

『詹氏性理小辨』考

— 明末における『性理大全書』改訂の気運と陽明後学 —

三 浦 秀 一

緒 言

浙江錢塘の人である鍾人傑（字瑞先）が編纂した明末崇禎七年（一六三四）序刊の『性理会通』七十卷『統編』四十二卷は、「永樂三大全」の一角を占める『性理大全書』七十卷を正編とし、統編として、「陽明・龍溪・白沙・整菴・復所」といった学者の講義録など、「すべて近ごろの崇拜すべき大儒による経書を補い聖学を解き明かす篇章（皆近代宗工大儒翊經闡聖之編）」（鍾人傑「自序」）を附した書物である。言うまでもなく『性理大全書』とは、明朝公認の教学である程朱学の基本知識を「学生」に習得させるべく編まれた勅撰の「教科書」であり、この書物を神聖視する感覚は、その強弱に差はあれ明代人士に共通するものであった。問題は、『性理会通』の撰述に際し、なぜ鍾人傑がかかる正編とは思想傾向を異にする陽明心学系統の語録に着目したのか、またいかなる理由からそれらを含む書物を編んで統編と銘打ち、両編を合わせて出版するに至ったのかである。

陽明学登場後の四書解釈の多様化に関しては周知のとおりであり、五経それぞれに対する理解の更新も、万曆期、朱注以前のいわゆる「古注」に対する注目とともに進行していた。¹⁾ そうして蓄積された学問上の新知見には、当然三大全に対する異論もあり、士人社会には、使い古された勅撰の書物を、科挙の受験勉強に利用することへの不信感が拡散していた。さればまた、かかる変化への対策を講じる人士が出現しても不思議ではなく、ここでは浙江嵊県の王孚子周汝登（号海門）をその代表例と捉えたい。かれは言う。「朝廷の官僚は、經書の大全は一切そのままにして異議を唱えず、そのうえでただ大全とは別に、名儒を招集し、漢唐宋の遺文を採すとともに本朝の諸儒が解明した文章を採取させ、そして一書を編纂し大全の羽翼とするよう、決然と上疏すべきだ（在廟堂者、宜昌言一疏、其經書大全、一切仍舊不敢議。更惟於大全之外、會集名儒、搜括漢唐宋之遺文、及採取本朝諸儒之所發揮、編輯訂正、另為一書、以羽翼大全」。万曆三十三年（一六〇五）の序文を附す『東越証学録』（巻四「越中會語」）所掲の提案である。この序文の執筆者はかれの盟友鄒元標であり、そのなかで周汝登は王畿（号龍谿）の後継者とも称えられる。その周汝登ですら勅撰書と絶縁することは難しく、いわば「敬して遠ざ」けるにとどまるのだが、それでもかれが、新たに編まれるべき「一書」に対し旧来の「大全」に替わる役割を期待したことは確実だろう。そして鍾人傑は、周汝登の発言を文字どおりに受け止め、『性理大全書』に狙いを定めてその「訂正」を試みた。『性理会通』正統両編とは、当時顕在化していた三大全改訂の気運に、かれが同調したその証左にほかならない。

本論で紹介する『詹氏性理小辨』（以下『性理小辨』と略記する）六十四巻とは、右の『性理会通』とはまた違う形式で大全の改訂を試みた書物である。²⁾ 撰者は安徽休寧の人である詹景鳳。万曆十八年（一五九〇）の序刊という出版時期を重視すれば、この書物を『性理大全書』改訂運動の先蹤と位置づけることも可能である。無論かれの主観において大全の

權威は絶大だが、一方でかれは、勅撰の書物に対する造反を自覚しつつ同書を編んだ。さればこそ自身に向けられるであろう世間の非難をかわすべく、書名に「詹氏」の二字を冠し、私的な著作にすぎないと予防線を張った^③。本論はこの『性理小辨』の思想的位位置を確認するものだが、それに先立ち詹景鳳の経歴を紹介するとともに、この書物の全体構成や内容に分析を加え、かれの学問と陽明後学との関連性ないしその時代性を考察する。

一、撰者詹景鳳の経歴とその著作

康熙『休寧県志』卷六「文苑」所収の伝記によれば、詹景鳳は同県流塘の人であり「壮」年にして郷試に合格、江西南豊県学の教諭に就くが父の死に遭い、起復後、改めて湖広麻城県学の教諭職を授けられた。ついで南京翰林院孔目から南京吏部司務に昇格するものの四川保寧府学教授に左遷され、しかしその後、広西平樂府通判に選ばれ官に卒した。「恢諧」を好んで「古今の成敗」に通じ、世間からは、その「癖古は倪元鎮の如く、博洽は桑民樸の如く、書法は祝希哲の如く、絵画は文徵仲の如し」、と博雅にして多彩な文人趣味が称讃された。著書に「西遊稿・詹氏性理小辨・画苑・字苑諸書」がある。

右の小伝に補足を加える。『南国賢書』によればかれは隆慶元年（一五六七）応天府郷試に第四十名の成績で合格した。五経では易を選択し、休寧県学附学生の身分での受験である。また雍正『平樂府志』卷六「職官」は、かれの通判就任時期を万曆二十七年（一五九九）と記す。この時期がかれの晩年となる。「西遊稿」は未詳、「画苑」は王世貞の『画苑』十卷に対する『補益』四卷であり、万曆十八年中秋執筆のかれの「題詞」が附く。翌十九年には『書苑』十卷に対する『補

益』八巻も編纂刊行された。二種の『補益』のその前者には、梁元帝「山水松石格篇」から（宋）董道『広川画跋』まで十六点の論著が、後者には（唐）孫過庭『書譜』から『広川書跋』まで九点⁴が収録される。編纂の勸進元は南京在住の王元貞（字孟起）であり、この時期王元貞は、多くの出版物を世に送り出していた。焦竑による『老子翼』『莊子翼』の校刻にも携わっており、『性理小辨』もまた、王元貞の校閲を経た書物である。

上記の書籍以外にも詹景鳳の關係した本がある。かれの祖先に、南宋期に活躍した詹初という学者がおり、その文集『寒松閣集』の出版もかれの主導による。文集巻末には嘉靖三十七年（一五五八）三月執筆のかれの「記事」が載る。かれはまた、『四庫全書総目提要』（巻一四四子部小説家類存目二）では陳世宝撰とされる『古今寓言』十二巻の実質的な編者でもある。元亨利貞の四集に分かれるこの書物は、天文・人物から飲食・鳥獸・珍宝・文具・草木に至る歴代の記事を集めた類書型の書物である。万曆九年（一五七九）十二月記の跋文が、「南豊県署儒学教諭詹景鳳」との署名のもと附記される。『性理小辨』の末尾には「本願」と題する一卷が置かれる。そこに詹景鳳は、『史記』『太史公自序』のごとく、みずからの学問遍歴を書き連ね同著各部分の梗概を記した。「自伝」ゆえの脚色もそこには含まれるだろうが、以下、「本願」の記載に従い、同著刊行までのかれの前半生を概観する。なおかかる「本願」の配置もまた、かれがこの書物の私的性格を世間に示すための策略のひとつだと見ることが出来る。

祖父詹有起が製鉄業により築いた「鉅万」の財産を、父詹傑は、たんに継承するだけでなく、家格の向上にも費やした。汪本や汪彦忠といった地元⁵の学者を、幼い息子の家庭教師として立て続けに招いたのである。詹傑自身は学生身分を持たず、それだけに愛息の科挙合格、官僚への就任を期待した。だが十代後半の詹景鳳は、教育熱心な父親に反撥し、時流に背く学問に沈溺した。「墳籍書画」を愛好したという。そして十九歳のとき、士籍を剥奪され帰郷していた安徽宣州の周

怡（字順之、号訥谿）と出会い、周怡を介して、数年後、王畿に弟子入りした。当時王畿は、応天府の西南に位置する寧国や徽州をたずね、講学活動を繰り広げていた。⁵⁾一方詹景鳳は、周怡に対し、行動を伴わぬ講会での喧しい議論には参加しないと宣言していたのだが、周怡の懇切な周旋に信念を曲げ、王畿と面晤した。講会の参加者は二百余人、王畿はこの若者の手を執り、「今日の講会では君だけが望みだ。励みなさい（今日之會、唯望子矣、子盍勉之）」と鼓舞した。ただし詹景鳳は「心に警側すること靡し」。王畿の激励がかれの心には響かなかつたのであり、その後、十年ほどの歳月を経て、かれはようやく反省の転機を得ることになる。

王畿は、詹景鳳がその編輯に携わった詹初の文集『寒松閣集』を閲読し、天下に裨益するものがあるとかれに告げた。嘉靖三十七年三月執筆の同書の「記事」が「去年」のことと書く出来事であり、王畿とかれとの交流は同三十六年に始まったと覚しい。この年、王畿は齡六十を数えていた。さて「本願」は、同郷人の謀略にはまり、郷試の受験資格が得られなかつた事件を回顧して、その「年、時三十有二矣」と記す。また「後三年、穆廟改元（隆慶元年）、予、郷薦を領す」との一文も載せており、このふたつの記事に拠るならば、詹景鳳は、嘉靖十二年（一五三三）に生まれ、二十五歳で王畿の弟子となり、各省郷試が実施された嘉靖四十三年（一五六四）に右の排斥事件に遭遇したことがわかる。

時流に迎合せず、それでいて当時の名士から一目置かれた詹景鳳は、同郷人の嫉妬を買った。その結果、受験の場合から排斥されたのだが、この時かれは、「名声と品行をみがいて郷里から信任されることができないのは、自分の罪過なのだろう（不能砥礪名行、取信郷里、是予之罪也夫）」と自省しつつも打つ手がなく、半醒半睡の不安な夜を過ごした。それが三日つづいた或る晩、夢に「紫陽先生」朱熹があらわれた。この奇事を契機として、かれは聖学の本質に覚醒した。ただしかれが抱いた聖学の内容は、必ずしも朱熹の学問をなぞるものではない。「自伝」としての作為がこの叙述には施

されているのであり、要するに詹景鳳は、「紫陽先生」の名を借りて『性理小辨』の性格を対外的に表明した。この書物に『性理大全書』を否定する意図はまったくなく、むしろその賦活化を狙ったのだというわけである。

「本願」が描く覚醒の場面は冗長の嫌いもあるが、その内容を概括すれば、好悪の「念」を超えた「無念の念」の顕現を志向するもの、と見ることができる。『性理小辨』巻頭の「論例」「名称例」は、鄒東廓・王龍谿二先生には「自分がかつて若かったとき、その講筵に参じており（下走少時曾屬講下）」、また耿楚侗（諱定向）先生が応天府提学官の時期、「自分は丁度、県学の生員であった（下走方為弟子員）」ので、本著各篇ではこの三名について「某先生と称す」と断っている。耿定向が安徽を含む南畿の督学であった時期は、嘉靖四十一年から隆慶元年冬までであり、詹景鳳が応天府郷試の受験資格を得たのも、提学官耿定向の推薦があったからだと推察できる。『性理小辨』は、この三先生にとどまらず、その全体をとおして王守仁や王門人士の発言を肯定的に引く。かれの学問的覚醒およびその成熟が、王学の影響下に果たされていたことは間違いない。

挙人となった詹景鳳は、その後五度つづけて会試に失敗する。そして進士登第はかなわぬまま、南豊県学の教諭となった。その時の江西巡按が陳世宝であり、詹景鳳はこの上官から『古今寓言』の編纂を任された。同書の跋文に見える「署儒学教諭」との肩書きからは、かれの教諭就任が万曆九年をそう溯らないことがわかる。またその「目錄」末尾には県学の生員六名の姓名が記されており、かれが学生を動員してこの委託業務を完遂させたことも推察できる。そして教諭着任から約二年を経た時期、「本願」に拠ればかれは『性理小辨』の作成を思い立った。しかし父の訃報に接して着手するには至らず、服喪中の万曆十一年（一五八一）正月、亡父の柩前において改めて執筆を誓った。その後、麻城県教諭を勤め上げて南京に官職を得、吏部に転じていた時期に書物の編纂を終えた。起草後「八年を歴て、草（稿）は五たび易^か」えて

の擱筆である。

この度重なる改稿には、地方の教職から南京の官僚へというかれの職歴が反映されている。嘉靖四十三年における聖学への覚醒がこの書物の出発点であることは疑いないものの、それよりもなお、儒学教官の職務や南京における名士との交流が、この書物をたんなる學術劄記から『性理大全書』の改訂版へと成長させたと考えられる。

麻城県学教諭や保寧府学教授としての勤務評定がその後の陞進に結実したように、教官という職業とかれの学問との相性は良好なものであった。つまり王学に由来するかれの学識には、担当の学生を科挙に合格させる力があつた。嘉靖後半、時流に反撥するなかで形成されたかれの学問が、万曆前半、新たな時流に合致するものとして世間に迎え入れられていた、とも換言できる。『性理大全書』に替わるべき書物としての『性理小辨』との構想は、地方教官という職務を遂行するなかでその必要性が確認され、かつ練り上げられた。

江南人士との交流に関しては、「本願」とは別の巻に関連の記事が載る。たとえば隆慶二年春の会試に失敗したかれは、帰郷途上の銭塘で李攀龍の招待を受けるが赴かず、しかしその後、王世貞・汪道昆・呉国倫らとは親密な関係をもつた。卷三十九「紀同時諸藻士名氏」所収の一條であり、この巻には、「万曆丁丑（五年）、予、南都に遊び、凡そ歴ること兩年」との文章も見える。同年もまた、かれは会試に落ちており、いわゆる挙人監生として南京に遊学した。ただし万曆四年十月には南京国子監祭酒を辞していた余有丁をも、かれは「吾が師」と呼んでおり、学籍の取得はそれ以前のことである。いずれにしてもかれにとつて会試受験の準備期間は、同時に、交友の幅を全国規模に拡げる好機でもあつた。南京吏部の官僚に引き立てられたかれは、その後、教授職に格下げされた。職務よりも書物の編纂や出版に傾注したことが推測されるのであり、南京赴任以前から築かれていた人脈が、かれの文化活動をおそらくは支援した。『性理小辨』の全体構成は、

かくして江南人士の嗜好をも反映するものへと近づいた。

二、『性理小辨』の構成とその内容

(一) 全体構成とその意味

『性理小辨』はその巻首に、万暦二十四年（一五九六）五月執筆の王元貞「詹銓部小辨叙」、同十八年十一月執筆の「詹氏性理小辨自序」、「新安詹景鳳東叟父著、淮陰朱維藩价卿父訂、秣陵王元貞孟起父校」と関係者を記す「詹氏性理小辨論例」、「詹氏性理小辨目錄」を順に載せる。本著の原稿を「訂」した朱維藩は万暦五年の進士であり、万暦十八年の当時は南京礼科給事中であつたが、同二十年九月には江西副使への転出命令を受けた。

右の「自序」に詹景鳳は、「この書物の項目は我が王朝の性理大全書に準拠するが、條ごとの分析や篇章の類別に応じていささか改定を施した。とりもなおさず書物（のかたちではあるがそれ）を当代に役立てようとしたからだ（其目則軌諸國朝性理大全一書、因其條析類編、稍加訂定、良以書為今用）」と述べる。ここでは「條析」と「類編」とを分けて訳した。かれはその双方に「訂定」の手を加えているのである。留意すべきは、該書を上梓するに際しかれが「國朝」の「國」字と同様に「今用」の「今」字も一字擡頭した点である。つまりこの「今」には現今の王朝という意味が含まれる。「條析」の検討は次項におこなうとして、以下「類編」の改訂を中心に同書の全体構成を概観するが、あわせてその構成と「今用」との関連性についても考察したい。

全八條より成る「論例」の「序次例」（第八）は、この書物の構成を以下のように説明する。「凡そ十書を作者辨と為す。

敢えて其の旧を改めざるなり。次は造化辨、次は人道辨。人道は篇を為すこと三、曰く明白、学を言うなり。曰く行自、治を言うなり。曰く適自、藝を言うなり。之を均しく外に俟つことあるにあらざるなり。次に人品辨、人品は統を為すこと二」であり「得志統」と「賚志統」とに分かれる。「其の旧」とは『性理大全書』の項目を指し、同書は巻一から巻二十五までに「太極図」「通書」「西銘」「正蒙」「皇極經世書」「易学啓蒙」「家礼」「律呂新書」「洪範皇極内篇」の九書を並べる。ただし詹景鳳は、それら九書に「定性・体仁の二論」を加えて「十書」とした。原著では巻三千三所収の「定性書」と巻四「西銘総論」に載る「識仁編」とを続け、「太極図」の後、「西銘」の前に挿入したのである。この判断に関連して「補訂例」(第五)は、「二論」の作者である程顥(号明道)を絶讃して「周氏(濂溪)の微言を宣暢して、宋儒の宗と為る」と述べ、一方、原著における「二論」の扱いに対しては、「編集した人士は愚昧にも諸儒による閑言碎語に紛れ込ませてしまい、顕彰することがついぞなかった(集者昧然挿入諸儒碎語、曾無揚挖其間)」と貶める。なお『性理小辨』は、この「二論」を除いては、原著所収の宋元諸儒による文章を載せていない。関連する先人の文章やかれ自身の考察によつて、基本的に全巻が構成されるのである。

作者辨(巻一―巻十)に続く造化辨(巻十一―巻十四)は、原著の「理氣」(巻二十六・二十七)および「鬼神」(巻二十八)に対応する一群であり、人道辨明自篇(巻十五―巻三十)は、原著の「性理」(巻二十九―巻三十七)と「学」(巻四十三―巻五十六)とに対応する。人間本性に関する議論に学問論を直結させるかたちで構成の変更がおこなわれており、『性理小辨』は、以下、詹景鳳の独自色を強めてゆく。「治」を論じる人道辨行自篇(巻三十一―巻三十五)は原著の「君道」(巻六十五)から「治道」(巻六十六―巻六十九)までに対応するが、その細目は大幅に更新される。人道辨適自篇(巻三十六―巻四十四)もまた、原著「詩・文」(巻七十)との関連性が辛うじて保たれるものの、項目のほとんどは詹景鳳

独自の選択である。たとえば巻三十六は「原作者之旨」に始まり、巻四十は「書旨」、巻四十一は「画旨」と青年期以来の関心に沿った叙述が並ぶ。さらに巻四十三は「医・堪輿・筭法」、巻四十四は「占卜・乙壬奇遁・禄命・相人」など、当時通行の日用類書に似た内容を持つ。上記「論例」の「証故例」(第四)は、原著の篇目に対する「更改損益」が必要なる理由を、「其の叢集、頗る腐爛支離に属す」と説明する。宋儒による「性理之言」を一冊の書物に編纂せよ、との勅命に応じた原著の編者からすれば誣告に近い非難ではある。だが詹景鳳の時代感覚において、諸学に対する原著編者の選択基準は狭隘かつ陳腐であった。「証故例」は、右の批判の直前に、「たとえ雑家の言葉でも、わたしから見れば忌避されるものではないのだ(即雑家于予奚惡焉)」とも断じている。詹景鳳は、儒学の枠を超えた学問領域への取材にこそ時代の必然を感じていた。

さて『性理大全書』は、「性理」と「学」のあいだに「道統」と「聖賢」(巻三十八) および「諸儒」(巻三十九〜巻四十二)を置く。「聖賢」には総論ならびに孔子から孔孟門人までの論評が載り、「諸儒」が収めるのは北宋五子から程子門人、朱子・陸九淵ほか許衡・呉澄各氏までである。朱熹における道統継承者としての自負を示す構成であり、同書巻三八はその冒頭に、「朱子曰く」として「道の天下に在るものは未だ嘗て亡びず。惟だ其の人に託すもの或いは絶ち或いは続き、故に其の世に行わるものに明あり晦あり」(朱熹『朱文公文集』巻七十八「江州重建濂溪先生書堂記」)との言葉を冠し、その少しのちに「鄒孟氏没してより聖人の道、伝わらず」、宋代に至り周子(周敦頤)が出現した(同前「袁州州学三先生記」)、との見解を載せる。「学」に続く五十七と五十八の両巻は「諸子」であり、前者には老子から董子(董仲舒)まで、後者には揚子(揚雄)から蘇子(蘇軾)王安石附までが収められる。巻五十九から巻六十四までは唐虞三代より五代・宋に至る「歴代」である。以上、さながら四部分類の子部と史部を、道学としての経学に従属させる体系的な配置で

ある。

一方『性理小辨』は、巻四十五から巻五十二までを人品辨得志統と題し、そこに上古から南宋・金元に至る「歴代君臣」を集める。そして巻五十三から巻六十三までを人品辨賚志統と称し、それをさらに「聖賢」「諸子」「諸儒」と三分する。

孔子を筆頭に据える「聖賢」の選択対象は原著のそれを踏襲する。しかし管子に始まる「諸子」の範囲は、原著にくらべて格段に拡がり、たとえば「仙」「仏」がそれぞれ一卷を占め、「国朝諸子」にもその居場所が与えられる。「諸儒」も同様であり、戦国時代の儒者からかれの地元「新安」の諸儒までもが収録される。しかも賚志統を締めくくる巻六十三には、孔子「一貫の真」の継承者として、顔子・曾子・子思・孟子・諸葛孔明（諸葛亮）・王文中子（王通）・陸敬輿（陸贄）・周子（周敦頤）・程子（程顥）・朱子・陸子（陸九淵）・王伯安の「十二子」が並ぶ。かかる本著後半の構成は、四部分類的発想のもとで全体を整序する原著とは異質であり、その異質さは、とくに第六十三巻において顕著である。換言すれば、人道辨行自篇以降、詹景鳳の独自色を強め始めた『性理小辨』は、巻尾二巻においてその傾向を極めたわけである。

そもそも賚志統という篇名の選択にも、かれ独特の個性がうかがえる。賚志統の「賚」とは賜賚すなわち賜賞の意味であり、かれは諸子・諸儒を幅広く収めるこの一群の名称に、存命中は遂げられなかった各人の壮志に対する賞讃の意味を込めた。「序次例」には、各人のその「志」について、「行跡は純粋なものと駁雑なものに分かれ、趣尚は卑俗と高雅との在り方を異にするが、畢竟、当人の志においてはそれぞれに「一」が存される（雖醇駁蹊分、卑高超異、要其人志、各有存一也）」と総括する一文が載る。各人の志操を画「一」的に捉えようというのではない。「十二子」が列挙される直前の「小序」に、「そもそも天による人の生成は一律ではなく、人が受けた性質にはそれぞれに長所がある。天が各自に授けた才能に随順するのであり、要はそれぞれに「己」が発揮し尽くされる点に帰着するだけだ（夫天之生人匪一律、人

之受質各有能。循我天授、順我天能、要各歸于己盡而已矣」とあるとおり、歴代の諸子や諸儒もまた、それぞれに天賦の能力を発揮しようとした点で各自の「一」が全うされた、と見るわけである。なかでも第六十三巻は、「孟子の後も道は未だ地に墜ちざることを辨ず」ることを目的として設置されており、されば所載の「十二子」とは、詹景鳳にとつては「一」の全うという点で傑出した思索ないし実践を残した儒者、もしくはその学問の継承を心掛けるべき賢者たちであったはずである。

如上『性理小辨』は、『性理大全書』七十巻を構成する基本的な項目につき、それらを網羅する意図のもとで編纂された、とひとまずは判断できる。ただしその掲載の順序とも合わせて原著の項目と重なるのは、「性理」を語る人道辨明自篇の前半までである。しかもその人道辨という括りのなかに、詹景鳳は本性論と学問論や統治論のほか、書画論や日常生活に必要な雑事までもも収載し、それらをみな「外に俟つこと」のない事柄だと把握した（前出「序次例」）。通説に盲従した取捨選択ではなく、かれ独自の価値判断をおしてその存在を認めた事象だといっているのである。また歴代の君臣や諸儒、諸子に関する人選や編成においても、天与の「己」の全面的な發揮という自身の学問に収斂させる方向で全体を統括した。ではかかる本書の全体構成と、かれがそこに託した「今用」とはいかに関連するのか。版本において「今」字が擡頭された点を想起したい。

明代の士人社会における『性理大全書』の有用性は、その編纂の意図から推して科挙受験の場にまず求められるべきであろう。明朝は、郷試および会試の第二場「論」を出題する際に、この書物に載る一文を抜き出して使用した⁹⁾。宣徳年間以降、明末まで一貫して観察される現象であり、たとえば宣徳八年（一四三三）会試の論題は『通書』順化篇の「聖人以仁育萬民」、正統七年会試は『正蒙』大易の「仁統天下之善」であり、この両著が『性理大全書』の冒頭「九書」に含ま

れることはすでに見た。また明末崇禎四年（一六三二）会試の論題も同著卷三十五所収の程子言である「仁者以天地万物為一体」であり、同十六年会試は『皇極經世書』の「至誠与天地同久」なのだが、「仁者以天地万物為一体」は嘉靖十年山東鄉試と万曆元年河南鄉試の論題でもあった。

その万曆元年に実施された「南京十三藩」の郷試論題を列挙したい。江西と山東の題目に関しては未詳だが、それらを除けば以下のとおりである。括弧内にその典拠を記した。そのなかの「性理」とは『性理大全書』の略称である。順天府は「聖人為戒必於方盛之時」（性理卷六十六「治道総論」程子語）、応天府は「人君（納諫之本）先於虚己」（性理卷六十五「君道」羅豫章語）、浙江は「宗社生靈長久之計」（性理卷六十五「君徳」程子語・伊川年譜）、福建は「万物皆備於我」（孟子尽心上・性理卷三十五ほか）、湖広は「君志定而天下之治成」（性理卷六十五「君道」程子語）、河南は「仁者以天地万物為一体」、山西は「人主当務聰明之実」（性理卷六十五「君道」朱子語）、陝西は「堯舜之仁急親賢」（孟子尽心上）、四川は「天地生物之心」（性理卷三十二朱子語・中庸および孟子朱註程子語）、広東は「君道稽古正学」（性理卷六十五「君道」二程語）、広西は「為聖本由学而成」（性理卷五十九「唐虞三代」張南軒語）、雲南は「人主務聰明之実」（山西に同じ）、貴州は「天道至大至正」（性理卷六十五「君道」胡五峯語・胡氏知言卷五。嘉靖十六年湖広郷試にも出題）である。これらの論題からは、『性理大全書』所収の言葉に拠る事例の多さのみならず、皇帝即位直後のこの年、治道に関する關鍵語が高頻度で出題されたことも了解できる。

万曆元年、各省郷試の論題はその傾向を似通わせた。例外的な符合ではあるが、明朝における科挙受験者および出題関係者が、『性理大全書』所収の文言を暗誦すべき境遇に置かれていたことは確実だろう。応試者は、原著の關鍵語を脳裏に焼きつけ、そしてその時どきの流行に合う答案を書いた。普段の受験勉強もそのための訓練に費やされた。されば多く

の学生は、そうした關鍵語を的確に指摘し、かつその言葉に関する時流に沿った解説をおこなう教官ないし書籍をこそ、応挙に役立つ人・物と評価したはずである。

『性理小辨』が「定性・体仁の二論」を除き原著所引の文章を掲載しないことは、前述のとおりである。科挙における關鍵語の暗誦を前提とし、原文の提示よりもその解説に主眼を置いた体裁であろう。詹景鳳は、担当の学生に施した講義にもとづき、『性理小辨』の原本を編纂したと推察される。個別の講義内容を『性理大全書』の構成に合わせる調整も、同時におこなったのだろう。結果かれは、『性理小辨』の作者辨から造化辨・人道辨明自篇までを、原著の項目およびその配列に重ねた。ただし一方で、人道辨行自篇以下の後半では原著の枠組みから離れ、かれ独自の構成を案出した。

かれがかりに書物の全体を「今」に役立つと捉えていたならば、その「今用」性は、書物の前半と後半とで色合いを異にすることになる。ただしここでは、同書において「今」字が擡頭されている点を重視したい。かれにとつて「今」に役立つべき直接の箇所とは、やはり書物の前半部分であり、かれは旧来の構成の一部を選択的に踏襲しつつ、その賦活を企図したと考えられる。

詹景鳳は、「論例」の冒頭「論大例」(第一)に「夫れ学は新知を貴ぶ。日び新たなれば則ち日び益す。新たならざれば(本書には)載せず」との宣言を掲げ、かつ実行した。ただしその「新」とは、内面における真心の発動として、絶えずあふれ出ておのずからそうであり、喜怒の相対的感情を超えた、清澄にして静謐ななかに思惟される在り方(新者真機之竇、竇自然、無喜無怒、清静以思)でもある。本心のやむを已れざる発露を意味するわけだが、それをかれはなぜ「新」と表現したのか。「今」字の内容との関連性も想起できる措辞である。次項では『性理小辨』の内容を概観する。紹介は各「辨」ごとにおこなうが、紙幅の都合上、その対象は書物の前半に止まることを、あらかじめ断っておく。

(二) 書物前半の内容とその特色

① 作者辨 (巻一から巻十まで)

『性理小辨』作者辨には巻ごとに篇題がつく。まずそれらを目録の標記に従って列挙し、若干の解説を施す。第一巻…太極図・續図新説。第二巻…新説下・通書說零。第三巻…発蹤至論(体仁論・定性論)。第四巻…西銘一映。第五巻…正蒙一映。第六巻…経世畧意上。第七巻…経世畧意下・二観拳易。第八巻…易学本生・家礼從宜。第九巻…新書義測。第十巻…範極存雄。「續図」の「續」は『中庸』(第十八章)「武王、大王・王季・文王の緒を續ぐ」に拠り、「一映」の「映」は『莊子』(則陽)に載る「一吹きのかすかな音」の意味。「二観」は「観物」内外両篇、「新書」は「律呂新書」、「範極」は「洪範皇極内篇」で「存雄」は『莊子』(天下)に言う「雄心を存する」こと、その「雄心」を詹景鳳は他者にまさるうとする「勝心」と解釈する。右の篇題はすべて『性理大全書』の「九書」に対する注解の意味をもつが、ただし「正蒙一映」までは謙遜の語調が強い。

さて第一巻「太極図」のそれとは、原著所掲の無極太極図ではなく「陰陽魚」形式の太極のみを記した図である。かかる改変について、詹景鳳はとくに理由を記さない。ただし黙したままというわけでもなく、作者辨に続く巻十一造化辨の巻頭部分において、「要するに太極はもとより渾然として欠けるものではなく、付け加えるものなど些かもあるはずがない。加えたとしても、それは(太極の)外部に足された恣意的な意見でしかない(要以太極本自渾全、不能有毫忽增加。加之即是外生己意)」と述べる。「無極」を始めとする一切の附加的説明は太極とは無関係の「己意」でしかない。かくしてこれは、「無上純全の極理」としての太極一図を本著に掲げ、そこに自身の世界観と人間観のすべてを集約的に象徴させたことを、「そもそもその裏面に(太極としての)はたらきを蔽する森羅万象を包摂した(太極の)豊かさ」と喜怒哀楽とし

て現象する以前の（人間が具備する太極としての）「中」との隠れた意味を、心の奥底で体得し図案化した（蓋黙體藏用之富有與喜怒哀樂未發之中之秘旨而圖之）」と説明する。

「太極」が世界の根源であり、「黙体」によつてのみ辛うじてその図案化が可能であるならば、言葉を弄した解説など本末転倒の作為でしかない。続く「續図新説（上）」において始めて言語の世界が開けるわけである。そこでは太極の自己展開である人間の「欲」と「知」が、主題のひとつとなる。人間としてこの世界に生をうけた以上、欲望を無くすることはできず、しかしそれを放置したままでは「道」との一体化が無理であること、意念に由来する「知」も同様であり、「極」致に「止」まることができず、それを「過」えるべく賢しらを働かせるのが人間の現状であることなどが、ここでは批判的に述べられる。

第二巻の前半「新説下」の話題は多岐にわたり、「太極の名」が孔子の創設ではないことや老子が「無極」を言い出したことなど、文献的考証の成果も記される。そのなかで注目すべきは、周敦頤「太極図説」の「聖人定之以中正仁義」句をめぐり「定は二氏に於いて之を詳言す」と捉えつつ、儒学と仏道二教との異同を論じた一段である。詹景鳳はまず、司馬承禎「坐忘論」（道藏本「泰定八」）、『（仏）遺教経』、『六祖壇経』（嘉興藏本「機縁第七」）、『仏祖歴代通載』（巻五）の文章を引用し、「此の定は是れ浄ならず。即ち不垢不浄、非浄非穢、無善無惡の云い」だと断じたうえで、「定を習う」態度が批判されるのは「浄」を求める執着がそこに纏いつているからだ、との認識を導く。そしてさらに、「無を言うは諸子より始まる」こと、つまり聖人孔子は「天地の実体」から遊離した発言をおこなうことはなかったとするのであり、儒仏両者の異同について、かれは以下のようにも概括する。

そこで（仏教は）、心性のおのずから抑えきれないものについて、それらを抑えつけた。わが孔子はと言えば、おのず

から抑えきれないものを仁とみなし、本心や本性と呼んだ。故に「仁を欲する」（論語述而・堯曰）と言っているのである。さればこそ最上の（教説である）一乗の立場から見れば、孔子は釈迦に較べて「欲」の一字が余計だが、（有無を包摂する）中道の立場から見れば、釈迦は孔子に較べて「欲」の一字に欠ける。そもそも孔子が樹立したのは人倫に即した教えである。どうしてわざわざそこを離れ、（空虚な世界に）飛翔するだろうか（是以于凡心性所不能自己者、而一切已之。若吾夫子則以所不能自己者為仁、而謂之本心本性。故曰欲仁也。然自最上一乗而觀、夫子比佛多此一欲、自中道而觀、則佛比夫子少此一欲。蓋夫子所立人道也。詎肯離而上之哉）。

詹景鳳はまた「誠に以て人は人倫中に処らば、何ぞ能く情を去らんや。情を去らば必ず人にはあらざるなり」とも言う。「人倫」の具体像としてかれが想定するのは、飲食や服飾、婚姻儀礼などが整った環境下での父母兄弟夫婦による睦ましい人間関係である。たしかにそれらは情欲の麗しい発現形態であり、情欲を否定した場では築きようがない。まさに「その妙味は過誤のないようにする点に在り、（情欲を）断ち切るところにはない（旨在無過差而不在断絶）」。

ではいかにすれば、情欲からその「過差」をなくすることができるのか。如上かれは、「凡そ心性のおのずから已む能わざる所」としての「仁を欲する」学問を、正当だと捉える。その「欲」する在り方には、仏道両教の用語から析出された「定」の思考も絡むのだが、いずれにしても情欲それ自体のはたらきに、みずからを整序する性質が存する、とかれは考えた。こうした主張を、かれが「續図新説」に収めた理由は明瞭であろう。篇題に言う太極図の継承とは、太極の内実を解きほぐして開示すること、つまり情欲を不可避の要素とする人間がその情欲を整序して人倫を構築する様相を、太極の自己展開として描き出すことにはかならないのである。

第二巻後半の「通書説零」では、「通書」の「至正而明達」、「誠神幾」、「一為要」といった關鍵語の解説がおこなわれ、

その末尾では、『性理大全書』卷三「通書後録」所掲「養心亭説」の「養」字をめぐる考察が示される。その考察で興味を惹くのは、聖人もまたみずからを「養」う存在だとされる点である。経書において聖人が「日に新たにして日に躋り、日に懋めて日に兢む」と描写されるその様相を、詹景鳳は、聖人による毎日の「養」と解釈したうえで、ただし「学人の養うや、養うに静を以てし、聖人の養うや、養うに無動無静を以てす」と区別する。「学人」と「聖人」の差は「倚る所の有無に在る。聖人という人間にとって理想的な境涯を、詹景鳳は、無執着でありかつそれ故に常に変化する自由自在なものと捉えた。

第三卷「発蹤（巻題は「踪」字）至論」の冒頭において、詹景鳳は「定性・体仁の二論」の意義を、「迷妄を打破して真実を明らかにし、（進むべき）方途を開拓して帰着点を示した（破迷而睹其實、啓塗而指其歸）」点にあると説く。知行双方の局面のいずれに関しても、この二論には、人びとを啓蒙しかつ極致に導く内容が示されている。またその作者である程顥は「蓋し一代発蹤指示の儒」、真理という獲物を的確に追いかけて得る指令を発した、稀代の学者にはかならない。

詹景鳳が「体仁論」と呼ぶ程顥の文章は、通常「識仁篇」と称される。それはこの文章が「学ぶ者は須く先ず仁を識るべし。仁者は渾然として物と体を同じくす」と始まることに拠るのだが、かれはなぜ、この文章を肯定する一方で、論題に関しては慣習に従わなかったのか。その理由は、かれの師匠のひとりである耿定向が或る疑義を呈していたことと関連するだろう。この巻にはそうした耿定向の言葉も引用される。「孔孟の言より之を觀れば、（この篇の冒頭の）此の語も亦た尚お見に属すなり」（耿定向『耿天台先生文集』卷三「与胡廬山（一）」）。「見」とは、抽象的に構想された無根拠の意見を指す。体得の境地に関する耿定向の認識はかなり厳格であり、かれは「われわれが万物一体ということをわきまえて対象と一体になろうとしても、その一体化の行為は必ずや緊密ではない（吾人見得萬物一體而體之、其體之必不切）」と

も主張する。「仁を識る」と表現される行為も同様に、「見に属す」わけである。詹景鳳は、耿定向のこの認識について、その方向性には基本的に同調しつつも、一方でまた疑問も抱いた。かれは言う。程顥の「此の論」は「空見にはあらざるなり。實際なり」。事象に即した体得的な理解が、この「論」には記されているはずである。かくしてかれは、「論」の名称を「識仁」から「体仁」へと変更した。

「定性論」には、その末尾近くに、「夫れ人の情の発し易く制し難いものは、惟れ怒を甚だしと為す。第だ能く怒時に於いて遽かに其の怒を忘れて理の是非を觀る」との一段があり、詹景鳳はこの「一語」を「孔子の真の道脈」と絶讚する。その理由は、「喜怒を超えるのが心の本体であり、その本体に相即した状態が心の理である。だから「理を觀る」と言う。理はもとより（喜）怒を超えており、その（喜）怒を超えた在り方が「定」にはかならないということを説明する（無喜怒、心之體也。即此是心之理。故曰觀理。言理本無喜怒、無怒即是定）」との一文から推測できる。人間が墮落するその根本原因を喜怒の情に見出し、かつその状態からの回復方法についても的確に「觀理」と断じたことを、かれは評価した。右の一文は続けてこのように言う。「觀理」の意義を考究するとともに、「体仁論」所掲の文言との関連性をも示すのである。

もし薛文清公が言うように、「他人には耐えられないような怒りに触れる事をよく耐えておこなう」ならば、本体にはすでに執着が附く。ただ耐えて（怒りを）発しないようにさせるだけだからである。よく耐えることと理を觀ることとは格段に異なる。よく耐えれば（怒りは）発しないが、その怒りはおのずと心に残り、簡単には融け去らない。一方、理を觀るならば、自身の怒りが正当ではないことわかり、また怒りが（自分の）心に関係づけられるべきものではないことがわかる。それ故に惕然と省悟し釈然と（怒りは）消え去り、怒りとともに忘却して、もはや痕跡はの

こらず、かくしてその内面には喜怒を超えた本体がふたたび顕現する。いわゆる「誠敬之存」とはこの在り方にほかならない。ゆえにこれを「定」と呼ぶ。仁の実現において、そもそも「存」と言い、「定」と言う以上、どうして「防檢」を必要とするだろうか。忍耐などはもとより言うに足らないのである（如文清公所云、能忍人所不能忍之觸怒、則本體已着、第忍使不發耳。能忍與觀理迥殊。能忍即不發、怒自在心、未能遽釋。觀理則見己怒之不是、又見怒不當以關之心。以故惕然省悟、釋然消去、與怒俱忘、靡復痕迹、而性心無怒無喜之本體復在。所謂誠敬之存即此、故以謂之定。而為仁、夫既曰存曰定矣、則何須防檢、忍固不足言也）。

文清公薛瑄による発言の主旨は、通常の人士には困難な「触忤」すなわち直言すらをも取えておこなう、というものであり、¹⁰⁾ 詹景鳳の引用には我田引水の観がある。一文のなかごろ、怒りとともに忘却されるのは、「定性論」に言う内外両忘の思考から推して、内面の怒りと対になる外的事象を指すだろう。ただしこの文章において、「ともに」忘却される対象が明言されていないように、詹景鳳の視線は、外界ではなくより強く内面に向けられている。ここでは「觀理」の結果、怒りの感情について、その是非を看取するだけでなく、自己の本心とは無関係の感情であることがわかるとされる。その感情が本心の異物でしかないと「観」じているわけであり、詹景鳳は、「観」字に対し、原著よりも一段階深化した思索をめぐらした。ただしそれは原著からの逸脱ではない。「観」解釈の正当性を、「体仁論」に言う「此の理を識得すとは、誠敬を以て之を存するのみ」との一文の「誠敬」に求めるとおり、「観」る行為が帯びる対象被拘束性を払拭させようとしたのである。「定性」と「体仁」ふたつの議論の主旨を重ねたうえで、かれは以下のように言う。

明道による「定性」の「怒りを忘れる」とは、まさしく（「体仁」の）仁者が万物を一体とする根本的な真理をその内面に保持する方法にほかならない。その契機はここに選り取りられ、その基盤はここに植えられる。しかしこの契機

にしても基盤にしても、唯一「誠敬」が顕在することで実現される。「誠敬」はまさしく選び取り植えつける方法だが、しかし意識的にするものではないのである。一念が「誠敬」であることから始まり、いかなる事象いかなる意念にまでもそのはたらきの達した状態が、まさに（孟子の言う、四端の）いずれに対しても拡充することを自覚するということである。拡充し尽くされれば（どんな事象にも）円満に通達し、（意念は）もはや起滅（する相対的事態）を超える。これが「無事」ということである。（「体仁論」が批判する）「窮索」や「防檢」といった方法は、いずれも「有事」に類するものである。「有事」とは「有心」なのである（伯子定性之忘怒、即仁者一體萬物之本真、存之道、機自此撥、根自此植。然此根此機、唯誠敬在則在。誠敬即所以撥之植之、非着力也。自一念誠敬、以用達於事念念念、即為知皆擴而充之、充盡則圓通、無復起滅、是無事也。若窮索防檢、皆有事之類也。有事者有心也）。

詹景鳳は、「観」る行為を分析し、「観るとは事物の理を（对象的に）観るのではなく、自身の心の理を観るのである。故に「反観」と呼ぶ。この観る態度には（観ようとすると）意識のはたらきを必要としない。理がもともと内在され、どこまでも明晰であることによるのである（觀非觀物之理、觀己心之理也。故曰反觀。此觀不必着力、以理本在內、亦無不明者」と述べてもいる。右の引用文に解析された「誠敬」の論理構造と同軌の文章であることがわかる。しかもここでは、「万物一体」という究極の境涯が、「一念」を「誠敬」にすることの蓄積の結果としても示される。「定性論」に言う「内外兩忘」の境地とは、要するにこの究極の境涯を意味するのだが、それもまた「一念」それ自体の「誠敬」の積み重ねに拠って実現されるのである。¹⁾

第四卷「西銘一映」の第二條において詹景鳳は、「西銘」を持ち上げ、諸儒による文章のなかでも「第一篇の佳文」と説く。ところがこの巻では、その文言に即した解説は僅少であり、とくに後半では「念」をめぐる所見が「西銘」の粹

組みから離れて披瀝される。「西銘」の主旨である万物一体の議論について、かれは、「しかし（万物一体と）体得するその場合は、漠然と拡がった所ではなく精緻な場面に存する（顧所為體之、却不在廣大、而在精微）」と見る。原著の高邁な理想に対し、それを評価しつつも現実の自己に即した実践に密着する道を選んだのであり、そうした姿勢を反映するかれの所見から、その一斑を示しておく。

上述のとおり、詹景鳳は人間の本性を一切の執着から超越したものと捉えている。この巻でも同様に、「性中には一物をも着有するを容れず」と主張し、さらに「かくして執着は、自己内部の意念による自己欺瞞への執着が最悪だ。自己欺瞞の始めは外物との接触の際に、自分では気づかず外物からの誘引に流されたり、或いはそれに気づいても誘引を断ち切ることができなかつたり（而着莫着於意念之自欺、欺之始也、物來吾或不知、而任其牽引、或知之不能自割）」と敷衍する。またかれは、『中庸』（第三十二章）の「臝臝たるかな其の仁」に由来する「一念の惺惺臝臝たるもの」について、それを「不着之念」と断定し、物事をあまねく「照」らしかつ内面は「定」まっている状態だ、とも解釈する。加えてこの「念」を「本念」と言い換え、「本念は仙家の云う所の正念、釈氏の云う所の本覚真心の如し。皆な念にして念とする所なく、心にして心あることなし。自然にして常在、滅することなく起ることなし」云々、と仏道両教にまでその視野を拡げる。或る人が問う。なぜ「本念」の解説に二氏のそれを借りるのか。かれはこう応じた。

答えて言う。儒学の場合、孟子以前は教えを示す際にただ身心に言及するだけで、身心の由来については言及しなかつた。身心の由来についてはただ釈氏だけが論じている。要するにおおもとは近似するが、主眼とする点はそれぞれに異なる。釈氏の言う始原すら漠としたその昔とは、主に前世について語られたもの。前世において附着束縛のないところから出て来るから、（それが）現世では本覚の真心となり、前世で妄想を附着させそれに束縛されていたから、

現世では妄想に沈淪墮落する（曰儒自孟氏而上、為教只及身心、不及身心所從來、身心所從來、惟釋言之。要以大總相類、所主各殊。釋氏云無始之際、則是主前生說來言。自前生無所粘帶來、故此生本覺真心、在前生粘帶妄想來、故此生淪墮妄想）。

現世の人間を学問の主題とする儒学の場合、無執着の本性をもって生まれた人間がなぜ意念に繫縛されるのかが説明できない。しかし仏教はこの難問を、三世概念を使うことで解決した。ただしそれ故に仏教が儒学より優れているというのではなく、かれは「夫の（執着としての）物の道を害なうを慮るに至りては、則ち（儒仏道）三宗、同じく然り」と一段をまとめた。

第五卷「正蒙一映」は、「正蒙」前半各篇の文字に関する解説を比較的多く載せる。たとえば「正蒙」太和篇（第一）を『周易』繫辞上伝第七章の「写影」と捉え、参両篇（第二）の陰陽五行論を「閔尹子に本づく」とし、また陰陽の氣と雨雪に関する見解は「淮南子に本づく。然れども淮南の創見にはあらず。淮南は之を穀梁伝に本づく」と考察するのである。巻末では、張載の学問を知るうえで、「正蒙」からはその「該」博さが「西銘」からはその遠「大」さが分かることもされる。「正蒙」のこうした傾向を、かれは張載の所説の淵源を探究するなかで析出したわけである。

『性理大全書』所収の「皇極經世書」は、易図に関する「纂図指要」と「観物」内外篇とに二分される。またその前者の末尾には音韻に関する図説が附く。『性理小辨』卷六「経世畧意」に詹景鳳は、「統図図説」と題して原著の図と、みずからが作成した「図説」とを載せ、巻七「畧意下」では、「二観学易」との副題どおり「観物」内外篇の解説をおこなう。「経世（書）」は、元世運世・声音律呂を以て物理を明かにするも、内外観物二篇を以て心を言う（巻七）、との区別にもとづく篇分けである。ただしかれは、右の「統図図説」について、原著に入門するための「頭路」でしかないとも言う。単純

な謙遜とも受けとれるが、かれは一方で原著に展開される「物理の学」につき、「或いは通ずべからざることあらば、以て強いて通ずべからず」（巻七）とも語る。そもそもかれの関心が「物理」の探究には向けられていなかったとも言える。

邵雍の書物に対し、詹景鳳は、「深い境地において自得したもの（自得于深造）」と評価し、その音韻の方面を「律呂新書」が嗣ぎ、「皇極」に範を採ったのが「洪範皇極」だと把握しつつ、しかしこの二著は邵雍の「第二義」に落ちるものだとする（巻七）。また邵著の「陰陽老少之象」や「圖書奇偶之数」については「易学啓蒙」が述べるものの、その意義はすでに「皇極経世」が敷衍していると見る（巻八「易学本生」）。「文公家礼」については、「縉紳学士之家」の必讀書ではあるが実施の際には「礼を制する所以の意」を見失わないようにするだけだ（巻八「家礼従宜」）と捉え、原著に対する細かな解説はおこなわない。いわゆる「九書」のなかでも「易学啓蒙」以下の四著に対し、かれが必ずしも重視していないことが了解できる。本論でも第八巻「易学本生」以下に関する解説は省略に従う。

②造化辨（巻十一から巻十四まで）

詹景鳳が「物理の学」に対する強引な解釈を忌避した理由は、そもそもその強引さによって「有我が既に生じ、私智も又た起る」と見るからである（巻七）。造化辨の各條文もこの精神に拠って書かれていることを、かれは同巻の前序に「蓋し造化の理は感な自然に由る。強ければ則ち之を失す」と記す。本巻冒頭の、無極太極図における無極不要論も同様である。無極に関する言説は、太極の究極性を明かさなければかりか、「逆に太極の意味を見失わせ、蛇に足をつけるようなものなのである（反失太極本旨而増蛇之足）」。

とはいえ興味深いのは、巻十一「理気」において孔子と諸子を対比させ、「そもそも諸子が、道の理解において細かく

断片的であり、孔子の渾然として欠けるもののない認識が分らないのは、もっぱら、本性について理解しておらず、結局臆測を働かせるからであり、そこで「頭脳」が多くなる（大諦諸子見道細碎、未能得夫子之渾全者、只縁未見本性、並由臆想測度、頭腦便自多爾）と述べるにもかかわらず、本書が逆に、諸子系文章を多用する点である。ここで「頭脳」とは、諸子それぞれに異なる中心的思考を意味するだろう。詹景鳳は、そうした諸子の「頭脳」について、原文を引用し、是是非非主義の立場から論評を加えた。^⑫ 右の発言の直後には、天地以前の存在について語る張衡「靈憲」や「子華子」の文章、「老子」およびその王弼注が載る。同巻「天地」以下はその傾向を強め、「淮南子」「素問」「李石続博物志」「雜俎」「春秋元命苞」「管子」に続けて、「釈氏楞嚴經」の十八天や「道家度人經」の三十二天までもが引用される。

③ 人道辨明自篇その前半（巻十五から巻二十二まで）

『性理大全書』巻二十九から巻三十七までの「性理（一〜九）」は、そのなかに「性命」「性」以下すべて十八の細目を置く。一方その「性理」の構成を意識して編まれた『性理小辨』人道辨明自篇の前半は、「原人・人倫・性命・心・念・意・志・氣・仁」との項目から成る。原著と重なる項目は「性命」「心」「仁」の三点である。なお「人倫」は、『性理大全書』では巻五十二「学十」の細目である。

「原人」は全四條、「孔子・楊朱・管子・呂覽」からの引用文で構成されるが、分量的には「管子」の文章が全体の九割近くを占める。その典拠は『管子』内業篇。詹景鳳は、約二千四百字の同篇からその末尾を除く二千二百字ほどの文章を引き、「孟子の持志・養氣・知言の説は、必ず之を此篇中より得ん」との推測を注記する。巻十八明自篇四「心上」にも、『管子』心術上篇から約百二十字の文章が引用されるなど管子に対するかれの評価はかなり高い。本論の特色とも関連する問

題だが、紙幅の関係から考察は割愛する。

「心(上下)」は、諸子書にもまして明儒の文章を多く引く。とくに「心上」後半では王守仁のいわゆる四句教に言及し、『伝習録』巻下(一一五條)所掲の「一無三有」説を王門の「宗旨」と捉えつつ、その改変をこころみる。すなわちその第三句までを「無好無悪は心之体、有好有悪は意之動、知好知悪は知之別」と直し、第四句の格物に關しては、「好悪の不正を止めて之を正に帰す」と見るのである。「仏の云う所の不垢不浄なるもの」との混同の回避が、改変の狙いである。ここで「正」とは「不正」に對置される相対的位相の「正」しさではなく、絶対的なそれを指す。それと同様に、好悪の欲に縛られない境涯を「善」と捉えるその「善」もまた(卷十八)、詹景鳳にとっては相対的な善悪を超えた絶対的「善」にほかならない。だからこそかれは、「心之体」に對する「無善(無悪)」との規定は妥当ではないと判断したわけである。

一方、ここに言う「好悪」とは一對の相対的感情である。ではなぜ通常肯定される「好念」に對しても、かれはそれを心体への執着と見たのか。卷十九「心下」には、王守仁による「眼中の金屑」の譬喩を引き、自説に繋げる一條がある。王守仁は、「心の本体には一念たりとも留めてはならない。目に砂塵が入るのと同じようで、そんな小さなものには何もできないようだが、目の前がすべて真っ暗になる(心體上着不得一念留滯、就如眼着不得些子塵沙。些子能得幾多、滿眼便昏天黑地(了)」とまず述べる。そしてさらに、心体の障礙は「私念」にとどまらず「好的念頭」すらもそうであることを、目に入った「金玉の屑」になぞらえる(伝習録卷下一三五條)。「好」い意念は「金玉」のごとく価値が高い。しかしそれ故に人を誤らせ易い。完全な本体と取り違えかねないのである。王守仁はそれを強く懸念し、その指摘に詹景鳳も同意した。だが譬喩はあくまでも譬喩である。実際の「好念」がなぜ心体の障礙となるのか。かれは以下のように解説する。

ここで言う好念とは、周公が宰相となり（夏殷周）三代の王を兼ねて四つの事を（実現しよう）思ったり（孟子離婁下）、孔子が（出遊して）聖王の事跡を学び三代の英明なる主をひそかに志した（礼記礼運）ような意念である。

いずれもみずからが直面するその場での心の本体の発現として、当然そうあるべき意念だ。思うに、直面するその場で（発した意念で）なければ、（意念が向かう）事象は存在しないのだが、しかし（人は）必ずそうしようとする意念を起こし、「某事にはこうすれば完璧だ」と言う。つまり事象（の出現）に先んじて意念を蓄えておくわけであり、（期待される）事象の到来をいつまで待ち望むのか。かりにその事象が到来し、うまく対処したとしても、それが過ぎ去ってからも意念が保たれ忘れられなければ、意念を保持していてももはや何の役に立つだろう。結局（自分が直面する）事象が存在しないのに意念をみずから起こし、心には（対象となる事象）の痕跡などないのに心がみずから痕跡に縛られる。王文成公の言う「留滞」とはこのことである。故に意念がよいものであっても、やはり（心体の障礙である）妄念だとみなす（所謂好念、如周公作宰而思兼三王之事、孔子學聖而竊志三代之英。皆當下本體應如是。惟非當下乃無事、而起期必之念、曰如某事如此盡善、則先蓄念在心、何時望得此事來。或事已至、處之善矣、及事往而念在不忘、則存此將復何用。は無事而念自生、心無迹而心自係迹、文成所謂留滞此也。故雖念好、亦以為妄）。

詹景鳳が挙げた「好念」の例は、三代の聖王を見習おうとする周公や孔子の決意であり、事例としては一般性に欠けるようにも見える。しかしかれが、この事例をまとめて「当下の本体は^本是くの如かるべし」と説くように、両聖人によるこの決意のほかに、誰もが首肯できる恰好の事例を見つけることは、そう容易ではなかったのだろう。とはいえかくも稀少な「好念」ですらその「当下」の場を過ぎて抱かれていたならば、もしくは、然るべき場面に遭遇していないにただ空想されただけならば、いずれもそれは「妄」念でしかない、とかれは捉えた。

「情を去らば必ず人にはあらざるなり」とは、本書卷一の断言である。情欲の発出が人間の必然である以上、「念」もまた否定することはできない。ではかかる「念」とはいかなるものであり、その「念」と「意・志・気」とはいかに区別されるのか。詹景鳳自身の学問的関心が、これらの考察を主題とする一巻として結実した。ここではふたつの條文を紹介する(卷二十「念」)。

念とは(意識的に)起こされてはいない念である。人の心が極めて静かな状態に在り、おのずから存在するきらきらとして曇りのない真の一念、これが生得的な靈明である。静かだとしても「静か」という境地に迷い込むものではない。或る人はそれを「静かななかの動」と指摘するが、実際には「動」でもない。しかし意となると動いてしまう。

故にわたしは、(上述の念を)本念と呼ぶ。古人はそれに依拠して聖人となったのだが、それは取りも直さず念が動静を超えているからである。意には動静があり、意の発動が情である(念非起念。人心于至靜中、自有一念爛爛不昧之真者、此是本來靈明。靜之所不為癡靜耳。或者指為靜中之動、而實非動也。意則動矣。故予謂此為本念。而古人以之作聖、良以念無動靜。意有動靜、意之發則情也)。

(一般の)人間が生を得てのち聖賢となれない根本原因は、意にその端緒があらわれる。意が固「定」化されて志となり、気がそれに従う。(『大学』に言う「至善」に)「止まるを知る」の「止」とは意(のこと)である。意が止まれば志は固定化されても、気は乗じてこない。そうであればもはや妄動する「慮」などあり得ない。故に(『大学』に言うごとく)「静」「安」ののち心体が「得」られるまでに至るのである。聖学の実践で意をととのえるには、格物を最優先とする。それは意の固く向かおうとするはたらきを断ち、意の固く欲するはたらきを捨てることで、各人をその「分」の内部に留めさせることである。かくして意は(その相對する)事象を混乱させず、心は(事象からそれ

て)みだりに臆測せず、「二」なる状態が実現される、といった境涯が願えるのである(人生不得作賢聖、病根萌弊于意、意定為志、而氣隨之。知止之止、意也。意止志乃定、氣不能乘、則安得復有妄動之慮。故至于靜安而心體得矣。聖功理意、最先格物。是截其意所必至、裁其意所必欲、俾各止于分内。庶幾意不亂物、心不妄臆、而一可得也)。

ここで「一」とは、「もし事象のあるべき状態から離れて一を求めても、一は見出せない。しかしもしどんな事象についても一を語ることに固執し、良知の発現だとするならば、かえって一に縛られる(若舎事物之當而求一、則無一矣。若必事言一、而為知之良、則障于一矣)」と説明されるとおり、自他相互の個別的関係の場においてのみ実現される唯一にして渾一なる情況である。逆に、その唯一性を「臆」断するなかで生まれる言動は渾一的情況を「乱」す、つまり分節する原因としてしか立ち現れない。「意あらば即ち之を二とす」なのである。つまり「意」とは、「一」である主客内外の融解した場から析出されつつも、まるで生来の主人であるかのごとくその場を仕切ろうとする自意識にはかならない。その自意識がみずからに執着して頑固な意志を伴う「自己」となり、妄動する身体と化す。詹景鳳は、一般の人間における墮落の経緯をかく分析する一方で、それが始まる根源について考察を深め、「一念」の意義を如上確認した。

三、詹景鳳の学問と陽明後学

詹景鳳が聖学の本質に覚醒したのは、「本願」の記載に拠れば紫陽先生降臨のその翌晩のことである。先生はかれに或る啓示を授けていた。机上に置かれた「四書注」を手に執って「論語」を開き、その公治長篇後半の六章を「誦」したのである。目覚めてもなお、かれにはその謎を解くことができなかつた。しかしその晩、また夢を見た。情景は、かれが「腹

中の穢土乱草」を大量に吐き出した場面に始まる。かかる事態に驚きつつも、かれはスッキリした「隔」膜に「刺」を発見、それを引き抜くと衣冠をつけた神格が「天」から降りてその「刺」だと称し、かつかれの「手」のすげ替えを申し出した。瞬く間に両腕が落ち、かわって現れたのが「瑩白たること玉の如」き「新しき手」。真理の掌握が可能な「手」に相違なく、かかる「手」を、かれは自己内在の神格の導きで獲得した。以下、この「手」によって記された学問を概観し、その内容と王学ないし王門後学との関連性を考察する。

公治長篇の六章とは、「伯夷・叔斉は旧悪を念おもわず」章以下、同篇末尾までの六章である。その最終章には「(孔) 丘の学を好むに如しかざるなり」との一文が含まれる。詹景鳳は、紫陽先生が前夜呈した啓示を、「学問は孔子の境地に到達して極まるのだが、そこに至るのも一念に始まり、至らないのも一念に始まる(學造夫孔子而至矣。然至始一念、不至亦始一念也)」と読み解いた。そしてこの「一念」に学問の成否がかかるとの認識を起点に、以下のような思索をめぐらした。

孔子には「過念」がなく、そもそも「心」は「念」によって「始」まるが「過念」は「好悪」がそこに附着することで必然的に発生する。とりわけ、一般には肯定される「好念」を有し、その行為が正しかったとしても、その事象がすぐに行き去ったのに(その好い)念がまだなお存していたならば、君子はやはり「美」に始まって「悪」に終わると捉え、(その念を)悪念と見る(雖有美念、行已中矣、事既徂矣、念猶在焉。君子猶以為美始惡終、而惡念視之)。「おもうに過があるのも無いのも、(ともに)かの念から生まれる。人において念とは、もろもろの情動の根源だが、ただ有無の境界に属しており、その発現は瞬間的。瞬間的で正當な念に似る。識別するのは、当然困難だ(蓋過與無過、出之夫念。念之于人、為百情羣動之根、顧介屬有無之際、其見渺忽、渺忽而似是、審之宜難)」。如上かれは、一時的な成功体験に固執しがちな人間の習性を批判的に分析し、その原因を探るべく内面の「念」を観察するなか、正邪の判別も難しいその「念」の

実態に切り込んだとみなせよう。

「美念」すらも過誤とするかれの認識は、『性理小辨』巻十九「心下」にも、王守仁による「金屑」の譬喩とともに示されていた。その念を「有無の際に属」すと捉える観点は、周敦頤がその『通書』聖第四に「動きて未だ形われず、有無の間なるものは、幾なり」と述べた話柄に遡る。この話柄は王門において盛んに言及されていた。王守仁の場合、「夫れ有無の間は言語の況たうべきにあらず」（王陽明全集巻二十一「答人問神仙」）などと、議論の対象化には慎重であった。しかし王畿は積極的に、「有無の間は、人の心のまことの体用が、今ここに具足しており、時間的先後関係などない（有無の間は人心真體用、當下具足、更無先後）」云々との言葉により（陽明後学文献叢書王畿集附録二、七〇五頁）、それを良知の渾然性が開示される場と捉えた。しかしその結果、かれは聶豹から「筏を捨てて岸を求めぬ」者との非難を受けた（同巻六「致知議辯」、一三六頁）。なお羅洪先は、周敦頤のこの言葉を「動にして無動の云い」と解釈し、「後人、念頭の初動を以て之に当つるは、遠きなり」と見た（陽明後学文献叢書羅洪先集巻八「与詹毅齊」、三四一頁）。正解からは遠く離れていると見るのだが、詹景鳳の場合、そうした「後人」と同様の認識を出発点に、その思考を深化させたとも言える。

さて、「過念」からの回避はいかにすれば可能であるのか。公治長篇の六章の、その第五番目にある「吾れ未だ能く其の過ちを見て内に自ら訟せむる者を見ざるなり」との一文をめぐり、詹景鳳は考察を重ねる。「そもそも自ら訟むるとは、内面に向かって究極の心に到達し、自己の克よい念に立ち戻ること（夫自訟者、内造之至心、反己之克念）。「克念」は『書経』多方の「惟れ聖は念おぼう罔なければ狂おと作り、惟れ狂は克く念おぼえば聖と作る」に拠る。だがどれほど自己の内面を掘り下げようとも、向かう先の「至心」が本当にそうであるのか否かを判別する意識それ自体の正当性は、どこにも保証されない。かくしてかれは、こう言葉を継ぐ。「ただこの（克い）、心念を持つことだけに賛同するのではなく、その事態を「無求」

の境涯で現実化することを語るのである（非與其徒有此心念、謂實有此事于無求也）。無限後退の隘路から抜け出そうとする意欲のもと、かれはその方途を、「無求」の地平への飛躍に見出した。

こうした判断を裏付ける理路について、かれは「心体の真は求めること無きものなり」と述べるだけである。この簡潔な文言には、おそらく以下のような認識が内包される。心の本体は、それを事前に対象化して求める限り決して得られるものではない。つまり本体とは或る特定の境涯ではない。されば逆に、何物かを求める意識からの徹底した離脱だけが、「心体」の顕現を可能にする。「かくしてはじめて、（自己の）念については（それを）求める方向に進まなくとも、自身はたしかに内省を深化させ、（念の）過誤については（それを）見出すことに依存しなくとも、内面ではおのずから恒常的に自責する。（孔子のごとく）学問を好む者でなければどうしてこのようにできようか（茲乃念罔之于求而已固深于反、過罔後于見而内自恒于訟、非好學而能若此哉）。「好悪」という相対的境涯から超出しようとする「無求」の姿勢が、ここでは内省と自責の進展を伴わせるものとして捉えられることに注目したい。この認識には、かれの学問にとつて重い意味が含まれていると見なせるのであり、以下この点を追究する。

聖人の念というものは、念（の発不発）を意識しない状態を念とするのである。念（の発不発）を意識しない状態を念とすることで、その（絶対的な）念が変化して心の本体となるからである（聖人之念也、無念之為念也。以無念之為念而其念也化而為心之體也）。

聖人の場合、その絶対的な「念」は、発現されたその場において「心之体」に「化」しているはずである。ただしその変「化」は、時間的な前後関係のなかで生じるものでは、おそらくない。個別的な「念」がその都度全体的な「心之体」に回収される様相を、論理的に示していると考えられるのである。詹景鳳は、聖人による「無念の念」の内部構造をかく

捉えるなか、『中庸』第十三章の「君子の道は四、（孔）丘、未だ一をも能くせず。……君子、胡ぞ慥慥たらざらん」との一段に着目した。「慥」の文字は「心に従い造に従う」。しかも『中庸』には、その文字が重ねて記される。つまり聖人孔子ですら、毎日、自責を伴わせつつ内省を重ねていた。だが同時に聖人は、その「心之体」の具現者でもある。『性理小辨』巻二「通書說零」に述べられた「学人」と「聖人」の異なる「養」い方を想起したい。たとえば『詩経』商頌長発には、「湯（王）の降ること遅からず、聖敬、日に躋る」とある。経書のこうした描写を、詹景鳳は、聖人が「無動無静」なる何物にも依存しない境涯においてみずからを「養」うものと見た。ここで「無動無静」とは、かれの言う「無念」の言い換えである。つまりかれは、「日に躋る」といった文言を、特定の理想状態に向かう上昇型の実践という意味ではなく、「心之体」それ自体の不断の自己更新と解釈した。その全過程を通じて「心之体」の絶対性それ自体は不変である。ただしその「心之体」は、その都度の「念」の「化」したものとして、個別の自己更新を可能にする根拠ともなる。つまり詹景鳳は、「無念の念」という思考のなかに、その正当性を保証する根拠をも織り込んでいた。

「本願」が記す詹景鳳の学問は、あらまし以上のとおりである。過去の「好念」すらも「今」の時点では「心之体」を蔽う「妄念」になる、とかれが見るその背景には、前例からの徹底した脱却が求められるほど、劇的に変動しつつある明末の現実社会が想定される。少なくともかれは、みずからが生きる現実をそのように捉えた。そう現実を捉えるなか、そのまなざしを、人間存在および人間により構成される人倫社会に向かわせた。そしてその人間が人間として生きる基盤に情欲を置き、情欲の発生経路を意から「有無の間」の念へと溯り、かつその念の逸脱の原因を仏教教学に言う前世にまで求めた。無極概念を不要とする太極解釈は、そうした人間理解を支える世界認識となった。また「念」の発現方法を追究し、内省と自責を随伴する不断の「無求」という方法にもたどりついた。

詹景鳳にとって、『性理小辨』巻六十三所掲「十二子」の学問とは、自身が継承すべき聖学の模範である。ここでは「十二子」を締め括る「王伯安」の項に注目したい。そこに詹景鳳は三條の文章を載せた。その第一條は、「自反は即ち良知なり」との表明であり、第二條は、「心之体」に対する「無善無悪」との規定の内容を、「致良知」という学問に整合させる提案である。そもそもかれには「無善無悪」を「無好無悪」と改める考えがあり、それは『性理小辨』巻十八「心上」を解説する際に示しておいた。それとは別に第二條では、周の文王の「歆羨」も「畔援」もない在り方が「無善無悪」とされる。『詩経』大雅皇矣を典拠とする様態であり、朱熹集伝に拠れば、「畔は離畔なり、援は攀援なり。此を捨てて彼を取るを言うなり。歆は欲の動なり、羨は愛慕なり。情を肆ままにして以て物に徇を言うなり」。「無善無悪」との表現に合わせれば、相対性をはらむ取舍選択という「善」を超え、事物への耽溺をいさなう情欲という「悪」に惑わされないのが、「心之体」だといっているのである。そして詹景鳳は、さればこそ「良知」は、それが関わる物事について「善悪を明晰に区別して混乱することがない（皎然善惡不溷）」と捉えた。「良知」の「良」とは「善」の意味だ、とかれが言うその「善」とは、これも「心上」の紹介で触れたとおり絶対的な「善」にほかならない。

第二條を受ける第三條は、王畿と耿定向による議論を王畿側の視点でまとめた「東游問答」の一段である（王畿集附録二、七二一頁）。この一段において詹景鳳は、王畿が「無善無悪」説の是非を議論するなか、「ただわれわれの場合、凡俗の心を脱し切っていない以上、段階的に進む実践をつねにおこなうの間違いではない。そうしなければ凡俗を超えて聖人の境地に入るには不十分なわけで、それがいわゆる上乘の聖人も中下根の修行を兼ねるということである（只縁吾人凡心未了、不妨時時漸修工夫、不如此不足以超凡入聖、所謂上乘兼修中下也）」と述べる点に着目した。「上乘」云々のくだりは、「聖人」もまた「学人」と同じくみずからを「養」おうとするのかれの主張に重なる。第三條は、王畿が王守

仁の学問を如上理解したことを示すと同時に、詹景鳳による王畿思想受容のかたちをも物語る。以下、その受容のかちが帯びる傾向について確認しておきたい。

小路口聡氏に拠れば、王畿の「一念」の思想は良知心学の「精髓」であり、また「一念自反」の思想において良知心学はその「真面目を呈する」にいたる。文字表現の点から見れば、詹景鳳の学問は、王畿の思想をその核心において受容したとも言えよう。小路口氏は「一念」関連の文章を豊富に、しかも緻密な訳文とともに挙げるのだが、詹景鳳の学問との関係を考察するうえで、氏が触れていない「念堂説」（王畿集卷十一、五〇一頁）と題する一文が有益である。福建莆田の林君が「千年以来受け継がれた聖人になるための機微は、一念に存する（千古入聖之機、存乎一念）」と捉え、「念堂」をその自号とした。林君のこの認識はそもそも王畿のそれであり、そこでかれは林君の懇願に応じて文章を贈った。そこには以下のような一段が含まれている。

人にはただひとつの心があるだけであり、心にはただ一念があるだけである。念とは心が具体化された状態である。念には二種類ある。今（この場）の心を念と見た場合、それは現在の心であり、いわゆる正念である。ふたつに分かれた心を念と見た場合、それは（過去に執着して見送ったり、将来を期待して迎えたりする）将迎する心であり、いわゆる邪念である。正と邪とは、本体の明晰さがつねに見分ける。いわゆる良知である。念の感じる対象を物と呼ぶ。（故に）物は「外」部にはない。（されば）心が見在の心であれば、念は見在の念であり、知は見在の知であつて、物も見在の物となる。致知格物とは、克く念う実践である。見在（に立脚する）ならば将迎することもなく、かくして一となる（人惟一心、心惟一念。念者心之用也。念有二義。今心為念、是為見在心、所謂正念也。二心為念、是為將迎心、所謂邪念也。正與邪、本體之明、未嘗不知、所謂良知也。念之所感、謂之物、物非外也。心為見在之心、則念

為見在之念、知為見在之知、而物為見在之物。致知格物者、克念之功也。見在則無將迎而一矣。

文中「將迎」とは『莊子』知北游篇に由来し、程顥がその「定性論」に使った言葉である。王畿はこの「念堂説」の後半で、「程伯子、孟氏の伝を得。其の「内外なく、將迎なし」と曰うは、念の「一なり」とも述べる。「將迎心」に対する「見在心」とは、今この場において客体と相対する主体の「心」、ただし主体の内面に閉じ込められるものではなく、その主体が、客体との関係のなかで創り出したその場の全体を意味する。荒木見悟氏の言う「包容体」であり、だからこそ「念」の対象としての「物」も「外」にはない、とされる。その「包容体」に亀裂を入れる原因が「將迎心」である。客体との向き合い方において主体に緩みが生じるとともに、自己の本心とはまた異なる擬似的主体が析出され、その結果「二心」状態となった主体が場の生成を主導した事態と捉えることができる。ところがそうした緩みを、「本体の明」としての自己の良知はおのずから感知する、と王畿は考えた。良知は、念の正邪を問わず、いかなる場面においてもその機能を發揮しているのであり、かくして実践は、論理上「格物」と「致知」とには区別されるものの、しかし実態としては、主客の相対する当の場面での「克己念」の顕現に集約される。

その構造を比較するならば、「念堂説」の所説と詹景鳳の「無念の念」説とは、基本的に同一と捉えて大過ない。しかし詹景鳳の場合、良知の機能に関する掘り下げた思考は、王畿とは大いに異なっており、その機能の正当性もはや自明であるかのごとく「自反」する実践のなかに吸収されたと見なせよう。また王畿やその他の王門後学が主客内外の渾一的な包摂を志向していたのに対し、かれは、こと「一念」を語る際、その視線を自己の内面に向ける傾向が強かった。その一方で、『性理小辨』全体を貫く博識肯定の色調からもわかるとおり、多様な知識を涉獵するその貪欲さは、王畿のそれを遙かに上回っている。かれの学問には内外の断裂を惹起する因子が存していたと言わざるを得ない。しかしか

これは、この書物に掲載される記事を「今」に役立たせようとし、また「新説」の提示をみずからに心がけた。つまりかれは、「今用」や「新説」へのこだわりを抱き続ける限りにおいて、主客内外を包む「当下」の場における「一念」を、外界との関わりをなかで発現させることができたわけである。

とはいえ先哲が遺した知識は博大である。そうした知識の大海に溺れぬよう、かれはやはり、警戒の意識をその内面に向けざるを得なかつた。だがそうした姿勢は良知心学がもつ渾一的な熱量を減衰させるものであり、またいわゆる「聞見の知」を「徳性の知」と錯覚する事態を惹起させかねない態度でもある。詹景鳳は、『性理小辨』巻三「発蹤至論」に「自心の知と知識の知は相去ること遠し」と述べ、王畿の「致知議略」から、致良知の実践においてこの二種類の「知」の弁別が肝要であることに言及する一段を引く。「自心の知」が「知識の知」へとすり替わる危険性に、かれが普段から直面していたことは確実である。

書物として一般に流通する知識の量と人びとが求めるその分量とは相互的な因果関係にあり、しかもその進行は過熱する傾向を帯びる。その温度が嘉靖期に較べて飛躍的に上昇した万暦期、王学に親和的な学者たちは、みずから取り巻くそうした知識と「徳性の知」とをどう折り合わせるかという点で、王学の直接的後継者とはまた異なる難問に立ち向かっていた。

結 語

崇禎五年（一六三二）、『性理小辨』は『明辨類函』とその名称を変えて重刊された。上梓の際に封面が追加され、そこ

には「鍾伯敬先生」および「校明辨類函」の二行が、「双桂軒藏板」との文字をはさんで大書された。「伯敬」とは湖広竟陵の人である鍾惺の字であり、かれの没年は天啓五年（一六二五）。民間の書肆が、自刻出版物の附加価値を高めるべく名士の関与を捏造した典型的一例である。「双桂軒」は序文にも手を加えた。巻頭には、原著所載の王元貞序に代わり、同年十月執筆との奥付をもつ張溥序が置かれた。詹景鳳「自序」も削除されたのだが、ただし「論例」や「目錄」にあった「新安詹景鳳著」との文字は残った。張序の文章は、そのほとんどが王序の引き写しであるものの、王序に言う「余、始め（詹）銓部の小辨を聞き」云々との二十三字については、「余の是の編を輯むるや」に改められた。『明辨類函』を手にした者は、張序までを読むかぎり、書物の撰者が復社を率いる江蘇太倉の張溥であり、そして文壇の一派である竟陵派の盟主鍾惺が校訂を引き受けた作品である、と捉えることになるだろう。『性理小辨』の思想的位位置を確認する作業は、かかる重刊本が出現した意味の考察とともにおこなわれる必要がある。

詹准の編纂とされる『性理標題綜要』二十二巻の「性理綜要凡例」第一條に、「性理に、詹柏山（准）・諸理齋（大綬）・黃葵陽（洪憲）・李九我（狂機）・董思白（其昌）の諸刻あり。皆な（原著を）刪汰すること十の六七にして」云々との一文がある。この書物には崇禎五年二月執筆の陳仁錫序が載る。そして同書に対する『四庫提要』（卷九十六子部儒家類存目二）は、「凡例」に言う「柏山」は詹准の自号であるから同書の凡例は詹准の作ではなく、陳仁錫が詹准の「原本」に拠って「稍さか之を増輯」したものでらう、と推定する。この一例からでも分かるとおり、大全節略本出版の趨勢は、万曆年間を過ぎては衰えてはいなかった。¹⁷⁾

そうした趨勢と絡み合いながら、『性理大全書』もしくは三大全に対する改訂の動きは進行した。その好例が、姚舜牧（浙江烏程人）の撰述にかかる『性理指歸』二十八巻である。かれは万曆元年の挙人であり、その後二十一年間、会試に落ち続

け、結局、広東新興県知県の職を授かった人物である（姚舜牧『来恩堂草』巻十六「自叙歴年」）。かれには万曆十九年の自序を附す『四書疑問』もあり、この書物は同四十五年四月に重刊されるのだが、その重刊序に、かれは「四書疑問に嗣いで五経疑問を著す」と記している。万曆三十八年（一六一〇）七月執筆の自叙を附す『性理指帰』は、その第一巻から第三巻までに原著「道統」・「諸子」・「諸儒」の各條を節録して収める。そして第四巻にようやく「太極図」を掲載し、さらに「明道の定性一書」と伊川の「顔子好學を論ずるの一篇」とを尊重して通書と西銘の間に入れ（巻六按語）、他方正蒙は「易簡にして知り難からざるもの」だけを採録する（巻七按語）。また右の「自叙」に、原著「兼収」の「象数」はその言葉が「玄秘」にわたり「読者は猝たかには能く解さず」と述べるっており、この書物では易学啓蒙の大半が削られ、洪範皇極内篇にいたっては一字も収録されない。

いわゆる「九書」へのこうした差のある扱いについて、姚舜牧は「自叙」に「独り其の精蘊なるものを掲ぐ」と釈明する。ただしこの行為は、そもそも万曆期の科挙受験者の需要を反映するものであっただろう。受験生は、応募に必要な知識を習得するうえで、その効率の良さを求めた。さればこそ挙業書の編者たちは、試験に出題される可能性の高い内容を優先的に提供した。『性理小辨』が程頤の「二論」を絶讃する一方で、家礼以下、易学啓蒙や洪範皇極内篇に対しては簡略な解説に止めた事情も同様である。姚舜牧にしてもまた詹景鳳にしても、江湖に提供する知識の枠組みに関しては同時代の挙業の趨勢に迎合せざるを得なかった。その点では節略本の編集者の感覚と大差ないのだが、しかし両名は、その枠組みのなかにおいて、自身の学問観を、先人の文言の選択やその解説として披瀝した。大全改訂の必要性や方向性について明確に自覚し始めたとみなせるのである。

さて、『性理小辨』に対する『明辨類函』との改題は、原著の書名が帯びる『性理大全書』の克服という意図を隠すも

のである。だがその撰者を張溥としたことにより、この書物は、国家教学に異を唱えた王学の思考を諸処に載せているにも関わらず、しかしまたそれ故に、多数の応募者に利用されたと推察される。そして崇禎七年序刊の『性理会通』七十卷『統編』四十二卷は、大全の権威をその正編において尊重するかたわら、『統編』に明一代の学者「百氏を旁羅」した（鍾人傑「序」）。宋儒の学問の相對化を、宋明両学の網羅によって果たそうとする心算である。ただし鍾人傑は、『統編』所収の論著の半数以上を、万曆重編の王文祿撰『百陵学山』から、その典拠を示さずに採録した。『百陵学山』は王学系統の書物を多く収める叢書であり、かれが意図的に同書を選択したことは明白である。そこにはたしかに、かれ自身の学問も反映されていただろう。だが事情の解明はそう簡単ではない。『統編』の早期完成をもくろむ意図が先行していたと見るならば、かれには、『明辨類函』の登場に便乗する意識が強かったとも捉えることができる。『性理大全書』の改訂を志す詹景鳳の個人的認識は、『明辨類函』を介して世間に拡散した。そしてその拡がりも、崇禎期における三大全改訂運動の推進を促したと考えられる。

（東北大学教授）

(1) 明末の多様な四書解釈および『四書大全』の思想史的位置に関しては、佐野公治『四書学史の研究』（創文社、一九八八年）参照。明代後半の経学に関しては林慶彰『明代経学研究論集』（文史哲出版社、一九九四年）を参照。同書には『五經大全』之修纂及其相關問題探究」（初出一九九一年）と題する論考も載る。三浦「張自列撰《四書大全辯》与明末清初的士風」（李申、陳衛平主编『哲學与宗教』第六輯、上海人民出版社、二〇一二年）は、『四書大全』改訂運動の一例を論じる。

(2) 三浦「明末清初時期《性理大全書》的傳播与接受」（『貴陽学院学报（社会科学版）』総四十三、二〇一五―一）は、明清鼎革期にお

- ける『性理大全書』改定の趨勢を通覧するなかでこの二書にも言及するが、個別的な分析は為されていない。
- (3) そうかが明言したわけではない。「詹氏」と記した理由に関して、かれは自序に「夫名系之氏、則以聊備一家致。乃竊取不賢之遺、日加克抑、懼以終始、則下走翼翼小心之微志也」と述べるだけである。
- (4) 『四庫總目提要』(卷一一四子部藝術類存目)は「八種」と記す。
- (5) 活動の繫年に関しては、中純夫「王畿の講学活動」(『富山大学文学部紀要』二十六、一九九七年)参照。
- (6) 中純夫「耿定向と張居正」(『東洋史研究』五十三一、一九九四年)参照。
- (7) 吾妻重二「性理大全」の成立と「朱子成書」(初出二〇〇六年、のち『宋代思想の研究』関西大学出版部、二〇〇九年、第三章)は、「収載書の選択といい、その順序といい、元朝後期江西の儒者である黃瑞節が編纂した「朱子成書を底本にしていたことは明らかである」と述べる。
- (8) 細目は以下のとおり。「総論為治・君体・慎近習・推心臣下・儲教・臣共・相体・忠諫・用人・理財・法制・礼教・風俗・刑賞・厚卒・重將・戰難・辺議・漕議」。
- (9) 本論所掲の論題は当該の会郷試録や一部の挙業書などから拾い上げた。ただしそれらの書誌情報は割愛する。試録の影印本を収めた大型の叢書として、『天一閣咸明代科挙録選刊』(寧波出版社)シリーズがある。
- (10) 薛瑄『讀書録』卷九・識量大則毀譽欣戚不足以動其中、必能忍人不能忍之觸忤、能為人不能為之事功。
- (11) この巻で詹景鳳は、王守仁の良知説が「体仁論」に想を得た学説であることを、「実に此の篇の「良知良能は原より喪失せず」の旨より触発」されたものと述べ、致良知の「致」とこの篇の「存」との内幕の一致を説く。
- (12) 『性理小辨』卷五十四・今諸子紛紛、彼誠何與于我、我亦何與諸子。故不必加拒、惟因所是非而是非之。
- (13) 或謂舉世談伯安良知、子獨不談、談自反、何也。走敬對自反即良知也。不自之反而他之馳驚、則内暗。何由知己之惡。不知己之惡、而攻人之惡、其為不良、亦已甚矣。
- (14) 小路口聡「王畿の「一念」の思想」(『東洋大学中国哲学文学科紀要』十八、二〇一〇年)、同「王畿の「一念自反」の思想」(同十九、二〇一一年)。
- (15) 三浦「晚明思潮研究のための覚書―荒木見悟先生「陽明学の位相」に寄せて―」(『集刊東洋学』一一八、二〇一八年)参照。
- (16) かれは自序に、「學無二議、言之必可行焉。敢曰苟為務博而已」と記す。自己韜晦の言葉と見ておきたい。
- (17) 天啓六年冬の自序を附す丁進(浙江上虞人)撰『新鐫性理奥』十卷首一卷も、その一例に加えることができる。