

王陽明の前期思想における誠について

大場 一央

一、統合

錢徳洪『刻文録叙説』によると陽明の教は三変したという。知行合一の後に静坐を説き、その後、致良知を説いたというのである。錢徳洪は知行合一、静坐、致良知を陽明の工夫論で最も重要な要素としていたようにも見える。しかし、同じく錢徳洪編纂の『年譜』で、「格物致知の旨」を悟ったことを以て龍場大悟とし、『刻文録叙説』にて「吾が良知の二字は、龍場（大悟）の意図から逸脱してはいない。」と述べた陽明が、大悟の対象であった格物致知を、知行合一や静坐より軽んじていたはずはない。正確に言えば、「格物致知は誠意の功夫」と再三述べ、かつ『古本大学序』、『大学傍釈』を執筆したことから考えて、「格物致知の旨」に該当する概念の一つである誠意こそ、これらより軽く扱われていたはずがないのである。寧ろ、説いた回数という量、論旨という質にて比較すると、誠意の方が比重が重いことは、論を俟たない。

問題は、錢徳洪が何故知行合一、静坐、致良知の三つを並び、教の三変に据えたのかということであるが、

これは『年譜』によつて説明が可能であると考える。

以前拙稿で、知行合一が静坐と共に、前期に分類される書簡、あるいは『伝習録』上巻で論じられることは極めて少ないことを指摘した。そして、その理由を、両者は失敗と見なされたからであるとし、知行ははじめから合一している、聖人と同質である知行の本体を「恢復する」ことが工夫だ、と言う説明が門弟に上手く伝わらず、知と行とを合一することが工夫であると受け取られて失敗したと結論づけた。¹⁾

これと別の視点で徳洪の意図を見てみると、まず、正徳五年、三十九歳の条に、陽明が黄綰、応良に対して「学ぶ者が聖人になろうと欲すれば、必ず心の体を廓清し、纖翳も留めないようにして、真なる性を現すのをまつてはじめて操持涵養の場があるだろう。」と述べた、所謂「明鏡論」が挿入され、そこに錢徳洪が見解を附して「先生が教を立てたのは、皆実践を経てのことである。故に発言はこのように懇篤なのである。良知の宗旨を掲げてから後、吾が党は、領悟は大変易しいと思ひ、いい加減な見解を真実の獲得とし、己の内に工夫することがなかつた。故に吾が党で頭の回転の速い者は、往々にして何も成し得ないのである。非常に憂うべきことである。」²⁾と主張していることが留意される。そして、同じく正徳五年、三十九歳の条から、同九年、四十三歳の条にかけて、「学ぶ者にみずから本体を求めさせようとした」知行合一は「ぐちゃぐちゃしてああでもないこうでもないとなつてしまひ」、「みずから性体を悟らせようとした」静坐は「段々寂滅虚無に流れ込み、聖学から脱落して新奇な論を為し」てしまつたという陽明の言を載せ、その後は「ただ学ぶ者に天理を存し、人欲を去り、省察克治の実功をさせた」³⁾と記述している。

如上の記述から考えるに、錢徳洪は、知行合一の失敗を議論への墮落、静坐の失敗を虚無への墮落として、

その事例を引き合いに、陽明没後、観念的議論、仏老的虚無に終始する王門後学を暗に批判し、省察克治の「実功」こそ陽明の理解には欠かせないのだと主張している訳である。確かに、陽明の知行合一、静坐に関する言及は少なくなっているのであるから、知行合一、静坐が本体を悟らせようとしても実功に結びつかないが故に失敗に終わったという徳洪の指摘は、陽明の權威によつて自説を正当化するための牽強附会とは言えず、説得力のあるものである。

では次に、陽明は何を問題にしていたかということであるが、これも如上の証言に拠る限り、まず「本体」「真性」を自覚した上でなければ工夫自体成立しようがない、と考えていたのであるから、知行合一や静坐は、厳密に言えば知行合一は自覚の対象、静坐は自覚の手段、という微妙な差異があるとはいへ、結局、いづれにせよ当時の弟子達がそれを自覚することは出来なかつたと判断されたのであろう。

「本体」や「真性」の自覚の要求とは、以前提出した拙稿の結論である、龍場大悟とは「本体の機能活性化による工夫の自動発生、工夫の完遂による本体の明徴化」なる、工夫論の骨子を自覚することが要求されているのである。よつて、陽明はこの骨子を弟子達に自覚させられなかつたと言っていることになる。

陽明は当初知行合一や静坐を、骨子を直接的に理解させるのに適した教と判断したが、結局断念した。骨子が存在するということは、諸々の工夫を骨子の構造を投影した形式に轉換するということが、すなわち統合を予定する。分裂、混乱という現状認識が無ければ、統合を予定する骨子の表明は必要ない。それは、既に人口に膾炙し、手垢が付いて構造が崩れたと見なされる様々な工夫を、骨子の中に取り込んで全て同一の形式にし、陽明の工夫論の構造に転化させようと考えていたことに他ならない。陽明は各工夫の存在意義を、

一つの工夫が現実のあらゆる場面に適應される際の諸相として認識し、それらの構造を一つの形式として統合しようとしていたのである。骨子の説明こそ、徳洪のいう「教」である。知行合一や静坐は、この骨子を把握させ骨子に統合する為^レに設定された。しかしそれは結局不適當だった。これは説明効果の「失敗」なのであつて、内容そのものは否定されていない。

では手垢が付いて構造が崩れていると思われた工夫とは何か。その代表格が誠意である。

一、誠意

陽明は、誠意を中心にしなければ『大学』の工夫が機能しないと考えた。これは陽明思想研究では常識的なことであるし、変更されることはない。他方、陽明がかく主張し得る、『大学』内部の論理的整合性については、いくつかの見解が存在する。

このことにつき私は、「古本をそのまま読めば、八条目の中心は「誠意」の条になり、決して朱子のよう^レに致知格物ではなくなる。」と主張した山下龍二氏、それを更に進め「誠意」が『大学』全条目の統体として、その理念としての權威を持つていた」ことに、陽明の誠意宣揚の基盤を見る水野実氏の議論がすでに正當な所を言い尽くしていると考へているので、これ以外に論じる必要を覺えない。

そこで、この先儒の業績を前提としつつ、はじめに挙げた常識的なこと、すなわち、「誠意中心」という思考が持つ射程から、誠意について検討してみたい。

「誠意の功は格物」、「格物致知は誠意の功」という具合に、誠意と格物とはほとんど抱き合わせて提示される。これは、『大学』解釈上の論理から言えば、格物は「意を誠にする」行為として理解されなければ機能しないと考えられていたのだから、陽明が格物に誠意を附しては、学ぶ者に注意を喚起したのは至極妥当なことである。

格物は誠意に統合されている訳だが、逆に、誠意そのものは如何に理解されていたのであろうか。『伝習録』上巻第六十六条に興味深い問答がある。

（質問者）知が至つて後誠意というべきです。今、天理人欲を知り尽くしていないのに、どうして克己の工夫が出来るのですか。

（陽明）人は真に己に切実になつて工夫を用いてやまねば、心の天理の精微は日一日と見えてくる。私欲の精微もまた日一日と見えてくる。克己の工夫を用いなければ終日ただおしゃべりしているに過ぎず、天理は結局見えないのである。（功夫とは）人が路を走ると同じなのだ。一段走つてみてはじめて一段が認識できる。岐路に走り到つて疑いがあれば問い、問うてはまた走り、はじめてだんだんと至り着こうと思うところへ到ることが出来るのだ。今、人は知っている天理を存しようとはせず、知っている人欲を去ろうとはせず、知り尽くすことが出来ないことをひたすら愁えているが、空論ばかりに明け暮れて何か益があるのかね。しばらく自己に打ち克ち、私が克つことなきようにしてから知り尽くすことが出来ないと思えても遅くはあるまい。

知と誠意とに関する質問に対し陽明は直接的に誠意を言わないことから、誠意の内容は答えの中に溶け込ませてあると考えるべきである。知っている天理、知っている人欲を手がかりに目の前のことに取り組んでみて、そこにわき起こってくる意識の天理を存し人欲を去るのが克己であり、それ以外で知を深める工夫は存在しない。「心の天理の精微は日一日と見えてくる。」とは誠意のことに他ならない。一方、一部とはいへ切実な心にわき起こる天理人欲を認識可能ということは、切実さ、つまり誠には是非別機能が認められているのである。そして、誠が日常わきおこる意識に認められている限り、その一時一事という場面設定の性格上、誠意の工夫は格物というべきものを有する。

陽明は誠意、格物を言わぬ内に、誠意と格物との構造を説明して見せたのである。

次に誠身を、誠意の論理で理解させようとしているのが、「答王天宇二」(『王文成公全書』卷四「文録一」)の問目の四番目である。

(天宇) 誠身する者を道を行く者に譬えると、帝都が目的地、至善に該当します。道を行く者が、陰阻艱難を辞せず、意を決し前へ向かうのは「心を存することです。もしもこの人に帝都の所在を識らせないままに、何となく行きたいと思わせれば、南して越に至り、北して呉に走るような迷走をしてしまうでしょう。

(陽明) ただ陰阻艱難を辞せず、意を決し前へ向かうということを(知識の探求とは)別に心に存して

いるのでは、まだ（決意と工夫との）牽合を免れず、しかも要点を得ない。険阻艱難を辞せず、意を決し前へ向かうのは、正に誠意のことである。真にこのようであれば、道を問ひ、旅費を調達し、舟や車を準備することは、すべてそうせずにはおれないものがあるのである。そうでなければ意を決し前へ向かうことなぞできようか。またどこへ進もうというのか。

帝都がどこにあるか分からずに、何となく行きたいと思うのは、行きたいと思っただけで、真に行つてはいない。こういう訳で道を問わず、旅費を調達せず、舟や車を準備しないのだ。意を決し前へ進むというのは、真に行つているということだ。真に行つている者は何となく行きたいなどと思つものか。これが工夫の最も切要なものである。³⁾

至善という目的地へ向かう（誠身）には、動機の持続（存心）と同時に知識の獲得の二つが必要であるとすする王天宇。陽明からすれば切実な動機と分割可能な工夫（ここでは知識の獲得）などあり得ない。動機（誠）の持続（誠意）が工夫という形を採るのである。それは存心という意識的な持続によるのではなく、意識の相克なき心からの欲求によらなければならない。したがって陽明は誠意と言ひ換える。陽明は、誠身、存心、工夫の三者を誠意一者に統合して見せた。陽明の場合、動機が眞実（誠）であるならば、工夫は必ず至当で必ず目的地に辿り着くはずだと考える。判断的的確性、方法の効率性、効果の絶対性が全て動機の純粋性の下、一体となつてはじめて「真に行く。」である。したがって、動機を徹底的に純化し、持続することの内に、全ての要素が出現するのである。

結果が駄目なのは動機が駄目だから、というのは実に情け容赦ない理屈ではあるが、そう言いきつてしまえるのは、それだけ動機の純粹性（誠）を持続すること（誠意）の力を鞏固に信頼していたことを物語る。誠身が、動機の純粹性の持続である誠意の論理に統合されている。

そうすると、陽明が誠意を強調するのは、単に工夫の場を心に設定したいというに止まらず、切実な心の是非判断機能に全面的に依拠した工夫論を展開したがっていたと考えた方が落ち着きが良いのではないだろうか。誠の切実さが天理人欲の精微を認識させる第六十六条、切実であれば自らの確な方法と確な結果がついてくると説く「答王天宇二」。両者の説く誠には明らかに天理人欲を弁別し、的確な方法と結果を導き出す心の是非判断機能への信頼が伺える。誠意への信頼は、誠への信頼に拠っているのである。だが、ここではまだ誠に対する本格的な説明はない。

誠の考察はひとまず置き、ここで陽明が批判する「知と心の分断」こそ、彼が「手垢が付いて構造が崩れた」と感じたものである。知は、それが心の天理であろうと目的達成のために必要な知識であろうと、意を誠にすることでのみ獲得される。誠意中心の工夫論は、諸々の工夫を統合して、この分断を救おうとした。上に挙げた二つの例は「克己」と「誠身」に関する問答であるが、陽明は誠身、克己に止まらず、あらゆる工夫を誠意の論理で統合している。

こうしてみると、誠意の論理による工夫論こそが骨子であり、前期陽明思想の工夫論は誠意によって支配されていた、錢徳洪の言を借りれば、誠意こそ教であったようにも見えるが果たしてそうなのだろうか。

『伝習録』上巻徐曰仁後書、そして、薛侃所録の上巻最終条である第三百三十条では、まるで念押しのように

に以下の表現が用いられる。

格物は誠意の工夫、明善は誠身の工夫、窮理は尽性の工夫、道問学は尊徳性の工夫、博文は約礼の工夫、惟精は惟一の工夫、諸々この類型である。⁸⁾（日仁後書）

『中庸』の工夫は誠身であり、誠身の極は至誠である。『大学』の工夫は誠意であり、誠意の極は至善である。工夫は全て同じである。今、ここに敬字を補い、ここに誠字を補うのは、蛇を書いて足を添えるを免れない。⁹⁾（第百三十条）

誠意の論理は、あらゆる工夫を統合する所まで射程に入れたものであった。しかし、第百三十条を見る限り、重要なのは誠であつて、誠に込められた意味が、全工夫を誠意の論理に統合させる機能を持っていることに留意せねばならない。だがここでも、誠意の統合力を担保するはずの誠の説明が不十分である。

日仁後書で挙げられた工夫は、皆が同じ分量で説かれてはいない。誠意と共に繰り返し説かれるのは、誠身だけと言つても過言ではない。

誠身と明善の関係については、「與王純甫二」（『全書』巻四「文録二」）に詳しい。

心は身に主となっている。性は心に具わっている。性は善にもとづいている。孟子が性善というのはこ

のことだ。善は吾が性である。形体も場所も無い。それが善はどこから来たすことができるもの、などと云えようか。(中略)

物にあつては理、物に対処しては義、性にあつては善。指す所で名は異なるが、実は皆我が心なのだ。心外に物無く、心外に事無く、心外に理無く、心外に義無く、心外に善無し。吾が心が物に対処して、理に純で人偽の雜わることが無ければ、善と言えり。(中略)

私としては、明善を誠身の工夫とする。誠とは、無妄を言う。誠身の誠とは無妄にならんと欲することと言う。「これを誠にする」の工夫とは、明善がそれに当たる。故に博学とは、「これを誠にする」ことを学ぶのであり、審問とは、「これを誠にする」ことを問うのであり、慎思とは、「これを誠にする」ことを思うのであり、明弁とは、「これを誠にする」ことを弁えるのであり、篤行とは、「これを誠にする」ことを行うのである。皆明善の方法であつて、「これを誠にする」工夫である。故に誠身には道がある。明善は誠身の道である。善に明らかでなければ、身を誠にすることは無い。明善の外に別にあるの工夫は無い。誠身の始めは身は誠ではない。故に明善というのだ。明善の極は身誠である。もしも明善の工夫があつてさらに誠身の工夫があると言つてしまえば、離れて二つにしてしまふ。毫釐千里の謬りを免れるのは難しいぞ。

第一段、倫理は心に具わつてゐるということ。第二段、心が倫理獲得の場であり、心が物に対処して天理一枚となれば善と言え、工夫が遂げられるということ。第三段、心が物に対処した時天理一枚の善となるよ

うに努めることが明善であり、学問思弁もその瞬間の心を天理一枚にするための努力。それは結局「これを誠にする」誠身を行うことに他ならず、二つに分けてはならないということ。

非常に簡潔にまとまった説明ではあるが、「答王天字二」の問目の五番目で、「『大学』の誠意は『中庸』の誠身である。『大学』の格物致知は『中庸』の明善である。博学、審問、慎思、明弁、篤行は明善であつて、誠身の功夫である。」¹⁾と説いていることから、誠意からの説明展開であることが知られる。

陽明は、誠意格物と共に、誠身明善、尽性窮理、尊徳性道問学、約礼博文、惟一惟精の全てがそもそも同一の關係で説かれていたと考えていたのだから、誠意からの論理展開という表現は、陽明としては首肯し得ないものかもしれない。しかし、説明の方法として、誠意の論理から説明したことは、説明を受ける側から見れば、誠意の論理を他の経書に持ち込んだと見えても致し方ないことではある。

ではやはり誠意は教なのだろうか。

そうとは言えない。『伝習録』上巻第二百二十条における朱守衡の問いで出現する、誠意の先に獲得される心については、「忿懣好楽があれば正しきを得ない」心は「未発の中」¹⁾²⁾であると説明している。

もし兎にも角にも誠意ありきでそれを別の論理を有していたはずの他の経書に持ち込んで統合したという認識が陽明にあれば、誠意で全てを説明すべきである。しかし、最前から疑問として留め置かれていたように、誠意を機能化する為には、誠の説明がその枢機となるのだが、誠意に対するどの説明でも、誠に対する本格的な説明はされておらず、そればかりか、心の本体解釈を「未発の中」に任せているということは、誠意の教としての不完全性を露呈することとなる。

知行合一と静坐の失敗は、本体の自覚の失敗によるものであったことを思い返せば、誠意が本体の説明を放棄している時点で、誠意のみでは工夫論の骨子劈頭の「本体の機能活性化」が説明できず、骨子の説明として不十分であり、したがって、教とはなり得ない。

確かに誠意の論理は、他の工夫を射程に入れ、統合する説明としては有効である。しかし、致良知説が良知を致すという工夫の説明と、良知は何であるかという本体の説明とを全て説明できたのに対し、工夫の説明である誠意の論理は、誠の説明を欠いている。誠意は、「意を誠にする」という、一見すると意の操作に力点を置いた工夫である。しかし、陽明の説き方であれば、良知の先験的な把握を根拠に致良知を説いたように、誠に対する先験的な理解を根拠として誠意が説かれていることになる。つまり、「誠の実現」に力点が置かれるのである。誠に良知と等しい「心の本体」が認められるからこそ、誠意は誠の実現の工夫として他の工夫を統合し得るのである。したがって、誠意が全工夫を射程に入れ統合することが出来る根拠、すなわち誠を検討せねばならない。

三、誠

誠への接近方法は誠意、誠身のみではない。

『大学』の誠意、『中庸』の誠身と共に、『孟子』の思誠もまた陽明は説明に使っている。しかし、思誠は後期思想で誠を論じた「南岡説」（『全書』巻二十四「外集六」）や『伝習録』中巻「答歐陽崇一一」に引

き継がれているとはいえ、その分量は、誠意、誠身に遠く及ばない。前期でも、これについて論じているのは、『伝習録』上巻第四十条、並びに同百二十二条のみである。それをここで採り上げたのは、この二つがそれぞれ特徴的な説明を附されているからである。

(孔子が)「何をか思い、何をか慮らん。」と言ったとはいえ、これは初学の時の事ではない。初学には必ず省察克治を思わねばならぬ。これは思誠ということである。ただ天理を思い、天理が純粹で全きものになるまでに到ることが出来れば、「何をか思い、何をか慮らん。」である。^{1,3)}(第四十条)

誠字を工夫として説く者がある。誠は心の本体。本体を恢復することを求めるのが思誠の工夫である。明道が「誠敬を以てこれを存す。」と説いたのもこの意味である。『大学』には「その心を正さんと欲すれば、先ずその意を誠にす。」とある。^{1,4)}(第百二十二条)

第四十条、省察克治を思うことは誠を思うことと云うように、省察克治と誠とが同一視され、更に誠は「何をか思い、何をか慮らん。」という無意識をも合わせ持つ。天理人欲という意識の相克中にて徹底的に省察克治した先に、天理一枚の純粹性が獲得される。ここでいう純粹性とは、他の原理で成立する異分子が介在しないことであるから、それは天理一枚の絶対的意識、すなわち無意識である。「何をか思い、何をか慮らん。」である。要約すれば、誠は本来、無意識に省察克治する心であるが、人欲の間雑がある内は、意識の

純粋性が保たれず無意識ではいられない。よって、誠の機能である省察克治を意識的に遂行することで、誠である状態を強行的に実現し、純粋性を取り戻し、「何をか思い、何をか慮らん。」に落ち着かせていくのである。単なる無意識ではない。無意識に省察克治するという所に陽明の誠理解が現れている。

第二百十條、「誠字を工夫として説く者」は、第四十條の陽明の思考に抵触する。「本体を恢復する」とは誠を恢復するのであって、誠は工夫によつて恢復されるもの、思誠の対象であり、思誠は誠意に等しい。「誠を思う」ことと、「意を誠にする」ことが内容を等しくするというのは、前者の対象は誠であり、後者の対象は意識なのだから本来違和感を覚えるはずだが、誠意が「誠にする」ことに力点を置いた説明であることを想起すれば、実は、両者共に「誠」を対象としていたことが了解されるのである。

こうしてみると、思誠の説明は「誠にする」ことを直截的に表現しているのだから、思誠を教とすれば良いのではないかと思わなくもないが、思誠は誠意のような工夫の説明展開を見せない。思誠はあくまで工夫の対象としての誠の説明に重点を置く上に、それは誠の一面に過ぎない。

というのも、陽明が誠に見ていた機能は、工夫の単なる対象に止まらず、人が何らかのきっかけでそれをつかみ取るや否や、誠はその機能を働かせ、人を指導する力を持つものである。例えば、「悔齋説」(『全書』卷二十六「外集六」)ではそれが述べられている。

悔いるというのは善の端緒である。誠が恢復した状態である。君子は悔いて善に遷り、小人は悔いて、頑張つて悪を肆にしない。ただ聖人であつて後、悔なく、不善なく、常に誠であることが出来るのであ

誠は日常の場で出現し、人に善へ向かうように指導するものである。ただ持続の問題だけが、学ぶ者の前に立ちはだかっている。「鄭徳夫帰省序」(『全書』巻七「文録四」)では、その先天性が明確に指摘され、持続の要求がなされる。

(徳夫) 心は何の根拠があつて是非を定められるのですか。

(陽明) (孟子が言うように) 「是非の心無きは人にあらず。」です。甘苦に対する(人の)口の利き具合は(あの名料理人であつた)易牙と同じであり、美醜に対する(人の)目の利き具合は(あの最も目の良い人であつた)離婁と同じであり、是非に対する(人の)心の利き具合は聖人と同じです。是非を味ませるものがあると道に対する心の利き具合は、味に対する口、色に対する目が誠に切実であるように切実には出来なくなります。そうして後、私欲が(心を)蔽つてしまうのです。貴方は立誠に務めるだけで良いのです。貴方はただ、道に対する心が、味に対する口、色に対する目のように利くことができないうことだけをお考え下さい。(我々にとって心の問題が大事なのですから)甘苦美醜の分類をとりたてて議論する必要はございません¹⁶。

持続ということが工夫になると、立誠という名が冠せられる。立誠に関しては、その重要性が既に岡田武

彦氏によつて指摘されており（「與黄宗賢五」〔『全書』卷四「文録」¹⁷）、「立誠を行つと「自然に篤実光輝し、私欲が萌したとしても、真に洪爐に雪が落ちるようなものであり、天下の大本が立つてあらう。」¹⁸」の語がその顕著な例として挙げられているが、他に「林典卿帰省序」〔『全書』卷七「文録四」）、「贈周以善帰省序」（同上）、「書王天宇卷」〔『全書』卷八「文録五」）でも説かれており、陽明が立誠を意識的に説いていたことは明らかである。また、『伝習録』上巻第二百一十一條、黄正之の「慎独」に関する質問に対し陽明は立誠を挙げ、立誠は「誠身の精神命脈の全体」なるものと説き、『大学』『中庸』を横断するものと説かれている。

（『大学』の）「独知の処」とは誠の萌芽である。ここでは善念悪念は論ぜられる以前の状態であり、さらにごまかしもない。（¹⁹）正しければ正しく、錯まれば錯まる。正にこれこそ王霸、義利、誠偽、善悪の分かれ道であり、ここで一度（誠を）立てれば立ち定まる。これぞ本を端し源を澄ますことであり、これぞ立誠である。古人が説いた多岐に渉る誠身の工夫は、ここに精神命脈の全体があるのだ。¹⁹

陽明が誠に観たものは、己が意識の是非を弁別し、その人に倫理的指導を行う機能ばかりではない。それは他者への強烈な感化力としても現れる。『伝習録』上巻第四十四条、衛の御家騒動に孔子は如何に対処して名を正すかとの問いに、陽明は単に外面の肩書き通りにすることを要求するのではなく、誠を以て彼らを感化してあるべき父子君臣関係を恢復させるのだと答え、「聖人の盛徳至誠は必ず衛の輒を感化し、父を無

みすることは人でなしだということを知らしめるであろう。」と誠の力を極めて高く見積もっている。誠の外への働きかけは、倫理的秩序になりきった人間が、徳行を通じて社会を秩序化するという形で現れると説くのが、「書樂惠卷」（『全書』巻二十六「外集六」）である。

孔子は「言は忠信、行は篤敬。蛮貊の邦と雖も行われん。」と仰った。しかし（この孔子の言葉には続きがあり）「立てば則ちその前に参むを見、輿に在れば則ちその衡に倚るを見て而して後に行われん。」である。お前は立つて前に参み、衡に倚るの誠に務めているかね。至誠にして動かされないものは存在しない。誠でなければ人を動かすことは出来ない²¹。

誠は倫理である。それも、人をして寸毫違わず徳行を行わずにはおられないようにさせる心である。そして、それは、他者に強烈に働きかけ、社会に秩序を与える心である。故に、行為は全て誠に、専一に執り行われることによって、行為を徳行へと昇華し、徳行は展開していつて心に完全な倫理を獲得させる。梁仲用の黙齋という書齋に掲げる文を依頼されて送った「梁仲用黙齋説」（『全書』巻七「文録四」）では、徳行が誠という専一状態を得てはじめて黙することに倫理的価値付けがされ、完成へと向かうということを、『論語』、『易経』「繫辞伝」における孔子の言葉を用いて、順序立てて説いている。

（黙には）八誠というものがある。孔子は「君子はその言を恥じてその行いを過ぐ。」「古、言の出で

ざるは、躬の逮ばざるを恥ずればなり。」と仰った。故に誠に恥を知って、後に黙を知るのである。更に孔子は、「君子は言に訥にして、行いに敏ならんと欲す。」とも仰った。誠に行に敏速であつて、後に黙を知るのである。「仁者の言や訥。」黙を為すことなくして黙なのである。また「黙してこれを識る。」とも仰った。この故に必ず識る所がある。(顔子が)終日これに違うことがなかつた様は愚者のようであつた。「黙してこれを成す。」この故に必ず成す所がある。(顔子が孔子の御前を)退いてから(孔子が顔子の)私生活を見てみると教育するに足るものであつた。故に善く黙すことは、顔子が最も優れている。外を飾らず内から徳を明らかにするのは、黙が積まれた状態である。「言わずして信。」かくして黙の道は完成する。「天何をか言わんや。四時行われ、万物生ず。」かくして黙の道は至る。聖人でなければ誰がここに与ることができようか。これを八誠（八）と（二）言（二）う。(「梁仲用默齋之説」)

誠は徳行を專一にする形を採つて立ち現れる。「誠に恥を知る。」「誠に行に敏」にしか誠字は附されていないのに、その後の徳行が全て誠であり、八誠と総称されるのは、これまで見てきた誠の發生と持続の形式から言つて、徳行を引き起こし展開して完成へと向かうのもまた「恥を知る」が故に「行に敏速」となる誠である。誠は、立ち現れ、また自らを弥益に明らめる、「誠である」ことと「誠になつていく」ことの二つの顔が与えられている。誠は単なる対象に止まらないとはこの意である。誠のみならず、陽明が心の本体を説く時にはいつもこのように二つの意味を付与した説き方（二）をする（三）。

誠には、是非を弁別し、人を指導して專一に徳行を行わせ、弥益に倫理的秩序(誠)になりきるよう導き、

徳行を通じた強烈な感化力を以て社会を秩序化する力が認められている。誠に対するこのような信頼があればこそ、誠意に対し、経書を横断して射程に入れた統合力を付与し得るのである。しかもこの誠理解は誠意から導かれたものではない。つまり、陽明の思考では、誠に対する論理が先にあり、それが誠意という誠を対象とした工夫に統合力を与えたと考えられる。しかしながら、『年譜』『伝習録』『全集』のいずれにも「誠の発見」は説かれておらず、誠を発見したという事実は確認できない。

この疑問を解決すべく『年譜』を振り返ってみると、「格物致知の旨」を悟った陽明は、「聖人の道は吾が性に自足しており、以前理を事物に求めたのは誤りであったことを知った。」とされているように、理は心にあることを知った。故に心即理と言い、「本体」と言い、「性体」と言ったのではなかったか。すなわち、心の本体に対する先験的な理解があつて、それに誠という相を与えて、誠の絶対性に根拠を持った誠意の論理が提示されたと考えれば、誠に何故このように重要な意味を認めているのかという説明がつく。

更に、水野氏、山下氏が明らかにした如く、元来『大学』内部の論理で誠意中心の解釈が自然と行い得るのであるから、陽明からすれば心の本体の性格と『大学』固有の誠意中心の論理とが符節を合するが如く思われ、格物を統合した誠意の論理で、他の経書解釈を統合して説明しようとしたのも、同じく自然の勢と言える。

ただ、心の本体の性格からすれば、誠意よりも立誠の方が、「意を誠にするのもまた誠」という説明がし易く、前述の通り誠意から誠の説明は引き出し難しい。したがって誠意は教になり得ない。また、誠意の論理による統合が、他の経書の工夫に対してのみ行われるに止まり、致良知説以後はこれらと同様に統合され

る、經書には記述のない「知行の本体の恢復」、立志などには適応されていないことも、誠意に期待された役割が經書の工夫論の統合に限定されていることを示唆している。誠意の論理は、陽明の心の本体の理論が經書解釈の正当性を得ていることを証明する為に提示されたと考えるべきである。

四、『中庸』の誠

もう一つ確認しておくことがある。それは、先程引いた用例で、誠意の先に獲得される心について「未発の中」と説明していたことについてである。これは、誠と如何なる関わりがあるのか。『伝習録』第八十九条では、誠意と修身、正心の関係が以下の通り述べられている。

工夫の難しい処は、全て格物致知にある。これは誠意のことであり、意が誠になってしまえば、心もおむね自ずから正しく、身もまた自ずから修まるものである。ただ、正心、修身の工夫もまたそれぞれ力を用いる処がある。修身は已発に関するものであり、正心は未発に関するものである。心が正しいのは中であり、身が修まるのは和である。²⁴

誠意の中に修身と正心とが組み込まれているものの、それぞれ修身、正心にも留意せよという条であるが、修身、正心についてまとまった説明がされている箇所は『伝習録』『全書』共にないと言って良い。本条で

も誠意に含まれていること、陽明としては修身、正心を誠意と切り離して説明したい訳ではなからう。そうすると、ここで修身、正心がこのように強調されているのは、対象である已発、未発を強調したいからと見るのが、『全書』『伝習録』全体の血脈からして妥当である。

已発と未発であるが、『全書』『伝習録』全体を見ると、已発に比べて未発の説明が圧倒的に多い。したがって、陽明は未発に対してある明確な認識をしていたと見るべきである。それにつき、已発と未発の関係について論じた第四十六条、未発已発と誠の關係に言及した第七十七条を見てみる。

未発の中は常人も具有する、と言つてはならぬ。やはり体用一源であつて、体があれば用があり、未発の中があれば、発して節に中る和がある。今の人は、発して皆節に中る和がない。これは彼が未発の中もまた全う出来ていないということと知らねばならぬ。⁽²⁵⁾(第四十六条)

(原静) 喜怒哀樂の中和は、常人がその全体を保有することはもとより出来ないことですが、一件の小事に喜怒すべき場合、平時から連続した喜怒の心が無く、その時に限定して節に中ることができれば、中和と言つても宜しいでしょうか。

(陽明) 一時一事に限定しても、やはり中和と言つて良い。しかし、大本達道と言つてはならぬ。人の性は皆善であり、中和は人々が元々保有するものなので、無いと言つてはならない。ただ、常人の心は晦まされてしまつているので、本体は時々現れてはくるものの、結局明らかになつたり隠れたりして、

全体大用ではない。常に中であつて、大本と言え、常に和であつて達道と言う。天下の至誠だけが天下の大本を立てるのである。⁽²⁶⁾(第七十七条)

第四十六条、已発の和が実現されねば未発の中も実現されてはいない。これ自体は左程珍しい理屈ではないが、「未発の中は常人も具有する」と言えない理由について説明しているのであるから、比重は未発の中にある。未発の中は已発の和と体用一源なので、未発が体、已発が用であり、未発の中を心の本体と看ていると言へる。そして第七十七条、一時一事で中和を得ていることはあつても、喜怒哀楽の中和の全体を保有することは常人には出来ない。全体とはいつでもどこでも常に中和であること。これは聖人の心であり、その心とは至誠であると述べられている。つまり、「全体」という括りで已発の和は未発の中の用として取り込まれているのである。故に陽明は「天下の至誠だけが天下の大本を立てる。」と「達道」を並記せずに本体説明のみで締めくくっている。また、『中庸』からの引用とはいえ、この大本とは誠であることも示唆されている。

第八十九条で、誠意の他に已発未発の強調をしなければならなかったのは、一時一事の已発に向けられた工夫である誠意の説明のみでは、已発の和を実現する常に未発の中である大本、すなわち心の本体である誠に対する視線が薄らいでしまうことを恐れたからではないだろうか。第八十九条の主旨は、未発已発の強調を用いて、心の本体としての誠への注目を促したのである。ここに、体用一源と言いつつも、心の本体から展開する陽明の工夫論の骨子が認められ、体の説明である未発の説明が圧倒的に多い所以がある。またそれ

は、誠意が教となり得なかつた所以である。

なお、第七十七条では更に、陸原静が中とは何かと質問し、それに陽明は天理だと答え、天理とは人欲を去つたもの、偏倚なきもの、明鏡の如きもの、色を好み利を好み名を好む私心を去つて心の全体が廓然となつた天理に純粹なるもの、と述べた上で「喜怒哀樂未発の中」、「天下の大本」と締めくくつてゐる。これが第一百二条になると、花の間の草を取ることは是非を巡り、それを決定する心の本体、未発の中とは、意識なき廓然太公であり「好き色を好み、悪臭を悪む」意、誠として説かれてゐる。

(尚謙) 「好き色を好むように、悪臭を悪むように」というのはどうでしょう。

(陽明) これは正しくただただ理に循うということである。天理はこのようではなければならぬ。もともと私意が好み悪むことが無いものである。

(尚謙) 「好き色を好むように、悪臭を悪むように」というのでは、どうして意でないと出来ましようか。

(陽明) 逆にこれは意を誠に行つてゐるのである。これは私意ではない。誠意は天理に循うだけである。天理に循うといつてもすこしの意思もつけてはならない。故に『大学』では「忿懣好樂する所有れば、すなわちその正を得ず」と言うのである。これは廓然太公でなければならず、これは心の本体であつて、これを知れば未発の中を知る。

伯生(孟源) が言つた。「草がさまたげとなるなら、理として取らねばならぬ。」と仰いまし

た。何を根拠に軀殻から念を発しているとするのですか。」

(陽明) これはお前が体認しなければならぬことだ。お前が草を取ろうとするのはどういう心か。周茂叔が窓前の草を除かなかつたのはどういふ心か。

一方で色、利、名を好む心を去り、一方で好きな色を好み悪臭を悪む心を体認することを説く。つまり未発の中とは、単に心が静かなので、意識を無に帰して心を寂に帰したでもない。天理という倫理意識と別の原理で存在する意識のない、倫理の求心力が最大限に發揮され、意識が統制された状態を中と言うのである。

私は以前、今回引用した部分を含む本条全体を別稿で検討し、ここで説かれている天理、好悪と草を取ることとの関係、誠意が本条で果たした説明をそれぞれ以下の通り解釈した。天理は、倫理のみが理であることとの説明であり、好悪と草を取ることとの関係は、知行の本体(倫理的知覚の發揮が當為の無意識な完遂を伴うこと)の説明であり、誠意は、知行の本体が自らを恢復する用であることとの説明である。

これに今回未発の中を加えると、好悪と誠意とは「天理に循う」点で共通し、これは心の本体、未発の中であると言われ、誠意は始めから心の本体の用として説かれ、全て本体の説明となる。誠意が用であるといふことは、心の本体、未発の中が、誠意によって自らを明らかにすることである。前に「誠は、立ち現れ、また自らを弥益に明らかにする、「誠である」ことと「誠になつていく」ことの二つの顔が与えられている。」といふのがここに現れている。ここでは本体は体認するしかないが、それは自らの内に具わっているものと

される。この説明は、知行の本体の用（知行の本体が自らを恢復すること）が誠意という点で、知行の本体と役割が重複している。それは故無きことではない。何故なら、未発の中が好悪と結びついて説明された時点で、未発の中は已発の和を統合しているのであり、陽明の説く好悪は行為を自然発生させるものなのだから、已発の和には行為も含まれ、心の本体、已発の和（好悪）、行為、の全体を統合した未発の中が、知行の本体と同様の意味を持つのは自然だからである。これは三で論じた誠の機能でもある。好悪を知覚から説けば知行合一の説明が発生し、誠から説けば未発の中の説明が発生する。まるで概念が相互乗り入れしているようでもあるが、そうしても矛盾無く、一つの意味の下にそれぞれの配置に与ることができるということこそ、正しく知でもなく誠でもなく、心の本体の性格が全体に刻印された証ではないだろうか。そしてそれは、倫理的価値付けの統制の下、草を取る取らないといった当為を通じて外へ働きかけ、秩序を形成しようとする。

倫理、統制、秩序。陽明の工夫論は、この三者を以て首尾一貫しており、それを保証する誠には、単なる情動としての所謂「誠」を超えた、統制による緊張を伴う静けさが刻印されている。この静けさは正しく未発の中が与えた性格である。²⁹

では、結局陽明の誠理解は『中庸』の誠に全面的に拠ったのかという点、そうではない。陽明の『中庸』解釈としては比較的まとまった説明がされている『修道説』（『全書』巻七「文録四」）を見てみると、今度は意を誠にする方法がぼやけてくるのである。引用に際し、前段の『中庸』箇所は書き下すが、後段は引用の語気なのか陽明自身の言葉にしてしまっているのか不明なので訳出したことを断っておく。

「性に率うをこれ道と謂う。」とは誠なる者である。「道を修むるをこれ教と謂う。」とは誠にする者である。故に「誠よりして明らかなるをこれ性と謂う。明らかよりして誠なるをこれ教と謂う。」と云うのである。『中庸』は誠にする者の為に作られた。修道の事である。

道なるものは性である。すこしも離れてはならない。しかし、過ぎたり及ばなかつたりするのは離れることである。故に君子は修道の功夫がある。見られない所に戒慎し、聞かれない所に恐懼する。微なるものが顕れるのは、誠が掩つておくことが出来ないのである。修道の功夫はこのように間断がない。誠にして後、喜怒哀樂の未発を中と言ひ、発して皆節に中るのを和と言ふ。道が修まつて性が恢復する。中和を發揮すれば大本が立つて達道が行われ、天地の化育を知るのである。至誠が性を尽くすのでなければそのようなことが誰に行えようか。これが修道の功夫が極まつたものである。しかし世間の修道を言う者は離れている。故に特に修道の説を著した³⁰。

『中庸』は「誠にする者の為に作られた」修道の書であると言ひながら、「見られない所に戒慎し、聞かれない所に恐懼する。」「間断がない」以外には、修道の具体的内容には言及がなく、「性に率うをこれ道と謂う。」とは誠なる者」「道なるものは性である。」すなわち「性に率う性」である誠についての説明がひたすら続いている。これでは誠を実現する工夫の修道とは何かが分からない。

陽明としては、工夫を閑却して本体にばかり関心が行つてしまふ者に注意を喚起したかったのであろう。

仮に陽明が『中庸』の誠理解に全面的に拠っていたのであれば、『修道説』は、誠を実現する工夫を『中庸』の誠の論理で説明する好機である。また、そのような意欲があったのならば、『古本大学序』や『大学傍釈』に相当するような文章を著したであろうし、もっと活発に修道について説いたり、誠身明善の議論を軸に据えたり出来たはずである。しかしそれは全くなされていない。ここでも誠意と同じように、『中庸』の誠の論理だけで説明を完結させようという意欲が感じられないのである。これは、陽明からすると誠意の典拠である『大学』、誠の典拠である『中庸』、いずれも己の思想の全てを説明するには不足ということである。本体説明は『中庸』に、工夫説明は『大学』にそれぞれ分担される。殊に『中庸』の誠は本体説明に必ず用いられているという訳でもなく、誠だけで説かれていることすらあるので、誠の論理は必ずしも『中庸』からの着想とは言えない。つまり、確かに『古本大学序』『大学傍釈』や誠意の説明の分量から言って、また龍場大悟が「格物致知の旨」を悟ったことから言って『大学』が陽明の思想形成とその展開に突出して重要な役割を担ったことは否定し得ないが、誠は独自に論理が展開されたり、または『中庸』から借りていることから、陽明の思想そのものは『大学』の論理のみで完結、表白させようとしたものではなく、寧ろ拘束されないが故に全ての経書を横断的に統合していくある形式、すなわち誠を通して表白された心の本体の論理形式を持っていたと考えられるのである。

五、性格と形式

『大学』の誠意格物関係、『中庸』の誠は、誠の本体機能を根拠として「格物は誠意の工夫、明善は誠身の工夫、窮理は尽性の工夫、道問学は尊徳性の工夫、博文は約礼の工夫、惟精は惟一の工夫、諸々この類型である。」という対応関係で工夫を統合し、どれをとつても同じことを繰り返して示しているように見える。「対応と反復の形式」を形成することに成功した。その意味で、『大学』『中庸』は紛れもなく陽明思想の重要典籍である。

一方、これまでの検討から、陽明は『大学』『中庸』に説明の基盤を見出していることが承知されるものの、対応形式の反復によって説明しなかったのは心の本体の性格であり、『大学』『中庸』それぞれ単独で心の本体の性格を全て説明し尽くすことは不可能であることも了解された。加えて、誠意が射程に入れているのは、あくまで既存の経書解釈の統合までであり、知行合一や立志などには統合を及ぼしていないことも前に述べた通りである。

ここで問題となってくるのは、既存の何かに全面的に拠っている訳ではない陽明の心の本体の性格を理解する為には、何か特定の概念のみに拠って遡及していくことは不可能ということである。誠も、知も、志も、彼の理解する心の性格を刻印されたものであり、それぞれ単独からする理解は決定的とはならない。それらは心の本体の性格を刻印されると同時に、心の本体が保有する工夫論の骨子、「本体の機能活性化による工夫の自動発生、工夫の完遂による本体の明徴化」を投影された形式展開を運命付けられている。

これらに性格と形式とを与える心の本体とは何であるのか。安田二郎氏は陽明思想は心即理で尽くされると予言的に述べているが、それは、前期思想で中心となる誠、知、志が重なり合う所でもあるし、また、それぞれが微妙に異なる特徴、志の衝動、誠の静けさ、知の敏感さを含んでもいるのではなからうか。そうした所を全て含んで心即理と言う時、心即理にはこれまであまり認知されなかつた、陽明思想全体に懸かる心の本体の意味が認められよう。その意味で、私は安田氏の見解に同意し、更に、その精微に迫ってみたいと願う。

これを探るには、個別に検討したこれらを一堂に会して並べ直し、そこに重なり合い共通する形式、微妙に異なる特徴を俯瞰した上で、これらを一つの形式に統合した心の本体の性格、更にはこの性格をつかみ取つた王陽明その人の思惟形式に迫る必要がある。それには、こういう思惟形式から見て理想型とされる陽明の聖人観、著述を嫌つた上で編集した『伝習録』の思想的意味というものも検討しなければならない。そうした展望をここに策定させる力もまた、誠には存在することを指摘した上で本稿を終了する。

注釈

(1) 拙稿「王陽明前期思想における知行合一の位置」『東洋の思想と宗教』第25号(2008年) 158〜159頁。

(2) 按、先生立教皆経実践。故所言懇篤若此。自掲良知宗旨後、吾党又覺領悟太易、認虚見為真得、無復向裏著己之功矣。故吾党穎悟承速者、往往多無成。甚可憂也。

(3) 自徐愛來南都、同志日親、黃宗明、薛侃、馬明衡、陸澄、季本、許相卿、王激、諸僂、林達、張寰、唐愈賢、饒文璧、劉觀時、鄭驩周、積郭慶、欒惠、劉曉、何鼂、陳傑、楊杓、白說、彭一之、朱箴輩同聚師門、日夕漬礪不懈。客有道自滌游學之士、多放言高論、亦有漸背師教者。先生曰、吾年來欲懲末俗之卑汚、引接學者、多就高明一路以救時弊。今見學者漸有流入空虛、為脫落新奇之論。吾已悔之矣。故南畿論學、只教學者存天理去人欲、為省察克治実功。

(4) 拙稿「王陽明の思想形成における龍場大悟の位置」『早稲田大学大学院文学研究科紀要』第52輯第1分冊(2007年) 63頁。

(5) 山下龍二氏『陽明学の研究 成立編』(現代情報社・1971年)『大学』の解釈 221頁〜228頁。水野実氏は「王守仁の「誠意」宣揚の基盤」(『東洋の思想と宗教』第十四号・1997年)で誠意中心の大学解釈が成立しうる論理可能性を多角的に検討し、陽明が誠意に期待した役割を、従来の研究より大幅に押し広げている。

(6) 問、知至然後可以言誠意。今天理人欲知之未足。如何用得克己工夫。先生曰、人若真実切己用功不已、則於此心天理之精微、日見一日。私欲之細微、亦日見一日。若不用克己工夫、終日只是說話而已。天理終不自見、私欲亦終不自見。如人走路一般。走得一段方認得一段。走到岐路處有疑便問。問了又走、方漸能得到欲到之處。今人於已知之天理不肯存、已知之人欲不肯去且。只管愁不能尽知、只管問講何益之有。且待克得自己、無私可克、方愁不能尽知、亦未遲在。

(7) (天宇) 又言、譬之行道者、如大都為所歸宿之地、猶所謂至善也。行道者不辭險阻艱難、決意向前、

猶存心也。如使斯人不識大都所在、而泛焉欲往、其不南走越、而北走吳幾希矣。

(陽明) 此譬大略皆是。但以不辭險阻艱難、決意向前別為存心未免牽合之苦、而不得其要耳。夫不辭險阻艱難、決意向前、此正是誠意之意。審如是、則其所以問道途、具資斧、戒舟車、皆有不忍已者。不然又安在其為決意向前。而亦安所前乎。

夫不識大都所在、而泛焉欲往、則亦欲往而已。未嘗真往也。惟其欲往、而未嘗真往。是以道途之不問、資斧之不具、舟車之不戒、若決意向前、則真往矣。真往者能如是乎。此最工夫切要者。

(8) 格物是誠意的工夫。明善是誠身的工夫。窮理是盡性的工夫。道問學是尊德性的工夫。博文是約禮的工夫。惟精是惟一的工夫。諸如此類。

(9) 大抵中庸工夫只是誠身。誠身之極便是至誠。大學工夫只是誠意。誠意之極便是至善。工夫總是一般。今說這裏補箇敬字、那裏補箇誠字、未免画蛇添足。

(10) 夫心主於身。性具於心。善原於性。孟子之言性善是也。善即吾之性。無形体可指、無方所可定。夫豈自為一物可從何處得來者乎。(中略)若區區之意、則以明善為誠身之功也。夫誠者無妄之謂。誠身之誠則欲其無妄之謂。誠之功則明善是也。故博學者學此也。審問者問此也。慎思者思此也。明弁者弁此也。篤行者行此也。皆所以明善而為誠之功也。故誠身有道。明善者誠身之道也。不明乎善、不誠乎身矣。非明善之外別有所謂誠身之功也。誠身之始身猶未誠也。故謂之明善。明善之極則身誠矣。若謂自有明善之功又有誠身之功、是離而二之也。難乎、免於毫釐千里之謬矣。

(11) 大學之所謂誠意即中庸之所謂誠身也。大學之所謂格物致知即中庸之所謂明善也。博學、審問、慎思、

明弁、篤行皆所謂明善、而為誠身之功也。

(12) 守衡問。大学工夫只是誠意、誠意工夫只是格物、修齊治平只誠意盡矣。又有正心之功有所忿懣好樂則不得其正何也。先生曰、此要自思得之。知此則知未發之中矣。守衡再三請。曰、為學工夫有淺深。初時若不着實用意去好善惡、如何能為善去惡。這着實用意便是誠意。然不知心之本体原無一物、一向着意去好善惡、便又多了這分意思、便不是廓然大公。書所謂無有作好作惡、方是本体。所以說有所忿懣好樂則不得其正。正心只是誠意工夫。裏面体当自家心体、常要鑑空衡平。這便是未發之中。

(13) 雖曰何思何慮、非初學時事。初學必須思省察克治。即是思誠。只思一箇天理、到得天理純全、便是何思何慮矣。

(14) 誠字有以工夫說者。誠是心之本体。求復其本体便是思誠的工夫。明道說以誠敬存之亦是此意。大学欲正其心先誠其意。

(15) 悔者善之端也。誠之復也。君子悔以遷於善、小人悔以不敢肆其惡。惟聖人而後能無悔、無不善也、無不誠也。

(16) (德夫) 曰、是與非孰弁乎。

(陽明) 曰、無是非之心非人也。口之於甘苦也與易牙。同目之於妍媸也與離婁。同心之於是非也與聖人同。其有味焉者、其心之於道、不能如口之於味、目之於色之誠切也。然後私得而蔽之。子務立其誠而已。子惟慮夫心之於道、不能如口之於味、目之於色之誠切也。而何慮夫甘苦妍媸之無弁也乎。

(17) 岡田武彦氏『王陽明と明末の儒学』65頁。岡田氏は、立誠と立志の類似性にも注目しており、誠意な

どと共に「学の頭腦」と呼ばれたこれら工夫に共通する独自の性格に言及している。

(18) 僕近時與朋友論学、惟說立誠二字。殺人須就咽喉上著刀。吾人為学、當從心體入微用力。自然篤実光輝、雖私欲之萌、真是洪爐点雪、天下之大本立矣。

(19) 此独知処、便是誠的萌芽。此処不論善念惡念、更無虛仮。一是百是。一錯百錯。正是王霸、義利、誠偽、善惡界頭。於此一立立定、便是端本澄源。便是立誠。古人許多誠身的工夫、精神命脉全体、只在此処。

(20) 本条は、正名についての質問で、名を正すには人情天理に沿うことが大切で、君の為に尽くす忠君の至誠を以て君を感化し、君が自ら悔悟し罪を改めるよう促して、君の至誠が皆から仁孝の美と認められ、その結果、自然と父子君臣の秩序が回復している程にまで徹底的に感化せねばならないと説く。以下、参考までに該当部分を含む条文全てを掲載する。

問、孔子正名、先儒說上告天子、下告方伯、廢輒立郢。此意如何。先生曰、恐難如此。豈有一人致敬尽礼、待我而為政、我就先去廢他。豈人情天理。孔子既肯與輒為政、必已是他能傾心委國而聽。聖人盛德至誠、必已感化衛輒、使知無父之不可以為人、必將痛哭奔走、往迎其父。父子之愛、本於天性。輒能悔痛真切如此、蒯聩豈不感動底豫。蒯聩既還、輒乃致國請戮。聩已見化於子、又有夫子至誠調和其間、當亦決不肯受。仍以命輒、群臣百姓又必欲得輒為君。輒乃自暴其罪惡、請於天子、告於方伯諸侯、而必欲致國於父。聩與群臣百姓、亦皆表輒悔悟仁孝之美、請於天子、告於方伯諸侯、必欲得輒而為之君。於是集命於輒、使之復君衛國、輒不得已、乃如後世上皇故事、率群臣百姓、尊聩為太公、備物致養、而始退

復其位焉。則君君、臣臣、父父、子子、名正言順、一舉而可為政於天下矣。孔子正名、或是如此。

(21) 孔子云、言忠信、行篤敬、雖蠻貊之邦行矣。然惟立則見其參於前、在輿則見其倚於衡也而後行。子仁其務立參前、倚衡之誠乎。至誠而不動者、未之有也。不誠未有能動者也。

(22) 又有八誠焉。孔子曰、君子恥其言、而過其行。古者言之不出、恥躬之不逮也。故誠知恥、而後知默。又曰、君子欲訥於言、而敏於行。夫誠敏於行、而後欲默矣。仁者言也訥。非以為默而默存焉。又曰、默而識之。是故必有所識也。終日不違如愚者也。默而成之。是故必有所成也。退而省其私、亦足以發者也。故善默者莫如顏子闇然而日章。默之積也。不言而信。而默之道成矣。天何言哉。四時行焉、萬物生焉。而默之道至矣。非聖人其孰能與於此哉。夫是之謂八誠。

(23) 拙稿「王陽明の思想形成における龍場大悟の位置」『早稲田大学大学院文学研究科紀要』第52輯第1分冊(2007年)173頁参照。陽明は、一つの言葉、一つの記事で、二つ以上のことを説明しようとすることをそこで指摘したが、ここでも同様の事態が起こっている。

(24) 工夫難処、全在格物致知上。此即誠意之事。意既誠、大段心亦自正、身亦自修。但正心修身工夫、亦各有用力處。修身是已發邊、正心是未發邊。心正則中、身修則和。

(25) 不可謂未發之中常人俱有。蓋体用一源、有是体即有用有、未發之中、即有發而皆中節之和。今人未能有發而皆中節之和。須知是他未發之中亦未能全得。

(26) 後段、訳出していないが例証に用いた部分があるので、条文全体を掲載する。

澄問、喜怒哀樂之中和、其全体常人固不能有。如一件小事当喜怒者、平時無有喜怒之心、至其臨時、亦

能中節、亦可謂之中和。先生曰、在一時一事、固亦可謂之中和。然未可謂之大本達道。人性皆善。中和是人人原有的。豈可謂無。但常人之心、既有所昏蔽、則其本体雖亦時時發見、終是暫明暫滅、非其全体大用矣。無所不中、然後謂之大本、無所不和、然後謂之達道。惟天下之至誠、然後能立天下之大本。曰、澄於中字之義尚未明。曰、此須自心體認出來。非言語所能喻。中只是天理。曰、何者為天理。曰、去得人欲、便識天理。曰、天理何以謂之中。曰、無所偏倚。曰、無所偏倚是何等氣象。曰、如明鏡然。全体瑩徹、略無纖塵染着。曰、偏倚是有所染着。如着在好色好利好名等項上、方見得偏倚。若未發時紫色名利皆未相着、何以便知其有所偏倚。曰、雖未相着、然平日好色好利好名之心原未嘗無。既未嘗無即謂之有、既謂之有則亦不可謂無偏倚。譬之病瘡之人、雖有時不發、而病根原不曾除、則亦不得謂之無病之人矣。須是平日好色好利好名等項一應私心掃除蕩滌、無復纖毫留滯、而此心全体廓然、純是天理方可謂之喜怒哀樂未發之中、方是天下之大本。

(27) (尚謙) 曰、如好好色、如惡惡臭則如何。

(陽明) 曰、此正是一循於理。是天理合如此。本無私意。作好作惡。

(尚謙) 曰、如好好色、如惡惡臭安得非意。

(陽明) 曰、却是誠意。不是私意。誠意只是循天理。雖是循天理、亦着不得一分意。故有所忿懣好樂、則不得其正。須是廓然大公、方是心之本体、知此即知未發之中。

伯生曰、先生云、草有妨礙理亦宜去。緣何又是軀殼起念。(陽明) 曰、此須汝心自体當。汝要去草是甚麼心周茂叔窓前草不除是甚麼心。

(28) 拙稿「王陽明前期思想における知行合一の位置」『東洋の思想と宗教』第25号(2008年) 168-173

頁「五、無善無悪と倫理の知覚」参照。

(29) 大西晴隆氏『王陽明』(講談社・1979年) 7頁に知行合一を論じて、それが日常的な好悪と結びついていることから、知行合一を「道徳的緊張を生活の全域に回復しようとした」ものとしている。好悪は知のみならず、心の本体、そしてその性格を刻印された誠、志にも結びついているので、私は氏の言う「道徳的緊張」をより広汎に認め、心の緊張を心の本体による「統制」、心の外的働きかけを「秩序」とするものである。これらは正に大西氏が指摘する如く、倫理道徳によるものである。そして、陽明からすればこれが正しく人のありようであるのだから、統制、秩序の持つ緊張には抑圧のような強制性がないことは言うまでもない。

(30) 率性之謂道誠者也。修道之謂教誠之者也。故曰、自誠明、謂之性。自明誠、謂之教。中庸為誠之者而作。修道之事也。道也者性也。不可須臾離也。而過焉不及焉離也。是故君子有修道之功。戒慎乎其所不睹、恐懼乎其所不聞。微之顯、誠之不可掩也。修道之功、若是其無間誠之也。夫然後喜怒哀樂之未發謂之中、發而皆中節謂之和。道修而性復矣。致中和、則大本立、而達道行、知天地之化育矣。非至誠尽性、其孰能與於此哉。是修道之極功也。而世之言修道者離矣。故特著其說。

なお、これ以外で修道に関する議論としては『伝習録』上巻第百二十八条が存在し、また、「修道説」をとりあげて議論がなされているものに、『伝習録』下巻第三十条がある。しかし、それ以上活発に議論された形跡はない。

(31) 『中庸』から導き出された誠の性格ではない一例として、「答王天宇二」一番目の問目が挙げられる。そこには「私の意図は、ただ君子の学は誠意を主とする、格物致知は誠意の功夫である、ということだけだ。それは餓えた者が満腹を求めることに従事するのと同じである。飲食するとは満腹を求める事である。」(鄙意但謂、君子之学以誠意為主、格物致知者誠意之功也。猶饑者以求飽爲事。飲食者求飽之事也。)とあり、誠への飽くなき欲求が誠意の性格として認められ、飽くなき欲求が個々の場で格物という工夫として現れると説かれている。これに続く問目の第四番目で、誠に付与された動機の純粹性が、判断的的確性、方法の効率性、効果の絶対性を含み込んでいることは既に指摘した通りであり、餓えは誠より発せられ、誠意はその持続であることは明白である。よって、この誠には未発の中がもつ静けさとは一見すると対照的な、餓えという衝動が存在する。しかし、その欲求も、それが倫理に対して向けられている限り統制による静けさを持つものであるから、あくまでこれは別種のものではなく誠の側面の一つである。ここで明らかにしておきたいのは、『中庸』の誠からは欲求の側面が導き出せない、したがって陽明の誠理解は『中庸』に全面的に依拠したものではなく、心の本理解から導き出されたものということである。

(32) 安田二郎氏『中国近世思想研究』(弘文堂・1948年)に「我々の知り得る概念が何れの時期に属するにせよ、その時期を問題にすることは余り重要でない。たといその自覚的な成立が比較的後であったとしても、心即理説は既にそれを含蓄し予想するものであったと思う。」とあり、氏は心即理に陽明思想全体を含む大きな役割を予想していた。