

# 中江藤樹の思想と信仰

——「我」と「上帝」をめぐる

陳 曉 傑

Nakae Tōju's thoughts and faith

—“the self” and “the supreme”

CHEN Xiaojie

This essay explores Nakae Tōju's religious perspective and the relationship of “the self” and “the supreme”. Tōju was sympathetic to the traditional Chinese beliefs towards “the supreme” and created his own unique thought based on this and his own experiences. First is the conflicting “true nature” 本来性 and “realism” 現実性, both of which are posited in the differing dimensions of “ideal” and “real”: the all encompassing “supreme” versus the acquired life of humanity are juxtaposed. Second, with the Ryochi 良知 which plays a figure as certain persona of the will of supreme, morality is subsumed into religious belief. The important practice of filial piety also finally returns to the reverence with which the supreme, or the Great Father, are held. While this represents a divergence from the Yangming School, nevertheless, Tōju's non-Yangming school thoughts and belief can in itself be seen as a development of history of ideas and placed precisely within its history, something of great importance.

キーワード：中江藤樹、陽明学、上帝、本来性と現実性、孝中心主義

## はじめに

中国の「天」は、中国伝統思想における最高の範疇であり、またきわめて多義的な観念でもある。明代中期以降、思想および社会に大きな影響を与えた陽明学、その核心概念が「良知」であることはいうまでもない。王守仁（王陽明）は「心即天」、「心之本体、無所不該、原是一个天<sup>1)</sup>」と述べ、心の本体＝良知をすべての領域（工夫論・本体論・存在論）の根源に位置づけるが<sup>2)</sup>、「天」が良知の根源・根拠で

---

1) 陳栄捷『王陽明伝習録詳注集評』（台湾学生書局、1983年）第222条、300頁。

2) なお、陽明後学に至って「天」がただちに「良知」ないし「心」の概念に吸収される傾向が現われるのは事実である。特に王龍溪から周海門に至るいわゆる「現成派」の系譜がそうである。

あることも認めている<sup>3)</sup>。このように天を人間の本質の根拠にすえるのは宋明儒学の共通認識と言える。そして人は聖人の境地に至れば、「天」と同じように偉大な無限性が備わるとされる。しかし、視野を広げて日本の江戸時代の儒学思想を見た場合、たとえば「日本陽明学の始祖」と呼ばれる中江藤樹にはこうした宋明儒学の思考に符合しない点が見うけられる。藤樹の思想の最高範疇としての「太虚」・「上帝」は絶対的、超越的神であって、「人」は相対的にその「下位」に置かれていると思われるからである。

そこで、本稿では「上帝」の信仰をめぐって中江藤樹の思想を分析したい。藤樹の宗教観や信仰の重要性はこれまで多くの関連研究があることから知られるが、ここでは藤樹の宗教観および思想をめぐり、その言説に込められた意味と問題を再検討する。同時に、藤樹思想の特質を明らかにするため、中国伝統儒学および陽明学を比較の対象として常に念頭に置くこととする<sup>4)</sup>。

本稿の検討は大きく三つの部分に分かれる。第一に、藤樹の宗教観を概括し、その上帝概念および中国伝統の「天」観念を確認しながら両者の類似点と相違点を論じる。第二に、中江藤樹の思想に含まれる様々な対立的概念を分析し、そこに「本来性」と「現実性」の対峙・分裂が存在することを指摘したい。第三に、上帝信仰における「孝」の問題を探究することで、藤樹の思想に潜む矛盾についても取り上げてみたい<sup>5)</sup>。

## 一 「福善禍淫」の問題

「日本陽明学の始祖」と呼ばれる藤樹の形象は、近代化以降、重層的に再構築された系譜の物語と言える。その典型は高瀬武次郎の『日本之陽明学』（明治三十一年）と井上哲次郎の『日本陽明学派之哲学』（明治三十三年）であり、ここで彼らは藤樹を「日本陽明学」の系譜に位置づけた<sup>6)</sup>。しかし、中国思想史の研究者の中には、中江藤樹をはじめとする「日本陽明学」は本当に「陽明学」と称することができるかどうか懐疑する向きもある。たとえば溝口雄三氏は日本における陽明学受容につき、従来の通説を「理法システムという構造の変化の過程を、朱子から王陽明の間にみることなく……いわば日本の心をフィルターにした理解<sup>7)</sup>」であると指摘している。さらにいえば、これは単に陽明学に対する捉え方にはとどまらない。日本陽明学の始祖としての藤樹を歴史的な脈に沿って見てみると、それはいっそう明白になると思われる。藤樹の信仰や宗教、特に「我」と「上帝」の関係を考えると、藤樹と陽明学との間には見過ごすことのできない相違があるように思われるからである。

3) 「性是心之体、天是性之原、尽心即是尽性」（『王陽明伝習録詳注集評』、第6条、36頁）。

4) 本稿では比較思想的視点を通して藤樹思想の独創性や特異点を明らかにすることに主眼を置く。陽明学における我と「天」、良知と「天」の問題は別稿で検討したい。

5) あらかじめ述べておくが、本稿の立場は中国伝統儒家や陽明学の理論を判断基準として藤樹の思想を批判することではない。以下、特に第三章で批判と質疑をおこなうが、それも藤樹思想の内在的理解のためである。なお、本稿で用いる主なテキストは『藤樹先生全集』全5巻（岩波書店、1940年）および日本思想大系『中江藤樹』（岩波書店、1974年）であり、引用する場合はそれぞれ「全集」、「大系」と略称する。

6) 最近その風潮が反省されつつある。子安宣邦『江戸思想史講義』（岩波書店、1998年）第一章「『孝』の教説と〈孝子伝〉との間」を参照。

7) 溝口雄三「中国の『心』」、『文学』（昭和六十三年二月号、岩波書店）、243頁。

具体的分析に先立ち、本稿のテーマについて少し説明しておきたい。まず「上帝」の用語である。藤樹の思想がおおむね三期に分かれることは学界の通説であり<sup>8)</sup>、これに沿って述べるならば、前期において藤樹は原始儒教の「上帝」の信仰を受容し、中期においては、道教的「太乙神」信仰の影響を受けて日本の古神道思想に共感し、「太虚」にも言及した。さらに晩年になると、仏教思想に対してある程度寛容となり、「明德仏性」などの語を用いるようになった。藤樹の場合、上帝や神に関わる用語は必ずしも一定していないのである<sup>9)</sup>。

にもかかわらず、本稿で「上帝」に焦点化して考察を行なうのには主に二つの理由からである。一つは、藤樹には前期以降、「上帝」＝「天」という考え方があり、しかも「上帝」を超越的人格神と見なししていたからである。「上帝」は藤樹の信仰の根幹に関わるキー・ワードだったと言えよう。二つは、藤樹はそれらの用語のニュアンスを明白に区別せず、彼自身の体認に基づいて統合しているからである。たとえば中期の代表作『翁問答』には「太虚神道」（「大系」120頁）の語や「太虚の皇上帝」（同上、124頁）の語が見えるが、これらは明らかに同義語として用いられている<sup>10)</sup>。したがって、本稿では藤樹における「上帝」の語の用例を列挙するよりも、むしろ彼の信仰する人格神を「上帝」の語で代表させることで、その特異点と独創性を検討することにする。

次は「我」と「上帝」の関係である。この両者の関係には、一般的に言って二つの異なる方向がありうると思われる。一つは、上帝は「人間を超えた絶対者、通常の自己からは絶対に他なるもの」とする見方であり、もう一つは「絶対者と世界とを同一とみる」見方である。いわば前者は「神秘主義」であり、後者は「汎神論」に属する<sup>11)</sup>。神秘主義によれば絶対者は自己と隔絶した外部に存在するが、汎神論の場合、絶対者がすべての存在の背後にあり、存在を存在たらしめていると考える。むろん、これは二つの極端な方向であって、中間には様々な形態がありうるが、藤樹の場合、「我」と「上帝」の捉え方にはこれら二つの方向——隔絶性と同一性——が含まれているように思われる。

では、藤樹の宗教観はどのようなものだったのだろうか。これに関してはすでに先学により多くの研究が残されている。要するに、その思想における最高範疇としての上帝は、玉懸博之氏が指摘するように、万物を生み出す造物主、かつ万物を主宰する主宰者であり、絶対性と超越性を備えた全知全能の神である。そしてその子孫たる人間に対して天事・天職を賦与しつつ、人間の行動を監視して善悪の報応

8) 前期は帰郷後の三十二歳までである。この時期は主に朱熹の影響を受けながら、次第に朱子学の枠外に出る。中期は三十三歳から三十七歳までで、三十三歳の時に『性理会通』と『王龍溪語録』を読み、さらに三十七歳の時、陽明全集を入手して読んで、陽明学から深い影響を受けながら、彼自身の思想を形成した。後期は三十八歳から没年の四十一歳までである。

9) 藤樹の宗教観および各段階の神に関する捉え方については多くの研究成果があるので、本稿では取り上げない。この問題については、山本命氏の『中江藤樹の儒学——その形成史的研究』（風間書房、1977年）を参照のこと。

10) ちなみに、神に関する様々な観念を儒教の中に取り込む例は藤樹だけではない。たとえば林羅山の場合、朱熹の理気二元論を踏まえつつ、「日本の根元的神々を、一气・陰陽二気・五行の気と理との結合」し、「高天原は天也、理也、太虚也」などという。玉懸博之『日本近世思想史研究』（ペリかん社、2008年）70-71頁参照。これは理論的構想力の欠如というよりも、日本に生きる思想家として中国の思想に満足しえなかったものと解釈できる。文化的変容がなされるのである。

11) 以上は、上田閑照集第八巻『非神秘主義——エックハルトと禪』（岩波書店、2002年）304-305頁による。

を加える<sup>12)</sup>。また、中期の『孝経啓蒙』では上帝の「慈愛」的属性（もう一つは「神武」）が強調され、晩年の『陰騭経』になると、勸善懲悪の力点はむしろ、真楽を導いて善を勧める傾向を強め、「恐れるべし」という上帝の形相はなくなったとされる。

このうち善悪報応の主宰者たる上帝は『尚書』洪範篇の「福善禍淫」の思想に由来するものなので、まずは中国古典の背景について考えてみよう。

古代中国においては、「天」あるいは「天」の観念こそ信仰思想上の最高の範疇であった。その意味はかなり複雑で重層的だが、平石直昭氏が『一語の辞典 天』（三省堂、1996年）で指摘したように、そもそも古代中国の「天」は、殷周革命に際して、殷王朝を暴力的に滅ぼした周王朝が自己の権力を正統化するために用いた理念であった。また民を安んじうるかどうかは政権の妥当性に関わるという認識は、「精神的革命」としての意味を持った。池田末利氏は「元来が保守性の強い宗教制度を人為的に操作し改変することが、そう簡単にできるものであろうか<sup>13)</sup>」と殷周革命における天の観念の登場に一定の留保をつけながらも、次のように述べている。

特に王朝の交替という現実に直面して、天命を喪失した殷の厳粛な事実を目睹した周初の人々が、可変的天命説を説いてその不信を叫ぶのは当然であり、これに対処すべき方策として、敬徳・保民が反覆強調されるのもまた至極当然でなければならぬ……たとえ天命を受けて王となったとしても、その地位は不安定であり……不断の明德や慎罰が絶対的条件となる……この天人相関が政治（傍点  
は筆者）・道徳を媒介とすることも明瞭である。（『中国古代宗教史研究』、74-76頁）

つまり、吉凶成敗は為政者自身の行為と努力に関わって降されるものである。君主は国民から国家の統治権を寄託されるが、「不義無道」を行えば必ず「天」から罰を受け、政権は滅んでしまうというのである。このようにして中国古代においては二つの世界——「天」と「人間世界」（君主）の関係が対峙的に成立したのである。

一方、日本の場合はどうだろうか。日本の伝統において人間世界を超えるものはまず神や仏であるが、「天道」の語も広く定着している。相良亨氏は「天が、人々の思索の共通の概念として重要な位置を占めたのは、やはり近世である<sup>14)</sup>」と指摘するが、「天」の理念そのものはすでに日本中世において現われて、特に戦乱の場合には「天道」という超越的の審判者が民意を基準として、為政者を交替するかどうかを判断するとされてきた<sup>15)</sup>。その後、江戸幕府を開いた徳川家康も「おほよそ不義無道を行ふものは、終に天誅を蒙らずといふことなし」（『東照宮御実紀附録』巻十七）と語っている。

要するに、中国古典における「福善禍淫」の思想は、主に天人感応の論理にもとづく政治的領域において捉えられていた。日本の中世から近世に至る「天」の観念もまた、儒教の影響を受けつつ、為政者に「福善禍淫」を与えるという政治的領域に関わるものとして理解されてきたのである。

これに対し、藤樹の場合、上帝の与える福や禍は、もっぱら個人的、内面的領域に限られていて、現

12) 玉懸博之『日本近世思想史研究』、116頁。

13) 池田末利『中国古代宗教史研究』（東海大学出版会、1981年）、70頁。

14) 相良亨『日本の思想』（べりかん社、1998年）、102頁。

15) 以上、主に大橋健二『神話の壊滅——大塩平八郎と天道思想』（勉誠出版、2005年）第一章を参照されたい。

実政治の場にほとんどかかわってこないことは注意すべきである。たとえば、前期の『持敬図説』には「蓋し天、生民を降してより、即ち之れと命ずるに人極を以てせざる莫し。人極とは、五倫日用の道、明德の昭応する所以の者是れなり……敬以て人極を立つるときは、即ち惟れ向わしむるに五福を用ひ……」（『全集』二、698頁）という。ここには天の個人的、内面的傾向が現われている。「五倫日用の道」は君主か庶民かに関係なく、誰でも行ないうる実践だからであり、ここで天は中国古典におけるような君主とだけ関係を持つものではなく、人々の個人的な領域へと拡大されている<sup>16)</sup>。

また、中期以降、藤樹は現実における徳と福が一致しないこと（善人に禍を与え、悪人に福を与える）、すなわち「徳福一致」の問題に気づいて、二つの考え方を提起する。

(イ)『靈符疑解』に、太乙神を祭る時、よく「誠敬を盡く」せば、「天定の禍災と雖も、亦変消すべし。若し変消すること無ければ、必ず身後の幸有り」（『全集』一、151頁）と述べ、上帝は人間一般に神秘的な「福善」の感応作用を起こすという。

(ロ)『翁問答』には、「不幸短命」の顔淵が味わった、貧賤における「無上の真楽」（『大系』、55頁）が説かれている。世俗的富貴や長寿などはしよせん「凡夫のねがふ富貴」（同上、54頁）にすぎないという。これは世俗における禍福を斥け、真の福は必ず徳性に一致するという観点から、禍福を内面的に捉える見方である。

この二つの考え方には、いずれも政治的関心が見られないのみならず、(ロ)の場合、世間的福と禍を二次的なものとし、自己と上帝の繋がりをもっぱら内面に求めるものである。そうであれば、たとえ禍を受けても、みずから自己の徳行を信じ、また上帝の絶対公正性を信じれば、すべては調和しうることになるであろう。このような理解が中国の古典的伝統における「福善禍淫」の信仰と大きく違っていることは明らかである。

こうして藤樹の内省的傾向は増幅するが、それでも上帝の超越性は保持される。上帝の存在は個々の人間の自省を通じて確認されるからである。つまり、藤樹にとって上帝は「我」の上に君臨する存在であった。上帝は人の行為を監視して福や禍を与える存在、したがってまた畏るべき者なのである。これは世俗世界を超えたところにいる全能的神にほかならない。そのような意味で、藤樹のいう上帝は『旧約聖書』に登場する上帝に似たところがある。

ところが、藤樹には我と上帝を隔絶視せず、一体視する見方もある。『孝経啓蒙』（定稿本）、および門人の筆録した『孝経講釈問書』にそのような考え方が見られる。

まず『孝経啓蒙』には、

始祖の本は天地なり。天地の本は太虚なり。一祖を挙げて父母・先祖・天地・太虚を包む。（『全集』一、315頁）

といい、さらに『孝経』の所謂「身体髮膚」の注では、

16) なお、天の理念を人間に内在化させた朱熹においても、政治的天人感応論は否定されていない。祭祀の場合、天を祭る人が天子に限られることが認められているからである。これについては、『朱子語類』巻90、第11条参照。吾妻重二責任編集『東アジア文化交渉研究』別冊5『朱子語類』礼関係部分訳注1（関西大学文化交渉学教育研究拠点、2009年）115-117頁に訳注がある。

元来此身体髮膚は父母の身体髮膚、父母の身体髮膚は天地の身体髮膚、太虚の造化にメ無始無終、無量円神の分身と提撕警覚す。(『孝経講釈問書』、「全集」二、214頁)<sup>17)</sup>

と言っている。このような分身観は中期の『翁問答』にもある。

我が身は父母にうけ、父母の身は天地にうけ、てんちは太虚にうけたるものなれば、本来わが身は太虚神明の分身変化なるゆへに。(「大系」26頁)

つまり、我は上帝・太虚の子孫であるばかりか、血縁的にたどりうる人々から原初の上帝まで、すべては「太虚神明」を内包している。これは要するに上帝と我を一体視する思考にほかならない。

そうであれば、藤樹における上帝は、(一)人間世界から超越した実在的存在であること、(二)人間の内省によって体認しうる内的実在であることの二つの意味を持つことになる。これは一見、矛盾のように見えるが、必ずしもそうではあるまい。存在論として見ればそうした「外的」—「内的」という区別がなされ、「神秘主義」と「汎神論」が併存しているということになるが、藤樹はむしろ、上帝の実在を内省によって体認するという工夫論を通じて、そうした矛盾を乗り越えていると見られる。

ただし、我と上帝をこのように捉える背後には、藤樹の思想を規定する基本的な思考形態があるように思われる。次に述べる「本来性」と「現実性」の対峙がそれである。

## 二 藤樹における本来性と現実性

「本来性」と「現実性」というのは荒木見悟氏の『仏教と儒教』において提示された用語である。荒木氏によれば、宋明儒学という、儒教・仏教を包む複雑な思考の根元にある哲学的母胎となったものは「本来成仏」「本来聖人」などと呼ばれる「本来性」である。ただし、本来性はいかなる時にも実在しながら、しばしば「現実的」なるものによって隠蔽される恐れがある。一方、「現実性」は、「本来性」より「乖離」してあるものと考えられる。そして、現実的なものに対する厳しい批判は、本来的なものの自己表出たる性格をになうことになるという。<sup>18)</sup>

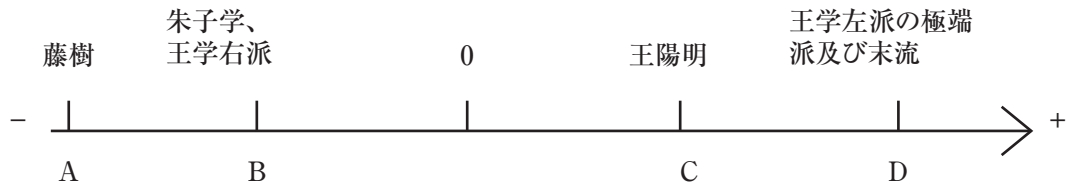
ここでは荒木氏の用語を借りて藤樹の思想を位置づけてみよう。朱熹であれ、王守仁であれ、本来性からの乖離としての現実性を明白に認めている。異なるのは、本来性と現実性は「対峙」するかどうかの違いである。朱熹の理論的枠組みは要するに理気二元論であり、理が絶対的善であれば、「悪」は気の後天的はたらきに起因するしかない。人の心は「気」を通じてはたらくので、朱熹は現実的世界に表出される意識と行動に対して常に不信感を抱いた。朱熹において、人は理想的目標である聖人に至らないうちは、「現実性」はけっして「本来性」に合致しない。一方、王守仁の場合、本来性は人欲沸騰のただ中で、当下一念の力によって全体的に湧き上がると考える。この場合、現実性と本来性はもともと二つのものではなく、掌の両面のように瞬時に翻転しうる。

座標軸を用いて簡単に表示すると次のようになる。

17) これらの資料については、山本氏『中江藤樹の儒学——その形成史的研究』(77~78頁)に教えられた。

18) 以上は主に荒木見悟『仏教と儒教』(平楽寺書店、1965年)の「序論——本来性と現実性」による。

## 本来性と現実性の相即性



ここでは本来性と現実性の相即をかりに量的に表示しており、マイナス（-）からプラス（+）に進むにつれて両者の相即性が強まる。マイナスとは、本来性と現実性を対峙的に捉えるため、現実性から本来性に至る道には大きな隔たりがあり、主に漸進的な修養が求められる。プラスとは、本来性と現実性が一体化する傾向を表わし、本来的理想状態は現実性の瞬時的転換によって現出する。図に示されるように、朱子学や王学右派はマイナスの方、すなわち座標Bに位置づけられるのに対し、陽明学はプラスの方、すなわち座標Cにある。王学左派の末流は座標Dになり、現実性がただちに本来性と観念される。この場合、現実的なものは無反省の状態で「そのまま」本来的なものとされる。

さて、「日本陽明学の始祖」と言われる藤樹だが、結論を先にいえば、藤樹は「本来性」と「現実性」を対峙的に捉え、中期以降には両者がある意味で分裂し、異なる次元においてはたらいっているように見える。藤樹の思想は来性と現実性の相即に関してマイナスの方向に位置づけられるのであり、しかもその位置は朱子学以上の対峙的傾向（座標A）を持っている。

藤樹の場合、「本来性」（「神理」「浩然の真気」「道心」「良知」などと呼ばれる）とは上帝から人間に賦与されたものであり、超越的かつ至善である。一方、「現実性」（「気」「営衛の気」「人心」「形」「意」などと呼ばれる）とは要するに本来性より乖離してあるものであり、主に人の後天的営みに関わる。以下、具体的に見てみよう。

### A 理と気

前期の藤樹はもっぱら朱子学の正統的解釈を示す『四書大全』に依拠して理と気を理解した。まず『明德図説』を見ると、藤樹は「理は尊くして気の帥と為り、気は賤しくして理の卒徒と為る」と述べている。また「理気妙合して間無く、本より二物に非ざる也」（『全集』一、680頁）と述べているが、これは一元論のようであり、実際にはそうではなく、朱熹のいう「理は未だ嘗て気を離れず」<sup>19)</sup>と同義であろう。また善悪に関して「善を以て直出と為し、悪を以て旁出と為す」という。以上の言説はいずれも朱子学の枠内にとどまっていると言える。

19) 『朱子語録』巻一、理気、第10条。

『持敬図説』においても、敬は「内を直くする」ところの「内矩の義」と解釈され、この「内矩の義」によって「外規の氣」を「御」するならば、「則ち氣は理に従ひて、規も亦た矩也」（「全集」一、692頁）という。この場合、「内一外」の対立は「理一氣」の枠における対立にほかならない<sup>20)</sup>。

次は中期の思想である。この時期、藤樹の思想はしばしば「理氣二元論的構想を超越した」と評されるが、『翁問答』上巻の末を見ると、「根本の天道、純粹至善」という命題を根本的前提とし、天道の根本から生じた枝葉としての「万物」はみな「善にして悪なし」（「大系」、76-77頁）と肯定する。だが、彼はまた、

精をうけたるせいけん君子は氣きよく質ただしきゆへに、をのづから根本の善をうしなはず。粗をうけた愚不肖は氣はにごり質偏なるによつて……しをき無道なれば、それにあやかりて根本の善をうしなひ悪をなすものなり。（「大系」、78頁）

とも述べている。これは、人の本質は善だが、氣の精粗によって賢愚の違いが生じるという解釈であって、やはり朱子学の思考の枠組みによっている。これを見ると、中期における理氣論の克服という通説は納得しがたいところがあると思われる。

『翁問答』には儒・仏の弁があり、儒教は「神理・靈氣不二の二、不一の一を明弁して一段向上精一の神化あり」（「大系」、127頁）とされ、さらに「聖人は生知安行」（同上、130頁）であるが、大賢より下の人間は学問修行をする必要があり、最後の段階、すなわち聖人に至った時、「元神・神理」と「元氣・靈氣」は「一貫」という。「たとへば山へのぼるがごとし。ふもとより峯頭まで皆山の一体なれ共、其巔へのぼり得ざれば峯頭の草木を明細に見分ことあたはず」（同上）。言い換えれば、現実的人間において理と氣はなお「一貫」した状態にはなりえていないのである。

## B 「浩然の真氣」と「營衛の氣」

ところで、藤樹における「氣」の捉え方には、朱子学の理氣論および伝統儒学の思想から逸脱する面がある。それは「浩然の真氣」と「營衛の氣」の峻別である。三十二歳の著作『論語郷党啓蒙翼伝』に、藤樹は「穀氣」が「營衛の氣」を生じる源であり、人の生命の具体的な作用をなすと考える。一方、「論養氣」と題された文章に次のように述べる。「浩然の真氣、太虚に在りては則ち天道に配し、人身に在りては則ち仁義に配す」（全集一、23頁）。さらに「營衛の氣」は「浩然の真氣」に転化しえないという立場により、藤樹は「母胎中の自己を疑似体験することにより『浩然の真氣』を養おうとしていたのである<sup>21)</sup>」とされる。一方、朱熹は氣にそのような峻別を認めていなかった。朱熹は氣のはたらきが偏向する

20) もちろん、この時期の藤樹の思想が朱子学と全く同じだったというのではない。たとえば『持敬図説』において藤樹は程伊川の敬説を厳しく非難し、みずからの宗教的「敬」を提起している。重要なのは「上帝の命」を畏れることであり、彼の上帝への信仰がすでに表明されていることである。

21) 本村昌文「二つの『氣』——中江藤樹の人間観と修養論」（『季刊日本思想史』第54期、1999年）87頁および90頁。ちなみに、本村氏によれば、藤樹は中国医学の古典である『黄帝内経素問』と『靈樞』に依拠すると指摘する。管見によれば、藤樹の思想はむしろ道教の「先天の氣・真元の氣」—「後天の氣」の図式に類似する。ここで詳しく検討する余裕はないが、三浦國雄「呼吸論」（『朱子と氣と身体』所収、平凡社、1997年、特に197-200頁）を見られたい。



ことで悪が生じるとするが、気を「理」の制御下に置くことによって気が質的变化を遂げるとするからである<sup>22)</sup>。ここにも藤樹の思想の特異点が見られるであろう。藤樹は「神理」と「気」を区別するばかりか、「気」そのものも二つに分けてしまう。このような理解は後に「良知」について述べる際にもう一度取り上げるが、いずれにせよ、これもまた藤樹において本来性と現実性が対峙していることを示すものである。

### C 「心」と「形・跡・事」

藤樹の場合、「心」と「形・跡・事」もまた対時的関係として捉えられている。そもそも藤樹には「心」に関して二つの捉え方がある。一つは「道心」と「人心」を対峙させる理解であり、もう一つは「心」（道心）と「形・跡・事」を対峙させる理解である。

前期の思想について見ると、『持敬図説』に「天の明命に惕若たれば、則ち動静 敬に一たり。而して人心 惟れ危厲と雖も、而も能く命を道心の命に聴ひ、形気の私に陥溺せずして、咎無き也」（「全集」一、690頁）とあり、明らかに「道心」（天に根拠づけられもの）—「人心」（形気の私）という図式が示されている。この時期における藤樹の「心」の理解は朱子学の枠を超克しておらず、違いは、道心は非人格的「理」によってではなく、むしろ人格的上帝によって根拠づけられるところにある。

ところが、中期以降、道心・人心の図式に代わって「心」—「形、事、跡」という対時的関係が登場する。

まずは「心」と「事」の関係であるが、注意すべき点が二つである。一つは、藤樹は中期以降、「心事一貫」と悟ったが、『孝経啓蒙』に「心事一貫なりと雖も而も行事は始めて心に発す。心の発見は事業に終わるを以ての故なり」（「全集」一、311頁）とあるように、事に対する心の優越を強調する。二つは、「福善禍淫」の信仰をめぐる心の捉え方である。『翁問答』によれば、「事上の康寧」よりも「心上の康寧」こそが真の「無上の真楽」である。現実世界に、「心事一貫」は滅多にないから、内的な静かな世界に単独者として神に対面し、幸福を味わえればよいとして顔淵の例を挙げている（「大系」、55頁）。

要するに、「心」—「事」はいわば「超越」—「有限」、「本」—「末」という理解で捉えられ、「本」（心）を把握すれば、不完全な「末」（事）は二次的なものにすぎないというのである。

「心」と「跡」の関係は、おおむね以上の図式を踏まえるものなので、ここでは省略する<sup>23)</sup>。

さらに「心」と「形」の関係を見てみよう。中期の『孝経啓蒙』には、「死生とは、死は形体の死すると謂い、生は生性の至誠無息なるを謂うなり……蓋し形は死すと雖も、而も鬼神生々の理は息むこと無し」（「全集」一、384頁）という。ここでは理が「形」を超越するというだけだが、晩年の『中庸統解』

22) 以上のことは、すでに本村氏により指摘されている。

23) これについては、すでに玉懸博之氏にすぐれた研究がある。玉懸氏は以下のように指摘している。「彼は、理念的なもの（「心」）・「天道の神理」は現実を超えた次元に、形体をもつことなく、時間空間の制約を超えて存在するとみなし、現実形体をもって存在するものはすべて（中略）時処位の制約を受けるいわば相対的なもの（「跡」）にすぎぬととらえ、かかる前提に立って、人は、①心の面で、その心を跡ならざる「心」・「聖人の本意の至善」「天道の神理」に合致すべきことを説き、②具体的行為の面では、人間の真の行為は……それぞれの場面（時処位）に適応した形で、絶対的な「天道の神理」に合致することである」（『日本近世思想史研究』、208-209頁）。

になると、

其の上明徳の本体は形死しても死することなく、天地をわれども終わることなく……これを明らかにするときには、形死すとも心体死することなし。(『全集』二、149頁)

と説かれる。「明徳の本体」とは何かというと、前期の『持敬図説』にすでに「明徳なる者は上帝の人に在る者として、純粹至善なる者である」と説明されている。つまり、藤樹のいう「明徳の本体」とは要するに人間における上帝の分身なのであり、それがまた「心体」なのである。そして、「形死すとも心体死することなし」と言われるように、ここには「形」=有限・不完全、「心」=無限・超越という図式が主張されている。

#### D 良知の問題

藤樹は現実的心が本来的心から乖離するのを常に警戒している。晩年に「陽明全集」を手に入れ、「百年已前に王陽明と申先覚出世、朱学の非を指点し……大学古本を信じ、致知の知を良知と解しめされ候」(『全集』二、「与池田子」、441頁)とみずからの転向を表明しながら、藤樹における「致良知」の思索と陽明学の宗旨にはなお大きな相違が見出される。以下、彼の晩年著である『大学考』を踏まえて検討してみよう。

藤樹の『大学』解釈の特異性は、なによりも『大学』八条目の「誠意」と「致知」の理解にある。朱熹にせよ王守仁にせよ、「意」を心の已発の意識作用と解し、心の未発本体は「善」であると見ている。これに対して、藤樹は「凡心の起発、有善有悪は、本心之裏面に意の伏藏ある故也。然則悪念は、意の伏藏より起発して、本心の発見にあらず」(『全集』二、14-15頁)という見方を打ち出している。伏藏する意から悪が生じるというのである。ここには至善の「本心」—悪なる「意」という図式がはっきり現われている。「心の邪正、意知の兩路にあり」(同上、32頁)という二分法である。この問題に関し、藤樹は、良知を全面的に信頼すれば、意を対治する必要もないと主張する。

心之所倚、良知の誠に率ふときは、倚といへとも邪僻に非ず。倚を不倚に至るときは、倚も亦不倚の理りなり。勿論のことなれとも、誠意の立言、切実哉。精妙哉。(同上、15頁)

藤樹はまた「意は事跡境界に就て好悪の念を發すを云。是軀殼上の知覺に本体の靈覺に非ず<sup>24)</sup>」ともいう。

良知のはたらきに全面的信頼を置くという点で、これは確かに陽明学を継承したものといえようが、しかし、王守仁に「意」と良知を対立視するような思考はない。

上述したように、中期の藤樹は気を「營衛の氣」と「浩然の真氣」に峻別していたが、意と良知の捉え方はこれを継承したものに違いない。すなわち、以下のような図式になる。

「營衛の氣」—「浩然の真氣」(中期) → 「意」—「良知」(晩年)<sup>25)</sup>

24) 『論語解』、『全集』二、71頁。

25) この点については、すでに本村氏が指摘している。前掲の「二つの『氣』——中江藤樹の人間観と修養論」102頁を参照。

前項（營衛の氣・意）は後天的「人心」の営みであり、積極的価値は認められない。後項（浩然の真氣・良知）は先天的上帝に属し、超越的価値をもっている。

藤樹のいう「良知」は陽明学のように、純粹至善であって、「心（良知）即ち（神）理」とも言える。それにもかかわらず、両者の間にはやはりズレがある。たとえば「答岡村子」第二には、

御志うはの空にて、自反慎独の受用手に入ざる故、いづれの時主翁に御対面有べしとも覚へず、退屈に思召よし……現在の心裏面に常住不易の天君泰然として御座候ことを信じ……」（「全集」二、388頁）。

とある。注意すべきは「主翁に御対面有べし」、「常住不易の天君」という表現であって、この「主翁」「天君」とはわが心のうちに存在にする上帝であることは明らかである。もちろん中国の哲学にも心を「天君」と呼ぶ例はあるが、この場合「天君」は身体の君主の意味であり、行動にも知覚にも心の指導作用がはたらくという比喩にすぎない。しかし、藤樹の場合、「主翁」「天君」は外的存在である上帝が人間に宿ったものであり、心のはたらきそのものを指すものではない。

藤樹の場合、良知は主翁（上帝）の作用によるものであり、その意味で現実の我と離れたところにある。彼が「良知を致す」と読まずに、「良知に至る」と読むのは、そのためである。

## E 本来性と現実性の対峙

以上の考察によって、我々は藤樹の思想における対峙的図式を知ることができる。まとめれば次のようになる。

〈本来性〉	〈現実性〉
神理	氣
浩然の真氣	營衛の氣
道心	人心
心	形・跡・事
良知・本心	意

藤樹の思考を貫いているのは「我」—「上帝」の関係のもとにおける「現実性」—「本来性」の図式である。このような対峙の仕方は、両者が異なる次元にはたらいっているかのように見える。「營衛の氣」と「浩然の真氣」、「意」と「良知」が互いに転換するということが強調されないところにもそれが現われていると思われる。

## 三 「孝」の問題

### 1 宗教としての「孝中心主義」

藤樹の上帝観は「孝」との繋がりが特徴であり、上帝を「人倫の始祖」と見る考え方が興味深い。「宗教」と「倫理」は、「我」と「上帝」の血縁的繋がりによって結合される。以下、主に中期の『翁問答』、

『孝経啓蒙』および『太乙神經序』を用い、中国伝統の「孝」および陽明学の「孝」と対比しつつ検討したい。

周知のように、藤樹は『孝経』をふまえて宗教的な「孝中心主義」を打ち出した。つまり、上帝は天地万物を創造した我々の始祖であり、尊ぶべき無上の神である。そして、全人類は上帝の子孫であるから、この始祖を敬い、欽崇することこそ「孝」であるという。藤樹はさらに「孝の外には徳もなく道もなき事を明らかに弁ふべし」（『翁問答』、「大系」156頁）と明言する。

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。（同上、120頁）

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。……世界のうちにある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。……我人の大始祖の皇上帝、大父母の天神地示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……。 （同上、124頁）

創造の物語はおおむね、上帝→天神地祇→万物と人間という順序である。また『翁問答』に「我が身は父母にうけ、父母の身は天地にうけ、てんちは太虚にうけたるものなれば、本来わが身は太虚神明の分身変化なるゆへに……」（前出）というのを考え合わせると、結局、次のようになると思われる。

上帝→天神地祇→万物・人間の始祖→（中略）→祖父母→父母→我

簡単にいえば、藤樹は上帝に発する無限の血縁的伝承を想定するのであり、前述した上帝の「分身」論もこれにもとづくものと理解できる。

さて、中期以降、藤樹が上帝の「慈愛」的側面を次第に強調するようになったことはすでに先学指摘がある。上帝が子孫としての人間を愛することと、父がわが子を愛することとは同じ論理であり、そのことは上の無限的血縁の図式を見れば分かるであろう。

そればかりか、藤樹はさらに「慈」を「孝」に帰結させる。「父子の道は即ち孝なり。父の子を愛するは、その親に事ふる所以なり。故に慈も亦孝行の一端なり」（『孝経啓蒙』、「全集」一、348頁）というように。「父の子を愛するは、その親に事ふる所以なり」とは、父がわが子を愛することは、父がみずからの親（祖父）を尊重することに繋がるという意味である。子は祖父の血を受け継いでいるからで、子への慈は祖先に孝を尽くすことになるのである。そして、みずからの祖先を遡れば「大父母」たる上帝へと行きつくわけだから、結局、すべての孝は上帝への尊重、ひいては信仰へと収斂されることになるであろう<sup>26)</sup>。

26) この場合、我も親も、すべての人間は上帝の子孫であるという意味で人はみな「平等」だと言える。だが、この平等は近代化以降の「人は生まれながらにして（あるいは、皆理性があるから）平等である」という意味ではなく、上帝の前における「下位的」平等にはかならない。黒住真は江戸時代の儒学についてこう述べている。「しかも、それは（天のこと）超越者なのであって、それとの究極的な同一性——それが実体となって自己を「絶対主体」化する境位——を語るものではない。当の自分を越えた意志であるがゆえに、人はその下位にあり、それによって意味づけられ応報によってテストされつづける……むしろその逆に、自分の上位者、属する全体者に対する一種の奉仕・

これは伝統儒教の立場とはかなり違う考え方である。周知のように、「父、父たり、子、子たり」（『論語』顔淵篇）というのが儒教のテーゼであって、父や子のなすべき行為は基本的に決まっており、上帝なるものへの奉仕に収斂されるわけではない。このことは朱子学も陽明学も変わらない。ところが藤樹は、慈を孝に収斂し、孝をさらに上帝への信仰へと一元的に収斂させてしまう。そうであれば、現世の倫理は上帝への信仰によって宗教的に吸収され、打ち消されてしまうことになりかねない。これは、現実性を本来性によって「止揚」するのではなく、「解消」してしまうことに繋がるであろう。

もともと、中国儒教の伝統においては「孝悌」こそが重要な倫理実践とされていた。孔子が「孝弟なる者は、其れ仁を為すの本か」（『論語』学而篇）といい、孟子が「堯舜の道は、孝弟のみ」（『孟子』告子篇下）といったのは有名である。

もちろん、中国において、「即体即用」を強調する風潮は明代中期以降の思想界および社会に大きな影響を与え、呂妙芬氏のいう「仁孝一体」の考えが現われた<sup>27)</sup>。陽明後学の時代になると、特に泰州学派において「孝」の意義が上昇する傾向が見られる。たとえば『孝経宗旨』に羅近溪と弟子の次のような問答がある。

問、「仁与孝亦有別乎」。羅子（羅近溪のこと）曰、「無別也。孔子云仁者人也、蓋仁是天地生生之大徳、而吾人従父母一体而分、亦純是一团生意……人固以仁而立、仁亦以人而成、人既成、即孝無不全矣」。（楊起元輯『孝経宗旨』、呂氏の論文により引用、152頁）

ここでは「仁」と「孝」に違いはないと言われているが、それは天地がたえず新たなものを生み出す「生生」という「仁」を基本にしているからである。我と父母は「仁」によって繋がっており、したがって孝も仁という天地のはたらきに包摂されることになる。仁の行為の中に孝の行為が一元的に解消されるというのではない。

なお、藤樹の見た『性理会通』は晩明の鍾人傑が著わしたものであり、「王学左派と気の哲学の人々を中心にわたした編集であり、それに、神秘的な易学を結合したものである<sup>28)</sup>」。その中に唐枢の『礼元剩語』があり、藤樹の『靈符疑解』と「全孝図」に深い影響を与えている。虞淳熙の『孝経大全』が藤樹に与えた影響についても加地伸行氏のすぐれた分析がある<sup>29)</sup>。これらの書物に宗教的傾向が濃いのは明らかであり、藤樹の宗教的孝の捉え方とそうした晩明の風潮に深い関わりがあるのは事実であるが、少なくとも藤樹と陽明学の間に深い隔りがあるのは否定できないであろう。

## 2 超越性と現実

藤樹は親に事える愛敬、その人間における自然的感情を上帝に対する敬虔に結びつけるが、さらに『孝経啓蒙』には、以下のような論述がある。

---

責任の遂行にはかならない」。（『近世日本社会と儒教』、ペリかん社、2003年、129-130頁）

27) 呂妙芬「『西銘』為『孝経』之正伝? ——論晩明仁孝關係の新意涵」（『中国文哲研究集刊』第33期、2008年9月）、139-172頁。

28) 山下龍二「中国思想と藤樹」（『日本思想大系 中江藤樹』、379頁）。

29) 加地伸行『中国思想からみた日本思想史研究』（吉川弘文館、1985年）第二部「儒教の本質的理解——中江藤樹の孝」に考察がある。

愛の極を敬と為し、敬の至りを斎と為す。斎戒して心を洗い浩然の気の両間に塞り、赫然の光の四方を照すに到り得て、方に僅かにこれを愛敬を親に事えるに盡くすと謂う。（「全集」一、361頁）とあり、また

人の常情は、恩を挟み愛を待みて不敬に失い易し。故に敬を先にして愛を後にす。（同、347頁）という。初めの資料には、愛の極が敬であり、敬の至りが斎であるという。次の資料は自然的感情の「愛」に対して警戒し、「敬」の重要性を主張している。注意すべきは「斎戒して心を洗い浩然の気の両間に塞り、赫然の光の四方を照すに到り」という語であり、愛よりも敬、敬よりも斎というこの主張には、倫理から宗教へ、という論理がある。「斎戒して心を洗う」とは、明らかに倫理的次元を超えて宗教的敬虔の境地に至っているからである。「赫然の光」の語は神秘主義者の常套語であり、山本命氏が「上帝を象徴的に指示するのではないか<sup>30)</sup>」と推測したのは正鵠を得ていると思われる。

岡田氏本『年譜』によると、三十三歳の頃、藤樹は「今歳性理会通を読み發明に感して毎月一日斎戒し太乙神を祭る。士庶人は天を祭るの礼なし。此祭を以て士庶人天を祭ることとす。是を以て此を祭て怠らず」（「全集」五、21頁）という。また翌年の三十四歳の頃、「勢州大神宮に参詣す」という。藤樹がどの程度神道や道教の影響を受けたかは当面の課題ではない。ここで注意すべきなのは、むしろ上帝に対する「対象化」的捉え方である。言い換えれば、藤樹にとって、上帝はいつも人格的他者として、我や世界を超えて君臨する。我は上帝の子孫であれ、分身であれ、我が心の内に存在する上帝＝良知は、上述したように、「常住不易の天君」として我の「対面」や上にある。我と父母を結びつける「孝」は人間の基本的行動であろう。だが、何度もいうように、藤樹はその血縁的繋がりを無限に遡って上帝へと帰結させるばかりか、上帝を実体化し対象化的して捉えるのである。

藤樹は宋儒いわゆる「抽象的」思惟に満足することができない。その代わりに、上帝という具体的な宗教的存在に頼ろうとしたのである。

儒家では一般に、人は生まれながらにして父母を愛し、兄長を敬う能力を持つと見る。そして、その純粋な感情から、「天」の超越性や至善性がそのまま我にあると考える。いわゆる天の「内在化」である<sup>31)</sup>。とりわけ心学思想にあつては、みずからの体認によって我と天の繋がりを見出し、そのような確信を持って生き生きとした現在の場に全身を投げる。天を対象化して奉仕したり、これに欽順したりすることは少なくとも「君子」にとっては不必要なのである。

ところで、藤樹の信仰に関して、もう一つ注意すべきことがある。『太乙神經序』の末尾に、

愚嘗て靈像を拜して以為らく、易神の尊像にして儒者の敬事する所なり。然れども宋儒は符章を排斥して、他の左驗無し。是を以て疑いて決する能わず。……今『唐氏礼元剩語』を読み豁然として靈像の真を証悟するを得たり（「全集」一、140頁）。

という。上帝はもともと「形色」がないからこそ、「神妙不測にして万変に通じ、万化に主たること昭々靈々たり。是を以て聖賢は畏敬して違わず」とされる。しかし、明德に「昧い者」は「無形の神を視る」ことができない（同、144頁）。したがって聖人は「中人以下の昧い者の為にして（靈像を）制作」（同、

30) 『中江藤樹の儒学——その形成史的研究』、568頁。

31) これに比べると、藤樹における分身観および良知の思想は対象化的思惟が強ため、部分的「内在化」と言える。

145頁）した。民衆は霊像を見れば、神を篤信するという効果があるというのである。

民を教化するために、霊像を作る。民衆は実体的偶像がなければ上帝を敬しない恐れがあるからである。そればかりか、藤樹自身が霊像を拝している。つまり、藤樹の「対象化」的信仰は藤樹自身にとって必要だったばかりか、一般民衆にとってより重要なものとされ、そのような教化を行うことさえ是認されたのである。

民衆を教化する自体は中国において珍しいことではない。特に明代中期以降、陽明学の講学活動をはじめ、「郷約」、「功過格」などの形式で中下層社会に浸透する教化運動の影響力と範囲にはきわめて巨大なものがあった。その右に出る者はない、とも言えるだろう。藤樹との違いは、次の羅近溪の語からも見てとることができる。

若泛然只講個德字、而不本之孝弟慈、則恐于民身不切……俗語云、「物常聚于所好」。又曰、「民心至神而不可欺」。今只為民上者實見得此孝弟慈三事是古今第一件大道……在吾身可以報答天地父母生育之恩、在天下可以救活万物万民万世之命。現現成成而不勞分毫做作、順順快快而不費些子勉強。（『近溪子集』巻書、173頁）

ここで羅近溪は「天地父母生育の恩を報じる」といっているが、その方法は「現現成成」たる生きる場に天の「生育」の力を感じつつ「孝弟慈三事」という実践を行なうことである。ここで天は実践の正当性を支えるものとなっているが、それは対象化された「神」ではなく、内在化された根拠に他ならない。みずからにそのまま根源的超越性（「天命之謂性」）が確認され、現われるに他ならない。同じく天の語を用いているとはいえ、藤樹との違いは明らかであろう。

## おわりに

本稿では中江藤樹の宗教観につき、もっぱら我と上帝の関係をめぐって考察してきた。藤樹は中国伝統思想における超越的上帝の信仰に深く共鳴しつつ、みずからの体認にもとづいて独特の思想を形づかった。彼は陽明学の単なる模倣者ではない。藤樹の思想を広く考察するとき、彼と中国の儒家思想や陽明学との間には大きな相違が存するからである。

その第一は、藤樹における本来性と現実性の対峙である。これらの相即性を主張したのは他ならぬ陽明学であったが、藤樹は「神理」—「気」、「浩然の真気」—「営衛の気」、「道心」—「人心」、「心」—「形・跡・事」、「良知・本心」—「意」などのレベルにおいてこれらを鋭く対立させている。理想と現実を異なる次元に位置づけてこれらを対峙させるのである。そればかりか、本来的理想に全幅の信頼を置いて邪悪な現実を解消しようとさえする。こうした本来性と現実性の対峙の強さは朱子学以上のものがある。

第二に、上帝への信仰がある。藤樹は早くから超越的人格神に関心を示していた。これは中国の古典に見える「天」の観念と共通項を持つものであったが、対象化的上帝の存在は次第に比重を増していく。そして、良知が上帝の分身とされたことにより、倫理は宗教信仰の中に包摂されることになる。最も重要な実践である孝にしても、「大父母」たる上帝への尊崇に帰着するとされる。このような良知や孝の捉え方は、陽明学には存在しない。

こうしたことは要するに、中江藤樹の思想が中国の儒家思想と相当程度乖離していたことを示すものである。

しかし「乖離」であれ、「逸脱」であれ、それは中国思想を基準にした言い方である。藤樹自身の文脈に沿ってみれば、そこには彼自身の論理があるのであって、広く言えば、そこには中国思想が受容され、そして変容を遂げるという文化交渉の姿がよく示されていると言える。藤樹は『大学』について次のように言っている。

蓋し程朱・陽明皆先覚なり。吾何ぞ偏むきに袒ぬぐ所あらんや。今吾古本を是とする所は陽明に従ひ、経伝の差別は朱子に従ふを見て、党同の私なきこと可知。吾は唯其至当に与せんと希ふのみ。  
(『大学考』、「全集」二、12頁)

これこそ藤樹の本意であろう。藤樹の非一陽明学的思想と信仰は、彼の思想を思想史の展開の中での的確に位置づける際に重要な事項となると思われる。