

日本崎門朱子學的「智藏」論探析[▲]

藤井倫明^{*}

摘 要

朱子晚年的論著中有「智藏」這一觀點。日本以山崎闇齋為開山祖師的崎門朱子學派將這一「智藏」視為朱子思想的重點、奧義而特別關注它，圍繞「智藏」開展非常熱烈的討論。因此，吾人可以認為，崎門朱子學的最大特色就在將朱子「智藏」觀繼承、發展這一點。崎門朱子學者開展的各種「智藏」相關論述，由三宅尚齋編集的《智藏說》，在崎門學派之間傳承下來。吾人透過這部《智藏說》可以全面性地了解崎門朱子學者對「智藏」的具體看法。

關於崎門朱子學的「智藏」論，歷來研究並未充分討論、分析。因此，本文主要以三宅尚齋《智藏說》收入崎門朱子學者對於「智藏」的相關論述作為探討、分析之對象，藉以闡明崎門朱子學「智藏」論的邏輯結構以及其背後思想。

關鍵詞：朱子、智藏、收藏、生意、山崎闇齋學派

[▲] 本文為筆者執行 99 年度國科會專題研究計畫「江戶崎門派朱子學者之『智藏說』研究」(99-2410-H-003-091-) 的研究成果之一。本文初稿首先曾於 2011 年 8 月 5 日國立中央大學文學院儒學研究中心所主辦的「東亞儒學的當代 詮釋國際學術研討會」宣讀，會後依據各方所提意見修訂後，再於 2105 年 12 月 27 日上海復旦大學哲學系所主辦的「東亞朱子學國際學術研討會」上宣讀，會中承蒙與會學者賜教指正，筆者藉此再度修訂本文，希冀提出相對良善之研究成果。本次投稿《中正漢學研究》，再蒙學報匿名審查委員惠賜寶貴意見，使得本文更進一步獲得精益求精之修訂機會，筆者在此謹一併深致謝忱。

^{*} 臺灣師範大學東亞學系副教授。

一、前言

朱熹思想中有所謂「智藏」這一觀點，指的就是將四德（仁、義、禮、智）中的「智」，對應到天德（元、亨、利、貞）中的「貞」，以及四時（春、夏、秋、冬）中的「冬」，也就是將「智」視為具有收藏、收斂之意。「智藏」這一觀點，其實除了朱熹之外，其他宋明儒的思維中也可以看到，¹甚至流傳到韓國、日本等東亞諸國，在韓國或日本的朱子學者言論中也可以發現「智藏」的觀點。²其中最關心且重視「智藏」這一觀點的朱子學者，無可置疑的，係日本江戶時代，以山崎闇齋（1618-1682）為開山祖師的崎門朱子學派。他們非常重視「智藏」觀，將此視為朱熹思想的奧義，作為「智藏說」加以獨立表揚，留下許多「智藏」相關論述。因此「智藏」這一觀點，堪稱是構成崎門朱子學的重要特色之一。³

而關於崎門派朱子學者的「智藏說」，之前部分前輩學者雖然已提及或介紹，但皆止於概略性的說明，並未針對崎門「智藏說」進行全面且深入的剖析與闡明。因此，關於崎門派朱子學者為何如此重視「智藏」這一觀點，「智藏」說在崎門派朱子學思想中具有何種地位，以及從崎門派朱子學者對「智藏」的重視與發展看來，是否可以觀察出朱子學在日本傳播的某一側面，又凸顯了何種中、韓、日朱子學的同調與異趣等等諸多問題，皆尚未獲得釐清。本人認為對崎門派「智藏」說的探討，是我們在思考日本朱子學究竟具有何種特色時，一個非常重要且值得深入探討的研究議題。

本文作為崎門「智藏說」研究的第一步，通過析論三宅尚齋（1662-1741）所編撰之《智藏說》中對於「智藏」探討的相關議論，來闡明崎門「智藏說」的具體內容以及邏輯結構。

¹ 據朱湘鈺教授的研究、明儒季彭山（1485-1563）的思想中有「智藏」的觀點。季彭山如同朱子一樣，使「仁禮義智」與「元亨利貞」互相對應，將智與仁的關係理解為體、用關係，以智為仁之體、根。例如彭山如下說：「仁、禮屬陽，神以知來者是也；義、智屬陰，智以藏往者是也。仁以智為體，仁之所主處即智也；智以仁為用，智之所知處即仁也。智者，仁之植根；仁者，智之生意。」（見〔明〕季本撰：《說理會編》臺南：莊嚴文化事業有限公司，1995年，卷2，頁7a-7b）。參閱朱湘鈺：〈智藏與致知——浙中王門季本良知說新詮〉，《鵝湖學誌》第51期（2013年），頁63-98。另外，據楊祖漢教授的指教，在劉蕺山（1578-1645）的「知藏於意」說中可以確認與朱子同樣以「智德」為「收斂深潛之藏德」的觀點，由此楊教授指出：「蕺山的『智藏於意』說，可能受過朱子之『智藏』說之影響」。參閱楊祖漢：〈從劉蕺山對王陽明的批評看蕺山學的特色〉，收入鍾彩鈞主編：《劉蕺山學術思想論集》（臺北：中央研究院中國文哲所，1998年），頁64。

² 據韓國的朴洋子教授的研究，李退溪（1501-1570）在《天命圖說》開展的「水藏」思想中可以確認「智藏」的觀點。參閱難波征男：〈朱子學「智藏說」の變遷と展開〉，《人文学研究：福岡女学院大学人文学研究所紀要》第4輯（2001年），頁89-118。關於李退溪思想中存在「智藏」觀這一點，筆者也從崔在穆教授獲得指教。

³ 如上所說明，「智藏」這一觀點，在中、韓有些儒者的思維中確實會出現，但管見所及，在中韓儒者的論述中無法確認以「智藏」為朱子思想的奧義，從朱子的文獻中將「智藏」相關言論獨立出來，作為「智藏說」特別表揚的態度。因此，筆者認為重視「智藏」這一點，仍然可以視為日本山崎闇齋學派朱子學的重要特色之一。

二、朱熹思想中的「智藏」觀與山崎闇齋的宣揚

如上所述，朱熹晚年的思想中有所謂「智藏」這一觀點。朱熹是在六十五歲時所講授過的〈玉山講義〉中，首次將之提出。〈玉山講義〉中如下說道：

(1) 蓋仁則是箇溫和慈愛底道理，義則是箇斷制裁割底道理，禮則是箇恭敬撙節底道理，智則是箇分別是非底道理。凡此四者具於人心，乃是性之本體。……蓋一心之中，仁、義、禮、智各有界限，而其性情體用，又自各有分別，須是見得分明，然後就此四者之中，又自見得「仁義」兩字是箇大界限，如天地造化，四序流行，而其實不過於一陰一陽而已。於此見得分明，然後就此又自見得「仁」字是箇生底意思，通貫周流於四者之中，仁固仁之本體也，義則仁之斷制也，禮則仁之節文也，智則仁之分別也。正如春之生氣貫徹四時，春則生之生也，夏則生之長也，秋則生之收也，冬則生之藏也。……孔子只言仁，以其專言者言之也，故但言仁，而仁、義、禮、智皆在其中。孟子兼言義，以其偏言者言之也，然亦不是於孔子所言之外，添入一箇「義」字，但於一理之中分別出來耳。其又兼言禮、智，亦是如此。蓋禮又是仁之著，智又是義之藏，而仁之一字，未嘗不流行乎四者之中也。⁴

在此〈玉山講義〉中，朱熹除了將「智」規定為「仁之分別」之外，將「智」對應到四時（春夏秋冬）中的「冬」而將它視為具有「生之藏」、「義之藏」之意。在此〈講義〉，朱熹的關注點就在仁、義，尤其是「仁」之生意通貫周流於四德之中這一點。雖然在這當中，「智」的重要性還沒有凸顯，但朱熹在給陳器之的書信中回答關於〈玉山講義〉內容的問題時，明確指出四德中「智」的特別角色以及其重要意義。朱熹如此說：

(2) 「仁義」雖對立而成兩，然「仁」實貫通乎四者之中，蓋偏言則一事，專言則包四者。故「仁」者仁之本體，「禮」者仁之節文，「義」者仁之斷制，「智」者仁之分別；猶春、夏、秋、冬雖不同，而同出乎春，春則春之生也，夏則春之長也，秋則春之成也，冬則春之藏也。自四而兩，自兩而一，則統之有宗，會之有元矣。故曰：「五行一陰陽，陰陽一太極」，是天地之理固然也。「仁」包四端，而「智」居四端之末者，蓋冬者藏也，所以始萬物而終萬物者也。「智」

⁴ [宋]朱熹：〈玉山講義〉，收入陳俊民編：《朱子文集》第8冊（臺北：德富文教基金會，2000年），卷74，頁3733。

有藏之義焉，有始終之義焉，則惻隱、羞惡、恭敬是三者，皆有可為之事，而「智」則無事可為，但分別其為是為非爾，是以謂之藏也。又惻隱、羞惡、恭敬，皆是一面底道理，而是非則有兩面，既別其所是，又別其所非，是終始萬物之象。故「仁」為四端之首，而「智」則能成始，能成終，猶元氣雖四德之長，然元不生於元，而生於貞，蓋由天地之化，不翕聚則不能發散，理固然也。「仁智」交際之間，乃萬化之機軸，此理循環不窮，吻合無間，程子所謂「動靜無端，陰陽無始」者，此也。⁵

在此，朱熹將四德的主軸從「仁義」轉移到「仁智」，說明「智」德的特別性、重要性。據朱熹所言，「智」沒有像其他三德（仁、義、禮）具有能看到的具體作用，它的功能只是分別以及收藏、翕聚而已。但朱熹認為這種收藏、翕聚的功能才是重要的。根據《易》學思想中的陰陽循環之理，有「始」（首）則有「終」（末），有「終」（末）才有「始」（首），因為有收藏、翕聚，所以才能發散、伸展。因此，「仁」的生意原來都是根據「智」的收藏、翕聚的。若沒有「智」的收藏，就沒有「仁」的元氣。朱熹所以說「智能成始，能成終」，「仁智交際之間，乃萬化之機軸」的理由就在這裡。朱熹的「智藏」這一觀點，在以下的文獻中也能看到：

(3) 智主含藏分別，有知覺而無運用，冬之象也。⁶

(4) 賀孫問：「孟子四端，何為以知為後？」曰：「孟子只循環說。智本來是藏仁義禮，惟是知恁地了，方恁地，是仁禮義都藏在智裏面。如元亨利貞，貞是智，貞卻藏元亨利意思在裏面。如春夏秋冬，冬是智，冬卻藏春生、夏長、秋成意思在裏面。且如冬伏藏，都似不見，到一陽初動，這生意方從中出，也未發露，十二月也未發盡露。只管養在這裏，到春天方發生，到夏天一齊都長，秋漸成，漸藏，冬依舊都收藏了。只是『大明終始』亦見得，無終安得有始。所以易言『先王以至日閉關，商旅不行，后不省方。』」⁷

(5) 四端，仁智最大。無貞，則元無起處。無智，則如何是仁。易曰：「大明

⁵ [宋] 朱熹：〈答陳器之二〉，《朱子文集》第6冊，卷58，頁2825。

⁶ [宋] 朱熹：〈答廖子晦五〉，《朱子文集》第5冊，卷45，頁2025。

⁷ [宋] 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，1986年），卷53，頁1290。

終始。」有終便有始。智之所以大者，以其有知也。⁸

如此，朱熹在晚年非常重視「智」，而提出如上所述的「智藏」觀點。⁹然而此一「智藏」觀，如上所述，雖然在中、韓儒者的思維中也有看到，但中、韓朱子學者看似沒有特別關心「智藏」的問題，並沒有針對「智藏」開展深入討論。不過，在日本江戶時代，以山崎闇齋為開山祖師的崎門朱子學派，卻非常重視朱熹的這一「智藏」觀，並留下了許多有關「智藏」觀的學說主張。

山崎闇齋在〈近思錄序〉中說：「仁愛之有味，智藏之無迹，先生（筆者注：朱熹）丁寧開示之。」¹⁰提到朱熹思想中有「智藏」這一重要觀點。闇齋又受到朱熹上述「仁智交際之間，乃萬化之機軸」這一句的啟發，撰寫「仁智交際間，萬化同出自，雖孔朱後生，不過啓此秘」這一首詩。¹¹

會津藩主保科正之（1611-1672）乃是山崎闇齋的弟子之一。保科正之與闇齋兩人刊行的《玉山講義附錄》就是收集《朱子文集》、《朱子語類》中有關《玉山講義》的資料加以編輯而成的。而保科正之與山崎闇齋兩人編輯、刊行這一本書的主要目的，就是闡發朱熹思想中的「智藏」之說。這一點，我們由以下所列的闇齋文章可以獲知。

（6）嘗使嘉（筆者注：闇齋）讀玉山講義，為之附錄。則舉其要曰：「仁之生意親切之味，即未發之愛一意，一理而萬物之所以為一體也。」又曰：「智藏而無迹。識此而後可以語道體，可以論鬼神。」又曰：「仁智交際，萬化機軸。此合天人之道也。」嗚呼，可謂說約矣。知此要約者，朱門蔡季通、仲默、真希元之後，未有斯人也。¹²

（7）又玩索玉山講義而使嘉搜朱子文集、語類之說可與此相發明者。反復之，分其類，為附錄三卷。上之一明太極陰陽，二明健順五常，三明仁義仁智。中明四德五常。下之一明仁，二明智，三明氣稟死生。玉講之義，精之如是者未之有。而性命之說之詳，至於此無復以加焉。而未發之愛之為仁，無迹之藏之為智，而仁智交際之間則其獨見默契處。朱門西山並九峰之外，人之所得而不

⁸ 《朱子語類》，卷 60，頁 1423。

⁹ 關於朱熹思想中的「智藏」觀點，參閱江俊億：《由朱子思想發展過程考察其智藏說》（臺北：東吳大學中文研究所碩士論文，2010 年）。

¹⁰ 山崎闇齋：《垂加草》，卷 10，收入日本古典學會編纂：《新編 山崎闇齋全集》第 1 冊（東京：ペリカソ社，1978 年），頁 77。

¹¹ 山崎闇齋：〈元日詩、庚戌〉，《垂加文集》下之一，收入《新編 山崎闇齋全集》第 2 冊，頁 326。

¹² 《垂加草》，卷 27，〈土津靈神碑〉，頁 220。

識也。¹³

在此值得我們注意的是：闇齋認為，能夠真正體會、了解朱熹「智藏」觀之奧秘的人，在中國只有蔡元定（1135-1198，字季通）、蔡沉（1167-1230，字仲默，號九峰）、真德秀（1178-1235，字希原，號西山）等人。¹⁴對闇齋而言，自己以及其弟子保科正之才是真正體會朱熹「智藏」觀之真意的人。這就意味著真正繼承朱子學根本精神的，無非是日本的闇齋（崎門）學派這個學統。於是，闇齋的弟子們也特別重視「智藏」觀。¹⁵

闇齋雖然特別發揚「智藏」觀，但以「述而不作」為宗旨，他本人針對「智藏」發表的相關言論並不多，無法掌握其整體面貌。因此，若要瞭解崎門「智藏」論的全貌，就必須依據弟子們留下的相關資料。據筆者的調查，崎門學者直接探討「智藏」這一議題的相關資料有三宅尚齋的〈智藏說〉、〈智藏論筆筭〉、久米訂齋（1699-1784）的〈讀智藏說筆記〉、若林強齋（1679-1732）的〈玉山講義師說〉、幸田子善（1720-1792）的〈玉山講義筆記〉等。另外，江戶時代末期的崎門朱子學者楠本端山（1828-1883）的《學習錄》中也出現「智藏」相關論述。

在前人研究當中，已經對山崎闇齋、保科正之、三宅尚齋、楠本端山的「智藏」相關言論進行了概略性的說明。管見所及，針對崎門的「智藏」論有所介紹、分析、討論的研究，有以下論著：

- (1) 岡田武彥：〈朱子と智藏〉，《中國思想における理想と現實》（東京：木耳社，1983年）
- (2) 岡田武彥：〈朱子の智藏說とその由來および繼承〉，《中國思想における理想と現實》
- (3) 岡田武彥：《山崎闇齋》（東京：明德出版，1985年／中文版：《山崎闇齋》，臺北：東大圖書公司，1987年）
- (4) 岡田武彥：《楠本端山》（東京：明德出版，1985年／中文版：馬安東譯：《楠本端山》，臺北：東大圖書公司，1991年）
- (5) 海老田輝已：《三宅尚齋》（東京：明德出版社，1990年）

¹³ 山崎闇齋：《續垂加文集》，收入《新編 山崎闇齋全集》第2冊，卷上，〈土津靈神行狀〉，頁344。

¹⁴ 闇齋的徒孫若林強齋也如下說道：「朱子ノ知藏ノ藏ノ字ヲトカレタハ此講義力始。平生ノ說ニハ說カレヌ。コノ說ヲ朱門テ承タハ一兩人。陳北溪、丘瓊山、胡敬齋トレモ知ラレヌ。タタ明ノ薛文清一人カ此旨ヲ得タレタトノコト。」語見〈玉山講義師說〉，收入三宅尚齋編：《智藏說》（福岡：九州大學中央圖書館藏楠本碩水筆寫抄本，抄寫年月未詳），頁15b。在此值得注意的是，強齋認為除了朱門的一兩人（可能是闇齋所謂蔡元定、蔡沉、真德秀等）之外，明代的薛文清也體會到「智藏」的奧義。關於薛文清思想中是否有「智藏」說，這個問題值得我們進一步調查探討。

¹⁵ 學界有認為崎門朱子學的「智藏」論受到朝鮮李退溪的影響這種看法，又有認為它是從日本神道思想脈絡產生的思想這種看法，但根據崎門學者自身的認知，「智藏說」無非是從朱熹思想的脈絡，直接繼承朱熹開展的。

- (6) 高島元洋：《山崎闇齋：日本朱子學と垂加神道》（東京：ペリかん社，1992年）
- (7) 難波征男：〈朱子學「智藏說」の變遷と展開〉，《人文學研究：福岡女學院大學人文學研究所紀要》第4輯（2001年3月）

以下簡單回顧這些研究的內容：

在學界第一位發現在朱熹以及崎門學中的「智藏說」的重要性，並進行相關探討、研究的學者可能是岡田武彥。岡田在論文（1）中指出：「在歷來的朱子學研究，有兩個非常重要的學說被忽略了。一是「全體大用論」，二是「智藏說」。關於前者，幸好恩師楠本正繼教授已經闡明了其本質以及全貌；但關於後者，很遺憾地幾乎都沒有人進行深入探討。」¹⁶在此問題意識之下，為了補充歷來研究的不足，岡田在（1）、（2）的文章中詳細介紹朱熹的「智藏」這一觀點。透過（1）、（2）論文，我們可以知道：朱子在晚年六十五歲時撰寫的〈玉山講義〉中，第一次提出「智藏」這一觀點，而其「智藏」觀的具體內容、意義在〈答陳器之書問玉山講義書〉（《朱子文集》卷74）中有更進一步的說明。岡田在文章（2）、（4）中，除了介紹、說明朱熹的「智藏」觀之外，還介紹朱熹的「智藏」觀流傳到日本，受到崎門派的朱子學者重視而被繼承的情況。透過（2）、（4）文章，我們可以知道：闇齋所編的《玉山講義附錄》、《程書抄略》、《張書抄略》等書都是為了發揚「智藏說」而編的，闇齋的高徒佐藤直方、淺見綱齋、三宅尚齋都相當重視「智藏說」，對「智藏」意義作詳細的解說，其中最熱心研究「智藏說」的乃是三宅尚齋，幕末維新期的崎門朱子學者楠本端山也非常重視「智藏說」。岡田在文章（5）介紹楠本端山的「智藏說」，而將「智藏說」從朱熹到端山的流傳過程做以下整理：「智藏說最先是朱子說起的，來自《易》的東西。將朱子的智藏說公諸於世的，是山崎闇齋，這是元明諸儒及其它學派未曾論及過的。……取朱子的智藏說又將之公諸於世的，是闇齋，這主旨也傳至門人。繼承這體系的，是三宅尚齋。這從他著有《智藏說》可知。……端山很好地繼承了朱子以及闇齋、尚齋的智藏主旨，努力於體認。」¹⁷

海老田在《三宅尚齋》一書中的第四節介紹尚齋的「智藏說」。據海老天先生的分析，

¹⁶ 岡田武彥：〈朱子と智藏〉，收入氏著：《中國思想における理想と現實》（東京：木耳社，1983年），頁268。

¹⁷ 岡田武彥著，馬安東譯：《楠本端山》（臺北：東大圖書公司，1991年），頁117-119。附帶而言，岡田先生除了繼承楠本端山的體認之學，特別發揚其「智藏」觀之外，提倡以「智藏」觀為理論基礎的工夫「兀坐」。岡田先生說：「若不收斂，不能發揮。收斂的極致就是兀坐。不是從心產生身，而是從身發現心。身就是心之本。」語見森山文彥編：《私家版・岡田武彥先生語錄》（福岡：森山文彥，2000年），頁31。如此，岡田先生提倡的「兀坐」這一工夫明確受到闇齋學派的「智藏」觀的影響，但岡田先生後來以「身」為「心」之本，從身體論的脈絡注視「智藏」，與三宅尚齋等闇齋學派朱子學者從本體論（「道體」）的脈絡討論「智藏」有所不同。關於岡田武彥的「兀坐」，參閱藤井倫明：〈日本當代新儒家岡田武彥的「身學」及其思想產生的背景〉，收入楊儒賓、馬淵昌也、艾皓德編：《東亞的靜坐傳統》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012年）。

尚齋特別注重「知」，認為「知」先於「行」。尚齋將「知」理解為「思·知·意·慮」等精神作用，或運用萬物之「理」的功能。本書雖然獨立提到尚齋的「智藏說」，但偏向於文獻性的說明，並沒有進一步深入探討尚齋以及崎門朱子學的「智藏說」的理論結構以及思想意義。

高島在《山崎闇齋：日本朱子學と垂加神道》的第一部第七章〈徳と智藏説〉中，獨立探討闇齋的「智藏說」。高島將朱熹的「智藏」觀與闇齋的「智藏」觀詳細比較，強調兩者之間的差別。本書中出現將「智藏說」與神道說加以連結並檢討的觀點，值得參考。但關於三宅尚齋等其他崎門派學者的「智藏說」，在該文當中仍未見作者闡明。

難波〈朱子學「智藏説」の變遷と展開〉一文，基本上是根據岡田的研究，其見解也並未超出岡田研究的範圍。但其中引用韓國朴洋子教授的〈《天命圖》に見る退溪の智藏説について〉，指出在李退溪思想中也能看到智藏說，提出崎門派的「智藏說」可能受到退溪學的影響之新見解，值得注意。

這些研究雖然注意「智藏」論的重要性，但並沒有根據上列的文獻進一步全面而深入地剖析、闡明崎門「智藏」論。筆者認為目前學界對崎門「智藏說」的研究還停留在概略性、部分性的程度。因此，以下根據上列的相關資料，來深入分析、探討崎門學者「智藏說」的具體內容以及其思想特色。

三、三宅尚齋的〈智藏說〉以及崎門學者的「智藏」論

闇齋的三大高弟（崎門三傑¹⁸）之一三宅尚齋特別編寫了〈智藏說〉、〈智藏論筆筭〉，收集許多中、日兩方有關「智藏」的論述。佐藤直方、淺見綱齋對「智藏」的見解也收錄在這兩篇文章中。這兩本書沒有正式出版，以抄本的形式流傳。據筆者的調查，三宅尚齋〈智藏說〉有三種抄本，日本九州大學圖書館收藏其中兩種版本。一是生田格抄寫的版本（以下稱為生田版），一是楠本碩水抄寫的版本（以下稱為楠本版）。另外名古屋蓬左文庫所藏中村政永編集的《道學資講》中也收入一種版本（以下稱為《道學資講》版）。《道學資講》版〈智藏說〉最後附錄久米訂齋〈讀智藏說筆記〉。楠本版與生田版，結構、內容皆完全一致，在三宅尚齋的〈智藏說〉後面，作為「智藏說附錄」，除了久米訂齋〈讀智藏說筆記〉之外，還附上三宅尚齋〈智藏論筆筭〉、若林強齋〈玉山講義師說〉、幸田子善〈玉山講義筆記〉、宇井默齋〈讀思錄〉。楠本版與生田版都將〈智藏說〉與附錄的各篇合併，構成《智藏說》這一獨立的著作。可說是目前能夠蒐集到的資料中，探討崎門「智藏」說

¹⁸ 崎門三傑指的是：佐藤直方、淺見綱齋、三宅尚齋三人。

最為完整的一手文獻。楠本版與生田版，雖然結構、內容沒有異同，但楠本版的字體比較整齊，容易判別，因此，本文根據楠本版《智藏說》來分析、探討崎門學者的「智藏」觀。以下引用《智藏說》頁碼均依楠本版為準。

〈智藏說〉乃是享保十四年（1729），尚齋六十八歲時的著作。但這部著作並非開展尚齋自己的見解，而是主要收錄《禮記》的〈月令〉、〈樂記〉、〈禮運〉諸篇、《禮記·中庸》的鄭注、《易·繫辭上》、《程氏遺書》、《正蒙》、《朱子語類》、《朱子文集》中的「智藏」相關資料，最後附錄山崎闇齋、佐藤直方以及淺見綱齋針對「智藏」的見解。尚齋在跋文中說：

（8）智藏之說，其由來久矣。至朱子詳發其微意，《玉山講義附錄》，櫛比其說，無復遺蘊焉。蓋識智藏之意思者，而後可語祭祀卜筮之妙矣。〔中略〕今編次《附錄》之不載者一、二以為講求之資云。¹⁹

由此可以確認，尚齋也認為朱熹〈玉山講義〉的核心思想就在「智藏」，為了補充保科正之編的《玉山講義附錄》的內容，而編纂這部〈智藏說〉。可以說〈智藏說〉這本也是立足於「述而不作」這一崎門學派的學術立場來撰寫的。因此本書大部分由中國古籍的引文構成，從其引文中很難窺知尚齋以及崎門學者自己具體的「智藏」觀。若要了解崎門學者自己的觀點，勢必要參考書中最後面出現的山崎闇齋、佐藤直方、淺見綱齋三者的「智藏」相關見解。但在〈智藏說〉中，尚齋摘錄的崎門學者見解，只有四條短文而已，因此，若要深入理解崎門「智藏」論的意涵，我們除了〈智藏說〉之外，必須參考附錄中的三宅尚齋〈智藏論筆筭〉、久米訂齋〈讀智藏說筆記〉、若林強齋〈玉山講義師說〉、幸田子善〈玉山講義筆記〉等資料。

三宅尚齋在〈智藏說〉中摘錄闇齋〈土津靈神碑〉的以下文句：

（9）智藏而無迹。識此而後，可以語道體，可以論鬼神。²⁰

在此，闇齋認為了解「智藏而無迹」這件事，才能體會「道體」以及「鬼神」的問題。崎門學者將「智藏」理解為與「道體」密切有關的概念，這一點由以下的資料也可以證明。²¹

¹⁹ 三宅尚齋編：《智藏說》，頁 8b。

²⁰ 《智藏說》，頁 7a。

²¹ 對崎門學者而言，「智藏」除了「道體」之外，還有與「鬼神」相關的概念，三宅尚齋也說：「蓋識智藏之意思者，而後可語祭祀卜筮之妙」（〈智藏說〉跋文）。因此需要深入探討「智藏」與鬼神、祭祀之間的關係，但本文首先處理「智藏」與「道體」的問題。關於鬼神問題，擬另文撰寫進行探討、分析。

(10) 夫智藏而无迹者，道體之妙也。²²

(11) 知藏ハ道體仁義禮智ノコト，孟子鑿知筋ノ一處ニ云コトニ非ルナリ。²³

(12) 道體至極真實無妄，真味ハ藏ノ一字，コレアツテ天地造化ノ止ムコトナク，人倫日用ノ道ノ絶エルコトモナイ。²⁴

(13) 知藏而無迹，謂之有則無迹之可見，謂之無則有理之不泯。所謂人心太極之至靈，無極而太極。²⁵

如此，崎門學者將「智藏」理解為「道體」或「太極」的境界。雖然看不到任何作用、現象（迹），但這並不是意味著什麼都沒有、虛空的。若從形而上的「理」這一角度來說，確確實實有存在物，這就是「智藏」的境界。宇井默齋在〈讀思錄〉中如下將「冬藏」的位相認定為「寂然未發之體」：

(14) 天道則春夏秋冬無端無始，似不可分未發已發、體用、動靜實然。冬藏乃天心之未發而元亨利貞之性所以立也。蓋春生夏長秋收，皆有化育之可見。而冬藏則無迹之可見，豈非寂然未發之體乎。人心之未發亦猶此也。惻隱羞惡辭讓皆有可為之事，而是非之心則分別其為是為非而已，無迹之可見矣。故在天道則冬藏無迹，乃元亨利貞之所以立也。在人心則分別為是為非而收斂無迹，乃仁義禮智之所以立也。天人一物、內外一理，知道者默而觀之可也。²⁶

在此我們看到在天道的「元亨利貞」中，以「冬藏無迹」的「貞」之位相為其他「元亨利」三者的根源、基礎，同樣在人道的「仁義禮智」中，以「收斂無迹」的「智」之位相為其他三德「仁義禮」的根源、基礎這種思維邏輯。在朱熹思想中，「仁義禮智」這四德都是形而上的「性」，也就是「理」，都屬於未發層次的概念。但崎門學者明顯地將未發之「性」（理）的世界分為兩層：有具體現象（「迹」）²⁷的「仁義禮」之層次與沒有具體現象（「迹」）的「智」之層次，而將後者視為前者所以成立的根本基礎。筆者認為，崎門學者在「仁義

²² 久米訂齋：〈讀智藏說筆記〉，收入《智藏說》，頁 10b。

²³ 三宅尚齋：〈智藏論筆劄〉，收入《智藏說》，頁 12a，淺見綱齋之語。

²⁴ 若林強齋：〈玉山講義師說〉，收入《智藏說》，頁 15a。

²⁵ 宇井默齋：〈讀思錄〉，收入《智藏說》，頁 17b。

²⁶ 宇井默齋：〈讀思錄〉，頁 17a-17b。

²⁷ 嚴格來說，會產生現象的仁義禮三德。

禮智」四德之中，特別將「智」抽離出來，將它視為「道體」、「寂然未發之體」或「太極」的理由也在這裡。

但「收斂無迹」的「智」為什麼能夠成為「仁義禮」三德的根源、基礎呢？既然「智」是無任何作用的「寂然未發之體」，如何關係到「仁義禮」三德呢？我們可以參考〈智藏說〉所摘錄，淺見綱齋之以下見解：

(15) 淺見先生曰：知是理之活者耳。只是理之體段。又曰：以物衝擊物，徐徐時物不發動，急切則物飛躍突出，亦可以見貞下之元矣。朱子以靜中有物為太極。(說見語類九十六)亦是智藏。故余嘗謂：明德是知也。具眾理應萬事，非知而何也。舜之大知亦是道理之光耀者，即是太極。²⁸

如此，綱齋將「知」(智)定義為「理之活者」、「理之體段」。這一定義在佐藤直方的見解中也可以看到。三宅尚齋在〈智藏論筆劄〉中引用佐藤直方的見解如下說明：

(16) 理ノイキタモノカ知ソ。理ノナリカ智ト云コトヲヨク合点セヨ。物理ノツマリタコトテナケレハ涙ハ出ヌゾ。シキミヲ打ハナスニ、ソロソロウチテハハナレヌ。ハヅマヌユヘナリ。ツントウテバヒヨントハナレルソ。玉錄知藏ノ処ハ太極也ト云等語ヲ引テアルハ細ナルコト也。故ニ予曰明德ハ知也ト。具眾理應萬事ト云モノハ知テナウテ何ソヤ。兎角理ノ生タモノ、理ノナリカ知シヤト云コトヲ合点セヨ。孺子ノ井ニ入ホトアワレナト云ノ理ノツマリタコトハナイソ。故ニ井ニ入ト其恹惻隱スルソ。長者カ井ニ入分ハサホトニナイソ。コフトヒビクモノハ理ノ生タモノソ。ヒヒクト應ス。ヒヒクト云処カ知ソ。ヒヒクト應スルト云ヘハ、モフナリカナニトナクトモツク。是カクレテ、ナリノナニモノト云ニ、知ホトナモノハナイソ。聖賢ノ知ハ、キラリトシテアルホトニ、本来ノ知ナリ、藏ソ。小人ノハクモリテヲル故ニ、少ノコトテモモダツク。ソレハソレ知藏ニ非ス。舜ノ大智ノ如キハ理ノキラリト照テアリテ太極ソ。知ハ理ノ生タモノト云ヲ、カヘスカヘス合点セヨ。石佛ニハヒヒカヌモノゾ。²⁹

在此，直方再三強調「智」的意思就是「理ノイキタモノ」、「理ノナリ」。「イキタモノ」就是「活生生的有生命的存在」的意思，「ナリ」可以翻譯為「形狀、樣子、狀態」。因此，

²⁸ 三宅尚齋：〈智藏說〉，收入《智藏說》，頁7b。

²⁹ 三宅尚齋：〈智藏論筆劄〉，收入《智藏說》，頁13a-13b，佐藤直方之語。

直方的「智」義（「理ノイキタモノ」「理ノナリ」）其實是將綱齋的「智」義（「理之活者」、「理之體段」）用和文表示而已，兩者的意思完全一致。由此可知，在崎門學派，「理之活者」、「理之體段」這兩者就是「智」的核心定義，受到相當大的重視。「智」乃是「理之體段」，也就是「理」的本來面目，最根源原始的狀態。關於這一定義，我們還可以理解，但「理之活者」這一定義，看字面無法馬上了解其具體意義。「理之活者」到底表示什麼呢？因為這段引文是使用古日文（江戶時代的口語體），又是抄本手寫的關係，有些字無法判別，也有意義、脈絡不夠清楚的地方，但筆者認為直方想要表達的整體意思大概是如下：

人類有時候會感動流淚，那是因為人類內在之「理」以「ツマリタ」狀態，亦即緊張充實的狀態存在待命，而面對各種情況，其「理」會響應的緣故。在看到嬰兒快掉入水井時，馬上出現「アハレ（aware）」這種惻隱之情，也是因為存在著緊張充實的「理」的關係。如此，「理」具有按照外界的刺激，自然「ヒビク」（響應）的功能。因為「理」會響應，所以我們會產生各種情感，感動流淚。「理」會響應，因此「理」並不是死理，而是活生生充滿生命力而起作用（「應ス」）的存有。也可以說，這種活生生的響應功能本身就是「理」的真相。「智」就是從這一角度來形容「理」的概念。因此「智」才是「理」的本來形態，亦即「理之體段」。直方將這種「理」活化著，若碰到它就會敏銳地響應的狀態用「キラリ」（閃耀）一詞來形容。直方認為「石佛」面對任何情況，受到任何刺激都不會響應，是因為石佛的「理」並沒有活化，不是活生生閃耀的，也就是沒有「智」的緣故。

淺見綱齋也與直方相同，從「響應」（「ヒビク」）這一角度來說明「知」（智）。

（17）事物ノ黑白是非善惡即固ヨリ吾心ニアリ。故事物ノ白黒ノナリカキラリト吾心ニ照テ、ドフ云コトナシニアルハ即知ゾ。ドフトナリトモ、ヲコツケハ知ニナリカ出来テ本ニ非ス。本来ノ知ハ譬ハ此家ニタタミ六帖敷ソナレハ六帖敷ト云カ、ナントナシニ心ニキラリト照テアリ。此カ理ト知覺ト更ニハナレヌト云モノソ。知藏ノ極ノ吟味ノツマリハコレニナルコトソ。扱此カ貞下ノ元ト云コトニ引付テ、ズント面白テ、ズントスマンヌコトソ。人心ニ事事物物ノキラトアルコトデ、サワルトヒビクモノカアルソ。知カ明德ト云モココゾ。サテ知四ノ者ノアタマト云モココゾ。仁ト云モ此サワルトヒビクモノカナクテハ出来ヌ筈ソ。或問曰、然ハ仁カアタマト云ハ如何ゾ。扱ツマル所ハトウデモ仁ナルカ。曰、ツノヨウニ引合テ云ハムツチヤトシタコトソ。知カ四者ヲ兼ヌルトモ、仁カ四者ヲ兼ヌルトモ云ルルソ。ツメテ云ハハ畢竟

一ツニナルソ。³⁰

如此，綱齋也承認人心中有相應於外界的刺激而閃耀地響應的存在，將它視為「知」(智)。綱齋認為因為有會響應的「智」，所以才能產生「仁」，或者也可以說因為有「智」，所以「仁」才能產生意義、作用。據直方、綱齋的思維邏輯，「智」意味著「理」所具有的作為「本體」產生「作用」的形而上層次的能量本身，因此，不僅「仁」而已，一切萬物之「理」以「智」為基礎才能產生各種作用、各種意義。若沒有「智」，一切之「理」就變成「死理」，喪失其具體意義。在這個意義上，仁、義、禮、智四者中都存在著「智」，「智」貫徹、貫通四德。對崎門學者而言，朱熹思想中，除了「仁」兼四德之外，也有「智」兼四德之觀點的理由就在這裡。

因為有「智」(會響應、感應的形而上層次的能量)，所以「仁義禮」能夠作為「本體」確立，實際生起具體作用。因此，如上指出，宇井默齋說「收斂無迹」之「智」的存在才是「仁義禮智之所以立」的基礎。

「智」的功能只在心內分別是非，並沒有展現具體現象，亦即「收斂無迹」，但對崎門學者而言，「收斂無迹」並不是消極的狀態，而是包含著所有作用、現象之潛力的最充實狀態。由於還沒有作為具體現象發洩自己，因此它是極度充滿能量的充實狀態。於是幸田子善在〈玉山講義筆記〉中如下說道：

(18) 蓋冬者藏也、地中ニ引込コミ、梨柿熟シテシマフテ、天地ノハタラキハナニモナク、隱居シテ何モ蟄ハナイガ、ソノ藏ル処、來年ノヲゴトヲスル、ソコニ以テヲル。又冬ヲシマウ、シカレバ冬ニハニ役ヲ以テヲルコト也。來年ノイロイロノ細工、コノ中ニ出來テヲルコトナリ。智有藏之義、易ノ顯仁藏用カラ出タコト也。コフ云コトユヘ、人ノ智ハソトニ出ルカワルイ。淺ヒ智ガソトニ出ル。深ヒ智ハソトニ出ヌコト也。ソレユヘ舜ノ智デモリコフ立テハセヌ。人ノ智ヲトラレルコト、大智ハ内ヘ内ヘシヅムト朱子ノ語アリ。智ハソコニアリテ物ヲ分ツバカリジヤ。ソレハワルイ、ソレハヨイト、ソトヘ出ルト義ニナルコト也。ソレユヘ朱子ノ智ハ太極ジヤト云ハレタモソレデ、ハタラクモノノ内ニハイリテヲルガ智ジヤ。然ルニ朱子ノ說ニモアリテ、老子ノ智ガココニ近ヒ。智ハ用ユレハワルイト見テ、自分ハハタラカズ、人ヲツカフテ無為トシタ。³¹

³⁰ 三宅尚齋：〈智藏論筆劄〉，頁 11a-12a，淺見綱齋之語。

³¹ 幸田子善：〈玉山講義筆記〉，收入《智藏說》，頁 16a-16b。

如此，幸田子善在沒有向外展現具體作用這一點，看出「智」的積極意義。對子善而言，「智」雖然自己沒有具體的作用，不會展現具體現象，但它具有使其他「理」生起「作用」、展現具體「現象」（「自分ハタラカズ、人ヲツカフ」）的功能、特色。其實正因為自己沒有具體作用，所以才成為使「萬理」生起「作用」的基礎，若其具有某種具體的作用、現象，那意味著它的功能、發展方向將受到某一個限定，無法成為「萬理」的普遍性基礎、根源。根據子善的思維脈絡，朱熹將「收斂無迹」的「智」定義為「太極」的理由也在這裡。誠如眾所皆知的，朱熹思想中的「太極」就是「無極」，未受到任何限定的未發層次最根源的「理」，亦即「萬理」的起點、根源，筆者認為崎門學者所理解的「智藏」就等於這種「無極而太極」的位相。附帶而言，「太極」就是「道」的根源、本體，亦即「道體」，因此，如前面所說，崎門學者將「智」理解為「道體」。

另外，筆者認為以上所介紹的崎門學者之「智」理解或「智藏」觀中，將「仁義禮智」（或者「元亨利貞」）四者的循環從本體能量或形而上生命力的流露與收斂這一角度來理解。「智」（貞）相當於冬天的位相，雖然看不到任何現象、作用，但其中充滿展現各種現象的本體能量、潛力，只是還沒發現而已。到了「仁」（元），亦即春天的位相，其本體能量開始向外展現而現象化、作用化，到了「禮」（亨），亦即夏天的位相，其現象化的程度達到最高點，接下來又開始向內收斂，形而下的現象、作用漸漸縮小，「義」（利），亦即秋天的位相就是代表這種收斂之德，經過「義」的位相，這一收斂越來越加速，到了「智」的位相，其現象、作用完全消失，回到原來的「寂然無迹」之「智藏」狀態。這一循環，若從形而下的現象、作用的角度來看，「智」之位相指數是零，接下來漸漸增加，到了「禮」之位相成為最高的一百，但接著漸漸減少，到了「智」，其指數又成為零。不過，外在的「現象、作用」原來是內在的「本體」本身展現出來的，因此，形而下的「現象、作用」之增加等於形而上的「本體」能量本身的減少，所以若從形而上的「本體」能量這一角度來看，同樣的四德循環呈現不同的面貌。也就是說：作為四德之起點的「智」之位相的指數才是一百，接著漸漸減少，而到了「禮」的位相變成零，過了「禮」之後，漸漸增加，到了「智」又恢復成原來的指數一百。因此，若以形而上的「本體」世界為標準，可以說「智」的位相才是最完整、最充實、最有活力的狀態。幕末的崎門派學者楠本端山將「智藏」的「無迹」「至寂」之境界用「活潑潑地」一詞來形容的理由也在這裡：

（19）知藏之無迹，冬收之至寂，無聲無臭之全體，活潑潑地。³²

根據崎門學者的邏輯，我們在「至寂」「無迹」的「智藏」之位相中可以看到尚未受到限定

³² 楠本端山：《學習錄》下，收入岡田武彥等編：《楠本端山・碩水全集》（福岡：葦書房，1980年），頁91。

的、尚未發散現象化的「理」之最原始、完整姿態，亦即「理」之真相。對崎門學者而言，體會「智藏」等於了解「理」本身。現在我們已經非常明白了崎門學者再三強調體會「智藏」才能真正了解「道體」「太極」的深層理由。

最後附帶而言，在上列的「智藏」相關文獻中，崎門學者有時說「智藏」，有時說「知藏」，看似將「智」與「知」沒有嚴格加以區別。這可能在日語手抄本上，有時無意識的「智」簡略寫成「知」的關係。嚴格而言，「智」與「知」是兩種不同的概念，無庸說地「智藏」才是正確的說法。那麼「智」與「知」的差別在哪裡？崎門學者如何理解「智」與「知」之間的關係？關於這一問題，三宅尚齋如下說明：

(20) 知，為智之用，非矣。知者心之神明，妙眾理。是兼體用而言。便是智之兼氣質而言者也。故知有深淺，有廣狹也。(原注：虛靈知覺之知，與大學致知之知同) 妙眾理，靜時知照而藏，動時與理運用。猶藏諸冬而發諸冬也。³³

如此尚齋明確將「知」定義為「智」(理、本體)加氣質的概念，換言之，將「智」從體用合併的角度來說明的概念。尚齋的這種理解，基本上根據朱熹的「知」義。

朱熹在《大學章句》中將「知」解釋為「心之神明」，「妙眾理而宰萬物」的存在。³⁴自不待言地，「妙眾理」涉及到「本體」，「宰萬物」則表示其「作用」。尚齋根據朱熹的這一「知」詮釋，認為「知」會「兼體用」³⁵，進而認為「知」等於作為「人之神明」的「心」。尚齋如下說明：

(21) 心，虛靈知覺，人之神明，具眾理，應萬事者也。知，心之神明，妙眾理，裁萬事者也。言心，知覺在其中。分而言之，則心，人之神明，虛而照者也。知，心之神明，活底者也。故心，人之神，知，又心之神。知神一，故曰：神發知。³⁶

(22) 萬物備於我。而知則運用其理，以應萬物者。我心未即物時，只是一理渾然，無聲臭。³⁷

³³ 三宅尚齋：《狼彙錄·格物致知說》，《甘雨亭叢書》，收入《域外漢籍珍本文庫》(重慶：西南師範大學出版社；北京：人民出版社，2008年)子部第6冊，頁826。

³⁴ 朱熹曰：「若夫知則心之神明，妙眾理而宰萬物者也。」語見氏著：《大學或問》，收入《四書或問》(上海：上海古籍出版社，2001年)，頁7-8。

³⁵ 淺見綱齋也說：「余嘗謂明德是知也。具眾理應萬事，非知而何也。」見《智藏說》，頁7b。

³⁶ 三宅尚齋：《狼彙錄·祭祀卜筮詳說》，頁782。

³⁷ 三宅尚齋：《默識錄·為學一》(東京：松雲堂，1933年)，頁11b。

人不只內具眾理，還有運用其理而反應萬事萬物的功能，尚齋認為這種功能就是「心」，亦即「知」。根據尚齋的思維脈絡，因為有「知」這一功能，所以仁、義、禮等「理」實際產生作用，可以避免變成喪失感應能力的「死理」。人所內具的理能夠活潑潑地感應的原因就在「知」，此「知」的本體根據就是「智」。在這個意義上，「知」表示「理」之生命能量本身的展現，亦即「活底者」的面貌。而其生命能量的形而上根據就是「智」。³⁸崎門學者將「智」定義為「理之活者」的原因也在這裡。

四、結語

若將以上探討的內容加以整理，作為崎門「智藏」說的特色，可以指出以下的幾點：

崎門學者將未發之「理」的層次，亦即形而上的世界理解為具有雙重結構，也就是說「無迹」之「智」的層次與「有迹」的「仁、義、禮」等的層次。崎門學者認為「無迹」之「智」的層次就是未發之「理」的最深層根源，未受到任何限定，未加以特殊化之「理」的位相，也就是說「一理渾然」之「理一」的層次，「無極而太極」的境界。「仁、義、禮」也屬於形而上的未發之「理」，但其已經帶有具體特色，其發展、現象化的方向已經被確定、限定。這意味著喪失「理」的原始普遍性，也意味著脫離最根源之「太極」（智）的層次。因此，據崎門學者的理解，以「仁、義、禮」為代表的一切之「理」都是「智」所開展的，「智」就是萬理的母體、根源，在這個意義上，對崎門學者而言，「智」才是「理」的本來面貌、真相。崎門學者將「智」定義為「理之體段」的理由就在這裡。

崎門學者所理解的「智」，雖然是萬理、萬象的根源，但它是還沒作為萬理、萬象實際展現出來的階段，因此，「智」是將所有的發展潛力收藏於內部的狀態，從本體能量的角度來說，「智」才是最圓滿充實的。而且崎門學者所理解的「理」就是具有相對應外在的情況、刺激，會敏銳地「響應」（「ヒビク」）而使氣起「作用」這種特色的「本體」。在這個意義上，「理」不是「死理」，而是「活理」，具有神妙的能量、動力。而這種能量、動力最充實的境界就是「智藏」的位相。崎門學者從「智藏」的位相看出「理」原本所具有的完整無缺之能量、動力。這個意義上，「智」代表「理」之能量、動力的全貌。筆者認為：崎門學

³⁸ 關於「智」與「知」的異同以及「智藏」之「智」與「格物致知」之「知」之間的關係，可能還需要進一步調查、確認崎門學派的相關論述。但據筆者目前的理解，崎門學派學者將「智」與「知」加以區別，將「智藏」與「格物致知」分開來看。對崎門學者而言，「智藏」之「智」指的是理、本體（道體）本身的姿態，亦即「寂然未發之體」、「太極」，「格物致知」的「知」指的是如朱熹在《大學章句》所謂「具眾理而應萬事」這一「虛靈不昧」的功能，亦即「心」、「明德」。在這個意義上，崎門學派所理解的「知」（心、明德）是以「智」為基礎、前提而成立的。關於崎門學派的「知」以及「格物致知」理解，參閱藤井倫明：〈從格物到覺知——崎門朱子學者三宅尚齋之「格物致知」論探析〉，《漢學研究》第31卷第3期（2013年），頁169-192。

者將「智」定義為「理之活者」的理由就在這裡。大膽推測的話，崎門學者所理解的「智」可能就是「理」之能量本身，亦即一塊「能量體」。這一「能量體」作為「本體」產生各種「現象、作用」，而將這一「本體」與由其產生的「作用」整體來掌握的概念就是「知」。進一步來說，對崎門學者而言，這種「知」不外乎是「心」或「明德」。

這些崎門學者的「智藏」觀、「理」觀，究竟是否符合朱熹本人的看法，需要另外驗證。如上所述，崎門學者明顯地將「理」理解為具有起作用的「能量」的存在。但誠如眾所皆知的，學界一般認為朱熹思想中的「理」是沒有任何「動能」的存有，因此崎門學者的「理」觀與學界主流的一般看法相牴觸。但筆者認為，朱熹的觀點中，確實可以展現崎門學者所開展的如上所介紹的要素，這一點無法否認。例如：

（23）智本來是藏仁義禮。惟是知恁地了，方恁地，是仁禮義都藏在智裏面。如元亨利貞，貞是智，貞却藏元亨利意思在裏面。如春夏秋冬，冬是智。冬却藏春生、夏長、秋成意思在裏面。且如冬伏藏，都似不見。到一陽初動，這生意方從中出，也未發露。十二月也未盡發露，只管養在這裏。到春方發生，到夏一齊都長，秋漸成，漸藏，冬依舊都收藏了。只是大明終始。亦見得無終安得有始。³⁹

（24）且如萬物收藏，何嘗休了。都有生意在裡面，如穀種、桃仁、杏仁之類。種著便生，不是死物。所以名之曰仁。見得都是生意。如春之生物，夏是生物之盛，秋是生意漸漸收斂，冬是生意收藏。⁴⁰

在這裡，朱熹確實在「冬」，亦即「貞」、「智」的位相看出「生意」的內在，而「生意」不外乎是產生事物的能量、動力。朱熹所理解的「智」，雖然是形而上之「理」層次的概念，但它並不是「死物」，而是充滿「生意」的。若從「智藏」這一觀點來看，吾人不得不承認朱熹思想中的「理」也具有一種能量，吾人絕對無法將它視為只作為外在規範被認知出來的靜態性概念。因此，崎門學者的「智藏」觀、「理」觀也並不能說完全脫離朱熹的脈絡。筆者認為我們在分析、探討朱熹的存有論、心性論之時，崎門學的「智藏」觀、「理」觀相當值得參考。

³⁹ 《朱子語類》，卷 53，頁 1290；《玉山講義附錄》，頁 282。這兩條朱熹之語都被收錄於《玉山講義附錄》中。

⁴⁰ 《朱子語類》，卷 6，頁 113；《玉山講義附錄》，頁 149。

引用書目

一、傳統文獻

- 〔宋〕朱熹：《四書或問》，上海：上海古籍出版社，2001年。
- 〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，北京：中華書局，1986年。
- 〔明〕季本撰：《說理會編》，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1995年。
- 日本古典學會編纂：《新編 山崎闇齋全集》，東京：ぺりかん社，1978年。
- 三宅尚齋編：《智藏說》，福岡：九州大學中央圖書館藏生田格筆寫抄本，抄寫年月未詳。
- ：《智藏說》，福岡：九州大學中央圖書館藏，楠本碩水筆寫抄本，筆寫者、抄寫年月未詳。
- ：《智藏說》，收入中村政永編：《道學資講》，名古屋：蓬左文庫藏抄本，筆寫者、抄寫年月未詳。
- 三宅尚齋：《狼薙錄》，收入《甘雨亭叢書》，《域外漢籍珍本文庫》子部第6冊，重慶：西南師範大學出版社；北京：人民出版社，2008年。
- 三宅尚齋撰，岡次郎點校：《默識錄》，東京：松雲堂，1933年。
- 岡田武彥等編：《楠本端山・碩水全集》，福岡：葦書房，1980年。
- 陳俊民編：《朱子文集》，臺北：德富文教基金會，2000年。

二、近人論著

- 江俊億：《由朱子思想發展過程考察其智藏說》，臺北：東吳大學中文研究所碩士論文，2010年。
- 朱湘鈺：〈智藏與致知——浙中王門季本良知說新詮〉，《鵝湖學誌》第51期（2013年）。
- 岡田武彥：《中國思想における理想と現實》，東京：木耳社，1983年。
- ：《山崎闇齋》，東京：明德出版，1985年／中文版：《山崎闇齋》，臺北：東大圖書公司，1987年。
- ：《楠本端山》，東京：明德出版，1985年／中文版：馬安東譯：《楠本端山》，臺北：東大圖書公司，1991年。
- 高島元洋：《山崎闇齋：日本朱子学と垂加神道》，東京：ぺりかん社，1992年。
- 海老田輝己：《三宅尚齋》，東京：明德出版社，1990年。
- 森山文彥編：《私家版・岡田武彥先生語錄》，福岡：森山文彥，2000年。
- 難波征男：〈朱子学「智藏說」の変遷と展開〉，《人文學研究：福岡女學院大學人文學研究所紀要》第4輯，2001年。

楊祖漢：〈從劉戡山對王陽明的批評看戡山學的特色〉，鍾彩鈞主編：《劉戡山學術思想論集》（臺北：中央研究院中國文哲所，1998年）。

藤井倫明：〈從格物到覺知——崎門朱子學者三宅尚齋之「格物致知」論探析〉，《漢學研究》第31卷第3期，2013年。

———：〈日本當代新儒家岡田武彥的「身學」及其思想產生的背景〉，收入楊儒賓、馬淵昌也、艾皓德編：《東亞的靜坐傳統》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2012年。

Kimon School's Chizo Theory

Fujii Michiaki*

Abstract

This article explores the structure and background thought of Kimon School's chizo 智藏 (“store of wisdom”) theory through Miyake Shosai's *Chizosetsu* 智藏說 and the discussion of chizo that discussed by Kimon School's scholars in it. Chizo was one of the viewpoint that created by Zhu Xi in his old age. In Japan, Kimon School, that the founder was Yamasaki Ansai saw chizo as a point of Zhu Xi's thought and discussed ardently on it. Therefore we can think that the most outstanding feature of Kimon School is to receive and develop the viewpoint of chizo. The discussions on chizo were assembled by Miyake Shosai's *Chizosetsu* and we can comprehensively understand Kimon School's view to chizo through this *Chizosetsu*.

Keywords: Zhu Xi, chizo, to store, the willing to produce, Ansai School(Kimon School).

* Department of East Asian Studies, National Taiwan Normal University.