

近世初期における朱子学的思惟の自潰

——中江藤樹の「心迹差別」論を中心として——

荻 生 茂 博

中江藤樹（一六〇八〜一四八）は、「中期」⁽¹⁾に於いて、朱子学から離れた独自の学形成を開始した。本稿は「中期」藤樹学最大の特徴である「心迹差別」論に焦点を当て、①その形成を促した事情を外的要因と内的契機との両面から確定し、②その内的構造を分析し、③その思想的地位を明らかにする事を課題とする。思想の形成史的観点を縦糸とし、内外両面からの分析を横糸とする斯かる考察の方法は、個別思想と幕藩制社会との内的関係を探る際に、有効な方法であると思われる。

一

本稿で扱う近世初期は、下限を寛文^(一六六一〜一七三)迄とする。寛文延宝年間に幕藩制社会は以後二百年間の基礎を確立するのであり、またそれ以前の社会は、形成期特有の渾沌の内に以後とは異なる独自の歴史的特徴を有しているからである。

慶長の初発以来、武家諸法度の第一条は文武の兼備を規定している。近世初期に時代を限定すれば、これは武篇一辺倒の侍が家中の多くを占めていた中に於ける、指導層からする学問の奨励と見做し

得る。⁽²⁾「治国家根源」^(一五八一〜一六二)（伝本多正信）に「国ヲ治メ家ヲ整ルニ其本アリ。其本ト云ハ国主郡主ノ御心ナリ」（日本思想大系―以後大系と略記―38八頁）とある様に、為政者は心の学問を求めた。それは特に、臣下の善悪を知り用捨進退を判断する（臣下を適材適所に遇する事は家中の団結と活性化を保障し、治国の基となる）主体の練磨に資する学問であった。その意味で大名は、「学ノ国家ニ益有事」（『池田光政日記』慶安四年、山陽図書出版一四三頁）を認めただのである。

近世初期の思想界では、概して学問学派の別は未だ問題となっていない。まして一般の為政者にとってそれは関心の外であった。近世初期の思想学問の特徴は、広い意味での「心学」と規定する事ができる。然して義理の学であるその中心は儒学、特に明代心学の影響を含む宋明学であった。

しかし、斯かる大名の学問要請に、当時の儒者達が充分に答え得たかといえ、それは概して否定的である。「只物識といふまでに、何の役にもたゞぬ」（『本多平八郎聞書』^(一五四八〜一六〇)、大系38二六頁）、「無学の人より心だてあしく、巧言令色して、人をへつらひ大名を

たらし」(『本佐録』、大系28二九四頁)というのが大名の一般的な儒者評である。大名達は文字の知識や装飾的教養を排斥した。

「智恵の自慢」は最も嫌う所であった。

大名の儒者批判の多くは、「板倉重矩遺書」に「人の主たる身の、学文なくば、政道なりがたし。四書五経七書類、文字は不見知とも、よませて聞、其理を具にすべし。但よみ人を多らぶべし」(大系27三四頁)とある様に、儒学本来の有する政治的有用性への期待から省みられた「今の世の儒者」に対する不満である。しかし、本阿弥光悦が同様の儒者批判から直ちに「宋朝の儒者の書残されし書など、高論も有之候と承り候へども、誠に口先計りにて、天下一統の功は将申さず」と主張し、自然を尊ぶ事により外国とは異って治まってきた日本の歴史像を述べた(『本阿弥行状記』上巻、『光悦と本阿弥行状記』所収一六頁)事が示す様に、それは宋儒ひいては朱子学(更には儒学一般)への否定へと溯及し得る方向性を内包するものであったといえる。

斯かる批判の存在は、近世後期に明確化する儒学思想と社会とのずれの認識が、既に近世初期に胚胎していた事を示す。初期に於いては、二三の例外を除いて、それは学問の新潮流形成に結実していないが、当時の思想界に於ける儒以外の学者による儒者一儒学批判を見る事により、大名の批判の同時代的位相は、より厳密に把える事ができる。当時の儒者批判の主勢力としては、禅家と兵法家が注目される。

慶長から寛永年間には一連の禅復興運動が興っている(沢庵宗一五七三、六四五、一五七九、一六五五)。彼等は禅儒一致論の是認に於いて儒学に

決定的な譲歩をしたが、禅の真面目に於いて儒者の教説を有漏、学解に泥むものと見做した。この批判は、「多欲而世をへつらつて為」渡世：「一代蔵経を閉」目暗誦」(『東海夜話』下之巻一頁、「沢庵和尚全集」5)、「終日俗家ヲ詔テ、権門ニ徘徊シ」(『反故集』上、「鈴木正三道人全集」三〇五頁)、「理屈ニ落テ是ト思フ」(『盧鞍橋』上、同一五〇頁)という「俗ノ半分モ道ニスクナナ」き「今時ノ出家衆」(同、一七二頁)糾弾の論理をそのまま儒に向けたものであったが、それだけにより主体の内奥から発せられたものであったであろう。そして、斯かる彼等の批判の論理が為政者の「今の世の儒者」批判の論理と同一であった事は、偶然ではない。

近世初頭に体系化された兵法は、戦闘術を根底とするだけに赤裸々な実践主義を基調としたから、兵法家は特に博覧の儒者の非実践性を問題とした。例えば北条氏長は「近日儒学者習シノ氣ニアル事ヲ不知シテ：物知ノ名ハカリニテ実行実事ノ器稀ニノ」(『乙中甲伝秘訣』、『松宮観山全集』2三三六頁)と述べる。

初期の兵法は個人技中心であるが、それは禅心学の論理を取り入れる事により、単なる戦闘術以上に政治主体の心の学へと昇華した。他方、近世初頭の禅復興運動興隆の一要因は、武士のエートスが禅に禅機活用のもとと教団批判の活力とを与えた事に求められ得る。また、兵法家は兵法の心学化を「ちいさき兵法」から「大なる兵法」への転換と自己規定している(柳生宗矩「兵法家伝書」上巻序、大系三〇七頁)が、大名もまた「兵法ハ平法也」と断じ、「居ナガラ天下ヲ平ゲ」る「大成平法」の立場から「一筋大刀ノ兵法」の止揚を家中に説いている(「黒田長政遺言」、大系27一八頁)。

大名は本来的に武的存在でありつつも新たに為政の任を負った事に規定されて、前述の如き学問観を持った。そして禪と兵法は斯かる時代的要請に依じて復興または新たに確立した。故に三者は相互に交渉し、同一の位相から儒学(者)を批判したのである。

戦乱の終結は為政者に学問を要請した。統一権力の世俗的性格に規定されて、その学の主流が儒学(宋明学)であった事は疑い得ない。しかし、この統一権力の内的特質に目を向ければ、「中世武士以来の戦闘者的エートスが屈折して官僚制的機構の中に流れ込んでいる」(石井紫郎氏「近世の法と国制」)、または「封建的主従関係の原初的な性格は、武士の「文治的」家産官僚への転化にもかかわらず最後まで保持されて、プラスの意味でもマイナスの意味でも、そのエートスの「合理化」を制約した(丸山真男氏「忠誠と反逆」)という所に、その固有の特徴があった。故に「学ノ国家ニ益有」とする為政者も、『葉隠』に代表される学問無用論の立場と無縁ではなかつたのであり、そこで儒学(者)の知識主義は、その大衆化の当初に際して、各方面からの一致した批判の対象となつたのである。

ところで宋明学の理論的根幹は勿論朱子学であり、また近世思想史を鳥瞰すれば儒学(者)批判が朱子学批判に焦点化したという現実がある。近世初期に於ける「朱子学」派(カッコ付きなのは、それが純粹な朱子学に限定されないからである)の思想的位置は、如何なる所にあつたのだろうか。

まず、「朱子学」派の道学的主張は、義理一般に於いてのみならず積極的に武家の自意識に結合する性格を有していた。既物喪志の

観念は武家家訓に援用された。更には、道統史観に依拠する朱子学は儒教の革新(復古)者であり、それは近世初期の日本に適用されると、前述の儒教批判の論理をもつてする旧儒学への批判に機能した。例えば松永尺五の「彝倫抄」は、「我朝ニハ：儒道ハアリトイヘドモ、文字言句ノ沙汰ノミラシテ、或ハ書ヲヨミ、或ハ詩ヲツクルヲ、儒道ト思テ、理学ヲ人ニシメシヒロムルコトナシ」(大系28三〇四頁)と主張する。この観念はかなりの程度で定着している。

しかし「朱子学」勢力の伸張主流化により、権力機構内に於ける知識提供の任が仏教団から「朱子学」派に移行した事は、朱子学の士大夫「読書人の教養たる学的性格を露呈させ、彼等を前述の儒学(者)批判の矢表てに立たせる事になった。更には、幕閣及び大名は、本質に於いて何如に裝飾的知識を嫌悪しても国家の経営にそれは不可欠であつたから、儒者の博識を卑しめるに比例して物知り(じ)に切り縮められた専門的儒者を求めた。林家は特に幕府内での斯かる任に当てられたが、これは科挙制の無い日本の政治機構が必然的に生み出した儒者の地位であつたといえる。礼の伝統保持が直接政治に生かされる士大夫に於いて説かれた朱子学の古典教養は、政治から疎外された斯かる立場では矮小化されざるを得ない。羅山その人がそれに甘んずるばかりではなかつた事は個別的な羅山研究により明らかであるが、羅山が博学を誇つたのは事実であるし、羅山の地位を求めて汲々とするその亜流が、当時の儒者の多くではなかつたか。修己と治人を統一的に保証するものとしてあつた朱子学の主知主義は、「朱子学」派に於いて悪しき知識主義となり、またそれが批判を具体化させたのである。

即ち、幕藩制権力の特殊的性格故に、儒学(宋明学)は社会的要請を担いつつも知識主義と批判されたのだが、「朱子学」派はそのより拡大された矛盾の頂点に在ったのである。批判の徒及び「朱子学」者の多くはそれに無自覚であったが、知識主義は朱子学の本質に関わっていたから、斯かる状況の中で「朱子学」派内の先鋭的な分子は、修己と治人の統一という朱子学的思惟を自己否定する形で矛盾の打破を計るに至る。本稿で扱う中江藤樹、及び山鹿素行の「朱子学」からの離脱は、その典型として位置付けられねばならない。

藤樹は、「書物をよむばかり」(『翁問答』、大系29八五頁)で「博学にはこのみをつとめ」(五三頁)、「自滿の邪心」故に「利禄のもとのみして」(五一頁)、「かへつて形氣あしく異風になる：賈のがくもん」(四八・九頁)の横行に対して、「まつりごと」と「がくもん」との一元化を理想とする「明德親民之実学」(「林氏剃髮受位弁」、同一六頁)たる「心学」を「正真のがくもん」と規定した。素行もまた、「当代ノ学文者、其身ノ言行不正。古ヲ引テ今ヲソシリ高慢多シ。是ニ世事ヲ尋六ヶ敷ヲ談合スル寸ハ、更ニ一事モ不通、不学モノヨリオトレル類多シ」(『謫居童問』巻一、『山鹿素行集』6二三〇頁)と述べ、「世間と学問」とを統一する「実学」を追求した。両者は共に、「学才と身の行ひと、二筋の川の様に相成」(『本阿弥行状記』上、一六頁)という批判を我がものとした所から、それぞれの学を形成したのである。また両者は、専門の儒者ではなく士身分の立場から学を形成したという共通項を持つ。藤樹は大洲藩士たる自己の内的要求に基いて

学問を始め、故に「職業としての学問」を否定し、⁽¹⁵⁾「さぶらいのしわざ」(『翁問答』、八六頁)としての学問を求めた。「武教」を提唱した素行が、北条氏長を継ぐ兵学者として一般の儒者の遠く及ばぬ名声を誇った事は周知の事である。

但し、素行学の特徴は博覧一般を否定せず却って師、氏長の心的兵法、更には朱子学の心学的な部分を否定し、実地に役立つ知識主義を唱えた点にある。これには羅山門に学び、羅山と同じく仕官の途に奔走した彼の経歴も関係しようが、寛文二年とされる彼の思想的転回の時期が、より積極的に考慮される必要がある。本稿が寛文前後で幕藩制社会を一区分した事を想起されたい。

修己と治人の統一という朱子学的思惟は、修己の学たる藤樹学と治人の学たる素行学とを生み出した事をもって、徂徠学宣長学の出現を待たずして、先駆的に自潰していたといえる。藤樹学の形成を促したのは、近世初期思想の特徴をなす武士の「心学」的觀念であり、素行学の形成を促したのは、武家の職分觀念である。概念化すれば、前者は武士の原初的エートスに基くものであり、後者は官僚的特質に基くものである。

寛文を境に武士のエートスは思想史の表層から退き、官僚的特質が前面に出るが、前述の如く近世を貫いて両者は交錯し、「二重構造」⁽¹⁶⁾的に存在して、幕藩制社会の特徴を形づくった。「朱子学」が一貫して批判を浴びつつも幕末に至る迄近世思想のユモン・マジョリティであったのは、それが両者の中間項的思想であったからと考えられるが、既に近世初期に於いて「朱子学」を核とする思想的カオスは二極に相分れる方向を確定し、以後の幕藩制社会の思想は、

分業的協業の総体に於いて構成されたのである。

藤樹学の形成を儒学と幕藩制社会との連関の中で扱った優れた先行研究に、尾藤正英氏の『日本封建思想史研究』がある。儒学（朱子学）と幕藩制社会の原理との断絶を強調したのは、氏が嚆矢であろう。しかし氏は、素行学をもって幕藩制原理の思想的表出とする（「山鹿素行の思想的転回」、思想509）。一方、藤樹学を封建的エリートと挫折の典型と把える。この見解は、幕藩制社会の本質を家産官僚制と見做す氏の基本的立場の骨格をなすものであるが、その論証に即してみれば、それは、武家が学問一般を否定したかの如く控え、大名に於ける主体的学問要請の側面を捨象した事に大きく規定されている。しかし、それが事実と相異する事は既に示した如くである。本稿はこの側面を強調すると共に、幕藩体制の原理は決して一枚岩ではないとする立場から、藤樹学の生成を幕藩制社会の内包する一つの要請に依拠したものととして、積極的に評価するのである。

二

藤樹の「今の世の儒者」批判は、具体的に林羅山に向けられている。羅山は官命により剃髪した事を、「随_レ国俗、与_レ太伯之断髮、孔子之郷服、何以異哉」（「叙法印位詩序」『羅山先生詩集』卷三十八、『林羅山詩集』下四一八頁）と正当化した。藤樹は「初期」と「中期」と二度に涉つてそれを非難する主張をなしているが、「初期」は朱子学信奉の立場からの、「中期」は独自の「心迹差別」論の立場からの批判であり、両者の間には明確な見解の変化があつて、そこから藤樹の思想が「初期」から「中期」へと転回し

た内的契機が窺える。

「初期」の批判は、二十四歳の時に著わされた「林氏剃髮受位弁」である。その骨子は、第一には、太伯の断髮を「孟子」の「權」と把え、「麻冕礼也、今也純儉、吾從_レ衆、拜下礼、今拜乎上泰也、雖違衆、吾從_レ下」との孔子の言（論語）「子罕」に拠つて、「君子之於_レ国俗也、無_レ適也無_レ莫也、義之与此」（論語）「里仁」「君子之於_レ天下也……」に基く）と主張した事であり、第二には、「服_レ堯之服、誦_レ堯之言、行_レ堯之行、是堯而已矣」（孟子）「告子下」から、「今肖_レ私者之形、居_レ私者之位、服_レ私者之服者、謂_レ如_レ之何、私者而已」と断じた事である。第一点は、外境（特に国俗）の諸相に適宜応じる主体の確立の強調であり、第二点は、儒礼の踐履をもつて儒教の実践とする立場の堅持である。前者は後に展開する「心迹差別」論の「心」の、後者は「迹」の問題である。

「中期」の羅山批判は、三十四歳の著作『翁問答』にある。そこでは、右の第一点が藤樹学の中心命題として一層主体化内面化されて強調される一方で、第二点は、「そのかみをそりたるところばかりにて吟味しては、是非の真実しれぬものなり、そのかみをそるところの心根は：何のためぞと考みて評判あるべし」（二四六頁）と、「前期」とは異なる見解が示される。同書では、礼法が「時処位」に限定された「迹」なる存在であり、それに拘泥して「心」を見失ふ事なき事が、繰り返し主張される。

先行研究では、藤樹の「心迹差別」論は、非本質的な「迹」に構わず絶対的普遍的な聖人の「心」を直接的に把握する事、と理解されている。確かに右の藤樹の主張の変化は、それを証左しているが

如くである。しかし藤樹の内面に目を向ける時、この変化が単なる「迹」の欠落でない事が明らかとなる。

朱子は明德を「虚靈不昧、以具衆理而応万事者」と定義する。¹⁹⁾即ち、靈活の心主体の覚醒に行為の客観妥当性の観点を導入した所に朱子学の特徴があり、故に日用間零碎処に於ける格物究理の工夫が説かれたのである。礼の規定はその準則である。「初期」の藤樹は斯かる朱子学の原則に沿って、羅山の現実妥協的態度からその恣意性を敢しく問題としたのである。

山崎闇斎の羅山批判「世儒剃髮弁」(『垂加草』第八、旧版『山崎闇斎全集』上六三～四頁)も、「従俗違俗而中」を説き、「君子之於天下」条「麻冕礼也」条を引いて「君子和而不流」(『論語』子路)と結論し、また泰伯の行為を「聖人体道之大権」と述べ(第一点)、「吾聞夏變夷者、未聞夷變於夷者也」(『孟子』滕文公上)から儒礼の堅持を説く(第二点)。光悦が「氣に入る事は学文を用ひ、氣に入らぬ事は私の存念通り取計候人多く」(『本阿弥行状記』上巻、一六頁)と述べた様に、儒者の恣意性は儒教外から多く投げられた問題であったが、それは儒教の礼と現実の俗との乖離状況(礼の根幹である葬祭が寺請制度により仏教団の下に固定されつつあった事を想起せよ)に関わって、儒者自身に於いて、より深刻な問題であったのである。素行もまた「当時ノ俗ニ従フコアリ、不従フコアリ」と述べ、「和而不流」を説いている(『謫居童問』巻二、二九五頁)。

「初期」から「中期」へと至る藤樹の主張の変化は、「格套」の問題化、即ち儒礼の遵守が「心」の覚醒に結び付かないという自覚

に基く。藤樹はこの事態を、「真性活発ノ体ヲ失フコトハ(羅山の学と一筆者補)均シ」(『藤樹先生年譜』、大系二九八頁)と考える。しかしだからといって「迹」の工夫を欠落させたものでは、応事の客観妥当性は保障され得ないであらう。これは「初期」以来の課題の放棄に他ならない。事実藤樹は、「格套」の問題化の後に却って五経の賞揚(三十一歳)、『小学』の学習(三十二～四歳)と、「迹」の工夫を積極的に試み、それが「中期」藤樹学の一方の特徴を構成するのである。朱子学の体系内にある限り応事の客観妥当性は「迹」の工夫に於いて解決される外はなく、だがそれは自由なる「心」と零碎なる「迹」との分裂を一層ならしめる。この矛盾から「格套」の克服は、藤樹が十年に涉って呻吟した内的問題となったのである。

「心迹差別」論は斯かる過程で提唱されたのであり、それは「心」と「迹」とを各々その分裂の極迄追いつめた上で連続融合ならしめる工夫論、瑣細な「迹」それ自体を徹底して重視する事を通してそれを越えた「心」を自得せんとする実践的認識論であった。

儒学に於いて認識の問題の中心が読書法にある事は言う迄も無い。「心迹差別」論の本質も經典解釈の方法論にあるが、藤樹は読書法について、「訓詁」と「迹」(記載された聖賢の言行)と「心」(記述に込められた聖賢の本意の至善)との三つの「差別」(カテゴリー)を示した上で、次の様に言う。

其訓詁をまなび、其あとをよくわきまへ、その心をよくとりもちひて、わが心の師範となし、意を誠にし、心をたゞしくすれば、聖賢の心すなはわが心となり、我心すなはせいけん

心とたがはず。心、聖賢の心にたがはざれば、言行すなはち聖賢時中の言行にそむかず、かやうにまなぶを正真のがくもんと云なり。(『翁問答』、五二―三頁)

藤樹の「心迹差別」論は誠意正心の前、即ち朱子学の格物致知の位置に相当する議論であり、「あと(迹)をよくわきまへ」る事を基礎としている事を、看過してはならない。

三

それでは「心迹差別」論は、如何にして「迹」を通して「心」を把握する事を可能にしようとするのか。『論語郷党啓蒙翼伝』(三十二歳之作、『藤樹先生全集』一収)は、その中で「學者宜_レ因_レ其迹而求_レ其心也」(四七一頁)と記される様に、それを藤樹自身が開示した稀有な例である。また同書は、「一貫心法勿_レ他求_レ郷党全篇聖所_レ裁_レ動靜云為宜_レ止_レ善_レ山梁雌雉亦時哉」の絶句(送吉田子)三十一歳、『藤樹先生全集』一八七頁)に示される如き自負の下に制作された、「中期」藤樹学の中心的著書である。本節では同書に基いて、藤樹の「心迹差別」論の内的構造を検討しよう。

「郷党」とは、孔子の礼執行の有様を羅列的に記した、『論語』中の特異な一篇である。この篇は内容的に「礼記」曲礼玉藻二篇と繋がりを持ち、またその多くが『小学』に採られている。

藤樹の『論語郷党啓蒙翼伝』は、「啓蒙」「翼伝」の二部分から構成される。「啓蒙」は郷党篇の思想的注解である。「翼伝」はその裏付けを自注したものであるが、藤樹には祖述の伝統を固守する態度が顕著であり、それは「啓蒙」中の語句の典拠(但しその解釈

の多くは『集註』『大全』及び朱子末書に拠る)を示した「註證」「考註證」、主に字書の意味を明らかにした「訓話」、ならびに三礼の注疏に基いて礼の具体相を説明した「考」、の三部分から成る。「考」は藤樹の「迹」への関心が礼学研究に進んだ事を示すが、その内容に立ち入る事は本稿の目的を越える。「心迹差別」の論理究明には、「啓蒙」を「註證」等の經典世界に基けて理解する事が、藤樹の意向に最も叶う方法と思われる。

藤樹は「啓蒙」で次の様に述べている。

聖經悉は無言之教也。郷党一篇。其景象最為分曉。夫子嘗曰。吾無_レ行而不_レ与_レ三子者。是丘也。是以孔門諸子謹書而備錄_レ之。可_レ謂_レ善學者也。(四〇六―七頁)

「註證」は先ず「無言」について、『論語』陽貨の一条を抜書して、それが孔子の次の言に依拠する事を明示する。

子曰、予欲_レ無言(學者多以言語_レ觀_レ聖人、而不_レ察_レ其天理流行之実有不_レ待_レ言而著者、是以徒得_レ其言而不_レ得_レ其所_レ以言、故夫子發_レ此以警_レ之)、子貢曰、子如不言、則小子何述焉(子貢正以言語_レ觀_レ聖人者、故疑而問_レ之)、子曰、天何言哉、四時行焉、百物生焉、天何言哉(四時行百物生、莫_レ非_レ天理發見流行之実、不_レ待_レ言而可見、聖人一動一靜、莫_レ非_レ妙道精義之發、亦天而已豈待_レ言而顯哉、程子曰、…如_レ顔子_レ則便默識_レ愚按此与_レ前篇無隱之意_レ相發、學者詳_レ之、ハカッコ内は『集註』、藤樹の文面には表われない、

右は、孔子の一一の行為を天道の発現に比並させ、それが有限な

言語説明を待たずともそれを越えて完全である事を説いている。

「夫子嘗曰」は、『論語』述而の「子曰、以我為隱乎、吾無隱乎爾」に続く一文である。この条が引かれたのは、「無言」条『集註』末尾の指示に従う。「無隱」条『集註』には、「諸弟子以夫子之道高深不可幾及、故疑其有隱、而不知聖人作止語默無非教、故夫子以此言曉之、程子曰、聖人道猶天然、門弟子親炙而莫及之、然後知其高且遠」とある。この条は、高遠な論義に於いてではなく、自身の日常の振舞をもつて弟子を感化した孔子の教育法を示す。

「孔門諸子謹書」は、藤樹は明示していないが、郷党篇全体に係る『集註』の「尹氏曰、甚矣、孔門諸子之嗜学也、於聖人之容色言動、無不謹書而備録之、以貽後世、今讀其書、即其事宛然如聖人之在目也」に拠る。

以上の如く「啓蒙」の主張は、朱子の經学を踏まえて構成されている。そしてそれを考慮すれば、藤樹の主張が次の如くであった事が確認される。即ち、

「聖人の「心」（「所以言」）は「言」による説明を越えた存在であり、孔門に於ける心法の伝授は孔子の日常の行為に親しむ事を通して為された。郷党篇は直弟子による孔子の日常的礼実践の記録であるから、今日の学問者も斯篇を通して聖門の心法を追体験できるのだ。」と。

右の論理の基礎は、聖人の「心」と「言」との間の断絶の認識である。「言は意を尽くさず」の意識は、藤樹学に特に顕著な思惟である（彼の祖述固持の態度は、その現われである）。聖人の完全性

との対比に於いて「言」の有限性は論理化され、「無言」条は聖人の天との一体性に基けてそれを説いた。「啓蒙」は斯かる所からする聖人の天人一体を、「天は大底聖人。聖人是小底天」(四九〇頁)、「夫聖人者。自頂至踵。全体都是至道之凝聚。而有形之神理也」(四五九頁)等、繰り返し特に強調する。そこで以下、藤樹学に於ける天と人との関係の具体相を検討しつつ、藤樹の右の論理の内奥に踏み込んでいきたい。

藤樹は終始、天徳を「易」の乾元に於いて把えている。朱子学では乾元は「天地生物之端」生意」(『朱子語類』卷六八—39)とされる。藤樹の生々活発融通無碍なる「心」の主張はこの乾元の「生意」に由来するが、特に本稿で注目すべきは、藤樹学に於いて「生意」の無意志性が殊更に強調される事である。

「啓蒙」は聖人の行為が細微に至る迄時中にある事を、次の様に記す。

按自始至终。動容周旋。無不中礼。所謂四体不言而喻。造次顛沛。必於是。譬如化工之賦形乎。生不遺螻蟻。於是聖人与天地合其德。亦可觀。(四一五—六頁)

「動容周旋、無不中礼」は「孟子」尽心下、「四体不言而喻」は同じく尽心上、「造次顛沛、必於是」は『論語』里仁、「聖人与天地合其德」は『易』乾、これらの語群は「啓蒙」の至る所で引かれる。朱子は『集註』で「動容周旋」を「細微曲折」自然而中、而非有意於中」と注しているが、この点が藤樹学での最重要な論点となる。藤樹が郷党篇を賞揚したのも、その『集註』前掲「伊氏曰」の続きに「雖然、聖人豈拘拘而為之者哉、蓋盛徳之至、動容

周旋、自中乎礼耳」とあるのに拠ったと考えられる。

藤樹は「心」の「無意」が行為の完全なる妥当性を保障している事を、衆人は意志的に道に従うが故に行為の末梢に必ず欠陥を有する事との対比に於いて、繰り返し主張する。例えば、

衆人勉強依之。故不能無欠闕。聖人安而依之。猶水火之潤下炎上。(四四四頁)

藤樹は、或る固定的な「意」のある限り、それが主観的に善なる意図であっても行為の恣意性は免れ得ないと考えるのである。

更に藤樹は、次の様に述べる。

蓋天工無意。而造化万物。就其物而觀之。則形象方端。有非人巧之所及者。聖人之言行。亦如此。聖人無意而言。無意而行。就其言行而考之。則理義方端。有非安排擬議之所及者。今吾所論者。聖人無意之化工自然之象。記者之宗旨也。(四九七頁)

即ち、現象世界は「無意」の天工に因るが故に無限の様態を持ち、それを有限なる人知は網羅できない。聖人は無限の事象の一一に「意」を著けず、無限の渾一的全体たる天の「心」に同化するが故に、却って人知の個別性を越え、無限の時中に叶う、というのである。

藤樹は、天(自然)の無限定的全体性とそれに対する「意」||人知の個別性部分性を強く意識する事から、聖人の「心」が「言」を越える事を強調したのである。

藤樹学に於ける天人関係の事実認識は、以上の如くであった。しかし、聖人は現象世界の個別的な「迹」に「意」を著けない事によ

り天の全体性と一体化し、またそれ故に人知を超越するのならば、学問者は、聖人の「心」把握の為には唯一その「迹」に拠らねばならず、然して「迹」に「意」を著ける限りは聖人の「心」を捉えられない筈である。これは実践の立場からみれば、黙止すべからざる矛盾である。ここから、「迹」に全面的に拠りながら何如にして「意」を「迹」に膠著せしめないかが、藤樹学に於ける学問者の課題となった。これが、藤樹に於ける「心迹差別」の論理的核心である。

孔子の泛ぎ行為は、「意」に拘われていないが故に、天の渾然たる一理に貫かれている。藤樹はここから、孔子の「無意」の行為の事実記録である郷党篇に「一貫の心法」を見出した。しかし郷党篇の描写がいくら孔子に親炙した門人の「写照之妙」を尽くしたものであっても、それは今日の学問者にとっては、間断なく変通した聖人の行為の限定化と固定化を被った文字的記録でしかない。故に斯篇から聖人の「心」を汲み取るには、やはり主体の側の工夫が不可欠である。

藤樹はその工夫の基本を、記述されたものは「迹」であるとの自覚を前提として、記述された行為を視覚的に甦らせる事とした。「啓蒙」は前出『集註』「伊氏曰」から「宛然如在目」を引き、記述の「光景」性を強調する。また「考」に於ける詳密な礼の考察は、その為の考証の手續きに他ならない。

これは、「迹」の読解が観念的分析に陥らない為の努力である。しかし記述が本質的に言語表現に繋る以上、より積極的に「迹」を

超越する工夫論が必要な事は言う迄もない。

藤樹は「啓蒙」に次の様に記している。

郷党一篇。書出夫子徳光之影迹。以開示所以後学求得聖心之筌蹄。(四〇五頁)

「筌蹄」の語は、「註證」が示す如く『莊子』外物篇に基き、「言」は道を得る手段に過ぎず、忘言裏に悟りのある事をいう。經典を「迹」と見做し、道の真と区別する思想も『莊子』(天運篇)に源を持つ。⁽²⁵⁾有意分別の有限性を問題とする藤樹の心法は、道家の論理に親近する。

しかし藤樹学は、「迹」の具体相をはじめから問題としない老仏の学とは異なる。藤樹の「心迹差別」の論理を端的に示すのは、「啓蒙」の次の一文中の「凡例」の語である。

首記在郷党宗廟朝廷言貌之不同。而為時中之凡例。(四〇六頁)

その典拠は「訓詁」に示されているが、「凡例」の語は、杜預の『春秋経伝集解』に提示された『左氏伝』解釈の基本となる概念である。即ち、

其筌凡以言例、皆経国之常制、周公之垂法、史書之旧章、仲尼從而脩之、以成一經之通体、其微顯闡幽、裁成義類者、皆拠旧例而發義、指行事以正褒貶、(『春秋経伝集解』序)

古来『春秋』は、魯の史記(史官の記録)を孔子が筆削したものとされてきた。『礼記』玉藻に「動則左史書之、言則右史書之」(其書春秋尚書、其存者一鄭注)とある様に、古代中国にあっては天子

の一一の言行は直ちに史官の記録となり、それが徹底した事実記事である事により、それには普遍的な義理が含意されるとされた。

『史記』大史公自序に記された「我欲載之空言、不如見之于行事之深切著明也」という孔子の言は、斯かる中国の歴史記述の伝統に由来する。『春秋』は孔子の手に繫るとされた事により、特にその簡略な「行事」の事実記録の内に万事に超越する秩序原理が寓せられると観念された。爾来、微辭から如何に大義を抽出するかを問題にして展開したのが春秋学であった。その中で『公羊伝』が一字一句に義理の穿鑿を求める立場であるのに対し、『左氏伝』は事実の記録性を重視する立場である。朱子は前者を経学的立場、後者を史学的立場と述べている。⁽²⁶⁾

杜預の春秋学史上の第一の意義は、後者の立場を提唱して、『春秋』がその成立過程から「凡例」「変例」「非例」の三部分から成っている事を示した事にある。「凡例」は右の引用に言う如く、魯史記に基いて朱子が選述した、周公の遺法の実践に関わる記録部分―旧例とされた。「変例」は孔子修定の際の「新意」、「非例」は前二者が「義例」であるのとは異なり、褒貶を含まない記事とされた。即ち「凡例」は、杜預春秋学が特に『春秋』の基層と認め、「史」の典型と確定した部分といえる。

斯かる上で杜預は、事の記録から義を汲み取る体系的な方法論を提出した。それを詳述する余裕はここに無いが、簡単に言えばそれは「義例」の内外を総合的に把握する事を基礎とする類推と演繹の方法であり、その中で特に、渾然たる事的世界の「迹」それ自体にゆったりと浸りきる中で自得が説かれた。『春秋経伝集解』序

は、それを次の様に述べる。

優而柔之、使_レ自求_レ之、鑿而飮_レ之、使_レ自趨_レ之、若_レ江海之浸、膏沢之潤、渙然冰積、怡然理順、然後為_レ得也、

杜預は斯くする事により、公羊学の「一字褒貶」説が義の穿鑿に急ぐ余り、牽強附会の恣意的解釈に陥った弊を越えんとしたのである。

程伊川は、次の様に『春秋』解釈の方法を述べる。

其微辭隱義、時措從_レ宜者、為_レ難_レ知、……夫觀_レ百物、然後識_レ化工之神、聚_レ衆材、然後知_レ作室之用、於_レ一事一義、而欲_レ窺_レ聖人之用心、非_レ上智不能也、故學_レ春秋者、必優游涵泳、默識心通、然後能造_レ其微也、（『春秋伝序』、『程全書』卷四九—一）

杜預の言は伊川に高く評価され、次の如き形で学を中心に受容されたのである。

有_レ学_レ不至_レ而言_レ至者、循_レ其言_レ亦可以入_レ道、荀子曰、真積力久則入、杜預曰、優而柔_レ之使_レ自求_レ之、鑿而飮_レ之使_レ自趨_レ之、管子曰、思_レ之思_レ之又重思_レ之……（同書卷二八—一、卷四—一35に重録）

斯かる觀念は朱子の学に定着する。

先生涵泳之説、乃杜元凱優而柔_レ之意、曰、固是如此、亦不用_レ如此解說、所謂涵泳者、只是子細讀書之異名也、（『朱子語類』卷一一一—15、卷一一二—34）

朱子は義理顯彰の点では胡安国の『春秋伝』を推したが、その牽強的態度を批判し、実証に因わつては『左氏伝』を尊重した。朱子

に於いて「一字褒貶」説は否定され、「春秋直書」説が確定する。

さて、迂遠ながら杜預から朱子に至る春秋学を概観したのは、斯かる春秋学と藤樹の「心迹差別」論とが同じ問題関心から同一の構造を有しているからである。

藤樹が郷党篇に「一貫の心法」を見出したのは、それが孔子に親炙した門弟による孔子の具体的な行為の記録とみたからであるが、「行事」の「直書」は「史」——『春秋』（左氏伝）の特徴である。

藤樹は孔子の振舞に周公の遺法の実際の運用をみたが、これは特に杜預の「凡例」に相当する。そして包括的には、藤樹の郷党篇解釈が「微言大義」の構造をとっている事である。「啓蒙」は「山梁雌雉、時哉時哉」の一句を郷党篇の蘊奥と規定した上で、「有文而伏。乃君子之道。衣錦尚絅之義」と象徴的に解釈する（四九五頁）。「註證」が示す様に、「衣錦尚絅」は「微之顯」（「莫顯乎微」）の説明として『中庸』終章に引かれる『詩』の語である。藤樹の「言は意を尽くさず」の觀念は、經典解釈に於ける「微言大義」に結実したといえよう。

以上の考察から漸く我々は「中期」藤樹学に於ける聖人の「心」把握の工夫論を明らかにし得る地平に到達した。

藤樹は記述を「以此一句例其余」（四五二頁）する「義例」（四〇九頁）と見做し、「演繹」「推類」により「須從_レ題外想見」（四六一頁）とし、それを前提として「潜玩」「玩味」「熟玩」等による「体認」——「嘿識心通」することを繰り返して強調している。斯かる方法は、杜預が創り伊川を経て朱子に至る春秋学（左氏伝）に於ける、孔子の真意把握の方法と一致する。藤樹の「心迹差別」

論の本質は、以上から、事的世界の「迹」の全体に優游涵泳し、その総合的把握の内に「迹」の裏に存する「心」との融解を自らに生ぜしめる方法論である、と理解されるのである。

ところで「史」に於ける本質把握の方法が「黙識心通」であったのは、歴史世界が無限の変易性を本質とする故に、その内に秘められた道の本質は固定的な人知を超越すると考えられたからである。⁽²⁹⁾伊川は「春秋以何為準、無如中庸、欲知中庸、無如權」(『二程全書』卷一六―148)と、変易の世界に於ける時中を保障する「權」の觀念を「春秋」解釈の中軸に据えた。伊川は「權」について「須是默識心通……安排著則不中」(『孟子集註』尽心上)と述べている。藤樹学に於ける「權」の強調も、伊川(朱子)を経由した春秋学(「史」)の方法と位置付けられる。

以上、本節では、前節で「中期」藤樹学形成の核心を行為論に於ける恣意性の克服と見極め、「心迹差別」論を「迹」を通して「心」を把握する実践的認識論と規定した事を受けて、「心迹差別」の論理が春秋学の「微言大義」の方法論に一致する事を明らかにした。

「心迹差別」論に対する旧来の見解の誤解は、「意」に拘われないが故に天と一体化するという聖人に顕現する学問の理想の提示と、それに至らんとする学問者現在の立場との差異を見落した事に基く。「心迹差別」論が単に「迹」を放下し、「神秘的」に「心」を直観するものであれば、藤樹学は仏老の学に転化するであろう。

しかし藤樹学は「秩序を無みする」ものではなく、「心の欲する所に従って矩を踰えず」という、極めて儒教的な自由を求める思想であったのである。

四

最後に、以上の考察をもとに、藤樹の「心迹差別」論と幕藩制社会との内的関係を検討しよう。本節はそれを法觀念に的を絞って考察し、藤樹学が素行学と共に、幕藩制社会を積極的に担う思想の一翼であった事を検証する。

まず、經典の規定を歴史的に相対化した上で絶対的時中を求める方法を得た事は、礼法の規定を適宜「損益」する事を可能とした。これは、儒教の精神と日本の「俗」との接続(儒教の日本化、それによる日本固有の礼法の高次化)を意味する。「心迹差別」論の斯かる側面は熊沢蕃山の「心迹差別」論に継承され発展するが、これは多くの儒者神道家に共通して見出される、当時のかなり一般的な思考法である。その中で特に素行学は、如何に正しい「損益」を得るかを学の中心的課題(格致説)として構築された。中国の礼法を基に日本の礼法を「損益」しようとする思想は、朱子学をその超經驗的側面に於いて否定する思想潮流(古学派)に結実するといえる。

しかし藤樹の「心迹差別」論は、斯かる潮流と同じ根から形成されながらも、素行学とは反対に經驗的知性の限界性の認識を基調とするのであり、故に本質に於いて個々の「損益」に意を著ける事を否定する方向に働く。(従って、藤樹と蕃山の「心迹差別」論は、重大な断絶的側面を有する)。藤樹学と幕藩制社会(制度)との内的関連の本質は、藤樹の「心迹差別」論が歴史の具体像にはなく「史」の世界解釈の方法論に本質があった如く、思惟構造上の問題に溯る。

程朱学の格物窮理説も、「迹」に即して無形の理を把える方法論である。朱子は「夫格物者、窮理之謂也、蓋有是物、必有是理、然理無形而難知、物有迹而易睹、故因是物以求之、使是理瞭然心目間」（『癸未垂拱奏劄』、『朱子文集』卷一三）と述べる。そして『春秋』（『史』）はその顕著な「迹」的性格の故に「窮理之要」とされ、また「優柔饜飲」——「涵泳」³⁰は程朱学では読書法一般に敷衍されて強調されたのである。

しかし程朱格物説の最大の特徴は、基礎から段階的に微妙な応用に至る漸進的努力の積累にある事は言う迄もない。

程朱学では、読書の階梯論として、先ず四書（経）を読み義理の大綱を会得した後にはじめてその実際の応用として『春秋』——『史』を読むべき事を説く。

且先説論語孟子、更説一経、然後看春秋、先識得簡義理、方可看春秋、（『一程全書』卷一六—148、伊川の語）

凡読書、先説語孟然後觀史、則如明鑑在此、而妍醜不可逃、若未読徹語孟中庸大學便去看史、胸中無一个權衡、多為所惑、（『朱子語類』卷一一—130）

朱子はまた「学春秋……学者最後一段事」（『答魏元履』、『朱子文集』卷三九）と述べている。

即ち、史実から義理を引き出す事の困難性を認めるが故に、為学者には却って「経」の重視が求められたのである。程子は「春秋」解釈の方法を「権」と規定したが、「権」は「経」の学習抜きには求め得ないのである。

程朱は、「権」それ自体の議論に於いては、「権」を「聖人之大

用」（『論語集註』子罕）と称揚しつつも、それ故に「非体道者不能用」（『孟子集註』離婁上）と学習者の臆等を忌み、且つそれを「万世不易之常道」たる「経」（同、尽心下）の「精微曲折」に於ける補完機能と見做し、「一時之用出於不得已者」（同、離婁上）と限定的に把えている。「精微曲折」は「動容周旋」条『集註』（前掲）では肯定的に把えられていたが、ここでは明らかに否定的に觀念されている。右にみられるのは、「権」も一理に貫かれるが故に「経」に包摂されるという、程朱学が新しく唱えた「経—権」説の「経」に対する厚い信頼意識である。

「史」「権」に学の蘊奥を認めつつも、「経」の堅実な学習を重視する斯かる程朱学の態度は、「史」「権」で（そして藤樹学で）強調される「黙識心通」の評価に端的に表われている。即ち、前掲「無言」条『集註』に示される様に「黙識」は顔回に於いてはじめて可能な認識と評価されながらも、『大学或問』が稿本に「其所以精微要妙不可測度者、乃在其真積力久心通黙識之中」とあったのが否定され、「及其真積力久而豁然貫通焉」云々と改正された（『答陳安卿書』、『朱子文集』卷五七）事に示される様に、それは朱子格物説の中心的概念ではないのである。

ところが藤樹は、斯かる「史」「権」の方法論を無二のものとしている。また藤樹の「権」に関する程朱との相異は、「権は此道の惣名」で常法は「権」の一形態に過ぎず、と程朱とは逆に「経」を「権」の内に含めて把え、「権は聖人の妙用にして初学の人受用することあたはずといへども、工夫の準的はかならず権を以てとすべし」（『翁問答』、一三七頁）と、「権」の学習を初学者にも要

請した点にある。即ち藤樹学は、程朱学の枠内にありつつ、程朱学に於いて基本となる「経」を欠落乃至軽視し、微妙な実際の応用である「史」「権」を一面的に強調しているのである。

藤樹学と程朱学との間の斯かる差異の背後には、両者の依拠した社会の国制的な相異が考えられる。

程朱学は伝統的な礼法制度への超越的信頼の上に構築されている。聖人の礼法を法源とする歴朝の律令の存在は、それを現実に於いて保障する。故に程朱学では、「精微曲折」に於ける時中を説きながらも、それは常法の変として処理され得たのである。

それに対し、徳川社会は一貫して「キツトシタル制度」を持たず、初期に溯る程、制度を立てない事が肯定的に考えられていた。

これは、臨機的決断を重んずる武家社会の伝統に由来する。

藤樹の「心迹差別」論には、次の如き法意識が重い比重で存在する。

よき法度は活法とて、事をさしてさだめぬものにて候。一偏にさだまりたるをば死法といひて、用にたゞぬものなり。法度にも心・迹の差別あり。(『翁問答』、七〇頁)

次は、池田光政の言である。

惣テ法ト云事ナクテハ不叶儀ニ候、併定メ置ハ死法也、又かわる／＼と定も死法にて候、先ハ替ル／＼ノ法ニよりテ時ニよりテ指引可仕候事、是又左様ニ可心得由申候事、(『池田光政日記』寛文元年、五三三頁)

固定的な法に拘束されては千変万化する現実に対処できないとし、時宜の命令を出す主体の確立を第一義とする観念は、近世武家

に一般的な政道論であった。

藤樹学に於ける「微言大義」的観念は、武家の伝統的法意識に於ける「不文的傾向」と対応し、「権」の「経」に対する優越は、武家の「弥縫的政策」と対応する。顧るに藤樹の「格套」の問題は、儒礼の異俗性それ自体以上に、その形式主義が武家社会の伝統に染まなかつた事に起因する。

ところで、右の引用で光政は藤樹以上に法の必要を説いている。現実の行政に法の制定が不可欠な事は言う迄もない。近世の法制は、干渉的で繁雑な制定法による行政の法度支配を一方の特徴とするが、この一見武家の伝統的法意識と矛盾するかの如き特徴は、法に対する信頼なくして対症的に法を発する、当然の結果である。

蕃山、特に素行の「損益」論は斯かる近世の制定法を、聖人の礼法を斟酌する事により制度的に高めようとしたものと考えられる。彼等は中国に比して「易簡」な制度を求めた。これは武家の伝統的法意識の現われである。しかし彼等は制定法の効用を認める事に於いて行政者に即する立場にあつたのであり、故に、近世社会に於ける法度支配の現実に対応して、法を超越的原理の下に普遍化できなかったのである。

幕藩制社会が明示された体系のない「精微曲折」の集合体であつたが故に、素行の格致説は脱然貫通なき経験の無限的積累となつた。然して斯かる社会に於いて、藤樹は経験的知性の有限性を認識し、「心迹差別」論に於ける「黙識心通」を主張したのである。

修己と治人の統一という朱子学的思维を保証した大きな要因は、聖人の礼法の権威とそれに基く律令の存在であつた。斯かる法制的

伝統を持たない幕藩制社会に於いて、朱子学的思惟は修己の学と治人の学とに分裂化せざるを得なかつたのである。

藤樹学は、藤樹の帰郷（二十七歳）||行政者の側面の捨象により、個としての武士の心法に純化する方向性を確定した。そして「後期」藤樹学は、柳生宗矩等の剣法家の心法に極めて類似する構造を持つに至るのである。³⁵⁾

注

- (1) 藤樹学の時期区分の研究史は、木村光徳氏「藤樹学の成立に関する研究」下編第一章に詳しい。本稿は、同書の出版直後に発表された玉懸博之氏「中江藤樹の「中期」の思想」（『文化』35—4）の見解と同じく、三十一歳（格套と四書）中心を否定、五経に感得して『持敬図説』『原人』を著作）から三十七歳（「心事一元」の自覚、前二書の放擲）までを「中期」とする。
- (2) 例えば前田利家・利長「兩重相公治命書」（慶長四年）の「武道はかりを本とする事有間敷候、文武二道之侍稀なる間……」（近藤齊氏『近世以降武家家訓の研究』資料篇七八頁）。
- (3) 源了圓氏『近世初期実学思想の研究』終章参照。
- (4) 『本佐録』「仏法・禅法今の世の儒者、皆堯舜の道の妨と成て、天下の乱の本となる事を人不知候也」（二九五頁）。本文所引の「板倉重矩遺書」も「今時の学者は、口利口のためにして、わが身持はせず、下々は身すぎのためにして、人から悪者多」と続く。『豊内記』にも「賢人トハ学問者ノ事候哉。答曰。左ニハ非ス。日本ノ学者ヲ見レバ。大半欲深ク心僻テ。政ノ助トハ難成」（中、統群書類従20下六二頁）とある。
- (5) 正三とその周辺については、大桑齊氏「近世初期の仏教復古運動」（『日本における国家と宗教』）参照。
- (6) 源了圓氏「近世前期の剣法論における「心法」の問題」（日本文化研究所研究報告18）参照。
- (7) 『日本近代法史講義』七頁。
- (8) 近代日本思想史講座6「自我と環境」三八七頁。
- (9) 『葉隠』も学問を全否定したのではない。「学文は能事なれ共」としながら「大形見解が高く成、理好に成」（聞書一、大系26二四三頁）の弊を嫌つたのである。
- (10) 相良亨氏「武士の思想」（日本の思想9「解説」）参照。
- (11) 例えば『豊内記』上「抑儒道ノ学文ハ。心ヲ明ラカニシ国家ヲ治ル道ナリシヲ。漢儒誤リ其旨ヲ不知。宋朝ニ至リテ；儒道ノ旨。又世ニ明カナリ。我朝ニモ古注ノ学者。儒ノ本意ヲ不知。学文ト云ハ文ヲカキ詩ヲ作り。物ノ本ヘト多クヨミタルヲ物知リト云イハヤシテ。大道ヲ知ラサリシニ。妙尋院（藤原惺窩―筆者注）ト云大儒。世ニ生レテ儒道ノ本意ヲ広メ給ヘリ」（前掲書四二頁）。
- (12) 幕閣中の最右翼酒井忠勝は「儒は物知りと訳せずや」と却って林春斎の無知を詰っている（『明良洪範』巻二、国書刊行会版四頁）。
- (13) 石田一良氏「林羅山の思想」（大系28「解説」）、源了圓

氏「藤原惺窩と林羅山」(『近世初期実学思想の研究』)、日野龍夫氏「林羅山における現実との適合」(講座日本近世史9『近世思想論』)、等。

(14) 「まつりごととは明德をあきらかにする学問、がくもんは天下国家をおさむる政なり。本来一にして二、二にして一」

(『翁問答』、七三頁)。

(15) 尾藤正英氏「中江藤樹の周辺」(大系29「解説」)参照。

(16) 石井紫郎氏「武家」として「天下国家」の統治を担当しながら、「武士」の主従関係とそのエートスを持ち続けているという二重構造が幕藩体制を特徴づけている(『近世の国制における「武家」と「武士」』、大系27「解説」)。

(17) 藤樹学は張載の哲学を理論的前提とする。「迹」の概念も張載の次の説により理解される。

形而上、是无形体者也、故形以上者謂之道也、形而下、是有形体者也、故形以下者謂之器也、无形迹者即道也、如大徳教化是也、有形迹者即器也、見於事実、如礼義是也、(『易説』)

氣一元論をとる張載は、程朱と異なり形而上下を文字通り形(氣の聚)無形(氣の散)と把える。大虚は氣の散じ尽くした状態であると共に氣の本体である。万物は本来、大虚の無礙なる作用、「変化の客形」であるにも関わらず、有形なるが故に自身を絶対化、大虚に対立せざるを得ない。人間論では、これは氣質の性(聞見小知)と天地の性(天徳良知)との対立となるが、張載は絶四(意必固我)による氣質

の変化、天人の一体化を説く。固滯偏滯の意味を含む斯かる人物の現実存在が「迹」である。

(18) 最もそれを強調するのは、玉懸博之氏前掲論文、及び佐久間正氏「時処位論の展開—藤樹から蕃山へ—」(日本思想史研究9)である。

(19) 『朱子語類』卷一四—87。「禪家則但以虚靈不昧者爲性、而無以具衆理以下之事」と続く。

(20) 「孝悌神明無二向事—乾元聖徳察人倫—莫言只是学之小—一片彩霞千紫春」(詩、三十二歳の賦、「藤樹先生全集」1八七—八頁)。洒掃應對の瑣事も理に貫かれるという考えは、闇斎も強調した。藤樹の『小学』尊重と「心迹差別」論形成との同時的進行に注意されたい。

(21) 加藤盛一氏『全集』「解題」、及び木村光徳氏前掲書三九五—四〇五頁参照。

(22) 『朱子語類』卷六八—99「保合太和、天地万物皆然、天地便是大底万物、万物便是小底天地」に拠るか。

(23) 『論語』里仁中の語。『集註』は「夫子之一理渾然而泛応曲当、譬則天地之至誠無息而万物各得其所」也、蓋至誠無息者、道之体也、万殊之所一以一本也、万物各得其所者、道之用也、一本之所一以万殊也」。

(24) 「筌者所一以在魚、得魚而忘筌、蹄者所一以在兔、得兔而忘蹄、言者所一以在意、得意而忘言、吾安得夫忘言之人、而与之言哉」。

(25) 「夫六経、先王之陳迹也、豈其所一以迹哉、今子之所言、

猶迹、夫迹、履之所出而豈履哉」。

- (26) 「左氏は史学、公穀是経学、史学者記『得事』却詳、於『道理上便差、経学者於『義理上』有功、然記事多悞」(『朱子語類』卷八三—32)。

- (27) 川勝義雄氏『史学論集』参照。

- (28) 鎌田正氏「朱子と春秋」(『朱子学入門』、二四八頁)参照。

- (29) 川勝義雄氏前掲書「総説」参照。

- (30) これは、主体から知識が外馳しがちな格物窮理の工夫を居敬の下に統一する事を主張する観念である。本稿では考察の対象から外したが、藤樹学が朱子説を越えて居敬を強調した事は忘れてはならない。藤樹の敬説は彼の大乙神祭祀へと連つていく。

- (31) 「蓋精微曲折処、固非『経之所』尽也、所謂権者、於『精微曲折処』、曲尽『其宜』、以濟『経之所』不『及耳』」(『朱子語類』卷三七—50)。

- (32) また『論語集註』は「黙而識之」(述而)を「非聖人之極至」と断じている。友枝龍太郎氏『朱子の思想形成』三六一頁参照。

- (33) 「礼法は天下万民日用通行の事はりを定たまふものなれば、非常の変事には礼法なし。…権は此道の惣名なる故に、礼法も本権なれ共、事の模様定りて迹あるによって、権と名けがたき故に、法となづけたり」(『翁問答』、一四〇頁)。

- (34) 湯浅常山『文会雜記』卷之一上、日本随筆大成14一八〇頁)。

- (35) 三浦周行氏『法制史之研究』一〇四四頁。また石井紫郎氏前掲注(7)論文は、近世法の特徴を、(1)レヒト的観念の欠如、(2)領主権力の制定法の圧倒的優越、(3)それと一見矛盾する「法三章」主義、(4)個別主義的傾向、(5)(6)略」と規定する。

- (36) 未だ朱子学の枠内において、「中期」藤樹学は結局「格套」の矛盾を克服できなかった。「後期」藤樹学は、「心」が発動して未だ「迹」に現象固定化しない瞬間——「機」に於いて「意」を克去する工夫論に収斂する。