九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

王陽明哲学における善概念

鄭, 址郁
九州大学大学院

https://doi.org/10.15017/18145

出版情報：中国哲学論集. 20, pp.32-46, 1994-10-10. 九州大学中国哲学研究会
バージョン：
権利関係：

王陽明哲学における善概念

鄭　　址　郁

はじめに

「善」という用語は中国哲学史上非常に重要な位置を占めている。特に性論と結びついて人性論の発展をもたらした。そして、人性論が中国哲学、特に宋明哲学の中で最も重要なテーマになることによって、善も重要な哲学的用語の一つとしての位置を占めるようになった。しかし、それにもかかわらず、善という語を善それ自体として取り上げること、即ち善の概念について哲学的に探究する作業は、必ずしも十分に行われていないのが実情である。いいかえれば「性は善であるか、それとも悪であるか」等という面でのみ善が扱われて来たし、その善それ自体が何の意味を持っているかということについてはあまりにも目を向けていなかった。そこで、本論文では、特に王陽明が用いている「善」という語はどのような意味を持っているのか、そして、それは彼以前の哲学者達とどのような差異をみせているかということについて、善概念自体に重点を置きながら、性論との関係の上で検討してみることにする。

一

今日、我々が使っている「善」の概念を分析してみると、おおむね次のような二つの意味で使われているのがわかる。一つは我々が善という行動をするためには、何か善なる性質が既に備えられていて、それに従って行動する時、各々の行動を「善」と規定することができる、という考え方である。このような見解では、善というものが人間の判

断活動以前に予め先天的に存在していると見なされる。従ってこのような善は人間を超越して、或は少なくとも人間を離れてそれ自体で存在しているとみなされるが、これは自然に善そのものを重視し、その善を最高存在、完全な存在、或は絶対価値等に規定するに至る。結局この観点では、善を固定された存在として把握することになる。

一方、もう一つの見解では善の実在的存在を否定し、我々人間が事物に接して意識活動をする中で善を探究しようとする。即ち、善というのは人間が意識活動の中で下す価値判断とみるのである。従ってある定められた善の性質というものはなく、あるのはただ意識活動だけだと見なす。前者が善を先天的なものとみるのに対して、これは実践的、経験的にみる思考方式である。もちろん、このような見解では善の実在性が否定されると同時に、人間と離れた形の善というものは何の意味も持たないと見なされる。

では、中国哲学史上、特に宋明の儒学者たちの善概念はどのようであったのであろうか。以下、考察してみることにする。

二

古代中国において、性論が重要な哲学的テーマとして現われたのは、孟子に始まると言ってよい。もちろん『論語』陽貨篇に「性相近也、習相遠也」という文が見え、周の人世碩も[1]「性有善有惡」という説を主張しているが、孔子自身は性について確実な立場を持っていたのではないし、それが重要視されたり、学界に大きな影響を与えたようでもない。それが確実な一つの哲学的問題としての位置を占めるようになったのは孟子からである。

孟子はそれまでほとんど哲学的用語として使われていなかった「善」を取り入れて、独特の性論を提唱した。すなわち、孟子以前に使用された「善」という語は主に素朴な観点で「善い」「うまい」「りっぱである」等の意味で使われて来たが、孟子は自らの哲学の重要な概念である「性」と「善」とを結びつけて独自の哲学体系を作りだした。[2]

『孟子』告子上篇には次のようにある。

「孟子曰く、水は信に東西を分つこと無きも、上下を分つこと無からんや。人性の善なるは、猶ほ水の下きに就

くがごときなり。人、善ならざること有る無く、水、下らざること有る無し。」

「口の味に於けるや、同じく耆むこと有り。耳の聲におけるや、同じく聽くこと有り。目の色に於けるや、同じく美とすること有り。心に至りて、獨り同じく然りとする所無からんや。」

孟子にとって「性」というのは、人間だけが持っている独特な性質、即ち人間の人間たる所以としての本質を指しているのが分かる。この本質は正に仁・義・禮・智であるが、これは人間であれば、誰もが持っている「人に忍びざるの心」としての惻隱・羞惡・辭讓・是非の心という四端があるということで証明される。[3] 彼はこのように先天的に具わっている人間の本質を「善」と規定する。これは確かに善をある実在的、先天的なものとして捉えているということを示している。人間だけが持っている、ある独特な本質を善だと規定することによって、その善は人間の判断とは関りなく自ら善として存在するようになる。しかし厳密に言えば孟子においてはまだ、善が最高存在とか絶対存在とかいう意味では使われていないと言える。特に彼の性善説は善になることができる可能性を持っているという意味での性善説であるから、まだ確実な善の実在的性格は現われていない。[4] その後の性論・たとえば荀子の「性惡説」をはじめ、漢代董仲舒と揚雄の「性三品」「性善惡混」説、そして唐代の韓愈の「性情三品説」と李翺の「復性説」等を経て宋代の張載、二程の性を二元的に見る見解に至るまで、さまざまな性論が提唱されて来たが、それらの性論には「善」それ自体の概念を明らかにするよりは、「性」が善であるか、否かについての論議として、孟子の性論の範囲内での彼に対しての反對、応用に過ぎなかった。従って自然に善も人間の価値判断という概念よりは、ある先天的な属性を指す語として使われた。このような性論が『中庸』『大學』『易經』等と結合され、これらの書物を通して形而上学的に解釈されて行くが、そうした傾向は朱熹に至ってその絶頂をむかえるのである。

三

朱熹は宋代に入って目覚ましいほどの発展を遂げた宇宙論・存在論の思想を十分に取り入れて、宇宙論と人性論の結合を試みる。彼はこの世界を理と気の概念で把握し、気の前に存在する普遍的実在としての理に優位性を付与する。

彼にとって理は純粋なもので善そのものの世界である。

「然れども此の理は却って只だ是れ善なり。既に是れ此の理にして、如何ぞ惡なるを得ん。所謂惡とは、却って是れ気なり。」（『朱子語類』巻四・性理一）

これが人性の問題にも、そのまま対応して、理気は性情に現われることとなる。そして性を本然の性と、それが気に入って個物と一つになる時の性である気質の性とに分かち、純粋な理の世界の本然の性を純粋なものと捉えるのである。たとえば次のように言う。

「心に善惡有り、性に不善無し。若し気質の性を論ずれば、亦た不善有り。」（『朱子語類』巻五・性理二）

「便ち本然の性は不善有ること無きを見得る。」（『朱子語類』巻四・性理一）

これが朱熹の性善論である。ところが次の文章から分かるように、善が理と結びつくことによって、孟子においてはその傾向性だけを有していた善の形而上学的実在としての性格、特に絶対・最高の真理としての善概念が登場する。

「既にこれを大本と謂うは、只だ是れ理、善なるのみ。」（同上）

「性は即ち理なり、当然の理は不善有ること無きものなり。」（同上）

「人の性は皆な善なり。然れども生まれ下り来りて善なるもの有り。生まれ下り来りて便ち惡なるもの有り。此れは是れ気禀の同じからざるなり。」（同上）

事実、彼は程伊川の「性即理」こそ性の確実な概念を提示したのであると激賞して止まないが、これは「性即理」の立場から、性が理であるからこそ性が善だと主張することで、彼の理の概念からみる時、善は人間を超越し、絶対的権威をもって先天的に存在するものに違いないだろう。

「前輩甚ぞ性惡、善惡混ずと説く。都て是れ曾て性を識らず。伊川に到りて性は便ち理なりと説く。人の道い得て這の處に到る無し。理は便ち是れ天理、又た那ぞ惡有ることを得ん。孟子、性善と説くは便ち都て是れ理の善を説く。是れ発する處に就きて説くと雖も、然れども亦た理の発する所に就きて説く。」（『朱子語類』巻九十五・程子之書一）

又、このような思想は、陳淳の『北溪字義』にも現われているが、彼が朱熹の高弟として朱熹の思想に基づいて、

この性理学辞典を作ったという点を考える時、朱熹にもこのような考え方があっただろうと推論できる。(5)

「此の夫子の所謂善は是れ人物未だ生せざるの前、造化源頭の處に就きて説く。善は乃ち重字にして実物たり。孟子の所謂性善の若きは則ち是れ之を成す者は性なりの處に就きて説く。是れ人生ずる以後の事なり。善は乃ち輕字にして此の性の純粋至善を言うのみ。」

（『北渓字義』巻上・性）

更に次の文章を見ると、善はたしかに人間を超越して独立的に存在するものと捉えられていることがわかる。

「這箇の理、天地の間に在る時は、只だ是れ善にして、不善なる者有ること無し。……天地に在りて言えば、則ち善は先に在り、性は後に在り。是れ発出し来たりて方に人物を生ず。発出し来たるは是れ善、人物を生ずるは便ち箇の性を成すなり。人に在りて言えば、則ち性は先に在り、善は後に在り。」

（『朱子語類』巻五・性理二）

今、実在的存在としての善が天理という最高存在を指すことになったために、人間が「善く生きるため」の最高基準が外部の天理に存在するようになったのであり、人間はこの善をどれだけ正確に認識し、またそれに一致し、それを実現することができるかに、その道徳的完成の評価がかかるようになったのである。このような思想は道徳的基準を確実に提示し、強力にその道に導いて行くという長所を持ってはいるが、一方でそれは人間の自由を束縛し、権威主義的になる傾向性を持っている。また狭い道徳的硬直化をさけ難いという短所もある。もちろん宋代にもこのような善概念に反対し、善を絶対存在から引き離した学者たちがなかったわけではないが、それらは朱熹に始まる性理学の影に隠れて埋もれてしまったのである。(6)

このような難点を直視し、新たな突破口を開いた学者が、まさに明代の王陽明なのである。

四

陽明は門人の薛侃が花の群の間に育っている雑草を引き抜きながら、「この世の中は、何故善は育てにくく、悪は除きにくいのでしょうか」と質問したことに対して「これらを善や悪と考えるのは、皆自己の身体的感情から起るも

ので、そのため誤りを犯すことになるのだ」と。そしてまた「これらの善悪は、皆君の心の好悪の感情から生まれるものであって、それ故に誤りであることが分かるのである」と答えている。薛侃の質問はある対象に予め善悪を帰属させる実在論的観点で善悪を把握する典型的な思考方式である。これに対して陽明は「存在というのは皆な宇宙の生命の波がうねっている場として、その存在性に善悪を使用することができない」としながら、このような善悪の把握は私欲（個人的好悪の感情）から生じたものであることを明らかにしている。では一体、彼が言っている善悪とは何だろうか。

「理に循うは便ちこれ善にして、気に動くは便ちこれ悪なり。」（『伝習録』上）

「吾が心の、事物に処するは、理に純らにして人偽の雑るなし。これを善と謂う。事物に在りて、定所の求むべきあるにあらざるなり。物に処するを義と爲す。これ吾が心のその宜しきを得るなり。」（『王文成公全書』巻四・与王純甫）

ここからみれば彼が言う「善」とは、心が私的な好悪ではなくて、理に従う時の状態を言うのである。ところが陽明にとっての理というのは、「心は即ち理なり。この心私欲の蔽なければ、すなわちこれ天理にして、外面より一分を添うるを須いず。」（伝習録上）とあるように心本来の自然な流行の状態であることを考えれば、心の本来の通り好悪が起るのが正に「善」だと言うことになる。彼はこれを一分の意思も添加されることがないまま起こる、心の本来の状態を意味すると言う。ところが、前の陽明の話でも分かるように心の状態というのは、ある抽象的なものではなく、絶え間ない物との接触（感応）であり、その物に接して判断を下す働きである。従って、その判断の正確さ、即ち本心通りの流行が、正に善であるのが分かる。故に善というのは、外部の実在として、先天的なものについての性質、または属性を指すのではなくて、心のあり方がどうであるかにかかっているのである。善悪を一心のあり方に帰属させる考え方は、次のような文章に見える。

「善悪は一念の間に由る」（『王文成公全書』巻一七・南贛郷約）

「善念存する時は即ち是れ天理にして、この念は即ち善なり。更に何の善を思はん」（『伝習録』上）

「事事物物の上において至善を求むるは、却って是れ義外なり。至善は是れ心の本体なり。」（同上）

このような文章をみると、少なくとも善悪が外部から規定されるものではないと考えていることは確かだと言えよう。事実朱熹は天命が付与されたものを性（理）とし、付与された場所を心として、性（理）を心から分離させるが、陽明はこのような考え方を否定し、性（理）と心を一致させる。[7] これによって善も人間の心の問題に帰することができるようになったのである。ところが善が心にあると言うのは前にも述べたように、その心が純粋に本来の状態のまま感応することを言うのであって、何か固定した善悪が心にあるという意味ではないだろう。これを念頭に置きながら、善悪概念を無善無悪論を通じて考察してみよう。

五

「善なく悪なきは理の静にして、善あり悪あるは気の動なり。気に動かざれば、即ち善もなく悪もなし。これを至善と謂う。」（同上）

「聖人の善なく悪なきは、只だこれ好を作す有る無く、悪を作す有る無し。」（同上）

この文章と〈『王文成公全書』巻五・答倫彦式〉の「故に理に循う、これを静と謂い、欲に従う、これを動と謂う。」という所と合わせて考えると、結局彼が言う無善無悪は心本来の状態通りの流行であって、そこにはほんの僅かも私欲が添加されていない状態を指しているのである。ここから無善無悪というのがある固定された状態を意味するのではなくて、生生して息むことのない流行という点から言われているのが分かる。従って無善無悪は流行の面からは善だとも言えるだろう。しかし彼は善悪を実在的なものと見なして外求する見解を憂え、心の本体には善悪という、意識活動から現われる概念を結びつけて使用することができないということを示さなければならなかった。そこから彼の有名な四句教が出て来る。

「善なく悪なきは是れ心の体、善あり悪あるは是れ意の動、善を知り悪を知るは是れ良知、善をなし悪を去るは是れ格物なり。」（『伝習録』下）

「無善無悪」というのは予め、ある価値規定をもって物と接すること、言いかえれば「定理」という考え方を否定

する言葉である。事実、彼の力動的な哲学の観点からみる時、「無善無悪」というのが動くことなく止まっている状態であるはずはない。もしも固定された状態だとみれば、再び善を実在的なものとして見なす誤謬を犯すようになる。にもかかわらずたくさんの学者達は無善無悪としての「心の体」を相対的善悪を超越している至高善、或は絶対善で把握する。しかしこのような見解は全て善を実在的存在として扱っているのである。その他、心体は虚無的なものであるから善悪では説明できないという面で、無善無悪を解釈する見解もあるが、[8] これも善が意識から起る価値判断活動だという点には気づいてない。私は心の本体的側面をあげて言う時は、そこには善悪という言葉を結びつけて言えないのであるが、同時にその心の体は、自ら作用して現象化（顕現）するという「体用一源」の観点から、その心の体は虚無的なものではなくて、却って活潑潑地に流行不息するもので、その作用の面からは善だとも言えると思う。[9] にもかかわらず陽明が心体の無善無悪的性格を強調したのは、正に善悪等の概念は先天的、実在的なものではないから体用を分離させて（もちろん両者は一つであるが）本体の面だけを言う時、そこには善悪というものが入れないということを言ったのである。もちろんこれは自然に「定理」を否定し、心体は何の既成的価値概念も含まない純粋意識としての出発点であることも指しているのである。

ところが、その発用上では人欲の介入が起り、従って「有善有悪是意之動」という四句教の第二句が出て来るのである。この第二句は、実に彼の善概念が明確に表わされた所でもある。無善無悪に引き続いて有善有悪が出て来るのは、意の発動においてこそ善悪という価値が生じるということで、これは善悪を人間の瞬間的な判断としてみる観点から来た思考方式である。経験と離れている善というのはありえず、善はただ経験の中で実践上にのみ存在することができるということを意味している。いいかえれば、人間という自覚主体に善があると言うのである。

ここで暫く「意」から展開される彼の思想を検討しながら、それを証明することにしよう。

六

「身の主宰は便ち是れ心、心の発する所は便ち是れ意、意の本体は便ち是れ知、意の在る所は便ち是れ物なり。」

（『伝習録』上）

これは彼が『大學』の心、意、知、物を解釈した所だとみられるが、この中で三句が意を通して定義されている。さらに彼が『大學』の要点を一言で誠意だと言っている（『王文成公全書』巻七・大學古本序）ところからも分かるように彼は意を非常に重要視する。ところが、意というのは「心の発する所」であり、発動處であると述べている通り、意は心と物と接して感応する状態を言うのである。[10] すなわち意は必ず指向性を持っているのであって「～についての意」の形式で現われるのである。従って、意は必ず物と対になる。物というのは、陽明によれば、客観的事物であるよりも事として、意が着したものを意味する。[11] 従って、親親、仁民等がすべて物の範疇内に入ることになる。この物もまた本体の流行であるが、人間はそれを外物、即ち、心の外に存在するものだと思って外求するようになる。ここで執着が起り、人間は自身の本来の姿から外れて人欲の世界、即ち悪へ入るようになる。

「先生南鎮に遊ぶ。一友、岩中の花樹を指して問いて曰く、天下に心外の物なしと、この花樹のごときは、深山中に在りて、自ら開き自ら落つ。我が心において亦た何ぞ相関せんや。先生曰く、爾未だこの花を看ざる時、この花は汝の心と同じく寂に帰す。爾来ってこの花を看る時、すなわちこの花の顔色一時に明白に起り来る。便ち知る、この花の爾の心の外に在らざることを。」

（『伝習録』下）

ここで人が華樹を見てない時は、意の感応がない時であり、華樹を見ている時は意の感応が起った時であるから、この文章は意に対して重要な観点が述べられている所でもある。ここで彼は決して事物の非存在性を主張するのではない。何故ならば、華樹を見ているとか見てないというのは華樹の存在性を認定した上での論議であり、さらに見てない時も、それが「無」、即ち非存在になるとは述べていないからである。彼はただ人間との感応がない時は「寂に帰す」のだということだけを言っている。「寂」というのは何の動きもない状態（現象化してない寂莫の世界）として、非存在ではなくて無価値・無意味の世界を指しているのである。すなわちすべての客観事物は人間の意識と共になってこそ始めて意味世界の中に入って真の存在になることができるということを言っているのである。人間との感応は無意味・無価値の存在から真の存在になる過程なのである。これは「心の発する所は便ち是れ意」「意の在る所は便ち是れ物」という文章とも一致する思想である。また陽明は次のように言っている。

「天も我の靈明有る没くんば、誰か他の高きを仰がん。地も我の靈明有る没くんば、誰か他の深きに俯さん。……天地鬼神万物も、我の靈明を離却せば、便ち天地鬼神万物有る没し。……今看よ、死せる人、他の這の些の精靈は游散せり、他の天地万物、尚ほ何処に在りや。」

（『伝習録』下）

これは事物の客観存在性を問題にしているのではなくて、人間の靈明によって意味を持つ存在に現われるようになる「人間と事物との必然的関係」を示しているのである。人間の絶え間ない意識活動の中で、客観事物は意味存在として現われる。従って我々の前で現象に自己を顕示している事事物物のすみずみまで人間の意が満ちている。このような観点では当然人間と事物は一体のものと捉えられる。陽明のこの語が正に「万物一体」の質問に対しての答えであったのも注意する必要があるだろう。このように見ると、善悪という価値は「意」から現われると見るのも、無理のない考えであり、従って「意」が発動する以前に善・悪がないという四句教の第一句と第二句の関係も、このような脈絡から理解できると言える。

また陽明は、しばしば善悪は一物であると主張するが、[12] それもこの観点から見ると当然な帰結であろう。なぜならば、善悪が、ある固定された対象を指すなら、善と悪とは絶対に一物になれないからである。経験から現われる一心のあり方として善悪を説く時、両者を一物に見なす根據ができるのである。

七

以上、意から展開される陽明の思想を考察してみたが、事実、意というのは個体的であり、主観的なものである。従って、意の領域内にだけ善・悪を決めたり、意の世界だけに言及することに止まるなら、価値の普遍性を提示しえなくなる。この面から、陽明哲学の最も大きな特徴の一つである良知説が提唱されるのである。

「良知」は孟子が最初に提唱したが、[13] 陽明はこの語に様々な意味を付け加えて自身の心学思想を完成させる。今、ここで指摘して置きたいのは、良知というのは「天」から受けたものとして[14]「人間なら誰もが持っているもの」従って、その良知において「誰でもが聖人である」ということで、これが正に意の普遍的根拠、進んで、善という普遍的

価値の根據になる所だと言える。ここで「普遍性」と言うのは、ある特殊な状況の下でだけ真理を有するものではなくて、どのような状況下でも、どのような個体においても真理であるという意味で、「どのような状況」というのも結局人間が関与している場であることを考える時、人間ならだれもが持っている「良知」の普遍性は当然な帰結であろう。ではこの「知」はいかにして意の普遍的根據になれるのであろうか。

陽明は「良知は心の本体」であり、良知の「感に応じて動くもの、これを意と言う」と述べている。[15] 良知は意の本体であるから、意の感応の主体は良知である。これは『大学問』の「凡そ意念の発するや、吾が心の良知は自ら知らざるものあるなし。その善なるや、惟だ吾が心の良知は自らこれを知る。その不善なるや、亦た惟だ吾が心の良知自らこれを知る。これ皆な他人に与かる所のものなきなり。」と述べたところ、或いは『伝習録』上の「道はすなわちこれ良知なり。良知は原これ完完全全なり。是なる的は他の是とするに還し、非なる的は他の非とするに還す。是非只だ他に依着すれば、更に不是の処あることなし。這の良知は還たこれ倆の明師なり。」と述べた所からもわかる。もちろん、良知は現実の中で必ずしも完全に発揮されるとは限らない。しかし、とにかく意が心本来の通りの流行、いいかえれば、天理に従う流行になるというのは、良知自体の認識能力通り、意が感応しているのを意味するのであり、この時が正に「善」と規定されるのである。事実、良知は意と離れることはない。「知」というのは「知」そのものだけでは意味を持てない。必ず、対象と結びついて、その知が作用する面において積極的意味を持つことができる。だから「格物」の物を良知の感応するところのものと捉える。こう見る時、彼が良知を天理、又は、心体と言うのにはわけがあるのが分かる。このように知→意→物につながる思考の中で彼は自身の思想を確立したし、[16] その中で、前に述べた意と物との関係、そして、その意に普遍性を附与することによって個人的感情の好悪を越えて普遍的価値としての善の根據を提示しているのが分かる。

彼の哲学が良知を中心概念として成り立ってるというのは、このような意味で彼の哲学が非常に力動的であり、生動的な哲学であることを立証しているのである。又「生知安行」「学知利行」「困知勉行」のことを論じている所の知州、知県についての解釈でも分かるように、[17] 「知」は「事」「俟」とは違って対象と一体になるという所でその意義をみることができる。「知」というのは対象に対しての単純な知識ではなくて、対象に向って対象と自己とを一つにす

る「道徳的自覚能力」である。これは、もちろんその間に意という概念の媒介なしには不可能なことであろう。即ち、「天地万物は、倶に我が良知の発用流行の中に在り。」（『伝習録』下）という思想の裏面には、意の機能が活動しているのを否定できない。そして、その意は単純な客観事物を真の存在に、即ち、寂の世界から意味の世界へ導き出すことによって、善悪発生の場になるのをみる時、彼は先天的に備わっているものではなくて経験と一緒に、経験内にだけその意義を持ってる善・悪を主張しながらも、個人的な次元に止まらずに、それを普遍性の世界へ導き上げているのが分かる。いいかえれば、良知は心の本体として先天的能力だとも言えるが、それは必ず経験の中でのみ現われる。従って、致知は経験とは離せないのであり、実質的には誠意の形で現われる。そして、その意の過程で善・悪が展開されるのである。これが正に体用一源の哲学である。

以上で概略朱熹の先天的善概念と陽明哲学に現われる善概念の特徴、即ち「経験的善」について考察してみた。今、それらの思想の意義を探ることで一応の結論としたい。

おわりに

人間の最大目標が「善く生きること」にあるのは古今東西不変の事実であろう。従ってその「善く」とは何かということが非常に重要な問題として問われることになり、このようにして善の問題が現われるのである。性善の場合にも、性無善無悪の場合にも、また性悪の場合においても「善」は我々の願い、或は追求しなければならない目標として附随して来る問題である。ところが、その善がいつの間にか、抽象的概念として使われ、ある存在の性質、或は善というものの性質が別にあると考えられるようになってしまう。故にその外部にある対象に従って生きるのが人間の至上目標のように主張されて来た。しかし人間は抽象的存在ではない。今、正に、ここで食べ、飲み、苦悩しながら生きて行く実存的存在なのである。即ち、人間はその「性」の場で瞬間瞬間に判断を下しながら、生きている存在である。このような意味で人間の「善く生きる」というのは、その瞬間瞬間の判断を善く下すことに帰結する。いいかえれば、瞬間瞬間善く生きるのが「善い生き方」なのである。この考え方を哲学的に洗練させて生まれたものが正に

王陽明の「良知心学」ではないだろうか。この思想はもとより人間に最大の自由を与える。外部から我々を束縛する存在がないままに、人間が自ら自分の本来のあり方に基いて思考し、行動すれば、それが「善い」ことなのである。即ち、固定的・先天的な善概念を拒否し、善を実践主体のあり方に求めようとしたところに、王陽明思想の特質があった。これは孔子の「人能く道を弘む、道の人を弘むるに非ず」(『論語』衛靈公篇)の思想を実現したものだと言えよう。ただこのような観点は自己に対する依存度が高い余り、放縦自恣に流れる恐れがあり、実際に明末期には「心学の流蔽」が批判されるに至ったのである。

しかし、陽明的善概念が、朱子学的人間観から「自己」(心)を解放していく役割を果たし、明末社会における人間解放の思潮――文学、芸術等――に大きな影響を与えたことは、否定できない。

〔注〕

(1) 「周人世碩、以為らく、人性善有り惡有り、人の善性を舉げ、養いてこれを致せば、則ち善長じ、性惡をば養いてこれを致せば、則ち惡長ず、と。」(『論衡』巻三・本性論)

(2) 「性善(性は善である)」というのは事実、日常語には使われていない語法である。善をこのような形の名詞に使うようになってから形而上学的に善を解釈し始めたと考えられる。

(3) 「人皆人に忍びざるのが心有りと謂う所以の者は、今、人乍ち孺子の將に井に入らんとするを見れば、皆怵惕惻隱の心有り。……是れに由りて之を觀れば、惻隱の心無きは、人に非ざるなり。羞惡の心無きは、人に非ざるなり。……惻隱の心は、仁の端なり。羞惡の心は、義の端なり。辭讓の心は、禮の端なり。是非の心は、智の端なり。」(『孟子』公孫丑上)

(4) 「孟子曰く、乃ち其の情の若きは、則ち以て善を為す可し。乃ち所謂善なり。」(『孟子』告子上)

(5) 少なくともその当時、このような思想が流行したのは推論できる。

(6) たとえば蘇軾は、「陰陽交りて物を生ず、道と物と接して善を生ず。物生じて陰陽、隱る。善立ちて道、見わる。故に曰く『之を継ぐ者は善なり』と。」(『東坡易傳』巻一)と説き、王安石は、「孟子、人の性は善なりと言い、荀子、人の性は惡なりと言う。夫れ太極、五行を生じて、然る後利害生ず。しかれども太極は利害を以て言うべからざるなり。性は情を生ず、情有りて然る後善惡形わる。しかれども性は善惡を以て言うべからざるなり。……故に曰く、情有りて然る後善惡形わると。然らば則ち善惡なる者は情の名を成すのみ。」(『臨川文集』巻六八・原性)と説いている。もちろん、彼らが性と善とを分離した目的は

性を形而上学的な最高存在、或は絶対存在にするためで、陽明が性を体用の観点で活潑潑地に作用するものとに見たのとは差があるが、とにかく善悪がそのような絶対存在には当たらないと見る点では同じである。このような見解は胡五峰の「性なるものは、天地鬼神の奥なり。善以ってこれを言うに足らず、況んや悪をや。」（『胡子知言疑義』に引く）にも見える。

（7）「朱子の所謂格物と云うものは『物に即きてその理を窮むる』に在り。『物に即きて理を窮む』とは、これ事事物物の上に就きてその所謂『定理』を求むるものなり。これ吾が心を以て理を事事物物の中に求め、心と理とを析ちて二と為すなり。」と（伝習録中・答顧東橋書）

（8）前者は高橋行司の「王陽明における悪の成立」（大東漢学・昭36）、後者は呉震の「無善無悪論について」（中国思想研究・第十五号）を参照。その外にも、たとえば秦家懿の『王陽明』、蒙培元の『理学の演変』、方你加の『王陽明心学研究』、楊国榮の『王学通誦』等にもこのような観点がみえるが、彼らは大体前者と後者を合わせて述べている。

（9）陽明が心の本体、又は良知を善（至善）だと述べた所は「無善無悪」説と矛盾するかのようにみられて、鄒守益は「無善無悪」の無善を至善に変えなければならないと言い（『鄒東廓集』巻二・青原贈処）、さらに方本菴は「無善無悪」説は王陽明の思想ではなくて、王龍渓の思想だとも言っている（『桐城方氏七代遺書』性善繹・巻一）。従って、黄宗義は心の本体を性と見ないことによって、その矛盾を解決しようとしているが（『明儒學案』巻三六・泰州學案五参照）、私は体用論的立場で、この両者は却って相補的なものだと考える。

（10）「心の発動の處、之を意と謂う」（『伝習録』下）、「凡そ物に応じて念を起す処、皆なこれを意と謂う。」（『陽明全書』巻六・答魏師説）

（11）「我れ格を解きて正の字の義と作し、物を事の字の義と作す」（『伝習録』下）と「意の在る所は、便ち是れ物なり」（『伝習録』上）と述べた所を参照。

（12）「至善は心の本体なり。本体上わずかに些子を過ぐれば、便ちこれ悪なり。これ一箇の善あり、却ってまた一箇の悪あり、来りて相対するには非ざるなり。故に善悪は只だこれ一物なり。」（『伝習録』上）

（13）『孟子』盡心上を参照。

（14）「這の良知は人人皆な有り。聖人は只だこれ保全して些かの障蔽なし。」（『伝習録』下）

「良知良能は、愚夫愚婦も聖人と同じ。」（『伝習録』中・答人論學書）

「自己の良知は、もとより聖人と一般なり。」（『伝習録』中・答周道通書）

（15）『伝習録』中・答人論學書を参照。

（16）「知ありて而る後に意あり。知なければ、則ち意なきなり。知は意の体にあらざるや。意の用うる所、必ずその物あり。物は

すなわち事なり。……凡そ意の用うる所、物なきものあることなし。この意あれば即ちこの物あり、この意なければすなわちこの物なきなり。物は意の用にあらざるや。」（同上）

（17）同上参照。