

明末における「拡充」「成性」論の展開

— 銭一本・孫慎行を陳確との関係
— において論ず —

馬淵 昌 也

はじめに

筆者は先に、明末清初思想家陳確（一六〇四—一六七七）において、宋・元・明期の儒教思想の基本的な発想である、本来聖人の発想が否定され、善の後天的成長論というべき新たな人性論へ転換したことを報告した。本来聖人の発想とは、性は出生時より完全形態で与えられ、出生後、たとえ様々な要因でその発現が阻害される事態があったとして、出生時に付与された性の完全性にはなんらの本質的影響は及ぼさず、その意味で「本来」与えられた完全な性は、回復すべき原点として常に人間に与えられている、とする発想である。それに対して陳確は、性は出生時に種子の如き可能性の潜勢態として与えられているにすぎず、その

可能性の姿は、後天的な習による開展を経てはじめて確認される、という、『孟子』による「拡充」（公孫丑上）「尽才」（告子上）、『周易』による「成性」（繫辞上）などをキーワードとする後天的成長論に転換したのであった。その理論的な転換によつて陳確がめざしたものは、実践主体が、当下に完全な性が心の中に与えられているとして、その性の如実な顕現を求めて静坐を代表とする内向的な工夫のみに傾くこと、或いは知的営為のみに停頓する可能性を塞ぎ、日常的な活動において、対人・社会関係の中で儒教的道徳の実践に永久に励むように誘導する論理を構築することであった。¹

こうした発想が、陳確の師の劉宗周の工夫即本体の工夫重視の立場の延長上にあるととらえられることも、かつて報告した通りである。²では、こうした陳確の「拡充」や「成性」をポイントとする人性論は全く先蹤無く現れたものであろうか。実はそうではなく、明代後期の段階で、工夫重視の立場から、「拡充」や「成性」に期待をよせた立場が存在していた。陳確による直接的な言及が無いので、継承関係が設定できるか否かは判然としないが、そこには発想の連続性が客

観的に指定できる。そこで本稿では、陳確の本来聖人否定に伴って重視された「拡充」や「成性」概念の明末における運用の実例を概覧し、後に陳確の議論において使用された発想の歴史的先蹤を確認したい。

一 錢一本の事例…その人性論・実践

論の基調

こうした観点からまずスコープに入ってくるのは、錢一本（一五三九—一六一〇・江蘇武進の人）の思想である。錢一本は、顧憲成らと近く、『明儒学案』では顧憲成・高攀龍らとともに東林学案に立伝されている。ただ、彼の著書『べんき 龍記』についての『四庫提要』の記述によれば、顧らの如く時局を談ずることは少なかったという⁴ことで、政治的な意味での東林グループとは肌合いの違いがあったようである。著書には易関係のものが多く、それ以外に儒学に関する筆記として『龍記』がある⁴。本書は、『明儒学案』にも引用先として明記されているように、彼の儒教の理論的な事柄一般に関する筆記で、ここに彼の性理関係の思惟の結果が見られる。『龍記』は現在では『四庫存目叢書』に収められており、容易に目睹できる。本稿ではこれに

もとづいて、彼の議論をみてみたい⁵。

まず、錢一本の儒学思想の特徴を確認したい。彼は、本性の先天的完全性を前提にしている。つまり、本来聖人の発想に立っている。これが彼の思惟のまず基本である。彼はいう。

質問。人が生まれて静であるのは、天の性である。それは天命のことでしょうか？ 答え。天が命じて人とした以上、人となるこの道理が、少しでも欠けていたことがあるだろうか？ 少しでも動いたことがあるだろうか？ 動いたことがないから、静といい、天の性というのだ。（人生而静、天之性也。其天命之謂乎。曰天既命之爲人、這一副做人底道理、何曾欠缺分毫？ 何曾動一動？ 以不曾動、故謂之静而曰天之性。）『龍記』卷四・九

聖人が聖人たる根柢は、これだけであって、これが一人一人の天道である。本然の誠の体は、一人一人に聖人の規模と分量が具わっているのだ。

（聖人之所以爲聖人、只有這些、便是人人的天道。本然誠體、人人具足聖人的體段分量。）『龍

記』卷四・九

従つて、学は最初に復することとしてとらえらる。

ただ性が本来善だということを知つて覚醒し、善を明らかにして初めに復するようであつて、はじめて学である。(惟知性之本善而有覺、以明善復初爲事、方始是學。)卷一・一九

このように、錢一本は、宋明期に幅広く見られる本来聖人の前提を共有している。その上で彼の思想で目立つのは、工夫重視で、本体の完全性に乗つてゆく現成派的発想に批判的であることである。

天がやむことなく運行し、地がその中にある。聖人が七十歳で心に従うのに、なんとしても則を超えないといった。今、天は天にまかせ、地は地にまかせ、人は人にまかせるので、天機の自からなる流行にゆだねるのだといって、その場しのぎで、一敗地にまみれた、これまでの人生をすべて

台なしにする醜い行いをごまかそうとするものがある。ほんとに民に嘘を教える邪説であり、世を惑わすゆがんだ行いである。(天運而不已、有地在中間。聖人七十從心、必云不踰矩。今有倡爲天自信天、地自信地、人自信人、任天機之自爲流行、以文其枉尋直尺、一敗塗地、盡喪生平之醜行、眞誣民之邪説而惑世之諛行也。)卷二・一九

それは、無善無惡説に対する批判ともなる。

無知無能無伐無施というのは、聖賢の分量である。学者に教えるには、善の意の萌え出るところからよい方に導かなくてはならない。今、逆にこれを抹殺せんとし、善の字と悪の字は同じだとして、人に思いをめぐらすな、と教える。思いをめぐらさない以上、見て取るべき本来面目などありえようか。(無知無能無伐無施、是聖賢分量。若教學者、定須就善意萌出處利導。今却并要抹殺、善字與惡字同、而教人以勿思。既已不思矣、有何本來面目之可認乎。)卷一・三〇

ここでは、直接的には仏教が批判の対象かもしれないが、王学派の無善無悪の立場も含まれていることは明らかである。彼は、こうした立場に反対し、工夫の重視を説くのである。

存するということは、普段の保持する工夫である。おさえるということは、随時の点検・統制の工夫である。後世の儒は自然を口にするを好み、ほしいままに本体を論じた。点検・統制の工夫など潔しとしないばかりか、保持の工夫も行わず、荒唐無稽、でたらめの極みといえる。(存是平日保任工夫、遏是隨時檢制工夫、後儒好語自然、侈談本體、不但檢制有所勿屑、并保任有所弗事、可謂荒唐謬悠之極矣。) 卷三・五〇

こうした、工夫の無化に反対し、着実な工夫を確保しようというのが、錢一本の実践論を導く基本的な方向性である。そして、それは、自己の現在の力量、到達レベルについて、いたずらに高い見積もりを弄するのではなく、慎重な評価を要求すると通底する形となっている。これは理解しやすいことである。

およそ学者の分際に属することに、聖人のレベルのことをやたらに高い調子で語るのは断じてよくない。さもなければただの言いつ放しで、百にひとつもうまくゆかないし、万を超えて失敗が積もるだろう。(凡屬學者分上事、切不可高言聖人分上事。不然止是騰口、百無一成而萬有餘敗。) 卷一・三三三

彼は、当時の儒学者の間に、自己に対する過剰に高い見積もりが横行していることを苦々しく思っており、それは禪仏教の仏祖をもともしない宗風の影だと考えていた。

後世の儒者はともすれば孔子を超えたとする見解を弄するが、これは狂禪の一派の仏祖を罵るやりかたの余毒に染まったものである。(後儒動有超越孔子之見、此染于狂禪呵佛罵祖之餘毒也。) 卷一・三〇

こういう方向を抑下し、着実な工夫に人々を誘導し

なくてはいけないと考えていたのである。こうした背景で、彼が重点的にとりあげる工夫論の核心は、『中庸』に説かれる戒慎恐懼と、『中庸』『大学』に見られる慎獨である。

怠惰放縱であると、心は人欲そのもの、多方面に乱れる。戒慎恐懼すると、心は天理そのもの、ひと筋に収斂する。慎がそのまま独だといってもよい。工夫しうところが本体、本体に合一しうるところが工夫である。(怠惰放肆、心即人欲、

多端多岐。戒慎恐懼、心即天理、只一路。謂即慎爲獨、可。做得工夫是本體、合得本體是工夫。)

卷三・八

当時よく用いられた本体・工夫の対概念を用いて、戒慎恐懼・慎獨を工夫即本体、本体即工夫という位置でとらえようとした発言である。君子たるものは、常にこの戒懼・慎獨を実践していることが求められる。

君子は戒懼、慎獨して、いつもどこでも天命に向き合い、天地を正しく位させ、万物を育成する

点からつねに思いをめぐらすのである。(君子戒懼慎獨、時時處處對越天命、無一息不在位天地育萬物上起念。) 卷三・三四

彼にとっては、戒慎恐懼と慎獨の関係は、朱子学の枠組みでとらえられ、心が発動するまえの未發における戒慎恐懼と、心が発動しはじめた已發の際の慎獨とに分けて把握する。王守仁や、後述する孫慎行らのような、戒慎恐懼と慎獨を連続させてとらえる把握はない。

戒懼で未發を養い、慎獨で已發を謹んで、発と未發を合一させ、見る見ない、聞く聞かないを合一させるのである。そこで戒懼を語りまた慎獨を語るのである。(戒懼以養未發、慎獨以謹已發、令發未發合爲一、睹不睹聞不聞合爲一、故既言戒懼、又言慎獨。) 卷三・三四

この二つは動静の位相に分属されて、並行する実践とされるのである。そして、戒慎恐懼は、心の発動以前において心の本体を失わない工夫である。同時に、

上に本体即工夫、工夫即本体の議論がなされていたと
おり、それはまた本性の發現そのものとも評価され
る。

戒慎恐懼は全くの性体の流行で、耳目は作用せ
ず、声も臭いも消え果てているので、見る聞くの
二字も表に出さず、見ないところ聞かないところ
とだけ言うのである。これは、勉めずして節に中
り、思わずして得る（『中庸』本体だといっても
よいし、動かずして敬、言わずして信（同上）の
工夫といってもよい。（戒謹恐懼純是性體流行、
耳目不用、聲臭俱泯、故視聞二字亦不露出、但曰
其所不覩、其所不聞。謂爲不勉而中、不思而得之
本體可、謂爲不動而敬、不言而信之功夫可。）卷
四・一二

この未発の戒慎恐懼を実行した上で、慎獨も行うこ
とで、性への準拠が確保されるわけである。

慎獨は羅針盤の針で、靈妙な奥深いレベルに参
入できるものだ。これを手に入れば、多様な感

応・多様な起滅において、情意に任せるところが
これっぽちも無くなる。そこで意はこれで誠に
なり、性にはこれで率うことになるのだ。（慎獨
定盤一針、入隱入微。得此、萬感萬應、萬起萬
滅、無一毫任情信意處了。故意由此誠、性由此
率。）卷三・三二―三三

彼の『龍記』には全編を通じて多くの戒慎恐懼と慎
獨に関する記述があり、これこそ工夫重視といったと
きに彼が中心的にとらえていた実践だということがで
きる。

一方、朱子学・陽明学の間で盛んに議論された理を
外求すべきか内求すべきか、という問題については、
錢氏は積極的には議論しない。外在説内在説ともに誤
りとし、内外合一でとらえるべきことを主張するのみ
である。

外と内を合するのを心といい、理といい、学とい
い、道といい、いずれも同じである。理は心にあ
るとして物を疎外すること、理は物にあるとして
心を疎外すること、二つにわけるのはみなだめ

ある。(合外内之謂心、之謂理、之謂學、之謂道、俱同。認理爲在心、遺其物、認理爲在物、遺其心、二之皆不是。) 卷二・四四

では、理を求めるのに具体的にはどうするのか。これについて、独自の議論の展開はない。彼としては戒愼恐懼と慎獨によって十分な理の把握が可能になると考えていた蓋然性が高い。「物に行き渡った知を格物ということとはできない。不可以徧物之知爲格物」(巻一・二三)というのを見ると、事物の理を向外的に窮め尽くす方向にゆく朱子学の説に立たない如くであり、とすれば、基調としては陽明学に近いといえようが、彼の自覚では自らは陽明とは違って内外合一の立場であったのである。だとすれば、格物の解釈が気になるところである。彼は、格物については、

大学では格物を入手のところとしているが、聖門で仁を求めるとき、そのものずばりの伝承である。格物しなければ、頭っから不仁であって、痛痒も一切感じなくなる。知が至ったり、意が誠になつたりということがあろうか。(大學以格物

爲入手、聖門求仁之的傳也。不格物、劈頭不仁、痛癢俱不知矣。何知至與意識之有。) 卷一・三〇

といて、工夫としてまず着手すべきものと認めているが、その内実としては、本末をわきまえ、自己と天地万物とのつながりを自覚することだととらえている。

格物は別に訓ずる必要はない。ただ本末終始が有る、ということがそれだ。たとえば父子親有り、というとき、親であれば、父子に本末あることとなり、父子の事について終始の秩序を確保したということなのだ。親が無ければ、どんなに慈孝でもすべて末だし、必ず乱れるし、薄くなってしまう。ひたすら実直に親が有るようにすれば、一家においては一家の父子の格となり、一国においては一国の父子の格となり、天下においては天下の父子の格となるのである。これが父子に本末終始が有ることであり、父子の物を格せば父子の物が格す、ということなのだ。(格物不消別訓、只有本末終始便是。如云父子有親、親便父

子有本末、便終始得這父子之事。無親、便恁般慈孝也。都是末、無有不亂、無有不薄。實實落落有親、在一家能爲一家父子之格、在一國能爲一國父子之格、在天下能爲天下父子之格。這便是父子有本末有終始、這便是格父子之物而父子之物格。」

卷四・五〇

格と言う字をどう訓ずるのか、今ひとつはつきりしない感もあるが、本末終始の構造と、その構造を成り立たせるキーポイントの、たとえば父子であれば親、という原理をわきまえることが格物だ、ということのようである。それは天地万物と己が一体と言うことをわきまえることでもある。「物をわが身に本づけるのを格という（本物于身之謂格）」（卷一・三三）という通り、わが身が本で天地万物を末としてひとつながりにとらえることなのである。

もし天下国家をひとつのものとしてできなければ、この混然として真ん中にある身は、すべて首が切られ尾を絶たれた切り株・折れ枝・枯れ枝のなごりに過ぎなくなる。本が有って自立できるなどと

いえたものでない。（如不能以天下國家爲一物、即此混然中處之身、皆絶首截尾之朽株斷枝殘柯之末棄已耳。安得謂之有本而能以自立。）卷一・三三

格物と、戒愼恐懼・慎獨の関係については、錢氏は語っていないが、恐らくは戒愼恐懼・慎獨という具体的な工夫実践の中に、格物は、その正しいあり方を指示したものであるのではないかと思う。

二 錢一本の拡充重視と「成性」概念の掲出

さて、こうした戒愼恐懼と慎獨を中核とする工夫論を唱え、本体の自然性に委ねる立場に反対して、工夫重視を唱えた錢一本だが、冒頭に記した如き「拡充」論の積極的受容と運用において、注目される議論を展開している。

彼が、本来聖人の立場に立ち、人は生来完全な本性を与えられて、それが失われないで存在し、学の目的はその本来に復帰することだとする、宋明理学主流派の立場と同じ考え方を奉じていたことは既に見た。と

ところが、更に彼は、そうした原則に立ちながら、天性に対する人為的な工夫、「拡充」プロセスの必要を強く唱えていることが注目される。これは、工夫重視の立場から導かれたものである。

学ぶ必要のない能力、思いをめぐらす必要のない知覚というのは、孟子が、児童の愛敬を知るところにおいて、その本来具有する善の端緒を指摘して、人に見極め拡充するよう示したものである。その究極のところを究めようとすれば、それを天下に達しなくてはならないし、天下に達しようとすれば、学習し、思慮をめぐらすことが必要だ。：孟子はこれを逆にして人に学習し思慮をめぐらすことの重要さを認識させようとしたのであって、人が学習せず思慮をめぐらすともよいというのではない。（不學之能、不慮之知、孟子只就孩童之知愛知敬處點出那本來自有之善端、示人察識擴充。究其指歸、須是達之天下。要達之天下、須是學且慮。：孟子蓋是倒說以警人之學且慮、非謂人可以不學不慮也。）卷一・三四

四端などは本性の発露であつても、そこにそれを伸ばすための人為的工夫を加えないのでは、単なる一瞬の発現に過ぎず、だめになってしまうという。

四端は果実の芽に過ぎない。もし充実させ成長させなければ、直ちに枯れてしまう。（四端只是果芽。若不充長、立地成朽。）卷一四〇

石に石が当たって火花が出ること、（井戸に落ちる子を）見て惻隱の心が生ずること、これはいずれも凡庸なレベルのことであり、君子を論ずるときに着眼点ではない。（擊而火出、見而惻生、皆凡庸耳、非所以論君子。）卷一・三七

曾子・子思は独をいい、孟子は端を語った。打たれてほとばしるのを端といい、学習せず思慮をめぐらせずとも知ったりできたりするのも端といい、涵養する中から出てくるものだけは独という。端は、凡民も共有するものだが、独は君子だけが有するものだ。端はもとより充実させなくてはいけないが、独も慎まなくてはいけない。独を慎まなければ、端を充実しないのと同じで、簡単に滅してしまふ。（曾思言獨、孟子言端。敲擊出

者謂之端、不學不慮而知能者亦謂之端、惟涵養出者謂之獨。端、凡民之所同、獨、君子之所獨。端固要充、獨仍須慎。獨不慎、與端不充一般、易為滅息者。卷一・四八

この時期、いわゆる現成派と呼ばれる人々の流れでは、当下の良知の存在・機能の完全無欠性が主張され、そこへの悟入を契機に、すべての人為を捨てて、良知の自在な運動に身を委ねることが必要だと考えられていた。それは上に触れた無善無惡の主張と表裏一体のものであるが、ここでは、本体に加える少しの人為も、良知の完全性を損なうものとして認めていなかった。たとえば、いわゆる泰州派の祖である王良の息子で、現成派の巨頭王畿に学んだ王襜（一五一―一五八七）は、次のように端的な現成派的発想を表明している。

学という一字を取り上げると、もう何重にも面倒なことが起こってくるようだ。実は本来無一物、自ずからに現成しており、明覺自然のはたらくに従うばかりなのだ。朝から晩まで、動作行為

に、何の道ならざるものがありえよう。これ以上どうかしようなどというのは、蛇に足を書き加えるというものだ。（纔提起一個學字、却似便要起幾層意思。不知原無一物、原自見成、順明覺自然之機而已。自朝至暮、動作施爲、何者非道？更要如何、便是與蛇畫足。）『王東厓先生文集』卷上・一四（『四庫全書存目叢書』集部・第一四六冊・六五二）

興味深いことに、王襜は、「もともとのおのずと現成したもの、担う必要なし。もともとどんな遠くでも至るもの、拡充開拓の必要なし。本自見成、何須擔荷？本無遠不至、何須充拓？」（上道州周合川書『王東厓先生文集』卷上・二〇・同上六五五―六）と言っており、銭一本が主張するような人為的「充拓」は要らない、と明言している。

こうした立場に対して、銭一本は意識的作為的拡充の工夫は不可欠だという立場をぶつけてゆこうとするのである。

こどもは学習しなくてもできるし、聖人は勉め

なくても節に中る。またこどもは考えなくてもわかるし、聖人は思慮をめぐらさずとも正しさをつかまえる。子どもはできあいの聖人ならぬものではなく、聖人ははじめの子どもならぬものはない。

(ところが)人には、こどもたりえぬものはないが、聖人たりえぬものはある。これは、学ばない、考えない、勉めない、思慮をめぐらさないということに誤られて、できる、わかる、節に中る、正しさをつかまえる、といったことを忘れて省みていないのではないか。できる、わかる、節に中る、正しさをつかまえる、といったことを放り出して、学ぶこと、考えること、勉めること、思慮をめぐらすことはいずれもやらなくてもよい、というのは、こどもの胎を早死にさせ、聖人の脈を断ち切るものであって、君子は慎まなくてはいけないし、よく弁別しなくてはいけない。(孩提不學而能、聖人不勉而中。孩提不慮而知、聖人不思而得。孩提無不是現成聖人、聖人無不是原初孩提。人未有不能爲孩提、乃有不能爲聖人。豈不學不慮不勉不思爲之誤、而能而知而中而得、忽弗省歟。遺能知中得而謂學慮思勉俱可以無事

事、此亦歿孩提之胎而斷聖人之脈者、君子不可以不慎、亦不可以無辨。) 卷四・一一一

かく、完全なる本性の存在を前提に、そこに人為的拡充の工夫を加えることの必要を主張するわけだが、このプロセスを説明するのに、農作物の栽培の比喩が用いられる。

仁義礼智は、人が固有しているものだが、心に根ざさせないと、生きない。色とは心の符であって、だから色を生ずるのである。今、人が急に(子どもが井戸に落ちるの)を見て惻隱の心が生じるといふのは、ただの端緒であって、根ではない。たとえば、五穀は、すばらしい種であるこというまでもない。人がこの種を持っていないということではできないが、しかし同じくこの種を持つていても、植えることができなければ、死んだ種粒というばかりで、生きた種粒とはいえない。このいく粒かの種を後生大事に守つても、一人も育てられないし、まして家・国・天下に推すなど、いうまでもなく不可能だ。(仁義禮智、人

所固有、只不曾根之于心、便不生。色者心符、故曰生色。今人乍見惻生、但是端、不是根。譬如五穀、豈不是美種。謂人無是種不得、然同有是種、不會種（去聲）、只換做死粒、不喚生粒。株守這幾粒、一人生育不來、況推之家國天下？」卷三・一三

種はあつても、それを植えて培わなくては、成長しないし、収穫もない。四端をそのままに拡充しない立場は、種をまかずに守っているものだというのである。工夫の必要性を農作物栽培の比喻で主張するスタイルは彼は氣に入っていたようで、『題記』の中で多用されている。

さて、『孟子』の「拡充」に関して、こうした解釈を加える、ということでは、実は朱熹も錢一本と似たような表現をとっている。即ち、本来完全な性が与えられており、その発現として四端があるので、そこから拡充して、本来の分量を尽くしてゆくべきだ、とすということである。

拡とは、広げてゆく¹の意。充とは、満たす²の

意。四端は自分において、随所で発現する。それらをすべて押し広げてその本来あるかたちの分量を満たすことができれば、日々新たになって、自分でやめようにもやめられなくなるだろう。ここから満たしてゆくことができれば、四海が遠いとはいえ、これも自分のスコープの中に納まって、保持するのに困難はなくなる。満たすことができなければ、至近の事もうまくゆかないだろう。

（擴、擴廣之意。充、滿也。四端在我、隨處發見。知皆即此推廣而充滿其本然之量、則其日新又新、將有不能自己者矣。能由此而遂充之、則四海雖遠、亦吾度内、無難保者。不能充之、則雖事之至近而不能矣。）『孟子集注』卷三（『四書章句集注』中華書局一九八三・二二三八）。

錢一本は、朱熹がここでいう、「即此推廣而充滿其本然之量」の如き発想を踏まえながら、これを自己の中心的主張として用いていたのである。その意味では、ここまででは、錢一本の主張の内容それ自体は、朱子学など、本来聖人の枠組みの下で、着実な工夫の必要性を説く先行思想に対して、特に新しいものでは

ない。ただ、朱熹においては、「拡充」は、もちろん積極的に評価されうるチームではあったが、工夫論の中心に位置するまでのことはなかった。それを錢一本は、中心に位置付けたということが、彼の独自の新たな方向性である。

そして更に、朱熹とはちがつて、錢一本においては、性としては完全なものが与えられているが、それはそのままでは十分な顕現が得られず、人為的工夫を通して、はじめて形を現す、といった「拡充」概念の運用に見られる発想は、更に、性の天与性に対して、人による「性を成す」（周易繫辭上伝の「成之者性也」、「成性存存」を踏まえる）プロセスが不可欠だ、という表現にまとめられてゆく。この表現の運用例は、『龍記』の中に頻繁に見られる。

性はもとより完全なものとして生まれてくるものだが、成さなくては尽くせず、すこしも自らのものとならない。（性固是完全生得來、然不成不盡、絲毫不爲己有。）卷一・二五

告子が、生まれつきを性という、といった。まったく人為を必要としないから、そこで人性を仁

義とするのは、柳を曲げ物と考えるようなものだ、といったのだ。これは禪宗の修行も悟りも無いとする説で、性はもとより天から生じるが、また人によって成るので、『易』で「これを成すものは性」だとか、「性を成して存存する」などといった、ということを知らないのだ。世の儒者たちに専ら本体だけ論じて工夫を説かないものがあるのは、その誤りは皆告子にもとづいているのだ。（告子曰、生之謂性。全不消爲、故曰以人性爲仁義、猶以杞柳爲柶椽。此即禪宗無修證之說。不知性固天生、亦由人成、故曰成之者性、故曰成性存存。世儒有專談本體而不說工夫者、其誤皆原于告子。）卷一・二四

天が物を生じるにおいては、大抵ひとつの胚胎を与えるのであって、それを成すのは、全く人にかかっているのである。そこで、『易』で「これを成すものは性」だとか、「性を成して存存する」などというのである。（天之生物大抵與他一箇胚胎、成之全在乎人。故曰成之者性、成性存存。）卷一・一六

孟子は性善を語り、語れば必ず堯舜を称したと

いわれる。堯舜たりえてこそ、はじめて善たりうることになり、ここに性が成されるのであって、孔子の善を継ぎ性を成すという趣旨によく合致することとなる。堯舜たりえなければ、善は継がれず、性はどうして成るだろう。いずれも実らない五穀というものだ。(孟子道性善、言必稱堯舜。爲堯舜、然後善、斯成性、允合孔子繼善成性之旨。不堯舜、善將不繼、性何以成。皆五穀之不熟者也。) 卷一・五二

このように、錢一本は、「拡充」の不可欠性強調から更に進んで、「成性」をキーワードとして、後天的・人為的な「性を成す」工夫が不可欠だとする説を立てていたのであった。

この「成性」説が、本性の完全性を前提にするものでありながら、一步進んで、そこに後天的な「性を成す」工夫が加わらなければならない、としたことが、本来聖人の立場からすると、若干の不整合感を惹起するものであることは確かであろう。今も完全な本性ならば、なぜ「性」を「成」さなければならぬのか。この表現は、性の先天的完全性を損なう感觸を有する

のではないか。

この問題については、黄宗羲が議論している。彼は、錢一本が工夫重視を掲げ、そこからこうした「成性」説を主張することになった経緯を正しく把握した上で、彼の説が性の自然性に抵触する可能性があるとして批判している。黄宗羲は劉宗周由来の標準的本来聖人の立場に立っているので錢一本の立場は批判を受けることとなるわけである。

先生の学は、王塘南(時槐)から得たものが多く、時の学者が好んで本体を語るのに懲りていたので、工夫を中心としたのである。⁶一粒の穀物の種は、誰もが有しているが、凝集して發育レベルまでゆかなくては、結局死んだ種粒だ、とか、人は才をもたぬものは無く、才は善ならぬものはない。その才を尽くしてこそ、はじめて本体を見ることができるのであり、石火電光をわが家財としてはいけない、といったもの、これらの言葉は、深く学者の弊害に当たっている。(しかし)性はもとより天生のものが、また人に由って成るのだ、だから之を成すものは性、というのだ、とい

う説となると、そもそも性は自然の生理であつて、人力はこれっぽっちも関与することができず、従つてただ性を知ることがあるのみで、性を為すということはないのだ。聖人もそれを成せないし、愚者もそれを虧くことはできないのだ。(従つて) 成すと虧くというところで性を論

じたのは失当である。先生之學、得之王塘南者居多、懲一時學者喜談本體、故以工夫為主。一粒穀種、人人所有、不能凝聚到發育地位、終是死粒。

人無有不才、才無有不善、但盡其才、始能見得本體、不可以石火電光便作家當也。此言深中學者之病。至謂性固天生、亦由人成、故曰成之者性、夫性爲自然之生理、人力絲毫不得而與、故但有知性而無爲性。聖不能成、愚不能虧。以成虧論性、失之矣。(『明儒學案』卷五九・一b・臺灣中華書局四部備要・一九七〇)

黄宗羲は、人爲によつて「成す」ことを必然とした錢氏の性論が、天与の性の完全性・非人爲性を損なう可能性を秘めるものであることを的確に指摘している。このように、錢一本の場合、本来聖人の立場を堅

持しつつも、その「拡充」の工夫の不可欠性を強調する中から、「成性」という、本来聖人の前提を逸脱しかねない概念の重用にまで至つたのである。これは、まさしく、陳確のめざした方向性と同様のベクトルをもつた発想であると評価されよう。

なお、こうした「拡充」「成性」の方向で、いわば外に向かつて大きく性を伸ばしてゆく、開展してゆくイメージを提示する錢一本だが、一方の戒愼恐懼とか慎独といった彼の具体的な実践論の中核が、むしろ自己の内面を凝視していく、むしろ向内的イメージをもつたものであることとの関係はどうとらえられているのだろうか。どうも彼においては、このことが問題であるとは感じられてはいなかつたようである。

端は、凡民も共有するものだが、独は君子だけが有するものだ。端はもとより充実させなくてはいけないが、独も慎まなくてはいけない。独を慎まなければ、端を充実しないのと同じで、簡単に減してしまう。(端、凡民之所同、獨、君子之所獨。端固要充、獨仍須慎。獨不慎、與端不充一般、易爲減息者。) 卷二・四八

若干のニュアンスの違いは感得しているようだが、戒慎恐懼・慎独が、彼においてはほぼ「拡充」「成性」というものの内実ととらえられていたようである。

三 孫慎行の事例・その基本的立場

次にみてみたいのは、錢一本との思想的交渉が記録される、やはり東林派の一人孫慎行（一五六五—一六三六・江蘇武進の人）の思想である。彼は、錢一本ほど系統的ではなく、断片的ながら、やはり四端とその「拡充」に着目してユニークな議論を立てている。

孫慎行は、『明儒学案』では錢一本とともに「東林学案」に収載されており、両者近い関係にあった。理学思想に関わる著作としては、『明儒学案』にもとられている『困思抄』がある。同書の伝本は、簡単に見られるもの、たとえば『四庫全書存目叢書』所収テキストと『四庫禁燬書叢刊』所収テキストの間でもかなりの出入があり、その利用には注意が必要であるが、筆者が見る限りでは、基本的な思想的方向性に関わる相違まではないと判断した。

まず、彼の思想について、従来注目を集めてきたも

のとして、二つの側面がある。まずひとつは、彼の人性論に関わる気のとらえかたである。彼は本来聖人の立場に立ちながら端的な「気の哲学」の主張者であった。もうひとつは、彼の実践論の柱として据えられた戒慎慎独である。これらの二つの側面について簡単に見ておきたい。

まず、彼は氣質の性と天命の性を分けて把握することに反対し、両者の相即を説く。そしてそれは、氣質に悪の起源を見ることを否定し、氣質はあくまで善として、悪を後天的要因、習へと帰してゆくことに通じている。

孟子は、形色は天性だといった。その後になつて、氣質の性は、君子は性としらないものもある、というやつが出てきたのだ。そもそも、氣質だけ、形色ではないのか？もし形色でありながら性でないとするのなら、天命の性も変更できることとなる。…もし形ができてから氣質の性があるというなら、これも初めは善で、途中で不善となるという説である。そもそもこちらが善であるなら、あちただけがどうして不善となるのか？はじ

めが善なら、途中がどうして突然不善になるのか？善は性だとはつきりわかたならば、それでどうして不善を性に関係づけるのか？…後世の儒者の変化氣質論に従ったならば、一郷一國の善士ですらその機能を負うことはできないだろう。天下の人々をして、無理をして困難を恐れ、今のレベルで安らごうと弛んだ気持ちにさせるのは、この言葉に違いない。(孟子謂形色天性也。而後有謂氣質之性、君子有弗性者焉。夫氣質獨非形色乎。若形色而可以弗性、是天命之性可得而易也。

…若謂形而後有氣質之性、亦初善中不善者也。夫此既善、則彼何以獨不善？初既善、則中何以忽不善？明知善既是性、則不善何以復繫之性？…由後儒之變化氣質、則或一郷一國之善士已不勝其功能、使天下矯強畏難而偷安于已然者、必此言。)氣質篇『玄晏齋困思抄』(『四庫禁燬書叢刊』集部

第一二三冊・三二九)

いわゆる氣質の性ということとなると、形が生じた後について言ったものに過ぎない。氣を天に受け、形を地に受け、俗から変化作用を受けるとなれば、これはまさしく土地の肥沃さやせ方、

雨や露、人の関わり方といったものだ。この三つはいずれも夫子のいうところの習だ。今、それが習だということを知らずに無理やりに性につなげて、しかも明らかにそれを性だと説いているところがないので、特に氣質の性という説を作り出しているが、これはわたしには理解できぬことである。(至所謂氣質之性、不過就形生後説。若稟氣于天、成形于地、受變于俗、正肥磽雨露人事類也。此三者皆夫子所謂習耳。今不知其爲習、而強繫之性、又不遇明説性、而特創氣質之性之説、此吾所不知也。)氣質辨『玄晏齋困思抄』卷上(『四庫全書存目叢書』經部第一六二冊・二〇〇)

そして、このように氣質に即して性をみようとする孫慎行において、その工夫論の中心は戒懼慎独である。

千万の心思が分かれながらも独たることに変わりなく、念慮を孤寂にしても独とはいわない。戒懼するか戒懼しないか(が分かれ目)なのだ。…そこで君子は慎独を尊重するのだ。凡人において

はでたらめな胸臆、ちっぽけな心で手探りの消息を独とするに過ぎないが、君子の場合は一生涯性に率がつて保合することが独である。そこで慎独の難しさを知るのである。(有千萬其心思而不失爲獨、有孤寂其念慮而不名爲獨、是戒慎不戒愼之間。：是以君子貴慎獨。凡人不過妄臆寸心影響之爲獨、君子直是終身率性保合之爲獨、故知慎獨難也。) 莫見『止躬齋慎獨義』(『四庫禁燬書叢刊』集部第一二三冊・三九三)

そして、戒愼恐懼する心のあり方そのものが、性そのものの発現だとする、工夫即本体の方向からの工夫と本体の相即を説く。

人は天地の心であり、人が為すことが天地のために命を立てる、というの、ただこの一点の競業として已むを容れざる心のみである。こうすれば安らかで、こうしなければ不安だとか、こうすれば順で、こうしなければ逆だとか、まさしく『中庸』末章にいうところの「それただひとの見ざるところ」、これが性の体である。：今の

人々は、ただ戒愼恐懼は工夫だというばかりで、これが真性であることを知らない。性をとり落として、別に性を探すとすれば、どうして性を理解する時がありうるだろう。見ざるところ聞かざるところは天命であり、自分はそれを戒愼恐懼しなくてはならないというのは、天命と自分とが結局連結できず、一生の心を操持する修養努力も、いたずらに人為に帰することとなって、どうして命に至るときが来ようか。(人者天地之心、而人所爲爲天地立命者、唯此一點競業不容己之心。如此則安、不如此則不安、如此則順、不如此則逆、正末章所謂其唯人所不見、此性體也。：今人徒説戒愼恐懼是工夫、不知即此便是眞性、却丢却性、別尋一性、如何有知性時。至謂所不睹所不聞是天命、我要戒愼恐懼他、是天命與我身終粘連不上、一生操脩、徒屬人爲、又如何有至于命時。) 慎獨『玄晏齋困思抄』卷一(『四庫全書存目叢書』經部第一六二冊・一五一六)

ここで、戒愼を本体の自然なはたらきととらえるのは、工夫を持続することこそが本体だとする、間断な

き工夫を要請する立場からいわれたものである。陽明学でいえば鄒守益の主張に連なり、後の劉宗周の発想につながるものである¹⁰。この工夫重視の姿勢は、錢一本と共通している。しかし、錢一本とは異なり、戒慎恐懼と慎獨を静・動に分けて配当する朱子学の発想を否定する。両者を連続するものとしてとらえるのである。この中和概念をめぐる思惟も先学が注意してきたところである。

中と和の名称は分けられるが、中と和の実態はわけられない。そして中和の工夫も更に分けられないのであつて、すべてがひとつの戒懼慎独へと収斂する。ただ戒懼すれば、見たり聞いたりしない所で、天地は明らかとなり、万物は同体となつて、隠れまた現れている独が主持していることは明らかである。これが中和を致すことになる方途である。(中和之名可分也。而中和之寔不可分也。即中和之功更無可分也、總歸之一戒懼慎獨。惟戒懼則不睹不聞之所、而天地爲昭、萬物同體、隱見顯微之獨爲主持者、明明矣。此中和之所爲致也。) 中和『止躬齋慎獨義』(『四庫禁燬書叢刊』)

集部第一二三冊・三九四)

四 孫慎行の性・徳分離と拡充概念

さて、こうした特徴を有する孫慎行だが、彼の思想で本稿の主題との関連で興味を引くのは、四端と拡充、そしてそれに伴う性と徳との分離論である。表現が錢一本ほど明瞭でなく、かなり晦渋な議論だが、少し追跡してみたい。

孟子は、いきなり「人には誰でも人に忍びざるの心がある」といった。心について人に知つて欲しいので、そこで惻隱の心を指して「仁の端」といったのだ。仁が中にあつて、惻隱の心が逆にその端となつているわけではない。孟子は一方では「仁義禮智は心に根ざしている」といつている。もし仁が中にあつて、惻隱の心がその端なのであれば、「心は徳に根ざしている」というべきであつて、「徳は心に根ざしている」というべきではない。もし心が徳に根ざしていれば、ひたすらその(心の中の)徳をもとめても、心は真なるあり

かたから外れてしまうこともある。徳が心に根ざしていてこそ、ひたすらに心を求めても、徳は真なるありかたから外れることはなくなるであろう。…となると、仁義礼智は性ではないといつてよいのですか？ 答え。『中庸』では「性の徳」といつている。(仁義礼智を) 徳といふのはよいが、まさしく性だといふのはよくない。ただ、性が善だから心が善であり、心が善なので、随処に発現してすべて善であり、四端が有るわけだ。端とは、倪(端っこ)の意味だ。端倪(糸口)があるのだから、その分量を窮めなくてはならず、そこで拡充が必要になる。そこで、「心を尽くすものは性を知る」というのである。(四端を) 拡充することが心を尽くすことである。仁義礼智が心に根ざすことを知るのが、性を知るといふことである。もし、仁が中にある、惻隱の心が逆にその端なのであれば、(中に向かつて) 反求せよ、というはずであって、拡充というはずがない。(孟子劈頭説人皆有不忍人之心。欲人識心、故惻隱之心、指爲仁之端。非仁在中而惻隱之心反爲端也。孟子又説仁義禮智根於心、若仁在中而惻隱之

心反爲端、是應言心根於徳、不應言徳根於心也。若心根於徳、則百方求徳、心恐有不眞之時。唯徳根於心、則一味求心、徳自無不眞之處。…然則仁義禮智、可謂非性乎？ 曰中庸言性之徳也、謂之徳則可、謂之即性則不可。惟性善故心善、心善故隨所發無不善、而有四端。端者、倪也。有端倪、不可不窮分量、故須擴充。故曰、盡其心者知其性也。擴而充之、便是盡心。知仁義禮智之根于心、便是知性。若仁在中而惻隱之心反爲端、是應反求、不應言擴充也。) 四端『玄晏齋困思抄』(『四庫禁燬書叢刊』集部第一二三冊・三四一)

これは、少々込み入った議論で、一読しただけでは分かりにくい¹¹。ただ、ここで注目すべきは、以下の事柄である。まずは仁義礼智は性ではなくて徳である、とすること。これは、朱子学において、仁義礼智が性として、心の中に具わるとされていたことに對して、それを認めないというのである。ここで批判されている、仁義礼智が中にある、惻隱がその端である、という立場は、これも朱子学において、性として具わった仁義礼智が、外物に反応して発動したものだ、とい

う解釈のことをいうものである。孫慎行はそれを認めないのである。本性として、仁義礼智が人の心に先天的に具わっており、それが随時発動する、という朱子学の説を否定しているのである。そして、仁義礼智は、徳とされて、仁義礼智は性と切り離された。そこで、徳とは、どういふものが問われるが、ここにははっきりした定義がない。ただ、仁義礼智を性から切り離れたから、心の中に求めてゆくのではなく、「拡充」ということが語られた、という表現を見ると、どうやら、拡充してゆく先に展望されるものであるようだ。

この問題を考えるのに役立つと思われるのが、次の発言である。

性は生でないことはない。しかし実は生で語ることはできない。たとえば、天地の大徳を生という、というが、徳と性はもとより区別があるはずだ。大生とか広生とかいうのであれば、いずれも天地の作用である。作用ならば、已発であつて、これを無理にこだわつて性だということはできない。(性未嘗不生也、而實不可以生言也。如天地

之大徳曰生、徳與性固有辨。曰大生、曰廣生、皆天地之用。用即已發、不可偏執爲性也。) 生説『玄晏齋困思抄』(『四庫禁燬書叢刊』集部第一二三冊・三二八)

これで見ると、徳は已発であり用であつて、性とは違ふ、というのである。となると、上で、仁義礼智を性ではなく徳とした、ということは、徳と言うのは、已発の姿、端緒を拡充した果てに展望される、性の有していた可能性が十分に展開したあとの姿をいふのであると推測される。すると、仁義礼智を性からはずして徳につけたということが拡充と関連するとされるのは、仁義礼智は聖賢の拡充の完成した「徳」の姿であつて、実践主体はそのありかたを目標として、四端を拡充してゆくことが必要だ、ということを主張したものであると推定される。

このことと関連して、以下の文では、「性之徳」と「徳性」といふものを分けて語っているのを見ることが出来る。

世の中の人々は、徳性を尊ぶと問学に道るの問

題において「たごと」と議論している。わたしの考えでは、議論の必要は無く、直ちにどんなものが徳性か、どんなことが問学かを認識すべきだと思ふ。世の中の人々は、性だけ語り、徳性を語らない。学だけを語り、問学を語らない。そもそも徳をわきまえずにまず性を求めたのでは、いわゆる尊ぶものは、一つの空虚な性に過ぎず、実に根ざした拠るべき性ではないことになる。性悪といつてみたり、善悪混といつてみたり、勝手に放題である。孟子がいうには、仁義礼智は、外からめつきしたものではなくて、自分が固有するものだ、ということだ。となると、徳を性としてこそ、はじめて尊ぶべき徳は本来天が自分に与えたものであることが本当に見て取れる。戒慎恐懼は、自分の本来の持分を奉ずるのであって、いつも凜としていなくてはならない。そこで、前で言っていた「性の徳」というのは、誠なる状態がすでに完成した後で、性の応用を指したもので、ここでいう徳性とは、君子が徳に入る前、性の帰るべきところを指したものである。性を尽くすにおいて力を着けるのは、全く徳という字なのだ。(世

人於尊徳性道問學、紛紛致辨。余謂是且不必辨、直須識如何爲徳性、如何爲問學。世人只言性、不知言徳性。只言學、不知言問學。夫未識徳而先求性、則所謂尊者、不過一空虛之性、而非根實可據之性。或言性惡、或言善惡混、何所不恣。孟子曰、仁義禮智、非絳外鑠我也、我固有之也。是則以徳爲性、方實見其當尊徳固天之與我者也。戒慎恐懼、奉吾本來、安得不時時凜也。乃知前言性之徳者、從誠者已成後、指性之應用。此徳性者、從君子未入徳初、指性之歸還。盡性着力、全在一徳字上。) 至道『止躬齋慎獨義』(『四庫禁燬書叢刊』集部第一二三冊・四二九)

これも必ずしも分かりやすい文章ではないが、ここには、性と徳をめぐってふたつの立場が挙げられている。まず、「徳」と関係なく「性」を語る立場。これは性善を取り落として、何でも有りの誤謬に陥るといふ。次には「徳を性とす」立場。ここでは、徳は天に与えられた固有のものとなり、本来の有り方を奉じてゆくこととなる。それに関わって、「性之徳」という用語と、「徳性」という用語が区別される。即ち、

「前で言っていた「性之徳」というのは、誠なる状態がすでに完成した後で、性の応用を指したもので、ここでいう「徳性」とは、君子が徳に入る前、性の帰るべきところを指したものである」というのを見ると、前の引用文で、「性の徳」とされた仁義礼智についていわれていた、徳であって性ではない、というのは、まさしく仁義礼智が、四端の拡充の果ての完全なる展開相として把握されたことをいうと理解される。

「性之徳」の内実については、こうもいう。「仁が己を成し、知が物をなすところとなつてはじめて実には性之徳というのである。徳は善であり、善は明であり、形を誠にし化を神にすることも、すべてこれの外にできるものはない。(至仁之成己、知之成物處、纔寔指爲性之徳。惟徳爲善、惟善爲明、誠形神化盡不出是)性之徳『止躬齋慎獨義』(『四庫禁燬書叢刊』集部第一二三冊・四二二三) これをみても、やはり完成した(成)段階のあり方をいうものである。

同時に、「徳性」という表現には、その仁義礼智はもともと性と内在的連関を有するという含意が表れていると考えられる。つまり徳に本質的につながる「性」だ、というのであろう。そして、仁義礼智＝

「徳」の到達目標としてのナビゲートによって、「徳」とつながる「性」を保持し、拡充してゆくことが、工夫だというのだと考えられる。

ここでは、孫慎行は、仁義礼智を、そのままに完全態において性としてひとの心の中に具わっているということを前提に、向内的に仁義礼智を求めるところを否定したかったのであり、それに対して、四端を、「徳」へ向かつて拡充する立場を対置したかったのである。

これが仁義礼智を徳として、ただちに性としなないことの含意である。しかし、一方で本来聖人に立つ孫慎行は、性を徳と完全に切り離してしまうことも出来なかつた。それが「徳性」概念を用いての、徳と結びつくる性の保持の主張となつて現れたものであると考えられる。心に内在する性の完全性に直ちに訴求することで仁義礼智を獲得しようとする向内的方向を否定し、仁義礼智を「徳」として外に設定し、そちらに展開してゆくことを求める、向外的方向の実践論を構成しようという孫慎行の模索と表裏するものとして、「拡充」であり、「徳」が選ばれたのであつた。

孫慎行の場合、上に述べたように、性にもとづき、性の自律的発動ととらえられる、戒懼慎独という、自

己の心を見つめて緊張を持続してゆく取り組みが工夫

論の中心をなしたわけである。しかしその一方で、心の内側に性として仁義礼知を求めてゆくと、心の具体的発動の形が放置・遺棄されて、現実の行為行動レベルにおける規範準拠がおろそかになることを憂慮したことから、四端が拡充されてしかるべき徳のレベルに具体化したものとして仁義礼知を設定し、実践主体はそれをめざして、向外的な構えをもつべし、ということ

を主張したものであると考えられる。朱子学のように、理気、性気を峻別する立場をとらない上で、工夫の不可欠性を主張する孫慎行においては、こうした「外への」拡充の議論が、心の内部の原点のみならず、身体全体にわたる規範の浸透をはかるものとして、模索されたものであったと考えられる。そこにおいては、全体としてはやはり本来聖人説の枠組みの中にあつたが、仁義礼知を、四端を拡充した結果としてとらえて、性と切り離れたことにおいて、本来聖人の立場とは若干異なる色彩を帯びた主張となつたのであつた。ただ、孫慎行においては、議論はこれ以上に展開せず、錢一本の「拡充成性」論の如くに思想の中心的位置を占めるまでには至らなかつた。あくまで散発

的な意見に止まつたのである。

なお、孫慎行においても、上の「性の徳」をめぐる議論の文面にも伺えるように、拡充の外向的方向と、慎獨戒懼は違背するものとしてではなく、むしろ全く同調するものとしてとらえられていたこと、錢一本と同様であつたことを指摘しておきたい。

おわりに

以上、明末清初の陳確の「拡充」「成性」説を念頭において、こうした「拡充」や「成性」概念重視の議論が明代後半期、陳確よりも一世代前にいかに生起していたか、という関心から出發して、錢一本と、孫慎行のふたりをとりあげ、そこに見られる「拡充」、或いは「成性」説を検討してきた。いずれもなおも宋明儒教思想の基本的発想である本来聖人の立場に立ちながら、工夫を重視するという観点、或いは結果として發動した行為行動まで規範を貫徹させるという観点から、「拡充」或いは「成性」説が援用されたものであつることが理解された。冒頭にも記したように、陳確の「拡充」「成性」論は、日常的工夫の持続を確保して、その終わりなき努力の中に人間を置くことをめざして

構築されたものであった。このモチーフは、明代後期の議論とも通底するものであり、明代段階におけるこうした議論の蓄積のうえに、更なる飛躍として、陳確の後天的善形成論という、新たな人性論が現れたものであるといえる。両者のあいだには、冒頭にも語った如く、客観的には、発想の連続性を設定できよう。

ここでは、たまたま管見に入った錢一本と孫慎行をとりあげたが、恐らく同様の発想は前後する時代の他の人々にもみられたのではないかと考えられる¹²。今後は、更に探索の幅を広げて、ここにとりあげた以外の人々の事例も集めて、当該問題の展開に関して、より周知な構図を描き出すことをめざしたい。

注

- 1 「陳确的非”本来性”儒学思想」『国际儒学研究』一〇（国际儒学联合会）二〇〇〇
- 2 「劉宗周から陳確へ―明代儒教から清代儒教への転換の一側面―」『日本中国学会報』五三・二〇〇一
- 3 『四庫提要』題記四卷「東林方盛之時、一本雖與顧憲成分主講席、然潛心經學、罕談朝政、不甚與天下爭是非、故亦不甚爲天下所指目。」
- 4 『四庫全書存目叢書』子部第一四冊五四九―六七六。
- 5 管見に入った限りでは、錢一本の思想についての先行研究は以下のもの以外存在しないようである。錢穆『宋明理学概述』第五四節「孫慎行、錢一本」（臺灣學生書局・一九七二）
- 6 王時槐の思想は、生来の完全なる性への透徹を中心とするものであるが、悟と修という対概念を用いつつ、修の決定的重要性を強調している。従って、慎獨などへの注目を中心とする工夫の重視は随所に見られる。しかし、ここにいる後次的作爲に傾く議論はない。むしろそれは批判されている。たとえば、「又謂或疑德必由人爲而後有云云。夫此理若非性具、則即加人爲、豈能頓有？譬如蒸砂、豈能爲飯？故以德非固有、必由人爲者、誠不然也」（『友慶堂合稿』卷二・答朱守約）。王時槐の思想については、岡田武彦『王陽明と明末の儒学』明德出版社・一九七〇及び錢穆前掲書第九節「王時槐」参照。
- 7 彼の「合説」には、「吾向之辨命辨性辨心辨氣質評矣。近獨舅氏凝翁先生、啓新錢先生大體吾說。即二先生之與吾反覆辨難、不啻數年矣。至是忽信不疑。又屢囑之告後生、使相傳播」（『玄晏齋文抄』卷一「四庫存目叢書」集部第一二三冊・一二）とあり、錢一本との交渉の深かったことを自ら語っている。
- 8 孫慎行についての先行研究としては、注5に挙げた錢穆氏のものその他、主なものに以下の諸篇がある。思想分析の中心は本文中に挙げた、彼の氣の哲学と慎獨・中和という点に集中している。

王彬…《孫慎行《玄晏齋困思鈔》の文本問題與晚明政治環境》、《中山大學研究生學刊（社會科學版）》、第三期、二〇一〇年

陳暢…《孫慎行慎独學的義理結構》《中國哲學史》第二期、二〇〇九年

鄭志健…《孫慎行與劉戡山思想之比較》、《當代儒學研究》、第七期、二〇〇九年。

鶴成久章…《孫慎行の思想》、《九州中國學會報》三六、一九九八年。

『晚明東林學派孫慎行思想研究』鄭志健著・新北市・花蘭文化出版社、二〇一二年。

それ以外に、修士論文ではあるが参照の価値あるものとして、楊雪麗《從《玄晏齋集》看孫慎行對宋學的反省》

（中山大學碩士學位論文・二〇〇九年）蘇磊《尽性与慎行——孫慎行哲學思想研究》（北京大學碩士學位論文・二〇一二年）王芳義《孫慎行慎独思想研究》（華東師範大學碩士學位論文・二〇一三年）がある。

9 各種版本の比較については注8前掲王彬論文参照。

10 孫慎行の戒懼慎獨が鄒守益・劉宗周らの發想と系列をなすものであることについては鄭志健前掲書一一四—一二二

頁参照。

11 この發言については、楊雪麗前掲論文二七—二九頁で筆者と近い観点から分析がなされている。また鶴成久章注8前掲論文でもとりあげているが、読解の方向は大きく異なっている。

12 一例を挙げれば、明末清初に活動した潘平格（一六一〇

—一六七七）にとっても、「拡充」は最も重要な実践の指針のひとつであった。ただ、彼の場合は、本来聖人のシェーマを完全に維持しており、後天的成長のモチーフは展開を見せていない。

The Precedent of the Denial of ‘Original Sage’ Theory in the Late Ming Era

—An analysis of the thoughts of Qian Yiben
(錢一本) and Sun Shenxing (孫慎行), with
reference to Chen Que (陳確) —

Masaya Mabuchi

In this paper I examine the thought of two late Ming Confucian thinkers, Qian Yiben (錢一本、1539-1610) and Sun Shenxing (孫慎行、1565-1636), who are usually assigned to the so-called Donglin (東林) school. Their thought can be seen as a precedent of the unique Confucian theory of Chen Que (陳確、1604-1677), who was active in the mid-seventeenth century, during the Ming-Qing transition. Chen asserted that human nature, the substance of human mind, should be understood as a body of potentiality, and that its content could be recognized only after it is fully unfolded through human efforts. He rejected the mainstream ‘original sage’ (本来聖人) theory, which was popular among Confucian scholars during the whole pre-modern era of Chinese history. Although Qian and Sun essentially attached themselves to the ‘original sage’ theory, because of their fears concerning the problems brought about by an extreme version of that view, they formulated new ideas that were somewhat contradictory to it. Both Qian and Sun strongly emphasized the need to accomplish human nature by broadening and fulfilling the ‘four sprouts of virtue’ (扩充四端). Qian even proposes that human nature could become perfect only through human effort (人成性), and Sun separates Confucian virtue (德) from human nature (性). In this way, their thought can be considered a historical precedent of Chen Que’s

denial of 'original sage' theory.