

カウンセラーとしての中江藤樹

吉 田 公 平

只今ご紹介いただきました吉田でございます。皆さんのお手元にお配りしたレジュメはちょっと不親切です。わたし自身が話し言葉でお話しただけではお分かりになりにくいかなと思われる形而上學に及ぶ部分だけは丁寧印刷しましたが、その他は端折るようなかたちで作っております。

例えば、心性論のところなどがそうです。心性論で「心」という場合、實在する人間そのもの、生身の人間をもちに人格的な側面から述べる時に「心」という文字を使います。夏目漱石の『ころろ』というのはそういう意味で使われています。だから漱石の『ころろ』という作品は「人間とは何か」という問題を提起しているのです。また「性」というのは本質という意味です。このような立論を心性論というのですが、この手の議論はよほど慣れている人でも、言葉で聞いただけではなかなか理解できないものです。そのために形而上學・心性論に言及するところは、丁寧にレジュメに記載しておきました。それでも或いはお分かりになり難いかもれません。

わたし自身が王陽明と出会ったのは偶然の事でした、ことさらに特別な思いがあつての事ではありません。わたしは大學は東北大學でしたので、そのときの指導教官は金谷治先生でした。金谷治先生は中國古代の思想を訓詁注釋とか書誌とかに非常に配慮して丁寧授業をなさいました。そこで大學院まで過ごしたのです。三年生の時に初めて金谷先生

の授業・演習に出てまして、古代は大變だな、これだけのことをやる忍耐心はわたしにはないなあということ、そこまで深く考えた上ではないんですが、その訓詁考證學や書誌學から一番遠い、清朝の學者からは「空疎」と非難された王陽明でもやるかという考えから始まっただけなのです。四年生の時に卒業論文のテーマを決めるといふ時に、確か春の遠足のおり道々金谷先生とお話ししていた時に、「あなたは何をしますか」といわれて「王陽明でも」といふ風に述べたところが、金谷先生が非常に困ったような顔をされたのを今でも憶えております。

王陽明を選んだのは偶然なのですけれども、王陽明に取り組んでいる内に面白くなり、わたし自身の研究者としての生活に豊かなものを恵んでくれましたので、王陽明と出会えたことは幸運であったと思っています。近頃は、王陽明が提起した問題を一步踏み込んで、現代的な意味ということまで視野に入れながら、中國の近世哲學を考えてみたいと思っています。

その場合には空で考えても仕方ありません。中國近世の新儒教徒たちが書き残したテキストを丁寧に読み解くという形で、そこに我々の抱える課題に響き合うものをくみ取ることが出来たらいいなと思っています。

大學を出た後、九州大學、東北大學、廣島大學と渡り歩いて今は東洋大學に在職しています。「おまえは腰の落ち着かないやつだ」といわれることもありすが、それはしょうがないですね。

今日、中江藤樹をあえてこの會で申し上げるといふことの意味は二つございます。最初に小川先生、門脇先生からお話を伺った時に、中國の人を取り上げるのが順當なのだろうと思いましたが、あえて日本の中江藤樹を選んだのは、一つは、中國哲學を考える時にその研究對象は中國人に限らないということをアピールしたかったのです。中國哲學を素材にして、哲學した人達のものなら、どこの國の何人であろうと、その思索の成果は中國哲學の研究對象になっているのだ、というそういう主張です。ですから、わたしにいわせますと、中國文學の研究の場合には、研究の對象は日本

人であっても朝鮮人・韓国人であっても、中國文學をベースにしたものであれば構わない。表現手段は中國語でなくても英語でもいいという風に。ユンチアンの『ワイルド・スワン』。あれは英語で書かれたから英文學かというところ、そんなことはないですよ。だから日本の作家がドイツに住んでいて、最初にドイツ語で作品を書いてそれを焼き直して日本語でも発表するという作家がいます。非常にいい作品を書いておられる。それをこれはドイツ文學か日本文學かなどというのナンセンスですね。作品そのもので評價したらいいのです。そうすると私は東洋大學の中國哲學文學科に所属していますが、ああいう講座とか學科というのは、人材を確保するための假のポストに過ぎないわけです。學生諸君が卒業論文のテーマを選ぶ時には、中國哲學の遺産を滋養にした哲學者なら日本人でもいいよ、とっています。

もう一つの理由は、ある時期に作られたイメージはなかなか壊れないものですが、それを壊して元の姿に歸してみた。そのサンプルとして中江藤樹を選んできたということ。カウンスラーという言葉を使ったのは、イメージを壊す効果をねらったからです。中江藤樹の場合、今まで作られてきたイメージの一つは陽明學。原念齋・原徳齋・高瀬武次郎・井上哲治郎という人たちが「中江藤樹は陽明學者だ」という看板を掛けてしまった。もう一つは、村井玄齋が明治期に書いた『中江藤樹』が「中江藤樹は親孝行だ」と宣傳した。親孝行と陽明學という二枚看板で中江藤樹が語られてきました。中江藤樹の顯彰に一番熱心なのは、滋賀縣安曇川町で、中江藤樹の記念館があります。傳記を漫畫仕立てにした『中江藤樹』は村井玄齋のままなのです。関係者の方に「あれはおかしいですよ」といいましたら、「そういう風にいわれているのだからしょうがないよ」といわれるのです。

「ウソを剥がして、もっと惨めになるのだったともかく、もっと素晴らしい中江藤樹が登場するのだから、やめましょうよ」といいましたけれど、今でもそのままです。一度作られたイメージはなかなか壊れないものなのです。皆さんも、今までこうだといわれていることを眞に受けなくて、案外違うかもしれないと考え直す契機になればいいかなと思います。

す。

心性論というのは新儒教のいわば「神學」に相當します。儒教といえますと、政治思想とか倫理思想とかが擧げられます。その場合、なぜそのような政治をしないといけないのか、そういう生き方をしなければいけないのか、或いは人は何故そのように出来るのかなどと、その根拠を述べる部分なのです。人はなぜ悪いことをしてはいけないのか。皆さんは何故だと思いませんか。悪いことをしてよいという倫理學はないのです。悪いことをしてはいけないという時、こういう譯だからいけないのだ、ということ論證する部分、そういう議論を心性論といえます。人類は「なぜ人は悪いことをしてはいけないか」という問いに對する應答に成功していません。もし成功していれば悪いことをする人はいなくなるはずです。新儒教徒たちはこの心性論に關して實に賑やかに議論をしているのですが、こちらがうっかりしていると、その議論の眼目が皆目分からなくなることがあります。何がなんだかわけが分からなくなります。でもキチッと讀むと非常に明晰に了解できるので、とても楽しく讀めます。

中江藤樹の心性論の特色は「誠意説」にあります。この「誠意説」はカウンセリング論と密接に關係します。

誠意という概念は『大學』というテキストにあります。朱子は『禮記』の大學篇の文章を動かし「格物補傳」を創作して、『大學章句』を著しました。王陽明は『禮記』のままてよいと考えて『古本大學』或いは『大學古本』を提示しました。もう一つ豊坊に『石經大學』がありますが中江藤樹とは關係がありません。『大學』というテキストは中國の新儒教徒或いは日本の儒教徒にとって、一個人の問題から天下國家の議論まで包括的に理論整備する際には、最も格好なテキストなのです。個人の問題と社會の問題との兩方をトータルに扱い、その議論を押し進めるためには『大學』というテキストはとても都合がいいものですから、新儒教徒の世界では最も議論が沸騰した經書なのです。

『大學』に述べられている學問を「大人の學」といいます。本當のことを知って人間らしく生きたいと思う人が學ぶ學

問を「大人の學」といい、その學校を大學というのです。「大學」の反對の言葉は「小人の説」、「小説」です。「大學」と「小説」。大學の中で小説の研究ができるというのは實に素晴らしいですね。この『大學』の八條目の第三條目を「誠意」といいます。「意を誠にする」、意は意識です。人間の意識を本來あるべき正しいものにするというのが誠意なのですが、そのことについて朱子と王陽明とでちょっと考え方が違う。しかし、朱子と王陽明には共通するところがあります。「意」というものを意識と考へて、働いている場・作用の位相（レベル）で考へました。その意識として働いているそこに善惡が表れるわけです。彼らがいう善惡とは意識レベルの問題です。結果としてどういう行動をとるのか、或いはその行動がどのような結果を生んだかという前に、動機のレベルで善か惡かということがとても大事になります。その動機のレベルでの善惡というのは意識として働いたところで既に出てくるわけです。ところが、その意識のレベルで「誠にする」といっても、もう手遅れではないのか、という疑問を提示した人が明代の王一庵と劉念臺です。實は中江藤樹も同じような疑問を抱きました。

企業が不正を働いた後に責任者が現れて「すみませんでした」とか「これからもうしません」とかいいますよね。不正が起こる前にちゃんとしなければいけないのに、起こってしまったから「すみませんでした」といっても手遅れですよ。これと同じような論理です。意識作用の位相で既に善惡が結果してから、それが起こったレベルで誠にしようとしても、それでは手遅れではないのか、という異議申し立てをしたわけです。劉念臺は明朝が一六四四年に滅びた時に、その明朝と共に絶食して亡くなった人です。中江藤樹は王一庵とも劉念臺とも全く關係なしに、朱子や王陽明の考え方では駄目だと判断して第三の道を選んだのです。それが中江藤樹の誠意説なのです。次に掲げるのが中江藤樹の誠意説の骨格です。

然ルヲ只發スル所ノミヲ認テ、善念モ意ナリ、惡念モ意ナリトスルトキハ、善惡ノ根源分明ナラズ。且ツ發スル所

バカリヲ退治シテ、伏藏ノ病根ヲ省察克 治スル講論ナキトキハ、端本澄源ノ功缺タルニ似タリ

要するに善悪が結果した意識のレベルであれこれのことをしようとしても駄目だ、との二つの意味で駄目だということです。一つには善が出てくる、或いは悪が出てくるその善悪の根源が明晰でない。二つには發動した後にくら退治しても手遅れだと。寧ろ伏藏しているこの善悪の根源、悪の病根を處置しなければ駄目だということです。これほどに明晰に述べたのは珍しい。中國の王一庵とか劉念臺は、發したところばかりを退治するのでは駄目だから、退治する主體を確立することに全力を傾注せよという意味に「誠意說」を解釋し直しました。しかし、善悪の根源、悪の病根そのものを明晰に指摘しませんでした。悪の根源來所については朱子學も陽明學も説明し切れていないと、中江藤樹は理解したのです。だから駄目だといって第三の道を選んだのです。そこで「誠意」の意を悪の原因と見立て、それが我々の本心の中に伏藏している、伏在しているとみたのです。その「意を誠にする」というのは「本心」である良知の力に基づいて「意」が外に表れないように中に伏藏したままに押し込めること。それが「誠意」なのだということです。これが中江藤樹の誠意說の特徴なのです。中江藤樹は何故そのように考えることができたのか、それを理解するために、朱子と王陽明の考え方を紹介します。次の一文は朱子の『中庸章句』の序文の第二段です。現代語譯にしておきました。

考えてみると嘗て以下のことを論究した。我々が自由に靈妙に働かせる知覺作用は、(本性の發現としては、何時でも何處でも誰にとっても)等しく機能するはずである。「一のみ」とはそういう意味なのです。しかし、我々自身(心)が、非本來的な「人心」という姿を取る場合と本來的な「道心」という姿を取る場合との相違を結果するのは、「二つは」身體性に制約されて「氣」を働かせるという「私」(利己主義・私祕性)に促されると「人心」を結果し「人心」という人間のありかたをとってしまふ、本來性そのままに「命」を(命というのはいのちです、生命です。生命という意味での「命」は道教からきた言葉です)働かせるという「正」(中正)に起因すると「道心」

を結果する。知覺作用を促す主體（心）のあり方が異なるために、主體が「人心」の姿を取っているときは、その知覺作用は危殆に瀕して不安定になり、主體が「道心」の姿を取っているときは、その知覺作用は微妙に働くので見えにくいのです。

人心と道心という二つが、人間にはあるのだというのです。これをどう解釋するか。心の二つのあり方ではない。朱子がいっているのは、二重人格論なのです。「我々は二重人格なのだ」と。これが素晴らしい。どういう意味での二重人格なのかというと、「生身のわたし」と、それからもう一つの「本當にそうありたいわたし」・「本來あるべきわたし」「もう一人のわたし」というのが自分の中にあるというのです。今風な言葉でいいますと「自己内他者」に当たります。自己の中にいるもう一人のわたし、自己内他者。我々自身が普通に反省するという場合には、もう一人のわたしと生身のわたしとを對比させて考えるわけでしょう。そういうのを反省というわけです。これは誰でも普通に行っていることです。朱子學の強味は誰もが日常的に行っている振る舞いを哲學的に整理した所にあるのです。朱子學がなぜあれほどに人々の心を捕まえたか。一昔前には封建思想だからと説明していましたがね。古人を虚假にした説明ですよ。

その二段目では次のように言っています。

人間は誰もが身體を持っているので「上智」の人であっても「人心」という姿を取ることが必ずあり得る。同様に、人は誰もが本性を持っているので「下愚」の人であっても「道心」という姿を取ることがあり得る。「人心」と「道心」という二つのあり方が、わたしたち自身の中に同居しているのです、兩者の矛盾葛藤を統合する仕方（この統合という概念、原文では「之を治める所以を知らざれば」となっています）をわきまえていないと、（人心は一人歩きしてその知覺作用の）危険な状態が益々ひどくなり、（道心としての知覺作用は）そもそもが見えにくいのにますます見えにくくなり、擧げ句の果てには天理という公（公平性・公共性）が利己的な欲望という「私」（利己主義・私祕性）に打ち勝

てなくなってしまう。

朱子學では欲望そのものを否定することは一言もいっていません。教科書風にいうと朱子學は欲望を否定したみたい
に書いてある本がありますが全くの嘘です。欲望とは人間の生きる力のことですから、それを否定するはずがありません。
ん。それから「私」を日本語では一人稱代名詞に用いますが、中國語では代名詞に用いることはありません。「私」は
一貫して負の価値を持つ概念として用いられます。私祕性の意味、自分一個の世界に閉じ籠もって他者と共に幸せにな
ろうよと働きかけることを辞めてしまう。それを利己性とか利己主義ともいう。そういう面が人間にはあるわけです。
寶籙は自分だけが当たればいいと。みんなが当たったら籙になりませんものね。他人はどうでも自分さえ救われればそ
れでいいとか、どうしてもそういうところがあります。それに打ち勝たないといけないのだけれども、それができなく
なってしまうじゃないかと。

その次のところで、この兩者の矛盾葛藤を統合する時の手段として、『書經』の大禹謨篇の「惟れ精惟一」という
あの「精・一」の工夫論を持ってくるのです。ここで大事なのは、「必ず道心を常にわたし自身の主人公とし、人心に
は必ずいつも主人公である道心の命令に服従させる」ということです。自分の中に主人公を立てること、主人公
論というのは禪宗から出てくる言葉です。禪宗の場合には心（わたし自身）の丸ごとが主人公になる。王陽明も丸ごと
主人公論を選ぶのですが、朱子は「もう一人のわたし」を主人公に立てなさいといえます。何故そのようなにいったのか
といえますと、やはり人間としての弱さを見ているからです。人間というものは弱い存在なのだ。だから自分はいく
ら主人公だと突っ張ったところで、それだけでは支えきれないのだと。寧ろ自分の中にもう一人のあるべきわたしを主
人公に立ててその主人公の聲を聞くという風にしなさいと。そのようにして危うい状態から免れたいと願ったわけです。
朱子は道心主人公論を唱えたのです。

それに對して、王陽明は朱子の人心道心論という二心論を立てること自體が誤りなのだということです。『傳習録』上卷十條で異議申し立てをしております。

徐愛が質問した。朱子の「中庸章句序」では「道心が常にわたし自身の主人公となり人心は毎に道心の命令を聴く」といっておりますが、王陽明先生の「精・一」解釋に立脚して考えてみますと、朱子の理解には弊害があります。

という門人の徐愛の質問に答える形で批判しています。朱子が「中庸章句序」で述べた、人心道心二心論、二重人格論、矛盾葛藤論と、その矛盾葛藤を前提にして、精・一という努力をしてそれを統合するという、そういうやり方は誤りだということです。(昔は分裂病といったのを今では統合失調症と言い換えています)。王陽明は、朱子のような二心論だと分裂病になってしまふということです。本来のわたしである主人公としての道心の聲を生身のわたしである人心は常に聴き續けることができるか、そういう強さはないということです。むしろ聴き續けることによって「人心〓生身の人間」は道心の奴隷になってしまい、一人の人間として自立できなくなってしまうと。王陽明は人心奴隷論を取るのです。朱子の二心論は矛盾葛藤論・二重人格論を引き受けて、その道心という主人公の聲を生身の人間である人心が聴くことによつて我々は過ちから救われるという。それに對して王陽明の方は、そういう二心論は人を分裂の世界に導いてしまい、擧げ句の果てには道心の奴隷になってしまうと。朱子の道心主人公論の場合には、自己内他者といえは聞こえはいいけれども、世俗的な規範とか傳統的價值観とかが代置されると、外なる規範の奴隷になってしまう、自力で人間らしく生きるということができなくなってしまうと王陽明はいうのです。「奴隷に成るのは嫌いです」といって朱子の人心道心の二心論は取らないわけです。人心道心の二つがあるのではなくて、わたしという存在(心)はそもそもが統一體なのだということです。王陽明が「然レド心ハ一ナリ」というのをわたしがそのように解釋します。これは解釋なのです。翻譯とは解釋なのですから思い切つてやったらいいのです。こんな風にいつて、人心と道心というのは我々自身のあり方の

違いをいつているのであって、人心道心という二つの人格、二重人格があるわけではないし、そこには命令服従関係があるわけではないといって、道心の命令に服従することを要求されている人心を奴隷状態から解放しようというのが王陽明の立論なのです。とても興味深い議論だなと思います。

そこで中江藤樹はどうしたかといいますと、中江藤樹は一心論という意味では王陽明を継承するのですが、一心の中に善の原因と悪の原因という二つがあるという意味では朱子の二心論を取るのです。實は中江藤樹は「私は朱子學者でも陽明學者でもありません」といっています。中江藤樹自身が自分のことを陽明學者ではないといっているのに、昔の研究者はこの中江藤樹の發言を素直に受け取らなかつたのです。だいたい後世の評価は當たっていないことが多いですから、本人の聲を直に聴くことがいかに大事かということなのです。

どのように考えたのかといいますと、その一心を「本心」と「凡心」に二分して、「凡心ノ起發、有善有惡ハ、本心之裏面ニ意ノ伏藏アル故也」というのです。「意」とは悪の原因なのです。悪の原因が本心の中に伏藏しているということです。だからいつもは出てこない、出てこないけれども原因者としてはキチツとあるのだと。そうすると中江藤樹の人間本性論は單純に性善説とは言えないことになります。陽明學は性善説の原理主義です。ですから、中江藤樹は陽明學者だとはいえないことになります。中江藤樹は性惡説を同伴するということになります。あの「善惡混ざるの論」と述べた楊雄を思い起こします。楊雄は形而上學の準備はしきれていませんでしたが。またネストリウス派の人達もいました。

中江藤樹はどうしてそのような考えを持つようになったのか。朱子や王陽明のテキストを讀んで考えに考えて自分で発見したということもありますが、門人達との出會いが一つの示唆を與えたのではないのでしょうか。ここで「カウンセラーとしての中江藤樹」ということが鍵になるのではないのでしょうか。

中江藤樹の研究で一番遅れているのが書簡の読みなのです。明治以後に天皇體制を創る時に、『大日本帝國憲法』を作り。制限された形であれ人權を認めるのです。でも丸ごと認めては困るので「臣民」という枠に押し込めます。その上で天皇と國民（臣民）を君臣關係にもっていくのに親と子供になぞらえるのです。そのために『大日本帝國憲法』と同時に『教育敕語』を發布して家族制度を強化します。そのような風潮の中で親孝行な中江藤樹が作り上げられています。

中江藤樹の研究が進まなかった理由は二つあります。一つは傳記研究が非常にお粗末だったこと。丁寧に傳記研究をしていきますとどうしてそういう風になるようになったのか、誰との付き合いでそうなったのかとか、何を讀んで思いついたのか等と細かに調べていきますと、相當に分かるものなのです。大雑把に、中江藤樹は朱子學から陽明學へ、陽明學から藤樹學へと變わったのだと、いつ頃變わったのだと、そういうな議論ばかりでした。その中で一番抜けているのが書簡の読みなのです。讀まなかったのではなくして、讀めなかったのです。書簡を一つ一つちゃんとフォローしながら、この書簡は何年の頃に書かれて、誰某に與え、誰某の質問にどう答えたのかということを調べていかないとけないのです。まだちゃんと整理しきれていないのですが、ザッと見ただけでも、中江藤樹研究の鍵は書簡の讀解にあるのだと確信します。

それからもう一つ、中江藤樹研究が進まなかった理由は、中江藤樹が書いた文章の中身そのものを理解できなかったからです。中江藤樹のちょっとした文章の特色を理解するのにも、少なくとも朱子までは遡らないと把握できません。朱子まで遡って、王陽明とも比較する。それから道教も絡んでくるので、中國哲學をそれこそちゃんとやっとうえで、あの藤樹さんを讀まないとは把握できません。東アジア漢字文化圈の中での中江藤樹という風に考えることです。その當時は東アジア漢字文化圈の學術情報の海の中で思索したのです。それが事實なのですから、その事實の中で中江藤樹を

考えないと理解できないわけです。藤樹さんが讀んだものは全部讀まなければなりません。藤樹さんが讀まなかったものも讀まなければなりません。漫然と讀んだのでは内容を把握できません。

日本の思想を歴史主義の視点からのみ理解しようとしたことの誤りが尾を曳いているのです。哲學そのものとして取り組むことが緊要なのです。「哲學」という言葉がなかった時代にも「哲學する」という営みはあったわけですから、日本の思想を研究する場合、歴史主義に立脚した「日本思想史」研究だけでは理解できないのです。あらためて哲學そのものとして研究することが肝腎なのです。その自覺が日本思想史研究者の間に不足していたのです。そのために哲學その内容を理解することを置き去りにしたまま、歴史主義的にみてああだこうだという議論ばかりが先行してしまったのです。最近になってそこから抜け出す人が、ごく少數ながら登場するようになりました。

中江藤樹の書簡を見ますと晩年になる程に賑やかになります。晩年と言っても中江藤樹は數え年四十一歳で亡くなっています。若いですね。滋賀縣に生まれて鳥取縣の米子と愛媛縣の大洲に住まい、二十八歳で小川村に歸ってきます。大體三十代が思索の一番豊かな時期ですが、お弟子さんとの遣り取りが増えるのは三十代の後半です。澤山書簡があったに違いないのに今残ってるのは、一番多いので四十歳の時の二十八通です。平均して年に二十通くらいです。それしか残っていないのです。昭和初年代に、岩波書店から刊行された『藤樹先生全集』を編纂するときに史料を集めて、寫眞版をも添えながら刊行したのです。江戸時代の儒學者の全集としては非常に出來がいいのです。書簡の収集には相當に勢力を費やしたのですが、それでもやはり全部があそこに集められたとはとても思えないのです。書簡というのはわりあい残らないのです。

著作も大事なのですが、書簡は、昔は情報通信手段の唯一の方法なのです。直接お会いしてお話をし、シンポジウムを開き、お互いにお教えあうということ以外は、書簡しか方法がないのです。そのうえ交通機關が昔は不便でしたから、

例えば愛媛縣の大洲から小川村に来る時、みんな歩くわけです。海は舟ですけれども。だからしょっちゅうは行き来しません。思いあまって先生に相談しようという時はみな書簡なのです。中江藤樹も遠くまでは行けませんから、應答はみな返書になります。全身を込めて書くのです。だから書簡というのは我々が年賀状を書くみたいなものではないのです。昔の通信手段交通手段を考えると書簡は誠に貴重な通信手段だったのです。そのつもりで読むように心がけることが大事です。

中江藤樹の書簡が残っているのは多分三分の一ぐらいだろうと思います。このように推測する根據は、朱子と陸象山との間に交わされた書簡の中で残っているのが丁度三分の一なのです。朱子と陸象山との間でさえも三分の一しか残っていないのですね。三分の二は無くなってしまった。朱子は七〇八千通は書いたと思います。特に最後の十五年くらいはいっぱい書いています。何故そんなにたくさん書けたのかといえますと、一つは息子さんがアシスタント、秘書をして書簡の應酬の世話をしていました。代筆もしたと思います。朱子の文集を讀んでいくと「某々君に手紙を書いた」といいながら、その手紙が今の文集に残っていないことが随分とあるのです。だから七〇八千通というのは根據のない推測ではないのです。中江藤樹の場合も、今に残っているのは本當に何分の一かだろうと思います。ですから今の分だけだと考えてはいけないと思います。

今に残っているものに、お弟子さん達がどういうテーマで相談したのかをしてみると、實に面白いのです。眞劍に相談し應答したことを面白いというのは不謹慎といえませんがね。手紙を四つ挙げましたけれども全部読む時間がありませんので、最初と最後の箇所だけを讀むようにします。

ここで色念というのは性欲のことです。中國で性欲のことを直接に問題にした哲學者は孟子なのです。「食色ハ性ナリ」という風に。この議論がその後の中國の儒教思想では順調に展開しなかったのです。仁義禮智が本性であるという

風に曲がってしまったのです。曲がったかどうか知りませんが、「食色ハ性ナリ」という人間観はむしろ道教とか小説とかに展開されました。儒教の側からみれば裏文献です。そちらにたぶん澤山残っているのだと思いますけれども、わたし自身は専門ではないのです。

中江藤樹のお弟子さんの質問の手紙は残っていないのです。先生の中江藤樹が相談の内容をまとめて、それに答えるという形の書簡になっているのです。一つだけ参考までに読んでみます。

色念おこりがちにて御心なやみ候由。少年の通病にて候。色をみずして此魔障をなす時は、色念不起時の心相坦蕩々にして命門の火くんだり、腎水かたく閉て、形體康健なる事を考へ、色念發る時は、淫欲の熱氣心肺を薰る故に、心氣浮躁・胸中懊惱・小腹張急に、小便淋適、百病是より起り、心うかれいなものにて候。此二の苦樂損益の對算の符を用ひ候へば、魔障次第に退散するものにて候。さて又色を見て不義の色念發りたる時は、淫亂眼前の害將來のむくひ、欲を逐て後常に悔しかるべき苦と欲を逐る樂暫時の事にして何の益もなき事とを對算して、色魔を厭い候へば、退散なり易きものにて候。(中略) 本來色念は欲火炎上して氣亂れ心浮かれたる魍魎なれば、羞惡の太陽照し玉はばたやすく消失ぬべし。彼淫魔、氣のみだれなる事をよく辨へなば、其念放下容易かるべく候。

こういう手紙が全體の三分の一くらいです。中江藤樹はこういう答え方してるのです。ところで、なぜこの時期に、この色欲の問題が主題になったのか、不思議なのです。中國の儒學者達はこの色念ということを主題に取り上げて思索することはあまりしてないのです。どうしてなのでしょう。日本でも『色道大鑑』とか『好色一代男』が出るのはもう少し後なのです。なぜ十七世紀の初頭に色欲が主題になったのか、日本學の人に教えて頂きたいと思います。それから中國哲學の方でも、この性欲という問題に眞正面から取り組んで若い人をカウンセリングしているという人はいないのです。

そう考えますと、朱子とか王陽明のところに集まってきた人達はなにが好きで集まってきたのだろうかと思います。『論語』のこのところの解釋を知りたいからという動機でわざわざ遠くからやってきたとはとても思えません。『論語』のある箇所の解釋が分からなくとも生きていくうえで何も困りません。だから、きっともつと本質的な課題に促されて已むに已まれず、やって來たのだと思います。その一つは「人心道心」論だと思えます。自分達は自分に對してどのようになり向かって生きていたのかと。北宋から南宋にかけて、「人心・道心葛藤論」ということが非常にやましく議論されたのです。人間らしく生きるということのために、「わたし」をどのように把握していかにかに社會に立ち向かいながら生きていくのかということが非常に大きなテーマになっていたので。

色欲色念に關する相談についての中江藤樹の返書が澤山あります。こういう手紙がいっぱいあるのに、今までの中江藤樹研究は何もしてこなかったのです。書簡の山の隅っこにちょこっと一つだけあるというのではないのです。そのつもりで讀めば中江藤樹の書簡はみんなこの手のものだと思うくらいにたくさん残っているのです。そこでは色念色欲の問題を糞まじめに議論しているのです。決して浮かれた氣分で輕薄に議論しているのではないのです。

もう一つの別の書簡で「心法の取入難成由。定而心外に性を求る云々」と述べていますが、中江藤樹一門の師弟問答は色欲色念を欲望レベルに限定した議論をしていたわけではありません。それはあくまでも人間本性論一般の中での質問に對する返答なのです。一人の人間として人間らしく生きていきたいと願ひ、その道を模索する師弟の間での眞摯な問答なのです。なくもがなの性欲論議にうつつを抜かしたのではないのです。

中江藤樹の在所から遠く離れた人が、先生のところへ相談の手紙を送る。手紙だけではかたつたという時には何日もかけて小川村へ來るのです。何故にそこまでするのかというと、傍に相談する人がいないからです。中江藤樹も若い時には傍に誰もいませんでした。なぜこういう問題が起こったかということ、十七世紀の初めというのは、戰爭の時代か

ら平和の時代へ変わった時期なのです。時代が大変換したのです。それまでは戦いの連続だったのですが、徳川幕府が現れていわば諸國間の戦争がなくなったわけです。今までの人を殺して生き延びようというだけではもう済まなくなつたということがあると思います。

中江藤樹の心學を捉えて「カウンセラー」として紹介しようとしたのには、もう一つの理由があります。例えば新聞紙上で述べられるような人生相談、あれは無責任ですよ。相談事というのは一つ一つが全部事情が違うものです。だから一般論で「あなたはこうしなさい」などということは、ちゃんとしたカウンセラーなら絶対にしないはずです。ちゃんと直接面と向かってお話を聞くことから相談が始まるものなのです。學生諸君の相談にのる時もそうですよね。頭ごなしにワーツといわれても困りますよね。先ずはじっくりと話を聞いて相手が話す事情をそれ自體として了解してうなずいてそこから相談が始まるわけです。それも一回だけじゃなくズーツとフォローしていく。長い期間をかけるのです。事情を分からないままに頭ごなしに一般論で片づけたりはしないものです。中江藤樹は相談を持ちかけてきた若い人たちをそのように扱っているのです。ですから、同じ人から何回も手紙がきてたりします。直接本人にも會つて話をしたりもしています。一時的な思いつきの相談事ではなくして、それぞれの相談者との個別的な長期間に渡るフォローというのをしながら、ズーツとやっているのです。これは方法上の問題ということになります。

それから、カウンセリングという場合には、單に相談に應ずる際に、「困つたね」といって話を聞くだけでは相談にはなりません。カウンセリングという時には、我々がすぐに思い浮かべるのはフロイトとユングという二大巨人のことです。フロイトの場合にはリビドーが人間の本質と考えている。ユングの場合には共通自我ということを考えて、それが人間の本質であると考えているわけです。そこから問題が発生してきてさまざまなことが起こるのだから、その人間の本質理解に照らし合わせながら、サイコセラピーをやっているわけです。中江藤樹の場合も、同じようにやっている

のです。人間の本質とは何か。或いは悪の原因は何なのかということに對してちゃんとした人間觀なり、見識をキチッと持った上で長期間のケアをやっているのです。

だからこそ、わたしは中江藤樹の本質はカウンセラーだったのだと理解するわけです。中江藤樹は親孝行であったとか、陽明學者であったとかいう、これまでの二枚看板をぜひとも降ろしていただきたいと思っています。そうすることによって中江藤樹の著書や書簡が非常によく讀めるようになるのです。

一つ大事なことを飛ばして話してしまいました。さっき讀んだ中江藤樹の書簡の文章の中に「對算」という言葉がありました。例えば「此二の苦樂損益の對算」等といえます。どのような生き方考え方をした方が、苦しいのか楽しいのか。或いはどちらが損なのか得なのかを計算することです。「兩論を對にして苦樂損得を計算して考えろ」という考え方で。こういう考え方をしたのは、明代後期に顯著になった功過格の思想が中江藤樹の時代に道教思想がらみで日本に流入しましたので、その影響かなと思います。この對算するという考え方は、臨床倫理學を構想する場合にはとても大事なことなのです。どちらを選んだ方が損するのかが得するのかを考えてみる、その上で具體的な行動をどうするか判断しろということ、具體的な處方箋としてはとても親切な提案だと思います。一般的な抽象論のレベルでいわれても、そこからは具體的な方策を構想しにくいのです。例えば、人生の根本問題に行き悩んだ時に、「この世は無常なのです」などのたまわれても、取り付く島がありませんもの。相談・カウンセリングという場合、一人一人が抱える問題は一つ一つがみんな違うものです。その上で貴方の場合にはどちらを選んだ方が結局は貴方の人生にとって損なのか得なのか、苦しいのか楽しいのかと問いかけて選擇をさせるとするのは、とてもわかりやすい應答だと思います。苦樂損得を前面に持ち出すのは功利主義であり、そのような生き方はいやらしいと思っではいけないのです。

功利主義的考え方を人間は本質的にするものだという人間觀は、理想主義・ロマンティズムを缺落したままに主張

されますと、悪しき現實主義に墮落することがありますが、我々自身が實際に實用生活の場では功利主義的思考を無意識のうちになんと驅使して生きているものです。經濟的な損得だけではなくして、自分の生き方の問題としてこの「對算」ということを考慮しているということは、とても大事なことであり、カウンセラーとしての中江藤樹の魅力だと思います。苦樂損得ということも實際には割り切れないことではありませんが、一般論・抽象論で對應されるのは困ります。初めから苦しみや損する生き方を強要されるカウンセリングも困りますよね。せつかく勇氣を出して相談に來た人を迷路に誘い込むようでは、却ってマイナスの働きをしかねません。例えば、授業を缺席しがちな學生的場合、呼び出して事情を聞いた上で「どうするの」と聞いたりします。選擇肢は二つあるのです。「辭める」と「續ける」と「休學する」と。家族の人と相談してきなさいといひます。選擇肢をハッキリと示した方がいいのです。そうするとある學生は一年休學してゆっくり考えて結局辭めたのですが、時々元氣で働いている姿を遠くから見ても良かったなと思ったりします。一概にはいえませんが、場合によってはこういうのも一つの方法だろうと思ひます。そういう意味では中江藤樹という人はカウンセラーとしてとても素敵な人だと思ひます。

このように中江藤樹を考へることによって、逆に中國の新儒教徒という看板を掛けられている人達の營みは、一體そも何だったのかという疑問が新たに起るわけです。中江藤樹の例を基にして中國の新儒教徒を改めて逆照射することが出来るわけです。この問題については中國の新儒教徒の人をサンプルにして解明することも可能なのですが、中江藤樹という人はそういう意味では非常に明晰な人なのです。

舊來の看板にとらわれることなく、中江藤樹の素顔を見ようとすることによって、中江藤樹の魅力が浮き彫りになつたかと思ひます。そのつもりで觀察しますと、廣義の新儒教思想（この分野ばかりではないのですが）の遺産が資源として使われることなく、打ち捨てられたままに放置されているものがたくさんあることが豫想されます。例えば、今新

聞紙上で内部告發ということが問題にされています。組織内部の人が内部の不正を外部に告發するということは社會正義を實現するという意味でも、その組織の利益を圖るという意味でも、とても大事なことです。しかし、この内部告發の問題を考える際に、告發者が不利益を被らないように内部告發者を保護する法理制度を整備するとか、内部告發を促す内規を作るということも大事ですが、その前に一人一人の人間が自らの中に告發者を持つということが最も基本的なことになります。自分の中に「もう一人のわたし」がいなければ、組織内に不正が行われていてもそれを不正と認識しないでしょうし、それに気がついたとしてもそれを外部に告發した方が組織のためにも社會のためにも利益になるのだと判断して告發を實行することができないではありませんか。すると組織云々や社會制度の問題ではなくして、究極的には我々自身が自らの中に「もう一人のわたし」を確保して、「生身のわたし」と「もう一人の本來のわたし」の兩者の緊張關係の中で生きることを自覺的に實踐した方が人間らしく生きることができるといつているのが、朱子や中江藤樹の臨床倫理學の心性論なのです。この内部告發の問題も含めて、古人が残した思索の仕組みとかその成果そのものは、うまく使えば、使えそうな遺産が廣義の中國哲學にはまだまだあるのではないのでしょうか。

昔のものをそのまま今に持ってこようとしているのではないのです。そうではなくして、廣義の中國哲學の遺産を歴史主義の立場から高飛車に裁斷するのではなくして、それを思索する際の資源として活用する試みをしてみてはいかがですか、といたいたいのです。訓詁考證學・書誌學などの古典學を踏まえた上で、歴史主義の視點を考慮しながら、我々が直面する課題に立ち向かう時に、中國哲學の遺産は果たして利用價值があるのか否かを、哲學として檢證する試みを提案したいのです。

これまで中國哲學の研究者は哲學することに熱心ではありませんでした。中國哲學研究は、その存在意義を問われて、かろうじて劍が峰に踏みとどまっているのが現状です。その危機感さえ持ち合わせていないのが或いは多數派かも知れ

ません。舊態のままなら、中國哲學は早晚退場を餘儀なくされるのが必定です。中國哲學の遺産そのものに今日的な價値が全くないというのであれば、それは致し方ありませんが、ここでお話しましたように、中江藤樹一人の遺産一つを取り上げてみても、資源化できる内容を持っていました。價値の多元化が緊要とされる國際化社會なればこそ、非西歐世界の哲學遺産を人類の知的資源として活用する試みは、十分に意義のあることではありませんか。

日頃考えていることを述べる機会を與えていただいたことを感謝いたします。ご静聽有り難うございました。