

# 湛若水「二業合一」論とその思想史的位置

三 浦 秀 一

## 序言

明朝の科挙は、その科目の構成や試験問題が準拠すべき教学にあつては元朝のそれらを基本的に踏襲するもの、実施の理念に関しては、太祖朱元璋による「科挙にあらざれば官を与えるを得ず」（明太祖実録卷五十二洪武三年五月）との断言に象徴される如く、前王朝治下の実態の克服が意識されており、漢族士大夫に対し出仕の門戸を開放するかたちで、広く実施された。元朝所定の教学が程朱学であり、この学問の根柢に修己と治人の両立という信念が存していることを鑑みれば、明朝は勝朝の言行不一致を糾正したとも言える。しかし当の朱元璋が、科挙開始の数年後、「虚文」を連ねる応挙者の増加を歎き、試験を中止して「德行」重視の推薦制度に切り替えざるをえなかつたように（同卷七十九洪武六年二月）、程朱学の理想は、陞官発財の恩

恵にあずかるうとする受験生たちによつて、たちまち空疎な建前へと押しやられてしまった。

無論そうした理想論は、北宋以来、絶えず語られてきたものである。たとえば程頤（号伊川）は、本来の学問に費やす時間が受験勉強のために奪われると訴えた人士に対し、まず、ひと月のなかで十日間「挙業」に従事すれば、それ以外の時間を勉学に使えるはずだ、と現実的な対応策を示した上で、しかし志操の堅持こそが肝要であることを、「それ故、科挙という作業は、勉強時間の妨げになることを憂えるのではなく、ただ当人の変節を憂えるだけだ（故科挙之事、不患妨功、惟患奪志）」と述べた（河南程氏外書卷十一）。朱熹（朱子）もまた伊川の立場を受け継ぎつつ、さらに、聖賢の書物を読む識見の高い人士は「利害得失」を度外視して受験するから科挙は何の妨げにもならず、かりに孔子が「復た生まれ」たとしても応挙せざるを得ない

わけだが、科挙など障礙にはならない、とした（朱子語類卷十三）。そして朱門の饒魯（号双峯）は、師説を服膺するとともに、南宋末葉の科挙における道学への傾斜という趨勢を背景に、「義理と挙業とは初より相妨げること無し」と断じ、午前中は経伝によって「義理」を探究し午後は挙業に取り組むならば問題はないとか、「ましてや挙業で扱った文章は義理に依拠するものにはかならず（況挙業之文未有不自義理中出者）」、その義理が洞察できたならば、当人の「挙業」は精確さを増すだろう、と主張した。<sup>1</sup>

これらの訓戒は書物をとおして次の世代に伝えられた。朱子は、右に引用した言葉を含む伊川の教誨を、呂祖謙（号東萊）との共編『近思録』巻七「出処進退辞受之義」にまとめて載せ、朱門の弟子は、上記朱子の断案をも合わせて全三十條の問答を、『朱子語類』卷十三「力行」の巻末に、「以下、科挙の学を論ず」と注記しつつ一括して掲げた。そして永樂の儒臣たちも、いわゆる三大全のひとつ『性理大全書』の卷五十五「学」の巻末に「科挙の学」という項目を立て、そこに伊川の発言を四條、朱子のそれを十四條おさめるとともに、龜山楊氏、北溪陳氏、潛室陳氏、双峯饒氏の主張を各一條、収録した。程朱二子による右の文言が、先行する二著の抜粹であることは言うまでもない。

こうした言説を、大半の考生は書物の中の建前として読

んだ。ところが正徳末年、それを發展的に継承する一方、考生の現状をも肯定的に捉えるような口号が登場した。湛若水（号甘泉、一四六六—一五六〇）による「二業合一」の主張がそれである。挙業と徳業の一致を唱えるこの主張は、しかし空論として一蹴されたりはせず、むしろ多くの支持者を得、さらにその理論的可能性を探究する方向で批判的に受け容れられた。明代中期後半における思潮の展開とも切り結ぶ内容を、この主張は含んでいた。換言すれば、そうした議論の登場を要請するような現実のなかで、当時の人びとは科挙に臨んでいた。本稿は、かかる思想史的意味を帯びた「二業合一」論を主題として、湛若水による立論の意図やその背景、後人の多様な反応やその方向性について、主に考察を加えるものである。

### 一、「二業合一」論とその思想史的前提

#### （一）「二業合一」という天理の体認

湛若水は、成化二年（一四六六）十月、広東増城県に生まれた。初名は露、字は民沢、後に名を雨と改め、若水に落ち着く。その時に字も元明と変えた。弘治五年（一四九二）秋、郷試に合格するも翌年の会試には下第、その次の年の二月に陳献章（号白沙、一四二八—一五〇〇）の講説を聞

き、ただちに從学を決意した。弘治十三年二月の陳猷章の死を経て、十七年、親命のもと南京国子監に入り、翌年春、四十歳の年に会試に再挑戦、第二名合格および第二甲第三名の進士登第を果たした。翰林院に配属後の正徳元年（二五〇六）、王守仁（号陽明、一四七二—一五二八）と交友關係を結び、同十年、母親の逝去にともない帰郷、喪が明けてからも「養病」を理由に故郷にとどまることを許され、十二年冬、西樵山大科峯に書院を開いた。朝廷への復帰は嘉靖帝即位直後のことであり、嘉靖十九年（一五四〇）夏、南京兵部尚書の地位で致仕、それ以降は述作と講学に明け暮れ、三十九年四月、長逝した。<sup>2)</sup>

湛若水の思想全体の中で、「二業合一」論は如何に位置づけ得るのか。かれは、書院活動に傾注していたその当時、或る友人に対し、自説を誇示しながらその内容を以下のよう<sup>3)</sup>に解説した。

卒業と徳業とが合一であること、これは小生にとつて確乎不易の学説である。何らかの事象に出会った場合、みずからの持ち前に従ってそれに対応する。その事象をみずから疎外するような意識を持つてはならない。学問は、（自身が直面する）その事その時に従ってみずから納得し（自身を）しっかりと安定させることを重視する。この心とこの理とを（その事その時ごと

に）実現させることができたらば、卒業でもその他のどんな事象もおのずと隔ずみまで明晰に徹底される。山中で（の書院活動）も山を降りて（の宮仕え）も、どちらでも（構わないとは）この考え方だ。（卒業と徳業合一、此区不易之説也、若遇有事、随分応之、不可有外事之心、学貫随事隨時体認操存、得此心此理在、卒業百凡亦自精明透徹也、出山在山、皆此意。文録卷十八「答蔡元卿」）

「二業合一」論とは、ただ卒業だけを念頭に置いた主張ではなく、かれ自身の学問観の直截な表明にはかならない。弘治十年（一四九七）冬、かれは師陳猷章に対し、こう告げていた。北宋の程顥（号明道）や南宋の李侗（号延平）による「体認天理」との発言に触発され、「天理」を「随处に体認し真に把握することができれば」、「日用」の場における一挙手一投足すべてが天理としての本体そのものであり、学問をおこなう者はそれを涵養して保持するだけであることが分かった、と（泉翁大全卷八「上白沙先生啓略」）。すると翌年、陳猷章はこの弟子を激励し、「日用の間に随处に天理を体認する」という、この「一鞭」への覚醒を認めたのである（一九八七年中華書局本陳猷章集一九三頁「与湛民沢」十二）。

卒業は、書院活動に専心していた時期の湛若水にとって、

「日用」そのものである。この特定のな日常に「随」った体認が、「二業合一」論として結晶したとみなせよう。さればこの体認は如何なる内実を備えていたのか。かれは書院への参加を呼びかける或る書簡に、徳業も挙業も聖賢の書物を読む点では同一の「業」すなわち実践だと記した上で、「徳業に志せ」ば読書は精密になって義理の理解や作文の技能も向上し、受験という行為もすべて「吾が自得の美事」になるとして、「故に聖学は（世間の人びとが考えるのとは異なり）かえって挙業に対して大いに助けとなる。妨げだとの憂慮などまったくない（故聖学反有大助於挙業、何相妨之患）」と説いた。「志」や「妨」の語が使用されるところ、かれの思考は、『性理大全書』にも載る宋儒の発言をその端緒とする。ただしその体認は、宋儒の認識を突き抜けたところに開示された。かれは続けて、「だが助けになるものがある云々と言うのではやはり（両者を）二つに分裂させる（然而言有助云者、猶二之也）」と述べるのである。そして、分裂の結果、「支離の患」が発生して「道」が不明になったことを、「孔子の文章と性道とが二つに分かれたので、世間のみなが聖学を理解しなくなり、心と事物が二つに分かれたので、聖学は明晰さを欠き実践されなくなった（夫子之文章与性道二、則举世不知聖学矣、心与事物二、則聖学不明不行矣）」とまとめた（文録卷十七「湯

民悦<sup>4</sup>」。

心事の合一に関する認識も、やはり陳献章の理観に依拠するものである。かつて陳献章は門弟の林光（一四三九—一五一九）に対し、「此の理がかかわる事柄はこの上なく広大だ。内外なく、終始もなく、どこにでも到りつくし、一瞬もはたらきを止めない。それが体得できれば、天地も自分が打ち立て、あらゆる変化も自分から生じ、そして世界はかかる自分に包まれる（此理干涉至大、無内外、無終始、無一处不到、無一息不運。会此則天地我立、万化我出、而宇宙在我矣）」と語った（陳献章集二一六頁「与林郡博」七）。そして「隨時随处」にこの理が充滿していると認識を前提に、「それぞれの場面に応じてその真実性を信じるならば、どうして手足を労するようなことさらな実践をおこなう必要があるか（色色信他本来、何用爾脚旁手攘）」とも述べた。湛若水は、書院において同学と聖賢の書物を熟読しかつ深思するその環境、世間的に言えば挙業に勤しむその現実の全体に、天理の発現を垣間見た。かれのこの体認において、徳業と挙業との相違はもとより、内外の区別も撥無されている。与件としての現実を否定せず、しかしその現実と主体的に関わる中で、そうした自分自身と外界の諸事象との一体化が感得されたわけである。その事象が、この時は、たまたま挙業であった。ただし挙業が体認

の契機となったことは紛れもなく、かくしてかれは、この一体状態を、とくに「二業合一」と表現した。そしてまた、かかる闊達な体認が拓けたことにより、世間の学問が抱える欠陥を、より明晰に把握できるようになった。

正徳十五年（一五二〇）六月、湛若水は「大科書院訓規序」を著す（文録卷六）。それに先立ち、書院での規律を「大科書堂訓」全七十二條として項目化し（泉翁大全卷五）、そこにも「二業合一」の主張を盛り込んだ。下記の一條には、二業を分裂させて捉える思考への批判が、その意図とともに明記される。

一、科挙は本朝の制度であり、学生がもしそれに従つて学習しないならば、まさしく今に生まれて古に戻るというもの。天理では絶対でない。孔子や孟子が（今に）また生まれたとしても、科挙に拠つて頭角をあらわしたはずだ。だが孔孟の実践は、昨今の挙業を習う者とはまったく異なる。孔孟は、必ず根本に依拠して実践するからおのずと異なるのである。故に挙業は道を損なうようなものではない。実践者が自分で自分をダメにするだけだ。学問をおこなう者は、挙業を自分と関係のないものとしてはならない。それを無関係とすることは、まさに「外物」であり、その弊害は些少ではない。（一、科挙乃聖代之制、諸生若不遵習、即

是生今反古、便非天理、雖孔孟復生、亦由此出、然孔孟為之、亦必異於今之習挙業者、孔孟必在根本上発出自別、故挙業不足以害道、人自累耳、学者不可外此、外此便是外物也、為病不小。書堂訓第四十五條。合一訓「教肄」第十三條

ここで「外物」とは、先に「外事之心」と表現されたそれと同様、現実の諸事象と主体的に関わりとうしない態度を意味しよう。この態度を、かれは「書堂訓」の別の一條において「支離」と呼び、「内外・本末・心事を分けて両途と為す」ものとも説明した（書堂訓第四十八條。合一訓「教肄」第十六條）。さらにこの分別意識を解析し、「内面の判断を正しいとして外来の知識を間違いとし、心だけを重視して事物を蔑ろにする弊害（是内而非外、重心而略事之病）」が、そこには存すると見た。そもそも内面重視の主張は、名声や富貴を盲目的に求めるような、自己疎外的態度への批判を含蓄する。しかしかれからすれば、内面の重視によって「本を立てる」という主張の方が問題であった。湛若水にとって、天理には「内外本末心事之間」がない。かれはこの点に自信を抱けばこそ、「内を是とする」者は「外」界にそのまなざしを向けず、翻つては自己の内面に関しても正しい認識を築けない、と推断したのである。内外を超えた理に関する陳献章の発言は、湛若水が撰述

した「明故翰林院檢討白沙陳先生改葬墓碑銘」（文録卷二十）にも収録される。この「墓碑銘」撰述には或る因縁が絡んでおり、それが「二業合一」論の創出とも一面において関係する。引き続きこの主張の意図に関連する事柄を考察するが、その意図にも前提的な背景が存するのであり、まずはその点の検討から始めるとしたい。

## （二）胡居仁と陳獻章

永楽末年における地方官学頹廢の報告に引き続き、洪熙元年（一四二五）四月、近ごろの科挙合格者は「虚文」の暗唱を出世の手段と捉えるとの上奏がおこなわれ（明仁宗実録卷八上）、そこには、少壯の合格者を批判して、聡明ではあるが「修己治人之道」に関しては意識が低く、任官後も無為無策のまま、政事は停滞し民衆は被害を蒙っている、とも記された。そこで明朝は、宣徳元年（一四二六）実施の福建郷試に副主考官となった邵思廉がその『福建郷闈小録』「序」（天一閣蔵明代科挙録選刊・郷試録、所収）に、「解額を鑄して以て利誘を去り、選挙を精しくして以て真才を表す」と記したとおり、合格者の精度確保を企図して「解額」つまり合格定員を絞り込んで設定した。考生の自発性に期待できない以上、外的規制に頼るほかはないという発想である。学生や教官を監督する政策も新たに考案された。正統元年（一四三六）の提学官設置がそれであるが、

しかしこの制度も、創設の数年後には形骸化し、新帝即位直後の景泰元年（一四五〇）には停止された。

とはいえ天順六年（一四六二）、督学制度は復活した。そして、たとえば江西提学官に任命された李齡（宣徳四年举人）は、成化元年（一四六五）の赴任後、師生双方に對し学問と徳行の研鑽を求め、めざましい功績を挙げたとされる（宮詹遺藁外編卷六、張廷益撰「送江西学校宗主李先生致政還東序」）。かれはまた、江西北部の白鹿洞書院を再興し、その洞主に胡居仁（号敬斎、一四三四―一四八四）を招聘するなど、省内の俊秀に對する学習環境を整えもした。胡居仁は江西余千の人であり、少年期より挙業に興味を覚えず、臨川において「義理」を講じていた呉与弼（号康斎、一三九一―一四六九）に師事して聖学を習得、成化年間に一家を成すほどの学者であった（国朝献徵録卷一一四、陸瑞家撰「敬斎先生居仁伝」）。この再建された書院に對し、江西出身の重臣彭時は、「科挙の外に出」て「夫の性命、道德の学を学」ばせることを期待した（李夢陽撰嘉靖重刊白鹿洞書院新志卷六、彭時「重修白鹿洞書院記」）。だが白鹿洞の看板も効果がなく、胡居仁は、書院には「挙業」すら覚束ぬ「凡才」が雲集し、「挙業」が出来る「聡明敏達」の者は見向きもしない、と不満を洩らした（胡文敬集卷一「寄丘時雍」）。さらに、挙業に優れた人士が躊躇するのだ

から、「英邁超卓の人」の來訪などどうして望めようか、この状態では、道德心の涵養はおろか作文能力の向上すらもかなわず、自身の「徳業」を損なう結果となり他人の「徳業」など成就不可能だ、とも落胆した。それでもかれは、かかる事態が生じた原因を、「豪傑の士」が挙業に埋没したからだと見た。そして士風の現状を分析し、「まさに科挙という功利的制度がそれを損壊させた結果だが、その被害を抜け出せた者も、みな高邁に過ぎ空虚な学問に沈み込んだ（只縁科挙功利害之、能脱此累者、又皆過於高妙、淪於空虚）」と捉えた（同前「奉張廷祥」）。当時、「高妙」なる人士が向かうとすれば、それは陳猷章のものであり、胡居仁は、陳猷章の学問について、「才氣」ある人士は「多く之を喜び」、「中人以上」の者はかれに惹かれる、と語らざるを得なかった。ただし、「中人以下」の場合、陳猷章の「駆る所」となりその弊害は甚大だ、と批判することも忘れなかった（居業録卷三）。

陳猷章やその盟友である莊昶（一四三七—一四九九）の姿勢に対しては、弘治前半まで朝政に関わった丘濬（一四一八—一九五）もまた、非難する発言を残した。かれは、成化十三年（一四七七）、国子監祭酒に就任後、監内で「私試」をおこない、その策問に、応募者が習っている学問こそが先儒の所謂道学だと宣言し、しかし昨今の人士は挙

業以外に「門戸」を立て、自分たちこそが道学をおさめていると妄言するばかりだ、と記したのである（瓊台詩文集稿卷八「大学私試策問三首」）。胡居仁も挙業を嫌った人物だが、丘濬が指弾するのは、陳猷章一派すなわち江門の人士である。祖父遵守の立場から挙業即道学と説くかれにあつても、江門の活動はやはり目障りであつた。ただしかれもまた、程朱学の建前とは別の場所に、科挙と対峙する理念を求めていたと見なせ、それ故にかかる憎悪が惹起されたのかもしれない。新たな理念を模索する心性が多様な姿を伴いながら、この時期の社会には拡がっていた。

陳猷章は、正統十二年、広東郷試に合格するものの会試には落ち続け、しかし国子監在籍中の成化前半、同二年の進士登第組である羅倫、章懋、莊昶らと交流、その後、広東に帰郷すると、かれのもとには多くの人士が参集した。門弟に対し陳猷章は、自身の覚醒体験にもとづいて「静坐」を勧め、かつまた「善端」の涵養を重視する一方、読書に關しては、自得の障礙になる場合、それを廃止することも辞さなかつた（陳猷章集九七四頁「与林緝熙書」十五）。高弟の張詡（一四五五—一五一四）はそうした師の教法を「無言の教」と捉え（東所先生文集卷二「白沙遺言纂要序」）、さらに、「深悟して自得」したならば論語や孟子はその「胸中」に存するのであり、書物としてのそれらは無用、とも

言い放った（同巻二「論孟或問序」）。また莊昶は、服喪の明けた成化十二年以降も朝廷に復帰せず、陳猷章と「心学」について議論するなどの生活を送っており、そのかれにも、「無言」こそが聖人の教えであり、言葉に拠る講学はたしかに「至精」だが、畢竟、「有言の境に落ちる」と述べる文章がある（定山集巻八「宿州儒学会講記」）。

ただし陳猷章に出仕を格別拒否するような意向はなかった。出処の如何に関わらず、本心を偽るような姿勢が厳しく批判されたのであり、その場合、外的規範としての聖賢の学問はもとより、自分自身をも含めて「無」化することが要求された（陳猷章集一三三頁「与賀克恭黄門」）。欲念が発生する自己の根源にまで反省を掘り下げるよう、かれは迫ったわけである。かかる禁欲的な徹底性が、或る種の人びとには魅力的に映った。かれらは俗流の挙業を嫌うとともに、国家教学としての程朱学に対しても、俗学を超克する理念を提示し得ていない点で飽き足りなさを感じていた。陳猷章は、各人がそれぞれに、「無言」の境地を経て自分に相応しい身の処し方を「自得」するよう方向づけた。ところがこの融通無礙な教法に対し、門弟は自己の見聞に執着し、それを準「則」化したという。張詡が撰述した「白沙行状」の一節であり、かれ自身は、それでは本当に「先生の道を知」ったことにはならないとして、「無」の更新

に自得の勘所を置いた。だがその結果、正徳前半には、江門末流の学問を、「曠に渉る」茫漠として掴み所がなく、社会に無用の教法と捉える風評が広まった。湛若水にも「禪」だとの嫌疑がかけられた。王守仁が正徳六年に記した文章の話柄であり（一九九二年刊王陽明全集二三〇頁「別湛甘泉序」）、一方かれは湛若水を「聖人の徒」と捉えた。しかし王守仁の愛弟子徐愛（一四八七—一五一七）は、江門の「曠に渉る」傾向を「其の用力処に於いて欠あり」、実践方法に欠落があるから生じた、と疑ってもいた（陽明後学文献叢書徐愛集六十七頁「答王承吉書」）。

徐愛によるこの疑義は、陳猷章も師事した呉与弼の学問への批判と対を成すものである。徐愛は、呉与弼について「其の得力処に於いて未だ至らざるもの有り」と切り捨て、呉陳どちらの学問も「体用終始」を分断して捉えている、と総括した。かれが評価するのは「体用一源、終始無間の地」であり、この総括は、如上概観した挙業をめぐる幾つかの意識を対比的に掌握する上でも、有益だと考える。すなわち、呉与弼やかれを継ぐ胡居仁は目標の設定を間違ったまま無駄な努力を続けるだけであり、一方、江門の場合、目標それ自体は正しく見えるが、「体用一源」の思考に徹しないが故に、目標達成の方法を捉え損ねている、という構図を描くことができるだろう。体用論に還元して論点を



整理するこの視座は、河南懷慶衛人である何塘（一四七四—一五四三）の文章にもうかがえる。かれは、嘉靖三年ごろの著作である『儒学管見』の自序に、挙業の学習による応挙は仕官に繋がる「儒者の正」だと記し、それを大学の新民に比定しつつ、「体」としての明德は「用」に即した「体」であり、同時に「用」は「体」に即した「用」であって、この点は、朱子ですらも「明切」な説明を欠いていたと述べるのである（柏原集巻六）。科挙に対する人びとの認識は、体用一源という理念との照合のもとで、再構築されようとしていた。

### （三）湛若水と王守仁

正徳九年（一五一四）後半、湛若水は王守仁に対し、大学の格物理解に関する見解の相違を確認すべく書簡を送った（文録巻十七「与陽明鴻臚」）。かれは、格物の「物」を「心意の著する所」と捉える王守仁の理解を、「心を舍おいて物の理を「外に求める」硬直した格物説への批判としては有効だと見た。その上で自説を披露し、人の心は天地万物と一体である以上、その心はすべての物を包含し、それ故、この場合の格物の実践も「外に在る」ことはなく、格致する心も「外に在る」わけではないとまとめ、さらにこの観点から王守仁の見解が帯びる瑕疵を指摘して、「外物の病から免れず」と伝えた。また或る書簡においても、「程

子の所謂る「体用一原、顕微無間」とは格物の実践がそれであり、そこに内外の区別はまったく無い（程子所謂体用一原、顕微無間、格物是也、更無内外）」と宣言した上で、彼我双方の見解の相違は「心」の捉え方の違いに帰着すると述べ、王守仁のそれは「腔子裏」の「心」、身体的限定性を帯びた個々人の「心」でしかない、と記した（同巻十八「答楊少黙」）。

湛若水は、その論敵の見解を、内外の一体性に関する認識が甘く、その結果、実践者の主観性に偏って外界の事象への目配りに欠けるものと捉えた。だが、王守仁からすれば、こうした批判は自説への曲解と映っただろう。正徳八年、かれは旧知の王道（一四八七—一五四七）に対する書簡に、理や義や善などはすべて「吾の心」の個別表現にすぎず、それ故、「心外無物、心外無事、心外無理、心外無義、心外無善」であると述べている（王陽明全集一五五頁「与王純甫」二）。そして湛若水の「随处体認天理」説に対し、それこそが逆に「外に求める」ものだと反論した。

正徳九年の時点で、湛若水は四十九歳であり王守仁は四十三歳。陳猷章の理観を受け継ぐ前者と、龍場での大悟を経て間もない後者とは、切磋琢磨しながらも最後の一线に関しては決して譲ることがなかった。この格物論争は、湛若水による書院活動の開始後、むしろ本格化した。かれ

の「二業合一」論に「外物」批判の視点が盛り込まれていたことは、上述のとおりである。つまりこの主張には、分ければふたつの意図が、しかし双方が密接に絡みあひながら潜んでいた。そのひとつが王守仁の論難に対する反撃であり、もうひとつは、江門の学問を「禪」だとする一般認識への応酬、より広く言えばかれらに託されていた同時代的課題への回答である。

この後者の意図には、湛若水の個人的な動機も絡んでいた。陳猷章の逝去直後、その行状の執筆はかれが担当した。しかし張詡は、かれの草稿を一読し、師の事跡について「未だ備わらざること多し」と見て「補葺」をおこなった(陳猷章集八六八頁、張詡撰「白沙先生行状」)。張詡は正徳九年後半に没している。そして十六年十一月、湛若水は、師の改葬を期に「墓碑銘」を著し、そこに、師が張詡を「禪矣」と評した記事を載せた。陳張師弟を切り離した上で、江門への非難は張詡の罪であることを、碑文に刻んだわけである。かれの合一論において内外はあくまでも一体だが、王守仁への批判からも分かるとおり、とくに「外」との繋がりが重視される。この傾向は、江門の教学における社会性の揚言という意図から発しており、さらに「墓碑銘」撰述の動機とも結びついていたのである。

## 二、「二業合一」論の反響

### (一)「二業合一」論の発信とその目算

嘉靖元年(一五二二)、湛若水は翰林院編修の職に復すると、三年秋には南京国子監祭酒に陞進し、七年五月、南京吏部右侍郎を拝命、翌八年秋に北京に転じるまでの五年間、觀光館や新泉精舎といった講学の場を主宰することに、多数の門弟を育てた。無論その教学の中心には、上述の理観にもとづく随处体認論、あるいは「心事」「体用」の合一論が位置していた。一方、二業の合一を主題とするかれの発言は、門人たちによつて一書に編まれつつあった。嘉靖四年冬、国子監での講学の記録が『雍語』の名を得て江都の葛澗により編輯され、その最終「辨志」章に「二業合一訓」完成の記事が載るのである(泉翁大全卷六所収)。そして五年秋、江西金谿の黄綸が、おそらくはそれを『泉翁二業合一訓』として刊行した(泉翁大全卷四所収)。この冊子には、前節で紹介した湛若水の発言も含め、かれの合一論を俯瞰する上で十分な言説が収録される。黄綸は嘉靖元年の举人であり、当時、南京国子監生であった。六年冬、祭酒任期の満了を機に上京する湛若水を送るべく、多くの門人が揚州に集結した。その盛況ぶりを呂柟(号涇野、一四七九—一五四二)は書き留め、そこに、近ごろ自分は

湛若水と葛澗の間答を載せる『雍語』と、葛澗が「輯行」した『合一訓』を読んだと記す（淫野先生文集卷十六「甘泉行窩記」）。葛澗は「数千卷」の古書を有する蔵書家の子息として生まれ、かれ自身、博学をもつて知られていた。黄綸は、かれの資助を得て『合一訓』を出版したのでろう。なお湛呂両者は、呂柟が進士登第を果たした正徳三年の会試に、湛若水が同考官に就いて以来の交友関係を持っていた。

湛若水思想において「二業合一」の主張は合一論全体各論に相当する。門生もそれを知悉していた。「二業合一」論の発信と平行して湛若水の文集を編輯し、嘉靖八年秋、それを『甘泉先生文録類選』二十一巻として上梓したのである。その序文に、新泉精舎の一員である呂懷（嘉靖十一年進士）が、先生の議論や著述のすべては「天人を一とし、上下を齊しくし、内外を合するの道」だと記したとおり、『文録』の刊行は、湛若水思想の核心を合一論に在ると捉えたかれの門弟による、その宣揚のための行為であった。とはいえ嘉靖七年、陽明門下の聶約（号双江、一四八七—一五六三）は、巡按福建監察御史の任に就き、任地に養正書院を創設すると、『伝習録』『道一編』『二業合一論』『大學古本』の重刻をおこない（陽明後学文献叢書聶約集四十六頁「重刻二業合一論序」）、また九年春、湛若水と西

樵山以来のつきあいを持つ開州の王濤（字公濟、正徳六年進士）は、江西南康知府に赴任すると所轄の白鹿洞書院において「后土神」に祈りを捧げ、その「告文」に「徳業と挙業とは支離すべからず」との一文を記すとともに（鄭廷鶴撰白鹿洞志卷十三「知府新闢石洞告后土文」、翌年には『二業合一訓』の板木を作成し書院に奉納した（白鹿洞書院新志卷八「器皿志」附刻板）。

「二業合一」論の発信者たちには如何なる目算があつたのだろうか。黄綸は『合一訓』序の劈頭に、この教えは「甘泉先生、救世の第一義也、実に溺れるを拯い時を濟うの言也」と大書する。利己的な出世欲に惑溺した人士からその「支離の習」を洗い流し、かれらを「大同の道」へと救済する役割を、この教説は果たすと言うのである。聶約もその「二業合一論序」に、この議論は「己むを得ずして時弊を救う」ものだと記す。聶約はかつて湛若水の講説を聞き、「随处に天理を体認する」実践がその教えの本領であると捉え、「造次」「顛沛」どんな場面でも「体認」を目指すならば、受験勉強もまた「蓄徳」を進展させる実践にほかならないとの解釈を、同じ文章に述べている。時弊に対する切迫した危機感が、湛若水思想の全体の中でも、とくに「二業合一」論への注目を生み出したと言えそうだが、しかしかれらは徒手空拳をふるったわけではない。もとより、た

たとえば茅坤（一五二一—一六〇一）が、世間の人びとは「二業合一」論を迂遠と評し怪訝に思ったと記録した如く、その割合から言えば黄綸が批判的に描写した利己的人士が、従前同様、当時も多数を占めていただろう。かれらには如何なる理窟も通用しないかに覺しい。しかし聶豹は、「天下の趨勢にもとることなく、しかし古人の学問が再興する。すばらしい。人びとの誘導に卓越した先生のふるまいは（不私乎天下之所趨、而古人之学以復、甚矣、先生之善於誘人也）」との讃辞を、湛若水に捧げた。このような確かな手応えを、かれは「二業合一」論の受容者から感じ取っていたと思われる。呂柟は、南京尚宝司卿に就いていた嘉靖十年ごろ鷲峯禅寺を会場に定期的な講義をおこなない、挙業によつて徳業の実践が阻まれていると訴える学生に対し、旧来の建前ではなく二業の合一を繰り返し説いた。士大夫社会の現状に危惧する人びとは、しかしその中に希望の曙光を察知してもいた。

挙業に対峙する人びとの態勢が、構造的に変化しつつあった。そうした趨勢の存在を、湛若水の言動は浮かび上がらせる。かれは、知友や門生が各地の提学官として赴任するに際し、この論を基調とする文章をかれらに贈った。そうすることの有効性を熟知すればこそ、発信先を特定したのである。文集に収録されるものとしては四点、掲載順

に挙げれば、①嘉靖九年に江西提学副使に選ばれた潘潢（南直隸婺源人、正徳十六年進士）が、その後、福建提学副使として転任する際に、②嘉靖十年三月、張岳が広西赴任する際に、③十一年秋、田汝成が広東に赴く際に、④十二年二月、林雲同が浙江に向かう折りに草した文章が、それらである。さらにまた、十一年夏、休寧知県の高簡が教職への転任を希望し、揚州府学教授の地位を得て赴任する時にも、同趣の文章を贈った（泉翁大全卷二十二「送高君公敬掌教揚州序」）。高簡は嘉靖八年の進士であり、正徳年間以降、増加傾向に在る「進士教職」に就いた人士である。

所謂「進士教職」や各地の提学官が、日常的には学政の刷新に奮闘する中、各省郷試の現場に対しても積極的に関与していたことは、別稿に述べたとおりであり、またこの時期の科挙答案の趨勢として「自得」に言及するものが推奨され始めたことも、かつて紹介した<sup>11</sup>。その模範答案が目指す方向に沿う理論的傾向を、「二業合一」論は共有していた。一方、受験勉強の段階をも含む挙業の現場では、学政の理念を模索しかつ実践に移すべく、試行錯誤を重ねる人士が増加していた。「二業合一」論は、かれらが求める有効な試論のひとつであった。そしてかれらこそは、この論の発信者にとって最良の受容者であったわけである。

(二)「二業合一」論への論難とその展開

王門の高弟である鄒守益(号東廓、一四九一—一五六二)は、友人の項喬(号甄東、一四九五—一五五三)が編纂した『挙業詳説』の刊行時に一文を寄せ、項喬の意図が湛若水のそれに似ると述べて「二業合一」論にも言及した(陽明後学文献叢書鄒守益集八七七頁「題挙業詳説」)。同書の出版責任者は茶陵知州の曾才漢、鄒守益の故郷に近い江西泰和の人士で、知州への着任は嘉靖二十年のことである。当時、挙業と徳業の関係を語る人びとは、周易乾卦文言伝に載る孔子の言葉「君子は徳に進み業を修む。忠信は徳に進む所以也、辞を修めて其の誠を立つるは業に居る所以也」を用いつつ、自説を主張する傾向に在った(前掲何塘「儒学管見序」、聶豹「二業合一論序」など)。鄒守益もこの一文に当該の文章を引いた上で、「徳」「業」を内外に配当、さらに、口頭で述べる「言詞」、行動に示される「威儀」、社会に展開される「事功」はいずれも「業」だと記し、しかも挙業は「言語中の一なるのみ」と限定した。そして「二業合一」論に対しては、「挙業を持ち上げて徳業と同列にするのは、世間の迷妄を憂慮し、人びとを聖人の学問に入るよう誘導したからである(允挙業以与徳業並、傷世之迷而誘之以入聖学也)」との解釈を与えた。この論に対し鄒守益は、聶豹らと同様、挙業従事者の意識を変えうる良

業と称える一方、挙業の誇大視だとも捉えた。たしかに「業」の意味は挙業に局限されるものではなく、「二業合一」論は、その有効性の限界を指摘されたかに見える。

鄒守益と同門の王畿(号龍溪、一四九八—一五八三)もまた「業」の限定化に難色を示した。その「天心題壁」(陽明後学文献叢書王畿集一九八頁)に、士人が学校に籍を置く間の「業」は「挙業」だが、官吏となつては「職業」を、宰相としては「相業」を、引退してからは「山林の業」をおこなうように、「その時どきの居場所に従つて業は生じる。それがまさに、自分自身が徳に進んで日び具体化する行為だ(隨其身之所履而業生焉、乃吾進徳日可見之行也)」と記すのである。王畿も「進徳と居業とは別の事柄ではない」とする立場を採る。だが、だからこそ挙業を特別視する態度は問題だと見た。この態度を元兇として「得失の念」がわだかまり、他人の「門戸」や「見解」などが気になつて天与の「聡明」を自己の主人公と為し得ない事態が惹起される、とかれは言う。特定の外的環境への執着が、自在な自己実現の障礙となる、という構図である。

しかし、王畿が「随」の一字を用いて「徳」の実現を唱えたことは、随处体認論に拠る湛若水の主張の繰り返しではないのか。だが鄒王両者の発言において着目すべきは、「業」に対する具体的な思考態度であり、またその具体的

な「業」に即して人間存在を把握しようとする志向性、すなわち内外合一、体用一源の境界に関する再検討の意識であるように思う。かれらは「二業合一」論の誇張された限定性に触発されてその思考を具体的な方向へと収斂させ、その上で議論を一般化させたわけである。同様の発言は、かれら以外の人士にもうかがえる。引き続きそうした議論を紹介し、「二業合一」論への論難が如何なる方向へと展開したのかを考察するとしてたい。

季本（号彭山、一四八五—一五六三）は浙江会稽の人であり、正徳十二年進士登第ののち王門に入った。かれは、嘉靖三十三年の自序を附すその『説理会編』の巻五「脩業」に、まず「天下に無業の学なし」と記し、治者は「教養」をその「業」とするが、農民は田地の耕作を、商賈は貨物の流通を、工人は器物の製作を、女性は機織りを、それぞれに「業」とし、人間としては「貴賤」の違いが、事業としては「小大」の異なりがあるものの、「徳を脩める」点では同一であり、いずれも「之を徳業と謂う」と述べる。そして一方、そうした「業」を使って「食を謀り」、他人に知られることを求める行為に対しては、否定する意図のもと「之を挙業と謂う」と見る。「謀食」語は、論語衛霊公篇の「君子は道を謀り、食を謀らず」に拠る。季本は、「業」のなかに「利を計るの心」が混入することを徹底して排除

する。「天爵」としての「業」に対する専念を求めるのであり、この境界において「業」の「貴賤」「大小」は問われない。その地位や職業・性別に依じて為すべき「業」を人間は持つ、との思考はまことに一般的であり、また「挙業」を功利的な行為として否定するその価値観も程朱学の伝統に沿うものだが、「徳」に相即する限りににおいて一切の「業」を平等に評価する季本の見識は、王畿のそれと揆を一にする。

嘉靖八年会元の唐順之（号荊川）は博学の文章家として著名であり、また王畿の学問を信奉した学者としても知られる。嘉靖三十九年に亡くなったかれは（正徳元年生）、或る教官に宛てた書簡において徳藝の一致を主張した（荊川集巻四「答俞訓導書」）。ここで「藝」とは基本的に制藝すなわち挙業を指すが、唐順之はそれを時に六藝や技藝へと拡張した。書簡の主旨は、この教官に対し、学生を教える際には「挙業の中に即し」また「古えの六藝の中に即し」つつも、かれらに經典を窮め、自己の内面を掘り下げる方途を示すことにより、功利的な競争心を消し去ることを望む点に在る。そうした教学を、唐順之は「挙業中の徳行道誼」或いは「六藝中の道徳性命」と表現した。しかしこの書簡には、「博雜技藝を好む」自身の性向への辨明も記される。かれは、「藝之精処は即ち是れ心の精、藝之粗処は

即ち是れ心の粗、二致にはあらざる也」と心藝の相即を論拠として、自分の「技藝」は内面の真率な表現だ、と言うのである。唐順之は、相即の論理を用いつつも季本とは逆の方向、すなわち個私的な「藝」に視線を絞り、その「藝」の意義を高唱したわけである。

「二業合一」論における挙業の誇大視という論難は、湛門の人士にも届いていただろう。かれらもまた「挙業」の含意を拡張させることになった。程文徳(嘉靖八年榜眼)は、湛若水のもとで「十七年」間、学んだ人士であり、嘉靖二十三年、提学官として広東に赴いた。そして任地の嶺表書院において、「挙業の心学に於ける、一也」との一句を含む訓辞を示し、「夫そも言なる者は心の声也」として、その言葉が「心に根ざ」すならば、それは「言と雖も即ち徳也」、そうした言葉に拠って政治をおこない、民びとを治めるわけであるから、言葉それ自体を追求してもそこに過誤は無い、と断言した(程文恭公遺稿卷二十二「嶺表書院論学下」)。仕官後の政治にまでも及ぶように、「挙業」はその範囲を「心学」の全域へと広げた。

蔣信(号道林、一四八三—一五五九)は、嘉靖二年以降、南京国子監生として湛若水から指導を受け、湛学への深い造詣を育んだ人物である。嘉靖十一年(一五三二)の進士登第後は王門の諸士とも活潑に交流をおこない、同十九年

実施の四川郷試に際しては、監試官の立場で「性学」に関する策問を出題し、程策を執筆した(献徵録卷一〇三、柳東伯撰「行状」)。或る時、かれは友人の書室「立齋」にちなむ文章を著した(蔣道林先生文粹卷四「立齋説」)。一文の後半において、かれは、「(科) 挙を業とする」受験勉強は内面の平穩を乱しかねないが、それが何故「徳に進む」ものと評価できるのか、との疑問を立て、「挙を業とすることは(鏡が物を) 映し出すこと。その鏡に塵が附着しては、映し出すことはできない(業挙、照也、塵其鑑、其能照乎)」との譬喩により、問題の解決を図った。かれはすでにこの文章の前半で、「自己の内面が) 中立で(内外いづれにも) 偏らなければ、外界の事物に即しながら(心という鏡はその物を) 映し出し、鏡はつねに光り輝く。これが内外の一致であり、それ故に(事物を認識する意識としては) 動きだしたように見えても、しかし(その主体自体は) 動くことがない(中立不倚、即物而照、而鑑常炯炯爾也、内外一也、是故動而無動)」と述べている。この鏡物論を前提とすることで、後半でも「故に(心を) 中立にしている者は、或る時には挙を業とし、別の時には(他人と) 応酬しても、鏡はつねに鏡であることを失わない(故夫中立者、时而業挙焉、时而応酬焉、而鑑常不失其為鑑也)」と説明し、この境涯が徳業、体用、内外、それぞれの「合

一」だとまとめた。「業」の内実を「鑑」の照らし出す対象全般へと拡張、同時に「鑑」の自在さをも確保する議論だとみなせる。蔣信は、湛若水の合一論を、「業」に即してより機動的に説き直した。

だが鏡物論を用いた主客関係の説明は、二項対立的思考の枠組みから抜け出しきれない憾みを含む。それに較べれば、季本や唐順之の如く、「業」ないし「藝」を坦率に「徳」の自己表現とする主張の方が、内外相即と呼ぶに相応しい。内外を区別する意識の有無が問題なのであり、次に示すふたつの発言は、明確にその意識を超えようとするものである。薛応旂（嘉靖十四年進士）は嘉靖十年ごろに南京国子監生となり、当時、国子司業であった王門の欧陽徳と出会うことで陽明学に親んだ人物である。かれは、浙江提学官であった嘉靖三十年当時、所轄の学生に対する訓令文書のなかに、近年、「門戸を標榜」し「二業合一之論を為す」人士がいるが、「そもそも二であつて合一と謂う以上、まだ二つに分かれている（夫謂二而合一、則猶為二也）」との一節を挟み込んだ（方山薛先生全集卷四十七「行各属教條」「計開」）。そして、挙業関連の書物はいずれも「此の道を発明する」ものであり、ただ科場において使用されるから応募の人士はそれを「挙業」と呼ぶにすぎず、それを内面に存すれば「徳性」となり、言葉として発すれば「文

章」となるだけで、元來、「二業」の説などは存在しないと言う。また、晩年の欧陽徳に師事することで王学者としての道を歩んだ王宗沐（一五二三—九一）も、嘉靖三十四年の江西提学官着任時、「講学」に熱中して「挙業」のおろそかな当地の学生を叱責し、両者は「一原」だと断ずる訓辞をおこない、そのなかで、近ごろの儒者に「二業合一之論」があるが、「本原」について明晰さを欠くために人びとの疑念を十分には打破できていない、と述べた。挙業にしても講学にしても、その本源は「心」に存し、しかもその「心」の透徹したはたらきは、たんに人倫秩序として具体化されるだけでなく、日常的な動作や卑俗な作業にも及んでいる、と説いたのである。かかる「心」認識に立脚して為される「二業合一之論」批判もまた、分別する意識を乗り越える意図のもとに遂行されている。

かくして「二業合一」論に対する論難は、嘉靖人士が蓄積した知的財産として、次の世代に継承された。胡直（号廬山、一五一七—一五七八）は、嘉靖二十二年（一五四三）の郷試合格後、欧陽徳や羅洪先といった人士に従学、江蘇句曲県学の教諭職に就くと、三十四年秋には河南郷試の主考官に招かれた。しかし翌年春、会試への再挑戦後、第二甲進士での登第を得、万曆元年（一五七三）には広東按察使となり、同年秋実施の広東郷試では監試官をつとめた（明



儒学案卷二十二所収「困学記」。それに先立つ隆慶年間、郷里に居た胡直は、福建将楽県の教官として赴任する崑陽子から学生教育の優先事項について質問を受けた（衡廬精舍藏稿卷二十七「滄洲別語三首、贈蕭崑陽子之将楽」。崑陽子とは胡直と同郷の蕭元岡、隆慶元年（一五六七）の挙人である。質問に対し胡直は「挙業を後回しにするな」と応じた。そして、「本」を重視する伝統的教誨との相違に戸惑う崑陽子に、「末に即きて本を先に」するだけであり、「末を絶ちて本を求め」てはならない、と諭した。士大夫にとって挙業への従事は、両親への孝養や衣食の整頓と同様、一日も中断し得ない行為であり、仕える際には誠心を發揮することが、衣食を整える際には貪欲でないことが大事であるのと同じく、挙業の場合にはひたすら聖賢の宗旨をつかまえるだけだ、と言うのである。ここでは「本」を抽象的に想定するような実践に疑義が呈される。「本」の確立は、「末」に即したものであってこそ真実だとみなせる（同卷二十八「六錮」参照）。この境涯に在っては、「本」はもとより尊重されるが、同時に「末」の完遂もまた志向されるわけである。かかる認識を前提に、胡直は以下の如く「二業合一」論を批判する。

この主張は徳業の広大さが分かっていない。だから挙業を（徳業と同格にまで）持ち上げることになった

のだ。そもそも挙業は諸業のひとつに位置する以上、またどうして（徳業との）合一を言う必要があるのか。だから、挙業が徳業のなかに在って合わせる必要もなくひとつであることが分かれれば、およそ自分にとって欠かせない行為、たとえば挙業であっても、それもみな君子が本を先にし徳を立てる現実の場である。どうしてそれが末であることを理由に後回しにできるだろうか。（是未見徳業之大也、故以挙業抗言、且挙業既居業中一業、又奚必言合哉、故知挙業在徳業中、不合同自一、則凡吾身所不可少、若挙業者、皆君子所為先本而立徳之地也、詎可以其末而後之哉。）

挙業を不可欠とする立場の人間にとっては、挙業の完遂が最優先事項であり、かつその立場に即した「徳」の成就である。胡直は、両親への孝養など、日常生活において不可欠の行為を「末」と捉え、その「末」なる行為の優先と専念によって、それらに相即する「本」もまた実現すると見た。「末」の数だけ「本」は存するだろう。「徳業」はまことに無限「大」であり、挙業とそれに相即する徳業とは一体以外の何物でもない。こうした「末」は、季本の「業」や唐順之の「藝」にも相当する。ただし胡直は、人の営みの全体を構造的に考察する中、本末相即の立場から「末」を肯定し、それ故に、「二業合一」論における視野の狭隘

さや「合一」理解の緩さをも指摘したのである。

### 結びにかえて

湛若水の「二業合一」論が、湛氏個人に即して言えば書院での活動を契機に得られた体認の所産であると同時に、幾つかの私的動機を背景にして生まれた思想的表明でもあったことは、上述のとおりである。ただしその個性には時代の刻印が濃淡さまざまに捺されており、硬化した程朱学の克服を課題とした江門人士による待望の回答としての側面を有するとともに、明代中期の知識人官僚が模索し続けた挙業と肯定的に対峙するための理念に関わる一試案という意味を帯びてもいた。それ故この提言をめぐる同世代ないし次世代の議論も多面的であり得るのだが、本稿後半では、「挙業」の具体性に触発されて拡大した一面を持つ議論を紹介した。その議論は、「挙業」に止まらず人間の諸活動をすべて「徳業」の表現としては認める方向にも展開したが、当事者のひとりである胡直は、自身の「即末」の思考について歯止めを設け、「玩物喪志」者の援軍ではなく、あくまでも「徳業」との相即的実現を目標とする、と断った。だがそれは懸念の吐露でもあり、「二業合一」から徳業相即へという議論の展開は、利己的な欲望を挙業

に託しつつもそれを糊塗する人士に対し、自己肯定の論拠を準備しかねないものであった。

「二業合一」論への言及は明代末葉の人士にも見出せるが、ここでは、万曆から天啓にかけて活躍した馮從吾（号少墟、一五五六一—一六二七）の発言を紹介し、本稿の結びに代えたい。馮從吾とは、その自己認識においては「関中理学」の後継者であり、またその師承関係から、『明儒学案』では湛若水の学統を嗣ぐ者と位置づけられた人物でもある。万曆三十九年（一六一一）冬、かれは河北の池陽で講会を催すと、理学と挙業の異同をたずねる人士に対し、両者は「原より是れ一事」と答えた（少墟集卷十一「池陽語録」）。挙業によって得た知識をその身に「体験」するのが「真の理学」であり、理学の真理を文章に「發揮」するのが「好い挙業」だと言うのである。「二業合一」論を受け継ぐ見解だが、ここで注目したいのは、かれがさらに、もし挙業を脇に置いて学問を言うならば、それは「異端による談玄説空の学」ではない、とするその認識である。かつて挙業は、仏老両教以上に有害だと非難されていた<sup>53</sup>。しかし馮從吾は、挙業を仏老から切り離して理学側に置き、それに肯定的な評価を与えた。この時期における挙業認識ないし学問観全体の変化を想定しなければならぬ。万曆十三年に生員の資格を得た鍾惺（一五七四—一六二五）は、

その後三十年あまりを経過した時点で科場の変遷を回顧し、合格基準が「雑」、「邪」、「偽」と変転するにつれ、考官も考生も、ともに自身の「真」情を隠して自己欺瞞的態度を採るようになったと捉えた（鍾伯敬先生合集卷二「靜明齋社業序」）。その現場では「自得」の偽装もまた横行していただろう。だが徳業相即を掲げる偽装者に対し、偽装だとの立証は果たして可能であったのか。

馮從吾の盟友である東林派人士高攀龍（一五六二—一六二六）に、「そもそも学問は心に会得することを求めるだけだ。自分の心に得られなければ（格物の対象としての）物なるものは物でしかない。自分の心に得るところがあれば、物なるものも自分の知だ。物がそれ自体のまま物であれば、もとより物は本性と関わらない。しかし物が（実践主体に）融合して知となれば、本性は物に煩わされることがない。こうするだけだ（夫学欲其得之心而已、無所得諸其心、則物也者物也、有所得諸其心、則物也者知也、物自為物、故物不関於性、物融為知、則性不累於物、如此而已矣）」との発言がある（高子遺書卷九上「塾訓韻律序」）。「吾が性は無外」つまり森羅万象を包摂する、というのがかれの本性理解である。一方、鍾惺描くところの偽装者は、それがかりに胡直の懸念したとおりであったならば、自身を卒業へと「物」化させながらも、そうした自己の正当性を

を高唱するような存在だと見なせる。そうであれば尚更、そうでなかったとしても改めて、卒業をも「吾が性」の一要素として取り込むのが真の学問だ、と高攀龍による如上の発言を、科場の教訓として読み換えることができそうである。馮從吾が提示した卒業肯定の主張は、万曆後半に顕著となる徳業の「物」化現象を、徳業に再回収することでこの現象の激化を鎮めようとする、この時期ならではの思想的決意の表白でもあった。

#### 注

- (1) 『性理大全書』所収饒魯語。饒魯の著作は明末の段階で稀観本となり、清人王朝渠による輯本『饒双峯講義』として伝えられた。馬淵昌也「明代前期における士大夫の思想——書物流通との関係についてのノート」伊原弘・小島毅編『知識人の諸相』勉誠出版、二〇〇一年所収、参照。
- (2) その履歴は黎業明『湛若水年譜』上海古籍出版社、二〇〇九年、に詳しい。
- (3) 湛若水の文章は、基本的に内閣文庫蔵『甘泉先生文録類選』を用い、同書が収めない文章は、『泉翁大全集』（鍾彩鈞整理校点本）に拠る。
- (4) この文章は、『二業合一訓』『教肆』第五條として採録されるが、両者には文字の異同がある。湛学における「合一論」の重要性については、黄明同『陳獻章評伝』附伝「湛

- 若水生平及其哲学思想」南京大學出版社、一九九八年、が概述する。柴田篤「湛甘泉の陽明学觀をめぐって」『九州中国学会報』第二十一卷、一九七七年、参照。
- (5) 『白鹿洞書院古志五種』中華書局、一九九五年所収。
- (6) ここでは近世漢籍叢刊思想統編（中文出版社、一九七五年）所収の四卷本『居業録』を使用する。陳猷章に対する胡居仁の批判などは、吉田公平先生「胡敬齋の思想」初出一九六九年、のち『中国近世の心学思想』研文出版、二〇一二年所収、参照。成化十七年（一四八二）、陳猷章は白鹿洞書院の「教事」を主宰するよう依頼された。江西の地方長官たちが書院の梃子入れを謀ったのだが、かれはそれを固辞した（陳猷章集十八頁「贈李劉二生還江右詩序」）。一方、この人選に対し胡居仁は消極的であった（胡文敬集卷一「奉祁大參鍾憲副」）。
- (7) 朱鴻林「陳白沙の出处經驗与道德思考」鍾彩鈞・楊晉龍編『明清文学与思想中之主体意識与社会』中研院文哲所、二〇〇四年所収、参照。
- (8) 『白華樓藏稿』卷十五「顧進士刻稿題辭」に「先輩嘗称二業合一、言德業与举業、無二致也、世或迂且怪視之」と記す。茅坤はかかる世間に異を唱え、「而予竊謂、将家子言治兵、亦先治心、於此亦無以異者」と述べた。
- (9) 『涇野子内編』（中華書局、一九九二年）に幾つか見出せるが、一例を挙げれば以下のとおり。同書八十八頁（鷲峯東所語第十五）…問今学者論举業德業為二、可乎。先生曰、举業中即寓德業、試觀所說經書及応举三場文字、何者非聖賢精切之蘊、仁義道德之言、試以是體驗而躬行之、至終其身不易、德業在是矣。
- (10) ①『泉翁大全』卷二十一「送福建提学憲副潘君赴任序」、②同卷二十二「送广西提学憲張君惟喬之任」、③同前「贈督学憲僉田君奉勅之嶺南序」同前、④同卷二十三「送督学林君汝雨之浙江序」。
- (11) 以下の拙稿三篇による。「明代科挙「性学策」史稿」『集刊東洋学』第一〇三号、二〇一〇年、「副榜举人と進士教職」同第一〇六号、二〇一一年、「人法兼任の微意」小南一郎編『学問のかたち——もう一つの中国思想史』汲古書院、二〇一四年所収。
- (12) 三浦「明朝の提学官王宗沐の思想活動と王門の高弟たち」『日本中国学会報』第六十六集、二〇一四年、参照。
- (13) たとえば莊昶「送戴侍御提学陝西序」（定山集卷六）。