

# 禁書に書かれた思想

岡本 さえ

## 〔一〕 禁書の特徴

一七世紀明末清初に活躍した漢人士大夫たちの著作は、一八世紀中期に至って乾隆帝勅命による異端思想撲滅のために禁燬されたものが多い。一万三千部を超える、この「清代禁書」の書目の刊行年代は、唐代から清朝全盛期まで約一〇世紀にわたっているが、その中核を成す部分は、

一、明朝に関する記録——明朝の興亡、明代の政治・経済・社会・軍事、周辺地域の動向を記したもの

二、漢民族意識を高揚した叙述——反滿思想、明朝遺民、漢文化伝統に関するもの

三、正統儒学から逸脱した思想——文人結社運動、王学左派、外来宗教、明末清初の儒学を述べたもの

(二)、(三)、は乾隆期の清朝当局から見て反滿・異端なのであり、作者の意図とも、また乾隆以前の清朝の判断ともく異なる場合が多い。

に概括することができ、しかも明末清初の書が圧倒的に多い。

ところで乾隆期に一括して異端と見做されるに至ったこれらの禁書の内容は決して一定の思想方向を示していない。たとえば朱子学の「格物致知」を「無物無知」と批判し、仁義の道の虚しさを叫んで「経世致用」を主張した王学左派の李贄（卓吾、一五二七—一六〇二）の著作『焚書』『蕪書』はいずれも「議論狂悖、実非聖無法」と評されて禁書になっているが、すでに彼の存命中に明朝の官吏が李贄の「惑世誣民」を憤って出した正学疏を取める『経世实用編』（馮応京編）も禁書であるし、さらに明末清初に聖道の確立を目ざして陽明学左派の心学を「速期一悟之獲、幸而

獲、其所獲遂恣以快楽」と批判し、「流禍之深、則極於焦城・李贄」と名指して李贄を攻撃した王夫之（船山、一六一九—九二）、黄宗羲（梨洲、一六一〇—九五）ら儒家の著作も禁書になっている。

明朝の衰亡を早めたと言われる關党対反關党の党争についても、禁書目録は血みどろの鬭争を繰り返した両派の著作を覆っている。「生者削籍、死者追奪、已經削奪者禁燬」と三〇〇名を超える東林党士人を根絶すべく出された布告「東林党人榜」を載せた『酌中志余』（劉若愚編）をはじめ、關党派に属した士大夫達の書『三朝要典』『吾徵録』等は「於當時正人、並加醜詆、益為曲媚魏忠賢而為、……」と酷評され禁燬されている。しかし、他方では『東林列伝』『東林書院志』等の東林党の立場を標榜した書も禁書リストに入り、且つ東林党・復社のメンバーの著書もまた禁燬されたのである。

党争とほぼ同時代の天啓・崇禎年間には、北辺に迫る満州族に対抗するため、一六世紀以来南部沿岸に來た「西夷」「紅夷」の「器」「術」を使い夷を以て夷を征する策を考えた士大夫たちがいた。これら通商派・西学派の編者は純粹に「器数」に関わるものは四庫全書に収められたが、なおも《徐氏炮言》（徐光啓編）、《守園全書》（韓霖編）他、明朝の富国強兵に供された多数が禁書になった。他方、沿岸の密貿易や海賊行為、並びに外夷の信仰する邪教「天主教」の中華侵入を恐れ排外・海禁を説いた官吏、

軍人、仏教徒等の著作も禁じられた。

さらに一七世紀中期における明清交替の際、満州族支配を拒んで漢人の抵抗を呼びかけた明朝遺臣に対して、テクノクラートとして清朝の内政を支えた式臣<sup>3)</sup>（両朝に仕えた臣）が輩出した。遺臣は明朝野史や文集（さきに挙げた清代禁書の中核部分の一、二にあたり、多数）で式臣を逆賊と呼んで非難したが、式臣の側は遺臣の才が虚しくなることを惜しみ、且つ清朝の満人優先政策に対しては舌禍を恐れず漢人の伝統を主張した。満人首脳部から見れば式臣は明朝の悪風を清朝に及ぼす結党宮私の集団に過ぎなかった。それゆえ式臣の著作もまた、その全著作が禁燬された錢謙益（牧齋、一五八二—一六六四）を含む江左三大家をはじめとして、多数の作品が禁書書目に収められた。

以上の諸例によって禁書は、その成立刊行期には、互いに己れを正統とし他を異端とする士大夫の抗争をそのまま反映していたことが明らかであろう。明末清初の異端認識は個人やグループによってくい違いをみせ、正統と異端、聖教と邪教を区別する普遍的な基準は確立していなかったのである。

しかし、これらの思想的、政治的対立を内包する禁書には少くとも共通した一つの問題意識がみられた。禁書にみなぎっている「致用」（実効を挙げること）の要請がそれである。とくに明朝末期には富国強兵を目的とした軍事的政治的要請が群を抜いており、強力な火器と兵備が官僚の垂涎的となった。外夷・西夷の「器」

「法」を「世用に切なり」と考えて採用したのは既に紹介した西学派の人々である。また、禁書書目の数百点を占める奏議類には、人材の「用」を要求する声が強く、「人才」の登用を政治の基礎と考える士大夫が次々に疏薦を行った。能力發揮の場を求めて異民族王朝に仕えた武臣の生き方は人材致用主義の実践と言つてよからう。學術・技術の「致用」も重視されていた。敗戦と飢饉の悪条件の下でなおも明朝を支え続けた士大夫たちは至重至大な緊急事は何かを自らに絶えず問うていた。実効の少ない方法を用いる余裕が無いという彼等の焦りは、伝統的な中華の方法（中法）を捨てても新技術の開発をはかり且つその普及をめざすべしという自覚をうながし、次々と技術書を刊行する原動力となつたばかりか、語学・文学など「用」と無關係にみえる分野においても「世用」に供することを自序に宣言するという慣行を作り出したのである。

但し、儒学を官吏試験課目とする中国において人間心の働きを分析する伝統は、明末清初にも強力であり、兵法や技術の「用」を求めことに満足せずこれらの「用」を急務と判断するに至つた自己の認識構造それ自体を再検討する士大夫が多かつた。「用」の著しい進展が士大夫達の知的活動を覆つていたこの時代に、朱子以来の伝統的な認識方法は彼等を十分に満足させることが難しくなつたのである。士大夫たちは道徳上の理念よりも、現実に出ている現象や事件を——それらを裏と見るか心の迷妄と做すかは人によつて分れるにせよ——把握する方法について活発に議

論した。そして従来の認識方法として知識階級の成語となつていたものの「格」とは何か、「致」とは何かが判明でないという疑問が投げかけられた「格物致知」の内容が粗上に置かれたのである。

## (二) 格物致知

まず認識の対象となる「格物」の「物」についての解釈は士大夫によつて異つていた。形象・声音・臭気等の感覺器官が把握する物質をはじめ、病氣の原因、心内の作用など実体は把握されぬのが効力によつてその存在を知りうるもの、また政治や人間關係などの「事項」、等がいずれも「物」として提言された。

しかし、これらの多様な「物」がいずれも「氣」を根源としていると士大夫たちが考えていた点に一七世紀における共通の思考があつたのである。「格物致知」について最も斬新な解釈を提出した明末清初の儒家王夫之（船山）は、「物」と「氣」の關係について

氣(雷色)——物(笛)

の比喩で説明している。物は形あり手触りの有る笛であるが、もし笛の材質を問題にする場合はさらに笛身と呼ぶ。ところで笛の声色を検討する際、何らかの旋律を手本にする事がある。この旋律を王夫之は「理」と考へて、

氣〔声色〕  
物〔笛〕  
質〔笛身〕  
理〔旋律〕

と説明した。笛身(笛)が悪ければ旋律(理)通りの声色(氣)が出ないことがある一方、旋律(理)の通りに吹いてもその声色(氣)に少しも心が入っていない場合がある。従って、旋律(理)はかく吹くべしという手本ではあっても、真に笛(物)の生命というべきものは声色(氣)である、と王夫之は主張し朱子学の「理」重視に対して「氣」を基本に置くのである。

それでは一体、「氣」を本質とする「物」の認識方法「格物致知」は当時いかなる新解釈を得たのであろうか。従来の朱子学における説明——事物の理を窮め(格物)、知識を推し窮める(致知)——は一七世紀にどのような改訂を加えられたのであろうか。筆者はここで明末清初の三大思想家の一人といわれる王夫之(船山)——四書五経の伝統に副って「聖教」を守ろうとした儒家でありながら朱子学批判を行った——の解釈によってその内容を考えてみたい。

王夫之は「格物致知」を「格物」と「致知」に分ける。「格物」は「物則」を「準備」する段階であり、「致知」はその「物則」を「知」に変える段階である。

「格物」では「耳目之官」(感覺器官)と「心之官」(思维)の双方が使われ、「致知」では「心之官」のみが使われる。

「格物」ではじめに使用される「耳目之官」は「耳・目」に代表され、王夫之の場合その対象は形象・声音のあるものとされる。「目」の活躍する代表的な格物の例は、曆法に欠かせない天体観測、軍事地図に必要な測量であった。当時ヨーロッパ人が中国に持ちこんだ「遠鏡」(望遠鏡)は目を助ける用のある「佐目之器」として注目されていたが、王夫之はこの遠鏡使用による惑星周期の測定を評価しており、「遠鏡質測之法」だけは「西夷」から習うべきものであると述べている。当時「佐耳」の例としては法螺貝・管楽器等が遠距離連絡に使用されたし、「耳目」双方の官を使用する格物の例としては音韻・文字から成る言語があり、中国語の音韻をローマ字で表記した『西儒耳目資』(一六二三年序刊本)が注目された。

「耳目之官」を輔佐するのが「心之官」である。「格物」の段階を王夫之は「博学」と「審問」とを総合し「学問」と呼んでおり、耳目による観測は、文献による知識・詳細な検討を経て、はじめて「物則」となりうるとした。従ってたしかに「格物」の段階で「心之官」が働いたことが確認されるのであるが実際にどのように対象に作用するのであろうか。専ら「心之官」の作用に負うているといわれる「致知」の内容を検討してみよう。

「致知」では「格物」によって得た「物則」を「知」にする

「巧」(テクニク)が要求される。器の製造に譬えると「格物」は梓・漆等の材料に相当し、「致知」はそれに施す精密な彫鏤である。それゆえ、この「巧」とは、「物則」(材料)に対してさまざまな工夫(彫鏤)を加えることであり、王夫之は「思弁」と呼ぶ。「思弁」とは「慎思」と「明弁」とである。まず「慎思」によって「物則」が何故そうなるのかを考え(思其所以然)、根拠のないものをしりぞける(卻無憑拠在)。次に「明弁」によって、「物則」からどのような結論が導かれるかを考える(思其所当然)のであるが、その結論は明白なもののみを求め、当然導かれる結論でないものはそれを峻別してあまいにしない(唯求其明、其非当然者、弁之即無不明也)。

以上の記述から、「心之官」の作用すなわち「思弁」とはデータの論理的基礎を穿鑿し、次にデータの論理的演繹を行うことであるが、先に述べた如く、「心之官」は既に「格物」の段階でも「耳目之官」を輔佐するのであるから、王夫之の考えに忠実に言えば、「致知」は「格物」の中に含まれるのである。「物則」作りの段階で「思弁」が行われるのなら「致知」は不要であると彼は考えていたのだろうか。王夫之の理想はそうであった。彼は「格物」を重視していた。「耳目之官」と「心之官」によって豊富で正確な「物則」が集まれば、「致知」の段階を経ずとも「豁然貫通」して全体が明らかになり、大いに「用」も行われるはずだ、それをなしようる人こそ聖人であると王夫之は考えたのである。同

時代の儒家で東林党のメンバーでもあり硬骨の明朝高官として敬愛された黄道周(石齋、一五八五—一六四五)は「格物」が充分に効果をあげた状態を「格透」と言い、光の透射する如く、「物」の蔽虧された部分が明白になると説明している。

以上のような「格物(致知)」を経て「可知」と「不可知」がはっきり区別される。たとえば、王夫之は明末士大夫の世界観に強い影響を与えていたヨーロッパ宣教師の「地形周圍九万里之説」について次のように考える。利瑪竇(Matteo Ricci 一五五二—一六一〇)のこの説は人が北へ二五〇里進むと北極星の仰角が一度大きくなるという事に準拠している。仰角の測定は「目力」に拠るが、「耳目之力」は「一定之徵」たり得ない。北極星は太陽と同様、刻々と高度を変え、遠近を変えている。地平線から出た直後と、真上にある時とは同じ時間に変化する仰角の大きさが異なる。「所望之規」が一定でなければ、どうして地上の二五〇里が天上の一度に相当するといえようか。

その上、この説は「地体」が弾丸のように「真円」であるということを前提にしているが、真円の絶頂にどうして人が住めるのか。また、大地は中国とその周辺地域(交趾、葱嶺)に限っても凹凸が大きく、「地体」が一定の形をしていないのは明らかである。類似した形をもつ遠望の天体はその2倍を見ることが可能なので、広狭の差を調べることもできないのである。

最後に中華古人の言を引いた上で王夫之は九万里の算出法を

「不可知」と断定する。但し「不可知」の意味は、眞の答が存在しない、或いは答があるかどうか不明ということではない。王夫之によれば「不可知」とは人間が知ることができない、ということとて天は必ず知っているのである。

ところで王夫之が「格物致知」の解釈に使用した「博学、審問、慎思、明弁」のタームはいずれも『中庸』のもので、宋代の儒家によっても解説されていた。王夫之の新しさはこれらの内容を感覺と思惟能力の双方から吟味した点にあった。

さらに王夫之は、この「格物致知」が充分成果をあげるためには「志」(正しい心)が必要なこと、そして「志」を持つ為には「知」を篤実に「行」に用いようとする「心」——「知」——「行」の連携が必要なことを主張したのである。「知」を「知」に止めておくのでは輕浮・不実な「知」にすぎない。「知」から「行」への路が常に開かれていなければならぬ、否、むしろ「知」が先にあつて「行」が後に来るといふ考え方が錯誤である。「知」「行」は互いに区分し、順序を変えつつも、基本的には並進すべきである。「知」によって何を行うかを知り、「行」によって行の則を知る。誠の心をもって知行並進に努めれば「用」(実効)は必ずあがるのである。

この知行並用の主張は王夫之、顧炎武、黄宗羲の大儒に共通しているが、さらに遡って王守仁(陽明、一四七二—一五二八)の知行合一説の影響を認めねばなるまい。「格物致知」の努力を経

ずに直観能力による一瞬の悟りを求める異端——こうした批判を王夫之たちから加えられながらも、知と行は別々の件であつてはならないという陽明学の知行合一説は明末清初の「格物致知」の内容に新しい視点を与え、それによって思想的な対立を超えて多数の知識人に影響を与えた。王夫之たちもその例外ではなかつたのである。

以上、「格物致知」による対象把握を王夫之の解釈に副つて追つてきたが、認識の主体である「耳目之官」(感覺器官)と「心之官」(思惟)とは認識対象「物」のエレメント(氣)とどのような關係にあるのだろうか。王夫之によれば感覺器官はもとより、思惟もまた「氣」を本質とする。「舍氣言志(志は心の本体)、志亦無所得、而無所成矣」と彼が述べるごとく認識主体は「氣」として実在するのである。それゆえ「心」は作用(用)であり「性」が本体(体)であるという朱子学の体用二元論を王夫之は批判する。「心」は「氣」をエレメントとする「体」であり、しかも「氣」を通じて「物」にはたらく「用」を致すのである。思惟は「物」をはなれてはありえないという王夫之の主張は個別・具體的な「格物」を求めた新しい認識観の表現であると言えよう。だが同時にこの主張は共通エレメント「氣」に支えられた主体・客体の一体感を表現したもので、その未分化に対する批判は後に述べる如く一七世紀當時から出ていたのである。

### (三) 氣一元論

「格物致知」の検討を通じて認識主体と認識対象が共に「氣」であることよって認識構造が成立し得ることが明らかになったが、それではこの「氣」とは明末清初の中国人にとつていったいどのような存在であつたのか。

王夫之によれば氣は人間界・物質界を含め「天地之間」に充滿している。これを「天地之氣」といい、無言で静止しているように見えるが間断なく動き変化している。「天地之氣」は人の氣・物の氣と共通であるから物における「則」、人における「氣」は「天地之則」「天地之心」となる。「物則」は「天地之則」に通じているのであるから、人は軽々しく「物則」を決定してはならない。たとへば人が食すと下利になる「巴豆」は小動物にとつてはこの上ない栄養食となるのである。また「人心」は「天地之心」に通じてるのであるから、人間は誠・志によつて天に働きかけることができるのである。

このような氣の一元論から王夫之は、「格物致知」で彼が示した「天下の変化はみな物則に従ふ」という命題と対照的な「天心が天下万物の運行を決定する」という命題を提出している。「天地之心」が天下を決定するという考え方は、何事も天命と諦める無力感に連なるかに見えるが一七世紀の漢人士大夫たちは漢民族王朝の滅亡、異民族王朝の支配という逆境の中で、むしろこの考え

を自己の行動規準に据えたのである。王夫之は人心の誠が天に通じるという信念から遺臣たちによる復明運動に協力し清軍に追われて死練を彷徨したが一方では國家の興亡、民族の禍福についての天心を人は至誠によつて知り得ると述べている如く、明朝の滅亡と漢人の苦難を正確に予知していた。彼は共通の認識構造を有しない「不学」な異民族を決して主君と認めようとはしなかつたが、漢人王朝の滅亡をもまた悠悠たる天下の流れの一つであると考えていた。生涯に限りある人間がいかに憂い憤つても天・物の運行を変えることはできないのである。

それゆえ大切なのは「天心」が善用を期待して人間に与えてくれた「才」(氣)を充分に尽くすことである。才能ある氣を尽くすことは人の義務であり、棄けた氣は必ず善用して天心に報いなくてはならない。

「尽才」は「天心」の主張は王夫之たち明朝遺老と正反對の道を探り清朝に仕えた武臣たちの行動規範をも支えていた。彼等によれば明朝が亡びたのは天心によるものであつた。徒らに歎くよりも新しい支配者の下で不法に苦しむ幾多の生靈を救う方が急務である。殉死し徒空に帰した遺民の才を、後に禁書となる多くの遺稿で惜しんだ文官武臣たちは、当時の反滿の氣風にもめげず司法・行政の専門家として滿人王朝の中枢部に入り、積極的に異民族支配の衝撃をやわらげようとした。彼等の多くは滿人民族主義の忌避に触れ薄幸の晩年を送つたが終生才があれば必ずその用を

尽くし、用があれば必ずその才を尽くすことを実践して清初における漢文化の荒廢を救ったのである。

注意すべきはこうした士大夫の生き方が明朝滅亡（一六四四年）と共に現われたのではないということである。「七世紀初頭には、高明の士は才識を尽し、これを用いることが「正学」の基底になっていたのである。問題は才識を何に用いるかである。天下国家の爲というのが一般的な答であった。陽明学左派の李贄（卓吾）が告発されたのは彼が才識を「談玄課虚」に用いたという理由によるのである。

本稿の〔一〕で禁書における共通意識として指摘した「致用主義」が、士大夫たちの「尽用」「尽才」こそ天心にかなうという主張に基づくことは明らかである。そしてこの主張は天——人——物の存在を「氣」が貫いているという彼等の氣一元論によって成立していたのである。

こうした「氣」の普遍性に対して強い批判を加えたのはイエズス会宣教師のもたらした「天主教」に影響を受けた一部の西学派士大夫である。彼等は「氣」とは象を受けて形を成す「物」の材料にすぎぬという宣教師の指摘を認め、「氣」が天心や天の主宰として宇宙の運行を決定することはありえない、「主宰」とは聚散なく至純至靈の「天主」（尊主、上帝とも言う）のみである、と考えた。さらに「氣」が無意志的存在である泥や汚物と同一エレ

メントであることから「氣」が認識能力を有し得ないと断定した。西学派の一部の人々は、人間の「心」「靈魂」等は、永遠且つ絶対者たる「天主」が人に賦与した「神体」「神明の体」である、と述べている。但し人の心の作用が「氣」でなく「神体」に依存すると主張したこれらの士大夫たちも、「靈魂」というタームを使うのは死後の永生を主張する場合に止まり、現世での心の状態について論じる際は「性」という表現を使った。彼等は「天主教」を「性教」と呼び、本来は善である人の性が異端の教えに惑わされて当然知るべきことに昧く当然行うべきことに弱いという病氣にかかっているけれどもこの「性教」が病を治してくれるであろう、本来の良をとりもどしてくれるであろうと期待の声を寄せた。人の「性」を論ずる限り、西学派の士大夫たちは「性」が「氣」の影響下にあるという明末清初の儒家の考え方を脱してはいなかったように見える。すなわち人の「性」を決定する「氣」として父母の遺伝、氣候・風土、教育環境などを挙げており、精神面における「氣」の影響を認めている点で王夫之の「人之性、雖隨習遷、而好惡靜躁、多如父母、則精氣之与性不相離矣。」との言に何ら変るところはない。

他方、氣の一元論を前提としていた儒家たちも「人鬼」（三位一体のキリストの神を反対派の士大夫たちはこのように呼んだ）が上帝に並立し遂に上帝を抹殺するに至るような邪教が中華に広がったのは従来儒教の欠陥に起因すると考え、天の造物主的存

在や人間の死後の精神作用を認める方向に傾いていた。黄宗羲は、従来の儒学では「氣」が聖賢凡愚に関わりなく一度聚れば必ず散じ、死によって尽きると説明していたのを批判し、氣を厚く稟けた人や志を全うした賢者の精神は長く天地に止まると述べた。彼はさらに、凡人であっても魂魄のうちで精神・志意など無形の魂の氣だけが骨肉を離れるのであって、魄という有形・有聲の氣はこの世に残りうると述べている。自縊した人の足下に残る石、戦場の烽火、陰雨の哭声、疫病などは死者の魄の作用にほかならぬ、というのである。

この「魂魄」の作用については一七世紀の士大夫が書き遺し、後に禁書となった多数の作品に、しばしば記載されており、知識人たちが関心を寄せていたことが分る。永年「志」を主体とする認識構造を説いてきた王夫之でさえも晩年の作『七十自定稿』では寥寥たる空界を飛ぶ孤独な魂の行方を追っていたように、明末清初の士大夫たちは生死の恐怖、奇怪な自然現象、塞外への流謫などの経験を通じて自己の内なる「氣」と外界の「氣」との調和をどこかに得ようと欲していたのである。

不安定な「魂」への関心は、現象界を超えた天心の存在を求め、黄宗羲は王夫之の「天心」をよりはっきり意志的存在として表現する為、「主宰」という語を使用している。黄宗羲は現象界の秩序・変化を決定するのはこの「主宰」であるとして「理」が天の運行を決定するという朱子学の伝統を破棄した。「理」は「氣」

の運行の中にあらわになる趨勢にすぎない。「理」が天地を支配することにすれば四季は逆転し、人民・禽獸・草木は渾淆して分類できなくなる、と黄宗羲は述べている。

一般の士大夫も、超越的存在の「主宰」が「氣」というエレメントによって人の心に関わることを現実における一つの救いとしていたらしい。たとえば米が不足し民が飢えに苦しんでいる時、米を買占めて暴騰を待つ郷紳層の横行を地方官は容易に阻止することができなかった。その場合、これら郷紳・士人を牽制する最後の方法は「上帝」或いは「鬼神」に对待してどのように話をつける（算帳）のかを問いかけることであつた。

このように見ると明末清初の士大夫たちは、有限な生をうけた人間の精神と、無限の超越的存在との関連を検討しようとする問題意識において近似性をもっていたように思われる。この問題関心はどこから来ているのだろうか。第一には、明末清初において再検討された「格物致知」が、認識対象と認識主体の本質を共に「氣」とする氣一元論を前提としていたために従来の儒学の「窮理」の「理」が「氣」に依存する二次的位置になりさがり、「物則」や「氣質」にとって代られたこと、第二には、儒教的道徳主義が、士大夫の多様化する「行」と「人欲」の前に形骸化した「心」の充足は静止した徳目ではなく、潜在能力を役立てる「致用」に求められるようになったこと、この二点により儒学の影響下にある士大夫たちの思想動揺が生じていたのではないかと

考えられる。そうして氣の一元論を前提とする王夫之たちの思想も実体としての「氣」にあらゆる複雑な現象を負わせるだけの体系を備えるに至っておらず、宇宙と自我認識については何を真とするかについていぜんとして疑問を残しており、そこからこれらのテーマが論議を招いたと考えられる。

儒教の枠をこえて、外来宗教へ近付いた士大夫たちは、すでにこうした問題意識を持った上で新しい解法を求めていたのであり、彼等のもつ危機感はず内部に留まった人々にも共通していたのであった。

禁書の著者の大半が自我と宇宙の認識を求めていたとは限らない。日々の「用」にのみ押し流され現象の把握に精一杯であった人々が多かったことは書目からも理解できる。しかしこれらの禁書の呈する特色から士大夫の認識構造を求め、さらにそこから士大夫の問題意識を探ると右のことが言えるように思われる。

(1) 「清代禁書」を構成する『清代禁書見録』等の内容分析は別稿「清代禁書の研究——その著者達の思想」『東洋文化研究所紀要』(一九七七年三月予定)に譲る。

(2) 禁書目録がヨーロッパ文化の多方面にふれた作品を収録している反面、明末清初に出版された多数の「天主教」関係書目を含まないのは、すでに康熙帝時代(一六六九年九月)、楊光先事件後の上諭により地方各省における布教活動・教堂建立が禁止され、教堂に依存していた出版物が激減した上、既に流布していたパンフレットの配布も禁止されて、一切の「天主教」関係書が事実上禁書となっていた事情による。なお、「西学」「西器」の中国輸入をめぐる士大夫間の対立につい

ては、「中国人の最初のヨーロッパ観」『講座比較文学6』(東京大学出版会、一九七四年)に述べた。

(3) 式臣については「式臣論」『東洋文化研究所紀要68』(一九七六年三月)で詳述した。

(4) 思惟作用については『中国思想通史』(侯外庐編)一九五八年、第五巻、一一一頁では王夫之が分析(析)と綜合(象)を考えていたという指摘があり「周易外伝」の大極に関する一節が引用されているが、「格物致知」に関する箇所では筆者はまだその例を見出さない。

(5) 「志」は王夫之の言葉によれば「人心之主」であり「所正之心」である。心から雑念を払うように教えるだけでは異端と同じである。「専心致志」によって「用」をめざすことが必要である。心を統帥して正しい「用」へ導く「志」とは、実践を重視した王夫之の思想の原点というべきものである。なお、王夫之は「志」が仏教における「末那識」に相当し、人以外の動植物の有しえない思惟能力であると述べている。

(おかもと・さえ、中国思想史、東京大学東洋文化研究所助手)