

# 聖人研究 中江藤樹(二)

下程勇吉

## 目次

第4章 聖人論	6. 我が身・父母・始祖・天地・太虚
——品性完成論——	7. 万物の究極絶対根源——皇上帝
1. 「聖人とならんと志」	8. 宇宙における人間の位置
2. 聖人の人間学的位置	9. 聖人の本質的性格
3. 「小底の天」としての聖人	10. 「超凡入聖の脈路」
4. 聖人の本質——孝徳・明徳・良知・中庸・権の体現者	11. 「心の本体」——「説」
5. 聖人性の究極本質——「万物一体の真己」	12. 孝徳・明徳・良知・中和・権と「説」
	13. 「説」と「困勉の功」

## 第4章 聖人論

### ——品成完成論——

#### 1. 「聖人とならんと志」

中江藤樹が終始一貫自己自身に堅持するとともに、同志門弟に説いてやまなかったものは、「聖人への意志」である。「立志」と題する一文に曰く、「志は知に致るの始、聖に躋るの基本なり。故に志真に立つときは、すなわち驢ろばの鳴も師となり、いやしくもその志立たざれば、すなわち孔聖(孔子)もまた師とならず。故に学問の道は他なし、必ず聖人の志を立つるにあるのみ」(藤樹先生全集1, 240)。この一文は、藤樹学を貫く根本精神を端的直截に語りつくすものであるが、40才の春になった「翁問答改正編」にも「学ぶところの書物、数の多少に心をとどむべからず。ただひたすら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」(全3, 291)。「自己心裏の明德を明かにし」「聖人となる志を励ます」ことを39才の秋岡村伯忠に与えた一文は、次のごとく説いている、「仰せのごとく、初学のうちは、影をとらえ、風をつかむごとくなるものにて候。しかれども、本来易(明德)簡直截にして、天然自由の本体を存することに候えば、渴食飢食にことならず候。ただ意念(我意)の惑に因ってとり入れがたきように候間、必ず聖人とならんと志を専らお立てなさるべく候」(全2, 503—4)。最晩年の著作「中庸統解」にも、「学者初発心より聖人をもって準的とせざるときは、必ず半途にして廢するの病を免れず」(全2, 182)と説かれている。

もとより単に観念的に「聖人とならんと志」を立てるだけでは、無意味である。「聖人とならんと志」を「気の帥」として、それによって一言一行を統合する具体的実践そのものが、何よりも重大な意味をもってくるのである。このことは同じく、「中庸統解」に明確に示されている、曰く「真実に聖人とならんとことを求めて、篤くこれを得んことを欲するものは、必ず明か

に弁ずべし、必ず慎んで思うべし、必ず審らかに問うべし、博く学ぶべし」(全2, 184)。「聖人とならんと志」は、必ず明弁・慎思・審問・博学の裏付けをもって篤行・体得・体现の実をあげる「太虚一貫の志」でなくてはならないのである。藤樹が「聖人となる真志を立て定める」(全2, 458)ことを力説するとともに、その貫徹に関して動静両面にわたる工夫を綿密に説いてやまぬ所以である。

まさしく藤樹においては、「聖人とならんと志」が自他の学道達成の根本精神であったのである。一切の学道に魂を入れるものは、「聖人への意志」である。ところで、自然主義・民主主義の洗礼を受けた現代人にとっては、かかる学道理想は白昼夢に類し、しょせん高嶺の花であり、儒教皇に咲いた仇花にすぎないのではないか。この点を一顧もしない風土記的な中江藤樹伝も出版せられる現代である。しかし藤樹自身においては、37才のとき、「古に曰く、大覚は小覚を覚し、小覚は無覚を覚すと。僕、小覚ある者にあらず、ほぼ聖人の学を好むのみ」(全1, 188)と書いているごとく、「聖人とならんと志」にすべてがかかっていたのである。

中江藤樹ばかりではない。貝原益軒も、聖人を目するに「万世の師」をもってし、「聖人をめあてとして、その志を立つることは高くすべし」とその「大和俗訓」巻の2において説き、二宮尊徳も、その長子尊行が「亡父一世諸民の憂苦を除かんがために、千辛万苦を尽し候も、及ばずながら聖賢の道を学び候心得にござ候」と語ったごとく、藤樹とともに年少にして「大学」を心読して聖賢の道を志し、民生尊重の報徳実践に70年の生涯を捧げたのである。また吉田松陰も深く「聖賢伝心の教」につながり、「上、往聖を継ぎ、下、万世を開く」志士の道を貫いたのであった。このように、近世日本教育史に聳える連峰の理想的人間像が「聖人」であったことは、歴史的事実の示すところであるが、一体聖人なるものを理想的人間像とし、人間の原型とするとき、われわれの現実的实践と理想的原型との間に橋が架けられるのであろうか。そこには、めまいを催すような絶壁が聳え立っているのではあるまいか。吉田松陰は、「講孟余話」において「もし堯(めまい)眩眩せずんば、その病瘵

えず」という「書経」の句にふれて、「今、常人の通情を察するに、善を好み悪を悪むは、もとよりなれども、大抵十人並の人とならんとするまでにて、百人千人万人に傑出せんとする者、さらに少し。堯舜文王は、万世に傑出する人なり。今にわかにかれを師とせんとするは、瞑眩の薬にあらずや」と説き、「この言、実にこれ吾輩の良薬、これに過ぎることなし。ただしこの薬瞑眩する所以に至りては、真に志を立つる者にあらざれば、知ること能わず」（全3.120）と断じている。まさに真に聖人を志ざす者は、瞑眩という全人格的振蕩体験を覚えるとするところに、「上もなくまた外もなき道のため身を捨て」た藤樹と松陰をつなぐ一つのものがあるといわれるであろうが、「聖人たらんとする志」のめざすものは、ついに及ぶべからざる超絶的な人間像であろうか。

もともと聖人の聖の字は、意味をあらわす「耳」と「口」と、音をあらわす形声字として、「耳の口がよく開いていて、普通人の耳に聞こえない神の声の聞こえる意」をあらわし、「思うに古代社会においては、普通人の聞き得ない神の声を聞きわけ得る人を『聖』と呼んだものであろう」（角川字源辞典、464）とその字源が説かれているのであるが、藤樹も、その「孝経啓蒙」において、「聖人は明王を謂うなり。聖は通なり。明王と称する者は、位にありて、照さざるなきを言うなり。聖人と称する者は、用心通ぜざるなきものなり」（全1.346,280）と註し、またさらに同じく「孝経啓蒙」において、「明王は、<sup>（易経）</sup>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。故に明と曰う。明王はすなわち発端の先王なり。代をもってこれを言えば、これを先王と謂い、徳をもってこれを言えば、すなわち明王となす。聖王と曰わずして、明王と曰うは、その聖神の功化、光明四通、<sup>（孝経）</sup>尚うべからざるの本来を示す所以なり。経にいわゆる『孝悌の至は神明に通じ、四海に光かにして、通ぜざる所なし』とは、これなり」（全1.332—3,274）とも註している。実に聖人とは、時代からいえば、三皇・五帝等の「先王」を指すが、その徳の光からいえば、四海に通ぜざるところなき「明王」なのである。聖人は天地の間、「心を用いて通ぜ

ざるはなき」天人合一的絶対智と生知安行的徳行とをそなえる靈覚の主体にほかならない。

しかしながら、このようにいわれるところからして、聖人なるものが高く人間界をこえた超人的絶対者であるとせば、如何に「聖人たらんの志」をふるいおこしても、聖人はついに一般人に及びようもない高嶺の花であり、雄雄しくふるいおこされた「志」も、しよせん束の間の<sup>げん</sup>妍をほこる仇花にすぎぬのではないかと重ねて疑われる所以である。

## 2. 聖人の人間学的位置

藤樹の聖人主義は、ついに少数の「例外者」のみにその目的の達成が可能な道徳的貴族主義なのであるか。それは、万人の道ではなく、例外者の道なのであろうか。この問題を考究するために、われわれの藤樹の聖人観をいわば人間学的に検討せねばならないのである。一体聖人なるものは、藤樹自身の人間学的階層において如何なる位置を占めるのであろうか。

先ず「凡心図説」に曰く、「聖人は人の神明なり。平人は聖人の未だ開けざるなり。禽獸魚虫草木は氣にがり、質へんなる故、靈覚にぶし……人は靈覚全し、故に生を知り死を知り、死して亡びざるもの存す、獸は生を知らず、死を知らず、死して亡ぶ」（全2.630—1）。すなわち禽獸—平人—聖人という人間学的三段階、または不肖者・愚者・知者・賢人・聖人という五段階の頂点に位するものが、聖人である。「翁問答」は以上の人間の五品を列挙して、「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、道を行ないたまう人なり。聖人より下は、学問せざれば、徳を知り、道を行ふことあたわず」（全3.103）。

学問こそは、後程詳しく述べるごとく、禽獸を超えて、人間となる唯一の方法である。先ず「不肖者」「愚者」はおよそ書物も読まぬ学問に縁遠い存在である。しかし一応学問をするといっても、いわゆる「論語読みの論語知らず」で書物学問の末にはしり、「心の学問」においては、仏者流に見性成

道を志ざす<sup>けん</sup>狷者・狂者にも及ばぬのが、俗学の徒である。この点で、藤樹は俗学・狷者・狂者・大賢（亜聖）・聖人（全3.209）または凡夫・狷者・狂者・賢人・聖者（全3.214—5）の五段階をあげ、そのうち、狷者・狂者・賢人（亜聖）を「見性成道の三段の位」（全3.209）としている。その三段の位の第一は、操守固きも、心狭く片意地は「狷者」である。その上の「狂者」は、「道体の広大明高なるところをば悟るといへども、見性成道の心術粗糲迂濶にして、修行異相なるもの」（全3.209）で、聖胎純熟半ばにして、「無欲の妄行」（全3.225）にはしり、その行、時と所と位とに相応する中正に欠ける者である。「翁問答」において、狂者としてあげられている者は、釈迦・達磨・許由・巢父・牧皮・曾皙・子桑戸・莊子等である（全3.209）。

狷者・狂者の上に位いする者は、賢人・聖人である。聖人・賢人は、他面、英雄とともに君子として奸雄の上にある文武合一の指揮者でもあるとせられ、この見地からして、奸雄・英雄・賢人・聖人という階層も説かれているのであるが（全3.188以下）、狷者・狂者または奸雄・英雄の上段に位する賢人・聖人は、如何なる存在であろうか。

### 3. 「小底の天」としての聖人

「翁問答」の冒頭に「われ人の身のうちに至徳要道といえる、天下無双の靈宝あり。」「この宝は、上、天に通じ、下、四海に明らかなるものなり。」「おしひろむれば、天地のほかにもわたり、とりおさむれば、わが心の密にかくる。まことに神妙至極の靈宝なり。」「この宝をすては、人間の道立たず、人間の道立たざるのみならず、太虚の神化も行われず、太虚・三才・宇宙・鬼神・造化・生死、ことごとく、この宝にて包括するなり。この宝を求め学ぶを、儒者の学問という」（全3.61—2）と説いて、「この宝を保合し給うを、聖人という。学問によって、保合して、よくまもりおこなうを賢人というなり」（全3.62）と云われている。「中庸」のいわゆる「生知安行」が聖人の位であり、「学知利行」が賢人の位である。「至徳要道」といわれる

「天下無双の靈宝」または「神妙至極の靈宝」とは、具体的には孝徳・明徳・良知・中・権等といわれる徳にほかならないが、その完全な体現的保合者が聖人であり、聖人につぐ者が賢人であるといわれるのである。31才の時成立した「原人」には、一括して「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」（全1.131）とあるが「翁問答」においては、賢人は「聖人に一等おとりたる」人間であるとして、その例として伊尹・傅説・太公望・召公・顔回・曾子・子思・孟子・孔明・王陽明等があげられ（全3.189）、それに対し、聖人とは「文武合一の明徳十分に明らかにして、才徳千万人にすぐれ、神明不測の妙用ある」人物として、三皇・五帝・禹・湯・文・武・周公・孔子があげられている（同上）。「聖人は生知安行、天と同体なる故に、おのずから元神元氣一貫の妙用、活潑々地なり」（全3.228—9）。いわゆる狂者の「無欲無為自然の靈覚」というものが、聖胎純熟せずして「無欲の妄行」の次元を脱し得ぬのに対し、その地平を高くこえて、「一段向上精一の神化の後」に開ける「至妙天真良背敵応の位」が「聖人」の段階であって、「この神化の統胎、純熟半ばなる」ものが「亜聖の大賢」であるといわれている（全3.224）。

生知安行・良背敵応・元神元氣一貫・聖胎純熟の地平において天地と同体なのが、聖人である。「論語読まずの論語読み」というのは、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」（全1.165）といわれるほどに、聖人は生知安行の主体であるとともに、「大学序説」に「聰明睿智よくその性を尽くす者は、すなわちこれ生知安行の聖人にして、氣、その清を極め、質、その粹を極むる者なり」（全1.625）といわれるまでに、氣に濁なく、稟に駁なく、氣稟清純にして、天からうける性を尽くす純粹透明の天人合一的主体であるから、「論語御党啓蒙翼伝」においても、「それ聖人は頂より踵にいたるまで全体すべてこれ至道の凝集にして、有形の神理なり」（全1.459）といわれるのである。氣質の偏なく、意必固我の執なく、透明純粹にして、寛裕溫柔、生知安行にして、天に稟けた性を十全に実現して、「天と

同体」といわれる天人合一の場に住するが故に、聖人は「至道の凝集にして有形の神理」といわれる明德の結晶そのものである。ここに聖人が天徳を継ぎ人極を立てる所以があるのである。

ところで、聖人は、「至道の凝集にして、有形の神理」とも、「生知安行」天地と同体」とも、「心を用いて通ぜざるなきもの」ともいわれるとき、聖人はこれ以上学ぶべき何ものもなき神智・絶対智・直観的知性・知性的直観にめぐまれた神的存在として、「学問」には縁のない神通力の主体なのであるか。聖人の位に<sup>のび</sup>躋り、「聖に入る」までは、学問が必要であるが、聖人の位に至れば、その神通力の故に、聖人には学問は無用の長物となるのであろうか。

しかしここで注目すべきことは、「天地と同体」なる聖人は、「有形の神理」であっても、「太虚神明の本体」という大宇宙に対しては、小宇宙にすぎないということである。すなわちいわゆる皇上帝の「無極にして大極」の場は大宇宙であり、人極を立てる聖人は小宇宙である。略言すれば、天地は大宇宙であり、聖人は小宇宙である。すでに朱子が「天地はすなわち大なる万物、万物はすなわち小なる天地」と「朱子語類」に記しているが、藤樹も「孝経啓蒙」において「天は大底の聖人、聖人はこれ小底の天」（全1.338—9,277）と記し、また「論語郷党啓蒙翼伝」においても、「天はこれ大底の聖人、聖人はこれ小底の天たるの至妙」（全1.490）と記し、天地の大宇宙と聖人の小宇宙との差異を明かに認めている。

それと同時に、両者は「至誠無息」という聖なる紐帯で結ばれ、聖人は天地の至誠のリズムを全面的にうけついで、参天貳地よく天地の徳行に参ずるのである。「中庸統解」に曰く、「天地万物を生化し、陰陽二気の流行やむことなしといえども、その要、大極に主たり。大極はすなわち至誠の体。この至誠、人々に具足するといえども、ただ聖人よくこれを全くして、毫髪も人偽の<sup>たが</sup>崇りなく、全体充塞し得て、漏泄なし。この故によく天地万物に通じて、一体となる。これをもって、人物の性なお這裏分体のことにして、尽さざるなし。天地とその至誠の徳を同じくし、日月とその明を同じくす。天地

はなお大体的の聖、聖はなお小体的の天地、その至誠無息の徳たること、同一体なり」（全2.188）。藤樹は以上のごとく委曲をつくして、「中庸」の第22章の「天地の化育を賛け、天地に参ずる」聖人の行を説明するのであるが、天または天地と聖人との関係は、一方では、大宇宙と小宇宙との格差があるとともに、他方では、その至誠無息の点では、全く同体であり、端的につながるのである。ここに、「小底の天」としての聖人は、その生知安行の純粹透明性をもってして、「大底の天」を畏敬し尊崇するとともに、その「至誠無息の徳」のリズムを純一無雑に全身全霊もってうけつぐのである。

かくて、「小底の天」としての聖人は、あくまで「大底の天」としての天地を高く仰ぐとともに、天地の「至誠無息の徳」の血をまともにうけつぐ純粹行において、天人合一的となるのである。同じく「中庸統解」に曰く、「至誠やむことなき、これを天にあっては、天命といい、人に賦しては、性という。この性、人々具足せずということなし、しかりといえども、衆人は意欲の病なきこと能わずして、すでに人偽を<sup>たが</sup>雑えて、この性を蔽い蔽す。ただ聖人のみよく純粹至極にして、この性全体を保合し得て、毫髪も滲漏破壊なし」（全2.187）。「至誠の徳をもって天地と合するときは、すなわち天地の至誠、聖人の至誠と貫徹し、聖人の至誠よく天地の至誠と合体す」（全2.188）。かくて聖人は、天人合一的至誠の体现者として、天と人との切点に立っているが、「大底の天」に対しては、ついに「小底の天」にすぎない。「中庸統解」において「道の真、天に根たり。その至極神奧不測の処に至っては、聖人もことごとく知らざるところあり」（全2.129）といわれる所以である。「大底の聖人」たる天地よりその「至誠無息の徳」をつぐが故に、生知安行の聖人であるが、「小底の天」としては、なお「大底の天」たる天地を「師匠」として学びに学び、自<sup>ま</sup>強息まぬのである。

この点を明確に書きとめたものは、慶安2年版の「翁問答」の一節である、「聖人は、生知安行なりといえども、天地を師匠としてならい悟り給う」（全3.160）。天地を師匠として学ぶ道においては、「小底の天」としての聖人も、天地という超越的大宇宙に対しては、ついに及ばぬものがあるから、

「至極の全体は、聖人といえども、つくしがたきものなり」(全3.66)といわれるのである。かかる「大底の天」をまともにつぎ、その至誠不息の宇宙的リズムを心身一如的生知安行的につぐ「小底の天」としての聖人は、ひたすらに「大底の天」を「師匠」として「ならい悟る」行に自ら疆めて息まないものである。天を窮極の師として学びに学びてやまぬところに、聖人本来の面目があるのである。

#### 4. 聖人の本質—孝徳・明德・良知・中庸・権の体現者

「われ人の身のうちに、至徳要道といえる天下無双の靈宝あり」と説き起す「翁問答」は、「この宝は、天にありては、天の道となり、地にありては、地の道となり、人にありては、人の道となるものなり。元来名はなけれども、衆生に教え示さんために、昔の聖人、その光景をかたどりて、孝となづけ給う」(全3.63—4)と説き、さらにまた「それ孝徳は、中和を体段とし、愛敬を本実とす。方寸のうちにそなわりて、太虚に充塞し、六合を包羅し、上は無始の往古に達し、下は無窮の未来に徹し、生死・幽明・有無の差別なく、上もなく外もなき神道なる故に、至徳要道と名づけ給う」(全3.102)と敷衍し、最後には、「孔子曰く、それ聖人の徳、また何をもって孝に加えんや」(全3.276)という「孝経」の聖治章の一句をもって結ばれているのである。

この叙述から明かなように、聖人は孝徳そのものをその一身に体現した「有形の神理」そのものである。この点を自覚し実践せぬ人間は、人間でありながら、禽獣の域に止まる「心盲」にほかならない。その盲を開くところに、天地より「至誠無息の徳」をうけついで聖人の天職があるのである。同じく「翁問答」に曰く、「孔子なげかしくおぼしめして、万世の心盲を開かんために、孝徳、神妙・不測・広大・深遠にして、始なく終なき神道を『孝経』に発明したまう」(全3.64)。その「孝経」の章句「それ聖人の徳、また何をもって孝に加えんや」を解説する晩年の作「孝経啓蒙」に曰く、「孝徳

本大虚に充塞す。故に聖人の峻徳といえども、孝徳本然の量を充たすのみ」(全1.345,280)。

また「孝経講釈聞書」は、「聖人は氣質純推(註)にして孝徳十分洞ほらかにして云々」(全2.214)とも、「聖人の本然は、その孝徳全く洞かにして、その生れながらにして、赤子心を失わず、人倫の交わり、よく人を愛し、よく人を敬す、誠心息むことなし。故に加損するところなし」(全2.227)とも、「聖人の本然は、孝徳をあきらかにして、愛敬の誠、四海に融通して、擬議按排なく、物に対してひとしく恭しく、その徳教至徳、あまねく天下に光輝せること、たとえば日月の交わる交わる明かにして、四時の変化、昼夜の長短、終古息まざるがごとし。故に鬼神とその吉凶を合わせ、日月とその明を合わせ、四時とその序を合せ、至誠息むことなし。しかして愛敬惺々、純一無雜・真実無妄なる至徳をもって父に事つかえて孝なり」(全2.236)とも、委曲をつくして、聖人の聖人たる所以が、孝徳の十全なる体現者にあることを説いている。人並すぐれて孝養の心情と実践において深い体験をもっていた中江藤樹にとって、聖人の本質として何よりも先ずあげずにいられなかったものは孝徳であった。

孝徳中心の「孝経」とともに、明德中心の「大学」に傾倒した藤樹においては、「翁問答」において「畢竟は明德を明らかにするが、孝行の本意にて候云々」(全3.74)といわれているごとく、孝徳即明德であるが故に、孝徳を大孝として体現する聖人は、また「よく明德の全体大用を全くする」(全1.702)大人である。31才の時の作「明德図説」に「ひとり人の性に命じて、明德という、聖人の心はその本然なり」(全1.676)とあり、「翁問答」には、「明德十分に明らかにして、天地とその徳を合わせ、日月とその明を合わせ、文武かね備わりたる人を聖人という」(全3.181)とあり、晩年の「中庸統解」にも、「至人、明德明かにして、毫髪も人欲の塵埃なき故に、天地と徳を合わせ、鬼神と吉凶を合す。聖人已下(以)の者も、神明の徳味からず云々」(全2.146)とあり、「大学解」にも、「明德は聖人の本体、これを明かにすれば、凡夫も大聖に升る」(全2.23)とあり、さらに明德は「方寸に備わるといえども、天地大虚と相通貫して、毫髪の差異なし。聖人の心、その本然

なり」(全2.24)と説かれ、「論語解」にも、「聖人の聖人たるどころ、他にあらず、四(巽)を絶ちて、本体全く明かなるにあり」(全2.27)とあり、さらにまた「中庸解」にも、「聖人は氣質清純にして、明德の光明十分洞徹なる故に、意必の凝滞なし」(全2.26.)と説かれ、「至誠は至聖という意」(全2.187)と註せられるごとく、聖人は明德の結晶ともいべき人間である。ここから聖人の学は、みな明德を明かにするにありとせられるのである(全1.520)。

後程詳しく述べるごとく、鑑空衡平透明無雜に止まる明德の場において、現実の諸相につながるとき、直下端的に是非を明かに通知するものが、いわゆる「良知」にほかならない。「翁問答」には、「身を立て道を行ふ本は、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むにあり」(全3.269)とある。これによるも、明德と良知とは、名を異にして、相即不離なるものである。明德の体现者が聖人であるとともに、聖人は良知の体認者である。「中庸統解」には、「人々不昧の良知、すなわち聖人の吾と体を同じくす」(全2.127)とあり、さらに「心の良知、この是非を知るを聖という。亦これすなわち乾坤の道、大虚に充塞し、四海に冒<sup>おほ</sup>うも、またこの道にあらざ<sup>ら</sup>ずということなし。聖人はこの良知全体明徹にして、纖毫の駁雜なし」(全2.130—1)とあり、「ただよく良知を信ずる者、すなわち聖人にいたるべし」(全2.127)とある。まさに良知性は聖人の本質である。

聖人は明德・良知の十全なる体现者であるとともに、また中庸・中和の徳の体现者である。というのも、「中庸解」の冒頭に「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づく」(全2.55)と説かれているからである。

さらに「中庸解」は「いわゆる大人は、天地とその徳を合せ、日月とその明を合せ、鬼神とその吉凶を合わせ、四時とその序を合する義なり。大人かくの如くの妙、他にあらず。中和のみ。中和は聖人の独り得るのみにあらず。本来人々具足のものなれば、中和に致るときは、凡夫もすなわち聖人な

り」(全2.67)と述べ、「中庸の広大高明神奇玄妙なるところを以て、聖人の能事すなわち学問の極功なることを開示す」(全2.68)るところに、「中庸」の根本精神を見とどけるとともに、36才の春には、岡村伯忠に答えて次のように説かれている、「文字を覚え、古事をひろく覚え申すことは、人の氣質によりて、成りやすきと難きとござ候。中和の本心を守り申す工夫は、志だにかたく立ち候えば、賢知愚不肖のへだてござなく候。人みな堯舜たるべきとは、このことにてござ候。よくよく御体認なさるべく候」(全2.503)。すなわち中庸中和の徳を体现した人間が、聖人といわれるのである。

中庸の徳を体现することは、また「聖賢時中の言行」といわれる。「心、聖賢の心にながわざれば、言行すなわち聖賢時中の言行にそむかず。かように学ぶを正真の学問と云うなり」(全3.109)と「翁問答」に説かれているが、その「時中の神理」にもとづく「聖賢時中の言行」は「権の道」と名づけられるのである。「権ははかりのおもりなり。神道を権と名づくる名儀は、聖人は天と同体、至誠無息、物に凝滞せず、跡によらず、独往独来活潑々地にして、行い給うところ、ことごとく天道の神理に適當恰好なる景象、秤のおもりの定まるところなく、往来滞<sup>とど</sup>らずして、物の軽重をはかりて、適當恰好なるに似たる意あるによって象をとれり」(全3.238—9)。かかる意味で「権は聖人の妙用・神道の惣名なり」(全3.238)といわれ、洪興祖とともに「権は聖人の大用」(全3.242)といわれ、「大賢以下の人、は、氣質の累<sup>おぼ</sup>ありて、明德暗く権を行ふこと能わず」(全3.239)といわれ、また「至妙天真良背適応」にして「聖胎純熟」の位が聖人と呼ばれるのである(全3.224)。まさに権の体现者が聖人なのである。

以上によりて、聖人とは孝徳・明德・良知・中和・権の道の十全なる体现者として、「聖人の心、純一無雜にして毫も人欲なく、四海を一家とし、中国を一人とす」(全2.152)といわれるごとき、万物一体の仁に生きることが明かとなったのであるが、聖人はいわゆる平人を高く超える「超人」なのであるか。聖人は「大唐ならでは生れたまわず」といわれるごとき「例外者」であり、聖人の道はいわゆる庶民の道と懸絶し、庶民道徳を奴隷道徳として

見下げる「君主道徳」なのであろうか。聖人の道を説く中江藤樹は貴族主義的道徳を奉じたのであろうか。聖人の道は超人・例外者の道であって、ついに万人の道ではないのであろうか。この問題に答えるためには、ひとしく聖人の本質的在り方また根本的形相として、上にあげられた孝徳・明徳・良知・中庸・権をひとしく貫く普遍的構造規定を明かにせねばならないのである。ここで問題になるのは、ディルタイのいわゆる「普遍的人間性の根柢」die Grundlage der allgemeinen Menschennatur (Dilthey, W., Gesammelte Schriften. VBd. S. 329) を藤樹学においてつきとめねばならないのである。

## 5. 聖人性の究極本質——「万物一体の真己」

藤樹学において聖人の根本的本質的規定として掲げられている孝徳・明徳・良知・中和・権の徳は、それぞれ名を異にしているが、いずれも聖人に不可欠の形相的根柢構造をあらわしているのである。その各々がひとしく聖人の本質である所以のものは、何であらうか。ここに藤樹哲学の究極の人間学的根柢が問われるのである。それは、藤樹学を一もって貫きすべてに魂を入れる統合的核心そのものである。聖人の本質をなす孝徳・明徳・良知・中和・権を一もって貫く核またはそれらを一に包む普遍人間的なものは、何であるか。あるいは、それらの諸徳の究極的核心は何であらうか。

先ず第一に孝徳については、如何であらうか。「孝は万物一体の徳、天これを生じて、父これを受け、父これを生じて、つづいて君これを育つ。天や父や君や、天地人合一にして、隔てなし」(全2.228)とつづきに説く晩年の講義筆録「孝経講釈聞書」に曰く、「根本太極の名を孝と云う。この孝の主徳を至徳と云い、中と云い、仁と云い、大本と云い、名を互いにす。この至徳は天地の徳にして、人間の根、人性の靈宝、その徳たるや、万物一体にして廓然大公、ついに以て天下に順応す。愛せざる処なく、敬せざる処なし。方寸に備わるといへども、天地と相通貫して、毫髮の差<sup>さ</sup>恙<sup>じやう</sup>なし。先王の心、その本然たり。」「學術の論、その品多端といへども、畢竟本を務むる孝行の誠あり

て、万物一体の至徳を明かにするよりほか、別路なし」(全2.212)。「孝徳は万物一体の根本なるによって、孝徳全く洞らかにして間断なきときは、天下を以て一家とし、中国を一人とす」(全2.216)。「孝は天の主徳、万物一体の徳なり」(全2.233)のテーゼは、この晩年の「聞書」を一貫している。実に、「明徳を明かにし、人我隔てなく、万物一体的の仁愛」こそ「孝の本徳」(全2.230)なのである。かくて、孝徳の窮極本質は、万物一体性にあるのである。

「翁問答」に「畢竟は明徳を明らかにするが、孝行の本意にて候云々」(全3.74)とあるが、孝徳の窮極本質の問題を考察して来たわれわれは、次には明徳についても同じ問題を考察しなくてはならない。「大学解」に、「明徳は万物一体の本体なるによって、明徳全く明らかにして、少しの間断なき時は、天下を以て一家とし、中国を一人とす」(全2.32)とも「明徳は人性の殊称、その徳たるや、万物一体にして、寂然不動、感じて遂に天下の故に通ず」(全2.24)ともいわれている。さらにまた「論語解」に「明徳の条理を礼と名づく、明徳の慈愛を仁と名づく。名義の指すところは異なりといへどもその実体は同一明徳なり」(全2.86)とあるが、明徳の異名ともいべき仁についても、「仁は渾然一体の心を云う」とも「仁というは万物一体的の心」ともいわれている(全2.194)。最晩年の著作「鑑草」には、「万物一体の仁」(全3.436)とも、「心の本体は万物一体の仁そなわるものなれば云々」(全3.451)とも、「万物一体の心、人々具足のものなれば云々」(全3.444)とも説かれ、人間の本性としての明徳の窮極本質が、孝徳と同様に、万物一体性として説かれているのである。

次に良知について、決定的に説くものは、最晩年の著作「古本大学全解」である。「大学」の冒頭の三綱領「明明徳」「親民」「止於至善」のうち、第一句は「万物一体の体」を示し、第二句は「万物一体の用」を示し、第三句は工夫の極則を示すのであるが、ことに第二句の段階では、「万欲紛擾の凡心に即して、その不滅不昧の良知の靈照を指点し、もって万物一体の妙用を示し、且つ學問の種子、修行の田地を開示する所以なり」とせられ、「親民」とは「人を親愛する真情にして、一体息むべからざるの良知、これな



り」と説かれている(全1.506)。まさに「大学」の根本骨格そのものが万物一体性を究極本質とする良知であるといわれるのである。さらに39才の秋、中川貞良の帰郷をおくる文においては、「良知不昧の理」を次のように詠まれている(全2.298)。

毫髮の適莫もなく昧からぬ  
 ころろ良知の本体と知れ  
 みどり子にむかう時にし昧からぬ  
 ころろ万物一体のもと

まさに良知の究極核心も、また万物一体性なのである。

最後に中庸・中和、さらにはその具体的実現としての時中・権については、如何であろうか。39才の春に書かれた中村重節宛の書簡に、「無事にして喜怒哀楽未だ発せざる時、種々の習心、種々の嗜好、種々の見解等を放下して、心源を澄まし観察するとき、純一無雜、神明昭々として、毫髮も倚るところなきを中と名づく。この中、呈露のとき、万物一体にして、物我の隔てなし」(全2.427)とあるごとく、中庸・中和・時中・権の場合も、その窮極の本質は万物一体性なのである。

かくて聖人は、孝徳・明徳・中和・権という「天地より固有し得来る至徳」(全2.154)を体現し、「万劫不壞の古郷」たる天に帰一した存在として、「小底の天」とも「有形の神理」とも「聖人の道もと天の道」(全2.203)とも、「三才一貫の道徳は、すなわち聖人なり」(全1.305)ともいわれ、とくに天の生んだ万民を愛する主体として「聖人はこれ万民の父母、その万民を慈愛すること、慈母の子を思うがごとし」(全2.153)ともいわれるのであるが、その究極の面目は、「万物一体の仁、聖凡加損なき本体」(全2.88)とも、「万物一体的の心」(全2.194)ともいわれるものである。ここから藤樹学の究極核心が次のようにつかみ出されるのである。最晩年の最も円熟充実した著作「中庸統解」に曰く、「己を成し万物一体の心に復らざるときは、いまだ人我の心あること免れず、これを以って、『己を成すは、仁なり』といいて、その万物一体の真己に復らしめたまう」(全2.194—5)。真に「己を

成し」天人一貫のアイデンティティを確立することは、「万物一体の仁」に生きる「真己」の普遍的超越の場に天人合一的に還ることである。ことに全き意味の「己の為にする」道、または「己を成す」道が、太虚廖廓普遍超越の場で成り立つのである。

まさに「天を畏れ己を為す」道は、「万物一体の真己」「万物一貫の己」という「万劫不壞の古郷」に帰る道である。「己の為にすると人の為にする」と題して曰く、「大虚は廖廓、吾人の本体なり。故に天地万物にして己にあらざるはなし。これをもって、己の為にする者は、天地神明の為に心を立て、万物一貫の己を修むるの謂なり。人の為にする者は、人間世の為に心を立て、人心の便利を求むるの謂なり。約してこれを言えば、専ら天を畏るをこれ己の為にすといひ、専ら人を畏るを人の為にすといひ。よろしく体認玩索すべし」(全1.34)。天を畏れ、大虚という古郷にかえれば、「万物一貫の己」の場が開けるのである。実に「万物一体の真己」「万物一貫の己」の場こそは、人間の「万劫不壞の古郷」なのである。その生涯あげて「その大、外なく、その小、内なし」といわれるごとき廣大無辺大虚廖廓の心の場に帰る一念いよいよ切実さを加えた藤樹に対して、その晩年の「関心が個人の狭い内面の問題だけに集中された」というなど、全面的に哲学者中江藤樹の面目を見喪ったものというのほかはない。「心学」にその生涯を捧げた中江藤樹は、荻生徂徠などとは根本的に異った道において自己を究めなき、「万物一体の真己」に帰ったところに、その真面目を見るよりほかに、彼の人間と学問と本質を理解する道はないのである。

「此道や万物一体となん」(全2.531)と富貞庵に書き起しているごとく、「万物一体の真己」こそは、中江藤樹がその生涯あげて全身全霊探求し体現しようとしたあるべき本来の人間としての聖人の究極の本質なのである。同時に「万物一体の真己」こそは、藤樹学の基礎範疇(孝徳・明徳・良知・中・権・福善禍淫等)を究極的に統一する最後の主宰的範疇として、藤樹学のすべてを統合して意味を与え魂を入れる核そのものであることは、第1章で述べた通りである。この連関において、とくに「仁者は万物をもって一体と

なす」ことを力説した程明道や王陽明と軌を一にし、相照すものがあることは争われないが、藤樹は彼自身の道を歩んでここに達したのであって、彼等の学説を輸入し祖述したものではなかったのである。このことは、後にまた触れるであろう。

注 この点については、島田慶次「朱子学と陽明学」（岩波新書）44.133.154頁、山本命「中江藤樹の儒学」164頁参照。

## 6. 我が身・父母・始祖・天地・太虚

「万物一体の真己」「万物一貫の己」「万物一体的の心」にかえり、「万物一体の仁」に住する人間が、「聖人」である。32才の藤樹に就き、四年間の修学を了えて帰郷するにあたり、「その志、篤く、その学、強む」とまで許された中川謙叔が、その著「全孝論」において、「万物一体の心をもって、全人すなわち聖人の心法とす」と記していることは、「聖人は、四海を一家、中国を一人とおぼしめすとなり。われと人のへだてをたてて、けわしくとみ侮りぬるは、迷える凡夫の心なり」（全3.90）と「翁問答」に記した師の思想の核心を端的についでいるといわれよう。まさに明德を明かにして、よく至善に止まり、大虚廖廓・寂然不動・純一無雜・鑑空衡平の場に住するとき、露堂々としてあらわれるものが、「万物一体の本心」（全1.20）である。藤樹独特の心学は、我が小体にとざれた「軀殻の己」をこえて、自他の根柢に生きている「万物一体の真己」の場に人間を還元し、そこに本来の人間の成立を見とどける人間生成論である。自他の根柢をなす「万劫不壞の故郷」は、空間的には「万物一体の真己」の場であり、時間的には永遠不死の生命の場である。「大和を保合すれば、すなわち利貞」と題する「経解」に曰く、「学んで這裡に入り得れば、すなわち大造を体して、小劫を超ゆ。故に天地の成毀をもって成毀せず。大身を獲て、小形を忘る。軀殻の存亡をもって存亡せず、この中大に真楽盎然として春融し、熙然として宇泰なり。すでに利にして且つ貞（才徳を深く蔵して外貌にあらわれぬこと）活潑潑地、すなわ

ち易の黄中理に通じ、正位体に居り、美その中にあり、四肢に暢じ、事業に発す。美の至なり、これすなわち儒教の中の不死の神方、長生の正術なり」（全1.24）。小劫より大造へ、小形より大身へ、「軀殻の己」より「万物一体の真己」へという、現象的な仮吾より本体的な真吾への還元、自己自身の根柢への溯源こそは、藤樹学の根本問題である。

人間生成論の溯源論ともいべきものは、藤樹学の重要な骨格をなしている。ここで、我が身の本が問われるのである。「孝経啓蒙」において、「身の本は、父母なり。父母の本は、之を推して始祖に至る。始祖の本は、天地なり。天地の本は、大虚なり」（全1.266,315）といわれ、「父母・先祖・天地・太虚」が「我が所生の本」とせられるのである（全1.270）。

かくて、人間の根源は、溯源的に追求されて、天地を経て、太虚に至るのであるが、天地については、「雑著」において次のごとく説かれている。「天地は神化の胞胎なり、万物の父母なり。人は神化の本実なり、天地の徳なり。万物は神化の枝葉なり、人の頤養なり」（全1.246）。さらに太虚については、同じく「雑著」において次のごとくいわれている、「太虚は、天（地）未だ生ぜざるの本体・混沌の全体なり。天地その中に開闢して、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、則ち天地いまだ生ぜざるの本体にして、天外の虚と一貫して別なし」（全1.250）。すなわち大虚は天地開闢以前の無の場所ともいわれる形而上学的空間であるが、死せる永久凍土地帯ではなく、あらゆる生命または万物を生みはぐくむ生々の気に満ちている神的エネルギーの場である。「雑著」は、この場の状況を「易」と題して、次のごとく説いている、「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、易という。易に大極あり、これ兩儀を生じ、兩儀は四象を生じ、四象は八卦を生じ、八卦は六十四卦を生じ、交易網緼化育の運、数足り、時至って、先ず天を生じ、しかして后、地を生じ、しかして后、人を生じ、万物を生じて生々窮りなし」（全1.245—6）。無限に生々の気を孕んでいる無の場所としての太虚は、「神化の全体」であり、そこに開ける天地は、「神化の胞胎」であり、そこに生れる人間は、「神化の本実」であり、人間

を養う万物は、「神化の枝葉」である。この溯源的階層の構造は「一貫分殊」といわれている。「大虚・天地・人物」と題する「雑著」の一文に曰く、「大虚・天地・人物」と題して曰く、「大虚・天地・人物は、一貫にして分殊のみ。たとえば、一樹の根幹・花実・枝葉の分あるがごとし。大虚は根柢なり。天地は幹なり。人は花実なり。万物は枝葉なり。この故に、人のその仁を失って、禽獣に入るは、なお花の実を結ばず、<sup>(核)</sup>実の仁あらずして、枝葉とその枯落を同じくするがごとし」(全1.246)。まさに大虚・天地・人間・物は根・幹・花実・枝葉の関係において「一貫分殊」の構造を成し、「人はその仁を失って、禽獣に入る」こともあるのである。「一貫の分殊」という範疇は、次にのべる「分形連気」「分身変化」とともに、「万物一体の真己」という聖人の本質構造を究明する基本概念である。この点をさらに立入って究明するために、われわれは人間の究極根柢への溯源的還元をおし進めねばならない。

## 7. 万物の究極絶対根源一皇上帝

もともと藤樹においては、孝とは我が身の元を徹底的に自覚し、その徳に報いることにほかならない。われわれは上来我が身の本を追及して、父母・始祖・天地を経て、大虚にいたったのであるが、大虚については、「孝」と題する「雑著」中の一文に曰く、「大虚の神明、これその本体。聖人の妙用、これその感通。敬父配天、これその工程。中とはこれを中にするものなり。誠とはこれを誠にするものなり。教とはこれを教うるものなり。学とはこれを学ぶものなり」(全1.218)。大虚の神明に感通するところに、聖人の妙用が生々とはたらくのであるが、大虚は人間の究極根柢そのものとして、人間学的溯源還元の終着駅なのであるか。晩年の「孝経講釈聞書」に曰く、「元来この身の身体髮膚は、父母の身体髮膚、父母の身体髮膚は天地の身体髮膚、大虚の造化にして、無始無終、無量円神の分身なりと提擲驚覚す云々」(全2.214)。我が身の窮極根柢は、ついに「無始無終無量円神」といわれるので

あるが、「無始無終無量の円神」とは何をいうのであろうか。

この点で重大な意味をもつものは、年譜の31才の項の一節である。それによれば、つとに四書を読み、堅く格法を守るも、時に合わず行いがたきものがあるので、「聖人の道かくのごとくならば、今の世にありて、吾が輩のぶところにあらず」として、五経を熟読して触発感得するところがあったので、藤樹は「持敬図説」とならんで「原人」を著作し、同志に示したといわれているのである。実に「33才の著、『翁問答』は、ある意味において、この『原人』を敷衍したものと称し得る」(高橋俊乗「中江藤樹」61)とまでいわれるのが、31才のときの力作「原人」である。仏教の立場から人間存在の窮極根源を探求したものに、唐の宗密の「原人論」があるが、藤樹も「原人」において人間存在の根源的生成を論究している。ここでは、人間の究極的絶対根源として、大虚そのものをも超えて万有を統べる超越的絶対者として、「皇上帝」が説かれるのである。曰く、「惟れ皇上帝、無極にして太極、至誠にして至神。二五の氣、これその形。無極の理、これその心、その大、外なく、その小、内なし。その理その氣、自然にして息むなく、妙合して、生々するあり、終始時なし。これ万物の父母なり、その形を分ちて、もって万物の形を生み、その心を分ちて、もって万物の性を命ず。形はすでに分れて、異るあり。心分つといえども、これ同じ。……大虚はこれその国家、乾坤はこれその公なり……その視、目をもってせず、故に無形に視る。その聴、耳をもってせず、故に無聲に聴く。その命令、言をもってせず、故に行われざる所なし云々」(全1.128—9)。天地は三公(太政大臣・左大臣・右大臣)であり、大虚は国家であり、その上に君臨するものが皇上帝である。皇上帝こそは、人間の終着駅の絶対根源であることを「原人」は明確にしている。

「翁問答」が成立し、大乙神すなわち皇上帝を祭った33才の年に著わされた「大上天尊大乙神経序」に曰く、「かの皇上帝は、大乙の神靈、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。けだし天地各各一徳を乗て、上帝の備われるに及ばず。日月各々時をもって明にして、上帝の恒なるに及ばず。日月晦なれども、明虧けず。天地終れども、寿竟らず。

これを推して、その起<sup>(始)</sup>を見ず。これを引いて、その極<sup>(終)</sup>を知らず。これを息むれども、その機を滅せず。これを発して、その迹を留めず。一物として知らざるなく、一事として能わざるなし。その体、大虚に充ちて、声なく臭なく、その妙用、太虚に流行して、至神至靈、無載に到り、無砂に入る。その尊貴、独にして対なく、その徳、妙にして、測られず、その本、名号なし。聖人、強いてこれに字して、大上天尊大乙神と号して、人をして光の生養の本を知りて、敬してもってこれに仕えしむ」(全1.137—8)。実に皇上帝(大乙神)は「天地万物を造し、禍福を主宰し、大虚を充し、万微に徹し、知らざるところなく、能くせざるところなき」絶対者なのである。

## 8. 宇宙における人間の位置

実に天地・大虚をも超えて、万物を生産し包摂する絶対者が、皇上帝である。その皇上帝は、「万物の父母」として「その形を分ちて、万物の形を生み、その心を分ちて、もって万物の性を命じ」るが故に、「形はすでに分れて、異なるあり、心分るといへども、同じ」ものとして、万物は一心分形・連気分形・理一分殊の構造において万物一体的に成立したのである。その際いわゆる禽獣はその気の偏したものを稟け、ひとり人間のみ中にして正の気を稟けて生れるのであるが、人もその「仁を失って、禽獣に入る」のである。「翁問答」に説くごとく、純粹至善なる根本の天道すなわち皇上帝から生れた万物は、みなそれ自体善であるが、「精粗の差別」(全3.145)があり、「太虚のうち形あるほどのものに、精粗のわかちなきものはなし」(全3.146)といわれるのである。

この点を明確に説くものは、31才の頃の作とせられる「明德図説」の理気二元論である。曰く、「けだし上帝<sup>(皇上帝)</sup>の万物を造化する所以のものは、理と気のみ。気をもって形を成し、理をもって性を命ず。性をもっていへば、万物一原、もとより人・物・貴賤<sup>(別)</sup>の殊なし。いわゆる天の命ずるをこれ性と云うとは、これなり。しかれども氣質の稟、あるいは正通・偏塞の異なることある

たわす。これをもって、気の偏にして且つ塞なるを得て、物となる。すでに形氣に描<sup>みだ</sup>されて、もってその本体の全を充すなし。故にただ心と性とを曰うのみ。ただ人の性は、すなわちその気の正にして、且つ通ずるものを得て、その性の本体全く明にして、五性<sup>(喜怒哀懼愛)</sup>そなわる。一身に主たりといへども、その実は天地有形の外に通じ、その大、外なく、その小、内なし。天地とその徳を合せ、日月とその明を合す。独り人の性を命じて、明德と曰う。聖人の心は、その本然なり。けだし禽獣と異なる所以のものは、まさにここにあり。しこうして堯舜たるべくして、よく天地に参わり、もって化育を賛くる所以も、またこれにはかならず」(全1.675—6)。

万物の絶対根源としての皇上帝の心を稟け、その理により性を享けるところ、万物は本来的には一原一体である点では、人と物との間に差別はないのであるが、気の正通なるを稟け、天地の中を受けて生れるのが、人間であり、気の偏塞なるを稟けて生れたものが、いわゆる物であり禽獣である。この故に、「原人」において「人は天地の徳、陰陽の交、鬼神の会、五行の秀なり」という「礼記」の章句が引かれ(全1.129)、「人は神化の本質、天地の徳、万物の靈なり」(全1.246)と説かれ、「人は天地の中を受け、もって生まる、しかして上帝の子となり、その志をつぐ」(全1.691)と「持敬図説」に説かれる所以である。「上帝の子」として天地と徳を合せる「明德の光」を宿すところに、人間の禽獣と異なる所以があり、「神化の本質、天地の徳、万物の靈」とも「陰陽の交、鬼神の会、五行の秀」ともいわれる人間の全存在における特殊の位置があるのである。

まさに天人合一的明德性こそは、人間の根源的本質特性である。この点は、「原人」「持敬図説」以来晩年にいたるまで、藤樹の哲学を一貫してかわらぬところである。晩年の「大学蒙註」に曰く、「明德は人性の殊称なり。人の性は天に得て、神靈光明、燭さざるなく、自得せざるなく、下愚といへども、滅せず、昧からず。故に明德と号す。その徳たるや、神明不測・至誠無息・虚靈洞徹・中正仁義・寂然不動感じて遂に天下の故に通ず。方寸に具りて、一身に主たりといへども、その全体は大虚塵靡なれば、天地万物を包括

して、天地万物の中に貫通す。聖人の心、その本体なり。けだし性は万物一源なりといえども、<sup>ひと</sup>独り人の性のみ、かくのごとく光明正大にして、天地とその徳を合せ、日月とその明を合す故に、ただ人の性を明德と名づく。しかして万物この名を得ることあたわず。人は万物の靈として、禽獸に異る所以、まさにここにあり。人ごとに堯舜たるべくして、天地を位し、化育を賛くる所も、ここにありぬ」(全2.18—9)。

かくて天人合一的明德性は人間を禽獸と区別する人間固有の本質的特性である。しかも明德こそは、上に示されたごとく、「聖人の心、その本体なり」とも、「明德は聖人の本体なれば云々」(全2.18)ともいわれるごとく、生知安行的に明德を十全に体现し、「万物一体の仁」に住する「万物一体の真己」の純粹無雜な實現者が、聖人にほかならない。しかもとくに明德性の十全完璧なる体现者が、聖人であるが、天人合一的明德性こそは、人間のみが天より稟けた性である。その限り、何人もその天より稟けた性としての明德性を純粹無雜に生かし、「その仁を失って、禽獸に入らぬ」限り、よく天人合一的な明德の光明の境に至り、聖人たり得るわけである。上に引いた文の最後に「人ごとに堯舜たるべき」ことを説き、その文に先んずる序説に「明德は聖人の本体なれば、凡夫もその徳を明かにすれば、即ち聖人なり」(全2.18)と説く所以である。その限り、万人ひとしく聖人となり得る可能性が十分あるのである。従って藤樹は「人ごとに堯舜たるべき」ことを力説してやまないのであるが、現実的には、とかく「その仁を失って禽獸に入る」の故に、万人ことごとく聖人であるどころか、藤樹自身が「聖人は大唐ならでは生れたまわず」(全3.190)も、日本は「聖人生世ましまさぬ<sup>あひつ</sup>我國」である(全3.213)とも語るほどに、聖人は稀有の例外的存在であるとせられるのである。

## 9. 聖人の本質的性格

しからば人間が禽獸と異りて天地の中を享けて生れ、天人合一的明德性を

与えられながら、或る者はその明德性を十分に体现して、聖人の域に住し、他の大多数はむしろ禽獸に近い平人・凡人にとどまるのは、何故であろうか。さきに人間と禽獸とを区別した原理は、気の正偏・通塞の原理であったが、聖人と凡人とを区別するものも、また同じく気の正偏・通塞の原理である。ひとしく天の性を稟けて人間として生れながら、気が正にしてよく通ずる純粹透明な人間として、聖人となる者もあれば、気が偏より塞がって汚濁昏迷の人間として、愚人ともなるのである。皇上帝より天の性を賦分せられて生れ出た人間は、すべて本性上善である。その限り、人間の性は善である。しかし人間はその稟ける気の正偏・通塞によって、精粗・大小・貴賤の別を生じ、聖人・凡人の差が出てくるのである。「翁問答」に曰く、「本来悪というものはなきものなれども、粗なるかたちの偏より出て来るものなれば、悪を諸木の奇生にたとえたり。太虚のうち、形あるほどのものに精粗のわかちなきものはなし。……聖賢君子は、人の精なり、愚痴不肖は、人の粗なり」(全3.146)。「精をうけたる聖賢君子は、気清く、質正しき故に、根本の善を失わず。粗をうけたる愚不肖は、気濁り、質偏なる故に、国のしおき道<sup>(きまろ)</sup>あれば、根本の善を失わず、しおき無道なれば、それにあやかりて、根本の善を失いて悪をなすものなり」(全3.147)。「根本は愚知不肖の人も、悪人にあらざれば、聖賢も愚不肖もみな善人なり。その善人のうちに、精粗・大小・貴賤の差別あり。聖賢は善のうちの精にして貴く、愚不肖は善のうちの粗にして賤しきもなり。たとえば、金も銀も銅も鉄も、本来みな金にして、そのうちに精粗・貴賤の差別ありて、金銀は<sup>かた</sup>金のうちの精にして貴く、銅鉄は金のうちの粗にして賤しきがごとし。かようのたとえをよく体認して、人間はみな善ばかりにして、悪なりき本来の面目をよく観念すべし。」(全3.148—9)

さらに晩年の著「大学蒙註」に曰く「親民の心、明德不昧の実体、すなわち善なり。しかれども、凡夫の心、意欲の撻雜あれば、純粹精一の至善にあらず、たとえば、銅鉛の<sup>まじ</sup>雜りたる黄金、その質黄金なれども、銅鉛の雜りあれば、純粹成色の精金にあらざるがごとし。この雜りある黄金をもて鍛練して雜りたる銅鉛をふきぬきぬれば、純粹成色の精金となれり。明德を明かに

する功夫もまたかくのごとし」(全2.20)。「大学蒙註」は晩年の著作であるが、37才の年はじめて「陽明全書」を求め得て、藤樹は「これを読んでではなくはだ触発印証<sup>○</sup>することの多きを悦んだ」のであった。その王陽明の「伝習録」99にも、「聖人の聖たる所似は、ただこれその心、天理に純にして、人欲の雜なきのみ。なお精金の精たる行以は、ただその成色<sup>○</sup>足りて、銅鉛の雜りなきをもつてなるがごときなり。人は天理に純なるにいたりて、まさにこれ聖金は足る色に到りて、まさにこれ精なり……聖たる所以は、天理に純なるにありて、才力にあらざるなり、故に、凡人といえども、あえて学をなし、この心をして天理に純ならしめば、すなわちまた聖人となるべし」とあるのであるが、藤樹は「陽明全書」に接する以前の著述「翁問答」において、人性の純金的明德性を説いているのである。

かくて万人はその純金性すなわち天人合一的明德性において一であり、その気質性すなわち天人分裂的偏倚性において多である。人間が一にして多という構造をもつに至った窮極の原因は、「万物の父母」たる皇上帝が「その形を分ちて、もつて万物の形を生みその心に分つて万物の性を命じ、形はずでに分れて異なるあり、心は分るといえども同じ」(全1.128)というようにしたからである。かかる窮極的人間生成因によって生れ出た人間には、また気質の正偏・精粗の差があり、これに意必固我・気習情欲の累が加わって、人々は皇上帝すなわち天から享けた徳性・明德の真を喪う凡人となるのである。その間に、聖人は、天を継ぎ明德の至善に止まり、人倫を全くし、いわゆる「本体の明」を享けるのであるが、凡人といえども、天から享けた明德という「本体の明」の片鱗を宿し、「超凡入聖の脈路」は万人に開かれているのである。38才の藤樹は、中西子に「明德の真」を次のごとく説いている、「聖人の心は、仁義礼智完具し、愛せざるところなく、敬せざるところなく、天下をもつて一家となし、中国をもつて一人となす。これ明德の全体なり。聖人<sup>(以)</sup>已下の資は、気習情欲の累なきこと能わず。これを以つて、その全体は見るべからずといえども、本体の明はすなわち聖の凡をもつて加損せず、故に時あつて明らかなり」(全1.199)。

かくて聖人は「明德の全体」の光の場に住しているが、凡人もまた「時あつて明らかなり」明德の微光を宿している。「大学蒙註」に曰く、「この<sup>(明德)</sup>徳は、人々具足の本体にして、聖凡が損なしといえども、大賢以下の資は、気質の濁駁なきことあたわず気質の濁駁に拘蔽せられて、明德の光明十分に洞徹ならず。故に俗習に汚染し、人欲にひかれて、種々の意・必・固・我、日々にそい、年々に積りて、道を去ること、ようやく遠し。世間の苦痛も、これより集り、天下の争闘も、これより起る。聖人これを憂うることあり、故に天下後世に学問を教えたまう。これをもつて学問の道、他なし。明德を明かにするのみ」(全2.19)。すなわち凡人のうちにも「時あつて明らかなり」明德の光を明らかにし、何人のうちにも宿る純金をその夾雑物から浄め、気質の偏塞・気習情欲の累・意必固我の暗にとざされている「軀殼の己」の凡心を超えて、よく「天下をもつて一家となし、中国をもつて一人となす」「万物一体の真己」に復るところに、「正真の学問」の種子が芽を出すのである。「大学蒙註」において、「明德は、人間の根本主宰なれば、小人・悪人といえども、滅せず、昧からず」(全2.19)と説く藤樹は、そこから「これをもつて、万欲紛擾の凡心に即して、その不滅不昧の実体を指點し、万物一体の妙用を開示し、学問の種子を識得せしむ」(全2.20)とするのである。「不滅不昧」にして「聖風加損なき」明德を天より稟けつぐが故に、「人ごとに堯舜たるべき」「超凡入聖の脈路」が万人に開かれているのである。

## 10. 「超凡入聖の脈路」

既述のごとく、孝徳・明德・良知・中和・権の徳は、聖人の本質をなす徳であるが、これらの徳は、単に聖人のみならず万人ひとしく天より稟けた人間の本性に属するものであるから、まさにその故に、万人ひとしくその徳を十全に体现して、聖人となる可能性を宿しているのである。いわゆる「超凡入聖」の可能性である。それでは、先ず孝徳に関しては、「超凡入聖の脈路」(全2.62)、または「化凡入聖の脈路」(全1.510)、は如何に説かれている

のであろうか。

晩年の「孝経講釈聞書」に曰く、「根本太極の名を孝と云う。この孝の主徳を至徳と云い、中と云い、仁と云い、大本と云い、名を互いにす。この至徳は天地の徳にして、人間の根、人性の靈宝その徳たるや、万物一体にして、廓然大公、遂に以って天下に順応し、愛せざるところなく、敬せざるところなし。方寸に備わるといへども、天地と相貫通して、毫髮の差<sup>さ</sup>恣<sup>そ</sup>なし。先生<sup>(聖人)</sup>の心、その本然たり。先生以下の者といへども、人間の形ある者は、誰もこの至徳を固有せざるはなし。如何となれば、この至徳は人間の要<sup>形</sup>枢なれば、人間の象を受くることたわず。才には易<sup>か</sup>りありといへども、徳性は先王も凡夫も一体なれば、下愚といへども、いまだ滅せず、その滅せざるところにおいて、本体を認得するときは、下愚不肖をも必ず先生の心地一般に<sup>ひと</sup>齊し」(全2.212)。下愚不肖といわれる凡人も、人間といわれる限りの人間が稟けている孝徳の本体を認得するとき、先王あるいは聖人の場に至る超凡入聖の道が万人一様に開けるのである。これは「聖凡変りなき理」(全2.221)の然らしめるところにほかならない。

次に明德における「超凡入徳の脈路」については、37才のときの山田子に明德を説く書簡において、「人々この性を具え、聖凡をもって加損あらず、学者よろしく聖人をもって期待すべし」(全1.186)と説かれ、また「大学解」においても「明德は人性の殊称……聖人の心、その本然なり。聖人以下の者といへども、人間の形ある者は、誰もこの明德を固有せざるはなし。如何となれば、明德は人間の根なり。この根なれば、人間の形を得ること能わざる故なり。才には差別ありといへども、明德は聖凡一体なれば、下愚といへども、滅せず<sup>く</sup>昧<sup>く</sup>からざるところあり。その不昧不滅のところにおいて、本体をとめ拡充するときは、下愚も必ず聖地に弁る」(全2.24)。「明德は、聖人の本体なれば、凡夫もその明德を明かにすれば、すなわち聖人なり」(全2.18)と説かれ、また「意なく必なく固なく我なき」は「すなわち明德の本然、人々固有す、あに素王の独り得るところならんや」(全1.25)と「経解」にも説かれる。すなわち人間は、その性の精粗・純雑・正偏・通塞の程度と

りどりながら、必ず天より稟けた明德性を宿している。まさにその故に、何人にも明德を明かにし至善に止まる「超凡入聖の脈路」が開けるのである。

次に良知については、如何であろうか。「経解」に、「心の良知、これをこれ聖という、当下自在、聖凡一性」(全1.30)と、説かれ、「翁問答」にも、「良知は『磨けども、<sup>(うすくならない)</sup>磷<sup>(集めても)</sup>ろがず、<sup>(くろくならない)</sup>涅<sup>(濁)</sup>むれども、<sup>(くろくならない)</sup>緇<sup>(濁)</sup>まざる』(論語)の靈明なれば、如何なる愚癡不肖の凡夫の心にも、明かにあるものなり」(全3.269)と説かれ、「中庸統解」にも、「愚夫愚婦の良知も、すなわちこれ乾坤の道にして、聞人と一般的の心」(全2.131)、と説かれ、「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、上下通用の学派なり」(全2.135)と説かれ、36才の元旦にも、「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派、ここにあるのみ」(全1.94)と説かれる。良知も、明德と同様に万人に聖凡一体的にそなわが故に、致良知に入聖の脈路も、聖人独占の道でなく、万人に開かれているのである。

第四に聖人の聖人たる所以をなす中和の徳については、如何。天人合一性としての中和について「中庸解」は「中和は、聖人の<sup>ひと</sup>独り得るのみにあらず、本来人に具足のものなれば、中和にいたるときは、凡人もすなわち聖人なり」(全2.67)と説き、さらに次のようにまとめられている。「人、己が性の玄妙なること知らず、故に玄妙を外に求む。かつ己が心に聖人の本体を具足することを弁えずして、聖人は学力の及ぶところにあらずと、まどえり。この惑を解かんために、天人一貫の妙を掲出し中和に<sup>い</sup>致るときは、聖人と異ならざることを明かし、聖人の能事すなわち学問の極功なることを開示す」(全2.68)。人間といわれる限りの人間はその本性上、中和という「聖人の本体」を可能的潜勢態として宿しているのである。その限り、何人もよく中和をいたし聖人になるという可能性を聖凡一体的に与えられているのである。ここでも「超凡入聖の脈路」は、万人にひとしく開かれているのである。

上来、孝徳より発して、明德・良知・中和の各領域において万人にひとしく開かれている「超凡入聖の脈路」を辿って来たのであるが、「経解」におい

て要約的に示された明德・良知・中和の構造連関における入聖の脈路は、次のごとくである。「明德の全体、太虚を充塞す。これをもって、方寸に具わるといえども、四海に光かに、神明に通じ、天下を平らかにし、国を治め、家を齊え、所として通ぜざるはなし。しかれども、これを明らかにするの要は、致知格物にあり。知とは明德の最も先に発するものにして、是非の鑑なり。その体段、中和にして、偏倚なく、過不及なく、將迎なく、内外なく、意なく、必なく、固なく、我なく、終始なく、死生なく、加損なく、蹴爾を屑しとせざる良知、乞人といえども、なおいまだ涙びず。これすなわち郷人より聖人に至るべきの種子・脈路なり」(全1.15—6)。かくのごとき構造をもつ明德・良知・中和の相互連関の場において生きているものは、実に「超凡入聖の脈路」である。

中和の極としての「時中の神理」としての権は「聖人の妙用、神道の惣名」(全3.238)であるが、権についての「超凡入聖の脈路」は如何であろうか。それは聖人性の極地であるだけに、そこへ至る道はしかし容易ではない。「権は聖人の妙用にして、初学の人受用することを能わずといえども、工夫の準的はかならず権を目あてとすべし」(全3.240)とはいえ、「時と処と位とに相応恰好」にして「物に凝滞せず、跡になずまれぬ、活潑々地」の境位において、「鳶、飛んで天にいたり、魚、淵に躍る」権の場の天楽を享けることは、聖人のみ独占するところで、万人にはついに拒まれているのであろうか。この点については、中庸第12章の解が示唆をあたえるであろう。「中庸統解」に曰く、「鳥は天を翔けり、魚水に住む。同じく天地の内の生物といえども、その形異にして、その居処変れり。しかりといえども、ひとしく天機を得て、活潑自由の樂を得て、その生を遂げること、原同一義の理なり。聖人生知安行にして、夫婦の不肖に比すれば、鳶魚の上下を分つがごとし。しかりといえども、夫婦の愚不肖も、ひとしく天性を固有すれば、聖人の真楽・活潑自由の心なきにあらず。その分限の多少厚薄はありといえども、その天性原同一理なり。ただこれを人生日用彝倫の間に失せざるときは、その性分を尽して、天地神明に通ず」(全2.132)。ここからすれば、権の神道も聖人独占の

妙用でなく、万人もこれにあずかり、ここにも「超凡入聖の脈路」はあらゆる人に開かれているといわれるであろう。

孝徳といい、明德といい、良知といい、中和といい、権というが、いずれも人々が「天に得るところの徳」であり、いわゆる「誠」にほかならない。39才のときの「森村子を送る」書に曰く、「誠は、聖人の本。天地も亦この貞。人みな堯たるべし。学脈はなはだ分明。聖神の教化、ことごとくこの止(閉塞)より生じ、真楽常に惺々、万鏡ことごとく元亨なり」(全1.180—1)。生知安行の資を享け、現実的に聖人たる人は、はなはだ稀であるが、万人ひとしく学知利行・困知勉行にして聖人たり得るのである。聖人以外の人間は、「聖城に躋る者」として「聖者」にほかならない。「聖者は聖城に躋る者を云う、聖人と同じからず」(全2.127)。聖人以外の人間にも、「聖者」として「聖城に躋る」「超凡入聖の脈路」が万人にひとしく開かれ、何人もよく孝徳を全くし、明德を明かにし、良知に致り、中和の実をあげ、心の本体としての「説」を享け得る大虚廖廓の王国において、「正味の人間」*honnête homme* (パスカル) または「赤肉国上一無位の真人」(臨濟)として一味平等の自由人格である。晩年の「大学解」に曰く、「天子・諸候・卿大夫・士・庶人、五等の位、尊卑・大小差別ありといえども、その身に於いては、毫髪も差別なし」(全2.37)。封建階級体制において、絶対平等の人間観に達した中江藤樹の露堂々の真面目をここに見るべきであろう。31才の時の一詩に「舜、何人ぞやとその志を立つ」(全1.87)とあり、37才の元旦の詠にも「豪傑これ人、予もまた人」(全1.95)とある所以である。

## 11. 「心の本体」——「説」

かくして、太虚をこえ無極にして太極の皇上帝に帰一し、生知安行的の天人合一に住し、孝徳を全くし明德を明らかにし、良知に致り、中和を体し、時中・権の道を行く聖人をめざす「超凡入聖の脈路」は、聖凡入一体的に万人に開かれていることが、以上明らかになったのである。聖人を理想的人間



像とする藤樹学の道徳は、例外者的選民のみに許された貴族道徳ではなく、万人ひとしく聖人たることをめざす平人道徳である。人間である限りは、聖人をめざし学を修め行を実にし、超凡入聖の一路を歩みぬく不退転の志を立て貫くべきである。上來縷々に論じ来たごとく、藤樹が終身極力立志の重大性を力説し、自らも終生その志を一もって貫く実践に終始した所以である。志を立てることは、すべての始である。しからば、志を立てることにはじまる「超凡入聖の脈路」の導びき辿りつく極致・終着駅は、何であろうか。藤樹学の始は、立志であるが、その終は何であろうか。

十代半ばにしてつとに学に志し、20才にして聖学をもって己が任とし、日夜研学躬行、經典に心読参入し、ひたすらにその示すところを奉ずるところ、つぶさに格套を守る支撐拘掣の重圧を体験しつつ、その間に孝徳を深め、全孝の心法を体現し、明德を明かにして、良知に致りて、中和の鏡に参じ、時に中する権の主体として、時と処と位にふさわしい天人合一的自由を心身一如的に体得し来た藤樹が達したものは、実に「説は心の本体なり」という心学のいわば第一原理であった。38才の藤樹は、中西常慶の帰郷を送るにあたり、「論語」冒頭の「学んだ時にこれを習う、また説ばしからずや」の章句を解説して、「説は心の本体なり、天理流行・和暢明快なるをこれ説という。けだし人の患は、憂苦より甚しきはなし。しかれども、学んで以てその憂苦を忘るるを知らざるなり。もって天下万世進学の機を興起するなり」(全1.195)と説き、ここに本章句が「論語」20篇の巻頭におかれる所以があると述べている。まさに金剛不壊の志の帰着するところは、寛裕溫柔の説という「万劫不壊の古郷」であるとともに、また同時にこの古郷から真の志もまた発し来るが故に、「もって天下万世進学の機を興起する」といわれるごとき、発進即帰入の一円行道を描いて「千古聖聖相伝の道」を成立せしめるのである。

「説は心の本体なり」という藤樹心学の帰結または第一原理に達するためには、何よりも先ずいわゆる「本心」にかえられねばならない。晩年の「中庸統解」に曰く、「君子は自ら本心を得ることを天下第一の事とし、他に求

むることなし。これを求めて楽しむ。故に外怨み尤むべきことなし」(全2.138)。これに和するかのごとく「雜著」も「楽」と題して曰く、「学者の楽中(世俗の楽)に向って楽を求む、これをもって真楽の端的を知らず。真楽を知らんと欲せば、楽外の上に向って、これを達せよ。心地看熟すべし。世俗のいわゆる楽は、必ず変じて苦となる。故に楽に似て、しかも実は楽にあらず。いわゆる大上の真楽は、常にして易らず。もしよく識得すれば、則ち往くとして楽土にあらざるはなし。学者の急務なり」(全1.225)。

また「経解」にも「自反」と題して、「僅かに外を願えば、邪火妄動し、胸中焦熟、煩燥恬ならず。一念自反すれば、水弁り火降り、焦熟倏ち消え、清涼陸に満ち、大体時に立ち、達道薄通す。大上の真楽、自らこの中にあり」(全1.31—2)。まことに大上の真楽は内なる本心にあつて、外なる俗楽にあるのではない。

さらに「楽」と題して曰く、「これはこれ道心自からあるの光景にして、位にあらず、物にあらず、生にあらず、死にあらず、人に求めずして、常在不滅なり、これを号して独楽という」(全1.225)。また「独楽」と題して曰く、「学んで這裡(独楽)に入り得ずんば、すなわちもって学となすに足らず」(同上)。外なる位・物・生・死・人から眼を転じて、内なる本心の独楽の場に深まり行くとき、また「楽」と題して、次のごとく示される、「心の本体、元大安楽あり。惑によって日に種々の苦惱を生ず。たとえば、眼裏の塵のごとし。惑を弁ずるは、なお眼中の塵をのぞきて、明々快活なり」(全1.224)。この晩年の「雜著」と呼応するものは、逝去の前年の冬の「翁問答改正篇」の一節である。曰く「心の本体は、安楽にして、苦痛なきものなり。苦痛はただ人々の惑にてみずから作る病なり。心は、たとえば、眼のごとし。眼の本体は、あけたて自由にして、物を見ること、分明快活なり。もし塵砂など目のうちに入るときは、あけたて自由ならず、物を見ること明らかならず、苦痛こらえがたし。一旦苦痛こらえがたしといえども、塵砂を除き去るときは、本体にかえりて、開閉自由にして、分明快活なり。そのごとく、心の本体は元来安楽なれども、惑の塵砂にして、種々の苦痛こらえがたし。学問はこの

惑の塵砂を洗い棄てて、本来の安樂にかえる道なるが故に、学問をよくつとめ、工夫受用すれば、本の心の安樂にかえる」(全3.292)。

眼に入る塵砂にたとえられる「惑」は、「論語解」によれば、意必固我という固い心の煩悩である。そこから「雑著」も「楽」と題して、「意なく、必なく、我なく、迎もなく、また物を逐わず」(全1.224)と説き、かかる四絶の心の場こそ、楽そのものであるといわれるが、「論語解」はこの点を次のように委曲をつくして説明している。「凡心の惑、万不同なりといえども、その根みなこの四者(意必固我)にあり。この病根なきときは、習も汚すことあたわず、多利・酒色も溺らすことあたわず。万欲みなこの根より生ず。四者、各々累いをなすにあらず。畢竟はただ一病なり、意に始まりて、必に逐げ、固に留りて、我に成り、また意を生じて、循環きわまりなし。心気凝滞して、意必固我の病となる。たとえば、氣ふさがり、血とどまりて、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、その鬱氣堪えがたし。少しにても、物これに碍ぐるときは、その痛みを増す。しかもこれに針をして膿を出し、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、物の碍ぐり痛むこともなく、快活安穩なり。されば意必固我は心の癰疽なれば、長えに戚々にして、大小となく、親疎となく、万物万事碍ぐり、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には、凡心の膿出て、氣下り、心活潑になりて、絶四の(意必固我なき)本体に帰り、長えに戚々の思い消えて、坦蕩の安樂にかえる」(全2.72—3)。

「詩経」にいわゆる嘉樂の君子なるものは、「意必固我なく、心快活にして真樂ある」(全2.148)人士である。そこから「中庸統解」も「心の本体、もと至樂の地、ただ君子よく心の本体を得。故にいずれの境界に遇いても、坦蕩にして自得せずということなし」(全2.138)と註している。ここに「自得の真樂」が語られるのである。「中庸統解」は、「凡情の習とて、貧富・利害・得喪のことに遇いては、天を怨み、人を尤む。君子は世塵を脱出し、心体洒然として自得の樂泰然たり」と「君子の自得の真樂あって、外に求む

る心なきこと」(全2.193)を説いている。

まさに「心の本体」は自得独樂の説そのものである。藤樹は、「論語」の冒頭の「学んでしかして時にこれを習う、また説ばしからずや」の章句の註釈において、「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」(全2.70)として、「説樂というは、心の本体なり」(全2.71)と説いている。まさに「説」は最晩年の作「翁問答改正編」にいわゆる「本来活潑々地の心」「自己心裏に固有したる明德の寛裕溫柔」に直通するものであるから、その悦びは止めようとしても、止まらぬ内的必然性をもって湧き出る真実正味の喜びそのものである。ここに、禁じようとしても、禁じ得ぬ説が自然法爾的に山を楽しみ水を楽しむ「大上の真樂」「孔顔の至樂」として湧き出て溢れ、「這箇の樂は、すなわちこれ孔顔の至樂にして、無上無対、人々俱に足り、聖凡をもって加損せず、これを以って這裏に入り得れば、則ち天子より庶人に至るまで、豊是にみな南面の王の樂あり」(全1.32)とまで「経解」に説かれる所以である。

かかる悦の因って来るところは、天の命じ賦與する性そのものに率う「道」の内面的本質的必然性そのものである。「雑著」に「道」と題して曰く、「道、外にあらず、性に率うをこれ道と謂う。道はたとえば水のごとし。人はたとえば魚のごとし。魚、水にあれば、すなわち悠然として楽しみ、水を離るれば、すなわち苦しみ、離れて久しければ、すなわち死す。人、性に率えば、すなわち坦蕩々として常に楽しむ」(全1.222)。まさに「性に率う毎に、入るとして自得せざるはなく」(全1.223)、この道以外に、「別路の走るべきなく、別事のなすべきなし」(同上)といわれ、「楽」と題して、「好色を好むがごとく、悪臭を惡むかごとく、意なく必なく、固なく我なければ、万物我にそなわり、六合に彌り、密に藏れ、欲するところに従って、矩を踰えず。この中に、大上の真樂、活潑々地なり」(全1.224)。

また31才のときに中川貞良を送る一詩に曰く、「天を畏れ、性を尊び、居を懐うことなかれ、世事の紛々たるは、己をもって憂う。誠意の工夫、純にして已まざれば、孔顔の至樂もここより求めん」(全1.86)。まさに「心の本

体」としての<sup>よろこび</sup>「太上の真楽」「孔顔の至楽」として滾々と溢れ生活の全面に充たすのは、まさに天を畏れ尊び、その命ずる性に率るところに開ける道の内面的必然性そのものに基づくのである。性命自得天人合一の真楽が「心の本体」としての「道心自らなる」悦びなのである。藤樹が淵岡山に「悦は作して悦ぶことなかれ、楽は作して楽しむなかれ、自然にあらざれば、すなわち悦楽せず」(全2.600)と語った所以である。実に天に帰し、その命ずる性に率うところ、「天地の徳、陰陽の交、鬼神の会、五行の秀氣」といわれる人間本来の面目を現成し、よく心の本体との「説」を享けしめるものが、孝徳・明徳・良知・中和・権・福善禍淫という藤樹心学の基本範疇なのである。したがって、これらの各々の範疇は、いずれも心の本体としての説・至楽をもたらさずにはおかないのである。

## 12. 孝徳・明徳・良知・中和・権と「説」<sup>よろこび</sup>

先ず全篇あげて孝徳という「至徳要道」を説き「全孝の心法」を明らかにし、「孝徳の親切・真実・広大・高明・無上・無外・至尊・無対にして、孝の外には、徳もなく、道もなきことを明らかに弁うべし」(全3.268—9)とする「翁問答」は、「神明に相通ずる至徳の独楽をもとむる工夫」(全3.270)を究め、その上巻前編の結語として、「至徳要道を保合する真儒は、五等(天子・諸侯・卿大夫・士・庶人)のうちにて、貴賤貧富をえらばず、運命のほどにまかせて、無逸のつとめをはげまし、外のねがい毛頭なき故に、富貴にても、おごらず、貧賤にても、詔わず、ただ天理の真楽をたのしむよりほかは、他事なく候」(全3.113)。まさに孝徳実践のもたらす窮極のものは、「神明に相通ずる至徳の独楽」とも「天理の真楽」ともいわれる心の本体としての「説」そのものである。

次に明徳の場合は、如何であろうか。明徳は実に人間の「万劫不壊の古郷」であり「本然の安宅」なのである。「四書考」の註に曰く、「徳はすなわち明徳なり。『徳に入る』とは、なお、『明徳を明かにす』および『仁を求

めて仁を得たり』といわんがごとし。仁は人の安宅なり。衆人<sup>むた</sup>曠しくして(これに)居らず。学は本然の安宅に帰入する所以なり。故に『徳に入る』という」(全1.617)。かかる「本然の安宅に帰入し」、人の心と天の性とが交会する場としての「坎離交泰は、心の本体なり、これを命じて、明徳という」(全1.18)と「経解」にあるが、かかる場は、明徳という「天君泰然」たる「安宅」(全1.13)なのであるから、「学」と題して、「学は明徳を明かにするにあり、天下第一の事、真楽これに得」(全1.228)と記される所以である。また森村長に答う書に曰く、「明徳明らかなる益、無上の真楽、長在不滅なり、よくよく体認して凝水焦火の苦患を去りて、心広く<sup>ゆたか</sup>体胖なる安楽を受用するは、学者の第一なるか」(全2.512)。またほぼ同文が40才の夏佃叔にも与えられているが(全2.404)、また同人には、その前年の春にも次のごとく示されている、「学問の工夫、本体を認め知るを第一義とす。しかる故に、大学に知止を掲げて、工夫第一義に示したまいぬ。本来、吾人の本心、安楽にして、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、懈怠なきものにごぞ候。心苦しく、力なきは、後来の習心習気の祟りにてごぞ候。よく惑を弁え、習心習気のけがれを洗い浄め候えば、生れついたる本心あらわれ、大安楽の实体に立ち帰り、動・静・語・黙、いずれも力あるものにて候。<sup>(明徳・良知)</sup>邪念雑念は習心習気の妄動にて候えば、天君泰然たれば、いつとなく無くなるものにて候。志のすくみは、かの本体の安楽明快の実理をお弁えなく、明徳を明かにせんとする志立たざる故にて候」(全2.396—7)。

40才の冬に書かれた「翁問答改正編」にも「君子は明徳明かにして、習に染らず、人欲毛頭なし。もちろん酒色財氣の惑なき故に、天下を得ても、<sup>みずか</sup>與らず、国を得ても、憂とならず、金銀財宝あれば、金銀財宝に溺れず、見ること聞くこと、みな楽しみとなる。故に上、天子となりても、その楽しみ増すところなく、下、庶人となりても、その楽しみ減ずるところなし。されば<sup>(天子)</sup>御門の御位は、富貴安佚の至極なれども、和漢ともに歴代の帝王、明徳く<sup>(顔回のこと)</sup>らければ、酒色財氣の悩なきはなし。単瓢陋巷、蔬食を食い水をのむは、貧賤の至極なれども、その楽しみ<sup>たか</sup>比いなし」(全3.293)。

いわゆる小人は意必固我によりて本心の光と説を失い、長えに戚々の苦におちいるが、いわゆる君子はて寛裕溫柔なるによって本心の光と説を享け、坦にして蕩々たる所以を「論語解」は、次のごとく説いている。「君子と小人の分れ、専ら心上にあり。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、明らかにして、天地とその徳を合わすなり、廣大にして、狭窄ならず、四時とその序を合せ、寛広にして、急迫ならず、動静語黙・順境逆境、入るとして自得せずということなし、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。心不平なれば、活潑流行の機滞る、……晨より夕に至り、生より死に至るまで、営々逐々として、念々つかえ塞がり、片時も安堵快樂の思ひなし、いわゆる長えに戚々なり。長えに戚々の心、すなわち、小人の実体なり。君子小人、かくのごとく、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、坦蕩の心本来固有のものなれども、惑いてこれを失えば、小人たり、よく保ちて失わざれば、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、氷の解くるのごとく、消えて、坦蕩々の本体呈露す」(全2.79—80)。まさに親鸞的にいえば、煩惱氷溶けて、菩提の水となり、真如一乗の大空海に注ぎ入るのである。ここから、明德を明らかにし、至善に止まる「大学」の意をうけて、「至善に止する」と題して(全2.331)、

至善に止まりぬれば苦しみの

海の水(乾き)ひて楽しみの国

また「大楽」と題して(全2.334)、

意必固我なき心より時をしる

心真の楽しみの本

かくて心の本体は明德即説びであり、そこから、明德を明かにする道が、人間の第一義として確認せられるのである。

第三に、良知については、先ず「中庸統解」に「心の本体、良知、只今み

ずから知る的、この良知、千古同体的」(全2.205)とあるが、「中山民に答う」書に曰く「良知に従えば、順境に居ても、安く、逆境に居ても、安く、常に坦蕩々として楽しめることに候。良知に背きて、外を願ひ、利を求むれば、順境に居ても、苦しみ、長えに戚々として安からぬものに候」(全2.469)。34才の秋に書かれたといわれる書状にも次のごとく説かれている。「人の本心は、善にして悪なし。親を愛し兄を敬し善を好み悪をにくみ、是を知り非を知る、これすなわち固有の良知にして、人々みな然り。学問の道、他なし、我が本心の好むところを好み、本心の悪むところを悪むのみ。よく我が本心を明らかに、良知の好悪にしたがえば、心すなわち快くして、仰いで天に恥じず、福祿これに随ひ、衆邪これに遠ざかる。書に云う。『勉に恵うは、吉、逆に従うは、凶、これ影響のごとし』といえり。君子はこの理をよく弁え知る故に、本心の好悪にしたがいて、自ら良知を欺くことなし。禍福利害の命あることをよく悟りて、富貴を願わず、貧賤を厭わず、順境に居ても、安んじ、逆境に居ても、安んじ、常に坦蕩々として、苦しめるところなし、これを真楽というなり。よろずの苦を離れて、この真楽を得るを、学問のめあてとす」(全2.463—4)。まさに心の本体としての良知も、坦蕩々の真楽を享けさせる天人合一の「帰宿の地」(全2.63)なのである。

第四に、中和については「中庸は良知の別名、心の本体なり」(全2.121)と説かれている。心の本体は、明鏡止水・鑑空衡平・適莫無朕・無倚無偏の中和であって、これこそ天人合一・天命本然の場として「帰宿の地」であり、「安身立命の地」である。「経解」に「中和を致す」と題して曰く、「吾人の心、天下において適なく莫なきときは、すなわち中和の本体なり。この本体は、たとえば、明鏡止水のごとし。(好き嫌い)適莫の意念は、たとえば、鏡裡の塵・水上の波のごとし。これをもって、意念の塵・波を克ち去れば、すなわち当下に中和を致す。中和は、静にして倚らず、偏せずして党なし、好をなすことあるなく、悪をなすことあるなく、(にくむ)意なく必なく固なく我なし。すなわち安身立命の地なり」(全1.27)。

また「大学解」には、「心の本体は、鑑空衡平のごとし、毫髪も倚るとこ

ろ、雑わるところあれば、不正とす。その不正を正して、本体にかえるを、心を正しくするという(全2.31)とあり、「中庸解」には、「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」(全2.64)とあり、「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。学んで本体にかえるは、旅人の家に至るがごとくなる故に、中和に至るといふ」(全2.67)。「致良知」を王陽明のごとく「良知を致す」と読まないで、「良致に致る」と読む藤樹は、ここでも、「中和を致す」といわないで、「中和に致る」というのである、まさに中和は、「心の本体」であり、「帰宿の場」である。かかる場は、天人合一の場そのものである。「経解」に「論語」の「堯曰編」の「尤まことにその中を執れ」を解説して曰く、「天行の健は、中庸無息無倚の本体にして、吾が心の固有なり。尤まこととは、貳ならずして、間断なきの意なり。執るとは、本然の義を失わざるなり。もし一毫の意必固我あれば、すなわち必ず境遇の順逆において、滞礙するところありて、中庸無息無倚の本必を失う、造次顛沛、すべからく戒慎恐懼すべし」(全1.28)。かかる中和という天人合一・良背敵応の場こそは、「無上の大楽」「天真の楽」を享け得る「心の本体」の場である。「中和の徳たるや、無上の大楽ありて、百福の源なり」(全1.19)と「経解」に説かれ、37才にして佃叔に、「愛敬中和に心を止めて離れざれば、順境無時はもとより楽しみ、逆境閑熱にもまた楽しむものにて候。故に君子は坦蕩々なりと、孔子も発明したまう」(全2.487)と「真楽の端的」を示し、「中庸統解」においても、「中庸は、天真の楽あって、困勉もまた却って楽となる」(全2.123)と説き、38才の冬には、中西常慶に宛てて、次のように教えている。「境界(外界)の安楽は、俗楽にてござ候。君子の安楽の本体は、吾人方寸の内に常住不変のものにてござ候。雲行雨施し、雷電震動のときも、白日青天は少しも変るところでござなく候。人々心裏の白日青天安楽の本体にて候えば、いずれの境界にて嘉怒、哀楽の時も、中庸の本体は少しも変りなきものにて候、この所よく御体認、幸甚々々」(全2.421—2)。まさに中和の本体は安楽の本体そのものなのである。

さらに良背敵応、至善に止り、「明德全体大用」に天人合一的に参じ、「時

と処と位とに相応適當恰好」の「時中の神理」において権の道を現成すれば、「天機自然に発現し、活潑々地」にして、「聖の時、独往独来」(全1.495)、ただ山を楽しみ水を楽しむ天楽泰然たる「説」あるのみであろう。ここから次のように詠まれる(全2.334)、

意必固我なき心より時を知る

心真の楽しみの本

かくて、孝徳・明德・良知・権の円成態としての心の本体は、「天理の真楽」の場として、永遠常住の説楽の場そのものである。そこから、

古も今もかわらぬ楽しみは

妙なる心天地の本

と詠まれる(全2.318)。

ここから詩経の「愷悌の君子」を註して、「愷は楽なり、天理の真楽を謂う。悌は易なり。易簡の易を謂う。楽易は君子の至徳なり」と「孝経啓蒙」(全1.288,363)にいわれている。

以上により、藤樹の形而上学的人間生成説によれば、人間は万物の窮極的絶対根源たる皇上帝よりその心と体を分ちあたえられ、その分形として生れ、とくに正通中正の気を稟けているから、万人ひとしく孝徳・明德・良知・中和・権の徳を全くして、よく超凡入聖、心の本体としての「説」を享け、生き甲斐と生きる悦をめぐまれ得る可能性をそなえているのである。しかし現実的には、その聖人の道を実現し得る者は、限られた例外的存在である。万人ひとしく聖人を志ざし、聖人となりて心の本体としての「説」を享ける道は、人間たる限り、何人に開かれているのであるのに、多くの人々は人間本来の面目を生かし得ぬままに、心の本体としての「説」を拒まれ、長えに戚々として日夜苦しみ悩んでいる。

もともと人間は、皇上帝より酔乎と酔なる性を享けた明德の主体として、「天地の性とするとところは、これ人なり、故に、万物の首靈にして、至貴にして対なしとなす」(全1.277,339)とまで「孝経啓蒙」に説かれるのであるが、既述のごとく、人みな気の正偏・通塞・精粗の別なきを得ず、そこに透

明純粹なる人の明德性も、「気習意念の惑」(全2.76)によってさまざまに汚染し曇り濁り、いわゆる煩惱の氷が活潑々地自由流露の本心を動きのとれない固い心にしてしまうのである。ここに、「聖人のみ生知安行にして、聖人以下の者、昏昧顛倒なる」事態が「大学解」において次のように説明せらる所以がある。「聖人は氣質清純にして、明德の光明十分洞徹なる故に、意必の凝滞なし。意必の凝滞なきによって、外塵行染することあたわずして、生知安行なり。たとえば海水の嚴寒に氷らざるがごとし……。意必の凝滞あれば、外塵虚に乗じて、心裏に入り、醞釀して、種々の凡心となれり。たとえば、田間溝洫の水の嚴寒に凍らざることあたわざるがごとし」(全2.26)。

透明洞徹の明德に住する聖人の心は、凍らざる大海の水のごとく、軟らかな広い心であり、意必固我の凝滞に住する凡人の心は凍りつく溝洫の水のごとく、固い狭い心である。いわゆる君子の心は、心広く体胖みかかなることを説いて、「大学解」は次のごとく説いている、「心は体の主にして、体は心の臣僕なれば、心体つね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、安舒やすかなり。けだし心は本廓然大公なるものなり。しかるを意見いけんをもって、種々限量を立て、反復固滞するによって、本来廓然大公の徳を離れて、窄狭はざまいの凡心となりぬ。今、慎独の功を用いて、意を誠まことにすれば、種々意見の限量、淨く盡きて、廓然大公の本心に復えるによって、身体おのずから廓然大公の心に従って、安やすく舒ゆるやかかなり。故に『心広く体胖か』といえり。心広体胖はすなわち徳の身を潤うるすところなり」(全2.48—9)。体まで「安くゆるやか」に潤するのが、廓然大公の広い心の徳である。

「中庸統解」にも、聖人について、「その徳広大にして、心広く体胖かなるときは、従容として、道に中り、勉めずして得」(全2.203)と註せられている。聖人の心は、軟かでゆるやかな広い心である。この際とくに注目すべきことは、聖人の軟かな広い心は、高くとまって、風人の固い狭い心を見下げないで、低きにおいて、凡人の心の氷をとかすところに、まさに「万物一体の仁」に生きるのである。「万物一体の仁」に生きる聖人の温恭自虚寛宏溫柔心は「低い軟かな広い心」そのものである。明德・良知に住する「心の

本体」の「説」を享ける聖人は、その自受法楽の境地を迷い苦しむ人々にかち、自他ともに天人合一的真楽の地において救われることに努めてやまぬのである。「論語解」において、「論語」冒頭の章句を解説して、その「主意」を次のごとく、藤樹はまとめている、「人間世おぼろいの患、苦しみより大なるはなし。故に苦を去り、楽を得んことは、人々第一の願なり。しかも苦を抜いて楽を求むる道の学問にあることを弁えず、徒らに楽を求むるとて、いよいよ苦に入りて、狂を疲あみ、心を失う凡夫の有様を孔聖(孔子)あわ哀れみたまひ、説楽の二字を掲げ出し、その膏盲に針し、その病痛を救いたまうものなり」(全2.71)。まさに苦を抜き説を共にするところに、聖人の「万物一体の仁」は光を放つのである。「天命ずるをこれ性と謂い、性に率うことをこれ道と謂う」という「中庸」の章句の解説に曰く、「性・道の二言、各別に講ずることなかれ。性・道は人々の固有自然に完しといえども、氣質に濁駁なきこと能わず。氣質に濁駁あれば、靈覚洞徹ならず。靈覚洞徹ならざる故に、命を知り理を見ること、明らかならずして、外を願ひ、物を逐って、意必の念凝滞す。この凝滞によりて、はじめて道を離れ、性をそこないで、苦惱万端、ついに悖逆争闘、名状しがたきにいたる。聖人これを哀みたまひて、教を立て、学者これを習う。故に、教うるところ、習うところ、他にあらず。道を離れ性をそこなう意必適莫の私を脩め去りて、本来固有の性・道に復もとるのみ」(全2.57—8)。かくて意必固我の凝滞を去り、本来固有の性・道にかえるところに、「躍然として発出し」来るものは、万物一体・渾然一体の仁の心である。

この点を説き尽して、近江聖人中江藤樹の真面目躍如たるものは、「中庸」第二十五章を解説する「中庸統解」の次の一節であろう。「適莫・不可不可の意、淨く尽きて、本体真実無妄の誠に復り得るときは、天下において私意の隔てなく、一体渾然の心呈露し、人の狂を病み、心を病ましむること、己れこれを憂うることあるがごとし、これをもって、一体真心のところより、物をしてその意を誠にし、その性に復らしむみずか。もし自ら己を成すのみにして、物(他)を成すに心なきときは、私意なお這裏に伏蔵して、いまだ意念誠なること

あたわず。この故に『誠は自ら己<sup>みづか</sup>を成すのみにあらずして、物<sup>(他)</sup>を成す所以なり』といえり」(全2.194)。自己本来の性としての本心にかえれば、自他不二・一体渾然の心さながらに発動し、「人の狂を病み」憂い、その意を誠にし、その本来の性にかえらしめ、その心の本体の「説」を享けるにいたらしめる大乘の行道を行ずるのである。自己自身のみが自己の性にかえり、本心の「説」を享けて足りとし、他を苦しみの中に放置するなれば、その人の心は自己中心の「私意なお這裏に伏蔵して、いまだ意念誠なることあたわず」して、その明明徳・致良知の行もなお徹せざるものがあり、自己中心的小乗性を脱せず、真の万物一体の仁に住する聖人の域に入らざるものである。聖人の憂とするところは、他の人が「超凡入聖」の行に就かざるところにある。

しかし、かく自ら成し本心の「説」を享けるのみならず、他をも成さしめる自利利他・万物一体・適莫無朕の大道に徹するには、ますます深く真の自己に徹しなくてはならぬのである。すなわち己のみならず、他を重んずれば、重んずるほど、またそれとともに、いよいよ自己の深みにかえり、大虚寥廓真実無妄の絶対根源に発する万物一体の仁に生きる「真己」に徹しなければならない。ここに、藤樹必学独特の「万物一体の真己」という根本核心概念が千鈞の重みをもって現れ、彼の全体系に魂を入れる所以があるのである。

上掲の文をうけて、この点が次のように説かれている、「仁というは、万物一体的の心。知というは、本体の知。善悪を知りて、悪を去り、善をなす。なお自己修行をなす大規矩。しかるを、『己を成すは、知なり、物を成すは、仁なり』といわずして、反言して『己を成すは、仁なり。物を成すは、知なり』と発明したまうところは、己を成し、万物一体の真心に復らざるときは、いまだ人・我の心あるを免れず。これをもって、『己を成すは、仁なり』と云いて、その万物一体の真己<sup>かみ</sup>に復らしめたまう。物<sup>(他)</sup>を成すに至りてや、自己真知をもって、相感触し、機を觀、時に臨みて、これ<sup>(他)</sup>をして志をふるわしむ。故に『物を成すは、知なり』といえり。仁・知と、その名異なりといえども、ひとしく天命の性にして、元来本体的のもの。故にひとしく『性の徳

なり』といえり。この性や、内外渾融して、内を是とし、外を非とし、外を是とし、内を非とするの分裂なし。これをもって、内正しうして、外方に、内未発の中あって、中節の和あり、この故に『時に措いて宜<sup>よろ</sup>しきなり』といえり」(全2.194-5)。まさに自他共感・内外渾融の「万物一体の真己」こそは、孝徳を全くし、明徳を明かにし、良知に致り、中和に致り、権の道を体し、福善禍淫の理に徹し、心の本体としての説を享ける「大虎三才<sup>(天地人)</sup>すべてを一貫する」藤樹学の究極核心そのものである。ここから「経解」には、「一貫」と題して、「大虚三才すべて一貫す、この中に自ら大上の真楽あり、これを教うるを真教と謂い、これを学ぶを真学と謂う」(全1.36)。有無・真仮の分別をこえた「大虚三才総一貫」の「万物一体の真己」の場こそは、人間本来の「帰宿の地」としての「万劫不壞の古郷」であり、「超凡入聖の脈路」もここから発し、ここに帰るのである。

### 13. 「説」と「困勉の功」<sup>よろこび</sup>

人間が窮極的に帰投し、その本来の面目に住し、天人合一的に「天理の真楽」を享けるところ、「心の本体」は、自然無為・過化存神・寛裕溫柔・円通和豫にして、入るとして自得せざるはなき「説」の場において、生々澗刺活潑用流、廓然大公である。心の本体よく適莫無朕好悪の滞りなく、その境界に素して、すべてを正受するとき、外に求むることなく、入るとして自得せざるはなく、まさに「自得の真楽」(全2.139)泰然たるものがある。「天理の真楽」(全1.288)といい、「自得の真楽」といい、それは作為強勉に出ずるものではなく、淵岡山が藤樹の言葉として書きとめているごとく、「悦は作して悦ぶことなかれ。楽は、価して楽しむことなかれ。自然にあらざれば、悦楽にあらざり」(全2.600)といわれるものである。まさに「すでに時至り、功積みてのち、不測の神化に至り」「心気合一・正明にして、精神長茂、勉めず、慮<sup>おもひ</sup>からず、自然無為、一も忘れ、百も忘れ、百当千当、無為の作用にして、存神の妙に至る、この時に至ってや、天地と参なるべく、聖人と参る

べし」(全2.190)と「中庸統解」に説かれるごとく、「その徳玄遠にして急迫ならず」(全2.197)、「至誠能内外より光潤ある」(全2.198)とて、「毛頭表裏粉飾の意あることなく」(全2.198)、「聖人は、寛裕溫柔にして、言葉迫切ならず」(全3.180—1)、ただ和豫円通・柔軟寛順の本心呈露して真楽泰然、無為にして化するあるのみである。38才の春、佃叔に与えた書に曰く、「本来心は、活潑流行、典要なく、格式なく、和豫円通なるものにて候云々」(全2.394)。

かくて無為にして化し、自他ともに万物一体の真己にかえり、心の本体としての真楽を享け得るところに、聖人に現成する人間本来の在り方があるのであるが、その境地には決して一足飛びに躍入できるのではない。意念私欲の暗雲汚染は、鑑空衡平明鏡止水の本心をあつく蔽うているからである。ここに藤樹は明德を明かにし、良知に致する自反慎独・格物誠意の修練積徳の工夫を百方説いて、尽さざるはないのである。心の本体の「説」は手をこまねいて、ただ思念するだけで享けられるものではない。心の本体の説・楽を説いてやまぬ藤樹は、また安易な説楽主義をきびしく斥けて、没年の夏、(論語冒頭)「時習の説び、本体の楽あることを聞いては、ただ安楽の名に泥み、困勉の功をいとい、悠々と日をわたること、今ほど同志中の通病に候。初学の時、困勉の功なくしては、堂のぼにのぼり、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、この弊を救われんとにこそ。右の趣、よくもって体認、重ねて疑問蒙るべく候」(全2.430)。余人よりも抜ん出づる哲学的理解を示す点で、とくに藤樹が心をこめて書簡を書いている中村重節に対して、このように教示している意味は、重大である。

心の本体を究めて、よく「説」を享けたるためには、幾重にも「困勉の功」を要し、全孝・明明徳・致良知・執中の工夫がなくてはならない。「心の本体」の「説」に至るには、「困勉」の工夫が幾重にもなくてはならぬのであるが、その工夫が文字通り「困苦の勞」として悦びのかけらもない難行苦行であるならば、心の本体としての「説」にいたることはできないままに、人は中途にして棒を折るであろう。すでに明德・良知という心の本体の光を昏ま

す凡情から来る苦しみを体認して、多少とも明德を明かにし良知に致る「困勉」の工夫を重ねれば、その間に心の本体としての明德・良知の片鱗がその光を放ち、心の本体としての「説」は「時に習うの説」として、その幾分かが味得せられ、困勉の工夫の潤潤油となり、刻々心の本体としての「説」に至るきっかけがつかまれ、その足取りもたしかになるであろう。すなわち明德・良知という心の本体の説に至るには、幾重にも明かにし良知に致る工夫が必要であるとともに、その困勉の工夫の間に、「時に習うの説」が心の本体としての「説」に通ずるきかけとなるのである。すなわち心の本体としての説を困勉の工夫は相互交流的である。たえざる困勉の工夫があるが故に、本体の「説」が体得せられるとともに、本体としての心の「説」が多少とも刻々に味わわれる故に、たえず困勉の工夫がつかまれるのである。

困勉の工夫から、心の本体としての「説」へであるとともに、またその逆である。本体と工夫との関係についての藤樹の独自の考え方については、いづれ章を改めて論究せられるであろうが、ここでも、本体と工夫についての藤樹独特の体験的把握が、あざやかに示しとげられているといわれよう。この点で、注目すべきものは、すでに引いた中西常慶宛の38才の時の一文である。その文において、藤樹は論語卷頭の章句を解説するにあたり、「説は心の本体なり」と書き起して、「初学困勉(設障)の資といえども、またこの説ありや否や」の間をかかげ、次のごとく答えるのである、「聖賢開示するところ、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、聖凡をもって加損することなし。困勉の資といえども、この説なくんばあらず。いわゆる困勉はただ堂にのぼり室に入るの難きを言うのみにして、こ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に出づ。凡情は氣・習・情欲の三者相釀して成るものなり。すでに学べば、凡情の害を知って、本心の説に復らんと欲す。これをもって、初学の士いまだ得るところあらずといえども、凡情の拘牽懊懣、大率その甚しきものをのぞきて、焦火凝氷の妄なく、ほほ説の皮殻を得るに似たり。しかして時に習えば、すなわち羈柄手きつかけに入いって、日々聖地にのぼりつて、その説、孔顔の楽と歸し。これによってこ



れを観れば、初学より成徳にいたるまで、この説あり。故にただ『学んで時に習う』と曰って、初学成徳の分弁なし。その立言の意、また観るべきなり」(全1.196—7)。すなわち、全孝の心法を完くし、明德を明かにして至善に止り、良知に致り、中和もって権の神道を全くする大虚の場に帰一し、万物一体の真己という本体に住するとき、時熟して、人は心の本体としての説そのもの十全に享け、「天地とその徳を合し、日月とその明を合する」永遠の現在のあるのであるが、その「聖地に躋る」までの「困勉」の工夫を重ね、「超凡入聖の脈路」を辿る間にも、時に習うの「説」を享け、刻々の瞬間も時あって永遠の場の光を映し出すのである。そこに「初学より成徳にいたるまで」の時習の説が、「万劫不壊の古郷」といわれる心の本体にかえる金剛不壊の志を生気づけ有終の美に導くのである。時習という工夫の説と至善に止まる本体の説とは、表裏相即し始終相関するといわれよう。

人間本来の帰るべき「万劫不壊の古郷」としての天人一貫の孝徳・明德・良知・中和・権・福善禍淫の場に至るとき、心の本体としての「説」を享けるところに、中江藤樹の哲学と教育の窮極の本質がある。このことの人間学的意義は、重大である。というのも、現代の文化と社会を決定的に動かしている科学技術は、公害・核兵器の脅威と虚無主義・精神病・犯罪・自殺の瀰漫という物心両面の人間喪失の世紀末的破局に拍車をかけ、人間本来の在り方は失われるばかりである。ことに人間本来の在り方を究明する哲学も、人間本来の在り方に導びく教育も、技術文明の進歩に反比例して、退歩するのみであるとき、人間本来の在り方を究明し実現することに、その41才の生涯を捧げた中江藤樹は、「なくてはならぬ一つもの」を求めて一もって貫いた魂として、世紀末の暗黒の中に永遠の光を放っている。