

陸象山の「心」の立場

橋 本 敬 司

象山は、「除了『先立乎其大者』(『孟子』告子上)一句、全無伎倆」との批判を、「誠に然り」と言って甘受する。^①この記載から、「大なる者」である「心」を確立することを、象山が学の本領としていたことが解かる。拙稿は、象山の説く「心」と「心」を確立する「自立」の構造を明らかにしようとするものである。

一

象山はまず、自らの説く「心」を「吾所謂心、天之所予我者也」(巻20 贈「潤父」)と述べ、人間の作為が全く加えられていない「天与」そのままのものであるとする。この「天

与」そのままの「心」は、

「仁、人心也」(『孟子』告子上) 心之在人、是人之所
以為人、而与禽獸草木異焉者也。(集32 拾遺)

と言われ、「仁」という大いなる「心」として人に備わり、人が人として存在する根拠であり、かつ、人と禽獸草木を弁別するものでもある。また、「四端万善、皆天之所予、不劳人粧点」(集35 語録下)と言われるように、「天与」そのままにして、人が作為的に美しく飾りたてる(粧点)までもない「四端万善」が、そのままこの「天与」の「心」である。従って、「四端万善」という道徳性において捉えることのできる「心」は、空虚で無実体なものではなく、実体として確かに存在するものであった、と言えよう。

三

ところが、象山は、「孟子就四端上指示人、豈是人心只有這四端而已」（集34 語録上）とも言っている。「天与」そのままの「心」は、孟子の「四端」にのみ固定化限定化されない規模広大なるものと理解されていたのである。それは次のように説かれる。

且如「天命之謂性」（中庸）天之所以命我者、不殊乎天、須是放教規模広大。（集35 語録下）

象山によれば「性」は「心」であるから、この「天命（天与）」の「心」は、それ自体「天」に異ならない。故に、「天与」そのままの「心」は、「天」に等しく規模広大なるものであった。それは、また、次のように言われる。

天之所以予我者、「至大・至剛」（『孟子』公孫丑上）・至直・至平・至公。（集35 語録下）

「天」の本性である「至大・至剛・至直・至平・至公」がそのまま「天与」の「心」である。この「心」を、人々は一人の例外なく本来共通に備えていた。象山は次のように言う。

心只是一箇心、某之心、吾友之心、上而千百載聖賢之心、下而千百載復有一聖賢、其心亦只如此。心之体甚大、若能尽我之心、便与天同。（集35 語録下）

唯一つの「体甚大」なる「心」が、某にも吾友にも、更には、時を超えて聖賢にも、共通普遍に備わっていた。しかし、それは、固定化された物としてではなく、生きて働く「心」として自らを尽くす（自己実現すること）で初めて「天」に回歸してゆく広大なるもの（与天同）として備わっていたのである。このように、「天」に等しく広大なる「心」であるからこそ、それは、「自家表裏内外如一」（集35 語録下）と、自己一身に限定されること無く、自己の「表裏内外」を一つに包括する広大なるものであった。従って、象山において、この広大なる「心」は、「宇宙」に同じ、「宇宙」大のものとして認識される。

宇宙便是吾心、吾心即是宇宙。（集22 雑著）

象山は、「心只是一箇心」と言っていたし、また「動靜豈

有二心。(集5 与高應朝)とも言う。それは、動静を一貫し「四端」にのみ限定されない唯一の廣大なる「心」がそのまま「靈」即ち靈妙不測の活動として捉えられることである。「此心之靈、此理之明、豈外鑠哉。(集7 与詹子南(三))、

「心」の「靈」も、「理」の「明」も、外鑠(外から飾ったもの)ではなく、人に本来固有のものである、と。象山は、

また「人心至靈、此理至明、人皆有是心、心皆具是理。」(集

22 雜著)と、人の「心」はそれ自体「至靈」であり、「理」はそれ自体「至明」であり、人はこの「至靈」なる「心」を固有し、「心」はこの「至明」の「理」を具えている、と言う。靈妙不測の活動がそのまま「理」である、それが生きて働く「心」であった。だから、「至靈」の「心」は、次のように形容される。「無思無為、寂然不動、感而遂通天下之故」(集35 語録下)。これは、『易経』繫辭伝の、易の耆の徳を贅えた言葉であるが、語録はこれだけを一条として載せる。従って、これは、「心」が作為思慮することなく自然

に靈妙不測に活動して万事に通じて行くことを贅えた言葉であると見えよう。つまり「心」は、物ではなく、靈妙不測の活動・現象として捉えられたのである。

ところで、「心」の「靈」は、常に「理」の「明」と共に説かれていた。そこで次に、象山の捉えた「理」及び「理」の「明」について考えたい。象山は、『孟子』と『易』に準拠して以下のように言っていた。

仁即此心也、此理也。「求則得之」(『孟子』告子上・尽心上)得此理也。「先知」(『孟子』万章上・下)者、知此理也。「先覺」(同上)者、覺此理也。「愛其親」(『孟子』尽心上)者、此理也。「敬其兄」(同上)者、此理也。「見孺子將入井而有怵惕惻隱之心」(『孟子』公孫丑上)者、此理也。可羞之事則羞之、可惡之事則惡之者、此理也。是知其為是、非知其為非、此理也。宜辭而辭、宜遜而遜者、此理也。敬此理也、義亦此理也。内此理也、外亦此理也。故曰「直方大、不習無不利」。(『易

経』坤卦六二爻辭）（集1 与會宅之）

この言葉から、象山の言う「理」は、「仁」なる「心」の自然のままの活動・流出が学習せずとも事の宜しきを得ている（不習無不利）、という「心」本来の靈妙不測なる活動の統一的方向性に与えられた名である、と理解できよう。また、「理」の「明」は、「愛・敬・惻隱……」といった切実にして自然なる「心」の活動・流出がそのまま事の宜しきを得たものであることは、殊更に学習せずとも本来明白である、ということを示している、と言えよう。つまり「心」の「靈」は、「理」の「明」と相俟って初めて本来の自己を發揮・展開（心を尽くす）できるのである。

また、象山は「此理本天所以与我、非由外鑠。明得此理、即是主宰。」（集1 与會宅之）と述べ、「天与」そのままにして外鑠ではない「理」が明白であることは、取りも直さず「心」が主宰である、とする。従って、「心」に備わった「理」が「明」であることは、そのまま「心」が「靈」かつ主宰で

あることに他ならない。象山にすれば、「理」・「靈」・「主宰」は全て、「天与」そのままの広大なる「心」において本来渾然たる一体だったのである。これは、象山の説く「心」が、道徳性を備えた実体でありかつ靈妙不測に自己を展開する活動・現象である一つの全体に他ならないことを示している、と言えよう。

次に、「本心」の語について見てゆこう。象山は「仁義者、人之本心也。」（集9 与趙監）と言う。また、楊慈湖の「如何是本心。」の問に、「惻隱、仁之端也。羞惡、義之端也。辭讓、礼之端也。是非、智之端也。此即是本心。」と答えたことが、年譜三十四歳の条に記されており、「本心」もまた、「仁義」・「四端」という道徳性において捉えられていた。象山は、更に、孟子の語を踏まえて以下のように説いている。

孟子曰「所不慮而知者、其良知也。所不学而能者、其良能也。此天之所与我者、我固有之、非由外鑠我也。故曰「万物皆備於我矣、反身而誠、樂莫大焉。」此吾之本心也。

所謂「安宅・正路」者、此也。所謂「広居・正位・大道」者、此也。古人自得之、故有其美。言理則是実理、言事

則是実事、徳則実徳、行則実行。(集1 与曾宅之)

「天与」そのままにして外鑠でない我固有の「良知・良能」、
「万物」を備え広大にして「誠」なるもの、「実」なるもの、
それが「本心」である。つまり、象山の「吾所謂心」とは、
この「本心」に他ならず、象山において、「心」は即ち「本心」を意味していたのである。

それでは、一体何を、「心」の他に更に「本心」を説くこととで、象山は表そうとしたのか。その転倒形態^⑤である「失本心」を検討しつつ考えよう。象山は、『中庸』を踏まえ、「失本心」を以下のように説く。

故仁義者、人之本心也。孟子曰「存乎人者、豈無仁義之心哉」。又曰「我固有之、非由外鑠我也」。愚不肖者不及焉、則蔽於物欲而失其本心。賢者智者過之、則蔽於意見而失其本心。(集1 与趙監)

陸象山の「心」の立場 (橋本)

象山によれば、人に固有の「仁義の心(本心)」が、そのまま過不及なく事の宜しきを得た「中」であり「理」であった。^⑥

しかし、愚不肖者、賢者智者は、各々この「中」を逸脱している。それは、象山によれば、物欲・意見に蔽われ「仁義の心(本心)」を失うことであった。では、この「失本心」とは、何を言ったものであろうか。象山は、「中」を逸脱することは、何を言ったものであろうか。象山は、「中」を逸脱することが「失本心」である、とするが、それは正しく「理」が不明であることに他ならない。「理」が不明であることは、「心」に渾然一体であった「心」本来の「靈」・「主宰」が失われることでもある。「人心至靈、惟受蔽者失其靈耳」(集14 与姪孫潛)と言われるように、物欲・意見の「蔽」によって「本心」を失うとは、正しく、「心」の「靈」を失うことであった。また象山は、次のように説く。

所病於吾友(曾宅之)者、正謂此理不明、内無所主。一向縈絆於浮論虚説、終日只依籍外説以為主、天之所与我者反為客。主客倒置、迷而不反、惑而不解。(集1 与

會宅之）

「理」が不明で、「心」の「主宰」が失われるとは、浮論虚説といった「外説」に蔽われ、本来「主」たる「心」が「客」となり、「客」たる「外説」が「主」となる「主客倒置」である、と。つまり、先の愚不肖者・賢者智者は、それぞれ物欲・意見を「主」とし「仁義の心（本心）」を「客」とした「主客倒置」の關係に投げ込まれ、「心」の「主宰」を失っていたのである。

要するに「失本心」とは、「蔽」を受けることで「理」が不明となり、「心」が「主宰」を喪失して現出した「主客倒置」の關係と、「靈」の失われたその「心」の情態を言ったものである。本来「心」において渾然一体であった「理」・「靈」・「主宰」が、全て失われた「心」の情態が「失本心」である。

このことから翻って、本来の完全性を失わずに保有している「天与」そのままの「心」の情態が「本心」である、と理

解できる。つまり、「本心」・「失本心」によって、「心」の本来態と現実態が示されたのである。その「心」のあり方は、「心」において渾然一体である「理」・「靈」・「主宰」によって左右されるが故に、象山は「本心」を説くことで、「理」・「靈」・「主宰」によって示される「心」の情態性・活動性・關係性を強調したのである、と言えよう。それは、「心」を、固定化された物ではなく、生々流動する現象として捉えることに他ならなかった。

次に、「本心」と「失本心」の關係を、象山の「善・悪」の理解を手懸りに考えたい。

有善必有惡、真如反覆手。然善却自本然、惡却是反了方有。（集34 語録上）

象山によれば、「善・悪」は、手を反覆するように、本然なる「善」とその転倒である「惡」との相対的対立關係にある。

つまり、「善・悪」が同時に並存して絶対的対立を示すことはないのである。それは、「知非則本心即復」（集35 語録下）

と言われるように、「非」である「失本心」と「本心」の関係においても適合すると言えよう。「本心」と「失本心」は、主宰が確立して「主宰」の具わった本来の「心」の情態と、その転倒である主宰が失われ「外物」が「主」となった「主客倒置」の「心」の情態との相対的対立関係にある。従って、

「心」は、主宰を確立しているか否か、この一点において、本来態の「本心」か、現実態の「失本心」か、いずれか一方の情態にあり、両者が同時に並存して絶対的対立を「心」の内に入れて「心」を二極に分裂させることは決してない。象山は、「心」と説くだけでは曖昧であった「心」の本来態と現実態の構図を明確にするために「本心」を説いたのである。それは、同時に、「心」を本来態と現実態に分けるその要である「心」の主宰を強調することでもあった。

前章で論じたように、象山は「心」の主宰の確立を重視する。それが「自立」であるが、ここではまず、「自立」を阻げる「蔽」について、象山がどう捉えていたのか考えてみたい。それは同時に、「心」の現実態を見てゆくことにもなるだろう。

象山は、現実を次のように見ていた。

常俗汨没於貧富・貴賤・利害・得喪・声色・嗜欲之間、喪失其良心、不顧義理、極為可哀。(集4 与符復仲)

人々は、「貧富・貴賤……」といった世俗的なものに価値を見出してそれを求め奔走し、本来価値ある「良心」を喪失してしまい、「心」に固有の「義理」に価値を見出しそれを顧みることはない。これこそ「不得其実而蔽於其末」(集20 贈二趙)と、「実」なる「心」を得ないまま、「末」なる世俗の物に蔽われた「心」の現実態(失本心)に他ならない。このように、「貧富・貴賤……」といった世俗の価値が「蔽」をなし、人は「『君子役物、小人役於物』(『荀子』修身篇)

夫権皆在我、若在物、即為物役矣。（集35 語録下）と言われるように、「心」の主宰を失って権能を「物」に委ね、その「物」に使役動搖されていた。象山の説く「蔽」とは、「心」が主宰を失い「物」に使役動搖される、「心」と「物」との「主客倒置」、そのことであつたと言えよう。

しかし、外に在る物ばかりが「蔽」をなすのではない。

「外物・邪説」に対応する「物欲・意見」といった人の活動もまた「蔽」をなして、人の内面における「主客倒置」を現出させていた。象山は、「纔有推測、即是心害、与声色・臭味・利害・得喪等耳。（集4 与胡達材）と言う。「推測」するだけで、「心」の本来性が害われ、「推測」は、「声色・臭味……」同様「蔽」である、と。この「推測」は、何故「蔽」となるのか。語録に次の記載がある。

某（詹子南）方侍坐、先生遽起、某亦起。先生曰「還用安排否」（集35 語録下）

象山に連られて起つたその動作が、「安排（作為）」したもの

か、それとも「自然」にそうしたものか、と、象山の言葉には、人の内面に生じた動きを悟らせる鋭さがある。わずかに「安排」しさえすれば、それはもはや「心」の「自然」なる活動とはいえないのである。

内無所累、外無所累、自然自在。纔有一些子意便沈重了。（集35 語録下）

と言われるように、「推測・安排・一些子意」は、全て作為であるが故に、「心」の「自然」・「自然」なる活動を阻害する内なる累即ち「蔽」に他ならなかった。このように、人の内部では、「自然」と「作為」との「主客倒置」が生起していたのである。

さて、語録には以下のこと記されていた。

予（包顯道）举荀子解蔽「遠為蔽、近為蔽、輕為蔽、重為蔽」之類、説好。先生曰「是好、只是他無主人。有主人時、近亦不蔽、遠亦不蔽、輕重皆然」（集35 語録下）

象山は、荀子の説く「遠・近・輕・重」、あるいは「貴賤・

貧富・意見・物欲」が、それ自体客観的に「蔽」として存在する、とは考えていない。それらが「蔽」をなすか否かは、偏に「心」の主人即ち主宰の問題であった。何故なら、「心」が主人（主宰）を確立している時には、「万物森然於方寸之間」（集34 語録上）と、万物は、方寸即ち「心」に森然と備わる内なる存在であり、「心」の外に存在する「外物」となっている。「蔽」をなすことはなく、また、「蔽」をなしていた「遠・近……」も、「蔽」ではなくなるのであるから。象山によれば、主人（主宰）が確立していれば、「蔽」は一切存在しないのである。従って、象山の説く「蔽」とは、「心」以外に価値を求め、本来完全である「心」即ち「本心」に価値を見出すことなく主宰を失って、自己を完全に發揮できない「心」の情態即ち「失本心」即ち「主客倒置」を言った、極めて主観的なものであった。それは、人が自ら、自己の完全性を放棄することであり、孟子の所謂「自暴自棄」（離婁上）に他ならない。

陸象山の「心」の立場（橋本）

愚不肖者之蔽在於物欲、賢者智者之蔽在於意見、高下汗潔雖不同、其為蔽理溺心而不得其正、則一也。然蔽溺在汗下者往往易解、而患其安焉而不求解、自暴自棄者是也。（集1 与鄧文範）

象山の見た現実の社会は、この「自暴自棄」の人々の集合体に他ならなかった、と言えよう。

では、次に、「自立」について考えよう。象山は、次のように言う。

此心本靈、此理本明、至其氣稟所蒙、習尚所稽、俗論邪說所蔽、則非加剖剝磨切則靈且明者曾無驗矣。（集10

与邵叔誼）

剖剝磨切を加えて「蔽」を取り除かなければ、「心」本来の「靈」「理」本来の「明」が發揮実現されることはない、と。しかし、「蔽」の取り除かれた「心」は

心苟不蔽於物欲、則義理其固有也。（集14 与傅齋賢）

此事何必他求、此心之良、本非外鑠、但無「斧斤之伐、

牛羊之牧」(『孟子』告子上)、則当日以暢茂。(集5)

与舒元賓)

と、本来の完全なる「心」のままに、自らを發揮展開できるのである。よって、まず、「本心」を失った「自暴自棄」の人は、その「蔽」を取り除かねばならない。それには、この「蔽」の構造から考えて、「心」の主宰を確立する以外に無い。つまり、「心」と「物」との「主客倒置」の関係を正すことである。「貧富・貴賤」といった世俗的なものに価値を認める現実の価値観を転倒させ、本来完全である「心」こそ真に価値あるものとして、その「心」に存在の根拠を求め依存すること、**「心」の主宰が確立され、「蔽」も一切解消されるのである。**象山は次のように言う。

女耳自聰、目自明、事父自能孝、事兄自能弟、本無欠闕、不必他求、在自立而已。(集34 語録上)

「心」を存在根拠とする人間存在そのものが完全であるからこそ、他に一切依存せず、自己の完全性に存在の根拠を求

め、それに依って自ら立たねばならない、と。それは、「自立自重、不可隨人脚跟、學人言語。」(集35 語録下) また、「自得・自成・自道」(中庸) 不倚師友載籍。(集35 語録下) と説かれるように、「人脚跟・人言語・師友載籍」といった「他」に求めてはならない、自分自身の問題であったから、象山は以下のように説いたのである。

「誠者自誠也、而道自道也。」「君子以自昭明德。」「人之有是四端、而自謂不能者、自賊者也。」暴謂「自暴」。棄謂「自棄」。侮謂「自侮」。反謂「自反」。得謂「自得」。聖賢道一箇「自」字煞好。(集34 語録上)

「賊・暴・棄・侮」も「反・得」も、全て自分自身の問題であり、自らそれを選び取ったのである。これは、本来完全である「心」を存在根拠とする本来完全である自己に常に向かいあっていなければならない、ということであり、ここに、象山の説く人間の立場・自己の立場があった、と言えよう。

象山は、「須是信得及乃可。」(集35 語録下)と言う。つまり、まず「心」が主宰である自己の存在の完全性を確信しなければならぬ、と。そうして初めて、本来完全なる自己の力によって、現実の「蔽」を取り除き「心」の主宰を確立し、「自立」が達成されるのである。象山の説く「自立」とは、「心」及び自己の存在が本来完全であることを根拠に、「心」の主宰を確立し、自らが自らの力で立つことであつた、と言える。

自分自身の問題だからといって、「自立」は恣意的で無根拠なものでは決してない。何故なら、それは、一個人の身に限定されることの無い「宇宙」大・「天」大の広大にして普遍である「心」を、確かな根拠としていたからである。即ち、「宇宙」・「天」を根拠としていたのである。象山の説く「自立」は、一身に限定された私意・作為によって導かれるようなものでは決してないのである。

象山は、「今人略有些気焰者、多只是附物、元非自立也。」

陸象山の「心」の立場 (橋本)

(集35 語録下)と、「気焰(空元氣)」は、結局多くは「附物(物に動搖されること)」であつて、元から「自立」ではない、と言う。また「有所恐懼、則不足以自立。」(集35 語録下)と、『中庸』に言う「恐懼」さえ、これがあれば、「自立」するのに充分ではない、と言う。象山にすれば、「気焰」・「恐懼」は、一身に限定された恣意的なもので、「心」の「自然」を害わせる「安排(作為)」に他ならなかつた。従つて、これがあることは、そのまま「心」の主宰が確立されていけないことであり、かつ「自立」が達成されていなくてであつた。「某(象山)平日与兄説話、従天而下、従肝肺中流出、是自家有底物事、何常硬把捉。」(集35 語録下)と言われるように、「天」から「肝肺(心)」を貫いて流出する自己に固有の「自然」を阻害するもの「気焰・恐懼・硬把捉」が、少しでもあれば、それはもはや、「自立」とも「心」の主宰の確立とも言えないのである。象山は、次のように言っている。

「事父孝、故事天明、事母孝、故事地察。」（『孝経』感
応章）是学已到田地、自然如此、非是欲去明此而察此
也。（集35 語録下）

學問が一つの境地に到達すれば、殊更に「明・察」であろう
と「安排」せずとも、「心」の「自然」のままに「明・察」で
ある、と。それは、一身に限定された恣意性の一切排除され
た「宇宙」大・「天」大の「心」が、その主宰を確立し、自
らにおいて「宇宙」・「天」を体現し、「自然」のままに立
っていることに他ならない。即ち「自立」である。

要するに、象山の説く「自立」は、一身の主宰でありつつ
一身に限定されない「宇宙」大・「天」大の「心」を根拠に
しているから、それは、「心」の主宰を確立して「みずから
立つ」ことである、と同時に、個を越えて、自らにおいて
「宇宙」・「天」を体現し「宇宙」・「天」と一つになって
普遍に到り、「自然」のままに「おのずから立つ」ことでも
あった、と言えよう。「自立」とは、広大なる「心」を根拠

とした、人間存在の確立であり、かつ、人間存在の場であり
根拠である「宇宙」・「天」の存在の確立である。従って、
「自立」することで、「心」・「宇宙」・「天」は渾然たる
一体でありつつ調和に満ちた確かな存在となるのである。

では、「自立」と「主（本）―客（末）」について考よう。
象山は、「知道則末即是本、枝即是葉。又曰、有根則自有枝
葉。」（集35 語録下）と言う。この「知道」とは、「道塞天
地、人以自私之身与道不相入。人能退歩自省、自然相入」
（集35 語録下）と言われるように、人と「道」とが、主宰
が確立され「自私」の無い「自然」のままの「心」におい
て、「相入」即ち渾然一体であることを意味している。つま
り、それは、渾然一体の情態を、「道」を対象化して言った
ものであり、人に即して言うなら「自立」に他ならない。従
って、「知道」とは、現実において「本―末」と対立的に捉
えられるものが、本来は対立の無い渾然一体のものである、
とする「自立」による認識の転換である。また「有本自然有

末」(集35 語録下)と言われることも合わせ考えるに、

「道」と渾然一体であることは、「本」から「末」・根から枝葉へと自然に展開してゆく、「心」本来の活動の統一的方向性を回復することでもある。即ち「心」が「理」のままに活動することである。

有己則忘理、明理則忘己。「良其背、不獲其身、行其庭不見其人」(『易経』艮卦卦辞)、則是任理而不以己与人參也。(集35 語録下)

と。「理」を明確にし、「心」を「理」に任せてゆくことで、己と人との対立の無い「無我、無物」の主客雙絶の世界が現出するのである。従って、「自立」において、「主(本)―客(末)」の対立の無い、渾然一体にして統一的展開を示す世界が展かれていたのである。

次に、「自立」を、時間との関連で考えてみたい。象山は、「即今自立」を言う。

請尊兄(朱濟道)即今自立、正坐拱手、收拾精神、自作

陸象山の「心」の立場 (橋本)

主宰。(集35 語録下)

象山によれば、過去も未来も無く、在るのはこの今だけである。鵝湖寺の会に臨んで、兄復齋に和した詩の最後の一句が「真偽先須弁只今」(集25 詩)であったように、「心」の主宰が確立し「自立」しているかどうか、「心」の全体で生き真に実在するかどうかは、只今この瞬間にこそ弁じなければならぬ事柄だったのである。象山の説く「自立」は、未来に予期される目標ではない。今、この瞬間にこそ実現さるべきことであった。即ち「即今自立」である。

しかし、時は流れ、この今は、次の瞬間には過去となり、新たな今が生まれる。この停滞すること無く流れる時とは、無限に連続して生起するこの今のことである。従って、「心」の全体でこの今を生きるには、「本来無事」である「心」本来のままに一事に停滞することなく、時の変化・事の変化に即して、自らを変化活動させてゆく以外にはない。

心不可泊一事、只立心。人心本来無事、胡乱被事物牽

三

將去。若是有精神、即時便出便好。(集35 語録下)

一事に停滞すること無く、時・事に即して自らを変化活動させ、永遠の今を「心」の全体で生きること、これが象山の説く「自立」であり、ここにしか人間存在の実感はあり得なかつたのである。何故なら、それは、「心」を、物ではなく生きて働く靈妙不測の活動・現象として捉えていたからである。

以上「自立」の構造を明らかにして来た。それは、象山思想の全てを包括したものであると言っても過言ではない、正しく象山学の本領であった。だから象山は、「自立」し得て「本心」に復し、万事の根本主宰たる「心」を、以下のように称賛していた。

今吾友既得其本心矣、繼此能養之而無害、則誰得而禦之。

如木有根、苟有培浸而無傷伐、則枝葉当日益暢茂。如木

有源、苟有疏浚而無壅塞、則波流当日益充積。所謂「源

泉混混、不舍昼夜、盈科而後進、放乎四海、有本者如是」。

(『孟子』離婁下) (集7 与邵中孚)

主宰を確立した「心」(本心)を、時に即して変化させ充分に養い害が無ければ、それは、根の確りした樹木、水源豊かな川が日々成長するように、止むことなく靈妙不測に活動し、その広大なる体を現実のものにできる(放乎四海)、と。

「一実了、万虚皆碎」(集35 語録下)と、万虚を砕く真実在である「心」が、広大なる体を自己実現するには、まず「心」の主宰の確立即ち「自立」が前提であった。既に論じたように、「自立」し主宰を確立した「心」において、人は、個を越え普遍に到り「宇宙」・「天」と混然一体となり、自己が実現されるのである。ここに、広大普遍にして靈妙不測に活動する「心」の主宰を確立する「自立」を説いて止まないう象山の「心」の立場があった、と言えよう。

注

① 「近有議吾者云『除了「先立乎其大者」一句、全無伎倆。』吾聞之曰『誠然。』」(集34 語録上)に拠る。以下、引用文は、校点

本『陸九淵集』（北京 一九八〇年 中華書局）に従い、その巻数、篇名あるいは書翰名を示した。

- ② 「且如情・性・心・才、都只是一般物事、言偶不同耳。」（集35 語録下）に拠る。
- ③ 仏教の説く「心」との違いはここにある。以下参照。「釈氏謂此一物（心）、非他物故也、然与吾儒不同。吾儒無不該備、無不備攝、釈氏于此一身皆無余事。」（集35 語録下）
- ④ 年譜十三歳の条の記載に拠るなら、むしろ、体認とする方が適切であろう。
- ⑤ 象山は、「主客倒置」（集1 与曾宅之）「本末倒置」（集4 与曾敬之）と言うが、これは「心」の本来態と現実態とを「主客（本末）」の具足と倒置（転倒）との関係で捉えたことを示している、という見解の下に転倒形態の語を用いた。
- ⑥ 「中即至理」（集2 与朱元晦^(二)）参照。
- ⑦ 「某云『良其背、不獲其身』無我、『行其庭、不見其人』無物。」（集34 語録上）に拠る。

（広島大学大学院博士課程後期）

Lu Xiang Shan's viewpoint on "Xin"

Keiji Hashimoto

Lu Xiang Shan (陸象山) regarded "Xin (心)" as perfect and sole reality. The essence of his study is to establish the subjectivity of "Xin (心)".

In this treatise we will: first consider the meaning of Lu Xiang Shan's "Xin (心)" and "Ben Xin (本心)," and next make clear the condition of "Zi li (自立)" which establishes the subjectivity of "Xin (心)."