

聖人研究 中江藤樹(三)

— 学問論 —

下 程 勇 吉

目 次

第五章 藤樹学の本質—「正真の学問」	5	神道に対する態度
1 聖人の言行と聖經	6	藤樹学と経書
2 終生一貫の儒教絶対主義	7	「易経」
3 仏教に対する態度	8	「孝経」
4 道教に対する態度		

第五章 藤樹学の本質—「正真の学問」

(1) 聖人の言行と聖經

つとに11才にして、「大学」を読み聖人の道を志し、20才にして、聖学をもって己が任とし、27才にして、士分を脱して「玄聖素王の道」を一筋に歩んだ中江藤樹にとっては、その中心問題は「超凡入聖」の道としての「聖人に至る道」の究明・体認・実現であった。実に「聖学は脚人よりして聖人に

至る学なり」(全一、616)と「四書考」に註せられる所以である。その道の出発点は、「立志」であり、その到着点は、「心の本体」としての「説」であり、そのめざす聖人の本質は、「万物一体の真己」として、孝徳・明徳・良知・中和・権等の心法の徳を体現する人間である。しかも聖人は現実的には稀有であるが、可能的には万人ひとしく聖人となる道が開かれていることは、上記いろいろ述べた通りである。

今や問題は万人に開かれている「超凡入聖」の道を明かにすることである。その道を明かにするものは、何であろうか。それは、全き意味での「正真の学問」である。「翁問答」において、既述のごとく、聖人・賢人・知者・愚者・不肖者の人間の五品(五段階)をあげて曰く、「この五品のうち、聖人は生知安行とて学問せずして、徳を知り道を行ない給う人なり。聖人より下は、学問せざれば徳を知り道を行ふこと能わず。人間に生れて徳を知り道を行わざれば、人面獸心とて、形は人間なれども、心はけだものと同じことにて、至誠無息の神理をとりうしない、世俗の諺に、人の皮をかぶりたる犬といえるごとく、いとあさましきことなれば、学問は人間第一の急務にして、なさでかなわぬことにて候えども、正真の学問は、よく知りて教ゆる人稀なれば、学ぶ人も少し。世間にとりはず学問は、多分にせにて候」(全三、103)。

藤樹学においては、学問とは事物の理を客観的に究明するいわゆる科学であるというよりも、何よりも先ず「徳を知り徳を行い」人間の本性を全くして、禽獸の地平を超え、「超凡入聖の脈路」を究める心の学問、すなわち藤樹のいわゆる「心学」そのものである。人間には、「徳を知り道を行ふ」本性がある。この点に、人間が禽獸と異なる所以がある。「凡心図説」に「禽獸は禽獸と生れたるものなれば、罪なし。人は人の性ありて、禽獸に近きは、大なる恥なり」(全二、630)とあるごとく、禽獸の地平を超えて「徳を知り道を行い」人間本来の性を全くし、「超凡入聖の脈路」を践むためには、何よりも「正真の学問」を究めねばならない。

しからば、「正真の学問」とは何をいうのであるか。この点に関して、藤

樹は決然として「正真の学問は、伏羲の教えはじめ給う儒道なり」(全三、104)と断言するのである。その儒道の本質は、天人合一の教学行道である。「教も学問も、みな天道を根本準的とする故に、唐土にても、夷国にても、世界のうちにて教え学ぶところの道、天道の神理にかなぬを正真の教とし学問とし、儒教と名づけ、儒学というなり。天道の神理に背きぬるは、偽の学問なり」(全三、105～6)。かかる天人合一の身心一如の純粹行道を全くする人間が聖人であり、その「性命の道」自体が一切のはじめである。まさにゲーテのいわゆる「太初に行があった」のである。「聖人の言行」「聖賢時中の言行」「聖賢の心」が儒道の窮極根源である。それを文字に記したものが、「聖經賢伝」にほかならない。「聖人の言行」という天人合一的な「性命の道」が先で、それを言説に記した「聖經賢伝」は後である。行が先で、言はこれに次ぐのである。「聖神自然の感通」という聖人の心法が先で、それを後人の鑑となるように記した「文学」としての聖經は、後である。

「翁問答改正編」に曰く、「後学(聖人)の先覚(聖人)にしたがいて性命の道を学び問うを、学問の実義とす。文学は、ただその一品なり。されば文学なき大昔には、もとより読むべき書物なければ、ただ聖人の言行を手本とし、学問せしなり。世の末になりて、学問の本義を取り失なうべききざしあるによって、聖賢これを憂いて、その道をももの本(書物)に記して、学問の鏡と定め給いてよりこのかた、書物を読むを学問の初門とするなり。人の生まれつきさまざまなれば、文芸はきわめて器用にして、心法の取り入りは無下に無器用なる人あり。この類の人、多分俗儒となれり。また文芸は無下に無器用にして、心法の取り入りは極めて器用なる人あり。かくのごとくなる人、よき先覚に従い、聖經賢伝の講明を聞くときは、文芸無器用なれば、文学訓誥をおぼゆることはならざれども、心法の取り入りは器用なるによって、必ず聖經賢伝の大意注意をよく聞きとりて、その明徳を明かにし、君子となれり。かくあれば、一文不通にても、上々の学者なり。如何となれば、文芸は道を求むる筈なり。魚を得れば、筈は無用のものなり」(全三、288～9)。

すなわち「一文不通」にても、「心法の取り入り」に長じ、「性命の道」

に天人合一的に深く参入するところに、藤樹のいわゆる「心学」の達人として君子が生まれるといわれるのである。ここで、人は「一文不通」の身をもって、全身全霊あげて親鸞の道に参入した無学純一の篤信妙好人浅原浅市を想起し得るでもあろうが、藤樹のいわゆる「正真の学問」は、記誦詞章の書物学問ではなく、「証を聖經賢伝に取り」つつ、明德を一身に体现する天人合一の性命の道または心法の体認そのものである。文字の学問は、魚を得れば、無用の長物となる筈にすぎない。聖人が身をもって体现した「性命の道」すなわち明明徳・致良知・執中・権の心法そのものが、大本であり根源である。かかる大本こそは、空間的には、「万物一体の真己」の場としての「大虚」であり、時間的には「千聖相伝の道」（全一、505）であり、「一貫の靈竅、これを字して良知という、千古聖聖相伝の道」（全一、94）である。かかる天人一貫の道を端的に書きとめた聖經は、「上帝の諾命、人性の注解、三才の靈枢、万世の師範」（全一、241）と「経解」において性格付けられるのである。その限り、聖經は「正真の学問」の柱石をなすものである。

「翁問答」はこの間の消息を次のごとく説いている。「大昔の文字なき代には、書物なきによって、ただ聖人の言行を手本として、学問をつとめたり。伏羲、易書をつくりたまひ、文字はじまりてよりのちは、書物をよみその本意を講明し、わが心のかがみとして、学問をつとむるなり。次第に書物多くなりて、孔子の時には、六経みなそなわりたり。孔門の教、文と行と忠と信との四なり。文は六経の文なり。行は徳に従う道のおこないなり。忠信は自満の心根をたちすて、誠の道を求め、明德を明らかにする工夫なり。この4つに本末衡鑑の差別あり。忠信は根本なり。行は幹梢なり。文は忠信と行との鑑なり。六経の文を読み、その本意を講明して、鑑とさだめ、根本幹梢の工夫をよくつとめて、明德の宝珠をみがくものなり。聖人のましまして、直ちに教えたもうにさえかくのごとし。まして末代聖賢のましまさぬ時に、鑑と定むる聖經賢伝を捨てて講ぜず、暗く迷いたる心まかせにて、学問したるがよきなど云えるは、灯をすてて暗室に物をたずぬるのごとし」（全三、173～4）。

「聖賢の言行」の「鑑」としての「聖經賢伝」または「先賢の言行」は、魚を取るためになくはならぬ筈に擬せられるのである。すなわち、「熟語解」は「筌蹄」と題して、次のごとく説明している。「筌は魚を取るうえなり。蹄はひずめと読む。魚を取るには、うえを用い、菟を取るには、菟のひずめを認めるごとく、道をとるには、先賢の言語に依る故に、格言を筌蹄にたとう」（全二、593）。すなわち六経等の「聖經賢伝」は、聖人の言行をさながらにうつし出す「鑑」として、「超凡入聖の脈路」を開くために欠くことを得ぬ「筌蹄」の役割を演ずるのである。ここに、藤樹が全身全霊あげて聖經をくりかえし心読し、その心血をそそいでその解明、註釈を事とする著述に終始した所以がある。

この点からして注目すべきものは、31才のとき成立した「原人」の一節である。「三皇・二帝・禹・湯・文・武・周公・孔子・顔・曾・思・孟・周・程・張・朱は、これ人の師なり。易・書・詩・春秋・三礼・四書・孝経・小学は、これ人の書なり。親炙の誠を尽し、もって聖師に隆事し、惟れ精、惟れ一。聖經を読み、もって吾が身に体し、諱の天の明命を顧み、もって中和を致せば、則ち人極立ちて、天地位し、万物育す」（全一、131）。万人の師としての聖人は、その言行自体が聖經の内容をなすが、一般の凡人は聖經に学んで、「超凡入聖の脈路」を究めて、「聖に隣る」ほかはないのである。「論語読まずの論語読み、」^{（一）}というは、聖人のことなり。孔子は論語を読み給わねども、論語一部始終ことごとく、孔子の言行なれば、正真の“論語読まずの論語読み、”は孔子なり。聖人より下さまの生れつきには、必ず気習の偏あるによって、書を読まずして道德の室に入ることはなりがたければ云々」（全三、165～6）という理由からして、一般人はますます聖經に深く学ばねばならないのである。

(2) 終生一貫の儒道絶対主義

「正真の学問は、伏羲のはじめ給う儒道なり」とする儒教中心主義は、中江藤樹の全生涯を一貫してかわるところがなかったのである。十代前期に

「大学」に接して深い感銘をうけた藤樹は、20才にして、自覚的に「聖学をもって己が任とし」、23才にして、門弟安田安昌に刺殺された菅玄同は醇儒であるどころか、口耳訓誥の学を事として躬行の実なき人面獣心の俗儒と痛論する「安昌弑玄同論」(全一、117以下)とともに、剃髪して僧服をつけ法印の位を受けて光榮とした林羅山(道春)は、真儒どころか、狂妄の異端であると弾劾した「林氏剃髪受位弁」を著して、破邪顯正、俗儒を斥けて真儒の道を明かにせんとするひたむきの熱情を吐露しているが、それ以後、藤樹は「真儒性命の学」をもってその生涯を一もって貫いている。このことは、死の前年の冬になった「翁問答改正編」において、莊子に即しつつ、「林氏剃髪受位弁」と全く同一の精神を力説していることから、明かである。「莊子の曰く、儒服は儒者の装束なり、仁義は儒者の徳なり。装束は誰も着るべければ、儒服を着たる人にては、仁義の心なきは、儒者にあらず。ただ儒服を着たる凡夫なり。仁義は君子ばかりの受用する徳なれば、たとい夷国の装束を着たる人にては、仁義の心あるは凡夫にはあらず、夷国の装束着たる儒者なり。しかる故に、伏羲・神皇は儒服をめさざれども、儒徳明らかにましますば、天下一の儒者にてまします云々」(全三、281)。実に23才のとき火と燃え上った真儒志向精神は、最晩年まで毫もかわることなく藤樹の全人格の統合の中心を貫いていたのである。

「真儒性命の学」を一筋に志ざすところ、格套を固守する支撐矜持の心(高き固き狭き心)の悩みをつぶさに体験しつつ、藤樹は経書に証をとる修徳実践に精進する道を歩みぬき、30代に入れば、「大学」「孝経」「中庸」「論語」に関する著述に精根を傾けている。「翁問答」においては、「教も学問も、みな天道を根本準的とする故に、唐土もろこしにては、夷国にては、世界のうちにて教え学ぶところの道、天道の神理にかないぬるを正真の教とし、学問とし、儒教と名付け、儒学というなり」(全三、105～6)と説くのみならず、次のように儒教の絶対的普遍妥当性を力説している。「本来儒道は大虚の神道なる故に、世界の内、舟車のいたるところ、人力の通ずるところ、天の覆うところ、地の載するところ、日月の照らすところ、露霜のおつるところ、

血気ある者の住むほどのところにて、儒道のおこなわれぬということはなし」(全三、248～9)。

さらに、「先ず迹あとに泥なまずして、心をよく観察する理をあきらめらるべし。国所くにところ・世界の差別、いろいろ様々ありといえども、本来みな大虚神道のうちに開闢したる国土なれば、神道は十方世界みな一つなり。しかるによりて、国隔りぬれば、言葉・風俗は変るといえども、その心の位は本来同一体の神道なるによりて、唐土(和歌)も天竺も我朝も、またそのほかあるとあらゆる国土のうち、毛頭違ふことなし。かくある故に、本心の眼あきらかなる哲人は、所によりて品かわる迹をすてて、何国もかわらず同一体なる心をもて、評判するなり」(全三、213～4)と説いて、「大虚の神道」としての儒道の絶対的普遍妥当性を力説してやまぬ藤樹は、「大虚の神道」の主宰者としての「皇上帝」に言及して、次のごとく、仏教に対する儒教の絶対優位性を説いて曰く、「天神地示(神)は万物の父母なれば、太虚の皇上帝は人倫の太祖にてまします。この神理にて観れば、聖人も賢人も釈迦も達磨も儒者も仏者も、我も人も、世界のうちにあるとあらゆるほどの人の形あるものは、みな皇上帝天神地祇の子孫なり。さてまた儒道はすなわち皇上帝天神地示の神道なれば、人間の形ありて、儒道をそしり背くは、その先祖父母の道をそしりて、その命を背くなり」(全三、219)。まさに藤樹にとっては、「皇上帝天神地祇の神道」そのものとしての「儒道」が、終始唯一至上の道であったのである。

(3) 仏教に対する態度

それでは、先ず当時なお日本国の上下全体に浸透していた仏教の立場に対して、藤樹の態度は如何であったのであろうか。もとより24才のとき成った「林氏剃髪受位弁」などにおいて、仏教を異端視している藤樹のことであるから、彼の仏教批判はきびしいものがあり、現に「翁問答」においても、釈迦・達磨などを「道体の広大明なるところを悟るといえども、いまだ精微中庸の密に悟入せざるによりて、見性成道の心術、粗糲迂濶にして、修行異相に逸狂なるもの」(全三、209)とも、「元気の靈覚を悟りて至極と思ひ、

元神の靈覺を悟らず、ただ無欲無為自然を心法として、元氣の靈覺に任する故に、その心、粗濶にして、その行跡狂妄なり」(全三、225)とも、批判して、「元神の靈覺」に徹し「大虚廖廓の神道」に参じた聖人はもとより、聖人より一段下に位する大賢よりも、さらに一段下る「狂者」に位するのが、釈迦・達磨などであるとするのみならず、五戒即五常説をとる仏者の主張を痛烈に駁論し(全三、230)、ことにその不淫戒の法のごときは、「天理にそむきたる法」(全三、233)とまで反撃しているのであるが、藤樹はかく仏教をきびしく批判し折目を正すとともに、また「大虚廖廓の神道」は仏教をも包擁する高次の普遍の大道であることを端的に主張するのである。

すなわち「皇上帝天神地祇の神道」または「大虚廖廓の神道」は、実に儒・仏の対立をこえた儒道の「不二一貫の心学」に属している。「物我を争い勝たんと思ふ我慢の魔心をはらいすて、儒といい、仏という名を忘れて、本来至誠無息・不二一貫の心学をつとめて、大虚廖廓の神道をさとりぬれば、(儒道の絶対性については)何の疑もなきものなり」(全三、216)。かかる絶対的普遍道を究明する「不二一貫の心学」こそは、釈迦・達磨・莊子等のいわゆる狂者の心の位相を照魔鏡さながらに映し取る大覚明悟の光を宿すものとして、また「真儒の心学」ともいわれている。「ただ真儒の心学をよく切磋琢磨して、大覚明悟の位に至りぬれば、莊子・釈迦・達磨などの心を観察すること、白昼に黒白をわかつごとくなるべし」(全三、215)。

かくて「皇上帝天神地祇の神道」「大虚廖廓の神道」としての「儒道」は、いわゆる儒・仏の名をこえ、老莊の道教や釈迦・達磨の仏教の真理性を内に包みとる「至誠無息不二一貫の心学」そのものである。皇上帝すなわち「元神」の「靈覺に率う」神道としての「大虚廖廓の神道」こそは、老莊も仏教も日本の神道をも高くこえて、それらを包摂する絶対普遍の宇宙道である。

かかる唯一絶対の道を体得するところに、「真儒の心学」が成立するのである。この点で、年譜33才の項が「王竜溪語録」に仏語をまじえていることに関して、次のように書いていることは注目に値いするであろう。「聖人一貫の学、もと太虚をもって準則とす。老仏の学、みな一貫の中を離れず。た

だ、精粗大小あるのみ。達人何ぞその言語を忌まんや。且つ当時(程朱の頃)仏を学ぶの徒多し。これをもって、その語を^(とりにい)間雑して、その外にせざることを示し、みな大虚一貫の道を悟らしめんことを欲するものなり云々」(全五、22)。これによって見ると、「翁問答」を著した33才の頃には、藤樹は明確に「大虚の神道」「大虚廖廓の神道」「至誠無息不二一貫の心学」「大虚一貫の学」などといわれるような、仏教・老莊をも内に包み越える「皇上帝天神地祇の神道」をもって「儒道」とし、「真儒の心学」とする明確な自覚をもっていたのである。この点でも、「翁問答」の藤樹学全体における意味と位置はきわめて重大である。

すでに「翁問答」において仏教や老莊等に対する儒道の絶対優位的包摂性を確立した藤樹は、ますます格套固守の固く狭い心をほぐして寛裕溫柔の心情に深まり行くとともに、母への孝心もいよいよ厚きを加え、天台宗の熱心な信者であった母の心にも共感すること深きを加え、「藤樹先生行状」にも、「母堂、仏を好む。中元の日、盂蘭盆会をなせば、先生これを助くること、純一にして、はなはだ懇懇なり」(全五、58)と伝えているくらいである。母堂の心に深くつながるばかりでなく、女性の教育に切実な関心をもった藤樹は、その方面の晩年の著作「鑑草」において、「明德仏性」または「仁徳仏性」という、一見儒仏習合的とも思われるような見解を示している。「鑑草」の冒頭に曰く、「つらつら世間の福いを思いくらぶるに、身やすく心たのしび、子孫のさかうるを上とす。命の長きを次とす。位高く富めるを下とす。この福いの種は明德仏性なり。」(全三、317)。また曰く、「それ慈悲清浄の心を儒家には仁徳と名づけ、仏法には仏性と号す。……この慈悲清浄の仁徳仏性は、百福の根本なれば云々」(全三、357)。

実に明德仏性は現世のあらゆる幸福の根本であるだけでなく、来世の幸福をもたらすのである。すなわち明德仏性明らかなるところ、「現世安楽・後生善所の得益」(全三、382)があるのである。「明德仏性の修行すなわち後世仏果を得る修行なり。如何となれば、今生・後生、すべて心にあり。今生に心なければ、此の身死骸にして、今生のはたらきなし。……肉身には、生

死ありといえども、心には生死なきによって、今生の心すなわち後生の心なり。今生の心、明德仏性明らかにして清浄安楽なれば、後生の心すなわち極楽の仏果に至る。今生の心、三毒さかんにして、迷妄苦痛なれば、後生の心すなわち地獄の責苦を受く云々」(全三、319)。

この「鑑草」の章句に和するかのごとく、藤樹は二女性に次のように書いている。39才の秋には、中川貞良の老母に次のように書いている。「後生の事、一大事と思召す由、御尤もに存じ候。後生一大事なれば、今生なおなご一大事にてござ候。如何となれば、今生の心迷いぬれば、後生悪趣におもむく理ある故にて候。仰せのごとく、後生一大事と、仏の教えたまうも、今生の心を明かにせんためにてござ候。大乘の法門は、みなこの心得にてござ候。あした夕べをはかり難き浮世にてござ候えは、心の中の如来を拝したまわんこと、何より以って切なる御事にござ候」(全二、437)。さらに牛原氏老母に与えて曰く、「平生のお心、ゆうゆうとゆるやかにして、他念なく、目にふれ耳にふる事、何事もみな慰めとする心にてお暮し候こと、第一の心持にて候。吾人、欲に動かず、物に滞らず、少しも他念起らざるとき、如何にも快よくゆうゆうとゆたかにあるものにて候。これすなわち、明德の本体、仏法にいわゆる如来と申し候は、この心にてござ候。この心を養い育て、常に失わざるよう致し候が、人間第一の務にてござ候」(全二、461)と説き、「明德の本体、如来心を常に養い育て、心いかにもゆたかに潔く意念なきようにお守りなさるべく候」(全二、462)と教えるのである。

これらによると、「心の中の如来」と「明德の本体」とは、異名同一の人間窮極の本性を示している。そこから明德即仏性という意味で「明德仏性」と名づけられたままであって、断じて儒仏習合を意味するものではない。習合とは、相互に独立した立場の間の妥協的結合を意味するからである。「鑑草」に曰く、「人間は明德仏性をもて、根本として生れたるものなれば、誰もこの性なきものはなし。この性は、人間の根本なるによって、また本心とも名づけたり」(全三、321)。まさに「明德仏性」は「人間の根本」としての「性」そのものである。それは「本心」そのものとして、その本質は「明

徳」であり「良知」である。同じく「鑑草」において、「三教みな明德を明らかにする教なるに、儒道の心学とのみと承れば、かたむきなるように聞え候は、如何」と質問してきた或る人に対して、次のように答えているのである。曰く、「もとより三教ともに、明德を明らかにする教なれども、^(道教)仙・仏の二教は、その法、世間に便り悪しく、その上工夫取入がたきところあり。儒教は世間の日用にたよりよく、その工夫取入きわめてやすき故に、世間通用のためなれば、儒道の心学とのみ論ずるなり。ひがめる私言にはあらず」(全三、409)。さらに、最晩年の作と推せられる「大学考」は明德を明らかにする道として誠意を説いて、儒道が精密明備なる点をあげ、「これ吾が道の三教に冠たる所なり」(全二、15)と断言している。逝去の前年40才の夏には、森村小に「学・庸・論語の抄を熟読なされ、本領の工夫お励みなさるべく候」(全二、414)と書き、佃叔一にも「学・庸・論語の抄を熟読なされ御講論候わば、進脩の益ござあるべく候」(全二、402)と書いているが、同じ内容を結論としている同じ時期の吉田新兵衛宛の手紙は、仏教的立場を引き合いに出して「吾儒」と称し、藤樹が最後まで儒教中心主義を操守し良知至上主義を奉じたことを明確に示している。同書簡に曰く、「仰せのごとく、健かなる人も明日を期せざる世のならい、まして拙夫・貴甫などのごとく、病悩身にせまる者は、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。古人のいう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、吾儒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、大意御合点参るべく候。仰せのごとく、面上にて心話を遂げたく候」(全二、432)。

また「藤樹先生事状」に曰く、「先生の母堂仏学を信ず。先生一日これがために、仏書を講ず。出でて諸生に曰う。其、頃日仏書を見る。その奥旨またことごとく吾が儒教中に包まる。彼の教、もし別に好意志ありて、これを学ぶもまた可なり。彼もまたこの心を明らかにするに過ぎず。すなわち何ぞ吾が儒全体の教を捨てて別にこれを求めんや。学者よろしく知るべきところなり」

(全五、73)。一応後期の藤樹は「明德仏性」などといって儒仏同位的な表現をしているが、その核心において、藤樹は「真儒性命の学」を「正真の学問」として堅持して終生一以って貫いた求道の儒者であったのである。かかる見地からすれば、藤樹の立場を儒仏習合的とする俗説は、到底承認せられるものではないのである。かかる習合論者の立場によれば、すなわち「鑑草」における「明德仏性」説は、儒仏習合説であり、また同書の「福善禍淫」説も「易経」に発する純粹儒教思想でなく、仏教の「三世因果応報」説との儒仏習合説であるとせられるのであるが、藤樹が「儒教オウンリーの公式論」をはみ出て、仏教をも習合的に「受容」したとする立論は、真儒中江藤樹の全本質を根本的に誤解した学的功名心の所産以外の何ものでもない。藤樹の立場は、仏教包摂的儒教絶対主義であつて、儒仏習合的受容主義ではない。実に藤樹はその最後の血の一滴までも「大虚廖廓の神道」そのものとしての「儒道」に身心一如的に生きぬいた儒教絶対主義者としての「真儒」たることを志したのであった。

(4) 道教に対する態度

次に「儒教オウンリーの公式論」にくみせぬ論者によれば、藤樹は仏教のみならず道教や道家思想(老荘)をも「受容」したとして、その方面の「道具」(字句)を拾い出し列挙するのであるが、先ず論者は藤樹が33才にして太乙神を祭り「大上天尊太乙神經序」を著したことに關して、その神は天としての皇上帝と道教の「太乙神」とを習合した神であるとし、「道德の太乙神を道德的に純化して儒教の中へ将来した」と説くのである。果して藤樹は儒道窮極の主宰実在たる「大上天尊太乙神」または「皇上帝」を道教から将来したのであろうか。藤樹が祭った「先聖太乙神の靈像」について、藤樹自身は次のように書いているのではないか。「靈像、一に易象をもって体要となせば、すなわち伏羲に始り、文周に中ごろし、しかして孔子になれること、推して知るべし」(全一、139)。これは「大上天尊太乙神經序」を貫く藤樹の根本信条である。「愚かつて靈像を拝し、おもえらく、易神の尊像にして、儒者の

敬事すべき者なり」(全一、140)。さらに「大上天尊太乙神經序」の姉妹篇「靈符疑解」は、決定的に道教的立場を斥けて次のように書いている。「靈像をもって福を祈り禍を避くるの術となす者は、后世の伝者の誤のみ」(全一、147)。道家も「易経」をもって本とするが、神仙をもって付会し、仙術を行うことを旨とするのに対して、皇上帝を天地の主宰とする儒道では、「至孝のほか、別に天心を感ずべきものなし」(全一、148)とするところに、「吾が儒の真の天心を見るべし」(全一、149)とするのみである。

ひとしく「易経」を原典とし、太乙神を崇めるものの、道経・道家は長寿や福利をすべてとするが、藤樹は報本至孝の徳を体現せんとする儒道絶対主義を堅持して、終始かわるところがなかつたのである。太乙神を祭った年に成った「翁問答」においても、「長生不死の術」を修める「仙家」は、「成仏得脱」をめざす「仏家」とともに、儒道の聖人君子より一段下の位の狂者として位置付けられるにすぎない(全三、265)。実に「儒家の聖神至誠無息の位には、仙仏の修行の分にては、^{かたじけなく}梯しても、及ばぬところあることを明かにわきまえ、迷をはらしたまうべし」(全三、267)と明確に説く藤樹は、道教を「^{かたじけなく}梯」にして儒道より仏教に赴いて儒仏習合の実をあげようとしたことなど、その全生涯を通じて一度もなかつたのである。道教がその教祖と仰いで「太上玄玄皇帝」と称する老子すらも、藤樹に依れば、「老氏・仏氏は無方無体の神易の皮膚をみて、中和の骨髓を失うものなり」(全三、106)とせられるのである。かかる見解を持してかわらぬ藤樹が、道教・道家の思想を受容し、それと儒教とを習合したというのは、根本的な誤解以外の何ものでもない。藤樹は、習合論者となるには、余りに強靱な脊椎骨の持主であつたのである。

藤樹の最晩年の著書「鑑草」に「明德仏性」とか「作仙成仏」とかいう語もあり、道教の勸善懲惡的民衆教化書「廻吉録」の「女鑑門」の例話を多く引いているところから、藤樹は道教思想を受容し、その道教思想が「鑑草」の「儒仏一致の思想に到るその媒介をした」と論定する立場もあるのであるが、藤樹は「鑑草」においても、儒教の明德主義の普遍的絶対性を信奉して

かわらなかつたことは、既に引いたテーゼよりして明らかである。曰く、「もとより三教ともに、明德を明らかにする教なれども、仙仏の二教はその法世間に便り悪しく、その上工夫取入れがたきところあり。儒教は世間の日用にたよりよく、その工夫取入きわめてやすき故に、世間通用のためなれば、儒道の心学とのみ論ずるなり。ひがめる私言にはあらず」(全三、409)。すなわち藤樹は「鑑草」においても、道教を受容するどころか、依然として「徳を明らかにすることの天下第一等にして、人間第一義なることを明らかにわきまえ」(全三、411)、「万物一体の心、昧からず、万物一体の仁、明らか」(全三、457)なる儒道の根本精神を第一原理とし、儒道とともに「易経」より福善禍淫の理をうけつた「勉吉録」から、女性の心に訴えやすき善因善果悪因悪果的例話を引用しただけであつて、道教に改宗したのでもなければ、道教そのものを受容したのでもない。せいぜい道教も仏教も儒道の真理を、一面的部分的に表現しているものとして、位置付けただけである。藤樹は、後年になるとともに、寛宏溫柔の心境に至り、壮年の頃の「安昌弒玄同論」「林氏剃髮受位弁」におけるごとき、秋霜烈日の異端排撃論はもとより、「翁問答」におけるきびしい仏・老・仙批判の鋭鋒も自ずと円熟味を加え、仏・老・仙等をその普遍的儒道中心の心学に包擁するに至ったことはたしかであるが、彼の儒道中心主義そのものは終生一貫してかわらなかつたのである。

ある論者によれば、「藤樹の思想が朱子学から陽明学に移行し、藤樹は日本における陽明学の始祖となつた、という『年譜』の作者の儒教オンリーの公式論の中には、仏教や道教の入りこむ余地はなかつたのである」とあるが、第一に岡田本年譜には、どこにも「藤樹は日本における陽明学の始祖となつた」などとは書いてないのであつて、37才の項に、「この年はじめて陽明全集を求め得たり。これを読んではなはだ觸発印証することの多きを悦ぶ」とあるのみである。また「年譜の作者の儒教オンリーの公式論の中には、仏教や道教の入りこむ余地はなかつた」という主張に関しては、年譜の33才の項には、「聖人一貫の学、もと太虚をもって準則とす。老仏の学、みな一貫の中を離れず、ただ精粗大小あるのみ。達人何ぞその言語を忌まんや」とある

ではないか。藤樹の書簡を編輯した三宅石庵は、藤樹の書簡に道教や仏教の語が記されていることに関して、次のごとく説いている。「もしこれについてあわてて、先生の学を議して仙仏に淫ずとする者もあらんかならば、また担板漢(一を知りて二を知らぬ者)なり」(全二、372)。藤樹は終生「聖人一貫の学」に生きぬいたのである。この点を明確につきとめている「年譜」を目して「儒教オンリーの公式論」などという論者に対して、著しき対象をなすものは、全集編纂者の一人小川喜代蔵の見解であろう。「本年譜は文、簡なれども、或いは先生の徳容を記し、或いは先生の思索に長じたまえるを述べ、或いは念々修養を怠らず、その学、日に新なりしことを記して、先生の一生を略叙し、もって先生の先生たる所以を彷彿せしむ。したがって一言半句も軽々に看過すべからざるものあり。先生に親炙し、日夕その高風を仰ぎたる人にあらざれば、いづくんぞよくかくのごとくなるを得んや。特に34才の条下に、『今日にしてこれを思うに、徳光ありて、下位に嘿したまへり』との句あり。筆者、先生の現在の境遇をもつて、嚙軒の名自ら事実と相称い、天これを助けざるを嘆じたる語気見ゆ。されば前記39才の時に筆を擱けることと共に、先生在世の時、門人の手に成りしものなることを知るべし」(全五、1～2)。以って年譜の信憑性を想うべきであろう。

また「思想的道具をどこから借りて来たかをのみ問題とするような」要素論的立場に立つが故に、藤樹の終始一貫した独創的基本的精神をつかみ得ないで、「藤樹の思想が時々刻々に変化している」などという立場に立つのであるが、加藤盛一も年譜については、次のごとく説いている。「この年譜は伝神の妙を極めて居り、必ず親炙の門人の作と認定すべき諸多の理由が存するが、伝記中記事の正確という点及び記述が簡単ながら、前後統一している点、ならびに藤樹の人となりとその体験生活の発展を首尾克く、しかも印象的に表象している点において、正に白眉たるものである」(岩波文庫版「翁問答」19)。まさに性急な学的功名心よりする年譜解釈とは、白雲万里の差ありといわれよう。「藤樹の送った社会生活の実情や、その精神生活の歩みについて、具体的に物語ってくれる資料としては、本書(本年譜)に及ぶも

のではない」(尾藤正英)〔「日本思想大系」中江藤樹〕499)といわれる所以である。かかる年譜が端的且つ明快に語りて余すところなきものは、藤樹学の本質が「聖人一貫の学」としての「大虚一貫の道」であり、儒教を正統とする「至徳要道」主義そのものである。

(5) 神道に対する態度

次に藤樹は日本の神道に対しては、如何なる態度をとったであろうか。この点については、原則的に仏教・道教に対する場合と同様である。あくまで儒道の普遍的絶対主義を奉じながら、日本の神道を異端視して排斥するのではなく、また儒道と日本の神道とを共に曲げて、いわゆる儒神習合をはかるのでもなく、儒道の普遍性の場に日本の神道をその特殊的表現として包摂せんとするのである。

「翁問答」において、藤樹は、「周礼」「論語」等を引き、「以上の聖謨をよく考えて、儒教に専ら神明を信仰することを得心すべし。これは外神につこうまつる大法なり。先祖の鬼神を祭るは、この外なり。日本の神道の礼法に、儒道祭祀の礼にあいかないたることあり。その上、三社(伊勢・春日・八幡)の神託の意義、儒者の神明につこうまつる心もちによくかないぬれば、本朝は后稷(周の祖)の裔なりといえる説、まことに意義あることなり。さて神明につこうまつるには、その位々のおきて作法あれば、その国の風俗を本として、天^(天の定めた) 秩の祭祀の礼に考えあわせて、よく齋戒して、信仰すべきこと、まことに第一なり」(全三、247～8)と説いている。

かかる立場から、「翁問答」執筆の翌年、34才の藤樹は、伊勢神宮に参拝するのである。年譜に曰く、「夏、二三子ともに、勢州大神宮に参詣す。これより前、曾つておもえらく、神明は無上の至尊なり。賤士にして貴人に近づくすら、^(なかなれしい) 馴漬の恐れあり。いわんや神明をや。これをもって、ついに神に詣拝せず。その後、学日々に精微に入る。故におもえらく、士庶人もまた神を祭るの礼あり。しからば則ち神に詣することもなくんばあるべからず。かつ大神宮は吾朝開闢の元祖なり。日本に生るる者、一たび拝せずんばあるべか

らずと。ここにおいて、詣す。その際、藤樹は「祝詞に準じて」「光華孝徳続いて無窮、正に儀皇と業もまた同じ。黙禱す聖人神道の教、六合に照臨す太神宮」と詠じたが(全一、91)、この伊勢参宮を貫く根本精神が全面的に儒道中心主義であることは明々白々であるが、このことはさらに上掲の「翁問答」の章句をうけて、「藤樹先生精言」が次のごとく補足していることよりするも、疑の余地はないのである。「さて神明につこうまつるは、おのれが明徳を明らかにし、その位々の作法あれば、その国の風俗を本とし、天秩の祭祀の礼に考えあわせて、よく齋戒して、信仰すべきこと、第一なり」(全三、481)。

(6) 藤樹学と経書

かくて、仏教も道教も日本の神道も、ひとしく儒道の「皇上帝天神地祇の神道」「大虚廓廓の神道」「至誠無息不二一貫の心学」の特殊的部分的契機として包摂せられるのである。かかる立場に立つ中江藤樹にとっては、まさに天人合一的な儒道の心身一如の体現・実践の貫徹がすべてであって、かかる行を触発し栽培し印証する限り、経書の心読・研究が問題となるのである。かかる意味をもつ限りの経書の心読・研究が、藤樹の関心となったのであって、藤樹は経書の文献学的研究自体を目的とする儒学者でも書誌学者でも儒学史家でもなかったのである。彼は朱子学者や陽明学者であるよりも、「超凡入聖の脈路」を求めてやまぬ求道的儒道の体現者そのものであった。

かかる精神の体現に生きぬいた藤樹は、「徳を知り行い」「超凡入聖の脈路」を究め歩みぬくために、「聖人の言行」そのものを記した経書を眼光紙背に徹して心読するのみならず、大学・中庸・孝経・論語等の綿密周到な文献的研究に全力をそそぎ、かかる経書の解釈学的著述は円熟期の業績の大きな部分を占めている。もって藤樹の聖經に対する傾倒の程を思うべきであろう。藤樹の経書研究は、新興の氣に燃えて天下になすところあらんとした宋代の「士大夫」の經典研究とも異り、また訓詁学的に儒学の源泉を究める儒学者の古学的吟味とも異り、ひたすらに聖經において「聖人の言行」に学び

「千古聖聖相伝の道」に参入し、自己自身の本心において明德・良知・中和・権の心証に徹し、「万劫不壞の心の故郷」に帰ることを旨としている。生涯通じて求道者の道をもって貫いた藤樹にとっては、「万劫不壞の心の故郷」に帰り、「千古聖聖相伝の道」につながる一環として、自己の身心において「真儒性命の学」の真理が新しく再生し繰返えされて、その永遠の光を放つことが、すべてであったのである。ゲーテがエッカーマンに語ったごとく、真なるもの・善なるもの・美なるもの、すべてはこれまでに考えられ扱えられている。われわれはそれを今一度新しくつかみなおすだけである。キエルケゴール的に云えば、永遠の真理は今、此処で今一度つかみ直され繰返えされ新しく蘇るのである。自信満々たる現代の学者は得々として前人未発の創見を誇るが、温恭自虚ひたすらに聖經の核心に参入し、明德を明らかにし、良知に致り、自己の心の底の「万劫不壞の故郷」の場に帰り、「復性」の実をあげ、心の本体としての「説」を享けるのが、藤樹のいわゆる「真儒性命の学」であり「正真の学問」である。37才のとき、「けだし大学の道は復性を以て宗となす」(全一、185)と書かれているが、また「聖經」と題する「経解」の一節に曰く、「経を窮むるの法は、自虚をもって先となし、しかして后、まさに聖經の主意を得、しかして体忍熟察して吾が心を観るべし。吾が心の聖經と合するものを真となし、正となすは、吾が本心なり。」(全一、242)。

かかる態度をもって終始した藤樹があげる経書は、如何なるものであったであろうか。この点を明示するものは、33才の時成った「翁問答」下巻ならびにそれとほぼ同一の内容を説く40才の時成った「翁問答改正篇」である。両者の内容がほとんど同一で変化がなく、改正篇にも王陽明の「伝習録」が入っていないことは、藤樹が朱子学より陽明学に宗旨変えをしたという通説に対して、決定的な打撃をあたえる一つの観点である。藤樹は「読までかなわぬ」書物として、孝経・論語・孟子・周易・尚書・周礼・儀礼・詩経・礼記(中庸・大学を含む)・左伝・穀梁伝・公羊伝・爾雅の十三経をあげ、それ以外のものについては、「十三経の取入の梯子となるべき名儒の書、ある

いは七書(孫子・六韜・三書その他の兵書)などのほかの書物は、読みて益なし。」「史書は古今の事変を考え、福善禍淫の印証とするものなれば、余力のなぐさみに、読むものなりと知るべし」(全三、176・290)と説いている。

その十三経を全部読む力のない凡人にとって、「一・二巻学びて道を知るべき書」は何かという質問に対して、次のごとく答えられている。「本来『易経』一部をおしひろめたる十三経なれば、『易経』をよく学びたるがよし。然れども、『易経』は簡奥玄妙にして、尋常の人の取り入れなりがたければ、『孝経』『大学』『中庸』をよき先覚に従いて学びたれば、人の明暗によりて遅速ありというとも、志専らにして、つとめ油断なければ、必ず真をなすべし。3書を学びて、余力あらば、その力と隙にしたがいて、語・孟を学ぶべし。さてまた余力あらば、十三経を皆学ぶべし。十三経を皆学ばねば、得道ならぬと思うも、大なる誤なり。如何となれば、十三経そなわらざるときに、成徳の人卓散なり。十三経備りて後、かえって得道の人少し。孝経・学・庸のほかはいらぬと思うも、誤なり。如何となれば、時に趣く教、已むことを得ざる勢にして、みな聖賢の遊したる書なれば、無用の書にあらず。学ぶところの書物、数の多少に心をとどむべからず。ただ一向に聖人となるべきと、志を励まし、迷をわきまえ、自己心裏の明德を明らかにする益を求むべし。聖經賢伝をきくに、明德を明かにする三益あり。触発、一つなり。栽培、二つなり。印証、三つなり。この三益は、みな自己の憤りによって得るところなり。平生体察の功を用いずして、憤りなくば、二六時中、手に巻を棄てずとも、その得るところの益あるべからず。もしこの益なくば、書を読みても、読まざるに劣れり」(全三、290～291、176～7)。次に、以上あげられた主要経書の個々について、藤樹の見解を検討してみるであろう。

(7) 「易経」

岡田本年譜によれば、藤樹は9才にして書を能くし、10才にして庭訓・式目等を学んだのであるが、「藤樹先生行状」によれば、次のごとく書かれている。「11才にして、始めて『大学』の書を読み、『天子より以て庶人に

至るまで^(もつぱら)若至にみな身を修むるをもって本となす』と云うに至りて、書を恭敬し、嘆じて曰く、『聖人を学んで至るべし。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、感涙袖をうるおして、やまず。これより聖賢を期待するの志あり。一度書を読んで、必ず^{そらん}諳ず。いまだ習わざる文学といえども、みな通曉す。人みな奇異なりとす。16才にして、十三経を通習す。総じて諸子百家の文、倭国の書にいたるまで、読まずということなし。先生はじめは威儀にならい、礼書のうち、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。省みるに揣摩^(独断的外面的なやりか)依倣の工にして、心性を養う術にあらざることを覚う。おもえらく、聖人人に教ゆるの道、かくのごとく外儀によるべからず。我が用ゆるところ、誤まれりと。これより、群儒の論を考うることを、深し。しかれども、下手の実地、いまだその究竟^(きめり)を得ず。因って聖經の本源を求めて、易経を学ぶ。この経によく通じたる学者あらんことを思うて、京師に到りて、これを求む。一^(老師)学生を得て、これを学ぶ。一を聞いて十を知る^(心のまえ)の美なるを見て、学生大いに称して、『我が教ゆるところの人にあらず』と云う。講成りて^(伊予)予州に帰る(全五、53~4)。これと略ぼ同じ文が「藤樹学行状聞伝」(全五、86)にも「藤樹先生知止歌序説」(全二、265)にも出ている。

この「藤樹先生行状」の記述と岡田本年譜の記述との間には、明らかにその年次と内容とに関して若干のくいちがいがある。岡田本年譜によれば、帰郷の翌年28才の藤樹は「易経」の原理については、心を尽せば、その万の一を得られようが、筮竹の用法については、その方の師を得ぬと、どうにもならぬと考えて、京都に赴き、その道の専門家二人に会い、教授を求めたのであるが、いずれも交渉成立せず、遂に朱子の「易学啓蒙」を入手して熟読し、この年はじめて筮儀に通ずるに至ったといわれているが(全五、17)、川田本年譜にも、28才の項に「この年、『周易啓蒙』を得て、「日夜尋究して、遂にその蘊を窮」(全五、33)とある。但し「易学啓蒙」については、すでに27才の春、小川仙の間に答えた書簡に、その名が出ている。(全一、207)。

藤樹が筮竹の術をおさめたのは、27才(会津本年譜)とも、28才(岡田本

年譜・川田本年譜)ともいわれているが、29才の夏には、藤田・嶋川兩人を送る詩を賦し、「皆心友なり。ここにおいて丸を弄し、易を譚じて、これ日も足らず」と前書し、「父慈に子孝なるは、画前の易なり。須く韋編絶つ処に向って看るべし」と詠み(全一、84)、30才の元旦の詠にも、「羲昼昭昭無極の真、象爻十翼時に趣ぎて陳ず、発明得るありて言の贅なし。野草官梅同じくこれ春」(同上)と詠まれ、31才の時は、中川貞良を送る詩に「行蔵儀易六爻の時」(全一、86)の句があり、32才の春には、「竹生嶋に題す」という一詩に、「長上一陽坎より出ず。卦神本これ太明神。浮屠誤りて弁才の号を做す。天運循環必ず真に復せん、太神宮」(全一、88)とあり、34才の夏には、伊勢神宮に参拝して、「光華孝徳統いて窮りなし、正に饗皇と業もまた同じ。黙禱す聖人神道の教、六合に照臨したまえ太神宮」(全一、91)とその志がのべられている。これらは、いずれも「易経」に傾倒した藤樹の心情を反映している。

33才のとき成立したとせられる「靈符疑解」に曰く、「けだし儒者の道は、易をもって主本となす。四書六経の説くところ、諸儒発明の語録、広しいえども、みな易に本づく。易の理に一毫も^{まが}差うあれば、すなわち異端なり」(全一、142)。同年に成った「翁問答」も「易経」の絶対性を次のごとく力説している。「この易学は孔子さえ韋編三絶と申しつたえ候えば、よくよく観察の功をつまざれば、その^(表面)皮膚の会得もなりがたく候。儒書のことは、申すに及ばず、天地の間に何にても、『易経』の神理にもれたる事なし。また易理より出でぬ事は、一つもなく候」(全三、150)。

まさしく「易経」は儒教そのものの根本経典である。すなわち「伏羲の教えはじめたもう儒道」(全三、104)は、伏羲の著した「易経」(全三、173)を原典とし、儒教の必読書十三経は実に「本来易経一部をおしひろめたる」もの(全三、177)とせられ、この立言は、また40才の春に成った「翁問答改正文」においても、そのまま踏襲せられ(全三、290)改められていないのである。実に「簡奥玄妙」(全三、177)なる「易経」の原理は、藤樹学の基本範疇の骨格とも血肉ともなっている。「造化の千変万化は、みな易卦神明の経

論するところ」(全一、143)とする藤樹は、易卦変化の数を孔子とともに「緯編三絶を待ちて開悟すべし」として、全著作のいたるところで「易経」の章句を引用して、その「正真の学問」の要石とするのである。

まず藤樹は晩年の作「論語解」において「易経」の「繫辞上傳」を引いて、「論語里仁篇」の「一以貫之」の章句を解説して、次のごとく説き起すのである。「易に『大極あり。これ兩儀を生ず』。故に、万物万事兩々相対すといえども、みな大極の流行にあらずということなし。いわゆる一貫なり」(全二、82)。さらに同じく「繫辞上傳」の「形而上なるものは、道なり。形而下なるものは、器なり」という章句をふまえて、次のごとくつづけるのである。「器は(対立するもの)顕われて見易く、道は隠れて見難きに依って、人みな兩端について好悪の意見を発す……世間万事について、二見を起し異端を攻む」(全二、82)。

もともと大極は、陰陽・乾坤・道器・顕微・男女等と相対的に対立する兩儀を現成しつつも、対立を貫くに一を以ってするが故に、それはよく「倚るところなき本体を立てる」忠と「中の本体を離れぬ」恕とを相即させ、そこに「動静・語黙・順逆の二境、入るとして通ぜずということなき」(全二、82)、「顕微無間の妙」(全二、81)を発揮する「仁」の道を「吾が心裏一貫の道」として可能にする天人一貫の絶対根源なのである。すなわち一元大極より生じた二元兩儀に執われて、「二見を起し」「兩端について好悪の見を発す」れば、意必固我徒らに「倚るところある病痛」(全二、76)を増長し、損益利害の打算よりして東奔西走支離滅裂さらに一貫の実なきに至るが、相対兩儀の界をこえて、一元大極の場に帰し、よく「明德虚明の本体、明鏡止水のごとし」(全二、78)の一境に住するとき、「天地万物みな道の流行にして」(全二、81)天人一貫の道よく「万物一体の真己」に帰するのである。

実に不偏不倚大虚廓の一元太極の性を稟けて、顕微無間忠恕一貫にして万物一体の仁に至るところに、天道に発する人道が全きを得て、「一貫の道は、心の本体にして、人々固有するところなり」(全二、81)といわれるのである。かくのごとくして、藤樹学はその形而上的存在論的根柢を深く「易経」に仰ぐところ、「君子の道、人倫日用の中にありといえども、天地未画の前

に到る」(全二、131)といわれるものがあるのである。かかる天人一貫の全き実現者が、「聖人」として、藤樹学の理想的人間像をなすのである。「聖人」については、「易経」の乾の文言の「大人は天地とその徳を合し、日月とその明を合し、四時とその序を合し、鬼神とその吉凶を合す」よりして、「易に曰く、大人は日月とその明を合すと。日月の容光、六合に照臨す。聖人の徳輝もまた四表に光被す」(全一、332)と説かれ、聖人の原型も「易経」に求められている。

次に聖人の本質的徳性については、如何であらうか。まず第一孝徳については、「易経繫辞下伝」の「天地の大徳を生という」の章句を受けて「人これを受けて、もって孝徳となす」(全一、309)と「孝経啓蒙」にあるごとく、孝徳は「易経」の命題から基礎付けられている。

また藤樹学の中軸をなす明德も、幾重にもその基礎付けを「易経」の命題に仰いでいる。このことは、先ず31才の時成った「明德図説」によくあらわれている。「明德図説」の基礎は、「易経」によって成立しているといわれるのであるが、とくに明德の窮極本質構造のいわゆる鑑空衡平明鏡止水の「止」の場は、「その背に良まる」ところに開ける「無我の本然」(全一、20)の場であり、「万物一体の本心」(同上)の場である。すなわち明德を明かにし至善に止まることは、「良背敵応」の場に住することである。その限り、「易経」の「良背敵応」の命題は、藤樹学において、決定的重大性をもっている。

明德と不可分の関係にある良知も、「良背敵応の変化」としてとらえられるのである。「先賢要語集」によれば、無道横逆をもって迫って来る暴徒に対する場合のごとく、温和の氣象をもって対応せられないような状況に関して、藤樹は「劍戟をもって向うとも、かの良知のほかには何をもって対せんや。これ至言、寂然不動の本体、良背敵応の変化なり」(全二、605)と語ったといわれている。

次に良知と内面的関係をもつ中和の徳も、また「易経」の根本命題から基礎付けられている。とくにここでも重大な意味をもっているのは、「良背敵

応の象」である。「経解」によれば、「艮とはその所に居て遷らざるの意なり。背とは中和不倚不易の象なり」(全一、18)というところから、「君子の心も亦もつばら中和にあり」(全一、19)とも、「いわんや中和の徳たるや無上の大楽ありて、しかして百福の源なるをや」(同上)ともいわれ、さらに「艮は山なり。山は不動不変にして、時に随ってその色を見わす。故にもって執中の象となし、背は不見未発の所、故にもって中の象となす」というところから、「艮背敵応は、中庸のいわゆる『中和に致り、天地位し、万物育す』、これなり」(全一、21)と明確に説かれている。藤樹は艮背の象と坎離(水火)の象との内面的連関を次のようにとらえて、そこから中和の徳を基礎付けている。坎は、神水すなわち限りなき水というところから、「凝氷の変」がおり、自ら溺れることにもなり、離は、神火すなわち限りなき火というところから、「炎焦の変」がおり、自ら焚くことにもなる。すなわち坎・離、神水・神火とが相対立している限り、その変を免れないが、その両者が内面的に相即し、相互に深く和し、交わり通じ、いわゆる「交泰」の実をあげ、その本来の性を十全に生かし合って、「離火坎上」の卦のいわゆる「既済」の実を挙げて、天地交わり万物通ずる絶対平衡の中和の場が、「艮背敵応」の「止」の場である。「心神水と題して、「炎焦の変は、神火に起り、甚しければ、すなわち自焚に至る。凝氷の変は、神水に起り、甚しければ、すなわち自溺に至る。尤ことにその中を執ればすなわち、炎焦凝氷の変なし。いわんや自焚・自溺をや。体認すべし」(全一、220)と説かれ、さらに「心性中神水と願して、「凝氷の変は、坎水(多量の水)に起り、炎焦の変は、離火(猛火)に起る。まことにその中を執れば、すなわち静虚動直にして、自溺・自焚の患なし。克く這裏に悟入すれば、心法思い半ばに過ぎん」(全一、219)と敷衍せられ、そこから「易经」の「艮」の卦すなわち、「その背に長りて、その身を獲ず。その庭に行きて、その人を見ず。咎なし」のテーゼとの関係において、林兆恩の著書「艮背心法」をあげ、「右は、千聖心法の秘妙なり。林子の發明するところ、未だその真を得ず。林子、背をもって洗心の水となす。水には、凝氷の変ありて、火に炎焦の変あると、相対す。これをもつ

て、その説いまだ瑩かならず。背は止の象なり。神水神火の交泰は、既済の(妙所)妙歟、いわゆる背なり。これをもつて、その背に長まれば、無我の本来を得て、しかして焦火凝氷の変なし。いまだ是なるや否なるやを知らず」(全一、20)と説かれている。

まさに艮背敵応の場は、寂然不動・鑑空衡平・不偏不党にして、まことに中を執る明德の直方大・静虚動直の場である。この点で、藤樹は、「艮背敵応」の場が、上に引いたごとく、坎・離、神火・神水交泰して中和する「静虚動直」の場であることを見とどけるとともに、「持敬図説」において、坤の六二の卦の「直・方・大、習わずして利ならざるはなし」を解説して、「六二は、地の位の陰爻、至静の時なり。直・方・大は、明德の全体を形容するゆえんなり……習わずしてとは、自然の意、いわゆる思わずして得、勉めずして、中するものなり。利ならざるはなしとは、全体の大用、緝熙にして通達せざる所なき意なり。言うところは、聖人の心、精明純粹にして、直・方・大の本来を失わず。これをもつて、学習を待たずして、自然に静虚動直にして、明達通利ならざるはなきなり」(全一、691～2)といい、「明德の全体」の場が直・方・大にして中する「静虚動直」の場であることを明かにしている。すなわち「艮背敵応」の場も、まことに中を執る静虚動直の場であり、「直・方・大」の「本心の全体」も「至静の中」(全一、693)に住する静虚動直の場である。以上によるも、藤樹の中和の哲学が如何に深く「易经」に根ざしているかが、知られるであろう。

「静虚動直」を本質とする中の場は、換言すれば、直ちに藤樹のいわゆる「権」の場である。年久しく格套衿持拘攣支撐に悩んだ真摯無比の求道者中江藤樹が、年とともに聖胎純熟鉄成金よく白日青天の明德・良知という「万劫不壞の故郷」に帰入して、独往独来活発々地、「法ありて、法におちず、在るところなくして、在ざるるところなく、定まるところなくして、定まらざるころなき」天人合一的自由を享け、心の本体としての「説」(悦)に住するにいたったとき、開けたものは、「権」の道であった。「翁問答」において、藤樹は「権のほかには道なし、道のほかには権なし。権のほかには学なく、学のほ

かに権なし」(全三、241)とまで説くのである。藤樹の実践学の絶頂ともいうべき「権」の哲学も、また深く「易経」に根ざしているのである。すなわち争うことなく、眼に見えざる深いところまではかって、時・所・位よろしきになつた行をする「権」の道の根拠として、「易経」の「繫辭下伝」の「巽はもって権を行ふ」の命題が、権の道の最高至上の具体的実践者としての孔子の一言一行をつぶさに究める「論語郷党啓蒙翼伝」の絶頂ともいうべき最後の個所(全一、493～5)に引かれているのである。

最後に藤樹学の最後の無門関ともいうべき福善禍淫の理も、また「易経」に窮極の根柢をもつのである。善人も不幸にして、悪人にして時めく現実社会の状況は、福善禍淫の理が真理ではないのではないかという疑問に対して、「翁問答」の師天君は「これも易理をよく知らざれば、わきまえがたき理にて候」(全三、150～1)と先ず口火を切るのである。また天道は純粹至善といわれるのに、善きものは少く、悪しきものは多いのは、何故であるかと問われた際も、「それは易学をよくきわめざれば、合点ゆきかぬるところにて候えども云々」といって答えはじめるのである(全三、145)。「造化の千変万化は、みな易卦神明の経論するところにして、尊神の妙用なり」(全一、143)と、「翁問答」とほぼ同じうして成立した「靈符疑解」も説くのである。ここから藤樹は造化の生成を司り万有を主宰する太乙神または皇上帝を「易神」(全一、140・142)として尊崇するのである。

また封建君主の政道の第一要諦として、謙の徳をあげ、次のごとく説いている。「国をおさめ天下を平らかにする要領、謙の一字にきわまれり。謙徳は、たとえば、海なり。万民は、たとえば、水なり。海は卑下なるによって、天下の万水みな集まり帰するごとく、天子諸侯謙徳を守りたまぬれば、国天下の万民みな心を帰して、よろこび従うものなり。天下の賢智愚不肖ことごとくよろこび従うときは、国天下は自ずからおさめざるに、平らかなり。されば、「易経」に『天道は盈てるに虧いて謙に益す。地道は盈てるを變じて謙に流く。鬼神は盈てるを害して謙に福す。人道は盈てるを悪んで謙を好む』と説き給う。聖謨よくよく尊信あるべし」(全三、198)。

この謙卦象伝は、「孝経講釈聞書」において委曲をつくして孝の愛敬の徳をもって国を治める国王の道に言及する際にも(全二、216)引用され、また「翁問答改正編」下において「初学心法の第一義」として「温恭自虚」を説く際にも(全三、283)援用されている。まことに「謙は尊くして光あり」という「易経」の精神は藤樹の全人格の核心に生きていたのである。

また藤樹は天の命を継ぎ至善の極を立てる儒教の根柢を天人交泰の易経哲学に見とけたのであった。「人道図説」に「天の元亨利貞と人の仁義礼智とは、同体異名なり。天の五行と人の五倫とは、同気異形なり。天地は、元亨利貞の理に従いて、四時行わるるときは、天地位し万物育す。人は仁義礼智の徳に従いて、五倫明かなるときは、家斉い、国治まり、天下平なり」(全二、624)とある所以である。

(天)
乾の四徳ばかりでなく、その他「易経」からの引用は、実に枚挙に遑なきほどである。(この点については、木村光徳著「藤樹学の成立に関する研究」695頁以下参照)。これを要するに、全身全霊あげて易経に学んだ藤樹は、「易」と題して、次のごとく総括している。「大虚廖廓は神化の全体なり。本、名字なし。聖人これを字して、易と曰う。易に大極あり。これ兩儀を生ず。兩儀、四象を生ず。四象、八卦を生ず。八卦、六十四卦を生じ、交易綱緼化育の運、数足り時至って、先ず天を生じて、後、地を生じ、しかして後、人を生じ、万物を生じて生々窮りなし」(全一、245～6)。ここには、易経より得られた藤樹学の存在論的根柢が端的に語られているといわれるであろう。

(8) 「孝経」

「正真の学問」をするために「読までかなわぬ」十三経は、「本来『易経』一部をおしひろめたる」ものであると説く藤樹が、次のごとく「翁問答」で書いていることは、既述のごとくである。「易経は簡奥玄妙にして、凡夫のとりいりなりがたきによって、『孝経』『大学』『中庸』を心にて心をやみ、よく学びぬれば、大綱の得心なりやすし」(全三、177)。ここで、「易経」について、「孝経」「大学」「中庸」の三書があげられていることの意味は、重大で

ある。というのは、藤樹は最後までこの三経書をきわめて篤く尊信して、くりかえしてこの3者を訓註し解説することに、心血を注いでいるからである。

ところで、藤樹は上記の個書を「慶安2年本」の「翁問答」では次のごとく書いている。「本来、『易経』一部をおしえひろめたる十三経なれば、『易経』をよく学びたるが、よく候。しかれども、『易経』は簡奥玄妙にして、凡夫のとりいりなりがたきによつて、孔子、『孝経』を作りたまいて、聖賢凡夫、通学の眼と定めたもう故に、『孝経』一卷を、心にて心を読み、よく学び候えば、大綱の得心、なりやすく候。『孝経』を学びて、余力ある者は、その力と暇にしたがいて、四書を学び、さてまた余力ある者は、十三経をみな学びたるがよく候」(全三、177)。すなわち「慶安3年本」では、「易経」について、「孝経」「大学」「中庸」の3書があげられるのであるが、「慶安2年本」では、易経について、孝経一卷を「心にて心を読む」ことが説かれ、ついで四書を読むようにと示されて、次のように力説せられている。「ただ孝経一卷を眼と定め、その余の書は、面々の力次第に学ばんと、得心して、如何にも志を堅く立て、心学をわが所作と思ひ定め、孝悌忠信の道を行住座臥の時に習ひ、そのしるしを求め、急がず、心もちをひろくゆるやかに守りて、懈怠なければ、必ずさとりを開くものなり。そのおそきと早きは、生れつきの明暗により申し候」(全三、177～8)。

ここで、「易経」につづく第1の経書として、「孝経」があげられていることは、藤樹学の第1基本徳目が孝徳そのものであることと相互に照応しているといわねばならない。「翁問答」が巻頭より「至徳要道」として孝徳の絶対的元徳性を説くごとく、孝徳はあらゆる徳に先行しその根柢をなす元徳であることに対応して、孝徳を説く「孝経」は実に、「首経」として位置付けられているのである。このことは、「小学」と相俟って「孝経」が「首経」たる所以を考証立論した「首経考」(全一、585以下)、さらには「孝経考」(全一、592以下)がつぶさに語るであろう。前者は次のごとく「首経」の意味を説明している、「首とは、元始統会の意なり。……孝経・小学の七経・(四手阿尼)(多くの骨)四書におけるは、なお首の四体百骸におけるがごとし。これをもって首経

と名づく」(全一、587)。

この「首経考」を著した頃の藤樹は、「孝経」と「小学」を「綱」と「目」との関係において一對と考えて、次のごとく説いている。「孝経・小学はすべからく合一して看得すべし。孝経は綱領にして、小学は条目なり。綱と目と相因って、首経の功、欠闕なし」(全一、588)。

「首経考」においては、朱子の意をうけて撰ばれた「小学」と「孝経」とを一括して、「孝経小学合一図」(全一、589)が掲げられるのであるが、「綱領」の位置を占める「孝経」が中核をなすことはいうまでもない。かかる「首経」としての「孝経」の位置を理解しない儒者は、「正真の学問」を体得し得ぬままに、「俗儒」の域に墮するのである。この点を同じく「首経考」は次のごとく衝いている。「世儒これ弁髦(無用の長物)としてこれを講ぜずして、専ら四書の学をもって務となす。これをもってその学は頭脳なくして、俗儒に入らざる者は鮮し。学者必ず首経の説を受用すれば、その差さわざるにちかし」(全一、588)。まさに「至徳要道」として「孝徳」が他のあらゆる徳を統べる元徳であることに対応して、「孝経」は他のあらゆる経書を統べる「首経」なのである。

「孝経」が「四書」にも先んじて「易経」につづく「首経」の位置を藤樹学において占める所以は、何処にあるのであるか。それは一に両者が「隔てなき道理」を説くが故である。加藤盛一が「翁問答における孝説を更に推究要説したるもの」(全二、610)とする「孝経心法」に曰く、「孝は天地未画の前に在る大虚の神道なり。天地人・万物みな孝より生ぜり。春夏秋冬・風雷雨露、孝にあらざるはなし。仁義礼智は、孝の条理なり。……孝の字は、老・子の2字を合して作れり。……天地のいまだ開けざる大虚の理を老とし、氣を子とす。天地すでに開けては、天を老とし、地を子とす。乾坤を老とし、6子を子とす。日を老とし、月を子とす。易の字、日月を合して作れり。日月・老子、その義、一なり。易と孝経と隔なき道理なり」(全二、615)。(道教)仙術を学べば、長生不死の益があり、仏道を修めれば、成仏得脱の益があると、人は説くが、儒道を学べば、かかる益あるのかという問に対して、「翁問答」

の師天君は、「孝経・易経をよく悟りぬれば、生前死後の理、掌を指すごとく、分明なれば、兎角の議論に及ばぬことなり」（全三、264～5）と答えている。

まさに「孝経」は、藤樹学においては、儒教の根本經典たる「易経」に直結する「首経」なのである。王陽明や宋明の学と異って、藤樹は力をこめて「孝経」の重大性を説いてやまない。これはもとより彼の身心一如的孝徳実践の体験から出てくる事態であるが、その体系的主著「翁問答」は、33才の秋成ったといわれているが、年譜によれば、同年の夏「孝経」を読んでいよいよ深長なることを覚う、これより毎朝拝誦す」とある。かかる状況下に成立した「翁問答」は、「孝経」巻頭のいわゆる「至徳要道」としての孝徳から説き起して、「全孝の心法」を説くその最後の章はまた「孝経」の聖治章の「孔子曰く、それ聖人の徳、また何ぞ孝に加えんや」の章句で結ばれている。まさに「翁問答」を貫くものは「孝経」の孝徳哲学である。

藤樹によれば、至徳要道という孝経は、「太虚・三才・宇宙・鬼神・造化・生死ことごとく」を包括する「神妙至極の靈宝」であるのに、世俗は孝徳を親につかえる卑近の道理にすぎぬという迷妄に閉ざされている。「孔子、万世の暗を照さんために、この宝を求め学ぶ鏡に、孝経をつくりたもう云々」（全三、62）。「万世の心盲をひらかんために、孝徳・神妙・不則・廣大・深遠にして、始なく終なき神道を孝経に發明したまう」（全三、64）。かくまで「孝経」を「首経」として重く見る藤樹は、「孝経考」を著わし、心血を濺いで、「孝経」を註釈して「孝経啓蒙」を初稿本と定稿本と2種まで遺している。さらに門人の手に成るものとして、「孝経講釈聞書」（全二、211以下）があり、失われたものとして、「孝経翼伝」の名があげられている。これらの「孝経」関係の著作目録によるも、藤樹が如何に「孝経」に傾倒していたかが知られるであろう。