

「格物」という陥穽

木下鉄矢

『年譜』の伝えるところ、陽明畢生の思索は、二十一歳の年、朱熹「格物」説の敢行と挫折に淵源する。すなわち、その「弘治五年壬子（一四九二）先生二十一歳、在越」の条に、

1 是の年、宋儒「格物」の学を為す。先生始め龍山公（父考・王華）に京師に侍し、遍く考亭の遺書を求めて之を讀む。一日、先儒の「衆物必ず表裏精粗有り。一草一木、皆な至理を涵む」と謂うを思う。官署中に竹多ければ、即ち竹を取りて之に格す。其の理に沉思するも得ず。遂に疾に遇う。先生自ら聖賢に分有るを委らかにすれば、乃ち世に随いて辞章の学に就く。（四部叢刊所収・明隆慶刊本「王文成公全書」卷三二・六葉。以下陽明についてはこれに拠り、その巻数と葉数を示す。）

と伝え、また『伝習録』下に、

先生が曰われた。衆人は「格物」は晦翁の解釈に依るべきだと口では言うが、晦翁の言うとおりを実際にやったことがあるのだろうか。わたしは馬鹿正直にそれをやったことがある。初めの頃だが、友人の錢君と論じ合ったものだ。聖賢になるためには天下の物に格かくさねばならないが、今現在、そのような仰ぐほどの力量は我が身に得べくもないと考えあぐねたものさ。そこで亭前の竹子を指さしてこれを「格かく」して見てはということになった。錢君は日の昇る前からとつぷり暮れるまで、竹子の道理に窮格し、其の心思を竭した。三日が過ぎると、疲れ果てて疾となってしまった。当初、それは錢君の精力が足りないからなのだと考え、そこでわたしが自身窮格してみた。日の昇る前からとつぷり暮れるまでやってみたが、其の理は現れない。七日目に到り、わたしも同じく疲れ果てて疾となってしまった。結局お互いに、聖賢というのはわれわれには做り得ない代物、われわれ如きには聖賢の「格物」するに見合う大力量など無いのだ、とため息をつき合うばかりであった。夷中に（武宗・正徳元年、一五〇六、貴州・龍場駅の駅丞に流謫され）在ること三年に及び、ここところがどういふ具合のものなのか幾分見えてきた。つまり天下の物には本もと格かくする対象となるようなものはなく、そもそもその「格物」なる行いは我が身心についてこそ実効を持つということをつかみ、決然として聖人はわれわれ普通の人間が到ることの出来るものであると考えることとなり、このことをおのずから我が身に担い引き受けることとなった。こここの具合について、以上、諸君に理解して頂くべく言っておきたい。（卷三・五〇葉）

と、陽明自身の言葉の記録として示される事件である。

しかし例えば朱熹『大学章句』の字句をたどる者にとつて、この「即ち竹を取りて之に格す。其の理に沉思するも得ず（即取竹格之、沉思其理不得）」「竹子の道理に窮格し、其の心思を竭した（窮格竹子の道理、竭其心思）」という陽明「格物」

の敢行は、いささかならず奇異に感じられるのではないだろうか。なぜなら当の『大学』「致知在格物」に対する朱熹の「章句」には、

3 格は至る也。物は猶お事のごとき也。事物の理に窮至すとは其の極処に到らざる無からんと欲する也。(中華書局・

点校本『四書章句集注』一九八三、に拠る。四頁。以下これによって頁数を示す。)

と明言する。すなわち「格物」の「物」は普通の「物」の意味ではなく「事」の意味で読めと云っているのである。二十歳の陽明はしかし、「竹」「竹子」というまさに「物」そのものに、その「物」が「涵む」「至理」に「窮格」しようとしたのであった。

ここで思い当たるのは、陽明たちが朱熹の「格物」説敢行に我が身を賭けるに、もっぱらその補筆にかかる所謂「格物致知補伝」に拠ったのではないかということである。

そう考える理由としては、まず第一に今の『伝習録』下的一条(引用2)には「聖賢になるためには天下の物に格さねばならない(做聖賢要格天下之物)」「つまり天下の物には本もと格する対象となるようなものはなく……ということをつかみ(乃知天下之物、本無可格者……)」と「天下之物」という文言が出るが、これは、「格物致知補伝」に、

4 所謂「致知在格物」なる者は、吾の知を致さんと欲するは物に即して其の理を窮むるに在る也。蓋し人心の靈、知有らざる莫く、而して天下の物、理有らざる莫し。……是を以て大学の始教、必ず学ぶ者をして凡その天下の物に即して其の已に知るの理に因りて益ます之を窮めて以て其の極に至るを求めざること莫から使む……(六頁)

と出る「天下之物」を承けると思われることが挙げられる。

また『伝習録』中、「答顧東橋」の一条に、

5 朱子の所謂「格物」と云う者は、「物に即して其の理を窮めるに在る也」。「物に即して理を窮む」とは、是れ事物物上に就いて其の所謂「定理」なる者を求むる也。是れ吾が心を以てして理を事事物物の中に求め、心と理とを析きて二と為す矣。……（巻二・八葉）

と云う「物に即して其の理を窮めるに在る也」がそのまま「格物致知補伝」の文言であり、「心と理とを析きて二と為す（析心與理而為二）」がその「格物致知補伝」にかかる朱熹の「或問」に、

6 人の学を為す所以は心と理と而已矣（人之所以為学、心與理而已矣）。（通志堂経解所収『大学纂疏』、台湾・大通書局影印、に拠る。五三葉。以下これによつて葉数を示す。）

と云うを承けると認められることが挙げられる。

第三として、当の『年譜』（引用1）に「一日、先儒の『衆物必ず表裏精粗有り。一草一木、皆な至理を涵む』と謂うを思う」と伝える中、「衆物必ず表裏精粗有り（衆物必有表裏精粗）」と云う文言が、やはり「格物致知補伝」の、

7 力を用うるの久しきに至りて一旦豁然として貫通す焉。則ち衆物の表裏精粗、到らざる無くして吾が心の全体大用、明らかならざる無し矣。……（七頁）

と云う文言「衆物の表裏精粗」を承けていると思われることである。

しかししかく陽明二十一歳の当時、「格物」を考える第一の依拠として朱熹補筆の「致知格物補伝」が強い力を發揮していたとするならば、そこには看過し得ざる問題が存在した。すなわちそのテキストが『大学』の欠落部分の復元を枠とする朱熹の模擬作文であったということである。『大学』の、朱熹が「経」とした部分の本文が「……致知在格物。物格而后知至……」と「物」字を使う以上、それに対応する模擬作文としての「補伝」においては「物」字を通して使用する

のが模擬としての本筋であつて、「補伝」中の「物」字はそうとして読まれねばならないのである。「経」本文の「格物」の「物」に朱熹が「物は猶お事のごとき也」と訓詁を施している以上、この「補伝」に現れる「物」字についても、先ずは「事」の意味で読んで見るといふ注意が必要であろう。しかし陽明たちはこの「補伝」中の「物」字をそのまま「天地万物」の「物(もの)」、「一草一木」(引用1)という「物(もの)」、「竹」「竹子」がその一つである「物(もの)」と字面のままに受け取り、「格物」の敢行に専心し、聖人となる夢に挫折したのであつた。

「経」の本文「致知在格物」の「物」に「物は猶お事のごとき也」と訓詁を施した朱熹に即して見れば、その「格物致知補伝」は「格物」の「物」を字面のままに読んでしまう「陥穽」を巧まずして補強し後世に遺す作文であつたということになる。二十一歳の陽明はこの陥穽に墮ちたのであつた。

二

この「格物」の「物」を字面そのままに読んでしまうという陥穽は、しかしなかなか逃れ難い。『伝習録』上、徐愛記録の一条には「格物」の「物」を字面通りに読むのではない道筋が明確に次のように述べられている。

8A……愛わたくしが曰つた。昨日先生のお教えを受け、やはり影々と功夫はかくの如くあるべきと思ひ知りました。今先生のお話をお聞き致し、いや増しにあれこれと迷うこともなくなりました。愛わたくしは昨晝思ひついたので、わたくし「格物」の「物」はすなわち「事」のこと、いずれも心に身を置いて説つつていのではないのでしょうか。

B先生が曰われた。そうだ。身の主宰が「心」だ。心の発する所が「意」だ。意の本体が「知」だ。意の在る所が「物」

だ（身之主宰便是心、心之所発便是意、意之本体便是知、意之所在便是物）。如し意が「親に事える」ことに在るなら、ほかでもなく「親に事える」ことが一つの「物」だ。意が「君に事える」ことに在るなら、ほかでもなく「君に事える」ことが一つの「物」だ。意が「民に仁に物を愛する」ことに在るなら、ほかでもなく「民に仁に物を愛する」ことが一つの「物」だ。意が「視る・聴く・言う・動く」に在るなら、ほかでもなく「視る・聴く・言う・動く」が一つの「物」だ。だから某は「心外の理は無く、心外の物は無い」と説うのだ。……（巻一・九葉）

ここに挙げられている「視・聴・言・動」とは、『論語』顔淵篇第一章に「顔淵問仁……顔淵曰、請問其目。子曰、非礼勿視、非礼勿聴、非礼勿言、非礼勿動」と云うを踏む。すなわち漫然たる感官と身体の働きではなく、礼に叶うことを截然と意志する感官と身体の統御された働かせを謂う。「視」は「見」に対し「じつと見つめる」という対象への集中的意志的な凝視行動を謂う。例えば『論語』為政篇の「子曰。視其所以、觀其所由、察其所安、人焉廋哉、人焉廋哉」の「觀」「察」と並ぶ「視」の用例に参照。「見」については蘇軾の陶淵明「飲酒」其の五「採菊東籬下、悠然見南山」の「見」字にかかわる評論に参照。すなわち『東坡志林』巻五に、

9 陶潜の詩に「菊を採る東籬の下、悠然として南山を見る」と。菊を採る次に、偶然山を見たのであり、全然意を用か
せないままに境（向こうにある山の風様）と意（こちらにある心の揺らぎ）が会い往く。だからこそ喜ぶ可きなのである。しかるに現在のこの詩の刊本はいずれも「南山を望む」に作っている。（採菊之次、偶然見山、初不用意、而境与意会、故可喜也。今皆作望南山。文淵閣四庫全書電子版に拠る。）

と云う。

「見」はいわば「その風様が目に入って来る」といった状態で、こちらからの動作性、その動作を起発し持続する意志がそこに用いていないと云うのである。一方「望」になれば、その「みる」行動には強い意志が用いている言ひ方になり、詩としての風韻が損なわれる。この蘇軾の「望」に対する「見」字についての解説中に「偶然……初不用意」と「意」字の出ることに改めて注意しておきたい。

「聴」についても「視」と同じことが云い得る。すなわち「聴」は「聞」に対し「耳をすませて聞き取る」という対象の発する音声（「言葉」であることが基本的である）に集中的意志的に耳を傾ける行動を謂う。「見・視」と重なる用例として、『大学』の「心焉に在らざれば、視れども見ず、聴けども聞かず、食らえども其の味を知らず（心不在焉、視而不見、聴而不聞、食而不知其味）」（朱熹『大学章句』伝之七章。八頁）を挙げることが出来る。

今の引用8A、

「格物」の「物」はすなわち「事」のこと、いずれも心に身を置いて説いつていっているのではないでしょう（格物的物字、即是事字、皆従心上説）。

という徐愛の発言が朱熹「章句」の「格物」に対する「物猶事也」（引用3）を頭に置いてのものなのか否かは定かでない。ともあれ陽明はこの提起に「そうだ（然）」と応え、以下「親に事える（事親）」「君に事える（事君）」「民に仁に物を愛す（仁民愛物）」「視る・聴く・言う・動く」という、「われ」の截然たる意志による行動（意之所在）をそれぞれ「一つの物」として数えるのである。ここで我々は、ここに陽明によって挙げられる「事親」「事君」「仁民愛物」「視・聴・言・動」いずれもが動詞句ないし動詞であることに注意しておきたい。すなわち「格物」の「物」とは、ここで明確に「竹

子」や「一草一木」など通常この語に想起される「物（もの）」ではなく、人の心の截然たる意志に貫かれた行動を謂うと提示されているわけである。そして陽明は、心の発動たる意志に貫かれ起発する行動、すなわちこの意味でのそれぞれの「物」が「心外の物」ではなく、その行動の基線たる「理」も同じく「心外」にあるはずもないと云うのである。

ここに示される陽明の解説とその論理は明解である。しかし恐らく今のテキストを引いての質問に始まる『伝習録』下の次の一条における陽明の解説は、質問者の設定に引かれ、「格物」の「物」をまさしく通常の「物（もの）」に捉えてしまふ陥穽に再び墮ちていると謂うべきではないだろうか。すなわち、

10 先生、南鎮に遊ぶ。一友、岩中の花樹を指さし問うて曰く。天下に心外の物無し、と。此の如き花樹、深山中に在りて自ら開き自ら落つ。我が心に於て亦た何ぞ相い関わらん。

先生曰く。你未だ此の花を看ざる時は、此の花、汝の心と同じく寂たるに帰す。你来たりて此の花を看る時は、則ち此の花の顔色、一時に明白になり起こり来たる。便ち此の花の你的心の外に在らざるを知る。（卷三・三十葉）

カントの「物自体 Ding an sich」の風景を思わせる詩味があると評せようか。ともあれここで「心外の物無し（無心外之物）」の「物」は岩中に婉然と咲く花という文字通りの「物（もの）」として提示され、陽明もその提示のままに応えている。「心外の物無し」と某が云うその「物」とは、通常の「物（もの）」ではなく「事親」や「事君」「仁民愛物」などのこと、「われ」の截然たる意志に貫かれた行動のことなのだ、と、質問者の思い違いを指摘すればそれで済むはずである。しかしそのように物言う小賢しさを吸い取るかの如くその花樹は岩中にしんと佇んでいたのであろう。

「物（もの）」とは人の思考にとつて実に逃れ難い「陥穽」である。

ともあれ引用 8 B において陽明は「格物」の「物」について、

身の主宰が「心」だ。心の発する所が「意」だ。意の本体が「知」だ。意の在る所が「物」だ（身之主宰便是心、心之所発便是意、意之本体便是知、意之所在便是物）。

と述べ、その例として「事親」「事君」「仁民愛物」「視・聴・言・動」を挙げていた。「格物」の「物」に関わる陽明のこの種の解説は他にも以下の如く見える。

すなわち『伝習録』中、「答顧東橋」に、

11 A 心者身之主也、而心之虚靈・明覚、即所謂本然之良知也。其虚靈・明覚之良知、応感而動者、謂之意。有知而後有意、無知則無意矣。知非意之体乎。

B 意之所用、必有其物。物即事也。

C 如意用於事親、即事親為一物。意用於治民、即治民為一物。意用於読書、即読書為一物、意用於聴訟、即聴訟為一物。
D 凡意之所用、無有無物者。有是意即有是物。無是意即無是物矣。物非意之用乎。（卷二・一三葉）

また同じく『伝習録』中、「答羅整菴少宰書」に、

12 A 以其理之凝聚而言、則謂之性。以其凝聚之主宰而言、則謂之心。以其主宰之発動而言、則謂之意。以其発動之明覚而言、則謂之知。以其明覚之感応而言、則謂之物。

B 故就物而言、謂之格。就知而言、謂之致。就意而言、謂之誠。就心而言、謂之正。(卷二・六一葉)

また『伝習録』下に、

13 A 九川疑曰。物在外。如何与身心意知是一件。

B 先生曰。耳目口鼻四肢、身也。非心、安能視聽言動。心欲視聽言動、無耳目口鼻四肢、亦不能。故無心則無身。無身則無心。但指其充塞処言之、謂之身。指其主宰処言之、謂之心。指心之發動処、謂之意。指意之靈明処、謂之知。指意之涉着処、謂之物。只是一件。

C 意未有懸空的。必着事物。故欲誠意、則隨意所在某事而格之。去其人欲而歸於天理、則良知之在此事者、無蔽而得致矣。此便是誠意的功夫。

D 九川乃釈然破数年之疑。(卷三・二葉)

同じく『伝習録』下に、

14 A 有一屬官、因久聴講先生之学。曰。此学甚好。只是簿書訟獄繁難、不得為学。

B 先生聞之。曰。我何嘗教爾離了簿書訟獄懸空去講学。爾既有官司之事、便從官司的事上為学、纔是真格物。

C 如問一詞訟、不可因其應對無状起箇怒心、不可因……生箇喜心、……這許多意思皆私。只爾自知、須精細省察克治。惟恐此心有一毫偏倚杜人是非。

D 這便是格物致知。簿書訟獄之間、無非実学。若離了事物為学、却是著空。(卷三・八葉)

同じく『伝習録』下に、

15 A 先生曰。先儒解格物為格天下之物。天下之物、如何格得。且謂一草一木亦皆有理。今如何去格。縱格得草木來、如何
反來誠得自家意。

B 我解格作正字義、物作事字義。

C 大学之所謂身、即耳目口鼻四肢、是也。欲修身、便是要目非礼勿視、耳非礼勿聽、口非礼勿言、四肢非礼勿動。要修
這箇身、身上如何用得功夫。

D 心者身之主宰。目雖視而所以視者心也。耳雖聽而所以聽者心也。口与四肢雖言動而所以言動者心也。

E 故欲修身在於体当自家心体、常令廓然大公（今見る四部叢刊本「王文成公全書」は「太」に作る）、無有些子不正处。
主宰一正、則発竅于目、自無非礼之視、発竅于耳、自無非礼之聽、発竅于口与四肢、自無非礼之言動。此便是修身在
正其心。

F 然至善者、心之本体也。心之本体那有不善。如今要正心、本体上何処用得工。必就心之発動処、纔可着力也。

G 心之発動、不能無不善。故須就此処着力。便是在誠意。如一念発在好善上、便実実落落去好善。一念発在惡惡上、便
実実落落去惡惡。意之所発、既無不誠、則其本体如何有不正的。故欲正其心在誠意。

H 工夫到誠意、始有着落処。然誠意之本、又在于致知也。所謂人雖不知而已所独知者、此正是吾心良知処。然知得善、
却不依這箇良知便做去、知得不善、却不依這箇良知便不去做、則這箇良知便遮蔽了。是不能致知也。

I 吾心良知、既不能拡充到底、則善雖知好、不能着実好了、惡雖知惡、不能着実惡了。如何得意誠。故致知者、意誠之
本也。

J 然亦不是懸空的致知。致知在實事上格。如意在于為善、便就這件事上去為、意在于去惡、便就這件事上去不為。去惡固是格不正以歸於正。為善、則不善正了、亦是格不正以歸於正也。

K 如此則吾心良知、無私欲蔽了、得以致其極、而意之所發、好善去惡、無有不誠矣。誠意工夫、實下手處、在格物也。

……（卷三・四九葉）

同じく『伝習録』下に、

16 A 門人有言、邵端峯論、童子不能格物、只教以灑掃應對之說。

B 先生曰。灑掃應對、就是一件物。童子良知只到此、便教去灑掃應對、就是致他這一点良知了。

C 又如童子知畏先生長者、此亦是他良知處、故雖嬉戲中、見了先生長者、便去作揖恭敬。是他能格物以致敬師長之良知了。
童子自有童子的格物致知（卷三・五一葉）

また「大学問」に、

17 A 然欲致其良知、亦豈影響恍惚而懸空無實之謂乎。是必實有其事矣。故致知必在於格物。物者事也。凡意之所發、必有其事。意所在之事、謂之物。……

B 良知所知之善、雖誠欲好之矣、苟不即其意之所在之物而實有以為之、則是物有未格、而好之之意、猶為未誠也。

C 良知所知之惡、雖誠欲惡之矣、苟不即其意之所在之物而實有以去之、則是物有未格、而惡之之意、猶為未誠也。（卷

二六・九葉）

以上引用11より17までを通覧するに、「格物」の「物」の例として陽明が具体的に挙げるのは、「事親」「事君」「治民」「読書」「聴訟」（引用11）、「簿書」「訟獄」（引用14）、「問一詞訟」（引用14C）、「為善」「去惡」（引用15J）、「灑掃」「應對」（引用16B）、「作揖恭敬」（引用16C）である。

引用8Bでは「事親」「事君」「仁民愛物」「視・聴・言・動」を挙げていたが、その「視・聴・言・動」について、引用15C・D・Eでは、それらが「身」に、さらに具体的には「心」という主宰から「耳・目・口・鼻・四肢」において発出する（発竅于目・耳・口与四肢。引用15E）行動として述べられている。

いずれにせよ陽明が「格物」の「物」として具体的に挙げるものは、引用8の挙げるものについてすでに述べた如く、すべて動詞句ないし動詞であるとしてよからう。しかも引用8Bに、

如し意が「親に事える」ことに在るなら、ほかでもなく「親に事える」ことが一つの「物」だ。意が「君に事える」ことに在るならば、ほかでもなく「君に事える」ことが一つの「物」だ。意が「民に仁に物を愛する」ことに在るならば、ほかでもなく「民に仁に物を愛する」ことが一つの「物」だ。意が「視る・聴く・言う・動く」に在るならば、ほかでもなく「視る・聴く・言う・動く」が一つの「物」だ。（如意在於事親、即事親便是一物。意在於事君、即事君便是一物。意在於仁民愛物、即仁民愛物便是一物。意在於視聴言動、即視聴言動便是一物。）

と云い、引用11Cに同じく、

如意用於事親、即事親為一物……

と並べ、引用16Bに、

灑掃・應對、就是一件物。

などと云う言句からするに、「格物」の「物」とは行動一般を抽象的に云うのではなく、箇々の具体的な一つ一つの行動を指すと云うことが出来るだろう。

四

一方、これらのテキストには、『大学』の「修身・正心・誠意・致知・格物」という分析、それに平行する「身・心・意・知・物」という分析についての陽明の解説が繰り返し示されている。朱熹「格物」説の敢行と挫折に淵源する陽明の思索の基線がこれらのテキストに描かれていると覚しい。ここでその要所を再挙して考察を加えたい。

I 心之所発便是意、意之本体便是知、意之所在便是物。(引用8)

II 心者身之主也、而心之虚靈・明覺、即所謂本然之良知也。其虚靈・明覺之良知、応感而動者、謂之意。……意之所用、必有其物。物即事也。如意用於事親、即事親為一物……凡意之所用、無有無物者。有是意即有是物。無是意即無是物矣。物非意之用乎。(引用11)

III 以其主宰之發動而言、則謂之意。以其發動之明覺而言、則謂之知。以其明覺之感応而言、則謂之物。(引用12)

IV 九川疑曰。物在外。如何与身·心·意·知是一件。先生曰。耳·目·口·鼻·四肢·身也。非心、安能視聽言動。心欲視聽言動、無耳目口鼻四肢、亦不能。故無心則無身。無身則無心。但指其充塞處言之、謂之身。指其主宰處言之、謂之心。指心之發動處、謂之意。指意之靈明處、謂之知。指意之涉着處、謂之物。只是一件。意未有懸空的。必着事物。故欲誠意、則隨意所在某事而格之。(引用13)

V 心之發動、不能無不善。故須就此處着力。便是在誠意。如一念發在好善上、便實實落落去好善。一念發在惡惡上、便實實落落去惡惡。意之所發、既無不誠……所謂人雖不知而已所獨知者、此正是吾心良知處。然知得善、却不依這箇良知便做去、知得不善、却不依這箇良知便不去做、則這箇良知便遮蔽了。是不能致知也。吾心良知、既不能擴充到底、則善雖知好、不能着實好了、惡雖知惡、不能着實惡了。如何得意誠。……然亦不是懸空的致知。致知在實事上格。如意在于為善、便就這件事上去為、意在于去惡、便就這件事上去不為。……如此則吾心良知、無私欲蔽了、得以致其極、而意之所發、好善去惡、無有不誠矣。誠意工夫、實下手處、在格物也。(引用15)

VI 然欲致其良知、亦豈影響恍惚而懸空無實之謂乎。是必實有其事矣。故致知必在於格物。物者事也。凡意之所發、必有其事。意所在之事、謂之物。……良知所知之善、雖誠欲好之矣、苟不即其意之所在之物而實有以為之、則是物有未格、而好之之意、猶為未誠也。良知所知之惡、雖誠欲惡之矣、苟不即其意之所在之物而實有以去之、則是物有未格、而惡之之意、猶為未誠也。(引用17)

これらのテキストを読む場合に先ず注意したいのは、前節に述べた、陽明が「格物」の「物」として挙げるものが動詞ないし動詞句で提示される人の具体的な「行動」であったという点である。

むろん引用8に見たところでは「格物」の「物」とは何かという正面からの解説は、『大学』八条目中の「修身・正心・誠意・致知・格物」の「身・心・意・知・物」という分析に則った「意之所在便是物」という文言であり、「事親」「事君」などの具体的な挙例も「如意在於事親、即事親便是一物……」という文言であった。すなわち「格物」の「物」は「身・心・意・知・物」と云ううち、特に「意」によって解説されていた。すでに我々はこの「意」に我々の「意志」という語を当てて来たが、改めて今再挙したIからVIまでのテキストに即してこのことの妥当性を確かめておく必要があるだろう。

まずここで陽明が云う「意」とは何なのか。

これに答えて陽明の「心之所発」(I)、「其虚靈明覺之良知、応感而动者」(II)、「以其主宰之發動而言」(III)、「指心之發動処」(IV)と云った直接的な解説の言辞が見出せる。

一方その「意」が何と絡むのかという点からの陽明の解説もこれらと重なる形で見出せる。すなわち「意之所在便是物」(I)、「意之所用、必有其物。物即事也」「凡意之所用、無有不誠矣」(II)、「指意之涉着処、謂之物」「意未有懸空的。必着事物」「隨意所在某事而格之」(IV)、「如意在於為善、便就這件事上去為。意在於去惡、便就這件事上去不為」「意之所發、好善去惡、無有不誠矣」(V)、「凡意之所發、必有其事。意所在之事、謂之物」(VI)などである。

「意」が現実はたらに用いている場合には、空振りに用いているのではなく、必ずこれと決まった「物」はたらに懸かり着いて

いる、と云う。

しかしここで我々が注目したいのは、以上の集約を基礎とした上で、先ず第一にVに見られる、

心之発動、不能無不善。故須就此処着力。便是在誠意。如一念発在好善上、便実実落落去好善。一念発在惡惡上、便

実実落落去惡惡。意之所発、既無不誠……

というテキストである。

前後、「心之発動……便是在誠意」が導入し、「意之所発、既無不誠……」と続く以上、また「発在好善上」「発在惡惡上」と「発在……」という語句を現す以上、この「一念」は「意」と同一の事態を指す語と見て間違いなからう。

「一念」とは「ひたすら強いおもい」と解釈できる語である。それが「善を好む」「悪を惡む」という動詞句に懸かっているのである。訳としては「ひたすらな、善を好まん、というおもい」「ひたすらな、悪を惡まん、というおもい」となる。いずれにせよその「一念」は、「好善（善を好む）」「悪惡（悪を惡む）」なる動詞句の示す「動き行き」を實際の「行動」に実現し推し進める「おもい」を謂う。我々の言葉で云えばすなわち「意志」と押さえることが出来るだろう。

次に注目したいのは、VIに現れる、

良知所知之善、雖誠欲好之矣、苟不即其意之所在之物而実有以為之、則是物有未格、而好之之意、猶為未誠也。良知所知之惡、雖誠欲惡之矣、苟不即其意之所在之物而実有以去之、則是物有未格、而惡之之意、猶為未誠也。

というテキストである。これは、

良知所知之善、雖誠欲好之矣、苟不即其意之所在之物而実有以為之、則是物有未格、而好之之意、猶為未誠也。

良知所知之惡、雖誠欲惡之矣、苟不即其意之所在之物而實有以去之、則是物有未格、而惡之之意、猶為未誠也。

という完璧な対句構造にあるテキストであるが、我々の注目する字眼は傍点を付したその「欲」の字にある。

「雖誠欲好之矣」「雖誠欲惡之矣」と云う「誠」が明らかに「誠意」「意誠」の「誠」を承ける言辭であること、また両者とも最後に「而好之之意、猶為未誠也」「而惡之之意、猶為未誠也」と括ることから考えて、「欲好之」とは「好之之意」、「欲惡之」とは「惡之之意」と、同じ意味を表していることが出来る。

「欲好之」は「それを好もうとする」、「欲惡之」は「それを悪もうとする」と訳せるが、この種の動詞の上に着く「欲」は「意志」を表す句法と考えて間違いないだろう。

この「欲」字はIVにも出ている。その冒頭、九川の質問は「格物」の「物」をやはり通常の「物(もの)」に引かれて取っていると覺しい。

「身・心・意・知・物」のうち、「身・心・意・知」は「われ」の内にあるものだが、「物(もの)」は「われ」の外にあるものだから、「修身・正心・誠意・致知・格物」と並べられる修養の工夫は「修身・正心・誠意・致知」と「格物」のところで切れていて、うまく繋がらないのではないかと云うのである。

この九川の質問を訳すと、

物(もの)は「われ」の外にあります。どうして身・心・意・知と一連のものとされているのでしょうか。
となる。

これに対し陽明はまず「身」と「心」の関係について述べる。ここに引用8では「意がそこに在るならばそれは一物で

ある」という「それ」の一つとして挙げられた「視る・聴く・言う・動く」が現れる。この動詞の集まりの頭にまさに「欲」が付いて出て来るのである。

すなわち訳すと、

心以外何に視・聴・言・動することが出来るだろう。しかし心が視・聴・言・動しようとしても、耳・目・口・鼻・四肢がなければ、やはり出来ない。(耳・目・口・鼻・四肢、身也。非心、安能視聴言動。心欲視聴言動、無耳目口

鼻四肢、亦不能。)

である。

今の陽明の答語に就けば、「心欲視聴言動」とは、すでに「心」が「視聴言動しよう」という意志、すなわち「物(視る・聴く・言う・動く)」に懸かる「意」に発動している、ということに他ならない。つまり「身・心・意・知・物」と並ぶうち、その最初の「身」と「心」との関係を述べることは、すでにして「身・心・意・知・物」全体を、

心—意(・知)—身(耳目口鼻四肢)・物(視聴言動)

という事柄自体の論理展開において述べることになってしまわざるを得なかったのである。

したがって陽明の答語は、「但指其充塞処言之」以下、「指……謂之○」という形で通す段に展開し、その最後に「只是一件」と括って、九川の「(物)如何与身心意知是一件」という質問に答え終わることとなっている。

しかし陽明の答語はここで終わっていない。「只是一件」と質問の言句を承け切った直後に転じ、

意未有懸空的。必着事物。故欲誠意、則隨意所在某事而格之。
と展開する。

これは九川の「身・心・意・知・物」に焦点を絞った質問が実は含まざるを得ない、『大学』八条目が示す「修身・正心・誠意・致知・格物」という一連の工夫における「修身・正心・誠意・致知」と「格物」との断絶という問題に、「身・心・意・知・物」に焦点を合わせての答えを終えた上で、特に答えたものであろう。すなわち「誠意（意を誠にす）」という工夫は、「意」なる「心の発動」の根本的な性格上、その完遂のために「格物（物に格す）」という工夫を必須とする。つまり「誠意」は「格物」を必須とするのであり、したがって「修身・正心・誠意・致知」と「格物」は断絶していない。むしろ断絶させてはならない、と陽明は念押ししているのである。

この、

意未有懸空的。必着事物。故欲誠意、則隨意所在某事而格之。（Ⅳ）

と同様の発想にもとづくテキストが今のⅠからⅥまでの中に、

意之所用、必有其物。物即事也。（Ⅱ）

然亦不是懸空的致知。致知在实事上格。如意在于為善、便就這件事上去為、意在于去惡、便就這件事上去不為。（Ⅴ）

然欲致其良知、亦豈影響恍惚而懸空無実之謂乎。是必実有其事矣。故致知必在於格物。物者事也。凡意之所發、必有

其事。意所在之事、謂之物。（Ⅵ）

と見出せる。

ただしVとVIの例は「致知」について云うものであるが、そのテキスト中にも「意」の「必有其事」なる特徴は論理展開の要として出るから、いわば「致知」は、自らの工夫の完遂において「誠意」を必須とし、その限り「格物」を必須の工夫として自らのうちに織り込んでいるということになる。

もとより、

心之所發便是意、意之本体便是知（I）

指心之發動處、謂之意。指意之靈明處、謂之知（IV）

と解説するのであるから、「意」と「知」とは別物ではないのである。

ではこれらのテキスト、「意の用く所、必ず其の物有り（意之所用、必有其物）」（II）、「意に未だ懸空なるもの有らざる、必ず事物に着す（意未有懸空的、必着事物）」（IV）、「凡そ意の発する所、必ず其の事有り（凡意之所發、必有其事）」（VI）とは、何を云っているのだろうか。

五

理解の鍵は、「意」が「心の發動處を指して謂う」ものだといふところにある。すなわちそもそも「心の發動」とは何故起こるのかを問うことである。それに対する答えは、

18 心者身之主也、而心之虚靈・明覺、即所謂本然之良知也。其虚靈・明覺之良知、応感而動者、謂之意。（前節のII、

すなわち引用11A)

19 以其主宰之發動而言、則謂之意。以其發動之明覺而言、則謂之知。以其明覺之感応而言、則謂之物。(前節のⅢ、すなわち引用12A)

と云う、「応感」ないし「感応」の語にあらう。

「応感」は『礼記』樂記篇に、

20 夫れ民に血氣心知の性有りて、哀樂喜怒の常なる無し。応感(感かすに應じること)物に起こりて動き、然る後に心術形(あら)わる焉。

と云うに拠る語である。その孔穎達「正義」には、

21 「応感起物而動」なる者は、内心の応感、外物に起こると言い、物来たりて己(こ)を感(か)せば、心遂に之に應じ、念慮興り動くを謂う。故に「応感、物に起こりて動く」と云う。

と云う。

一方「感応」は『周易』咸卦「咸、亨、利貞、取女吉」の「象伝」に、

22 咸は感也。柔上にして剛下なれば、二氣感応して以て相(あ)い与(あ)ず。……天地感じて万物化生す。聖人、人心を感(か)して天下和平たり。其の感じる所を觀れば、天地の情、見る可し矣。

とあるによる語である。この「象伝」については「王文成公全書」卷二六所載「五經億說十三條」中に、

23 「天地感じて万物化生す」とは、実理流行する也。「聖人、人心を感(か)して天下和平たり」とは、至誠発見(げん)する也。

皆な所謂「貞し」也。天地交感するの理、聖人、人心を感かすの道、一の貞しきに過ぎずして万物生じ天下和平たるを觀ずれば、則ち天地万物の情、見る可し矣。(卷二六・一七葉)

と取り上げている。また『伝習録』下には、

24 又た曰われた。目に体はない。万物の色を体とするのだ。耳に体はない。万物の声を体とするのだ。鼻に体はない。万物の臭いを体とするのだ。口に体はない。万物の味を体とするのだ。心に体はない。天地万物感応の是非を体とするのだ(心無体、以天地万物感応之是非為体)。(卷三・三一葉)

と云い、同じく『伝習録』下に、

25 問う。人心は物と同体だということですが、私自身の身についてでしたら原もと血気が流通しているものですから、同体と謂うのでしょうか、他の人となりますと異体だとか考えられませんし、禽獸草木となりますと益々私から遠くなってしまう。それなのにどうして同体とするのでしょうか。

先生が曰われた。きみはそんな風ではなく、そもそも感応し合うということが起こって来るその機微のところを身を置いて考えてごらん(你只在感応之幾上看)。禽獸草木などかわ、天地だつてわれと同体のもの、鬼神だつてわれと同体のものだよ。……(卷三・五七葉)

と云う。

ここで問題となっている「同体」なるテーマについては「大学問」に、

26 A 大学なる者は、昔儒、以て大人の学と為せり矣。敢えて問う。大人の学、何ぞ以て明德を明らかにするに在る乎。

B陽明子曰く。大人なる者は天地万物を以て一体と為す者也。……若し夫れ形骸に間たりて爾と我を分かつ者は、小人たり矣。大人の能く天地万物を以て一体と為す也、之を意するに非ざる也。其の心の仁する、本より是の若し。……是の故に、孺子の井に入るを見れば必ず怵惕惻隱の心有る焉。是れ其の仁の孺子と一体と為れば也。……鳥獸の哀鳴し穀觫するを見れば必ず忍びざるの心有る焉。……草木の摧折さるるを見れば必ず憫恤の心有る焉。……瓦石の毀壞さるるを見れば必ず顧惜の心有る焉。……是れ其の一体の仁すること也。小人の心と雖も亦た必ず之有り。是れ乃ち天命の性に根ざして自然に靈昭不昧なる者也。是の故に之を「明德」と謂う。……（卷二六・二葉）と云う。ここに人の心に有る「感応」の具体例を見ることが出来るだろう。

以上から見るに、「感応」とは広く「天地万物」の二物間に起こる応酬という観点からの言い方であり、「応感」とはその「感応」を「われ」の立場から「われ」と「天地万物」中の「われ」ならざる「外物」（引用21）との間に起こる応酬として云う言い方と捉えることが出来るだろう。引用26に拠れば、「われ」ならざる「外物」とは、「なんじ（爾）」であり、いま井戸に墮ちようとしている一人の「孺子」であり、いま哀鳴し穀觫している一羽のなしいし一頭の「鳥獸」であり、いま摧き折られている一本の「草木」であり、いま毀壞されている一枚一塊の「瓦石」である。「感応」は現在という同時性の中での直截な「われ」と一個の現在者との端的にリアルな「出会い」として生起するのである。

かく考えるならば、問題としている引用18の「其虚靈・明覺之良知、応感而動者、謂之意」、引用19の「以其明覺之感、応而言、則謂之物」においては共に「応感」二字の方が事柄としてはよく合うように思われる。

とはいえ、同じく「大学問」には、

27 至善なる者は明德・親民の極則也。天命の性、粹然たる至善、其の靈昭不昧なる者は、此れ其の至善の發見、是れ乃ち明德の本体、而して即ち所謂良知なる者也。至善の發見する、是なれば是とす焉、非なれば非とす焉、輕重厚薄、感に隨い、應に隨い、變動して居らざるも、而るに亦た自ずから天然の中を有せざる莫し。是れ乃ち民彝物則の極にして、少しくも其の間に議擬増損すること有るを容れざる也。……（卷二六・四葉）

と、「即ち所謂良知なる者」とする「至善の發見」について述べるなか、「感に隨い、應に隨い」と云う。これはすなわち「感應」を「隨感隨應」と互文にした語句と見得るから、その言い方は引用19の「其明覺之感應」と云うに一致していることになる。

ともあれ「心の發動」とは「われ」の外に現在する一個の現在者に「感應」する、その「感應」に發する「發動」である。そして引用18・19に従えば、この「感應」が「われ」に起こる座となつて居るのが、「良知」なのである。

この「良知」について、引用18には「心之虚靈・明覺、即所謂本然之良知也」と云う。ここに現れる「虚靈」という語は、『伝習録』上の、「良知」と結びついたテキストではないが、次のような短い一条にも見出すことが出来る。すなわち、
28 虚靈不昧、衆理具わりて万事出づ。心外に理無く、心外に事無し。（虚靈不昧、衆理具而万事出。心外無理、心外無事。

卷一・二四葉）

この一条の前半「虚靈不昧、衆理具而万事出」が、朱熹の『大学章句』、『大学』冒頭の「大学之道、在明明徳……」

の「明德」に対する「章句」、

29 明德者、人之所得乎天、而虚靈不昧、以具衆理而応万事者也。……（点校本『四書章句集注』三頁）
を踏むことはほとんど言を要しまい。

「具衆理」を「衆理具」に、「応万事」を「万事出」に変じるといふ注意すべき模様替えがなされているとはいえず、この短い陽明の発言（引用28）が、この朱熹のよく知られた「明德」に対する注解の語（引用29）を引き、それを根拠に「心外に理無く、心外に事無き」ことを論定する言辞であることは間違いないであろう。

そして引用18に就いて見るに、「心之虚靈・明覺、即所謂本然之良知也」と、この「虚靈」なる語を出した上で「即ち……良知也」と結ぶことには、「良知」を朱熹の注解による「明德」に発想する陽明の思考が現れている。

また併せて陽明がここ（引用18）に「即所謂本然之良知」といふ、その「所謂本然」とは何に「所謂（いわゆる）」なのか、ということもここに重疊して来るだろう。「良知」とは言うまでもなく『孟子』尽心・上に「人の学ばずして能くする所の者、其の良能也。慮らずして知る者、其の良知也」と云うに拠るが、その朱熹「集注」に、

30 「良」なる者は本然の善也。（点校本『四書章句集注』三五三頁）

とあり、陽明が「所謂本然之良知」と云うのはこの朱熹の注解が云う「本然」を指すに違いあるまいと思われる。

そして確かに、今「良知」について「随感隨応」といふ語を紹介するために引いた「大学問」の一節（引用27）には、

至善なる者は「明德」「親民」の極則也。「天命の性」、粹然たる至善、其の靈昭不昧なる者、此れ、其の至善の発見^{げん}、是れ乃ち「明德」の本体、而して即ち所謂「良知」なる者也。（卷二六・四葉）

と明言されていたのである。

陽明において「良知」とは、まさしく「虚靈不昧（引用26 B・27の「靈昭不昧」）、衆理具わりて万事出づる」（引用28）座であった、と理解することが出来るであろう。

ここで注意すべきは陽明の文言に「万事出づ（万事出）」となつてゐることである。朱熹の「集注」の語は「応万事」（引用29）であり、「万事に応ず」と訓む、すなわち「われ」に到来し「わが心」を感かす「万事」に適切に「応じて行く」と読むのが順当であろう。「万事」は「われ」に外在のものとなる。一方陽明では「万事」は「明德」「良知」が外からの「感かし」に「応じ」て「応じ出だす」われの「為しごと」、すなわちわが心が発動し出す応答行動のこととなるのである。

以上、「意之所用、必有其物」（前節のⅡ）「意未有懸空的、必着事物」（前節のⅣ）「凡意之所発、必有其事」（前節のⅥ）などの陽明の言辭が云うところはほぼ明らかになつたように思われる。「意」とはそもそもからして、「われ」の「われ」に外なる一個の現在者に「応感」して「こうこうしよう」と発動する意志なのであり、したがつてこの意志においては、必ず「こうこう」という「われ」からの「身」をもつてするある特定の行動が意志されているのである。「懸空」の状態では、つまり一切の外なる現実在者との出会いがあり得ない状態では、そもそも「応感」の起こりようもなく、したがつて「意」もそもそも用きはしない。現に「意」が用くとは、すでに「良知」において他なる現在者への「応感」が行われ、そこに「かくかくしよう」という具体的な行動意志が発動しているに他ならないのである。

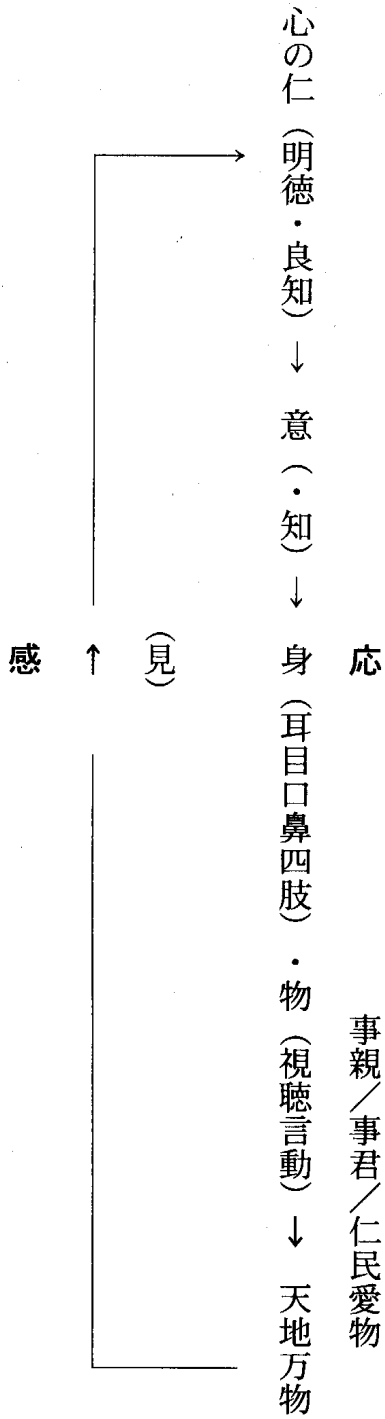
「格物」の「物」とは、他存在への「応感」に発動する「こうこうしよう」という「意」に最初から組み込まれている。その「こうこう」という「身」をもつてする具体的な形をもつた「応答行動」のこととなる。

前に『伝習録』下、陳九川の記録する九川と陽明との問答（四のIV、すなわち引用13A）により、次のような図を描いた。

心—意（・知）—身（耳目口鼻四肢）・物（視聽言動）

これは『大学』の「修身・正心・誠意・致知・格物」による分節「身・心・意・知・物」の全体としての連関の具合について、陽明がそこで云うところを図に描いたものであった。

いまこれに、前節に見たところ、すなわち「応感（感応）」（引用18・19）「大人者以天地万物為一体者也」「同体」（引用26・25）について陽明が云うところを付加して改訂すると次のようになる。



ここに、陽明の思索が描いていた、一人一人の「われ」における「心」と「天地万物」が相い出会う「応感」の回路が出現する。

この回路の成り立つ座は、「大学問」に拠れば、

大人なる者は天地万物を以て一体と為す者也。……若し夫れ形骸に間たりて爾と我を分かたつ者は、小人たり矣。大人の能く天地万物を以て一体と為す也、之を意するに非ざる也。其の心の仁する、本より是の若し。……是れ其の一体の仁すること也。小人の心と雖も亦た必ず之有り。是れ天命の性に根ざして自然に靈昭不昧なる者也。是の故に之を「明德」と謂う。(引用26)

と述べられ、また、

天命の性、粹然たる至善。其の靈昭不昧なる者は此れ其の至善の発見、是れ乃ち「明德」の本体、而して乃ち所謂「良知」なる者也。(引用27)

と述べられていた。

引用26のキーワードは「心之仁」であるが、これは、これについて「是れ天命の性に根ざして自然に靈昭不昧なる者也」と云うところから推して、ここに云う「天命の性」ではなく、心のそれに根ざす「仁する」という働きを云うと考えられる。そしてそれは「其の一体の仁(大人の天地万物を一体とすることを能くなさしめているその心の仁すること)」であると承けられるから、ここにいう「靈昭不昧」とは「われ」「天地万物」との形骸の別を越えて「感応する」心の「仁する」働きについて謂うと取ることが出来るだろう。

一方、引用27では、「靈昭不昧」は「至善の発見^{げん}」と承けられ、それはさらに「是而是焉、非而非焉……」と承けられる。心の「仁する」、「天地万物」に「感応する」という働きは、基本的に特定の相手のない「懸空」たる働きではなく、その「現在」に出会った相手に応答する具体的な行動の仕方のは是非の明瞭な見分けに起発するといふのである。

引用27ではその「至善の発見^{げん}」とはどういう働きのかを次のように解き明かす。すなわち、

至善の発見^{げん}する、是^せなれば是^せとす焉、非^ひなれば非^ひとす焉、軽重厚薄、感に随い応に随い、變動して居らざるも……（至善之発見、是而是焉、非而非焉、軽重厚薄、随感隨応、變動不居……）

と。ここに出る「是而是焉」「非而非焉」の「是焉」「非焉」の「是」「非」はいま訓んだ如く動詞として読むべきであろう。「焉」を置くことによつてそのことが示されている。

このように「是・非」を「是・非を見分け、判断を行う」という動詞に取ることは、『孟子』公孫丑・上の所謂「四端」の一つである「是非之心」の「是非」についての朱熹「集注」が、特に、

31 「是」とは其の善なるを知りて以て是^せと為す也。「非」とは其の悪なるを知りて以て非^ひと為す也。（是、知其善而以爲是也、非、知其悪而以爲非也。点校本・二三七頁）

と注意しているところでもある。あるいはこの「大学問」の発想にこの朱熹の語が響いていると見ることも可能であろう。要するところ、「至善の発見^{げん}（働き出し）」とは「感応のまにまに（随感隨応）」すなわち「感応する」ことの起こるその都度、その「われ」の「天地万物」に「応感する」当の一つ一つの活動の「是^{よし}・非^{あし}」、その事の「善・悪」を見分け、判断する活動そのものを云うのである。従つて「それである（是乃……而即……也）」と云われる「明德の本体」「良知」とは、「物（もの）」「事（こと）」として陽明において思念されていた。そしてそのことが「大学問」の今

の一節、

天命の性、粹然たる至善、其の靈昭不昧なる者は、此れ其の至善の發見^{げん}、是れ乃ち明德の本体、而して即ち所謂良知なる者也。至善の發見^{げん}する、是^ぜなれば是^ぜとす焉、非^ひなれば非^ひとす焉、輕重厚薄、感に随い^ひに隨い、變動して居らざるも……（天命之性、粹然至善、其靈昭不昧者、此其至善之發見、是乃明德之本体而即所謂良知者也。至善之發見、是而是焉、非而非焉、輕重厚薄、隨感隨應、變動不居……）
というテキストに注意深く、周到に語られていたのである。

さらにこのテキストに就くに、「輕重厚薄、隨感隨應、變動不居」の部分には、この「至善」の是・非の見分け、判断の活動には、その判断の「あらかじめ定まった判断基準」のないことが語られていると読むことが出来る。ここには陽明の朱熹「格物」説についての理解と批判の要点、『大学』の「在止於至善」の「至善」、すなわちいま問題となっている「至善」につき朱熹が、

32 能く止まる所を知れば、則ち（方寸の間）事事物物、皆な定理有り矣。（能知所止、則（方寸之間）事事物物、皆有定理矣。『大学』本文「知止而后有定……」にかかる「或問」の語。陽明はこの語句に言及する時、一貫して「方寸之間」を飛ばしており、そのため陽明の、朱熹の所謂「定理」がどこに「有る」のかについての理解に基本的な誤りが発生してしまった。そしてその誤りを我々にまで及ぶ後世に遺した。後述）
と「定理」なる語に承けたことへの陽明の批判（引用5に参照）が盛り込まれていると見ることが出来る。

また前に引いた『伝習録』下の一条に、

又た曰われた。目に体はない。万物の色を体とするのだ。……心に体はない。天地万物感^{かん}應^{おう}の是非を体とするのだ。（心

無体、以天地万物感応之是非為体。引用24)

とあったが、いまの考察に思い合わせるに、「心に体はない」以下は、

心にこれといったそれに特定の実質(体)はない。天地万物について感応する際の是・非の見分け、判断する活動そのものを実質(体)とするのだ。

と解せよう。「体」の一語については、いまは一応「実質」と訳したが、注意すべきは、いま見た「大学問」のテキストに、「明德」とかかわって、

其の靈昭不昧なる者は、此れ其の至善の発見^{げん}、是れ乃ち明德の本体。

と云っていることである。すなわちここに「本体」と云うが、その「本体」は「至善」の「発見^{げん}(働き出し)」そのものを指すから、「体」という字面に潜む、そこに何らかの「物(もの)」を想定してしまう「物(もの)」「化という陥穽に落ちぬよう、我々が陽明の思索を追跡するに当たっては特に注意しなければならない。

以上「良知」という語にまとめておけば、陽明の云う「良知」とは、「至善の発見^{げん}」、すなわち「われ」が「天地万物」に「精確に誤ることなく感応する」働き、その一つ一つの感応をその都度の定めなき、しかし適切な現実の感応として起発する核心にある働き、是非を見分け、判断する働き、その働き自体を謂うのであった。陽明はこれについての思考が何らかの「物(もの)」「化の陥穽に落ちることを、その「大学問」の言葉遣いにおいて、慎重に避けていた。

前節においては引用18・19に始まる考察において「良知」を「感応」「応感」が「われ」に起こる「座」と解していたが、ここで「大学問」の記述に就いての以上の考察により、「精確に誤ることなく感応する」働き、その活動そのものと解す

るに訂正しておきたい。陽明の理解に即して云えばそれは「動詞」によつて表される、まさに「物(もの)」ではなく「事(こと)」として捉えられるべきものであった。⁽¹⁾
いま考察した引用26・27には「心の仁たる」働き、「至善の発見^{げん}」、「明德」「良知」という働き、いずれも「われ」の「天地万物」に「感応(応感)する」働きの有り様を言う語として「靈昭不昧」なる語が現れていた。次にこの語にかかわる別のテキストに就いて本節での考察を深めておきたい。

七

「大学問」の「靈昭不昧」にかかわるテキストとは、前に引用25として引いた『伝習録』下の一条の、以下に続くテキストである。

33 (……先生が曰われた。きみはそんな風ではなく、そもそも感応し合うということが起こって来るその機微のところを身を置いて考えてごらん(你只在感応之幾上看)。禽獸草木などかわ、天地だつてわれと同体のもの、鬼神だつてわれと同体のものだよ。以上引用25。)

A ということですかと質問した。先生が曰われた。いまきみの眼前に上は天、下は地の間に世界が広がっているが、何がこの世界の「心」なのかね。

B 対えて曰った。人がこの世界の「心」だと耳に致しております。

C 曰われた。ではその人は何を「心」としているのかね。

D 対えて曰った。それは、「靈明」というしかありません（只是一箇靈明）。

E（曰われた）分かるだろう、上は天、下は地まで、ただこの「靈明」が有るだけなのだ（可知、充天塞地、中間只有這箇靈明。陽明はここで質問の「一箇」という発言を踏まえ「這箇」と云いながら、下に「我的靈明」と云うに勘案するに、自らの胸を指すなり叩くなりしたと思われる。「這箇」とはそのような身振りを入れて考えると理解しやすい語である）。形体としてはいかにせよ「われ」と天地・鬼神・万物とは一体でないと自分から切れ目を入れてしまう。しかしこのわたしの「靈明」こそが天地・鬼神の主宰なんだ。天だつてわたしのこの「靈明」がなければ、他に誰が実際に天というのは高いものだなあと（気持ちを含めて）仰ぎ見るだろう。地だつてわたしのこの「靈明」がなければ、他に誰が実際に地というのは深いものだなあと（気持ちを含めて）のぞき込むだろう。鬼神にしてもわたしのこの「靈明」がなければ、他の誰が実際に（気持ちを含めて）吉だ凶だ、災だ祥だと辯ずるだろう。天地にしても鬼神にしても万物にしても、わたしのこの「靈明」から切り離されれば、そのままなくなってしまう。逆にわたしのこの靈明が天地・鬼神・万物から切り離されれば、おなじくなくなる。つまり一氣がわたしの「靈明」と天地・鬼神・万物に流れ通っているということ、どうしてそれを切り隔て得ようか。

F かさねて質問した。天地・鬼神・万物は千古変わらず見在げんしています。どうしてわたしのこの「靈明」がなくなるとそれらもいっしょになくなってしまうのですか。

G 曰われた。死んだ人のことを考えてごらん。その人の、かけがえのないその人の「精靈」は游散してしまった。その人の生きた現実であった天地万物はなおもどこかに存在しているのであろうか。（卷三・五七葉）

特に訳さずにおいた「靈明」が「大学問」に出る「靈昭不昧」に対応する語であることは云うまでもなからう。

その「靈明」なる字面から見れば、「靈」「明」平行して「明德」そしてその「本体」である「至善の發見」^{げん}、所謂「良知」という働きの有り様を言い表すと取れる。うち「靈」の方は、『説文解字』によれば、旧は舞踏^{もと}によって「神」を憑^より降ろす「巫(みこ)」のことであると云い、そこからある働きの有り様を言う用法として、その働きがまるで何かの「神」の力がこの世に憑^より降^よって働いているのではないかと思わせる、その働きのこの世の言詮を越える力量、素晴らしさを言い表す。一方「明」は、これはもちろん「明德」の「明」なのであるが、「聡」とならぶ「聰明」の「明」あるいは「明鏡止水」など「鏡(鑑)^{かがみ}」について云う「明」として取ることが出来る。

「聰明」の「明」は目がよく見えること、ものごとの形を精確に見て取る能力のあることを言うが、これは人の黒目(睛)が精確に物の姿を写し取る事実に由来する意味であり、ある鏡が精確にその前にある物の姿を映し出す場合にその鏡を「明るい」「明鏡」だということと同じ事由による意味である。ここで重要なのは、その「明」の意味の基となっている、黒目(睛)や鏡の、その前にある物の姿を精確に写し取るという事態が、元来、近代科学における幾何光学的な理解ではもちろんなく、鏡という金属塊や目睛である「魄」とその前の物との「感応」として理解されていたということである。³⁾

従って「靈明」という語が「われ」における天地万物との「感応(応感)」の働きについて、その働きの有り様を形容するに「明」という語を使用するのは至極当然のことなのである。

「靈明」はそのような字面の語として「われ」における「天地万物」に「自然に得も言えず精確に感応する」^{ひとりて}その働き自体を言い表す語なのである。

この問答（引用33 A以下）は、その直前の、

きみはそんな風ではなく、そもそも感応し合うということが起こって来るその機微のところ、身を置いて考えてごらん（你只在感応之幾上看⁴）。禽獸草木などかわ、天地だってわれと同体のもの、鬼神だってわれと同体のものだよ。（引用25。引用33では括弧に入れて示した。）

と云う陽明の言葉について質問者がさらに教えを請うたことに始まる一段である。

「感応の幾」の「幾」は「きざし」と訓まれるが、ものごとの「始まつていない」と「始まつた」の淡いにゆらぐ「始まり」の状態を謂う。つまりあるものごとが始まつたと捉えるこちらの感受の闕域（始まつていないとも始まつたと捉え得ない感受の淡い、もどかしい領域）を指す言葉である。この種のある感受の闕域を示す言葉としては「幾」の他にも「微

「幽」「妙」など、中国古典語彙中の特徴的な語が現れる。「微」は見分けられるか見分けられないかの淡い、視力の解像度の闕域を指し、「幽」は物の形を見て取れるか取れないかの明るさの闕域、「妙」はものごとの配置、配列の具合がうまく行っているかと思える思えないの闕域を指す。前ほど見た「靈」、また「神」や「機」などもこの種の語と考えることが出来る。この種の語がものごとや人の技（技芸・芸術）の言詮を越える素晴らしさを表す語となっていることには中国古典語彙世界における感性の在り処を知らせるものがある。

ともあれ「幾」というこの闕域を見つめるということは、ものごとがなぜ、どうして始まるのかという「微妙」「機微」をその闕域の「もどかしさ」の中に見つめる（看）ということに他ならない。

ここで陽明は「感応の幾」を看し、そこから「われ」と「天地・鬼神・万物」（「万物」は具体的には質問者が挙げた「人」「禽獸草木」など生きとし生けるもの、「大学問」によれば「瓦石」の類までを含み、在りとし在るもの、となる）が「

体であるという「われ」にある真実（微妙、機微）を解き明かそうとしているのである。

かくして陽明は質問者にきみの眼前に広がる世界の真実の在り処（心）はどこにあるのかと尋ね詰め、「只是一箇靈明」という答えを得る。

質問者が先ず「人がこの世界の心だと耳に致しております（嘗聞人は天地的心）」と答えるのは、『礼記』礼運篇に、
34 故に人なる者は其れ天地の徳、陰陽の交、鬼神の会、五行の秀気也……故に人なる者は天地の心也、五行の端也。食味、別声、被色して生まるる者也。

と云うによるのだろう。

さらに陽明に「ではその人は何を心としているのかね（人又甚麼教做心）」と問われて質問者は「只是一箇靈明」と答える。この「靈明」という語は、早く『伝習録』の上篇に、

35 問う。身の主、心為り。心の靈明なる、是れ知。知の發動する、是れ意。意の着く所、物為り。是れ此の如きや否や。先生曰く。亦た是し。（卷一・三九葉）

と見え、その下篇に入ると、

36 九川疑いて曰く……先生曰く……心の發動する処を指して之を意と謂う。意の靈明なる処を指して之を知と謂う。……（卷三・二葉。引用13Bとしてすでに引いたもの）

37 朱本思問う。人に虚靈なる有りて方て良知有り。草木瓦石の若きの類にも亦た良知有るや否や。

先生曰く。人的良知、就是れ草木瓦石的良知なり。草木瓦石の若き、人的良知無ければ、以て草木瓦石と為す可からず矣。豈に惟に草木瓦石のみ然りと為すならん。天地も人的良知無ければ、亦た天地と為す可からず矣。蓋し天地万

物と人と、原是れ一体なり。其の発竅之最も精なる処、是れ人心一点の靈明なるなり。風雨露雷・日月星辰・禽獸草木・山川土石と人と、原只だ一体。故に五穀禽獸之類、皆な以て人を養う可し。藥石之類、皆な疾を療す可し。只だ此の一氣を同じくするが為に故に能く相い通ずる耳。(卷三・廿九葉)

と見える。質問者は陽明及びその周囲の人々の口端に出るこの「靈明」なる語をここ(引用33)で引いたのだと考えることが出来るだろう。

引用37はいま問題としている引用33とテーマを同じくする一条であるが、この「靈明」なる語が出る「蓋し天地万物と人と、原是れ一体なり。其の發竅之最も精なる処、是れ人心一点の靈明なるなり」の部分はとりわけ興味を引く。「發竅」という語は、引用15Eに、

故欲修身在於体当自家心体、常令廓然大公、無有些子不正处。主宰一正、則發竅于目、自無非礼之視、發竅于耳、自無非礼之聽、發竅于口与四肢、自無非礼之言動。此便是修身在正其心。

と出ていた。これらの「發竅」はすでに解した如く「目・耳・口・四肢」における「視る・聴く・言う・動く」という行動を謂うと取れるが、いまの引用37に就けば、上乗の考察により、それはまさに「靈明」なる「良知」という「感応(応感)」活動の発出を謂うと取ることが出来るだろう。ところですでに前節に見た如く、この「良知」なる活動は「天命の性」なる「至善」の「發見」であった。とするなら人を含む「天地万物」の形骸(形体)の内に、人に特定されているのではない「至善」の遍在(流行)があつて、その「至善」のとりわけ「精確な発現」が「人心一点の」「良知」なる「感応(応感)」の活動だということになるだろうか。

ともあれ質問者はかくして「只是一箇靈明」と答えたが、実はここにすでに「靈明」を「物（もの）」化する陥穽は潜んでいると謂うべきだろう。すなわち「一箇」という言表はそれが着く語の意味を「物（もの）」化する、あるいはすでにその語が「物（もの）」化されていることを予記しているからである。

これを引き取つての陽明の言葉は、先ず、

分かるだろう、上は天、下は地まで、ただこの「靈明」が有るだけなのだ。（可知、充天塞地、中間只有這箇靈明。）と、すなわち、「天地万物」に行き渡るものとしては「這箇靈明」が「有る」だけだ、と云う。「這箇」にしても「有」にしても、やはり「物（もの）」化の陥穽を潜ませている。しかし言うまでもなく「充天塞地、中間只有這箇靈明」という言明全体の意味は「靈明」を通常の「物（もの）」と考えるのでは到底理解出来ない。

繼いで陽明は先ず、

人は、形体としてはいかにせよ「われ」と天地・鬼神・万物とは一体でないからと自分から切れ目を入れてしまう。（人只為形体自間隔了。）

と云う。すなわち人は「形体」という「物（もの）」の事実^{（5）}に止まるために他存在とみずから隔絶してしまうのだと云う。これには「大学問」に、

陽明子曰く。大人なる者は天地万物を以て一体と為す者也。……若し夫れ形骸^{（6）}に間たりて爾と我を分かつ者は、小なり矣。（……若夫間形骸而分爾我者小人矣。引用26B）

と云うのが参考となる。「形体」と云い「形骸」と云うが、いずれにせよ我々が具体的に「物（もの）」として存在している、その「我が身」の存在実感にあって他存在も同じく「物（もの）」とのみ見るにある時、「爾（なんじ）」と「我（わ

れ)」は隔絶し、同じ存在(一体)とは感じられなくなってしまう(了)。「爾(なんじ)」は形骸という壁を隔てた彼方の理解し得ない「物(もの)」となってしまうと云うのである。

ここに我々は二十一歳の年に、「格物」の「物」をまさに「物(もの)」として、その「理」を理解しようと「竹」(恐らく切り取って来た竹)を前に七日間「窮格」し、遂に疾に落ちた(引用1・2)、という昏倒の体験の、陽明における反芻とその思索化を見ることが出来るのではないだろうか。

その体験の反芻と思索の中で、「至善」の在り処を「物(もの)」から「われ」へ、また「物(もの)」から「事(こと)」へとという転回が行われ、その方向が生涯を賭けて深化していったのではないかと推察されるのである。そしてその思索の深化の帰結が、『大学』の「修身・正心・誠意・致知・格物」という一連の工夫をまさに一連の工夫として「われ」における「良知」として発現し働く「天地万物」との「応感(感応)」回路の中に位置付けて理解することであり、さらにこの「われ」の内の「至善」の発現であるこの「感応(応感)」の働きを「自然に」ひとりで「精確に果たす」「良知」なる働きを「われ」と「天地万物」が一体である「われの生きる澁刺たる現在」の成立根拠と感得することであつたのではないだろうか。

引用33にもどれば、陽明の言葉は以下、

我的靈明、便是天地鬼神的主宰。天没有我的靈明、誰去仰他高……離却我的靈明、便没有天地・鬼神・万物了。我的靈明、離却天地・鬼神・万物、亦没有我的靈明。如此便是一氣流通的、如何与他間隔得。

と続き、本論とも言える言葉が展開する。先ず問題はここに繰り返される「我的靈明」の「我」をどう解するかである。例えば溝口雄三氏は一貫して「人の靈明」と訳され、吉田公平氏は「我々の靈明」と訳しておられる。しかし以下(F)に陽明が、

死んだ人のことを考えてごらん。その人の、かけがえのないその人の「精霊」は遊散してしまった。その人の生きた現実であった天地万物はなおもどこかに存在しているのであるのか。（今看死的人、他這此精靈遊散了。他的天地万物、尚在何処。）

という以上、すなわち「死的人」「他」を複数あるいは共同的自我としては到底考えられない以上、今の部分（E）に繰り返される「我的靈明」の「我」もまさに単独に生死する「われ」と解すべきであろう。

陽明がここで人の「死」と「その人の天地万物（他的天地万物）」の喪失に言及したことには重大な意味がある。「死」とは何か、いかなる事態かという問いに「われ」の現実において直面し、そこに「われ」の、すなわち「生きる」ことの現在性の喪失という隅なき白昼への落下と渾身の思索による帰還を果たして来た陽明の体験がここにははつきりと響いていると思われるからである。

ともあれ「天地万物」からの突如の機縁による「われの靈明」なる「感応（応感）」の起発、すなわちその「天地万物」への「感応」は、「物（もの）」の世界に「われ」と共に生きるあるいは生きられる「現存」の息吹く世界を開く。

「大学問」には、

孺子の井に入るを見れば必ず怵惕惻隱の心有る焉。是れ其の仁の孺子と一体と為れば也。……鳥獸の哀鳴し穀鯨するを見れば必ず忍びざるの心有る焉。……草木の摧折するを見れば必ず憫恤の心有る焉。……瓦石の毀壞するを見れば必ず顧惜の心有る焉。（引用26A）

と「感応」の例を挙げるが、ここにそのことは明らかであろう。

「感応」は「物（もの）」が現す「井に入る」「哀鳴し穀棘する」「摧折さるる」「毀壞さるる」という機縁に「感応する」。すなわち「感応」は「感応」の両側、「われ」と機縁となった「物（もの）」との両側に、同時に内なる「靈明」処を生み出すのである。「感応」は瞬間に起発し、終わる。不動の永遠性あるいは非時間性の下にある「物（もの）」とは異なり、「感応（応感）」という働きはまさに「事（こと）」としての瞬時性・現在性をこそその核心とする。「井に入る」瞬時の孺子の眼差しに出会うことは、屠場に牽かれ行く眼前の牛があげる身もだえの悲しみに出会うことは、永遠の存在なる惰性を断ち切る「現存」の出現である。その瞬時に「われ」は生まれ、動き、走る。「われ」の内なる「至善」が「発見する」。その「自然な」瞬発こそ陽明の云う「感応（応感）」行動の核心であろう。

かくして開けた「われ」の生きる「現存」の世界は、「至善の発見」である「良知」という「感応」活動によって開かれ、刻々に開かれ続けている限りで「現存する」。「われ」と「天地万物」とが切り離れば、「感応」活動は凍結あるいは消滅し、当然のこと「われ」も「天地万物」も俱にその「現存」を終えてしまう。「われ」が死を迎えれば、「われ」と俱に「われ」の内の「良知」という「感応」活動によって「現存」に開かれていた「天地万物」はもちろん喪失する。

陽明はこのような事態を伝統的な「一気の流通」という言葉でも説明しているが、この「一气」とはすなわち「現存性」の媒体を謂うと解することが出来るだろう。

繼いで質問者が放つ、

天地・鬼神・万物は千古変わらず見在げんしています。どうしてわたしのこの「靈明」がなくなるとそれらもいっしょに

なくなってしまうのですか。(天地・鬼神・万物、千古見在、何没了我的靈明便俱無了。)

という質問は、陽明の言葉に対する呆々然たる驚きの反問に近く、質問者が「物(もの)」の常識にあることを示すだけである。

八

陽明の「格物」をめぐる思索は朱熹説に従つてのその敢行と挫折に淵源し、死の恐怖との葛藤など、深刻な体験を経て転回し、深化した。以上その様相を『伝習録』『大学問』のテキストに就いて辿った。その帰するところ、人が生きる「現存」世界の真実を独自の深さで捉え切るものと思われる。ただし、陽明がその思索の主線の一つとした、「至善」は「事物」にあるのではなく「われ」にあるのだという朱熹「格物」説への批判は、実は朱熹その人のテキストに就く限り、誤解であるという他はない。むしろ興味深いのは、この誤解にもとづく朱熹「格物」説への根本的な批判を通じて、むしろ朱熹の思索の元来の有り様とスケールを陽明はよく受け継ぎ深めたのではないかと皮肉にも観ぜられることである。

むしろその上で、朱熹と陽明には、現代に生きる我々にとつても示唆深い相違が存在する。ここでは先ず陽明の朱熹説批判の様相に触れておきたい。「格物」の陥穽は実は二重のものであり、その影響は現在の研究者にまで及ぶのである。⁸⁾

陽明の朱熹「格物」説批判の言辞の典型は、すでに引用5として引いた『伝習録』中、「答顧東橋」の一条に、朱子の所謂「格物」と云う者は、「物に即して其の理を窮めるに在る也」。「物に即して理を窮む」とは、是れ事、事

物物上に就いて其の所謂「定理」なる者を求むる也。是れ吾が心を以てして理を事事物物の中に求め、心と理とを析きて二と為す矣。

というものである。

同様の批判が繰り返し見られるが、「大学問」に見えるものを引いておこう。

38 曰く。然らば則ち又た烏いすくんぞ其の至善に止まるを為すに在る乎。曰く……後の人、惟だ其れ至善の吾が心に在るを知らずして、而して其の私智を用いて以て其の外に揣摩・測度し、以て事事物物、各おの定理有りと為す也。是を以て其の是非の則に昧く、支離決裂し、人欲肆ほしままにして天理亡び、明德・親民の学、遂に天下に大乱す。(卷二六・四葉)

39 曰く。止まるを知りて后定まる有り……慮にして后能く得、とは其の説何ぞ也。曰く。人惟だ至善の吾が心に在るを知らずして之を其の外に求め、以て事事物物皆な定理有りと為す也。而して至善を事事物物の中に求む。是を以て支離決裂し、錯雜紛紜して一定の向かう有るを知る莫し。(卷二六・五葉)

これら陽明の同じ趣意の批判が、その現れる箇所、すなわち『大学』の「止於至善」とそれにかかわる「知止而后有定……慮而后能得」についての箇所に見れること、およびその言葉に「事事物物」「定理」なる語が現れる点から、次のような、朱熹『大学或問』のまさに「知止而后有定……慮而后能得」にかかる箇所のテキストに依拠していることは間違いない。

すなわち、

40 能知所止、則方寸之間、事事物物、皆有定理矣。(『纂疏』一四葉。すでに引用32として引いたもの。)

と云うテキストである。引用38・39はそのままここを引いているが、他についてもこの「事事物物、皆有定理」なる文
言が陽明の朱熹批判のポイント、すなわち陽明の理解ではこの文言こそ朱熹の「格物」説の得失を端的に表すポイントで
あるとして引かれていることは明らかであろう。

その上で指摘すべきは、朱熹のテキストには明示されている、いま我々が「○」を付した「方寸之間」が陽明の引用・
言及においては一貫して飛ばされていることである。

「方寸」には「心」を指す用法があるが、ここは明らかにそれである。『中庸章句』の「序」に朱熹は、

41 蓋し嘗みに之を論ず。心の虚靈に知覚するは一なる而已矣。而して以て人心・道心の異なる有りと為す者は則ち其の

或いは形気の私に生まれ、或いは性命の正しきに原するを以てなり……二者、方寸の間に雜る、而して之を治める所
以を知らざれば……（点校本一四頁）

と述べる。これを先ずは「心之虚靈知覚」と出したその「心」の言い換えと取ることが出来るであろう。

またいまの『大学或問』に即して云えば、「明德」にかかる「或問」に、

42 唯だ人の生まるるや乃ち其の氣の正にして且つ通なる者を得て其の性最も貴しと為す。故に其の方寸の間、虚靈に洞

徹し、万理咸な備わる。（「纂疏」九葉）

と云うが、この「方寸之間」について「虚靈洞徹、万理咸備」というのは、まさに「明德」について朱熹「章句」が、

43 明德者、人之所得乎天、而虚靈不昧、以具衆理、而応万事者也。（点校本三頁）

と云うに対応するから、この「方寸の間」は「明德」を指すと取ることが出来るだろう。

すなわち同じ『大学章句』の中での承受理の関係から云うなら、我々がいま問題としている、

方寸之間、事事物物、皆有定理矣。

の「方寸之間」とは「明德」を謂うとなる。

ここに云う「事事物物」とは「隨事隨物」のこと、これはまとめれば「隨事物」となるが、そうとして、この一文を、方寸之間、隨事隨物（隨事物）、皆有定理矣。

とすれば、その謂うところは明確であろう。すなわち、

明德には、事物ごとに、いずれにもそれぞれに対応して行く定理が備わつて有る。

である。朱熹の意に即せば、「定理」は「事物（事事物物）に有る」のではなく「方寸の間（明德）」に有るのである。

貴州・龍場駅での陽明の「格物」理解の転回について、『年譜』武宗・正徳三年（一五〇八）陽明三七歳の条には、

44 忽として中夜、格物致知の旨に大悟す。寤寐中に人の之を語る者有るが若ければ、覺えず呼躍す。従う者皆な驚く。

始めて聖人の道には吾が性自足し、向に理を事物に求める者は誤りなりと知る也。（卷三三・一四葉）

と伝える。ここには「求理於事物」と云うが、これは、『大学』の「致知格物」に対する朱熹の「章句」に、

45 格は至る也。物は猶お事のごとき也。事物の理に窮至すとは、其の極処、到らざる無からんと欲する也。（……窮至

事物之理……。点校本四頁）

とあるを特に意識するのであろうか。いずれにせよ、確かにこの「章句」に出る「事物之理」という言句は、先ずは「事物に有る理」と読んでしまいがちな表現ではある。しかしそもそもこの『大学』が「大学の道は明德を明らかにするに在り……」と始まり、朱熹がその「明德」について「虚靈不昧にして以て衆理を具えて万事に応ずる者也」と冒頭に注解す

る以上、その流れの中に「修身・正心・誠意・致知・格物」と出て来る、すなわち人たる「われ」の修養の実際項目として出て来る「修身・正心・誠意・致知・格物」について、「理」の在り処を「われの明德」以外に朱熹がここで突如設定し直すことが考え得るものだろうか。

すなわちこの「事物之理」についても、いまの「或問」（引用40）と同じく、

事物についての（明德に備わり有る）理

と取るべきであろう。

「事物之理」をこのように読む句法としては、同じ『大学或問』の、

46 則ち夫れ外物の人を誘うこと、飲食男女の欲より甚だしきは莫し。然れども其の本を推せば則ち固より亦た人の当に有るべくして無き能わざる所の者に非ざる莫き也。（……莫甚於飲食男女之欲……。「纂疏」五五葉）

と云う一節に見える「飲食男女之欲」など、同じ句法の例であろう。云うまでもなく、いまの前後にも「云うことく、その「欲」は「飲食する・男女（性愛）する」そのままに「事物」そのものに「有る」のではなく、それを「欲する」人に「有る」ものである。従って「飲食・男女之欲」は、

飲食・男女についての欲

あるいは、

飲食・男女を欲するその欲

と訳せるだろう。いまの後の方に因めば、「事物之理」とは、

事物を理めるその理

となる。端的に、「事物之理」とは「明德」がそれぞれの「事物」にそれを当てて「応じて行く」その「理」と理解すべきなのである。

別に「事物之理」を「事物に有る理」と読む必要はない、あるいは読むべきではないという点、傍証となるテキストを示しておこう。すなわち『孟子』尽心・上の「万物皆備於我矣」に対する朱熹「集注」に、

47 此れ、理の本然を言う也。大なるは則ち君臣・父子、小なるは則ち事物の細微なる、其の当然の理、一として性分の内に具わらざる無き也。(……大則君臣父子、小則事物細微、其当然之理、無一不具於性分之内也。点校本三五〇頁)と云うテキストである。「其当然之理」という「其の」は上の「君臣父子」「事物細微」を承けること明白であるから、代入して敷衍すれば、

君臣父子之(当然之)理、事物細微之(当然之)理、無一不具於性分之内也。
となる。

すなわち「(当然之)理」は一つ漏らさず「性分之内」に「具わる」のであって、「君臣父子」や「事物細微」に「具わる」のではない。したがって「君臣父子之理」「事物細微之理」という言い方は可能であるとしても、それは「君臣父子」「事物細微」に「具わる」「理」を云うのではなく、「君臣父子」「事物細微」において「我(われ)」の行動によって実現されるべき「理」を云い、その「我(われ)」の行動が循うべき(当に然るべき)「理」そのものは「我(われ)」の「性分の内」に「具わっている」のである。

実際、「君臣之理」「父子之理」という言句は、「朱文公文集」卷一四「行宮便殿奏節二」に、

48 夫れ天下の事、理有らざる莫し。君臣為る者には君臣の理有り。父子為る者には父子の理有り。夫婦為る、兄弟為る、

朋友為るより以て出入起居・応事接物の際に至るまで、亦た各おの理有らざる莫し焉。以て之を窮めること有れば則ち君臣の大自り事物の微に至るまで、其の然る所以と其の当に然るべき所を知りて緘芥の疑い亡からざる莫し。……此れ学を為すに窮理より先なる莫き所以也。

と云うに見え、またここには「事物」も同じく現れている。

以上、朱熹の『大学章句』に云う「窮至事物之理」とは「事物に有る理に窮至する」ことではなく、「事物に應ずる明德に具わる理に窮至する」ことであることは明白である、と断ずることが出来るだろう。

しかし現在に至るまでこの朱熹の言句「窮至事物之理」は「事物に有る理に窮至する」とことと読まれ、それが基本となつて、朱熹の「格物」そして「窮理」（「窮至」の「窮」が響かせるもの。またいま見た引用48にも出ていた）についての理解が行われている。我々が勘案するところ、その誤りは、陽明の、引用5・38・39に示したテキストに行われる朱熹批判、その簡明、的確で説得的な批判が潜ませる陥穽に我々が落ちるところにあると思われる。

九

ともあれ陽明は二十一歳の年、朱熹の「格物」説を先ず「一草一木」なる「物（もの）」が「至理」を「涵む」、その「至理」を得ることだと「思い」、七日の末に遂に空しく精力を使い果たして昏倒した。これでは到底聖賢になることはできないと諦め、世に行われる「辞章の学」に就いたのであった（引用1・2）。そして三十七歳の年に、「理を事物に求める」

という従来の説の誤りに想到したのであった(引用44)。

「至善」「至理」は「われ」にこそ有り、「物」とは「われ」の行動のことなのだとその「格物」理解は転回したのである。

しかし朱熹に即して見れば、陽明は朱熹についての二重の誤読を破して、朱熹「格物」説の基本的な構図にもどった、と云うことになる。朱熹も「理」は「われ」の「性分の内」にあると考えていたのであるし、また「格物」の「物」とは人の為す「行動」を謂うと考えていたからである。しかし陽明は自らの朱熹理解が誤読に基づくものとは(恐らく)遂に思い至らず、その誤った朱熹理解に基づいて朱熹批判を行い、そこに自らの思索の基線を引いたわけである。そのため陽明の思索が辿り、帰したところに展開し、開かれた光景には朱熹の思索を辿り直しているように観じられる場面が出現する。例えば陽明の「良知」をめぐる思索には朱熹の「明德」についての思索が引き継がれており、そのことは既に見た如く「大学習」(引用27)に明示的にも示されていた。

しかし両者の思索には基本的な相違、気分の相違とでも呼び得るような異なりが見られ、その思索の帰結を異なつた姿にしている。その最もポイントとなると思われる両者の相違をここで指摘し、本稿を閉じたいと思う。

その相違とは、いま朱熹もまた「格物」の「物」を人の為す「行動」を謂うと考えていたと述べたが、その点にかかわる。すなわち「格物」の「物」を同じく人の「行動」と捉えるにしても、その捉え方の色合いが朱熹と陽明とではずいぶん違うのである。そしてこのことには、朱熹が「理」について云う時に「当然(当に然るべし)」という語がもつとも基本的な語として頻出するのに対し、陽明のテキスト、『伝習録』のみならず『王文成公全集』全体に検しても、この「当然」

なる語、あるいは「当…（当に…すべし）」という句法がほとんど現れないという事実、思索の重要な場面に関して云うならわずか一・二例のみと観察されるという事実がかかわる。陽明において目立つのは「当然」に替る「自然」という語の思索のポイントにおける使用である。

では朱熹の思索の帰するところ、「格物」の「物」とは何であったのか。端的にそれは「われ」の人として果たさねばならぬ職務としての行動であった。

『大学章句』の「序」において、朱熹は往昔「三代」の時代には「小学」「大学」と進む「学校」が広く設けられ、カリキュラムが整備されていたと述べ、その時代の「学び」とは如何なるものであったかについて簡潔に次のようにまとめている。

49 其の焉こゝに学ぶ者は、以て其の性分の固より有する所・職分の当に為すべき所つかを知しみて各おの俛焉こゝとして以て其の力を尽くすこと有らざる無し。此れ古昔盛時の、治、上に隆たかく、俗、下に美うましき所以にして、後世の能く及ぶ所に非ざる也。

（点校本一頁）

「学び」の内容は「其の」「性分の固より有する所・職分の当に為すべき所」を「知つかむ」こととまとめられているが、その、

性分の固より有する所——職分の当に為すべき所

という二項分けは、同じ「大学章句」の冒頭、「明德」についての朱熹の注解、

50 明德なる者は……以て衆理を具えて而して万事に應ずる者也。
の、

衆理を具えて——（而して）——万事に應ずる

という「明德」の働きの構造とまさに対応していると読むことが出来る。

すなわち「大学」における「学び」とは、本文に「大学の道は明德を明らかにするに在り、民に親しむ（朱熹では、民を新たにす）に在り、至善に止まるに在り」と云うごとくまず「明德を明らかにすることなのだ、その「明德を明らかにする」営為は具体的には「明德」の働きのこの構造に従って、「明德」に「具わる」「衆理」を「知み」、それがその「理」に循つて「応じ」働く「万事」を「知む」営為となる。この両者の「知み」はもちろん互いを必須とする緊密な一体をなす営為である。朱熹はこの「明德を明らかにする」両面的な営為を、「序」においては「性分の固より有する所」の「知み」と「職分の当に為すべき所」の「知み」と記したのである。すなわち、

衆理 Ⅱ 性分の固より有する所

万事 Ⅱ 職分の当に為すべき所

となる。朱熹においては「明德」が「応じ」働く「事」とは「職務」の謂いだつたのである。

しかし「事」字が「職」を意味するという理解、すなわち「事は職である（事、職也）」という訓詁は、中国古典語彙の世界にあつては所謂「定訓」とも謂うべきものであつて、『説文解字』にすでに明記されているところでもある。これについて興味深いのは、『論語』顔淵篇・冒頭章、所謂「克己復礼」章の、

……顔淵曰、請問其目。子曰、非礼勿視……顔淵曰、回雖不敏、請事斯語矣。

と云う「事」について、朱熹が「集注」において次のような注解を加えていることである。すなわち、

51 「事」は「事事」の「事」の如し。「請事斯語」とは、顔子其の理を默識し、又た自ら其の力の以て之に勝つこと有るを知れば、故に直ちに以て己が任と為して疑わざる也。

と、「請うらくは斯の語を事とせん」の「事(事とす)」字を「以為己任」と解し承けているのである。いまの注解の冒頭、「事は事事の事の如し」と云う「事事」とは、『尚書』説命・中に、

惟れ説命えつぜられて百官を総ぶ。乃ち王に進めて曰く。嗚呼……惟れ事を事とせば乃ち其れ備え有り。備え有れば患い無し。……惟事事乃有備、有備無患……)

と云う「事事」のことであろう。蔡元定の子・蔡沈が朱熹の委嘱により撰した『書集伝』には、この「事事」につき、

52 惟れ其の事を事とすれば、乃ち其れ備え有り(惟事其事、乃其有備)。

と解している。上の「事」を、示した如く動詞として読むのであるが、その意味は職務を職務として担い果たすことを謂うとなる。

『大学』の、朱熹の所謂「経」はいまの「明德」の出る「大学の道は明德を明らかにするに在り」に始まり「天子自より以て庶人に至るまで壹いつに是れ皆な脩身を以て本と為す。其の本乱れて未治まる者、否あらず矣。其の厚くする所の者薄くして其の薄くする所の者厚きは、未だ之有これらざる也」と終わるが、この「経」全体に対するまとめとしての「或問」には次のように云う。

53 A 天の明命は有生の同じく得る所、我の私われし得ること有るに非ざる也。是を以て君子の心は豁然大公、其の天下を視る、

一物として吾が心の当に愛すべき所に非ざる無く、一事として吾が職の当に為すべき所に非ざる無し。或いは勢い匹夫の賤しきに在ると雖も、而るに其の君を堯舜とし其の民に堯舜となる所以の者、亦た未だ嘗て其の分内に在らざるばあらざる也。

B 又た況や大学の教えは乃ち天子の元子衆子・公侯卿大夫士の適子と国の俊選との為にして設く。是れ皆な將に天下国家の責にして辞す可からざる者有らんとするなれば、則ち其の素より教えて預め之を養う所以の者、安くんぞ天下国家を以て己が事の当に然るべきと為して預め以て其の本を正し其の原を清くすること有るを求めざるを得ん哉。

C ……大抵、学ぶ者にして天下の事を視て以て己が事の当に然るべき所と為すを以て之を為すは、則ち甲兵・錢穀・籩豆・有司の事と雖も、皆な「己の為にする」也。（「纂疏」二二葉）

いま傍点を付した「一事として吾が職の当に為すべき所に非ざる無し」「天下国家を以て己が事の当に然るべきと為して」「天下の事を視て以て己が事の当に然るべき所と為すを以て之を為す」などの言句に就けば、朱熹がこの『大学』なるテキストを如何なる視点で読もうとしていたかは明らかであろう。またこれらの言句に「為す」という語が出ることに注目すべきである。すなわち天下の有りと有る「事」はすべて「われ」が果たすべき「職務事項」であり、「われ」はその一つ一つの「職務」を「当に然るべく（当然）」果たす行動を「行わなければならない（当為）」のである。

この「事」と対している「明德」に「具わる」「理」については、「至善に止まるに在り」の「至善」についての「章句」に、

54 至善とは則ち事理当然の極也。（点校本三頁）

と云い、所謂「格物致知補伝」にかかる「或問」に、

55 A 天道流行して造化発育し、凡そ声色貌象有りて天地の間に盈つる者、皆な「物」也。既に是の物有れば則ち其の是の物為る所以の者、各おの当然の則にして自ずから已むを容れざる有らざる莫し。是れ皆な天の賦する所に得て人の能く為す所に非ざる也。

B 今ま且く其の至切にして近き者を以て之を言えば、則ち心の物為る、実に身に主にして、其の体には則ち仁義礼智の性有り。其の用には則ち惻隱・羞惡・恭敬・是非の情有り。渾然として中に在りて、感かすに随いて応じ、各おの主る攸有りて乱す可からざる也。次いで身の具うる所に及べば則ち口・鼻・耳・目・四肢の用有り。又た次いで身の接する所に及べば則ち君臣・父子・夫婦・長幼・朋友の常有り。是れ皆な必ず当然の則にして已むを容れざる有り。所謂「理」也。（「纂疏」五〇葉）

と云うに就くに、「当然」という語がその「理」に付きまとうことが明らかだろう。

引用54の「事理」という語についてこれを「事に有る理」と解してはならないことは前節に「事物之理」について論じたことと同じである。

また引用55 Bの「是れ皆な必ず当然の則にして已むを容れざる有り。所謂理也」にしても、上に出る「口・鼻・耳・目・四肢の用」や「君臣・父子・夫婦・長幼・朋友の常」などそのものに「理」が「有る」と云うのではない。このことは前節に見た引用47に明らかである。そこには「君臣・父子」が現れ「其の当然の理、一として性分の内に具わらざる無ぎ也」と言明されていた。「理」は「性分の内に具わる」のである。

朱熹が「明德」について「衆理を具えて而して万事に応ず」と云う、その「理」とは、端的にそれぞれの「事」なる職

務を果たすべく行動する時に循うべき、「天」より賦与されている「こうこうせよ（当然。当に然るべし）」という箇々の「職務指令」である。引用49および53Bによれば、「大学」における「学び」とは「齊家・治国・平天下」に及ぶ様々な「事（職務）」について、それについて「われ」に「天」より賦与されている「こうこうせよ」という「職務指令」を「あらかじめ」「知み」、予行演習を重ねて、実際にその「事（職務）」に当たった時に適正にその「理（職務指令）」に循って行動しその「事（職務）」を果たせる態勢を作ることであったということになる。

この朱熹の「職の思想」とでもまとめ得る思索の帰するところは、慶元二年（一一九六）、朱熹六七歳の年に、周必大に宛てて書かれた書簡に見える一節、歐陽脩の「道を学ぶこと三十年」なる語に「却つて後学の説話に似る」と周必大が疑義を呈したことに抗議する一節に現れる次の一文に露わであろう。すなわち、

56 A……則ち「道」の名を得るは、正に人生日用当に然るべきの理、猶お四海九州百千万人当に行くべき路のごときなるを以てする爾……則ち「道」の、天下の君臣・父子の間、起居動息の際に在るや、皆な一定の明法有りて頃刻にして暫くも廃す可からず。

B故に聖賢作る有り。言を立て訓えを垂れて以て之を著明し、巨細精粗、備わらざる所無し。而して其の書を読む者は必ず当に講明究索して以て諸を心に存し諸を身に存して諸を事業に見わすべし。然る後に以て人の職を尽くして天地の間に立つ可し。（「朱文公文集」卷三八「答周益公書」の三）

「人の職を尽くして天地の間に立つ」、これが朱熹の思索の帰するヴィジョンであった。「天・地」の間に「人の職を尽くして」「立つ」のであるから、これは「三才（天・地・人）」の一として立つということであり、それとして『中庸』

第二二章に、

57 唯だ天下の至誠のみ能く其の性を尽くすと為す。……則ち天地の化育を賛く可し、以て天地の化育を賛く可くんば則

ち以て天地と参す（天・地のペア関係に入って天・地・人のトリプル関係を作る）可し矣。

と云う「天地と参する」ことを果たすということになる。「天下の至誠」とはその朱熹「章句」に従えば「聖人の徳の実なる」を指すのであるから、「人の職を尽くして天地の間に立つ」とは端的に「聖人」として立つと云うに他ならないのである。

以上紹介してきた朱熹のテキストに明らか如く、「当然（当に然るべし）」という言葉が「事」「理」をめぐって頻出する。しかしそれは朱熹が「事」を「職務」の意味で考える以上当然のことでもあろう。なぜなら「職務」とはそもそも「こうこうこういうことについてこうこうこういうように行動せよ」という行動の予設された具体的な枠を謂うのだからである。「職務」を果たすとはその予設された枠にびたりと循したがって行動し予設された行動目標を達成することに他ならない。これは「行動」の外在化、定格化、我々の流行の言い方では「マニュアル」化されたものと云い得るだろう。

「職」「職務」という観念の下では「行動」が二つに分裂しているとも云い得る。すなわち「天」によって「マニュアル」として予設され「当に然るべし」と命令され、それを実現する責めを「われ」が負っている、その意味では「われ」にこそ賦与されて在るにもかかわらず、いわば「われ」の内に外在化し定格化してしまっている「実現されるべき」行動イメージと、「われ」の現存そのものである実際行動との分裂である。

我々の圧倒的に安楽な現代の生存に較べ、運命に翻弄される「生の現場」に生きた人々に就いて考えるならば、「天」

から「職務指令」を与えられ、その「職務」を果たすことを求められている、それも引用53Aの「天の明命は有生の同じく得る所、我の私し得ること有るに非ざる也」という言葉などに明らかのように、「生きとし生けるもの(有生)」「すべてが同じくその「明命」を受けている、すなわち「われ」とともに「天」により「職」に就けられ「叙任」されているというヴィジョンは、運命に翻弄されるだけの「世界とわれ」に確たる存在意義を打ち込む輝かしいヴィジョンであっただろう。しかしその「明命」が「当然(当に然るべし)」として「われ」に在ることは、その「天」に由来し「生きとし生ける万物とわれ」の内に共有される「明命」を自覚する輝かしさが見失われる時、「われ」の「職務」が外在的な「義務」に形骸化、すなわち「物(もの)」化してしまう道を常に併存していたと云い得るだろう。

陽明の思索テキストに全く「当然」が現れず、替わって「是れ乃ち天命の性に根ざして自然に靈昭不昧なる者也」(引用26B。「大学問」)のごとく「自然」なる語が出現することは、このような朱熹のヴィジョンに併存していた「われ」の現存たる行動の「物(もの)」化という陥穽を忌避する、ある根本的な思索の気分の転換を示唆すると覚しい。

注

- (1) 「物(もの)」と「事(こと)」との人の思考における相違と絡まりというテーマについては朱熹のテキストに即してではあるが、一部述べたことがある。木下「朱熹の思索、その面差しと可能性」、『日本中国学会報第五十二集』、二〇〇〇年一〇月、所収。
- (2) 段玉裁『説文解字注』(経韻楼本影印)に拠る。一篇上「玉」部に「靈」は「巫」に従う「或体」であり、「玉」に従う本字につき「巫」也。玉を以て神に事う」と云う(三八葉)。またその「巫」字については、五篇上「巫」部に「巫、巫祝也。女の能く無形に事え舞を以て神を降るす者也」と云う(二六葉)。

- (3) 以上については木下『朱熹再読——朱子学理解への一序説』、研文出版、一九九九年六月、第一章「鏡・光・魂魄」に参照。
- (4) 溝口雄三氏がこの「幾」を同じく「機微」と訳しておられる。『中公クラシックスE12、王陽明、伝習録』、中央公論社、二〇〇五年九月、四三三頁。
- (5) 「充塞天地」は「充塞天地」を互文仕立てにした表現である。「充塞天地」なる語は、『中庸』第一章「道也者不可須臾離也……」にかかる朱熹「或問」に「……而莫不各有当然不易之理、所謂道也。是乃天下人物之所共由、充塞天地、貫徹古今、而取諸至近、則常不外乎吾之一心」（『纂疏』一五葉）、第十二章にかかる「或問」に「其（程子）曰……則又明道之体用、流行発見、充塞天地、亘古亘今、雖未嘗有一毫之空闕・一息之間断、然其在人而見諸日用之間者、則初不外乎此心……」（『纂疏』五六葉）と見える。陽明においては「靈明」の、朱熹においては「理」「道」の、と異にするが、その発想は同じ線を動いていると観じられる。
- (6) 前注(4)に云う書の四三四頁。
- (7) タチバナ教養文庫『伝習録、「陽明学」の真髓』、たちばな出版社、一九九五年四月、三八〇頁。
- (8) 本節(八)と次節(九)において朱熹について述べるところは、次の二論文に述べたところを基礎として敷衍したものである。木下「『命』と『令』——朱熹の『天命之謂性』解釈——」、『東洋史研究』第六十四巻第一号、二〇〇五年六月、及び「『事』『物』『事物』『事』——朱熹の『致知在格物』解釈を理解するために——」、『東洋古典学研究第二十集』、二〇〇五年一〇月。
- (9) 氣付くところ、わずかに、『伝習録』巻中、「答顧東橋書」の第九条に「……温清之事、奉養之事、所謂物也。而未可謂之格物。必其於温清之事也、一如其良知之所知当如何為温清之節者而為之、無一毫之不尽、於奉養之事也、一如其良知之所知当如何為奉養之宜者而為之、無一毫之不尽、然後謂之格物……」と云い、第一〇条に「……則凡知君之当仁者皆可謂之能致其仁之知、知臣之当忠者皆可謂之能致其忠之知、則天下孰非致知者邪……」と云い、「答歐陽崇」の第三条に「……故集義亦只是致良知、君子之酬酢万變、当行則行、当止則止、当生則生、当死則死、斟酌調停、無非是致良知以求自慊而已……」と云うものだけである。ただし「当行則行……」の「当」については「当是時」の「当」に同じと取った方がよいかと思われる。
- (10) この「知」を「つかむ」と訓むについては、前注(8)に云う木下「『事』『物』『事物』『事事物物』——朱熹の『致知在格物』解釈を理解するために——」の第二節(三九頁以下)に参照。
- (11) 例えば『故訓匯纂』、商務印書館、二〇〇三年七月、の五二頁以下「事」字の項に参照。
- (12) 三篇下「史」部に「事、職也」と云う(経韵楼本二〇葉)

(総合地球環境学研究所研究部教授)