

陸九淵の思想における自立と他者との修養

中 嶋 諒

1. はじめに

從來陸九淵（一一三九—一九二）の思想が語られるとき、多くの場合、心や理の本來完全性や普遍性といったことが、自明のものとして論じられてきたように思われる。例えば、ときに九淵は、

〔淮南子〕齊俗訓や『文子』自然篇に、「四方上下ヲ宇宙トイヒ、往古來今ヲ宙トイフ」とある。宇宙はすなわち我が心、我が心はすなわち宇宙である。千萬世の前に聖人が現れるも、この心、この理は同一である。千萬世の後に聖人が現れるも、この心、この理は同一である。東西南北の間に聖人が現れるも、この心、この理は同一である。

〔四方上下曰宇、往古來今曰宙〕。宇宙便是吾心、吾心即是宇宙。千萬世之前、有聖人出焉、同此心同此理也。千萬世之後、有聖人出焉、同此心同此理也。東南西北海有聖人出焉、同此心同此理也。〕卷二二、「雜說」一一／273頁などと述べ、吾が心と理と、東西古今の聖人の心と理とを同一のものと見做すが、このような記述をもって、自己の心や理が東西古今を通じて同一であるという普遍性と、聖人と同一であるという完全性とが論じられてきたわけである。けれどもいくつかの先行研究では、九淵が必ずしも自己と聖人とを同一視しておらず、そこに修養（工夫）の必要が見出し得るということが指摘されてきた。しかし小路口聰氏は、九淵の思想の本領は即今自立の教説にこそあり、自己と聖人

との差異や、それに基づく工夫の必要を説くのはその本領ではないとして、これらを正面から論じることにはなかつた。⁽²⁾一方中純夫氏は、九淵が自己を氣稟や氣質の劣つた不完全なものにとらえ、聖人との差異を認めていたことを指摘し、そこから生じる工夫の必要について正面から考察している。⁽³⁾けれども、九淵がときに自らの完全性を述べ、自立の必要を説いていたこともまた事實であり、中氏の論説では、これらのことを十分に説明し得ないように思われる。兩氏の見解は非常に明快で、九淵研究に裨益するところ大であつたが、自立と修養（工夫）のうちのいずれか一方を強調するにとどまるために、これらが九淵の思想の中で、どのように結びついていたかを明らかにし得ていないのである。

なお本節に入る前に、自立と修養ということについて整理しておきたい。まずは修養であるが、これはいわば本來あるべき聖人と、現實としてのあるべからざる自己との差異を埋めていこうとする作業である。聖人と自己との關係は、しばしば本來性と現實性、聖と凡などと説かれるが、この兩者の差異を埋めていくことが修養なのである。⁽⁴⁾一方自立とは、自らを本來あるべき聖なるものと自覺して、その聖なる本來性を十全に發揮していこうとする姿勢であろう。したがつて、

陸九淵の思想における自立と他者との修養（中嶋）

自己を本來あるべき聖なるものと見るならば、そこに修養の必要が見出し難くなり、一方自己を現實としてあるべからざる凡なるものと見るならば、今度は自立の必要が見出し難くなるわけである。

しかし九淵は、ときに自立を、ときに修養の必要を説いている。⁽⁵⁾したがつて九淵は、自己を聖なる完全性としても、凡なる現實性としてもとらえていなかつたとしなければならぬ。何故なら九淵が、自己を聖・凡いづれかと思ふと論じた時点で、もはや自立か修養かのいづれか一方は成り立ち難くなつてしまふからである。したがつて本稿では、従来用いられてきた本來性・現實性や聖・凡といった構圖をいったん外した上で、九淵の思想の中で自己と聖人とがいかなる關係にあつたかを分析し、そこから自立と修養の兩者を整合的に説明付けることを試みたい。

2. 自己と聖人との關係

さて、既に先行研究にもいうように、ときに九淵は自己と聖人との差異を認め、そこに明確な一線を畫している。例えば九淵は、『論語』述而篇「道二志シ、徳二據リ、仁二依リ、藝二游ブ」章の「道二志シ」句を解釋した箇所において、次

のように述べている。

道は天下萬世の公理であり、人々の據りどころである。君主には君主の道があり、臣下には臣下の道があり、父には父の、子には子の道があり、道のないところなどないのである。これらの道は、ただ聖人のみが具備することができ、それ故聖人は、君主となつては君主の道を盡くし、臣下となつては臣下の道を盡くし、父となつては父の道を、子となつては子の道を盡くし、どんな場面にあつても道を盡くさないことはないのである。常人はそもそも道を具備することはできないが、けれどもどうして盡く道を失つてしまふことなどあり得るだらうか。

〔道者、天下萬世之公理、而斯人之所共由者也。君有君道、臣有臣道、父有父道、子有子道、莫不有道。惟聖人惟能備道、故爲君盡君道、爲臣盡臣道、爲父盡父道、爲子盡子道、無所處而不盡其道。常人固不能備道、亦豈能盡亡其道。〕卷二一、「論語說」／263頁

ここではまず道について議論が及ぶが、ここで道は天下萬世の公理と言い換えられ、また人々の據りどころであると述べられるように、道とはすなわち理であり、この道すなわち理は、天下萬世の人々が共有する普遍的なものとしてとらえら

れていることが窺える。しかし續いて九淵は、聖人のみがこの道すなわち理を備え得るのであつて、我々常人はもとよりこれを備え得ないと斷言する。要するにここで九淵は、道理を備え得るか否かという觀點から、聖人と我々常人とを明確に區分しているのである。

ただここで注意したいのは、九淵が常人について、盡く道を失つてしまふことはあり得ないと述べていることである。つまりここで九淵は、常人を聖人の如く常には道を備えることはできないとしつつも、時には聖人の如くに道を備えることもあるとしているのである。したがつて、常人は時として、あるいは聖人といえるような、あるいは聖人とは到底いえないような振る舞いをなすこととなる。このことは、續く「仁ニ依り」句を解釋した箇所において、明確に述べられている。

聖人のなすところについて、そもそも常人は全てをなすことはできないが、またなすところもある。聖人のなさないところについて、そもそも常人は全てをなさないところをなし、またなさないところもある。聖人のなすところをなし、聖人のなさないところをなさないということを考えると、我々はみな、天地の中を受け、一心の靈に根ざして、滅ぼすことができないものなのである。

〔聖人之所爲、常人固不能盡爲、然亦有爲之者。聖人之所不爲、常人固不能皆不爲、然亦有不爲者。於其爲聖人之所爲與不爲聖人之所不爲者觀之、則皆受天地之中、根一心之靈、而不能泯滅者也。〕卷二一、「論語說」／264頁

ここで九淵は、常人が聖人と同様の對應をし得ることもあるという點に注目する。すなわち九淵は、常人の行爲行動のうち聖人の行爲行動と一致するところとしないところがある」と指摘した上で、その前者のみを見るならば、それは天地の中を受け、一心の靈に根ざしたものととして評價するわけである。

なおここで九淵は、一心の靈に根ざす云々と述べているが、同様に心の靈なる様が説かれた箇所として、以下の記述に注目してみたい。

人心はこの上なく靈妙で、この理はこの上なく精明である。人は誰しもこの心を持ち、この心にはみなこの理が備わっている。〔人心至靈、此理至明。人皆有是心、心皆具是理。〕卷二一、「雜說」一三／273頁

ここでは心の靈妙なる様が説かれ、續いてこの靈妙なる心を人間誰しもが有することが述べられる。また理についてもその精明なる様が説かれ、この理が誰しもの心に備わっている

ことが述べられるのである。ただ以上のことを、先引の「論語說」の「聖人の爲す所を爲す」以下の箇所と併せて考えるならば、ここでいう靈妙なる心や、精明なる理を備えた心というのは、單に常人の行爲行動が聖人と一致するときに限って述べられたものであったと見受けられる。すなわち九淵は、人心を丸ごと靈妙なるものととらえていたのではなく、心のうちの聖人と同一といえる一部分のみを擧げて靈妙といひ、またその一部分に精明なる理が備わっていると考えていたに過ぎないわけである。

また後述するが、九淵の思想を語る上でたびたび取り上げられてきた「心卽理」の一句にしても、ここで九淵は、心を丸ごと理と見做したわけでなく、やはり心の靈妙なる一部分を取り上げて、それがすなわち理であるとしていたに過ぎないといえるだろう。九淵は自己の心を聖人と完全に一致するものととらえていたわけでもなく、また全面的に差異を認めていたわけでもない。敢えて本來性・現實性や聖・凡といった言葉を用いるならば、心に聖人と同一の聖なる本來性としての箇所を認めつつ、そこに併せて聖人とは異なる凡なる現實性としての箇所も見出していたということになる。

このように、自己の心を聖人と一致する箇所とそうでない

箇所とに分割して考える九淵は、心がそもそも善であるか否か、理たり得るか否かなどといったことには、當然關心がなかつたと窺える。九淵は單に、實際に現實として、心には善なる部分とそうでない部分とが並存しており、それ故我々が何か具體的な行爲行動を起こすに際して、ときに聖人と同様の對應をし得ることもあり、またし得ないこともあると考えていたのである。したがって九淵にとつて、心が善であるか否か、理たり得るか否かといったことは、飽くまで具體的な行爲行動に即してしか語り得ない。我々はある具體的な行爲行動に對して、ときに理たり得ることもあり、そうでないこともある。そしてもしも常に理たり得るのであれば、それは聖人であるということになるわけである。

ところで九淵は、聖人と理との關係について、以下のよう

に述べている。

古來聖賢達が明らかにした理は、必ずしもみなが同一であるというわけではない。例えば、箕子の言説には、皋陶がいまだいわなかつたことがあり、孔夫子の言説には、文王や周公がいまだいわなかつたことがあり、孟子の言説には、我が孔夫子のいまだいわなかつたことがあるようにである。このように、理とは極まりのないものだと

いえる。(自古聖賢發明此理、不必盡同。如箕子所言、有皋陶之所未言、夫子所言、有文王・周公之所未言、孟子所言、有吾夫子之所未言。理之無窮如此。)」卷三四、「語錄」上・19條、傅子雲錄／398頁

ここで九淵は、古の聖賢達が理を明らかにしたという前提に立つた上で、聖賢達の言説の不一致を指摘し、そこに理の極まりなさを見る。これは具體的には、諸經書に見える聖賢達の言動の齟齬を問題としているのであろうが、ここから見受けられるのは、聖賢達が様々な立場状況に面していたことを考慮に入れて、そこで明らかにされた理の個別性・具體性を認めていこうとする姿勢である。また九淵は、

聖人孔夫子といえども、天下の理を盡く明らかにすることはなく、また明らかにし得るなどという道理もないのである。(雖夫子之聖、亦非有天下之理皆已盡明、而無復有可明之理。)」卷三、「與曹立之」二／41頁

などと、天下に理が多様に存在することを前提に、孔子といえどもこれら全てを明らかにし得なかつたと述べる。以上のような記述・發言からも、九淵が具體的な行爲行動に即してしか理を語り得ないと考えていたことが窺えよう。

ただし、理の個別性・具體性をいいつつも、古の聖賢達の

明らかにしたものを、いずれも理と認める以上、九淵は個々の行爲行動を介してしか現われ得ない理の中に、一定の論理を見出していたと窺える。そこで續いて、九淵の理についての記述發言として、以下の資料を見てみたい。

己があれば理を忘れ、理を明らかにすれば己を忘れる。

〔周易〕艮卦・象傳に「其ノ背ニ艮マリ其ノ身ヲ見ズ、其ノ庭ニ行キ其ノ人ヲ見ズ」とあるが、これは理に任せて、己をもつて人と交わらないということである。〔有己則忘理、明理則忘己。〕「艮其背不見其身、行其庭不見其人」、則是任理而不以己與人參也。〕卷三五、「語錄」下・356條、
黄元吉錄／473頁

この理は宇宙に充ち満ちており、天地や鬼神すらもこれに違ふことはできない。ましてや人はなおさらである。本當にこの理を知れば、彼や己などといった私の意識はなくなるのだらう。他人の善事も、我がことの如くに思えるのである。〔此理充塞宇宙、天地鬼神、且不能違異。況於人乎。誠知此理、當無彼己之私。善之在人、猶在己也。〕卷一一、「與吳子嗣」八／147頁

ここで九淵は、理を己と對比的にとらえ、己でなければ理、理でなければ己という關係を主張し、また理を理解すること

陸九淵の思想における自立と他者との修養（中嶋）

により、彼や己といった私の意識を排除し得ると述べる。そしてこのように理を理解して私の意識を排除することで、他人の善事を我がことの如くに感じる事ができるとするのである。これらのことから、九淵のいう理とは、己や私の對極にあるもの、また他人のことを我がことの如くに感じられるような、いわば利己的な意識を排除したものとしてみえられていたことが見受けられる。すなわちこの理は、一個人的な認識・理解を越えているのであり、それ故天地や鬼神ですらも違ひ得ない、極めて普遍的・公共的なものとしてとらえられたわけである。さらに九淵は、別の箇所でも次のようにも述べている。

私が明らかにした理は、天下の正理・實理・常理・公理であり、〔中庸〕にいわゆる「諸ヲ身ニ本ツケ、諸ヲ庶民ニ證シ、諸ヲ三王ニ考シテ謬マラズ、諸ヲ天地二建テテ悖ラズ、諸ヲ鬼神二質シテ疑ヒ無ク、百世以テ聖人ヲ俟チテ惑ハザ」るものなのである。學ぶ者は、まさしくこの理を極め明らかにすることを求めよ。……もしもこの理を明らかにしたならば、天地も鬼神も千古の聖賢も、この理に違ひ得ないのである。もしもこの理を明らかにすることなく、私に端緒があつたならば、それこそ異端

であろう。「吾所明之理、乃天下之正理・實理・常理・公理、所謂「本諸身、證諸庶民、考諸三王而不謬、建諸天地而不悖、質諸鬼神而無疑、百世以俟聖人而不惑」者也。學者正要窮此理、明此理。……若明此理、天地不能異此、鬼神不能異此、千古聖賢不能異此。若不明此理、私有端緒、即是異端。」卷一五、「與陶贊中」二／194頁

ここではまず、理が天下の正理・實理・常理・公理と言い換えられ、また天地や鬼神、千古の聖賢もこの理に背き得ないと述べられる。そして、このような理を明らかにすることなく、私に端緒があるものは、異端であると見做されるわけである。さてやはり、ここでも理が私と對比的に用いられているが、ここでは理が『中庸』の「諸ヲ身ニ本ツケ」云々の一節をもつて説明されていることに注目したい。『中庸』では「諸ヲ庶民ニ證シ」以下、「諸」を三王・天地・鬼神・聖人に至るまでに問い質したとしても、そこに齟齬が見出し得ないことが述べられるのだが、九淵はここで「諸」の指す内容を理として解釋している。こうすることで、理を庶民以下聖人に至るまで、あらゆるものが同意し得るような普遍性を持つものとしてとらえているのだといえよう。そしてそれ故、理は天下の常理・公理などと言い換えられ、その恆常性・公共

性が強調されるわけである。

以上のことを勘案すると、九淵は、聖人達が様々な立場状況に面して多種多様の言説を残したとしつつ、これらはいずれも一個人的な私意を交えていないものであり、そこに普遍性を備えた公理を見出し得るという點で同一であると考えていたことが窺える。このことはまた、

理は天下の公理であり、心は天下同一の心である。聖賢の聖賢たる理由は、私を交えないというだけだ。（理乃天下之公理、心乃天下之同心。聖賢之所以爲聖賢者、不容私而已。）卷一五、「與唐司法」／196頁

聖人の智は明白通達、その中には僅かばかりの私意もない。（且聖人之智、明徹洞達、無一毫私意芥蒂於其間。）卷三〇、「智者術之原論」／349頁

などと簡潔に、聖賢の聖賢たる根拠が私を交えないことに置かれ、また聖人の智には僅かの私意も存在しないとされていることから明白である。

さてその一方で、九淵にとって常人とは、前述の通り、あらゆる立場状況において常には聖人のようにあり得ないというものであった。以上のように聖人とは、一個人的な私意を交えることなく、常にあらゆるものが同意する普遍性・公共

性を備えた行爲行動をし得るものとしてとらえられていたのであるから、ここから常人とは、普遍性・公共性を備えた行爲行動をし得ることもあるが、時として一個人的な私意を交えることがないわけにはいかないものとしてとらえられていたことが見受けられる。例えば九淵は、

善であり公であるというのが、心の正なる部分である。

悪であり私であるのが、心の邪なる部分である。〔爲善爲公、心之正也。爲惡爲私、心之邪也。〕卷二〇、「贈金

谿砌街者」／249頁

人心には除去し得ない箇所がある。これこそが私意である。〔人心有消殺不得處、便是私意。〕卷三四、「語錄」下・

209條、包揚錄／458頁

などといい、心を公・私によつて正と邪とに分斷し、また人心から除去し得ない箇所として私意を擧げるが、これらは常には聖人のようにあり得ない常人について述べられた記述・發言であるということができらるだろう。

それでは續いて、常人にとつての理、すなわち常人が時として普遍性・公共性を備えた行爲行動をし得る立場状況というものが、具體的にはいかなるものであつたかを検討してみたい。ただもちろん、常人は個々様々な立場状況に面してい

陸九淵の思想における自立と他者との修養（中嶋）

るのであるから、このような立場状況を探ろうにも、そこに一つの具體的な結論を見出すことは不可能であると思われる。しかし九淵は、以下に見るように、ときに具體的な事柄を擧げつつ、そこで萬人の共通性を問題とすることがある。

四端とは、すなわちこの心である。天が我々に賦與したものでこそ、この心である。人は誰しもこの心を持ち、心は必ずこの理を備えている。心はすなわち理なのである。〔四端者、卽此心也。天之所以與我者、卽此心也。人皆有是心、心皆具是理。心卽理也。〕卷一一、「與李宰

二／149頁

これは九淵の全集中で唯一、「心卽理」の句が見える有名な箇所である。さてここでまず九淵は、四端を心として説明し、また人は誰しもこの心を持つと、この四端たる心が萬人共通のものであると主張する。いうまでもなく四端は、『孟子』公孫丑篇上を典據とするが、そこではまさに井戸に落ちんとする赤ん坊を目の當たりにするという状況に對して、理屈抜きに湧き上がる氣掛かりや憐れみの感情（怵惕惻隱の心）が擧げられ、次いでこのような感情は人間誰しもが有するものだと説かれる。またこの感情の發露は、一個人の私利私欲によるものではないともされるわけである。さて、九淵はこの四端

こそを、萬人に共通する心とし、この心こそを理とする。すなわち九淵は、萬人が、それがたとえ聖人ならざる常人であつたとしても、井戸に落ちんとする赤ん坊を目の當たりにするという状況においては、普遍性・公共性を備えた理たる行動を取り得ると考えたのである。さらに九淵は、別の箇所でも次のようにも述べている。

(楊簡の) 質問「本心とはいかなるものなのでしょうか。」

先生「惻隱は仁の端であり、羞惡は義の端であり、辭讓は禮の端であり、是非は智の端であるが、これらがすなわち本心である。」「問「如何是本心」。先生曰「惻隱、仁之端也。羞惡、義之端也。辭讓、禮之端也。是非、智之端也。此即是本心。」「卷三六、「年譜」乾道八年／487頁ここで九淵は、ときに(浙江)富陽縣の主簿であつた楊簡の質問を受け、四端の一々を擧げてこれらが本心であると述べる。本心とは、そもそも『孟子』告子篇上に見える語であるが、九淵はこれを、誰しもが本來的に有している、心の善なる部分を指す言葉として用いているといえよう。すなわちこれもまた、四端が萬人の有する理たる心であることを説いた發言であると見受けられる。また九淵はいふ。

『孟子』盡心篇上に「孩提ノ童、其ノ親ヲ愛スルヲ知ラザ

ル無ク、其ノ長ズルニ及ブヤ、其ノ兄ヲ敬フヲ知ラザル無シ」とある。先王の治世における庠序の教育は、(孝悌の)義を何度も知らしめ、「其ノ本心ヲ失」わせないといいだけのことであつた。「孩提之童、無不知愛其親、及其長也、無不知敬其兄」。先王之時、庠序之教、抑申斯義以致其知、使不「失其本心」而已。」卷一九、「貴溪重修縣學記」／237頁

ここではまず、『孟子』盡心篇上の一節がそのまま擧げられ、誰しもが子や弟という立場において、親や兄を前にするといふ状況において、愛や敬の感情が發露することが述べられる。續いて梁惠王篇上に見える「庠序ノ教ヘヲ謹シミ、之ヲ申ヌルニ孝悌ノ義ヲ以テス」を典據として、古代庠序によつて重ねて孝悌の義が教授されたことが説かれ、このようにして『孟子』告子篇上にいうが如く「其ノ本心ヲ失」うには至らなかつたことが述べられる。要するにここでは、親や兄に對する愛・敬の感情、孝・悌の義こそが、萬人に共通する本心とされているのである。そしてここでいう愛・敬、孝・悌たる本心も、先述の四端たる本心と同様、普遍性・公共性を備えた理としてとらえられていたと窺える。このことは別の箇所でも九淵が、

親を愛することが、理である。兄を敬うことが、理である。赤ん坊が井戸に落ちんとするに、ひやひやとして憐れみの心が生じるのが、理である。(愛其親者、此理也。敬其兄者、此理也。見孺子將入井而有怵惕惻隱之心者、此理也。) 卷一、「與曾宅之」／5頁

さてもちろん九淵は、利己的な意識に惑わされない立場状況は、各人によって異なると考えていたと思われる。けれどもまた、『孟子』を典據に、例えば井戸に落ちんとする赤ん坊を目の当たりにするという状況、父兄を前にするという状況においては、常人であつても誰しもに怵惕惻隱の心や愛・敬・孝・悌たる本心が現れ、聖人と同様に普遍性・公共性を備えた行爲行動を取つて、一個人的な私意を交えることなく理たり得ると考えていたと窺える。このような意味で、我々の心は理であるとされたのであろう。けれども先述の通り、やはり多くの場合、常人の心は理たり得ず、聖人のようにはたり得ないものなのであつた。それでは九淵は、我々常人が常人から脱し、聖人となるために、いかなることをすべきと考えたのであろうか。そこで續いて、九淵の自立や修養についての記述・發言を考察し、その答えを明らかにしていきたい。

陸九淵の思想における自立と他者との修養(中嶋)

3. 自立と他者との修養について

さて、九淵が自立の必要を強調した記述・發言を見てみると、しばしばそれは孝悌に關する話題と併せて論じられていると氣付かされる。九淵の語録中には、九淵がしきりに門人達に告げていた發言として、以下のように記されている。

(先生が)象山精舎におられた時、しきりに學ぶ者達に告げておつしやつた、「あなた達の耳は自ずと聞こえ、目は自ずと見える。父に仕えては自ずと孝であることができ、兄に仕えては自ずと悌であることができる。このようにあなた達にはもともと欠陥などないのだから、他を求める必要はなく、自立あるのみなのだ」。(居象山多告學者云「女耳自聰、目自明、事父自能孝、事兄自能弟。本無欠闕、不必他求、在自立而已。」) 卷三四、「語録」上・27條、傅子雲錄／399頁

ここでは明瞭に自立の必要が説かれ、さらに他を求める必要はないと他者との修養が否定されている。この箇所は、九淵が自立を重視した論據として、先行研究でもたびたび引用されてきたが、注目すべきは、自立の根據として挙げられてるのが父兄に對する孝悌だということである。前述の通り、

父兄を前にした孝悌は、常人が聖人と同様に振舞い得る限られた状況の一つでしかなかった。したがってこの九淵の發言から読み取れるのは、孝悌といった限られた状況下での自立の強調であり、他者との修養の否定であつて、これらがいかなる状況においてもあてはまるとは必ずしもいえないわけである。

また九淵は、『論語』學而篇の一節について、以下のように述べている。

先生「……私が讀書する時には、ただ古注を讀むだけで、聖人の言説は自ずと明白になるが、例えば「弟子入りテハ則ち孝、出デテハ則ち弟」などは、家にあつては孝を盡くし、外に出では悌を盡くせと説いているまでのこと。どうして傳や注釋などを用いようか……」。(先生云「……某讀書只看古註、聖人之言自明白、且如「弟子入則孝、出則弟」、是分明說與你入便孝、出便弟、何須得傳註……」。)卷三五、「語錄」下・74條、李伯敏錄/41頁

ここでは古注の效用が説かれた後、傳注すなわち他者の經書解釋の不要が述べられる。そこで、どのような箇所において傳注が不要とされていたかを見てみると、それはやはり孝悌を話題とした箇所だったのである。つまり九淵は、經書中に

見える多くの聖賢達の教誨のうち、孝悌に關する話題に限つて傳注の不要を訴え、自らの力のみで讀み解くことを求めていたといえるわけである。

さて、九淵のいう自立については、既に小路口氏がいうように、「自分の力量を見限り、自己を矮小化して已まない傾向の學ぶ者たちに對して」大いに意味を持つていたことは間違いない。けれどもそれは、自己の聖人と一致する箇所を、一致しないとするものに對して向けられたものであつたといふことができよう。言い換えればそれは、例えば父兄を前にするといった、常人であつても聖人と同様に振舞い得る限られた状況で、自己と聖人との一致を信じられない者達に向けられた記述・發言だったのである。自立というのは、自己の心のうちの聖人と一致する箇所、自己の行爲行動のうちの聖人と一致するところを問題としてゐるわけであり、それ故九淵は、誰しもが聖人と同様に對應し得る孝悌といった話題に關しては、ひたすらに自立の必要を強調し、またこのような對應をし得ないと訴えるものに對して自立を勧め求めたわけである。

けれども、自己の心に聖人と一致しない箇所がある以上、やはり九淵は自立の必要のみをいうわけではない。我々常人

は、聖人のように常に普遍性・公共性を備えた行爲行動をなせるわけではなく、それ故自立には限界があるというのである。

(先生)「後學のものが自立するのは、最も困難だ。一人の力では悪習に抵抗し得ないからである。高く着眼して悪習を看破してこそよいのだが、結局のところ、こんなことは小節にこだわる(聖人でもない我々のような)ものにはどうしてできようか。必ずや豪傑の士(たる聖人のみが可能)なのである」。そこで胡丈は朱熹(晦翁)の言葉を擧げていった、「豪傑にして聖人でないものはいませんが、いまだ聖人にして豪傑でないものなどいけません」。先生「その通り」。「後生自立最難。一人力抵當流俗不去。須是高着眼看破流俗、方可。要之、此豈小廉曲謹所能爲哉。必也豪傑之士」。胡丈因舉晦翁語云「豪傑而不聖人者有之、未有聖人而不豪傑者也」。先生云「是」。卷三五、「語錄」下・77條、李伯敏錄／42頁

後世のものは(たしかに)自立し得るかもしれないが、そうし得るものは僅かで、そもそも自立し得ないもの多きには敵わない。英才なものでもなければ、奮い立つことはできないだろう。(後世雖能自立、然寡固不可以敵

陸九淵の思想における自立と他者との修養(中嶋)

衆、非英才不能奮興。」卷三四、「語錄」上・109條、傅子雲錄／409頁

これらで九淵は自立することの困難を述べ、そして自立し得るのは、豪傑や英才のみであると主張する。さて前者の資料では、聖人にして豪傑でないものはいないとする胡丈に對して、九淵自身これに同意するように、豪傑とは概ね聖人のことであるといつてよい。そして一方の小廉曲謹とは、常に聖人のようにあり得ない我々常人のことであると窺えよう。また後者の資料にいう英才も、豪傑と同じく聖人のことを指しており、我々常人は自立し得ない英才ならざるものと見做されていたと見受けられる。このように九淵は、ときに我々常人を聖人とは別個のものに見做し、そこで自立の困難、さらにいえば自立の不能を説く。これはすなわち、常人の心のうちの聖人とは異なる箇所に着目し、そこには自立が成り立ち得ないことをいつているのであろう。

それではこのような箇所に對して、我々常人は具體的にどのような行動に出ればよいのだろうか。そこで續いて、以下に擧げた九淵と門人李伯敏との問答を見てみたい。

伯敏「どのよう⁽⁹⁾にして物にいたるの(10)でしょうか」。先生「物の理を究めることだ」。伯敏「天下の萬物は多すぎま

す。どのように究め盡くすのでしょうか。先生「萬物皆ナ我ニ備ハル」のだから、ただ（我に備わる）理を明らかにすることが必要だ。けれども理は自力で明らかにできるものではない。必ず師を尊び友と親しむべきである⁽¹⁰⁾。伯敏「ここには幸いに朱季繹がいますので、時に應じて一緒に勉強します」。(伯敏云「如何様格物」。先生云「研究物理」。伯敏云「天下萬物不勝其繁、如何盡研究得」。先生云「萬物皆備於我」、只要明理。然理不解自明。須是隆師親友」。伯敏云「此間頼有季繹、時相勉強」。) 卷三五、「語錄」下・74條、李伯敏錄／440頁

ここで伯敏は、九淵の「格物」解釋を踏まえて、萬物の理を究め盡くせないことを問題とする。たしかに九淵は、前述の通り、理の個別性・具體性を認めるのであるから、伯敏のような疑問が生じるのは當然であろう。そこで九淵は、まず『孟子』盡心篇上の一節を典據に、我々に理が備わっていることをいい、その理を明らかにしていくことを要求する。九淵は我々常人の心には、部分的にはあるが、聖人と同様に普遍性・公共性を有した理が備わっていると考えていたのであるから、この理を明らかにすることには十分に意味があると説いたのである。しかし續いて九淵は、自力で理を明らかにし

得ないことをいい、それ故師友といった他者の力を借りるよう求めている。これは、常人の心のうちの理ならざる箇所、聖人と異なる箇所においては、自立ではなく他者との修養が必要であるということであろう。このような箇所は、心の私なる箇所といえるが、九淵はここに、他者との修養を介して普遍性・公共性を付與することを求めていたといえる。このように九淵は、心の理なる箇所は、そのまま明らかにしていくことを心掛け、私なる箇所は、他者との修養を介して理へと變容させていけばよいとしたのである。そしてこの二つの作業を経ることで、我々の心の全ては理となり、聖人となり得るわけである。

以上のことから九淵は、自己の心を、聖人と一致する理なる部分と一致しない私なる部分の二つに分割し、そこにそれぞれ自立と他者との修養という兩者の必要を別個に説いたことが窺える。なおこのような考え方は、『尚書』大禹謨にいう人心・道心をめぐる、いわゆる天理・人欲の議論⁽¹¹⁾にも関連してくる。九淵はいう。

天理・人欲の言説は、やはり至論ではない。もし天が理であり人が欲であるならば、天と人とが別々のものになつてしまふ。……『尚書』大禹謨には「人心惟レ危ク、

道心惟レ微カナリ」とある。この句を解釋するもの多
くは、「人心」を人欲とし、「道心」を天理とするが、こ
の説は正しくない。心は一なのであつて、人にどうして
二心があることにならうか。人（心という側面）からい
えば「惟レ危シ」なのであり、道（心という側面）からい
えば「惟レ微カナリ」なのである。（天理人欲之言、亦自不
是至論。若天是理、人是欲、則是天人不同矣。……『書』
云、「人心惟危、道心惟微」。解者多指「人心」爲人欲、
「道心」爲天理。此說非是。心一也、人安有二心。自人而
言、則曰「惟危」、自道而言、則曰「惟微」。』卷三四、「語
錄」上・6條、傅子雲錄／395頁

ここでは、『尙書』大禹謨にいう人心・道心を、人欲・天理と
する説が批判されるが、これは具體的には北宋の程頤の發言
を指している。⁽¹²⁾程頤は人心を私欲として、道心すなわち天理
から切り離す。そして人心が私欲であつて天理とは異なるこ
とを前提に、私欲を廢することて天理を明らかにしていかな
ければならないと説いた。これに對して九淵は、天・人をそ
れぞれ理・欲と見做して兩者を分斷することに反對し、天と
人との一致をいう。つまり理たる天と人とをことさらに分離
して考ふる程頤の見解に對して、人にも理が備わっているこ

陸九淵の思想における自立と他者との修養（中嶋）

とを主張しているのであるが、ただここで注意したいのは、
九淵は何も人心をすぐさま理ととらえていたわけではないと
いうことである。たしかに九淵は、心は一であるといい、人
にも道心たる天理が備わっていることをいうのだが、これは
心がそのまま天理であるということではなく、心には人心た
る人欲とともに、道心たる天理が併存しているということだ
らう。すなわちここで九淵は、人心と道心とを併せて一な
る心であると主張しているのである。また九淵は、

人欲・天理というのは、正しくない。人にも善と惡とが
あり、天にも善と惡とがあるのだから。（謂人慾天理、非
是。人亦有善有惡、天亦有善有惡。）卷三五、「語錄」下・
251條、包揚錄／463頁

などと述べるが、ここで人に善と惡とがあるというのは、す
なわちその心に道心・天理たる側面と人心・人欲たる側面と
が併存しているということであらう。また人欲・天理云々と
いうのは、天理と人欲、道心と人心をことさらに分斷して考
える言説のことを指しており、これが正しくないとされてい
るわけである。

このように九淵は、心にやはり人心・人欲たる部分がある
ことを認めていたのであり、このような部分は、程頤と同じ

く滅していく必要があると説くことになる。

先生「……人心には病弊があるので、必ず剝ぎ落とさなければならぬ。一つ剝ぎ落とせば、一つ清明になる。後から病弊が起こつても、また剝ぎ落とせば、いつそう清明になる。すっかり剝ぎ落とし盡くして、はじめてよいのである」。先生曰「……人心有病、須是剝落。剝落得一番、即一番清明。後隨起來、又剝落、又清明。須是剝落得淨盡、方是」。卷三五、「語錄」下・208條、包揚錄／458頁

ここではまず、人心に病弊があると述べられるが、これは心のうちの天理ではなく人欲の箇所を指しているといひ得よう。人は人欲を有しているからこそ、それを剝ぎ落とし、滅していく必要があるのである。また九淵はいう。

聰明な師友との剝削なくしては、いかにして浮偽を取り除き、眞實に歸着することができようか。またいかにして自省し自覺し、自力で浮偽を剝ぎ落としていくことができようか。「不得明師良友剝削、如何得去其浮偽、而歸於眞實。又如何得能自省、自覺、自剝落。」卷三五、「語錄」下・270條、包揚錄／464頁

ここでは浮偽なるものを除去することが述べられるが、この

浮偽というの、心のうちの人欲たる箇所を指していると考えられよう。そして九淵は、「明師良友の剝削を得ざれば」云々というように、師友といった他者を介して、このような箇所を剝ぎ落としていくことを求めるのである。つまり九淵のいう剝落・剝削とは、心のうちの人欲たる部分を除去していく作業なのだが、これは他者の力を借りて始めて成り立つものであり、前述した他者との修養ともいえるものだったのである。

一方九淵は、心の天理なる箇所においては、その天理なることを明確に自覺し、それを損失せず十全に發揮していくことを求める。これはすなわち自立ということにもなるが、また九淵はこのことを心を存養・保養することとも述べる。

古の人々は人を教えるのにあたって、「心ヲ存ス」、「心ヲ養フ」、「放心ヲ求ム」というのみであった。心のよい部分は人が生まれつき持っているのであるが、人々はこれを保養することを知らず、反對に傷つけ失つてしまっている。もしこのことが分かり、損失の兆しをなくし、朝な夕な作物に水を注ぐように保養し、のびのびと生い茂らせるようであることが、手足がとつさに頭を守るよう

であるならば、どうして混乱してばらばらになつてしまふことなどがあり得ようか。「古人教人、不過「存心」、「養心」、「求放心」。此心之良、人所固有、人惟不知保養、而反戕賊放失之耳。苟知其如此、而防閑其戕賊放失之端、日夕保養灌溉、使之暢茂條達、如手足之捍頭面、則豈有艱難支離之事。」卷五、「與舒西美」／64頁

ここでは、『孟子』の諸篇に見える「存心」「養心」等の語が引かれた上で、誰しもが心のよい部分（心之良）を備えていることが述べられる。そしてこの部分を保養し、損失しないよう留意する必要があるのである。さてここでいう心のよい部分とは、いうまでもなく心の天理たる部分、聖人と同一の部分である。したがって九淵は、心のこのような箇所に対して存養の必要を説いていたのだといえる。

けれども前述の通り、九淵は心の私たる箇所、人欲たる箇所においては、他者との剝削、すなわち他者との修養を求めていた。九淵は存養と他者との修養との關係について、次のように述べている。

そもそも講明と存養とは、兩節である。……これらほども聖賢の教えなのであり、聖賢は（存養とともに）講學の必要も知らしめていたのであつて、どうして一句とし

陸九淵の思想における自立と他者との修養（中嶋）

て眞實でないものがあるうか。（大抵講明・存養自是兩節。……皆是聖賢教人、使之知有講學、豈有一句不實頭。」

卷七、「與彭子壽」／91頁

ここで講明・講學というのは、「講」字が用いられていることから明らかなように、他者との修養を指している⁽¹³⁾。これは言い換えれば、他者を介して心の私なる箇所を剝落していくことである。さて九淵はここで、講明と存養とを兩節といい、いずれもなくてはならないものと位置付ける。存養とは前述の通り、心の理たる箇所を存し養うことであり、つまりは自立することであつた。要するに九淵は、心に理たる箇所と私たる箇所とが併存していることを前提に、前者の自立・存養と、後者の修養・剝落とを求めたわけである。また門人馮元質の記録には、

門人達が座敷に上がり先生にお教えを請うて、和やかに賑わつていた。そこで先生は相手に應じて啓發しようと、あるものには涵養を教え、またあるものには讀書の方法を教えていた。（諸生登方丈請誨、和氣可掬。隨其人有所開發、或教以涵養、或曉以讀書之方。」卷三六、「年譜」淳熙一五年／502頁

などとあり、九淵が門人各々の資質や性格に應じて、涵養と

讀書とを説き分けていたことが窺える。これは講學や讀書に終始するものに對しては、自立し心の理たる箇所を保養することを、一方存養に長けたものに對しては、他者の記した書物を読むことで心の私たる箇所を剝落することを求めていたということであらう。以上のことから九淵が、我々の心を理と私という二つの部分に分割し、そこに自立と他者との修養という兩者の必要を別個にあてはめていたことが窺えるわけである。

4. 理と私との峻別 — むすびに代えて —

さて最後に考えておきたいのは、九淵が心の理たる箇所と私たる箇所とをいかにして分別したかということである。そのことを探るために、『孟子』告子篇上の「先ヅ其ノ大ナル者ヲ立ツ」句に注目してみたい。

近ごろ私と議論したものが、「あなたの學問は」「先ヅ其ノ大ナル者ヲ立ツ」の一句を取り除いてしまつたならば、全く長所がなくなつてしまふ」といった。私はこれを聞いて、「本當にその通りだ」と答えた。（近有議吾者云「除了」先立乎其大者」一句、全無伎倆」。吾聞之曰「誠然」。）

卷三四、「語錄」上・39條、傅子雲錄／400頁

『孟子』に據れば、大なる者とは、すぐさま外物に蔽われてしまふ耳目の官（小なる者）に對する心の官を指す。そして心の官とは、天から付與されたものにして、外物に引き寄せられない心の正しい働きをいうのである。これは九淵の言葉でいえば、「本心」や「心の良」であり、すなわち心のうちの理たる箇所を指しているといつてよい。したがって、九淵にとつて大なる者を立てるとは、心の理たる箇所を自覺し定立することであり、また自立することであるともいえる。そして九淵は、このようなことを學ぶ者がまずすべきこととして強調していたわけである。

ただ心の理たる箇所を定立することは、心の理ならざる箇所、すなわち私なる箇所を浮き彫りにすることにもつながる。何故なら九淵は、心に理たる箇所と私たる箇所の兩者を置くのであるから、その前者を定立することは、自ずと後者と後者との間に境界線を引いて、兩者の差異を明確化することにもなるからである。このことから九淵は、まず大なる者を立てることにより、つまりは自立することにより、かえつて心の私なる箇所を明らかにして、そこに他者との修養の必要を見出してたともいえるわけである。

またこのように、心の理たる箇所と私たる箇所とを明確化することは、いわゆる義利公私の辨別の議論にも現れる。九淵はいう。

私は癸卯（淳熙二三）年の一二月、初めて先生にお会いしたが、そこでの言葉を、全て書き留めることはできなかった。その大旨の一つ「およそ學問をするならば、まずは義利公私の辨別を知らなければならぬ。……」。また一つ「……やはり病弊は、後世の學ぶ者達が文義に溺れ、知識にとらわれ、いよいよ困惑し、道に入ることができないことにあるだけだ」。そこで私は宿舍に歸つた後、書物という書物をなくしてしまつたが、後々これでは駄目だという気持ちになり、また質問した。先生「私がいづつ讀書をするなどといった。そんなことで一體何になるというのだ」。「早民癸卯十二月、初見先生。不能盡記所言。大旨云「凡欲爲學、當先識義利公私之辨。……」。又云「……蓋病後世學者溺於文義、知見繳繞、蔽惑愈甚、不可入道耳」。早民既還邸、遂盡屏諸書。及後來疑其不可、又問。先生曰「某何嘗不教人讀書。不知此後孰有甚事」。卷三五、「語錄」下・333條、詹阜民錄／470頁

淳熙一三（一一八三）年、詹阜民は初めて九淵に面會した。こ

陸九淵の思想における自立と他者との修養（中嶋）

れはそこでの九淵の教誨である。なおここでは、その大旨が二點書き留められているが、いずれも同時に述べられた發言と見てよいだろう。さて九淵は、一つに義利公私の辨別を説き、また一つに文義や知識に拘泥することへの戒めを説く。早民はこれを聞いた後、特に後者の發言を受けて讀書を退ける。しかし九淵自身の返答からも明らかのように、これは全くの誤解であつた。そもそも九淵が文義や知識を退けるのは、これらばかりに拘泥する読み方に對する警戒のためであり、それは讀むこと自體への批判ではなかつたのである。また前者の義利公私の辨別とは、心のうちの公なる理の部分、もしくはそれに基づく公共性を備えた行爲行動に着目し、それを自覺し定立していくことだと考えられる。ただこのように心の理なる箇所を定立することは、それを私なる箇所と區別し分離することだともいえる。すなわち義利公私の辨別を行うことで、心の私なる箇所は露呈し、そこに他者との修養の必要が現れるわけである。それ故九淵は、他者の記した書物を讀むという修養の必要を前提に、文義・知識のみに終始する読み方を批判する。結果として早民は、これを讀書自體の批判と誤解してしまつたが、ここには義利公私の辨別から他者との修養に至らしめるという、九淵の意向が見受けられ

るわけである。また九淵は、

必ず辨ずるところがあつて、その後に私説は打破し得る。必ず主とするところがあつて、その後に私意は根絶し得る。(必有所辨、然後私説可得而破。必有所主、然後私意可得而絶。) 卷三三、「汝分猷念以相從各設中于乃心」／

379頁

などと述べるが、ここで辨ずるといふのも、心の公たる箇所を私たる箇所と辨別することであらう。このような辨別を経ることで、私意・私説は明らかとなる。そしてここには當然他者との修養が求められるわけであり、この修養がなされることで私意・私説は根絶されるに至るのである。

さて以上のことをまとめると、九淵はまず大なる者を立てること、すなわち心のうちの理たる部分を定立することを求める。これは自立することであるともいえるが、ともかくこのような作業を第一に行うことで、我々は自己の心のうちの理たる部分と私たる部分とを峻別する。そしてこのような峻別がなされた後、理たる部分に對しては自立・存養をし続けることが、私たる部分に對しては他者との修養を介して剝落していくことが求められるわけである。

従來の研究は、九淵の思想における自立と修養という兩者

の存在に氣付きながら、心を本來性ととらえるか、そうでなければ現實性ととらえるかという構圖から脱し切れず、それ故兩者を整合的に説明付けることができずにいた。しかし九淵は、そもそも心を理と私という二つの部分に分割して考えていたのであり、このような心の構造を前提として九淵の記述・發言を見るならば、自立と修養の兩者を、その思想の中で矛盾なく理解していくことができるのである。

注

(1) 九淵の資料については、書名を略し卷數から記しているが、これらは全て鐘哲氏點校『陸九淵集』(中華書局、一九八〇)からの引用である。ただし句讀點等の符號については、適宜改めた箇所がある。

(2) 小路口聰氏「陸九淵の性善說再考―構造論的人間觀を越えて―」(『廣島商船高等専門學校紀要』二二三、二〇〇一)のち「即今自立」の哲學 陸九淵心學再考」、研文出版、二〇〇六、所收、302頁)。

(3) 中純夫氏「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』七三、一九八七、所收)。また九淵が、學問・修養を介して氣稟や氣質の變化を求めていたことは、張立文氏「走向心學之路―陸象山思想的足迹」(中華書局、一

九九二／258（265頁）や、吾妻重二氏「道學の聖人概念―その歴史的位相」（『關西大學文學論集』五〇・二、二〇〇〇／のち『朱子學の新研究―近世士大夫の思想史的地平―』、創文社、二〇〇四、所收、164頁）などでも指摘されている。

(4) 修養（工夫）についての（特に程朱の學に關する）先行研究は多々あるが、ここではその研究史を分類・整理した藤井倫明氏「日本における理學工夫研究の回顧」（『九州大學中國哲學論集』三一・三三合併號、二〇〇六、所收（もと「日本研究理學工夫論之概況」（楊儒賓・祝平次氏編）『儒學的氣論與工夫論』、臺灣大學出版中心、二〇〇五、所收））を挙げておく。

(5) 筆者は既に、拙稿「陸九淵の思想における他者の役割」（『早稲田大學大學院文學研究科紀要』五三・一、二〇〇八、所收）において、九淵のいう他者との修養、すなわち講學（他者とともに學ぶこと）と讀書（他者の記した書物を讀むこと）とを挙げ、これらを九淵が必ずしも不要としておらず、そこに積極的な役割を見出していたことを明證している。なお本稿で修養という場合にも、その内容は主として講學と讀書とに限定し、一個人的な修養である靜坐などはひとまず除外したい。ただ既に吾妻氏が「靜坐考―道學の自己修養をめぐって」において指摘するように、九淵やその門人達は靜坐を積極的に行っていたようである（『村山吉廣教授古稀記念中國古典學論集』、汲古書院、二〇〇〇／のち注（3）所引書所收、439頁）。

陸九淵の思想における自立と他者との修養（中嶋）

(6) 九淵が己・私を警戒していたことは、吉田公平氏「南康會見後における陸象山の朱熹批判」（『廣島大學文學部紀要』四八、一九八九／のち『陸象山と王陽明』、研文出版、一九九〇、所收）にも詳しい。また土田健次郎氏は、「萬物一體の仁」再考」（『宮澤正順博士古稀記念・東洋―比較文化論集―』、青史出版、二〇〇四、所收）において、九淵の萬物一體觀について觸れ、九淵の思想に、理を意識しぬく結果、自意識の肥大化を抑止する傾向があったことを指摘している。

(7) 既に友枝龍太郎氏は、陸家の大家族制を手掛かりに、九淵のいう本心の具體的内容を、家庭内における愛親敬長の心情、宋廟墳墓における欽哀の心情と見ている（『朱子の思想形成』、第四章「朱陸の異同とその背景」、春秋社、一九六九）。

(8) 小路口氏、注（2）所引論文（のち注（2）所引書、320頁）。

(9) 九淵は「格」字を「至」と解し、「窮」・「究」字と同義とする。（『卷二〇、「格矯齋說」／253頁）

(10) 吉田氏は、注（6）所引論文（のち注（6）所引書所收、89頁）において、この箇所を引用し、九淵が理を「自力で發明できないときに限って師友と講明」することを求めていたとすら、本稿ではこの解釋を取らない。

(11) 九淵の天理・人欲の議論については、山下龍二氏「陸象山の「心即理」説について―朱子學・陽明學との比較―」（『名古屋大學文學部十周年記念論集』、一九五九／のち『朱子學と反朱子學―日本における朱子學批判―』、研文社、一九九一、所

收、150～154頁）、福田殖氏『陸象山文集』（明德出版社、一九七二／222～227頁）などにも詳しい。

- (12) 人心私欲、故危殆。道心天理、故精微。滅私欲則天理明矣
〔程氏遺書〕卷二四、「鄒德久本」9條／王孝魚氏點校『二程集』、中華書局、一九八一、所收、1・312頁。またこの説を踏襲するものに、九淵の一世代前の張九成や同世代の呂祖謙等が挙げられることは、馬淵昌也氏「二三～一五世紀の士大夫思想における「欲」の把握をめぐって―「天理・人欲」「道心・人心」「無欲」を中心に」（有田和夫・大島晃氏編『朱子學的思惟―中國思想史における傳統と革新』、汲古書院、一九九〇、所收、304～305頁）などを参照。
- (13) 「講」字は、一己的修養實踐に對する口頭による集團學習を表す。宋明研究會「朱子語類譯注（一一）」〔汲古〕二二二、汲古書院、一九九二、所收、58頁）などを参照。

〈キーワード〉陸九淵、心、理、自立、修養