

明朝の提學官王宗沐の思想活動と王門の高弟たち

三 浦 秀 一

一、王宗沐の略歴と『明儒學案』の評価

提學官とは地方の學政を監督する官吏であり、明朝は、かれらによる督學の制度を、王朝創建後約七〇年を経た正統元年（一四三六）に施行、順天・應天の兩京および全國一三省に敕命の官員一名を派遣し、學生の成績評價や教官の勤務査定などに従事させた（正徳・明會典卷七六「風憲官提督」）。明朝の體制教學が朱子學を實質とし、その根柢に修己と治人という理念を置いたことは贅言するまでもない。しかし當時ほとんどの學生は、この教學を科擧登第に結びつく立身出世の手段として捉えており、一般の教官もまたそうした風潮に隨順せざるを得なくなっていた。かかる情況の打開が、該官設立の目的であった。とはいえ前例を重視する地方官僚體制のもとでも、また在地での上下的人間關係を優先する地域社會のなかでも、この新制度は必ずしも歓迎されず、續く景泰年間には廢止される。だが天順六年（二四六二）、周到な内容の敕諭を得て再開されたように、制度の支持派も一方に存在しており、かつその勢力は次第に伸張した。體制教學の形骸化に對する危機感の高まりと相關する傾向だと覺しい。そして

明代中後期、多數の知識人が、教學の枠組みのなかで理念の賦活を試みる者も或いはその枠組みを超えて教學の再建をはかる者も、その信條の如何に關わらず提學官に對し熱い眼差しを送るようになった。本稿の主人公である王宗沐とは、その青壯年期に當たる嘉靖後半、二度にわたり提學官をつとめた人物である。

王宗沐は、嘉靖二年（一五三三）、浙江東南部の台州府臨海縣に生を稟けた。字は新甫、敬所と號し、晩年には櫻寧とも稱した。その履歴は、鄧以讚撰「通議大夫刑部左侍郎致仕王敬所先生行狀」（四庫全書存目叢書所收鄧定宇先生文集卷四）、および張位撰「明通議大夫刑部左侍郎櫻寧王公墓誌銘」（內閣文庫藏間雲館集卷二二）に詳しい。嘉靖二二年（二五四三）の浙江鄉試合格にして翌年の進士登第、刑部主事にて起家し員外郎に陞進、この時期は、刑部の同僚でありやがて古文辭派の領袖となる王世貞や李攀龍らとともに詩社を作り、「古文」の制作にふけた。官僚としても辣腕をふるい、尙書の懷刀とも目された。そしてその實績を買われて廣西の提學僉事に拔擢、二八歳という異例の若さであった。次いで廣東參議に遷り、嘉靖三五年（二五五六）提學副使の肩書きを得て江西に赴任。鄧以讚と張位とは、この時期、王宗沐

に指導された學生である。江西ではさらに參政と按察使とをつとめ、嘉靖四〇年（一五六二）山西布政使に轉じた。以後、歸郷と服喪の期間をはさみ、隆慶元年（一五六七）山東布政使として復職、總督漕運都御史、南京工部侍郎等を歴任ののち、刑部左侍郎にて致仕し、その一〇年後の萬曆一九年（一五九一）末に逝去した。

さて明末清初の黃宗羲は、王宗沐を、王守仁（號陽明）の高足である歐陽德（號南野）に師事した陽明再傳の弟子として、その明儒學案卷一五、浙中王門學案五に立傳する。そしてその小傳に、王宗沐は道佛「二氏」から學問の道に入つたと記し、「不息の體」を評價するかれの發言を引用したうえで、「先生の所謂不息なる者」は「釋氏の見」ではないのか、との疑念を呈する。學案はまた、王宗沐の文章から、五通の「論學書」と「文集」所收の序文五題とを節録する。書簡にはそのうち四通に「不息」語が見え、そのなかの一通には、「近ごろ始めて、所謂不息の體なるものが、元來、天地に參んで古今をつらぬくことを理解した（近始知有所謂不息之體者、本參天地而徹古今）」と表明する一段がある。この書簡は嘉靖三六年の執筆であり、それ以外の四通もほぼ同時期のもの、つまりかれが江西に在つた時期の「論學書」である。序文もその四題が嘉靖三二年から三七年ごろまでに著されており、残る一題は隆慶元年の作成だが、ここにも「不息」への言及がある。

黃宗羲は、王宗沐の思想を「不息」の一語で切り取つた。では何故、また如何なる經緯のもと、王宗沐は「不息」概念を自己の思想の中心に据えたのか。その思想的營爲と督學活動とはどう關連するのか。こうした問題關心が學案に存するというわけではないが、これらの事柄を考察する手掛かりも、同書は示してくる。王宗沐に思想的

な影響を與えた歐陽南野は、独自の督學觀を抱く人物でもあつた。嘉靖三六年執筆の上述書簡は江西の郷里に退隱していた聶豹に宛てたものだが、同じ時期、江西には鄒守益や羅洪先も暮らしており、王宗沐はかれらとも交流を持つた。さらに、隆慶元年作の上記序文が七〇歳を迎えた王畿を言祝ぐ一文であるように、兩者は年齢の隔たりを忘れて友情を結んだ。

斷るまでもなく、右の各氏はいわゆる王學三派の中心人物である。かれらの生没年をその誕生順に記せば、聶豹（江西永豐人、號雙江）は成化二三年（一四八七）から嘉靖四二年（一五六三）、鄒守益（江西安福人、號東廓）は弘治四年（一四九一）から嘉靖四一年（一五六二）、歐陽德（江西泰和人）は、弘治一〇年（一四九六）から嘉靖三三年（一五五四）、王畿（浙江山陰人、號龍溪）は弘治一一年（一四九七）から萬曆一一年（一五八三）、羅洪先（江西吉水人、號念菴）は弘治一七年（一五〇四）から嘉靖四三年（一五六四）である。王宗沐は、提學官という職種およびその赴任地と在任期間という、三つの齒車が絶妙にかみ合う幸運のもと、圓熟期を迎えた王門の高弟たちから薰陶を受けることができた。その「不息」認識は、かれらとの議論のなかで磨かれたともいえる。以下、王宗沐思想の形成から確立に至るまでの經緯を概観する。かかる趣旨の考察は從來おこなわれてこなかつたと思うが、本稿の意圖は、それに加えて明代中後期の思想情況と督學制度との密接な關連性につき、具體例を示し究明を試みる點にも存する。

二、廣西提學官時代

(一) 南野の督學觀と王宗沐の認識

修學時代の王宗沐は、學案も言うとおり道佛兩教に親近感を抱き

(存目叢書所收敬所王先生文集卷七「仙鹿圖記」。以下王宗沐の文集は、集と略記する)、陽明の學問にも惹かれる思想傾向を帯びる一方(集卷一「陽明先生圖譜序」、文學的素養に恵まれ經世の才覺を具える若者でもあった。だが嘉靖二十九年春に下された提學官就任の敕命は、そのかれに王學者として自立する道を歩ませる契機となった。

南野は、赴任を前に不安を抱く王宗沐に對し、激勵の文章を贈つた。まず、如何なる場面でも「心」を師とすることで斷言し、「貴君は自身の心を「精・一」にすることを理解している以上、(廣西の學生と)共に學び道に進むことが可能だ。中斷せず努力すれば、「立」と「權」との段階に進もうとも、誰が遮るだろう。他人を自立させ到達させるのも、みな「己」を基準に推し量るだけだ(新甫既知精一其心、可與共學而適道、勉勉不已、其進於立與權、也孰禦、其立人達人、亦取諸己而已矣)」と告げたのである(存目叢書所收歐陽南野王先生文集卷七「送王新甫督學廣西序」。論語子罕篇には、「共に學ぶ」ことから「道に適き」、「與に立ち」、「與に權る」に至るまで、學問の進展を四段階に分けて表現する一條がある。南野は、その一條に據り、理想とする提學官像を愛弟子に示した。ここに言う提學官としての「己」とは、萬物を一體とする自己に他ならない。嘉靖二八年、南野は、江西提學官に就く友人胡汝霖(號青厓、四川綿州人、嘉靖一四年進士)を見送るに際し、かかる自己について以下の如く述べていた。「胡先生は、そもそも自身の明德を天下に明らかにしようと思う者である。その行爲は志操に合致し、その文章はその行爲に合致する。人びとを學問の場で監督する際には、必ずや、法律や禁令の外側に越えた姿勢を示すだろう(胡子蓋欲明其明德於天下者也、而行稱其志、文稱其行、其督人於學、將必有出於法制禁令之外者)」(南野文集卷七「贈青厓胡子督學江西序」。一文の

「明明德」理解は、陽明の「大學」觀を踏まえる。陽明にとつて「大學」とは萬物一體の境涯を體現すべき「大人」の學問であつた。知識人の範型にして理想的人間でもあるこの「大人」を、南野は實在の行政官に重ねて具體化した。では、萬物を一體とする「己」が目指すべき「立」や「權」とは、如何なる状態を意味するのか。南野は、王宗沐に贈つた文章のなかでこう説いた。

そもそも自身の清純な心を自覺して變化に對應するはたらきを發揮し盡くすことは、外部からなにもかを加える行爲ではない。この主旨が不明であることにより、道を事象の表面的な痕跡に求める者は迂闊で(權に)通達せず、そのため功業を大きく建てる者などは、そうした態度を學ぶに足りないと思へ、まず自身の智慧を圓滑敏捷にはたらかせ、そうでなければ權に通達して事柄を成就させるには不十分だと考えた。しかしかれらは、そうした心が道ではないことに氣づかない。どうして聖人の權を語れようか。一方、權を術數によつて追究する者は當初より不正であり、そのため法理を順守する者などは、權を學習すべからざる事柄と捉え、まず自身の意見に固執し、杓子定規で融通が利かず、しかしそうでなければ徳を立て變化に對應することができないと考えた。かれらの道が心に依據していないことに氣づかないのである。どうして聖人の立を語れようか。かくして「精・一」の學問は、このような人びとのために大いに衰退した。(蓋得其精純之心、而盡其變通之用、非自外也、此義不明、求道於迹者、或迂而不達、故建功廣業之士、以爲不足學、始用其智慧、圓轉給捷、以爲非此不足以達權而濟事、不知其心非道矣、而惡足與語聖人之權、求權於術者、既而不正、故奉法循理之士、以權爲不可學、始執其意見、方格滯重、以爲非

此不足以立德而通變、不知其道非心矣、而惡足以語聖人之立、故精一之學、由之大敵)

論語の當該箇所に、朱熹は、「與に立つべしとは、志操を篤く抱いてそれに固執し變わらないこと(可與立者、篤志固執而不變也)」、「與に權るべし」の「權」とは「物事をはかりにかけ、その輕重を見定める道具である(所以稱物而知輕重者也)」と注記する。この理解を、南野は萬物一體觀にもとづいて批判的に捉え直し、「立」に關しては自己の明德を確立させつつも自己満足に陥らず、「權」については多様な事案を臨機應變に處理しながらも狡知や術數に墮落しない在り方だと見た。提學官は、「立」と「權」とを實現するなかで、個私的な限定性も、また個別事案の持つ固定性をも超越する。「法制禁令之外」にも超出可能な融通無礙さを、かかる提學官は實現するわけである。

さて、廣西に到着した王宗沐は、早速、現地の教官および學生に對し全五條にわたる督學の方針を示した(集卷二七「廣西學政」)。その第二條は聖賢の學問を主題とする文章であり、南野の期待に對するかれなりの應答だとみなせる。一文は、「心體」すなわち「心」の本質は元來「天理」に他ならず、後天的に「私欲」に掩われるが、「私欲を克服すれば、心體(のはたらき)は元通りになる。汚れが拭き取られれば鏡が(元通りに)かがやくようなもの。足したりも減らしたりもすることなく、そうしてこそ明瞭にして純粹なまま、一切の變化がそこからあらわれる(己私克去、心體復還、如垢盡鏡明、非増非減、夫然後惘然粹然、萬變攸出)」、とその絶對的根源性を解説したうえで、「その端緒を深夜靜謐な時間に察知すればなんと「清明」、その本質を七情未發の段階で確かめればなんと「中平」、その個別的なあらわれを親に事え目上の者に遜る差等(ある場面)で觀察すればなんと條理の

あることか(察其端於夜靜之時、何等清明、驗其體於七情未發之際、何等中平、觀其發於事親弟長之差、何等條理)」と付け加え、「大抵、行の篤實處は即ち知の實際にして、知の精察處は即ち心の分量、其の分量を盡くして、乃て盡心と稱す」とまとめる。この總括は、陽明や南野が、「知行の本體は原より是れ一箇」との認識のもと、「行の明覺精察處は便ち是れ知、知の眞切篤實處は便ち是れ行」(陽明先生全集卷六「答友人問」、南野文集卷五「答沈思畏侍御」三)と述べたその言説に據るものである。ただし王宗沐の表現は、かれらのそれに較べると知行それぞれの屬性に關する常識に沿う傾向を持つ。知行を分かつたぬ實踐主體の渾一性について、かれが深く體得していたとはいいがたいわけである。このくだりに先立つ「心體」の説明もおそらくは同様、その絶對性を宣言しつつも未發と已發とに區別を設ける點に、師匠らの思索の圓滿さには及ばないかれの未熟さを看取することができる。

ただしこの一文は、引き續き「心體」を掩う「私欲」の一例として、接客時の配慮である「持心」や答案の文章を上手に書くという「勝心」は「良いもののようなだが、かえって障礙を引き起こす(若美矣、而翻能爲障)」といった説明をおこなう。一般には許容される心持ちもまた「心體」をくらすます障礙とみなされるとおり、要するに「内面にわずかな「私」的意識をも介在させず、その意識をまとめて胸中に仕舞い込めば、内面に中心となるものが立ち、物事に違ふこと無く應ずる(其中一私一念之不容、而收斂念頭、置之腔子、則中有主腦、應用不差)」のである。上記の知行合一論に重ねれば、常識を懷疑する主體的姿勢においてこそ、行動の「篤實」さとしてあらわれる「知」の眞の姿は實現されるというのであり、王宗沐は、學生に對し、かれらが安住する體制教學への見直しを迫つたとみなせよう。かれが、「眞似

是非之際」において附和雷同する人びとを覺醒させるべく、朱子大全の節略本を編纂刊行したことも（集卷一「刻朱子大全私抄序」、そうした意識のあらわれである。程敏政（號篁墩、一四四六—一四九九）の道一編や陽明の朱子晚年定論を、「調停辯說之書」にすぎず「結局はその隠されたものをすべて明かすことができない（終不能盡其所藏）」と批判し、その克服をねらつて編んだのが、この書物である（集卷八「與趙大洲先生」五）。「心體」の絶對的根源性に對する信頼とそれに裏付けられた懷疑精神とが、廣西赴任當初における王宗沐の思想の基盤をなしていた。ただしその絶對性の認識において透徹しきれていない部分が残存することも、またおそらくは事實であり、それがかれの煩悶の原因ともなつた。

（二）提學官と王學者とのほざまで

張位撰「墓誌銘」は、廣西提學官としての王宗沐の業績について、「公は、着任すると懇切丁寧に教えを施すこと、家族に對するのと同様であり、さらに優秀な學生を選び、書院を整備したうえで、そのなかで食糧を支給し、經書の師匠を招聘してかれらを教えた。そのため科擧の合格者や國士監への推薦者が、（廣西では）始めて數多く出現した（公至則諄諄誨諭、若家人然、又擇其秀者、治書院、廩餼其中、檄聘經師教之、於是科貢人才、始彬彬輩出）」と讃える。活動内容に對する檢證は割愛するが、かれが既存の規則にこだわらず職務に精勵したことは想像がつく。それでもかれは、督學活動と自己實現のための思想的營爲とを重ねられずに苦惱した。そして南野に書簡を送り、師の指導を仰いだ（集卷八「啓歐陽南野尊師」二）。「この地方は（京師から）道のりも遠く官員も缺け、日常的に多くの者が職務を兼任しています。（視學

をおこなう）この官職ですらも、やはり空いた時間が得られず、心によつて事象を照らすということができません。少しでも（仕事が）煩瑣になると、靜謐な境地を思い浮かべ、靜謐な境地への思いが浮かべば、外界との關わりを厭う氣持がさらに強くなります。病弊は自覺しています。しかし結局は強制的に（それを除去）することができないのです（此地道遠員缺、時多兼署、雖此官亦不得暇、未能以心照事、纒煩輒有靜想、靜想既生、惡外之心益甚、病痛自覺、然終不能強）。當時禮部尙書の要職に在つた南野は、かかる弟子の愁訴に對し、頂門の一鍼にも喩えうる嚴しい返書を送つた（南野文集卷四「答王新甫督學」）。

そもそも自覺していれば強制など必要ない。強制できないのは自覺が必ずしも眞率切實ではないからだ。……煩雜を厭う病弊は、心によつて事象を照らそうとする（貴君のことさらな意識）に、まず起因するのだろう。そもそも心とは知覺が實際に働いた状態（の總體）でしかない。事象とは知覺が働くというその現象であり、照らすとはその働いている場面の知覺であつて、（ここに）内外や動靜といった區別などはなく、渾然一體なのである。しかし心によつて事象を照らそうとすれば、内外動靜という區別をつけることから逃れられず、必ずや次のように考へるだろう。靜謐ではないから（事象を）照らせず、時間がないから靜謐ではあり得ず、仕事が煩雜だから空いた時間が得られない、と。かくして愛憎取捨の感情が次第に絡み合つて病弊が発生する。（夫自覺則不待強、不能強則覺未必眞切、……夫厭煩始起於以心照事乎、夫心知覺運動而已、事者知覺之運動、照者運動之知覺、無内外動靜、而渾然一體者也、以心照事、則未免有内外動靜之分、必以爲非靜則不能照、非暇則不能靜、事煩則不得暇、而愛憎取捨、轉相尋爲病矣。）

靜謐な境地を虚空に求めるが故に、その反動として煩瑣な現實という妄想を抱くのだ、と南野は言う。靜謐な境地を望む逃避願望が内面にわたかまり、對象への自在な對應ができず、ただ自身の妄想を物象化させそれを現實に投影するわけである。ただし續く王宗沐の質問は、この心は天地上下と流れを同じくするとか、要はその心を盡くすだけであるといった、一體状態の人間本性に關する理解であり、それは南野がかれに諭した内容に等しい。南野は當然、「誠に然り」とか「此の論は極めて精當」と回答するものの、この評價は、王宗沐の知的理解に對する承認であろう。王宗沐は、書簡の末尾に、「官僚活動においては、元來、他者を感化することなど本當にできるわけはなく、(自己の)感覺に身を委ねては往々にして(物事が)ぎくしゃくし、甚だしい時には、實行したあとに反省し、時間の経過とともに恥ずかしさを覺えるようなこともあります(宦中原自誠未能動物、任性往往柄鑿、甚至有已行而思之久而自慚者)」と加えた。それに對し南野は「自己省察の周到さを知るうえで十分だ(足見體察之審)」と受け入れつつも、「およそ事柄が齟齬したりぎくしゃくするのは、或いはまだ一念ごとに自身の良知を發揮していないからだ(凡抵哲柄鑿者、或未嘗念念致其良知者也)」と叱責した。

彼我の一體性に關する體認の甘さが、實踐上の齟齬を生み出す原因であった。かれはまだ南野の督學觀を吸収しきれていなかった。かくして一旦は昏迷の淵に迷い込み、しかしやがて、ひとつの人間觀を紡ぎ出すに至るのである(集卷八「與蔡白石太守」)。

わたしはいつもこう思う。村里の民草は一字も知らないのに、親を愛し年長者を敬い、その身に過失のないこと、まずはたしかに、朴實な人間となり得ている。だが儒者は博學と稱されな

からも行動に實際が伴わず、繁多な言葉が(自身の)眞(心)を亂し、白髪頭になつても眞理がつかめない。そうであれば、(民草と儒者との)隔たりを「己むを得ざるの心」によつて秤にかければ、きつと儒者を棄てて民草を持ち上げることになるだろう。(某常謂、鄉里細民、不識一字、而愛親敬長、身無過失、似猶得爲朴實之徒、而儒者號稱博洽、行無實效、多言亂眞、白首無歸、則其相去之間、以不得已之心權之、將有必去此而取彼者。)

王宗沐はその懷疑精神を徹底させた。その結果、世間の學者への絶望感を一層深めもしたが、しかし一切の後天的裝飾を取り拂つた人間の眞情に、みずからの思想的立脚點を定めることができた。「心持ちが眞率切實であれば、舉措がすべて間違つていても、それでもわたしは信用する。間違つていようほどでもなければ尙更だ。しかし心持ちが邪惡で欺瞞に充ちていれば、行動がすべての中していても、なおわたしは唾棄する。まったく的中していなければ尙更だ(志眞意切、雖萬舉萬差、吾猶信之也、而況其不至於差乎、志非意僞、雖萬動萬中、吾猶棄之也、而況其必無中乎)」とも語るとおり(同前「與趙大洲先生」二)、その立脚點は、個別の言動が帯びる既存の價值判斷を突き破り、彼我の信賴關係を改めて問ひ直す根據でもあった。かかる根據が生み出す人間關係に、かれは一體状態實現への希望を抱いたと思われる。

三年の任期が過ぎた嘉靖三二年の前半、かれは南野に對し、自身の官業を總括する書簡を送つた(同前「啓歐陽南野尊師」三)。「督學時における)やかましい説教とはいへ、いずれも口に任せて唱えるばかりで、親身な實踐に根ざしたものはなく、それ故、結局、人びとを感化することはなかった。慚愧する毎日であり、師門の教えに深く背いた(雖曉曉之聲、皆騰口説、非本躬行、故終無以感于士子、日慚且愧、深

負師門」。南野の期待に應じきれない自分への苛立ちが、時には説教の怒聲と化すこともあったのだろう。ただしこの反省を現場に還元する時間的余裕はなく、嘉靖三三年夏、かれは廣東參議に轉じ、一方、南野は、同年三月、北京で急逝した。廣東には、先の江西提學官であった胡汝霖が同じく提學官として選つていた。ついでかれが江西參政として異動するに際し、王宗沐は、當地の「士習」を輝かせた胡汝霖の活動は、「時に拘わらず、法に恃れず」という「賢者」のそれだと稱えた（集卷四「贈青崖胡先生序」）。南野の督學觀が具體化される現場に、かれは際會していた。人事異動に關する當時の慣例から推して、再度の提學官拜命は十分豫想していただろう。挽回の機會は時を置かず到来した。

三、江西提學官時代

(一)「不息」への覺醒

嘉靖三五年四月、王宗沐は江西に赴くと、廣西同様、活動の基本方針を文書にして宣布した（集卷二八「江西學政」）。その「計開」第二條において、かれは「學業と講學とを合わせて一原と爲す」立場から原理的な説明をおこない、科舉受験に否定的な學生に對しその翻心を迫つた。

そもそも學業はどこから發生したのか。心から生まれたはずだ。いま講學をおこなう者はどこに實踐の對象があるのか。その心を（實踐の對象として）おさめるはずだ。心の光明はすみずみまでをも照らし出す。ただ人倫秩序の諸關係においてのみ、行き渡りそれを取り纏めるばかりでなく、眉を揚げ目をまばたかせる卑近な動作、薪や米を運ぶ鄙俗な行爲ですらも、この（光明の）な

かのはたらきでないものはない。故に心を亂し精神を病む者にはまことに望みはないが、どうして、學問にその力をそそぐ者が、ただ、この講學に従事して（て自足し）かの學業に（心の光明を）當てないで済ませられるだろうか。（夫學業安所從、出生於心者也、今之講學者安所事、事其心也、心之光明照徹、非但於彝倫絳秩之間流貫收攝、而雖如揚眉瞬目之近、擔柴運米之俗、莫非此中之運用也。故所患於憤憤病狂者、則固無望焉矣、而豈有從事於學者、顧有能及於此而不照於彼者乎。）

ここでは人間の「心」が、日常生活の細部や卑近な生産活動にまでも行き渡る全體的なはたらきとして描寫される。王宗沐は、人間の根源的眞情の内容を、具體的にしてかつ普遍的なものとして認識し得ていた。江西の省會南昌において講學をおこなう裘衍（號魯江、南昌新建人、正徳二年舉人）に對する書簡でも、「あらゆる事物を保有するものが道のすがたであり、あらゆる事物を包含するのが心のすがただ（無物不有者、道之體也、無物不包涵者、心之體也）」と述べている（集卷八「與裘魯江」二）。そもそも魯江は、「森羅萬象はみな太陽のかがやきが作り出したものであり、十方の國土はどれもが本體のあらわれだ（天下之萬象、皆日光所成、而十方之國土、皆本體所現）」と語つていた。しかしその一方で格物の格を「去」と解してもおり、かかる解釋に對し、王宗沐は、「天下の事物に自己をさまたげるものもはやない以上、さらになぜ、格去してはじめて（心體が）顯現すると考える必要があるのですか（自於天下之物無復有礙我者、又何須格去而後爲得乎）」と述べ、魯江の矛盾を糾したのである。

江西に赴任した當初、かれはまだ「所謂の不息の體」の意義に目覺めてはいない。この「體」にかれが「近ごろ始めて」納得したと記し

たのは、上述のとおり嘉靖三六年執筆の、聶雙江宛書簡においてである（集卷一〇所收）。書簡には、自身の理解をめぐり「以前、念菴先生に質問し、大いに意見の一致を見た（嘗以是質之念菴先生、頗亦相合）」との言及がある。當時、羅念菴は故郷の江西吉水に石蓮洞を開き、充實した思索活動をおこなっていた。その念菴に對して王宗沐は赴任の年に書簡を送り、翌年の「春杪」つまり三月には拜謁できるだろうと告げ（集卷九「與羅念庵先生」、それを實現させた。この面談に至るまでの間に、かれは思想的飛躍に結びつく何らかの手掛かりを得て、その認識を變化させたと推測できるわけである。

たとえば傳習錄下卷には、中庸の博學と篤行とを念頭に置いた、「如何なる時も、この天理を（自他の關わる場に）保持することを學び、私慾による斷絶がまつたくない。これこそがこの心が不息である場面だ（常常學存此天理、更無私欲間斷、此即是此心不息處）」との一條があり、また歐陽南野は「私意が根こそぎ放棄されたならば、良心は行き渡つて不息だ（私意一齊放下、則良心流行不息矣）」と語っていた（南野文集卷一「答問五條」）。王宗沐は、これら馴染みとも思われる言葉に對し、書物のなかで再會する機會を得た。右布政使蔡克廉（號可泉、福建晉江人、嘉靖八年進士）の指示のもと、提學官として南野文集の校正雕板を監督したのである。そしてその作業が一段落した嘉靖三五年七月に序文を執筆、翌年三月に作業を完了させ、新刊の文集を南昌府學に置いた（南野文集卷首所收序）。それと平行して布政・按察の兩使に對し傳習錄の梓行を要請、その「續本を合せて凡そ十一卷」を、やはり官學に配架した（集卷一「刻傳習錄序」）。事業の途上である嘉靖三五年冬、浙江在住の錢德洪（號緒山）に對し「雕板は終えました。誤字はまだ見分けていません（就梓已完、謬誤未別）」と告げても

いる（集卷一〇「與錢緒山先生」³）。そして同書の刊行後に記した序文のなかで、「不息の體」を孔門の仁や陽明の良知に比定しつつ、そのはたらきが時空を超えることを、「心、不息なれば則ち萬古も一日の如く、心、不息なれば則ち萬人も一人の如し」、と述べてこの概念の思想的重要性を確認し、さらに「陽明先生は、（道統が）ほとんど斷絶した時代において、そのはたらきを活用しつつ（かかると眞理を）を提唱されたが、われわれは、（眞理が）すでに明白になった時期に、そのはたらきに依據して（眞理を）繼承することができない（先生能用是倡之於幾絶、吾人不能緣是承之於已明）」との言葉を加え、後學としての責任感を表明した。「不息の體」に對する絶對的歸依の宣言である。王宗沐の思想的覺醒は、傳習錄や南野文集の編纂時に遂行されたであろうそれらの丁寧な讀書によつて得られたと推察する。

蔡克廉は、嘉靖三五年後半、京官に轉ずると江西の官員を推舉する上奏文を提出した（國會圖書館藏マイクロフィルム版可泉先生文集卷八「題薦學賢能方面官員疏」）。そこには、王宗沐の業績を評價して、「（かれが）親身になつて生徒を教導するので（生徒は）奮い立ち（良い方向へと）大いに變つた（由身心以率生徒、故勃然而不變）」と述べ、「學校行政がいまや刷新され、士人の氣持ちはようやく正しい方を向いたばかりであるから、（かれに）長く任せて學政の成就を待ちたい（學政方新、士心初向所宜、久任以俟其成者也）」との要請を記した一段がある。蔡克廉この要請は、おそらく王宗沐の希望でもあつただらう。かれは、修學環境の整備に専念しつつ學生の成長を穩やかに見守つていた。たとえば、教官や學生に對する赴任當初の布告において、人間の本性を寶の藏に喩え、書籍をその寶のリストと見立てつつ、「珠玉」それ自體は書籍にはないが「然れども未だ以て籍を捨てて能く寶の藏

を知る者あらざる也」と説き、讀書を勧めた（集卷二八「江西學政」）。明朝は、成化三年（一四六七）、督學制度の徹底をはかるべく、學生の德行、文藝、治事について優秀長短を定期的に記録する帳簿を置くよう指令を出していた（明會典卷七六「府州縣儒學」）。かれも同じ布告において帳簿の設置とその「至公」なる扱いとを命じたほか、さらに、學生各自には「同志を擇びて會を爲り」、「眞に家人父子の如く」少數の集團で切磋琢磨するよう要請した。視學の際には各會の「夫の勲勉の狀を審」らかにして賞罰を加えるつもりだ、とも訓告した。この自主的な勉強會を、學生による讀書、講習の場と位置づけたわけである。

廣西時代とは對照的な落ち着き方である。無論、學生や教官の現状に對する批判意識はこの時期も保たれている。ただし江西に遷る以前の自己反省からうかがえるとおり、もはやかれは、その批判意識に掬め取られることはなくなっていた。また先人の書物を文字どおり一字毎、丁寧に見、一方、學生に對してはその自立を俟った。「不息の體」の基本的内容は、具體的で普遍的な本體というかれが江西着任時に示した「心體」のそれと異なるものではない。だがその「心」の位置に、持續的で生き生きとした状態を表現する「不息」語が代わって入ることの意味は大きい。「心」を「不息」の状態で具體化するのではなく、そうした「心」をも忘れ、「不息」それ自體として在ることを、かれは最終的に目指したと思われるが、嘉靖三五年末の時点において、かれはまだその地平にまではたどり着いていない。「心」が「不息」だという主述の構造、存在把握の様式にまだ變化は見られないのである。とはいえこの時期のかれの督學活動は、その主語としての「心」を、周囲の環境のなかに溶解させ得る靜謐な傾向を帯びてい

た、とはみなせそうである。

(二)「不息」と「無欲」

嘉靖三六年春、王宗沐は吉安府一帯における視學の合間を縫い、羅念菴を石蓮洞に訪問した。そして垂虹巖に坐を得ると、早速「不息の眞體」に關する見解を語った（陽明後學文獻叢書羅洪先集卷一六「垂虹巖說靜」）。

自分は「不息」なるまことの本體について會得したものがあ
る。そもそも天地が萬物を生み、日月が天空をめぐめるのも、この
本體を離れては不可能である。人間の營みであれば尙更だ。春の
暮れに、萬物が廣々と繁茂するのを見る。誰がそれを主宰するの
かは知らないが、まさにそれ（がこの本體）であろう。（北宋の）
程明道はそれがわかり、「識仁」と名づけた。仁を識るとは、こ
の「不息」なるものを識ることであり、わたしが時に語り時に黙
り、時に行動を起こしたり止めたりするのも、ことさらな努力を
用いない。そもそも主宰する者など存在しないのだ。（吾有見於不
息之眞體矣、夫天地之化生、日月之運行、不能外是體也、而況於人乎、
吾觀於暮春、萬物熙熙、以繁以滋、而莫知爲之、其殆庶幾乎、明道得之、
名爲識仁、識仁者、識此不息者也、吾時而言、吾時而嘿、吾時而作止進
退、無所庸力也、其有主之者乎。）

日常的營爲を含む森羅萬象が「不息」のはたらきそのものであり、
それらを主宰する別の實體など存在しないというのである。ただし念
菴は、その見解の當否には觸れず「其の功を息めざるのみ」、つまり
實踐あるのみと返した。そこで王宗沐は、念菴の「歸靜」説につい
て、一體どこに「歸」するのか、「歸」する主體と「歸」せられる對

象とが實踐者の内部で分裂してはいまいかと質問した。念菴はこう應えた。

君に聞こえるのは私の言葉だ。だがこの言葉を發生させる根源は、君には聞こえない。しかし、ただ君が聞こえないだけでない。私も聞くことができない。まさに、(感覺を超えた絶対の)至静が主宰しているからではないのか。それでも「歸静」と斷言するのは何故か。昨今の發言者が、必ず、その發言とともに(意識を外部に)走らせるからだ。(意識が外部に)走れば(そうした意識の主體は絶対的)主人公から分離する。主人公から分離すれば、(その分節された主體は、意識が外部に)引き摺られ(る原因となつ)たその對象を追いかける。(君可聞者、吾之言也、所從出此言者、君不得而聞也、雖然、豈惟君不得聞、吾亦不得而聞之、茲非至靜爲之主乎、然而必云歸靜者、何也、今之言者、必與言馳、馳則離其主矣、離其主、則逐乎所引之物。)

「歸」するべき根源としての「至静」とは、一切の感覺を超えた絶対者である。一方、發言者の言葉は、その絶対者の自己限定として現象したものだろう。だが發言者は、みなその由來を忘れてしまう。限定的事象にすぎない自身の言葉を自己の主體であるかの如く錯覺し、さらには、内面に分節させたその主體と外界の事象を追いかける。念菴は、かかる自己分裂が發生するその端緒への喚起を促すべく、「靜」への回歸を説いた。説明を聽いて王宗沐は、「歸静」説には當初疑念を抱いていたが、「今ようやくやくにして、私の所謂の不息なる者が、(動靜)相對の靜として語るものではないことがわかつた(今而後知即吾所謂不息者、而非以對待之靜言之也)」と感謝した。そして石蓮洞を辭する際にまた教えを請うと、念菴は「其の功を息めざるのみ」

と再び返した。「悚然」とした王宗沐は「翌年、實踐の成果を判定して欲しい(期以來年課其績)」と懇願した。

「不息」の現場では主客動靜が一體化しているはずだ。だが王宗沐は、念菴の説明を聞きながら、みずからの理解の偏向性に気がついた。動靜二項を對立させ、かつ「靜」的境涯に價値を見出す意識が、その内面に伏在していた。學生の成長を俟つ督學時の姿勢が、現實に對する觀照的傾向を醸成し、その「不息」概念に靜の色調を纏い付かせたのかもしれないが、その靜の色調が、實踐においては「心」として實體化されるだろう。王宗沐は、かくして意圖的に、その實體化傾向からの脱却をはかつた。念菴に對する次の書簡の文言からは、そうした覺悟とともに、それ故に湧き起こるかれの悩みがうかがえる。「近ごろ實踐の勘所は分かつたのですが、本體として自在であり、不息であつて元來そうである在り方が、往往にして(我が身に)收斂しない場面があります(邇來稍知緩急、而本體自在、不息本然、往往有不湊合處)」(集卷九「與羅念菴先生二」)。

念菴はこの省察の正直さを認め、また督學活動という「冗中」と自身に在る「靜處」とでは、「努力の仕方におのずから難易の相違があり、貴兄が兢兢として恐れるのも當然だ(力自有難易不同、宜執事之兢兢也)」とも讓歩した(羅洪先集卷八「答王敬所 丁巳」)。そのうえで自分もかつて視聽言動の對象に引き摺られたことを、「そもそも思惟や視聽は(日常において)當然なくせないものだが、それに追隨するか否か、その關鍵は、(それらが發する)一瞬の微妙なところに存する。思惟や視聽に委ねれば(みずからの意識が)外界に走り去つてしまふし、それらを縛りつけば生命活動を撓めてしまふ(夫思與視聽既不可少、而遂與不逐、其機常存乎倏忽微妙之間、任之則成馳騫、執之則拂生理)」

と語った。では如何にすれば、自他主客の分別意識が外界に馳せることを防ぎつつ、かつみずからの生命活動に制限を加えないで済むのか。念菴は、「(さればこそ)このはざまにおいて調和をはかり、いつでも、保つ対象があるかの如くして(その絶対者を)忘れるわけにはゆかないようにさせ、それを長く続けられ、(對象化されて)保たれるものがないのに、おのずからいつも保たれている状態に至る(於此調停、俾常若有存而不敢忘、久之至於無所存而自無不存)」と述べ、これがお互いの課題だと傳えた。

相反する事態の兩立を、念菴は、意識が生まれるか否かの微妙な「機」への没入、およびその繼續によつて遂げようとした。王宗沐にも異論はなかつただろう。だが實踐への悩みは盡きず、そこでかれは聶雙江のもとをたずねた。嘉靖三四年に兵部尙書の地位で致仕した雙江は、その年のうちに故郷である江西永豊に歸還していた。かれは「不息の體」に言及する王宗沐の書簡をすでに受け取っており、この改めての會見では、質問に汲汲とする王宗沐の向學心を評價しながらも、他方それを「亡子を路に求むるが如し」と形容した(陽明後學文獻叢書聶豹集卷一三「山中答問」)。ここで「亡子」とは、失踪した實子を意味する。雙江は「亡子」を探す或る男の話を持ち出した。息子を何年も探し続けた男が「瞽翁」に出會い、翁が語つた噂話を聞き、山奥の老婆に撫育されていた「亡子」をようやく發見した。この寓話は、「千聞は一見に如かず」というその「一見」の脆さを語る。雙江は、續けていわる良知現成説を批判し、現象に引き摺られる思考だと述べた。眞理を求めて焦る王宗沐に對しても、主體の涵養を忘却して現象世界に流されているだけだ、と責めたわけである。

念菴と雙江とは、ともに「歸寂(靜)」の思想的立場に依據するも

の、雙江の方が、念菴に較べてより「寂」に偏する傾向を持つとされる。王宗沐との個別の議論からもうかがえる傾向である。かれら三者の議論は、自他主客の融解した絶対者の顯現を阻害する要因が、意識活動の如何なる段階で生じるのか、またその發生をどのような方法で防遏するか、という話柄として括り得る。念菴は、個別的知覺への習慣的な執着心が主客の分別を生み、絶対者からの脱離を引き起こすと捉え、雙江は、知覺それ自體を絶対者からの分斷と見た。そして王宗沐は、念菴の見解に與しながらも、その「不息」認識を督學の現場において磨き上げることの困難さに立ち向かつていた。雙江の叱責もまたその心に響いていたと思われる。

鄧以讚撰述の「行狀」は、江西時代の王宗沐が「つねに學生のために格物致知について論じ、物は欲と訓ずるべきだ、何故ならば(良)知は欲によつて蔽われるのであり、欲を除去すればただちに知は完全だと語つた(嘗爲諸生論格致、謂物合訓欲、蓋知因欲蔽、去欲即知至矣)」と記録する。鄧以讚はこの格物無欲説を「陽明(の學説の闡明)に功績のあること些少ではない(有功姚江不小)」と評價するが、逆に王龍溪は、「自己抑制が過度であるようだ(似抑之太過)」と批判的に觀察した(陽明後學文獻叢書王畿集卷一一「與萬合溪」)。ただし、「無欲の公案は、たしかに貴兄がみずから會得した、やむにやまれぬものだ(無欲公案、固兄所自證、不容自己者也)」と王宗沐の體察に敬意を拂いはするものの(同卷六「格物問答原旨 答敬所王子」)、それでも「小生が貴兄に對して忠告しようとする事柄は、文字面の整理に在るだけで、貴兄の實踐に對し、増やしたり減らしたりするものではまったくないようだが、しかし言葉による教化は、學問の根幹に基づくものであり、影響は小さくない(區區所欲效忠於兄者、只在一字點撥之間、於兄工夫、若無

甚加損、而立言設教、根極要領、關係不小」とも述べ、學問的眞理を追究する信念にもとづき、王宗沐に再考を促した。

北宋の程明道は、その定性書のなかで、内心と外物とを分別して「外物を惡む」ような態度を批判する。王宗沐の「不息」認識にあつても、當然、かかる分別は否定される。かれは龍溪に對し、自身の學生がこの點について質問してきたことを告げ、併せて自身の理解を示した。その理解は、龍溪の文章にかく引用される。「(お手紙に)言う。外界の事物を惡むの「物」について、父母の關係などの人倫もその中に含めるとするが、(そこで言う物は)わたしの所謂(格物の物を)もつぱら物欲とする(その物)ではない。(物)欲を無くすには、人倫という事物に即して磨鍊すべきだ。どうして(その物欲を)外界の事物を惡むの「物」と同一視できようか、云々と(來教)謂、指惡外物之物、爲父母人倫亦在其中、非吾所謂專以爲物欲者也、無欲須於人倫事物上磨、豈可與惡外物之物同乎云云」。對して龍溪は、「これは一箇の「物」字にふたつの解釋を與えるもので、かえつて混亂を引き起す(是以一物爲兩解、反成纏繞)」と反駁した。たとえば視聽言動は「物」であり、「非禮」のそれらが「欲」なのであつて、「物」をただちに「欲」とする解釋は有り得ないというわけである。

王宗沐の解釋は、龍溪のその如き明快さからは程遠い。だがそれでもかれは、「無欲」説に據るべき必要を痛感していた。かれは、江西臨川に暮らす王門の先輩、陳九川(號明水、正徳九年進士、嘉靖四一年九月没)に書簡を送り、自身が把握する「陽明先生格物之旨」を論據に、明水の格物解釋を批判した(集卷九「與陳明水」)。

そもそも先生は、この事物が心に他ならないとして、(格物の)格に正と感とのふたつの意味を兼ねさせ、それ故、格物を格心と

みなし、慎獨に合致せようとされる。これが先生のお考えです。(しかし)そもそも、心とはもとより(萬物を)生み出す根源であり、常時、外界に對應するのがその本質です。それに對して事物に固定的な實體はなく、心(が應ずるの)を待つてはじめて(それが世界に)行き渡る。心の向かつた對象が事物でして、心に正邪(の區別)はありますが、事物が(心の正邪を)選擇して現象するわけではないでしょう。この點が、陽明先生による格物の教えの、先儒(の解釋)に異なる箇所なのです。(大約門下欲即物即心、而格兼正感二義、故以格物爲格心、以合於慎獨、此門下之旨也、夫心本生道、常應乃其體段、而物無自性、待心而後周流、心之所著爲物、心有正邪、物無揀擇、此陽明先生格物之旨、所以異於先儒者。)

王宗沐が、格物の物を「欲」と訓じたその理由は、明水の所説に歴然たる唯心獨尊の傾向を周圍の人士に看取し、その傾向の打開を旨指したからだと推察する。明水は、「心が應對した場面を物とする」陽明の理解から「應(處)の二字」を取り去り、「この心こそが物だ(即心是物)」と主張した。だが王宗沐の見るところ、明水が採る「即心是物」の立場では、「心と物とが對峙していることが至極明白であり、しかも物を除去しようとする心が、或る場合にはその後發生しても氣づかず、かえつて内面を是、外界を非とする結果になる(心物對峙、歷歷較然、而除物之心、或後生不察、番成是非外)」。唐代の禪者馬祖道一が「即心即佛」と言う傍ら「非心非佛」と説いたのも、かかる懸念を拂拭しようとしたからなのだ。王宗沐は、主客内外の分別を超えようとする明水の意圖は理解する。だがその意圖に反し、主觀を是とする方向での内外の分裂が發生しかねない、とかれの主張を捉えた。「即心即物」というその意識が、「不息」であることを妨げる原因

つまり「物欲」と化している。その克服は、もとより「物欲」が発生した當の感應の場面においてのみ果たされる。「心」への執着が「不息」としての一體状態から「物」を分裂させる以上、その執着の消盡と同時に、分裂した「物」は「不息」のはたらきのなかに跡形も無く吸収されるはずだからである。王宗沐の「無欲」説は、龍溪の觀察どおり自己抑制の色彩が濃い。しかし、かれは、絶対の心體の實現を目指す故にかえって自己を絶対化する周囲の人士に對し、そしてまた「不息」状態から外れがちな自分自身をも戒めるべく、念菴が敢えて「歸靜」説を唱えたように格物「無欲」説を唱えた。

嘉靖三十七年四月、王宗沐は安福での視學を終え、當地で鄒東廓が主宰する復古書院において講義をおこなった(集卷二〇「復古書院講義」)。「諸生二百餘人」が同席するなか、「そもそも日常生活において、如何にすれば不息の本體がわかるのか(今日用不知何由見得不息本體)」との質問に對し、「本體を識別しようとするならば、「息」む場面面で「不息」を見つめることだ(要識本體、於息處看不息)」と答え、さらに「どのように努力したならば、本體と合致することができるのか(又何如用功、得與本體合)」との質問には、「努力しようと思ふならば、「不息」の場面で「息」むことを防ぐべきだ(要下工夫、須於不息處防息)」と應じた。「息」の防遏と「不息」の注視とは、「人倫という事物に即して磨鍊」する一箇の實踐の兩面を構成する。その前者が「無欲」の實踐に相當する。かかる前者が後者の安定的な實現を、そして後者が前者の方向性の正しさを相互に保證する論理構造である。「不息」であることの困難さをわきまえつつも「不息」であろうと希求するが故に、王宗沐はその實踐論に「無欲」の要素を加え、これらふたつの側面を常に意識することによる實踐の漸進的な成熟を期待し

たのである。⁵⁾

四、提學官と各省鄉試

嘉靖三十七年(一五五八)八月に實施された江西鄉試の考查體制について、この試験を第二位の成績で通過した張位は、「受験生の答案を査閲する際に、内外兩簾の官員が合格させ得るとしたものを突き合わせて審査し、(その審査に通ったものが)はじめて合格圏内に入った(閱諸士卷、參校内外簾合取者、方入數)」と記録する(間雲館集卷二四「壽大中丞五臺翁徐老師七十序」)。明朝の祖法において科擧の合否判定は内簾の考官による專權事項だが、正徳から萬曆序盤に至る一時期、一部の鄉試では外簾の執事官もまた肯定的な意識のもとその判定に關わっていた。⁶⁾この江西鄉試もその一例である。

試験業務は監臨官である巡按江西監察御史徐紳(直隸建徳人、嘉靖二〇年進士)が統轄した(明代登科錄彙編所收嘉靖三十七年江西鄉試錄)。内外兩簾の官員もかれの名のもとに徵聘されたが、弘治四年の條例が定めるとおり、考官に就く各地の教官に關しては、提學官による事前の調査選別が求められていた(明會典卷七七「科擧」)。この鄉試の主考官二名のうち正主考官は、廣西桂林府全州儒學學正鄭元韶(福建侯官人)がとめ、九名の同考官中五名が、三四年廣西鄉試の合格者にして各地に教職を得ていた人士である。鄭元韶は嘉靖二八年の福建鄉試に合格後の廣西赴任であり、王宗沐とはかれがその地に赴任した際に知り合っていただろう。また三四年の廣西鄉試合格者は、いずれもが王宗沐によつて受験資格を與えられたかれの「門生」である。考官の人選に關しては、提學官王宗沐の意見が多く採られていた。

合否判定に關與する外簾官は、時に模範答案の作成をも請け負うの

だが、その場には提學官の意見も反映されることがあつた。五題の策問の第二問に注目したい。質問はすべて三〇二文字、その前半において六經の主旨と仁概念との異同を問ひ、かつ北宋に至るまでの仁概念に關する諸説をたずね、後半では、その仁を「本體」と位置づけつつ、「いま本體から離れず、みずからに切實な學問を實踐しようとするならば、主靜を説く者も（現實を遊離した）空虚な状態には至らず、慎動を説く者も（既成の言説を）踏襲するだけには至らず、自己の「生」の正直さに身を任せる者も（自己の）心（が生む主觀的判斷）のみを正しいとするには至らない（今欲不離本體、爲切實之學、主靜者不至爲空虚、慎動者不至爲襲取、信其生之直、而不至爲師心）」と總括し、受験生に「平日より得る所の者」を述べよと要請した。この「主靜」以下の三者は、一般的には評價に値する態度である。とくに第三番目の立場は、論語雍也篇の「人の生や直。罔まがれるものの生や幸にして免る」を典故とし、朱註は、程子による「生の理は本より直。罔は不直也」との言葉を引き、この「生」を肯定的に捉える。ただし策問は、「本體を離れず」云々との條件が満たされない限り、「生」の正直さに従う者も含めて、三者それぞれに偏向すると見る。作題者における「本體」認識や、如上三者が抱えたとされた缺陷に關しては、程策すなわち策問に對する模範解答が解説する。

程策は全二四九八文字の長文であり、試験に據れば、第四位合格の新塗縣學増廣生朱孟震がその作者である。程策は、策問に言う「本體」について、「この心は視聽の感覺を超えつつも、その萬物を絶えず生み出す仕組みは、すべての事物を内包しておりながら、しかし個別具體的な感情を超えた境地からもつばらあらわれる。いわゆる仁である（此心不觀不聞、而其生生之幾、無一物不體、而一出於無情、所謂仁

也）」とその絶對性を強調し、かつそれが時空を超越した動靜體用一體の境涯であることを、「萬物を絶えず生み出す仕組みは、人爲を借りず、時間によつて區切られず、境界によつても隔てられない。どうして動靜や體用（といった區別）がそこに有るだらうか。この點が本體の本體たる所以だ（生生之幾、不假人力、不以時分、不以境間、又何動靜體用之有、此本體之所以本體也）」と説明する。また上記の三者に關しては、かりにかかる渾然一體の「體」をまるごと捉えきれず「分析」を加えるならば、それぞれに偏向が生じかねないことを、その理由とともに解説する。「主靜者」はその靜に、「慎動者」はその動に執着するとして、第三番目の立場につき、「生」の正直さに固執する者は、かの「理」だけに身を任せて「分殊」を忘れ、孔子の言う「直」は同一の歸着點を指して言うが、それがもとより多様な思慮を離れるものではないことを知らない（有見於生之直者、一信夫理一而遺分殊、而不知孔子所謂直、指一致同歸而言、而未始離於殊塗百慮也（周易繫辭傳）」と述べ、その理由を以下の如く記すのである。

「理」に身を任せて「分殊」を忘れる者は、我が本體が思慮を超越したものであるからとして、渾然一體という見解をただ執持するばかりで、もはや自己を省み實踐の意味を明瞭に把握しようとはしない。だが（かれらは）、萬物を絶えず生み出す仕組みが體用一源であつて、（用として現象する事物の）中庸に依據し精微な點を極めなければ、（その體の）高明廣大なる在り方を突き詰めることができなことをわきまえない。（其信理一而遺分殊者、以此體何思何慮也、而獨持渾論之見、不復反躬以著察之（孟子盡心上篇）、而不知生生之幾、體用一源、不盡中庸精微、則不能致高明廣大（中庸第二七章）。

この立場は、萬事萬物が一心に收斂しかつその渾然たる一心から諸現象があらわれる、との認識にのみ執着し、その結果、主客の溶融した一體の場で燦然たる秩序を具現することができずに終わるものである。本體に關する程策の所説は、「不息」語こそ使われず「生生之幾」と記されるものの、王宗沐が日常的に語っていた本體認識に相違ない。また策問が挙げた第三番目の立場は、程策の解説から推せば、「即心是物」を高唱する思想家、たとえば上述した陳明水のそれに比定可能である。この策問と程策には、提學官王宗沐の意向が十二分に反映しているとみなせる。

程文の代作は違法行爲だが、この程策が、祖法どおり考生朱孟震の答案であつた場合の方が、問題はむしろ厄介である。程策所説の内容は當時における王宗沐の思索の結晶であり、江西の學生はそれをかれの講義や書簡などによつて見聞していただろう。隆慶二年（一五六八）に進士登第を果たす朱孟震を剽竊の巧者と貶めるわけではないが、かれら學生は、その思索の内容、というよりもかれがそれを結晶化させるに至つた苦闘について、どれだけ追體驗できていたのか。受験生にとつて程文は恰好の参考書である。體認の所産が積み込まれた文章も、かれらの合格願望の埒外に立つものではない。王學の社會的浸透と、商業出版の隆盛およびそれに押し上げられた受験技術の高度化のもと、他者の體認すらをも模倣する答案の出現は、いづれ阻止し得ぬ趨勢であつた。

注

(1) 制度の沿革に關する研究としては、五十嵐正一「明代における提學官の制度について」初出一九六四、のち『中國近世教育史の研究』國書刊

明朝の提學官王宗沐の思想活動と王門の高弟たち

行會、一九七三、など。

(2) 拙稿「王門歐陽徳の學問とその會試程文」『哲學資源としての中國思想』研文出版、二〇一三、は南野が到達した主客兩忘の境地などを解説する。

(3) 書簡の相手である錢緒山（本名寬、字徳洪、以字行、浙江餘姚人、一四九六—一五七六）もまた王門高弟のひとりである。王宗沐はこの書簡に、餘姚天真書院を「再造」する緒山への感謝や、「陽明先生像」を届けるため「徐生」を派遣する計畫なども記す。

(4) 荒木見悟「羅念菴の思想」『陽明學の開展と佛教』研文出版、一九八四、初出一九七四、および同書所收「聶雙江における陽明學の後退」、による。

(5) 七〇歳の龍溪を祝う「壽龍溪王先生序」（集卷六）のなかで、かれが「始於無心、繼於不息、極於無無」と述べる點に注目したい。

(6) 拙稿「人法兼任の微意—明代中後期の科擧および督學制度と思想史」『學問のかたち—もう一つの中國思想史』汲古書院、二〇一四。

(7) 受験生の必讀書である『性理大全書』を繙けば、その小註の各處に「生生不息」語を見出すことができる。