

# 権・時処位・心

— 中江藤樹の思想 —

本稿では中江藤樹の権をめぐる論と『論語郷党啓蒙翼傳』においてなされたことを考察する中で、藤樹の思想の意味を考えていきたいと思う。その際に確認しておきたいのは、ここで明らかにしようとするのは藤樹の思想がいかなる体系を持っているのか、またその中で権や時処位がどう位置付けられるのか、といったことではないということである。思想の持つ内的論理ではなく、眼前に残された藤樹の仕事の意味を考えてみたいからである。藤樹の思想は体系性を持っており、その一部を藤樹の仕事として取り出すことは、少なくとも藤樹という人物に焦点を当てるかぎり正当なものとは言えない。しかし思想自体を問題にすることと人物の思想を問題にすることをはっきりと区別する立場からの思想史も可能であろう。このような立場から藤樹の思想的な営為を何かに還元することなく営為自体として取り出す方法を探ってみたいと思う。当然研究史的に言えば本稿で扱うのは藤樹「中期」の思想として異論ないわけではあるが、時代区分についても敢えて態度を保留したいと思う。本稿で扱う問題は藤樹の生涯のどこに位置するかということとは関心を異にしているのである。

## 樋口浩造

ここで権や時処位の問題を取り上げるのは、これこそが藤樹思想の方法的な根幹を為すものであるし、その代表的な仕事として評価されるべきものだと考えるからである。とくに『論語郷党啓蒙翼傳』における解釈の成立は藤樹がテキスト解釈の方法を獲得したことを意味しており、それはそのまま藤樹思想の特質を表わすものとなっている。この方法の発見にともない、権という仕方で現実を把握し活性化させる認識の在り方が示されるのである。時処位論を経過せずして権という認識の在り方が可能になることはなかったであろうが、権として考えられたことを明らかにするために、まず権の方から取り上げていきたいと思う。

### 1

藤樹の権を見る前に、比較のために朱子の権について見ておきたいと思う。漢儒は権を「経に反して道に合う」ものとしたが、伊川はそれを批判し「権は即ち是れ経」と主張した。朱子はこの説を踏まえつつ、自説を折衷的とも言い得る位置に置いて論じている。朱子は「権は自からは是れ権、経は自からは是れ経」と、権と経とは弁別

されるべきものと考え。伊川の説のように経の中に権が吸収され、権が曖昧にされるような理解とは一定の距離を保とうとする。しかしその上で伊川の説に対し、自説と整合する解釈を与えているのである。

権と経と豈に弁へ無かる可けんや。但だ是れ伊川、漢儒只管に経に反する是れを権と言ふを見て、後世忌憚無き者は皆権を借りて以て自ら飾るを得んことを恐る。因りて此の論有るのみ

もし漢儒の説に拠るならば、「経に反する」ことを許容することになつてしまふ。伊川はそのことを恐れたために、経と権とは対立するものではないと説いた、とするのが基本的な朱子の伊川に対する理解の仕方である。朱子は、堯舜の禪讓、湯武の放伐、舜の結婚に際しての事など様々な例を権として認め、権を経とは異なるものとして説明しようとしている。しかしながら経と権を弁別し、権に確かな位置を与えようとする一方で、伊川と同じく権が「経に反する」ものとして捉えられる事には、かなりの注意を払って繰り返して否定している。つまり権ではなく経の重要性こそがまずもって理解されるべきものであるとする点で、朱子も伊川と立場を同じくしているのである。「忌憚無き者」達が「権を借りて」自己正当化の論拠とすることを恐れるからである。朱子は権の存在を認めながらも、その用いられる範囲を限定しようとする。

経は是れ萬世常行の道、権は是れ已むことを得ずして之を用ふ。……若し日日時時之（権―筆者補）を用ふれば則ち甚の世界をか成し了らん

「経は是れ萬世常行の道」とあるように道と関係づけられているのは経であつて、権は常日頃に行なうべきこととは異なる非常時において用いられるものとされる。このような権を日常的な世界に過つて持ち込めば、君臣父子等の基本的な関係さえも犯され、この世界にいたずらな混乱を引き起してしまうことになるであらう。伊川と朱子とともに、権の持つこのような危険性を抑え込む方向では、共通の解釈を行なっている。結局権は、「権に至りては、則ち聖賢に非ざれば行なふこと能はず」と、「大賢已上」の者のみが用いることとの可能なものとされる。権は濫用されてはならないものとして、それを用いる事の許される人、またそれが用いられる局面、その両面で厳しい制約を受ける。つまり朱子は、権を経だけでは蔽いきれない、世界に対処するものとして認めながらも、実際にそれが用いられることに対してはかなり慎重にその場面を狭めようとしているのである。人倫日用の世界は非常の事態が起こる場合を含みながらも、基本的には経に依拠することよつて、生きていき得る世界なのである。

## 2

朱子は『朱子語類』巻の三七を中心にして、かなりの量を割き権について論じている。その方向が、権の持つ危険な側面を掘り込む方向を持つものとはいへ、朱子がこの概念を重要視していたことが知られるであらう。中江藤樹の権はそれと比べるならば、『翁問答』の下巻の末において数頁だけ登場するもので、そこ以外に散見される数カ所は、権について触れているという程度にすぎない。し

かし権は藤樹の現実認識を知るうえで最も重要な概念なのである。

藤樹の権を検討していくに当っては、「権は聖人の妙用、神道の惣名なり」という一節を軸にしながら論を進めていきたいと思う。「権は聖人の妙用」というのであるから、藤樹も権を、聖人だけが用いることのできるものとして捉えていることが分かる。堯舜の禪讓等具体的にどの事跡が権を行使した例に当るのかも朱子と大差はないし、権を用いるのは「大賢已上」という『朱子語類』中の語もあり、朱子を踏まえながら権を論じていることは明らかである。注目したいのは、今取り上げた後の方の句、権は「神道の惣名なり」という所にある。藤樹自身の説明をまず見ておきたい。

神道を権と名づくる名義は、聖人は天と同體、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、おこなひたまふ所ごとく天道の神理に適當恰好なる景象、秤のおもりの定ところなく、往来滞らずして、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

ここに見られる権の理解は、「秤のおもりの定ところ」のない、「活潑々地」のものとして呈示されている。

このような権の理解は、権を経とではなく礼と対応するものとしての把握を可能にしている。礼は権が法としての形を持ったもの、つまり「迹ありて変通の活潑なき」ものとして、権と対をなして捉えられる。権と経という問題の立て方から、権と礼という問題の立て方に転じたことの意味は大きい。もし権を重視するあまり、権を経よりも上位の概念とするならば、それは人倫世界での日用の諸徳

目を否定することにも繋がりがかねない。しかし藤樹は、権と礼とを対置することで、権を礼と対等以上の位置に置く。「礼法は本権道の節分」とされ、権は礼法を生み出すものとしての位置が与えられる。それが結局「礼の外に権なし。権の外に礼なし」という言葉となつているのである。朱子が「萬世常行の道」に対して「已むことを得ず」して用いるもの、と例外的な位置に置いた権は、「天下万民日用通行のため」にある礼法の、背後に常に存在するものとされるのである。もはや権は単に非常時にのみ用いられるものでなくなると同時に、日常のあらゆる場面を在るべき様に成立させるものとして理解されるのである。

つまり、二重に藤樹の権は朱子の権とずれてきている。一つは、権を礼と対応するものとして把握することによって、権は経で蔽いきれない非常時のみに用いられるものだ、という限定が取り払われたことである。もう一つは、権は確かに聖人だけが用い得るものとしてある一方で、「神道」と呼ばれる「道」の「名」でもあるという点に関わつての問題である。全ての礼の背後にあつて礼を成立させているもの、それは具体的場面で行使する類のものとは次元の異なるものとして存在している。行使されるもの―それはその時点で変通の活潑無きものとしての礼に他ならない。権には活発で止まることのない状態、あるいは働きをも兼ねる総体としての意味が与えられているように思う。それが、権は「神道の惣名なり」という言葉から読み取れるのではないだろうか。

このことをもう少し詳しく検討していきたい。まず権と学問の關係付けられ方を見ておく。

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目あてとすべし

権を準的として工夫せざれば明德を明にすべき道なし

このような捉え方によって、権は学問を志す人々に開かれたものとなる。藤樹は、朱子が権を論じる際に最も重視した、『論語』子罕篇の「子曰はく與に学を共にす、未だ與に道に適く可からず、與に道に適く可し、未だ與に立つ可からず」の「学」についても、同様の解釈を示している。この章は、「学」「道」「立」「権」を階梯的なものとして捉え、この順序にしたがってより高次の段階に到る、と考えるのが一般的な解釈であろう。しかし藤樹は、「與に共にす可き」学を「権の道をまなぶ学なり」と捉える。学問を行なうことは権の道を学ぶこととされ、学問を志すその時から学ばねばならないものとされる。

次にここで述べられている道についても触れておきたいと思う。

道は大虚に充滿して身をなれざるものなれば、もとより平生日用の礼法も道なり。また非常の変に処するも道なり。権はこの道の惣名なる故に云々

現代語に置き換えにくい言葉ではあるが、「大虚に充滿して身をなれざるもの」という言い方には、生命そのものの生み出される豊かさとしてそれが自己の内にも内在していることが結びつけられている表現ではないかと思う。人が生きていくうえで離れることのないものとして道がある。この道の「惣名」として権が置かれているのである。「権の外に道なし。道の外に権なし」といった道と権とを不

可分のものとする表現だけでなく、「権すなはち道、道すなはち権」といったそのまま置き換え可能な言葉としても説明されている。

このことから意図的な置き換えが行なわれる。権に関する有名な『孟子』の章を見ていきたい。嫂が溺れる時に手を差し伸べることに関する章で、離婁篇の上にある。本文を素直に読むならば、権は個人レベルの「臨機応変」の「かりの」ものとされるのに対して、道が国家レベルのことを救う「正道」、或いは「仁義の常道」であるとされている事が知られると思う。本文では権と道とが区別して書かれている、と理解するのが自然である。朱子の理解も、この章の主眼は個人においては礼、天下を救うには道が重要であることにありと考へており、権の重要性が述べられたところとは理解していない。

しかし藤樹は強引に自説との調和を求めていく。「此章男女授受に親つづからせざるは礼なり、嫂溺るるを之を援ふに手を以てする者は道なりとあらば、云々」というところだ。「権は道の惣名」「権すなはち道」と述べた後で、『孟子』本文の「権」の語を「道」の語に置き換えているのである。もちろん藤樹の今の引用の最初の語「此章」とは『孟子』の本文を指すと見るべきであり、この書き換えが意図的に行なわれたものであることは前後の文脈からも明らかである。自説の権の特異であることを藤樹が意識していたことが分かるし、それに説得力を持たせるためには、道と一致するということが、漢儒のいう「經に反して道に合ふ」とは異なった形で強調されねばならなかったであろう。本来天下を救う道を論じたはずのこの章は、藤樹によって権が道をも包み込む概念として解釈し直さ

れているのである。

「法ありて法におちはず在ゆるところなくして在ざる所なく、定<sup>さだま</sup>るところなくして定らざる処なき権字」の活発で止まることのない働きは、朱子学によって抑えつけられた権の字の持つ法に縛られない危うさを、解き放つものになっている。「儒者の道は、専<sup>もっぱら</sup>権をもて主本」とするものであると権と道との不可分の関係が語られ、それとともに「経も権も同じく道の惣名」と、権と経との対立も否定される。朱子により例外的非常時に限って、しかも「大賢已上」の人物によってのみ用いられるべきとされた権は、儒の道を志す全ての人が学ぶべき対象となった。止まることのない活潑々地の権は、道とも関係付けられ、例外的なものとしてではなく、学者全てに開かれた積極的な価値が与えられたのである。

以上見てきたように、朱子による権が用いるものとしての権であったのに対し、藤樹はそれを「聖人の妙用」として認めつつも、「神道の惣名」たる権に論の重点を移しかえて持論を展開しているのである。即ち、権を実際の礼法から自由になることを意味する「行為の仕方」、あるいは「実践論」として解釈してはならない。藤樹は礼法から實際的に自由になることを権の中で語っているのではないからである。藤樹の眼が礼法を生み出すもの、礼法を成立させているものに向けられていることを見なければならぬと思う。たとえ自由な行動であったとしても行為された瞬間、その行為は礼として定式化され、我々の前に迹として残されるものだからである。権の道とは、礼から自由である行為の道ではなく、行為を成立させているそのものであること、そしてそれを儒家の道として認識

しなければならぬと考えられていることが重要なのである。そしてそのことの上に立つて初めて礼法が常に通用するものではなく、ある限られた条件の中でのみ有用であり、現実世界への対応は礼法ではなく権の道によってなされねばならない、とする現実世界を不安定化する認識に目を向けるべきであろう。礼法に従うことでは生きていけない世界が藤樹によって捉えられているのである。それは日常的な世界をも非日常化して捉える認識ではあるが、それでもなお我々に可能な行動は礼法に従うことであり、用いるものとしての権は依然として「聖人の妙用」とされたままであることを忘れてはならない。「道」の「名」として捉えられる権は、認識対象としての「名」とされているのであり、「行為の仕方」という具体的なものと直接に結びつくものではない。礼にとらわれずに生きる可能性が開かれること——そういった認識が生まれること——と、実際にそれが行為されることとは区別されるべきであろう。藤樹の主眼は「名」として捉えられる権の道の把握にこそ置かれており、権の問題は言説の問題として考察されねばならないのである。

## 3

藤樹は脱藩以前の若いときに『林氏剃髮受位の弁』『安昌、女同を弑するの論』<sup>(8)</sup>を著わし激しい林家批判を行なっている。(『安昌、女同を弑するの論』は直接林家を攻撃したものではないが、左門への反論の文脈のうちに林家攻撃の意図を読み取ることは容易であると思う。)ここで注目したいのは、羅山を「記性穎敏にして博物洽聞」とし「徳を知るもの鮮」きことを嘆いている時の、藤樹の批判

の視点となっているものである。「口耳訓誥の学にして徳を知らず」「識愈多くして心愈窒がる」等の言葉も見える。藤樹の批判は、知識が多いことを誇るような羅山の知識中心的な学問の在り方に対して加えられているのである。この批判は『翁問答』<sup>(9)</sup>においても激しさの度合いに微妙な違いこそあれ、繰り返されている。事実羅山にはみずからその博覧強記ぶりを評価されることを誇るような傾向もあったようではあるが、ここでの問題は羅山の思想の実際がどうであったかということではない。問題は藤樹が羅山の思想を「博物治聞」として捉えたこと、そしてそういった学問の在り方とは異なる学問を主張しようとしたことのうちにある。知識に対して対置されるべきものは「徳」であり「心」を大切にする学問である。この時点においてはそれがどのような学問であるのか、これ以上のごとは語られていない。「徳」あるいは「心」の語で表わされる学問が明らかになるのは、『論語郷党啓蒙翼傳』(以下『啓蒙翼傳』と略記)においてであり、それがこれから見ていく心迹差別論、あるいは時処位論と称されるものである。

藤樹は『年譜』よれば、『論語』を読み進むうちに郷党篇に至って感得するところがあったのだという。『論語』二十篇中最も注解の困難な篇に数えられる郷党篇に至って、逆に感得するところがあったというのは興味深いことではないだろうか。郷党篇に至って藤樹が見出したもの、それは「聖心」である。

郷党一篇夫子徳光の影迹を画き出して以て后学聖心を求め得る所以の筈踏を開示す。……之(聖心―筆者補)を方策に布くこ

と能はず。故に唯影迹を描画して以て聖心を其の中に寓す。学者宜しく至善を期して而して其の迹に襲らず聖心を得て以て師範と為すべし<sup>(10)</sup>。

この冒頭の文章に『啓蒙翼傳』を著わす意図は出尽くしているといっても良い。テキストに書かれているものは「影迹」でしかなく、それは書物で捉え切れるものではないのだ。ではどのようにして我々は「影迹」ではなくテキストの「意味」を学ぶことができるのであろうか。テキストの意味を受け取るとは、藤樹にとっては「聖心」を発見し獲得することに他ならない。その「筈踏」が郷党篇において明かされているのである。

しかしこの問題に入る前に、この節では二点のことを確認しておきたい。一点は心迹差別論についてであるが、このことについては既に論じられており、本論に必要な程度に簡略にまとめおく。

蓋し経に心有り、迹有り、訓誥有り。訓誥を学んで其の迹を講明するは、初学未だ文字を知らざる者の務むる所なり。已に文義を曉れば、則ち専ら正経の上に体察玩索して、須く心々融会の妙を求むべし<sup>(11)</sup>。

ここに示されているのは訓誥、及び迹を段階的に踏まえながら心に到達するということであり、「あとをよくわきまへ」る事を基礎としている<sup>(12)</sup>のはもちろんである。迹とは「聖賢の口にのべたまふ辞と、身におこなひたまふ事との二つ」をいうものであり、我々は書き記された聖人の言行―迹―によって「心々融会の妙」を求めたいかねばならない。「心々融会の妙」を『翁問答』に即して理解

するならば、四書五経の「心をよくとりもちひて、わが心の師範となす」ことであり、「聖賢の心すなはちわが心」となることであると言ひ得よう。この引用からも分かるように、聖人の心と一般の学者の心とを混同しないように留意すべきであろう。『翁問答』中には実際の行為に妥当性を与えるものとしての時処位論が自在に説かれてはいるが、これから抜おうとしている『啓蒙翼傳』における時処位論は、実際の学者の行為に関わるものとしてよりも、テキスト解釈の方法として理解されねばならないと考えるからである。

二点目は藤樹が「聖經は悉く是れ無言の教なり」と述べていることに関してである。藤樹は典故として『論語』陽貨篇の「予れ言うこと無からんと欲す……」の章を挙げ説明を加えている。

愚按ずるに無言とは無声無臭の道真。言詮に涉らざるの意。僅かに言詮に涉れば則ち聖道の本真にあらざり。

言語によつては理解できないものとして「無声無臭の道真」はあつた。この態度は言語を言語以上のなにかを表わす手段として考へていることと同義である。問題にされている事柄は言語に関わつてのものである。

問題の整理のために一例として朱注を見ておきたい。この章は「言」に対して何を示すのかがそれぞれの儒家の立場を端的に表わしてあり、興味深いところでもある。朱子は、

学者は多く言語を以て聖人を観て、其の天理流行の実、言ふを待たずして著るる者有ることを察せず。是を以て徒に其の言を得ず。其の言ふ所以を得ず。故に夫子此れを発して以て之を警しむ

とする。「言ふを待たずして著るる者」とは、言語で表わそうが表わすまいが確実に在るべくして在る、と考へるといふことだ。言を待たずに「四時行なわれ百物生ずる」が如く、「聖人の一動一静妙道精義の発に非ざること莫し。亦天のみ、豈に言ふを待ちて頤れんや」と、天の運行と同様に聖人の行為もまた言語で表わす必要のない、目に見えて明らかなのとされるのである。このような理解の仕方は言語が何を表現し得るのかという問題と交わるものではない。在るべくして在るものの真実性は、有言無言を問わないからである。

朱子に比べれば藤樹の関心が言語によつて表現されるものの限界性に向けられていることが理解されるのではなからうか。さらに同様の傾向を表わす傍証として以下のような例も引いておく、藤樹は思想の鍵となる主要な概念を、その語自体の中に意味を定着するのではなく、教えのために敢えて名付けられた、それ自体としては不完全なものとして考へているからだ。例えば「元來名はなけれど、衆生にをしへしめさんために、むかしの聖人、その光景をかたどりて孝となづけ給ふ」<sup>(16)</sup>、「大虚廖廓は神化の全体なり。本名字無し。聖人之を字して易と曰ふ」<sup>(17)</sup>、「其の本名無し。聖人強ひて之に字して大上天尊大乙神と号して、人をして其の生養の本を知つて、敬して以て之に事へしむ」<sup>(18)</sup>等である。学者は言語にとらわれていてはならない。しかし名は聖人が敢えて言葉に託して明かした教えでもあるのだ。言語に依りながら言語を越えるという離れ業が学者に求められているのである。

藤樹のこの態度は一貫したものであり、それは羅山の博学に対す

る批判の視点とも重なってくるものである。『藤樹規』にも

原竊に惟みるに、今の人学を為す者は惟だ記誦詞章のみ。是を以て吾が道の寄る所言語文字の間を越えず。愚管て之を愛ふるや深し

との記述が見られる。心と迹とを峻別し、言語の中に言語で覆いされる以上の意味を担わせようとする藤樹と、文字に拘泥し博学を誇る学問を批判する藤樹とは別個のものではあり得ない。

俗儒は

四書五経をよむといへども、訓詁を記誦して口耳のかざりとなすばかりにて、心はもとの木椀に自満の垢のしみつきたるものなれば、益はなくて、却てあしくなり候事尤にて候<sup>(19)</sup>

ものとされる。それは「博学にはこるをのみつとめ」とする「口耳の学」であり、「聖賢四書五経の心を師として我心をたゞしうする」、「心学」とは正反對の「俗学」であるとされるのである。「四書五経に心・迹・訓詁のしゃべつあることをよく弁」えることこそが、同じ書物を読む場合にもその学問を「正真・贗」に分ける重要な分岐点とされている。ここに心迹差別論をもとにした、「口耳の学」への批判が成立しているのを見ることができよう。「言語文字」を越えるという思想的課題はまた、心と迹とを区別することによって、羅山の学問を越えるという課題とも連動するものであるのだ。それが「俗儒」に対する真儒の学問、即ち藤樹の見出した儒の道に他ならない。

#### 4

藤樹は『啓蒙翼傳』において聖人の意図を構成してみせる。書いてあることを読むのではなく、書かれた意図を読むのだ。その読み方によると、『論語』前半十篇は一貫した意図のもとに構想されていると理解される。

上論時習に始まり、而して聖の時に終ふるは、以て学者の始、当に聖の時を以て標的と為し、而して時に之を習ふべし、其の成功に及んでや、聖の時と合同するの義を示す

と「時」を鍵として上論は一貫されるのである。右の文章は藤樹による思想的な注解部分の最後に記されている言葉である。つまり郷党篇の最後の章に至って、学者はついに「聖の時と合同する」とされる。

ところが「色のままに斯に挙り、翔けて而して後集る」という一節に始まるこの最終章は、いたって難解である。吉川幸次郎が「要するによく分からない、謎のような章である」と述べ、朱子が文章の欠落を予想するという意味ではなく、藤樹の解釈が難解なのだ。普通「雌雉」を意識して鳥に関係付けて理解されるこの章を、藤樹は徹底的に比喻として読もうとしているようである。藤樹は「色」を繫辞伝の「幾」(「幾は動の微、吉の先ず見はるる者なり」)のことと考えることで、上の句を「事のきさしを見て機敏に行動を起こし、一日もぐずぐずしていない」在り方を示すものと考え、下の句も『易』や『書経』を引きながら他の語の意味に置き換えられ、「以て明德全体大用の至妙を明」にするものという意味が与え

られる。結局この節は「雌雉」ではなく「君子」による自在な行動と、それでいながら至善に止まる有様が形容された節として読まれるのである。当然「雌雉」は実際に存在する鳥のことではなく『書経』にいう「華蟲」のこと、つまり服の縫い取りのことだとされている。このような大胆な読み換えによって、分かりにくいとされるこの章は、『論語』十篇を通じて一貫する意味を担う重要な章として位置付けられることになる。この章に至って学者は、「時なる哉時なる哉」という「聖徳」を「賛美」する語に出会うとともに、

「聖の時と合同」し「聖心に合着する」のである。

また郷党篇自体が一つの篇としてのまとまりを持つものとしての理解も示される。

首めに郷党宗廟朝廷に在つ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、皆是れ時に措くの宜しきなり。終には時なる哉時なる哉の一句を以て之を結ぶ

「時習」から「時哉」へと一貫せられたと同様、郷党篇中も「時」を軸に一貫した教えが存在すると理解されている。章ごとに取り上げる事跡は違っているが、「時」に適うという点では全てが共通するとされるのである。このことを踏まえて、藤樹は各章ごとに注解を加えていく。それが各章ごとに付された「時を挙げて以て処と位を包ぬ」といった注解であり、時処位論と呼称されるものである。

ここで再度確認しておくが、時処位論とは聖人の言行が全て時処位に適ったものであるという立場でテキストを解釈する、解釈の方法

なのである。ここでの時処位論は自らの外部世界に向けられた実際のなものではなく、また内的な営みに向けられたものでもなく、解釈のために設けられたものなのである。「聖心」を見出だし獲得するために、テキストの中に時処位という枠組みをかりて「聖心」が示されている、と「解釈」されていることが問題であるのだ。

天・地・人の三境があるように、時もまた時・処・位に分けて考えられる。それはちょうど親への孝が、祖先や大虚への孝を同時に意味する、という重層的な意味を持つ構図と同様に、藤樹の発想の仕方の特徴的な面が顕れた理解の仕方である。それぞれの時や処や位に応じて、それぞれの状況に適中した行動がとられるのであるが、それはまた、ひとつのものが違った頭れ方をしているにすぎないとも考えられているのである。「時を挙げて以て処と位を包ぬ」といった注釈を付けることで、聖人がどのように状況を把握したのかを明かしつつ、その行動の正しさを根底で支える「聖心」の在り様を暗示するのだ。しかも聖人の行動は「擬議度量」を越えて自然になされるものであって、時処位を考量して行動を選択するというようなものではないとされる。聖人の振る舞いは自由闊達であり、しかも「時中の妙」を得たものであるのだ。

このようにして『論語』は藤樹の言説のうちに構成され、一貫した意味を担うものとして解釈されるのである。『論語』十篇を、郷党篇を、またそれぞれの章ごとに編纂の意図を読み取るのだ。書かれた言葉を越え、迹に拘泥することなく迹を吟味し、書かれた意図を見出だすことを通じて「聖心」に近づいていくのである。『論語』という書物を書かれた意図とその構成から理解することによって、外堀

から「聖心」に迫るのである。

しかし最後の一線は外的なあるいは客観的理学的な方向で越えられるものではない。意図を読み取るということのうちに、すでに唯心論的傾向は顯著だからである。学者は聖人の遺した「無言の端的」を「黙識」するものであり、「吾が心」に「体認」するものであるからだ。「黙識体認」して初めて、「本立ちて而して道生ず」るのである。このような神秘的な在り方、追体験しない限り分かり得ないであろうような在り方によって、難解といわれる郷党篇の注釈は、一貫した意味を捉えていくのである。藤樹のテキストに対する取り組みは、字義通りにそれを見るのではなく、また朱子学的あるいは陽明学的な意味にそれを封じこめるのではない方向でなされている。藤樹のそれは「聖心」の発見という体験的であり唯心論的な傾向の強いものではあるにしても、逆にそのことによって、テキストの読みかえを可能なものとしている。

藤樹は個々人が体認するしかない意味世界を『論語』の中に見て取り、それを時処位論という方法を用いることで、「解釈」してみせたのである。

藤樹の眼は、知識中心の官僚的優秀性を保持することを可能にするような学問に對峙して、常にその知識を成り立たしめているものへと向けられた。権が現実世界の背後にあって、礼を成り立たせるもの名であったと同様に、藤樹の『論語』解釈もまた、テキストの背後にある「聖心」を見出すという構図を持つものであった。これらの構図は、藤樹の思想が直覚的に物事を把握する唯心論的な傾

向を持つことと、不可分に成立していることは言うまでもない。權も聖心も、心の持つ靈妙なはたらきを思想の言葉として分節し、語りだしたものにほかならないからである。しかし本稿の課題は、心の内奥へと深められ沈潜してゆく、体認するしかない世界に迫ろうとするのではなく、それが藤樹により、いかなる思想として言語化され得たのかを見ることであった。藤樹は現実世界を権の道として捉える認識に到達し、また『論語』に潜む意味を解釈する方法を獲得した。ここに私は、藤樹の心学の思想的な成果を認めたいと思う。

#### 補注

(1) 時期区分をどのように考えるかということは藤樹評価に関わって、先行研究において問題とされてきたところである。ここで「中期」としたのは、玉懸博之「中江藤樹の「中期」の思想」(『文化三五―四』)によった。しかし、変化が大きいものであったとはいえないながらも、そこに変わらぬ藤樹思想の核心を見出だそうとする研究もまた存在する。何に着眼するかによって時期区分の有用性も変わってくるのではなからうか。尾藤正英は「藤樹の思想の發展変化を無視し、一括してこれを論」(『日本封建思想史研究』)じることを「妥当ではない」ように述べているが、一概に言い切れるものではないと思う。時期区分にこだわらずに藤樹を論じたものとして尾藤が指摘しているもの以外に、下程勇吉「中江藤樹の哲学」、中江藤樹の教学(『哲学研究』三八四号、三九二号)をあげておく。

- (2) 『朱子語類』卷三七可与共学章より。以下一節の朱子からの引用は注記しない限り全て同章による。
- (3) また権が用いられることを限定していく方向にあるものとして二二条の以下のような語もある。「権は是れ最も用ひ難き底の物事、故に聖人も亦罕に之を言ふ」
- (4) 『日本思想大系』二九『翁問答』下巻之末による。以下二節の『翁問答』よりの引用は全て大系 一三六頁～一四一頁
- (5) 権と道についての現代語訳は金谷治の『孟子』下(朝日文庫)及び小林勝人『孟子』下(岩波文庫)を参照した。
- (6) 前掲玉懸論文より。
- (7) 佐久間正「時処位論の展開―藤樹から蕃山へ―」(『日本思想史研究』九)より。権の問題だけでなく時処位論についても実践的な問題として考えられているが、その点についても本論の中で触れていきたいと思う。
- (8) 以下両著については大系から引用する。
- (9) 拙論「八唯一」を追う思想―中江藤樹をめぐって―(『日本学報』八)を参照されたい。
- また藤樹の思想が強く安定的な天人関係に支えられたものであることについても、孝の思想を中心に考察しているので本稿ではそのことには触れずにおく。
- (10) 『論語郷党啓蒙翼傳』(藤樹先生全集)第一巻 四〇五頁
- (11) 書簡「小川子の疑問に答ふ」全一 一六九頁
- (12) 荻生茂博「近世中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―」『日本思想史学』一五
- (13) 『翁問答』大系 五二頁
- (14) 『啓蒙翼傳』全一 四〇六頁
- (15) 『論語集注』より
- (16) 『翁問答』大系 二四頁
- (17) 全一 二四五頁
- (18) 『大上天尊大乙神経序』全一 一三八頁
- (19) 『翁問答』大系 五三頁
- (20) 『啓蒙翼傳』全一 四九二頁～四九九頁
- (21) 『論語』上(朝日文庫)より
- (22) 『易』下 繫辭下 本田濟(朝日文庫)
- (23) 『啓蒙翼傳』全一 四〇六頁