

朱子学「智蔵説」の変遷と展開

難波征男

一、問題の所在

(1) 朱熹は一一三〇（宋代建炎四）年に誕生し、一二〇〇（慶元六）年に逝去したので、二〇〇〇年は朱熹生誕八七〇年、逝去八〇〇年に当たる。

それを記念して中国各地で朱子学の学会が開催され、これを機会に新しく整備された『朱熹全書』（上海古籍出版社）の編纂刊行も開始された。この『朱熹全書』編纂委員会主編は朱傑人・華東師範大学教授であるが、彼は朱熹の後裔であり、世界朱子聯合会秘書長である。朱熹の後裔たちは、福建省武夷山に住んでいる直系の子孫をはじめとして世界各地に点在しており、それぞれの地で宗族会を組織している。それらを統括しているのが一九九三年に結成された世界朱子聯合会で、初代会長は韓国の朱昌均氏、現在はマレーシアの実業家・朱祥南氏がつとめている。

私も十月、華東師範大学が主催した上海の「紀年朱熹国際學術検討会」と、朱熹が生涯の大半を過ごした福建省武夷山で開催された「朱子学与21世紀国際學術検討会」に出席し、研究発表をした。武夷山の学会日程には研究発表とともに朱子が開講した「武夷精舎」や「考亭書院」での記念式典参加が組みこまれていた。関西大学の吾妻重

二教授の「朱子没後八〇〇年 中国の記念学会に参加して」（読売新聞）によれば、「この行事には三百名を越える朱子の子孫が世界各地から参集しており、彼らは「建陽市黄坑郷の山中にある朱子の墓に出かけた。・・・墓祭では供物がそなえられ、代表者による祭祀に続いて、各地の子孫たちが順次ひざまづき、叩頭の礼をおこなった。マレーシア、台湾、フィリピンの国外在住者のあと、江西、安徽、浙江、江蘇、山東、湖南、湖北、甘肅の各省、自治区、最後に福建省の子孫という順番で、こう地名を挙げただけでも範囲の広さが知られるであろう」。以上のように今日、朱子の子孫は中国国内だけではなく世界各地に拡散しているのである。

(2) 朱子の学問や書院教育理念もまた、十三世紀以降、中国だけでなく世界の各地に普及し、特にベトナム、朝鮮半島、日本といった東アジア地域では圧倒的な影響を与えて来た。朱子学が日本に紹介されたのは早くも鎌倉時代であるが、実際に政治・経済や思想・教育面で実践されたのは江戸時代になってからである。各地に普及した朱子学は、それぞれの地で学習され、実践されたが、その具体化には多様性が認められる。日本朱子学の特徴はどのようなものであろうか。

江戸時代初期、朱子学のリーダー的役割をになった藤原惺窩・林羅山・山崎闇斎等とともに仏教僧であったが、彼らが仏教から儒教へ、特に朱子学へ思想を転回させる外側の要因は何であったか。当時の仏教界への不満と同時に、李退溪等の朝鮮朱子学との出会いや徳川幕府による儒教理解とその容認が考えられるであろう。つまり徳川幕府による思想・宗教の自由（但しキリスト教を除く）、中国朱子学を外来文化と認識して比較文化的に学習した朝鮮儒学からの啓発、既成の仏教批判に象徴的な新文化への希求意識等が外因となったであろう。次に外因とも関連するが、日本朱子学の学的内容を決定している特徴の概要、つまり日本朱子学界の内因はどのようなものであろうか。

日本朱子学勃興期、明の朱子学は国教となって形骸化され、既に王陽明や陽明後学によって根本的に批判されて

いた。一方、そのような情況の中から羅整庵のように、陽明学に対して反批判を試みる非国教的朱子学や新朱子学が登場している。藤原惺窩・林羅山・山崎闇斎等は、朱子学に出会った当初から宋明儒学の諸文献に触れており、そこには朱子学を肯定する文献も否定する文献も混在していた。当然ながら王陽明や陽明後学による朱子学批判も学んでおり、朱陸折衷的な面も認められる。朱王両学を同時に受容して思想を形成している所に、日本新儒教の特徴の一つがあると言えるであろう。

朝鮮の李退溪も彼の思想形成過程で陽明学から朱子学への転回を体験しているが、中江藤樹思想を学んで陽明学に傾倒していた熊本実学の開祖大塚退野は、この李退溪の『自省録』や『朱子書節要』を熟読して朱子学に覚醒し転回している。この意味で大塚退野は、典型的な日本朱子学者と言えるかもしれない。

(3) 次に、朱熹は外来文化の仏教的人間観を否定し超克するために、土着的儒教を変革して新儒学を提唱した。これが朱子学である。このように朱熹が朱子学を提唱した動機や目的を認識したならば、仏教に変わって朱子学を受容する日本人は、学習主体の動機や日本土着思想との関係についての基本的問題に対してどのように回答するか。日本の土着文化から観れば、朱子学も仏教も、どちらも外来思想だからである。神道を日本の土着文化と認識した山崎闇斎は、「一儒者の為学の説を弁ず」〔続垂加文集附録〕『山崎闇斎全集』第二巻〕のなかで次のように述べている。

(一儒者曰く)

我が党に儒と神とを習合する者あり。予、未だその旨を窮めざれば、則ち固より妄りに議すべきの理なし。竊かに意へらく、その道或ひは髣髴たるものあるも、吾が道の宏濶廣大に如かざるなり。彼の道は或ひは四子

六経に倚よらずして、而るに自足せば、則ち吾が知る所に非ず。彼の秘奥閉匿の教にして、一もその傳を得ずと雖も、而れども道の公共たる、豈に一家の私あらんや。彼の道は実に我が道と契かなはば、則ち固もとより言ふことなからん。もし同じからざれば、則ち道に非ず、教にあらず。

(弁に云ふ)

神道は自おのずから神道、儒道は自おのずから儒道なり。而して自然の妙契あり。今、神と儒とを習合すと言ふ者は、非なり。我が邦の神聖と異邦の聖賢とは、未だ始めより天地に與あずかること同じからずんばあらず。ここを以て自から妙契することあるのみ。その地、その時、固もとより同じからず。相俟まちて、而る後に教を立つを用いず。故に神書は四子六経に倚よらずして、その道、その教は己に赫然たり。故に神書を講ずる者は、獨り神書を説くのみにして足る。これを習合することを俟たざるなり。・・・如もし我が邦の道と異邦の邦の道と妙契符合すれば、則ち必ず我が邦を先にし異邦を後にし相輔たすけ相明らかにして可なり。今、假令たとひ同じと曰ふと雖も、獨り異邦の道を学ぶのみにして足ると言ふ者は、則ちその偏執いかん何如と為さんや。

ここで山崎闇齋が問題にしていることは、「我が邦の道」である神道の道と「異邦の邦の道」である儒教の道の関係である。両者の道はそれぞれが自己完結した道であるが、両者の道が機能して来た場は「その地、その時、固より同じからず」。風土も国家も民族も違うから、両者の道は個別的特徴を有しており、その意味で相互に異質である。故に、それらを作為的に「習合」することはできない。

しかし、藤原惺窩が「日本の神道も我が心を正して、万民をあはれみ慈悲を施を極意とし、堯舜の道も極意とするなり。もろこしにては儒道と云、日本にては神道といふ。名はかはり、心は一なり。」(「仮名性理」『藤原惺窩集卷

下」と述べているが、闇齋も両者は「同一の）天と地」を共有し、しかも「道の公共たる、豈に一家の私あらんや。」と指摘している。「道」には「その地、その時、固より同じからず」と言われる時処位を越えて一貫している普遍性があり、したがって私物化されない「公共性」がある。「我が邦の神聖と異邦の聖賢とは、未だ始めより天地に與あずかること同じからずんばあらず。ここを以て自おのずから妙契することあるのみ」。故に、「我が邦の道」と「異邦の邦の道」とは普遍的公共的な「道」において「自然に妙契符合」することができる、と闇齋は述べている。このことを朱子学で言えば理の構造である一理分殊、即ち個別的特殊的に分殊した「所当然の理」と、その多種多様な「所当然の理」を一貫する根元的一理である「所以然の理」の関係であろう。それでは、どうすれば「自然に妙契符合」することができるのか。

この実践的問題に対して、闇齋は「神道は自おのずから神道、儒道は自おのずから儒道なり。而して自然の妙契あり。今、神と儒とを習合すと言ふ者は、非なり」と答えている。

この問題を考察するに当たっては、前提として「学習する者」という「道」の実践者にとって「我が邦の道」と「異邦の邦の道」は如何なる関係であるかを整理しておく必要があるだろう。学習する者は「道」を何のために学ぶのか。

朱子学の主要な学習者は帝王や官僚であったが、彼らは現実の経世済民の施策統治者として、高德叡智による修己治人に努めた。空理空論を拒否して実理事事を重視し、訓詁的知識偏重の学を批判して実践躬行に励み、私利私欲による功利効率を侮蔑して公共的道義を尊重した。このように「実学」を志向した朱子学は、日常生活の場における五倫五常の社会関係を具体的に提示する「聖人」を志向する新儒教である。実学を学習する二大目的は、第一に人民が日常生活の中で遭遇する困難や障害を解決し克服したり、人々の要求や理想を実現して生活環境を改善し

向上させることであり、また被統治者や子孫にそれを普及継承するためである。第二にそれを担当するに相応しい能力や人品を具有した人格を陶冶するためであった。

このような学習や実践の対象は「我が邦」であり、この「我が邦」の日常生活の場を平安に成立させている道理が「我が邦の道」であると認識されている。そこで、実学を学習する者の具体的対象は、「我が邦」であるから、統治手段である「我が邦の道」を何よりも優先して学習しなければならない。「必ず我が邦を先にし異邦を後にし相輔け相明らかにして可なり」。つまり、ここで「我が邦」が直面している現実の具体的特殊の問題を解決するために、「我が邦の道」を相輔^{たす}け相明らかに「する補完的参考教材が使用される。「異邦の邦の道」は「我が邦の道」と異質なものである。それ故に、「異邦の邦の道」と「我が邦の道」とを比較し、その相異面や相同面を検討し参考にして「我が邦の道」を相對化し、「我が邦の道」を「相輔^{たす}け相明らかにして」、新事態の情況に適應させて柔軟に機能できるリフレッシュされた「我が邦の道」が追求されるのである。

「異邦（中国）の邦の道」を学習する目的は、日常生活を支えている「我が邦（日本）の道」を学習対象として研究し修得するための補助教材にすぎないから、「獨り異邦の道を学ぶのみにして足ると言ふ者は、則ちその偏執何如^{いかん}と為さんや」と批判される。当時、唐様を理想とする風潮が流行しており、これは中国儒学を教条的に受容する日本人学者に対する、闇齋の警告であろう。

さて、本題である「習合」と「自然の妙契」である。闇齋は、神道と儒教とは異質であって相対的独自性があるが、両者のそれぞれに自己完結性を認める。故に「我が邦の道」を記述した「神書」の学習についても、「今、神と儒とを習合すと言ふ者は、非なり。」「神書を講ずる者は、獨り神書を説くのみにして足る。これを習合することを俟^またざるなり」と述べている。「他の諸宗教・諸思想との習合を図ることによって、祭式を整え、教説を作り出した

神祇信仰を、古神道や復古神道と区別して、習合神道という（大隅和雄「両部神道」『國史大辭典』）のだそうであるが、闇齋は神道と儒教との「習合」を否定し、それぞれの「道」の深奥を究尽し、その果てに豁然貫通して体認される「自然の妙契」、即ち靈妙な契合を求めている。

(4) ところで、『孔子世家』によれば孔子が誕生したのは襄公二二（BC五五二）年庚戌であり、朱熹も建炎四（一一三〇）年庚戌である。闇齋は「元日詩」庚戌（『垂加文集』下之二）において、

仁智交際間 仁と智との交際の間

万化同出自 万化同じく出自す

雖孔朱後生 孔（子）と朱（子） 後に生まると雖も

不過啓此秘 この秘を啓くに過ぎず

と作詩をしている。闇齋によれば、「仁と智との交際の間、万化同じく出自す」は儒学の「奥秘」であり、もし孔子や朱子が現在に再生して来たとしても、この根本義を開示するであろうと宣言している。朱熹は「仁と智との交際の間は、万化の機軸なり」（「陳器之に答える」と喝破しているが、闇齋はこの朱熹の「仁と智」「仁と智との交際の間」に対する認識について、

未発の愛の仁たる、無迹の蔵の智たる。而して仁と智との交際の間は、則ちその独見黙契する処なり。朱門の西山並びに九峯の外、人の得て識らざる所なり。
（『続垂加文集』卷之上「土津靈神行状」）

と述べている。闇齋は先に神道と儒教との「自然の妙契」を求めていたが、その「自然の妙契」の具体的体認は、この「独見默契する処」で実現するのではなからうか。

つまり、朱子晩年の「智蔵説」の中国から朝鮮、朝鮮から日本への変遷と展開を観察する中で、日本朱子学の根本的な特徴を考察することができるとはないうか。以上が本論問題の所在である。

二 朱熹の智蔵説

朱熹は乾道五（一一六九）年、四十歳の時、それまで傾倒していた張南軒を主導者とした湖南学派の已発主義から決別して、内外を一貫する居敬究理を工夫とする朱熹の定論を確立した。朱子学の誕生である。それ以後、この朱子学は七十歳で天寿を終える臨終の時まで、日々新たな哲学的体験によって、ますます精緻な理論に錬りあげられ、深淵な思想に磨きあげられていくのである。朱熹晩年の六十五歳、紹熙五（一一九四）年十一月、邑宰司馬邁の招請により玉山にある役所で学術講演をしている。玉山講義（『朱子文集』卷第七十四）である。この中で、朱熹は人間の本性について説明している。孔子や孟子が説いているように儒教では、本性の内容を仁義礼智の徳性と考えているが、聴講生の程珙が「仁は恐らく体、義は恐らく用か」との質問に応答して朱熹は、仁義礼智のそれぞれの機能とこの仁義礼智間の相互関係に対する、彼の見解を述べている。その後、この玉山講義の内容に対して陳器之から提出された質問に対して、朱熹は「陳器之に答ふ」（『朱子文集』卷五十八）を書いているが、その文章の終末で

仁と智との交際の間は、万化の機軸なり。この理は循環して窮まらず、吻合して間なし。程子の所謂「動静

端なく、陰陽始めなし。(道を知る者に非ずんば、孰れか能くこれを識らん)」「(『二程子全書』卷四十)とはこれなり。

と結論を出し、所謂「智蔵説」を提唱しているのである。智蔵論は、人間本性に関する「仁と智との交際の間は、万化の機軸」に対する朱子の大悟によって形成されたのである。

そこで先ず「智蔵説」の原型であり、その東アジアへの展開の出発点となっている「陳器之に答ふ」の全文を訓読し、内容を検討しよう。

①性はこれ太極渾然の体、本より名字を以て言ふべからず。但、その中に万理を含有して、而も綱理の大なるもの四あり。故にこれを命じて仁義礼智と曰ふ。

②孔門は未だ嘗て備言せず。孟子に至って始めてこれを備言するは、蓋し孔子の時、性善の理、素より明らかにして、その条を詳しく著はさずと雖も、説は自から具る。孟子の時に至って、異端蜂起して往往にして性を以て不善と為す。孟子はこの理の明らかならざるを懼れて、以てこれを明らかにすることあるを思う。苟も但だ渾然たる全体と曰ふのみならば、恐らくはそれ無星の秤・無寸の尺の如くして、終に以て天下を暁にするに足らず。ここに於いて、別かちてこれを言ひ、界して四端と為す。而して四端の説、ここに於いて立つ。蓋し四端の未だ発せざるや、寂然不動と雖も、その中に自から条理あり、自から間架ありて、これ僮侗として都な一物なきにあらず。所以に外辺纔かに感ずれば、中間は便ち応ず。如えば赤子の井に入らんとするの事感ずれば、則ち仁の理便ち応じて惻隱の心、ここに於いてか形る。如えば廟を過ぎ朝を過ぐるの事感ずれば、則ち

礼の理すなは便ちあらは応じて恭敬の心、ここに於いてか形る。

③蓋しその中間に衆理渾として具はつて各各おのおの分明なるが故に、外辺の遇する所は感に随つて応ず。所以ゆえに四端の発には各おのおの面貌の同じからざるものあり。ここを以て孟子は析わかちて四と為して以て学ぶ者に示し、渾然たる全体の中にして燦然として条あること此かくの如きを知らしむれば、則ち性の善たること知るべきなり。

然れども、④四端の未だ発せざるや、いわゆる渾然たる全体には声臭の言ふべきものなく形象の見るべきものなし。何を以てかその燦然として条あること此かくの如きを知らん。

⑤蓋しこれ理の験すべきは、乃ち依然として他の発する処に就いて験し得ればなり。凡そ物には必ず本根あり。性の理は形なきと雖も、端なる的ものの発は最も験すべし。故にその惻隠に由るは、必ずその仁あるを知る所以なり。その羞惡に由るは、必ずその義あるを知る所以なり。その恭敬に由るは、必ずその礼あるを知る所以なり。その是非に由るは、必ずその智あるを知る所以なり。

⑥もしそれ本より内にこの理なくんば、則ち何を以てか外にこの端あらんや。それ外にこの端あるに由るは内にこの理あるを知りて、誣ふべからざる所以なり。故に孟子言ふ「もしその情は則ち以て善と為すべし。乃ちいわゆる善なり」(『孟子』告子上)と。これ則ち孟子の性善を言ふなり。蓋し亦その情に遡つて、逆にこれを知るのみ。

仁義礼智は既に界限を知り得ること分曉ならば、又須らく四者の中、仁義はこれ箇の対立底の關鍵なるを知るべし。蓋し仁は仁なり。而れども礼は則ち仁の著なり。義は義なり。而れども智は義の蔵なり。猶ほ春夏秋冬は四時たりと雖も、然れども春夏は皆な陽の属なり。秋冬は皆な陰の属なるがごとし。故に曰く、「天の道を立つを陰と陽と曰ふ。地の道を立つを柔と剛と曰ふ。人の道を立つを仁と義と曰ふ」(『易経』説卦伝)と。これ

天と地との道は両つならざれば、則ち以て立つ能はざるを知る。故に端は四ありと雖も、これを立つる者は則ち両のみ。仁と義とは対立して両を成すと雖も、然れども仁は実に四者の中に貫通す。

蓋し偏言すれば則ち一事なり。專言すれば則ち四者を包む。故に仁は仁の本体、礼は仁の節文、義は仁の断制、智は仁の分別なり。猶ほ春夏秋冬は同じからずと雖も、同じく春に出で、春は則ち春の生なり、夏は則ち春の長なり、秋は則ち春の成なり、冬は則ち春の蔵なるがごときなり。四よりして両、両よりして一なるは、則ち統に宗あり、会に元あればなり。故に曰く、「五行は一陰陽、陰陽は一太極なり」（『太極図説』）。これ天地の理なること、固より然るなり。

仁は四端を包み、而して智は四端の末に居る。蓋し冬は蔵なり、万物を始めて、万物を終ふ所以の者なり。智に蔵の義あり、終始の義あり。則ち惻隱・羞惡・恭敬のこの三者は皆な為すべきの事あり。而れども智は則ち事の為すべきなし、但その是たるか非たるかを分別するのみ。ここを以てこれを蔵と謂ふなり。惻隱・羞惡・恭敬は皆これ一面底の道理にして、是非は則ち両面あり。既にその是なる所と別れば、又その非なる所と別ればなり。これ万物を終始するの象なり。

故に仁は四端の首と為り、而して智は則ち能く始めを成し、能く終りを成す。猶ほ元氣は四徳（元亨利貞）の長なりと雖も、然れども元は元に生ぜずして、貞に生ずるがごとし。蓋し天地の化は翕聚せざれば、発散する能はざるに由る。理は固より然るなり。仁と智との交際の間、乃ち万化の機軸なり。この理、循環して窮まらず、吻合して間なし。程子のいわゆる「動と静とは端なく、陰と陽とは始めなし」（『二程 全書』卷四六）と、これなり。

(A) 人間とは何か。人間は宇宙の一物であるが、『礼記』祭義第二十四には、「身なるものは、父母の遺体なり。父母の遺体を行ふ、敢へて敬せざらんや」と曾子の人間観が示されている。朱子学では曾子を、『大学』の記述者として孔門の中で最も尊敬している。孔子の道統は、この曾子から孔子の孫で『中庸』を記述した子思子、その子思子の弟子の孟子へと継承されていると考えられている。

孟子以降、断絶していた道統を復活し継承して中国伝統文化のルネッサンスを志向した朱熹は『大学章句序』において、「大学の書は、古の大学、人に教へるの法なり。蓋し天、生民を降してより、則ち既にこれに与ふるに仁義礼智の性を以てせざるることなし」と述べている。人間には先天的に仁義礼智の徳性が人間の本性として賦与されており、これが父母の遺産として子孫の遺伝子の中に組み込まれて代々継承されている。故に「身は父母の遺体」であり、この遺伝子の働らきによって人は完成されて「成人」（『論語』憲問篇）になることができる。「それ学ぶ者は、以てその性分の固有する所、職分の当に為すべき所を知って、各の俛めて以てその力を尽くすことあらざるなし」（『大学章句序』）。これが、孔子から孟子へ至る儒教の人間観や学問観である。

朱熹は孟子以降断絶していた儒教の道統を約一千年後に復活し、新儒教を集大成した。新儒教の朱子学は、宋代から清代まで、中国をはじめ東アジアに普及したが、その理由の一つは朱子学が当時の社会的需要に適合した新しい人間観や学問体系に再編成されていた点にあるだろう。孔孟の儒教に比べて、どこが新しいのか。

孔子―曾子―子思―孟子の先秦時代の儒教は聖人の教えに対して絶対化し、学ぶ者は「述べて、作らず。信じて、古を好む」（『論語』述而篇）と決して「道」を「作らず」の立場を守っていた。しかし、漢代に中国へ渡来した仏教は、「直指人心、見性成仏」と心の転迷開悟による凡夫から仏性への転入を重視し、人間自身が仏に成ることができると説いた。宋代に朱熹が集大成した宋学は、このような仏教の「成仏」観を経験した後に登場する。程子は、

人は皆、以て聖人に至る可し。而して君子の学は必ず聖人に至って後に已む。聖人に至らずして後に已める者は皆、自棄なり。(『二程全書』卷二八)

性よりして行ふは皆、善なり。聖人はその善に因て、則ち仁義礼智信を為して以てこれを名づく(『同上』同上)

この程子の人間観や学問観を展開した朱子学は、人が固有している仁義礼智信の天性を顕現することができれば、学ぶ者自身が聖人に至ることができる。聖人に至ることができた人物は「道」を「作る」ことができる。ここまで来れば、学ぶ者は聖人の道を「述べる者」から「作る者」へ、聖人の「道」の従者から主人へと立場が逆転し、固定的な旧来の「道」に縛られていた人間性は、形骸化された古い「道」から解放される。

「玉山講義」の中で朱熹は、「天の物を生ずるに、各の一性を付す。性は物に非ず。只これ一箇の道理の我に在る者のみ。故に性の体たる所以は只これ仁義礼智信の五字のみ。天下の道理は此に出ず」と、各人に先天的に賦与されている本性(実体は仁義礼智の四徳)によって「天下の道理」が措定されると明言している。この中で「信」は「仁」「義」「礼」「智」がそれぞれ真実無妄にはたらく根底を担保する徳性であり、「仁」「義」「礼」「智」の真実無妄なはたらきに比例して「信」の力量は増加するから、現実には天下の道理を規程するのは仁義礼智の四徳である。そこで、陳器之に対して朱熹は、「①性はこれ太極渾然の体、本より名字を以て言ふべからず。但、その中に万理を含有して、而も綱理の大なるもの四あり。故にこれを命じて仁義礼智と曰ふ。」と答えている。

次に、玉山講義の席上、聴講していた程珙は、「『論語』を読むと孔子は仁のみを説くことが多く、孟子は仁と義とを兼ねて説いている。この理由は何か」と質問が提出されている。実際、玉山講義の大部分と、「陳器之の答う」

の主要内容は、この質問に対する応答になっており、この質問に対する応答内容が重要であることは言うまでもないことであるが、又この発問の意義や背景についても一考しておく必要があるだろう。

朱熹は、「②孔門は未だ嘗て備言せず。孟子に至って始めてこれを備言するは、蓋し孔子の時、性善の理、素より明らかにして、その条を詳しく著はさずと雖も、説は自から具る。孟子の時に至って、異端蜂起して往往にして性を以て不善と為す。孟子はこの理の明らかならざるを懼れて、以てこれを明らかにすることあるを思う」と答えている。つまり、孔子の登場した春秋時代は性善説による「信」を成立させる共同体原理がまだ有効に機能しており、そこでは「專言の仁」を説けば、孔子の意図は聴衆に理解できた。しかし孟子の活躍した戦国時代になると、儒教に対する異端論が続出して性悪説も横行していた。その状況下では「專言の仁」による性善説は説得力がないため孟子は「專言の仁」の実体を分析解明して「偏言の仁義礼智」を提示した。朱熹は「③蓋しその中間に衆理渾として具はって各々の分明なるが故に、外辺の遇する所は感に随って応ず。所以に四端の発には各々の面貌の同じからざるものあり。ここを以て孟子は析ちて四と為して以て学ぶ者に示し、渾然たる全体の中にして燦然として条あること此くの如きを知らしむれば、則ち性の善たること知るべきなり」と解説している。このようにして戦国時代の性善説は、孟子の四端説によって、かろうじて諸子百家との論争に有効な説得力を保持できたのである。

儒教思想は現実の困難な課題に即応して、それを根本的に解決できる実践的で有効な能力を持っていなければならない。朱熹によれば、孔子の主張した「專言の仁」と孟子の解説した「偏言の仁」とは、性善説に基づく社会を実現するための同じ儒教の人間観であるが、それぞれの社会動向や時代思潮が異なっていたために、両者の説き方に相異が生じたと認識しているのである。それでは、朱熹自身の時代に於いて性善説はどのように説くべきであろうか。新しい人間観は如何に表現されるべきか。

実はこの問題意識が、朱熹の潜在意識にあったのではなからうか。そして、これが「專言の仁」「偏言の仁」や孟子の四端説に対して、新儒教の立場から未発已発説や体用論、「春夏秋冬」「元亨利貞」の循環論等を駆使して新しい理論構築を展開して朱子学を提唱し、その晩年には「智蔵説」を提示する原動力になっているのではないだろうか。朱熹は、当代の性善説に対する具体的課題をどのように認識していたか。

④四端の未だ発せざるや、いわゆる渾然たる全体には声臭の言ふべきものなく、形象の見るべきものなし。何を以てかその燦然として条あること此くの如きを知らん。

朱熹によれば、「性」は「声臭の言ふべきものなく、形象の見るべきものなし」と知覚不可能なものであり、言語で表現することも不可能なものである。このような「渾然たる全体」の「性」に対して「何を以てかその燦然として条あること此くの如きを知らん」。即ち「性」を如何にして認識するか、これが朱子学の人間観である性善説に関する根本問題であった。

朱熹は、次のように答えている。

⑤蓋しこれ理の験すべきは、乃ち依然として他の発する処に就いて験し得ればなり。凡そ物には必ず本根あり。性の理は形なきと雖も、端なる的の発は最も験すべし。

⑥もしそれ本より内にこの理なくんば、則ち何を以てか外にこの端あらんや。それ外にこの端あるに由るは、内にこの理あるを知りて、誣ふべからざる所以なり。故に孟子は言ふ、『もしその情は則ち以て善と為すべし。』

乃ち所謂善なり』(『孟子』告子上)と。これ則ち孟子の性善を言ふなり。蓋し亦その情に遡って、逆にこれを知るのみ。

心の中にある「性の理」には形がないから、未発の「性」は知覚できないが、その端緒が心の外部に発現した「情」によって、「性の理」が心に具っていることを知ることができる。又、この已発の「情」から類推して、「性の善」が理解できると、朱熹は孟子の性善説を認識している。朱熹は、「性」と「情」との関係、未発と已発の関係から孟子の四端説を理解している。

(B) 次に朱熹が問題にしているのは、「性」の内部構造である。「性」を構成する仁義礼智の諸関係であるが、玉山講義の中で朱熹は、孟子の四端説を敷衍して次のように説いている。

仁義礼智の四字、中に於いて各の分別あり。弁ぜざるべからず。蓋し仁は則ちこれ箇の温和慈愛の道理、義は則ちこれ箇の断制裁割の道理、礼は則ちこれ箇の恭敬樽節の道理、智は則ちこれ箇の是非を分別するの道理なり。凡そこの四者は人心に具はつて、乃ちこれ性の本体なり。その未発に方あたつては漠然として形象の見るべきなし。その発つて用を為すに及んでは則ち仁は惻隠を為し、義は羞惡を為し、礼は恭敬を為し、智は是非を為し、事に随つて発見し、各の苗脈あつて相殺乱せず、いわゆる情なり。

朱子は先ず、『孟子』の四徳(仁・義・礼・智)と四端(惻隠・羞惡・恭敬・是非)を『易』文言伝の「元・亨・利・

貞」及び四季の「春生・夏長・秋成・冬蔵」に配当し、仁の属性を惻隠・春・生・元、智の属性を是非・冬・蔵・貞と認識した上で、仁と智との関係を考察するために四徳の配列順序に着目する。

「智は四端の末に居る」、「仁は四端の首である」。陰陽循環の理から観れば、末(終)から首(始)へ生生展開するから、「元(仁)は貞(智)から生まれる」ことになる。智が翕きゆう聚しゅうしなければ、仁は発散できない。即ち智は仁の生意始発の根底である。朱子は「仁智・元貞は、終始の事。この両頭、却て重し。」(『朱子語類』卷六)と、義や礼に比べて智を「四徳の長」である仁と同格に重視している。又、このように智を重視した朱子は、「仁と智とは包むことができる。義と礼とは包むことができない」(『同上』同上)と説いて、仁義礼智の四徳を包蔵した「專言の仁」と同様な包蔵能力を、智に認定している。

次に、智には「終始の義」とともに「蔵の義」があることを指摘している。

智は本来蔵である。……仁・礼・義はどれも智の内面に蔵している。例えば元・亨・利・貞では、貞は智である。貞は却て元・亨・利の意思を内面に蔵している。例えば春・夏・秋・冬では、冬は智である。冬は却て春生・夏長・秋成の意思を内面に蔵している。

冬の伏蔵などは、何も見えないようである。しかし、一陽が初めて動くとき、その生意が中から出てくるが、まだ発露しない。十二月もまた発露し尽くしていないが、只管ひたすらその内側で養っている。

春になれば発生し、夏になると一齐にすべてが長じ、秋には漸く成り漸く蔵し、冬には旧に依よつてすべて収蔵してしまう。それは終始を大いに明らかにする。終わりがなければ始めがあることはできないことを、見ることができ。 (『朱子語類』卷五十三)

朱子によれば、蔵とは収蔵・包蔵・含蔵であるが、新春のために蓄蔵されている蔵冬中の種子には生命力が蔵されている。そこには春の新芽発生に始まり、夏の枝葉伸長、秋の花実熟成に至る一年間に養育された全生命が収蔵されており、それは来春の新芽発露、つまり新生命への継承に備えている。春夏秋冬の巡行に秩序があるように、生長成蔵の営為の循環には摂理があり無窮である。人の智も、仁礼義・元亨利の徳性を包蔵しており、時を得て養育され、臨機に発露する。

朱子は、「天地の化は、翕聚しなければ、発散できない。」と言う。蔵冬中に伏蔵された種子が、春を迎えて新生命を発散し、年間の生命活動を展開するためには、冬期の蔵寒中での翕聚、生意の養蔵がなければならぬ。人の生意も、この蔵冬中に養われ蔵せられる。人の生意の根源は、人の本性であり、主体性である。朱子は、それを仁であり智であると大悟して、智蔵の体認に努力したのである。又、智を冬に配当することに疑問を持った寥子晦の質問に対して、「智は含蔵・分別を主とする。知覚は有るが、運用は無いのが、冬の象である。」（『朱子文集』巻第四十五「寥子晦に答う」と答えている。惻隠・羞惡・恭敬の情に発動して有為運用の实事を顕現する仁・義・礼の三徳に比して、是非の分別をするだけで「知覚は有るが、運用は無い」の智は、「淵深なる道理に伏蔵している」（『朱子語類』卷三十二）のである。

冬から春へ、旧年から新年へ変転する刹那を迎える冬至、それは森羅万象、万物の生命が伏蔵から発生へ転変する躍動の瞬間である。一陽来復、冬が過ぎ春が来る直前、その時を「冬至 子の半」と呼ぶが、朱子は「冬の伏蔵などは、何も見えないようである。しかし、一陽が初めて動くとき、その生意が中から出てくるが、まだ発露しない。十二月もまた発露し尽くしていないが、只管その内側で養ひたすらっている。」と静坐体認に努めている。智蔵論の実践である。

三 李退溪の智蔵説

朝鮮王朝の朱子学者達が最も愛読していたのは『性理大全』であったが、この書には「玉山講義」は収められていない。「陳器之に答ふる書（玉山講義を問ふ）」は掲載されているが、その前半部分は朱子のもの、後半部分は陳器之のものとして紹介されている。この説が誤りであることは、既に山崎闇齋も「答陳器之問玉山講義、性理大全三十六の潜室（陳器之の号）と為すの説は非なり」と指摘しているが、智蔵説の最も重要な資料が朱熹と切り離されていたのである。

朱子学が朝鮮王朝に受容されてから百五十年を経て、大儒李退溪（一五〇一〜一五七〇）が登場する。退溪が編集した『朱子書節要』のなかには「玉山講義」や智蔵説の重要資料となる「陳器之に答ふ」（『朱子書節要』巻十六）の全文と「林徳久に答ふ」第二書・第三書（『朱子文集』巻六十一、『朱子書節要』巻十七）を収録している。退溪の『朱子書節要』は、『朱子文集』中の書簡のうちから「その尤も学問にか関わり、受容に切なる者を求め、表してこれを出し、篇章に拘せられず、惟だ要を得ることを務め」（『朱子書節要』序）で編集された。

「天命図」に見る退溪の智蔵説について」（第八回退溪学国際学術会議論文集『李退溪哲学の歴史的位罫』）を発表した韓国江陵大学校教授・朴洋子博士によれば、

退溪は玉山講義についての詳細な論考を残してはいないが、……退溪が最も力を入れたのは「天命図」であり、さらにそれに付された「後叙」の方である。……日本の朱子学者、就中、崎門の朱子学は、退溪学の影響のもとで開花し発展していったとするならば、崎門の学者が天人一貫の立場から、人心の最奥のところに何があ

るかを明らかにした「智蔵説」、すなわち天にあっては「無極にして太極」といわれる宇宙の本体、人にあっては「智これを蔵して跡なし」といわれる人心の本体、この両者の一貫性を説く学説も、またその発端のところは、『天命図説』の天道観に見るような「水蔵」の思想にあったのではなからうかと考えられる。

と、退溪の「天命図」や「天命図説」の中に智蔵説が認められると指摘されている。朴洋子博士の本論文の意義は「もし崎門学が、退溪学の影響を多分に受けているとするならば、崎門の『智蔵説』も退溪学に基づくところがあつたのではなからうか」と述べられているように、中国の智蔵説から日本の智蔵説への伝承の途中に朝鮮の智蔵説が介在している実体を検証することができる点にあるだろう。

実は現在、崎門朱子学の認識や評価をめぐる異論が提示されている。『山崎闇斎*日本朱子学と垂下神道』を著した高島元洋氏は智蔵説の成立経緯を分析し、「闇斎の朱子学理解に神道が関わっていることだけは言えよう」(216頁)とする立場から、阿部吉雄説や岡田武彦説に対して「両氏は闇斎の学問をもって朱子学を前進せしめたと評価するが、朱子学と闇斎学との差異を考慮に入れないこのような理解には賛成できない」(165頁)と述べ、智蔵説についても「闇斎の朱子理解の自負すなわちその思想の深部に参入しえたとする確信があるわけだが、逆に言えばこれは闇斎独特の徳の理解を背景とする朱子学の読み替えであった。」(200頁)と結論している。そして、「(保科)正之の『智蔵』はもちろん、その師、闇斎の教えによるものである」と考える岡田武彦説に対して、「正之が闇斎の指導でこれを深く理解したとするよりも、綱斎の言うように闇斎と正之の論議のすえ、両者が『互』いに『脱然として默会』し『妙契』したとするほうが妥当ではないかということである。」(207頁)と提示している。この智蔵説成立に関する両見解を考察するに当たっては、闇斎の朱子学理解に与えた闇斎に対する吉川神道の影響ともに、退溪の智蔵説の

影響も再検討されなければならないだろう。退溪が彼の智蔵説を明言している『天命図説』に対して、闇齋は「退溪の天命図の後論は甚だ詳なり」（『文会筆録』十之一）と批評している。つまり、確かに闇齋は退溪の智蔵説を読んでいるのである。

さて、『天命図』と『天命図説』は韓国儒学史上では四端七情論争の発端を開いたものとして有名であるが、先に鄭之雲（一五〇九〜一五六一）が朱子の理気心性論を図解したものに対して、後から退溪が考訂を加えたものである。『天命図』は旧図と新図があり、『天命図説』は「第一節 天命の理を論ず」「第二節 五行の気を論ず」「第三節 理気の分を論ず」「第四節 物を生ずるの原を論ず」「第五節 人物の殊を論ず」「第六節 人心の具を論ず」「第七節 性情の目を論ず」「第八節 意幾の善悪を論ず」「第九節 氣質の品を論ず」「第十節 存（養）省（察）の要を論ず」、以上の十節から構成されており、これらについて問答方式で論述されている。

第一節で、天は即ち理であるが、理の内容は「循環して息まざる」関係にある元亨利貞の四徳で構成されており、元は始の理、亨は通の理、利は遂の理、貞は成の理であると言う。第二節と三節では理と気の関係を「理外の気はなく、気外の理はなし」と規程した上で、具体的には元亨利貞の四徳（理）と五行（気）の関係を「元には木、亨には火、利には金、貞には水」を配置する。以上を踏まえて、次のように第四節の生生論を論じている。

元は固より物を始むるの理、木もまた物を生ずるの気なり。而してその元の理たる所以は元に出ずして、貞に出る。その木の気たる所以は木に出ずして、水に出る。故に貞は物を成すの理にして、而してまたこれを始むるの理あり。

水は物を蔵するの気にして、またこれを生ずるの気たり。これ水の貞の徳を承けて以て物を生ずるの源なる

所以の者なり。

この故に凡そ物の生ずるや、その形は則ち木の気を待つて成ると雖も、そのこれを形づくる所以の源は、実に水の氣に朕きざすなり。

何を以てか、その然るを知る。蓋し物の生ずる所以の者は、その初めは先ず水の氣を稟うげざることなし。漸くして凝聚の久しきを以て、而して後に堅固にして形を成す。天地の生ずる所以のものに至つてもまた先ず水氣を以て成らざるなし。……然らば則ち物を生ずるの源は、水下に本もとづく所以の者なること、何ぞ疑ふに足らんや。

朱熹の智蔵説によれば、先述したように仁の属性を惻隱・春・生・元、智の属性を是非・冬・蔵・貞と認識した上で、仁と智との関係を考察したが、退溪はこれに五行を加えて配当し、仁の属性を惻隱・春・生・元・木とし、智の属性を是非・冬・蔵・貞・水と認識して、智から仁への循環生生の関係を水が木を育成する生命の源であると説くのである。智には初めを成し終わりを成すという性質があるように、水の性質にも「物を蔵するの氣にして、またこれを生ずるの氣」があると指摘する。退溪は第五節で人と物との相異を論じて人間とは何かを考察し、第六節以降は人心の性情・意・氣質を論じ、四端七情論を提唱するのであるが、智蔵説との関係で注目すべきなのは本論の結論部分、つまり君子の学の実践論である存養と省察に論及している所である。退溪は第十節の最後で、次のように述べている。

君子の学は、この心の未発の時に当たつては必ず敬を主として存養の工夫を加へ、この心の已発の際に当たつ

ては亦必ず敬を主として省察の工夫を加ふ。これ敬は、学の始めを成し終りを成して、体用を貫通する所以なるものなればなり。

「学の始めを成し終りを成して、体用を貫通する所以」であり、退溪学の命脈とも言える敬の工夫は、「物を蔵するの氣にして、またこれを生ずるの氣」である水の性能と一貫するものであると言えるであろう。木に現れ出た生命の源が水であるならば、それは木から火、火から土、土から金、金から復た水へと循環してその過程で得た総てのエネルギーを蓄蔵した源泉となつて、新たな木の生命を養育する。源泉のある水は活水であるように、人の生命活動の源泉は敬である。十二世紀に宋朝で朱子学が提示した未発・已発論や体用論を駆使した性善説を、退溪は十六世紀の朝鮮王朝の場で展開するに当たつて、智蔵説の論理展開を駆使した「敬」の工夫を提唱したのではなからうか。

四 崎門の智蔵説

闇齋が会津侯保科正之の賓師となつたのは寛文五（一六六五）年、四十八歳の時である。その七年後、正之が逝去するまで交誼が重ねられるが、この中で智蔵説は提唱された。

吾師山崎先生、会津中将殿と『玉山講義附録』の編集ありて「智義之蔵」と云に至て未明して、反復講論の上、脱然として黙会して互につんと妙契し、然後此書成就したるとあることぞ。（『玉山講義師説』『綱齋先生遺書 一』）

両者が智蔵説を「脱然として默会して互につんと妙契」するにいたる状況を、闇齋自身が「土津靈神碑」と「土津靈神行状」に記述している。

靈神（保科正之の靈社号）、性は剛正にして和淳なり。幼きより書を読む。不惑の年、始めて『小学』を読んで大学の基を知り、向前さきに読みし所の老仏の書を焚き、専ら濂洛閩閩（宋学）の書を攻おさむ。力を敬に用いて、功夫日々に新たなり。

その言に云ふ、「主一無適なれば、則ち未発の氣象を存し得ん。動くときもまた定まり、静かなるときもまた定まる。聖人は情なくしてこれを性のままにすれば、それ庶幾ちかきか」と。又云ふ、「程門の静坐の法は、楊（龜山）氏・羅（予章）氏・李（延平）氏、能くこれを受く」と。三子の『伝心録』、ここに於いて編せり。

嘗て嘉（闇齋）をして「玉山講義」を読み、これが「附録」を為つくらしむ。則ちその要を挙げて曰く「仁の生意親切の味は即ち未発の愛、一意一理にして万物の一体たる所以なり」と。又曰く「智、蔵かくれて迹なし。此れを識つて後、以て道体を語る可べく、以て鬼神を論ず可べし」と。又曰く「仁と智との交際は万化の機軸、これ天人を合するの道なり」と。嗚呼、約を説くと謂ふべし。この要約を知る者は、朱門の蔡季通・仲黙、真希元の後、未だ斯の人あらざるなり（『土津靈神碑』『山崎闇齋全集』第二卷 垂加草第二十七）

その学を為すや、初め四書を読み、未だその要を獲ざれば、則ち意を老釈の書に留む。後に『小学』を得てこれを好み、誠敬に従事して、大学の道を知る。異学の非を斥けて、功夫日くふう々進み、交戦の病なし。

伊川の「好學論」に従ひ、明道の「定性書」に入り、以おも謂へらく「静坐にあらずんば、習と敬と争いてこの

道に入るを得ん」と。又謂へらく「道に於いて見る所なくんば、学ぶと雖も益なきのみ」と。因て『伝心録』を編んで以て人に示す。

又、「玉山講義」を玩索して、嘉（闇齋）をして『朱子文集』『語類』の説のこれと相い發明すべきものを捜さしむ。これを反復してその類を分けて『附録』三巻を為す。上の一は、太極陰陽を明し、二は建順五常を明し、三は仁義仁智を明す。中は四徳五常を明す。下の一は、仁を明し、二は智を明し、三は氣稟死生を明す。「玉講」の義、これを精しくすることかくの如き者は、未だこれ有らざるなり。而して性命の説の詳しきこと、ここに至るまで復た以て加ふるなし。然り而して、未発の愛の仁たる、迹なきの蔵の智たる、而して仁と智との交際の間は、則ちその独見默契の処なり。朱門の西山並びに九峯の外、人の得て識らざる所なり。（『土津靈神行状』『同上』続垂加文集卷上）

保科正之は、二代將軍徳川秀忠の実子であり、三代將軍家光の弟、時の將軍家綱の叔父である。正之が朱子学に造詣が深くなれば、それだけ朱子学の社会的影響力も大きくなる。正之の朱子学理解が如何なるものであったかは、日本朱子学の展開にとっても見落とすことのできないことであろう。

上記資料によれば、正之や闇齋は朱熹や李退溪と同様に仏教や老荘思想を異学として排斥し、濂洛閩閩（宋学）の道の学習に正面から取り組んでいる。その学習方法には、静坐を入門とする居敬による体認を重視している。つまり、朱熹は四十歳前後に動静、未発已発、体用等の哲学問題に取り組み、居敬窮理に覚醒して未定論から定論に転回し、朱子学の道を確認したが、闇齋や正之はこの朱子学定論に説かれている「道学の体認」を学習している。その産物が、『伝心録』であろう。居敬による体認を重視するこのような学習方法を選択する要因の一つには、退溪学

の影響も考えられるであろう。

しかし、闇齋や正之が出会った時から最も熱心に研究し、その体認に努力していたことは、朱熹最晩年の「玉山講義」に対する学習であった。この「講義」以上に、人間の根源である「性命の説」を詳細に論じているものはない。両者は「玉山講義」に関連した資料を、『朱子文集』『朱子語類』をはじめ朱子学門流の中に搜索し、それを整理して「玉山講義附録」を編集している。

その内容を要約すれば「仁の生意親切の味は即ち未発の愛、一意一理にして万物の一体たる所以なり」「智、蔵れて迹なし。此れを識つて後、以て道体を語る可く、以て鬼神を論ず可し」「仁と智との交際は万化の機軸、これ天人を合するの道なり」の三点であるが、これは、「未発の愛の仁たる、迹なきの蔵の智たる、而して仁と智との交際の間は、則ちその独見默契の処なり」。以後、闇齋をはじめとする崎門では、この「独見默契」が学問の根本的課題に据えられることになる。

玉山講義云ふ、孔門の仁の字を説くは、則ちこれ列聖相伝、ここに到つて方めて漸次に親切に説く処なり。夫子（孔子）、堯舜より賢なるは、ここにまたその一端を見るべきなり。然らば則ち孔氏を宗とする者は、仁を求むるを知らざるべけんや。蓋しこれを求むるや、先ずその名義を理会し、その意味を体認して、然る後に敬恕の功を致し、克（己）復（礼）の力を用うれば、則ちこれを得るに庶からん。（仁説問答序）『同上』垂加文集 中之二

闇齋がここで指示している「先ずその名義を理会し、その意味を体認して、然る後に敬恕の功を致し、克（己）復

（礼）の力を用うれば、則それこれを得るに庶ちかからん」という学習方法を通じて、はじめて「独見黙契」が可能となると言うのである。この学習方法について、高島元洋氏は「（中国の）朱子学の悟りは、自己を超えた聖人にむけての能動的な上昇である。一方、闇斎学の悟りは、自己を超える根源的な力を受動的に受け止め、これに随順するかたちで一体となろうとする。この能動性と受動性の差異が、両者の認識の質を異なるものとしている。そしておそらくこの受動的な闇斎の思想構造が、徳の性質をこのように感覚的・神秘的なものとしてしていると考えられる」（202頁）と評している。今後、一考したい。

崎門三代弟子の一人、三宅尚斎には『智蔵説』と『智蔵論筆筭』があり、智蔵説に関する資料を収集し、自己の見解を付しているものもある。その中に『易経』繫辞上傳の「神以て来を知り、知以て往を蔵す」について張横渠が「神に非ざれば諸を仁に顕らかにす能はず。知に非ざれば諸を用に蔵するを知らず」と注釈しているが、これに対して尚斎は、

重固（尚斎の諱）按ずるに、往を蔵し来を知るとは、精神の妙を明らかにする所以なり。仁を顕らかにし用を蔵するは、性情体用の徳を発する所以なり。

と見解を表明している。この『易経』の一文は智蔵説の淵源とも言えるもので、闇斎も「これ伊川のいわゆる体用一源、顕微無間なり」と解説している箇所である。尚斎は智に「独見黙契」を実行する「精神の妙を明らかにする所以」を認めているのではないだろうか。又、『智蔵説』最終の二章で佐藤直方と浅見綱斎のなまなましい哲学随想を紹介している。

佐藤先生曰く、横渠のいわゆる「虚静は仁の源」、この語は極めて意思あり。冬、万物を始む。人、能く真に知る時は自から私欲なく、いわゆる貞下の元、これなり。人、忠臣義士の事を聞いて心に能く徹する時は、即ち涙下る。学ぶ者、書を読んで心明らかに義精しき時は、心中無事なるもまたこれこの理なり。

浅見先生曰く、知はこれ理の活けるものなるのみ。只だこれ理の体段なり。又曰く、物を以て物に衝撃せしとき、徐序なる時は、物は発動せず。急速なれば、則ち物は飛躍突出す。また以て貞下の元を見る。朱子は「静中に物あるを以て太極と為す」、またこれ智蔵なり。故に余は嘗て謂へらく、明德はこれ知なり。衆理を具へて万事に応ずるは、知に非ずして何ぞや。舜の上知もまたこれ道理の光輝なるもの、即ちこれ太極なり。

綱齋によれば、明德は知であり、知は衆理を具へて万事に応ずるものである。そして智蔵こそ万物の根源である太極であると認識されている。しかも、この知は枯渴して死んだ教条ではなく、源泉をもった活水、活力を満々とたたえた理である。太極である智蔵は随時随所に臨機応変に対応する能力を秘めている。

幕末維新时期、崎門学を平戸藩に紹介した楠本端山は、冬至体認を初めとする智蔵体認の境地を次のように記述している。

冬至 子の半、その機は窺うべからず。至寂・至感・至神・至妙、微密秘奥の際に蔵す。寂焉としてその終りを見ず。感焉としてその始めを見ず。智の体たるは、蓋し此くの如し。

知は冬に属し、貞に属す。その体は寂然として往に蔵す。その用は則ち運用発動して、而して来を知るの妙あり。蓋し亦た万物の終始する所か。

天命の性は、この心の未発の前、冲漠無朕ちゆうばくむちんにして、万象森然たり、知蔵の謂か。

知蔵の無迹、冬収の至寂、無声無臭の全体、活潑潑地。

(以上、『端山先生遺書』巻六「学習録」)

端山は智蔵説に対して、「中庸は只だ智を説くのみ。朱先生、これを発し、吾が山崎先生、契する所あり。千古の卓見、万世の秘旨なり」(「学習録」下)と絶賛の意を表明している。朱子が開発し、闇斎師弟によって継承されて来た智蔵説は、端山によって集大成されたと言えないだろうか。

智は人の知覚を主宰する主体者である。知覚によって人は世界に向かって心を開き、世界と交流するのであるが、時として知覚に翻弄されて主体性を喪失し、流行する世界の奴隷になることがある。智は流行する知覚の主宰者であるが、知覚そのものではない。智蔵論によれば、例えば冬至の子の刻に認められるように、至寂至静、万物と交渉を断絶した心の未発の本性に於いて智は、至寂・至感・至神・至妙、微密秘奥の際に蔵せられている。智は「無声無臭の全体」、心の奥深くに蔵せられて痕跡をも消し去っているが、その実体は「活潑潑地」な生命体であり、「冲漠無朕にして万象森然」、朱子の説く「衆理を具えて万事に応ずる」、真の主体性である。智蔵の体認は、主体性を保持して知覚に翻弄されることなく、知覚を主宰して狂奔する世界の奴隷とならず、世界を主宰する強固で柔軟な

主体を形成する。端山は、智蔵の効用を述べている。

本領已すでに明らかにして、推して世務に應ずれば、大半は刃を迎えて了解す。その余は、一件一件の事に遇あう毎ごとに、稍々やや問い去ゆけば、則ち亦た力を費さず。〔同上〕〔同上〕

端山は、文明開化、近代化を迎えた動乱を生きた。当時、智蔵論による体認の深さは日本儒学者の白眉と言えるであろう。端山の思想は、朱子―李退溪―山崎闇斎―三宅尚斎―久米訂斎―宇井黙斎―大塚観欄―千手廉斎―千手旭斎―月田蒙斎の道統を継承して形成された。その道統は現在、令孫楠本正継（九州大学名誉教授）を経て岡田武彦（九州大学名誉教授）に脈々と継承されている。