

東洋大学審査学位論文

「吾れ斯の人の徒と与にするに非ずして誰と与にせん」の思想
——王陽明思想における「公」と「見在」——

文学研究科中国哲学専攻 博士後期課程

四一三〇一五〇〇〇一 志村 敦弘

「吾れ斯の人の徒と与にするに非ずして誰と与にせん」の思想
——王陽明思想における「公」と「見在」——

目次

凡例

序章——問題提起・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 1

第一章 王陽明における「天」——「廓然大公」なる「吾」——・・・・・・ 10

第一節 問題の所在・・・・・・・・ 10

第二節 「一体」と「感応」——自己の良知と他者との関係について・・・・・・ 12

第三節 「謙」「無我」「真吾」と良知・・・・・・・・ 15

第四節 「廓然大公」と「天則」——良知の働きの「公」について・・・・・・ 18

第五節 内なる天としての良知・・・・・・・・ 20

第六節 内なる天と「学」——「斯の人の徒」の意義・・・・・・・・ 23

第二章 王陽明の「楽」——「無善無悪」なる「見在」——・・・・・・ 31

第一節 問題の所在・・・・・・・・ 31

第二節	王陽明の「樂」と心・良知——「樂是心之本體」「眞樂」の意味……………	32
第三節	「情」の可能性——「無善無惡」説への道……………	36
第四節	情と「見在」……………	41
第五節	結語——「樂」と「樂」……………	46

第三章 聖人の行いは初めより人情に遠からず…………… 51

——王陽明の聖人像——

第一節	問題の所在……………	51
第二節	万世万人の規範ではない聖人——「見在」に生きる聖人像……………	52
第三節	常人と「相助」する聖人——本体と工夫の両側面における凡聖の接近……………	56
第四節	一箇の求道者としての聖人——無窮尽・心・狂者……………	60
第五節	聖人と常人との距離……………	65
第六節	結語——「聖人の行いは、初めより人情に遠からず」……………	66

第四章 王陽明の「易簡」の思想——心の「同」と「異」…………… 73

第一節	問題の所在……………	73
第二節	「見在」と「易簡」	
	(一) 「知識」偏重批判と「見在」……………	74
	(二) 朱子との比較——「積累」と「易簡」……………	77
第三節	「簡易」の思想と「分限」	
	(一) 「多寡を論ぜず」——「精金の比喩」の意味……………	79
	(二) 「分限」と「見在」——儒教を揺さぶるもの……………	83

第四節 結語…… 85

第五章 王陽明「万物一体の仁」思想の原点…… 89

——その戦場経験と心の「同」——

第一節 問題の所在…… 89

第二節 「生民之困苦荼毒」——王陽明「万物一体の仁」に見える描写について…… 90

第三節 王陽明の公移・奏疏に見る「人心」——正徳十二年頃の報告を中心に…… 91

第四節 「格心」した賊たち——万人普遍の共感する心の発見と万物一体の仁の原点…… 93

第五節 万物一体の仁と「心體之同然」
——理想国家・社会と「人同此心」「吾非斯人之徒與而誰與」の思想…… 97

第六節 結語——万物一体の仁の熱源としての「狂」——…… 102

終章 「無窮盡」に「擴充」する心・良知

——「吾れ斯の人の徒と与にするに非ずして誰と与にせん」の理想に向かつて…… 111

凡例

一、東洋大学審査学位論文「吾れ斯の人の徒と与にするに非ずして誰と与にせん」——王陽明思想における「公」と「見在」——（以下、本稿）の本文中に引用したテキストの底本については以下の通りである。注においてのみ引用したものは、その都度底本を示した。

『伝習録』『全書』……『王文成公全書』四部叢刊本、影印本。本稿に引用する王陽明のテキストは多くこれを底本として用いる。略称は『全書』とした（第一章初出にも注記）。巻数の表示は『王文成公全書』の示す巻数に従う。ただし『伝習録』上・中・下（『全書』卷之一・卷之二・卷之三にそれぞれ相当）は、独立の書物としてよく知られているため、本稿でも単著として扱っている（例：『伝習録』下・七七条）。

『伝習録拾遺』『陽明先生遺言録』『言行録輯彙』……『王陽明全集（新編本）』（浙江古籍出版社、二〇一一年）

『伝習録欄外書』……『王陽明傳習録 附佐藤一齋欄外書 下』（啓新書院版）松山堂書店 一八九七年

『稽山承語』……東京都立中央図書館河田文庫所蔵佐藤坦（一齋）抄写本

『王畿集』……『王畿集』鳳凰出版社陽明後学文献叢書、二〇〇七年

『羅洪先集』……『羅洪先集 上』鳳凰出版社陽明後学文献叢書 二〇〇七年

『焚書』……『焚書 続焚書』中華書局（中国思想史資料叢刊）、二〇〇九年。

『程氏遺書』『程氏文集』『程氏經說』『程氏外書』……『二程集』中華書局理学叢書、一九八一年

『大學章句』『中庸章句』『論語集注』……『四書章句集注』中華書局新編諸子集成、一九八三年

『大學或問』『中庸或問』『論語或問』……『四書或問』上海古籍出版社／安徽教育出版社、二〇〇一年

『朱子文集』（『晦庵先生朱文公文集』）……『朱熹集』四川教育出版社、一九九六年

『朱子語類』……『朱子語類』中華書局理学叢書、一九八六年

『陸九淵集』……『陸九淵集』中華書局理学叢書、一九八〇年。

※『中庸』を引用する際は検索の便宜のため、朱子『中庸章句』の分章によって示した。

一、底本に用いられている漢字は、基本的にはそのまま写したが、正字に改めたところがある。「為」を「爲」とするなど。また、標点本の底本からの引用の際、句点の切り方などを改めた箇所がある。

一、また、原典引用に際しては口語訳を附したが、原文を補うため、（ ）で説明を補足した。原文の語釈などは「」で示した。

一、先行研究において、旧字体（正字）を使用しているものがあるが、それは本稿引用時には現代漢字に変えている。

○本稿を執筆するにあたり、既発表・未発表の論文を加筆訂正した。その初出一覧を示す。

序章……書き下ろし

第一章……「内なる天―王守仁「良知」説再考」『白山中国学』通卷二十七号、二〇二二年、一―二三頁。

第二章……「王守仁の“楽”」『白山中国学』通卷二十三号、二〇一七年、一―一九頁。

第三章……「聖人の行いは初めより人情に遠からず―王守仁の聖人像」『日本儒教学会報』第六号、二〇二二年、五一―六五頁。

第四章……「王守仁の「易簡」の思想―「見在」との係わりにおいて―」『白山中国学』通卷二十九号、二〇二三年、一―一九頁。

第五章……「王守仁「万物一体の仁」思想の原点―その戦場経験と心の「同」―」（未発表、『日本儒教学会報』にて現在査読中）

終章……書き下ろし

○本稿に登場する人名表記についてであるが、一般によく知られている呼称によった。例えば「王陽明」「朱子」「程明道」など。近年の学界では「名」で統一する傾向があるが、しかし、例えば王守仁や朱熹の興した学問とその流れを「守仁学（派）」「朱熹学（派）」というであろうか。王陽明（陽明先生）の創唱にかかる学として、その号で呼んで「陽明学（派）」などと呼ぶのが一般的である。「名」以外の、「陽明」「朱子」という呼称はその時代やそれに係わった当事者の思いを背負っており、その呼称を用いることでその時代性や雰囲気をも示すことになると思われる。また、学術はその成果を一般社会に広めることにより、人々を啓蒙する役割があるろう。その意味でもより一般社会に通りがよい呼称を採用する必要があると判断した次第である。

序章——問題提起

中国の明代以降において、最も大きな影響力を持った思想の一つは間違いなく陽明学であろう。その教えは国中に拡大し、支持や批判など、多大な反響を生みながらもこの国の人々の心に対して深い影響を及ぼし、さらには中国を越えて東アジア全体にまでその影響力は達し、この地域の精神史において鮮やかな彩りを添えることとなった。

この陽明学の「陽明」という名の由来であり、この思想の創唱者であったのが、王陽明（名は守仁、字は伯安。「陽明」は号。成化八年～嘉靖七年／一四七二年～一五二九年）である。その思想は「心即理」「知行合一」「致良知」「万物一体の仁」といった鍵概念によって広く知られている。

そのうち、例えば「心即理」でいえば、「心はそのまま理だ、天下に心から外れる事や、心から外れる理があるだろうか（心即理也、天下又有心外之事、心外之理乎）」（『伝習録』上・三条）などであり、「知行合一」についても、「人には食べたいという心が必ずあって、始めて食べることを「知るのだ。食べたいと思う心がまさに「意」であり、それはつまり「行」の始まりなのだ（夫人必有欲食之心、然後知食。欲食之心即是意、即是行之始矣）」（『伝習録』中「答顧東橋書 三二」と解説している。また、「致良知」についても、「我が心の良知は、いわゆる天理に他ならない。我が心の良知を（私と関わる）あらゆる事物に対して發揮するならば、あらゆる事物は理を得るのだ（吾心之良知、即所謂天理也。致吾心之良知之天理於事事物物、則事事物物皆得其理矣）」（『伝習録』中「答顧東橋書 六二」と指摘している。

このような鍵概念についての言及を見ると、そこには「心」「良知」、すなわち人ひとりひとりの世界観、生き方、存在意義を強調する傾向があると分かる。それこそが、「聖人の学問とは、心学である。その心を發揮し尽くさんことを学ぶに他ならない（夫聖人之學、心學也。學以求盡其心而已）」（『王文成公全書』卷之七「重修山陰縣學記」と彼自身が定義する、「心」の在り方をその核心とした学問・思想、すなわち「心学」の基調なのである。

さて、上の引用にも「吾心之良知」とあったように、「心」や「良知」は「吾」＝自己に属している。この「吾」とは、主観的立場から述べられた「自己」である。つまりその人その人の在り方に係わるものであり、さらに言えば「自己」のものである。つまり、「心」や「良知」を語ることは、「自己」を語ることになる。この点に限るなら、王陽明思想の主要な関心は「自己」にあったとひとまず言うことができる。

このような理解は、当然先行研究においてもなされてきた。そこではさらにもう一步を進めて、王陽明思想は個の自覚や主体性を強調したという分析結果に至ることも多い。『伝習録』巻中「答羅整庵少宰書」の次の一節はそのような「主体性」と「自己」の主張を代表するものとしてしばしば取り上げられている。

①夫學貴得之心。求之於心而非也、雖其言之出於孔子、不敢以爲是也。而況其未及孔子者乎。

学問は心に納得することを貴ぶ。心に尋ね求めて「非」である（と判断した）なら、たとえその言葉が孔子のものであっても進んで正しいとはいえない。まして孔子に及ばない者（の言葉）なら尚更だ。

ここでは、自己の心の判断の持つ価値が、聖人として崇められた孔子の言葉よりも正しいときがある、としている。この点について、例えば島田虔次氏は次のように言う。

究極なるものは道を内在しているこの心、良知者なる我、のみである。あらゆるものは、此の權威に照らして判断批判されねばならぬ。人間性の善美完全なる自然の発見より、尺度としての良知的吾の定立への発展、ここにこそ陽明心学の有する最大の精神史的意義がある。……然も猶おわれわれは、分析的吟味を一たび離れて、このような主張を貫いている。パトスに注意をむけると、此の数語こそ宋よりこのかた中国近世精神の基調をなす主観主義の最も尖鋭なる自己表現であつたことをさとするのである(1)。

「究極なるもの」としての「我」、「尺度としての良知的吾」「主観主義」という語から、島田氏は陽明思想について「吾」とその「主観」がその核心であるとするのである。確かに聖人の言でも無条件に服さないということは、そこに何らかの「己」「個」の主張を見ないわけにはいかないであろう。また、他の先行研究においては陽明思想の意義を「個」「主体性」に求めるものも多い。例えば、荒木見悟氏は朱子学と陽明学とを比較したなかで、次のように述べる。

これに対し理の成立根拠を心へ心へと収約する陽明学においては、「心外に物なし」「吾心を外にして物理を求むれば、物理なし」「万事万物の理は、吾が心に他ならず」と、心が理に優先する実在であることをくり返し主張する。このことは、心が常に理を自由に操作し、創出する権限のあることを意味する。……このようにみても、「心即理」説とても決して外界の理を無視するものではなく、……しかもそこには明らかに個の自覚の進歩がある。その個の主人公こそ良知なのである(2)。

「個の自覚の進歩」とその「主人公」としての「良知」という位置づけである。ここでも陽明思想の特色とされているのは、やはり「個」とその「自覚の進歩」である。

溝口雄三氏は上述の先行研究とはやや異なり、「陽明学は個人の自主的判断や主体性を尊重したとか、人間を士大夫・庶民の別なく平等視したとか、あるいは外的規範の束縛に対して個の内面の自由を唱えたとかの結論をひきだすとしたら、それは陽明学の歴史的特質からみて妥当とはいえない」と(3)、陽明思想における「個」や「主体性」の強調という点に疑問を呈してはいるが、陽明と朱子の、『大學』『格物』説への解釈の相違を説くなかで、やはり次のように述べている。

彼が朱子の格物説における「物(の理)に格る」という解に対し、心の理によって「物を格す」という解をうちだしたのは、是非の判断を徹頭徹尾、わが心の側に担いきり、いわゆる定理の束縛から心の理の自由をかちとり、心の理の主体性を完全に確立することをめざしてのことであつた。(4)

「是非の判断を徹頭徹尾、わが心の側に担いきり」「心の理の主体性」「心の理の自由」などという表現から察するに、陽明思想に対して「主体性」や「個」の内面の自由の強調を読み取ることを批判した溝口氏においても、結局のところ陽明思想の特色は「自己」や「主体性」にあるとの認識

なのである。

このように先行研究においては、王陽明が「吾」「個」「主体」を強調したと肯定的な評価がなされることは多い。しかし一方ではそれとは異なる評価もなされてきた。例えば山井湧氏は次のように言う。

心学の立場は、是非善悪の判断およびそれに基づく道徳的実践行為において、人の心が具有する能力と主体性とを重視する。……直感的な悟りを重んじ、認識や判断が主観的になる傾向が強かった。(5)

また、明清史研究の立場から、岸本美緒氏も次のように言う。

陽明学の弱点は、自己の内面に判断の基準を置く結果、その判断の正しさを保証するものは結局自分自身でしかなくなってしまふ、……その正邪を判断し、矛盾を解決する機能を陽明学が持ち合わせていない……(6)

このように、王陽明思想(陽明学)の持つ欠陥として、善悪是非の判断の主観性、つまり公正な客観性を欠くとの指摘がなされている。これらの先行研究によれば、王陽明思想は判断の公正さを客観的に保証するものをまったく持っていなかったというのである。この点について、上述の見解は、例えば以下の引用に見られるような陽明の主張を踏まえてなされたのかもしれない。

② 先生曰、良知是造化的精靈。這些精靈、生天生地、成鬼成帝、皆從此出、真是與物無對。人若復得他完全全、無少虧欠、自不覺手舞足蹈、不知天地間更有何樂可代。(『伝習録』下・六一条)

先生は言われた。良知は造化の「精靈」だ。この精靈は天を生じ地を生じ、鬼を形づくり帝(天の主宰)を形づくって、全てはここから出て来て、真に事物に対し絶対である(事物があつて、はじめて私がある、のではない)。もし人がその(良知)の完全無欠で少しの欠陥もない点に立ち返るなら、ひとりでに(程明道のいう)「知らず手を舞わせ足を踏み、この世にこれ以上の楽しみがどこにあるうか」(『程氏遺書』卷十一・四六条)という状態になる。

③ 故無萬象則無天地、無吾心則無萬象矣。故萬象者、吾心之所爲也。天地者、萬象之所爲也。天地萬象、吾心之糟粕也。(『稽山承語』一〇条)

ゆえに万象(この世のあらゆる事物や出来事)が無ければ天地もなく、我が心が無ければ万象もないのだ。ゆえに万象とは我が心のつくり出したものだ。天地とは万象のつくり出したものだ。天地万象は、私の心にとつての糟粕カサ(のように、つまらないもの)だ。

この両条を一読すると、王陽明においては、この世のすべてのものが自己によって創出され、自己によって支配されるという、非常に強い主観主義的発想があるようにも映る。自己の良知が「生天生地、成鬼成帝」したり、「萬象」が「吾心之所爲」であつて、「糟粕」に過ぎない、などという表現はそう理解することも可能であり、しかもそれを成し遂げる良知は「完全全全」である、というのも自己とその心・良知に対する絶対の自信と解釈することも可能である。仮に、山井・岸本両氏の指摘が正しいとすれば、王陽明は良知について、「良知は是非(を適切に判断する)」という心に他ならない(「良知只是箇是非之心」)(『伝習録』下・八八条。「是非之心」は『孟子』公孫丑上・告子上)と、その是非善悪的的確・公正な判断力があると定義してい

るだけに、その思想にとつては致命的なものとなってしまうであろう。しかし、そのような両氏の理解は、実際正しいと言えるであろうか。

例えば②について、「それは、言うまでもなく、良知それ自体が、文字通り、実体としての天地や万物、鬼神や上帝を生み出すという意味ではない。良知が、天地（世界）、万物（存在者）、鬼神や上帝（そのはたらき）の秩序や意味の創出の源泉であることを言ったものに他ならない。」とも論じられることもあり、ひとまず、これが単なる主観主義や自我絶対の発想ではないことは分かる（7）。しかしここには、中国思想を観ずるこうした視点の基底の部分において、何か大きな誤解が生じてはいないであろうか。

ここで注意すべき点がある。すでに紹介してきた先行研究のような、陽明思想を「個の自覚」や、「主体性」があるとし、一方で、客観性を欠くとか、独善主義であるなどと批判するような意見は、一見、相反するもののように思われるが、よく読むと、そこに両者共通の認識が横たわっているように思われる。

例えば「個」や「主体性」の強調とは、換言すれば「自己」の判断・主張などを特に重視するということになるが、それは岸本氏において「弱点」とされている、「自己の内面に判断の基準を置く」こととつながるのではないか。つまり陽明思想を肯定的に捉えるにせよ、否定的に捉えるにせよ、陽明思想は「心」「良知」といった「吾」「個」を重視している、という発想の枠組みに、どちらも立っているのではないかと考えることができる。そして、問題はその点にあるように思われる。

ここでその、「吾」「個」重視ということについて考えてみたい。そもそも、「吾」（自己）とはなぜ「吾」なのであるか。「吾」や「自己」については、例えば、「自己に対して他者が立ち現れることを通じて、つまり他者の視線を媒介にして、自己は「自己像（客体化された自己）」を構成し、行為の倫理的な主体として成熟してゆく」という議論が一般的ということになるか（8）。これを敷衍すれば、つまり、「吾」と「他者」とは対であった、どちらかが無くなれば、例えば「他者」が無くなれば「吾」は概念的にも、実際にも存在し得ないことになる。

ここで「自己」を論ずるにおいて重要な役割を果たすのは「他者」と分かる。そして、従来の王陽明思想（陽明学）研究に欠けていたものは、この「他者」、踏み込んで言えば、陽明が「他者」を想定して思想構築を行ったのかどうかという視点ではないか。

実際、現代中国の研究者、郭坦氏も「ただ、他者という視点から見れば、楊国榮氏の述べたように、善念は善行と同等になりえず、善悪は客観的基準を欠くことになる」と述べている（9）。つまり「他者」の視線なしに善を思念しても、それは真に客観的に万人が認める善行になり得ず、独善主義に墮するのではないかと、ということであろう。ここで課題として指摘されていることは重要である。それはまさに王陽明思想研究に欠けていたもの、すなわち「他者」をいかに意識し、関係するかという点である（10）。

また考えるに、「主体性」などといった概念が肯定的に見られていることも、先行研究におけるその強調の一因であると思われる。しかし、そもそもそれは無条件に肯定的なものであろうか。「主体性」さえあればよいというのなら、極端な例でいえば、「主体性」をもって、誰にも依存せず犯罪を犯すのもよいことになるが、どうであろうか。それが過ちであるとするなら、やはり普遍妥当性のある正しさを追求することが重要である、というこ

とになろう。

そもそも、正しさや是非善悪などは、あくまで「他者」との関係の中で生じ、意義をもつものである。それらを「倫理」、漢和辞典の定義によれば、「人と人との間の道徳的な関係」「ともがら」などと称するゆえんであろう(11)。自分で自分に何か働きかけても、それが善行(悪行)と言われることはない。その意味では非善悪とはきわめて社会的であるといえる。そして先にも引用したように、陽明は「良知只是簡是非之心」と述べたのであるから、彼の思想において、他者は不可欠なのは明らかであり、やはりそこに彼の思想を読み解く手がかりがあるのではないか、とまずは考えられよう。

あるいは、そのような意見を提起したならば、②③のような一見すると極端で衝撃的な発言だけを取り上げて陽明思想には客観性も「他者」もない、とする議論も出てくる可能性がある。しかし、衝撃的な表現に振り回されず、一つ一つ王陽明のテキストを深く読めば、それとは明らかに方向性が異なる発言も多いことに気づかされるはずである。例えば次の二つの発言などはどうであろうか。

④今人痛病、大段只是傲。千罪百惡、皆從傲上來。傲則自高自是、不肯屈下人。……傲之反爲謙。謙字便是對症之藥。非但是外貌卑遜、須是中心恭敬、節退讓、常見自己不是、眞能虛己受人。『王文成公全書』卷之八「書正憲扇」

今の人の欠点は、大抵「傲」(傲慢さ)だ。あらゆる罪悪はすべて傲慢さからくる。傲慢(な人)であれば自分で自分を(人より)高いとし、自分で自分を正しいとし、決して人の下にへりくだろうとはしない。……傲の反対は「謙」(謙遜)だ。謙遜は(傲慢さへの)処方薬だ。形だけへりくだるのではなく、心の底から「慎み深く、自己を抑え、へりくだる」『礼記』曲礼上)べきであり、常に自己の至らざる点を認めれば、眞に己を空しくして人を受け容れることができる。

⑤人若着實用功、隨人毀謗、隨人欺慢、處處得益、處處是進德之資。『伝習録』下・四三条)

もし人が着実に工夫したなら、人から誹謗中傷されても、人から欺かれ侮られても、ところを問わず(自分にとって)益するところがあり、ところを問わず徳を磨き上げる一助になる。

④では「謙」(謙遜)を説く。「傲」(傲慢)を「千罪百惡」の源と断じ、「中心」からの「恭敬節退讓」を説き、「自己不是」を常に見、「虚己受人」せよという。ここに見えるのは独善主義の真つ正面からの否定であり、他者の受容・尊重をこれ以上ないほどに明快にうたっている。⑤に至っては、人からの「毀謗」「欺慢」さえも「益」「進德之資」になると言い、そのような他者からの悪質な攻撃すら「益」になるので受け容れよとさえ説いているのである。彼は「吾」の主張にかまけていたのではなく、他者を尊重し、自己を抑えることをも明確に主張していたのである。

ここで王陽明における「他者」概念について考察を試みたい。例えば⑤に明らかであるが、彼において「他者」とは、時に自己に対して「毀謗」「欺慢」の害をも加えかねない、思うようにはいかない相手、自己とは異なる存在である。そうであれば、これに対しては、まずは自分の意見を押し付けず、「他者」の様子を見、それとの関係を見極めながら対応してゆくことになろう。そのとき、「個」「吾」「我」はいきおい抑制せざるを得ない。④に

いう「虚己」「退讓」の語に明らかである。そして、そこに「他者」を受け入れ、それとの関係を構築するということが可能となるのである。つまり、自己を抑制し、「他者」という異質で難しい存在と関係することが、彼の中では哲学的課題として明確に意識されていたのである。それは独善主義の対極に他ならない。

しかし、王陽明の「謙遜」にまつわる上の思想が先行研究の中でなぜ正面から取り上げられて来なかったのであろうか。あるいは、彼の①②③のような「主体性」「吾」を強調するかのとき主張と、④⑤の自己の謙抑、他者への尊重を説く、矛盾するかのような主張が同一人物の思想に存することを、うまく説明できなかったのかもしれない。そこで、一見すると衝撃的で王陽明思想を特色づけるかに見える①②③に類する主張のみを取り上げ、④⑤のような内容については説明を避ける、という態度をとったのかもしれない。もしそうであるならそれは明らかに問題であろう。常識的に考えるなら、王陽明のように真摯な主張を試みる者が、このような明々白々な論理矛盾を放置するのは不自然であろうし、またそのような明白な矛盾を抱えた主張に対して、苦悩を抱え、そこからの脱却を目指している当時の真剣な求道者たちが人生をかけて共鳴するなどということは起こり得ないのではないか。

もしそうであるなら、そしてこれが矛盾でないとするなら、王陽明の言う「吾」とは、「心」「良知」とは、一体何であろうか。そもそもこのようなことが先行研究で問われることは極めて稀であったようである(12)。溝口雄三氏によれば、このような「心」「内」重視の発想は極めて日本的であり、熊沢蕃山から島田虔次氏までの王陽明論を挙げて、「陽明学の内、真、自得、活潑的、さらに加えれば、実践的、反規範的というイメージが、近世以来、わが国で重層的に形成されてきていることに、否応なく気づかされる」と述べている(13)。もしそうであれば、問題の根はきわめて深いことになる。

考えるに、中国の明という時代に生きた王陽明の言う「吾」(自己)は、西洋哲学の影響を深く受けた現代人の我々が信じる、「考える、ゆえにわれあり」といった確固とした存在であったのであろうか。或いは、「他人とは違う自分らしさ」などという意味での「自我」「主体性」ある存在なのであろうか。先行研究が考えてきた、王陽明の「吾」とは、意識すると無意識であるとかかわらず、結局この枠にとらわれたものでしかなかったのではないか。王陽明の言う「吾」は、我々現代人の言う「吾」と同じなのであろうか。王陽明思想を真に正確に理解するためには、やはりまずは我々現代人の先入観を脇に置いて、陽明のテキストに即しつつ、その諸テキスト間の関連性や意味合い、それに基づく思想の構造を再検討する必要があるのではないか。今の我々に求められているのは、まさに「あたりまえの再定義」ではないか(14)。

確かに陽明においても「吾」(自己)は重要であり、それが強調された。それはまさに良知の当事者であり、その自己の身にある良知を發揮するのはその本人でなければならぬからである。しかし「吾」を強調し重視するとき、自己と対称関係にある「他者」を排除しなければならぬ必然性があるのだろうか。彼が「吾」(自己)と他者がともに立ち、生きる道を模索しなかったと言えるのであろうか。陽明の言う「吾」が近現代人のいう「吾」とは異なる可能性があるならば、このように問うてみることは至極当然のことではないのか。今後探求されなくてはならないのは、彼の「致良知」な

どの思想的核心において、その「他者」との関係に代表される、客観的公正さを担保する要素があるのかないのか、あるとすればどのような形で存するのか、ということになるのではなからうか。

さらに進んで、陽明における「他者」が具体的に何であるかを考察することにも繋がるであろう。周知のごとく、自己と他者との関係についての思索は王陽明が先駆者ではもちろんない。『論語』『孟子』『荀子』などの昔から、朱子学に至るまで、それは儒教においてむしろ中核をなす思索であったといつてよい。では陽明における他者との関係論が他の思想家たちとはどのように異なるのか。この点の具体的な考察も本稿で試みるものである。

先にも陽明の「個」「我」の否定・抑制の思想について触れたが、考えるに儒教の歴史ではむしろそれはごく当然のことであった。例えば『論語』子罕篇に、「子絶四、母意、母必、母固、母我。」といい、同じく顔淵篇に「子曰、克己復禮爲仁、一日克己復禮、天下歸仁焉。」とあり、更にこれを踏まえて後世の儒教ではこれに関して一層豊かな議論がなされてきたのであった。王陽明自身、確かに時として仏教や道教、墨家など「異端」に対して一定の評価を下すことはあったが、基本的には他者との関係を重視し、人間の社会活動に決定的な意義を見出す儒教の徒であった。そうであれば、彼において「個」「我」など独善主義を抑制する発想がなかったとは考えにくい。その意味で、儒教の正統派としての王陽明思想（陽明学）ということ、を、改めて考える必要がある。

実際、そのような王陽明（陽明学）については、「陽明学ではもっぱら倫理学のみが念頭にあり、自然学はほとんど関心外にある」とされる（15）。「倫理学」という以上は、それは人と人との関係のあるべき在り方を探求する学ということであろう。王陽明思想における「自己」と「他者」との関係、すなわち倫理を問題として本稿で考察するということは、右の立場によるならば、つまりは王陽明思想（陽明学）の本質的核心的部分を考察することに他ならない。その意義は非常に重いと云わざるを得ない。

本稿では以上の問題意識を持ちつつ、王陽明その人のテキストに拠りながらその核心部分の各局面を検討してゆく。本稿の意義は王陽明思想の核心部、すなわちその全体像の再検討、「再読」であり、それを通じて新しい王陽明思想の姿を提示することを試みるものである。

ここで、東洋大学博士学位請求論文「吾れ斯の人の徒と与にするに非ずして誰と与にせん」の思想——王陽明思想における「公」と「見在」——（以下、本稿）の構成を説明する。

第一章「王陽明における「天」——「廓然大公」なる「吾」——」では、本序章で問題提起した、王陽明思想における「自己」の問題を取り上げる。陽明の言う「吾」「己」、つまり心・良知は果たして現代のわれわれの言う「自己」なのか。そのことを彼の「天」「廓然大公」などの鍵言葉を通して分析してゆく。

第二章「王陽明の「樂」——「無善無惡」なる「見在」——」では、王陽明が語った「樂」（たのしみ）という言葉を手掛かりに、そこに込められた心・良知の一側面としての人間の「情」、すなわち感情を重視する発想、そしてその目的としての「見在」について検討する。

第三章「聖人は初めより人情に遠からず——王陽明の聖人像——」では、王陽明の描いた聖人像を分析対象とする。従来、陽明の聖人像は「心における万人平等」とされてきたが、しかしそれだけであればすでに朱子にも同様の議論がある。そこで真に陽明の聖人像の特色に迫るため、前章で言及した、「見在」概念を掘り下げ、その意義について考察する。

第四章「王陽明の「易簡」の思想——心の「同」と「異」——」では、陽明がしばしば語った「易簡」という語を考察の対象とした。「致良知のみが重要」という意味を持つ「易簡」は、しかしそれに止まらない広い議論の可能性をもった思想であった。前章までで検討してきた「見在」概念の陽明独自の展開を分析する。

第五章「王陽明「万物一体の仁」思想の原点——その戦場経験と心の「同」——」では、王陽明が晩年に盛んに主張した「万物一体の仁」論を、その原点にまでさかのぼって調査し、考察する。彼の思想はその痛切な体験が基となっている。この「万物一体の仁」もそうである。そしてその痛切な体験が、「見在」を踏まえつつ、最終的に自他を超える「公」に向かうさまを描く。第五章は、第一章から第四章までの本論の総まとめとしての役割も担う。

終章「無窮盡」に「擴充」する心・良知——「吾れ斯の人の徒と与にするに非ずして誰と与にせん」の理想に向かって——」では、第五章の議論を踏まえつつ、そこに時間論的考察を加え、彼の思想のダイナミズムをより立体的に把握し、王陽明思想の全体像を描出することを目的とする。

注

- (1) 島田虔次『中国における近代思惟の挫折1』（平凡社東洋文庫、二〇〇三年）七六～七七頁、傍点原著。
- (2) 荒木見悟『陽明学の位相』（研文出版、一九九二年）六二頁。
- (3) 戸川芳郎・蜂屋邦夫・溝口雄三『儒教史 世界宗教史叢書10』（山川出版社、一九八七年）三一六頁。
- (4) 前掲『儒教史』三一頁、ルビは原著。
- (5) 日原利国編『中国思想辞典』（研文出版、一九八四年）二二五頁、「王陽明」の項目。
- (6) 岸本美緒『明清交替と江南社会 二世紀中国の秩序問題』（東京大学出版会、一九九九年）八八頁。
- (7) 小路口聡「宋明心学における「現在」主義の思想」『哲学資源としての中国思想——吉田公平教授退休記念論集』（研文出版、二〇一三年）八五頁。
- (8) 『岩波 哲学・思想事典』（岩波書店、一九九八年）六二〇頁、「自己／他者」の項目、大澤真幸氏執筆。
- (9) 郭坦「王陽明慎独思想浅析」『貴州師範大学学报 社会科学版』二〇一五年第五期・総第一九六期、三九頁。
- (10) この点で注目すべき研究として、朱承氏の「王陽明哲学中的公共性思想」(『浙江社会科学』二〇一八年第八期、一二九～一三六頁)である。ここで

朱氏は王陽明思想を個人主義としてではなく、その「心即理」に代表される、公共世界の「理」を心に据えた思想としてとらえ直し、その基礎として、万人に良知があるという普遍性・公共性を想定する、非常に興味深い論考となっている。しかし、「個」ではない「公共性」という場合は当然先述の「他者」問題が出てくるであろうが、朱氏はこの問題には触れていない。その他にも、万人が共有する良知が如何にして関係を持つのか、などについても本稿の立場とはいささか異なるが、「陽明思想Ⅱ主体性の強調」という定式に対して一石を投じたことの意義は極めて大きいと思われる。

(11) 『全訳 漢辞海』第二版(三省堂、二〇〇六年)、一〇九頁、「倫」の項目。

(12) 王陽明思想が独善主義ではないことを論じた数少ない貴重な試みとして、荒木見悟氏のものがある。荒木氏は「致良知(良知を致す)」ということについて、次のように論ずる。

良知が現実を離れた一物でないことは分かる。だがそこには、朱子学とはちがった意味における客観界の諸事物に対する知識が要求されるのではあるまいか。これについては、心の本体としての良知が、一瞬一瞬対象を認識するにあたって、どのような方法をとるのか、その工夫の実態を調査してみる必要がある。……この「良知を致す」という語を、良知を一方的に認識対象に押しつけるの意に解するならば、一種の独我論に落ち入ってしまう。……良知が自己を發揮することによって、旧套を打破する新しい局面が開けるのは、当初から良知が対象を包み込み、その包容体の中で、良知主導による判別操作が行われるからではあるまいか。『陽明学の位相』研文出版、一九九二年、六八頁)

ここで荒木氏が、「対象を包み込み」とか、「良知主導による判別操作が行われる」というとき、それをおこなう「良知」は、結局、良知を有する当体、すなわち「己」の主観的立場のものとして読まれる可能性があると思われる。やはり、「他者」という存在を想定しない限り、良知の非独善性を立証することは難しいと思われる。しかし、このように王陽明思想に向けられた誤解に対し、陽明思想(陽明学派)研究における問題点を明らかにし、その解決を試みた先駆としての意義を持つものである。

(13) 溝口雄三『中国思想のエッセンス Ⅰ 異と同のあいだ』(岩波書店、二〇一一年)一九五―一九六頁参照。

(14) 柿沼由彦『心臓の力 休めない臓器はなぜ「それ」を宿したのか』(講談社ブルーバックス、二〇一五年)三―四頁。

(15) 荒木前掲書、六二頁。

第一章 王陽明における「天」——「廓然大公」なる「吾」——

第一節 問題の所在

序章での問題提起を踏まえて、本章では王陽明の「吾」「己」とは何かを探ってゆく。その手始めに、まず彼の言う「吾」が具体的に何を指すか、まずは定義しておきたい。既に序章でもいささか論じたように、陽明のいう「吾」とは「心」や「良知」とほぼ同義とされる。以下に詳しく見てゆく。例えば、

① 這心之本體、原只是箇天理、原無非禮、這箇便是汝之眞己。這箇眞己是軀殼的主宰。(『伝習録』上・一二七条)

この心の本体は、本来天理に他ならず、本来「礼」でないことはなく、これこそ君の「真己」、真の自己なのだ。この真己は身体の主宰となるのだ。

とあるように、「心(之本體)」とは、「真己」であり、「軀殼的主宰」であるという。つまり現代の我々においても自覚する所の、いわゆる「自我」に近いものと言えよう。

また、『伝習録』下・一三七条には「良知」について次のような問答が載せられている。

② 天地鬼神萬物離却我的靈明、便沒有天地鬼神萬物了。我的靈明離却天地鬼神萬物、亦沒有我的靈明。……又問、天地鬼神萬物、千古見在、何沒了我的靈明、便俱無了。曰、今看死的人、他這些精靈游散了、他的天地萬物尚在何處。

「天地鬼神万物が私の靈明(心・良知)を離れたなら、天地鬼神万物ではなくなってしまう。私の靈明が天地鬼神万物を離れたなら、やはり私の靈明はなくなる」。……さらに問うた、「天地鬼神万物は、はるか昔からまさに眼前にありますか、なぜ私の靈明が無くなると、一緒に無くなってしまふのでしょうか」と。(王陽明は)言った、「今、死んだ人について考えるに、彼のこの精靈は飛び散ってしまったているが、では彼の天地万物はまだどこかにあるのだろうか」と。

ここでは「我的靈明」が当体となつて「天地萬物鬼神」を認識するとされている。そして、何故「靈明」が無くなると「天地萬物鬼神」まで消えてしまふのか、という問いに、「死的人」の「精靈」が「游散了」すれば、「他的天地萬物鬼神」は「尚ほ何れの處に在らん」、つまり撥無されてしまふと論じている。「他的」ということは、その「天地萬物鬼神」は、「他」当人の主観内でのそれを意味するのであるから、「靈明」「精靈」はやはり「吾」「己」ということになる。このような例とその考察から、「吾」「己」を、ひとまずはそのまま「心・良知」として考えてよいと思われる。本稿でも以

下、この立場で議論を進めてゆく。

さて、序章でも問題提起したように、先行研究では王陽明思想における「他者」に論及することはなかった。そこで先行研究を調査してみると、いま一つ、論及されて来なかった主題がある。それは王陽明思想における「天」である。

王陽明はしばしば「天」「天理」について論じている。「良知は即ち天なり」「吾が心の良知の天理」など、「天」について多くを語っている。そもそも、「天」という存在は中国儒教、いなく典期中国（及び東アジア）のあらゆる思想において根源的存在とされてきたのであった。

近世儒教においても、一例を挙げれば、北宋・程伊川は「(儒教の) 聖人は天に本づき、釈氏(仏教) は心に本づく」「(聖人本天、釋氏本心)」(『程氏遺書』卷二十一下・七条) という、天を基準とした儒教の自己定位を主張している。このことから、「天」とは、それが語られる思想の中では、その核心的概念を代表するということになる。それは王陽明思想においても同じであったのではないだろうか。

王陽明がなぜ「天」を強調したのか、彼自身における動機について考えると、「年譜」にもあるように彼が朱子学に従って聖人となることに挫折し、その結果自己や他者、世界について一から思索し直すに際して、天地万物や人倫の根源とされた「天」に立ち返り、そこから自身が生きた時代の課題を再確認したのではないかと思われる。王陽明に限らず、人は現在生きている状況に疑いや不満を持ったときは、その克服のために原点に立ち返って自らとその時代を見つめなおすものなのであろう。彼がそのような原点・根源への回帰をなすにあたって、目指したのが「天」だったのではないか。そのようであれば、これについての考察は王陽明思想の核心を知る重要な手掛かりとなるだろう。

陽明は、自らの学について、「聖人の学は心学である(『聖人之學、心學也』) (『全書』卷之七「象山文集序」) と述べている。その「心学」の名が示すように、彼の思想において、「心」「良知」はその核心を成す概念であった(1)。そうであれば、それと「天」が何らかの形で関係していると考えられることは、難しいことではない。しかし、彼の思想における「天」についての先行研究は管見の限りではほとんど見られない(2)。それは「心即理」「知行合一」「致良知」といった学説への研究が多いのとは対照的である。

さらにそうした研究においても、心・良知の本質を自己の主体性ととらえる見解が多いように思われる(3)。本章でも後に触れるように、それは一面としては事実である。しかし「心」「良知」の意義はそれに留まるであろうか。しかもその自己についても、例えばどのようなものなのかの探求は必ずしも十分ではないように思われる。王陽明の「良知(心)」を検討するに、それは自己の側のみのこととしては考えられないのである。先行研究において「良知(心)」「吾」「己」をどうとらえるかということ、「天」への言及が少ないこととの間には、何らかの関連があるのではないだろうか。

そうであれば、王陽明の心・良知説において、「天」はどのような位置にあったのか、またそれはどのような意義をもっていたのかが考察されるべきである。本章では、その「天」に関する言説に基づいて、その思想の核心である「良知(心)」を通じて、彼の「吾」「己」観の捉え直しを試みるものである。

第二節 「一体」と「感応」——自己の良知と他者との関係について——

王陽明の良知（心）は果たして自己（主体）の側のみのことなのかという問題を考察するにあたって、それでは、「他者」は良知（心）とどのような関係にあるのかと考えることは無益ではないであろう。そのために、まず、①に『全書』卷之六「答季明德」を、②に『中庸』「溥博如天、淵泉如淵」を解釈した、『伝習録』下・二二条を続けて掲げる。

① 人者天地萬物之心也。心者天地萬物之主也。心即天。言心則天地萬物皆舉之矣、而又親切簡易。

「人は天地万物の心なり」（『礼記』礼運）。心は天地万物の主宰である。心は天そのものだ。心に言及すれば天地万物すべてがそこに含まれることになり、しかも切実で単純明快でもある。

② 先生曰、人心是天、淵。心之本體、無所不該、原是一箇天。只爲私欲障礙、則天之本體失了。

先生は言われた。人の心は天であり、淵である。心の本体は、包容しないものはない、そもそもひとつの天なのだ。私欲に妨げられるだけで、天としての本体は見失なわれてしまう。

①には、「心は天そのものだ（心即天）」とある。心・良知と天に関係があることはここに明らかであるが、では「心即天」とはどのような意味なのであろうか。

次に注目されるのは、この短い文中に、「天地万物」という語が三回も登場するということである。この「万物」とは、自己そのものではないが、自己の周囲に展開し、自己と関係するありとあらゆる物事や出来事、すなわち「他者」と、それと自己との関係を含む意味を持つ。また、「心」という語も三回登場し、しかもこの両者は「人者天地萬物之心」「心者天地萬物之主」「言心則天地萬物皆舉之矣」と、密接に関係している。そしてその「心」は「天そのもの」なのである。

②でも、人心を天や淵に譬え、「心之本體、無所不該、原是一箇天」という。その、「包容しないものはない（無所不該）」という語からは、何がしかの規模の大きさを読み取ることができる。もしそうであれば、「天」との間に何らかの関係があるのではないか。

以上を踏まえて考えると、「天」「心」「天地萬物」の三者の間には密接な関係があり、①の「心即天」や②の「心之本體、無所不該、原是一箇天」も、この関係を理解することによってその意味を説明できるだろう。

ここでは、自己と他者との関係のいかんを知るといふ本章の目的にしたがい、「天地萬物」の語について検討してみたい。陽明が「天地萬物」を語る時、よく用いる語が「天地萬物一體」である。周知のごとく、この語は『莊子』齊物論篇に由来し、北宋・程明道によって強調されたものである（4）。その、王陽明における代表的な議論こそ、『大學』の解釈として示された「大學問」（『全書』卷之二十六）である。

③陽明子曰、大人者、以天地萬物爲一體者也。其視天下猶一家、中國猶一人焉。若夫間形骸而分爾吾者、小人矣。……是故、見孺子之入井、而必有怵惕惻隱之心焉、是其仁之與孺子而爲一體也。見鳥獸之哀鳴歔歔、而必有不忍之心焉、……鳥獸猶有知覺者也、見草木之摧折、而必有憫恤之心焉、是其仁之與草木而爲一體也。草木猶有生意者也、見瓦石之毀壞、而必有顧惜之心焉。是其仁之與瓦石而爲一體也。

陽明先生は言われた。「大人とは、「天地万物を以て一体と為す者」である。「其の天下を視ること猶ほ一家のごとく、中国も猶ほ一人のごとし」『礼記』礼運」とする。形骸（のの違い）を（理由に）隔て、「爾（他者）」と「吾（自己）」とを（別々のものとして）区別する者は小人である。

……それゆえ、子供が井戸に落ちそうになるのを見れば、必ず「怵惕惻隱の心」「ハッとして痛ましく思う心」が生じる『孟子』公孫丑上が、これは（自己の）仁と子供が一体となっているのだ。子供はまだしも人と同類であるが、（同類でないはずの）鳥獸が哀しんで鳴き恐れおののくのを見ても、必ず「忍びざるの心」「怵惕惻隱の情を抑え難い心」が生じる『孟子』梁惠王上。……鳥獸にはまだしも知覚があるが、（知覚のないはずの）草木が折られ伐られるのを見ても、必ず憐れみの心が生じる。これは（自己の）仁が草木と一体となっているのだ。草木にはまだしも生意があるが、（生意のないはずの）瓦石が砕かれるのを見ても、必ず慈しむ惜しむ心が生じる。これは（自己の）仁が瓦石と一体となっているのだ。

「萬物」という語が示すように、仁の対象は人に限られなくなっている。動植物はおろか、「瓦石」のような無機物に至るまで、仁の対象は及ぶことがあるという。そこには「道」は「屎溺」「大小便」にも「在り」とした『莊子』知北遊篇の言葉を彷彿とさせる徹底性がうかがえる。

自己の心の仁の働きは、可能性としては遍くすべてのものに及ぶ。これを、心の働きの普遍的包容性と捉えることができる。①の「言心則天地萬物皆舉之矣」や②の「無所不該」もそうであろう。

では、あとの「一體」は何を意味するのであろうか。人は、仁（思いやり）の心をもって自己の眼前に生起する出来事（他者）に応答する。この出来事（他者）と応答との間には、相即的で極めて密接な関係がある。③には「而必有○○之心焉」という一句が繰り返されるが、この一句こそ、ある出来事があれば「必」ずこの心が「有」る（起こる）、という、心と出来事との相即的で極めて密接な関係を最もよく示すものである。否、王陽明が「形骸」の違いに固執して自―他の関係を別物として「分」け隔てる者を「小人」として批判していることによるなら、もはや自―他という区分的意識さえも撥無されていると言えよう。それこそが「一體」ということなのである。

ところで、万物一体を、自己の心の働きを遍く万物（他者）に及ぼすこと、とのみ解釈するならば、そこには他者との極めて密接な関係があるにせよ、働きかけの方向という点から見れば、あくまで「自己から他者へ」という、他者の存在意義を考慮しない一方的関係があるに過ぎない。そうであれば、その働きかけが自己、つまり生身の個人の自覚によるものである以上、そこに独善主義が忍び込む可能性が生じよう。実際、他者の存在意義を認めないことは独善主義への道を開くものであろう。独善主義に陥らないためには、自己の意向とは無関係になされる他者からの能動的な働きかけを認め、受容しなければなるまい。果たしてこの点で陽明はどのように考えていたのであろうか。以上の問題意識をもって検討を進めるために、まず万物一体に言及した『伝習録』下・七七条を見よう。

④又曰、目無體、以萬物之色爲體。耳無體、以萬物之聲爲體。……心無體、以天地萬物感應之是非爲體。

重ねて言われた。(感覺器官としての)目に「体」はない、万物の色(を視る働き)をその「体」とする。(感覺器官としての)耳に「体」はない、万物の音(を聴く働き)をその「体」とする。(臓器としての)心(臟)に「体」はない。天地万物と「感応」(する際)の是非(の判断)を「体」とする。

目や耳などは感覺器官であることに「體」(本質)があるのでは「無」い。その働きそのものこそ「體」である。心も同様に臓器としての心(心臓)ではなく、天地万物との関係に対して是非を判断する働き自体にこそ心の「體」＝本質がある。

ここで注目すべきは、その心の働きにおいて「感應」という概念が関わっていることである。またそれは、②のような「惻隱之心」などを及ぼすといったことにとどまらず、④の「是非(の判断)」など、自己と他者における、ありとあらゆる関係のあり方が含まれているのである。

続いて、『伝習録』下・一三七条では、

⑤問、人心與物同體、如吾身原是血氣流通的、所以謂之同體。若於人便異體了、禽獸草木益遠矣、而何謂之同體。先生曰、你只在感應之幾上看、豈但禽獸草木、雖天地也與我同體的、鬼神也與我同體的。

質問した。「人の心は(程明道の所謂)「物と同体」(『程氏遺書』卷二上・二八条)ですが、私の身にはそもそも血気がめぐっているので、同体と言えます。(しかし)他人とは身体が異なりますし、禽獸草木となるとますます異なります。(にも関わらず)なぜ同体と言うのでしょうか。先生は言われた。「とにかく君は感応が起る、その(変化の)幾あやふしについて考えなさい。禽獸草木のみならず、天地も私と同体なのであり、鬼神も私と同体なのだ」。

とある。ここで「同體」とは「一體」と同義であろう。ここでも王陽明は、天地万物(他者)との「同体」を知る上で「感応」が鍵となると述べている。以上の④⑤を通して、彼においては、自己と他者との関係において、「感応」(典拠は『易』咸卦彖伝)ということが肝要とされていることが分かる。

この、「感応」ということについて、「そもそも「感応」とは、相対した二者間の作用論理であって、「感」とは「応」を求めて働きかけること、「応」とはそれに対する反応である」(5)、「現在という同時性の中での直截な〈われ〉と一個の現在者との端的にリアルな「出合い」として生起する」(6)、とする先行研究がある。先に③の「萬物一體」を分析したなかで、「ある出来事があれば「必」ずこの心が「有」る(起る)」という密接な関係を描したが、それこそ、「(萬物)一體」が「感応」「出合い」であることを裏付けるものと見るべきであろう。

そして、この「二者間の作用論理」「出合い」ということを踏まえれば、王陽明のいう「感応」においては、いずれかによる一方的な関係は存しないと分かる。無論それはいわゆる「君臣」「父子」などの上下関係の否定には繋がらない。陽明においてもこれらの関係は厳然としてあるべきものである。しかし上下関係において「下」に位置する者であっても、諫言するなどの形で「上」に従わないこともできる。であれば、そこに一方的ではな

い「感應」という「二者間の作用論理」が働くことはあるということとは可能であろう。

つまり彼は、心（自己）は他者との関係性・やり取りの中で働くことを本質（「體」）とするのであって、自己からの一方的独善的働きかけの関係はあり得ないと認めたことになる。例えば、『伝習録』中「答顧東橋書（十）」にも、良知を發揮しなければ、「感應酬酢之間」に「懸空討論」しようとすることになる、と述べているが（7）、心による感応とは、まさに「酬酢」（やり取り）なのであって、そこには独善主義も存しないはずである。「感應」が「二者間の作用論理」「出会い」「酬酢」であるということは、独善でない以上、そこに他者の存在意義を認めることになる。

実際③などは、まず他者からの働きかけ、動かしである「感」があつて、次いで自己の心がそれに応じて「一體」となる、という議論である。働きかけの方向としては他者から自己へ、であつて、独善どころかむしろ他者に対して受動的でさえあると言える。

また、以上を踏まえれば、万物との一体や是非の正しい判断も、自己の一方的判断によって独善的に下されるのではなく、他者との「感應酬酢之間」に決まることになる。

例えば、④の「感應之是非」などから、心には、自己と他者との様々なやり取りの中で物事の是非の合意点を見出す、その能力があると分かる。王陽明は良知の働きについて、「斟酌調停」『伝習録』中「答歐陽崇一（三三）」するものとして指しているが、それはこのことを指しているであろう。佐藤一斎が④の一条について、「心中に是非はない「心中無是非」と指摘しているのは興味深い（8）。心・良知は、肉身としての自己にありながらも、その本質的なあり方としては、感応を通じて、自・他のどちらでもなく、そのあいだにおいて働くものなのである。それは肉身としての自己を超え、他者の存在意義を認めるものだということができる。

『伝習録』下・七〇条では、仏教と儒教との比較を論じた中で、次のように述べている。

⑥ 先生曰、吾儒養心、未嘗離却事物、只順其天則自然、就是功夫。

先生は言われた。わが儒教では心を養うとき、事物を離れたことは決してなかった。ひたすら「天則」『易』乾卦・文言伝）そのままにしたがつてゆくこと、これが工夫なのだ。

王陽明において、心は、「事物」、すなわち人や物など他者なしにはその存在意義を失ってしまうことになる。④にも心は他者との感応の働きを「體」（本質）とするとあったように、心の本質的働きとしては、自己を超え、他者に開かれ、それによって他者の存在意義も認められることになる、と言えよう。

第三節 「謙」「無我」「真吾」と良知

さて、前節で「感應」概念を中心に、良知（心）における他者との関係について分析したが、他者の存在意義を認めることは、序章にもいささか触

れたように、まずは自己の「私」を抑えることが必要であり、そこから自然に他者への謙虚さということに繋がるであろう。『伝習録』下・一四〇条には次のように言う。

⑦先生曰、人生大病、只是一傲字。爲子而傲必不孝、爲臣而傲必不忠、爲父而傲必不慈、爲友而傲必不信。諸君常要體此。人心本是天然之理、精精明明、無纖介染着、只是一無我而已。胸中切不可有、有即傲也。古先聖人許多好處、也只是無我而已。無我自能謙。謙者衆善之基、傲者衆惡之魁。先生は言った。人生における大きな問題は、「傲」（傲慢）ということに尽きる。子でありながら傲ならば必ずや不孝、臣でありながら傲ならば必ずや不忠、父でありながら傲ならば必ずや慈悲心なく、友でありながら傲ならば必ずや信はない。君たちはこのことを常に肝に銘じなければならない。心はそもそも天然の理であって、精緻かつ澄明で、少しの執着もなく、「無我」に他ならない。心には決して（「我」が）あってはならない。

（「我」が）あれば傲である。古えの聖人には多くの美点があつたが、それも結局「無我」に（根差すものに）他ならない。「無我」であればおのずと「謙」（謙虚）なのだ。謙は多くの善行の礎であり、傲は多くの悪行の始まりである。

ここでは「無我」ということが強調され、それが「謙」であると説く。他者への「謙」を致す根本は「無我」とあるという。人が「傲」に陥るのは、心は本来無我であるにも関わらず、「我」を「有」らしめることによる。この「我」は、『論語』子罕篇に「子絶四。母意、母必、母固、母我。」とある、その「我」、「自分が自分」という我執（私欲）であろう。

すでに述べたように、心はその本来的あり方として、他者の存在意義を認めるものであるから、この「我」（私欲）を克服して心本来の「無我」にそのまま従いさえすれば、他者に「謙」になり、「忠・孝・慈・信」といった、心に備わる対人倫理も十分に発揮され、他者と適切な関係を築くことができる。勿論そこに感応が働くことは言うまでもない。自己の「我」を抑えることは、そのまま他者に自己を開き、感応することであり、そうしてこそ忠孝や仁も実現されることになる。

ここで「人心本是天然之理」とされているように、心は本来、公正無比な「天理」であるということになる。「無纖介染着」「精精明明」といった特質はその現れであろう。しかし、「我」などの私欲があれば、本来の公正さも蔽われてしまう。ここにおいて、「我」の克服が他者に開かれた関係の構築に重要な作用をもたらさばかりでなく、自己の心の本来的あり方を保てるか否かを左右するものとされていることが分かる。そうであれば、「我」が克服されることは、まさに自己の心の本来のあり方を回復することを意味する。

⑧今欲善惡不思而心之良知清靜自在、此便有自私自利將迎意必之心。……良知只是一箇良知、而善惡自辨。更有何善何惡可思。『伝習録』中「答陸原静書（十一）」

今（貴簡にあるように）、「善惡を思わず、心という良知を清浄で静寂そのままにしたいと求める」ならば、ここに私利私欲や「將迎（過去や未来への執着）」（『莊子』大宗師など）や「意必（作為・決めつけ）」（『論語』子罕）の心が起こる。……良知はこの良知なのであって（他の何者でもない）、善惡を（良知）自ら判断するのだ。（良知による外に）善惡の判断などできるはずがない。

「自私自利將迎意必」の心を克服したところに、良知自身が動き出して善悪判断の働きが起こるといふ。作為的思惟も含めた「私」「我」を否定するとき、善悪の判断は良知本来の働きに委ねられることになる。

ところで、作為(私・我)するのも、良知の働きも、すべて自己自身のことのはずである。しかし良知は「善悪を(良知)自身で判断する〔善悪自辨〕」のだという⑧によれば、良知はあたかも「自己の中の自己」として自律的に善悪を判断することになる。これは何を意味するのであるか。

実は、王陽明によれば、一身には二つの「自己」がある。そのことについて最もよく述べられているのが、『全書』卷之七「從吾道人記」である。⑨夫吾之所謂眞吾者、良知之謂也。父而慈焉、子而孝焉、吾良知所好也。不慈不孝焉、斯惡之矣。……故夫名利物欲之好、私吾之好也、天下之所惡也。良知之好、眞吾之好也、天下之所同好也。是故從私吾之好、則天下之人皆惡之矣。

私の言う「眞吾」とは、良知のことなのだ。「父にして慈、子にして孝」(『大學』)であることは、我が良知の好むものだ。(父が)慈悲を垂れず、(子が)孝行しないのは、これを嫌悪するであろう。……ゆえに名利や物欲を好むことは、私吾による好みであり、万人の嫌うものである。良知による好みは、眞吾による好みであり、天下(の人々)が好むものである。それゆえ私吾による好みに従うなら、天下(の人々)は皆それを嫌悪するであろう。

ここには二つの「吾(自己)」が示されている。一つは私欲にとらわれた自己としての「私吾」、もう一つは、良知の体現者としての自己という「眞吾」である。ここで「私吾」≡私欲は否定される存在である。⑦にいう「我」はまさにこれであろう。

しかし同時に、「私吾」の否定は「吾」それ自体の否定ではないことも明らかである。つまりは「私」と「眞」と、どちらの「吾」を取るか、という選択の問題なのである。王陽明は、私に墮する自己(私吾)を克服して、本当の自己≡眞吾≡良知に従うべきだ、というのである。

⑦に見える「無我」についても、『全書』卷之八「書王嘉秀請益卷」に、「君子の学は、「己の為にする」(『論語』憲問)学である。「己の為にする」がゆえに必ず「己に克ち」(『論語』顔淵)、己に克てば己は無く、己が無いとは、我が無いことである。「君子之學、爲己之學也。爲己故必克己、克己則無己、無己者、無我也」と、私・我への固執なき「己」を強調する。⑧に見える「自私自利將迎意必之心」としての自己も、私・我に固執するものとしての自己(私吾)ということになる。

良知はそれが在る場としては人の生身にあるが、その本来のあり方としてはそこに生じがちな私・我には左右されず、超然として自在に、自律的に働く。これが眞の自己≡眞吾なのである(9)。したがって⑧に「善悪自辨」とあるのはこの「眞吾」の働きであり、「更有何善何悪可思」とは、「私吾」のことになる。

王陽明は「心」「良知」について、「天君」(『伝習録』上・一〇九条)「準則」(『伝習録』下・六条)「明師」(「聡明な教師」)(『伝習録』下・六五条)「主人翁」(『伝習録拾遺』第二条)「主宰」(『伝習録』下・一一八条、⑩参照)などと形容するが、それは、本質的に良知(心)が一身において優越的位置を占めることを意味している(10)。これに忠実に従うことが一身の「私」の克服につながるようになる。「君、師、主人」であれば、下の存在に左右されず自律的

に振舞うであろう。心・良知がこのような超然的自律性を保つ理由として考えられるのは、それが「天然之理」（引用⑦）ゆえである、ということになる。それは⑦にあるように「無纖介染着」なのであるから、私・我に墮するものとしての自己（私吾）とは一線を画すことになる（11）。

ここにおいて、前章に触れた、先行研究で王陽明思想の特色とされた「主体性」「個」は、それを他者に対する自己主張ととらえるなら、むしろそれが克服・撥無されることによってはじめて陽明の言う「吾」「己」が成立すると分かる。⑦にあるように、「無我」であれば、他者への謙虚さが生まれる。それが心・良知＝自己の本質なのであるから、陽明において「自己」とは、他者に謙虚である、他者を受け容れることであることであり、踏み込んで言えば、自己とは他者と共にあることをその本質とする、或いは、他者の存在無しに自己の存在は無い、ことを認めるものとなる（12）。それは自己と他者との区別を撥無することであり、つまりは③⑤にいう自他の「一體」「同體」と繋がるであろう。それは勿論「主体性」「個」といった近現代人の「自己」観とは全く異質なものとなる。王陽明の「自己」とは実にこのようなものであった。

そして、この真吾と他者との間にこそ良知の正しい働きはなされる。何より、他者を他者としてその意義を認めるのも、良知を發揮するのも、真の自己＝真吾の決断にかかっている。真「吾」が強調されるゆえんである。自己を棄てて他者に服従することも、自―他の関係に優劣を持ち込むという点で独善主義の裏返しに過ぎない。それを克服するものこそ、真の自己である良知と、その働きなのである。

第四節 「廓然大公」と「天則」——良知の働きの「公」について——

前節では、心・良知の働きにおける私・我の克服について述べたが、換言すれば、それは「公」ということになる。ここで、『伝習録』中「啓問道通書（二）」に見える以下の記述を検討したい。

⑩心之本體即是天理、……天理原自寂然不動、原自感而遂通。學者用功、雖千思萬慮、只是要復他本來體用而已、不是以私意去安排思索出來。故明道云、君子之學、莫若廓然而大公、物來而順應（13）。若以私意去安排思索、便是用智自私矣。

心の本体は天理そのものだ、……天理はそもそも「寂然として動かず」（『易』繫辭上）、そもそも「感じて遂に（天下の故に）通ず」（『易』繫辭上）なのだ。学ぶ者の工夫は、何を考え慮るにしても、その本来の（本）はたらき体と用（のあり方）を回復することを求めるのであって、私意によって作為し思索するのではない。ゆえに程明道は「君子の学問は「廓然大公」、からりとして「大公（大いに公）」であって、物（他者）に出会えばそれに合わせて応ずる」（『程氏文集』巻一「答横渠張子厚先生書」と言ったのだ。もし私意によって作為し思索したなら、「智を用いて自私する」（同上）ことになってしまう。

本条では「心之本体」が「天理」とされ、その「天理」が本来「寂然不動」で「感而遂通」するものとされる。それに基づく「私意安排」の否定があり、それを承けて程明道の「廓然大公、物来而順應」が引用される。論の構造としては、「心之本体」である「天理」の「感而遂通」が、「廓然大公、

物来而順応」と対応することになる。

ここで「廓然大公」について分析すると、「廓然大公」は、『伝習録』下・三五条に、「心の本体はからりとして大公、心本体は正しくなる〔便心體廓然大公、得其本體之正了〕」「廓然大公という本体ではなくなる〔非廓然大公之體了〕」とされる(14)。「心体」は⑩の「心之本体」のことである。つまり、「廓然大公」はそのまま「心之本体」のあり方であると言える。

そして、「感而遂通」「物来而順応」は、そこに「感」「応」の二字が見えることから、いずれも「感応」を含意していよう。また「廓」についても、王陽明は「からりとすれば天地と肩を並べる〔廓之而配天地〕」と、天地と関係するとの意味があるとしている(15)。それは、③の万物一体論に通じるであろう。

つまり彼は、心は本来、私・我を克服して天地万物という他者に感応し開かれる、「大公」という状態にあるというのである。そうであれば、これまでの分析を踏まえるなら、この「大公」という語こそ、「心体」、すなわち心の本質的あり方を最もよく表現し得る鍵概念ということになるのではないか。彼がしばしばこの語を用いた理由もここにあつたのではないか(16)。

ここで、第一節の「感応」「一体」の問題を振り返ってみよう。ここでは自己の心が天地万物と感応する時、その関係は自・他のいずれか一方が主導するものでもないと分析したが、それは換言すれば、何ものも私^{わたくし}できない、すなわち、「大公」の状態であるということになる(17)。

王守仁自身も別のところで、万物一体の仁の実現においては、「そのままでは是非を公にし得る〔自能公是非〕」(『伝習録』中答聶文蔚(二))と述べる。つまり、是非の判断について自他双方に納得のいく合意点を見出せるということになり、そこに双方にとつての適切な関係が築かれるが、それはどちらか一方の私に基づく独善的判断ではない。これこそ是非の判断を「公」にすることだ、となる。

そして、その「廓然大公」については、次のようにも言われている。

⑩心者、身之主宰。……故欲修身在於體當自家、心體常令廓然大公、無有些子不正處。(『伝習録』下・一一八条)

心は身の主宰である。……「身を修め」(『大學』)ようすれば、(自己の心の本体を)自身に体得し、心の本体を常に「廓然として大公」にすれば、(その働きの)全く不正がない。

ここでは、「全く不正がない〔無有些子不正處〕」という語が目を引く。心は、「大公」であるがために、自他双方にとつての適切な合意点を、いついかなる時でも見出す能力を本来的に持っている。誰にとつても適切なこととは、普遍妥当性があるということであるから、つまり不正がないこととなる。ここに「廓然大公」である心とその働きの本来の完全さがうかがえる。良知が「完全無欠〔完完全全〕」(『伝習録』下・六五条)とされるゆえんである。

この、全く不正の生じない良知(心)の普遍妥当性を持つ是非の判断力は、前節の、私・我に超然としたそのあり方と通底している。つまり、良知は「身之主宰」として人の私・我と一線を画しているからこそ、「不正」が無く、「完完全全」なのである。

以上のような良知について、王陽明は「天則」とも表現する。例えば⑥にも「天則自然」とあった。良知の天地万物に対する是非の判断が、天の「則」、つまり自明で普遍妥当性を持つ法則や規律のような揺るぎのない正しき、確かさと、それに基づく絶対の信頼性をもつということを言い表したものに他ならない(18)。つまり、一身の主宰である良知は、同時に、一身を超えて働くことになる。この良知を近代的自我と同列に看做すことの難しさが、ここにもうかがえよう。

王陽明は「良知を信じ切る〔信得過良知〕」(『伝習録』下・一一一条、一二二条)ことを強調する。良知が普遍的妥当性のある正しい判断を下して不正を犯さないからこそ、信じ切ることが可能となるのである。自己の良知への絶対的信頼も、良知の、常にいかなる状況でも他者との適切な合意を見出し得る能力を前提としてはじめて生まれるのである。自己の学問(心学)を「聖人之学」と称した(『序』参照)、陽明のその自信も、或いはここに発しているのであろうか。

第五節 内なる天としての良知

さて、前節までの検討を終えてみると、「天(天理・天則)」という概念がしばしば登場することに気づかされる。「謙」を説く⑦にも「人心本是天然之理」とあった。別に、「これを心に求めれば、『天理の公』(朱子『中庸章句序』等)として發揮される〔求諸心而皆出乎天理之公焉〕」(『全書』卷之七「約齋説」とも言う。ここから察するに、心とその「大公」とは「天」と不可分の関係にあることが分かる。

ここで、本章の「序」に戻って、「天」は中国思想においては根源的存在とされてきたことを想起したい。そうであれば、この「天」を探ることで、「大公」、ひいては王陽明思想の核心たる良知説の核心に迫りうるのではないか。そして、この「天」という概念が出てきたところで、第一節冒頭に掲げた①の「心即天」や②の「心之本體、無所不該、原是一箇天」という一句について、その意義を検討する準備がようやく整ったというべきであろう。では、陽明のいわゆる「天」の、心における意味とは何なのであろうか。

ここでその疑問を解くべく、王陽明において、そもそも「天」とは基本的にどのような存在であったのかを検討しておきたい。

⑫天也、物之祖也。地也、物之妣也。故先之以天文、而次之以地理。……夫經之天文、所以立其本也。紀之地理、所以順其利也。……故本立而天道可睹矣、利順而地道可因矣、……(『全集』卷之二十二「金壇縣志序」)

天とは、物の(生みの)父祖である。地は、物の(養い手たる)母である。「故に之に先んずるに天文を以てし、之に次ぐに地理を以てす」(『易』繫辭上)。……天文を「経」(原則)とするのは、根本を確立する手立てである。地理を記すのは、利にしたがう手立てである。……ゆえに根本が確立すれば、天道を察することができ、利にしたがえば、地の道に依拠することができる。……

ここでは天は、「物之祖」「天文」「立其本」「天道可睹」ということと関係づけられている。それは万物の産出者であり、また万物を万物たらしめ、

かつその正しいあり方そのものである。「道」だが、「妣」なる「地」と対の関係にあることから、この世の万物に超越した絶対者ではないと分かる。したがって、陽明のいう「天」とは、あくまで万物とともにあり、万物に開かれた「道」「本」なのである。

その天が「心即天」、心そのものとされる構造を知る手掛かりとして、次の二つの発言に注目したい。

⑬人孰無根。良知即是天植靈根、自生生不息。但着了私累、把此根戕賊蔽塞、不得發生耳。『伝習録』下・四四條

「根」が無い人などいるだろうか。良知はそのまま天が（人に）植えた靈なる根であり、そのままにして生き生きとして息むことがない。しかし私欲が付着すれば、この根は損なわれ塞がれて、芽吹くことができなくなる。

⑭心也者、吾所得於天之理也。無間於天人、無分於古今。『全書』卷之二十一 答徐成之（二）

心とは、自己が天から得た理である。天と人に隔てはなく、古今の区別もない。

いずれも、良知（心）は天から賦与されたものであると明言している。これは、王陽明の描く天の「物之祖」としての働きの一つであろうが、ここでは特に⑫の「靈根」という語に注目したい。ここに見える「靈」字には言葉によって言い表すことのできない力量、素晴らしき、という意味があるとされ（19）、そこに、この「根」が天と関わりがあることが示唆されている。天が良知という靈なる根を賦与し、それが人のあり方の根本として、文字通り人に根ざして生き生きと働くことを示している。

それは具体的には、⑪に見た、普遍妥当性を有して不正なく働く良知のあり方も、天が万物に開かれ、共にある「道」の現れということになり、それは⑩の「大公」にも重なるであろう。また、③④⑤のような万物との一体や他者との感応も、天の「物之祖」としての万物との係わりの反映であると考えることができる。

このことは、王陽明において、天の働きがそのまま丸ごと良知の働きとして備えられていることを意味する。つまり、天は自分のあり方をそのまま丸ごと、良知（心）として人に賦与したものと解釈することができる。

さてここで、このような「天」について次のような疑問が生じる。例えば「心即天」（引用①）とは言うが、壮大無比な規模をもつ天が、それに比すれば微々たる存在である人の一身の、さらにその中でも「一点の良知」「一點良知」（『伝習録』下・六條）とされる小さな存在に過ぎない良知（心）そのものだ、とはどのような意味なのだろうか、と。

しかし、ここで注意すべきは、以上にみた「天」のあり方がその「働き」に限られていることである。もし自然現象としての天（天空）を持ち出して「心即天」と言えば理論的・常識的に明らかな無理が生じよう。

しかし、天から賦与されるのは天の「働き」そのものであると考えるならば、それ自体はこれといった固定的な形を持たないものであるから、それが存在するための物理的空間を必要としないはずであり、ゆえにこの「一点」の良知（心）にも収まる——と、その構造を理解することができ。

また、①の「心即天」を分析するに、心と天をつなぐ字として使われているのが、「即」（そのまま）であって、「猶」（〜のような）などでないこと

によってもそのことは明らかである。良知（心）の働きの計り知れぬ偉大さは天そのものだ、という王陽明の心と天とをその働きにおいて一体視しようとする発想がそこにかがえる。

このように見ると、王陽明のいう良知（心）とは、天から人の一身の内という場に賦与され、そこに根ざして、天の働きそのまま丸ごとの働きをすることから、これを「内なる天」と称してよいであろう。例えば、王陽明はあるところで「その（人の）天を見失っている〔喪其天矣〕」と述べたが（20）、この言い方の場合、それはこの「内なる天」を指して言ったものと分かる。

以上の分析を踏まえてみれば、①の「心即天」や②の「心之本體、無所不該、原是一箇天」の「天」も、まさにこの「内なる天」のことだったのであり、また、王陽明の万物一体、感応、無我、廓然大公などの説は最終的にはここに根拠づけられていたということが分かる。それは、自己とは万物に開かれ、万物と共にあることをその本質とすると換言することができる。

そして、この内なる天は窮極的にはどのような意義をもつのであろうか。『伝習録』下・八七条では次のように述べている。

⑮ 先生曰、先天而天弗違、天即良知也。後天而奉天時、良知即天也。

先生は言われた。『易』乾卦・文言伝に「天に先んじて天違わず」（という）、天は良知そのものだ。（同じく『易』乾卦・文言伝に）「天に後れて天の時を奉ず」（という）、良知は天そのものだ。

ここでは「天即良知也」「良知即天也」という発言が目を引き。いずれも良知はそのまま天である、という意味であるが、「良知」と「天」が「即」字を挟んで前後に入れ替わっている。これは何を意味するのであろうか。

まず、この「先天而天弗違」「後天而奉天時」の「天」については「違ふ（こと弗し）」「奉ずる」のは主体者（人）の側であるから、内なる天ではなく、人に良知を賦与する側の天である。それは自己の外にある天としてひとまずは区別されていることから、ここでは仮に「外なる天」としておく。

「天即良知也」とは、万人の崇敬を受ける、あの外なる天はこの良知そのもの、ということである。その含意は、万人の崇敬を受けるあの天も、自己から遙か隔たった存在では決してない、他ならぬこの我が身にある心・良知そのものだ、ということであろう。「良知即天也」とは、先に見た「心即天」も同様であろうが、この良知はあの天にも並び立つほどに尊く、偉大である、との含意がある。ゆえに、人が天に先んずるも、後れるも、なお外なる天と働きがびたりと一致する、ということになる。

ここで、外なる天は、良知とその働きにおいて同一、換言すれば対等の存在であるとされていることが分かる。「即」字を挟んだ「天」と「良知」の入れ替わりは、それが可能であるほどに、両者は等価なのだということを示すものであろう。既に分析したように、内なる天（良知）とは、外なる天のあり方が人に賦与されたものである。したがってここでも、その働きにおいては同じ天どうしであり、その意味で対等の存在ともなり得る、と考えるならば無理は生じない。

つまり、王陽明の言う内なる天＝良知（心）は、それまで崇敬の対象であった外なる天をもその働きにおいて対等の関係にしてしまったことになる。それは換言すれば、内なる天と外なる天は、同じ天どうしの同一の存在であり、そこに相互一体化の契機があることになる。内なる天が、万物に開かれる外なる天に開かれ、一体化するのである。無論、この外なる天は万物の「道」そのものであるから、それと一体化するとは、他ならぬ自己の心も万物の「道」と化し、「私・我」を克服して「大公」そのものとなることを意味する。それは心が正しきそのものになることであり、⑩の「無有些子不正處」の状態はまさにこの時に実現するのである。このような、働きにおける天—人対等の関係を築いたことが、良知（内なる天）のもつ究極的な意義であると言いうことができよう。

第六節 内なる天と「学」——「斯の人の徒」の意義——

⑨とその分析で見たように、王陽明において人の良知（内なる天）は「（真）吾」や「己」を離れないものであった。また良知（心）の賦与者でもある他者としての天についても、その思想においては、それへの言及は少なく、またその役割も限られたものであった。良知は「天植の靈根」とされたが、他者としての天は良知という形で自らの働きを人に「植える」ことはしても、その後でも人の言動を監督・支配することはなく、また、この天を直接に倫理的模範として依拠し崇敬すべきともしていない。⑮の分析を通して、内なる天と他者としての天とは働きにおいて対等の関係にあるとしたが、ここにその要因があるのではないか。

このことは南宋・朱子の「天」「心」観と比較することで一層明快となる。それは、『孟子』尽心上「其の心を尽くす者は、其の性を知るなり。其の性を知れば、則ち天を知るなり〔盡其心者、知其性也。知其性、則知天矣。〕」の「知」字についての両者の解釈の違いに明らかである。まず朱子の側から確認しよう。

⑯又問、知其性、則知天矣。曰、倪錄云「知天是知源頭來處。」性、以賦於我之分而言、天、以公共道理倪錄作「公共之本原。」而言。天便脱模是一箇大底人、人便是一箇小底天。……時舉。『朱子語類』卷六十・二七条

続けて、「其の性を知れば、則ち天を知るなり」について質問した。（朱熹は）答えた。游侃の記録は「天を知るとは（その）由来を知ることだ。「性と、自己に賦与されたものについて言い、天とは、公共の道理 游侃の記録は「公共の本原」。について言う。天はそっくりそのまま大きな人であり、人は小さな天である。……」潘時挙録。

朱子は「知」を、天の「源頭來處」を「知る」ことと解釈している。これは彼の『大學章句』経一章「欲誠其意者、先致其知。致知在格物」への注「知、猶識也。」と通じる（21）。つまり、天は「識」る（認識する）ものとして対象化（客観化）され、自己の外にあるものとされているのである。さらに、「來處」ということは、一定の距離を置いたある地点から何かがこちらに向かってくるその原点、ここでは「性」などあらゆる事物がそこか

らやって来る原点、を意味してしよう。それは「公共道理（公共之本原）」、すなわち人はもとより天地万物をも貫徹する普遍的客観的真理としての「天」、に他ならない。

すなわち、朱子は、天と自己の心には距離があり、天は自己の外にあるものと認めているのである。自己の心の外に「性」の「源頭來處」がある以上、人の一身の倫理の究極的「本原」は自己の心にはなく、そこから離れた「公共」の天に存することになる。それは、「公共」の外なる天が、「本原」として人の性に優越することを意味する。そしてそれを「知る」（識る）ことが、自己の「性」の意義を「知る」ことになるのである。

対して王陽明は、『伝習録』上・七条で次のような解釈を展開する（22）。

① 先生曰、性は心之體、天は性之原。盡心即是盡性。惟天下至誠爲能盡其性、知天地之化育。……知天、如知州知縣之知、是自己分上事、己與天爲一。

先生は言った。性は心の本体、天は性の根源だ。「心を尽くす」ことがそのまま「性を尽くす」ことだ。「惟だ天下の至誠のみ、能く其の性を尽くすと爲し」（『中庸』第二十二章）、「天地の化育を知る」（『中庸』第三十二章）。……「天を知る」（の「知」）とは、知州や知県という時の「知」（つかさどる）、つまり（天は）自己のこと（という意味）なのであって、自己と天とは一つなのだ。

彼は「知」について、朱子とは異なり、「つかさどる」と解釈している。それは、直截に「自己分上事」と述べるように、天とは自己のこと、自己がつかさどることなのであり、それが「己與天爲一」、内なる天ということになる。ゆえに「天地の化育」も、自己の心が「つかさどる」のである。王陽明においては、自己の根本かつ究極の「源頭」は、他者としての天ではなく、内なる天、すなわち他ならぬ自己一身にある（23）。

しかし、他者としての天の存在感が朱熹に比してかくも希薄であれば、良知（心）の働きの正しさを確認する手立ては一体どこに求められるのであろうか。彼は聶文蔚（聶豹）宛の書簡の中で、万物一体の仁のもつ意義を強調して次のように語っている。

⑱ 蓋其天地萬物一體之仁、疾痛迫切、雖欲已之而自有所不容已。故其書曰、「吾非斯人之徒與而誰與」「欲潔其身而亂大倫」「果哉、末之難矣」。嗚呼、此非誠以天地萬物爲一體者、孰能以知夫子之心乎。（『伝習録』中答聶文蔚（一））

おもうに、天地万物一体の仁は極めて痛切であり、止めようにもどうにも止めることができないものだ。故にその書（『論語』）には「吾れ斯人の徒と与にするに非ざれば誰と与にかせん」（微子）、「其の身を潔くせんと欲して大倫を乱る」（微子）、「果なるかな、難きこと末きなり」（憲問）という。ああ、本当に天地万物を一体とするのでなければ、一体誰が孔子の心を知ることができよう。

ここで、万物一体の仁の重要性を語るに際して「吾れ斯人の徒と与にするに非ざれば、誰と与にかせん」「私はこの人間という仲間と一緒にするのでなければ、一体誰と一緒にするのか」という『論語』微子篇の言葉を引いていることは注目される。ここに王陽明の良知（心）の正しさを確認する手立てが示されている。それは「斯の人の徒」、すなわち眼前の「（斯の）人」なのである。

王陽明においては、他者としての天の存在感が希薄である以上、人は眼前の、生身の人を通して正しく生きることを知らねばならない。③に見たよ

うに、心は人以外の生命や物とも感応するが、よりよいあり方を知らしめるものは、「はるか古からの長きにわたり、世界のすべて（の人々）に満ちて（人心に存して）、同じでないことはない（亙萬古、塞宇宙、而無不同。）」（『伝習録』中「答歐陽崇一（四）」）という同じ良知をもつ（「斯の」人）ということになるのではないか（24）。

ここに切磋琢磨のための「学」の必要が説かれることになる。「事上磨鍊」（『伝習録』下・四条）を訴えるゆえんであろう。既に分析したように、確かに良知（心）は内なる天として不正なく働くが、それは私・我に蔽われない限りであって、やはり生身の人間にとつてはその克服の工夫は不可欠である。そこで他人と学び合うことこそが、自己の私欲を除去して良知の本来のあり方に立ちかえるのに最も適切な工夫ということになる。そのことをよく物語るものが次の一文である。

⑱大抵朋友之交、以相下爲益。或議論未合、要在從容涵育、相感以誠、不得動氣求勝、長傲遂非。（『全書』卷之八「書中天閣勉諸生」）

およそ友人間の交わりでは、お互いへりくだることが有益なのだ。時に議論がかみ合わずとも、ゆったりとして（心を）養い、誠意でお互いを「感」ぜしめるのを要とし、血気にはやっつて相手に勝とうとして、傲り高ぶつて過ちを犯してはならない。

ここでは学友間の交流の心得として、相互にへりくだることと、傲慢さを克服することを訴える。それはまさに⑦の「無我」の精神そのものであるが、さらに興味深いのは、ここに「相感（以誠）」とある点である。つまり、学問上の切磋琢磨にも、やはり「感応」がその礎となることを明らかにしているのである。

そしてこのような学に対する姿勢は、当然私・我を克服して「公」に就くということに繋がる。

⑳夫道天下之公道也、學天下之公學也、……故言之而是、雖異於己、乃益於己也。（『伝習録』中「答羅整庵少宰書」）

道とは天下の「公道」であり、学とは天下の「公学」である、……ゆえに、正しい意見であれば、自分（の意見）と異なっている、むしろ自分には益するところがある。

王陽明はこのように、そもそも学は「公」なるものだと述べる。別のところでは、人が着実に工夫するなら他人からの「毀謗」「欺慢」さえも、「進徳之資」になる、とさえ言う（25）。自己にとつて、都合のよい意見に耳を傾ける「私」の心ではなく、自己一身を超えた働きを持つ「公道」「良知」に依拠することによって、他人からの耳に痛い苦言・批判をも受け容れることが可能になる。

また、仮に私心がなかったとしても、そもそも「学」は自分だけのものではない。「古人がお互いに議論し、窮め問うたのも、やはり自分に明らかであることを求めたのみならず、ただ共にこの学問を天下に明らかにしようとしただけなのだ、ということがようやくわかった（「始知、古人相與辨論窮詰、亦不獨要自己明白、直欲共明此學於天下耳。」）（『全書』卷之六「寄陸原靜」）。学は「自己」のものに終わらず、天下に対して開かれ、明らかにされるのを待っており、しかもそれは他者と「共に」なされるものだという。学が「公」なる存在であることが明言されている。そして以上に例示した「公道」「公学」の姿勢の根幹に、「大公」の思想が宿っていることを読み取るのは決して難しいことではない。

例えば、彼の高弟王畿については「登壇説法」のような一方的な教えよりも、むしろ参加者の相互研鑽こそが重要であり、⑮の「吾れ斯の人の徒と与にするに非ざれば誰と与にかせん」の語はその講学の基本精神であったようである(26)。王陽明に始まったこの「大公」の思想こそが、門弟やその流れを汲む学者たちの「講学」を盛行させた原動力となったのではないだろうか(27)。

このことに関して、陽明には次のような発言がある。

⑳學者眞見得良知本體昭明洞徹、是是非非莫非天則、不論有事無事、精察克治、俱歸一路、方是格致實功、不落却一邊。〔伝習録〕附、錢德洪「刻文録敘説」

学ぶ者が真に良知の本体が明らかで透徹しているのを理解したならば、あらゆる是非の判断は天則でなく、事物の有る無しを問わず、精察して、共に一つの道に立ち返って、こうしてこそ格物致知の努力も偏りがなくなるのだ。」

ここでの「俱歸一路」とは、良知の本体を理解して工夫すれば、学ぶ者たちは皆正しさに至る道を同じくすることができる、との意味であろう。学び合う者は、良知・天則を同じくするゆえに、「一路」に「歸」することができることになる。お互いがお互いに対して「大公」の心がけで接し合えば、密接な相互交流が実現し、そうすれば「私・我」という壁がなくなり、そこに「俱」に歩むべき「一路」が生まれるのである。そしてこの状態は、③⑤で分析したような、自一他の区別のない「(万物)一體」「同體」の一つの形であるとも言えよう。

しかし、王陽明がこのように人と人との相互研鑽に重点を置いたことにより、天地万物に妥当する普遍的な是非の基準から遠ざかってしまったのであろうか。勿論そうではない。何よりも、彼が強調してやまなかった良知(心)こそ他ならぬ一身の天であり、「公」という普遍妥当性ある是非の判断の源であった。しかもそれは一身の自己を超えたところで「廓然大公」を実現するものであった。

「心は即ち天なり」「良知は即ち天なり」として、天の働きがそのまま丸ごと人に賦与されたということを考えるなら、むしろ王守仁思想において、これまでのどの思想よりも、「天」は人の心に近づいた、否、内なる天として、心は天そのものになってしまったのである。

しかし、これまでの本章での分析によれば、それが独善主義とは正反対の「克己」「無我」「公」の精神に心が成り切ったものだと分かるであろう。自己は他者無しには存在しえず、むしろ眼前の「斯の人の徒」や「万物」と共に生きねばならないことを強く自覚することになった。このように人は人と共に生きるということが徹底されれば、他者としての天の存在感は希薄となり、その結果として、そこからの一定の自立を果たすことになったのではないか。そしてそれこそが「内なる天」のもつ窮極的な意義だったのであるであろうか。

注

(1) 本稿では、王陽明が言及する「心」「良知」という概念について、文脈に応じて使い分けるが、基本的にはこれらと同じものとして扱う。その根拠と

しては、例えば『伝習録』下・一三三条に「心は血と肉の塊ではない、「知覚」他者を心に受容すること」が心なのだ（「心不是一块血肉、凡知覺處便是心。」）とあり、また『稽山承語』一〇条にも、「いわゆる心とは、この血と肉の塊ではない。……これがいわゆる良知だ。「所謂心者、非今一團血肉之具也。……此所謂良知也。」」等とあることによる。王陽明は「心」を「血肉」、つまり臓器としての心臓、踏み込んでいえば実体的な物体と誤解されることを避けたようである。例えばそれは前引『稽山承語』の後で「しかしそれは昔もなく臭いもなく、形も無ければ（これと決まった）本質もない（然而無聲無臭、無方無體、……）」と述べたのに明らかである。つまり、形が無く、人の感覚で察知されない、しかしそれゆえに形あるものにとらわれず、自由自在な存在となる。それこそが王陽明が描く「心」であり、「これがいわゆる良知だ（此所謂良知也）」ということにもなる。そうであれば、「心」と「良知」は、同じ内容の言い換えであると思われる（王陽明が四九歳以降、「良知」という表現を使った一つの理由として、この「心」の語が生む誤解を避けるということがあったのではないかと推測される）。「吾心之良知」（『伝習録』中「答顧東橋（六）」）などという表現がそうであろう。以上が本稿において「心」「良知」を、同じものとして扱う理由である。

- (2) 本稿の主題に最も近い希少な論考として、日本では吉田公平『陸象山と王陽明』（研文出版 一九九〇年）二六〇～三〇頁、がある。ただ、吉田氏は王陽明における天命の「性」を論ずるに際し、議論の方向を、「天」ではなく、「性善説」と、それと関連する「自力救済」に向けている。溝口雄三氏も『中国思想のエッセンス』「異と同のあいだ」（岩波書店、二〇一一年）の一三〇～一六五頁において、中国・日本における「天」の思想について論じているが、そこでも王守仁の天については述べられていない。中国においては、例えば辛小嬌「王陽明的“万物一体”与“治天”思想」『福建論壇・人文社会科学版』二〇一四年第一期）では、「治天」という造語により、それを人と天地自然との関係構築や社会倫理として論じ、陳耿鏢・朱琳「論“天理”与“良知”的關係」（『文化學刊』遼寧社會科學院 二〇一八年第二期）があり、程朱の「天理」と王陽明の「天理」を比較する。例えば、島田虔次氏は『朱子学と陽明学』（岩波新書、一九六七年）で、「そしてこの（宋学や朱子学の―志村注）内面主義を徹底せしめて「外」の権威を「内」に奪ってしまったのが、陽明であったのである」（二二六～二二七頁）とし、それを「内」の凱歌」（二二七頁）とする。また、吉田前掲書では、王守仁の「心即理」説のねらいを、「人は本来、心外の一切に依存することなく、自力のみで自己実現し、自己救済できることを主張せんがためであった」（二八頁）とする。

- (4) 島田虔次『中国思想史の研究』（京都大学学術出版会 二〇〇〇年）一五〇～一六頁。

- (5) 三浦國雄『朱子語類一抄』（講談社学術文庫 二〇〇八年）二八四頁。

- (6) 木下鉄矢『朱熹哲学の視軸―続 朱熹再読』（研文出版 二〇〇九年）二四六頁参照。なお、朱子の「感応」の事例の詳細な考察として、同氏『朱熹再読 朱子学理解への一序説』（研文出版、一九九九年）四四〇～四五一頁、五八〇～五九頁も参照。朱子の感応論には「对他感応」と「自己感応」がある。「感」は「応」の意味をも兼ねることがある、という分析など、同じ中国近世を生き抜いた陽明の感応論を理解する上でも参考になるかと思われる。なお、土田健次郎氏は陽明の感応論について、それが主体の側からの投げかけになっており、心が「感」で物が「応」であり、朱子とは逆方向であると指摘

する。ただ、③にも明らかのように、陽明においても心が「応」で物が「感」の例もあり、その意味では陽明の感応論は二つの側面を持っているといえることができるであろう。同氏「王守仁の知行合一論」(『東洋の思想と宗教』第四十号、二〇一三年)一三〇―一四頁参照。

(7) 舜が親の許可を得ずに娶ったことや、武王が父・文王を葬らずに紂を討伐したのは、心の良知によって「軽重の宜」をはかった結果とし、続けて後世の人を難じたその一節に、「而後之人、不務致其良知以精察義理、於此感應酬酢之間、顧欲懸空討論。」とあるによる。

(8) 『伝習録欄外書』巻下二十丁裏の欄外注に「心則爲一身之主、能知覺是非、而心中無是非、天地萬物感應之是非、即心之是非也。」とある(テキストでは「感」の次の字が判読困難だが、文脈から「應」とした)。

(9) 溝口雄三氏は、明末以降、宋学以来の「克己」観が変化して、「自己を克く生かす」という思想が生まれてくるが、それは陽明思想にすでに胚胎していた、と指摘する。同氏訳『王陽明 伝習録』(中公クラシックス 中央公論新社二〇〇五年)一三七頁参照。また、松川健二『宋明の論語』(汲古書院、二〇〇〇年)も、『論語』顔淵篇の「克己復禮」について、南宋・陸象山は「己」を「とりもなおさず真の自己の完成に他ならぬ」(同書一五五頁)と解釈し、その高弟楊慈湖が「克己を解するに自己の拡充をもつてする解の定立」(二五六頁)を果たしたとする。そしてその流れを王陽明とその門下も継いでいると指摘する。

(10) 坂出祥伸氏は、『中国思想研究 医薬養生・科学思想篇』(関西大学出版部、一九九九年)において、医経など中国医学においては、「心」は精神活動の源泉であると同時に、生命中枢でもある、と考えられている。従って、「心」は人体における最も重要な部位であって、政治組織に譬えるならば、「君主の官」に相当する、とされる。(二〇七頁)という。陽明が意識するとしなにかかわらず、彼の心・良知論の形成には、このような分野横断的な伝統的発想も与って大きかったと思われる。次注(11)も参照。

(11) 坂出前掲書によれば、「中国の古代医学では、私たち以上に、人間の精神活動が神秘的なものととらえられていたのである。つまり、人間の精神活動は、即物的実体的な思考を得意とする中国古代人にとっては、理解や説明を超越した存在であったであろう。」(三〇六頁、傍点原著)という。自己一身の内でありながら、それを自ら意識してコントロールできないほどに強いものとして描かれた良知の自律性の基盤には、このような発想もあつたかと思われる。前注(10)も参照。

(12) 王陽明その人の主張ではないが、彼の門下である羅念庵は、「蓋學也者、所以學爲人也。學爲人者、學爲父子、爲夫婦、爲兄弟叔侄、以至於羣從、而後人道始立也。」(『盧陵賀氏族譜序』『羅洪先集 上』五三四頁)と、「人と爲る」とは、「父子」「夫婦」「兄弟叔侄」「羣從」などの対人関係を全うすることなのだという。本章に考察する陽明の「吾」論も含めて考えるならば、少なくとも陽明学派の思想では、人の本質は「個」や「主体」にはなく、あくまで「父子」「夫婦」などの対他者関係において、つまり、誰かの「父子」「夫婦」「兄弟」であることで、「人と爲る」とされていることが分かる。自己とは他者あつてこそそのものなのである。

(13) いわゆる「定性書」としても知られる、典拠の『程氏文集』巻二「答横渠張子厚先生書」の原文は以下のとおりである。「夫天地之常、以其心普萬物

而無心。聖人之常、以其情順萬事而無情。故君子之學、莫若廓然而大公、物來而順應。……人之情各有所蔽、故不能適道、大率患在於自私自用。自私自用不能以有爲爲應迹、一作物。用智則不能以明覺爲自然。」なお、本引用中に見える「廓然而大公」は、底本では「太公」に作るが、四部備要本該当部では「大公」となっており、典拠(『二程集上』四六〇頁)も「大公」に作るため、こちらに従う。また、本稿でも、これ以降の引用(例えば第二章引用⑨など)や文中の解説において示す際にも、すべて「大公」と表記する。

(14) 『伝習録』下・三五条の原文を示す。『大學』の「所謂脩身在正其心者、身有所忿懣則不得其正。」についての発言である。「凡人忿懣着了一分意思、便怒得過。當非廓然大公之體了。……如今於凡忿懣等件、只是箇物來順應、不要着一分意思、便心體廓然大公、得其本體之正了。」

(15) 典拠は羅念庵「水西書院熙光樓記」で、良知について「而近世陽明王先生之教、若異於是。其説曰、……苟爲不失、則蘊之而神明、廓之而配天地、放之而被四表、傳之而垂後世。」(『羅洪先集上』二二四頁)とある。なお、「廓之而配天地」は、周濂溪『通書』「道第六」に典拠をもつ。

(16) 参考までに、『伝習録』に見える王陽明思想を代表する鍵言葉と、「廓然大公」を載せる条を『伝習録索引』(九州大学中国哲学研究室編、一九七七年)によって調査したところ、「廓然大公」6条、「心即理」5条、「知行合一」6条、「無善無惡」3条、という結果が出た。心即理、知行合一など、王陽明思想の代名詞といふべき鍵言葉とほぼ同じ登場頻度であった。

(17) そもそも「感応」「感通」は、典拠である『易』の文脈においても、「天地万物」や「天下(之故)」といった大きな規模の物事と深く関わる語である。そこに二程が注目したということも背景にあると思われる。

(18) 王陽明は、「天則」の他に「親民堂記」(『全書』卷之七)、「大學問」(『全書』卷之二十六)では、「明德親民之極則」「吾心天然自有之則」「是非之則」と、しばしば「則」という表現を用いる。「則」字の使用例が、もっぱら『伝習録』下や、最晩年の「大學問」に見えるように、「(致)良知」説提唱後(明・正徳十六年、陽明五十歳の年。『全書』卷之三十三「年譜(二)」による)のことになる。成熟した自己の思想への確信によるものである。なお、「天則」の語は彼の高弟王龍溪が好んで用いており、「良知、是非之心、天之則也」(『答吳悟齋掌科書』『王畿集』七一頁)などという。

(19) ここで「靈根」と、「靈」字が使われているが、陽明は心・良知のあり方について、しばしば「靈」と表現する。この「靈」字について木下鉄矢氏は、「その働きがまるで何かの「神」の力がこの世に憑り降りて働いているのではないかと思わせる、その働きのこの世の言詮を越える力量、素晴らしさを言い表す」(木下前掲書二五八頁。ルビは原著)とする。心・良知の「この世の言詮を越える力量、素晴らしさ」である「靈」が、天を暗示すると考えても不自然ではない。また、同様の言及が、柴田篤「良知靈字攷―王龍溪を中心にして―」(『陽明学』二松学舎大学陽明学研究所第一二二号二〇〇〇年)四頁にもある。

(20) 『全書』卷之七「謹齋説」の該当部分を挙げれば次の通りである。「君子之學、心學也。心、性也。性、天也。聖人之心、純乎天理、故無事於學。下是則有不存而汨其性、喪其天矣。故必學以存其心。」

(21) 朱子は、『孟子』尽心上の「知其性、則知天矣。」にかかる『集注』において、「以大學之序言之、知性則物格之謂、盡心則知至之謂也。」とする。こ

の「大學之序言」、すなわち『大學章句』「物格而后知至」にかかる朱注には、「知至者、吾心之所知無不盡也。」と、右の「盡心則知至之謂也」と同内容の句があり、その「知」字について、「致知在格物」への朱注に「知、猶識也。推極吾之知識、欲其所知無不盡也。」とある。彼において、「知天」とは天についての「知識」を意味していると分かる。

(22) 本条とほとんど同内容のものが『伝習録』中答顧東橋書(五)にもあるが、比較的簡潔に記述されている本条を掲載した。

(23) 朱子の「人は小なる天」「天は大なる人」の語に明らかだが、彼においては天とは「大なる」存在であったようである。「天非有此道理、不能爲天、故蒼蒼者即此道理之天。」(『朱子語類』卷二十五・八三条)とあるように、自然的天(蒼蒼者)がそのまま道理としての天なのである。つまり自己の外の存在である。しかし王陽明において、「天」など人倫の問題については、「大小」の規模を問うことは意味をなさない。すでに前節で述べたように、彼によれば、天はその「働き」という形而上的な点に意義があるのであるから、規模の大小を問うことは意味をなさない。まさに「只論精一、不論多寡。」(『伝習録』上・一〇八条)、「量より質」ということになる。この点については、第四章に詳論した。

(24) 『伝習録』下・七四条では、「草木瓦石」に良知はあるかとの問いに、王陽明は「若草木瓦石無人的良知、不可以爲草木瓦石矣。豈惟草木瓦石爲然、天地無人的良知、亦不可爲天地矣。」と答え、良知は草木瓦石や天地には無く、人へのみ存するものだとしている(ここで言う「天」は、文脈上自然的天と思われる)。

(25) 『伝習録』下・四三条に「人若着實用功、隨人毀謗、隨人欺慢、處處得益、處處是進德之資。」とある。

(26) 小路口聡「序論―良知心学と講学活動」(小路口聡編『語り合う〈良知〉たち―王龍溪の良知心学と講学活動―』研文出版(二〇一八年)六〇七頁の引用に見え、「原是孔門家法」とされている。なお、王陽明の「大公」の思想に拠ったであろう、王龍溪の講学の運営方法については、例えば中純夫「王畿の講学活動」(『富山大学人文学部紀要』第二十六号、一九九七年)三〇六頁、小路口前掲論文一二頁参照。

(27) 王龍溪の講学においても、その参加者が共に「一是の地」を求めることであつたという。勿論それは彼の師、王陽明を受け継いだものと言えよう。前掲小路口論文一九〇二頁参照。

第二章 王陽明の「樂」——「無善無惡」なる「見在」——

第一節 問題の所在

第一章では、王陽明の心・良知の「(大)公」としての性格を明らかにすることで、彼の「吾」(自己) 観が近代的な「自我」とは異なるものであり、本質的に他者と共にあることを求める存在であると分析した。さて、このような彼の心・良知が「公」として関係するのは、当然ながら現実世界の出来事なのであるが、それは彼においてどのような意味を有していたのであろうか。良知の「公」が展開される現実をどう意味づけるかによって、その「公」の在り方も異なつて来ようし、そこに彼の良知説の特色をより詳しく明らかにすることができるのではないか。そこで本章以降、第四章までの点について考察する。そして本章では、彼がしばしば述べた「樂」(たのしみ) という語を手掛かりに、考察を進めてゆく。

さて、古来より、儒教では心の「樂」(たのしみ) を主題として様々な議論がなされてきた(1)。有名なものを二、三挙げれば、『論語』には、「子曰く、學びて時に之を習ふ、亦た説よこばしからずや。朋有り遠方自り來る、亦た樂しからずや。」(学而篇)「子曰く、賢なるかな回や。一簞の食、一瓢の飲、陋巷に在り。人其の憂ひに堪へず。回や其の樂しみを改めず。賢なるかな回や。」(雍也篇)とあり、『孟子』にも、「仁義忠信、善を樂しみて倦まざるは、此れ天爵なり。」(告子上篇)「万物皆な我に備はれり。身に反りて誠なれば、樂しみ焉より大なるは莫し。」(尽心上篇)とある。

北宋に至つて、その代表的思想家である程明道・程伊川兄弟にも「昔、学問を周茂叔(周濂溪)に受け、つねに孔子、顔回は何を樂しんだのか、と問われた(昔受學於周茂叔、每令尋、顔子仲尼樂處所樂何事)。」(『程氏遺書』卷二上・二三条)との逸話が残っているが、北宋以降の近世儒教においても、『論語』などに見える「樂」をめぐる盛んに議論がなされてきた。

明を代表する大思想家、王陽明(王守仁、一四七二年〜一五二九年)もその例外ではなかった。とりわけ良知説提唱以降において、熱心に議論している(2)。

王陽明のテキストには「樂は是れ心の本体」「良知は即ち是れ樂の本体」という、二程や朱熹が発しなかった言葉が見られる。「樂」について独自の見解を持つていたことがうかがえる。

しかし、「樂(しみ)」などということは思想上の主題になり得るのであろうか。その語についてみる限り、「樂(しみ)」とは確かに感情の一つに過ぎず、概念ではないとの印象を受ける。にもかかわらず、この語は特に陽明とその門下において多く語られてきた。そうであれば、そこには何か大きな意義が認められていたのではないか。

実際、感情というものは現実の人のあり方、人の全人格を構成するにおいて不可欠のものであるから、思索の対象としてこれを無視することは出来

ないであろう。実際西洋哲学においても、ギリシャ・ローマ以来、アリストテレス、エピクロス、フロイトらに代表される快樂論など、哲学的主題としても取り上げられているのである。ここに、王陽明の「樂」を取り上げて考察する意義があると思われる。

ところで、王陽明の「樂」についての先行研究は日本には全くといってよいほどない。一方で中華圏では比較的蓄積がある。そのなかでも黄文紅「論王陽明本体之乐」(『湖北大学学报』哲学社会科学版 第四一卷第四期、二〇一四年、二三〜二八頁)は陽明の「樂」論についての専論であり、このテーマについて本格的に取り組んだ先駆的な例である。またその後も同じテーマを取り上げる研究が陸續と出されている(3)。

そうした先行研究を参照しつつ、右の問題意識に基づいて、さらに陽明の「樂」を深く読み解くことを試みたのが本稿である。陽明の「樂」は、果たしてどれほどの拡がり、深みを持つ思想であったのであろうか。

なお、本稿では王陽明における、「山水の美」を楽しむ意味での「樂」や学友とともに講学することについての「樂」については言及しない。こうした「樂」は一般的な、所謂「娛樂」の意味での「樂」と思われるからであるが、何よりも彼がそれについて正面から取り上げて議論を行っていないからである。

第二節 王陽明の「樂」と心・良知——「樂是心之本體」「眞樂」の意味——

本節では、王陽明の「樂」について、その意義の何たるかを知るために、手がかりとして『伝習録』中「答陸原静書(十五)」を掲げてみたい。

①樂是心之本體。雖不同於七情之樂、而亦不外於七情之樂。雖則聖賢別有眞樂、而亦常人之所同有。但常人有所不知、反自求許多憂苦、自加迷棄。雖在憂苦迷棄之中、而此樂又未嘗不存。但一念開明、反身而誠、則即此而在矣。

樂は心の本体だ。(喜・怒・哀・苦・愛・悪・欲の七つの感情である)「七情」(『礼記』禮運)としての樂とは同じではないが、しかしやはり「七情」としての樂からは外れない。聖賢には更に「眞樂」があるが、常人も同じように持っているものである。しかし常人はそれを持っていないが自分ではそれに気がつかず、それどころかみずから多くの憂いや苦しみを求め、みずから迷い、(自暴)自棄を加えてしまう。(しかしそのような)憂い、苦しみ、迷い、(自暴)自棄の中にあっても、この樂しみが失われることは決してない。(心の)思いが明らかにされ、「わが身にかえりみて誠」であれば、もうここに(樂は)あるのだ(『孟子』尽心上)……

ここで陽明は、樂は「七情」、つまり感情とは同じではないが、その七情のものとしての樂からは外れないと述べている。「樂」とは感情であって感情ではないということになるが、それは明らかに矛盾であるように思われる。何よりも、「樂」が感情ではないとはどのような意味なのか。「樂(しみ)」がまったく感情に属するという今日の常識とは異質のものである(4)。

そこで以上のことに関して、①に本条の主題として言われている、「樂是心之本體」という言葉について一体どのような意味があるのか考えてみた

い。陽明は「良知は樂の本体に他ならない〔良知即是樂之本體〕」〔『全書』卷之五「答黃勉之（二）」、後出⑩〕という言い方もしているが、良知・心そのものが「樂」であるとは何を意味するのか。「心」は「心」であって、「樂」がいかに良知・心と結びついているとはいえず、それはあくまで心の表象としての感覺以上のものではないのではないか。しかるにそれが、「心之本體」、心そのものになるとはどのような意味なのであろうか。

そこで以下に『伝習録』下・九二条を取り上げる。これは引用中にあるように、陽明自身が「樂是心之本體」についての質問に解答したものであり、その意味を理解する上で注目すべき内容を持つものと言えよう。

②問「樂是心之本體、不知遇大故於哀哭時、此樂還在否。」先生曰「須是大哭一番了、方樂。不哭便不樂矣。雖哭、此心安處、即是樂也、本體未嘗有動。」

ある人が質問した。「樂は心の本体だ（と先生はおっしゃいます）。親の死に際して哀しみ哭するときにも、この樂はそれでもあるのでしょうか。」（王陽明）先生は言われた。「思い切り哭してこそ、はじめて樂になるのだ。哭さなければ樂にはなれない。哭するとは言うが、心が安らぐのと、それがそのまま樂に他ならない（『禮記』樂記）。（心の）本体は決して動揺しない。」

この問答では、樂が心の在り方そのものと相即なことが述べられている。親の死に遭って、心が哀しみにくれたとき、その自然な哀しみの思いそのままに従うことが樂であるとされる。「雖哭、此心安處、即是樂也、本體未嘗有動。」とあるが、それは心そのものの在り方がそのまま樂である、ということになる（5）。『伝習録拾遺』第七条でも、對話者の「心の安らぎはこれこそ良知〔心之安處、纔是良知〕」との言に「もちろんその通りだ〔固是〕」と答えている。

「親の死〔大故〕」に遭って「哀哭」するという、外界の出来事によって生じる感情がいかなるものであれ、それは「心の本體」には何らの影響も及ぼさない。したがって、「心之本體」としての樂は、「未嘗有動」、それによって動揺されることのない、何か別の存在のようなものとしてある、ということになる。

例えば①でも「憂い、苦しみ、迷い、（自暴）自棄の中にあっても、この樂しみがなくことはなかった〔雖在憂苦迷棄之中、而此樂又未嘗不存〕」というが、「樂」は「憂苦迷棄」といった心の中に生ずる感情や情念とは異質の、自律的な、次元を異にするが、しかし感情の一つでもある、という存在であるという。對話者の陸原静からの書簡の言葉をそのまま引いてそれを「眞樂」と呼んでいるのも、あるいは、普通の言葉では表現しつくせない何かかという考えがあるかに思われる。

そこでその「未だ嘗て動ぜず」の発言をもう少し掘り下げる必要がある。『伝習録』中「答陸原静書（二）」では良知、心の本体のそのようなあり方を次のように述べる。

③良知者心之本體、即前所謂恆照者也。心之本體、無起不無起、雖妄念之發、而良知未嘗不在、但人不知存、則有時而或蔽耳。雖昏塞之極、而良知未嘗不明、但人不知察、則有時而或蔽耳。

良知とは心の本体であり、前信「答陸原静書第一書」にも述べたとおり、「つねに（現実を）照すもの（現実に正しく対処するもの）」に他ならない。心の本体は、発生したり、発生しなかったりということはない（常にそこに在るのだ）。たとえもし、妄念が発生しても、良知は存在しなかったことはない。「人」の側で存することに気づかなければ、時に見失われることがあるというにすぎない。例え（心が）これ以上ないほどくまされ塞がれても、良知が澄明でなかったことはない。「人」が察することを知らなければ、時に蔽われることがあるというに過ぎない。心の本体・良知は「人」が存し、察しなければ見失われたり、蔽われたりするという。ここで「人」とは、心・良知によらない作為的意識や私欲を指すであろう。それは「妄念」や「昏塞」を生むものであり、そこから、「人」は「存」することを知らなかったり、「察」したりできなくなるのである。

しかし本条によれば、それにも関わらず、心の本体や良知は超然として「在」り、「明」らかなのであり、「人」の側がどのようにしようと、どうであろうと、心の本体や良知はそれとは次元を異にする位相にあつて自律的に、超然として存在するということになる。

①②③から、そもそも心・良知とは、現実に生起する「親の死〔大故〕」などの出来事と係わり、そこから鏡が「照」すように反応的に「哀」や「憂苦迷棄」の感情や思いを生み出しつつも、その一つ一つに固執しないという点で、前章第三節にも論及したような、一種超然とした存在であると分かる。

そして、「樂」とはこのような良知や心の本体そのものである。つまり樂は、哀などの現実に反応して生ずる感情とはいささか次元・位相を異にする存在としてある、と分かる。①で「眞樂」というのも、それが「七情」の樂から超然とした、別種の「もう一つの樂」であることを陽明なりに苦心しつつ表現したものと見ることが出来る。

この問題に取り組むために、「樂（しみ）」が感覚・感情にのみ属する、という現代人の発想を一旦脇に置いて、当時の明代人の発想に即する必要があるのではないか。読み手である現代人のそのような大前提から自由になつて発想すること、見えてくるものもある。

ここで、陽明においてそもそも「心」とは「心は理そのものだ〔心即理也〕」（『伝習録』上・三条）とされるように、そもそも「理」、倫理的存在であることを想起したい。その倫理的存在である「心之本体」が「樂」であるというのであるから、ここで我々は近現代人の常識から離れて、彼において「樂」とはそれ自身一つの倫理であつたと考えるのが適切ではないであろうか。では、具体的にはどのようなものであるのか。次の陽明の発言はそのことをよく言い表しているように思われる。

④先生曰「感發興起是詩、有所執持是禮。和順於道德而理於義者、只是一統事。」又曰「良知之純一無間是仁、得宜曰義、條理曰禮、明辨曰智、篤實曰信、和順是樂、妙用是神。總只是一箇良知而已。」（『陽明先生遺言録』下・九条）

先生は言われた。「（出来事に）感發して、興起する（『孟子』尽心下）ことが『詩』だ。堅く守ることが「礼」だ。（この二つと）道德に調和し順い義を分別する（『易』説卦伝）こととは、すべてひとつのことに他ならない。」また言われた。「良知が純粹で（他者と）隔てがないことを仁といい、

(行いが)適切であることを義といい(『中庸』第二十章)、(行いの)筋道が通っていることを礼といい、(是非などを)はつきりと見分けることを智といい、手厚いことを信といい、(道德に)なごみ順うこと(『易』説卦傳・『禮記』樂記)が樂であり、(良知それ自体の)絶妙なはたらきを神という。いずれも一つの良知のことに他ならない。

ここでは「和順是樂」とある。それは「道德」に「和順」することであるが、注目すべきは、これが良知の持つ様々な側面や働きとして、「仁」「義」「禮」「智」「信」の「五常」や「神」と並んで、徳目の一つとして扱われているということなのである。つまり陽明にとつて樂とは端的に徳目なのであり、良知や心の本体の側面なのである。現代人が考えるように感情というカテゴリーにのみ収めることのできない存在なのである。実際、「道德」に「和順」するとは、まさにその働き自身が道德に他なるまい。その働きを持つのが、「樂」という徳目なのである。

では、なぜ王陽明は「樂」という語を用いたのであるか。直截に「心・良知」と言えばよかつたのではないか。その理由については陽明自身が何も語っていないため不明ではあるが、推測が許されるなら、そこには第一節でも触れたような、儒教史における「樂」を論ずる伝統が流れていたのではないかということが考えられるのである。

儒教においては、社会的・政治的立場(地位の高下、士か民か)に応じて資質の優劣が強調されることがあるにせよ、基本的には人間存在の肯定に傾くことが多い。具体的な理由は不明であるが、その肯定の象徴として多く用いられている言葉が「樂」である。それに近い表現である「喜」「悦」などの語はこの場合、ほとんど使われていない。これは陽明においても同じである(6)。先行研究においても「学問者の究極の境界は「樂」である。苦悩の讚美というようなのは儒教にはそもそも存在しない。……道を樂しむことこそ人間に最高なる境地であらねばならない」(7)と分析されるゆえんである。苦悩とは不満や欠損の自覚に基づくものである。儒教にあつては、人の心は一時的に苦悩にとらわれるかもしれないが、人間存在の本来的あり方については、肯定・信賴の態度をとる。また、この「樂」重視の基底に、陽明も「人性皆善」(『伝習録』上・七七条)と認めるように、儒教における性善説の伝統も看取することも可能であろう(8)。そしてまさにこの伝統が、心・良知の「和順」としての側面を論ずるに際して、王陽明をして「樂」の語を選ばしめたのではないか。

さて、「心之本體」にそのまま従うことが樂であるなら、逆に、従わないことは何を意味することになるであろうか。それを明快に述べた二つの発言を引用してみたい。

⑤ 先生曰、樂是心之本體。順本體是善、逆本體是惡。如哀當其情、則哀得本體、亦是樂。(『陽明先生遺言録』下・三三一条)

先生は言われた「樂は心の本体だ。本体に従うのが善で、本体に逆らうのが悪だ。例えば哀しみが実情に合っているなら、哀しみは本体に合っているのであり、やはり樂だ。」

⑥ 君子樂得其道、小人樂得其欲。然小人之得其欲也、吾亦但見其苦而已耳。五色令人目盲、五音令人耳聾、五味令人口爽、馳騁田獵令人心發狂。營戚戚、憂患終身、心勞而日拙、欲縱惡積、以亡其生、烏在其爲樂也乎。若夫君子之爲善、則仰不愧、俯不作、明無人非、幽無鬼責、優優蕩蕩、

心逸日休。宗族稱其孝、郷黨稱其弟。言而人莫不信、行而人莫不悅、所謂無入而不自得也。亦何樂如之。〔全書〕卷之二十四、外集六「爲善最樂文」君子は道に適うことを樂とし、小人は欲望を満たすことを樂とする。〔禮記〕樂記。しかし小人が欲望を満たすさまは、私には苦痛としかうつらない。「青黄赤白黒の」五色は人の目を見えなくさせ、「宮商角徵羽の」五声は人の耳を聴こえなくさせ、「甘辛酸鹹苦の」五味は人の舌を麻痺させ、狩猟に駆けずり回することは人の心を狂わせる。〔老子〕第十二章。焦り「苦惱し」〔論語〕述而、一生涯を憂いの中に過し、「心を疲れさせ日々苦し」〔書〕周官み、欲望をほしのままにして悪業を積み、そうしてその生を亡ぼしてしまふ、（こんなことの）どこに樂があるというのか。君子が善事を行うがときは、「天を仰いで愧じることなく、地に俯しても忤じることなく」〔孟子〕尽心上、「人に知られるところでも誹られることなく、人に知られないところでも鬼に責められることもなく」〔禮記〕樂記、ゆつたり「のびやかに」〔論語〕述而、「心穏やかに日々憩う」〔書〕周官。「宗族の人からは親孝行だとほめられ、郷黨の人からは兄や年長者に従順だとほめられ」〔論語〕子路、「言うことは人に信用されないことはなく、行いは人に悦ばれないことはない」〔中庸〕第三十一章。これがいわゆる「入りて自得せざることを無し」（どんな境遇にあつてもそれに心底満足して適応してゆく）〔中庸〕第十四章である。これ以上の樂があるうか。

「心之本體」に従わない「逆」の姿勢は、⑦にも述べるように「悪」と断ぜられる。「本體」に「順」なることが道義的にも「善」とされるのである。そして④や⑦に述べるのは正反対に、いかなる「樂」であつても、それが心・良知の「本體」からのものでない事物は、「營營戚戚」「憂患」「勞」「拙」という「苦」に他ならないのである。

ここで重要なのは、「心之本體」が「何の」感情に向かうかよりも、それが「いかにあるか」のほうが肝心であるという点なのである。つまり「本體」、心本来のありかたと、それに順うことこそが必要なのである。したがつて、怒り憎しみや悲しみの情にとらわれても、それが心・良知から発したものである限り何ら問題ないのである。逆に、たとえ楽しみ、安らぎの情であつたとしても、それが心・良知に発したものでなければ、結局は何らかの形で「苦」「悪」に襲われ、「安處」（引用②）にはいらなくなるといふことになる。

それは先述した、人間存在の本来的あり方を肯定し、人の本性は善であるとする「樂」論の伝統的流れを汲むものであろう。このことの表現こそ、「樂是心之本體」といふ言葉なのではないか。

第三節 「情」の可能性——「無善無惡」説への道——

前節までで、王陽明においては樂が「心之本體」に属するものであることを見た。しかし「樂」といふ語を使う以上は、そこに従来通りの感情としての意味もあるのではないか。実際、①にも「而亦不外於七情之樂」とある通り、樂は陽明においても感情として捉えられているのである。

それは、彼において「樂」は、「心之本體」「良知之本體」を成す徳目であると同時に、「七情」の語に代表される、感情としての二つの顔をもつ存

在であると言えよう。そこで、このように「樂」をより広い視点から分析するために、次に、その感情（「七情」）としての側面を取り上げて考察したい。

さて、そもそも陽明において「（七）情」、つまり感情の位置づけはどのようなものであろうか。その事を知るために、次の一条を検討してみよう。

⑦除了人情事變、則無事矣。喜怒哀樂非人情乎。自視聽言動、以至富貴貧賤患難死生、皆事變也。事變亦只在人情裏。其要在致中和、致中和在謹獨。

〔伝習録〕上・三八条

「事変」、つまり人情や物事の変化がなければ、そこには何も無い。喜怒哀樂は人情ではないのか。視聽言動（といった自己の行い）から、富貴貧賤（になること）や、患難死生（を経験すること）に至るまで、すべて「事変」である。「事変」はすべて人情の対象以外の何物でもない。（それを適切に行う）要は中和の実現である。中和を実現するには「独りを慎む」ことが鍵となる。

陽明は喜怒哀樂という「人情」が、人の経験のすべてに係わるものであるという。また「良知が喜怒哀樂を超出した存在ではないのは、ちょうど天道が元亨利貞（の『易』の原理）を超出していないのと同じである。……喜怒哀樂なしに、いかにして良知を見ようというのか（良知不外喜怒哀樂、猶天道不外元亨利貞。……除却喜怒哀樂、何以見良知。）」（陽明先生遺言録下第一六条と、感情の働きを『易』の天地万物の働きである「元亨利貞」になぞらえて、良知を見るためには感情を通さなくてはならない、と説いている。このように彼においては感情の占める位置は極めて高いことが分かる。

一方、陽明が活躍していた時の体制教学であった、朱子の哲学における「樂」の議論では、「顔回之樂」について述べた中で、「道理を見ることができて、始めて自然な樂となる〔顔子之樂、……見得這道理後、自然樂。〕」（甘節録、『朱子語類』卷三二・八二条とも述べ、人が「（道）理」を具備していることを「樂」しむとしている。それは道理が「具」わっていることや、それを「見」たことの結果として生ずる「樂」である。それゆえ朱子において、「樂」は「君子には公共の樂がある（君子有公共之樂）」（潘時舉録、『朱子語類』卷二十・四五条）というように、心の本体にあるものではなく、「公共」の、人と人との間にこそ「樂」はある、ともされる。『論語』學而篇首章に係る『集注』に、「（亦た説ばしからずや）の「説」は心にあり、（亦た樂しからずや）の「樂」は外に発するのを主とする〔説在心、樂主發散在外。〕」「善を人に及ぼして、信じ従う人が多くなるから、楽しいのだ（以善及人、而信從者衆、故可樂）」とあるように（9）、あくまで「善」に従った結果「外」に「發散」したものの、いわば「循環」の付随的現象でしかなく、陽明のようなそれ自身独立して心本体とされているものではない。したがって、朱子において「樂」の位置は陽明よりも低い。ここに陽明と朱子の違いは明らかであろう（10）。

さて、ここで陽明の「情」についてさらに考察を進める手掛かりとして、⑦に見える「中和」という語に注目したい。それは当該条でも「情」發揮の「要」とされているからであるが、実際、陽明の「情」に関する発言を見ると、頻繁に「過不及」「中和」という語が一緒に語られていることがつく。この語がまさに「要」であろうと考えられる。

そこでまずは試みに『伝習録』上・四五条を検討してみよう。

⑧ 父之愛子、自是至情。然天理亦有箇中和處、過即私意。……大抵七情所感多只是過、少不及者。才過非心之本體、必須調停適中始得。

父親が我が子を愛するのは、無論、情の最たるものである。しかし天理には「中和」があつて、行き過ぎれば私意なのである。……たいてい七情の反応は多い場合は行き過ぎとなり、少ない場合は「不及」、つまり不足になる。わずかでも行き過ぎれば心の本体（からのもの）ではないので、必ず調整して適切に（感情を発露）してこそよいのだ。

ここでは情について、「中和」を本来あるべき状態とし、「過」と「不及」とがそれから外れた状態であるとしている。それを回避するために、必ずや情を「調停」させて「適中」させる必要があるという。この「適中」とは、文脈を考えれば「中和」ということになる。

ここで、「過」「不及」とは、ある実際状況下での、それを発露するのにふさわしい感情の程度が、適量を超えて過多になるか、反対に不足するか、ということであろう。それは感情の発露が「多」「少」という相対的・量的なレベルの差によつて、「天理」に適つて「中和」するか「私意」に傾くかが決定されることを意味する。換言すれば、「天理」に適つて「中和」するとは、予め決められた規範に従うことによつては得られず、量的な違い、すなわち程度の差によつて決まることになる。例えば、ある状況下で八〇パーセントの感情の発露が適切であるが、別の状況下では一〇〇パーセント、また別の状況下では三〇パーセントに情を「調停」することが「中和」ということになる。

したがつて、そこには予め決まった感情の量があるわけではないのである。例えば規範に従うか否かという時には、従えば善であり、従わなければ悪であり、善悪がはっきりと分かれる。しかし陽明のいう「中和」の場合、常に一〇〇パーセント発露すればよいのではなく、常に三〇パーセントでよいでもない。毎回異なる現実の状況状況を見極めながら、その都度の発露の量を決めてゆかねばならない。これが正しい、という規範・準則がない、もしくは明快ではないのである。本条で「調停」とあるのは、まさに以上のことを言っているのではないか。

予めこうと決められた規範や方法は「調停」である以上、無い。王陽明においては、感情の発露にはその都度その都度の適切な「さじ加減」があるばかりである。それはつまり複雑で、変化する現実の状況との関係性を強く反映したものとよいてよいであろう。そしてそのためには、心の、変化への適切な対応ということが当然必要となつてくる。この点をよく物語るのが次の発言である。

⑨ 凡人忿懣着一分意思、便怒得過當、非廓然大公之體了。故有所忿懣、便不得其正也。如今於凡忿懣等件、只是箇物來順應、不要着一分意思、便心體廓然大公、得其本體之正了。……然雖怒、却此心廓然、不會動些子氣。『伝習録』下・三五条

人は「忿懣（怒り）」『大學』するに際しわずかの（作為的な）思いに執着したなら、行き過ぎた怒りとなり、「廓然として大公（からりとして開かれた）」の（心の）本体ではなくなる。ゆえに怒りを発しても公正さを失う。今、怒りなどのこと（が生じた）について、「物來たりて順應（出来事に滞りなく対応する）」して、わずかの（作為的な）思いに執着しないようにすれば、心本体は廓然として大公であり、その（心の）本体本来の公正さを得る。……怒つても、この心はからりとしていて、少しも「氣」に動揺されない。

ここで「忿懣」の情の「正」を得ることを述べているが、注目すべきは「一分意思」を「着」してはならないという点であろう。心の働きは本来、「物來順應」というように、現実を踏まえて柔軟自在に、正しく対応する力を持っている。しかしその働きに任せず、何かしようという作動的な思いを「着」、つまり執着したなら、怒りも「過當」となり、つまりは「正」しくなくなる。執着すれば、当然千変万化する現実状況への柔軟かつ正しい対応もできなくなる。『伝習録』中「答陸原静（七）」でも、「良知は喜怒憂懼の（それぞれの）情に停滯はしないが、喜怒憂懼はやはり良知（の働き）に根ざしている〔蓋良知雖不滯於喜怒憂懼、而喜怒憂懼亦不外於良知也。〕」と述べている。「滯」「着」といった、現実への応対を妨げるものを除去して、はじめて情の「調停」も可能となるのである。

さて、ここで⑧に「天理亦有箇中和處」とあつたことを想起したい。それは感情と倫理の密接な関係を示したものであるが、もしそうであれば、本節のこれまでの分析を踏まえるなら、倫理的判断もまた感情同様に、規範を持たず、さじ加減によって「調停」する体のものである、ということになるのではないか。そこで次の発言を検討してみよう。

⑩ 喜怒哀懼愛惡欲、謂之七情。七者俱是人心合有的、但要認得良知明白。……七情順其自然之流行、皆是良知之用、不可分別善惡、但不可有所着。

七情有着、俱謂之欲、俱爲良知之蔽。然纔有着時、良知亦自會覺、覺即蔽去、復其體矣。〔傳習録〕下・九〇条

喜・怒・哀・懼・愛・惡（憎惡）・欲（欲求）、これを「七情」〔礼記〕礼運という。この七つはいずれも心にあるものだが、良知の明白さを認める必要がある。……「七情」のその自然な働きに順うのは、すべて良知の働きであり、善悪を区別してはいけぬが、執着することがあつてはならない。「七情」（のいずれかの感情に）に執着すれば、すべて欲（私欲）といい、すべて良知を蔽うものとなる。しかしわずかでも執着したとき、良知はやはり自身で気づくのであり、気づくや否や蔽いは除かれ、その（良知）の本体は回復されるのだ。

ここで陽明は七情が「良知之用」にしたがって「着」されるべきではないが、仮に「着」しても、良知の側で「覺」して自浄作用として除去してしまうという。第二節で見た、心・良知の自律的、超然とした働きがここでも確認できる。

しかしここで注目すべきは、「不可分別善惡」という語である。「調停」される感情の働きは、これと決まった規範を持たない。しかし、「是非之心」である「良知之用」であるにもかかわらず、七情には善悪是非の判断をつけることはできないというのである。感情（七情）が、善悪という倫理から自立しているとの印象を与えるものである。

しかし、倫理的判断において、善悪を分別しないとはどのような事であろうか。もし、七情（感情）が、善悪とは別であるならば、それは善悪の境界線を曖昧にし、倫理を放棄してしまつて、感情（七情）や私欲のままに振る舞い、恣意的に善悪を判断することになってしまうのではないであろうか。

そこで、その解明のために『伝習録』下・一〇八条を見てみよう。

⑪ 性之本體原は無善無惡的、發用上也原是可以爲善、可以爲不善的、其流弊也原是一定善一定惡的。

性の本体は本来「無善無悪」なものであり、それが実際の場に發揮されても善とされたり、悪とされたりするものであり、その弊害は決めつけられた善・悪なのである。

ここでは「流弊」として「一定善一定悪」が挙げられている。つまり善とはこうである、悪とはこうである、という決めつけが問題であると言うのである。そして、そうではない本来のもの、すなわち「性之本體」はといえば、「無善無悪」なのである。ここに、彼の学説中よく知られている「無善無悪」説が登場する。

すでに先行研究が明らかにしているように、「無善無悪」説とは「だが一定の善意識を固執すること、……一定の理意識に硬着することは、結局、当面する事態の内部構造を広汎な視野から透視できず、善や理を守ろうとして、かえって善や理を形骸化し無力化することになる」ので、「しかし善と悪との抗争、天理と人欲の相克を、先入主にとられず分け入って、泥をかぶりつつ、善悪理欲の組み直し作業を行うこと」である(11)。それは千変万化し複雑な「当面する事態」の中で、何が真の善か、何が真の理かを「先入主にとられず」に把握し実践することである。「一定」の善悪観にとられる限り、それは不可能である。したがって、⑩の「善悪(不可分別)」の語も、この意味で理解すべきであろう。実際、⑩では、「着」することが戒められているが、これはここではつきりと「欲」であり、「良知之蔽」であるとされているのである。まさにこの「着」こそ、本条の「一定」の語と同義なのではないか。

それを踏まえれば、⑤の「順本體是善、逆本體是悪」の語は興味深いものに映る。ここでは善悪を正しく判断する基準が「本體」に「順」うか「逆」うかだけであって、具体的にどのような行為が善なのか、悪なのか明確に定められていない。では何が定めるのかといえば、それは「心之本體」であって、それが現実の状況を踏まえたくて、適切な判断を「調停」するのに委ねられることになる。

ここでこれまでの分析を振り返りつつ考察するに、複雑で千変万化する現実においては、明快極まる判断を下すことはなく、あっても極めて稀な例外的事態であって、人は殆ど常にその両端の中ほどの中間的・妥協的判断を求められることが多いであろう。そこは「善と悪との抗争、天理と人欲の相克」の場に他ならない。そこに「一定」の善悪観や「先入主」「着」があっては、その都度その都度の適切な善悪の判断を下すことは難しからう。ここにこそ、⑧にいう「調停」の意義があるのであり、それが「無善無悪」説の本質なのであり、さらにその根本には「情」がその原動力としてあることが分かる。陽明において情と倫理との一体化の意義とは、実にこれほどにも深い意義を有していたのである。

この点で興味深いと思われるのは朱子の哲学との比較である。朱子は、『論語』子路篇の「父爲子隱、子爲父隱、直在其中矣。」にかかる『或問』において、「情」と「理」とを取り上げて次のように述べる。

⑫今試以身處之、則所謂情者、可體而易見。所謂理者、近於泛而不切。然徒徇夫易見之近情、而不要之以至正之公理、則人情之或邪或正、初無準則。若之何其必順此而皆可以爲直也邪。

今、試みに自身に照らせば、所謂「情」は、理解しやすく見やすいものだ。所謂「理」は、浮ついた感じに近くて切実ではないものだ。しかし、

いたずらに、かの見やすい情に引きずられて、この上なく正しい公理を求めなければ、人情の邪正（の判断に）は、全く（拠るべき）準則がなくなってしまう。どうして必ずやこれ（公理）に沿って誰もが（相い隠す親子の情を）「直」とするであろうか。

朱子において、「理」が「近於泛而不切」とされていることに注目したい。「天理」「道理」として「理」の意義を誰よりも強調した彼においてさえ、なおその「近於泛而不切」なる側面、現実離れしがちな理の一面は認めざるを得なかったのである。朱子は別に「道義は公共普遍の形なき事物であり、……道義には情がない」「道義は公共無形影底物事、……道義無情」（『朱子語類』卷五十二・一〇八条）とも述べている。

しかし、こうしたことは彼において、「理」の至高性を否定する理由にはならなかった。後半で「人情」の「無準則」を指摘しているが、理がいかに「不切」であつても、「人情」の「無準則」の前には、それは何ら問題とはならないのである。換言すれば、理のもつ欠陥よりも、情のもつ欠陥のほうが一層大きな問題なのである。つまり、朱子において理は情に対し、はつきりと優先する存在なのである。

この『論語』子路篇の該当章にかかる『集注』には、「父子がお互いに隠し合うのは、天理人情の至極である（父子相隠、天理人情之至也）」という。確かにここには「天理人情」と、「理」と「情」とが一体化されているが、それは上述した陽明の「理」「情」関係のような相互対等のものとしてはなかった。改めて②に照らすに、それはあくまで「（天）理」「至正之公理」の「準則」としての圧倒的優越のもとに、「（人）情」がその存在意義を与えられている、その限りでの一体化と見るべきであろう。したがって、朱子において「（人）情」の占める位置は、陽明に比べてはるかに低いということができよう。

さて、しかし、王陽明が「情」やそれが根差す心の本体や良知に順うことを強調しているとはいえ、それは心の欲することなら何であれそうすべきだということを意味しない。ここで引用①を振り返ってみよう。心には本来的あり方と誤ったあり方とがある。誤った心のあり方の典型としての「常人」のような、自己の「真樂」に気がつかず、憂苦迷棄の念に覆われた心に順うことがあつてはならない。天地に俯仰して恥じない、正しい心のあり方の典型としての「聖賢」の心に順わなくてはならない。それが、心の「本体」に従うということである。その心こそ、私欲から超然としているのである。そしてここに到達するために、「一念を開明し、わが身にかえりみ（て誠）（一念開明、反身而誠）」という努力が求められるのである。かくて本来的心のあり方に順うことができる。何の労力も費やさず、安直に「真樂」であることはできない。当然のことではあるが、真なるものが決して容易には得られるものではないこと、古今東西を通じての事実であろう。

そして、このように情と倫理の一体を成すものこそ、心・良知なのである。情の発露を通じて倫理はより深く働くことが明らかである。そして更に根源には、①にあるような「七情」に「不同」にして「不外」なる、「心之本體」としての「（真）樂」があることが分かる。「心之本體」としての「樂」こそ、感情と倫理の統合者なのである。

第四節 情と「見在」

さて、前節でみたような「情」の意義の強調には、何か目的・対象があったのであろうか。なぜ情が強調されねばならないのか。そのことについて、まずは次の一条を検討してみよう。

⑫ 良知只是箇是非之心、是非只是箇好惡、只好惡就盡了是非、只是非就盡了萬事萬變。〔伝習録〕下・八八条

良知は「是非の心（是非を適切に判断できる心）」〔孟子〕尽心上だ。是非は好悪（の感情）に他ならず、好悪（の感情）であればこそ、是非を隅々まで適切に判断でき、是非（の適切な判断）であればこそありとあらゆる出来事に手落ちなく対処できる。

ここでは「好悪」といった感情と正しい倫理的判断とが密接にかかわっていることが述べられているが、それは最終的には「萬事萬變」への対応を「盡」くすことができるという。「好悪」の情を交えた「是非」の判断があつてはじめて「事變」にくまなく対応できる。つまり「情」強調の意義・目的は、このような「萬事萬變」、つまりは現実との係わりにあるということが分かる。この現実ということについて、次の一条はそのことを最も明快に述べている。

⑬ 只存得此心常見在、便是學。過去未來事、思之何益。徒放心耳。〔伝習録〕上・八〇条

この心を常に見在に据えることができれば、それが学問なのだ。過去や未来のことなど、思ったところで何になるうか。いたずらに「放心」（心の重要性を忘れ去る）〔孟子〕告子上するばかりだ。

考えるに、生々しい現実すなわち「見在」とは、「今ここ」以外にない。「過去未来」は、確かに自己が実体験し、或いは確実に自分に訪れるはずのものではあるが、目にし、耳に聞き、肌で触れることは出来ないものである。その王陽明における「見在」について、端的に表現していると思われるのが、『論語』憲問篇「子曰、不怨天、不尤人、下學而上達。」を解釈した次の一条である。

⑭ 夫目可得見、耳可得聞、口可得言、心可得思者、皆下學也。目不可得見、耳不可得聞、口不可得言、心不可得思者、上達也。……故凡可用功可告語者、皆下學、上達只在下學裏。凡聖人所說、雖極精微、俱是下學。學者只從下學裏用功、自然上達去、不必別尋箇上達の工夫。〔伝習録〕上・二四条

目に見え、耳に聞こえ、口にすることができ、心に思うことのできるものは、すべて「下學」だ。目に見えず、耳に聞こえず、口にできず、心に思うことができないものは、「上達」だ。……ゆえに工夫することができ、言葉で語り得るものはすべて、「下學」なのだ。「上達」は「下學」の中にこそある。およそ聖人の教えが如何に精微を極めたものであつても、すべて「下學」なのだ。学ぶ者はただただ「下學」に依拠して工夫すれば、放つておいても「上達」するので、必ずしも、どこか別に「上達」の工夫など求めるまでもない。

ここで陽明は「目」「耳」「口」「心」といった感覚器官によってとらえられるものを「下學」とし、それら感覚器官によってとらえられないものを「上達」と解釈する。換言すれば、陽明のいわゆる「見在」「下學」とは、極めて即物的な性格を持つものと言えよう。それは、感覚器官でとらえる

ことのできる文字通りの眼前の現実、見、聞き、触れ、嗅ぎ、語ることのできる、きわめて即物的な現実世界以外の何者でもないのである。そしてそれは、刻々と移り変わり、「萬變」して「不可窮詰」なるものである。そもそも、王陽明は現実の出来事、つまりきわめて複雑であり、「萬變」して「窮め尽くせない」「至於不可窮詰」『伝習録』中「答聶文蔚（二二）」、その即物的な「見在」の世界に立脚してその思想を構築したのである。

また、現代の先行研究による、陸象山の所謂「即今」という時間意識についての分析ではあるが、それは意味的に陽明の「見在」を知る上でも非常に参考になると思われるので、それもあわせて引用したい（／は原文の改行を示す）。

それは、何よりもまず、われわれが生きている現場としての、今この時、この瞬間である。われわれが、物（他者）と出会う現場、「今、この時」である。最も個別的で、具体的で、普遍化も、一般化も、抽象化もできない、この現場である。それは、また、二度とやり直すことのできない、一回限りの、掛け替えのない瞬間としての、「今、この時」である。突きつめて言えば、人間は、この「只今」という時間の上にか、その存在の場を持ち得ないし、人間存在の価値は、すべて、この一瞬に掛かっている、といっても過言ではあるまい。それは、等質な時間線にある座標軸の一点としての、掛け替えのある、取り替え可能な、時系列（物理的時間）の一時刻としての（現在）では、決してない。／また、そこで成立する事態（陸九淵の所謂「事実」）は、公共流通性を基礎におく「言葉」に置き換えることによって伝達可能となるような、一般化・平板化された、掛け替えのある、「もの」ではなく、その唯一性において、決して、一般化、抽象化することのできない、掛け替えのない、「こと（事件）」である。つまり、それは、どうしても、自ら身を投じて、己が存在、その生命のすべてを、この「即今」という現場に賭して、「功夫」（努力）することによってしか、ほんとうに「知る」ことのできない事態である。／また、それは、王陽明が、「事上磨錬」『伝習録』下巻）という場合の、「事」、磨錬が行われる場、すなわち掛け替えのない、「生きる」場としての「事」の世界である（12）。

ここに記されている、「我々が生きている現場」、「最も個別的で、具体的で、普遍化も、一般化も、抽象化もできない、この現場」、「一回限りの、掛け替えのない瞬間」であり、「自ら身を投じて」、「功夫」することによってしか、ほんとうに「知る」ことのできない事態」とは、まさに⑭に分析した、耳目口心という感覚器官を駆使することによってのみ、把握し、実践することができ「見在」「下學」という「事態」を的確に言い表しているということが出来る。陽明において、「今、この時」とは、端的に、耳目口心という感覚器官を活用して生きることのできる、まさに即物的と言っている世界なのである（13）。そのような「見在」に対して、「一定善一定悪」という「着」をもって臨めば、それは現実無視的の外れな対応となる。

⑮夫舜之不告而娶、豈舜之前已有不告而娶者爲之準則、故舜得以考之何典、問（14）諸何人而爲此邪。抑亦求諸其心一念之良知權輕重之宜、不得已而爲此邪。武之不葬而興師、豈武之前已有不葬而興師者爲之準則、故武得以考之何典、問諸何人而爲此邪。抑亦求諸其心一念之良知權輕重之宜、不得已而爲此邪。『伝習録』中「答顧東橋書（十）」

舜が（両親に）何も告げずに妻をめぐったのは、舜に（両親に）何も告げずにめぐった前例があつてそれを手本とし、とくに舜は何かの典拠につ

いて考察し、誰かに尋ねてそうしたのであるうか。そもそも心の一念の良知に照らして何が重要であるかを考え、やむにやまれずそうしたのではないか。武王が（父の文王の）葬儀をせずに（殷討伐の）戦いを起こしたのは、武王に（父親の）葬儀をせずに戦いを起こした前例があつてそれを手本とし、とくに武王は何かの典拠について考察し、誰かに尋ねてそうしたのであるうか。そもそも心の一念の良知に照らして何が重要であるかを考え、やむにやまれずそうしたのではないか。

舜が両親の了解を得ずに婚姻し、武王が父・文王の葬儀を執り行わずに挙兵したこと自体は、礼の厳格な運用という点では明らかに過つた行いである。しかし、それは彼らそれぞれが置かれた状況においては、むしろ適切な行為であつたという。個別の状況の相違への対応において、「一定善一定悪」の先入主は現実から乖離するものである。「其心一念良知」の、「權輕重之宜」という「着」しない働きこそ、「萬變」して已まない「見在」を捉えるものなのである。

前章にも考察したとおり、そもそも善悪とは、自己と他者との関係の中で生じるものである。従つて善悪の基準も時間・空間の変化とともにそれ相応に変化する。極端な例を挙げれば、人を殴打することは今、ここでは悪であつても、状況によってはそれが善になるのである。

そしてその「見在」と深く関係するものとしての「情」（感情）とは、生々しい現実世界のただなかにあつて、そこで生起する出来事への直接の反応として生じる。たとえそれが夢や幻想のような、直接に現実世界と係わらない状態において起る情であつても、その夢や幻想を構成する「素材」は、他ならぬ生々しい現実世界に由来するものなのである。

この点、他ならぬ陽明自身、「この世界での出来事は無限に変化するが、私はそれに喜・怒・哀・楽の四つ（の感情）だけで対応している〔天下事雖萬變、吾所以應之不出乎喜怒哀樂四者〕」（『全書』卷之四「與王純甫（二）」）と明言している。「喜怒哀樂」の感情とは、「天下事」、つまり生々しい「見在」との密接な対応関係にあり、その意味で現実世界の反映であるということが出来る。

「見在」は複雑であり「萬變」する。それに向かい合うとき、自己の側も柔軟かつ多彩な対応の準備がなければならない。その多彩さは、「情」において最もよく現われるのではないか。⑩に「七情」というが、これは多様な感情を意味するであろう。しかも感情とは生々しい「見在」のただなかで、出来事に対する直接の反応である。つまり、ある出来事に対して感情を発露し、それが心・良知に根ざすものであれば、それぞれの出来事に対して適切な反応をしたことになる。複雑にして千變万化する「見在」には、現実離れた観念論・抽象論や、「一定」の対応は的外れとなる。「七情」は多様な感情を意味するから、それは非常に多くの対応の形を備えることになり、結果的に様々な状況・局面ごとに自己の側でも柔軟に適切に変化し対応することができる。⑫に「只好悪就盡了是非、只是非就盡了萬事萬變。」の深意はまさにこの点にある。そして、「見在」に対応するものとしての「情」の意義はここにある。

以上、分析してきたところによれば、「見在」への適切な対処という陽明の学問・思想の目的を成し遂げるために、「情」が強調されたとわかる。そしてその倫理は、「見在」の多様さに柔軟に応じつつも、その本質は普遍妥当性を根本とするものであつた。例えば第三節で「中和」について考

察したが、それは、「何時でも何処でも「中」を実現できて、はじめて「大本」と言えるのだ。何時でも何処でも「和」を実現できて、はじめて「達道」と言えるのだ。……「中」とは天理に他ならない〔無所不中、然後謂之大本。無所不和、然後謂之達道。……中只是天理〕。〔伝習録〕上・七七条と、「中只是天理」と言うように、それは「無所不中」「無所不和」である「天理」、普遍的妥当性そのものである。⑧にも「然天理亦自有箇中和處」とあった。

その根源こそ、「是非之心」（引用⑩）たる心・良知であった。その心・良知の働きの普遍妥当性を最もよく示すのが、次の一文である。そしてここに、「樂」の思想がその姿を見せるのである。

そしてこの「中和」の思想はさらに拡充・深化してその極致に達した。それが次の一文である。

⑩樂是心之本體。仁人之心、以天地萬物爲一體、訢合和暢、原無間隔。來書謂、人之生理、本自和暢、本無不樂、但爲客氣物欲攪此和暢之氣、始有間斷不樂、是也。時習者、求復此心之本體也、悅則本體漸復矣。朋來則本體之訢合和暢、充周無間。本體之訢合和暢、本來如是、初未嘗有所増也。就使無朋來而天下莫我知焉、亦未嘗有所減也。來書云、無間斷、意思亦是。……良知即是樂之本體。〔全書〕卷之五「與黃勉之（二二）」

樂は心の本体だ。仁ある人の心は、天地万物と（自分とが）一体なのだ。「訢合〔禮記〕樂記」和暢」、つまり感化融合し、なごやかでのびのびとして、そもそも（自と他との）分け隔てがない。貴簡に「人の「生理」、生きるうえでの理は、もともと和やかでのびのびとしていて、そもそも樂でないことなどないのであるが、（自らを）あざむくことや物欲のせいでこの和暢の気がかき乱されることによってこそ、（自と他が）隔てられて樂でなくなってしまうのです」とある通りである。「学びて」時に（之を）習う〔論語〕学而〕とは、この心の本体を回復せんとすることである。「悦（亦た説ばしからずや）」（同上）とは、（心の）本体を少しづつ回復しているということである。「朋（有り遠方より）来」（同上）たならば、本体のものとしての「訢合和暢」が（他者に対し）くまなく行き渡って隔てがなくなる。本体のものとしての「訢合和暢」は、そもそもこのようであって、増えるなどということはない。朋友が来ず、天下に私を知ってくれる人がいなくても（「人知らずして慍みず」（同上）、（本体のものとしての）「訢合和暢」が）減るなどということはない。貴簡に「間断なく」というが、もつともであると思う。……良知は樂の本体に他ならない。

本条では冒頭、「樂是心之本體」と切り出され、「仁人之心」が、「訢合和暢」であるという。ここに「訢合和暢」とあるように、それは「中和」の「和」であり、「訢」（喜び）の念に基づく他者との一体なのである。そしてそれは究極的には、「萬物（あらゆる他者や出来事）」との「一體（調和）」を痛切に感じるという「以天地萬物爲一體」の境地にまで達するのである。つまり、「樂」は「万物一体の仁」にも繋がるのである。

しかもあらゆる他者、つまり「見在」の他者と融和しながらも、その心・良知は「朋来る」状況の有る無しに係わらず「樂」なのである。①②に描かれる、「見在」の出来事に様々な「情」で対処しつつも、一面ではその情の一つ一つには固執せず超然として「本體」の正しい在り方を貫く、「樂」としての心・良知の姿がここにある。そしてまさにそれゆえに、複雑で変化する「見在」において、柔軟にして適切な善悪の判断という「調停」を行い得るのである。そして、こうした「見在」を見据える「中和」「萬物一體」の仁を実現せしめる根本にあるものこそ、「良知」をその「本體」とし、

「心之本體」の「樂」なのである。陽明の「樂」とは、究極的には、生々しい「見在」のただ中であって、天地万物と正しく調和しつつ生きるという意義を有しているのである。

第五節 結語——「樂」と「樂」

王陽明の「樂」の思想は、前節にも検討したように、「中和」「万物一体」論において一つの完成を見ることとなった。ところで、その「中和」についての彼の議論をさらに追求してみると、それは音楽論としても展開していったことが分かる。ここではその検討と、陽明「樂」思想の展開を見ることにしよう。

陽明の音楽論における「中和」の用例には次のようなものがある。

⑰今要民俗反朴還淳、取今之戲子、將妖淫詞調俱去了、只取忠臣孝子故事、使愚俗百姓人人易曉、無意中感激他良知起來、却於風化有益。……古人爲治、先養得人心和平、然後作樂。比如在此歌詩、你的心氣和平、聽者自然悅懌興起。……古人具中和之體以作樂。我的中和、原與天地之氣相應。

（『伝習録』下・九七条）

今、民の習俗を純粹素朴に返そうとするなら、今の戯曲について怪異で淫らな言葉を全て除いた上で、忠臣孝子の物語だけを採用し、常人大衆の誰もが分かりやすく、無意識にその良知を激発させるようにすれば、徳化に貢献するであろう。……古人の統治は、まず人心の平安を養い育て、それから音楽を作ったのだ。例えばこの『詩経』を歌うことについては、君の心が平安ならば、（君の歌を）聴く人も悦びを生じるのだ。……

……古人は中和の心の本体でもって音楽を作ったのだ。私の中和は、本来天地の氣と相互に応じ合うものなのだ。

ここにみえる議論を通して分かることは、音楽（歌唱）における「中和」を実現するためにはまず「心」「良知」の「和平」「悦懌」があることが条件とされている点である。心の中の「悦懌」がそのまま外に現れ出て中和を得て「樂」となる、ということになる。

この「悦」や「喜」は「樂」と不可分な結びつきがある。陽明も「樂」を論じた⑱で「悦則本體漸復矣。」と述べている（15）。また「喜」についても、陽明の発言録である朱得之『稽山承語』第二四条に「樂とは心の本体である。（樂を）得られれば喜びである（樂者心之本體也。……得所樂則喜）」とあるように、「樂」の心になればそれが「喜」である。このように「悦懌」「喜び」は「樂」と結びつく以上、陽明における「樂」は（音）樂」と不可分な関係にあるということが出来る。

実際、彼においては「もし『詩経』を歌ったなら、その時直ちに聖人に到達する（且如歌詩一事、一歌之間直到聖人地位）」（『稽山承語』三二条）とも論ぜられるように、音楽、特に『詩経』などの歌唱は工夫において不可欠であるばかりか、聖人になるための最善の工夫の一つであった（16）。「歌は心に基づくもの、故に心とは「中和」の極みである（歌本於心、故心也者、中和之極也）」（卷三十四「年譜（二）」「正徳十五年九月 還南昌」というところ

るにその根柢がある。つまり彼の音楽論はそのまま心・良知に係わる心性(道德)論であった。反対に、⑥で単なる聴覚の娯楽としての音楽が「五聲令人耳聾」と断ぜられていることでもそれは分かる。それは、「樂」(「樂」)が彼の思想中いかに重要な位置を占めていたかを示すものである。

陽明の言う「樂」が心性(修養)論であるなら、それがさらに発展してより社会的性格を帯びる可能性を有していよう。それは実際、⑦にも「民俗」の「風化」に「樂」が用いられているように、最終的には政治的統治において活かされることになり、彼自身、実際に統治において歌唱を取り入れていることから明らかのように(17)、それは現実社会の人々に広く適用されていた。

そしてそれは、「樂」の思想が政治を通して実現することを意味しよう。そのためには、「古人爲治」がそうであったように、「樂」による「人心和平」(引用⑩)がなされねばならず、それを通じて人々は「一定」の善悪の觀念にとらわれず、この複雑で変化窮まりない「見在」に柔軟に、適切に処することが出来る。勿論それはその場しのぎではなく、そこには「天理」、つまり普遍的正しさが貫かれ、「只好惡就盡了是非」(引用⑫)ということになる。というのも、心・良知の樂は「七情之樂」とは異なる、「眞樂」(引用⑪)そのものであり、「客氣物欲」に「攪」(引用⑬)されないからである。そして人々がそのような「眞樂」の「心之本體」によつて生きるとき、⑭に論ぜられているような、人々が皆「訢合和暢」し「無間隔」になる「以天地萬物爲一體」の理想が実現されることになる。それは「樂」に基づく理想世界であり、王陽明の「樂」の思想もここに尽きるのである(18)。

注

(1) 本稿では、王陽明の言う「樂」については「樂しみ」ではなく、「樂」(らく)と表記する。この字は日本語の読みとしては「たのしみ」、中国語としては「(第4声)である。しかし後述するように、王守仁は、この語に「たのしみ」や「」としての意味以外にも、様々な意味を込めているため、「樂(しみ)」という表記では感情としてのそれに混同される可能性があると判断したためである。

(2) 王陽明は致良知説提唱以前にも樂について語っている。しかし管見の限り、辛未の年(正徳六年、王陽明数え四十歳)の作とされている、『全書』卷之四「答王虎谷」のみである。そこでは、『孟子』盡心上の「盡其心者、知其性也、知其性、則知天矣」についての議論のなかで、『程氏遺書』卷十八・一八条にみえる程伊川の言※を引いて、「不得已之意與自有不能已者、尚隔一層。程子云、知之而至、則循理爲樂、不循理爲不樂。自有不能已者、循理爲樂者也。非眞能知性者未易及此。」という。「樂は是れ心の本体」という言葉はここには見えない。伊川の「理に循ふことを樂しむ」という言葉をそのまま解釈しているだけであつて、まだ陽明独自の樂論を展開していない。注(6)も参照。

※典拠である程伊川の文は「……古人言樂循理之謂君子、若勉強、只是知循理、非是樂也。纔到樂時、便是循理爲樂、不循理爲不樂、何苦而不循理、自不須勉強也。」である。ここで「古人」とは董仲舒のこと。『漢書』卷五十六 董仲舒伝の「対策」に「安處善、然後樂循理。樂循理、然後謂之君子。」という。

(3) 日本において、陽明学全般における「樂」論への研究へと対象を拡げても、わずかに荒木見悟『陽明学の位相』(研文出版、一九九二年)第十章「樂学歌」(同書三二八〜三五八頁)が確認できたただけであつた。同論考は王心齋の「樂学歌」とその背景に触れたものである。一方、中華圏において

は、専論として、李焯明『宋明理学中的『孔顔之樂』問題』（雲南人民出版社二〇〇六年、单著）、また黄文紅「乐之境——王阳明“乐”思想研究」（『湖北大学学报』哲学社会科学版 第三卷、第一期、二〇〇六年、五五〜五九頁、論文）がある。著述の一部での言及としては、陳立勝『王陽明「萬物一體」論——從「身一體」的立場看』（臺灣大學出版中心、二〇〇五年、一五二〜二二八頁）、陳来『有無之境——王陽明的哲學的精神』（北京大学出版社、二〇〇六年、七二〜七三頁）、楊国荣『心学之思：王陽明哲學的闡釋』（中国人民大学出版社、二〇〇九年、五五〜五六頁）、林月恵『詮釋與工夫：宋明理學的超越蘄嚮與內在辯證』（増補版、台湾・中央研究院中国文哲研究所、二〇一二年、一七七〜一八四頁）、楊国荣「當然與自然——從理學的衍化看陽明心學——」（『陽明學研究』創刊號 中華書局、二〇一五年、五九頁）がある。

(4) なお、現代中国語における樂の意味としては、『現代汉语规范词典』（第二版、外語教学与研究出版社、二〇一〇年、七六八頁、七九七頁）では、「乐：①快活，欢喜。③很高兴，做某事。快乐：形容称心如意的的心情。跟快活不同。快乐侧重于愉快欢乐，多形容心情，快活侧重于轻松活跃，除形容心情外还可形容性格等。」となっている。

(5) 参考までに、溝口氏は該当条の「樂」の語釈として「……樂という言葉の意味には、樂しむことからやわらぐこと、やすらぐことなど、心の一種のリラックス状態を示すさまざまなニュアンスがあり、……」とし、訳文中の「樂」字に「やすらぎ」とルビを振る。溝口雄三訳『伝習録』（中央公論社 中公クラシックス、二〇〇五年）三八六頁参照。

(6) 『伝習録索引』（九州大学中国哲学研究室編、一九七七年）を用いて、直接心・良知に係わる「樂」字が見える条を検索したところ、いずれも巻中・下で6件あった。参考までに近い意味の文字も検索したところ、「喜」字は0件、「快」字はいずれも巻上で3件、「悦」字は1件であった。この検索結果から、「樂」字と「快」字、「悦」字の間には有意差が見られた。つまり、「樂」を語る儒教の伝統が陽明思想においてははっきりと現れているということである。また、致良知説提唱以前の『伝習録』上には「快」字が集中し、「樂」字は致良知説提唱以降の巻中・下に集中するという特徴も明らかになった。ここから、「樂」字選択の背景には、陽明の思想的成熟も密接にかかわっていると判断できる。

(7) 島田虔次『中国思想史の研究』（京都大学学術出版会、二〇〇二年）二二三頁。

(8) 吉田公平『陸象山と王陽明』（研文出版、一九九〇年）二二三・二八頁。

(9) 典拠は、「説在心……」は『程氏外書』卷六・一五五條、「以善及人……」は『程氏経説』卷第七 論語解 學而（程頤筆）である。

(10) 『論語』學而「子曰、學而時習之、不亦説乎」章にかかる朱子の『或問』に、音楽論と重ね合わせつつ「樂」に言及して、「夫我之善有以及於彼、彼之心有以得乎我、吾之所知者、彼亦從而知之也、吾之所能者、彼亦從而能之也、則其歡忻交通、宣揚發暢、雖宮商相宣、律呂諧和、亦不足以方其樂矣。是學之中也。」とあるが、ここにも明言されているように、朱子において「樂」は「學之中」、学問の一階梯に過ぎないのである。陽明ほどには「樂」を重要視していないことが分かる。

(11) 荒木見悟『陽明学の位相』一七四〜一七五頁。

(12) 小路口聡『即今自立』の哲学 陸九淵心学再考』(研文出版、二〇〇六年)三四二頁。傍点原著。なお、こうした宋明の心学における「見在(現在)」を論じたものについては、例えば小路口聡「宋明心学における「現在」主義の思想」『哲学資源としての中国思想——吉田公平教授退休記念論集』(研文出版、二〇一三年)七〇〜九二頁)参照。

(13) 「見在」の持つ即物性ということについて、参考までに陽明の高弟、王心齋の発言を挙げてみたい。「有學者問、放心難於求。先生小雪、則起而應。先生曰、爾心見在、更何求心乎。」(『王良全集』(上海古籍出版社、二〇一二年)一七頁。傍点志村)ここで「爾心見在」とは、心齋が「学者」を「呼」んで、学者が「即起而應」じた、その、自分に応えた「心」が大事であり、そして、その「心」こそ、まさに心齋の眼前にいる、その学者のもの、つまり今、この「見在」のものに他ならない、との意であろう。それは「心」を、眼前の、生々しい即物的なものとしてとらえる視点であると思われる。この点で、「見在」の語こそ出ないが、彼の師王陽明の『伝習録』下・七条の「爾胸中原是聖人。」という発言や、『臨濟録』「你欲得識祖佛麼。祇你面前聽法底是。」(入矢義高訳注『臨濟録』(岩波文庫、一九八九年)三三三頁。傍点志村)の「面前」の語のもつ意義と通底するものがある。なお、「見在」と意味が近い「當下」という語もこの当時よく語られたが、この点については鶴成久章『明代儒教思想の研究——陽明学・科挙・書院』(研文出版、二〇一三年)六七八〜七〇九頁に論考がある。

(14) 底本は「問」に作るが、文脈により「問」に改めた。

(15) この陽明の言葉は程伊川を踏まえている。『河南程氏経説』卷六「論語解」で、伊川は「時復思繹、浹洽於中、則説也。……以善及人、而信從者衆、可樂也。」と解釈しているが、「説(悦)」とは、よろこびが心の「中」にある状態を指し、それが発露したものを「樂」と称する、とされている。朱子も、『論語集注』卷一該当条でこの伊川の発言を引用している。第三節も参照。

(16) 王陽明音楽論の先行研究としては、例えば、水野実「王守仁と歌唱」(『福井文雅博士古稀記念論集 アジア文化の思想と儀礼』春秋社、二〇〇五年所収)一六三〜一八三頁、鶴成前掲書、三九〇〜四〇一頁参照。

(17) 鶴成前掲書三九八〜四〇一頁では、王陽明やその後学たちの、社学や書院での歌詩・歌唱が教育を通じて民衆教化・風俗改善を図るものとされている。第五章にも言及する、民衆の相互協力の約である「郷約」を歌ったという点は興味深い。

(18) 参考のため、「樂」に近い肯定的感覚の語である、「快」と「自慊(謙)」についても触れておきたい。「快」については、『題夢槎奇遊詩卷』(卷之二 十四 外集六)に次のように言う。「君子之學、求盡吾心焉爾。……吾心有不盡焉、是謂自欺其心、心盡而後吾之心始自以爲快也。惟夫求以自快吾心、故凡富貴貧賤、憂戚患難之來、莫非吾所以致知求快之地。」

ここに陽明における「快」の特色がうかがえる。「心が尽くされてはじめて(心盡而後)わが心が自ずと快くなる、とある。心を尽くすという前提条件があつて、ようやく快になるという。引用最後に「知を致して快を求める」というのも同様であろう。別の見方をするなら、工夫を果たしたその結果として得られるもの、ということになる。また「惟夫求以自快吾心」という。つまり快はそもそも心にはないので敢えて求める、ということ

である。『大學』に由来する「自慊」については、ごく短い文ではあるが、「與王公弼」（卷之五 文録二）がよくその本質を表現していると思われる。まだ自分は至らない人間だ、という王公弼からの書簡の一節を引いた後、その、自らの欠点を自覚している点を称賛して、「只此自知之明、便是良知。致此良知以求自慊、便是致知矣。」と述べている。こちらでも快の場合と同様、「自慊」は「此の良知を致す」という工夫によって求めるものという。いずれも、引用①に、「楽」が「憂苦迷棄」の中でもなお存している、とされるような、心の本体のもの、あるいは無前提のものとしてあるのとは異なる。そこに、陽明思想の成熟と云うことが読み取れるのである。この点、注（6）も参照。

第三章 聖人の行いは初めより人情に遠からず——王陽明の聖人像——

第一節 問題の所在

前章において、王陽明における「樂」と「情」、そしてその向こうにある「見在」との係わりについて考察した。彼において、「見在」を正しく生きるために、「情」が極めて大きい役割を担っていることが明らかになったが、しかし彼の「見在」観はそれに尽きるものではない。例えば「見在」において流れゆく時間にどう対応するか、など、様々であると思われる。そこで本章では、こうした問題を、彼の「聖人」論を通して考察したい。いわゆる「聖人」という万人の模範的について論ずることは、その儒者にとつての理想的人間像を論ずることもであり、そこにはおのずと論者の人間観・世界観が投影されることになる。それゆえこれは好個の主題となるかと思われる。

さて、中国では近世に至るまで、儒教においては、「聖人」（伝説の聖王である堯・舜・禹、殷の創業者湯王、周の創業者文王・武王、周の奠定者周公旦、孔子）たらんとすること、あるいは聖人と常人は対等であるとの思想は、『孟子』などに見える他はほとんど主張されなかった（1）。

しかし近世以降は、この思想が脚光を浴び、かつ学問上の最終目標として強調された。例えば北宋・程伊川は、その若き日の著述である「顔子所好何學論」（『河南程氏文集』巻八）において、「聖人は学んで到達することができるか。言った、そうだ（できる）」「聖人可學而至歟。曰、然。」と宣言した。それ以降、多くの儒者たちが、聖人たらんと真摯な努力を重ねたのであった。

明代中葉に活躍した王陽明も聖人を目指した一人である。その『年譜』や『伝習録』等に記すところでは、彼もまた聖人になるべく、当時の主流学問であった朱子学に従って「格物窮理」を試みたが失敗し、自分には聖人になる力量はないと嘆息したという（2）。

その王陽明は後年「致良知」説を唱え、いわゆる陽明学（王学）の創唱者となったが、では彼はどのような聖人論を展開したのであるか。これが本章の主題である。

さて、先行研究では王陽明聖人論の特色として、心・良知の意義の徹底的な強調、聖人も過ちを犯すこと、聖人と常人の平等、などを挙げている（3）。しかし、その点について言えば朱子や陸象山なども言及しており、必ずしもそれが王陽明の独創というわけではない。例えば朱子は、「聖人もやはり人だ。どうして人と異なるるか」「聖人亦人耳、豈有異於人哉。」（『孟子集注』巻八「儲子曰」章）と述べている（4）。王陽明の聖人像が朱子らと異なる点とすれば、その特色は先行研究の指摘とはまた別の点にあるのではないか。

そこで本章では、先行研究とは異なる観点から王陽明の聖人論を分析し、その特色を示し、さらに進んでその根底にあるものの把握を試みることにしたい。また、王陽明思想全体とのつながりについても触れることとする。

第二節 万世人の規範ではない聖人——「見在」に生きる聖人像——

本節では、王陽明の聖人観の特色を検討する手掛かりとして、彼が何を批判して自己の聖人観を主張したかということを見ておきたい。何かに対する批判も、裏返せばその人の思想の表現であるからであり、また以下に考察するように、実際にそこに陽明の聖人観の特色をうかがい知ることができるところからである。

① 馬子莘問、修道之教、舊説謂、聖人品節吾性之固有、以爲法於天下、若禮樂刑政之屬。此意如何。先生曰、道卽性卽命、本是完完全全、増減不得、不假修飾的。何須要聖人品節。却是不完全的物件。禮樂刑政是治天下之法、固亦可謂之教、但不是子思本旨。〔伝習録〕上・二二八条

馬子莘（馬明衡）が質問した。「〔中庸〕首章に」「道を脩める、之を教（と謂ふ）」とあり、（朱子の）旧説では、自己の性に本来具わっているものを聖人が「品節」「序列づけ」して、それを天下の法制としたのが礼楽刑政だ、とされていますが、これはいかがでしょうか。先生は言われた。「道は性そのもの、（性は）命そのものだ、そもそも完全無欠で増すことも減らすこともできませんが、飾り立てることもできないものだ。どうして聖人による序列づけが必要なのか。それはむしろ不完全なことなのだ。礼楽刑政は天下統治の法であって、確かに「教」と言えるが、（それは）子思の本意ではなかったのだ」。

本条で王陽明が批判している「旧説」とは、『中庸〕首章「天命之謂性、率性之謂道、脩道之謂教。」にかかる朱子『章句』の「聖人因人物之所當行者而品節之、以爲法於天下、則謂之教。若禮樂刑政之屬、是也。」という部分である。聖人が人や物を「品節」、つまり序列づけた、という朱注を「不完全」とし、「礼楽刑政」が「治天下之法」であり、「教」であることは認めつつも、それは子思の本意ではなかった、とまで述べている。

このことは、聖人による序列づけや、「治天下之法」を聖人の要件とすることへの否定、或いはそれらを無条件に受け容れることへの批判が陽明の中にあつたことになる。

また、聖人に由来するものであつても無条件に受け容れないという点で、その「言」をめぐる次の二つの主張も興味深い。

② 夫學貴得之心。求之於心而非也、雖其言之出於孔子、不敢以爲是也。而況其未及孔子者乎。求之於心而是也、雖其言之出於庸常、不敢以爲非也。而況其出於孔子者乎。〔伝習録〕中「答羅整庵少宰書」

学問は得心することを貴ぶ。（自己の）心に照らして正しくなければ、孔子の言葉であつたとしても決して正しいとはしない。孔子に及ばない者であるなら尚更である。（自己の）心に照らして正しければ、常人の発言であつても正しくないとはいしない。孔子から出たものであれば尚更であ

る。

ここでは是非の判断を自己の心に照らすことの重要性を説くが、最も注目すべきは、孔子の言葉であつても全て正しいとはしないことを大胆にも明言している点である。つまり自己の心の判断を優先し、聖人の言葉であつても絶対視しないというのである。そして「庸常」（常人）の言も心に照らして聖人同様に評価される可能性を持つという。

③聖賢垂訓、固有書不盡言、言不盡意者。凡看經書、要在致吾之良知、取其有益於學而已。則千經萬典顛倒縱橫、皆爲我之所用。一涉拘執比擬、則反爲所縛。〔全書〕卷之六「答季明德」

聖賢の教えも、本来は「書は言を尽くさず、言は意を尽くさず」〔易〕繫辭上〕というところがある。經書を読むときは、自己の良知を發揮して、学問に有益なものを取ることを求めることこそが肝心だ。そうすれば經典という經典を自由自在（に扱って）、すべて私の道具となる。少しでも（經書の言葉に）固執し模倣すれば、かえって縛られることになる。

③でも、經書を読むには、自己の学にとって益になる部分さえ取ればいいという。尊崇すべき經書を「顛倒縱橫」すれば「我之所用」となると言うとき、彼においては、經書はその一言一句に至るまで無条件に受け容れなくともよい存在となつた。

以上のような、聖人の制作した「礼楽刑政」や、「聖賢垂訓」や孔子の「言」というのは、そもそも陽明においてはどのようなものなのであろうか。例えば①では「礼楽刑政」が「治天下之法」、つまり制度化・規範化され、③の「垂訓」については、「經書」云々とあるようにそれが権威あるものとされている。いずれも万人にとって極めて尊貴で、無条件に仰ぎ従うことを求められるもの、ということになる。

およそ、万人が仰ぎ従うべきものとされる存在は、結果として国家・社会の規範（制度）とならざるを得ないのであろう。万人が仰ぎ従う存在、あるいはその可能性を持つ存在なら、それを「治天下」に活かさない手はない。「礼楽刑政」はその最たるものであろうし、「聖人垂訓」も「經書」として公的権威をもつものであり、周知のごとく、孔子の言行を収録した『論語』も「四書」の一つとして科挙の試験科目として国家制度に組み込まれている。それらは元来、過去の生身の聖人の制作した礼楽や生き生きとした言葉ではあつたが、その後国家的・社会的権威を備えて規範（制度）化された。

つまり、王陽明が朱子の聖人像において否定せんとしたものは、このような、万人が仰ぎ従うべき規範・制度的存在としての側面である、ということになる。その像は、「規範としての聖人」といつてもよいであろうか。

ここで、その朱子の聖人観についていまい少し検討を試みたい（5）。『朱子語類』卷七十九・九一条には「これ（標準）の語義」は聖人が身を正すこととで民の準則となることなのだ〔此是聖人正身以作民之準則〕。とあり、また、『朱子文集』卷三十八「答周益公（三）」にも、

④以道爲迂遠疎闊而不必學耶。則道之在天下、君臣父子之間、起居動息之際、皆有一定之明法、不可頃刻而暫廢。故聖賢有作、立言垂訓以著明之、巨細精粗、無所不備。

道を現実離れして空疎なものとして、必ずしも学ぶ必要はないのであろうか。「道」が天下に顕現するには、君臣父子のあいだ（の関係）、起居や

動静において、すべてこれと決まった明白な規範があつて、ほんのわずかの時間であつても捨て去ることはできない。ゆえに聖賢が登場してからは、(主張を)述べて教えを垂れてこのことを明らかにして、巨細精粗(といった様々に異なる状況)にも、対応できないものはない。

という。朱子や陸象山においては、聖人(聖賢)とその「君臣父子」の關係や「立言垂訓」「起居動息」などは、万世万人の普遍的規範、すなわち「一定之明法」、これと決まった(「一定」の)規範として存在する。聖人は天地万物に遍在する「道」を完全に体現した人物であり、したがつてその発言や行為は万世万人が仰ぎ従うべき普遍的規範となり、「法を天下に為す」(前引『中庸章句』)のである(6)。そして、規範としての聖人は万世万人の正しい在り方の普遍的で唯一の基準となり、その規範の修得の程度によつて人には優劣の差が生じてくる。本文中に引いた、『中庸章句』にいう「品節」が求められるゆえんであろう。

さて、ここで④の「一定之明法」という語に注目したい。そもそも「一定」の「法」とされるものは、万世万人にも通じる普遍妥当性を備えている。朱子は「天地と聖人は全く同じ〔天地與聖人都一般〕」(『朱子語類』卷九十八・六条)と、聖人のあり方の普遍妥当性を認める。普遍妥当性がある以上、個人や時代の状況の違いに左右されないので、万世万人にとつて「一定」の「準則」となる。「一定」であれば、最早そこに変化は起こ(つては)ならない。それは完成した存在とすることができ、規範(制度)とするにもふさわしい。朱子において、完成された聖人が重要であるのは、まさにこの規範とそれを体現した存在が不可欠との認識があつたからではなからうか。

では、このような規範としての聖人像を否定したその向こうに、王陽明はどのような聖人像を描いたのであろうか。その特色がよく現われていると思われる、『伝習録』下・八一条と『伝習録』上・二四条を検討しよう。

⑤ 先生曰、誠是實理、只是一箇良知。實理之妙用流行就是神、其萌動處就是幾。誠、神、幾曰聖人。聖人不貴前知。禍福之來、雖聖人有所不免。聖人只是知幾、遇變而通耳。良知無前後、只知得見在的幾、便是一了百了。(『伝習録』下・八一条)

先生は言われた。「誠とは実理で、良知に他ならない。実理の絶妙な働きとゆきわたるのが「神」、その動きはじめが「幾」だ。「誠、神、幾を聖人という」(周濂溪『通書』聖第四)。聖人は「前知」(『中庸』第二十四章)することを貴ばない。禍いや幸福の訪れは、聖人であっても避けられない。聖人は「幾を知り」(『易』繫辞下)、変化に対してそれによく通曉するだけなのだ。良知には前後(という区別)はなく、「見在」という「幾」を知りさえすれば、何であれ正しく対応できる。

⑥ 問、聖人應變不窮、莫亦是預先講求否。先生曰、如何講求得許多。聖人之心如明鏡、只是一箇明、則隨感而應、無物不照。未有已往之形尚在、未照之形先具者。……周公制禮作樂以文天下、皆聖人所能爲、堯舜何不盡爲之而待於周公。孔子刪述六經以詔萬世、亦聖人所能爲、周公何不先爲之而有待於孔子。是知聖人遇此時、方有此事。只怕鏡不明、不怕物來不能照。(『伝習録』上・二四条)

質問した。「聖人は変化に対応すること窮まりありませんが、やはりあらかじめ研究しているのではないのでしょうか。」先生は言われた。「どうして多くのことを研究できようか。聖人の心は(一点の曇りもない)明澄な鏡のようであり、全く明澄であるので、(対象||他者に)あるがままに

感応して、いかなる対象であれ映し出さない（対応しない）ものはない。すでに過ぎ去った対象の形（物事）をいつまでも留める（固執する）ことなく、まだ映つてもいない対象の形（物事）を先立って具える（先取する）こともない。……周公旦が礼楽を制作して天下を文明化したのは、聖人の事業であるが、堯や舜はなぜ、（同じ聖人であるのに）何もかもしてやらずに周公を待ったのか。孔子が六経を刪述して万世に教示したのも聖人の事業、周公はなぜ、（同じ聖人であるのに）先にしてやらないで孔子を待ったのか。（このことから）聖人はその時代に際会したからこそ、その事業をなしたのだということが分かる。（聖人は）鏡の明澄でないことをこそ恐れたのであって、対象を映せない（事業を為せない）ことを恐れなかったのだ。

⑤では、聖人は「前知」することを尊ばないという。重視すべきは「禍福」が否応なく降りかかる眼前の生々しい現実でしかない。聖人はその現実のなかで「幾」を知り、「変に通ずる」だけだ、という。そしてこの論を一般化して、そもそも良知は「前後」の区別に固執せず、「見在」という「幾」を知るだけだという。

この「見在」という語については、聖人論に限らず彼の思想の本質に関わることであり、例えば「ひたすらこの心を常に見在に向けること、これが「学」なのだ〔只存得此心常見在、便是學。〕」（『伝習録』上・八〇条）とも述べている（7）。つまり王守仁聖人論最大の特色は、この「見在」ということなのである。

ここで第二章を想起したい。ここでは「見在」、すなわち「今、ここ」の現実とは一回性のものでもある。つまり、同じ状態が再起しない絶え間ない変化であり、それは眼前で展開される生々しいものでもあったと分析した。ここでも「見在的幾」というが、この「幾」とは変化の「幾」＝兆しということであろう。今、こことは絶え間なき変化の一点なのであり、つまり「見在」に対応するとは変化の「幾」に対応することなのである。こうした「見在」重視の発想がこの聖人論に投影されているのである。

そのような発想が下敷きになっているのが⑥である。聖人の心は「明鏡」さながらに全く明澄であり、それが「未有已往之形尚在、未照之形先具者」であるように、過去の出来事に固執せず、未来のことを先取りしない。「見在（の幾）」をとらえる適切な対応に注力することになる。その事業もそうであって、後世のためとか、前代の聖人の継承といったことは心に留めない。それは「聖人はその時代に際会したからこそ、その事業をなした〔聖人遇此時、方有此事〕」の一言によって明らかである。

従ってそこに関係して生きる聖人の制作した礼や、発せられた言葉もその都度その都度の状況の産物であって、そのすべてが後世の人々が置かれた状況においても常に適切であるとは限らない。考えるに、変化する生々しい現実への対応において、はるか古代を生きた人間の言葉や制度を規範として墨守することのほうが無理というものであろう。そうであれば、古の聖人の制作したものやその言葉のすべてを、万世万人が仰ぎ従うべき規範としてみることはできなくなる。①②の王陽明の大胆な発言も、実はこの「見在」重視に根ざしていることになる（8）。このように彼は「見在」に生きる聖人像を確立することによって、規範としての聖人像とは全く異なる新しい聖人像を創出したのである。

第三節 常人と「相助」する聖人——本体と工夫の両側面における凡聖の接近——

前節で検討したように、聖人が「見在」すなわち現実のただ中を生きる存在であるということであれば、それは従来の儒教聖人論においても認められてきたことではないのか、との疑問も生まれよう。例えば陸象山は、「過ちは古の聖賢であつても免れなかつた〔過者、雖古之聖賢有所不免〕」と述べている（9）。道学においても、聖人は絶対者ではない生身の存在であつた。その点に限って言えば、特に新味のある発想とは言えない。

そうであれば、陽明描くところの聖人が「見在」を生きだ存在であつたと言ふとき、それとの関わり方が具体的にどのようであつたかが問題となる。本節では、その点についての検討を試みることにする。

さて、見在に生きる際には、自己を取り巻く現実の人や物に働きかけ、対応すること、すなわち「工夫」ということが必要になってくるであろう。ここでまず、王陽明聖人論における「工夫」についての検討から始めたい。

『中庸』第二十章「或生而知之、或學而知之、或困而知之、及其知之一也。或安而行之、或利而行之、或勉強而行之、及其成功一也。」をめぐる問答を載せる、『伝習録』下・九一条には次のように言ふ。

⑦先生曰、……如欲孝親、生知安行的、只是依此良知、實落盡孝而已。……至於困知勉行者、蔽錮已深、雖要依此良知去孝、又爲私欲所阻、是以不能、必須加人一己百、人十己千之功、方能依此良知以盡其孝。聖人雖是生知安行、然其心不敢自是、肯做困知勉行的工夫。困知勉行的、却要思量做生知安行的事、怎生成得。

先生は言われた。「……親孝行したい場合、「生知安行」（の人）は、この良知に依拠して着実に孝を尽くすばかりだ。……「困知勉行」の人は、すでにひどく蔽われ塞がれており、良知によって孝行しようにも、私欲に阻まれるので実践できなくなるから、必ずや「人一なれば己れ百、人十なれば己れ千」〔『中庸』第二十章〕の努力をしてはじめてこの良知に依つて孝を尽くすことができる。聖人は「生知安行」だが、その心は独り善がりではないので、進んで「困知勉行」の工夫をする。困知勉行（の人）であるのに生知安行（の人）の事業をしようと思ふなら、一体何を成し遂げられるというのか」。

本条では聖人の工夫について述べている。聖人は「生知」であるが、「自是」（独り善がり）という過ちを避けるべく、進んで「困知勉行」の工夫をするという。

ここで注目すべきは、聖人も「自是」に陥らないために「蔽錮已に深」い者、つまり常人が行う「困知勉行」の工夫を進んですることである。聖人であるからといって「生知安行」の工夫のみをするのではない。工夫において聖人と常人とは同じになるといふことになる。

工夫は「見在」において行われる以上、王陽明においては、「見在」を通じての凡聖の同一、或いは接近が図られることになると言えよう。聖人が

「困知勉行」や「学知」という常人の工夫にも取り組むということは、聖人の工夫の可能性が広がることであり、つまりは常人の工夫と重なることを意味する。換言すれば、聖人の工夫を常人の域にまで引き下げたことがその要であるということになる。

このことは、宋代道学の聖人論との比較をすることでより一層明らかになる。本章の「序」にもその発言を挙げた朱子がそうであるが、道学においても常人と聖人が人として同じである、或いは同じ心を持つと主張する。「聖人学んで至るべし」を理念として掲げる以上、それは前提としては当然である。しかし彼らは、聖人の工夫が常人と同じ域にあるとは認めない。本節冒頭に、聖人も過ちを犯すことを認める道学者として触れた陸象山も朱子らと同様、聖人の工夫と常人の工夫はまったく別次元のものとして、「君子には君子なりの実践があり、小人には小人なりの実践があり、聖賢には聖賢なりの実践がある。つまらない儒者や物わがりの悪い者にはつまらない儒者や物わがりの悪い者なりの実践がある。聖賢の実践には、一体何の欠陥があるう「君子有君子踐履、小人有小人踐履、聖賢有聖賢踐履、拘儒瞽生有拘儒瞽生踐履。若果是聖賢踐履、更有甚病。」（『陸九淵集』卷三「與張輔之」）と述べ、工夫において常人と聖人とは別次元にあるとの認識を示している（10）。その意味でも、陽明の描く聖人は常人に極めて近い。そうであれば、聖人の工夫を常人の域にまで引き下げたことこそ、王陽明聖人論の従来にない特色であると言えよう（11）。

以上のことを、別の観点からも検討しておきたい。やはり『中庸』第二十章についての議論である。

⑧先生曰、聖人亦是學知、衆人亦是生知。問曰、何如。曰、這良知人人皆有、聖人只是保全、無些障蔽、兢兢業業、臺臺翼翼、自然不息。便也是學。只是生的分數多、所以謂之生知安行。衆人自孩提之童、莫不具此知、只是障蔽多、然本體之知自難泯息。雖問學克治也、只憑他。只是學的分數多、所以謂之學知利行。（『伝習録』下・二一条）

先生は言われた、「聖人もやはり「学んで知る」のであり、衆人もやはり「生まれながらにして知る」のだ」。質問した、「どういうことでしようか」。言われた、「この良知は人であれば誰もが持っているが、聖人はただそれを保全し、少しも蔽われず、戒め懼れ（『書』皋陶謨）、倦まず努めてつつしみ（『詩』大雅文王）、自然にそれを止めないだけだ。これも「学（んで知る）」なのだ。「生（まれながら）」の割合が多いから、「生まれながらにして知り、安んじて行う」と言われるのだ。衆人は幼子のころからこの「知」を完全な形で具えているが、蔽われることが多いというに過ぎず、本体の（良）知「はそもそも消滅し難い。学問し（心を）克治するにも、これ（良知）に拠っていけばよい。「学」の割合が多いだけだから、「学んで知り、利して行う」と言われるのだ」。

ここではまず「聖人も学知」「衆人も生知」とされている。⑦では「生知」に当てられていたのは聖人であったが、⑧では衆人（常人）も「生知」とされている。つまり生まれ持ったものは同じということになる。そして聖人は「保全」するという「学知」の努力もするが、「生（知）」の「分數」が「多」とされる。衆人も「学（知）」の「分數」が「多」とされるが、それは「分數」（割合）の違いであって、凡聖がそれぞれ別次元にあることを意味しない。

この、「生知」は同じということについて、良知は聖人と常人とを問わず誰にでも備わっていると陽明自身が主張したことが想起される。

⑨ 聖人氣象自是聖人的、我從何處識認。……聖人氣象何由認得。自己良知原與聖人一般。若體認得自己良知明白、即聖人氣象不在聖人而在我矣。〔伝習録〕中「啓問道通書 三二」

聖人の「氣象」「あり方・心持ち」はそもそも聖人その人のものであって、私は何を手掛かりにそれを知るといふのか。……聖人の氣象はどのようにして知りうるのか。自己の良知は本来聖人（のそれ）と同じだ。もし自己の良知を明白に体認することができたならば、まさに聖人の氣象は（孔子などの歴史上の）聖人ではなくて自分自身にこそある（ことになる）のだ。

彼は、聖人の氣象を自己の良知以外に求めてはならないと説く。「自己の良知はそもそも聖人（のそれ）と同じ」「自己良知原與聖人一般」だからである。常人たる自己が肝心の良知の保有において（歴史上の）聖人と同じならその人は本来的には聖人なのである。それは、「聖人の氣象はそもそも聖人その人のもの（聖人氣象自是聖人的）」と、自己は自己、聖人は聖人、という自他をそれぞれ自立した存在としてみなす発想である。自立した者同士の間には、一方が教訓を垂れ、一方がそれを遵守する、というような上下関係はない。このようであるのも、良知を等しく有するという前提があるがゆえである。

先に、工夫において聖人と常人は同じであると分析した。そこにここでの、本体の凡聖同一ということが加わるのである。そこで⑧を振り返って、それを図式化すれば「聖人 \parallel 生知 \perp 学知」、「常人 \parallel 学知 \perp 生知」となる。つまり両者の構成要素は全く同じになる。

このようであるならば、聖人の方が「分数多」とされるにせよ、聖人と常人は本体と工夫の両側面において極めて接近することになる。それはつまり、凡聖の関係が全人的にも極めて接近することを意味する。

別の視座からも確認してみよう。陽明には「（心の）本体がそのまま工夫だ〔本體即是工夫〕」（〔伝習録〕下・一一五条）「工夫は（心の）本体を離れない〔工夫不離本體〕」（〔伝習録〕下・四條）と、工夫がそのまま心の本体であるの発言がある。人は工夫するのがその本質だ、との意であろう。そこから、⑨に見るごとく、「本體」たる良知が凡聖「一般」であるから、それと不可分な工夫も凡聖「一般」となる、という理解を導き出すこともできよう。

このように、低いもの（常人）を上げて高いもの（聖人）を下げれば、その両者の差がなくなるのは自明の理である。例えば②で「言」において「庸常」も聖人も同一に評価されるとあったが、凡聖の心の同一だけでなく、「言」という工夫のレベルに至るまで対等であるとしなければ、このような主張はできないであろう。いかに凡聖の本体の同一を主張したとしても、⑦に見たように現実の工夫においても同一の基盤に立たせなければ、結局凡聖は懸絶した不平等な関係のままに終わる。工夫においても聖人と常人（「困知勉行」）が同一になることによって、はじめて本来性における凡聖の同一も活かされるということになる。

以上のことについて、その典型ともいえる議論を見ておきたい。『伝習録』下・一四二条には、『論語』先進篇の「子曰、回也非助我者也。」についての次のような問答が見える。

⑩ 問、孔子曰、回也非助我者也。是聖人果以相助望門弟子否。先生曰、亦是實話。此道本無窮盡、問難愈多、則精微愈顯。聖人之言、本自周遍、但

有問難の人胸中空礙、聖人被他一難、發揮得愈加精神。若顔子聞一知十、胸中了然、如何得問難。故聖人亦寂然不動、無所發揮、故曰非助。質問した。「孔子は「回や我を助くる者に非ざるなり」と言いました。聖人孔子はやはり弟子に力添えを求めたということなのでしょか。」先生は言われた。「これはやはり事実なのだ。この道は本来極まり尽きること無く、質問や論難が多ければ多いほど（道の）精緻さはますますはつきりする。聖人の言葉はもともと周到なものであるが、質問や論難を抱えた人の心中のわだかまりが、聖人にぶつけられると、（聖人の精緻さは）ますます精彩を放つのだ。顔子（顔回）のような「一を聞いて十を知」（論語）公治長り、心中何もかも了解している人は、どうして質問や論難を発することがあろう。ゆえに聖人も（文字通り）「寂然として動かず」（易）繫辞上」ということになり、發揮すべきものもないので、「助くるものに非ず」と言ったのだ。

王陽明は、聖人孔子は弟子からぶつけられる質問や論難に対処することによってはじめて、「道」を一層精微にし得たという。彼は別に「問い質す者は真に聖人を助けることができる（問詰者眞能助聖人也）」とも述べている（12）。本条の「被他一難」という表現からみて、ここでの孔子の工夫は「困知勉行」に相当すると思われる。もし聖人がそもそも完成された存在であるなら、常人の持ちかけた質問や論難で「精微愈頭」となるとは考えにくい。聖人は常人との議論の中で「道」理解への緻密さを深めていったということになる。

逆に、「聞一知十、胸中了然」とされる顔回は、悪い意味で「助くる者に非ず」とされたのである。完成された存在は更なる探求の道を歩まないであろうし、「道」探求の力添えにもなり得ないのである。

王陽明においては、聖人といえども常人の存在なしにはいられない、否、むしろ常人の力を借りてこそ聖人は聖人たり得た、ということになる。聖人は常人に超然とした存在ではなく、ときに「一難」を被りつつ、むしろそれとの関わりの中こそ工夫し、「道」理解を深めてゆくのである。ここには見在に生きる、生き生きとして血の通った聖人像が示されている。このような常人と聖人との関係について、⑩の質問者の言を借りて「相助」関係とすることができようであろう。

それはまさに第一章第六節にみた「大公」の思想に基づく「講学（公学）」の在り方そのものでもある。開かれた「公」の関係にある聖人と常人は、互いに学び合うものとして、どちらも独善主義に陥ることなく「公学」に就く。そこに聖凡の接近・平等が実現する。「相助」はそこにこそ成立するのである。

そして、次の発言は本節で検討してきたことの根本を示しているように思われる。

⑪ 先生曰。惟天下至聖、爲能聰明睿智、舊看何等玄妙、今看來原是人人自有的。耳原是聰、目原是明、心思原是睿智、聖人只是一能之爾。能處正是良知、衆人不能、只是箇不致知。何等明白簡易。（『伝習録』下・八三条）

先生は言われた。「惟だ天下の至聖のみ、能く聡、明、睿智を為す」（『中庸』第三十一章）。（これを）以前は何と奥深いことか、と思っていたが、今では、もともとすべての人が持っているものだ、と思うようになった。耳はもともと聡「よく聴くことができる」であり、目はもともと明「よく視る

「ことができる」であり、心の思うというはたらきはもとと叡智なのだ（『書』洪範）。聖人はひとえにこれができるに過ぎない。（その）できるということができる（の働）き）なのであって、衆人ができないのは、良知を發揮しないからにすぎない。何と明白で、単純なことか。言うまでもなく、耳や目は眼前の事物の具体的な形・音を認識する器官である。それと心をよく働かせること、これをなしうるのが聖人であるという。つまり聖人とは感覚的に捉えうる「見在」、すなわち眼前の生々しい現実を認識しそれに対処するだけという「玄妙」ならざることを行う存在である。

それは第二章第四節にも見たような、目に見え、耳に聞こえ、口にでき、心に思うことのできるだけの、「玄妙」ならざる、まことに即物的な「見在」の世界での正しい行いなのである。「聖人只是一能之爾。」とあるように、それだけが聖人の条件であるというのである。

そして、さらに踏み込むならば、耳目のような感覚器官は万人に生来備わっている。それをよく働かせるだけのことであれば「原是人人自有的」ということになる。「明白簡易」とされるゆえんであろう。感覚器官を十分に働かせさえすれば聖人なのであるから、常人が聖人になるための工夫のハードルは極めて低いものとなるであろう。それに加えて、心（良知）が本来同じなのである。ここでは聖人による規範も「品節」も不要である。王陽明において常人と聖人はともに「見在」を生き、「相助」する存在として相互に接近するのである。

第四節 一箇の求道者としての聖人——無窮尽・心・狂者——

王陽明においては、聖人は「見在」に生きる存在ではあるが、しかしそれは「今、ここ」さえよければそれでよいと考える刹那主義者と解釈される可能性もある。実際、「現在」性を過度に強調すれば、それを超えた普遍性や永遠性など、本質的なことに目を向けなくなってしまうであろう。もし彼の描く聖人がそのようでないとするれば、それはどのようなものであろうか。

見在に生きる聖人像としての典型を示す⑩での王陽明の発言は、「此道本無窮盡、問難愈多、則精微愈顯。」という言葉で始まっている。聖人の工夫は、「無窮尽」な「道」と何らかの関係があるようである。そのことについては次の発言が極めて興味深いものを示している。

⑫義理無定在、無窮盡。吾與子言、不可以少有所得而遂謂止此也。再言之、十年、二十年、五十年、未有止也。他日又曰、聖如堯舜、然堯舜之上、善無盡。惡如桀紂、然桀紂之下、惡無盡。使桀紂未死、惡寧止此乎。使善有盡時、文王何以望道而未之見。（『伝習録』上・二五条）

「義理（人としての正しい生き方）にはこれと決まったあつかはなく、極まり尽きることもない。君のために言うが、いくらか悟った程度で、（義理とは）この程度だと思ってはならない。繰り返すが、十年、二十年、五十年経っても決して終わりということはない」。別の日にまた言われた。「聖（人）といえば堯・舜だが、堯・舜（が為した）以上の（素晴らしい）善は尽きること無し。悪人といえば（夏の暴君）桀・（殷の暴君）紂だが、桀・紂（が為した）以下の（ひどい）悪も尽きること無し。もし桀・紂が死ななかつたなら、悪はあの程度で済んだであろうか。もし

善に極まり尽きる時があるなら、文王はどうして「道を望んで未だ之を見ず」(『孟子』離婁下)となつたのであろうか。

本条でもやはり「義理」の「無定在、無窮盡」を説いている。とりわけ「堯舜之上、善無盡」という語が目を引く。「堯・舜(が為した)より素晴らしい善は尽きることは無い」という。つまり、聖人でさえも尽くすことのできないもの、窮めることのできないものがあるというのである。この「義理」は、末尾の「望道」云々と文脈上のつながりがあることから、「道」の別表現であろう。

さて、聖人の善行は、それが複雑な一回性の現実の中でなされるならば、それは在り方として「無窮尽」たらざるを得ない。その時々々の状況の変化によつて善への取り組み方もまた「無窮尽」に変化するからである。つまり聖人が何年生きようと、どの時代の誰にとつても規範となり得る善行にまで窮め尽くすことは不可能であつて、その意味で聖人の限界性を明らかにするものとなる。それは朱子が描いたような道の体現者としての聖人とは異なる。「この道は古から今に至るまで、終りもなく始めもない」(『此道亘古亘今、無終無始』(『伝習録』上・六七条)のである。「堯舜之上、善無盡」とは以上のような意味であろう。

しかも、⑫末尾の「使善有盡時、文王何以望道而未見」という一句からは、その限界性を積極的に肯定する意図がうかがえる。善が聖人によつても窮め尽くされ得ないことで、そこに常人による善探求の更なる可能性が開ける、と解釈できる。

⑬道之全體、聖人亦難以語人、須是學者自修自悟。顔子雖欲從之末由也已、即文王望道未見意、望道未見、乃是眞見。(『伝習録』上・八二条)

道の全体は、聖人であつても人に説明し難いものだ。学ぶ者は自ら修得し自ら悟らねばならない。顔子の「之に従はんと欲すと雖も由る末きのみ(孔子の教えに従おうにも手掛かりがない)」(『論語』子罕)とは、つまりは「文王道を望んで未だ見ず」ということであつて、「道」を遥かに望んでもまだ見えない(と自覚する)こと、これこそ眞に(道を)見たというものだ。

聖人であつても現実における道のすべてを説明し尽くすことはできない。道は「無窮尽」だからである。となると、聖人に頼らず常人が自分自身で道を探求しなければならなくなり、またそれは可能である。「自修自悟」とはそのような意味であろう。そしてこれは、常人の聖人からの自立という点では⑨の発想と共通するものがある(13)。

また、道は万人に等しく開かれていることも分かる。②でも「夫道、天下之公道也。……非孔子可得而私也。」とあるように、聖人だけが道を体現できるのではなく、「天下」の万人にその可能性は開かれているのである。そうであれば、この点からも、常人が聖人に依存せずに道を探求できることになる。

以上のことから、王陽明においては、堯、舜、文王、孔子といった聖人といえども、窮め尽くし得ない道の前に、常人と同様、一箇の求道者であるに過ぎない、ということになる。

しかし、聖人の利那主義者ならざる点はまさにそこにこそあるのではないか。窮め尽くし得ない道をなお窮めようと求め続ける求道者であることが重要なのである。そして、⑫に「十年、二十年、五十年」でも道の探求を「止」めてはならないと述べたり、次の⑭にも「千變万化」する「天下之

事」にも、「此心之一理」で対応するとあるが、それも「此心之一理」という揺るぎない軸があるからこそ、「千変万化」する見在においても過つことなく、「止」むことなく、道の探求をすることが可能になるのである。ここで、求道者の根本にあるのはその人の「心」であると分かる。そもそも、陽明において「道」とは、決して一身の心・良知から離れた存在ではない。「心即道」(『伝習録』上・六五條)、「道即是良知」(『伝習録』下・六五條)など、心・良知の本来の正しい在り方そのものを指す。

一方⑦では、聖人が「困知勉行」の工夫をする理由として、彼が「自是」(独り善がり)に陥らないためとされているが、まさにそれはこの求道者としての姿勢を指すものであろう(14)。そして反対に、この「自是」こそまさに自己の現状に満足し己惚れて、更なる道の探求を怠った者の姿に他ならない(15)。

そして、「子曰、君子博學於文、約之以禮、亦可以弗畔矣夫。」(『論語』雍也・顔淵)に触れた次の論説は、これまで分析してきたことの影響が何であるかを示すものである。

⑭昔者、顔子之始學於夫子也、蓋亦未知道之無方體形像也、而以爲有方體形像也。未知道之無窮盡止極也、而以爲有窮盡止極也。是猶後儒之見事物物皆有定理者也。……其所謂及聞夫子博約之訓、既竭吾才以求之、然後知天下之事雖千變萬化、而皆不出於此心之一理、……然後知斯道之本無方體形像、而不可以方體形像求之也、本無窮盡止極、而不可以窮盡止極求之也。故曰、雖欲從之末由也已。蓋顔子至是而始有眞實之見矣。(『全書』

卷之七「博約説」)

昔、顔子が孔子に学び始めたときは、道が特定の在り方や固定的な形を持たないことをまだ知らず、これと決まった在り方や固定的な形を持っているのだと思っていた。道が窮まり尽きることもしき止まりもないことを知らず、窮まり尽きて行き止まるところがあるのだと思っていた。これは後儒が「事事物物皆有定理有」るのを認めたのと同じである。……(顔回が)孔子の「博文約礼」の教えを聞いてからは、その才能の限りを尽くしてそれを探求し、かくてはじめて天下の出来事が千変万化しようとも、すべてこの心の理(の対象)から外れることはないことを知り、……かくてはじめてこの道が本来特定のあり方や固定的な形を持たず、また特定のあり方や固定的な形あるものとしては求め得ず、本来窮まり尽きたり行き止まったりするものでもなく、また窮まり尽き行き止まるものとしては求め得ないことを知った。ゆえに、「之に従はんと欲すれども由る末きのみ」と言ったのだ。顔子はここに至ってはじめて(道についての)眞の理解を得たのだ。

道の「窮尽」「止極」が無いことを悟った顔回には「眞實之見」があるという。ここで注目すべきは、それを知らない者は後儒の「(自己が関わる)あらゆる事物にはすべて定理がある」「事事物物皆有定理」と同じである、という部分である。この「事事物物」云々は、朱子の語としてよく知られているが(16)、王陽明によれば、それは道の眞相を知らぬ者の言説なのであった。

すでに検討したように、「天下之事」が「千變万化」しても、「此心之一理」はそれに漏れなく正しく対応できるが、ここでは、「心」が個々人において、理を發揮して当の個人の置かれた「天下之事」、すなわち「見在」という状況に適切に対応するという点に注目したい。個々人の置かれた状況

はそれぞれ異なるから、心の理の發揮の在り様もそれぞれ異なる。しかもそれは時間の経過とともに「千変万化」し、複雑さを増す。

王陽明は「良知は『易』(変易) そのもの「良知即是易。」とし、それを「常に動いて変化し一つ所に居ない「屢遷變動不居」「一定の法則をもたない「不可爲典要」などと定義している(17)。つまり良知(心)は「見在」の複雑な状況変化に自在に、かつ正しく対応するものという発想がそもそもその根底にある。それはまさに、聖人の「明鏡」(引用⑥)の心に他ならない。

しかし彼によれば、朱子のいう「定理」は心ではなくその対象である「事事物物」にあるため、心(の理)の持つ、「見在」への対応力が軽視され、本来「無窮尽」「無止極」なものである道が、固定的な「定理」となり、「窮尽」「止極」があるのだと誤認させてしまうのである。それに従えば、④の「一定之明法」も「定理」と同様、「一定」なるがゆえに「窮尽」「止極」があるので、「千變万化」し変動する現実と、それをとらえる心(良知)から乖離する可能性がある、ということになる(18)。

例えば朱子は、⑩に引く「文王望道未見」について、そこに係る『集注』で、「道」はすでに至り窮めたが、まだ遠く望んで見えないかのような「道已至矣。而望之猶若未見。」としているが、それは陽明の解釈とは異なる。また、朱子は「猶若未見」というが、陽明ははっきり「未見」とし、それこそが「眞見」だ、というのである。その違いは明らかであろう。

王陽明の解釈に沿えば、この「定理」は「事事物物」すなわち自己の心の外にあって、しかも「定」められた「理」であるので、それに人が従うべきものということになる。そしてこれこそ、第二節で考察した、規範としての聖人像と通底するのである。ここでは、聖人は礼楽制度の制定者であり、万世万人の規範であった。④とその分析を踏まえるなら、聖人とそれが制作したものは「治天下之法」であって万人が仰ぎ従うものであるが、それは個々人の心の外に、規範(制度)としてあるものである。しかもそれは、それに従いさえすれば万事上手くゆくものであるから、それへの疑問も生じようもなく(生じさせてはならず)、結果的には完成されたものとして、それが道の「窮尽」「止極」の処となってしまう。それは第二章で考察したように、複雑で千變万化する「見在」の中で、「一定善一定悪」にとらわれず、真の善悪の判断基準を誤らないために、「無善無悪」を唱えたことと通底するものがある。

王陽明が描く聖人は、「千變万化」する「見在」に生きるがゆえに一箇の求道者たらざるを得ない存在であった。そしてその根底にあったものこそ、一貫して道を求め続ける「心」(良知)であった(19)。

そしてこのような聖人像は、ある生き方への評価につながるようになる。『伝習録』巻頭に寄せられた高弟鄒守益の「陽明先生文録序」に回想された王陽明の発言から見てみよう。

⑮先師曰、古之狂者、嚶嚶聖人而行不揜、世所謂敗闕也。而聖門以列中行之次。忠信廉潔、刺之無可刺、世所謂完全也。而聖門以爲德之賊。某願爲狂以進取、不願爲愚以媚世。

先師(陽明先生)は言われた。「古の「狂者」は、聖人を大いに志して揚言し、行いがそれに追いつかなかった。世人のいわゆる「敗闕」「過ち」

である。しかし孔子門下では「中行」「中庸を行う者」の次に列せられる。忠信廉潔（を以って任ずる者）は批判しようにもそれができない。世人のいわゆる「完全」である。しかし孔子門下では「徳の賊」とされる。私は狂者となって「進んで取らん」ことを願うが、「郷愿」「田舎の偽善者」となって世に媚びることを願わない」。

本条は『孟子』尽心下の一条を踏まえての発言であるが（20）、ここでは志の大きい「狂者」が、世間一般とは異なり、孔子門下で一定の評価を受けている。一方、忠信廉潔を以って任ずる者は世間的には「完全」とされても、孔子門下では「徳之賊」とされている、という。

重要なのは、批判しようのない「完全」な者は、むしろ徳において「賊」とされ、反対に「進取」（聖人たらんと積極果敢に行動すること）が望まれていることである。この「完全」とは、典故に「衆皆悦之、自以爲是」（注19参照）とあるように、自他ともに無反省に「完全」と認めていることを指す。

ここで⑩の顔回評を想起したい。ここでは顔回は「聞一知十、胸中了然」としているがゆえに、聖人を「助くる者に非ず」とされていた。ぶつ切られた論難に対処するなかで道への精緻な理解をますます深めてゆく孔子とは対照的に、「聞一知十、胸中了然」たる顔回のごとき非の打ち所のない「完全」な者は、「進取」して道を究めるに際してはかえって無意味な存在であることになる。非の打ち所がないということは、陽明においては道の「無窮尽」を探求しないことを意味する。つまり彼の道の理解はそれまでであり、それ以上深めることはできない。王陽明において「完全」とは求道者たることを止めたことを意味し、「道」理解において聖人に及ばない存在となる。否、それどころか⑦にいう「自是」の過ちを犯す可能性すらあるであろう。

このような「完全」を拒否し「進取」する者こそ、「狂者」なのである（21）。王守仁はこの生き方に大きな意義を見出したのである。振り返って考えるに、「完全」を拒否する一求道者としての聖人のあり方は、そのままこの「狂者」のあり方に一致しないだろうか。彼においては狂者と聖人には密接なつながりがあるのではないか。そしてそれは、『伝習録拾遺』四条に見える次の一言に明白である。

⑩狂者志存古人、一切紛囂俗染、不足累其心、眞有鳳凰翔于千仞之意。一克念、卽聖人矣。

狂者は古人たらんと志しているので、一切のごたごたや世俗の汚染も心をわずらわすことはできない、眞に鳳凰が千仞のかなたを飛翔する趣がある。ひとたび念を克すれば、たちまち聖人だ。

王陽明は狂者を、聖人（古人）に至る不可避の過程として位置付けた。それは世俗の狭い見方を脱して、「鳳凰」のごとく高みに行く。そこから聖人へはただ一步である。人が狂者を経て聖人になるとき、その聖人像が狂者的色彩を濃厚に帯びたものであっても不思議ではない。もちろん、狂者は聖人への過程であるから、そこで終わってはならないとされるが（22）、聖人に至る不可避の階段として位置付けられることにより、狂者の存在意義が高められたことは確かである。このように狂者を評価することはそれ以前の中国思想史にあったであろうか（23）。こうした点にも王陽明聖人論、ひいてはその「見在」思想が果たした役割は極めて大きいものであったと言えよう（24）。

第五節 聖人と常人との距離

前節では、聖人には求道者という意義があると考察した。それは換言すれば、聖人がその点で常人の目指すべき目標となっていることを意味する。⑧では、聖人は「生知」の「分數」が「多」とあった。「しかしそれはあくまで程度的なものであって、本質的なものではない」にせよ(25)、彼においても聖人と常人との間にある程度の差があるのは間違いない。「聖人」という概念が陽明においてもなお放棄されていないこともそれを裏付けるであろう。聖人と常人の対等に近い関係に言及した以上、それでもなお残る両者の距離がどのようなものであるかを一瞥しておく必要がある。

その考察のために、『論語』子罕篇「子曰、吾有知乎哉、無知也。有鄙夫問於我。空空如也。我叩其兩端而竭焉。」について言及した『伝習録』下・九五条を検討したい。

⑩先生曰、孔子有鄙夫來問、未嘗先有知識以應之、其心只空空而已。但叩他自知的是非兩端、與之一剖決、鄙夫之心便已了然。鄙夫自知的是非、便是他本來天則、雖聖人聰明、如何可與增減得一毫。他只不能自信、夫子與之一剖決、便已竭盡餘了。

先生は言われた。「孔子が、鄙夫が来て問うた時には、頭から知識でもってそれに応えることは全くせず、その心はひたすら空しく(とらわれなく)あった。彼(鄙夫)自身が知っている是非の両端を検討し、きっぱりと分らせてやると、鄙夫の心はすでに(是非の何たるかを)了解していた。鄙夫自身が知っている是非(の適切な判断力)、これは彼本来の天則であり、聖人が聡明であっても、どうやって(彼の天則に手を加えて)ほんのわずかでも増減できようか。彼は自分自身を信じられなかっただけで、孔子が彼のためにきっぱりと分らせてやれば、もう(彼は良知を)尽くして余すところがない」。

本条で注目したいのは、「雖聖人聰明、如何可與增減得一毫」の語である。王陽明によれば、万世の讃仰を集める聖人孔子であっても、自己の天則(良知)を自覚した一介の「鄙夫(つまらない男)」に対してさえ、いかなる指導もできないのである。鄙夫は「只不能自信」、単に自身の良知を信じられなかったに過ぎないからである。そこに指導する者とされる者との上下関係はない。

しかし、別の面から見れば、鄙夫は自己の天則(良知)の自覚において、その契機を作るという点では孔子の手を借りねばならなかったのである。この点では鄙夫はやはり常人なのであって、ここに、なお常人には聖人に及ばない点があることが明らかにされている(26)。

ここから、すべての常人には聖人同様の良知が具わっており、その点では接近しているが、その發揮のための契機、最初の一步を踏み出させる段階までは、聖人の役割が残されていることになる。ここで聖人は常人の良知・心を啓発し、自覚させる手伝いをする存在である(27)。そうしたことは『論語』など後世に残されたその言葉を通じてもなされよう。

このような全くの対等でもなく、といって全くの上下関係でもない、という聖人と常人との距離をどのように捉えればよいであろうか。それは競走

に例えれば分かりやすいであろうか。競走では、参加者はすべて横一線のスタートラインから走り始める。これは人は誰もが等しく良知が備わっていることを意味する。そして号砲とともに競走が始まるが、そこで資質に恵まれた聖人は先頭を走る。それを他の走者（常人）がやや遅れるも必死に追いかける——場合によっては競り合ったり、逆転したりする——ことになる。これは、常人と同じ工夫に取り組むが、それでも聖人は工夫において「分数」が「多」いので常人に勝る、ということに相当する。そこには相対的差は生じても、それは同じ条件下でのものであるから、次元の異なる上下関係には転化しにくいであろう。

しかも第二節でみたように、陽明において聖人は規範でない以上、「品節」は不要であり、その聖人になる在り方も多様であつて、堯・舜や孔子の在り方をそのまま真似する必要はない。ここで重要なのは、生々しい「見在」において心・良知を働かせる「明鏡」（引用⑥）の心なのである。時代の変化、状況の相違を各人の心で踏まえ、それぞれの仕方で聖人になるべきなのであり、そこに「一定」の仕方・在り方などは存しないのである。

第六節 結語——「聖人の行いは、初めより人情に遠からず」

ここで本章のまとめに入ることにするが、陽明はある書簡のなかで、聖人たらんと立志した以上はただ良知を致すのみであるなどと助言した後、次のように述べている。

⑱ 聖人之行、初不遠於人情。魯人獵較、孔子亦獵較。郷人讎、朝服而立於阼階。難言之互郷、亦與進其童子。〔全書〕卷之五「答劉内重」

聖人の行いは、常に人情からかけ離れたものではなかった。魯人が狩り較べをすれば、孔子も狩り較べをした（『孟子』万章下）。村里の人がおにやらいをすれば、朝服を着て階に立った（『論語』郷党）。言葉を交わすのも難しい（ほどに程度の低い人々の住む）互郷の地でも、（教えを乞うた）童子に会ってやった（『論語』述而）のだ。

彼は、聖人孔子の行いについて、「魯人」「郷人」といった常人と同じように振舞ったと言う。そしてそれを「常に人情からかけ離れたものではない」「初不遠於人情」ことの例として挙げている。そしてこの「人情」という語は、人の実際の具体的な行い、生き方や、喜怒哀楽といった感情を指す（28）。つまり、現実Ⅱ「見在」に関わるものである。また聖人が常人と共に「困知勉行」（引用⑦）し「相助」（引用⑩）する関係の中に置かれているとされたことは既に見てきたとおりであるが、ここでも聖人の「行」Ⅱ工夫は常人と肩を並べてなされていることが明言されている。その意味で王陽明聖人論の特色をよく表現した一句となっているのではないであろうか。

そして、そこには王陽明が生きた時代の雰囲気が進められてもいる。先行研究によると、明末には「情」が非常に重視されたという（29）。その意味で彼の、「人情」に根差す聖人像は、いわゆる明末の精神を先駆するものであった可能性がある。そして、この語をもって聖人を形容することは、宋代道学においては管見の限り見出せなかった（30）。

以上について、この「人情」という語が見える、次の文章を見てみよう。

⑱蓋天下古今之人、其情一而已。先王制禮、皆因人情而爲之節文、是以行之萬世而皆準。其或反之吾心而有所未安者、非其傳記之訛闕、則必古今風氣習俗之異宜者矣。此雖先王未之有、亦可以義起。三王之所以不相襲禮也。……後世心學不講、人失其情。難乎、與之言禮。然良知之在人心、則萬古如一日。〔《全書》卷之六「寄鄒謙之（二）」〕

天下古今すべての人は、その情は皆同じである。先王の礼の制定も、全て人情に基づいて節目をつけたのであり〔《礼記》坊記〕、それによってこれを万世に行つて皆が基準としたのである。時に我が心に納得のいかないことがあるとすれば、（それは）伝えられた記録の誤りや欠損などではなく、きつと古今の風紀習俗の違いがそうさせたのである。ここで、先王（の制定した礼）に前例がなくても、時宜を見計らつて（それに適した新しい礼を）起こすことができる。（堯・舜・禹の）三王が礼を踏襲しなかった〔《礼記》樂記〕ゆえんである。……後世では心学を探究しなかったため、人はその情を見失つた。難しいものだ、そのような人に礼を語るのは。しかし良知が人心にあることについては、今も昔も変わりはない。

本条の内容は、聖人が眼前の現実に即して生き、事業をなしたという点で、④と同じであるが、しかしそこでは明言されていなかったその鍵言葉、「（人）情」が明言されている。

「天下古今之人」は「情」において「一」（同じ）である。聖人を含め、人を「情」ある存在として、つまり何よりも「見在」の存在としてとらえる視点がここに明らかである（31）。例えば「則必古今風氣習俗之異宜者矣。」として、時代時代によつて「情」「風氣習俗」が異なることを意識している。また、「行之萬世而皆準」とあるが、これもそのことを踏まえたうえで、人情を汲み取つて礼を制作するという、その態度を聖人に限らず万人が基準としたということであろう。それは朱子のものとは異なる、人情（見在）に基づく王陽明による新時代の礼論とも言えよう。

引用の終わりの部分については、換言すれば、心学に依拠すれば情を見失わず、礼が充実するということであろう。それは、この（人）情が良知に根差しており、礼の根本がその「人情―良知」にあることを物語っている。ここにも良知（心）と「見在」との密接な関係が見て取れる。

そして、このような「人情」に根差す王陽明の聖人観は、最終的に次のような主張に行き着く。

⑳嗟夫、聖人亦人耳。豈獨其言之有遠於人情乎哉。而儒者以爲是聖人之言、而必求之於不可窺測之地、則已過矣。〔《全書》卷之二十四「論元年春王正月」〕
ああ、聖人もやはり人にすぎない。どうしてその言葉が人情に遠いなどということがあろうか。しかし儒者は、これは聖人の言葉だから、必ず測り知れぬ（高邁な）境地に求めなければならないと考えているが、それがすでに過ちなのだ。

いわゆる「龍場の大悟」からさほど時間を置かない時期に書かれたと思われる（32）、この『春秋左氏伝』への注釈で、聖人は我々同様の人にすぎない、としている。ここに「聖人亦人耳。」とある。これは第一節に引いた朱子の主張と言葉としては同じであるが、その意味付けが異なるのは最早言うまでもあるまい。陽明は本来性の同一のみを念頭に置いてこのように言っているのではなく、聖人は「言」という工夫のレベルも含めて、すべての側面において人情に近く、「不可窺測」ではないごく身近な存在であるという意味を込めて、「ああ、聖人も亦た人のみ」と感嘆しているのである。

そこには大悟を経て、清新な心をもって聖人に向き合おうとする若き王陽明の思いを読み取ることもできるであろう。

王陽明において、聖人とは万世人の規範として超然とした存在ではなく、まさに常人同様、「人情」ある「人」であった。時としてそこに常人の啓発者としての一面を見出しつつも、一方で常人に極めて接近した、生き生きとして血の通った存在であるとの認識があった。そして、その核心にあったのは、聖人も常人もみなこの良知を備えながら、「見在」という眼前の生々しい現実の中で、ひとしく道を求めつつ「相助」し「困知勉行」して生きている存在なのだ、という思いなのではないだろうか。

注

- (1) 『孟子』滕文公上篇に「孟子曰、……夫道一而已矣。……顔淵曰、舜何人也、予何人也。有爲者亦若是。」とあり、離婁下篇に「堯舜與人同耳」とあり、同じく告子下篇に「曹交問曰、人皆可以爲堯舜、有諸。孟子曰、然。」とある。
- (2) 一例として、『全書』卷三十二「年譜一」弘治五年「挙浙江郷試」の項に「先生始侍龍山公于京師、遍求考亭遺書讀之。一日、思先儒謂、衆物必有表裏精蘊、一草一木、皆涵至理。官署中多竹、即取竹格之、沈思其理不得、遂遇疾。先生自委聖賢有分、乃隨世就辭章之學。」とある。
- (3) 王陽明聖人論に関する主な先行研究を示すと以下の通りである。
島田虔次『朱子学と陽明学』（岩波新書、一九六七年）一三〇、一四三〜一四四頁。島田虔次著／井上進補注『中国における近代思惟の挫折1』（平凡社東洋文庫、二〇〇三年）七〇頁。荒木見悟『陽明学の位相』（研文出版、一九九二年）第四章。呉震（鶴成久章訳）「中国思想史における「聖人」概念の変遷」（吉田公平教授退休記念論集刊行会編『哲学資源としての中国思想—吉田公平教授退休記念論集』研文出版、二〇一三年）二〇〜二四頁。山下龍二『陽明学の研究 上・成立編』（現代情報社、一九七四年）二二八〜二三三頁。陳立勝「聖人有過」…王陽明聖人論的一箇面向」（『學術研究』広東省社会科学聯合会二〇〇七年第四期）。郭淑新「朱子、陽明聖人觀比較」（『安徽師範大学学报（人文社会科学版）』第三一卷第一期、二〇〇三年）。志野好伸編著／志野・内山直樹・土屋昌明・廖肇亨著『聖と狂 聖人・真人・狂者』（法政大学出版局、二〇一六年）五〇〜五三頁。
例えば島田氏は、王陽明の「人間の尺度をただ良知の一点にしぼる」ことによる、その聖人像の「変容」に言及する（前掲『朱子学と陽明学』一四三〜一四四頁）。また荒木氏は、「聖人は本体明白で、天理を知っているだけであって、あの数限りない名物度数とか草木禽獣のことを、ことごとくわきまえているわけではない」（前掲書七七頁）、「陽明の聖人觀は、たしかに大力量のものでなくても、良知を磨練しさえすれば、どんな凡人でも聖人になり得ることを教示した」（前掲書八七頁）とする。王陽明の聖人觀について先行研究では、概して良知の強調とそれに基づく聖凡の平等、という見解を出ない。
- (4) 陸象山の凡聖平等論については、例えば卷十三「與郭邦逸」に「聖人與我同類、此心此理誰能異之。」として、常人と聖人の心と理とにおける同一が

述べられている。

- (5) 朱子(道学) 聖人論に触れた代表的な先行研究としては、吾妻重二『朱子学の新研究—近世士大夫の思想史的地平—』(創文社、二〇〇四年) 一五〇～一九七頁、垣内景子『「心」と「理」をめぐる朱熹思想構造の研究』(汲古書院、二〇〇五年) 一三四～一四〇頁、二二〇～二二三頁、小島毅「儒教の聖人像—製作者か人格者か」(刈部直・黒住真他編、岩波講座 日本思想 第八卷『聖なるものへ—躍動するカミとホトケ』岩波書店、二〇一四年) 一九七～二一四頁、土田健次郎『朱熹の思想体系』(汲古書院、二〇一九年) 五～一八頁がある。
- (6) 聖人が道の体現者として、法制度の基準となっていると主張するのは陸象山も同じである。『陸九淵集』卷十「與黄康年」には、「此道充塞宇宙、天地順此而動、故日月不過、而四時不忒。聖人順此而動、故刑罰清而民服。」とある。なお朱子の聖人像の根本をなす、天理や道の普遍妥当性が道徳規範や法律の根拠となったということについては、鄧克銘『宋代理概念之開展』(文津出版社、一九九三年) 二三四～二六六頁に指摘がある。
- (7) 例えば荒木見悟『明末宗教思想研究』(創文社、一九七九年) では、⑤にあたる条の一部を引用して「ここに宋代以来、紆余曲折を重ねて来た心学は、ついに絶対現在の思想に到達したのである」(二二～二三頁、傍点原著) と述べている。
- (8) 溝口雄三氏は王陽明の言う良知の働きについて、「あくまでその事例に対処した自己自身の良知ののちとつてその事例についてのあるべき正しさを判断しそれを実行せよ、というのである」として『世界宗教史叢書 10 儒教史』山川出版社、一九八七年、三二三頁)、②に引いた「答羅整庵少宰書」に言及している。直接的な意味では、まさに溝口氏の論ずる通りであろう。
- (9) 典拠は、『陸九淵集』卷六「與傅全美(二)」「過者、雖古之聖賢有所不免、而聖賢之所以爲聖賢者、惟其改之而已。」である。
- (10) また、朱子は「質敏不學、乃大不敏。有聖人之資必好學、必下問。……聖人之所以爲聖人、也只是好學下問。」(『朱子語類』卷一百二十一・五〇条) と、聖人が立場の低い者からも学んだとしているが、それは聖人の「敏」なる優れた知的素質を強調したものに過ぎず、王陽明描く聖人像の持つ、「自是」という過ちに陥る危険を避けるための努力を続けざるを得ない深刻さ、未完的性格は見られない。その朱子の工夫論の特色については、例えば中純夫「工夫論における凡と聖——朱子の陸學批判をめぐる——」(『東方學』第七十三輯 一九八七年、七九～九二頁) に詳細な言及がある。
- (11) 王陽明の工夫論について述べたものではないが、小路口聡「宋明心学における「現在」主義の思想」(吉田公平教授退休記念論集刊行会編『哲学資源としての中国哲学』研文出版、二〇一三年) にも、「聖人と凡人との区別を一举に撥無し、同一存在として、一举に結びつけるものが、……「現在の良知」である」と見る(七〇～七一頁、傍点原著) 王畿の見解はそのままその師・王陽明にも当てはまるとの指摘がある。
- (12) 『言行録彙輯』上・五九条に、「得他人一難、聖人倍發精神、故問詰者眞能助聖人也。」とある。
- (13) 王陽明聖人論とは直接には無関係であるが、明末の李贄が「答耿中丞」(『焚書』卷一) にて、『論語』顔淵篇の「爲仁由己」を論じた次の一文は、聖人と常人との相互自立関係を表現したものであり、王陽明の聖人像を理解する上でも参考になろう。「夫天生一人、自有一人之用、不待取給於孔子而後足也。若必待取足於孔子、則千古以前無孔子、終不得爲人乎。……且孔子未嘗教人之學孔子也。使孔子而教人以學孔子、何以顔淵問仁、而曰爲

仁由己、而不由人也歟哉。……惟其由己、故諸子自不必問仁於孔子、惟其爲己、故孔子自無學術以授門人。」なお、このような李卓吾の聖人像については、及川伶央「李贄童心説と羅汝芳の赤子の心の比較より見る人間觀の差異」(『東洋の思想と宗教』第三十九号、二〇二二年)二九〇三〇頁参照。

(14) 聖人論に限らず、もともと王陽明にはこのような「自是」に陥ることを戒め、「交修」の意義を強調する議論がある。この点については、中純夫「王畿の講学活動」(『富山大学人文学部紀要』第二六号、一九九七年)四七六〇四七三頁、小路口聡「序論―良知心学と講学活動」(小路口聡編『語り合う(良知)たち―王龍溪の良知心学と講学活動―』研文出版、二〇一八年)三〇四頁参照。また、本稿第一章第六節も参照。

(15) 王陽明は、天理を探索してもなお執拗に生じてくる極めて厄介なものとして、私欲をとらえていたようである。したがって道(天理)の探求は止めてはならないことになる。例えば、「先生曰、人若眞實切己用功不已、則於此心、天理之精微日見一日、私欲之細微亦日見一日。」(『伝習録』上・六六条)とか、「殊不知私欲日生、如地上塵、一日不掃、便又有一層。着實用功、便見道無終窮、愈探愈深、必使精白無一毫不徹方可。」(『伝習録』上・六九条)などという。この点については、王陽明聖人論に触れないながらも、荒木「陽明学の位相」一〇〇〇一〇一頁に指摘がある。

(16) 朱子『大學或問』上に「能知所止、則方寸之間、事事物物、皆有定理矣。理既有定、則無以動其心而能靜矣。」とある。

(17) 『伝習録』下・二四一条に「良知即是易。其道爲也、屢遷變動不居、周流六虛、上下無常、剛柔相易、不過爲典要、惟變所適。此知如何捉摸得。見得時透時、便是聖人。」とある。「屢遷變動不居」から「惟變所適」までは『易』繫辭下伝を典拠とする。

(18) 実は王陽明も「一定」を強調するが、それは朱子とは異なる意味においてである。彼は良医の病氣治療が「君子養心之學」と同じであるとして、「大抵治病、雖無一定之方、而以去病爲主、則是一定之法。」(『全書』卷之五「與劉元道」)という。王陽明が否定した「一定」とは、「見在」の状況変化を無視する「一定」の「方」(手段・方法)であり、その根本である「心」という「法」についてはむしろ「一定」を強調している。

(19) 道の「無窮」ということで興味深いのは、土田前掲書六一三頁の注(14)で、伊藤仁齋に「聖人が永遠に終わることの無い自己向上に努める」という思想があつたとして、その「蓋し道は窮まり無く、故に学も窮まり無し」という語を引く。この発言は時代と地域を超えて王陽明のそれと一致する。もちろん相違点は多いであろうが、それでも両者には「反朱子学」という共通点があることは注目されるべきであろう。

(20) 王陽明の「狂者」論は『孟子』尽心下の次の一条に拠っている。「萬章問曰、孔子在陳曰、盍歸乎來。吾黨之士狂簡、進取、不忘其初。孔子在陳、何思魯之狂士。孟子曰、孔子不得中道而與之、必也狂狷乎。狂者進取、狷者有所不爲也。孔子豈不欲中道哉。不可必得、故思其次也。……何以謂之狂也。曰、其志嚶嚶然曰、古之人古之人。夷考其行而不掩焉者也。……孔子曰、過我門而不入我室、我不憾焉者、其惟鄉原乎。鄉原、德之賊也。曰、何如斯可謂之鄉原矣。曰、何以是嚶嚶也。言不顧行、行不顧言、則曰、古之人古之人。行何爲踴踴涼涼。生斯世也、爲斯世也、善斯可矣。闒然媚於世也者、是鄉原也。……曰、非之無舉也、刺之無刺也。同乎流俗、合乎汙世。居之似忠信、行之似廉潔。衆皆悅之、自以爲是、而不可入堯舜之道、故曰德之賊也。」

(21) 志野前掲書では、王陽明の狂者論に言及して、狂者はその真率さによって「表面だけを取り繕った郷原よりも」聖人に近い存在と解される、とする

(二二五頁)。しかしそれは、「真率さ」というよりは、ここにいわゆる「完全」さを否定して、求道の姿勢そのものを強調することにその重点があるように思われる。後に「進取」を「願」うと言うのもそのためであろう。

(22) 『全書』卷之三十四「年譜三」嘉靖三年八月の項に「故孔子在陳、思歸以裁之、使入於道耳。諸君講學、但患未得此意。今幸見此、正好精詣力造、以求至於道。無以一見自足、而終止于狂也。」とある。ここでも「自足」||自己満足が戒められていることに注目したい。王陽明においては狂者もまた通過点に過ぎないことが分かる。

(23) 狂者は聖人への起点である、ということについては、陽明の高弟王畿が明言している。『明儒学案』卷十五「侍読張陽和先生元怵」の「秋遊記」に、「龍溪曰、狂者志大而行不掩、乃是直心而動、無所掩飾、無所窩藏、時時有過可改、此是入聖真路頭。」と記されている。なお、これは島田『朱子学と陽明学』一三九〜一四〇頁にも引用と指摘がある。

(24) 溝口雄三氏は陽明聖人論の特色として、「聖人は万善の完備態としてではなく、ただ良知が即今に發揮されているか否かの現在一瞬の自己のあり方としてとらえられていることがわかる」(同氏訳『王陽明 伝習録』中公クラシックス二〇〇五年、三三九頁)という。しかし、既にみたように、王陽明聖人論の特色は、単に「現在一瞬の自己のあり方」にのみあるのではなく、朱子のそれに代表されるような完成され規範化された聖人像に対して、終わらなき求道の過程にあり、また常人とも工夫のレベルを同じくし、「相助」関係をもつ、完成することのない聖人像を主張した点にあるのではないだろうか。

(25) 荒木前掲書八七頁。

(26) とところで、『伝習録』下・七条には「在虔、與于中謙之同侍。先生曰、人胸中各有箇聖人、只自信不及、自埋倒了。因顧于中曰、爾胸中原是聖人。」とあり、人は皆、今、ここにおいて聖人であるという。このような、いわゆる聖人現成論(万人即聖人論)の場合、最も扱いが難しいのは孔子のような歴史的聖人との関係についてである。これについて王陽明は明言していないが、推論すれば、常人すべてが聖人とされても、歴史的聖人の位置はなお変わらないと思われる。歴史的聖人を「聖人の中の聖人」と位置づけ直せば、聖人との「分數」の違いは残されるからである。このように考えるならば、「夫孔孟之訓、昭如日月、凡支離決裂似是而非者、皆異說也。」(『全書』卷之八「壁帖」といった歴史的聖人への崇敬の念と、聖人現成論(万人即聖人論)とが両立する。そうであれば、「常人―聖人」間の相対的な差は、「聖人―聖人の中の聖人」という形でそのまま持ち越されることになる。

(27) この点については、古代ギリシア哲学にも興味深い共通例がある。プラトン『テアイテトス』に登場するソクラテスは次のように言う。「何ひとつ僕のところからいまだかつて学んだことがあったためではなく、自分で自分自身のところから多くの見事なものを発見し出産してのことなのだ」(田中美知太郎訳『プラトン全集2』岩波書店一九七四年、二〇三頁)。王陽明描くところの聖人もソクラテス同様の「産婆術」の使い手であったと言えるか。

(28) 王陽明自身が「除了人情事變、則無事矣。喜怒哀樂非人情乎。自視聽言動、以至富貴貧賤、患難死生、皆事變也。事變亦只在人情裏。」(『伝習録』上・三八条)と、「人情」を定義している。

(29) 「情」という語は明末の文人たちの間で非常に注目されたという。そのことについては、例えば合山究「情」の思想——明清文人の世界観」(『アジアの思想と儀礼 福井文雅博士古稀記念論集』福井文雅博士古稀記念論集刊行会編 春秋社、二〇〇五年)二二三〜二四一頁参照。また、「人情」について、清代の裁判(法運用)における「情理」の説明としてはあるが、滋賀秀三氏は、「情にはもとよりこころという意味がある。ただしそこで——特に「人情」と熟したときに——意味されるのはいつもきままつて生き身の平凡な人びとの心である。平均人が普通に相手はかく感じ考え行動するであろうと相互に期待もすれば思いやりもするところのもの、それが「人情」であると言つてよいかも知れない。よきにせよ悪しきにせよそのような平均人の思惑を超えたり踏みじつたりするものは「人情に近からず(不近人情)(eccentric)である。」(『清代中国の法と裁判』創文社 一九八四年、二八六頁、傍点原著)と論じている。滋賀氏の分析の中でも特に、「相互に期待もすれば思いやりもするところのもの」とする「人情」の定義は、⑩に見える「相助」の精神を彷彿とさせるもので、興味深い。

(30) 例えば朱子は「聖人大公至正處、似無人情。然其隱惡揚善之心、則未嘗無也。」(『朱子文集』卷三十五「答呂伯恭別紙」とするが、王陽明に比べて聖人と「人情」との結びつきは弱い。そもそも朱子は「(人)情」については「理」ほどには信頼を置いていない。『論語或問』卷十三には、「或問父子相隱之說。……今試以身處之、則所謂情者、可體而易見。所謂理者、近於泛而不切。然徒徇夫易見之近情、而不要之以至正之公理、則人情之或邪或正、初無準則、若之何其必順此而皆可以爲直也邪。」とある。この点、第二章第三節も参照。

(31) 王陽明が「人情」を重んじたことについては、既に山下前掲書一九七〜一九八頁に指摘があるが、その聖人論や「見在」との関係については触れていない。

(32) 「論元年春王正月」は執筆時期が「戊辰」(明・正徳三年)とあり、それはちょうど王陽明の「龍場の大悟」の年である。その大悟の後に執筆されたことが「年譜一」の「正徳三年」(『全書』卷之三十二)の項やその序文に明記されている「五経臆説十三条」(卷之二十六 続編二)には例えば、「夫子以下之諸侯不復知有周也、於是乎作春秋以尊王室、故書王正月、以大一統也。」という一節があり、それが「論元年春王正月」の「夫子患天下之夷狄横、諸侯強背、不復知有天王也、於是乎作春秋以誅僭亂、尊周室、正一王之大法而已。」という箇所と内容的にほぼ重なることから、両書には密接な関係があると分かる。つまり「論元年王正月」は大悟の後、「五経臆説」の前後に執筆されたものと推測できる。

第四章 王陽明の「易簡」の思想——心の「同」と「異」——

第一節 問題の所在

前の二つの章で、致良知の「場」である「見在」について検討してきた。ここでは、致良知が「見在」を通じて非規範的に、自在に生々しい現実世界で発揮される点について注目した。

本章では、視点を変えて、王陽明が「心」「良知」やそれをよく発揮する「工夫」のあるべきあり方についてしばしば語るところの、「簡易(易簡)」について分析を試みる。致良知そのものの在り方への再検討を通して、心・良知の一面を明らかにする。また、本章での考察を、次章第五章への導きの糸とするものである。

さて、ここから本題に入るが、この「簡易(易簡)」という語は、『易』繫辞上伝「乾知大始、坤作成物。乾以易知、坤以簡能。易則易知、簡則易從。易知則有親、易從則有功。有親則可久、有功則可大。可久則賢人之德、可大則賢人之業。易簡、而天下之理得矣。天下之理得、而成位乎其中矣。」を典拠とする。

先行研究では、この「易簡」については「シンプル」「単刀直入」などと現代語訳されている(1)。他人や事物との関係において心の良知を発揮し、天地に俯仰して恥じない正義を実現するという「致良知(良知を致す)」。こそ、他の何にもまして重要であり、それさえ実現できればよい「シンプル」な工夫なのであるから、それ以外の、事物それ自体の在り方の探求などは二義的なものにすぎない、ということになる。彼の思想の核心である「致良知」説の強調とはすなわち彼の思想全体の意義の強調に他ならず、それはつまり王陽明思想の大前提を成すものである。

さて、彼の「易簡」の主張は、直接には南宋・陸象山の影響を受けている(2)。王陽明においてはその評価が北宋の周濂溪・程明道に及ばないにもかかわらず、陸象山が顕彰されているが、それもその「易簡」言説のためと考えられる(3)。しかし、実は程明道にも「簡易明白」の語があり(後出引用④参照)、王陽明もしばしばこれを口にしてしている。彼の程明道への尊敬の念から考えるに、この主張のもう一つの起源として程明道を挙げてもよいであろう(4)。

ところで、王陽明においてこれほど重要な主張にもかかわらず、彼自身は「易簡」とはそもそも何か、いかなる内容をもつか、について全く論及しておらず、それは形容詞的表現にとどまっている。それは「シンプル」に致良知のみを求める態度それ自体であり、特定の、これと決まった内容を持

っていないことによるであろう。島田虔次氏は、王陽明思想について「体系的学説というよりも、むしろ認識＝実践的方法」であると述べているが(5)、そのような性格であることが大きな理由であると思われる。ではそれは無内容なのかというと、決してそうではない。後述するが、この語の使われ方を見ると、そこには一定の方向性があり、まとまりをもった概念であることが分かる。それを「思想」と呼んでもよいであろう。本章以降でもそのような立場で扱うこととする。

さて、彼の「易簡」思想については、数少ないながらも、これを主題とした専論が出されている。張勇氏のもの为代表的であり、吉田公平氏や陳立勝氏も論考中に簡単ながら言及している。また、「易簡」思想に直接触れないながらも、関連する議論を含めれば柴田篤氏や李明友氏などの論考がある(6)。

王陽明の「易簡」について、こうした先行研究の指摘を大まかにまとめれば、直ちに六経や聖人の真精神を把握せんとしたために、経書の語義の探求や博識などの「繁文」を除去したその方法が「易簡」の工夫である、言語化による自己(の心の)「定理」化を防ぐものである、「事理」の探求への限定・集約としての簡易である、ということになる。

基本的にはこれらの指摘は妥当であると思われる。しかし、王陽明の「易簡」思想の意義はどのような側面にのみとどまるものであろうか。「易簡」に良知や心を發揮することのみ強調することはそもそも何を意味するのか。この点について先行研究には言及がない。もつと彼の説を掘り下げて検討してみれば、実は、それはより深い意味を有していることに気付かされるのではなからうか。

そこで本章では、王陽明「易簡」の意義とその可能性を従来とは異なる視点から再検討し、そのもつ拡がりについて解明することを目標としたい。

第二節 「見在」と「易簡」

(一) 「知識」偏重批判と「見在」

王陽明の「易簡」思想について考察するにあたり、まず彼の高弟の王龍溪が記録に残した、いわゆる「天泉橋問答」における王陽明の発言を掲げることとする(7)。

①上根之人、悟得無善無惡心體、……一了百當、即本體便是工夫、易簡直截、更無欠剩、頓悟之學也。〔王畿集〕卷一「天泉証道記」

優れた素質の人は、「無善無惡」である心の本体を悟っており、……これ一つができれば何でも正しく対応できる、すなわち心の本体がそのまま工夫であり、易簡で本体そのまま、欠損も余分も全くない(手を加える必要のない)、頓悟の学である。

ここで「本體便是工夫」とは、心はそのまま工夫、すなわち現実の事物への働きかけを行うことをその本質とすることを意味する。つまり心本来の在り方の直截な発露が「易簡」ということになる。それは換言すれば、心(の本体)と現実世界とは密接な関わりがあることを意味する。この点につ

いて、王陽明は端的に次のように言う。

② 只存得此心常見在、便是學。過去未來事、思之何益。徒放心耳。〔伝習録〕上・八〇条

この心を常に「見在」に据えることができれば、それが学問だ。過去未来のことなど、思ったところで何になろう。いたずらに「放心」「心の重性を忘れ去る」〔孟子〕告子上）するだけだ。

すでに第二・第三章で引用した条であるが、ここでは少し異なる角度から検討したい。王陽明において、「見在」の一瞬こそ「學」なのであり、そこにこそ「心」もあるのである。この「見在」とは、「過去未來事、思之何益」とあるように、生々しい「今、ここ」の現在の一瞬ということである。「突きつめて言えば、人間は、この「只今」という時間の上には、その存在の場を持ち得ないし、人間存在の価値は、すべて、この一瞬に掛かっている、と言っても過言ではあるまい」(8)。それは例えば、我々が過去の回想や、未来の想像の中でいかに激しく行動したとしても、それによって眼前の紙一枚すら動かすことはできないのと同じと言ってよいであろうか。無論、心や良知の対象である他者も、やはり「今、ここ」の一瞬以外には存在できない。つまり、人の「生」のすべては「見在」にしかないという主張である。そうであれば、「學」、すなわち、あるべき生き方を学ぶことは、当然「見在」にしかないことになる。「學」と「見在」が結びつくゆえんである。

さて、この点について更に考察するために、次の『伝習録』下・八一条を見てみたい。

③ 聖人不貴前知。禍福之來、雖聖人有所不免。聖人只是知幾、遇變而通耳。良知無前後。只知得見在的幾、便是了了百了。

聖人は「前知」〔中庸〕第二四章、前もって知ることを貴ばない。禍いや幸福の訪れは、聖人であっても避けられない。聖人は「幾」「物事の変化の兆し」を察知して変化に応じて適切に対応しているだけだ。良知には前後（への固執）はない。「見在」つまり今、この「幾」を知りさえすれば、どのような出来事にも正しく対処できる。

本条では、聖人は「前知」を貴ばず、その時その時の「見在」の「幾」への臨機応変の対応能力がその聖人たる要件のすべてであり、またそれが良知の本質であるという。「見在」を決定的に重視するという点では②と同じであるが、ここではもう少し深い議論がなされているようである。そこで本条を見ると、「聖人只是知幾、遇變而通耳」とある。これは聖人の要件としては、「見在」の「變」化に正しく対応することだけで、それ以外のこと、例えば知識や才能、力量については全く触れていない。

生々しい「見在」は時間的にみれば一瞬間ごとの変化がある。その千変万化する現実世界に対して、その都度その都度の状況を把握し、それに適切に対応することを続けてゆく。それは事前準備や蓄積が通用しない、非連続の状況への臨機応変の対応である。したがって、そこでは如何なる変化にも適切に対応できるだけの、とらわれない心が求められることになる。王陽明は聖人の心は「知識」なき「空空」の心であるとしたが(9)、これと通ずるであろう。

陽明によれば、そもそも心・良知とは「虚・無」なるものであった。『伝習録』下・六九条にはそのことが次のように述べられている。

④良知之虚、便是天之太虚。良知之無、便是太虚之無形。日月風雷山川民物、凡有貌象形色、皆在太虚無形中發用流行、未嘗作得天的障礙。聖人只是順其良知之發用。天地萬物、俱在我良知的發用流行中、何嘗又有一物超於良知之外、能作得障礙。

良知の「虚」（なる性質）は、天の「太虚」に他ならない。良知の「無」（なる性質）は、（天の）「太虚」の形の無いことと同じだ。太陽や月、風や雷、山や川、民衆や事物は、姿形をもつものであるが、すべて（天の）形なき太虚のなかで働き、運動して、天の（運行を）決して妨げはしない。（同様に）聖人はひたすらその良知の働きにしたがう。天地万物も、すべて我が良知の働きや運動のなかにある、どうしてもどんな物事であれ、私の良知（と関係する対象）から外れてその碍げとなるであろうか。

ここでは良知の性格について、良知が「（太）虚」「無（形）」であるとし、それゆえに「日月風雷」「天地萬物」などの「凡有貌象形色」という、大問わずあらゆる存在に対して良知は漏れなく関係を築く事ができると説いている。「虚」「無」なるものは、そこに何も無いがゆえに、形あるものを含め何でも受容できるということである。したがってここでも、「虚」「無」なる良知は、「貌象形色」を備えた大いなる「天地萬物」に対しても、無限の包容力や柔軟さ、対応力を備えている。それが我が心のたった一つの良知を致すだけであらゆる現実の複雑で変化する事物に対応できるゆえんなのである。それは、第一章でも見たように、自己の眼前に現れるあらゆる出来事、他者に対し「無我」をもつて接することが「廓然大公」として万物に最適に順応し得ることに通じている。何より、人において「易簡」にも心・良知のみが強調されるとき、私欲である「我」は姿を消す。「虚」は良知の働きの「大公」の重要な基礎なのである。

ともあれ、以上を踏まえるに、本条において注目すべき言葉は、「聖人不貴前知」であろう。この「前知」とは事前準備の知識、予断、先入観などを含むものであろうが、その真意を知るには別に、「聖人は一つの良知に過ぎない。良知以外に「知」などない。何の「前知」があるか「聖人只是一个良知。良知之外、更無知也。有甚前知。」（『陽明先生遺言録』下・三条）と論じているのが参考になろう。それは無論「見在」重視を示しているが、同時に、その「良知之外、更無知也」とは、良知以外の「知」、「前知」を含めてすべての「知」＝現実離れた形而上的・抽象的知識、を偏重することへの批判となっている（10）。「知識」なき「空空」なる心であればこそ、「見在」に適切に対処でき、「今、ここ」に正しく対処できれば、それ以外のいかなる時・場でも正しく対処できる。①③の「一了百了（當）」や、「心は天そのものだ。心を言えば天地万物すべてに係わることになる。（それは）しかも切実で易簡である（心即天。言心則天地萬物皆舉之矣、而又親切簡易。）」（『全書』卷之六「答季明德」というのはこの意味であろう。

そして、このような「前知」「知識」偏重批判こそ、王陽明自身、「聖人が人を教えるときには、人が易簡でないことを懸念したのだ。その教えはすべて易簡な規範である。今の人の博学好みからすれば、聖人の教えのほうが間違いに見えるだろう（但聖人教人、只怕人不簡易。他説的皆是簡易之規。以今人好博之心觀之、却似聖人教人差了。）」（『伝習録』下・五八条）と述べる通り、「易簡」の思想なのである。

「見在」の一瞬の対応には「前知」といった（予備）知識の蓄積は不要である。求められるのは「幾」に臨機応変に対応する「致良知」のみである。そもそも、②にも明らかのように、致良知は「見在」にしか実現しない。そして、致良知とは「易簡」の工夫なのであるから、つまり致良知とは「見

在」における「易簡」の工夫なのである。そしてそれが人にとって最も重要なことなのである。

そのことについては次の一条によりの確に語られている。

⑤耳原是聰、目原是明、心原是睿智、聖人只是一能之爾。能處正是良知、衆人不能、只是箇不致知。何等明白簡易。『伝習録』下・八三条

耳は本来「聰」（よく聴き分けられる）であり、目は本来「明」（よく見分けられる）であり、心は本来「睿智」（優れて賢い）である。聖人はひとえにこれらができるに過ぎない。（その、）できるということこそまさしく良知なのであって、衆人が（それを）できないのは、良知を發揮して実践しないからに過ぎない。何とはつきりとしていて易簡なのか。

「見在」という現実を生きるとは、つまり目、耳、心（良知）などの感覚器官を働かせながら生きることでもある。現実とは生々しいものであり、それは端的に五感において把握される即物性の世界である。本条において感覚器官を働かせることの重要性を主張している理由の一つはそれである。

この⑤の一条はすでに第三章にも引用したが、ここではそれを「明白」簡易」の観点から考察してみたい。「目」「耳」「心」のような感覚器官は万人にとつて生まれつき賦与されたものである。つまり何らの作為も代償もなしに人はそれを与えられ、働かせることができる。王陽明によれば、人においては、生来有する感覚器官の最善の働き以外の何物も必要としない。そのような器官はよく働かせるか、働かせないか以外のあり方はない。同じく人に生来備わる心・良知も同様で、人は心・良知を發揮するか、しないか以外に選択肢はないのである。感覚器官を通じて良知を致すだけで、人の理想的あり方の体現者、「聖人」になり完成する（11）。反対に、致良知ができないことは、人として不完全ということである。それは換言すれば、後天的に得られるものを二義的にみることにつながる。後天的に得られるものとは言えば、「知識」「地位」「好博之心」である。或いは、それは広く生得の心・良知をそのまま發揮するにあたって差し障りとなる、作為（人為）であると解釈してもよいであろう。

第三章でも触れたが、陽明以前には聖人と常人との相違は懸絶していた。しかし陽明の「易簡」の思想はそれを撥無する。したがってそこに聖凡の接近も実現するのである。つまり「易簡」の思想からでも聖凡接近は実現可能となる。ともあれ、ここに見られるのは、人においては良知の実践の有無というただ一点が人としてのあり方の当否の基準になるという、単純明快の極致、すなわち「易簡」の人間観である。

（二）朱子との比較——「積累」と「易簡」——

さて、以上に見てきた点について、当時の体制教学であった南宋・朱子の哲学と比較するとより明快にその特徴が際立って見えてくる。朱子は次のように言う。

⑥蓋君子之於天下、必欲無一理之不通、無一事之不能、故不可以不學、而其學不可以不博、及其積累而貫通焉、然後有以深造乎約、而一以貫之。非

其博學之初、已有造約之心、而姑從事於博以爲之地也。『中庸或問』下、第二十章に係る部分)

君子は天下(の事物)に対して、必ずいかなる道理にも通じないことはなく、いかなる行いもできないことはないことを望む。ゆえに学問しなればならず、その学問も博識でなければならず、それを積み重ねること(すべての道理を)貫いて通ずる(朱子『大學或問』伝五章)。その後で深く根本的な点、「約」(『論語』子罕)に達し(『孟子』離婁下)、一つのこと貫く(『論語』衛靈公)のだ。学問し始めの段階からすでに深く「約」に達する心があつたがひとまず博学につとめるといふ境地にあつた、というのではない(積み重ねがあつての悟りの心だ)。

朱子はいわゆる「悟り」については直截に語らなかつたが、人としてのあるべき道理を把握・体現することが最も重要であり、それが存している「心」の「極」「至」だと考えていたので(12)、ここに見える「貫通」といふ境地は、彼において「悟り」に相当するものであつたと言えよう(13)。例えば本条にいう、全ての道理を把握する「一貫」がそうであり、それを成し遂げた者が「君子」とされていることで分かる。

さて、朱子によれば、そのような全ての道理を把握する「一貫」の境地に至るまでには、学問の「博」と、一つ一つの事物の「理」の把握、一事一事の実践などを「積累」してゆく必要があるという。絶え間ない積み重ねと博学への努力の果てに、「一貫」の境地は実現する。そのことを述べた、朱子自身の補筆に係る『大學章句』伝五章に「至於用力之久」とあるが、その境地に達するまでには「久」しい時間を要することになる。換言すれば、「漸進的に、聖人と「成る」存在である」と言える(14)。

このように、多くの理や事物の把握の「積累」を行つたり、「博」く学んだり、「久」しい時間を費やすということから分かるのは、朱子においては未完成から完成(悟り)に至るまでに多くのなすべき段階があり、時間的にも長期にわたるといふことである。それは王陽明の心・良知観とは大いに異なる。未完成から完成への時間が長く、「積累」が多いことは、朱子の考える「一貫」の境地が、生々しい「見在」から超然とした高邁な理想であることを示すものである。朱子における高邁な理想の追求は、結果として人の完成を遅らせる、或いは完成に向かう未完成な存在、「中間者」に止まらしめることになる(15)。そのとき「見在」は、常に千変万化するもので、こちらの「積累」や完成への長い修養を待つてはくれない(16)。朱子の掲げる理想的人間像が、一面では生々しい「見在」の人間のあり方から離れたものとなるのは避けがたい。

これに対し、王陽明の「易簡」の思想は、②にあるように、生々しい「見在」の「心」を「學」として最も重視した。それは、「前知」という「知識」の蓄積によらず、また生得の心身や感覚器官に依拠して致良知を実現し、「見在」において聖人となるためのものであつた。

しかし、これほどに「見在」や生得性を重視しながらも、王陽明はそこに惑溺することはなかつた。実際、「見在」の過度の強調は利那主義に陥る可能性もある。その点では、朱子の掲げる高邁な人間像はそれを克服するための適切な目標であつたと言えよう。

ただ、利那主義や私欲の克服を求める点では王陽明も同様であつた。彼は「良知は是非(を正しく判断する、その)心に他ならない(良知只是箇是非之心)」「『伝習録』下・八八条」と定義する。良知は生々しい「見在」の感覚や誘惑に引きずられかねない危うい状況下でも、人に普遍的正義を自覚させる存在である。人は確かに「見在」に生きなければいけないが、といってそれに惑溺することは許されない。「良知は美声・女色・財貨・利益(の

ような俗世の欲望)の場において働く。良知の全く蔽われない精緻澄明さを發揮できれば、美声・女色・財貨・利益(のような俗世の欲望)との係わりでも、天則(たる良知)が働きゆかないことはない。「良知只在聲色貨利上用功、能致得良知精明明、毫髮無蔽、則聲色貨利之交、無非天則流行矣。」(『伝習録』下・二七条)という。そしてこの心・良知は、⑤にも見たように、生得のものとして万人に賦与されているのである。

「聲色貨利」のような生々しい欲望に満ちた「見在」の世界であっても、いやそこでこそ、惑わされずに普遍的な正義、「天則」を貫かなければならない。そもそも、「理」は時と場所とを問わず、普遍的に正しいものであるはずだからである。この困難な課題に応えるものこそ「致良知」であり、その強調が「易簡」の思想であった。まさに彼の思想もこの意味において、朱子の哲学と肩を並べる意義深い内容を有しているのである。

第三節 「簡易」の思想と「分限」

(一)「多寡を論ぜず」——「精金の比喩」の意味——

前節では、王陽明の「簡易」の致良知が如何なる在り方として位置づけられているかを見た。それはつまり、「見在」においてこそ致良知すべきであり、またそれに尽きると言うものであった。本節ではさらに別の観点から、その「簡易」の思想を検討したい。

そのために、まず『伝習録』上・一〇〇条、いわゆる「精金の比喩」を用いて人の在り方を述べた有名な一条を検討したい。

⑦聖人之所以爲聖、只是其心純乎天理而無人欲之雜。猶精金之所以爲精、但以其成色足而無銅鉛之雜也。人到純乎天理、方是聖。金到足色、方是精。

然聖人之才力、亦有大小不同、猶金之分兩有輕重。堯舜猶萬鎰、文王孔子有九千鎰、……才力不同、而純乎天理則同、皆可謂之聖人。猶分兩雖不同、而足色則同、皆可謂精金。……所以爲聖者、在純乎天理而不在才力也。故雖凡人而肯爲學、使此心純乎天理、則亦可爲聖人。猶一兩之金、比之萬鎰、分兩雖懸絶、而其到足色處、可以無愧。故曰、「人皆可以爲堯舜」者以此。……人之氣質清濁粹駁、有中人以上中人以下。……後世不知作聖之本、是純乎天理、却專去知識才能上求聖人。……知識愈廣、而人欲愈滋。才力愈多、而天理愈蔽。……吾輩用功、只求日減、不求日增。減得一分人欲、便是復得一分天理、何等輕快脫洒、何等簡易。

聖人の聖人たるゆえんは、その心が天理そのもので人欲という夾雑物がない点にこそある。純金が精(純粹)であるゆえんが、その純度が十分に銅や鉛といった夾雑物がないのと同じである。人は(心が)天理そのものになってはじめて聖(人)だ。金は純度が完全であってはじめて精だ。しかし聖人の才能や力量は大小の差があり、それはちょうど金(の重量)に軽重の差があるようなものだ。堯舜は約一万鎰、文王や孔子は九千鎰、……才能力量に差があっても、(心が)天理そのものであることが同じなら、誰もが聖人といえる。ちょうど重量に違いがあっても、純度と同じなら、どれも金といえるというのと同じだ。……(聖人の)聖たるゆえんは、(心を)天理そのものにするにあつて才能力量(が多いこと)にはない。ゆえに凡人であっても、すすんで学問して、この心を天理そのものにすれば、やはり聖人だ。ちょうど一兩の金は万鎰(の金)

に比べて、重量ではかけ離れているが、その純度では遜色ないのと同じだ。故に「人皆な以て堯舜たる可し」(『孟子』告子下)と言ったのはこのような理由からなのだ。……人の「気質」には清濁や純粹雜駁(の違いがあり)、常人以上の人や常人以下の人もいる。……後世(の人)は、聖人となる根本が、(心を)天理そのものにするところにあることを知らず、それどころか知識才能の側面にばかり聖人を求めている。……知識が広がれば広がるほど、人欲はいよいよ盛んになる。才能力量が多くなればなるほど、(心の)天理は蔽われる。……私の工夫を用いる(やり方は)、ともかく日々減らすことを求めて日々増やすことを求めない。一分人欲を減らせれば、一分の天理を回復できる。何と軽快でさっぱりしているのか。何と「易簡」なことか。

ここで王陽明は、聖人に力量の差があることについての質問に対し、堯舜や孔子の力量を「精金」(純金)の重さの違いに譬え、その比喩を通じて、純金Ⅱ人の心が天理そのもの(「純乎天理」)であることが最も重要であること、「才力」「知識」は心の前には重要ではなく、その追求は「人欲」であると断じている。肝心なのは純金に「銅鉛之雜」がないのと同様、「才力」や「知識」といった心の天理を蔽う「人欲」が混じっていないことであるという。ここで王陽明がそれを「足色」(純度・品質)と譬えているのは興味深い。それは心の天理の純粋さに係わるものである。つまりここでは心の在り方の重要性が言われているのである。

これに対して、彼が批判しているのは「大小」「輕重」を問うこと、つまり「量」を重視する立場である。ここで「人欲」と断じられている「才力」や「知識」は、それ自体が「人欲」ではなく、むしろそれを単に量的に「廣」げ「多」くせんとすることへの固執の態度が「人欲」ということになる。

ではなぜ量の充実を目指してはならないのであろうか。本条の比喩にも見える「精金」についても、その重量が多いこと自体悪いことではないはずである。ここでの例を挙げれば、むしろそれが「堯舜」の「萬鎰」並みに増えることは良いことではあろうか。では、それを否定した王陽明の意図はどこにあるのか。

このことに関連して、⑦の「精金の比喩」を承けた弟子の疑問に対する、いわば補足説明として、王陽明が語った言葉の中に次のようにある。

⑧所以謂之聖、只論精一、不論多寡。……若除去了比較分兩的心、各人儘着自己力量精神、只在此心純天理上用功、即人人自有、箇箇圓成、便能大以成大、小以成小、不假外慕、無不具足。(『伝習録』上・一四條)

(堯・舜と孔子に力量の差があっても、ひとしく聖人として天理としての心を備えているが)ゆえに、聖人と言われるのだ。「(惟れ)精(惟れ)一」(良知を實踐すること)を論じこそすれ、(量の)多寡を云々することはないのだ。……もし力量を比較する心を取り除き、人それぞれが自己の力量や気力に従って、ひたすら天理そのもののこの心で工夫すれば、まさに一人一人が(天理を)保ち、それぞれが円満成就し、(力量の)大きい人は大きく完成し、小さい人は小さく完成し、他者の力量を羨望するまでもなく、完全無欠である。

本条には「只論精一、不論多寡」とあり、さらに「比較分兩的心」を「除去」することが説かれている。數量に固執する考え方を克服すべきことが

「こ」でも述べられている。

⑦に明らかであるが、人において、「知識」や「才力」「氣質」などには人それぞれに差がある。「才力不同」とされるゆえんである。それは、金の「分兩」に喩えられるように、その差が数値化されやすい。つまり、評価において、「以上」「以下」(引用⑦)などの階級をつけられる可能性がある。⑧で「多寡」とされるのがその象徴であろう。それゆえ、人ごとに異なるがゆえに比較の対象となり、かつ人の目にもつきやすい。

ところが、これに対して、「心」の「純乎天理」はそうではない。それには、「多寡」や「上下」といった数値化に基づく評価ができないのである。つまり、量ではなく「質」の問題となる。実際、「心・良知」といった、質的・形而上的事柄は、数値に換算することは出来ない。例えば、この愛は四一パーセントであるとか、この偉大さは七〇キログラムである、などという論法はあり得ないであろう。それがたとえ量的に小さくとも、致良知は致良知として人において最高の価値があり、それがたとえ量的に大きくとも、力量や知識は人としてのあり方には意味を持たない。「如何に」(質)の問題は「幾ら」(量)には還元できないのである。

それについて注目すべきは⑦の「才力不同、而純乎天理則同、皆可謂之聖人」である。ここでは才力の「不同」と対照させる形で「純乎天理」の「同」が述べられている。これがこの⑦⑧の鍵となる発想であろう。

では、この「同」とはどのような意義を持つのであろうか。繰り返せば、心・良知のことは数値に換算できない。換言すれば、比較の対象となりにくく、したがって上下などの優劣をつけることが不可能になる。陽明は「一節の(良)知は、そのまま全体の(良)知であり、全体の(良)知は、そのまま一節の(良)知であり、すべて一つの本体であることがこれで分かる(于此便見、一節之知、即全體之知、全體之知、即一節之知、總是一箇本體。」「(伝習録)下・二二条」という。「一節」という部分の良知が、「全體」の良知と同じであるという。部分即全体ということになる。その鍵こそ、「總是一箇本體」、どちらも一つの同じものであることなのである。規模や量の比較や優劣をつけるのが不可能な場合、それは平等・同一、つまり「總是一箇」や「同」が背景にあることを意味する。⑧で「此心純天理上用功」するために、「除去了比較分兩的心」が明言されているのはそのためである。しかも、そこに「人人自有」とあるように、その心の天理(良知)は誰にでも平等に賦与されているのである。

そもそも、王陽明においては心や良知は人の在り方の根本に関わるものであるから、これが万人に遍くある場合、人という人を判断する基準がすべて「心・良知」一本になる。それは、それ以外の「知識」や「才力」などは、二義的存在となることを意味する。換言すれば、そうした「多寡」の評価がつきやすいものは、心・良知の前にその評価基準としての意義を失い、人において「多寡」は問われなくなる。仮に、「多寡」にとらわれてこれを増そうとすれば、それは「知識愈廣、而人欲愈滋。才力愈多、而天理愈蔽。」(引用⑥)という「人欲」への墮落に繋がるであろう。王陽明が「吾輩用功、只求日減、不求日増。」(引用⑥)と述べるゆえんである。

それは最終的には、心・良知を基準とする以上、それぞれの「才力」や「知識」や「氣質」に如何なる差があっても、誰もが等しくあるがままで聖人になれることを意味する。⑧にも「大以成大、小以成小」という。そこにこの「同」の究極の意義がある。

そして、この「そのまま」という発想は、王陽明においては「各人儘着自己力量精神」（引用⑧）、「私の致良知は、各人（の力量）の分際にしたがうものだ（我輩致知、只是各隨分限所及）」（『伝習録』下・二五条）と、「分限」とも言い表される。⑧に「不假外慕」とあるように、人は他者の力量と「比較」することなく、自己の力量の「分限」に沿って行うことが、他ならぬ心・良知を發揮する最善の方法である。彼において「分限」の強調とは人を制限するのではなく、むしろ人を等しく聖人にし、等しく心・良知を致すための手段なのである。換言すれば、人は自己の良知に順うという姿勢の一点で、それぞれの相違にもかかわらず皆平等になる、とも言うことができる。別に「天理そのもの（である心）」にはもともと分限がある（「天理本體自有分限」）（『伝習録』上・四九条）と言うのもこの意味であろう。

そして以上に分析したような、万人を判断する基準がすべて「心・良知」一本となり、「知識」「才力」が二義的になるということこそ、すでに第一節にも見たように、他ならぬ、「易簡」の思想なのである。それはまさに聖凡の違いを超えて人があるがままで平等に導く発想の根底にあるものだと分かる。その時実現されるのが、「箇箇圓成」（引用⑧）なのである。

以上を踏まえれば、例えば⑤を別角度から捉え返すことができるのではないか。そこでは人は「目」「耳」「心」などの生得の感覚器官の働きを全うするだけで聖人になれるとあった。それは万人にとって「同」じものであるから、後天的に得られる地位や財産、知識や頭脳の働きの有無、職業の貴賤や出自とは関係がなくなる。つまり、実際の人間に即して、如何なる人間であれ、その本来の在り方を無条件に肯定する、極めて積極的な発想なのである。

人はその生育環境などの違い、持って生まれた資質の違いによって千差万別の人生を送り、価値観をもつ。そこには当然人と人との差も生じて来るであろう。しかし、⑤にも見たように、目、耳、心など生得の感覚器官の働き自体に差はない。身体と心において人に階級はない。「衆人」が聖人たり得ないのは、「只だ是れ箇の知を致」すの一点ができないという違いではない。そうであれば、聖人の要件としては致良知のみの「易簡」の工夫であって、知識や力量は不要であるから、一般の民衆でも聖人になれる。王陽明の「易簡」の思想は、こうした生得性や身体性の問題にも広く係わっているのである。

そして以上の点においても朱子との違いが見える。第三章第二節でも考察したように、彼においては完全な生き方とは古の聖人の生き方であり、それは「法」としてすべての人が従うべきものとしていた（17）。つまり万人のあり方の正しい基準は唯一、聖人のそれであり、それ以外の様々なあり方は認められなくなる。基準が万人にとつてただ一つしかないのであれば、その基準に合わせて、常人それぞれの到達度や達成度が数値化され易くなる。朱子においてはしばしばそのような評価が行われているのは偶然ではない（18）。それは「量」で人を評価・判定する発想であり、王陽明の、「多寡を論ぜず」の、致良知という「質」を最重要視する発想とは異なる。

また朱子は、人々にはその聖人の境地に達するために、その言動を記した「経書」を学び、それを規範として一つ一つ実践することを求めた。そうであれば生き方を深める上で心以外にも「博」い「知識」など、多くの時間と手段が必要となってくる。それが⑥の主張の背景にあらう。それは己に

生来備わった良知や感覚器官を働かせさえすればいい「易簡」なあり方とは異なり、誰もを取り組めるものではない。結局、地位や時間的・経済的余裕がある一握りの選良階層だけがそれに取り組むことになる。そこでは聖凡間の平等はもとより、常人間の平等も生じにくいものとなる。

(二)「分限」と「見在」——儒教を揺るがすもの——

さて、王陽明においては、このように「易簡」なる人の心の「同」が強調されたが、では個々人の「分限」は、結局はどのような意味をもつことになるのだろうか。この点について、『伝習録』下・九三条に興味深い発言がある。

⑨問、良知一而已。文王作象、周公繫文、孔子贊易、何以各自看理不同。先生曰、聖人何能拘得死格。大要出於良知同、便各爲說何害。且如一園竹、只要同此枝節、便是大同。若拘定枝節節、都要高下大小一樣、便非造化妙手矣。汝輩只要去培養良知。良知同、更不妨有異處。

質問した。「良知はただ一つです。(しかるに)文王は象伝を作り、周公は繫辭伝を作り、孔子は易に贊を添えました。なぜそれぞれ理をとらえるのが異なっているのですか」。先生は言われた。「聖人はどうして拘り定めであろうか。肝心のところで良知の同然に基づいているのであれば、各人が(異なる)説を立てて何の害があるろう。例えばここに竹があつて、枝や節がどれにもひとしくあることを求めるのが「大同」だ。もし枝や節の一つ一つにまでこだわつて、大きさや高さなど何もかも画一化してしまつたら、(天の)造化の絶妙な腕前とはいえない。君はひたすら良知を養うべきだ。良知が同じなら、異なる点も決して妨げにはならない。

理の観点が人によって異なることへの疑問に、良知の「大同」と、「異」の肯定を竹の比喻を用いて説明している。良知が「大同」であり、それに基づいた結果として様々な「看理」が生じて、良知に依拠するものである以上、それは何ら問題ない、ということになる。「若拘定枝節節、都要高下大小一樣、便非造化妙手矣」という言葉からは、むしろその違いを進んで認めていとも解釈できる。無論これは良知の「同」が大前提であるから、安易に近現代的視点に立つて、これをただちに「個性」の尊重だということとはできないであろう。

しかし、「看理」の「異」は、むしろ「分限」を意味しているのではないか。この質問を踏まえるならば、例えば文王は象伝を作つたが、繫辭伝も文言伝も作らなかつた。一人ですべてを成し遂げることはできず、特定の「理を見る」立場にしか立ちえなかつた、ということになる。その意味ではこれを「分限」ということができるのではないか。そしてここで、個々人の「分限」は、良知を基礎としている限り、積極的に肯定されるべきものとされているのである。

無論、「易簡」の思想に立つ王陽明からすれば、致良知さえできていれば、それ以外のものは二義的であるから、さして重視する意味はなく、ゆえに「分限」「異處」を認めても構わない、という消極的容認でもあつたらう。しかしそうであっても、やはり「異」を公に認めた意義は大きい。

人は、心・良知のみ従つて生きること、真に天地に恥じない生き方ができる。それは万人普遍の目標であろう。しかし、そのあらわれは個々人

の資質・気質の清濁、環境などによって異なる。それが「分限」である。まさにそれは「見在」世界の複雑多様さ、そしてそれを承けて生きる生身の人間の実態を反映したものである。しかし、そのように結果として各々異なっても、良知に根差して生きる限り、それはその人の「本色」として肯定される(19)。その意味で⑨に描かれるものは、「見在」を生きる生身の人々の様々な在り方の肯定、「箇箇圓成」(引用⑧)の世界である。こうした形での「見在」肯定は最終的に、異なる職業・才能の人々が相互に補い合い理想社会を構成する、次章に分析する「拔本塞源」論にも響いているのである(20)。

そして、以上に検討してきた人々の様々なあり方を認める思想はさらに興味深い議論へと展開してゆく。⑧にある「各人儘着自己力量精神」「不假外慕」は、換言すれば「自得」という意味になろうが、この語が見える一文には次のようにある。

⑩夫楊墨老釋學仁義求性命。不得其道而偏焉、固非若今之學者、以仁義爲不可學、性命之爲無益也。居今之時、而有學仁義求性命、外記誦辭章而不爲者、雖其陷於楊墨老釋之偏、吾猶且以爲賢。彼其心、猶求以自得也。夫求以自得、而後可與之言學聖人之道。(『全書』卷之七「別湛甘泉序」)

(戦国時代の思想家) 楊朱・墨子・老荘や仏教では仁義を学び「性命」「天命」として得た本性すなわち「心」を求めている。道を得られず偏向しているが、そもそも今の学者が仁義は学びえない、とか、「性命」は無益だなどとするのとは異なる。今日にあって、仁義を学び「性命」を求めて、(文章を)記し、誦え、言葉を飾る学を行わない者であれば、それが偏向した楊・墨・老・仏の思想に陥ったとしても、私は(それらの思想家を)まずは賢人と認めたい。彼らのその心は、まだしも自得を求めている(点で今の学ぶ者よりもましな)のだ。自得を求めて、始めて聖人に学ぶ道を共に語ることができる。

己が心の「仁義」「性命」を最重要視して發揮しさえすれば、その結果生まれた思想がいかなるものであるうとも問題としない——「仁義」「性命」の「自得」さえ要としておれば、儒教の聖人や経書の主張と異なる「異端」の思想であっても許容する、という大胆な態度として現れる。それはまさに「易簡」の思想に基づいている。近世儒教ではとりわけ仏教(禅)などを排撃する傾向が強かった。しかし王陽明は「義理」や「性命」といった「心」を極めて重視し、その「心」の同然性重視が突破口となって、結果として楊朱・墨家・老荘・仏教のあり方をも認めるといふ儒教史上きわめて大胆な主張を展開することができたのであった(21)。

既に見たように、生々しい「見在」は、多様で複雑、千変万化する。そこに生きる人々も、当然その「気質」は「清濁粹駁」の差を免れない。そのような「見在」を、致良知最優先の立場から、結果としてありのままに認め、受容する基礎となったものこそ、「易簡」の思想であった。

また、その思想は、第三節の(一)でも検討したように、致良知という一点で万人の在り方の善し悪しを決める基準となり、聖人と常人の違いをも大きく縮めた。既にこの点で儒教の枠組みを揺さぶるものであった。「心学としての良知説は、みずから忠実にその実相を深めてゆくとき、結局、脱儒教的体質をもつことに目覚めざるを得なかったのである」(22)。まさにその「みずから忠実にその実相を深めることこそ、「易簡」の思想なのである。そして最終的には、本条にあるように、仏・道・墨等のいわゆる「異端」をも許容することになったのである。「致良知のみ」を掲げた「易

簡」の思想は、その「シンプル」さ、「見在」重視の故に、王守仁の思想史理解においても実にラディカルな作用を果たすことになったというべきであろう(23)。

第四節 結語

王守仁は「千古の昔の聖人もこれしかなかった。続けて言われた、人生も、これがあるだけだ、と(千古聖人只有這些子。又曰、人生一世、惟有這件事)」。『伝習録拾遺』第一条)という(24)。彼は人に語るにもこのように「良知」や「心」を前面に押し出していたわけであるが、それを聞く側からすれば、王守仁の教えといえれば致良知以外にない、という印象を持つであろう。

このようにただ一つのことを徹底的に強調することは、それだけで人々に強烈な印象を与えるものである。実際、彼の高弟である王良(王心齋)は、王守仁に初めて会見たときに良知説を聞いて、その「簡易直截」さに「予の及ばざる所」と感服し、「下拝し隅坐」したと伝える(『王心齋先生全集』巻之二「年譜」庚辰十五年 三十八歳の項)。また、やはり高弟の鄒守益は、「私見では(王陽明)先師の道は、ますます簡易であり、ますます広大であり、ますます切実であり、ますます高く輝かしく、……〔竊窺先師之道、愈簡易、愈廣大、愈切實、愈高明、……〕」(『伝習録』「陽明先生文録序」と述べ、同じく高弟の王畿は、「滁陽会語」にて、「(王陽明先生は) 四九歳以降、専ら「致良知」を主張し、……これこそ孔子門下の易簡で根本そのままのものである〔自江右以後、則專提致良知三字、……乃是孔門易簡直截根源〕」。『王畿集』鳳凰出版社、二〇〇七年、三三頁)としている。このように、王守仁が「易簡」の思想でもって致良知の一本を打ち出したことそれ自体が、聴く者に強い印象を与え、それが魅力と感ぜられて多くの人々を惹きつけたのであった。そしてそこから「陽明学」という一大潮流が興ったのであった。この意味で、陽明の「易簡」の思想は陽明学形成の一大契機となったのではないであろうか(25)。

注

(1) 島田虔次『中国文明選 王陽明集』(朝日新聞社、一九七五年)に「簡易」というのは、複雑にたいする簡易というよりも、単刀直入というのに近いと思われる。(一三二頁)とある。また、小路口聡『「即今自立」の哲学―陸九淵心学再考―』(研文出版、二〇〇六年)三七二頁では、「易簡」を「シンプル」とする。

(2) そもそも陸象山の「易簡」説は朱子との「易簡」「支離」を巡る論争のなかで提起されたものである。例えばその際に詠まれた「鵝湖和教授兄韻」(『陸九淵集』卷二十五)の「涓流積至滄溟水、拳石崇成泰華岑。易簡工夫終久大、支離事業竟浮沉。」という詩にその主張が見える。陸象山から王陽明、

そして王龍溪へという流れで「簡易（減擔法）」の思想が受け継がれたという点については、小路口聡「良知心学の血脈」『陽明学』第一七号、二〇〇五年）五五～五六頁参照。

(3) 陸象山への顕彰は、その子孫にまで及ぶほど大がかりに為された（「年譜（二）」正徳十六年正月「録陸象山子孫」及び『全書』卷之十七「褒崇陸氏子孫」参照）。なお、王陽明の陸象山顕彰のもつ意味については、吉田公平『陸象山と王陽明』（研文出版一九九〇年）一九八～二〇三参照。

(4) 『程氏遺書』卷一・一条に、「聖賢論天徳、蓋謂自家元是天然完全自足之物、若無所汚壞、即當直而行之。若小有汚壞、即敬以治之、使復如舊。所以能使如舊者、蓋爲自家本質元是充足之物。……故常簡易明白而易行。」とある。

(5) 島田虔次著・井上進補注『中国における近代思惟の挫折 1』平凡社東洋文庫、二〇〇三年、六〇頁。

(6) 吉田公平『陸象山と王陽明』（研文出版一九九〇年）、一八五頁、柴田篤「言と心―王陽明思想の一断面―」『東方学会創立五十周年記念 東方学論集』（東方学会一九九七年）、六九六頁、李明友「敦本尚実、返朴還淳―王陽明的経学観」（『中国哲学史』二〇〇五年第二期）、一一九頁、一二〇頁、小路口前掲書三七二頁、張勇「陽明心学易簡論」（『黒河学刊』二〇一〇年第一期・総第一五九期）、三六～三七頁。

(7) 同席者である錢徳洪側の記録は、『伝習録』下・一一五条に残されているが、その内容は①に掲げる王龍溪のものよりは簡略である。しかし大筋は概ね同じであり、真偽は問題とならないと思われる。

(8) 小路口前掲書三四二頁参照。

(9) 『伝習録』下・九五条に「孔子有鄙夫來問、未嘗先有知識以應之、其心只空空而已。……若夫子與鄙夫言時、留得些子知識在、便是不能竭他的良知、道體即有二了。」とある。

(10) 『伝習録』上・二二条に「問、聖人應變不窮、莫亦是預先講求否。先生曰、如何講求得許多。聖人之心、如明鏡只是一箇明。則隨感而應、無物不照、未有已應之形尚在、未照之形先具者。……是知、遇此時、方有此事。」とある。理想的人間である「聖人」は、「預先」に「講求」せず、「明鏡」が「已應之形」でも「未照之形」でもない、この「見在」の事物の「形」に「感應」して「照」すように、「此時」＝「見在」にのみ心を向けるのである。この「講求」とは、予め研究すること、つまり「前知」と同意であろうから、そうであればここには知識偏重批判が込められているよう。

(11) 『全書』卷二十四「論泰和楊茂」は、「聾啞」であった楊茂という人物と筆談した記録である。そこには次のようにある（◇内は割注）。「你口不能言是非、你耳不能聽是非、你心還能知是非否。〈答曰知是非。〉……大凡人只是此心、此心若能存天理、是箇聖賢的心。口雖不能言、耳雖不能聽也、是箇不能言不能聽的聖賢。……凡說是非、便生是非、生煩惱。聽是非、便添是非、添煩惱。你口不能說、你耳不能聽、省了多少閑是非、省了多少閑煩惱。你比別人到快活自在了許多。〈茂時扣胸指天躡地。〉この一文について島田虔次氏は、「つまり人間においてただ良知のみが問題であるという陽明の「箇箇円成」「滿街これ聖人」の立場を、いわばその極限的な形で示したものとして、……ツンボでもオシであっても、聖人たることに何のさまたげもない。問題はただ心（良知）の一点にある」（島田『王陽明集』二〇八頁）という。ここでは知識はおろか、④に見えるような、「耳目」の「聡明」

すらも不要な、まさに「心」のみの「極限的」な人間類型が示されている。この一文において、陽明の「易簡」の思想はその極致を示したといえよう。

(12) 『大學或問』下に「必其表裏精粗無所不盡、而又益類其推以通之、至於一日脫然而貫通焉、則於天下之物、皆有以究其義理精微之所極、而吾之聰明睿智、亦皆有以極其心之本體而無不盡矣」とある。また『大學章句』伝五章、いわゆる格物補伝にも「至於用力之久、而一旦豁然貫通焉、則衆物之表裏精粗無不到、而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格、此謂知之至也。」とある。

(13) 荒木見悟『新版 仏教と儒教』（研文出版、一九九三年）には、「故に貫通とは、主体の本来性への覚醒であると共に、本来性の人間主体における自己表現に外ならない。」（三四五～三四六頁）とあるのも参照。

(14) 小路口『即今自立の哲学——陸九淵心学再考——』、三〇〇頁参照。

(15) 「中間者」については、荒木前掲書、三五六・三六〇頁参照。

(16) 無論、朱子や程明道においても眼前の現実への対応をおろそかにしてよい理由はなかった。『朱子語類』卷一一六・一六条には、「若學力未到時、不成不去應事接物。……人若學力未到、其於應事接物之間、且隨吾學力所至而處之。善乎明道之言曰、學者全體此心。學雖未盡、若事物之來、不可不應、但隨分限應之、雖不中不遠矣。」という。しかしその、「學力未到」な者でも「應事接物」できるといふことからすれば、「應事接物」を適切に行うことをそのまま「一了百當」「頓悟」（引用①）とした王陽明とは異なり、程朱においては「見在」への対処ということへの重視の度合いがやや低いのは否定できない。

(17) 朱子においては堯・舜や孔子などの聖人は万人普通の規範であった。彼は『書経』洪範篇の「皇極」（君主という基準）という語について「此是聖人正身以作民之準則。」と述べている（『朱子語類』卷七九・九一条）。聖人や君主の正しい振る舞いは民の普遍的な「準則」となるのである。

(18) 例えば、『朱子語類』卷十六・八一条には、「人之爲善、須是十分眞實爲善、方是自慊。若有六七分爲善、又有兩三分爲惡底意思在、裏面相牽、便不是自慊。」とある。

(19) 入矢義高著・井上進補注『増補 明代詩文』（平凡社東洋文庫、二〇〇七年）一〇八～一〇九頁によれば、明末には既成の規範への批判・抵抗として、その人その人にもとめと具わっている独自の持ち味・個性、すなわち「本色」「成色」という概念が強調されたという。他ならぬ王陽明も、聖人について「他良知的本色」「他虚無的本色」（『伝習録』下・六九条）などという。あるいは引用⑥の「足色」の語にもその意味が重ね合わされているのかもしれない。王陽明に始まるこのような「個性」「本色」容認論は、明末において一つの大きな潮流となっていたようである。

(20) 『伝習録』中「答顧東橋（十二）」、いわゆる「拔本塞源論」には、「學校之中、惟以成德爲事。而才能之異、或有長於禮樂、長於政教、長於水土播植者、則就其成德、而因使益精其能於學校之中。……其才質之下者、則安其農工商賈之分、各勤其業以相生相養、而無有乎希高慕外之心。其才能之異若臯夔稷契者、則出而各效其能、若一家之務或營其衣食、或通其有無、或備其器用、集謀并力以求遂其仰事俯育之願。……故稷勤其稼而不耻其不知

教、視契之善教、即己之善教也。夔司其樂而不耻於不明禮、視夷之通禮、即己之通禮也。……譬之一人之身、目視耳聽手持足行、以濟一身之用。」と、理想社会が諸々の職業の相互交流によって支えられる姿を描く。島田虔次氏の言う「政治的社会的分業論」（島田『王陽明集』一八七頁）である。ここでも各人が「分」を守ることの重要性を説いていることは注目される。それはこの「政治的社会的分業論」の基礎となるからである。

(21) 『伝習録』下・一〇五条にも、「蘇秦、張儀之智也、是聖人之資。……儀、秦亦是窺見得良知妙處、但用之於不善爾。」と、戦国期の縦横家である蘇秦・張儀に一定の評価を下している。また、『全書』卷之三十四「年譜(三)」、嘉靖二年十一月の条には、「二氏之用、皆我之用、即吾盡性至命中完養此身、謂之仙。即吾盡性至命中不染世累、謂之佛。……聖人與天地民物同體。儒佛老莊皆吾之用、是之謂大道。二氏自私其身、是之謂小道。」とある。儒教の「二氏」（仏教・道教）に対する優越を信ずる点では、程朱などと変わりはないが、それが排斥という形をとらず、仏教・道教を包摂する形で説かれている点、⑨に見えるような彼の諸子評価との通底を思わせる。

(22) 荒木見悟『陽明学の位相』研文出版 一九九二年、一二五頁。

(23) 島田前掲書一四〇頁によれば、『伝習録』の、⑧のような個々人の「個性」を肯定する王陽明の発言を収める黄省曾記録分について、明末清初の黄宗羲は「陽明の意を誤りつたえたもの」と批判しているという。なお、佐藤一斎も『伝習録欄外書』（啓新書院、一八九七年）の「卷下」三丁表裏の欄外注にこの黄宗羲の発言を引いている。「士風の頹廢の元凶」としてこうした発言が警戒されるほど、王陽明の「易簡」の思想は衝撃的であつたのではないか。

(24) なお、明・施邦耀『陽明先生輯要上』（中華書局、二〇〇八年、四八頁）では、『伝習録』上・二八条にあたる部分の後にこの発言を附す。この『輯要』に基づく版本は不明であるが、佐藤一斎『伝習録欄外書』には、該当条の欄外注で「只有這些子、謂全得性種也、即良知也。惟有這件事、謂集義也、即致良知也。」（卷上「十三丁表」という。この付加は確かな王陽明のテキストである四部叢刊本該当条には見られないので、差し当たり参考程度に見ておいてよいかと思われる。

(25) なお、『全書』卷之六「寄鄒謙之(二)」（「年譜(三)」（嘉靖）五年丙戌三月にも見える）には、次のような「易簡」に基づく民間（郷村）への「礼楽」普及の構想が示されている。「承示論俗禮要、大抵一宗文公家禮而簡約之、切近人情、甚善甚善。……故今之爲人上而欲導民於禮者、非詳且備之爲難。惟簡切明白而使人易行之爲貴耳。中間如四代位次及耐祭之類、固區區向時欲稍改以從俗者、今皆斟酌爲之、於人情甚協。……苟順吾心之良知以致之、則所謂不知足而爲履、我知其不爲貴矣。……故特爲此簡易之說、欲使之易知易從焉耳。」（ここでは、「易簡」「簡約」なるがゆえに、「知り易く従い易く」、「人情」に「親切」である、礼楽に基づく理想の郷村秩序が示されている。「易簡」思想の行政への適用事例として注目すべきものであろう。また、最晩年には、行政官として自ら制定した「十家牌法」について、「易簡久安之法」（『全書』卷之十八「批嶺東道額編民壯呈」）と自負している。このように、「易簡」の思想は、彼の政治的実践においても強く意識されていたことが分かる。

第五章 王陽明「万物一体の仁」思想の原点——その戦場経験と心の「同」——

第一節 問題の所在

これまでの本稿の四つの章で王陽明思想の要点である「公」「見在」「易簡」について分析してきた。本章はこれを承けて、それを総合する役割を担うことになる。

前の四つの章をまとめるにあたって、選択したテーマは「万物一体の仁」思想である。これは陽明の「公」、「見在」、「易簡」の思想が総合された、いわば陽明思想の完成形であると考えられ、本論のまとめとしては適切であるかと思われる。

王陽明の思想は、その生涯を通して幾度か変化した。『伝習録』に附された王陽明高弟・錢徳洪の「刻文録序説」によれば、「聖賢の旨」を得てのち、「知行合一」の説、静坐の勸奨、そして「致良知」説の提唱と、「是れ教も亦た三變するなり」と、その変化を述べる。近年の研究でも、山下龍二氏は、その生い立ちから「龍場の一悟」までを第一期、静坐・知行合一・寧王宸濠の乱平定までを第二期、致良知説提唱から最期までを第三期としている(1)。いずれの見解によるにせよ、彼の思想が劇的な変化・発展の連続であったことは間違いない。

そのなかで彼の思想の核心を成す「致良知」説の提唱は、『全書』卷之三十三「年譜(二)」によれば、「(正徳)十有六年正月、王陽明五〇歳の年のことであった。この時期に彼の思想はほぼ完成を見ることになる。

同時期から盛んに語られ始めたのが、「万物一体の仁」である。周知のごとく、この思想は北宋・程顥が「仁者は天地万物を一体として、己と無関係なものはない〔仁者、以天地萬物爲一體、莫非己也〕」(『河南程氏遺書』卷二上・二七条)「仁者は渾然として事物と同体である〔仁者、渾然與物同體〕」(同・二八条)などと提唱したことに始まるもので、王陽明はそれを受け継ぎ、万物一体の仁は「心即理、あるいは知行合一とともに、……陽明思想の柱」となったのである(2)。

「万物一体の仁」については「致良知」説提唱以前にも述べられてはいるが、それは四九歳以前の発言を収めた『伝習録』上巻に一条を数えるのみである(3)。では、彼はなぜ晩年になってそれを盛んに語り始めるようになったのであろうか。思想上の大きな変化があったことには違いないであろうが、それはどのようなものであったのか。

王陽明の万物一体の仁についての先行研究はその思想内容を検討したものが多く、その原点については考察されて来なかった(4)。しかし、何であれ原点・起源を探ることは、そのものの本質を理解するためにも不可欠であろう。それは王陽明の万物一体の仁思想についても該当するのではないか。

そこで本章では、王陽明万物一体の仁思想の原点を探求し、それを踏まえて、この思想を新しい視点から再解釈することを試みたい。

第二節 「生民之困苦荼毒」——王陽明「万物一体の仁」に見える描写について——

王陽明の万物一体の仁思想について考察するにあたり、行論の都合上、それがいかなる思想であるかを資料や先行研究を交えつつ示しておきたい。

①夫人者天地之心、天地萬物本吾一體者也。生民之困苦荼毒、孰非疾痛之切於吾身者乎。不知吾身之疾痛、無是非之心者也。……良知之在人心、無間於聖愚、天下古今之所同也。世之君子惟務致其良知、則自能公是非、同好惡、視人猶己、視國猶家、而以天地萬物爲一體、求天下無治不可得矣。〔伝習録〕中「答聶文蔚（二）」

そもそも人は天地の心であり、天地万物はもともと私と一体だ。民の苦しみや禍が、我が身に痛苦を感じさせないことなどあるうか。（そのように）我が身に痛苦を感じさせることを知らないのは、是非（を適切に判断する）の心〔孟子〕告子上）がない者である。……良知が人の心にあることについては、聖人も愚者も関係なく、時間も空間も超えて不変である。世の君子がその良知を発揮することに努めさえすれば、おのずと是非を公正に（判断）し、好悪（の対象）を同じくし、自分のように他人を見ることができ、我が家のように国を見ることができ、天地万物を一体として、天下は自ずと治まるであろう。

陽明万物一体の仁の要点は、自己が接するすべての他者の痛み、苦しみ、悲しみに対する強い共感・思いやりを寄せることにある（5）。それはまた「生の連帯」なども形容されるが（6）、その対象は文字通りすべての他者であって、井戸に落ちようとすると「孺子」（子供）に始まって、手折られる「草木」や、甚だしくは毀たれる「瓦石」といった無機物に至るまで、強い共感を持つとされる（7）。本条でも「視人猶己」というように、他者を「切」に思いやることは、「生民」の「困苦荼毒」を「吾身」の「疾痛」として他人事としてではなく、「切」に共感して引き受けることなのである。それは単なる感情ではなく、「是非之心」という倫理としての側面を持っていた。このような他者の心となる程の、密「切」で思いを共にする関係を王陽明は「一體」と称するのである。

また「良知」が「聖愚」や「天下古今」の「同じくする所なり」とあり、それによって「世之君子」は「一體」を成し遂げるといふ。つまり万人が遍く良知を有するという形で、人々の間に共通項があることが「一體」の根拠となっていると分かる。

以上が王陽明の万物一体の仁の概要であるが、①に引いた部分の少し後に論調は一変し、次のような内容が記される。

②天下之人、用其私智以相比軋、是以人各有心、而偏瑣僻陋之見、狡偽陰邪之術、至於不可勝説。外假仁義之名、而内以行其自私自利之實、詭辭以阿俗、矯行以干譽、揜人之善而襲以爲己長、訐人之私而竊以爲己直。忿以相勝、而猶謂之徇義、險以相傾、而猶謂之疾惡、……相陵相賊、自其一家骨肉之親、已不能無爾我勝負之意、彼此藩籬之形、而況於天下之大、民物之衆、又何能一體而視之。

天下の人は、私智を用いて互いにせめぎ合う。かくて人はばらばらの心を持ち、視野狭窄な主張や狡猾で腹黒いやり口が、数え切れないほど出るに至った。表向き「仁義」の看板を掲げつつ、その実ひそかに自私自利を行い、偽りの言葉で俗におもねり、評判を得んがために行いを正し、他人の善行を覆い隠して自分の長所として横取りし、人の私生活を暴露しておきながら（それを行う）自分は正直だと思っている。忿怒から人と争っているにもかかわらず、正義だと言い張り、邪念から競い合っているにもかかわらず、悪を憎むからだと言いつ張り、……互いに凌ぎ合、損ない合って、一家の肉親（の間）からしてすでに、「私とお前」という（敵対的な）競争心や、彼我の障壁を無くすことができないのに、まして天下の大きさ、民衆や事物の多さ（という規模にこれが至れば）になれば、どうして一体のものとして見ることができようか。

ここでは、「人各有心」「自私自利」の心によって他者とせめぎ合い、或いは偽善によって自己をいつわる人々の歪んだ生き方の数々が活写されている。「一家骨肉之親」にまでその「爾我勝負之意」という「自私自利」の心が浸透しているとも述べているが、万物一体の仁の理念を掲げた後で、このように人の負の側面を突く描写を連ねて、天下には万物一体が実現していないと嘆いている。①にも「生民之困苦荼毒」とあった。実際、島田虔次氏や陳来氏も指摘するように、人の悲惨や悪といった深刻な内容の発言を王陽明がするとき、ほとんど決まってそこに「万物一体の仁」が論及されるのである（8）。

そうであれば、この壮大な仁愛の思想の原点、或いは根源には、人の悲惨や苦痛に係わる何らかの出来事が契機としてあったのではないだろうか。しかし『伝習録』『文録』といった思想的資料や、島田氏や陳氏をはじめとする先行研究にもそれに論及してはいない。

しかし、その「生民之困苦荼毒」という表現などから察するに、人の負の側面を突くこの発言の背景には、彼が実際に見聞（経験）した何らかの出来事があるらしいのは確かである。

今日、王陽明は思想家として名高いが、同時に明代随一の軍略家でもあった。また一官人として地方行政に携わったこともある。彼と現実社会との接点ということを考えるとき、こうした公的任務で見聞した出来事が万物一体の仁思想の起源を知る鍵となるのではないかと推察できる。

そこで本章では、王陽明が行政官として出した文書、すなわち「公移」（官吏宛の公文書）や「奏疏」に着目したい。従来の王陽明思想の研究ではほとんど用いられなかった彼の行政文書を分析の対象とすることで、そこに思想的に何か関係するものが見出せるのかどうか、あるとすればそれはどのように彼の思想と繋がっているのかを以下に探ってゆきたい。

第三節 王陽明の公移・奏疏に見る「人心」——正徳十二年頃の報告を中心に——

王陽明は、その生涯で幾たびか公職に就いて活躍している。しかし前節での問題提起を踏まえるならば、数ある彼の公職経験の中で、彼自身が「私」（寧王）宸濠（の乱）を平定した後、格物致知の学問がいつそう透徹して感じられた「吾於平濠之後、致知格物之學愈覺明徹。」（「先師畫像記後語」、

『王畿集』四一〇頁）と語る、寧王宸濠の乱鎮定をはじめとする江西省とその周辺での軍事活動、及びその善後策としての民政に取り組んだ時期について知ることが問題解明への鍵と考えられる。そこで本節では、その時期に彼が何を見、何を思つて任務に当たつたのかに焦点を当てて検討を進めたい。

『全書』卷三十二「年譜（一）」及び卷三十三「年譜（二）」（以下、引用時には「年譜（一）」「年譜（二）」と略し、卷数表記を省く）によれば、王陽明が江西省等で任務に取り組んだのは、正徳十一年九月に都察院左僉御史・巡撫南贛汀漳等処に任ぜられ、正徳十二（一五一七）年正月に、江西・広東・福建・湖広四省の境界で発生した大規模な反乱の鎮圧のため贛州に着いてから、同十四（一五一九）年六月に宸濠を捕えるまでの約二年半、王陽明四六歳から四八歳までの期間であつた。なお、その後も職務のため正徳十六年六月頃まで江西に留まつている（「年譜（二）」正徳十有六年六月）。

その四省境界での軍事活動や、その事後処置としての民政に関する資料のうち、万物一体の仁論との係わりと言う点から、宸濠の反乱に先立つ、正徳十二年の大反乱鎮圧時の公移・奏疏を検討したい。

注目すべきことに、実はこの時期の公移から、①の「生民之困苦荼毒」とほぼ同じ表現が見え始めるのである。例えば「地方多盜、民遭荼毒」（『全書』卷之十六「仰南安贛州印行告諭牌」）、「人民遭其荼毒、地方受其擾害」（同前「設立茶寮隘所」）とある。もとより表現の単純比較では不十分であろうが、ここまでの一致が見られる以上、やはりそこには何らかの関連があると考えるのが妥当であろう。

そこでこの点について見てみよう。次に掲げる奏疏には、民衆が被つたその「荼毒」の実際として、

③所據前賊、占據居民田土數千萬頃、殺虜人民、尤難數計。攻圍城池、敵殺官兵、焚燒屋廬、姦汗妻女。其爲荼毒、有不可忍言。（『全書』卷之九「攻治盜賊二策疏 十二年五月二十八日」）

盜賊たちは、民の田土數千万頃を占拠し、人民を殺害し捕虜にすること、数え切れないほどである。濠をめぐらせた城塞を包圍攻撃し、官軍の兵を殺し、家屋を焼き、妻や娘を強姦する。その塗炭の苦しみは言語に絶する。

と、その凄惨な有り様を記している。別の公移でも、「父母を置き去りにし、妻子を棄て、風雪にさらされ、寒暑をも顧みず（に行き）、道路に倒れ、一年経つても家族に会えない。その苦痛は全く言語に絶する。心楽しく居れようか（抛父母、棄妻子、被風霜、冒寒暑、顛頓道路、經年不得一顧其家。其爲疾苦殆有不可忍言者。豈其心之樂居於此哉）」（『全書』卷之十七「告諭軍民 十二月十五日」）と伝える。

こうした無辜の民衆への殺人、放火、略奪、強姦などの暴力、或いは一家離散といった「困苦荼毒」がもたらす悲劇は、王陽明に強烈な情動を呼び起こした。「有不可忍言」「豈其心之樂居於此哉」という表現がそれを物語る。彼が江西などの戦場で見た光景は、このように悲惨なものであつた。

また、②の「相陵相賊、自其一家骨肉之親、已不能無爾我勝負之意、彼此藩籬之形。」といった、「人各有心」の人心分裂の状況については、翌正徳十二年に戦地の贛州で作成されたと思われる諭示を分析してみよう。

④今人不可忍一言之忿、或爭銖兩之利、遂相構訟。夫我欲求勝於彼、則彼亦欲求勝於我、讎讎相報、遂至破家蕩産、禍貽子孫。（『全書』卷二十四「諭俗

今の人は（相手から言われた）一言への怒りを我慢できず、時に些細な利益を争って、互いに訴訟を起こし合う。自分が相手に勝とうとすれば、相手も自分に勝とうとし、互いに報復し合い、そのまま家族は崩壊し財産を使い果たし、禍根を子孫に残すようになる。

ここでは、人々が自己の感情を律しきれず、あるいは些細な「利」をめぐる裁判沙汰にまで至ることが言われ、その原因が他人に勝とうとする心に求められている。それは最終的には子孫にまで至る禍根を残すほどのものであるという。このように実際、民衆の側にも問題はあった。本条に「遂相構訟」とあるが、こうした「勝負」する私心は多くは「健訟」（訴訟が盛ん、『易』訟卦象伝）という風潮として現われ、特に江西で盛んであったようである（9）。これこそが、社会の根底にあつて人々の間に瀰漫していた「自私自利之實」「相陵相賊」（引用②）という、「人各有心」の表象であつた。「告諭」（『全書』卷之十六）にも「習俗の悪さは、乱の起こる原因である。今民衆の困苦はすでに酷いものである上に、競って奢侈に耽っている、どうして自ら困苦を深刻にせずにおれようか（風俗不美、亂所由興。今民窮苦已甚、而又競爲淫侈、豈不重自困乏）。」と指摘するとおり、民衆内部の精神的頹廢は結局、「窮苦」を自ら招く結果になる。これもまた「生民之困苦荼毒」に含まれるであろう。

以上から、①の「生民之困苦荼毒」や②が描く「一家骨肉之親」にまで至る「相陵相賊」の風は、戦乱に巻き込まれた民衆の惨状に根差した、観念論ではない、王陽明自身の痛切な実体験に基づく発言であつたことが分かる。

しかしこうした報告の底には、戦禍を被つた人々の「窮苦」への強い共感と、「人各有心」の人心の分裂状態を克服して「一体」を実現しようとする、彼の思いがあつたと思われる。ではそうした万物一体への思いは具体的にどこから生じてきたのであろうか。次節でこの点を明らかにしてゆきたい。

第四節 「格心」した賊たち——万人普遍の共感する心の発見と万物一体の仁の原点——

王陽明の江西での活動を知る上で、討伐戦が始まる正徳十二年以降は注目すべき時期であるが、すでにその初期に起つた出来事のなかに興味深いものが見られる。

「年譜（一）」「正徳十有二年正月」の条冒頭には、任地の贛州に向かう途上の王陽明が遭遇したある出来事が記されている。

⑤ 先生過萬安、遇流賊數百沿途肆劫。商舟不敢進。先生乃聯商舟結爲陣勢、掲旗鳴鼓、如趨戰狀。乃羅拜于岸、呼曰、饑荒流民、乞求賑濟。先生泊岸令人諭之曰、至贛後、即差官撫插、各安生理、毋作非爲、自取戮滅。賊懼散歸。

（王陽明）先生が（江西省の）萬安をよぎるとき、沿道で勝手放題に略奪している数百の流賊に遭遇した。商人の船は前に進もうとしなかった。先生はそこで商人の船を連結して陣立てし、旗を掲げて太鼓を打ち鳴らして、さながら臨戦態勢であつた。（流賊達は）そこで岸边につらなつて

拜して、「飢餓の流民は、救いを求めております」と叫んだ。先生は岸に（船を）停泊して人をやって、「（私が）贛に着いたらすぐ役人を派遣して救済する。皆、生業に安んじて過ちを犯して（明の太祖「六諭」自ら滅びへの道を歩んではならない」と諭した。流賊は畏怖して散じて帰った。

王陽明は「數百」に及ぶ流賊に対し、「陣勢」を成し「掲旗鳴鼓」をして決意の固さを示した。それが流賊の心を動かしたのか、彼らは直ちに民衆の救済を求めた。王陽明も流賊を断罪せず彼らに善後策の保障と忠告を与えた。ここに見られるのは彼が流賊に示した配慮である。それを受けて流賊は王陽明を信じたのであろう、「懼れて散歸」したのであった。本条で注目すべきは、こちらの心や対応次第で、如何なる悪人も必ずや心を動かし、悪を止める、という事実である。それは何よりも人の在り方の根本にかかわる重要なことであらう。それが起こったのである。それは人の心を揺り動かす事件であるに違いない。これが「年譜」に記録されたのはそのゆえであらうし、無論、王陽明その人の心にも深く刻まれたと思われる。

その出来事があつてから程なく、王陽明は選抜された兵士達の訓練及び為すべき戦闘準備について提言した公移において次のように述べている。

⑥盗賊漸知所畏而格心、平良益有所恃而無恐、然後聲罪之義克振、撫綏之仁可施。弭盜之方、斯惟其要。（『全書』卷之十六、「選揀民兵」）

盗賊は徐々に（官軍を）畏れるべきものと知るようになって心を正しくし、民衆はますます自信をもつて（盗賊を）恐れなくなる、これによって罪を糾弾する大義もよく通り、（賊を）鎮めるための仁慈も施すことができる。盗賊を滅ぼす方法は、これこそがその要点である。

王陽明は、選抜され十分に訓練された民兵たちが「盗賊」相手に戦うことで、賊たちも軍を畏れるようになり、その結果として「格心」、心を入れ替えて正しくなるのだという。確かにそれは軍事的懲罰を介しての「格心」ではある。しかしここでは、王陽明が賊の「心」の領域までを視野に入れて討伐を構想していることに注目すべきであらう。「心を格し」てこそ意味がある——「弭盜之方、斯惟其要」という言葉は、何か重要なことを掴んだという確かな手ごたえを伝えるものである。それこそ、悪人を善に向かわせること、これではないか。そしてこの公移に見られる「心」への注目はやはり、⑤の、盗賊が悪事を止めたという「格心」の出来事から王陽明が得た確信が活かされたものなのではないか。こうしたことは、江西や広東などの過酷な戦場にある彼にとって一つの希望であると同時に、一種の哲学的発見でもあったに違いない。

そして、盗賊の「格心」を記した⑥から八か月後の正徳十二年九月に出されたであろう（10）、「告諭涑頭巢賊」（『全書』卷之十六）において、その確信が一つの形をとって初めて公表された。

⑦夫人情之所共恥者、莫過於身被爲盜賊之名。人心之所共憤者、莫甚於身遭劫掠之苦。今使有人罵爾等爲盜、爾必佛然而怒。爾等豈可心惡其名而身蹈其實。又使有人焚爾室廬、劫爾財貨、掠爾妻女、爾必懷恨切骨、寧死必報。爾等以是加人、人其有不怨者乎。人同此心、爾寧獨不知。

人情において共に恥とするものの中で、盗賊呼ばわりされること以上のものはない。人心において共に憤りとするものの中で、略奪に遭う苦しみを嫌っているのに、実際にそうすることができらるだろうか。また、もし人がお前の家に放火し、お前の財貨を略奪し、お前の妻や娘をさらえば、お前はきつと恨み骨髓に徹し、死を賭しても必ず復讐するだろう。諸君がこれらを人になして、怨まない人などいるだろうか。人は皆この心を同

じくしているのだ、お前だけが（このようなことを）知らないはずはない。

王陽明は涇頭の賊たちに対して、人の心は皆同じであることを強調している。彼はこの告諭の別の箇所で、盜賊達が「爲官府所迫」「爲大戸所侵」という「已むを得ざる」事情により悪の道に堕ちたことに對し、「此等苦情、亦甚可憫」と理解と同情を示している（11）。善人となるか悪人となるかは紙一重であり、人の心は本来大差はない、ということであろう。

それを最もよく表現したのが、本条の「人同此心」という言葉であろう。人は皆この心を同じくしている——⑤に見える、悪事をなす賊の「格心」という出来事に端を發して得た確信が、さらに發展して、まともな思想のレベルにまで高められて披歴されたのがこの言葉、この告諭なのではないか。つまり、如何なる悪人であっても、人である以上、その心には他人の苦しみを我がこととして痛苦する心が必ず備わっているはずだ、人は皆他人の苦痛に共感し、それを通じて「格心」して本来の善なる心を發揮できるはずだという思想である。文中の「所共恥者」「所共憤者」の「共」字は、この思いが万人普遍にあるとの主張を表現しよう。

さらに興味深いことに、⑦では人が同じ心であることを「お前だけが知らないはずはない」「爾寧獨不知」という。人の心共通の、他人を思いやり、苦痛を共にし、悪を恥じる心があることを賊も理解するならば、自分がされたくないことは、本来、他人に対してもできないはずだ、との意味であろう。この言葉にある通り、他者もまた、自分と同様に他者の苦痛に共感する心を持つと知れば、人への敵意はなくなり、相互に思いやりをもって人間関係を築くことができる。その「爾寧獨不知」の意義を理解する上で、王陽明の次の発言は興味深い。

⑧易則易知。只是此天理之心、則爾也是此心。爾便知得人人是此心、人人便知得。如何不知易。若是私欲之心、則一箇人是一箇心。人如何知得。」
〔王陽明全集（新編本）第五冊（浙江古籍出版社、二〇一一年）一五五頁〕

先生は言われた。「易なれば則ち知り易し」〔『易』繫辭下〕という。（それは）この天理としての心（のことに）他ならず、君もまたこの（天理としての）心（を持つている）に他ならない。君が人は皆この心だと「知」ったなら、万人も（君がこの心だと）「知」るのだ。「知り易」くないことなどあるうか。私欲ある心とは、一人一人がばらばらの心なのだ。他人はどうして「知」ることができようか。

この発言の理解の鍵と思われるのは、王陽明の「知」字解釈であろう。この「知」は、「単に頭腦的に対象認識的に知るというのではなく、自己の領分に属すること、自己の担当すべきこと、として主体的に「知る」ことである（12）。本条の「知」も同様に、他人の心を「知」ることは、他人に開かれ、他者のことも「自己の領分」の、我がこととするように切実にとらえることに他ならない、の意に取るべきであろう。反対に、「一人一人がばらばらの心」「一箇人是一箇心」はといえば、他者の思いを我がこととして切実に感じない、②にあるような、親族をも「仇讎」視する「人各有心」に陥った自己中心的で他者に閉ざされた心ということになる。

つまり、本来は「人同此心」であるから、同一の心という共通項によって他者に心が開かれ、我がことのように切実に思つて接することができる。心の同一性を基にして人は人を「知」るのである。

そこには、賊とならざるを得なかつた人々との共感や、「人各有心」といった他者に対し心を閉ざしてせめぎ合い、果ては肉親同士で「相陵相賊」(引用②)するに至る人心の相剋・分裂を克服することで、ともに愛し合う「一體」の関係を回復しようとする王陽明の切実な思いがあることは想像に難くない。

無論、戦争という綺麗事の通じない状況下でのこのような告諭には、賊軍の投降を迅速かつ効果的に行うためという目的も皆無であつたとは断言できない。しかしそれだけなら、投降後の身の安全や爾後の生活の保障、官(軍)への協力などを取引条件として提示しさえすれば済むはずである。ところがこの「告諭涑頭巢賊」ではそれを大きく超えて、人本来の在り方を示し、賊の心に働きかけんとしている。その意味でこの公移には打算なき純粹な彼の思いが記されていると解すべきであろう。

そしてこの告諭は次のような言葉で結ばれる。

⑨ 嗚呼、民吾同胞、爾等皆吾赤子、吾終不能撫恤爾等而至於殺爾、痛哉痛哉。

ああ、「民は吾が同胞」(張載『正蒙』乾稱・「西銘」)だ、諸君は皆な私の赤子、私が結局諸君をいたわることができずに殺してしまうことになれば、まったく痛ましい限りだ。

ここで陽明は北宋・張載の「民吾同胞」の語を引いて、親が我が赤子を思うごとき、賊達への切実な仁愛を明らかにしている。しかし「民」とある以上、それは対話相手の賊だけでなく、潜在的にはすべての人、とりわけ「困苦荼毒」の民衆にも向けられたものと見るべきであろう。その「民吾同胞」という語には、自己と万人との一体・共感関係という意味が込められている。すべての人々の痛苦を我がこととして共感し、「赤子」に対するように慈しみをもって接する、ということになる。これは⑦の「人同此心、爾寧獨不知」と一つ繋がりである。同じ心を持つもの同士であるからこそ、「同胞」と呼びかけ、相互に共感し、仁愛を及ぼし合うことができる。

そしてこの「告諭涑頭巢賊」には、①に見た、人と人との良知の「同」によって「困苦荼毒」の民の痛苦の念を共有すること、それが強い「一體」(「同胞」)の関係を生み出すこと、という万物一体の仁の要素が出揃っている。このことを踏まえるならば、この時、この告諭にこそ王陽明の「万物一体の仁」思想の原点を求めることができるのではないか。

すでに「序」でも触れたように、彼が「万物一体の仁」に言及するのはそのほとんどが致良知説提唱の後、つまり正徳十六年以降であり、それ以前にあつて右と同じ内容をもつ発言を遡って探しても、この「告諭涑頭巢賊」より以前には求めることができない。そうであれば、やはりここが王陽明「万物一体の仁」思想の原点ということになる(13)。

なお、⑦⑨の告諭を聴いた賊の首領達は、「ただちに軍勢を率いて投降し、死を賭して報いんと願つた(即率衆來投、願效死以報)。」(年譜(一)「正徳十二年九月」という。盗賊達は王陽明の思いを「知」つたというべきか。そして恐らくこのことにより、王陽明において、「人同此心、爾寧獨不知」「民吾同胞」の思想への確信は一層強固なものになっていったであろうことは想像に難くない(14)。実際彼は、この後もこの「民吾同胞」という言

葉を「告諭安義縣等漁戸」(『全書』卷之十七)など、賊や民衆への呼びかけの際に繰り返し用いている。

そしてここで芽吹いた思想は、数年を費やして後世周知の「万物一体の仁」にまで深化されていったと考えられる(15)。第二節の冒頭部分で引用した、「吾於平濠之後、致知格物之學愈覺明徹。」という言葉も、江西や広東の戦場での意義深い経験を経て彼の「致知格物之學」が一層「明徹」して万物一体の仁へと発展したこと、自身による証言ということになる(16)。

以上のように見ると、王陽明において江西をはじめとする戦場での経験は極めて重要な転機であったと思われる。そこには⑤の事件後間もなく(年譜(一)正徳十有二年正月)施行した民衆の互助制度である「十家牌法」が一つの示唆を与えた可能性も考えられる(17)。

彼においてその経験の重みは遡ること十年前の「龍場の大悟」にも匹敵するものであろう。確かに陽明三六歳の時の「龍場の大悟」は王陽明心学思想の根本が成ったことを意味するものであり、決定的な意義を持つ。しかしその後しばらくは、彼は一個人の心の在り方に主な関心を寄せていたように思われる(18)。その意味で「龍場の大悟」はあくまでも個人的悟りであったとも言えよう。

これに対し四六歳のときの戦場経験に原点を持つ万物一体の仁思想は、自己以外のすべての世界存在、すなわち「万物」に痛切に共感し、広く天下の人々に仁愛を施すことを求めたものである。それは彼における公共(天下)世界への積極的関心の始まりと言える。この点について、彼が軍務や民政などを通じて悲惨な現実と直面したことの意味はやはり大きかったと思われる。実は、彼は「龍場の大悟」以前の若き日にも「万物一体の仁」に関心を抱いてはいたが(19)、それはただちに思想として成熟しなかった。その時点では、やはり万人への共感に目覚めるような、万物一体の仁の裏付けとなる痛切な実体験が欠けていたからではないかと考えられる。

そしてここに、個人的悟りに公共への関心が加わることで王陽明思想は概ね完成したと言え、その意味で、後世のいわゆる「陽明学」はこの時生まれたといっても過言ではないであろう。

第五節 万物一体の仁と「心體之同然」

——理想国家・社会と「人同此心」「吾非斯人之徒與而誰與」の思想——

戦場での経験に生まれた王陽明の万物一体の仁思想は、その後どのように発展していったのであろうか。万物一体の仁は、国家・社会論として結実するとされる(20)。これまで見てきたような万物一体の仁思想誕生の経緯を踏まえればそれも当然である。そこでその代表的著述と思われる、王陽明晩年、五四歳時の執筆である、『伝習録』中「答顧東橋書(十二)」、いわゆる「拔本塞源」論を長文の引用となるが取り上げる。

⑩夫拔本塞源之論不明於天下、則天下之學聖人者將日繁日難、斯人淪於禽獸夷狄、而猶自以爲聖人之學。……天下之人心、其始亦非有異於聖人也、特其間於有我之私、隔於物欲之蔽、大者以小、通者以塞、人各有心、至有視其父子兄弟如仇讐者。蓋至於今、功利之毒淪浹於人之心髓、而習以成

性也、幾千年矣。相矜以知、相軋以勢、相爭以利、相高以技能、相取以聲譽。……聖人有憂之、是以推其天地萬物一體之仁以教天下、使之皆有以克其私、去其蔽、以復其心體之同然。……唐虞三代之世、教者惟以此爲教、而學者惟以此爲學。……下至閭井田野、農工商賈之賤、莫不皆有是學、而惟以成其德行爲務。何者、無有聞見之雜、記誦之煩、辭章之靡濫、功利之馳逐、而惟使之孝其親、弟其長、信其朋友、以復其心體之同然。……學校之中、惟以成德爲事、而才能之異、或有長於禮樂、長於政教、長於水土播植者、則就其成德、而因使益精其能於學校之中。迨夫舉德而任、則使之終身居其職而不易、用之者惟知同心一德、以共安天下之民、視才之稱否、而不以崇卑爲輕重、勞逸爲美惡。……當是之時、天下之人熙熙皞皞、皆相視如一家之親。其才質之下者、則安其農工商賈之分、各勤其業以相生相養、而無有乎希高慕外之心。其才能之異、若皐夔稷契者、則出而各效其能、若一家之務。……蓋其心學純明、而有以全其萬物一體之仁、故其精神流貫、志氣通達、而無有乎人己之分、物我之間。……蓋元氣充周、血脈條暢、是以痒癢呼吸、感觸神應、有不言而喻之妙。此聖人之學所以至易至簡、易知易從、學易能而才易成者、正以大端惟在復心體之同然、而知識技能非所與論也。

「本を抜き、源を塞ぐ」〔春秋左氏伝〕昭公九年（ような根本に開わる）論が天下に明らかでなければ、天下の聖人に学ぶ者は（聖人になる方途が）日に日に繁雑に難しくなり、「斯の人」〔論語〕微子）は禽獸や夷狄にまで墮落しながらも、なお自分では聖人の学であると思っている。……天下万人の心は、その生まれでは聖人と異ならないのだが、「我」という私欲によって（他者と）分断され、物欲という（心の）蔽いによって（他者と）隔てられ、大なるものは小となり、通ずるものは塞がれ、人はバラバラの私心を持ち、父子兄弟を讎仇のごとく見なす者が出るまでになった。今に至るまで、功利という毒は人の心の髓にまで浸透し、習性となって〔書〕太甲上、何千年にもなる。知識を自慢し合い、勢いをぶつけ合い、利を競い合い、技能を凌ぎ合い、名誉名声を奪い合っている。……聖人はこれ「人心の「人各有心」の状況」を憂え、かくて天地万物を一体とする仁を推し広げて天下に教え、それによって誰もが私欲を克服し、（心の）蔽いを除去し、（是非を他人と）同然とする我が心の本体〔孟子〕告子上）に立ち返らせた。……堯舜や夏殷周三代の世では、教える者はただこれ「親・義・別・序・信の五倫や「惟精惟一、允執厥中」の説」のみを教えとし、学ぶ者はただこれのみを学問とした。……下は村里や田畑の農民・職人・商人といった身分の低い者まで、誰でもこの学問のないものではなく、ただ德行を実現することのみを務めとした。何となれば、聞見という混雑物、（文字の）記憶や誦唱という煩い、（世に）辞章が瀰漫すること、功利にはしること、が無く、ただ親に孝、長（兄）に弟、友人に信にあらしめ、それにより（是非を他人と）同然とする我が心の本体に立ち返らせる。……（古の、人倫を明らかにする場としての）「学校」では、徳の成就にのみつとめ、才能の違い、（例えば）礼樂に長けた者、政治や教化に長けた者、水利や農耕に長けた者はその徳を成就し、それによって「学校」の中でその才能をますます精緻にさせる。徳によって推挙し職に任じたなら、その人を終身その職に置いて変えず、それを用いる者も心を同じくし徳を一つにし、共に天下の民を安んじ、才能が適しているかないかは見ても、（地位の）高低や軽重や、仕事が忙しいか暇かを良し悪しの判断材料にしたりはしない。……その当時、天下の人は和らぎ樂しみ、ゆつたりとして満ち足り〔孟子〕尽心下）、皆お互いを家族のような親しさで見ている。才能の乏しい者は、農業・職人・商人の分に安んじて各人その

仕事にいそしみ、互いに生かし養い合い、高みを望んだり別の仕事に憧れることはない。才能の突出した（舜の臣である）臯や夔、稷や契ら（人間に技術を教えた人々）は、世に出てその能力を發揮すること、一家（の者）が各々自らの務めをなすようであった。……（このような人々は）心学が純粹で明らかであり、万物一体の仁を全うしているので、（人の）「精神」「エネルギー」は（人間関係に）貫き流れ、「志気」は（他人に）通じ、人と己との違い（の意識）や、事物と自己との隔たり（の意識）もなくなる。……（身体に）気がめぐり、血脈がのびやかになるので、痒みや呼吸も觸発されて瞬時に反応し、言葉抜きでも分かる妙味（『孟子』尽心上）がある。この聖人の学の、至って簡易で、「知り易く従い易く」『易』繫辭下）、学んで実行しやすく、才能が成就しやすい理由は、まさしくその根本を（是非を他人と）同然とする我が心の本体に立ち返らせることのみ求めて、知識や技能は論じないからである。

まずは本条の特色である国家・社会について論じた部分から見よう。ここでは聖人が万物一体の仁を人々に教えたとあり、あたかも聖人が人々の上にあつて指導するかのようであるが、実際はどうであろうか。ここで「使之・・」という使役の語法が見えるが、ここでいうならば、聖人だけが万物一体の仁を施すのではなく、人々にもそうさせるのである。あとにも「而有以全其萬物一體之仁」とあるように、文脈上、それを行うのは他ならぬ、「農工商賈之賤」に至るまでのすべての人である。啓蒙の契機をもたらすのは聖人であつても、そのあとと根本塞源の社会を担うのは、他ならぬ万人（常人）である。そもそも王陽明においては、聖人であつても常人に対する指導はごく限定的である（21）。選良たる「士」を含みつつも、基本的には民衆との相互協力により、社会内で自己完結するものと言えよう。したがってこの理想社会では外部、特に上に立つ朝廷ないし聖人の指導には依存しない。このような、特定の何者かに依存しない、社会の民衆個々人の自覚による万物一体の仁の發揮が、根本塞源論の一つの特色であると言えよう。

さらに、この理想社会の側から統治者（指導者）を見れば、法律や制度、礼楽や知識などを重視しない体制が見えてくる。「此聖人之學所以至易至簡、易知易從、學易能而才易成者」とあるが、この「簡易」とは、既に前章で詳論したように、単刀直入に心・良知の發揮を求めて、それ以外の「知識技能」などの事物は二義的に扱うとの意味であるから（22）、心・良知を「教」「學」とする以上、他の「禮樂刑政」「知識」などはその手段に過ぎないことになる。本条にも「無有聞見之雜、記誦之煩、辭章之靡濫」によつて「心體之同然」に「復」するとあり、別の所でも「世の儒者の、心と理が乖離しているさまは、（心の）外の法律・礼制・器具などの些末なものを探求し、……わが心がそのまま物の理であつて外に求めるまでもないことを知らない」「世儒之支離、外索於刑名器數之末、……而不知吾心即物理、初無假於外也」。……（卷之七「象山文集序」）とも述べている。

そして、このように、「心」を優先して「刑名」などの統治制度を「末」とするならば、結果的に人にとつて国家の存在感は希薄になる。別のところで、王陽明が万物一体の仁を論じて「ああ、聖人の天下統治は何と簡便にして平易なのか（嗚呼、聖人之治天下、何其簡且易哉）。『伝習録』中「答蕭文蔚（二）」と嘆声を発したのは、まさに「易簡」の思想に基づき、簡素で人民の負担の少ない統治、という意味が込められているのではないか。それは最終的には、「良知良能は常人も聖人も同じ」「良知良能、愚夫愚婦與聖人同」。……（『伝習録』中「答顧東橋（十）」）という民衆の存在意義を高める社会

観に行き着くであろう。

さて、この万物一体の仁論に基づく理想国家・社会論の根本は詰まるところ何であろうか。それこそ、引用中三度にわたって言及される「復其心體之同然」であろう。

この「心體」は、自己のそれであり、「同然」とは、心の在り方が自他同じことを示す。事の是非を万人同様にそうだと認める心、つまり万人と価値観を共有し、したがって万人と共感し、「知」り合うことのできる心である。王陽明において、その万人共通にして自己にも具わる本来の心に「復」することが肝要なのである。それは、人は共感し合う善なる心を同じくしているという「人同此心、爾寧獨不知」(引用⑦)「民吾同胞」(引用⑧)の思想の反映であることが分かる。

同じようであることは対等であることを意味しよう。同じ心を持つ者どうしの交流は、一方的なものではなく、対等で相互的なものとなる。「相生相養」の「相」字がそれを示している。当然、そこには上下の懸絶はなく、そこで「農工商賈之賤」「愚夫愚婦」に至るまで、「同然」の心に根差す平等の理想社会が実現されることになる。

何より、⑦にも見たように、「人同此心」であるからこそ人は「知」り、通じ合う。そしてそれを回復すれば、そこに「一體」の状態が生まれることになる。「拔本塞源」の社会では、人は異なった職業、地位にあつても心は「同然」であるから、それをもつて相互に万物一体の仁を施し合い、「精神流貫、志氣通達、而無有人己之分、物我之間」となつて、最終的には「熙熙皞皞、皆相視如一家之親」を実現することになる。引用中に見える「同心一德」も、万人を対象にはいないが、基本的意図としては右に同じく「一體」を想定しよう。

自己と他者は「同」じ心を持つている。それは、同じようであるから、こちらが自己の心、あちらが他者の心、と相互に異質なものとして区別できないことを意味する。このようになると、もはや自己の心は他者の心であり、他者の心は自己の心である、ということになる。もはやそこには自分も他人も、近代的自我もない。第一章で自己の心は本質的に他者を求めると分析したが、その根源はまさにここ、自他の心の「同」に求められるのである。それゆえ、「同」じ心で「一體」となつた自己と他者との間には「自分が自分が」という「有我之私」が無くなり、そこに自他を超えた「廓然大公」の境地が現出することになるのである(23)。

そして、この相互性の社会的な意味を探索するなら、自己が自己であるためには、他者と共にあらねばならないという発想になる。これを象徴するのが「感觸神應」である。すでに第一章において分析したが、改めて述べれば、その本質は、自他の関係における一方的ではない相互の働きかけ合いにあり、他者に開かれた「公」的世界を形成する。そこには自己中心的、一方的な独善主義は存在しえない。⑧にも「爾便知得人人是此心、人人便知得」とあつたが、人を「知」る「此心」は、公正無比な「天理之心」(引用⑦)に他ならない。こうした「感應」や「心體之同然」に示された、心の「同」に基づく人と人との開かれた相互性こそ、王陽明万物一体の仁思想の核心ということができよう(24)。いな、それは「仁」それ自体をも「公」なる「愛」とするところまで及んでいる(25)。そしてこれこそ、かつての戦場で盗賊たちの心を「知」る経験を通じて得た「人同此心、爾寧獨不知」

の思想を原点とし、そこから発展してきたものなのである。

しかも、「斯人」とあるように、その他者とは、「斯の人」と具体化できるほどにはつきりとした現前する他者なのである。それは生身の、「見在」を生きる他者である。興味深いことに、島田虔次氏によれば、本条に見える「斯人」の典拠は『論語』微子篇の「吾非斯人之徒與而誰與」という(26)。もしそうであるなら、抽象論ではなく、実際に接し、したがって痛切にその人を意識せざるを得ない、その意味での「斯人」ということになる。これも戦場経験の産物ということになる。

何より、この「吾非斯人之徒與而誰與」という語は、第一章の⑩で万物一体の仁を論じた文脈の中にも見えた。ここでは、陽明においては他者としての天の存在が希薄である以上、人は人を通して学ばざるを得ず、その人は「同」じ良知を持つ人に他ならない、と分析した。それを抜本塞源論にも適用すれば、崇高とはされているが現前していない「天」「朝廷」「聖人」といった存在よりも、「見在」の他者を重視することになる。しかも、この目の前、「見在」にあつて、「此心」を「同」じくする「斯の人」たちと共に生きるのだ、独善的に生きるのではない、という思想である。この一言に、本稿で見てきた陽明思想の大きな柱である、「見在」と「公」の思想がふたつながらに込められていると分かる。それはつまり、王陽明万物一体の仁思想、ひいては陽明思想そのものの根本を表現するのに最も適切な言葉ということになる。

さて、このような陽明の、相互性に基づく心の「同」の主張は、万物一体の仁の提唱者、北宋・程明道のそれと比較すると、その独自性がより明快になる。程明道は仁について、「物」との「同體」を説き(本稿「序」参照)、「自分の在り方を他者に及ぼすのが、仁だ。自分が働きかけて他者に及ぼすのが、恕だ。〔以己及物、仁也。推己及物、恕也。〕」(『程氏遺書』卷十一・七八条)とし、主体(己)から他者(物)への一方向的な仁を示すが、相互性は明確ではない。

「明道先生行状」(『程氏文集』卷十一、程伊川執筆)を読むと、程明道は民政の現場にもあつたことが分かるが、その民政上の提言はすべて皇帝への上奏という形をとったことが、「河南程氏文集」所収の上奏文から知ることができる。それは中央(朝廷)による救済の重視ということであろう。そこに右の彼の「仁」観が影響している可能性もある(27)。

これに対して、王陽明は一定程度朝廷からの仁を期待しはするが、主に「愚夫愚婦」たる民衆による相互協力に基づいた自治を目指す。現地担当官や反乱者に対し「公移」も多く出したこともその証左である。具体的には戦争で荒廃した地域に「郷約」「十家牌法」といった郷村再建政策を施行し(28)、一定の成果を収めている(29)。それはまさに万物一体の仁の原点となつた戦地への、その思想による仁愛の還元であつたと言えよう。余英時氏は、王陽明は君主に仕えて統治することから直接に民衆を相手にする「覺民行道」の政治へと目的を転換し、また現実の君主の代わりに古の聖王の「三代之治」を理想とするようになったというが(30)、その根源には、以上に検討した心の「同」に根差した相互性による万物一体の仁があつたのではないか。

このような万物一体の仁思想に基づき、民衆の自律重視の王陽明の諸政策は、結果的に『伝習録』等の著述や講学とは違った形で、民衆の日常生活

の中に「陽明学」を浸透させることになったのではないか。そして王陽明が戦場での痛切な経験をもって深めた万物一体の仁思想は、理想論に終わることなく、実際に多くの人々を救済したのである。

第六節 結語——万物一体の仁の熱源としての「狂」——

これまで王陽明万物一体の仁思想について検討してきたが、基本的には彼の思想は書齋で構築されたものではなく、生々しい現場での経験の産物であった。そこに「吾れ斯の人と与にするに非ずして、誰と与にせん」の言葉が引用されるゆえんがある。そうであれば、その思想に彼の、生身の人間としての思いが込められていると考えることは難しいことではない。思想とは結局、生身の人間から創られるものである以上、そこに熱源があるはずである。そこで最後に、王陽明において万物一体の仁という思想を生み、発展させていった熱源とは何かを探ることをもって、本章を閉じたい。

ここで、『全書』卷三十四「年譜(三) 嘉靖二年二月」に見える彼の発言を検討したい(ほぼ同内容のものが、錢德洪「刻文録序説」、『伝習録』下一一二条にも見える)。

⑩吾自南京已前、尚有郷愿意思在。今、只信良知眞是非處、更無揜藏廻護。纔做得狂者。使天下盡說我行不揜言。吾亦只依良知行。……郷愿以忠信廉潔見於君子、以同流合汙無忤於小人。……其心已破壞矣、故不可與入堯舜之道。狂者志存古人、一切紛囂俗染舉不足以累、其心眞有鳳翔于千仞之意、一克念即聖人矣。

私が南京に居た(正徳十一年、四五歳の年)より前には、まだ「郷愿」(『論語』陽貨)の心があつた。今はひたすら良知が示す眞の是非(の判断)を信じ、決して隠したり言い訳したりはしない。ようやく狂者となつたいま、天下の人々には私の行いが口ほどでもないとも言わせておこう。

私はやはり良知に従つて行うまでだ。……郷愿の者は忠信廉潔の徳によつて君子に接しながら、(時世の)流れに乗つて(俗世の)汚れに混じり小人とうまくやる。……その心はとうに壊れているので、堯舜の道に入ることはできない。狂者は古人たらんと志し、全てのごたごたや俗塵にも惑わされず、その心は眞に鳳凰が千仞の高みまで飛翔する(ほどの高邁な)思いがあり、一たび私欲の念を克服すれば、もう聖人だ。

ここで王陽明は『孟子』尽心下篇「萬章問曰孔子在陳」章を踏まえ、「狂者」の自覚に達した境地を語っている。「狂者」とは、『論語』子路篇「狂者進取」を典拠とし、「志は極めて高いが行いはそれに及ばない」「志極高而行不掩」(朱子『論語集注』卷七)などと定義される存在である。

ここで注目すべきは「狂者志存古人」という言葉である。狂者は「古人」の天地に恥じない高潔な心・在り方を目指して「一切紛囂俗染」を離れ、「鳳翔于千仞」の高邁さを持つという。それは目指す聖人まであと一歩である。一方、これに対比されている偽善者、すなわち「郷愿」は「堯舜之道」には入り得ないという。王陽明は、聖人(古人)の道を熱心に目指していたのである。偽善を捨ててひたすら良知を信じ、天下の誹りにも心を動かさず、良知が示す正義や真理の前には、世間体も形式も二義的な価値しかない、という境地である。

このような境地に至らしめるものは何であろうか。理解の鍵となるのが、①に見える「疾痛之切於吾身」という語である。「困苦荼毒」の人に共感する心が「疾痛」と感じられるほどに「切」実であり、「天地万物一体の仁は痛切で差し迫った思いであり、止めようにも止められないものなのだ」蓋其天地萬物一體之仁疾痛迫切、雖欲已之而自有所不容已」(『伝習録』中「答聶文蔚(二)」)という、「迫切」の念を伴うものになる。本条には「眞是眞非」とあるが、この形容詞「眞」こそ、第二章でも触れた、「己れにとつてまともなもの・真実なものを求めようとする心の渇き、その餓えにも似た衝迫感」を象徴する語である(31)。狂者も「心の渇き、その餓えにも似た衝迫感」をもつて天地万物を貫く「是非」を追求したことは明らかであり、また翻して言えば、第二章で論じた「(眞)樂」も、実は狂者の「疾痛迫切」の思いをもつて目指すべき境涯であることが分かるのである。

そして、ここまで「疾痛迫切」して「眞」を激しく追求するときには、もはや他事は視界に入らないであろう(32)。そのことについて、興味深い一節が前出「答聶文蔚(一)」のうちに見える。

⑫人固有見其父子兄弟之墮溺於深淵者、呼號匍匐、裸跣顛頓、扳懸崖壁而下拯之。士之見者、方相與揖讓談笑於其傍、以爲是棄其禮貌衣冠而呼號顛頓若此、是病狂喪心者也。故夫揖讓談笑於溺人之傍而不知救、此惟行路之人、無親戚骨肉之情者能之、然已謂之無惻隱之心、非人矣。若夫在父子兄弟之愛者、則固未有不痛心疾首、狂奔盡氣、匍匐而拯之。彼將陷溺之禍有不顧、而況於病狂喪心之譏乎。而又況於蘄人之信與不信乎。

そもそも人は自分の父子兄弟が深い淵に落ちて溺れるのを見れば、叫び声をあげ這いつくばり、裸足になって躓きつつ崖にしがみついで(淵に)下りて救うであろう。これを見た士大夫は、揖讓し合つてその人の傍らで談笑し、礼節も衣冠も棄てて叫び躓くこのようなさまでは、狂を病み心を喪失した者だと考える。ゆえに溺れている人の傍らで揖讓して笑つてそれを救出することを知らないものは、ただの行きずりの人であつて、近親や肉親への情を持たない人であつてこそできるのであり、であればすでに惻隱の心なき人である。父子兄弟を愛する者は、心を痛め頭を病み、狂奔して精力を尽くし、這いつくばつてこれを救わないことはない。彼は(自らが)墜落し溺れる災いをも顧みない、まして狂を病み心を喪失したなどという誹りなど尚更(顧みない)であり、さらには人が(自分を)信じてくれるかこれかなくないかなどより尚更(顧みない)である。

ここでは「父子兄弟之愛」に基づいて肉親を必死になつて救出する譬えが述べられているが、注目すべきはそのさまを「棄禮貌衣冠」と表現している点である。陽明は、その「愛」のために「呼號匍匐、裸跣顛頓」「痛心疾首、狂奔盡氣」というなりふり構わぬ姿勢で人を救うことが「惻隱之心」であるという。考えるに、儒教史においてはその立場を問わず、「禮貌衣冠」すなわち「禮」はその教義の核心に位置するはずである。しかるに陽明は、「惻隱之心」「愛」の前にはそれすらも意味を持たないというのである。彼において「痛心疾首」すなわち「疾痛迫切」の良知の念は、儒教の核心たる「禮」をも揺さぶるほどの意義をもっているのである。

ところで、陽明において儒教を揺さぶる発言といえ、すでに前章で「易簡」思想を分析した中で取りあげた。ここに見られるような、痛切に他人の心の苦しみや苦難に共感し、それを救おうと「狂奔盡氣」する、その問題の深刻さの前には、もはや儒教や仏教、道教などという枠組みへの固執など無益以外の何者でもあるまい。そこには儒教や仏教といった枠組みにはめることのできない、ただ剥き出しの「人」があるばかりである。そしてそ

の「人」を人たらしめるものこそ、「心・良知」である。すなわち剥き出しの心・良知であるから、それこそ「易簡」であり、「狂者」の「疾痛迫切」の「眞」なる思いはまさにここに到ることを目的としているのである。王陽明思想がまさにその剥き出しで「疾痛迫切」の「易簡」なる心・良知に立脚したものであることはここに明らかである。

では、王陽明がこのような「疾痛迫切」な思いに駆られたゆえんは何であろうか。それは尋常でない何かを實地に痛感した、ということ以外にないであろう。彼においてそれは戦場経験において他にないのではないか。何よりもこの経験から、他ならぬ万物一体の仁思想が生まれているのである。

彼は戦場での経験を通過して、万人の心がひとしく善であり、「同」であることに希望を見た。しかし「疾痛迫切」という強い表現からは、より根本的な何かをそれを後押ししていたと想定することができる。それこそ、人々の悲惨ということになるであろう。

そもそもこの「疾痛」という語は、『礼記』問喪篇の、「親を喪つての」悲しみ悼む心、痛ましい思いは、腎臓を損ない、肝臓を乾かし、肺を焦がす。水や飲み物も喉を通らない「惻怛之心、疾痛之意、傷腎乾肝焦肺。水漿不入口」を典拠とする。つまりそれは悲しみによる苦痛の極致を意味する。戦地の民衆の激しい心身の苦痛、それを知った王陽明の感じた激しい心の痛み、その思いが背景にあるのである。彼がよく語る「眞誠惻怛」(『伝習録』中「答聶文蔚二」など)もこの意味においてに他なるまい。

実際、③④などにも明らかのように、江西で彼が見た光景は悲惨そのものであった。飢餓や暴力といった物理的に明白なことばかりではなく、その民衆の内なる心もまたひどく荒んでいた。しかし王陽明はまさにこのような厳しい状況下で、万人の心の「同」を見出ししたのであった。

人は楽観的な状況下でも希望を求めらるであろう。しかしそれが厳しく絶望的な状況下でなされるのであれば、その絶望が一つの刺激となって、希望はその意義をいや増し、さらに熱心に追求される。時として絶望は希望を強める役割を果たすものなのである。⑩でも、「狂者」に対して偽善者たる「郷愿」に言及されるが、まさにそのような「郷愿」が多い暗澹たる世であるからこそ、かえって「狂者」として古人の道を探求する情熱が生じるのである。「習氣の深さはそのまま良知の光芒の鋭さを物語っているのである」(33)。王陽明の、万人の心の「同」という希望は、江西の地の絶望的なまでの厳しい状況の中で見いだされたからこそ、より光り輝き、より熱心な希求の対象になったのではないか。このように人の悲惨を知ったことが、万物一体の仁を追求する熱源となったのではないであろうか。彼が「吾れ斯の人の徒と與にするに非ずして、誰と與にせん」という言葉を引用するとき、その底に脈打っていたのは、この激しい思いであつたらう。

①に引用した「答聶文蔚(一)」には、その別の箇所のように「疾痛迫切」の思いを伝える。

⑫吾方疾痛之切體、而暇計人之非笑乎。……嗚呼、今之人雖謂僕爲病狂喪心之人、亦無不可矣。天下之人心、皆吾之心也。天下之人猶有病狂者矣、吾安得而非病狂乎。猶有喪心者矣、吾安得而非喪心乎。

(他者の苦しみを)我が身に痛苦として感じているので、人の非難や嘲笑を相手している暇はない。……ああ、今の人が私を狂って心を喪つた者だと思つても、間違いではない。天下の人々の心は、皆私の心(と同じ)だ。天下の人々がなほ狂っているなら、私がどうして狂わずにおられるで

あろうか。(天下の人々が)なお心を喪っているのなら、私がどうして心を喪わずにいられようか。

ここでは「疾痛之切體」にある自分は、「假計人之非笑乎」といい、そのような自分は「病狂喪心者(之人)」であるとまでいう。これは⑩の「使天下盡説我行不揜言」と同義であつて、つまり「狂者」は、本条の「病狂喪心者」と同義なのである。そうであれば、「狂者」の「鳳翔于千仞之意」は、まさにこの「病狂喪心者」の「疾痛迫切」なる「狂」の思いと重ね合わされている、ということになるろう。

しかしその「狂」としての迫切した思いは、「鳳翔于千仞之意」という高邁さがあるとはいへ、その心は決して世の常人と懸絶していたわけではない。本条には「天下之人猶有病狂者矣、吾安得而非病狂乎」とある。王陽明には自らの「病狂」と同じ、つまり「天下之人」が病むなら私もそのことで心を苦しめ病むのだ、私と「天下之人」とは心は「同」である、という相互性の認識があつたのである。そして、その根底にあつたものこそ、「天下之人心、皆吾之心也」という思いであつた。

確かに「天下之人心、皆吾之心也」であれば、天下万民が病むように、自らも病むであろう。しかしそれは同時に、「吾之心」が「疾痛迫切」して求める善なる心を、古人はもちろん「天下之人心」も必ず持つてはいるはずだ、という希望にも転ずることができる。⑫と同じ資料に基づく①にはまさに「良知之在人心、無間於聖愚、天下古今之所同也」とある。人は皆、共感し合い「一體」になれる善なる心・良知をもつ、という希望がここにある。

そしてその「狂」の思いは民の「病狂」や「困苦荼毒」に接して、ますます「疾痛迫切」の度を加えていったのではないであろうか。その時、王陽明の心中にあつたのは、かつて広東の悲惨な戦場で、彼ら自身「官府」「大戸」の圧迫を受けてやむなく反乱を起こした涑頭の「賊」たちに「人は此の心を同じくす、爾寧んぞ獨り知らざらんや」「民は吾が同胞、爾等は皆な我が赤子」と語りかけたときの、「痛ましい哉痛ましい哉」という「疾痛」の念、この原点だつたのではないであろうか。そして、「吾れ斯の人の徒と與にするに非ずして、誰と與にせん」の思いも、まさにここに始まり、ここに帰って行くのである。

注

- (1) 山下龍二『陽明学の研究 成立編』(現代情報社、一九七一年)一八六～一九八頁。
- (2) 島田虔次『朱子学と陽明学』(岩波新書、一九六七年)一三三頁。
- (3) 『伝習録』上・九〇条に「自格物致知至平天下、只是一箇明明德。雖親民亦明德事也。明德是此心之德、即是仁。仁者以天地萬物爲一體。使有一物失所、便是吾仁有未盡處。」とある。(13)も参照。
- (4) 王陽明万物一体の仁論の主な先行研究としては、島田前掲書、一三三～一四三頁、同『中国思想史の研究』(京都大学学術出版会、二〇〇二年)三四～四七頁、崔在穆『東アジア陽明学の展開』(ぺりかん社、二〇〇六年)二〇三～二二三頁、楊国榮『心学之思——王陽明哲學的闡釋』(中国人民大学

出版社、二〇〇九年）一〇九〜一一四頁、陳来『宋元明哲学史教程』（生活・読書・新知三聯書店、二〇一〇年）三六三〜三六六頁、同「王陽明的万物一体思想」、『中共寧波市委党校学报』二〇一九年第二期第四一卷 総第二二八期）四五〜四九頁を参照。

(5) 崔在穆前掲書二〇五頁。

(6) 島田前掲書、一三七頁。

(7) 『全書』卷二十六「大學問」には、「是故見孺子之入井、而必有怵惕惻隱之心焉。是其仁之與孺子而爲一體也。……見草木之摧折、而必有憫恤之心焉。是仁之與草木而爲一體也。草木猶有生意者也、見瓦石之毀壞、而必有顧惜之心焉。是其仁之與瓦石而爲一體也。是其一體之仁也。」とある。

(8) 島田前掲書、一三八頁、陳『中国哲学史教程』三六五頁、同「王陽明的万物一体思想」四八頁。

(9) 彼自身、贛州での討伐作戦中に発した「公移」の中で「此邦之俗、爭利健訟」（『全書』卷之十六「告諭各府父老子弟」）と報告している。廬陵県知県在任時（正徳五（一五一〇）年三より十一月頃まで）、三九歳の時の事ではあるが、地域の父老達への「告諭」の中で「爾民之來訟者以數千、披閱其詞、類虛妄。」（『全書』卷之二十八「告諭廬陵父老子弟」）と嘆息しているが、これもその一端であろう。また陳榮捷『伝習録』詳注集評』（重慶出版社、二〇一七年）二七九〜二八〇頁によれば、『伝習録』下・九四條にある「郷人有父子訴獄、請訴於先生、侍者欲阻之。先生聽之、言不終辭、其父子相抱慟哭而去。」という父子間の訴訟の話は、この江西廬陵県知県在任時のことであるという。なお、宋代の江西人の気風について、朱子は「江西士風、好爲奇論、恥與人同、每立異求勝。」（『朱子語類』一二四卷・一四條）と評している。既に南宋時代からこのように見られていたことになる（これと彼の陸象山評価との関係は興味深い）。このような江西の「健訟」の風については、小川快之『伝統中国の法と秩序―地域社会の視点から―』（汲古書院、二〇〇九年）三〜四、一〜一五頁参照。南安州・贛州の社会状況については同書一三七〜一三八頁に詳しい。また夫馬進編『中国訴訟社会史の研究』（京都大学学術出版会、二〇一一年）所収の陳宝良（水越知訳）「郷土社会」か「好訟」社会か？——明清時代の「好訟」社会の形成およびその諸相」二六七〜二六九頁も参照。

(10) この告諭の題目の注記には「正徳十二年五月」とあるが、難波江通泰氏によれば、「年譜一」と『全書』卷之十一「涑頭捷音疏」の記述により、同年九月一日直後とする（『王陽明全集 第五卷』（明德出版社、一九八五年）一三五頁参照）。東景南『王陽明年譜長編二』（上海古籍出版、二〇一七年）九七一頁では、「年譜」等により十月の横水攻略直前としている。

(11) 原文は、「乃必欲爲此其間、想亦有不得已者。或是爲官府所迫、或是爲大戸所侵、一時錯起念頭、誤入其中、後遂不敢出。」である。

(12) 島田虔次『中国文明選 第六卷 王陽明集』（朝日新聞社、一九七九年）六二〜六三頁参照。なお、この「知」字の解釈自体は南宋・朱子にも見られるものである。例えば木下鉄矢『朱熹哲学の視軸―続 朱熹再読』（研文出版、二〇〇九年）一七二〜一七三頁参照。

(13) この告諭は後世にまで為政者の模範を示したものととして知れ渡っていたようである。荒木前掲書二八三頁では、清・梁章鉅が『退庵隨筆』で「告諭涑頭巢賊」を、「家人子弟を教誡する愛情に満ちている……その代表的なもの」として評価した、と紹介している。

(14) ただ、王陽明は文字通りすべての賊を許したわけではないことは指摘すべきであろう。「申明賞罰以勵人心疏」(『全書』卷之九)には、「蓋招撫之議、……可一施於回心向化之徒、而不可屢施於隨招隨叛之黨。」とあるように例外があった。それは民衆を守る為のやむを得ない判断であったに違いない。ただ、彼がそのような者を誅殺せざるを得ないときには良心の痛みを感じたようであり、「年譜(一)」「正徳十三年三月」には、そのことについて「先生自惜終不能化。日已過未刻、不食、大眩暈、嘔吐。」という記事がある。

(15) 主に戦場経験以前の発言を収める『伝習録』上巻の九〇条に「万物一体の仁」の語が見えることは既に注(3)にて言及したが、この点について、詳細は不明だが、王陽明においては、四九歳の思想的完成期に顕著になる思想がそれ以前の時期に顔をのぞかせることがある。例えば「良知」の語が『伝習録』上・九条に見えるなど。万物一体の仁については、さらに「龍場の大悟」以前にもその発言が確認できる。その点については注(19)を参照。なお、『伝習録』下・七条に、⑦の「今使有人罵爾等爲盜、爾必怫然而怒。」という一句を反映したと思われる、「人胸中各有聖人、只自信不及、都自理倒了。……良知在人、隨你如何不能泯滅。雖盜賊亦自知不當爲盜、喚他做賊、他還忸怩。」という一条がある。人の良知は滅ぼし得ない、人の心は誰でも聖人であるという内容などから、この発言が⑦⑨を回想してなされた可能性は高い。該条は「在虔」で始まるが(虔州は江西省)、その前条に「庚申往虔州」とあり、同じ記録者(陳九川)であるから、こちらも庚申の年、正徳十五年の発言であろう。「年譜(二)」には、その年の九月に夏良勝(于中)と同席の記事が見えるので、このときのものであろうか。万物一体の仁思想成立直前の状況を伝える一条と言えよう。

(16) 呉金成「陽明学的搖籃：江西社会」(『明史研究論叢』第十輯、二〇一二年)一六六―一八九頁も王陽明思想の形成と江西での軍事活動との関係について論ずるが、万物一体の仁の原点には触れていない。

(17) 十家牌法(当時、「保甲」とも称す)とは、戦争で荒廃した農村の秩序再建を目的としたもので、農村部にて共同責任のもと、十戸ごとに相互協力・相互監視を行うまとまりを作らせ、輪牌人(輪番による各牌のリーダー)を指名し、それを監督する。同時に五倫などの日常道徳を輪牌人が日々布告し、民衆の心の安寧も実現する。『全書』卷之十六「十家牌法告諭各府父老子弟」参照。なお、「十家牌法」の原型は北宋・王安石の保甲法に遡る。主な先行研究には、谷口房男「王守仁と少数民族——とくに十家牌法をめぐって——」(『東洋研究』第九九号、一九九一年)一―二〇頁、前田司「明代地方統治に関する一考察(一)——王守仁と十家牌法・南贛郷約(一)——」(『研究紀要』(鹿児島国際大学短期大学部)第七一号、二〇〇三年)一―一五頁、がある。

(18) 余英時氏は、『宋明理學與政治文化』(允晨文化実業、二〇〇四年)二八二―二九二頁において、陽明がかつて劉瑾によって廷杖四十の罰に処せられた屈辱と、それによる君主(皇帝)への失望とがあったことが、彼が天下国家論に消極的であった背景だったとしている。無論、「年譜(一)」を繙けば明らかなように、王陽明は少年時代から聖人たらんと願い、道を求めていたことを考えると、余氏のように「龍場の大悟」を政治的のみ解釈するのは短絡的であるが、次注(19)に引いた若き日の万物一体の仁の理想が王陽明の中で久しく閑却されていた一因としては、それも考えられるであろう。

(19) 『全書』卷之三十七「世徳紀」に収める湛甘泉「陽明先生墓誌銘」には「遂相與定交講学、一宗程氏仁者渾然與天地萬物同體之指。」とある。王陽明が湛甘泉と「相與に交わりを定め」たのは、「年譜(一)」によれば弘治十八年、三十四歳の年のことである。

(20) 陳『宋元明哲学史教程』三六五頁、崔前掲書二〇六頁。なお、この「拔本塞源論」についての主な先行研究としては、島田『王陽明集』一七八〜二〇四頁、荒木『陽明学の位相』(研文出版、一九九二年)二五七〜二七八頁、岸本美緒『明清交替と江南社会―「世紀中国の秩序問題」(東京大学出版会、一九九九年)九七〜九九頁、がある。

(21) 『論語』子罕篇の「鄙夫來問」章について、『伝習録』下・九五条では「先生曰、孔子有鄙夫來問、未嘗先有知識以應之。其心只空空而已。但叩他自知的是非兩端、與之一剖決、鄙夫之心便已了然。鄙夫自知的是非、便是他本來天則。雖聖人聰明如何可與増減得一毫他。他只不能自信。」と解する。聖人孔子であっても鄙夫に対してできるのは啓蒙の第一歩までである。その後は鄙夫自身の天則に良知が指針となるので、聖人の更なる指導を受ける必要はないことになる。また、これに関連して、王陽明は万物一体の仁を語る際に、しばしば「豪傑之士」と共にこれを成し遂げたいと述べる。「豪傑之士」という語は『孟子』尽心上「若夫豪傑之士、雖無文王猶興。」を典拠とする。「重修山陰縣志」(『全書』卷之七)にも「吾越多豪傑之士、其特然無所恃而興者、爲不少矣。」とある。ここで「特然無所恃而興」といつて誰を「恃」まないかといえ、その典拠をたどれば「文王」、つまり王権であり、その手を借りずに民間の力で万物一体の仁(拔本塞源の社会)を成し遂げんとする自立の意志がこの語に込められているといえる。余英時前掲書三〇二〜三二〇頁参照。

(22) 例えば、島田『王陽明集』一三一頁には、「簡易」というのは、複雑にたいする簡単というよりも、単刀直入というのが近いと思われる。」と定義されている。また、前章の考察も参照。

(23) 万物一体の仁とは、本章注(7)にもあるように、全ての物(モノ)とも感応するものである。人は人とは心・良知の「同」で感応し合うが、「你只在感應之幾上看。豈但禽獸草木、雖天地也與我同體的、鬼神也與我同體的。」(『伝習録』下・一三七条)とある通り、それ以外の物とはどのように感応し合うのであろうか。『伝習録』下・七四条には「蓋天地萬物與人原是一體、其發竅之最精處、是人心一點靈明。風雨露雷日月星辰禽獸草木山川土石與人、原只一體。故五穀禽獸之類、皆可以養人、藥石之類、皆可以療疾。只爲同此一氣、故能相通耳。」とあり、「二氣」で感応し合うのである。そしてその基盤こそ、「二氣」の「相通」なのである。気から構成される同じ身体・物体を持つものとして、人とモノとは「相通」するということになる。そしてこれにより、無機物たる「土石」に至るまでのありとあらゆる物にたいして共感を寄せることができ、ここに「萬物一體」が完全に実現することになる。

(24) 木下鉄矢氏によれば、朱子の感応論において、「感」かす側、「応」ずる側の関係性について、この両者が「それぞれが一つの存在として、分割し得ぬひとつの「姿」として考えられているらしい」(同『朱熹再読』五八頁、傍点原著)としているのは興味深い。心の「同」という、自他を「一つ」にする条件下において感応が成立するという陽明の思想と相に通ずるものがある。

(25) 『全書』卷之五「與黃勉之(二)」には、唐・韓愈「原道」(『昌黎先生集』卷第十一、テキストは四部備要本)に見える「博愛之謂仁」について、次のように述べている。「然愛之本體、固可謂之仁、但亦有愛得是與不是者、須愛得是、方是愛之本體、方可謂之仁。……吾嘗謂、博字不若公字爲盡。」陽明によれば、愛に「是」、正しさがあつて初めて「仁」であるという。もつともこのような主張自体は既に朱子らによつても唱えられてきたことであるが、王陽明の特色と思われるのは、仁の定義としては「博愛」より「公愛」がよいとした点にあるだろう。本稿第一章に見た陽明の発言からすれば、「仁」の核心である他者への愛情は「私・我」の克服を果たした「大公」の境地において現れる、ということになる。

(26) 島田『王陽明集』一八〇頁参照。なお、この「吾非斯人之徒與而誰與」について、ここに係る朱子『集注』は、「言所當與同群者、斯人而已、豈可絶人逃世以爲潔哉。」という。この「斯人」は具体的に何を指すかはここには明らかにされてはいないが、手掛かりとして、『論語』雍也篇「伯牛有疾」章の「斯人也而有斯疾也」にかかる朱注には、「言此人不應有此疾、……」とあり、これから推測するに、微子篇の「斯人」とは、「此人」、つまり眼前にいてこれと指させる、眼前の「此の人」ということになる(雍也篇の例でいえば、孔子が見舞つた伯牛がこれに相当する)。無論、「単に人間、人民というのではなく、救世の責任感の裏打ちのもとに語られている」(島田前掲書、一八〇頁)ことは言うまでもない。なお、『論語義疏』該当部に引く孔安国の注には、「吾自當與此天下人同羣、安能去人徒鳥獸居乎。」と、「天下人」とする(孔穎達『論語注疏』も同様)。勿論、王陽明がどちらの注釈を見てこの言葉を解釈したか、ということが問題ではあるが、この場合、旧注と朱注を合した立場、つまり実際に生活している天下の生身の人々、眼前に立ち現れる(可能性のある)すべての人々が「斯人」ということになるのであろう。

(27) なお、同様のことが朱子についてもいえる。高橋正和氏によれば、朱子の奏疏においては帝王学に重点が置かれているのに対し、王陽明のそれにおいては臣下の責任が強調されるといふ違いがある、と興味深い指摘をしている。石川梅次郎・高橋正和 訳注・解説『王陽明全集 第三卷 奏疏上』(明德出版社、一九八六年)一三〇―一九頁参照。

(28) 『全書』卷之十七「南贛郷約」(年譜(二))によれば「(正徳)十有三年十月(施行)では、「故今特爲郷約、以協和爾民。」とその目的が明らかにされておき、続く会合時の参会者宣言は、「齊心合徳、同歸於善。若有二三其心、陽善陰惡者、神明誅殛。」という一句で締められる。「協和」や「齊心合徳、同歸於善」などの語は、⑦の「人同此心」や⑩の「復其心體之同然」という語に近いものがある。このような「郷約」については、当時の資料には、「人心不一」という語がよく見られ、そのような「郷村大の約が対応する」状況においては、「共有行動基準を定立・定位し、集団の秩序を形成すべく、そうした「不一」なる「心」に繰り返し繰り返し働きかけ、一時の「齊心」を達成する作業が続けられていた」という(寺田浩明「明清法秩序における「約」の性格」(溝口雄三・浜下武志・平石直昭・宮嶋博史編『アジアから考える』社会と国家』東京大学出版会 一九九四年、一〇三―一〇四頁)。また、郷約の実際としては、参加者の対等な結合でもなく、特定指導者の命令というのでもなく、その中間のあり方ではなかったのかという(前掲寺田論文九六頁)。この点で興味深いのは、「十家牌法」の修正版である「申諭十家牌法増立保長」(『全書』卷之十七)には、集落を盗賊から防衛する「保長」職を新設したが、その職務内容は「專一防禦盜賊」であつて、「平時各甲詞訟、悉照牌諭、不許保長干與、因而武斷郷

曲。」と、民政に干与する権限を持たない。民衆の自治に委ねる発想がここにも見える。主な先行研究として、呉金成前掲論文および阿部泰記『宣講による民衆教化に関する研究』（汲古書院、二〇一六年）三六～三七頁がある。なお、王陽明の鄉村政策については、周知のごとく既に北宋・呂大鈞の「呂氏郷約」及びそれに朱熹が手を加えた「増損呂氏郷約」（『朱子文集』卷七十四）があり、その流れを汲むものである。陽明の根本塞源論に見える相互性についても、それを思想として構築するに当たっては、「呂氏郷約」の骨子「徳業相勸、過失相規、礼俗相交、患難相恤」も一つの刺激となっていた可能性もある。

(29) 彼の政策は、少なくとも江西では成功を収めたようである。「贛人初與賊通、俗多鄙野。」であつた当地の風潮は、「十家牌法」や「郷約」の施行により改善し、「贛俗丕變、贛人多爲良善、而問學君子亦多矣。」（『全書』卷之三十七、黄綰「陽明先生行狀」）となつたとある。

(30) 余英時前掲書、三一五頁参照。

(31) 入矢義高氏は次のように言う。「明代では、十五世紀の後半から、文学に限つたことではないが、知識人の間に一種のエクセントリックな氣風が次第に支配的になり、それは時代が進むにつれて昂進の度を高める。……己れにとつてまともなもの・眞実なものを求めようとする心の渇き、その餓えにも似た衝動感、彼らを様々の尖鋭かつ個人的な思考と營為に駆り立てた。真吾・真心・真知・真人・真仏など「真」を冠した用語が泛濫し始めるのもその一特徴である。」『増補 求道と悦楽』（岩波現代文庫、二〇一二年）六七～六八参照。

(32) 彼の晩年の公移には自己の思想用語をそのまま用いて、「夫柔遠人而撫戎狄、謂之柔與撫者、豈專恃兵甲之盛、威力之強而已乎。古之人能以天地萬物爲一體、故通天下之志、……」（卷之十八「綏柔流賊」、嘉靖七年五月）という。公文書たる公移に自分の思想を記さざるを得ないほどに、彼の万物一体の仁実現への思いは「迫切」していただのではないか。なお、『言行録輯彙』上・一二六条には、「王新建督四省兵駐兩寧、因創敷文書院、日聚幕寮諸生講學、更不議兵事、……一日講良知萬物一體。有問、木石無知、體同安在。時湖廣兩宣慰侍列、所部兵頗驕恣。公因答問者曰、譬如無故壞一木、碎一石、此心惻然顧惜、便見良知同體。及乎私欲錮蔽、雖拆人房舍、掘人家墓、猶恬然不知痛癢、此是失其本心。兩宣慰、聞之聳然。」と、陽明が広東の思州・田州への討伐戦に臨んで（東景南『王陽明年譜長編（四）』はこの一文を嘉靖七年六月下旬頃の箇所で引いている。同書一九八八頁参照）、陣中でも「万物一体の仁」を説いてやまなかったとする。重要な任務であるにもかかわらず、「更不議兵事」とある点に、「万物一体の仁」をはじめとする講学に情熱を示す彼の姿がうかがえる。

(33) 荒木見悟『陽明学の位相』一〇一頁。

終章 「無窮盡」に「擴充」する心・良知

——「吾れ斯の人と与にするに非ずして誰と与にせん」の理想に向かつて——

前章では、王陽明の万物一体の仁思想の核心は心の「同」、「吾非斯人與而誰與」の思想にあると分析した。全ての人には心・良知が具わり、その「同然」によって人は感応し合って相互に「知」り、万物一体の仁を施し合うことができる。そのために「有我之私」を除去して「斯の人」、つまり眼前の他者と共に生きることになる。その「斯の人」とともに生きる基礎となつていゝものこそ、心の「同」なのである。それは普遍性・公共性あるものということができる。

さて、その万物一体の仁思想、とりわけ前章⑩のいわゆる「拔本塞源」論では、「才能之異」という語が見えた。その「才能之異」は、そのまま肯定されているのではなく、ある目的のために認められていた。それが民衆間での分業による相互補完の社会制度である。「節庵方公墓表」(『全書』卷之二十五)にも「古には(士大夫・工人・農民・商人の)四民は職業を異にしながらも道を同じくしており、その、心を尽くすという点では皆同じであつた(「古者四民異業而同道、其盡心焉、一也」)。と述べるように(1)、「異業」間で相互に役割を分担し、補完し合つて社会を形成するものである。この「異業而同道」の思想に、社会論としての陽明万物一体の仁の特色が表れていると言えよう。

人の才能の大小高低、またその方向性の違いを認め、否、むしろ個人間のそのような違いを積極的に活用して、それぞれがちやうど身体の格部分の形状・機能の違いにもかかわらず、ひとつの全体としてまとまっているように有機的に統合される理想社会が描かれた。その原理は第四章引用⑧の語を用いれば、「異」、すなわち個別性や特殊性の容認であり、このような「分業」容認は第四章でも述べた「分限」の発想に根差していると言えよう。

拔本塞源論においては、万人の心の「同然」がその核心となつていゝことは既に見たが、同時にそこにおいては、人々の才能や職業の多種多様、いわば「異」と両立するものであつた。この点に関しては、すでに先行研究において、「さまざまな職能の者が相補的に活動し、互いにかかわりあひながら一つの自足的な全体性を指向する」ところの「異なるものの相補性」を示すものとのある通り(2)、社会的有機体論として形式的にはとらえることが可能であろうが、哲学的立場からすれば、拔本塞源論とは、陽明の言う「同然」が、人の様々なあり方、「異」を含むことを前提としていゝことを示すものである。つまり第四章引用⑧で示されたような、画一的で単純な「同」ではなく、そこに「異」、多種多様なあり方を含んだ上での、より広く深い「大同」といゝことになる。実際陽明は、『伝習録』中「答聶文蔚(二)」において万物一体の仁を論じた中で、「以濟於大同(「大同」において救済する)」と、『礼記』礼運篇由来の「大同」といゝ語を用いてその境地を表現していゝのである。そのような「異」を含んだ「同」といゝことになれば、それを通常の「同」といゝ語を用いては表現し切れないと考へたのである。

「感応」「酬酢」という自己と他者との関係を通じて、相互の「異」を縮め、最後には撥無して「同」「一體」となる。陽明においては、第一章第六節でも触れた「講学」においてそれが最も実現されているのではないか。自他のどちらか一方が優越するのではなく、相互に学び合い、相互に感応し良知を発揮し合う。心・良知は誰もが「同」であるから、その相互發揮は心・良知どうしを接近させ、それを本来の「同然」に立ち返らせる。その理想的状態が「俱に一路に歸す」である。前章の拔本塞源論においても、様々な「異」なる職業・能力はそのままに、それが「精神流貫、志氣通達、而無有乎人己之分、物我之間。」という形で「一體」に結合されている。社会の一部として「異」なる立場を持ち、「異なるものの相補性」を実現しながらも、最終的には、万人の心の「同然」が拔本塞源の社会の基礎であるので、全てはその万人の心の「同」に収められてゆく。この一体化、「同」ずる過程において、「感応」「酬酢」はここで大きな働きを果たしている。

そのような、表面的には様々ではあるが、その根本は一つである、という彼の発想について、次の一条を検討したい。

①夫有而未嘗有、是真有也。無而未嘗無、是真無也。見而未嘗見、是真見也。子未觀於天平。謂天爲無可見、則蒼蒼耳、昭昭耳、日月之代明、四時之錯行、未嘗無也。謂天爲可見、則即之而無所、指之而無定、執之而無得、未嘗有也。夫天、道也。道、天也。……文王望道而未之見、斯真見也已。〔全書〕卷之七「見齋說」

有であつてしかも有では決してない、これが真の有なのだ。無であつて無では決してない、これが真の無なのだ。見えるにもかかわらず見ることが決してない、これが真の見ることだ。あなたは天を見なかったか。天は見ることはできないとは言いが、青々とし、明るく、太陽と月は交々照らし、四季はめぐり行く、(だから天は) 無いなどとはいえない。(反対に) 天は見ることはできるとは言うが、取りつこうにも場所がなく、指さそうにも定まりなく、捕まえようにも捕まえられない、(だから天は) あるなどとはいえない。天とは、道である。道とは、天である。……文王は道を遠く望み見て(その涯を) 見ることができなかった〔孟子〕離婁下)、これこそ真に見たというものだ。

ここで陽明は、「天」について、「蒼蒼」「昭昭」であるところの、目睹できる自然現象としての「天」と、「無所」「無定」「無得」であるところの、モノとして把握することのできない、倫理的な「道」としての「天」との側面を指摘する。「天、道也、道、天也」とはそのことを表現したものであろう。ここで「天」は様々な側面を持ちながらも、その根本はたった一つの天である。そしてそれは、「有」と「無」と、そのいずれでもない、それを超えたところに「真有」「真無」がある、と、多様な現実の事物の表面的な部分に固執せずより深く探求ところに「真」はあるとする、そのような発想と重なることが分かる。その境地を表現するのに用いるのが、「真」などの形容詞であり、そこに彼の、最上の価値を表現するための苦心があったといえよう。

その構造は拔本塞源論も同様である。そこでは様々な職業や資質を持った人々が社会を構成するが、その表面上の多様さにもかかわらず、その社会の根本は万人「同然」の心で「一體」になっているのである。

そして、①によく見られる、「真」という語について、すでに第二章や第五章で論じたように、この語は明代中期以降の知識人の心を広く捉えた概

念であり、その背後に「心の渇き、飢えにも似た衝迫感」があるという指摘がある(3)。この「衝迫感」とは、第五章で検討したように、王陽明の「狂者」の心そのものである。自己の眼前の、即物的で多様な物事が広がる、「見在」に心・良知發揮の場を求め、それを踏まえつつも、同時に、その「見在」の向こうにある、「眞」「大同」を探索することの情熱・衝迫感こそが、「見在」の多様な在り方(異)を認めつつも、それを有機的に統合し、心の「同」に基づいて「大同」「万物一体の仁」を求めてゆく。そしてその原動力こそ、他ならぬ心・良知なのである。

さて、このような陽明の言う心・良知の在り方について更に理解を深めるために、改めて①に注目したい。ここには、「文王望道而未之見、斯眞見也」という言葉が引用されており、これは第三章の引用③に引用したが、ここでは聖人の心の働きの「無窮盡」と関係があると分析した。つまり①の議論は、間断なく「無窮盡」に「眞」や「大同」を求める心・良知の働きともつながっていることを示していると分かる。

そこでこの点について更に考察してみよう。「無窮盡」ということについて、『伝習録』下・二一条にはその一端が、「致知」を説くなかで次のように論じられている。

② 先生曰、可知是體來與聽講不同。我初與講時、知爾只是忽易、未有滋味。只這箇要妙、再體到深處、日見不同、は無窮盡的。又曰、此處致知二字、眞是千古聖傳之秘。見到這裏、百世以俟聖人而不惑。

先生は言われた。「体得するのと耳で聞くこととの違いが分かるであろう。私が初めて(君に)話をしたとき、君はとにかく安直であつて、まだ味深いを備えていないと分かった。(しかし)この絶妙の要点(致知)を、更に深く体認しさえすれば、日々見えるものが違つて来る、これが「無窮盡」、窮まり無いことなのだ」。さらに言われた。「この「致知」ということに軸足を置くことが、真に古来の聖人の伝えてきた秘鑰なのだ。この境地にまで達すれば、「百世以て聖人を俟ちて惑わず」(『中庸』第二十九章)だ。

陽明は「無窮盡」について、「再體到深處、日見不同」と表現している。致良知の体認をより深めてゆくことが、日々見るものを「不同」、違つたものにさせる。今日よりは明日、明日よりは今日、前日より深く、「同」じでない境地へと進んでゆくのである。「無窮盡」とは、このような致良知の深化の無間断性を指すものであると分かる。それはまた、「あなたが言う「困しんで勉める」功夫は「提醒」「心を引き立たせ、痛切に心・良知を自覚すること」工夫に他ならない。また、心・良知に純粹になるまで熟していなかったら、「人一人たびすれば己百たびす」の努力をしてはじめて間断なく(提醒)できる。「所云困勉之功、亦只是提醒工夫。未能純熟、須加人一己百之力、然後能無間断」。(『全書』卷之六「与王公弼」)と、「熟」とも表現される。

王陽明において、このような「熟」する心・良知の在り方については、次のように表現される。

③ 人心是天淵。心之本體無所不該、原是一箇天。只爲私欲障礙、則天之本體失了。心之理無窮盡、原是一箇淵。只爲私欲窒塞、則淵之本體失了。如今念念致良知、將此障礙窒塞一齊去盡、則本體已復、便是天淵了。(『伝習録』下・二二条)

人の心は天であり、淵である。心本来の在り方として(あらゆる事物のなかで)覆わないものはなく、もともと(普遍妥当性それ自体としての)

天なのだ。私欲に妨げられるだけで天としての本来の在り方を失ってしまう。心の理は窮まり尽きることがない、もともと（極まりない）淵なのだ。私欲に塞がれるだけで、淵としての本来の在り方を失ってしまう。今絶えず良知を致すことを思っていれば、この躓きも塞がりも一息に消し去れば、本体はすでに回復されており、その時（心は）天・淵となる。

「天」としての人心とは、第一章で明らかにしたような、あらゆる他者に開かれ、「内なる天」としてある心・良知の本質的あり方であろう。心が「無所不該」、覆わないものはないとは、天が天地万物を包摂する働きがそのまま心に備わっているということであるから、それは万物一体（の仁）を意味していよう。また「淵」としての心は「無窮盡」であるという。

ここで陽明が論じている「心」は、「内なる天」として万人に開かれ、感応し、万物一体の仁を為すことを、時間的にも無窮盡に行い続ける存在ということになる。しかもその万物一体の仁は、「再體到深處、日見不同」（引用②）というように、工夫により日々深められ、「熟」してゆくものである。それは各人の力量や、人を取り巻く現実の状況の違いといった「見在」の複雑多様さによって各人各様ではあるが、しかしその心・良知の働きを日々拡充させ、日々「熟」させねばならないという点で、万人は「同然」の存在なのである。もちろんそれは単なる習慣としてそのようにするのはない。むしろその根底に「眞」や「大同」といった、人としてあるべき理想があつて、それを「狂者」の衝迫感をもつて探求してゆく、という緊張感に満ちた歩みなのである。すでに第一・二・五章でも述べたように、心・良知は「見在」に在りつつも、決してそこに溺れることなく、その本来の働きを成し遂げるのである。

この点について、『伝習録』下・二五条には次のような興味深い発言が記録されている。

④ 先生曰、我輩致知、只是各隨分限所及。今日良知見在如此、只隨今日所知擴充到底、明日良知又有開悟、便從明日所知擴充到底。如此方是精一功夫。

先生は言われた、私の致良知は、各人の「分限」にしたがう。今日、見在いましの良知がこの程度なら、今日知った分だけ（良知を）拡充するのみであり、あす良知がさらに悟ったならば、明日知った分だけ（良知を）拡充するのみである。これこそ「（惟れ）精（惟れ）一」（『書』大禹謨）の工夫である。

ここでは、良知が「今日明日」と日々「擴充」され続けると述べられている。「今日」には今日の、「明日」には明日の「開悟」がある。良知の「開悟」なのでそれ自体は一つの完成・成就である。しかしそれは「明日」には良知自体の更なる「擴充」によって、より大きく深い「開悟」（完成）を成し遂げる。そしてまたその「明日」も……と、陽明によれば「致（良）知」とはこの連続だということである。

それは更なる発展、小さな完成から大きな完成へと発展してゆく「擴充」の過程そのものを心・良知の本質と見なしていることを意味する。「この天理に根ざす思いを常に保てば、「美・大・聖・神」（『孟子』尽心下）にと至るが、それもやはりただこの一念によって存養し、拡充していったもの過ぎない（此天理之念常存、馴至於美大聖神、亦只從此一念存養擴充去耳）。」（『伝習録』上・二〇条）と、心・良知は、今より高い境地へ高い境地へと

無限に「擴充」し發展してゆくのであり、そうであつてこそ、真に善悪を見極めることもできるのである。「吾が心の良知を擴充することができないならば、善は好ましいものと知つていても、心底好むことはできない。悪は嫌悪すべきものと知つていても、心底嫌悪することはできない。〔吾心良知既不能擴充到底、則善雖知好、不能着實好了。惡雖知惡、不能着實惡了。〕」(『伝習録』下・一一八条)。

③に心という「淵」が「無窮盡」である、というように、陽明によれば、心・良知の働きには完成や終結はない。人の命ある限り、心・良知はその「擴充」を止めることはない。人はその心・良知を限りなく、絶え間なく他者に対して「致」さなくてはならない。しかもそれは日々広がり、日々深まり、日々熟して、「万物一体の仁」の壮大な「眞」なる理想世界を目指して進んでゆくのである。④に「精一」とあるが、これは陽明によれば「万物一体の仁」を指す(4)。陽明の描く心・良知とは、何らかのこれと定まった実体ある存在ではなく、むしろ、複雑で千変万化する「見在」における他者との相互性の中でなされる、「公」や「吾非斯人之徒與、而誰與」の境地を実現するダイナミックな働きそのものということができないか。

このことは、人は生まれながらに完成し聖人となつていて、という、いわゆる「良知現成」という発想についても適用できることである。例えば陽明の次の発言はその代表的なものである。「人の胸中には聖人がいる。自ら信じ切れないというだけで全く自ら埋没させてしまふ」。そこで夏于中(良勝)を振り返つて言われた。「君の胸中はずもともと聖人なのだ」「人胸中各有箇聖人。只自信不及都自埋倒了。因顧于中、爾胸中原是聖人。」(『伝習録』下・七条)。人があるがままに聖人であるならば、ではなぜ人は悪を犯すのか、工夫(修養)の必要はあるのか、などという疑義が生じるであろうが、しかしすでに第三章の考察を振り返ればわかるように、王陽明においてそもそも聖人とは「無窮盡」に工夫を止めない存在なのである。しかもそれは「困知勉行」という悪戦苦闘を常人と肩を並べて行ふ存在なのである。④にもあるように、その日の完成も、翌日には乗り越えてしまふ、終わりなき完成の連続ということになる。したがつて今日の完成から見れば昨日の完成は不完全であるから、そこに「悪」もあるうし、明日の完成は今日以上であるから、そこを目指しての工夫は当然のこと、不可欠である。所謂「良知現成」の立場であつても、工夫の必要があること、言うまでもないであろう。

しかもその「無窮盡」なる心・良知とは、他ならぬ自己の肉身にあつて、この上なく自己に切実な存在であり、決して遠い世界や、形而上の事ではない。④にも「良知見在」とある。「無窮盡」の「擴充」の働きと言つても、あくまで自己の感覚器官が捉えることのできる、生々しい「見在」以外にその働きの場所を持たないのである。むしろそこにこそ理想、万物一体の仁の理想は求められなければならない。例えば、彼が戦場となつて荒廢した江西や広東の地に実現しようと「郷約」や「十家牌法」を設け、民政に注力したのも、まさにこの「見在」においてこそ「万物一体の仁」は実現させねばならない、との思いからであろう。王陽明をして孔子の「吾は斯の人の徒と與にするに非ずんば、誰と與にせん」の言葉を選ばせたのは、まさにこの思想なのではなかったか。

またここに陽明の、それ以前の思想に対する独自性が明らかになっている。朱子を例に取れば、彼は陸象山(字は子静)と交わした「無極太極」論

争の中で、「太」極」を定義して次のように述べている。

⑤極者、至極而已。以有形者言之、則其四方八面合轉將來、到此築底、更無去處。從此推出、四方八面都無向背、一切停勻、故謂之極耳。……至於太極、則又初無形象方所之可言、但以此理至極而謂之極耳。『朱子文集』卷三十六「答陸子靜(五)」

「(太)極」とは、「至極」、これ以上ないという意味に他ならない。形あるものとしてそれを言うならば、四方八方から(理が)輻輳し、ここ(「極」)で一点に固まり角突き合わせて、もはや先に進むことはない。(反対に)ここから推し出すときは、四方八方に極を中心に広がり、全て均一に円団となる、ゆえに「極」という。……「太極」については、形や方向を表現することが全くできないが、この理の至極(なる性質)について「極」というのだ(5)。

朱子において「極」とは「築底」「更無去處」、これ以上進む先、或いは変化の場を持たないものであった。すなわちそこが終着点であり、それゆえこれ以上ない高い存在としての、「至極」としての意義を持つことになった。それは換言すれば、朱子においては、理や心は、ある時点で変化を停止し、「窮盡」するということになる。それは確かに「天理」を実現すべく、具体的な政策や礼制を構想した朱子にとって当然のことであった。彼は、「道とは、人が共通して依拠するもの、「法」と「則」とを併せて言ったものである。ここで「法」とは法度(法律・制度)のこと、人が守らねばならないものである。準則とは、人の正しさを得るところのものである(「道者、人所共由、兼法與則而言之也。法謂法度、人之所當守也。則謂準則、人之所取正也。」「中庸或問」下)ともいう。「道」「理」とは、彼にとつては端的に「法度」、すなわち法律・制度であった。実際、法律・制度が「無窮盡」に「千変万化」してしまつては、国家・社会はまったく成り立たない。確固として不動の、万事を「築底」「更無去處」する所の「至極」なる存在が不可欠なのである。それはまさしく、第三章でも考察した、朱子の「規範としての聖人像」そのものなのである。

しかし生々しい「見在」のただ中を生きなければならぬ生身の人間にとつては、それはいささか現実離れしたものである。本条には、「初無形象方所之可言」とある。「太極」には形がないとの意であるが、しかしそこには、「至極」の「理」がある。「無形象」であるからと言って人を束縛しないと限らない。むしろ「無形象」であるからこそ万事万物に融通無碍に浸透する。そしてそれは、規範としての「理」なのである。

一方、陽明も良知の無形を主張する。典型は第四章の引用③であり、ここでは良知の「虚」「無」を説いている。しかしそれは「天地萬物」の「見在」の「幾」への臨機応変な対応としてであつて、規範性は無い、否、あるべきではないのである。そしてその心・良知の柔軟性こそ、例えば第二章に考察した「無善無悪」説といった形で千変万化する「見在」を適切にとらえ、「斯の人の徒と與にする」万物一体の仁を実現させるのである。

そして、このような王陽明の心・良知説は、価値観が動揺し、生き方の指針を見失いがちな時代の人々に強く訴えることになったのである。彼の生きた明代中期にはそれまでとは異なる、個性的な人物が出た時代であつた。清・趙翼の『廿二史劄記』によれば、その当時には「放誕不羈、毎に名教の外に出づ」るような者が現れ、しかも彼らは貴顕の歓迎を受けたという(6)。それは価値観の動揺する時代であつたに違いない。しかしまさにその時代にこそ、自己の置かれた独自の状況に柔軟かつ適切に対処しつつ、人として天地に俯仰して恥じない、普遍的正しさをいかに貫くかが問われたの

ではないか。

理想と現実との関係、聖と凡の違いなど、それまで通用してきた価値観は時代からの挑戦を受けていたのである。王陽明思想とは、そうした時代の課題に応え、人はいかにあるべきかの新しい指針を打ち出したのである。第二章第三節で検討した「無善無悪」説などは、あらゆる意味において、まさしくこの時代を象徴する思想であると言えよう。それらの思想は実に多くの人々の心をとらえ、いつしか「陽明学」と称される一大潮流として中国を、そして東アジアを席卷したのである。

しかしその偉大な思想は決して机上の産物ではなかった。彼自身が若き日にいかに生きるべきかに迷い、いわれなき罪を被つて辺鄙な貴州の龍場に追放され、その苦しみの中で「大悟」し、江西の戦場での悲惨を承けて更にその思想を深めていった、痛切な体験の産物なのであった。しかし、それゆえに人々、特に、価値観の動揺する時代に己のあるべき生き方を痛切さを以て求める人々は彼の言葉を文字通り我が事としてとらえ、その教えを切実に受け止め、己の血肉と化していったのではないか。そして、そこで生まれた「陽明学」という思想は永く近現代に至るまで生命力を有して人々の心をとらえている。王陽明思想は一時代の課題に応えるものとして生まれたが、それは今も時代や地域をも超えて生き続けている。その根源にあるものこそ、年齢、身分、地位、才能などの違いを超えて、ただ「見在」の「斯の人」と共に生きるという、人の心・良知が遍く「同然」とする希望に根差した、彼の思いなのではないであろうか。

注

- (1) 原文は以下の通り。「古者四民異業而同道、其盡心焉、一也。士以修治、農以具養、工以利器、商以通貨、各就其資之所近、力之所及者而業焉、以求盡其心。其歸要在於有益於生人之道、則一而已。故曰、四民異業而同道。昔、舜、敍九官首稷、……呂望釣於磻渭、百里溪處於市、孔子爲乘田委吏、其諸儀封、晨門、荷蕢、斲輪之徒、皆古之仁聖英賢、高潔不群之士。」ここでもう一つ注目すべきは、孔子が呂望（呂尚）、百里溪（いずれも『孟子』告子下）、儀封（儀の国境役人、『論語』八佾）、晨門（門番）、荷蕢（あじかを担ぐ者、いずれも『論語』憲問）、斲輪之徒（車輪を削る者、『莊子』天道）らと並べられている点である。ここでは孔子の「乗田」「委吏」（『孟子』万章下）時代、つまり世に出る前の下積み時代の事情が引き合いに出されているが、それでも聖人と無名の隠者らを同格の存在として並べるといふ発想は、第三章にも分析した、工夫においても常人に同じである陽明の聖人像の反映と言えらるであろう。

(2) 岸本『明清交替と江南社会』、九七〜九八頁。

(3) 入矢義高『増補 求道と悦楽』（岩波現代文庫、二〇一二年）六七〜六八参照。

(4) 『全書』卷之七「送宗伯喬白嚴序」には、「誠、一之基也、一、天下之大本也、精、天下之大用也。」とある。心の誠が「一」、天下万物の「大本」

と関係する「基」であり、そこから「精」という「天下之大用」が発するという。心が天下全体に係わるという点、やはり万物一体論の言い換えであろう。また同じく『全書』巻之七、「重修山陰縣學記」にも、「惟精惟一」と、聖人の「天地萬物一體」とが密接に関連づけられて論じられている。

(5) 本条は、木下『朱熹再読』一〇一〜一〇二頁における考察を参考にした。口語訳の作成においても該書を参照した。

(6) 清・趙翼『廿二史劄記』卷三四「明中葉才士傲誕之習」に、「明史文苑傳、吳中自祝允明・唐寅輩、……放誕不羈、每出名教外。……唐寅……文徵明……桑悅……王廷陳……謝榛……此等恃才傲物、跡弛不羈、宜足以取禍。乃聲光所及、到處逢迎、不特達官貴人、傾接恐後、即諸王亦以得交爲幸。」(テキストは四部備要本による)とある。

参考文献一覧（五十音順）

【日本語文献】

- 阿部泰記『宣講による民衆教化に関する研究』汲古書院、二〇一六年
- 荒木見悟『明末宗教思想研究』創文社、一九七九年
- 荒木見悟『陽明学の位相』研文出版、一九九二年
- 荒木見悟『新版 仏教と儒教』研文出版、一九九三年
- 石川梅次郎・高橋正和訳注・解説『王陽明全集 第三卷 奏疏 上』明德出版社、一九八六年
- 入矢義高著・井上進補注『増補 明代詩文』平凡社東洋文庫、二〇〇七年
- 入矢義高『増補 求道と悦楽』岩波現代文庫、二〇一二年
- 小川快之『伝統中国の法と秩序―地域社会の視点から―』汲古書院、二〇〇九年
- 岸本美緒『明清交替と江南社会―二世紀中国の秩序問題』東京大学出版会、一九九九年
- 木下鉄矢『朱熹哲学の視軸―続 朱熹再読』研文出版、二〇〇九年
- 木下鉄矢『朱熹再読 朱子学理解への一序説』研文出版、一九九九年
- 呉震（鶴成久章訳）『中国思想史における「聖人」概念の変遷』（吉田公平教授退休記念論集刊行会編『哲学資源としての中国思想―吉田公平教授退休記念論集』研文出版、二〇一三年、所収）
- 合山究『「情」の思想―明清文人の世界観』（『アジアの思想と儀礼 福井文雅博士古稀記念論集』福井文雅博士古稀記念論集刊行会編 春秋社、二〇〇五年、所収）
- 坂出祥伸『中国思想研究 医薬養生・科学思想篇』関西大学出版部、一九九九年
- 滋賀秀三『清代中国の法と裁判』創文社、一九八四年
- 志野好伸編著／志野・内山直樹・土屋昌明・廖肇亨著『聖と狂 聖人・真人・狂者』法政大学出版局、二〇一六年
- 柴田篤『言と心―王陽明思想の一断面―』（『東方学会創立五十周年記念 東方学論集』東方学会、一九九七年所収）
- 島田虔次『朱子学と陽明学』岩波新書、一九六七年
- 島田虔次『中国文明選 第6巻 王陽明集』朝日新聞社、一九七五年
- 島田虔次『中国思想史の研究』京都大学学術出版会、二〇〇二年

島田虔次／井上進補注『中国における近代思惟の挫折1』平凡社東洋文庫、二〇〇三年

小路口聡『「即今自立」の哲学 陸九淵心学再考』研文出版、二〇〇六年

小路口聡『良知心学の血脉』『陽明学』第一七号、二〇〇五年

小路口聡『宋明心学における「現在」主義の思想』『哲学資源としての中国思想——吉田公平教授退休記念論集』研文出版、二〇一三年、所収

小路口聡『序論—良知心学と講学活動』（小路口聡編『語り合う〈良知〉たち—王龍溪の良知心学と講学活動—』研文出版二〇一八年、所収）

谷口房男『王守仁と少数民族——とくに十家牌法をめぐって——』『東洋研究』第九九号、一九九一年

崔在穆『東アジア陽明学の展開』ペリカン社、二〇〇六年

土田健次郎『朱熹の思想体系』汲古書院、二〇一九年

土田健次郎『王守仁の知行合一論』『東洋の思想と宗教』第四十号、二〇一三年

鶴成久章『明代儒教思想の研究—陽明学・科挙・書院』研文出版、二〇一三年

寺田浩明『明清法秩序における「約」の性格』（溝口雄三・浜下武志・平石直昭・宮嶋博史編『アジアから考える 4 社会と国家』東京大学出版会—

九九四年、所収）

戸川芳郎・蜂屋邦夫・溝口雄三『儒教史 世界宗教史叢書10』山川出版社、一九八七年

中純夫『工夫論における凡と聖——朱子の陸學批判をめぐって——』『東方學』第七十三輯、一九八七年

中純夫『王畿の講学活動』『富山大学人文学部紀要』第二六号、一九九七年

前田司『明代地方統治に関する一考察（一）——王守仁と十家牌法・南贛郷約（一）——』『研究紀要』（鹿児島国際大学短期大学部）第七一号、二〇〇三年

松川健二『宋明の論語』汲古書院、二〇〇〇年

水野実『王守仁と歌唱』（『福井文雅博士古稀記念論集 アジア文化の思想と儀礼』春秋社、二〇〇五年所収）

溝口雄三『王陽明 伝習録』中公クラシックス 中央公論新社 二〇〇五年

溝口雄三『中国思想のエッセンス—異と同のあいだ』岩波書店、二〇一一年

山下龍二『陽明学の研究 上・成立編』現代情報社、一九七四年

吉田公平『陸象山と王陽明』研文出版 一九九〇年

【中国語文献】

郭坦『王陽明慎独思想浅析』『貴州師範大学学报 社会科学版』二〇一五年第五期・総第一九六期

- 吳金成「陽明學的搖籃：江西社會」『明史研究論叢』第十輯、二〇一二年
- 黃文紅「樂之境——王陽明“樂”思想研究」『湖北大學學報』哲學社會科學版 第三三卷、第一期、二〇〇六年
- 朱承「王陽明哲學中的公共性思想」『浙江社會科學』二〇一八年第八期
- 束景南『王陽明年譜長編一』、『王陽明年譜長編四』上海古籍出版、二〇一七年
- 張勇「陽明心學易簡論」『黑河學刊』二〇一〇年第一期·總第一五九期
- 陳來『宋元明哲學史教程』生活·讀書·新知三聯書店、二〇一〇年
- 陳來「王陽明的萬物一體思想」『中共寧波市委黨校學報』二〇一九年第二期第四一卷 總第二二八期
- 鄧克銘『宋代理概念之開展』天津出版社、一九九三年
- 余英時『宋明理學與政治文化』允晨文化實業、二〇〇四年