

# 聖人の行いは初めより人情に遠からず ——王守仁の聖人像

志村 敦弘

## 序

中国では近世に至るまで、儒教においては、「聖人」（伝説の聖王である堯・舜・禹、殷の創業者湯王、周の創業者文王・武王、周の奠定者周公旦、孔子）たらんとすること、あるいは聖人と常人は対等であるとの思想は、『孟子』などに見える他はほとんど主張されなかつた。<sup>(1)</sup>

しかし近世以降は、この思想が脚光を浴び、かつ学問上の最終目標として強調された。例えば北宋・程頤は、その若き日の著述である「顔子所好何學論」（『河南程氏文集』巻八）において、「聖人は学んで到達することができるか。言った、そうだ（できる）」（聖人可學而至歟。曰、然。」）と宣言した。それ以降、多くの儒者たちが、聖人たらんと真摯な努力を重ねたのであった。

明代中葉に活躍した王守仁（王陽明、一四七二〜一五二九）も聖人を目指した一人である。その『年譜』や『伝習録』等に記すところでは、彼もまた聖人になるべく、当時の主流学問であった朱子学

に従って「格物窮理」を試みたが失敗し、自分には聖人になる力量はないと嘆息したという。<sup>(2)</sup>

その王守仁は後年「致良知」説を唱え、いわゆる陽明学（王学）の創唱者となつたが、では彼はどのような聖人論を展開したのであるうか。これが本稿の主題である。

さて、先行研究では王守仁聖人論の特色として、心・良知の意義の徹底的な強調、聖人も過ちを犯すこと、聖人と常人の平等、などを挙げてゐる。<sup>(3)</sup>しかし、その点について言えば朱熹や陸九淵なども言及しており、必ずしもそれが王守仁の独創というわけではない。例えば朱熹は、「聖人もやはり人だ。どうして人と異なろうか（聖人亦人耳、豈有異於人哉。）」（『孟子集注』巻八「儲子曰」章）と述べてゐる。<sup>(4)</sup>王守仁の聖人像が朱熹らと異なるとすれば、その特色は先行研究の指摘とはまた別の点にあるのではないか。

そこで本稿では、先行研究とは異なる観点から王守仁の聖人論を分析し、その特色を示し、さらに進んでその根底にあるものの把握を試みることにしたい。また、聖人について論じることとは、その儒者にとっての理想的人間像を論ずることでもあり、そこにはおの

ずと論者の人間観が投影されることになる。そこで、王守仁思想全体とのつながりにについても触れることとする。

### 一・万世万人の規範ではない聖人

——「見在」に生きる聖人像——

本節では、王守仁の聖人観の特色を検討する手掛かりとして、まず次の一条を見てみたい。

①馬子莘問、修道之教、舊説謂、聖人品節吾性之固有、以爲法於天下、若禮樂刑政之屬。此意如何。先生曰、道卽性卽命、本是完完全全、増減不得、不假修飾的。何須要聖人品節。却是不完全的物件。禮樂刑政是治天下之法、固亦可謂之教、但不是子思本旨。〔伝習録〕上・128条

馬子莘（馬明衡）が質問した。「〔中庸〕首章に」「道を脩める、之を教（と謂ふ）」とあり、旧説では、自己の性に本来具わっているものを聖人が「品節」（序列づけ）して、それを天下の法制としたのが礼楽刑政だ、とされていますが、これはいかがでしょうか」。先生は言われた。「道は性そのもの、（性は）命そのものだから、そもそも完全無欠で増すことも減らすこともできなければ、飾り立てることもできないものだ。どうして聖人による序列づけが必要なのか。それはむしろ不完全なことなのだ。礼楽刑政は天下統治の法であって、確かに「教」と言えるが、（それは）子思の本意ではなかったのだ」。

本条で王守仁が批判している「旧説」とは、『中庸』首章（以下、『中庸』は朱熹『章句』の分章により示す。）「天命之謂性、率性之謂道、

脩道之謂教。」にかかる朱熹『章句』の「聖人因人物之所當行者而品節之、以爲法於天下、則謂之教。若禮樂刑政之屬、是也。」という部分である。聖人が人や物を序列づけた、という朱注を「不完全」とし、「礼楽刑政」が「治天下之法」であり、「教」であることは認めつつも、それは子思の本意ではなかった、とまで述べている。

このことは、聖人による序列づけや、「治天下之法」を聖人の要件とすることへの否定、或いはそれらを無条件に受け容れることへの批判が王守仁の中にあつたことになる。

また、聖人に由来するものであつても無条件に受け容れないという点で、その「言」をめぐる次の二つの主張も興味深い。

②夫學貴得之心。求之於心而非也、雖其言之出於孔子、不敢以爲是也。而況其未及孔子者乎。求之於心而是也、雖其言之出於庸常、不敢以爲非也。〔伝習録〕中「答羅整庵少宰書」

学問は得心することを貴ぶ。（自己の）心に照らして正しくないければ、孔子の言葉であつたとしても決して正しいとはしない。孔子に及ばない者であるなら尚更である。（自己の）心に照らして正しければ、平凡な者の発言であつても正しくないとはいない。

ここでは是非の判断を自己の心に照らすことの重要性を説くが、最も注目すべきは、孔子の言葉であつても全て正しいとはしないことを大胆にも明言している点である。つまり自己の心の判断を優先し、聖人の言葉であつても絶対視しないというのである。そして「庸常」（常人）の言も心に照らして聖人同様に評価される可能性を持つという。

③聖賢垂訓、固有書不盡言、言不盡意者。凡看經書、要在致吾之

良知、取其有益於學而已。則千經萬典顛倒縱橫、皆爲我之所用。一涉拘執比擬、則反爲所縛。『王文成公全書』（以下、『全書』と略）卷之六「答季明德」

聖賢の垂れた教えも、本来は「書は言を尽くさず、言は意を尽くさず」(『易』繫辭上)というところがある。経書を読むときは、自己の良知を發揮して、学問に有益なものを取ることを求めることこそが肝心だ。そうすれば經典という經典を自由自在(に扱って)、すべて私の道具となる。少しでも(経書の言葉に)固執し模倣すれば、(それに)縛られることになる。

③でも、経書を読むには、自己の学にとつて益になる部分さえ取ればいいという。尊崇すべき経書を「顛倒縱横」すれば「我之所用」となると言うとき、彼においては、経書はその一言一句までも無条件に受け容れなくてもよい存在となった。

以上のような、聖人の制作した「礼楽刑政」や、「聖賢垂訓」や孔子の「言」というのは、そもそもどのようなものなのであろうか。例えば①では「礼楽刑政」が「治天下之法」、つまり制度化・規範化され、③の「垂訓」については、「経書」云々とあるようにそれが権威あるものとされている。いずれも万人にとつて極めて尊貴で、無条件に仰ぎ従うことを求められるもの、ということになる。

およそ、万人が仰ぎ従うべきものとされる存在は、結果として国家・社会の規範(制度)とならざるを得ないであろう。万人が仰ぎ従う存在、あるいはその可能性を持つ存在なら、それを「治天下」に活かさない手はない。「礼楽刑政」はその最たるものであろうし、「聖人垂訓」も「経書」として公的権威をもつものであり、周知のごとく、孔子の言行を収録した『論語』も「四書」の一つとして科

挙の試験科目として国家制度に組み込まれている。それらは元来、過去の生身の聖人の制作した礼楽や生き生きとした言葉ではあったが、その後国家的・社会的権威を備えて規範(制度)化された。

つまり、王守仁が朱熹の聖人像において否定せんとしたものは、このような、万人が仰ぎ従うべき規範・制度的存在としての側面である、ということになる。その像は、「規範としての聖人」というのもよいであろうか。

ここで、その朱熹の聖人観についていまま少し検討を試みたい。<sup>5)</sup>『朱子文集』卷三十八「答周益公(三)」には、

④以道爲迂遠疎闊而不必學耶。則道之在天下、君臣父子之間、起居動息之際、皆有一定之明法、不可頃刻而暫廢。故聖賢有作、立言垂訓以著明之、巨細精粗、無所不備。

道を現実離れて空疎なものとして、必ずしも学ぶ必要はないのであろうか。「道」が天下に顕現するには、君臣父子のあいだ(の関係)、起居や動静において、すべてこれと決まった明白な規範があつて、ほんのわずかの時間であつても捨て去ることはできない。ゆえに聖賢が登場してからは、(主張を)述べて教えを垂れてこのことを明らかにして、巨細精粗(といった様々に異なる状況)にも、対応できないものはない。

という。朱熹においては、聖人(聖賢)とその「君臣父子」の関係や「立言垂訓」「起居動息」などは、万世万人の普遍的規範、すなわち「一定之明法」、これと決まった(「一定」の)規範として存在する。聖人は天地万物に遍在する「道」を完全に体現した人物であり、したがってその発言や行為は万世万人が仰ぎ従うべき普遍的規範となり、「法を天下に為す」(前引『中庸章句』)のである。<sup>6)</sup>そして、規範

としての聖人は万世万人の正しい在り方の普遍的で唯一の基準となり、その規範の修得の程度によって人には優劣の差が生じてくる。①にいう「品節」が求められるゆえんであろう。

さて、ここで④の「一定之明法」という語に注目したい。そもそも「一定」の「法」とされるものは、万世万人にも通じる普遍妥当性を備えている。朱熹は「天地と聖人は全く同じ〔天地與聖人都一般〕」『朱子語類』巻九十八・6条と、聖人のあり方の普遍妥当性を認める。普遍妥当性があるので、個人や時代の状況の違いに左右されず、万世万人にとって「一定」の準則となる。「一定」であれば、最早そこに変化は起こ（つてはな）らない。それは完成した存在と言うことができ、規範（制度）とするにもふさわしい。朱熹において、完成された聖人が重要であるのは、まさにこの規範とそれを体現した存在が不可欠との認識があったからではなからうか。

では、このような規範としての聖人像を否定したその向こうに、王守仁はどのような聖人像を描いたのであろうか。その特色がよく現われていると思われる、『伝習録』下・81条と『伝習録』上・24条を検討しよう。

⑤先生曰、誠是實理、只是一箇良知。實理之妙用流行就是神、其萌動處就是幾。誠、神、幾曰聖人。聖人不貴前知。禍福之來、雖聖人有所不免。聖人只是知幾、遇變而通耳。良知無前後、只知得見的幾、便是一了百了。……（『伝習録』下・81条）

先生は言われた。「誠とは実理で、良知に他ならない。実理の絶妙な働きと発露してゆきわたるのが「神」、その動きははじめが「幾」だ。「誠、神、幾を聖人という」（周敦頤『通書』聖第四）。聖人は「前知」（『中庸』第二十四章）することを貴ばない。禍い

や幸福の訪れは、聖人でも避けられない。聖人は「幾を知り」（『易』繫辞下）、変化に対してそれによく通曉するだけなのだ。良知には前後（という区別）はなく、「見在」（眼前の現実）の幾を知りさえすれば、何であれ正しく対応できる。

⑥問、聖人應變不窮、莫亦是預先講求否。先生曰、如何講求得許多。聖人之心如明鏡、只是一箇明、則隨感而應、無物不照。未有已往之形尚在、未照之形先具者。……周公制禮作樂以文天下、皆聖人所能爲、堯舜何不盡爲之而待於周公。孔子刪述六經以詔萬世、亦聖人所能爲、周公何不先爲之而有待於孔子。是知聖人遇此時、方有此事。只怕鏡不明、不怕物來不能照。（『伝習録』上・24条）

質問した。「聖人は変化に対応すること窮まりありませんが、やはりあらかじめ研究しているのではないのでしょうか。」先生は言われた。「どうして多くのことを研究できようか。聖人の心は（一点の曇りもない）明澄な鏡のようであり、全く明澄であるので、（対象≠他者に）あるがままに感応して、いかなる対象であれ映し出さない（対応しない）ものはない。すでに過ぎ去った対象の形（物事）をいつまでも留める（固執する）ことなく、まだ映つてもいない対象の形（物事）を先立って具える（先取する）こともない。……周公旦が礼楽を制作して天下を文明化したのは、聖人の事業であるが、堯や舜はなぜ、（同じ聖人であるのに）何もかもしてやらずに周公を待ったのか。孔子が六経を刪述して万世に教えを垂れたのも聖人の事業、周公はなぜ、（同じ聖人であるのに）先にしてやらないで孔子を待ったのか。（このことから）聖人はその時代に際会したからこそ、その事業をなしたのだということが分かる。（聖人は）

鏡の明澄でないことをこそ恐れたのであって、対象を映せない（事業を為せない）ことを恐れなかったのだ」。

⑤では、聖人は「前知」することを尊ばないという。重視すべきは「禍福」が否応なく降りかかる眼前の生々しい現実でしかない。聖人はその現実のなかで「幾」を知り、「変に通ずる」だけだ、という。そしてこの論を一般化して、そもそも良知は「前後」の区別に固執せず、「見在」の「幾」を知るだけだという。この「見在」という語については、聖人論に限らず彼の思想の本質に関わることであり、例えば「ひたすらこの心を常に見在に向けること、これが「学」だ」（『只存得此心常見在、便是學。』）（『伝習録』上・80条）とも述べている。つまり王守仁聖人論最大の特色は、この「見在」ということなのである。

「見在」、すなわち「今、ここ」の現実とは一回性のものでもある。つまり、同じ状態が再起しない絶え間ない変化である。しかもそれは、眼前で展開される生々しいものである。このような「見在」は現実には生きた聖人の姿こそ、彼の聖人論の根幹にあると言えよう。同様の発想が下敷きになっているのが⑥である。聖人の心は「明鏡」さながらに全く明澄であり、それが「未有已往之形尚在、未照之形先具者」であるように、過去の出来事に固執せず、未来のことを先取りしない。「見在（の幾）」をとらえる適切な対応に注力することになる。その事業もそうであって、後世のためとか、前代の聖人の継承といったことは心に留めない。それは「聖人はその時代に際会したからこそ、その事業をなした（聖人遇此時、方有此事）」の一言によって明らかである。

従ってそこに関係して生きた聖人の制作した礼や、発せられた言

葉もその都度その都度の状況の産物であって、そのすべてが後世の人々が置かれた状況においても常に適切であるとは限らない。考えるに、変化する生々しい現実への対応において、はるか古代を生きた人間の言葉や制度を規範として墨守することのほうが無理というものである。そうであれば、古の聖人の制作したものやその言葉のすべてを、万世万人が仰ぎ従うべき規範としてみることはできなくなる。①②の王守仁の大胆な発言もこの「見在」重視に根ざしていることになる。このように彼は「見在」に生きた聖人像を確立することによって、規範としての聖人像と異なる新しい聖人像を創出したのである。

## 二・常人と「相助」する聖人

——本体と工夫の両側面における凡聖の接近——

前節で検討したように、聖人が「見在」すなわち現実のただ中を生きた存在であるということであれば、それは従来の儒教聖人論においても認められてきたことではないのか、との疑問も生まれよう。例えば陸九淵は、「過ちは古の聖賢であつても免れなかつた（過者、雖古之聖賢有所不免）」と述べている。道学においても、聖人は絶対者ではない生身の存在であつた。その点に限って言えば、特に新味のある発想とは言えない。

となると、王守仁の聖人が「見在」を生きた存在であつたと言ふとき、それとの関わり方が具体的にどのようであつたかが問題となる。本節では、その点についての検討を試みることにする。

さて、見在に生きた際には、自己を取り巻く現実の人や物に働き

かけ、対応すること、すなわち「工夫」ということが必要になってくるであろう。そこでまず、王守仁聖人論における「工夫」についての検討から始めたい。

『中庸』第二十章「或生而知之、或學而知之、或困而知之、及其知之一也。或安而行之、或利而行之、或勉強而行之、及其成功一也。」をめぐる問答を載せる、『伝習録』下・91条には次のように言う。

⑦ 先生曰、……如欲孝親、生知安行的、只是依此良知、實落盡孝而已。……至於困知勉行者、蔽錮已深、雖要依此良知去孝、又爲私欲所阻、是以不能、必須加人一己百、人十己千之功、方能依此良知以盡其孝。聖人雖是生知安行、然其心不敢自是、肯做困知勉行的工夫。困知勉行的、却要思量做生知安行的事、怎生成得。

先生は言われた。「……親孝行したい場合、「生知安行」(の人)は、この良知に依拠して着実に孝を尽くすばかりだ。……「困知勉行」の人は、すでにひどく蔽われ塞がれており、良知によって孝行しようにも、私欲に阻まれるので実践できなくなるから、必ずや「人一なれば己れ百、人十なれば己れ千」(『中庸』第二十章)の努力を始めてはじめてこの良知に依つて孝を尽くすことができる。聖人は「生知安行」だが、その心は独り善がりではないので、進んで「困知勉行」の工夫をする。困知勉行(の人)であるのに生知安行(の人)の事業をしようと思うなら、一体何を成し遂げられるというのか」。

本条では聖人の工夫について述べている。聖人は「生知」であるが、「自是」(独り善がり)という過ちを避けるべく、進んで「困知勉行」の工夫をするという。

ここで注目すべきは、聖人も「自是」に陥らないために「蔽錮已に深」い者、つまり常人が行う「困知勉行」の工夫を進んでするということである。聖人であるからといって「生知安行」の工夫のみをするのではない。工夫において聖人と常人とは同じになるということになる。

工夫は「見在」において行われる以上、王守仁においては、「見在」を通じての凡聖の同一、或いは接近が図られることになると言えよう。聖人が「困知勉行」や「学知」という常人の工夫にも取り組むということは、聖人の工夫の可能性が広がることであり、つまりは常人の工夫と重なることを意味する。換言すれば、聖人の工夫を常人の域にまで引き下げたことがその要であるということになる。

このことは、宋代道学の聖人論との比較をすることでより一層明らかになる。本稿の「序」にも挙げた朱熹がそうであるが、道学においても常人と聖人が人として同じである、或いは同じ心を持つと主張する。「聖人学んで至るべし」を理念として掲げる以上、それは前提としては当然である。しかし彼らは、聖人の工夫が常人と同じ域にあるとは認めない。例えば陸九淵も朱熹らと同様に、聖人の工夫と常人の工夫はまったく別次元のものとしている<sup>⑧</sup>。そうであれば、聖人の工夫を常人の域にまで引き下げたことこそ、王守仁聖人論の従来にはない特色であると言えよう<sup>⑨</sup>。

以上のことを、別の観点からも検討しておきたい。やはり『中庸』第二十章についての議論である。

⑧ 先生曰、聖人亦是學知、衆人亦是生知。問曰、何如。曰、這良知人人皆有、聖人只是保全、無些障礙、兢兢業業、翼翼翼翼、自然不息。便也是學。只是生的分數多、所以謂之生知安行。衆

人自孩提之童、莫不具此知、只是障蔽多、然本體之知自難泯息。雖問學克治也、只憑他。只是學的分数多。所以謂之學知利行。〔傳習錄〕下・21条

先生は言われた、「聖人もやはり「学んで知る」のであり、衆人もやはり「生まれながらにして知る」のだ」。質問した、「どういうことでしょか」。言われた、「この良知は人なら誰もが持っているが、聖人はただそれを保全し、少しも蔽われず、戒め懼れ〔書〕皋陶謨、倦まず努めてつつしみ〔詩〕大雅文王、自然にそれを止めないだけだ。これも「学（んで知る）」なのだ。「生（まれながら）」の割合が多いから、「生まれながらにして知り、安んじて行う」と言われるのだ。衆人は幼子のころからこの「知」を完全な形で具えているが、蔽われることが多いというに過ぎず、本体の「良」知はそもそも消滅し難い。学問し（心を）克治するにも、これ（良知）に拠っていけばよい。「学」の割合が多いただけだから、「学んで知り、利して行う」と言われるのだ」。

ここではまず「聖人も学知」「衆人も生知」とされている。⑦では「生知」に当てられていたのは聖人であったが、⑧では衆人（常人）も「生知」とされている。つまり生まれ持ったものは同じということになる。そして聖人は「保全」するという「学知」の努力もするが、「生（知）」の「分数」が「多」とされる。衆人も「学（知）」の「分数」が「多」とされるが、それは「分数」（割合）の違いであって、凡聖がそれぞれ別次元にあることを意味しない。

この、「生知」は同じということについて、良知は聖人と常人とを問わず誰にでも備わっていると王守仁自身が主張したことが想起

される。

⑨ 聖人氣象自是聖人的、我從何處識認。……聖人氣象何由認得。自己良知原與聖人一般。若體認得自己良知明白、即聖人氣象不在聖人而在我矣。〔傳習錄〕中「啓問道通書三」

聖人の「氣象（あり方・心持ち）」はそもそも聖人その人のものであって、私は何を手掛かりにそれを知るといえるのか。……聖人の氣象はどのようにして知りうるのか。自己の良知は本来聖人（のそれ）と同じだ。もし自己の良知を明白に体認することができたならば、まさに聖人の氣象は（孔子などの歴史上の）聖人ではなくて自分自身にこそある（ことになる）のだ。

彼は、聖人の氣象を自己の良知以外に求めてはならないと説く。「自己の良知はそもそも聖人（のそれ）」と同じ（自己良知原與聖人一般）だからである。常人たる自己が肝心の良知の保有において（歴史上の）聖人と同じならその人は本来的には聖人なのである。それは、「聖人の氣象はそもそも聖人その人のもの（聖人氣象自是聖人的）」と、自己は自己、聖人は聖人、という自他をそれぞれ自立した存在としてみなす発想である。自立した者同士の間には、一方が教訓を垂れ、一方がそれを遵守する、というような上下関係はない。このようであるのも、良知を等しく有するという前提があるがゆえである。

先に、工夫において聖人と常人は同じであると分析した。そこにここでの、本体の凡聖同一ということが加わるのである。そこで⑧を振り返って、それを図式化すれば「聖人∥生知+学知」、「常人∥学知+生知」となる。つまり両者の構成要素は全く同じになる。

このようであるならば、聖人の方が「分数多」とされるにせよ、

聖人と常人は本体と工夫の両側面において極めて接近することになる。それはつまり、凡聖の関係が全人的にも極めて接近することの意味する。

ただ、「分數多」とは、聖人が常人に相対的にはあれ優越することであり、完全な対等を意味はしない。しかし道学以上に両者の関係を接近、変化させた点に王守仁聖人論の意義がある。

さて、このように、低いもの（常人）を上げて高いもの（聖人）を下げれば、その両者の差がなくなるのは自明の理である。例えば②で「言」において「庸常」も聖人も対等に評価されるとあったが、凡聖の心の同一だけでなく、「言」という工夫のレベルに至るまで同一であるとしなければ、このような主張はできないであろう。いかに凡聖の本体の同一を主張したとしても、⑦に見たように現実の工夫においても同一の基盤に立たせなければ、結局凡聖は懸絶した不平等な関係のままに終わる。工夫においても聖人と常人（「困知勉行」が同一になること）によって、はじめて本来性における凡聖の同一も活かされるということになる。

以上のことについて、その典型ともいえる議論を見ておきたい。『伝習録』下・142条には、『論語』先進篇の「子曰、回也非助我者也。」についての次のような問答が見える。

⑩問、孔子曰、回也非助我者也。是聖人果以相助望門弟子否。先生曰、亦是實話。此道本無窮盡、問難愈多、則精微愈顯。聖人之言、本自周遍、但有問難的人胸中窒礙、聖人被他一難、發揮得愈加精神。若顔子聞一知十、胸中了然、如何得問難。故聖人亦寂然不動、無所發揮、故曰非助。

質問した。「孔子は「回や我を助くる者に非ざるなり」と言い

ました。聖人（孔子）はやはり弟子に力添えを求めたということなのでしょう。先生は言われた。「これはやはり事実なのだ。この道は本来極まり尽きること無く、質問や論難が多ければ多いほど（道の）精緻さはますますはつきりする。聖人の言葉はもともと周到なものであるが、質問や論難を抱えた人の心中のわだかまりが、聖人にぶつけられると、（聖人の精緻さは）ますます精彩を放つのだ。顔子（顔回）のような「一を聞いて十を知」（『論語』公冶長）り、心中何もかも了解している人は、どうして質問や論難を発することがあろう。ゆえに聖人も（文字通り）「寂然として動かさず」（『易』繫辞上）ということになり、發揮すべきものもないので、「助くるものに非ず」と言ったのだ。王守仁は、聖人孔子は弟子からぶつけられる質問や論難に対処することによってはじめて、「道」を一層精微にし得たという。本条の「被他一難」という表現からみて、ここでの孔子の工夫は「困知勉行」に相当すると思われる。もし聖人がそもそも完成された存在であるなら、常人の持ちかけた質問や論難で「精微愈顯」となることは考えにくい。聖人は常人との議論の中で「道」理解への緻密さを深めていったということになる。

逆に、「聞一知十、胸中了然」とされる顔回は、悪い意味で「助くる者に非ず」とされたのである。完成された存在は、「道」探求の力添えをすることはできないのである。

王守仁においては、聖人といえども常人の存在なしにはいられない、否、むしろ常人の力を借りてこそ聖人は聖人たり得た、ということになる。聖人は常人に超然とした存在ではなく、ときに「一難」を被りつつ、むしろそれとの関わりのおかげでこそ工夫し、「道」



理解を深めてゆくのである。見在に生きる聖人の面目躍如たるものがある。このような常人と聖人との関係について、⑩の質問者の言を借りて「相助」関係とすることができようであろう。

王守仁において常人と聖人はともに「見在」を生き、「相助」する存在として相互に接近するのである。

### 三．一箇の求道者としての聖人

——「無窮尽」と「心」——

王守仁においては、聖人は「見在」に生きる存在ではあるが、しかしそれは「今、ここ」さえよければそれでよいと考える刹那主義者と解釈される可能性もある。実際、「現在」性を過度に強調すれば、それを超えた普遍性や永遠性など、本質的なことに目を向けなくなってしまうであろう。もし彼の描く聖人がそのようでないとなれば、それはどのようなものであろうか。

見在に生きる聖人像としての典型を示す⑩での王守仁の発言は、「此道本無窮盡、問難愈多、則精微愈顯。」という言葉で始まっている。聖人の工夫は、「無窮尽」な「道」と何らかの関係があるようである。そのことについては次の発言が極めて興味深いものを示している。

⑪義理無定在、無窮盡。吾與子言、不可以少有所得而遂謂止此也。再言之、十年、二十年、五十年、未有止也。他日又曰、聖如堯舜、然堯舜之上、善無盡。惡如桀紂、然桀紂之下、惡無盡。使桀紂未死、惡寧止此乎。使善有盡時、文王何以望道而未之見。〔伝習録〕上・25条

「義理（人としての正しい生き方）にはこれと決まったありか

はなく、極まり尽きることもない。君のために言うが、いくらか悟った程度で、（義理とは）この程度だと思ってはならない。繰り返しだが、十年、二十年、五十年経っても決して終わりということはない。別の日にまた言われた。「聖（人）といえば堯・舜だが、堯・舜（が為した）以上の（素晴らしい）善は尽きることは無い。悪人といえば（夏の暴君）桀・殷の暴君）紂だが、桀・紂（が為した）以下の（ひどい）悪も尽きることは無い。もし善に極まり尽きる時があるなら、文王はどうして「道を望んで未だ之を見ず」（『孟子』離婁下）となったのであろうか。

本条でもやはり「義理」の「無定在、無窮盡」を説いている。とりわけ、「堯舜之上、善無盡」という語が目を引く。「堯・舜（が為した）より素晴らしい善は尽きることは無い」という。つまり、聖人でさえも尽くすことのできないもの、窮めることのできないものがあるというのである。この「義理」は「望道」の句と文脈上繋がるので、「道」の別表現であろう。

さて、聖人の善行は、それが複雑な一回性の現実の中でなされるならば、それは在り方として「無窮尽」たらざるを得ない。その時々状況の変化によって善への取り組み方もまた「無窮尽」に変化するからである。つまり聖人が何年生きようと、どの時代の誰にとつても規範となり得る善行にまで窮め尽くすことは不可能であって、その意味で聖人の限界性を明らかにするものとなる。それは朱熹が描いたような道の体現者としての聖人とは異なる。「この道は古から今に至るまで、終りもなく始めもない（『此道亘古亘今、無終無始』）〔伝習録〕上・67条）のである。「堯舜之上、善無盡」とは以上のよ

うな意味であろう。

しかも、⑪末尾の「使善有盡時、文王何以望道而未見」という句からは、その限界性を積極的に肯定する意図がうかがえる。善が聖人によっても窮め尽くされ得ないことで、そこに常人による善探求の更なる可能性が開ける、と解釈できる。

⑫道之全體、聖人亦難以語人、須是學者自修自悟。顔子雖欲從之末由也已、即文王望道末見意、望道未見、乃是眞見。〔《伝習録》上・82条〕

道の全体は、聖人であっても人に説明し難いものだ。学ぶ者は自ら修得し自ら悟らねばならない。顔子の「之に從はんと欲すと雖も由る末きのみ（孔子の教えに従おうにも手掛かりがない）」〔《論語》子罕〕とは、つまりは「文王道を望んで未だ見ず」ということであって、「道」を遠望してもまだ見えない（と自覚すること、これこそ真に（「道」を）見たというものだ。

聖人であっても現実における道のすべてを説明し尽くすことはできない。道は「無窮尽」だからである。となると、聖人に頼らず常人が自分自身で道を探求しなければならなくなり、またそれは可能である。「自修自悟」とはそのような意味であろう。そしてこれは、常人の聖人からの自立という点では⑨の発想と共通するものがある。<sup>11)</sup>

以上から、王守仁においては、堯、舜、文王、孔子といった聖人といえども、窮め尽くし得ない道の前に、常人と同様、一箇の求道者であるに過ぎない、ということになる。

しかし、聖人の利那主義者ならざる点はまさにそこにこそあるのではないか。窮め尽くし得ない道をなお窮めようと求め続ける求道者であることが重要なのである。そして、⑪に「十年、二十年、

五十年」でも道の探求を「止」めてはならないと述べたり、次の⑬にも「千變万化」する「天下之事」にも、「此心之一理」で対応するとあるが、それも「此心之一理」という揺るぎない軸があるからこそ、「千變万化」する見在においても過つことなく、「止」むことなく、道の探求をすることが可能になるのである。ここで、求道者の根本にあるのはその人の「心」と分かる。

一方⑦では、聖人が「困知勉行」の工夫をする理由として、彼が「自是」（独り善がり）に陥らないためとされているが、まさにそれはこの求道者としての姿勢を指すものである。<sup>12)</sup>そして反対に、この「自是」こそまさに自己の現状に満足し己惚れて、更なる道の探求を怠った者の姿に他ならない。<sup>13)</sup>

以上分析してきた点について、「子曰、君子博學於文、約之以禮、亦可以弗畔矣夫。」〔《論語》雍也・顔淵〕に触れた次の論説は、その背景が何であるかを示すものである。

⑬昔者、顔子之始學於夫子也、蓋亦未知道之無方體形像也、而以爲有方體形像也。未知道之無窮盡止極也、而以爲有窮盡止極也。是猶後儒之見事事物物皆有定理者也。……其所謂及聞夫子博約之訓、既竭吾才以求之、然後知天下之事雖千變萬化、而皆不出於此心之一理、……然後知斯道之本無方體形像、而不可以方體形像求之也、本無窮盡止極、而不可以窮盡止極求之也。故曰、雖欲從之末由也已。蓋顔子至是而始有眞實之見矣。〔《全書》卷之七「博約說」〕

昔、顔子が孔子に学び始めたときは、道が特定の在り方や固定的な形を持たないことをまだ知らず、これと決まった在り方や固定的な形を持つているのだと思っていた。道が窮まり尽きる

ことも行き止まりもないことを知らず、窮まり尽きて行き止まるところがあるのだと思っていた。これは後儒が「事事物物皆な定理有」るのを認めたのと同じである。……（顔回が）孔子の「博文約礼」の教えを聞いてからは、その才能の限りを尽くしてそれを探求し、かくてはじめて天下の出来事が千変万化しようとも、すべてこの心の理（の対象）から外れることはないことを知り、……かくてはじめてこの道が本来特定のあり方や固定的な形を持たず、また特定のあり方や固定的な形あるものとしては求め得ず、本来窮まり尽きたり行き止まったりするものでもなく、また窮まり尽き行き止まるものとしては求め得ないことを知った。ゆえに、「之に従はんと欲すれども由る未きのみ」と言ったのだ。顔子はここに至ってはじめて（道についての）真の理解を得たのだ。

道の「窮尽」「止極」が無いことを悟った顔回には「真実之見」があるという。ここで注目すべきは、それを知らない者は後儒の「自己が関わる）あらゆる事物にはすべて定理がある（事事物物皆有定理者也）」と同じである、という部分である。この「事事物物皆有定理者也」は、朱熹の語としてよく知られているが、王守仁によれば、それは道の真相を知らぬ者の言説なのであった。

すでに検討したように、「天下之事」が「千変万化」しても、「此心之一理」はそれに漏れなく正しく対応できるが、ここでは、「心」が個々人にあつて、理を發揮して当の個人の置かれた「見在」という状況に適切に対応するという点に注目したい。個々人の置かれた状況はそれぞれ異なるから、心の理の發揮の在り様もそれぞれ異なる。しかもそれは時間の経過とともに「千変万化」し、複雑さを増す。

王守仁は「良知は『易』（変易）そのもの（良知即是易。）」とし、それを「常に動いて変化し一つ所に居ない（屢遷變動不居）」、「一定の法則をもたない（不可爲典要）」などと定義している。つまり良知（心）は「見在」の複雑な状況変化に自在に、かつ正しく対応するものという発想がそもそもの根底にある。それはまさに、聖人の「明鏡」（引用⑥）の心に他ならない。

しかし彼によれば、朱熹のいう「定理」は心ではなくその対象である「事事物物」にあるため、心（の理）の持つ、「見在」への対応力が軽視され、本来「無窮尽」「無止極」なものである道が、固定的な「定理」となり、「窮尽」「止極」があるのだと誤認させてしまふのである。それに従えば、④の「一定之明法」も「定理」同様、「一定」なるがゆえに「窮尽」「止極」があるので、「千変万化」し変動する現実とそれをとらえる心（良知）から乖離する可能性がある、ということになる。

王守仁の解釈に沿えば、この「定理」は「事事物物」すなわち自己の心の外にあつて、しかも「定」められた「理」であるので、それに人が従うべきものということになる。そしてこれこそ、かの規範としての聖人像と通底するのである。そこでは、聖人は礼楽制度の制定者であり、万世万人の規範であった。④とその分析を踏まえるなら、聖人とそれが制作したものは「治天下之法」であつて万人が仰ぎ従うものであるが、それは個々人の心の外に、規範（制度）としてあるものである。しかもそれは、それに従いさえすれば万事上手くゆくものであるから、それへの疑問も生じようもなく（生じさせてはならず）、結果的には完成されたものとして、それが道の「窮尽」「止極」の処となつてしまふ。

王守仁が描く聖人は、「千変万化」する「見在」に生きるがゆえに一箇の求道者たらざるを得ない存在であった。そしてそこに一貫するものこそ「心」（良知）であった。<sup>16)</sup>

#### 四・結語

——「聖人の行いは、初めより人情に遠からず」——

ここで本稿のまとめに入ることとするが、彼はある書簡のなかで、聖人たらんと立志した以上はただ良知を致すのみであるなどと助言した後、次のように述べている。

⑭聖人之行、初不遠於人情。魯人獵較、孔子亦獵較。郷人讎、朝服而立於阼階。難言之互郷、亦與進其童子。〔『全書』卷之五「答劉内重」〕

聖人の行いは、常に人情からかけ離れたものではなかった。魯人が狩り較べをすれば、孔子も狩り較べをした〔『孟子』万章下〕。村里の人がおにやらいをすれば、朝服を着て階に立った〔『論語』郷党。言葉を交わすのも難しい（ほどに程度の低い人々の住む）互郷の地でも、（教えを乞うた）童子に会ってやった〔『論語』述而〕のだ。

彼は、聖人孔子の行いについて、「魯人」「郷人」「童子」ら常人と同じように振舞ったと言う。そしてそれを「常に人情からかけ離れたものではない」「初不遠於人情」ことの例として挙げている。この「人情」という語は、人の実際の具体的な行い、生き方や、喜怒哀楽といった感情を指す。つまり、現実Ⅱ「見在」に関わるものである。そしてそこには彼が生きた時代の雰囲気が進められている。

先行研究によると、明末には「情」が非常に重視されたという。<sup>18)</sup> その意味で王守仁の、「人情」に根差す聖人像は、明末的精神を先駆するものであった可能性がある。そして、この語をもって聖人を形容することは、少なくとも宋代道学においては管見の限り見出せなかった。<sup>19)</sup>

以上について、この「人情」という語が見える、次の文章を見てみよう。

⑮蓋天下古今之人、其情一而已。先王制禮、皆因人情而爲之節文、是以行之萬世而皆準。其或反之吾心而有所未安者、非其傳記之訛闕、則必古今風氣習俗之異宜者矣。此雖先王未之有、亦可以義起。三王之所以不相襲禮也。……後世心學不講、人失其情。難乎、與之言禮。然良知之在人心、則萬古如一日。〔『全書』卷之六「寄鄒謙之（二）」〕

天下古今すべての人は、その情は皆同じである。先王の礼の制定も、全て人情に基づいて節目をつけたのであり〔『礼記』坊記〕、それによつてこれを万世に行つて皆が基準としたのである。時に我が心に納得のいかないことがあるとすれば、（それは）伝えられた記録の誤りや欠損などではなく、きつと古今の風紀習俗の違いがそうさせたのである。ここで、先王（の制定した礼）に前例がなくても、時宜を見計らつて（それに適した新しい礼を）起こすことができる。（堯・舜・禹の）三王が礼を踏襲しなかった〔『礼記』樂記〕ゆえんである。……後世では心学を求めしなかつたため、人はその情を見失つた。難しいものだ、そのような人とともに礼を語るのは。しかし良知が人心にあることについては、今も昔も変わらない。

「天下古今之人」は「情」において「一」（同じ）である。聖人を含め、人を「情」ある存在として、つまり何よりも「見在」の存在としてとらえる視点がここに明らかである。ここに「行之萬世而皆準」とあるが、これもそのことを踏まえたうえで、人情を汲み取って礼を制作するという、その態度を聖人に限らず万人が基準としたということであろう。それは朱熹のものとは異なる、人情（見在）に基づく王守仁による新時代の礼論とも言えよう。

引用の終わりの部分については、換言すれば、心学に依拠すれば情を見失わず、礼が充実することであろう。それは、この（人）情が良知に根差しており、礼の根本がその「人情—良知」にあることを物語っている。ここにも良知（心）と「見在」との密接な関係が見て取れる。

そして、このような「人情」に根差す王守仁の聖人観は、最終的に次のような主張に行き着く。

⑩嗟夫、聖人亦人耳。豈獨其言之有遠於人情乎哉。而儒者以爲是聖人之言、而必求之於不可窺測之地、則已過矣。（『全書』卷之二十四「論元年春王正月」）

ああ、聖人もやはり人にすぎない。どうしてその言葉が人情に遠いなどということがあろうか。しかし儒者は、これは聖人の言葉だから、必ず測り知れぬ（高邁な）境地に求めなければならないと考えているが、それがすでに過ちなのだ。

いわゆる「龍場の大悟」からさほど時間を置かない時期に書かれた、この『春秋左氏伝』への注釈で、聖人は我々同様の人にすぎない、としている。もちろんそれは本来性の同一のみを念頭に置いて言っているのではない。聖人は「言」という工夫のレベルも含めて、す

べての側面において人情に近く、「不可窺測」ではない身近な存在という意味で、「ああ、聖人も亦た人のみ」と感嘆しているのである。そこには大悟を経て、清新な心をもって聖人に向き合おうとする若き王守仁の思いを読み取ることもできるであろう。

王守仁において、聖人とは万世万人の規範として超然とした存在ではなく、まさに常人同様、「人情」ある「人」であり、そこには常人との相対的差はあったが、常人に極めて近い存在であるとの認識があった。そして、その核心にあったのは、聖人も常人もみなこの良知を備えながら、ひとしく「見在」という眼前の生々しい現実の中で、道を求めつつ「相助」し「困知勉行」して生きている存在なのだ、という思いなのではないだろうか。

#### 注

(1) 『孟子』滕文公上篇に「孟子曰、……夫道一而已矣。……顔淵曰、舜何人也、予何人也。有爲者亦若是。」とあり、離婁下篇に「堯舜與人同耳。」とあり、同じく告子下篇に「曹交問曰、人皆可以爲堯舜、有諸。孟子曰、然。」とある。

(2) 一例として、『王文成公全書』卷三十二「年譜 一」弘治五年「拳浙江鄉試」の項に「先生始侍龍山公于京師、遍求考亭遺書讀之。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、沈思其理不得、遂遇疾。先生自委聖賢有分、乃隨世就辭章之學。」とある。なお本稿での王守仁の引用は全て四部叢刊本『王文成公全書』による。

(3) 王守仁聖人論に関する主な先行研究を示すと以下の通りである。

島田虔次『朱子学と陽明学』（岩波新書、一九六七年）一三〇、一四三—一四四頁。島田虔次著／井上進補注『中国における近代思惟の挫折

1』(平凡社東洋文庫、二〇〇三年) 七〇頁。荒木見悟『陽明学の位相』(研文出版、一九九二年) 第四章。吳震(鶴成久章訳)「中国思想史における「聖人」概念の変遷」(吉田公平教授退休記念論集刊行会編『哲学資源としての中国思想—吉田公平教授退休記念論集』研文出版、二〇一三年) 二〇〇～二〇四頁。山下龍二『陽明学の研究 上・成立編』(現代情報社、一九七四年) 二二八～二三三頁。陳立勝『「聖人有過」…王陽明聖人論の一箇面向』(『學術研究』広東省社会科学聯合会、二〇〇七年第四期)。郭淑新「朱子、陽明聖人觀比較」(『安徽師範大學學報(人文社会科学版)』第三卷第一期、二〇〇三年)。志野好伸編著/志野・内山直樹・土屋昌明・廖肇亨著『聖と狂 聖人・真人・狂者』(法政大學出版局、二〇一六年) 五〇～五三頁。

(4) 陸象山の凡聖平等論については、例えば卷十三「與郭邦逸」に「聖人與我同類、此心此理誰能異之。」として、常人と聖人の心と理とにおける同一が述べられている。

(5) 朱熹(道学) 聖人論に触れた代表的な先行研究としては、吾妻重二『朱子学の新研究—近世士大夫の思想史的地平—』(創文社、二〇〇四年) 一五〇～一九七頁、垣内景子『心と「理」をめぐる朱熹思想構造の研究』(汲古書院、二〇〇五年) 一三四～一四〇頁、二一〇～二二三頁、土田健次郎『朱熹の思想体系』(汲古書院、二〇一九年) 五～一八頁がある。

(6) 聖人が道の体現者として、法制度の基準となっていると主張するのは陸九淵も同じである。『陸九淵集』卷十「與黄康年」には、「此道充塞宇宙、天地順此而動、故日月不過、而四時不忒。聖人順此而動、故刑罰清而民服。」とある。なお朱熹の聖人像の根本をなす、天理や道の普遍妥当性が道德規範や法律の根拠となったということについては、鄧克銘『宋代理概念之開展』(文津出版社、一九九三年) 二三四～二五六頁に指摘がある。

(7) 例えば荒木見悟氏は、『明末宗教思想研究』(創文社、一九七九年)で、

⑤にあたる条の一部を引用して、「ここに宋代以来、紆余曲折を重ねて来た心学は、ついに絶対現存の思想に到達したのである」(二一～二二頁、傍点原著)と述べている。

(8) 典拠は、『陸九淵集』卷六「與傅全美(二)」。「過者、雖古之聖賢有所不免、而聖賢之所以爲聖賢者、惟其改之而已。」である。

(9) 陸九淵は、「君子有君子踐履、小人有小人踐履、聖賢有聖賢踐履、拘儒瞽生有拘儒瞽生踐履。若果是聖賢踐履、更有甚病。」(『陸九淵集』卷三「與張輔之(三)」)と述べ、工夫において常人と聖人とは別次元にあるとの認識を示す。朱熹は「質敏不學、乃大不敏。有聖人之資必好學、必下問。……聖人之所以爲聖人、也只是好學下問。」(『朱子語類』卷一百二十一・50条)と、聖人が立場の低い者からも学んだとしているが、それは聖人の「敏」なる優れた知的素質を強調したものに過ぎず、王守仁描く聖人のもつ、「自是」という過ちを避けるための努力をせざるを得ない深刻さ、未完的性格はない。その意味でも、王守仁の聖人は常人に極めて近い。なお朱熹の工夫論の特色については、例えば中純夫「工夫論における凡と聖——朱子の陸學批判をめぐる——」(『東方學』第七十三輯、七九～九二頁)に詳細な言及がある。

(10) 王守仁の工夫論について述べたものではないが、小路口聡「宋明心学における「現在主義の思想」(吉田公平教授退休記念論集刊行会編『哲学資源としての中国哲学』研文出版、二〇一三年)にも、「聖人と凡人との区別を一举に撥無し、同一存在として、一举に結びつけるものが、……「現在の良知」であると見る」(七〇～七一頁、傍点原著) 王畿の見解はそのままその師・王守仁にも当てはまるとの指摘がある。

(11) 王守仁聖人論とは直接には無関係ではあるが、明末の李贄が「答耿中丞」(『焚書』卷一)で『論語』顔淵篇「爲仁由己」を論じた次の一文は、聖人と常人との相互自立関係を指摘したものであり、王守仁のそれを理解する上でも参考になる。「夫天生一人、自有一人之用、不

- 待取給於孔子而後足也。若必待取足於孔子、則千古以前無孔子、終不得爲人乎。……且孔子未嘗教人之學孔子也。使孔子而教人以學孔子、何以顏淵問仁、而曰爲仁由己、而不由人也歟哉。……惟其由己、故諸子自不必問仁於孔子、惟其爲己、故孔子自無學術以授門人。」
- (12) 聖人論に限らず、もともと王守仁にはこのような「自是」に陥ることを戒め、「交修」の意義を強調する議論がある。この点、中純夫「王畿の講学活動」(『富山大学人文学部紀要』第二六号 一九九七年) 四七六〜四七三頁、小路口聡「序論―良知心学と講学活動―(小路口聡編『語り合う〈良知〉たち―王龍溪の良知心学と講学活動―』研文出版、二〇一八年) 三〜四頁を参照。
- (13) 王守仁は、天理を探求してもなお執拗に生じる厄介なものとして、私欲をとらえていたようである。したがって道(天理)の探求は止めてはならないことになる。例えば、「先生曰、人若眞實切己用功不已、則於此心、天理之精微日見一日、私欲之細微亦日見一日。」(『伝習録』上・66条)とか、「殊不知私欲日生、如地上塵、一日不掃、便又有一層。着實用功、便見道無終窮、愈探愈深、必使精白無一毫不徹方可。」(『伝習録』上・69条)などという。この点、荒木『陽明学の位相』一〇〇〜一〇一頁も参照。
- (14) 朱熹『大學或問』上に「能知所止、則方寸之間、事事物物、皆有定理矣。理既有定、則無以動其心而能靜矣。」とある。
- (15) 『伝習録』下・141条に「良知即是易。其道爲也、屢遷變動不居、周流六虛、上下無常、剛柔相易、不過爲典要、惟變所適。此知如何捉摸得。見得時透時、便是聖人。」とある。「屢遷變動不居」から「惟變所適」までは『易』繫辭下伝を典拠とする。
- (16) 道の「無窮」ということで興味深いのは、土田前掲書六一三頁の注で、伊藤仁齋に「聖人が永遠に終わることの無い自己向上に努める」という思想があったとして引用される「蓋し道は窮り無く、故に学も亦た窮り無し」という語である。この点では王守仁とも一致する。勿論相違点はあるが、それでも両者には「反朱子学」という共通点があることは注目されるべきであろう。
- (17) 王守仁自身が「除了人情事變、則無事矣。喜怒哀樂非人情乎。自視聽言動、以至富貴貧賤、患難死生、皆事變也。事變亦只在人情裏。」(『伝習録』上・38条)と、「人情」を定義している。
- (18) 「情」という語は明末の文人たちの間で非常に注目されたという。この点、例えば合山究「情」の思想——明清文人の世界観」(『アジアの思想と儀礼 福井文雅博士古稀記念論集』福井文雅博士古稀記念論集刊行会編 春秋社、二〇〇五年) 二二三〜二四一頁を参照。
- (19) 朱熹においては「聖人大公至正處、似無人情。然其隱惡揚善之心、則未嘗無也。」(『朱子文集』卷三十五「答呂伯恭別紙」と、王守仁に比べて聖人と「人情」との結びつきが弱い。