

## 劉宗周から陳確へ

——宋明理學から清代儒教への轉換の一樣相——

馬淵昌也

はじめに

明末清初の思想家、陳確（一六〇四—一六七七）の思想については、既に内外で相當数の研究が積み重ねられている<sup>1)</sup>。それらを踏まえて、筆者は先般、彼の『大學』偽書説や、様々に展開された人性論・修養論の各項を通貫する統一モチーフとして、「素位之學」への誘導が存在することを指摘した。即ち、彼の獨自な儒教理論には、日常における着實な儒教的實踐の缺けた同時代の士大夫を、そうした實踐の終りなき持續の中に導こうとする意圖が貫徹されているということである<sup>2)</sup>。

本稿では、まず、陳確が師と仰いだ劉宗周（一五七八—一六四五）の思想を検討し、陳確と比較することを試みたい。そして、劉宗周と陳確は基本的に問題意識を共有していたこと、しかしそれに對する對應として築かれた儒教理論については、兩者の間に本質的な相違があること、そしてその相違點は、宋明期におけるいわゆる「理學」（以下、宋明理學と簡稱）から清代儒教への轉換の一表現として大きな構圖において捉えられること、などを論ずることとしたい。

### 一 劉宗周の理論の基本構造について

——二分法否定と誠意説——

劉宗周の儒教理論の基本モチーフについて筆者は、本來聖人を前提として、心の本體への超脱と、現實への密着を同時に緊密な關係で確保するという視點で捉えられるのではないかと述べたことがある。ここでは、劉宗周思想の中核部分を追跡しながら、そうした枠組みで語ることの可能な彼の思想の基本構造を確認してみたい。彼の思想の各側面の分析については、つとに岡田武彦氏の優れた論考があるので、それに導かれながら、筆者なりの觀點を付け加えて、その輪郭を描きだしたい。

まず、彼の、同時代の士大夫の儒教思想・實踐についての問題意識は、次のようなものであったと總括できよう。

元來學問はひとつの工夫のみである。およそ内外を分け、動靜を分け、有と無を説き、二つの部分とするのは、全て支離に屬するものである。またいわれた。そもそも、道は一つだけである。知・行の分言は子思子から始まり、誠・明の分言、未發と已發の分言も子思子から始まった。仁・義の分言は孟子から始まり、

心・性の分言も孟子から始まった。動・靜、有・無の分言は周子から始まり、氣質の性・義理の性の分言は程子から始まった。存心・致知の分言は朱子に始まり、聞見の知と徳性の知との分言は陽明子から始まり、頓・漸の分言も陽明子から始まった。これらはすべて吾が夫子の語らなかつたものである。ああ、わたしとしては、仲尼以外に誰に従えようか。(從來學問只有一个工夫。凡分内外・分動分靜・說有說無、劈成兩下、總屬支離。又曰、夫道、一而已矣。知・行分言、自子思子始、誠・明分言、亦自子思子始、已・未發分言、亦自子思子始。仁・義分言、自孟子始、心・性分言、亦自孟子始。動・靜、有・無分言、自周子始。氣質・義理分言、自程子始。存心・致知分言、自朱子始。聞見・徳性分言、自陽明子始、頓・漸分言、亦自陽明子始。凡此皆吾夫子所不道也。嗚呼、吾舍仲尼奚適乎。『劉子全書』卷四十四・年譜崇禎十六年)

つまり、彼以前の儒教學者達が、知・行、已發・未發以下、諸概念を二つに分けることを前提に修養實踐論を組織しているが、そうした修養論が實際にはいずれも大きな弊害を齎している。そこで、その二分法の弊害を克服しうる新たな實踐論を、これこそ本當の儒教修養論として提唱しようということであった。

彼は、著作の中で、従來の二分法的諸理論が生み出している弊害について様々に語っているが、その中でも中心をなすのは、當時流行の思潮であったと彼も證言する陽明學の良知現成派の弊害であった。その観點は以下の通りである。

今、天下では争つて良知を語っている。その弊害としては、猖狂なる者は、情識を混入しながら、すべて良だというし、超潔なる

者は、玄虚ではらつて、良と賊とを一緒くたにしている。(今天下爭言良知矣。及其弊也、猖狂者參之以情識、而一是皆良、超潔者蕩之以玄虚、而夷良於賊。『劉子全書』卷六・解二十五)

これは、良知現成派の人々が、至善である心の本體が、萬人の心に現在直ちに、完全に存在した機能していることと見ることから、本體と工夫を二分してとらえることを前提に、本體の自然性に悟入してその自律的運動に身を任せることを志向して、意識的作爲的工夫を否定する傾向にあったことを背景としている。そしてまたそこには、心の本體部分と表層部分を分ける二分法を前提に、本體を悟ってしまえば、おのずと表層の問題は解決される、という發想も存在している。そうした立場においては、一方では心の表層に浮動する念慮の部分そのまま至善の本體の活動ととらえて、放縱な念慮・行動を是認する結果となつてゐること、そして一方では、心の本體への超脱をひたすら追求することによって、それを現實との關連を失つた「無善無惡」と誤解し、目前の現實における善惡のけじめ―天理を有害無益の存在としてゐることを批判したものであると判斷される。

では、彼としてはこうした問題状況を前にして、どう言つた對案を提出するのだろうか。それは、周知の如く、誠意、或いは慎獨といったタームで語られるものだが、以下にそれを概覽してみよう。

まず、これも周知の通り、彼は従來朱子學・陽明學などで言われていた、心が體で、意はその發動したものという解釋を覆し、意を心の主宰と規定してゆく。

質問。意は已發で、心は未發でしようか。答え。心の體は存も發もひとつながりである。心に存も發も無ければ、意にも存も發もないのである。つまりと、この心中の一點の虚靈不味の主宰

は、いつでも存し、いつでも發している。いわゆる靜であつても無には沈まず、動であつても有に滯らない、というものである。

〔問〕意屬已發、心屬未發否。人心之體、存發一機也。心無存發、

意無存發也。蓋此心中一點虛靈不昧之主宰、嘗嘗存、亦嘗嘗發、所謂靜而未始淪於無、動而未始滯於有也。『劉子全書』卷九・問答

ここでいう「存發一機」というのは、靜なる状態と動きだした状態

とは一貫しておりながら區別がない、ということである。そしてその意こそは、天から與えられた天命の體であり、すべての儒教的言説・實踐の起點であるとする。

人の心は徑寸大のものが、空中を四方に至ることができ、太虚の象がある。虚なので靈を生じ、靈は覺を生じ、覺には主があり、これを意という。これこそ天命の體であり、性・道・教の出てくる源である。(人心徑寸耳、而空中四達、有太虚之象。虚故生靈、靈生覺、覺有主、是曰意。此天命之體而性道教所從出也。『劉子全書』卷十一・學言中)

この意は天から受けたものとして、本來善であるが、それぞれの實踐主體が誠にしないと失われてしまうという。そこで意を誠にする實踐が必要になってくるわけである。

意は本來善のものだけでも、誠にしないと流失の弊害として、とんでもないところまで進んでしまう。しかし、もともと意はそういうものではない。(意本是善的。但不誠則流失之病有無所不至者。然初意原不如是。『劉子全書』卷十二・學言下)

心ここにあらざらず、というのは主とするところを失うことである。主とするところを失えば、全體が失われる。これが意が誠にないということである。…そこから、誠意の關門こそが、『大學』全

劉宗周から陳確へ

體の樞紐であるとわかる。(心不在焉、謂失所主也。失所主則全體亡去、此意不誠也。…乃知誠意一關、爲大學全經樞紐。『劉子全書』卷十二・學言下)

このところは、重要である。つまり、彼は意について、一方ではそれを天より人に賦與された至善なる心の本體であり、萬人の心の中に、現在直ちに完全な形で存在するものと見るわけだが(後に詳述)、一方では、それは人間の不斷の意識的工夫がなくては、その本來持つ力、即ち心に對する主宰性を維持することのできないものと見るのである。即ち、意の本來の姿は、實踐主體の意識的工夫を通じてのみ現實化するというのである。そして、また、この工夫はあくまで本體のあり方を歪めぬように、自然なものでなくてはならぬとされ、更には正しく工夫をすることこそ、本體の正しさの表現だといわれる。

學者は工夫しか語ることではできず、本體のところは一語もつけられない。一語でもつければ、工夫のサイドのことになる。しかし、工夫を語れば、本體はその中にある。大體、學者が工夫をしようというところこそ、本體が現れ出るところであり、うまく工夫を用いるところこそ、本體の正しいところである。もし、工夫の他に本體があり、兩者がくっつきうるといふのでは、それは外物であつて、道ではない。(學者只有工夫可說、其本體處直是著不得一語。纔著一語、便是工夫邊事。然言工夫而本體在其中矣。大抵學者肯用工夫處、即是本體流露處、其善用工夫處、即是本體正當處。若工夫之外別有本體、可以兩相湊泊、則亦外物而非道矣。『劉子全書』卷十九・答履思第二)

こうした、意識的ではあるが自然な工夫によって定立された心の主宰こそが、意だというのである。ここから、彼の有名な意の定義「意

は心の存するところ（意とは、心が存している状態である）も現れてくるわけである。結局のところ、修養論としては、工夫即本體の方向性を中核としつつ、兩者は不可分の相互依存的な存在として捉えられることになる（正しい工夫が本體を保證し、本體が正しい工夫を保證する）。では、具體的には誠意とはどうすることか。それは、自己の心の中心に、常に心の主宰たる意を見出し、それを意識的に提起し続け、次第にそれに習熟してゆくことである。

曾子は、自分は日に三たび吾身を省みる、と語ったが、これは古人の學問の最も肝要なところである。三省は心を探る方法であって、所謂「常惺惺」がそれにあたる。先達はこの心は放下すれば人欲で、提起すれば天理であると語ったが、天理が常に存している、放下することが無ければ、語るべき提起も存在しない。實に、放下を免れないことから、提起せざるを得ないのだ。常に提起し続け、常に覺醒した状態を保って、次第に純一にしてゆくこと。聖人をめざし、天と一體化してゆく方法は、これ以外にはないのである。（曾子曰吾日三省吾身、此古人爲學最喫緊處。三省只是操心法、所謂常惺惺是也。先正云此心放下即是人欲、提起即是天理。天理常存、更無放下、則亦無提起可言。正爲不能不放、則不能不提、常提常惺、漸純漸一、希聖達天之功亦不外是。『劉子全書』卷八・三省説）

心の中にその主宰として感知される意を、人に與えられた天そのものとして、畏敬の態度によって（大抵聖學、惟敬、自小貫大、更無破綻。『劉子全書』卷十・學言上）意識的に提起し、それを動靜に關わらず不斷に持續することが誠意なのである。それによって、一方では心の中心點に確固たる至善の本體を打ち立てると同時に、一方では浮動する

心の表層まで本體の統御を貫徹させて、表層の野放圖な浮動を本體の枠内に回収するのである。また同時に、これは本體を表層から遊離させず、常に表層の現實と密着させる効果ももつ。そして最終的には心・身全體の秩序ある状態を現出させようというのである。

思うに、人の心にも兆しというものがある。一念がおこる前に、常に戒懼で（心を）操る。それがつまりきちんと打ち立てるということだ。そうして、いろいろな分岐點で迷うようなところへ行かなければ、この心は有善無惡となり、たとえ不善が善の中に紛れこんでも、こちらが精確に辯別し、純粹を守ってゆける。あたかも澄んだ鏡が空に掛かっているようなもので、このよしあしでこちらが惑わされることはなくなる。（蓋人心亦有兆焉、方一念未起之先、而時操之以戒懼、即與之一立立定、不至有岐路相疑之地、則此心有善而無惡、即有介不善於善中、而吾且擇之精而守之一、若明鏡當空、不能眩我以妍媸。『劉子全書』卷十二・學言下）今の暴氣の者は、様々なけつまずきが心に影響を與え、妄念や朋思や任情や多欲として現れているが、いずれも心に主がないことによるのである。それは、御者が馬の操縦ができず、馬がでたらめに走ったとして、それは馬のせいではなく、御者のせいであるようなものだ。天道とは、積もった氣にすぎない。その樞紐の地が北辰にあるので、その運行は一元の妙を具え、五行は順調にゆきわたり、秩序からはずれた陰陽がそれを犯すことはない。もし不動の天樞が主となっていないなければ、虚空全體がひとかたまりの游氣となり、しばしの間に散じてしまい、人も物も消えてなくなってしまうだろう。いま、學者は、ややもすれば暴氣にやられ、それを整序するすべのないことに苦しみ、心を敵視して、す

べて斷滅させてしまおうとするが、それは、暴氣も浩然の氣の化したものであり、主があるかないかの違いだということがわかっていないのだ。いま、主人翁を提起して、ひとつひとつすべてその條理に返してゆけば、その條理のところは義であり、過ぎたものが助、及ばぬのが忘であって、助も忘も捨て去り、手綱を引いても緩めてもすべてよろしきを得るようになり、義は自分から發出するようになり、萬理が根源に歸し、生氣が滿腔に流露し、浩然たらぬはずはない。浩然でありつつ澄然湛然であって、この中はもとより全く動かない。そこでこれを氣卽性といい、これこそ性を盡くす實踐であって、それ以外のことはないのである。(今之爲暴氣者、種種蹶趨之狀還中於心、爲妄念、爲朋思、爲任情、爲多欲、皆緣神明無主、如御馬者失其銜轡、馳驟四出、非馬之罪也、御馬者之罪也。天道積氣耳、而樞紐之地乃在北辰、故其運爲一元之妙、五行順布、無愆陽伏陰以干之。向微天樞不動者以爲之主、則滿虛空只是一團游氣、頃刻而散、豈不人消物盡。今學者動爲暴氣所中、苦無法以治之、幾欲讐視其心、一切歸之斷滅、殊不知暴氣亦浩然之氣所化、只爭有主無主間。今若提起主人翁、一一還他條理、條理處便是義。凡過處是助、不及處是忘、忘助兩捐、一操一縱、適當其宜、義於我出、萬理無不歸根、生氣滿腔流露、何不浩然去。浩然仍只是澄然湛然、此中元不動些子、是以謂之氣卽性、只是盡性工夫、更無餘事。『劉子全書』卷六・解十五)

そして、この、畏敬の心に裏打ちされた意識的提起を中核として、心の根源的本體をまごうことなき至善の存在として打ち立てつつ、それを表層の末端まで貫徹させて(「自本及標」『劉子全書』卷六・解十六)、表層をすべて本體の統御のもとにおき、本體と表層の緊密な一

劉宗周から陳確へ

貫性を實現しようという彼の誠意説こそは、まさに、上に記した如き、當時の士大夫の儒教的修養實踐にみられる、心の本體と工夫、或いは本體と表層の乖離に伴う弊害の解決法として打ち出されたものである。つまり、本體を志向して高く超脱し、表層の部分を遺棄してゆくのも、確固たる本體の姿を見て取れず、表層で右往左往するのも違う、まず至善の本體を確立した上で、表層のすべてを引き受けて本體に直結させ、表層を本體の至善の色に染め上げてゆくとともに、本體が常に表層に密着してあることを確保する方法なのである。そこでは、冒頭に指摘した如き、従来の様々な二分法を前提にする修養論の齎した弊害を、一舉にトータルに解決しようと考えられていたのである。

## 二 力のこもった潜勢態としての意

——好惡・喜怒哀樂——

この、二分法から生じるすべての不正常的現象を一舉に解決しうる本来の儒教修養論として提出された誠意説は、慎獨と同じだが、表現的には慎獨から發展的に唱えられたものだといふ。誠意がより好ましく考えられたことには、意が方向性をもち、そちらに向かおうとする力のこもった潜勢態としての面をもっていたことによると考えられる。つまり、根本に確立され、表層まで貫徹されるべき意は、單なる觀照的な存在であってはならず、まさにその中に、おのずからして心の表層へと、更には具體的行動へと展開しゆく推進力を備えている必要があるだろう。それによって、はじめて意は表層から切り離された孤立的本體であることを免れて、本から末まで一貫した統御の主體となりうるのである。

こうした問題との關連で注目されるのは、彼が意の具體的姿を、『大學』を踏まえて、「好色を好み、惡臭を惡む」というものにとらえてゆくことである。

また、『大學』では意の中に最初の機を指摘すると、好むを知り惡むを知る知だけであり、これこそ欺くことのできない意の表現である。(又就意中指出最初之機、則僅有知好知惡之知而已。此卽意之不可欺者也。『劉子全書』卷十・學言上)

そしてこの意としての好惡は純粹なる善の充實態にあり、惡がないという。

大學では、知が至った後、この心の存主には、斷固善のみで惡はないのである。どこから斷固善のみあって惡がないことを見てとるのか。好むのは絶對に善であり、憎むのは絶對に惡だからである。絶對に善を好むこと、好色を好むようであれば、斷固としてそれ(善)を好むのだ。絶對に惡を惡むこと、惡臭を惡むようであれば、斷固としてそちら(惡)にはゆかない。斷固善にあって惡にゆかぬこと、ここにその存主の誠の状態をみる事ができる。そこで好惡は反對のものだが、互いに支えあい、二つのはたらきだが、一つのメカニズムなのだ。(大學自知至而後、此心之存主必有善而無惡矣。何以見其必有善而無惡。以好必於善、惡必於惡也。好必於善如好好色、斷斷乎必於此也。惡必於惡如惡惡臭、斷斷乎必不於彼也。必於此而必不於彼、正見其存主之誠處。故好惡相反而成、雖兩用而止一幾。『劉子全書』卷十九・答葉潤山四)

このように、意を好善惡惡の心理的傾向性としてとらえることこそ、まさに上に記したように、意が本體から表層まで一貫して統御す

ることの可能性を形成するものである。そして、意を善惡に對する專一なる好惡で捉える彼は、王守仁の致良知說に對して微妙な對應をすることになる。

善を知り惡を知るのと、愛を知り敬を知るのは、似ているが實は違ふ。愛・敬を知るには、知が愛・敬の中にあるが、善惡を知るのは知が善惡の外にある。知が愛・敬の中にあるれば、愛さず敬せぬものが混じることはない。そこでそれを良知という。知が善惡の外にあると、ただ分別の見解としての點に注目するということで、良知が發したものだというのが、既に第二義に轉落してしまっている。(知善知惡與知愛知敬相似、而實不同。知愛知敬、知在愛敬之中、知善知惡、知在善惡之外。知在愛敬之中、更無不愛不敬者以參之。是以謂之良知。知在善惡之外、第取分別見、謂之良知所發則可、而已落第二義矣。『劉子全書』卷八・良知說)

ここにいう愛敬(『孟子』をふまえる)はひとまず好惡に重ねてとらえて差し支えない。そして、好惡—愛敬の知は、知と對象の分裂がないのに、善惡を知る知は、知が對象と分裂してしまっているの、根源的な至善の意そのものの知とはいえない、というのである。

實は、王守仁は、良知を善惡に對する好惡として規定し、心理的傾向性として捉えることで、知が單なる觀照的な存在に墮し、實踐への迫切力を失うことを回避しようとしていた。劉宗周は、これを積極的に受け繼いでいる。しかし、劉宗周からみれば、王守仁の致良知說には、なおも不十分な點があった。つまり、かの四句教の「有善有惡意之動、知善知惡是良知」に端的にみられるように、從來陽明學においては念慮・事物の善惡を知る知というものが、心の本體たる良知の露

頭として重視されてきたが、實は、そこには、知とその対象との分裂があり、心の中での本體—良知の至善と表層—念慮の有善有惡の分裂が前提となっていることにおいて、第二義に落ちたものとせざるを得ないのである。このレベルで修養をおこなうことは、既に否定したような念慮の動を追いかけ廻すという虚しい形に落ち込まざるを得ないからである。それに對して、善で充實した分裂のない心は、善惡を專一に好惡する根源的な知—意を末端まで一貫させることによってのみ實現可能だというのである。そしてまたこのレベルの知こそが、對象に對する單なる觀照的な認識機能としての性格を超えて、實踐への充分な迫切力をもつ眞の知として評價しうるものであり、同時に、そこに好—惡という對照的なはたらきが備わっていればこそ、末端まで延伸していった時に、現實の事象に的確に對應することができ、遊離することがない、とみたのである。『劉子全書』卷十二・學言下九丁)

そして、彼が慎獨に軸足を置いていたときから一貫して、喜怒哀樂を、動靜に關わらず心の中心に常に存在する四氣であるとして、それが發動し、心の表層に浮動する部分としての七情—喜怒哀懼愛惡欲から切り離し、仁義禮智と結び付けていったのも、同様の發想にもとづくものであったといつてよいだろう。

心は一つの天である。獨體のやむこと無きはたらきの中に、一の元が常に巡っており、喜怒哀樂の四氣が巡っている。これを存するのを中といい、これを發動させるのを和という。(心一天也。

獨體不息之中而一元常運、喜怒哀樂四氣周流、存此之謂中、發此之謂和。『劉子全書』卷二・易衍第七章)

喜怒哀樂は、取りも直さず仁義禮智の別名であり、氣をもって語れば喜怒哀樂といい、理をもって語れば仁義禮智がそれである。

劉宗周から陳確へ

理は氣がなくては取り付きようがないのだ。(喜怒哀樂即仁義禮智之別名。以氣而言、曰喜怒哀樂、以理而言、曰仁義禮智是也。理非氣不著。同上)

喜怒哀樂は天の春夏秋冬である。喜怒哀懼愛惡欲は、天の溫涼寒燠大寒大暑であり、笑啼嘔噎などは、天の晴雨雷電にあたる。春にも暑い時があり、夏にも涼しい時があり、秋にも稻光が閃いたり、冬にも雷が鳴ったりすることがあるが、結局のところ溫涼寒燠を春夏秋冬ということはできないのであり、まして晴雨雷電などは當然である。今の人が、笑啼嘔噎を喜怒哀樂に引き當て、そこから發する時と發しない時とがあるといつて、二つに分けているのは、全く『中庸』の本旨とずれている。(喜怒哀樂即天之春夏秋冬。喜怒哀懼愛惡欲、即天之溫涼寒燠大寒大暑、笑啼嘔噎即天之晴雨雷電。春亦有燠時、夏亦有涼時、秋亦有電時、冬亦有雷時、終不可以溫涼寒燠謂即是春夏秋冬、況晴雨雷電乎。今人以笑啼嘔噎當喜怒哀樂、因謂有發時、又有未發時、分作兩際、殊非中庸本旨。同第八章)

彼のこの一連の主張は、朱子學等の理・氣、未發・已發の二分法に對する否定と一體をなすものだが、要するに心の本體—意、或いはここでは獨を、喜怒哀樂という具體的感情の、力の籠もった潛勢態としてみてゆくことで、そこに込められた潛勢力によって、心の本體たる意・獨が表層の七情のレベルと遊離せず、そこまで貫徹し統御しうる可能性を確保しようとしたものであるといつてよい。そして、その氣としての規定において、獨—意は、心の表層、現實の事象と直接連結している存在として位置付けられたわけである。

また、未發と已發を、喜怒哀樂自體の有無をいうものではなく、喜

怒哀樂が心の中心に常に周流していることを前提に、それが發動し、七情となって表層に浮動してゆくか否かをいったものとして、四氣―七情内外相對でとらえていったのも、まさに四氣による七情の秩序ある發現の確保を可能かつ必然として位置付けるものだったのである〔劉子全書〕卷二・易衍第八章。ただ、喜怒哀樂は、好惡に比べれば、一段下がった段階のものとして位置付けられ、結局のところは好惡が意の眞相を明快に示すのには及ばない、とされた。それは、好惡が、「主意より決する」ものであるのに對し、喜怒哀樂は「氣機より流れる」ものであり、明確な善惡志向性と實踐への迫切力を有するものとしての好惡ほどの、修養實踐上の中樞的位置を占めることはできない、と判斷したことによるであろう〔劉子全書〕卷十二・學言下二十丁。

そして、こうした表層部分と密着し、そこまで展開する推進力を潛勢態として充滿させたものとして意が建てられることによつて、始めて表層の揺らぎすべてが、例えば欲望なども、餘すところなく、秩序の中に包攝されつつ、その存在を容認されることになる。

財・色の兩關門は、學人にとって最も嚴しいところだ。ここですまざらば、口にすべき進歩は無い。しかし、ひたすら財・色において塞ぎとめ切り捨てようとするれば、かえってぎくしゃくしてうまくゆかない。なぜなら、それらも性にちがいないからである。たとえ斷然としてふさぎとめ、切り捨てることができようとも、淫心を斷ち切るやいなや、もう心は歪んでしまひ、そこなわられてしまふ。もし學者が本當に病根を抜き取りたいなら、ただこの心に主あらしめ、一元の生意を常に周流させれば、偏った氣は自然に消滅し、外物の刺激に従つてスムーズに應じることにな

る。人の心にあるものは、すべて天理の流行なのである。こうすれば、一つの病を取り除くと、百の病を取り除く、ということになるのである。(如財色兩關、是學人最峻絕處、於此跌足、更無進步可言。然使一向在財色上止截、反有不勝其扞格者、以其未嘗非性也。即使斷然止截得住、纔絕得淫心、已中乖戾、心便是傷。學者誠欲拔去病根、只教此心有主、使一元生意周流而不息、則偏至之氣自然消融、隨其所感而順應之、凡爲人心之所有、總是天理流行。如此則一病除、百病除。〔劉子全書〕卷六・解十六)

ここにおいて、表層に浮動する心として最も危険な力をもつ欲も、それ自體の滅除が志向されるのではなく、意の統御のもとにおける順調な發現が確保される、ということになるわけである。彼がここで、欲を斷ち切つても、却つて心をゆがめるだけだ、としたことに、表層部分での心の動き、現實の事象のレベルを離れて本體を設定することに對する違和感が表明されている。彼は、現實に壓倒的な熱量をもつて目の前にたち現れている欲などの存在を前にして、これらも人間の心から生じてきたものである限り、單に無意味な存在とは考えられなかった。そして、その現實のレベル、表層のレベルに對して有効に對應できないような本體なら、本體と呼ぶに値しないはずだと考えたわけである。そこから、上記のような好惡―四氣を内實とした、力のこもつた潛勢態としての意が建てられていったわけである。

結局、以上二節の論述をまとめれば、劉宗周は、本來聖人の發想を前提に、その本來至善なる心の本體への超脱と、その本體の表層レベル、現實の事象レベルへの貫徹、密着を同時に確保するために、心の本體としての意の設定と、誠意の實踐の提唱を中心とする新たな儒教思想の構築を行ったのだと總括できよう。

### 三 陳確思想と劉宗周思想の比較について

—— 本來聖人から善の後天的形成論へ ——

次に、陳確の思想と、上で描寫してきた劉宗周思想の同異について論じることとしたい。この問題について、特に同の側面は、鄧立光氏が、陳確による劉宗周思想の繼承という視点から、いくつかの面において考證を加えられている（注1所引鄧立光『陳乾初研究』參照。そこで、ここでは、繼承關係についてはそれを踏まえて大まかにおさえ、むしろこれまであまり重視されてこなかった、兩者の相違を示す部分について詳しく指摘を行いたいと考える。

では、兩者の比較に入る前に陳確思想の確認という意味で、必要なら、前拙稿の議論を簡単にトレースしてみたい。

まず、陳確が、彼の様々な思想を構築していったその根本的な方向性は、彼の眼からみて歪んだ形思想・實踐に陥っている同時代の士大夫達を、日用彝倫を離れぬ儒教的實踐の持續、「素位之學」の中に誘導するということであつた。そして、その意圖との關連で、彼は『大學』批判において、知の工夫の相對的自立と、全ての理に對して透明な立場を一舉に獲得できるといふ知の發展プロセスにおける特異點の設定を否定した。また、正心は自己の進むべき方向性を定めることとされ、誠意は誠身に置き換えられつつ、修養の最終段階の境地をあらわすものとして、いわば究極の目標とされた。そして、性善説を堅持しながら、本來聖人を否定して、善の後天的形成論を唱えたのであつた。即ち、性は先天的に完全な形で與えられており、萬人の心の中に現在直ちにそれが備わっているのではなく、可能性として與えられているだけであり、後天的努力によって發現してこそ、その全貌が

劉宗周から陳確へ

把握されるのだとした。更に、氣・情・才に即して性をみようと、無欲・靜座を否定して、日常生活に即し、欲望の存在を前提にした修養論を指示しようとしたのである。

こうした陳確の思想が、その發想を多く劉宗周と共有しているのは、明瞭な事實である。慎獨を中心とする小心翼翼たる心的態度の不可缺性の主張や、知・行・性・氣・理・欲等の二分法を否定して、あくまで現實の事象に密着した實踐を中心とする修養論を構成しようとしたこと、習の重要性を説いたことなど、劉宗周と陳確の間に直接的繼承關係、或いは一致點を見出すのは容易である。

勿論、兩者には基本的問題意識のレベルでも一定のズレをみてとれる。例えば、その二分法批判の對象は、劉宗周においては、上に記したように陽明學の良知現成派を主たる中心として、朱子學をもう一つの中心とするものであつたのに對し、陳確の方は、主として朱子學にその焦點があつた、との相違がある。また、劉宗周は、心の表層部分、現實の事象の部分に局限された修養も否定し、表層・事象の部分から遊離した本體の追求とともに批判の對象としていたが、陳確は、あくまで後者に對象を絞って批判を行った、という相違がある。しかし、そこにみられる、現實重視、現實の生活の場を遊離して修養が設定されるのは容認できない、という點では兩者には明確な共通點が存在する。その意味で、確かに陳確は劉宗周の思想的後繼者のひとりであつた。ただ、私見によれば、兩者の間には、劉宗周の論點を踏まえて、陳確が更に一步踏み込んだと見える點があり、これこそ、陳確が宋明理學の長い傳統に一つの形で終止符を打ち、清代儒教の幕開けを告げた注目すべき思想的成果であると考ええる。

それは、劉宗周において堅持されていた本來聖人説を陳確が否定し

て、善の後天的形成という視點に立ったという點である。上にも觸れたように、彼は善なる性がすべての人に與えられているもの、それは直下に完全なものが與えられているのではなく、後天的擴充の努力の末に、はじめてその全貌が見て取れるものだとしたのである。

思うに、人の性に不善はなく、擴充して才を盡くしてこそその姿がみえるのである。五穀の性は、植え付いたり、耕したり草取りをしてやったりしなければ、どうしてその種の素晴らしさが理解されうるだろうか。そういったものだ。(蓋人性無不善、于擴充盡才後見之也。如五穀之性、不藝植、不耘耔、何以知其種之美耶。『陳確集』下・性解上)

子供の頃は、性に不良はない。しかし、仁義が最高度まで盡くされてこそ人の性の全體が見て取れるのである。(孩提少長之時、性無不良也、而必于仁至義盡後見生人之性之全。『陳確集』下・性解下)

人が生まれて靜なるときは、暗く落ち着いていて、わが心の靈明はまだ全くあらわておらず、性を語ることはできないこというまでもないが、いわゆる赤子の心や、子供の抱く愛の心、やや年がたって年長者を敬うようになることなど、これらもまた芽を出しながら伸びきっておらず、偏つていて完璧ではなく、性の全體を語ることはできない。必ず學問をわきまえた後、實際に自分の心で着實に日用の中で體驗し、擴充して才を盡くす努力を極め、仁はすべて仁、義はすべて義となつてこそ、それで始めて性の全體を語る事ができるのだ。(無論人生而靜之時、默然穆然、吾心之靈明毫末開發、未可言性。即所謂赤子之心、孩提之愛、稍長之敬、亦萌而未達、偏而未全、未可語性之全體。必自知學後、實以

吾心密體之日用、極擴充盡才之功、仁无不仁、義無不義、而後可語性之全體。『陳確集』下・與劉伯繩書)

こうした彼の人性論が、本來聖人を否定するものだと思えたことは、彼の議論に接した黄宗羲(一六一〇—一九五)の反應からも窺うことができる。

あなたは、人の性には不善はなく、擴充して才を盡くしてこそその姿がみえるのだ。五穀の性は植え付いたり、耕したり草取りをしてやったりしなければ、どうしてその種の素晴らしさが理解されうるだろうか。そういったものだ、とおっしゃり、また、惻隱の心は仁の端緒である。しかし、いまだ善とするわけにはゆかない。そこからそれを引き繼いでゆくのに、惻隱があり、續けて羞惡・辭讓・是非の心がある。すべての念が惻隱となり、羞惡・辭讓・是非の心となつて、いつもそれが湧き出てきて極まりなくなつてこそ善なのだ、とおっしゃつておられる。そもそも、性が善であるというのは、今直ちにそうなのであり、最後までそうなのであつて、擴充して才を盡くしたとて、増える部分があるわけではないのであり、擴充して才を盡くさなかつたとて、減る部分があるわけではないのであります。…もし、擴充して才を盡くしてこそ、始めて性の善が見え、擴充して才を盡くさないと、善とはいえない、とされるなら、これは、荀子の性惡の立場において、全く矯め拂る力によつてのみ、善に至れるというものではありませんまいか。(老兄云、人性无不善、于擴充盡才後見之。如五穀之性、不藝植、不耘耔、何以知其種之美。惻隱之心、仁之端也。雖然、未可以爲善也。從而繼之、有惻隱、隨有羞惡、有辭讓、有是非之心。且无念非惻隱之心、无念非羞惡、辭讓、是非、

而時出靡窮焉、斯善矣。夫性之爲善、合下如是、到底如是、擴充盡才、而非有所增也。即不加擴充盡才、而非有所減也。…若必擴充盡才、始見其善、不擴充盡才、未可爲善、焉知不是荀子性惡全憑矯揉之力、而後至于善乎。『黃宗羲全集』十・與陳乾初論學書

黃宗羲は、數度にわたる改稿のたびに陳確思想への評價の變化がみとれる、有名な「陳乾初先生墓誌銘」の、第二稿においても、

そもそも、性の善は幼少の頃からすでに天地に行き渡る規模を備えており、後まで待つ必要はないのだ。そして、のちに仁義が最高に發揮されつくしても、幼少の頃の性の分量に復歸したにすぎない。だから、後の段階の性を盡くすかどうかは、人の努力にかかっており、性には關係ないのである。（夫性之善、在孩提少長之時已自彌綸天地、不待後來。後來之仁至義盡、亦只還得孩提少長分量。故後來之盡不盡在人不在性也。）

と、陳確の擴充到底で性善を語る立場に對して不滿をもらしている。陳確の性説が含む問題點は、これらの黃宗羲の議論に明示されている。即ち、従来の宋明理學の基本的發想においては、性は人に賦與された天そのものとして、生まれてから死ぬまでその本體は一貫して變化なく存在し、單に先天的・後天的諸要因によって、その發現が阻害されることにより、現實の人間における善不善の多様性が現れるのだとしてきたのである。その中でこそ、羅汝芳の赤子之心、李贄の童心等の概念も道德的起點としての大きな意味を持ちえたのである。それに對して、陳確が、新生兒はいうに及ばず、幼兒・兒童の性もいまだ完全なものとはいえない、としたことは、確かにこうした完全なる性が先に不變の實體として存在しており、發現に程度の相違があるだけとする見方とは齟齬をきたすことになるであろう。そして、それは、

全ての人間の心の中に、同一の善性が、先天的に完璧な形で存在している、その意味で人間は本來聖人であり、そこに成り戻ってゆけるし、ゆかねばならない、とする本來聖人の枠組みを否定することに繋がっているのである。

では、この問題についての劉宗周の考えを確認してみたい。次のような發言からみると、確かに劉宗周は、従来の宋明理學の傳統に沿って、生まれたときに完璧な性を賦與され、それが一生不變のものとして存在していると見ていたと考えられる。

ここからわかるのは、この性は目前に現成しており、全く正しく、少しの操作や作爲も必要としないという事だ。これこそ天命の流行により、萬物に與えられた、でたらの少しもない本體で、またこれこそ無聲無臭といわれるものである。ここでいう無聲無臭は、渾然たる至善の別名であり、無善無惡ではない。（可見此性見見成成、停停當當、不煩一毫安排造作。這便是天命流行、物與無妄之本體、亦即是無聲無臭、所云無聲臭、即渾然至善之別名、非無善無惡也。『劉子全書』卷十九・答王右仲州刺）

赤子の心とは、小さい子供に比べて更に小さく、一、二歳、つまりは天に純粹なる存在である。小さな子供は、天と人とのあわいに位置するものといえようか。天は人の力によらなくては盡くすことができぬ。そこで君子は人力を盡くして天を盡くしてゆくのであるが、天はその根本だ。赤子の心がなければ、どうして幼兒の知・能がありえよう。だから、赤子においてポイントを提示するのは、最もストレートであり、先生の學は根源にずばりと切り込んだというもので、まさに陽明の意圖したことである。（赤子之心較孩提之童又小、一、二歳、蓋純乎天者也。孩提之童、其在

天人之間乎。天非人不盡、故君子盡人以盡天、而天其本也。不有赤子之心、焉有孩提之童之知能。故赤子提宗、最爲端的。先生之學、可謂直達原始、正陽明意中事也。『劉子全書』卷十九・論羅近溪先生語錄二則示履思。

劉宗周は、上にのべたように、本體と工夫について、工夫によって始めて本體が確立されうとする、工夫即本體に傾いた形で、その相互依存的關係を規定していた。それでも、そこで、天から賦與された性の當體は、工夫の有無とは關係なく赤子から衆人まで、常に人々の心の中に完全なる様態で存在すると考えていたといつてよからう。彼が、羅汝芳の赤子之心について、「赤子提宗、最爲端的」といったのは、やはり彼が所謂本來聖人的發想に立っていたことを良く示す例であり、まさに上に記した黃宗羲と陳確の對立點のように、赤子の心の評價を巡つて、陳確とは、一つの對照的な相違を示すことになる。

そうしたこととの關連で注目されるのは、陳確が「わたしは先生の學說について、すべてが素晴らしいと感じているが、ただ誠意、已發・未發の說に關しては、極めて精密純粹なものではあるものの、わたしとしては、置いておいて論じないようにしたい」（弟於先生、无言不悅、惟誠意、已發・未發之說、雖極精純、然弟意欲且存而不論。『陳確集』下・答劉伯繩書）と語り、上に描寫してきたような、劉宗周思想の最も核心をなす誠意思想を、喜怒哀樂の四氣と七情、未發・已發を巡る議論とともに、知つていながら遺棄してしまふことである。實際のところ、陳確の用語法には、多くの本來聖人を豫想させる語彙が存在し、彼自身が自らの抱懷した發想の新奇さをどこまで自覺的に一貫して追及できていたかは不分明である。

しかし、それはともかく、陳確が、劉宗周がすべての修養の中核と

して打ち立てた誠意說の繼承を、劉氏の說の内容や位置付けを知りつつ拒否していったことのもつ意味は小さくないであろう。そうして考えてみると、陳確においては、劉宗周の意のような、本來性に支えられてその姿を我々の前にあらわす心的存在についての記述は殆どないのである。その意味では、宋明理學の世界に慣れ親しんだ眼には、學の頭腦が與えられていないような印象をうける。そして、劉宗周の誠意說がもつていた強烈な含意は解體されて、一方ではその意にみえる志向性の部分は、修養全體の向かう方向を策定する心として正心に讓渡されるものの、劉宗周の意が有した具體的事象との密着は失つてゆくことになる。また一方では誠についてはその修養實踐としての實體性を剝奪し、結果として誠なる状態にもつてゆく、といった一般的な修養の推移を語つたものとし、かつ意のありさまについていうのでは不十分だとして、身について言うのがふさわしいものだとされるに至つたわけである。ここには、人間の心に直ちに備わつた完璧な本性を梃子にして、その本來性に復歸してゆこうとする發想は全く窺えない。

更にいえば、陳確が知止批判において、朱子學でいうところの、脱然貫通、即ち一舉にすべてを見通せる究極の知を手に入れるという可能性を否定したこと、これも本來聖人の否定と直接關連してゆくものである。劉宗周においては、確かに工夫即本體であるから、聖人でも意識的努力を行わないわけではないにせよ、心の中心部において、意——好惡の知が確立されれば、その天そのものたる性格によって、すべての心の表層、及び外部との交渉の場たる事象において、その秩序ある整序はこの意によって保證されることになる。それは上に示した北極星の譬えからもわかることである。そこで、知止も重く位置付けら

れることになる。しかし、陳確の發想の中には、そうした、ここがポイントというような特異點は一切設定されず、實踐主體は死によって強制終了させられるまで、自己の不十分な知に對する痛切な自己反省を保持し続けつつ、果てしない實踐を通じての知獲得の階梯を昇りつづけるしかないのだ、というのである。これは、知の工夫が相對的に自立し、實踐と關係ないところに空虚な知獲得の營みが行われないうに、との強い思いから唱えられたものであるが、本來完全なる本性が與えられているという發想を否定したことに内在的に結びついてゆくものである。

結局のところ、陳確は、劉宗周の工夫即本體の發想と同調し、工夫の絶え間ない實踐を通じてのみ性を見て取ることができる、という立場をとったわけだが、その工夫の不可缺性を強調する中で、遂に、萬人に先天的に完全な性が賦與されており、その存在は覆い隠されることはあっても不變だとする本來聖人の發想を放棄するまでに踏み込んでしまったのだと考えられる。目前の様々な士大夫達のいびつな修養、特に現實の場を遊離して行われる様々な自家中毒にも似た自稱「作聖」者のありかたを前にして、彼らを含めて全ての人間が、日常的現實を離れぬ場で、慎み深く眞摯な儒教的實踐を行わざるを得ない方向に誘導するには、どういった修養論が必要なのか。眞に正しい儒教理論であれば、そういった弊害など生み出されるべくもない、その眞實の儒教のあり方を追究するという点において、師劉宗周と陳確の問題意識はごく近いところにあったといつてよい。しかし、劉宗周はなおも本來聖人の枠組みを堅持し、その中から心の主宰としての意を見出し、その持續的提起にすべての起死回生の望みを託したのであったが、陳確はさらにその工夫重視を強めて、本體の當下の完具と

いった發想を放棄するに至ったものであるといつてよからう。そこから兩者の間には大きな相違點が生じることになったのである。ただ、その劉宗周との相違點は、陳確自身あまり認めたくなかったのかも知れないが。

#### 四 陳確の非本來聖人の人性論のゆくえ

——戴震・張沐の事例——

こうして、陳確が放棄した本來聖人の枠組みは、もう一度繰り返せば宋明を通じて儒教思想の主流を占めつづけた發想であった。それを放棄して新たな、善の後天的形成論という立場を提示した陳確であったが、それは、果たして散發的な個別的變異例とみなすべきものであるのか、それとも、彼個人の思いを超えて、ある種の時代的な特徴を刻印されたものであったのか。答えは、後者であると考えられる。ここでは、それを確認する意味で、清代儒教の代表的人物とされる戴震（一七二三—一七七七）と、唐鑑『國朝學案小識』に記載のある張沐を取り上げ、わずかに二例に過ぎないものの、陳確が開拓した發想が繼承されていった様相を垣間見てみたい。

周知の如く、戴震において性は次のように捉えられる。

性とは、陰陽五行から分かれて、血氣・心知となり、それぞれの物が區別されるようになるものが、それである。…分かれるといえは、最初に限定されるにおいて、偏全・厚薄・清濁・昏明の違いなどが出てきて、それぞれ受け取る分に從つて形をなし、おの性を形成する。しかし、性は違ふが、大體類で區別されており、そこで『論語』に性相近しと言うのである。これは、人と人が近いことをいっているのである。（性者、分於陰陽五行以爲血

氣・心知、品物區以別焉。…一言乎分、則其限之於始、有偏全・厚薄・清濁・昏明之不齊、各隨所分而形於一、各成其性也。然性雖不同、大致以類爲之區別、故論語曰性相近也、此就人與人相近言之也。『孟子字義疏證』中・性)

即ち、陰陽五行から分かれて血氣・心知が形成される、その血氣・心知の機能の樣態を性というのである。それは、個體的變異を有するが、類的な同一性をもつという。

孟子は性善を語り、語れば必ず堯舜の名を口にした、という。これは全ての人が生まれながらに堯舜だということではない。堯舜以下、その差等はいかばかりであろう。となれば、その氣稟はもとより異なっているものであり、性に違いがあるわけではない、などとはいえない。しかし、人の心知は、人倫日用において、隨所に惻隱・羞惡・恭敬辭讓・是非を知り、その端緒を見て取ることが出来る。これを性善というのである。その惻隱を知るところで擴充してゆき、義をすべて盡くし、恭敬辭讓を知るところで擴充してゆき、禮をすべて盡くし、是非を知るところで擴充してゆき、智をすべてつくす。仁義禮智は、偉大な徳の名稱である。孟子が「今、人が子供が井戸に落ちそうなところを見たら、誰でも恐れ傷む心をもつ」といっているが、となればいわゆる惻隱とか仁とかいったものは、心知の外に、別に「物が存在するが如くに心に藏されている」というものではない。(孟子道性善、言必稱堯舜、非謂盡人生而堯舜也。自堯舜而下、其等差凡幾。則其氣稟固不齊、豈得謂非性有不同。然人之心知、於人倫日用、隨在而知惻隱、知羞惡、知恭敬辭讓、知是非、端緒可舉、此之謂性善。於其知惻隱、

則擴而充之、仁無不盡。於其知羞惡、則擴而充之、義無不盡。於其知恭敬辭讓、則擴而充之、禮無不盡。於其知是非、則擴而充之、智無不盡。仁義禮智、懿德之目也。孟子言、今人乍見孺子將入井、皆有怵惕惻隱之心、然則所謂惻隱、所謂仁者、非心知之外別如有物焉藏於心也。『孟子字義疏證』下・性)

人間には、かなり千差萬別ではあるものの、基本的な類同性を備えた性が存在する。そこに、仁義禮智の徳の端緒が存在していること、これを性善というのである。この四端を擴充し、それぞれに残りなきまで發展させてゆく。その最高の状態を仁義禮智というのであって、それは、朱子學のいうように、心知とは別に、心の中に先天的に理という實體が賦與されて存在している、ということではないのである。孟子のいう性とか才とかは、いずれも氣稟を言ったものにはすぎない。その天から受けた能力の全てを、性といい、それが形をとった體の全てを、才という。天から受けた能力の全貌は、より所として語りうる手掛りがない。例えば、桃や杏の性は、種の中の白い胚に全て備わっており、その姿・色・香・味、全て備わっているが、見ることはできない。種が割れて芽を出すと、根幹枝葉、桃と杏はそれぞれ違う。ここから花を咲かせ實がなると、形色・香・味などが區別されるのは、全て性がそうだったのだが、いずれも才によって見ることが出来るのである。この性を成すのが、才である。(孟子所謂性所謂才、皆言乎氣稟而已矣。其稟受之全則性也。其體質之全則才也。稟受之全無可據以爲言、如桃杏之性全於核中之白、形色臭味無一弗具、而無可見。及萌芽甲坼、根幹枝葉、桃與杏各殊。由是爲華爲實、形色臭味無不區以別者、雖性則然、皆據才見之耳。成是性、斯爲是才。『孟子字義疏證』下・

才)

性というのは、血氣・心知として與えられた能力であるが、あくまで潜在的な可能性についていうものである。それが現實化した姿は、才というのである。

ために人の形體と人の徳性を比べて説いてみよう。體は幼小から始まって、長大に終わる。徳性は、蒙昧に始まって、聖智に終わる。そのからだは成長するときには、飲食の榮養を受けて始めて日々成長してゆくのであって、初めに復するのではない。徳性は學問の榮養を受けて、聖智へと進んでゆくのであって、初めに復するのではないことは、明らかだ。人と物とは類で區分され、人が受ける氣は清明なので、禽獸の、開通させられないのとは違っている。しかし、人と人を比べても、その才能素質の等差はどれほど大きいのか。昔の賢聖達は、人の素質才能に等差があるのを知っていたらこそ、問學を重んじ、擴充を貴んだのである。(試以人之形體與人之徳性比而論之、形體始乎幼小、終乎長大、徳性始乎蒙昧、終乎聖智。其形體之長大也、資於飲食之養、乃長日加益、非復其初。徳性資於學問、進而聖智、非復其初、明矣。人物以類區分、而人所稟受、其氣清明、異於禽獸之不可開通。然人與人較、其材質等差凡幾。古賢聖知人之材質有等差、是以重問學、貴擴充。『孟子字義疏證』上・理)

そこで、ここにいうように、當初より完善なる性が實體として與えられているが、何らかの要因でその發現が阻害されているので、その阻害要因を除去して、本性の完璧なる發現を回復しなければならぬ、とする本來聖人の復初・復性の發想は完璧に否定されたのである。こうした一連の戴震の人性論の關連部分を概覽すれば、彼が陳確の

劉宗周から陳確へ

書を目撃した可能性は極めて薄いと考えられるにせよ、これが、發想として陳確の擴充盡才說の延長上に位置するものであることが、容易に理解しうるであろう。そこでは、性は生まれる時に賦與される能力の潜在的可能性をさして言うものであり、それは確かにその端緒において善であり、性善といいうるのだが、後天的努力によって現實化しなければ、その姿を窺うよしもないものである。その意味で、善も後天的に形成されてゆくものなのである。その善の後天的形成論は陳確よりも一層明瞭であり、出生時の理の性としての賦與、及び初めに復するという、本來聖人の轉落―復歸の構圖が明確に否定された。

さて、清代中期の戴震に至る前に、同様の發想を示した人物として、張沐(一六五八進士)がいる。唐鑑の『國朝學案小識』卷末に付せられた「心宗學案」の上蔡張先生によれば、この人物は基本的には朱子學の立場によっていたとされるが、こう語っていたという。

心は血氣のものであり、知覺を中に持っており、これが性である。その中には喜怒哀樂の定まった方はなく、どうして善がありえよう。ただ、外の物に感じて、惻隱すべきところでは惻隱を生じ、羞惡すべきところでは羞惡を生じ、辭讓是非すべきところでは、辭讓是非を生ずるといふものだ。しかし、これは四端に過ぎない。天が人に與えうるのは、この端緒だけであり、人にこの端緒を受け繼ぎ擴充してゆくようにさせるのであり、そうすれば仁義禮智となる。これこそいわゆる天の與えた天命といふものだ。擴充しなければ、端緒に過ぎない。どうして仁義禮智が存在しようか。ここから、性と天が人に工夫を與えたのだということがわかる。工夫を盡くさなければ、すでに性ではないことになる。(心是血氣之物、含有知覺在內、便是性。那裏面無喜怒哀

樂常法、又何有善。只是感於外物、當惻隱者生惻隱、當羞惡者生羞惡、當辭讓是非者、生辭讓是非耳。然此不過四端而已。天之所能與人、不過此端、令人接續此端、擴充將去、則爲仁義禮智。此所謂天之休命也。不擴充、則亦不過端焉而已、那有仁義禮智乎。乃知性天與人以工夫也。不盡工夫、已非性矣。

彼は、唐鑑によれば、一方では靜座をして心を見つめ、明明亮亮なる一念をみてとつて、失わないようにせよ、と本來聖人の前提に立つ修養論とおぼしき説を説いた、といわれるが、少なくともここに掲げた發言は、陳確との發想の類似を感じさせるものである。

こういった事例からみると、後天的善形成論は、明末清初以後、散發的にせよ發想として反復・繼承され、戴震に至つて一定の體系性を備えた儒教理論として、宋明理學とは大きく異なつた一つの完成形態に至つたものとみることができよう。その意味で、陳確の營爲は、一つの側面において、宋明理學に終止符を打ち、清代儒教の新たな發展の方向性を示すものであつたと評價してよいと思われる。であれば、彼の著作があまり流通せず、後の學者達に讀まれることが少なかつたことは、實に残念なことであつたといわなければなるまい。

## 五 陳確思想と考證學

——陳確と顧炎武——

前節で述べた通り、陳確によつて開拓された善の後天的形成論は、少なくとも戴震の事例を見る限り、確かに清代における一つの非宋明理學的儒教の柱となつていったといつてよい。しかし、清代中期までの儒教の主流は、こうした人性論、修養論的議論ではなく、所謂考證學の作業にあつたこと、いうまでもない。では、そうした考證學主流

を生み出した方向性と、陳確の非本來聖人的人性論を生み出すに至つた方向性は、いかなる關係にあるのか。戴震における兩者の自然な結合を見ると、兩者はさほど距離のあるものではなかつたのではないかと思われるが、實のところはどうなのか。宋明理學から清朝考證學への道を指し示した顧炎武（二六一—三八二）は、考證學への轉回に關して、次のように述べる。

私の嘆いているのは、ここ百餘年來の學者たちが、やたらに心だ性だと語りながら、一向に答えが出ていないことです。…（今の學者は）賓客門人の學者を百人近くも集めていて、それぞれにふさわしい對應があるだろうに、誰に對してもひとしなみに心や性を語り、多く學んでそれを記憶し、そこから一貫を求めるといった大事な方法を捨て去り、四海の困窮も放置して問題にせず、終日危・微・精・一といった心の修養の議論ばかりを行つています。これは、自分の道は夫子より高いとし、門弟たちは子貢より上だとして、東魯の孔子門流を取つ拂つて、自分が直接堯舜二帝の心の傳授に接するものだとする立場です。私には評價のしようもありません。…だから、性・命・天などは、夫子がまれにしか語らなかつたことであり、今の君子が常に語っていることです。出處・去就・辭受・取與の辨別は、孔子・孟子が常に語つていたが、今の君子がまれにしか語らぬことです。…では、わたしのいう聖人の道とは、どういうものでしょうか。博く文を學ぶ、ということと、己を行ふに恥の心をもつ、ということとです。自分の一身から、天下國家に至るまで、皆學のことです。子・臣・弟・友から、出入・往來・辭受・取與のことまで、みな恥に關わる事です。（竊歎夫百餘年以來之爲學者、往往言性言心、而茫乎不得其

解也。…聚賓客門人之學者數十百人、譬諸草木區以別矣、而一皆與之言心言性、舍多學而識以一貫之方、置四海之困窮不言、而終日講危微精一之說、是必其道之高於夫子、而其門弟子之賢於子貢、祧東魯而直接二帝之心傳者也。我弗敢知也。…是故性也命也天也、夫子之所罕言、而今之君子之所恆言也。出處去就辭受取與之辯、孔子孟子之所恆言、而今之君子所罕言也。…愚所謂聖人之道者如之何。曰博學於文、曰行己有恥。自一身以至於天下國家、皆學之事也。自子臣弟友以至出入往來辭受取與之間、皆有恥之事也。『顧亭林文集』卷一・與友人論學書

ここからは、顧炎武の不満は、當時の士大夫達が、それこそ修己治人の究極の原點を擱む作業だといって、心性の議論に明け暮れ、自らの天の體認の高さを誇りつつ、甲論乙駁の混亂の中から抜け出せず、その一方で、個人の日常的儒教的實踐、及び經世致用の作業を全く缺落させている、というところにあったことがわかる。天下を直接眺んだ、經世致用への廣大な志向性というものは、陳確の議論からは窺えないが、一方で當時の學者の主流派が、日常的儒教的實踐を缺落させている、とみることに於いては、顧炎武とほぼ一致している。となれば、ここから先の解決方法の模索において、兩者の方向性は分かれたものとみることが出来る。

つまり、顧炎武は、經世致用と日常的儒教的實踐の回復の必要を強く感じ、それを高唱するとともに、心性を通じて天の道に直結するという宋明理學通有の道探索ルートを、その可能性を保留に付しつつともかくも塞いでしまった。つまり、經世も日常的實踐も欠落した歪つた自稱「聖人」を生み出す可能性のある、従來型の本來聖人を前提とした人性論・修養論には立ち入らないことにしたのである。一方陳確

劉宗周から陳確へ

は、あくまで従來型的人性論・修養論の領域内部で新しい言説を構成することによって、日常的實踐への誘導をはかろうとして、非本來聖人的人性論の構築に至ったものと評價できる。そして更に、顧炎武は、經世致用・日常的實踐の兩者の正しさを支えるものとして、經書を、聖人の事績から究極は天の道に達するための唯一のルートとして位置付け、それを讀解する作業を儒教にとつて最も核心をなす營爲とみなすに至った。そこでは、各主體は、心性ルートを辿らずに、聖人達より後世に生きるものとしての距離感を意識しつつ、歴史言語學的手續によってその讀解に勵まなければならないとされたのである。ここから考證學主流への方向性が出現することになる。そして、その作業遂行のための前提として、讀書を中心とした博學が志向されることになったのである。この結果は、陳確の知の相對的自立を認めない立場からすれば、容認しがたいものではあったろうが、元來兩者の思想は、よく似た背景から生じ、結果として宋明理學をトータルに克服した新たな清代儒教の方向を示したものとして、兄弟或いは姉妹のような關係にあったものと考えることが出来る。もっとも、弟顧炎武に比べて、兄陳確の實際的影響力は比すべくもなかったわけだが。

### おわりに

以上、劉宗周から陳確へのルートにおいて、その人性論が本來聖人から、善の後天的形成論へと轉換したとみられること、それが、宋明理學から清代儒教への轉換の一樣相として捉えられることなどを論じてきた。従来、明末清初における宋明理學から清代儒教への轉換については、心性の空談から經世致用・實事求是へ、反知識主義から知識主義へと、秩序主義の出現などといった變化を重んずる構圖や、或

いは去人欲的天理から存人欲的天理への繼起的展開の一こまと捉える、不變性を重んずる構圖などが、相互に交錯しつゝ語られてきたが、この、本來聖人から非本來聖人へ、というのも、その變化の構圖の一つとして加えてよいと考える。そして、本稿ではそれが、劉宗周から陳確へと流れる人間の現實の生活の場における儒教的實踐の重要性の強調といった磁場の中から出てきたことを論證したが、今後は更に、當時の思想家に幅廣く見られる、こうした現實重視・躬行實踐重視が通奏低音となりながら、上記の各視點がどう交錯するのか、各思想家における偏差をpushさえつつ、全體の多次元の見取り圖の作成を行う必要があると考える。

注

- (1) 日本における代表的論稿に、難波征男「陳確(乾初)の慎習復性說」『荒木教授退休記念中國哲學史研究論集』1981、荒木見悟「陳確の大學偽書說をめぐって」『中國思想史の諸相』1989) などがある。中國文のものとしては、鄧立光「陳乾初研究」1992が優れる。
- (2) 拙稿「陳確的非」本來性「儒學思想」『國際儒學研究』10・2000
- (3) 拙稿「明代中期における『老子』評價の一樣相—王道の事例」『中國哲學』27・1999
- (4) 岡田武彦「劉念臺の誠意說」『哲學年報』14・1953。
- (5) なお、『人譜』などに代表的に示されるが、劉宗周は一念も生じず、具體的な善の痕跡もないところで、天命之性としての獨體意を、渾然たる至善之極として立ててゆくことを説いた後、念が動き、更に七情が現れるレベルで、懲窒の工夫が必要だとしている。それは要するに、念が動いた時に更に獨意を提起して、念が浮動して善の藩籬を逸脱しないか監視し、不善へと逸脱するものがあれば直ちに消去して

ゆくというものである。つまり、これは根本を樹立した上での表層における調整のプロセスである。また、この劉宗周の誠意說は、王夫之の思を中心とする思想とよく似ている。兩者はそれぞれ陽明學的な心外無理の立場によるか、朱子學的な事物之理の存在を認める立場によるかの違いはあるものの、實踐主體による心の本體の意識的提起が、心の周邊部分まで遺漏なく本體の至善性の統制下に置くための關鍵だとすることは、全く共通している。拙稿「王夫之倫理學の基本構造」上・下『學人』4・5・1992・3参照。

(6) この問題については、難波前掲論文、鄧前掲書第八章参照。

(7) 戴震の人性論のもつこうした性格については、吉田公平『陸象山と王陽明』1990・IV—三章参照。

(8) なお、ここで清初の顔元については、陳確思想との関連でみた場合の位置が關心を呼ぶが、この問題は紙幅の制約により、他日に譲りたい。ただ、人性論に限って言えば、陳確と違って、善の後天的形成論ではなく、惡の後天性の強調に傾いていたことが指摘できる。明代から清代にかけての人性論において、惡を先天性から排除し、後天性に歸していった系譜が確認されることについては、溝口雄三「明清期の人性論」『佐久間重男教授退休記念中國史陶磁史論集』1983) 参照。

(9) 顧炎武の思想については多數の論考が存在するが、ここでは、山井湧「明清思想史の研究」1980・第二部、及び濱口富士雄『清代考據學の思想史的研究』1994・第一編を参照。

(10) それぞれ、梁啓超『清代學術概論』、山井湧前掲書、余英時「清代思想史的一個新解釋」『歷史與思想』1976、伊東貴之「秩序化の諸位相」『中國・社會と文化』10・1999、溝口雄三『中國前近代思想の屈折と展開』1981を代表例とする。