

王陽明の「立志」について

—衝動に集約される修養—

大場 一 央

一、集約の中の展開

王陽明にとって事物がその存在意味を認められるのは、心という場において認識された事物が如何に心を表象し、それを通して（格（た）だ）して）如何に心をただすかという点においてのみであった。『傳習錄』下卷七十五條を見れば、陽明は客觀的事物の存在を認めつつも、心に取り込まれない事物の存在意味は認めていなかったということが分かる。陽明は事物の存在意味をその修養論における存在意味（心を如何に表象するか）にのみ敢えて限定していたのである。

このことは、他に

虚靈不昧、衆理具って萬事出ず。心外理無く、心外事無し。

虚靈不昧、衆理具而萬事出。心外無理、心外無事。

〔傳習錄〕上卷、三十三條

と朱子『大學章句』の「萬事に應ず」を敢えて「萬事出ず」と言い換えた件でも同様に了解される。また、この發想は陽明の萬物一體思想にも反映されていると考えるが、これは論旨と離れるので今は言及しない。

王陽明の「立志」について

そして、このことは内（心）外（物）主（心）客（物）の區別をつけず、全てを心という場に集約することに他ならない。

だが、心には是非を決めることが出来るという根據が存在しない場合、判斷根據不明瞭のままでは心という場に全てを集約するという陽明の考え方は成立しない。後の致良知提唱後は良知の絶対性が根據となっていたが、それ以前はどうであったのか。以下検討する。

陽明が佛老を捨てて儒に回歸したのは、年譜によると弘治十五年、三十一歳の時である。どうしても祖母と父への念を捨てきれなかった陽明は、遂にこの心は孩提よりあるのでこれを斷つのは無理であると悟り、この孝の至情こそが人間の心の本體である、と考えるに至った。また『傳習錄』上卷で心即理を説く時、必ずといって良い程孝を引き合いに説き、同百十九條では、心の靈能の根據として、生まれながら持つ愛親の情が擧げられ、同中卷「教約」では真切に學問を身に付けるために、家庭における溫清定省の實踐でその真切か否かを確かめよと言っていることから、孝に對する信頼は陽明に一貫して流れている。更に、同下卷九十一條で、良知の精精明明なるに據って工夫する場は孝であると言っていることから、陽明が自らの心が理であり、

その判断に狂いはないと確信していた根據は、正に孝の至情への信頼故ということが出来る。このことは先行研究でも幾度となく指摘されていることである。

そして、孝を重視するのは孝の至情であるからに他ならない。[同中卷「答聶文蔚」(五十七歳)で孝を「仁を行ふの本」と言うのは良いが、「仁の本」というのはいけないという程明道の語を是としているのは、孝は至情、すなわち誠の最も發現し易いものとして價値を認められているからである。陽明が眞に心の理としたのは、誠の方である。

陽明が誠を理として見、心の是非判断の根據としたことは、次の語によつて明らかである。

僕近時朋友と學を論ずるに、惟だ立誠の二字を説く。人を殺すには須く咽喉上に就いて刀を著くべし。吾人、學を爲むるは、當に心髓微に入る處より力を用うべし。自然に篤實光輝し、私欲の萌すと雖も眞にこれ洪爐に雪を點ずるが如く、天下の大本立たん。僕近時與朋友論學、惟説立誠二字。殺人須就咽喉上著刀。吾人爲學、當從心髓入微處用力。自然篤實光輝、雖私欲之萌、眞是洪爐點雪、天下之大本立矣。

〔王文成公全書〕卷四、文錄一、「與黃宗賢」五(四十二歳) また、「南崗説」(同卷二十四、外集八、五十五歳)で天地の道は誠、聖人の學は誠のみであると説き、誠と天地の道(理)が等しいと述べていることから、誠に理を見、それを是非判断の根據としていたことは疑いない。

陽明が『大學』解釋において誠意を中心に据えたことは有名であるが、それと同時に前述の理由で誠を重視していたことも見逃してはな

らない。「誠意」「誠身」「立誠」と誠に焦點をあててみると、心という場で全てを處理していく修養の根幹を誠が擔つていたことが分かる。〔答王天字書〕二(同卷四、文錄一、四十三歳)で學問を旅に例えるに、意を誠にすれば、道を問ひ、旅費を具え、移動手段を確保するといったことは自ら「已むべからず」してなるものであり、切要であれば必ず「迷うことなく」目的地へ着くと答え、誠を心の是非判断の根據とし、また同年に書かれた「書王天字卷」〔全書〕卷八(文錄五)では、君子の學とは身を誠にすることであつて、誠は根であり、格致はその根の培養(身を誠にすること)である、と言ひ、格物致知という工夫を誠身という修養に組み込んでゐる。

これは心の本體(誠)の能力の活性化(誠意)によつて個々の工夫が自ら「已むべからず」して發生することで、結果、これらが本體の能力活性化の具體的效果を生み出す(誠意)という構造である。

以上から、陽明の修養論における骨子は、大略次のようになる。

事物は心の表象であり、それを通して(格物して)心をただすという以外に事物は存在を認められない。心をただすための是非判断の能力(必ず自らは是を探り、非の入る餘地はないこと)は心の本體に備わっている。この能力の活性化が個々の工夫となつて現れ、心の表象である事物を格して心をただすことで、ただされた心は限りなく本體に近くなる。これが修養の本義であり、個別の工夫はこの構造に組み込まれ、この活性化(誠意)の具體的行動としての展開に集約される。これが心という場に全てを集約する陽明の修養論の骨子であり、陽明は、この骨子に絶対の信頼を寄せていた。

これは致良知にも當てはまる特徴と言える。「啓問道通書」四(『傳習錄』中卷、五十三歳)でも良知を基準にしてこれを基準に真切に體

認しなければ、星なきの秤、開かざるの鏡で物を見るようなものであって、意味がない、と言っているように、良知は心の本體、靈昭明覺であつて知らないものはない(『全書』卷二十六 續編一 「大學問」(五十一・六歳)から、良知を活性化させる(致す)ことが自ら個別の工夫となり、具體的效果を生み出すのが致良知ということになる。

この觀點からすれば、陽明の修養論は議論の方式や力點の置き方には變化が見られても、この骨子に關しては、致良知提唱前と後でも全く變わっていないと言える。

加えて、前述の『傳習錄』上卷三條、及び「答友人問」(『全書』卷六、文錄三、五十五歳)を見ると、心即理、知行合一にもわずかながら頭腦という語を使って、心という場に事物を集約、處理せよという話がされている。頭腦、根本といった語はそれ自體に特別な意味はない。これらの語は、心という場に全てを集約、處理せよということを示しているという點で注目されるのであるが、この例からしても、陽明の修養論の骨子は變化しているとは思われず、むしろ、心即理から、知行合一、誠意、致良知などという修養が何故林立してくるのかということが問題である。

これについて、それぞれの詳細な検討は別に譲るが、ただ陽明が致良知を發見したことに對して述べている「寄鄒謙之」四(『全書』卷六、文錄三、五十五歳)、「書魏師孟卷」(同卷八、文錄五、五十四歳)を見ると、「天の靈」によって良知を發見したことで斷つことができた悪弊とは、記誦、支離であるとし、同様に、致良知提唱前の書簡である「別湛甘泉序」(『全書』卷七、文錄四)ではこれもまた「天の靈」によって邪僻(記誦、佛教、神仙)を抜けることができた、と言っていることから、致良知提唱による陽明内部での斷絶はやはり龍場以前

との斷絶であつて、その後(心即理以降)とは連結していることを示している。

このことから致良知の提唱は、心即理の提唱によって陽明が正に「天の靈」によって悟つた内容を最も餘すところなく表現できた修養であり、各修養は、陽明が心の場に全てを集約して處理する修養論の表現の變遷と考えた方が自然である。

そして、陽明が提示した修養には、前記のような著名な諸修養の他に、その修養論の全體の方向性を端的に體現しているものがある。それは、後に論じる立志である。

立志を論じる前に陽明の修養論の骨子を改めて確認したのは、心という場への集約と集約の中の展開という構造が陽明の修養論全般に貫かれている中、實際の心の動きの場における意識の持ち方を、意識的に專一にする手續き(人欲の消除による天理の顯現)を踏まずに、それが衝動的に希求された時點で、心の本體として認める(天理の顯現による人欲の消除)致良知の特徴を、既に立志が持っていたということとをこれから検討する爲である。

一、衝動(志)と聖人の心

陽明は龍場大悟の後教育活動を開始するが、その時諸生に示した教條^⑩では卷頭にまず立志を擧げている。

學問の起點としての志であれば孔子以來普通誰でも言っていることであるが、ここでは志の起點を人の善を好み惡を惡む所に定め、「志が聖に向かえば聖、賢に向かえば賢」と述べ、この心の動き(志)に對する自信を見せている。

では、陽明が信賴する志とはどのように捉えられていたのであろう

か。

まず、弟子が『大學』について陽明に質問した件を見ると、外求によつて志を亂してはならないと述べている。

問う、止まるを知るとは、至善は只吾が心に在りて、元外に在らざるを知るなり。而して后志定まるか。曰く、然り。

問、知止者、知至善只在吾心、元不在外也。而后志定。曰、然。

〔傳習錄〕上卷 八十七條

問う、至善はすなわち吾が性、吾が性は吾が心に具わり、吾が心はすなわち至善の止まる所の地なることを知れば、すなわち向時の紛然として外に求むることを爲さずして志定まる。定まればすなわち擾擾たらずして静かなり。静かにして妄動せざればすなわち安し。安ければすなわち一心一意只此處にあり、千思萬想、務めて必ずこの至善を得んことを求む。これ能く慮りて得るなり。かくの如く説くは是なりや否や。先生曰く、大略亦是なり。

問、知至善即吾性、吾性具吾心。吾心乃至善所止之地、則不爲向時之紛然外求而志定矣。定則不擾擾而靜。靜而不妄動則安。

安則一心一意只在此處。千思萬想、務求必得此至善。是能慮而得矣。如此説是否。先生曰、大略亦是。

〔同〕上卷 九十三條

志が定まるとは、心という場で己が心の本体（至善）を明らかにしようとする意識の下に學問を貫き、支離にしないということである。『大學』當該部分に志という言葉がないのに敢えて「志が定まる」という表現を採っていることからしても、ここにおいて志に學問を一貫する動機という意味が付與されていたことは想像に難くない。更に同下卷四十條では志の實現に學問の全ての過程を含み込んでいる。

また別の條では、志を持することが單に學問修養を斷續的に續けるための功夫ではないことが指摘されている。

侃問う、志を持すること心痛の如し。一心痛上に在らば、安ぞ工夫の閑語を説き閑事を管すること有らんや。先生曰く、初學の工夫はかくの如く用いるも亦好し。但出入時無く、その郷を知る無く、心の神明は原これかくの如きを知らしむべし。工夫まさに着落有らん。若し只死死として守着せば、恐らくは工夫の上において又病を發せん。

侃問、持志如心痛。一心在痛上、安有工夫説閑語管閑事。先生曰、初學工夫如此用亦好。但要使知出入無時、莫知其郷、心之神明原是如此。工夫方有着落。若只死死守着、恐於工夫上又發病。

〔同〕上卷 九十六條

憤を發して食を忘る、とはこれ聖人の志はかくの如くして眞已む時有る無し。樂しんで以て憂いを忘る、とはこれ聖人の道はかくの如くして眞に戚む時有る無し。恐らくは必ずしも得ると得ざるを云わざるなり。

發憤忘食は聖人之志如此、眞無有已時。樂以忘憂は聖人之道如此、眞無有戚時。恐不必云得不得也。

〔同〕下卷 二十四條

ここで持志を工夫として行つてはならないと言っているように、志の持續は怠惰を戒めながら工夫を行うべく意識的に學者を驅り立てるような工夫ではなく、志（動機）を無意識のうちに持ち續けることで全ての工夫が自ら起り、志の下に一貫されたそれらの工夫にしてはじめて眞に有効に機能すると説いていることが分かる。志の持續があつて次に工夫を行う二段階方式ではなく、志の持續とは、工夫が自らな

されることに他ならない^⑧。また聖人は志を常時一貫して心に存している、言い換えれば聖人の心は志そのものであることも示されている。

陽明はこのように、志を善に對する衝動的志向と捉え、この衝動が工夫全てに一貫して相互に連結されることではじめて修養としての全體が構成され、意味を持つと考えていた。

だが、善に對する衝動的志向(志)に任せて工夫を行った所で、そのような氣分任せの工夫は却って支離に陥ると考えるのが普通ではないだろうか。陽明はこの衝動的志向を何故このように信頼しきれるのであろうか。

その答えとして、陽明は志を聖人の心と等しいが故にその是非判断に間違いは無い、言い換えれば、善のみを常に採るので悪の入り込む餘地がないと考えていたことが挙げられる。

善念發りて、これを知りてこれを充て、惡念發りて、これを知りてこれを遏む。知ると充つと遏むとは志なり。天の聰明なり。聖人只これ有り。學者まさにこれを存すべし。

善念發、而知之而充之、惡念發、而知之而遏之。知與充與遏者志也、天聰明也。聖人只有此。學者當存此。

〔傳習錄〕 上 七十一條

先生曰く、人は須くこれ學を知るべし。講求も亦只これ涵養、講求せざるは只涵養の志切ならざればなり。(中略)(侃)曰く、正に恐らくはこの些かの私意認めて眞ならざらん。(先生)曰く、總てこれ志未だ切ならざればなり。志切なれば、目の視、耳の聴くは皆ここに有り。安ぞ眞ならざるの道理を認むることか有らん。是非の心人皆これ有り。外求を假らず。

先生曰、人須是知學。講求亦只是涵養、不講求只是涵養之志不切。

王陽明の「立志」について

(中略)(侃)曰、正恐這些私意認不眞。(先生)曰、總是志未切。志切、目視耳聽皆在此。安有認不眞的道理。是非之心人皆有之、不假外求。

(同 上 九十七條)

これを見ると、陽明は志を聖人の心と等しく見、志に確固とした是非判断能力が備わっていると見ていた。つまり、善を無條件に全肯定してその實現(聖人となること)を目指す衝動的志向(志)は、その時点で聖人の心と等しいのである。故に志を切にして間違ふということは陽明にとってありえなかった。

既に學者は目指すべき心を己が中に有しているのだから、これを存することが修養であり、これを存するためにこの心を切にする。そうして個々の状況で聖人(心)が採るであろう行動を無意識に採ることが自ら工夫となる。かくしてこの心は實現され續ける。陽明が修養と各工夫ばかりか事物も含めた全てを心という場に集約しようとしたのは、己が中に目指すべき心があるために、それを實現するには事物、工夫、修養の全てを心という場に集約して構成しなくてはその具體的效果を實現できなかったからである。それ以外に心という場から逸脱した存在に意識が向く修養は寧ろ有害だった。

そして、心の本體に志が含まれていたことが重要である。何故なら良知を提唱する以前から心の本體を實際の心の動きの場における意識の持ち方に見ていた、つまり人欲を去るよりも天理を存することに修養の力点を置いていたことが窺えるからである。この志を存する修養、これが立志である。

三、致良知提唱前の立志について

立志を検討するにあたり、致良知提唱前と後とに分けて見ていきたい。その目的は立志そのものの検討と、致良知提唱後の立志に變化があるのかの検討である。

なお、致良知提唱の時期については四十九歳説、五十歳説などがあるが、本論では論旨に餘り關わつてこないと判断するのでここでは大體四十九歳から五十歳という前提で検討する。

陽明が立志を盛んに説いたのは大體四十四歳頃であつたと言つてよい。何故なら立志に關する所説の集大成ともいふべき『示弟立志説』が作られたのが四十四歳の時だからである。『示弟立志説』の検討は後に回し、それ以外に立志について語つた部分から、陽明が致良知提唱前の立志についてどのように考へていたのか探る。

立志は種樹の比喩で説明される件がその説明の中でも最も多い。

問う、知識長進せず如何。先生曰く、學を爲すには須く本原有るべし。須く本原上より力を用い、漸漸に科に盈ちて進むべし。仙家に嬰兒を説くも亦善く譬う。嬰兒の母腹に在る時は、只これ純氣、何の知識か有らん。胎を出でて後にまさに始めてよく啼き、既にして後に能く笑い、また既にして後に能くその父母兄弟を識認し、また既にして後に能く立ち能く行き能く持ち能く負い、卒にはすなわち天下の事能くすべからざること無し。皆精氣日に足れば、すなわち筋力日に強く、聰明日に開くなり。これ胎を出づるの日にすなわち講求推尋し來るにあらず。(中略) 又曰く、立志用功は樹を種うるが如く然り。その根芽に方りては、猶未だ幹有らず。その幹有るに及んで、尙未だ枝有らず。枝ありて後葉あり、

葉ありて後花實あり。初め根を種うる時は只管に栽培灌漑して枝想を作すことなかれ、葉想を作すことなかれ、花想を作すことなかれ、實想を作すことなかれ。懸想するとも何の益かあらん。但栽培の功を忘れざれ。枝葉花實有る没きことを怕れんや。

問、知識不長進如何。先生曰、爲學須有本源、須從本原上用力、漸漸盈科而進。仙家説嬰兒亦善譬。嬰兒在母腹時、只是純氣、有何知識。出胎後方始啼、既而後能笑、又既而後能認識其父母兄弟、又既而後能立能行能持能負、卒乃天下之事無不可能。皆是精氣日足、則筋力日強、聰明日開。不是出胎日便講求推尋得來。故須有個本源。(中略) 又曰、立志用功、如種樹然。方其根芽、猶未有幹。及其有幹、尙未有枝。枝而後葉、葉而後花實。初種根時、只管栽培灌漑、勿作枝想、勿作葉想、勿作花想、勿作實想。懸想何益。但不忘栽培之功、怕沒有枝葉花實。

『傳習錄』 上 三十一

ここでは兒童が成長するにつれて自ら能力を發揮していったように、また、種が芽を吹き、生長して枝をつけ、葉を繁らせ、花實をつけるように、着實に本原上について工夫を用いよと述べられている。本原(志)を培養するための行動として工夫が行われなくてはならないということは、枝、葉、花實におけるそれぞれの工夫は個別の形をとっていたとしても、それらは本原を培養するという行爲、すなわち立志を行つていふことに他ならない。「想を作すなかれ。」とは、工夫を立志から逸脱させないための警告である。工夫はあくまでも自らなされることで立志に集約されなくてはならない。「贈郭善甫歸省序」(『全書』卷七、文錄四、四十四歳)では、立志を農業に例えて、嘉種を志學問思辨はこれを長立することを憂慮して自ら深く耕し易め耨る工夫、

それらの作業（工夫）全體を立志としてゐる。そして、『傳習錄』上卷十六條では「この一念（志）を存養擴充していくことが立志である」とし、「與薛尚謙」一（『全書』卷四 文錄一）では、「志を立て義理を辨じなければ、平日講じる所は盡く虚語である。」と云って、工夫が立志に集約されなくてはならないとしているが、これらは全て工夫を立志という修養に集約していくことを述べているのである。やむにやまれぬ衝動が行爲として表れた時、それが工夫となる構造から逸脱することは許されないのである。

加えて聖人の心と等しい志を立てるのが立志であると述べられている箇所もある。

唐詔問う、立志はこれ常に箇の善念を存し、善を爲し惡を去らんことを要むるや否や。曰く、善念存する時はすなわちこれ天理にして、この念はすなわち善なり。更に何の善を思わん。この念惡にあらず。更に何の惡を去らん。この念は樹の根芽の如し。立志とはこの善念を長立するのみ。心の欲する所に從いて、矩を踰えざるは只これ志の熟處に到れるなり。

唐詔問、立志は常存箇善念、要爲善去惡否。曰、善念存時、即是天理。此念即善、更思何善。此念非惡、更去何惡。此念如樹之根芽、立志者長立此善念而已。從心所欲、不踰矩、只是志到熟處。

（同上 五十條）

天理と等しい善念（志）がある時、既に善念は存しており惡念はない。この善念は聖人の心と等しい。立志は、この善念（志）を存し続けることで、この善念よりする善の行動（工夫）を自ら選擇してなし、遂には志の熟處である「心の欲する所に從えども矩を踰え」ざる聖人の心となることを指す。したがって、一々去欲を意識する必要はない。

王陽明の「立志」について

立志によって心の本體（志）が實現されることで、自ら人欲は存在しなくなるからである。弟子のいう立志では意識的な工夫に墮してしまふ。この問答から察するに、「存する」という意識的な表現を嫌つた陽明が、この志を立てることで自らなす行動（功夫）をも含んだ表現として「長立する」という言葉を使ったことが分かる。立志は工夫ではないのである。つまり立志とは、志の自覺化（立）によって、そのやむにやまれぬ衝動から無意識に自ずとなされる工夫まで含んだ修養である。志は切實であることが求められるが、これは衝動であつて自ら切實とならざるを得ない。意識を強制的に志へと牽引するのはその本義ではない。立志をして工夫をするのではなく、立志が工夫となつて現れるということ。それは、心の本體（志）をかきたてることで個別の工夫が自ら生じ、志の無謬性を全面的に信頼して心をただすという具體的效果を生む所まで立志が含み込んでいることに他ならない。

ところが「贈林以吉歸省序」（『全書』卷七 文錄四、四十處）、では「志が立つて學は半ばである。」と述べられている。これは一見立志に集約されない工夫があるかのような言い方であるが、この文章の前後關係を見ると、立志によって讀書がはじめて意味を持つ、ということを書いてるので集約から逸脱するという話ではない。同じく「學は半ばを過ぎる。」と説いている「與克彰太叔」（『全書』卷二十六 續編一）では、立志によって習氣が消えて本性が現れると説き、志が立つように痛懲せよと述べている。志を痛懲するのは先程の『傳習錄』上卷九十六條からすれば、初學のうちこそ良いが本來は宜しくないものである。また他の用例と比較して、當該表現は立志の本質について述べているとは考えにくい。むしろこの二つの用例は、立志に對

する陽明の考え方が完全に固まる以前になされた表現と考えた方が自然である。

これらの立志に關する諸説の集大成が『示弟立志説』である。『示弟立志説』は陽明四十四歳、異母弟守文に向けて著したものであり、立志に關する諸説が最もよくまとめられているものである。これを語られている六つの主題に分けて見ていく。

①種根の比喩

それ學は志を立つるより先なるはなし。志の立たざるは、猶その根を種えずして徒に培養灌漑を事とするが如し。勞苦するも成る無し。世の因循苟且、俗に隨い非を習いて、卒に汚下に歸する所以のものは、凡そ志の立たざるを以てなり。

夫學、莫先於立志。志之不立、猶不種其根而徒培養灌漑、勞苦無成矣。世之所以因循苟且、隨俗習非、而卒歸於汚下者、凡以志之弗立也。

②志はなすべき行動を決定する

人苟も誠に聖人たらんことを求むるの志有らば、すなわち必ず聖人の聖人たる所以は安くにや在りやと思わん。その心の天理に純にして人欲の私無きを以てにあらざや。聖人の聖人たる所以は、惟その心の天理に純にして人欲無きを以てなれば、すなわち我の聖人たらんと欲するは、亦惟この心の天理に純にして人欲無きに在るのみ。この心の天理に純にして人欲無からんと欲すれば、すなわち必ず人欲を去りて天理を存す。務めて人欲を去りて天理を存すれば、すなわち必ず人欲を去りて天理を存する所以の方を求む。人欲を去りて天理を存するの方を求むれば、すなわち必ずこれを先覺に正しこれを古訓に考う。而して凡そいわゆる學問の功

なるものは、然る後に得て講ずべくくして亦已むべからざる所有り。

人苟誠有求爲聖人之志、則必思聖人之所以爲聖人者安在。非以其心之純乎天理而無人欲之私歟。聖人之所以爲聖人、惟以其心之純乎天理而無人欲。則我之欲爲聖人、亦惟在於此心之純乎天理而無人欲耳。欲此之純乎天理而無人欲、則必去人欲而存天理。務去人欲而存天理、則必求所以去人欲而存天理之方。求所以去人欲而存天理之方、則必正諸先覺、考諸古訓。而凡所謂學問之功者、然後可得而講、而亦有所不容已矣。

③學問とは志を立てることに他ならない

それ志を立つるは亦易からず。孔子は聖人なり。猶曰く、吾十有五にして學に志す。三十にして立つ、と。立つとは志立つなり。矩を躡えざるに至ると雖も、亦志の矩を躡えざるなり。志は豈易りて視るべけんや。それ志は氣の帥なり。人の命なり。木の根なり。水の源なり。源濬からざれば、すなわち流れ息み、根植えざれば、すなわち木枯れ、命續がざれば、すなわち人死し、志立たざれば、すなわち氣昏し。ここを以て君子の學は處として時として志を立つるを以て事とせざるは無し。

夫立志亦不易矣。孔子聖人也。猶曰、吾十有五而志於學。三十而立。立者志立也。雖至於不躡矩、亦志之不躡矩也。志豈可易而視哉。夫志氣之帥也、人之命也、木之根也、水之源也。源不濬則流息、根不植則木枯、命不續則人死、志不立則氣昏。是以君子之學、無時無處而不以立志爲事。

④志が立てば是非を判斷して人欲を排除する

目を正してこれを視れば、他見無し。耳を傾けてこれを聴けば、

他聞無し。猫の鼠を捕えるが如く、鶏の卵を覆うが如く、精神心思凝聚融結して復たその他有るを知らず。然る後この志常に立ち、神氣精明にして、義理昭著たり。一たび私欲有れば、すなわち知覺して自然に容住し得ず。

正目而視之、無他見也。傾耳而聽之、無他聞也。如猫捕鼠、如鶏覆卵、精神心思凝聚融結、而不復知有其他。然後此志常立、神氣精明、義理昭著。一有私欲、即便知覺、自然容住不得矣。

⑤志が常に立っているか責めれば、人欲は自然と消え失せる（責志）

故に凡そ一毫の私欲の萌すに、只この志立たざるを責むれば、すなわち私欲はすなわち退く。一毫の客氣の動を聴くに、只この志立たざるを責むれば、すなわち客氣はすなわち消除す。或いは怠心生じるに、この志を責むれば、すなわち怠らず。忽心生ずるに、この志立たざるを責むれば、すなわち忽せにせず。（中略）蓋し、一息として立志、責志の時にあらざるは無く、一事として立志、責志の地にあらざるは無し。故に責志の功は、その人欲を去るにおいて、烈火の毛を燎き、太陽一たび出でて魍魎潛消するなり。故凡一毫私欲之萌、只責此志不立、即私欲便退。聽一毫客氣之動、只責此志不立、即客氣便消除。或怠心生、責此志、即不怠。忽心生、責此志、即不忽。（中略）蓋無一息而非立志責志之時、無一事而非立志責志之地。故責志之功、其於去人欲、有如烈火之燎毛、太陽一出、而魍魎潛消也。

⑥立志が個々の工夫の形を採って現れる

古より聖賢時に因りて教えを立つること、同じからざるが若しと雖も、その功を用いるの大指は少異ある無し。書に惟精惟一といひ、易に敬以て内を直くし、義以て外を方にすといひ、孔子は格

王陽明の「立志」について

致誠正、博文約禮といひ、曾子は忠恕といひ、子思は徳性を尊びて問學に道るといひ、孟子は義を集め氣を養う、その放心を求むという。人自ら説を爲して、強いて同じうすべからざるもの有るが若しと雖も、その要領歸宿を求むれば、合すること符契の若し。何となればそれ道は一なるのみ。道同じければすなわち心同じ。心同じければすなわち學同じ。その卒に同じからざるものは皆邪説なり。後世の大患は尤も志無きに在り。故に今立志を以て説を爲す。中間の字字句句は皆精一の功なり。（中略）その諸諸の格致、博約、忠恕等の説も吻合せざるは無し。

自古聖賢因時立教、雖若不同、其用功大指無或少異。書謂惟精惟一、易謂敬以直内、義以方外、孔子謂格致誠正、博文約禮、曾子謂忠恕、子思謂尊徳性、道問學、孟子謂集義養氣、求其放心、雖若人自爲説、有不可強同者、而求其要領歸宿、合若符契。何者、其道一而已。道同則心同、心同則學同。其卒不同者、皆邪説也。後世大患尤在無志。故今以立志爲説。中間字字句句莫非立志。蓋終身問學之功、只是立得志而已。若以是説而合精一、則字字句句皆精一之功。（中略）其諸格致、博約、忠恕等説無不吻合。

右が『示弟立志説』のほぼ全文である。『全書』卷七 文録四 「示弟立志説」一四十四歳

志を立てなければ全ては無意味である。志を立てれば已むを得ずに次々と行動が起こり道筋が立って迷うことはない。したがって、學問修養とは立志のことに他ならず、聖人とても立志し續けたに過ぎない。このように志に切であれば判断はつねに的確であり、志が切かどうか常に責めればよい。そうすれば様々に分かれていようで實は一である古の聖賢の要領歸宿を得ることが出来る。

これが『示弟立志説』の概要である。その要點は立志への集約であるが、細かく見ると、志を切にすることで心の本體（志）の能力が活性化し、判断に狂いはなくなる。古の聖賢の説く功夫の相違は、立志がその場に應じて形を採っているに過ぎないこと、聖人になるとは、志の矩を越えないようになるということ、が主に挙げられる。これらは、先に見た立志の内容と全く同じであり、心という場に全てを集約する修養論そのものである。

更に、『立志説』では責志という語がある。立志と責志は並列して説かれているが、これは意識的に志が立っているか責めることで、立志から意識を離れさせないようにする工夫である。というのは、志が立っていないことを責めることで立志に回歸し、その結果立志によって人欲が自ずと消除するのが責志であることから、「責志の功」すなわち個別の工夫であり、反對に立志は工夫ではなく、志という聖人の心に等しい心を發揮し續けて、そこから工夫を自ずと行って聖人に至る修養である。

つまり立志とは、志の自覺化に全てを集約する修養を言っているのであり、心という場に全てを集約する陽明の修養論の中でそれは知行合一、誠意等と並列しつつ、實際の心の動きの場における意識の持ち方、具體的には善に對する衝動的志向の自覺化がそのまま心の本體の顯現として認められるという點で、他の修養よりも致良知に最も近い修養なのである。

これが致良知提唱後にはどうなるのであろうか。

四、致良知提唱後の立志について

致良知提唱後も立志は説かれる。「寄門人邦英正」三（『全書』卷四、

文錄一、四十九歳）、「書朱守諧卷」（同卷八、文錄五、五十三歳）でも立志への集約、立志（志の自覺化）の不斷の實行が言われており、内容自體に變化はない。

これが良知と關ると、良知は志が自覺化（立）され專一である時に發揮されるという表現になる。

先生曰く、你真に聖人の志有らば、良知上更に盡くさざるところ無からん。良知上に些子の別念を留め得て掛帶せば、すなわち必ず聖人たらんの志に非ず。

先生曰、你真有聖人之志、良知上更無不盡。良知上留得些子別念掛帶、便非必爲聖人之志矣。

〔傳習錄〕 下 六十條

先生曰く、只良知の切要なるを要むれば、學業を做すと雖も心累とならず。總て累有るも亦覺り易く、これに克つのみ。（中略）志立ち得る時、良知の千事萬爲は只これ一事。讀書作文安ぞ能く人を累さん。

先生曰、只要良知真切、雖做學業不爲心累。總有累亦易覺、克之而已。（中略）志立得時、良知千事萬爲只是一事。讀書作文安能累人。

〔傳習錄〕 下 四十一條

志が立つ時、良知は完全に發揮され、盡くさない所がなくなる。志が自覺化（立）され專一である状態は、良知が致された状態と同一視されているのである。更に立志は專一であることに重點がおかれて説明される。

學は要を知らざるを患う。要を知るも、篤切の志無きを患う。國用既にその要を知り、又能く志を立つるの篤切なることかくの如

く、その進むや孰か禦めん。中間疑う所の一二節は、皆工夫未だ未熟にして、速かならんことを欲して助長するの病たるのみ。國用の志向する所を以て、而してその速かならんことを欲して助長するの心を去れば、循循として日に進み、自ら當に至る有るべし。前に疑う所の一二節は自ら將に渙然として冰釋せん。何ぞ豫の言を俟たんや。これを飲食に譬うれば、その味の美惡は、食う者自ら當にこれを知るべく、人の能くその美惡を以て告ぐるには非ざるなり。(中略)それ心の本體はすなわち天理なり。天理の昭明靈覺は所謂良知なり。君子の戒慎恐懼は惟その昭明靈覺の或いは昏昧放逸し、非僻邪妄に流るる所有りて、その本體の正を失うを恐れるのみ。戒慎恐懼の功、時として閒無ければ、すなわち天理常に存してその昭明靈覺の本體は虧蔽する所無く、牽擾する所無く、(中略)心の欲する所に隨いて踰えず。これすなわち所謂眞の灑落なり。

學患不知要。知要矣、患無篤切之志。國用既知其要、又能立志篤切如此、其進也孰禦。中間所疑一二節、皆工夫未熟、而欲速助長之爲病耳。以國用之所志向、而去其欲速助長之心、循循日進、自當有至。前所疑一二節、自將渙然冰釋矣。何俟於豫言。譬之飲食、其味之美惡、食者自當知之、非人之能以其美惡告之也。(中略)夫心之本體、即天理也。天理之昭明靈覺、所謂良知也。君子之戒慎恐懼、惟恐其昭明靈覺者、或有所昏昧放逸、流於非僻邪妄、而失其本體之正耳。戒慎恐懼之功、無時或閒、則天理常存、而其昭明靈覺之本體、無所虧蔽、無所牽擾。(中略)隨心所欲而不踰、斯乃所謂眞灑落矣。

〔全書〕卷五 文錄二 〔答舒國用〕五十二歲

王陽明の「立志」について

致良知と關ると、志に專一であることは良知の發揮、常時實現と等しいとされ、志よりも良知に重點が置かれている。かといつて、立志が責志と全く同一の工夫となつたかといふとそうでもない。

若し志立てば、すなわち警戒の意當に自ら已むべからざる有り。故に警戒は立志の輔なり。能く警戒すれば、すなわち學問思辨の功、切磋琢磨の益、將に日に新たに又新たに、沛然としてこれ能く禦ぐことなからんとす。

若立志、則警戒之意當自有不容已。故警戒者、立志之輔。能警戒、則學問思辨之功、切磋琢磨之益、將日新又新、沛然莫之能禦矣。

(同 卷八 文錄五 〔書顧維賢卷〕五十歲)

「警戒は立志の輔」であり、(支離に對する)警戒そのものが立志ではないのである。したがつて、立志は致良知との關係で工夫になつたというよりも、むしろ立志の内容は致良知に引き繼がれたと考へた方が良いのではないだろうか。

陽明は心を性情に分けず、心の全體的能力を活性化させるように求める。立志とは心の全機能の活性化であり、心の働きとは事物認識と、それへの對應なのであるから、知へと收斂させることも可能であつた。立志と致良知が重ね合わされる所以である。

五、結び

陽明の修養論は、心という場に全てを集約するといふことが骨子である。そして集約には、心の本體の能力を活性化することで個別の工夫となり、心の表象である事物を通して事物を格し、心をただす、かくして心の本體を明らかにしていくという構造的展開が伴っていないか、ならなかつた。本體即工夫というのがこれである。心即理、知行合一、

誠意、立志、致良知はいずれもこの修養論の表現であり、最終的には致良知の提唱を以て着落した。立誠と立志の同一性については先行研究で指摘されており、また致良知と立志⁽¹⁾について、聖人への志向に聖人との同一性を見たことも指摘されている⁽²⁾。だが、これらは断片的になされたものであり、決して致良知や誠意と並ぶ修養としての重要性を認められたものではなかった。

本稿は心という場に全てを集約して處理し、その集約の内容としては、心の本來的能力をかきたてることで各工夫となり、結果、具體的效果を生むという構造的展開がある、との観点から陽明の修養論の骨子を再確認し、その中で特に致良知發明前は心の本體と實際の心の動きの場における意識の持ち方になお隔たりがあり、それが致良知の提唱によって埋められ、去人欲から存天理に修養の力點が移されたとする中にも、志という情的な衝動に信倚するという立志の特徴が致良知に引き繼がれていることに論及したものである。錢德洪『刻文錄敘說』にも陽明の學は三變し、その後教も三變したと説かれ、教の最後として致良知を擧げている。しかし陽明の思想内容は龍場大悟で固まり、その表現が致良知によって着落したのであって、前期において様々な修養が並列して説かれる中、「立志」はそれらの一つでありつつ、前記の特徴を以て致良知と結ばれていた。致良知提唱を以て心の本體が靜から動へ、修養が人欲の消除から天理の存養へと變化したのではなく、志という衝動に信倚した時點で既に心の本體は動的なものとして示され、心という場に全てを集約、處理する修養が示された時點で、既に天理の存養によって自ら人欲を消除し聖人へ向かう修養は示されていたといえよう。そして、立志は知行合一や誠意などのような、經書の解釋や知行の議論などの既成の議論から形成されているイメージ

の制約がない分、現實の心の場における意識の持ち方と心の本體の一致を端的に表現でき、その反對に、修養論全體に渉る説明概念の派生につながりにくかったのではないかと考える。

注

- (1) 「ただす」と表記したのは、『大學』の正心に限らないためである。
- (2) 有名な遊南鎮の章。先行研究で既に陽明の事物解釋を説く時に多用されているので詳説しない。
- (3) 陽明の萬物一體觀については既に多くの先行研究がある。中でも『萬物一體の仁』再考』(宮澤正順博士古稀記念東洋比較文化論集、2004年)で土田健次郎氏が程顥、陸象山の萬物一體と比較しながら、陽明は「主體が存在の意味を明らかにしていく」という物の意味化機能によって、「他者への仁愛の情の内に日常的感性をそのまま持ち込んでいき、意識の中に内包された社會的關心が直接的に吐露されていく」として萬物一體を實現しようとしていることに特徴があると説き、自意識を軸にして外界を取り込んでいく所に陽明後學の人欲肯定の主張の遠因を見ている。これは心の本體と、實際の心の動きの場における意識の持ち方に隔たりがない故に生まれる發想であるが、本稿は致良知登場前からこうした隔たりがないことを立志と致良知の共通性の上に論じようとするものである。
- (4) 『陽明學の位相』(研文出版、1992年)で荒木見悟氏は陽明にとって「格物とは物の知識をきわめることではなく、良知が事物と感應している場において偏向・邪曲に傾かぬよう、自らを正すことでなければならぬ」とし、良知への集約を説いている。本稿もまたこの論旨と同じである。そしてこれを基に、如何に「自らを正すか」という内容の構造的展開に注目する。

(5) 孝の重視については、楠本正繼氏『宋明時代儒學思想の研究』（廣池學園出版部、1962年）416頁、岡田武彦氏『王陽明と明末の儒學』（明德出版社、1970年）55頁、山下龍二氏『陽明學の研究』（成文堂、現代情報社、1971年）187、189頁等で論じられていることであるからここでは詳説しない。

(6) 楠本氏は前掲書で誠は眞誠惻怛を本體とする良知思想から見て、「朱子の知的立場に於て、敬の功夫を補うことによつて、わずかに身心上に力を用いる方面が出てくると違い、一貫した行的立場」とし、體認という點から陽明は誠を重視していたと説く。陽明は心全體を心の本體として見ていたのだから、心を性情に分けた場合に發生するいわば主（心）客（物）分裂の思考と、それに伴う修養の支離（物を格すことが心をただすことと直結しない）の發生を防ぐために、體認も含め心全體を心の本體としてそこに集約される修養論の要として誠を重視した。

(7) 陽明が頭腦、根本という語を使って心という場に集約して處理するように説いたのは、「寄鄒謙之」一、「寄鄒謙之」五（『王文成公全書』卷六、文錄三、五十五歲、「與毛古庵憲副」（同右、五十六歲）の、湛甘泉との問答が最も特徴的である。ここでは、「隨處體認天理」を支離であるとし、その理由を枝葉から根本に返そうとするからであり、致良知は根本の生意を養うことで自ら枝葉に通じるので頭腦を得ているとしている。根本の生意なるものが心の本體であり、枝葉が工夫である。この他、致良知提唱前でも、『傳習錄』上卷三條、三十二條等で同じように説いていることから、頭腦、根本の語の指す所は心という場への集約と見ることが出来、一貫して説かれていたと見ることが出来る。

(8) 安田二郎氏は『中國近世思想研究』（弘文堂、1948年）で陽明思想は心即理説がその眞髓であり、一貫して變更されていないことを説いている。また、すべての行爲が無意識のうちに（意志的な緊張を伴うことなしに）客觀的な正しさを實現することが陽明思想の特徴であり、そ

の行爲を實現するのが私意ではなくて一分の意も着けない意志、すなわち誠意、立志であるとしている。筆者もこの論旨に賛同する。

(9) 楠本氏は前掲書で「この故に心即理の思想は、常に功夫を否定して自然のままを貴ぶ傾きを持っていた。然るに、かかる心が良知によつて説かれ致良知の功夫を求めると至つて、心の思想は渾一性を維持しつつ單純な自然的傾向を脱して成長を遂げていった。」と説いている。筆者も心即理から致良知への成長を否定するものではないが、これはあくまでも龍場大悟の内容表現の成長であつて、思想内容が決定的變質を遂げたとは考えない。

また、馬淵昌也氏『王守仁の知行合一についての一解釋』（言語・思想・文化」第二號、2004年）では、心即理という命題から、陽明が知が當下における明證性を持つことを如何に證明しようかと格闘する中で、説明概念を知行合一から致良知へと變化させてゆく過程が説き明かされているが、筆者はこの論旨に賛同する。

(10) 志立たざれば、天下に成るべきの事なし。百工技藝と雖も、未だ志に本づかざるもの有らず。今學者曠廢懲惰、玩歲愒時にして百も成る所なし。皆志の未だ立たざるに由るのみ。故に志を立てて聖なればすなわち聖なり。志を立てて賢なればすなわち賢なり。志立たざるは、駝なきの舟、銜なきの馬の如く、漂蕩奔逸して、終に亦何の所に底るか。昔人に言有り。使し善を爲して父母これを怒り、兄弟これを怨み、宗族郷黨これを賤惡す。かくの如くして善を爲さざるは可なり。善を爲せばすなわち父母これを愛し、兄弟これを悦び、宗族郷黨これを敬信す。何ぞ苦しみて善を爲して君子とならざらん。使し惡を爲して父母これを愛し、兄弟これを悦び、宗族郷黨これを敬信す。かくの如くして惡を爲すは可なり。惡を爲せばすなわち父母これを怒り、兄弟これを怨み、宗族郷黨これを賤惡す。何ぞ苦しみて必ず惡を爲して小人とならんや。と。諸生これを念えば、亦以て志を立つ所を知るべし。

志不立、天下無可成之事。雖百工技藝、未有不本於志者。今學者曠廢廉
 情、玩歲愒時、而百無所成。皆由於志之未立耳。故立志而聖、則聖矣。
 立志而賢、則賢矣。志不立、如無舵之舟、無銜之馬、漂蕩奔逸、終亦何
 所底乎。昔人有言。使爲善而父母怒之、兄弟怨之、宗族鄉黨賤惡之、如
 此而不爲善可也。爲善則父母愛之、兄弟悅之、宗族鄉黨敬信之、如
 此而不爲善可也。爲善則父母愛之、兄弟悅之、宗族鄉黨敬信之、如此而
 爲善爲君子。使爲惡、而父母愛之、兄弟悅之、宗族鄉黨敬信之、如此而
 爲惡可也。爲惡則父母怒之、兄弟怨之、宗族鄉黨賤惡之、何苦而必爲惡
 爲小人。諸生念此、亦可以知所立志矣。

(11) 水野實氏は『王守仁の『大學古本傍釋』の考察』（『日本中國學會報』
 第四十六集、1994年）で「至善なる者は心の本體。至善惟だ吾心に
 在るを知れば、則ち之れを求むるに定向有り」（3條）と『傳習錄』當
 該條の近似を指摘している。筆者の當該條解釋はこの對應關係に基づく。
 (12) 道に志すの一章を問う。先生曰く、只道に志すの一句はすなわち下面
 數句の功夫を含み、自ら住得ず。譬えばこの屋を做（つく）るが如し。
 道に志すとはこれ念念に地を擇び材を鳩（あつ）めて、經營して箇の區
 宅を成さんと要むるなり。德に據るとは却ってこれ經畫已に成りて據る
 べき有るなり。仁に依るとは却ってこれ常常區宅の内に住在して更に離
 れ得ざるなり。藝に遊ぶとは却ってこれ些かの畫采を加えてこの區宅を
 美にするなり。藝は義なり。理の宜しき所のものなり。詩を誦し書を讀
 み琴を彈じ射を習うが如きの類は皆この心を調習してこれをして道に熟
 せしむる所以なり。苟し道に志さずして藝に遊べば、却って無狀の小子
 の先づ區宅を置造せずして只管に畫を買い、掛けて門面を做さんと要す
 るが如く、將に何處に掛在せんとするかを知らず。

問志於道一章。先生曰、只志道一句、便含下面數句功夫、自住不得。譬
 如做此屋、志于道是念念要去擇地鳩材、經營成箇區宅。據德却是經畫已
 成有可據矣。依仁却是常常住在區宅内更不離去。遊藝却是加些畫采美此
 區宅。藝者義也。理之所宜者也。如誦詩讀書彈琴習射之類、皆所以調習

此心使之熟於道也。苟不志道而遊藝却如無狀小子不先去置造區宅、只管
 要去買畫。掛做門面。不知將掛在何處。

(13) 吉田公平氏は『陸象山と王陽明』（研文出版、1990年）で「本來
 態に視點をすえてそこから現實態を照らしてこそ、はじめて現實態が缺
 如態であることがみえてくる。ここに王陽明が聖人（本來態）を志す所
 謂立志説を強く主張する理由がある。」として、立志を致良知に意識を
 むけるための工夫であるとし、角田達朗氏は『王守仁における致良知
 説の形成』（『斯文』第百號、1991年）で立志を「強靱な意志力が不
 可缺である」としている。また、大西晴隆氏は『王陽明』（『人類の知的
 遺産』25、講談社、1979年）で「立志とは自己の生を自覺的に方
 向づける意思的努力」であり、學の「全過程を貫く推進力」で、「立志
 が念念不斷に相續し、もはや意志的緊張をまつことがなくなつてはじ
 めて志が立つ」、「立志は爲學の「心」、爲學は立志の「事」というに過ぎ
 ない。」としている。筆者の論旨は大西氏に近いが、立志を意志的努力
 とした場合、前述安田氏のような「意志的な緊張を伴うことなし」とは
 ならず、工夫を以て工夫を行うような屋上屋を重ねるようにならね
 ない爲、「心の動きの場における意識の持ち方（立志）が工夫という具
 體的行動を自ずから生じ、それによって遂行される修養が立志である。」
 としたい。

(14) 山下氏は前掲書で心即理と致良知の違いについて、心即理は天理と人
 欲の共存を認め、その教法が存天理去人欲であったことから、心即理の
 心には心そのものよりも理への傾斜があり、去欲に力點が置かれ、致良
 知登場場によって心そのものへの傾斜が起り、存理に力點が移ったとし
 ている。ここでは、心即理と致良知の違いがそのまま致良知登場前と後
 の心の捉え方、及び修養論の違いとして説かれているが、立志を見れば
 心そのものへの傾斜は一貫して保持されているということが出来るので
 はないだろうか。また、その意味において、致良知登場前に立志が説か

れていたことは重要な意義を持つていると考える。

(15) 楠本氏は前掲書で「良知が特に知覺の語を以て説かれたわけは、それが活きて働く人間の心と道德法則、所謂理の合一態として考えられた所にあつた。その判断はただ冷ややかな形式的判断ではなく、人心の已まんとしてやみ難い力を帯びたものである。」と説いているが、これが正しく立志と致良知を結ぶ所である。

(16) 岡田氏前掲書64、65、67頁。岡田氏は特に立誠と立志の相似について注目し論及している。「陽明のいう立志説は、後述の立誠と同じく、根源的で抜本的、渾一的で全體的な教法であつた。」「誠意が學の頭腦であるといつても、格致などの功を不要としたわけではなく、むしろ兩者は相即するものとし、その頭腦を誠意としたに過ぎないのである。」という論旨から筆者は多大な示唆を受けた。ただ、良知登場後、これらが功になつたというのは筆者と論を異にする。

(17) 山下氏前掲書では聖人たらんと志すことはすでに心内の聖人（良知）の發現であり、それはその人がすでに聖人であるが故に可能であつたとされている。