

# 藤 樹 學

—その展開深化と日本主義—

國學院大學栃木短期大學教授

森 田 康 之 助

藤樹學とは西晋一郎博士が、藤樹の人格學問を欽仰景慕するところより名づけられたもの、いまこれに従ふ。

—

『藤樹先生年譜』によれば、藤樹三十二歳の秋に「論語」を講じてゐる。

郷党ノ篇ニ至テ大ニ感得觸發アリ。是ニ於テ論語ノ解ヲ作ント欲ス。先ヅ郷党ノ篇ヨリ起テ先進ノ二三章ニ至ル。病苦ニサハラレテ果サズ。

とあるがそれで、このときの撰述が『論語郷党啓蒙翼伝』である。當年の藤樹の經學的素養まことに該博、参考書目は十三經註疏本をはじめ、易經にあつては朱子の本義、詩、書については集伝、禮記に関しては陳澧の集説、四書にあつては集註及び大全、ほか諸子百家に關しては老莊をはじめとして孔子家語、呂氏春秋、淮南子、白虎通以下王龍溪語録等に及び、その収集架蔵にかかるところの多きは、眼をそばだたしめるものがある。この『啓蒙翼伝』は藤樹の學問的業績として、高く評価さるべきもの、藤樹四十一年の生涯、おそらくは最大の努力を傾倒したる力作であ

る。江戸時代寛保二年九月すでに木版印行されてゐた。

【論語】は二十篇、孔夫子の言行を門下門流の間で記述がすめられたもの、その編制を考究して前十篇を上論とし、後十篇を下論とすべきことは、古くよりいはれてきてゐるところ、而して前十篇のうち學而篇第一と郷党篇第十とが、その最も古態を存するところとされてゐる。學而篇は孔子学徒、学派の諸子に示す学問の方針でありその綱領を語る段である。従つて孔子の思想そのものを伝えると云ふことが、必ずしもその主眼とはされてゐないに反し、郷党篇は全篇すべてが孔子の面影、その人となりを真摯に伝へようとしてゐるが故に、この篇が湖西小川邑の郷党に在つて【論語】を講じようとする藤樹の眼をば強くひいたのであらう。藤樹三十一歳の寛永十五年の秋、藤樹の膝下に参じ来たれる大洲藩士吉田新兵衛のために【論語】を講じ、郷党篇に及んだのであるが、その帰藩するを送つて藤樹は次の一絶を賦して、切切惻惻の思ひをこれに託した。

一貫心法勿他求

郷党全篇聖所裁

動静云爲宜止善

山梁雌雉亦時哉

大洲は寛永十一年の秋まで、藤樹が藩士として藩侯加藤泰興に仕へてきたところ、この新兵衛の來訪問学をうけて、藤樹の感慨またひとしほのものがあつたであらう。「朋の遠方より来るの楽しみを得るに似たり」とみづからいふ所以であつた。

この郷党篇は緻密な組織をもつた構成を見せてゐる。即ち最初に挙げるところは孔夫子の公的生活の直叙であり、次はその私的生活の記述である。たとへば「食は精を厭はず、膾は細を厭はず」、「惟だ酒は無量なれども乱に及ばず、沽酒市脯は食はず」と、その細心清潔な日常の食生活の實際を伝えて修飾するところがない。また「朋友死して

帰る所無ければ、我に於て殞す」とあつて、孔夫子は朋友の不幸の上には、深い愛情をそそぐ人でもあつたことを思はしめるものがある。かうした孔夫子の日常性を直截に伝へる郷党篇である。しからばいかなることありてか、藤樹は孔夫子の孔夫子たる所以ここに在りといふのであるか。藤樹が郷党篇をとりあげたといふ次第は、次の記述が最もよくその意をつくすものがある、といつてよい。

郷党の一篇、夫子の徳光の影迹を畫き出し、以て后学聖心を求め得るの筈踏を闡示す。蓋し明徳の本は無方無体、無声無臭、是を以て高明を極め、中庸に道るの聖心、これを方策に布くこと能はず。故に唯影迹を描畫し、以て聖心をその中に寓す。学者宜しく至善を期してその迹に襲らず、聖心を得て以て師範と為すべし。(原文漢)

つまり、孔夫子のなにげない日用平常底の影迹に、孔夫子の孔夫子たるの所以がキラリと閃光を発するものあるを認取し、これを己心に承當し納得し、己證にまで媒介せしめようとするがためなのである。そこで藤樹はこの郷党篇の眼睛とするところを、次のやうに把握する。

首めに郷党宗廟朝廷に在りて言貌の同じからざるを記し、而して時中の凡例と為す。中ごろ威儀衣服飲食の節を記す。皆これ時に措くの宜しきなり。終には時なるかな時なるかなの一句を以てこれを結ぶ。慎思して体認するときは則ち、聖の時宛然として目に在るが如し。君子時中、学者時習の微志、章句の外に躍如たり。宜しく潜玩すべし。

(原文漢)

藤樹はすなはち聖の時といふものを、孔夫子の日常の上に見ようとするのである。およそ事には遠近高卑あるを免れない。されど、もともと道には高卑遠近はこれ無し。されば人は日用常行の内に直ちに先天未劃の前に造ることができるのである。であるが故に郷党に於ける孔夫子の日常性は、直ちにこれ堯舜の事業にほかならないといふべく、日常性の近邇は以てこれを軽く看することは謬りだといふのである。藤樹が郷党篇で明らかめようとするのは、かうした「時」の觀念であり、「聖之時」である。さうした「時」に即し、さうした「時」に離れるといふことなく、いさ

かも「時」を逸脱することがないといふ実践理性の在り方、即ち「時中」といふ觀念の具体相を藤樹は捉まうとするのである。

「論語」のその組織、その編制は上篇として学而篇を第一に置き、学問の綱領や精神、人倫の大綱に関する孔夫子の語を簡略に採録し、郷党篇を上篇の巻尾に配して孔夫子の人となり、潤飾なく直截に伝へようとするのである。「論語」の全篇、上篇と下篇との区切りはこの郷党篇にあるといふ、かうした先学の高次の本文批判は、藤樹の必ずしもよくするところではなかつたのであるが、この郷党篇に於て深くも感得し触発されるところがあつたといふ「年譜」の記載は、武士を捨て、佩刀をすら沽却して酒の小売業を営む元手もとてとなし、市井の人になりきらうとしてゐた藤樹にとつては、郷党に在つての孔夫子の日用の上に、熱い視線が注がれてならなかつたのであり、それはまた、郷党にて人とならうとしてゐる藤樹にとつては、おのづからのことであつたと云つてよい。なぜならば、郷党近邇の日用は堯舜の事業そのもの、聖人に参究する端的の契機であり、聖人の道は文辞のみを以てするは陋しく、これを蘊みて德行となし、これを行なひて事業とする（「小学」）にあると思ふが故であつた。

この郷党篇の記載するところ、孔夫子は郷党に在つては恂々如たり、さながら、言ふ能はざる者に似たりとある。郷党は父兄宗族の聚まれる地である。ここに在つてはどこまでも謙卑に遜順に終始し、己が才覚賢知を以て人に銜ふといふことなく、人に先んずるを避け、威儀辞気はどこまでも朴实にして、己を目立たしめようとすることが、いささかなりともあつてはならない。あたかも言語を發することができぬ人であるやうにせねばならないのである。ところがひとたび宗廟朝廷に在りては、その場所がら、禮法は正しからざるべからざるの場であり、朝廷は政事の出づる所であるが故に、朝廷に在つてはその發言たるや、すべからく明晰であらねばならぬ。されば宗廟朝廷での孔夫子の言は郷党に在つたときとはうつて変り、明瞭に且つ十分にその意をつくすところがあつた、といふのである。以上は一般に學者のいふところであり、また世上普通のよみかた、うけとりかたであるであらう。ところが藤樹のみるとこ

ろ、郷党全篇「聖之時」といふものを明かにしようとしてゐると受けとるのであるから、そのよみかた、把握のしかたは先儒のひそみに習はうとはしない。郷党篇の首の一節はこの意味からして、特に意を致して読まねばならぬとする。藤樹のよみは次のやうに深い。

首の一節、夫子時中の妙を發して、以て義例とす。於の字、その在るの字を玩味し、而して以て時中の義を見る可し。けだし中とは全体大用の神理なり。時に随つて感通し、先天未盡の前と合す。此れをこれ時中といふ。凡そ經濟の遇ふ所、これを時といふ。時に天地人の三境あり、曰く時、曰く処、曰く位なり。天は地と人とを包得す。故に時を挙げて、以て処と位とを包ぬるなり。

(原漢文)

すなはち、人間存在を限定する契機として、一般に、時、処、位の三を挙げることができるが、このうち処と位の二契機は時そのもののうちに包得して理解してよいし、またそのやうに理解できるであらう。そのやうにせねばならないのである。時をいへば処と位とはおのづから、そこに表象されるものがあるが故である。

しからば時処位といふ、いはば人間存在そのものを根源的に限定する三つの契機、この三つの契機をば表象するところの時といふものは、そもいかなる意義をもち、またいかなる構造をもつものであるか。藤樹はこれを究尽しようとするのである。いふ、

按ずるに郷党は父兄宗族の在る所、故に此の如し。宗廟は禮法の在る所、朝廷は政事の出づる所、故に此の如しと云ふ等の説は、只是れ後儒のその天則に合する所以の義を推説するのみ。夫子は此の心有つて此の威儀をなすと謂ふにはあらず。下皆此に倣へ。

(原漢文)

藤樹の理解するところは後儒のそれよりも、掘り下げが一段と深い。

無始より無終に限りなくその歩みをつづける時間、それは時計を以て計測することのできる等質的な時間であり、譬へるならば、どこまでも果てしなく直線的に流れる物理学的な時間である。かうした時間といふものは自己を生

み、自己を形成し、自己をして自己たらしめるところの時間ではないのである。抽象的な時間は、人をしてその人たらしめるといふことはあり得ない。自己をして個的主体たる自己たらしめるといふことは、他との交換性代替性を全くもつことのなき、唯一にして無二の存在となるといふことであり、自己が自己を生み出すといふことであり、時間を緊張として捉へ、さうした緊張に在つて自己がみづからその時を生ききるといふ、さうした時間なのである。ここに真の時間が生ずるのである。ここに他者との代替性を有つことのなき純粹自我としての個の成立を見ることができるのである。計測できる等質的な流れる時間にあつては、もともとかうした緊張性をそれ自身が欠如してゐる。それは時間ではなくして空間なのである。ペルクソンのいふやうに、時間性はその時間性を喪つて空間性に転じてゐるのである。であるが故に、そこに見る人間、そこに見る自己は、どこまでも真実についての傍觀者の地位に甘んじてゐるにすぎず、眞実を自己の行実行履とするところの具体的な実践者である、といふことにはならない。郷党に於ては恂々如として在り、宗廟朝廷に在りては便々として言ふ孔夫子を、藤樹はかうした意味に於ける時といふものを、認取し把握するところのあつた人物にほかならぬ、と見てとつてゐるのである。されば郷党篇のこの條で藤樹は、於の字、在の字の意味するところを、深くも深く玩味せねばならぬといふのである。

その時、その場に在つての人の行為行動の選擇肢は、あれもこれもとあるわけのものではない。その時その場に在りては、たつた一つの、しかも他に代替することが許されない、ただ一つの道しかあり得ないのである。かうした唯一の道をば謬ることなく、また躊躇するなく、強くもまた大きな決断のもとに採擇し、以てこれをわが道とするのでなければならぬのである。かうした決断決意を以てわが道とすることができてはじめて、人は人となることができるのである。いたづらに他を顧て為に選擇を謬るといふことは、人としてはその精神的な死であることを意味する。人は日用平常底にあつても、時々刻々にかうした嶮難の一路に、直面してゐるわけのものなのである。さうした採擇をよく謬るなきを「時中」といふ。

中は全体大用の神理なり。時に随つて感通し、先天未畫の前と合す。

と藤樹がいふのは、これである。

(原漢  
文)

そも「論語」の上篇たるや、学而篇第一の「学而時習之、亦不説乎」と時の提示にはじまり、郷党篇第十最もの末尾の章句「山梁雌雉、時哉時哉」と時の反省と自覚とを以て閉づるあるのは、学者たる者は常に「時中」、すなはち「聖之時」の観念をばその準的として学習すべく、学習が達成を見たといふことはつまり、「聖之時」を得たといふことを示すものであり、特に郷党篇は全篇が、孔夫子がその己心に承當し、確認するを得たところの「時中」の観念を以て、天地とその徳を合する所以とし、そのことを通してあらためて今さらながらに、孔夫子その人を藤樹がいかに景仰欽慕せざるを得ぬかといふことを、具象的かつ印象的に筆をつくして闡明してゐるのである。

されば藤樹はいふのである、「時」の一字は「慎節の権衡」そのものであり、学の標的はすなはちここに在ると。この「時」を把持して認取を謬つなき孔夫子については、「頂より踵に至るまで、全体すべてこれ至道の凝聚にして、有形の神理なり」といふべく、是を以て一心ただ道義の正に在るといふことなのであつて、事の大小精粗をあれこれと顧みたり、あげつらつたりすることは、ここにこれを要しないのである。「時中」といふことそのことの上こそ、道義の正が存する。「学者の樽楹に看得するは甚だ不可なり」といはねばならぬ所以なのである。時はその根源的な作用乃至はたらきとして自己を變へ、未來を産み出す所以となるといふのである。

## 二

藤樹が「論語郷党啓蒙翼伝」に於て捉み、且つその云はんとした「聖之時」といふものは以上よりして、意志のはたらきに密邇に結びあふものがある、といつてよい。その時その場にあつては斯くあり、斯くあらねばならぬといふ決断と選擇、これを「時中」といふ観念を以て表現するのであるが、かうした「時中」とは、意志と相互的に媒介し

あひ、密邇不二の關係にあるもの、されば人間の意志がそこにはたらくことのない限り、「時中」といふことはあり得べくもないことを、ここに思はざるを得ない。「時中」といふ行為が存在するといふことは即ち、人間の意志への關係においてのことである。時中の端的に於ては、至道は時中の一瞬一点に凝聚する。さうした時中への意志の意識の端的に於て、有形の神理を己心に承當することとなるのである。

意志を行為にまで導き、かくて意志を実現せしめるものは、意志に包摂されてゐる思惟である。それは単なる外面的な心がけであるとか、志ざし Absicht といふやうなものではない。どこまでも自己意識であり、自己の自覚を深めるものなのである。<sup>\*</sup>かうしたことは、孔夫子の言行の訓誥的な理解によつて、納得し理解することができるといふやうなものではなくして、郷党に在る孔夫子の心を以て己が心となし、時空の限定を超えて今ここに孔夫子を己心の上<sup>\*</sup>に再現しよう、孔夫子の心と一つにならうとする意志の上に於て、はじめて可能となることなのである。たとへば郷党篇孔夫子の食生活のエトスの記述の條に、「時ならざれば食はず」と見えてゐる。この時ならざれば云々といふ時についての義解は、朝夕日中の食すべき時をはずすことなきの義とうけとるのが一般であるが、朱子は五穀成らず、果実いまだ熟せざるの類を口にするなきをいふとする。かうした行為はいかにも人をそこなふおそれが多分にあるが故に、食はざるのであるといつて、それで通るであらう。漢代の皇侃は、不時とはたとへば冬季に於ける梅李の實のごときをいふとしてゐる。この皇侃の義解もまた一義ありといふべきであるが、藤樹がここでいふ時とは、食すべからずとするすべての場合を意味すると解し、朱子や皇侃等の先学の解、いづれもいまだ蘊をつくすにたらずといつて、これをしりぞけるのである。時とは慎節の権衡であるが故に、聖之時を措いて、他に時といふものは、あるべくもないと考へるのが藤樹なのである。

この『論語郷党啓蒙翼伝』に次いで藤樹の撰述は、寛永十七年、藤樹三十三歳のときに成れる『翁問答』である。ここでも、



時と所と位と三才相應の至善をよく分別して、万古不易の中庸をおこなうを眼とす。

(上卷)  
(之末)

といつて、意志のはたらきに属する時といふものは、至道凝聚の時そのものであり、これを謬つことなく把握せしめるものとして、「明德」をいふのである。

明德だにあきらかに候へば、時処位の分別人事のつとめ、運命のさだめ、みなかがみのかげをうつすがごとし。

(同上)

と、明德の意義と構造とにつき考察を深めることが、ここにあらためて要請されてくるのであつた。

正真のがくもんにあきらかならざるゆへに、いろいろまよひたるうたがひあることに候。がくもんは明德をあきらかにするを全骸根本とす。明德は天地有形のほかへ通じ、上もなく外もなく、神明不測のものなれば (同上) 云々といふ。かういふ次第であるが故に、

儒書にのする所の禮儀作法をすこしもちがへず、残所なく取おこなふを、儒道をおこなふとおもへるは大なるあやまりなり。たとひ儒書にのする所の禮法をすこしもちがはず、皆とりおこなふといふとも、其おこなふ所時と處と位とに相應適當恰好の道理なくば、儒道をおこなふにあらず。異端なり。そのおこなふ所時に相應適當しても、その心に名利の私あるはにせもの小人と云ものにて、君子の儒にあらず。

(下卷)  
(之末)

そこでかうした思惟思考を發展々開せしめるために、男女の授受を手づからせざるを禮なりとする一般的な考へ方を挙げる。このことについては『孟子』がすでに論及するところであつて、嫂溺るに、これを援ふに手を以てするは權なりといふ(上篇)のであるが、かうした孟子の考へ方を藤樹は評してかういふ。

禮法は天下万民日用通行のために平生急務の事はりを定めたまふものなれば、非常の変事には禮法なし。道は大虚に充満して身をはなれざるものなれば、もとより平生日用の禮法も道なり。また非常の変に処する義も道なり。權は此道の惣名なる故に禮法も本權なれ共、事の模様定りて迹あるによつて、權と名けがたき故に法となつ

けたり。

すなはち権は道の惣名、権すなはち道、道すなはち権、権とは時に中するといふことにほかならないのである。いたづらに権の字に泥みてうたがひあるべきではない。「儒の道は法におちず、あとになづまず、上天時に律り、下水土に襲て至善に止るを本とする」のであるから、

時中にかなひて用れば禮法すなはち権なり。時中にたがひて用ゆれば権にそむきて非禮の禮となれば、畢竟禮の外に権なし、権のほかは禮なし。権と禮と名義はすこし弁あれども、実は一理なり。 (同上)

と、觀念としての「時中」が、人の具体的実践の準的となるそのときには、権と禮とはその間にいささかの亀裂も裂罅も存すべくもない、と知るのである。

古註では「經に反し道に合するを権となす」といひ、権は常道にはあらずといふのであるが、藤樹にありてはかくて、經と権とは一枚であり、經と権とをして一枚ならしめるものといへば、それは「時中」であり、「時中」のいふ時とは、流れ来たり流れ去る等質的抽象的な時間の流れをば、その時その場にいつたんは停止せしめるのである。至道はこの一瞬に凝聚し収斂せしめられ、「時中」といふ端的直下の瞬間に於て、人は真に人となることができるところの、深刻にして且つまた重大なる時なのである。桀紂は天下の富貴をうけてゐたけれども、時の正鵠なる認識と把持とに失したが故に、身を亡ぼし天下を喪つたのである。

明德明らかなる人これをうればその福ひめでたく、天下の人皆そのめぐみにうるほへり。明德くらくして是をうれば、その身の苦しびと成、或は身をころし国をうしなふ災ひこれよりおこれり。桀紂は天子の富貴をうけられぬれ共、明德くらきゆへに其身ころされ、国を失ひて、田夫野人の福ひにもをとれり。

〔鑑草〕卷  
四、教子報

かうした明德について藤樹はいろいろな説きかたを試みるのであるが、そのいづれにあつても心は詞に逮はざるの嘆を、そこに聞く思ひがする。

経伝は是れ吾人明德の注解、明德は是れ経伝の正経なり。

明德は上帝の人に在る者にして、純粹至善なるものなり。

天の明命は即ち明德の本体、我が天に得たる者より言ひて明德と曰ひ、天の我に與へし者より言つて明命と曰ふ。

このやうに明德は上帝の人に在るもの、我が天に得たもの、といふのであるから、吾人が心は感覺的世界を超えた天に包摂せられてあるのであり、感覺的世界はかうした包摂者の自己展開にはかならぬ、といふことになるであらう。而して人はかうして包摂者に直接することができるのであつて、それがすなはち「持敬」なのである。

この「持敬」とは、

持敬は明德を明らかにする工夫。

であり、意志なのである。「論語」にいふ「本立ちて道生ず」とはこのことである。

敬は愛に本づく。愛の極を敬となす。一敬立ちて万善これに従ふ。

(全集卷十一)  
「持敬圖說」

愛の極を敬といふ。愛の極、これを換言すれば「孝」にはかならない。かくて藤樹の思考は「孝」についての葛地、全機を挙げての究明の方向に進んで行く。人よんで藤樹の哲学は孝の哲学であるといふ。この孝の哲学に参ずるためには、皇上帝についての藤樹のいふところを、あらかじめ攷ふるところあらねばならぬ。かういふのである。

夫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、照臨せざる所無し。(全集卷三「大乙神経序」原漢文)

「年譜」によると、寛永十七年、藤樹三十三歳のとき、「性理会通」を読み深く感有り、これより毎月一日は必ず齋戒して大乙神を祀れりといふ。この「性理会通」は明人鍾人傑の編、このなかに王陽明の語録の抜萃があるところから、藤樹学の進展深化に関心する研究者のひとしく注目する書籍であるが、藤樹が祀れりといふ大乙神とは太一、すなはち万有の根源たる天神であり、象徴的には北極星である。もとそれ漢土の古伝、天を祭るは天命を承けた

(全集卷五)  
雜著、原漢文

(全集卷十一、「明徳図説」原漢文)

(全集卷九、「古本大学全解」原漢文)

天子に限られ、士庶人は天を祭る禮法がないところから、藤樹は天を避けて大乙神を祭ることとしたのである。宇宙に遍滿し、吾人を包摂する皇上帝を、藤樹は父母と見たて、「天地万物の君親」といつたのであつた。この皇上帝に直接するための持敬なのである。持に敬に一徹する持敬はかくて、孝にほかならぬことになるであらう。人格的な神としての皇上帝を万物の父母と見たといふことは、藤樹の独創の見解である。漢土の張子や朱子にこれを見ることがない。この人格的な皇上帝、これについて藤樹は、

人間の生出こと父母のわざのごとくなれども、父母のわざになることにあらず、太虚皇上帝の命をうけて、天神地示の化育したまふところなり。〔翁問答〕  
下卷之末

天神地示は万物の父母なれば、太虚の皇上帝は人倫の太祖にてまします。

(同上)

我人の大始祖の皇上帝、大父母の天神地示。

(同上)

と説き、かうした考へ方は藤樹が四十一歳の壮さで、これから一段の思想の深化を期待されながら卒するまで、一貫して終生渝るところがなかつた。かくて以上の論理から、

世界のうちにありとあらゆるほどの人の形有ものは、皆皇上帝天神地祇の子孫なり、

(同上下  
卷之末)

といふことになるのであり、

我人の大始祖の皇上帝、大父母の天神地示みことりの命をおそれうやまひ、其神道を欽崇して受用するを孝行と名づけ、又至徳要道と名づけ、また儒道と名く。

(同上)

といふのである。

かく「儒道はすなはち皇上帝天神地示の神道なれば、人間の形有て儒道をそしりそむくは、其先祖父母の道をそしりて其命にそむくなり」といふこととなるを思はねばならぬ次第となる。藤樹はここで儒道といつてゐる。藤樹のいふ儒道は、人倫の太祖皇上帝の道の持敬に徹するそのはたらきの底に、体認することのできるものであるが故に、こ

こに狭く儒にとらはれるといふのは「心盲の凡夫のわざにていとあさましきまよひ」なのである。「先あとに泥ずして心よく観察する理をあきらめ」といふ、身心を挙しての学道からすれば、

国所世界の差別いろいろ様々ありといへ共、本来みな太虚神道のうちに開闢したる国土なれば、神道は十方世界みなひとつなり。しかるによりて国隔りぬればことば風俗はかはるといへども、その心のくらるは本来同一体の

神道なるによりて、唐土も天竺も我朝も、またその外あるとあらゆる国土のうち毛頭ちがふことなし。(同上下 卷之末)

といふことが、胸奥から納得されてくるに至るであらう。そこで藤樹は、国により処による特殊の限定を超えて至道は一なり、といふのである。同様にして「本心の眼あきらかなる哲人は所によりて品かはる迹をすて、何国もか、はらず同一体なる心をもて評判するなり」(同上)。聖人も賢人も、狂者も狷者も一心にての見性成道であり、「狂者と云ひ佛と云名はちがひぬれども、見性成道の位はひとつなり」(同上)といふ自覚が、腹の底から生まれて来たのである。そのときのかうした論理には、天台法華の哲学思想に類する思考の、濃厚に存するものあるを、思はしめられるのである。

藤樹の四十歳といへば卒去前年のことであるが、この年上梓の「鑑草」にいふ「万物みな一心の変化」とは、華嚴哲学の「三界唯心」乃至は「三界虚妄一心作」を思はしめるものあり、「万物一体の仁」を云ひあらはさんとして、これを「明德佛性」、「仁徳佛性」といふことあるのみならず、「己心の弥陀」、「唯心の浄土」とも云つたりする。およそ時と処と人によつて的確にその所信を表現し得んがためには、大乘佛教の論理や思考を媒介とするといふことを、いささかも厭ふといふことがない。そして皇上帝の神道にまでその心境の高まりを見せた段階では、万物に差別はもはや存すべくもないと、見きはめるのである。

欲心なければたくはへるも施にも、皆道理にしたがひ、おのれを利し人をもすくふ公用となつて、万物一体の心昧からず。

〔鑑草〕  
卷之六

これといふのも、

心の本体は万物一体の仁具るものなれば、惑ひなければしたしみなき人をもよく愛する理りあり。(同上)  
といふことができるやうになつてゐたのが藤樹なのである。藤樹学の深化にはかならない。(卷之五)

※ Cohen, Hermann Ethik der reinen Willens. S132

### 三

藤樹の晩年の撰述にして、しかも藤樹の高き心境、その深き智解を窺はしめるものとして「論語解」がある。「論語」の里仁篇にいふ、「参乎、吾道一以貫之、曾子曰、唯」と。

藤樹の句解はかうである。

吾道一以貫之ノ一句ハ道ノ本体一原ニシテ、顕微無間(ハタチナキ)ノ妙ヲ形容シテ学者ノ標的トス。……天地萬物皆道ノ流行ニシテ、毫髮モ他物ノ雜ハリナシ。故ニ一以貫之ト云リ。此道即自然に通達ス。道有テ後ニ通ズルニ非ズ。又道ヲ以テ通ズルニ非ズ。故ニ一ヲ以テト不謂シテ、一以ト云リ。

この章句、「一以貫之」ではない、「一以貫之」とあるまさにそのところが、斯道斯学の眼睛をなす條であるといふのである。「一ヲ以テ」といふときの「一」は、一十百千の一のことである。里仁篇のこの章句は、後の文に忠恕の二字を以てするのであるから、この「一」は一十百千の一ではもとよりない。忠恕でもない。忠恕といへば二となるであらう。「一以貫之」の「貫」とは、繩を以て物を穿つが如く統ぶるをいふなりと皇侃はいふ。焦循はこれ「通」とよみ、「一以テ之ヲ通ズ」と解した。幸田露伴博士は、この焦循の解を以て得たりとし、「天下の人共に化育の中に包函せられ、中和を致して天地位し、万物育す」とうけとるのである(「一貫章義」昭和十「三」教学叢書第三輯)が、かうした領得のしかたは藤樹の次に記すところの義解と呼応するものあり、藤樹の読みの深さ、その的確さにあらためて深く感じ入るのである。藤

樹はかういふのである。

一ハ道ノ全体ヲ象ドリ、貫ハ道ノ妙用ヲ象ドル。体用一原ナレバ、一ナルガ故ニ貫、貫ナルガ故ニ一、更ニ差別ナシ。一貫ノ道ハ本体ニシテ、人々固有スル処ナリ。故ニ学問ノ道無他、此ヲ求ルノミ。能此意ヲ得テ全体ノ精神ヲ此ニ用テ毫髪モ漏ル処ナキヲ、日用工夫ノ本領トス。

(全集卷十三)

吾人が宇宙もはたまた人倫的世界も、そのすべてが「一」に包摂せられつくし、「一」の発展であり、「一」の自己展開でないものはない。一は道の全体、貫は道の妙用を象どるといふのは、このことなのである。しかも体と用とはどこまでも一原、一原にしてその間に些の間隙も存するなきが故に、一は貫、貫は一、その間に差別は毫も存すべくもないといふのである。これ藤樹が、思考の論理を駆使して悪戦苦闘のあげくに、その心に得たといふやうなものはない。藤樹の人格の全機のおのづからの現成になるものである。ここに至り、道元の「正法眼蔵」の、

自己をはこびて方法を修證するを迷とす。方法すすみて自己を修證するはさとりなり。

(現成公案)

が思ひ合はせられるであらう。いふなれば、「一」がすすみて藤樹を修證したのである。一が貫であり、貫は一そのことであるとす藤樹である。されば里仁篇のこの一貫章、この後段に「夫子の道は忠恕のみ」とあるこの忠恕を、「忠恕ハ一貫ノ道ヲ求ル工程也」と藤樹はうけとることとなるのである。「忠恕」が「一」ではないこといふまでもない。どこまでも求道の工程としてあるにほかならないのである。そこで藤樹がこの一貫章の主意とするところを明かにして、

仁ハ一貫ノ本体、一貫ハ仁ノ体段也。故ニ一貫ハ初学ヨリ成徳ニ至ルマデ、立志用工ノ、標的ナリ。初学ニシテ此心得ナレバ、多岐ニ走作シテ終ニ徳ニ入ルコト不能。然ルヲ后儒一貫ヲ以テ開悟以後ノ受用トス。何ゾ啻千里ノミナランヤ。

といふ。后儒は道を迹に求め、内に求め、高遠に求め、方外に求めるが故に、一貫は開悟以後の得道と解し、開悟以

後の道得にほかならずとするの謬りを、免れざるはなしといふのである。かうした理解、かうした把握は、すべて藤樹の体認するところのものから発するのである。学道とはすべからく自己をならふことでなければならぬ。つまり藤樹は「論語」を通して自己自身を見つめたのである。自己を掘り下げたのである。知解を横に拡大し縦に蓄積しようとしたのではない、といふことを思はざるを得ない。而してそのやうに自己の掘り下げを通じて体認せられた事実とは、諸法はすべてこれ「一以貫之」の実相であつたのである。かうして体認し得たところからすれば、儒と佛との間の差違は、太虚の神道といふ自覚と己證からして、差違は差違としてそのままに、明德佛性そのものとなるのである、藤樹がその齢をかさねるにつれ、学問と学問を通じての体認の深さとは著しきものあり、「翁問答」を著はした頃には、

日本の神道の禮法に儒道祭祀の禮にあひかなひたることあり。其上三社の神託の意義、儒者の神明につかふまつる心もちによくかなひぬれば、本朝は后稷の裔なりといへる説まことに意義あることなり。さて神明につかふまつるにはその位々のおきて作法あれば、その国の風俗を本として天秩の祭祀の禮に考へあはせて、よく齋戒して信仰すべき事誠に第一なり。しかるに佛者は神明に信仰するを雜行雜修といひ、佛は六通、神は五通などいへるは物体なきことなるべし。

(翁問答)  
下巻之末

といふにとどまつてゐたのであるが、この段階からさらに躍進して、わが神道を儒と同一視するに至るのである。そのことを證するものとして、藤樹の神宮参拝のことがある。寛永十八年三十四歳の夏のことである。

辛巳之歲夏之中 参拝 太神宮 以綴野詩抒卑志

誠恐誠惶謹述卑懷以進祝詞云爾

中江原 再拝

光華孝徳統無窮 正與犧皇業亦同



太神宮

この七言絶句一首、藤樹が心にあつては祝詞に準ずるものとしてあつたといふ。この漢詩、今日に伝はるその墨蹟はどこまでも敬虔にして真摯、しかも太神宮の三字は別行にして標出するところ、藤樹の誠心の深きを見るべきである。この神宮参拝について『年譜』にいふところは、次のやうである。

夏二三子トモニ勢州大神宮ニ参詣ス。此ヨリ前曾テ以為ラク、神明ハ無上ノ至尊也。賤士ニシテ貴人ニ近クスラ致瀆ノ恐レアリ。況ヤ神明ヲヤ。是ヲ以テ終ニ神ニ詣拝セズ。其后学日々ニ精微ニ入ル。故ニ以為ラク、士庶人モ亦神ヲ祭ルノ禮アリ。然ラバ則チ神ニ詣スルコトモナクンバアルベカラズ。且大神宮ハ吾朝開闢ノ元祖ナリ。日本ニ生ルル者一タビ拝セズンバアルベカラズト。是ニ於テ詣ス。

藤樹が思想の深化は、わが神道との無自覚のうちに相互に媒介しあひ、通じあふものあるを覚えるに至つたのである。ユンクのいふ無意識の意識の意識化といつたらよいであらう。

正保三年、藤樹の三十九歳の歳旦、次のやうに詠ずるところがあつた。

二三の同志天の靈幸に頼り一貫の學術を講習し、而して未だ仁を得る能はず。唯天下第一等の事茲に在るを辨じて、而して僅に世情の拘攣を超脱し、而して窃に説ぶの皮膚に比し、以て将来の真樂を庶幾するのみ。惟れ時に丙戌の新正、同志相聚り三元を嘉す。是に於て即景即事を賦し、以て試翰の事と為すと爾云ふ（原漢文）

霞簇四山和氣新 霞四山に簇つて和氣新なり

梅花柳色僉成真 梅花柳色僉真を成す

今朝堂上三行酒 今朝の堂上三行の酒

同志唯喜春外春 同志たゞ喜ぶ春外の春を

この心境、梅花柳色みな真を成し、万象森羅悉くは、一がこれを貫して真、その間にいささかの弁別も差違もなしといふのである。「一以貫之」の体認を吐露し表白し得て、蘊のこれ餘れるなしといつてよい。

天道を根本として生れいでたる萬物なれば、天道は人物の大父母にして根本なり。人物はてんたうの子孫にして枝葉なり。根本の天道純粹の至善なれば、そのえだ葉の人物もみな善にして悪なしと得心すべし。（「翁問答」上巻之末）

とこのやうに、天地人の三才を一貫する道を孝と稱した。「このたからは天にありては、てんの道となり、地にありては地の道となり、人にありては人の道となるなり」（同上）、里仁篇の「一以貫之」の一は孝である。この孝についてはこれを親に事へるの道とのみに限定すべきではない。至誠至心に我が行ふところは、天地神明に通ずるのである。天地神明に通ずるがための方途は、父母に対する持敬の一徹を措いて他に求めることは謬りである。持敬がかく内在的となる限りに於て、それは超越的な意味そのものをもつに至るのであつて、これがすなはち孝なのである。

至心に事へるとは「持敬」といふことであり、「愛敬」そのことなのである。愛敬と持敬、これをわかりやすくへば孝である。藤樹の体認する「孝」はかくて儒にも通じ、佛にも通じ、神道にも通ずるのである。

愛敬順時百事公

愛敬順なる時百事公に

驕争除后万殊通

驕争除いて后に万殊通す

立身行道配天敬

身を立て道を行ひ天に配するの敬

正與神明同此中

正しく神明と此の中に同じうす

は藤樹三十五歳の寛永十九年のときの心である。この「孝」は三才至徳の要道、その拡充強化はわが古来の神道をして、特殊より普遍にまでこれを媒介する契機ともなるのである。

藤樹には「孝」と題する次の遺文がある。

這箇は是れ儒家第一の心法なり。その全体大虚に充塞し、無破に通徹す。これを心に守つて道心緝熙し、これを

身に修めて身修まり、これを家に用ひて家斉ひ、これを国天下に行ひて国天下治まる。智愚賢不肖皆用ふべし。

(全集卷五、雜)  
著、原漢文

すなはち親に対する孝、これは個の道である。個の道に徹し個の道を行き、個の道を行き尽くすそのときには、個はわが国びとの道としての特種をそこに現成することとなるのであり、特種その道はそのままが同時に即ち普遍なのである。およそ人格の陶冶には宗教的な基礎は、これを缺くことができぬ。藤樹の学は以上のやうに人倫的社会での基本的な道德論であると同時に、特殊な限定を超えて限りなくも高次の普遍性、世界性を有つに至つてゐるといつてよい。

藤樹はもともとわが古典については、接するところの浅い人であつた。「翁問答」に三社託宣についての言及があり、「鑑草」とほぼ同じ時期に成立した和文の教訓書「春風」には、わづかに「沙石集」からの引例一つを見るにとどまる。藤樹その人が江戸初期寛永年間の学究であつたのである。ほぼ同じ啓蒙期の人としての山鹿素行に見た「中朝事実」の如く、他にむかつての強き言立てに類する著作を藤樹の上に求めることは、必ずしも適當ではないであらう。素行は武士としての、また兵学者としての実践的な要求から出立して、道德と兵学との一致を究めようとした。藤樹は武士を捨てて帰農し、ひとりの人間として、人の人たる所以をば自己の心を掘り下げ、かうした掘り下げに徹するところに見出さうとしたのである。

士道は甲乙子の士道でもなければ、丙丁子の士道でもない。自己の士道でなければならぬ。よその人に貸すこともならず、借りることもならざるの士道の探求、これが素行の学問の方向であつた。かうした志向と志念とから出立した学問であるだけに、当時の教学に支配的であつた朱子学にあきたらず、日本に生まれ、日本に育ち、やがてこの日本にて死すべきところの自己の学といふものを主張したのが素行であつた。かうした素行の学を日本主義といふならば、武士を捨てた藤樹が、漢土にはあらでこの日本に生まれた者として、孝の哲学につき体認するところのもの究尽

に一徹し、貸し借りのならざる自己の道を己心の上に体認しようとしたのであつて、この意味に於て藤樹その人を、またその学を、稱するに日本主義の名を以てすることは、當を得てゐるといつてよいであらう。藤樹も素行も近世の社会体制がやうやく定着を見ようとする時期に際会した。大きな社会変革を経て、やうやくおちつきを回復しようとしてゐたそのときに、人としての主体的立場の探究に渾身の照見をかさねたのが、藤樹であり素行なのであつた。

藤樹は種的なるものに包摂せられた個が、種的社会のうちに身心を措定しながらも、普遍的一般者に直接し参入することのできる道を、といはんよりは、日常の卑近性のうちに、人倫的世界成立の根柢としての普遍をば、孝の哲学を以て開示したといふことが適切であらう。

ふしおがむ社の神は月なれや 心の水のすめばうつれる

『翁問答』を著はした頃の藤樹のいふ神とは、このやうに「明德佛性」とか「心の彌陀」とかに通ずるものをもつてゐた。かうした時期に藤樹に親炙した熊澤蕃山はこの歌をかう伝へてゐる。

皆ひとのまいる社は月なれや 心のすまば神や宿さん

『藤樹先生行状』

淵岡山は晩年の藤樹の薫習を蒙つた。この岡山また師の学徳をよく辱づかしめるなく、会津に伊勢に京洛の地に、その学統は繁衍を見るのであるが、岡山の言として勢州の門下の間に伝へられてゐたものとして、次の記述がある。

先師曾て小川の邑の神明に詣して、天下太平、大道興隆、時和年豊、民安物阜、家皆孝子、国皆忠臣と願ひ玉ひて、更に門戸を立るに意なし。只世界中の人の善に向を志願とせり。故に海内此の学を伝るもの、此心を受けて、

深く孔孟の道信じて、程朱陽明皆吾道の先覚なりといへり。  
〔席上一珍〕、木村光徳氏著『日本陽明学派の研究』資料編所収、明德出版社、昭和六一

藤樹の学は近江湖西の鄙に成立した特殊的、日本的のものでありながら、同時にまた普遍的なものに通ずるところの思考であり、思想であり哲学でもある、といふことができるのである。天は寿をかさず、藤樹は四十一歳の夏八月に卒した。「先師存生の時、変ぜざるものは志ばかりにて、学術は日々月々に進んで一所に固滞せざりき」〔蕃山〕集

論議)といふ歩みをつづけてゐたのが藤樹である。その意味に於て蕃山とともに「中江氏は生付て氣質に君子の風あり。徳業を備へたる所ある人なりき。学は未熟にて異学のついゑもありき。五年命のびたらましかば、学も至所に至べき所ありしなり」(『集談外』〔世〕卷六)といふことができるであらう。ために素行に見るが如き数多くの著作を遺すといふことがなかつたが、その深さに於ては毫も素行に譲るところなく、その示唆するところはまこと深刻かつ重大なものがある、といふことができる。

#### 四

藤樹の日本主義はその学的生涯を通じて培つた精神的、思想的の土壤の上に、二駿足の開花を見た。熊澤蕃山と淵岡山の二人である。

蕃山は大道を論じていふ。

一事の不義を行ひ、一人の罪かろきものを殺して天下を得事もせざるの実義あり。不義をにくみ悪をはづるの明徳を固有すれば也。此の明徳を養て日々明かにし人欲の為に害せられざるを心法といふ。是又心法の実義也。先師と予と違はざるのみならず、唐日本と雖もたがふことなし。此の実義をろそかならば、其云所みな先師の言にたがはずとも、先師の門人にあらじ。

〔集談和書〕  
談論之六

かうした義解は蕃山の自ら固く信ずるところであつたが故に、右の言にひきつづきかうもいふのである。

予が後の人も予が言を非とし、不<sub>レ</sub>用とも、此実義あらん人は予が同志也。

と。而してこの蕃山に次の言があることは、また刮目すべきところである。

中夏の聖人を日本へ渡し候はば、道学の教いかが可被成候や。

といふ設問である。蕃山は次のやうにきつぱりといふ。

儒道と申名も聖学と云語も被仰間敷候。其まに日本の神道を崇め、王法を尊て廢れたるを明かにし、絶たるを興させ給て、二度神代の風かへり可申候。

(集議外  
書簡二)

岡山には「岡山先生示教録」がある。前記木村光徳氏の学勲「日本陽明学派の研究」(明德出版社 昭和六十一年)に収められて、親しく披閲できるやうになつたことは同慶とするところ。岡山はかういつてゐる。

先師ノ先師タル処、文ニアラズシテ徳ニアリ。學術ノ要モ又文ニアラズシテ自得ニアリ。今誠ニ吾人ノ神明トナルベキユエンヲ思フニ、平旦不動欲、不滯物時、惺々タル位、コレ神明タルコト分明ナリ。

(卷之六)

我藤樹先生、直ニ神聖ノ至道ヲ發明シ、天、上古神人ノ遺志ヲ繼、遠クハ異朝聖人ノ学脈ヲ自得シテ、且学者用力下手ノ実地ヲ開示し、聖学ノ蘊奥ヲ指揮シ玉フコト、易簡直截ナリ。可謂千載不伝ノ緒ヲ継人也ト。後世ニ至テ神明ト仰ギ尊バンコト疑ナシ。

(卷之六)

以上ともに師をよく知るの言といふべく、藤樹が学の根底にひそみ、藤樹その人の上において十分にとそれと認識erkennenされることなくして、ただ心にそれと承知bekennenされてゐたにとどまつてゐた日本主義の、おのづからの開華を、この二人の門下の上に見るのである。