

日本中國學會報 第七十集
二〇一八年十月六日 發行 拔刷

楊萬里「心學論」とその道學思想

望月勇希

楊萬里「心學論」とその道學思想

一一六

望月勇希

はじめに

南宋の詩人として知られている楊萬里（一一二七～一二〇六）は、程門にたつた道學思想家としての一面を持っており、南宋初期の道學の重要人物である張九成、張浚らに師事し、朱子學以前の思想家として、朱熹（一一三〇～一二〇〇）や陸九淵（一一三九～一九二）などと同時並行的に心性論や工夫論を獨自に語っていた人物の一人でもある。しかし、『誠齋易傳』の易學を除いて、その思想については從來あまり論じられて來なかつた。本論の目的は、從來等閑視されてきた思想家としての楊萬里の像を、朱子學以前の南宋思想史の展開の中で考察するものである。

さて、楊萬里の思想がまとまった形で残っている著作には、「心學論」三卷（『誠齋集』卷八四～八六所收^③）があり、その構成は次のようになっている。

「心學論上」（六經論）「易論」「禮論」「樂論」

「書論」「詩論」「春秋論」（『誠齋集』卷八四所收）

「心學論中」（聖徒論上）「顔子論上・中・下」

「曾子論上・中・下」（同卷八五所收）

「心學論下」（聖徒論下）「子思論上・中・下」

「孟子論上・中・下」「韓子論上・下」（同卷八六所收）

右記のうち「六經論」は、六經とその役割、經同士の關係性について論じる。六經と聖人の「道」の關係について思索を深め、學ぶ者が「道」を理解するための經書への關わり方などについて議論を展開する。一方、「聖徒論」は、聖人の「道」を體得した顔回、曾參、子思、孟子の四人と、韓愈について論じる。經書や『論語』、それぞれの人物の著作から、學びや「心」などに關わる章句を取り上げ、その解釋を述べている。

「心學論」の著述年代については不明な點が多いが、北京國家圖書館所藏宋刊本「誠齋先生江湖集」に付されている陳應行が執筆した「淳熙己酉（二六年）（一一八九年）の序文に次のようにある。

紹興戊寅、復以所學求證於大丞相和國公以究其業。公以正心誠

意之説語之、於是所造益深。著爲「心學論」以發其淵源、陳爲「千慮策」以攄其負抱。

紹興戊寅（二八年）一一五八）、學んだことについて、證驗を大丞相和國公（張浚）に再び求めてその學業を究めた。公は正心誠意の説を語り、「楊は」そのため到達したところが一層深くなった。「心學論」を著してその淵源を表明し、「千慮策」を陳述してその抱負を提起した。

これによれば、「心學論」は、楊萬里が張浚と會見後、その學びを周囲の人びとに明らかにするために作成されたものとされる。また本文で注目すべきは、「心學論」と文中に竝列されている「千慮策」である。「千慮策」とは二十篇からなる政治論であり（『誠齋集』卷八七、八九所收）、乾道三年（一一六七年）に時の宰相陳俊卿に提出されている⁵。したがって、「心學論」の著述年代は「千慮策」に比較的近い時期の乾道初年頃と考えられる。

以上のような性格を持つ「心學論」は、構成面からも、成立年代の面からも、朱子學成立以前、南宋前期道學思想の展開における、楊萬里の思索の形態と、その位置づけについて明らかにすることが出来る、恰好の資料と言えるだろう。

本論では、「心學論」において、經書の言葉と聖人の「道」の關係を楊萬里が問題としていたことを確認する。次に、「道」を體得した聖人の境涯について述べ、「道」に到達するための工夫について検討する。その上で、「道」への到達を目指す學びの中で、經書の言葉をどのように楊萬里が位置付けているのかを検討し、學問の特色を明らかにする。以上を踏まえて、道學思想家としての位置づけについて考

察したい。

一 言葉と「道」

楊萬里が「心學論」において、根源的な關心を示しているのはいかなることか、またそれが彼の學問觀とどのように繋がるのか。このことについて注目すべきは、「心學論」冒頭の「易論」である。前述のように、「易論」を収める「六經論」は、個々の經書の役割と意義について述べているが、「易論」では、「書不盡言、言不盡意。」（『易』繫辭上傳）について論じ、聖人の境涯（「道」と經書の言葉との關係を問題視している。「心學論」の検討にあたって、ここに表出される問題意識について確認しておきたい。「易論」の冒頭は次のようにはじまる。

聖人之教不離於言、而未始不離於言。不離於言者、言也。未始不離於言者、非言者也。言者道之因也。聖人且得而離於言乎。非言者道之語也、聖人且得而不離於言乎。（『易論』『誠齋集』卷八四所收）
聖人の教えは言葉を離れていないが、言葉を離れていなかったことはない。言葉を離れていないことは、言葉だ。言葉を離れていなかったことがないことは、言葉ではない。言葉は道（へ）の手掛かりとするものだ。聖人は言葉から離れることはできるのだろうか。言葉でないことは道（に至ること）の到達點だ。一方で聖人は言葉を離れないことができるのだろうか。

楊萬里は、聖人の教えは言葉によって傳達されるものだという一方、言葉そのものからは乖離があると述べる。續けて、言葉と「道」の關

係について、言葉は「道」に到達するための手掛かり（「因」）であるが、一方で「道」に到達した境涯（「詣」）は經書の言葉それ自體ではないとし、言葉と境涯とは乖離があることを指摘する。周知の通り、「書不盡言、言不盡意」問題は中國思想史上、常に議論の對象となつてきた問題であるが、彼は何故これを問題としなければならなかつたのか。議論の續きを見ていきたい。

言可恃耶、言不可恃耶、聖人憂焉。欲廢言也、而天下之人、豈人人而心孔子之心、詣堯、舜之詣也。欲恃言也、則天下將死乎吾言之中、而不生乎吾言之外。非吾言之死天下也、死天下之見也。天下之見所以死吾言之中、而不生乎吾言之外者、吾言之盡、而天下亦以爲聖人之言盡於此也。天下以吾言爲盡、故捐其思。捐其思、故死其見。死其見、故貌信乎吾言、而心無得於吾道。非無得於吾道也、不自得其得也。（同上）

言葉はたよれるのか、たよれないのか、聖人はこのことを心配する。言葉を捨て去ろうとすれば、天下の人々は、それぞれに孔子の心を（自らの）心とし、堯、舜の到達點に到達することがどうしてできようか。言葉にたよろうとすれば、天下（の人々）は吾が〔六經の〕言葉の中で固まってしまい、吾が〔六經の〕言葉の外側に生長していかないだろう。吾が〔六經の〕言葉が天下（の人々）に固まるのではなく、天下（の人々）の見解を固めてしまうのだ。天下の見解が吾が〔六經の〕言葉の中で固まり、吾が〔六經の〕言葉の外で生長しないわけは、吾が〔六經の〕言葉が述べ盡くされる、天下も聖人の言葉はここに述べ盡くされると考えられるためだ。天下の人々は吾が〔六經の〕言葉を述べ盡くされている

と考える、だからその思索を捨て去る。その思索を捨て去る、だからその見解を固定化する。その見解を固定化する、だから外観は吾が〔六經の〕言葉を信じていても、心内は吾が〔六經の〕道を得ることがない。吾が〔六經の〕道を得ることがないのでなく、その得るもの（道）を自分でつかまえないのだ。

楊萬里は、經書の言葉を捨て去つてしまえば、「道」に到達するための手掛かり（「因」）がなくなり、孔子の心や、堯・舜の到達點といつた境涯に人々が到達することができなくなると考える。反對に、經書の言葉にたよりきりになれば、經書の言葉の意味の範圍だけで物事を考えてしまい、思索することがなくなり、見解（ものの見方）が固定化し、六經の「道」を獲得できなくなるとする。端的に言えば、「道」の獲得には、經書の言葉を捨て去るわけにもいかず、言葉にたよるわけにもいかない、というジレンマに陥ることをみてとるのである。ここには、「道」や「道」を體得した聖人の境涯への到達を學びの目標として掲げつつ、その中で經書の言葉をいかに位置づけていけば良いのかという彼の關心が窺える。

「心學論」を楊萬里のこの關心に沿いつつ考察する場合、次のことが検討課題となる。第一に、聖人の境涯への到達を學びの目標として掲げるならば、彼にとつて聖人の境涯とはどのようなものか。第二に、境涯への到達や「道」の體得が學びや工夫の内容ならば、どのようにそれはなされるのか。第三に、境涯を問題とする學びの中で、經書の言葉はどのように位置付けられているのか。以下それぞれについて検討し、「心學論」の内容を明らかにしていきたい。

二 聖人の境涯としての「天」

楊萬里が「心學論」において、聖人の境涯を語るのは「顔子論」（『誠齋集』巻八五）である。二程以來の道學においては、聖人を目指す學び手のモデルとして、孔門の俊秀たる顔子（顔回）が注目され、心性論や修養論の中で活發に顔子論がなされている。^①「顔子論」では、「克己復禮爲仁。」（『論語』顔淵篇）、「吾與回言終日、不違如愚。」（『論語』爲政篇）について論じながら、「天」という聖人の境涯、またその境涯での傳達を語る。まずは、「克己復禮」の解釋から検討していきたい。楊萬里は次のように言う、

己也者、人之欲也。禮也者、天之理也。仁也者、性之覺也。克而復、復而覺、人者去、而天者還。則天高地下、吾性之湛也。雲行雨施、吾性之游也。君臣、父子、仁義、禮樂、吾性之觸也。一理徹而萬理融。當是之時、一者非寡、萬者非衆、徹者非唱、融者非隨。（『顔子論上』『誠齋集』巻八五所收）

「己」というのは、人の欲だ。「禮」というのは、天の理だ。「仁」というのは、性の感知だ。克して復し、復して感知すれば、人が去つて、天が戻ってくる。そうなれば天が高く地が低い（ように物事がそれぞれそうである）のは、吾が性が満ちあふれたさまだ。雲が行き雨が降るのは、吾が性が楽しみ遊ぶさまだ。君臣、父子、仁義、禮樂は、吾が性が感じているものだ。一つの理がたらぬいて萬の理がとけあう。ちょうどこの時には、一とは少ないのではなく、萬とは多いのではなく、つらぬくとは先導ではなく、とけあうとは追従ではない。

「克己復禮」について、「己」を「人の欲」^②、「禮」を「天の理」、「仁」を「性の覺」^③と解釋する。この解釋は程顥から謝良佐へと展開し、師の張九成が受容したと考えられる、いわゆる「知覺の仁」説の路線に立っている。「克己復禮」の實踐によつて、過剰な欲望を克服し、回復した本來の境涯を「天者還」と表現する。この境涯は、「人」と「天」を分け、自己を中心化して自身と外界を分別するのではなく、天地間のような物事を自身に具わる「性」のはたらきとして捉え、「天」そのものになつている境涯と考えられる。^④この境涯では、自己を中心化して他と分別するという意識がなくなるとする。また、「一理徹りて萬理融る」とし、「天」そのものとなつた主體に道理が行き渡ると述べる。その上で彼は、道理が行き渡つた主體の光景を描き出す。この境涯では、あらゆる「理」が主體に行き渡るため、「一理」「萬理」を「寡」「衆」などと相對的なものとするとはなくなる。また、外界との分別意識がなくなつているため、「唱」「隨」といつた、分別をもたらず優劣關係を措定することもなくなるとする。これに續いて、「吾與回言終日、不違如愚。」についての議論では、次のように述べる、

夫子之言、言不以言、回之聽也、聽不以聽。言不以言、則言者天也。聽不以聽、則聽者亦天也。……夫何違之有。當其未言、回意已傳、及其既言、回意無外、使夫子一笑、而回已領矣、而況與之言終日耶。（『顔子論中』同巻八五所收）

夫子の語りは、語るのに（言葉での）語りを用いず、顔回の聞き取りは、聞き取るのに聴く力を用いない。語るのに（言葉での）語りを用いなければ、「夫子の」語りとは天だ。聞き取るのに聴く

力を用いなければ、「顔子の」聴取もまた天だ。……そもそもく違ふことがどうしてあろうか。まだ語っていないときでも、「顔」の意はもう傳わつていて、語つた後には、「顔」回の意に（孔子の意の）外（のこと）はない、夫子が一たび微笑むや、「顔」回はもう理解している、ましてや夫子と語ることに終日ならなさらだ。

ここでは「違はざること」の理由を説明して、孔子が顔回到言葉で發言し、顔回が孔子の話を聴くといった、自他の分斷を前提とする個々の感官のはたらきとして、傳達を行つていたのではないとする。その上で、兩者は「天」のはたらきとして傳達を行ひ、そこには言葉は介在していなかつたことを述べる。ここにも自己を中心化することで生じる他者との分斷がなくなつていくという、聖人の境涯が見て取れる。楊萬里にとつて「天」とは、もと吾が身そのものであり、同時にあらゆる物事を規定するあり方（「性」としての性格を持つものと考えられる。吾が身が「天」そのものとなり、分別意識のなくなつていく状態に聖人の境涯を見出し、ここでは言葉による傳達は不要になるとしている。

このように楊萬里は「天」という言葉を用いて、聖人の境涯を語り、その状態への回復を目標に掲げた。では、この「天」に對して、人の「心」はどのように位置づけられ、また聖人への到達を目指す工夫はどのように論じられているのだろうか。

三 工夫における「心」とその機能

「心學論」の中で、「心」のしくみや、工夫について言及しているのは、「曾子論」（『誠齋集』卷八五）「子思論」（同卷八六）である。前者で

は「曾子一貫」（『論語』里仁篇）、や「三省」（『論語』學而篇）の學び、後者では「未發已發」（『中庸』第一章『章句』本）や「慎獨」（同）の工夫を論じている。楊萬里はこれらの議論を通じ、曾子や子思が呈示する工夫のあり方について解釋し、同時に工夫を成り立たせる「心」についても議論を展開する。

ところで、二程以來の道學においては、「中庸」第一章の「喜怒哀樂未發謂之中、發而皆中節謂之和。」が、人の「心」のしくみを述べたものとして、盛んに議論された。楊萬里の「心」について述べる前提として、この語をめぐる南宋初の道學内部での議論について簡略にふれておきたい。¹⁵南宋初の道學は、二程初傳の楊時に連なる人びとを中心に展開していくが、彼らの中には、工夫の據點を「未發」に置く立場と「已發」に置く立場とがあつた。前者は、羅從彦、陳淵、李侗ら福建の道學系士人たちである。彼らは「未發」を重視し、主體の靜的な状態に價値を置き、靜坐による工夫を主張した。後者は、胡宏、張栻らの湖南學である。湖南學は、「未發」を「性」、「已發」を「心」とし、「未發」を心意の狀態や、直接の工夫對象から除外した上で、「已發」の「心」を「性」の發動として重視し、「先察識後存養」の工夫を説いた。これとは別に、張九成「中庸說」の立場がある。張九成は本來の「心」へ覺醒すべきと説き、「未發已發」を實踐の視點から捉える。彼は「未發」を主體の至るべき到達點（「性」とみて、そこへの到達を主張する。そして、その到達點での「心」の發揮による實踐を「已發」とする。¹⁶これらの議論は、朱子學の普及によつて終息に向かうが、「心學論」が執筆されたと考えられる乾道初においては、朱熹はいわゆる「定論」¹⁷の立場をまだ確立しておらず、張栻も湖南學の立場にあつた。以上を踏まえ、楊萬里の主體や「心」と「天」の關

係について、彼の「未發已發」「慎獨」論をもとに検討していきたい。

三一 「天」と「心」の関係

楊萬里は「中庸」第一節について、「未發」を「性」、「已發」を「心」とし、いわゆる「性體心用」の立場を取る。一方で、「未發」を重視する立場から、「慎獨」(本文では孝宗の諱避のため「敬獨」に作る。)を「喜怒哀樂の未發に處る。」ことと解釋し、「心」を「未發」へと近づけていくという靜的な工夫を語る。その中において、「慎獨」が「未發」と「已發」の境目に關わり、かつ兩方に及ぶことを説明する。そこでは「心」と「天」の關係を次のように述べている。

蓋天下之理、莫隱於十目之所視、而莫顯於喜怒哀樂之未發。當其未發、吾已知之。非吾知之也、心知之也。非心知之也、天知之也。天且知之、而曰不顯可乎。曰不顯而不戒不懼、則喜怒哀樂未發之初、內不既其養、外不既其閑。未發而不養、則其發必妄。未發而不閑、則其發必肆。

……是以君子敬其獨也。敬心不以隱顯而去留、則內有養、外有閑。(「子思論上」「誠齋集」卷八六所收)

思うに天下の理は、多くの目が見ているところでもつとも微かであり、喜怒哀樂が發動していないところでもつともはつきりするのだ。その(喜怒哀樂の)發動していないところでも、私はもうすでにわかっている。私がわかるのではなく、心がわかる。心がわかるのではなく、天がわかるのだ。天でさえわかるのに、「未發においては」はつきりしないと行ってよいだろうか。はつきりしないと行って戒めず恐れなければ、喜怒哀樂が發動していない

という初めのところで、内にはその涵養に向かわず、外にはその(邪惡を)防ぐのに向かわない。發動していないところで涵養しなければ、その發動は必ず妄動だ。發動していないところで防ぎ守らなければ、その發動は必ず放肆だ。

……そこで君子はその一人の心内に起こったことを慎むのだ。(常に)心を慎んで(多くの目が見ているところで)はつきりしないとか、「未發で」はつきりしているとかによつてあれこれしないようにしていれば、内には涵養があつて、外には(邪惡を)防ぐことがあるのだ。

楊萬里は、「中庸」第一節の「莫見乎隱、莫顯乎微」にもとづきながら、「天下の理」の性格を持ち出す。「理」は多くの目が見ている所で現れるのではなく、「未發」においてこそ明白になると語り、「未發」の重要性について提起する。このような「理」の性格は、主體が「未發」であり、認識作用がはたらく以前にも、「吾」(吾が身)はすでにわかっていると考える。

「未發」の段階でわかっているのは何故か。右記に續けて「知る」(わかる)はたらきを可能にする主體の本源について議論を展開する。「吾」の「知る」作用について、その本源へと遡ってみると、「吾」の人稱意識を構成し、認識作用を行うのは「心」であるとみてとれる。そのため「心」が「知る」とする。續けて、「心」についても同様の思索をすると、そこには「心」をはたらかせている「天」が作用している。そのため「天」が「知る」とする。先述の「顔子論上」では、人間の本來の樣態を「天」とし、人間を基礎づけるものとして「天」を位置づけていた。したがつて、「吾」や「心」は「天」そのものであり、「心」

のはたらきは「天」のはたらきであるとみてとるのである。

さらに言えばこの「天」は、「未發」段階で、主體が「知る」ことを可能にしており、心意の發動以前（「未發」）においてもすでにほたらいている。この主體の本源たる「天」のはたらきとして「知る」ため、「未發」は顯現ししやすいものだと言張する。このようにして、「未發」での修養を楊萬里は強調する。「未發」であるからとして、涵養もせず、邪惡も防がなければ、「已發」の段階では、妄りて身勝手な様態が發動してしまうと述べ、「未發」が「已發」の基礎にあるとする。そして、「隱顯」（「已發未發」）を問わず、「心」を「慎し」んでいくという工夫を語る。

このように、「吾」↓「心」↓「天」と遡及して、「知る」作用のしくみを語り、「心」が本来「天」のものであり、「心」のはたらきを「天」のはたらきとみる。かくて「中庸」解釋の文脈では「未發」を重視したが、このような「心」のしくみからは、工夫において「心」の發用を重視する立場も導き出される。「心」を積極的にはたらかせ工夫を語るのは、「曾子論」である。次に「曾子論」における「心」の位置づけと工夫論について検討したい。

三―二 工夫における「心」の役割

「曾子論」では、「曾子一貫」（『論語』里仁篇）や、「三省」（『論語』學而篇）について論じながら、工夫を成り立たせる「心」について語る。まずは、「曾子一貫」についての議論を見ておきたい。ここでは、「鏡」の比喻を用いて「心」のはたらきについて説明する。鏡は、「明」という能力を持っており、それによって廣大な天地から、微少な一本の毛に至るまでの物事を、うつし出すことができるとする。これを踏まえて楊萬里は次のように言う、

曾子之心、鏡也。曾子之心非明、則「一以貫之」之妙、何以一照而洞見也。……且人之學於道惟根於一明也、去明則於道何徹焉。（『曾子論上』同卷八五所收）

曾子の心は、鏡だ。曾子の心が明でなければ、「一以てこれを貫く」の精妙さは、何によって一度でうつして見通せるのだろうか。……いつたい、人が道を學ぶのはただ一つの明にもとづいており、明を去れば道にどうして到達できようか。

孔子の「一貫の道」を、「唯」で理解する曾子の「心」を鏡に喩え、鏡が物事をうつしだす能力「明」を、「心」が「道」をつかむ能力に重ねる。そして、聖人の「道」には、「心」の機能によってのみ到達が可能とし、「道」を學ぶ者の「心」に信頼を寄せていく。さらに、「三省」の學びについて彼は次のように言う、

身與道本一也。一而二者、不察之過也。二而一者、察之功也。子思曰、『鳶飛戾天、魚躍于淵。』上下察也。』人之一心察之之妙、上際於天、下極于淵、無一理之逃也、而況於反是察、而用之於吾身之道乎。……「爲人謀而忠、與朋友交而信、傳道而必習」、學者豈無是哉。有而不有者誰之過歟。曾子一日而察者三、豈有脫而不存也哉。孟子曰、『萬物皆備於我矣、反身而誠、樂莫大焉。』知備而不知反、宜學者之無所樂也。曾子三省之學、惟孟子傳之也歟。（『曾子論中』同卷八五所收）

自身と道とはもともと一だ。一なのに二とするのは、明察しないことの誤りだ。二なのに一とするのは、明察による功用だ。子

思は、『鳶飛びて天に至り、魚淵に躍る』とは、上下に察らかなるなり。」「中庸」と言う。これを明察する人の一心の精妙さは、上は天に達し、下は淵を極め、一つの理も逃れることはない、ましてこの明察(する力)を(外界から吾が身へと)反轉させて、これを自分自身の道に用いればなおさらだ。……〔曾子の言う〕「人の爲に謀りて忠、朋友と交わりて信、道を傳ふるに必ず習」は、學ぶ者にこれがどうしてなからう。あるのにないと誰の誤りだろうか。曾子が一日に明察することは何度もあり、いい加減にして存養しないことがどうしてあろうか。孟子は、「萬物皆我に備わり、身に反みて誠なれば、樂しみ焉より大なる莫し」〔孟子〕盡心章句・上〕と言っている。備っていることをわかっても反みなければ、學ぶ者が樂しむことはなからう。曾子の三省の學は、孟子だけが傳えているのだなあ。

ここでは最初に、「吾が身」と「道」とがも一つであることを述べる。さらに、「身」と「道」との分裂を、學ぶ者が一つに回復する方法として、「心」を内省的にはたらかせ、本来「吾が身」と一つである「道」をつかみ取り、それを存養していくことを主張する。「三省」の細目である、「人の爲に謀りて忠、朋友と交わりて信、道を傳ふるに必ず習」は、學ぶ者の本来の態度であるが、一日に何度も吾が身を反省することによって、その状態に適っているかどうかをつかみ、本来の態度を保持していく。これが曾子の「三省」の學びであり、孟子の「身に反みて誠」だと考える。

「曾子論」で説かれる修養方法は、湖南學のいわゆる「先察識後存養」説に近似し、「心」の發用に信頼を寄せる工夫論になっている。

楊萬里は、「心」のはたらきは、「天」のはたらきであるという立場から、「心」のはたらきによって、「道」への到達が可能であるとしたと考えられる。とは言え、湖南學と楊萬里の工夫論を單純に同一視することはできない。前述のように湖南學は、「未發」の「性」を直接の工夫對象から除外し、「已發」の「心」を「性」の發動として重視する。楊萬里の場合は、「性體心用」の枠組は持つが、主體の靜的な状態に「未發」を配當し、重視する。そのため、「慎獨」は「未發に處る」と解釋され、「心」を靜める靜的な工夫となる。したがって、「心」を靜めていく工夫がまずあり、その上で「心」をはたらかせる動的な工夫も構想していたと言えよう。

四 經書の言葉と「道」「心」

右記のように、「心」に信を寄せる立場から、楊萬里は工夫論を展開する。このような「心」の立場は、「心學論」の冒頭で根本問題として語っていた、經書の言葉と「道」への到達をめぐる課題とどのように関わるのだろうか。また、經書と「心」はどのような関係にあるのだろうか。本節では、最初に「孟子論」(『誠齋集』卷八六)における「仁」についての議論をもとに、「心」の境涯と言葉の關係を見ていく。第二節の「顔子論上」では、「知覺の仁」説の立場を取り、「克己復禮」の實踐を通じて聖人の境涯を回復することを説いていた。そのため、「仁」は體感として「心」に湧き起こるものとなる。「孟子論」では、この感覺としての「仁」と言葉の關係が問題とされており、その立場は、經書觀にも通底するものがある。これを踏まえ、「易論」における「書不盡言、言不盡意」論を検討し、經書の言葉と「道」との關係について考察したい。

四一 孟子の「仁」と言葉

楊萬里の考える「仁」と言葉の關係を明らかにするため、まずは「孟子論上」の冒頭を見ておきたい。ここでは、「仁」を言語化して説明することについて、次のように問題提起する。

仁可得而求乎、曰、可。仁可得而聞乎、曰、不可。仁不可聞、則學者烏乎求。曰求以不言、不求以言。蓋體仁者心也、而心非仁。喻心者言也、而言非心。言猶非心也、而言可以求仁乎哉。言之非心也、以言有所不能言也。（『孟子論上』、『誠齋集』卷八六）

仁は求めることができるのか。言う、可能だ。仁は聞くことができるのか、言う、不可能だ。仁は聞くことができないなら、言えるのか、言う、不可能だ。仁は聞くことができないならば、学ぶ者はどうやって求めるのか。言う、言葉（の意味）ではないことと求め、言葉（の意味）で求めない。思うに仁を體得するのは心だが、心は仁ではない。心を例えて言い表すのは言葉だが、言葉は心ではない。言葉は心ではないからには、言葉で仁を求めることはどうしてできようか。言葉が心ではないのは、言葉で言い表せないことがあるからだ。

最初に、「仁」を言葉によって求めることができないと述べる。その理由として、「仁」を體得するのは「心」であるが、「心」は「仁」のものではない。また「心」を表現するのは言葉であるが、言葉は「心」のものではない。そのため「仁」を言葉によって、表現できないものとし、言語傳達の限界を述べる。

先述のように、「知覺の仁」説に立つ以上、「仁」は體感的なものである。「孟子論」においては、この體感としての「仁」と、「仁」を言

語化して語ることとの關係を問題とし、「仁」そのものは言語化できないとする。この立場に基づきつつ、『孟子』の「惻隱之心、仁之端也。」を説明して、次のように言う、

孟子曰、「惻隱之心、仁之端也。」又曰、「今人乍見孺子將入於井、皆有怵惕惻隱之心。」嗟呼、孟子之言仁、蓋至於此妙乎。然則曷謂惻隱。曰、是不可言也。孟子之言及於惻隱、蓋假惻隱以明仁、而惻隱非仁也。今於惻隱之外又求惻隱之說、正使惻隱之說明、而仁愈晦矣。雖然、試言之。隱也者、若有所痛也。惻也者、若有所閱也。痛則覺、覺則憫、憫則愛。……痛則覺、覺則憫、憫則愛。然則「克己復禮」、仁也。「愛人」、仁也。「博愛之謂仁」、仁也。「仁者、覺也」、仁也。何也。均「惻隱之心」也。（同上）

孟子は、「惻隱の心は、仁の端なり。」（『孟子』公孫丑章句・上）と言い、また「今人乍見孺子の將に井に入らんとするを見れば、皆な怵惕惻隱の心有り。」（同上）と言う。ああ、孟子が仁を言ったのは、思うにこの精妙さに至っていたのだなあ。それならばどうして惻隱と言ったのか。言う、これは言うことができなかつたからだ。孟子の言葉が惻隱に及んだのは、恐らく惻隱を借りて仁を明らかにしたのだが、惻隱は仁ではないのだ。いま惻隱のそとにまた惻隱の説明を求めた場合、惻隱の説明がたとえはつきりしたとしても、仁（の理解）は一層暗くなってしまう。そうであつても、これを試しに言ってみたい。隱というのは、痛むことがあるようなものだ。惻というのは、氣づかうことがあるようなものだ。痛ければ感じ、感じれば氣づかい、氣づかえば愛する。……痛ければ感知し、感知すれば氣の毒に思い、氣の毒に思えば

愛する。そうであれば、「克己復禮」(『論語』顔淵篇)は、仁だ。「人を愛す」(同上)とは、仁だ。「廣く愛するを仁と言う」(韓愈「原道」)のは、仁だ。「仁は、覺だ」とは、仁だ。どうしてか。おなじく「惻隱の心」だからだ。

孟子が「仁」を「惻隱」と説明したのは優れているが、「惻隱」は、「仁」そのものではなく、あくまで言葉による「假」のものだとする。その「惻隱」をさらに言葉で説明しようとするれば、「仁」そのものからは乖離が一層生じてしまうと述べる。しかし、これに續けて「雖然、試言之。」と「仁」を言語化して説明することを述べ、「惻隱」は實踐の場において湧き起こる「痛」み、及び「憫」みの兩方を言語化したものだとする。「痛」みを感じ(覺)すれば、その延長に「憫」み、さらには人を「愛」する感情が生じると考える。このようにして、孟子は「惻隱」の一語で、「痛」から「愛」までを言語化し、言語の段階では「仁」を説明できているとする。

「仁」という感覺それ自體は言語化できないが、「心」に湧き起こった感覺の段階と、言葉による説明の段階を分け、後者の段階では、「克己復禮」、「愛人」、「博愛」、「覺」は全て「惻隱の心」に包含される様態を言語化したものであり、「仁」を説明したものと位置づける。ここで注意しておきたいのは、境界そのものと言葉による説明を分けようとするが、「惻隱の心」という、「仁」に對する説明の言葉を「妙」と評價するなど、境界とは乖離があるとして言葉を輕視するわけではないことである。言葉は言葉の段階として、「仁」を説明し得たものであるという態度を楊萬里は取っており、これは彼の經書觀にも通底する思考であると考えられる。次にこのことについて検討したい。

四―二「書不盡言、言不盡意」をめぐる議論

「孟子論」での立場を前提として、第一節に示した「易論」の後半部分で、「書不盡言、言不盡意」を論じている箇所を分析し、「道」と言葉、言葉と「心」をめぐる學びのあり方について検討していきたい。「易論」の後半では次のように言う、

聖人之言、非不能盡意也、能盡意而不盡也。聖人之書、非不能盡言也、能盡言而不盡也。曷爲不盡也。不敢盡也。「中庸」曰、「有餘不敢盡。」此『易』與「中庸」之妙也。然則曷爲不敢盡也。憂其言之盡、而人之愚也。漁者之於魚也、有小其得者、有大其得者、小其得者必澗溪者也。大其得者必江海者也。江海之所以爲江海、夫豈若是澗溪然哉。水石鑿然以明、而蟲魚歷然以見也。淵乎其茫也、黜乎其幽也。是故求者加深、則得者加大也。

……人之常情、近則狎、遠則疑、故『易』之遠者、所以投天下以疑、而致天下之思也。思則見、見則悅、悅則研、研則詣、故聖人之作『易』也、不示天下以其道之詣、而指天下以其道之因。既曰因矣、可得而盡哉、天下因吾之不盡、而求吾之盡、則道也者、聖人得而祕也耶。(『易論』同卷八四所收)

聖人の言葉は、思いを述べ盡せないのではなく、思いを述べ盡くせていて盡きないのだ。聖人の文章は、言葉を述べ盡くせないのではなく、言葉を述べ盡くせていて盡きないのだ。どうして盡きないのか。(聖人は)出し盡くすようなことはしないからだ。「中庸」に、「餘り有れば敢へて盡くさず」と言う。これが『易』と「中庸」の精妙なことだ。それならどうして出し盡くさないのか。その(聖人の)言葉が述べ盡くされ、人が愚かになることを心配したから

だ。漁をする者は魚に對して、その得た魚を小さいとする者があり、その得た魚を大きいとする者がある。その得た魚を小さいとする者は必ず谷川の魚だ。その得た魚を大きいとする者は必ず長江や海の魚だ。長江や海が長江や海であるのは、そもそも、この谷川のようにどうしてあろうか。「谷川では」水や石は確實にそうであることが明らかで、蟲や魚も確實にそうであることが見える。「長江や海では」そのぼんやりしたものをしずめ、そのかすかなものを青黒くしているのだ。だから道を求める者は深さを増せば、手に入れることは大きさを増すのだ。

……人の氣持ちは普通、近づくと馴れ馴れしくして、遠ざかると疑う、だから『易』が深遠なのは、「聖人が」天下に疑い（を持たせるというやり方）で與え、天下の思考を近づけていることだ。「人が」思索すれば現れ、現れれば喜び、喜べば深く極める、深く極めれば（『易』の道）に到達する、だから聖人が『易』を作ったのは、天下（の人々）にその（聖人の）道（に至ること）の到達点を示さないで、天下にその（聖人の）道（への）の手掛かりを示したのだ。手掛かりと言った以上、盡きることがどうしてあろうか。天下（の人々）が吾が六經の盡きないのを手掛かりとして、吾が六經が述べ盡くしたものを求めようとすれば、道というものは、聖人は隠し通すことがどうしてできようか。

ここでは、「書不盡言、言不盡意。」について論じ、經書の言葉と「道」の體得との關係を述べる。「言は意を盡くさず。」を、「中庸」の「餘り有れば敢へて盡くさず」を使って解釋し、聖人の言葉は思いを述べ盡くせているが（能盡意）、出し盡くさないようにしている（不敢盡）

とし、「盡くす」と「盡くさず」を兩立させる。

ここで、「盡くす」・「盡くさず」の關係を少し詳しく見ておきたい。「盡くす」（能盡意）とは、「惻隱の心」は「仁」を言語化し、説明したものであるという、「仁」と言葉についての關係から推せば、經書の言葉は、あくまで二次的なものではあるが、「道」を言語化することができていることと考えられる。それによって、學ぶ者が「心」をほたらかせ思索（思^②）すれば、「道」へと到達することが可能となる」と述べる。一方、「盡くさず」（不敢盡）とは、言語化し、一つの「道」を説きながらも、意味が多様に分化していく性格を持ち、意味を固定化、限定化することができない言葉が、聖人によって紡がれていることと考えられる。そのことは聖人の言葉が述べ盡くされることで、天下の見解が固定化することを警戒すること、及び「江海」の比喩から窺える。『易』の卦辭・爻辭の意味が、讀者の側から意味を固定化し、限定化することができないと學ぶ者に聖人は思わせる。これにより、學ぶ者の「心」のはたらきたる思索を引き出していると考ええる。

そして、『易』の言葉（「道の因」）を手掛かりにして、學ぶ者は「心」をはたらかせて思索し、深く極めていくことで、「道」に到達できるとする。思索で「道」に到達できるのは、「心」のはたらきによって「道」をつかめるとする、「心」の能力を前提とするためと考えられる。學ぶ者が「道」をつかむために「心」をはたらかせる役割を、經書の言葉に聖人が擔わせていると考え、「心」の學びにおいても經書の言葉の位置が確保されていると考える。

楊萬里にとつて經書の言葉は、學ぶ者の「心」のはたらきを活性化させる機能を持っていたと考えられる。言葉による説明であつても、經書を尊重するのは、經書の言葉について「心」をはたらかせて思索

することによって、聖人の「道」に到達出来ることを確信していたためであろう。經書について理解を深め、その内容を實踐した主體は聖人へと到達する²⁴⁾。このようにして、「心」の學びの中に經學を取り込んでいこうとしたと考えられる。

小 結

これまでの検討をふまえ、南宋前期の道學思想の展開という面から、楊萬里「心學論」の性格について、若干の卑見を述べたい。

楊萬里は、「心」のはたらきは、「天」のはたらきとみて、「心」に信を寄せる立場で、學問論や工夫論を展開する。このような態度は、廣い意味では、南宋初年に張九成や胡宏を中心として展開した、朱子學以前の道學思潮の展開を受けるものである。楊萬里は、いわゆる「性體心用」という心性論の枠組みを持ち、加えて、「未發」を「性」と位置づけても、そこに「理」を關係づけることはない。よって、「心統性情」の語で「心」のしくみを説き、「性即理」として「理」を重んじる、朱子學以前の立場にあると言える。

また、「性體心用」の立場は、胡宏を中心とする湖南學に通じるものがある。とは言え、「中庸」解釋において「未發」を重視し、主體の靜的な状態に價値を置く工夫論は、湖南學とは距離があると言える。類型的に言えば、程門初傳の楊時から、羅從彦、陳淵、李侗ら福建の道學系士人へと展開した工夫論に近似している。張九成、張浚に師事し、張栻とも交流の深かった楊萬里だが、「中庸」解釋では、直接の交遊者たちとはやや異なる展開を示すのである。

さらに、「心學論」における學問觀の特色は、「心」をはたらかせ、聖人の境涯への到達や「道」の獲得を目指す學びにおいて、經書の言

葉を尊重していこうとするところにあると言える。「心」をはたらかせて「道」を體得するという學びの中に、經書の言葉は楊は取り込み、位置づける。その意味で「心學論」は「心學」の語を冠してはいるが、「心」を經書に優先させる陸學とは態度を異にする。楊萬里の「心學」は、いわば「經學」によつて「心」を活性化させるといふものであり、經書に究極の權威（道）を求める立場は搖るがない。陸學と同時代、このような別の學問觀を持つ「心學」が語られていたのである。

このように、「心學論」は南宋前期の思潮の中に生きた、思想家としての楊萬里像を浮かび上がらせてくれる。とは言え、思想家としての位置付けを考えていくには、従來からの人脈關係や、朱陸を中心とする道學展開史の枠組みに止まらない、よりきめ細やかな思想史を構成していく必要があると言える。楊萬里の「未發」重視の立場については、南宋初年の靜の工夫の展開を、より丹念に追跡していく必要がある。また、言葉と「道」をめぐる問題意識や學問觀は、經書を教養とする士大夫層における、「心」修養の課題に對應したものであったと言える。「經學」や經書の言葉から、「心學」は可能であり、「道」が獲得できるという解答は、士大夫の「心」の課題に應えるだけの質を持つものと言える。しかし、その思想が後世顧みられなかったのはなぜだろうか。これは朱陸を中心とする枠組のみからでは見えない問題であろう。これらについては今後の課題としたい。

注

- (一) 南宋初年、前期の道學において主流であったのは、張九成、張浚、胡安國、胡宏らの系統の考え方であり、朱熹定論の立場はむしろ非主流であった。このことについては、市來津由彦『朱熹門人集團形成の研究』（創

文社、二〇〇二年）第一篇「朱熹思想形成の場―北宋末南宋初の閩北程學―」、小島毅「二つの心―朱熹の批判、朱熹への批判―」（『日本中國學會報』第五十七集、二〇〇五年）を参照。

- (2) 楊萬里「心學論」について言及する先行研究には、三浦秀一『中國心學の稜線 元朝の知識人と儒道佛三教』（研文出版、二〇〇三年）「序章十三、十四世紀中國の心學に關する覺書」、張青玖『楊萬里思想研究』（中國社會科學出版社、二〇一三年）、拙稿「楊萬里心學思想研究序説―「中庸」の解釋を中心として―」（『東洋古典學研究』第四十二集、二〇一六年）がある。三浦氏は、朱熹後學以前の道學において、「心學」の語を使用した例として「心學論」を取り上げ、その構成と内容を簡潔に紹介し、言葉と「道」の關係を楊萬里が問題としていたことを指摘する。張氏は、張九成、張浚、張栻らと楊萬里の交流を追跡した上で、楊の心性論を分析し、その構圖が湖南學と近似することを指摘する。拙稿では「心學論」の「子思論」における、「未發已發」論や、性善説について論じ、「未發」重視の靜的な工夫を楊萬里が志向していたことを述べた。
- (3) 本論で引用する『誠齋集』は四部叢刊本を底本とし、適宜四庫全書本で補った。また、卷數は四部叢刊本のものを示した。
- (4) 辛更儒校箋『楊萬里集箋校』（中華書局、二〇〇七年）に「附録」として收載されている。（同書、三二五九頁）
- (5) 「見陳應求樞密書」（『誠齋集』卷六三）参照。
- (6) 「詣」は、「（至るべき）到達點」の意であるが、「易論」中に、「夫子之心超然獨詣堯舜之詣也。」とあること。後の引用文で、「心孔子之心、詣堯舜之詣」を「詣」の具體例として擧げることから、「到達目標である心」の境涯」として解釋した。
- (7) 「道」について、「中庸」の「道之不行也」の節について論じた箇所では學ぶ者の態度を批判しつつ、「學ぶ者は」不知夫道也者下不二於高、邇

不二於遠、而細不二於大也、而二之。」（「子思論下」と述べており、「道」の無分別性、無限定性に言及している。「道」は言葉によって限定化、固着化されてしまえば、「道」そのものからは乖離が生じてしまうということも、楊萬里が言葉と「道」の關係を問題とする理由であろう。

- (8) 中國思想史上における古代以來の言語めぐる議論については、中島隆博『殘響の中國哲學 言語と政治』（東京大學出版會、二〇〇七年）が多角的に論じている。

(9) 本文中の「吾言」は、後半で「吾道」（道學においては「吾が聖人の道」の意。）と述べられていることから、文脈上、「吾が（聖人の）言葉」「吾が（六經の）言葉」の意と解釋した。

- (10) 「心學論」の中で楊萬里は、「道以言而通、亦以言而塞、非言之能塞道也、失之者塞之也。一失而爲訓、故再失而爲辭章。」（「顔子論中」と述べ、言葉による傳達によつて、「道」が恣意的に解釋されることで、「道」が傳わらなくなることの問題視する。また、「言語者道之汲、而汲者非道也。文學者道之寓、而寓者非道也。」（「曾子論上」とも述べ、「言語」や「文學」などの、言葉による學藝は、「道」そのものではないとする。

(11) 宋明思想史における顔回像の意義と變遷については、柴田篤「顔子没而聖學亡」の意味するもの―宋明思想史における顔回―」（『日本中國學會報』第五十一集、一九九九年）を参照。

- (12) 楊萬里の「欲」については、「循其不得已天理也。肆其得已而不得已人欲也。」（「庸言十五」『誠齋集』卷九三）とあるのを参照。物事を「肆其得已而不得已」となっている様態を「人之欲」と定義していると考えられる。
- (13) 楊萬里は、「安之之謂情、發之之謂心、能之之謂才。三者一性之妙用也。三者毀無以見性。」（「庸言十六」『誠齋集』卷九四）と、「心」を「性」が發現したものとし、「性」の一語で、「心」についてしばしば説く。注(2)所掲の拙稿参照。

(14) これは道學のいわゆる「萬物一體」の境涯と重なりを持つと考えられる。このような「克己復禮」による「萬物一體」の境涯への到達を説く立場は、程門初傳の「克己復禮」解釋に散見され、その一人である謝良佐は、「禮者攝心之規矩。循理而天、則動作語默無非天也。内外如一、則視聽言動無非我矣。」(『上蔡語錄』卷上)と述べている。(松川健二「克己と仁」(『宋明の論語』汲古書院、二〇〇〇年)参照)。

(15) 南宋初年の道學の動向に關しては、市來氏前掲書(注(一))の他、楠本正繼『宋明時代儒學思想の研究』(廣池學園出版部、一九六二年)、何俊『南宋儒學建構』(上海人民出版社、二〇〇五年)を参照。胡宏を中心とする湖南學の特色については、岡田武彦「胡五峰論」(『中國思想における理想と現實』(木耳社、一九八三年)所収。初出は『東洋文化』復刊第十、十一號、一九六五年)海老江康二「胡五峯の思想」(『倫理思想研究』2、一九七七年)高畑常信『宋代湖南學の研究』(秋山書店、一九九六年)、土田健次郎「胡宏の「性」について」(『法華佛教と關係諸文化の研究』伊藤瑞毅博士古希記念論文集)山喜房佛書林、二〇一四年)を参照。張九成については、荒木見悟「張九成について」(『中國思想史の諸相』(中國書店、一九八九年)所収。初出は「森三樹三郎博士頒壽記念東洋學論集」、一九七九年)、近藤正則「張九成の『孟子傳』について」(『日本中國學會報』第四〇集、一九八八年)を参照。

(16) 『喜怒哀樂之未發』、此指言性也、故謂之中。『發而皆中節』、此所謂發也、故謂之和。……未發以前、戒慎恐懼、無一毫私欲。已發之後、人倫之序、無一毫差失。』(『中庸說』卷一)なお、張九成の「心」の立場については、動的ということが先行研究で述べられているが、具體的な工夫論や禪佛教との關係など未解決の問題が多く、その思想の全容解明は今後の課題としたい。

(17) 朱熹の思想の變遷については、友枝龍太郎『朱子の思想形成』(春秋社、

一九六九年)を参照。

(18) 例えば次のように言う。「心與性一而二、二而一者也。『喜怒哀樂未發謂之中』、性也。『發而皆中節謂之和』、心也。」(『庸言八』『誠齋集』卷九二) (19) この工夫論の詳細及び、楊萬里の「未發」「已發」の概念運用の詳細については、注(2)所掲の拙稿において論じた。楊萬里はいわゆる「性體用心」の心性論を構想しつつも、「方其獨也、若不勝其衆也。方其未發也、若不勝其動也。方其不睹不聞也、若不勝其耳目之屬也。何也。獨者、衆之源也。靜者、動之機也。」(『子思論上』)と述べ、「未發」については、「心の靜かな一様態でありながらも、同時に、發用の「心」を支えるもの(「性」という性格を賦與していると考えられる)。

(20) 「至於鏡、其規不盈尺、而天地之大、萬象之衆、秋毫之微、一照而洞見焉。以爲鏡往、而鏡未始往。以爲物來、而物未始來。非往也、而無拒也、非來也、而無逃也、則明之功也。」(『曾子論上』)

(21) 底本は「然則曷謂惻隱。曰是不可謂也。孟子之言及於惻隱、蓋假惻隱以明仁、而惻非仁也。」とする。四庫全書本に従って改めた。

(22) 「思」が「心」のはたらきとなるのは、次の發言を参照。「或問、『學經有法乎』。楊子曰、『有四、曰耳、曰目、曰心、曰神。雖然是四法者、耳爲下。耳以聚之、目以辨之、心以思之、神以會之。辨之不瑩、思之不齋、會之不精、耳焉而已矣。人適吾適、人莫吾莫。』(『庸言十五』『誠齋集』卷九二)。

(23) 楊萬里は聖人の言葉について次のように言う。「聖人之言愈大則愈微。此非有所隱也、微之者顯之也。」(『子思論中』)「聖人之辭、渾。賢人之辭、辨。渾、故一言可以萬觀。辨、故一言可以一取。聖人之辭、微。賢人之辭、章。微、故思而有不詣。章、故不思而獲。」(『庸言七』『誠齋集』卷九二)。(24) 經書について思索することで「道」が獲得できるという立場を踏まえ、「禮」「樂」に示された實踐とあわせ、經書からの「道」の獲得を楊萬里

は次のように述べる。「聖人之道、聚之以『易』、則求者足。檢之以『禮』、則肆者約。安之以『樂』、則入者豫。……聖人曰、『此爲『易』、此爲『禮』、此爲『樂』、天下不可一日而不知、天下不可一日而不行也。』知而行、則聖、則賢、則君子。否則愚、則鄙、則小人。知而行、則治、則安、則存、否則亂、則危、則滅、天下則從聖人矣。」（『書論』）。

(25) 本論で述べた言葉をめぐる楊萬里の思想と、彼の詩作との關係についても、筆者の力量不足により論じることができなかった。今後の課題としたい。

〔附記〕

本稿は「第六十三回中國四國地區中國學會大會」（二〇一七年六月三日）及び「第六十九回日本中國學會」（二〇一七年十月七日）で口頭發表したものに、大幅な加筆修正を加えたものである。發表の際に賜った多くのご意見ご指摘に對し、この場を借りて深く御禮申し上げます。