

王陽明の思想形成における龍場大悟の位置

大場 一 央

一、はじめに

王陽明（一四七二～一五二八）の思想で特徴的なのは、長い精神的苦悩を経て辿り着いた龍場大悟においてその基本型が決定し、以後没するまでの二十年間、龍場大悟を超えて新たな境地を見ることが無かったことである。良知説が新境地なのではないかと言う人があるかもしれないし、事実、良知説提唱を以て新境地到達と見なすかの如き論考があるが、それは違う。『陽明先生遺言録』に次のような言葉がある。

先生が以前仰った。「良知の二字は、龍場から後この意を出るものではない。」と。

また、「陽明先生年譜序」「刻陽明先生年譜序」（共に『王文成公全書』巻三十六「年譜付録」）では、錢徳洪、王龍溪が、先生は龍

場で良知の旨を悟ったのである、と述べている。

しかし、『陽明先生出身靖乱録』の様な創作物ならまだしも、良知説提唱について最も早い時期を主張する黄宗賢ですら、龍場大悟を以て良知説の発見だとは言っていないし、良知説が活発に説かれた形跡はない。では何故彼らが龍場大悟を語る時「良知」が出てくるのであろうか。普通に考えて「良知」という用語使用による思想展開がなされていない以上、良知説の提唱を指すことはあり得ない。むしろ彼らの意識において、龍場大悟の内容がそのまま良知説まで引き続いていると捉えられていたのであろう。錢徳洪「刻文録叙説」における「学の三変、教の三変」はこの消息を指している。良知説提唱、致良知の宣揚は、「教」の最終形態であり、いわば大悟で完成した「学」を教える上での表現上の変遷に過ぎない。したがって、龍場大悟の内容は、良知説提唱前後に関わらず、三十七歳以後、五十七歳までの陽明思想全般を貫いて統括していた。陽明自身の言葉を借りるならば、「学の頭腦」「主意」と言ったものは、全てこの大悟の内容を指すのである。

ならば、我々がもう一つ留意すべきことは、陽明が説く心即理、知行合一、誠意、立誠、立志、致良知といった概念が全て龍場大悟に結びついているはずであり、また、これらの概念から抽出される共通した骨子こそが、大悟の内容となるはずであるということである。その時、致良知は他を圧して優先的立場に立つものではない。何故なら、この場合致良知は、あくまでも最も明瞭に大悟を表現した概念という以外、他の概念に増す特徴はないはずだから。

だが、陽明研究において龍場大悟は単に心即理を悟ったことに限定され、良知説への連続性は過小評価されており、大悟から各概念への派生と、各概念から大悟への遡及という視点からの陽明思想の骨子追求は、余りなされてこなかったと言って良い。

そしてこのことが、後年の良知説のみならず、心即理以下の各概念の解釈に相当程度の幅を生み、且、その幅の基ともいうべき、心の解釈についても、「孝のような真誠惻怛の真情」⁴から、「全ての制約から解放され、何者にも束縛されない主体としての心」⁵までと幅広い。私見では、後者の解釈は、近代の可能性としての心の主体性、若しくは孝弟忠信の道を超えた普遍性なるものへの到達を予定する三教一致を主目的とする議論であり、いわば陽明を頭越しに他を見るべく陽明思想を見ようとする行為であって、このような間テクスト性の分析とも言うべきアプローチが、陽明思想の分析に決定的な有効性を持っているとは必ずしも思えない。陽明が当たり前のこと（孝のような真誠惻怛の真情の普遍性）を再び言う為に新奇な議

論を立てたとしても、それは彼が如何に当たり前のことを実感できない状況に置かれていたかということに他ならず、新奇な議論はそれを実感する為の方法論であり、議論が新奇であるからといって、その多様な発展可能性に引きずられて、目的とするものまでもが新奇であるとするのは性急に過ぎる。⁶

よって本稿では、先に述べた派生と遡及の視点による骨子追求の基礎固めとして、陽明が龍場大悟前後に至るまでの足跡を『年譜』を元に追い、『伝習録』上巻、徐曰仁所録の十四条などに照らしながら、この経路より見える大悟の内容を探ってみたい。

二、挫折体験 ～何に挫折したのか～

『年譜』によれば、陽明が始めて聖賢に志したのは十一歳の時である。しかしこの周辺を見ても、陽明が聖賢をどのように捉えているのかは定かではない。人相見の言葉に触発されて、読書する度に静坐を行って思いを凝らしたり、「登第は多分第一等のことではありませんまい。読書して聖賢を学ぶだけです。」⁶と言って内面の心に向かう発言をしている一方、十五歳の時には居庸関を出て夷狄に騎射を習ったり、伏波將軍馬援に憧れて四方経略に志したりと、対社会的な方面への意識が強く表れている。この時点で陽明は、心の完全性と事功との二つを聖賢の要素と考えていたのかもしれない。あるいは、いわゆる陽明五湖の一つに騎射が挙げられているように、

事功は聖賢とは関係のない所の志かもしれない。いずれにせよ、幼年より血気盛ん、才気煥發で、「私は普段同輩を見下し、世の慣習を輕蔑する心があった。その後、やや自制してはみたが、外側を無理に押さえつけるだけであった。貴州に流謫されること三年にして百難を嘗め尽くして後、見る所があった」と振り返っていることを考えると、この頃はまだ少年の意気に任せた、聖賢への漠然とした憧れに過ぎず、後に繋がる本格的な問題意識を持っていたとは言い難い。

しかし、同じく十一歳の時に才気に任せて作った詩「蔽月山房」や、先程の思いを凝らす工夫を見ると、心（意識）の持ちように少なからず関心があったということが伺える。

次に十七歳の時、結婚に際し婚礼の席を抜け出して道士と養生の道について話し、朝まで坐していたという記録がある。陽明が養生の道に興味を持ち始めたのがこの頃であるが、それよりも注目したいのは、官舎に貯蔵していた紙を使い尽くす程に書道に熱中し、すでに格物体験をしていたことである。その消息は次のように記されている。

（先生が仰った。）「私が始めて書を学んだ時、古帖を模写して字形を得ただけであった。後、軽々しく書くのをやめた。思いを凝らし、慮りを静め、形を心におしはかった。久しくこのことを行って、はじめて書法に通じたのであった。（中略）（程明

道の語を見て）古人は時に随い、事に随って、ただ心に学ばだけであるということを知った。この心が精明であれば、字の良いものもまたその中にあるのである。」後に学ぶ者と格物について論じる時には、よくこの経験を挙げて証拠とした。

これを見ると、「物を格すということは心をただすことである。心がただしければ物も格される。」という、後年に提唱される格物解釈の祖型と言っても差し支えない内容が簡潔に記されている。だが不思議なことに、現行の『王文成公全書』にはこの経験が語られている箇所はほぼ存在しない。にも拘わらず「よくこのことを挙げて証拠とした。」と書かれている。『年譜』は錢徳洪が中心となり、王門の総力を挙げて編集された物である。また、『全書』の収録文書の取捨選択も、同じく王門直弟子達が協議し、錢徳洪が中心となつて行われた。なのにこの逸話に類する教えがほぼ無いのは不自然極まる。少なくとも、「よく証拠とした。」とは言わないはずである。記述を正しいものとする、この経験は実際に教学の場では例証として多用された話ではあるが、あくまでも援用としての例証に過ぎない為、他の例証と共に割愛されたと考えるのが妥当かと思われる。だとすれば、この話は格物に関する『全書』記載の他の話と比べ、教法としての価値を認められなかったと考えられる。つまりこの話には、学習者が工夫を行うに当たって足りない所があるのである。それもそのはずで、陽明がもしこの経験を以て完全に自足して

いたのであれば、翌年の婁一齋との会見の意味はない。

翌年婁一齋と会見して陽明が感じ入ったのは、格物に関して話した時に、「聖人は必ず学んで至ることができる。」ということをおぼたことによる。陽明が特に格物について会話したのは、書法における格物経験が前もって存在したからであろう。現に大悟までの陽明の学問に対する問題意識は、全て格物のことに集約されていた。もし先年の格物経験で得た所に自足していたのであれば、婁一齋との会見で学問上の新知見に感動する必要はない。先年の経験では、物と心の関係について、心をただせば物の理を獲得出来るという実感を得たものの、物の理、つまり綺麗な書体のような物理が如何に聖人に結びつか見当がつかなかったのであろう。欠けていた所とは正にここである。先年明道に感じて今年一齋に触発されたり、この後科挙の勉強内容を自得すべく経、子、史で出典を調べたり、冗談好きであった自分を反省して黙ったり、朱子の書を収集して読みあさったりしたのは、陽明の目指した聖人が、他ならぬ聖学、儒教倫理の体現者であったことを表す。陽明が先験的に理に期待していた内容は、倫理であった。婁一齋は、格物によって倫理を獲得できるという約束を陽明に与えたのである。格物によって得る物理が倫理と相即する。これこそ陽明が求めていたものであったと共に、陽明が物理に満足せずその中に倫理を求めたということは、倫理がなくは物理は心に於いて意味化されないということでもある。婁一齋が担ったのは物理には倫理が枢要であることを自覚させたことであ

る。心と物の関係に、儒教倫理が加わってはじめて陽明における自得が達成せられたのである。この端緒を掴んだ陽明は、一気に聖人に至ろうとする。それが二十一歳二十七歳の挫折へと繋がっていく。

ある日、物には必ず表裏精蘊があり、一草一木にも皆至理が含まれている、と先儒が言っていることについて考えた。官舎の中に竹が多かったのでこれを取って格し、その理を沈思したが得られず、とうとう病になってしまった。先生は聖賢にはなれる人となれない人とがいるのだと諦めた。世俗に随って辞章の学に就いた。(二十一歳)

以前の探求は博いとはいえず、順序に循って精しくやらなかったので、得ることがなかったのは仕方がないと悔い、また順序に循ってだんだんと心にしみこませようと考えた。しかし、物の理と我が心とが結局分かれて二つになってしまった。長い間沈鬱としてみると、昔の病が再び起こった。ますます聖賢にはなれる人となれない人とがいるのだと諦めた。たまたま、道士が養生について話しているのを聞き、とうとう世を捨てて山に入ろうと決意した。(二十七歳)

「物には表裏精蘊があり、一草一木にも皆至理が含まれている」という言葉について、「(以前の探求は)順序に循って精しくやらな

かった」と言っていることから、陽明は朱子の主張全体から切り離して単独で自得しようとしたようである。一草一木も至理を含んでいるというからには、偶々生えていた竹を使って一気に至理に至れると考えたのであろう。陽明が読書に於いて個々の文章の意味を全体の繋がりから読み解こうとはせず、自己の中で打ち立てた基準に照らして意味づけを行っていた例が多いことは、『全書』中の彼の引用文例の解釈から見てもすぐに分かることであるし、何よりも『朱子晩年定論』の編集がそれを如実に物語っている。^①文献批判よりも書物の精神に直入して自得することを重視した陽明にとって、このような行動に出たこと自体は不自然なことではない。ただ、文章の内容を単独で自得しようとしたことはともかく、「竹（物）を格してその理を沈思した」という方法は、これで至理に格れないならば次の方法を模索すべきである。なのに、病になるまで粘り続け、仮に『年譜』の年数に誤差があったとしても、失敗してからかなりの間を空けるからには余程この方法自体に確信があったと見なければならぬ。^②ここで先の書法の探求と婁一齋との出会いとが、『年譜』に記載された意味が見えてくる。

書法の経験では、物の理を心のただしさを追求する中で獲得出来たという確信を与えた。加えて婁一齋との会見で、聖学の方法論（読書窮理）を用いれば格物によって倫理を習得し、聖人に至れるという希望を見出した。この時点で陽明は、先の経験における方法自体を全否定して聖学に向かった訳ではない。格物の祖型は既に書

法の経験で出来上がっており、それに聖学の方法論を適用することで格物が倫理を獲得する方法として機能し、倫理を含み込んだ物理を体認した聖人になれると思っていた。「格してその理を沈思する」という手続きは、「凝思静慮」によって書法の理に通じた時と全く同じである。故に、読書によって至理を含んでいると約束された一草一木に、書法の時の方法で窮理に臨めば至理に至れるのではないかと思つたのは、この経緯をふまえれば陽明としては不自然な発想ではないのである。

だが、竹に臨む心に至理は一向に現れてこなかった。次の二十七歳でも何を材料にしても倫理を自得することが全く出来なかったのである。「物理と心とが二つになる」「心にしみこませる」という語は、陽明にとってまだこの時点では理が外にあって、それを心に習得しようとしている所があることを表している。書法の理探求が自己の外界への一方的な働きかけであるのに対し、竹の理探求は自己と外界とが並列してすれ違っている。結論から言えば、前者がその修養論の核でありながら、後者との混同の為に挫折を招いてしまった。その解決は龍場大悟まで持ち越されることとなる。

とまれ、陽明の挫折体験とは、格物の祖型に対する確信、倫理の獲得に対する確信を持ち、これによって聖人へ至る方法論は確立したと確信しながら、肝心の効果である倫理の習得が全く達成できなかったことに対する挫折である。方法論に対する懐疑がない以上、結果が出ない理由は修養者の努力が素質に還元される他ない。故に

彼は「聖人には分がある。」と打ちのめされなければならなかったのである。

三、孝の悟り　　聖学と異端とを分けるもの

龍場大悟までに陽明が迷い込んだ道は、仏、老、辞章が主である。¹³⁾

これらは、挫折から復帰の合間に登場し、いずれも陽明の要求に答えることが出来ずに結局克服されている。辞章は陽明が元々詩文に秀で、李夢陽、何景明らと交友があったことから、挫折にうちひしがれ、世俗に身を投じようとした時に自ずと選択せられたのである。うが、仏老に陽明が期待したのは心の絶対的な境地獲得であった。

室を陽明洞中に築き、導引の術を行った。久しくそれを行っていると、予知能力が身についた。(中略)更に久しく行っていると悟って言った。「これは精神を弄ぶものであり、道ではない。」(三十一歳)

静かにすること久しく、世を離れて隱遁しようと思ったが、祖母の岑と父の龍山公への思いだけは離れず、ためらって意を決することができなかった。久しくしてにわかにな悟って言った。

「この念は子供の時から生じたものであって、この念を去ることができないならば、人性を断滅することになってしまふ。」(同)

前者が老、後者が仏に対する見解であるが、前者は予知能力まで身につけながら、「精神を弄ぶ」とされ、後者は「人性の断滅」として拒否されている。では仏老の何が心にとって有害だとされたのか。この後三十三歳の時に著した『山東郷試録』では、「仏老の天下の書を為すこと、已に一日にあらず」という策問を出し、「天下の道は一つである。二つあるとするのは道が明らかでないからである。」「夫子の道が明らかになれば、異端は攻めずとも勝手に滅びてであろう。」(「仏老は」)独りその己を為すに専らであって、意が天下国家にない。吾が夫子の格致誠正から修齊治平に達するものは仏老と同じではない。」と説き、¹⁴⁾論旨は聖学内部の墮落を批判するものでありながら、仏老との宥和を峻拒している。また、後年王門で仏老を好み、ことあるごとに三教の宥和を引き出そうとする蕭惠、王嘉秀の徒に対し、「私は幼い頃から仏老に志し自得したと言い、儒を学ぶに足らないとしたことがあった。その後夷地に三年居て、聖人の学がこのように簡易広大であることを發見し、これまでの三十年を無駄に過ごしたと悔い嘆いた。大抵仏老の学とは、その妙所は聖学とわずかな違いがある。お前が学んでいる仏老は紛い物である。そのようなものを信じ学ぶなどは、鵠雖に劣る鷓鴣が余り物である腐った鼠を盗み食いするようなものだ。」(「王嘉秀が、仏老は聖学の上半分である心の清澄を目的とするのは同じだから見るものがあり、聖学で卑俗に墜ちるのに比べれば純粹性があると言ったのに対し) 聖人の道は大中正であり、上下一貫、上半分(上達、

心の清澄)、下半分(下学、倫理)と言う區別はない。」¹⁸⁾と言ひ、静謐を好む陸清伯には「明明徳を説いて親民を説かなければ老仏になつてしまふ。」¹⁹⁾と言っている。今回は陽明の異端観が主題ではないので詳細は省くが、陽明の仏老批判は儒者の仏老批判としては目立った論理展開は存在しない。ただ、聖学と異端との分岐点は何であるかを考えれば、その開きは陽明に於いて天地程の違いを持っていたと言つて良いし、そもそも陽明が仏老を有害とした理由の重さが分かる。

その分岐点とは倫理である。この倫理は、「修齊治平」、「親民」の如く、人と人との繋がりの中に存在する道である。陽明はこの人生当行の道が如何に切実にして易うべからざるものであるかを、経書に書いてあるから信じたのではない。生まれながらにして存在する親への思いを自覚することで、それが日常卑近のことでありながら如何に大事なことであるかを実感したのである。親への思いに問題の解決を見、仏老はそれを損なうと陽明が思ったことは、裏を返せば、仏老の悟りとは偏に外物と遮断された状況下にあつて倫理を感じない所に存在する、個人内部に極端に限定されるものだと思へられていたことを示す。故に陽明にとって倫理とは全て聖学の領域であつて、孝の悟りは聖学回帰を導くものだったのである。聖学に挫折したと思つた陽明は、仏老に心の問題を解決してくれる望みをかけた。だが、心の絶対的な境地獲得は、倫理を感いとする仏老の論理では獲得出来なかつた。彼が親への思いに救いを見たことは、

親へと向かう子としての己むべからざる意識にこそ實在(倫理)を感じ取つたからに他ならない。全てを捨てようとしてもなお残る親への思い。その純粹な心は孝心であり、倫理に純である意識の心に陽明は心の絶対的な境地を見て取つたのである。この自覚を得てすぐに坐禅にふける僧侶に孝を説いて改心させたという逸話は、孝の自覚が陽明にとって悟りにも等しい重要性を以て認識されていたといつて良い。

更にこのことを裏付けるように、『伝習録』上巻、徐曰仁所録部分には、工夫を説くに当たり、親への思いを徹底した孝心を手掛かりに心を天理一枚に恢復させようとする条が半分を占める。代表的な条は第三条である。

冬に親を温くしようとするのは、ただ心の孝を尽くし、少しの人欲の介在も恐れるようにしなくてはならない。夏も同様である。(中略)これはすべて誠に孝の心が具体的に発現した細目である。この誠に孝の心があつて後この細目が発現するのである。¹⁹⁾

該当しない条が工夫に関する条ではなく、六経は史だとか、唐虞三代の治、文中子評価の条であることを勘案すると、工夫に関する教えのほとんどに、孝が出されていると言つて良い。このことは、陽明が孝を最も発現しやすい理と考えていたということを示すと共

に、三十一歳の時の孝の悟りが如何に重要であったかをも示す。加えて、これらが工夫に関する項目、就中、格物に関する条であることを考えると、孝の悟りがこれまでの模索の流れと無関係に起こったものではなく、少なくとも陽明の意識に於いては、格物の考察、つまり彼の学問観に大きな契機として映ったのである。だが、孝はあくまでも親との関係における天理の発現に限定され、社会関係に於ける自己の心のありよう全般に適用可能なものではない。陽明が「孝を仁を行うの本と言つても良いが、仁の本と言つてはいけない。」という明道の言葉を支持した所以である。孝の悟りをもってしても、まだ陽明は完全に問題を解決したという意識を持つことは出来なかつた。

ここまで自分で一から考えて模索し、一步一步自得してきた内容が、大悟に至って始めて相互に関連して機能し華開いた経緯は大悟の内容を見るに当たって注目されるべきである。大悟とは、格物を軸に学問によって聖人⇨倫理の体現者を目指そうとした王陽明の、切実なる精神的格闘の内に堆積された内容が集大成したものである。

四、龍場大悟　　〳 聖人の道は吾が性に自足する〵

これまでの経緯としては、陽明にとつて学問とは倫理の体現者たる聖人になる為のものであり、その学問は格物と同義であったこと、したがって格物とは倫理を心に自得する為の手段であったこと、倫

理にのみ理としての实在を認め、その自得を求めていたが、客観的物理学が倫理に直結しない、つまり理が心に何ら実感されないことに行き詰まったこと、理が心の外から内に獲得されると思つてきたこと、そして、一度は倫理の自得を諦めたものの、孝の悟りによって自己の意識の純なる所にはじめて理を実感したこと、しかしまたそれが全体の理の獲得まで広がりを見せないことに悩んでいたこと、が挙げられる。

これが、龍場でどのように解決されたのか。
三十七歳、龍場流謫の憂き目に会つた陽明の消息は次のように記されている。

時に、劉瑾の憾みは未だ已んでいなかった。(陽明は)「性を尽くし、命に至る」べく思索を重ね、得失荣辱は皆超克出来たが、生死の一念だけは変化しなかった。石槨を作り、「命を俟つのみである。」と誓つた。日夜端座して澄心黙考して静一を求め、久しくして胸中がすっきりしてきた。しかし従者は皆病み始めたので、自分で薪を折り水を汲み、粥を作つてこれを養つた。彼らが抑鬱とするのを恐れては詩を歌い、悦ばなければ故国越の音楽を奏で、冗談を交えたりしていたら、はじめて疾病と夷狄の艱難とを忘れることが出来た。これによって、聖人がここに居たらこれ以外に何が出来たであろうか、と考えた。ある夜突然格物致知の主旨を大悟した。(中略) 聖人の道は吾が性に

自足しているのだ。以前理を事物に求めたのは間違いであったとはじめて知った。暗記していた五經の言で証明してみたが、ことごとく吻合した。よって『五經臆説』を著した。⁽²³⁾(三十七歳)

黄宗賢の『陽明先生行状』には、生死の一念克服を静一の中に求めていると大悟した、と説くだけで、その内容は記されていない。だが、『年譜』の記述はこれに異なる。生死の一念の克服に取り組んだのは同じだが、生死の一念を克服できたのは、静一の中に心がすっきりした時ではなく、従者の病に対して自分の為すべきことに専念していると、疾病、夷狄の艱難を忘れることが出来、聖人もこれ以外に何が出来るかと考えたら大悟した、と説いている。ということは、静一の中に解決を見たのではなく、自分の為すべきことに専念している時の心に解決を見たことになる。しかも、かつて戒めた冗談を言ってまで、目の前に病む従者を何とか恢復させようと手を尽くしている中に克服出来たのである。この心境を以て聖人を推し量っている内に、「聖人の道は吾が性に自足しているのだ。」と悟った。

『行状』と『年譜』の差は大きい。何故ならば、『行状』の説き方であれば、内なる心に意識を集中させていると心の問題が解決されたことになり、従者の病のような外の事物は何の関係もない。この場合大悟は、絶えず変動する客観的外界との関係を断ち切って、

それに一々対応する意識の動きを虚妄として抑え、静謐の内に人の最大難関である生死の一念という主観の動揺を超越し、結果として主客双方の迷いから逃れた先に見えてくる、主客未分の絶対的境地を獲得したことになる。だがこれでは陽明が口を酸っぱくして何度も説いている、「釈氏の私心無きは、結局社会を切り捨ててまで獲得しようとするものであり、私心に他ならない」⁽²⁴⁾、という言葉に代表される、異端拒絶の主張と明らかに齟齬をきたす。しかもこれは先々の孝の悟りや、後年「今学ぶ者を見るに、段々寂滅虚無に流れ込み、聖学から脱落して新奇な論を為している」⁽²⁵⁾と批判していることと脈絡がつかない。格物に対する問題意識が唐突に無くなっていくのも不自然である。陽明の大悟は「陽儒陰仏」とされる王学末流が説くような、人倫をも超越した観念的境地の獲得ではない。

むしろ、『年譜』で説かれる構造こそ注目される。ここでは一度静一の中で心をすっきりさせて眼前の事物に対したら、聖人でも同じようにしただろうという行動を採り、結果心が完全にすっきりしたとある。つまり、紛擾の中にある心を落ち着かせ、本体に近くすると当為が見え、それを行うと本体が明らかになるという構造である。当為とは倫理である。倫理を履み行つてはじめて心が紛擾に振り回されずに専一となった。これが陽明が長い間探し求めた心の絶対的境地であり、その心から行われ、その心を明らかにする行為が格物である。それは、主客を超越した結果現れる主客未分の心の状態ではなく、徹底して自己の倫理的意識に専一になった心の状態で

あり、個々の倫理的意識の様態は、対応する事物によって違えども、倫理という枠で一貫して持続される心の状態である。また、五経に照らして自説を確認し、『五経臆説』を著していることにも留意しなくてはならない。倫理とはあくまで経書に基づく儒教倫理でなくてはならないし、そこから超出することはあってはならない。だから「聖人の道は吾が性に自足している」というのである。この違いが陽明の言う「妙所が違う」ということである。そして、「吾が性」とはこの専一な倫理的意識に他ならない。事物に対する専一な倫理的意識が働いて、それに即した行動を自ら採るから「聖人の道は自足する」のである。先に引用した『伝習録』上巻第三条、孝の心が

誠に働けば自ずから孝の細目が現れる、とはこれと同じ構造である。

「誠に」とは、専一になっていることである。有名な『伝習録』上巻第三十二条、「虚霊不昧、衆理具って萬事出づ。心外理無く、心外事無し。」も全くこれと同じである。陽明に於ける性とは、その場で発動すべき倫理的意識に基づき、速やかに行動として具現化する所まで含んだ心の機能を活性化させた状態である。倫理は外から獲得するのではなく、中から発動するものとなった。こうなると全てが具体的意識の場で処理されるので、性情の区別は厳然とつけられない。龍場大悟の内容が「心即理」と言われる理由である。しかしこの構造からすれば、これが「知行合一」でも「誠意」でもそして「致良知」であっても全く構わないはずである。何故なら、状況に応じて倫理的意識を発動し、それに基づいて行動に移す心の機能

活性化によって工夫が自動発生した結果、倫理的意識一枚となった心が本体として明徴化する、という構造は、いずれにも具有されているからである。この翌年早速貴陽で知行合一を教え始めているのは、その証拠である。またこの後、誠意、立誠、立志などが相次いで説かれても、それらの登場が前の教法を否定することなく行われ、並行して存在するのも同じ理由による。すなわちこの構造が陽明思想の骨子となる龍場大悟の内容ではないだろうか。自己と外界とが倫理的意識の働きかけの中に統合して処理される（倫理による物理の意味化）ことで、竹の理のような自己と外界との分裂状況から脱却できたのである。

加えてこの経緯から見えるもう一つのことがある。それは大悟後の教学の混乱から伺える。大悟直後に提唱される知行合一の教えは、門弟を知行論に囚われて混乱させてしまった。これを打開するべく龍場の追体験をさせようと静坐を行わせたが、これも静坐から大悟へは至らず、静坐に止まり、囚われてしまって、外物を無視して心にはばかり目がいつて高遠空虚に走り、結局仏に走る門弟が出てしまふ失敗とされる。

何故失敗とされたか。それは前に出した陽明の仏老批判にあったように、陽明にとって倫理自得に結びつかない心の安定などは「紛い物」だったからである。この失敗の原因は、倫理自得の手段である格物はどうすれば機能するのか、という陽明の問題意識の先に大悟があった経緯を一部門弟が理解せず、徒に本体に意識を向けたこ

とによる。仏老批判、そして龍場大悟を見れば、本体は社会に向けられた自己の意識が倫理的に専一にならなければ結局見えない。陽明の修養論が本体の機能活性化による工夫の自動発生、工夫の完遂による本体の明徴化であることを考えれば、『伝習録』に附せられた徐曰仁の末文にも、「格物はこれ誠意の工夫、明善はこれ誠身の工夫、窮理はこれ尽性の工夫、道問学はこれ尊徳性の工夫、博文はこれ約礼の工夫、惟れ精はこれ惟れ一の工夫」とあるように、工夫を機能させる本体と、本体明徴の具体的手段である工夫とが相即しながら、倫理的意識に専一であることを目的に、どちらに偏ることなくバランスを保っていないからではない。これは心と社会（外物）相即のバランスでもある。これが前に説かれた「聖人の道は上下一貫」である。このバランス保持を約束するのは、格物が倫理を自得する手段であるとはっきり認識され、心（明明徳）が社会（親民）と不可分の関係の場合に限る。これがあってはじめて心に於いて倫理による物理の意味化を軸とする修養論が活きるのであって、陽明に於ける倫理が儒教倫理に限定された意義は、大悟の内容と同様大きいことを指摘したい。

註

- (1) 『遺言録』第二十四条「先生嘗曰、吾良知二字、自龍場已後、便已不出此意。」尚同様の文は「刻文録叙説」にも存在する。
- (2) 「為養生之術、(中略)然即之心、若未安也。復出而用世。謫居龍場、衡困弘鬱、萬死一生、乃大悟良知之旨。(中略)即三聖所謂中也。」(錢徳

王陽明の思想形成における龍場大悟の位置

洪「陽明先生年譜序」)、「漸漬於老釈、已乃折衷於群儒之言、參互演繹、求之有年、而未得其要。及居夷三載、動忍增益、始超然有悟於良知之旨。」(王龍溪「刻陽明先生年譜序」)。

(3) 安田二郎氏は心即理を「陽明学の真髓」とし、全期間を貫く根本思想として位置づけている(『中国近世思想研究』弘文社、一九四八年)。仮に筆者が大悟は心即理であると言う場合、安田氏の立場に立つ。

(4) 『宋明時代儒学思想の研究』(広池学園出版部、一九六二年)で楠本正繼氏は、「真誠惻怛なる良知の真切で篤実な発現は、孝弟である」と云って良い。」とし、良知を「活きて働く人間の心と道徳法則、所謂理との合一態」とした。ここでいう心とは、主体性を確保しつつ自ら道徳の価値を再承認し、心と道徳とを一致させ実現しようとする立場であって、何者にとらわれない心とは対極に位置する。陽明の言葉を借りれば、後者はとらわれないという私心に他ならない。

(5) 前掲楠本氏書、及び岡田武彦『王陽明と明末の儒学』(一九七〇年、明德出版社)では、王学の正統な後継者を、儒教倫理を体認するための修養論として良知説を唱えた鄒東郭、錢徳洪、歐陽南野ら所謂「修証派」であり、儒教倫理から超出しようとする「現成派」ではないとした。筆者は本稿の主旨に合致する両氏の意見に全面的に賛同する。

(6) 「登第恐未為第一等事。或讀書学聖賢耳。」(『王文成公全書』卷三十二「年譜」十一歳)

(7) 「某、平日亦每有傲視行輩、輕忽世故之心。後雖稍知懲創、亦惟支持抵塞於外而已。及謫貴州三年。百難備嘗、然後能有所見。」(同、卷四「文録」)「與王純甫」一、四十一歳)

(8) 「吾始学書、对模古帖、止得字形。後学筆不輕落紙。凝思静慮、擬形於心。久之始通其法。既後読明道先生書曰、吾作字甚敬。非是要字好。只此是学。既非要字好、又何学也。乃知古人隨時隨事、只在心上学。此心精明字好亦在其中矣。後與学者論格物、多举此為證。」(同、卷三十二「年譜」十七歳)

- (9) 「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、沉思其理不得。遂遇疾。先生自委聖賢有分。乃隨世就辭章之學。」(同、「年譜」二十一歲)
- (10) 「悔前日探討雖博、而未嘗循序以致精。宜無所得。又循其序思得漸漬治淡、然物理吾心終若判而為二也。沉鬱既久、旧疾復作。益委聖賢有分。偶聞道士談養生、遂有遺世入山之意。」(同、「年譜」二十七歲)
- (11) ただ、全てのテキストにおいてそういう態度を採った訳ではなく、「大学」解釈上における誠意の重視が『大学』の原意を的確に汲み取ったものであることは、山下龍二『陽明学の研究』(現代情報社、一九七一年)、及び水野実『王守仁の「誠意」宣揚の基盤』(『東洋の思想と宗教』一九九七年)に詳説されている通りである。
- (12) 『伝習録』下巻、百八十八条に「衆人只說格物要依晦翁。何曾把他的説去用。我着実曾用來。(中略)因指亭前竹子令去格看」と言い、後年になってもこの方法に対する懷疑をもっていない。
- (13) 『伝習録』徐曰(仁序文参照)。
- (14) 「築室陽明洞中、行導引術。久之遂先知。久之悟曰、此竝弄精神、非道也。又屏去。已而靜久、思離世遠去、惟祖母岑與龍山公在念、因循未決。久之又忽悟曰、此念生於孩提。此念可去、是斷滅種性矣。」(『全書』、「年譜」三十一歲)
- (15) 「天下之道一而已矣。而以為有二焉者道之不明也。」「夫子之道明、彼將不攻而自破。」「独其專於為己而無意於天下國家。然後與吾夫子之格致誠正而達之於修齊治平者之不同耳。」(同、卷三十一之下、「山東鄉試錄」)
- (16) 「吾亦自幼篤信二氏、自謂既有所得、謂儒者為不足學。其後居夷三載、見得聖人之學若是其簡易廣大。始自嘆悔錯用三十年氣力。大抵二氏之學、其妙與聖人只有毫釐之間。汝今所學、乃其土苴。輒自信自好若此。真鴉鷂竊腐鼠耳。」(『伝習録』上卷第百一十五條)
- (17) 「若論聖人大中至正之道、徹上徹下、只是一貫、更有甚上一截下一截。」(同、「第五十條」)
- (18) 「只說明明德而不說親民、便似老仏。」(同、第九十一條)
- (19) 「冬温也、只是要盡此心之孝、恐怕有一毫人欲間雜。夏清也、只是要盡此心之孝、恐怕有一毫人欲間雜。(中略)這都是那誠孝的心發出來的條件。却是須有這誠孝的心、然後有這條件發出來。」
- (20) 『伝習録』中巻、「答聶文蔚」参照。
- (21) 佐藤一齋の頭注に随った。
- (22) 「時瑾憾未已。自計得失榮辱、皆能超脫、惟生死一念尚覺未化。乃為石榔自誓曰、吾惟俟命而已。日夜端居澄默、以求靜一。久之、胸中灑灑、而從者皆病。自析薪取水作糜飼之。又恐其懷抑鬱、則與歌詩。又不悅、復調越曲雜以詠笑、始能忘其為疾病、夷狄、患難也。因念聖人處此、更有何道。忽中夜大悟格物致知之旨。寤寐中若有人語之者。不覺呼躍。從者皆驚。始知聖人之道吾性自足。向之求理於事物者誤也。乃以默記五經之言、證之、莫不脗合。因著五經臆說。」(『全書』「年譜」、三十七歲)
- (24) 「又問、釈氏於世間一切情欲之私都不染着、似無私心。(中略)曰、亦只是一統事。都只是成就他一箇私己的心。」(『伝習録』上巻、第九十五條) このような主張は前後期間わず出ている。
- (25) 「今見學者漸有流入空虛、為脫落新奇之論。」(『全書』「年譜」、四十三歲)