

聖人研究 中江藤樹(四)

— 学問論(2) —

下 程 勇 吉

目 次

第五章 藤樹学の本質—「正真の学問」

- | | |
|--------|--------------------|
| 9 四 書 | d 「孟子」 |
| a 「大学」 | 10 中江藤樹と王陽明 |
| b 「中庸」 | 11 記誦詞章の俗学と「正真の学問」 |
| c 「論語」 | としての「心学」 |

9 四 書

「孝経」が「首経」の位置を占めるに至ったとはいえ、もともと藤樹は「四書」から出発したのである。17才のとき、朱子学的立場に立つ「四書大全」を求めて、全身全霊傾けて四書に参入し、31才の年譜の項には、「これより前、専ら四書を読み、堅く格法を守る」ところから、「滞碍行いがたき」ものあり、「ここにおいて五経(易経・詩経・書経・礼記・春秋)を取り、熟読するに、触発感得あり」とあるが、恐らくこの頃に稍々先んじて

書かれたものとして「四書考」「読四書法」がある。これらは、朱子・程明道に共感しつつ、四書を重要経書として推重している。「孝経」を「首経」とするに至った後も、藤樹は34才の元旦「朋、遠方より来るありて、ために四書を講じ、大学すでに終えて、^(論語の講義)論語講、『学而編』に及びて辛巳の春に逢う」(一、89)と記しているし、この前後と推せられる中川貞良宛の一書にも「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」(二、543)とあり、特に40才の夏には、佃叔宛に「学・庸・論語の抄を熟読なされ、御講論候わば、進脩の益ござるべく候」(二、402)とあり、森村小宛に「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」(二、414)とあり、吉田新宛にも「大学・中庸・論語抄など御覧御講論候わば、大意御合点参るべく候」(二、432)とあり、逝去の年41才の夏にも、佃叔宛に「大学・中庸の抄、当年中に仕立申すべくと存じ候、出来次第下し申すべく候、これにてまた慎思明弁なさるべく候」(二、489~490)とある。これら愛弟子に対する書簡は、いずれも四書尊重の精神が終生一貫していることを物語らぬはない。その点では、藤樹は最後まで朱子と軌を一にしている。藤樹はことに大学・中庸・論語に対して綿密周到な訓詁・句解・大意という解釈学的態度をもってのぞみ、そのいわゆる「心法」を把握することに全力を傾けている。実に経書は、藤樹に依れば、「天を継ぎ極^(至善)を立つる」聖人の「心法」をつたえるものである。「四書考」の註に曰く、「四書はみな心法なり」(一、618)。実に天を継ぎ極を立てる聖人の心法をつたえる点では、四書はその精神と哲学を一にするものという立場から、藤樹は「四書合一説」を提唱している(一、633以下)。すなわち明德を明かにし至善に止まる「大学」の心法、仁を求めて義とこれ^{とも}比^しう「論語」の心法、中和^{いた}に致^{いた}り中庸に依る「中庸」の心法、その心を尽して「聖の時」に住する「孟子」の心法、いずれもその本質を一にするのである。すなわち、「曰く仁、曰く中和、曰く心、みな明德の殊称なり。名は異なりといえども、その実はすなわち一なり。曰く明にす、曰く求む、曰く致る、曰く尽す、みなその本体の全を得るの工夫^(工夫)なり。…曰く義にのみ與^(従)に比^しう、曰く中庸に依る、曰く聖の時、みな至善に止るの

義なり」(一、634~5)というのも、「四書」の根本原理が「大学の三綱領」から出ているからである。「按ずるに、大学の三綱領はすなわち三代孔門の学規なり。語・孟・中庸はみなこの規模の中より出で来る。これをもって、四書の功夫、合一して、異指なし」(一、633~4)「孔・曾・思・孟伝授の心法、一に三綱領をもって^(原則)定本となすこと、見るべきなり」(一、635)。ここに、四書のうちで「大学」の占める主宰的位置もあるのであるが、このことは次節にさらに明らかになるであろう。

かくのごとく、「四書」をもって聖人の心法をつたえる經典として篤く尊信する藤樹は、「四書」に参入する根本的態度として、2つのことに対して注意を喚起している。1には、「徳行をもって本となす」「約礼」の態度であり、2には、「四書」を読む先後の序である。「四書考」に依れば、三代の教からはじめて孔子に至るまで、もともと「徳行をもって本となし、」そこから経を窮めるのが本筋なのに、後世になると、「専ら力を訓詁章句の末に用いる」「博文の勞」のみあって、孔子のいわゆる「博く文を学び、これを約するに礼をもってする」「約礼の実」が失われ、「識いよいよ多くして、明德いよいよ昏^{くら}き」俗儒の弊が募ったので、程子や朱子が「孔門博文約礼の正教」に復したといわれるのである。すなわちあくまで「徳行を本とする」ところに、「聖学の真」があることを忘れて、訓詁章句の末にはしるのは、博文の勞のみあって、約礼の実なき俗儒の弊である。「四書」を読む根本精神は「博文約礼」「徳行為本」の心法なのであると、「四書考」(一、612以下)は力説している。もともと四書が作られた本来の主旨は、人間が本来止まるべき最後の心の場を明かにすることにあるのに、それを忘れて、博学という外的な名声を求めるのは、全く本末顛倒である。「四書考」の註16に曰く、「経を作るの本旨とは、すなわち知止の権衡なり。世儒あるいは口を飾りて、徒らに人のためにする者は、魚を捨て^(魚をとる器)筥を取る者なり。あるいは迹^(道)に^(追)狗うて心に達せざる者は、柱に膠して瑟を敷する者なり。これみな経を作るの本旨を看得せざる所以の過なり云々」(一、619)。さらに註20に曰く、「俗儒、経を窮むるに、序なくして、訓詁をもって主となし、もって文学に長じ

て、徳行に闕くるあり。真儒、経を窺むるに、序ありて、徳行をもって主となす。これをもって博文約礼並び進みて、才徳全く成る。すなわち実学・俗儒の分かるる所以なり」(一、619~620)。

次に藤樹は四書を読む順序を朱子に準じて次のごとく説いている。(1)「大学」を先ず読んでその規模を定め、(2)次に「論語」を読み、その根本を定め、(3)その次に「孟子」を読み、その^(發明)発越を觀じ、(4)最後に「中庸」を読み、古人の微妙を求む云々。この序列について、藤樹自身次のように註している。「大学の説くところ、その首尾該博にして、綱領尋ぬべく、節目分明にして、工夫序あり。その規模の大を極めて、実に群經の綱領なり。故に、『大学を讀みて、その規模を定む』と曰う。論語の説くところ、大抵操存涵養の実なり。故に、『論語を讀みて、その根本を立つ』という。孟子の説くところ、大抵体験充拓の端なり。しかして性善養気の論は、前聖未発のところを發明す。故に、『孟子を讀みて、その発越を觀る』と曰う。中庸はこれ本原極致のところを指し、しかして中間鬼を説き神を説く。初学者いまだまに理解すべからず。故に『中庸を讀みて、もって古人の微妙を求む』と曰う」(一、621)。

a 「大学」

藤樹学においては、「易経」は十三經の基本經であり、「孝経」は四書に先んずる「首經」であるが、時として「易経」「孝経」と併び称せられて、四書の先頭におかれるものは、「大学」である。「翁問答」が「易経」について「孝経」「大学」「中庸」をあげていることは、既述のごとくであるが、晩年の「大学考」には、「大学」の解釈には「易の大伝を見て觀ずべし」(二、14)と説いて、「易経」と「大学」の相関性を示唆するとともに、「聖門垂世立教の第一の大典」(二、10)と位置付けているし、23・4才頃の「安昌弑玄同論」には、「大学の明法を罔し、私に效い髪を剃り、もって孝経の聖謨を侮り、形氣の私に陷溺して、性命の正を戕賊す」(一、121)と説いて、「大学の明法」と「孝経の聖謨」との双璧性を示唆している。かく「易経」「孝経」に相接する「大学」は、四經中最も根本的な位置を占めるものとし

て、藤樹が終生傾倒してやまなかつた經書であつた。会津本の年譜によれば、10才のとき、また「藤樹先生行状」によれば、11才のとき、藤樹は「大学」を讀みて感涙にむせび「聖人學んで至るべし」として、これより志篤く、學日に新なるものがあつたといわれている。この年次の確実性には、問題があるにしろ、10代にして、藤樹が「大学」を讀み、聖人への志向を刺戟されたことは、争われないであらう。20才にして聖學を以て己が任とした藤樹は、21才のとき著した「大学啓蒙」の断片において、「読書は多きを食ふべからず。まさに大學をもつて先とすべし」(一、253)としている。30才の春の「池田子を送る」詩の前書にも、また31才の時の「中川子を送る」詩の前書にも、ともに「大学の心法を講論す」とある(一、85~86)。また既述したごとく、四書を講じつつあつた34才の元旦の詩には、「いささか^{(大學)(論語)}学・論の体要を論じ、以つて吾人体認の一助を庶幾す」と前書して(一、90)、

大学規模宇宙寛、説而不慍深林蘭
 靈台春到能弘道、智水氷開或起瀾、
 梅梢擁雪勵三省、楊柳和風悟一貫、
 自此雲霞千變裡、鑑衡慮得泰山安、

とあるが、「翁問答」成立を2年後に控えて、「大学」の鑑空衡平の止の場に参じて聖胎純熟しつつあつた中江藤樹の心境をここに窺うに足りるであらう。このようにたえず「大学」の深奥に参じつづけた藤樹は、40才の夏、佃叔に答えて、「とかくその身學術の心得疎かなる故に、人を取り立て申すこと疎なるものにて候。とかく一念独知の処、明かにあらわるるものにて候。大学に『中に誠ありて外に形る』とは、このごとにて候」(二、401~2)と記し、41才逝去の年の夏にも、既述のごとく、佃叔に「大学・中庸の抄、^(本年)当年中に仕立申すべくと存じ候。出来次第下し申すべく候。これにて、また慎思明弁なざるべく候」(二、489~490)と書き、同じくその年に、池田子にも「大学古本を主として、今ほど抄を仕かけ申し候、もし出来いたし候わば、そのもとへも下し申すべき覚悟に候」(二、441)。これによって見れば、藤樹は「大学」への傾倒心をもつて終生一もつて貫いたのであつた。

それだけに、藤樹は心血を濺いで「大学」の解釈学的研究をつづけ、幾多の著述をもって「大学」の哲学を究明し、その間に彼独自の儒学体系を自ずと樹立したのであった。先ず21才のとき、初学同志のために、「四書大全」に依拠して、「大学啓蒙」を著したが、後程なお至らずとして破棄し、全集にはその一葉を止めるにすぎない。中期には、「大学考」(漢文)「大学序説」「大学朱子図説」があり、後期には「大学古本全解」があり、さらに和文の円熟した著述「大学考」「大学蒙註」「大学解」がある。これらの著作にみながるものは、「正真の学問」をめざして一筋に歩みぬいた藤樹の求道の探求心のリズムであって、ここには新機軸を出して創意を誇る学的功名心などそのかけらも認められないのである。

まさに「大学」は、藤樹にとっては、首尾該備・節目分明・工夫精到・規模広大にして、「読四書法」の註にいわゆる「群經の綱領」(一、621)という主宰的位置を占め、その三綱領は、既述のごとく、論語・孟子・中庸を基礎付ける「三代孔門の学規」(一、633)であり、その学たるや、「大学蒙註」の説くごとく、「無上無外の覚」の学(二、18)であり、その明かにする心法たるや、程明道のいわゆる「後学の権衡」なのである。藤樹は「大学の心法」に関して次のごとく註している。「大学の心法におけるや、なお権衡(はかり)の輕重におけるごとく、明鑑(めいかん)の研鑽におけるがごとし。故に後学の衡鑑という」(一、612)。さらに「大学蒙註」においては、「大学の二字、無上無外の義をもって、一貫の宗を示す。天下の学問、大学の道にたがうときは、異端なり、曲学なり、俗学なり、外学なり、旁問なり」(二、22)と断言せられ、さらに同じく後年に成った「大学考」においても、「大学」を「聖門垂世立教第一の大典」(二、10)と性格付けられるのである。このように「大学」を位置付ける藤樹は、「大学考」において、「今、陽明に従い、古本(大学)をもって定本とす」(二、11)という立場を明かにしているが、藤樹学の朱王問題は後程考察せられるであろう。

上にあげた中期の「大学考」の註14が示すごとく、「大学」は心法の正邪・曲直・輕重を端的明快にはかり映し出すはかりであり、かがみである。とい

うのも、後期の「大学考」にいうごとく、「大学」においては、その「三綱も一綱、ただ明德を明かにするに極れり」(二、13)ということに、すべてが尽きるからである。明德を明かにし、明德の鑑空衡平・太虚廖廓の至善の場に止まる「止」の哲学こそは、藤樹学の窮極根柢をなしている。そこから晩年の「古本大学全解」も、「人の子としては、孝に止まる」の章句を註して「安を問い膳を視るの節を尽し、且つ悔ゆるなきの徳、ああ追い来りて孝ありと云うがごとし。これ孝に止まるなり」(一、523)と記しているが、実に全孝の心法も、至善に止まる明德の「止」の場に成り立つのである。とくに「翁問答」が、諸經を引いて、「かくのごとくなる孝徳全体の天真を明らかにする工夫を全孝の心法と云うなり。全孝の心法、その広大高明なること、神明に通じ、六合にわたるといえども、つづまるところの本実は、身を立て道を行ふにあり。身を立て道を行ふの本は、明德にあり。明德を明かにする本は、良知を鏡として独を慎しむにあり」(三、269)と述べ、明德・孝徳・良知の三位一体的連関性を説く所以である。藤樹が「大学」の明德を孝徳のみならず良知にも関係付けるのも、当然である。「大学」においては、「明德を明かにする」ことと「致知格物」の「良知に致る」こととは、相即不可分であるからである。

このように、明德を明かにすることと良知に致ることとの表裏一体性は、また藤樹学の今一つの礎石ともいふべき「中」または「権」の範疇を成立せしめる。「古本大学全解」には、「大学」の「知に致るは、物を格すにあり」の章句を註して曰く、「良知をもってその意念の攙雜を接物応事の間に照察して、その節に中らざるものを正し、その良知に致る。これを格物という云々」(一、510)とあるが、良知に致るは、節に中り中を得る所以である。時と所と位とに依じて節にあたる中の道は、いわゆる「権」の道である。藤樹の「権」の道は、もとより「孟子」や「論語郷党編」に負うところが大であるが、「大学」にもとづくところもまた少くない。すなわち「翁問答」は「時中の神理」としての「権」と「止まるを知りて、しかるのちに定まることあり。定まりて、しかるのちに能く静かなり。静かにして、しかるのちに

能く安し。安くして、しかるのちに能く慮^{おもんばか}る。慮りて、しかるのちに能く得」(大学)の「能慮」「能得」との内面的関係を次のごとく説いている。

「この権の字の精義を知らざれば、心学に志ありて、致知力行をはげますというとも、必ず^(法を心から求めても、法にこだわる)欣真落法の地に迷うべし。『大学』の『能慮』は、この権を詳らかに分別する工夫なり。『能得』はこの権を得心受用するものなり。法ありて、法に落ちず、在^あゆるところなくして、在ざるところなく、定まるところなくして、定らざるところなき権の字の理味をよくよく体認すべし」(三、239～240)。「大学」の「心を心にて」読みとり、権の哲学の真髓をここまで精到につかみとる藤樹は、まことに恐るべき哲学的精神であったというのほかはない。

b 「中庸」

中期の「読四書法」によれば、藤樹は朱子に同じて、先ず「大学」を読んで、学問の規模を定め、「論語」を読んで、その根本を立て、「孟子」を読んでその發明するところを見とどけ、「中庸」を読んで、古人の微妙を味得すべきであると説いている。この見地に立てば、「大学」の次に「論語」に及ぶべきであろうが、この「読四書法」自体が「中庸」を目して「本原極致の処を指す」(一、621)とし、「四書考」も「中庸はすなわち上古の聖神より聖賢伝授の心法なり。程子は成書に本づいて孔門伝授の心法という」とも、「四書はみな心法なり。しかして独り中庸をもって心法となす。その綱維を提挈し蘊奥を開示して微妙を極むるを以てなり」(一、617～618)とも註しているのみならず、さらに「大学序説」にも、「けだし大学と中庸とは、その言千百を累ぬといえども、しかも意義相承け、血脈貫通し、元ただこれ一篇の文字のみ」(一、624)とあるのである。実に藤樹は「大学」とともに「中庸」をきわめて高く評価して、心血を濺いで註釈し、最晩年の「中庸解」「中庸統解」のごときは、藤樹学の絶頂ともいわれるほどの充実さを示している。「読四書法」「翁問答」、さらには最晩年の「翁問答改正篇」は、いずれも易経の基本的位置を認めた上で、「孝経・大学・中庸を心にて心を読み」「三書を学びて余力ある者は、その力と暇にしたがいて、^{(論語)(孟子)}語・孟を学ぶべし」

(三、177・291)とあり、この点では藤樹は最後まで「孝経・大学・中庸」の順序を説いて変らなかったのである。それだけに、藤樹学の体系は、「中庸」の決定的本質的影響のもとに成立したといわれるのである。かかる見地から、われわれは「大学」の次に「中庸」を取り上げることにしたい。

17才の頃より「四書大全」に親しみ、その後いよいよ深く「四書」に参入し、30代に入れば、「読四書法」「四書合一図説」「四書考」等を著した藤樹は、たえず「四書」に親しみ、ことに「中庸」に深く沈潜したのであった。例えば、35才の春には、中川謙叔に「孝経」とともに「中庸」を講じ了っている(一、93)。さらにその年の夏には「中庸」を講じ終って、その門を辞去する熊沢蕃山に次のように「中庸の要旨」を賦して送別の辞としている(一、92～3)。

動いて動くことなく、静にして静なることなし。

無倚円神未発の中。

慎独の玄機、必ずこれに於いてす。

上天の載は自ら融通す。

その次の年の春にも「かりそめにも中和の心法御失念なきように御体認、御尤もに存じ候。何にても好格套を心に守り候も、倚にてごぞ候。意なく必なく固なく我なきが中和の本にてごぞ候」(二、551)と書き、その前後と推せられる書簡にも、「仕途紛擾の中、御受用底如何。陰陽超脱のみを底に徹し、中庸をお離しなさらざるように、日用第一義に候」(二、550)と記している。自から待むところ強き俊敏の英才熊沢蕃山に対する藤樹の鋭く深い教育的洞察の程をここに見るべきであろうが、ここでも藤樹は「中庸心法の大経」をもって蕃山に対決しているのである。同じく36才の春に赤羽子に「中庸」を講じている(一、181)。40才の夏に、佃叔・森村小・吉田新に対し、大学・論語とともに「中庸」の研究を勧め、逝去直前、41才の夏にも、佃叔宛に「大学」とともに「中庸」の抄を年内に脱稿する旨をつたえていることは、既述のごとくである。まさに「中庸」は最後まで藤樹が傾倒した儒教哲學の書であったのである。「中庸」の重大性は、もとよりその取扱う中心的

主題の重大性にもとづくのであるが、その点については、「中庸解」において「中庸」の第1章句の主意を解説するにあたり、「中庸は千聖伝受の必法なれば、その名、天下に明らかにして、学者みな中庸の名目を知るといえども、その実体己に具足することを知らず。また中庸と云い、天命と云い、性と云い、道と云い、教と云う、名に泥みて、各々に異なるものと迷いて、一貫の妙理を弁えず」(二、58)と説き起して、「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、学もまた天学なり。天は自然の実理無上の尊にして、無外の体なれば、中庸にあらざるは、性にあらず、道にあらず、教にあらず、学にあらず」(二、59)と結ばれている。約言すれば、「天命、本来中庸の実体なる」(二、68)所以を説くところに、「中庸」の根本精神が見とどけられるのである。天性・天道・天教・天学といわれる天人一貫の妙理を説く「中庸」は、藤樹哲学の体系的首尾一貫性を支えているといわれる。すなわち藤樹学は「中庸」に即してその基本範疇としての孝徳・明德・良知・権・福善禍淫を天人一貫性の見地から統一的にとらえているのである。

先ず孝徳については、「よく父母・先祖・天地より固有し得る愛敬の至徳」(二、155)を名付けて「達孝」と呼ばれている。すなわち孝徳も「天命より出る」徳である。孝徳につづいて、明德も良知も中和も権も福善禍淫の道も、窮極的には、「天地より固有し得る至徳」(二、154)に属している。その故に、先ず明德については、「中庸統解」において、「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、形死すといえども、心体死することなし」(二、149)といわれるのである。まさに明德は天人一貫永遠不滅の徳なのである。次に良知についても、「一点不滅の良知は、上、聖人より、下、凡夫に至るまで、不昧不滅の靈宝にて、上下通用の学脈なり」(二、135)とも、「一点虚明の良知、原来、天に得て、至誠息むなし。この良知を見得して、その意念の障害を克ち去り、身体渾然たる太公の心に復るときは、物我の私意除きて、五事その正を得る故に、“人を知らんと思わば、以て天を知ら

ざるべからず」と云えり」(二、164)ともいわれている。明德が「万劫不壞の異宝」であり、良知が「不昧不滅の靈宝」であるのも、ともにそれが「天地より固有し得る至徳」であるからである。

次に「中和」については、如何に考えられているのであろうか。もともと「易経」が説くごとく、「易に太極あり、これ兩儀を生ず」といわれ、また周濂溪が説くごとく、「太極動いて陽を生じ、動くこと極まって静なり。静にして陰を生じ、静なること極まって復た動く。一動一静、互にその根となり、陰に分れ、陽に分れて、兩儀立つ」といわれるのであるが、その際一元太極自体は、その陰陽に分極する一動一静の何れにも止まることのない不偏不党一円の中の場において、永遠に易らぬ「未発の中」に住している。一動一静、陰に分れ陽に分れても、その何れをも互いに他の根とならせるような場に住している一元太極は、まさに永遠の現在の場に止まる「未発の中」そのものである。かかる一元太極として天の根源よりして、陰陽・動静・乾坤・天地・男女等の一切の相対的対立は成立するのであるから、もともとすべての現象はいわゆる「天命」によって生ずるのである。「中庸解」はこの間のことを次のごとく説いている。「太極動いて、陽を生じ、静にして、陰を生ず。いわゆる天命なり。太極は造化の根本、陰陽は造化の具、太極陰陽一にして二、自然に俱に相離ること能わず。故に万物未生の時に、太極陰陽の主本たるを天命と名づく」(二、57)。実に陰陽・動静・乾坤・天地・男女等々と現象的形而下的に「器」として相対立していても、その対立者は「互いにその根となり」、「一にして二、自然に俱に相離ること能わぬ」天命のもとにあるのであって、天としての一元太極は、その対立者の何れをも生みながら、その何れにも倚らず片よらぬ永遠の現在の場において、一貫して、いわゆる「未発の中」に住し、一切の現象界の変化を生み出す本体的形而上的な「道」の根源そのものなのである。かかる天道の「未発の中」の場と感応道交天人一貫的に靈犀相通するものが、人道の「時中」である。無倚無偏の一元太極の場の「未発の中」と天人一貫的に呼応するものは、鑑空衡平適莫無朕の明德明らかに良知不昧にしてよく聖の時を得る「時中」の徳である。

「中庸統解」が「心体、適もなく莫もなく、可もなく不可もなく、中央にして倚るなきより、中と名づけ、真是を知り真非を知るより、良知と名づく。同体にして、名を異にす。未発の中を立ちどころに見得て、動靜・語黙、心の主人として失せず」(二、135)と説いているごとく、天道の一元太極の場の「未発の中」を天命として受けとめ、よく天人一貫的に冥合するものが、中庸の徳である。「中庸解」はこの間の消息を次のごとく説いている。「未発の中、喜怒・好悪・是非の天則たり。喜怒発して、中庸を離れざれば、人情みな天理にして、天人合一なり」(二、65)。すなわち、中庸の徳は、日常的現実の行でありながら、「未発の中」という天地未画の前の一元太極の理に契合し、天人一貫の脈路を開くのである。「中の徳は、日用常行の内を離れずして、先天未画の前に通ず」(二、60)とも、「中庸の道、温々平和にして、日用茶飯裏の間を離れず、天地未画の前に到る」(二、128)とも、さらには「中は天下の大本なり、和は天下の達道なり」という「中庸」の章句に関して、「中は方寸に具わるといへども、大虚の太極と同体一理なる故に、吾身の根本となるのみならず、天地万物の根本なり。故に『天下の大本なり』と云えり。和は一身の運用なりといへども、天地万物に通じて、滯碍するところなし。故に『天下の達道』と云えり」(二、66)とも、天人一貫の中庸の徳が説かれている。実に一元太極の「未発の中」の場に帰一して、天極を継ぎ、天人合一の人極を立てるものが、中庸とも明德とも良知ともいわれる至徳である。

実にこれらの三徳は、何れも「天より得るところ」にして「天地より固有し得来る至徳」である点で、一味共通であって、名を異にするも、その実は三位一体なのである。すなわち、「中庸解」が「中庸は明德の別名なり。明德は内に主として倚るところなく、中央の義ある故に、中の字を借りて、明德の異名とす。庸は、常なり、用なり。明德の万古不易常住不滅にして、妙用窮尽なきところを指して、庸と名付く」(二、55)と説き起され、また「中庸統解」に「中庸は良知の別名、心の本体なり。この心体に復らんことを求むるの工夫、すなわち中庸を捉ふの工程なり」(二、121)と説かれる所以で

ある。

すでに明德・良知・中庸の三位一体的な場に住すれば、「従容として道に中り」「毅然としてその時の宜しきにかなり」権の道が開けるのである。「翁問答」において「秤のおもり」にたとえられた権の道は、「中庸解」においては、次のごとく説かれている。「けだし心の本体は、性なり。性は虚靈にして、倚るところなし。いわゆる中なり。中なるときは、喜怒・好悪・是非の天則たり。天下の万事万境において、毫髪も適莫あれば、倚るところありて、中にあらず。中にあらずときは、喜怒・好悪・是非の天則たることあたわず。たとえば、天秤の針口正中なれば、軽重の則となり、正中ならざれば、軽重の則たること、あたわざるがごとし。学者の心、天下の事において、適莫甚しく、意必固我の惑深しといへども、未発の時にいては、意必固我伏蔵して、万欲発らず。心静かに氣定まりて、中の本体粗々惺々たり。故に『喜怒哀楽の未発なる、これを中という』と説きたまう。虚靈不倚の中、純一惺々にして、応接すれば、物を称りて平らに施し、愛せざるところなく、敬せざるところなく、喜怒・好悪・是非、みな中の本体に従って背かず、その行うところ、乖戾ならず、滯碍なし。いわゆる和なり。たとえば、天秤にて物をはかるに針口の正中に随って背かざれば、軽重差わざるがごとし」(二、64)。

また「中庸統解」は福善禍淫の理についても説くところがあり、晩年の「鑑草」と呼応している。もともと「天道は善に福し悪に禍すること、なお水の湿えるに順い、火の乾けるにつくがごとし」(二、192)という天理が支配しているのであるから、富貴・高名・長寿を願う者は、「明德を明かにするときは、この福を得、明德昧きときは、この福を失うことを弁え」(二、150)明德を明かにすべきであり、また「たまたま良知味からずして、福善禍淫の理感通ある」(二、191)ときは、狐疑輩出に身を任せずして、「至誠の徳よく真実無妄にして、私偽あることなく」(二、191)「至誠の道またよく天地と徳を合せ、鬼神と吉凶を合する」(二、192)天人一貫の一境に住すべきであると、懇切に説かれている。

c 「論語」

岡田本年譜によれば、17才の夏、一医師の招きによって京都から大洲に来た禪師が「論語」を講じたが、尚武の風のみ偏した藩士のうち、その講席に列したのは、藤樹一人であった。禪師が「論語」の上篇の講義を了って帰洛した後は、藤樹は「四書大全」を求めて独学し、先ず「大学大全」を読むことほとんど百回にも及び、これに通じた後をうけて、「論語」「孟子」に及び、またこれにも通じたと記されている。次に32才の項には、「秋、論語を講ず。郷党の篇に至って、大いに感得触発あり。ここにおいて、論語の解を作らんと欲す。先ず郷党の篇より起して、先進の23章に至る。病苦にさせられて果さず。后この解をもって心に合わざるところ多しとす」とあるが、現在全集に収められているものは、「郷党啓蒙翼伝」と「論語解」(10章)のみである。なお全集に見られる「論語」関係の記事は次のごとくである。31才の秋来訪した吉田子に「論語」を講じて、郷党編に及んでいる(一、87)。34才の元旦の賦には、「論語」を講じて「学而編」に及んで元旦を迎えたとある(一、89)。35才の元旦にも、「論語」を講じて「先進編」に至ったとある(一、91)。また同年の「森村子を送る」の一文にも、「論語」を講じたとある(一、174。五、290)。40才の時の佾叔・森村小・吉田新宛の書簡には、いずれにも大学・中庸・論語の抄を読み精進するように説かれていることは、既述のごとくである(二、402・414・432)。

以上によるも、藤樹の「論語」に対する評価の並々ならぬことが知られるのであるが、前期の「読四書法」においては、藤樹は朱子に則しつつ、「論語の説くところ、大抵操存涵養の実なり。故に論語を読み、もってその根本を立つと曰う」(一、621)と註している。すなわち、先ず「大学」によって、学問の「規模」を定め、次に「論語」によって、学問の「根本」を立てるといっているのである。さらに同期の作と思われる「四書考」においては、程明道に即して、「二書を熟読して、得るあれば、すなわち本心明かにして、能く長短輕重を見得すること、たとえば、鏡明かにして妍媸を照すがごとし。すでに能く長短輕重を見得すれば、すなわち吾がこれに処する所以の理、昭然

としてその中にあり」(一、617)と記されている。次に、「翁問答」になると、『論語読まずの論語読み』と云うは、聖人のことなり。孔子は論語を読みたまわねども、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」(三、165)と慶安3年本に出ている。まさに「有形の神理」としての聖人孔子は「論語読まずの論語読み」そのものである。このように、孔子に傾倒する藤樹は、「翁問答」成立前後の時期に心血を濺いで「論語郷党啓蒙翼伝」を著わし、晩年には、「論語」より10章をえらび出して解説し「論語解」を著している。その際、藤樹は各字毎の「訓詁」、一句毎の「句解」、章句全体の「主意」と順を追って解説する点では、「大学解」「中庸解」と同様であるが、時としては、思い切って藤樹独自の解釈を下し、「独特無類の解釈」とか「強引な解釈」とかという批評を受ける場合もあるくらいである。例えば、先進章の「子曰く、回はそれ庶らんか、しばしば空なり」を「子曰く、回や庶いかな、しばしば空し」と読み、ことに「空なり」を貧窮と解する通例の解釈は採らず、「空は、心の本体、世味道味の意念^{まごころ}淨く尽き虚明なるを云う」(二、77)という解釈を下し、「大学の道は、明德を明かにするにあり。いわゆる意なく必なく固なく我なく、適なく莫なきは、みな空の義にして、明德の本体を開示するところなり。明德虚明の本体、明鏡止水のごとし」(二、78)と註している。このこと一つを取り上げてみても、藤樹は如何なる場合にも、自分自身の胸で感じ、自分自身の頭で考え、自分自身の手足で行動する「赤肉団上一無位の真人」としての道を貫いたのである。その限り、彼を特定の学派に強いて所属せしめる従来の藤樹学の行き方は、彼の学問と人格の本質を完全に見喪う以外の何物でもないといわねばならないのであるが、藤樹はその論語解釈においても、孝徳・明德・良知・中・権・福善禍淫等の藤樹学の基本範疇をつきとめているのである。

藤樹は、「論語郷党啓蒙翼伝」において、「^{うまや}既^ま夾^く」の章を註するにあたり、「けだし聖人の徳、以って孝に加うるなし。孝は神明に通じ、四海に光かに、通ぜざる所なし。しかしてその本実、親切なる者は、民を仁する、こ

れなり。これを以って聖人の民におけるは、なお父母の赤子におけるがごとし」(一、473)と説き、「論語」の主徳、「仁」の核心に孝徳をおいているのである。

前期の「四書合一説」において、「論語に説くところ、頭緒多しといえども、これを要するに、ことごとく夫子の志は、人倫応接の事にして、仁を求むるの工夫なり。その工夫の準的は義にのみ。これ与に比うなり」(一、634)と説かれ、「曰く仁、曰く中和、曰く心、みな明徳の殊称なり」(同上)とせられているのであるが、「論語解」の「顔淵問仁」の章句解説においても、「明徳の条理を礼と名づく。徳愛を仁と名づく。名義の指すところは、異なりといえども、同一明徳なり」(二、86)と説かれている。まさに「論語」全体を貫く徳は、仁であり、「仁の本体」は「明徳」なのである。

しかも仁の本体としての「明徳」は、明徳を蔽いかくす「私欲を非とする良知」と直結している。上掲の章句の解説につづいて、次のごとく説かれている。「仁を求むるの工夫、本体を識得するより先なるはなし。故に直ちに仁の本体如何と問う。人の私欲は、大率境に對し物に接して後に、起る。私欲起るといえども、その私欲を非とする良知味らざるものなり。……礼と仁と同体異名なり。渾然たる全体を指して、仁と名付け、その条理を指して、礼と名付く。私欲を非とする良知は、仁の靈照条理なるによって、仁といわずして、礼に復るといへり」(二、86~87)。仁の本体の「靈照条理」といわれる「明徳」の明かなるところ、それを曇らせる「私欲を非とする良知」が味からぬものがある故に、「克己復礼」の道が開けるのである。さらに「当下心上の私欲を克ち去りて、良知不昧の天理に復るときは、その時の心すなわち本体なり」(二、88)とも「万物一体の仁、聖凡加損なき本体」(同上)ともいわれ、「ただ本体上に意必固我が私欲を攙雜凝滯するを凡心とす。故に私欲なきとき、惺々中和の心すなわち本体なり」(同上)ともいわれている。かくて、心の本体は、明徳であり、良知であり、中和なのである。その限り、「忠信を主とし、忠恕にしてよく「一もって貫く」孔子の道も、中の立場から基礎づけられるのである。すなわち、「忠は、静時について名を立

て、中立不倚の本心、信は、動時について名を立て、純一無雜の実心なり」(二、83)といわれ、また「それ忠恕は一貫の道を求むる工程なり。静時、心源を澄して、毫釐倚るところなき本体を立つるを忠とす。動時、静時の心のごとくにして、中の本体を離れざるを恕とす。忠恕の功、間断なきときは、吾心裏、一貫の道明かにして、動静・語黙・順逆の二境、入るとして通ぜずということなし」(二、82)と説かれ、順逆あげて道を楽しむところ、「心広く、体胖に、坦蕩々として、中行の君子となりぬ」(二、71)と説かれるのである。ことに「中行の君子」という問題に関して、藤樹が「論語解」において取り上げているのは、孔子の逸民論である。藤樹によれば、伯夷・叔斉・柳下恵のごとき、アウト・サイダー的賢者を意味する「逸民」をもなお「自ら是とし、意あり倚るところある」存在であるとする孔子は、「可もなく、不可もなきの本体に復り」、「中和の本心をあげて、もって学者の標準を示し」(二、77)「夫子、自受用底の聖真を掲げて、諸賢倚るところあるの病痛を指点し、後学の惑を解きたまう」(二、76)といわれるのである。すなわち藤樹の立場においては、聖人孔子の「自受用底の聖真」は、まさに「中和の真」「中和の本心」(二、77)にあるとせられるのである。

かくも「中」「中和」を重大視するに至った藤樹が、すでにのべたごとく、とくに32才の秋、「論語」を講じて「郷党編」に至りて「大いに感得触発あり」(岡田本年譜)といわれている事態の真実性は、その頃成った「翁問答」とくに「論語郷党啓蒙翼伝」の行間にひしひしと感知せられるのであるが、すでに31才の秋、大洲に帰る吉田子を送るにあたり、藤樹は「論語を講じ、郷党編に及びて云々」と前書きし、次のごとく詠んでいる。

一貫の心法、他に求むるなかれ
郷党の全篇、聖の裁するところ
動静云為、よろしく善に止るべし
山梁の雌雞、亦時なるかな。

実に「郷党編」全体が「聖の時」「時中」「権」を孔子という生きた人格の具体的行為そのものにおいて具現した記録とせられるのである。ここに「有

形の神理」としての聖人孔子は、この一篇において、聖の時にして、時の中なる権の道を肉体化しているとする藤樹は、「論語」の諸編中ことに「郷党編」に全力を集中し、考証学的にも最善の用意をつくし、孔子の人格の核心に生きていた「自受用底の聖真」のすべてを究明し体得すべく、敢えて漢文体の著述をのこしたのである。もって藤樹の真意が那邊に存するかを思うべきであろう。「論語郷党啓蒙翼伝」は漢文体の著述のうちで量的にも最大の作であるのであるが、「郷党編」を目して「時習にはじまり、聖の時に終り」（一、498）、その「全編、聖の時を明かにし」（一、409）、「時中の妙」「時中の義」（同上）を明にする「時中の凡例」（一、406）によって満されているとする藤樹は、本編において「けだし中は、全体大用の神理なり。時に随って感通して、先天未画の前に合す、これをこれ時中と謂う。およそ経済の遇うところこれを時と謂う。時に天地人の三境あり、曰く時、曰く処、曰く位なり」（一、409～410）と説いているが、「時と処と位とに相応適當恰好の道理」（三、250）にもとづく「聖人の妙用神道」（三、238）は、「翁問答」において、「権の道」と名づけられて、「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、学のほかには権なし」（三、241）とまで力説せられている。「時中の神理」（三、239）にもとづく「聖の時」なる道が、「権の道」である。十有余にして聖学を志し、聖經によって一挙一動を律する格套を固くまもる悪戦苦闘をつづけること20年にも及ぼんとして、天人合一的地平において、随所に主となり、立処皆真の境地を開いた中江藤樹の真面目をここに見るべきであろう。

このように、孝徳・明德・良知・中和・権の道を全くし、「心の本体」の場に帰れば、意必固我に終始する小人の苦しみ「長しえに戚々は、渙然として、氷の解くるがごとく消えて、坦蕩々の本体、呈露す」（二、80）るところ、「坦蕩々の心、すなわち説楽の本体、これ君子の実体なり」（二、79）と「述而篇」の「君子は坦蕩々、小人長戚々」の章句が註せられるのである。「論語」巻頭の章句の注釈に説かれるごとく、「説楽というは、心の本体なり」（二、71）といわれる所以である。さらに「説は、心安く氣定まりて、

明融快活にして、万境万事において滞碍なく、苦痛なきなり」とも、「独、その趣を得るときは、説といい、共にその情を得るときは、楽という」（二、70）とも註せられ、坦蕩々、心広く体胖かなる「説楽」の心の本体の場は、人々の「安宅」（二、80）であり、「万劫不壊の古郷」なのである。

以上によりて、藤樹の「論語」解釈も、他の経書の場合と同様に、孝徳・明德・良知・中和・権・説楽という藤樹学の基本的範疇がその根本をなしていることが、明らかであるといわれよう。しかし藤樹の「論語」解釈は、上述のごとく、「中は全体大用の神理なり。時に随って感通して、先天未画の前に合す、これをこれ時中という」とするなど、天・皇上帝を前提とする天人合一的立場に立っている。この点では、元来孔子は「人倫の道に絶対的な意味を認めた」人倫中心主義者であって、人道の根柢に天道を認める天人合一主義者ではなかったとする立場からの「論語」解釈と藤樹の天人合一的立場の「論語」解釈とは、著しい差があることは、いうまでもないであろう。

既述のごとく、もともと性・道・教・学を目して、天性・天道・天教・天学とする藤樹の立場においては（二、59）、人道の本質的根柢は天道そのものである。中期の「人道図説」にも曰く、「天の元の人にあるを仁という。天の享の人にあるを礼という。天の利の人にあるを義という。天の貞の人にあるを知という。天の至誠無息の真の人にあるを信という」（二、620）。まさに人道は天人帰一的実践なのである。天は全存在の主宰神として善を福し悪を罰する絶対者であるから、孝徳を全くし、明德を明かにし、良知に致り、天と徳を一にし、時・所・位に依じてその宜しきを得る時中の行を全くすれば、福善禍淫の摂理は一毫の狂いもないとするのが、藤樹の立場である。それに対し、超越的な天道を人道の根柢として語ることなき立場に立つ孔子においては、「人倫の道を踏みさえすれば、すなわち仁を実現し忠恕さえ行いさえすれば、彼にとっては、何の恐れも不安もなかった。……かかる意味において、人倫の道に絶対的な意味を認めたことが孔子の教説の最も著しい特徴であろう」（和辻哲郎「孔子」145頁）といわれている。このような立場の「論語」解釈と藤樹のそれとは、およそ次元を異にしている。孔子は「天」

に言及していても、その天は人格神またはいわゆる皇上帝ではなく、「漠然とした無限に深い理法のごときもの」に止まり、かかるものに敬虔の念をもちつつ、孔子は「人倫を中心とし道理に徹底しよう」とする人倫絶対主義者であったとする立場に対し、皇上帝を信奉する立場に立つ藤樹は、論語郷党編の「迅雷風烈には必ず変ず」の章句に註して、次のごとく天人合一的超越倫理を説いている。「この条、夫子天を敬する威儀を記して、もって天はこれ大底の聖人にして、聖人はこれ小底の天なるの至妙を明かにす。けだし夫子は天地とその徳を合せ、鬼神とその吉凶を合す。迅雷風烈は天地鬼神の妙用にして、しかして大虚の氣象の変なり。これをもつて、同体の聖人、識らず知らず、帝の則に順い、容貌自然に大虚氣象の変と相合して変ず云々」(一、490)。まさに郷党中心の場に生れた地域共同体的礼楽倫理に対する諸子百家相剋の間に生れた易経中心の天人相互媒介的普遍倫理の特色ともいうべきでもあろうか。

d 「孟子」

次に「孟子」については、上述のごとく、先ず岡田本年譜の17才の項に、「四書大全」を独学し、「大学通じて後、語孟を読むに皆通ず」とある。10代後半に「論語」と共に「孟子」にも親んだ藤樹は、ことに前期の著述「五性図説」「四書合一説」等においては、随所に「孟子」を引用しているが、とくに小川仙とは「孟子」について卒直真摯な応答をくりかえしている(一、163・165・167)。また37才の冬には、他人の攻撃的態度に対して忍耐しがたき旨を訴える佃叔に対して、「孟子」の「離婁章句」の自反説をもって、つぶさに対症療法を示し、「かくのごとく、得心仕り候えば、忍びがたきことはなく、胸中つねに涼しきものにてござ候」(二、486)と答えている藤樹は、その他にも、後年の年次不詳の書簡において「孟子」を引いて教示している。

このように、最期まで「孟子」に関心をもちつづけた藤樹は、中期の著述「四書考」において、「学者先ず論語・孟子を読み、尺度権衡のごとく、相似たり」と説く程子の言に次のごとく註している。「二書を熟読して、得る

あれば、すなわち本心明らかにして、よく長短輕重を見得すること、たとえば、鏡明かにして、妍媸を照すがごとし。すでに能く長短輕重を見得すれば、すなわち吾がこれに処する所以の理、昭然としてその中にあり」(一、617)。さらに「読四書法」においては、「孟子の説くところ、大抵体験充擴の端なり。しかして性善養氣の論は、前聖未だ発せざるところを發明す。故に孟子を読み、以つてその発越を觀る」(一、621)とまで、藤樹は「孟子」を評価している。また同じく中期の作「五性図説」においても、「孟子尽心章句下」の「仁は人なり、合せてこれをいえば、道なり」に註して、「仁は人の本然なり。人の一体はすなわちこれ天理、備具せざるところなし。もし合してこれを言え、人と仁との名亡び、すなわち渾べてこれ道理なり」(一、650)と説き、さらに「告子章句上」の「仁は人の心なり」を註して、「人心は人の人たる所以の本心なり」(同上)と説いている。すなわち「孟子」も「論語」とともに人間の「本心」を明かにする経書なのである。また注目すべき中期の作「四書合一説」においても、次のごとく端的に説かれている。

「孟子、説くところ広しといえども、これを要すれば、ことごとく人倫の事を明かにし、しかして心を尽すの功なり。「明かにし」とは、その道を講明するを謂い、「尽す」とは、その全体を極めて遺すなきの意なり。心は、人の神明、衆理を具して万事に應ずるものなり。その功夫の準的は、すなわち聖の時なり」(一、634)。さらにまた38才の夏には、帰郷する門人中西常慶を送る文においても、「孟子、『大学』の宗伝を得たり。故に曰く学問の道は、他なし、その放心を求むるのみと。聖門の學術、かくのごとく易簡明白なり云々」(一、199)とまで記されている。

かくして、藤樹は「孟子」の「性善養氣の論」を「前聖未発の見」と高く評価し、その学は人倫の統合的根柢の場たる「衆理を具して万事に應ずる」「人心の神明」を究明する人間全体の学であるとする立場をとっている。その点は、利を説かずして義を唱え、よく民生の長養と人材の育成による廟勝論的立場を「孟子」の真髓であるとする吉田松陰の志士の立場の「孟子」解釈と大きく異っているのである。略言すれば、孟子は、中江藤樹においては、

「至徳要道」の哲学者として尊重せられ、吉田松陰においては、「経国済民」の指導者として傾倒せられるのである。

それでは、至徳要道を説く先聖としての孟子において、藤樹学の第一の至徳としての孝徳は、如何に説かれているとせられるのであろうか。この点に関して、藤樹は中期の著作「五性図説」の註8において次のごとく書いている。「ある人曰く、『仁義礼智信に本あるか』と。孟子曰く、『また孝弟のみ』^註と。但し親を愛するを以て言え、すなわち仁の本なり。その親に順なるは、すなわち義の本なり。親を敬するは、すなわち礼の本なり。そのこれを知るは、すなわち智の本なり。そのこれを誠にするは、すなわち信の本なり。けだし人の五常百行の本となる所以は、これにあらざるはなし。孟子の仁義礼智樂の実を論ずるは、正にこれがためのみ。これその至徳要道となる所以なるか」(一、674)。

註 藤樹は孟子が仁義礼智信の本は孝弟にあると説いたとしているが、その点には有若が「論語学而編」に「君子は本を務む、本立ちて道生ず、孝弟なるものは、仁をなすの本か」と説いていることとの関係如何と思われる点で、問題がある。

このように、親を愛する孝徳を以て「人の五常百行の本」となる「至徳要道」とする立場は、藤樹の代表的体系的述作「翁問答」の出発点をなすものであるが、この基本的見地は藤樹の生活と著作とを終始一貫している。後期の「鑑草」においても、孟母断機の教に奮起し、よく学を成して父母に「たぐいなき孝養」をした孟子のことを述べ、藤樹は次のごとく説いている。「孟母の機を切り給えるは、あまりに狂がるように思われることなれども、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かにわきまえ、孟子の学問懈怠なく明德を明らかにし給わんことを願いたまう心、常々はなほだ深き故に、おぼえず興に乗じて、この事あり。その心の甚深なるところよりあらわれたる戒めなる故に、孟子の触発もまた甚深にして終に母の願いにかなえり云々」(三、411～2)。

このように、孟母断機の逸事に即して、孟子における孝徳と明德との相即

性を説く藤樹は、人間の「本心」は「明德」そのものの場であると終始力説している。すでに「五性図説」において、孟子の仁は未発の体にして、いわゆる四端は已発の用であるとする朱子のテーゼに註して、藤樹は、「未発の前は明德の体にして、已発は明德の用なり」(一、649～650)と註せられている。しかも人間の本心としての明德の場は、「人の神明にして、衆理を具して、万事に応ずる」良知の機能を發揮せしめ、「聖の時」を可能にして、よく「権」の道を現成せしめるのである。そのことは以下序を追うて明らかになるであろう。

このように、「孟子」を明德中心主義的に解釈する藤樹は、上に引いた38才の時の書において、「孝経にいわゆる親を愛し、親を敬するは、孟子のいわゆる良知良能にして、明德の本真なり」(一、199～200)と、孝徳・明德・良知の三位一体性を説いているが、つづいて39才の春になると、哲学的資質の門弟中村重節に答えた書には、寂然不動神明照々の「止」の本体としての明德とその「端」としての怵惕惻隠に発動する良知との内面的相即性を孟子との関係において次のごとく説いている。「明德の本体は、すこしも動くところなく、変るところなく、寂然不動にして、神明昭々たり。これを止の本体とす。……本体の感通するところを見れば、純一無雜なり。純一無雜なるときは、本体呈露して、よく愛す。純一無雜即寂然不動なり。毫髪も雜るところあれば、すなわち動なり、寂然不動にあらず。この純一無雜の心をよく見覚ゆるを知止とす。孟子、井に入る赤子をみて、怵惕惻隠す。『惻隠は仁の端なり』と示しめされたるも、この意なり」(二、426～7)。実に是非を直下にわきまえる良知も、惻隠の情とともに、寂然不動神明照々の明德の本体から現成するのである。明德から現成する良知は、35才の冬から「二・三の同志と孟子を講論して」新春を迎えた際、「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学脈、ただここにあるのみ。孟子の一書、始終この靈竅を發揮するにあらざるはなし云々」(一、94)。藤樹によれば「孟子」を一もって貫くものは、良知の哲学そのものなのである。

上掲の中村重節への書簡は、さらに「純一無雜、神明昭々として、毫髪も倚るところなきを中と名づく」(二、427)としているが、中にして時の宜しきを得ることを「時中」とも「聖の時」とも「権」とも名づけ、藤樹は天人合一的な真実の行為の標識としている。既述のごとく、藤樹は「四書合一図説」において人倫を明かにする「孟子」の「功夫の準的は、すなわち聖の時なり」と説き、「聖は勉めず、思わずして至る者なり。時はすなわち中なり」(一、634)と註し、さらに前篇の註3においても「孟子」が「万章章句下」において孔子の進退について、「孔子は聖の時なり」としていることを引いている(一、636)。さらに30才の夏に小川仙の疑問に答えた書簡においては、「孟子」の「離婁章句上」及び「万章章句上」において論じられている舜が父母に告げずして結婚したケースは、「聖人変に処する義」として、「孟子、大舜変に処するの権を推明し」たものと説明されている(一、165)。「翁問答」において、「権のほかは道なし。道のほかは権なし。権のほかは学なく、学のほかは権なし」(三、241)とまで説く藤樹は、「孟子離婁章句上」で淳子髡が取り上げた問題、すなわち兄の妻が水に溺れる場面で、その手を取って助けるのは、礼に反するという一般論を斥けて、それはその場にふさわしい権の道であると説く孟子の精神に共感して、次のごとく説いている。「孟子、儒者の道はもっぱら権をもって主本として、物に凝滞せず、迹にならず、活潑々地なることを知らしめて、その迷をとかんために、道とは言わずして、権なりと論じめされたり」(三、245)。

以上、「孟子」と藤樹哲学の主要範疇—孝徳・明徳・良知・中・権との関係を追求して来たのであるが、何としても藤樹が「孟子」から多くを吸収したものは、主として良知と権の哲学であったといわれよう。

なお藤樹は「詩経」「書経」「春秋」「礼記」等より引用することが、少くないのであるが、とくに「書経」が藤樹の福善禍淫説に多くの影響を与えていることは、後ほど明らかになるであろうが、次には、藤樹学において多くの論議を呼んでいる朱王問題について、考察したいと思う。

10 中江藤樹と王陽明

今日までの藤樹学研究においては、「中江藤樹全集」の編纂者等をはじめとして、藤樹はそのはじめ朱子学派に属し、後年陽明学派に転向したとする主張が支配的である。そこから藤樹は日本陽明学派の鼻祖として位置付けられたのであった。例えば、1648年に逝去した藤樹は、1721年(享保6年)陽明学者三輪執斎の「抜本塞源論私抄序」において、「明の陽明文成公、…孟子良知の説をかりて、大学格致の功を掲げ、大学を古本に復して、後儒の誤をただし、抜本塞源の論を述べて、王道の真をあらわせり。……わが江西の中江先師、遺経によりて、その緒を接ぎ、致良知の学を本邦100年の後に興起し、訓詁詞章の陋を改めり。……これ先師の学、老仏覇功の偏弊に落ちず、内外支離の作為に渉らずして、誠に本邦の王文成公、それこの人にあらずして、誰ぞや」(五、358)として、日本陽明学派の始祖として位置づけられている。さらに陽明学者大塩中斎(平八郎)も、「洗心洞節記」下編において、1832年(天保3年)の琵琶湖上の暴風雨遭遇体験をのべるにあたり、次のごとく記している。「壬辰(天保3年)の夏6月、予、閑逸無事をもって、浪華を^{なほ}発し、^(伏見)伏水に至り、しかして江州に^な之き、湖に^う泛んで、もって中江藤樹先生の遺跡を小川村に訪う。……先生は我が邦姚江(王陽明の生地)の開宗なり。その墓に謁し、その容儀道徳を想像し、涙墮ちて臆を沾す」(岩波文庫版319)。すなわち、大塩中斎も、三輪執斎とともに、藤樹を日本陽明学派の始祖として位置付けているのである。これによって見ると、藤樹は死後100年を満たずして江戸時代に日本陽明学派の開祖として祭り上げられているのであるが、はたして彼自身は王陽明の学統をつぐ学者として自ら任じていたであろうか。藤樹は、朱子学派とか陽明学派とかいう学派的意識をもって、自己の学統の名張りをあげたことがあったであろうか。

たしかに17才にして朱子の註をのせる「四書大全」に親しみはじめてより、藤樹は年譜20才の項に「専ら朱学を崇んで、格套をもって受用す」とあるのごとく、朱子の著述に学ぶところが多かったことは、中期までの著作「大学朱

子序図説」「大学序説」「大学考」「四書考」「四書合一図説」「五性図説」等に明らかであるが、その際にも、藤樹は朱子を唯一絶対の権威と仰ぐのではなく、易経・中庸・論語・孟子・程子その他の先儒の原典からも多くを引用しているのである。なお朱子学的格套主義の枠組のもとに悪戦苦闘をつづけていた30代前期にも、30才の夏には、小川子の問に答えて、父母に告げずして結婚した舜の「変に処する権」の行為を説く書を結ぶにあたり、藤樹は「朱子明解あらず。知らず、かくのごとく看るや否や」（一、166）と述べ、31才のとき成った「持敬図説」においても、主一無適整齐敬肅を説き、老仏に淫する程子を批判し、「朱子といえども、儒仏惺々の弁においては、すなわちなお未だ瑩かならざるものあり。いわゆる言を立つること、はなはだ簡奥なるの弊か」（一、685）として、朱子を批判しつつ、「天命を畏れ徳性を尊ぶ」実践を高調している。ついで33才のとき成った「藤樹規」も、朱子の「白鹿洞規」に拠りながらも、藤樹自身の立場から二項目を補足している。このように前期の格套主義段階においても、朱子一辺倒でなかった藤樹は、後期の時中主義的段階に至っても、王陽明一辺倒となり、朱子と絶縁したのではない。すなわち時中的実践を究明した「論語郷党啓蒙翼伝」という藤樹の代表的著作においても、次のごとき重大な意味をもつ朱子の言葉が註釈として引用せられている。「朱子曰く、人の一心、湛然虚明、鑑の空なるがごとく、衡の平なるがごとし。もって一身の主となる者、もとよりその真体の本然にして、喜怒憂懼、感ずるに随って応じ、妍媸俯仰、物に因って形を賦する者、亦その用なきこと能わざるところのものなり」（一、456）。ことに没年の41才の春にも、清水季格に答える一書においては、「王子（王陽明）のいわゆる格物致知即誠意の工夫とのたまうも、大学の八条目に説き下すところの文勢も、格物即誠意の工夫、格致のほか誠意の工夫なく候」と説くにあたり、「人に由り外を願う念を全く放下して、全体の精神内に守り候わでは、工夫取入りがたきものにて候。『全放下ニアラザレバ、終ニ湊泊シガタシ』と朱子謂うところも、この意にて候」（二、525～6）。これによっても、論者が陽明学に転向したとする最晩年期にも、藤樹は朱子を引用することを敢えてして、

意に介しなかったのである。また終生朱子とともに「四書」を尊重してかわらなかったことは、既述した通りである。

次に陽明学とのかかわりは、如何であったであろうか。27才の春、小川仙に与えた一書には、「性理大全」の「宗廟篇」があげられている（一、207）。このことは、この頃までに藤樹が、全体としては朱子学的とはいえ、「易経」をふまえた宋儒の理気心性学の集大成書といわれる「性理大全」において、周濂溪の「太極図説」「通書」や張横渠の「西銘」「正蒙」等の宋学の古典に接したことを示すといわれようが、この「性理大全」に15葉の「陽明語録」のみならずその他の左派陽明学者の著書を収めた「性理会通」を33才の藤樹は読み、「発明に感じて毎月1回斎戒し太乙神を祭る」のみならず、この年の秋著した「翁問答」には、同書を引用している。また同年の冬には、王陽明の立場につながる王龍溪の「語録」を得て、「その触発することの多きを悦ぶ」ところがあったのである。

33才の頃、王陽明が藤樹の視野にはっきり入って来たことは、明らかである。というのも、31才の夏に成った「原人」には、「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」（一、131）とあって、王陽明は登場していないのであるが、33才の時の「翁問答」には、上述のごとく「性理会通」を引くとともに、「聖人に一等おとりたる賢人」として、顔回・曾子・子思・孟子・孔明について王陽明の名があげられているが、朱子はここではあげられていない。但し40才のときの「翁問答改正篇」においても、「読までかなわぬ書物」の中に「伝習録」はあげられていないのであるが、こんなことは、日本陽明学派の開祖としてあり得ることであろうか。

このような形で王陽明が中江藤樹の視野に入ってくる時期は、藤樹の精神的展開から見れば、如何なる時期であろうか。そもそも藤樹の唯一最大の根本問題は、「如何に生き、如何にして聖人を志し、如何にして聖人とともに心の本体としての説（よろこび）の場に帰入できるか」という実践の問題であった。

かかる実践の道を明らかにする限りにおいて、いわゆる学問が意味をもったのである。藤樹が事としたものは、以下のべるとく、記誦詞章の学でもなく、考証思弁の学でもなく、実践躬行に資し、聖胎純熟に導く体得・体察・体認の学そのものであった。藤樹においても、「はじめに言葉があった」のではなく、「はじめに行があった」のである。この藤樹学の根本性格を忘れ去って、藤樹の著書の片句隻句の学派的帰属の詮索に浮き身をやつし、藤樹学の研究といえば、“藤樹学はどこまで、またいつまで朱子学であり、陽明学であるか”という詮議に血眼になるがごとき動向は、本末転倒も甚しき痴態というのほかはない。この点を端的についでいるものは、和辻哲郎博士の痛烈なる批判である。「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特のものであって、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、あくまでも藤樹のものであって、単なる受け売りではない。その藤樹の思想の独創性に重きをおかず、その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態度は、はなはだ滑稽だといわなくてはならない」。「何学派としてのレッテルを張るときは、彼にとってはほとんど無意義のことであったであろう」。

それでは、彼の全生涯を貫く実践的関心の中核は、何であったであろうか。幼にして篤実謹直ひたすらに躬行心得の学に志した藤樹は、終始「大学」の修身齐家治国の理念を堅持し、20才にして「聖学をもって、己が任とし」たのであるが、「専ら朱学(朱子学)を崇びて格套をもって受用」したのであった。22才のとき、荒木某から「孔子殿来たり給う」と擲揄せられ、これに対して激語をもってむくい、「いまだ圭角あること、かくのごとし」と年譜に記されていることは、23才のときの「安昌絨玄同論」、24才のときの「林氏剃髮受位弁」の激越なる朱子学的名分論とともに、成人期の藤樹の格套主義の厳格さを物語る尤なるものといわねばならない。また27才にして故郷に帰るまでの伊予在職時代は熟眠ができないほどに、「支撐矜持に拘牽する」ものがあつた

のも、格套主義の弊にもとづくといわねばならない。30才にして結婚したのも、「礼記」の曲礼篇に依つたものとして、年譜には「けだし此の時先生いまだ格法に泥む」と記している。

ついで年譜の31才の項には、藤樹が多年奉持し来つた格套中心の嚴肅主義的格率に対する反省的懐疑が生れたことが、次のように記されている。「夏、『持敬図説』ならびに『原人』を著す。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、間々時に合わずして、滞碍行いがたきをもつて、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。ここにおいて、五経を取りて熟読するに触発感得あり。故に『持敬図説』ならびに『原人』を作為して、同志に示す。これを行うこと数年、しかれども行われざる処多くして、甚だ人情に悖り、物理に逆う。故に疑い止むこと能わず」。この年譜の項は、幾重にも注目に価するものである。実践的求道心強烈なる藤樹は心を虚しうして古典に参入し、その味得せるところをまとめて格率化せるものを実践し、じっくりしないものを正面から受けとめて、さらに帰投すべき帰家穩坐の場を求めてやまぬのである。藤樹は単なる学派的研究に終始する学者ではなく、ゆるぎなき心の故郷を求めてやまぬ一筋の求道者である。まさに朱子学的格套主義に徹して割り切れぬものに撞着して動揺し、懐疑の淵に身を投じて悩みぬいていたのが、その31才頃である。それだけに、五経の原典に沈潜して「触発感得」するところがあり、なお追求の一路を辿りつつける間、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」、この頃前後して代表作「翁問答」とともに「論語郷党翼伝」が成立したことの意味はきわめて深く大であるといわねばならない。というのは、両著ともに「一しなの礼法になずむをば、欣真落法とて大いにきらうなり」(三、249)の立場に立ち、格套主義を徹底的に超克し、「時と処と位とに相応適當恰好の道理」(三、250)にもとづく「権」または「時中」の道に生きるところに、天人一貫の人間本来の実践的在り方の帰趨をつきとめているからである。すなわち「郷党翼伝」においては、「聖の時、

独往独来」にして、^(人爲)「按排を待たず、外に仮らず、^(發現)天機自然に発見して、活潑潑地」(一、495)といわれるごとき、天人一貫にして自由無碍の「時中」の実践の場が現成し、「翁問答」においては、「法ありて、法におちず、在ゆるところなくして、在らざるところなき権」(三、240)の根源的自由の場が開け、今や格套主義の固い枠を脱して、心広く体胖かなる地平がいわゆる心の本体としてのよろこびを享けさせるのである。かかる聖胎純熟の機が訪れたときに、王陽明の学が藤樹の心の扉をたたいたのである。まさに啐啄同機なのである。

但し、上述のごとく、すでに31才のとき、藤樹が格式を逐一守る形式主義に対する痛切な疑惑を抱いたことは、岡田本年譜の34才の項に、次のごとく示されている。同年譜は「この年はじめて専ら格套を守るの非なることを覚ゆ」と書き起して、「これより前、専ら朱註を尊信して、日にこれを講明し、『小学』の法をもって門人に示す。この故に門人格套に落着し、拘攣日に長じて、氣象漸く迫れり。或は圭角ありて、同志の際なお融通せず。一日門人に謂いて曰く、『吾久しく格套を受用し来る。近來ようやくその非を覚う。格套を受用するの志は、名利を求むるの志と日を同じうしても語るべからずといえども、真性活潑の体を失うことは、均し。ただ吾人拘攣の意を放去し、自ら本心を信じて、その跡に泥むことなかれ』。門人大いに触発興起す」と記している。この記述の冒頭に「この年はじめて専ら格套を守るの非なる事を覚ゆ」とあるのは、正確には、中段に「吾久しく格套を受用し来る、近來ようやくその非を覚う」と記されているところとも照合さるべきであろうが、まさに格套主義を超克して「自ら本心を信じてその跡に泥むことなき」時中・権の良知的地平に出た藤樹の門を同じく34才の冬に叩いたのが、俊英熊沢蕃山である。蕃山は翌年の夏には藤樹の門を去ったのであるが、後年彼はその「集義外書」巻6において、「そのころ中江氏王子の書を見て、良知の旨をよろこび、予にも亦さとされき。これによりて大に心法の力を得たり」(五、248)と記している。

いずれにせよ、朱子学的格套主義が「論語郷党翼伝」ならびに「翁問答」

という代表作が成立した32・3才頃に内面的に超えられ、王陽明流の心学と共感する地平がゆたかに開けたことは、たしかである。ここには、忠勤・孝行・慈愛・施行・仁・義・礼・智・信等の短絡的道德の「弊」を徹底的に自覚した成田山参籠後間もなく、その代表作「三才報徳金毛録」において空仁相即の一円相哲学を展開した二宮尊徳の場合を想起させる何ものかがあるのであるが、「藤夫子行状聞伝」によれば、33才の冬、藤樹は「王龍溪語録」のみならず「王陽明全集」を入手したとあるのに対し、岡田本年譜は会津本年譜とともに37才の項に、「この年はじめて陽明全集を求め得たり。これを読んで甚だ触発印証することの多きを悦ぶ。その学いよいよ進む」と記している。ここで年譜が「触発印証」という四字を使用していることの意義が重大視せられると思われるのである。まさに藤樹自身の聖胎純熟的に格套を内からこえる心の場が開けていたらこそ、啐啄同機的に、33才の藤樹を「王龍溪語録」が「触発し」、37才の藤樹を「王陽明全集」が「触発印証し」たのではないか。38才の夏には、中西常慶を送る書において、立志の重大性を説くにあたり、「志立ちて学半ばす」という王陽明の言葉があげられているが(一、198)、年次不詳の「中山氏に答う」書簡にも『志立ちて学半ばす』と、陽明夫子も発明し給えり」(二、471)と記されている。41才の春には、清水季格に「師友の群をはなれては、日々に退くように思召され候旨、御尤もに候。成慮以前は、師友の助第一にて候。陽明の賢なるも天下に同志を求めめざることを、饑渴の飲食におけるがごとし」(二、525)とも「王子の^(直)いわゆる格物致知即誠意の工夫とのたまうも、大学の八条目に説き下すところの文勢も格知即誠意の工夫、格致のほか誠意の工夫これなく候。このところ明弁肝要に候」(二、526)と説かれ、同年の夏には、岡村子宛に曰く、「陽明夫子の存養は静時の省察、省察は動時の存養といえるも、この惑を解かんとにこそ。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」(二、449)。さらに同年の夏となれば、中村重節に与える書の一節に、「初学の時、困勉の功なくしては、堂に^(直)入り室に入る日、あるべからず。陽明の聖人にも困勉ありといえるは、この弊を救わんとにこ

そ」(二、430)と記されていて、「翁問答」において聖人より一段下位の「賢人」に位置付けられた王陽明は、今や「聖人」に位づけられているのであるのみでなく、同じく逝去41才のとき、池田氏に与えた書簡には、次のごとく記されているのである。「私こと深く朱学を信じ、年久しく(工夫)工を用い申し候えども、入徳の効おぼつかなくござ候て、學術に疑でき、憤ひらけ難きおりふし、天道のめぐみにや、陽明全集と申す書わたり、買ひ取り熟読仕り候えば、拙子疑のごとく発明もござ候て、憤り開け、ちと入徳の嚮柄手に入り申すように覚え、一生の大幸、言語道断に候。この一助ござなく候わば、この生を空しく仕るべくにと、ありがたく存じ奉り候。面上(面談して)に委しく御物語り仕りたくとのみ存じ暮れ候。百年(以)已前に王陽明と申す先覚世に出で、朱学の非を指点し、孔門嫡派の學術を發明めされ候。それにつき大学古本を主として、今ほど抄をしかけ申し候。もし出来いたし候わば、そのもとへも下し申すべき覚悟に候」(二、440)。「憤ひらけ難きおりふし、天道のめぐみにや、陽明全集にめぐりあい、「憤り開け」るほどに共感し、「触発印証」を得るところ、門弟戸田孫助に自ら訓点を付した「陽明要録」25枚を与えるようなこともあったが、藤樹が死の直前まで全力をあげて抄註を試みたのは「大学」であり「中庸」であって(二、441・489)、王陽明の「伝習録」ではなかったのである。藤樹は後年王陽明から「触発印証することの多きを悦ぶ」ものがあったが、彼は全面的に王陽明に帰依して陽明学派に鞍替したのではなく、時として次のごとくはっきりと王陽明に対しても、批判的態度をとるのである。すなわち陽明全集入手以後の晩年の著「大学考」において、「意は万欲百悪の根源なり。……しかるに意の字の解、大学には、『心の発するところなり』と訓じ、論語には、『私意なり』と訓じ、異義あるに似たり。陽明も深く考ふるに及ばずして、この解に従う。今ひそかにこれを考ふるに、未だ瑩(あま)らかならざるがごとし」(二、14)として、藤樹は独自の見解を展開するのである。上来明らかになったごとく、多年朱子学的格套主義を奉じ、その弊になやみ、「時と所と位とに相応適當恰好の道理」(三、250)を求めてやまなかった30代の藤樹の心境打開に陽明学が啐啄同機的に彼の共感を呼び、

「触発印証」をあたえたことはたしかであり、ことに彼が終始最も重大視していた「大学」に関していわゆる「古本」中心主義をとる点では、全面的に王陽明に同調するのであるが、さりとて藤樹は同党伐異的に朱子を斥け、王陽明を奉じたのではない。この点を明々白々に藤樹自身が説き尽くしているのが、晩年の作「大学考」そのものである。いつからいつまで、またどのくらい、藤樹学は朱子学であり陽明学であるかという「道具だて」論に終始した従来の藤樹学研究は、この「大学考」冒頭を精読するとき、その空しさまたは無意義性が白日のもとにさらし出されるであろうから、以下長きに失する引用を敢えてすることにしたいと思う。この箇所は、実に「大学」から出発した中江藤樹がその学的生涯を総括したものとして、決定的な意味をもつものであるとともに、藤樹学に朱子学派とか陽明学派とかいうレッテル張りをするもののナンセンスであることを示し尽して余すところがないのである。曰く、「大学の法、義皇(孔子)権輿したまいてより、代々の聖賢相継いで、口をもって授受し来り、孔聖のときに至るまで、いまだ書に筆せず。……ここにおいて、孔聖、大典の伝わらずして、万世の人心昏迷し、民の塗炭におちんことを嘆きたまいて、始めて書に筆したまう。今の経の一章、これなり。その後、世道いよいよ衰え、邪説ようやく起りて、この経存すといえども、なお知る者すくなく、學術、異端に迷(ま)う兆しあり。故に曾門の諸賢、平日曾子(曾子)経意を發明めされたる意を采りて輯めて、伝となし、経の後に付す。今の伝これなり。しかして后、大学の道、明かに尽して、余蘊なしといえども、後世なお知る者少し。故に秦(始皇の焚書)火の后、簡帙(かんせつ)堅少なるをもって、漢儒一部の書となすことあたわず、礼記の中に編入す。これより世儒ただ礼記中の一篇となして、聖門垂世立教第一の大典なることを知らず。宋朝に至りて、(程明道・程伊川)程夫子、経旨を見得し了る。これを以てはじめて尊信表章して、礼記の中より拔出し、学者に開示めされてより、この経、入徳の大典なること、世に明かなりといえども、未だ註解明備ならず。これより四伝して、(朱子)朱夫子に至りて、程子の意を取りて、注解を作為す。経伝の大義、これによつていよいよ分明なりといえども、聖人経を作るの主意頭脳、学者力を用い手を下すの

実地、なおいまだ明白ならず。その後、陽明夫子に至りて、格致の精蘊を開示めされて、一經の精義ますます明かなり。これより洙泗（魯の国にある二つの川の名で、孔子がその川のほとりで道を説いたので、彼の教を洙泗学という）一貫の學術、淵源を尽して、はじめて世に明かなること、日中の天のごとし（二、9以下）。以上のごとく、伏羲・孔子・曾子・二程子・朱子・王陽明の系譜によりて、「大学」の精神が明らかになった歴史的経緯をのべて、藤樹はさらに、「大学」の宋本と古本の何れをとるかという問題を取り上げ、いわゆる朱王問題に対する自分自身の態度をも併せて決定的に明かにしているのである。曰く、「この經、古本・宋本の差別あり。古本は、礼記に編入して伝え来る本、これなり。宋本は二程この經を講明めさる時、文義の通じ難き所において疑を生じ、秦火の後、採り集めたる書なれば、錯簡誤字あるべしとて、經語を改め変えて、その義を通ず。朱子、これに本づき、その意にまかせて經語を改定し註解をめされたり。今の集註本これなり。程朱皆宋儒にして、程朱の始めて改定めされたる本なるによって、宋本と号す。これより(以)已來、諸儒程朱のひそみに(た)効い、その意見に任せて、改定の論はなはだ多しといえども、みな論ずるに足らず。その後、陽明夫子は古本を是として、宋本を非とす。けだしひそかに(おもん)惟みるに、古人作為の書を千百年の後に生れて、その錯簡を知りて旧本に改めかえすことは、その作者復た生ずるにあらずんば、聖人というとも、及ばざるところなり。故に經を解するの法は、伝来の正經を主として、その理趣を明し、もし通ぜざるところあらば、(うたがわしいことはおあずけにしておく)疑を闕(ことごと)きて、可なり。強いて説をなすは、これ穿鑿なり。經文を改め換えるは、妄作に近し。誤字衍文などは、上下の文をもって考え、他書の類例を用いて改め見ることは、いわゆる“漢儒經を釈する、やむを得ざる”の変例にして、またこの例にあらず。これとても、やむを得ざるの義なれば、軽く妄りに己が意見に任すべき理わりなし。けだし程朱世を救いたまう念重く、やむを得ずして、このことあり。その嘉(うづはなしたまもの)惠の意は、則るべし。その改定には従うべからず。如何となれば、古本を主として、文理意路通ぜざるとも、改易すべからず。疑を闕きて、可なり。いわんや文理よく通じ、意路

分明なるをや。これをもって、今、陽明に従い、古本をもって定本とす。陽明は、この經一篇の文字にして、經伝の差別なしとす。朱子は經伝の差別ありとす。今ひそかに考うるに、『經一章』の後、5つの『謂うところ』をもって端(章) あらたを更め、經の要語をかかげて、詳かにその意を論じ、その末にまた經語を挙げて、結語とす。且つ十三經のうち、別にかくのごときの文法なし。5つの「謂うところ」の論、決定伝文なること、分明なり。故に今朱子に従って、經伝の差別を立て、この經の定本とす、知らず、是なりや否や。ある人曰く、『吾子の説のごときは、程朱に背きて、陽明に従つるに似たり。もししからば、すなわち程朱は非なるか』。曰く、それは世俗党同伐異の私言にして、至当の公論にあらず。けだし程朱・陽明同じく吾が道の先覚なれば、その緒論異なるごとしといえども、その道はこれ同じ。故に(後)后党の先覚を宗師とするには、中庸の至道を尊信するをもって、至極真實の信従とす。是非を(ま)扱はず、妄りにその説話のみに従うは、信従に似て、信従にあらず。党同の僻事なり。故に、朱子の二程を尊信めさるること、はなはだ篤しといえども、その説話においては、妄りに従わず。これにおいて、その真を觀るべし。けだし聖人以下は大賢なりといえども、經義説話(まじ)に小疵なきことあたわず。先覺の心、廓然大公なるによって、經解説話の己れに出ずると、人に出ずるとを問わず、ただその至当を主とす。故に他人の説にしても、至当なれば、後学の従い用ゆるを喜ぶ。たとい己が説話なりとも、至当ならざる説話に従うをば、惡み嫌うところなり。故に、程朱の説話を用いずといえども、もし至当ならば、程朱の喜ぶところなれば、程朱の説に違ふといえども、程朱の心に信従するなり。妄りに程朱の説話を用うというとも、もし至当にあらずんば、程朱の惡むところなれば、程朱の心に背くなり、程朱に信従するにあらず。けだし程朱・陽明みな先覺なり。吾何ぞ偏むきに祖ぬぐところあらんや。今、吾れ古本を是とすところは、陽明に従い、經伝の差別は、朱子に従うを見て、党同の私なきことを知るべし。吾はただその至当に(ま)与せんと希うのみ。もしその真是にあらざらんば、吾が愚なり。しばらく管見を筆して、君子の是正を俟つ、また何をか疑わんや」(二、10以下)。問題は、

朱王の何れを採るかにあるのではなく、「至当」か否かにある。「至当」ならば、朱王の何れからも採るのである。朱王の区々たる学派的対立を超えて、儒教の永遠の真理内容に参入帰一せんとする中江藤樹の真面目をここに見るべく、「もしその真是ここにあらざらんは、吾が愚なり」とする壁立千仞の主体的態度の前には、朱陽のレッテル張りに急な道具立て論のごときは、紅炉上一点の雪以外の何ものでもなく、藤樹自身にはおよそ意味なき閑葛藤にすぎないであろう。

かかる立場に立つ藤樹は、「大学」の窮極的真理の場を純一無雜真実無妄鑑空衡平明德明徹良知不昧の地平とし、そこにいたる致知格物の本質的性格を次のごとく取り出している。「大学考」の最後の章に曰く、「致知格物は、誠意の眼目、入徳の門戸、作聖の途轍、学者用力下手の実地、聖学の始を成し終を成すものにして、字義主意ともに、明白にせずんば、あるべからざるものなり。しかるに諸儒紛紜の説、競い起りて、至当の説、世に明かならず。まことに慥くべく憐れむべきの甚しきものなり。けだしひそかに^{おもん}惟みるに、知の字の解、朱子すでに解して、徳性の知となす。ある間に、いわゆる知はすなわち心の神明、衆理を妙にして、万物を宰するものなりといえるは、これなり。しかるを、后学『集註』の『知はなお識のごとし』の解に泥みて、知を認めて識となして、朱子の本意を察せずして、遂に支離に入りぬ。『朱子集註』の意は、象山門下の学者『徳性を尊ぶ』の結論を心得そこない、一向に識を断滅せんとし、禪の末学頑虚に流する弊を救わんために、^(本)小註には、『知は猶お識のごとし』と解す。『猶お』の字を用いる意を明弁すべし。朱子、支離の誤あらんことを慮りて、ある間において、直ちに指出して、本体の知と解しめされたり。陽明もこの弊を憂いて、良知をもって知の字を解す。この解によって、致知の義いよいよ真切明白なり。朱王の解かくのごとく一理なることを弁ぜずして、諸儒紛紜の説あり、みな^(採)採用すべからず。物の字の解、朱子『物はなお事のごとし』と解してより、大抵みな襲い用ゆといえども、深く考うるに及ばず、終に五事と定めて解する人なし。故に格物の功泛濫にして、切実ならず。けだし天下のこと万端なりといえども、五事をはなれず、

五事なきときは、天下の万事息む。五事は万事の根本、善悪の枢機なり。故に五事みな良知に率^{しな}って、天下の事、善ならざるはなし。五事みな良知を離れて、天下の事、悪ならざるはなし。『洪範』の九疇に、天道あり、人道あり。天道は五行をもって本とし、人道は五事を根本とす。これ以って印証すべし。知・物両字の解すでに明かなるときは、致の至り、格の正なること、弁ぜずして明らかなり」(二、16～7)。実に聖学の始^{アルツフ}であり終^{オスガ}である格物致知は、単なる客観的智識ではなく、すでに朱子によるも、実践的な「徳性の知」であり、全体的な「本体の知」であり、「致知の知を良知と解する」王陽明によれば、決定的に五行五事を天人一貫的に統合し全きものにする実践的全体的な良知そのものである。このことを「洪範」も「印証」するのである。

ここでわれわれは、藤樹学における「印証」の意味の決定的重大性に注目したいと思う。藤樹学においては、印証ということが触発・栽培とともに三位一体的に重大視せられている。すでに見て来たごとく、31才の頃、「五経を取りて熟読するに、触発感得あり」とあり、その次の年の秋は、「論語を講じ、郷党の篇に至りて、大いに感得触発あり」とあり、33才の冬には、「王龍溪語録」を読み「その触発すること多きを悦ぶ」とあり、38才のとき、はじめて陽明全集を得て、「はなはだ触発印証すること多きを悦ぶ、その学いよいよ進む」とある年譜に呼応するかのごとく、藤樹自身も幾度かこれらの言葉を書き残している。「翁問答」にも「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」(三、176)とあり、晩年の「中庸統解」にも、「中庸」の第13章の「句解」において、「下文に君子致良知の功、嚴密にして、存養省察間断なきことをかかげて、学者の印証となさしめ、致知間断なく功を用いんことを示したまう」とも、またその「大意」においても、「この章、始には、道・人と合一にして、離るべからざる本然を發明して、学者道を離るる惑を説破し、中ごろには、忠恕致良知等の工程をかかげ出して、学者道に復るの路頭を示し、終には、君子の受用をかかげ挙げて、道に復るの印証となさしめたまう」(二、137～8)とあり、また第17章の句解においても曰く、「惣じて語中詩を^(詩經)

引き用ゆること、学者にいよいよ信をとらしめ、実に体察して心に会得させんために、印証に引き玉う。この章の末に詩を引き玉うも、この意なり。詩を引き用いて、上文大徳の者、心ず位禄名寿を得ることを反復發明して、学者に開示するものなり」(二、149以下)。まさに印証とは、実践体得による至当の真理の「反復發明」なのである。また第20章の句解においても、「上文、至誠無息より配天配地と發明して、天地と合するの的を説き尽すこと、すでに余蘊なし。ここに至って、詩を引いて、上文の印証とす」(二、202)とある。さらに40才の時の「翁問答改正篇」には、次のごとく記されている。「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」(三、291)。また晩年の「中庸統解」にも、「聖人已下の質は、学ばざれば、すなわち惑を除き、徳に入るに能わず。この故に多く見、多く聞きて、惑を解き、印証・栽培・触発の益を求めて、ただ心体を覚り得んことを欲す。この故に『博くこれを学ぶ』といえり」(二、183)と説き、「経伝」と題する一文にも、「経伝はこれ吾人明德の注解、明德はこれ経伝の正経なり。この故に、経を窮むるの法、身心を収斂して至徳の大本を立つるをもって主となし、しかる後に、経伝を講窮すれば、すなわち触発・栽培・印証等の益あり。正経心性の本義、日に自得するところあり」(一、243)と説き、没年に戸田子に商丘開の故事をふまえて「道なくて火をふみ水に溺れざる人は学びのかがみならずや」という歌を与え、「神舎奥裏に一毫撻雜なき「信の神妙」の真の「印証」としているのであるが(二、306)、彼の家学を継承した三男常省も、聖經賢伝を読む基本的態度として、「触発・栽培・印証の三益を求めて、心を冊子上に放在することなかれ」(五、448)と説いている。以上は全集において見うけられる「印証」のすべての用例であるが、このように煩を厭わずあえて縷々引用したのも、「印証」の二字が藤樹の明明徳・致良知の実践体験と陽明学とのかわりを性格付ける鍵であると思われるからである。すなわち憤を発して志を立て明德を明かにし良知に致る天人合一の実践に深まり行く求道一筋の生活には、いたるところ聖經賢伝の書が、触

発し栽培し印証するのである。求道の実践に生きるところに、聖賢の古典がその真実性を印証するのである。印証とは、文字通り、その真なることを裏書きし、印を押して証明するのである。書物より実践が先である。陽明全集があつて、中江藤樹の実践が真実になったのではなく、逆に藤樹の実践が天人一貫の真実性を体現し聖胎純熟し来た故に、陽明全集の心説が啐啄同機的にその実践の真実性を印証するものとして、体感的に王陽明への共感をよびおこし、「憤りひらけ、ちと入徳の櫛柄手に入り申すやうに覚え」、「この發明によって開悟のようによい覚え」、「一生の大幸言語道断」とも「天道のめぐみ」ともいふような、天人一貫の説そのものを享け得たのであつて、藤樹はこれによって陽明学派に正式に自己を登録したのではない。彼は自己が実践的に帰入した天人一貫の場の真実性を王陽明の著述によつても印証されたことを心の底から喜び、時の流れを超えて王陽明と肝胆相照す共感的な感激を覚えたことは、争われない事実である。事実、両者共に、「大学」の古本を正統とし、聖人に至る志を立てることの根源的的重大性を力説し、それを実現する致良知の実践躬行の道が易簡日用の道であることを終始一貫説きつけ、その実践の効果あがるところ、道家のいわゆる聖胎純熟(三、275)または結胎純熟(三、224)を説き、心の本体は安樂そのものであるとまで説き、心学を説くなど、藤樹と王陽明との彼此共通するものを文字の面からあげれば、藤樹の心学は陽明学の阿流として性格づけることも一応「学問的」にできるであろうが、かかる些末主義的立場は果して藤樹自身の実践の心学全体そのものの本質と真髓に迫り得るといえるであろうか。この点について端的に答えるものは、実に藤樹自身の経書に対する学的態度そのものである。この点で藤樹は「歴史的な朱王両学そのものよりも、儒教の經典を決定的に重視する」(山本命、「中江藤樹の儒学」41)のである。

藤樹は王陽明の全集を入手し、そこから「触発印証することの多きを喜び」「入徳の櫛柄手に入り申すやうに覚え」るほどに、心から共鳴し感激したものの、彼は「伝習録」については、「孝経」「大学」「中庸」の場合のように、逐一「訓詁」「句解」「大意」といふような彼独特の文献学的分析綜合

の方法を駆使して、著述を残そうとすることなどは全然試みないで、没年に池田子に与えた書に示されたように、最後まで「大学古本を主として今ほど抄をしかけ申し候」という態度で「大学」に参入することに全力をそそいたのである。藤樹が最後まで「けだし程朱・陽明みな先覚なり、吾何ぞ偏むきに祖ぬぐと^(くみす)ころあらんや」という「党同の私なき」公の場に立つ彼独自の態度において一もって貫くところ、「それ道は天下の公道なり、学は天下の公学なり。朱子の得て私すべきにあらざるなり。孔子の得て私すべきにあらざるなり。天下の公なり」(王陽明「伝習録」岩波文庫版211)とする王陽明の精神と相照し共感するものが藤樹に生きていたことは、まぎれもない事実である。それだけに、藤樹を王陽明の阿流となし、彼を日本における陽明学の鼻祖とするのは、彼の真骨頂を見喪う最負のひき倒しにすぎない。彼の儒学なるものは、朱子の学派的対立をこえる彼独自の儒学以外の何ものでもない。この点ですでに「藤樹先生行状」が「先生、博く先儒の説を講求して、精微を極めずということなし。然れども、その異同を心におかず。故に身を終るまで、一言先覚の得失に及ばず。あるいは世儒の語といえども、これを読んで佳なるものをば反復し、必ず諸生をして記せしむ。要するに、修徳の筌蹄を求めて、その他を問わざるものごとし」(五、58)と道破していることの意味は、重大である。藤樹があれほど「孝経」「大学」「中庸」「論語郷党編」等に文献学的用意をつくして取組んだのも、学派的学究的アカデミックな関心・態度から出たのではなく、全く「修徳の筌蹄を求め」る求道的精神に由るのである。求道一筋の実践的生涯の軌跡として残された彼の著述にうかがわれる彼独自の儒学なるものは、いわゆる朱子学派・陽明学派のいずれにもとどまるものではなく、まさに中江藤樹独自の儒学以外の何ものでもない。藤樹を目して「学派別を以て当てるべきでない大人」(「東洋道德研究」145)とする西晋一郎は、次のように説いている。「曾って吉田松陰先生が陽明の書を見られたとき、人は先生も陽明学者かと思ったのに対して、『我が真が陽明の真と合せるのみ』と云われたと伝えられておるが、この言は藤樹先生の儒教ならびに特に陽明学に対しての関係をよく代言するかと思

う。……かかる意味で、先生はひたすら聖徳賢伝を見られたので、その態度は仁斎先生のいわゆる学的態度と大いに相違する。先生には、学派の異を立てるなどという、先生には閑仕事と思われるごときことは、念頭を司配するには足らなかったと思われる。……後年朱子の説にあき足らなかったといわれるのも、自分の修養の実歴の上から、その欠点と気付かれるところがあったので、先生において朱子の異同を事とするというごときは、余りに末のことであったと思われる」(「藤樹学講話」308～9)。「陽明学と名を付けられながら、藤樹学はやはり藤樹学であって、修身道德の学という趣が一段鮮かではあるまいか」(同上17)。また「藤樹をもって日本陽明学派の始祖となす見方には、疑なきを得ない」とする山本命はその大著「中江藤樹の儒学」において、「藤樹の儒学をいわゆる陽明学の正宗を継ぐというように、位置付け性格づけることは、妥当でなく、むしろ今日でも藤樹学と呼称しても差支えがないような、一種独特でユニークな儒学であると、私は了解して来たのである」(「中江藤樹の儒学」369)と結論している。終始一もって貫き超凡入聖の実践躬行の道に生きぬいた中江藤樹にとっては、朱子学者とか陽明学者とか旗じるしをかかげた学者の間に伍して、その流派的帰属を明かにするがごときことは、およそ閑葛藤以外の何ものでもなかったのである。まさに至当真是の「証を聖經賢伝に取る」(一、687)点では、藤樹は朱王はもとより如何なる学派の別を超えて自由に採るべきものは採る自由人であったのである。ここに、実践的体得を核心として、その「印証」を縦横に經典に求め、一もって貫いた藤樹学独自の性格を見とどけるべきである。藤樹の窮極的関心は、儒道そのものであって、儒学自体ではない。彼は儒道を触発し栽培し印証する限りの儒学にかかわったのである。この点で、千鈞の重みをもつものは、次にあげる「経伝」のテーゼである。孝徳・明德・良知・中和・権という連関において「至徳の大本」「心性の本義」に徹する実践的儒道がすべてであった藤樹は、「経伝」において、次のごとくその根本的立場を明確に示しているのである。「経伝はこれ吾人明德の注解なり。明德はこれ経伝の正経なり。この故に経を窮むるの法、身心を収斂して至徳の大本を立

つるを主となして、しかる後、経伝を講窮すれば、すなわち触発・栽培・印証等の益ありて、正経心性の本義、日に自得するところあり。もし正経の大本を立てずして、徒らに経伝を講窮すれば、すなわち訓詁といえども、口耳の飾となりて、性命において、日に昏蔽するところあり。たとえば、正経の句読を知らずして、注解を講明するがごとし」(一、243)。このテーゼが藤樹の儒道実践主義の生涯を貫いた根本精神を端的に示していることは、逝去前年の春の「翁問答下巻」の改正篇の結末に明かに示されている。重ねて引用するならば、事態はいよいよ明かであろう。「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、迷いをわきまえ、自己心裏の明德を明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、一なり。栽培、二なり。印証、三なり。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、手に巻を捨てずとも、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」(三、291)。まさに立志・発憤・体察の儒道的実践の実学によりてのみ、儒書は触発・栽培・印証の実のりをあたうるのであって、いわゆる口耳の学とか、記誦詞章の学とか、名利のための学とかは、中江藤樹にとっては、有害無益の虚学であって、大道一貫の実学ではなかったのである。実に中江藤樹にとっては、経書自体がそれ自身自己目的的価値をもっているのではなく、「超凡入聖の脈路」に生きぬく人間の心と行為そのものを触発し栽培し印証する限り、手段的意味をもち、その存在理由が認められ、その徹底的究明が重要視せられたのである。実に心身一如的に体得せられ、躬行心得的に体现せられた真実のみが、すべてなのである。ここに、藤樹学が学説・思想・文献の書物学問ではなくて、体得・体認・心法の「心学」として、藤樹自身によって性格付けられた所以があるのである。

11 記誦詞章の俗学と「正真の学問」としての「心学」

藤樹が真儒の「正真の学問」とする「心法」の「心学」に対立するものは、

俗儒の「口耳の学」「記誦詞章・博文訓詁」の学である。藤樹は後者を鋭く批判して、終始前者を顕揚することに全力を傾けるのである。先ず23・4才の頃に成った「安昌弑玄同論」において、「玄同の人となりや、聖人の書を読むといえども、口耳訓詁の学にして、徳を知らず」(一、119)とも「それ玄同の人となりや、徒らに博物洽聞を事とし、外に^{しんが}狗い多を誇るをもって務となし、しかして表裏真妄の実をかながえず。然れどもこれをもって、識いよいよ多くして、心いよいよ^{よき}瑩がる」(一、121)とも俗儒菅玄同の口耳記誦の学を痛烈に批判して、心そのもの学に程遠き俗学を斥けている。30才のとき小川子の間に答えた一書では、読書の主旨は「文をもって友を会し、友をもって仁を^{なす}輔ける」廣大無窮の道を生かすにあると説いている(一、166)。31才の時の「原人」においては、「異端の^(老仏)虚無寂滅」と「^(管仲・商鞅)管商の権謀功利」主義ともに、「俗儒の記誦詞章」主義を「禽獸の教」としてあげ、俗儒は「その読むこといよいよ多くして、しかしてその明德いよいよ昏し。その存するところは、ただこれ禽心のみ」(一、132)とまで痛論せられている。また31・2才の頃成った「四書考」の注17には、君子の学は、博文にして致知格物、約礼にして克己復礼であるのに、「俗儒はただ博文のみ」(一、619)と批判せられているが、32才の時成った「藤樹規」において、「今の学をなす者は、ただ記誦詞章のみ」という風潮を深く憂えている藤樹は、同じくその頃に成った「四書考」に註して、「俗儒は聖人の書を読むといえども、その心、一に功利をもって主となし、しかしてその事業は権謀術数に異ならず」(一、618)と断じている。ついで「儒門の心学」を説く「翁問答」になると、俗儒の「にせの学問」に対する批判は、白熱化するのである。同書に曰く、「教も学問もみな天道を根本準的とする故に、唐にても、夷国にても、世界のうちにて教学ぶところの道、天道の神理にかなぬるを正真の教とし、学問とし、儒教と名づけ、儒学というなり。天道の神理にそむきぬるは、偽の学問なり。そのうちにて、よく似たるにせは、俗儒・墨家・楊氏・老氏・仏氏などに候。俗儒は儒道の書を読み、訓詁をおぼえ、記誦詞章をもつばらとし、耳に聞き口に説くばかりにて、徳をしり道を行わざるものなり。墨

家は儒道の至公博愛の仁を学びそこないて、本末先后の序をみだるものなり。楊氏は為己慎独の密を学びそこないて、一貫の真を失うものなり。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。このうちにて、日本へ流伝してひろまりたるは、俗儒と仏氏と二色なり。二つのうちにて、世俗のもっぱら学問といえるは、俗儒の記誦詞章なり。俗儒の学問は、正真の学問にことのほか近く候えども、志の立てようと、学問のしようにて千里の誤となれり。謹しみ選ぶべきことにて候」(三、105以下)。さらに記誦詞章の学問については、次のごとく註せられている。「四書五経、そのほか諸子百家の書を残らず読みおぼえ、文を書き詩をつくり、口耳をかざり、利禄の求めとのみして、心の驕慢いと深きを、俗儒の記誦詞章の学問というなり」(三、107)。

さらにこの点を深くつきとめるものは、40才の春に成った「翁問答改正篇」である。「世間の学問をする人を見るに、学問の実義を知りて学問に志ざす方は、稀なり。多分もの読み奉公の望か、または医者のかざりか、あるいは伊達道具か、この三つを志として、学問するによって、学問第一義の明德を明らかにすることは、始終とりさたなきことなれば、心を正しくし、身を修むる益はなくて、文芸を高満する病のかさむばかりなり。間に志真実なる方あれども、よき先覚に親炙なきことによって、道のわが心にあることを弁えず、ただに先王の法、賢人君子の迹を認めて、道とし、世間の好格套を善と定め、世間の理窟を認めて、道理とし、これをもって心を正しくし身を修むと、伎倆をはげむによって、本来活潑融通の心かえってすくみ、自己心裏に固有したる明德の寛裕溫柔らく、圭角日々にかさみ、次第次第に人と和睦せず、いなものになりぬ。かくあれば、学問の益というものは、ただ文芸ばかりなり。世間の人これを見て、物読み・出家・医者などのほかは、無益のことなりと、いえる取沙汰、そのいわれなきにあらず」(三、287以下)。

かくのごとく、「口耳の学」「博文・訓詁の学」「記誦詞章の学」を「にせの学問」「俗儒の学問」として斥ける藤樹は、「正真の学問」「聖学」「真儒の学問」として「心学」を力説してやまぬのである。「翁問答」は次のご

とく委曲を尽して「心学」の本質を説いている。「四書五経に、心と迹と訓詁と、三つの差別あり。聖賢の口へのべたまう辞と、身に行いたまう事との二つを、迹といい、その口へのべ、身に行いたまうところの本意の至善を、心というなり。心は無方・無体・無声・無臭にして書付くこと能わざる故に、ただ迹ばかりを書き付けて、その迹のうちにふくみそなえて、後世の教となせり。その迹のうちにそなわりたる心を、四書五経の心というなり。その迹を書きのせたる四書五経の文字のことわりを、訓詁と云うなり。その訓詁を学び、その迹をよく弁え、その心をよく取り用いて、わが心の師範とし、意を誠にし、心を正しくすれば、聖賢の心すなわち我が心となり、我が心すなわち聖賢の心にながわらず。心、聖賢の心にながざれば、言行すなわち聖賢時中の言行に背かず。かように学ぶを、正真の学問というなり。聖賢四書五経の心を鑑として、我が心を正しくするは、始終ことごとく心のうえの学なれば、心学とも云うなり。この心学をよくつとめぬれば、平人より聖人の位に至るものにて候故に、また聖学ともいうなり。俗儒は訓詁ばかりを耳に聞き覚え、口に云うまでにて、迹の精義をさえ弁えざれば、まして心を取りて師とすることは、夢にも見ざる故に、四書五経を読むといえども、訓詁を記誦して、口耳の飾りとなすばかりにて、心はもとの木椀に自満の垢のしみつきたるものなれば、益はなくて、かえって悪しくなり候こと、もっともにて候。聖賢四書五経の心を師として、我が心を正しうすることをば、いささか心がけずして、博学に誇るをのみつとめとし、耳にきき、口に云うばかりにて、口耳の間の学問なれば、心学とは云わずして、口耳の学ともいうなり。この口耳の学にては、何程博学多才にては、心だて身もちは、世俗の凡夫にかわることなければ、また俗学ともいうなり。四書五経に、心・迹・訓詁の差別あることをよく弁えぬれば、同じ書物を読み、正真・贗のかわりあること、いわずして分明に候」(三、108以下)。経書に示された言葉・行動・訓詁の奥に生きている「無方・無体・無声・無臭」にして、「太虚廖廓」の心に共感し直到し帰一することが、「正真の学問」としての「心学」であり、その言葉の迹のみにかかわる「口耳の学」は「にせの学問」としての「俗学」

である。このような独自の性格をもつのが、藤樹のいわゆる「真儒の心学」(三、215)であり、「至誠無息不二一貫の心学」(三、216)である。

もともと心学という立場は、心即理を説く宋儒陸象山からはじめて王陽明などが提唱した学問を意味し、我国にては、石田梅軒にはじまる石門心学を意味し、その系統の中沢道二・手島堵庵等が藤樹書院に参拝しているほどであるが、藤樹の心学はこれらの心学とは異なる独自のものといわれよう。藤樹は、とくに「翁問答」においてそのゆるぎなき体系的基礎を根本的に確立してからは、「心学」という名称によって「正真の学問」を呼び、その根源的絶対性を確信して毫もかわらなかつたのである。「翁問答」に曰く、「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、太虚廖廓の神道を悟りぬれば、何の疑もなきものなり」(三、216)。「翁問答」においては、随所に藤樹自身の奉ずる儒学が「心学」の名で呼ばれているが、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もの、ここに年あり」(一、91)とあり、また同年の中川謙叔を送る一文に「遠く草廬に來りて心学の門に入る」(一、93)とあり、森村子を送る文には、「森村子、原の門に遊び、力を心学(藤樹)に用いること、ここに年あり」(一、174)とも、小川子の疑問に答う文には、「文を抑え行を揚げ、もって諸賢の蒙を発し、無言の心学を指示す云々」(一、171)ともあり、36才の春には、岡村伯忠に「今程心学にお志しなされ候旨、御尤もながら感じ入り申し候」(二、503)とあり、38才の時にも、瀧氏宛にこれと同文が書かれている(二、533)。37才の秋には、山田氏を送る文に「山田子、原の門に遊び、その力を心学(藤樹)に用い、霄旰致々たり」(一、185)とあり、38才の元旦にも、「古來聞きがたきものは、道にして、天下得がたきものは、同志なり。しかも同志数輩相遇うて、心学を江西の僻壤に講ず。まこと大幸というべし」(一、95)とあり、また晩年の作と思われる「聖經」において、自虚自謙よく聖經の主意を体する日新月篤の心なくば、「心学の徒といえども、徳に入るべからず云々」(一、242)と説き、また晩年の著作「春風」には、その冒頭に決定的に次の

ように書き起されている。「学問には、品あまたありといえども、心をおさむる学問のみ正真の学問なり。この正真の学問は、天下第一等の事にして、人間第一義なり。いかんとなれば、天下第一等の宝たる明德を明らかにする故なり」(二、569)。ここから、藤樹は「学問といえば、文字を読み知ることばかりなりと、心得て、心をおさむるが学問なることを弁えざる」(二、573)立場を斥けて、「女人はとりわけ心の学問なくてはかなわぬことなり」(二、572)という教育哲学を堅持して、その晩年は「鑑草」「春風」等の著作と女性への懇篤な手紙とを通じて女性の心学教育に力を傾けるのである。このことは、日本女性教育史上注目しに値いすることである。というのも、藤樹くらい女性の内面に食いこんでその魂の教育に深い配慮をした学究は他に多くその類を見ないからである。

以上、續々「翁問答」以後、藤樹が自己の学問を「心学」として性格付けたことを跡づけて来たのであるが、「程朱・陽明みな先覚なり、吾何ぞ備むきに祖ぬぐ所あらんや」として、「党同の私なき」立場を最晩年に明確に標榜しているだけで(二、12)、一度も陽明学徒なることを告白していない藤樹は、自己の学問を「心学」として性格付け、これをもって「正真の学問」としているのに止まっている。陸王等や石門派の心学と類似点や共通点があるにしろ、藤樹の「心学」は、彼のいわゆる「至誠無息不二一貫の心学」として彼独自の心学である。四書五経等の古典的源泉を共にし、人間本来の性に天人合一的に還り、その本然に生きんとする限りの心学が、陸王諸家等と藤樹との間に、一味相照し相通ずるものがあるからといって、藤樹学の独自性を無視して、藤樹を日本陽明学派の始祖として位置付け、「本邦の王文成公」などと呼ぶ中華的陽明学絶対主義は、中江藤樹本来の面目を把握しない事大主義であるといわねばならない。藤樹は彼独自の「心学」の確立者として彼自身の道を歩みぬいた一個の「代表的日本人」以外の何ものでもないのである。

A Study of a Sage
—The case of Nakae Tōju (4)—

Yūkichi Shitahodo

In the previous study, we saw that Nakae Tōju had a very high estimating of the *Book of Eki* (changes) [易經] and secondly, The *Book of Kō* (filial duty) [孝經]. He also devoted himself to study and mastery of the so-called *Four Books* [四書]: *Daigaku* [大學] *Chūyō* [中庸] *Rongo* [論語] and *Mōshi* [孟子]. He concentrated especially on the first two books, which he studied the utmost his ability to the day he died.

One of the most exciting problems in studying Tōju is to determine whether or not he converted himself from the Shushi-School [朱子學派], as some people insist. The author elucidates this point and concludes that Tōju kept his impartial and critical attitude toward both schools throughout his entire life, and established his own unique system of Confucianistic Philosophy, deriving a great deal from both schools.