

## 明代科挙と陽明学——楊起元の制義を中心に——

The influence of the Wang Yang-ming school exerted upon civil examinations during Ming :  
With a focus on the Yang Qi-yuan's 8-legged essays

鶴 成 久 章

TSURUNARI Hisaki

(国際共生教育講座)

(平成二十三年九月三十日受理)

はじめに

陽明学嫌いで知られた蘇州府呉県の人伍袁萃(字は聖起、号は寧方、万曆八年進士)は、その著作『林居漫録』巻六の中で、少年期に金壇の私塾において、紹興府余姚県の出身、すなわち王守仁と同郷の鄒という姓の老儒に聞いたこととして次のような話を記している。

陽明(王守仁)が、西湖の林(靈)隠寺で講学した時のこと、ある日、『中庸』に「議論が」及ぶや晦翁(朱熹)の説をこつぴどく誹っては、齒ぎしりして胸をかきむしった。その場にいた一人の老僧が、「貴方は生員だった時、朱熹の説によって作文したのではないのかな。」と問うと、陽明は言った、「これ(朱説準拠)は国家が士人を「官僚に」採用するのに設けた「きまりな」のであり、どうして従わないわけにいきましようか。」と。「老僧は」言った、「その時どうして自説を用いなかっ

たのじゃ。」と。「陽明は」言った、「もしも自説を用いていれば、合格出来なかつたでしょう。」と。老僧は笑って言った、「それならば文公(朱熹)の学説は、貴方の宝筏じゃろう。苦海を渡り終えたからといって、どうしてただちに捨て去ってよいものか。」と。陽明は黙ったままきまりわるそうにしていた。(陽明在西湖林隠寺講學、一日及中庸力詆晦翁之説、至于切齒拊膺。有一老僧在坐、問曰、公爲秀才時、曾依朱説作文否。陽明曰、此國家設以取士者、安得不從。曰、當時何不自用己説。曰、若自用己説、則不得中式矣。老僧笑曰、然則文公講解是公寶筏。苦海雖已渡、豈可便弃耶。陽明默然有慙色。)この条に附せられた「自注」には、「これぞまさに諺にいう『江を渡る時には千度も念仏を唱えて、対岸にたどり着くと老僧を煮て食らう』やつだ。」(予曰、是正諺所謂渡江念千聲佛、到岸煮老僧喫者也。)と記している。真偽のほどはともあれ、陽明学と科挙との関係を考える上で、なかなか興味深い話である。<sup>註1)</sup>

明代の科挙制度においては、經学説・性理学説を中心に、朱子学の解釈が全面的に朝廷公認の学とされていた。<sup>注②</sup>王守仁はそのような朱子学を批判し、自己の学説こそ真の聖学であると主張したのであるから、勢い科挙の場でも朱子学と扞格を生ずることになったはずである。陽明学を奉じた者達は、科挙の場で果たしてどのような態度をとったのであろうか。この問題について考えるための研究の一環として、本稿では明末の陽明学者楊起元を取り上げ考察を試みたい。

### 一、王守仁の科挙観

王守仁が科挙について語った言葉は少なくはなく、『王文成公全書』の各所に発言が散見する。<sup>注③</sup>

それらの言葉から総じて読み取れるのは、王守仁は決して科挙制度やそれに係わる挙業そのものを否定していたわけではなく、「志」をしつかりと保てば、「挙業」と「聖賢の学」とは両立可能であると考えていたということである。

正徳十三年（一五一八）に、聞人詮（字は邦英、余姚の人）聞人閻（字は邦正）兄弟に与えた書簡（「寄聞人邦英邦正」）の中で、

……家貧親老、豈可不求祿仕。求祿仕而不工舉業、卻是不盡人事而徒責天命、無是理矣。但能立志堅定、隨事盡道、不以得失動念、則雖勉習舉業、亦自無妨聖賢之學。若是原無求爲聖賢之志、雖不業舉、日談道德、亦只成就得務外好高之病而已。此昔人所以有「不患妨功、惟患奪志」之說也。夫謂之奪志、則已有志可奪。倘若未有可奪之志、卻又不可以不深思疑省而早圖之。……

と述べているの等は、その一例である。

挙業に背を向けひたすら聖人の学問に従事しようとした人物もいたのは事実だが、科挙以外に確実な栄達の道がなかった明中期以降においては、上記のような考え方は、王守仁のみならず士人達に一般的な認識であったと言いきかもしれない。王守仁の弟子達においてもそれは同様であって、例えば、高弟の王畿（字は汝中、号は龍溪、山陰の人、嘉靖十一年進士）は、『龍溪王先生会語』巻一「南譙別言」において次のように述べている。

そもそも挙業の読書は、千古の聖賢と時を超えて議論することによって、「自己の」学問的成就の証明や刺激を求めることなから、元来楽しいことである。しかし、世情にかき乱され付きまとわれて、志を奪われ精神をすり減らし、逆に苦業となってしまうのは、それは挙業が人を裏切るのではなく、人自らが挙業を裏切るのだ。本当に嘆かわしいことだ。（……夫舉業讀書、是與千古聖賢上下論議、以求印證觸發、原是樂事。乃被世情攙和牽纏、奪志勞神、翻成苦業、非是舉業辜負人、人自辜負舉業。良可慨也。）<sup>注④</sup>

しかしながら、たとえ科挙や挙業そのものを否定はしなくとも、明朝が正統教学として公認し科挙のための学問として擁護した朱子学に対して根本的な疑義を提示した王守仁が、自己の学説の正当性を公然と主張しようとするれば、自ずと科挙試験の場においても朱子学と衝突せざるを得なかったはずである。勿論、王守仁の学説があらゆる観点で朱子学と対立したわけではないが、明代の科挙制度においてもっとも重視された「四書」の解釈や「心性」論をめぐる、両者の思想が鋭く対立したことは周知の通りである。

そして、正徳年間の末頃から嘉靖年間の始め頃にかけて、王守仁の学説に毀誉褒貶が飛び交う中、実際に科挙試験の場で陽明門下の学者に踏

み絵を踏ませるような事件が起きている。嘉靖二年（一五三三）二月の会試の策題で、王守仁の学問を誹謗するのを企図したと思われる内容の出题がなされたのである。この时会試に参加した王守仁の弟子達の中には憤然と席を蹴って受験を拒否して郷里に戻った者や、試験官の圧力に屈することなく、王守仁の学説をそのまま書いて合格した者、あるいは不幸にも下第した者等様々であったという<sup>注6)</sup>。

この時、会試を受験したものの下第して帰郷した門人の錢徳洪（初名は寛、字は洪甫、号は緒山、余姚の人、嘉靖十一年進士）は、時事が道理に違ふことを深く恨む気持ちを抑えきれずに師に会いに行くと、王守仁は喜んで迎え入れ、「聖学はこれより大いに明らかになるであろう。」と言った。それを聞いた錢徳洪が、「時勢がこうでありますのに、どうして聖学が大いに明らかになるとお思いなのですか。」と尋ねると、王守仁はこう答えたという。「私の学問は、どうしてあまねく天下の士に語ることができようか。いま『会試録』は、奥深い村里であっても、行き渡らぬところはなない。私の学問が間違っている以上、天下には必ずや真に正しい学を求める者が立ち現れよう。」と<sup>注6)</sup>。

なお、この時錢徳洪と同じく下第した王畿は、その三年後の会試が間近にせまった時期に科挙の受験そのものを放棄しようと考えていた。その王畿に対して、王守仁は、彼の受験が陽明学の正しさを天下の士人達に知らしめる好機であるとその意義を説き、応試するよう命じた。そして、師の言葉を承けて王畿はやむなく会試の受験に赴き、試験場では程式に汲汲とすることなく、思い通りの答案を書いて及第した、と王畿の伝には記されている<sup>注7)</sup>。

この王畿の伝に書かれる話が事実通りであったかどうかはともかく、結局のところ王守仁は、弟子達が積極的に科挙に参加すること、さらに

は進士となって官界に出てゆくことをやはり望んでいたはずである。そして、その心中には弟子達の社会における活躍が、やがては自己の学説が天下に広まることにつながるものと期待するところがあつたと思われるのである。

## 二、陽明学と科挙

### (一)、王守仁の制義

「良知」の学が聖学であれば、「良知」に忠実に書いた答案は当然、科挙の場でしかるべく評価されなければならないはずで、王守仁にはそういった信念があつたことは間違いない。しかしながら、王守仁自身には、あえて科挙試験の場で自らの学説を声高に喧伝して、朱子学と対決しようという意図まではなかつたように思われる<sup>注8)</sup>。

王守仁が科挙を受験した際には、朱熹の学説を答案で公然と批判することはそもそも考えられなかつたであろうし、また、その後、弘治十七年（一五〇四）に山東郷試の主考官を務めた時にも、公然と朱子学批判を展開した形跡は見られない。

清の俞長城は、『可儀堂一百二十名家制義』巻六「題王陽明稿」において、王守仁の制義（八股文）を評して、次のように言っている。

士之立於天下、曰氣節、曰事業、曰文章。三不朽備而人以傳。陽明先生始拒劉瑾、氣節著矣。繼定宸濠、事業隆矣。所作古今文久而益新、文章可謂盛矣。而後世少之曰、道學偽也。夫道學竟在三者之外哉。良知之說、發於孟氏、陽明以此教人、亦高明者所見太偏、以云盡非殆未也。論者見其門人不類、追咎厥師。夫卜子之篤實而田・莊變爲虛無、荀卿之正大而韓・李變爲名法、周無曾・孔、宋無程・朱、鮮有得其傳

者、豈可獨罪陽明哉。呂晚村善論時文、而攻陽明者太過。予故錄其文而辨之。至其文謹守傳註、極醇無疵、此又不待辨而自傳者矣。

王守仁の制義は少なからず伝存しているが、実際、「伝註を謹守」したものが多く、その学問の特色を鮮明にしたとみなされるようなものは、管見の限り見られない。

## (二)、陽明門下と科挙

鶴 成 久 章

『可儀堂一百二十名家制義』には、鄒守益（字は謙之、号は東廓、安福の人、正徳六年進士）、羅洪先（字は達夫、号は念菴、吉水の人、嘉靖八年進士）、季本（字は明德、号は彭山、会稽の人、正徳十二年進士）等王守仁に直接教えを受けた弟子達や、三伝の弟子に当たる楊起元をはじめ王守仁に私淑した思想家達の制義が多数収録されている。このうち王守仁の高弟として著名な士人達の制義の作風に対して、俞長城は皆基本的に功令を遵守した正統派としての評価を付与しており、例えば、卷八「題季彭山稿」には、

新建之學、衍於正嘉、而盛於隆萬。季彭山師承陽明。著書數百萬言、皆行於世。夫宗陽明者、其說不能無弊、而大旨歸於心得、是以可傳。然終不以入時文。時文必宗考亭。考亭正宗也。象山旁支也。上以正取、下以正應。所以大居正而定一尊也。彭山制義、恪守傳註、謹嚴法度、陽儒陰釋之語、無能涉其筆端、與口談考亭而文詞浮誕者相去絶遠。孝友性生、文武兼長、逆拒宸濠、與陽明相應、人生在三、事之如一。其文行、豈有遺議哉。

と述べている。このように、「伝註を恪守」し、「考亭を宗」とし、陽明学を挙業に持ち込むことはなかったというのは、王守仁とその高弟達の制義を批評した人々の文章にはよく見られる言葉である。その一方で、陽明学の思想を宗旨とした王門の高弟達の制義が批判されている具体例

は今のところ探し出せていない。

とはいえ、以上のことが、王守仁の直弟子達が科挙の場では全く師説に従わずに、当時の正統教学たる朱子学にのみ忠実に従ったことを意味するのかもしれない、全くそうとも言い切れない。

制義の例ではないが、先述の嘉靖二年会試において、この時同じく会試に臨んだ歐陽徳（字は崇一、号は南野、泰和の人）、王臣（字は公弼、南昌の人）、魏良弼（字は師説、号は水洲、新建の人）等は、師王守仁の学説を直接答案に書いてはばかることはなかったが、それでも合格者の列に加えられた、と伝えられるし、また、『明儒学案』卷二十八「楚中王門学案」の冀元亨（字は惟乾、号は闇齋、武陵の人）の伝に拠れば、正徳十一年（一五一六）、湖広郷試において、考試官が「格物致知」を策題で問うたところ、冀元亨は朱熹の「集注」に従わずに、王守仁より受けた学説で対策を書いたが、主考官はその内容を優れていると評価して合格させたという<sup>注⑤</sup>。

このような話は恐らく他にもあったのであろうが、ただ、管見の限りでは、やはり珍しい例であると言わざるを得ない。そもそも、当時の政治的・社会的状況からして、科挙の場で公然と王守仁の学説を持ち出すことは、王守仁の弟子達の間でも慎重にならざるを得なかったと考える方が自然である。ちなみに、上記の例はいずれも「策題」をめぐる事例であって、明中期以降の科挙で最も重要視され注目を集めた制義における事例ではない。

ところで、明一代の制義に精通し、挙業界の権威の一人であった艾南英（字は千子、東郷の人、天啓四年挙人）は、『天庸子集』卷一「今文待序篇下」において、次のように述べている。

ああ、挙業において最初に禪の説を書いたのは誰であろうか。その起源を探ってみるに、思うに一一の聡明で才知の鋭い連中が、先儒の

「敬」の義や「誠明」、「窮理格物」の説を嫌って、簡便を喜んで束縛を忌み嫌ったことによるのだ。その端緒は南宋の末に起こり、楊慈湖（名は簡、字は敬仲、慈谿の人、乾道五年進士）の書が最も知られている。明初には、功令が厳密で、「孝子は」程子・朱子の言でなければ従わなかった。思うに「王守仁が」「良知」の説をつまみ出してから、士人はやや学を異にするようになった。しかし、私が彼らの書を見てみるに、師友の講論を通じて教えを立て宗旨を明らかにしているだけである。いまだ「自己の学説を」挙業に持ち込んではいない。彼の弟子の龍溪・緒山は、師の説を明らかにして、行き過ぎることもあったが、やはり「それを」挙業にまで持ち込むことはなかった。龍溪の挙業は伝わらないが、陽明・緒山「の挙業」は「残っており」、はつきり調べることができる。その文章を考察してみると、細かく心を配り慎重深く、ほしいままに自ら朱子の学に異を唱えるようなところはもとより無い。それならば、近頃それが行われているのは、いったい誰から始まったのであるか。私はしばらくその姓名を伏せておき、その文に注を附することで「その人物を」詳らかにし、学ぶ者に宗門の糟粕を挙業に取り込む悪しき風習が、この者から始まったことを知らしめよう。（嗚呼、制舉業中始爲禪之說者、誰與。原其始、蓋由一二聰明才辯之徒、厭先儒敬義誠明、窮理格物之說、樂簡便而畏繩束。其端肇於宋南渡之季、而慈湖楊氏之書爲最著。國初時、功令嚴密、匪程・朱之言、弗遵也。蓋至摘取良知之說、而士稍異學矣。然、予觀其書、不過師友講論立教明宗而已。未嘗以入制舉業也。其徒龍谿・緒山、闡明其師之說、而又過焉、亦未嘗以入制舉業也。龍谿之舉業不傳、陽明・緒山、班班可考矣。衡較其文、持詳矜重、若未始肆然欲自異於朱氏之學者。然則今之爲此者、誰爲之始歟。吾姑爲隱其姓名、而又詳乙注其文、使學者知以宗門之糟粕、爲舉業之備者、自斯人始。）

艾南英は名前を伏せているが、顧炎武は、『日知録』卷十八「挙業」に

この文章を引用しており、その原注には、「萬曆丁丑科楊起元」とその名を指摘している。『可儀堂一百二十名家制義』卷二十「題楊貞復稿」も典拠を同じくするのであるが、

以禪入儒、自龍溪諸公始也。以禪入制義、自貞復先生始也。貞復受業羅近溪、次近溪會語。故其文率多二氏之言。東鄉每以爲訾。乃文之從禪入者、紕繆固不堪入目、偶有妙悟精潔之篇、則亦非人所及。故歸・胡、以雄博深厚稱大家、而貞復與相頡頏、其得力處、固不可沒也。公入侍經筵、崇志勤學、幾於醇儒。扶喪哀毀、感寒成疾、近於篤行。其可議、獨在文耳。然、披沙得金、鑿石成璞、寶光自著於宇宙、烏得以一家之論掩之哉。

と指摘している。

艾南英等が厳しく非難するのは、「禪学」を科挙に取り入れたということなのであるが、この「禪学」とは、ここでは「陽明学」をも含むと考えてよいと思われる。艾南英は、『天庸子集』卷一「歴科四書程墨選序」において、

……嘉隆以前、姚江之書、雖盛行於世、而士子舉業、尚謹守程・朱、無敢以禪竄聖者。……自興化・華亭兩執政尊王氏學、於是隆慶戊辰『論語』程義、首開宗門意、端兆於此矣。此後浸淫、無所底止、科試文字大半、剽竊王氏門人之言、陰詆程・朱。……<sup>注⑩</sup>

とも述べており、彼は、孝子が挙業に老荘の語を公然と持ち込むようになった元凶として、陽明門下の顯官徐階（字は子升、号は少湖・存齋、華亭の人、嘉靖二年進士）と李春芳（字は子実、号は石麓、興化の人、嘉靖二十六年進士）の存在を指摘している。このような点からして、彼が禪学・老荘と陽明学とを、正学をなみする異端の同類とみなしていたことが読み取れるであろう。そして、顧炎武や俞長城においてもそのような考え方は共有さ

れていたと言つてよい。

### 三、楊起元について——思想的立場と科挙観——

#### (一)、羅汝芳への帰依

楊起元、字は貞復、号は復所、広東歸善の人である。進士及第後、翰林院編修から、国子監祭酒、南京礼部侍郎をへて、晩年には吏部侍郎兼侍読学士に召されるが、任官せずに卒した。諡は文懿<sup>注①</sup>。彼は泰州学派の羅汝芳（字は惟徳、号は近溪、南城の人、嘉靖三十二年進士）に師事し、その思想と人柄に深く帰依した。楊起元その人の思想は、師の思想を独自に発展させ、「其の学は禅を諱まず」（『明史』卷二百八十三「儒林」二）、当時の正統教学からは逸脱するものであったと評されている。<sup>注②</sup>

彼の思想家としての人生を決定づけた羅汝芳との出会いについては、自身の語るところによれば、万曆四年（二五七六）に訪れた南京で意気投合した黎允儒（字は成之、号は文塘、南城の人）から羅汝芳の学問のことを聞いて強く慕うようになり、そして、楊起元がその翌年の会試に及第し北京で翰林院に入った時に、ちょうど皇帝生誕の万寿節に使節として上京した羅汝芳と出会いその弟子になったのだと言う<sup>注③</sup>。彼にとつて羅汝芳との出会いは、その思想を根底から革新し、さらには人生観まで大きく変えるようなまさに運命的な出会いであった。その尊崇ぶりは、『広東新語』卷十一「事師」に、

楊復所之於近溪、無須臾離。亦圖小像事之、歲時與同志祭奠。と言ひ、『小心齋劄記』卷十四に、

羅近溪以顔山農爲聖人、楊復所以羅近溪爲聖人。

と言うほか様々な逸話が伝わっているが、信仰にも似たものがあつたよ

うである。

なお、後述する広東郷試で首席となつた際の座師周思久（字は子微、号は柳堂・柳塘、麻城の人）は羅汝芳と同年であり、両者の間には密接な交流があつた。さらに、この周思久は、弟の思敬（号は友山）とともに李贄（原名は載贄、号は卓吾・温陵居士、晋江の人、嘉靖三十一年挙人）を麻城の芝仏院に招いた人物であつて、李贄が晩年に交遊した人物の中では、最も近い立場にあつた一人でもあつた。楊起元を取り巻いたこのような人脈もまた彼の思想を考える上で看過できない。

#### (二)、科挙との関わり——挙子として——

楊起元は隆慶元年（二五六七）に広東郷試で解元となつた。『隆慶元年広東郷試録』は伝存していないようであるが、この時に楊起元が書いたとされる『中庸』第十二章の「詩云鳶飛く察乎天地」の題に対する制義の文章は、明清時代に編纂された制義の撰集の類に収録されており、また、後述する『証道統義』巻下にも収められていて容易に見ることができ<sup>注④</sup>。

郷試では首席であつた楊起元は、その後、隆慶二年会試、五年会試、万曆二年の会試には連続して下第し、ようやく万曆五年の会試に第二十名で及第し、殿試では第二甲第五名であつた<sup>注⑤</sup>。同年には、講学の友周汝登（字は継元、号は海門、嵯県の人）、彼の伝を書いた鄒元標（字は爾瞻、号は南泉、吉水の人）、『証道統義』に評語を書いた馮夢禎（字は開之、号は具区、秀水の人）がいた。会試の際の制義は、『論語』子路篇「子貢問曰何如斯（次矣）」の題に対する答案がやはり制義の撰集、そして『証道統義』巻下に収録されているが、郷試のものと同様この頃に彼が書いた制義には、明確に陽明学あるいは枳老の影響を思わせるようなものはないように思

う。もとより、今見ることができない制義あるいは論、策の文章にそのような文章が皆無であったとは言い切れないが、ただ、楊起元が『楊太史家藏文集』卷三「象山先生集要序」において、

……予結髮從事朱學、而隨聲謗陸者。久之、心地無所發明、因多衡困幾喪其生。幸吾師近溪羅先生、示予以明明德之說、豁然有省、於平日所講習所行持、種種輕便、而無難爲者、乃知吾身之有至寶如此、而奈何汨沒之也。從此、以讀陽明之書、知其解也、又進而讀象山之書、又知其解也、掩卷而歎曰、道在是矣。……

と述べているように、当時の多くの士人と同様、彼も当初は朱子学の学習に従事して陸・王学を誹謗したのであり、後に艾南英等が批判するような制義を書くようになったのは、羅汝芳と出会い、終生の師としてのその学問を崇拜したことが契機となったと思われるのである。

### (三)、科挙との関わり——考官として——

任官の後、彼は、万曆十四年の会試同考官、万曆十六年の福建郷試正主考官、万曆十七年の会試同考官、万曆二十年の会試同考官等を歴任している。このうち、その関与の在り方が最もよくわかるのは、福建郷試の主考官としての仕事である。

『万曆十六年福建郷試録』は伝存しないようであるが、<sup>注6</sup>『楊太史家藏文集』卷三には「福建郷試録序」が収録されており、当時の心境や挙子業への思いを読み取ることが出来る。

……丙戌禮闈分校、猶濫竽、茲雖論鄉秀、顧獨受事、始自懼然殫精竭力、期得真才、以圖報賽、實臣之願也。臣乃惟曩習舉子業時、守恭度不敢錯半語、以觀近士之文、盡蕩先輩之法式。然天下之英士、皆趨于是、其勢不得不収。今幸、皇上充禮臣議預頒『舉業正式』於天下。不

啻三令五申、天下士有仍其舊習而不變者、亦鮮矣。臣得安意以平生所學擇士、是又臣之所大幸也。臣又惟、天下俗文勝而質淪。士之學也、質在明理而以競治文辭淪、主司之校文也、質在得士而以代飾羔雉淪。文之趨靡、所底止國家熙運方隆、宜醞釀其精華、含蓄其光彩、以與天地無極、不宜使文有枝葉明甚。臣本不文、又奉明詔從事、願先質以爲闔士倡、凡此皆自盟於心。……

……臣復思之、士今所爲文、徒以應舉云耳。自應舉之外、一無所用。而大臣倦倦以爲言至屢、屢旨切責、必欲如式而止、何也。蓋文者、心術之所形也。今士雖以文取、實以心用、文不如式、猶可言也。心不如式、其將若何。凡人心受中以生、莫不各有自然之則。而先民有作尤、后世所爲楷也。近而一身、遠而家國天下、大而倫屬、細而至于一藝一技、莫不有古人之成法。而能不自用、以恪遵古人之成法者、乃吾人受中以來之眞心。然浮氣驕習、每足以勝之。我朝以文取士也、其式至嚴。若曰、國家倚士以爲用、而听其習氣之所成、凡何不敗、乃事故設制義、教天下士、抑心俛志、而涵養于其中、夫心熟於法式之中、而他日効用有横逸于紀律之外者、亦鮮矣。以故二百年來、科目得人爲盛。習久而敝亦勢所必至。而大臣猶得援式以救之。夫救也、非以救文、所以救多士之心也。心不可空。故特于文之一端、救焉。多士文如式、即心如式、心如式、即將無所不如式。其立身也、必能服先生之法服、言先生之法言、行先生之法行、其爲天下國家也、必能不干所訓、不犯所咨、不作聰明以亂舊章、不用側言以改厥度。由是三揖而進、一辭而退、以明節也。……

……戊子、校士八閩、試策大發所學。同志者、爭傳誦不置。……

と述べているが、ここに言う「試策」とは、第三場の策題のことであると思われる。この時の文章と考えられる「孝弟策」は、楊起元の『証学編』に収録されており、その内容からして、李贄が賞賛するのはこの策問と対策の程文のことであると考えてはば間違いない。

一方、楊起元が関わったに違いないこの時の制義（四書義）の出題は、明代の制義の撰集を調査すると、『大学』伝九章「孝者所以事君、后嫁者也」、『論語』子路篇「人之言曰、爲君難、爲臣不易」、『孟子』滕文公上篇「后稷教民、朋友有信」であつたとほぼ確定できる。そして、「孝弟」「赤子之心」を基盤とする羅汝芳の思想的影響を深く受けた楊起元の思想を考慮すれば、このうちやはり注目すべきは、『大学』伝九章、すなわち、

孝者、所以事君也。弟者、所以事長也。慈者、所以使衆也。「康誥」曰「如保赤子」、心誠求之、雖不中不遠矣。未有學養子而后嫁者也。

という出題であろう。「孝弟策」の出題とも相俟つて、楊起元の当時の思いが伝わってくるものと言えよう。この題目に対して楊起元が書いたとされる程文（註17）を見ると、中に、

「康誥」嘗言之矣、曰「如保赤子。」今觀保赤子者、其求子之欲也必誠、其投子之欲也必中。彼豈學養子而后嫁哉。

という文章があるのがとりわけ目を引くと言えよう。この文章全体の末尾に附された批語にも、この解釈を取り上げて、「康誥節、別是一種理會、大是融洽。」と指摘されている。ただし、それを以て、この制義が積・老思想、陽明学の解釈を持ち込むものだとの非難を浴びたとも思えない。

#### (四)、登第後における卒業への強い関心

楊起元は、会試の主考官ほどの大役は務めたことはないものの、少なからぬ回数にわたって衡文の責の一端を担ったことは前述の通りである。そのような経歴と関係があるのかないのかは定かではないが、彼が科挙や卒業について語った文章は多い。そして、それらの中には、彼が卒業に対して強い関心を寄せていたことを窺わせる文章がある。例えば、『楊太史家藏文集』卷三「題問伯時義」には、

孔子之教、從天性中、建立一切經世法。故其言出神入化、未易窺測。世儒益之以傳註、後學贅之以講章、近士蒙之以時義。雖中天之體原無晦昧、而舉世豐蔀、殊可憐憫。有識之士、未嘗深思以求其至、反厭薄

舉業、而別求之古文。嗟夫、苟無得於道、欲求一言之幾、不可得。奈何以文辨古今哉。予性極拙少業是頗苦心。登第時、尚莽莽潰潰。至今、始似略有所窺者。而奪於應務、弗獲爲。每欲歸山中、屏絕紛慮、

肆力於是、以極其所至、而未能得。……

と述べている。そもそもが制義の撰集のために献じた文章であるから、ここで楊起元が時文を称揚しているのは少々割り引いて考える必要があるのかもしれないが、有識の士が時文を軽んじるのを批判した上で、自分自身は、山中で閉居し、時文を極めたいと常々思っていると述べているのなどは、後述するように楊起元と制義との密接な関わりを想起すると大変興味深い発言であると言えよう。

このほか、彼が自らとは直接関わりのない科の科挙の出題にまで関心を寄せていたことを伝える資料も残されている。『証学編』卷三「道院會記」は、万曆二十五年に許孚遠（字は孟中、号は敬菴、徳清の人、嘉靖四十一年進士）と南京の神楽道院で講学を行った際の記録である。この文章から、楊起元は、講学会で『孟子』告子上篇の「孟子曰牛山之木嘗美矣」の

章の講義を行ったことがわかるが、その講義を行ったきっかけは、郷試で『孟子』告子上篇の「苟得其養」の四句が出題されたのに感じるところがあつて、この章全体の経説をまとめたことであつたといふ。<sup>注28</sup>

歳在丁酉八月十有八日、敬菴許公祖、與會同志於神樂道院。……先

是、予不佞、因郷試命題『孟子』「苟得其養」四句、有感而著此章全説。内云……

『孟子』告子上篇の「苟得其養」の四句が出題された郷試というのは、管見による限り、万曆二十五年（一五九七）の応天府郷試のことと考えるほかない。<sup>注29</sup>この時、楊起元は南京の礼部に在職中であつた。郷試の第一場「四書義」の試験は、八月九日から始まり、すぐに貢院外にも出題が伝わつたはずではあるが、彼はそれにいち早く反応していることになる。これはやはり注目すべき興味深い逸話であると言えよう。

当時の一般の士人に比べて、楊起元が格別に科挙に関心が高かつたかどうかを具体的に検証するのはなかなか難しいが、上述の点を考慮すれば、楊起元が進士となつて以降も挙業の意義を重んじ、制義についても強い関心を抱き続けていたことは間違いない。

#### 四、楊起元の制義

##### (一)、『証道書義』について

楊起元には、これまでに言及した資料以外にも、制義の文章を中心に、科挙の答案が少なからず残されている。<sup>注30</sup>また彼には、自らの思想を制義や論のかたちをかりて表出した『証道書義』二巻、『証道書義統選』二巻の著作もある。<sup>注31</sup>このうち『証道書義』は、巻頭に万曆二十五年四月の閩士選（字は備甫、号は立吾、江都の人、万曆八年進士）序を冠し、上下二巻

とも巻頭に「楊起元著、周汝登評、胡龍徵校」と記す。一方、『証道書義統選』の方は序文は無く、巻一の巻頭には「楊起元著、閩士選評、胡龍徵校」とあり、巻二の方は「楊起元著、馮夢禎評、胡龍徵校」とある。校訂にあつた胡龍徵の伝は未詳であるが、楊起元と同様羅汝芳を篤く崇拜した進士同年の周汝登や、同じく羅汝芳に師事した同年の馮夢禎が「評」を担当しているのは甚だ興味深い。

ところで、楊起元はこの『証道書義』二巻、『証道書義統選』二巻の出版より前にも、自己の制義の文章を集めて出版してことがわかっている。周汝登の『東越証学録』巻九「題楊太史四書併稿」には、

太史復所楊公製有「四書近義」若干首、合併舊作而付之梓以行。此不過經生之業耳、而妙悟在筆墨蹊徑之外。讀者文視之則文、義求之則義、神會之則神。……

と言ひ、同「題重刻評選楊太史公時義」には、  
太史復所楊公、於學無時無事非講也。而茲且以時義爲講。公有「四書合併義」二帙。余已序行之、而於中又選其最精者數十首、加以批評、以宣洩其妙詣、而梓之留都。蓋余於公文有獨契、而公亦語曰、「子無論物色我者、即所批剥瑕類處、宜存以示吾兩人之相信也。」夫今天下文弊極矣。而救之者、須拔其根、拔文弊之根、必先明學、學明則文正、茲文是其左券可以作則。故余重梓以行。……

と云うので、楊起元は、まずは『四書合併義』二帙を出版し、その後にその中の最も優れた文章を選んで、周汝登がそれに批評を加えて留都（南京）で出版したようである。思うに、これが現存の『証道書義』二巻にあたるものであろう。そして、『証道書義』出版の後、さらにこれに未収録の制義を集めて『証道書義統選』二巻を続成したものと思われる。

ところで、李贄の『統焚書』巻一「与焦弱侯」には、<sup>注23</sup>「……此間近得柳老高徒楊門生上壽一書、弟甚喜後輩有人、可爲斯文慶、亦可爲朝廷異日慶、謹以書稿奉覽、俾同喜也。其所著「大人不失赤子之心」等時文、及「幾希」「不貳」與「志尹學顔」三論、既係刻本、則白下自當有之、若猶未有、可煩索取觀之、便見其人也。實可喜、深可喜。斯文寥寥如此、安得不令人生難得之遭乎。此人學已入信位、從此精微圓妙不難矣。幸兄達弟相慕之懷、使其肯以片言教弟、則弟雖家居、當參訪萬倍矣、以參訪未必遇其人也。……」

と述べている。彼が楊起元の「大人不失赤子之心」等の制義や論の文章を何によって見たのかは未詳であるが、『四書合併義』で見た可能性も高いであろう。ともあれ、楊起元と交流の深い人物を中心に、彼の制義や論の文章が好んで読まれていたことは確かである。

上述のように、楊起元が受験生や試験官として参加した郷試・会試の文章には、禅語や老荘の語彙はもとより、明らかに陽明学の特色と指摘できるような主張を直接見いだすことは難しい。ところが、『証道書義』二巻、『証道書義統選』二巻について見れば、「当下」「良知」「心悟」「真悟」「真知」「真性」「合下便是」等、一見してそれとわかる語彙、文章が頻出する。それだけではなく、『証道書義』における周汝登の評語に、「解脱後語」「頂門一着」「妙悟妙解」「是一卷『南華』而更粹。」等と述べ、『証道書義統選』における馮夢禎の評語にも、「此作如世尊初成正覺、便說『華嚴』直接大機、不留餘法。……」「熟讀『肇論』、方得此題之解、方識此文之妙。」「大是悟境語、便覺程・朱多少費力。」等と述べているのを見れば、およそ「伝註を謹守」することとはほど遠い内容であることは明らかである。

こうやって見てみると、後世楊起元に向けられた「禅を以て制義に入

る」という非難は、直接的には、この『証道書義』二巻、『証道書義統選』二巻の作成と出版に向けてなされたものと考えてよいのではあるまいか。

## (二)、制義の内容の例

以下に『証道書義』巻下から、李贄が盛んに賞賛した『孟子』離婁下篇の「大人者、不失其赤子之心者也」の題に対する制義の文章を引用する。<sup>注24</sup>

論人之大者、復其初者也。  
蓋人心有初、赤子之心是也。惟不失焉、而人斯大矣乎。

孟子之意、若謂世之人名之以小人、則怫然不悅、而聞大人之名、則又望而震焉。是未嘗知大人之所以爲大人者也。

蓋其人之大也、非大以形體、而大此心。心之大也、非大以習心、而大以初心。赤子者、人之初也。赤子之心、人心之初也。繼天地渾淪之體、而方所不能爲之拘含、太極動靜之全、而形迹不能爲之囿。是心也、人人所同有也。而亦人人所同失也。

惟大人者、稟得其正而善反以爲功、

學得其宗而不遠以爲復。

赤子之知、其良知乎。而大人者、頓悟此知之無窮盡、而依良知以爲知。世咸以不思而得者稱大人、而不知其所以不思而得者、即赤子不慮而知之體、而未嘗分毫益也。(赤子の知とは、「良知」のことなのだ。大人は、この知が窮まりないことを頓悟し、「良知」に依拠して「知る」のである。世人はみな「思わずして得る」者を大人と称するが、「思わずして得る」原因が、赤子の「慮らずして知る」本体そのものにあり、ほんの少しも増し加えたものではないことに気づかない。)

赤子之能、其良能乎。而大人者、忽覺此能之無方體、而依良能以爲能。世咸以不勉而中者稱大人、而不知其所以不勉而中者、即赤子不學而能之眞、而未嘗毫髮增也。(赤子の能とは、「良能」のことなのだ。大人は、この能に一定の範圍がないことを忽然と覺り、「良能」に依拠して「能くする」のである。世人はみな「勉めずして中る」者を大人と稱するが、「勉めずして中る」原因が、赤子の「学ばずして能くする」真心そのものであり、ごくわずかも増し加えたものではないことに気づかない。)

雖曰大人與天地合德、日月合明、而非大人之自爲合也。赤子之心、本合德於天地、本合明於日月、而大人能不失也。

雖曰大人與四時合序、鬼神合吉凶、而非大人之自爲合也。赤子之心、本合序於四時、本合吉凶於鬼神、而大人能不失也。

人有此心、而不能自知。每求多於此心之外。故或障於聞見技能、或牾於名譽功利、而去赤子遠矣。雖欲矯焉以爲大、而終不大也。

大人亦此心、而惟能自知、以求復於此心之初。故不爲聞見技能所障、不爲名譽功利所牾、純然一赤子而已。雖日翼然以爲小、而終不小也。

故堯舜之道、巍巍蕩蕩、而不出孝弟之外。孔子之聖、小魯小天下、而不爲已甚之行。

此眞大人也。眞赤子也。人不知反求諸赤子之心、而于遠且難求之者、不可得之道也。

抑論人能不失赤子之心、則至易至簡。然所以能不失者、則非易易也。天地道脈、必有所寄、千聖心傳、不容億度。不然、苟離百姓之日用、不知必入於仁智之見而已。由此求明慧、則機智生、求混沌、則冥罔作、自以爲赤子之心。若是、殊不知其離之愈遠也。嗟夫、學者、其善求心可也。<sup>注</sup>

『孟子』のこの条に対して、朱熹の『孟子集註』卷八は、

大人之心通達萬變、赤子之心、則純一無僞而已。然、大人之所以爲大人、正以其不爲物誘、而有以全其純一無僞之本然。是以擴而充之、則無所不知、無所不能、而極其大也。

と注している。『四書集註大全』の諸説も、基本的にこの朱熹説を羽翼する内容である。

ところで、楊起元の師羅汝芳の思想を根底から支えたのは「赤子之心」であり、楊起元がそれを師の学説の勘所であると認識していたことは間違いない。その羅汝芳が「大人不失赤子之心」について語った言葉は、その遺著の随所に見えるが、例えば、『近溪羅先生一貫編』「孟子」には朱熹の説を批判して次のように述べている。

問、「大人不失赤子之心」、其說維何。」羅子曰、「凡看經書、須先得聖賢口氣。如此條口氣、則孟子非是稱述大人之能、乃是贊嘆人性之善也。蓋今世學者、往往信不過孟子性善之說、皆由識見之不精。其識見之不精、又皆由推致之不妙。觀孟子他章、論君子所性仁義禮智、根於心。夫根本者、枝葉之所由生者也。不究其所由生之根本、又安能透得夫枝葉之所以爲善也哉。」曰、「解者謂、大人無所不知、無所不能、而赤子則一無所知、一無所能、果得根本乎。亦還在枝葉而已也。」曰、「心性是一個神理、雖不可打混、然實不容分開。如曰、知得某事善、能得某事善、此即落在知能上說善。所謂善之枝葉也。如曰、雖未見其知得某事善、却生而即善知、雖未見其能得某事善、却生而即善能、此則不落知能說善、而亦不離知能說善。實所謂善之根本也。人之心性、但愁其不善知、不愁其不知某善某善也。但愁其不善能、不愁其不能某事某事也。類觀夫赤子之目、止是明而能視、然未必其視之能辨也。赤子之耳、止是聰而能聽、然未必其聽之能別也。今解者、只落在能辨能別處、說耳目而不從聰明上說起。所以赤子大人、不惟說將兩開、而且

將兩無歸着也。嗚呼、人之學問、止能到得心上、方纔有個入頭。據我看孟子此條、不是說大人方能不失赤子之心、却是說赤子之心、自能做得大人。若赤子之心止大人不失、則全不識心者也。且問、天下之人誰人無心、誰人之心不是赤子原日的心。子如不信、則請徧觀天下之耳、天下之目、誰人曾換過赤子之耳以爲耳、換過赤子之目以爲目也哉。今人言心、不曉從頭說心、却說後來心之所知所能、是不認得原日之耳目、而徒指後來耳之所聽、目之所視者也。此豈善說耳目者。噫、耳目且然、心無異矣。」注

羅汝芳の主張の眼目は、孟子は「大人の能」を賞賛しているのではなく、「人性の善」を贊嘆していること、また、孟子は「大人であつてこそ赤子の心を失わずにいられる」と説いているのではなく、「赤子の心それ自身が大人と成り得る」と説いているのであり、「赤子の心は大人だけが失わずにいられる」と考へるのは、全く「心を識らない者」である、という点にあるであろう。このことを踏まえた上で、改めて楊起元の制義を見ると、彼の述べるところは、朱熹の説注をあらさまに批判するものではないが、文章の主旨は明らかに朱注を逸脱して羅汝芳の思想を踏襲するものと言ふべきであろう。注

この点については、繁雑になるが、楊起元の制義と、万曆十五年二月に礼部が勅命を受けて刊行した『挙業正式』（尊經閣文庫蔵）巻二に収める嘉靖元年応天府郷試の程文とを比較してみればよくわかる。

大人之所以爲大人、亦惟全其心之初而已。

蓋人之心、莫良於赤子也。而失之者多矣。不失其初、其斯以爲大人乎。孟子之意如此。

今夫均是人也、有所謂大人者、其知則無所不知、明睿以通微、

其能則無所不能、而貞固以達變。

居天下之廣居、立天下之正位、行天下之大道、蘊之爲德行者、若是其大也。

動而爲天下道、行而爲天下法、言而爲天下則、發之於事業者、若是其大也。

然、其所以爲大人者、豈有他哉。惟不失其赤子之心焉耳。

蓋赤子之心、純一無僞、是心之本然也。人皆有之、而其既長也、私意萌而純者以雜、

人欲動而一者以離、斯失之矣。

大人則本體之得乎天者、不虧于形生神發之後、

本然之具於我者、不鑿於知誘物化之餘。

利欲交乎前、不識夫知、而其心之純一者、猶夫赤子也。

情僞感乎外、何思何慮、而其心之純一者、猶夫赤子也。

是以、充之而至於無所不能、神明之舍、萬物皆備矣。

所以爲德行者是在、

所以爲事業者是在。

然則大人者、豈誠有異於人哉。

抑赤子之心、程子之謂其已發而未遠乎道耳。大人之心、如明鏡止水。

豈赤子之心、所能盡哉。

要之、大人之心所以然者、正以此心爲之基、而涵養擴充、以極其全耳。古者、小學自其能食能言、即有所教易於蒙也、以養正爲作聖之功。然則欲爲大人者、當於其所養慎之。

まさに「伝註を謹守」したと言ふべき制義であり、内容や語彙の面で『四書集註大全』に引く諸説に則して、「大人」の「無所不知、無所不能」と「赤子」の「無所知、無所能」との差異を前提とし、「大人はなぜ大人であるのか」を説明する論理で書かれているのは言うまでもな

い。それゆえ、「大人不失」「擴而充之」という観点に文章の力点が置かれており、当下に具足する「其赤子之心」の本来性に力点を置く楊起元の制義とは経文に対する認識が異なると言うべきであろう。

この「大人者、不失其赤子之心者也」の制義に、老莊・釈氏の説を直接看取することは難しいが、そこで展開されている議論は、陽明学が説いた良知現成の「心学」説そのものであると言つてよいと思われる。<sup>注9)</sup>

おわりに

以上見てきたように、楊起元は、制義をはじめとする挙業の文章に重要な価値を見いだしていた。これは李贄が「時文」(制義)を天下の至文の一つに数えたのと同様の発想に基づくものと考えてよいであろう。

閻士選は、『証道書義』に寄せた序文の中で、制義に対する楊起元の思いを次のように表現している。

聖人之言、不得已之也。非有意以立之也。謂立言者、是末學之陋也。聖人以天下爲一家、中国爲一人、見家人陷溺、則必號呼、遇身體痿痺、則必呻吟、豈得已哉。……宗伯楊復所先生學宗孔聖、多所默證。然從師友千百問辨處得之、亦自不少願意孜孜未已。日惟求師求友、以公此學於天下、非好勞也。學如此其大也。不公此學、而家天下人中、即非孔子之學也。茲製爲經義若干首、先生豈夙習未忘、故嗜之耶。不得已也。吾非斯人之徒與、而誰與。以經義者、今世士人所習也。四海之大兆民之衆、安得人人提而命之。就士人所習、而以我解經、以文解我、俾讀者傳而思焉、思而證焉、方知孔子爲人如此其切、而吾人於孔子、如此其一也。高皇之德、意明而眞才輩出、非胥此啓之哉。是先生不得已之心也。爲號呼莫醒、呻吟不動者作也。若曰、先生

自公多暇、游戲三昧、則先生惓惓憫惻、又不知何時已也。

閻士選が特に強調するのは、「已むを得ざるの心」<sup>注10)</sup>である。「経義」というのは今の世の士人がほぼ例外なく学習に努める対象であるから、四海の内の「斯の人の徒と与にする」道を求めればこれに関わらないわけにはいかない。士人達が習得に励む「経義」の作文の形式に即して、「我を以て経を解し、文を以て我を解する」ことは、楊起元にとって、聖人孔子の「已むを得ざる」の道を証し、その心と一体化する上でも「已むを得ざる」ことであつたのだと指摘するのである。<sup>注11)</sup>

ところで、明末には、経書の「講章」が盛行し、講章は時文と四書学との結節点としての機能を有し、四書学の成果は、講章を通して時文の世界に投影され、八股文の形式を借りた四書解釈として表現され、逆に作文の要諦を求める時文界の要求は、四書学に投影されて講章として結実したとされる。<sup>注12)</sup>「四書」の講章は、明末の思想家の著作・別集の中に例外なくと言つてよいほど含まれており、明末の士人達の重要な思想表現手段の一つであつたことがわかる。また、科挙の試験答案である制義も、ほぼ例外なく全ての士人が沢山の文章を作つたはずである。そして、士人達の中には、自信作をまとめて「時文稿」として出版した者も少なくない。実際、例えば黄宗羲撰『明文海』(卷三百七、三百十三)には非常に多くの「時文稿」の序が収められており、また明人の別集の中にも「時文稿」の序文が見えることから、当時相当数の「時文稿」が作られたことは明らかである。ところが、それらの「時文稿」の大部分は一時の賞賛を得た後に結局散逸してしまつており、残存するものはまれである。またそれだけではなく、そのような「時文稿」をまとめたいわば制義の名手の作品であっても、その代表作が別集に収載されて残っていることはほとんどない。これは、制義の文章が受験のための文章で

あるだけに、時の流行に左右されやすかったことが大きい。やはり、当時の士人達の制義に対する複雑な心情が背景にあると考えてよいであろう。<sup>注58</sup>

そのような時代状況の中、講章からさらに進んで制義の世界にまで踏み込んで自己の思想的関心や課題を率直に表出したのが楊起元であった。彼の制義が散逸せずに現存するのは、やはりその内容が単なる場屋の作文の域を超えた、独自の思想的世界を構築し得ていたが故であろう。ただし、羅汝芳や李贄の思想的影響を強く受け、その上、独自に仏教思想を取り込み発展させた楊起元が、制義の中にその思想を率直に盛り込めば、明代の功令である朱子学一尊から逸脱し、自ずと陽明学や老莊・釈氏の説をも包摂せざるを得なくなるであろう。『証道書義』『証道書義統選』所収の諸篇において、朱熹説からの乖離が全く無意識になされたとは無論言いきれないであろうが、しかしながら、当の楊起元からすれば、朱子学の批判自体がその目的だったのではなく、「良知」「赤子之心」そのものに立脚して自己の真心を発現させ、その「已むを得ざる心」で制義を作成すれば、朱熹はおろか王守仁の学説すら相対化し、さらには三教の枠組みをも超越した立場の文章になるのは避けようのないことであつたに違いない。

数篇の文章を除けば、『証道書義』『証道書義統選』に収められた制義は、実際に場屋で書かれた墨巻でも程文でもない。しかしながら、その中に収められた文章の形式が、当時の士人達の出処進退を大きく左右した制義の文体そのものであったのは事実である。<sup>注59</sup>程・朱学を奉じて制義の正統を自認し、明末の制義の乱れを立て直そうと奮闘した艾南英のよくな人々が、このような著作の挙子達への悪影響を強く危惧したのは当然のことと言えるであろう。では、楊起元が「宗門の糟粕」を持ち込ん

だ後、万暦後半期から天啓、崇禎年間にかけての時期の制義は、実際にどれほど陽明学や釈氏・老莊の影響を受けたのであろうか。<sup>注60</sup>楊起元以降の制義の文体がいかなる展開を遂げたのかを明らかにすることは、論者にとって目下の課題である。いずれ稿を改めて考察することとしたい。<sup>注61</sup>

#### 【注】

① 科挙にまつわる貶言は陳猷章も被っている。例えば、李春熙撰『道聴録』卷三に、「都下一友謂予云、成化間陳白沙、莊定山、章風山俱應南宮試。考官入簾相囑云、場屋中有此三人、閱筆不可苟。逮填榜一半、章・莊俱高列、惟無陳。亟令索卷、則陳已在下第。其破『老若安之』三句云、『人各有其等、聖人等其等』。同考者批其旁云、『若要中進士、還須等一等』。見者哄堂、陳遂飄然歸、不復應試矣。」とある話は特に有名である。

② 拙論「明代の科挙制度と朱子学——体制教学化がもたらした学びの内実——」(『中国—社会と文化』第二二号 二〇〇七) 参照。

③ 例えば、「与辰中諸生」(『王文成公全書』卷四)、「万松書院記」(卷七)、「重修山陰縣儒學記」(同)、「山東鄉試錄序」(卷二十二)、「重刊文章軌範序」(同)等があり、また弟子の徐愛(字は曰仁、号は横山、正徳三年進士)が科挙受験に旅立つ際に、受験のための心構えを懇切に伝授した「示徐曰仁心試」(卷二十四)もある。

④ 王畿の挙業観については、佐野公治氏『四書学史の研究』(創文社一九八八)第七章「科挙と四書学」(四〇七・四一九頁)に指摘がある。なお、『龍溪王先生会語』については、『東洋古典学研究』(広島大学東洋古典学研究会)において全訳の作業が進行中である。

⑤ 拙論「嘉靖二年会試の策題における陽明学批判について」(『九州中国学会報』第四五卷 二〇〇七) 参照。

⑥ 『王文成公全書』卷三十三「年譜三」(二年癸未、先生五十二歳、在越。二月、南宮策士以心學爲問、陰以闢先生。門人徐珊讀策問、嘆曰、『吾惡能味吾知、以伴時好耶。』不答而出。聞者難之曰、『尹彦明後一人也。』同門歐陽徳、王

臣、魏良弼等直發師旨不諱、亦在取列。識者以爲進退有命。德洪下第歸、深恨時事之乖、見先生、先生喜而相接曰、『聖學從茲大明矣。』德洪曰、『時事如此、何見大明。』先生曰、『吾學惡得遍語天下士。今會試錄、雖窮鄉深谷、無不到矣。吾學既非、天下必有起而求眞是者。』

⑦徐階撰「龍溪王先生傳」(『龍溪王先生全集』附録)「……丙戌、士復當試禮部、文成命公往、不答。文成曰、『吾非欲以一第榮子、顧吾之學、疑信者猶半、而吾及門之士、樸厚者未盡通解、穎慧者未盡敦毅。觀試、士仕咸集、念非子莫能闡明之。故以屬子、非爲一第也。』」公曰、『諾。此行僅了試事。縱得與選、當不廷試而歸、卒業焉。』文成曰、『是惟爾意。』……在場屋所爲文、直寫己見、不數數顧程式。頼有識者、此非可以文士伎倆較也。拔諸高等。而同門緒山錢公、亦在選。士咸舉手以慶。……」

⑧これには、当時の王守仁や王門の士人を取り巻く政治的情勢や思想界の状況も深く関わっているであろう。中純夫氏「徐階研究」(『富山大学教養部紀要』(人文・社会科学篇)二四・一 一九九二)、「張居正と講学」(同二五・一 一九九二)、「耿定向と張居正」(『東洋史研究』五三・一 一九九四)、「王畿の講学活動」(『富山大学文学部紀要』二六 一九九七)等を参照。

⑨「冀元亨、字惟乾、號闇齋、楚之武陵人。陽明謫龍場、先生與蔣道林往師焉、從之之廬陵、踰年而歸。正德十一年、湖廣鄉試、有司以「格物致知」發策、先生不從朱註、以所聞於陽明者爲對、主司奇而錄之。」なお、『正德十一年湖廣鄉試錄』は『天一閣藏明代科挙録選刊・鄉試録』第三十函(寧波出版社二〇一〇)に収録されているが、その内容からはこの『明儒学案』の指摘につながる情報は得られない。

⑩『日知録』卷十八の「原注」には、「破題見下。是年主考李春芳、興化縣人。」とあり、また同「破題用莊子」には、このことに関するより具体的な批判が見られる。「隆慶二年會試、爲主考者、厭「五經」而喜老莊。黜舊聞而崇新學。首題『論語』「子曰由誨汝知之乎」一節、其程文破云、「聖人教賢者以眞知、在不昧其心而已」、始明以莊子之言、入之文字。自此五十年間、舉業所用、無非釋老之書、彗星掃北斗文昌、而御河之水變爲赤血矣。」「孟子言所不慮而知者、其良知也、下文明指是愛親敬長、若夫因嚴以教敬、因親以教愛、則必待學而知之者矣。今之學者、明用孟子之良知、暗用莊子之眞知。」「隆慶二年會試録」は、『明

代登科録彙編』(台湾学生書局)第十七冊に収録されており、問題とされた破題(「聖人教賢者以眞知、在不昧其心而已矣。」)が確認できる。本文中でも言及している通り、この科は楊起元が最初に受験した会試であるが、結局下第している。

⑪楊起元の伝記は、『鄒子願學集』卷六「貞復楊公伝」、『統藏書』卷二十二「理学名臣」(楊侍郎公起元)、『明儒学案』第三十四「泰州学案三」等参照。また、その思想や講学活動に関する研究として、佐野公治氏「明代知識人の一側面——羅近溪の隠された人物像——」(『東海学園国語国文』四二 一九九二)、「羅汝芳資料の刊行史」(『愛知県立大学文学部論集(国文学科編)』三九 一九九一)、「羅近溪の人物像」(同四〇 一九九二)、「同(二)」(同四二 一九九四)、「同(三)」(同四三 一九九五)、「羅近溪講学紀年考(一)」(『名古屋大学文学部研究論集・哲学』四五 一九九九)、「同(二)」(同四六 二〇〇〇)、「荒木見悟氏「羅近溪の思想」(『明代思想研究』創文社 一九七二)、「羅近溪」(『陽明学大系第六卷「陽明門下(中)」』明德出版社 一九七三)、「呉震氏「羅汝芳評伝」」(南京大學出版社 二〇〇九)等参照。

⑫荒木氏「羅近溪」(『陽明学大系第六卷「陽明門下(中)」』)によれば、「復所は、焦竑(弱侯)と並んで、万曆年間における最も徹底した儒仏一致論者である」(三八頁)とされる。

⑬『証学編』卷三「近溪先生講堂記」に、「……起、自歲丙子、得交文塘黎子於白門。起之不敢自棄、而幸信此學者、黎子之力也。黎子爲先生高弟、而起因得以及先生之門、而授業焉。……」と言い、また同卷四「近溪子集序」に、「起生嶺東、幼奉庭訓、即慕白沙先生之學。年三十訪道金陵、邂逅文塘黎子、一語豁然。徵其所自、則師近溪羅先生。次年、起第翰林、而先生以齋捧入京、乃脩贊門下。……」と言う。

⑭馮夢禎の批語には、「貞復舉於鄉、才弱冠耳。乃有此等見解、信是再來人。」と言う。

⑮『會試録』『登科録』ともに、「天一閣科挙録選刊」(寧波出版社)所収。この科の会元は馮夢禎、状元は沈懋学(字は君典、宣城の人)である。余談ながら、この科にはもう一人同姓同名の楊起元(山西臨汾の人)がいる。

⑯『閩省賢書』(尊經閣文庫蔵)卷五に、この科の主考官、及び合格者の情報が

収録されているが、出題や程文の情報はない。

⑰これと関連して、『証学編』巻四「孝経序」で、「……二百年餘、造士興賢、必科六藝。而『孝経』不與焉、蓋尊之至也。何者、士所窮經、率沿襲世儒之說、而飾以藻績、文繁而實寡、而經反以晦。……」と言うのは、興味深い発言である。

⑱ここには、『歴科程墨文室』（尊経閣文庫蔵）第五帙所収の文章を引く。

⑲『証学編』巻三に、「孟子曰牛山之木嘗美矣 全章」を収める。長文なので、引用はしないが、その文章の主旨は、「識心而後、能養心。」という点にある。

⑳『万曆二十五年応天府郷試録』は、清の鈔本が台湾中央研究院傅斯年図書館に蔵されている。未見。

㉑例えば、『可儀堂二百二十名家制義』（公文書館内閣文庫蔵）には、前に触れた墨文も含めて十五篇の制義が収められている。

㉒内閣文庫蔵。佐野氏『四書学史の研究』第七章「科挙と四書学」（四一三—四二〇頁）には、『証道書義』をめぐる考察があり、また、『証道書義』巻上所収の『論語』里仁篇「子曰、朝聞道、夕死可矣」の制義を取り上げて詳細に分析考察している。

㉓この書簡の執筆年については、林海権氏『李贄年譜考略』（福建人民出版社一九九二）は万曆十三年作とし（二五五頁）、溝口雄三氏『焚書（抄）』附録の「李贄年譜」（中国古典文学大系五五『近世随筆集』平凡社一九七二）は万曆十七年のものと推測する（四二二頁）。

㉔溝口氏『中国前近代思想の屈折と展開』（東京大学出版会一九八〇）上論第二章「理観の再生」で、この制義の中の、いま論者が傍点を附した部分を取り上げて、「ほとんど『童心説』を彷彿させるものがある」（一九四頁）と指摘する。また、氏は『焚書（抄）』「訳解」十五（三九八頁）において、李贄の「童心説」と類似する部分の抄訳を掲載している。

㉕この制義に対して、周汝登は、「見地超脱。故發之、簡捷透露。」と批評している。

㉖若干文字の異同はあるが、これは『孟子集註大全』巻八に引用する『朱子語類』巻五十七「孟子七」の語のことである。「大人無所不知、無所不能。赤子無所知、無所能。此二句、正相拗如何。蓋無所不知、無所不能、却是不失其無所

知、無所能底做出。赤子之心、純一無偽、而大人之心、亦純一無偽。但赤子は無知無能底純一無偽。大人是有知有能底純一無偽。」

㉗荒木氏『羅近溪全集抄』（陽明学大系第六巻『陽明門下（中）』二九三頁に訓読文と注釈を収める。また、溝口氏『中国前近代思想の屈折と展開』上論第二章「理観の再生」（一九五—六頁）、佐野氏『四書学史の研究』第七章「科挙と四書学」（四一〇—一頁）を参照。

㉘楊起元にとっては、朱熹の説も諸々の学説の一つに過ぎなかった。『楊太史家藏文集』巻六「与友人」に、「……至『大學』次第、有『古本』、有『石経』、有『明道大學』、有『伊川大學』、各不同。今『章句大學』又係朱子所定、與伊川不同者也。要之、皆有可通、難必其孰是而孰非也。又『格物』之説、陽明與晦翁異。今之説者、又與陽明異。然其歸、亦未嘗異也。前輩似難輕議、足下高明以爲何如。」という。

㉙『続蔵書』巻二十二「理学名臣」「楊侍郎公起元」に、「……持論以明德親民止至善爲宗、而要歸於孝弟慈。謂孩提不學不慮之良心、即聖人之不思不勉。耳目手足之生生即心。愚夫愚婦之知能即聖、氣稟物欲、皆明德之寄寓、共觀共聞、即不觀不聞之本體。大抵皆本父師之言、而推行之。……」という。

㉚李贄が楊起元の制義を称揚したことは先に触れたが、楊起元がまた李贄を深く慕ったことにも注意する必要がある。例えば、『論学存稿』巻一「劉淳賓丈」に、「……李卓老、眞出世豪傑、其爐火力大足以陶冶人、不待言已。然剃髮一事踪跡大奇、使同世再出一李卓老、便不是即佛諸菩薩表德不一。故李卓老極不喜人去學他様、渠亦不喜學佛。」と言い、『証学編』巻二「李卓吾先生」に、「……生、於先生大教私淑有年。……雖然、我近師逝矣。今之能教某者、莫如我柳師暨先生。於先生而不通問、又將誰問哉。繼自今當罄所欲言以質於先生、願先生之無棄之也。讀祭近老文、不覺淚下、長嘆。蓋自以世不復有知我師者、奈何茫茫宇宙之中、又有先生在焉。然亦僅僅一先生已也。猶不失爲知我者希也。……」という。

㉛『焚書』巻二「童心説」。また、同「時文後序」参照。『楊太史家藏文集』巻六「周柳師」には、「……近讀李氏『焚書』、益覺此老是真歇漢。世上難覓此人。我老師能與之相朝夕、豈非大眼界大緣分哉。……」とあり、楊起元が李贄の『焚書』を読んで感動したことがわかる。ちなみに、『焚書』の出版は万曆十八

年のことである。

③② 明末における「己むを容れず」の思想については、溝口氏『中国前近代思想の屈折と展開』上論第一章「明末を生きた李卓吾（八四〇―九三頁）参照。

③③ ちなみに、尊崇する羅汝芳からの、「……余山居、每嘆爲文莫難於經義。正以其義融通乎經、而經昌言乎聖。經不容以易言、義不容以強通。余方困頓津涯、年已耄矣。比觀茲作、似於辭說不費、而聖經大義、昭然若發余蒙、殆忻忻不能已洽於誦而傳也。」（『羅明德公文集』卷一「楊復所經義序」という励ましも楊起元に影響を与えたであろう。

③④ 佐野氏『四書学史の研究』第七章「科挙と四書学」（三六七―八頁）の記述に拠る。また、このような「四書学」「講章」「時文」の密接な関係は、当然楊起元においても自明のことであつたはずである。『楊太史家藏文集』卷三「題偶然草」「国朝欲天下學者、一宗孔子之術、六藝之科。故、舉業代宣聖言。聖言如天、人各持所見、故一之於朱說。朱說之去聖言、未遠也。至於講章、則稍遠矣。又至時義、則益遠矣。則業舉者之能不侮聖人之言者、鮮矣。」同「題岡伯時義」「孔子之教、從天性中、建立一切經世法。故其言出神入化、未易窺測。世儒益之以傳註、後學贅之以講章、近士蒙之以時義。」

③⑤ 佐野氏『四書学史の研究』第七章「科挙と四書学」は、その理由を、「挙子業の詩詞章句の学が玩物喪志をもたらすとは宋学以降の通念であつて、それに積極的に関わることは知識人の潔よしとしない、いわば彼らの恥部として、古人の顕彰を目的とする遺作の蒐録からは除外してよいからである。」（四二二頁）と指摘する。ちなみに、制義とは全く対照的に、郷試や会試における論・策の出題や答案の文章、殿試での対策が別集に収録されることが多いのは興味深い事実である。

③⑥ 荒木氏『明代思想研究』五「羅近溪の思想」の八「楊復所による仏教の導入」参照。なお、楊起元には、「道釈二家之書」を刪纂した『諸経品節二十卷』の編著があるが、『四庫全書総目提要』（子部四十二・雜家類存目九）には、「起元傳良知之學、遂浸淫入於二氏、已不可訓。至平生讀書爲儒、登會試第一、官躋九列。所謂國之大臣、民之表也、而是書卷首乃自題曰比丘、尤可駭怪矣。」という批判が見られる。

③⑦ 佐野氏『四書学史の研究』第七章「科挙と四書学」に、「……この文は場屋の

場にも通用する内容形式を具えていたことを看過できない。起元は朱註を否定して自己主張をしているのではなく、朱註に依拠すべきとする祖宗の法を……詳細に敷衍するという積極的なかたちで遵守するのではなく、朱註を批判せず、重点を移行して、ことさらに朱註に抵触しないという消極的なかたちで、かろうじて規則を守り、事実上は自らの経文理解を時文の上に表そうとしたのである。しかも数百字に及ぶ作文の中で朱註からの乖離は無限に薄められているともいえる。……」（四一八頁）と言う。

③⑧ 『明史』卷二百八十八「文苑四」……「萬曆末、場屋文腐爛、南英深疾之、與同郡章世純、羅萬藻、陳際泰以興起斯文爲任……」

③⑨ 佐野氏『四書学史の研究』第六章「晩明の四書学」は、『日知録』や史籍から釈老の語が実際に場屋に持ち込まれた事例を取り上げ、このような風潮がやまなかつた理由について、「釈老語の使用によって及第を得られる可能性があつたからにはかならない」（三五四―五頁）と指摘する。

④⑩ 本稿は制義（四書義）を中心に考察を行ったが、今後は「論」「策」についても同様の観点からの考察を発表したいと考えている。なお、明代科挙の「論」「策」について思想的な考察を行った研究として、三浦秀一氏「明代科挙『程論』管窺」（『科挙学的形成と発展』華中師範大学 二〇〇九）、同「明代科挙『性学策』史稿」（『集刊東洋学』第一〇三号 二〇一〇）がある。

【附記】本稿は、二〇〇八年十一月八日（土）に京大会館で開催された東方学会第58回全国会員総会で行った研究発表の原稿に加筆・修正を加えたものである。当日司会の労をお取り下さった広島大学の市来津由彦先生をはじめ諸先生から頂戴した御意見を十分に生かせていないことを遺憾とするが、改めて御示教を賜れば幸甚である。なお、本稿は平成二十三年度科学研究費補助金（基盤研究（B）、課題番号…二二三二〇〇一一、研究代表者…三浦秀一 東北大学教授）、及び福武学術文化振興財団（平成二十二年）「歴史学助成」による研究成果の一部である。