

白沙学の性格とその思想史的意義

木村, 慶二
九州大学大学院

<https://doi.org/10.15017/18090>

出版情報：中国哲学論集. 11, pp.36-51, 1985-10-10. 九州大学中国哲学研究会
バージョン：
権利関係：

白沙学の性格とその思想史的意義

木村 慶 二

陳白沙を思想的に評価しようとするとき、避けては通れぬのが、黄宗羲の次の見解である。

「有明の学は、白沙に至りて始めて精微に入り、（中略）陽明に至りて後に大なり。両先生の学、最も相ひ近しと為す。」（明儒学案、白沙学案序）

白沙を明代心学路線の開端者だと評価するのは、今日、多くの人々によって言及されている事柄であるが、それらの意見は、多かれ少なかれ、宗羲のこの見解を意識し、それを踏襲したものである。宗羲のこの見解は、無論、彼の独創ではない。王学左派の王龍溪は、「我が朝の理学、開端は還つて是れ白沙。先師（陽明）に至りて大いに明らかなり。」（王龍溪集・卷十・復顔冲宇）といい、王学右派の聶双江も、「周程以後、白沙その精を得、陽明その大を得たり。」（双江集・卷四・留別殿学少湖徐公序）と述べ、同派の羅念庵は、「白沙の致虚、陽明の致知は、蓋し因襲する所なくして、以て自得を求む。」（念庵集・卷三・与徐大巡）といい、白沙と陽明を、同列に並べて評価しようときえする。宗羲は、これらの諸論をふまえつつ、さきの見解を提示したのであるが、それが、明代の系統的な学術史として評価の高い明儒学案に述べられていることによって、強い影響力を持っているのである。

しかし、この説に賛同しないものも、もちろん存在する。その代表者は、左派の王龍溪であろう。龍溪は、上述したように、白沙を、明代理学の開端者として、一応評価する。だが、「白沙の学は、自然を以て宗と為し、静中より端倪を養ひ出す。猶ほ是れ康節の派頭にして、先師の悟入する所の処において、尚ほ毫釐を隔つ。」（王龍溪集・卷十・

同)といひ、功夫の場を静中に求める白沙思想に、不満を表明している。ここにいう「静中」とは、心がいきいきと活動する意の己発の場ではなく、心が静かに収斂する意の未発の場ということである。この龍溪の見解には、黄宗羲の師劉念台も賛意を示す。念台は、「道は動静に分つなく、心は動静に分つなければ、則ち学も亦た動静に分つなし。」(劉子全書・卷十九・示鮑二生)と述べ、「藏して後に発す」(白沙全集・卷三・復張東白内翰)といひ、心の収斂と発散の間に段階性を設けようとする白沙の思想を、激しく攻撃している。(劉子全書・卷十三・会録、卷十九・示金鮑二生) 龍溪と念台は、その思想的立場を全く異にするが、白沙に関しては、その動静を分かちがちな傾向に、等しく不満であった。

白沙思想をとらえる上での、この見解の相違は、現在の白沙思想の研究においても、そのままあてはまる。白沙学の性格規定について、必ずしも一致した見解がとられていないというのが、白沙研究の現状なのである(1)。

本稿では、まだ評価の揺れ動いている白沙思想を、王門内部での一重要課題であった陽明学との連関性という視点から、思想的に、再検討してみたい。そして、そのうちに、白沙思想を、明初の思想的雰囲気の中でとらえ、明代思想界における白沙学の意義を考えてみたい。

二

以下、白沙学について考察する前段階として、陽明学の性格を、朱子学との対比の中で、明らかにしてみたい。

朱子学は、天理の存在を、客観界の一草一木に至るまでの万事万物に認め、その天理を窮め明らかにすることを、学問功夫とする。そして、宋明の儒学思想のように、学問が倫理的にとらえられ、人格の陶冶をめざすものと規定されるとき、万事万物に散在している天理の中でも、行為の規範としての理が特別重要なものになる。朱子学とは、この行為の規範としての理に先権的権威を認め、それによって人心を制御することを、その本質とする。朱子学は、善悪の間を揺れ動く人心(朱子は人心をこうとらえる)を、理によって導きゆくこうとする学問なのである。朱子は言う、

「天下理より尊きはなし。」(朱子語類・卷四・8b・和版以下同)

と。そして、この理に従うことができるか否かが、実践主体にとっての死活問題となる。心を理の上に安定させることができるかどうか、朱子学における最大関心事となるのである。また、先験的権威を有する理が、無条件に心に支配されぬように、心における理の具有形態にも慎重な配慮がはらわれ、心の内奥に、不変の安定帯として理が指定され、可変の浮動帯と区別される。前者が性であり、後者が情であって、心は性と情を統ぶるものとなる⁽²⁾。こうして生まれたのが、性即理という命題であった。現実界において活動する心ではなく、それに内在する性を理としてとらえる思想である。この命題は、北宋の程伊川によって提出され、朱子によって受け継がれたものであった。

「性は即ち理なり。所謂理とは、性は是れなり。」（二程全書・卷二十四・20b・和版）

以上のように、朱子学においては、「心は性情を統ぶ」および「性は即ち理なり」という二つの命題が、その中核をなすといえる。それゆえ、これらの命題には、朱子によって、次のような最大級の賛辞が与えられている。

「伊川の『性即理なり』、横渠の『心は性情を統ぶ』の二句は、顛撲^{てんぱく}するも破れず。」（朱子語類・卷五・12b）

朱子学の本質は、行為の規範としての理に先験的権威を認め、それによって心を制御してゆくにあったといえる。

それに対して、陽明学は、客観界における天理を窮め明らかにする功夫を否定し、理による心の制御を拒否する。それは、心を理によって制御されるべき存在ではなく、すべての問題を、それ自身の責任として受け取り、それらをそれ自身の手によって処理してゆくべき存在だととらえているからである。この立場に立てば、心はそのまま天となる。

「人とは、天地万物の心なり。心とは、天地万物の主なり。心は即ち天なり。」（王文成公全書・卷六・答季明德）

「良知は即ち天道なり。之を亦と謂はば、則ち猶ほ之を二とするがごとし。」（同・卷七・惜陰説）

とくに、後者の資料において、「良知亦天道」と呼ばせないところが注目される。心の本来態たる良知こそが、陽明学における、唯一にして絶対の拠りどころなのである。

そして、この天に等しく、一切の権限をそれ自身にのみ有するところの心（良知）によって、理なるものは、念念不斷に創造されてゆく。（ここにいう理とは、主客の合一せる物事のあるべき状態。すなわち、朱子学において窮め明

らかにされねばならぬとされた、人間の行為の規範に他ならない。」

「吾が心の良知は、即ち所謂天理なり。吾が心の良知の天理を事事物物に致せば、則ち事事物物皆な其の理を得。」
(伝習録・卷中・答顧東橋)

「夫れ良知の節目事変に於るは、猶ほ規矩尺度の方円長短に於るがごときなり。」(同)

また、この立場において、不断に創造される理は、創造する主体たる良知に対しての、創造される客体という性質のものではなく、根源的統体たる良知の、随時随处における自己限定としてとらえられていることも、注意を必要とする。

「良知は只だ是れ一箇。他の発見流行の処に随ひて、当下に具足す。更に去来なく仮借を須^{もと}らず。然も、其の発見流行の処、卻つて自ら軽重厚薄の毫髪も増減すべからざるもの有り。所謂天然自有の中なり。則ち軽重厚薄、毫髪も増減すべからずと雖も、而も原^{しなれど}と又た只だ是れ一箇なり。則ち只だ是れ一箇なりと雖も、而も其の間の軽重厚薄、又た毫髪も増減すべからず。」(伝習録・卷中・答聶文蔚一書)

根源的統体たる良知は、現象の多様性に対応してみずからを分化しつつ、部分即全体の構造を緊密に保っている。現実界において、時処の制約を受けつつ活動する心は、それが良知の自己限定であるがゆえに、「毫髪も増減すべからざる」ものとなる。すなわち、現実の場において作用する心は、それが、根源的存在そのものであるがゆえに、そこに何の手續きをさしはさむこともなく、絶対の権威をもつ理となりうるのである。朱子学とちがい、現実界において活動する心の全分を理とし、それ以外のどこにも、理を認めようとしなない。

「心は即ち理なり。天下、又た、心外の事、心外の理有らんや。」(同・卷上・3)

朱子学の中核をなす命題の一つである「性即理」に対して、ここに、「心即理」という新しい命題が提出された。すなわち、朱子学とは異質の新しい思想が生まれたのである。

ところで、ここに注意せねばならぬのが、良知の無的性格である。朱子学においては、仁・礼・義・智、または、それらの統体としての仁を心の本体(万人共通の至善なる人間の本性)だと規定し、仁よりもさらに渾然たる一者に帰して考えることをしない。大学の語を用いて表現すれば、「明德」なるものを心の本体とするわけである。

「其の方寸の間、虚靈洞徹にして、万理咸く備はる。(中略) 其の堯舜と為るべくして、能く天地に参じ、以て化育を賛くる所以の者も、亦た焉に外ならず。是れ則ち所謂明德なる者なり。」(大学或問3a・和版以下同)

それに対して、陽明学は、明德よりもさらに渾然たる根源的存在を考える。いわゆる良知である。

「天命の性は、粹善たる至善にして、その靈昭不昧なるものは、皆な至善の発見なり。これ乃ち明徳の本体にして、いわゆる良知なるものなり。至善の発見するや、是なれば而ち是とし、非なれば而ち非とす。」(王文成公全书・卷七・親民堂記)

良知とは、明德の本体であり、明德のレベルを越えたもの。明德よりも一段深いところに足をおろし、明德をうみだしゆく存在なのである。要するに、上述したような良知の活動は、このような、明德のレベルを越えた、より深い基地に立脚しつつ展開されてゆく。すなわち、是非善悪などの相対的差別性は、対立レベルをこえたところに位置する良知の手により、いったんさらし上げられた上で、新たに、時処の宜に随いつつ、規定されてゆくのである。

「無善無悪は心の体。」(伝習録・巻下・115)

といわれるゆえんであろう。性即理から心即理への転換は、心における性情の区分をなくし、理の存在領域を、心の全面にわたって拡大しただけでなく、思想的立脚点が、相対レベルを越えた根源的基地へ、垂直的に深まっていたことを示すのである。

朱子学は、行為の規範としての理に先験的権威をみとめ、それによって心を制御してゆくことを学の本質とする。すなわち、「理一心」という図式をとるわけである。それでは、この図式をうみだした根本要因は、一体何なのであろうか。朱子学によれば、人間は、本来聖人であるのだが、現実存在は、先天的に備わる虚靈不昧なる性質を、十分に發揮することができない。それは、人間が、純粹至善なる本性とともに、身体を与えられて、現実世界に存在しているからである。そして、多くの場合、本性は身体的なものに負けてしまい、情の発現のしかたが不適當なものとなる③。朱子は、こう考える。そして、本来的性格と現実存在とを同一視することを拒み、実践主体の立場を、本来的性格を下ること一層なる地点に設置し、そこから、着実な功夫による、漸次的上昇を企画する。この朱子の思想大系の根底にあり、朱子学を支えているものは、現実態としての人心を、善悪の間を揺れ動く不安定なものとしてとらえ

た、朱子の人間観であろう。「理—心」の図式をうみだした根本要因は、朱子が、人間存在を、聖人と凡人の間に位置する中間者⁽⁴⁾として把握していることにあるといえる。

一方、陽明学は、心を導きゆくいかなるものも設置せず、心の本体たる良知によって、念念不斷に理をうみだすことをねらった学問であった。朱子学のとった「理—心」という図式に対して、「心—理」という図式をとるのである。陽明学は、心の前に厳然として存在し、心の活潑潑地たる活動を抑制しがちであった理（陽明学の見地よりすれば、朱子学という理は此の如きものとなる）を取り除き、さらに、朱子学よりも、一層深い根源的基地に立脚して、時どきの場にふさわしい恰好な理をうみだしてゆこうとする学問であった。陽明学においては、日常底において活動する心が、そのまま理となるのである。ここにおいて、朱子学的な中間者意識は完全に払拭され、実践主体は、より深所に位置する根源的基地、すなわち、本来の性格の上に立脚している。陽明学は、相対的差別性がうまれてくる以前の、人間の生地の部分に目をむけ、中間者として位置づけられていた人間存在を、本来は聖人なのだという観点からとらえなおした。「理—心」から「心—理」への転換⁽⁵⁾は、人間存在をとらえる視点が、中間者から本来聖人へと移行したことを示しているのである。

三

宋明の両時代を代表する二大儒学思想である朱子学と陽明学との相違を、以上のようにとらえた上で、白沙学と陽明学の連関性について考えてみたい。そして、そのためには、白沙思想の検討からはじめねばならない。

白沙思想に関して容易に気づかれることは礼制に代表される、知識・技能の追求に、積極的関心を示さないということである。

「礼文は講ぜざるべからずと雖も、然も急とする所にあらず。」（白沙子全集・卷三・復趙提学僉憲）

「四礼（冠・婚・喪・祭）の若きは、則ち之を行ふに時有り。故に、其の説、講じて之を知るべきも、学者、徳に進み、業を修め、以て聖人に造らんとするに、緊要は、却つて此に在らざるなり。」（同）

礼制の追求とは、客観界における道理の講求、すなわち、朱子学という格物窮理のこと。白沙は、なぜ、功夫としての窮理を否定するような発言をしたのであろうか。このことを考える上で、白沙の次の言に着目したい。

「斯の理や、宋儒之を言うこと備れり。吾嘗に其の甚だ嚴なるを惡む。」（白沙子全集・卷三・復張東白内翰）

白沙は、理に先驗的權威をみとめ、心を理によって制御してゆこうという朱子学の基本姿勢を肯じようとしなない。彼にとって、心を理に従わせることは、心を条理化するものとは受けとられず、心を束縛するものだと思なされていた。理自体が悪いというのではないにしても、こういうやり方では、人間性がゆがめられかねぬことを、敏感に感じとっていたのである。白沙が、理の講求を積極的に推進しなかったのは、彼のこの認識によるのであろう。

そして、白沙は、理に束縛されないありのままの心こそ、心の本来あるべき姿だとし、自然を学の宗旨とする。

「此の学は、自然を以て宗と為すものなり。（中略）自然の楽しみは、乃ち真樂なり。宇宙の間、復た何事か有らん。」（同・卷三・与湛民沢）

自然とは、理の拘束を受ける以前の、心のありのままの姿である。そして、白沙は、この自然性を、深く信頼している。

「宇宙の内、更に何事か有らん。天は自ら天に信せ、地は自ら地に信せ、吾は自ら吾に信せ、自ら動き自ら静となり、自ら闔じ自ら開き、自ら舒び自ら巻く。甲は乙の供を問はず、乙は甲の賜を待たず。牛は自ら牛と為り、馬は自ら馬となる。」（同・卷四・与林時矩）

この中では注目されるのは、「吾に信す」という言葉である。吾とは、もちろん、吾にそなわる天賦の本性的ことであろう。白沙は、この自己の本性を、真つすぐに見すえている。これは、白沙思想の根幹にかかわる問題であろう。このことについては、あとでもう一度考えてみたい。

そして、この吾に信せきるといふ立場から生まれた功夫が、静中に坐して端倪を養出するということであった。

「学を為むるは、静中の坐より個の端倪を養ひ出し来るを須つて、方めて商量の処有り。」（同・卷三・与賀克恭黃門）
白沙は、静坐によって、道のおのずから発動するところのきざしを養出して、はじめて、功夫は考えることができるとする。なぜ、静坐が主張されるのか。それは、功夫がきわめておのずからなることを貴ぶからである。しからは、な

ぜ端倪なるものを考えるのか。端倪とは、楠本正継氏によれば、「天機」あるいは、「生生の機」と同義の語^ア。楠本氏は、この端倪を、「虚なる道がおのづから発動するところの端、静でなく、動でなく、静動のいずれにも亘つた際^カ」と説明される^⑧（『宋明時代儒学思想の研究』四〇三頁）。すなわち、端倪とは、動いておりながらもまだ一定の形をもたず、有無の間に位置する存在なのである^⑨。白沙は、この有無の間に位置する端倪を養出することによって、はじめに商量する処があると云う。「商量する処がある」というのは、検討が可能になるという意味。功夫の手がかりが与えられるということである。静坐とは、通常、欲望を断滅することによって、自己の本性を涵養することを意味する。しかし、白沙にいわせれば、これを功夫として考えることはできない。功夫が、人間の意識的努力である限り、そこには、何らかの手がかりが必要とされるが、人間の本性には、手をふれることができないからである。だが、そうかといって、有形のものに頼ろうとしてもためである。それでは、白沙が学の宗旨として掲げた自然性が損なわれてしまう。そこで、白沙は、端倪なるものを考える。端倪ならば、道のおのづからなる発動の端緒であるがゆえに、自然性は、いささかも損われることはない。また、全く形のないものではなく、有無の間に位置するものであるがゆえに、心を以て感覺することが出来る。端倪が主張されたのは、以上のようなことからよるのである。白沙の功夫とは、静坐中の、人為性を払拭し尽した状態において、道のおのづからなる発動の端緒たる端倪の養出を手がかりとした本性の涵養であった。

そして、白沙は、このような功夫によって宇宙造化を支配する櫛柄を手に入れようとする。

「此の理の干涉は、至大にして、内外なく、終始なく、一処として到らざるなく、一息として運らざるなし。此を会すれば則ち天地は我立て、万物は我出す。而して宇宙は我に存り。此の櫛柄を手に入るを得ば、更に何事か有らん。」（白沙子全集・巻四・与林郡博）

「此の理の干涉」とは、天地宇宙をかけめぐり、一時として停滞することのない生生の機、すなわち、さきにみた端倪のことであろう。白沙は、端倪を、理の干涉と言い換えている。このことは、白沙の思想が、虚無に根ざす老荘の立場ではなく、天に根ざす儒家の立場に立つことを示している。また、さきにみた格物窮理の拒否も、理そのものを無用視したのではなく、心を理に従わせることの拒否だということが理解される。議論が少し横道へそれたが、白沙は、この「理の干涉」を理會すべきだと主張する。この理會は、知的なそれではない。心身による直覺的把握で

ある。それゆえ、白沙は、このことを、自得という言葉で表現した。

「士、学に従事するに、功深く、力到れば、華落ち実存す。乃ち浩然として自得すれば、天地の大為る、死生の變為るを知らず。而るを況んや、富貴貧賤功利得喪屈信予奪の間に於てをや。」(同・卷一・李文溪文集序)

白沙は、理による人間性の束縛をにくみ、理の束縛を受ける以前の、心のありのままの姿に、学の抛りどころを求め。そして、この自然の本来性に深い信頼をよせ、人為性の全く存在しない静坐中からの端倪の養出を図り、それを手がかりとして、天地宇宙さえもその支配下におくところの絶対主体性を確立しようとしたのであった。「静坐中養出端倪」が白沙学における功夫であり、その目的は自得することにあつたと、まとめることができる。

ところで、ここに、注意すべき白沙学の一特徴がある。それは、功夫の積累性を否定することである。以下、このことに關して、少しく考察してみたい。

「夫れ学に積累に由りて至る者有り。積累に由らずして至る者有り。言を以て伝ふべき者有り。言を以て伝ふべからざる者有り。夫れ道は至無にして動き、至近にして神なり。故に蔵して後に発し、形れて而ち存す。大抵積累に由りて至る者は、言を以て伝ふべきなり。積累に由らずして至る者は、言を以て伝ふべからざるなり。知者は、能く至無を至近に知れば、則ち動くとして神にあらざるなし。蔵して後に発すれば、其の幾に明らかなり。形れて而ち存すれば、道は我に在り。」(同・卷三・復張東白内翰)

白沙は、積累による学問と、積累によらぬ学問とをきっぱりと区別し、積累によらぬ学問を行う知者こそが、いったん収蔵してのちに心を発動するから、きざしに明らかとなり、形れてしっかりと操存するから、道を操り守ることができるとする。

ここに言う、積累に由る学問とは、明らかに、朱子学をさしている。朱子学は、「凡そ一物有れば必づ一理有り。」(大学或問・17b)と規定して、客観界における万事万物に、天理の内在を認める。そして、その理を一つ一つ窮め明らかにすることを学問功夫とし、そうすることによって、自己に具わる天賦の本性(知)を尽すことを、その目的とする。そして、「但だ衆人類ね氣稟物欲の昏ます所と為る。」(同・13b)と断じ、実践主体としての心を、中間者として位置づけることが、朱子学の基本的立場であつた。朱子は、理を一つ一つ究明することにより、この氣稟物欲の蔽い

を徐々に取り除いてゆこうとする。中間者から本来人（聖人）への段階的・漸次的な到達を企画するのである。朱子は、このような観点から、功夫の積累性を強調した。孟子にある「深造自得」の「深」を、功夫の積累の深だとする。朱子の解釈（朱子文集・巻43・14b・和版）にも、彼の、この意図が反映されている⁽¹⁰⁾。

しかし、白沙学は、積累の学を学問として認めない。白沙学における功夫は、相対レベルをこえた、虚なる本体が発動して、未だ形としてあらわれざる際たる端倪の養出にあつた。この功夫には、朱子学の説く格物窮理の積累は、全く不要である。それは、白沙学の功夫が、朱子学のように、格物窮理の積み重ねによって心の本来態に到達しようとするものではなく、人為性を完全に排除した状態の中で、心の本体の内発力によって、それ自身を養い育ててゆき、心の本体を露呈させることをめざすものだからである⁽¹¹⁾。

いったい、この功夫論の相違は、何に由来するのであろうか。朱子学は、人間を純粹至善なる方面からとらえるとともに、身体的方面からとらえることも忘れない。そして、本性が身体に拘束を受けている状態として、現実の人間存在をとらえ、その拘束を克服するところに、学問の意義を認める。それに対して、白沙学は、心の本来性を信頼するところから出発し、心の自主性・自由性を鮮明に打ち出し、心の本来を、ほんのわずかの夾雑物もない状態で、その内発力にまかせて養い育ててゆくことを学問功夫とした。白沙は、人間存在を、他の何物にも拘束されることなく、それ自身の力によって、のびのびと活動するものとしてとらえている。彼らの人間存在のとらえ方の相違が、このような、功夫論の差違をうんだのであろう。

このことから考えれば、朱子学者たる胡敬斎が、白沙を非難するのは、当然だといえる。

「夫れ公甫（白沙）は、天資太だ高く、清虚脱灑、見る所超然として、物に累はされずして、下学を為すを屑しとせず。」（敬斎集・巻二十一・21b・正宜堂本）

「公甫の説の如きは、是れ這の天地万象を把りて胸中に積放し、只だ這些の精神を弄し得るのみ。豈に再び事物の理を思量し去るに暇有らんや。」（居業録・巻七・13a・正宜堂本）

敬斎は、下学の功夫を行おうとせず、ひたすら心の本体にのみ関心をむける白沙の態度を、はげしく非難している。積累の功夫を否定する白沙学の基本的性格を、真向から攻撃しているのである。

ここで、さきほど保留しておいた、「吾に信す」という事柄について、もう一度考えてみたい。この言葉は、人間の不安定性・不完全性よりも、人間に本来具わる安定性・完全性の方面に目を向けたものである。これは、白沙が、人間を、完全円満なる方面からとらえようとしていることを示したものである。そして、いまみたように、このことは、白沙学の基本的立場であり、また、彼の功夫論にも、大きく反映されていた。

そもそも、朱子学と陽明学との根本的相違は、朱子学が、人間存在を、本性の十全な活動が阻害されたところの中間者としてとらえているのに対し、陽明学は、天に等しく、最終的決断権をそれ自身にのみ有するところの本来人としてとらえていることであつた。このことから考えれば、白沙学は、本質的に、陽明学と同一圏内の思想であることが理解されよう。

四

次に、白沙の生きた時代の思想界の状況について検討を加えてみたい。白沙の交友である羅一峰は言う。

「人の生（天性）や静なり。感じて後に動生ず。性は静なり、天下の大本なり。情は動なり、天下の達道なり。

（中略）其の動を制して以て其の静を養ふなり。能く其の動を制すれば、動も亦た静、静も亦た静、動静一なり。」

（一峰文集・卷七・静軒説）

と。また、同じく、白沙と親交を重ねた莊定山も、次のように述べている。

「蓋し、心静にあらざれば、則ち斂むる所なし。静に主たる者は、此の心を斂めて放たざるなり。」（定山集・卷

八・大梁書院記）

白沙の交友であつた二人は、ともに主静の立場に立つ静の思想家であることが理解される。また、強烈な反省意識と、激励奮発の功をもって知られる、白沙の師呉康斎の思想にも、静的傾向が、色濃くあらわれている。

「靈台（心）は須く静養すべし。」（康齋集・卷二・次学者韻）

「務めて此の心をして湛然として虚明ならしむれば、則ち事に応じて以て失なかるべし。」（日録・26）

「月色秋辺白　　月色秋辺に白く

人心夜半平　　人心夜半平らかなり

一塵元不滓　　一塵も元と滓けがさず

高枕玩虚明　　枕を高くして虚明を遊ぶ」(康齋集・卷二・月夜)

康齋のこの心のとらえ方、すなわち、虚明にして静なる方面から心をとらえようとする傾向は、楊慈湖のそれを彷彿させる。

「人皆な是の心有り。是の心は皆な虚明にして体なし。」(慈湖遺書・卷二・永堂記)

「心の精神、方なく体なし。至静にして虚明、変化有りて営為なし。禹が『汝の止に安んず』と曰うは、其の本静止なるを明らむるなり。」(同・卷二・申義堂記)

康齋が、楊慈湖の思想、すなわち静虚陸学の流れを汲んでいることは、疑いえない。そして、従来指摘されてきた通り、この傾向は白沙思想の中にも、はっきりと認められる。

「学を為むるは、当に諸これを心に求むべし。必づ所謂虚明静一なる者を得て、之が主と為して、徐に古人緊要の文字を取りて之を読まば、能く契合する所有るに庶ちよし。」(白沙子全集・卷二・書大塘書屋詩後)

「此の理洞如たるも、然も涵養して胸次の澄徹に至り極まるにあらずんば、則ち必づ一動一静の間に天理を見ること有る能はず。」(同)

白沙の思想に、静虚陸学が混入しているのも、明白な事実であろう。しかし、このように、白沙思想の中に、静虚陸学の痕跡が認められるとはいえ、両者は、功夫論において、やや、その趣を異にしている。以下、このことについて、少しく検討してみたい。

南宋の楊慈湖も、白沙と同様、自己の本来性を深く信頼し、功夫を悟りに到達するための手段とは規定せず、自己の本来有する、おのずからなる内発力によって、心の本体を露呈させるためのものだとする^①。この点では、白沙とその軌を一にする。だが、慈湖は、それとともに、意なるものを考える。意とは、自然性に対する不自然性、静に対する妄動、靈明なる心のはたらきが阻害されたところの不充足態である

「人心は本と正し。起こりて意と為りて後昏し。起こらざれば昏からず。」（慈湖遺書・卷一・詩解序）

「人性は皆な善、皆な以て堯舜と為るべし。特だ意に動けば則ち悪。」（同・卷一・郷記序）

慈湖は、心の本来に目をむけるとともに、その不充足態と考えられている意の妄動にも十分注意を払い、この意念を止絶する功夫（不起意）を提唱する。

「夫れ、人、皆な至靈至明にして、廣大聖智の性有り。外求を仮らず、外得に由らず、自ら本づき自ら根づき、自ら神にして自ら明なり。微かに意を生ず。故に之を蔽うに必有り。故に之を蔽うに固有り。故に之を蔽うに我有り。故に之を蔽いて昏し。蔽の端は、尽く此に由る。故に每每其の病の形はるる所に随ひて之を止絶せよ、曰く、此の如くなるなかれ、此の如くなるなかれと。」（同・卷二・絶四記）

この不起意説が、慈湖思想の中で、どのような位置を占めるものであるかについては、詳論をさけるが、慈湖が、悪（すなわち心の非本来態）の方面からも心をながめ、そこに功夫の手がかりを求めたことは否定できない。

それに対して、白沙はどうであるか。ここで、上述した、白沙の功夫論を、想起してほしい。白沙の功夫とは、心の本体の発動の端緒（幾々端倪）を養い出すことであつた。慈湖が、心の非本来態に功夫の手がかりを求めたのに対して、白沙は、心の本来態の発動のきざしに手がかりを求めめる。意念の止絶よりも、積極的に、端倪の養出を考え、そこに功夫の手がかりを見出し、自己の本性を養い育ててゆこうとしたのである。白沙学は、慈湖の思想から、本来の自己を、より積極的に展開させるという方向へ、思想を展開させたものであろう¹³。

以上の考案によつて、白沙学は、朱子学のみならず、陸学（静虚陸学）とも違う趣をもつた学問であることが明らかになつた。白沙学は、人間存在を完全円満なる方面からとらえることによつて朱子学と決別し、心の非本来態に功夫の手がかりを求めようとせぬことによつて、陸学とも一線を画する。白沙は、当時の思想界の二大潮流であつた朱子学・陸学のいずれからも脱皮して、新しい学問を確立しようとしたのである。そして、その過程において、白沙が注視しつづけたのが、自己に具わる本来性であり、彼は、その本来性を、朱子学よりも強く思想の前面に押し出し、陸学よりも積極的に学問の中で展開させていこうとしたのであつた。ここには、本来の基地にしっかりと足をおろし、自己の本来性（良知）を現実のただ中で、大胆に、力強く展開させてゆこうとした陽明学への通路が、はっきり

と認められる。明代前期思想界において、白沙学の果たした役割は、旧来の儒教の革新と、陽明学へと通じてゆく本来性の哲学（自然学）の提唱であった。

だが、ここに、一つの問題がある。それは、冒頭にもふれた、白沙学と陽明学の静・動の相違をどうとらえるかということである。この相違は、学間に質的差違をもたらすもののだろうか。それとも、単なる傾向性の相違として片づけてよい問題なのであろうか。このことについての議論は、次の機会にゆずりたい。

〔注〕

① 荒木見悟氏は、次のように言われる。

「一般的に白沙が明代思想史の先駆者とされ、陽明がその大成者とされるのは、朱子学的定理意識からの解放と、心による人間定立の方向を決定づけたからであろうが、そうした意味では、そこに一脈の連続性を認めるに吝かであってはなるまい。」（『陳白沙と太虚法師』『明代思想研究』所収）

又、岡田武彦氏は、「白沙をもって陽明の先蹤とすることには、賛成しがたい。」（『王陽明と明末の儒学』四七頁）といわれる。

尚、白沙についての、その他の主な研究は、福田殖氏によって、「陳白沙思想の性格」（『荒木教授 中国哲学史研究論集』退休記念）所収）の中にまとめられている。あわせて参照されたい。

② 「心は性情を統ぶ」という言葉の中の、「統ぶ」とはいかなる意味か。ここにおける説明だけでは不十分である。このことを十分に説明するためには、未発・已発の概念を導入しなければならない。このことに関しては、佐藤仁氏の見解がわかりやすい。

「未発を性とするのは、その未発のときには性というよりほかはないという意味なのである。そしてその性の作用は心ではなくて、じつは情といわれるものであり、その性と情を、そのなかに包みこんで統括しているのが心なのである。したがって動いているとき、すなわち已発のときだけが心ではなく、静かなとき、すなわち未発のときも心なので

ある。心は一身の主宰として、動静語黙を通じて存在しているのである。」（『朱子』・集英社・一八〇頁）

③ 朱子は言う、「氣強く理弱し」（朱子語類・卷四・17a・和版）と。

④ 「中間者」については、荒木見悟氏『仏教と儒教』『王陽明の哲学』参照。

⑤ 心と理の対立およびその葛藤に関する思想的考察は、荒木見悟氏の「心学と理学」（『明末宗教思想研究』所収）に詳しい。

⑥ 楠本正繼氏『宋明時代儒学思想の研究』四〇五頁参照。

⑦ 「断除嗜欲想 嗜欲の想を断除し

永撤天機障 永く天機の障を撤すれば

身居万物中 身は万物の中に居れども

心在万物上 心は万物の上に在り」（白沙子全集・卷九・隨筆）

「黙して之を觀れば、一。生。生。の。機。之を運らすこと窮まりなし。我なく、人なく、古今なく、天地の間に塞がる。夷狄・禽獸・草木・昆虫は一体なり。惟だ吾之に命づ、沛乎として盛なるかなと。」（同・卷二・古蒙州学説）

⑧ この説明は、もともととは、天機の説明である。しかし、楠本氏も指摘されている通り、「天機」＝「端倪」であるため、ここでは「端倪」の説明として引用した。

⑨ 「道がおのずから発動するところの端」とは、「蔽して後に発すれば、その幾に明らかなり」（白沙子全集・卷三・復張東白内翰）というときの「幾」に他ならない。（福田殖氏前掲論文参照）そして、この「幾」について、北宋の周濂溪は、次のように述べている。

「動いて未だ形はれずして、有無の間なる者は幾なり。」（通書・聖四）

⑩ むろん、朱子としても、人間が、本来的に聖人であることを疑っているわけではない。ただ、その本来的性格を十分に發揮するためには、格物窮理の功夫の積みあげが、不可欠のものとされたのである。

「蓋し、人心の靈、知有らざるなくして、天下の物、理有らざるなし。惟だ理に於て、未だ窮めざる有るが故に、其の知尽さざる有り。是を以て、大学の始教、必づ学ぶ者をして凡そ天下の物に即きて、其の己に知るの理に因りて、益ます之

を窮め、以て其の極に至るを求めざることなからしむ。力を用うるの久しくして、一旦豁然として貫通するに至りては、則ち衆物の表裏精粗、到らざるなくして、吾が心の全体大用も、明らかならざるなし。」（大学章句・格物補伝）

(11) この積累の功夫を否定する白沙の強い態度は、呉康斎に師事して、朱子学を懸命に実践しようとしたが、ついに学問の手がかりがつかめなかった、彼の切実なる体験にもとづくものであろう。

「僕、才人に速ばず。年二十七にして、始めて発憤して呉聘君に従ひて学ぶ。その古聖賢垂訓の書に於て、蓋し講ぜざる所なし。然も未だ入処を知らず。」（白沙子全集・卷三・復趙提学僉憲）

(12) このことに関しては、牛尾弘孝氏「楊慈湖の思想―その心学の性格について―」（『九州大学中哲論集1』）参照。

(13) 陳栄捷氏は、「白沙の動的哲学と創作」（『陳栄捷哲学論文集』所収）の中で、「静中養出個端倪」中の「養出」という言葉に、従来の思想家にはみられぬ創造性を認め、そこから、白沙を、明代的特色を備える動的思想家として、評価しようとしている。