

王陽明に於ける生死観

——無分別の視点から——

荒 木 龍 太 郎

第一章 はじめに

陽明の生死観は、何であろうかと問うたとき、誰しもが気付く大きな手掛かりが有る。「龍場」の経験である。三十六歳の時、宦官の劉瑾を批判したために怨まれ、翌年左遷の地の貴州龍場駅に向かう途中、そして赴任後にも、命を狙われたという経験である（王文成公全書・年譜、参照）。

この龍場左遷は、これまで「龍場の大悟」と称されるように、朱子学を超克し陽明学を成立させた契機として取り上げられ、「文化的衝撃」の方面から論及されてきた。確かに、父の王華も高官（南京吏部尚書）という恵まれた環境の陽明にとって「龍場」は劣悪極まりない自然、文化環境である。これまでの「中華」の価値観に激変をもたらし、これが大きな契機になったことは否めない。

「龍場での大悟」によって、陽明は新たに格物論、心即理説、知行合一説を提唱した。それらは朱子学の「事物」、「理」についての認識を転回して獲得されたのである。例えば事物観であるが、朱子学では客体化

された事物に対応する主体という設定で、これは一般的で分かり易い。それに対して陽明は大きく異なっており「心を疎外しては理も事も存在しない」という、心を軸にした認識を示すのである。

「虚靈不昧、以て衆理を具えて万事に応ずる者なり。」（大学章句・朱注）

「虚靈不昧、衆理具して万事出づ。心外に理無く、心外に事無し。」（伝習録・卷上23）

そして、この龍場の思想的転回が実は「生死の一念」と極めて密接に関わっていたことに気付くのである。生死の問題と表裏に陽明思想が確立されたと言っても過言ではない。つまり生死問題の解消がそれまでの朱子学を基準としていた認識方法からの脱却を促し、陽明は知識、思量、分別とは別次元へ超脱したのではないだろうか。

また陽明は、仏教との親近性を示すことがあるから、朱子¹が批判した仏教の死生観に同調するのか、というところでない。陽明は仏教の死生輪廻説を朱子同様に批判する。

「仏氏の無を説くは、生死の苦海を出離する上従り来りて、却って本体上に於いて這の些子の意思を加却す。」（伝習録・卷下69）

では陽明の死生観はいかなる内容であろうか。龍場で獲得した朱子学とは異なる認識方法は、どのように死生観に関わるのであろうか。

第二章 朱子学の死生観

朱子学から離脱した陽明の死生観を明らかにするために、まず朱子学の死生観を検討しておきたい。宋明の思想家で生死の問題に言及する場合にたびたび判断の根拠とされるのは、『易経』『繫辞伝上』の傍線部の

箇所である。

「易与天地準、是故能彌綸天地之道。仰以觀於天文、俯以察於地理、是故知幽明之故。原始反終、故知死生之說。精氣為物、游魂為變、是故知鬼神之情。与天地相似、故不違。知周乎万物而道洽天下、故不過。旁行而不流、樂天知命、故不憂。安土敦乎仁、故能愛。範圍天地之化而不過、曲成万物而不遺、通乎昼夜而知。故神無方而易無體。」（易經・繫辭伝上・第四章）

朱子は右の「幽明之故」「生死之說」「鬼神之状」の「未知・不可知」の内容に対して「窮理」の網を被せて合理的、理知的に対応し、「昼夜」の相違に置換して単純化する。それは程伊川の「鬼神は、天地の功用にして、造化の跡」、張横渠の「鬼神とは二氣の良能」という、鬼神を二氣の屈伸運動として合理的に把握する考えを踏襲するものである。³⁾

「鬼神は、造化の跡なり。正からざるに非ざると雖も、然れども窮理の至に非ざれば、未だ明らかにし易からざる者有り。故に亦た輕しく以て人に語らざるなり。」（論語・述而・朱注）

朱子は、生と死の問題において、「氣聚れば則ち生き、氣散すれば則ち死す」（朱子語類・卷三十七）と述べ、「理」を基準に据え、「生に順い、死に安んじ」て心の安寧を得るといふ。

「子曰、朝聞道、夕死可矣。」（論語・里仁）「道とは、事物当然の理なり。苟も之を聞くを得れば、則ち生に順い死に安んじて、復た遺恨無し。」（朱注）

このように朱子学においては事物の存在を理氣二元論で把握し、死後の靈魂、祖先祭祀に関わる「鬼神」もその中で思考しようとする。⁴⁾ 注意すべきは、二氣の屈伸である鬼神（靈魂）は、時間と共に消滅していくという。鬼神が「氣が散じた」後、時間の経過と共に消滅していくとするならば、宗族を土台とする社会にあっては、祖先の靈魂、祭祀のみならず自己自身の死後（鬼神）が関わる根本問題となる。「死とは人の必

ず有する所にして、知らざるべからず。」（論語・先進・朱注）である。

鬼神を陰陽二氣で説明すれば、鬼神（靈魂）は、消滅することにならざるを得ないのであるが、朱子は敢て祖先の鬼神の場合は、「二氣」（血脈）が貫通しているので特別であり、真摯誠実に祭祀すれば、感応し子孫のところにやってくる、つまり、消滅しないとす。朱子は、この祖先と子孫の「一氣」が貫通し「感應」する關係に「感通の理」を設定し、理氣三元を適用するのである。⁽⁵⁾

「人の生まれる所以は、精氣の聚まればなり。人は只だ許多の氣有り。須く箇の尽きる時あるべし。尽されば則ち魂氣は天に歸し、形魄は地に歸して死す。（中略）此れ生有り死有る所以、始有れば必ず終有る所以なり。夫れ聚散するものは、氣なり。理の若きは則ち只だ氣上に泊りて、初めより是れ凝結して自ら一物と為らず。但だ人の分上に合当に然るべき所の者は便ち是れ理にして、聚散を以て言う可からざるなり。然も人の死ねば終に散に歸すと雖も、然れども亦た未だ便ち散じ尽さず。故に祭祀に感格の理有り。先祖の世次の遠き者は、氣の有無は知る可からず。然れども祭祀を奉ずる者、既に是れ他の子孫にして、必ず竟に只だ是れ一氣なれば、感通の理有る所以なり。然れども已に散ずる者は復た聚まらず。」（朱子語類・卷三十九）

要するに朱子学の生死に対する姿勢は、「氣」によって生死を定量化し、鬼神と祖先祭祀をあくまで窮理の対象として合理的に把握、認識しようとするものであると言えよう。

「死生命有り（論語・顔淵）。当初氣を稟け得し時、便ち定り了る。便ち是れ天地の造化なり。只だ許多の氣有り。能く之を保てば亦た延ぶ可し。」（朱子語類・卷三十八）

以上の観点から朱子は生死、鬼神が陰陽二氣の消長にもとづくため、仏教の死生輪廻説を批判することになる。

「釈氏は却つて人死せば鬼と為り、鬼も復た人と為ると謂う。此の如くんば、則ち天地の間、常に只だ是れ許多の人、来来去去し、更に造化の生生に由らず、必ず是の理無し。」（朱子語類・卷三19）

このような朱子学の生死・鬼神觀は切迫した陽明の「生死一念」に応え得るであろうか。

第三章 陽明の生死觀

陽明は龍場の大悟に至るまでに国教の朱子学の修得を真劍に行つてきた。⁽⁶⁾しかし朱子没後二百七十年を経ている。先述の朱子学の生死・鬼神に關して変化はなかつたのであろうか。そこで陽明と同時代の朱子学者で「朱子学をできるだけ理氣相即の形に改変し、その硬直化に手直しを加えた」⁽⁷⁾羅整庵（一四六五—一五四七）の生死・鬼神觀を述べておきたい。明代後半の科挙を経た士大夫（知識人）の生死・鬼神觀の指標となるからである。

羅整庵は理氣の相即を意識しながらも、「氣の理」とはしないで、あくまで理の優位性、主宰性は確保し、「理」をあらかじめ主宰者として位置づけている。朱子と基本は同じといつてよいであろう。

「理は須く氣上に就きて認取すべし。然れども氣を認めて理と為すは便ち是ならず。此の処、間髪を容れざるも、最も言い難しと為す。要は人善く觀て之を默識するに在り。只だ氣に就いて理と認むと氣を認めて理と為すとは、兩言明らかに分別す。若し此に於いて看透らざれば、多く説くも亦た無用なり。」

（困知記・卷下32）

そして羅整庵は朱子と同じく鬼神の定義「二氣之良能」（困知記・卷上33）を認め、「幽明之故」「死生之說」「鬼神之狀」を窮理の対象とし、『易經』（繫辭伝上）に依拠して仏教の死生輪廻説を「妖妄」と批判してい

る（困知記続・巻上17）。

「幽明の故、死生の説、鬼神の状、未だ物格り知至りて此に通じる能わざる者あらず。」（困知記・巻上⁸）さて理気、鬼神、窮理論で明らかかなように朱子学を踏襲する羅整庵と陽明は格物論を展開すると、両者は当然の如く理と事物観が相違する。整庵が陽明の無分別の地平を理解しなかったからであろう（困知記・羅整庵存稿、『伝習録』巻中・答羅整庵少宰書、参照）。こうみてくると陽明の生死・鬼神観は、朱子学と異なる内容となるであろう。

ここで「龍場の大悟」までの陽明の履修歴を概観しておくと、十八歳「始めて聖学を慕う」、二十一歳「この年、宋儒の格物の学を為む」、二十六歳「兵法を学ぶ」、二十七歳「（朱子学の物の理と心とが終に判かれて二と為るようで、聖賢には分ありとあきらめる。そこで）養生を談ず」、二十八歳、進士、三十一歳「漸く仙釈二氏の非を悟る」（王文成公全書・年譜、参照）。二氏に対しては遍歴の過程で接近したこともあったが、結局は距離を置くことになる。⁹二十一歳から、ことに二十七歳頃から、ほぼ十年にわたり朱子学の「格物」と苦闘を重ねた。別言すると朱子学の事物認識との格闘とも言えるのである。

さて、龍場の体験を検討したい。特に注意したいのは「生死の一念」の超脱のことである。今、狙われている己の命、陽明にとって実存的な問題である。「生か死か」、思慮分別ではどうにもならない状況である。思慮分別を超える必要があったのである。つまり龍場での生命の危機の体験が、「生死」に左右されるこれまでの思慮分別の方法そのものを捉え直す契機になったのではないか。

左記の龍場の記述で、従来は②の部分を「大悟」したときの外的環境・状況のエピソードとして二次的に扱ってきている。左記の資料の①③④の「文化的落差」に関わる部分に比べて②の「惟生死一念尚未化」、「胸中灑灑」の部分は必ずしも十分には考慮されてこなかった。

「三年戊辰、先生三十七歳、在貴陽。春、至龍場。先生始悟格物致知。」

① 龍場在貴州西北万山叢棘中。蛇虺魍魎、蠱毒瘴癘、与居、夷人馱舌難語、可通語者、皆中土亡命。旧無居、始教之范土架木以居。

② 「時に瑾の憾むこと未だ已まず。自ら計るに得失荣辱は皆能く超脱するも、惟だ生死の一念、尚お未だ化せざるを覚ゆ。乃ち石墀を為りて自ら誓つて曰く、吾惟だ命を俟つのみ、と。日夜端居澄然し、以て静一を求めること之を久しくして胸中灑灑たり。」

③ 而従者皆病、自析薪取水作糜飼之又恐其懷抑鬱、則与歌詩又不悦、復調越曲、雜以詼笑、始能忘其為疾病夷狄患難也。

④ 因念、聖人処此、更有何道。忽中夜大悟格物致知之旨、寤寐中若有人語之者、不覺呼躍、従者皆驚。始知聖人之道、吾性自足、向之求理於事物者誤也。乃以默記五經之言證之、莫不吻合、因著五經臆說。」（傍線筆者）

右の「忽ち中夜に格物致知の旨を大悟す」の前提に、「吾惟だ命を俟つのみ」「胸中灑灑たり」という、「生死の一念」の払拭があつたのである。つまり陽明は「生死の一念」からの超脱、即ち「死と生」への思慮分別を払拭して無分別に於いて大悟したのであり、新たな思想の表明の前に、根本的な「事物認識方法の転回」があつた、と理解すべきではないだろうか。陽明は自己の生命の根源に根ざす「生死の一念」が渾然一体の「この心の全体」に関わるとしてそこからの超脱を重んじたのである。また「生死」への分別意識の超脱は最難関なのであるから、それよりも軽い既存の様々な善悪、得失、有無、荣辱、尊卑、賢愚、富貴、等等に対する思慮分別意識からの超脱をも含むと言えよう。つまり陽明は自己の思想全体の中で「無分別」の方法を核とするのである。

「夭寿もて貳にせざるを問う。先生曰く、学問の功夫は、一切の声利嗜好に於いて、俱に能く脱落し殆んど尽すも、尚お一種の生死の念頭の毫髪も掛帯すること有らば、便ち全体に於いて未だ融釈せざる処有り。人、生死の念頭に於けるや、本より生身命根上従り帯び来る。故に去り易からず。若し此の処に於いて見（得）破り、透（得）り過れば、此の心の全体、方に是れ流行無礙にして、方に是れ尽性知命の学なり。」（伝習録・卷下78）

以上のように思慮分別を必須とする朱子学^⑩の認識方法から転回して、無分別の地平への超出は、渾然一体の認識^⑪を志向する。陽明思想の「背骨」であるといえよう。

故にこの「無分別」の観点からすると、仏教の生死輪廻観にもとづく「無」は、「意思」（分別思慮）が付着し、本体に障害が生じているとするのである。

「但だ仙家の虚を説くは養生上従り来り、仏氏の無を説くは生死の苦海を出離する上従り来り、却って本体上に於いて這の些子の意思を加（却）うれば、便ち是れ他の虚無の本色ならず（了）、便ち本体に於いて障礙有り。」（伝習録・卷下69・前半）

このように陽明は、朱子学から離脱し、また仏教の死生輪廻説を否定する。しかし「生死」の事柄は人間にとって切実な不可避の問題である。陽明は生死に対してどのように見ていたのであろうか。

陽明は生死の説明を儒教の伝統的な「昼夜」比喻で説明する。これは『論語』（先進）の孔子と季路との問答と同じ型である。つまり「生死」を、日常具体的に体験できる「昼夜」に置換するのである【A】。そこで質問者もそのレベルから再度発問し、陽明は「昼を知れば夜が分かる」と答える【B】。しかし納得せず三度質問するが【C】、本質へ垂直に深化するのではなく、水平に表面的に拡散していくのである。

つまり陽明は生と死の分別意識を超脱深化した地平から答えているのに対して、未超脱の門人は生と死を

分別した上で「昼・生」への知識量の拡充に目を向けている。

陽明は、「この心」が「一息の間斷」無く、一瞬一瞬絶え間なく常に十全に本来の輝きを尽くしていることにおいてこそ、「能く昼を知る」、つまり「生死の間」が解消できるとしたのである（更有甚麼死生）。要するに「此の心」が現在に十全に生かされることの必要を説いているのである。故に「この心」＝「良知」は「原りはれ昼を知り夜を知るの。」（伝習録・卷下67）と述べたのである。

【A】 蕭惠問死生之道。先生曰、「知昼夜、即知生死。」

【B】 （蕭惠）問昼夜之道。（先生）曰、「知昼則知夜。」

【C】 （蕭惠）曰、「昼亦有所不知乎。」

「先生曰く、汝能く昼を知るは、懔々として興き、蠢蠢として食するにして、（中略）終日昏昏として、只だ是れ夢の昼なり。（中略）此の心、惺惺明明にして、天理、一息の間斷無くして、才に是なり。這れ便ち是れ天徳なり。便ち是れ昼夜の道に通じて知る（易経）なり。更に甚麼の死生か有らん。」（伝習録・卷上126）

次に進んで「この心」は、現在において具体的にどのような生と死に対応し、超脱するのが問題になる。また、生死の念を超脱したとして、具体的な生活の場での祭祀の対象の鬼神にどのように関わるのだろうか。

第四章 王陽明生死觀の基底

生と死を時間軸上に置くなら、過去から現在までと未来のことである。時間軸上で起点となる現在につい

て、王陽明は以下のように述べている。

「只だ此の心を存し得て常に見在するは、便ち是れ学なり。過去未来の事、之を思うも何の益かあらん。徒だ放心するのみ。」（伝習録・卷上79）

「良知は前後無し。只だ見在の幾を知り得れば、便ち是れ一了百了なり。」（同・卷下81）

陽明は「過去・未来」の時間軸の中に「見在」¹²を説いている。「見在」とは、「此の心・良知」の存在がそっくり丸ごと顕現していることである。つまり時間軸の「現在」に良知の全ての生命力・エネルギーが凝縮収斂している。それは過去・未来と相対の現在を超脱した絶対の「現在」である。ここには過去・現在・未来という分別を超脱して「無分別」に即今当下に良知それ自身が「見在」（自己展開）しているのである。いわば良知の「見在」に於いて「過去・現在・未来」という時間軸上の分別意識が消滅している。そして良知の「全て」が「見れて在る」から「一了百了（現成）」¹³と説くのである。つまり「過去・現在・未来」という時間軸上での分別を超脱し、陽明は無分別の「見在」を主張するのである。陽明はこれを「当下具足」と表現する。良知の熱量が収斂された「見在」においてこそ良知の自律・自己充足は十全となる。故に分別意識が、このような良知の「見在」を弛緩させるものとなるのである。

「良知は只だ是れ一箇、他の発見流行する処に随い、当下に具足し、更に去来無く、假借を須いず。」

（伝習録・卷中・答聶双江・二二）

ところで陽明は、分別意識を超脱した良知の「見在」の有り様を「無一物」、「本来面目」¹⁴であると述べて仏教の無分別の立場との親近性を躊躇することなく表明する。しかしながら社会―他者との関係においては仏氏を「自私自利」と批判し、相違することを明言している。陽明の無分別の「見在」は、他者とのような関わりになるのであろうか。

「心の本体は原り無一物なるを知らずして、一向に意を著け去きて善を好み悪を惡めば、便ち又た這の分の意思を多(了)くして、便ち廓然大公ならず。」(伝習録・卷上119)

「(仏氏の)本来の面目は即ち吾聖門の所謂良知なり。(中略)(仏教と)体段の工夫は、大略相似たり。但だ仏氏は個の自私自利の心有り。便ち同じからざることに有る所以なるのみ。」(伝習録・卷中・答陸原静)

陽明の他者・事物認識は、理氣二元に基づき思慮分別を必須とする朱子学と全く異なる様相を示す。陽明は良知こそがあらゆる存在・生成の根幹であると認識するからである。

「良知は是れ造化の精靈なり。這些の精靈は、天を生じ地を生じ、鬼を成し帝を成し、皆此れ従り出で、真に是れ物と對無し。人、若し他に復し得ば、完完全全、少しの虧欠も無く、自ら手の舞い足の蹈むを覺えず。知らず天地の間、更に何の樂しみの代わる可きことか有らん。」(伝習録・卷下61)

朱子学の認識に慣れている場合には自然と予め「自と他」を思慮分別するから、陽明の認識方法に対して直ぐさま、自己の周りに存在している万事万物はどこにあるのか、自己と万事万物はどのような関係であるのか、という疑問が当然の如く湧き上がってくる。では陽明の認識の構造はどのようなになっているのか。

その前に注意すべきは、無執着・無分別の良知の「見在」は、予め「自」(良知・靈明)と「他」(の存在)との「分別」を前提にしない、ということである。陽明は、自と他をもともと同一の「一氣」に立脚すると把握し、思慮分別の介入が不可能な、同一の生命体(原より是れ一体)として考えるのである。⁽¹⁶⁾

具体的に述べると自と他(の事物)を思慮分別する朱本思の質問(a)に対して、(c)の「一体」の観点から(b)の様に天地を始めとして全ての存在の良知は人の良知であると説いたのである。⁽¹⁷⁾

「(a) 朱本思問う、人、虚靈ありて、方めて良知有り。草木瓦石の類の若きも、亦た良知有るや否、と。
(b) 先生曰く、人の良知は、就ち是れ草木瓦石の良知なり。若し草木瓦石、人の良知無くんば、以て

草木瓦石と為る可からず。豈に惟だ草木瓦石のみ然りと為さんや。天地も人の良知無くんば、亦た天地と為る可からず。

(c) 蓋し天地万物と人と、原より是れ一体なり。其の發竅の最も精なる処は、是れ人心一点の靈明なり。風雨露雷日月星辰、禽獸草木山川土石と人と、原より只だ一体なり。故に五穀、禽獸の類は、皆以て人を養う可く、藥石の類は、皆以て疾を療す可し。只だ此の一氣を同じくするが為なり。故に能く相通ずるのみ、と。」(伝習録・卷下74)

つまり「人心一点靈明」(良知)と万物の關係、自他の關係は、あたかも同一の生命的「身体」における感応のように認識するのである。天地のみならず、鬼神・幽明までも「靈明」の「見在」の「感応」において、それらの存在・意味は、認定、賦与される、即ち「主宰」されるのである。これが「造化の精靈」(前出)の意味である。つまり左記の(一)の一身の「同体」の認識から、「同体」を「天地の中間」にまで相似的に拡大し、「感応之幾」の及ぶ範圍とし「天地、鬼神、万物」の存在を認定するのである(二)。

「(二) 問う、人心と物とは同体なり。吾身の如きは原より是れ血氣流通するものなり。所以に之れを同体と謂う。若し人に於ては便ち異体なり(了)。禽獸草木、益す遠し。而るに何ぞ之れを同体と謂うや、と。」

先生曰く、你只だ感応の幾上に在りて看よ。豈に但だ禽獸草木のみならんや。天地と雖も也た我と同体のものなり、鬼神も也た我と同体のものなり、と。

(二) 請い問う。先生曰く、你看よ、這箇の天地の中間、甚麼か是れ天地の心なるや、と。對えて曰く、嘗て聞く人は是れ天地の心なり、と。(陽明)曰く、人は又た甚麼をか心と做さ教む、と。對えて曰く、只だ是これ一箇の靈明なり、と。

（陽明曰く、）知る可し、天に充ち地に塞るの中間、只だ這箇の靈明有るを。人は只だ形体の為に自ら間隔す。我の靈明は、便ち是れ天地鬼神の主宰なり。天、我の靈明有る没ければ、誰か去きて他の高きを仰がん。地、我の靈明有る没ければ、誰か去きて他の深きを俯さん。鬼神、我の靈明有る没ければ、誰か去きて他の吉凶災祥を弁ぜん。天地鬼神万物、我の靈明を離却せば、便ち天地鬼神万物有る没し。我の靈明、天地鬼神万物を離却せば、亦た我の靈明有る没し。此の如きは、便ち是れ一氣流通の的なり。如何ぞ他と間隔し得ん、と。」（伝習録・下136・前半）

故に門人が「千古に見在（存在）」している他者と「我的靈明」とを思慮分別したうで質問したことに對して陽明はその「一体」「感応」の無分別の観点から述べているのである。

「（三）又た問う、天地鬼神万物は、千古見在す。何ぞ我靈明没ければ、便ち俱に無くならん、と。（陽明）曰く、今看よ、死せる人は、他の這些の精靈游散す。他の天地鬼神万物尚お何処に在らん、と。」

（伝習録・卷下136・後半）

かかる良知の無分別の「見在」に於いて、生と死への分別意識から超脱したとしても、実生活の場面での「死」の事実、「鬼神」¹⁸⁾には、どのように対処するのであろうか。先祖、近親の者のみならず自己自身においても不可避の根本問題である。仏教の死生輪廻觀に對しては、陽明は朱子学と同様に否定する。そして同様に鬼神そのものを否定しない。先述したように朱子学の鬼神論は、理氣二元論の中で語られてきた。陽明は朱子学の思慮分別を必須とする理氣二元論とは異なり、無分別・理氣相即論である。これまで述べてきたように朱子学とは異なる認識方法であり、当然鬼神について相違していると考えられる。

「理とは、氣の条理、氣とは、理の運用なり。条理無くんば則ち運用する能わず、運用無くんば則ち亦た以て其の所謂条理を見る無し。」（伝習録・卷中・答陸原靜書）

陽明において時間は、客観的・物理的時間ではなく「良知の現在」、つまり「見在の現在」である。「過去」の祖先の鬼神、祭祀のことなどは、「良知の見在の感応」に収斂されるのである。

陽明は亡くなった人の「精霊（良知）」は游散（ちりぢりに散っていく）（伝習録・卷下136前出）と述べている。一見すると、朱子学の二氣消滅論と同様であるかのようにである。しかし陽明の観点からすると、一氣流通に立脚する生命的世界観のもとで分別意識を超脱した「良知・靈明」の「見在」の「感応の幾」において鬼神は認識され、現れてくる。つまり「過去」の鬼神（祖先の靈魂）は、「見在の鬼神」、「良知の鬼神」として立ち現れてくるのである。これは祖先の祭祀を重視する宗族社会に於いてはその構成員に安寧をもたらすものであろう。故に「造化的精霊」である良知の「現在」が十全に尽くされる、つまり良知の「見在」において「楽」と表現されたのである（前出伝習録・卷下61、参照）。

第五章 終 わ り に

「龍場の大悟」は朱子学からの思想的転回であった。それを促したのは「生死の一念」を契機に獲得した、分別意識を超脱する無分別の認識方法であった。これは無分別の「本体＝心」を自覚することであり、「この心＝良知」の「見在」に覚醒することである。

このように考察してみると、陽明の生死の問題は無分別の「見在」において昇華する。「生か死」ではなく「生と死」を超脱し深化した地平に立つのである。そして具体的な鬼神についても、良知の「見在」の「感応」の中で立ち現れ、認識され意味が賦与されるのである。

そしてこの無分別の認識方法は、諸々の関係を「渾然一体」¹⁹に把握する。渾然一体の認識は、他者を予め

分別・区分したうえで、それから自と他を「一つに合せる」ということではない。本来、未分一体ということである。この認識のもとで、「自―他」の關係は有機的に立ち現われ、「天地万物と人は、原り是れ一体（同一の身体）」と説くように思慮分別を介入させない生命的世界が浮かび上がってくる。

さて、陽明は上述の「一氣流通」に立脚する「一体」の構造をもとに、有名な「万物一体の仁」を説いている。他者の痛みに感応し自己の痛みとして切実に受容し、現実社会に相即して社会改善を志向するのである。それが仏教との相違であるという。

「夫れ人は、天地の心なり。天地万物は、本より吾が一体なる者なり、生民の困苦荼毒、孰か疾痛の吾身に切なる者に非ざらんや。（中略）蓋し其れ天地万物一体の仁、疾痛迫切にして、之を已めんと欲すと雖も、而れども自ら已む容からざる所有り。」（伝習録・卷中・答聶文蔚・二）

「吾が儒は心を養うも未だ嘗て事物を離却せず。只だ其の天則の自然に順う。就ち是れ功夫なり。釈氏は却つて尽く事物を絶んと要し、心を把つて幻相と看做し、漸く虚寂に入り去りて世間と些子の交渉無きが若し。所以に天下を治む可からざるなり。」（伝習録・卷下70）

そして「一体」という生命的世界認識のもとで、無分別の良知（這箇靈明）の感応が天地の間にゆきわたるという広大、自在の感覚は、「太虚²⁰」として表現される。

陽明はかく生意溢れる世界観を提示する。生死の念を超脱し「見在」する生を積極的に肯定し、自律的に充足するのである。故にその境地を「楽是心之本体²¹」と述べたのである。

「楽は是れ心の本体なり。仁人の心は、天地万物を以て一体と為す。所合和暢、原と間隔無し。（中略）良知は即ち是れ楽の本体なり。」（王文成公全書・卷五・与黄勉之・二）

註

(1) 『王文成公全書』卷九「諫迎仏疏」、同卷三十四・年譜五十二歳条参照。また本稿は野口善敬氏「儒教における祭祀」

〔対一説〕第三集・二〇〇二年・臨濟宗妙心寺派教化センター発行に示唆を得た。陽明思想と仏教（禪）の關係については、佐藤鍊太郎氏「陽明学の禪的思想とその評価」（日本中国学会報第54集・二〇〇二年）を参照。

(2) ここに關しては以下を参照。○「所以〔仰以觀天文、俯以察地理、是故知幽明之故〕。幽明便是陰陽剛柔。凡許多說話、只是說一箇陰陽。南便是明、北便是幽、日出地上便是明、日入地下便是幽。仰觀俯察、便皆知其故。」○「觀文察理、以至知鬼神之情狀、皆（知幽明之故・知死生之說・知鬼神之狀……筆者挿入）是言窮理之事。直是要知得許多、然後謂之窮理。」（朱子語類・卷七十四81、82。傍線筆者）

(3) 『中庸章句』第十六章《朱注》「程子曰、鬼神、天地之功用、而造化之跡也。張子曰、鬼神者二氣之良能也。愚謂以二氣言、則鬼者陰之靈也、神者陽之靈也。以一氣言、則至而伸者為神、反而屈者為鬼、其實一物而已。為德、猶言性情功效。」

(4) 鬼神については『朱子語類』を最初に編纂した黃士毅が「朱子語類門目」で鬼神を「其別有三。在天之鬼神、陰陽造化是也。在人之鬼神、人死為鬼是也。祭祀之鬼神、神示、祖考是也。三者雖異、其所以為鬼神者則同。知其異又知其同、斯可以語鬼神之道矣。故合為一卷。」と「自然現象」、「魂魄」、「祖靈の祭祀」の三分野に分けて説明している。（三浦國雄

氏「朱子鬼神論の輪郭」『神觀念の比較文化論研究』（一九八一・講談社）七四八頁参照。また本論の「氣」の定義は「この宇宙に充滿するガス状の連続的物質、物を形造る基体物質であるが、同時に生命・活力の根源であって、正確には物質≡エネルギーというべきであろう。」（三浦國雄氏「朱子」18頁・一九七九年・講談社）に依る。また市来津由彦氏「朱熹祭祀感格説における「理」（集刊東洋学・第57号・一九六三年。後「朱熹門人集団形成の研究」所収・二〇〇二年・創文社）を参考にした。

(5) 以下参照。「自天地言之、只是一箇氣。自一身言之、我之氣即祖先之氣、亦只是一箇氣、所以才感必応。」（朱子語類・卷三54）

(6) ここについては『伝習録』巻下118条を参照。

(7) 荒木見悟氏「陽明学の開展と仏教」（一九八四年・研文出版）所収「明代における楞嚴経」二五五頁参照。

(8) 羅整庵の仏教批判は以下を参照。「異端之説、自古有之、考其為害、莫有過於仏氏者矣。仏法初入中国、惟以生死輪迴之説動人。人之情莫不貪生而誤死、苟可以免輪迴出生死、安得不惟其言之聽。既有求於彼、則彼之遺君親、滅種類、凡得罪於名教者、是不得不姑置之、然吾儒之信之者猶鮮也。」（困知記続・卷上1）

(9) 以下を参照。「先生警之曰、吾亦自幼篤志二氏。自謂既有所得、謂儒者為不足學。其後居夷三載、見得聖人之學若是其簡易廣大。始自嘆悔錯用了三十年氣力。大抵二氏之學、其妙

与聖人只有毫釐之間。」(伝習録・卷上124)

- (10) 以下を参照。「先生曰、公向道甚切、也曾学禅来。曰、非惟学禅、如老莊及釈氏教典、亦曾涉獵。自說法華經至要処乃在『是法非思量分別之所能解』一句。先生曰、我這裏正要思量分別。能思量分別、方有豁然貫通之理。如公之学也不易。」(朱子語類・卷一一六50)。朱子学の「分別」に関しては荒木見悟氏『陽明学の位相』第七章「陽明学と大慧禅」(一九九二年・研文出版)を参照。

- (11) ここについては「陳」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、指意之涉著処謂之物、只是一件。」(伝習録・卷1。傍線筆者)を参照。

- (12) 「見在」については『漢語大詞典』に「現在」の他に「尚存。現今存在。」とある。

- (13) ここについては以下を参照。「先生曰、你看滿街人是聖人、滿街人倒看你聖人在。」(伝習録・卷下113)

- (14) 「惠能偈曰、菩提本無樹、明鏡亦非台、本來無一物、何処惹塵埃。」(六祖壇經・行由第二)を参照。

- (15) 「惠能云、不思善不思惡、正与麼時、那箇是明上座本來面目。」(六祖壇經・行由第一)を参照。

- (16) 「万物一体」について島田虔次氏は「大人が天地万物を一体としている、すなわち自己を天地万物と一箇同一の体(か

らだ)に属するものとしているということ」(『王陽明』二四二頁・一九七五年・朝日新聞社)、「天地万物をひくくるめて一つの体(からだ)とみなす」(同上二八二頁)、また『伝習録』卷下74条については同書の二四六頁参照。

- (17) 『伝習録』のこの条について三浦秀一氏の「王門朱得之の師說理解とその莊子注」(中国哲学・第36号・二〇〇八年)は「稽山承語」に由りながら詳論されている。

- (18) 本稿では陽明における鬼神は「祖先の靈魂を含む靈的存在」としておく。実質的に鬼神が、宗族社会の中で深く関わっていた。「為善之人、非独其宗族親戚愛之、朋友郷党敬之、雖鬼神亦陰相之。為惡之人、非独其宗族親戚惡之、朋友郷党怨之、雖鬼神亦陰殛之。故積善之家、必有余慶、積不善之家、必有余殃。」(王文成公全書卷24論俗四條)参照。陽明学における鬼神については佐野公治氏「明代における上帝・鬼神・靈魂觀」(中国研究集刊・第13号・一九九三年)参照。

- (19) 渾一については「未発之中、即良知也、無前後内外、而渾然一体者也。」(伝習録・卷中・答陸原静書)を参照。

- (20) 太虚については以下参照。「聖人只是還他良知的本色更不著些子意在。良知之虚便是天之太虚、良知之無便是太虚之無形、日月風雷山川民物、凡有貌象形色、皆在太虚無形中發用流行。未嘗作得天的障礙。聖人只是順其良知之發用、天地万物、俱在我良知的發用流行中、何嘗又有一物起於良知之外能作得障礙。」(伝習録・卷下69)

- (21) 陽明思想の「楽」については荒木見悟氏『陽明学の位相』

「第十章 学楽歌」参照。

(二〇〇九・一・四)

付記

本稿は文部科学省科学研究費補助金・特定研究（平成十七年発足）「寧波における 知の営みとその伝統——学脈・宗族・トポフィリア——」（分担）による成果の一部である。