

陸象山の「悟り」の構造

橋本敬司

(一) 鵝湖の会—朱陸の教學体系の相違—

陸象山は、三十七才のとき、朱子と信州の鵝湖寺において会見し、議論を交わしたが、両者の思想の調和と一致を見ることはできず、むしろ、互いの思想は、その根底から異なり相入れないものであることを、深く確認せざるを得なかつた。その朱子との議論の最中に、象山は次の詩を詠む。

墟墓に哀を興し宗廟に欽しむ、
斯の人千古不磨の心。

涓流滴り到る滄溟の水、
拳石崇くして成る泰華の岑。

易簡の工夫終に久大、
支離の事業竟に浮沈。

下きより高きに升る處を知らんと欲せば、
真偽まづ須らく只今に弁ずべし。(『陸九淵集』卷34

語録上)

象山は、その第二句において、自らが主張する「心」とは

「千古不磨の心」であると詠い上げた。人に本来備わっている古も今も永遠に変わることの無い「千古不磨の心」、これこそ陸象山心学の真髓を言い表した一句に外ならない。象山は、第六句で、支離滅裂である朱子の学は何の成果をあげることもなく、ただ不安定に浮き沈みしているに過ぎない、と痛烈に批判し、最後に、事の真偽はまずこの今においてこそ弁じなければならぬ、と結ぶ。永遠に変わらぬ「千古不磨の心」を、今この瞬間において実感すること、それがこの詩に読み込まれた象山の思いであった。

この詩を突き付けられた朱子は、鵝湖の会から三年後、次のような詩を詠んで象山を批判した。

徳業流風し夙に欽ぶ所、

別離して三載更に心に関はる。

偶して藜杖を携え寒谷を出で、

又籃輿を枉げて遠岑を度る。

舊学商量して邃密を加え、

新たに培養を知り轉た深沈す。

只愁ふ、言無きの處に説き到り、

人間に古今有るを信ぜざるを。(『晦庵先生朱文公文集』巻4)

第七・八句で、朱子は、言葉を越えた世界に言及し、人間社会に古と今という違いが有るのを信じないことを、憂慮するばかりである、という。これは、言うまでもなく、象山の前掲詩「千古不磨の心」「真偽須らく只今に弁ずべし」に向けられた批判にほかならない。古と今の時代の変化即ち歴史的時間の流れを認めていた朱子には、古と今とを貫いて変化しない永遠不変の心と、それが現実存在する今をこそ重視する象山の説を肯定することは決してできなかつたのである。

この鵝湖の会に随行し、両者の議論を聞いていた朱亨道は、象山と朱子の教学の違いを、「鵝湖の會、人を教うるに論及す。元晦の意、人をして泛觀博覽して、後之を約に歸さしめんと欲す。二陸の意、まづ人の本心を發明して、後之を博覽ならしめんと欲す」(『陸九淵集』巻36 年譜)と評した。朱亨道によれば、朱子の教学は、人に多くのことを学ばせて後、約に歸させようとするものであるが、一方、象山と兄復齋の教学は、まづ人の本心を明らかにさせて、それからその心を多くのことに拡充して行かせようとするものであった。すなわち、朱子の教学を帰納的なもの、象山・復齋の教学を演繹的なものと朱亨道は断じたのである。

ここに朱亨道が論評した朱子の教学における「約に歸す」とは、朱子の次の言葉によれば「積累の多くして、自

ら箇の覺悟の時節有り」(『朱子語類』巻18)、覺悟即ち悟りに相当し、一方、象山の教学における「本心を發明する」とは、象山自身が自己の心と宇宙が一体であることを悟った「大省」体験(『陸九淵集』巻36 年譜)のことであり、また、これに続けて、年譜が「その學者を啓悟するは、多く宇宙の二字に及べり」と評するように、やはりその悟りに相当すると言うことができる。つまり、朱子の教学は、工夫を重ねた後に悟りに至るものであるが、象山の教学は、まづ悟りがあって後工夫を拡充してゆくものであって、両者は全く正反対の方向性を示している。しかし、それは単に方向性が異なるだけのものではなく、朱子と象山それぞれが捉えた工夫と悟りの構造及びそれを支える思想体系にこそ根本的な相違があったのである。以下、朱子の思想体系における朱子の悟りと工夫の構造、象山の思想体系における悟りと工夫の構造を明らかにし、両者を比較することで、象山の悟りの特色を明らかにしてゆきたい。

(二) 朱子の「悟り」の構造

「豁然貫通」への階梯―

朱子の考えた悟りと工夫の構造に関しては、『大学章句』の「格物補傳」に述べられているが、それを明確に理解するために、まず、その構造を支えている朱子の世界観・存在論について見てゆきたい。

朱子は、馬漢溪の『大極図説』に自ら注を施すことで、独自の世界観を構築した。『太極図説』の「無極而太極」の注には、「上天の載は、聲無く臭ひ無くして、實に造化の樞紐品彙の根柢なり」とある。上天の載は、声も無く匂いも無く、万物造化の要であり万物存在の根柢である。朱子は、万物を超越しつつ万物存在の根柢である世界の究極を「無極而太極」に読み取ったのである。

次に、「太極動而生陽、動極而靜、靜而生陰」に付した注では、太極と陰陽の關係を次のように説いた。「太極は形而上の道なり。陰陽は形而下の器なり。是を以てその著はる者よりして之を觀れば、則ち動靜時を同じくせず、陰陽位を同じくせざるも、而れども太極焉に在らざるること無し。その微なる者よりして之を觀れば、冲漠無朕にして動靜陰陽の理已に悉くその中に具はれり」。太極は形而上の形を超えた道であり、陰陽は形而下の形を備えた器である。形態を備えている陰陽から兩者の關係をみると、動靜・陰陽はそれぞれ相対的概念であつて、同一時間同一空間に存在することはないが、しかし、そこに必ず太極は存在する。形態を超えている太極から兩者の關係をみると、ほんやりとして何の兆しも無いようであるけれども、動靜陰陽の理は悉くその太極のなかに備わっている。朱子は、太極を、形而上の形を超えたものでありながら、形而下の形を備えた陰陽の中に内在しているものであると考えたのである。この陰陽が、具体的な形を備えてこの世界に存在を顯示したものの、それが『太極図説』では男女・万物として説き

出されている。この男女・万物にとつて太極とは何か。朱子は次のように注を書く。「男女よりして之を觀れば、則ち男女各々その性を一にして、男女一大極なり。萬物よりして之を觀れば、則ち萬物各々その性を一にして萬物一大極なり。蓋し合して之を言へば、萬物統體一大極なり。分かちて之を言へば一物各々一大極を具ふるなり」。朱子によれば、男女あるいは万物の観点からそれぞれを見た場合、その性に一体となつて、男女あるいは万物は各々一つの太極である。これら万物を合わせて言うと、万物の統體である太極であり、万物各々に分けて言うと、万物各々太極を備えている。つまり、朱子は、太極を、万物存在の根柢である「統體太極」とその個別的展開形態である「各具太極」の二重構造として捉えたのである。これは、世界を、太極の自己展開である陰陽によつて構成された目に見える形象・現象の世界と、それを超越しつつ根柢から支える世界との二重構造として捉えたことを示している。

朱子は、また「太極は只だ是れ一箇の理の字のみ」（『朱子語類』卷一）と言ひ、太極は理に外ならないと説いていた。そこで、物の存在を規定する理の構造を説明したい。朱子は、『大学或問』の中で、理を次のように定義している。「天下の物に至りては則ち必ず各々然る所以の故とその當に然るべき所の則と有り。所謂る理なり」。この世界の全ての物に關して、必ず物には、各々が存在する根柢となる故と、各々がどのように存在するべき則があり、それがいわゆる理である。このように朱子は、理に二重構造

が有ることを明確にしている。それはつまり、この世界に存在する全ての物は、その存在を支える根拠である理と、その物各々が個別に現実世界における存在を明示する法則である理とを備え、二様の存在形態によって構造化されていることを示している。この万物すべての存在の根底にある「所以然の故」としての理は世界の構造を根拠づける「統体大極」に対応し、万物すべてが個別に備えた「所當然の則」としての理は現実の世界を構成する「各具大極」に対応する。

この理の二重構造を基礎に、朱子は『大学章句』の「格物補傳」において、工夫と悟りを次のように論じた。

所謂「知を致すは物に格るに在り」とは、吾の知を致さんと欲せば、物に即きてその理を窮めんとするに在るを言うなり。蓋し人心の靈は知有らざる莫く、而して天下の物は理有らざる莫し。惟理に於ひて未だ窮めざる有るが故にその知盡くさざる有るなり。是を以て大学の始めて教うるや、必ず学ぶ者をして凡そ天下の物に即きて、その已に知るの理に因りて益々之を窮め、以てその極に至らんことを求めざる莫からしむ。力を用ふること久しくして、一旦豁然として貫通するに至りては、衆物の表裏精粗到らざる無くして、我が心の全體大明らかならざる無し。

私の知を致すことは、物に即してその理を窮めることである。人心には知が備わっており、物には理が備わっている。ただ学ぶ者は、物に有る理をことごとくは窮めていない。

だから『大学』が始めに教えることは、学ぶ者に天下の物に即して、既に知っている理を頼りにその物の理を窮めて、その究極の所に至ることを求めさせるのである。長い間理を窮める努力を積み重ねてゆけば、あるとき突然からりと貫通し、全ての物の理に精通することができ、我が心の全体大用も全て明らかになる。

朱子によれば、主体である人心に備わった靈妙なる知を發揮し、その物に固有に備わった「所當然の則」である理即ち「各具大極」を窮めるという工夫を蓄積してゆけば、ある時「豁然貫通」して、万物存在の根源である「所以然の故」としての理即ち「統体大極」までが明らかになる。これは、存在する物の根源とそれが存在する世界の根源を直観する体験に外ならない。これを、主体の「知」の面からみれば、存在に対する認識の転換に外ならない。つまり、主体の内面においても、心は本来完全なものであるという自己の本質を直観する認識の転換が生じていたのである。この認識転換の仕組みを、朱子の捉えた人の心の構造を明らかにすることによって説明してゆこう。

朱子は、張横渠の「心は性情を統ぶる者なり」（『張載集』「性理拾遺」を「不易の論」（『朱子語類』巻100）と高く評価し、また「性は、理なり。性は是れ體にして、情は是れ用なり。性情皆心より出づ、故に心能く之を統ぶ」（『朱子語類』巻98）と述べている。性は理である。性は本体であり、情は作用である。性情は皆心から出て来るので、心はこれを統括できるのである、と説いて、心を、性

と情の体用構造で捉えていた。

張横渠は更に、性を「形よりして後氣質の性有り。善く之れを反せば、則ち天地の性存す。故に氣質の性、君子性とせざる者有り」（『正蒙』誠明篇第6）と分析する。形態を備えることで氣質の性が有る。よくこれを反したなら、天地の性が存在する。だから、氣質の性については、君子は性としなないものが有る。張横渠は、性を「天地の性」と「氣質の性」の二重構造で捉えていたのである。

この性の構造を、朱子はそのまま受容し、「天地の性を論ずれば、則ち専ら理を指して言ふ、氣質の性を論ずれば、則ち理と氣とを以て雜へて之れを言ふ」（『朱子語類』卷4）として、「天地の性」は、専ら理を指して言ったものであり、「氣質の性」は、理と氣を雜じて言ったものであると云う。

また、次のようにも言っていた。「心に善悪有り、性不善無し。若し氣質の性を論ずれば、亦た不善有り」（『朱子語類』卷5）。心には善悪があるが、性には不善は無い。もし「氣質の性」を論じるなら、やはり不善が有る。ところが、朱子は一方では、「氣質の性は、便ち只だ是れ天地の性なり」（『朱子語類』卷4）と言い、「氣質の性」は「天地の性」に外ならないとも説いていた。いずれにしても、朱子において、性は、理そのもので善である。「天地の性」と、理と氣が混在し不善を内包せざるを得ない「氣質の性」とによって構成された二重構造で理解されていた。これは、朱子が、人は、本来「天地の性」と「氣質の性」

が渾然一体となった存在であるが、現実には「天地の性」と「氣質の性」とに引き裂かれ、善悪を兼ね備えた存在である、と捉えていたことを示している。

そこで、朱子は、現実において引き裂かれた自己を本来の「天地の性」に統一するための工夫を考える。その工夫とは、「敬」字の工夫、乃ち聖門の第一義、徹頭徹尾、傾刻も間斷すべからず」（『朱子語類』卷12）と言われ、「敬」の工夫であり、これは聖門で最も重要な概念であり、徹頭徹尾継続し、少しの間も断絶が有つてはならないものである。また、「人能く敬を存し得れば、則ち吾が心湛然とし、天理燦然たり」（『朱子語類』卷12）とも説いている。人は「敬」を存することができたなら、心は落ち着き静かで、天理は燦然と輝いている、と。これが、「天地の性」と「氣質の性」とが一つに統合された完全無欠である本来の人の在り方に外ならない。「敬」の工夫によって、主体の内面では、「氣質の性」に覆われた現実の自己の在り方を修正し、「天地の性」のままである本来完全である自己に転換統合するという本質直観、認識転換が起こるのである。

朱子の工夫を、理及び太極を認識対象とする「窮理」と分裂した主体の心を統合する「居敬」の二つに分けて論じてきたが、朱子はこの二つの工夫を、次のように捉えていた。「學ぶ者の工夫は、唯だ居敬窮理の二事に在るのみ。此の二事互いに相ひ發す。能く理を窮むれば、則ち居敬の工夫は日ごとに益々進む。能く敬に居らば則ち窮理の工夫

は日ごとに益々密なり。譬へれば人の兩足の如し。左足行けば、則ち右足止まり、右足行けば、則ち左足止まる。また一物を空中に懸けるが如し。右抑えれば則ち左昂り、左抑えれば則ち右昂る。其の實只だ是れ一事なり」（『朱子語類』卷9）。工夫は、「居敬」と「窮理」の二つだけであるが、これら二つは互いに啓発しあい、相乗効果を生む関係にある。たとえば、人の兩足、空中に懸けた物のように、相互に補充しあう一つの事なのである、と朱子は言う。

朱子において、工夫とは、主体の内面における工夫「居敬」と、主体の外面部ち客体との関係における工夫「窮理」の二重構造であった。しかし、この両者が相俟って「豁然貫通」に到達した時には、「天地の性」と「氣質の性」とに引き裂かれていた主体は、「氣質の性」が「天地の性」によつて統合されることで、本来の完全性を取り戻し、その認識は、物の存在に関しては、物の現実的存在を示す「所当然の則」である理から、その存在の根源である「所以然の故」である理にまで達して物の本質を直観し、更にこの世界の構造に関しては、現象世界に存在する物それぞれに内在する「各具太極」からそれを超越して統括する「統体太極」にまで達して世界の本質を直観するに至るのである。

しかし、この本質直観、認識転換は現実に実現可能であったのだろうか。朱子は、「學ぶ者は是れ聖人を學びて未だ至らざる者なり。聖人は是れ學を為して極め至る者なり」（『朱子語類』卷21）として、學ぶ者は聖人を目指し

て學ぶものであるが、まだ聖人の域に達していないものである。聖人は、その學問が究極に達した者であると説いた。これは、學問即ち工夫を通して聖人になるという構造に支えられている。しかし、この構造は、聖人を自己より高い境地にある完全なる理想的人格として絶対化してしまい、學ぶ者をして自己を「未至者」即ち聖人より劣った者であると痛烈に自覚させるものに外ならない。従つて、「未至者」の唯一の希望は、「窮理」・「居敬」の工夫の蓄積を通して「豁然貫通」を体験し、世界のすべての理を理解し自己の認識を転換して悟りを得ることだけである。しかし、既に見て来たように、世界観・存在論・本性論すべてを位相の異なる二重構造で捉えた朱子の思想体系においては、朱子自身も含めた學ぶ者に、低い位相即ち現実における工夫を禁欲的に間断なく続けることを求めるだけで、高い位相即ち理想に至る「豁然貫通」の体験が確実に得られる可能性は極めて少ない。つまり、朱子の説く二重構造は、學ぶ者が、理想とする聖人にまで自らを高めようと工夫を重ねれば重ねるほど、現実の自己は聖人からは余りに掛け離れた引き裂かれた存在であると認めざるを得ない絶望の構造だったのである。朱子の工夫と悟りの構造が示したものの、それは、人は絶望の構造のなかで、常に自らを「未至者」として戒めつつ現実世界を生き抜くしかない存在である、ということである。人は、工夫から悟りへ、ただ果てしなく続く階段を休むことなく上り続ける外に道の無い存在であった。

(三) 陸象山の「悟り」の構造

— 永遠回帰の円環 —

朱子の悟りの構造がその思想体系に支えられていたのと同様に、陸象山の悟りである「大省」体験も、その思想体系に支えられていた。従って、まず、象山の世界観・存在論・本性論をそれぞれ明らかにしておかなければならない。

象山は、周濂溪の「無極而太極」の解釈を巡って、朱子と激しく対立する。朱子は、象山の兄陸梭山にあてた手紙で「無極と言はざれば、則ち太極は一物に同じくして、萬化の根たるに足らず。太極と言はざれば、則ち無極は空寂に淪みて、萬化の根たる能はず」(『晦庵先生朱文公文集』巻36 答陸子美)と言う。無極と言わなければ、太極は単なる一存在物に過ぎなくなり、現実存在する万物万化の根源になることはできない。また、太極と言わなければ、無極は現実性を失って空虚なものになってしまい、現実存在する万物万化の根源になることはできない。朱子は、太極の超越性と根源性を主張したのである。

これに対して象山は、「それ太極は、實に是の理有り。聖人従りて之を發明するのみ。……その萬化の根本たること、固より自から素定す。……『易』の「大傳」に曰はく『易に太極有り』と。聖人『有り』と言ふに、今乃ち『無し』と言ふは何ぞや。大傳を作りし時、無極と言はず。太極何ぞ嘗て一物に同じくして、萬化の根本たるに足らざらんや。……『易』の「大傳」に曰はく『形而上なる者、之れ

を道と謂ふ』と。又曰はく『一陰一陽、之れを道と謂ふ』と。一陰一陽は、已に是れ形而上なる者、況や太極をや」(『陸九淵集』巻2 與朱元晦)として、朱子の論を、徹底的に否定する。そもそも太極には、この理がある。聖人が發明したものである。その太極が萬化の根本であることは、もともと自然に決まっていたことである。『易』の「大傳」には「易に太極有り」と言っており、聖人が「有る」と言っているのに、いま意外にも「無い」と言うのは何故ですか。「大傳」を作ったとき、無極とは言いませんでした。太極がどうして今までに一物と同じで、萬化の根本となることができなかつたことがあるでしょうか。『易』の大伝には「形而上のものを道と言う」、また「一陰一陽を道と言う」とある。従って、一陰一陽は形而上のものである。

このように象山は、朱子の考えを、『易』などの言説を根拠にして徹底的に否定する。その否定の矛先は、朱子が無極を説くことで太極の無的性格即ち現象界からの超越性を説き出したことと、太極を形而上の道、陰陽を形而下の器と分断した理氣二元論的思考に向けられていた。象山の考えでは、太極も陰陽もともに形而上の道に外ならず、従って理氣は一元に外ならず、従って理氣は一元であり、この現実世界を超越した太極・理の存在を認めない。象山は、太極及び理を二重構造で捉えず、太極は理であり道であり陰陽即ち氣でもあり、全ては渾然たる一体としてこの世界に存在すると考えたのである。

朱子が太極に二重構造を見いだすことで構築した世界観を否定した象山は、太極ではなく宇宙を説き出すことで独自の世界観を展開した。

象山年譜の十三歳の条に、「宇宙の字義に因りて、篤く聖學に志す」と記されている。象山は、宇宙の言葉の意味を理解することで、篤く聖人の學に志したのである。年譜は更に、「先生三四歳の時より、天地何所か窮際なるを思ふも得ずして、食せざるに至る。宣教公之を呵す。遂に姑く置き、而して胸中の疑終に在り。後十餘歳、古書を読み宇宙の二字に至り、解く者曰はく、『四方上下を字と曰ひ、往古來今を宙と曰ふ』に因りて、忽ち大省して曰はく、『元來窮まりなし。人と天地萬物と、皆無窮の中に在る者なり』と記す。象山は、三四歳の頃から、天地即ち世界はどこが果てなのかという疑問を抱き続けて来た。そして、十三歳になり、古書にある宇宙の字の「四方上下という空間の広がり」と言い、古から今までの時間の広がりや宙と「言う」という解釈を読んで、忽ち大省して「宇宙は元來無窮である。人と天地萬物とは、皆無窮の広がりである宇宙の中に存在する者である」と言う。象山は、天地萬物が存在する世界を、時間と空間の無窮の広がりである宇宙だと大省即ち直観し悟ったのである。象山の考えた世界とは、現実に自己の目の前に展開する時間と空間の広がりであるこの宇宙に外ならなかった。

象山はまた、「宇宙は際無し、天地開闢して、本只一家なり」(『陸九淵集』卷13 與羅春伯)と、宇宙は際限

なく広がつており、天地が開闢してより、もともと宇宙は一家であつたと、言っている。無限に広がる宇宙は、まるで一家のようにそれだけで一つの全体を構成していた。これは、朱子の考えた二重構造の世界とは全く異なる。時間と空間とが渾然一体となった唯一にして無窮の世界であつた。更に、語録には次のように記されている。「宇宙曾て人を限隔せず、人自ら宇宙を限隔す」。宇宙は、今まで人を宇宙から隔絶し限定することはなかった。しかし、人は自ら宇宙を人から隔絶し限定したのである。象山の説く無窮の宇宙は、人と掛け離れ、人を限定する超越的存在ではない。ところが、人は、自分勝手に宇宙を人から掛け離れたものとして限定し、超越的存在にしまった、と象山は説くのである。朱子のように世界を二重構造で捉えることは、人と宇宙を分離し宇宙を超越的存在にしようとするに外ならなかった。象山は、ただ眼前に広がる無窮の宇宙を唯一の完全なる全体として、あるがままに受け取ろうとしただけなのである。

次に、象山は理をどのように捉えていたか見てゆこう。「古の所謂る憲章・法度・典則是、皆此の理なり」(『陸九淵集』卷19 荆國王文公祠堂記)。古の憲章・法度・典則是皆この理である。象山は、古の聖人により定められた憲章・法度・典則といった、社会的規範を理と捉えた。また、次のように言う。「禮は理なり、此の理豈に我に在らざらんや」(『陸九淵集』卷12 與趙然道 四)。礼が理であり、この理がどうして我にないだろうか、いや我にあ

るのである。礼である理が我に備わっている、と象山は説く。更に、語録には「理は只だ眼前に在るのみ、只是れ人に自ら蔽はるるのみ。……且つ天下の事事物只だ一理有るのみにして、二理無し、須らくその至一の處に到らんことを要むべし」（『陸九淵集』巻35）と記されている。理は目の前に存在しているだけなのだが、人が自らその存在に気付かないように覆ってしまっている。また、天下の全ての事物にはただ一つの理が有るだけで、二つの理が有るのではない。その至一である究極の所に到達することを求めなければならぬ。象山の考えた理とは、人の眼前に在るにもかかわらず、人が自分勝手に解釈してその自明性を解らなくさせている唯一の理であった。

象山は、朱子に宛た書簡では、「此の理は宇宙の間に在り、固より人の明不明、行不行を以て加損せず」（『陸九淵集』巻2）として、この理は宇宙の中に存在し、人の作為によって加損するものではない、と説いていた。象山にとって、理は宇宙に存在する唯一の理であり、人が勝手に増やしたり減らしたりはできない。これは、朱子の説く理の二重構造に対する痛烈な批判である。象山は、自らの説く理が「一理」に外ならないと説く。「宇宙に塞がるは一理のみ、學者の學ぶ所以は、この理を明らかにせんと欲するのみ。この理の大なること、豈に限量有らんや」（『陸九淵集』巻12 與趙詠道 四）。宇宙に充塞しているのは一理であり、學者が学ぶ理由は、この理を明らかにしようとうと望むからである。この理の大きさは果てしのがないもの

である。象山は、自らが説く理は、人の眼前に広がる宇宙に人と共にある唯一の大いなる「一理」であることを明確にした。象山は常に、二重に分解し構造化して捉えることのできない、一つで完全なる全体である「一理」を強調したのである。

太極と理をそれぞれ二重構造で捉えることで、世界観と存在論を二重構造で構築した朱子に対し、象山は、宇宙も理も唯一のものであり、その宇宙に理が充塞すると説くことで、宇宙と理は渾然たる一体であると捉えた。象山において、世界観と存在論は全く同一構造であったと言える。

次に、象山の本性論に関して見てゆこう。既に明らかにしたように、朱子は、心と性と情の概念を明確に区別し、性に関して更に「天地の性」と「氣質の性」に分けて捉えた。一方、象山は語録において「且つ情・性・心・才の如きは、都只是れ一般の物事なれども、言偶たま同じからざるのみ」（『陸九淵集』巻35）と論じていた。象山は、情も性も心も才も言葉による表現は異なるが、その指示内容即ち概念は同じであると言う。象山において、心と性と情と才とはそれぞれ呼び方は異なるが、その実体は渾然たる一体のものとして理解されていたのである。

そこで、象山は、性ではなく心を打ち出すことで自らの本性論を展開させた。象山の説く心について見てゆこう。「吾が所謂る心は、天の我に予へし所の者なり」（『陸九淵集』巻20 贈丁潤父）として、心は天が我に与えたものであると説く。この心が、また「仁」、人心なり」（『孟子』

告子上)。心の人に在る、是れ人の人たる所以にして、禽獸草木と異なる者なり。」(『陸九淵集』卷32 拾遺)と言われる。仁が人の心であり、それが人に備わっていることで、人は人として存在し、禽獸草木などとは異なつた存在である。象山によると、仁を本質とする「天与」の心が、人の存在の根柢に外ならなかつたのである。心は更に、「蓋し心は、一心なり、理は一理なり。……此の心此の理、實は二有るべからず」(『陸九淵集』卷1 與曾宅之)と、説かれる。心は一つの心であり、理は一つの理である。この心、この理は、実は二つ有るのではない、と象山は言う。つまり、象山の捉えた心と理は、唯一の心唯一の理であり、分解して二重構造で捉えるというように構造化できない一つで完全なる全体であつて、更に、二つの異なる物であるとすることはできないと説く。この心と理に關しては、「人皆是の心有り、心皆是理を具ふ、心は即ち理なり」(『陸九淵集』卷11 與李宰 二)と明言される。人は皆この心があり、心は皆この理を備えており、心はそのまゝ理である。所謂「心即理」説である。この心は「仁義は人の本心なり」(『陸九淵集』卷9 與趙監)とも言われたように、象山においては本心に外ならなかつた。天から人に与えられ、仁を本質とし、理によつて絶対的にその正当性を保証された唯一の心即ち本心が、象山の本性論の核心であり、孟子の性善説の象山的展開であつた。

このように、宇宙も理も心も皆、分割され構造化されることのない、唯一の完全なる全体と考へる思想体系のなか

で、工夫と悟りはどのような構造と意味を持つていたのであろうか。

象山の悟りである「大省」体験について見てみよう。年譜十三歳の条には、大省した象山は、次のように記したと記載されている。「乃ち筆を援りて書きて曰はく、『宇宙内の事は乃ち己が分内の事、己が分内に事は乃ち宇宙内の事』と。そこで筆を執つて書いた、『宇宙内の事はそのまま己の内面の事であり、自己の内面の事は宇宙内の事である』と。眼前に広がる宇宙内で起る事即ち現象は自己の心の中で起る現象であり、自己の心の中で起る現象は、眼前に広がる宇宙内で起る現象である。象山は、宇宙と自己の心を、事即ち現象を通して一つと見たのである。年譜は、更に続ける。「宇宙は便ち是れ吾が心、吾が心は即ち是れ宇宙」。宇宙はそのまま吾が心であり、吾が心はそのまま宇宙である。現象を介した宇宙と心の相即關係の根源に象山の眼差しは注がれ、自らの心が宇宙に現実存在することを実感する実存体験である「大省」体験により、宇宙と吾が心が一体であることを看破したのである。

象山は、「吾が心」と言つて、朱子が説くような心ではなく、象山の捉えた一つで完全なる全体の心であることを強調している。象山は、この心について、続けて次のように説く。「東海に聖人出づる有るも、此の心同じきなり、此の理同じきなり。西海に聖人出づる有るも、此の心同じきなり、此の理同じきなり。南海北海に聖人出づる有るも、此の心同じきなり、此の理同じきなり。千百世の上より千

百世の下に至るまで、聖人出づる有るも、此の心此の理、亦た同じからざる莫きなり」。東西南北どの聖人も皆この心に同じであり、この理に同じである。千年もの過去から千年もの未来に至るまで、聖人が存在したとしてもこの心の理はやはり同じである。時間空間の無窮の広がりであった宇宙に存在する聖人の心と理は、やはり時間空間の隔たりに制限されることのない普遍性と永遠性を備え、我が心と全く同じものであった。

宇宙と一つである吾が心と聖人の心とは全く同じであると説いた象山は、更に次のように説く。「心は只是れ一個の心、某の心は、吾が友の心、上にして千百載聖賢の心、下にして千百載復一聖賢有るも、その心亦た只此の如し。心の體甚だ大にして、若し能く我の心を盡くせば、便ち天と同じきなり」（『陸九淵集』卷35 語録下）心はただ一つの心であり、私の心は、我が友の心であり、千年もの過去の聖人賢者の心であり、千年もの未来に聖人賢者が現れても、その心はやはりこの心と同じである。心の体は非常に大きく、もし我が心を發揮し尽くすことができれば、天と同じである。象山によれば、唯一の心である我が心は、友・聖人・賢者すべての人に同様に備わり、天と同じ即ち宇宙と一体である広大なる心であった。これは、人がその心に拠って自己を存立する限り、聖人・賢者・万民はすべて同じ価値を持った存在であり、いかなる区別もないことを示している。鵝湖の会において朱子に突き付けた「千古不磨の心」とは、正しくこの宇宙・聖人と一体である心だ

ったのである。

象山十三歳の「大省」体験である悟りとは、永遠不変の我が心が、宇宙と一体のものとして存在することを実感する実存体験に外ならなかった。そこで、年譜は「故にその学ぶ者を啓悟するは、多く宇宙の二字に及べり」と続け、象山は学ぶ者を啓発し悟らせるために、しばしば宇宙に言及した、と記す。象山は、学ぶ者に、何よりもまず宇宙と一体である「千古不磨の心」が自己に備わっていることを実感し確信させることを第一に考えたのである。

しかし、このような「宇宙即我心」の実存体験を容易に得ることはできない。何故なら、「愚不肖者の及ばざるは、則ち物欲に蔽はれてその本心を失ふなり。賢者智者のこれに過ぐるは、則ち意見に蔽はれてその本心を失ふなり」（『陸九淵集』卷1 与趙監）と、愚不肖者は、物欲に覆われて本心を失い、賢者智者は意見に覆われて本心を失っているからである。また、次のようにも言われる。「此の心本より靈、此の理本より明なり。その氣稟の蒙ふ所、習尚の梏する所、俗論邪説の蔽ふ所に至りて、則ち剝磨切を加ふるに非ざれば、則ち靈にして且明なる者曾て驗無し」（『陸九淵集』卷10 與邵叔誼）。この心は本来靈であり、この理は本来明である。しかし、その氣稟に覆われ、学んできたことに限定拘束され、俗論邪説に覆われて、それら氣稟・習尚・俗論邪説を取り除き削り取ってしまったければ、心の靈も理の明も明らかにはならない。物欲・意見・氣稟・習尚・俗論邪説を取り除き、心本来の靈妙なる在り

方、理本来の明らかさを回復すること、そこに象山の工夫がある。

そこで「學びて能く氣質を変化す」（『陸九淵集』卷35 語録下）と、學んで氣質即氣稟を変化させる、と説く。しかし、「學ぶ者の病は、その氣質に随ひて、千種萬態、何ぞ勝げて窮むべけんや」（『陸九淵集』卷5 与呂子約）と、學者の欠点は、氣質に従つて、極め尽くすことができないほどの様々な様態を示すことである、と言われる。また、「人の道に病む所以の者は、一に資稟、二に漸習」（『陸九淵集』卷35 語録下）。人があるべき道を踏み誤る原因は、第一に資稟即ち氣質であり、第二にゆつくりと學んでゆくことである、とも言われる。最も大きな弊害である千種萬態の氣質を変化させること、物欲・意見・習尚・俗論邪説を取り除く工夫はもとより不可欠である。しかし、これはまさしく第二の弊害である漸習となる危険性を秘めており、宇宙と一体である我が心即ち本心を回復するための根源的工夫とは言えない。

では、その根源的工夫とは何か。象山の学問は、孟子の説く「まづその大なる者を立つ」の一句に尽くされていたことが、語録に端的に記されていた。

近ごろ吾れを議する者有りて云ふ、「まづその大なる者を立つ」（『孟子 告子上』の一句を除き了れば、全く伎倆無し」と。吾れ之れを聞きて曰はく「誠に然り」と（『陸九淵集』卷34 語録上）

「まづその大なる者を立つ」の一句を取り除いたなら、象

山には何の技能も無いという批判に対して、象山は、誠にその通りだと言つて、自らの学問の本領が、「まづその大なる者を立つ」ことに外ならないことを明らかにした。勿論、この「大なる者」とは象山の説く宇宙と一体の心そのものを指している。従つて、この心を確立すること、それが象山の学問工夫のすべてであった。語録にはまた、「象山に居り多く學者に告げて云ふ「女の耳自ら聰、目自ら明、父に事へて自ら能く孝、兄に事へて自ら能く弟、本より欠闕無し、必ずしも他に求めざれ、自ら立に在るのみ」と」（『陸九淵集』卷34 語録上）と、記されていた。象山に集つて學ぶ者達に、「あなたの耳はそれ自身良く聴き、目はそれ自身良く見、父に仕えるときは自ら孝行であり、兄に仕えるときは自ら弟であり、本来何の欠けた所も無い。必ずしも外に何かを求めてはいけない、自らに本来備わつたものによつて立つだけである」と説き聞かせる。本来完全無欠である心を備えた人が、自己以外に何を求める必要があるだろうか。ただ自己に備わつた宇宙と一体の心を感じ、この心のあるがままに自己を確立すること、これが象山の説く自立であった。

象山において、最も重要な工夫とは、本来完全無欠である本心即ち「大なる者」を立てることであり、悟りとは、自らに備わつた天与の心を、宇宙と一体のものであると実感する実存体験を通し、その心のあるがままに自己の存在を確立することであった。これは、朱子のように「窮理・居敬」の工夫の蓄積の果てに到達する工夫ではなく、「大

なる者」を確立する工夫がそのまま悟りであることを示している。工夫の中に悟りがあり、悟りの中に工夫がある、工夫と悟りとが心において一体となっているのである。

では一体、この構造の中で、人はどのように生きてゆけば良いのか。象山は「吾れ踐履において未だ純一ならざるも、然れども才に自ら警策すれば、便ち天地と相ひ似たり」(『陸九淵集』巻34 語録上)と言っている。私は、実践においてまだ心が本来の心の在るがままでないことがあるけれども、自ら心を戒め引き締めさえすれば、すぐに天地と相ひ似たものになる、と言う。これは、象山自身、現実の生活の中で、時として、氣質、物欲などに覆われて自己の本心を見失うことがあるが、その心において自らを戒める工夫さえすれば、たちまち心は天地即ち宇宙と一体となり、本心に拠って自己を確立し心の在るがままに存在することができることを明言したものである。

要するに、象山にとって、悟りである「宇宙即吾心」の体験とは、現実の中で自己を見失うことの無いよう、あるいは見失ったとき、自らの心において、常に「千古不磨の心」を取り戻し、自己存在の根源・始源である宇宙、人間存在の理想であり元型である聖人の心へ回帰する体験に外ならなかった。絶え間無く存在の根源・始源に回帰すること、象山は、宇宙と一体であり聖人である自己を確信し、現実の世界をその心の在るがままに生き抜いて行くことができるのである。

象山の「千古不磨の心」においては、古即ち過去から今

即ち現在へとという歴史的時間はその流れを止め、ただ永遠の今があるだけであった。根源・始源に回帰することは、そのような時間の中ではじめて可能であり、朱子のように、古から今まで直線的に歴史的時間が流れ、否定せざるを得ない現実の欠如を未来において実現しようとする時間論の中では不可能である。それで朱子は、象山の「當下便是・合下便是」、つまり、「當下・合下」即ち今においてすべてが「是」即ち完全であるとする現実肯定の立場を取り、この今に理想は実現されており、時間とは永遠の今の連続であるとする時間論を否定した(『朱子語類』巻124)。そこで、象山は、鵝湖の会において、朱子に「真偽須らく只だ今に弁ずべし」と迫った。これは正に、この今において「千古不磨の心」そのままである自己の根源・始源に回帰し、自己の存在が実感できるかどうか、それが最も重要であるとすする自説を、朱子に突き付けたのである。また「今に即きて自立す」(『陸九淵集』巻35 語録下)とも言われるように、この今において、自己の本心を確認し、宇宙と一体であることが強調される。要するに、自らの心において、根源・始源である宇宙に永遠に回帰することは、元型である聖人の心に一体化することであり、これは永遠の今である現在においてのみ実現されることであった。象山において、人はその根源・始源と現在との時の円環の中を、自己の生を実感しながら生きているのであった。

(四) 終わりに

朱子と象山の、それぞれ独自の世界観・存在論・本性論に支えられた工夫と悟りの構造を見てきた。

世界・存在・本性を太極・理・性によって説き、それぞれを二重構造で捉えた朱子において、その工夫もまた、物の理を明らかにする知的工夫である「窮理」と、認識主体である人の「天地の性」と「氣質の性」に分断された性を「天地の性」に統一する心の工夫である「居敬」との二本立てであり、その悟りとは、「窮理」と「居敬」の工夫の蓄積によって到達した「豁然貫通」の境地即ち聖人になることであつた。しかし、この工夫から悟りへと、その階梯を怠ることなく上つてゆくことを説く朱子学の枠組の中では、学ぶ者は、自らを常に聖人には程遠い「未至者」であると痛感しながら、永遠の高みに続く果てしなく厳しい現実の階梯を、一步一步上つて行く以外に生きてゆく道はないのである。

象山の場合は、世界・存在・本性をそれぞれ宇宙・理・心によって説き、それぞれを一つで完全なる全体と捉え、更に、宇宙には一理が充塞しており、心はそのまま理であり、その心はそのまま宇宙と一体であると説き、宇宙と理と心は混然一体であるとする。このような象山学の枠組の中では、宇宙と一体であり、理のままである心即ち本心を確立することが、工夫でありかつ悟りであつた。ここには、朱子が説くように、工夫から悟りへ向かう果てしない一本の道があるのではない。聖人の心と同じである我が心を、宇宙と一つであると実感し自己の存在の根源・始源に回帰

する実存体験を、現実世界において間断なく繰り返しながら、工夫と悟りの間を往還する円環構造がある。このような構造の中では、人は永遠の今において、宇宙と一体である自己の心の真実在を実感しながら、自らもまた聖人に外ならないと感じながら生きてゆくことができるのである。

以上のように、朱子と象山の説く工夫と悟りの構造は全く異質のものであつた。朱子の場合、人は、理を窮めることで聖人に成ることを目指しながらも、戴震に「後儒理を以て人を殺す」（『戴東原文集』巻9、與某書）と看破されたように、理によって殺され、決して聖人に成ることはできず、ただ絶望の淵に身を置くしかないのである。これに反し、象山の場合は、人は自己の心の真実在を実感しながら、理と共に生き、この現実世界において聖人として生きることができるのである。陸象山が提起した工夫と悟りの構造、我が心と聖人の心とは同じであるとすると人間観、「當下便是・合下便是」と説かれた時間論理想論は、明の王陽明に至つて、それぞれ「本體即是れ功夫」（『傳習録』下）、「溝街の人都是れ聖人」（『傳習録』下）、「當下具足」（『傳習録』中 答聶文蔚）と看破され、その心学の思索は更に深められ発展してゆくのであつた。