

佐藤一斎学の基調「心之靈光」をめぐって

近藤 正則

文化創造学部文化創造学科文化創造学専攻国語文化コース

(二〇〇七年十一月七日受理)

The Basis of SATO Issai (佐藤一斎) 's Thought on the "Reiko" (靈光: Universal, Never deluded Intellectual Ability) Inherent in a Human's Mind

Faculty of Cultural Creation, Department of Cultural Creation
Major in Cultural Creation, Course of National Language Culture

KONDO Masanori

(Received November 7, 2007)

若山勿堂が、麻布深広寺の佐藤一斎の墓碑銘に、
先生天資高邁、聰明絶人。其学雖宗宋儒、不喜分析而主一本、不
貴該博而要深遠、以達心之靈光為宗旨。

先生の天資高邁にして、聰明人を絶つ。其の学は宋儒を宗とす
と雖も、分析を喜はずして一本を主とし、該博を貴はずして深
遠を要め、心の靈光に達するを以て宗旨と為す。

と記したように、一斎は「言志四録」の中で、「心之靈光」という
語を好んで用いている。「心之靈光」は、「言志四録」全体にしばし
ば用いられているが、本稿では、夙に佐藤一斎の陽明学基調のキー
ワードと目されてきた「心之靈光」立言の背景を、文化・文政・天
保の前半期を中心に述べることにする。

天保四年(一八三三・六十二歳)の書簡「答大塩平八郎」(『俗簡焚餘』
所収)の中に、大塩から贈られた『洗心洞剖記』について一斎は、
… 每条御実得之事共、使人感発興起、不勝欣躍、拙老など非所
及存奉候。就中太虚之説御自得致敬服候。拙も兼々靈光之体
即太虚と心得候処、自己にて太虚と賞、其実意必固我之私を免
れず。
…

… 每条のご実得の諸説は、読む人をして感発興起させ、欣喜
躍雀にたえません。この老人などには及ぶ所ではありません。
ことに太虚の説を自得されたことは、敬服して居ります。私
もかねがね「靈光之体即太虚」と心得て居りますが、自己は
太虚と自覚しても、その実は、意、必、固、我の私を免れて

いません。

と記している。既に一斎は、文化十年（一八一三・42歳）に執筆を開始した『言志録』の第九七条に、

挙目百物、皆有来处。軀殼出於父母、亦来处也。至於心則来处何在。余曰軀殼、是地氣之精英。由父母而聚之。心則天也。軀殼成而天寓焉。天寓而知覚生。天離而知覚泯。心之来处、乃太虚是已。

挙目百物、皆来处有り。軀殼、父母より出づるも、亦来处なり。心に至れば則ち来处何く^いに在る。余曰^いふ、軀殼、是れ地氣の精英。父母に由りて之を聚む。心は則ち天なり。軀殼成りて天寓す。天寓して知覚生ず。天離れて知覚泯^まぶ。心の来处、乃ち太虚是れのみ。

目に入るあらゆる物には、すべてより来るところが有る。我が身体が父母からより出づることも、父母もまた我が身の来处ということである。それでは、心の場合には、その来处はいつたい何処に在るのか。私はかく思う、人の身体というものは大地の生命根源の気の純粹で秀でたところによって構成されている。それは、父母によって聚合したものである。心は、つまり天である。地氣の精英の凝縮した身体が形成されると、天が居寓することになる。天が身体に宿って、心のはたらきである知覚が生じる。そして、身体が滅ぶと居寓した天が遊離し、知覚の機能も失われるのである。したがって、心の由り来たる淵源は、とりもなおさず太虚以外にはないことになる、と。

として、「太虚」に言及している。天保四年の一斎宛ての大塩の書

簡（前掲「答大塩平八郎」の往信、日本思想史大系46『佐藤一斎・大塩中斎』附録）に、大塩が自己紹介を兼ね致仕後の修養の工夫を綴つた後に、自今如何下功夫、則其志益堅立而心歸乎太虚矣。先生亦服膺良知学者。僕因自知。如東行以其道願相見、則不以夫子之待孺悲者待僕。故裁是書、以告志而乞教便如此。

自今、如何か功夫を下せば、則ち其の志益々堅く立ちて、心は太虚に帰せん。先生も亦良知の学を服膺する者なり。僕、因りて自ら知る。如し東行して其の道を以て相見^まえんことを願へば、則ち夫子の孺悲を待する者を以て僕を待せざるを。故に是の書を裁し、以て志を告げて教へを乞ふこと便ち此の如し。

今よりどのような工夫に専念すれば、ますます堅く志を立て、心が本源の太虚に帰するのでしようか。一斎先生もまた良知の学を胸に止めて実践されています。それで私は、もし江戸に下向し、学問の道をもつてお目にかかりたいと願えば、決して孔子が孺悲を佞病であしらつたような具合に、私を扱われないことが分かります。そこで、この書面を差し上げて我が志をお伝えしてお教えを乞う次第です。という一節が見えるのは、文政七年二月に刊行された『言志録』について、大塩の読後の共鳴を下敷きにした部分であることは言うまでもない。文中には、「立志」と「太虚」の語が見え、一斎の思惟の核心への共感が示されている。語中の「太虚」は、もともと、左の張横渠の『正蒙』太和篇の語で、本来は無限の空間を意味し、気塊然太虚、升降飛揚、未嘗止息。此虚実动静之機。陰陽剛柔之始。

気は太虚に塊然あつせんとして、升降飛揚し、未だ嘗て止息せず。此れ虚実動静の機、陰陽剛柔の始なり。

気は無限の空間に充満し、上下飛揚し、その活動は決して止まることがない。この気が万物の有無・動静のぎざしをなし、陰陽・剛柔の始まりをなすのである。

という所から、森羅万象万事万物の根源を指す語となる。張横渠の気一元的な生成論は、所謂「気の哲学」とされる。横渠は、聖人から凡愚に至るまで人は本性の善を共有しながら、現実には千差万別の人品を生じるのは何の故か、という疑問に対して、気が聚合し一存在と化する際に、虚実動静の機、陰陽剛柔の始において天賦の気質に多様性があり、これが人品に差別を生じる「気質の性」であることを説いた。さらに、『正蒙』太和篇に横渠は、

太虚無形氣之本体。其聚其散变化之客形爾。至静無感性之淵源。有識有知物交之客感爾。

太虚の形無きは気の本体。其の聚まり其の散ずるは、变化の客形のみ。至静感無きは性の淵源。識ること有り知ること有るは、物交はるの客感なるのみ。

太虚が形を有していない段階が、気の本体である。気の離合聚散は、変化を受動した状態に過ぎない。至静で感じたり動きを持たないのが、性の淵源である。識別や知覚が生じるのは、事物の交感を受動した感性に過ぎない。

由太虚有天之名。由氣化有道之名。合虚与氣有性之名、合性与知覚有心之名。

太虚に由りて天の名有り、氣化に由りて道の名有り。虚と氣と合して性の名有り、性と知覚と合して心の名有り。

際限ない空くうである太虚に由来して天という概念があり、大気が化して万物を生むことから道という概念がある。人が生ずる際に虚と気が合して性という概念があり、性と知覚が合して心という概念が存する。

と説いている。横渠の天を太虚と捉え、道・性・心の淵源とする「即性」の論理は、「天人合一」の思想の主要な基調となっていく。

大塩中斎は、『儒門空虚聚語』の序や『洗心洞割記』の中で、王陽明の『伝習録』巻下六九条の

良知之虚、便是天之太虚。良知之無、便是太虚之無形。

良知の虚は、便すなはち是れ天の太虚。良知の無、便すなはち是れ太虚の無形。

良知の虚は、天の大虚であり、良知の無は太虚の無形である。

に依拠し、これを発展させて、太虚つまり天は虚にして無なるが故に靈明で万理万有を包括する、人はこれを稟受して心となす。故に心の本体もまた即太虚であり、心は虚にして靈、中・仁をはじめ万事がここから出づるものである、といった自説を展開しており、これを受けて一斎は、「拙も兼々靈光之体即太虚と心得候処」と記したのである。一斎が、中斎に答えた書簡中の「其実意必固我之私を免れず」とは、『論語』子罕第九・第四章の語で、

子絶四。毋意、毋必、毋固、毋我。

子、四を絶つ。意な母なく、必な母なく、固な母なく、我な母なし。

孔子は四つの事を絶つようにしていた。事にあたって私意にとらわれない、必ずや結果を得るべく無理押ししない、結果にこだわり固たかくならない、おれがおれがと我執しない。

とあるのに拠っている。一斎が、意・必・固・我の四病を引用し、自らの謙遜を示した一文である。戦後の画期的一斎研究とも評される前田愛の論文「佐藤一斎の位置 『言志四録』の構造」(岩波書店『文学』vol.37・昭和44年9月)では、一斎が、中斎の独善的な学風を諷した語としているが、これは明らかに読み誤りである。

上述の「答大塩平八郎」は一斎六十二歳の書簡で、『言志後録』の第一八一条(天保四年三月)以降の執筆時期にあたっており、書簡中の「靈光之体即太虚」の一句が、この頃の一斎が意を得た発想であつたことが分かる。

「心即理」 靈光の諸相

術語として熟した「心之靈光」の記述は、『言志後録』『言志晚録』『言志著録』に散見するが、もっとも早いものが、次に掲げる文政十一年九月(一八二八・五十七歳)に執筆を開始した『言志後録』の第九条の傍線部である。

人処世有多少应酬、塵勞閑擾。膠膠擾擾、起滅無端。因復生此計較揣摩、歎羨慳吝、無量客感妄想。都是習氣為之也。譬之魑魅百怪、昏夜横行。及太陽一出、則遁逃潜迹。心之靈光、与太陽並明。能達其靈光、則習氣消滅、不能為之嬰累。聖人一掃之、曰何思何慮。而其思歸於無邪。無邪即靈光之本体也。

人世に処する、多少の应酬、塵勞、閑擾有り。膠膠擾擾、起滅端無し。因て復此の計較揣摩、歎羨慳吝、無量の客感妄想を生ず。都て是れ習氣之を為すなり。之を魑魅百怪の昏夜横行、太陽の一たび出づるに及べば、則ち遁逃迹を潜むるに譬ふ。心の靈光、太陽と明を並ぶ。能く其の靈光を達すれば、

則ち習氣消滅し、之れが嬰累を為す能はず。聖人之れを一掃し、曰く何をか思ひ何をか慮らん、と。而して其の思ひ無邪に歸す。無邪即ち靈光の本体なり。

人としての処世には、多くの応対、細々と気忙しい骨折り事、騒ぎや争い事が有る。そつした人世の煩いは、入れ替わり立ち替わりして終息の兆しすらない。そうして、己と他者とを比較したり憶測したり、恨みや嫉みや貪りや出し惜しみといったことを復ねて、外物に影響された情動や妄想を限りなく生ずるのである。これらはすべて、生後に習い得た氣質がそつするのである。これは譬えば、魑魅魍魎、百鬼夜行の暗夜も、一旦太陽が昇れば怪しげなものは跡形もなく影を潜めるのと同じである。心の靈光は太陽と明るさを同じくする。心を存養して靈光を十分に輝かせることができれば、習氣は消滅して人の世の煩いも生じ得ない。

聖人は、これら習氣を一掃し、『易』繫辭下伝に「何を思ひ何を慮ることがあろうか」と記している。そしてその思量は、公正無邪に帰するのである。無邪とは、靈光の本体に他ならない。

語中の「客感妄想」の原因である「習氣」が、後に言及する朱子の『大学章句』の経文「明明徳」の注に見える「氣稟所拘人欲所蔽」を意味していることは、既に拙稿「佐藤一斎の教育・風土論」(岐阜女子大学地域文化研究所『地域文化研究』22号・平成17年3月)に詳述した。末尾の「其思歸於無邪」は『論語』為政第二・第二章の「子曰、詩三百、一言以蔽之。曰、思無邪。(子曰く、詩三百、一言以て之を蔽ふ。曰く、思ひ邪無し、と)」を想起させる。孔子の語は、真情の純粹を

思い邪無しと言つたもので、集注は「程子曰、思無邪者、誠也。(程子曰く、思ひ邪無しとは、誠なり。)」としている。しかし、一齋生前中の刊である『言志後録』弘化三年板本では「無邪」をそのまま音読し「思無邪」としていいない。よってここは、『論語』の援用と見るより、「無邪」を公正無私の語彙と解しておきたいところである。

既述のように、一齋の「靈光之体即太虚」の表現は、横渠の「由太虚有天之名。由氣化有道之名。合虚与氣有性之名。合性 with 知覚有心之名。」を敷衍して導かれたことが分かるが、右の『言志後録』第九条の論旨は、「氣の哲学」と称された張横渠の万物生成論の全体から観れば、倫理に偏していると言わねばならない。佐久間象山の言う「物理の談」に薄く、「人事の論」に長じた一齋語録である。

ここで留意したいのは、張横渠の生成論には「理」の觀念が希薄であつた点である。例えば、『正蒙』太和篇の「氣化に由りて道の名有り」の道や「虚と氣と合して性の名有り」の虚を、「理」に置き換えてみると、論旨がより明解となるように、これは、理を排し氣を主体にした生成論というよりも、周濂溪の「太虚説」から横渠の「太虚説」に至る段階では、「理」の觀念の吟味が十分に熟していなかつたことによるのである。「氣」の主宰としての「理」を想定した所謂「理氣の生成論」が立ち上がるには、さらに程明道・程伊川及びその門流の議論を俟たねばならない。従つて、一齋が横渠の「太虚」に依拠して「靈光之本体」を論じたことは、必ずしも程朱の性理の学を退けることを意味しないことになる。

「心の靈光」に関して、一齋は『言志録』第一九八条で

此心靈昭不昧、具衆理万事出。果何從而得之。吾生之前、此心放在何処、吾歿之後、此心歸宿何処。果有生歿歟、無歟。著想

到此、凜凜自惕。吾心即天也。

此の心靈昭不昧、衆理を具へ万事出づ。果たして何れよりして之を得ん。吾が生之前、此の心何れの処にか放在し、吾が歿するの後、此の心何れの処にか歸宿す。果たして生歿有るか、無きか。著想して此に到れば、凜凜として自ら惕る。吾が心即ち天なり。

この心は靈妙かつ昭明で決して暗むことがなく、あらゆる理を具備し、万事はここから生じていく。ところで人は、何によつてこれを得たのであろうか。吾が生まれる以前、この心は何処に放散して存在し、吾が歿後にこの心は何処に歸つていくのか。果たして、この心に生歿ということがあるのか、ないのか。思い巡らしてここに至ると、凜然と身が引き締まる。吾が心はとりもなおさず天そのものである。

と述べている。後述のように、冒頭の句は朱子の心性説を思い起こさせるが、文末の「吾心即天」の語は、陽明学派の標榜する「心即理」を想起させる一条でもある。

王陽明の「心即理」の語は『伝習録』巻上第三条の門人徐愛との問答中に、

心即理也。此心無私欲之蔽、即是天理。不須外面添一分。以此純乎天理之心、發之事父便是孝。發之事君便是忠。發之交友治民便是信与仁。只在此心去人欲存天理上用功便是。

心は即ち理なり。此の心私欲の蔽無く、即ち是れ天理なり。須らく外面より一分も添ふべからず。此の天理に純なるの心を以て、之を發し父に事ふれば便ち是れ孝。之を發し君に事

ふれば便ち是れ忠。之を發し友と交はり民を治むれば便ち是れ信と仁。只だ此の心の人欲を去り天理を存するの上に在て功を用ふれば便ち是なり。

心はとりもなおさず理である。この心には私欲の蔽おほいが無く、それがそのまま天理ということである。この心には外部から何一つ付け加えるべきものは全く無い。この天理に純粋な心をもつて、これを発用させて父につかえれば孝であり、これを発用させて君につかえれば忠であり、これを発用させて交友・治民につとめれば信と仁である。ただこの心において、人欲を去り天理を存することのみ工夫を用いるだけでよいのだ。

と語り、『伝習録』巻上第九五条の門人陸澄との問答では、

問。延平云、当理而無私心。当理与無私心、如何分別

先生曰、心即理也。無私心即是当理。未当理便是私心。若析心与理言之恐亦未善。

問ふ。延平云ふ、理に当たりて私心無し、と。理に当たると私心無きと、如何か分別せん。

先生曰く、心は即ち理なり。私心無きは即ち是れ理に当たる。未だ理に当たらずれば便ち是れ私心なり。若し心と理とを析ちて之を言へば、恐くは亦た未だ善からず。

陸澄が問う。李延平は「理に合致していて私心が無い」と言っていますが、理に合致することと私心が無いことはどのように区別すればよいでしょうか、と。

陽明先生が言う。心はそのまま理に他ならない。私心が無いのがとりもなおさず理に合致していることである。理に

合致していなければ、これは私心ということになる。もし、心と理とを分析し二つのこととして論じるなら、おそらくは間違っていることだ、と。

と応じた文言に見えているが、陽明は、さらに『伝習録』巻中の陽明五十四歳頃のものとしてされる「答顧東橋書」の第十一節に、次のように記している。

易曰、君子多識前言往行以畜其德。夫以畜其德為心、則凡多識前言往行者、孰非畜德之事。此正知行合一之功矣。好古敏求者、好古人之学、而敏求此心之理耳。心即理也。学者学此心也。求者求此心也。孟子云、学問之道無他。求其放心而已矣。……

易に曰く、君子は多く前言往行を識し、以て其の徳を畜ふ、と。夫れ其の徳を畜ふるを以て心と為せば、則ち凡そ多く前言往行を識す者、孰か徳を畜ふるの事に非ざらん。此れ正に知行合一の功なり。古を好み敏にして求むる者とは、古人の学を好んで、此の心の理を求むるに敏なるのみ。心は即ち理なり。学とは此の心を学ぶなり。求むとは此の心を求むるなり。孟子云ふ、学問の道他無し。其の放心を求むるのみ、と。……

『易』の大畜の卦の象伝に「君子は多く前言往行を識し、以て其の徳を畜ふ」とある。そもそも徳を蓄えることをもつて心とすれば、およそ多く古人の善言善行を識り得れば、どれひとつとして徳を蓄える工夫でないものはない。これこそが知行合一の工夫というものである。『論語』述而篇に孔子が「私は生まれながらに知る者ではない。古の聖人の学を好み、精を出してこれを求めたに過ぎない」と語つ

ているのは、孔子が、古の聖人の学を好んで、この心の真理を探究することに敏捷であつただけだ、と言つのである。心はずなわち理に他ならない。学ぶのはこの心を学ぶのである。求めるのはこの心を求めるのである。孟子は『孟子』告子章句上に「学問の道は他でもない、その放心を求めることである」と言っている。…

文中に『孟子』が引用されているが、陽明によれば、「心即理」の此の心は、学び求める対象として語られるもので、王陽明が前掲の『伝習録』巻上の二ヶ条で、此の心には私心の蔽がなく、天理に純一であること、私心が無ければ、「当理」つまり此の心と理とがびつたり相対応していると指摘している点と、人欲を去り天理を存する工夫によつて此の心が天理に純であり得るとしている点とを勘案すると、横渠の言う「物交はるの客感」(前掲「正蒙・太和篇」)の前後に、陽明は、「即理の此の心」と私心人欲が介在する「生後のあるがままの心」とを想定していることになる。私心人欲が介在する「生後のあるがままの心」には、不善の要因を認めざるを得ない。これも「心即理」とするならば、天に由来する理の性格が失われかねない。とすると、王陽明が「心即理」と称した此の心は、程朱学においては「性即理」である本然之性を指すことになり、横渠の「心統性情者也(心は性・情を統ぶる者なり)」(近思録「道体篇」)を受けて程朱学が氣質之稟・人欲之蔽をも範圍する「心」と、陽明の用いる「心」の内容には語意に狭広の差があることになる。

再び、一齋の『言志録』第一九八条に話をもどすと、「此心靈昭不昧。具衆理万事出。」の書き出しは、言つまでもなく、『大学章句』経一章の「明明徳」の朱子の注、

明德者人之所得於天而虚靈不昧。以具衆理而応万事也。明德は人の天より得る所にして虚靈不昧、以て衆理を具して万事に応ずるものなり。

の脚注に他ならないことが分かる。さらに『伝習録』巻上第三条の「只在此心去人欲存天理上用功」という表記に着目すれば、陽明自身の文言も、やはり『大学章句』の「明明徳」の注の前引の続きである、

但為気稟所拘人欲所蔽、則有時而昏。然其本体之明、則有未嘗息者。故学者当因其所発而遂明之、以復其初也。

但だ気稟の拘ずる所、人欲の蔽ふ所と為りて、則ち時有りて昏す。然れども其の本体の明は、則ち未だ嘗て息まざる者有り。故に学ぶ者は、当に其の発する所に困りて遂に之を明らかにし、以て其の初に復すべきなり。

の脚注であることが明らかとなる。

かくして、佐藤一齋の『言志録』第一九八条の「無邪即靈光之本体」という表現は、『大学』経文の「明德」を意図した表現であり、陽明の「心即理也」、「無私心即是当理」の内容を勘案すると、一齋所説の「靈光之本体」とは、天理由来の本然の心の本性であり、「心之靈光」とは「本然之心」が本性として固有する「明德」の「虚靈不昧」の発用を指していることが明らかとなる。程朱学の心性説では、天理由来の本然の心を「本然之性」と称して本体とし、その発用を仁・義・礼・智の道德的資質と定義しているが、無邪で私心の無い状態が本心で即天理であるという陽明説が、言葉上の相異のみにして、本源的な天理由来の心の本然の認識では、程朱所説の内容と少しも違わないことを確認しておかねばならないところである。

一斎は、『大学』のテキストをめぐる議論で、朱子の分章による『大学章句』を採らず、陽明の『古本大学』を善しとしている。このことは、文政十二年（一八二九・五十八歳）十二月自序の『大学摘説』の劈頭に明らかである。後世、佐藤一斎を陽明学派に分類する要因となる箇所だが、ただし、『大学』のテキストをめぐる議論と経文理解の問題とは別のことであることが、これによって理解される。

『言志後録』第七二条には天保三年（一八三二・六十一歳）十月二十日の日付があるが、その直前の第七一条に一斎は、

…則今試思察、胎胞中心意、必是渾然純氣專一、無善無惡。只有一點靈光耳。方生後、靈光之發竅、先知好惡。好惡即是非。即知愛知敬之所由出也。思察到此、可以悟我性之為天、我體為地。

…則ち今試みに思察するに、胎胞中の心意、必ず是れ渾然として純氣專一、善も無く悪も無し。只だ一点の靈光有るのみ。生後に方り、靈光の發竅し、先づ好悪を知る。好悪は即ち是非なり。即ち愛を知り敬を知るの由り出づる所なり。思察して此に到れば、以て我が性の天為り、我が体の地為るを悟る可し。

…すなわち今試みに思い察するに、母の胎内にあつたときの心は、必ずや渾然として氣質は純然で雑念を交えず、善も悪も分明ではない。ただ一点の靈光が存するのみである。生まれて後、この靈光が僅かな間隙から外に漏れ出て、初めに好悪ということを知るのである。好悪は、是非を知ることであり、愛を知り敬を知る由縁である。思い察

してここに至れば、我が本性は即ち天であり、我が身軀は即ち地であることを悟ることができる。

としている。これは、王陽明の「無善無惡説」を下敷きにした、人心の本原論と言える。横渠の「太虚」は大気の渾然一体を本原とする生成論であつた。その生成論を内省的な心の本原論にあてた陽明所説の「無善無惡説」は、実は程明道の「性無善無惡説」に依拠した立論である。『近思録』道体篇二条に、『程氏遺書』卷一の明道の語として、

生之謂性。性即氣。氣即性。生之謂也。人生氣稟、理有善惡。然不是性中元有此兩物相对而生也。有自幼而善、有自幼而惡。是氣稟有然也。善固性也。然惡亦不可不謂之性也。蓋生之謂性。人生而靜以上不容説。才說性時、便已不是性也。凡人說性、只是說繼之者善也。孟子言性善是也。…

生れながら之を性と謂ふ。性は即ち氣なり。氣は即ち性なり。生れながらの謂なり。人生れながらの氣稟に、理として善惡有り。然れども是れ性中に元より此の兩物の相對して生るる有るにあらざるなり。幼自りして善なる有り。幼自りして惡なる有り。是れ氣稟の然する有るなり。善は固より性なり。然れども惡も亦性と謂はざる可からざるなり。蓋し生れながら之を性と謂へばなり。人生れて靜なる以上は説く容からず。才に性を説く時、便ち已に是れ性にあらざるなり。凡そ人の性を説くは、只だ是れ之を継ぐ者の善なるを説くなり。孟子の性善を言ふは是れなり。…

生まれながらのものを性と云うのである。性とは氣であり、氣は性である。生まれながらという意味である。人が生ま

れながらに稟受した気質には、道理として善悪が有る。しかしながら、これは性のうちにもと善悪の二者が相對して存在し、人が生まれるのではない。人となりが幼時から善なるものも有れば、幼時から悪なるものも有る。これは個人の受けた氣稟にそつした点が有るからである。この場合、善は言つまでもなく性であるが、悪もまた性と言わざるを得ない。何故ならば、生まれながらを性と言つからである。人が生まれ心が外物に接する以前の静かな段階は、言葉では説明できない。わずかに性を言葉にした途端からそれはすでに性そのものではないことになる。およそ人が性を説く場合、性そのものを性と言つのではなく、性の発現した次の段階が善であることを説いているのである。孟子が性善を説いているのはこれである。…

とあるのがそれで、『伝習録』巻下第八八条で陽明は、性無定体、論亦無定体。有自本体上説者。有自発用上説者。有自源頭上説者。有自流弊処説者。総而言之、只是一箇性、但所見有浅深爾。若執定一辺、便不是了。性之本体、原は無善無惡的。發用上、也原是可为善、可为不善的。其流弊、也原是 一定善、一定惡的。…

性は定体無し、論もまた定体無し。本体上より説く者有り。發用上より説く者有り。源頭上より説く者有り。流弊の処より説く者有り。総じて之を言へば、只だ是れ一箇の性にして、但だ見る所に浅深有るのみ。若し一辺を執定すれば、便ち是ならず。性の本体、原よりはれ善無く惡無きの^{もの}。發用上は、也原よりはれ以て善と為す可く、以て不善と為す可きのあり。

其の流弊は、也原よりはれ一定の善、一定の惡なる的あり。

性には定まつた形態がなく、それで性をめぐる議論も定まらないのだ。性の本体について説く者があり、性の発現・作用から説く者もあり、性の根源的面を説く者もあり、性の発露の末の弊害を説く者が有る。それぞれの所説の性を一括すれば、どれも一つの性でありながら、その観点に浅深の差があるだけのことである。もし、諸説の一面に固執すれば、これは正しくない。性の本体は、言つまでもなく善でも悪でもないものである。発現・作用から言えば、またもとより善とすることができもの、不善とする可きものがある。その発露の末の事象からすれば、またもとより善としまつたこと、悪としまつたことがある。…

と述べ、性を善悪・善不善の語をもって語ることの無意味を指摘している。これは言つまでもなく、従来の旧説を退けた明道の「人生而静以上不容説」「人が生まれたばかりで未だ外物と接することなく心が原初の静謐を維持している形而上の次元では、形而下にして始めて可能な善・不善といった言葉による形容名状はできない。」の語を下敷きにした論調である。

一齋の「靈光之体即太虚」の立言が、以上のような宋・明の哲学的思惟の重層構造を基盤に立ち上げられたものであることは言つまでもない。ただし、天保三年十月以前の『言志後録』第七一条の「胎胞中の心無善無惡」説が、天保四年の書簡の「靈光之体即太虚」はもとより、文政六年以前の『言志録』第一九八条の「吾心即天」の思弁とに、若干のずれを生じていることも見逃せない。すなわち、

前出『言志後録』第九条(文政十一年九月)や『言志録』第一九八条での「心之靈光」が、程朱学での本然の性の発露・発現に相当する、孟子の四端説を拡充した「性善」基調であるのに対して、『言志後録』第七一条では、「胎胞中」と「生後」に明分して、生後の本善を説いている点である。

胎胞中の渾然たる純一の気である一点の靈光は無善無惡、生後に生ずる靈光の発露を必善とする一斎の思弁は、靈光を本体、靈光の発露を作用に配当することになる。ならば「靈光之本体」は、如何様に位置づけるのか。言葉尻をとらえれば、即太虚である靈光の体が本体であれば、靈光が作用となる。すでに靈光を本体とし靈光の発露が作用に配当される以上、即太虚である靈光の体を本体とする靈光は作用であり本体であるという撞着が生じてしまう。一斎が靈光之体即太虚」と記したのは、靈光の本体である「本然之心」即天を意図してのことと思われる。それゆえに、大塩平八郎に「私もかねがね靈光之体即太虚と心得て居りますが、自己は太虚と自覚しても、その実は、意、必、固、我の私を免れていません」と書いたのであろう。しかし、横渠の「際限ない空である太虚に由来して天という言葉があり、大気が化して万物を生むことから道という語がある。人が生ずる際に虚と気が合して性という概念があり、性と知覚が合して心が存する」という段階論からは、直ちに「太虚(天)即「性と知覚の合(心)とはならない。『言志後録』の第九条での「聖人の思量は、無邪に帰し、無邪は靈光の本体に他ならないといふ」一文も、無邪が聖人の思量である以上、「性と知覚が合して心が存」して而後の話となり、「無邪」が「意、必、固、我の私」と對待の概念となるのである。

(二二二)

このように、生成論を巻き込んだ一斎の「心即天」の物理の談は、一斎の墓碑銘に若山勿堂が記すように、宋儒を宗としながらも、分析を喜ばず一本(二元論)を主とし、該博(表面上の博識)を責はず深遠を要める「氣風に沿うかのように、論理的な突詰めや思弁上の遺漏を禁じえないことになる。一斎の言わんとする「靈光」は、要するに程伊川の「性即理」における「未発之中」であり、聖人の無邪は「已発之和」に他ならないことになるのである。

以後の天保後半期から『言志耆録』(安政元年二月上梓)にいたるまでの「心之靈光」概念の変化と解釈については、稿を改めて考察したい。

注

- (1) 同門小林徳方宛て書簡中に一斎の学風を評した語(日本思想史大系55。渡辺華山・高野長英・佐久間象山・横井小楠・橋本左内)所収(象山の一斎学術への評語「物理の談」・「人事の論」については、大東文化大学東洋研究所『東洋研究』第一六七号(平成20年1月刊)所収の拙稿「佐藤一斎をめぐる貶価「陽朱陰王」について」の第三節「佐久間象山の一斎批判」に既述。

(2) 無窮会『東洋文化』復刊第百号(平成20年4月刊)に、「佐藤一斎学の基調「心之靈光」の変容 天保年中後半期から『言志耆録』に至るまで」と題して、続篇を掲載。

引用の『言志録』、『言志後録』の訓読は、一斎生存中に板刻刊行されて大いに普及した「弘化三年元刻・和泉屋吉兵衛板」本の訓点に準拠した。