中江藤樹の哲學

下程勇吉

一

中江藤樹によれば、明德とは「ソノ體至神至虛ニシテ天地萬物ノ理ヲ具ヘ、ソノ用至妙至靈ニシテ天下ノ萬事に應ズ」[1]るものであり、「明德ノ全體ハ太虛ニ充塞ス、是ヲ以テ方寸ニ具ハルト雖モ、四海ニ光カニシテ神明ニ通ズ」[2]といはれるものである。また孝德については、例へば「孝經啓蒙」には「孝德ノ全體太虛ニ充塞シ廖廓ニシテ外ナシ」とも「孝ノ全體ハ太虛ニ充塞スト雖モ、ソノ實體ハ人ニ備ハツテ感ジテ天下ノ故ニ通ズ」[3]といはれてゐる。その他藤樹學全般の構造よりして、明德と孝德とが同體異名不可分の關係に立つてゐることは何人にも明かであらう。ただ明德がいはゞ上より照す超越的限定面を主とするに對し、孝德は下より全體に歸り行く脫自的過程面に住するといふべきであらう。「四海ノ內イヅレノ地ニ入ルトイヘドモ、圓通シテ昏昧ナラザル」ものが明德の本體であるとせば、「太虛ニ充塞スル本體ニ復スル所以」の德が孝德にほかならない。他の個所において述べた如く、明德といふ超越的全體を知性的に明かにするものが「大知」であるとせば、孝德といふ實踐的超越作用によりて明德の本體に歸一するものは「大孝」である。要之、明德と孝德、大知と大孝とは、相關不可分の關係において相互に結びついてゐる。明明德の形而上學者中江藤樹にその概念的範疇を內面的に充實する所與內容を與へたものは、孝德の實踐そのものであつた。敢て藤樹が孝德を以て「儒家第一の心法」[4]であると斷じ、また孝經を目して一切の儒書中の首經なりとする立場にくみしその註解を前後三回に亙りて綿密に書いた所以である。まことに超越への道を孝の實踐に求めた點に、中江藤樹

の獨自性があるのである。

何はともあれ、眞の超越への道はもつとも直接なるものに明確なる出發點をもたねばならない。もとよりヘーゲル的にいへば直接性はその無媒介性の故に最も眞理に遠く價値に乏しきものである。しかし辯證法の論理をとく人々が餘りにも直接性の否定に急にして直下の現實に盲目なるあまり、眼高手低の質實さと人間的眞實を缺くのは、哲學として致命的弱點を歸結すること以外の何ものでもない。その點からいへば、藤樹の立場は質實無比にしてさすがに篤實なる哲人の人格を反映してゐるといはねばならない。藤樹は現實の肉體をもつ我身そのものから出發し、そこに超越性への道をとらへてくるのである。實に我身は我身であるとともに我身以上の何ものかである。我身は父母が生むことにおいて我身である。我身は我身であるとともに父母の身である。我身は我に最も近くしてしかも我を超える何ものかである。我身は獨立しながら父母更には兄弟と接してゐる。もつとも直接的な樣態において、離接性といふ人倫的根源關係を端的に明證するものが、實に孝の實踐的體驗にほかならない。離れて一なる人倫的根本關係を最も直接的に與へるところに、孝が百行の基となり行爲の規準たる所以がある。何人にもかゝる根本的體驗が直接的に與へられるとなす點に、藤樹の質實にしてまた機微にふれた人間把握がある。記誦詞章を事とし文脈的整合にのみ關心をもち人間洞察の機微に盲目な迂儒に往々見る如き、行間に何等滲み出るものなき哲學は結局精巧なるつくりものにすぎない。次の文字の如きは藤樹の學と人とを思はしめるに足りるであらう、「習心ノ固滯深クシテ物我ノ間隔多キモノ、一點ノ良知未ダ泯滅セズシテ、父母兄弟ニオイテ一體ノ心時トシテ明カナラザルコトナシ[5]」。かく我身において父母兄弟との一體感を與へる孝は、自他一如萬物一體の理を悟らせ仁に導き明德を明かにする超越的行爲の根源そのものである。かゝる超越的行爲の根源を明々白々に何人にも與へ得るところに、孝の行の獨自性がある。「德ヲ明カニスルノ要、仁ヲ求ムルニアリ。仁ヲ求ムルノ工程、孝ニアリ、イカントナレバ、愚不肖ノ者トイヘドモ、父母ニオイテ一體ノ心味キコトナシ[6]」。かく我身において我身以上のものにつながる根源的體驗としての孝は、先づ我身と父

母の身との離接的人倫性を直證することにより、一切の超越への發端を可能にする。孝經講釋聞書は「立身」を次の如く說く、「我身ヲ元來父母ニ受タルモノナレバ、我身ヲ父母ノ身ト思ヒ定メ、カリソメニモ僞リ不義不道ヲ働カズ、父母ノ身ハ我身ナリ、何ヲカ隔テアラン。イカニモ大切ニ愛敬ヲナシ、物我ノ隔テナク、大道一貫ノ身ヲ立ツルハ孝ノ本源ナリ」(7)。孝ノ實践的體驗においては、我身即父母の身、またその逆として物我の隔なく、我身には我身以上のものが生きてゐる。かく自己超越の場たり得るところ、「太虛本體ノ神靈方寸ニ在ルモノヲ孝トナス」(8)といはれる孝德の根源性がある。孝德の實践によりて超越性の場として生きる我身くらゐ近くしてまた我身をこえるものもない。かゝる内在即超越の離接的統一として、孝は我身を貫く。我身と孝德とは相即不可分である。我身あるによりて孝あり、孝あるによりて我身はあるのである。「身ヲハナレテ孝ナク、孝ヲハナレテ身ナシ」(9)直接性と超越性の根源的統一は行爲的實踐統一以外にはないといふ哲學的眞理の發端を、藤樹は孝においてつかんでゐるといはれるであらう。

(1) 全集一　六七八頁　(2) 全集一　一五頁　(3) 全集一　三三九頁以下
(4) 〃　一　二一八頁　(5) 〃　二　一六二頁　(6) 〃　二　一六三頁
(7) 〃　一　二一四頁以下　(8) 〃　一　二一九頁　(9) 〃　二　二一四頁

二

太虛廖廓にして方寸の我身に宿る德として、孝は根源的に自己超越的である。有限なる我身に徹して我身をこえる超越行は孝を發端とする。孝くらゐ賢愚老若の別なく自然的直接的にして人倫的超越的なるはない。こゝに父母と一となることを通じて自他一如萬一體といふ離接的人倫關係を與へる超越的場面が開かれる。孝は父母との離接的統一を通じて宇宙的根柢にまで我々を溯源させ超越させる。すなはち「元來此ノ身體髮膚ハ父母ノ身體髮膚、父母ノ身體髮膚ハ天地ノ身體髮膚、天地ノ身體髮膚ハ太虛ノ造化ニシテ、無始無終無量圓神ノ分神ナリト提撕警覺ス」(1)。これが

孝の立場である。我身の元を徹底的に自覺することが孝德の本質に屬してゐる。「身ノ本ハ父母ナリ。父母ノ本ハ之ヲ推シテ始祖ニイタル。始祖ノ本ハ天地ナリ。天地ノ本ハ太虛ナリ」[2]かくて孝は「いのちの根」に歸り「本に報いるの意」を全くするものとして「報恩の道」[3]であるといはれる。この點において、中江藤樹の立場は二宮尊德の立場と最も近く相接觸するといはれるであらう。このことは上揭の文を尊德の報德訓と對比すれば明白である。

かく我身の元を究めて天地にいたり太虛に及ぶとき、「此身ハ天地ノ造化」[4]として自覺せられ、有限なる我身が太虛廖廓の深みにおいて萬物一體感にまで脫自する。孝とは實に我に最も近き我身の父母の身との一體感を深め擴充して物我一如三才一體の自覺に透入する無限なる還歸的脫自的行道そのものにほかならない。かゝる孝德の徹底以外に修身の道はあり得ないのである。「身ヲ修ムルコトハ物我ノ意念ヲ除キ去テ廓然タル心體ニ復スルニアリ。廓然タル心ヲ明カニスルニハ、先ヅ孝ノ發見スル心ヨリ此ヲ體驗スルニアリ。予タル者父母ノ間ニオイテハ、時トシテ一體ノ心發露セズト云フコトナシ。コノ發露ノ處ニ於テヨク見得テ、此ヲ失ハズ、時々ソノ物我ノ私意ヲ去テ一體ノ心ニ歸リ、コノ心ヲ以テ廣ク天下ノ人ニ失ハズバ、則チ良知ノ眞體生々無息ニシテ、修身ノ要盡キヌ。[5]」孝德の孝德たる所以は自他・物我の對立を徹底的に超え萬物一體の光明圓通界にまで己を放つことにある。「孝德ハ萬物一體ノ根本ナルニ因テ、孝德全ク洞ラカニシテ間斷ナキトキハ、天下ヲ以テ一家トシ、中國ヲ一人トス。故ニ四海ノ內イヅレノ地ニ入ルトイヘドモ、至極圓通シテ昏暗ナラズ」[6]。

かく一體圓通の光明界に歸一するとき、嚴父配天、「禮記」のいはゆる「親ニ事フルヤ天ニ事フル如ク、天ニ事フルヤ親ニ事フル如クスル」天人一如の次元が開ける。最も近き父に天を見るものは、天を父の近きに感ずる。かゝる天人相關の圓環において、一切を生むものも孝、萬有の根柢に歸るも孝、人はすべてが孝に出で孝に歸るを知るであらう。孝は「人間ノ根」[7]であるとともに、その根に還り行く「報本ノ禮」[8]にほかならない。いまや孝は始中終人間の人倫行道を根源的に貫くものとなるのである。孝をはなれて身なく、身をはなれて孝なしといはれる所以である。「孝」

と題する一文に曰く「コレハ三才ノ至徳ノ要道、天ヲ生ジ地ヲ生ジ人ヲ生ジ萬物ヲ生ズルハ只コレコノ孝ナリ。學トハコレヲ學ブノミ。孝ハ何クニアル、吾ガコノ身ニアリ、身ヲハナレテ孝ナク、孝ヲハナレテ身ナシ。道ヲ行ヒ四海光カニ神明ニ通ズ」(9)。己を無にして天人一如の根柢に歸るとき、我が孝徳は親に代表せられる天徳を反映し、天徳は我身を照し、こゝに天地人を貫く一なる徳がさながらに生きてくるであらう。かくして我身において明徳を生かすとき、我身の性を養ふ孝の道は超越的絶對的意味をもつに至る。こゝに「大孝」の道が開けてくるのである。「自己ノ徳性ハ父母遺體ノ天眞ナリ、コレヲモツテ吾ガ性ヲ養フハ親ヲ養フ所以ナリ。吾ガ性ヲ尊ブハ親ヲ養フ所以ナリ。コレ則チ大孝ノ精髓ナリ」(10)

(1) 全集二　二一四頁　(2) 全集一　二六六頁（全集一、三一五頁）
(3) 〃　二　二一五頁　(4) 〃　二　二一五頁　(5) 全集二　一六四頁以下
(6) 〃　二　二一五頁以下　(7) 〃　二　二三六頁（全集一、二一五頁）
(8) 〃　一　一四七頁　(9) 〃　一　二一七頁　(10) 全集一　二一六頁

三

大學といひ、大欲といひ、大孝といひ、全體に關する立場は、藤樹において「大」といふ限定を與へられてゐる。小孝と對立して考へられる大孝は、一言にしていへば、明明徳にかかはるものとしてまた「全孝」とも名づけられてゐる(11)。すなはち親に肉體的感情的に誠をいたす直接的立場は小孝であり、更にそれを越えて自他を貫く徳性を全くして親の徳をあらはす全體的立場は大孝である。「ひとしく親に順ひ親を養ふに、或は大孝となし或ひは小孝となすは何ぞや。人の一身に大體あり、小體あり。大體を以て親に順ひ親を養ふを大孝となし、小體を以て親に順ひ親を養ふを小孝となす。蓋し身體髮膚はこれ小體なり。仁義禮智はこれ大體なり。身體徳性皆之を父母に受けて己が私有する

所にあらず。本皆父母なり。故に情愛を以て身を謹めば、則ち親に順ふも亦情愛を以てす、所謂情識の父母に順ふなり。徳性を尊んで身を脩めば、則ち親に順ふも亦徳性を以てす。所謂神明の父母に順ふなり。これを以て孝經父を嚴ぶに天を以てするを大孝となす。[2]」父母の肉體につかへその情をなぐさめる小孝より出發して、父母に生き我身につたへられた德性そのものを我身の行において顯揚して自他をつらぬく明德に歸入するのが大孝にほかならない。小孝は大孝への門であり、大孝は小孝の目的たるべきものといはれよう。翁問答において、「親を愛敬するばかりが孝行にてはなく、その德を明かにして、それぞれのすぎはひの所作を精に入つてつとむるが孝行の本意にてござ候や」といふ問に對し、師は次の如く答へる、「さやうにて候。畢竟は明德をあきらかにするが孝行の本意にて候云々。[3]」すなはち單に「おやをよく養ふをのみ孝行なり」とするはなほ不十分である。親への孝養を嚴父配天的に自他一如天人一貫の明明德行にまで深め、この道を日夜行ふに至りて、孝は「大孝」として「天下第一等の事、學問の第一義[1]」といはれるのである。

己を徹底的に超えて通明無碍天人一貫的に行じてその時の宜しきを得る大孝にして、孝道が人倫の元德たる所以の本質を發揮する。一切の根柢たる太虚への徹底的溯源による我の脱自的自覺こそは人間の具體的行爲に人倫性を賦與する。「元來孝は太虚をもつて全體として萬劫を經ても終なく始なし。孝のなき時なく孝のなきものなし。……我身は父母にうけ、父母の身は天地にうけ、天地は太虚にうけたるものなれば、本來わが身は太虚神明の分身變化なるゆへに、太虚神明の本體を明らかにしてうしなはざるを身をたつるといふなり。太虚神明の本體を明らめたてたる身を以て、人倫にまじはり萬事に應ずるを道を行ふといふ。かくのごとく身をたて道を行ふを孝の綱領とす。親には愛敬の誠をつくし、君には忠をつくし、兄には悌をおこなひ、弟には惠を施し、朋友には信にとどまり、妻には義をほどこし、夫には順をまもり、かりそめにもいつはりをいはず、少しの不義を働かず、視聽言動みな道にあたるを孝行の條目とするなり。[5]」かくて孝は「三極（天地人）の至要、百行の源[6]」として、發して一切の德に中する「中」の德そのも

のである。今や孝は「中」の德である。「中」を孝の德と考へる點で、藤樹は孝經にまともつながる人倫の形而上學者であり、彼が儒教の根本精神あげて孝經に盡くとしたのも偶然ではない。[7]「本心の孝德を明かにするを教の根本とする」[8]藤樹においては、孝の德の實踐は發して時に中する「權」の道そのものとして把握せられる。この點に藤樹の最も獨自なる思想の頂點があるといはれるであらう。

(1) 全集三　二六九頁　(2) 全集一　一九二頁　(3) 全集三　七四頁
(4) 〃 二　一九三頁　(5) 〃 三　六七頁以下
(6) 〃 三　一〇〇頁　なほ一、三六〇・二八八頁參照
(7) 〃 一　五八五頁　三、六四頁參照　(8) 全集三　八六頁

四

上來我々が辿り來つた藤樹學の構造は、ほぼ次の翁問答の一節によりて要約せられるであらう、「わが心の孝德明かなれば、神明に通じ四海に明らかなる故に、天地萬物みなわが本心孝德のうちにあるものなり。[1]」一言にしていへば、孝德は禪陽習合的儒學者中江藤樹によつてつかまれた絶對無的乃至太虛的超越の一者である。「天地ノ本知ニイタリ自己固有ノ體ニ歸リ惺々トシテ誠ナル[2]」孝德は廓然大公生々潑剌天人一如の絶對自由を可能にする場にほかならない。「孝經講釋聞書」は孝德を次の如く說いてゐる、「一點虛靈ノ至德元來天ニ得テ至誠息ムナシ。コノ至德ヲ見得シテソノ意念ノ障碍ヲ除却シテ心體渾然大公ノ愛敬孝心ニ復ルトキハ、物我自意自ヅト除キテ五官皆澄然トシテソノ正シキ忠順ヲ得。[3]」物我自意を超えて渾然大公廓爾圓通の一境において五官皆澄然百行よく忠順を得ることこそ、藤樹一生の根本問題であつた。易・中庸・孝經・大學・論語等の全身全靈あげての沈潜もこの問題の解決を目ざす以外の何ものでもなかつた。この問題を解決すべく小孝的實踐と相卽的に大孝的認識に徹し、藤樹は「孝德は中を以て身

體となす、偏なく倚なく至誠神の如し[1]」となす求卽中の立場に到達したのであつた。

我々は藤樹年譜を開きて藤樹生涯の根本問題を重ねてつかみ出さねばならない。哲學者にとつてはその取組む問題がそのすべてを決定するからである。藤樹が明明徳・孝徳・中庸等を終生の問題としたのは何故であるか。すでに二十歳にして「專ら格套を守る」といはれてゐるが、年譜三十一年の條には「これより前專ら四書を讀んで堅く格法を守る、その意專ら聖人の典要格式等逐一に受持せんと欲す、然れども間々時に合はずして、滯碍行ひ難きを以て、疑つて以爲らく、聖人の道かくの如くならば、今の世にありて吾等の及ぶ所にあらずと。こゝに五經をとつて熟讀するに觸發感得あり。[5]」とある。この章句の意味するところは藤樹學上極めて重大である。すなはち藤樹生涯の根本問題が「時に中する」眞實善なる行爲としての「權」の道であつたことがこゝに知られるからである。二十三・四歳の頃に出來た「林氏剃髮受位辨」において、藤樹はすでに「權」の思想に――非本來的な「權」の立場ではあるが――深い關心をもつてゐたことが知られるのであるが、「權」の道を人間實踐の窮極として說き藤樹學が完成の域に達したのは三十三・四歳頃に成つた「翁問答」においてであつた。しかもその直前三十二歳の秋に「論語鄕黨啓蒙翼傳」が出來てゐる。我々はこの事實を藤樹學上極めて重大であると考へる。實に該書において「時中」の德とよばれてその中心問題となつたものこそは「翁問答」の「權」の道そのものにほかならぬからである。いふまでもなく「時中」を高調するのは中庸である。「君子ニシテ而時ニ中ス」の一節は藤樹學の全血脈に生きてゐる。「時中」を解說して藤樹は次の如くのべてゐる、「時ニ萬變アリ、事ニ萬殊アリ、中ハ心ノ本體適モナク莫モナシ。君子コノ心ヲ以テ時ニ應ズ。少シモ意念ノタメニスルコトナシ。[6]」また小川子に與へて「時中ノ理」を說く歌に曰く、[7]

世をわたるひとつのほしや時の中
道のこゝろは身の舟のかぢ

時の中みほきにみなし世わたらん
　心の柁をとりどりのふね

實に藤樹によれば、時中の德こそは人間窮極の問題にほかならない。聖人とは時中の德の極に至れるものの謂である。論語の最初の章が「學而時習」にはじまり郷黨第十が「時哉時哉」の句に終る意味を藤樹は極めて重大視する。まさに孔子といふ卓越せる人格の日常生活を直寫して始中終一貫して「時中」の德を具體的に示すところに、郷黨編が藤樹の全人格的探求の對象たり得た所以がある。論語の諸編中殊にこの一編に彼の眼が向けられたところに、單なる言葉の綾による哲學的深刻さに安んじ得ぬ藤樹の强く狂ひなき事實的眞理感覺の程が窺はれる。「心善ニ違ハズト雖モ、事節ニアタラザレバ、マク至善ニアラズ」(8)とは藤樹の絶對的信條として彼の全生涯を貫いてゐる。形式的一般的に善の法則にかなふのみでなく、個々の場合に一々節に合する實質的倫理こそは、藤樹の窮極關心事であつた。かゝる倫理的眞理の結晶せるものが實に郷黨編にほかならないと考へられたのである。郷黨編の全眼目を藤樹は次の如く理解する、「郷黨ノ全編聖ノ時ヲ明カニス。故ニ首ハ一節夫子時中ノ妙ヲ發シテ以テ義例トナス。首メニ郷黨宗廟朝廷ニアツテ言貌ノ同ジカラザルヲ記シ、時中ノ凡例トナス。中ゴロ威儀衣服飲食ノ節ヲ記ス。皆コレ時ニ措クノ宜シキナリ。終ニハ時ナル哉時ナル哉ノ一句ヲ以テ之ヲ結ブ。愼思シテ體認スルトキハ則チ聖ノ時宛然トシテ目ニアルガ如シ。君子時中、學者時習ノ微旨、章句ノ外ニ躍如タリ。宜シク潜玩スベシ。(9)」まことに郷黨全編は「時中の理」「時中の妙」「時中の義」を說く以外の何ものでもないと、藤樹は理解するのである。(10)時中の倫理を實踐的に深め拔いて形而上學的根柢に徹した點に、中江藤樹の生活教育的立場は恐るべきものをもつてゐる。藤樹が溫恭自虛聖胎純熟の立場において究盡したものの意味は不朽であり永遠である。頭上一片の遊戲に近い哲學の流行するとき、何人も内村鑑三とともに徹せざればやまざる生活の哲學者中江藤樹を想起することの無意義にあらざるを思ふであらう。中江藤樹や二宮尊德の學に比肩するに足るほどの眞實性をもつた哲學や思想はいづくに求められるであらうか。批判も對決

も時として方寸頭腦裡で行はれるにすぎない。頭腦遊戯の思辨に何程の眞實性があるであらうか。

(1) 全集三 七七頁 (2) 全集二 二一九頁 (3) 全集二 二一九頁 (4) 全集一 九三頁
(5) 〃 一 一五六頁 (6) 〃 二 一一三頁 (7) 〃 一 二〇六頁 (8) 〃 一 一八六頁
(9) 〃 一 四〇六頁 (10) 〃 一 四〇九頁

五

まさに「時中の理」「時中の義」こそは郷黨翼儔に全心血を傾けた中江藤樹の生涯の根本問題であつた。我々は「時中の理」の構造に深入りして行かねばならない。「中ハ全體ノ大用ノ神理ナリ。時ニ隨ツテ感通シ先天未畫ノ前ト合ス。コレヲ時中ト謂フ。[1]」といはれ、また「中ハ卽チ眞是眞非ヲ知ルノ本源ニシテモト是ナク非ナキノ體ナリ。[2]」といはれ、更に「心體適モナク莫モナク、可モナク不可モナシ。中央ニシテ倚ルナキヨリ、中ト名ヅケ、眞是ヲ知リ眞非ヲ知ルヨリ、良知ト名ヅク。[3]」といはれる。中はかくて無倚無偏是非をこえて眞の是非を知る良知のはたらきそのものである。中は何ものにも倚らぬが、さりとて單なる空しき超越性に住するものではなく、却つて何ものを生かす點で精微を極める。中庸に說く如く、廣大高明を極めるとともに精微を盡すものにして中である。「ヨク見識ヲスキンデテ高明ノ極ム」といへども「モシ見識ニ住スルトキハカヘツテ中庸ノ精義ヲ失ヒ了ル[4]」所以の理は、藤樹において明晰を極めてゐる。すなはち「高明ヲ極ムレバ則チ却テ日用ノ小節ヲ脫却ス」といふ如き超越性と「中庸ハ日用飲食ノ裏ヲハナレズ[5]」といふ直接性とが相卽する絕對力動性において、中は成立つのである。

是非・好惡・善惡等の相對的對立をこえるとともに、その本質的根柢を確立して相對卽絕對、形式卽實質、超越卽現實の實踐的眞理を可能にするのが「中」である。「日用淺近ノコトヨリ天下ノ萬事ニイタルマデ、是非ノ兩端ニスギズ、是非好惡ヲアラハス。好惡是非スベテ本體ノ用、中ハソノ本體。是非ノ兩端ヲ執テ、中ノ本體ナキトキハ、コ

レヲ素定ノ是非ト云フ、窒碍アッテ本體ノ妙用ニアラズ。中ヲ用キテ是非ノ兩端ヲ無ミスルトキハ、槁木ノ如クニシテ、本體中庸ノ中ニアラズ。本體ノ中ハヨク中ナルガユヘニ、兩端ヲ執リ、兩端アルガ故ニ本體活潑ノ中。[6]」この一文のうちにも中江藤樹の哲學者的素質はまぎれもなく窺はれるであらう。中は兩端（相對的規定）をこえるが故に兩端を生かして時に中する上下一回的逆說性において成立つのである。

具體的な中の立場は、兩端に執する相對主義と兩端を撥無する超越主義との何れをも斥けるところに成立つ。兩端を超えるも、單なる中の超越性に止まるならば、旣述の如く、それは枯木の如く空虛であり、徒に見識の高明を誇りて「頑空」におちるのみである。すなはち「道體の廣大高明なる所をば悟るといへども、いまだ精微中庸の緻に悟入せざるによりて見性成道の心術粗糲迂濶にして修行異相に逸狂なるもの」といはれる「狂者」卽ち老莊佛の徒はこれに屬する。[7] 單に「見識ニ住スルトキハ却テ中庸ノ精義ヲ失ヒ了ル」といはれた所以である。まことに「權の外に道なし」といはれる所以もこゝにある。さりとて單なる兩端に止まり權謀を事とするならば、これまた卑俗なる機會主義を出でざるものである。この點についての藤樹の批判はまた明快を極める。「凡夫ノ意念ヲ以テ種々ニ利害ヲ巧ミ機智機變ヲ以テ己レ益アリトシ」「利害ヲ巧ム心終日忘ルコト能ハザル[8]」機會主義は、外見は「時ニ中スル」ものの如くであるが、實は「中」に最も遠きものである。「小人ハマタ功利ヲ求メ毀譽ヲ以テ是非トス。是ヲ以テ時ニ當テ人情ニ戾ルコトナク、毀ヲ遠ケ譽ヲ求ムル機轉ハヤク、時相應ヲ慮テコレニ應ズ。猶ミヅカラ以テ中庸ノ道トス。然リトイヘドモ、一點虛靈ノ良知昧カラズ滅セズシテ、功利ヲ求ムル逗裏ニコレヲ疑ヒ來ルトイヘドモ、亦之ヲ蔽ヒカクシテ終ニシクガフコトナシ。[9]」しかもかゝる功利心と良知との微妙な交錯は一見道德的であるかの如く伴ふ機會主義となり、いはゆる「鄕原」乃至僞善主義となる。この點についてのきびしき批判は藤樹本來の「中」「權」の立場を明かにする所以のものとして注目せられるのである。

まことに眞の中の立場は空しき超越主義でも賤しき機會主義でもなく、無倚無偏廓然大公一々節にあたり時に中す

るものとして「權」の道でなくてはならない。孟子の說く如く、「中を執りて權なきときはなほ一を執る如し」といふべきであり、藤樹自身も亦「中ヲ執リテ權ナクバ氷炭ノミ[10]」「權の外に道なく、權の外に學なし[11]」と明かに說いてゐる。しかし權の立場は道から出て時相應であるが、機會主義乃至鄕原的僞善主義は利から發して時相應なるものである。兩者は一見相似て實は雲泥の差がある。眞の「中」「權」の立場をあくまで顯揚せんとして、藤樹は機會主義・權謀主義を極力斥ける。旣述の如く、林道春が剃髮して位を受けしを以て「權」としたのを痛烈に批判したのは、二十四歲の頃に成つた「林氏剃髮受位辨」にほかならない。、翁問答もまたこの線に沿うて剃髮受位の俗儒を痛擊し「まいす坊主」とまで極言するのみならず[12]、またいはゆる鄕原的僞善主義を批判して秋霜烈日の嚴しさを示してゐる。いはゆる近江聖人の人格の核心に生きてゐるものが如何なるものであるかは、以下の銳利を極める行文に明かであらう。「世俗のめくちかはき(道理にあはぬことをする人)といへる人を鄕原といふ。此の鄕原は機轉利根にして才覺人にすぐれ、何事を裁判してもうとからず、孝悌忠信をつとめ行ひ廉直無欲をたしなみ、殘る所なき樣に見ゆれども、その志唯當世の人のほむる所の名とその主君に褒られて立身する利をもとむることを專らとして、義理をも法をもかへりみず、名利の欲泥にきたなく汚れたる心根なるによつて、孝悌忠信の行、廉直無欲のたしなみ輕薄にして根にいらず、ひよりを見てわるければ、孝悌に似て眞實の孝悌にあらず、廉直無欲に似て眞實の廉直無欲にあらず。心に義理を守らずして利害の分別利根なるによつて多分武道にぶきものなり。利根なる者は必ず臆病なりなどと、世俗のいへるは、此の鄕原のにかたなるを見て云ひならはしたるものなり。鄕原は名利の欲心を本として利害の分別利根なるによつて、かげひなたの目利上手にて、義理をかくことをはぢざる故に、たとひその生れつきけなげなるも、所によりてかならずにかたなり。君子はもとより利根なれども、鄕原の利根とは利根の品かはり、鄕原の利根なる名利の欲には鈍にして、義理の是非に利根にて、利害の分別毛頭なきによつて、かげひなたの目明なく、ひたすらに義理を立つるゆへに、かりそめにもにかたなることなし。しかれども鄕原は世間に多く、君子は稀なれば、鄕原の利根ばかり見なれ

て、かくいひならはすもまた宜なりといふべきにや。此の鄕原機轉利根にして迹になずまず物に滯らず、その上面のふりいささか中行の君子の光景に似て道德のそこなひとなる故に、孔子ことのほか悄みたまひて、鄕原は德の賊なりとしりぞけたまふ。今の世に此の鄕原のなりそこなひ澤山なりと見えたり。志あらん士はよくわきまへてしたしみともなふまじきことなり。[13]」利欲より出て迹になづまざる機轉縱橫なる才人も、義理より出て時相應に行ふ君子に似て、外見的には一應「權」の立場に立つてゐるといはれるが、前者は「權謀」の立場であり、後者は「權」本來の立場である。

(1) 全集下　四〇九頁以下　(2) 全集二　一一八頁　(3) 全集二　一三五頁　(4) 全集二　二〇五頁
(5) 〃 二　二〇五頁　(6) 〃 二　一一九頁　(7) 〃 三　二〇九頁　(8) 〃 二　一二一頁
(9) 〃 二　一一四頁　(10) 〃 一　一〇〇頁　(11) 〃 三　二四一頁　(12) 〃 三　二五二頁以下
(13) 〃 三　二三七頁以下

六

絶對と具體、一般と特殊、形式的原理と實質的內容、超越性と日常性、これらが相應し相卽し相烈して、寸分の隙なき力動的平衡に住するところに、中庸の道が可能となる。「中庸ノ道溫々平和(ヘイクヮ)ニシテ、日用茶飯裏ノ間ヲハナレズ、天地未發ノ前ニ到リ[1]」日常底にあつて絶對境に參ずるところ、「日用ノウチニ强(君子至道ノ强不屈不撓)ヲ用テ徧ク萬變ニ應接シテ萬物ヲ愛ストイヘドモ、心體ツネニ寂然トシテ物ニ流レズ倚ラズ[2]」といはれる。ここに日常底において卓然自立よく時に中する一境が開ける。「廓然大公ノ本體ニ復ルトキハ、豁ク物來テ順應シテソノ間ニ私意ナク[3]」「應事接物ノ上ニオイテ物欲ニヒカレルコトナク、ウツルコトナク、毅然トシテソノ時宜ニカナフ[4]」ものこそ「人我一體」の「中」の立場である。かかる中の溫恭和煦の境地においては、「心廣ク體胖カナルトキハ、從容トシテ道ニ中リ勉メズシテ

得。コノ故ニ視聽言動、行住坐臥、日用ノ間禮儀變動周流シテ時ニ中ス」といはれる。政治についてもまた同樣である。「本來　政(まつりごと)はかず少く時相應の至善にかなひおほやうなるを本とす[5]」といはれる所以である。

應事接物よく時の宜しきにかなふものとして、「純一無雜神明昭々トシテ毫髮モ倚ル所ナキヲ中ト名ヅク[6]」といはれる如く、中は「鑑(カヾミ)ノ空ナル」にたとへられるとともに、また「賢ニ中ヲ體スル神妙」として「輕重物ニ因テ變ジナガラ衡平易ラズ[7]」といひて「衡ノ平ナルニ」たとへられる。「時と所と位と三歲相應の至善をよく分別して萬古不易の中庸を行ふを眼とする[8]」のが眞の學であり眞の道である。かゝる「中庸の神理」が鏡よりも衡にたとへられるに至り、靜にして照す超越面よりも動にして中する行爲面を徹底的にとらへるところに、翁問答等の後年の作にまぎれもなくあらはれてゐる中江藤樹の獨自性があるといはねばならない。翁問答において最高調に達してゐる「權」の思想は恐らく藤樹學の最も獨創的個性的なる部分に屬するといはれるであらう。藤樹は明確に斷言する、「權の外に道なく、道の外に權なし。權の外に學なく、學の外に權なし[9]。」權の外に道あり學ありとなすは徒らに高明を誇り頑空に執する迂儒であり、道と學のほかに權ありとなすのはたゞ權謀をたのみ利害に敏き巧利僞善の徒にすぎない。まさに「權は聖人の妙用、神道の惣名[10]」として、「その行ふ所、時と處と位とに相應適當恰好の道理[11]」を與へる人間窮極の立場にほかならない。はかりのはかりたる所以は、一貫目のものいたれば、一貫目の目盛を示し、三貫目のもの來れば、またこれに卽して動き滯るところがない。まことにはかりは各〻の物事をその全き重さにおいてうけとりながらその何れにも住するところがない。まさにその何れにも住せぬが故に、その何れにも住し、それを全き重さにおいて生かすのである。「權ははかりのおもりなり。神道を權となづくる名義は、聖人は天と同體、至誠無息、物に凝滯せず、跡によらず、獨往獨來、活潑々地にして、おこなひたまふ所、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、往來滯らずして、物の輕重をはかりて適當恰好なるに似たる意あるによつて象をとれり[12]。」次の一文の如きは、權の哲學者中江藤樹の達せる限りのものを端的に物語るといへるであらう、「法ありて法に

おちず、在ゆるところなくして在らざる所なく、定まるところなくして定らざる處なき權字の理味をよくよく體認すべし。」[13]すなはち「物に凝滯せず跡になづまず活潑々地なること」[14]といはれる特殊卽普遍、形式卽內容、有卽無、動卽靜の具體的絕對行爲がまさしく權の道なのである。

かく中の神理が鑑の空のみならず、むしろ翁問答などにおいて特に衡の平において理解せられてゐることの意味は極めて重大である。すなはち單に明鏡の如く昭々として純一に物をうつす觀照性においてでなく、むしろ物をその全き重さにおいてうけとり物とともに動いて中する行爲性において、中が理解せられ、無倚無偏の中の道が活潑々地の權の道として具體化せられたところに、藤樹學のすぐれた特色と獨自性があるといへる。實に眞の行を可能にする權の道は行そのものにおいて行爲的につかまれる。こゝに眞の中が權の道として行爲的に生活學習的に成立つのである。「中庸ハ日常飲食ノ裏ヲハナレズ」[15]といはれるのみならず「日用ノ裏ニ於テ磨練スル」[16]ことをはなれて眞の中が不可能であると力說せられる。「モシ日用ノ修行忽ニシテ懸空ニシテ去テ德性ヲ尊ベバ、終ニ性ニ復ルコトナシ」[17]といはれる所以である。

もとより藤樹は權の思想の系譜をあらゆる經典において辿つてゐる。ことに彼が一切儒學の源泉と仰ぐ易經の繫辭傳の一句「知レ幾其神乎」を取上げて、藤樹は「凡ソ應事接物ノ義ハ皆ソノ中ニアリ」となし、これを「權ヲ行フ意」と解してゐる。[18]また藤樹が心血を濺いて幾度か註釋を試みた中庸・孝經が中の理を說いて權の道に直結するはいふまでもない。ことに「夷狄ニ素シテハ夷狄ニ行ヒ、患難ニ素シテハ患難ニ行フ、君子入ルトシテ自得セザルハナシ」といふ中庸の行爲的時中をとく章句を藤樹がくりかへして引くことの意味は重大である。論語も亦鄕黨編を中心としこの方向から理解せられた。孟子も亦「中を執りて權なきはなほ一を執る如し」と說いて、藤樹に示唆するところがあつたことは、翁問答の次の章句よりするも明かであらう、「孟子、儒者の道はもつぱら權をもて主本として物に凝滯せず跡になづまず活潑々地なることをしらしめて、そのまよひをとかんために道とはいはずして權なりと論じめされた

り。[19]」更に朱子にいたりては、明確に次の如く說いてゐる、「人ノ一心、湛然虚明、鑑ノ空ナルガ如ク、衡ノ平ナルガ如シ。以テ一身ノ主トナル者、モトヨリソノ眞體ノ本然ニシテ、喜怒憂懼感ズルニ隨ツテ應ジ、妍媸俯仰物ニ因ツテ形ヲ賦スルモノ、亦ソノ用ナキコト能ハザルモノナリ[20]。」この章句が「鄕黨翼傳」に引かれてゐるところよりするも、藤樹が朱子學的にも權の思想に深められたと考へられるのであるが、すでに三十二歳のときに鄕黨翼傳を著し時中の德を徹底的に行爲的具體性においてとらへんとした藤樹が三十七歳以後陽明全書に接しいよいよ心事是一の確信を深め、事上磨練の道において己と陽明とが一につながることを自覺したことは、想察に難くない。今日まであまりにも陽明學的轉向を重大視する通說に對して、我々はむしろはじめから陽明學的方向への深化を可能にする連續性が藤樹に存したことを指摘したいと思ふのである。ことに圭角あり格套を守るところのあつた藤樹が自己心裏に「本來活潑融通の心」を見出し「明德の寛裕溫柔」（翁問答改正篇）の深みに徹する光風和煦の聖境に至つたことは、まさしく藤樹が終始行爲的に權の道をとらへ深めてゐたことを意味する。行爲を具體的に眞實ならしめる權の道はまた行爲的につかまれるのほかはない。日常性を無視して頭腦一片の實存性を誇負し絶對自覺性を妄想する世上片々たる思辨哲學者流と撰を異にする具體的立場に立つたところに、篤實無比の哲人中江藤樹がその全生涯の思索と實踐とを以て證した「權」の道の哲學的眞理性があるといはれるであらう。

(1) 全集一 一二八頁　(2) 全集一 一二八頁　(3) 全集一 一二六頁
(4) 〃 一 一四四頁　(5) 〃 三 一三四頁　(6) 〃 二 四二七頁
(7) 〃 一 四二七頁　(8) 〃 三 一三六頁　(9) 〃 三 二四一頁
(10) 〃 三 二四一頁　(11) 〃 三 二五〇頁　(12) 〃 三 二三八頁以下
(13) 〃 三 二四〇頁　(14) 〃 三 二四五頁　(15) 〃 二 二〇五頁
(16) 〃 二 二〇六頁　(17) 〃 二 二〇六頁　(18) 〃 一 四九三頁

(19) 全集三　二四五頁

(20) 全集一　四五六頁

七

権の道は天人一貫的に中し節にあたるの具體的實踐の道である。「天然自ラアルノ分數、コレヲ節ト云フ」[1] 郷黨編註解とあるが如く、権は天然自然の分數に發する。しからば非常時の實踐は如何であるか。この點について「翁問答」は次の如く說いてゐる、「道は太虚に充滿して身を離れざるものなれば、もとより平生日用の禮法も道なり。また非常の變に處する義も道なり。権はこの道の惣名なる故に、禮法ももと権なれども、事の模樣定まりて迹あるによつて、権と名づけがたき故に、法となづけたり。[2]」「禮の外に権なし、権の外に禮なし」といはれるのであるが、平常事の禮法たると非常時の超禮法的立場たるとをとはず、平常非常一貫の道が権の道である。しかし権の道を「時と所と位とに相應適當恰好の道理」として遂行することは、果して我々人間の能力に原則的に可能であるか。もし人間が運命に翻弄せられるのみにて権を行ふ餘地なきときは如何。権の理に基きて義を行はんとするも、世界が善にくみせずして、惡を幸し善に禍を與へるとせば如何。権の道を考へぬいた藤樹は運命の問題とまともに取組まざるを得なかつたのである。権の立場は天人合一的絕對調和乃至福德一致的最高善を前提として可能なる宇宙的立場における實踐である。権の道を藤樹學の北極星と見る我々はまた「運命」の問題を彼とともに考察せざるを得ぬのである。翁問答以後の主要關心はこの方面の方向に向けられ、四十歲の頃出版された「鑑草」の如きは主としてかゝる問題を取上げた著作といはれよう。人にはこの著作において、権の道を說く合理主義者中江藤樹が人力以上の運命の問題にとりくんでよろめいてゐるかの如き感じをうけるとともに、善と德の世界支配を說得的に高調する藤樹の理想主義的形而上學的情熱にうたれざるものはないであらう。晚年死直前の藤樹學圓熟の期の唯一生前出版書「鑑草」が怪力亂神を語るに近き迪吉錄の神祕的例話に托して、善因善果惡因惡果、福善禍淫の理の「かがみ」を說いて倦むところを知らぬを見

るとき[2]、權の倫理をきはめた藤樹がその形而上學的根柢を問うて運命の問題に對し如何に切實な關心をもつてゐたが知られるであらう。

この運命に關する問題はすでに翁問答上卷の末尾に提起せられてゐる。「天道は福善禍淫とて、善をなす人には福を與へ惡をなすものには禍を與へたまふとうけたまはり及び候に、善人も仕合あしく、或は禍にあふことあり、惡人も或は仕合よく、かへつて幸を得るもの多く候は、何たる道理にておはしまし候や」と體充が提出するヨブ記的疑問に對して師は一應次の如く答へる。「よき疑にて候。これも易理よくしらべざれば、わきまへ難き理にて候。天道流行して造化發育したまふ。その賦與の分數を命となづく。天地の間にみちみちて聲色貌象あるものみな天然一定の分數なり。しかるゆへに人間一生涯のあひだあふところの境界、吉凶禍惡、一飲一食にいたるまで悉く命にあらざるはなし。[3]」これだけの文節よりすれば、藤樹は人間の自由を否定する宿命主義者・運命論者・決定論者とよばれる範疇に屬するかの如くである。大旱霖雨大風等の如きは「これは天災といひて運命のなす所なり[4]」といはれる。人力以上のものを卒直にみとめ、その命數を明らめこれに即する行動をとく點で、藤樹は單純な樂天主義者以上の立場に立つてゐる。運命をまとめにみるところに、人の道は開ける。「學問も政治も運命氣數の時の宜をしるが第一なる事をあきらむべし[5]」といはれる。權の道をつくすはあくまで人間のつとめである。「時と處と位のよくかなふやうに分別し人事のつとめをはげますは、みな人間の力にてなすわざなるによつて人事といふ。」しかもその「人事をつとめおこたりて天道次第よなどいへるは以ての外なる僻言なり。[6]」しかしかく人事の最善をつくせばつくすほど、人間は自由行爲を強壓し善意をふみにじる超人間的な力の存在乃至抵抗に撞着せざるを得ぬであらう。「人事をよくつとめて禍におふは運命にして、人力の及ぶきはにあらざれば、天災といふなり。[7]」こゝに問題は依然として天道是か非かといふ世界觀窮極の問題をめぐつて堂々めぐりをしてゐるのである。

この各人生涯かけての問題に對して、藤樹は「運命の端的(正理)をよく體認すべし[8]」といふ立場において運命虚實說

を提唱するのである。すなはち上に引いた「人間一生涯の一飲一食悉く命にあらざるはなし」とする命題につづいて次の如くいはれる、「みな此命に本末正變あり、正變に虚實の勝負あり。(9)」

しからば運命の正變・虚實とは如何なるものであらうか。

(1) 全集一　四五一頁　(2) 全集三　二四四頁　(3) 全集三　一五〇頁以下
(4) 〃　三　一三八頁　(5) 〃　三　一三六頁　(6) 〃　三　一三八頁以下
(7) 〃　三　一三八頁　(8) 〃　三　一三九頁　(9) 〃　三　一五一頁

八

この形而上學的思辨的問題に關して、藤樹は次の如く直觀的事實による類比的説得を試みる。土用の暑さに惡寒を病む病人をみて、人は寒いといふであらうか。かくいふものありとせば、それは身近にある現象に眼を奪はれ、虚實を混同するものである。大寒に大熱を病む者を見て、暑いといふ場合についても同様である。現象的外觀をこえて物自體の眞理を體認しなくてはならない。土用の暑さは一點の爭ふべき餘地なき實であり、惡寒に惱む病人の現象は虚にすぎない。「この寒暑の道理は淺くて知りやすき故に、迷ふものなし。少しも違はぬ理なれ共、福善禍淫の理は深くして知りがたきによつて迷ふなり。知りやすきところにて、よくよく體認觀念して深き神理を悟るべし。かの病人惡寒發熱の病勢衰へ本腹しぬれば、つねの如く暑さを覺ゆるものなり。(1)」かゝる立場より虚をこえて實に導き形而上學的眞理を體認せしめるために、具體的事例即ち「かゞみ」によりて人々を説得せんとした後年の努力が「鑑草」に結晶したと考へられる。その限り權の思想を中心としてすでに運命の問題にふみ込んでゐる「翁問答」より晩年の「鑑草」へつながる道は一筋の赤い大きな線でつらぬかれてゐるといはねばならない。假名書きで生前出版せられた兩著述は、藤樹學の基本動向を明確に示してゐるといはれる。

顔回が貧窮短命であり盗跖が世にときめいたからとて、福善禍淫の理を疑ふは、天道流行に虚實あるを知らぬものである。生涯不遇なりし顔回は生前自ら深く安んずるものありしのみならず永くその德によりて人々の心に生きてゐるに對し、盗跖は徒らにその惡名をつたへたのにすぎない。運命に虚實あり一時の消長あるも、天道は窮極の實相において誠を失はず、遂に「虚は實にかたぬもの」なのである。「運命の勢によつて一たん見かけは福善禍淫のつねに違ふやうなれども、畢竟眞實の端的、終には天命本然のつねにたちかへるものなり。」一時一部の現象を見て永遠全體の眞理を辨へざるは、學の至らざるものである。誠こそ天の道であり、これを誠にするのが人の道であるとせば、一時の消長起伏に眼くらみ利にはしり邪につき自ら暴し自ら棄つが如きことあるべきではない。善惡の種は何らかの意味で必ず刈りとられねばならぬのである。この點をまともにとり上げる「鑑草」はその序文において「明德佛性の修行誠あれば、必ずその生れつきの福分を得ること、たとへば深く耕しよく耘りぬれば、秋實むなしからざるが如し」といふ命題をめぐつて、次の如き問答が展開せられる。「或といはく、明德佛性の修行なき凡夫にも富さかへ命長きものあるは如何。」答へに曰く、「然り、それは生れつきの福分あつき故か、又は先祖の積善の余慶によつて、その身一代の禍をば免かるるといへども、必ず子孫にむくひてあさましきものなり。惡をなしてだに一代のうち報なき程の福分なれば、もし善を行ひなば、その身の樂しみ子孫の繁昌たぐひなくめでたかるべきことうたがひなし。その身にわざはひを受るよりも、子孫のわざはひなげかしかるべきことは、皆人の親の情なれども、子孫に報ふべき理をたしかにわきまへざる迷にて、惡をあらためざるなるべし。子孫のためを思はん人は、その身に報なきことを賴まずしてひたすらにいましむべきことなり。その上かくの如きの人は命ながく富さかふる福はありといへども、その身安く心たのしび子孫の榮ふる福ひをば必ず取失ひぬれば、さしたる福ひにもあらず。」さきに明德・孝德を明らかにするとき、我身の次元を溯源的に擴充し父祖に至り太虚に及んだのであるが、今は溯源的のみならず前進的に次元を擴充し子孫に及び、人間歴史の全體的視野を前後一貫的に開いて運命の問題を思辨するのである。更に問はつゞく。

「明德佛性の修行誠ありても福ひを得ざる人もあるべし、如何。」これに答へて曰く「然り、それはその生れつきの福分うすき故か、又は先祖積惡の餘殃によつてその身一代には福ひを得ずといへども、必ず子孫に報ひて積善の餘慶めでたく榮ふるものなり。善をなしてだにその身に報ひたき程の福分なれば、もし惡を作りなば、その禍ひはかるべからず。我身の榮んよりは子孫のさかへんことを願ふは、皆人の親のならひなれば、誰もつとめ行ふべきことゝなれども、必ずむくひなん理りをわきまへざる故に怠るなるべし。その上明德佛性の修行誠あれば、身安く心たのしみ子孫のさかへぬる福ひあれば、富貴榮花の外のかざりは福ひといふべきにあらず」云々。[3] 德を修めず惡を勵まずして今榮ゆるのは祖先の餘慶盡きざるかその他一時の偶然的事情によるのであつて、後程當人または子孫に必ずあしき報あり、逆に修德積善の行ありて今榮えざるは、祖先の餘殃その他の事情により今こそその光かげり居るも、時至れば當人または子孫に及ず善果を將來するであらう。この點でも中江藤樹の立場は二宮尊德の立場と徹底的に一致し、言々句々符を合するもの少しとせぬのである。[4]

こゝにいたりて、福にいたる最後の道は德を明かにし德を積むよりほかはないとせられる。こゝに地上の富貴榮達をすべしと考へる立場に對して、道自體を窮極絕對と考へる價値轉換が要求せられる。こゝに又しても藤樹の對算的立場が出てくるのである。「家を起すも子孫なり。家をやぶるも子孫なり。子孫に道を敎へずして子孫の繁昌をもとむるは、足なくして行くことを願ふに等し。子孫の生れつき樣々ありて、一概に敎の法を論じ難しと雖も、先づ道を敎へて本心の孝德を明らかにするを敎の根本とす。才藝人にすぐれ仕合せ無數にして人間の樂ありと云ふとも、心ねじけて本心の孝德なきものは、天地鬼神の憎みたまふ處なれば、一旦榮華に誇るといへども、必ず一代二代のうちに子孫絕滅するものなり。たとひ絕滅せざれども、あるに甲斐なき人柄にて、先祖の生性（シヤウセイ）この人にいたりて相續せざれば、子なきにひとし。[5]」地上の富貴榮達以上の何ものをも知らざるものは「あるに甲斐なき人柄」である、すなはちかゝる人物は「眼前一旦の富貴ほまれのみを無上のものなりと思ひて、始なく終なき至德の靈寶をばゆめにも知らざ

る[6]」存在として生死の波に漂ふのみで、人間窮極のものにつながることを知らない。人間窮極のものは徳であり誠である。これこそ永遠の現在に住する不滅なるものである。「明徳すでに明かなれば、至誠無息長在不滅なり、これ無上の長生なり。[7]」明徳純一なるところ、「聖人の明徳は至誠無息長在不滅にして、かたち死しても亡びず、天地終つても壽終らず。[8]」明徳そのものの深みに徹してその永遠性につながるところあれば、自づと運命の虚實も明かとなり、自ら安んじて悦そのものとしての心の本體に住するであると考へられたのである。

(1) 全集三　一五六頁　(2) 全集三　一五六頁以下　(3) 全集三　三一八頁以下
(4) 二宮尊徳の報徳訓、なほ報徳記等參照
(5)(6) 全集三　八六頁　(7) 全集三　一五七頁　(8) 全集三　一一二頁

九

もとより天命一定の分數あるも、明明徳的實踐は天命そのものに歸一することによりて運命の消長をこえしめる。天の定める禍福壽夭はもとより免れ難きものがある。[1]これ全く天と我とが一とならぬが故である。兩者一に歸するところ、天我とともに生き、天命の轉換乃至伸縮が可能なるのみならず、天人相即的絶對境が開ける。人は天よりうけしものをうけつぎつゝ自らその命數をつくり行くのである。「禍福壽夭皆一定の命ありて、人を以て變ふべからず。然れども正あり變あり。而して又始生の初に受けたるものあり、生后の行によつて受くるものあり。凡人は始生の命に隨ひ、生後の行に由つて命を受ける者鮮し。もしよく誠敬をもつて奉祀すれば、生後の行によつて禍命を受くる者なし云々。[2]」誠敬とは天人分裂性をこえしめる天人合一的實踐にほかならない。眞に誠敬よく天に歸一するとき、人は時と所と位に相應する權の絶對自由境において眞個の生命を全くするのである。こゝにいたれば、貧富死生禍福消長、そのまゝ光り何一つ加へ減ずるなく「無上の眞樂つねに泰然とある[3]」一境が開ける。かゝる境地はいはゆる「正

命」の地にほかならない。天人一貫的に命に即し運命の祕奥に參ずるは、實に「正命」の一境にほかならない。樵は正命の一境において形而上學的根據を得るといはれる。正命に徹し明德と一如になるもののみが樵の道を全くする。「つゞまるところは明德を明かにする一つに極れり。明德だに明かに候へば、時處位の分別、人事のつとめ、運命のさだめ、皆鏡のかげをうつすが如し[4]」こゝにいたれば、正命自然來るを拒まず去るを追はず、眞樂泰然として日々好日ならざるはない。「聖賢の心は富貴をねがはず、貧賤をいとはず、生をこのまず、死をにくまず、福をもとめず、禍をさけず、唯身をたて道をおこなひたまふばかりに、凡夫のねがひは毛頭なければ、をのづからねがひのまゝにて、凡夫のねがひおもひのまゝに、もとめ得たるよりは、一くらゐまさりたる心のたのしみあり[5]。」凡夫のねがふものは「小富貴」にすぎない。凡夫の目に見えぬが、疏食飲水簞瓢陋巷の貧に住して明德純一無上の心樂泰然たるのが「大富貴」である。既述の大欲・大知・大學・大孝等の範疇とならべて、藤樹は「大富貴」の說を提唱するのである。凡人の小富貴は用ひつきる增減死生の世界に屬するが、至人の大富貴は用ひて增減なく生死を超える長在不滅至誠無息の世界に屬する。「至誠無息の神理をうしなひぬれば、たとひ幸にして免れ長生しても、凶短折に異ならず。欲に頂きなく、ただむさぶりおしむばかりなれば、財産ありても、心は貧者なり。心くらく迷ひぬれば、目にふれ耳にきくこと皆苦しみなれば、無病にても、かたちやすからず。欲心のくるしみつねにたえざれば、愛なくても心やすからず。是にて禍淫の極意を得心すべし[6]。」まさに「心上の康寧は事上の康寧にまさり、」德をすてゝ財のみ求めるは心貧者に異ならず、德に住するものは德自身に酬いられて眞樂に住する。まさしくこゝに福善禍淫の眞理は實踐的行爲的に證されるのほかはない。この點についても、藤樹は倖德と軌を一にするのである。

こゝに藤樹はくりかへして大富貴の世界を描き出すのである。大富貴の世界はあらゆる消長增減の動性に即しつゝ眞樂泰然何一つ加減することなき「正命」の世界にほかならない。至德要道を保合する眞儒は五等（君・侯・太夫・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、無逆のつとめをはげまし、外のねがひ毛頭なきゆへに、富貴

にてもおごらず、貧賤にても諂はず、たゞ天理の眞樂をたのしむほかは他事なく候。[7]」物を以て物を觀、事々物々悉く本地の光を發して滯るなきものにして正命に住する人の世界である。翁問答改正篇に曰く、「君子は明德明きらかにして習に染らず人欲毛頭なし。勿論酒色財氣の惑なき故に、天下を得ても與らず、國を得ても要とたらず、家を得ても煩らはず、妻子あれば妻孥を樂み、牛馬あれば牛馬に滯らず、金銀財寶あれば金銀財寶に溺れず、見ること聞くこと皆樂となる。故に上天子となりてもその樂しみます所なく、下庶人となりても減ずるところなし。[8]」これは正保四年即ち死の前年に書かれた部分であるが、翁問答下卷には「神理にかなひぬれば、天子の位にのぼるも財寶をたくはふるも、位をまつるも財寶をすつるも皆無欲なり、無妄なり。神理にそむきぬれば、天子の位をすつるも財寶をすつるも、位にのぼるも財寶を畜ふるも皆欲なり、妄なり」と、意必固我好惡揀擇の情なくして「只滿腔滿目一貫、當極の神理」に生きる正命の心境を說いてゐる。[9]まさにこゝに至れば、人は有限の身を以て永遠に參じ、永遠の現在においてすべてを得るのである。すなはち明德に住することと自體がそれ自身酬いる絕對價値である。一度これを失へば、人はすべてを失ふのである。德は人の行爲と存否を共にする。天に參ずるも天に背くも、あげて人の自由に屬する。その限り人が德に生きる限り、天はこれに大富貴の至境を現成せしめる。逆に人自ら德を失ふとき、天はすべて奪ひ人たるの悅を斷つのである。こゝに福善禍淫の理は炳乎として明かであるとせられるのである。その限り、善のみが天人一貫的實在性をもち、惡は實在性をもたぬ假象乃至は善の缺如態にすぎない。こゝに藤樹の善惡觀も成り立つのである。

(1) 全集一 一五〇頁 一九四頁以下參照　(2) 全集一 一五〇頁　(3) 全集一 二〇三頁
(4) 〃 三 一三九頁　(5) 〃 三 一一二頁　(6) 〃 三 一五七頁以下
(7) 〃 三 一一三頁　(8) 〃 三 二九三頁　(9) 〃 三 二五五頁

一〇

かくて藤樹によれば、宇宙窮極の眞相は德であり善であり大富貴の世界である。窮極實在は明德である。德あるもののみ實在する。しからば惡とは何であるか。しかし人間鳥獸草木おしなべて「善きものは少く、惡しきものは多く、善きものは育ちがたく、惡しきものは育ちやすき」現實ではないか。「天道は純粹至善なりと承り及び候へば、よきものは多く、あしきものは少き筈にこそ候へ、却つてあしきものの澤山なるは何たる道理にござ候や」との問を「よき不審」とみとめつつ、師は次の如く說く、「天道を根本として生れ出たる萬物なれば、天道は人物の大父母にして根本なり。人物は天道の子孫にして枝葉なり。根本の天道純粹至善なれば、その枝葉の人物も皆善にして惡なしと得心すべし。瓜づるに茄はならぬといへる諺の如し。しかれどもその善にして惡なき枝葉のうちに、精粗の差別あり。そのうちのすぐれたる極上を精と云ひ、そのうちのくずを粗といふ。精粗の二字にて、君子小人、鳳凰烏鴉などのかたちの高下をさだめ、さて精粗の人物の行ふところを天命の本然、神理のかゞみにうつして善惡のさたをきはむるなり。本來惡と云ふものはなきものなれども、粗なるかたちの偏よりいできたるものなれば、惡を諸木の寄生にたとへたり。[1]」天命に虛實ある如く、性に精粗があるところに、善惡の差別が現れる。精をうけし者は「氣淸く質正しく」、粗をうけし者は「氣濁り質偏なる」ものといはれる。その粗なるものが精なるのに從ふところに、道と法が成り立つのである。藤樹が善惡精粗說の形而上學的根柢を易經に仰ぐことは、翁問答の各所に明かである。[2] 善惡の問題にまで追求し來るとき、我々は藤樹においてもその儒學的全系譜の究極根源として易經にまで溯源するのである。

かくして我々は「人間は皆善ばかりにして惡なき本來の面目をよく觀念すべき」[3] である。この點の自覺が徹底せるは聖賢に近づき、然らざるは愚痴の徒である。しかも「愚痴不肖といへども、良知良能あり。その良知良能を失はざれば、愚痴不肖も善人の徒なり」[4] かく各人の「本來の面目」「根本の善」「良知良能」は政治・敎育・道德の如何によ

りて生かされもすれば、また蔽はれもするのである。こゝに人間本來の善を深き根柢より培養し、人間本來の面目に歸せしめる政教の根源的重大性がある。何人にも保育長養し來れば靈犀よく相通ずる靈性の閃があるのである。こゝに凡庸度し難き大野了佐の教育に全精力を傾けつくした中江藤樹の眞面目もあるのである。三十一歳にして了佐入門、三十二歳にして郷黨翼傳完成、三十三歳にして翁問答成立、この時代の藤樹の精神史的展開はまことにめざましいものがあるのであるが、ことに了佐の教育において、藤樹はいかに劣り偏し粗なるもののうちにも生きてゐる良知良能を確め、發憤立志よく攻學體認を深めるとき、「生れつき愚痴にして迷ひ深きものも本心の良知明かになる」所以の理をとらへ人性に對する根源的確信をもち得たのである。了佐を教へ育てることによりて、藤樹自身が純粹人間性の深みに敎へ導かれたといはれるであらう。「我了佐ニ於テ幾ド精根ヲ盡ス」「我了佐ニ於テ精力ヲ竭シ了ヘヌ」といふ言辭のうちに哲人にして教育者たる中江藤樹の全面目が窺はれるといはねばならない。

かくて運命に虛實あり人物に精粗あるも、その根底を貫く一つのものは德であり善である。こゝに人間窮極の道が明明德の至誠一貫道たる所以がある。天地人三歳を一貫する「同一天理」の命題こそは藤樹學窮極の原理である。この點からまた藤樹の財についての考へ方も理解せられる。天と人について語るところ多き藤樹は財について語ること比較的僅少であるが、「上天子より下庶人に至るまで、財用の工夫一大事なる」[5]ことを明確にみとめる。財用の基本原理もまた「中庸適當の用」である。すなはち「時と處と位とによくかなひて相應したる義理」にもとづいて「財用の節を考へ知る」樣の道が要求せられるのである。藤樹によれば、財用の方途に三種ある。公用・私用・妄費の三途である。天下國家のためによく道に卽して費すのは公用であり、個人の衣食住等に支出せられるものは私用であり、「何の用にもたゝぬなぐさみ一偏の造用」は妄費に屬する。そのうち妄費は「凡夫ばかりのわざにて君子の上にはなきこと」である。[6]妄費を避け公私の用を全きものにするは中庸の原理である。中庸適當の道によつて時と處と位とによくかなふ財用をなせば、妄費を避け得るはもとより、私用もよく公用に轉じ、公私一貫の經濟道がこゝに確立する。

「中庸不倚の心法を守りて財貨を用ゆれば、私欲の汚れ少しもなきによつて、清白廉直にして私用も公用と變じ同一天理となれり。中庸不倚の心法をしらず、凡夫の心まかせに財貨をもちゆれば、或は薬用或はしわく、私欲のけがれ深きによつて、公用も私用も皆奢費と變じて同一私欲となれり。よくよく體認あるべきことなり。[7]」

實に三十三歳頃にその大體成り四十歳死の前年にいたる頃までたえず修正の筆をとられた「翁問答」は藤樹學の地圖であり集成であるといはれる。我々の敍述が主として同書によつた所以である。藤樹は同書において學問・倫理・哲學・形而上學・宗教・教育・政治・文武の道・經濟等にあらゆる問題をとり上げ丹念に論じてゐる。その老熟にして懇切なる和字本一般啓蒙書としてしかも著者の深き人格のもち味がにじみ出てゐる點で、貝原益軒の「大和俗訓」を想起せしめる。しかもその形而上學的背景と道德的體驗の深さにおいては、まことに稀有の述作として古今を獨歩するものがあり、さすがに近江聖人のライフ・ワークの名にそむかぬものである。上來論じ來つた如く、本書の、從つて全藤樹學の根本思想は天人一貫の中庸道としての權の思想である。人間行爲の根本原理たる明德、運命の虛實を超える至誠、善惡精粗を一貫する良知、財用の公私を一元化する天理等々、これらはあげて中庸不倚よく時に中する權の原理にほかならない。實に「名はかはりても實は同じ道理」なのである。天地人を貫くものはその窮極本質において一つの道である。このものは藤樹において孝德・明德・良知・中等々とよばれるが、その一なるもののあらはれ方は時と處と位とによりて千差萬樣である。時と處と位とに即して一なるものを相應恰好に生かしつつ明德本地の光を白色白光靑色靑光的に映發せしめ存在を莊嚴するところに、天人一貫的に權の道に生きる人間の宇宙における位置がある。これまさに「鬼神ノ全」をうけ明德に生きる人間の全面目にほかならない。人は一なる宇宙の道をそれぞれの位相に即して受用し體現する特殊卽普遍の存在である。ここに我々は全篇の心法を說いて鄭重を極める「翁問答」の結語を想起することが本稿の結びとして最も妥當であると信ずる、「心法の端的は同一貫なれども、受用する人に善信美大聖神の差別ありと得心すべし。たとへば心法は大路なり、受用する人は路をゆく人なり。路をゆく人に貴

賤・老幼・男女・達者不達者の差別あれども、路はおなじ大路なるがごとし。全孝の心法をよく受用して得ることあれば、其心ひろく體胖やかに、廣大高明精微中庸の神道を服膺して、人の子となりては孝に止り、人の臣下となりては忠に止まり、人の親となりては慈に止り、人の君となりては仁に止り、人の兄となりては惠に止り、人の弟となりては恭に止り、人の朋友となりては信に止り、富貴に素しては富貴を行ひ、貧賤に素しては貧賤を行ひ、境遇に意必の累なきこと、水の流るるが如く、心の安く靜なる事は山の定れるが如く、暴君汚吏も志を奪ふこと能はず、天災地妖も殺すこと能はざるものなり。もしまた聖胎純熟の時至り、脱胎神化して聖神の位に至るときは、天地と其德をあはせ、日月と其明をあはせ、四時と其序をあはせ、鬼神と其吉凶を合せ、四表を光被し上下に格る。しかる故に、南面の位にありては帝堯の君たるなり、北面の位にありては帝舜の臣たるなり。位を得ずして下にありては玄聖素王の道なり。孔子曰夫聖人之德、又何以加於孝乎。[8]」

(1) 全集三 一四五頁以下

(2) 善悪精粗説については「易學をよくきはめざれば、合點ゆきかねる」(三・一四五頁) 旨を説く藤樹は、「天地のあひだに何にても易經の神理にもれたることなし」(三・一五〇頁) とも「本來易經一部をおしひろめたる十三經なれば、易經をよくまなびたるがよろし。しかれども易經は簡奧玄妙にして凡夫のとりいりがたきによつて、孝經・大學・中庸を心にて心をよみ、よく學びぬれば、(十三經の) 大綱の得心なりやすし」(三・一七七頁) とまでいつてゐる。

(3) 全集三 一四七頁以下　(4) 全集三 一四七頁　(5) 全集三 一九一頁

(6) 〃 三 一九三頁　(7) 〃 三 一九四頁以下　(8) 〃 三 二七四頁以下

附記　本誌は昭和十七年度の講義内容に些少の加筆を試みた藤樹學試論であるが、敬信愛を說く小西教育學につながるところありと信じ敢て本號にのせることにしたのである。この點については高橋俊乘氏「中江藤樹」第九章參照。(二四・四・二〇)