

聖人研究 藤樹学の基本構造

——「本体」と「工夫」——

下程勇吉

目次

- 一、万物生成の根源としての「太虚廖廓」の場
- 二、「万物の上に居る」と「万物の下に居る」との対立
- 三、「万物一体の眞己」の場の四海同胞性
- 四、「万物一体の眞己」と「軀殻の己」——「本心」と「凡心」
- 五、主宰的自我の軛鉄成金の転換——「超凡入聖の道」
- 六、「本体」より「工夫」への道
- 七、「工夫」より「本体」への道
- 八、「体用一源」の場
- 九、「本体に復る工夫」の道——(一) 孝道
- 一〇、「本体に復る工夫」の道——(二) 明明徳
- 一一、「本体に復る工夫」の道——(三) 致良知
- 一二、「本体に復る工夫」の道——(四) 致中和
- 一三、「本体に復る工夫」の道——(五) 権の道
- 一四、「本体に復る工夫」の道——(六) 慎独
- 一五、「心の本体」としての「説」

一、万物生成の根源としての「太虚廖廓」の場

これまで、著者は四回にわたり近江聖人中江藤樹のいわゆる心学の性格と方法を究明して来たのであるが、藤樹心学においては、一切の存在、したがって、人間が生れて来る場所は、「太虚廖廓」と呼ばれている。

四十一年の生涯を終始一貫して、儒道を奉じて生きぬいた藤樹は、その主著「翁問答」において、「本来、儒道は太虚の神道なる故に、世界のうち、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、日月の照すところ、露霜のおつる所、血氣ある者の住むほどのところにて、儒道の行われぬと云うことはなし」（全集二の二四八―九）とまで、儒道が天地普遍の道であることを力説している。その儒道体系において、とくに「至徳要道」とまでいわれる孝道を究明する「孝経啓蒙」も、次のごとく説いている。「身の本は、父母なり。父母の本は、これを推して始祖に至る。始祖の本は、天地なり。天地の本は、太虚なり」（一の二六六・三二五）。かくて「我が所生の本」は、「父母・先祖・天地・太虚」と遡及せられるのである（一の二七〇）。

かくて遡及的に人間の根源は、天地を経て、太虚に及ぶのであるが、先づ天地については、「天地は、神化の胞胎にして、万物の父母なり。人は、神化の本実・天地の徳・万物の靈なり。万物は、神化の技葉にして、人頤養なり」（一の二四六）。また曰く、「太虚は、天地未だ生ぜざるの本体にして、混沌の全体なり、天地その中に開闢す、しかして、太虚と異なるものは、ただその形象のみ。その両間の虚中は、すなわち天地いまだ生ぜざるの本体にして、しかも天外の虚と一貫して、別なし」（一の二五〇）。

さらに「易」と題して、次のようにも説かれている。「太虚廖廓は、神化の全体なり、本、名字なし。聖人、これを字して、易と曰う。易に太極ありて、これに両儀を生ず。両儀は四象を生じ、四象は八卦を生ず。八卦は六十四卦を生じ、交易^{（気がまじり）}細^{（きこ）}化育の運、数足り時至りて、先づ天を生じ、しかして后、地を生じ、しかして后、人を生じ、万物を生じ、しかして生々^{（まぎまぎ）}窮りなし」（一の二四五―六）。すなわち太虚の無の場所から、太極・陰陽・天地・人間・万物と序を追うて、すべての存在が生れ出るのである。

この点については、「翁問答」も次のごとく説いている、「さて元来をよく推し究めてみれば、吾が身は父母に受け、父母の身は天地に受け、天地は太虚に受けたるものなれば、本来、我が身は太虚神明の分身変化なる故に、太虚神明の本体を明らかにして失わざるを、身を立てると云うなり。太虚神明の本体を明らかに立てたる身を以て、人倫に交わり万事に應ずるを、道を行ふと云う。かくのごとく、身を立て道を行ふを、孝行の綱領とす」（三の六七―八）。まさに太虚の場という形而上学的根源に発する孝道実践哲学こそは、藤樹学の本質的核心をなすのである。

この点で、藤樹は「元来、孝は太虚を以て全体として、万劫を経て、終なく始なし。孝のなき時なく、孝のなき物なし」（三の六六）として、その孝道哲学を「太虚一貫の道」としてとらえ、「軀殻の己」をこえて、「万物一体の眞己」に帰する「大孝」の道を説き、次のごとく、「万物一貫の己」を実現するために、「万劫不壊の古郷」としての「太虚廖廓」の場に帰入する、一筋の天人一貫の学を「己のためにする学」として力説するのである、すなわち先ず「己のためにすると人のためにすると」と題して、曰く、「太虚廖廓は吾人の本体なり。故に、天地万物は、己にあらざるはなし。これを以て、己のためにする者は、天地神明のために、心を立て、万物一貫の己を脩むるの謂なり。人のためにする者は、人間世のために、心を立て、人心の便利を求むるの謂なり。約してこれを言えば、専ら天を畏るるを、これ己の爲にすると謂い、専ら人を畏るるを、これ人の爲にすると謂う。よろしく体認玩索すべし」（一の三四）。

かくして、天人一貫・万物一体の眞己をそれ自身目的として求め修めるのが、「己の爲にする」眞の道であり、「軀殻の差に迷う」天人分裂・自他差別の利己主義にはしるのが、「人の爲にする」邪道である。「人の爲にする」とは、「論語解」において、「自家の良知を知らず信せず、外に求むるを云う」（二の八六）と説明せられている、「人に由る」と同じ意味である。

「一貫」と題して、「太虚三才^(天地人)、すべて一貫す。この中に自ら大上眞樂あり。これを教うるをこれ眞教と謂い、これを学ぶをこれ眞学と謂う」(一の三六)とまで位置付けられる「太虚廖廓」の場は、万物發生の究極根源母胎であるとともに、また万人ひとしく脱体现成的に帰入すべき「万劫不壞の古郷」(二の三〇六)である。かくて汎神論的に、万物發生の究極根源をなす「太虚廖廓」の場は、また「その大、外なく、その小、内なき」「皇上帝」または「大乙尊神」として人格神的に仰がれるのである。

実に「皇上帝」なるものは、「太虚廖廓」の場の主宰者として、次のごとく云われている、「かの大乙の神靈は、天地万物の君親にして、六合微塵・千古瞬息、照臨せざるところなし。けだし天地各々一徳を秉^もつて、しかして上帝の備れるに及ばず。日月、各々時を以つて明らかなるも、上帝の恒なるに及ばず。日月、晦しといえども、明に虧けず。天地、終れども、寿は竟^おらず。これを推して、その起を見ず。これを引いて、その極^極を知らず。これを息めてその機を減せず。これを発して、その迹を留めず。一物として、知らざるなく、一事として、能くせざるなし。その体、太虚に充ちて、無声無臭、その妙用、太虚に流行して、至神至靈、無載に到り、無破に入る。その尊貴、独にして、対なく、その徳、妙^なにして、測られず。その本、名号なし。聖人、強いてこれに字^{あざな}して、^(皇上帝)大上天尊大乙神と号して、人をしてその生養の本を知りて敬し、以つてこれに事^{つか}えしむ。それおもんみるに、^(山)豺獮は形偏氣を受くといえども、しかも一点の靈明なお味^{あじ}からずして、獸を祭り魚を祭る。しかるを、いわんや人は万物の靈貴なるをや。これを以つて、先聖、報本の礼を脩^{おこ}め、以つて天下後世を教う」(一の二三七—八)。

このように、寛永十七年八月十三日、「大上天尊大乙神經序」を草している藤樹は、三十三歳のとき、「性理會通」を読み、発明に感じて、毎月一日、斎戒し、大乙神を祭り、三十九歳の夏、妻の死に至るまで、此の祭りをつづけている(五の二一)。

実に「大底の天」として、太虚廖廓の場の主宰者と目される、皇上帝の永遠無量の徳をよく体認した「小底の天」として、いわゆる聖人が「報本の礼を脩^{おこ}め、以つて天下後世を教えた」ものが、天の徳に報いる「大孝」の道であり、「明德」を明かにする道であり、「良知」に致^{いた}る道であり、「天道の神理に適當恰好なる」権の道であり、いわゆる「天年」に基づく「福善過淫の理」(一の一九四—五)である。かくて藤樹学の基本範疇は、すべて天人一貫の報本反始の道そのものである。

二、「万物の上に居る」と「万物の下に居る」との区別

かくして「太虚廖廓」の場から、その主宰者大乙神・皇上帝によって造化せられた人間は、実に「人は天地の徳、陰陽の交、鬼神の会、五行の秀気なり」(一の二二九)と、三十一歳の時の著作「原人」に説かれるごとく、人間は「万物の上に居る」とともに、その心と徳とを「物に奪われ、物に蔽れて」、「万物の下に居る」明暗双々の逆説的存在である。

すなわち四十歳のとき、佃叔一への書簡に曰く、「道を行う苦と、欲を遂げ邪念のおこりてとの、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。万物の上に居ると、万物の下に居するとあり、物に奪われ、物に蔽わるるは、下に居るなり」(二の四〇四)このように、皇上帝の徳をうけつぐ光の子として、「万物の上にいる」ことも、また皇上帝の徳に背く闇の子として、「万物の下にいる」ことも、その何れの方向にも向うことができる明暗交錯の場に住するのが、人間一般の在り方である。

その点からして、「万物の上にいる」方向に向う徳として、孝徳・明徳・致良知・権の徳をあげる藤樹は、ここに「超凡入聖の道」を見究め、「万劫不壞の古郷」に帰入する「至徳要道」の究明をその一生の仕事とし、その

道を遮ぎり「万物の下に居る」方向において、「物に奪われ、物に蔽われ」、「明德の暗くなる病、五」として、「習心、好悪の執滞、是非の素定、名利の欲、形氣の便」をあげ、「右明辨して、よろしく掃除すべし。明德、明らかなる益、無上の眞樂、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、心広く体胖かたかの安樂を受用するは、学者の第一に候」と説き(二の四〇四・五一二)、さらに「二難の教」として、「此の生、すなわち得難し、此の道、すなわち聞き難し」と説くとともに、また「自謙」として、「天道は下済下にゆきわたるして、螻蛄を漏さず。地徳は含弘して、糞溺を擇ばず」と、附記している(二の四〇五)。

かくして、人間は、「万劫不壞の古郷」としての「太虚廖廓」の場に帰り、上帝の胸に抱かれて「万物の上に居る」方向において、心広く体胖かに「無上の眞樂」を享ける光の子となるか、それとも、その逆に、意必固我、形氣名利の欲に駆られて、「万物の下に居る」暗の子となるかの、岐路に立つ明暗交錯の逆説的存在である。

三、「万物一体の己」の場の四海同胞性

上帝の主宰する太虚廖廓の場から生れ出た人間は、その「万劫不壞の古郷」に還れば、よく超凡入聖、聖人とともに、「万物一体の眞己」の実を体現し、「太虚廖廓の神道」(三の二二六)において、天人合一の域に住し、「万物一体の天眞穆々ふしととしてやまず」して「天地と徳を合す」とまで(三の二九五)いわれるのである。まさに「大和を保合して利貞なる」ところ、「天地の成毀を以って、成毀せず、軀殼からだの存亡を以って、存亡せざる」(一の四〇)「万物一体の眞己」の地平に、人は帰入するとせられるのである。というのも、「本来、吾が身は太虚神明の分身変化なる故に、太虚神明の本体を明らかにして失わざるを身立つると云」(三の六七)とき、その我こそは、「軀殼」の我ではなく「万物一体の眞己」であるからである。

ここに、儒道の本質的核心を見届ける藤樹は、「四書考」の註一八において、「吾が道とは、儒道なり。吾とは、人・我を包みて言い、一人の吾にあらずして、万人の吾なり。儒道は人・我ともに由るの正路なり。故に吾が道と曰う」(二の六一九)と説き、「万物一体」の眞己の道を以って儒道としている。そこから、「好問」と題して(二の三三三)、

おのづから四つの海みな我が身なれば

一向好むすみ問とう天のつ道

と詠む藤樹は、没年の夏にも(二の四二八)、

声も香もなき身の中の直ければ

四つの海まで吾が家の内

と、「万物一体の眞己」の四海同胞性を詠んでいる。

かかる見地から、「孝經講釈聞書」において、「人は万物の靈、万民みな天地の子にして、我も人も、人間の形あるほどの者ことごとく兄弟なり。元来、骨肉同胞の理なれば、何れを尊び、何れを卑み、何れを慢り、何れを輕んずべき道理、一つとしてなし」(二の二三八)と説く藤樹は、また「翁問答」においても、「朋友たる者、吾れも人も、みな眞実無妄の天道を大父母として、生れたる者なれば、形を以って見れば、他人なれども、道より見れば、同胞の理ことわりあれば、眞実無妄の信の道を守りて、骨肉の思いをなす、これすなわち天命の本然おのづか、自らある道理なれば、五教ごきょうの第五に『朋友信あり』と説き給えり」(三の九八一九)と説き、「朋友は異親同氣の兄弟」(三の一〇〇)と記し、また、熊沢蕃山の帰郷を送る一詩に前書して曰く、「同声相應じ、同氣相求むるの機あり。此人ならんや、天なり、故に、講習討論、心々相通融し、輔仁の益・莫逆もぎやくの奇趣を得たるを甚だ喜ぶ云々」(一の九

二)。

かくして、後程述べることく、よく学を究め、孝徳に徹し、明徳を明かにし、良知に致り、中和を致し、権の道を實にし、独を慎み、よく「万物一体の眞己」に住するところ、「心の本体は、万物一体の仁具わるものなれば」、よく天地とその徳を合せ、日月とその明を共にするところ、人は超凡入聖、脱凡成聖よく天人一貫的に大和を保合する聖人の域に迫り得るのである。

四、「万物一体の眞己」と「軀殻の己」——「本心」と「凡心」

ところで、記誦詞章中心の俗学を斥けるとともに、先王の道を探める获生徂徠的古文辞学にも、孔孟自体の道を明かにする伊藤仁齋的古義学にも覚せず、「明徳を明かにし」、「凡人より聖人に至る道」を探める「心学」を生涯の仕事とした中江藤樹にとつては、「心」は如何なる構造をもっているかとせられたのであろうか。

既述のごとく、聖人以外の人間は、一方で、「精粗の差別」のみならず、「軀殻(身体)の差別」をも免れ得ぬままに、形気の欲に動かされる疎外性という「闇の原理」とともに、他方では、「万物一体への眞己」への超凡入聖的な本来性という「光の原理」をも宿す、明暗双々の逆説的存在である。そこから、世間人一般としては、「世間の人々」は、「世間の人々」は、軀殻の差別に迷いて、「一体の理を弁えず」(三の四二八)という事態が避け難いものとなるのである。

その点を「大学解」は次のことく説いている、「けだし世人、大抵身あることを知りて、身の本あることを知らず。ほぼ本あることを知るといへども、五事の本(視・聴・言・動・思)に始りて、末に終ることを弁えず。故に、學術の差惑、あるいは専ら五事上に力を用いて、五事の道あらんことを求めて、五事の非を格(た)すこと、大本を立つるにあることを弁

えず、あるいはその心の執着なからんことをのみ求めて、五事の邪正に因りて、心徳の純駁を考え、心上の垢塵を琢磨することを勤めず、これみな「大学」の宗旨を知らざる故なり。物、本末あるに因りて、五事は必ず本に始りて、末に終る。その本、明かなれば、末、必ず正し。大本は声もなく臭もなければ、初学の分際にては、その明暗弁えがたし。五事は、形色あり跡ありて、その邪正弁えやすし、故に現れて見易き五事をもって、かくれて見難き大本を察し、専ら力を大本上に用るを、先後を知る」と云う。すでに先後するところを知りて、善く本を務むるときは、中和の道、日々活潑流行する故に、「道に近し」と云えり云々(二の三〇)。

かくて一般人が、聖人と異りて、「軀殻の差別に迷いて、万物一体の理を弁えず」、ただ吾が身あるを知りて、身の本としての「万物一体の眞己」を蔽いかくす「形気の欲」に閉ざされる迷執を醒ますために、藤樹は「大学蒙註」においても、「これを以つて、万欲紛擾の凡心に即して、その不滅不昧(明徳・良知)の実体を指し、万物一体の妙用を開示し、学問の種子を識得せしむ」(二の二〇)とも、「凡心の親愛、撓(まげ)雜(まぜ)ありといへども、至善の本体依然として、這裏にあり、故に、当下現在の慈愛を本心の主として、至善を期待するときは、凡心の善に止まるといへども、すなわち至善に止まるなり。たとえば、銅鉛のまじりたる黄金なれども、成色の精金その内に具わりぬれば、精金にあらずと云うべけんや」(二の二二)とも、切々と説いているのである。かくして、現実的には、「万物一体の眞己」という超越我と「軀殻の己」という身体我とが、明暗相即的に共在するのである。

まさに「万物一体の見」に住する中正の「本心」と「軀殻より念を起す」偏曲の「凡心」の対立である。「大学解」に曰く、「性の徳たるや、虚明順應、万物を以つて一体とす。故に、天下の事において、適莫(よりこのこ)なき故に、七情みな虚中より發出順應して、体・用みな中正なり。しかれども、聖人より以下の資は、氣の拘(こ)りなきこと能わず、これを以つて、自ら私し、智を用いて、万物一体の見、暗く、軀殻上より念を起す。故に、天下の

事において、適莫あり、適莫あるときは、七情みな適莫するところより發出す、これを以つて、（明徳良徳）虚明順應の中正を失う」（二の五〇）。かかる中正の本心と偏曲の凡心との対立は、また三十八歳の春、佃叔一宛の書簡において

も、「本来の心」と「凡心」との対立として、次のごとく説かれている。「本来の心は、活潑流行、典要なく、格式なく、和豫円通なるものにて候を、知識開け情欲発り初めてより以来、色々の習に染まり、格式典要、そのほか世間の万事万物について、好悪の執滞、是非の素定、方寸に聚り凝りて、円通和豫・活潑周流の心気すくみて、圭角胸に塞りぬるを、凡心と名づく云々」（二の三九四）。

ここから、「鑑草」においても、「万物一原の理なる故に、本来、吾と人との差別なし。かかるが故に、妬みて人を憎み害なうは、我が身のためを思うに似たれども、畢竟は、己が身を憎み損うなり。妬まずして人を恵むは、我が身の計りごと愚かなるに似たれども、畢竟は、我が身を大切に愛するなり」（三の四〇三）と説かれるとともに、「みどり子は一体の親しみ、きわめて重き故に、私欲の隔てなく、本性の仁、暗からざるなり。世の人倫は軀殼の差別に迷いて、一体の理をわきまえず。姑に会うては、他人なり、我に疎し」と思い、継子に対しては、「他人の生む子なり、吾に親しみなし」と思える一念の私、はや仁の鏡をくらす曇りとなる。この曇りによって、種々の利欲をはかりくらぶる貪心起るによって、瞋恚のほむら燃え出でて、遂に仁の鏡をくらまし、慈悲無欲の本心變じて、残悪貧欲の邪心となれり」（三の四二八）と説かれるのである。まさに「慈悲無欲の本心」と「残悪貧欲の邪心」との対立である。

実に人間の身体こそは、太虚廖廓の天の分身であるとともに、天そのものから疎外する意必固我的妄執の巢窟である。すなわち一方では、「孝經講釈聞書」において、「元來、この身体髮膚は、父母の身体髮膚、父母の身体髮膚は、天地の身体髮膚、太虚の造化にして、無始無終、無量円神の分身なりと、（敬母）提撕驚覺す」（二の二二四）と

も、「惟れ人は万物の靈、万民みな天地の子にして、我も人も、人間の形あるほどのもの、ことごとく兄弟なり、元來、骨肉同胞の理なれば、何れを尊び、何れを卑み、何を慢り、何を輕んずべき道理、一としてなし。……これを以つて、君子は無我無心にして、愛敬の至極、息むことなし」（二の二三八）とも説かれるとともに、他方では、「全孝の心法にて、天地を万民の大父母となして見れば、我も人も、人間の形あるほどの者は、みな兄弟なり。しかる故に、聖人は四海を一家中、国を一人とおぼしめすとすなり。我と人との隔をたてて、險しく疎み侮りぬるは、迷える凡夫の心なり」（三の八九九〇上段版）と、指摘されるのである。

かくして、人間の身体は「無始・無終・無量の円神の分身」として「万物一体の眞己」を宿す道器ともなれば、「意必固我の私」または「形氣の私」という「凡夫の心」を宿す臭皮袋ともなるところから、三十九歳の秋に書かれた中川貞良宛の一文において、「万づの物はみな大本（天徳）より生るれば、四海の人ことごとく連れる枝なり。しかはあれど、人間世の習い、意必固我の私なきこと、能わずして、（か）牆にせめぐ惑、深く、同胞のはらからすら顛連して、路人に均しければ、その他は言うべきにもあらず」（二の二九六―七）という現実の地獄相が指摘されるのである。

特に「意必固我の私」または「形氣の欲」がむき出しにあらわれる物欲が、「万物一体の心」を味ます所以を「鑑草」は次のごとく説いている。「万物一体の仁、明かにして、財宝に私用の貪りなく、人を救うは、天道のくみし給うところなるによって、必ずいみじき報あり。もしこの本心を失い、財宝を己れ一人の私用にせんと貪ぶるときは、万物一体の仁、蔽いかくれて、ただ己れが身のためばかりを偏に慮りて、人をそこなうことをかえりみず。僅かの私欲さえ、天道の容れざるところなるに、財宝を私用に貪り、人をそこなう心行は、虎狼のたぐいなければ、などか恐ろしき報いながらんや」（二の四五七）。

このように、「太虚の造化にして、無始無終無量の円神の分身」という道器を一転して、「残悪貪欲の邪心」の臭皮袋に墮せしめるものは、実に「形氣の欲」であり、「意必固我の私欲」であり、「意欲の病」であり、「凡心の惑」である。特に「意必固我」という「凡心の惑」(二の七二)の先頭に立つ「意」については、「論語解」において、藤樹は次のごとく説いている。「意は、事跡境界について、好悪の念を發すを云う。これ軀殼上の知覚にして、本体の靈覺にあらず、故に『集註』に解して、私意とす」(二の七二)。

この点を具体的に理解するために、兄弟関係を例として取り上げる藤樹は、次のごとく説いている。先づ「万物一体の眞己」に徹する人間本来の立場からすれば、「惟れ人は万物の靈、万民みな天地の子にして、我も人も、人間の形あるほどのもの、ことごとく兄弟なり」とせられること、既述のごとくであるが、それと同時に、意必固我にして「形氣の私」を免れがたき人間として、人々は「世上の惑える人を見るに、兄弟の中、他人よりもおろそかなる仕方、僅かの欲争いにて、仇の思いを結ぶもあり、分形連氣の理を知らず、吾が身にて吾が身を毀う惑い、愚痴の至極なり云々」(二の二三六—七)という人間疎外的地獄にも墮ちるのである。

また「中庸統解」においても、次のごとく説かれている、すなわち「人の性を尽せば、人と我と一体的」なるも、「衆人は意欲の病なきこと能わずして、己に人偽を雜えて、この性を蔽い藏す。ただ聖人のみ能く純粹至極にして、この性全体保合し得て、毫髪も滲漏破壊なし」(二の一八七)とせられ、また「持敬圖說」においても、「人心これ危厲なりといえども、能く道心の命を聴いて、形氣の私に陥溺せざれば、咎なきなり」(二の六九〇)と説かれるのである。

かくて「形氣の欲」といい、「形氣の私」といい、「意必固我の私欲」といい、「意欲の病」といい、「凡心の惑」といい、これらは、あげて「軀殼上の知覚にして、本来の靈覺にあらず」と云われるものとして、天と人と分裂

させ、ついには、人を天から疎外させる「残悪貪欲の邪心」とまでいわれる暗黒の原理である。

実に我が身中心の「意必固我の病」こそは、「心の癰疽」そのものなのである。「論語解」に曰く、「凡心の惑、万不同なりといえども、その根、みなこの四つのものにあり。この病根なきときは、習も汚すこと能わず、名利酒色も溺らすこと能わず。万欲みなこの根より生ず。四つのもの、各々煩いをなすにあらず、畢竟はただ一病なり。意に始りて、必に遂げ、固に留りて、我に成り、また意を生じて、循環窮りなく、心氣凝滞して、意必固我の病となる。たとえば、氣ふさがり血留まりて、癰疽となるがごとし。人の体、本来快活にして痛みなきものなれども、癰疽生ずるときは、その鬱氣堪えがたく、少しにても、物これに碍るときは、その痛を増す。しかも、これに針して膿を出し、薬を服貼すれば、氣運り血活きて、本来の体に帰りて、鬱氣もなく、物の碍り痛むこともなく、快活安穩なり。されば、意必固我は心の癰疽なれば、長えに戚々として、大小となく、親疎となく、万物万事碍り、痛まざるはなし。『学んで時に習い』聖門の針方を用いて治療するときは、凡心の膿出で、氣下り、心活潑になりて、絶四(意なく我なく)の本体に帰り、長えに戚々の患い、消えて、坦蕩々の安樂に帰る。学者、凡心の厭うべく、本体の求むべきことを知るといえども、功を用い手を下すの實地を知らざる故に、孔門の賢者、夫子の心体を擧げて、凡心の病根を指點して、克己の實地を示すものなり」(二の七二)。実に藤樹学の基本範疇としての孝徳・明德・良知・中和・権・独・福善禍淫の理なるものは、いずれも心の本体にいたる工夫の實踐徳目以外の何ものでもないのである。

ここに、「軀殼の己」の「意必固我の病」よりして、「長えに戚々」なる小人・凡夫と「万物一体の眞己」に住して「坦蕩々」なる君子・聖人との明暗対立の様相が、次のごとく、「論語解」に示されるのである。「君子・小人の分、専ら心上にあり。心に、意必固我なければ、すなわち君子なり、意必固我あれば、すなわち小人なり。

意必固我なきときは、その心、衡平の体、明かにして、天地とその徳を合せ、廣大にして狹窄ならず、四時とその序を合せ、寛広にして急迫ならず、動靜・語黙、順境逆境、入るとして、自得せずと云うことなし、いわゆる坦蕩々なり。坦蕩々の心、すなわち説樂の本体、これ君子の実体なり。わずかに意必固我あるときは、その心、不平なり。心、平かならざるときは、活潑流行の機滞る、活機滞るときは、心氣佛鬱し、好悪ここに偏弊す。これを以って、無事なるときは、何となく躁がしく安からず、事有るときは、つかえ、さか立ちて穩かならず。順境に居ては、浮躁にして、心溺れ、驕・吝ならび起り、煩惱うたた重し。逆境に遇うては、昏沈にして、心屈し、煩熱懊懐はなだ深し。晨より夕に至り、生より死に至るまで、營々逐々として、念々つかえ塞がり、片時も安堵快樂の思いなし、いわゆる長えに戚々なり。長に戚々の心、すなわち小人の実体なり。君子小人、かくのごとく、氷炭のごとく、相反すれども、本来、心の体に二品あるにあらず。君子も小人も、坦蕩々の心、本来固有の物なれども、惑いて、これを失えば、小人たり。よく保ちて、失われれば、君子たり。故に、意必固我の惑を弁まえ、その根を淨く除くときは、長えに戚々は渙然として氷の解くのごとく消えて、坦蕩々の本体呈露す（二の七九―八〇）。実に「意必固我の惑」の水を溶かし、「意なく必なく固なく我なき、万物一体的の心」（二の一六八）としての「仁」に住するとき、人は「万物一体の眞己」という「万劫不壞の古郷」に帰るのである。

五、主宰的自我の転鉄成金の転換——「超凡入聖」の道

そこから「論語解」は、「克己復礼を仁となす」章句を解説して、「仁の本体、凡心の外にあるにあらず、私欲に克ち去りて、本体呈露すれば、凡心すなわち仁の本体なり」とも、「仁は人々本来固有のものなれども、意必固我の私欲を以って間隔する故に、我と天下と扞格して相入れず、昏迷顛倒するなり。意必固我の私欲を除

却して、礼に復るときは、当下即ち我と天下と融通して、間断なく万物一体の本心呈露して、ことごとく天下みな吾が仁の中に帰入す。……たとえば、水濁りて、本有の月を失い、濁去りて、本有の月現るがごとし」（二の八七）とも説いているのである。

さらにまたつづけて曰く、「本体と凡心と、各本を二つにするにあらず。ただ本体上に、意必固我の私欲を攙雜凝滞するを、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。凡心を外にして、本体を開示すれば、遠くして親切ならず、体認用力の圖方なし。もし凡心即本心なりと、指点せば、魚の目を認めて、珠とするの誤ありて、道を去ること、いよいよ遠し。これを以って、学者当下の凡心を指点し、汝が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と開示し給う。聖人の教、親切著明にして易簡直截、他岐の惑なきところなり」（二の八八）。すなわち「意必固我の私欲」に支配される「凡心」は、本体を喪った疎外態であり、「万物一体の本心」は、全き意味の「本体」である。

さらに晩年の「中庸統解」にも、「凡心には種々の外欲攙雜して、汚れなきこと能わず。然りといえども、一点虚靈の心、いまだ泯滅せず。ここにおいて、外欲の攙雜の汚れなきこと能わず。然りといえども、一点虚靈の心、いまだ泯滅せず。ここにおいて、外欲の攙雜を除き、一点虚靈純一の心に復り、外染に汚されず、外はすなわち時相応の盛服を服し、内外こもこも相養いて、視・聴・言・動・思の非礼を去り、常々純一の本心に復るは、身を修むるなり」（二の一七五―一七六）として、「五事の非礼を格して、知に致る」道が、説かれている。

かくのごとくして、よく「凡心」の域を超えて「本心」の場に復る道は、後程詳しく述べる「超凡入聖」の道であるが、その際、「形氣の欲」とか「意必固我」とか「五事の非礼」とか「氣質の濁駁」とかいわれるものから起る「軀殼の差別」をこえることが、その中心問題となるのである。

ところで、その際「超凡入聖」または「脱凡成聖」(二の五三)とは、一切の身体的なるものを撥無して、絶対無の「頑虚」に没入することであろうか。藤樹学においては、身体的なるものは、結局否定され撥無せらるべきものに止まり、積極的にそれ自身の意味をもたないのであろうか。

この点で、決定的意味をもつものは、晩年の作「大学考」の結語ともいうべき「致知格物」論である。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所以にして、字義・主意ともに明白ならざるべからざるものなり。然るに、諸儒、紛紜の説競い起りて、至当の説、世に明かならず、誠に慨く憫むべきの甚しきものなり。けだしひそかに惟みるに、知の字の解、朱子すでに解して徳性の知となす。『或問』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』と云えるは、これなり。然るを、后学、集註『知はなお識のごとし』の解に泥て、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』の緒論を心得しそこない、一向に識を断滅せんとし、禪の末学、頑虚の流る弊を救わんために、小註には、『知は猶識のごとし』と解す。『猶』の字を用いるの意を明弁すべし。朱子、支離の誤あらんことを慮りて、『或問』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、良知を以て知の字を解す。この解によって、致知の義、いよいよ眞切明白なり。(此處破綻す。きところなど)。朱・王の解、かくのごとく、一理なることを弁えずして、諸儒紛紜の説あり、みな採用すべからず。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、深考に及ばず、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。けだし天下の事万端なりといえども、五事を離れず。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、五事みな良知に率いて、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『九畴』に『天道あり、人道あり、天道は五行を以て本とし、人道は五事を根本とす』(とあり)、これを以て印證すべきなり。知・物両字の解、すでに明なるときは、致の至たり、格の正たること、弁せずして、明かなり」(二の二六一七)。

すなわち視聽言動思の「五事」にして、その非または非礼に墮するところ、人は「形氣の欲」に支配せられ、その身体も「意必固我の私欲」に駆られ、「凡心の惑」に充ちた臭皮袋となるが、一たび格物致知・明明徳の功をつみ、脱体現成的に「太虚の造化」にして、無始無終無量の円神の分身」という「万劫不壊の古郷」に還れば、今まで一切の禍根であった「五事」の場としての身体は、あげて一切の善事をなす道器となるのである。

かくして今や「五事、みな良知を離れて、天下の事、悪ならざるはなし」と言われるところ、人間の身体は煩惱の氷に閉ざされた臭皮袋であり、不義の器であるが、「五事みな良知に率いて、天下の事、善ならざるはなし」といわれるところ、人間の身体は道器であり、義の器である。すなわち道器としての身体は、「道器合一の身体皮膚」と呼ばれ、臭皮袋としての身体は、「血肉の空殻子」と云われるのである。

また「孝經啓蒙」には、「此の身体皮膚は、血肉の身体皮膚と認め作すべからず、道器合一の身体皮膚と作すべし、けだし人の身体皮膚は本性命の凝聚にして道・器の分なし、道は即ち器にして、器は即ち道なり。いわゆる仁は人なり。形色は天性なり。ただ聖人にして、然る後に以て形を踐むべしと、これなり。人、その本心を失って、しかして后、道と器と分離して、しかして初めて身を血肉の空殻子となすのみ」(二の二六五・三二〇―)として、「道器合一・万物一体的の身」と「血肉空殻の身」との別が説かれている(二の二六五)。

かくして、「性命凝集」にして「道器合一」の「身体皮膚」に宿るものは、「性の欲」であり、「道器分離」の「血肉の空殻子」に宿るものは、「人の欲」にはかならない。「欲」と題して曰く、「明德を天下に明かにせんと欲する

ものは、性の欲なり。名は高きを欲し、位は貴きを欲し、財は積むを欲し、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。人の欲に克ち去りて、性の欲を存するは、初学立志の要竇にして、点鉄成金の妙術なり云々」(二の二三五)。

いわゆる「点鉄成金」を定義して、「鉄を点じて、金となす術あり。そのごとく、利害の凡心を点じて、仁義の心となす譬なり」(二の五九三)とする藤樹は、谷川氏宛の一書において、「名利の欲」より「明徳の宝」への転鉄成金の転換への道を次のごとく書いている。「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・苦楽の差別ござ候。それをよく弁えぬれば、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云々」(二の四九九)。

実に「形気の欲」に終始する「凡心」の器、すなわち臍皮袋としての身体を転じて、「道心」の器としての道器に脱体现成せしめるものは、実に「利害の凡心を点じて、仁義の心となし」(二の五九三)、「人心を点化して、道心とする」。「転鉄成金の手段」(二の三三三)にほかならない。このように、よく凡心を転化して、道心とする転鉄成金の道が開かれるところ、「人心惟れ危く、道心これ微」なる間にも、よく「人心をして道心の命を聴かしめる」道が開け、原則的には、何人にも「凡を超え聖に入る脈路」は開かれるのであるが、現実的には、人々は「習心・好悪の執滞・是非」の渦まく深淵に沈湎するのである。ここに、人間存在は、「万物の上に居ると、万物の下に居るとあり、物に奪われ物に蔽わるるは、下に居るなり」(二の四〇四)と云われたごとく、明暗対照的に大きく別れ、前者は明徳を明かにし、心広く体胖かな無上の眞樂を享け、長在不滅の寿を恵まれるが、後者は明徳を蔽いかくす五つの病により、凝氷焦火の苦に苛まれるのである。

かくして「人心これ危くして、道心これ微なる」明暗双々の逆説的主体としての人間は、皇上帝の「太虚廖廓」という「万劫不壞の古郷」に帰り、「万物一体の眞己」という「心の本体」に住し、坦蕩々の眞樂を享けるか、それとも、その逆の方向において、「軀殻の差別」に迷い、その意必固我の「形気の欲」よりして、「五事の非」に陥り、「心の本体」より疎外して、長えに戚々たる暗黒の淵に沈湎するかという、明暗交錯の岐路に立っている。すなわち、意必固我の「凡心」より行動すれば、人体は臍皮袋・不義の器となるが、大公透徹の「本心」より終始すれば、人身は道器・義の器となるのである。

「大学解」に曰く、「心は体の主にして、体は心の臣僕なれば、心・体、常に相符するものなり。故に、心、狭ければ、その体、迫り、心、広ければ、その体、安舒なり。けだし心は本廓然大公なるものなり。しかるを、意見を以つて、種々限量を立て、反復固滞するに因つて、本来廓然大公の徳を離れて、窄狭の凡心となりぬ。今、慎独の功を用いて、意を誠にすれば、種々意見の限量淨く尽きて、廓然大公の本心に復るによつて、身体自ら廓然広大の心に従つて安く舒やかなり。故に、心広く体胖かといえり。心広く体胖かはすなわち徳の身を潤すところなり」(二の四八―九)。

すなわち「意必固我の私欲」にもとづいて、「窄狭の凡心」より行動すれば、人間の身体はあげて、不義の器・臍皮袋となり、その為すところすべて「五事、みな良知を離れて、天下の事、悪ならざるはなし」という暗黒相を呈するが、それと対照的に、「道器合一の身体髮膚」を以つてよく「廓然大公の本心」よりして行動すれば、「万事の根本・善悪の枢機」としての「五事、みな良知に率いて、天下の事、善ならざるはなし」という、満目光ならざるはなき場が開けるのである。

もともと人間は「心は身の主宰、身は心の役にして、身心二相なく適莫なき」心身一如の存在であるのに、や

やすれば、自己中心的に「自私し智を用いて、万物一体の見暗く、軀殻上より、念を起す。故に、天下の事に於いて、適莫あり。適莫あるときは、七情（喜・怒・哀・懼・愛・惡・欲）みな適莫する所より發出す、これをして、虚明順応の中正を失う」（二の五〇）と云う。心、本体を離れて、顛倒錯乱なれば、五事もまた顛倒錯乱して、身修まらず」（二の五二）という人間失格的疎外態に陥るとともに、他方では、心の本体としての本性に帰るところ、「性の徳たるや、虚明順応、万物を以って一体とす。故に、天下の事において、適莫なし。適莫なき故に、七情皆虚中より發出・順応して、体用みな中正なり」（二の五〇）といわれる一境が開けるに至り、心広く体胖かにして、山を楽しみ水を楽しみ、友、遠方より来るの悦を享けるのである。

一たびかかる「心の本体」の場にいたれば、「天下の万境万事において、みな自得して、万物一体の妙用明らか」なるところ、「心の本体は鑑空衡平の如し、毫髪も倚るところ、雑わるところあれば、不正とし」、「身は形気の欲に奪われず、五官その職を尽し、五事みな明德に率う」（二の三二）と、「大学解」に説かれ、「中庸統解」においても、かかる境地に住する君子は、「賭ざる、聞かざるを戒慎して、須臾も本体を離れず、この故に、人欲の煩いなく、五事みな天理にかなう」（二の二四）と説かれるのである。

かくして、「五事みな天理にかなう」天人一貫の立場に立ち、「道は大虚に充塞すといえども、元来、人の方寸に具わる。ただ惑（迷）によって、放心となりて、道を離る。ここにおいて、その放心を五事の非礼において、省察の功を用いて、非礼を格（た）し道に至るときは、身脩まりて、道、我に得る故に、「身を脩むるときは、すなわち道立つ」と云えり」（二の二七）とまで説く藤樹心学の眞髓は、終始一貫、「道心」と「人心」、「本心」と「凡心」、「良知」と「五事」、「明德の宝」と「名利の欲」、「万物一体の眞己」と「意必固我の己」との明暗双々の相即性を徹底的に把握し、「万欲紛擾の凡心に即して、その不滅不味の実体を指点し、万物一体の妙用を開示し、学問の種子

を識得せしむ」（二の二〇）る点で、全き意味の「心の本体」を究める「心学」そのものである。晩年の作「大学解」に、「心に所あるときは、本体を離る。『心ここにあらず』とは、外を願い、物を逐（追）つて、本体を離るるを云う。心は身の主宰、身は心の役に於いて、心身二相なき故に、心、本体を離れて、顛倒錯乱なれば、五事もまた顛倒錯乱して、身脩らず云々」（二の五二）とある所以である。

既述のごとく、聖人は太虚廖廓の「大底の天」と「同体」なる「小底の天」として、「自づから元神元氣一貫の妙用、活潑々地」にして、生知安行なるところ、「形気の欲」より自由にして、意なく必なく固なく我なく、坦蕩々として、心広く体胖かにして、心の欲するところに従って、矩（つら）を踰（こ）えずして、よく「万劫不壊の古郷」としての「万物一体の眞己」の場に帰家穩坐し、山を楽しみ水を楽しみ、「人の己を知らざるを思えず」して、「朋ありて遠方より来る」ものあり、「心の本体」そのものの「説」を自然法爾的天人一貫的に享けるのである。

それに対し、聖賢以下の平人は、大虚廖廓の神化の間に連気分形的に生れながら、「軀殻の差」に迷い、「万物一体の眞己」としての「本体」から疎外し、「形気の欲」に迷う意必固我の主体となり、「五官、本体を離るる非礼」に墮し、孝徳・明德・仁徳・良知・中庸等の「本体」の徳を失いつくして、迷執汗濁に淵に沈み苦しむ、「心の本の説」を全面的に奪われるのである。

もともと「無欲は、心の本体、純一の処」（二の二七五）とも、「無為は心の本体、至誠の徳。本体は無思無為」（二の二九八）とも、また「心の本体、原と無善無惡、これを至善と云う。此の体、元来光明純粹なり」（二の一八〇—一）とも、「中庸統解」に説かれている。大虚廖廓にして、無為・無欲・無思・無善・無惡の至善に住し、光明純粹にして一如透明なる「心の本体」の元徳が、身体をもつ人間存在において、孝徳・明德・良知・中庸・権・慎独等の諸徳に分化するのは、一なる無色透明の太陽光線が、プリズム（分光器）によりて、赤・橙・黄・緑・青・藍・

董の七色の多に分化すること、類比的であると云われるであろう。

六、「本体」より「工夫」への道

このような諸徳に分化する「心の本体」を余すところなく体現し、その諸徳の権化とも化身とも云うべき聖人を「至道の凝聚、有形の神理」（二の四五九）とも仰ぐ藤樹は、一方では、「本体」より「工夫」への道を説き、次のごとく示している。「学問の工夫、本体を認め、知るを第一義とす。しかる故に、「大学」に知止を揚げて、工夫第一義に示し給いぬ。本来、吾人の本心、安樂にして力強く、独坐接人の隔てなく、いつも明快通達にして、力強く、懈怠なきものにてござ候」（二の三九六）。

また「論語解」においても、「忠信」を説く章の解説に曰く、「この章の主意、『忠信を主とす』の一句を以つて、工夫の眼目第一義を示すにあり。世間の学者、大率病に依りて対治の法を用い、本体を立て万病を除くことを知らず」（二の八五）。また、「本体を認めずして、工夫を励ますを、古人空鑪を煮ると戒しめられ候。よく御体認、力を本体の上に御受用候わば、多幸多幸」（二の四〇六―七）とも説かれている。

この点では、「藤樹先生行状」もひとしく「学は本体を認知するを先務とす」（五の五五）とも、さらにまた、「学、本体を見ざれば、空鍋を煮るがごとくにして、若干の工程みな徒然なり」（同上）とも、師の説を記し、高弟淵岡山もまた「先師曰く、『万事をさしおき、先づ本体にもとづくようにすべし』とぞ」（二の五九九）と書きとめている。まさに「凡ての工夫は、本体に原いて法を立てる」（二の二二）、立場に立つ限り、藤樹は先人の書き残した經書「大学」「中庸」「論語」「易經」等に深く研究し、先覚が体認・体得した「本体」の論に全身全霊あげて学び、これを「本体」参入の「筌蹄」（必領の手段）（二の五九三）としたのであった。その限り、「超凡入聖」の道はまさ

に「本体」より「工夫」への道である。

七、「工夫」より「本体」への道

しかしながら、先哲に全身全霊的に学んだ儒者中江藤樹ほどに、「口耳の学」「博文訓話の学」「記誦詞章の学」を「俗儒の学」として徹底的に斥け、「至誠無息不二貫の心学」を「人間第一義」の学として体現した哲人は、他に稀である。すなわち藤樹は「論語讀みの論語知らず」の迂儒と次元を異にし、眼光紙背に徹して行間の意味を体認体得し、古典の語る「本体」より「工夫」の道をつかむとともに、また同時に、自己自身の体得・実践において、「工夫を以つて本体に帰る」道をも力説しているのである。

その心血をそそいで著した「大学解」において、「学問の道、工夫を以つて本体を明かにするよりほかはなく、……工夫純熟するところ、本体自ら明らかなればなり云々」（二の四〇）とする藤樹は、五倫の道・知仁勇の三徳を説く孔子の立場について、次のごとく註している。「本体自然より發明して、学者の手を下し、功を用いること、難からんことを慮りて、重ねて工夫の及びやすきところより發明して、本体に復らしめ給う」（二の一六九）。

生知安行の聖人は、短刀直入的または頓悟的に、本体に復帰するが、困知勉行の常人となると、易きより序を追うて難きに及ぶなど、漸悟的に本体に帰一する、さまざまの工夫が要求せられるのである。別して、困勉力行の常人は、ひたすら「工夫に因つて本体に復り得る人の道」（二の一八一）を行くのみである。

この点で、天の命ずる性を全くした、文王の純一なる徳を称える「中庸第二十六章」の解説において、藤樹は次のごとく説いている。「天命、瞬息の間断なく、生々として、終始已むなし。故に、天命を穆にして已まず

と云えり。天命、人に賦して性とす。この性、同じく固有すといえども、聖人以下、雑なきこと能わず、ただよく聖人、純一にして雑なき故に、文王を「純また已まず」と云えり。けだし天は工程なく、その徳たること、貳ならず、ただ人は工程あり。この故に、純の一字を掲げ出して文王を賛美し、ひそかに学者、純一の本体に復るの工夫を開示す。聖人以下、意・必・固・我の夾雑あり。この夾雑を除くときは、その純一の本体に復る。本体に復るときは、よく純にして已むなし。学者、よろしく純の一字、眼をつけて熟玩すべし」(二の二〇二)。

かくして、藤樹学においては、一方で「凡て工夫は本体に原いて法を立てる」、本体より工夫への道が説かれるとともに、他方、工夫を以って本体に帰る道も重んじられるところ、「本体工夫、工夫本体の義」(二の二二)よりして、「本体を以って工夫の準則とし、工夫を以って本体に帰る」(二の五九) 体用相関の往還相即道が、その切実なる実践的思索体験からつかみ出されているのである。かくして「本体工夫、工夫本体の義」とまでいわれるところから、本体と工夫との内面的連関は、また「体用一源」と称せられるのである。

八、「体用一源」の場

この点について、晩年の「論語解」は「顔淵篇首章」の「主意」を解説して、次のごとく説いている、「仁の本体を識得して、己に克ちて礼に復る工程、上文の開示において、疑なしといえども、私欲多端なる故に、克復の功手を下す圖方なし。これを以って、その要領を識得せんために、克ち去るべき私欲の條目を請い問うものなり。天下の事、千緒万端、紀極なしといえども、畢竟皆、五事の作用なり、五事をはなれたることは、一つもなし。故に、学問の道、ただ五事の上において、力を用ゆ。これを以って、夫子、五事を擧げて、工夫本領の實地を示す。蓋し五官と仁と、本来、君臣の差別ありといえども、本来一貫なるものなり。しかれども、上智より以下の

資、靈照十分洞徹ならざるにより、物を視ること、分明ならずして、物を逐い、外に願わざること、能わず。毫髪にても、物を逐い、外に願うときは、五官必ず本体を離る。五官の本体を離るるを、非礼とす。五事の非礼を禁止すれば、本体すなわち呈露す」(二の八九—九〇)、まさに五官による「五事」の非礼を本心の自覚によりて克己復礼的に超克する努力が、「本体に復る工夫」なのである。実に「形氣の欲」または「五事の非礼」を脱体現成的に超克浄化し、「心の本体に復る工夫」が、「脱凡成聖」を志向する藤樹の全心学の根本課題となるのである。かかる立場に立つ藤樹は、「学問の種子、工夫の準則」と題して、次のごとく説いている、「至善は妙用中において本体一貫の靈樞を掲出し、寂然不動にして、感じて遂に天下の故に通ず。性命緝熙の天機、至誠無息の良知、日用常行の天則は、体用一源にして頭微の間なきものなり。止を知れば、すなわち志定まりて、他岐の惑なし。実に別事の作すべきなく、別路の走るべきなきを知り、しかして徳性を尊び独を慎しむの把柄、必ず事とするあり。知止の両字は、工夫の眼目容易に見るべからずして、知解・見解の及ばざるところなり。默識体験、要は己によるのみ」(二の四〇—五一)。このように、嘿軒中江藤樹が明確に「心の本体を明かする工夫」の眼目として「体用一源にして頭微の間なきこと」を説いていることの意味は、重大である。

実に「本体を明かにする工夫」にして、本体そのものの本質を体察・体認・默識体験するところがないならば、その工夫は勞して得るところなき徒事にすぎない。ここに、「心の本体を明かにする工夫」なるものは、「心の本体」そのものに即するものであり、「心の本体」なるものは、また「心の用」そのものとしての「工夫」を発源させる根源的母胎として、「体用一源」という構造をもっている、明確に説かれているのである。実に「体用一源」の究極母胎は、「万物一体の眞己」という「万劫不壞の古郷」なのである。

すなわち「本体工夫・工夫本体の義」に立脚する藤樹の「本体・工夫論」は、「体用一源論」と内面的に深く結

合しているのである。藤樹は「論語解」において、「吾が道は一以ってこれを貫く」という孔子の言葉を解説して、次のごとく説いている。「一は道の全体を象どり、貫は道の妙用を象どる。体用一源なれば、一なるが故に、貫、貫なるが故に、一、さらに差別なし。一貫の道は、心の本体にして、人々固有するところなり。故に、学問の道、他なし、これを求むるのみ。よくこの意を得て、全体の精神をここに用いて、毫髪も漏るところなきを、日用工夫の本領とす」(二の八一)。実に「心の本体」を体察・体認・体得する「工夫」なるものは、「心の本体」の本質的機能としての「用」を全くさせるものとして、「体用一源」の実をそなえているところから、よく可能となるのである。中江藤樹はこの体用一源・天人一貫を四十一年の生涯において身を以って体現したのである。

この点で、「人の為す道は、道、天に根たりといえども、人に縁って起る」(二の二三)とする藤樹は、「中庸解」において、次のごとく説いている、「道を脩めて、これを教と謂う」の一句を説きて、本体を以って工夫の準則とし、工夫を以って本体に帰るの精義を示す。道は本体、「大学」にいわゆる良知なり。脩むは工夫、「大学」にいわゆる格致なり、本体の道を本として、意念を脩むるの義なり。けだし中庸は、性に率うの道を本とし、道を脩むる心法なれば、道を一篇の眼目とす。性は体にして、道は用なり。体用一源なる故に、一理にして名を異にするものなり云々」(二の五九)。この一文は、「実際、体用一源、顕微無間」の一語は、程伊川哲学の骨子であり、易伝の根本精神である」とする武内義雄博士の洞察を想起せしめるものであるが(「易と中庸の研究」二一四頁)、まさに体用一源にして「いわゆる本体工夫・工夫本体の義」(二の二二)にもとづき、柯を執り以って柯を伐る、「道と人と離るべからざる本然」(二の一三三)の一境そのものである。

かくのごとく、「本体を以って工夫の準則とし、工夫を以って本体に帰る精義を示す」とする立場の「体察」「体認」「体験」の「心学」を堅持する藤樹は、その「四書合一圖説」において、「明德を明かにする」「大学」「仁を求むる」「論語」「中和を致す」「中庸」「その心を尽す」「孟子」の四書の合一性を説くにあたり、「明德」「仁」「中和」「尽心」が、それぞれの角度から「心の本体」を示すのに関して、「曰く、明。曰く、求む。曰く、致る。曰く、尽す。みなその本体の全に復り得るの工なり」(一の六三―四一五)と説いている。さらに、孝徳という本体については、「孝を全くする」工夫が説かれ、また権という本体については、時に中するの工夫が説かれるのである。かくして、「心の本体を明かにする工夫」が体用一源的に明かにせられるところに、孝徳を全くし、明德を明かにし、良知に致り、中を執り、権の道を踐み、独を慎しみ、福善禍淫の心を体する藤樹心学が整然たる構造聯関をもって成立したのである。

以下、その各徳目にわたりて究明の歩が進められる藤樹心学の「心の本体」について、「藤樹先生行状」が次のごとくその見取圖を提供している、「現在当下の心、欲に動かされず、物に滞らず、慈愛恭敬・温々惓々、坦蕩々たるもの、すなわち心の本体なり。此の性を見得して慎しみ守り、視聽言動・行住坐臥・應事接物、一切の境に對して、失わず、主人公とあがめ従うを、忠信を主とすと云う。この工程、間断なきときは、浮気除き、躁念止み、万事の顛動、日々に能く弁え、五官、その職を尽し、天君、安穩たるべし」(五の五五)。

なお「藤樹先生事状」も、ほぼ同文をかけた、「これすなわち学問の主意頭腦なり。その用工の実地は自反慎独に在り」(五の七一)としている。しかも両文ともに、「この学、天下の第一等、人間の第一義、さらに別事の做すべきなく、別路の走るべきなし」とする藤樹の天人一貫的自信のほどを伝えている。

九、「本体に復る工夫」の道——(一) 孝道

実に「本体を以って工夫の準則とし、工夫を以って本体に帰る精義を示す」「体用一源」の藤樹心学において、

「無為は心の本体」(二の一九八)とも、「不睹不聞の本体」(二の六二)とも、「太虚廖廓は吾人の本体なり」(一の三四)ともいわれるところ、「万物一体の眞己」の「万劫不壞の古郷」の「心の本体に復る工夫」の本質構造を究明し、その体察・体認・体験の実をあげ、「超凡入聖の脈路」を明かにする一途こそは、「天下の第一等、人間の第一義」として、中江藤樹がその四十一年の全生涯を捧げつくした使命の道そのものであった。

その「超凡入聖の脈路」の最も手近なものは、藤樹にとつては、何よりも先づ孝道という「至徳要道」であった。「中庸統解」に曰く、「心の本体、もと善なく悪なく、これを至善と云う。この体、元来光明純粹なり。然るを、種々の凡心に障礙せられて、明かなることなし。これを以って、切磋琢磨の功を勵まして、凡心を掃去し、心体光明至善の地に帰るときは、必ず身、誠なり、必ず親に順なり、必ず朋友に信なり云々」(二の一八〇—一)。「工夫に因りて本体に復り得る人の道」(二の一八一)の第一着手は、実に孝道そのものである。

三十三歳にして、「孝経を讀みて、いよいよ味深長なることを覺え」、「翁問答」を著し、その巻頭において、孝道を「至徳要道といえる天下無双の靈宝」と規定した藤樹は、三十五歳にして、「近時専ら『孝経』を講明して、常に愛敬の二字を揚げ出して、心体を体認せしむ。曰く、心の本体、原とこれ愛敬的、なお水の湿にしたがい、火の燥につくがごとし。ただ吾人、種々の習心習氣に凝滞せられて、心体の明、蔽わる。然れども、親を愛し、兄を敬するの心、且つ赤子を見て慈愛するの心のごときは、いまだ滅せず、時あつて發見す、この心を認めて存養して失せざるときは、すなわち聖人の心なり」(五の二四—五、四七)と説いたと、二つの年譜は共に記している。

「孝は混沌の中にあり。太虚本体の神靈、方寸にあるものを孝となす」という「援神契」の語を援用して孝を説く藤樹は(一の二一九)、「本体の明に復すを以って、これをこれ大孝と謂う」(一の一九三)とし、「孝徳全体(孝経による予説)の天眞(本体)を明らかにする工夫を、全孝の心法と云うなり」(三の二六九)とも、「心学は凡夫より聖人に至る道なれば、全孝の心法がすなわち良背敵愾の心法なり。名はかわりて、実は同じ道理なり。これを本体工夫と云うなり」(三の二七四)とも説き、「心の本体」の最も人身に切実な側面としての「孝徳」を明らかにする工夫を「全孝の心法」として規定している。この点で、藤樹は「孝経」に全身全霊あげて参入し、その研究書を七種も残しているのである。

一〇、「本体に復る工夫」の道——(二) 明明徳

次に「畢竟は、明徳を明かにするが、孝行の本意にて候云々」(三の七四)とも、「全孝の心法、その広大高明なること、神明に通じ、六合にわたると云えども、つづまるるところの本実は、身を立て道を行うにあり。身を立て道を行うの本は、明徳にあり」(三の二六九)とも説かれるところ、孝道について、「心の本体」への「超凡入聖の脈路」は、端的に「学問の道、明徳を明かにするにあり」(二の一八)と力説せられ、さらには「明徳は天下の大本なり。天下の万事は皆その末なり。君子、本を務む。本立ちて、道生ず」(一の二〇〇)とまで、切言せられるのである。

さらに藤樹はまた「大学蒙註」においても、「すべて工夫は本体に原いて法を立つ。明徳は靈光神明の本体に原いて、明の字を工夫の法とす。至善は寂然不動の本体に原いて、止の字を工夫の法とす。いわゆる本体(即)工夫、工夫(即)本体の義なり」(二の二二)と説き、「古本大学全解」においても、「明徳を明かにす」というときも、明徳は本体をあらわし、「明の字は、工夫を以って、言い、己に克ちて、本体の明(明徳)に復すの謂なり」(一の五〇五)と説いている。

四十一年の生涯を通じて、最も全身全霊的に「大学」に傾倒し、それに関する著書四種ならびに幾多の論稿を著して、「近江聖人」の名を得た藤樹は、「明德は万物一体の本体なり」(二の三三)とも、「明德は人の本心にして、天の人に興えし所以にして、人の得て以って万物より靈なるものなり」(二の六七五)とも説くのである。まさに「明德を明かにする」工夫の道は、明德という「心の本体」に至る主要脈路である。

孝徳と云い、明德と云い、何れも「万物一体の眞己」と云う「心の本体」の独自の様態を表現しているが、これらの兩徳とならんで、「万物一体の眞己」という「本体」の徳を示すものは、孔子が「論語」において力説する「仁」である。「仁は渾然、一体の心を云う」とも、「仁と云うは、万物一体的の心」とも(二の一九四)、「中庸統解」において註する藤樹は、「論語解」においても、仁は「万物、一体の本心なり」とし、「仁を求むるの工夫、本体を識得するより先なるはなし」と説き(二の八六〇)、「いわゆる万物、一体の仁、聖凡加損なき本体」(二の八八)に至る工夫として、体察を説き、「克己の功、全体の精神を収斂して、自家心上に在って密修黙證せざれば、本体呈露せず」(同上)とまで力説している。

かかる立場に立つ藤樹は、一以って貫く仁の道において、「仁は一貫の本体、一貫は仁の体段なり」(二の八三)と説き、また「心存するときは、仁自づと至るものなれば、存心すなわち性を養う工夫なり」(二の四二九)とも説いている。さらにまた、藤樹は、仁と礼との関係に言及し、「礼と仁と同胞異名なり。渾然たる全体を指して、仁と名付け、その條理を指して、礼と名付く。私欲を非とする良知は仁の靈照條理なるによって、仁と云わずして、礼に復ると云えり」(二の八七)と説いている。今や孝徳・明德・仁徳につづいて、良知が「心の本体」の分光的形相として問題となるのである。

一一、「本体に復る工夫」の道——(三) 致良知

もともと一なる「心の本体」の分光的特殊相として、孝徳・明德・仁徳・良知などが名づけられるところから、「孟子のいわゆる良知良能は、明德の本眞なり」(二の二〇〇)とせられ、「この良知を工夫の鏡とし種として工夫する」(三の二六九)ならば、「心の本体」の明德は明かになるが、その反対に、暴勇の徒は「人欲の迷い、深き故に、明德の良知暗ければ、不義無道のはたらき畜生にひとしくて、天徳の仁を失うものなり」(三の一六四)と云われるのである。

かくして、「明德の良知」も、本来の明德とともに、また「心の本体」に属するものとして、「道は本体、^(孟子)「大学」にいわゆる良知なり」(二の五九)と説かれ、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」(二の八八)と云われ、さらに「中庸統解」には、「心の本体良知は千古同体的」と示され、三十八歳の冬には、「現在当下の心、欲に動かず、物に滞らず、慈愛恭敬・温々惺々・坦蕩々なる心、良知の本体にて候。この本体をそのまま存養なされ候えば、滿腔子、惻隱の心にて候」(二の四二〇)と、「心の本体」としての良知への道が示されている。

逝去の前々年の秋、帰郷する中川貞良が「工夫の本領」を質した際、藤樹は次のごとく示している。「我が丈の路難を畏れずして、遠く来り、僕に同胞の愛^(愛?)みある心、如何ぞや。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^(英徳)懿徳を好む誠やむことなく、良知暗からざる本体なり。この心、すなわち聖人の本、吾人安心立命の地、これを捨てて、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。ただ我が丈の黙識して実体を融会せんことを希うのみ」(二の二九七)。まさに「良知暗からざる本体」に致る道こそは、

「本体に復る工夫」の大道そのものである。

一二、「本体に復る工夫」の道——(四) 致中和

「本体に復る工夫」の道として、「明德を明かにする道」と「良知に致る道」とを説く藤樹は、また「中和を致す道」をも「本体に復る道」としてあげるのである。

「中庸解」の冒頭に曰く、「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。……聖人以下は、意必の私なきこと能わずして、適莫・不可ありて、中の本体明らかならず、これを以って、中を心法の極致とす」(二の五五—六)。

かくして、「中庸」は「明德の異名」であるとともに、「良知の別名」でもあるのである。「中庸統解」に曰く、「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、すなわち中庸を擇ぶの工程なり」(二の二二)。

かかる立場から、「心は本来虚明中正なり」(二の五〇)とも、「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」(二の六四)とも、「私欲なきとき、惺々中和の心、すなわち本体なり」(二の八八)とも、「心の意必を除き去るときは、虚明中正の本体にかえる、これを以って、意を誠にするのほか、別に心を正しうする工夫なきことを明弁すべし」(二の五一)とも説く藤樹は「中和は本人の本体なり。離れて居らざるは、家主の旅にあるがごとし。学んで、本体に帰るは、旅人の家に至るがごとくなる故に、中和に致ると云う」(二の六七)とするとともに、「中和の本心を守り申す工夫は、志だに堅く立て候えば、賢知愚不肖の隔てござなく候。人

みな堯舜たるべきとは、この事にて御座候。よくよく御体認なさるべく候」(二の五〇三)と、三十六歳の春、岡村伯忠に書いている。

一三、「本体に復る工夫」の道——(五) 権の道

次に「心の本体」としての中庸・中正の徳を具体的現実に実践する「工夫」として、決定的な意味をもつものは、何であろうか。それはまさしく「その行うところ、時と処と位とに相應適當恰好の道」(三の二五〇)を体認し体現する「権の道」にほかならない。吉田松陰も「権の一字、これ全章の帰宿なり」と断じている。

実に「中」という「心の本体」の徳を時間的空間的歴史的に実現する「工夫」は、「権の道」そのものである。そこから「中を執りて権なくば、氷炭のみ」(一の一〇〇)とせられ、「権の外に道なし、道の外に権なし。権の外に学なく、学の外に権なし」(三の二四二)とまで切言せられるのである。実に「権」の道は、「聖人の妙用」(三の二四〇)とも云われる天人一貫の道として、良背敵應よく「虚明中正の本体に復る」(二の五一)「具體的普遍的道そのものである。かくして、「権」の徳は、孝徳・明德・良知・中和という「心の本体」そのものに属する諸徳を具體的統一的に実現する徳である。

このような、「本体に復る工夫の道」は、いわゆる「対算」の立場から見れば、およそ財貨・色欲・名利・長寿等の世俗的相対的価値とは比較すべくもない超越的絶対的価値の体現である。そのことは、藤樹が盗跖と顔回とを対比して、具体的に論じている通りである(二の一五六)。そこから、藤樹は「運命の勢いによって、一たん見せかけは福善禍淫の常に違ふようなれども、畢竟、眞実の端的、終には、天命本然のつねにたちかえるものなり」(三の一五六—七)と、その心学の帰結するところを語るののである。

一四、「本体に復る工夫」の道——(六) 慎独の道

かくのごとくして、体用一源にして本体・工夫相即の立場に立ち、孝徳を全くし、明徳を明かにし、中和を致して、よく権の道を実にする工夫を重ね、善因善果、無因果福善禍淫の理を体認し、天人一貫の道に生きぬき、よく「不我軀殼の己」が「大本万物一体の眞己」に脱体现成するところ、「大底の天」としての大虚廖廓の元宇宙、さらには、その人格化としての皇上帝に直接する「小底の天」としての聖人とともに、人はよく天人相会し相切する独自唯一境に住する。藤樹は「大底の天」と「小底の天」とが相切する機ともなる各人独自唯一の生活の場を「独」と名付け、その場を天人一貫的に生きる道を「慎独」の道と称するのである。

かかる「慎独」の実践的意味を重大視する藤樹は、「翁問答」において、孝道を「至徳要道」として力説するとともに、「身を立て道を行ふ本は、明徳にあり。明徳を明かにする本は、良知を鏡として、独を慎しむにあり」(三の二六九)と、明徳・良知・慎独の三性を力説するのである。今や「独」という「心の本体」を究める「工夫」としての「慎独」の道が、明徳・良知との聯関において、重大視され、「独は良知の殊称にして、千聖の学脈なり」(二の一八九)とも、「独は良知の別名なり。その靈照、自ら是れ純一無雜、且つ人の知らざる所にして、己の独り知る所の地なり」(二の五一三)とも、「聖凡一体にして生死息まず、故にこれを独と謂う」(二の一九〇)とも説く藤樹は、「温恭自虚」にして「自反慎独」に徹する道を力説して、良知に致る具体的実践としての、「慎独」の重大性をくりかえし高調するのである。まさに「独」は大宇宙としての「大虚廖廓」と小宇宙としての「軀殼の己」との切点である。

かかる立場に立つ藤樹は、「慎独」と「良知」と「中庸」との關聯性について、「中庸解」において、次のごとく説いている。「独は方寸(胸)に具わるといへども、本来大虚と同体なれば、独の知るところは、天に通じ地に通じ、鬼神に通ず。たとい人間を欺き得たりといへども、天地鬼神豈に欺くべけんや。且つ中に誠ありて、外にあらわるものなれば、(かくすこと)蓋蔽巧みなりといへども、(つまり)畢竟その肺肝を見るがごとし。事には、(中庸第一卷)隠見顕微ありといへども、良知には、(中庸第一卷)隠見顕微なし。故に、天下の見顕を対算するに、性の独知より大なるはなし。いわゆる(中庸第一卷)隠レタルヨリ見ルルハナシ、微ヨリ顕ルルハナシの義なり。独知の靈明は、至悪の人といへども、味(く)からず、滅せず、況んやその余をや。この独知は中庸の実体・教学の種子・工夫の眼目・超凡入聖の脈路なれば、これを去りて、さらに中庸の心法なし。いわゆる君子ハ独ヲ慎シム(二の六一一)の義なり」(二の六一一)。

このように、「慎独」の心法と「中庸の心法」との内面的關係を説く藤樹は、さらに次のごとく踏みこんで説いている。「学者、慎独の義を知りて、独を慎まんと欲すといへども、独の本体を切に識得せざれば、力を用い難し。故に、ここにおいて、中和を掲出して、見性の準的とす。中を以て性を見るときは、見性たがわず。しかれども、学者の心、意必固我のすくみ固く、万欲紛擾なる故に、中の本体を見得ること、難し。ここを以て、未発の時において、中の名を指点して、見性の筌蹄(要具)・慎独の準則を開示す」(二の六四一五)。

かくのごとく、明徳・良知・中庸との内面的聯関において、独の本質を明かにする藤樹は、「慎独」と題して、「大虚廖廓の皇上帝、太一元神の一、その靈光を人生の月窟に稟受して、妙用一貫。倚(た)るところなく、待つところなく、思ふことなく、為すことなく、活潑々地、独往独来するもの、これを独と謂う。いわゆる惟一・一徳・一貫・独樂、みなこれなり」(二の三二一)と、その自己自身の全体現前的眞面目を語っている。

実に「翁問答」の第一行に云うごとく、「志学の年より、心にまもり身に行うべき道を求め得まく思い立ちて、人生への出発をした藤樹は、「至徳要道」の孝徳を体し、明徳を明かにし、良致に致り、中庸に徹して、権の道を

実にし、これらの「本体に復る工夫」を「独」において集約的に統合するところ、よく「万物一体の眞己」を自覚して、「万劫不壞の古郷」としての「心の本体」に復り、帰家穩坐、「心の本体、元、大安樂あり」（二の二二四）とも、また「説樂と云うは、心の本体なり」（二の七二）とも云われる、心広く体胖かな「廓然広大の本心」（二の四八—九）を余すところなく体認し体現するのである。実に「大虚廖廓」の場から生れ出た人間は、その身体的限定にからみつく「形氣の欲」を超越して、「本体に復る工夫」を幾重にも重ねて、「廓然広大の本心」に帰るとき、「説は心の本体なり」（二の一九五）という場が、天人一貫的に現成し、いわば藤樹学の「第九シンフォニー」として、「神々の贈る美しき火花」が藤樹の四十一年の生涯を永遠に祝福するのである。

一五、「心の本体」としての「説」

「人間世の患い、苦しみより大なるはなし」（二の七二）とする立場からして、「論語」劈頭の一節について、藤樹が次のごとく委曲を尽して解説していることは、極めて示唆的である、曰く、「説は心の本体なり。天理流行して和暢明快なるを、これ説と謂う。けだし人の患は、憂苦より甚しきはなし。然れども学びて以って、その憂苦を忘るるを知らず。故に、此の説の字を掲げて、以って天下万世進学の機を興起するなり。しかして弟子も、此れを用いて二十篇の端に冠す。その意も、また知るべし。問う——初学困勉の資もまた此の説ありや、否や。答う——聖賢の開示するところ、本体あり、工夫あり。説は、これ本体自然の徳・学問の種子にして、聖凡を以って加損することなし。故に、困勉の資といえども、此の説なくんばあらず。いわゆる困勉（の人）は、ただ堂に升起室に入るの難きを言うのみにして、此の説を得るの難きを謂うにあらず。けだし人の千辛万苦は、みな凡情より出づ。凡情は、氣・習・情欲の三者相醸して成るものなり。すでに学べば、すなわち凡情の害を知りて、その立言の意、また観るべし」（二の一九五—六）。

以上によりて、「心の本体」とそれに接近する「工夫」との関係の基本構造を概観的に究明したわれわれは、次に両者の関係を孝の道・明徳を明かにする道・良知に致る道・中和の道・権の道・慎独の道と序を追うて、各論的に追及し、藤樹学の具体的構造の究明に力めるであろう。すなわち「大虚廖廓」という「本体」の「大底の天」から分形連氣的に分化して、「軀殼の己」の「形氣の欲」に駆られるままに、意必固我・我執迷妄、「五官、本体を離るる非礼」に墮する人間は、今や「小底の天」としての聖人に学び、聖人とともに「万物一体の眞己」に住する「本体」という「万劫不壞の古郷」に還る「工夫」を重ねる「超凡入聖の脈路」を辿らねばならぬのである。というのも、人間存在はすべて「習心・好悪の執滯・是非の素定・名利の欲・形氣の便利」という「明徳の暗き病、五つ」（二の四〇四）のために、人間本来の在り方から疎外し、心の本体としての「説」を失うところ、「説樂と云うは、心の本体なり。この樂しみ、人々具足のものなれども、意必固我の惑いに因って、氣結び心塞がりて、万づの苦痛生じ、天下の万事万境において、碍り悩まざる処なくなり、本来具足の樂なきがごとし」（二の七二）といわれるような、人間疎外・本体喪失の危機に襲われ、人々は苦惱の淵に沈湎するからである。