

心即理說再検討の一考察

— 人欲説をてがかりにした学説の意義を中心に —

土 田 秀 明

1 はじめに

本稿は、王陽明の「心即理」説について検討するものである。「心即理」とはいかなる主張であるか、ということについて、とりわけ、陽明において人欲・私欲や悪というものがどう扱われているか、ということを手掛かりに、朱子の修養論から陽明の倫理実践論への転換という視点で、心即理説の意義を考察してみたい。

筆者は先に理気論についてまとめてみた^(一)。筆者の理気論の主張は、陽明の理気説^(二)には朱子のような体系性はないものの、理気が整合的である、ということにある。理は道徳的理想原理であるが、その理と相互に規定し合う存在の生成原理である「氣」についても、全面的に肯定的な概念とみるもの。そこに陽明の人間性への信頼が読み取れるのではないかと、という主張でもある。もしそうみることが許されるとすれば、「心」についても、陽明の全面的な信頼というものが言えるのではないかと。そのことを仮説として、「心即理」説を考察してみたい。

とはいえ、「人間性への信頼」ということならば、本稿などを待つまでもなく、島田虔次が夙に言うところであった^(三)。島田の先駆性は周知のことであるものの、陽明研究からみた問題を、本稿の関心に引き付けていえば、陽明において悪を原理的に非存在、とみることである^(四)。島田の先鋭的な見解であるが、先行研究でも、「心即理」とは「我が心は理である」とと断定し、よき生活人としての実践のすすめ、とする研究がある^(五)。この研究では「即」がほぼ棚上げされている。「即」とはいかなることか、これはこれで大問題であり、筆者の能力を超える問題である。訳語としては本稿でも「そのまま」と

しておきたい。しかし、実践を、そのまま、理の実現にしてしまうわけにはゆかない^(六)。陽明においても人欲はあるとみるのが本稿の立場であり、悪（人欲）を無みする、あるいは（原理的に）非存在としてしまうところに、本稿での大場、そして島田への批判がある。この対極に、道徳的理想原理である理の認識主体として心を措定し、心によって認識され実行されたものが理であり、それが「心即理」の内容だとする研究がある^(七)。そこでの問題は、その認識主体（心）——に悪がまわりつくこと——への不信である。それが論者の島田への異論でもあるが、またその点は「心」に信頼を寄せる本稿とも真逆となる。それに、言葉尻をとらえるようだが、心を認識主体とし、理を認識対象とすることは、結局のところ——陽明の言説に背いて——心と理とを分けていることにならないだろうか。いずれにしても、一方は実践が無前提に理（理想）の実現となり、一方は心への不信から、（理の）実践が躊躇される。その両極端のなかで、陽明の人間性への信頼を読み取りたいのである。陽明は人欲を否定していない。しかし、人欲のあることが、人間性の信頼を言うことに何の支障があろうか、というのが、陽明に寄り添う、本稿の立ち位置である。その主張をするために、この先行研究を批判的に克服してゆきたいと思うのである^(八)。

そこで、先ずもって「心」とは何だろう。

これに答えることも、到底筆者の力の及ぶところではない。「身体を主宰するのが心」（身之主宰便是心。『全集』6頁）を挙げたところで、——いくらか朱子的な道徳的な知覚・感覚に触れるところはあっても^(九)——陽明の思想の倫理性には何も答えたことにはならないだろう。しかし、心については、島田虔次が、朱子に関してであるが、理・気・性・情をコンパクトに整理している^(一〇)。本稿では、心即理の再検討の前に、島田を参考に、まずはこの「心」という曖昧模糊とした「もの」を分析的に記述することによって、一応の整理を試みたい。

2 心の分析―理・気・性・情の定義

(1) 「心即性」

宋学では「心は性情を統ぶ」（張横渠）といい、陽明もこれを受けて、心は性（本性）と情（情意）とを統合したものであり、性・情を、心の体（本体）・心の用（作用）とする^(一一)。

宋学ではこの「性」に道徳的理想をみて「性即理」という。陽明はそれに対して「心」そのものに道徳的理想を置いて「心即理」とする。朱子と陽明との相違は、確かにこの「性即理」と「心即理」にあるだろう。もつとも、朱子にも心即理に近い言説がないわけではなく^(一二)、一方、陽明の心即理は、「心即性、性即理」と、分析的にみるのであり^(一三)、むしろ、朱子の理気説体系にはない「心即性」にこそ注目すべきだ、というのが本稿の主張でもある^(一四)。以下では、そこに向かって考えてみたい。そこで、その心即性の「性」であるが、陽明は、程子（遺書一）を受け、「気即性、性即気」ともいう^(一五)。こゝでも陽明が宋学をベースにして出発していることがわかるのである。では、以下のような、倫理的な概念規定はどうだろうか。

(2) 性と仁義礼智・惻隠羞惡辞讓是非との関係

陽明のほうから仁・義・礼・智と並べる事例はあまり見当たらないが、理・性は仁義礼智。仁義礼智は理・性である^(一六)。さらに「惻隠・羞惡・辞讓・是非」（孟子のいわゆる四端）も性とするとともに^(一七)、「気」とも規定される^(一八)。朱子とはこゝで規定の違いが出てくる。朱子はこの四端を「情」とするのである^(一九)。

因みに、惻隠などを性とみることと情とみることとは、何がちがうのか。

朱子は、四端を情とみ、赤子の井戸に落ちるのを見て惻隠の情を起こさないのは悪だという^(二〇)。井戸に落ちた赤子を助けないことを悪とみるところに倫理がある。しかし、赤子を助けない人がいる（かもしれない）。人は悪だとわかって、その悪を犯すもの。そこに朱子の人間観察があり、「情」とする理由もあろう。しかし、儒教道徳という悪とは、―惻隠をい

のであり、全く無関係だということをお願いしたいのではないが—そのようなことだろうか。では、陽明は何というのか。周知のとおり、

見孺子入井自然知惻隱、是便是良知不假外求。『全集』6頁

孺子の井戸に落ちるのを見れば、自然に惻隱を知る。これはすなわち良知であり、外に求める必要のないものである。赤子の井戸に落ちるのを見れば、自然に、だれでも、惻隱の心を起こすのである。ここに陽明の理想主義があり、性とする理由もあろう。しかし、これもまた、あたりまえのことであって、ここに倫理学があるわけではない。

陽明はここまで、「心」の内容を「性」で括っている。

○心即性・性即理（性の表徳…仁、義、礼、智）

○性即氣（性の表徳…惻隱、羞惡、辭、是非）・氣即性

しかし、性は情と対比される。その「情」はどこにあるのだろうか。

(3) 情の概念

朱子では惻隱羞惡辭讓是非が「情」とされ、喜怒哀楽も情である(三三)。陽明にとっての情は「喜怒哀楽」であるが、その喜怒哀楽とは。

除了人情事變，則無事矣。喜怒哀楽非人情乎？『全集』15頁

人情や世の出来事を除いて、事物はない。喜怒哀楽は人情でなくてなんだろう。

陽明の情の場合は為学の要ともされるが(三三)、喜怒哀楽(情)は、このように倫理的な規定を拡張した「人情」という言い方で肯定的に捉えられている。しかし、情についてはまだ情報が不足している。喜怒哀楽を言う資料としては、例えば、

喜怒哀楽、本体自是中和的。纔自家着些意思、便過不及、便是私。『全集』19頁

喜怒哀楽の本体は自然に中和している。わずかでもそこに自分の考えが着けば、すなわち過不及であり、それはすな

わち私欲・私である (三三三)。

喜怒哀楽も本来(本体)は中和的なものだが、情には過不及があるという。「本来性」を言う陽明も、私・欲を見ない、あるいは無視する、というわけではないのである。心は性情を統合したもの。性と情とは体用の関係。とはいえ、性と情の位相と私欲の関係はいまひとつはつきりしない。

(4) 性・情と人欲との関係

そこで、性情の関係について、さらに考察してみたい。『伝習録』中巻では、次のような資料に出会う。

性一而已、仁義礼智、性之性也、聡明叡智、性之質也、喜怒哀楽、性之情也。私欲客气、性之蔽也。質有清濁、故情有過不及、而蔽有浅深也。『全集』68頁

性はひとつである。仁義礼智は性の性であり、聡明叡智は性の質であり、喜怒哀楽は性の情であり、私欲は性を蔽うものである。質に清濁がある。それゆえ、情には過不及があり、蔽に浅深がある。

陽明の思想に宋学的な「質」は馴染まないが、質問者(陽明の弟子陸原静)に答えたもの。多岐にわたるが、要は、いわゆる英才と聖賢の差はどこにあるのか。英才の質は優れるが、それは後儒(宋学)の尊ぶ「記誦訓詁」(『全集』68頁)のことなのか、道を知ることなのか、という内容を受けて答えた、その冒頭である。ここでは客气(血気・カラ元気)は略すが、全体を質(聡明叡智)の清濁が規定している。それが情の「過不及」の説明になり、私欲としての性の蔽の「浅深」になっているようにみえる。その質は、ここでの問題ではないが、陽明は聖賢と英才・常人の質には清濁があるが、それは道に近い可否かと別だ、といたいのだらう。道(孝など)については、以下で改めてみてゆくことになるが、むしろここでは、情を「性の情」と、性で括ることに注目されるのである。さらには「性はひとつ」であるという。先に仁義礼智などを性で括ったのをみたが、情もまた、性で括られるのである。「心即性」から出発して、「性」を軸にみてきて、陽明は性情も性を軸に「心即性」にシンプルに収めていることがわかる。但し、情には「過不及」があるが、蔽も過不及も、聖賢と常人の差、とい

うより、学問というものが、いわゆる「記誦訓詁」か、聖人の道なのか、ということに向かうとすれば、いわゆる私欲の意味も宋学とはいささか異なるように見えるが、もともと私欲（蔽）というものが、心、あるいは理（天理）にとつて、如何なる位相にあるのか、あったのか、ということにかかっていると思うのである。ここからは、初期において、直接「私欲」「蔽」をいい、「天理人欲」をどう説明してきたのか、そのことのわかる資料まで戻って、「人欲」を手がかりに、「心即理」説を考察してゆきたい。

3 陽明学説の実践論としての意義

そこで、改めて陽明の「心即理」の言説を考察したい。この資料こそが、問題としたい「心即理」説である。

心即理也。此心無私欲之弊、即是天理、不須外面添一分。以此純乎天理之心、發之事父便是孝、發之事君、便是忠、・・

『全集』2頁

心即理である。この心に（もともと）私欲の蔽いはなく、そのまま天理なのであり、外から何も交え加える必要がない。この天理に純の心を発して父につかえるのを孝といい、兄につかえるのを弟という。

この「心即理」の言説は、陽明の弟子徐愛の疑問に対する陽明の回答である。ここでの徐愛の質問は、孝・忠・信・仁などの徳目（理）は「外」に遍在しており、それを考察しなければ、というものであった。心の「外」に（も）理があるのでは、という、陽明に対する疑問、ないしは反論である。陽明はそれに対して「天下に心外の事、心外の理はない」（『全集』2頁）と言つて、徐愛の議論を打ち消すのである。上記では「心即理」は、そのまま「心即天理」、あるいは「理は天理」となる。理とは心の（内なる）問題である。そうして、「天理に純」の心が発動すると、「孝」となり、「弟」となる。陽明のいうところは明確である。問題は、私欲（の弊害・蔽い）がない、ということが、心即理（天理）であることの「条件」なのだろうか。従来は、そのように条件と理解されてきた経緯がある^{二四}。しかし、私欲の蔽いがなければ、という条件の下での「心即理」なのだろうか。

もともと徐愛の質問の文脈に「私欲」のことはなく、「外」に理があるか否かということであって、私欲の有無とは一応別の話である。それがなぜ条件としての「私欲」との話とみられてきたのだろう。そこにも「再検討」の必要をみるのだが、もちろんそれは、陽明が後段で「去人欲存天理」を用意するところに理由の一端があろう。

只在此心去人欲、存天理上用功便是。『全集』2頁

ここ心の人欲を除き天理を存することに工夫すればよいのである。

心から人欲を除き、天理を保つことに修養を尽くせ、と言っているように見える。これを前段に遡及させているのである。天理人欲は頻繁に出てきており、天理人欲は並び立たず（『全集』7頁）、本稿のこだわりは、ほとんど意味をなしていないようにも見える。しかし、条件とみることは、人欲を「除く工夫」に力点がかかり、結局は修養論にゆきつくことにしかならないのではないだろうか。本稿では、天理人欲をいう「心即理」説を、宋学的な修養論や、まして認識論などではなく、倫理的「実践論」としてみたのである。その理解にかかわることであり、さらに考察してみたい。

陽明は徐愛の質問に答える形で、「心即理」という、いわば立言宗旨を高唱する。自らの信念を高らかに述べる場面である。それが、のっけから条件つきの言説、あるいは説明だというのはおかしな話ではないか。陽明は持論である人間の本来性としての「心即理」を主張している。人間は「本来」心即理なのではないか。

とはいえ、徐愛と陽明の問答はかみ合っていない。徐愛は、心外に理があるのではないか、ということをお願いする。それに対して陽明は、「天理人欲」論を主張するのである。

では、その「天理人欲」はどう「説明」されているのか。

これも実は、どうすれば人欲を除くことができるか、というような具体的なノウ・ハウあるいは修養の方法を語るわけではない。敢えて言えば、「去人欲存天理」それ自体が工夫なのである（二五）。（人欲のない）天理（に純）の心とは、例えば親に対しては、

却是須有這誠孝的心、然後有這条件発出来。譬之樹木、這誠孝便是根、許多条件便是枝葉、須先有根然後有枝葉、不是

先尋了枝葉然後去種根。『全集』3頁

この誠の孝の心を持つべきであり、そこからこの項目（注：温清定省）がでてくる。これを樹木に例えれば、誠の孝とは根であり、多くの項目とは枝葉である。先ず根があつて枝葉があるのであり、予め枝葉を探してから根を植えるのではない。

「誠の孝・親への孝に誠である心」を持つべき、持たなければならぬ、という議論である。ここでの根とは（誠の）孝であり、枝葉とは温清定省（冬温かく、夏涼しく、夜は寝具を整え、朝機嫌をうかがう）の類。仮に温清定省が枝葉だとしても、そこに「理」があるようにもみえる。しかし、陽明の言うのは、まずはしっかり根を植えなければならぬ。根がしっかりしていれば、枝葉はそこから自ずと育ってくる。「心即理」は陽明の理念、あるいは信念であり、天理・人欲が並び立たないといつても、あれかこれか、ではないのであり、心から人欲を引くと天理が残るといふ算数でもないのである。

もちろん人欲が混じっているところに現実がある。しかし、繰り返しになるが、心が天理であるところにこそ、本来の姿がある。本来、心即理なのである。そこに単なる（人欲を除く、という）修養論ではなく、陽明においては（その意味では人欲を決して排除していない）倫理実践論となつてゐることを、以下でもみてゆきたいのである。

さて、天理人欲を「工夫」という。それでは手段・方策でしかないではないか、ということにならないのだろうか。しかし、実は天理人欲上での講求こそが「頭腦」（主要・根本）（『全集』3頁）なのである。それは、その根本の議論が根・枝葉論だからだ。まるで循環論のようであるが、「工夫」即「根本」なのである。心即理・本体即工夫・これが陽明の論法の常套手段、といつてわるければ、これこそ陽明の思想ではないか！では、陽明は何を問題にして「天理人欲」の工夫をいうのだろうか。

就如講求冬温、也只是要尽此心之孝、恐怕有一毫人欲間雜。・『全集』3頁

冬温を求め、心の孝を尽くそうとするだけでは、恐らくは人欲の混じることがあろう。

冬には温かいように、と、孝を尽くしたとしても、そこには人欲が混じることがある。なかなか厳しい見方ではあるが、陽

明の心配はそこにある（三七）。

人間には人欲が混じるもの、というのは、本稿の仮説に反して、人間を信用していないことなのではないだろうかといえ、決してそうではない。逆に例えば、役者が「温清定省」を演じた場合、それは孝行なのか、と問う資料がある。

若只是那些儀節求得是当、便謂至善、即如今扮戲子、扮得許多温清奉養的儀節是当、亦可謂之至善。『全集』3頁

もし、行為の正しさを求めて、これを至善というなら、役に扮して、多くの温清、孝養の行為を正しく演ずることができれば、これを至善といえよう。

陽明の言うのは極端である。しかし、親が飢えず、冬温かい、という形だけならできてしまうことがある（かもしれない）。しかし、それでは孝でない。外見や行為の正しさだけでは、そこに人欲の入る余地のあることはある程度想像することができるだろう。まして、「冬温」を求める、そのような方策を「講求」することにさえ、人欲の入る余地を言う陽明ではないか。因みに、「工夫」というとき、『中庸』でいう「学問思弁」も工夫としている（学問思弁之功…『全集』3頁）。これも、上記に密接に関連していて、しかも、端的に陽明の倫理実践論となっている。すなわち、工夫とは学問思弁という修養で天理に純の心を修めてから温清を求める、ということ―俗流朱子学的な先知後行―では決してない。「学問思弁」で温清時の天理に純を「工夫」するのである（惟於温清時、也要此心純乎天理之極・同上）。「工夫」即「孝」行。そこに、いわば「事上磨练」〔『全集』12頁〕としての実践論がある。その意味では、結果の如何をいう結果主義・功利主義ではなく、誠と云い、天理に純と云い、何よりも、心の純粹さ、動機の純粹さをいうのである。

では、陽明の思想を、動機主義で括ってよいのか。筆者はここでも、従来の研究を「再検討」してみたいのである。根は孝に誠の心であり、枝葉は温清定省である。天理に純の、親に孝であることに誠の心とは、

冬時自然思量父母的寒、便自要去個温的道理。夏時自然思量父母的熱、便自要去個清的道理。這都那誠的心發出来的条件。

冬に、父母のことが思われるのは、その寒さであり、自ずから温かくしてあげることを求めようとするのが正しい道である。夏に、父母のことが思われるのは、その暑さであり、自ずから涼しくしてあげることを求めるのが正しい道である。これはみな誠の心から発せられてくる項目である。

冬、あるいは夏になれば、人は父母の寒さ、暑さを思い、温かくし、あるいは涼しくしてやるのは、当然のこと。方策などをあれこれ講求すれば人欲が混じるのであって、陽明の言説は、求めるべきは「道理（正しい道）」であることをいうのである（二六）。このあとに、先に見た、樹木の根と枝葉の議論となる。根（孝に誠の心）がきまれば、枝葉（温清定省）はおのずと出てくるものという陽明は、原理主義なのである。ここでは人欲の有無など問題にしていない。人欲（人欲の議論）の入る余地がない、それが本稿の見方であるが、それは、この意味においてである。心を誠にしてこの「道理」のままに実践してみればよいのである。悪の由来を云々しても始まらない。後に見るように、悪の由来を言いながら、その追究のできていない宋学的「天理人欲」説が、みごとに換骨奪胎されていることをみるべきである。

ここまでみてきてわかることは、陽明の「心即理」の議論は、本来主義・原理主義であるが、「存天理去人欲」の工夫論―すなわち、じっさいは（根・枝葉の）原理主義の「孝」行の実践論―で、ある意味十分に完結しているのではないか、ということである。しかし、天理人欲説自体、先行する朱子学の土俵に乗っかって、（修養論というより）実践論を展開しているのであり、この宋学と対決してゆかなければならなかった。

4 人欲の先にある問題

では、宋学と対決した結果はどうだったのか。初期の心即理説の段階で、その結果を云々することはできないが、前節で陽明を原理主義とみ、また陽明の言説の根・枝葉の議論を追ってきて、それで瑕疵なく、学説として成立していたか、といえば、実は決してそうではなく、そこにいくつか問題をみるのである。

仁是造化生生不息之理：譬之木、其始抽芽、便是木之生意発端処、抽芽然後発幹、発幹然後生枝生葉、然後是生生不

息。若無芽、何以有幹有枝葉？能抽芽、必是下面有個根在。有根方生、無根便死。無根何從抽芽？父子兄弟之愛、便是人心生意發端處、如木之抽芽。自此而仁民、而愛物、便是發幹生枝生葉。・孝弟為仁之本、却是仁理從裏面發生出來。

仁は造化の生生息まざるの理である……これを木に例えれば、はじめに芽が吹くのは木の生気の発端であり、発芽のち幹が出、幹が出て枝が生え、葉が生え、生生息まざる状態である。もし芽がでなければ、どうして幹や枝葉があるうか。芽が出るのはその下に根があるからである。根があつてこそ生があり、根がなければ死ぬ。根がなければどこから芽が出よう。父子兄弟の愛は人生の生気の発端であり、木の芽吹きのようにである。ここから民を愛し、物を愛するようになるのは、幹が生え枝葉が生えるようである……「孝弟は仁を為すの本」(論語・学而)であるが、むしろ仁(理)は孝弟から出てくるのである。

これは「万物一体の仁」(程明道)の説明と、同時に、墨子の「兼愛」(一種の博愛)への批判を合わせて説明する箇所である。万物一体の仁の言外にあるのは、「親親而仁民、愛物」(親に親しみ、民をいつくしみ、物を愛惜する…孟子・尽心)であり、父子(兄弟)の愛からの出発とは、兼愛に対する批判である。ここに『論語』の有子の言が引いてあつて、もともと陽明の根・枝葉議論と親和性のみられる言説である。すなわち、有子は「君子は本に務む。本立ちて道生ず。孝弟なる者は、それ、仁を為すの本か」(学而)というのである。ただしそれでは、孝弟が本なのか、仁が本なのか、理論問題としては曖昧ではないだろうか。素直に読めば、孝弟が本で、為仁が道となる^{二九}。宋学でもそれを認めるのであるが、わざわざ仁を性(体)、孝弟を用ともするのである(論語集注)。孝弟も重要だが、仁 \parallel 理とみてこれを根本にすることが動かせないようである。陽明はどうか。陽明は、ここで言い淀むのである^{三〇}。

しかし、結局は陽明も仁を理として心の本体とする。朱子を踏襲するのである。そして、「仁理」が根で、「父子兄弟の愛」は芽、「仁民・愛物」が幹・枝葉とするのである。では「孝弟」はどうなるのか。陽明は先には孝弟を根としていたし、上記のように論語を引用して、孝弟を根本・根(仁をなすの本)とし、仁理が孝弟のなかから出てくる、ともするのである。すなわち、

○仁理(根) — 父子兄弟の愛(芽) — 仁民・愛物(幹・枝葉)

○ 孝弟(本・根) — 仁理(道・枝葉?)

仁理が二様となつて齟齬するだけでなく、仁民・愛物の仁・愛とも重なるし、父子兄弟の愛と孝弟との関係も一根と芽のちがいが含めて一不明である。論理的には、このように混乱が見られるのである。しかし、ここでそのことをあげつらいたいのではない。むしろ、それにもかかわらず、儒教倫理として譲れないものがあるのではないか。

陽明は「父子兄弟の愛は人生の生氣の発端」であるという。その「愛」を妨げるものは何か。例えば、親子げんか、兄弟げんか^(三二)、を避けねばならないし、子や弟の私的な不平感情をさしはさむことは、「誠」の心に反し、その動機において、愛を裏切る行為となろう。そうした愛を阻害する「私」を避けねばならない。人欲・私欲が如何なるものか、陽明は具体的には何も語らないが、親子・兄弟関係を想定すれば、ある程度の予測はつくのである。

倫理は義務として国家が定めるようなものではなく、教育のことを問わないとすれば、倫理とは当然に個人の自覚に俟つべきものである。上で孝弟と親子兄弟の愛の關係がはつきりしないことをみた。子や弟から親や兄への愛(親親)から仁民・愛物へと及ぶのであるが、一方、親は子を受するのである^(三三)。そうすると、父子兄弟の愛とは、父子兄弟間の愛の「關係性」をいうことなのだろうか。しかし、それは「(西欧)近代」的な見方かもしれないし、「父子兄弟の愛」という言説だけで關係性を云々することは難しいかもしれない。ここでは、他者への愛、他者につくす愛とみておくべきだろう^(三四)。いずれにしても、人が人としてどうあるべきか、という、個人の処世である。そこに見るべきは、近代性ということよりも、むしろ、他者との取引のないのもちろん、他者(世界)はこうあるはずだ、他者(世界)はこうあるべきだという規範の押しつけではないことである。俗流朱子学的なりゴリズムにゆくことは決してない。そこに陽明の理想主義があり、人間性への信頼をみたいと思うのである。

「心即理」とは孝弟を根とすることと、仁を為すこと(人を愛すること)を人の道とみるものである。論理的には矛盾してもその両方を譲ることができないのである^(三五)。そこにまた陽明の、別の意味での人間性を見る思いがする。

おわりに

陽明の「心即理」説にみられる、性を軸にした理気性情論の整合性を追いながら、人欲を媒介に、その儒教倫理としての意義をみてきた。細部での論理の不整合もみたが、朱子の場合も、必ずしも整合性がとれているわけではない。性に天命の性、気質の性があり、情にも善悪両面がある^(三五)。如何なる場合に善となり、如何なる場合に悪となるのか。善の場合は、情を気の作用とみる^(三六)。それは、情・気を肯定的にみての論証であった。善は人間の自然である。しかし、人はなぜ悪を犯すのか、という、否定的な悪の由来を示すことは、必ずしもできていない。悪もまた人間の「自然」ではないのか^(三七)。

陽明も、宋学を抱え込んで、基本的には宋学の矛盾から免れているわけではない。しかし、陽明の情と気とは、朱子のように肯定・否定の両義的ではなく、肯定的な概念である。情と気とは相関的ではあるとしても、直接に関係はしない。正確には、関係する言説がない。気が動くと思になるように^(三八)、情に過不及があるのだろう。しかし、根本は「心」(心即理)なのである。

陽明の主張・学説は「心即理」である。それは、人に欲・悪がないということを用いるものでは決してない。しかし、だから粗雑だ、ということにはならない。理・気・性・情が整った「心即理」という人間の「本来性」の主張の「体系」に、人欲の入る余地はない、そのことが本稿の主張である。しかし、そこにだけを取り上げると、儒教研究(陽明研究)の意味を見失ってしまう。陽明において心即理の理は「仁」であり、仁は「愛」である。その実践が「孝弟」。そして、仁をなすことが「道」である。その意味で、孝弟が儒教の道となる。それが現代社会でどこまで意味を持ち価値を持つかは、また、問題が別である。

いずれにしても、心即理説が、宋学に依拠している以上、天理人欲を、統一的に説明することに成功してはいないし、足し算引き算にみられかねない天理人欲説の克服は、陽明独自の「致良知」説―それが成功したか否かはともかく―に持ち越さなければならなかったのではないだろうか。

注

- (一) 拙稿「王陽明理氣說再検討の一考察」『歴史学部論集』第11集、2021年。
- (二) 理氣の關係は本稿の課題ではないが、「理者氣之条理、氣者理之運用」（理は氣の条理であり、氣は理の運用である。）（『王陽明全集』上海古籍出版社、1992年、62頁）という。なお、本稿では便宜的に該書を使用し、以下『全集』と省略する。
- (三) 島田虔次『中国における近代思惟の挫折』筑摩書房、1970年、49頁。
- (四) その先に欲望の肯定がある。ただし、陽明において、それが整合的だとみているわけではなく、むしろ未完成であり、宋学の徹底としての明学は、李卓吾において欲望的なもの、私的なものが人間の不可欠のものとなったというのである（島田、前掲書204頁）。島田は、陽明—泰州学派—李卓吾という展開を構築してそういうのであるが、さらに清代の戴震までを見据えているのが溝口雄三であった（溝口雄三『中国前近代思想の屈折と展開』東京大学出版会、1980年）。溝口は「理」を中心に見て、李卓吾に理觀の再生、清代に新しい理觀の確立をみるのである。そのときには、宋学で言う本然の性に対する氣質（の性）がすでに人間存在の根源となつていて、そこでは、その氣質自体は悪と無縁のものとなる（溝口、同書302頁）。理から氣へというドラステックな展開をみるもの。筆者は明末清初の理氣や情欲理解については門外漢である。しかし、島田や溝口の陽明理解をみると、そうした宋代から明末清初への展開の結節点である陽明の思想への理解に疑問が残るのである。すなわち、陽明は宋から清への単なる通過点であり、宋学と李卓吾・戴震に引き裂かれていて、独自性がみえないのである。溝口の、陽明の人欲理解に宋学との違いがみえないことは、注二四参照。
- (五) 「生活の中で倫理的に生きること」がそのまま聖人としての生活であり、理も個別的な生活に顕れた倫理意識である。心も理も生活に密着したものでなければ意味をなさないと、個別事象を捨象した心や理の概念的な価値を確定してゆくことは「あつてはならない」のだという（大場一央『心即理—王陽明前期思想の研究』汲古書院、2017年）。生活への着眼は卓見だと思う。だからといって「心即理」を棚上げしてよいことにはならないし、「悪が発生するのは何故か」という疑問は意味をなさない、現実の良き生活の中に理がある」として、汚辱に満ちた現実社会を無批判に受け入れるのは問題である。
- (六) 本文とは別に、「即」を「渾一」という理解がある。これについては、注一五参照。

(七)

上田弘毅「王陽明の心即理について」『集刊東洋学』90号、2003年。上田氏は、心即理を二様に解釈されており、他方では、理を心より下位にあるもの、心は良知の下位にあるもの、すなわち、良知—心—理という階段をつけながら、「本性である良知が理であることによって、理の判断・実行主体であるという意味での心即理は成立している」、ともいわれる。この場合、良知は理であり、その理（あるいは本性）が理の判断実行主体であるというのであるから、本稿の立場からは循環論に陥っているように見える。良知を天理の発展したものであるとする陽明を受け入れながら、一方で窮理の対象としての朱子学的な理を肯定される。良知（天理）が理をチェックする関係になってしまう。本稿の立場からは、上田氏が「心」に根本的な悪がつきまとう、というところに固執されるからであるように思われる。

(八)

先行研究として、吉田賢抗「心即理の哲学」『集刊東洋学』第6号、1961年。大西晴隆「陽明的「心即理」の一考察」『東洋の文化と社会』第3号、1953年。市川安司「王陽明の「心即理」に関する一考察」『二松学舎大学東洋学研究所集刊』7、1976年がある。大西氏は程朱と仙仏を否定的に媒介し、これを超克したものととして「心即理」が成立したとみる。吉田賢抗氏は孔子以来の儒教、特に朱陸二程など宋代のなかに淵源を求めるが、最終的には契崇の心即理との比較や影響関係をみる。ともに陽明の心即理の「哲学」の位置づけ、という大きな構想の下に論じられている。近年の研究は、本稿も含め、問題を「心即理」の哲学「内部」の分析にみている。なお、市川氏の研究は朱子学研究の立場から「心即理」とは、心の内容を、朱子の（宇宙原理あるいは条理としての）理によって説明したもので、「理即心」ともみる。宇宙論まで含む朱子の理で倫理主体の陽明の「心」の内容を規定するのは無理がある。しかし、従来の陽明研究にはみられない重要な指摘については、注一四参照。中国での研究も盛んで、改革開放以降、1980年代には自由な研究が見られるが、心即理の専著をみると、当初は「主観唯心論」という規定に禍されて議論は深まらなかつたように見える（例えば李徳芳「試論王陽明の心即理説」『貴州社会科学』1985年、2期）。その後は「心学」という理解が見られ（程念祺「心即理与人的主体性」『學術界』1989年、第四期）、認識論という理解もみられた（陳奇「王守仁の心即理及其認識論意義」『貴州文史叢刊』1996年（5））。2000年代に入り、心即理の内涵（内包）・意義そして意向性（意図・目的）がいわれ（焦佩鋒「王陽明心即理命題内涵与意義考」『咸陽師範學院學報』2009年、3期。歐陽謙「心即理的意向性詮釈」『孔学堂』2015年、4期など）、加えて、近年では、改めて西欧哲学の枠組みでの認識論・客観性理解も顕著になっている（楊道宇「心即理的認識論意

- 義』『中州学刊』2015(5)。王広傑「由心即理探入王陽明心学的客観性問題」。中国では一様に陽明の倫理性に着目している。しかし、それは、他方に陽明の抽象的な言説(例えば万物一体の仁など)に自然社会(あるいは世界観・政治観も含め)の具体的な事物の存在原理をみるものである。さらに、認識論客観性などは、靴に合わせ足を切る感もあるし、倫理性をいいながら、実践性をほとんど見ていない。心は陽明だが、理は総じて朱子学の理から抜け出せていないこととパラレルである。こうした専著と別に、著名な陳来氏(『有無之境』人民出版社、1991年)や呉震氏(『伝習録精読』復旦大学出版社、2011年)の研究がある。しかし陳来氏も朱子の客観性に対して陽明の主観性主体性をいうところから出発しており、カントから道徳主体概念(心)を引き出すのだが、一方に朱子的な理論理性・実践理性を置き、陽明の場合は道徳法則が道徳主体から出てくるとみる。孝を主観的・私的な主体から出るとみるのは倫理として正しくないし、先験的ということとを、陽明に適用するのは無理である。呉震氏は丁寧な心即理を追っているが、心理を一つとみる―それ自体は陽明に根拠がある―が心そのまま理では、「人欲」をどうみなのか、太陽の光を遮る障害とみるのは(前掲書68頁)、本稿の人欲説(後出)を補強してくれるが、工夫⇨実践⇨行為となっていて、生身の人間の実践性・行為(を阻害するもの)への陽明の思想的営為が消失した「認識論」に終わっているように見える。結局、上田・大場の研究に収束するように思われる。
- (九) 辻井義輝「朱熹哲学における「知覚」論」『白山中国学』18号、2012年。同「朱熹哲学における心と気の流れをめぐる問題」『白山中国学』17号、2011年。三浦国雄「朱子と気と身体」平凡社、1997年をみると、道家への広がりがかかるが、筆者は道家には不案内であり、ここでは儒教倫理に絞りたい。
- (一〇) 島田茂次『朱子学と陽明学』岩波書店、1967年、93頁。心・理気・性情・仁義礼智・惻隱羞惡辞讓是非、そこに人欲もからませ、これらの概念を体用に区分・整理している。
- (一一) 「心統性情。性、心体也。情、心用也。」『答汪石潭内翰』『全集』146頁。朱子にも「理者、天之物。命者、理之用。性者人之所受。情是性之用」(朱子語類卷五 性理二)とある。
- (一二) 性便是心之所有之理、心便是理之所会之地。(朱子語類卷五 性理二)。
- (一三) 「心即性、性即理」(『全集』15頁)。このバリエーションとしては、「心之本体原自不動。心之本体即是性、性即是理、性元不動、理元不動。集義是復其心之本体。」(心の本体はもととは不動のものである。心の本体は性であり、性は即ち理で

ある。性はもともと不動であり、理はもともと不動である。「集義」（孟子・公孫丑上）とはこの心の本体に復帰することである。『全集』24頁。

(二四) 「心即性」自体は程子（遺書18）に典拠があるのかもしれない。しかし、陽明の性は善であり、程子のような、「善固性、然惡亦不可不謂之性也」とはならない。また、ここでの分析的な記述や、まして陽明の「心即理」説が程子に由来するわけではない。なお、市川安司氏（前掲書）が、宋学研究の立場から、陽明のこの「心即性」に注目されている。ただし、性情の概念が朱子陽明では異なるために、性情を統ぶその心を、朱子の理の枠内で「理即心」とも理解されるところで陽明から外れることは注八参照。

(二五) 陽明は「性即氣、氣即性」を踏襲する。しかし、性（氣）の概念は同じではない。性において程子は性善とともに、悪を排除しないが（注一四参照）、陽明自身は悪を性に含めない。なお、本稿では棚上げしている「即」を、「分割できない」、「渾一」と定義し、性は心と渾一である、と言う理解がある（吉田公平『陸象山と王陽明』研文出版、1990年、282-4頁）。陽明も「人心天理渾然」（『全集』11頁）などという。特に、晩年の良知説からみた氏の「心即理（心性渾然）」理解は本稿とは異なるが理解できる。ただし、前後内外なく渾然一体（『全集』64頁）ではあっても「心性渾然（一）」という資料があるわけではなく、「心即性」が陽明の言説である。本稿では、心は「性情を統ぶ」、という理解に立って、情にまつわる人欲について考察し、心の「本来性」を検証してゆきたい。同様に、「生之謂性」、「生」字即是「氣」字、猶言氣即是性也（『全集』61頁）「生を、これ性と謂う」（孟子・告子上）と告子がいうが、「生」の字はとりもなおさず「氣」の字の意味であって、氣は即ち性ということと同じである。「若見得自性明白時、氣即是性、性即是氣、原無性氣之可分也。」（もし自性というものを明らかに見ることができたときには、氣は即ち性であり、性は即ち氣であり、もともと性と氣とが分けることができるものではないことがわかるのである。）『全集』61頁、ともいう。

(二六) 「礼也者、理也。理也者、性也。……其燦然而条理也謂之礼。其純然而粹善也謂之仁。其截然而裁制也謂之義。其昭然而明覺也謂之知。其渾然於其性也、則理一而已矣」（『全集』243頁）。（礼とは、理である。理とは、性である。……そのように性において渾然として、ひとつの理となっている。朱子においても、仁義礼智はさまざまに説かれているが、「理者有

条理、仁義礼智皆有之」(朱子語類卷六 性理三)とあり、理と仁義礼智とは不可分である。朱子において、仁義礼智は性である。「仁義礼智、性之大目、皆是形而上者、豈可分也！」(朱子語類卷六 性理三)。

(二七) 「澄曰…「惻隱、羞惡、辭讓、是非、是性之表徳邪？」曰…「仁、義、礼、智、也是表徳。性一而已。」(陸澄がいう「惻隱、羞惡、辭讓、是非は、性の表徳(徳を表すもの…表徴・めじるしの徳)でしょうか。」先生曰く「仁、義、礼、智もまた、性の表徳なのだ。性は一である。」(『全集』15頁)。なお、仁義礼智は性であり、「性之表徳」も、ここでは便宜的に「性」とみておく。

(二八) 「惻隱、羞惡、辭讓、是非、即是氣、程子謂「論性不論氣不備、論氣不論性不明」、亦是為學者各認一辺、只得如此說」。(惻隱、羞惡、辭讓、是非は、即ち氣である。程子は謂う、「性を論じて氣を論じなければ議論が十分ではなく、氣を論じて性を論じなければ本質が明確にはならない」(遺書六)と。これは学ぶ者がそれぞれ氣、性の一方だけをみるために、このように説いたのである)(『全集』61頁)。

(二九) 四端、便是情、是心之發見処。(朱子語類卷五 性理二)。

(三〇) 惻隱是善也。見孺子入井而無惻隱之心、便是惡矣(『朱子語類』卷五 性理二)。

(三一) 朱子が「情」を「喜怒哀楽」とみるのは「至於喜怒哀楽、却只是情」(『朱子語類』卷四 性理一)。

(三二) 天下雖万變、吾所以応之不出乎喜怒哀楽四者。此為学之要、而為政亦在其中矣(『全集』154-5頁)。

(三三) 「父之愛子、自是至情。然天理亦自有個中和処、過即是私意…大抵七情所感、多只是過、少不及者」(『全集』17頁)。ともある。父の子を愛するのは至情である。それが天理に叶えば中和であるが、過剰は中和を外れ、私意となる。

(三四) 溝口訳では、「心がそのまま天理であるのだ。この心が私欲に蔽われてさえないなければ、それはそのまま天理なのであり、それ以上何も外からつけ加えるものはない。」『王陽明 伝習録』中央公論新社、2005年、13頁。日本語文脈としてこなれた訳になるせいもあるが、他の訳者のも「条件」になっている。因みに、無私心即当理という資料もある(心即理也、無私心即是當理・若析心與理言之、恐亦未善。『全集』26頁)。

(三五) 「只要去人欲、存天理、方是功夫」(『全集』13頁)。

(三六) 本稿では展開できないが、陽明には「精金」の説があるではないか。なお、「人欲」を、太陽の光を遮る障害とみるのは

呉震（前掲書68頁）。

(二七) 溝口訳では「わが心中の孝を尽くしきり、いささかの人欲も微塵だにまじることのないよう心がけるべきであり・」
 (溝口『伝習録』14頁)となっている。人欲を除くことまで先取りされてしまうと、陽明がなぜ人欲が混じることを懸念するのかがわからなくなるのではないか。修養論に収めてしまうことを警戒する理由である。修養論の問題は本文に譲る。

(二八) 溝口訳では「かくて、冬にはおのずと父母の寒きに想いが及び、なんとか清しくする道を求めようとすると、夏にはおのずと父母の暑きに想いが及び、なんとか清しくする道を求めようとすると、これらの要目はすべて誠の孝の心よりほとばしり出るものなのだ。」ここで溝口は、道理を道(方策)とし、条件を要目(かなめ、たいせつな条目)としている。しかし、心を尽くすだけでは、人欲が混じるかもしれない(前出)とみるのが陽明である。手元にある三輪執齋、佐藤一齋、梁啓超、洪樵榕、近藤康信の注釈を見ても、基本的に溝口訳と同じ考え方であるが、発想を変えてみるべきだと思われるのである。鄧艾民『伝習録注疏』(上海古籍出版社、2015年)が「礼記曲礼上」の「冬温而夏清」に、陳澧注曰くとして「温以御其寒、清以致其涼、・・」を引く。道理(正しい道)とは、寒に対しては温、熱に対しては清を講ずること、あるいは、「温以御其寒、清以致其涼、・・」全体のことである。語法的には、判断文(是の省略)だと考える。「冬時自然思量父母的」は(是)「寒」、であり、「便自要去個温的」は(是)「道理」である。「的構造が連体修飾語となる偏正構造と同形であるため多義性をもつ」(朱德熙『文法講義』白帝社、1995年、140頁)。しかし、偏正構造(の)とみるべきではない。仮に、判断文としなくとも、鄧氏の示唆する、冬(温)夏(清)が対句になっていることに注意してみれば、「道理」が方策である余地はない。

(二九) 日本では、伊藤仁斎(論語古義)などがわざわざ「孝弟なる者は、其れ仁の本たるか」と読んで朱子を批判し、日本に伝わる論語の写本が「其仁之本与」となっていたためか(吉川幸次郎『論語』朝日文庫、1978年、251-6頁。簡野道明補註『論語集註』明治書院、1926年、2頁)近年の朱子による日本の注釈書も朱子を採らないことが知られる。そこに混雑がある。しかし、それはここでの問題ではない。

(三〇) 陽明は「此亦甚難言」(『全集』251-26頁)といて体認などを持ち出すのである。

(三一) 「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

子兄弟如仇讎者。聖人有憂之、是以推其天地万物一体之仁以教天下、使之皆有以克其私、去其蔽、以復其心体之同然。』『全集』54頁。

(三二) 「父之愛子、自是至情」『全集』17頁。

(三三) 加地伸行『儒教とは何か』中公新書、1990年、81頁。

(三四) 父・兄への愛から発して、論語の「愛人」(顔淵)、「汎く衆を愛す」(学而)、のように広げてゆく、と考えれば、仁(愛)と孝弟(愛)との間に矛盾はないだろう。論語の有子の言説の曖昧さが混乱を生んでいるのであり、陽明において、孝弟は愛(仁)の実践であり、それが「仁をなす、あるいは仁たる」道」なのである。

(三五) 性纒発、便是情、情有善惡、(『朱子語類』卷五 性理二)。

(三六) 安田二郎『中国近世思想研究』1975年(初版は1947年)筑摩書房86-17頁。

(三七) 「晦庵の思想では善を性とし自然の存在とすることに主なる意味があつたであらうが、不善の由来を説かうとすると、やはりそれを自然の存在とする外はなかつたのである。さうしてそこに、自然に対する人の地位の自覚、万物の間に於ける人の特殊性についての認識がはつきりしてゐない、従つて道徳の基礎がしつかりしてゐない、支那思想の特色がある。・・しかし道徳を説く立場からは、其の不善を除き去るのが人のつとめとして考へられねばならぬ」(『朱晦庵の理氣説』『東洋思想研究』第28頁。『津田左右吉全集』第18巻、岩波書店、361頁)。

(三八) 「無善無悪者理之静、有善有悪者氣之動。』『全集』29頁。