

## 王陽明思想の一考察

李, 鳳全  
九州大学大学院

<https://doi.org/10.15017/18125>

---

出版情報：中国哲学論集. 17, pp.35-50, 1991-10-10. 九州大学中国哲学研究会  
バージョン：  
権利関係：

# 王陽明思想の一考察

李 鳳 全

王陽明思想の成立と展開について、彼の門人である錢徳洪は、次のようにまとめている。

先生の学は、凡そ三変す。その教たるや、亦た三変す。少き時、辞章に馳騁す。已にして二氏に出入す。継いですなわち夷に居り困に処して、豁然として聖賢の旨を得るあり。これ三変して道に至れるなり。貴陽に居りし時、<sup>は</sup>首めて学者と知行合一の説を為す。滁陽より後、多く学者をして静坐せしむ。江右より以来、始めて致良知の三字を単提し、本体を直指して、学者をして言下に悟ることあらしむ。これ教も亦た三変せるなり。（『王文成公全書』「刻文録序説」。以下『王文成公全書』を『全書』と省略する）

右に述べたことから見ると、王陽明思想の成立・展開は次の筋道である。すなわち辞章より仏老の学に、そして仏老より自己の哲学の成立に至る。これを「学の三変」と言っている。またその教も三変している。知行合一より静坐に、そして静坐より「致良知」に至るといっているのである。ここに王陽明の思想と教学の特徴が表われている。この点に關して、黄宗羲はもつと詳しく説明している。この文章はやや長いが、陽明思想の特徴を明らかに見ることができるので、次に引用する。

先生の学は、始め詞章に泛濫し、繼いで考亭の書を徧読し、序に循つて物に格るも、願うに物の理と吾が心と終に判かれて二と為りて、入るを得る所なし。是に於いて佛、老に出入すること久し。夷に居り固に処るに至るに及び、心を動かし性を忍ばせ、因つて聖人此に処つて更に何の道うことか有らんと念じ、忽ちにして格物致知の旨、聖人の道、吾が性自足し、外に求むることを仮らざるを悟る。その学は、凡そ三変して始めてその門を得る。

これより以後、尽く枝葉を去り、一に本原を意おもひ、黙坐澄心を以つて学的と為す。未発の中ありて、始めてよく発して節に中るの和あり。視聽言動は、大率収斂を以つて主と為し、発散は、これやむをえず。江右（今の江西省）以後、専ら致良知の三字を提し、黙、坐を仮りず、心、澄を待たず、習わず慮からず、之を出すは自から天則あり。蓋し良知は即ちこれ未発の中、この知の前、更に未発なし。良知は即ちこれ中節の和、この知の後、更に已発なし。この知は自からよく収斂し、すべからく更に収斂を主とせず。この知は自からよく発散し、すべからく更に発散を期せず。収斂とは、感の体、静にして動くなり。発散とは、寂の用、動にして静かなり。知の真切篤実の処は即ちこれ行、行の明覚精察の処は即ちこれ知、二あることなきなり。越に居るより以後、操あやつる所は益々熟し、得る所は益々化し、時々是を知り非を知り、時々是無く非無く、口を開いて即ち本心を得、更に仮借溲泊無く、赤日空に當つて万象畢く照すが如し。これ、学成るの後、又この三変あるなり。（『明儒学案』卷十『姚江学案』）

王陽明哲学の成立について、二氏の論評はいささか異なるのである。黄氏のは、「詞章」「考亭（朱子）の書」より仏老に、そして仏老より自分の哲学の成立に至るといふものである。ただ、錢氏の手になる『王文成公年譜』二十一歳の条においても、「この年宋儒の格物の学を實踐した。先生は始め龍山公に京師にて侍居し、遍ねく考亭の遺書を求めて讀んだ。」と言っている。以上の記述からわかることは、王陽明が自己の哲学を構築するにあたって、朱子学、仏教、道教といった既成教学に対する探究から、自己自身の中に道を見出すというように変化していったということである。つまり、「外に求める」ことから「内に求める」ことへと転回したのである。

次に王陽明哲学の展開に関して、二氏は次のように論評している。錢氏が「知行合一」——「静坐」——「致良知」と教が三変したと説くのに対して、黄氏は、「一意に本原とし、黙坐澄心を以つて学的と為す」——「専ら致良知の三字を提し、黙、坐を仮りず、心、澄を待たず」——「口を開いて即ち本心を得る」と述べている。黄氏は、錢氏の「第一変」と「第二変」、即ち「知行合一」と「静坐」を合わせて「第一変」と為し、「致良知」を「第二変」と為し、「口を開いて即ち本心を得る」といった。晩年の円熟した境地を指して、「第三変」としている。両者の表現には若干の相違があるが、黄氏の場合も致良知と晩年の境地との間に本質的な変化を見ているわけではない。両者の記述から、

王陽明哲学の展開及びその教法についても、「本心＝良知」というものに次第に収約されていったことがわかる。既成教学の中に求めるのではなく、自己という存在そのものの中に求めるといふ陽明心学の立場が、その教法において投影されたものといえる。心性論でいえば、朱子学的性即理から心即理への転換であった。朱子は次のように言っている。

学を為す道は窮理より先なるはなし。窮理の要は必ず読書にあり。読書の法は序に循って精を致すより貴きはなし。而して精を致す本は則ち又敬に居りて志を持つにあり。(『朱子文集』卷十四「甲寅行宮殿奏札」)

こうした考え方と比べると、王陽明の思惟傾向の特徴は一層鮮明である。陸象山は心即理を主張し、陽明学の先蹤といえるが、彼は十三歳の時に「宇宙は便ちこれ吾が心、吾が心は即ちこれ宇宙なり」(「陸象山年譜」十三歳条)と考えたという。「本心」に集約していく立場は陸象山の高弟楊慈湖に至って、益々鮮明になっていくが、王陽明思想は、そういった思想傾向の明代的展開の中で、最も特徴あるものとして登場してくるのである。

私は以上のような陽明思想がもつ本心への集約傾向という特徴を、「主体性の確立」という点において捉え、以下いくつかの問題について考察してみたいと思う。

先ず、陽明思想にみられる本心への集約傾向といった特徴はどのようなにして表われるのであろうか。哲学思想及びその特徴に対する分析は、もちろん当時の歴史的条件を離れることはできない。特に王陽明のように現実政治と深く関わりながら自己の思想を形成していた人物については、当時の時代と彼の生涯の問題を十分考慮しなければならぬ。

王陽明の政治活動と学術活動は十五世紀の末から十六世紀の始めにかけてのことであり、特に王陽明本人に大きな影響をもたらした時代は明の正徳年間であった。この時代に王朝の国家機関(各級の地方官僚の統治機関を包む)の支配力は弱体化した。というのは、正徳皇帝本人は「耽楽して嬉遊す。群小に昵近す。自から官号に署すに至りて冠履の分は蕩然」(『明史』本紀第十六「武宗本紀」)としたという。正徳皇帝をはじめとして各級官吏は、責任を負わずに、私利を営み不正を行い、賄賂をとり法を曲げ、ぜいたくと欲望の限りを尽くし、庶民を食い物にするなどのことが一方にあった。これとともに十六世紀から中国の商品経済に大きな発展があり(中国国内の学術界ではこれを資

本主義萌芽という)、国家機関と経済発展との問題が在し、政治權威を失墜することが明白になった。

上掲の錢、黃二氏の論評に於て、陽明思想の展開の場所としているのは貴陽・江右の二つである。陽明が前者にいた時、彼は宦官劉瑾の専權に抗議して流放された後、自分の學術思想を大きく飛躍させ、これより独自の心学体系を樹立した。この体験は「龍場の大悟」と呼ばれるが、周知の事実なので、ここでは省略する。後者にいた時期、王陽明は自分の哲学思想の内容を一層充実させて、致良知説を確立させたのである。次の資料を引いてみよう。

薛尚謙、鄒謙之、馬子莘、王汝止侍坐す。因りて先生寧藩を征せしより已来、天下謗議するもの益々衆きを嘆ず。請う各々その故を言え。(中略)先生曰く、「我が南都に在りし已前は、尚ほ些子の「郷愿」の意思の在るあり。

我、今這の良知を信得し、真是是非、手に信せて行い去き、更に些かの覆蔵を著けず。我、今纔かに箇の『狂者』の胸次と做り得たり。天下の人をして都て我が行は言を掬わずと説かしむのみ」と。(『伝習録』下)

「些子の郷愿の意思」を排除して「良知を信得し」て後、彼の心学は新しい段階に到達したといえる。彼自身述べているように、良知を確信する以前には、まだ郷愿の心が残っていたということである。いいかえれば、自己の良知を確信する彼の立場は時代の弊害に対する容赦ない批判精神を内包するものだったともいえる。当時の社会の思想状況について簡単にみておこう。明初において『五經大全』『四書大全』『性理大全』の三大全が編修され、科挙の試験にも、標準にされ、朱子学の正統としての地位は確立された。しかし、その後の社会の変化、経済の発展につれて、風俗習慣、人々の興味愛好、崇高追求の大きな変化は朱子学に対して根源的な疑問を提出せざるを得ないような状況を形成することになった。荒木見悟氏は次のように述べている。

一般に統治階級は、安定した理によって人民を拘束し、統治の平穩な持続をはかるが、人民が長期にわたり、所与の理に疑問をはさまず、先驗的理に無批判に随順することを習慣づけられる時、そこには人間としての主体性を喪失した、形式的偽善が氾濫し、社会発展が阻害されるであろう。統治者の意のままに従順に飼い馴らされるものが、君子であり、良民であつて、これにいささかでも疑念をはさむものは、小人であり、叛民であるという風潮が蔓延し、社会の暗部を積極的に追求する意欲が抑圧されるからである。

このように社会のもつ弊害や矛盾に対して、積極的にとりくんでいく姿勢を朱子学自体が持ちえないことが明確に捉

えられた時、王陽明哲学は思想界の指導的役割を担うものとして登場した。民衆の自由意識の發展する局面に対して、思想的にこれを推進する役割である。つまり、心即理の哲学によって打ち出された「主体性の確立」という課題は時代の民衆の中に益々高まっていく自由意識に対応する意味をも持っていたといえよう。

## 二

さて、次に哲学史自体の發展に即して、特に朱子と陸象山の思想との關係に注目しながら、王陽明哲学の形成を見てみよう。明初の學術は、依然朱子学の道に沿って進んでいた。『明史』の「儒林伝」の序に、「もとそれ明初の諸儒は、皆朱子門人の支流余裔、師承自<sub>よ</sub>るあり、矩矱秩然<sub>ちうぜん</sub>たり。曹端、胡居仁は踐履を篤くし、繩墨を謹しみ、先儒の正伝を守り、敢えて錯<sub>さく</sub>ひを改めず」と言う。しかし、それでも、明初の朱子学者は、ただ朱子学の説を守るのみでなく、陸象山の説をも受容した。たとえば、明初の大儒宋濂は、朱子学だけにとどまらず、また他の学説をも受けた。また、呉与弼は、明白に朱、陸を融合して、「与弼の学、実によく朱、陸の長を兼采して、刻苦して自から立つ」(『四庫全書総目提要』卷一七〇)といわれる。更に陳白沙に至って、心学の色彩が濃厚になっていく。陽明の時代になると、この傾向が益々強くなる。錢徳洪は次のように述べている。

吾が師自ら謂う、「天下朱を是として陸を非とするの論定まつて既に久しく、一旦にしてこれを反すること難しと為す。二書は姑らく調停<sub>てうてい</sub>兩可の説を為し、人をして自ら思いてこれを得さしむ」と。(『伝習録』中)

これは、王陽明が当時の歴史条件によって、自分の体系をつくる為に、以前の哲学史資料を批判的に継承したことを述べたものである。これについて、王陽明も次のように言う。

吾の、象山の学において同じきものあるは、これ苟<sub>かりそへ</sub>に同じくするにあらず。その異なるものは、自らその異なるを掩<sub>おほ</sub>わざるなり。吾の、晦庵の論において異なるを求むるにあらず。その同じきものは、自らその同じきたるを害せざるなり。(『全書』卷六「答友人問」)

陸象山の体系に対しては、「同を認める」とともに、また「同」の中の異を指摘し、これを「同を認めて異を抜<sub>ひら</sub>く」

と説き、朱子の理論に対しては、「異を棄てる」とともに、また「同」を認め、これを「異を棄てて同を求める」と説いている。ここからみると、陽明哲学が当時の思想界に対して果たした指導的役割としては、二つの面があったといえる。つまり、朱子思想に対する修正の役割と、陸象山思想に対する拡大の役割である。

朱子学に対して、「異を棄てて同を求める」とは、「異を棄てる」ことを主とするとともに、「同」を見つけるといふことである。「異」とは、朱子の心性論——理のとらえ方——にあったといえる。王陽明はこれに対して、大規模な改造作業をしたのである。王陽明は次のように述べている。

或る人問う、「晦庵先生曰く、『人の学を為す所以のものは、心と理とのみ』と。曰く、「心は即ち性、性は即ち理なり。一の『与』の字を下さば、恐らくは未だ二となるを免れず。これ学者の善くこれを観るにあり」。

（『伝習録』上）

王陽明としては、「心」を認めた上で、また別に「理」を論ずるのでは、二つの本体があることになる。この欠陥を救うため、彼は根本的な修正をなして、程子の「物に在るを理と為す」と言う言葉を変えて、「この心、物に在るをすなわち理となす」（『伝習録』下）と表現した。「物にあるを理と為す」の前に「心」を加えるのは、思想体系の根本的な転換を示すものである。朱子より王学への転回は理学より心学への変転である。同じく「心」「性」を説いても概念の内容に変革が生じた。というのは、朱子の「心」「性」は「天理」に従属する傾向があり、主体性、自主性を制限する可能性があった。この点について、吉田公平氏は、『陸象山と王陽明』の中で次のように述べている。

朱熹の性即理説とは異なり、王陽明の心即理説では、渾一である心性は気とも渾一であった。ここに緩衝地帯をもちや失った性は、心と共にもろに気質の物蔽、外界の衝撃をうけるはめになる。さればと云って、性即理説の如く、悪を恐れて性という安全圏に一步退却し、その結果、心の本来性をいい矮小化し、その発露の自然性を狭隘化したりはしない。心即理説では、依存すべき既成の価値観などもとないだけに、気質・外界の拘蔽衝撃をもろにうければ、とてつもない悪をも結果しかねない。それほどの心の全熱量をいささかも遺漏することなく圧縮貯蔵して、天理を創造する熱源に純化し、渾然一体である心性は三位一体となつてたじろぐことなく、氣質・外界がまきおこす波乱怒涛をのりきつて、天理の創造に邁進するのである。<sup>3)</sup>

陽明が「この心、物に在るをすなわち理と為す」と説いたのは、ただ「心」を加えたのではなく、定理に随順する「心」ではなく、理を創出していく「心」の主体性、主宰性を表現するためのものだったことがわかる。

王学と朱子学との相違点は、功夫論にも表現される。朱子の功夫論は、「格物窮理」すなわち事物に即してそこに内在する定理を窮明するという方法である。つまり、この功夫論は、理を性として内在する人間が、事物の理を尽くし、「脱然として箇の貫通する処あり」というように、理に回帰するものである。こうすると、朱子の「理」と「心」との関係は「理↓心↓理」（理は心に天賦され、心は理に回帰する）といえる。だから、朱子哲学の始点と終点は、「天理」である。これに対して王陽明はまず『大学』の古本を回復することを通じて批判した。

先生曰く、「大学の工夫はすなわちこれ明明徳にして、明明徳は只だこれ箇の誠意、誠意の工夫は只だこれ格物致知なり。もし誠意を以て主と為して、格物致知の工夫を用うれば、すなわち工夫始めて下落あらん。即ち善を為し悪を去るは、これ誠意の事にあらざるなし。新本のごとく先ず事物の理を窮格し去かんとせば、すなわち茫茫蕩蕩として都て着落する処なく、箇の敬の字を添ふることを須用して、方に才かに牽扯して、身心上に向い来る。然れども終にこれ根源没し。（『伝習録』上）

このように王陽明は、朱子学の格物窮理論は「根源」を欠くものであると断じたのである。彼のいう「根源」とは、理を創造していく主体としての心に外ならない。

以上は王陽明哲学が果たした指導的役割の中、朱子学に対する修正的役割である。次にもう一つの役割、即ち拡大の役割を考察する。王陽明は陸象山の心本体論に対して肯定的であった。彼の学説と陸学との一致点は、「これ苟に同じくするにあらず」、即ち思惟体系の根本的な性質からであった。彼は当時「朱を是として陸を非とする論定まつて既に久し」と認識し、陸象山思想を再評価、顕彰することを自任して、陸象山思想を「孟子の学」と断じている。これは「同を認める」と言うことである。ただ王陽明は時々「同」の中の「異」を指摘する。彼は「大本大原」の問題については、陸象山は「余子の及ふ所にあらず」（『全書』巻五『与席元山』）と言え、見得未だ精一ならざる所」（『伝習録』下）があり、自分の学説と陸学との「同」の中の「異」を説明している。

王陽明からみれば、陸学自身は「大本大原」を握っているが、理論思惟の水準は純粹の程度までまだ及ばない。こ



の問題に対して、王陽明は普段に「心」を論じるのではなく、「心の本体」と「良知」をもっと深い段階で論じている。これは陸学を理論の深さに対し、これを補充し発展させたものである。また王陽明は陸象山には、理論の不徹底性、「沿襲の累」（『全書』巻五『与席元山』）があり、「格物致知は、自来、儒者皆な相沿いてかくのごとく説く。故に象山は相沿いて来たりて復た疑ひを致さざるのみ」（『全書』巻六『答友人問』）と指摘している。陸象山は、伝統的「天命論」を遵守するのであり、義理は「天の我に予える所以に比ぶれば、外より我を鑠するに非ざるなり」（『陸象山全集』巻一『与邵叔誼』）という。王陽明は、こういった「心即理」に対して、不徹底的なものであり、だから、より徹底的な心学により、これを拡大したいと考えたのである。

王陽明は陸学の体系を改善するとともに、陸象山の方法論にも及ぶ。陸学は簡易直截の内心反省法であり、直観の体認を重視し、思弁性が少ない。この方法は「減担法」<sup>(4)</sup>、或いは「剝落法」<sup>(5)</sup>といわれる。王陽明はこの方法を取り入れ、もう一步厳格な規定、解説を与え、これに内心反省、体認の性質を認めるだけでなく、また思弁の性質を認めるのである。こうして陸学の道德修養方法は、王陽明に至って、哲理に富んだ方法論となった。以上の「同を認めて異を抜く」という仕事は王陽明哲学のもう一つの役割、拡大の役割である。

以上見てきた王陽明哲学のもつ二方面の役割は、本心への集約、主体性の確立ということと密接に関連しているといえる。陽明思想は時代の中にあつて、民衆の自由意識の拡大、主体性の確立といった課題に対して朱子学、陸学に対して、それぞれを受けとめつつ、新しい厳密な哲学体系を樹立していったのである。

### 三

次に、王陽明哲学の基本理論である「心の本体は万理具足す」（心即理）に関して、考察したい。本稿の冒頭に見たように、銭黄二氏はいずれも、「居夷処困」の貴陽龍場に於て「聖人の道、吾が性自足す」と大悟したと述べた。これに対して銭氏は「三変して道に至る」と言い、黄氏も「三変して始めてその門を得る」と言う。この「道に至る」或いは「その門を得る」というのは、王陽明思想がここで確立したということを指摘しているのである。以下、その

内容について分析したい。

ここで「心の本体は万理具足す」を王陽明哲学の基本理論と考えるのは、「聖人の道、吾が性自足す」とびったり符合するからである。「聖人の道」とは、つまり「天理」「万理」である。「吾が性」とは、「心の本体」に外ならない。「自足」も「具足」も意味は同じである。龍場の大悟以後、王陽明思想は様々に展開したけれども、この基本理論は変わっていない。

心の本体は該ねざる所無し。(『伝習録』下)

虚霊不味、衆理具わりて万事出づ。心外に理なく、心外に事なし。(『伝習録』上)

各人儘く自己の力量精神を着け、只だこの心の天理に純なる上に在って功を用うればすなわち人人自ら箇箇円成す。便ち能く大なるは以て大を成し、小なるは以て小を成し、外に慕うことを仮らずして、具足せざること無し。

(『伝習録』上)

彼はまた「良知」によって「心の本体」の具足性を説明した。

良知はただこれ一箇、他の発見流行の処に隨いて、当下に具足し、さらに去来無し、仮借するを須いず。(『伝習録』中)

王陽明は「吾が性」を「心体」「心の本体」とも表現しているのである。「心の本体」の本体とは、本原、実体、根本的性質、本来の状態を指している。私が陽明思想の特質を「主体性の確立」として捉えてきたのは、この「心の本体」のことである。この心とは、「人とは天地の心なり、天地万物の主なり」(『全書』巻六『答季明德』)と言われるものであり、天地の主宰となる心はただ一つの靈明であり、「蓋し天地万物は人と原と一体なり、その発露の処は人心の一点の靈明なり」(『伝習録』下)と説かれるのである。主体性とは、心の根本的な属性であり、それは最も普遍、最も根源なもの、実体である。それはよく天地万物の変化を感じ、いかなる時間、空間においても存在し、無減に世界の全体までに拡大する。「心や、性や、命や、一なり。人物に通じ、四海に達し、天地に塞がり、古今に互って、具わらざることあるなく、同じからざることあるなく、或は変じることあるなきものなり」(『全書』巻七「稽山書院尊經閣記」)といわれるものである。また「人心はこれ天然の理、精精明明、纖介染着無し」、(『伝習録』

上)「人心の本体は原とこれ明瑩無滯の的なり、原とこれ一箇の未発の中なり」(『伝習録』下)とも言われる。この「明瑩無滯」、「未発の中」の境界は無窮の変化に應ずべきもので、「心の本体(中略)これ便ちこれ『寂然不動』、便ちこれ『未発の中』、便ちこれ『廓然大公』にして、自然に『感じて遂に通じ』、自然に『発して節に中り』、自然『物来り順応する』」ものなのである(『伝習録』上)。

以上のように、王陽明哲学の成立以来、その思惟の始点と終点は「心の本体」、「本心」であったといえる。つまり王陽明の哲学体系にとって、「心の本体は万理具足す」は重大な意味を持っているのである。

王陽明のこのような思想は、まず孟子の「万物皆我に備わる」という思想を、更に陸象山の「宇宙は即ちこれ吾が心、吾が心は即ちこれ宇宙」、「心は即ち理なり」という思想を踏襲する。王陽明はこれらの考え方を継承しながら、前輩たちより更に深化させた。「万理具足」の「具足」というのは、それ自体で具足するもので、外から加えて「足る」のではない。だから「心の本体」の至上性の地位、主宰としての地位を満たすものである。王陽明は次のように説いている。

問ふ、「『人心は物と同体なり』と。吾が身のごときは、原とこれ血気流通するのなれば、便ち異体なり。禽獸草木は益々遠し。而るに何ぞこれを同体と謂ふや。」先生曰く、「爾只だ感応の幾上において看よ。豈に但に禽獸草木のみならん。天地と雖も也た我と同体的、鬼神も我と同体的なり。」と。請い問ふ。先生曰く、「爾看よ、這箇の天地の中間、甚麼かこれ天地の心なり。」對へて曰く、「嘗て聞く、人はこれ天地の心なり、と。」曰く、「人はまた甚麼かを心と做しむる。」對えて曰く、「只だこれ一箇の靈明なり。」「知るべし、天に充ち地に塞り、中間只だ這箇の靈明なり。……」(『伝習録』下)

彼は「人」を「天地の心」と規定し、また「靈明」を「人の心」と規定した。天地から心へと集約されていく、この「心の靈明」こそ主体性に外ならない。それが「天地万物鬼神」を主宰し、「天地の間」に充滿すると捉えるのである。では、どうして「天地の間」に充滿できるのか。王陽明は、無限小即ち無限大という原理を見つけた。次の言葉をみてみよう。

广大を致すの二句を問う。曰く、「精微を尽すは即ち广大を致す所以、中庸に道るは即ち高明を極むるは所以な

り。(中略) 故によく細微曲折、尽くさざる所無ければ、則ち、私意以ってこれを蔽うに足らず、自から許多の障礙遮隔の処無し。如何ぞ広大致さざるか」と。(『伝習録』下)

一意にして内心を求めば、「細微曲折、尽くさざる所無き」純粹の程度に至り、こうして心は「天理」と通じるのである。従つて王陽明は「天理」を人心におさめいれ、「世人」の心と理とを分けて二と為す欠点を避けた。また「心は一身を主とすると雖も、実に天下の理を管さどり、理は万物に散在すと雖も、一人の心に外ならざる」(『伝習録』下)ものであり、これは「心外に理無し」、「心は万理を具える」ともいわれる。

ここで問題にすべきことは、王学の致良知説である。「致良知」と「心の本体は万理具足す」とはどのような関係にあるか。まず理論として考えると同時に、社会的要因としても考える必要がある。理論自体でいえば、「良知」は「心の本体」に対して、具体的な内容を説明するものである。王陽明は孟子の「良知」を自己の体系の重要概念となし、「それ心の本体は即ち天理なり、天理の昭明靈覚の処、いわゆる良知なり」(『全書』巻五「答舒国用」と言う。「天理の昭明靈覚の処」の「良知」とは「心の本体」の靈明のことである。致良知説は、普通、江右以後(南京都察院副都御史として江西を巡視する)、陽明五十歳のころといわれる。一方、「心の本体は万理具足す」という基本思想は、陽明思想の確立以来一貫してあったものである。

王陽明は、「良知」によつて「心の本体」の根本内容を説明するのである。良知は先天的に是非善悪を識別する能力として各人に具わっている。良知が充足されることが、心に具足している天理の発現に外ならないとされるのである。この良知のもつ認識能力は、無限定なものである。

王陽明が「良知」という概念を導入したことは、彼の学説が一般に広まっていた理由の一つともいえる。彼の「人々皆良知を具える」という理論は、社会中の各階層に影響を与えた。一人一人の心に直接訴えかける、説得力に富んだものであったといえる。

以上見てきたように、王陽明哲学は、本心への集約を思惟傾向としてもち、「心の本体は万理具足す」を基本理論とし、主体性の確立をめざす哲学思想である。この主体性の確立を主張する哲学思想は明、清から中国近、現代までの中国思想史に大きな影響を与えた。特に中国近、現代のような激動期に、一般大衆の革命情熱を燃えさせたせる為に、

革命の指導者、宣伝家、思想家らは常に王陽明哲学が内包していたような主体性の確立という思想に注目したのである。

#### 四

最後に、王陽明哲学の修養功夫の日減法について述べたい。王学の体系について、以上の見解において既に終るはずであるが、今少し続けるならいくつかの問題がまだ残っているのである。つまり、純粹至善の「心の良知」は「物蔽」を受ける可能性があるから「掃除廓清」しつづけることが必要であり、もともと純粹な「心の本体」を漸次感染することから、原初の状態までに回復しつづけるのである。この矛盾を解決するため、王陽明は陸象山の「減担法」或は「剝落法」を参考とし、一分の人欲を減じ、一分の天理を増加すると強調した。

我が輩、用功はただ日々減ずることを求め、日々増すことを求めず。一分の人欲を減じ得れば、便ちこれ一分の天理を復し得。（『伝習録』上）

これを日減法と呼んでおく。もちろんこの功夫も「心の本体は万理具足」に基づいて体用論として展開されたものである。この純粹な「心の本体」に対して少しでも増加してはならず、「心は即ち理なり。この心、私欲の蔽無ければ、すなわちこれ天理にして、外面より一分を添ふるを須ひず」（『伝習録』上）とされる。王陽明から見ると、「心の本体」は純粹至善なものであるから、修養功夫は実に「心の本体」を純粹化する過程に外ならない。彼は「心の本体」を自分の体系の最基本概念となし、「心の本体」を体認するのは日減法で実現できるとする。これは仏教の影響を受けてもいるが、その中に、王学は自分自身の特徴を明らかにしている。

それでは、本論冒頭の黄氏の論評に戻ってみよう。王陽明の学が成った後の三段階について、黄氏は、第一段階（貴陽龍場以後）では「大率収斂を以つて主と為し、発散は、これやむをえず」と言う。第二段階（江右以後）では「この知は自からよく収斂し、すべからく更に収斂を主とせず、この知は自からよく発散し、すべからく更に発散を期せず」と言う。第三段階（越に居る）では、「口を開いて即ち本心を得、更に仮借漂泊無く、赤日空に当って万象

をすべて照らすが如し」と言う。この説を参照しながら、王陽明の修養功夫中の「明鏡論」と「白日論」について述べたい。彼の功夫日減法はどのような発展段階を辿ったのであろうか。

従来、王陽明の「明鏡論」は彼の中年の思想とみられ、この思想は仏教の影響を受けているといわれる。徐愛は、「心は猶お鏡の如きなり。……先生の格物は鏡を磨いてこれをして明かならしむるが如し」（『伝習録』上）と言う。王陽明は聖人の心を「明鏡」と言い、一般の人の心を「昏鏡」と言い、「昏鏡」は磨いてから「明鏡」になるとする。この時、「明鏡」の上に一旦塵ちりを見れば払われる。

王陽明の明鏡論、致良知説について、岡田武彦氏は次のように述べている。「ただ晩年の致良知説と中年の明鏡論の差異を敢えて対比していえば、それは慧能と神秀の明鏡の差異に似ている」と。続けて氏は、「陽明の明鏡論は、要するに心の内の修業の必要を説いたのであるが、専らそれを案とすれば、外、人倫事物を棄絶して、靜寂虚無の世界を喜ぶ虚禪に陥りはしないであろうか。陽明はそれを恐れた。しかし、陽明は明道の語を挙げて、外、道義を實踐することができないのは、内、心体の真を得ていないからであると説いた。陽明の立場からいえば、真に内が正しければ、おのずから外に発揚して内外を貫く」と説かれる。もちろん、王陽明の明鏡論は最初から仏教と異なり、「這の点の明処より精察す」（『伝習録』下）と説く。「心の本体」の純粹を説明するため、彼は常にこれを「米の精白」、「金の足色」、「眼の明亮」などと比べた。彼の晩年には、更に「心の本体」を「昭昭の天」、「青天の日」にたとえており、この視点からも彼の修養功夫、思想軌跡をよく見ることが出来る。私は、彼の晩年の功夫を「白日論」と呼ぶたい。

王陽明は寧王朱宸濠の乱を平定したあと、賞を受けていないだけでなく、逆に締めだされ、攻撃された。従って彼の思想も大きな変化が発生した。左に王陽明の詩の一部分を抜粋して読んでみよう。

一  
碧水丹山嘗旧的

碧水丹山 嘗て旧的あり

青天白日是知心

青天白日 是知心

二

欲斬蚩尤開白日。  
還排閭闔拜重瞳。  
三  
蚩尤を斬つて白日を開かんと欲す  
還た閭闔を排きて重瞳を拜せんとす

白日高峰開雨雪  
青天飛瀑瀉雲雷  
白日高峰 雨雪を開き  
青天の飛瀑雲雷に瀉ぐ

四  
忽然白日開西峰  
長風擁慧掃浮陰  
忽然として白日西峰に開く  
長風擁慧して浮陰を掃う

これらの詩は、全部朱宸濠の乱を平定した後のもので、このように雲を開いて日が出ることを希望するのは、王陽明の境遇と関係があると考えられる。同時にこのような境遇より彼の思想に変化が生れた。王陽明の論説には、次のような言葉がしばしば見られる。

問ふ、「『叔孫・武叔、仲尼を毀る』と、大聖人にして如何ぞ猶お毀謗を免れざるか」と。先生曰く、「(中略) 縱然人都て他(聖人)を毀すとも、また他を説き著けず。却つて浮雲の日を擽うがごとく、如何ぞ日の光明を損じ得ん。……」と。(『伝習録』下)

個人と社会の関係、個人の社会中の境遇は「浮雲の日を擽うがごとく」、個人の「自修」を経て、最後に雲を開いて日が出るようなことだけでなく(これは王陽明自身の遭遇と同じ)、自分の思想変化の過程も雲を駆って日を見る過程である。

黄勉叔問う、「心に悪念なき時、この心は空空蕩蕩なる的なり。知らず、亦た須く箇の善念を存すべきや否や」と。先生曰く、「既に悪念を去れば、便ちこれ善念にして、便ち心の本体に復す。譬えば日光の雲来りて遮蔽せらるるがごとく、雲去れば光已に復す。もし悪念既に去れるに、また箇の善念を存せんことを要めば、即ちこれ日光の中に一灯を添え燃すなり」と。(『伝習録』下)

人間における区別も天の様々な気象のようなものである。

聖人の知は、青天の日の如く、賢人は浮雲の天の日の如く、愚人は陰霾の天の日の如し。昏明同じからざること有りとも雖も、その能く黒白を弁ずるはずなわち一なり。昏黒の夜裏と雖も、亦た影影に黒白を見得するは、就ちこれ日の余光の未だ尽きざる処なり。困学の功夫は、亦た只だ這の点の明かなる処より精察し去くのみ。（『伝習録』下）

王陽明の「白日論」は深い意味を持つており、これは「心の本体」のもつ光明純粹と宏大深遠を説明したものである。「明鏡論」と「白日論」との相違には、王陽明の修養功夫とその哲学思想の発展が見える。彼の「明鏡論」は「心の本体」の純粹性を説明しようとするものであるが、鏡とすると、やっぱり物体の形影を反映するだけであった。その時、彼は学者の、鏡のように「須く先に箇の明の工夫有るべき」（『伝習録』上）「心の本体」を明らかにし、或いは鏡のように「全体瑩徹、略も纖塵の染着するなし」（『伝習録』上）と言い、心を純粹にする。しかし、どのようにならなくても、鏡というと、上にいう通り、物体の形影を反映する効能に外ならない（最も明るい鏡にもかかわらず）。「白日」といえば、「心の本体」は発光体みたいなものになり、よく自体の光と熱を放射する。黄宗羲の論評と比べれば、共通点が見える。「収斂を以て主と為し、発散は、これやむをえず」から「赤日空に當って万象をすべて照らす」までの過程と、「明鏡論」から「白日論」までの過程と、本質は同じであろう。ここから、われわれは王陽明が描いた人間精神の理想の姿を見ることが出来る。人々の心は一輪の「白日」であり、燃焼しつづけて光と熱を放射しつづけて、燃焼と放射を同時に進め、「吾が心の良知を事事物物に致す」のである。これは全世界の統一の過程である。だから、この明るい「心の本体」の光と熱を放射する過程も「致良知」の過程である。王陽明の臨終の遺言は、「この心光明、亦復た何をか言わん」（『全書』卷三十四『年譜』）であったが、これは王陽明の心境をよく説明したものと見える。

王陽明の思想が主体性の確立として存在することは以上述べた通りであるが、このような思想は、未来へ向かって新しい民族精神を創造すべき中国にとって、深い意味があるように思われる。この創造は必ずこれらの主体性の思想を参考にし、生かされるものと思われる。というのは、主体性の確立の思想は、一人一人に対して、現実の問題に積極的にとりくんでいく自信をつけさせ、物事の根源に立ち返って、大胆に思考させていく力を内包していると考えら



れるからである。こういった問題の検討については、今後の課題としたい。

〔註〕

- (1) 明、清時代の資本主義萌芽をめぐる討論については、中国の学术界で、一九五〇年代末から六〇年代までと八〇年代初、二回の大規模な論争があった。当時の出版された次の論文集を参照。
  - ④ 『中国資本主義萌芽問題討論集』 中国人民大学中国歴史教研室編、一九五七年、三聯書店出版。
  - ⑤ 『中国資本主義萌芽問題討論集』(続集) 南京大学中国古代史教研室編、一九六〇年、三聯書店出版。
- (2) 荒木見悟氏の『陽明学の展開と仏教』所収「陽明学評価の問題」七～八頁を参照。(研文出版、一九八四年)
- (3) 当書の二八九頁を参照。(研文出版、一九九〇年第一版)
- (4) 蒙培元の『理学的演変』を参照。
- (5) 崔大華の『南宋陸学』三六頁。(中国社会科学出版社、一九八四年第一版)
- (6)(7) 岡田武彦氏の『王陽明』三三頁、『シリーズ陽明学2』明德出版社、平成元年版)
- (8) 『全書』巻二十の詩の中、一は「用韻答伍汝真」、二は「元日霧」、三は「遊廬山開元寺」、四は「弘治壬戌嘗遊九華、值時陰霧、竟無所睹、至是正徳庚辰、復往遊之、風日清朗、尽得其勝、喜而作歌」をそれぞれ参照。