

聖人研究 中江藤樹(一)

下程勇吉

目次	
第1章 序論 藤樹学の根本問題	3. 金剛不壊の真志と「万劫不壊の故郷」
1. 藤樹学の核心——「万物一体の真己」	4. 対算の意味とその重要性
2. 「大学」による人生への出発——聖人への志向	5. 財貨・色欲・名利・長寿と明德
3. 藤樹学成立の実践的背景	6. 真志と仮志
4. 藤樹学の根本的特色——「翁問答」の位置	第3章 致仕帰郷の問題
第2章 立志論	1. かくれ切支丹説
1. 立志の根源的重大性	2. 限界説・左遷説・内訌説・諫争説
2. 立志と師友との関係	3. 孝養説
	4. 玄聖素王道帰郷説

中江藤樹の場合は、決定的に重要であるといわねばならない。

第1章 序論 藤樹学の根本問題

1 藤樹学の核心——「万物一体の真己」

夏目漱石は、その「文学論」において、天才はその意識の焦点に「他人に見出だしあたわざる一個の核と名づくべきもの」があると説いている。いわゆる「天才の核」である。「天才は、いずれの場合、いずれの時にも、会釈遠慮なくして、この自己に特有なる核をもって見、核をもって聞くがために、凡人と異なるに至る。」そこに「耳目に触るところは、常人と異なるなくして、しかもその意識するところは、迥然として常人と異にす」る彼独自の文学が生れるとせられるのである。

このような事態は、また哲学の場合にも見られる。西田幾多郎博士も、寺本婉雅訳「唯識論」の序文において、「哲学には、単なる論理的知識上の核心がある。この核心を捉うるの深淺は、むしろ時代により、人によると考えざるを得ない云々。」

このことは、一切の真摯なる精神的業績が、かならず唯一独自の人間の全人格的統一による一貫した努力によって、生れる限り、当然のことである。それでは、中江藤樹の教学の窮極の核心は、如何なるものであったであろうか。藤樹の真摯この上もなき41年の生涯は、まぎれもなく「一もって貫く」生涯そのものである。その生涯を貫く全人格的統合の中心としての彼の教学の核心は、何であったであろうか。以下次第に明らかになるごとく、彼の全教学の核心は、「万物一体の真己」（藤樹先生全集2.195）であり、彼の全生涯の努力は「万物一体ノ真心ニ復ル」（全2.194）ことであった。この点からして、われわれの探求は中江藤樹の生涯を終始貫いている一本の赤い糸を明確に見定めることから、はじめねばならない。このことは、その生活と学説とが水ももらさぬ統一をなす点で、カントを想起せしめるものすらある

2 「大学」による人生への出発——聖人への志向

端的に藤樹の人柄とその歩みを語るところ多き「藤樹先生年譜」によれば、8才の少年として「隣家の児童と遊ぶといえども、つねに静かにして」自己を失うことがなかった藤樹は、また9才にして、祖父とともに伯耆に赴き、よく祖父の手紙の代筆をなし、人を驚かせ、更にその翌年伊豫の大洲に祖父とともに移り、勉学に勉め、その学才は祖父の誇るところとなったが、彼自身は「われ、これのみに止るべからず」と自ら制し自ら期するところがあったのであった。12才にして、衣食の恩を父母・祖父・主君に帰して、心に銘ずるほどに、共感性の豊かな発動を見せた藤樹は、また13才にして、凶徒の襲撃にたじろがぬ気骨を示したのであった。14才の少年ながら、藩の重臣4・5名が集合し終夜対談する際、その間何等触発せられるものがないのに、怪訝の念を禁じ得ぬほどに、藤樹はすでに強烈な求道心のきざしを見せたのであるが、彼自身15才にして「平居、僚友相応接の間、一の過失あれば、他を恥じ、自ら悔い、月を越れども、忘ること能はず」といわれるほど、自省心の鋭い性格であった。17才にして、京都より大津に來た禅僧が論語を講ずるに及んで、武道一辺倒の大洲藩中ひとり藤樹のみがその講席に参じたのであった。このことは、全集の随所に、ことに倭歌などに禅的風格を呈露している藤樹の性格を理解するために、一応注目するに価するであろう。その禅僧が論語の上篇を講じ終って帰洛した後は、「四書大全」を求めて、深夜20枚宛心読することを日課とし、「その通ぜざるところあれば、思うて忘れず、夢寐の間、人ありて示すがごとくにして、曉得すること多く、」ほとんど通読百遍玩味熟読して「大学大全」に通じ、さらに論語・孟子に参入したのであるが、藤樹の学的出発にとって決定的意味をもったものは、二宮尊徳の場合と同様に「大学」であった。

この点については、会津本の「藤樹先生年譜」がすでに10才の頃に、「この

年をはじめて大学を読み、『天子より、庶人にいたるまで、^(おしなべて)壹是にみな身を修むるを本となす』にいたり、嘆じて曰く、『ああ、吾れ何の幸ぞ、これに従事す』と。感涙しばしば袖を湿す。これより志篤く、学日に新なり」と記し、「藤樹先生事状」も11才の項にほとんど同文をかかけ、「嘆じて曰く、聖人学ぶべし、ああ吾れ何の幸ぞ、ここに従事す」(以下同文)と記している。「藤樹先生行状」も「11才にして、はじめて大学の書を読み、」上掲の個所に及んで、「書を恭敬し、嘆じて曰く『聖人学んで至るべし。生民のために、この経を遺せるは、何の幸ぞや。』」ここにおいて感涙袖を湿してやまず。これより聖賢を期待するの志あり」と記している。藤樹が「大学」に感激する全人格的震蕩体験よりして「聖人の道」を志向するにいたった年次が、10才の時か、11才の時か、それとも「大学大全」を心読しぬいた17才の時か、その何れであるかは、簡単に決定すべくもないところであろうが、藤樹は元服(15才)前後に全身全霊あげて「聖人の道」を志し、そこから「万物一体の真己」の探求において自己自身の一筋の道を「別路の走るべきなく、別事の做すべきなき」唯一絶対の一路として体認したのである。ここに彼の全人格的統合の中心のアイデンティティ(自己同一性)がゆるぎなきものとして確立せられ、ここから彼の全行蔵が魂を入れられるに至ったことは、争われないであろう。岡田本・会津本の年譜がひとしく20才の項に「聖学をもって己が任となす」と記す所以である。

3 藤樹学成立の実践的背景

かくして聖人の道と学を志さずに至った藤樹は、もともと謹直跋扈な性格であった。「藤樹先生行状」に曰く、「幼稚の時より穎敏人に越え、謹厚もまた他に異なり。群兒と嬉戯する間、郡主あるいはその門をよぎりたまえば、先生内庭室中にいますといえども、必ず跪坐し、拝敬をなす。」「藤樹先生事状」もほぼ同じ記事をかかけ、「先生幼にして穎悟謹篤」と記している。かかる性格であっただけに、つとに聖学に志し聖人の道を体現せんとして、そ

の志を貫く態度は、彼のいわゆる「厳密武毅」なものであった。藤樹はその点で強固なアイデンティティの性格としてつねに「一もって貫く」性格であったが、決して自閉症の性格ではなく、後にも見るごとく、深い共感性をそなえた人間であった。この点では、年とともに温然和氣深く自他共感万物一体の地平に一路深まって行った藤樹であるが、青年客気の域を脱しなかった頃には、その学的態度は儒教的形式主義ことに朱子学的礼法至上主義に囚われた硬いものであった。いわゆる格套強持の直線的硬直的態度である。年譜20才の項に、岡田本は「専ら朱子学を崇んで格套をもって受用す」と記し、川田本も「専奉朱学、動用礼法自持」と記し、会津本も「朱文公を尊崇し、その教道を学び、格法をもってこれを主とし、専ら己を攻む」と記し、さらにこの年代の藤樹の学的態度一般について、「藤樹先生行状」ならびに「藤樹夫子行状聞伝」は、ともに「先生初めは威儀にならい、礼書の中、その箴の要なるものを取りて、所々の壁間に誌して、日用の則とし、強持すること久し」と記している。

このような真摯直截にして格套強持の好学求道一筋の態度が、重臣にいたるまで俗人性に終始する武道一辺倒の大洲藩中に如何なる波紋を描いたかは、三種の年譜がひとしく22才の項に記している逸話が明確に示すところである。「春、児玉氏に行く。荒木氏坐にあり。先生の到るを見て曰く、『孔子殿来り給う』という。その意、ひそかに先生の学をなすことをそしる。先生曰く『汝、酒にくらい酔うか。』対えて曰く『これ何の言ぞや。』先生曰く『孔子はすでに二千年前に卒し給う。今、我を以て孔子とするは、汝、酒に酔はずんば、汝、目盲たるならん。思うに我を以て孔子とするは、文学あるを以てか。文を学ぶは、士の道なり。汝がごときの文盲なるは、これ奴僕なり。』荒木氏遁がれて曰く『我、これを戯る。請う、子、これを許せ』と云う。いまだ圭角あることかくのごとし。」孔子呼ばわりされて、佛然色をなして、激語もって反撃するほどに圭角ある実践的態度は、まぎれもなく格套強持的な学問的姿勢の端的な表現である。ここには、藤樹が後年極力戒慎した「力をつけ、念を殺して守る」支撐、あるいは「意念に囚って名

利格法に滞りなずむ」拘擥、すなわち「心のすくみ」が藤樹の心を硬直にしたことは、争われぬ。かかる格套強持の硬直的態度に終始した藤樹が、例えば25才の頃母を帰省して大洲にかえる船中はげしい喘息に悩んだことは、偶然ではない。後年の神気安定温和従容の姿と異り、20年代前半の藤樹は、秋霜烈日格套強持寸毫の仮借もなく菅玄同・安田安昌の兩人を共に「人面獸の俗」なりと糾弾する「安昌弒玄同論」(23才の作)を著し、ついで一世に名を成した林道春が剃髪し僧服をつけ位を受けたのを「自ら欺きて人を欺く」言語道断の「狂妄」と弾劾する「林氏剃髮受位弁」(24才の作)を著しているのである。かかる激越主角の格套主義に緊張しつづけた大洲時代は、熟睡も許されぬほどであった。後年藤樹は次のごとく反省している、^(伊豫)「豫州にありしとき、夜、寝て後、人の呼ぶこと一声にして、醒め、あるいは^(あしきと)登音を聞きても、覚む。故におもえらく心明かにして、ほとんど寝て^(しよばね)戸のごとくせざる者に近し、今これを思うに支撻矜持に拘擥するが故なり」(岡田本年譜28才の項)。かく不眠をも伴うほどの拘擥は、まぎれもなく強持硬直の格套主義に無縁ではないのである。この点については同じく岡田本の年譜が次のごとく記している、「これより前、専ら四書を読み、堅く格法を守る。その意、専ら聖人の典要格式等、逐一に受持せんと欲す、しかれども、間に合わずして、滞碍行い難きを以って、疑いておもえらく、聖人の道かくのごとくならば、今の世にありて、吾輩の及ぶところにあらず」と。10代半ばして「大学」によって全人格的に震蕩せられ、「聖人の道」を志ざし、嚴密武毅一筋に好学求道の一路をつき進んだ中江藤樹は、今や「聖の時なる」地平において「時に中する」「聖人の道」そのものには白雲万里程遠く、志ざす境地はその実現を期すべくもない関頭に立され、進退ともに両難なることを絶望的に自覚させられる精神的限界状況に立つに至ったのである。

しかもこうした精神的限界状況と同時に、今一つの致命的切実性をもった人間関係が藤樹の生活の革命的転換を迫るのである。すでに「羈旅にあること十有八年」を数える藤樹にとっては、「いま八・九年」の余命としか考えられぬ故郷の母のことが、「母一人・子一人」の身として、立っても坐っても

いられぬ思いをもって迫ってくるのである。26才の元旦の一詩に曰く「羈旅春に逢うて速く哀しむに耐えたり、縉蠻たる黄鳥この梅に止まる、樹静かならんと欲して風止まず、来者追うべし帰りなんいざ」(全1.81—2)。ここに藤樹は決然として、しかも細心の用意を尽して、大洲を脱出し、20年にも亘って行を共にした従者に全所持金銀三百銭のうち二百銭を頒ち、故郷の母のもとに帰投したのである。多年日夜案じてやまなかつた慈母とともに、藤樹をあたたかくむかえた風光明媚な琵琶湖畔の大地は、彼にはじめて安らかな眠りを保証する心の故里であった。大洲ではとかく安らかな眠りを享け得なかつた藤樹は、今や次のごとく語るのである、「予、豫州より帰りて後、少しの閑暇あれば、眠り、臥してよく寝ること一年余云々。」(年譜28才の項)。母の^{よとこ}懐に帰り、故郷の大自然に抱かれて安らかな深い眠りを恵まれて、いわゆる太虚という我が身の元に帰一するところ、藤樹独自の「孝」の哲学が「全孝の心法」として成立するに至るのである。今や「孝」の哲学者中江藤樹は、温恭自虚自反慎独、身を低くし心を平にして、すべてを正命として受けとめる在野無名の一学究としていわゆる「玄聖素王の道」(全3.276)を辿りはじめるのである。実に近江聖人の道はここに軌道にのったのであった。

それとともに格套強持の極、「聖人の道ついに我が及ぶところにあらず」とする絶望的限界状況を脱却して、明德・良知の場が展開するに至るのであるが、その点で藤樹の心境打開に大きく寄与したものは、一には30才のとき娶った夫人の行持であり、二には、31才のとき入門した大野了佐との関係である。夫人は藤樹の母が離縁を唱えたほどの醜婦であったが、彼女は、孝心篤き藤樹がその母の強き離別要求を固く拒んだほどに、聡明且つ貞淑の妻として十年一日のごとく藤樹に仕えたのであった。彼女の臨終を見とれなかつた藤樹は、その自制心に強い性格にもかかわらず、「残念お察し下さるべく候」(全2.534)と書いている。容色醜き^{くかく}軀殼の背後にひそむ明德の場をまざまざと証示した藤樹夫人は、藤樹に何人のうちにも宿る「明德」を証示する^{いざ}生証人の一人であったといわれぬであろうか。

次に、大野了佐は稀に見る鈍才である。普通の教師ならば、つとにさじを投げるところであるが、藤樹は百方力を尽し、ついに了佐をして医師として立ち家族を養う道を開かしたためである。その際、藤樹は「我れ了佐においてほとんど精根を尽す」と語っているが、その誠実な努力の軌跡は了佐のために草した医術教育資料として現在残っている全集第4巻医学編580頁につぶさに示されている。稀有の鈍才のためにすべてを献げるところに、その教師としての真面目よく百世に光を放つ藤樹の独自性があるのであるが、了佐もその藤樹の至誠に共感する何ものかをもっていたのである。普通の教師ならば、「おちこぼれ」として捨てるとともに、普通の弟子ならば、自暴自棄的に投げ出すところである。その間の消息を藤樹自身が次のように語っている。「我れ彼に教うというとも、彼勉めずんば、あたわじ。彼はなほだ愚昧なりといえども、その勵勉の力は甚だ奇なり。いわんや了佐の如くならざる者は、その勉むるところを知るべし。」まさに稀有の鈍才大野了佐も、絶倫の哲人中江藤樹の至誠に共感する至誠の地平を宿し、そこに目覚める良知に致ったのである。「中庸解」には、「良知」としての「性の独知」について「独知の靈明は至悪の人といえども、昧からず、滅せず、いわんやその余をや」(全2.61-2)、といわれているが、了佐の場合は「至悪」を「至鈍」と改めれば、この一節はそのままびつたりあてはまるのである。誠心誠意つとめれば、「人みな堯舜たるべき」「聖凡一体」の致良知の道をこの師弟は相携えて証したのである。大野了佐をめぐる教育実践はまさに「ほとんど精根を尽す」限界状況体験であるが、中江藤樹はその突破によって「致良知」の哲学を実践的に体得し印証したのであった。

醜貌の背後に儼として生きている明德の場、鈍才の根柢にもまぎれもなく開けてくる良知の地平、そこにいたれば、「万物みな我に備わる」「万物一体の真己」として、心胷く体ゆたかに真楽泰然、意必固我格套強持のすくみは期せずして脱落し、まさに時に申し時の聖なる場が自づと現成し、「その行るところ、時と処と位とに相応適當恰好の道理にかなう」いわゆる「権」の道が開けるのである。かかる「権」の道をあますところなく体現した孔子の

行蔵をさながらにつたえるものが、藤樹によれば、論語の郷党編そのものである。30才のとき結婚、31才のとき大野了佐入門について、32才の秋、論語を講じ、「郷党の篇に至りて、大いに感得触発あり」と、各年譜がひとしく書きとめていることの意味は、きわめて深いといわねばならない。いうまでもなく多年易経・中庸・孟子によって、時中・権の哲学の根柢を深く学びつつあった藤樹は、論語郷党編の講究・心読によって、「権」の哲学の具体的顯現の生きた典型を孔子の日常生活において見とどけることによって、大きく深く開眼させられたのであった。その点で、「論語郷党啓蒙翼伝」の藤樹学における比重は極めて大である。

以上30代に至るまでの藤樹の歩みを見てくるとき、藤樹には特にはっきり名前の知れた師など一人もないことに気付かされる。17才のとき大洲で藤樹がただ一人その論語の講義を聞いた某禅僧、28才のとき、京都でついた易の某講師、いずれもその名を知るに由もないほどの人物である。これを要するに、藤樹は、二宮尊徳と同様に、全人格あげての求道好学心と体得的実践と古典への徹底的沈潜によって、徹頭徹尾独立独歩、自己自身の道を歩みぬき、そのアイデンティティを超越的地平よりして天人一貫的に確立し、「万物一体の真己」にいたる聖人の道を窮めぬいた点で、他に比類を見ぬ精神である。

封建社会においては、社会的に決定的な位置を保証する土分の位置を一擲して、慈母に帰投する「全孝の心法」の全身全霊の実践と「孝経」に対する徹底的参入とによって、中江藤樹は、「孝」の窮極の根柢を把握し、その夫人の軀殼の背後に宿る明德の場に共感しそれに帰一するほどの純一無雜なる実践と「大学」の眼光紙背に徹する心読とによって、藤樹は「明德」の超越的本質を究明し、大野了佐のごとき魯鈍愚昧の頭脳にもその靈光を放つ「良知」に致る自反慎独誠意格物の実践と「大学」「孟子」「王竜溪語録」「陽明全集」の心読印証とによって、藤樹は「良知」の「心学」に深く参入し、さらに格套強持による支撐拘攣の弊を克服する徹底的時中の実践と「易経」「中庸」「論語郷党編」「孟子」の心読によって、藤樹は「時と所と位とに相応適當」の道を全くする「権」の実践哲学をよく体得するところ、孝・明

徳・良知・権の徳が相会する太虚一貫の場において「万物一体の真己」を現成し、ここに「心の本体」としての説よみこびを享け、攸好徳にして天人合一、天地と徳を合せ、鬼神と吉凶を一にする「福善禍淫」の全宇宙的運命的絶対的限定に参入帰一する形而上学者として、中江藤樹は、その窮極の面目を現しつくすのである。

4 藤樹学の根本的特色——「翁問答」の位置

以上見て来たように、藤樹の求道一筋の途が、つねに実践的体認と古典の心読との水ももらさぬ統合によって貫かれるところ、「孝」の哲学・「明德」の哲学・「良知」の哲学・「権」の哲学・「福善禍淫」の形而上学が成立し、これらの心法の学が相互聯関をなして藤樹精神の花を開いたものが、33才の時に成った「翁問答」である。藤樹学のあらゆる契機は、この一卷に宿っている。もとよりこの著作は、謙虚にして自省力に強き藤樹自身が、その下巻などとくに「世を憤る」語調はげしきを改めんとして、その逝去の前々年より一部の改稿を企てているのであるが、「翁問答」は藤樹哲学の全貌とその根本的特色とを示す体系的著作としてきわめて重大なるものである。貝原益軒の「大和俗訓」とともに、邦文によりて著わされて弘く行われた江戸時代の代表的儒者の名著として不動の位置を占めるものであることは、いうまでもないであろう。藤樹学における朱子学と陽明学とのかかわりのみに拘泥する従来の藤樹学研究は、「翁問答」を王学模索時代の作品とか藤樹学発展時代の著作などと位置付け、ひたすらにその片言隻句の朱王の典拠の末梢的詮索に躍起となるのであるが、かかる見解は、中江藤樹を目して朱子学者とか陽明学者とかというレッテル張りに急な童児的興味に終始するものであって、この点では、和辻哲郎博士の痛烈な批判くらい急所をつくものはないのである。「藤樹の思想の精髓は、孝をもって万事万物の道理としたところにある。この思想は、藤樹自身の体験を地盤とした彼独自のものであって、朱子や陽明から来たのではない。もちろん彼は儒学の流れの中で思索したのであ

り、従ってその思想的道具はすべて儒教的である。しかしこれらの道具によって組み立てられた全体は、あくまで藤樹のものであって、単なる受売りではない。その藤樹の独創性に重きをおかず、その思想的道具を何処から借りて来たかをのみ問題とするような態度は、はなはだ滑稽だといわなくてはならない。」（『日本倫理思想史』402頁）。まさしく「孝」の哲学をもって一切をとらえるところに、藤樹の真面目があるのであり、そこから明明徳・致良知・権・福善禍淫の哲学が具体的構造をもって必然的にその意味と役割をもって来るのであって、藤樹は朱王の何れに左袒しようとするなどというような党派の量見は一度ももったことはなかったのである。従って藤樹にとっては、日本における陽明学の鼻祖に祭り上げられるなどということは、むしろ有難迷惑ともいふべきであろう。陽明学はまぎれもなく陽明学であり、藤樹学はあくまで藤樹学である。孝の実践的体験と儒教的思索との水ももらさぬ統合によりて開ける明明徳・致良知の場の「万物一体の真己」に徹し、そこから人生全般の人間の在り方を「太虚一貫の道」として明らかにする藤樹学のあらゆる契機は「翁問答」にあますところなくふくまれ示されている。ここに藤樹学の全礎石はがっちり据えられたのである。その後の思想的展開は、この礎石の上に再確認または彫琢化の実をあげる仕上げ過程にすぎない。たまたま「翁問答」の成った年の冬、王陽明の高弟王龍溪の語録を得て、「その触発することの多きを悦ぶ」ものがあつたし、37才のとき「はじめて陽明全集を求め得て、」また「触発印証することの多きことを悦び、」「その学いよいよ進む」ものがあつたのであるが、藤樹にとっては、陽明学なるものは、彼自身が終始一貫追求し来った孝徳・良知・明德の場において「万物皆我に備わる」「万物一体の真己」への道を「太虚一貫の道」「聖人一貫の道」として「触発印証」するものにほかならなかつたのである。朱王両派に対して「党同の私なく」「ただその至当に與せんと希うのみ」（全2・12）と両派に対する根本的態度を明確にする藤樹が、晩年陽明学に「触発されること多きを悦ぶ」ものがあつたのは、彼が一貫して求め体得した道が陽明学によって「印証」され再確認せられたからにほかならない。もし藤樹が全面的に陽

明学に転換し帰依したのであるならば、最後までその学を「大学」「中庸」「論語」「孝経」の精到なる註詁・句解・主意という解釈学的手続きによって終始展開した彼独自の手法を王陽明の「伝習録」に多少とも及ばざる筈はなかったのである。藤樹はその生涯をあげて「聖人への意志」を裁い確める経書に参入し、古人とともに「玄聖素王の道」を「体得・体認・印証」する体験心證の学を彼独自の意味の心学としてその行跡に止めたのであった。

第2章 立志論

1 立志の根源的重大性

中江藤樹くらい立志の重大性を説いたものは、稀である。もともと藤樹学は、以下次第に明らかとなるように、その本質において心の学である。すなわち彼自身が名づけたところに依れば、「心学」である。心の学問においては、心の統合の中核をなす「志」くらい重大な意味と機能をもつものはないのである。藤樹は孟子に和して、次のごとく「志」を説くのである。「志は気の帥なり、故に克くその志を立つれば、千過來らず、万欲忽ち消ゆ云々」(全1.240)。かく重大な意味をもつ志をまともに立てることは、その人の生活と学問のすべてを決定するのである。「人の学をなすは、志を立てるを以て本となす」(全1.250)。この点では、藤樹は「志立ちて、学半ばす」という王陽明の言葉をくりかえし引いている(全1.198、全2.471)。藤樹は、

志つよく引き立てむかうべし

石に立つ矢のためし聞くにも

と詠み(全2.326)、終生一貫して志を立て志を貫くことを実践し、その重大性を力説してかわらなかったのであった。8才にして温良重厚の風があったといわれる藤樹は、9才にして、文字を習い、その能力を認められ、10才にして、その強記を祖父が誇るところとなるも、自ら抑制し、「吾れこれのみに

止るべからず」とし、12才にして、食事の際、父母・祖父・主君の恩に思いをいたし、14才にして、藩の重臣の終夜の対談に常人と異るところなきをいぶかり疑うほどの鋭い道徳的感覚を示し、15才にして、対人関係において一の過失あれば、一月以上も忘れ得ぬほどの道徳的謹直性をあらわし、17才にして、京都より大洲に来て論語を講じた一禅師のただ一人の聴講者になり、禅師が半ばにして帰洛するや、四書大全を求め攻究し、「人の誹謗を憚りて、昼は終日諸士と応接し、毎夜深更に及んで業として、二十枚を見終りて寝ぬ、その通ぜざるところあれば、思いて忘れず、夢寐の間、人ありて示すがごとくにして、曉得すること多し。先ず大学大全を読むこと、ほとんど百遍に及んで、はじめて曉得す。大学通じて、後、語、孟(論語)(孟子)を読むに皆通ず云々」と岡田本年譜にあり、さらに同年譜はこの17才の個所において「嘗って大学の句読を習うに、正心・修身・齊家等の語あるによって、儒学に身を修め家を斉うる道あるを知る」と記しているが、川田本年譜にも、その17才の項に「これに先んじて先生大学を読み、心ひそかに聖学に向う」とあり、会津本年譜にも、その17才の項に、「他日大学を読み、一誦三嘆す、修身齊家の語をもってなり」とある。ここで「嘗って」とか、「これに先んじて」とか、「他日」とか、記されている時は、いつなのであろうか。この点で、想起されるのは、会津本年譜が10才の項に、「この年はじめて大学を読み、『天子より以って庶人に至るまで、壹是にみな身を修むるをもって本となす』にいたりて、嘆じて曰く、『ああ吾れ何の幸ぞ、事ここに従えるや』と。感涙しばしば袖をうるおす。これより志篤く、学日に新なり」とあり、川田本年譜も、11才の項に、「はじめて大学を読み、『天子より以って庶人に至るまで、壹是にみな身を修むるを以って本となす』にいたり、嘆じて曰く、幸なるかな、この経の存する、聖人あに学んで至るべからざらんや、よって泣下り衣を沾おす」とあることである。大学の第1章の上掲の章句に感泣し、聖人の学と道に志したのが、10才の時であったか、11才の時であったかは、論定できぬにしても、17才の頃には、大学に傾倒し、熟読百回に及んで、その精神に深く参入した藤樹は、20才の時、「この年はじめて中川貞良の輩と学に志

し、同志二三会合して、大学を講明す、すなわち聖学を以て己が任とす」(岡田本年譜)るに至ったのである。会津本年譜も、同じく20才の項に、「この年、中川貞良および同志三四輩、先生を慕いて来る、先生大学を講ず。聖学を以て己が任となす」と記し、川田本年譜も同年の項に「中川貞良等とともに、大学を講ず、斯文を興すを以て己が任となす」と記している。この三年譜が共通に明記しているごとく、藤樹は20才にして「聖学を以て己が任とする」生涯の仕事への道を自覚し確認し、その志をゆるぎなきものとして確立し得たのであった。

33才のとき成立した藤樹学の体系的著作「翁問答」は、学問の性格の真価を論じ、「志の立てようと、学問の仕様にて、千万里の誤となる」(全3.107)旨を力説しているが、立志の重大性を説くことは、後年になるほど、その切実さを加えている。37才の夏には、「常々申すごとく、ただ体認の励みだに他念なく根強く候えば、誰にても取入なきことはござなく候。ただ志真切ならざる故に、成りがたきと思召さるべく候」(全2.388)と、38才の年の冬には「この道の志だに真実に厚く候わば、取入疑あるまじく候」(全2.390)と、共に岡村伯忠に書いている。同じく38才のとき、中西常慶のために福善禍淫論等を精細に展開した藤樹は、「右の三章は、学者志を立つる所以の著(る)蔡なり。よろしく、熟読体認して篤くその志を立つべし。(王陽明)王子曰く、志立ちて学半ばすと。」(全1.198)と説き、39才の春には、中村重節に明徳を明かにする知止の実践的体認について、「工夫よく積りぬれば、必ず開悟の時節これあるものに候。先ず志をかたく立て定め、効を急がざるを工夫の第一義とす」(全2.425)と書いているが、同年の夏には、夫人を喪い、「その上、児女どもあまた候て、悲情難儀つかまつり候」という状況に直面するに至った藤樹は、「且つ学道の憤辨もでき候て、世間にたぐい稀なる境界にまかりなり候、志は大いに進み申し候。二三年たゆみ申さず候て、凡情はまぬがれ申すべくと、この上のたのしみにござ候。聖人、憤ヲ発シテ食ヲ忘レ、仁遠カラシヤ、吾れ仁を欲して仁至る。よく一日もその力を仁に用ゆることあれや」(全2.534—5)と説いて、次の一詩を記している(全2.535)。

波に触れて散らず碧潭の月
手に就き漸く馴るる朱蹄の駒
人間多少の険を経歴して、
老来はじめて天衢^(天道)に出づるを得たり

この晦養軒に与えた書簡には、つとに志を発して幾山河を超え「一步は一歩より動揺の上に静坐し、」まさに「波に触れて散らず碧潭の月」と詠み、いわゆる「水急にして月を流さず」の天人相会の場としての「万劫不壞の古郷」に帰投するにいたった求道者中江藤樹の帰家穩坐の心境が窺われるといわれようが、さらに同年の秋には、森村伯仁に、「お志だにいやましに候わば、必ず時節ござるべく候。精純の志は金石もさわらずとなん。さまたげを御侮なく、随分自反、志を精純になさるべく候。御志精純の時節、対談の時節相待つばかりに候」(全2.510)と書くとともに、その冬にはまた大洲藩士吉田新兵衛に「この生、得難く、この道、聞き難し。二難の時節、黙して止む可しは、沙汰の限りに候。御憤りだに深く候わば、御上り候御才覚はなり申すべきにや」(全2.431)と志を立て憤を発する決断を促している。

40才の年頭には、「心術如何。定めて年とともに新たにござあるべきと察し存じ候、いよいよおはげみ御尤にござ候」(全2.506)と岡村伯忠の志をはげまし、同年の夏には、同病相憐れむ心よりして吉田新兵衛に次のごとくその志をはげましている、「仰せのごとく、健かなる人も、明日を期せざる世のならば、まして拙夫貴甫などのごとく、病惱身にせまる者は、須臾も独楽を求むる工夫を急ぐべきことに候。御体認の功力よく聞え申し候。古人曰く、良知は生前随身の規矩、死後随身の資糧となん。仏家の成仏得脱の勸戒をもって見、吾が儒の当下安楽の得益をもって見るにも、片時も早く良知に至りたき御事に候。随分御精入れらるべく候。大学・中庸・論語抄など、御覽御講論候わば、大意御合点まいるべく候。仰せのごとく、面上にて心話とげたく候。御志だに切に候わば、時節もこれあるべきか。聖人は金石のうちさえ往来さわりなきとなん。沉んや人間世をや」(全2.432—3)。まことに真の道と学のためには、さえぎる何物もなき玄聖素王の道に生き抜く耿々一片の心が

面をうって来るものを覚えるのである。また同じ夏には、晩年の藤樹に師事した大洲藩士国領太郎右衛門に「進退起伏定まりなきこと、初学の通病にてござ候まま、さのみ墮落をおとがめなく、志のすたり申さざるやう」と説き、「志だにすたり申さず候えば、いつとなく進み申すものにて候」(全2.380—1)と教え、さらに同じ夏に国領の子定郷にも学道に一進一退あることを述べ、金剛不壊の志をもって貫くことを切々と説いている。「道を求むるは、洛陽へ上るにたとえ申し候。洛陽へ上る志をかたく立て定むれば、その道中種々の難にあい候といえども、ひたすらに上る道に懈怠なく、ころべば、起き行き、ころべば、起きて行き、退屈なく候えば、終に洛陽へ至るものに候。そのごとく、聖人に至らんと志をかたく立て、墮落しては、提撕し、過ちては、改め、進修に退屈なく候えば、聖地に至るとなん、とかく過をとがめず、志をとがめ、幾度も提撕御尤もに候」(全2.383)。また同じく40年の夏に、森村伯仁に重ねて次のように書いている。「このごろ、御受用底、親切ならざる旨、師友をはなれ候えば、さようにござあるものに候。しかれども、墮落をばとがめたるが、悪しく候。ただひたすらに志をおはげみなさるべく候。^(次章参照)対算見解等、底に徹せざる故に、墮落がちになり行き候」(全2.510—1)。このような立志強調の精神は、藤樹の全生涯を通じて、最後まで脈々として生き、一もって貫いている。

逝去の41才の春には、またしても愛弟子森村伯仁に「御受用底、^(顔回)間断がらにござ候旨、初学の通病にて候。聖人にいたらざる前は、顔子といえども、時として違わざること能わずとなん。必ず御退屈なさるまじく候。ただ勇猛に志をお励みなさるべく候」(全2.511)と励まし、逝去の直前の夏には、岡村伯忠に次のごとく教示している、「けだし初学の士、良知を安心立命の地と定め、厳密に志を立て、勇猛に己に克ち去りて、一毫も艱難苦勞を憚るべからず。己に克つにあたりては、その身命をも顧借すべからず。いわんやその他の小利害をや。いわゆる『身を殺して仁を成す』の義なり。かくのごとく厳密武毅に力を用いて、克ち去りがたき人欲あるべけんや。人欲に克ち易きときは、致知の功、実落ありて、困勉変じて、易簡平和となりぬ。かつ

初学のときは、厳密武毅に力を用うといえども、時として墮落なきことあたわず。必ずその墮落をとがむべからず。ただ幾回も提撕警覚して、成徳を期待すべし。かりそめにも速かならんと欲する正助の念を起すべからず。これすなわち初学入徳の初門。よろしく体察明弁受用すべし」(全2.447—8)。さらに曰く、「されば真志立て、良知を安心立命の地と定むれば、氣に帥ありて、昏倦懶惰の病なし。さて物を格し知に致るを一心の主とすること、たとえば農夫の稼穡を一心の主とするがごとし」(全2.449)。

これを要するに、10代に聖人への志を立てた中江藤樹は、自己自身その志を一もって貫く哲人であったとともに、終始志を立て貫くことの重大性を力説してやまない教育者であった。その点で最晩年に書かれた「中庸統解」の一節は、この項の結語としてふさわしき章句といえるであろう。「もし学者、志を真実立て定め、温恭自虚にして教を受くるときは、世をのがれて知られずして、悔いず。自得の真樂泰然として、已まんと欲すというとも、已むべからずして、終に聖人に至るべし。学者よろしく省察すべきことにこそ。」(全2.128—9)。ここに不撓不屈一もって貫く不世出の求道者中江藤樹の面目躍如たるものがあるのであるが、藤樹は卓然自立の士であったとはいえ、形影相弔する孤独の行者ではなく、実にその学舎藤樹書院は同志の心交共感の共同体であったのである。

2 立志と師友との関係

藤樹は彼自ら終生自発自動立志求道一もって貫く点で、忠信を旨としたのであった。すなわち論語里仁篇の章句、「君子重からざれば、則ち威あらず、学も則ち固ならず、忠信を主とし、己れ如かざる者を友とするなかれ、過てば、則ち改むるを憚るなかれ」を解説する「論語解」の一節で、「心氣不安定にして軽率浮躁」では、「学はならないから、静時においては、「中立不倚の本心」としての忠、動時においては、「純一無雜の衷心」としての信、すなわち動静一貫の忠信の心法の重大性を説く(全2.83)と同時に、また次の

ごとく教えている、「学者あるいは言詮(いごん)に泥(な)みて、忠信を主とすといえは、ただ己が心ばかりの工夫にて、師友の講論強(あ)ちに益なしと惑(あ)わんことを慮りて、『己に如かざる者を友とするなかれ』の一句を説きたまう」(全2.85)。すでにその心定まり落ちつくべきところに落着き、不偏不倚純一無雜の心の場に止まり、忠信を旨とするに至っていても、その一人よがり避けるために、切磋琢磨する師友が必要なのである。「すでに止を知りて忠信を主とすといえども、師友に従遊して、切磋琢磨の功積まざれば、徳に進むこと能わず、あるいは却って退きやすきものなり。故に学の師友におけるは、なお魚の水によるがごとし」(全2.84)。「その心、相照応するものがあつた曾子に孔子が「参乎」とその名を呼ぶさまを藤樹は「参乎の一句、春雨の花を潤はすに似たり」(全2.81)と形容し、師弟ともに「憤を発し」志を励ます共感の師友関係を重大視しているのであるが、師友自他ともに「聖人たらん志」を立て励まし合う点で、志を同じくし共感する「同胞の愛みある心」こそは、藤樹のこよなく願ひよろこぶところであつた。32才のとき成つた「藤樹規」以後一貫して、藤樹が力説してやまなかつたものは、「天命を畏れ徳性を尊ぶ」明徳の場において、良知の自覚を共にする同志的結合であつた。藤樹はその門に学ぶ人々を「心友」とも「同志」とも呼び、心をこめて書いた送別の辞を多く残している。これらの七言絶句には、共感性豊かな藤樹の教育者としての面目躍如たるものがある。すでに29才の春には、「信古を送る」の一詩に序して曰く、「海陸百里の阻を遠しとせずして来りて、我が草廬(くわ)を訪う。金蘭の交・骨肉の親、謝忱するに詞なし。別後三年の事、灯前一夜の話、或は致知の疑を弁し、或は克己の功を講じ、或は一心の妙を論じ、或は万物の理を明す。しかしこれ日も足らず云々」(全1.83—4)。同年の夏には、「藤田嶋川両生を送る」にあたり「みな心友なり、ここにおいて丸を弄し易を譚じ、これ日も足らず云々」(全1.84)と書いている。30才の春には、大学の心法を講論した池田子を送る詩の前文に、「愚、朋遠方より来るの徳あらずといえども、尤も莫逆の樂を得るを喜ぶに足る。別れに臨み、一絶を賦して、以て切磋の功を相励ますと爾云う」(全1.85)と記されてい

る。31才の時に書かれた「中川子を送る」(全1.86)も、「吉田子を送る」(全1.87)も、ほぼ同様な共感性に充ちた前文が付されている。35才の夏には、「横山子を送る」詩の前文に、「互いに気声求応の情を尽す」と書き、さらに熊沢蕃山送別に際し、「性命をもって友愛する」ところ、「同声相応(どうせい)じ、同気相求むるの機あり、これ人ならんや、天なり、故に講習討論、心心相い融通して、はなはだ輔仁の益・莫逆の寄趣を得たるを喜ぶ」(全1.92)と前書し、「動いて動くなく、静にして静なることなし、無倚門神未発の中、慎独の玄機必ずこれにおいてす、上天の載(ま)自ら融通す」とまで詠じている。藤樹の教育の秘訣は、「同声相応し、同気相求むる」「気声求応」「連気分形」の共感的同志的結合にある。35才の元旦には、「愚、ひそかに心学に志あり、江西藤樹下の草廬に同志と相切磋琢磨すること、ここに年あり云々」(全1.91)と記し、38才の年頭にも、「古来聴き難きものは、道。天下得難き者は、同志なり。しかも同志数輩相い遇つて心学を江西の僻廬に講ず。まことに大幸というべし」(全1.95)と書かれている。

藤樹39才の時の作「知止歌」の解説者によると、次のごとく藤樹の風格が描かれている、「先生、分毫の矜誇なく、朴实頭にして、人に知られんことを求めず。しかれども、遠近その風を聞く者、来りて教を受く。これがために、舎を苑中にもうけて宿せしむ。庭前に一古藤樹あり。諸生称して藤樹先生といふ」(全2.266)。この点については、逝去の150余日前に藤樹自身が池田子に次のごとく書いている、「今ほど興起の同志数多ござ候て、日々講論せしめ候。それに就き、同志中興行にて、拙子屋敷を買いひろめ、講会の書院を立て申すに相い極り、今ほど材木など調い申し候。私に立し申し候学校を書院と申し候云々」(全2.443)。まさに容易に得難き師の心に共感する「あいがたき友蘭の情」の共同体が期せずして藤樹書院を成立せしめたのである。

没年の41才の春には、清水季格(せいこく)に答えて曰く、「師友の群をはなれては、日に退くように思召し候旨、御尤もに候。成應以前は、師友の助け第一にて候。陽明の賢なるも、天下に同志を求めめさること、饑渴の飲食におけるがごとし。御隙次第に御上り待ち入り候」(全2.525)。また同年の夏に

も、逝去直前の身をもって、藤樹は次のごとく心をこめて同志への手紙を書いているのである、「戸田子（大洲藩士戸田孫助）、道に志あるによりて、一体の愛しみ広く通い、あやまりて区々を先覚になぞらえ、海陸の路難をばはからず、陋しき巷を来り訪えり。先覚の訪、僕があたるべきところにあらざれども、あいがたき友蘭の情いと深ければ、固陋を忘れて、餒夫の食を説くとやらん管見の一斑を語り相長ずるの益を求めぬ云々」(全2.304-5)。分毫の矜持自大の気なく、温厚自虚の情厚く共感性豊かな藤樹に「錦を衣て 綱を尚う」(詩経)と題して、

茂りそう木の間の奥に咲く花の
色ゆかしくも見ゆるものかな

の一詠あることは(全2.334)、如何にもその人柄にふさわしきことといわねばならない。かかる人柄なればこそ、千里を遠しとせず、同志の子弟が藤樹書院に集うたのである。

藤樹自身はほとんど師と名づくべき指導者にめぐり会わなかっただけに、「あいがたきは、道の明かなる師にてござ候」(全2.546)と認めざるを得なかったのであった。それだけに、辺境にある子弟は、この世にも稀な師に対して、しばしば「師友の縁」にめぐまれぬ嘆を訴えたのであった。それに対して、藤樹は十分に共感しつつも、毅然として、次のようにくりかえして断言するのである。中山氏に答えて曰く、「師友のお願ごもつともにて、学者たるものの願うところにて候。さりながら、道を行うに至りては、自己心上勇猛の務にして、師友の力をかるものにてはござなく候、『仁をなすは、己に由る、人に由らんや』と論語にも見え候」(全2.468)。藤樹はこの論語顔淵編の一句に註して、「『己に由る』は、専ら自家心上に在りて密修黙証して一毫も滲漏なきを云ふ。『人に由る』は、自家の良知を知らず信ぜずして、外に求むるを云う」(全2.86)と記し、さらに「『人に由る』の一句、精微上に在りて、講ずべく、等閑に看過すべからず」(全2.88)とも、「『人に由らんや』の一句、学者の膏肓に針するものなり、熟看すべし」(同上)と記している。ここに全人格的統合の中心の代理不可能性についての藤樹の人

間的洞察の精到さが窺われるのであるが、藤樹はこの点で次のごとく独立独学独往独歩の学道を説くのである。大洲藩士中川貞良に対して曰く、「師、御求め候えども、御透これなく、その上同志友もござなく、御学問はか行き申さざる由、御心中察し存じ奉り候。益友は稀に、損友は多きこと、何方も同じこと、今に始めざる気の毒にござ候。もはやそれはツント思いすて、心にかげぬが、天下一の工夫に候。四書にのするところの諸賢者ほどなる尚友は、これなく候。よの友を求めていらぬことに候。尚友千古といえるは、この心にて候。今の世には、『汝は汝をせよ、我は我をせん』にて事すみ候。とかく致知識意を専らに御工夫なされ、主敬を本として、明德を明かにするのみ、お心がけなざるべく候。極に至っては、憂えず、懼れず、惑わず、これでこそ人よ、何とおしやろと、それはいやいやとおぼしめし候べく候。論孟一週御聴きなされ候由、一段の御事にござ候」(全2.543)。独学成り難しとかこつ森村伯仁に対しても、「心術の取入は、文字ござなく候ても、苦しからず候。取入の端的だに御のみこみ候えば、独学成り申し候。その子細は、心術の工夫にいたっては、師友百人ござ候ても、独学にならでは(蜀点筆者)進み申さず候。よく御体認なざるべく候。……志だに篤くござ候えば、天道の冥加にていつとなく開けるものにてござ候」(全2.508)と36才の藤樹は、心術の工夫すなわちいわゆる致良知・明明徳の一路が代理不可能的な独学独行の道でなくてはならぬと断じ、一もって貫く志の重大性を力説してやまぬのであるが、その点に徹すれば、却って「師友の縁」にもまた恵まれるものであると説くのは、39才の冬に岡村伯忠に与えた書簡の一節である。伯忠は藤樹が13通も手紙を書き与えた大洲藩士である。曰く、「志だに切実に候えば、師友の縁も奇遇これあるものに候。志は学問の種子に候えば、ここにおいて生意油然たるように御体認御尤もに候」(全2.505)。なまじっか師友をたのめば、本来の学に徹する一もって貫く志を生かすことができないが、逆に致良知・明明徳の代理不可能的な独往独歩の道において、一筋の志を生かすアイデンティティの道に徹すれば、かえってよき師友にめぐりあう共感性の場を恵まれえると、藤樹は説くのであるが、藤樹にお

いては、窮極的に全き意味において、師友の名に価するものは、実に彼自身の内なる友としての「独」といわれる良知・明徳の場そのものである。

この点を明確に示すものは、37才の夏に伊予の新谷藩家老佃叔一に与えた書簡の一節である。曰く、「篤志の友なくて、御励みなさり難き由。篤志の友は、御心中に一人不断御住居にて候。その名を独と申し候」(全2.484)。ところでこの「独」とは、中江藤樹において、一体何をいうのであろうか。37才のときの作といわれる国領子への一文中に曰く、「独は良知の殊称にして、千聖の学脈なり」(全1.189)。さらに38才のとき岡村氏に与えて曰く、「現在の心裏面に常住不易の天君泰然としてござ候云々」(全2.388)。ここで天君といわれているものは、まさしく良知であること、藤樹の三男常省が「天君・良知本来一なり、その主宰たるについて、天君と称し、その靈明不測なるについて、良知と称するのみ」(全5.435)と書き残している通りである。「心中不断に住居する篤志の友」といい、「現在の心裏面に常住不易の天君」といい、「独」というのは、良知そのものにはかならない。かかる「現在の心の裏面に不断に住居して」、「千古の学脈」をなし、「真実無妄の誠」において「遠近なき」「一体渾然の心呈露する」「万物一体の真己」の場こそは、良知・明徳そのものの場にはかならない。「中庸統解」に曰く「適莫・不可の意、淨く尽きて、本体真実無妄の誠に復り得るときは、天下において私意の隔てなく、一体渾然の心呈露し、人の狂を病み、心を病しむること、己れこれを憂うことあるがごとし。これをもって、一体真心の処より物をしてその意を誠にし、その性に復らしむ。もし自ら己を成すのみにして、物を成すに心なきときは、私意なお這裏に伏藏して、いまだ意念誠なることあたわず。」「己れ独り成すのみなるときは、いまだ私意あり。」「己を成し万物一体の真心に復らざるときは、いまだ人我の心あること免れず。これを以って、『己を成すは仁なり』と云いて、その万物一体の真己に復らしめたまう云々。」(全2.194—5)。実に「万物一体の心」は、淵岡山を送るにあたって詠まれた一首(全2.328)に、

浅からぬ別をいとう情あらば

遠近のなき心よくもて

という空間的に「遠近のなき心」であろうが、この心こそは、藤樹学の「すべてを包擁する原理」all-embracing principle (Northrop)とも云うべき藤樹哲学の「核」そのものである。しかもこの「遠近のなき心」こそは、また藤樹を絶倫の教育者たらしめた源泉そのものである。「万物一体の真己」という「万世不壊の古郷」にかえる致良知の志をもつ限りの人々を同志・同胞・心友として一如に結ぶ共感性の地平が、「遠近のなき心」の場として開ける。富貞庵に與うる書簡が「この道や万物一体となん。されば相見ぬ友も、志あれば本より旧相識なり」と書きおこされて、「愚拙、惑を解くの徳なしといえども、志同じければ、相為にはからざること能わざるものなれば、管見の底を尽して申し進むべく候」(全2.531)とその心底が吐露せられるところに、藤樹の教育哲学の真髓と彼の教育者としての真面目とが窺われるのである。藤樹がことに孔子と曾子との「その心相照応し」打てば響く心交を「曾子久しく憤ある故に、言下(曾子)に開悟す(孟子の)いわゆる時雨のこれを化するがごときものあり」とも、「参(曾子)の一句、春雨の花を潤ほすに似たり」とも(全2.81)含蓄深く描き、心友との表裏遠近なき共感性を率直に表現した所以であろう。

ここからして、36才の藤樹は森村伯仁宛の書簡の一節において決然として次のごとく言いきるのである。「良知、天然の師にて候えば、師なしとても苦しからず候」(全2.509)。ついに万人窮極の師は、「現在の心裏面に常住不易の天君」「天然の師」としての良知である。実に「万物一体の真己」としての良知・明徳のみが「天然の師」として己を真己たらしめ、自他を真の同志たらしめる。「万物一体の真己」の場としての良知・明徳の地平こそは、一もって貫く自己同一性と自他を遠近なく結ぶ相互共感性との相即統一を窮極的に現成せしめる永遠の現在の場である。かかる超越的にして現在の原理によって、人は自己本来の面目に生きる真己として相会し、真の師友にめぐまれ、心の本体としての説(よるこび)を享け、真楽泰然たる「聖の時」に住し得るのである。これを要するに、「自己自身の関係」において、操持一貫よく独自

のアイデンティティを確立する自己確認、「他への関係」において、互根互融よく友蘭のエンパシーを共有する相互受容、かかる内外の「分形運氣」の関係を相関的に全きものにする窮極の根源的地平は、天人合一の明德・良知の場としての「万物一体の真己」の地平にはかならないのである。

実に明德・良知という天人合一・万物一体の真己の地平こそは、人間の最後の師であり、自他を根源的に結合させ、真志の共感的共同体を分形運氣的に成り立たせる根柢なのである。この点を委曲をつくして説きあかしているものは、39才の秋に書かれた「中川貞良の帰郷を送る」の一文である。曰く「万の物はみな大本より生るれば、四海の人ことごとく連なれる枝なり。しかはあれど、人間世の習、意必固我の私なきことあたわずして、^{かま}牆にせめぐ惑ふかく、同胞のはらからずら願連して、路人に均しければ、その他はいうべきにもあらず。かく惑える中にも、中川氏の僕におけるや、枝を連ぬる本然くらからず。僕つねにその愛しみ敬える心に応うることのおろそかなるを愧づ。その心を乗るや、篤実にして重きを任える力の強きことは、僕が及ばざるところあれども、文才の劣りて経意を觀ることの僕に及ばざるをもつて、我を先覚の友と誤れるは、道を求むる心、切なるによって、空谷の足音にこそ。文王いませぬ世に興りて、外議をはばからざる志、まことに希代の豪傑なり。先覚の敬い、僕が安んぜざるところなれども、万一中流の瓢ともなり、かつ師友の羸羊（いけにえのひつじ）ともなりなんかと、強いて辞せず、相長ずるの益を求む。その志、専らなれば、神明の助にや、君の恵みも他に異りて、非常の暇を賜り、遠く我が陋巷に來り、大学の道を講明し、三たび月を閲して、すでに帰りにんとす。別れに臨んで、かさねて工夫の本領を問う。予、答えて曰く、^君雅丈の路難を畏れずして遠く來り、僕に同胞の愛しみある心いかんぞや、名にもあらず、利にもあらず、また君父の命にもあらず。ただ懿徳（美しき徳）を好む誠やむことなく、良知くらからざる本体なり。この心すなわち聖人の本、吾人安身立命の地、これをすてて、さらに工夫の本領なし。僕が答えしところ、これを過ぎて、言の葉の路なし。ただ雅友の黙識して、実体を融会せんことを希うのみ。歌の道は、とりわけ僕が拙きわざなれ

ども、吟詠に便りありて、提撕の一助にもなるべきかと、良知不昧の理を腰折れにつづりて、いささか切偲の情をあらわす」（全2.296—8）。この前文につづいて、18首の道歌が記されているが、そのうちに次のようなものがある。

みどり子にむかう時にし昧^{くら}からぬ
 ころろ万物一体のもと
 身の外に何求むらん昧^{くら}からぬ
 ころろすなわち聖人の本
 広いかな大いなるかな昧^{くら}からぬ
 ころろの造化天地万物
 生死は浮べる雲よ昧^{くら}からぬ
 ころろすなわち大虚のつね
 天地は終りてもなお昧^{くら}からぬ
 ころろ長生不死の本なり

3 金剛不壊の真志と「万劫不壊の故郷」

良知・明德の場こそは、万物一体長生不死にして、「聖人の本」であり、「吾人安身立命の地」であり、自他の窮極根柢である。上の文にも、「その志、専らなれば、神明の助けにや云々」の章句があるが、38才の秋森村伯仁に与えた手紙にも、「志だに篤くごさ候えば、天道の冥加にていつとなく開けるものにてごさ候。とにかく志をよく御かためなさるべく候」（全2.508）とあり、また岡村伯忠宛の手紙にも、「工夫嚴密に用いて、徳に進まぬという天命はごさなく候」（全2.507）とある。良知・明德という天人合一の場をめざして一筋に進む志は、それが純一であり真実であり工夫綿密なる限り、「天道の冥加」、「天命」によって、そのめざす窮極の目的を達成するといわれるのである。志にして真に立つものあれば、そのめざす良知・明德の場に至り得る「天道の冥加」を享け得るというところから、良知と立志との関係について、田中氏宛の手紙において、「良知に致りがたきは、志のこれな

き故にて候」(全2.467)と書かれ、木下氏に答える書簡にも、「良知にお従い候ことなりがたき候由、それは志の立たざる故にて候、志さえ立ち申し候えば、良知は従い安きものにて候」(全2.455—6)と記されているのである。まさに真志立つ故に、良知に致り得るといわれるのである。しかし同時にまた逆に、良知に致る故に、真志立つとも説かれるのである。中山氏に答える書簡に曰く、「学は良知に致るよりほかはなく候。その良知にしたがい難きは、私欲にくらまさるる故にて候。欲と私を克ち去り、良知の下知にお任せ候わば、真志あらわれ申すべく候」(全2.468)。まさに良知という本体と立志による工夫とは、相互交流的である。ここでも藤樹学の本体即工夫という実践的性格の根本特色が見られるのであるが、この点は後程詳しく追求せられるであろうが、今や立志よりして良知に致るとも、良知に致りて真の立志も成り立つとせられるところに、真の志は天人合一的に天と人とが相切し相依る交流点ともいわれる天人相即的性格をもつのである。真の志の帰入するところは、万物一体の真己・良知・明德・太虚・天地といわれる超越的地平であるが、実はその志そのものが生れ出るところがかかるといわれる超越的地平であると、明確に説かれているのである。この点を端的に示しているものは、最晩年の最も内熟した著作「中庸統解」の一節である。曰く「人の志とは、父母・先祖・天地よりうけ来る一点虚霊の心を云う。志とは虚霊を欲する処をいう」(全2.154)。まさにここで志はその窮極の根柢を天地・太虚・万物一体の真己・明德・良知等といわれる超越的地平より享け、それにかえる孝徳の実践によって確認せられる「一点虚霊の心」であるが、その帰入するところは、その発するところの天地・太虚・万物一体の真己・明德・良知という「万劫不壊の古郷」そのものである。最晩年の藤樹は、大洲新谷藩の愛弟子戸田孫助に「あいがたき友蘭の情いとふかき」^(金)ままに、「立志」と題して次のように詠み、且つ註している。

古郷に帰る心のいかなれや

久しく旅に年をふりつつ

帰郷の人、いまだ郷に至らざるときは、難に逢いて、いよいよ帰思

多し。一息なお存するうちは、この心やむことあたわず。百年の古郷すら、かくのごとし。況んや道德は万劫不壊の古郷なるをや(全2.306)。

まさに「父母・先祖・天地よりうけ来る一点虚霊の心」といわれる「志」は、今やその「万劫不壊の古郷」としての道德・明德・良知の場に帰入するのである。ここには、やむにやまれぬ金剛不壊の心が「神舎奥裏に一毫の挽雜」なき心の心として一もって貫くのである。藤樹は上にあげた戸田孫助宛に記した「立志」の一文につづいて、「道を信ずること篤からざれば、いづくにか有りとなし、いづくにか亡しとなさん」という論語子張編の章句をかかげて、

道なくて火をふみ水に溺れざる

人はまなびのかがみならずや

と詠み、次のごとく記している。「商丘開が事、あるいは不経怪誕とし、あるいは寓言なれば、印証するに足らずとす。しかれども、違観は事の有無に泥まず、ただ理の是非を観るのみ。このこと信の神妙を發明し得て、その真をうしなわず。されば商丘開は偽を信じてすら、水火を踏んで溺れず焦げず。況んや聖教の真を学びて、本来具足の性に復えるをや。学者の徳に入りがたきは、ただ信の篤からざる故なり。神舎奥裏に一毫の挽雜あれば、信にもあらず。よく省察すべし」(全2.306—7)。まさに「本来具足の性に復える」^(天)「神舎奥裏に一毫の挽雜なき」金剛不壊の信にして、「万劫不壊の古郷」にかえり得る真志なのである。しかもその真志こそは、上記の「中庸統解」が示すごとく、天地・太虚・明德という「万劫不壊の古郷」から享け来る金剛不壊の志なのである。まさに真の志なるものは、その発するところも、その帰入するところも、天地・太虚・明德という宇宙的地平そのものである。万物一体にして太虚一貫の明德の場から発して、そこに帰入する真志は、実に天人合一の一円循環行道を現成するのである。

真志は、その発するところも、帰入するところも、天・太虚・明德・良知・孝徳等々とりどりに呼ばれる「万物一体の真己」の超越的地平である。それは、永遠の現在の場に住する天人一貫の徳の場として、人間の窮極根柢で

あり、「万劫不壞の古郷」である。「万劫不壞の古郷」に発し、そこに帰るが故に、真志は「石に立つ矢」（全2.326）にも比せられるほどに金剛不壞の心として一もって貫くのである。地上の一隅の眇たる身に数十年の生を托する「軀殻の己」の底には、「その大、外なく、その小、内なき」太虚・明德の場に住する「万物一体の真己」が永遠の現在において「天君泰然」として生きている。その「万物一体の真己」より発して「軀殻の己」に生き、その意必固我の氷を溶かして寛裕溫柔の水に化し、分形連気山立海受よく万物一体の「万劫不壞の古郷」に帰るところ、藤樹が10代にして志した玄聖素王の道は、期せずして近江聖人の道となり、「万物みな我に備わる」攸好徳にして、山を楽しみ水を楽しみ、真楽泰然、心の本体としての^{よろこび}説そのものが体認せられるのである。上述の「戸田孫助を送る」文の最初の一首が「万物皆我に備わる、身に反って誠ならば、楽しみこれより大なるなし」として、次のごとく詠まれる所以である（全2.305）。

求むればねがいのままに月雪も

花も紅葉も玉もしきも

まさに「万劫不壞の古郷」としての太虚・孝徳・明德・良知という「万物一体の真己」の場より発するが故に、人よくそこに帰入する聖なる真志を発して、格物致知よく意必固我の暗を良知の光にて透化し、軛鉄化金的に中和正命寛裕溫柔の明德の地平を開闢し、よく帰家穩坐真楽泰然、心の本体としての^{よろこび}説の場を天人合一的に享け得るのである。ここに「万劫不壞の古郷」から出た金剛不壞の真志がその母胎に帰り真楽の場を開く所以があるのである。この点について、藤樹が咯血の病苦から脱却するために真楽を求めるに急であったというような俗流的解釈は、あまりにも中江藤樹を文字通り快樂主義的に把握するものであって、求道好學の点では、終始敬肅主義者であった中江藤樹本来の面目を見喪うものである。かかる解釈は、高々、事態の機会因の一つをとらえるものに過ぎず、その窮極因をつくすものではない。この点では、われわれは、「人間は神のつくったこのように取るに足らぬものであるが、神を讀えようとする。神は人間をして神を讀えることに悦びを覺

えるようにしている。というのも、神は人間を神に向うようにつくったので、われわれの心は神の御胸に憩うまでは、いつまでも心安らかなるを得ないのである」と神を讀えたアウグスチヌスを想起し得るのであろう。神から出た人間の心は、神の胸にかえるまでは、心安らかなるを得ぬごとく、「万劫不壞の古郷」として太虚・明德すなわち天から出た人間の志は、天に帰るとき、心の本体としての^{よろこび}説を享けて山を楽しみ水を楽しむ真楽泰然となるのである。

この点で、藤樹の道徳哲学は単なる人間中心的快樂主義の地平を高くぬけ出た天中心の攸好徳主義である。「人を知らんと思わば、以って天を知らずんばあるべからず」とする「中庸」の形而上学的人間學に深く参じた藤樹が、王竜溪に和して、「けだし性と道と教とみな天命より出れば、性は天性なり。道は天道なり。教は天教なり。學もまた天學なり」（全2.59）とした所以である。実に藤樹においては、天性を全くすることが孝徳であり、天道に帰ることが明德を明かにする所以であり、天教を自覚することが良知に致ることであり、天學を貫くことが真志に生きぬくことである。まことに天という「万劫不壞の古郷」に発して、またそこへ帰る天人合一の一円行道を現成する「真志」こそは、中江藤樹の生涯と學問のすべてを貫き生かす「一つのもの」であったのである。人間の真の志の底には、深く天がひそみ、その声なき要請のうながしが真の志として発動するのである。しからばかかる「真志」への道は、如何にして開けるのであろうか。

4 対算の意味とその重要性

王陽明が「それ學は志を立つるより先なるなし」と説けば、中江藤樹もまた「人の學をなす、志を立つるをもって本となす」（全1.250）と説くのである。この点では、両者は全く軌を一にしているのであるが、志を立てることの困難さを幾重にも洞察していた藤樹は、「真志」を立て、それを貫くために必要欠くべからざる条件として「対算」ということの重大性をくりかえ

し力説している。この点にも、王陽明には見られぬ中江藤樹独特の基本的範疇の一つが見られるといわれようが、藤樹によれば、対算ということがはっきり行われぬと、真の志がつかまれないとともに、また真の志は貫かれないのである。「熟語解」によれば、対算とは、「つもりという意。道徳と名利と相比べて、その軽重をかぞえ定むるを云う」(全2.590)と定義せられているが、対算とは、眼前の凡情にひかれて低俗な価値を志ざし、根源的な最高価値を斥けるような近眼的な態度を「惑」・「迷」として克服する徹底的な価値批判の遂行にほかならない。「志を立つるの始は、惑を弁ずるをもって要となす」(全1.250)と説く藤樹は、ここに物財・色欲・長寿・名誉・明德という諸価値を比較対照して、人間にとって、そのいずれが窮極的の悦びと最高の充実感をもたらすかを明かに識別し認識することをあらゆる面にわたり求めてやまないのである。これらの諸価値のうち、そのいずれが最高絶対の価値をもつかを見究め、いわゆる究極善を見定めることが、対算にほかならない。対算によって、究極絶対の価値をその一身に体得し体現するとき、われわれの心の本体はそれ自身充足りた悦、すなわちやむにやまれぬ^{よらこび}説に参じ得るが故に、そこにやむにやまれぬ心の行道が全人格的統合作用において「真志」として剛不壞一もって貫くにいたるのである。ここに立志における対算の根源的重大性が説かれる所以がある。対算とは、価値表の徹底的検討である。あらゆる人間的価値の比較商量という点では、近江聖人と近江商人とは、その次元の差をぬきにすれば、一脈通うものがあるともいわれるであろうか。

さてこの点を明確に示すものは、37才の夏に伊豫新谷藩の家老佃叔一に与えた既述の書簡である。「御志あつくなり難きとの儀、御尤もに存じ奉り候。中人以下の資にては、よく対算の体認ござなく候ては、真志立ちがたきものにて候。対算とは、大小・軽重・浅深をくらべつる御事にて候。学問せぬ人も、世を渡りかねず。しかるに学問して徳を明らかにする故は、如何と、くらべて、徳を明らかにせでかなぬつもりを弁え申し候。富貴・禍福・名利・生死のほか一切の世情、みな右のごとく、対算して、独を慎みて身を安んじ、

命を立つるほか、他事なく、仁をふむときは、死せざる対算などよく体認して、明らかにわきまえぬれば、志必ずあつくなるものにてござ候。かくのごときの対算体認なくては、真志の立つこと難きものにてござ候。篤志の友なくて、御励みなさがりがたき由、篤志の友は御心中に一人不断お住居にて候。その名を独と申し候。対算をよく御体認あるべく候云々」(全2.483—4)。同年の春に恐らく同人に与えた漢文体の一文にも、温恭自虚もって驕慢心を去り、名の虚実・富の清独・利の公私・習の真假をよく比較対照すなわち対算し、惑を弁え、徳を明かにすれば、福德ともに享け得ることを述べ、「それかくのごとくして、虚を致し、惑を弁え、徳を知りて、しかしてのち志を立つること、真にして篤かるべし。真志すでに立つときは、すなわち物を格し知に致る。知に致りて、聖賢希うべし。けだし志は成徳の種子にして、独(上述の良知)は種子中の生性なり」(全1.184)と委曲をつくして、諸価値の軽重・真假を対比商量する対算によってのみ、真の志が立てられ貫かれることが説かれている。逝去の前年の夏にも、同じく佃叔一に対して、志の立て方について、「とかく見解対算等の工夫、底に徹し申すように御励みなさるべく候」(全2.403—4)と説き、また森村伯仁に対しても「ただひたすらに志を御励みなさるべく候。対算見解等、底に徹せざる故、墮落がちになりゆき候」(全2.511)と説いている。しからば、「底に徹する」対算は、何を結論してくるのであろうか。

5 財貨・色欲・名利・長寿と明德

晩年の著述「中庸統解」において、藤樹は「人間の願い、その品多しといえども、畢竟富貴・高名・命の長に約まれり」(全2.150)と人間の求める価値をあげているが、彼が対算の対象としてあげているものには、上記の三者のほか色欲がある。これらの諸価値と明德とをそれぞれ対比商量するのが、藤樹のいわゆる対算にほかならない。

先ず富貴または金銀財宝については、如何にいわれるであろうか。「宝」

と題する一文に曰く、「金銀珠玉は、身外の宝にして、その用、通ぜざるところあり、これをもってその宝たるや、賤し。道德仁義は心裏の靈宝にして、その用、通ぜざるところなし。故にその宝たるや、貴し。心裏に箇の無上大宝あるを知らずして、徒らに身外の小宝を慕う者は、凡民なり。能く心裏の靈宝を知りて、身外の宝に惑わざる者は、君子なり。世間にこの靈宝を知る者、すくなし、噫」(全1.243—4)。身外の財宝は、小宝であって、心裏の明德は大宝である。さらに最晩年の著作の一つである「春風」においても、明德は、「天下第一等の宝」として、位置付けられている。金銀は、水や火のごとく、生活に必要欠くべからざるものであるが、その適正なる使用ができぬとき、金銀は人を誤り殺すものである。それに対し、明德明らかなるときは、金銭を有効適切に使用させ、貧富順逆ともに、その心つねに楽しむのである。「金銀も、明德明らかなる上には、まことの重宝なり、明德暗ければ、^{まこと}真の重宝にあらず。これによって、明德は第一の宝、金銀は第二の宝なることを弁え知るべし」(全2.571)。

第2に色欲の場合は如何であろうか。物財への欲望とならんで、人間を動かす基本的欲望は性欲である。「けだし凡夫の財色に溺るるや、その身の利害存亡を顧みず、遺失したるごとく然り。……それ財と色とは禍機^{まき}の伏するところといえども……ただ昏迷して、その欲すべきの実を見ざるのみ、これを以て、聖人は徳と色とを以って対算して、つねに提撕警覺す云々」(全1.18—19)。この点について、藤樹はくりかえし色欲に悩む門弟の訴えに対して対算的態度を力説している。田中氏宛の書簡に曰く、「色欲発しがちにて、克治なりがたき候由。聖となるの志、立たざる故にて候。人欲を去り、天理を存するの工夫に力を専らに用いて、衆欲に奪われざるを志と申し候。この真志立たざる故、色欲に奪われると、御対認なさるべく候。その上、色欲を制しての心よき、色欲にくらまされての苦しみをよくよく御対算なさるべく候」(全2.466)。さらに38才の藤樹はその愛弟子伯叔に委曲を尽してこの点について書き残している。「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、この魔障^{まじょう}をなすときは、色念起らざる

の心相、坦蕩々にして命門の火くんだり、腎水かたく閉じて、形体康健なることを考え、色念^{しよく}発こるときは、淫欲の熱気心肺を蒸る故に、心気浮躁・胸中懊^{あう}・小腹脹急に、小便淋漓、百病これより起り、心浮かれ異なるものにて候。この二つの苦楽損益の対算の符を用い候えば、魔障次第に退散するものにて候。さてまた色を見て、不義の色念おこりたるときは、淫乱眼前の害、将来のむくい、欲をとげて後、つねに悔しかるべき苦と、欲をとげる楽暫時の事にして何の益もなき事とを対算して、色魔を厭い候えば、退散なり易きものにて候。その上、犬枕に一儀の後、そばに置きとむなきものとなんいえるごとく、精のもれざるうちは、離れとむなく親わしき心、精もれて後、たちまち変じてそばにさえ置きとむなく思いぬれば、本来色念は欲火炎上して、氣乱れ心浮れたる翹^{せう}翹なれば、^(良知)差悪の太陽照したまわば、たやすく消え失せぬべし。かの淫魔、氣の乱れなることをよく弁えなば、その念放下容易すかるべく候」(全2.391—3)。さらに中山氏へ答へる書に曰く、「色念甚しく御なやみ候由、これも色念を除き度しと思召し候が良知の靈明にて候。好色の情欲に克ち去りて、靈明に御従いなさるべく候。色念起らざる時は、何の苦しきもなく、色念起る時は、うかれ苦しむものにて候。この苦楽ならびに利害損益を対算して、淫魔を降伏なさるべく候」(全2.469)。色と徳、一時の快と靈明の楽、淫楽と明德、その何れにつくか、その点の徹底的価値判断が、この段階の対算であり、それによって、志は確乎不動のものとなるのである。

次に名利の欲、名誉欲については、如何であろうか。藤樹によれば、名利の欲は財物の欲よりも、高等である。「翁問答」に曰く、「名の欲は、利欲にくらぶれば、一位ましていさぎよし。子細は、名を好む者は、財宝をむさぶらず、命をおしまず、きたなき利欲はすこしもなき故に、功名の士をば中の位と定めたり。^(儒学)性命の学^(儒学)に志なく、義理を専らに守らざる人は、せめて名の欲ありて、利欲のなきがよし」(全3.258—9) といえ、名利の欲も明德に比すれば、物の数でもなく、それどころか明德を蔽いかくす病なのである。上掲の「翁問答」章句の後程には、次のように説かれている。「利欲と名の欲とは、清濁かわりありといえども、天性をそこない破り、不孝莫大の

罪におちいることはかわりなきによって、名と利の欲を牛角にきらいて、克ち去るものなり」(全3.260)。実に名利の欲は、「明德の暗くなる病」五つの一つとして、「習心」「好悪の執滞」「是非の素定」「形気の便利」(酒色にふけりおぼれ、または形の便利を求めずごすこと)に伍するものとしてあげられている。この五者によって、「吾人の心、本来広大にして、礙るところなきものにて候を、いつの程よりか、……ねじかためすくめられ」(全2.400)、心の本体としての明德の場がその光を蔽われ、すべてが暗くなるのである。その故に、「右よく明弁してよろしく掃除すべし、明德明かなる益、無上の真楽、長在不滅なり、よくよく体認して、凝氷焦火の苦患を去りて、心広く体胖なるの安樂を受用するは、学者の第一か」(全2.512)と森村長宛に書かれ、これとほとんど同文が逝去前年の夏に佃叔宛にも書かれている(全2.404)。この点で、藤樹はとくに佃叔に対しては「見解対算の工夫、底に徹する」ようくりかえして求めている(全2.402,3)。さらに田中氏宛の書簡においても、「名をお好み候由、己ノタメニスル実学をよくお弁え候て、真志をお立てなさるべく候。……実なくて、声聞あるは、恥にあらずや。よくよく御体認」(全2.467)。実に明德の実なくして、声聞の名あるは、恥なのである。

とはいえ、藤樹は、現実の人間が如何に名利を至上絶対のものとして血眼となって狂奔するという事態を知らぬような、迂儒ではなかった。まさに名利を地上の絶対価値として全力をそそぐそのエネルギーを唯一の超越価値としての明德を明かにする道にふりむける「転鉄成金の術」こそは、藤樹が力説してやまぬところであった。41才の夏、伊豫にかえる戸田孫助に対して次のごとく真の立志について詠んで与え、

真なる志をば身をすてて

求むる名にしなぞらえて見よ

さらに、次のごとく、註している。「凡夫は名利を安身立命の地とすれば、何事もみな名利の謀にあらざるはなし。されば、名利のために身命を惜しまざること、塵芥のごとし。この心を道にうつしぬれば、いわゆる真志なり。真志立つときは、徳に入ること難きにあらず。故に、志立てば、学の半ばな

りといえり」(全2.306)。かかる「転鉄成金の術」の見地をふまえて、名利と明德との対算比較について、決定的に説くものは、「谷川氏に与う」書簡である。曰く「名利の欲、人毎の病根にて候。就中、その重きはよく積りを分別して志を立てたるがよく候。名利の欲に、大小・公私・清濁・苦楽の差別ごぞ候。それをよく弁じぬれば、欲の深き者ほど、志厚くなり申すはずにて候。これを転鉄成金の術と申し候。人欲の名利は、小さく、私にして、濁り、苦しきものに候。天理の名利は、大公にして、清く楽しむものにて候。名は君子に誉られんとひたすらに心懸け候えば、世俗の誉そしりは、虫の声・鳥のさえずりと聞ゆるものにて候。利は明德の通理を求め、明德の宝を求めんと、ひたすらに思い入れ、明德を天下第一の重宝とよく得心すれば、不義の富貴は浮べる雲のごとく結べる露のごとくとなん思わゆるものにて候。明德は天下第一の宝なることを弁え知らざるによって、立志厚からず。志厚からざれば、工夫なきものにて候」(全2.499—500)。さらに本章句に和して、「学」の一章は、次のごとく説いている。「我にあって無尽臓、自ら無価の珍あり、これを号して明德と曰う。天地と神とに通じ、その至宝たるや、天下さらに倫いなし。学は明德を明かにするにあり。天下第一の事なり。真楽これにおいて得。人間の第一義なり。天下の学多端にして、人この理を知らず。至宝と真楽とは、人の大欲に存す。もしこの意を知り得ば、必ず学んで掬ぶべし。世をあげて、この惑あり。これを弁ずるに、師友あり。惑を弁じ、以って志を立つれば、趣向必ず謬らず。切確して間断なくば、下愚も大知を得ん。克く百倍の功を積まば、不肖も聖地に躋るべし。況んや中人の資をや。なんすれぞ暴棄に安んぜんや」(全1.228)。まさに明德は「天下第一の宝」として絶対的超越的価値であり、明德を明かにする学は「天下第一の事」であり、「人間の第一義」である。明德を認知するは、「大知」であり、明德という至宝を体得して真楽を享けんとするは、「大欲」である。明德は財宝・色欲の快樂・名利・長寿などの地上的相対的価値を高くこえる超越的絶対的価値として永遠の価値そのものである。明德は地上的生命をこえる永遠の生命そのものである。

註、藤樹においては、大知・大欲・大孝・大勇等、いずれも大は超越・天にかかわ

る範疇である。

この点に関して、藤樹は「中庸」に即して人々が名利とならんで長寿を求めてやまぬことにふれ、次のごとく述べている。自分自身病身であるとともに、医業を志した大野了佐等のために大部の医学的著述をのこした藤樹の次(肉体)の見解は注目に価いするであろう。曰く、「寿を得ることは、軀殻上よりこれを観るといへども、有徳の人は、精神内に滞って毛頭滲漏なく、飲食起居において節にたがわず。七情沸騰の滞りなき故に、体気分數も自然に命分にならう。この故に、顔子の早世もまた八十の老死に異ることなし。その上、明德の本体は、形死しても、死することなく、天地終れども、終ることなく、万劫不壞の異宝なり。これを明かにするときは、形死すといへども、心体死することなし。これすなわち長生の寿なり。故に『大徳は必ずその寿を得』^(中庸)といえり」(全2.149)。さらに、「人間の願い、その品多しといへども、畢竟富貴・高名・命の長きに約れり。しかりといへども、明德を明かにするときは、この福を得、明德味きときは、この福を失うことを弁えず、ひたすらに険を行き、倅を徴え、終日精神を費して得ることなし。たとい富貴を得といへども、明德味き凡夫^(凡)の、聖賢君子の誉と長在不滅の寿とは、毫も得ることあたわず。この二つのものは、君子にあらざれば、これを得ることあたわず。その上、凡夫は富貴を得るといふも、かえって富貴のために牽纏せられて、ついに苦の^{なごだち}媒となる。ここをもって、富貴を得るも、畢竟得ざるにひとし。明德明らかなるときは、富貴名寿に意なしといへども、水の潤うにしたがい、火の乾けるにつくがごとく、人これを恵み、天道これを保佑して、必ず富貴名寿を得云々」(全2.150)とも説き、藤樹はこの地平に立ってとくに後年福善禍淫の鉄則を説いてやまないのである。これを要するに、明德という天人合一的な超越的永久的価値の絶対性を確認し、それが財・色・名・寿等の地上的變化的相対価値を高くこえる所以を明かに弁えるとともに、その明德がまた逆に地上的諸価値をもそれぞれ然るべき時と所と位とにふさわしき場において生かされる「権の道」を力説してやまないことは、以下詳述するところであるが、明德は一切の人間の価値をこえる超越的価値であるとともに

に、一切の人間の価値にまさりたるべき境位と意味を与え魂を入れる究極の一者である。その限り、一切の価値とそれを超えて生かす明德との対比的価値弁別すなわち「対算」なくして、一切の学問・実践の人格的中心として「志」に魂が入るはずはないのである。学問の道を行かんとする人々に「志」を立てることの重大性を自から終始一貫痛感するとともに、たえず同志にそのことを力説した藤樹が立志を可能にする哲学的根柢として人間の諸価値の徹底的弁別としての「対算」の必要性を高調したことは、実に重大なる意味をもっているのである。

しかるに対算論を「藤樹に独特な、卓近で、親切な工夫論」と性格付けるのは、余りにも皮相な見解である。38才の夏に書かれた中西常慶に送る書には、「玄解は対算^(明)の精爽なるものなり。これを用いて、習心の固滞を化して、これを忘るれば、則ち明德を明かにするの功において、その益、^{すくな}尠からざるなり云々」(全1.201)といわれるごとく、対算が精到明確となれば、明德を明かにする「玄解」の道も開けるとせらるのである。明德を明かにする精明な対算は、卓近な工夫論であるどころか、まさに「玄解」に属するものである。

6 真志と仮志

かくて藤樹は、地上的現世的価値と超越的永遠的価値とを対比して、その間に主体的に決断し、断乎として後者をえらび取って志向し、全人格的にそれを追求し、その身に体现するところに、人間窮極の生き甲斐が体認せられ、そこに人間本来の^{もとこほ}説 または真の樂が享けられると、力説してやまないのである。明德を明かにせんとするは、天より享けた性に発する本質的要求であり、その他の地上的欲望につくのは、人身の私に発する現実的要求である。「欲」と題して曰く、「明德を天下に明かにせんと欲するは、^(天)性の欲なり。名は高からんことを欲し、位は貴からんことを欲し、財は積まんことを欲し、色は美を欲し、形気は便利を欲し、事は通利を欲し、器は好格を欲するは、

人の欲なり。人の欲を克ち去って、性の欲を存するは、初学立志の要竅にして、^(性)点鉄成金の妙術なり。けだし性の欲つねに存すれば、則ち自反して独を慎しみ、己を正して、人に求めず、上、天を怨まず、下、人を尤めず、これをもって心広く体胖かにして、^(心)富貴利達また命分に随って通ぜざるところなし。子曰く、『学んで、時にこれを習う、また説ばしからずや』と。それこれを謂うなり。もし人の欲つねに存すれば、すなわち、そのいまだこれを得ざるや、これを得んとして患え、すでにこれを得れば、これを失わんとし患え、^(患)磨ても、かくのごとく、夢にもまたこれを憂患す、いわゆる小人は長えに戚々たりとは、これなり」(全1.235)。この点を最晩年の教訓書「鑑草」では、「天下第一の宝」としての「明德」と「天下第二の宝」としての「世間の宝」(財宝・名利・地位等)とを明確に対比して、その価値を次のごとく対算的に評定している。「それ天下の宝、二つあり。人々の心の中に、明德と名づけたる無価の宝あり、これを性命の宝という、天下第一の宝なり。如何となれば、この宝をよくたもちぬれば、その心つねにたのしび、何事もみな心にまかせ、世間の宝も福分にしがいて集まり、子孫もこれによって繁昌し、当来かならず天に生ず。今生後生の安楽、思いのままなる功德ある如意宝珠なれば、天下第一の宝とす。金銀珠玉、天子諸侯の位を世間の宝という、天下第二の宝なり。いかんとなれば、明德明かなる人、これを得れば、その福めでたく、天下の人みなそのめぐみにうるほえり。明德暗くして、これを得れば、その身の苦しびとなり、あるいは身を殺し、^(災)国をうしなう。これよりおこれり。桀(王)紂(王)は、天子の富貴をうけられぬれども、明德暗き故に、その身殺され、国を失いて、田夫野人の福にも劣れり。これは用いる人の誤にして、この宝の^(災)とがにあらざれども、本来宝の功德劣れる故なり。しかのみならず、世間万用の重宝のみにして、出世間の重宝とならず、^(災)彼と^(災)いい、これと^(災)いい、如意宝珠の明德にははるかに劣れる宝なれば、天下第二の宝とはいふなり。その上、如意宝珠の明德は、人々具足のものなれば、上、天子より、下、庶人にいたり、上、聖人より、下、凡夫にいたるまで、求むれば、得るものなり。世間の宝は、天命の福分ありて、人ごとに得

ることあたわず。その福分なければ、夜日に胸をこがし、東奔西走して、求むるといへども、その甲斐なし。しかる故に、千金のゆずりを受けて、程なく貧窮に苦しみ、一銭のゆずりを受けざる孤児も、家を興し、富み栄えぬるためし、眼前に明白なり云々」(全3.406—7)。ここにわれわれは、明德という絶対的超越的価値と財貨・名利等の地上的現世的価値との対算主義が最晩年に至るまで藤樹の実践と哲学を貫いていることを知らされるであろう。なおここで、著者の関心に偏するままに、若干附記することが許されるならば、「一銭のゆずりうけざる孤児」として家を興すとともに、藤樹とともに「大学」に深く参入した「明德明かなる人」として、「天下第二の宝」としての「世間の宝」を生かし、「その福めでたく、天下の人みなそのめぐみにうるほえる」ためしとして、二宮尊徳がここで想起せられるでもであろうが、「天下第二の宝」に精根をうちこむ近江商人に対し、「天下第一の宝」に一切を賭けたのが近江聖人中江藤樹であったのである。

かくて藤樹は絶対的超越的至上価値すなわち「天下第一の宝」としての明德を終始人間の実践と学問の窮極目標とするのであるが、彼はいわゆる格套を墨守する単純固陋な嚴肅主義的明德絶対論者ではなかった。彼にとっては、明德の場こそは、本質的に意なく必なく固なく我なく、良背適応、時と所と位によってその宣しきを得て、心広く体胖かに、心の本体としての説^(説)を享ける真楽泰然の天人合一境であった。彼は地上的快樂主義を高く超えるとともに、形式的嚴肅主義にもとどまり得ぬ、心身一如的自在境に帰入して山を楽しみ水を楽しむところから、その絶筆「大学解」に曰く、「天下の利、安楽より大なるはなし。故に徳性の真楽を揭示し、勸とす。心広く体胖かは、すなわち安楽の本体なり云々」(全2.49)。つとに大学の明德を明かにする一筋の白道に就き、格套を守る形式的嚴肅主義の実践において悪戦苦闘を重ね尽した挙句、よく明德を明かにする格物誠意の一路歩みぬいた藤樹は、「身を潤す徳」として「心広く体胖かなる」心身一如的真楽泰然の一境を体得し享受したのであった。すでに34才の夏の一書において、藤樹は次のごとく「真楽」の在り方を説いている。「禍福利害の命あることをよく悟りて、

富貴を願わず、貧賤を厭わず、順境に居ても安んじ、逆境に居ても安んじ、常に坦蕩々として苦しめるところなし。これを真楽というなり。万ずの苦を離れて、この真楽を得るを学問のめあてとす」(全2.464)。順逆一貫、つねに心広く体胖かに坦蕩々の真楽の場こそ、学のめざす窮極の境地である。没年の夏にも、中村重節に宛てた手紙に曰く、「真楽と俗楽との対算、俗楽ましたるように御覚え候旨、純粹至善の本体をいまだお見付けなく、意念攪雜の心にて、無念(頑空)沉靜の時をとめて、真楽の真体と思しめす故に候。伏蔵の攪雜淨く尽きたる時節において、体察あらば、左様の疑はあるまじく候。吾人の心にも、時として純粹の心体呈露あるものに候えども、工夫切ならざれば、覚えなきものに候」(全2.527)。実に藤樹は死の直前まで「真楽と俗楽との対算」の問題について切実なる解明教示をおしまなかつたのであった。

実に対算とは、卑近な工夫論であるどころか、財・色・名・寿等の相対的現世的価値か、それとも明德・孝徳・良知・中・権の絶対的超越的価値か、小人長えに戚々たる俗楽か、それとも坦蕩々泰然たる真楽か、暗か、それとも光か、その何れをえらぶかという「決断」なのであり、現実的なものに迷わされて、永遠なるものを見失う惑を去る「弁惑」なのである。対算即弁惑なのである。対算なしに立志はないごとく、弁惑なしに立志はないのである。「人の学をなす、志を立つるを以て、本となす、志を立つるの始は、惑を弁ずるを以て、要となす」(全1.250)。「惑を弁じ志を立つるは、入徳の門、初学の急務なり」(全2.579)。

すでに対算自体が弁惑であり、財・色・名等の相対的現実的価値をこえて、明德・良知等の絶対的根源的価値を志向するものである以上、対算・弁惑によって道を開かれる立志は、その標的として明德・良知を志向するあるのみである。まさに志の目標は、明德・良知の体得であり、具体的には、明德・良知の体現者である聖人である。31才の夏の作「持敬図説」に「これ聖人よく明德の全体大用を全くするを發明して、もって学者立志の標的となすなり」(全1.702)とある所以である。また晩年の作「古本大学全解」には、「学の道は他なし。人欲の己に克ち去りて、明德の本然に復するにあるなり」

(全1.506)とあるが、明德の本然に復し、明德の至善に止まるとき、真の志も立つのである。上掲の文につづいて、「止はすなわち至善なり、至善と曰わずして、止というは、まさに至善、すなわち帰宿の処なることを示す」

(全1.507)とあるが、まさに明德の「止」の場は「帰宿の処」として「万劫不壞の古郷」(全2.306)なのである。故にさらに「けだし止を知れば、則ち真志ここに立ち、この心純一にして、他岐のために惑わされず、……心純一なれば、則ち以てその心を妄動することなくして、而して能く静なり。心よく静なれば、すなわち順境逆境入るとして自得せざるはなし云々」(全1.507)。まさに明德を志す志は、明德そのものの「止」の場という「万劫不壞の古郷」に帰入するとき、純一無雜金剛不壞なるを得るのである。ここに志は、超越的な明德をめざしながら、実は超越的な明德に根ざすものである。すなわち志は円環的自覚的構造において生き、生かされるのであるが、藤樹学においては、明德を志向すること以外に真の志なるものはないのである。この点を明確端的に力説するものは、晩年に書かれたと推せられる「森村氏に答う」の一書である。曰く「学問の工夫、万事に主意頭腦ござ候。主意頭腦とは、我が心の安宅とし、標的とする要を申し候。故に、利欲・名譽をもって主意頭腦とするときは、万事万物みな利欲・名譽の事にあらざるはなく候。故に、学に志ざす者は、明德を明かにするをもって、主意頭腦とするが、肝要の由に候。明德を明かにするをもって、主意頭腦とするときは、工夫をするも、立つも、居るも、食を食するも、主親に事えるも、朋友に交るも、そのほか応事接物みな往くとして、明德を明かにするにあらずということなし」(全2.513—4)。また40才の春に書かれた「翁問答」改正編下には、「学問は明德を明かにするを主意頭腦とす。明德は我・人の形の根本なり、主人たり」(全3.286)とある。まさに明德は全存在の窮極原理であり、全人格的統合の第一原理である。明德を明かにすること以外に、本来の学も志もないのである。

ところで、藤樹は人生の諸価値の対算の窮極価値または立志の窮極目標として、明德とともに良知をあげている。このことからするも、藤樹学におい

てきわめて親近的類語的關係に立つ明德と良知との両語の概念的構造的連関の解明は、未解決の根本問題であるが、この場合にも良知という範疇が明德とほとんど同意義的に使用せられている。上掲の森村宛の書簡中の明德の語を良知に置き換えたものとして、「某氏に与う」がある。曰く「学問工夫、万事に主意頭脳ごぞなきときは、則ち物毎に移され、志立ち申さざる由にごぞ候。主意頭脳とは、我が心の抛り居る住家とし、眼と似的とする要を申し候。故に利欲・名譽をもって主意頭脳と仕れば、則ち万事万物何も角も皆名譽・利欲のことにあらざるはなく候。故に学に志す者、良知を明かにするを以って、主意頭脳とすること簡要の由に候。良知を明かにするを以って主意頭脳と仕るときは、工夫を仕り候も、立居も、食を食するも、主親に事うるも、朋に交るも、そのほか応事接物みな往くとして、良知を明かにするにあらずということなく候云々」(全2.515—6)。さらに末尾近く、「道を行くと欲をとげて邪念の起りての損と益と、何れか重きと、利害を分別して邪念を御克ち去りなさるべく候」という一節が加えられているが、これは上掲の「森村氏に答う」書簡には見られぬ章句である。さらに「田中氏に答う」の書に曰く、「学は良知に致るよりほかはなく、志を立つるより先なるはなく候。良知に従いての益あること、私欲に従いての害あること、よく御対算候て、御受用希うところに候」(全2.467—8)。私欲と良知との何れに従うかの対算によりて、良知につくとき、明德に帰すると同じく、坦蕩々の真楽に恵まれるのである。「中山氏に答う」の書に曰く、「良知に従えば、順境に居ても、安く、逆境に居ても、安く、常に坦蕩々として楽しめることに候。良知に背いて、外を願ひ、利を求むれば、順境に居ても、苦しみ、長えに戚々として安からぬものに候。このところを明弁して、良知を欺かざるように、力を御用いなさるべく候」(全2.469—70)。財貨・名利等(富貴)の虜となる「意念の病」よりして、長えに戚々たる境地と「良知の真体を失わず」(全2.139)順逆一貫その場に素して「自得の真楽」泰然たる境地とを対比的に説く「中庸統解」の一章において曰く、「学者よく対算明弁して、意病を除き、天下の境は遇うに任せて、その良知を信ぜんこと、学門の本然たり」(全2.140)。

40才の秋には、「福本子(或は神山)に送る」として、「心の学びには、利害の拘繫をかざれば、良知に致りがたし。初学遠く来りて、工程を加えるによりて、かの葛藤をきりはらう良知の宝刀(劔)を磨(研)にす」と前書きして、
外(段)にねがう百の思悔をうちすてよ

良知のほかにも利も徳もなし

とあるが(全2.303)、まさに良知は「ほかにも利も徳もなき」無類絶倫唯一の絶対価値の場であり、「天下第一等の宝」そのものである。

いまや「天下第一等の宝」としての明德・良知の場という「万劫不壞の古郷」に帰一して「真正悠久の功利」(全1.148)を享け、坦蕩々の真楽にあずかり、山を楽しみ水を楽しみ、心広く体胖かの境に住するか、それとも財・色・名等の「世間の宝」を追うて寸時も心安かならず、長えに戚々たる俗楽に身を任せて己を失うか、すなわちすべてを得るか、すべてを失うかという人生最大の撰択・賭・決断に人は直面するのである。その間の対算の重大性を終始痛感し力説した藤樹は、40才の夏、国領定郷に宛て、「苦楽損益をよく御対算、天下第一等、人間第一義の意味を御咬出し候て、志をお励みなさるべく候」(全2.383)と書いている。「大学蒙註」にも、明德を明かにする学問は、「天下第一等の事、人間第一義なる理」(全2.18)とせられているのであるが、まさに「天下第一等、人間の第一義の意味」をもつ「天下第一の宝」としての明德・良知・孝徳・中・権の「道」に全身全霊あげて深まり行く志のみが永遠の生命にいたる真実の志であり、「世間の宝」をめざす志は、死にいたるかりそめの志である。「志」と題して曰く、「志に真偽あり。名に志ざし、利に志ざし、色に志ざし、種々外に願うは、みな性を滅し死に入るの假志なり。ただ道に志ざす一念のみ、性を養い死を出ずるの真志なり。人の欲するところ、生より甚しきはなく、その悪むところ、死より甚しきはなし。しかるに假志に安んじて、真志を知らざる者は憐れむべし、憐れむべし」(全1.241)。

ところでこの「真志」と「假志」との対立は、また「真吾」と「假吾」との対立に直結しているのである。もともと孟子(公孫丑章句上)が説くごとく、志こそは気の

帥しなのである。実に気の帥としての志によって統合せられた主体が「吾」なのである。したがって「真志」によって統合せられた吾は、「真吾」であり、「仮志」によって統合せられた「吾」は「仮吾」である。「吾」と題して曰く、「這箇(吾)の名を得る者に、真あり、仮あり。吾人が見在感応する思慮分別は、ことごとくこれ孩提より以後習染し来れる心にして、真実本来の吾にあらず、しかるに誤り認めて真吾となす。世間種々の顛倒迷乱みなこの一誤より発出す。真吾は虚靈不昧の良知これなり。仮(仮吾)を去り真(真吾)を求むるは、学者の先務なり」(全1.239)。まことに中江藤樹の41年の全生涯を一もって貫く志の主体は、あげて「真吾」そのもの、「万物一体の真己」の本質をなす明德・良知という「天下第一等の宝」そのものであった。しかもその「徳の身を潤すところ」は「心広く体胖なる」「徳性の真楽」そのものである。まさに心の本体は「説とく」そのものである。このことは、後に詳しく説かれるところであるが、「天下の利、安楽より大なるはなし。故に徳性の真楽を揭示し勸とす。心広く体胖かは、すなわち安楽の本体なり」(全2.49)と「大学解」に示されているところである。藤樹にとっては、人間の第一義は、人間に無上絶対の「説」という究極的充実感をもたらす明德・良知の体認・体得・実現であり、その理想的人間像は、明德・良知の全き実現者たる聖人そのものであった。かかる人間本来の生き方に徹しぬく志を確立するものが、窮極的絶対価値と俗世的相対価値の対比的弁別認識としての対算であった。しかもその対算的認識は、藤樹においては、他のあらゆる認識と同様に、単なる頭上一片の見解ではなく、実に全人格的实践の裏付けをもったいわゆる「玄解」であり、実存的体認そのものであった。この点で、決定的意味をもつものは、27才のときの致仕帰郷の拳である。藤樹の致仕こそは、その対算哲学の全人格的实践そのものである。致仕の实践と対算の哲学とは密接不可分の身心一如の統一をなしているのに、従来ほとんどこの点には触れられていないのである。次に藤樹の致仕について考えてみたい。

第3章 致仕帰郷の問題

1 かくれ切支丹説

藤樹が27才の冬大洲藩を脱出して近江に帰ったその動機については、いろいろの説がなされている。そのうちいわゆる「変り種」の尤なるものは、藤樹を目して天主教を奉じた「かくれ切支丹」とし、大洲にも迫った切支丹弾圧の危険を感じて、藤樹は脱藩して帰郷したとする所説である。

その論拠としてあげられる什物や文献の根拠が説得的でないばかりでなく、藤樹自身が直接に鳥原の乱にふれている31才の時の書簡においては、「妖孽(一説)の鳥原溢軌落城せしめられし旨」と書き起し、「当地にては落城の刻の様子、一円取沙汰ござなく候」(全2.540)と書いているのである。ここで藤樹は切支丹の反乱を形容するに、「国家まさに亡びんとするときは、必ず妖孽あり」という中庸の章句に出ている「わざわいのしるし」「あしき不吉のしるし」というどぎつい語をもってしているのである。もし藤樹自身が天主教徒であるならば、こんな衝撃的な語をもって、同志の拳を形容するであろうか。またかかることを敢えてするほどに、藤樹は政略的に保身に長じた「かくれ切支丹」であろうか。こんな表裏のある行き方をする事など、終始自欺を戒しめ慎独を説きつづけた良知主義者中江藤樹にあり得るであろうか。藤樹が信奉した皇上帝はあくまで儒教の枠内に止まるものであって、天主教の人格神デウスとは根本的に異なるものである。藤樹はその全生涯を通じて儒学を奉じた儒者であったのであって、断じて天主教徒ではなかったことは、炳として明らかである。彼は、生命や財貨や名利という地上的価値よりも、明德・良知をこよなく貴しとした魂であって、その信念に由来する生命の危険(切支丹迫害)を脱藩逃走によって避けるような機会主義者では断じてなかったのである。あえて基督教的逆説的に云えば、藤樹の場合にも「な

くてかなりまじきものは、一つなり」といわれるのである。

2 限界説・左遷説・内訌説・諫争説

次に藤樹の致仕の動機またはその原因を封建的武士階級社会そのものに求める立場、さらには大洲藩内部の諸事情に求める立場がある。先ず第一には、時すでに江戸幕府の封建制の再組織が行われ、いわゆる太平の代になり、武士階級の上下の秩序組織が固定化したので、飛躍的な立身出世の見込みもなくなったので、藤樹は武士生活に見切りをつけたとする限界説である。この見地から藤樹の致仕の動機を解することは、彼が名利をすべてとする俗人根性に終始したことにはかならない。名利に対する明徳の絶対優位を高調してやまなかった藤樹の対算主義からいって、この説は問題にもならぬ浅薄な主張というのほかはない。藤樹は断じて安易な立身出世主義的功利の徒ではなかったのである。

次は、左遷説である。寛永9年、藤樹25才のとき、大洲藩主藤泰興の弟直泰が支藩新谷藩に分封されるとともに、藤樹はその方に分属されたが、この左遷に近い処置の背景として、「藩主泰興と藤樹との間に、人間的な疎隔な感情が流れていたであろう」と推測する立場もあるのであるが、もともと脱藩出奔者には直ぐ追手を差し向けて、逮捕し切腹を命ずるといふきびしい藩規を布いていた大洲藩が、藤樹の脱藩に対しては、追求の手をさしのべず、脱藩帰郷後、大洲藩士の来り学ぶ者、後を断たず、ことに深い愛敬の情で結ばれた数多くの有能な門弟が輩出し、彼の代表作「翁問答」が実に大洲の同志の要請にこたえて著わされたというようなことは、左遷致仕に及ぶような、藩主との間に「人間的な疎隔な感情が流れていた」状況の下では、到底起り得るはずがないであろう。

また仮りに論者の説くごとく、藤樹が左遷の故に致仕したとするならば、藤樹も結局名利中心の立身出世主義よりして進退した俗人にすぎず、その明徳絶対優位を説く対算主義を彼自身裏切ったものというのほかはない。もと

より藩主兄弟とその生母をめぐる人間的な葛藤が藩政全体に暗い影を投げかけ、藤樹の心にも波紋をえがいたことは、あり得るであろう。そのことは、むしろ藤樹を駆っていよいよ明徳中心主義の信条を固めさせ、そこから明徳に帰一する明君の政治の重大性を「翁問答」において力説せしむるにいたったというべきであろう（全3.194—5、130等）。

さらに大洲藩主泰興とその弟新谷藩主直泰を偏愛する生母との確執不和を憂いて、藤樹は諫争の臣として、「諫言に託した致仕」の挙に出たという説も、文献的にも十分の根拠をもたぬ単なる臆測にすぎない。もし辞任するほどの決心をもって諫争する熱意があるならば、藤樹はあくまで大洲の地にとどまるべきではないか。

もともと藤樹は藩主とその生母との生臭い人間的葛藤の渦の中のめりこんで行くような政治的人間であったのであろうか。この点でさらに想起せられるのは、藤樹の致仕の原因を藩政内部の内訌・政争に求める立場である。すなわち、当時の大洲藩には、「文事派と武断派」あるいは「理想派と現実派」との対立があり、その前者に属していた藤樹は、その抱懐している儒教的政治理念を容るべくもない藩政の現実に絶望するあまり、致仕し、武士階級から離脱したと説かれるのである。このような派閥的対立があったことも考えられることであり、その間に藤樹自身がいろいろの思いをしたこともまた十分考えられることであるが、かかる政治的対立の間にも、藤樹自身は政争の泥沼に身を委せることなく、経学に全身全霊を傾ける士君子として聖人への道に生きることを一日も忘れることはなかったのである。彼は終始一貫して、ただ儒学に没頭して政治的対立の渦の圏外に卓立していたのである。その点は、その年譜に歴々として窺われるところである。

実に藤樹自身が先輩や同輩に雷同しないで、経学中心の士君子の面目を堅持して終始一貫するとともに、周囲も彼を目するにいわゆる「孔子殿」的存在をもってし、善い意味でも悪い意味でも、彼は例外者として見られ遇せられたのである。彼の閱歴を終始貫くものは、士君子的独立性であった。すでに10才にして、その勉学強記を祖父が人に誇るに至ったが、藤樹自身は「吾れこ

れのみ止まるべからず」と自己を抑制的に堅持する独立性に住したのである。14才のときは、藩の重臣の終夜に及ぶ談話に、耳を傾けて、重臣の対談こそは常人に異なるものあるべしと期待したのに、その実さらになきを藤樹は「心に疑いてこれを怪しむ」批判的態度をとらざるを得なかったのであった。重臣の権威に対しても、その士君子的批判意識がそれこそ良知の端として鋭く発動したところに、少壮気鋭の求道者中江藤樹の面目を見るべきであろう。15才の頃には、「平居僚友相应接の間、一の過失あれば、他を恥じ、自ら悔い、月を越ゆれども、忘るること能わず、その羞惡の深きことかくのごとし、故に嘗って一物の遺受もはなはだつつしめり」とあり、17才のときは、「四書大全」を求め、「人の誹謗を憚りて、昼は終日諸士と応接し、毎夜深更に及んで業として二十枚を見終って寝ぬ云々」とあるがごとき、独立独歩、孤高の道を歩むに至った藤樹は、すでに20才のとき、「聖学をもって己が任とする」自覚に達したのであった。かかる士君子の道に深まり行くところ、周囲もまた藤樹を目するに「孔子殿」の呼称をもってするに至ったことは、22才の年譜の項が明かに示すが如くである。かかる「孔子殿」的士君子的存在くらい、同党異伐の党派性に不適合なものはないであろう。和して同ぜざる君子は、政治的対立の間にもよく一もって貫く自己本来の道を行き、容易に同党異伐の政治闘争の場に身を委ねぬであろう。その限り、藩政の内訌の渦に巻きこまれて、自己の主張が容れられない絶望感よりして、藤樹が武士社会を離脱したとする致仕説は、事態の核心を衝くものではない。もとより、藤樹が政治闘争の渦まく内訌という現実の事態に不感症的に鈍感であったが故に、いわゆる「孔子殿」的士君子としていわば自閉症的に藤樹が終始したのではないことは、いうまでもない。藤樹の政治的局面に対する読みは、決して浅いものではなかったことは、致仕のときの進退の慎重さにあますところなく示されている。この点で、会津本の年譜の23才の項を想起するのも、必ずしも唐突ではないかも知れない。祖父が囲棋を好んだので、藤樹もまたこれを習ったのであるが、「聖学を志すに及んで、にわかになこれを廃し」たままでもう過ぎたところ、一日たまたま城中で囲棋の話が出たとき、

藤樹が「久しく対局しないが、近頃やや進歩したような気がする」といったので、対局を挑まれるに至り、対戦したところ、見事勝ったので、一坐驚嘆したとあるが、囲碁の場合と同様に、政治場面の対局においても、藤樹は決して迂遠な迂儒先生でなかったことは、致仕のときの後始末の綿密さ、とくに帰郷の際百日余も京都の知人のところに宿泊し、形勢を見とどけたその進退の周到さに遺憾なく窺われるのである。現実の政治的状况に対する洞察力をもちながら、政治的闘争に対する独立性を持てかわらぬ士君子であった藤樹の致仕の原因を藩政内部の政治的粉争に求める内訌説は、事態の真相を尽くすものではない。ただ藩の上下内外の政治的葛藤が藤樹に名利権力を求めることの空しさを痛感せしめ、いよいよ明德一筋に生きる道に向って藤樹を傾斜せしめ、明德の絶対性を確信する彼の対算の玄解的確信を深めた一因となったことは、争われぬであろう。何れにせよ、藤樹は大洲時代には一切の政治的権力的抗争圏に深入せず、士君子として経学中心の生活を堅持したので、藩政当局も彼には一目も二目もおく推重の態度をとっていたところから、脱藩の所行に対しても、深く追及せず、その後続々と藩の好学の士が藤樹の門に学ぶことを許したのでであろう。ところで、27才にして脱藩致仕帰郷という藤樹の生涯における最大の決断的行為を敢行させた窮極の原因は、何であったのであろうか。

3 孝 養 説

ここで大きく浮び上って来るのは、近江の故郷の母のもとに帰り孝養を尽くさずにいられぬ一念よりして、藤樹は致仕して帰郷したとする孝養説である。この説は従来圧倒的に有力であった通説であり、たしかに事態の核心に迫るものである。9才にして故郷を離れた藤樹は、22才にして故郷の母を帰省しているが、25才の春また母を帰省し、母を伊豫の任地に伴い帰り、孝養を尽すべく、母を説得したが、母はこれに応じなかったので、単身帰任の船中はじめてはげしい喘息に襲われたのであった。母を怨い憂うる心身一如の

誠の心の故か、身体機能の平衡が破れたのであった。こえて28才の元旦を迎えた藤樹は、「癸酉の元旦、参神の事畢りて、独坐して郷思あり。指を屈するに、羈旅すでにここに十有八年なり。偶然阜魚の事を憶い得て、その伝を読み、『樹静かならんとして、風止まず、子養わんと欲して、親待たず』に至って、これを三たび復し、昨の非を悔悟す云々」と記し(全1.81)、

羈旅春に逢うて遠く哀しむに耐えたり
縉鬢たる黄鳥この梅に止まる
樹静かならんと欲して風止まず
来者追うべし、帰りなんいざ

と詠んでいる。いうまでもなく、ここでは、「樹静かならんと欲するも、風止まず、子養わんと欲するも、親待たず」(韓詩外伝)の歎よりして、切々母を思う一念が帰りなんいざの決意にその焦点を結んでいる。すなわちここで、「縉鬢たる黄鳥この梅に止まる」というとき、その止まる場は、まぎれもなく藤樹哲学の核心である孝徳・全孝の地平であることは、明らかである。この帰去来の心は、こえて翌年27才の3月になると、家老佃小左衛門宛に次のごとく切々と情理をつくして致仕の許可を求めにいたるのである。「今度私おいとまの儀、言上なされ下され候えと願ひ奉り候につきて、伝左殿・助右殿御同心なされ、種々御異見の段、忝く存じ奉り候。この中も申し上げ候ごとく、一つには、何れも御存知のごとく、二・三年前より病気にまかりなり候て、次第に人並の御奉公相勤めがたき儀、迷惑に存じ奉り候。一つには、故郷の母、十年以来独任を仕りまかりあり候。私のほかに別に母をはごくみ申すべき子もござなく、またはよすがに頼み存すべきほどのよき親類もござなく候故、四・五年以前よりようやく饑寒に及ぶ体にござ候間、この地へ連れ来し申すべくと存じ奉り、去々年おことわり申し上げ、迎いに参り候ところ、もはや年まかり寄り、または病者にござ候て、里の内をも自由に歩き申すこと、まかりならざる体にござ候。その上、女の儀にござ候えば、故郷を離れ、遠国に参り候こと、たとい餓死仕り候ても、なり申すまじき旨、申し候故、是非に及ばず、すておき、まかり帰り候。私義は、養い親ともに四人までござ

候えども、三人には幼少にて離れ申し、今、母一人残り申し候。母一人・子一人のごとにござ候。その上、母存生のうちにも、今八・九年の体にござ候条、おいとま申し請け、故郷へまかり帰り、母存命の間は、いかようのわざをなりとも仕養申し、母相果て候わば、貴様を頼存召しかえされ下され候わば、御奉公仕りたき覚悟にござ候。このほか聊存子細もござなく候。私の義にござ候条、さようには思召すまじく候えども、もし右申し上げ候ところ、当座のかりごとにて、真実は身上をもかせぎ申すべき由にて申し上げかど御推量なされ候こともござ候わんと存じ、このことも度々申し上げしごとく、さようの所存少しにてもござ候わば、たちどころに天道の冥罰をまかりこうむり、母に二度あい申すまじく候。かようになげき申すところ、御聞きとどけなされ候て、不便に思しめし候わば、よきようにお取りつくろいなされ、かりごとに言上仕るかなどと、きこしめし、あやまりのござなきように、仰せ上げられ、おいとま下さるよう頼み奉るほか、他事なく候、恐惶謹言」(全2.479—81)。母一人子一人の身として、母に孝養をつくす一念より以外に他念なきことを天道に誓って、致仕帰郷の許可をひたすらに懇請するのである。この辞任嘆願書におとらず、伊豫退去の際の後始末、さらには藩の態度を見とどけるための100日余の京洛滞在等、藤樹は周到綿密なる進退によって寛永11年の冬ようやく郷里に帰投し得て、心ゆくまで帰家穩坐の悦を享受したのである。以上考察し来たった限りにおいては、藤樹の致仕の重要動機は、孝養にありとせられるのである。孝経の決定的影響の下にある藤樹の倫理学自体が、すでに孝を元徳とし、親に仕える孝は君に仕える忠よりも優位を占めるのであるが、ことにこの際は、士分生活のもたらす名利よりも、慈母に仕える孝徳が藤樹にとっては決定的に価値あるものと判定されたのである。ここに大きく致仕に傾かせる藤樹の対算哲学があったといわれよう。

4 玄聖素王道帰投説

藤樹の辞任帰郷の動機についての以上の諸説は、いずれも何等かの意味を

もつ副次的周地的なものからはじめて、とくに核心に迫る本質的内面的意味をもつ孝養説に及び、ようやく事態の全貌は次第に明らかになったのであるが、なお決定的究極的にその核心がつかみ出されたとはいわれぬであろう。この点から注目されるのは、藤樹が大洲を後にして故郷に向ったとき、刀を任地に残し、丸腰となったことであり、武士の魂といわれる刀を致仕と同時に惜しげもなく売却したことである。愛弟子中川善兵衛（貞良）宛の真蹟書簡に曰く、「刀わきざし、先書にも申し候ごとく、何卒御才覚なされ、刀は銀三枚ほどならば、急ぎ御売りなさるべく候。わきざしは、そのもとにてのもくろみ次第になさるべく候。去々年本阿に見せ候えば、銀五枚に買い申すべくと、申し候えども、それも知れ申さざることに候間、いかようにもそのもとにての御才覚にまかせ申し候。とかく^{（誤人）}牽人のさび道具は、いらざることに候間、おはからい頼み存じ候。はやき便にて、そのもとの様子つぶさに仰せ聞かせ下さるべく候。頼み存じ候。なお来音を期す、恐惶謹言」（全2.545）。さらに重ねて同人宛に「刀・わきざし、今に売れ申さざる由、是非もなく候。何とぞ御才覚なされ、御売りたのみ奉り候」（同上547）と書かれている。丸腰になって帰郷した藤樹が、かくも急いで刀や脇差を手放そうとしたのは、もとより彼の逼迫した経済事情のせいでもあるが、上掲の手紙において、藤樹は武士の魂といわれた刀を形容するに、「^{（誤人）}牽人のさび道具」とまで敢えて言い切っているのである。ここには、武士生活に全面的に袂を別った藤樹の吐の底からの本音がそのまま語られている。士農工商の封建社会秩序の場では、刀は階級・身分の優位を示す絶対的シンボルであった。いわゆる浪人も刀を帯びていたのであった当時、藤樹は惜しげもなく刀を捨てて、丸腰の平民、正味の人間として立つに至ったのである。ここにこれまでの武士生活は実に全面的に絶縁せられ「羈旅十有九年の非」と断罪せられるのである。27才の冬11月、京都に滞在すること100日余にも及んで、漸く故郷に帰省した藤樹は、28才の元旦を迎えるに及んで、「遊宦して他邦にあること、ここに年あり、帰りに郷党乙亥の春に逢いて、和樂して且つ^{（誤）}耽しむ、もって羈旅十有九年の非を知るに足る云々」と記し（全1.82）、

郷党元旦九族を会す
和氣油然として相い親睦す
昔日知といえども、真知にあらず
舟は水に^{（誤）}行るべく、車は則ち陸に

まさに母一人でなく、九族相会し深くつながる万物一体の仁の場において、各人その天真流露の自由に生きるところに開ける真知の光は、俗塵にまみれた従来の生活を魂の故郷から迷い出た「羈旅十有九年の非」と裁き断罪するのである。ここ19年間帯びた刀が、捨てられる所以がある。今や藤樹は刀を帯びた^{（誤）}武士でも浪士でもなく、丸腰の自由人であり、自己自身の道を行く青天平歩の人である。すでに28才の春の詠に曰く（全1.82）、

吾れ^{（誤）}孤り瑟を鼓し、世みな筭す
面友ことごとく言う、絃を絶つべしと。
今もまた^{（童子城）}期あり、人識らず、
^{（天道）}烏紗巾上これ青天

丸腰の青天平歩の自由人が全面的に帰入する「万劫不壞の古郷」（全2.306）は、明徳の場以外の何ものでもない。同じく28才の秋に「友に寄す」の一詩に曰く（全1.83）、

すなわち獣、すなわち禽、小体に従う、
すべからく明徳を求めて、その全を復すべし
請う看よ、この理はなはだ分曉
鳶、天に^{（誤）}戻り、魚、淵に躍る

今や禽獣とともに「小体」すなわち「軀殼の己」の欲にかられて財貨・色欲・名利等の第二義的価値の次元を超え、「明徳を求めて、その全を復し」、「万物一体の真己」にかえり、明徳・良知等の「天下第一等の宝」「人間の第一義」の場に住すれば、蒼天に戻り魚淵に躍る自然法爾にして活潑々地の真楽泰然たる心の本体がさながらに現成するところ、すでに同年の夏には、「温公独楽の二字をかりて」と題して（全2.296）、

おもいきや天津めぐみのたのしみを

告ぐるかたなき身にひとりとは

と詠み出るほどの自受法楽自足円満の心の場が開け、今や地上的俗世的価値は全面的に色あせた空しきものとなるのである。この点で、藤樹の心学の正統をついだ淵岡山が次のごとく書き残していることの意味は重大である。
 「先師曾(藤樹)つてのたまわく、か(良知)のことを知りてからは、侍(まわらい)の望も、知行の望もなきことなりと」(全2.601)。まさに「我が身のうちに連城の珠にもまさりて、王公の位にもかえざる名誉の真楽があること」(全3.261)を自覚するとき、武士として時めく榮達の望みのごときは、泡沫浮雲のごとく空しきものとなるのである。

晩年の「鑑草」によるも、「それ天下の宝、二つあり。人々の心の中に明德と名付けたる無價の宝あり、これを性命の宝という、天下第一の宝なり。……金銀珠玉・天子諸侯の位を世間の宝と云う、天下第二の宝なり」(全3.406)。天子諸侯の位も明德性命の宝の前には物の数ではないのである。「天下第一等、人間第一義」そのものとしての明德・良知の光の前には、武士生活の名利も榮達もすべて色あせ、明德を明かにし良知に致る求道一筋の志が金剛不壊となり、「真志立て良知を安身立命の地と定むれば、氣(い)に帥ありて、昏倦瀕墮の病なし」(全2.283)という場に住するに至るのである。「天下第一等の宝」と然らざる宝とを明別し、よく真仮の価値を識別する弁惑対算によって、真の価値を志向する「真志」立てば、「万物一体の真己」に帰入し、天人合一の真楽を享け、順逆一貫その境に素して泰然自若青天平歩、明明徳致良知の道に生きる「真儒」の道あるのみである。すでに20才にして「聖学を以って己が任とする」志にめざめた藤樹は、今や全面的に武士階級を脱却し、丸腰の身となり、「人生第一義」に徹し、「人間第一等の宝」としての明德・良知を体得・体現する赤肉国上一無位の真人として一筋に生ぬくいわゆる「玄聖素王の道」(全3.276)をえらびとったのである。ここに藤樹の致仕の窮極的自覚的動機があり、これこそ藤樹の対算哲学の必然的帰結であり、その総決算である。

上もなくまた外もなき道のために

身をすつるこそ身を思うなれ(全2.316)

かくて藤樹は9才よりの士分生活全体を自己疎外態として「羈旅十有九年の非」と断罪し、自己本来の実存的自己にかえり、帰家穩坐、心の本体の悦をさながらに享けるにいたったのである。しかも、郷土の風光は比叡山を仰ぎ琵琶湖に接する静かな湖西の山河である。大洲にくらべれば、何としても大きく豊かに明るく開けた風光明媚の地である。しかもその人情は農村共同体のうちとけた心のつながりにめぐまれている。その点でも、「孔子殿」的に敬遠された大洲藩時代とは別天地の心安さを享けた藤樹は、心の防衛的な武装を解き、安らかな眠りを享けるに至ったのである。喘息のみならず、不眠に近い状態に悩まされた藤樹は、帰郷一年後、年譜28才の項に記されているところによれば、次のごとく語っている、「予(伊藤)、豫州より帰りて後、少しの間暇あれば、眠り、よく寝ること、一年余。この頃年、心常に人間世に放任して、精神を播弄するが故なり。豫州にありしとき、夜、寝て後、人の呼ぶこと、一声にして、醒め、あるいは梵音を聞いても、覚む。故におもえらく、心明にして、ほとんど寝て戸のごとくせざる者に近しと。今これを思うに、支撐矜持に拘繫するが故なり。」今や「當(ま)に止(とど)まるべきのところ」に帰入した藤樹には、安らかな眠りがめぐまれるのである。この点で想起されるのは、淵岡山が「良知というものは、夏蚊帳の内にひとりころりと寝たるようなるものなり」(全2.596)と藤樹の言葉を書きとめていることである。明德・良知という「万物一体の真己」の場に天人合一的に帰入する「玄聖素王の道」は、28才致仕帰郷後以後一をもって貫かれ、終生藤樹はここに止(とど)まったのであった。「一貫の靈竅、これを字して、良知という。千古聖聖相伝の道、学者郷人より聖人に至るべき所以の学脈、ただここにあり云々」の前書のある36才の元旦の詠に曰く(全1.94)、

無情無欲は上天の仁

不学(良知)の知能は学脈の真

吾儕すべからく自棄に安んずべからず

綿蠻たる黄鳥また春を知る

この詠の黄鳥の止まるところは、万物一体の仁に生きる明德・良知の場そのものである。「3 孝養説」のところで引いた26才の元旦の詠の黄鳥の止まるところは、明かに孝徳の場であった。後程明らかになるごとく、藤樹においては、親の心身に孝養をつくすのはいわゆる小孝である。それをこえて万物一体の明德・良知に生きることにそのことにおいて親の徳を全くするのが、大孝である。孝養の道は、小孝の次元をこえて大孝の場においていわゆる「全孝の心法」を成就するとき、はじめてその全きを得るのである。黄鳥の止まるところは、小孝の孝養の地平を超えて、それをも深き根底から包み生かす明德・良知の地平にまで深まらねばならないのである。武士の身分を全面的に放擲し丸腰一介の平民となった藤樹は、晩年の著作「大学解」において、次のごとき決定的に革命的な人間観を展開している。「天子・諸侯・郷大夫・士・庶人、五等の位、尊卑・大小、差別ありといえども、その身においては毫髪も差別なし。この身、同じきときは、學術もまた異なることなし。位は、たとえば、大海・江河・溝洫のごとし。身は、たとえば、水のごとし。大海・江河に大小・高下ありといえども、その水は異なることなし。學術は水の濁りをすまし、その下れる性にしたがう道なれば、學術もまた異なることなし。天下の万事は皆末なり。明德はその大本なり。大本の明德、明かならざるときは、天下の万事を取り行ふといえども、みな根なき草木の瓶中に花を開きて実を結ぶこと能わざるがごとし」(全2.37—8)。まさしく藤樹は、田間無名の「正味の人間」として明德を明かにし至道を踐み行ふ「玄聖素王の道」を一筋に行くところに、自己本来の窮極の在り方をつきとめ、そこに「万劫不壞の古郷」を見出したのである。藤樹の致仕の動機は窮極的にはここに求められるべきであって、「孝養説」をもってなおつくすべからざるものがあるといわれよう。「孝養説」は必要な条件であり、「玄聖素王道帰投説」とは十分の条件である。両者相依り相須つことは、小孝に発する孝徳と大孝の道の実現としての明德・良知・中・権の徳とが相依り相須つがごとくである。

今や小孝の地平をこえて、天人一貫の大孝の道に帰一して明德・良知・中・

権の徳を全くする「玄聖素王の道」に生きる「聖人」の構造を取りあげねばならないのである。すなわち対算によって明德・良知を志向する真志すでに立つに至れば、それを具体的に実現する人間像としての聖人そのものの本質的構造が次章の問題となるのであるが、ここで藤樹における素王の概念を検討しておきたい。32才の秋、論語の「郷党編に至って大いに感得触発」せられた藤樹は、この編の眼目が、孔子を「道統の素王」と目し、その聖の時を得た時中の進退行蔵を描くにあるという見地から「論語郷党啓蒙翼伝」を著したのであるが、同書において素王を解説して曰く、「飾なきを素という。(退・良・蕤・儉・謙)それ位は人の飾なり。孔子、王徳・王業ありて、王位の飾なし。故に素王と号す」(全1.499)。しからば、王徳・王業とは何をいうのであるか。それは究極的には明德・良知そのものにほかならない。「子曰く毋意毋必毋固毋我」と題する「経解」に曰く、「(孔子)這箇は、すなわち明德の本然にして、人々固有す、豈に素王の独り得るところならんや」(全1.25)。実に明德を明かにし良知に致り、貧富順逆晴雨一貫、境に素して行い、意なく必なく固なく我なきこと、水の流るるがごとく、心の安く静かなることは、山の定まれるがごときところ、山を楽しみ水を楽しむ心の本体の真楽泰然たるものがあるのである。「仁者は山を楽しみ、智者は水を楽しむ」という論語の一節の「経解」に曰く、「(孔子顔回)這箇の楽は、すなわちこれ孔顔の至楽にして、上なく対なし。人々俱足し、聖凡をもって加損せず。これをもって、這裏に入り得れば、すなわち天子より庶人にいたるまで、豈是に皆南面王の楽あり。世人これをすてて浮雲の俗楽を求む。惑えるの甚しきものなり。学者よろしく戒むるところを知るべきなり」(全1.32)。これを要するに、財宝名利等の「天下第二等の宝」のもたらす「浮雲の俗楽」と明德・良知という「天下第一等の宝」のもたらす「南面王の楽」とを対算して、断乎後者に就き、致仕帰郷して青天平歩一筋に、「玄聖素王の道」(全3.276)を範として、明德を明かにし良知に致る聖人帰一の道を歩みぬこうとする藤樹は、また「論語郷党啓蒙翼伝」の末尾において「君子の道、にしききひとまづぬくわ錦を衣て綱を尚うる義にして、いわゆる竜徳にして隠るるの象なり」(全1.495)と説き、その前半の「詩経」より

「中庸」に引かれている句に註して「その文の著わるるを悪むなり、故に君子の道は、闇然として、日に章かに、小人の道は、的然として、日に亡ぶ」と説き、「易経」より引かれた後半の句に記して、「世を易えず、名を成さず、世を避れて、悶ゆるなく、是と見られずして、悶ゆるなし。樂しめば則ちこれを行い、憂うれば則ちこれを違る。確乎として、それ抜くべからざる潜竜なり」(全1.496)と記している。また、単瓢陋巷、道を踐み天を楽しみ玄聖素王的に市井無禄の生活に終始した顔回についても、「中庸統解」において「顔子は凡夫より至聖に至りたまう人なれば、学者聖人君子とならんことを欲する者は、顔子を学ぶに如くはなし」(全2.122)と記している。「論語郷党啓蒙翼伝」において全人格あげて孔子の「玄聖素王の道」に参入した藤樹は、孔子がその死を「天、予を喪せり」と痛哭した顔回に対しても、このような共感の念を抱いたのであった。武士の籍を脱し位なき赤肉国上一無位の真人として「玄聖素王の道」を行き、聖凡をもって加損せざる明德の本然に止まり、当下自在にして聖凡一性の良知の自覚に徹するとともに、藤樹が在野の一人の身をもって天子のみにその執行が許される皇上帝大乙神の祭祀を33才以後妻の死の時まで行うに至ったことも、注目に価するであろう。孔子も顔回も藤樹もひとしく「玄聖素王の道」を歩みぬいたのである。

これを要するに、用意周到行動慎重にして決行せられた藤樹の致仕帰郷の挙は、対算による天人一貫の真志を身心一如全身全靈的に体现せんとする乾坤一擲的決断であった。これによって、大洲で「孔子殿」と擲擻された中江藤樹は、自づと「近江聖人」と称せられる地平圏に向って決定的な一步を踏み出し、「玄聖素王の道」を一筋に歩みぬくのである。このことは、死の前年の高島郡主分部伊賀守に対する藤樹の態度にも明らかである(年譜39才の項参照)。