

山田方谷の「誠意本位」思想について

高 偉 高

はじめに

山田方谷は、幕府が「寛政異学の禁」^①を出した寛政二年（二七九〇）から十四年目にあたる文化二年（一八〇五）に備中松山藩領西方村（現岡山県高梁市）で生まれ、五歳から十四歳まで朱子学者丸川松隠^②の私塾に入塾し朱子学を学んだ。しかし、文政十二年（一八二九）の京都遊学中、朱子学に疑問を持った。天保二年（一八三一）、三回目の京都遊学中に『伝習録』を読んで陽明学と出会った。そして二年後の天保五年（一八三四）、「陽朱陰王」と呼ばれる、昌平黌の儒官（総長）佐藤一斎（一七七一—一八五九）の門に入って、陽明学の神髄が「誠意」であるとの確信を持つに至った。晩年、方谷は人材育成に生涯を捧げて弟子達に『大学』、『孟子』の「養気章」、『論語』、『中庸』のいわゆる四書を講義してい

た。^③明治十年（一八七七）、枕元に『王陽明全集』を置いて世を去った。

方谷の思想に関する従来の研究において、多少の差異があれ、全体として、二つに論点が分かれていると言ってもよい。第一は、方谷の思想を「気学」、あるいは「養気学」として把握する研究である。松川健二『山田方谷から三島中洲』（明德出版社、二〇一〇年）、吉田公平の『日本近世の心学思想』（研文出版、二〇一三年）などがその代表作であろう。第二は、方谷の思想の「誠意」あるいは「誠」に根拠をおいた研究である。たとえば、方谷の弟子三島中洲の三男の三島復は方谷の思想を「学説の帰する所亦誠の一字にあり」と総括し、^④野島透が方谷の思想の趣旨を「誠意中心主義」^⑤としてとらえていることが挙げられる。その主張は、特に野島の場合、方谷が春日潜庵に宛てた書簡にもとづくものであろう。^⑥

山田方谷の「誠意本位」思想について（高）

それでは、この二つの見解は、どちらが最も方谷の思想の核心に迫るものであるか、またどう関係づけられるか。方谷の思想の思惟構造を究明する限り、それを検討してみる必要がある。

ここにおいて、まず、前者に焦点を当てて検討したい。方谷の思想の原理を「気学」としてとらえているのは、彼の唯一の著作たる『孟子養気学或問図解』と、彼と彼の弟子の問答という形で成立する『師門問弁録』において、彼自身が表明したことに根拠があるといえよう。しかし、方谷のいわゆる「気学」思想が彼の思想全体にどのような位置を占めているのか、「気学」思想が方谷の思惟構造を十分に解明するキーワードたりうるのか、とくに、その捉え方が方谷の社会的また政治的活動のあり方を解釈できるかは問題であろう。それよりもむしろ、方谷の思想の「誠意」或いは「誠」に根拠をおいた方が彼の思想の真実に迫りうると思うのである。その主たる理由は以下の通りである。

第一は、儒学固有の性格に関係がある。仏教、とくに禪宗に造詣が深い方谷の思想において仏教（禪宗）的要素がないわけでもないが、全体としてそれを儒学の範疇に位置付けることに無理がないであろう。彼の思想が儒学である限り、日本儒学ないし中国儒学が持つ普遍的性格が備わっているといえるだろう。その性格はなにかというのは難問であるが、「正統・異端」論の徴表である、修己・治人の二焦点を緊密に関連させて、「正統」思想の全体構造の「規模」を有機的に開

示した、四書の一つである『大学』にそれを見出すことができるであろう。よって、朱子や王陽明などの中国近世の儒学者だけでなく、それらの思想を受容した江戸期の儒学者達が新思想を表明するにあたって、『大学』は常にその再解釈が試みられたのである。たとえば、中国の場合には、朱子の『四書章句集注』における「大学章句集注」や王陽明の『古本大学序』などがあり、日本の場合には、山崎闇斎の主著と称せられる『文会筆録』にみられる『大学』への解釈であり、日本陽明学の始祖とされる中江藤樹の『大学考』、『大学蒙注』、『大学解』、『古本大学全解』などがあげられよう。

儒学者としての山田方谷もその例外ではなく、その『大学』の再解釈を踏襲し、『大学』の経文そのものと、王陽明が書いた『古本大学序』とをテキストとして思想表現した。つまり『古本大学講義』は、『大学』に応じる講義録である共に、方谷の儒学全体に対する考え方が集約されているのではあるまいか。また『大学』に八条目があるが、陽明学ないし明学に、ほかの条目より誠意のほうが重視されているという性格があると思われる。その影響を受けて方谷が誠意に重きを置いたことは当然のことではないだろうか。

第二には、幕末期に瀬戸内海の陽明学者の間に巻き起こった劉念台の誠意説旋風と無関係ではなからう。新儒教が修己・治人を二焦点とする思惟構造を保持していることは、すでにふれたとおりであるが、もしこのような思惟構造を以て、幕末期の激変に臨むとするならば、修己よりむしろ治人の方

が根本的反省を加える必要にせまられるはずである。しかし、いわゆる瀬戸内海の陽明学者たちの本領は、逆に「修己論」に置かれていた。それが、激動する時勢なればこそ、それに対処する主体者そのものの自立力を涵養する「修己論」にこそ焦点をすえなければならなかったのである、と吉田公平は指摘している⁸³。その際に彼らの間で論議されたのは、満州民族に滅ばされた明朝の敗北の原因とみなされた王陽明の良知心学ではなく、朱子・王陽明の誠意説に反対し、明王朝に殉じた明代末期の劉念台の誠意説である（それは当時の学者たちが王陽明の思想の立場を完全放棄したのを意味しないことについては後述したい）。そして、それは同時に一部の学者の間に劉念台旋風を巻き起すこととなった。備中松山藩で活躍していた方谷がその影響をうけた可能性は否定できない。

つまり、「気学」思想より「誠意」の方が方谷の思想のあり方を明らかに示しているのではあるまいか。

しかしそれは、方谷の思惟構造の解明を試みようとするわれわれには、三島復と野島透の見解に満足していることを意味しないのである。両者の見解が、方谷の思想研究を前進させたことは認めるが、「誠意」の理論構成と、方谷の現実的また社会的活動との相互関係に関する説明が不十分であると言わざるをえない。たとえば、「誠意中心主義」は、方谷の思想の特質をある程度明らかにしたが、以下のところに疑問点が残ると考えられる。一つは、「誠意中心主義」は、方谷の「格物」、「致良知」、「誠意」との相互関係のみに基づき分

析されたもので、彼の思想を形造る重要な「治国平天下」という要素を組み込んでいないことである。もう一つは、次に学問に励む目標を「世の用をなす」とする方谷の思想の事功重視という特質を考慮していないという。彼は儒学を修めることから社会的また政治的な「治国平天下」に至るまでのすべてのことは「誠意」に基づくべきであると主張しているため、本稿は、一つの仮説として、方谷の思想を「誠意本位」思想として捉えたい。

また、方谷の思想の研究に取り組むにあたって、同時代の丸川松陰や佐藤一斎などとの思想を比較することはよく見られるが、彼の唯一の著作たる『孟子養気章或問図解』や、『古本大学講義』などの儒学古典講義録のような注釈書が大部分を占めているように、彼は中国儒学を支える『大学』『孟子』など古典の解釈を借用するという形で自分の思想を表現したため、方谷の思想の特質を解明するには、中国儒学の思想的立場から方谷の思想を照射することも不可欠な作業であると思われる。

したがって、本稿は、先行研究を踏まえ、『孟子養気学或問図解』などではなく、『古本大学講義』を主な手掛かりとして、思想史と中日儒学比較の視野から、方谷の「誠意本位」という核心的思想の構成内容とその特質、及びそれが中国儒家思想といかなる関係があったのかについて検討したい。

先にふれた、『大学』への再解釈とは、『大学』本文を如何に理解し三綱領（明明徳・新民・止至善）八条目（格物・致

知・誠意・正心・修身・齊家・治國・平天下」を構造としてどのように組み立てるかということである。方谷の場合は、「修己」・「治人」を焦点とする楕円形の思惟構造をもって、格物・致知・正心・修身・齊家を誠意の中に組み込んで治國・平天下を一体と化し、八条目を誠意と治國平天下の二つの部分に区切った。そして、誠意に包含されていた格物と致知を誠意の両輪とみている。つまり方谷が八条目のうち、重要事項として選んだのは格物、致知、誠意、治國平天下である。そのように把握した上で、誠意無善無惡論、誠意致知論、誠意格物論、誠意治平論からなる「誠意本位」思想を構築してきたといえるだろう。

一 意心関係論

まず、「意」と「誠意」とについて、方谷は次のように言う。意とは性念（シヨウネン）にして、人は形を結ぶと共に皆性念を持てり、其性念は物に触れ事に応ずる毎に、必ず知覚運動するものなり。其知覚感応の念を起す処が即意なり。又誠とはなにもなき大虚の処より自然なりに来るものにて、人は其大虚に立ち返るを要す。大虚にて意はいかなるものと云へば彼の日月星辰の生ずる始めが意なり。人間に云へば、物に触れ感応せぬ前が大虚にて、其大虚に感応の物が生じて来るは是意なり、意の出づる処是を自然と云ふ、即造物者の物を造る始めなり。例せ

ば鳥の飛び獸の走り草木と花を開く皆自然なり、其自然なに行くを良知良心を云ふ。⁹⁾

方谷は、意を大虚より賦与された「性念」——万物そのものが備わっているものあるいは固有的なもの——と規定して、「性念」を意の本体（本来態）とみていた。誠を「なにもなき大虚の処より自然なりに来るもの」と解釈した上で、さらに意の本体（本来態）である「性念」を誠意と指定した。そして、「性念」（誠意）が顕現したもの——「性念」（誠意）の現実態を「意念」（知覚運動）と概念規定した。その解釈を通して、意ないし「誠意本位」思想に形而上学的基础づけを与えたことになったのである。

意の本来態は誠意であるが、現実態は、「然れども物の形に落つると是非病を生ずるものにて、自然なに行かぬこと多し、是は形から病を生ずるなり。故に形より来る病をとりぞければ、本の大虚自然に反り、即誠意なり。」¹⁰⁾と述べているように、「形」の「私欲」の影響によって、現実的な人間は自然に「行く」ことができないとする。したがって、その「病」（私欲）を取り除いて「知覚運動」を自然に感応させることが「誠意」である。言い換えるならば、本来態である誠意に立ち返るために、意を誠にする、工夫としての誠意が要求される。ここから見ると、山田方谷は本体工夫論と主張していたのである。

つまり、方谷が言う「意」には「性念」（シヨウネン）と人間の「知覚運動」という二つの意味がある。人の「形」（身

「体」が形造られるとともに、「性念」は天から与えられたものであつて（天命謂之性）、すなわちそれは「良知良心」である。その「性念」は物に触れ事に応ずる時に、知覚して感応するものであるが、「知覚運動」の念を起こすそのものがもう一つの「意」である。言い換えれば、もう一つの「意」は人間の意識活動である。しかし、物の形が造られると必ず病が生まれると方谷は考えている。「形」の「私欲」の影響によつて、人間は自然に「感応」することができない。それに「知覚運動」を自然に感応させることが「誠意」である。つまり、「慎独」などの工夫を通して「意」を真実にする王陽明の「誠意」への理解と違って、方谷が言う「誠意」には二つの異なる意味がある。第一に、物に触れ感応しない前の「意」、あるいは性念が誠意で、意の本体である。ここの誠意は名詞であり、意の本体である。第二に、人の「知覚運動」が自然なりにに感応できない場合、それを自然に感応させるのは「誠意」である。この「誠意」は動詞であり、実践である。

ところで、周知のように、「新儒教のこの儒教心学の双壁が朱子学と陽明学というわけである」と言われるように、「心」が朱子学と陽明学などを含む新儒学の思惟構造に重要な位置を占めるが、意を本体とみている方谷が、意と密接に関係する「心」をどのように把握しているのか。

まず、意と云ふものが、天地万物の大根本となるに、其奥に又一の心といへるものがある如く思はるるを以て、

心の出来る処を意とする説あれども、是れ然らず。凡て意の発せぬ前に心ある可き筈なし。人に此形ありて、能く知覚運動するものは意なり。此意を引き包みてをるものが即心なり。たとえば、一つの形を結ぶ前に、何か一物あるせば、此意なり。其が結んで形を成した処は、即心なり。意は心の発と意へる説より、大きな間違を生じ（後略）^①。

方谷は、形而上学的「意」（誠意）としての形而下的な「形」を「心」と認めて、「心」が意（誠意と知覚運動）を包んでいると把握した。この「意」と「心」の関係づけは、朱子・王陽明を含めた先儒が「意が心が発動したもの」との規定を根本的に否定し、先儒の思想における形而上的「心」を物理的「心」と格下げした。その結果、もともとその形而上的「心」が備わる「機能」を「意」に収斂したのである^②。方谷の思想の基盤である誠意そのものに論理的な仕組みが導入されたといえるだろう。

それでは、その「意」に関する考え方は方谷独自のものと認められるのかどうか。さきにふれたように、当時の一部の学者の間で劉念台の誠意説が流行したが、劉念台は「意」を「心の主宰」と解釈していた。劉の考え方と方谷のその間に類似するところが多いことは言うまでもないが、方谷の「意」に関する認識は劉のそれを継承していると認めてもよい。

しかし、そう考えると、疑問が浮かぶ。たとえば、王陽明の思想において「誠意説」から「致良知説」への転向があつ

でも、全体として「誠意」を重要視することに変わりがないこと、「窮理」を重視する朱子学と決別した王陽明が「誠意」に重きを置く『大学古本』そのものを、方谷が材料として理論構築したこと、さらに『講義録』の冒頭に、自分の『大学』への理解は陽明の思想を基調としたものであると述べていることなどが挙げられる。そこから見れば方谷が王陽明の「誠意」への見解を受容したと考えることはわれわれにとつて理解しやすいであろう。しかし、方谷は朱子・王陽明を含めた先儒達の「意が心が発動したもの」との規定を根本的に否定し、劉と同様に、意を根元的存在とみなす、すなわち「意と云ふものが、天地万物の大根本となるに、其奥に又一の心といへるものがある如く思はるるを以て、心の出来る処を意とする説あれども、是れ然らず」という事実と明らかに矛盾しているのである。それでは、なぜそのような矛盾が生じるのか。それは、吉田公平が指摘しているように、当時の風潮に起因するであろう。

二 誠意無善無惡論

前述したように、山田方谷は八条目を誠意（修己）と治国平天下（治人）の二つの部分に分けたが、国・天下を治めることができるような人間観・実践倫理を構築することが必要である。そのような人間観・実践倫理を構築する前に、答えなければならぬことが人性論——人間の本質を如何に理解

するのか——である。誠意を人間の固有するものと措定する山田方谷は、先儒が提示した様々な人性論をどのようにとらえているか、また、自分のそれを如何に立論構築したのか。中国の思想界において、人性論が本格的に論議されたのは孟子の時代である。この時、孟子が「性は善である」と性善説を発明したが、それには立論の普遍的根拠がない。近世（中国）になると、仏教者の本性論に対峙するために、朱子が『中庸』の天命説を援用し、孟子の性善説を補強し普遍的根拠を提示して本性論の正統を認めた。その後、孟子の性善説は人性論の基調として認められ、新儒学者たちによつて圧倒的に支持されたに至つたのである。¹⁵⁾

ところが、山田方谷はこの性善説に不満を覚えたのである。蓋古之時。風氣淳樸。人心易直。其善者皆出於自然之誠。而惡者自不能掩焉。真善真惡。判然可見。故學者工夫。為善去惡一言而足矣。世降道微。風氣驕濁。人心險邪。其惡者偽詐百出。其善者。亦不本於自然之誠。而出於構造作為之末。人人心胸。先畜藏一個善。或矯飾、或偏執。以是己而非人。競爭求勝之源。其流之所至。為霸術、為異端、為色荏、……弊害並起。變化弗測。道之壞敗。世之禍亂。未嘗不由此。而其人畢生勉行。莫不自執以為善。善惡之分。混諸紛亂。天下之人。貿貿焉。無知其歸者。嗚呼善惡之名一立。孰知流弊之甚其竟至於此哉。¹⁶⁾

右のように、誠意を重んじる山田方谷は「性善説」を「構造作為」から出るものとみるだけではなく、それを「混諸紛

「乱」が起こった原因と認めて強く非難していた。そのため、「善」は誠意から出るべきであると主張し、王陽明の無善無悪説を高く評価したのである。

王子生於輓近極弊之時。深察流弊之所原。百鍊千磨。以身試之。遂發明良知之學。欲悟一世學者。以除千古弊病。而後世之徒。又失其本旨。各執其所見。以為己之良知。家家異說人人殊行。爭競之弊。又將有甚焉者。於是乎。唱出古今未有一句。而不顧天下万口之譏。欲使一世之人超越善惡之域。圻意念未發之源。其善者去構造做為之計。而悉出於自然之誠。其為言雖出於不得已之舉。而其苦心之深。亦可悲已。今讀其書。講其學。欲用力於實地。必先知其苦心所在。而有得深旨於言外。則足以蕩拂季世弊習。而回復古代大道矣。⁽¹⁷⁾ 王子生於輓近極弊之時。深察流弊之所原。百鍊千磨。以身試之。遂發明良知之學。欲悟一世學者。以除千古弊病。而後世之徒。又失其本旨。各執其所見。以為己之良知。家家異說人人殊行。爭競之弊。又將有甚焉者。於是乎。唱出古今未有一句。而不顧天下万口之譏。欲使一世之人超越善惡之域。圻意念未發之源。其善者去構造做為之計。而悉出於自然之誠。其為言雖出於不得已之舉。而其苦心之深。亦可悲已。今讀其書。講其學。欲用力於實地。必先知其苦心所在。而有得深旨於言外。則足以蕩拂季世弊習。而回復古代大道矣。⁽¹⁸⁾

性善説の立場をとる、晩年の王陽明の思想における無善無悪は、人間の本質、あるいは、心の本来の姿に關して中核に

すえられた「致良知説」を支えるものである。それは何かというとき、善無が「ない」、あるいは善無を「固有しない」とを意味するのではなく、至善であるとし、誠意と緊密な關係を持つことはないのである。それに対して方谷は無善無惡説を、大きな「弊害」をもたらす性善説に代替するものと把握した上で評価したといえよう。

つまり、方谷は陽明学への理解が不十分であったため、宋学の基本的立場である性善説に不満を覚え性善説の立場にたつ無善無惡を強調することになったのである。その上で、さらに誠意に結びつけ、すなわち本質的にはそれが誠意であるとし、独自の人性論たる「誠意無善無惡論」を提示するに至ったのである。

それでは、彼の誠意無善無惡論はいかなるものであろうか。王陽明のそれと一致するのか。

故に物には固と惡と云ふものなし、形に落ちて後始めて善惡の名を生ずる、形に落ちざる前は唯大虚にして、何物なし、此処を自然と云ふ即無善無惡の謂なり。是を以て自然より来れば善と云ひ、形軀上より来れば惡と云ふ。唯だ其惡を去り、自然なりに行くやうにするが、『大学』工夫の大切なる処にて、其要は意を誠にするより外なし。順其形氣之自然。是善也。悖其之自然。⁽¹⁹⁾

天から賦与された人間の性を誠意無善無惡（自然無善無惡）と規定し、善惡を現実的な人間の形氣によるものと理解している。人間の任務は意を誠にして「惡」を取り除くことを通

して人性の本来態——誠意無善無惡——に戻ると主張している。それが方谷の「誠意無善無惡論」である。この解釈を通して、彼が、王陽明の唱えた無善無惡説と、劉宗周から受け入れた誠意の思想を関連させて、その人性論——誠意無善無惡論——を理論構築したのである。また、王陽明の思想における、心の本来の姿を形容する「無善無惡」を、意の本質を指すものである、とする。そこには両者の間における根本的差異が認められるといえるだろう。その考え方は、当時の風潮によるものと思われる。

ところで、王陽明が死去した後、彼の「無善無惡」の説をめぐって何が「無善無惡」であるかが焦点となった論争、いわゆる無善無惡論争が彼の弟子の間起きた。その結果、陽明学は、「四無説」——心、意、知、物すべてが無善無惡である——を主張する王龍溪をはじめとする王学左派と、「一無三有説」——心が無善無惡であり意、知、物が有善有惡である——を説く銭緒山を代表とする王学右派とに分かれるに至った。その中では、王学右派より、時代に合う王学左派の方が明末思想界の主流となつて、中江藤樹や熊沢藩山などの日本の陽明学者に大きな影響を与えたと言えるだろう。然るに方谷の場合は、前の分析においてみたように、「性念」としての「意」が無善無惡でありながら（これが王学左派の「四無説」に近づく）、知覚運動する「意念」が有善有惡である（これが王学右派の「四有説」に似る）と主張している。そこからすれば、方谷が陽明学左派に含まれていると林田明大の指

摘には疑問をもたざるをえない。

要するに、国・天下を治めることができるような人間観・実践倫理を構築するために、方谷は陽明学の「無善無惡」説を受容した上で、人間の性を誠意無善無惡（自然無善無惡）と規定し、善惡を現実的な人間の形気によるものと理解して、人間の任務が意を誠にし「惡」を取り除くことを通して人性の本来態——誠意無善無惡——に戻ると主張する誠意無善無惡の人性論を打ち出したのである。

三 誠意致知論

前節で引用した「師門問弁録」に、「その弊害を克服し当時の儒学者に悟らせようとするために、『良知の学』を発明した。それなのに、その『本旨』を見失って『後世』の儒学を学ぶ『学者』は自分の心を『良知』とし『異説』に立て互いに争うことになって、弊害はより深刻になっていった」とあり、「良知の学」、すなわち致良知説を唱えることは、性善説のもたらす「弊害」を克服したどころか、それをより深刻にさせた結果となったという。春日潜庵に宛てた書簡に、それがうかがわれる。

世之唱王学者。務虚説。而遺実功。其見王之言屢於良知也。哄然雷同。一曰致良知。二曰致良知。良知之説勝。

而格物之功廢矣。夫良知之説也簡高。格物之功也切実。簡高者恍洋洋蕩。易於遁避。切実者積密嚴固。難於持守。

避難就易。人之常情。（中略）王学者忽切実而務簡高所
以入於佛。²¹

周知のとおり、思想の遍歴の果てに王陽明の思想が心学発展の方向で完成された状態になったことを示したことは、彼の唱えた「致良知説」のものであるといえよう。たとえば、「致良知以外には学問がない。孔孟が世を去った後、この学は数千年伝えられない。神様のお陰で、この学は偶には再び世に再現する。それ以上素晴らしいものがない」²²または「我が一生の修める学問は致良知他ならぬ」²³とあるごとくである。しかし、方谷からすれば、先にふれたように、当代の中国国内だけでなく、または日本・朝鮮にも広く伝えられた「致良知説」の流布によって、切実な工夫が行われた（例えば着実に古典を読む）「格物」より、何もしないで口だけ声高に「致良知」というスローガンを叫んだ方が重んじられるという傾向が、王門の後学の間に強くあらわれていたのである。儒学者の具体的な修養過程に即していえば、「忽切実而務高簡所以入於仏」、すなわち「格物」を行わず、ただ空言を追ってついに仏に近づき陥ることと、「失稽古之功、悍然恣肆無忌憚之行」、すなわち自分の心だけを師として、古典から学ぶことを怠り、憚ることを忘れて、ほしいままに振舞が荒々しくなることが見られた、とする。その偏向に対して、方谷は以下の二点から修正を図ったのである。

第一に「致良知」そのものに意味することがある。たとえば、「此知（致良知の知）は上に云える良知良心にして、各

形に従ふて存せり。故に鳥は飛び、獸は走り、山は峙へる如く、人にも自然の理ありて、苟も理に当たらぬことあれば、良知が必ず心に不快を感じずべし。故に良知の知れる通りに事を仕遂ぐるを、良知を致すと云ふ。すなわち致知なり。致とは格物に外ならずして、仕事を仕遂ぐる謂なり²⁴」と言って、知とは「形」に応じて具有する「良知良心」——性念、誠意——であり、致知とは「良知良心」——性念、誠意——の知れる通りに行い、すなわち良知を致す（致良知）ことであるとする。周知のごとく、王陽明は、『大学』における「致知」と『孟子』における「良知」とを結びつけて「致良知」説を打ち出したのであるが、それに対して、「良知を致すと云ふ。すなわち致知なり」というように、方谷は、王陽明と逆の方向をとり、良知良心を知と、致良知を致知と反措定し、王陽明の思想における「致良知」の本質を『大学』における致知とすべきであるとする。つまり、王陽明と同様に、致良知という語を使っても、方谷におけるその意味するのは「致知」のことであると認められよう。

第二は、致良知（致知）を誠意の中に含ませることである。

王氏之学。以誠意為主。致良知即誠意中之事耳。然必以格物配之矣。蓋非致良知。無以觀誠意之本体。非格物。無以成誠意之功夫。二者並進。而後意誠矣。²⁵

右に見えるように、王陽明の思想における思惟構造の中核にあるのは「致良知」（致知）ではなくて、「致良知」（致知）のことを含んだ、本体としての「誠意」であると方谷は認識

している。つまり、手段としての「致良知」(致知)はその中核としての「誠意」に努めることを意味している。また、口だけで致良知を唱えてはならず、「致良知」を「格物」と結びつけさせなければならない。そうしないと「誠意」を実現させることができないと方谷は考えている。

以上の分析からわかるように、方谷が「致良知」と「誠意」との関連に対する再解釈を通じて導き出そうとすることは次の二点である。第一は、格物、致知、誠意、修身などを含める八条目の中で、王陽明の思想の枠組みの中心に据える「致良知」を「誠意」を実現する手段的地位に格下げして、その代わりに「誠意」を中核に位置づけようとする。第二は、第一の上で、「誠意」を実現するに不可欠な「格物」の役割を強調して、「致良知」の盛んによる「格物之功廢」の弊害を克服しようとするのである。

ところで、誠意と致知の関わりについて、彼は次のように述べている。

良知の知れる通りに事を仕遂ぐるを、良知を致すと云ふ。すなわち致知なり。⁽²⁷⁾

良知を致し極まる致知は、意念を誠実にする誠意の本来にて(後略)。

周知のように、王陽明の「致良知」には二つの意味がある。第一に、良知に致すことである。第二に、良知を致すことである。その影響を受けた方谷の「致知」における二つの意味もあって、さらに「致知」の意味によって、それと誠意の関

連が変化するのである。具体的に言うると、第一に、良知の知れる通りに行う「致知」、すなわち動詞としての「致知」の場合では、致知が誠意(本原Ⅱ性念)を実現する手段であり、誠意(本原Ⅱ性念)が致知の目標である。第二に、良知を致し極まる、すなわち名詞としての致知の場合では、致知(良知Ⅱ性念)は誠意(意を誠実する)の目標であり、誠意(意を誠実する)は致知(良知Ⅱ性念)に至るための手を下すところである。

要するに、「致良知」説の流布によってもたらされた弊害を克服するために、方谷は劉宗周の「誠意」説と王陽明の「致良知」説を受容したり止揚したりし、良知良心を知と、致良知を致知と措定し、「致知」を「誠意」(性念)の中に内含させ、さらに「致良知」ではなく、「誠意」を中核とする「誠意致知論」を構築したのである。

四 誠意格物論

前項において「非格物。無以成誠意之功夫」に見られたように、格物(実践)は誠意にとって、不可欠な存在であった。

「格物」とは『大学』における八条目の先鋒を占める徳目である。朱子はそれを「物(外的な事象)に格(いた)る」と理解しているが、その解釈に不満を覚えた王陽明は「格」を「不正を正し正に帰す」、「物」を「意の在るところ」と解した。よって、朱子の格物論における「一事一物の理を十分

に窮め知る」という認識機能が王陽明によって拭い取られ、加えて古人や古典から研鑽を積むことも彼によって徹底的に否定された。王陽明のこの解釈が、朱子の「物（外的な事象）に格（いた）る」がもたらした「支離」を打ち破ったと言われる。

それでは、朱子学者として出発しついに陽明学に転向した山田方谷が、この朱子と王陽明が提示した「格物」の理解を如何に把握していたのか。それを材料とし独自の格物観をどのように構築したのか。また、格物（実践）と誠意をどういうふうに関係づけるのか。これらの命題をめぐって論述が展開されているのが誠意格物論である。

まず、格物について、方谷は次のように言う。

意と云ふものは、常に感応して止むことなく、恰も鏡に物の映ずる如きものなり。又物とは其意が感応して来るものは皆物にて、天下を治める人ならば自然我心に天下が感じて来るべし、天下は即物なり。一国一家一身上にても皆同じことなり。又格とは、自然なりに行かざるを自然なりにして行くを云ふ。すなわちねじれたまたは碍りものをとりのけて行くが仕事なり、そこに病が生ずれば感応する能ず。凡そ為す業が皆ねじれてくる。其れを直しさえすれば、順当に感応するに至る、すなわち直に誠意なり。²⁹⁾

右に見られるように、方谷は「物とは其意が感応して来るものは皆物にて」、「格とは自然なりに行かざるを自然なりに

していく」と概念規定した。つまり、「知覚」（＝意識）が気付くものは全部「物」で、人の「知覚運動」が、自然なりに感応できない場合、「ねじれたもの」と「碍りもの」を取り除き、それを自然に感応させるのは「格」である、方谷は主張しているのである。

方谷のこの解釈が示すように、「格」を「不正を正し正に帰す」、「物」を「意の在るところ」と解する、王陽明の格物への理解の影響を受けて、王陽明と同様に方谷は「物」を觀念的にとらえて「自得」の学問を求めている。たとえば、次の一節が注目される。

古之賢者。内有實得而後立一家之言。如周之主靜。程之持敬。陸之尊德性。朱之道問學。以至王之致良知。其言各殊。而其有得於道則一矣。所謂殊途而同歸者也。故後之觀其言者。又内有所得焉。則主靜可也。持敬可也。尊德性可也。道問學可也。致良知固可也。³⁰⁾

聖賢の作った礼楽制度にこそ道があることにより、外在的礼楽制度を述べる古籍を勉強するのは学者がすべきものである、と徂徠学派と及びその系統に属する折衷学の氾濫を克服するために、幕末期の儒学世界における、内在的道德修養に重点を置く「自得之学」を求める気運が高まっていることがうかがえ、「陽朱陰王」と称され、方谷の師である佐藤一斎はその代表である。方谷は、佐藤一斎の私塾を出て藩に帰ろうとする時、師から受け入れた「尽己」という語が示すように、その影響を受けて「自得之学」を修学の目標とした。

しかし、王陽明に否定された、古人や古典から学問を着実に研究することを方谷が重要視しているところに、両者の相違点が認められる。たとえば、「道学之以誠為要。其亦如此也。夫誦詩說書。講文討芸。切磋琢磨。皆所以習之於未臨時之前。而事既至矣。所当盡心者。誠而已矣。誠者所以存良心而去惡念也。苟誠之不立。所謂誦說講討之習。亦適足以起慢長姦矣。則不如弗習之為勝也⁽³¹⁾」⁽³²⁾といいきっているところにも明らかである。

しかし、同じ「誦說講討」でも、欲望（私欲）をなくして「理（天理）」を回復するという朱子の指向と、実践に役立つ学問を修めて「意識」を自然に感応させるという方谷の狙いの間には、大きな差異が認められるのである。彼は言う。

自入師門。事務簡約。除浩博不急之事。專力於經義。常欲切於實用。日夜孳々。涵泳四子之源。優遊六經之圃。庶幾暗昧者高明。柔惰者剛毅。立人事紛擾之間。処置各得其宜。卓然有所執守。而後乃可以嚮道矣⁽³³⁾。

朱子学が説く「性命道德理氣陰陽」が奥深いが、実践に役立つ道を修めるのにとつて障碍になっている。よつて、「格物」を通して実践に役立つ学問を治めるべきである、という。五歳に丸川松陰の塾に入つてから江戸遊学（二十九歳）まで朱子学を修め続けた方谷が、先にふれた、朱子学の道德修養を重要視する立場を放棄したのはなぜか。朱子学より陽明学のほうが実践が重視するという通念を持っていたわれわれの目から見れば、それは、方谷が朱子学から陽明学に転向した

ことに起因する、というのは頭の中に容易に浮かび上がる。しかし、それは誤りではないが、十分ではなからう。事実、松陰の塾を訪れた客の「何のために学問をするのか」との質問に対して、九歳の方谷が「治国平天下」と答えたことが示しているように、当時の「西学」によっていることがあげられよう。「西学」は何かというと、頼春水などの西日本出身の儒学者を代表とする、躬行実践を宗と、文芸を以て第二とし「致知力行」を強調した学問である。その西学者と親交がある丸川松陰の影響を受けることにより、方谷は実践に役立つ学問を学ぶべきであると主張する、という認識が真実に迫るのではあるまいか。

つまり、方谷の「格物」解は学問の「外的（実践的）」と「内的（自得的）」の両面を見事に組み込んでいたと考えられる。その上で、以下の三つの点から「誠意格物論」が展開されてきた。

まず、格物は誠意の工夫であると。彼は「（格物）は誠意より出づる仕事にて、手を下してするかかりを云ふ⁽³⁴⁾」⁽³⁵⁾⁽³⁶⁾と主張した。さらに「誠意は本にて、格物は仕事なり⁽³⁷⁾」、「物格正すれば本体の知直に致し、其知致せば意が直に誠になり⁽³⁸⁾」、「夫れ誠意の功は格物に在るに拘わらず、格物を仕事とせずして唯意ばかりを誠にせんとするは、真の誠意にあらず、唯誠らしく見ゆるまでにて、感応も何も角も邪になる故に、之を虚とは云ふなり⁽³⁹⁾」⁽⁴⁰⁾といっているのである。人間の「形」

が造られた後、人間は、無意識のうちに「形」の「私欲」に陥りやすい。その時、人間には必ず「病」と「障碍」が生じる。つい人間の「知覚」が自然に「感応」することができない。したがって、「病」と「障碍」を取り除いて「知覚運動」を自然に感応させて「誠意」が実現できる。つまり、格物は誠意の工夫である。「格物」を行わないと、「誠意」に立ち返ることができないということである。

次に、格物は誠意の実であると、方谷は次のように述べている。

故に良知の知れる通りに事を仕遂げるを、良知を致すと云ふ。すなわち致知なり。致とは格物に外ならずして、仕事を仕遂ぐるを謂なり。（中略）且つ格物は致知より出づるものにて（後略）³⁸。

彼は、「格物」と「致良知」とが揃って行なわれると、「誠意」が実現できると主張する同時に、「良知を致す云ふ。すなわち致知なり。致とは格物に外ならずして」とも言った。これから推測すると、「誠意」と「致知」すべてが「格物」に帰結し、格物は誠意の実であると考えられる。裏を返せば、「物格正すれば本体の知直に致し、其知致せば意が直に誠になりて」、すなわち「格物」が着実に行われれば、「致知」と「誠意」とは自然に実現できると彼は考えている。

第三に、誠意は格物の主脳であると言う。

誠意の処へ立ち返りさえすれば、格物は自らできるなり。（中略）又致知格物は誠意中にあるものなり。³⁹ 此誠意に

力を入れるべき筈なるに、其大本を其儘にして、唯外より感じ来る所の物に向いて其理を究めるは、之を支と謂と云ふなり。支とは枝葉の義にて、誠意の自然なりに発せずして、向ふの物ばかり究め、枝の末ばかりに目が付き、治国平天下の大事をも、唯のさきばかり調べるやうになりて、其の源の一なるを知らぬことになるなり。⁴⁰

前述のように「格物」を行わないと、「誠意」に立ち返ることができないと方谷は主張する一方で、「格物のみすれば、却て私（欲）となるべし」との考えも表出した。すなわち必ず誠意のもとで「格物」を行われなければならないのである。逆に言えば、「誠意の処へ立ち返りさえすれば、格物は自らできるなり」、すなわち「誠意」を「格物」の「主脳」とすれば、「格物」が自然に遂げる。よって、誠意は格物の主脳であると方谷は認識しているといえよう。

要するに、「自得之学」と「西学」の影響を受けて、朱王の格物説を受容したり止揚したりし、「格物は誠意の工夫である」と「格物は誠意の実である」と「誠意は格物の主脳である」と三つの部分からなっている誠意格物論を方谷は提唱したと考えられる。

五 誠意治平論

当時の社会情勢は外圧の危機によって、幕藩体制が激しく動揺していた。備中松山藩も財政窮乏と武士腐敗などの社会

問題に直面していた。方谷は朱王の思想を素材に構築された前述の四つの論説を基本に据えた上で、孔孟思想を受容したり止揚しながら、「誠意治平論」を打ち出した。「誠意治平論」とは「一念の誠意より起り、終に天下国家に及ぶ」ということである。つまり、「誠意」に基づき「財用を取り扱う」と「人材を選び用ふる」を通じて「治国平天下」に達するということである。具体的に言えば、それは主に二つの部分からなっている。

第一の部分は次のように言うことができる。『大学』は、「根本」が「誠意」であり、主眼（＝大主意）が「治国平天下」であると。周知のように、学問を修める目標である「明明徳」・「新民」・「止至善」との三綱領と、それを実現するための修養の工夫である「格物」・「致知」・「誠意」・「正心」・「修身」・「齐家」・「治国」・「平天下」との八条目との仕組みを説くのが大学の眼目である。八条目の中心に据える「修身」は『大学』の根本であると言われる。なぜかという点、「内聖」の学問、すなわち内なる自分の徳を高め人格を陶冶・確立するための「修己」の学問である「格物・致知・誠意・正心」は「修身」の細目であり、「外王」の学問、すなわち政治的有効性を持つて外なる他人を治めようとする「齐家・治国・平天下」は「修身」の延長線上に置かれるとみられるからである。それに対して、方谷は『大学』の趣旨は「治国平天下」で、根本は「誠意」であると主張する。

全体大学の大意は、治国平天下の大業を説くなり。是

れ大なる学問と云ふ所以にて、大切な処なり。然るに春秋戦国の時は、唯何事も権謀術数を用ひて、大学の道とは大に違へり。故に此大学は王道を述べ、一念の誠意より起り、終に天下国家に及ぶ訳を説けるにて、孟子の王道と同じ⁽¹⁾。大学と云えば、天地万物一体となるやうになる学問なれども、其肝心かなめの手を下す処、すなわち大学の大本領は何ならんと云ふに、それは誠意而已矣と云へるなり⁽²⁾。

右にみられるように、三綱領ではなくそれを実現するための、八条目の末に置かれる「治国平天下」を『大学』の大主意とするのが方谷の考え方の特徴である。また、『大学』の原義にその根本とみられる「修身」ではなく、その細目の一つである「誠意」を根本と措定し、意を誠にさへすれば、「身を修める（修身）」、「家を斉える（齐家）」、「国を治める（治国）」、「天下を平らかにする（平天下）」ことができるかと彼は唱えたのである。

物に大小あれども、一人の誠より出づるは皆同一なれば、家国の別はなきものなり。（中略）凡そ事は何に限らず偽り飾り出来るものに非ず、唯我一念の誠意を以て推すのみ。意は一念の動く処なり。是れが物に感じて心となる。其心の感ずる処正しければ一身一家一国どこ迄も能く治るべし⁽³⁾。

その上で、「誠意」と「治国平天下」の関わりについて、彼は次のように述べている。

凡そ大学の極意即根本を云へば誠意なり。末の広がりたる処を言へば平天下なり。⁽⁴⁴⁾

此大学は、治国平天下を大主意とし、誠意を其根本とせるものなれば、誠意に傾きて治国平天下を疏にすることあるべからず。（中略）孟子の仁義を説くや、大学の意を説くに似たり、故に其説く処始終本末能く備はれり。

此始終本末を失へば、乃権謀術数に陥る、其本は誠意にして、孟子の時天下皆末のみに走れり、故に根本より説き起せる処、此書の本より末の大なる処に及べるに同じ。⁽⁴⁵⁾

「誠意」を「本」、「治国平天下」を「末」と措定した彼は「本」を重んじ、「本」と「末」を取り違えてはいけなと主張する。

なぜかという、もし本末転倒すれば、「権謀術数に陥る」からである。しかし、一方で「誠意に傾き治国平天下を疏にする」ような、「末」としての「治国平天下」を軽視することには彼は反対している。だからこそ、孟子が言う王道と似る「大学の道」そのものは「一念の誠意より起きり、終に天下国家に及ぶ（本から末に至る）」のであると彼は認識している。要するに、彼の「誠意」と「治国平天下」に対する理解は、「誠」を本、「治国平天下」を大、本末を同一視とし取り違えてはいけなと主張しているのである。

第二の部分は、誠意に基づき財用を取り扱うことと人材を選び用いるということである。それは「誠意治平論」の手を下すところである。方谷は次のように述べている。

されば此一章の平天下は大なる事に相違なきも、其中絜

矩の道が大切にて、これが又財用を取り扱うと人を選び用ふるとの二者に帰す。凡そ古今の事、此二者より大切なるはなし。其他万般の事皆此中にあり。而て此二者は絜矩より来る、是れ絜矩を首に掲ぐる所以なり。而て絜矩の道は、誠意正心より来らざるべからず。⁽⁴⁶⁾

国家を治める時に、「絜矩の道」を大切にしなければならぬと方谷は考えている。周知のように、「己の欲せざる所は人に施す勿れ」という孔子の「忠恕の道」を継承した「絜矩の道」の原義は、「己を推して人々心服を及ぼす」ような、統治者が備うべき人格を指すと言われる。それに対して、方谷は、「絜矩の道」を、「古今の万般の事」において、この上なく重要な「財用を取り扱うと人材を選び用ふる」に構成されると解釈し、「誠意」より出るものを見て「誠意の道」と主張している。よって、誠意に基づき財用を取り扱うことと人材を選び用いることとの考え方が形成されている。つまり、「治国平天下」の「大業」を遂げるために、「入り口」としての次の二点を頼りにしなければならないと彼は強く認識している。

第一に、「誠意に基づき財用を取り扱うこと」について、この部分の検討に入る前に、方谷の「財」とその効用の理解にふれておきたい。

財とは金銀のみに非ず、民生日用の食物衣服居室草木皆財なり。上に立つ人一点の私人なく治めて行けば、財物の生じること、孟子にある「材木不可勝用。禽獸魚鼈不

可勝食。」と云ふが如くなるべし。(中略) 孟子に「使民養生喪死無憾」とある如く、其他天子の礼楽征伐万般の政事皆財より出づる用なり。⁽⁴⁷⁾

財とは、「金銀」だけでなく、人々の生活に必要な「食物衣服居室」が皆財である。たとえば、人民が家族を養い、きちんとした葬式を行えるようにするのは財としての「材木禽獸魚亀」の効用である。それはもちろんのこと、国の「租税入用」より「万国の交際」や「大戦争」などに至るのも「財用」の具現したものである。孟子の「仁政」思想を継承した方谷はそのように考えているのである。

その上で、一己の「私欲」をなすために天下の「財」を自分のところ集めることを戒めて「仁」のもとで行動すべきことを、統治者に教え諭そうとする「生財有道」思想を含む『大学』の最後の一節への再解釈を介して自分なりの「誠意理財」思想を方谷は打ち出したのである。そこに二つの興味深い特徴がみられる。まず、「財」を生じることについて彼は言う。

此は生財の大道大筋なり。世に此大筋を棄てて区々小き処をほぜくるものあり、是れ世俗の利を計るものなり。天下の財を生ずるに、唯一家の利を謀るやうなことではならぬ、因て大道ありと呼び起し、我一己の為にする小道に対して云ふなり。⁽⁴⁸⁾

「世俗の利」を計らず誠意に基づき天下のために財を生じるという「生財の大道」、あるいは「生財の王道」に則るべ

きである。それとは対照的に、「天下の公」を忘れ一己の「私欲」のために財を生じるのは「小道」である。したがって、「生財の大道」には従わなければならないと主張している。

次に、「財」の分配について、「上は上の経済あり、下は下の経済あり、相互に侵さぬなり。(中略) 上を富まして下を縮めんと欲せば、天下争乱す、(中略) 一分にても目をかけば彼を侵せるなり。(中略) 天下は公平ならぬ処より争乱起る、誠意一念の起処より出づれば、家国天下皆同一体となる。(中略) 是を推し出せば左右前後皆絜矩の道に叶ふ、是すなわち大学の大道に当る」と述べている。⁽⁴⁹⁾

「上は上の経済あり、下は下の経済あり」であるから、「上」と「下」の分限を立て「上」に「上の利」を、「下」に「下の利」を求めさせ、互いに侵さないようにすべきである。それを実現するために「無私誠意」の「心」を以って公平に「上」と「下」の利益に対処するのがなによりも緊要なのである。そうしないと、家国天下が争乱に陥る可能性があると考えている。

方谷は、孔子が唱える「重義輕利以義為利」と孟子の王道思想の流れを汲んでそれを素材にして、道徳の面で統治者の「私欲」を抑えるより、むしろ商品経済を発展させるための理論的な根拠を求めようと自分なりの「誠意理財」思想を構築したのは、ここで看過されてはならない。

第二に、誠意に基づき人材を選び用いることについて、検討してみよう。

絜矩とは我と人其間偏頗なく、私なく、上下左右前後皆

一様になるなり、即亦誠意なり。前者は誠意より起り、天下に終わる。後者は他人の為せることは皆之を惡み、上下左右前後皆私なり、全く絜矩に反す。⁵⁰

人を用ふるには、自然の誠から出づると、一箇の私より出づるとあり。絜矩ある君子は正心より出でて、能く賢を好み惡を退け、小人は私心に本づきて、不賢を好み、賢を退く。⁵¹

「絜矩」の源である「誠意」は「無私」であり、それに基づいて、他人が持った「技」（＝才能）を自分のものとみる。そうすれば、国の發展に役立つ、優れた人材を選ぶことができる。それに対して、「絜矩の道」に背く「私」の影響で、他人の才能が「我身」にないため、嫉妬の念を抱きその人を遠ざけて、つい人材登用の道を閉めてしまうのである。したがって、「絜矩の道」を「誠意の道」とみる方谷は、統治者が「自然の誠」を以って人材を選ぶべきであると提唱した。

要するに、備中松山藩が抱える財政窮乏と武士腐敗などの社会問題を解決するために、朱王の思想を素材に構築された以上の五つの論説を基本に据えた上で、孔孟思想を受容したり止揚したりしたことを通じて、誠意に基づき天下のために財を生じたり使用したり人材を選んだりするという誠意治平論を、方谷は提唱したと考えられる。

おわりに

以上から考察してきたように、方谷は意識を自然に感応するのがすなわち「誠意」であると主張した。その「誠意致知論」は、王陽明の「誠意説」と「致良知」を受容し止揚して、手段としての「致良知」がその中核としての「誠意」に努めながら、「格物」と結びつけさせなければならず、王陽明思想学習の後学者たちが「致良知」に偏って「格物」を重視しなかったことを克服しようとした。その「誠意格物論」は朱王の「格物論」を受容しており、格物が誠意の工夫で、誠意が格物の主脳であると考えて、「学者」に実践に役立つ学問を勉強させようとした。その「誠意治平論」は、孔孟の「義利観」を受容したもので、「誠意本位」思想の最終的指向であって、「至誠」の心に基づいて天下のために財を生じたり使用したり、人材を選んだりして、幕藩財政の困窮と武士階級の汚職腐敗などの難問を解決しようとするものであった。

本稿は、方谷の思想の構築に焦点を当てて、中国からの孔孟朱王思想との関わりを対象にし検討してきたが、彼の思想は、当時の彼の朱子学の師である丸川松陰、頼春水、西山拙斎、菅茶山等の「実学者」を代表とする「西学者」あるいは「京学者」の思想と、「自得」と「体認」を重視し方谷の師でもあった佐藤一斎等の思想とはどのような関係があったのであろうか、それを今後の研究課題にしたい。

註① 寛政二年（一七九〇）、老中松平定信が大学頭林信敦に對

して、幕府の学問所である昌平黌において朱子学以外の異学研究・教育を禁じたことである。「異学」とは古学派、折衷学などである。

(2) 丸川松隱（一七五七—一八三二）は備中新見藩の儒学者で、「躬行実践」を宗とし、文芸を以て第二と主張した。「致知力行」を強調した西山拙斎や頼春水などの「西学」（西日本出身の儒学者の学問）と親交があり、丸川が山田方谷に決定的な影響を与えたと考えられる。

(3) 方谷の講義録として『山田方谷全集』（以下『全集』と略称する）には次のものが収められている。『古本大学講義』、『孟子養氣章講義』、『孟子養氣章或門図解』、『中庸講筵録』、『師門問弁録』（陽明学を中心に）等。

(4) 三島復『哲人山田方谷』（文華堂、一九一〇年）。

(5) 野島透『山田方谷に学ぶ財政改革——上杉鷹山を上回る財政改革者——』（明徳出版社、二〇〇二年）。

(6) 「王」之学。以誠意為主。致良知即誠意中之事耳。然必以格物配之矣。蓋非致良知。無以觀誠意之本体。非格物。無以成誠意之功。二者並進。而後意誠矣。」と『復春日潜庵書』（『全集』、一八五頁）に記されている。

(7) 吉田公平『日本近世の心学思想』（研文出版、二〇一三年）

(8) 註七吉田氏著書。

(9) 『全集』第一冊、「古本大学講義」、六一五頁。

(10) 『全集』第一冊、「古本大学講義」、六一六頁。

(11) 吉田公平『日本における陽明学』（ぺりかん社、一九九九年）参照。心（現存在）の不条理性、不安定性を配慮して、心が依拠すべき定理を指定する朱子学を理学、現存在としての心が即自的に自力能力をもつことを力説する陽明学を心学と對

比して、それぞれの特色を開示することがある。しかし、朱子学者に『朱子心学録』（王賁）、『心学弁』（雲川弘毅）という編者があることが証言するように、朱子学もまた広義の心学の一つである。

(12) 『全集』第一冊、「古本大学講義」、六四四頁。

(13) 幕末期に注目され、春日潜庵・池田草菴といった思想家に影響を与え、「善を好み、悪を惡む」誠意を工夫する実践学を主張した明末清初の劉宗周と方谷の間に共通点が見られるのは留意すべきである。

(14) 当時、告子の無善無惡説も提示された。その後、荀子の性惡説、揚雄の善惡混在説などが提示された。

(15) 吉田公平『日本における陽明学』（ぺりかん社、一九九九年）参照。

(16) 『全集』八三七頁。

(17) 『全集』第二冊、「師門問辨録」、八三七頁。

(18) 『全集』第二冊、「師門問辨録」、八三七頁。

(19) 『全集』第一冊、「古本大学講義」、六一六頁。

(20) 『全集』第一冊、「古本大学講義」、七九〇頁。

(21) 『全集』一八五頁。

(22) 王守仁『陽明全書』（中華書局、第八冊、一四二頁）。

(23) 王守仁『陽明全書』（中華書局、第一六冊、三八一頁）。

(24) 『全集』一八五頁、参照。

(25) 『全集』第一冊、「古本大学講義」、六一七頁。

(26) 『全集』第一冊、「復春日潜庵書」、一八五頁。

(27) 『全集』第一冊、「古本大学講義」、六一七頁。

(28) 『全集』第一冊、「古本大学講義」、六一〇頁。

(29) 『全集』第一冊、「古本大学講義」、六一六頁。

(30) 『全集』第一冊、「答友人某書」、一八四頁。

- (31)『全集』第二冊、「耕説。席上課題」、二六七頁。
 (32)『全集』第二冊、「古本大学講義」、一三八頁。
 (33)『全集』第二冊、「古本大学講義」、六一六頁。
 (34)『全集』第二冊、「古本大学講義」、六一六頁。
 (35)『全集』第二冊、「古本大学講義」、六一七頁。
 (36)『全集』第二冊、「古本大学講義」、六二〇頁。
 (37)『全集』第二冊、「古本大学講義」、六二二頁。
 (38)『全集』第二冊、「古本大学講義」、六一七頁。
 (39)『全集』第二冊、「古本大学講義」、六一七頁。
 (40)『全集』第二冊、「古本大学講義」、六二一頁。
 (41)『全集』第二冊、「古本大学講義」、六四七頁。
 (42)『全集』第二冊、「古本大学講義」、六一五頁。
 (43)『全集』第二冊、「古本大学講義」、六四七頁。
 (44)『全集』第二冊、「古本大学講義」、六五二頁。
 (45)『全集』第二冊、「古本大学講義」、六三四頁。
 (46)『全集』第二冊、「古本大学講義」、六五二頁。
 (47)『全集』第二冊、「古本大学講義」、六五六頁。
 (48)『全集』第二冊、「古本大学講義」、六六三頁。
 (49)『全集』第二冊、「古本大学講義」、六六六頁。
 (50)『全集』第二冊、「古本大学講義」、六六〇頁。
 (51)『全集』第二冊、「古本大学講義」、六六三頁。

（広島大学大学院文学研究科博士課程後期）