

北村透谷における陽明学

山田謙次

一

透谷と陽明学との関連については、すでに関良一氏の「北村透谷と和漢文学」⁽¹⁾によって先鞭が着けられている。関氏は、そこで、「心池蓮」(『平和』第十号・明治26年3月)や「エマルソン」(『明治27年4月刊』)に触れて、「透谷の浪漫的思考法は、西洋的なものの洗礼を受ける前に陽明学によって形成されていたのではないか、⁽²⁾という注目すべき説を投げかけておられる。いうまでもなく、それは、透谷における西洋思想受容の有力な基盤として陽明学を想定する見方であるが、また、それは、透谷自我のキリスト教出自説に一石を投ずるものであり、「日本の内面的近代(近代的自我)の確立は、どうしても一度、日本の土壌から断たれたところからでないと成立しないものであるのか?」、⁽³⁾「透谷ほどの土着的な人間が、どうしてそれほど異質な西欧の宗教論理を受容したのか」(『魚川大言』⁽⁴⁾)といった問いに一つの示唆を与えるものと思われる。

それに対して、笹淵友一氏は、大著「『文学界』とその時代・上」⁽⁵⁾のなかでその関氏説を取り上げられ、透谷における陽明学説の感化を一応は認められながらも、「東洋的教養の中における陽明学の比重をどの程度に評価するかは一つの問題であらう」と疑問視しておられる。⁽⁶⁾確かに、この指摘は充分考慮してかからねばならないにしても、氏が、その文章にすぐ続けて、その理由として述べておられる次のような観点にはなお問題が残るように思われるのである。

といふのは透谷の唯心的傾向はむしろ知と行とを分離しようとしたのであつて、——「心池蓮」の知行合一説はむしろ例外である。——従つて陽明学の充分な理解者とはいへないばかりではなく、彼の唯心的傾向には老荘思想や仏教、特に禅の影響が考へられ、文学としては謡曲の仏教思想の感化も計算に入れなければならない。陽明学の理解もこの唯心的側面に重きをおいてゐると思はれる。

はたして、透谷の唯心的傾向は、「知と行とを分離しようとした」というふう
に断じ切れる性格のものであるうか。透谷は「心池蓮」において、自らの唯心的
立場が現世主義にうら打ちされたものであることを表明しているわけだが、それ
は、私には、彼の内部追求の当初から意図されていたように思われる。従つて、
透谷の唯心的傾向のなかで、「心池蓮」に認められる知行合一説を例外として処
理することはできないように思われ、また、彼の陽明学理解に関しても、単に唯
心的側面にのみ重きをおいていたというふうには受け取り難いのである。

笹淵氏には、さらに、透谷における老荘思想・禅・陽明学を、「東洋神秘主義
思想」として一括しこれらの伝統こそ彼をして「単純な寂靜主義」に傾かせた有
力なものとする論が用意されている。⁽⁷⁾——そこに、西洋IIプラス、伝統IIマイナ
スといった図式的な割り切り方がないとはいえない。たろう。この種の問題がひど
く単純化してしまう傾向は、そうした割り切り方に原因がありはしないか。——
氏が、透谷の唯心的傾向を「単純な寂靜主義」と評されている点もすでに述べた
ことと関連して承服し難いわけだが、今、それはさておくとしても、当時の陽明
学理解の一般的状況を思うとき、透谷の伝統的教養のなかにおける陽明学の占め
る位置を老荘や禅の思想と同列に処理してよいものかどうか、はなはだ疑わしく
なってくる。

当時、陽明学がキリスト教受容基盤の一つとして受けとめられていたことを、
(このことは、山路愛山の『現代日本教会史論』(明治39年7月)⁽⁸⁾を始めとして今日
でもたびたび取り上げられ指摘されている事柄ではあるが、)ここで改めて考慮
する必要がある。当時の代表的キリスト者内村鑑三及び植村正久は、陽明学に
ついて次のような理解を示していた。

王陽明は、支那哲學者中、良心(良知)と、仁慈且つ峻嚴なる天の法則(天理)

とに關する、偉大な學說に於て、亞細亞に同じく起源を有するかの尊嚴きは
まりなき信仰(基督教)に、最も近くまで達した人である。(中略)それほ
ど、かの舊幕府が保存のために助成した保守的な朱子學とは異なつて、陽明
學は、進歩的前望プロスペクティブ的にして希望に満てるものであつた、それが基督教に似て
ゐることは、從來一再ならず認められた所である。(内村鑑三「代表的日本人」)

儒學は人をして地を離れしめず。然ども陽明學は人をして天に臻らしめんと
す。禪は人をして槁木死灰とならしむ、然れども陽明學は人をして生命の水
に潤はしむ。儒學には彼のアスピレーションなし。禪學には彼のアスピレ
ションなし。アスピレーションは即ち王陽明なり。陽明學は則ち一種の宗教
なり。(中略)「天に在す爾曹の父の完全が如く、爾曹も完全すべし」とい
ふ、山上垂訓の精神は、陽明洞の達人既に幾分其微光を覗る。

(前村正久「王陽明の立志」傍点原文)

いづれも、陽明学の宗教的要素に注目して、それが他の伝統的教學に比して「
進歩的前望プロスペクティブ」で「アスピレーション」に満ちたものとする理解を示し、また、
そうした陽明学の特徴をキリスト教の精神(信仰)に最も近いものとして促えて
いる。陽明学に対するこのような評価は、内村のそれに特徴的に示されているよ
うに、陽明学の、人間に内在する「天の法則(天理)」としての「良心(良知)」を
重視する人格倫理的な性格、及び、徹底したその内面主義に基づく実践的性格(知
行合一説)といった特色を踏まえたものであろう。また陽明学の「進歩的前望プロスペクティブ」
性格が「基督教に似てゐる」という内村のそれには、明らかに陽明学のそ
うした性格が、ピュリタニズムの、「神の栄光を増すため」という内面的要求に
発して「社会的な仕事」を重視し現世における「隣人愛」の実現を志向するとい
つた現世に対する能動的積極的な性格に重ねられていってよいだろう。こ
のように、陽明学がキリスト教との同質性で捉えられ、(むしろ、彼等の場合、
「最も近く」(内村)とか「幾分其微光」(前村)とかいった注意深い表現からうか
がえるように、必ずしも両者の同質性のみ意識しているわけではない。)それが
キリスト教の信仰とその精神を植えつける砧木ともなり得べき伝統的なエート
スとして高く評価されていることは注目に値しよう。当時のキリスト者における
陽明学理解が概ねこのようなものであつたとすれば、透谷にあつても、彼におけ

る陽明学の占める位置を、老荘や禪の思想と同列におき、「單純な寂靜主義」に
傾かせたものとして一括視することはまず躊躇される。

そこで、透谷の陽明学理解がどのようなものであつたかが問題となるわけだ
が、それを示す直接の資料はない。従つて、あくまでも憶測の域を出ないが、私
には、彼が「王陽明の思辨」に比したエマソンニズムの評価の仕方から、逆に彼の陽
明学理解の大体を推し測ることができると思われるのである。『エマソン
ン』において透谷は、「自己の存在」(内村、原文。以下の同点もすべて原文に依る。)根拠を
「心靈」に見い出すエマソンの思想について、「知と行に於て、自らの立つとこ
ろ」を明らかにしたものと評している。そして、彼の思想の卓越した性格を「理
想と實際とを結合したところ」に見、その「實際教」としての面を「エマソン
の教理の秀でたる成果」(傍線も原文)として評している。また、このことに關連して、「
彼(エマソン)は其の唯心的の内觀を以て、奥妙なる哲理に逍遙すると共に、此
の奥妙なる哲理を基礎として立てる堅牢なる實際教を布けり」とも、「『法』と
『行』と必らず相乖かざるを示したり、心と物と必らず相背かざるを明らかにした
り」とも評している。ここでは、エマソンの唯心的性格を同時に実践的性格の「
基礎」として捉え、両性格の「結合」こそ彼の思想の真本領として評している。
透谷の捉えたそのようなエマソンニズムの特色は、まさしく陽明学にも相通する性
格のものとなつていよう。「彼(エマソン)は王陽明の思辨を以て、陶淵明の幽
寂に身を置けり」とか「或辺に於ては彼(エマソン)は陽明に以たりともいふべ
し」とかいうその言葉が示すように、透谷は両者の同質性にめぐりばりしている
が、それは、おそらく前述したあたりであると見てまず間違いないであらう。と
りわけ、エマソンの「心靈」觀を「知と行に於て、自らの立つところ」を明らか
にしたものとする理解の仕方には、知行合一の原理たる良知説が意識されている
ように思われ、もし、そうだとすれば、陽明の思弁が透谷のエマソンニズム理解の
有力な基盤であつた公算が強いといわなければならず、あの關氏説の妥当性が思
われてくる。

ともあれ、エマソンの真本領を「理想と實際とを結合したところ」に見た透
谷であつてみれば、彼がそれに比す陽明学の理解において、その唯心的性格が孕
む実践的側面を彼が充分に汲んでいなかったというふうには断じ切れないものが

ある。『エマールソン』における透谷のあのめくばりと思うとき、彼の陽明学理解は、やはり内村鑑三や植村正久に見られたような受けとめ方にかなり近いものであったように思われるのである。

以上、透谷と陽明学との関連についての関氏説に対する笹淵氏の見解を取り上げ、私の疑問を述べてきた。そこで、改めて関氏説の補強を試みてみたい。

二

透谷の評文中、王陽明の詩文が引用されているのは「心池蓮」だけであるが、その冒頭の一節に見られる現世主義の発想及びそれとの関連で引用されている陽明の詩句の性格については、もっと注目されてよい。透谷は、そこで、陽明の詩句を援用しつつ自らの唯心的傾向にかなり明確な性格づけを行っているからであり、また、そこに、彼の唯心的思惟の伝統的基盤が明かされているように思われるからである。

それは次のように書き起されている。

何ぞ絶對と云はむ。何ぞ天國と謂はむ。何ぞ高天を仰ひて、眞善美を喚呼するを須ひむ。吾人はこの娑婆世界に於て、彼の遠天に求むべき香妙の物を享有するの路を有するなり。

坐中即是天台路不須漁郎更問津

と謳ひたる陽明は薄弱なる厭世家を戒むるに餘りあり。

ここに引用されている陽明の詩句は「別方叔賢四首」と題されたもので、その第四首め

道本無爲 只在人、自行自住豈須鄰。

坐中 便是天台路、不用漁郎更問津。

(別点及び別点、論者)

の後半である。この詩は、「道」の徹底した内化を説くもので、「心」をあらゆるものの根源とする陽明の内面主義の特色を端的に表現したものと見てよい。こうした性格の詩句を、透谷が自らの唯心的立場を性格づけるものとして援用していること、しかも、また、それが、彼の愛唱句の一つであったらしいことは、「各人心宮内の秘宮」(『平和』第六号・明治25年9月)において彼が自らの説く「心」を、老莊や禪とともに陽明派とも区別しているにもかかわらず、彼の唯心的思惟が陽

明学と無縁ではあり得なかつたことを示す一つの証左と見られよう。

透谷がその陽明の詩句を愛唱していたらしいことは、「『平和』發行之辭」(『平和』第一号・明治25年9月)の結びからもうかがえるように思われる。その結びは、

幸に江湖の識者來つて、吾人に教へよ、吾人をして通津を言ふの人たらしむる勿れ。吾人は漁郎を求めつゝあり、吾人をして空言の徒とならしむる勿れ。天下誰れか隣人を愛するを願はざる者あらむ。(傍点、論者)

とあり、「通津を言ふの人」(注、「通津を言ふ」とは「開世」の意であろう。)、空言の徒」と對比されている「漁郎」という語は、あの陽明の詩句で喩えられているのと同様、人自らの内に在る道に即して自ら行う人——透谷の用語でいえば、「内部の經驗」・「内部の自覺」に基づいて自ら行う人Vといった意味で用いられたものであろう。おそらくこの「漁郎」という用語は、あの陽明の詩句に関わりをもつものと思われる。それに、先の引用文の直前には、「戦争は政治家の罪にあらずして、人類の正心の曇れるに因つてなることを記憶せられよ」とあり、戦争の原因を外に求めるのではなく内に求めんとするそうした透谷の唯心的発想は、「道本無爲只在人」とするあの陽明の詩に一脉相通うものがある。こうしたことは、あの陽明の詩が透谷の信条の如きものとして愛唱されていたことを物語るものではあるまいか。

話を「心池蓮」の冒頭の一節に帰そう。透谷は、その一節で、自らの唯心的立場があくまでも「この娑婆世界」に即していかんとするものであるが故に、「薄弱なる厭世家」とは峻別されることを表明している。そして、そのような文脈の中にあの陽明の詩句が援用されてくるのである。この点に注意すれば、透谷があの陽明の詩句に、彼の内面主義(唯心的側面)とともにそれが孕むところの現世主義の側面をも十分に汲み取っていたことは明らかであろう。陽明は、自らの内面主義が、静坐澄心して外界を遮断する(「倫理ヲ遺棄シ、寂滅虚無以テ常ト爲ス」)かの「頑空虚静ノ徒」と峻別される所以を、「能ク事ニ随ヒ物ニ随ツテ、此ノ心ノ天理ヲ精察シ、以テ其ノ本然ノ良知ヲ致ス」ところにあるとし、それ故に、自らの内面主義が決して経世の学たる性格を失うものではないことを力説しているのだが、透谷がこの種の陽明の思弁を背景に置いていることは、あの詩句の援用の仕方から見て、まず疑い得ないように思われる。とりわけ、その現世

重視の志向と関連して、「本心(良心)」に従い心の動的様相(「紛闘」)に即していかんとする態度や知行合一の立場がその後展開されていることを考慮に入れるとき、透谷の唯心的立場の性格は、そうした陽明の思弁とほぼ正確に重なってくる。

さて、そこで、さらに注目されてくるのは、この評文の本論における論理展開が、陽明の有名な四言教(「無善無惡是心之體、有善有惡是意之動、知善知惡是良知、爲善去惡是格物」)の論理構成を踏えたもののように思われることである。その本論の構成は、心の「紛闘」について説いた部分と「悔改」について説いた部分とに二分されるが、その論理の展開に注意されたい。

人の一生は或意味に於ての「紛闘」なり。はじめより善なるものならず、はじめより惡なるものならず、惡の惡なるは惡を惡たらしむるものあればなり、善の善なるは善を善たらしむるものあればなり。彼は惡を作せりといふ瞬間は、或は以て彼は善を爲すべしといふ前兆とすべきやも知る可からず。彼は善を作せりにいふ瞬間は或は以て彼の後の惡を豫知すべき兆徴なるべきやも知れず。要するに彼も是も我が心池面上の水草のみ。あはれ益に立たぬ藻草と見ゆるもの或は見事なる妙華を開くことあり。さしも妙華なりと見ゆるもの何の葉も結ばで散ることもあるなり。

(傍点 論者)

これは、本論の書き出しの一節だが、ここでは、まず、「はじめより善なるものならず、はじめより惡なるものならず」とされ、善惡の根源的対立が否定される。つぎに、善惡の發生に觸れ「要するに彼も是も我が心池面上の水草のみ」とし、善惡を単に心の現象にすぎないものとしている。この部分のそうした論理構成は、四言教第一・二句め「無善無惡是心之體、有善有惡是意之動」と明確に対応している。

そして、この後、「心池」の「主人」たる「本心(良心)」に従って善惡等の心の「紛闘」にうち勝ち、そこにはじめて「燦然たる光妙界」が開けてくるという転生の図式がさらに描かれてくる。「本心(良心)」に従つてとは明言されてはいないのだが、ここでは、「わが本心にいかなる清濁あるか、いかなる善不善あるか」云々といった表現が見られ、また、先の冒頭の一節に続く部分には、「この池を鏡とする時に、この池の主人となるものは、本心(良心)の外なかるべし」とあり、そうした内容が含まれていることは自明であろう。この部分が、

四言教第三句め「知善知惡是良知」と対応しているところである。もっとも、ここには、善惡の烈しい葛藤のすえの転生といったキリスト教的なイメージもみられ注意されるが、それはともかく、ここでの中心論点が、「本心(良心)」に基づいて「罪の罪たるを知」る「惡の爲すべからざるを知」というところに置かれていることはまた明瞭なのである。次の一節は、このことをよく示している。

つらく人間の一生を見るに、罪といふ事よりも罪といふ事を自ら知らざるものほど大なる罪人はあらじと思はるゝなり。己れあくまでも賢しと思ひ、己れあくまでも清しと思ひ、己れ何處までも善人なりと信するものほどに罪多きものはなかるべし。是等の人は些々たる出來事に注意して燕の如く人の軒下を飛び廻はり、燕にも増して人の善惡をいへど、わが本心にいかなる清濁あるか、いかなる善不善あるか、ひたすら隱蔽する丈は隱蔽してのけんと思ひつゝ人間の一生を益にも立ぬ時辰機となさんとす。時辰機なほ可なり、時辰機をして、唯だ時を計るためのもの、唯だ懷中を飾るためのものとするは長大息の至りなり。

つぎに、それを受けて展開されるのが「悔改」についての所論であり、その論理的骨子は、

そも悔改とは一時の感情にあらざるなり。改宗の意味にもあらざるなり。眞に非の非なるを知り改むべきことのたしかなるを認むるにあるなり。己れの惡を知ることは悔改の一大要素なり。「知」といふことは罪をうち消すべき基礎にして「悔改」とは、この「知」に「行」を加へたるものならずんばならず。已に罪を知る、而して後に行あり、この二者相待つて始めて再生したる生命に入ることを得るなり。

という一節にある。透谷は、「悔改」を単なる改宗とは見ず、「眞に非の非なるを知り」それを「行」によって改めることとするのであり、改宗といった形式的なことによるのではなく、そうした個人の内実を通して罪が消されるということにその眞の意味を見据えている。このような「悔改」理解は、すでに「各人心宮内の秘宮」において、「ヨハネの所謂悔改とは即ち心を直くするにあり、」という表現で端的に示されていたものだが、倫理的色彩の濃いそうした透谷の受けとめ方には注意される。彼の論理は、この一節で、惡(罪)を知ることから惡(罪)をうち消すことへと展開しており、

是格物」と対応していよう。そして、この一節が、すでに関氏によって「明らかに、陽明の知行合一説、致良知説の応用である」と指摘されているところなのである。

以上が本論の大まかな論理構成だが、このように見てくると、透谷の論理の展開は、四言教の各句意をかなり正確に反映していることがうかがえよう。私には、こうしたことのなかに透谷のキリスト教受容のあり方が示されているように思われる。

周知のように、陽明の格物解釈は、朱子が「物ニ至ル」と解し「窮理」の義とするのに対して、「物ヲ正ス」と解し良知を致す工夫とするのであって、そこに、知行合一説を唱える行動の学としての立場が築かれている。しかも、陽明の場合、「物」を「事物ノ理」とする朱子の解釈に対して、「物」とは「事」であり「意ノ在ル所」とする。従って、陽明のいう「格物」とは、要するに心の不正を正すことにほかならないのである。陽明の格物解釈がこのようなものであってみれば、「悔改」というキリスト教概念が、そうした業地を通して主体化されてくる可能性は充分考えられよう。透谷の「悔改」理解が倫理的色彩の濃いものとなっているのも、また、そうした「悔改」理解と関連して、教会の儀式主義に伴う信仰の形骸化した状況を打つために、知行合一説が援用されてくるのも、彼のキリスト教受容におけるそのような事情を物語っているように思われるのである。

三

「心池蓮」において、透谷が、現世に対する積極的な態度を自らの唯心的立場が孕む思想的性格として強調したところには、あの人生相渉論争が濃くその影を落としているといわなければならないだろう。だが、そこに見られた現世主義の発想は、人生相渉論争以前のものにも認められ、それは、決して、彼の内部追求の過程において例外的な発想ではないのである。「各人心宮内の秘宮」において「人須らく其の本心を明らかにすべし」と説いたその「微心」を改めて論じている「『黙』の一字」(『平野』第七号・明治25年10月)の次の文章は、その一つの証左となる。そして、また、この部分は、著しく陽明の思弁を匂わせているところでもある。

道は虚なり、然れどもその人に入るや實なり、虚を假りて實を成すは至

人の行ある所以なり、道を談ずるは空を道ふにはあらず、道の中に行あり、虚を鑑るは實を識るの始め、實を識るは虚に進むの路なり。

道は虚なるが故に存せざるところなく臨まざるところなし、然れども其道の跡を現ずるは心の息にあるなり、心は人の中にあり又た人の外にあり、道も亦た人の中にあり人の外にある所以なり。心の外に道を見るものはなく。心の外に行を作すものはなし。

前號心宮論に於て「人須らく其の本心を明らかにすべし」と絶叫したる余が微心は是あるのみ道は言の以て達すべきものにあらず心ありて然るのちに道あり。(附原 原文)

ここには、「心池蓮」の場合と同様、「空を道ふ」もの(「薄弱なる厭世家」と自らの唯心的立場とを峻別せんとする思惟が認められよう。透谷は、そこで、「道を談ずるは空を道ふにはあらず、道の中に行あり、」と主張し、「道」の顕現してくる「心」こそが実行力の源泉であるとして、自らの「心」重視説が現実的行為と結びつく性格のものであることを強調しているのである。しかも、その主張が「前號心宮論」の「微心」として展開されているのであって、そうである以上、「心池蓮」で明かされた彼の唯心的立場のそのような性格は、彼の内部追求の当初から意識化されていたものと見るべきであろう。

それはとにかく、笹淵氏は、すでに、その引用した所論中の「道は虚なり、」で始まる一段落を取り上げられ、特に老荘思想との関連を指摘して、「『道は虚なり』が老子の本体論と一致」しており、また、「虚と実、道と行との論理的関係は、人有物混成、先天地生、寂兮寥兮、独立而不改、周行而不殆、可以為天下母、吾不知其名、字之曰道。(『道徳経』三五章) Vの論理構造と一致してゐる。(至人は老荘の理想人の概念である。)更にキリストの真理を看破するために『須らく湛一湛』『黙又黙すべ』きことが要請されてゐるが、これも沖淵なる老子の道に対応する人生態度といふべきものである」と述べておられる。そして、さらに続けて「また禅や陽明学も老荘思想と共通する思想傾向をもつてゐるから、二十五年・六年当時の透谷の思想を形成した要因として老荘思想だけでなく、広く東洋神祕主義思想が参与してゐたことを認めなければならない」というふうな柔軟な見方を示しておられる。それにもかかわらず、ここで、私が、陽明学との関連をお

えて強調せざるを得ないのは、氏の取り上げられた一段落のみでなくそれを含むあの引用した所論全体の透谷の思惟構造を視野に置くとき、それは、むしろ陽明の思弁により近いといつてよいように思われるからである。それに、氏の取り上げられた一段落では、透谷は、自らの説く「道」が「行」を孕むものであることを強調しているのだが、しかし、老荘の思想においては「行」の概念が構造化されていなかったのである、この面から見て、彼の唯心的思惟の伝統的基盤としては、やはり陽明学が浮び上つてくるように思われる。

さて、先に引用した所論における透谷の論理の骨組みは、「道は虚なり」、「然れども其道の躰を現するは心の眞にあるなり、」として、「道」と「心」との関係を抑え、「心の外に道を見るものはなく心の外に行を作すものはなし」、「道は言の以て達すべきものにあらざりて然るのちに道あり」と結論づけるところにある。そこでいう「言」とは、単なる「吹聴者」のそれであり、「文面にあらはれたる意味」をのみ追い求める者のそれでもあって、要するに概念的知識に類するものと見られる。このような透谷の「道」を「心」に収斂させていく論法及びその思惟内容は、次のように展開される陽明の思弁に酷似している。

先生曰ク、道ハ方體無シ。執(着)ス可カラズ。卻ツテ文義上ニ拘滯スレバ、道ヲ求ムルコト遠シ。如今、人ハ只ダ天ヲ説クモ、其ノ實何ゾ嘗テ天ヲ見ン。日月・風雷ハ即チ天ナリト謂ハバ不可ナリ。人物・草木ハ是レ天ニアラズト謂ハバ亦不可ナリ。道ハ即チ是レ天ナリ。若シ識(得)ル時ハ、何クニ適クトシテ道ニ非ザラン。人ハ但ダ各々其ノ一隅ノ見ヲ以テ、認定シテ以テ道ハ此ノ如キニ止マルト爲ス、所以ニ同ジカラズ。若シ真ニ向ツテ尋求シ、自己ノ心ノ體ヲ見(得)ルコトヲ解スレバ、即チ時トシテ處トシテ是レ此ノ道ニアラザルハ無シ。古ニ亘リ今ニ亘リ、終無ク始無シ。更ニ甚ノ同異カ有ラン。心ハ即チ道ナリ。道ハ即チ天ナリ。心ヲ知レバ則チ道ヲ知リ天ヲ知ル。ト又曰ク、諸君實ニ此ノ道ヲ見ンコトヲ要メバ、須ク自己ノ心上ヨリ體認スベク、外求ヲ假ラザレバ始メテ得ン。ト。(「伝習録」卷六七条・傍点、論者)

この条は、陽明の「道」を説いたものなかで最も完備しているとされるものだが、「道」を形も所もない無限定なものとして捉え、しかも、その無限定性が

「心」に求められる以上、それは「自己ノ心上ヨリ體認」すべきものであって「文義上」(「外」)に求められる性格のものではないとする、このような陽明の論法及びその思惟内容は、透谷のそれと全く一致している。

それに、「心の外に道を見るものはなく心の外に行を作すものはなし」というその表現は、明らかに陽明の「心ノ外ノ理無く、心ノ外ノ物無シ」とする心即理説を反映したものであろう。そこには、「理」と「道」、「物」と「行」といった用語の違いが認められるが、陽明にあっては、「道」は「理」であり、「物」は「事」の義で「意ノ在所」とするのであって、透谷のそれは内容においても陽明のその主旨からはずれるものではない。さらに、また、「虚を鑑るは實を識行の始め、實を識るは虚に進むの路なり」という表現も、それがまさしく「道」を体現していく「至人の行」を強調する論理であることからして、陽明の「知ハ是レ行ノ始ニシテ、行ハ是レ知ノ成ナリ」とする知行合一説を念頭に置いたものであるまいか。透谷の「虚を鑑る」・「虚に進む」と「實を識る」とこととの関係は、陽明の「知」と「行」との関係に対応している。透谷は、その一段落で、「道を談ずる」自らの立場が現実的行為と結びつく性格のものであり、いたづらに「空を道ふ」ものとは一線を画するものであることを暗に主張しているのだが、そこに、やはり知行合一の立場が意識されているように思われるのである。

以上の如く見てくると、私には、透谷のあの所論全体が彼の愛唱句であつたらしい「道本無爲只在人、自行自住豈須郷、坐中便是天台路、不用漁郎更問津」という陽明の詩を敷衍したものであるようにさえ思われてくる。引用は避けたが、あの所論に続く「放つべし、縦るすべし、行かしむべし、駐まらしむべし、心なにもといへども心を控縛せしむべからず、些々たる教會の信條の如き心に於て何かせん」(「貞点、原文」といった激しい語気で「心」の「自在」性を主張するところには、「自行自住豈須郷」という句にうかがわれる陽明学的パトスをも思わせるに足るものがある。

この「黙」の一字に限らず、透谷の唯心的思惟には、あらゆるものを心に収斂させる陽明の思弁が濃くその影を落としているように思われる。たとえば、次のような両者の文章を比較してみると、それらの親近性には濃密なものがある。

不善の行爲は適ま不善の實象を現するに過ずして心の上にはあらはれたる一

。。。。
靜とは何ぞ

われは靜を、必らずしも枯乾したる禪僧の意味に於て言ふにあらず。大なる愛を爲し得るものは大なる靜を守り得ることは余の深く信ずるところなり。(中略)

眞實とは何ぞ
。。。。
自信とは何ぞ

共にこれ心の花なり。靜なる中にありて大なる眞實あらば、その靜は何時にも大に動くことを得るの靜なり。而して靜なる中に大なる自信あらば其の靜は大に爲し得るの靜なり。

多くの愛國者多くの仁人義士は、愛國の行ひなく、仁人義士の行なくして終れり、靜を守りて終れり、彼等に於ては行不行、靜不靜はならぬものにもあらざるなり。

これが、どうして「單純な寂靜主義」などであり得よう。透谷の説く「靜」は、そのなかに「大なる眞實」と「大なる自信」とを存するものであるが故に、外へ拡充してゆくものであつて、それは、むしろポジティブに「動」を指向する性格のものであつたといつてよい。従つて「心の靜」が説かれるにしても、「然れども靜をわすれて、不靜の中において、而してなほ満足なることあり」といった論理が用意されているのである。また、そこには、「近時」の「多くの愛國者多くの仁人義士」(内に「大なる眞實」と「大なる自信」とを有さない淺薄な行為者の群れ)への批判が見られるが、それには、「眞の意味」の「愛國者」が対置せしめられており、彼の志向がどこに賭けられていたかは明瞭なのである。そして、この「心の死活を論ず」においても、すでに見てきた「心池蓮」や「『默』の一字」と同様、自らの立場を空寂に泥み現世を軽んずる体の思想傾向から區別せんとする思惟が認められよう。このように、透谷は、一貫して、自らの唯心的立場が、「空を道ふ」もの・「枯乾したる禪僧」・「薄弱なる厭世家」(まさしく老荘や禪に代表される「單純な寂靜主義」)とは峻別されるものであることを執拗に言及してきているのであつて、彼の唯心的思惟がそうした意図のもとに展開されていることは、ひとまず見定めておく必要がある。「心池蓮」における陽明の詩句や思弁の援用も、以上のような現世主義の発想をとどめた一連の思惟のなかで、しかも、その立場を明確化せんとしてなされたものであり、それ

は、やはり、陽明学的素地が彼の唯心的思惟の伝統的基盤として有力に機能していたことを充分に物語るものと思うのである。

(注)

- (1) 『明治大正文学研究』第二四号(昭33・6)
- (2) 『新透谷像の出現』(『思想』・昭42・12)
- (3) 『明治書院』昭34・1) 引用部分は88頁。
- (4) 文学シンポジウムI「北村透谷の遺したるもの」(『季刊創造』創刊号・昭51・10)のなかには、陽明学と透谷の關係を重視する氏の発言が見られ注意を引く。
- (5) 『文学界』とその時代・上」169~170頁参照。
- (6) 『維新政府の緩和と政略、大隈重信の驚歎、最初の新教会』の章参照。
- (7) 『近代日本とキリスト教』明治篇一(久山康編・創文社・昭31・4) 69~71頁、倉光卯平「内村渡野雄二先生の信仰に於ける陽明学の立場」(西南学院大学『文学論集』・昭33・3)、武田清子『人間觀の相剋』(弘文堂・昭34・8) 10頁、宮川透『日本精神史の課題』(紀伊国屋新書・昭49・6) 92頁、等。
- (8) 鈴木俊郎訳・岩波文庫
- (9) 『福音新報』(明27・5) 初出。引用は、講談社版『日本現代文学全集14』『内村鑑三・附キリスト教文学』による。
- (10) 透谷文の引用は、以下すべて『明治文学全集29』『北村透谷集』(筑摩書房)による。
- (11) 本文は、四部叢刊・王文成公全書(卷之二十)による。円点は透谷引用のそれとの異同を示す。なお、この詩を解説したものとしては、村松介石「王陽明の詩と其の悟道」(『陽明学研究』木村秀吉編(東亜学会協会員刊・昭13・7)所収)がある。
- (12) 『伝習録』卷中・「答顧東橋書」(『答人論学書』)参照。引用文の訓読は、近藤康信『伝習録』(新釈漢文大系・明治書院)による。以下『伝習録』からの引用文の訓読はすべてこれによる。
- (13) 『文学界』とその時代・上」170~171頁。
- (14) 当時八沈黙を主張した文章中に陽明文を援用している例として、『日本評論』第二四・二五号(明治24年2・3月)に大なる人民精神家」と題して發表された南城漫史の次のような文章があるので参考のために掲げておく。
吾人は再言す、大なる精神家は、大なる沈黙家なりと。されば大なる精神を有

して沈黙するは、なほ大なる雄辨を有して緘黙するが如く、中流人士の能く堪え得る所にあらざるなり。但だ大なる精神を有する人に在りて始めて自ら守るを得ん（中略）然れども一國社會の人民を警醒せしめ、一國輿論の調子を謹嚴ならしめんには。舌頭火鐵を飛ばして叫呼跳躍する人に存せずして、更らに沈黙高視する精神家の勢力如何に在らずんばあらず。（中略）斯の如く精神家の社會に在る猶ほ頭石の庭隅に在ると相似たる者あり。彼れは一言を吐かず、然れども其の無言は大言に優ること万々なりとす。彼れは一の細工なし、一の懸引なし彼れの社會に在る不生産的に存在す、彼の鋤を把て耕す人、鋸を以て工する人に比すれば、彼れ或は無きも大に害なきが如し。是れ果して然るや否や 夫れ大なる沈黙は大なる精神なり。王陽明先生云く

夫誠敏於行而後欲默矣、仁者言也、詎非以爲默而默存焉、又日默而識之、是故必有所識也、終日不違如愚者也、默而成之、是故必有所成也、退而省其私亦足以發者也、故善默者莫如顏子、闇然而日章、默之積也、不言而信、默之道成矣、天何言哉、四時行焉萬物生焉、而默之道至矣、非聖人其孰能與於此哉、

然り、是れ實に旨あるなり、彼れ豈に徒に黙する者ならん、養ふ所の素ある者は總て然り、

且つ世の迷溺せし者性々空論を放ち盲動を事とするを以て、大なる事業と倣す者あり。然れども沈黙の更らに大なる事業なることを識らず

(15) 「『文学界』とその時代・上」169〜170頁。

〔付記〕

① 引用文中の文字で左側に△印を付したものは、変体仮名を印刷の都合により改めたものである。

② 本稿は昭和51年度提出の修士論文の一部を改稿したものである。懇切な御指導を賜った磯貝英夫先生に深謝致します。