

三輪執斎思想初探：陽明学との関連を中心に

鄭, 址郁
九州大学文学部

<https://doi.org/10.15017/2328431>

出版情報：哲學年報. 58, pp.79-102, 1999-03-10. 九州大学文学部
バージョン：
権利関係：

三輪執斎思想初探

—陽明学との関連を中心に—

鄭 址 郁

一

三輪執斎(名は希賢、字は善蔵、一六六九—一七四四)は伊藤仁斎の古義学と崎問学派の朱子学が盛んであった時代に生まれ、中江藤樹、熊沢蕃山以来衰えつつあった「陽明学」を中興させた代表的な日本の陽明学者である。⁽¹⁾特に彼の『標註伝習録』が陽明学を広く普及させる契機となったことは周知の通りである。それにも拘わらず彼についての学術的な論文はほんのわずかしか見出せない。彼が日本思想史上において占める比重を考えると意外なことである。そこで、小論では三輪執斎の思想的特質を陽明学との関連を中心に概略的に探り、今後彼の思想を詳細に深く分析・研究していくための土台としたい。

先ず三輪執斎の伝記を大まかに述べ、⁽²⁾彼の思想的変遷に注目しながらその陽明学的な特質を考察してみることにする。

三輪執斎は寛文九年(一六六九)京都に生まれる。一一歳の時に母を、一四歳の時に父を失った執斎は真野氏の養子になって名前を真野善蔵と改める。⁽³⁾姓を改めるのは儒者としては望ましくないと考えられたため、後に佐藤直方の助言で自己の本姓を取り戻すこととなる。一八歳の時、木村彦太郎と共に青雲の志を抱いて江戸に向かう。最初は医

術に意を置いたが、翌年一九歳の時、崎門三傑の中の一人である佐藤直方（一六五〇〜一七一九）の門下生となり、彼の儒者としての人生が始まる。もちろん彼が学んだのは朱子学であるが、学業に発憤して直方の信任を受け、諸家からの招請があれば師の代わりに講演を行ったりしたようである。そして二三歳の時には、師の命に従って京都の邸舎で小学を講ずるようになる。

その間、朱子学に立脚して幾つかの著述も残したが、たまたま陽明学に接して自身の学と共通する所が多いと感じ、次第に陽明学に転じていく。これは二六歳頃からのことである。二七歳の時には、二三歳以降朱子学への精進のため酒井侯から賜わっていた米十口の禄をも辞し、また師佐藤直方からも師弟の縁を切られる。しかし直方自身も師山崎闇齋から破門された辛い過去があるせいか、直方はその後執齋の陽明学への転向を理解し、臨終の際（執齋五一歳の時）には一番早く執齋に知らせるなど深い愛情を見せている。

執齋の陽明学研究において最も重要な時期は三〇歳から三五歳までの六年間上賀茂に滞在した時であろう。執齋自らも享保元年（四八歳）の「日用心法」を追懐する文で「元禄一四辛己春、希賢于時三三歳、上賀茂太田明神前、岡本采女家に借宅し居る。伝習文録熟読して、一日王学に帰して、其所見を記して、後の考へに備ふ」と述べているが、彼の高弟川田雄琴（一六八四〜一七六〇）の「先生（執齋）は洛の神山に退隱すること六年にして倍々力を斯学（陽明学）に用ふ」という言葉からも分かる。執齋は上賀茂に滞在した時から遂に陽明学を深く信じ陽明学者としての道を歩くようになるのである。彼は三七歳の時、以前から知り合っていた所司代松平信庸の師となるが、松平は執齋に『伝習録』の翻刻を薦めた人である。これがきっかけになって四四歳の時、遂に執齋の代表的な著作『標註伝習録』が刊行されるに至る。そしてこの時から彼の陽明学も成熟していく。

四八歳の時に京都を去って江戸に向かう。五一歳の時、師直方が没したが、執齋はその悲しさを和歌八首に歌っている。その中には直方をして陽明学に帰せしむることができなかつた悲しみを歌っているものもあり、陽明学に対す

る執齋の熱情が窺える。益々学問が進んでいった彼は遂に「道」を体得するに至る。五三歳の作「仁義の萌芽」にはその消息が次のように記されている。「行末をたとりて書付侍る内に何となく中の本体もほの見へ聖言の妙心に配合して手の舞足のふむおも覚へ侍らす。今は此道をもわかまえぬるやうに此ままにて死しなんも露おしからぬところは也。」と。この頃、正徳年間に書いた『古本大学講義』の修正・増補を行うが、それは陽明学的な立場から『大学』を詳しく解釈したもので、彼自身の思想を窺うには『標註伝習録』よりも価値ある資料と思われる。享保一一年五八歳の時には、毎年増加する門人に対処するため下谷泉橋の北の方に「明倫堂」を開き、陽明学普及に力を注ぐ。その後、情熱的に向学心を燃やして数多くの著作を発表したが、六〇歳の頃から痰咳にかかって六四歳京都に帰る。しかしその後も学問への熱情を捨てることなく研究に没頭し、「含翠堂記」(六五歳)「蘭相如贊」(六六歳)「渡辺某命名説」(六九歳)「竜雷伝」(七五歳)等の作品を残して、寛保四年(一七四四)七六歳でこの世を去った。彼は生涯、王陽明と中江藤樹を尊崇し、陽明学研究に邁進した。もちろん彼が生きた当時においては陽明学が全国的に隆盛となるまでには至らなかったが、その後陽明学が復興して勢力を得、日本における陽明学研究が現在のようなレベルにまで至ったのは、執齋の力に負う所大きいと言い得る。

二

第一期は、朱子学的方法によって学問を探求した時期、即ち一九歳で佐藤直方の門下に入ってから、「格物弁議」を書いて後、陽明学に転向するようになる三〇歳頃までを言う。筆者がこのように見るのは、執齋は二六歳頃から陽明学に接し始めて「格物弁議」を書いた時にはもう既に王陽明の『伝習録』を読んでいたが、彼自ら語っているように陽明の著述を一度見た上でそこから学ぶべきものがないと考え、朱子学の「格物説」に依拠して書いたのがま

さに「格物弁議」であり、その後陽明の著作を何回も繰り返して読むことによって、陽明学の正しさに気付く陽明学者に変わっていくからである。⁽⁶⁾この時期には執齋ははっきりと「崇朱排王」の立場を取る。例えば、

儒は晦菴道学の端に発して吾が本邦經学の盛や粲然たり。

夫の老仏墨莊列陸王の徒の如きは乃ち所謂邪なり。

(以上、雑著、卷三、邪正説)⁽⁷⁾

上は老莊自り、下は陸王に及ぶまで、大いに聖賢の行に異なる有るに非ざるなり。然れども以て異と為して之を排斥するは、見る所の処、同じからざればなり。
(同右、知上)

このように初期には陽明を批判し、朱子学に基づいて自身の学問を進めていく。佐藤直方の弟子としては当たり前のことであろう。特に彼は学問の正道を朱子学と規定し、異端又は朱子学を標榜しながらも実はそうではない「似而非」なる学に対して厳しく批判しているが、これは朱子学の正当性に対して確固とした信念を持っていたからである。⁽⁸⁾では、彼の朱子学的な学問とは具体的にはどのように現れているのか。

彼は二〇歳の若さで山崎闇齋の「物格知至」説を批判しているが、これからも分かるように彼は早くから『大学』に非常に関心を持ちそれを研究している。

初学入徳の門は大学の如くは無し。未だ能く大学に通じて論孟に通ぜざる者有らず。論孟已に治まれば則ち六經は治めずして明らかなるべし。
(同右、道儒学)

もちろん『大学』の重視は陽明学に転じた後にも続いており、彼の生涯に一貫して現れている。ところが、彼の初期の『大学』解釈は全く朱子の学説に基づいている。まず「知」の重視を挙げ得る。

程子曰く、如今の人は力行を説く。是れ浅近の事なり。惟だ知を上と為すのみと。信なるかな言や。(同右、知上)
同じ所で「然れども知りて為さざるは、真に知るにあらざ」と説いて、「知」と「行」との並進を主張してはいるが、あくまでも「知」と「行」を二つのものと見、「知」を「行」の上位に位置づけていることは間違いない。このことは

同じ所の次の文章からも明らかである。

夫れ力は強めて功有り易く、心は強めて智有り難し。功有る者は気なり。智有る者は心なり。気は則ち時として衰うること有り。心は則ち時として衰うること無し。時として衰うる有る者を取り、時として衰うる無し者を捨つるは、愚なるかな。

ここで「力」を「気」と見るのは、形而上学的な意味での「理気」の観念によるものではなく、一般的な意味での「気力」を意味している。⁽¹⁰⁾それはともかく、彼がここで「知」の重要性を力説していることが分かる。そしてこれはもちろん朱子学の重要思想である「先知後行」⁽¹¹⁾の立場を取ることに繋がる。

凡格物の学これに過る事有べからず。只知る事だに十分にして極処に至りぬれば、行ひおのずから進むべし。知の先にして行ひの後なる事誠に然りと思侍りぬ。

これは元禄一〇年二九歳の著作である「格物弁議」の和文自序に書かれているものであるが、彼が佐藤直方から一〇年間学び、彼自身も喜びを感じたという初期の「格物」論は確かに「先知後行」の立場にあったことが分かる。ところが、執斎は二九歳からは実践、即ち「事上磨練」的な立場を取り始める。

人は職無かるべからず。職は以て事無かるべからず。職や事や道の存する所なり。職を敗し、事を敗るは、吾未だ其の道為るを見ず。……学問の道は豈に他有らんや。其の趣を知りて之を務めて止まざる、是れのみ。

(雑著、巻三、楽山樓記)

これは「道」がただ書冊又は師にだけあるということを否定し、日用の全てのこと「道」が存在するということで、実践面が強く現れている。そして同じ年の「格物弁議」では「行」の肯定によって陽明学に近づいていくが、それを少し詳しく考察してみる。彼が朱子学から離れていくきっかけになったのが「格物」説であるだけに、「格物弁議」は所謂陽明学に変わっていく過渡期の作品として重要な価値を持つ資料である。もちろん六年後再び自身の「格物弁議」

を読んでみて当時の未熟さが分かったと述べているが、これは「格物弁議」がまだ朱子学的な立場で書かれたものだからであろう。ではこの時期における彼の「格物」説はどのようなものだろうか。「格物弁議」を中心に考察してみる。

執斎は当時の学人達が講説には達弁でありながら、行事においては利欲ばかり追求している様態をみて「格物」論を考え直すべきだと考えた。「大ひなる哉格物の学。此門によらずんば何事より徳に入らんや」（格物弁議・和文自序）という言葉からも分かるように、彼は基本的に学問は「格物」説から始めるべきだ信じていたからである。「格物辨議」では、まず当時の学人達の「格物」に関する解釈の間違いを論じ、それに対する自身の見解を述べ、最後に質問を受けそうな項目を掲げて質疑・問答の形式で「格物」論の重要問題に対する自身の見解を詳しく述べているが、その内容は次のようである。

当時の学人は、「物」を「事々物々の理」と解釈して「格物」とは「事々物々の理」を窮究すること、即ち「窮理」のことと捉える。それで「窮理」と同じこととなった「格物」を捨て「窮理」にだけ務める。これは当然ながら「理」を探求する「知」に重点を置くことになり、「其知る事だに真に至りなば、行ひは自然に過ちはなかるべし。知は先にして行は後也」というように「知先行後」の立場を取るようになる。従って、「理」が書かれている書冊だけを重んじ実践の方を疎かにしてしまう。その結果知識においては素晴らしいかも知れないが、その人と為りは俗人にも及ばなくなる。執斎によると、これは「皆格物二字の義を誤るより、道理をだに知りぬれば、行は自然に進む者と心得、物に即く事を忘れて、身に省みざるの誤による」ことである。では彼が主張する「格物」論はどのようなものであるか。一言で言えば、彼は「知上」では「知」の「行」に対する優位を認めていたが、ここではその観点が変わって、「行」も「知」と共に強調する。即ち「知行並進」の立場を取っている。

夫知と行と豈判然たる二物ならんや。知は行の神、行は知の質也。知は行ひにあらはれ、行は知に藏る。

〔格物弁議〕の或問凡八条。

彼によると「格物」とはもちろん「窮理」であるが、その両者は全く同じではない。「格物」は用る所により、窮理は知るによるのである。従って必ず物に即して（即物）理を窮究すべきである。これがまさに朱子の言う「物に格る」の意味である。物を離れてただ書冊上にだけ理を求めめるのは、「実」を失い「空」に陥ることである。我々は理を求めることにおいて「実地の手を下す所」を失ってはいけない。当時の学人達はこれが分からなかったので結局は「行」を疎かにしてしまったのである。しかし「行」が伴わない「知」は「真知」ではない。これが『大学』のもともとの意味であり、朱子の言わんとした所である、というのが執齋の主張である。即ち「即物」の重視によって自然に「行」の位相も上がるようになったのである。「格物弁議」を書いた後、これは陽明の学説と共通する所が多いと述べているが、それは「行」の重視という所にあるのではないだろうか。右の引用文が陽明の「知は是れ行の主意、行は是れ知の工夫、知は是れ行の始にして、行は是れ知の成なり。」（『伝習録』上）と非常に似ている面からも分かるだろう。

しかし、全体的にはまだ「知」と「行」が二物になっているし、「理」が「物」に存在するという前提を堅持している。従って「格物」を「物に格る」と読み、「孝」の理を求めめるにおいては必ず父母という「物」に即してその理を求めべきだと語っている。さらに朱子の主張の通り、『大学』の三綱領八条目の体系を認定し陽明学との重要な分岐点になる『大学』初句の「親民」についての解釈においても明らかに「新民」の立場を取っている。たとえば、

孔の言、曾の意は三王の道なり。程の抜、朱の輯は万世の規なり。聖教は民彝の外に求めず。明・新・善、尽く自ら知を窮むるなり。（雑著、卷三、読大学）

大学の教は、必ず明德・新民を以て規模と為し、至善を以て標的と為す。（同右、策答）
これを見るとやはりまだ朱子学的な立場に立っているのが分かる。

また、この時期に彼は厳格な道統主義に立脚している。はやくも「邪正説」を著して道がどこにあるかを明らかに

したが、このことはまた僧侶に対しても儒家の道が真理であることを教えることに力を注いでいたことから分かる。⁽¹³⁾このような厳しい道統の精神は「送魚住静安序」(雑著、卷三)に見える魚住静安の次のような言葉によく現れている。

十年前、子(執齋)と佐藤氏の門に遊び、孔孟の学は尽く朱夫子の書に在るを知る。之を尊ぶこと神明の如く、之を信ずること蒼龜の如し。或は少しく他説に渉る者を見れば、則ち辨析剖判し、匡繩糾格し、正を朱説に歸して後已む。

このような他学に対する厳格性は、「定理」に基づいた完備した体系としての朱子学が持つ一つの特徴でもある。ではこのような初期の思想は第二期に入ってどのように変わっていくのか。

三

ここで第二期というのは三一歳から『標註伝習録』を書く四四歳までの時期を言う。執齋はこの時期に入ると堂々と表に陽明学を標榜しその研究と普及に力を注ぐ。特に彼は「心学」の正しさについて確信を持って陽明学を「聖学の正脈」と規定する。では中期に入ってから彼の思想はどのように展開されるのか。以下、それについて考察してみる。この時期の特徴としては、先ず彼の思想の中心が「物」から「心」に移っていくことを挙げ得る。特に「夫れ万変は一心の用に非ざる無し」(雑著、卷三、送中村恒享飯)という言葉からも分かるように、全ての現象を一心に帰し、「心」に絶対性を付与する。次の文章を見ると更に明らかになる。

宇宙の間は一実のみ。天地の広大なる所以、日月の光明なる所以、四時の往来する所以、陰陽の晦明なる所以、……皆此の実の用に非ざる無し。……実とは何ぞや。心の謂なり。

一実の外に物無く、一心の外に学無きなり。

(以上、同上、実齋記)

全てのものが「心」から離れていないが故に「理」も「心」の中において発現するものと見なすのは当然であろう。夫人の心もと天の心なれば、万事万物の理もこのうちより出ざるなし。(同上、卷二、答酒井弾正書)

即ち「仁義礼知信」等の「理」は全て心から発現するものであって、予め「どのような内容を持って」定められているものではないということである。

凡この五のもの(孝、忠、別、序、信)、応ずる所によりて其名を異にすといへども、ひとしく此心の発現流行に
あらずといふことなし。(同上、卷三、実齋記)

これは朱子学の定理意識から抜け出して陽明の「心外無物」「心外無理」の領域に入ったことを意味するものである。では「理」が「心」から出るといふのは何を意味するのか。

性、明德、中、誠、道、仁、その名替るといへども、ひとしく人の心をいふにあらざることなし。されば此心をもて父母につかうまつれば是を孝と云、君に事つれば忠といふ。夫婦の間において別といふ。長幼に施せば序と云。朋友に交はれば信といふ。(同上、卷二、答酒井弾正書)

初期に父母(物)に向って「孝」を求むるべきだと語っていたのと比べて大きな思想の変化を遂げているのが分かる。これは陽明の「心外無理」の思想の核心をよく捉えたものである。⁽¹⁴⁾何故ならば、陽明の良知説は全ての価値の根源を「心」(本心)に帰し、その心が何の私欲の障害もないまま事物と接する時、それがまさに「理」であり「善」であり「道」であるとしているからである。

執齋はこのように「一心」を極めて強調することによって、「格物」に対する初期の解釈にも修正を加えるようになる。初期には「格物」説を通じて事事物物の上に理を求めることを主張したが、今までの間違いを反省し心に求めることを呼びかける。何故ならば「外」でいくら工夫してもそれが本心に対する自得とは何の関わりもないということが分かったからである。

孟子没して自り後、諸儒は泛然として復た本を務めず。道を陳編の間に窺い、学を事物の末に講ずるも反って諸を心身に求めざれば、則ち生資の偏なり。
 (雑著、卷三、送中村恒享版)

かの心に求めずして事物の理を外に従うが如き者は、以て聖賢の学と為すべけんや。
 (同上、卷三、実齋記)

陽明も外物上にひたすら「理」を窮究しても、それは本心の修養とは何の關係もないことを自覚して「良知学」を提唱したのであるから、執斎は陽明学の精髓を得たと言い得る。執斎が朱子学の欠点について次のように語っているのはその良い例であろう。

事々物々、定理ありと心得て、道理の至善を、事々物々に考れば、心常に役々として、却って動く、是即紛紜錯雜也。……只本心良知に一任すれば、始より定向ふ所ありて、初学と云とも、心他に馳ず。
 (古本大学講義¹⁵)

従って、この頃には「その不正を格す、これ格物なり」(日用心法・致良知)「致知在格物、格とは正や。其不正を正して其正きに帰るの義なり」(『大学古本講義』)からも分るのように、「格物」を初期の「物に格る」ではなく王陽明と同じく「物を格す」と読んでいる。

またこの時期には初期の末に気付いた「行」重視の思想が更に徹底して「知行合一」を主張するに至る。前に考察したように、初期には「先知後行」を語り、初期の末には「行」を強調するようになったとはいえ、まだ「知行合一」という表現にまでは至っていない。しかし中期に入るとこれをはっきりと言う。

吾が聖人の道は然らず。心と跡とは二ならず。事理同一。知行は先後の分つべき無きなり。(雑著、卷三、責善文)
 朱子平日、人を教へらるるに、知行を差別して説語多き故に、末学の徒判然たる二物として、知り終りて後行ふこととするの誤をひらく事あり。爰を以て王子合一の説あり。……知を行ふを行と云、行を知るを知と云。
 (古本大学講義)

もちろんここで言う「行」は単純な意味での行為を意味するのではなく、本心からの行為を意味している。彼にとっ

ではそれが「行」の真の意味なのである。普通我々は「知」と「行」とを分けて考えるが、そのような「行」は実は本心が一緒になっていない、ただの「身振り」としての行為に過ぎないものである。彼はこれを「故に心明なりと雖も行の非なる者は、本心に非ざるなり」(同右)と言う。そもそも良知に絶対性を付与し、それを第一原理にする限り「知」と「行」は分離し得ない。「行」と分離された「知」はその完整性・絶対性を失ってしまう。ただ「知る」ことがどう第一原理としての良知になれるだろうか。良知は全能を含む概念である。否、含むしかない。全能の能力がない限り良知はただの空虚な響きに過ぎなくなる。その「知ったこと」が行われなければ「知」としての能力を失い、既に「全知」ではないのはむしろ当然のことであろう。「孟子は良知・良能を語ったが、陽明は良知だけを言うので陽明の良知は孟子を継承しているものではない」という或者の批判に対して、執齋は次のように語っている。

良知の実を良能と云ひ、良能の明を良知と云ふ。人の自然の天真なり。故に良知を云へば、能其の中に有り、能を云へば、知も亦其の中に有るなり。
(日用心法・致良知)

知と行とが根本的・絶対的な境地では一致し得ざるをえないということを徹底的に自覚していることが分かる。このように陽明学の本質を明確に吸い込んだ彼は初期の厳格な道統主義から抜け出す。そもそも陽明学自体が画一性を排し多様性を主張する、即ち個々人が異った状況に従い、それぞれの自得を重視する学問という点、特に良知によって仏教や道教をも吸収しようとする三教一致的な性格すら持っていることを考える限り、これは当たり前のことであろう。夫れ学に三貴有り。……志は高遠を貴び……道は自得を貴び……学は易簡を貴ぶ。……苟くも能く一徳を成す者有るを聞かば、則ち朱王を弁せず、老仏を扱はず、必ず弟子の礼を執りて往きて相見え、以て吾が進学の助と為さん。

(雜著、卷三、送魚住静安序)

初期においてひたすら朱子だけを尊崇し、少しでもそれと食い違ふなら激烈に批判した彼とは著しい変化を見せている。これは自得の重要性を悟ったからであるが、そもそも独知としての良知本心は自得によってこそ至ることのでき

るものである。

王先生始めて此の説を立て給ふにあらず。今の学者、王子平日の訓、朱子に異なるを悪みて、其の本の由る所を考へず、孔子、孟子の大道までを訓る。夫れ何の心ぞや。よし孔孟王子皆非なりとも、自己良知の発見を如何ぞや。

(日用心法、致良知)

この上ない自信溢れる良知学に対する確信であり、自得の表示である。

最後に一つ記するに値することは、この時期に入ると彼の「良知」概念を窺うことのできる文章が見え始めるということがある。これについては第二・三期を合わせて述べることにする。良知という言葉が始めて見えるのは三二歳の「答酒井彈正書」であるが、そこには「人と生れぬるもの同じく伝はれる処也。これを名付けて良知と云」と書かれている。又「日用心法・孝悌を本とす」には「人の以て人たる所也。是を名づけて、良知と云ふ」と述べられている。このように彼は良知を人間誰もが持っている普遍的なものと思なす。しかし、その普遍的な良知がどのようにして現実に現れるのが陽明学の大きな問題であり、その答えを追求する過程で陽明の後学は様々な形で分かれている。結局は大きく分けて「左派(現成派)」「中道派(修証派)」「右派(帰寂派)」に分けられるが、日本の陽明学には中国の三派に見られる思想的な路線がそれほどはっきりと現れておらず、一人の学者の中にもそれらが複合的に見えている。たとえば、執齋の次の文章にも両者が共存している。

甚ふしては善にそむき悪を成す。是其知もと良なりといへどもこれを致すの工を不用を以てよく至る事なし。されど其本軀の明終にたゆるとなければ身善に背き悪を成すの間といへども善を善としり悪を悪とするの知はもとの如く良也。

(日用心法・致良知)

しかし、執齋には「帰寂派」的な立場がそれ以上に著しく現れている。

存養克己の工夫多ければ、本心収り人欲亡びて、終に聖賢となり、存養克己の工夫足らざれば、其放てる心もた

おさまること不能して、終に桀紂となる也。

(雜著、卷一、答酒井彈正書)

又「答原田平八郎疑問」(雜著、卷三)では、たとえ私意が芽生える時に、それを知るのが良知だとしても、存養を怠るならば良知は私意を認識できず、何時も「事成」の後に悔いるだけだと語り、絶え間ない徹底的な存養の工夫を主張しているが、これは中国の「帰寂派」の思想と軌を一にしている。即ち、いくら良知がそのままの能力を維持しながら存在しているとしても、それが現実的には工夫を通じてでなければ現れないということを語っているのである。というのには、彼にとっては「知る」能力と「格す」ことは分けられているのである。「知る」能力をどのように「格して」善を行うかが問題なのである。たとえ良知が私欲に覆われている時でも、それを知ることによって直ちに良知が現実に現れるということが「現成」的立場であるのに対して、執齋は良知が何時もその純粋な光を発していることは認めるが、それを工夫によって「致さ」なければ、今の現実ではその能力を発揮することができないと見なしているのである。特に彼の「致良知」の「致」に対する解釈はこのことをよく表している。

致はいたらしむるなり。いたすと訓ずるも、いたらすの略なり。是れ工夫を以て云ふなり。至はいたるなり、所得のしるしなり。孟子に「無致之而至者命也」と云へる類、至は自然にして致は力あり。(日用心法・致良知)

至は自然の効、致は力を入れて是をいたす也。工夫をさして云也。

(古本大学講義)

従って、一面複合的に見えるが、やはり工夫、特に存養工夫を重視していると言い得る。ところが、執齋には同時に良知の「現成的」発言も多く見られる。

愚夫愚婦のこれ(良知)を失へるといへども、同じく天より受得たる本心なれば、其心の光終に消ずして、事に触ものに従ひて、よりより顕れざることなし。

(雜著、卷一、答酒井彈正書)

氣に拘はされ……されど人の人たる所、未だ元亡びざれば、時として此の光明あらはれずと云ふことなし。

(日用心法・致良知)

これはいくら私欲が沸き出る中でも良知はその完全性に損傷を受けないということで、完全な「現成」を意味するとはまだ言いにくいかも知れないが、次の文章ではその面がはっきりと現れてくる。

たとひ悪人にも聖学に出来て、其良知に従ひて、一念ひるがえせば、其当下即善人となる。

(四言教講義・或問)

至愚極悪の内と云とも、一旦反観内省せば、親の可親より、万物の可愛に至る迄、粲然として暗きこと無かるべし。

(古本大学講義)

是即桀紂が心なり。この者とても、是を悪やと知たる良知は、堯舜にかはることなければ、其良知に従て其悪念をひるがえせば、則堯舜の民たるなり。

(四言教講義・或問)

以上のような文章は確かに一念の良知によって直ちに聖人に至れることを語ったもので、「現成」的立場に立っているのがよく分かる。

では、何故彼には存養の工夫を主張しながらも同時に現成的な言及が時々現れるのか。それは、彼が「格物」の前に「立志」の工夫を行うことを主張しているほど、一貫して「立志」を重視しているからである。⁽¹⁾「立志」とは聖人になろうとする強力な意志を立てれば、直ちに本心の発現が成されるということだからである。彼にとつて「志」とは心の発するものであるが、それは本心の発用を意味するのであって、氣によって動かされた心の発用は「志」とは見なされない。

人心誠実の生意感発して指之所のもの、これを志と云。……其志を責めてこれを立てるときは、人欲の蔽やぶれて、本体の明発見せざることなし。

(四言教講義、序)

故に、志の立つと云へるは、本体道心の立ち定まりて、善を善とし、悪を悪とし、假にも、他事の為にうつつざるを云也。

(日用心法・立志を始めとす)

このように、聖人になろうとする強力な意志を立てることによって、本心の良知が直ちに現れる。従って、彼には「現成」的な発言が時々見えるのである。しかし、彼は同時にこの「立志」はそれを保たなければ無駄なことになってしまふと見る。工夫が主張される所以である。彼は「立志」を説いた後、続いて

さて、志を保つと云ふことあり。前の如く、志を責むと雖も、常に之を保つこと能はざれば、志すくやかならずして、責を受くる地なし。故に、志を保たんと思はば、之を養ひてたやすべからず。(日用心法・立志を始めとす)

夫れ、誠に能く志を立て、能く氣を養はば、此の病固よりあるべからずと雖、性質量狭きもの、ここに於いて工夫を用ひざれば、迫切の病終ひに免かれ難し。

(同上、量を廣うす)

このように、たとえ「立志」によって直ちに良知が現れるとしても、それが絶えざる工夫によって保たなければならぬと見るので、執斎は現成的な発言を多くしていながらも、結局絶え間ない工夫を強調する立場に立つようになったのである。「一事かくのごとくすれば、一事聖人の地にすすみ、一刻如此すれば、一刻聖人の地にいたる。……さて是を勤るに至りては、おのれが分際をはかりて、力の及ぶ所をなすべし。もし及ざるをしひてつとむるは、助長と云て、却って害有る也。」(四言教講義・為善去惡条)。「只其至善は又窮尽なし、故に孔子は生知の聖なれども、一五より七十舞迄の進みあり、堯舜にも猶病る所あり。」(古本大学講義)。現在のレベルで最善を尽くしながら絶えず工夫していくべきだと説いているのである。このように工夫を重視する彼は独特に良知の「不学而知」だけではなく「学による知」まで主張する。「現成派」は良知の絶対性を極限まで押し進めて何の過程も経ることなく良知が直ちに現実に現れると説いた結果、今の判断がほんとうに良知の判断かどうかという難問が提起される。これと全く同じ問いかけが執斎にも見られる。これに対して彼は次のように語っている。

其の本体の端的を言へば、かの孺の井に入るを見て、側隱の心発するが如く、何の考へたる事なくして、真に発するものを言ふなり。是れ人の学びて後得たるにもあらず、元來具へたる証拠を言へるなり。……其の実は学びて

知るも良知なり。其の知に至るは一なり。学びて知れるは良知にあらずと思へるは甚だ愚なり。仁義の良心と言へるも、学びて仁義に至れる心も、皆良心なり。

(日用心法・致良知)

このように「学による知」を説いているのは、ここ以外にも『古本大学講義』等数カ所に見えているが、彼がどれだけ工夫を重視しているかを端的に語っているものであり、彼の良知論の特徴とも言え得る。

四

晩期に該当する第三期は、『標註伝習録』を書いた四四歳以降、臨終までの時期を言う。この時期には哲学的・形而上学的な関心が高まって、陽明学の重要思想や概念に関する理論化の作業が目立つようになり、特に五一歳には彼自ら道を得た体認を語っている。では彼の晩期の思想を簡単に触れてみる。

第三期に入ってまず注目されるのは「心」と「理」が本来一物であることを明らかにしていることである。もちろん第二期にも「心外無物」「心外無理」の思想を述べてはいるが、「心即理」をはっきりと語っているのは晩期に入ってからのことである。

「心即理」の思想は主に享保九年(五六歳)作「答佐藤先生書」に見えるが、問題の発端⁽⁸⁾になったのは佐藤直方が三宅尚齋(一六六二—一七四一)に送った手紙の中の「人の学を為す所以の者は、心と理のみ」(『大学或問』)と「理」と心とは一なるも、人、之を会して一と為す能わず」(『二程全書』巻六)に対する解釈である。直方は大体手足がもととは一物でありながらも二物であるのと同じように、「心」と「理」も一物でありながら二物であると捉え、これがまさに「理一分殊」の意味であると主張する。これに対して執齋は手足はそう言えるかも知れないが、「理」と「心」はそうは言えない。両者はただ同一物の異名に過ぎないと見る。彼によると、朱子も「心」と「理」が全く違う物とは見ていないが、あくまでも朱子は「心は己を主として云、理は物を主として云」うと考えた。しかし、このように

なると「一分一合の間」に二物になってしまふ弊を免れない。執斎がこのように見るのは「心与理而已」の「而已」の解釈による。彼は「而已」とは決して「分殊」を言うのではなく第一義としての根源を言う時の接尾詞であると思ふ。ところが朱子はその根源としての「心」と「理」を一物として見ていない証拠は、彼が「与」という助詞で両項を結んでいるからである。もともと一物であるならば「心理」だけで十分であり、「与」字は蛇に足を加えるような間違いである。このように「与」字を証拠に朱子が「心」と「理」を二物と見なしていることを証明した彼は、それが二物である限り、いくら工夫しても両者は決して一つにはなれないと主張する。もちろん現実的には「心」と「理」が一つになっていない場合がある。しかしそれはもともと一物である両者が私欲によって分けられただけで、私欲を除去することによって元の「合一」の状態を回復する。

たとひ論ずる処理に当れりとて、其心の邪より出候事は邪にて御座候、若其心の正より出候事は、所論少々理にあたらざるが如きこと有之候とて、君子たるに害なかるべく候、況や心正しては於理あたらざること無之をや、是則王子所謂心学にて心理合一之体にて御座候。
(答佐藤先生書)

心を正しくしさえすれば、その発現がまさに理だということで、彼が「心則理」を主張する理由がよく窺える。

この時期にもう一つ注目されるのは、陽明晩年の定論と呼ばれる「四句教」に関する言及である。執斎は享保一二年五九歳の時、陽明の「四句教」について講演を行ったが、それが『四言教講義』という題で刊行されている。高瀬武次郎氏は「四言教講義」の解題で執斎の四言教講義が陽明学普及に大きな役割を果たしたと語っているが、「四句教」は特に儒家で禁忌視されてきた「無」を用いて「心」の本体を規定していたため、以降敵しい論争を巻き起こし、陽明後学の分かれ道にもなったものであり、思想的に非常に重要な意味を持つ。

明末の大儒顧憲成（一五五〇—一六一二）が心体の「無善無惡」を否定し、その「善」性を主張する論説の中には次のような文章がある。

心は本と善有りて悪無し。故に聖賢の人に教うるや、惟だ善を為し悪を去ると曰ふのみ。善を為すは其の有に因りて之を有とするなり。悪を去るは其の無に因りて之を無とするなり。〔顧端文公遺書〕証性編卷六、質疑下
「為善」は心がもともと「善」であるからであり、「去悪」は心にはもともと「悪」がないからだという論理である。これと似た論理が執齋に見える。

其事の悪は、わが心の嫌ふ所なり。これ本体元来悪なき故也。故に努て是を去べし。其事の善は、善心の好む所。是本体元来善なるが故也。故に必ず是をなすべし。〔四言教講義〕

これは確かに「心体」の「善」性を語っているものである。従って彼は「善」へ帰るための工夫を主張し、心の「無善無悪」についてはあまり強調しない。「四言教講義」は「字義」「注意工夫」「四言教講義或問」の三つの部分からなっているが、「注意工夫」がその中心である。ところがここで執齋は陽明の「四句教」の順番をひっくり返して第四句から説明している。その理由を彼は「本経四言の序においては、人心発見のもとより語る。故に此句（為善去悪の条）四言の終に在といへども、今受用工夫の次第を示さんとて、逆に此句より説起す。」と語っているが、ここからも彼が「四句教」を工夫論として捉えているのが分かる。さらに「為善去悪」の「格物」工夫を「七度たはれば八度起て、終に過なきの地に至るべし。」というように厳しくて漸次的な工夫と見なしているところからも彼の工夫重視の立場がよく現れる。もちろん執齋も「無善無悪」に言及している。「心は声も臭もなし。故に善悪の名付くべきなし。これ心は体にて、至善をなすものなり。」（同上・字義）と。善や悪という言葉では心の本体を表現することができないということである。さらに耳、口に予め定められた音、味などがなければならこそ、その音と味をよく分別することができるよう、心も善悪を正しく分別するためには心体に予め定められた善悪があり得ないと主張する。このような見解は陽明の思想を素直に受け取ったものであり、一部の学者のように「無善無悪」そのものを否定してはいない。却って彼は「無善無悪」を仏見と見なして批判する者に対して、文義にこだわることなく、心中の本体をよく見よと呼び

かけている(『古本大学講義』、古本大学序講義)。ただ王龍溪を始めとする所謂「現成派」のように、その「無善無悪」性が「信」によって直ちに心・意・知・物の「無善無悪」としては現れるとはしていない。

最後に執齋の『大学』に関する解釈を簡単に考察してみる。前にも述べたように執齋は若い時から『大学』に深い関心を持っており、そのため『大学』についての言及は彼の著書に散在しているが、特にその意をまとめて述べているものに『古本大学講義』がある。たいへん詳しいものでいろいろ執齋の考えを窺えるが、本論文では簡略に初期と関連がある幾つかの点だけを取り上げて考察してみる。

『大学』を古本そのままの体系に戻すべきだと見なした執齋は、中江藤樹を引用して古人の書を千百年の後に生まれた者がその錯簡を知って改正するのが果たしてできるだろうかと反問する。そして二程及び朱子の『大学』改正に反対し『古本大学』を提唱した王陽明の功を高く評価する。執齋はまず程伊川・朱子によって直された『大学』初頭の「新民」を古本の通り「親民」に戻すべきだと主張するが、その理由は大体次のようである。

朱子が「親民」を「新民」と見るのは統治者の論理として、民と一つになろうとする「仁」の精神よりは民を指導しようとする選民意識が強いからである。

極て是(朱子の新民説)を論ぜば、親民の訓一たび誤りてより已来、人君たる人、民の父母として是を見ること如傷の注意を忘れて、只管に是を新にするを職分と心得て、下を責めるの意甚盛にして、仁政の道大に失す。……其誤りより万世幾人数の傲氣をひらく大切のことに非ずや。然は王子古本の復は、其政道に功あること盛に大なるにあらずや。

(古本大学講義、以下同じ)

治国平天下の語を人を治め新にし、国天下の政事を執ることのみ見るより、此学狭くなりて、人の尊卑によりて無用の事となる。

彼が「親民」を主張するのは、そこにはこのような治者の論理よりも、民を仁愛する「為己之学」の眞の精神が入っ

ているからである。

予の親の字に必として深信之ことは、是等の所に非ず。古説の優劣はしらぬども、吾今日の工夫に益ありと思ふ方を用るのみ。夫民を新にせんと思へば、初念に早向の人の是非に眼つきて、其人の不是を見て是を責るの意生して、是を親むの仁愛の損するところあり、又親の字として是を親めば、始より仁必発見に従て即明々徳の修行となる。……譬文字に於て至当せずとも、工夫に於て益あらば、雍の言然りと給る意なるべし、況や文字も亦疑なきをや。

又、彼によると朱子の論理の通りならば「新民」はただ「明明徳」の功効に過ぎない。従つて「新民」には工夫がないことになつてしまい、「新民」は無用の表題に過ぎなくなる。しかし、明徳を明らかにする中において新民の理を究めるべきであつて、新民の理を究めることのない明明徳は仏見に陥つたものである。また明徳を明らかにせずして民を新たにするのは伯術である。即ち、彼が「親民」を主張するのは「親民」であつてこそ工夫が入る余地があるからである。

明徳は其志なり。親民は其志を行ふの地、人欲を去るの工夫を用る場処也。

今二賢（程伊川、王陽明）の説を合て、是を考れば、親の字味甚長して、於工夫甚すぐれたると思ふより、王説を信る者なり。

明徳と親民は体・用の関係で、明徳を達しようとするれば親民上で実行するべきであり、親民を行うためには自己の明徳を明らかにしなければならないという、「体用一源」の論理で両者を捉えているのである。

続いて『大学』の体系に関する立場を考察してみる。

執齋の八条目に対する解釈の特徴は「格物」を中心とした混融的な解釈という点にある。

曰格物の工夫は、一心より天下に通じて、只此一事のみ。……夫一念独知の中、其思惟すること天下に渡れば、

是天下の物也。国家に渡れば国家の物也。身上に渡れば身の物也。其思惟は意の物にして、所以思惟は心の物也。思惟の善悪は知の物なり、其事物につきて其非を格して正に帰るを格物と云。

彼はこのように八条目を「格物」にまとめながらも、同時に一条目に通じると八条目にすべて通じると見ている。

八目の工夫亦然り。物を家に格すを齐家と云。物を国に格を治国と云。天下も亦然り。家を物に齊するを格物と云。家を知に齊するを致知と云。八目皆如此に反覆相因れば、支離の迷ひなくして、一日通ずれば、目皆進む。

曰、朱子は親を新と改見せられしより、かく誤り解せられたり、……凡八目を八品の工夫と見るより、支離決裂して鑿説に渉る。八目唯一工夫而已。

このように八条目を混融的なものと捉えるのは、八条目で羅列された物、知、……身、家、国、天下が実は一つであるという「万物一体」の精神に立脚しているからである。

もう一つ注意すべきのことは、執齋は朱子と同じように『大学』を経と伝に分けてはいるが、古本をそのままにしての分け方であって朱子が順序を入れ替えたり補伝を書き込んだりしたことは違うということである。特に彼は珍しく「所謂誠其意者、毋自欺也。……」の句から伝が始まると見る。彼によると陽明は判然として経と伝を分けることはなかったが、陽明も亦その意は持っていた。何故ならば陽明の『大学問』は経一章を解釈したものであるが、そこにはこの「所謂誠其意者……」に始まる句の前の部分までが説かれているからである。執齋がこのように分けるのは、工夫を細論する伝の始めに総括的な工夫の条目が来るのは自然であり、それは「誠意」を『大学』の中心と捉えている陽明を受け継ぐことだからである。このように分けた執齋は、「格物致知」は欠章ではなく「誠意」の中に既に示されていると見なす。そして正心以下は「所謂修其身正在其心者、……」のように両項が結ばれて説明されているが、この句は「誠意」の一項だけを説明している点に注目して、「誠意」が伝の総括的な工夫を示すものであることを自分なりに立証する。

故に正心已下の四章は、正心に修身を合せ、修身に齊家を合せ、齊家に治国を合せ、治国に平天下を合せ、専欲先而後の意を述たり、獨此誠意の一章は、前致知の章にも、後正心の章にも組せず、偏に誠意者勿自欺と直に一句を特挙して、格物致知の義を内に論じ、明德親民至善本末一つも残らず、反復詳説したる者也。

このように「所謂誠其意者……」から伝が始まると見るのは珍しいことで、これは執齋の大学観における大きな特徴といえる。

五

以上、三輪執齋の思想をその変遷に注目しながら、陽明学との関連を中心に概括的に探ってみた。彼は初期にしばらく朱子学を学んだ以外は、その生涯を陽明学にささげた。では何故彼はそれほど陽明学に魅了されたのか。もちろん前にも述べたように、それが「格物」説にあったことは間違いない。ただ、その「格物」説は万民を愛し、彼らを聖人の境地まで引張ろうとする「親民」の精神の実践にあったのである。

夫事々物々の理をきはむといへるは、君に仕へていとまなきもの、農工商賈の忙しくて文みる暇なき者のあたはざる処也。故に業をすて官を辞せざれば、其道を究むること能はず。

(朱子の格物説は) 下々にて農工商賈の、各其業を勉む者坏は、曾てならぬ事也。よし少く隙ある者も、一日のあたためて十日ひやしては、生ずる事なしと云へり。……(陽明の格物説は) 吐握の劳める諸役人より、農工商賈の隙なき者も、各々の業をつとめながら、聖人となるの望はなるべき事也。

執齋が指摘しているように陽明は次のように語っている。

閻井田野・農工商賈の賤に至るまで、皆是の学有らざる莫く、而して惟だ其の徳行を成すを以て努めと為す。

(『伝習録』中、答顧東橋書)

(四言教講義・或問)

教えることにおいても、聖人のふりをしてはいけない、相手の目の高さに合わせてべきだと唱えた（『伝習録』下）陽明の思想は、執斎にそのまま受け入れられたのである。このような思想が学問（聖人）への壁を切実に感じていた当時の民衆に、どれほどの大きな救援のメッセージであったかは想像に難くない。後世、彼が陽明学を広く普及した人物、そして実践躬行の性格が強い陽明学者と見なされる所以である。

注

- (1) 市川本太郎氏は『日本儒教史』巻四（三八四頁）で次のように語っている。
 当時儒学界は朱子学派・堀川派・崎間派・徂徠派等の諸派が互に門戸を張って、辨乱攻撃を事としていた時代であるが陽明学派は最も衰微して振るわない。この時に当って陽明学派の為に万丈の氣焰を挙げたのは執斎である。
- (2) 本稿で述べている三輪執斎の伝記は『先哲叢談』高瀬武次郎の『三輪執斎』（大正十三年）第一篇の年譜、大西晴隆氏の「三輪執斎」（『陽明学大系』第八巻、「日本の陽明学」に所収）等を参考にしたものである。
- (3) 父と母の没年については見解が定まっていな。たとえば『先哲叢談』は執斎六才で母を喪ったと言い、井上哲次郎氏は『日本陽明学派之哲学』で六才で母を一才で父を喪ったと述べている。しかし高瀬武次郎氏は一才の時に母を三才の時に父を喪ったと考証している。現代の研究者は大体以上のどちらかを取り挙げている。
- (4) 『藤樹先生全書』巻四五「止善書院明倫堂成祭執斎先生文」を参照。
- (5) これは『陽明学大系』第八巻「日本の陽明学」に収録されている大西晴隆氏の「三輪執斎」を参考にしたものである。
- (6) 「格物辨議」の漢文自序ではただ「格物辨議予中年之説也。後來及反復陽明全書、而後知王先生之説則既包羅統括此意」と述べているだけであるが、『答佐藤先生書』には「格物辨議」を書くようになった理由を述べながら、はっきりと次のように書いている。
 拙者離群索居の後王子を尊尚仕候事は、元来少々世儒格物の説に不審有之、諸子格物の説を考索仕候とて、伝習録及一見候所、夫までも王子の見はわけもなきことと存、則朱説を尊尚仕格物弁議或問と申書を作り……。
 これを見ると彼は確かに『伝習録』を読んでいるのが分かる。一度読んで気に入らなかつたので朱子学の立場で世儒の格物説を正そうとして書いたのが、まさに「格物辨議」である。しかし『答佐藤先生書』を続けて読んでみると、その後『伝習録』を読むたびに興味を感じ、結局は二〇回も読んで疑いはさっぱりと消えたとある。

- (7) 本稿に引いている雑著は『日本倫理彙編』（明治四一年、育成会）の「陽明学派の部・中」に収録されている「三輪執斎」を底本にした。
- (8) 誦堯之言、服堯之服、而不堯者、或有之。……雖草野童穉、無不知宋儒為真。今学焉者、往々皆朱子之徒也。然以為邪者。
〔雑著、卷三、邪正説〕
- (9) 雑著、卷三「呈佐藤先生」は『山崎闇斎全集』卷三、蒙養啓発集の中の「大学啓発集」を批判する内容である。
- (10) たとえば次の文章でも「氣力」に言及しているが、その意味が本文に引いている「氣」とたいへん似ている。
然其所務、亦未持久焉。宜至老、氣力已衰、如可持得。嘗聞年彌高而德彌邵者、未聞年彌高而德彌衰者。是其行朱而不朱者、而吾所以務辨之也。
〔雑著、卷三、邪正説〕
- (11) 例えば『朱子語類』卷九「論知行」には次のように記されている。
知、行常相須、如目無足不行、足無不見。論知行、知為先。論輕重、行為重。
- (12) 『格物辨議』の中の「今改むる格物の説」を参照。
- (13) 雑著、卷三「却鞭禪師之脱辞」を参照。
- (14) 心即理也。天下又有心外之事、心外之理乎。……以此純乎天理之心、発之事父便是孝。発之事君便是忠。〔伝習録』上〕
- (15) 『古本大学講義』は中年の著作であるが、晩年に修正を加えたものであるので、本稿では中・晩期に共通した資料として扱う。
本稿に引いているのは、執斎会蔵版『執斎全書』第十三編の『古本大学講義』（執斎会、昭和三年）を底本にした。
- (16) 李威周編著『中日哲学思想交流与比較』（一九九一年、青島海洋大学出版社）の中の「中日陽明学哲学思想的交流与比較」を参照。
- (17) 致知格物は誠意の工夫也。格物のはじめに、先志を立てて是をただすべし。〔四言教講義、字義〕
- (18) 陽明学会で発行した雑誌『陽明学』の七三号〜九〇号（大正三年〜五年）に収録されている「三輪執斎先生答佐藤先生書」をテキストとした。
- (19) 執斎の「一分一合の間弊」というのは王陽明の次のような言葉を踏まえている。
晦菴謂人之所以為學者、心与理而已。心雖主乎一身、而実管乎天下之理。理雖散在万事、而実不外乎一人之心。是其一分一合之間、而未免已啓學者心理為二之弊。〔伝習録』中、答人論学書〕
- (20) 高瀬武次郎編『三輪執斎』（大正三年）第五篇「四言教講義」の解題を参照。
- (21) 陽明は『伝習録』下で、これと同じ意味の言葉を述べている。
- (22) 中江藤樹の『大学考』を参照。