

劉宗周に於ける意と知-史孝復との論争から-

早坂 俊廣

1. はじめに―排斥された「姚江書院」の系譜―

浙江餘姚の地に、後に「姚江書院」(1)と呼ばれることになるその義学が建てられたのは、崇禎一二年(一六三九)九月のことであった。場所は、雙雁里の、ちょうど売りに出されていた「半霖沈氏」の居宅であった(2)。崇禎一二年と言えば、劉宗周が六十二歳の年であるが、姚名達『劉宗周年譜』(以下、「姚譜」と略称)には、わざわざ「この年に、沈國謨と管宗聖、史孝咸、史孝復らが餘姚雙雁里の半霖沈氏の宅に義学を創設した。これが姚江書院の起源である。思うに彼らは、劉先生に背いて、別の道に駆け込んだ者たちである」

(是年沈國謨與管宗聖、史孝咸、史孝復等創義學於餘姚雙雁里半霖沈宅。是爲姚江書院之濫觴。蓋與先生背道而馳者也。／吳光主編・浙江古籍出版社刊『劉宗周全集』第六冊四二八頁。以下、『劉宗周全集』からの引用は、冊数と頁数のみ記す)と記されている。

姚江書院の濫觴となる活動を行った餘姚の人士たちを厳しく批判する姚名達の視点は、黄宗羲のそれを継承したものであろう。黄宗羲は、師・劉宗周が生きた時代の紹興地域の思想動向について、次

のように描写している。

この当時、浙東地方の学問は、以下のような有様であった。新建伯(即ち王守仁)の学問が一伝して王龍溪(畿)となり、再伝して周海門(汝登)・陶文簡が出て、湛然圓澄がそこに禅を入れ込んだ。三伝して陶石梁(爽齡)が登場した。姚江の沈國謨、管宗聖、史孝咸がそれを補佐し、密雲圓悟がさらに禅を加え、會稽の諸生の王朝式なる者は、「鬼谷子の如き」掉闔の術」でもつてその教えを鼓舞した。證人の会で、陶石梁は劉先生と席を分けて講義をし、さらには白馬山で別会を設けた。そこでは、因果の道理やねじ曲がつた妄説が雜入し、新建の伝承は地を掃つてしまった。(當是時、浙河東之學、新建一傳而爲王龍溪(畿)、再傳而爲周海門(汝登)陶文簡、則湛然澄之、禪入之。三傳而爲陶石梁(爽齡)、輔之以姚江之沈國謨、管宗聖、史孝咸、而密雲悟之、禪又入之。會稽諸生王朝式者、又以掉闔之術、鼓動以行其教。證人之會、石梁與先生分席而講、而又爲會于白馬山、雜以因果僻經妄說、而新建之傳掃地矣。「子劉子行狀下」、吳光主編・浙江古籍出版社刊『黃宗羲全

集』第一冊二五三頁)

黄宗羲の「席を分つ」「會を白馬山に爲す」といった言葉は、陶奭齡（石梁）一派が劉宗周と袂を分かった出来事の証言として有名である。この証言に依拠し、「白馬別會」は、明末紹興における證人社の分裂（＝劉宗周の学統の分裂＝浙東學術の分岐）を象徴するものとして語られ続けていく⁽³⁾。本稿はこの問題を正面から取り上げるものではないが、議論の過程で黄宗羲のこの見地に自ずと異議を唱えることになる。

また、直前の引用にいう「新建之傳」とは、言うまでもなく王守仁の学統を指しているが、この引用のしばらく後には、「新建の学に対する劉先生の態度は、おおむね三度変わった。始めは疑い、中頃は信じ、最終的には余すところなく弁難を加えたけれども、それによつて新建の宗旨は再び明らかになった（蓋先生于新建之學凡三變、始而疑、中而信、終而辨難不遺餘力、而新建之旨復顯）」という言葉が見えている⁽⁴⁾。宗周の陽明学觀の展開を示す資料として、こちらにも有名であるが、本稿は、餘姚の史孝復と劉宗周との間に交わされた思想論争を検討した結果、黄宗羲の「劉宗周が陽明学に対し、『最終的には余すところなく弁難を加えた』という論定についても疑義を呈することとなる。

以上をまとめると、本稿は、劉宗周と餘姚の史兄弟（とりわけ弟の孝復）との間で繰り広げられた「知」と「意」をめぐる議論を分析するものである。最晩年に展開されたこの論争にあえて視点を定位することによつて、（靜態的に／完成した構造として）議論されることの多かつた劉宗周思想を（動態的に／その迷いも含めたゆらぎの

なかで）捉えようと試みる。そして、この試みは、思想史的に「劉宗周から黄宗羲へ」という道程を相対化していくこと⁽⁵⁾をも目的とするものである。

2. 餘姚の史兄弟

2-1. 姚江書院の濫觴

いま便宜上、註（1）で触れた錢茂偉氏の見解に拠つて沈・管・二史の生卒年⁽⁶⁾を示し、比較の対象として関係深い三名のそれを付記しておこう。

沈國謨…万曆三年（一五七五）～順治二年（一六五五）

管宗聖…万曆六年（一五七八）～崇禎一四年（一六四一）

史孝咸…万曆一〇年（一五八二）～順治一六年（一六五九）

史孝復…？～崇禎一七年（一六四四）

劉宗周…万曆六年（一五七八）～順治二年（一六四五）

黄宗羲…万曆三〇年（一六一〇）～康熙三四年（一六九五）

邵廷采（？）…順治五年（一六四八）～康熙五〇年（一七一二）

沈國謨は餘姚の諸生で、字が叔則、号が求如、晩年に石浪山に住んだところから石浪老樵とも号した。王陽明『伝習録』を読み深く感動し、周汝登に教えを請うも、「私は既に年老いた。紹興城内にいる陶石梁（奭齡）と劉念臺（宗周）は今の学者であるから、彼らと切磋琢磨されよ（我老矣、郡城陶石梁劉念臺、今之學者也。其相與發之）」と諭された。周汝登から名指されたこの二人の学者が、崇禎四年（一六三一）に「證人社／證人之會」を挙行した際には、管宗聖、史孝咸・孝復とともに参加した。当時、沈國謨は五十七歳、劉宗周と管

宗聖が五十四歳、史孝咸が五十歳を過ぎた頃であった。講会を主宰する大学者への敬意はもちろん存したのであるが、餘姚の人士たちは、いわゆる「弟子」「門人」とは言いがたい関係性であった。なお、管宗聖も餘姚の諸生で、字は允中、号は霞標、「人心正しからざるの弊は、學術明らかならざるに在り」と考え、「上に王子良知の一脈を續がんと欲して」(嘗謂人心不正弊在學術不明、欲上續王子良知一脉)、沈氏や史兄弟と研鑽を積んだ人物である。

史孝咸は、字が子虚、号が拙修、「村の諸生であったが、幼い頃からずば抜けて聡明であり、日に日に文章で名をなした。良知の宗旨が単なるお題目になってしまっただけから、沈聘君(國樸)、管徵君(宗聖)、孝復とともに、「良知の」精要を探求して実際の体験で実証し、食料の控えがなくなってしまうとも、安穩自若としていた。その噂を聞きつけた者たちが、遠く千里から駆けつけた(隱君、邑諸生、少絶慧、文章日有名、自良知之旨徒屬口説、偕沈聘君國樸、管徵君宗聖與孝復、討求精要取以物躬、雖瓶無儲粟、徜徉自如。自是聞風者千里遠至)」。ここまでの記述から分かるように、彼ら餘姚の人士たちは、王陽明の良知心学を学ぶグループであった。餘姚出身の王門の弟子には、徐愛や錢徳洪らがあり、その学統を継ぐ意識も彼らには存していたことであろう。要するに、彼らにとって基本的な前提としてあったのは陽明学であって、劉宗周の学問ではなかった、ということである。

しかし、それは、彼らが劉宗周から何も学ぼうとしなかったということでは決してない。前に触れたように、證人社での講学活動が行われた時には餘姚から四名ではせ参じているし、史孝咸に至っては、その六年前の天啓五年(一六二五)、劉宗周が宦官と衝突して郷

里で家居することになった時に、既に劉宗周を訪問拝謁していた。

前に触れたように、「姚譜」は、彼らによる崇禎十二年(一六三九)の義学開設を、劉宗周に「背いて、別の道に駆け込んだ」ものと非難しているが、『姚江書院志略』に「社學疏」という劉宗周の文章が掲げられていることから、それが一方的な言いがかりであることが分かる。「社學疏」の「社」とは證人社のことであり、この文章の末尾には、「崇禎十二年、我々のグループは義学を開設し、紹興府城と相呼応した。まだ法典が整っていない時期だったので、劉念臺先生にお願いしたところ、『わが證人社の趣意書は、特定の郷国のために制定されたものではない。それをそのまま法典の冒頭に載せればよいのではないか』とおっしゃった(己卯、吾黨興舉義學、與越城聲氣相應。時未有典籍、請於念臺先生。先生曰、吾社一疏非爲郷國而設、即以是載之簡端、可乎)」と記されている。これを見るからに、少なくともこの時点では、餘姚の義学は紹興の證人社と「聲氣相應」ずる関係にあったことが確認できよう。もちろん、この数年後に、劉宗周と史孝復との間に激しい論争が湧き起こり、それは、黄宗羲から見れば極めて不愉快なものであっただろうし、姚名達から見れば劉宗周への背反行為でしかなかったのかも知れない。だが、劉宗周の没後にも、劉宗周の「社學疏」を掲げた学問活動が餘姚の地で営ま続けたことは事実である。また、劉宗周と史孝復の論争にしても、後に詳しく検討するように、劉宗周はかなり好意的なコメントを残している。黄宗羲らの視点をそのまま肯うわけにはいくまい。

最後に、史孝復は別号が退修、何度も触れたように史孝咸の弟である。伝記には「幼きより舉止は端凝退然たり」一性は沈静闇修、審

行して表暴を事とせず、讀書して人の論世を知るを好み、藻識は甚だ精たり、大義の在る所は毫髪も假らず。…致知の學を篤信す（自幼舉止端凝退然、如不勝衣、性沈靜闇修、審行不事表暴、好讀書知人論世、藻識甚精、大義所在、不毫髮假。…篤信致知之學）とある。

以上の伝記解説は、すべて『姚江書院志略』巻下「姚江六子傳」に拠る（『中国歴代書院志』第九冊二九七～三一五頁。「姚江六子」とは、上記の四名に王朝式と韓孔當を加えた面々であり、山陰の人である王朝式以外は、みな餘姚の人である。そして、この「姚江六子傳」を書いたのが董場である。

董場は、初名が瑞生、字は叔迪、号は無休、會稽の人である。彼については、邵廷采が「東池董无休先生傳」を記しているが、それによれば、董場は「劉戡山の全集を校訂収録した（讎録戡山劉子全集）人物である。「劉戡山が節を全うした後、證人の会は二十年も開催されなかった。「董」先生は、『道は、一日たりとも不明であつてはならない。後世の者が今日にあつて、不幸にも先民の遺教を失つてしまひ、軽々しく出処をし、軽薄な議論しかしていないのは、学会が廃れているためだ』とおっしゃった。そして学問に対する戡山の志をしつかり引き継ぐ者として、急いで学会を舉行しようと考え、戡山の高弟である張奠夫、徐澤蘊、趙禹功ら先輩たちに古小学に集結してもらおうよう再び依頼し、程朱王劉の家法をししばしば宣揚した。そこで、餘姚の黄梨洲と黄晦木、華亭の蔣大鴻、蕭山の毛西河たちがその弟子を引き連れ、遠路はるばる参加した（自戡山完節後、證人之會不學者二十年。先生謂、道不可一日不明。後生今日、不幸失先民餘教、出處輕而議論薄、由學會之廢也。善繼述戡山志學者、亟舉學會、復請戡山高

第弟子張奠夫、徐澤蘊、趙禹功諸前輩集古小學、敷揚程朱王劉家法。於是餘姚黄梨洲、晦木、華亭蔣大鴻、蕭山毛西河皆挈其弟子、自遠而至。／『思復堂文集』卷三、浙江古籍出版社、一七三頁）。劉宗周亡き後の劉宗周学派にとつて、董場がきわめて重要な人物であつたことが分かる。また、彼は「劉子全書鈔述」という文章をものしているが（第六冊六五六～九二頁）、そのなかでは、黄宗羲が『劉子學案』を刊刻した際に、彼に序文の執筆を依頼したことが述べられており、実際にその文章の末尾にその「序文」が付記されている。この点から判断するに、劉宗周の多くの弟子のなかでも、黄宗羲の立場に比較的に近い人物であつたように思われる。方祖猷氏の『黄宗羲長傳』（浙江大学出版会、二〇一一年）は、劉宗周が国に殉じた後に、その弟子たちは三派、即ち「正統派」「修正派」「独立派」に分裂したと述べ、その所謂「正統派」として、黄宗羲や董場たちを掲げている（二五九頁）。ここでは師説に手を加えたりそれを否定したりしなかつたという意味で「正統」と呼ばれているようであるが、いずれにせよ、董場の立ち位置を確認するうえで参考になるものである。

そのような董場が記した「姚江六子傳」は、五篇の文章から成る。数が合わないのは、史孝咸・孝復兄弟の伝記が「史隱君文學兄弟傳」というように一篇にまとめられているからである。兄（「隱君」＝孝咸）と弟（「文學」＝孝復）の伝記は、どちらも劉宗周との関係性を主軸にして記述されているが、特に弟の伝記はそのほとんどが「商疑十則、答史子復（即翻董生前案）」（第二冊三四〇～八頁）、およびその後も続けられた、両者の書簡を介した思想問答から成っている。特に「商疑十則」は、第九則がまるまる省略されている以外は（8）、

かなり忠実にその内容が反映されている。伝記におけるその部分は、「崇禎九・一〇年（一六三六・七）ごろ、劉先生は、『誠意』『已発未発』の宗旨を学者に掲げ示した。崇禎一六年（一六四三）、文学は質問した（丙子丁丑間、劉子掲誠意已未發之旨示學者、發末、文學質疑云…）」という文言を枕にして引用が始まり、引用箇所が終わると、「文学はさらに、『心の発するところ』という点や『好悪は発するところに近し』という疑念を書簡に記して劉先生に送った。劉先生は答えた：（文學復以心之所發并好惡近於所發之疑寓書劉子。劉子答云、…）」という説明に続けて、両者が交わした書簡の内容が引用される。さらに、「また、順治二年（一六四五）五月、劉先生の『大学參疑』を、文学は閲読し、再び書簡をしたためた（又二年五月劉子有大學參疑之編。文學閱之再致書云）」、「劉先生は返信して答えた（劉子復之曰）」というように続いていく。このように、かなり丁寧に史孝復と劉宗周の思想問答を紹介しているのである。先に董場のことを「黄宗羲の立場に比較的に近い人物であったように思われる」と記したが、そのような人物の記した伝記のなかで、これまで紹介してきたような黄宗羲の「餘姚グループ観」が姿を見せず、肯定的な叙述で貫かれている（9）点は注目に値する。

2-2. 議論の経緯

さて、もう少し具体的に劉宗周と史兄弟の間に交わされた思想問答の経緯を確認しておこう。崇禎一三年（庚辰、一六四〇）、劉宗周六十三歳）正月、陶奭齡が没した。「姚譜」は、「陶奭齡たちは白馬山房で集会を行い、劉先生たちは古小学で講会を行った。陶奭齡が没し

た後、その友人である沈國模、史孝咸、史孝復、王朝式、管宗聖、邵曾可らは宗風を宣揚して、その勢力はますます盛んになった。先生はますます自重され、彼らと争うことをなさらなかった（奭齡等集會於白馬山房、先生等主講於古小學、而派別成矣。奭齡既沒、其友生沈國模、史孝咸、史孝復、王朝式、管宗聖、邵曾可等宣揚宗風、勢力益盛。先生益自斂抑、不與之爭／第六冊四二九頁）」としている。崇禎一五年（壬午、一六四二、劉氏六十五歳）の十二月、馮從吾（少墟）のもとで学んだ董標という人物が劉宗周に謁見したが、『大学』の要は「誠意」にありとする劉氏の主張に疑問を覚えた董標が後に「心意十問」を提出した。それに対する返答が「答董生心意十問」（第二冊三三七〜四〇頁）である。董標からの「問」については、張履祥が

この学友は、胸中に見識が無く、また実際に疑念があつてそのことを問うているわけではない。ただ、先生が誠意でもつて教説を立てたため、この十問の題目をこしらえて、無理やり疑問を設けて教あわせを行ったに過ぎない。そうでなければ、どうして十の問いかけのうち、一語として切実で真に迫った言葉が見当たらないのであろうか（又妄意此友胸中本無所見、亦非實有所疑而後發問、祇因先生以誠意爲教、立此十問題目、強設疑端、以足其數而已。不然何以十端之中、竟無一語真切著裏之言乎。／「書某友心意十問後」、『楊園先生全集』中華書局、五九六頁）

と述べているように、確かに、切実さの感じられない問いかげばかりである。ただ、史孝復と劉宗周の論争の呼び水になった点は評価すべきであろう。「姚譜」は、彼に対する劉宗周の返答の内容を、「意は心の主宰であり、主宰に即して流行するのだから、意を『発』と

し心を『存』とすることができないのはもちろんだが、きっぱりと意を『存』とし心を『発』とすることもできない（大抵言意爲心之主宰、即主宰而流行在其中、固不可以意爲發、心爲存、亦非截然以意爲存、心爲發也。／第六冊四五八頁）」という言葉で要約している。

翌一六年（癸未、一六四三、六十六歳）、六月十三日に劉宗周は紹興に帰郷する。帰郷後の講学会の場で、董標との問答を資料として提示したのであるうか、「時に史孝復は先生の心意十答に駁し、先生は十商を作りて以て之に復す。是の月、又た、史子復（即ち孝復）に答うるの書有り。皆な董生に答えて未だ盡くさざるの意を發明す（時史孝復駁先生心意十答、先生作十商以復之。是月、又有答史子復（即孝復）書、皆發明答董生未盡之意。／「姚譜」、第六冊四六一頁）」という事態となった。「是の月」というのは同年十月のことであるが、劉宗周は翌十一月に「大學誠意章句」「證學雜解及び良知說」を著し（「劉譜」）、除夕（大晦日）には「史子虚に答うるの書」、すなわち史孝咸との質疑が記された書簡を記している。その翌年は首都の陥落、皇帝の自縊といった大激震に襲われた年であったが、さらに明けて「明福王弘光元年乙酉即魯王監國之年（西一六四五年、清順治二年）先生六十八歳」（「姚譜」）の三月、劉宗周は『大學古文參疑』の考訂を完成させた。同月、史孝咸への書簡が書かれているが、同書や前の書簡に対する言及は見られない。ただ、史孝復のほうはこの『大學古文參疑』についても疑問を投げかけ、同年五月にそれに対する返書が劉宗周によって著されている。しかし、その直後に、清軍の兵が南京を破り、「福王は宵遁し、往く所を知らず」（「姚譜」）という状況に陥り、水すら口にすることを拒んだ劉宗周は五月二十九日に絶命す

る。劉宗周が死の間際まで『人譜』に手を入れていたことは有名であるが、このように振り返ってくるならば、最晩年に最も熱く交わされた思想論争こそが史孝復との問答であったことが見えてくる（10）。

このように、餘姚の史兄弟との問答は、

*一六四三年十月「商疑十則、答史子復（即翻董生前案）」（第二冊三四〇〜八頁。以下、【A】と呼称）

*同年同月「答史子復（孝復。癸未十月）」（第三冊三七九〜八〇頁。以下、【B】と呼称）

*同年十二月「答史子虚（孝咸。癸未除夕）」（第三冊三七八〜九頁。以下、【C】と呼称）

*一六四五年三月「答史子虚三（乙酉三月）」（第三冊五一〜二頁。以下、【D】と呼称）

*同年五月「答史子復二（附來書。乙酉五月）」（第三冊三八三〜八頁。以下、【E】と呼称）（11）

という具合で進行した。さらに、これら以外に、本稿にとつて極めて重要な資料として、四庫全書本『劉戡山集』巻八にのみ収められている「答史子復二（附來書）」がある。『劉宗周全集』では第三冊五三六〜八頁に掲載されているが、そこには四庫全書本からの転記を誤って一行まるまる脱落している箇所が存する（12）等、何かと不遇な資料である。この書簡の執筆時期は不明であるが、末尾に「惟裁正幸甚。轉呈令兄待正、何如」という表現（後述）が見えるとともに、この書簡で議論された「幾」について【C】でも（即ち「令兄」たる史孝咸との間でも）議論がなされているので、【B】と【C】の間

にこの書簡が書かれた可能性が高い(よって、同書簡を以下【B+】と呼称する)。ちなみに、四庫全書本ではこの書簡が「二」、【E】が「三」と記されており、本論でもそのように理解しておく(13)。

3. 議論の構図

3-1. 「意」と「知」

前に述べたように、論争のきっかけになったのは「答董生心意十問」であったが、ここでは、最も特徴的な劉宗周の発言を一つ選んで、掲げておくこととする。

「意」は「心が心である所以」である。「心」とだけ言えば、それは単なるちつぽけな空洞体に過ぎない。そこに「意」字を付すことによって、はじめて方位を示す指南針の存在を示すことができる。「もちろんこの比喩だと、」羅針盤と指南針は別物であるが、「心」における「意」とは空洞体のなかのある種のエネルギー(精神)であって、やはり一つの「心」に他ならない(意者、心之所以爲心也。止言心、則心只是徑寸虛體耳。著箇意字、方見下了定盤鍼、有子午可指。然定盤鍼與盤子、終是兩物。意之於心、只是虛體中一點精神、仍只是一箇心。／第二冊三三七〜八頁)

「心意十問」と呼ばれるだけあって、董標との問答においては、「心」と「意」の関係性が中心テーマとなっていた。史孝復との論争は、それを引き継ぎつつ、新たに「意」と「知」の関係性をめぐる議論へと力点を移していった。前に紹介した如く、史孝復は「致知の學を篤信」した人物であったため、そのような形になったのであろう。また、張履祥から「胸中本無所見」と酷評された董標とは異なり、

史孝復の論難は極めて鋭利であったため、両者の論争も熱を帯びたものとなっていた。そして、多くの論争がそうであるように、この論争は、両者の間に何らかの合意が形成されたというよりは、ある種の水掛け論のまま進行し、両者の死により収束した。

ただし、このことは、両者が喧嘩別れしたことを意味しない。少なくとも劉宗周のほうは、繰り返し史孝復に感謝の意を伝え、両者の意見が最終的には一致するはずであることを力説した。まずは、この点を確認しておきたい。

【A】第四則は、史孝復からの驚くべき質疑で始まっている。

質疑に云く、某のいわゆる「意」とは、「知」のことを指しているのではないか(「とのことでした」。「心」のあり方は渾然としていますが、この「知」を説くことで、はじめて、方角を指し示す指南針の存在が明らかになります。また曰く、「意」を指南針とするならば、「適莫信果」で(その指南針が)主とされないことがあります。(質疑云、某之所謂意者、蓋言知也。心體渾然、說箇知字、方見有箇定盤鍼、有子午可指。又曰、以意爲定盤鍼、則適莫信果、無所不主。／第二冊三四二頁)

ここで「某之所謂意」と言われている箇所は、「史隱君文學兄弟傳」では「先生之所謂意」となっているので、「某」は史孝復の自称ではなく、劉宗周を指していることが分かる。つまり、董標との問答で指南針の比喩を用いて「意」を説明した劉宗周に対し、それはむしろ「知」のことではないか、と史孝復が言ったことになる。この点は、以後の議論の応答からも明らかである(14)。

なお、「又曰」以降の部分は難解で、「適莫信果」をうまく日本語

に置き換えられないのだが、以下のように考えてみた。「適莫」は『論語』里仁篇の「君子之於天下也、無適也、無莫也、義之與比」を、「信果」も同書子路篇の「言必信、行必果、硜硜然小人哉」を踏まえていよう。朱熹は「適」を「専主」(15)、「莫」を「不宜」と訓釈した。また、「言必信、行必果」が「小人」のあり方とされている点については「小人、言其識量之淺狹也。此其本末皆無足觀、然亦不害其自守也」と解釈している。このように、どの語についても否定的な語られ方がなされており、それらの語をあえて「意」に充てた史孝復の立場は明白である。彼の論難は、意を指南針に見立てるのであれば、何らかの価値判断を下したり(「適莫」)自己の立場を守ろうとしたり(「信果」)する働きが必ず主導する(そういう引きずられた形で意が作動することになりますよ)という警告の意味として理解することができよう。

それに対する劉宗周の回答は、「来教にいわゆる『適莫信果』にも、〔指南針が〕方角〔を指し示す、そ〕の有様が見て取れそうです。方角は活きた『適莫』、『適莫』は死んだ方角です。実のところ、活きたものは『意』ですが、死んだものは『意』ではありません。この点から推測していけば、『意』の字義は徐々に明らかになってきます(即來教適莫信果、亦彷彿見得子午樣子、子午是活適莫、適莫是死子午。其實活者是意、死者非意、以此推測去、意字漸分明了／第二冊三四二頁)」というものであった。これは、生き活きとした「意」の働きはまさしく指南たり得るが、それを固定化(「死」)させてはいけなく、「意」の指示には価値判断が自ずと含まれることになるが、方角の指し示しよりも先に価値判断が立ってしまったてはいけなく、という意味で

あろう。この劉宗周の説明に史孝復が納得したかは定かではないが、これ以後も、「指南針が方角を指し示す機能」を「意」に見出す劉宗周に対し、「知」こそがそれにふさわしいと考える史孝復という構図には、変化が見られなかった。これ以降のやり取りにおいても、それぞれがそれぞれの理解に従い、主張し合う構図が続いていく。

それはさておき、「劉宗周のいう意は知のことだ」という史孝復の言葉に対して、劉宗周は半ば反論しつつも、半ばは認した。同じく【A】第四則からの引用である。

「心」というものは、一箇の光明藏(光を納める藏)であり、これを「明德」といいます。光を納める藏の中から方角を探し出すならば、この輝く光は、どこに行くのか分からないうととめられないものではないということが分かります。この点に対し、私だけが「意」の字を当てているのです(心體只是一箇光明藏、謂之明德、就光明藏中討出箇子午、見此一點光明原不是蕩而無歸者、愚獨以意字當之。／同上)

このように自己の立場を説明し直したうえで、「総じて言えば、『心』は一つです。貴君が『知』と見なしているものは『意のなかの知』に他ならず、僕が『意』と考えているものは『知のなかの意』です(總之、心一也、先生以爲知者即是意中之知、而僕之以爲意者即是知中之意也)」と述べている(16)。

【A】の表題には「即翻董生前案」という語が附されている。「姚譜」が【A】について「皆な董生に答えて未だ盡くさざるの意を發明す」と述べていたことを前で触れたが、「翻」という表現は「未だ盡くさざるの意を發明す」というレベルには収まらない響きを帯びているように思われる。本稿では、これ

を文字通り、何かが「ひっくり返された」と理解したいのだが、その何かが、ここでのやり取りに表現されているのではないだろうか。今の引用の直後に、劉宗周は、「前の書簡(17)で『わが心を先に得たものと思わず笑みがこぼれた』とは、このことを言っていたのです(前東云、不覺失笑先得我心者、以此)」と述べているが、劉宗周のいう「意」が実は「知」のことではないかという史孝復の指摘を、自ら気づかなかった(言いたくてもうまく言えなかった)点を見事に言い当ててくれたものとして肯定的に捉えた、その気持ちをこめた言葉こそが、この「翻」であると見えよう。

ここだけに留まらず、史孝復のこの指摘は、後の議論にも引き継がれていく。劉宗周は【B】の出だしの部分で、【A】のやり取りで「拙意と解明し合う点がありました。僕のいう「意」が「知」のことではないか、という点がそれです(蓋亦有與鄙意互相發明者、如謂僕之所云意、蓋言知、是也)」というように史孝復の発言に対する好意的なコメントを述べ、「意」と「知」の関係性について議論を進めていく。

「意」と「知」は二つに分けることができないということが分かれば、「心」と「意」を二つに分けることができないということが分かります(18)。分析の見解は、後儒の過ちです。「意は心の発する所」については、古来、既にそのような訓釈があるわけで、どうして僕だけがそれに逆らいます。ただ思うに、人心のあり方は、「存する所」が必ずあって、その後「発する所」があるものです。「意は心の発する所」であるならば、何が「心の存する所」なのでしょう。「心」を「存する所」

で表現し、「意」を「発する所」で表現するのであれば、「心」と「意」とは対偶関係になってしまいますが、それでよいはずがありません(知意之與知分不得兩事、則知心與意分不得兩事矣。分晰之見、後儒之誤也。意爲心之所發、古來已有是疏、僕何爲獨不然。第思人心之體、必有所存而後有所發、如意爲心之所發、則孰爲心之所存乎。如心以所存言、而意以所發言、則心與意是對偶之物矣、而惡乎可。／第三冊三七九頁)

なお、引用部分の末尾「それでよいはずがありません(而惡乎可)」は、「史隱君文學兄弟傳」と四庫全書本【B】では、「意」が『発する所』で『知』が『存する所』であるならば、『意』と『知』もまた対偶関係になってしまいます(如意爲所發而知爲所存則意與知亦是對偶之物矣)というように、さらに畳みかけるような表現になっている。「知」「意」「心」を「兩物」「對偶之物」とは捉えない劉宗周の基本姿勢が強く打ち出されており、この点は極めて重要なのであるが、それはそのまま彼がこの三者を全く同一の物と見なしていることを意味しない。劉宗周が続けて、「総じて言えば、『存する』ことと『発する』ことは一つの機はたらに他なりません。ですから、『存する所』で『発する所』を該括することはできませんが、『発する所』で『存する所』を遺棄してしまうことはできません(總之、存發只是一機(19)、故可以所存該所發、而終不可以所發遺所存)」というように、やはり「存する所」の機能が最重要視されている。

この「存／発」問題については、後に節を改めて検討することにしておこう。そもそも【A】第一則は、史孝復の「もし『良知』を捨て

て単に『誠意』だけを掲げるのならば、必ず、『誠とすべきでないものを誠にする』ことになるでしょう（誠恐抛卻良知、單提誠意、必有誠非所誠者」という問いかけから始まっていた。それに対し、劉宗周は、『格物致知』は『誠意』を実現する工夫であり、『善を明らかにする』のは『身を誠にする』ための工夫であって、その趣旨は同一です（格致是誠意工夫、明善是誠身工夫、其旨一也）」としたうえで、

「誠意」を主意とし「格物致知」をそのための工夫とするならば、工夫は主意のうちに結実しているのですから、どちらが先か後かということはありません。「格物致知」にそれ特定の伝がないのは、このためです。主意を言うだけでしたら、確かに古人の病弊に陥ってしまいますが、主意を提示せず漫然と工夫を説くだけでしたら、必ず「知るべきではないものを知る」病弊に陥ることでしょう（蓋以誠意爲主意、格致爲工夫、工夫結在主意中、並無先後可言、故格致無特傳。止言主意、誠不免古人之病、然若不提起主意、而漫言工夫、將必有知非所知之病矣／第二冊三四一頁）

とも主張した。だが、この点に関し両者の間で折り合いが付かなかったことは、劉宗周からの最後の史孝復宛て書簡【E】でも、同類の応酬が繰り返り広げられていることからうかがえる。【E】冒頭に収められた史孝復からの書簡を見れば、彼の立場は明快である。それは、『大学』で「致知」を「誠意」より先に置き、『中庸』では「明善」を「誠身」より先に置き、『論語』は「知及ぶ」を「仁守る」より先に行っていることから分かるように、聖学の伝統は「知先行後」である、とする立場である。これは、要するに、「心の存する所」「心の主宰」「心の心為る所以」である「意」を中核概念に据え、それを

「誠」にすることを工夫論の最優先事項と見なしている劉宗周に対する批判であり、「良知」に全幅の信頼を寄せる陽明学的立場からなる反論である（20）。

この批判に対し、劉宗周はむしろ自己の学説と史孝復の陽明学との親近性を主張する。『誠意』には必ず『格物致知』が先行し、『身を誠にする』には必ず『善を明らかにする』が先行するということは、誰もが知っていることですし、僕もまた耳にしたことがありません（誠意之必先格致也、與誠身之必先明善也、夫人而知之、僕亦嘗竊聞之矣）」と史孝復の主張をひとまず是認したうえで、

かつて陽明先生の「知行合一」説に感動したことがあります。そこでは、「知の真切篤實の處は即ち是れ行」と説かれていました。「真切篤實」とは、単に「行」字が「知に」合体したものではなく、実は「誠」字の別名に他なりません。もちろん、「知」「行」は一つですが、「誠」「明」もまた一つであることが分かります。ですから、『中庸』では、道が「明らかでない」と「行われない」ことを別々に言う場合もあれば、「誠から明」と「明から誠」とを合して述べる場合もあります。実に「深切著明」であると言えます。ただ、立教の趣旨として、必ず「明」を先にし「誠」を後にし、「致知」を先にし「誠意」を後にしているに過ぎません。そもそも、しっかりと着手する方法で「これからあれに及ぶ」と言う場合、本当に、どちらかが先でどちらかが後でと言うわけではないのです（一日有感於陽明子知行合一之説、曰、知之真切篤實處即是行。夫真切篤實、非徒行字之合體、實即誠字之別名、固知行是一、誠明亦是一。所以中庸一則互言

道之不明不行、一則合言誠明明誠、可爲深切著明。惟是立教之旨、必先明而後誠、先致知而後誠意。凡以言乎下手得力之法、若因此而及彼者、而非果有一先一後之可言也。／第三冊三八五頁)

極めて興味深いことに、陽明学的立場に拠るはずの史孝復が分析的な議論を展開するのに対し、劉宗周のほうが、むしろ総合的な立場を強調している。劉宗周はここで、相手の分析的立場を崩していくためというよりも、むしろ自ら進んで、自己の立説が実は王陽明の「知行合一」論に近似していることを主張しようとしているように見える(21)。もちろん、劉宗周が全面的に陽明学に与したというわけではない。劉宗周は、王陽明が「道問學是尊德性工夫、惟精是惟一工夫、明善是誠身工夫、格致是誠意工夫」(『伝習録』上巻第二六条(22))というように、かつてより対立的に捉えられてきた概念群を相即的に捉えた功績を認めつつも、以下のような微妙な評定も下している。

古来きつぱりと二つに分けられてきた工夫をことごとく一つにまとめたことは、學術に大きな功績であったのですが、「陽明先生は」それでもやはり一つにまとめることができないことを恐れて、『大学』の工夫のほうに直に、軽率にも「良」の一字を加えて明德の説と合体させ、工夫即本体であることを示そうとされたのです。苦心に苦心を重ねたものだと言えましょう(將古來一切劈開兩項工夫、盡合作一事、眞大有功於學者、猶恐不能合也。直於大學工夫邊事、輕輕加一良字、以合於明德之說、以見即工夫即本体、可爲費盡苦心。／第三冊三八五頁)

この箇所からも伺える劉宗周最晩年の微妙な陽明学観については、

後に節を改めて検討する。ここで指摘しておきたいことは、自分と史孝復との間には既に合意が形成されているはずだと言わんばかりの、劉宗周の口ぶりである。直前の引用のあとで、劉宗周は「およそこれらはみな貴君が長らくびたりと言いついてきたことで、僕もかつて口頭でお聞きしましたので、その成果の一端を『大学參疑』のなかに反映させて、貴君からお認めいただきました(凡此皆文妙契有日、即僕亦嘗口耳而聞之、頗見一二於參疑中、已蒙丈稍稍印可)」と述べ、さらに書簡の冒頭で使っていた「同調」という表現を再びくり返している。少なくとも史孝復からすれば、「(致)知」よりも「(誠)意」を優先させる劉宗周の学説は、到底、承服することができないものであったのであるが、劉宗周は、この部分を本質的な相違とは見なさず、弓矢のたとえを用いて両者の相違を無効化しようとした。

貴君は工夫のほうを重く見て、工夫のほかに別に探し求めるべき主意など無いとして、一方が先でもう一方が後だとする『大学』の」本文に賛同されています。僕自身は主意のほうを重く見ていて、主意を離れてどうして工夫のやりようがあるだろうかと考えて、古本大学の諸伝が「誠意」を最初に置き、「所謂誠意」というように直指し単独で掲げているほうの本文に賛同しています。まさしく、矢を射ようとしている者が、さきに弓を手にして矢をつかみ、その後で命中させることと、命中させようと思つてから弓を手にして矢をつかむこととは、小さな違いがないわけではないものの、実際には、一つの「射る」ということを同じくしているに過ぎないようなものです。さらに言えば、長安に向かう者が、出発してからの行程を事前に検討

し、その後で首都に入ると、「首都に入ろう」という「意」を必ずもつていて、そこで始めて出発して行程をこなすこととは、小さな違いが無いわけではないにしても、実際は、どちらも長安に向かう人なのですから、「大同小異」とみなして、どうして問題がありませんか（丈有見於工夫邊事重、舍工夫別無主意可覓、以自附於一先一後之本文。僕竊有見於主意邊事重、離卻主意、亦安得有工夫可下、以自附於古本諸傳首誠意、與所謂誠意者、直指單提之本文、政如射者先操弓挾矢而後命中、與欲命中而始操弓挾矢、不能無少異、然其實同於一射而已。又如道長安者先辨出門路程而後入京師、與必有欲入京師之意而始出門以取路程、不能無少異、其實同是長安道上人、則亦何害其爲大同而小異乎。／第三冊三八六頁）

この弓矢のたとえは、【B+】でも論究されていたものである。そこでは「存／発」の問題と絡めて「僕は、『致知』の実践はひとえに『存する所』にかかっており、『発する所』にはないと考えます。もしも『発する所』にあるのであれば、矢が弓を離れてしまっているのですから、どうやってコントロールするのでしょうか。矢が弓を離れる前にコントロールするのであれば、やはり『存する所』にかかっていることになりませぬ（僕則以爲致知之功全在存處、不在發處。如在發處、則箭已離弦、如何控持。若箭未離弦時作控持、依舊在存處也。／第三冊五三八頁）」と語られていた。意地の悪い言い方をすれば、上記の【E】の論法は、自分が持ち出した比喻を自分で否定してしまつたようにも受け取れる、危険な論理展開である。なぜならば、もともと「致知」に関する比喻だったものが「意」と「知」の相違を説明する場面へと援用され、しかもその相違が結局は「大同小異」

だとされているからである。さらに言えば、「長安」そのものを「知」ることなく、そこに行こうという「意」を抱くことが原理的に可能なのかどうかも訝しい。かなり苦しい説明と言わざるを得ない(23)。

ただ、劉宗周自身は特に問題を感じていなかったのかも知れない。なぜなら、「発する」前に「存する」もののコントロールが効いてさえいれば（その点さえ担保されるのであれば）、それで問題は生じないのだから。そもそも、劉宗周のいわゆる「意」は「知」のことだと、史孝復が認めてくれているのだから、結局は「大同小異」なのである。前で触れたように、「劉譜」にも黄宗羲「子劉子行状」にも、劉宗周の陽明学観が「始めは疑い、中頃は信じ、最終的には余すところなく弁難を加えた」という変遷をたどつたと記されているが、「余すところなく」というのは言い過ぎである(24)。史孝復に「同調」という語をくり返し発したり、「大同小異」と述べたりしたことには、否定的な物言いを使うならば劉宗周における思想的逡巡、中立的な言い方を用いるならば王陽明「知行合一」論との親和性の自覚が伺えるのである。そして、どういう言い方を用いるにせよ、「いわゆる意とは知のこと」という史孝復の言葉が一種のマジックワードとして作用していたことは確かであろう。

ところで、【B】には、劉宗周の以下のような発言も見えていた。

総じて言えば、一つの「心」に過ぎませぬ。「存して主たる」という点からこれを「意」と言い、その「存して主たる」ものの「精明」である点からこれを「知」といい、その「精明」なる地盤には「善」はあれども「悪」は無く、「至善」に帰すも

のである点からこれを「物」というのです。このことを見極めてこそ、心学の一源たる絶妙さを見ることができます(總之、一心耳、以其存主而言謂之意、以其存主之精明而言謂之知、以其精明之地有善無惡歸之至善謂之物。識得此、方見心學一原之妙。／第二冊 三八〇頁)

この表現を見るに、劉宗周は決して「意」だけを重んじたわけではなく、それを「心」「知」「物」と相即的に理解していることが分かる。それは、「致知」を重んじ「知先行後」を主張する史孝復とは大きく異なる。史孝復は、恐らくこの劉宗周の発言を踏まえ、【B+】で「合して言えば、『意』は『心の意』であり、『知』は『心の知』であり、『物』は『心の物』でありまして、二つに分けることはできません。分けて言うならば、『心の發動』が『意』であり、『心の精明』が『知』であり、『意の在る所』が『物』ですので、混同すべきではありません。これが所謂『理一分殊』です(合言之、則意爲心之意、知爲心之知、物者心之物、無容二也。析言之、則心之發動爲意、心之精明爲知、意之所在爲物、無容混也。是所謂理一分殊也。／第三冊五三六頁)」と述べた。この史孝復らしい分析的見地に対し、劉宗周は、

承りました「理一分殊」の説はもとより広く通じる議論です。「合して言えば、知は心の知、物は心の物」ということも、あえて言うまでも無いことです。「分けて言えば、心の發動を意」といい、心の精明を知といい、意の所在を物という」といともおおむねその通りです(承教理一分殊之說、自是通論。合言之、意爲心之意、知爲心之知、物爲心之物、不待言矣。析言之、心之發動爲意、心之精明爲知、意之所在爲物、大段亦是。／第三冊五三七頁)

とほぼ是認し、そこに「鄙意稍加婉轉」という文言を言い足した上で、自己の議論を展開していた。「鄙意稍加婉轉」は、直訳すると「私の意見は少し婉曲的でした」、つまり「もう少しこみ入ったものです」「いささか錯綜してしまいました」という釈明であろうか。こういう辺りにも、私は劉宗周の逡巡を感じてしまうのである。

3-2. 「存」と「発」

劉宗周が「意は心の存する所」と捉え、そこに自己の思想の中核を据えたことは事実である。だが、前節で引用した「もしも『発する所』にあるのでしたら、矢が弓を離れてしまっているわけですから、どうやってコントロールするのでしょうか」という【B+】の発言の前に、「僕は、『致知』の実践はひとえに『存する所』にかかっており、『発する所』にはないと考えます」という発言があったという点には注意が必要である。やはりここでも、議論の焦点が自然と「知」へと移行してしまっていると言えないだろうか。確かに、【A】で劉宗周が納得していたように「貴君が『知』と見なししているものは『意のなかの知』に他ならず、僕が『意』と考えているものは『知のなかの意』」なのだから、劉宗周からすれば、特に議論がずれてしまっていることにはならないだろう。ただ、そうは言っても、ここまで「知」が議論の焦点になっていったのは、史孝復が論争相手だったからに他ならない。

【B+】から伺える史孝復の学説は、以下の通りである。「心は虚靈の官」であり、それを『発する所』という点から言えば『意』となりませんが、『発する所』のほかに『存する所』は無いわけでは

から、『存する所』もやはりこの『虚霊』です（以言乎所發則爲意、所發外別無所存、所存則仍此虚靈也）。「これは、明鏡と同じこととして、対象物の美醜のままにその映像が現出するのが、鏡の『発する所』ですが、現出する映像のほかに『存する所』たる映像は無いのですから、『存する所』は虚明なる本体です（如明鏡然、對妍媸而影現焉、鏡之所發也。而影之外別無所存之影、所存則虚明之體也。／第三冊五三六頁）。史孝復はこのように述べ来たった後で、注（15）で引いた「必ずその存する所を求め、意でそれを充当しようとするならば、心もまた塞がってしまつて靈妙さを失つてしまいます」という批判を劉宗周に投げかけたのである。

この批判に対し、劉宗周は【C】、即ち兄の孝威宛の書簡において反論を試みた。

古人の学問は、ひとえに「靜／存」に向けて行われており、「発する所」で行われたことも無ければ、「まさに発せんとする所」で行われることも一切ありません。思ひますに、「発した所」で行うことは、事後策（後の祭り）だからです。また、「まさに発せんとする所」で、どのように工夫をするのでしょうか。ふらふら落ち着かないものにあたふたと応対するだけのことには過ぎません。もし「発する所を慎む」というのであれば、やはりそれは「存する所」の功夫なのです（古人學問全副向靜存處用、更無一點在所發處用、并無一點在將發處用。蓋用在將發處、便落後著也。且將發又如何用功。則必爲將爲迎爲懂懂而後可耳。若云慎於所發、依舊是存處工夫。／第三冊三七八〜九頁）

「意は心の存する所」という劉宗周思想の要諦が批判されたことを

受けて、「存處工夫」の重要性を主張している箇所ではあるが、正面から批判に応えたことにはなっていない。「意」が「心の存する所」と理解されなければならない理路が説明されているわけではないからである。ちなみに、ここで意識的に「ふらふら落ち着かないものにあたふたと応対するだけのことには過ぎません」と訳した傍線箇所に見える「懂懂」という語は、【B+】に収められている史孝復の所論のなかにも、次のような形で見えていた。

「独」というものは、「良知が独知する所」について言うものでして、それとは別に「二つながらにして一つの機」である「好悪」をもちだして、「意」をそれに充当すべきではないでしょう。

善意があつて「知」ることもあれば、悪意があつて「知」ることもあり、「無善無悪」であつて「知」ることだつてあります。

「二三」どころではなく、千變万化し、複雑に交錯するものですが、良知はキラリと「独」り照し出すのであり、もとより「二つの知」があるわけではありません。ですから、「昼夜の道を通じて知る」というのです。そもそも「昼夜」の間に、わが面前で鏡り合っているものは数え切れませんが、「知」は最初からそのままです。これが良知の「至妙にして至妙」たる所以です。ふらふらしている「意」と同年にして語るべきものでは決してありません（獨也者、以良知所獨知而言、恐不容別以好惡兩在而一機、而以意當之也。有善意而知之、有惡意而知之、無善無惡而亦知之、寧僅二三。即千變萬化、交錯紛紜、而良知炯然獨照、初無兩知、故曰、通乎晝夜之道而知。夫晝夜之間、其攢門乎吾前者、寧可數計哉。而知故自如。此良知所以爲至妙至妙、而萬萬非懂懂擾擾之意所可同年而語者也。

／第三冊五三七頁

これは、史孝復が、【B】における劉宗周の「做好惡兩在而一機、所以謂之獨。如曰有善有惡、則二三甚矣。獨即意也」という主張（後述）を全面的に否定した箇所であり、「良知」こそが依拠すべき指針であると主張する史孝復の立場がよく分かる発言である。直前で引用した【C】で劉宗周は、「意」を「懂懂擾擾」と形容した史孝復の物言いを引き受けつつも、さらに議論をひっくり返して、「発する所」批判のほうにそれを用いた、と解釈できよう。だが、そのひっくり返し方はいささか及び腰にも見える。なぜなら、「懂懂擾擾之意」と言い切った史孝復と比べ、劉宗周は、「知」字そのものを「懂懂」と否定したわけではないのだから。「いわゆる意とは知のこと」という論定を受け入れてしまった以上、そうならざるを得ないわけである。

本節の主題である「存／発」に話を戻すならば、そもそも劉宗周は、両者の違いには拘泥しない姿勢を見せていた。前節で、【B】における「存發只是一機」という劉宗周の発言を紹介した。この発言の後、【B】では、話題が、王陽明の四句教、特に「善有り惡有るは意の動」へと移っていった。劉宗周はこの表現を「善を好み惡を惡むは意の動」という形に言い換えたうえで、次のように陽明学説を批判する。

もし「善／惡」を「意」に属させるのであれば、それを「好む／惡む」のは誰なのでしょう？ もし「心が動いてそれを好む／惡む」というのであれば、「無善無惡」の趣旨と矛盾することになってしまいます。本文に拠るならば、確かに「好む／惡む」のは「意」なのですから、「意」は「存するところ」で説

かれ、もつばら「発するところ」で説かれているわけではないことは、明らかです。「好む／惡む」という場合、「好む」のは必ず「善」に対して、「惡む」のは必ず「惡」に対してですから、まさに、この「心」のあり方が「善有りて惡無し」であることを言っているのです。「好む」と「惡む」は二つのものではないながら、一つの機しくみなので、それを「独」というのです。もし「善有り惡有り」というのなら、実にバラバラ（二二三）です。「独」は「意」に他なりません。「独」のことを「意」というのだと分かれれば、「意」が「存するところ」で説かれ、もつばら「発するところ」で説かれているわけではないことは、明らかです（如以善惡屬意、則好之惡之者誰乎。如云心去好之心去惡之、則又與無善無惡之旨相戾。今據本文、果好惡是意、則意以所存言、而不專以所發言、明矣。好惡云者、好必於善、惡必於惡、正言此心之體有善而無惡也。做好惡兩在而一機、所以謂之獨。如曰有善有惡、則二三甚矣。獨即意也、知獨之謂意、則意以所存言、而不專以所發言、明矣。／第三冊三七九〜八〇頁）

訳文と原文に波線を付した箇所は、「史隱君文學兄弟傳」と四庫全書版【B】では「意以所發言、而不專屬所存」というように、「存」と「發」が入れ替わった形になっている（25）。つまり、「意」は『発する所』で説かれ、もつばら『存する所』で説かれているわけではない」となっている。「存發は只だ是れ一機」というのがこの書簡の主旨であるし、この後に波線部分と同一の「意以所存言、而不專以所發言」（直線部分）という表現が見えているので、同じ言い方を二度くり返したと考えるよりは、「史隱君文學兄弟傳」・四庫版【B】

のように、あえて反対の言い方を並べることで「一機」という点を強調したと考えた方がよいのではなからうか。そのほうが劉宗周らしいと言える。

なぜ「そのほうが劉宗周らしいと言える」のかについては、以下の発言が参考になる。【B十】の末尾に、「私にとって重要なことは、要するに、『存／発』の二文字で争うことではなく、『善有り悪有るは意の動』が『大学』の本旨ではなく、『善を好み悪を悪むは意の動』と理解した方が的を射ている、という点にあります（弟所吃緊者、總之不争存發二字、而争有善有惡意之動非大学本旨、終不若認定好善惡惡爲意之動爲親切也。／第三冊五三八頁）」と述べられている。近似の議論が【B】に見えていたことはすぐ前で述べたが、この言葉を素直に受け取るならば、「意は心の存する所」という点に劉宗周思想の主眼は置かれていなかったということになる。もちろん、この言葉の直後に「これ以外は、細々と申し述べるに及ばず、大意がこのようであるということをご確認ください、裁正たまわれれば幸甚です。令兄にも転送していただき、批正を請うというのは、いかがでしょう（此外亦不及細申、聊質以大意如此、惟裁正幸甚。轉呈令兄待正、何如。／同前）」というように（既述）、兄の史孝威を議論に巻き込もうとしているところを見ると、正直、史孝復の鋭い論鋒にたじたじとなつて、あのように述べてしまったのかも知れない。そもそもこれらの発言は、本節前半で検討した史孝復による劉宗周批判を受けたものであるが、史孝復による批判には、以下のような厳しい物言いも含まれていた。

私が思いますに、心のあり方がもともと虚であることが分かれ
ば、「発する所」の外に、「存する所」のものを別に探し出して

きてそれで充当する必要などないのではないのでしょうか。「独」が「知」であることが分かれれば、「二つでありながら一つの機」である「意」を無理に借りてきてそれで充当すべきではないでしょう。「心」「意」が明晰に分かつたならば、異様な解釈をなさずとも、聖經の條目は前後の一つ一つが自然です。「誠」と「正」の関所には、未解決の問題など初めからなかつたのですし、前におっしゃつていた「意は心の主宰、意を体となし心を用となす」といった各種の独創的見解も、自ずと氷釋するはずです（竊謂知心體之本虚、則不必于所發外別尋一所存者以實之。知獨之爲知、則不須曲情好惡兩在而一機者以當之。心意既認得清楚、不作異解、則聖經條目先後一一自然。誠正一關初無不了之案、而前所云意爲心之主宰、意爲體、心爲用、種種創論、自可冰釋矣。／第三冊五三七頁）

「不必于所發外別尋一所存者以實之」「不須曲情好惡兩在而一機者以當之」「異解」「誠正一關初無不了之案」「種種創論」といった辺りの表現は、ずいぶんと挑発的な響き、劉宗周思想を揶揄する気味を帯びている。にも拘わらず、劉宗周は「弟所吃緊者、總之不争存發二字」と述べているわけだから、「史孝復の鋭い論鋒にたじたじとなつて」どころか、白旗を揚げたと言つてもよいぐらいである。このこともあってだろうか、史孝威をも巻き込んだ史孝復との論争は、王陽明学説の検討へとその力点を移していくことになる。

3-3 陽明学の何を批判したのか？

直前に「令兄にも転送していただき、批正を請うというのは、い

かがでしよう」という【B+】の発言を引用したが、おそらくそれを受けて、兄の史孝咸とのあいだで書簡のやり取りが行われたのが【C】であろう。この書簡で印象深いのは、自己の心情を正直に吐露しているように見える劉宗周の姿勢である。やはり年齢が近いこともあるだろうが、前述の如く、舌鋒鋭い史孝復とのやり取りに疲れたこともあつたのかも知れない。

たまたま問答があつた際、令弟に問題点を取り除いていただきましたが、話が長くなることを免れず、同一見解に至ることがかないませんでした。伏して尊教を承り、再びここまで〔問題点を〕切り開いて摘出してくださいました。感謝に堪えません。貴兄が良知に言及しているところを読みますと、大いに透徹しています。最近の、見識の格別さや涵養の深さが分かります(偶有問答、爲令弟發覆、不免話長、未能歸一。伏承尊教、復披摘至此、殊切感佩。讀兄所言良知處、大是通透了徹。知近日所見之別、所養之深、則同異之見。／第三冊三七八頁)

このように前置きしたうえで、劉宗周は、自分が「誠意」説を唱道する理由を切切と訴えかけている。そこでは、自分の「誠意」説は、「聖經」から読み取ったものを提示したに過ぎず、また、王陽明の「大学の道は誠意のみ」という言葉になつたものであつて、自分で勝手に唱えたものではないという点が強調されている。そのうえで、「誠意」説を唱道する理由として、

- (a) 一則不欲説壞意字
- (b) 一則不欲説粗意字

という二つを挙げている。(a)に関しては、『心』『意』『知』『物』

は一連なりのものだから、『意』だけを膜外(肉体の外)に置くべきではない(心意知物只一串事、不應心與知合作一事、而獨置於膜外)のだが、四句教は「意は有善有悪の意」と見なしており、そうならば「心」も「知」も「物」も「有善有悪」になつてしまふという説明(批判)が附されている。「意」だけを悪者扱いすることが「説壞意字」であり、これは「意」の本領が破壊されてしまふ説き方といった意味合いであろうか(26)。前節で引いた資料を再度参照するならば、劉宗周は「善有り悪有るは意の動」が『大学』の本旨ではなく、「善を好み悪を悪むは意の動」と理解した方が的を射ている」と考えていた。劉宗周は、「有り」という事態・結果ではなく「好み／悪む」という根源的情動というところに、「意」の意たる本領を見出ししていた。四句教の表現では、そういった「意」の本領が「壞」されてしまふという主旨であろう。

(b)においても、「心」「意」「知」の関係性が問題となつている。『大学』の教えは「本を知る」ことに尽きるが、それは、本たる靈妙な光Ⅱ「知」によつて末たる「意」をあらかじめ照らすだとか、末たる「意」を誠にして本たる「心」を正すだとかいった主張なのではない。逆に、こういった主張こそが「説粗意字」(「意」に対する粗雑な説き方)だと見なされている。要するに、(a)からは、「意」だけを悪者扱いする王陽明の四句教が批判の射程に据えられていることが伺えるし、(b)からは『大学』の「知」を「本を知る」の「知」として理解していることが分かる。そして、(a)(b)ともに、「良知説(崇禎癸未十一月)」(第二冊三一七～八頁)と関連性が強いことは指摘しておくべきであろう。この文章は、前にも触れたように、【B】と【C】

の間に著されたものであるが、その前半で、劉宗周は、王陽明の「良知」説を以下のように批判している。

(1) 孟子の思想とは合致するものの、『大学』と齟齬を来す部分が多い。

(2) 「良知」が「善を知り悪を知る」ものとされているが、孟子のように「愛を知り敬を知る」ものと解するべきである。

(3) 「善有り悪有り」(「意」)の後に、「善を知り悪を知る」(「知」)のであれば、「知は意の奴やつこと為」^とっていると云わざるを得ない。それでどうして「良」と名乗れよう？

(4) 「心」はもともと「善無く悪無し」と見なされているのに、その上さらに「善を知り悪を知る」とするのであれば、「知は心の崇たりと為」^とっていると云わざるを得ない。それでどうして「良」と名乗れよう？

(5) これらの問題は、ひとえに王陽明が「意」を誤解したからに他ならない。

(6) そもそも『大学』の「知」は「本を知る」「止まるを知る」という意味であり、しかも『大学』には「明德」という概念もある以上、わざわざ「良知」などという概念を『孟子』から持ち出してくる必要はなかったのだ。

要するに、『大学』の「知」に対し、『孟子』を典拠に「良」字を加する必要はない、という点が主眼である。3-1. に類似の発言を

【E】から引用しておいたが、ここではさらに、

一つの章のなかで、「格物」の「物」は「物に本末有り」の「物」とは違うとして必ず区別をし、「致知」の「知」は「本を知る」

「止まるを知る」の「知」ではないとして必ず区別をし、それでもまだ不十分だと考えて、「良」の一字を必ず選んでそこに附益しようとする。これは、「蛇足」というものではないでしょうか。もし「良知の知で止まるを知る」「良知の知で本を知るといふのであれば、さらに「屋上に屋を架す」こと甚だしいでしょう(今於一章之中、必分格物之物非物有本末之物、必分致知之知非知本知止之知、且以爲猶有所不足也、必撰一良字以附益之、豈不畫蛇而添足乎。若曰、以良知之知知止、以良知之知知本、則又架屋

豊床之甚矣。／第三冊三八七頁)

という、「良知説」と共通する言い方もなされている。劉宗周の最晩年における陽明学観の基調をここに見出すことができよう。

ただし、こういった陽明学批判を「余すところなく弁難を加えた」と評し得るのかという点については、やはり疑問である(27)。四句教や「良」知説を批判してはいるものの、そういった批判とその他の部分における王陽明支持とは、劉宗周のなかで矛盾するものではなかったように思われる。「意」の尊嚴・優位性を擁護することが大切なのであって、それができるのであれば、むしろ王陽明に接近することも厭わない、というのが、この時期の劉宗周の基本姿勢なのではなからうか(28)。

【E】には、以下のような批判も見える。ここでは、王陽明が『大学』の道は誠意のみ」と言いながら、「致良知」に自己の思想を収斂させていく態度、そして「是を知り非を知る」能力に良知の真髓を見出す理解に疑問を呈し、

学問の宗旨において、一つのことですべてが解決できるのに、黍

にも稗にもなる種子をわざわざ取っておいて、懸命にそれを撓めて「誠」にしようなどとするでしょうか。その「善有り」を誠にするならば、もちろん断然と君子となれますが、その「悪有り」を誠にするならば、断然と小人となるはずで、最後には、「善を知り悪を知る」機能をそこに授け、その上で「善を為し悪を去る」わけですから、「大學の道は誠意のみ」の一語は一体どこに置けば良いのでしょうか（於學問宗旨已是一了百當、又何取此黍稗雙行之種子而姑存之、而且力矯而誠之。誠其有善、固可断然爲君子、誠其有惡、豈不断然爲小人。卒乃授之知善知惡、而又爲善而去惡、將置大學之道誠意而已矣一語於何地乎。／第三冊三八七―八頁）

と批判する。王陽明が一方で「致知焉盡之矣（知を致せば、焉に之を盡せり／「大学古本序」の語に基づく）」と言いながら、結果としてずいぶん回りくどい思想の構えになってしまっている、という皮肉であろうか。「意に善有り悪有り」とし、それを誠にするという話になると、君子にも小人にもなり得てしまう、という批判には鋭いものがあるものの、「まさしくその通り。だからこそ、致知が重要なのだ」というカウンターパンチを食らいかねない論理ではある（29）。そもそこでの発言は、前節で【B±】から引用した史孝復の「善意があつて『知』ることもあれば、悪意があつて『知』ることもあり、『無善無悪』であつて『知』ることだつてあります。『二三』どころではなく、千変万化し、複雑に交錯するものですが、良知はキラリと『独り照し出す』という物言いに便乗した切り返しなのであるが、ある種の水掛け論（あるいは劉宗周のいう「大同小異」）

に陥つてはいないだろうか。史孝復との論争が大団円を見なかった一つの理由は、こういったところに見いだせよう。

なお、四庫全書版の【E】には、この後に比較的長い文章が続いている。そこでは、

さらにある日、陽明先生の言葉を読んでいたところ、「人は、日常の好悪においてやはり真切でないことがある。ただ、悪臭を悪み好色を好めば、みな真心から発する。『大学』は、わかりやすいところで人に指示しているのだ」とありました。『大学』が「誠意」に尽きている以上、格・致するところも自ずと分かるものです。僕は、自らの説が先人と違うことがないことを竊かに喜んでおり、これまでの論著は本当に火にくべてもよいのです。誠意の説が明らかになれば、その他についても類推できます（又一日、讀陽明子之言曰、人于尋常好惡亦有不真切處、惟于惡惡臭好好色、則皆發于真心。大學就易見處指示人。大學盡于誠意、而意之所以誠、見在如此而已。夫以如惡如好爲僅是指點語、則指點著落處果安在。大學既盡于誠意、則所爲格致處尤自可思。僕乃竊自幸其說之不謬于前人、而從前著論眞可付之一炬矣。誠意之說明、而其他可以類推。／「校勘記」（四十八）、第三冊三九三頁）

自己の学説は王陽明の主張に違うものではない、という姿勢はうわべだけのものではないだろう。もしかしたら、史孝復との議論を経るうちに、劉宗周は、自己の学説と王陽明の思想（真誠惻怛「知行合一」の主張）が一致すると本気で信じ始めていたのかも知れない。だから、論争において、四句教や良知説は批判しながら、王陽明の言葉を引用し続けたのではなからうか（30）。

4. おわりに

本稿は、劉宗周が最晩年に史孝復と交わした論戦を分析したものである。劉宗周に関しては、その思想構造に関する研究や思想上の位置づけに関する研究は多く見られるものの、具体的な脈絡に即した思想分析はあまり行われてこなかった。本稿はあえて史孝復とのやり取りに視線を限定して、両者の論争の脈絡を解きほぐし、それによって従来の研究ではなかなか見えてこなかった劉宗周思想の来源（劉宗周はなぜそのように語ったのか）や彼に於ける思想的逡巡を明らかにしようとした。もちろんこのような手法には限界があり、本稿で考察の対象とした言説の一つ一つを、「学言」等の思想資料や他の書簡とつきあわせていく必要があることは確かである。それらはすべて後の課題とし、ここでは、今一度、両者の論争の意義を確認しておこう。

両者の論争は双方の死去によって終結したが、これがそのまま継続されたとしても、大団円を迎えたかどうかは定かではない。ただ、ここまで何度も言及したように、劉宗周は自己の主張が史孝復の意見と大きく異なるものではないと述べ、彼からの指摘にしばしば謝意を表している。ここまで引用してこなかった発言であるが、既に【A】において史孝復は、劉宗周の思想を総括して、

前後の趣旨を伺いますに、要するに「意は心の主宰」という点に尽きています。ただ、「貴君が」良知を捨てて言及せず「意」を説かれますのは、おそらく、深く考えて得られた結果なのでしょう。陽明以後の諸儒が良知の絶妙さを論じるものの、それ

を「致す」点については全く言及しないので、それでは良知によりどころが全く無いことになってしまふと疑い、それよりは、頼りになる「意」字のほうがよい、と判断されたわけでしょう（竊観前後宗旨、總不出以意爲心之主宰、然某必舍良知不言而言意者、蓋嘗深思而得之、緣陽明以後諸儒談良知之妙、而致其致處、全不相掩。因疑良知終無憑據、不如意字確有可依耳。／第二冊三四八頁）

と述べていた。これに対し、劉宗周は「最近の良知の弊害について、拙者の思いを説き出してくださいました。幸いにも同志を得て、このように苦心して互いに実証し合ってこれるとは思いも寄らぬことでした（至及近時良知之弊、直說出愚意中事、何幸先得同然、不意苦心相證乃爾）」と感謝している。この後に両者の主張が一致するということはなかったけれども、【E】の締め括りにおいても「丈の我を啓すること亦た已に多し（丈之啓我亦已多矣／第三冊三八八頁）」という謝辞が捧げられていた。これを劉宗周が史孝復に屈服したと見るか、史孝復の指摘を受けて劉宗周が自己の思想をさらに飛躍させたか、史孝復の指摘を受ければ私は前者寄り、最晩年において劉宗周は思想的逡巡を露呈したと見たいのであるが（31）、次のような評価が存在していることも確かである。史兄弟の伝記は、最後に「闕史（失われた歴史書）に曰く」という言葉を冠して史孝成・孝復兄弟の歴史的意義を総括しているが、これは、そこでの言葉である。

この世において「本心を恢復する」ことが出来たのは、王陽明先生のような方であろう。……隱君（孝成）文學（孝復）兄弟はそれを詳細に問いただし明晰に論弁した。すなわち、劉宗周先生が誠意説を唱道し始めてから、隱君は「證人の会が始まった」

崇禎四年(一六三一)に先立つこと六年も前(天啓五年、一六二五)に、劉先生に從学した人物であり、「古人の学問は(ひとえに「靜／存」に向けて行われており)、「発する所」で行われたことも無ければ、「まさに発せんとする所」で行われることも一切ありません」という語を得て、疑念が氷釋した経験をもつ。これは、「学問は立誠をその第一歩とする」という説の成立根拠である。文學は、数千言に及ぶやり取りのなかで、「良知にはよりどころが全く無いことになってしまふと疑い、それよりは、頼りになる『意』字のほうがよい」と(「いうように、劉宗周の意図を」言い当て、劉先生は「拙者の思いを説き出してくださった」と「感謝の辞を」述べた。隱君と文學は、劉先生の学を真に引き出すことが出来、王先生の道を真に守ることが出来たと見えよう(世有能恢復本心、如王子者乎。：隱君文學兄弟則問之極其審辨之極其明。蓋自劉子揭誠意之教、隱君先辛未六年即問學劉子者、得古人學問無一點在所發將發處用語而疑釋矣。此所以有學問以立誠爲第一歩之説也。文學反覆數千言、亦疑良知無憑據、不如意字確有可依。劉子所謂說出愚意中事也。隱君文學、其眞能叩劉子之學者哉、其眞能守王子之道者哉。／『中国歴代書院志』第九冊三〇九頁)

もしかししたら、劉宗周本人の実感に最も近いのは、この評言だったのかも知れない。言うまでも無く、劉宗周がこの評言を目にするとは無かったわけではあるが、本論で引用した劉宗周の数々の言葉がそのことを立証していよう。

これに対し、黄宗羲はどうであろうか。彼が史兄弟を含む餘姚の人士たちを激しく非難したことは、本論文の冒頭で言及した。その

黄宗羲には、以下のような文章も存する。

私が思うに、先師劉先生の「意」は王陽明の「良知」に他ならず、先師の「誠意」は陽明の「致良知」に他ならない(余謂先師之意、即陽明之良知、先師之誠意、即陽明之致良知)

黄宗羲の「董吳仲墓誌銘(壬子)」という文章に見える文言である。

私には、黄宗羲がこのように述べることに對し、違和感を禁じ得ない。この墓誌銘は冒頭、劉宗周が「證人書院」を創立したことを述べ、律儀にも「先師が講学された時、圓澄・圓悟兩家の子孫たちはその説を竄入しようとした。先師は講席に就かれるたびに欺かれた(當先師講學之時、圓澄圓悟兩家子孫、欲以其説竄入、先師每臨講席而歎。／『黄宗羲全集』第一〇冊四六六頁)」という点を指摘している。他所での話を考え合わせれば、餘姚の人士たちを念頭に置いていることは明らかである。にも拘わらず、黄宗羲は、史孝復との論争のおかげで劉宗周が思い当たった論点を用いて、劉宗周と王陽明の關係を評定しているのである。あれだけ口を極めて史兄弟ら餘姚の人士を攻撃した黄宗羲は、劉宗周が史孝復に宛てた「拙意と解明し合う点がありました。僕のいう『意』が『知』のことではないか、という点がそれです(蓋亦有與鄙意互相發明者、如謂僕之所云意、蓋言知、是也)」という言葉を知らなかったであろうか(32)。

黄宗羲は、同じ劉宗周門下の惲日初を批判したことで有名であるが、惲氏に對して、以下のような批判を投げかけている。

董標の「心意十問」や史孝復の「商疑十則」は、どちらも学者からの疑問に對して劉先生が説明を加えたものです。しかし、『劉子節要』が載せる董・史の問答は、根幹部分が取り除かれ

て枝葉の部分だけが残っており、学者にこれを見せても、帰着点が分からず茫然とするしかないでしょう（董標心意十問、史孝復商疑十則、皆因學者疑此而辨明之也。今節要所載董史問答、去其根柢而留其枝葉、使學者觀之、茫然不得其歸著之處。「答惲仲昇論子劉子節要書」、『黃宗羲全集』第一〇冊二二四頁）

董標や史孝復を具体的に名指ししつつ、惲日初の『劉子節要』のような編集方法では、師の本意が伝わらないと論難している箇所である。だが、『劉子節要』⁽³³⁾には、この「先生之所謂意、蓋言意也」という語もしっかり収録されているのであるから、黄宗羲がこの語を知らなかったはずはなく、また少なくともこの語に関して言えば、「去其根柢而留其枝葉」されていたとは思えない。劉宗周自身が、この言葉を発した史孝復に繰り返し謝意を伝えていたわけなのだから。黄宗羲は、史孝復や惲日初に対してだけではなく、劉宗周に対しても不誠実であったと言わざるを得ない。

附言しておけば、王陽明と劉宗周の思想を調和融合させた形で継承しようとしたのが、これも冒頭で触れた姚江書院の人士たちで、その代表格が邵廷采である。その試みが思想的に成功を見たのかどうかについては、これもまた後の課題とせざるを得ないが、少なくとも最晩年の劉宗周が、このような姚江書院の行く末を（知り得るはずはないのであるが、もしも仮に）知ったとしたら、大いに喜んだのではなかるうか。ここで「少なくとも」と付けたのは、もちろん史孝復を意識してのことである。彼ならば、後進のそういった進み行きに納得がいかず、ふたたび鋭い舌鋒をふるったに違いない。これは、歴史的には全く無意味な想定であるが、私個人としては嫌いな想定

ではない。ただし、「無意味と知りつつそれを好む」ことに関しては、劉宗周と史孝復の双方から批判を浴びることを覚悟しなければならぬであろう。

〔付記〕本稿は、日本学術振興会科学研究費補助金・基盤研究(C)

「證人社と證人書院の間——明清期寧紹地区に見る思想史の転変」(研究代表・早坂俊廣、研究課題番号 15K02031)による研究成果の一部である。また、本稿の内容は、二〇一八年八月二二・二三日に中国上海の復旦大学で開催された「宋明理学国際論壇」暨上海儒学院第二屆年会」において発表したものである。原稿を中国語に翻訳してくれた申著璐・劉心奕の両氏と当日その場で通訳を引き受けてくださった許家晟先生に、この場を借りて御礼申し上げます。

〔注〕

- (1) 彼らの活動を知る上で最も有益な資料は、『姚江書院志略』(『中国歴代書院志』第九冊、江蘇教育出版社一九九五年。清乾隆五九年刻本の影印)である。また、邵廷采の『思復堂文集』にも、彼らに関する文章が多く収められている。現代の研究としては、錢茂偉『姚江書院派研究』(中国社会科学出版社・文化芸術出版社、二〇〇五年)と邢舒緒『邵廷采与姚江書院派研究』(浙江大学出版社、二〇一六年)、孫中曾「證人會、白馬別會及劉宗周思想之發展」(鐘彩鈞主編『劉載山學術思想論集』、中央研究院中國文哲研究所、一九九八年)

が挙げられる。ただし、いずれも思想分析の面で不満が残る。筆者にとって最も有益であった先行研究として、呉震「『證人社』與明季江南士紳的思想動向」(同氏『明末清初勸善運動思想研究』、國立臺灣大學出版中心、二〇〇九年)を挙げておきたい。

(2) 『姚江書院志略』「姚江書院緣起」には、「義學之建、蓋自崇正己卯菊月始也。城南夙有尚友堂之會。每會必商所以養賢育才講學論道之地。適半霖沈氏以宅求售、觀者善之。半霖係雙雁里、去聖宮可數里許。南山聳秀於前、雙溪環列於側。於是聘君求如沈先生、今崇祠鄉賢霞標管先生、徵士拙修史先生、越徵士金如王先生、楚聞人雷天鄭子鼓舞稱嘆以爲是誠得其地矣」とある。現在、餘姚市南郊に「磨刀橋」というバス停や「磨刀橋路」という地名が存するが、この辺りが往時の「雙雁里半霖」であったようである。

(3) この点について、ここでは詳述しないが、呉震氏によれば、白馬山房の会合は證人社の分裂などではなく、證人社の活動の一端に過ぎなかったという(前掲書二七二〜六頁)。要するに、「大会」に対する「小会」、「本会議」に対する「分科会」のようなものだったのである。本稿は、この見解を支持したい。

(4) 『黄宗義全集』第一冊二五三頁。なお、同じ表現が、劉洵『葑山劉子年譜』(以下、「劉譜」と略称。第六冊一四七頁)にも見えてゐる。後述。

(5) 本論とは視点を異にするものの、同様の相対化の試みとして、馬淵昌也「劉宗周から陳確へ——宋明理学から清代儒教への轉換の様相——」(『日本中国学会報』第五十三集、二〇〇一年)を挙げる

ことができよう。

(6) 沈・管・二史の生卒年について、邢舒緒は錢氏と同一の見解を取っているが、呉震氏は、沈國謨の生卒年を「一五七四〜一六五六」とする(前掲書二六四頁)。『姚江書院志略』巻下「沈聘君傳」の記述に拠れば、劉宗周が亡くなった十年後に没しているよゝなので、卒年に関しては錢氏が正しいように見えるが、『碑傳集』(巻二七「理學上」、中華書局本第一〇冊三七二六頁)には、沈氏が「順治十三年 石浪に卒す」と明記されており、それに従えば、呉震説が正しい。また、『姚江書院志略』にも『碑傳集』にも、沈氏が「八十二」で亡くなったと記されており、錢説と呉説とで沈氏の生年が異なっているのは、前述の食い違いに加えて、数え年で計算するか満年齢で計算するかの違いも存していよう。

また、史孝復の没年を「順治元年(一六四四)」とすることにについては、これまで紹介した先行研究の間にずれはなく、『姚江書院志略』巻下「史隱君文學兄弟傳」において「甲申十一月卒」と明記されている(「甲申」は順治元年)以上、それで間違いはないはずである。ただ、後に取り上げる史孝復に宛てた劉宗周の書簡には「乙酉五月」と明記されているものがある。「乙酉」は順治二年(一六四五)なので、史孝復は既に没しているはずであり、その「五月」とは、劉宗周の亡くなる前月のことである。史孝復が数ヶ月前に没したことを劉宗周が知らなかったとすれば、特に不思議はないのだが、順治二年に完成した劉宗周の『大學參疑』を史孝復が子細に読んだことがその書簡のなかで話題になっているため、「甲申十一月卒」という伝記の記載がいささ

か心許なく見えてくる。

(7) 邵廷采は、姚江書院の歴史のなかで最も有名な人物と言えよう。彼の存在自体、邵晋涵・章学誠へとつながる系譜の結節点として(そのように見なせるか否かという点も含めて)興味深いものがあるが、その検討は後の課題とする。邵廷采については、何冠彪『明清初學術思想研究』(臺灣學生書局、一九九二年)、滝野邦雄『清朝思想史における邵廷采』(『經濟理論』二二六号、一九八八年)、同「邵廷采の思想形成」(『經濟理論』二二七/二二八号、一九八九年)、同「邵廷采における史学」(『經濟理論』二五〇号、一九九二年)、および注(1)所引の諸研究を参照。

(8) なぜ第九則だけがまるごと省略されたのかは、分らない。史孝復が「心に従う」境涯は、良知がまるごと発現したものには他ならず、「意」で言うことはできません」と述べたのに対し、劉宗周は「これが良知のまるごとの発現であるというのには、確かにその通り」と肯定したうえで、「それはとりもなおさず「意」における朗報なのです(商曰、此箇謂是良知全體發現、誠然、豈知即是意中好消息)」と続けている(第二冊三四七頁)。「良知」に好意的なコメントであると理解され、省略されたのであろうか。

(9) そもそも、黄宗羲が再三指摘する彼らと仏僧との交流について、この伝記では一切触れられていない。また、『密雲禪師語録』を繙けば沈國模や史孝復に密雲圓悟との交流があったことは確認できるが、当の劉宗周がそのことを問題視していた形跡は見当たらない。

(10) 中純夫「劉宗周の「学言」について―慎独説から誠意説へ―」

は、「全体が六十五歳ないしは六十六歳の語録」である「学言」下の資料的価値について論じるなかで、「最晩年に近いこの時期、劉宗周の思想に大きな変化が生じた形跡は今のところ認められていない。」(『中国思想史研究』第二十五号、九五頁、二〇〇二年)と述べている。本論は、この認定を基本的には受け入れつつも、「最晩年」に劉宗周に生じた思想的逡巡のような体験とその意義について論じようとするものである。

(11) 既に触れたように、【E】は、疑問の残る資料である。伝記資料からすれば、この書簡が記された時には史孝復は既に没していたはずである。書簡内で議論されている『大学古文參疑』の完成時期ともかみ合わないため、いろいろと不審な点が多い。劉宗周の全集を編集し、史孝復の伝記も記した董場は、この齟齬に気づかなかつたのであろうか。待考。

(12) 「答史子復二(附來書)」(第三冊五三六頁)における史孝復の書簡部分で「鄙意以爲、心者虚靈之官。雖曰有體、要非塊然實有可執著指。心即理也。」となつている箇所は、傍線部(「指」字と「心」字の間)に本来「名者也。曰體用曰存發、皆不得已而強著名言耳。蓋」という文言がある。四庫全書本で見ると、ちようど一行分脱落していることになるが、『体/用』と言ひ、『存/発』と言ひましても、すべてやむを得ず無理やり名づけているに過ぎません」という、両者の論争にとつて重要な文言(数少ない史孝復の發言部分)なのであるから、一日も早い改定が待たれる。

(13) 念のため附言しておく、四庫全書版の【E】には、史孝復の「來書」が附されていない。

(14) 「付記」で触れた「宋明理学国際論壇」では、質疑応答の際に、ここでの「某」が本当に劉宗周の自称なのかという疑問や、劉宗周が年少の史孝復に「丈」と呼びかけていることに違和感を覚えるといった意見が出された。本稿作成時に筆者も同様の感覚を抱いたが、他の資料とつきあわせて検討すると、どちらの点についても、本稿で記したような解釈しかあり得なかった。学会時の指摘に謝意を表するとともに、改めてこの点を確認しておきたい。

(15) 【A】第五則のなかで劉宗周は、「頃閑居業録云、心有專主之謂意。大學解以爲心之所發、恐未然。敬齋未爲無見」というように、「意」を「心に專主有」る状態と解釈する胡居仁の学説を肯定的に取り上げていた(第二冊三四四頁)。「專主」という訓をもつ「適」字を史孝復がここで持ち出してきたのは、劉宗周が好意的に捉えている「專主」がある種の「とらわれ」に陥る危険性を帯びているということを暗に示唆したのかも知れない。ちなみに、史孝復は、【B+】で「必ずその存する所を求め、意でそれを充当しようとするならば、心もまた塞がってしまつて靈妙さを失つてしまいます(必欲求其所存、而以意實之、則心亦窒礙而不靈矣)」と劉宗周を明確に批判している。

(16) 【A】第四則は、以下のような文言を挿む別テキストもあるようである。「又曰、心體只是一箇光明、公以爲知者、乃心之知也。僕以爲意者、乃心之意也。要就光明中識取定盤鍼、不是以光明爲定盤鍼也。此誠之所以爲貴也」(第二冊三四三頁)。本文では「意中之知」「知中之意」とされていたが、傍線部では「心之知」「心

之意」、すなわち「心」に力点が置かれた措辞となっている。ただ、いずれにしても、両者の論争が、「光明」に見立てられた「知」と「指南針」に比擬された「意」のどちらに依拠すべきか、という問題をめぐって繰り広げられていることは確かである。両者を区別して前者の「見抜く」力に信頼を置く史孝復と、両者を相即的に捉えつつも後者の「主体的、能動的な思い」のほうを思想の中核に据えたい劉宗周の議論は、すれ違いながら進行していくこととなる。

(17) 「前の書簡(前束)」という表現から分かるように、【A】は一度の問答をそのまま記した記録ではないように思われる。恐らく、何度か文書や面談を交わした結果をいまのような形に仕立て直したものであろう。

(18) 史孝復は、【A】において「念」を「意」とみなすことは、単なる呼称の間違いに過ぎませんが、「意」を「心」と混同することは、言い尽くせない弊害を招きます(以念爲意、不過名言之誤。以意混心、則其弊有不可言者)」と厳しく批判していた(第二冊三四六頁)。ここにも、大きな相違が存していた。

(19) 底本は「幾」に作る。「史隱君文學兄弟傳」と「四庫全書本」に拠り「機」に改めた。

(20) 【A】第十則における史孝復の発言を合わせ引くならば、『意』と『知』は、似たように見えて実は全く異なります。ですから、『大学』の『誠意』は、必ず『致知』がその前に置かれていまいし、『中庸』の『之を誠にする』という実践も、必ず『善を擇びて固く執る』ことを先にします。学問を講究しなければなら

ないのには、訳が有るので（意之與知、毫釐千里、故大學誠意、必先之以致知、中庸誠之者之功、必先擇善而固執。學之不可不講、有以哉。／第二冊三四八頁）」とある。首尾の一貫性という点では、史孝復のほうがはるかにそれを保っていた。

- (21) 荒木龍太郎氏は、「劉念台は陽明の知行合一論を受用する過程で是非好悪論を構築していった」と指摘している。「受用する過程で構築していった」のか、「構築する過程で受用していった」のかは、検討を要する問題ではあるが、劉宗周思想における陽明知行合一論の重要性を示唆する貴重な指摘だと言えよう。同氏「陽明学に於ける「是非好悪」の変遷―王陽明・王龍溪・劉念台に即して―」（『活水日文（日本語学科編）』三十五号八四頁、一九九二年）。ちなみに、同論文は、「『知善知惡之心』は是非と「好善好惡」觀を「王陽明・王龍溪と共通するもの」と評し、「加えて、恰も王龍溪と符合するかのよう好悪で『大学』を一貫させることを強調」していることを指摘したうえで、「このように龍溪と同様の見解を有する念台の好悪論は、陽明の知行合一論（伝・上5）の中の「如好好色、如惡惡臭」に関わる論述に示唆を得たものと考えられる」とも論じている（七六頁）。
- (22) 中央公論社「世界の名著」一九『朱子・王陽明』三四八〜五一頁には、当該部分に対する溝口雄三氏の日本語訳のみならず、極めて詳細な解説も付けられている。
- (23) 本節の中盤で引用した「誠にすべきでないものを誠にする」「知るべきでないものを知る」という批判合戦にも同様の苦しさ

を感じる。史孝復から劉宗周に投げかけられた前者は確かに深刻な批判たり得ているが、劉宗周が返す刀で使った後者は、その批判をどれほど弾き飛ばす力を有しているだろうか。

- (24) 中純夫「劉宗周の陽明学観について―書牘を中心として―」（『陽明学』第一四号、二〇〇二年）は、劉宗周の思想変遷を「(1)前期……「始疑之」三十六歳頃」「(2)中期……「中信之」四十九歳頃」「(3)後期……「終而弁難不遺余力」五十九歳頃」と整理したうえで、「前期中期後期を通じて、劉宗周は一貫して無善無惡説に對しては否定的であった。劉宗周が一時期、陽明学への肯定的立場に転じたのは、自らの学問宗旨を樹立する途上にあつて、その論拠として援用するに足る素材を陽明学に見出したからに過ぎない。従つて、中期における陽明学肯定も、本質的なレベルにおける理解と共感に根ざしたものと評し得ないと考える」（一五一頁）と論じている。本論は、この論点を引き継ぎつつ、「後期」の「弁難」もまた「本質的レベルにおける」ものではなかつたと考えるものである。
- (25) 『劉宗周全集』の当該箇所に、校勘は見当たらない。
- (26) 劉宗周は【A】で『誠意』章では、『徳は身を潤し、心廣く體胖か』というように、『身』『心』の二字を一緒に取り込んでいます。後人はこの点が分からず、ただ『意』字を見誤ってしまったがために、仕方なくさらに進めて心に精髓を求めてしまったので、『必ずその意を誠にしようとするれば、先ずその心を正しくすただけでなく、『誠』字も見誤ったのです（豈知誠意章言徳潤身心

廣體胖、將身心二字一齊俱到乎。後人不省、只爲將意字看壞了、不得
不進而求精於心、則必欲誠其意先正其心而可耳。惟將「一意字看壞、並誠
字亦看壞。／第二冊三四七頁」と述べている。ここでの「看壞」と
いう表現は「説壞」と類似例と見なせよう。

(27) 荒木見悟「意は心の存する所―劉念臺思想の背景―」には、
「念臺は良知説を、「知が意の奴隸になったもの」とまで酷評す
るが(『全書』巻八、良知説)、それは情意を通して續々と受け
入れられる諸要因を、心の全機能をあげて料理する良知の力動
的性格に暗いからである。否、そこまで心に大幅な自由を與え
ることに危惧を感じたのである」という指摘とともに、「彼にお
いて好悪が善惡に吸着するとは、十方無礙な自然的混沌から、
つぎつぎと新鮮な倫理規範が溢れ出て來ることを期待している
のではなく、好悪がある種の節度のもとに善惡の相狀を呈して
來ることを予想するものである。そこでは、「好ましきもの」は
やがて「好まねばならぬもの」となり、「好まねばならぬもの」
は一層強力に「好ましきもの」となって、はねかえつて來る。
その「好まねばならぬ」ものの痕迹までも拂拭しようとする無
善無惡説に念臺が極力反對したのは、ことわりのあることであ
る」という論評が見える(金谷治編『中国における人間性の探究』
六三六―七頁、創文社、一九八三年)。ここでの検討にとって、極め
て示唆に富む指摘である。

(28) 岡田武彦氏は「劉念臺の誠意説」という論文において、「念
臺は特に陽明の四句宗旨の批判には余力を遺さなかつた・・・。
しかし念臺の誠意説は人間性命の渾一を求める王学の精神をよく

洞察した結果成されたものであるから、その点からすればそれ
は王学の秘蘊を發揮したものであるともいえよう。」(岡田武彦全
集一三『劉念臺文集』三二一頁、明德出版社、二〇〇五年。初出は一九
五三年)と喝破されている。

(29) これは、注(23)で議論した問題と通じる話である。

(30) 前引馬淵論文に、「實は、王守仁は、良知を善惡に對する好
惡として規定し、心理的傾向性として捉えることで、知が單なる
觀照的な存在に墮し、實踐への迫切力を失うことを回避しようと
していた。劉宗周は、これを積極的に受け繼いでいる」(二〇〇頁)
と指摘する。また、中純夫氏は、前引論文「劉宗周の陽明学觀
について―書牘を中心として―」において、「好善惡惡者意之
靜、知善知惡者是良知」という劉宗周五十九歳時の「学言」上に
於ける發言をとりあげ、「善をよく好み惡を惡み得るものである
ならば、それは善惡を識別弁別する能力とも見なされよう。ここ
において劉宗周の「意」の内実は、知善知惡としての良知に著し
く接近する。現に劉宗周には「好善惡惡是良知」の語も有り、好
善惡惡と知善知惡、意と良知とはほとんど一体的に把握されるこ
とになる」(二四四頁)と論じている。

(31) もちろん、ここで「思想的逡巡」と評したのは、この最
晩年の論争もしくは思想史研究に即した表現であるに過ぎな
い。「哲学的な可能性」という点から言えば、劉宗周に於け
る「意」と「知」をめぐる思索は、「情動」をめぐる現代哲
学の議論に通底するところがあるように思われる。例えば、
信原幸弘氏は「よみがえる情動の哲学」という文章のなかで、

「情動は認識と動機という二つの働きを兼ね備えている」「あくまでも理性は情動の限界を補うにすぎず、合理的な振る舞いをもたらす主役はむしろ適切な情動なのである。適切な情動を形成することができなければ、われわれはほとんど合理的な振る舞いをすることができないだろう」というように「情動」の意義について論じている。こういった点から劉宗周の「哲学的な可能性」を探ってみることは可能であり、且つ有益であろう。信原幸弘・太田紘史編『シリーズ新・心の哲学 III 情動篇』（勁草書房、二〇一四年、一四・一八頁）を参照。

(32) ちなみに、黄宗羲が墓誌銘を記した「董吳仲」（諱は允璘、慈溪の人）は、劉宗周思想に対する疑義を記した「劉子質疑」という文章を黄宗羲に示し、王劉思想について議論を行った人物である。ここでの黄宗羲の発言はそのような文脈を踏まえておく必要がある。この墓誌銘および「答董吳仲論學書（丁未）」（『黄宗羲全集』第一〇冊一四七〜九頁）を詳細に分析することで、明清期寧紹地区における劉宗周思想の伝播継承の実相がより明確になるはずであるが、これもまた後の課題である。

(33) 林勝彩点校・鐘彩鈞校訂『劉子節要 附憚日初集』（中央研究院中國文哲研究所、二〇一五年）一六頁