

中江藤樹と陽明学

——誠意説をめぐつて——

吉田公平

一、はじめに

て師学三変・師教三變などといふ師説理解が一般的であったから、その後の王陽明研究は、変化発展の跡を時期区分して理解するのが、普遍的な叙述様式であった。

日本陽明学の祖、あるいは藤樹学の創唱者とされる中江藤樹については、すでに諸先學により豊かな研究遺産が蓄積されている。その研究史を概観すると、そこに二つの興味深い特徴がみられる。

第一点は、藤樹の思想を中国近世哲学、とりわけ陽明学・明末思想と比較して、理解・評価しようとすること。

第二点は、藤樹の思想をその形成過程に即して時期区分し、それを例えれば朱子学時代・陽明学時代・藤樹学大成時代などと命名して理解・評価していること。

右の二点はいずれにもみられるほぼ共通した研究方法である。

まず第二点について所見をのべておきたい。王陽明はまず朱子学者として出発して、激しくゆれながら自己否定を重ねて思想形成した点は同案である。されば、王陽明は勿論、中江藤樹の場合も、展開過程に即して適宜に時期区分して理解しようとすることは、伝記研究ももとより、思想研究であればなおのこと要請される至当な方法である。問題点は第一点である。その研究視角ではなくして、その進め方が問題なのである。

いづつ、日本・中国・朝鮮の三国は中国文化を主役に、漢字を國際共通語とする、漢字文化圏を形成していた。ことに藤樹が活躍した十七世紀前半は、前代に比較して、國際間の學術情報の流通が

飛躍的に増大した時期である。それは交流というには日本側のあまりにも一方的な輸入一辺倒ではあつたが、日本は中国から直接に、あるいは朝鮮を経由して、それこそ精力的に情報入手したのである。

この十七世紀は漢字文化圏の一極として、成熟の度合を著しく飛躍させた時期である。極言するならば、学術情報が伝播して当時の知識人が理解した限りにおいて、漢字文化圏を構成していた中国・朝鮮・日本における思想運動は、ほぼ同時進行していたといつてよい。藤樹はまさしく、この十七世紀前半に中国より流入した学術情報を有力な滋養源として思索討究したのである。それは同時代の中国学術思想界の動向を反影して、朱子学・陽明学に代表される明代末期の学術情報である。そのなかで陽明学が決定的な影響を与えていたのである。だから、藤樹の思想を解明しようとする時、その時代の漢字文化圏の学界動向の中に藤樹をひとまず投げこんで、その中で比較研究を通して藤樹思想を理解・評価することがなによりも緊要なのである。

江戸期の儒学思想の研究が、江戸儒学の派下にあるものによって推進されたこと。とりわけ藤樹研究は、明治・大正期に、陽明学を基本綱領とする結社をつくり、陽明学の宣揚に努めた人々が中心的役割を果したこと。⁽³⁾彼らは比較研究の意識はむしろ稀薄なままで、藤樹を原陽明学の繼承者とはやばやと認定してしまい、原陽明学から逸脱する限りにおいてそれは日本の展開として評価する傾向が強かつた。⁽³⁾

陽明学・藤樹学に普遍的価値を認めず、むしろ批判的に研究する場合にも、中国哲学研究者のそれには、陽明学・明末思想がいか

に浸透しているかを強調しがちである。⁽⁴⁾

そのいすれにも、藤樹その人の思维構造を綿密に検討することのないままに、原陽明学・明末思想と短絡的に比較する傾向がみられる。

されば、日本思想史研究者の間から、旧来の「藤樹——陽明学」という図式的理解に対し鋭い批判が提起され、藤樹を陽明学の枠の中にせぐくませることなく、それをもとに返して検討した豊富な成果を我々は既に得ている。日本思想史研究者のこの批判の視角もまた至当なものといえよう。

しかしながら、この批判は、陽明学・明末思想との比較研究それ自体をも否定するものではない。事実、批判者たちもその重要性を強調こそすれ、否定はしていない。なぜなら、それは藤樹理解に不可欠な作業過程だからである。むしろ、批判を招いたのは、比較研究の純度が精練されていなかつたために、藤樹の思想全体を総合的に理解しようとする日本思想史研究者に、旧来の比較研究が確かに研究遺産を提供しきれていたからではあるまい。

藤樹の思想を中国の宋明思想と比較した研究論考は決してすぐくなはないが、本論ではとりあえず、陽明学の誠意説と藤樹の誠意説とを比較して、藤樹の儒学思想の特徴を明らかにしてみたい。

二、陽明学との邂逅

藤樹が宋明儒学思想を受容した際、まず朱子学を攝取したこと、そのおり藤樹は『四書大全』『性理大全』など後次の編纂書を参考にしたこと、その受容の内実を後に「格法に泥む」ものと自己批判

したこと、などはあらためて贅言を要すまい。ところで、朱子学を格法と理解したのは明末末流の末疏的情報が流入した、当代の新潮流の中で、真贊に苦思した一求道者の姿を物語るといつてもよい。ともあれ、藤樹は、王龍溪・王陽明の著作に触発されて、朱子学より目を転じて陽明学に開眼し、そこに深くわけ入ることになるのである。藤樹は陽明学を発見した時の喜びを次の如くいう。

道学の御志今ほど如何。定て日々にあつく可寵成と奉^レ察候。私事ふかく朱学を信じ、年久しく工を用ひ申候へども、入徳の効おぼつかなく御座候て、学術に疑出来、憤ひらけ難きおりふし、天道のめぐみにや、陽明全集と申書わたり買取り熟読仕候へば、拙子疑の如く発明ども御座候て、憤ひらけちと入徳の欄柄手ニ入申様に覚へ、一生の大幸言語道断に候。此一助無^ニ御座候はば、此生をむなしく可^レ仕にと有難奉^レ存候。面上ニ委^ク御物語仕度との言語道断に候。此一助無^ニ御座候はば、此生をむなしく可^レ仕にと有難奉^レ存候」という、この藤樹卒年の表白は、王陽明・陽明学との出逢いが、文字通り決定的な意味をもち、藤樹晩年の思想体系が、王陽明・陽明学をこの上ない滋養源として構成されたことを何よりも有力に物語るものである。藤樹は、久しういだいていた朱子学に対する疑問を、およそ百年前の王陽明（一四七二—一五二七）の教説を披闇して氷解したという。「入徳の効」を得られなかつた朱子学の「入徳」の方法の、どこに疑問をいだいたのかについては、ここでは何も言わないのである。ただ、ここで朱子学に対して「拙子疑の如く発明」したと藤樹が認めた王陽明その人は、朱子学実践の挫折体験を総括して、朱子学の実践綱領は「大力量」の保持者でなければ遂行不可能であると認め、朱子学の人間觀・実践論に対して根本的疑義をいだぎ、これに対する解答が所謂龍場の大悟による心即理説・知行合一説の提唱であり、『大學』の再解釈であつたことを、想起

する際にはつねにひきあいに出されてきたものではあるが、ここであらためてこの書簡に吐露された表白を検討してみたい。

さて、最初の一文はここでは考察の対象からはずしてよい。
「安心立命」を求めて「年久しう」朱子学の世界に転迷開悟の契

機を探つた藤樹が「入徳の効おぼつかなく」というのは、朱子学への思い入れがひとかたならぬものであつたことを物語る。それにつけても、否、それだけになおのこと、朱子学の教法は藤樹の求道心を全面的に満たすことはついになかった。その結果、朱子学に対しても疑問をいだくこととなつたのである。なお、ここで藤樹の朱子学に対する疑問が「入徳の効おぼつかなき」点に対してもけられていくことをあらかじめ留意しておきたい。真に「入徳の効」を保証する教法を求めていたおり、たまたま中国渡來の『陽明全集』を購入披闇した藤樹は、そこに朱子学に対する自らの疑いをすでに疑つて活路を開拓した先覚者を発見して驚喜したのである。「一生の大幸、言語道断に候。此一助無^ニ御座候はば、此生をむなしく可^レ仕にと有難奉^レ存候」という、この藤樹卒年の表白は、王陽明・陽明学との出逢いが、文字通り決定的な意味をもち、藤樹晩年の思想体系が、王陽明・陽明学をこの上ない滋養源として構成されたことを何よりも有力に物語るものである。藤樹は、久しういだいていた朱子学に対する疑問を、およそ百年前の王陽明（一四七二—一五二七）の教説を披闇して氷解したという。「入徳の効」を得られなかつた朱子学の「入徳」の方法の、どこに疑問をいだいたのかについては、ここでは何も言わないのである。ただ、ここで朱子学に対して「拙子疑の如く発明」したと藤樹が認めた王陽明その人は、朱子学実践の挫折体験を総括して、朱子学の実践綱領は「大力量」の保持者でなければ遂行不可能であると認め、朱子学の人間觀・実践論に対して根本的疑義をいだぎ、これに対する解答が所謂龍場の大悟による心即理説・知行合一説の提唱であり、『大學』の再解釈であつたことを、想起

することは無益ではない。みずからの朱子学体験を、王陽明のそれに重ね合せてみた藤樹は、王陽明が「朱学の非を指點し孔門嫡派の学術を発明」した内容として「大学古本を信じ、致知の知を良知と解」したことと要約する。藤樹は「此発明によつて開悟」を覚えたのである。つまり、朱子学に疑義をいだいた藤樹に転迷開悟を促したのは、王陽明の『大学古本』説と致良知説であったのである。

ところで、『大学古本』とは王陽明が朱子学に対しても明瞭に訣別宣言した時に世に表彰したものである。朱子は二程子の『大學』本文の改定を踏襲し、「礼記」所収の「大學」篇を第一章伝十章と措定し、本文を移動し、所謂格物補伝を加えて『大學章句』を著した。朱子学の本領がよく發揮された著作である。王陽明は「大學」を『札記』所収の原本に復して『大學古本』（あるいは『古本大學』）と命名して、朱子の『大學章句』を私意による改ざんとみてしりぞけたのである。王陽明は、はじめ八条目の誠意説を主座にすえた解釈をしていたが、致良知説発見の後にはそれを基座にすえて『大學古本』全篇を解釈した。朱子の『大學章句』は冒頭に「子程子曰く、大學は孔氏の遺書にして、初學の徳に入るの門なり」という。藤樹が「入徳の効」おぼつかなしと嘆いたのは実は朱子の『大學章句』に示された教法に對してであった。その藤樹なればこそ王陽明の『大學古本』に魅せられたのである。

王陽明が朱子学に訣別宣言した時に実はもう一つ『朱子晚年定論』を編集して刊行している。⁽²⁾ 朱子は晩年に自説を全面的に自己批判して改定を志したがそれを果さないままに死去してしまった。『大學章句』も含めて今日に残る朱子の全ての著作は中年未定の論

か晩年悔悟の説であり、朱子の「定論」そのものはやはや知る由もない。ただ、晩年悔悟の言表から改定の方向を知りうるだけであるとみて、朱子晩年悔悟の説を編集したのが『朱子晩年定論』である。そして、王陽明の思想は朱子の改定せんとした意図・方向を開させたものであるという。この『朱子晩年定論』が公表されるや所謂朱陸論争が再燃した。党派心にとらわれたものが勝心に促されて展開した朱陸論争は、それだけに、いくたの副産物を生みはしたものの、論争そのものは、思想的深まりを必ずしもみせていない。朱陸論争は明末清初＝十七世紀にもっとも激しさを増すが、それがそのまま日本にももちこまれた。中国渡来の朱陸論争にとびつき、明末の朱子学者（具体的には陳清瀾の『学蔀通編』）の陽明学批判の尻馬にのって、思想内容には全く無理解なままに居丈高に非難の言辞を弄したのは、かつて藤樹が論難した林羅山であった。藤樹が朱陸論争を知らなかつたわけではない。その藤樹が『王陽明全集』を披閲したり、「朱子晩年定論」・朱陸論には目もくれず、「大學古本」・致良知説に着目したことはいかにも賢明であった。そもそも藤樹は、朱子学の教法では入徳の効驗がなかつたことに疑問をいだいたのであった。関心事は「入徳」にこそあつた。朱陸のいづれに加担し、論争にどう決着をつけるか、などという閑議論は、藤樹にとつては當下の緊要事ではなかつたのである。

そこで、この書簡の最後で「大學古本を主として、今ほど抄を仕かけ申候」というのは、今や「大幸」を得た藤樹が、孔門嫡派の学術が発明されている「大學古本」を致良知説の立場から註釈を加え、解釈を施したことをいう。その所産が『大學考』『大學蒙註』

『大学解』『大学古本全解』などである。

いったい、中国近世の新儒教において『大学』がことのほか重要な視されたのは、彼らが正統——異端論の徵表とした次の二項目、(一)修己(性善説・自力主義) (二)治人(政治的有効性・治國平天下)を『大学』が包括して統一的に叙述しているからである。

『大学古本』が登場するや、『大学章句』の地位はゆらぎ、王陽明の良知心学が席捲した明末の思想界において、七十二家の『大學』解釈が生まれたという(劉念台の発言)。それほどまでに『大學』は思想表現する時に重用された緊要な經典であったのである。されどでは、王陽明との邂逅に転迷開悟の契機を得た藤樹が、致良知説に立脚して、他でもない『大學』それも『大学古本』を註解したその所産は、陽明学の単純なる亞流にすぎなかつたのか、あるいはそこに藤樹なりの特色が顯然とみられるのか否か、次に検討したい。

三、『大学』解釈の特色

藤樹は、『大学』本文全体に対する基本的理解として、次の如くいう。

蓋シ程朱・陽明皆先覺ナリ。吾何ゾ偏ムキニ祖ヌグ所アランヤ。今吾古本ヲ是トスル所ハ陽明ニ従ヒ、經伝の差別ハ朱子ニ従フヲ見テ、党同ノ私ナキ」可シノ知ル。吾ハ唯其至当ニ与セント希ノミ。(『大学考』)

程朱・王陽明のいずれにも盲従することなく「至當」を求めたという。独創的理解が形成されたことを予想させるのに十分な発言であ

る。それでは、至當を求めた藤樹の『大学』理解の特色が端的に開示されたのは、どこか。それは『大学』八条目のうち誠意と致知の二条である。両者は密接な関係をもつが、とりあえず『大学考』に依りつつ、その誠意説から解き明かしたい。

いったい『大学』は孔子の教えを曾參が記述したものであるから、『論語』の教えと矛盾する理解は誤りである。だから『大学』の誠意の意は、『論語』の絶四の母意の意と同義に解釈すべきである。ついで次の如くいう。

然ルニ意ノ字の解、大学ニハ心之所レ發也ト訓ジ、論語ニハ私意也ト訓ジ、異義アルニ似タリ。陽明モ不レ及バ深ク考フルニシテ從ニツ此ノ解ニ。今竊ニ考レフルニ之ヲ如シレ未ダレ鑒ナラ。

朱子は、意を已發作用と概念規定した。この意においてこそはじめて善惡は顯現するから、その意を誠にする工夫を「善惡の闘」とみて重視した。心の未發本体はもちろん善である。ただ、この本然の性は実際には氣質の性として現在する。故に氣質に制約されて已發作用するから、惡を結果する可能性がある。つまり、意は本体ではなく、あくまでも作用であるから、善惡いすれかに本来的に決定されているわけではない。この意味では価値的には、意は中立なのである。『大学』の意をこのように解釈した場合、『論語』の「母意」は通解できない。『論語』の意は否定さるべきもの、価値的には悪でなければならない。この隘路を打開する解釈として、『論語』の意を否定さるべき意=私意と解釈したのである。意に善惡が顯現するわけであるから、私意もまた、たしかに意ではある。しかし、それは意の全現態ではない。心が已發作用して私を結果した、その限

りでの一様態にすぎない。朱子は誠意の意を全現態としての意、如意の意を一様態の意と解釈したのである。一貫していないという藤樹の批判はまことに至当である。意の概念規定は朱子を踏襲した王陽明もまた藤樹の批判を免れることはできない。それではいったい藤樹は、心の所発・意・善惡をどのように考えていたのか。

イカントナレバ心ノ所^レ發スルハ、本来ノ靈賞、有リテ^レ善而無キ^レ惡者ナリ。

凡心ノ起發、有^レ善有^レ惡ハ、本ト心之裏面ニ意ノ伏藏アル故也。

然レバ則ハ^チ惡念ハ、意ノ伏藏ヨリ起發シテ、本心ノ發見ニアラズ。(私に改行句点を施した)

藤樹の「意」理解の根本が簡明に表現された重要な發言である。こ

こでまず注意されるべきは、「心を「本来」(本来心・本心)と「凡心」

とに分別した上で、それぞれの已發作用を「靈覺」「起發」と規定

していることである。そして「靈覺」は「本来」の已發(知覺)作用

であるが故にそれは「有^レ善而無^レ惡」であるのに対して、「凡心」

の起發」は「凡心」の已發作用であるが故に「有^レ善有^レ惡」なので

ある。つまり、惡は「凡心」に由來するが、しかし、心の全分その

ままが惡の原因なのではない。もちろん「本心」(本来心)が發現

して惡となるのでもない。そうではなくして、もともと心の内部に

伏藏している「意」が起發すると、惡になるのである。これが藤樹の「意」解である。藤樹がこのように考えたのは、いうまでもなく、朱子・王陽明の「意は心の發する所」という定義に対する根本的疑義に対する反省からである。それでは、「心が伏藏する」意を

もつばら惡の原因と規定した藤樹の立場から「意は心の發する所」を顧みた場合、そこにはいかなる問題点があるのか。いいかえるならば、朱子學・陽明學の誠意説に、藤樹はそもそもいかなる弱点を見たが故に先きのような「意」理解を創造したのであろうか。藤樹の次の發言をみられたい。

然ルヲ只發スル所ノミヲ認テ、善念モ意ナリ、惡念モ意ナリトスルトキハ、善惡ノ根源分明ナラズ。且ツ發スル所バカリヲ退治シテ、伏藏ノ病根ヲ省察克治スル講論ナキトキハ、端本澄源ノ功欠タルニ似タリ。

第一の弱點は、已發作用の場で顯現する善惡それぞれの根源が判然としないこと、それがために善を為し惡を去るにしても手がかりがないこと。

第二の弱點は、意^レ已發作用の場にすでに善惡が結果しているのに、やおらその意を誠にしようとする朱・王の誠意説は、もはや全くの手おくれの工夫論であること。

以上の二点が「意者心之所發」説に対する藤樹の疑義である。さればこそ、藤樹は善の根源は本心、惡の根源は心に伏藏する意と判然と區別したのである。いまや「意者万欲百惡ノ渦源」なのである。そして、この心の伏藏する病根としての意が、惡として顯現する前に「省察克治」すること、それこそが本源を端潛にする工夫であるという。実はこれが藤樹の誠意説なのである。

それでは、「意が心に伏藏する」というとき、この心と意の關係はどうなのであろうか。このことについて藤樹は、意者心之所^レ倚也。

という。意が心に伏藏するとはいうものの、心とは別体に意が存在するのではなくして、心そのものが本質的にもつ偏向性をいうのであり、心の偏向態を「凡心」という。だから、逆に「心也者意ノ源ナリ」ともいわれる所以である。「所倚」そのものについては、「大学考」ではとりたてて説明していないが、例えば『大學解』では

意ハ心ノ所倚、好惡ノ執滯、是非ノ素定、一切の將迎及ビ一毫ノ適莫、皆意ナリ

といふ。

となると、誠意の工夫とは、心の倚り^{かたよ}||意を無くすこと、凡心を本心に回帰させることということになる。いいかえるならば、『論語』の「母意」は「意ナシ」と読んで、意がすでに完全に払拭されて本来態を実現した聖徳を表現したものであり、『大學』の「誠意」は、現実には心が偏倚している（意が有る）学者が意を克治して本来態を求める工夫論ということになる。『論語』の「母意」とは「誠意」の工夫の終極の目標・最終結果なのである。両「意」字をみごと一貫させた解釈といえよう。

それでは、この意を誠にして、ついには意を無くす工夫をする実践主体は何か。もちろん「心」である。しかし、この心は本來的に偏倚の可能性を固有するから、この心そのままでは、それこそ偏倚して意を増殖するばかりであるから、意を誠にする熱源をもたない。しかも、なお、この心が主体たりうるのはなぜであろうか。藤樹の次の言表をみられたたい。

誠ハ純一無雜・真美無妄ノ本體即ハ良知也。

心は本體として誠を内具するがゆえに、その誠を熱源として、心

之所倚||意を誠にする工夫が可能なのである。本體としての誠を良知ともいう。いよいよ誠意の項の解説の最後に次の如くいう。

心之所倚、良知ノ誠ニ率フトキハ、倚ルトイヘトモ邪僻ニ非ズ。
倚ルヲ以不^レ倚ラニ至ルトキハ、倚ルモ亦不^レ倚ラノ理リナリ。
勿論ノコトナレトモ、誠意ノ立言、切実哉。精妙哉。

藤樹の誠意説に対する思い入れがひとしお深いものであつたことを如実に示す発言である。いったい、意が心に伏藏することそのこと自体を無くすることはできない。だから、誠意の工夫とは、すでに意を起発させてしまつてゐる心が、誠||良知に率つて、その意をもとの伏藏に返すことである。心は現実には「倚る」といえども、ともかくも心の本體である誠||良知に率う限り、いまだ「倚り」を克治しきれていなくとも、その心は邪僻||悪を結果とはしない。また、

この「倚る」心が「不^レ倚ニ至ル」とは、誠意の工夫の果てに心の倚る所が無くなり、意は伏藏に返つて、いまや心は良知||誠に完全に率い（逆にいえば、心は良知||誠の完全な制御下にあること）、心は本心として良知||誠の全現態として機能することをいう。この「不^レ倚ニ至ル」を『大學』の八条目で説けば、「致知」に相当し、これを藤樹は「良知ニ致ル」と読んだのである。

藤樹にとつては、良知とは実現さるべき究極の目標であつたのである。致良知を原陽明学の如く、「良知ヲ致ス」とは決して読まずに、「良知ニ致ル」と読んだのは、右の事情による。

もちろん、藤樹にとつても、良知は心が本来固有するものではある。しかし、藤樹の心——良知論は渾一論ではない。現成（あるがまま）の心が本来完全である良知を具有はするものの、この心の全

分が良知と渾一のものとして機能するわけではない。悪の原因はもっぱら意におしやつて、良知は善の純粹な推進者として、意から隔絶されている。良知は心のなかで別格の位置を占めるのである。意を伏藏する心はそれが起発して悪を結果することに恐懼しつつ、悪とは絶縁された良知にひたすら率がい、この良知に無限に近づくことを求めるのである。

以上、藤樹の『大學』理解を、誠意説・致良知説に焦点をあてて論究してきたが、次に藤樹のこの心性論を、原陽明学のそれと比較してみたい。

四、陽明学との比較

『年譜』の記載や、藤樹自身の告白に促がされて、藤樹は、陽明学を受容する際、王陽明もさることながら、むしろ王龍溪の思想に深く影響されて思想形成したことが、これまでの藤樹研究においてしばしば強調されてきた。王学右派の聶双江や羅念菴、中道派の歐陽南野や錢緒山などではなくして、王学左派の駿将王龍溪の思想を媒介にして陽明学を理解したことが、藤樹の陽明学理解、ひいては、藤樹晩年の思想を「宗教的」なものに導びいたのであるとまで指摘されてきた。

たしかに、藤樹が王龍溪の思想を素材に思想構成したこと、そのために藤樹後学においては、王龍溪の思想をいかに理解するかをめぐって、いわば「王龍溪問題」が論争されたほどであるから、藤樹学団に与えた王龍溪の影響が並々ならぬものであつたことは誰もが否定することはできない。この事実はそれとして、それでは、影響

の内実ははたしてどのようなものであったのであろうか。とりあえず、誠意説について論究したい。

「吾人一切の世情嗜欲は皆な意より生ず」(『王龍溪全集』卷一・三山麗沢録)「万病は皆な意より起る」(同上・卷十四、原寿篇贈存齋徐公)とのべたのは、他でもない王龍溪である。意を悪の原因とした藤樹の誠意説が、この王龍溪の「意」解に触発されたことは疑いない。しかし、王龍溪の場合、この「意」と「心」との関係は意は即ち心の流行、心は即ち意の主宰、何ぞ嘗て分ち得ん。(『王龍溪全集』卷十、答馮緯川〔〕)

といわれる如く、渾然一体のものである。藤樹の如く惡の原因者として心に伏藏しているのではない。王龍溪の場合、意は心そのものの流行[=]已發作用なのである。さればこそ、心は自己の流行である意を主宰可能なのである。そのことを

吾が心の主宰、これを性と謂ふ(『王龍溪全集』卷四、与獅泉劉子問答)

という。心が意を主宰する能力を性というのである。もちろんこの性は「天命」として万人に賦与されて「箇々円成」のものである。この性もまた心・意と別体のものではない。心は流行(=意)の場で背理(惡)の可能性をつねにもちながらも、さればといって惡を結果する熱源を切りすることなく、むしろその熱源をもとりこんで善を生む熱源に転化すべく、心意渾一論の立場をとる。されば心は自らが原因者であるが故に心はその惡を克治することが可能なのである。王龍溪の場合、あくまでも体用渾一論、心即理説の基礎の上に主張された誠意説なのである。この点は、藤樹の誠意説とは大

きく異なるものといわざるを得ない。藤樹がついに心即理説を主張しなかつたことを、ここであらためて想起していただきたい。藤樹の心・意・良知論では、とてもとも心即理とはいはしなかつたのである。

「意」の字義解釈ではいかにも王龍溪のそれに酷似する。しかし、王龍溪は、心それ自身がもつ、悪を克治する能力、自力による自己救済能力を高唱する（良知現成論ともいう）。藤樹は、心が意を伏藏するが故にそれが起発して惡を顕現することをおそれる。されば、この心は良知のもつ意を克治する能力を全面的に信頼してそれによりすがることとなる。この良知は本来具有するとはいえ、これでは、「良知信仰」といわれてもやむを得ない。もし、この良知がとことん心とは別体のものであることを強調するならば、「」つきではあるが「他力」信仰といつてもあながち過言ではあるまい。

王龍溪その人の思想もさることながら、『王龍溪全集』の中でし

ばしば論究され、そこで紹介されている楊慈湖の不起意説が藤樹の思索を刺戟したのではないか。藤樹が『慈湖遺書』を披閲した形迹は認められないが、楊慈湖の影響は十分に考えられることである。楊慈湖（楊簡、字敬仲、号慈湖、一一四六—一二三六、陸象山の高弟）の主著の一つが『絶四記』である。この論文は『論語』子罕篇の意・必・固・我を絶つことを主題とした論文である。惡の原因を意（意念）とみた楊慈湖は、『論語』の絶四の教を孔門の宗旨とみて、不起意説を主張し、他方、『大學』の誠意説そのものは孔子の教ではないとこれを全面的に否定したのである。

王龍溪は、楊慈湖の誠意説否定論は承認しなかつたし、不起意説

も楊慈湖の説くままには採用していない。しかし、意を惡の原因とみる楊慈湖の問題視角は援用してそれを良知心学にくみこんで立論したのである。藤樹が、楊慈湖が『大學』の誠意説を全面的に否定したことにくみしなかつたこと、楊慈湖と同様に意を惡の原因とみたこと、は王龍溪の楊慈湖理解と等しい。

しかし、王龍溪は誠意の意を心の所発・已發作用とみてこれを意の本義と措定し、『論語』の母意の意を私意と解して本義の一歪曲態とみる。これに對して藤樹は、逆に、意を価値的には全く否定的にとらえて、誠意とは母意を目的とする工夫であると説く。この藤樹の誠意―母意論は、楊慈湖の不起意説の延長上に構築された立論である。

王龍溪が良知心学―自力主義を徹底化させたのに対しても、藤樹の立論はむしろ「他力」信仰に大きく傾斜することとなつた。両者は等しく楊慈湖の不起意説を思索の素材としながら、全く機能を異にする誠意説を構築していることに、あらためて留意したい。

藤樹が、朱子・王陽明の誠意説に對して懷いた疑問点の一つ、善惡の根源來處が分別できていないではないか、ということに対しても、心のうちに、良知（本心・誠）を善の、意を惡の根源來處と判然と分別して措定して、この疑問を解消したわけだが、この疑問といい、それに促された解答といい、これこそが藤樹の誠意説が実に藤樹の獨創に係るものであり、藤樹の心性論の特徴をもつともよく物語るものである。

もう一つの疑問点は、已發作用の場にすでに善惡が結果しているのに、今さら為善去惡するのは誠意の工夫論としてはもはや手遅れ

ではないか、というものであつた。藤樹の誠意説はこの疑問にもそれなりに答えるものであったわけだが、この疑問そのものは、藤樹の創見とはいいがたい。すでに王陽明再伝の弟子の王一菴⁽¹²⁾が同様の疑問を提示して「意は心の主宰」とする誠意説を創出している。また

藤樹と活躍期を等しくする劉念台（一五七八—一六四五）もまた同様の疑問を提示して「意は心の存する所」と規定して特異な誠意説を提唱している。王一菴・劉念台・藤樹それがお互いにその存在を知らないままに、朱子・王陽明の誠意説に対して同一の疑問から出発して、誠意説を再解釈していたのである。三者は「意」曰「發作用」説に対し同一の疑問を共有しながらも、藤樹はさらにそれに併せて、善惡の根源來處が判然と區別されていないと疑問視した。ここに藤樹の朱子学・陽明学理解の特徴があった。三者は同案の疑問に促がされながら、王一菴・劉念台の誠意説が「本来主義」を深化させ、自力による自己救済の徹底化を求めていたことを想起するとき、藤樹の構築した誠意説がいかに特異なものであり、彼の心性論の獨創性が那邊にあつたかを如実に物語るものである。

しかし、それもさることながら、右の事実は、日本・中国の儒學思想界において、朱子・王陽明の誠意説をめぐる思素探究が同時進行していたことを何よりも雄弁に立証するものである。

五、おわりに

藤樹と陽明学との関係については、無善無惡説、當下説など、残された課題はすくなくない。これらの主張もまた上述した心・意・良知の構造を基本にえた上での立論であることは言をまたない。

それらは、藤樹後學が思想運動・信仰活動を展開するなかで、藤樹思想の特徴を増幅した嫌いがあるので、その究明は藤樹後學の研究と併せて、後考にまちたい。

かつて荒木見悟氏は、朱子学・陽明学を性格規定した上で、日本陽明学運動を総括して、中国における陽明学のめざましい發展に比べて、日本のそれ（陽明学——吉田注）は動きが極めて緩慢であり、特に禪的活動主義を媒体として、定理論打破の革新氣運をもりあげる氣魄など、到底持合せていかなかった。

といわれた。⁽¹⁴⁾また、さらに、日本古学派についても、

宋明思想の外にあって朱子学を超克しようとした日本古学派と、宋明思想の流れの中において朱子学を超克しようとした陽明学と、何れがラジカルに理意識の打破に成功し得たかは明らかであろう。もちろん日本古学派には、それが生れ出づべき歴史的必然があつたであろうが、低調な陽明学の動きに引きかえ、古学派が朱子学を圧倒するほどの盛況を見せた元禄から享保にかけての日本思想界の意識運動の限界が、そこに露呈しているように思われるるのである。

この荒木氏の発言は、日本近世の儒學思想界において、所謂「本来主義」がいかに機能したのか、を斯学に鋭く問うた問題提起であった。

古義學・古文辭學が、「本来主義」の外に出たことによつて「本来主義」のもう活力を代價にして、はじめて獲得したものとはいひ

たい何なのか。それらを包括的に検討することも江戸期の儒学に与えた「本来主義」の意義を考える重要な作業である。しかし、それもざることながら、「宋明思想の流れの中において朱子学を超克しようとした陽明学」を肯定的に受容して、ともかくも「本来主義」の内に留まって「本来主義そのものの深化」を企図した藤樹及び樹後学の思想を検討することもまた、江戸期の儒学思想界において

「本来主義」の果した機能を発明することになるものではあるまい

か。

藤樹の心・意・良知の構造は、本来主義を標榜しながらも、中国の陽明学左派が展開した良知現成論とは対極的位置を占めるものであつた。良知現成論の批判者であつた王一菴・劉念台といえども、心の主宰性を強化し、自力主義を徹底化させる方向で苦思した人々であつた。良知現成論が、悪をも結果しかねまじき熱源を丸ごとかえこんで、自力による自己救済・自己実現を高唱し、定論打破の革新的気運に燃えていたのに比較するとき、藤樹の本来主義は著しく生彩に乏しいものといわざるを得ない。

しかし、だからといって藤樹の心性論の成果を単純に貶謫すべきことではない。悪の原因である「意」を心が本質的に伏藏すること、いかえるならば、現存する人間（＝心）は背理（＝悪）の可能性が避け難いものと認識し、伏藏する意の起発を危惧するからこそ、その「意」から隔離された良知に帰依遵法せんとしたのである。悪への可能性を本質的に具有するという意識が強烈なだけ、それがだけ悪からのがれたい・救われたいという願望もまた切実である。藤樹は、その当の人間（心）があるがまま（現成）の自力だけ

では、この悪より自己を救うことはできないと観念した。人間の弱さを考えるとき、藤樹の立論もまた充分に理由のあることである。この藤樹の本来主義はその外に出たといわれる古学・古文辞学の立論構成を考えるときにも、一つの鏡として参考になるはずである。

注

(1) 中江藤樹思想の研究史については、木村光徳氏『藤樹学の成立に関する研究』序論第三章、研究史の回顧、参照。

(2) 吉本謙編『陽明学』、東敬治編『王学雑誌』、明善学舎刊。

東敬治編『陽明学』、陽明学会刊。石崎東国編『陽明』、大阪陽明学会刊。石崎東国等編『陽明主義』、大阪陽明学会刊。

などのことを指す。いずれも右の機関紙は、明治期後半から大正前期における陽明学運動・陽明学研究を知る上で豊富な材料を提供するものであり、藤樹の顕彰・研究に従事した人々は軽重厚薄のちがいはあるものの、これらに何らかの形で関係があつた。なお、右五種の機関紙は、木耳社から影印刊行される予定である。

(3) 日本陽明学を体系的に叙述したものの嚆矢は高瀬武次郎著『日本之陽明学』（明治三十一年。鉄華書院刊、鉄華書院は吉本謙の經營したもので雑誌『陽明学』はもとより、陽明学関係書の刊行に意欲を示した）。高瀬のあとを襲つたのが井上哲次郎著『日本陽明学派之哲学』（明治三十三年）である。この書は後の日本陽明学研究の軌道をしめたもの。

(4) 例えば、山下龍一著「中国思想と藤樹」(『中江藤樹』解説論文、岩波書店、日本思想大系所収)。

(5) 例えば、尾藤正英著『日本封建思想史研究』第一部第三章「中江藤樹の思想形成」、玉懸博之著「中江藤樹の「中期」の思想」(『文化』三十五号所収)など。

(6) 特に誠意説に焦点をあてて論究しようとするのは、そこに藤樹の陽明学理解の特色がもつともよくあらわれているからである。従来の藤樹研究、特に晩年における陽明学受容を検討する際、誠意説が特異なものであることは、前掲の、木村・高瀬・井上・尾藤の各著書、さらに、山本命著『中江藤樹の儒学——その形成史的研究』一、ハ、第三期、藤樹学の成立とその展開。(風間書房)。源了円著『近世初期実学思想の研究』第四章、中江藤樹の実学觀とその心学(創文社)など、いずれも誠意説に着目して分析を試みておられるが、どれも正鵠を得ていない。中国における誠意説の展開をいささか解明してきた筆者に本稿執筆を促した動機である。

(7) 王陽明が朱子学に訣別宣言した『朱子晚年定論』その後にまきおこった朱陸論争の一端については拙稿「王陽明の『朱子晚年定論』について——明末清初朱陸論序説——」(中國哲學論集、特別号、一九八一年)『朱子晚年定論』の継承——明末清初朱陸論の一端(荒木先生退休記念中国哲学史研究論集所収、一九八一年)参照、この朱陸論争の日本における展開について拙稿「江戸後期の朱陸論」(近刊)参照。

(8) 朱子・王陽明の誠意説については拙稿「王陽明の思想」

誠意説について——」、東北大学教養部紀要(十五号、一九七七年、参照)。

(9) 朱子学の性善説、陽明学の無善無惡説がともに自力主義の表現であることについては拙稿「性善説と無善無惡説」(『中國における人間性の探求』所収、創文社、一九八三年、参照)。

(10) 楊慈湖については、荒木見悟「陳北溪と楊慈湖」(『哲学』第六号)、牛尾弘孝「楊慈湖の思想——その心学の性格について——」(中国哲学論集、第一号)参照。

(11) 王一菴の誠意説については拙稿「王一菴の思想——誠意説をめぐって——」(日本中国学会報一十九集、一九七七年)参照。

(12) 劉念台の誠意説については岡田武彦「劉念台の誠意説(哲学年報十四輯)、荒木見悟「意は心の存する所——劉念台思想の背景——」(中国における人間性の探求)所収)、参照。

(13) 藤樹の良知論が藤樹後学によって良知信仰に大きく傾斜していくことについては、木村光徳「戴祈考——岡山学派の思想——」(池田末利博士古稀記念・東洋学論集)所収、一九七〇年)参照。藤樹学の性格を考えるとき、大きな示唆を与える論考である。なお、藤樹後学については、木村氏が主に『藤樹研究』に発表された一連の業績を参照されたい。

(14) 「貝原益軒・室鳩巢」所収の解説論文。日本思想大系所収、岩波書店、一九七〇年。この問題をうけて、日野龍夫「儒学思想論」(近世思想論)所収)は江戸期の儒学の性格を論究している。