

陸学の「人心」「道心」論

——いわゆる「朱陸折衷」の淵源を辿る

中 嶋 諒

一、はじめに

朱熹の論敵として知られる陸九淵(象山、一一三九—一二九二)の学問(陸学)は、その出身地であり、教育の拠点でもあった江西の地のみならず、浙東地域にも流行し、甬上四先生(楊簡、袁燮、舒璘、沈煥)などの有力な継承者を得た。けれどもその甬上四先生1の門弟、すなわち陸学再伝の弟子たちの中からは、陸学を自称しながらも朱熹(朱子、一一三〇—一二〇〇)の学に接近する、いわゆる「朱陸折衷」的傾向が現れた。袁燮の次子である袁甫が、朱熹、張栻、呂祖謙とともに陸九淵を挙げ、これら「四先生に二道無し」、「夫れ道は一のみ」(『蒙齋集』卷一四「鄞県学乾淳四先生祠記」)と提言したのは、その甚だしき例といえるであろう。2

けれども筆者は、この「朱陸折衷」的傾向が、すでに陸九淵自身の思想に内在していたのではないかと考えている。もちろん朱陸が直接に、あるいは往復書簡をもって幾度となく論争を繰り広げていたことから、両者が相互の思想的差異を自覚していたことは疑いあるまい。ただし朱熹は、ときに陸九淵の説を容認する。これこそ『尚書』大禹謨の「人心まごこころ惟れ危く、道心惟れ微かなり、惟れ精惟れ一、允まことに厥その中を執れ」を典拠とする「人心」「道心」をめぐる議論であった。

周知のごとく、この「人心」「道心」論は、中国近世儒学においては、たんなる経書の字義解釈にとどまらず、「天理」や「人欲」、「無欲」といった問題とかわる一大テーマであった。3 おそらく「人心」「道心」に対して、はじめて意識的な分析を加えた思想家は北宋の程頤であろうが、朱熹はこの程頤の説をときに継承しつつも、ときに疑義を呈するなど、長きにわたり模索し続けた。朱熹にとつても、この「人心」「道心」論は、自らの思想の根幹にかかわる主題の一つであったであろう。4 朱熹が、「人心」「道心」をめぐる陸九淵の議論を容認していたという事実は、部分的にはあれ、朱陸に通底する意向があったということであ

り、それゆえ南宋後期に「朱陸折衷」的潮流がいかにかして発生したかという要因を探る上でも、注目されるべきかと思われる。

本稿では、まずは「人心」「道心」をめぐる朱熹の陸九淵評価を検討し、続いて陸九淵、およびその初伝、再伝の門弟たちの「人心」「道心」論について考察していきたい。

二、陸九淵の「人心」「道心」論

1. 朱熹の評価

かつて北宋の程頤は、「人心」「道心」の両語を「人心は私欲、故に危殆。道心は天理、故に精微。私欲を滅すれば、則ち天理明らかなり」（『程氏遺書』巻二四・九条）と解釈した。すなわち「人心」＝「私欲」は滅すべきもの、「道心」＝「天理」は明らかにすべきものと、両者を明確に区別して、そこに善悪の判断を下したわけである。これに対して朱熹は、はじめ「此の言、之を尽くせり」（『朱子語類』巻七八・二一三条）と賛同の意を示すものの、晩年その見直しを図ることとなる。

もしも道心が天理で、人心が人欲だというなら

ば、二つの心があることになってしまふ。人にはたった一つの心があるだけで、ただ道理を知覚するのが道心、声色臭味を知覚するのが人心というに過ぎず、そこに大きな違いはないのだ。「若説道心天理、人心人欲、却是有兩箇心。人只有一箇心、但知覺得道理底是道心、知覺得声色臭味底是人心、不爭得多。」（『朱子語類』巻七八・一九三条、蕭佐録／五・二〇一〇頁）

ここで朱熹は、程頤のごとき「人心」「道心」理解は、心を二つに分割することになり兼ねないと弁難する。朱熹によれば、心は滅すべき「人心」と存すべき「道心」などと単純に図式化できるものではない。例えば心が道理を知覚する場合には「道心」となり、声色臭味を知覚する場合には「人心」となるといったように、「人心」「道心」は同一の心が向かう対象の違い、その対象に対する心のはたらき方の違いであるという。朱熹にとつては、「人心」「道心」に決定的な差異はなく、結局「人只だ一箇の心有るのみ」なのであった。

さてこのように「人心」「道心」を別個のものとはせず、心はただ一つであるとする主張は、陸九淵にも

見られるものであったという。

陸九淵（子静）は「たった一つの心があるだけで、その心は人心に属しながらも、また道心に属する」というが、こんな時はやはりうまい言い方だね。（陸子静説、只是一心、一辺属人心、一辺属道心、那時尚說得好在。『朱子語類』卷一四・一九条、甘節録／八・二九七二頁

符叙（舜功）「陸九淵（子静）は、人の心は混然として未分化だと言っています。」朱熹「この説もまた差し支えない。そもそも人心と道心には違いはあるものの、二つのものではない。」「舜功云、陸子静説人心混混未別。曰、此説亦不妨。大抵人心、道心只是交界、不是兩箇物。」「朱子語類」卷七八・二二二条、鄭可学録／五・二〇一五頁

これらで引かれている陸九淵の発言は、現存する陸九淵の文集からは見出せない。ただともあれ「人心」「道心」を決定的な差異と見なさず、両者を含めて未分化な心とするところは、朱熹と共通していたようである。そして何よりこれらの発言に対して、朱熹自身が好意的な態度を見せていることは注視されたい。

また程頤は「人心」＝「私欲」を減すべきものとらえていたが、それに反して「人心」を完全に悪なるもの（全く是ならず）とは見なさないといい点でも、朱熹と陸九淵は軌を一にしていたようである。

（程頤の）「人心とは人欲のことである」の言葉には欠陥がある。上智のものであっても、この人心はないわけにはいかないのに、どうして全く正しくないと言えるであろうか。陸九淵（子静）もこのように人に語っていた。（「人心人欲也、此語有病。雖上智不能無此、豈可謂全不是。陸子静亦以此語人。」「朱子語類」卷七八・一九三条、蕭佐録／五・二〇一〇頁

末尾の「陸子静も亦た此を以て人に語る」の「此」字は、あるいは冒頭の「人心は人欲なり」の一句を指すとも考えられようが、以下の記録と併せて見るならば、やはり直前の「（人心は）豈に全く是ならずと謂ふべけんや」を指すというべきであろう。

陸九淵（子静）もまた正しく説いている。（陸九淵は）いう、「もしも舜が人心を全くよろしくないと考えていたならば、「（人心は）好からず」と言って、これを除かせたであろう。いま（『尚書』

大禹謨に) ただ「危し」とあるのは、人心に安んずるべきではないというだけだ。「陸子静亦自説得是。云、舜若以人心為全不好、則須説不好、使人去之。今止説危者、不可拋以為安耳。」『朱子語類』卷六二・四一條、余大雅録／四・一八四四頁)

ここで陸九淵は、「人心惟れ危し」の「危」字に着目する。「危」字は、文字通り「あやうし」の意であり、あくまで「人心」が、好からざるものになる「危険性を孕んでいる」ことをいうのみである。それゆえもちろんこの「人心」を警戒すべきではあるのだが、当初より悪なるものとして排斥してしまうこともまた、あつてはならないとされるわけである。さらに「危」字の解釈をめぐることは、次の記録も挙げておく。

「危し」とは、陥ろうとするがまだ陥っていないという意味である。陸九淵(子静)の言い方は正しい。「危者、欲陥而未陥之辞。子静説得是。」『朱子語類』卷七八・一九二条、董銖録(当該箇所は李方子の別録)／五・二〇一〇頁

すなわち経文に「危」字が用いられているのは、「人

心」が完全には悪でなく(未だ陥らず)、悪になる危険性を孕む(陥らんと欲す)に過ぎないことを述べているのであろう。

2. 陸九淵の「人心」「道心」論

以上のことから、朱熹は「人心」「道心」を併せて一つの心としていること、必ずしも「人心」を悪とは見なしていないことの二点において、陸九淵の「人心」「道心」論を評価していたことが看取できる⁶。それではこのような朱熹の陸九淵理解は妥当であると言えるのか。次に陸九淵自身の「人心」「道心」論を確認していきたい。

『尚書』(大禹謨)に「人心惟れ危く、道心惟れ微かなり」とある。これを解釈する者の多くは、「人心」を人欲と、「道心」を天理とするが、この説は正しくない。心は一つなのだから、どうして人に「人心」「道心」という二つの心があることになるのか。「書云、人心惟危、道心惟微。解者多指人心為人欲、道心为天理、此説非是。心一也、人安有二心。」『陸九淵集』卷三四、「語録」上・六条、傅子雲録／三九五頁

ここではまず「人心」＝「人（私）欲」、「道心」＝「天理」と、心を二分して考える程頤の説に舌鋒が向けられる。また陸九淵は、

人欲、天理というのは正しくない。人にも善と悪があり、天にも善と悪。「自注・日食、月食や悪星の類」がある。どうして善をすべて天に帰し、悪をすべて人に帰すことができようか。「謂人慾天理、非是。人亦有善有悪、天亦有善有悪、「日月蝕、悪星之類。」豈可以善皆帰之天、悪皆帰之人。」『陸九淵集』卷三五、「語録」下・二五一

条、包揚録／四六二頁

と、「人心」に相即される「人欲」、「道心」に相即される「天理」の語自体に疑義を呈する。「欲」は「理」に対して、自ずと否定的な意を含むために、「人欲」「天理」といった語を用いた時点で、すでに人は天より劣るものであるとの価値判断を下したことになる。けれども陸九淵は、人にも善があること（また天にも悪があること）を前提に、「人心」の善性を確保して、程頤の「人心」＝「人欲」、「道心」＝「天理」の構図の見直しを企図するのである。⁷

さて以上二つの陸九淵自身の言葉から明らかかなよう

に、「人心」「道心」をめぐる朱熹の陸九淵理解は、正鵠を射ているといつてよい。ただ朱熹にしろ陸九淵にしろ、「人心」を必ずしも悪と見なさず、そこに善性が見出せることを指摘したのは、あるいは先行する程頤が貶めた「人心」の価値を回復することに努めたためであったとも考えられよう。いささか本題からは外れるが、とりわけ陸九淵は一般に、自己の心の完全無欠を唱えたいわゆる「心学」の思想家と位置づけられる。例えば陸九淵の文集には、「人心は至霊、此の理は至明。人は皆な是の心有り、心は皆な是の理を具ふ。心は即ち理なり」（『象山全集』卷一一、「与李宰」二）といった言葉が見えており、多くの先行研究は、このような言辞をもって、その「心学」的要素を指摘してきた。ただおそらく陸九淵は、人は善悪を併せ持つという前提に立った上で、人心は善で、しかないわけではなく、善でもあると繰り返すのであって、それは必ずしも、人心は善で、しかない⁸という主張であるとは言い得ないのではなからうか。

さてここで、再度朱熹の発言を見てみたい。朱熹は「人心」「道心」を語るうえで、『尚書』多方の一節を用いることがあった。

人心が収まれば道心であり、道心が放たれれば人心である。「惟れ聖も念ふ罔ければ狂と作り、惟れ狂も克く念へば聖と作る」が、それに近い。「自人心而收之、則是道心。自道心而放之、便是人心。惟聖罔念作狂、惟狂克念作聖、近之。」『朱子語類』卷七八・二〇五条、楊驥録／五・二〇一二頁

朱熹にとつては、「人只だ一箇の心有るのみ」なのであり、それゆえ「人心」「道心」に決定的な差異はない。前述の通り、「人心」「道心」は、同一の心が向かう対象の違い、その対象に対する心のはたらき方の違いであった（『朱子語類』卷七八、一九三条）のだから、両者は当然、時々の場合により目まぐるしく入れ替わりうるものなのである。そこで心の収放（収まるか放たれるか）が「人心」「道心」の分かれ目とされ、これはまた「克く念ふ」か「念ふ罔き」かを、聖狂の分岐点とする『尚書』多方の議論に重ね合わされることとなる。

ところで「克く念ふ」とは、具体的にどのような行為を指すのであろうか。そもそも『尚書』多方には、「惟れ狂も克く念へば聖と作る」とあるわけだが、こ

の「作聖」（聖と作る）の二字は、中国思想史上、いわゆる「聖人可学」とともに、修養（工夫）論が語られる際のキーワードとして用いられることがあった。それゆえ「克く念ふ」こともまた、非聖人（狂）が聖人（聖）と「作る」ために取るべき学問修養を指しているとも言い得よう。そして「人心」「道心」を論じるうえで、この『尚書』多方の一節を好んで用いたのが、他ならぬ、陸九淵その人であった。

「人心」の危さは「念ふ罔し」か「克く念ふ」か、「狂と為（作）る」か「聖と為（作）る」かが分かれ目である。「人心之危、罔念克念、為狂為聖、由是而分。」『陸九淵集』卷三三、「人心惟危道心惟微惟精惟一允執厥中」／三七八頁

「念ふ罔ければ狂と作る」「克く念へば聖と作る」が、危しということではないか。「罔念作狂、克念作聖、非危乎。」『陸九淵集』卷三四、「語録」上・六条／三九五頁

これらではいずれも『尚書』大禹謨の「人心惟れ危し」の「危」字が、多方の一節によって説明されている。すなわち「人心」は「克く念ふ」か「念ふ罔き」かによって、聖（善）にも狂（悪）にもなり得るもの

であるゆえに、危いとされるわけである。前述の朱熹側の記録に引かれた「陥らんと欲するも未だ陥らざるの辞」(『朱子語類』卷七八、一九二条)といった「危」字解釈は、現行の陸九淵の文集には見えないが、ここで「念ふ罔ければ狂と作る」云々の一節が持ち出されていることから、狂(悪)ではない(未だ陥らざる)ものの、狂(悪)となる危険性を孕んでいる(陥らんと欲す)という陸九淵の「人心」解釈が垣間見えよう。そしてそこから浮かび上がってくるのは、

「人心」が狂(悪)へと転落しないために、「克く念は」なければならぬという学問修養の必要性である。実際に陸九淵は、「某何ぞ嘗て人をして読書せしめず」(『象山全集』卷三五、「語録」下・三三三三条)、「聖賢の人に教ふるは、之をして講学有るを知らしむ」(『象山全集』卷七、「与彭子寿」などと、むしろ読書や講学(集団学習)といった学問修養の価値を認めていたのである。¹⁰⁾

以上のように陸九淵は、程頤の「人心」解釈に反対してその善性を強調した。けれども「人心」はまた、悪を併せ持つものでもあった。それゆえこの悪(狂)を善(聖)へと改めるべく、非聖人(狂)が聖人

(聖)になるべく学問修養が求められる。朱熹はときに「陸子静(九淵)の学、只管一箇の心、本来是れ好ひたすらき物事と説くのみにして、上面に一箇の字を著け得ず」(『朱子語類』卷一二四・五四条)と、陸九淵は心の善性のみを説いていると指摘するが、その論拠は乏しく、印象論的な批判であると言わざるを得ないであろう。

三、陸九淵初伝の「人心」「道心」論

1. 楊簡の「人心」「道心」論

陸九淵門下の代表格として、まずは楊簡(慈湖、一四一〜一二二六)を取り上げたい。例えば『宋元学案』卷五八の冒頭「象山学案表」には、陸九淵の実子である陸持之(一一七一〜一二二五、その著作は現存しない)に次ぐ第二位に楊簡の名が掲げられるなど、少なくとも後世において、楊簡が陸学の主要な継承者と見なされていたことは疑いあるまい。本項ではこの楊簡の「人心」「道心」論について見ていくこととする。

さて楊簡は陸九淵より二歳年少で、さほど年齢が離れているとは言えないが、乾道八年(一一七二)、二

人の劇的な出会いとして知られるいわゆる双明閣問答を契機として、楊簡は陸九淵に師事するに至った。これについては双方の記録が残るが、まずは楊簡の側の資料を確認してみたい。

三二歳の頃、富陽県の簿舎双明閣の下、陸九淵（象山）先生に待坐した。……そこで舜が「道心」といったのは、「心」が「道」であることを明らかにしたのだと知った。孟子のいう「仁は人心なり」もその主旨は同じで、孔子はまた「心の精神は是れ聖と謂ふ」ともいつている。……聖賢の言を論拠として、学生たちに教示しよう。吾が心は、取りも直さず道であり、さらに求めることはできないのである。（年三十有二、於富陽簿舎双明閣下待象山先生坐。……於是知舜曰道心、明心即道。孟子曰、仁人心也、其旨同。孔子又曰、心之精神是謂聖。……得聖賢之言為証、以告学子、謂吾心即道、不可更求。）『慈湖遺書』卷三、「学者請書」一／三六頁

ここではまず、舜のいわゆる（すなわち『尚書』大禹謨の）「道心」が、「道」＝「心」という意で解釈されている。この解釈は、『孟子』告子上の「仁（＝道）

は人心（＝心）なり」や、『孔叢子』記問の「心の精神（＝心）は是れ聖（＝道）と謂ふ」といった文辞によつて補強され、心は道そのものであるから、これ以上さらに求めるべきでない、と心の完全無欠なるさまが結論づけられる。

なおこの「道心」解釈は、右の楊簡自身の告白からも分かるように、陸九淵との出会いをきっかけに導き出されたものであったという。それでは続いて、陸九淵の側の資料を見てみよう。

楊簡（敬仲）「本心とは如何なるものでしょうか。陸九淵「惻隱は仁の端、羞惡は義の端、辞讓は礼の端、是非は智の端、これが本心である。」楊簡「そんなことは簡が子供の時分から知っています。結局本心とは如何なるものでしょうか。」何度も質問したが、陸九淵は最後までこの説を変えず、楊簡も納得しなかった。そこで偶然に扇売りの訴訟があったので、楊簡は法廷でその曲直を判決し、その後また始めのごとく陸九淵に質問した。陸九淵「扇売りの訴訟に対する判決を聞いていたが、是は是と知り、非は非と知ること、これこそ敬仲の本心だ。」楊簡は即座に大悟して、始

めて北面して弟子の礼を取った。「楊敬仲問、如何是本心。先生曰、惻隱・仁之端也、羞惡・義之端也、辭讓・礼之端也、是非・智之端也、此即是本心。」

対曰、簡兕時已曉得、畢竟如何是本心。幾數問先生終不易其說、敬仲亦未省。偶有鬻扇者訟至於庭、敬仲斷其曲直訖、又問如初。先生曰、聞適來斷扇訟、是者知其為是、非者知其為非、此即敬仲本心。敬仲忽大覺悟、始北面納弟子礼。』『陸九淵集』卷三六、「年譜」乾道八年／四八七頁

ここで楊簡は陸九淵に対して、『孟子』告子上に見える「本心」の語の具体的内容について質問した。そこで陸九淵は、『孟子』公孫丑上の「四端」の説をもって返答するが、楊簡はそれに不服であったようである。ただこの時、楊簡は抱えていた訴訟の判決を下し、陸九淵はその判決に事寄せて、さらに「本心」について説明する。すなわち法廷において楊簡が、是なることを是、非なることを非と判断したこと、換言すれば、訴訟の是非を見極めたことを「本心」に拠るとしたのである。

ただ留意したいのは、陸九淵はここで『孟子』のいわゆる「本心」について語るのみで、人間の心そのもの

の問題としていたわけではないことである。¹¹ 陸九淵にとって「本心」とは、心の善なる端緒に過ぎず、決して心の全体を指し示したのではない。また訴訟の是非を持ち出すのは、『孟子』公孫丑上の「是非の心は、智の端なり」に依拠するのであるが、経文を踏まえていうならば、この「端」は「拡げて之を充た」

(拡充)されなければならないはずのものである。

けれども楊簡は、「吾が心は即ち道」といい、陸九淵のいう「本心」を「吾心」にすり替える。しかも「更に求むべからず」といい、「吾心」にこれ以上の手を加えることを求めない。前述の通り、陸九淵は「人心」に悪なる要素を認め、それを論拠に学問修養の必要性を説くわけだが、かえって楊簡は「吾心」の全美無欠を強調し、ことさらな作為の不要を説く。それゆえ学問(学問)の説よびについて述べられた『論語』冒頭章に対しても、楊簡は独自の解釈を採ることとなる。

「時に習ふ」の習は、「習はず」の習である。『周易』坤卦・六二に「習はざるも、利あらざる無し」とある。いま、いかなる時にも、習うことができないと悩んでいる学ぶ者たちは、思慮をもつ

て習い、知力をもって習うが、だからこそ、いいかなる時にも、習うことができなものである。……孔子は明言しなかったが、「時に習ふ」の習は、学ぶ者の作輟（やったりやらなかったり）の習ではなく、学ぶ者が本来持っている心、すなわち道が、待つことなく（いかなる時にも）なされることを明らかにしたものである。「時習之習、乃不習之習。易曰、不習、无不利。今学者患乎習之不能時者、正以其以思慮、而習、以智力而習、故不能時也。……孔子無所言、正以明時習之習非学者作輟之習也、正以明学者本有之心即道、而无俟乎復為也。」『慈湖遺書』卷一〇、「論論語」上／二一

〇頁

楊簡は「習」を「不習」の意で解する。すなわち学習（学問）とは、思慮や智力といった作為によって自己向上を求めることではなく、本来の自己の「心」の有する内発力（習はざるもの）に支えられたものであったと言い得よう。¹² 前述した朱熹の「只管一箇の心、本来是れ好き物事と説くのみにして、上面に一箇の字を著け得ず」（『朱子語類』卷一二四、五四条）といった発言は、陸九淵批判としては相応しくないが、もしも

これが楊簡に対するものであったとしたならば、適切な指摘であるといえるであろう。ともあれ陸九淵との出会いをきっかけに、楊簡は「吾心」＝「道」という「道心」解釈を導き出したと自任するが、それは陸九淵の『孟子』解釈を故意に読み替えた帰結であり、そこにはかなりの飛躍があったと言わざるを得ない。その一方で、楊簡のいう「人心」とは、如何なるものであったのか。楊簡は極めて簡潔に、次のように述べている。

『尚書』に「人心惟危し」とある。意を起こすことが「人心」である。「書云、人心惟危。起意為人心。」『慈湖遺書』卷一三、「論中庸」／二八

六頁

楊簡はその著述の中で、幾度となく「意」にとらわれることの弊害を繰り返す。¹³ そして『尚書』大禹謨に説かれる「人心」の危うさもまた、この「意」に起因するとされるのである。

人の心は、どうして正しくないことがあろうか。ただ過ちを改めようとするのみで、心を正す必要はない。もしも心を正そうとすれば、それこそ意を起こすことである。「人心何嘗不正、但要改

過、不必正心。一欲正心、便是起意。』慈湖遺書』卷一五、「汎論学」／三〇九頁

「吾心」＝「道」という「道心」解釈を採る楊簡が、「人の心、何ぞ嘗て正からざらん」と宣言することは、何ら驚嘆するに及ばない。楊簡にとつて、「道心（道＝心）」が心の本来の姿であり、「人心」とはそれが意によつて妨げられた状態、すなわち心の仮の姿に他ならない。それゆえ先天的に付与された正しき「心」を正すのではなく、後天的な営みに由来する「過ち」を改めることのみが求められる。また「心」を正すことは「意」を起こすことであるとされるが、それはことさらな作為をなすことであるとも言い得よう。繰り返しになるが、楊簡にとつて「吾心」は全美無欠であつて、この「心」にこれ以上の手を加えることは求められない。たしかに楊簡も、「意」という悪を想定するのであるが、その悪はいわば虚妄であつて、本来的には、心に悪は存在しないという立場に立つのであつた。

2. 袁燮の「人心」「道心」論

それでは続いて、袁燮（絜斎、一一四四～一二二

四）を取り上げる。袁燮もまた陸九淵の門人で、楊簡と同じく甬上四先生の一人に数えられるが、他の舒璘や沈煥に比して、現存する著述が圧倒的に多いことから、その思想の全体像をつかみやすい。本稿では、陸九淵初伝の門弟として楊簡とともに、この袁燮について考察しておきたい。

さて袁燮には、『絜斎家塾書鈔』と称する『尚書』の注釈書がある。まずは該書における大禹謨の「人心」「道心」解釈を引いておこう。

喜怒が萌したとき、かえつて道理によつて、喜ぶべきか否か、怒るべきか否かを考え、声色に接したとき、かえつて道理によつて、好むべきか否かを考えれば、是非や美悪は明らかである。それではこの是非や美悪が分かるのは、何故であろうか。これこそが我々の本心であり、いわゆる道心である。ただこの道心は隠微で明らかでない。人心は危うく、道心はまた微かなのである。「方其喜怒之萌、反而以道理觀之、其当喜耶不当喜耶、当怒耶不当怒耶、方其声色之接、反而以道理觀之、其当好耶不当好耶、是非美惡昭然甚明。所以知此是非美惡者、誰歟。此正吾之本心、此所謂道

心也。只是道心隱微不著、人心既危、道心又微。」

『黎斎家塾書鈔』卷二／三一葉裏

ここでは、人が是非や美悪を判断しうる根拠が問題とされ、それが「本心」あるいは「道心」のはたらきに由来するとされている。すなわち人には「本心」あるいは「道心」があるからこそ、喜怒や声色に翻弄されず、正しい是非判断を下すことができるわけである。

これは楊簡に対して、訴訟の是非を知ることが「本心」であるとした陸九淵の主張と軌を一にするものである。ただ袁燮は、続けて「道心は隱微にして著らかならず」と附言する。これはもちろん経文「道心惟れ微かなり」を踏まえたものであるが、ともあれ「道心（本心）」による是非判断が、常に発動しうるとは考えていなかったようである。袁燮はまた別の個所で、次のように述べている。

義に合することは、人はみな正しいとし、理に反することは、人はみな間違いとす。かくの如きは、何に由来するのであろうか。「美は其の中に在り」（『周易』坤卦・文言伝）というように、自ずからかくの如きなのである。生まれながらに受けたものは明らかにして疑いない。けれども積み

重ねられた悪弊により、塞がって分別がなくなる。「道心惟れ微かなり」というように、我々は

もとは聖人と同じであって、喜ばしいことである。けれども「人心惟れ危し」というように、わずかでも修めることができなければ、下流の者どもと同じになって、恐るべきである。そうであるならば、学は止めてしまふべきであらうか。（合

於義者、人皆以為当。悖於理者、人皆以為非。若此之類、何所從來。美在其中、故自如是爾。其生稟也昭然無疑、其積習也昧然無辨。道心惟微、我与聖人同一本根、是可慶也。人心惟危、少不克治、儕於下流、亦可懼也。然則學其可已乎。」『齋集』卷一〇、「通州州学直舍記」／一五三頁

ここで袁燮は、正しき是非判断（義に合する者は当と為し、理に悖る者は非と為す）は、人が生まれながらに持つもの（生稟 だが、その分別が失われるのは、重積した悪弊（積習）によるとされている。すなわち心の悪の根拠を、後天的な成分に求めるという点で、たしかに袁燮は、陸九淵よりも楊簡に近い¹⁴（陸九淵にとって心はそもそも善悪を併せ持つものであったが、楊簡にとって心は本来的に善であり、それを妨げる意

は虚妄に過ぎなかった。けれども袁燮は、この悪に
対する対策としての学を説く。すなわち心が悪に陥る
ことを、いわば必然として、あらかじめ学を用意して
いるのである。これは「更に求むべからず」（『慈湖遺
書』卷三、「学者請書」二）と、心の善性を根拠に、
それ以上の作為を求めなかった楊簡との決定的な差異
であると言えるであろう。

かつて市来津由彦氏は、袁燮には「陸九淵以上に読
書の意義について士人に強調しつつ、本心の学と読書
の学との両立をはかる点があった¹⁵⁾と指摘した。そも
そも心に善悪が併存する（それゆえ悪を善へと改める
ために学問が必要である）と考える陸九淵に対して、
心の善（生稟）と悪（積習）の成分を別個に考える袁
燮には相違がある。ただし、心の善性が悪（積習）に
よって阻害されるのを自明のこととして、たとえば読
書といった学の意義を強調する点において、両者には
むしろ親和性があるといつてよいであろう。
ところで袁燮は、陸九淵に師事していた当時のこと
を振り返り、次のように述べている。以下は袁燮が刊
行した陸九淵の文集、すなわち『象山先生文集』の序
文である¹⁶⁾。

（陸九淵は）これを掲げて折に触れていった「学
問の要点は、本心を得ることにある。心の根本は
善でないものではなく、善でないものは、その当初
よりの姿ではない。かつて孟子は「郷には身（み）の死
するが為にしても受けざりしが、今、宮室の美、
妻妾の奉、識る所の窮乏、我を得とする為にして
之を為す、此を之れ其の本心を失ふと謂ふ」とい
った。」その言はかくの如く明らかであるが、学
ぶ者はこれを深く信じることができずにいる。

〔掲諸当時曰、学問之要、得其本心而已。心之本
真未嘗不善、有不善者、非其初然也。孟子嘗言
之矣、郷為身死而不受、今為宮室之美、妻妾之奉、
所識窮乏、得我而為之、此之謂失其本心。其言昭
晰如是、而学者未能深信。〕『繫齋集』卷八、「象
山先生文集序」／一一五頁

ここでは陸九淵の言葉が挙げられるが、それは袁燮が
師事した当時に掲示され、たびたび耳にしていたもの
であったのであろう。そこには例えば「心の本真、未
だ嘗て善ならざるにあらず」などがあり、この箇所
みに着目するならば、陸九淵がひたすら心の善性を強
調していたとも看取できる。けれども留意すべきは、

続いて『孟子』告子上の一節が引かれていることである。それは一杯の飯、一碗の汁ですら死んでも受け取ろうとしないものが、いまや華美なる豪邸や妻妾のために厚禄を受け取るようになると述べた箇所であり、いかに本心が容易に喪失し得るかが、身近な例を用いて説かれている。あえてこの一節を用いた陸九淵は、心の善性を強調しつつも、それが失われることを強く危惧していたといつてよい。「本心」の喪失は決して虚妄ではなく、必然であり、それゆえ「学問の要は、其の本心を得るのみ」と、この「本心」を失わないための学の必要性が説かれることとなるのである。

そして袁燮もまた、この『孟子』告子上の一節をしばしば好んで用いていた。以下、その一例を挙げておこう。

一杯の飯、一碗の汁を得るか否かで、生死が分かることもある。けれども怒鳴りつけて与えれば人は受けず、踏みつけて与えればそれを潔しとしない。人の本心は、何と剛直なることか。けれども物欲に揺さぶられては、動かないことはなく、本来の剛直さも転じて柔弱となる。柔弱となつて戻ることなく、それに従うことを良しとしていて

は、(物欲のままに) 妾婦とともになつてしまふ。何と悲しいことであらうか。(『箴食豆羹、得之不得、死生分焉。噉而与之不受、蹴而与之不屑、人之本心何嘗不剛哉。物欲揺之、不能無動、而本然之剛転而為弱矣。弱而不返、以順為正、自同妾婦、豈不悲哉。』『契齋集』卷九、「豊清敏公祠記」／一四五頁)

たしかに袁燮は「人の本心、何ぞ嘗て剛ならずや」と、心(本心)の善性を認めているようであるが、また「本然の剛、転じて弱と為る」とその喪失もいうのである。前述の通り、楊簡はたしかに「意」という悪の存在を仄めかすわけであるが、それは心の本来ではなく、いわば虚妄であつた。けれども袁燮は、心の善性が失われるのは必然であると見なし、それゆえ楊簡のごとく「更に求むべからず」(『慈湖遺書』卷三、「学者請書」一)とは言わず、より積極的に学問の意義を説くわけである。

四. 陸九淵再伝：錢時の「人心」「道心」論

最後に陸九淵再伝の弟子として、錢時(融堂)を取り上げたい。錢時は「慈湖(楊簡)先師、象山陸文安

公（九淵）を踵いで以て出づ」（『蜀阜存稿』卷三、「呉興学慈湖先生祠堂記」と、陸九淵と楊簡の師承關係を意識し、また「慈湖先師に従ひて遊ぶ」（『融堂四書管見』序）と、自らの楊簡への師事を宣言する。すなわちまさしく陸九淵、楊簡と続く陸学の継承者を自任した思想家であったわけである。

さて錢時にもまた『尚書』の注解が残存する。まずは該書から、その「人心」「道心」解釈を確認しておこう。

「人心惟れ危く、道心惟れ微かなり、惟れ精惟れ一、允に厥の中を執れ」について。意に動いて人為となったものを「人心」という。意に動いたものが「人心」であるならば、「本心」こそが道であると分かる。これを「道心」という。「人心惟危、道心惟微、惟精惟一、允執厥中。動乎意入于人偽、謂之人心。動乎意者為人心、則知本心之即道也、謂之道心。」『融堂書解』卷二・大禹謨／一葉表

ここで錢時は「意に動く者」を「人心」と解するが、これは先引した楊簡の「意を起すを人心と為す」（『慈湖遺書』卷一三、「論中庸」）に依拠しているといつて

よい。また「本心」と「道」を重ね合わせて、「道心」を「道」＝「心」の意で解するのも、楊簡のいわゆる「心は即ち道」（同卷三、「学者請書」一）を踏襲しているかに見える。ただここで錢時が楊簡と決定的に異なるのは、「道」に充てられた「心」を、あくまで「本心」としていることにある。前述の通り楊簡は、陸九淵との問答をきっかけに「吾心は即ち道」と述べ、陸九淵のいう「本心」を「吾心」にすり替えた（同卷三、「学者請書」一）。それに対して錢時は、再度「本心」の語を掲げて、本来の陸九淵の立場に近づける。繰り返しになるが、陸九淵のいう「本心」とは、どこまでも『孟子』に即して考えるべきものであり、それは心の善なる端緒に過ぎなかった。楊簡は「吾心は即ち道」と、我々の心を九ごと善としたが、錢時は再び「本心」こそが道（善）であると、楊簡の解釈に修正を加え、陸九淵の立場に回帰したのである。

また実際に錢時は、師楊簡のいわゆる双明閣問答での覚悟体験を重視するが、そこでの覚悟の内容を「吾心は即ち道」とするのではなく、ただ「其の本心を悟る」というにとどめている。

先師楊簡（慈湖）は、三十二歳の時、富陽県の主簿となった。科挙を通過して四年後のことであった。そこで双明閣の下、扇売りの訴訟（に際しての陸九淵）の一語によって、その「本心」を悟った。（慈湖先師三十有二、主富春簿、決科之四年也。双明閣下扇訟一語、悟其本心。『蜀阜存稿』

卷三、「贈洪季思赴吳江簿序」／五三葉裏¹⁷

すなわち錢時は、楊簡の「吾心は即ち道」という命題からは距離を置いており、かえって先引の陸九淵側の記事（『陸九淵集』卷三六、「年譜」乾道八年）に即して、あくまで問答の主題が『孟子』の「本心」の語にあったことを再確認しているかのようなのである。ともあれ「本心」の語が用いられる以上、それは心の全体を指すことにはならず、それゆえに「本心」ならざる「人心」の存在が、実なるものとして浮かび上がってくるわけである。¹⁸

それゆえ錢時は、心の善性を意識しつつも、この心に積極的に作為を加えていくことを要求する。

『礼記』孔子間居に「清明躬みに在れば、志気神の如し」とある。……思うに清明は心の本体であり、志気は心の運用である。よく心を養えば、清

明は躬にあり、志気は神のようであるが、よく養わなければ、志気は暗く乱れ、清明を損なうものとなってしまふ。（記曰、清明在躬、志気如神。

……蓋清明者心之体、志気者心之運也。善養之則清明在躬而志気如神、不善養之則志気昏擾、皆吾清明之賊也。』『蜀阜存稿』卷三、「送徐元賓序」

／五八葉表

ここでは心が、清明たる体（本体）と志気たる運（運動）に両断される。錢時も心が本来清明であることは認めるわけだが、この心を養いえなければ、その本来の清明さを喪失し、昏乱するがままに運つり動くこともあるという。すなわち心は不断に存養することが必要で、そうでなければ心の善性は維持できない。これは楊簡の「人心」「道心」論というよりも、あるいは「人心の危きは、念ふ罔まきか克く念ふか、狂と為るか聖と為るか、是に由りて分かつ」（『陸九淵集』卷三二、「人心惟危道心惟微惟精惟一允執厥中」と、「人心」が狂（悪）へと転落しないために、「克く念ふ」こと（学問修養）を求めた陸九淵の立場に近いといえるであろう。

実のところ、錢時もまた、

徳性について、それを尊ぶことを知れば、大本が立つ。けれども学問に拠るのでなければ、いかにして尊ぶのかが分らない。「於徳性而知所尊、大本立矣。非道問学、則不知其所以尊也。』『融堂四書管見』卷一三、「中庸」二七章／四一葉表

と、いわゆる「徳性を尊ぶ」のみならず、「問学（学問）に道る」ことに努めていた。さらに錢時は、

人は誰しもこの心があり、心にはみなこの理が備わるが、ただ聖であつてこそ、この妙を尽くすことができる。「人皆有是心、心皆具是理、惟至於

聖方盡此妙。』『融道四書管見』卷一三、「中庸」

三二章／四七葉表

と、「心」と「理」との即応をいながらも、それが「聖」（聖人）でなければ適わないことをいう。石田和夫氏は、この錢時の記述を根拠に、「万人の有する心と理との相即に条件を附加する時、それは実質として朱子学に非常に接近した思想となつてしまふ」と述べる。¹⁹けれども前述の通り、陸九淵は、程頤の「人心」「道心」論に反対して、「人心」を悪一辺倒とすることに疑義を呈するのであるが、だからといって、「心」を丸ごと善であるともせず、そこに善悪が併存するこ

とをいった。陸九淵もまた「人は皆な是の心有り、心は皆な是の理を具ふ」（『陸九淵集』卷一、「与李宰」二）といいながらも、実際に聖人ならざる我々の「心」に、「理」（善）が完備しているとは到底考えていなかったはずである。「心と理との即応に条件を附加する」ことをもって、錢時が「朱子学に非常に接近した思想」の持ち主であつたのであれば、あるいは陸九淵の思想にも、すでに朱熹に融和しうる「朱陸折衷」的要素が内包されていたというべきであろう。

五、むすび

陸九淵はときに「人心」の善性を説く。けれどもそれは、あくまで「人心」を減すべき「人欲」と見なす程頤を想定してのことであつて、陸九淵自身は必ずしも心を善一辺倒とするような樂觀的な思想の持ち主ではなかつたのである。陸九淵にとつて、人間は善悪を併せ持つものであり、この人間の持つ心も、当然善悪いずれにもなり得るものであつた。すでに心には悪なる要素が内在しているのだから、この悪を改めて、善へと移行することこそが求められる。それゆえ陸九淵

は、決して自己改善のための学問修養をゆるがせにしなかつたのである。

このような意向は、陸九淵初伝の門弟である袁燮にも継承された。たしかに袁燮は、心に本来備わる善性とは別に、「積習」という外在的な悪の成分を求めているという点で、陸九淵とは立場を異にする。けれども心の本来善性を過信せず、それが悪に流れることを必然として、あらかじめその対策としての学を用意するという点に着目すれば、両者にはむしろ親和性があった。

また陸九淵再伝の弟子の錢時にしても、心の善性を意識しつつ、この心に積極的に作為(学)を加えていくことを要求した。この錢時については、従来その学への傾斜と、心と理(善)との即応に条件を加えることなどをもって、その朱子学への親和性が指摘されてきたが、このような傾向はすでに袁燮に、さらに遡っては陸九淵にも看取できるものであろう。従来の中国思想史の定説では、南宋後期に朱熹と陸九淵の学を接近させるいわゆる「朱陸折衷」的潮流が出現したとされるが、その萌芽はすでに陸九淵自身に垣間見えるとも言えるのである。

以上が本稿の主旨であるが、最後に検討しておきたいのが、楊簡の思想史上の立ち位置である。陸九淵の高弟として名高い楊簡は、「意」という悪を仄めかすものの、それはいわば虚妄であつて、本来的に心に悪は存在しないという立場に立つ。それゆえこの心を正す必要はなく、ことさらな作為を加えることも求めない。陸九淵、袁燮、錢時らは、決して心の善性をいうことに終始せず、かえつて学の重要性を説いたわけであるが、楊簡にこのような意向は見えず、明らかに陸学の中では特異な存在に映る。そもそも陸学は、朱熹の思想に真つ向から対抗するものではなかつたが、その対立を先鋭化させたのが、楊簡であつたのではなからうか。

陸九淵は、後に明代において再評価されるものの、王守仁(陽明)からは「細かに看れば粗なる処有り」『伝習録』巻下、五条との指摘を受ける。その一方で、とりわけ王学の後継者たちから陸九淵以上に称賛されたのは楊簡その人であつた。²⁰ただし清代になると、かえつて「象山(陸九淵)の門、必ず甬上四先生を以て首と為すも、……其の教へを壞す者は実に慈湖(楊簡)なり」『宋元学案』卷七四、「慈湖学案」

と、陸学の破壊者と見なされることとなる。このよう
な評価は、楊簡の思想が、陸学の中ではかなり異質な
ものであったということを示唆しているとも言えるで
あろう。²¹

※ 本稿で使用した資料は、以下の通り。なお引用に際して
は、適宜句読点等の符号を改め、また基本的に新字で統一
し、「余」と「餘」、「芸」と「藝」等、新字に改めては判別
が不能な文字のみ本字のままとした。

- 『朱子語類』（王星賢点校、中華書局、一九九四年三
月）
- 『陸九淵集』（鍾哲点校、中華書局、一九八〇年一
月）
- 『慈湖遺書』（『儒藏』精華編二三七、北京大学出版
社、二〇一四年五月、所収）
- 『契斎集』（『儒藏』精華編二三八、北京大学出版
社、二〇一二年三月、所収）
- 『契斎家塾書鈔』（『四庫全書』所収）
- 『蜀阜存稿』（『宋集珍本叢刊』、綏装書局、二〇〇六
年一月、所収）
- 『融堂書解』（『四庫全書』所収）
- 『融堂四書管見』（『四庫全書』所収）

注

- 1 江西地域の陸学継承者の代表的人物として、傅夢泉（子淵、生卒年未詳）がいる。この傅夢泉については、拙稿「陸九淵とその初伝の門弟 傅夢泉と楊簡を中心に」（『実践女子大学C L E I P ジャーナル』一、二〇一五年三月）で触れたが、陸九淵に最も囑望されながらも後世その名は伝わらず、また著作も現存していないことから、その思想の全体像を把握することは困難である。なお江西地方の陸九淵再伝の弟子として著名なものに、包恢（宏齋、一一八二～一二六八）や湯漢（東澗、一一九八？～一二七五）等もあり、これらにも積極的に朱陸を融合させていこうとする思想的傾向が窺えるという（劉建立氏「南宋後期的陸学」、『孔子研究』一三〇、二〇一二年三月、所収）。これら江西地域の陸九淵の学脈については、稿を改めて検討したい。
- 2 石田和夫氏「錢融堂について 陸学伝承の一形態」（『中国哲学論集』二、一九七六年一〇月）を参照。なお石田氏はさらにこのような傾向は、陸学初伝の舒璘や袁燮、邇れば朱陸の調停を企図した呂祖謙を継承するものであったともいう。
- 3 馬淵昌也氏「一三〇一五世紀の士大夫思想における「欲」の把握をめぐる「天理・人欲」「道心・人心」「無欲」を中心に」（有田和夫氏・大島晃氏編『朱子学的思维 中国思想史における伝統と革新』、汲古書院、一九九〇

一年二月、所収)は、「欲」に主眼を置いたものではあるが、北宋より明代中期に至るまでの「人心」「道心」論を概観する上で、参考になる。

4 早坂俊廣氏「朱熹の「人心・道心」論(一)」「人心・道心」解釈の展開について」(『哲学』四三、一九九一年一月)は、朱熹の「人心」「道心」解釈の変遷を、四つのグループに分類して論じたもので参考になる。ここで早坂氏は、この「人心」「道心」論こそが朱熹の人間学の根本問題であったとともに、政治哲学の出発点でもあったとの立場に立つ。

5 程頤の「人心」「道心」解釈に対する朱熹の立場の変化を、年代的な先後に拠るとするものに、錢穆氏「朱子論人心道心」(『朱子新学案』、三民書局、一九七一年九月、所収)や早坂氏注4所引論文などがある。

6 なお筆者は、前項の通り、このような朱熹の陸九淵評価を示す資料を、『朱子語類』の中から引用するにとどまった。言うまでもなく『朱子語類』は、朱熹のことばをその門弟たちが記録しまとめたものである。あるいは朱熹自身の著述をまとめた『朱文公文集』や、(最終的には弟子の蔡沈が完成させたものではあるが)『書集伝』などから、資料を提示すべきであるとの批判はあろう。ただしこれらの書は、いわば推敲を重ねた文章であり、仮に朱熹が陸九淵に好意的な態度を抱いていたとしても、それを明言するとは思えない。それはかえって、『朱子語類』にこそ現れる、朱熹の「本音」のようなものではあるまいか。

7 ただし陸九淵は、朱熹のように「飢うれば食はんと欲し、渴すれば飲まんと欲す」といった生理的欲の例を挙げ、「人欲」の必然性を認める(『朱子語類』巻七八、一四二〇一条など)。ことはなかった。陸九淵にとって「人心」は再評価の対象となったものの、「人欲」はあくまで心を害するもの、去るべきものに過ぎなかったのである(『陸九淵集』巻三二、「養心莫善於寡欲」など)。これについては、馬淵氏注3所引論文に詳しい。

8 なお筆者はすでに「陸九淵哲学新考 陸九淵是否為心学? 思想家?」(『江南大学学报』一四・三、二〇一五年五月、所収)において、陸九淵の学が必ずしも「心学」とは言えないのではないかとの問題提議をした。

9 例えば時代は下るが、明末清初の王夫之(船山、一六一九〜一六九二)がその代表といえる。王夫之が「作聖(聖人になること)を目指して修養(功夫・工夫)に努めること」(「作聖之功」)を主たる問題意識の上に置いていたことは、松野敏之氏「王夫之思想研究『說四書大全』における「作聖之功」議論を中心として」(早稲田大学出版部、二〇一〇年一月)を参照。

10 陸九淵が読書や講学といった学問修養の価値を認めていたことについては、拙著『陸九淵と陳亮 朱熹論敵の思想研究』(早稲田大学出版部、二〇一四年一〇月)の第一部「陸九淵」を参照。

11 山下龍二氏は、「陸象山の「心即理」説について 朱子学・陽明学との比較」(『名古屋大学文学部十周年記念論

- 集』、一九五九年三月／のち『陽明学の研究 上・成立編』、現代情報社、一九七一年七月、一四四頁）において、「現実の人間の心はそのままに性であり、理であるのではなくさまざまの夾雑物を含んでいる。そこでそういった性情を含む心と区別する必要がある」と、彼は「本心」の語を用いる」と、陸九淵が人間の心そのものと、孟子のいわゆる「本心」とを使い分けて用いていたことを指摘する。
- 12 牛尾弘孝氏は、「楊慈湖の思想 その心学の性格について」(『中国哲学論集』一、一九七五年一〇月)において、楊簡が「習」を「不習」と解釈することになどに着目し、その工夫(学習)は必ずしも漸進主義的ではなく、工夫(学習)と証悟(本覚)が一枚であるという楊簡の思想における心一元的な特徴を指摘する。
- 13 その代表として「絶四記」(『慈湖遺書』巻二、所収)がある。これは「論語」子罕の「子、四を絶つ。意母く、必母く、固母く、我母し」を踏まえたもので、「意」(意念)を止絶すべきことが述べられる。牛尾弘孝氏による「『絶四記』訳注」(『国語の研究』一一、一九八〇年五月)が参考になる。
- 14 ただし陸九淵もまた、「習」(重積した悪弊)への警戒をいうことがある。例えば、「人之所以病道者、一資稟、二漸習」(『陸九淵集』巻三五、「語録」下・九七条)や、「稟受之偏、循習之久、豈能終廓然乎」(同巻四、「与周廉夫」など)。
- 15 市来津由彦氏「南宋朱陸論再考 浙東陸門袁燮を中心として」(『宋代の知識人 思想・制度・地域社会』宋代史研究会研究報告第四集、汲古書院、一九九三年一月／のち『朱熹門人集団形成の研究』、創文社、二〇〇二年二月、三四四頁)。
- 16 本稿の論旨にかかわることではないが、『象山先生文集』の編纂、刊行については、注10所引の拙著、第二部「象山先生文集」の諸本について」を参照されたい。
- 17 従来、錢時の著作は『融堂四書管見』、『融堂書解』、『兩漢筆記』の三書があるのみで、いわゆる文集は現存しないとされてきた。ただし近年、中国大陸で錢時の文集『蜀阜存稿』三巻が発見され、いま『宋集珍本叢刊』(綫装書局、二〇〇六年一月)にその影印が収められる。また『全宋文』(上海辞書出版社・安徽教育出版社、二〇〇六年八月)にも活字化のうえ、採録された。
- 18 石田氏、注2所引論文(六一頁)において、楊簡が「意」を契機として「人心」「道心」を分裂させる傾向を示しながらも、「意」は全く虚なる存在であるという認識に徹していたのに対して、前引した『融堂書解』の一節に基づき、錢時が「人間が悪を為して止まない現実に着眼することにより、ただ単に「意」を虚妄であるとして顧みないのではなく、人間をあくまで「意」に蔽われやすい現実的存在であるとし、人間の心を、その本来の姿としての「道心」と現実的存在としての「人心」との二方面に分けて捉え」ているとする。

19 石田氏、注2所引論文、六八―六九頁。

20 王学の後継者たちによる楊簡評価については、呉震氏「楊慈湖をめぐる陽明学の諸相」(『東方学』九七、一九九九年一月)を参照。ただし呉氏は、王畿(龍溪)のような王学左派(現成派)と言われた人物も、手放しに楊簡を称揚していたわけではないと論じ、陽明学の展開における思想的対立葛藤の複雑さを指摘する。

21 なおいまひとつ附言しておきたいのは、先行研究が、なぜ筆者のような見方を取らなかったかである。その原因の一つは、これまで陸九淵や陸学をテーマとして扱ってきた研究が、しばしば明代思想を主たる専門領域とする研究者によるものであったからではなからうか。いささか乱暴な議論ではあるが、これらの研究は明代的、あるいは陽明学的な視座から陸学をとらえる傾向があった(それゆえ陽明後学に称揚された楊簡の思想、あるいは楊簡的な陸九淵理解こそを陸学を中心に据えているかのようである)。今後の陸学研究は、まずは陸学と陽明学(陸王学)との距離を自覚することが急務であり、その上で、このような距離が生じた過程や原因を、思想的に究明していくことが求められよう。

*本稿は、二〇一五年度の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ことばと思惟初探」での成果を踏まえて執筆したものである。

On the Theory of Renxin 人心 and Daoxin 道心 in Lu's School 陸學 : Origin of Zhu-Lu 朱陸 Eclectic Philosophy

NAKAJIMA Ryo

It has generally been said that Lu Jiuyuan's school, despite its name, in fact gained proximity to Zhu Xi 朱熹's philosophy during the latter part of the Nan-Song Dynasty 南宋. However, Zhu Xi himself approved of the Lu Jiuyuan 陸九淵's theory of Renxin and Daoxin. Therefore, Zhu and Lu were not necessarily in opposition at the time.

This paper focuses on the philosophies of Lu Jiuyuan, focusing on Yang Jian 楊簡 and Yuan Xie 袁燮, who were Lu's immediate pupils, in addition to the thoughts of Qian Shi 錢時, who was Yang Jian's disciple. Lu Jiuyuan, Yuan Xie, and Qian Shi did not overestimate the goodness of human minds, and recognized that these minds include vice and may tend towards wickedness. In other words, the beginnings of Zhu-Lu eclectic philosophy were present from the beginning in Lu Jiuyuan's thought. Incidentally, Yang Jian was convinced that vice does not initially exist in human minds, and therefore, it is not necessary to improve these minds.

For these reasons, Lu's school was not directly opposed to Zhu Xi's philosophy, however, Yang Jian may have been responsible for the radicalized opposition of Zhu and Lu's school.