

春日潜庵の誠意説前史

吉田公平

はじめに

春日潜庵は文化8年（1811）8月3日に京都烏丸に生まれ、明治11年（1878）3月23日に平野別邸にて死去する。享年68歳。幕末維新期の激動期に、久我通久家の家政を仕切る中で、朝廷方の謀臣として活躍する。所謂安政の大獄に連座するなどの事もあるが、維新後まで生き延び、奈良県知事などを拝命したりするが、晩年は隠棲して後学を指導する生活を送る。この春日潜庵のことについては、安政の大獄に連座したその前後に著書が処分された形跡があること、春日潜庵の逝去した後に御子孫の方々の全集編纂が試みられるが業半ばにして頓挫したことなどがあつて、春日潜庵の思想的営みの全体像が見えにくい。とはいえ、春日潜庵が陽明学を尊重したこと、心性論としては、

明代末期の劉念台の誠意説を首座にすえていたことは、広く知られている。特に、先に森博氏と協同して読解した村上作夫の『東遊日記』は最晩年の春日潜庵の思想が端的に記録されている。村上作夫が春日潜庵に入門したのは明治6年の事であつた。春日潜庵63歳の時である。『東遊日記』は明治6年7月1日から10月5日に及ぶ従学日記である。当時の師弟の問学の風光が如実に示されている貴重な記録である。村上作夫はこの後、山田方谷にも参学しており、その記録は岡本巍によつて『師門問辯録』として明治35年に編集刊行されている。幕末維新期に儒学思想を哲学の中心において思索し、併せて政治家として活躍した人物としては、この山田方谷と春日潜庵が天下の双壁であるというのが、当時の評価であつた。二大巨人に直参する機会に恵まれた村上作夫は誠に果報者であつた。その意味では『東

『遊日記』と『師門問辯録』とは、この竜虎の息吹を今に伝える宝物なのである。しかし、『東遊日記』は紹介されたばかりである。この『東遊日記』を温めておられたのは森博氏であった。森博氏は長年にわたり、村上作夫を追い続けて丹念にその伝記を研究され、その過程で『東遊日記』を見出された。村上作夫と『東遊日記』の紹介ということ はあげて森博氏の功績である。森博氏とともに『東遊日記』

を読むうちに、この『東遊日記』が春日潜庵の晩年を生き生きと伝えるものであることをひしひしと感じながら、興奮状態で読解作業を続けたことを鮮明に記憶している。春日潜庵を改めて考えてみようとなつた。森博氏はその意味ではわたしの恩人である。その成果が「東敬治主幹『陽明学』に於ける春日潜庵」(東洋古典学研究18号。2004年10月)。「春日潜庵の晩年―村上作夫『東遊日記』の世界―」(東洋大学アジア文化研究所『研究年報』39号。2005年2月)。「春日潜庵先生叢書のことなど」(東洋大学東洋学研究所『東洋学研究』42号。2005年3月)。「村上作夫の『東遊日記』について」(森博氏と共著。東洋古典学研究19号。2005年5月)である。春日潜庵の政治活動を追う能力もゆとりもない。また、

生涯における儒学思想の形成・展開を見るまでに基礎調査が行き届いていないので、本稿では、春日潜庵が魅せられた劉念台の誠意説が誕生する経緯を述べ、さらに一旦は魅せられながらも、それから距離を置くようになった理由を考えてみることにしたい。

一 朱子学における誠意説の淵源

誠意説とは『大学』の八条目の第三条目である。朱子は『大学章句』を書き上げる上で、最も腐心したのがこの誠意説であった。逝去する三日前までよりよき注釈に改めようとしていたと王白田の『朱子年譜』はいう。なぜ、それほどまでに朱子は誠意説の措辞に気を配ったのか。その理由の一つは、『大学』の三綱領・八条目の仕組みにある。三綱領(明德を明らかにする・民を新たにする・至善に止る)とは、天賦の明德を自力で発揮すること。目前の他者に働きかけてその意識を革新すること。民が自力で自らの明德を革新するように促すこと。その際に至善(根本原理)に立脚すること。をいい、文字通りの綱領であり、一般原則をいう。八条目とはこの三綱領の具体的な実践細則をいう。のちに登場する朱子学批判には大別、二通りある。一つ

は三綱領そのものを認めないもの。その典型は朱子学の『大学』解釈の前提に置かれている性善説を認めないものである。この批判は主に儒教の外からなされた。言い換えるならば、儒教の性善説に立脚するものは三綱領そのものを否定することはない。元の「親民」を朱子が「新民」に変えたことに抗議したのは王陽明であるが、三綱領という仕組みを否定することはしていない。

むしろ、論議が沸騰したのは、八条目の方である。その遠因は朱子の八条目の組み立て方であった。三綱領と八条目を知行論を加味して図式的に説明すると、以下のようになる。「明明徳」⇨格物・致知・誠意・正心⇨修身。新民⇨齊家・治国・平天下。止善⇨八条目全体の基地。知⇨格物・致知。行⇨誠意・正心・修身。齊家・治国・平天下。この八条目の後半の修身・齊家・治国・平天下の項目は『孟子』にあり、『大学』は前半の格物・致知・誠意・正心を新たに附加したところに独自性がある。『大学』がことさらに脚光をあびることになったのも、この前半の四条目あればこそのである。いわば「修身」の内容として附加されたのである。後半の四条が社会倫理への促しと見ると、前半の四条は個人倫理への促しに相当する。確かに「修身」

の一条は個人倫理の促しではあるが、この「修身」はこれだけでは個人倫理を促すにしてもあまりにも素っ気ない。「前半の四条を「修身」の内容説明であると位置づけて、その解釈に精力を傾注したのは、個人倫理を強調する必要があったからである。それは個人倫理に論議を集中する仏教と道教が大きな支持を受けているという事情がある。それに対抗して、個人倫理を準備し、その個人倫理がそのまま社会倫理に連結することを、性善説に立脚して構築して、儒教の正統性を主張することを焦眉の急とした。

『朱子語類』等を見てもあれこれの議論が多方面に亘ってなされている。それらは朱子と門人たちが立ち向かった問題群の多様性をそのままに反映するものではある。その中であつて『論語』『大学』『中庸』『孟子』のいわゆる『四書』の解釈をめぐる問答がことのほか多い。それも文面の字義をいかに解釈するかということは、その「大義」を探求する過程であつた。その「大義」論の基礎をなすのが心性論である。誠意説解釈もテキストとしての『大学』の字義解釈が目的であつたのではない。字義解釈を借りて「身を修める」主人公を立ち上げる論理体系を構築することが目的である。

『大学』の誠意説に施した朱子の注釈を吟味する前に、その淵源となった課題を先に検討しておきたい。

二 朱子の兩人交戦論―二心論

『河南程氏遺書』卷二上に次のような語録が記録されている。

胸中にいつも二人の人間がいるみたいだ。善いことをしようとすると、悪い人がそれを邪魔しようとする。善くないことをしようとすると、羞悪（はずかしい）と思う人がいる。もともと二人がいるわけではない。これはちようど（胸中で）二人が戦っている験（成果）である。どんな生き方をするのか（志）をしっかりとさせて気（身体機能）を混乱させなければ、確かな成果が得られる。

有人胸中常若有兩人焉。欲為善、如有惡以為之間。欲為不善、又若有羞惡之心者。本無二人、此正交戦之験也。持其志使氣不能亂、此大可驗。

この語録の全文を「遺書云」として引いて、胡季隨は張南軒に次のように問いただした。

いったいどのようにしたら生き方をしっかりさせられ

るのですか。生き方をしっかりさせたいと努力しているときに、（善と悪との）二者がまだ胸中で戦っているとしたら、どうしたらいいのですか。

不知如何而持其志。方其欲持志之時、而二者猶交戦於胸中、則奈何。（『南軒集』卷三十二。答胡季隨）

張南軒は、この質問に対して次のように答えている。

生き方をしっかりとさせるといふことは、主一（目指す方向から反れない）ということである。もし、生き方をしっかりとさせたいと努力しているときに、二者がまだ胸中で戦っているのは、主一しきれていないのです。生き方が確立していないからです。

持志者主一之謂。若曰欲持志之時、二者猶交戦於胸中、是不能主一也。志不立也。

「志立たざればなり」と云われても埒が明かないかなとも思うが、胡季隨は張南軒のこの返書を頂いて、得心がいったのか否か。それは分からない。

二者の交戦論を仕掛けたのは程子である。しかし、程子に始まるものではない。「照心・妄心」論、真仮論、主人公論など、この二心論の展開する胚胎はあったといえはあった。それを儒学の世界に取り込んだ立役者が程子であっ

たということである。本性は善である、あるいは本来は完全であるという本来主義を立て、生身の現実態をこの本来性と対比する、所謂「本来性・現実性」の思惟の仕組みに着目するようになれば、本来性のままに作用する心と本来性を順調に発現できない心という振り分け論を組み立てて、わたしたちは、その二心の葛藤に苛まれているという自覚が生まれるのは、いかにも自然なことである。二心の葛藤にいかにも処置するか。程子が提出したこの課題については実は朱子一門の師弟が問答したその語録が『朱子語類』に記録されている。

それを紹介する前に一言述べておきたいことがある。

中国近世の新儒教に与した儒学者たちの葛藤論が、なぜ二心論という形をとったのか。有り体に言えば、それは先にも述べた、「本来性・現実性」という対抗関係を軸にして思考しているからである。このような説明では或いはわかりにくいかもしれない。言い換えると、本性は善である、或いは完全であるということに、倫理学の基礎をおいたことの帰結である。視点をかえて同じ事を説明することにする。もし、超越神が指し示した戒律を守り得ているか否か。その結果を神が審判して救済するか否かを決定する、という

超越神による救済を眼目とする信仰であれば、己の内部における二心の葛藤は第一義的な主題にはならない。あくまでも我々の外にまします神の教え諭した戒律を守り得ているか否かが主題になる。いわゆる神との対話が主題になる。この場合でも、戒律を守ろうとする信仰者とサタンに誘惑されて守るまいとする背教者という意味での二心論はあり得る。しかし、これは信仰者内部の二次的な二心論にすぎない。これと対比すると、儒学の二心論はあくまでも無神論の内部葛藤論であることが明晰になる。新儒教の一特色である。

胸中に二人の人間がいるみたいだという比喻をそのまま用いているところもあるが、その二人を天理と人欲に配当して「天理と人欲が戦っている現場」（天理人欲交戦之機。卷116。卷119。）（天理人欲交戦處。卷140。）あるいは「善と悪が戦っている」（特以其善悪交戦而言爾。卷140。）または「良心と私欲が戦っている現場」（当良心与私欲交戦時。卷24。）とも表現されている。朱子がこのように二項対立の図式に配当するのは、元々の程子の発言に促されたことだが、この二項対立の構図を『大学』の誠意説に組み込んで発言していることが興味深い。先に

引用した 程子の発言に続けて次のようにいう。

程先生のこの発言は、それこそ意が誠にならず（本来性のままに作用せず）、心が実になっていない（真実に樹立していない）ことをいうのです。大概意が誠にならないとは、明白にわたしに内在する賊のせいです。わたしが上ろうとすると、彼は引きずりおろす。わたしが進もうとすると、彼は後ろにひき戻す。人間らしく生きたいと願うものは、何を置いてもこのことを是非とも明察すべきである。

程子此語、正是言意不誠、心不実處。大凡意不誠、分明是吾之賊。我要上、他牽下来。我要前、他挖教去後。

此最学者所宜察。（『朱子語類』卷69）

『大学』の誠意は「善悪の関」とは朱子の言葉である。

確かに「意」は、善悪が、あるいは天理・人欲が、良心・私欲が交戦する修羅場である。朱子が『大学章句』でこの「誠意」の項目に注釈するに当たり、最後までその措辞に腐心した所以である。この二項対立論が『大学』誠意説に関わるものであったことを示す語録をもう一例、紹介する。

『大学』の誠意章について、先生はいわれた。たとえば、ある人が善いことをしようと思っても、善いこと

をしたくないと言う気持ちが邪魔をする。悪いことはやめようと思っても、それでも悪いことをしたいという気持ちが邪魔をする。

説『大学』誠意章。曰。如今人雖欲為善、又被一箇不欲為善之意來妨了。雖欲去惡、又一箇尚欲為惡之意來妨了。（『朱子語類』卷16）

人間の心理が一筋縄ではないことをわきまえていた朱子の本領が、この二項対立論によく現われている。

この二項対立論を二心論として展開し、その延長で程子の「以心使心」を解釈する。少し長い引用になるが、朱子の二心論の構図がよく分かる語録なので、次に紹介する。

人間には二通りの心があるだけだ。一つは正しい心であり、もう一つは正しいくない心である。ともかくこれは正しくない心だと知ってこそ、この正しくない心を知った心が、正しい心なのである。そこでこの正しくない心を知って、その正しくない心を統治するのは、正しくない心を知るのが「主人」で、あの正しくない心とは「客人」です。つまりはこの主人になるものである客人を統治し、常にこの正しくない心を知るものをしっかりと主人にして、放失させないである。

これとは別に心を探し求めてそれを正しい 心と喚ぶ
のではありません。(中略)。程子がいつている「心
で心を使う」とは、このことなのです。皆さんはとも
すると(程子のこの発言を)「二つの心」であると疑
っておりますが、ともかくも正しくない心を知って、
その正しくない心を統治するのだと言うことを分つて
いないのです。

人只有両班心。一箇是是底心、一箇是不是底心。只是
才知得這箇不是底心、只這知得不是底心底心、便是是
底心。使將這知得不是底心去治那不是底心。知得不是
底心便是主、那不是底便是客。便將這箇做主去治那箇
客、便常守定這箇知得不是底心做主、莫要放失、更那
別討論心来喚做是底心。(中略)。程子所謂「以心使
心」、便是如此。人多疑是兩箇心、不知只是將這知得
不是底心去治那不是底心而已。(『朱子語類』卷16。3
77頁)

この「兩人」論或いは「両心」論の対立構図は、あの『書
経』大禹謨の「人心惟危、道心惟微、惟精惟一、允執其中」
の「人心・道心」として展開される。この「人心・道心」
論をめぐる師弟問答はにぎやかであるが、それは朱子が「中

庸章句序」で次のように措辞したことが議論に火を点ける
ことになった。

考えてみると嘗て以下のことを立論した。心が虚靈な
る知覚作用をするという点はみんな等しいのです。そ
れなのに、その心に人心・道心という違いが生まれる
のは、身体としての私に基因されると人心となり、本
性としての正しさに基因すると道心となり、そのため
に知覚の働きが異なるのです。その結果、(人心が主
導権を握ると)心は危殆に瀕して安定せず、本性は微
妙なままに発現し難くなります。しかしながら人間は
必ず身体が有りますから、上智の人でも人心という現
れ方を無くすることはできません。また人間は必ず本
性を固有しますから、下愚の人でも道心という現れ方
を無くすることはできません。人心と道心の二者が心に
雑居しているのです。この心を統治する仕方をわきま
えないと、心(実存するわたし)はもともと危ういの
にいつそう危うくなり、本性はもともと微かなのにい
つそう微かになり、天理としての公は結局は人欲とし
ての私に打ち勝たない。だから、精緻に観察して人心
と道心の違いをはつきりとさせて主客を混同させない。

專一に保持して「本心」としての正しさを維持してそこから乖離しない。このことに努力してすこしも中断せずに、必ず道心をいつもわたし自身の主人公にして、人心はいつも道心の命令に従うようにさせる。そうするとともに危うい存在であるわれわれは安定し、微妙であった本性が自己発揮して、あらゆる振る舞いに、自然と（中庸・中正を）過ぎるとか、及ばないとかの差謬は起らない。

蓋嘗論之、心之虚靈知覺、一而已矣。而以為有人心道心之異者、則以其或生於形氣之私、或原於性命之正、而所以為知覺者不同。是以或危殆而不安、或微妙而難見耳。然人莫不有是形、故雖上智不能無人心。亦莫不有是性、故雖下愚不能無道心。二者雜於方寸之間、而不知所以治之、則危者愈危、微者愈微、而天理之公卒無以勝夫人欲之私矣。精則察夫二者之間而不雜也。一則守其本心之正而不離也。從事於斯、無少間斷、必使道心常為一身之主、而人心每聽命焉。則危者安、微者著、而動靜云為、自無過不及之差矣。

ここでの立論は嘗て朱子が「戊申封事」で開陳していたことであった。そのために冒頭の四字が措定されたのである。

朱子が人心・道心を「二者」と捉え、それを主・客關係に措定しているが、「心」の有り様をそのように表現したままでであつて、二人の人間が同居している、二重人格が人間の常態であると言おうとしているのではない。そうではなくして、身体として実在するわたしという人間の存在様態は所詮は「人心」という姿を取る。その人心としてのわたしは、本性のままに発現する「道心」を自己内他者として措定し、その道心の指示命令に従いなさい、ということをお願いするのである。自己内他者との対話と言つてもよい。しかし、この他者は自己内他者であるが故に、この対話はモノローグでしかなく、ダイアローグにはならない。朱子は対話する他者を心外に措定することはしていないのである。自力主義の一つの帰結である。いったい朱子にとって他者は存在したのか。あらためて考えてみるのが肝要であろう。

朱子の思考に、この閉ざされた対話構造を打ち破るかもしれない契機が無かつたわけではない。『大学』十章の「絜矩」に関連して、門人が『論語』公冶長篇の「子貢曰、我不欲人之加諸我也。吾亦欲無加諸人。子曰、賜也、非爾所及也」を、「絜矩」のことですかと質問すると、朱子は「然。但子貢所問、是對彼我説、只是兩人。絜矩則是三人

爾」。或いは「此是兩人、須把三人看、便見。」と答えて
いる。（『朱子語類』卷16。）勿論、ここでいう兩人とは
自己と自己内他者のことではない。彼と我とがここでいう
兩人である。絜矩とは二人称關係を越えて三人称の視点を
導入することだという発言は注目値するが、この視点が「人
心・道心」（二心）論に導入されなかった。

朱子の「人心・道心」論が『大学』誠意説の一翼であつ
たことを確認して、次に王陽明の二心論批判を検討するこ
とにしたい。

三 王陽明の二心論批判

王陽明の最初にして最愛の弟子であつた徐愛は次のよう
に質問する。

徐愛が質問した。朱子さんが「中庸章句序」で「道心
がいつもわたし自身の主人公にして、人心はいつも道
心の命令を聴く」と言っています、王陽明先生の『書
経』大禹謨篇の「人心惟危、道心惟微、惟精惟一、允
執其中」の解釈から推測しますと、朱子さんのこの解
釈には、弊害があるのではありませんか。
先生はいわれた。そうです。心は一つです。人の作為

が介在しないのを道心といいます。人の作為が介在し
たのを人心といいます。人心が本性のままに発現して
正しい現れ方をした場合が道心です。本来的に道心で
ある者が本来の正しさを喪失した場合が人心です。初
めから道心・人心という別体としての二心が有るので
はありません。程子が「人心は人欲であり、道心は天
理である」と言っているのは、表現の当相は別体に分
析しているようですが、言おうとしている意味は正し
いのです。仮に、朱子さんのように「道心が主人公に
なり、人心はその命令を聴く」というのは、心（実存
するわたし）を命令する者と命令を聴く者の二人に分
裂させることになります。天理と人欲とは同時存在し
ませんから、天理が主人公になり、人欲がその天理の
命令に従うということはありません。
愛問。「道心常為一身之主、而人心每聽命。」。以先
生精一之訓推之、此語似有弊。
先生曰。然。心一也。未雜於人謂之道心。雜以人偽謂
之人心。人心之得其正者、即道心。道心之失其正者、
即人心。初非有二心也。程子曰人心即人欲。道心即天
理。語若分析。而意實得之。今日道心為主而人心聽命。

是二心也。天理人欲不並立。安有天理為主、人欲又從而聽命者。（『伝習録』上巻）

解釈のむずかしい問答である。先に程子の発言に対する王陽明の理解を説明することにする。程子の「人心即人欲、道心即天理」という理解は、朱子一門では疑義を招いた立論であった。人心と道心を一心の二様態とみるのではなくして、まるで全く別体のものであるが如く解釈できるからである。しかるに二心論を否定する王陽明はこの発言を肯定する。なぜかという、我々の存在行動の熱源は天理であるか人欲であるかの二者択一であるという認識が前提にある。人欲（欲望一般ではなくして、閉ざされた個人的欲望）を熱源とするや、その時の有り様は「人心」であり、天理を熱源とする場合の有り様は道心であるという。天理・人欲が並立・同居することはあり得ない。並立しないのだから、片方が主人公になり、もう一つの方がその命令を聴くという主従関係そのものが成立しないという。

徐愛が王陽明の『書経』の「惟精惟一」の解釈を持ち出して、朱子との齟齬を問いただしているのは、『伝習録』のその直前に記録されている語録が、王陽明の「惟精惟一」の解釈を端的に示しているからである。そこでは『論語』

雍也篇の「君子博学於文、約之以礼、亦可以弗畔矣夫」の解釈と連動する。問答は次の通りである。

徐愛が質問した。先生は「博文」を「約礼」する努力となさいます。深く考えたのですが、未だに理解することができません。お教え下さい。

先生がいわれた。「礼」とはとりもなおさず「理」ということである。「理」が発現して見ることのできるのが「文」である。「文」が「隱微」なままにあつて見ることのできないものを「理」という。「礼」というも「理」というも「文」というも、一つの事である。「約礼」とは「この心」を天理（礼）そのものに行うとすることである。「この心」を天理そのものに行うとするなら、「理」が発現する場に即して努力することです。例えば、親に事えるという場に発現する場合、親に事えるという場で、この天理を保持することを学ぶことです。（中略）。これこそが「博く文に学ぶ」ことであり、これこそが「約礼」という努力です。「博文」とは「惟れ精」であり、「約礼」とは「惟れ一」のことです。

愛問。先生以博文為約礼功夫。深思之、未能得略。請開示。

先生曰。礼字即是理字。理之発見可見者謂之文。文之
隱微不可見者謂之理。只是一物。約礼只是要此心純是
一箇天理。要此心純是天理、須就理之発見處用功。如
發見於事親時、就在事親上学存此天理。(中略)。這
便是博學之於文。便是約礼的功夫。博文即是此精。

約礼即是惟一。(『伝習録』上卷)

『論語集註』に引く程子の説も朱子の注釈も「博文」と「約
礼」を二つに分けて解釈し、両者が相互に補完することに
よつてはじめて道に背かないという理解になっている。『書
経』大禹謨の「惟精惟一」については朱子はさまざまなか
とを述べているのだが、次の発言は明解である。「精」
とは人心と道心を精緻に区別することであり、「一」とは
守ることが固いことである」(『朱子語類』卷78。尚書一、
大禹謨)。要するに朱子是对になる鍵概念をひとまず分け
て別々の努力項目とし、両者の努力が相互に補完するとい
う仕組みを考えていた。それに対して王陽明は『論語』の「博
文約礼」にせよ『書経』の「惟精惟一」にせよ、実態は一
つの努力項目であるのを、視点をかえ力点を異にして表現
しているだけだという。だから、同じく『書経』大禹謨の「人
心惟危、道心惟微、惟精惟一、允執其中」の人心・道心、精・

一を二項に截然と分けて、そのうえで統合補完するという
努力論を取らない。王陽明が問題にしたのは、道心・人
心を截然と二心に分けてそれを主・客或いは主従に配当す
ることに異議を申し立てたのである。この点については既
に朱子一門において議論が沸騰していたことが、『朱子語類』
の当該箇所をみれば歴然としている。そこでは朱子は二つ
の心があるとは言っていない。わたし達はあくまでも統一
的人格の主体者(心は一つ)であるが、その一つである心
が二様態を示すことを『書経』の「人心・道心」を借りて
表現し、そこに主客・主従関係を刷り込ませた。この朱子
の「人心・道心」論は一心の二様態論であるから、それを
二心論と理解した王陽明は早とちりであった。

しかし、心が本性のままに(性命の正)作用する道心が
主人とされたとき、この主人公は天理、或いは定理の体現
者と見なされて、心が生身の身体として(形氣の私)作用
する人心は、その主人の命令を聴くということになると、
身体としてのわたしは命令に服従する者でしかなく、「心」
(わたし)は「一身の主」であるとはいえ、真の主宰者は
あくまでも「本性・その体現者である道心」であるという
ことになる。この本性が心身に賦与されているとはいえ、

心身に先験して天理と措定されてしまい、その天理の体現者の言行が規矩準繩となされると、それは容易に心外の定理と觀念され、人心はその定理に服従する事が喫緊の要請事となる。王陽明はこのことを忌避した。誤解に基づく立論であるが、朱子の思惟の仕組みがはらんでいたことを白日の下にさらしたもいえる。

朱子の「人心・道心」論が誠意説がらみであったことは先に述べた。されば、王陽明のこの「人心・道心」論が彼の誠意説といかなる関係にあるのか。次に検討することにしたい。

四 王陽明の誠意説

人心にせよ道心によ、心がある客体に向かってすでに働かかけている主体（心）の有り様を言う。『中庸』の「未発・已発」でいえば、已発の位相である。それを「意」という。さればこそ、この「人心・道心」論は誠意説に直接に関わる論説であった。朱子は誠意説の眼目は、格物・致知という知的工夫を行うと、おのずから七八割の確率で「意は誠になる」という。その欠漏を補うのが「独を慎しむ」工夫論であった。朱子は『大学』の八条目を階梯論として組み

立て、格物・致知を知的営み、誠意・正心・齐家・治国・平天下を行的営みと配分した。だから「誠意」こそが具体的実践の初発である。持敬・居敬を持ち出して補強するものの、初発の「誠意」の成果は七八割であると、精緻に思索したはずの朱子が公言していることが興味深い。最後まで朱子はみずからの立論に確信が持てなかつたのではあるまいか。どれほどに準備しても、実際に現場に立ってみれば、思惑通りには展開しない。生身のわたし（心）という存在をそのまま主宰者として立ち上げることの困難さ、言い換えるならば、それほどに「心」とは厄介なものだと觀念していたのだともいえる。

王陽明は、朱子の階梯論の不確実さを批判する。知から行へと展開させることを主張する所謂知先行後論に対抗して、知行合一論を主張する。知行の両者は分けられないと。先に後に分けられないばかりではない。知行とは心（わたし）の実践態を便宜的に通行の概念でひとまず分けて説明することはあつても、「心」の原姿に還元すれば、渾然一体（元々分けられない）のものである。この渾然一体論は知行論に限らない。八条目論も同案である。誠意説に即して言えば、未発の中・性・本体と已発の和・情・作用とは説明概念と

しては固有の意味をもつものの、実態としては、例えば已発作用という時にはそこには未発本体が一体のものとして相即している。已発の「意」に未発の性が相即して「心」は主宰するから、「意は誠になる」という。朱子の誠意説が欠漏を結果するその不確実性を払拭し、そのために設けられた補欠の「慎独」を誤謬として退け、「慎独」を丸ごとの主宰者立ち上げ論と措定する。(なお、王陽明・王一庵の誠意説については『陸象山と王陽明』。研文出版。1990年参照)。朱子の誠意説はその準備として格物・致知を措定し、この格物致知を遂行することに精力を傾注することになり、現場に直面して主宰者を確実に立ち上げる誠意・正心の工夫が後回しにされてしまうことに対する不満、本体と作用が分立されてしまうために起る不確実性に対する不安が、王陽明に渾然一体論を基礎構造とする誠意説を提案させることになった。ここに誠意説が『大学』八条目の枢要となった。

五 劉念台の誠意説

劉念台が、朱子・王陽明の誠意説を向こうに回して、第三の誠意説を提案する。それでは劉念台は、朱子・王陽明

の誠意説のどこに不満を覚えたのか。それは朱子も王陽明も「意」を已発作用とみなして、その「意を誠にする」としたことである。已発作用というからには、既にその「心」は「人心」という姿を取り、悪を結果しているかも知れないではないか。もはや悪を結果しているのに、今更その意を誠にしようとしたところで手遅れではないのか。「意」を已発作用と解釈する限り、「誠意」の工夫は取り組んでみたところで実効性はないではないか。

そのような無意味なことを孔子が『大学』に残すはずがない。まして『論語』子罕篇に「母意」と両立しない。このように考えて、『大学』を孔子の遺著ではないと公言したのは、南宋の楊慈湖(1148—1226。名は簡、字は敬仲好、号は慈湖)であった。楊慈湖は『論語』の「母意」説を孔子の遺言と認めただから、無意説を力説した。この楊慈湖の無意説は王陽明の門下、特に王龍溪の流れではにぎやかに論議されたが、劉念台は楊慈湖路線は取らなかった。「意」そのものの解釈を一新して「意は心の主宰」とした。このような解釈は実は王心齋の族姪の王一庵に同案の解釈があったが、王一庵の著書が流布しなかったためか、王一庵の誠意説を知ることなく、劉念台は独自にこの解釈を創

案することになった。

「意は心の主宰」と解釈することの利点の一つは、旧説の誠意説は手遅れではないかという疑義が払拭されること。二つには王陽明が天泉橋のほとりで、王龍溪と錢緒山の二人を前にして意見を交換した所謂四句教（四句説・四言教ともいう）をめぐる論争に一つの決着をつけることができること。この二点である。

王陽明が逝去した後の明代後半の思想界をにぎわした論題の一つが四句教であった。王門内部でもその論争は熾烈に戦わされたが、朱子学陣営からの非難が激しかった。この四句教はその場で直接に参加した王龍溪と錢緒山の記録に相違があること、そのために王龍溪の四句教記録（『王龍溪全集』巻一「天泉證道紀」）は王龍溪の捏造であつて、王陽明その人の主張ではない、などと、物議を醸した論題であつた。この四句教が誠意説理解にからむのは、その結構が『大学』八条目の前半の四条、つまりは「格物・致知・誠意・正心」理解という形で発表されたからである。四句教とは次の通りである。

無善無惡、是心之体。有善有惡、是意之動。知善知惡、是良知。為善去惡、是格物。

これに対して、王龍溪はこの四句教は王陽明の最終的な断案ではないと主張して次のように言う。（『伝習録』下巻による。「天泉證道紀」の記録は王龍溪路線が強くなっている）

これは、きつと究極的なご教示ではありませんまい。もし、心の本体（わたし達がもともと持っている生きる力）が、善も悪も無いのであれば（既成の価値観から解放されているので有れば）、（その心が已発作用した）意も善も悪も無い（既成の価値観から解放された）意のはずですし、（善悪を判断する）良知も善も悪もない（既成の価値観から解放された）良知のはずですし、物（主客関係）も善も悪もない（既成の価値観から解放されて成立する）物（主客関係）のはずです。もし意に善悪が結果するというのであれば、とどのつまり、心の本体も善悪を固有していることになります（既成の価値観に習染されて繫縛されていることになりません）。

此恐未是究竟話頭。若説心体は無善無惡、意亦是無善無惡的意、知亦是無善無惡的知、物亦是無善無惡的物矣。若説意有善惡、畢竟心体還有善惡在。

錢緒山は次のように切り返す。

心の本体は天が命令して賦与した本性ですから、もともと善も悪もないものです。しかし、人間には（後天的に身につけた）習心がありますから意念の場に善悪が結果するのです。主客関係を正し、良知を発揮し、意念を誠にし、主体を確立し、人格を高める、ということ、これこそあの本来性としての本体を回復する努力に他ならないのです。もしも（意に）もともと善悪がないのであれば、努力するなど、言わなくともよいのです。

心体は天命之性、原は無善無悪的。但人有習心、意念上有善悪在。格致誠正修、此正是復那性体功夫。若原無善悪、功夫亦不消説矣。

心の本体が本来的に完全であるから、既成の価値観から解放されており、既成の価値観に依存することなく、自由に自前で善悪の判断を下して生きていけるのだという点は、王龍溪と錢緒山は共通の理解に立つ。そのうえで、本来はそうであるにしても、現実の我々はいつの間にか無意識のうちには既成の価値観にまわりつかれているではないか。という現実感覚をを発想の起点にするのが、錢緒山である。

この四句教理解を一無三有説という。本来完全主義をまつしぐらにひた走るのが王龍溪である。この四句教理解を四無説という。王陽明は両可調停論を教示する。本来完全主義を立論の前提にしながら、その本来性を即時に実現できていない現実態を考慮する限り、この論題には決着はつかない。各人の決断に委ねられることになる。

四句教理解が混迷するのは「意有善悪、意之動」というように「意」を已発作用した「動」と解釈する所に原因がある。「意」を「心の主宰」と捉え直せば、「意を誠にする」は主体そのものを立ち上げる功夫ということになる。勢い、劉念台の四句教設定は、王陽明・王龍溪・錢緒山が論議したものと異なったものになる。

「意は心の主宰」と定義して構築された誠意説は劉念台の苦心の所産である。しかし、「意」を「心の主宰」としたことによって失われた側面がある。朱子や王陽明の「意は心の已発作用」とした誠意説は、劉念台から実践倫理学としては手遅れ論であると非難されたが、已発作用論は、常に眼前の客体に働き開けている、という関係性の中での臨床倫理学が目指されていた。「意」を「心の主宰」としてしまったときには、この誠意説は臨床の現場から一步身

を引いた位置にすることになりはしないか。臨床の現場に踏みとどまっていればこそ、その都度の知行が現前するから、一々の知行には善悪が結果する。悪を結果して手遅れを引き起こしたとしても、速やかにその過ちは改めればよい。それをも引き受けながら生きていくという気概がある。手遅れの可能性を回避しようとするあまり、已発作用する現場から「意」を保護して「心の主宰」に隔離しても、そもそもが所詮は「心」の主宰である。それを「誠にする」特別の手だてが新たに提示されたわけではない。解釈の新しさが、第三の道を発見させたのであるが、劉念台の心性論は、直門の人々の間では熱心に論議されたものの、第三というほどの潮流を興起させることができなかった。

劉念台は明王朝に殉じた。劉念台の死後、政権の担い手の中枢が漢民族から満州民族に替る。明清の交替である十七世紀には、大航海時代の波が東アジアに本格的に波及し、耶蘇会士が西学を紹介する。新興政権の清朝は学術統制を強力に敢行する。思想界の雰囲気が劇的に変化した。明朝末期に誕生して清朝初期に活躍した、敗北を抱きしめて生きた十七世紀の儒学者たちには共通に見られる問題意識がある。それは、なぜ、漢民族の王朝であった明朝が崩壊し

たのかという問いである。満州民族が明清革命になぜ成功したのかという問い立てをすることよりも、むしろ漢民族王朝であった明朝の敗北の原因を探究した。その一つの有力な結論が、王陽明の良知心学が個人倫理に傾斜して心性論にふけたからであるとみた。清朝初期の、つまりは十七世紀後半には、心性論が沸騰した明代後期の余風はなお続くものの、心性論が論争の主題では無くなる。時運の展開が劉念台の第三の台風の目を大きく育てなかつた。

その劉念台の誠意説が幕末期の儒学者の間で突如流行する。劉念台の誠意説は朱子・王陽明などの「已発」説に対する反指定として、幕末期の心性論者たちのなかに、深く浸透するが、一時の熱心な信奉者もしばらくすると離れてしまふのは、時運の変化もさることながら、劉念台の誠意説の仕組みそのものにも、問題点があつたことも、その要因の一つであつた。次に幕末期に劉念台の誠意説が受容された経緯の一端に触れて春日潜庵の誠意説理解を検討することにした。

六 劉念台の誠意説をとりまく幕末期の儒学者

春日潜庵が交渉をもつた同時代の儒学者たちの名前をを

掲げることにする。

第一群

吉村秋陽。1797—1866。寛政9年—慶応2年。

安芸三原。陽明学

山田方谷。1805—1877。文化2年—明治10年。

備中松山。陽明学

林 良斎。1808—1849。文化5年—嘉永2年。

讃岐多度津。陽明学

春日潜庵。1811—1878。文化8年—明治11年。

京都久我家。陽明学

池田草庵。1813—1878。文化10年—明治11年。

但馬処士。陽明学

大橋訥庵。1816—1862。文化18年—文久2年。

江戸処士。陽明学→朱子学

楠本端山。1828—1883。文政11年—明治16年。

平戸針生。朱子学

楠本碩水。1832—1915。天保3年—大正4年。

平戸針生。朱子学

東 澤瀉。1832—1891。天保3年—明治24年。

周防岩国。陽明学

春日潜庵の活躍した時代に華やかに活躍しながらも、必ずしも濃厚な交渉はもたなかった人々を生年を目安に掲げることにする。この時代の想起するのに参考にはなろう。

第二群

生田 萬。1801—1837。享和1年—天保8年。

上野館林。国学

藤田東湖。1806—1855。文化3年—安政2年。

水戸。水戸学

広瀬旭莊。1807—1863。文化4年—文久3年。

豊後日田。

横井小楠。1809—1869。文化6年—明治2年。

熊本。朱子学・開明派

佐久間象山。1811—1864。文化8年—元治1年。

信州松代。朱子学・洋学

元田永孚。1818—1891。文政1年—明治24年。

熊本。朱子学・開明派

西村茂樹。1828—1902。文政11年—明治35年。

佐倉。開明派。

西 周。1829—1897。文化12年—明治30年。

津和野。開明派

吉田松陰。 1830—1859。 天保1年—安政6年。

長州萩。 陽明学

中村正直。 1832—1891。 天保3年—明治24年。

江戸。 朱子学・開明派

福沢諭吉。 1835—1901。 天保5年—明治34年。

豊前中津。 開明派

人選も学派名も便宜的なものである。第一群の人々の中で明治期にまで生き延びた人もいるが、一時期、奈良県知事を務めた春日潜庵以外は、明治新政府に出仕していない。

第二群の洋行体験をした人々は明治期にこそ大活躍した。その根底に儒学があつたにせよ、第一群の人々が所謂儒学の枠組みの中で思索したのは、大いに異なる人生を送る事になつた。

この第一群と第二群との違いは、世代論で説明するよりも、洋学を習得する機会があつたのか否か、更に洋行体験をしたか否かが、契機になつたようである。世代論が決定的な意味を持つのは、明治期に誕生した世代との差異を物語るときではあるまいか。

これまでは、近世から近代への思想史の展開を見る際には、政治思想・或いは科学思想が主題として取り上げられるこ

とが多かつたように見受けられる。西欧の衝撃の下に、いかなる近代化を獲得したのか、という視点から検討することはもちろん重要なことではあるが、その際に、江戸時代の主要な思想潮流であつた朱子学・陽明学を否定するところに、或いは超克するところに、近代思想が誕生したという図式が見られがちであつた。この図式は必ずしも的はずれともいえない。しかし、歴史主義に立脚するこの図式に固執すると、近世期の儒学思想は前近代的思想の故に、現代的な価値はないと決めつけられてしまふそうである。

「近代的思想」の意味づけにも因るが、性急に断罪することをしばしば後回しにして、彼らの言い分を聞いてみることにしたい。春日潜庵の誠意説を検討するのは、その一里塚にしたいという願いがあつたことである。

と大言壮語しながら、この時期に劉念台の誠意説が受容されて浸透していくその経過を時系列に即して丁寧に開示する準備をもたない。そこで便法として、はじめに、劉念台の誠意説を熱心に自らに課した池田草庵と、この問題については微妙に意見を異にした、心友の林良斎の理解を検討し、次に、恐らくこの二人に劉念台の誠意説を紹介したであろう春日潜庵が誠意説を熱心に修学して生活哲学とし

て活学していたことを紹介し、そのなかで劉念台の誠意説の限界を自覚する有様をみることにする。斬新な誠意説として一部の儒学者に大歓迎されながらも、立ち消えになるのは、もはや、心性論では進運打開を謀ることは無理であると、時勢が儒学者に自覚させることになつたからではあるが、その自覚を強烈に懐いたものの中に、劉念台の誠意説を振り捨てて、心性論を活性化させた人物がいる。山田方谷である。

七 池田草庵と林良斎

京都在住の春日潜庵は、池田草庵の要請を受けて、大阪の書林界に唐本を探索し、聖学に有用であると思われるものを適宜選択して、池田草庵に紹介し、直接書肆から但馬の池田草庵に送付していた。出版・輸入・販売地から遠い所に住むものにとつては、新刊情報や輸入情報は入手しにくいだけに、この春日潜庵のサービスは、池田草庵にとつてはこの上なく有り難かつたに違いない。弘化二年一日に池田草庵に与えた書簡の次の一節は、その間の事情を物語る。

当春は久々に而書物売出しに相成、『(明儒) 学案』

其外、種々沢山に世間に出申候。則(劉) 念台・(王)

陽明等、令姪(池田盛之助) 持歸りに相成申候。
『(羅) 念庵集』も近日拙(春日潜庵) の手に入り候様に相成申候。喜慰之至に存候。扱専念書物料被遣し置候残銀、此度令姪へ勘定致し置候間、左様御承知可被下候。(『幕末維新陽明学者書簡集』 517—518頁)

この時に池田盛之助が但馬の池田草庵に持ち帰つた劉念台の書とは『劉子全書』のことであろう。この『劉子全書』について春日潜庵は高忠憲の『高子遺書』と並べて、次のように言う。

高子甚面白相覚申候。『劉子全書』後、此様に警策之書は相覚不申候。頑鈍之資、聊起興を相覚申候。(『幕末維新陽明学者書簡集』 528頁)

池田草庵が劉念台の誠意説にのめり込んでいった様子は、林良斎と交わした往復書簡集の随處に見られる。二人の往復書簡集を通覧すると、池田草庵は林良斎に会う前から、劉念台の誠意説にご執心だつたようである。讃岐・多度津の林良斎邸で会談した折りには、短時間であつたこともあつてか、池田草庵の意図が林良斎には十分には伝わらなかつたもよう、林良斎の記憶に羅一峰の大学説と混線が生

じた。池田草庵は次のように解説した。

大方劉念台、誠意之説杯之事ヲ申損ひ候哉と奉存候。

(『幕末維新陽明学者書簡集』14頁)

劉念台のことを話題にしながらも本格的な論議は為されなかつた模様である。旅立つた池田草庵からこの書簡を落掌すると、林良斎は

若し(劉)念台之嘶二て御坐候へば、乍御面倒、一寸御記示被下度奉希候」(同、17頁)

と返信している。林良斎も相当に関心を覚えたようである。それを受けて池田草庵は自らの劉念台信仰の核心に迫る叙述をする。

念台『大学』之説。拙生平生尤も信し候故、先日御談申上候。定而其事と奉存候。然ル處、念台之説、格致之解も王子(王陽明)と異二候得共、主として辨じ候處ハ、正心誠意之誤二御座候。(中略)。只誠意之誤ヲ正し候ハ、千古之大切と奉存候。(中略)。京師之友人春日讚州(春日潜庵)も年来念台信仰に御座候。老兄へも一度御涉獵被成度奉祈入候。(中略)。只朱子之学ヲナシ候者ハ、一概二排擯いたし候故、不安事二奉存候。別而王門之学者、支離之弊ヲ避候故、尤超

過之失多御座候。依而世人紛々之議ヲ生し候と奉存候。

念台一流の人。実に善古人を学ひ候者と、平生尤歎服仕候。於老兄ハ如何。(『幕末維新陽明学者書簡集』20頁)

ここで中略した部分は、劉念台が誠意説を考察する際に考慮することが大事であると思われることを池田草庵が語る開示した論説である。『劉子全書』『大学古本参疑』『人譜』『論語学案』などの劉念台の著書の論説が検討されているが、その折には、顧憲成、わけても高忠憲の『高子遺書』の「知本説」等が深い関心を寄せられて、所謂東林派の人たちの朱子学・陽明学批判を好意的に受け入れて考察していることが、立論に力を与えている節が見える。この二人の往復書簡集は日常の身辺や出版情報、東都・京都などの学者たちの動向など、実に多面的な内容が交換されているが、根底に流れているのは、劉念台の誠意説を根幹とする実践倫理学、或いは臨床倫理学である。激動する歴史の中で日常の瑣事を引き受けながら、一人の人間として人間らしく生きるためには、我自らをいかにして立ち上げるか、激動する社会をいかに建設するかという社会問題よりは、むしろその問題に立ち向かう「わたし」を立ち上げることが第

一課題とした。勢い、王門の中では、羅念庵・聶双江の帰寂説が採用された。

吉村秋陽は『格致贖議』を著して池田草庵に批評を請うた。

池田草庵はそのことを林良斎に伝えながらも、次のように云う。

彼ハ純一二姚江之宗旨を守り、拙生輩ハ近年劉子ノ説を信し居候故、其異同之所は尽く劉子之説と王子ノ説トノ異同故、前段申遣候ニも及不申と奉存候而、何レトモ申遣し不申候。(『幕末維新陽明学者書簡集』69頁)

池田草庵の劉念台信仰は一徹であつた。ところが林良斎は池田草庵と微妙に異なる見解を示す。

意之字の説、如何思召候哉。念台誠正之説は別段之事。

王子の解二而も物八意之用、又静亦物也等二而考候得ば、是ヲ以已発之事斗二致候二而ハ有御座間敷、唯意ハ心ノ発動と申所、語意間少シ已発斗之様二相木間候故、流行と相改候事二相見候。然ル発動トハ心ノ貫動静て常ニ生発流動者と解候得ば、文字ヲ相改候迄ニも及不申様ニ被致候得共、其ニテハ強解に成可申哉。尊意承知仕度奉存候。(『幕末維新陽明学者書簡集』73

—74頁)

この林良斎の理解に格別の新展開はない。王陽明の「意」已発作用」を未発本体と切り離して別態として理解するから、「手遅れ」論が提案することになる。しかし、王陽明の「意」已発作用」論は、その実践主体である「心」が動(已発作用)静(未発本体)を「貫」ぬくのであるから、

「心」が「已発作用」する場において、その「心」が「未発本体」として機能するのであるから、「手遅れ」論は、そもそもが誤解浅解に基づく立論だといふのである。この林良斎の問いかけに対して、池田草庵は旧来の「動静・未発已発」分別論をゆずらない。ひたすら聶双江・羅念庵の帰寂説にのめり込むことになる。池田草庵の劉念台・誠意説信仰論は、聶双江・羅念庵の帰寂説信奉を同伴したものであつた。吉村秋陽の『格致贖議』を「一時の弊」を救済する側面を持つことを評価するが、帰寂説を拒否した吉村秋陽とは一線を画することになった。

劉念台に惚れ込んだのは、春日潜庵・池田草庵の二人だけではなかつた。吉村秋陽と応酬した大橋訥庵は、一時、劉念台信仰者であつた。朱子学に転向したのちに、かつて佐藤一斎の門に入つて大橋訥庵の薫陶をうけた楠本端山に次のように書き送っている。

「其頃は劉子信向に而。幾亭（陳龍正）之劉子（劉念台）

と往復之辺など見候處、誠意 之あたり、一向鄙意に叶不申候故、其儘返し申候。而今に而は遺憾不鮮候。唯今読候はば、別に啓発之處も可有之歟と、不堪歎羨候。」（『幕末維新朱子学者書簡集』16頁）。

「墨夷」の襲来という事実衝撃をうけた大橋訥庵は、かつて自分が熱狂した誠意説、ひいては広義の「心学」に論議を傾注するものに対しては、冷やかな態度をとるようになっていた。大橋訥庵と吉村秋陽は佐藤一斎門の竜虎と目された。吉村秋陽は佐藤一斎の八十歳を祝うために嗣子の吉村斐山を連れて江戸に参上した。壽宴は嘉永四年（1851年）十月二十日。その時に大橋訥庵と会見している。吉村秋陽が自著の『格致贖議』に開示した『大学』理解を素材にして論議することを提案した模様である。その間の事情を池田草庵に次のように報告している。

小生、（十月）五日に帰宅。久々にて八日に愛日（楼）へ罷越候間、折節藝州之吉村秋 陽着府にて、意外に御対面を得、歡喜仕候。是は愛日老師八旬の誕辰に付き、子息を携出府候由にて、其後両度斗弊廬へも来訪、歡晤仕候。兼て往復に及候『格致贖議』之一條、今般

面談にて商量に及度由、秋陽丈人申候故、小生も其義

深くも望み不申。兎角所見も人々確然自信之場も有之候物にて、門生之外は、他人へ強候事にも参不申。仮令商量に及候ても、水乳相合候事覺束なく候故、先は唯今迄は、成丈辞避致罷在候。乍去、此後丈人より達てと申事に候はば、其節は不得已肝肺を吐露候様にも相成可申歟。其段は難計奉存候。且小生、近来は深く宋儒を尊重致候て、言語之端にも自然其様子相見候故、丈人は所見之数々移り候事、浮躁無持操之至と被思候様子故、猶更議論之契合心元なく存候。（『幕末維新朱子学者書簡集』27頁）

この時代の所謂朱子学者・陽明学者は佐藤一斎に入門することが多かった。短命であった林良斎が入門する機会に恵まれなかったのが例外的であった。佐藤一斎は門生に対しても、自説を強要しなかった。そのような学風になじんだ大橋訥庵は、朱子学者の楠本端山・碩水兄弟、陽明学者の吉村秋陽から、出処進退や学説の変更についてとやかく非難されることを、強く忌避したようである。この池田草庵あての書簡の文面には、「自是」の立場に立った忠告・教諭を受け入れる余地は全くないことを、あからさまに表

白されている。

吉村秋陽は陽明学の立場を堅持した人であるが、その意味では林良斎の立場に近い。この林良斎とお互いに「心友」と許し合ったのが、池田草庵であった。池田草庵その人の林良斎評価は極めて高い。それでいて、こと心性論となると、池田草庵は劉念台の誠意説を高唱した。この時期の劉念台の誠意説をめぐる学者たちの応酬を俯瞰すると、朱子学者、特に崎門学派の人は頭から拒絶する傾きがあるが、陸王者たちは、劉念台の誠意説を、王陽明の誠意説理解と異なるからと言って、向きになって非難すると言うことは、稀なようである。劉念台の心性論をめぐる、大橋訥庵・池田草庵・吉村秋陽ら間で、劉念台の心性論が、一体、有益なのか否かという論議が為された。吉村秋陽の次の一節はそれをかいま見せる。

補非補之論も道に益ある大概に就申候得ば、勿論高説（池田草庵の主張）之通之事にて、後人出て前人之欠を輔と可申事。是は上下千古大概之論。其内文字の詮釈に到候ては、前人を紹述し、其意味を足候はば、補と云べし。又前人の説を斥し、別に一種の解釈を立て候はば、補とは難申乎。如何。（『幕末維新陽明学者

書簡集』370頁）

実はこの吉村秋陽の論法は嘗て明代後半に王陽明の心性論構築を如何に評価するかという時に、論説そのものの全体構造には意義を認めながらの、硬直した朱子学理解を突き崩した功績をことのほか高く評価した、顧憲成などが『小心齋箴記』『日新書院記』などで活用した論法である。陸隴其などは王陽明の良知心学を論難するときに、この論法を裏返しにして使った。

吉村秋陽は、「輔」の論として評価している節があるが、吉村秋陽の弟子である東澤瀉は、劉念台にぞっこん惚れ込んでいた池田草庵からこんこんと説き諭された故か、もう少し、自由に劉念台を読んだようである。東澤瀉は池田草庵に次のような感謝の書簡を送っている。

『劉子全書』之事二付、色々御深切仰越被下、別而難有刻于骨候。（中略）幾重も戢山之説、聖学之嫡流ト乍不及相考候。『（明儒）学案』時々推究仕候。（『幕末維新陽明学者書簡集』470頁）
此度御陰二而、『劉子全書』ヲ読候事、誠二一生之大幸と存候。然し『劉子全書』之求られ候哉。求不得申候事不得已と八申ながら、残念至極、口惜き次第二御

座候。何卒衣食ヲ節候而なりと、右之書相求度存候。
御金之心当も出来候得ハ、申上可仕候間、乍御面倒御
慈憐ヲ以、右之書御聞合被下候様、宜しく御頼申上候。

劉子慎独之説ハ、聖賢之嫡流、無疑奉存候。王文成公
良知之説も矢張慎独之説之様二看不申候而ハ、不宜候
カト存候。（『幕末維新陽明学者書簡集』473頁）

ただし、春日潜庵・池田草庵・林良斎・吉村秋陽の劉念台「誠
意説」をめぐる書簡のやりとりを通覧すると、彼らが勝ち
負けを指して論争しているのではないことが歴然として
いる。彼らの書簡の根底を流れているのは、同質等量では
ないものの、日常生活の中で「心学」を生きる、そのため
の信念体系の確認作業であつた。逆に言うところ、文字芸者・
文章儒者・自己顕示欲の政論家に対しては、地位や世評と
は関わりなく、酷評・冷評して、心学の不振を慨嘆するこ
とになる。少数者意識に迫り込まれながらも、責任意識を
旺盛にして、思索探究し、「心学」の種を蒔くことに腐心
した人々ともいえる。

春日潜庵をとりまく心学者達・陽明学者達の劉念台・誠
意説をめぐる応酬の状況は、概ね以上のようなものであつた。当
時の書簡のやりとりには、郵便事情が今日とは異なり、発

信してから相手が受信するまでには、時には長期に渡るこ
とが稀ではなかつた。郵便の授受の先後が交錯することが
稀ではなかつた。その故であろう。発信する際には、末尾
に発信の日時を記し、文頭には受信した書簡の発信日、自
らの受信日を書くのが、常態であつた。このやりとりの経
緯を丹念に時系列に配置して内容を読まないで、議論の展
開を精密に理解することは出来ない。それが二人だけのこ
とではなく、通信する講友、メーリングリストの仲間達の
全部を視野に収めて、経緯を把握する必要がある。この仲
間達のそれをいまだ十分に精査し切れていないことを、遺
憾とするが、ともあれ、誠意説の問題を、ここまで一応、
整理したので、いよいよ、春日潜庵に即して、論ずること
にしたい。

八 春日潜庵の「劉念台・誠意説」理解

春日潜庵の遺著遺言を網羅した全集は未だに刊行されて
いない。この時期の儒学思想家の中では、華々しい政治活
動をして維新の回転に功績があつたと認められた人物の場
合には、例えば、吉田松陰・佐久間象山など。或いは心酔
者なり郷土の識者が顕彰運動を熱心に行われた人物、例え

ば楠本端山・楠本碩水・亀井南明冥・亀井昭陽・池田草庵・林良斎など。ご子孫が尊父を顕彰した人物、例えば山田方谷・広瀬淡窓・広瀬旭莊など。遺著の刊行はさまざまな形態をとる。春日潜庵の場合には、ご子孫の方々が、潜庵会を組織して全集の刊行することを試みた。その中間報告という形で、小冊子を刊行された。それは丁寧に成されたお仕事なので、今日、春日潜庵を考察する場合の基本資料となっている。この一連の貴重書を刊行されながらも、残念ながら、最終目的であった『春日潜庵全集』にまでこぎ着けることは出来なかった。誠に残念なことである。主に大正期に活動した潜庵会の駆動輪は春日白水（春日潜庵の嗣子）の第四子である春日仲精・号酔古である。途中で挫折せざるを得なかった理由をいまだにあきらかにしていない。財政的な理由と推進者を取りまく状況が変化したこと、出版を実現するだけの財政的基盤を確立できなかったことが、一般的理由として考えられるが、運営の仕方に問題があつて後援者が離れていったということも或いは一枚噛んでいたかも知れない。要するによく分からない。春日潜庵の全体像についてはしばらくは今に伝わる資料をもとにして、多様な視点から探究することを続けるしかない。

春日潜庵が池田草庵に与えた書簡は幸いに池田草庵の所に残されていた。それが今『幕末維新陽明学者書簡集』に収められている。実は林良斎と池田草庵との往復書簡集も池田草庵のご子孫の守り続けた青谿書院に保存されていた。池田草庵が交際した学者達の来簡集を良好な保存状態で青谿書院が守られたことの功績は大きい。春日潜庵の場合、池田草庵以外に宛てた書簡が、受信者のところでその後どうなったのか、ということが、よく分からない。今後の課題の一つである。

春日潜庵の全体像を理解するための基本資料が未発掘のままにある。最近、森博氏は、春日潜庵の最晩年に入門した村上作夫の修学日記である『東遊日記』を所蔵する。それを読み解いたので、ここではこの『東遊日記』の中で吐露された、春日潜庵の劉念台・誠意説に対する見解を紹介することにする。

『東遊日記』の前半は村上作夫が春日潜庵に入門して親しく春日潜庵に修学したその学業日記である。明治6年7月1日から8月23日まで。後半は京都を出発して中山道を経由して信州を目指す旅日記である。なぜに信州に向かったのかは、日記の中には書かれていない。名古屋近辺で親戚宅を訪問

しているので、久闊を癒すことも一つの目的であったか。行く先々で春日潜庵の門人に邂逅している。前もって連絡していたのか否かも明記されていない。信州に入る前に豊後の兄が病床に就いたという知らせをうけて、旅行を断念して、京都に立ち返り、春日潜庵に挨拶して、その後は船旅で中津に着いた。

勢い、『東遊日記』には、その前半の修学記録の部分に、劉念台・誠意説が集中的に記録されている。春日潜庵が我家から遠ざけられた三十代の時に、閑居の立場に老いやら得たことが幸いして、読書にふけり、その中で、『劉子全書』を入手する。このことを春日潜庵は端的に次のように言う。

此トキ、適『劉子全書』ヲ得テ大ニ悦ビ、潜心苦学セリ。

(8月11日の条)

「従前履歴ノ大略」を村上作夫に語ったときの告白である。

この十年間の苦学が春日潜庵を哲学者に仕上げた。その仕上げに尤も貢献したのが『劉子全書』であった。村上作夫は五十三日間、春日潜庵の居室で親しく授業を受けたが、毎日の読書会のテキストが紹介されている。使用されたテキストは、王陽明の『伝習録』が尤も回数が多いが、もう

一つが劉念台の『劉子全書』、『劉子人譜』、『劉子年譜』、『劉子行状』、『劉子證学新解』、『劉子原旨』、『劉子説類』である。晩年には劉念台の誠意説に対しては批判的になった春日潜庵であったが、誠意説だけが劉念台の魅力ではなかった。王陽明と劉念台をテキストとして併せ用いた、この頃の心情を春日潜庵は次のように云う。

三十余歳ニ至テ、劉子ノ書ヲ讀ミ、以為ク、陽明ノ学、劉子ヲ得テ、始テ備ル。『伝習録』中、経書ヲ講明スル、未夕精密純粹ナラザルモノアリ。劉子ニ至テ、始テ精密純粹ヲ極メタリ。意ノ説ニ至リテ、別テ劉ヲ以テ正トナス。屢人ト討論スルニ、専ラ劉説ヲ主トセリ。然ルニ追々老境ニ迫リ、今日ニ至リテハ、却テ専ラ陽明ノ書ヲ以テ十分完備。工夫ノ極、至トナスナリ。劉子ノ書ノ如キハ、精細剖割ニ過キ、却テ訓詁ノ見ヲ開クノ弊アリ。且意ノ字ノ如キハ、姚江の説の如クニシテ、少シモ工夫ニ粗略ナシ。劉ノ翻案、徒ニ文義上ノ論ノミ。別ニ工夫上ニ益アルニ非ズ。工夫上ニテ別ニ益ナクンバ、旧説ニ従テ可ナリ。翻案ノ説アル、却テ葛藤ヲ生スルノミ。故ニ近来ハ『伝習録』一部ヲ以テ丹頭トナスナリ。天下のノ義理、此ノ一書ニ尽キタ

り。(7月20日条)

かつては劉念台の誠意説に心服した春日潜庵が晩年には、王陽明の旧説のまままで完備しているという。劉念台の誠意説は文義上の新解にすぎなかつたのであり、徒に『大学』解釈に葛藤を生んだだけにすぎないと云う。内容的に具体的に指摘していないので、この一文だけでは、いま一つ分明でない。

劉念台の誠意説を詳説していないので、この春日潜庵の言い分がわかりにくいかと思う。実は、劉念台は「意」已発作用」論は、実践倫理学としては「手遅れ」論であると指摘して、「意」心之主宰」論を提示した。「意」の位置づけとしては、斬新であり、人にそこに飛びついたわけだが、旧説の「意」已発作用」の位置に実は「念」已発作用」論を代置した。「主宰」としての「意」を如何にして立ち上げるのか、という問いに対して「独りを慎む」という所謂「慎独」を持ち出してその周辺を理論武装しているが、「念」已発作用」論が「手遅れ」論に陥らないと云う保証は全くない。劉念台の心性論の構造が見えてくると、そこにも「手遅れ」論に鎮座していることに気が附いてしまう。「誠意」説の概念規定の新鮮さが、『大学』解釈の果てしない論争

に決着をつけるかに見えたのは、幻想であつたと云うのである。

それでは王陽明の『伝習録』に回帰すれば、事は済むかというところ、それほどに簡単ではない。そもそも「心学」とは生活哲学として生きられる、生かされることを目指した立論であり、臨床倫理学として有効であることが肝心なのであり、完全無欠な論理体系を樹立することが目的とされなかつた。「心学」の心性論にはその論理体系の完全さよりも、その信奉者に実人生の中でその「心学」を生きて検証することを要求する。旧説に対する疑義はこの検証作業の中から提示された。王陽明の龍場の大悟がその典型を示す。劉念台の誠意説は、幕末維新期の儒学思想界における「心学」の検証作業の中で大きな滋養源とされた貴重な遺産であつた。この誠意説をめぐる論議の経緯を観察しながらも、それを超えて「心学」に新展開を見せたのが山田方谷である。あらためて考えてみることにしたい。

(東洋大学文学部教授)