

## 論文概要書

### 「改過」から「慎習」へ——明末清初期における修養論の展開

原 信太郎 アレシヤンドレ

#### 序論

序論においては、明清思想研究の基盤となる三つの研究書において修養の問題がどう語られているかについて概観し、生成論と連続するかたちで修養論を論じることの意義について述べた。

#### 第一章 劉宗周における「改過」の実践

明代後葉より思想界にはドラスティックな変動が起こった。それは、商品経済の発達や貧富の格差の拡大など社会的な変化を背景として起きたもので、真理の学としての朱子学が従来提供してきた議論の枠組みに対し変更を迫るものであった。それはおおむね「理」に對置するものとしての「氣」の上昇というかたちをとった。従来否定位に甘んじてきた「情」「情欲」が肯定位に置かれ、「本然の性」と「氣質の性」という二分法も前者が後者に吸収され、かつトータルに善なるものとして捉え返されるというかたちで解消された。そうした激しい変化が現象していった時代、修養論の分野で高唱されたのが「改過」（過ちを改める）である。それは如上の生成論の変動に即応したもので、氣質の偏濁を変化させる修養から、氣の發動を適正化する「氣質整正論」（溝口雄三）の修養へ、という変化の具体的な表れの一つであった。そうした改過の提唱は恐らく呂坤あたりから始まるが、特に明末の劉宗周に至ると高い完成度をもつ改過説が唱えられた。

劉宗周に先だって、まず当時影響力のあった王畿の改過説を確認する。王畿は良知現成派に立つ思想家であって良知に軸足を置いた改過説を示している。王畿によると過ちは良知の歪曲現象に過ぎず、きちんと本体（良知）を把握しさえすれば忽ちにして克服できるといふ。王畿においては内面に対する信頼は強靱なものがあり、何はともあれ本体に「立つ」ことが大事なので、そうしていれば必ずと過ちは改められるとするのである。このゆえに王畿においては過ちとは基本的にイレギュラーな事象といえる。

これに対して、劉宗周は、過ちには自覚されざる過ち、あるいは善意のなかに巣くう過ちがあると指摘、かかる過ちにまみれた存在としての人間像を呈示し、そこを出発点とせよと要請する。王畿に対比していえば、劉宗周にとって過ちはレギュラーな存在なのである。

過ちを改めるには具体的にはそれを強く自覚化するという方法が採られる。それは、過ちと自分自身とを分離（脱自己同一化）するということである。あたかも第三者がそれを監察するように、己が過ちを冷静に見つめ、その原因、来歴、結果などを緻密に分析するのである。そうすることによって、過ちはますます強く自覚化され、認識主体から分離する。

ところで、劉宗周において過ちとは単独で現象するものとはされない。それは必ずさき原因となる過ちがあり、それが誘因となってなされるものである。また、一つの過ちを犯すことは、さらなる過ちの呼び水となる可能性がある。劉宗周において過ちとは一連の因果関

係を有するものとされ、ここからはなはだ苦行的な改過が要請される。それは一つの過ちが感知された際、その原因となる過ち、さらにはまたその原因をなす過ちを遡及的に自覚化し、掘り起こしていくことである。あるいは逆に、一つの過ちが導きかねないさらなる過ちを予期し、あらかじめ用心することである。このように、一つの過ちの発見を言わば好機として、さらなる過ちを芽づる式に掘り出していく。新たな過ちの発見と自覚化、これは劉宗周において修養の進歩とされる。

諸々の過ちの究極的な原因として劉宗周は「妄」を設定する。しかしながらその内実を検討してみても、劉宗周は「きわめて微かなるもの」「たまたま気の働きが虚になったもの」「思念の起こる以前にすでに蔵されているもの」などというばかりで、明確な説明がない。要するに「妄」は、これを克服することが義務づけられながらも、自覚化し意識化することが不可能なものである。克服できたと判断を下すことが不可能なため、いくら改過の営為を繰り返したとて「妄」が消滅したと判定できない。このため、「妄」、およびそれを原因とする過ちはいつまでも残存する可能性を留め、為学者は改過の工夫を停止することが出来ない。この意味で「妄」は過ちの存在可能性を保証するのである。要するに、「妄」は、為学者をして時々刻々と内省と改過へと駆り立てるための概念装置であって、それは工夫の対象というより、為学者の罪悪感や切迫感を養うことで修養へとせき立てる「仕掛け」として働いているのである。

## 第二章 陳確における「慎習」説の成立

前章を承け、劉宗周の門人である陳確に注目し、陳確が唱えた修養法「慎習」がいかにかに成立したかについて論じた。

劉宗周の修養論は善を為すことよりも、むしろ現在の悪を去ることに全力を尽くす、ある意味で消極的な姿勢に貫かれていた。しかしながら、ひたすらに過ちを追いかければかりいとやがて主体性の喪失を招き、修養そのものが成り立たなくなるはずである。こうした事態を念頭に置き、劉宗周は改過と同時に主体性を立ち上げる慎独の修養をも説く。これは、経験や感覚を越えた形而上の地点に「独体」なる本体を立て、そこを修養の起点とするものである。『人譜』を読んで改過の重要性を発見したと語る門人に対し、劉宗周が「乾元(独体)」をも踏まえる要を説く所以である。

かかる見地から、劉宗周は「習」のような形而下的要素のみを修養の対象とする向きに批判を加えるが、この認識は「習説」という一文から窺える。劉宗周にいわせると、習にのみ着目することはナンセンスである。確かに習に着目し、善を習慣化し、悪を習慣化しないように努めていけば、善人になれるかも知れないが、それはすでに「天の性」(独体)に由来する「至善」ではない。加えて、善を悪と相対的なものと捉えることは結果として功過格のような功利主義に巻き込まれていきかねない。このゆえに、修養は飽くまで形而上たる独体に立脚した慎独と、不善を改める改過のセットで推進されねばならないのである。

それでは陳確は劉宗周の修養論をどのように捉えているのか。陳確は改過についてはその基本線を継承するが、慎独に対しては冷淡である。陳確は経書の用語でもある慎独を説くことはもちろんあるが、ただ劉宗周のいわゆる慎独を自らの修養論に位置づけた形跡はない。また、慎独にもとづく修養に励む同門の呉蕃昌に対し、独体を求めるよりは改過に務めるように書き送り、その視点を慎独から形而下的修養法へと誘導しようとする。同じことは良知

に對してもいえる。要するに陳確にとって慎独や良知などはいささかならず日常から浮き上がった概念で、為学者をして現実の修養からの逃避を招きかねないものであった。かかる考えが懐かれる背景には陳確流の人性論や本体論の問題が横たわっている。

そもそも陳確は形而上を認めない。このため劉氏において改過を支える役割を果たしてきた独体を陳確は考えない。それは善に對する捉え方に変化をもたらすこととなる。劉宗周にとって善とは独体が自ずと発動することによって実現される「至善」なるものであった。だが陳確は独体を認めないので、それは勢い、悪の對義語としての善、つまり相対的善とならざるを得ない。そこで為学者には善悪が雑揉する形而下の世界において慎重に善悪を選び分け、善を取り悪を去ることが求められることとなった。ここにおいて陳確は劉宗周があれほど指弾した習の修養論「慎習」説を採るに至るのである。何となれば、善悪の実現は「天性」と何ら関係がなく、一にかかつて習にあるのであるから（善に習へば則ち善となり、惡に習へば則ち惡となる）、そこで肝心なのは習の選別「慎習」ということになるのである。以上のように、陳確の修養は劉宗周のそれと懸隔のあるものであった。ただ陳確は劉宗周の改過についての認識はその基盤をよく継承している。劉宗周において過ちはそれまでになされた過去の過ちに起因するというが、これは不善の原因を習（繰り返し）とする発想と軌を一にするものである。このように、不善や過ちの存在形式と、その除去の方法論とは両者一致するところがある。

### 第三章 陳確の『論語』学而篇「孝弟也者、其爲仁之本與」章解釈

第三章では陳確の『論語』学而篇「孝弟也者、其爲仁之本與」章の解釈を取り上げる。当該章は『論語』における「仁」「孝弟」の初出であり、北宋以降多くの思想家が当該章の注釈を自らの人性論や本体論を表明する場として利用してきた。特に朱子学以降は、「仁」を「体」「性」、「孝弟」を「用」「情」として整理してきた。明代後期に入ると「情」「情欲」の地位が高まりを見せるが、そうしたなか当該章解釈はいかなる変遷を見るのか。またそのなかで陳確の解釈はいかなる位置を占めるのか。

まず『論語注疏』（何晏等注、邢昺疏）は単純に「孝弟」は「仁」の基本であり根本であるという素朴な注を付ける。これに對し程頤を継承する朱熹は、自身の理氣二元論を背景に、まったく異なる解釈を展開する。朱熹はこれを「孝弟なる者は、其れ仁を爲ふの本か」と訓む。これには次のような操作が前提される。当該章を解釈するにあたって朱熹はまず仁を二つの局面に分ける。一つが本性・理としての仁（論性の仁）、もう一つが実践の局面にある仁（爲仁の仁）である。「論性の仁」のもっとも切実な発動が「孝弟」であり、その「孝弟」を基礎（「本」として遂行されるのが「爲仁の仁」である。このように朱熹においては「論性の仁」↓「孝弟」↓「爲仁の仁」という三重構造が考えられている。そのうち經文「孝弟なる者は、其れ仁を爲ふの本か」は、「孝弟」↓「爲仁の仁」の場面を言ったのに過ぎないので、「孝弟」のより根本には「論性の仁」が厳然として存在するのである。これは「論性の仁」（本性）の本源性や先在性を確保し、理氣二元論を貫徹させるための方策である。朱熹のかような解釈は後の朱子学者たちにも受け継がれ、それは『論語大全』にも反映される。

それでは明代中葉に入つて以降、陽明学を切り開いた王守仁はいかに解したか。王守仁は訓み方自体は「仁を爲ふの本か」を襲用する。これは王守仁が三段階の構造を是認することを示す。しかし、「論性の仁」部分の内実にあたるものを検討すると、それは陽明学流の「良

知」「心の本体」であることが分かる。つまり王守仁は「良知」「心の本体」の本性や根源性を確保するという、朱熹とまた違った目的から、同様の訓み方を探るのである。これは陽明学の波を承ける者たちによって広く受容されていた。その掉尾に位置するのが劉宗周であった。

これに対し、明代後期から漸く「孝弟なる者は、其れ仁の本爲るか」と訓ずるものが出てくる。かかる立場はすでに王守仁の次の世代には出現したが、泰州学派の羅汝芳以降、かなり本格化していった。こう訓むことにより「心の本体」とされていた「仁」がむしろ「孝弟」から発展、展開されるものというレベルにまで引き下げられることになる。時代が降り、明の終わりに近づくほど「孝弟」が重視される割合が高まった。陳確や黄宗羲も実のところかかる立場に立ち、「孝弟なる者は、其れ仁の本爲るか」とする者であった。

清に入り、さらに時代が降るとまた別の解釈が出てくる。それは「其爲仁之本與」の「仁」を「人」の仮借あるいは誤字と見て、「孝弟なる者は、其れ人の本爲るか」と訓み、「孝弟は人としての根本的であり方である」と理解する見方である。ここにいたって「仁」は字面さえも消滅し、「孝弟」は完全に「仁」を浸食して痕跡すら遺さないのである。

明代中期以降の当該章解釈の流れを瞥見するとそれは、そのまま仁が本体や本性としての性格を剥ぎ取られ、孝弟の「情」に還元されていく過程でもある。かかる現象が生起する背景には、明清期に生起した情の強調も一因と思われるが、より直接的には同じ時期に展開した思想変動が根底にあるであろう。すなわち、万人には本来的に完全なる本体や本性がそなわっていると見る見方、馬淵昌也氏の規定によると「本来聖人説」の後退である。本体が語られなくなると、当然、仁を二度も用いるような三重構造の図式は不要となり、廃棄される。代わって取られるのがより素朴な「仁の本爲るか」という読み方で、それが情の強調という時代思潮とも相俟って、なおのこと採用する思想家が増えたのである。陳確もまさにこの流れに位置するものである。

### 結語

陳確の切り開いていった善の後天的な形成<sup>II</sup>よき習の形成という視点は、ほぼ一世代下の顔元に至ると、より整備されたかたちとなる。顔元は陳確と同様、本体を認めず、また性も氣質の性に一本化する。そして同じように善の後天的形成を論じるが、それは古代の先王が遺したという礼・楽・射・御・書・数など具体的な礼規範の実践実習を通してなされるものであった。四六時中常にこれに取り組むことにより、意識の空白を防ぐという効果も期待された。こうすることによって私欲など余計な不純物も生じてこない。顔元は外面に依拠して内面を治めようとした。これには個人の内面の弱さに対する絶望がある。「本体」が喪失されたことにより個人の内面ははなはだ脆弱化する。そこで選択されたのが礼という外的身体的規範なのである。

### 附論 山田方谷晩年の思索

#### 序論

江戸末期の思想家であった山田方谷は劉宗周や陳確と同様、朱子学や陽明学の双方を見据えて思想構築した。特に強く意識していたのは、劉宗周と同じくやはり「王学流弊」であつ

た。しかしながら方谷は陽明学の実効性に魅力を感じ、陽明学者としての立場を堅持する。それでは、その懸念材料であった「王学流弊」をいかに防ぐかとするのか。

## 第一章 養気の学と陽明学

山田方谷は陽明学者として有名であるが、晩年期になされた講義録をみると、そこで展開されるのは気の運行発揚を圧倒的に強調した、「気の哲学」と見紛うばかりの理論である。しかもこれは陽明学として、陽明学を語る場においてなされている。それでは、「気の哲学」と陽明学とはいかなる関係にあるのか。

方谷は自身の学問を「養気の学」と呼ぶ。これは万物の有り様や生成、認識、運動等、すべてを気の活発な作用と捉え、それでもって全存在を覆っていき、氣に先行する概念としての形而上学的「理」を完全に否定する。あらゆる物質は「一大氣」が凝固したものであり、それぞれの物質はそれに見合った運動や働き、あるいは知覚の作用を持つ。「心」もそうしたものの一つで、氣の範疇に入るものである。養気の学の眼目はかかる自然の知覚運動を妨害せず、それに素直に従っていくことにある。それを邪魔する「拵工事細工」という私意私欲の「害」を除去し、自然な状態を回復させることこそが「學問工夫」の本領とされる。

では、かかる思考はなにを対立軸として形成されたものなのか。『孟子』の登場人物で、孟子の論敵である異端者・告子に関する方谷の論述を確認すると、方谷における告子の問題点は、心を氣から分離独立させることにあるとされる。告子は氣を軽視し、本来的には大氣の運動の一部に過ぎない心を把持し、それを特権的に重視する。かかる行き方が結果するのは、心のみは確立しているが、外界に対しては極度に鈍感な状態である。また、精神のみはその純粋性を保持し得ているが、周囲の事象をまったく顧みない、独善的な状態である。そのような状態が異端とされ、聖学（儒学）に従事する者にも警戒を促している。

方谷は遅くとも二九歳の時には『伝習録』を読んだ。その際に「伝習録抜粹序」という文を書いているが、それは冷静に陽明学の長所と短所とを分析したもので、魅力的ではあるが、ややもすると自らの心のみを師とし、自分勝手に周囲を顧みなくなってしまう恐れがあるという。また友人宛て書簡では良知ばかり論じるのではなく、王守仁の人となりや学ぶように論じている。初年期の方谷にとって陽明学とは、実効性のある学問でありつつも「取扱い上の注意」が必須不可欠な学問だった。その最大の懸念点は良知説にあった。

ここで養気の学を確立して以降の良知の扱いを見てみると、それが一貫して氣の自然な知覚運動として扱われていることが分かる。ここでその告子批判を想起したい。告子は氣と心とを分離した上、心のみを絶対化する。晩年期、養気の学を確立した方谷は、陽明学の弊害の根因を、為学者が良知を「氣」から分離独立したものと誤認したうえ、それを過度に絶対化・権威化することにあると捉えた。そこで、それを徹底的に氣の知覚運動として扱い、それを具象化・相対化することによって、「流弊」を防止しようとしたのである。事実、方谷は「心學」に、心を保持・観察の対象とするという「告子」と同様の弊害があると述べる。

ところで、良知説は陽明学の核心であり真髄である。これを養気の学のコンテクストから解釈することは、必然的に陽明学そのものを養気の学として再解釈することになる。そこでもたらされるのが、陽明学の養気の学への包摂と一体化である。晩年の方谷にとって陽明学とは、「氣學」そのものであり、養気の学そのものであった。晩年の方谷の陽明学とは、徹頭徹尾「氣學」としての陽明学であり、決して「心學」としてのそれではなかった。陽明学を

語る場において展開された議論が「気の哲学」であろうと、方谷にとってそれは陽明学そのものなのであるから、方谷の主観のなかではなんらの齟齬もない。

## 第二章 養気の学における太虚

山田方谷の養気の学の理論によると、知覚運動（心）とは、千差万別たる「形」に即して自然に生じるものであるから、その発露たる知覚運動も自ずと千差万別な、個別的・相対的なものとなる。しかし、自然の知覚運動は同時に倫理性・公共性を持つ。個別的・相対的なものが単なる「ありのまま」という現状の追認に落ちず、倫理性・公共性も持ち得るのなぜか。

それは太虚がその背後に想定されるからである。太虚とは方谷において、個々の肉体「形」を超越した無限定なものであり、絶え間なく天地万物を生み出し発育し、人に知覚運動（感応）を生ぜしめるものである。人は太虚に「立ち返り」、それより響いてくる知覚運動に素直に従わねばならない。ところで方谷において不善の原因は「形」にある。自然の知覚運動に従っておりさえすればそのまま善であるが、個別的形体が生成されると私意や私智といった「病」が生じ、それによって自然の知覚運動が阻害される。それが不善である。太虚は個々の「形」を越えたものであるから、当然それに由来する知覚運動に従えば倫理性・公共性が保証される。一方で、太虚は無限定なるものであり、予め措定されたものはない。その故に、そこから発射される感応も、いかなる形体や気質であるのか、あるいはいかなる状況であるのかによって自ずと千差万別となる。かようにして、太虚は知覚運動の公共性・倫理性と個別性・相対性の双方を保証するのである。以上のように、養気の学は「太虚」↓「形」↓「知覚運動」という構成を持つのである。

それでは、その養気の学は門人たちに受け継がれたのだろうか。門人の三島中洲は方谷と同様に「氣學」を説き、氣一元論とも見えるような所説を展開する。また気の運動を個別的・相対的なものとして説く。かかる面から見ると、中洲は方谷を忠実に継いでいるように見える。しかしながら、その人間観を見るとかなりの相違が見出せる。中洲は人間を生得的に利欲的な存在と見、それを気の自然として肯定する。さらに、それを「義」「理」による事後的な調整を加えながらも発展させることを推奨するに至る。方谷において自然の知覚運動は太虚に由来する純粹不雑なもので、決して利欲的なものではなく、そのまま倫理的・公共的なものである。また気の発動に対して事後的に手を加えることは私意・私智として厳しく斥けられていた。なぜかかる相違が出るかというと、中洲は養気の学の構造のうち太虚をオミットするからである。その結果、気の運動の来源は「形」に求められざるを得なくなり、そこには生存欲など肉体に由来する不純物が混入することになる。そこでさらにこれを外制的に矯正する「義」「理」が要請されることになるのである。

## 結語

方谷、劉宗周ともに、陽明学の弊害といったことを見据えて思想構築を行った。劉宗周は独特の改過説を唱えることにより良知への居直りを防ぎ、方谷は気概念を積極的に導入することにより、良知の絶対化や権威化に歯止めを掛けた。