

楊慈湖の思想 : その心学の性格について

牛尾, 弘孝
九州大学文学部 : 助手

<https://doi.org/10.15017/18034>

出版情報 : 中国哲学論集. 1, pp.33-45, 1975-10-01. 九州大学中国哲学研究会
バージョン :
権利関係 :

楊慈湖の思想

― その心学の性格について ―

牛 尾 弘 孝

楊簡（字は敬仲、号は慈湖、一一四二―一二二六）は、陸九淵（字は子靜、号は象山、一一三九―一一九二）門下の高弟の一人であるが、八十六歳という長命を得、官界においては楽平県の知事や国子博士、更には宝謨閣学士などを歴任してかなりの治績をあげた^①。思想界においても象山心学に一層特異な発展を与え、その独自の思想的営為には注目すべきものがある。

ただ両者の思想の相違となると、従来は慈湖心学が力動的な生命力にあふれる象山心学を、静虚な観想の世界へと導いて行ったかの如く、更には極端な唯心論を唱えたかの如くに解される傾向が大であった^②。しかし必ずしもそうとはかり言いきれぬ点が多く存在することを見逃してはならない。明代において楊慈湖の思想が再評価されて来る事実^③などに照らし合わせて考えてみる時、もう一度慈湖心学とは本来どのような性格を有するものであるのかが究明されなければならない。

固より象山心学、朱子性理学、禅などとの比較検討がなされねばならないが、それは後日に期することにして、ここでは慈湖の主張に即しながら、それが持つ全体像を明かにして行くことに務めたいと思う。

一 「心之精神是謂聖」の意味するもの

(一) 「己易」における主体の問題

慈湖心学を解明するに当って先ず気がつくのは、「心の精神これを聖という」（孔叢子、記問篇）なる語が続出することである。従ってこの語の意味する所を解きほぐすことによつて、慈湖の思想の全貌がしだいに明確になって行くものと思われる。

総じてその思想が眞の自己解放をめざすものならば、主体

の在り方と客観の存在の諸相が究明されなければならぬ。その意味において楊慈湖は実践主体（心）というものを、どのように捉えているのであろうか。それを知る恰好の資料となるのが「己易」である。（四明叢書所収、慈湖遺書、巻七、家記一）程伊川の易伝及び朱子の周易本義は、共に義理の立場に重きを置いて論じられているのに対し、慈湖の己易は一貫して心一元の立場から論じられており、それは「心易」と呼ぶことができる。だから「易」を通して人間界と自然界の存在構造を見ていくのではなく、自己の「一心」を通して易を見ていくのである。すなわち易とは自己の本心の現われそのものと言える。

「易とは己なり。他あるに非ざるなり。易を以て書となし、易を以て己となさざるは不可なり。易を以て天地の变化となし、易を以て己の变化となさざるは不可なり。天地は我の天地、变化は我の变化にして、他の物に非ざるなり。」（己易一丁）

だから陽爻と陰爻は吾の陽爻と陰爻であって、各々本心の虚明の本体と変化の作用を形容するものに他ならない。となると、乾・坤・震・巽・坎・離・艮・兌の八卦も本心の変化を示すものであり、更には六十四卦・三百八十四爻も全て本心の変化の多様性を示すものと言える。（同上、四丁）

以上の如く見て来ると森羅万象は天地人三才の別を有して

いるが、それはあくまで可視的な差別相における対峙を言うものであり、天地万物化万理を通じて一貫しているものは、ただこの「我」（真心）にすぎない。だから耳目口鼻手足などの肉体のみが自己存在ではないし、一方天地万物化万理も決して自己と対立した存在ではない。我々が通常自己だと思いつているものは、血気形貌から成り立つ六尺の肉体にとどまるものである。もちろん具体的な存在はこの身体を除いて他にあるわけではないが、そのみに執着して「本来の自己」に気がつかないのは、自からを狭く限ることに他ならない。その本来の自己の大なる自己限定態が四時日月万時万物などの天地自然であり、小なる自己限定態が耳目口鼻などの六尺の身体である。

「天地万物化万理を以て己となさずして、ただ耳目口鼻四肢のみに執して己となすは、これ吾の全体を刮ちて分寸の膚を裂取するなり。これ血気に枯せられて自から私するなり、自から小にするなり。吾の軀は六尺七尺に止まるのみに非ず。井に坐して天を觀れば、天の大を知らず。血氣に坐して己を觀れば、己の広を知らず。」

（同上、四丁）

それを実践論に即して言えば、楊慈湖にとってたとえ伝統的な權威を有する儒学の用語、すなわち仁義礼智・命道心性などといえども、いちど全て本来の自己（真心）の中にほう

りこまれて跡かたもなく完全に溶かされてしまい、然るのち新鮮な面目を有して露呈して来ることになる。その本来の自己が思慮することを以て「心」といい、自在に応変することを以て「神」といい、本来の自己以外に何らの超越的權威を認めず、この心を本とすることを以て「性」というのである。(同上、五丁) ここにおいて、「心」を一身の主宰者として立てながらも、同時に「天」(天命の性)に本づき、主客を貫く普遍的な道理を畏敬し、それに随順していく朱子学の立場と明確な相違を示していることがわかる。そうなると思湖にとって本来の自己は、真心・道・我・性といかようにも表現できるわけである。

かくして「易」とは天地人三才の理を演べ敷く一等高き書物とはみなされなくなる。自己の本心(不易の本体)の変化妙通(変易の作用)が「易」そのものであり、更には天地人の森羅万象そのものである。その天地人の三者は形状の違いを有しているだけであって、そこには相対を絶した「一」なるものが貫通している。それが「性」であり、「道」であり、「易」である。いづれも本来の自己(真心)の別名である。

「夫れ我たる所以の者は、血氣形貌のみというなかれ。吾が性は澄然清明にして物に非ず。吾が性は洞然無際にして量に非ず。天なる者は吾が性中の象、地なる者は吾が性中の形なり。(中略)吾れいまだその天と地と人と

の三者あるを見ず。三なる者は形なり。一なる者は性なり。また道といい、また易というなり。名言の同じからざるも、其の実は一体なり。」(同上、二丁)

前述の如く天地自然は本来の自己の大なる自己限定態で、血氣形貌はその小なる自己限定態であった。固より慈湖とてもこの六尺の身体を二義的なものとして軽視しているわけではない。ただこの肉体にのみ執着するならば、本来の自己の全体を見ることなく終ってしまうであろう。いったい肉体への執着はいかにして発生するのか。しばらくその肉体なるものについて考察してみよう。

我が身に備わる耳目口鼻手足や血氣内臓などの諸感覚器管は、何の支障もなくその感覚作用である視聴嗅臭・運用歩趨・周流思慮を發揮することができる。それではその感覚作用を成り立たしめているものは何か。

「姑く六尺につきて細かにこれを究むれば、目よく視るも、よく視る所以の者は何者ぞ。耳よく聴くも、よく聴く所以の者は何物ぞ。(中略)血氣よく周流するも、よく周流する所以の者は何物ぞ。心よく思慮するも、よく思慮する所以の者は何物ぞ。」(同上、五丁)

確かに我々の感覚器管は形象の違いを有しているし、その感覚作用もそれぞれ働き方は同じではない。だがその感覚する所以のものを考えて行く時、すなわちそれらの作用を成り

立たしめているものは何かということ考えた時には、視聴
嚙臭・運用歩趨・周流思慮は互いに別の次元のものではなく
なる。ところが、日常我々は感覚器官を通して受け取る外界
の事象を、視聴嚙臭思慮などの感覺意識作用によって分別対
象化することで全て事足れりとしている。それは専ら可見的
な対峙・相対に目を注ぐのみで、不可見の一者を看取するこ
とがない。この見る主体と見られる客体とを共に包みこむ不
可見の一者こそが眞の自己なのである。この不可見の一者に
おいては、視聴は視聴にとどまらず、思慮は思慮にとどまら
ず、すべて渾一の全体そのものの働きに統べられることにな
る。

「視と聴とは一ならざるが若きも、その見るべからざる
は則ち一なり。視聴と嚙臭は一ならざるが若きも、その
見るべからざるは則ち一なり。運用歩趨周流思慮は一な
らざるが若きも、その見るべからざるは則ち一なり。こ
の見るべからざる者は、視にありては視に非ず。聴にあ
りては聴に非ず。嚙にありては嚙に非ず。臭にありては
臭に非ず。運用屈伸にありては運用屈伸に非ず。歩趨に
ありては歩趨に非ず。周流にありては周流に非ず。思慮
にありては思慮に非ず。」(同上、五丁、六丁)

このように感覺意識するものは不二であるが、感覺意識す
る所以のものとは不二である。不一なる差別相においては、個

々のものがそれ自身を主張して相い対峙しているが、その不
二なる無差別相においては、その相対性は解消して行くこと
になる。すなわち渾一の全体(本来の自己)は、現実の諸事
態に應じて様々に自己を多元化してやまぬし、しかも局部に
限定された自己は、常に根源の一者に回帰して行くのである。
以上を要するに、「己易」は心易として不可見の一者の存
在を提示し、その本来の自己(真心)以外に責任を担ってい
く何ものも存在しないことを提唱するものである。

(二) 自由無礙なる真心の発露

「己易」を通して不可見の渾一体が眞の自己として、天地
人の三才・万事万物万化万理を通じて一貫していることが明
かにされた。それでは、その「眞の自己」と「心の精神これ
を聖という」なる語とは、如何なる関係を有するのであるう
か。

象山心学にしても慈湖心学にしても、心が時空を絶し「心
一元」の名において、全ての責任を担って行くことに変りは
ないが、本来の自己が主体を実践へと導いて行くものならば、
楊慈湖の主張する真心は、いったいどれほどの心量の幅を有
するものであろうか。

「君臣の忠孝、兄弟の悌良、夫婦の信従、賓主の迎将は、
応酬交錯して勝げて窮むべからず。而れどもその実、澄

然寂然として変化孔彰なり。この妙なるや、古よりこれを心といい、またこれを神という。孔子曰く、『心の精神これを聖という』と。この心は体なく、虚明洞然たること鑑の如く、万象ことごとくその中に見われて蔵す所なし。』(慈湖遺書、卷二、七丁、昭融記)

我々実践主体が既成の価値観に蔽われることなく、何事も通曉してやまぬのは、それが虚明無体であるからに他ならない。その虚明無体の心は常に「一」なるものであるが、それは単一なる平面的基盤を有するものではなく、渾一なる円環的基盤を有する生命体であり、その場に即して静動・本末・聖愚と自己を多様に限定して露呈させる。その現われ方は決して自己分裂ではなくして、自己分化であり、常に本源に復する自己回生力を有するものである。

「人みなこの心あり。この心はみな虚明無体なり。無体なれば則ち際畔なし。天地万物は尽く吾が虚明無体の中にありて変化万状すれども、吾が虚明無体なる者は常に一なり。百姓は日にこの虚明無体の妙を得て自から知らず。この虚明無体なる者は、動にもかくの如く、静にもかくの如く、昼にもかくの如く、夜にもかくの如く、生にもかくの如く、死にもかくの如し。」(同上、卷一、三十八丁、永堂記)

我々の真心は、打てば響くような感應性を有しており、それは恣意的な分別按配の遠く及ばぬものである。真心の本体

が寂然不動・虚明無体・無思無慮であって、ごさかしい目的意識・理意識もなく、本来無一物なるが故に一切無尺藏なる妙用がわき出て来るのである。だから揚慈湖が真心の本体を「静虚」と規定するのは、何も現実諸相の沸騰した事象を故意に沈静化するためのものではないし、寂静な別天地に安閑と兀坐するためのものでもない。真心の自からなる妙用は、分別の次元を超えた本来の自己の有する、自由な生命の内発力である。そのことを強調するために静虚・虚明・至静と様々に表現するわけである。それは偏静ではなく、「真為」(同上、卷二、三十四丁、安止記)とでも言えるものである。その意味で寂然不動・無思無慮の本体と融通無礙なる妙用は、本来の自己においては「一物殊名」(同上、卷七、九丁、己易)ということができる。

「孔子曰く、心の精神これを聖と謂うと。孟子もまた曰く、仁は人心なりと。この心は即ち道なり、故に舜は道心という。心は形体なし、故に変化無方なり。(中略)然らば則ち百姓日用の妙は果して得て思うべからず、得て言うべからざるものあり。伯成子高は、以て一毫も物を利せざれば、後学靡然としてこれに従い、偏枯孤止なり。故に古より学者おおむね無思無為の説を求むれども、無思無為の実は、すなわち人心の精神の妙用なるを悟らす。」(同上、卷十、六丁、論論語上)

このように「心の精神これを聖と謂う」なる語は、寂靜の境地に沈まない寂然不動の真心が有する、自からなる生命の内発力を意味するものである。それ故にこの真心は常に満を持して、自己表現の機会を待っており、その機縁に乗じてその姿を顯現させる。道（理）とはその真心の足跡としてその場に生み出されたものである。（同上、卷二、十七丁、十八丁、二陸先生祠堂記）

二 実践主体と善悪の問題

一 不起意説一

本来の自己（真心）は、時空を絶した自由無礙なる円融性を有しながら、一切の權威を認めようとはせず、自己貫徹の道を歩むものである。しかし、「心の精神これを聖と謂う」なる語によって、真心の妙用が強調されればされるほど、その前に立ちはだかってやまないのが、「意」の一字である。意とは何か、意はどのようにして起るのか、意を克服する手続きはどのようにしてなされるのか、真心と意との関係はどのようになるのかなどの疑問が提起されることになる。

我々実践主体は、歴史的現実の只中において、終始困苦患難しているのが日常の姿であって、どこにも閑静な桃源郷は存在しない。この肉体には、耳目口鼻などの諸感覚器管や視

聴嗅臭・周流思慮などの感覚意識作用が備わっており、それらは快よい音声形色などの誘引惑乱、富貴名声などの利害関係、困苦患難などの逆縁状況、白刃矛戈などの極限状況の中にほうり込まれると、忽ち意念百態が続出し、我執群起して千失万過の海に漂う結果となってしまう。

「この心はもと過なく、意に動けばすなわち過あり。意、声色に動くが故に過あり。意、貨利に動くが故に過あり。意、物に動くが故に過あり。千失万過、みな意の動くに由りて生ず。故に孔子つねに意なく、固なく、

我なかれと戒しむるなり。意態はこの四者を越ゆる者なし。故につねに学者（の意）を止絶す。」（同上、卷二、

十五丁、臨安府学記）

もしこのように現実的諸事態の中において、意念が妄動し進退が窮まるとすれば、今まで述べて来た真心は、実に虚弱な観念的な体質を有するものでしかなかったということになる。

いったい円融無礙なる真心の妙用と意念の妄動との関係は、どのようになるのであろうか。果して意は、心と別次元のものなのであろうか。もしそうなら、実践主体たる心に性と情の界分を立てて、両者を厳しく区別した朱子性理学^⑥に近づくものとなるであらう。しかし、慈湖心学においては、心を離れて意があるわけでもなく、意を離れて心があるわけでもな

い。すなわち、実践当体はこの真心以外の何ものでもない。

「然らば則ち、心と意とはなんぞ弁わかたん。この二者は、いまだ始めより一ならずんばあらず。蔽なる者は一ならず。一なれば則ち心となり、二なれば則ち意となる。直なれば則ち心となり、支なれば則ち意となる。通ずれば則ち心となり、阻なれば則ち意となる。直心直用、識らず知らず、変化云為し、あに支ならんや、あに離ならんや、感通して窮まりなく、思うに匪ず、為すに匪ず。」

(同上、卷二、九丁、絶四記)

とはいえ、一方で円融自在な真心のはたらきを強調し、一方で意の跳梁跋扈の危険性を喚起してやまない。意(念)が真心と別領域のものでないとしたら、我々は常に意を起して、過失を犯しはしないかと恐れおののくことになりはしないか。そうなれば、外界から心を閉じて悪をなさないかわりに善もなさず、自己解放をめざしたはずの実践主体は、結局畏縮後退してしまふであらう。「心の精神これを聖と謂う」と「意を起さず」とは矛盾を犯しはしないであらうか。

だが慈湖は、決して心を木石の如くに動かすなどは言っていない。楽しい時には心から楽しみ、哀しい時には心から哀しみ、憤る時には心から憤る。ただ事態に執着することにより、楽しみに溺れ、哀しみに沈み、怒りを人に及ぼすこととなるのであって、それが意(態)として排斥されるのである。

(同上、卷十、二十五丁、二十六丁、論論語上) 同様に思慮分別も起してはならぬと言っているわけではない。初学者にとつてはもちろんのこと、すべて学ぶ者にとつて学習し思慮することは、現実の諸問題を処理する際に当然求められることである。しかし、思慮分別というものは、物事を対象化・相対化することに威力を発揮することはできても、生命の全体・事物の全体を丸ごと包みこんで体得する力量に欠けている。そこには鋭利な切れ味はあるにしても、本末大小を共に包みこむ深い豊かな味わいを感じることはできない。思慮分別は実践主体の全体ではなく、無思慮なる真心の属性の一つにすぎない。この本来の自己の全体を主とせずして、思慮分別の理意識にのみ依りかかるならば、利害・是非・虚実・多少・本末・上下・我他・彼此といった如く、意念意態は百出して、対立・相剋・差別・矛盾は、ますます広がって行くであらう。すなわち、真心に断続はないが、思慮分別には断続があると言える。

「この心はもと一なり、二なきなり。嘗て断じ、而る後ち続くことなし。さきには是くの如くならずして、今は是くの如きことなきなり。さきには是くの如くにして、今は是くの如くならざることなきなり。昼夜一なり、古今一なり。少壮強からずして、衰老弱からず。強かるべき、弱かるべき者は血気なり。強きことなく、弱きことなき者は心

なり。断あり続ある者は思慮なり。断なく続なき者は心なり。」(同上、卷七、十丁、己易)

以上の如く喜怒哀楽の情がほとぼしり出ること、思慮分別をはたらかせること自体が、直接意を起すことにつながるわけではない。「不起意」(意念を止絶)といっても、決して現実の諸相から逃避することではないし、無感動でいるわけでもない。真向から事物に対処していくこと、豊かな感情を発露させること、自己の過失を責め改めることは、決して意を起すことにはならない。

「また意を起さずというは、すべて事を理めずおさというには非ず。凡そ事をなすにはただ理に合わんことを要するのみ。もし私意を起さば則ち不可なり。親に事え、兄に従い、家を治め、物に接するが如き、子の顔淵を哭して働すると、その過を見て内に訟むるとの若き、これはこれ云為変化にして、意を起すには非ず。」(同上、卷十三、十一丁、論中庸)かくして次のようなことが言える。生生として息まざる真心の全体は機縁に乗じ、その場に即して道(理)を生みなしていくが、その心がひとたび現実の事象に執着して拘泥停滯するやいなや、意念が噴出して来るのである。だから事物を治める以上に、事物に執着しないことが慈湖の眼目となっているのである。

ここにおいて慈湖の提起する「格物」とは、程朱学の如

き「格物窮理」ではなくして、事物への執着を「格去」することとなる。

「格物は窮理を以て言うべからず。文(大学の本文)には格と言うのみ。至の義ありと雖も、なんすれぞ転じて窮となさん。文には物と言うのみ。初めより理の字義なし、なんすれぞ転じて理となさん。経によりて直説すれば、格には去の義あり、その物を格去するのみ。」(同上、卷十、三十丁、論論語上)

慈湖にとって、程朱学の如く分別的な理意識に頼ることは、煩雑な事物の万状をあと追いつけるのに精一杯であり、自由無礙なる主体の確立はとてもおぼつかないものと考えられた。①事物の理を追求すればするほど主体の自己分裂は激しくなり、却て物事に通曉できなくなる。慈湖とても事物諸相の複雑多様さを知らぬわけではないが、むしろ事物への執着を排することこそ、事物に通曉できる道ではないのか。「吾が心もと物なし。」(同上、卷十、三十一丁、論論語上)とあるように、真心は本来無一物であるが故に一切無尺蔵の融通性を有する。自己の本心の執着さえ排除できるなら、物の情理は判然と顕現して来るのではないか。すなわち、物の情理が判然と顕現して来るというとは、真心が本来無一物であって「物己一貫」(同上、卷十、十四丁、論論語上)していることを示すものである。

だがここで決して見逃してはならぬことは、物事への執着を排しさえすれば、意念の生ずることはないという言い方が、実は慈湖心学の一面を語り得たにすぎぬということである。確かに歴史的現実の重みとそれに対処して行く実践主体の苦

悩に焦点をあわせた時には、「不起意」ということが必然的に強調されざるを得ないのである。しかし従来見て来た如く、「心の精神これを聖と謂う」なる語は、本来の自己の有する円融無礙な生命力を示すものであった。だから、「知らず、その匙を挙げて筈を施すは仁なるを、咀嚼厭厭するは仁なるを、味を別ち善悪を知るは仁なるを。」(同上、卷十、二十七丁、論論語上)という語が見られるのである。この生生として息まぬ真心の流出により、その場に即して道(理)が生みなされ、本来の自己は自由無礙なる姿を顕現させる。たとえば、親に対する「孝」といっても、一定の規矩様式が予め定められており、それを学び従って行くことが孝なのではない。何らの計らいのない本来無一物なる真心が親に向ってあふれ出た時、それを孝というのである。

「子の親に事うるにあたっては、愛敬の心自から生じ、然る所以を知らず、これ則ち孝なり。もし意を起して、吾れ將に以て孝たるを学ばんとすといわば、則ちまた偽なるのみ。真心の孝に非ざるなり。」(同上、卷十、三

丁、論論語上)

となると、なるほど意を起さぬ(不起意)ために、その事物に対する執着を排除するという言い方は、実践主体が安閑な地に凝然正坐することなく、常に歴史的現実に密着していることを強調するものであるが、本来の自己の面目を以てすれば、自からの本心を信じることができぬから、事物に執着して意念が生ずるのである。この心が充足されないために、更に言えば十分に發揮されないために意が生ずるのである。意は決して真心と別領域から生じて来るわけではない。真心が十分に發揮されないから、つまり真心それ自体の腰くだけが「意」であり、それがとりもなおさず「悪」に他ならない。

この意味で真心以外に超越的な權威は一切想定されず、全てこの「一心」の責任の下に担われて行くことになる。「心の精神これを聖と謂う」なる語は、そのことを表現するのにふさわしいものである。

「欽しんでおもうに、舜の『道心』というは、心外に復た道あるに非ずして、道はただ通ぜざる所なきの称なり。孔子の子思に語りて、『心の精神これを聖と謂う』というは、聖もまた通ぜざる所なきの名なり。人みなこの心あり。この心いまだ嘗て聖ならず、精神ならずんばならず。

体質なく際畔なく、あらゆる所なく、通ぜざる所なし。易に『天地を範圍す』というは、果して以てこれを範圍するに足

るなり。中庸に『万物を發育す』というは、果してこの心を發育するなり。(中略)この心を以て君に事うるを忠といい、この心を以て長に事うるを順といい、この心を以て朋友と交わるを信といい、その敬を礼といい、その和を柔といい、その覺を知という。故に曰わく、『知これに及ぶ』と。覺る所、純明に至るを仁という。」

(同上、卷二、十四丁、臨安府学記)

ただ真心が自己を充足してやまぬとは言っても、慈湖心学においては、万変の事象を焼き尽くしてやまぬというほどの熱情は、あまり感じられない。真心の本体を虚明無体・寂然不動・至静と規定し、作用を変化万状・応酬交錯・至動と規定するが、それは本来の自己の静なる自己限定態と動なる自己限定態に過ぎず、自在無礙なる真心に還して言えば、静動の別は一物殊名に他ならない。だから慈湖にとつての「静」とは、心が静止しているのではなく、心が意として妄動しないことをいう。(同上、卷二、三十五丁、巖然齋記)それは言いかえれば、心の安定性を意味する。「動」とは、心の恣意放縱ではなく、心が偏静に陥いることなく、活潑潑地に応変することを意味する。

重ねて言えば、慈湖心学における真心は、動的な熱情をたぎらせているというよりは、円融無礙なる自在性を有しながらも、静謐な緊張に満ちている。そこには、真心が有して

る生命力そのものの発現に任せる自からなる態度が見られる。

三 実践主体と工夫の問題

― 学習の意味 ―

真心は自在無礙なる生命性を有して、日常の行住坐臥の間にその姿を顕現させる。しかし、現実世界の只中であって、我々は事象に執着して過失を犯し、諸悪を積み重ねて行くという事態に直面する。この事實は、決して看過することのできぬものとして、主体に決着を迫って来る。もし真心の自然な発露に停滞・亀裂が生じ、忽ちのうちに意(念)を起してしまったらどうなるのか。もはや取り返しのつかぬ状態に陥ってしまったのではないか。朱子学の主体論においては、「心」の中核に純粹至善なる「性」が、悪への傾向性を有する「情」と界分を異にして安全な地位を占めており、本性復帰への可能性は、予かじめ確保されていた。しかし、慈湖の如く「心一元」にのみ頼るならば、意念が妄動して自己分裂・自己矛盾の中に停滞し、救いようもなく挫折してしまった実践主体の再起は、果して可能であろうか。もし過失(悪)を犯すことを極度に恐れるあまり、実践主体がおよび腰の姿勢を取るならば、とても本心の自在な発露は望むべくもない。だが本来の自己は、円融無礙なる生命の内発力を具有して

た。となるとむしろ、過失を責め改める所に、真心の透徹した力量の幅を認めるべきではないのか。本心に対する慈湖の信頼の厚さは、「君子は、過を以て諱となさず、過を改むる能わざるを以て恥となす。人心は即ち道にして、もとより靈もとより明なり。過失これを蔽えば始めて乱る。過を觀れば則ち仁を知る。過なくんば則ちこの心は清明広大なること故^との如し。雲氣散積して太空澄碧なり。」(同上、卷十、七丁、論論語上)という語によっても明白である。

たとえ挫折して行きづまったとしても、主体の再起への可能性があるとしたら、そのためにはどのような工夫・手続きが求められるのだろうか。ここにおいてか、慈湖とても学習の必要性を力説してやまないのである。

「十五にして学に志し、三十にして立ち、四十にして惑わず。学力進進として次第あり。志学の初め已に天性の本然を知ると雖えども、而も習気まま起り、いまだ天に純ならず。日用の応酬人為、いまだ尽くは積けず。五十に至りて、始めてみな天命にして人為に俟つことなきを知る。六十にして耳順うとは、順わざる所なし。順うことありて逆うことなくんば、天に純なり。」(同上、卷十、十六丁、論論語上)

論語の学而篇を引用して、学習の順序次第を強調しており、いかにも時間的に配列した漸進主義的印象を与えている。

確かに旧習の氣(習氣)が強ければ強いほど、それを払拭するには時間がかかるとも言えるであろう。慈湖において習氣とは、本心に検証することなく既成の価値観を是認したり、血氣形貌の私に執着したり、納交・要誉・悪声等の念慮に捉われたりすることなどを意味しているが、これらは断ち難いものとして、心の深層に粘着している。いちど断ち切ったと思っても、再びまとわりついて来るものである。このことについては、慈湖自身に切実な体験がある。程朱学では、森羅万象を貫通する一理の究明に力を用いるものであるが、慈湖においては、どうしても理と事象との間に対立意識をさしはさむことから抜けきれなかった。それが二十八歳の時に「澄然一片」たる自覚を得、真心の自由な発露に循いさえすれば、天と喚び、理と喚ぼうと自在な境地に達した。(同上、卷十五、十二丁、汎論学)そして三十二歳の時に、始めて象山に出合い、教度の問答の間に日常の行住坐臥を通じて現われる真心の自在性を確実なものとして信じることができた。^⑧

(同上、卷二、十八丁、十九丁、二陸先生祠堂記)しかし、慈湖はその悟りの中に安住して工夫(学習)を怠ると、旧習の氣が隙に乗じて忽ちのうちに覚悟を転覆させてしまうことを痛感する。

「学者初め心のゆく所に従い、玄妙ならざるなきを覺れば、往往にして遂いに足れりとし、学に進むを知らず。

而るに旧習にわかになし難く、いまだ念念不動なる能わす。ただこの道また其の思為を用うる所なしと謂いて、過あるを自覚すと雖も、而も其の力を用いず、虚しく歳月ををすごさば、終いにいまだ精一の地に造ら^えず。(中略)予三十有二にして微しく覺りし已後、正にこの病いに墮つ。後ち十余年、念うに年すぎれども、徳進むを加えず、殊に大害をなす。」(同上、卷十五、二丁、三丁、汎論学)

だが慈湖にとって真の学習とは、必ずしも思慮・知力によって分別按配することをのみ言うものではない。思慮分別というものは、一定の理意識や価値観を依り処としてなされるものであり、対象世界を一面的・局部的な目的意識で切りきざんで系列化することに力を發揮するが、それでは自己欺瞞・自己分裂に墮した主体に回生の力を与えるどころか、なお一層の阻害をもたらすものでしかない。

ここに到って慈湖は、「時習の習は、乃ち不習の習なり。」(同上、卷十、二丁、論論語上)と規定して憚らない。思慮分別は、無思無慮なる本来の自己の屬性の一つではない。慈湖にとっての学習とは、本来の自己の有する、自からなる生命の内発力に支えられた学習を言うのである。

「人みな良性の清明あるも、いまだ嘗て躬にありては人欲これを蔽わずんばあらざること、雲の日を翳うが如し。

この故に学なかるべからず。学は外に求むるに非ず、人心もとより善なればなり。孩提もみな親を愛するを知り、長ずるに及んではみな兄を敬するを知り、学ばずして能くし、慮らずして知る、人心もとより仁なればなり。大道我にありて通ぜざる所なし。聖人の時習というは、その時として習わざるなきを明かにするなり。時として習わざるなしとは、学びて能くし、慮りて知るに非ず。思う所あれば思うこと、時として止むことあり。為す所あれば、為すこと時として已むことあり。思うに匪ず、為すに匪ず、合するに匪ず、離るるに匪ず。」(同上、卷三、十二丁、楽平県学記)

これを「不習の習」というのであるが、それを可能ならしめるものは、本来の自己が「常明常覚」(同上、卷十、三三丁、論論語上)であるからに他ならない。真心が常明常覚(本覚)であるからこそ、不習の習としての自からなる学習が確立し、それを基盤として具体的・個別的な思慮学習が成立するのである。だから漸進主義的に見えた慈湖の工夫論は、実は工夫(学習)と証悟(本覚)が一枚であることをふまえた上で提起されたものである。言うなれば、悟りを露呈させるための学習であって、決して悟りに到達するための学習ではない。

以上を要するに、習気は常にまとわりついて来るものであ

るが、この習気の威力の前には真心といえども、忽ち意念の中に墮しかねない恐れが十分にあった。この習気は、外からまとわりついて来るといふよりはむしろ、己れ自身の中から滲み出て来るといふべきものである。本来の自己は、自からなる生命性を有していた。だからその場に即して道(理)を生みなすことができるのであり、同じ心量の幅で悪を犯す可能性も十分に存在するわけである。道理を生みなすのも真心であり、悪へと無限に墮していくのも真心である。ということとは、悪事を犯しているのを誰より察知しているのもこの真心である。ゆえに慈湖における学習とは、自己分裂・自己矛盾を摘発してやまない真心(本覚)の持つ自己回生力言うのであり、ここに彼の心一元の特徴を看取できるのである。

註

- (1) 「慈湖先生年譜」(四明叢書所収)参照。
- (2) 楊慈湖に関する論文は極めて少ない。主要なものを挙げると、日本では楠本正継著「宋明儒学思想研究」頁三七四、荒木見悟著「陳北溪と楊慈湖」(哲学第六輯)であり、前者は象山との対比に、後者は理学と心学との対比に重点を置いて述べられている。中国では、「中国哲学史資料選輯」(中国科学院哲学研究所中国

哲学史組編)の宋元明の部、甲凱著「宋明心学評述」頁二一(民国五十六年)などに若干の記述がある。他にも二、三あるが専論ではなし。

- (3) 再評価といっても、固より賛否両面を含むものである。前掲の「陳北溪と楊慈湖」頁一四、頁一五参照。
- (4) この立場に立てば、「經典」更には「理」の權威から解放されることになる。慈湖には「よく夫子の道を求むる者は、これを夫子に求めずして、これを吾が心に求む。」(慈湖遺書、卷十、三十四丁、論語上)という語がある。このような態度は、朱子からすれば、看過すべからざるものとされた。「楊敬仲の文字は毀つべし」(和刻本朱子語類、卷一百二十四、二十丁)中庸或問三丁(山崎嘉点本)、和刻本朱子文集、卷六十七、觀心説参照。
- (5) 和刻本朱子文集、卷六十七仁説、卷七十四玉山講義参照。
- (6) 慈湖がいかに理意識を嫌ったかは、次の語を参照。「近世の学者、義理の意説に沈溺し、胸中に常に一理を存し、妄捨する能わず。これを舍けば、即ち豁然として依憑する所なし、故に必ず理の字をその中に置く。知らず、聖人の胸中初めより如許の意度なきを。」(慈湖遺書、卷十一、六丁、論語下)この間の事情は、前掲の「慈湖先生年譜」三十二歳の項に詳しい。
- (7)
- (8)