

清初・張沐の「性是功夫」説とその背景

馬淵 昌也

はじめに

以前、筆者は、劉宗周（一五八七—一六四五）と陳確（一六〇四—一六七七）の思想的同異を論じた論文において、清朝に入ってから、本来聖人を廃棄して、後天的善形成論にたつ人々の存在に言及した¹。その折、戴震（一七二四—一七七七）に先立つ事例として、張沐（一六一八—一七〇二）²の存在を指摘した。

これは、唐鑑（一七七八—一八六一）の『国朝学案小識』に記載された内容にもとづき、張沐の発言に、孟子のいう四端を完全なる性としての仁義礼智の発現とみるのではなく、これを拡充してこそ、はじめて仁義礼智が確立されるという発想が見られるということを報告したのである。その際、一方で張沐には、本来聖人説を前提にしているのではないかと思われる発言があることにも言及した。そもそも唐鑑は張沐を心宗学

案に分類していて、これも心に完全な本来性を期待する立場の感触を強く与えるものである。こうした錯綜した事態に対し、張沐の著作を目睹する機会に恵まれなかった筆者は、張沐思想の全体像について、そのまましておくほかなかったが、このたび、立教大学の林文孝氏の慫慂により、『四庫存目叢書』に収められた『遡流史学鈔』を通覧することができ、彼の思想の構造について概略的ながら一定の認識を得た³。そこで、前稿の不備を補い、清朝初期における本来聖人からの離脱の動きの一例としての張沐について、改めて位置づけ直したい。

一、張沐の功夫論——存養・立志・窮理・力行の体系

張沐の思想的営為で最も注目を引くのは、彼が作聖の功夫（工夫）の問題を関心の中核においていたことである。彼は自分自身でも、次のように功夫が自らの関心の中心であったことを告白している。

わたしの語ることは、どう語ろうが、功夫だけである。…他人が語ることは、どう語ろうが、現

成のことはかりである。(吾所言、千説萬説、只是功夫。…人之所言、千説萬説、只是見成。『四庫存目叢書』子部二冊七二二頁・『遡流史學鈔』卷三・三五葉。以下同様。)

では、まず彼の功夫論をみてみよう。「學問唯存養功夫爲緊關」(七五五頁・卷六・八葉)というごとく、張沐が最も重視した功夫は、存心ともいわれる存養であった。

孔子門下では、存養の工夫がまずやるべきことだ。…存というのは理を存すること、養というのは理を養うことだ。(孔門存養工夫、爲最先一層。…存者存乎理、養者養乎理。七四一頁・卷四・三六葉)

これは、敬ともいわれる。

敬とは、徳が集まることであり、これは存養の工夫である。(敬者、徳之聚也、此是存養工夫。

八八九頁・卷一四・一六葉)

要は心を見つめて、常に警戒を怠らず、主宰性を確保してゆくことである。

心が明らかでなくなるのは、放たれていることによる。心の体は本来明らかであり、収め取ればおのずと暗くはなくなる。一念がつねにあるようにし、常に自分のこととして引き受けて反省しなくてはならない。はっと目が醒めるところがあれば、厳しい師がやってきたと同じく、おのずと手足を整えるが、これが心の体だ。しばしあつてはんやりしたとすれば、これはまた放たれたのであるから、そこで自分でもとどりにすべく収めとる。こうすれば次第に明るくすっきりとしてきて、愚かさは日々に薄まり、とどこおりは日々解消されるであろう。(心之不明、由其放也。心體本明、収自不昏。須是一念常在、常時自己體貼反照。猛然有醒處、便如嚴師至一般、手脚自去整理、此心體也。稍時模糊、是又放去、即自収求復然。如此漸自明朗爽利、昏愚日薄、沾滯日開矣。

七五三頁・卷六・四葉)

彼は、この存心の功夫によって、常に覚醒したあり方が維持され、外から来る事象に対しても倫理的に正しく対応できるようになるとする。

功夫については、見たところ、ただ一念が常に存していることが効果的だ。堂屋を建てる者は必ずまず土地を整える。道を学ぶ者は、必ずまずその心を治める。心は道德の地なのである。心を治める功夫は、存養のほかになく、存養の要点は、この心が常に存するようにするだけである。心は本来靈妙なもので、逸出せぬように養えば、日々成熟精密になり、綱常名節は次第にわかるし、声色貨利の念は次第になくなる。この功夫は甚だ迂遠なようだが、必ず効果がある。(功夫看來只是一念常在爲得力。構堂者必先營其地、學道者必先治其心。心者道德之地也。治之功、不外存養、存養之要、只要此心常在而已。他本是神靈之物、養得不走作、日熟日精、綱常名節、漸自會、聲色貨利、漸自去。此功甚迂、而必效。七六六頁・卷六・三〇葉)

この存心のはじめは立志として特出される。

立志・存養・窮理は、すべて存養の一事である。立志は存養のはじめ、窮理は存養の落ち着きどころ。わければきちんと順序がある。(立志、存養、窮理、總是存養一事。立志是存養起頭、窮理是存養落脚、分之確有次第。七五二頁・卷六・三葉)

そしてこの存心を持続してゆく先に、窮理が出てくるといふ。

まず敬でこの心を存し、それを明晰誠実にせしめる。それから窮理を行ってこの心を存養して、ますます明晰誠実にせしめる。心が明晰誠実になったら、それはたとえば串のようなものだ。それから明晰誠実なる心で外の事象を整理し、外物を統御する。事物は銭のようなものだ。この明晰誠実なる心で万物をつらぬくのであり、たとえば串で銭を貫くのが、これに似ている。(先以敬存此

心、使之明誠、後以窮理存養此心、使益明益誠。心既明誠矣、辟如申也。然後以明誠者而治外事、御外物焉。事物則如錢也。以此明誠之心貫穿萬物、辟如以串貫錢、斯類之矣。九一七頁・卷一六・二葉

窮理は、まずは「聖人經書」を対象にすることが提唱される。

窮理は、第一は聖人の經書をよむことにある。内外と本末、精微と廣大、体あり用あり、静なれば聖、動なれば王、一切の理すべてが具らざるなく、千古以来の人情の変化のさま、物理の些細なく、善だつたり悪だつたり、似ているものや真・偽なども、そのすべてに源と末があるので、心力を尽くして、わが身で体して窮めるべきである。ずっとやっつていれば皆わがものとなり、おのずと大変聡明なる者となる。(窮理、第一在讀聖人經書。内外本末、精微廣大、有體有用、靜聖動王、一切之理、無不俱備、及千古來人情變態、物理瑣細、或善或惡、疑似真偽、亦皆各有原委、須竭盡

心力、以身體會而窮究之。久久皆爲我得、自成一大聰明人。九九三―四頁・卷二〇・八―九葉)
更には、日常の万事において考察する。

さらに日常において事物に遇えば、それに従つて体察し、未來についてはあらかじめ得失を考慮し、過去については省察し、現在については斟酌しなくてはいけない。善についてはそちらへ移ろうと思ひ、過ちについてはそれを改めようと思ひ、移り改め続ける中で理がますますわかつてきて、道がますます精密になる。(又須於日間遇事遇物、隨在體察、未來須預慮得失、過去須省察得失、現在須斟酌得失、善則思其遷、過則思其改、遷遷改改之中、而理愈出、道愈精矣。九九四頁・卷二〇・九葉)

そして見て取つた理を心にひきつけてゆくのである。

一理を学びえたら、心に存しておのれの理とす

る。一理を問うてつかまえたなら、心に存して己の理とする。一理を考えてつかまえても、弁別できても、いずれも心に存して己の理とするのである。この時はまだ篤行には及んでいないので、未発の中ではないか？篤行に及んで始めてこの理をもちだすのであり、これは天下の大本ではないか？（學得一理、存諸心、以爲我之理。問得一理、存諸心、以爲我之理。思得一理、辨得一理、皆存諸心、以爲我之理。此時尚未及篤行、豈非未發之中乎？待篤行、方纔是將此理把出、豈非天下之大本乎？九九三頁・卷二〇・八葉）

窮理の先には、力行（篤行）がくる。

立志の時は、行がないわけではない。ただ粗率である。…窮理の段階となると、博学・審問・慎思・明弁の後、理が中に誠であれば、おのずと外に現れる。となると行は真実の行となり、これはつとめないわけにはゆかない。いわゆる篤行のことである。舜の朝廷で語られた精一も、この順序であった。窮理の功夫を行って、理が精になる

と、内側にはこの理があり、外に行い出すのもこの理であって、内外が全体にひとつとなる。そこで一というのである。（立志時、非無行、但粗率耳。…至窮理、則博學審問慎思明辨之後、理誠於中、自形於外、則行爲眞行、乃不可不力耳。所謂篤行之也。虞廷之精一、亦此次第。用窮理之功、理既精矣、内邊此理、行出外邊、亦即此理、内外總只是一個、故曰一。九九五頁・卷二〇・一一葉）

これが大学という格物とされる。つまり、明らかになつた理を物の上に發揮してみるのである。

致知というのは理を明らかにすることであり、格物というのは、習い行うことである。…明らかにした理をまず事で試し、ひとつひとつ練習して精熟してすこしも間違いがなくなつてから、それからこの心の中は大変明白快活となり、充実したひとつの礼が己のからだの内に存するようになる。これこそ真実に知り、この上ないところまで知が至つたということである。そこで物が格せら

れてはじめて知が至るといのである。(致知者、明理也、格物者、習行也。…將其所明之理、先試之於事、待一一演習精熟、毫無差錯、然後此心中方極其明白快活、滿滿實實的一個禮、在我腔子裏、這方纔是知得真、知到極至之處了、故曰物格而後知至也。九二九—三〇頁・卷一六・二六一—七葉)

全体として、立志—存養—窮理—力行を實質的内容とするサイクルができる。

学には順序があり、本来つながっている。その順序は、立志してから存養、存養してから窮理、窮理してから力行、力行してから尽性、尽性してから命に至るのである。(學有次第、本相貫通。其次第曰、立志而後存養、存養而後窮理、窮理而後力行、力行而後盡性、盡性而後至命。七八二頁・卷七・三〇葉)

尽性・至命というのは、このサイクルが発展していった状態であって、新たな功夫があるわけではない。⁴

このサイクルを無限に繰り返して習熟してゆくというのである。こうした比較的簡明な構造にあるのが、張沐の功夫論であった。彼の著作『溯流史学鈔』には、このテーマに関わる言説がおびただしく残されている。⁵

さて、この輪郭が明瞭な功夫論のシステムのなかでも、存養と窮理の先後関係の問題は、張沐にとって特に大きな関心事であった。彼としては、なんとしても、存養が最初になされなければならない、そのあとに窮理がくるはずなのである。

ここで恐れるのは、学者がこの順序がわからず、先に窮理してそれから存養したとすればそれは間違いだということだ。本を立てずに末を求め、捨てられ失われて存しない心で窮理しても、どういう理が窮められるというのか。たとえ理についてたまたま得るところがあったとしても、置いておくところが無く、すべてばらけてしまうのだ。必ず存養してから窮理するのだが、理を窮めたらその理で心を養って、心の理が力を持ち充実するようにさせるのであって、決して二つのこと

ではないのだ。(兪學者不達此中次第、先窮理而後存養則誤也。不立本而求末、以舍亡不在之心去窮理、窮出什麼理來？即於理偶有所得、亦無處頓放、都濫散了。必存養而後窮理、窮了理、以理養心、使此心理充盛飽滿、并非二項。九九三頁・卷二〇・八葉)

そして、それは特に、彼の朱熹功夫論と王守仁功夫論の評価に直結するものであった。⁶王守仁(一四七二—一五二八)と朱熹(一一三〇—一二〇〇)の立場について、張沐は次のように語る。

陽明の学は、断じて心を主とし、その作用は良知にあつて、どれだけ語つても言い間違ひもなく、見てとり方が真実なので言い方も決然としたものになつていたのであつて、まことに聖人がまた現れようとも変更の余地無きものだ。しかし、そこで断固として物に即して理を窮めることの失当を語つていることは、わたしも最初はそうかと思つたが、時間がたつとともに、窮理は入門の工夫としてはならないものの、心の根本が立てられ

た後では、心だけを心として物は心ではないとしてはいけないということがわかつた。また、わが心には物理が具わっているから、物に即して窮めたりしないのだとか、昔の聖賢の言葉を参照したり、庶民に尋ねたりしなくてもよいのだ、とかはいえないことがわかつた。窮理の功夫はきわめて広大かつ精微であるが、ただ朱子が章句で窮理を最初に置いたので、それで陽明に反駁されたわけだ。朱子の語録の記録を読んだら、まず存養してから窮理するということを、大変多くの言葉で語つており、いずれも順序が筋だつており、まことに孔門の趣旨そのものである。陽明の方は、前のほう(存養)は見取れたが、後のほう(窮理)は見取れなかつたのだ。(陽明之學、斷主於心、而其用在良知、雖千百萬言、不錯此口、見之真故言之決、誠聖人復起不易者也。而必謂即物窮理之失、沐初亦以爲然。久之見窮理但不可爲入門之功、而心本既立之後、正不得直以心爲心、以物爲非心也。又不得直謂吾心備物理、而不即物以窮之也、不必稽之昔聖昔賢、詢之芻蕘也。窮理之功極廣大、極精微、但紫陽章句安置窮理於最先、此

所以見駁於陽明。及觀紫陽語錄所載、先存養後窮理、臺臺千百萬言、皆次第井井、眞孔門之指訣。

陽明又能見其先、而不能見其後矣。七〇九—一〇頁・卷三・九—一〇葉)

窮理は、存養のあとに必要なものである。これを陽明は見損なつた。まず心を確立することの必要を語つたのはよいが、その先における即物窮理を無用としたのは、大きな誤りであつた。

ここで、存養することですまず心が基本的正しさを確保できる、という観点は、張沐の自覚に従つて、陽明学と同調するものといつてよいだろう⁷。彼の発想は、陽明学の内部で言えば、鄒守益（一四九一—一五六二）以来のいわゆる修証派の敬重視、或いは明末の劉宗周の誠意・慎獨説に通ずるものといえる。ただ、それが向外的窮理を必然とするものだという点は、すべての理が見通せる良知が打ち立てられるとする陽明学本流とは異なり、朱子学的な外の理の探求を付け加えたものとして、確かに新味がある。

しかし一方、張沐によれば朱熹にも問題がある。というの、朱熹は『大学章句』において功夫の過程の

最初に窮理をおりており、これが問題なのである。彼は、語録においては、存養をはじめにおく言明がみられるので、これが朱熹の本意であつたと考えるのである。以下の資料でも、朱熹における存養と窮理の位置づけの問題を議論している。

晦庵の胡広仲に答える書を見ると、そこで学問について語るのに、窮理を先にしておらず、以前の議論は、大変落ち着きがわるいと言っている。

また程子の言葉を引き証拠としている。：大学章句だけが、窮理を入門としているが、大学の序では、小学の存養の言葉がうかがえる。みたところ、章句は以前に論定したもの、その後自分で行って会得したものがあつたのだ。自分でわかつた以上、注釈を改めるべきである。しかしひよつとすると、そのころ古い注釈にエネルギーを使い果たしており、また格致の前に存養を突出させることもできず、そこで改めるわけにもゆかないで、しかたなく、表現の限界で意味を犠牲にすることもできないので、小学に道を見出し、小学の書を著したのかもしれない、となればなんとも苦心惨憺

の結果ということになる。…朱子の伝記を見ると、臨終にもなお『大学』『中庸』の注釈を改めていたというが、これはきつと章句についてあきたらないものがあつたのであつて、小学の存養の説を大学に入れようとしていたが、しかし臨終の床だったので、かなわなかつたのかもしれない。(觀晦菴答胡廣仲書、其言學問功夫、不以窮理爲先、云向來之論、殊覺未安。又引程子之言爲佐。

…而獨大學章句、以窮理爲入門、唯大學序、略見小學存養之語。看來章句是先年所論定、後來體行有得。既自知之矣、即應改註、或者當日因舊註儘費心力、又於格致之前、突尋存養不出、故無可改、不得已、不可以辭害義、而卒寬徑於小學、又著小學一書、則亦可謂良工心苦矣。…按朱子傳臨終猶改學庸、是必於章句未能慊然、或欲以小學存養之説入大學之中、奈將革之際、卒未能也。七一
四頁・卷三・一九葉)

この資料は、王守仁の『朱子晚年定論』のモチーフを髣髴とさせる。張沐は、この問題以外は、「予固終始朱子者也」(八九八頁・卷一四・三五葉)というと

おり、朱熹の学を宗としている、という。

なお、彼は、功夫によつてある種の悟りの如き超脱を得て、そこから先は意識的功夫が無用になる、という視点はとらない。意識的努力は、習熟によつて次第に容易に行われるようにはなるが、終生必要なものとされる。これは、終着点なく死まで続く功夫の持続を唱えた、陳確の功夫論を髣髴とさせるものである。

限界のあるものは道で、限界の無いものは学だ。道とは道路だ。学はそこを通るのだ。道路は行き着くところまでゆけば終わりであるが、この

九

道路を通るものは、終日往来して、死んではじめて終了するのだ。学に志す段階から天命を知る段階までゆけば、道はここに尽きる。そして耳が順い心に従うというのは、熟して更に熟してゆくことであつて、それ以外のものはなく、かえつて毎日新しいのだ。(有窮者道、無窮者學也。道者路也、學以行之。路有至處則盡。行此路者、終日往来、死而後已。自志學至知天、道盡於是。耳順從心、只熟了又熟、更無別法、却日日新。七五三頁・卷六・四葉)

こうした張沐の功夫論は、全体として、明代の多くの理学者の功夫論に比すると、はるかに簡明で、日常的な色彩の強いものとなっている。今日の我々でも容易に受け入れられるのではないか、という感触を覚えるほどである。

二、存養の功夫と人性論

張沐の人性論は、こうした存養を中核とする功夫を第一義的に重要視するところから導かれるもので、功夫の持続の必然性を論証するためのものとして構成されてゆく。

即ち、彼の一貫した主張として、「性是功夫」というものがある。

性は功夫であり、学は性である。これはわたしが自分の心でこのように体得したのであり、後に五経四書の趣意で検討・検証したが、またそうであつた。(性は功夫、學是性。此沐自從己心體貼如是、後復從五經四書文義、討究証驗、亦復如是。九二九頁・卷一六・二五葉)

また、『周易』繫辭伝上の文言にもとづき、「成之者性」という言い方もよく用いる。

質問。「成すのが性」とは？ 答え。すべて成就するものがあれば、それは性だ。こわれてしまえば、それは性ではない。(問、成之者性也。曰凡其有所成就即是性、若有所敗壞、即不是性。八九〇頁・卷一四・一八葉)

これらが彼の人性論のベーシックな命題である。つまり、功夫との関わりで性をとらえようというのである。そして、「性は功夫だ」という論から進んで、人間には先天的に完全な本性が備わっていて、それをそのままに発揮すればよい、とする、本来聖人の標準的な発想を否定することになる。その観点からは程朱も批判を受ける。

今の人が性を考えるには、ただ中にひとつのこの上なく善のものがあつて、こちらが分外の気力を加えてそれを尽くしてゆかねばならぬ、という

ごとくだ。もともと孟子の本来の説ではないから、なるほど世人が凡下におちこんで甘んじているのももつともだ。(今人看性、只似裏面有一物事、最善、要我添出分外氣力去盡他。原非孟子本説、又何怪世人甘心淪下。八九七頁・卷一四・三二葉)

わたしの学は程朱と異ならず、ひとつの隔たりがあるだけだ。程朱は、心性をできあがっているものと考え、天がわたしに与えたもので、それ以上工夫は必要なく、ただ人はそれをそのまま持ち出してればよい、と考えていたのである。そこで仁義礼智もできあがったものであり、ただ人がそのままに持ち出してければよい、と考えた。わたしは、孔孟の心性についての説はそうではないと考える。…必ずまず放心を収めとり、放心が収めとられてはじめて心が存在し、心が存在してはじめて生のはたらきが存在し、そこではじめて性があると考える。ここが程朱と異なっている。これ以外は全く相違ない。(吾之學與程朱無異、只一間耳。程朱認心性爲現成、天之所以與我、不須更有功夫、只須人實實把將他出來。因視仁義禮智

亦是現成的、亦只須人把將他出來。予看孔孟言心性、不是如此。…必先收放心、放心収而後有心、有心方能生理、然後有性。此處與程朱異了。過此全然無異。九四六頁・卷一七・二一葉)

このように、彼は、性として倫理的に完全な本体が元來具わっているから、それをそのまま發揮すればよい、とする発想を否定する。そして、功夫がなされてはじめて心の内に依拠すべき実が具わるのだとする。ここでの、今の人々の性を見る見方として張沫が批判している観点は、心の中にひとつのものがある、というもので、後の戴震の朱子学批判を髣髴とさせるものである。¹⁰⁾

そして、こうした見方をさらに強力に展開し、仁義礼智は、四端に対して後天的に拡充の功夫を加えることを通じて成ってゆくのだ、として、かつて拙稿で引用したような言説も提出することになる。

心は血気のものであり、知覚を中に含んでおり、これが性である。その中には喜怒哀楽の常なる法など無い。またどうして善があるう。ただ、

外の物に感じて、惻隠すべきところは惻隠を生じ、羞惡すべきところは羞惡し、辭讓是非すべきところは辭讓是非を生ずるといふに過ぎない。しかしこれらは四端に過ぎない。天が人に与えうるものは、この端だけであり、人にその端を續けて拡充してゆかせれば、仁義礼智となる、というのであつて、これがいわゆる天のすばらしき命令（休命）というものだ。拡充しなくては端に過ぎず、どうして仁義礼智が存在しようか。そこで性とは、天が人に功夫を与えたのであり、功夫を尽くさなくては性ではないということがわかるのだ。（心は血氣之物、含有知覺在內、便是性。那裏面并無喜怒哀樂常法。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。然此亦不過四端而已。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。不擴充則亦不過端而已、那有仁義禮智乎。乃知性、天與人以功夫也、不盡功夫已非性矣。九九六頁・卷二〇・一四葉）

儒者は多く人の心の中には仁義礼智が内にあ

り、発して惻隠羞惡辭讓是非となるというが、わたしはちがうと思う。…心は血氣のもので、知覺の靈を含むが、仁義礼智がどこにあるう。もともと外で惻隠羞惡辭讓是非の対象となるものに感じて、それからこの端が現れるのである。もしこの四端が現れなければ、どこから心の中に仁義礼智があるなどと説いたであらうか。しかしこの四端は、心の中で、外からの感を持たずに、何も無くても世の中にこれらのものがやってくることもあつて、惻隠を感じべきところであつてはじめて惻隠し、羞惡するところであつてはじめて羞惡するといふのであり、ただこの心の明覺が、感じることで動き、にわかにある頭緒を生み出すので、これを端といつたのである。心の明覺がなければこの端はなく、外からの感がなくてはこの端はない。これは内外が交つて動くメカニズムで、天命人性のもつとも精微靈妙なところである。ここから察識拡充すれば四徳になり、拡充しなければただの四端に過ぎず、それを四徳とはいえない。そこで四端は誰もが有しているが、四徳は聖賢でな

くては有することができないのだ。もし心の中に

この動かぬ四つの塊があると考えたら、失当だ。

たとえば鏡は澄明だけで、外の物に感じて黑白紅緑がそれぞれその姿を現すが、この鏡の中にもともと黑白紅緑があったというとはできない。

(儒者多謂人心中有箇仁義禮智在內、發而爲惻隱羞惡辭讓是非、予謂不然。…心は血氣之物、而含知覺之靈、仁義禮智果何所有？原是因外感於惻隱羞惡辭讓是非之物、而後形此端焉。設如不見此四端、從何處說他心中有仁義禮智乎？然這四端、決不是此心中全不待外感、憑白自起此四端也。原因世上有此等事物之來、感於可惻隱者而後惻隱、感於可羞惡者而後羞惡、但只此心之明覺、能因感而動、忽起一般頭緒、謂之端也。非心之明無此端、

非外之感無此端、此内外交動之機、乃天命人性最妙最微處。由是察識擴充而爲四德、不擴充不過徒然四端而已、不得遂爲四德也。所以四端人皆有之、四德非聖賢不能有也。若認煞心中有此死板子四塊在內、則失之。如鏡只有明、感於外物而黑白紅綠各呈其形、不得說此鏡中原有此黑白紅綠也。

九二五—六頁・卷一六・一八一—一九葉)

つまり、四端はあくまで外の刺激によって心の明覺が反応して現れた端緒にすぎず、先天的に心の中に完全な仁義礼智が具わっているわけではないというのである。仁義礼智はあくまで四端の拡充という後天的努力の後に確立されるのである。こうした善の後天的形成論は、戴震において明瞭にみられるが、その折、戴震が性と の 関わりで重視した用語に、血氣心知というものがある。この『礼記』楽記にもとづく用語が張沐の仁義礼智をめぐる人性論に重要なものとして出現していることは、先に挙げた、性を心にひとつのものが具わるように見ているとする、朱子学に対する戴震の批判と共通する発想とともに、興味深い。

仁義礼智は心に根ざしている。心は虚明の体であり、いわゆる血氣心知の性がこれである。もともととなにもない。惻隱に感ずれば仁となり、羞惡に感ずれば義となり、辞讓に感ずれば礼となり、是非に感ずれば智となる。となると、この仁義礼智は、どうして外から私に鍍金したものであろうか。その根本は心知に属し、虚明の中から出てく

るのである。この心が根であり、仁義礼智は苗である。苗は根につながっており、はつきりと面に現れ、背中に行き渡り、四肢に行われるというのは、苗が盛んに茂ったところである。（仁義禮智根於心。心者虚明之體、所謂血氣心知之性是也。

本何所有。感於惻隱而爲仁、感於羞惡而爲義、感於辭讓而爲禮、感於是而非而爲智。則此仁義禮智、豈是由外鑠我者、其本屬於心知、從虚明之中發出。是心爲根、仁義禮智爲苗。苗連於根、粹然見於面、益於背、施於四體、是苗之茂盛處。八〇九—一〇頁・卷九・八一—九葉）

血氣心知とは、性である。どういうことか。性とは、生ということである。人は血がなくては死んでしまうし、気がなくても死んでしまう。血気とは生のはたらき（生理）である。心知とは人心の虚明の体であり、血気が生ずるものである。この四字は、そこからみえてくるのは、いずれも至虚の体であり、至明の用を生ずるものである。中には一理もないが、すべての理が具わっている。中には一物もないが、すべてのものが具わっている。物が感ずることとなると、七情が生ずる。生

ずるには善悪がありうるが、それはすべて感ずるからである。感ずるところを慎み、内に節すれば、善のみあつて悪はなくなる。これは天の休命というものだ。休命とは、天の意志だ。その素材を与えるだけなのだ。これはいわゆる至善の理だ。ここから推して遡源してゆくと、これは天が人に功夫をさせようということなのだ。（血氣心知者、性也。何也？性者、生也。人非血則死、非氣則死、血氣即生理也。心知者、人心虚明之體、即血氣所生者也。此四字、循來者皆至虚之體、而生至明之用。中無一理、無理而不備、中無一物、無物而不在。物感至而七情生。生有善惡、皆感之故也。慎所感而節於内、則有善無惡矣。是乃天之休命也。休命者、天之意而已。與之以其具而已。此即所謂至善之理□。推而原之、是天止欲人作功夫也。八〇八頁・卷九・六葉）

張沐のこうした主張は、理論的構えでの本来聖人からの離脱の傾向を受けて、また観察による支えも得られることになって、強化される。以下の記述は、小児の実態を観察した上で、自らの説の根拠としているも

のである。

こどもの性は、靈妙でない。なぜか。性とは、生ということである。こどもが生まれたはじめは、体をもえることも弱弱しく、したがって生理も弱弱しい。後儒が性を論ずるものなどは、生まれながらにすべて具備した理が、欠けたところもないというのであり、となると胎内から出るともに大人ということになる。生というのはだんだんに生まれることをいう。日々生まれぬことがない。身体は一日一日大きくなるし、理は一日一日生ずるし、物に感ずることが日々増えてゆけば、理は生じて窮まりがない。だから、嬰兒が殺されるものを見ても心を動かさぬというの、仁が生じてもいまだ十分でないのだ。危ないのを見ても避けないのは、智が生じても不十分なのだ。義を見ても為そうとしないのは、勇が生じても不十分なのだ。ここから次第に生じた成長して、次第に智であり勇であることになってゆく。そこから十分なレベルになると、賢人聖人である。ここから性はひとつのものではなく、定まっ

た理があるものでもなくて、生じうるということにすぎないことがわかる。その生機を干からびさせ、成長させる力を枯らしたら、これは人が存心せず好學でない、ということだ。生のはたらきの自然の限界であり、性の罪ではない。(小兒之性不靈、何哉？性者、生也。小兒方生之始、具體微、而生理亦微也。若如後儒論性、爲生而畢具之理、無少缺欠、則出胎即如大人矣。生者旋生者也。日日無不生者也。身日長一日、理日生一日、感物日多、則理生不窮。故嬰兒見殺不動心、仁生未足也。見危不知避、智生未足也。見義不知爲、勇生未足也。由此漸生漸長、漸智漸勇矣。以至於足、則賢聖矣。此可以知性非一物、亦非有定理、只會生耳。稿其生机、枯其長養、是誠在人存心不好學。生理自爲之限、是豈性之罪哉。八七六頁・卷一三・二四葉)

これは天がわれわれにあたえたもので、人が無理やり作ったものではない。赤子のときすでにこの考える心がそなわっているが、しかし生氣が不十分で、体は弱弱しく働きの射程も短い。成長して大きくなったときにはじめてそのはたらきが尽

くされるので、「失わない」というのである。つまり、赤子に耳目を与えて、それは本来聡明なるものであるが、ただちに聡明というわけにはゆかず、大きくなってはじめて聡明たりうるのである。これを「赤子の耳目を失わない」というのである。いま、大人は赤子の耳目を失わない、というのは、赤子レベルの聡明さを失わない（そのまま保持している）ということであるはずがない。こんな解釈ではだめだ。（此天之所與我者、不由人強作。方赤子時已有了這個能思的心、但生氣未足、體微而用短。待長大時方盡其用、故謂之不失也。即如與赤子以耳目、本是聰明之物、亦未能便聰明、待大時方能聰明也。此謂不失赤子之耳目。今日大人不失赤子之耳目、豈是不失赤子之聰明、可乎不可乎？八九二頁・卷一四・二三葉）

本来聖人説の磁場のもとでは、幼児の心は、「赤子之心」（羅汝芳・一五一五―一五八八）「童心」（李贄・一五二七―一六〇二）に見られるように、『孟子』での称揚を踏まえて、純粹至善の極北として、人がよりゆくべき倫理的原点とされるが、張沐は単に未熟な

ものだとみるのである。

こうして、正しく生きるためには、功夫の永久的持続が不可欠である、とする見方を基盤として、その功夫重視の姿勢から、元来もともと善なる本性が完全な形で与えられており、それが隠れているだけだから、それを発見し、発現するようにすればよい、という発想への否定が生じ、そこから仁義礼智の後天的形成論なども出現したのである。

そして、こうした観点から、彼は独特な面白い人性論を展開する。それは、『中庸』の冒頭の文言を用いて、率性と修道との二つを区分して、前者は先天的に天から具わった善性の発露であるが、ここには人為的に修道を施さなくてはならず、その修道も性である、とする説である。つまり、所与のものとしての善性を順とし、それに工夫を加える契機を逆とし、それらふたつとも性とみなすのである。

順に生ずる性は、天が命じるのであり、つまりは順にして自然と生ずる理を命ずるのである。逆に成す性も、また天が命じるのであり、つまりは逆にしてそれから成すという理を命ずるのであ

る。順に生ずるものは、学ばずしてでき、考えずしてわかるもので、孟子はこれを良知良能といった。逆に成すものは、学ばずともできる能力、考えずともわかる知に即して、学んでますます能力があらわれ、考えてますます知が精密になるというもので、孟子がいうところの天下に達せしめるというものだ。学ばず考えざるものは、天が我々に与えたものだが、学び考えられるものの方は、天が我々に与えたものではないだろうか。天は性を生じ、性は道を生ずる。道は教えを生じ、教えで天に復する。道も性だし、教えも性だ。したがう(率)と修める(修)の違いは、結局違いはなく、ただ順逆を分かつのみだ。今、そもそも人が事物に反応する場合、性の霊がにわかに見れて応ずる。これはしたがう(率)ものだ。そこでその物を考えて、その事を処理する念もそこから生じてくる。これは修める(修)だ。率のメカニズムが動くことは、修の考えが起こつてくるところである。修の努力が終了することは、率の体を完成させることである。ここから、また率となり修となり、何度も循環するので、一陰一陽これを道

という、というのである。もししたがって(率)修めず、まったく性の自ずからなる動きにまかせて、よく考えコントロールしようという努力を遂げないならば、物に感じて発するものは、また物に感じて変じ、物に感じて助長することになる。：そこでしたがう(率)ことのみを語つて修める(修)ことを語らなければ、性においてなおも不十分である。そこから性に不善あり、の議論への道が開かれたわけだが、大変なあやまりというべきだ。修めること(修)は、孟子のいわゆる「才は善を為せる」というもので、為せば為すほど善になるものだ。善を為せるのに為さないのが、どうして才の罪だろうか。為せばますます善、為さねば不善、二倍一〇倍にまで差が開くのは、その才を尽くせないものである。かならず才をつくしてこそ、性善を見て取れるのである。(順生之性、天命之、蓋命之以順而自生之理也。逆成之性、亦天命之、蓋命之以逆而後成之理也。順生者、不學而能、不慮而知、孟子謂之良知良能。逆成者、則即不學之能、不慮之知、而學焉則能愈出、慮焉則知愈精、孟子所謂達之天下也。不學不

慮、天之所以與我、能學能慮、獨非天之所以與我乎。天生性、性生道、道生教、教復天、道亦性、教亦性。率修之異、卒無異。特分順逆而已矣。今夫人感物遇事、則性之靈、率然出而應之、率也。而思審其物、化裁其事之念、亦即從之、修也。率之機動、即修之念所由起。修之力竟、即率之體所由成。由此復率復修、循環無端、故曰一陰一陽之謂道。苟率而不修、一任性之自動、而不竟其思審化裁之力、則感物而發者、又感物而變矣、又感物而助其長矣。∴故言率而不言修、其於性也、猶未全。而遂以開性有不善之論、可謂誤之甚矣。修即孟子所謂「才則能爲善」而愈爲愈善者。能爲善而不爲焉、豈才之罪哉。愈爲愈善、不爲不善、或相倍蓰、不能盡其才者也。必盡其才焉、而性善見矣。六七六頁・卷一・二〇葉)

目が物を見うることに、耳が音を聞けること、口が語れること、四肢が動いたり止まったりすること、これは性にしたがう(率)道である。これは感ずるところあれば動くというもので、天が命じたものである。礼でなければ視聽言動しない、というのは、道を修める教えである。これは考えて

始めてわかることで、また天が命じたものである。子供と父、臣下と君主、夫と妻、幼少者と年長者、友人の交際は、性にしたがう(率)道である。これは感ずるところあれば動くというもので、天が命じたものである。父子間に恩があり、君臣間に義があり、夫婦に別があり、長幼に序列があり、友人間に信頼があるというのは、道を修める教えである。これは考えてはじめてわかるもので、また天が命じたものである。この二者は生れながらにともに有しており、念を起こせばともに具備するものである。しかし、順番がある。感じて動くのは、天を継いだものたる善である。考えてはじめてわかるのは、善を成すものたる性である。そこでしたがう(率)側面からいえば、天道は常に人に勝つのであり、人ができることではない。修める側面からいえば、人道は常に天に勝つのであって、天ができることではない。そこで君子はしたがうこと(率)を考えずに修めることを考えるのであり、感ずることをたつとぶのではなく考えることをたつとぶのだ。(目之於視、耳之於聽、口之於言、四肢之於動止、率性之道

也。是有感即動、天之所命者也。非禮勿視勿聽勿言勿動、修道之教也。此思而後得、亦天之所命者也。子之於父、臣之於君、夫之於婦、幼之於長、朋友之於交、率性之道也。此有感即動、天之所命者也。父子有恩、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信、修道之教也。此思而後得、亦天之所命者也。二者自有生而同秉、一起念而俱備。然有次焉。有感即動、繼乎天者之善也。思而後得、成乎善者之性也。故自率而言之、天道常勝人、非人之所能爲也。自修而言之、人道常勝天、非天之所能爲也。是故君子不慮率而慮修、不尚感而尚思已矣。六八六頁・卷二・一葉)

これは大変興味深い人性論である。先天的に現れる善性の発現、これはひとつのプリミティヴな素材として与えられた性だという。そして、そこにそれを善の方向に増強し、発展させる人為的意識の功夫が加えられるわけだが、これをも性として、両方の性があることになる。功夫しようとする努力のできる主体性の方にも性を認めようとするのである。

同様なことを、人と禽獸とに分けていうこともあ

る。「畜以質爲性、人以學爲性」(八八六頁・卷一四・一一葉)というように、動物は意識的功夫ができないで、所与のものに従ってゆくだけだが、人間は努力によって変容してゆくところが違う、というのである。

質問。あなたは禽獸の性には工夫がないというが、彼らも飢えれば食を探すし、孕めば巢をつくりますよ。どういうことですか。答え。人が禽獸と異なる点は少ししかない、というのは、これを指していますかね。禽獸も視聽言動しますが、礼と非礼の区別はできません。喜怒哀楽がありますが、節に当る当らないということは弁別できません。子・臣下・後輩・友人がいますが、分を尽くす尽くさないということは弁別できません。人は生まれながらには、視聽言動しがなく、礼と非礼の区別はありません。喜怒哀楽しがなく、節に当る当らない、ということはあります。子・臣下・後輩・友人しがなく、分を尽くす尽くさないということはあります。前の半分は天が生まれながらに我々に与えたもの、後の半分は天が生まれながらに与えてはいないようです。実は前の半

分は天が我々に命じて体とともに持つてきたもの、後の半分は天が我々に命じて功夫をさせるものです。体に従つて持つてきたものは、形氣の迹で、粗蠢なるものです。そこで人が有するのみならず、禽獸ももっているのです。功夫を行つては

じめて存在するものは、性命の靈であり、靈妙で明晰なものです。そこで人だけにあつて、禽獸にはないのです。人がもし功夫をしなかつたら、禽獸と共有するものは完全だが、禽獸と異なるものは、完全ではないわけです。（問子謂禽獸之性無工夫。彼饑則覓食、孕則結果、何也。曰、人之所以異於禽獸者幾希、豈謂此乎？禽獸亦有視聽言

動、不能辨禮與非禮、禽獸亦有喜怒哀樂、不能辨中節不中節、禽獸亦有子臣弟友、不能辨盡分不盡分。人生來只有視聽言動、那有禮與非禮。只有喜怒哀樂、那有中節不中節。只有子臣弟友、那有盡分不盡分。前半是天生來與我、後半只似天生來與我。不知前半是天命我隨體帶來者、後半是天命我作功夫者。隨體帶來者、形氣之迹、粗蠢者也。故不唯人有之、而禽獸亦有之。做工夫方有者、性命之靈、神而明者也。故唯人有之、而禽

獸則無。人若不作功夫、便只將同於禽獸者完了、而異於禽獸者、未之完也。六八一—二頁・卷一・三一葉・ここは対等の立場の人との問答なので丁寧語で訳した。）

また、彼には、「先儒曰、性生理也、最得」（九四七頁・卷一七・二四葉）というように、特に強調する観点として、「性は心の生理」というものがある。これは、血肉で構成される心（ここでは心臓をイメージしている）に具わつた生み出すはたらきが性で、理を生み出すものとして立てられているようである。

ここは血肉のところに過ぎず、性は血肉の心の中に、ひとつの生生して尽きざる理を含んでおり、ややもすればひとつの理路を生み出してくるので、そこでそれを性とよぶのである。性とは生である。心がもし生でなければ、一塊の血肉に過ぎない。生きていないわけではないが、役に立たない。その心の生のはたらき（生理）を尽くしてこそ、はじめて心といえる。しかしすでに性である以上、ただ心と呼ぶわけにはゆかない。そこで

心を尽くすものにしてはじめてその性を知るのである。(心只是血肉之心、性は血肉心内、含着一個生生不盡的理、動不動就發生出一段理路來、故喚他做性。性者生也。心若不生、只是一塊血肉。雖未嘗不是活的、却不中用。須盡其心之生理、方才算個心。然已是性了、不可徒謂之心矣。故盡其心者方能知其性。八九四頁・卷一四・二六葉)

心(心臓)の中に具わった、次々に理路を生み出すはたらきが性ということのようである。次の資料では、次々と善念、そして良知良能が生じてくることを性の生だという。つまり、功夫のベースとなる先天的な部分と、あとから現れて功夫に続く部分と、どちらも外物に反応して次々に生ずることをさして言うものであると考えられる。¹¹⁾

性はひとつのものではない。性の字は心に従い生に従うから、つまり心の次々に生み出すはたらきをいうものだ。このうえなく虚ろで靈妙、感ずれば生ずる。たとえばふと子供が井戸に落ちるのを目撃したときの哀れに思い恐れおののく心は、

感じた当初は必ず善念を生じるが、これは志の端緒である。いくばくもなくして別の感を受ける、また不善を生ずる。初志は本来打ち立てがたいが、しかしこの虚靈の性は重なって生じ、そこでまた良知を生み出してわが志を点検するようになり、また良能を生み出してわが志を持守するようにする。これは、立たないことよって、また立つことが生じるのである。この立てる功夫は、また性が自生するもので、天が命じたものだ。

(性不是一物。性字従心從生、乃心生生之機耳。至虛至靈、有感即生。如乍見之惻隱慌惕、初感必生善念、即志之端。未幾別感、又生不善。初志自是難立、然此虚靈之性層層會生、於是又生出良知來、以察識吾志、又生出良能來、以持守吾志。是因不立、乃又生立也。是這立的功夫、亦性之自生、天所命也。九九〇頁・卷二〇・二葉)

この生理というのは、穀物に具わった生命力という比喩でも語られる。心が穀物、性はそれが有する生命力である。

性について質問する。玉階に次のように答えた。放り出せばすべて無くなり、取り上げれば存在する。なさなければ成らず、なせば必ず成るのが、こいつである。心は穀物、性は穀物の中の生のはたらきのようなものだ。あっちへ置いておけば、枯れ果ててしまう。植えて土に入れれば、元氣よく生じるし、水をやり草をとって世話をすれば、盛んに伸びる。伸びれば成り、多くの種を残し、次々に生まれて果てがない、こういうぐあいにつきる。もし性はひとつの物だというなら、落ち着きどころが出てくるが、これは心を語ったもので、性ではない。あたかも穀物を語って、その中の生理を語ったのではないようだ。(問性。語

玉階曰、放下都無、提起便有。不做不成、做無不成、便是此個物也。心如穀子、性如穀子中生理。乾閑在那里、便枯槁。種入土、則勃勃然生、灌溉鋤耨、則翼翼焉長。長無不成、遂胤多種、生生無窮、如是而已。若説性是一物、有着落、便是説心、不是性也。猶之説穀子、非説其中生理也。八四九頁・卷一一・二葉)

最後に、身心を構成する氣と、性の關係については、どうであろうか。基本的に、氣とは不即不離とされる。

工夫を行わなければ、ただ氣質だけがあらわれる。ひとたび工夫を行えば、性である。氣質とは、性の本体である。性とは、氣質の作用である。ひとつといえはひとつだし、ふたつといえはふたつである。(不用工夫、止顯氣質。一用工夫、便是性。氣質者、性之本體。性者、氣質之作用。説一是一、説二是二。六九五頁・卷二・一九葉)

性と氣はひとつである。存心して功夫をすれば、性である。存心せず功夫をしなければ氣である。これは生と不生の差異である。そこで生理は性であり、不生は氣である。その体はひとつであって二つに変ずる。(性與氣一也。存心加功、則爲性。不存心加功、則爲氣。此生與不生之異。故生理爲性、不生爲氣、其體二而變有二。八五九頁・卷一二・七葉)

氣をそのまま性とした場合、所与のものとしての側面が強くなり、功夫をなす主体性が減殺される危険がある。そこで、一往別立されることになる。しかし身心の現実に即して性を考える張沐としては、朱子学のように全く別ともしない。

以上、功夫の主体性を性として認めようとする強い傾向のもとに展開したのが、張沐の人性論であった。

三、張沐における本来聖人性

こうして、功夫重視の立場から、性を現成のものにかけず、人間の主体的選択に関わる功夫にかけていった張沐であるが、全体としては、なおも本来聖人の発想を脱却してはいない。それは、たとえば以下の天と人との関係の把握に明瞭である。一方では彼は人が天に打ち勝つモチーフを語る。

質分は自分によるものではないが、工夫は自分によるものだ。受けた素質は天命にまかせざるが、工夫の方は天命にまかせない。かんがえてみると、天はたしかに人に勝るところがあり、それは命である。人もたしかに天に勝るところがあ

り、それは性である。質分が弱いのは、わたしを生んだものの過失だが、工夫が弱いのは、わたしが生んだ過失だ。もみ合う中で、こうしたいと思えばこうなるのであり、もうひとつ天が来てもこれを阻むことはできない。(質分不由我、工夫却由我。稟賦任他天命、工夫却不任他天命、算來算去、天定有能勝人處、命也。人定亦有能勝天處、性也。質分弱、是生我者之過。工夫弱、是我生之過。扞掙起來、要如此、便如此、更有個天來攔阻不成。六七二頁・卷一・一二葉)

しかし、一方では天人の一致を語る。

天にはどういう理があるだろうか。元氣よくめぐるということだけである。ひとはこの理を得て人となるのであって、また天と二理はないのである。そこで天理という。(天有何理? 健行而已矣。人得此理以爲人、亦與天無二理、故曰天理。六七九頁・卷一・二七葉)

天理とは、乾である。乾とは、恐れおののくことである。人は乾の理を得て生まれ、物に触れ

ば恐れるところが生ずる。これは天が自分に与えたものであり、人がどうにかできるものではない。そこで、戒慎恐懼の心は、天が命じた性にしたがう（率）理であり、ここが天理のもっともずばりなところである。事物に従ってすべてに天理があるというのは、みなこの一理が様々な形に散らばったものである。人がもしこの戒慎恐懼の一念を喪失したら、事事物物すべて理がなくなってしまう。（天理者乾也。乾者戰懼之義也。人得乾理而生、觸物則生戰懼之心、此天之所與我、非人之所能爲也。故戒慎恐懼之心、即天命率性之理、此天理最的確處。若隨物隨事皆有天理、皆此一理之散殊者也。人若喪失此戒慎恐懼一念、事事物物、都無理矣。六七九頁・卷一・二七葉）

功夫をする心を含めて、天との一致の方向性は堅持されるのである。また、万物の理も、即物窮理の必要を主張するけれども、一方で、心への万理の具備を語る。

われわれの心の理が完備していないというわけ

ではない。ただ、かつて体験したことがないので、とっさに思慮が及ばないのである。古人は大勢おり、経歴はあまねくゆきわたっている。いずれも思慮がすでに及んだ道筋が存在する。そこで普段から博学・審問・慎思・明辨を行い、わが心の用を助けなくてはいけない。これは外の力を借りているようだが、実は我々の心に本来具備した理だ。（非吾心之理有不備。只緣不曾經過、倉卒思慮不到。古人多矣、經歷偏矣、皆有思慮已到之路。故平日不可不博學審問慎思明辨、以助吾心之明。雖似有借於外、却皆吾心本備之理。八五一頁・卷一・六葉）

こうした、天と人の一致、万理の人心への具備、といった主張をみると、実は張沐は、本来的には本来聖人の磁場に立っていた。そして、その本来性を輝かす道として、存養を高く位置づけたのであった。張沐自身が強く孔子の学は「心学」だといひ、また唐鑑が「心宗学案」と名づけたのも、こうした彼の本来聖人の枠組みの保有からすれば、自然なことであったといわなくてはならない。ただし、彼が特定の功夫に

よって完璧なる本性の完全露呈という一種の超脱を得て、以後は意識的努力を行わずとも、自然に至善なる行動がとれるというモチーフを否定し、終生努力し続けて習熟することを通じて功夫が習慣化し、容易になるということしか主張しなかったのは、本来聖人の枠組みの拘束力の後退を示すものといえよう。

なお、張沐の著作を読んできわめて興味深いことがひとつある。聖人の心が、存養が深いので死後も減びないのではないか、深山に今も生きているのではないか、とする、あたかも神仙とみるがごとき観念が人々の間にあつたということの報告である。彼はこれを否定しているが、民間に近いレベルで、儒教の聖人がいかに見られていたかを伺わせてくれる証言として、きわめて興味深いものであるので、ここに引用しておく。

質問。聖人は存養の功夫をすること深いものがあります。死んだときその心はきつと滅せず、人とは違っているところがあるのではないですか。答え。違う。質問。聖人はこのところは語らなかつたのかもしれませんが。答え。もしそんな理があ

れば、どうして語ろうとしないなどということがあろうか。(問、聖人存養功夫深。死時其心必有不滅、異於人者否。曰否。問、聖人或是不肯說這一段。曰果有此理、又何不肯說之有乎。八二八頁・卷一〇・一一葉)

正誼が言つた。人は、聖人は死なず、孔子・顔回は今も世にある、と伝えていきます。深山で見かけた人もおりますが、こういう理もあるんでしようね。仲誠が言つた。これはこのうえなく鄙俗な言い伝えだ。自分の心が明かでなかつたら、どうして信じないでいられよう。この言葉を伝えたのは、誰だろう。孔子・顔回が山中にいるのを見たのは、誰だろう。わたしは見たことがないし、君もみたことがない。もしほんとにそうだと信じたら、馬鹿者だ。(正誼曰、人傳聖人不死。孔顔至今尚在。有人於深山見者、或有是理。仲誠曰、此至鄙至俗之諺傳也。吾心不明、何能不信?傳此言者、誰也?見孔顔在山中、誰也?我未之見、子亦未之見也。…若眞信爲然、則癡矣。七四八頁・

卷五・一一葉)

おわりに

張沐は、基本は本来聖人の枠組みに乗っていないが、功夫の持続不可欠論を主張することから、人間の善は後天的に開発・拡充されるのだ、とする議論を展開するに至ったのである。つまり、功夫重視の視点が、功夫こそ性だとする議論を誘い、その中で、善の後天的形成論を、全体としては十分な整合性はないものの、展開したものであったといえる。陳確、或いは錢一本（一五三九—一六一〇）¹²と同じく、意識的功夫の持続の不可欠性の認識こそが、張沐の場合にも、善の後天的形成論を導いたものであったことが確認された。

今後は更に事例を収集して、明末から清初にかけてこうしたモチーフの広がりがいかなるものであったか、確認してゆきたいと考える。

※本稿は、平成二七年度学習院大学外国語教育研究センター研究プロジェクト「中国近世思想における言葉と思惟初探」の研究成果の一部である。

注

1 拙稿「劉宗周から陳確へ—宋明理学から清代儒教への転換の様相」『日本中国学会』五三・二〇〇一年。

2 張沐は、明末の河南省上蔡県に生まれ、若くして李自成の乱などを経験した後、清朝に入って進士となり（順治一五年戊戌・一六五八年）、河南省内黄県知県などの地方官を経て、退任したあとは主として講学活動に従事した人物である。当時の有力な儒学者である孫奇逢（一五八五—一六七五）・顔元（一六三五—一七〇四）らとの交流が記録されている。その生卒年・事績・著作などは、孫海波「張起菴學記」『中国近三百年學術思想論集』（存萃学社編集・周康燮主編、崇文書店一九七一所収。もと『中和月刊』第一卷一九四〇）を参照されたい。本論文は、張沐思想についての唯一の本格的研究成果であるが、これを発見・閲読できたのは、林文孝立教大学教授のご厚意による。記して謝意を表したい。

3 『遡流史學鈔』の書名は、遡流史・學鈔と切るべきものである。「遡流史」については、張沐は「遡流史學鈔」（『遡流史學鈔』巻首）において「余之日記課本也」といい、「始」亥（順治一六年・一六五九）、遊江淮、於舟中感水哉水哉之意、製冊而名。凡自己日間言行、及所見聞、天地古今人物山川旅遇之異、及一切友朋往復之書劄、辨論之言語、無弗記載、而皆寓得失懲勸於中、欲其心勿忘、如水之流、不可斷裂也、偶忘、即揭冊視之以自治也」と語って

いる。また侯喜敬の序(同卷首)には、「夫子日記課本、名爲遡流史者、正窮工夫之源流者也」とある。「學鈔」については、「鈔説」には「從學士子、往往摘其談學欺段、好爲譏闕、因命簡選可者、挨年順月、鈔録成本、以便講習、而各屬以所在地爲某録云」とあり、侯序に「人有聞其説而不能無疑、其相與質證者、又悉摘要、著於學鈔一書」とある。張沐が自ら記録した學術関係の雜記集である「遡流史」をもとに、從學の士が時系列に沿って抄出整理したものである。全二〇巻だが、巻末の遊梁講語は、付録扱いという。

なお『四庫提要』卷九七では、本書について「其講學之語」とあり、「史論」ではないのに、なぜ「史學」というのかは、本人の言明がないので、わからない、としている。これは題名の切り方を誤ったコメントとみられる。

本書は、最終的には、比較的晩年においてまとめられたもので、「鈔説」には、康熙甲戌・一六九四の記年がある(、本書によって彼の思想をかなりの質・量にわたって詳しく知ることができ、本書をもとに張沐の思想の輪郭をとらえることは、十分可能であると考ええる。彼は自ら「余學之得失淺深、隨時而見於言論者、無容隱飾、而學者亦可即余之因時加進、以求學之所從入而從得者矣」と語っている。なお、張沐は「此録起丁未(康熙七年・一六六七)、以前載學道六書中」(鈔説)と語っており、本書以前に著された重要な思想的著作に『學道六書』がある。更には、『爲學次第』・『道一録』なども、同じく本書以前の重要な

思想的著作として挙げられるが、これら諸著作は残念ながら筆者未見である。

4 孫海波前掲論文三四頁参照。

5 ここに述べた張沐の功夫論の梗概については、孫海波前掲論文に豊富な引例をふまえた記述があるので参照されたい。

6 張沐の王守仁と朱熹の思想への評価には、時間的な変化がある。当初は王守仁に傾倒し、後に朱熹も評価するようになった。孫海波前掲論文参照。ここでの叙述は変化の後の両者への対応を並列的に扱ったものである。

7 孫海波前掲論文二八―九頁参照。

8 従って、王畿(一四九八―一五八三)・周汝登(一五四七―一六二九)らのように、本性の現成を強調し、無作為を主張する立場に対しては、張沐は厳しく批判する。

9 拙稿「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・二〇〇〇参照。

10 この問題については、プロジェクトでの発表時に、明治大学の本間次彦氏から示唆を頂いた。記して謝意を表したい。

11 なお、張沐の場合、道心・人心概念もこの「生理」をめぐる論点と通ずる観点から解釈されている。ポイントは、自分で自分はずまいなどと思う心、不安な心、これが人心、そしてそれをふまえて心を存し反省して道理をつかむのが道心、ということである。たとえば、「學者試省此心體、是個會恐懼的否?人之聰明盡出於此。故曰人心惟危。試省

此心體、若嘿自存一存、反一反、便會有道理否？纔不存不反、便沒道理否。天下道理盡出於此、故曰道心惟微。自堯舜窺原、說出此話、最得力。」（七〇五―六頁・卷三・一―二葉）という発言を参照。

12 錢一本の工夫重視と本来聖人からの逸出傾向については、拙稿「明末における『拡充』成性論の展開…錢一本・孫慎行を陳確との関係において論ず」『言語・文化・社会』一四・学習院大学外国語教育研究センター・二〇一六を参照。

Zhang Mu's "Nature is Effort" and Its Background

Masaya Mabuchi

The Chinese Confucian scholar Zhang Mu (張沐; 1618-1702), active during the early Qing dynasty, asserted that "Nature is Effort" (性是功夫). At the same time, he denied the presupposition that was shared by almost all Confucian scholars during the Song, Yuan and Ming periods, namely that the four Confucian virtues of benevolence, justice, courtesy and wisdom (仁義禮智) are innately bestowed on the human mind.

Zhang adopted certain elements of the theories of the Zhuzixue (朱子学) and Yangmingxue (陽明学) schools of thought, and created a simpler system of Confucian daily practice. In this system, *cunxin* (存心), deliberately maintaining a righteous state of mind, plays an essential role. He exquisitely connected *cunxin* with the reading of the classics (読書) and investigating principles in things (即物窮理), thereby providing a simple and acceptable version of the practice of Confucian theory.

On the other hand, in his effort to emphasize the importance of daily practice, he tended to deny the basic presupposition of Song-Ming Confucian scholarship that humans have perfect nature in their mind a priori, and claimed that human effort should be understood as a part of nature. Moreover, he at times asserted that humans have two natures: one is something bestowed by heaven as raw material, the other is human effort to accomplish virtues on the basis of the former nature.

Similar claims were made sporadically by contemporary Confucians,

including Chen Que (陳確), Qian Yiben (錢一本) and others, who aimed to have Confucian scholars pay more attention to daily practice. In their view, the presupposition that humans are naturally bestowed with perfect virtue would mislead Confucian scholars into neglecting the indispensable importance of the ceaseless continuation of practice in order to become a virtuous person. They tried to revise this unfavorable side effect of the “original sage” theory and tended to disregard its theoretical basis, although they often still believed, subjectively, in the authenticity of this theory.