

中江藤樹の福善禍淫論再考

高橋 恭寛

はじめに

『書經』を出典とする「福善禍淫」という言葉は、天が善行に対し福を下し、惡行に対して災いを下すという意味を有する。⁽¹⁾ 本稿で取り上げる江戸前期の儒者、中江藤樹（二六〇八～四八）もまた、この福善禍淫という論理を己の思想に取り入れていた。

ただ現実世界のなかで善人が不遇な立場に墮ち、悪人が世に憚る事例は、枚挙に暇がない。そのため福善禍淫には、どれ程善行を積んでも、生まれながらにして禍福寿夭などが決定しているという「運命」論が常に立ちはだかる。藤

樹もまた福善禍淫を論ずる以上、徳を修めても福善禍淫が貫徹しない「運命」の不条理に言及せねばならなかつた。

先行研究では、まず福善禍淫の論理が藤樹の思想展開のなかでどのような位置に存するのかを論じてきた。⁽²⁾ さらに藤樹が「道教」思想における勸懲本の「善書」を用いていることから、藤樹に「道教」思想の受容を認め、⁽³⁾ 藤樹が福善禍淫の貫徹を図つていたことが指摘される一方で、善書を用いながらも、その利用はあくまで限定的であり、現世的な富貴貧賤を相対化して現実世界における禍福を超えた絶対的な安樂の境地「真樂」こそ眞の福であるという指摘もなされてきた。⁽⁴⁾

ところが藤樹は、善書の例話から孝行息子「呉」の逸

話を引用し、孝徳の感通が天命を覆して死を免れたという話を紹介している。このように、藤樹は現実世界の福善禍淫の問題に無関心であつた訳では無い。現実世界における

福善禍淫を相対化し、「真楽」のみを重視するのであれば、この呉⁽⁶⁾の例話を藤樹が取り上げる必要は無い。また、改めて善書の利用の仕方を見たならば、藤樹の問題視する現世的な「運命」を「道教」思想や「仏教」思想の受容という枠組みで説明するだけでは、藤樹の学問における福善禍淫の論理の位置付けを説明したものとして不十分であると思われる。

以上を踏まえて本稿では、藤樹における福善禍淫論の論理についての再検討を試みる。なぜ「真楽」を獲得すると同時に現世的な禍福の「運命」をも動かし得ると藤樹が説いたのか。その思想的特質の解明を果たすことによつて、江戸前期の思想世界における藤樹の学問の位置もまた見えてくるのではないかうか。

まずは、藤樹の説く福善禍淫の論理を明らかにし、藤樹の学問の最終的な目標である「真楽」へと至る道を確認することから始めることにしたい。

藤樹によれば、眼前にある諸事は、「天事」や「天職」と呼称されるべきものであり、皇上帝の命令である。人間が獸に墮ちずにはいられるのは、これら「天事」や「天職」を慎んで勤めているからであり、慎んで「天事」や「天職」を行つていれば、皇上帝からの祝福を得られるが（五福）、怠惰であれば罰を下される（六極）と説明する。

是の故に敬以て天職を修め、其の逸無きを所として、以て天事を勤労すれば、則ち纔に是れ人。人にして誠有れば、則ち維れ嚮むるに五福を用ふ。五福の多少は、敬勤惟れ則る。怠以て天職を廃し、逸以て天事を勤労せんば、則ち惟れ人の禽獸なり。人にして禽獸なれば、則ち惟れ威すに六極を用ふ。六極の軽重は、怠逸惟れ則る。（原人）一一三〇）

一、藤樹の福善禍淫論

「五福」と「六極」も皇上帝同様『書經』に見える言葉である。『書經』洪範によれば、「五福」とは、長寿(寿)、裕福(富)、無病息災(康寧)、道徳に安んずること(攸好徳)、天寿を全うすること(考終命)であり、他方「六極」とは、変死や若死(凶短折・病氣(疾)・不安(憂)・貧困(貧)・自暴惡逆(悪)・自棄柔弱(弱)である。

藤樹は、人の寿命や貧富といつたものが慎みの心たる「敬」を保持して正しい行いをしていたかどうかによって定まるとして見て、「敬」の重要性を説く。

敬以て人極を立つときは、則ち惟れ郷(嚮)——高橋注)はしむるに五福を用ひ、怠以て人極を廃すれば、則ち惟れ威すに六極を用ふ。書に曰く、迪に恵へば吉。逆に従へば凶。惟れ影響の如しと。是の故に言ふところは之を敬せよ、之を敬せよ。其の敬せざるべからざる所以の者、天の昭臨甚だ明にして、福善禍淫、毫釐差はず。(『持教団説』一一六九九)

これを見る限り、藤樹が著述活動を始めた時点では、右

で述べられた慎みの心のたる「敬」を保持して正しい行いをすれば善い報いがあり、怠逸に流れたならば悪い報いがある、という福善禍淫の論理を素朴に信じていたかのように見える。

このような素朴な福善禍淫の説明には、当然さらなる説

明を求められる。そもそも儒教は、学問を修めておりながら不遇であつた開祖孔子やその高弟顏回の事例を有する。いくら学問を修めたとしても、現実において必ずしも報われるとは限らなかつた。藤樹は、「禍福」の「福」を絶対的な安樂の境地たる「真楽」と見なし、現実世界における禍福の相対化を目標とした道へ己の学問を進めた。このことは、三十三歳の時に著された主著『翁問答』に見える。

「真樂」に至るために『翁問答』では、まず、世間に蔓延する『賡の学問』ではなく『真実の学問』を正しく修めたならば、人間の願う所で叶わないものはない(『翁問答』三一一〇)と述べ、正しい学問の必要を説いた。しかし、この主張に対して次のような疑義が呈される。

すなわち、学問によつて才智・道徳を修めて立派な業績をあげられることには同意できるが、孔子や顏回の事例が示すように、学問によつて富貴寿命を思うがままにすることが出来るかどうかは信じることが難しいという疑問である。

おほせ候ところまことしからず存候。にんげんのねがある、ひ、品あまたおはしまし候へども、つゞまるところは、才徳功業の人々にすぐれ、富貴長生の心のまゝならんことをねがふよりほかはなし。がくもんにて才徳功業の人々にすぐれ候はんことは、げにもにて御座候。富貴長

生をねがひのまゝに得候はんことはなり申まじきとぞ
んじ候、孔子はくらゐをえたまはず、顔子は簞瓢陋巷
不幸短命なりとうけたまはりおよび候へば、古來聖賢
のにんげんのねがひを、おもひのまゝに得たまはず候
こと、分明に御座候へば、おほせ候ところ信をとりが
たく候。(『翁問答』三一一一)

藤樹の説く「眞実の學問」とは、慎みの心(敬)を
保つて正しい行いを修めるという『持敬図説』で述べたよ
うな実践をも含んだ「心学」のことである(『翁問答』三一
〇九)。孔子や顔回が、この心学を正しく修めて「敬」を
保持していた以上、「五福」を得られるはずであった。し
かし孔子や顔回が、「五福」のうち長寿(寿)や裕福(富)、
天寿を全うすること(考終命)を得られたとは言えない
「歴史的事実」があつた。

これに對して藤樹は、眼前の富貴などよりも一層高い次
元において心の楽しみが存在するとして、これを得ることが
至上の富貴であると説いた。孔子や顔回といった聖賢が得
た福もこの至上的富貴に他ならないとした。世俗の富貴は
小さな富貴に過ぎず、至上的富貴を得た「無上の眞樂」の
境地は、世間が富貴を求め得た時の楽しみと同じ次元で考
えてはならないと述べている。

聖賢の心は、富貴をねがはず、貧賤をいとはず、生を

このままで、死をにくまず、福をもとめず、禍をさげず、
唯身をたて道をおこなひたまふばかりにてほんぶのね
がひは、毛頭なければをのづからねがひのまゝにて
凡夫のねがひをおもひのまゝに、もとめ得たるよりは、
一くらゐまさりたる心のたのしみ有。そのうへ凡夫の
ねがふ、富貴は小富貴と云て、ちいさき富貴也。小富
貴のほかに、至富貴とて、広大無類なる富貴あり。此
大富貴は、ほんぶの日にはみえぬゆへに、もとめねが
ふことなし。聖賢は此大富貴を、おもひのまゝに得た
まふによつて、小富貴をばわされたまひて、求めねが
ひたまはねば、疏食飲水、簞瓢陋巷の貧賤に居たまひ
ても、無上の眞樂つねに泰然とありて、ほんぶの小富
貴を得たるたのしみとおなじ口にもかたるべき事にあ
らず。(『翁問答』三一一一、二)

学問の最終目標たる「眞樂」とは、搖らぐことの無い永
遠の安樂の境地である。最晩年に企図した『翁問答』の書
き直しでも「眞樂」に至るという学問の目的は変わつてい
ないようすに、藤樹の学問觀は晩年に至るまで一貫している
(『翁問答改正篇』三一一九二)。

その安樂の境地は、己の善なる本性たる「明徳」を明ら
かにすること(「明徳」)によつて得ることが出来る。藤
樹の説く「眞実の學問」とは「まづ明徳をあきらかにす

る」ことであった（『翁問答』三一〇七）。この「明明徳」のために「慎独」の工夫を重視することは、「明明徳」が代表的な儒教経典の一つ『大學』に基づいている以上、言を俟たないであろう。藤樹もまた、内なる心に欲念が萌したときに内省して欲念を抑える工夫たる「慎独」を、「明徳」を明らかにし安樂の境地を得るために工夫として説くのである。

独を慎とは一念のすこしおこる時に良知を鏡としよく省察吟味して、（中略）火急に克去て神明に相通ずる至徳の独楽をもとむる工夫を云なり。（『翁問答』三一七

○）
それでは、「明明徳」によつて何故安樂の境地に至ることが出来るのか。それは、藤樹にとって「明徳」が、人に本來存する道徳性があると同時に、人に内在する万物の根源でもあるからであつた。

一身之内には「至徳要道」という「宝」があると藤樹は述べている。藤樹は、この「至徳」という「宝」が宇宙生成の根源たる「太虛」や、天地人の三界に通じており、この「宝」の存在が全てを成立させていふとする。この「宝」を求めることが儒者の学問であり、生まれながらにしてこの「宝」を保持しているのが聖人であると述べる。われ人の身のうちに、至徳要道といへる、天下無双の

靈宝あり。このたからを用て、心にまもり身におこなふ要領とする也。此宝は上天道に通じ、下四海にあきらかなるもの也。（中略）此の宝をして、は人間の道たゞ、にんげんのみちたゞざるのみならず、天地の道もたゞ、天地のみちたゞざるのみならず、太虛の神化もおこなはれず、太虛、三才、宇宙、鬼神、造化、生死、ことく、此のたからにて包括する也。このたからをもとめまなぶを、儒者の学問といふ。生まれながらにして、此たからを保合し給ふを、聖人と云。（『翁問答』三一六一～六二）

この「至徳」と「明徳」とは、名称が異なるだけで同一のものであつた（『翁問答』三一四〇）。藤樹は、「明徳」の明らかな存在である聖人は単なる肉体としての生死を超え、永遠の長寿を手に入れることが出来たのだと説明する。

聖人の明徳は、至誠無息、長在不滅にして、かたち死してもほろびず、天地おはつても寿おはらざるものなれば、彭祖が七百歳、喬松が千年も、長生とするにいたらず。これおもひのまゝなる長生にあらずや。（『翁問答』三一一二）

藤樹の考證では、形体が滅んで肉体としての死が訪れて、天地万物が滅んだとしても、宇宙的根源たる大虚と同一の「明徳」が明らかである限り、寿命は尽きるものでは

ない。大虚と同化した永遠の本心の保持こそ学問の目的であつたため、藤樹は靈魂の行方などを主題化しなかつた。⁽²⁾

孔子や顔回が不遇であつたとされるのは、彼らが「五福」のうち、長寿（寿）や裕福（富）、天命を全うする（考終命）などを得られなかつたからであつた。しかし孔子も

顔回も「明明徳」を果たして安樂の境地にいた以上、「五福」のうち道徳に安んずること（攸好徳）だけは得られていたはずである。そのように考えた藤樹は、この道徳に安んずること（攸好徳）に、他の四福が包括されると説くことで孔子や顔回が他の四福を得られていたことと弁じた。このようにして人間の求めるべきところが長寿や裕福などではなく、「真樂」の境地であることを藤樹は重ねて主張するのである。

運命のいきをひによつて一たん見かけは福善禍淫のつ

ねにたがふやうなれども、畢竟しんじつの端的、終には天命本然のつねにたちかへるものなり。（中略）そのうへ五福のうちの攸好徳だにうけぬればのこりの四つは其うちにそなはれり。明徳すでにあきらかなれば至誠無息長在不滅なり。これ無上のながいきなり。（翁問答』三一五六）五七）

以上のように、藤樹の学問の核心は、「明徳」を明らかにすることで、宇宙生成の根源たる本心が絶対的な安樂の

境地「真樂」へと至ることであつた。

しかし、学問の最終的な目標を達成した段階において世俗的な富貴貧賤の相対化が果たされるからと言って、藤樹は、世俗的な富貴貧賤の問題を看過している訳ではないのだ。

そこで次節では、「孝子吳二」の逸話を取り上げ、現実に生きる上で現実世界の「運命」をどのように捉えているかについて考察する。

二、現実世界における福善禍淫の問題

吳二の逸話は、女子教育の為に著された『春風』という教訓書に全文が収録されている。まず吳二の逸話を引用しておきたい。便宜上、四段落に改行した。

①吳二はすぐれて孝行なる人なり。ある夜の夢に神明枕がみにた、せ玉ひて「汝宿惡の報によつて明日の午の刻に雷にあて殺さるべし。今汝孝心深きゆへにかくは知らするぞ」とさだかに告給ひぬ。吳二ゆめごゝろに答申けるは「生ある者は必死す。死はおそるゝ所に非ず。いま我に一人の老母あり。われ死せばいかんともすることなげん。宿惡遁れがたく侍れども願はくば老母終るまでの命をのべて給はれ」と申せば、神明のた

まほく「これ天命なり、遁るべからず」とて忽にうせ
給ひぬ。

②吳二夢さめて思けるは「我家に在りて雷死にあはゞ母
を驚かすのみならず、其なげきも転ふかゝるべし」と
朝とく母に膳をたてまつりて申請けるは「用のこと候
へば暫妹の所へ参りたく侍るなり、御暇給はれ」とい
ふ。母固く止めて許さず。とかくして既に午の刻に及
びければ、四方遽にまづくらになり雷の声頻に轟きけ
れば、吳二彌母を驚さんことを恐れて潛に戸を開て野
へ走り出、草の上に跪き天の罰を待居たり。

③暫して雷の声も忽やみ黒雲もはれてもとの青天になり
ければ、吳二幸に禍を免れぬと思ひて己が家へぞ帰り
ける。猶いぶかしく思ひければ、母には敢て語らざり
しが、其夜又神明枕上に立ての給ひけるは「汝きのふ
既に死すべかりしかども、汝が平生の至孝、其上きの
ふの有様、危急存亡の時に於て能母を驚さるを以て
思ひとす。言語道断の篤孝なる故に天帝殊に御感有て
宿悪を宥め玉ふなり。けふより後いよ／＼孝行の誠を
励まし謹で其身を修むべし」とぞのたまひける。是よ
りして孝養ます／＼まめやかにして身を終りにけり。

④孝行の篤至なるは明徳明らかな故なり。明徳明らか
なる時は宿悪の天刑さへ免れぬれば、まして雷山を擢

けども有徳の人をばそこなふこと能はざること言はずし
てさとるべし。(二一五七九一八〇)

この逸話を要約すると次の通りになる。①吳二は孝子で
あつたが、重ね続けてきた悪報のために、雷に打たれて殺
される運命であることを夢枕に知る。②そこで吳二は、母
親の心を乱すことを恐れ、独り黙つて外で雷を受けようと
する。③しかし、日頃の孝行や罰を前にして母を思う振る
舞いなどが天に通じ、運命を免れることができた。

右の逸話の最後に藤樹は、④吳二が篤孝なのは、「明徳」
が明らかであつたからである、と評語を付け加えている。

右の藤樹の評には「明徳明らかな時は宿悪の天刑さへ
免れ」とある。この藤樹の評からは、「真樂」の境地に
至り得るのみならず、既に定まっていた「運命」すら変ず
ることが出来るものとして、「明明徳」を重視していたこ
とが窺えよう。

『翁問答』でも藤樹は吳二の逸話を引用し「此宝をまも
りて宿悪の天刑をまぬかれたり」と述べている。すなわち
「至徳」＝「明徳」という「宝」を吳二が保持していたた
めに雷死の運命を逃れることができた、と述べているので
ある(『翁問答』三一六三)。

だが既に定まっているにも関わらず、何故「運命」は変
更し得るのであろうか。次に『靈符疑解』という著作を用

いて明らかにしてみたい。

『靈符疑解』とは、藤樹が実践した大乙神祭祀に関係する著作である。藤樹は二三歳のときに、皇上帝と道教の神である大乙神とが同一であることを知り、大乙神祭祀を『大乙神經』によつて主張した（ただし『大乙神經』は序文しか現存していない）。大乙神祭祀は、大乙神を描いた靈符を用いるものであることが『靈符疑解』から窺い知れる。その『靈符疑解』に、人間の様々な「運命」についての言及がなされている。

藤樹によれば、そもそも幸不幸や長寿と夭折といった「運命」は、生まれた時に既に定まっており各人の努力が左右出来る問題ではない。だが「運命」には、生まれた時に既に定まっている「運命」と、生後、生きてゆく中で受けける「運命」との二種類があるという。普通は、生まれた時の「運命」に従つて日々を生きる。しかし大乙神祭祀によつて、誠敬の心を得ることが出来たならば、生まれた時の「運命」すら動かすことが出来ると藤樹は説くのである。大乙神祭祀が『原人』『持敬図説』で説いていた皇上帝主宰の世界観の延長線上にある以上、大乙神に奉祀して誠敬の心を得ることとは、「明明徳」と同義であった。そこで藤樹は、実際に「運命」を変更し得た事例として、『靈符疑解』においても呉⁽¹⁰⁾の一逸話を取り上げるのである。

五〇(五)

ほとんどの人は生まれた時に受けた「運命」に従つて一生を送る。しかし、大乙神に奉祀して「明徳」を明らかにすることで、天の定めた災いの「運命」すら変える可能性を持つと藤樹は考えていたのである。

本来授かつた禍福の増減として人の「運命」を捉えていたのならば、同時代に共有された善書の世界観と大きな違ひは無い。善書においても「命を造者は天、命を立つる者は我なり」（『陰陽錄』謙虛利中）とあるように、自らの「運命」を左右するのは自らの振る舞いである。

ただ、藤樹の考えの注目すべきところは、福善禍淫の対処を「明明徳」のみに集約させ、己の学問体系に組み込ん

禍福寿夭、皆一定の命有つて、而して人を以て變ふべからず。然れども正有り變有り。而して又た始生の初に受けたる物有り。生后の行に由つて受くる者有り。凡人は始生の命に隨ひ、而して生后の行に由つて命を受けざる者鮮し。若し能く誠敬を以て奉祀すれば、生後の行に由つて禍命を受くる者無し。天定の禍福寿夭、免れ易からず。然れども呉⁽¹¹⁾「禍を免れし等の事有れば、則ち能く奉祀の誠を尽し、内外十六景の累無し。則ち天定の禍災と雖ども、亦た變消すべし。若し變消すること無ければ、必ず身後の幸有り。」（『靈符疑解』一一一

だ点にある。藤樹にとつて善報は、「明明徳」に基づく。

既に先行研究によつて、吳二の逸話を始めとして善書から様々な例話を取り入れてはいるものの、善書が説く教説や道徳規範などを引用していないことが指摘されている。^{〔引〕}末尾の評語も、先述の通り善書の例話を用いるのではなく、藤樹が自ら新たに書き直し、藤樹が福善禍淫の構造の核心に「明明徳」を置くことを試みていた。

藤樹の修養論において「明明徳」は、「天」の働きに対して人間側から積極的に感應出来るものであった。それは、世界を主宰する大乙神（即ち皇帝）が、主宰者であると同時に万物に偏在し、人々の心にも内在していることに基づく。人間の内心に坐する大乙神は、内心から人々の敬意の気持ちを絶えず見張り、禍福応報を決する。「明明徳」の実現とは、まさしくこの内なる大乙神に感應することに他ならない。

このような藤樹の考えは、一般的に善書的世界觀の福善禍淫論、すなわち人間の善なる振る舞いに天が応じ、天に「評価」されることによって「運命」を覆すことが出来るという構造とは明らかに異なる。善書的世界觀では人間に對して外側からの作用しか取り上げられない。その一方で、藤樹の場合は、人間の内なる心に存する道徳性を發揮させること、すなわち「明明徳」という心の内側からの働きか

けによる天との感應を説く点が強調されていた。

それならば、何故「明明徳」によつて禍福応報が果たされるのか。その構造は、「浩然の氣」を養うという側面から説明されている。そこで、藤樹が抱いていた禍福応報の構造について、節を改めて見てゆく。

三、禍福応報の構造

藤樹は、前節で取り上げた二種類の「運命」、すなわち、生まれた時に既に定まっている「運命」と、生後、生きてゆく中で受ける「運命」とを、他方では「虚」と「実」という枠組みで捉えている。才能や仁徳、富貴貧賤など生まれる時に既に定まっている「運命」を「実」とし、「形」に賦与されるとする。また、生後の振る舞いによって下さる福善禍淫を「虚」とし、「氣」の変化としている。

人間世のありさま、徳ありて才なきもあり、才ありて才くなきもあり、才徳ありて貧賤なるもあり、（中略）まことにいろ／＼さま／＼あります中々当たりつくしがたし。此運命はかたちに産まれつくによつて実なり。五福六極はその形体成長してのち、そのこゝろもち身のおこなひの善惡によつて嚮威したまふ命なれば、気の變化にて虚なり。まづ此虚実の理をよく体認あるべ

し。（『翁問答』三一一五二）

この「虚」と「実」の関係を、藤樹は病人の譬え話を用いて説明している。悪寒がする病人にとって、いくら暑い夏であろうと寒気はするものである。夏の暑さは、「氣」に属して「虚」である。一方の悪寒は、「形」に属して「実」である。夏であろうと悪寒を感じるのは、暑さとう「虚」が悪寒という「実」に勝てないからである。

たとえば六月の土用はきわめて熱くかたびらさへ身にかかるなども、悪寒のやまひある人はわたいりをかさぬきでも猶さむし。（中略）暑寒は氣に属して虚なり、悪寒発熱のやまひは形につきて実なるゆへに、虚なる暑寒の氣、実する病邪にかたざるがごとし。（『翁問答』三一一五四）

先の引用では、天から下される禍福（五福六極）は共に「虚」に属するとされていた。「虚」に属するためには、生まれたときに定まつた運命の「実」に勝てず、悪人であつても不幸（六極）を逃れることもあり、善人であつても不遇なこともあると藤樹は説くのだ。

悪人も六極をのがる、ことあるは、天の時は地の利にしかずといひて、虚は實にかたぬものなれば、五福六極の命は氣に属して虚なり、胎育のはじめにうけたる運命は形に属して实なるゆへに、虚なる福極かたずし

て一旦かくのごとし。（『翁問答』三一一五四）

ただし藤樹は、「虚」と「実」の関係が定まつているがために福善禍淫が成立していないと思ふことは夏に重ね着をする病人を見て夏が暑いというのは偽りだと思うようなものである、と戒めており（『翁問答』三一一五五）、「形」に属する「実」の運命の「勢い」⁽¹²⁾が衰えることによつて「真樂」へと至ることが出来るとする。

かの病人悪寒発熱の病勢おとろへ本腹〔復一筆者注〕しなれば、つねの人のごとくにあつささむさをおぼゆるものなり。そのごとく運命のいきをひおとろへて其分數きはまりぬれば、かならず悪人は六極のがれがたく、善人は五福をうくるものなり。（『翁問答』三一一五六）

「形」に宿る「運命」と「氣」に宿る「運命」とを区別している。このような身体に宿る二つの「運命」を区別している点もまた善書的世界觀に基づく「運命」觀と異なる。それでは、藤樹は何故、福善禍淫が「氣」によって左右されると考えたのであろうか。まず、藤樹が「形」と「氣」の違いをどのように捉えていたのか確認したい。

人間の身体を「形」と「氣」とに区別するのは、藤樹の人間觀に由來する。藤樹は、三三歳のとき『論語』郷党篇の注釈書『論語郷党啓蒙翼伝』を著しているが、この書のなかで人間の構成要素を「形」「氣」「神」の三要素に分け、

さらに「氣」には「浩然の氣」と「營衛の氣」の二種類が存することを述べている。

夫れ形は生の舍なり。氣は性の充なり。神は生の主本なり。三者皆養ふ所有り。苟に其の養を得れば物として消せずと云ふこと無し。不死の元神を願ふに貞をしてし、浩然の氣を養ふに直を以てし、營衛の氣・血肉の形を養ふに飲食を以てす。蓋し貞直は、頤の本にして、而して飲食は頤の末なり。而して本末相依つて、而して乃ち其の生を遂ぐ。(『論語鄉党齊蒙翼伝』一一四四

「營衛の氣」は、『黃帝內經靈枢』を出典とする。穀物から得られ、身体の働きを機能させる「氣」のことを指す。一方「浩然の氣」とは、『孟子』を出典とする。字義的には、天地の間に充满する精氣、且つ人間の内在的な道徳的な「氣」のことである。この「浩然の氣」は、宇宙生成の根源たる「大虛」においては天の道理に位置づけられ、人間の身体においては「仁義」(＝「明徳」)¹³に位置づけられる。

人欲によつて「氣」が覆われてしまつたならば、天の道理としての「氣」と感通することが不可能となる。それによつて一身の「營(栄)衛の氣」の働きすら機能不全を起こしてしまい、身体がうまく働かなくなる。つまり、正常な心身の平衡を崩してしまうことになる。

蓋し浩然の真氣、大虛に在つては則ち天道に配し、人身に在つては則ち仁義に配す。本と呼吸の氣機に乗じて而して出入合同し間無き者なり。然れども人欲熾にして而して天理滅ぶれば、則ち義と氣と共に亡きが如し。故に大虛の道氣と隔絶して、而して相通ずる能はず。而して榮衛饑乏して立つこと能はず。疑懼畏縮し、而して位泣¹⁴筆者苦転た深し。此れを之れ鄙夫と謂ふ。直を以て養ひて、而して恬澹虛無なれば、則ち義と氣と相通融合同して、而して天地の間に塞がる。故に榮衛精神に有つて而して心動かず。位苦尽く滅して而して天理の真樂を得、此れを之れ大人と謂ふ。

(『論養氣』一一三)

正常な心身の平衡を保つために求められるのは、無論「浩然の氣」を養うことである。「浩然の氣」を養うことによつて太虛と感通し「真樂」を得られる。人間の身体においては「仁義」(＝「明徳」)に位置付けられていることからも明らかのように、「浩然の氣」を養うことが、「光明

「徳」⁽¹⁴⁾を身体性の側面から見たものであることは言を俟たない。「氣」の正常化は、現実世界の富貴などを相対化した先にある「真樂」の境地をもたらすのみではなく、現実世界における一身の善し悪しも左右する面も有するのであつた。

このような「形」と「氣」の性質を踏まえて、それぞれに属する「運命」の問題をまとめるに次のようになる。人間が誕生したときに天から賦与される「運命」は、人間の「形」自体に宿る以上、どうすることも出来ない。その一方で人間の活動の原動力となつている「氣」に宿る禍福の「運命」は、「浩然の氣」を養うこと、すなわち「明徳」によつて左右し得る可能性を持つ。「浩然の氣」を養うことによつて禍福の「運命」を左右し得るのは、「浩然の氣」を養う道が宇宙生成の根源たる「大虛」に通じて大乙神と感應する道であることに基づいてゐる。大乙神が下す福善禍淫の果報に自ら介入し、現実世界の「運命」を変えることが出来るのである。孔子や顔回のように「形」に属する「運命」や「勢い」の影響が大きい場合を考慮せねばならないが、それでも呉一の逸話が示すように、「浩然の氣」を養うことが、「形」に属する「運命」を超えて、現実世界に「五福」をもたらすのであつた。

「氣」を養う方法の一つに藤樹は、『孝經』の誦経を挙げ

ている。これは、中国明代に成立した『孝經大全』所収の一篇「誦經威儀」に拠る。身を清め、目を閉ぢて、出産時、母胎にいた時を順々に思い返すことで、ただ「一氣」のみが存する境地に達し、歡喜を生ずると藤樹は説明する。

毎日、清晨に盥櫛し盛服し、香を上り、北に向ひて礼拝し畢りて、北に面して黙坐し、目を閉ぢ想を存す。自身の見今の中年より、逆に孩提、親を愛する時の光景何如を想ひ回す。又た逆に胎を下りて、一声啼叫する時の光景何如を想ひ回す。又た逆に母の胎中に在りしころ、母、呼すれば亦た呼し、母、吸すれば亦た吸する時の光景何如を想ひ回す。ここに到りて、情・識俱に忘れ、ただ綿綿たる一氣あるのみ。忽然として自ら歡喜を生ず。(『誦經威儀』一三八五)

藤樹は、自らの書院に掲示した『学舎坐右戒』のなかで「毎日清晨に孝經を拝誦し、以て平旦の氣を養ふべし」と記して、これを学友に説き「誦經威儀」の実践を日常的に求めていた(『学舎坐右戒』一一三七)。

このような母の胎内に立ち返ることへの注目は、他の著書にも見られる。『翁問答』では、人が母親の胎内で生長する間に「運命」が定まるという具体性を伴つて説かれていた。

夫にんげんの貧富貴賤寿夭の分數はみな資生のはじめ、

胎育十箇月のあひだにさだまるところなり。その胎育のあひだ歳月日時にをの／＼陰陽五行ありて生長化、収藏、王相、死囚老の氣、絶縁難揉して造化するよつて運命ひとしからず。(『翁問答』三一一五〇)

「誦經威儀」のような胎内にいる段階に立ち戻ることを説く「心法」によつて「氣」を養うことは、「運命」が決定する「はじめ」にまで立ち戻ることを体験し、天との感通を一からやり直すという側面もあるのではないだろうか。

以上、「浩然の氣」という道徳的な「氣」の正常化によって禍福の「運命」を変えるという藤樹の考えを明らかにしてきた。人間が「運命」を左右する道は、天からの命令が変更されることを願うものではない。己の「氣」を正しくすること、言い換えれば「明明徳」の実現によつてのみ、自らの「運命」を動かす可能性を有しているのであつた。

おわりに

本稿では、現実世界における禍福の「運命」を「明明徳」によつて変えられるといつ藤樹の主張を明らかにすることで、藤樹の学問のなかにどのようなかたちで福善禍淫の論理が組み込まれているかを見ることが出来た。確かに、

生後の振る舞いによつて「運命」を左右し得ることなど『迪吉録』をはじめとした善書の逸話を採用して論じていことからも、所謂「道教」思想の影響を窺うことが出来る。しかし藤樹の場合、「道教」經典の一つ『功過格』のよう最初の値の数量的な増減としてのみ「運命」を捉えることはない。「形」に宿る「運命」と「氣」に宿る「運命」との二種類を設定し、「形」に宿る「運命」は如何ともし難く、「氣」に属する生後の「運命」を「明明徳」によつてのみ変えることが出来ると主張するところに、善書と異なつた藤樹の主張がある。藤樹は善書と一線を画して、善を行うことによつて福善禍淫を人間に実現する構造を儒学の知識によつて説明し、「明明徳」の必要性を現実社会に則る形で提示したのであつた。儒教が本来有する「天命」の枠を受け入れながら、しかし「明明徳」の力が現実の様々な状況を開拓する影響力を有することをも説くところに、藤樹の独自性があると言える。

同時代に藤樹同様、善書の影響を受けた貝原益軒の場合には、福善禍淫の論理を信じ、様々な教訓書を著していながらも、吉凶禍福、貧賤富貴寿夭全て動かし得ない天命であることを強く主張する。⁽¹⁵⁾ このような益軒の主張と比較するならば、藤樹の考えを善書や「道教」思想の受容のみで捉えることが難しいことはより明らかであろう。⁽¹⁶⁾

また本稿では、皇上帝と同一視された「道教」の大乙神という人格神が人々に禍福を下すという世界觀を背景として、大乙神祭祀を通じて「明明徳」を実現することが現実世界の禍福を左右し得ることを明らかにした。このようないい人格神が主宰する世界觀自体を前提とした「運命」論に「明明徳」が組み込まれた藤樹の考えは、同時代に見られる様々な「天」・「天道」の思想とも異なるものであつたと言える。⁽¹⁷⁾

そして、藤樹の説いた「氣」と「形」に宿る「運命」論は、所謂「朱子学」とも一線を画す。朱熹は、生まれるときの「氣」の稟受が薄かつたために孔子や顔回が貧賤にあつたと論じていた。「氣」の相違によつて生後の運命が一人ひとり異なることは、朱熹だけではなく常々言及されるところであつた。朱熹の場合、「浩然の氣」が「理」をよりよく働かせる働きを持ちながらも「窮理」が主題であり、「窮理」を前提とした上で「浩然の氣」が問題となる。ところが藤樹の福善禍淫論は、朱熹とは異なり「氣」の次元における「禍福」を左右する可能性を説くのであつた。⁽¹⁸⁾

このように少々特異な位置に存するように見える藤樹の福善禍淫の論理、ひいては藤樹の学問の目指すところは、一体何であつたのであろうか。

繰り返し述べているように、藤樹の説く「明明徳」の学

問の最終的な目的は、絶対的な「真樂」を得ることであつた。ところが本稿で見てきたように「明明徳」によつて生後の禍福すら左右出来る可能性を説いており、単に現実世界の相対化を目指していたわけではない。「明明徳」による人格の完成が現実世界における「福」の獲得に繋がると説くことで、「真樂」と同時に現実世界の肯定にも結びつくことを試みていたと言えよう。

これについて藤樹は、『論語』や『書經』の一節を取り上げ、經典の一節が福善禍淫の貫徹と「安樂」の保持の手立てを示したものと述べている。

子曰、人之生也直、罔之生也、幸而免。

直は即ち明徳。明徳は、人の性命なり。人の徳有るなり。猶ほ草木の根柢有るがごとし。故に栽つ者は之を培ひ、傾く者は之を覆す。蓋し生を好み死を惡むは、人情の常なり然れども人仁を踏んで其の天年を終ふるを知らず。是を以て此を挙げて以て過を改め善に遷るの心を發す。(中略) 福善禍淫の理、皆此の如きのみ。(中略)

大禹曰、惠迪吉、從逆凶、惟影響。

福を求め禍を避くるは、人情の常なり。然れども人迪吉逆凶惟れ影響底の道理を弁ぜず。是を以て暴棄に安んじて、過を改め善に遷る能はず。故に感応の

妙理を掲出して以て過を改め善に遷るの機と作す。

（「送中西子」一一九五九八、三八歳夏）

藤樹は、これら経典の一節が「学者志を立つるの著蔡」であるとし、「吾人宜しく熟読体認して篤く其の志を立つべきなり」（「送中西子」一一九八）と述べ、学問への「志」を立てるなどを「同志」に求めた。

福善禍淫の論理や「真樂」を己の学問に組み込んだことは、藤樹から人々への問い合わせをも意味するであろう。もし自分が現実世界において災禍を避け安楽を手に入れたいと願うのであれば、志を立て学問に励むべきであるのだと、このように藤樹は説いているのだ。「志」は他人の力によつて立てさせられるものではなく、本人の自覚にかかっている。学習者が自覚し自力で惹起させねばならないのだ。

福善禍淫も「真樂」も、藤樹の学問的核に位置すると同時に、まずは人々を学問へといざなう説得材料の役割を担つていた。

以上のように、『原人』『持敬図説』以来一貫して取り上げていた福善禍淫を、儒学の構造のなかで説明されねばならなかつた理由は、「明徳」の学問を道理として理解させる説得材料としての役割をも担つていたからであると考えられよう。

江戸前期にあつて儒学は、好学の大名をはじめとして政

治的有用性を期待されながらも、「文字言句の沙汰のみをして、或は書をよみ、或は詩をつくるを、儒道と思」われていた現実があつた。学問に対する無理解が蔓延る時代のなかで、誰もが理解し享受できる学問の確立を、藤樹は企図していたのである。ただし、このよくな藤樹の思想的到達点は、「同志」の間でもおそらくは容易に理解し実践出来るものではなかつたと思われる。⁽²⁰⁾ 江戸時代前期特有の思想世界をどれほど反映し、同時代の学問水準とどれほどの距離感があるものであつたのか。その検討は別の機会に譲ることとしたい。

注

(1) 「福善禍淫」という言葉は、直接的には『書經』湯誥「天道福善禍淫、降災于夏、以彰厥罪」を出典とする。

(2) 例えば、主著『翁問答』上巻之末で「天道は福善禍淫」という『書經』湯誥の一節を引用している（『翁問答』三一一五〇）。他にも『易經』坤卦に「積善の家には必ず余慶あり。」という一節も同様の類と考えられるが、この一節を『鑑草』という婦女子向けの教訓書に引用している（『鑑草』三一三七・三八）。この様に、藤樹が儒教經典に基づいて、福善禍淫の論理を受け入れていたことは、至る所で見出だせる。

(3) 藤樹は、はじめ上帝の絶対的な命として福善禍淫を捉え、学問による天への戒慎と従順を説きながら、その後、上帝と大乙神との一致を見出だし、學問者が大乙神祭祀によって福善へと働きかける積極性を論ずるよう転ずる。このような藤樹の天人合一思想の展開については、玉懸博之「中江藤樹「中期」の思想」(『日本近世思想史研究』(ペリカン社)二〇〇八(初出『文化』三五—四、一九七二))や、山本命『中江藤樹の儒学——その形成史的研究』(風間書房、一九七七)が論ずるところである。

(4) 木村光徳『藤樹学の成立に関する研究』(風間書房、一九七一)。

(5) このような観点は、山本氏前掲によつて論じられた。ただ、善書利用に際しても、あくまでも基調に儒学があることは、高橋文博「『鑑草』再考」(『近世の死生觀』、ペリカン社、二〇〇六(初出『季刊日本思想史』五四号、ペリカン社、一九九九))が指摘されたところである。また現実的な禍福の相対化と「真樂」保持の問題は、同『中江藤樹の死後と生』(同初出『江戸の思想』第一号、ペリカン社、一九九五)において取り上げられている。高橋氏は、藤樹の死生觀に着目し、人間の善なる本性たる明徳の永遠性によつて死後を論点化しない藤樹の特殊性を指摘しておられる。

(6) ただし本稿では、基本的に晩年まで藤樹が一貫して抱

いていた問題を取り扱うため、必ずしも藤樹の思想展開に沿つて著作を引いているわけではない。また、藤樹の引用資料は全て、「藤樹先生全集」全五冊(岩波書店、一九四〇)からの引用。漢文は全て書き下しに改めた。書簡は送り仮名の欠如なども補わず、本文通り引用した。『藤樹先生全集』の頁数は、(冊数×頁数)で記す。

(7) 高橋前掲「中江藤樹の死後と生」参照。

(8) 吳二の逸話は、善書の一つ顏茂猷撰『迪吉錄』(一六三一刊)の「公鑑、孝弟門」を出典とする。善書とは、中國の民間において、宋代に始まり明末清初に流行した勸戒書であり、日本では江戸期を通じて流行したとされる。江戸前期における善書受容は、酒井忠夫『増補中国善書の研究』(国書刊行会、一九〇〇)に詳しい。この様な善書の受容によつて、藤樹における道教思想の受容を明らかにしたものには、木村氏前掲などがある。ただし、後述のように『翁問答』では、「形」に属する運命と、「氣」に属する運命との二種類を想定している。善書の影響を決して看過してはならないが、藤樹の福善禍淫論や運命論は、善書のみで説明しきれるものでもないことを指摘しておきたい。

(9) 『迪吉錄』本来の評語では、本文中に「汝至孝感天」とあるのを踏まえて「当危急存亡之秋、而能兢兢、然以驚母為念、其篤孝何如乎」と評されたように、死に際の「篤孝」の振る舞いが問題視されるのみであった。つまり「明

徳」のような「篤孝」の内的根柢を『迪吉錄』では問題に

しておらず、藤樹の関心とのズレが見られると言えよう。

(10) 藤樹は、皇上帝の命令である「天事」「天職」を慎み
の心を保つて行うこと（持敬）と、明徳を明らかにするこ
とと同一なものと見ていた（『持敬図説』一一六八七）。

(11) 『鑑草』でも、『迪吉錄』を多数引用している。善書が
説く教説や道徳規範などを藤樹が引用していないことは、
既に酒井前掲『増補中国善書の研究』によつて指摘され
ている。

『春風』には、『迪吉錄』を出典とする逸話として、
呉二の他に、彭矩という人物の逸話を載せている（公鑑、
忍辱施済門）。やはりこちらでも藤樹は、「かく明徳明らか
なるによつて洪水も溺さず猛火もやくことを得ず」（『春
風』一一五八二）と述べ、『迪吉錄』本来の評語と異なる
評を述べている。

(12) この「勢い」とは「人衆きときは則ち天に勝ち、天定
まれば亦た能く人に勝つ」（『史記』伍子胥伝のこと）であ
ると藤樹も言及している（『翁問答』三一一五七）。「形」

に賦与された「運命」が「勢い」盛んなときを天定の運命
と見なしていると考えられる。

(13) 藤樹が「仁義」と「明徳」を同等に扱つていることは、
「明徳仁義はわれ人の本心の異名也。（中略）此の孝忠の心
をあきらかにして正しくおこなふを、明徳をあきらかにし
仁義をおこなふといふ」（『翁問答』三一一〇四）などから

窺える。

(14) 以上、藤樹が述べる「浩然の氣」と「營衛の氣」など
の独自性については、本村昌文「二つの「氣」——中江藤
樹の人間觀と修養論」（『季刊日本思想史』五四号、ペリカ
ン社、一九九九）に詳しい。

(15) 成海俊「貝原益軒の勸善思想」（『季刊日本思想史』五
六号、ペリカン社、二〇〇〇）。

(16) また益軒以外の江戸前期における「朱子学」者の場合
は、藤樹のように現実世界の「運命」を変える構造にまで
深く言及しない。林羅山（一五八三—一六五七）の『春鑑
抄』（『義』）には、「貧賤富貴ハミナ天命也。ナニガ天命ニ
ソムキ、ミダリニ富貴ヲ求メテモ、ナラヌコトゾ。富タラ
バ礼ヲ好ミ、貧クバ道ヲ樂シンドコソ、アランズレ」とあ
り、貧賤富貴は全て天から授けられた「運命」であり、
「運命」に逆らつてむやみに富貴を求めてはよろしくない
と説いている。

中村惕斎（一六一九—一七〇二）も『比売鑑』（寛文元
年に自序）において、「学者は心性事物の理を究め心を正
しくし、身を修めて、徳を養ひ、性を尽さん事を学ぶなり。
さてその道とする所は只現前の五倫の間にありて、日夜に
その事をつとむ、富貴貧賤寿夭生死の類は万物の高下大小
あり、始終あるがごとく、自然の道理なる故に、皆天命に
打任せて聊か之を求め、これを逃れんとする心なし」（述

言卷之十二)と述べ、富貴貧賤吉凶禍福全て生まれついた天命なので、天命に任せて貪欲であつてはならず、天命に安んずることを説いている。

- (17) 石毛忠「江戸初期における天の思想」(『日本思想史研究』二号、一九六八)。

(18) 「氣」の位置付けが朱熹と藤樹と異なることは、本村氏前掲「二つの『氣』——中江藤樹の人間觀と修養論」参照。本村氏は、藤樹の學習教材が『四書大全』であつたことを踏まえ、「浩然の氣」に関する『大全』や『大全』に引用された『孟子或問』の議論を考察している。朱熹が「窮理」の工夫を実践した後に「養氣」がなされることを指摘し、「浩然の氣」を養うことが「窮理」の後にある点に藤樹との違いを見ている。

- (19) 『彝倫抄』三〇四頁(『日本思想大系28 藤原惺窓・林羅山』岩波書店、一九七五)。

(20) 藤樹の教えを必ずしも同志たちが理解・実践出来たわけではなかつたことについては、拙稿「晩年の中江藤樹における修養論の一側面——対算と慎独をめぐって」(『日本思想史研究会報』二七号、二〇一〇)及び、拙稿「中江藤樹の學問——独学と講論の間」(『文芸研究』一七二集、二〇一一) や拙稿「徳川期儒者における「立志」教示の一展開——中江藤樹を中心として」(『次世代人文社会研究』八号、二〇一二) などで論じている。