HOKKAIDO UNIVERSITY

| | |
|---|---|
| Title | 山鹿素行の人間論 : 政治思想史的考察 |
| Author(s) | 田原, 嗣郎 |
| Citation | 北海道大學文學部紀要, 9, 53-89 |
| Issue Date | 1961-03-20 |
| Doc URL | https://hdl.handle.net/2115/33263 |
| Type | departmental bulletin paper |
| File Information | 9_P53-89.pdf |

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

# 山鹿素行の人間論

## ――政治思想史的考察――

田原嗣郎

# 山鹿素行の人間論

## ――政治思想史的考察――

田原嗣郎

目次

一、山鹿素行における朱子学批判の論点
二、山鹿素行の人間論一
三、山鹿素行の人間論二
四、山鹿素行の人間論三

われわれが、ここに山鹿素行の思想をとりあげる理由は二つある。その第一は、彼の政治論が「分」（↓四民的社会秩序）確保を目的とし、階層的社会序列をその構成原理とする徳川体制を積極的に擁護していることである。

素行は政治の目的を説明することにおいて、「其の要は皆人物其の所を得るに在り。」[1]（山鹿語類三三）、「治道専在レ以レ礼と云へり。礼は聖人の大義にして、天下の大小事礼にあらずと云ふことなし。」[2]（同一一）と二様に表現するが、この二者は、つぎにかかげる例文をよむことによつて、単一の根源に集約されるものであること、すなわち、「分」の確保こそが政治の目的であり、人を愛し、人物をしてその所を得せしめる所以であることが知られるであろう。

> 政は以レ愛レ人為レ本。人を愛するに正レ礼名分を明にいたさざれば、人必ずその職を忘る……四民の制を厳にすることは、愛レ民の切なるより起れり。孔子曰、古之為レ政、愛レ人為レ大。所二以治レ愛人一、礼為レ大。又曰、民之所二由生一、礼為レ大、非レ礼無二以節一レ事二天地之神一、非レ礼無二以弁一二君臣上下長幼之位一也。非レ礼無二以別一二男女父子兄弟之親、昏姻疏数之交一と出でたり。されば上下の位しばらくもみだれては、国家興亡の基なりと可レ知也。[3]（謫居童問）

ここに素行の思想の政治的性格があきらかとなるのであり、このことによつて彼の思想は徳川社会の支配原理たりうる基本的特徴の一つを有していることが知られる。

第二の理由は、彼の思想が自覚的に形成せられた明証があることである。それは彼が当時伝統的＝正統的であつた朱子学に明確に反対して、自ら古学を唱道することを通して、その思想を確立した事情に判明であるが、[4]このことはまた素行の思想が、真に特殊徳川期的な思想＝徳川体制の支配原理となる可能性をもつことを示すものである。[5]

以上において、われわれは徳川社会の支配原理を摸索するという視角のうちで、山鹿素行の思想をとりあげる事由を説明したが、つぎには、この事情において、何故、政治論でなしに、とくに人間論を問題とするかについて、ふれねばならないだろう。

一体、徳川社会とはすでにのべたように、階層的社会序列をその構成原理とする社会である。それゆえに社会のすみずみまで「分」秩序が浸透し、人間の平等的関係は本来存在せず、人間は差別的関係においてのみ存在する。すでにしてわかるとおり、素行の思想はこの関係の積極的な承認と、その維持への志向においてなりたつている。だが、ここでの問題はこの人間間における社会的・現実的差別が、どの深みから理論ずけられるかである。単なる肯定は支配体制を弁証しえない。

そして、いうまでもなく社会を構成する最小の単位は人間であるから、この「分」秩序・差別の原理が人間の本性に即して、肯定的に理論づけられてはじめて、その理論が徳川社会の支配体制を弁証しうるもの、すなわち徳川体制の支配原理といわれうる基礎的な条件をみたすものであると考えられる。

われわれが、以下に人間論を俎上にして政治理論を云々する理由は右のごとくである。(6)

〔註〕

(1) 山鹿素行全集思想篇、第九巻、六〇頁（以下においては、例えば、全九、六〇と略す。）

(2) 全五、三九九

(3) 全一二、四六一―二、なおさらに「分」秩序をとびこえた愛は「兼愛の異端、博愛の邪説」であると非難されている。（山鹿語類三七、全九、四四六）これについては次節においてふれる。

(4) この事情については拙稿「荻生徂徠における朱子学の理解と批判」（史学雑誌六八―一一）を、ことにそのまえがきを参照されたい。

(6) 小論において、とくに山鹿素行の政治論が取扱われないのは、素行の政治論が人間における差別を前提として、その差別―「分」秩序を確保するための方法をめぐつての論であるので、直接には小論の目的からはずれるためである。

（補記）素行の思想は一般にその変遷のあとを追つて説かれる、例えば老荘的時代→朱子学遵奉時代→古学的時代…といつた風に。（例、村岡典嗣「素行・宣長」（岩波書店）、堀勇雄「山鹿素行」（白揚社）など）。もちろん、それは理由のあることである。筆者もけつしてそれを無視するわけではないが、ここでは徳川体制の支配原理をどこに求めるかという課題に従い、具体的には荻生徂徠学形成の思想史的前提を究明する作業の一環として、山鹿素行の人間論を考察するために、素行の著作を通読し、ほぼ彼の思想が固有化したところからの部分を対象として考えることを適当と考えた上で小論を作製した。

## 一

われわれはまず山鹿素行における朱子学の批判について述べる。これは素行の思想について考える前提ともなるべきもので、その目的は第一に素行学成立の思想的契機を明らかにすることである。素行の時代において、朱子学は、素行自身がまず林家に従学した事情および彼が朱子学批判を公刊した際に処罰せられたことなどからみても、あらゆる意味で正統性を有していたことが知られている。それゆえに、自覚的な思想の形成を行なう場合には、まず正統的朱子学に対する自己の思想的態度決定の必要があったことは自明である。

そこで山鹿素行が朱子学をいかに理解し、かつ、いかに批判するかということの具体的内容をあきらかにすることによつて、素行学形成の方向を判明ならしめようとするのである。

右の作業から得られる当然の副産物として、筆者が別稿において期待した、日本の反朱子学的思想家における朱子学像の一例としての山鹿素行の朱子学像が得られる筈である。(7)われわれは副次的にこのことを目的とする。

いまも述べたように、山鹿素行は「聖教要録」を公刊して朱子学を論難したことにより罰をうけたのであるが、彼は後年の荻生徂徠のように朱子を「不学無術」(8)（弁名上）として全面的に否定したのではなく、(9)朱子学論難のゆえに問題となつた聖教要録においても、彼は「孔子没して而も聖人の統殆ど尽く。……宋に及んで周・程・張・邵相続いて起る。聖人の学、此に至つて大いに変じ、学者儒を陽にして異端を陰にす。道統の伝、宋に至つて竟に泯没す。況や陸王が徒は算ふるに足らず」と、いわゆる宋学以後の後儒を一括して異端として難じながら、朱子については、これに引続き「唯朱元晦大いに聖経に功あり。然れども余流を超出することを得ず。噫、道の人に託し世に行はるるは、皆天に在り。其れ孰か強ひて此れに与らんや。(10)」として、後

世儒学一般に比して相対的ながら、かなりの積極的評価を示しているところから、素行の朱子に対する態度は察しえられるが、ここで、われわれはさらに一歩を進めて、山鹿素行における朱子学の理解と批判についての基調をまず把握するために、各論的な検討にはいるに先立つて、素行における総括的な朱子「論」をとりあげたいと思う。

愚謂へらく、宋朝理学心学の説甚だ盛にして、其の源は周程に出で、其の全きは朱子に成る。竊に按ずるに、周子先に無極の説を唱へ、程・張和して虚静を言ふ。程門の学者皆未発の中を味ひ、静坐を好み、曾點が風を事とし、其の極羅・李に至りて殆ど盛なり。其の言を立て行を為すこと更に隠士釈門に異ならず。朱子其の間に勃興し、其の教辞を違へずして、以て折衷弁論し、近く日用平常の際に取り、彝倫の上を論じ大学・中庸を章句し、論語・孟子を集註し、詩・易を注解して、竟に四書を以て人々読むべく学ぶべきの書と為し、或問を設け微言を発き、家礼を定め綱目を編み、小学を教へ、啓蒙を詳にす。其の聖門に功あること、孟軻の後唯だ朱元晦のみなり。聖学の伝、宋に到つて毎に過高の病あり。故に学者近を舎てて遠を求め、下に処りて高を窺ひ心を空妙の域に馳す。陸子が徒専ら世に鳴り、周・程・張・楊・羅・李多く儒を表にして、其の標的は高尚に在り。朱子微りせば学者悉く袵を左にするなり。

朱子の学は初め仏氏に入り、専ら心を求め心を見ることを説き、而して後に方に其の非なるを覚え、陸子と相氷炭し来る。学を李侗に受けて、実は延平と意思を別にす。故に朱子は周子の無極を解して、別に無極あるにあらずと為し、静坐を論じて益なしと為す。是れ朱子の意志諸先生に超えて、学と日用とを以て両截と為さず、之れを句読文義の間に求め、之れを視聴言動の際に謹み、歩々分寸踏り攀ぢて以て義理の実を知るなり。其の意志文学の功、近世の大成なり。……愚謂へらく、六経四書の註解古今に乏しからず、唯だ朱子は学を以て日用を論じ、下学して上達するの工夫あり。是れ其の意志の聖学に功ある所以なり。惜しい哉、先儒の余流を汲むに因つて、猶ほ本然の善を尋ねて、天命の性に復らんと欲し、持敬存心の弊あり。此を以て其の下学上達の言辞交渉することなし。論出し来れば乃ち又性心の工夫は上帝に対越するに至る。其の標的正しからずと雖も、其の学志は聖学に遠からざるなり。

聖人の道、夫子没して後明かならずと雖も、子思・孟軻少しく其の伝あり。漢唐の間は人皆聖人の貴ぶべきを知ると雖も、其の学雑博にして純ならず、宋に至つて周・程・張子皆曾點が風流を嗣ぎ、聖人の微旨殆ど絶ゆ。朱子近く日用の間に於て其の学を詳にす。是れ孟軻の後唯だ朱子一人の功なり。(11)（山鹿語類三五）

この山鹿語類における一連の朱子論から、仏老の影響を強くうけた儒教が、日用現実に直結して展開せられた原始儒教の性格を離れて、「近を舎てて遠を求め、下に処りて高を窺ひ心を空妙の域に馳す」るといわれるように、日用現実の事象との関連をぬきにした個人の心の本体や在り方だけを問題にするといつた心の学問に変化してしまつていたという儒教の非聖学化的状況において、原始儒教への回帰の精神をあらわしたものとして、朱子が積極的に評価されていることが知られる。

であるから、素行が積極的に朱子を評価する論点は、いうまでもなく、彼が学問と日用とを直結して考えたこと、「学と日用とを以て両截と為さず、之れを句読文義の間に求め、之れを視聴言動の際に謹み、歩々分寸踏り攀ぢて以て義理の実を知る」としたところ、「学を以て日用を論じ、下学して上達するの工夫」を練つたところにある。

「孟軻の後唯だ朱子一人の功なり。」といわれるのは、実にここのところを以てである。しかし、惜しい哉、それは意志にとどまつたのである。そして、その意志が具体化の段階に達すると、朱子と雖もまた先儒の弊を免れることができず、「猶ほ本然の善を尋ねて、天命の

性に復らんと欲し、持敬存心の弊あり。」といわれねばならない。そして、まさにこの箇所こそが山鹿素行の朱子を批判するポイントなのである。

これは右の長い引用文にあつて、ただの一行であるが、この朱子論が総体的には朱子に対して肯定的に敍述されているので、かえつて右の箇所が素行における朱子学批判のポイントであることが判然とするようである。

以上における総括的な朱子論の検討からして、素行がなにを以て朱子を積極的に評価しているかをも忘れてはならないが、さらに素行が朱子の決定的・根本的な誤謬となすところは朱子が「本然の善を尋ねて、天命の性に復らん」としていること、すなわち、本然の性を中核として、その学説を展開していることだと論断していることが重要である。この本然の性を中核とする学説は人間論的には性善説の系譜に連るが、朱子学の場合には、それは人間論にとどまらず、さらに広い領域を指向する、その基礎理論であり、それは性理説とよばれている。

素行はこの朱子の性理説をいかにみるか？

「朱子曰はく、『性は即ち理なり、心に在りては性と喚做し、事に在りては理と喚做す』……朱子中庸の章句に曰はく、『性は即ち理なり』と。是れ程子の説によつて之れを拡む。今其の説天下に充てり。案ずるに、性を以て理と為す、是れ性善を本とし、性を以て天地萬物の理と為すなり。……朱子の所謂理は直に天地の理を指し来る。是れ一箇の不善なき底、即ち性善の謂なり。」(12)（同四一）

素行は朱子学の基軸をなす、その性理説の基本的構成を右のように性＝理＝善というところに求める。そして、これはまた「人の性を以て天地の理全く具はると為すこと」(13)（同）であると考える。

素行のみる〝朱子学〟における世界構成の基本原理（＝理＝性）からして、その朱子学の世界認識の基礎理論は以上からして容易に推知されるであろうが、かくすれば朱子が素行と共に、もつとも依拠する「大学」の三綱領・八条目の実践的基礎を構成する「格物致知」は当然に朱子においては結局「天地萬物の理」を究めるということに帰着するであろう。「程朱各々窮理を以て格物と為す。」(14)（同三三）、「朱子の窮理を論ずること……格物を以て窮理と謂ふ。」(15)（同）といわれる所以である。つまり朱子学では窮理がその根底に横たわつているということになる。

素行は、この朱子学の窮理について、「程朱窮理の説、其の重んずるところ理の一字に在り。言ふこころは、天地の間事物の萬差と雖も、其の本を索むれば一理にして分殊たり。其の清濁偏正浅深厚薄は、気質物欲にして、天命の性心知識は是れ一なり。故に其の虚霊以て天下の理を管るに足れり。理は萬物に散在すと雖も、而も其の用の微妙なるは実に一人の心に外ならず。是れ理の極まる処、未だ嘗て通ぜずんば非ざるの謂にして、其の窮究底は類を以て之れを推し、積習久しうして一旦豁然たる、是れ程朱の格物窮理の極なり。」(16)（同）と述べて、「窮理」が、程朱学の理論的構成における基礎をなすものであることを示し、かつ窮理が萬差ある具象を本質としての一理に還元してとりあげる結果、性＝理というその基本原理によつて、それが結局は一人の心のみを問題とするに至つていることを指摘している。

すなわち、素行は、「朱子の章句・或問論説数千萬言なるも、其の究竟は天然固有の性に復るを以て極則と為す。」(17)（四書句読大全大学）といい、また朱子が「或は其の則と謂ひ或は其の理と謂ふも、皆性心の裏面を指すものにすぎぬとなし、(18)あるいは、朱子の「学を為すの道は、人の此の一心を存して、自家の身をして主宰あらしめんと欲するに過ぎず。」の語を朱子の学問の方法の代表としてとらえて、これに批判（「一心云に存すと雖も、明徳なければ致格の功何に因りて進長

せん。……唯だ一心の主宰を論ずれば、乃ち其の至竟砥砺乎たり。」）を加えているが、[19]朱子が性＝理という原理にたつものである以上、「我れ既に一理を具へ、物も亦一理あり、元来物我同一理」[20]（山鹿語類三三）という主張が出来ることは自然であり、かくして窮理が一人の心性について云々されることも又当然となるのであるから、素行が以上のごとく理解し、かつ、また朱子を中心とする後世の学者が聖人の道を以て心学と心得る結果、「性心を弄し工夫を凝」すことを以て、その学問＝修養の基本的な方法としているとして論難していることは、[21]一貫せる論理に即した朱子性理説の理解に基くものである。

ところで、つぎの段階として、この性心を弄する（これは朱子学では「存心」とよばれるが）仕方＝方法が求められねばなるまい。

それは山鹿素行が朱子学を批判するポイントとなった「猶ほ本然の善を尋ねて、天命の性に復らんと欲し、持敬存心の弊あり。」の言葉や、「程朱は格物を以て窮理と為し、致知を以て其の天命の性に反ると為し、格物致知の前、居レ敬ルヲ以て工夫と為す。」[22]（四書句読大全大学）などからして「敬」（→持敬・居敬）[23]が、それであると素行によって考えられていることが判明する。

この存心↔持敬という過程はつぎのごとく説明される。

「心如何してか収住せん。先儒嘗て主たる所以の実を求めて、一箇の敬を安頓し、竟に主一の説を為す。是れ敬を以て収束し得来つて謹密に、正に是れ力を著けて主と做す処、敬せざれば便ち掉散疎放して、復た主と做し了らずと為す。是れより敬の説を立てて存心の工夫と為す。」[24]（山鹿語類四二）

この敬は朱子によつて放心を求める手段と考えられているが、しかし、敬といい主一といつても畢竟それは直ちに心の態度を云々するもの、「心を以て心を存す」[25]るものであり、かくては「交々戦つて内労擾す」るばかりである。なんら求放心の手段となりえない。

もともと敬の説は大学の経文にも反するものである。[26]

一方、存心の工夫に「唯だ一向に敬を以てする底は、是れ心の繋住」、即ち心を束縛することである。[27]朱子自ら「其の心収斂して一物も容れず」[28]（朱子語類一七―山鹿語類三七所引）といっている。しかしながら、素行によれば「心能く萬物を容る、故に一身の主と為りて迫塞せず。」である、しかるに朱子のいうように敬によつて「身心を収斂するは是れ束縛し来る底、是れ自由寛広の処、消滅し去るなり。……学者這箇の敬を夾持すれば、是の心恭敬の為に迫塞せられて、其の周旋従容せず、其の動容偏屈固陋なり。」（山鹿語類三七）[29]

即ち敬は心のありかただけを問題とするのであるから、敬を中核におく朱子学の態度は、治国平天下という政治的目的に直結するすぐれて現実的な視点からそれを総体的に観察するならば、それは心を非現実的な虚遠に馳せしめて洒然脱落を期するものであると認められるのであり、また直接心の問題のみに限定してみるならば、朱子のいわゆる敬とは直ちに、即ち無媒介に、いいかえるならば心をもつて心を治めるものであるから、心は無際限に、しかも定準なく追求せられる結果、神経衰弱的症状＝「謹厚沈黙迫塞狭浅」[30]（聖教要録）に陥り、「心霊妙を失し知識を去つて一箇の死物と為らん。」[31]（山鹿語類四二）、「故に宋儒を宗とするの徒、其の学者、一箇の沈黙謹厚の小人にして、其の成に至るも亦砥々乎たり。」[32]（同三六）と批判されねばならないのである。

さらに、又これは直接に性心を弄することによつて、いきなり本質にせまろうとするものである。

このように「格物致知」が朱子においては、結局心の上の操作に還元されてしまつているというのが素行の理解であるが、この朱子の「格物致知」を認識の方法として採用すれば、どのような結果が得られるかを示す素行の見解をつぎにかかげる。

これまでにおいては格物致知→窮理→存心持敬という朱子学の方法が派生する影響について—それは、もちろん極めて重要なことであるが—語つてきたが、ここにおいては「格物致知」のもつ本来の性格—即ち認識の方法としての—に即して価値が直接に問われることになるのである。

師曰はく、朱子の大学章句は格物致知の一章に於て甚だ精力を尽し、専ら程子の意を取る。其の議論丁寧反復詳に或問に出づ。格物致知の説程子に起つて朱子に全し。(乃ち)大学の教少しく通ずと雖も、格物致知の註解明かならず。故に学者或は天下の理を尽し究めんと欲して竟に得べからず、汎然として帰する所なきが如く、或は止だ一理を窮め得て便ち到れりと謂ひ、竟に脱然貫通を求め、或は積累多くして後に以て通達すと謂ひ、或は本原を涵養して直ちに其の体に入らんことを求む。是れ皆格物致知の実を知らざるなり。[33]

(山鹿語類三三)

つまり、素行はここで朱子における格物致知の論が不十分なために、それに従うとすれば、人は、

①天下の理を得んとして——それは「凡そ天下の物に即いて、其の已知の理に因つて益々之れを窮め、以て其の極に至るを求む。」(大学章句)によるのであるが——得ることができず——「『凡そ天下の物に即く』の語、尤も洪偉にして取る所なし。人生限りあり、天下の物一々何ぞ尽し窮めんや。」[34](山鹿語類三三)——(このことを自覚して)途方に暮れる、

②一つの事物について一理だけを得て、これでよいと思い——「其の理の同じきを以ての故に、一人の心を以て天下萬物の理に於て、知る能はずといふことなし。」[35](大学或問)、「我れ既に一理を具へ、物も亦一理あり、元来物我同一理。」[36]等の朱子の言葉から——脱然として貫通することを求める、

③事物に即して一理を得るということを積累ねることによって——「……其の已知の理に因つて益々之れを窮め、以て其の極に至るを求め……力を用ふることの久しくして一旦豁然として貫通するに至れば、則ち衆物の表裏精粗、到らざるところ無く、而して吾が心の全体大用、明かならざるところ無し。」(大学章句)の語によつて——格物＝窮理を達成すると考える、

④主観的な省察のみによつて、飛躍的に、(素行の側からいえば、格物致知の段階をとばして)窮理を遂げて本体に到ろうとする——「朱子又格物を言ふに、性を知り天を知るを以て之れを証し、義理に純(もつぱら)にして一毫の物欲なきを以て致知と為す」[37](四書句読大全大学)という理解から——という誤謬をおかすことになるのだというのである。

この素行の理解においては①の場合はそれ自体が認識の方法としては落第点を免かれえないことは明瞭であるが、②—④の場合にしても、朱子学の方法によつて得られた結果は全て一般的判断基準をもつて検証しえない私意臆説にすぎず「悉く私意に落在し了る。」[38](山鹿語類三六)といわれるに至ることは右からして明らかであろう。

このように朱子学のいわゆる「格物致知」は存心であり持敬であつて、要するに「唯だ心を澄まし性を味ふのみ」[39](同三四)にすぎず、ただ「敬を主とし心を存」してみても、そこには客観的な基準というものがないのであるから、「其の敬其の心那箇(なに)を執捉するも亦知るべからず。恐らくは無星無寸の秤尺(はかり)を以てせんか。」[40](同)といわれることになるのである。

かくして、朱子学の根底を形成する格物→窮理とは正に性心を弄することに終始するものであり、「殆ど神仏の話頭に類し、子思・孟子の言を以て拠と為し、洒然脱落を専らとす」るに至ると考えられる。[41](同)

「曾點は老荘の学を事とし、心を虚無恬淡にあそばしめて、世路の

わざ人間のことを悉く塵視するの徒」である。この曾點について「朱子は以為、曾點見二得事々物々上皆是天理流行一。又曰、其胸次悠然、直与二天地萬物一上下同レ流、各々得二其処一之妙、隠然自見二於言外一と。」このような曾點に対する賞讃は、朱子自らは自覚しないけれど、「老釈異端の気味を相嗜みて、以て極則とする心より誘引し来れる説」(「論居童問」)であり、[42]敬を重んずる者が結局は陥らねばならぬ仏老的な境地から醸成されるものであつて、この一例が右述の事情を雄弁に説明するものであると考えられる。

以上においては、「性は即ち理なり」という朱子学の基礎理論に由来する格物致知—窮理—存心・持敬なる実践の基礎的方法をめぐつて、素行の側からの、むしろ方法論的な問題について検討を加えたのであるが、以下においては、同じ前提「朱子の所謂理は直に天地の理を指し来る。是れ一箇の不善なき底、即ち性善の謂なり。」(前出)の下に展開される朱子学の人間論についての素行の理解を中心に、いささかの敍述を行ないたいと思う。

朱子学の人間論では、人は一般に朱子の宇宙観において萬物が理・気の二要素から成立つと考えられていると連続して、本然の性と気質の性の二要素から形成されていると考えられている。

この本然の性とは性＝理の性、即ち天理である。そして、その気質の性との関係は、「先儒皆性善を立てて本然と為し来り、竟に天命・気質を以て之れを差別す。凡そ性善を要むるときは、則ち認め来つて性の発動不善なきに非ざるを見る。此に於て先儒其の不善を以て本然天命の性と別つ。」[43](山鹿語類四一)という素行の言葉から明らかであろう。

朱子は、この性善説からして性には本来、仁義礼智が内在している(「性中只だ仁義礼智あるのみ」)という。[44]そして、現実の不善は気質の致す所、つまり気質が人欲に蔽われるためであるとなす、それは「人は只だ欲あるが為に、此の心便ち千頭萬緒なり。」、「無欲と敬と一般なり、敬の字に比すれば分外分明なり。之れを要するに、敬を持するは頗る力を費すに似たり、無欲にして擺脱するに如かず。」[45](朱子語類九四—山鹿語類三五所引)と説く朱子の言葉から知られるが、また、この善なる性が全的に発揮せられる無欲の状態は人間としての自然的初発における状態と考えられるから、素行が、朱子学における、善を実現すべき実践の方向について、これを「初に復る」と理解していることは正当である。[46]

即ち、ここでも朱子の実践論には、「其の究竟は天然固有の性に復るを以て極則と為す」という素行の規定が該当し、ここでの「復性復初」はまた朱子においては明明徳——「性心を合せ虚霊不昧と為し、其の光明正大なる之れを明徳と謂ふ」——こそ、それであると考えられるが、[47]その復性復初の方法は右からしていうまでもなく、人欲の排除であらねばならない。

しかし、素行はこの人欲の排除に対しては、「凡そ欲は情の発動なり、人生れて未だ曾て此の情欲なくんばあらず。」[48](山鹿語類三五)であつて「凡そ聖人の学、日用事物の間、語黙動静の用皆欲なり。……無欲を以て之れを論ずるときは、稿木死灰の謂なり。」[49](同四三)、「此の欲心あるより聖人にも至るべし。」[50](謫居童問)と批判し、[51]さらに人欲の排除＝復性復初そのものについて、「性心は元と活物なり、欲なからんことを欲するとも、竟に得べからず。強ひて力めて除かば、心日々に戦ふなり。」[52](山鹿語類三五)と、結局はこれも亦心を弄することであると指摘するのである。(心を弄することについての素行の考えは存心持敬の項ですでにのべた。)かくして素行は朱子学の実践論については、その基本的な方法である復性復初の目的をも方法をも同時に否定するのである。

朱子においては、人間の当為としての大学の三綱領を実践するに当つての基礎となる格物致知が、ついには「敬」なる自ら性心を弄する方法に陥り、結局それによつて得られるものは、一定の基準によつて検証されえない私意であり、臆見にすぎないこと、また実践倫理の一般的大前提たる善の実現が、事実上、実行不可能の人欲滅尽という方法によるべしとされる結果、自己の主観内部における闘争（＝性心を弄すること）に帰着し、徒らに虚遠に馳せるに終る、というのが山鹿素行が朱子学を理解することを通じて批判するその論点であるが、かかる論点が発出するその端緒はいうまでもなく、素行が朱子学の中核・根底に理＝性＝善という理念が存在し、そこから朱子の所論、就中、敬の思想が導き出されると考えることである。

山鹿素行が理論的に朱子に対立し、これを批判する論点は右にのべられたごとくであり、その朱子学の批判は溯つていえば朱子学成立の前提ともいえる性＝理＝善という基礎的な概念構成を認めないということであり、[53]実践論的には――素行にとつては、これがもつとも重大な論点であるが――天地萬物を貫通する理に到達しこれを把握するという知的完成の段階に到る手段としての、また、気質を蔽う人欲を滅尽して徳的完成の段階＝聖人に到達する手段としての「持敬」を、全力を集中して攻撃することであつたのである。

素行は「持敬」に重点をおいて朱子学を理解するに対し、自らは「格物」を中心として所説を展開する。[54]

これは持敬存心を中心とするならば、それは結局自己を中心とすることであつて、自然としての秩序を損う可能性があるという体制擁護的な意志から発したものと考えられる。[55]

これに反し素行の格物はどこまでも具体的存在としての事物を先行させて、これに即応することを背骨とするのである。それが発出する深層の意思はもちろん同じであるが、以上における素行による朱子学の理解―誤解の力点によって、山鹿素行の思想形成の姿勢が知られるのである。

〔註〕

(7) 前掲、拙稿四八―九頁を参照されたい。

(8) 日本倫理彙編六、三九。

(9) 素行は後儒を否定して、直ちに周孔の道にかえれという古学的主張はやつているが、伊藤仁斎や荻生徂徠のように、自らの古典学を形成し、それを根拠として後儒＝宋学批判をしているのではなく、――即ち、素行の主張はつぎのごとく「素朴古学的」である。「大学の経解、唯だ文字訓詁に詳にし、心を虚しうし気を平にして、直に聖人の言を以て日用の間を体窮すべし。若し意見臆説を挟み来らば、句々皆引将去つて己が屋裏に陥らん。古来の註解皆聖経をして意見の間に落在せしめ、或は儒を陽にして釈を陰にし、或は似て是ならざるあり、故に其の論弁折衷略ぼ説き得て好きも、亦其の本とする所標準とする所、竟に帰を殊にす。」（山鹿語類三四―全九、二三一―二）、「……訓詁字解は尤も朱子の章句に従ふ。聖学の大義を註するに至りては、悉く程朱と牴牾す。」（四書句読大全大学―全一一―七一）――例えば仁斎や徂徠がそれぞれ古義学・古文辞学という自己の古典学の方法を駆使して孔子の著作であることを否定した「大学」について、朱子が「大学は孔氏の遺書にして初学徳に入るの門なり。」という程子の言葉を大学章句の劈頭にかかげて大学をもつとも重視していることに文献批判をぬきにして同じて、「大学は孔氏の遺書にして、聖学の徒此の一章に始終する所以なり。」（山鹿語類三四―全九、一六七）といい、また「朱子は宋儒の秀にして、博覧精義、其の上に立つべきものなし。故に聖経に於て其の功尤も大なり。」（同―同、二一七―八）というところからわかるように、その思想の基礎を構成する素材的部分について朱子を承けているので、ここに素行が朱子を批判はしても、これを全くは否定しえない理由がある。

ここで、ついでに素行が依拠する経典について宋儒との類同を示す資料をあげておく。「孔孟の時已に六経の説ありて、四書の名は宋に始まる。所謂四書は論語・大学・中庸孟子なり、聖学の始終は此の間に尽く。学者聖人の道に志あらば、必ず先づ大学を読みて、論語を以て聖人の言行を見、中庸・孟子を以て其の門人相序づるの由を知るべし。此の如きとは、夫子の道大段見つべし。而して後に六経に因つて致格の功を究め、身を修め家

を齊へ国を治め天下を平にするの間、人物万変の応用、自得せずといふことなし。」（同一同、二二六）

あくまで六経を根本として四書を否定し、または軽視する荻生徂徠との相違に注意されたい。

(10) 全一一、一四一五。
(11) 全九、二六五一七。
(12) 全一〇、二五一一二。
(13) 同右、二五三。
(14) 全九、三九。
(15) 同右、四四。
(16) 同右、三九。
(17) 全一一、八九。
(18) 四書句読大全大学、全一一、一〇九。
(19) 山鹿語類三四、全九、一四三一四。
(20) 全九、四五。
(21) この原文はつぎの通り。

「是れより彼れ性心を弄し工夫を凝し終に性善天命の性を認得して高尚の話頭を為し、静坐黙識して心通せんことを欲す。」（山鹿語類四一、全一〇、二六一）

(22) 全一一、一〇七。
(23) このことは、「敬の一字、聖学の始を成し終を成す所以の者なり。」（大学或問―山鹿語類三七所引、全九、五一六）という朱子自らの言葉によって裏ずけられる。
(24) 全一〇、二九七。
(25) 山鹿語類三三、全九、六五。
(26) 「経文は只だ格レ物を以てするに、程朱は窮レ理を以てす。経文は只だ致レ知を以てするに、程朱は其の本心に反るを以てす。皆牴牾し来る。」四書句読大全大学、全一一、一〇七。ほかに、同、一一一などに同一趣旨の文章がある。
(27) 山鹿語類四二、全一〇、二九七。
(28) 全九、五二三。
(29) 同右。
(30) 全一一、二二。
(31) 全一〇、二九七。
(32) 全九、三七〇。
(33) 同右、三七。傍点引用者。
(34) 同右、三八。
(35) 山鹿語類三三所引、全九、三九。
(36) 同右所引、全九、四五。
(37) 全一一、一一一。
(38) 全九、四〇八。
(39) 同右、一八九。
(40) 同右、一四一。
(41) 同右、一四〇。
(42) 全一二、一七三。
(43) 全一〇、二二五。
(44) 山鹿語類四一、全一〇、二五三。ほかに、「先儒各々性を以て理と為し善と為し、仁義礼智を以て性の発見、固有本然の善と為す。」（山鹿語類四二、全一〇、三三七）。
(45) 全九、二四五。
(46) 「朱子此の（大学章句の一引用者）序に於て、天生民を降し、仁義礼智の性を以てするを論じ、其の極は其の初に復るを以てす。」（四書句読大全大学、全一一、七八）。
(47) 四書句読大全大学、全一一、七八。
(48) 全九、二四四。
(49) 全一〇、四一三。
(50) 全一二、五三。
(51) これは実在する具象を常に前提条件として思惟する素行のリアリスティックな、しかし同時に非合理的な思惟方法によつての、独断的な〝理〟を中核におく朱子学の思惟方法に対する批判でもあるが、人欲を社会成立の原動力と考える素行の世界観の、スタティックな朱子学の世界観との対抗状況の一表現とも考えられる。
(52) 全九、二四四一五。
(53) 但し、素行の朱子学像には、その形而上学的部分が殆ど脱落していることに注意しなくてはならない。その思想の全てが形而上学ぬきの実践論である素行にとつては、それは無関心事であつたと考えられる。これは彼のように所与の具体的事物から出発し、それを思考の前提とする思想家にとつては当然であり、一般に素行的思惟方法に拠つて本源への溯及の思考を放棄する日本の思想家の多くに特徴的である。
(54) 素行の主観においては、素行学と朱子学との対抗関係は、格物致知と持敬とのそれに置換えることができる。だから素行は自ら格物を強調すると共に、もつとも多く朱子の持敬を攻撃するのである。しかし、このことは朱子学における敬・虚静などが実は格物窮理の用意であり、前提であるという理解（武内義雄『支那思想史』二九三頁）に従えば、素行の朱子学理

解は誤解であるということになり、また山崎闇斎が、朱子を信奉する者として、八条目＝明徳新民＝止於至善＝敬という論法で、八条目は皆「敬」によるべきものと考え、むしろ朱子学の核心である窮理を無視して、これに代つて持敬を中心として朱子学を理解したという事実（尾藤正英「山崎闇斎の思想と朱子学」（史学雑誌六五―九）で明らかにされている。）からすれば、素行が当時優勢であつた崎門学の影響下に朱子学を理解したことが考えられるが、しかし、また素行学と朱子学との対抗関係は、既に一部みたように、人間の知的能力論にその基礎を置く、思惟方法の対抗関係であると考えられ、小論はその線にそつて展開される。

（55）　この点についての素行の考えに若干ふれておく。

素行は朱子の政治論について、つぎのようにいつている。「章句（朱子の大学章句―引用者）の説を以てすれば、百姓悉く其の性に復り其の本心を明かにして、而る後に明徳を天下に明かにするなり。」（これが朱子における治国平天家の実態（＝政治の理想的形態）なのである。しかし「百姓斯の底の如くせんとならば、堯舜も竟に得べからず。」（四書句読大全大学、全一一、八〇）このような実現不可能の状態をもつて政治の理想と考えるのは、朱子が、その性＝理＝善という基礎理論に基き、現実階層社会における人間の差別相を軽視して、多くの差別相を有する具体的人間をすべて抽象して本質に還元し、画一的に本質をもつて、これをみることに由来すると素行は考える。この事情は、朱子の、現象的には、即ち「其の気を以て之れを言ふときは」人物貴賤の差があるが、本体に即して「其の理を以て之れを言ふときは、万物一原、固より人物貴賤の殊なるなし」との意見に対して、素行が「既に天地あるときは人物あり、人物あるときは貴賤あり。」（山鹿語類四一、全一〇、二七五）として、まず事実として存在する差別を認める立場をとつて、朱子の本質還元主義に反対し――素行は考え方として本質そのものを否定するのではない、本質・淵源がひとつであつても、多様に実在化している以上は、この現実の扱い方がひとつであることはまちがつているというのである。「万物各々天地の理気を稟け、其の本一に帰するは必然の道理なり。然れども既に彼れたり已れたれば、混合すべからず。」（山鹿語類三七、全九、四四五―六）――「聖人の道は尤も差別底を以て論じ来れり。」（同）とすることから――ここでいう人物とは人と物とであり、貴賤というのも人が貴であり物が賤であるという関係をあらわす言葉として用いられているのであつて、直接、人のなかでの差別が問題にされているのではないが、現実人間社会における差別的現象存在の事実と右に説明した思惟方法の対抗関係、さらに後述する素行の人間論からして、人間間における差別についても右と同様のことが考えられることは当然である――説明せられるであろう。

また、右のような朱子の思惟方法・人間観は、つぎにあげる張横渠の場合と一般である。――朱子と張子との思想的な関係は本文からもわかるであろうが、ここでは朱子と張子との思想的同質性を問題としているのではなく、その同質性を基礎とした上で、専ら〝朱子〟学が問題になつているので、つぎに朱子と張子との思想的な関係についての素行の見解をあげて、ここに朱子学を問題とするために、張子についての素行の言葉を資料としたことの正当性を主張しておく。「愚按ずるに、周・程・張・李の大儒も亦論説する所大概禅仏に在り。只だ朱子其の間に傑出して明かに雑学を弁じ之れを闢く。其の功尤も大なり。然れども猶ほ周・程・張・李を宗として以て本原を立つ。故に其の論ずる所本原に到れば便ち又禅仏に入る。」（山鹿語類三三、全九、八八）――すなわち、山鹿語類によれば「張子の西銘に専ら仁の体を説いて、民を以て同胞と為し、物を以て与と為し、天下の疲癃・残疾・惸独（けい）・鰥寡を以て、吾が兄弟にして顚連して告ぐるなきものと為すなり。」しかしながら、「今天下の民を以て兄弟の思を為さば、」それは「天地万物一体の思なく、同胞兄弟の説なく、老を老とするの心を推して、人の老に及ぼし幼を幼とするの心を推して、人の幼に及ぼす」といつた人間における差別を根底ずける「分」を否定することに連るから、「乃ち兼愛の異端、博愛の邪説」といわねばならないことになる。（三七、全九、四四六）かくして、朱子学の人間論は身分制社会の現実である人間的・社会的差別を弁証しえず、さらにすすんでそのあらゆる差別の基礎範疇である「分」をすら危くするに至ると考えられるのである。君臣上下の分をもつとも重大なるものと考え、その確保、維持のために独特の理論から四民的社会秩序を弁証しようとした山鹿素行が（この点については後述）、この批判的論点を強固に蔵していたと考えることは容易である。しかし、以上に考察せられたところから――張子についての資料によらねばならなかつたところからも――知られるように、その朱子学批判の行論において、この論点がかならずしも露出しているとはいいがたい。これは後述するように、彼の人間論それ自体に矛盾があるからであると考えるが、素行が「持敬」を主として朱子学を攻撃する際の意図は、以上で一応あきらかであろう。

## 二

一般に社会構成の弁証の仕方は、その社会の基礎的構成要素たる人間をいかにみるか、ということによつて基本的に規定される。

本節においては、小論において終始かかげられている課題〝山鹿素行の思想は果して徳川的支配体制成立の理論的前提である差別的＝階層的社会構成を弁証しうるか？〟にかかわつて、その基底部すなわち人間の本質（＝「性」）についての素行の見解が正面から検討される。すでに朱子学的宇宙論を否定した[66]素行にあつては、差別が人間に本来――「性」に必然的に附属して――稟受せられてあるものと考えられる場合において、「分」秩序・差別の原理を、その構成的特徴とする徳川社会の支配体制が、その根底部において即ちもつとも安定的に弁証せられるものと考えられるからである。[67]

山鹿素行は「性」について、これを基本的に「性は虚霊にして感通知識のみ」（山鹿語類四一）[68]と専らその機能の面から規定する。

この規定は第一に、「人の性は只だ性なり」（同）[69]といわれていることから知られるように、性が本然・気質の二要素から成つているとする朱子学の考えを採用していないこと、[70]第二に、同じく朱子学に対立して、性が道徳的な概念でないということに特質を有する。このことは「天の性を賦するや、善不善の分ちなく、只だ理気の妙用を以てするなり。」[71]（同）、「心性は只だ生々の理息むことなく、能く虚霊し能く感通知識す。善悪を以て論ずべからず。」[72]（同四二）から知ることができる。[73]

「性は虚霊にして感通知識のみ」といわれるが、この性の固有能力である知は、「人は二五の中を稟け、其の知萬物に超越して尤も実理に喩し。能く尽し能く至るときは通ぜずといふことなし。」[74]（同三三）という可能性を有する。さらにこれを、「われに天地自然の物則備はつて、自ら知あるところあるものなれば、これを曲尺（＝判断の基準――引用者）と定むべきなり。」[75]（山鹿随筆）および「道の大原は天地に出で、人亦之れを具ふ。」[76]（山鹿語類四三）との素行の言葉にひき合せるならば人は一般的に普遍的知性を、その本性として、持つと考えられていることがわかるであろう。

以上から考えるならば性はきわめて非実体的、抽象的な普遍的かつ不変の存在と思われるかも知れないが、それは性をもつとも初発的に限定した場合そのようにみえるのであつて、素行においては性は朱子学におけるような、一次的な即ち基礎的な範疇ではない。

「二五の合聚是れ天命の因る所にして、其の性は其の気質に随ひ来る。」[77]（同四一）、即ち、気質＝外形が先行し性はこれに随うのである。「既に物の象を稟くるときは便ち物の性あり。是れ気質に因つて這の性を成すなり。……故に形気に随つて其の性あるも、性に随つて這の形気あるにあらず。」[78]（同）このように形気の変化に従属して変化するという事実から推察できるように、性の全体を考えると、それは実体的であり、可変的であつて、今日われわれが普通に性質とよんでいるものにちかい意味をもつている。このことは、「嬰児の未だ完からざるや、只だ嬰児の性あり、成長して形気完きに及んでは成人の性あり。」[79]（同）なる言葉からも知りうるであろう。

このことはまた素行によつて、「性は虚霊にして感通知識のみ。事物の間、其の応接交際各々教へ習ふ所に因つて、知日に長じ才月に益すなり。今赤子を以て見るべし。彼れ出生の時乃ち夷狄に投じ来らば、夷狄の人たるべく、中国に投じ来らば中国の人たるべし。」[80]（同）と敷衍される。本来、性には善悪はなく、道徳的には白紙の状態であるが、与件との関係を通じて、形気の変化を媒介として変化する可能性をもつ胚子として考えられている。このように性の本質は、その機能において普遍的にとらえられているが、人の具体的な状態[81]（形気）によつて実質的（道徳的）に規定されるのであるから、人の具体的な状態が異うように、性の現実体には差別があるとみられることになる。

ところで素行にはつぎのような言葉がある。

……已むを得ずして理気交感し、已むを得ずして此の象を生ず。此の象あるときは已むを得ざるの意情あり、已むを得ざるの意情あるときは已むを得ざるの道あり、已むを得ざるの道あるときは已むを得ざるの教あり。教に因つて道を修め其の性に率ふときは、徳天地に合す。是れ中庸に天命を以て此の性を論ずるなり。(70)（同）

理気交感して人物が生ずることから、「教」があることまで、すべて「已むを得ざる」（＝必然的）と説明されている。そして、この系列は性に率うためのものとなっている。しかるに、性は「形気に随つて」あるものであり、かつ嬰児には嬰児の性があるといわれたように、性自身が「已むを得ざる」系列にあると、われわれによつて理解されてきた。この理解に従えば、この文章は意味をなさないものとなるであろう。この例文によると、性は理想的ないし規範的存在であるかにみられるからである。このように素行の思想において基礎的な概念である「性」が、ところによつて相反した意味をもつものとして使用されているかにみえるままでは論をすすめることができないので、この点についての検討をここで行ない度い。

そこで、つぎに更にひとつの例文をあげる。

視聴・捉執・運奔は、是れ形気に因つて性の発動するなり。刀を執つて胡乱に人を殺すも、亦気質に因つて発するなり、性に非ずと謂ふべけんや。唯だ天命の性に率はざるなり。其の天命の性に率はざるは、教に因つて道を修めざればなり。(71)（同）

全体の文意はさきの例文の場合と同じと思われるが、これから見て感じられることは、ここでは恰も性が朱子学の場合のように性（気質の性）と天命の性とに分けて考えられているのではないか、そして第一の例文における性はこの天命の性のことをいつているのではないか、ということである。だが、第一の例文のすぐ前に、「性は能く感通し能く知識し能く流行して已まず、生々窮まりなし、只だ已むを得ざるの謂なり。」という言葉があることからして、性という言葉がそこでは意味を異にして使われているとは考えられないし、又同じく山鹿語類四一のなかで、ある人が素行にむかって、朱子学のコンテクストに従つて、「子が説に因れば、天命の性・気質の性、何の裏面を執り了らん。」と問うたのに対して、素行が「人の性は只だ性なり、其の本を推せば便ち天の命人をして此の理気の妙用を稟受せしむるなり。気質の性と謂ふときは須らく天命の性を論ずべし、故に唯だ性と曰ふのみ。」と答えているところがあるが、(72)そこからみても性を二要素から成立つているものと考えていたとは思われない。

とすると、素行が用いる性なる言葉はいかに理解されてしかるべきか？　さきにのべたところに従つて、われわれは性の本質的属性が「感通知識」にあること、および性そのものは形気の変化にしたがつて変化するものであることを知る。そして、この変化が性の本質的属性にまでは関らないと考えるべきであろう。これは素行が「是れ性は只だ感通知識す、而して其の明昏は格物致知の有無に在り。」(73)（同）と感通知識はそのままにして性に明昏の差を認めていることからわかる。(74)

つぎに、この性における明昏の差とはどういう差であるかについて具体的にはっきりさせておく必要がある。それは具体的な人間についての山鹿素行の考えを知るひとつのモメントであるからである。

人と聖人とに関わつて素行は、「人は萬物の霊にして聖人は億兆の君師なり。人を論ずるときは、聖人を以て標的と為し、凡人を以て焉れを論ずべからず。這箇の聖人、事物応接語黙動作、更に不善なく、節に中らずといふことなし。是れ聖人の感通知識の跡、看来れば皆節に中る底なり。節に中るときは善なり。故に孟子は性善なりと道ひ、言へば必ず堯舜を称す。人堯舜を以て的と為し、性は堯舜の性を以て的と為す。性の善を道ふと堯舜を称するとの二句は、正に相表裏する

も、是れ人は堯舜に至るを以て、当に法則と為すべしとなり。人堯舜の地位に到り得て、方に一箇の人と做し得、其の性発見の跡只だ節に中るのみ。」(75)(同)というが、この引例からして性のもつとも明なる者とは、ここに堯舜によつて代表される聖人であること、さらに全ての人が聖人を基準として論ぜられ、又聖人を目標として到達することを求められている事情からして、性における明昏の差とは聖人の性と人の性との較差を基準としていわれているものであることが明らかとなり、さきにわれわれが不審の念をもつてみざるをえなかつた「性・天命の性」とは、実は聖人の性であつたことがここに判明する。また、聖人の性が明であることは、さらにすすんでいえば聖人が聖人であることは、その感通知識の跡＝其の性発見の跡＝行為の結果が善である——仁義礼智である——ということからいえるのであるから、「性・天命の性」＝聖人の性もそれ自体は人の性と一般になんら道徳的意味を具有するものではないこともあきらかとなる。

以上の論述に基いて、素行における性の定義を便宜上、中間的に整理して示すと、

1　性は「感通知識」という基本的な知的機能においては萬人に普遍であり、性はそれ自体ではなんら道徳性を有しない。

2　性は全体としては一定不変のものではない、それは「形気」に従つて変化する。

3　性の発見の跡——現実的効果の側から、即ち道徳的な見地から——についてみると、性に明昏の差別がみられる。この場合の理想的な——明なる——性の状態は聖人のそれである。

となる。

右述においては、人の性は一般的に扱われている、人と聖人とも一応連続的に考えられている。しかし、これまでのところでは現実的人間における性の明昏の差の具体的様相→聖人と人との具体的関係はあきらかでない。

この差別相の実態をとき明かすことが、本節のコースにおいて性のありかたを究明する上に必要と考えられる。

人は堯舜に至るべし、聖人たるべし、という課題を果すことは、昏なる性から明なる聖人の性へと性を変化せしめることである。そして性は形気に従つて変化するのであるから、それは結局形気の変化という問題に帰着する。そして、いかにして形気を変化せしめるか、というのが当面の課題となるであろう。(76)

この問題について素行はつぎのごとくいつている。

形気あるものを万物と云ふ。万物は陰陽こもぐくまじはり、五行相よつて其の形体をなす、ゆゑに形して下（原文は「形而下」—引用者）なるもの也。……形気の精分を性心と号す。……その形気の過不及に従つて、その性心の用あり。故に形気多く濁る時は、其の感通知識亦それに応じ、清む時は感通知識亦然り。人ばかりに非ず、鳥獣・魚蟲・草木共に皆如レ此。其の生質のままにいたすときは、形気にひかれて其の用をなして、或は過ぎ或は不レ及、ゆゑに学と云ひ習と云ひ、教を立てて形気の質を自然に変化せしむるを以て、聖人ののりと云へる也。(77)（謫居童問）

かくして、ここに形気をして変化せしめる機能を果すものとして聖人ののりが登場する。だが、聖人ののりが活動をはじめる以前の、「生質のまま」の状態を、まず、知らねばなるまい。「生質のまま」を知らなければ聖人の則も道も教も——また格物致知も——その全き貌を明らかにしないであろう。

「人教へざれば道を知らず、道を知らざれば、乃ち禽獣より害あり。」(78)（聖教要録）

素行は「生質のまゝ」の人＝自然の、即ち教化以前の状態にある人は、「道」を知らないという、「人学ばず效はざれば、則ち情のまゝに

行ひ、意のまゝに随ふ。過ぐる者は余り、及ばざるものは足らず、各々己れの気質に従つて共に其の道を得ず。」(79)（治平要録五）この状態の人間は禽獣より有害と考えられるのである。これは、いわば性の昏なる状態をいうのであるが、「天命之謂性。率性之謂道。」という中庸に則る素行が「生質のまま」では道を知らないといい、禽獣よりも有害であるというのは何故か？

それは以下の理由による。即ち、禽獣の場合には例えば「鳶飛んで天に至り魚躍りて淵に入る、是れ天地陰陽上下の徳明白にして、更にをしふべき事なし。…故に飛鳥走獣は却つて職分を不レ失。」鳥の飛びえざる獣の走りえざるはあらざる也。」禽獣は自然の本能的状態にあることが、天の命ずる性に随うことであり、道を修めることになる。禽獣も人も共に「生質のまま」の状態にあるとすれば、前者はそれが即ち「率性」ことであるが、これに対し「人は万物の霊長たるを以て情欲物より盛なるがゆゑに、其の情欲に偏僻して天性をそこなふに至るためし多し。」(80)（山鹿語類一六）といわれるのである。

性の昏なる状態とは性が過不及ある情欲によつて損われている状態である。

情欲とは「情欲と云ふは、飲食色欲より初め財宝私欲に因りて、求を立て願をおこし、好悪を専らとする」(81)（同）ものであり、又その程度についていえば、「人の情欲は必ず過溢して足ることを知らず」、人おのおのが自ら天子公侯の富貴に達しなければ、人の情欲は満足してとどまるということはないのである。しかし、もし「人々天子公侯とならば、民人なく僕従なく、五穀を作るなく器用を商ふなけん。天下に天下を倍し財宝に財宝を倍すとも、竟に此の理なし。故に天上に位し地下に載せ、君は尊く臣は卑くして乾坤定まる。」(82)（同三三）即ち、君臣上下の分がまず劃定されて、それに応じて身分的に情欲が制限されることによつて、社会が安定する。

逆に、情欲を制限せず「猶ほ力を以て争うて国を利し家を利し身を利せんと欲せば、上下交々利を征し、君を弑し父を無し、奪はざれば饜かず、其の勢夷狄に同じく、其の極禽獣の相食むが如し。」(83)（同）といわれる状態となるのである。

「生質のまま」の人とは情欲が制禦されていない人であるということが以上からわかるであろう。それは天性（性）のそこなわれた人といわれ、「率性」という当為に背くものであり、君臣上下の「分」を根軸とする社会秩序を損う原となるのである。(84)

人が「生質のまま」であつては禽獣以下であるというのは、情欲がコントロールされていないことを理由とする。とすれば、そもそも情欲とは何かが、ここに改めて問われねばならないだろう。

欲は性の発して感レ外(ズルニ)わざなり。この心なきは人に非ず。(85)（謫居童問）

人皆有レ情欲一ことは天道也。(86)（同）

人欲と云ふは情欲也。乃ち感二於物一(ジテニ)而動(ク)は性の欲也と云へる也。人欲を去るものは人にあらず、瓦石に同じ。(87)（同）

意は性の発動して未だ迹あるに及ばざるの名なり。既に迹あれば乃ち情と曰ふ。発動の機微、是れ意なり。心の嚮ふ所なり。性心は体にして、意情は用なり。（聖教要録、前出）

このように情欲は天賦なる性の具体的な発現をいうのであつて、本来、性に外在して性の機能を妨害する存在ではなく、右の例文からも知られるように人たるの必須条件として認められるばかりでなく、「凡そ知識あるもの皆欲心あり。殊に人の知は万物に過ぐるを以て、その欲心も又万物にこゆ。此の欲心あるより聖人にも至るべし。更に欲心を嫌ふにもあらず。」(88)（謫居童問）といわれて積極的な評価をうけるものである。

右の事情を説明すると、人には皆利を好み害を悪む、利を以て本とするという「好悪の心」がある、これが天下の人情の基本となつてい

るのであるが、[89]この心を基礎として聖人が教をたて「つひに聖人の極をのべ玉ふ」たのである。[90]そして、この欲心こそが社会的秩序、道徳の基本的形成因である。即ち、素行は天下の人情は利を本とするものであるが、その故に「此の道立て行はれ、君君たり、臣臣たり。此の利心を失却せば、君臣上下道たたず、善悪邪正弁ずる人なく、天地忽ちくつがへり、日月忽ち地に落つべし。」[91](同)というのである。

ここに社会的秩序・道徳の基本的な形成因であり、それらを保持していく要素であると考えられる好悪の心＝情欲は、さきには人が「生質のまま」では、天性が情欲にそこなわれて禽獣以下となるといわれ、無制禦の情欲は社会的秩序を否定する原因となるとされた情欲である。しかも、「欲は性の発して外に感ずる」ところであつた。

素行の実践論において、情欲の問題がいかに大きい位置をしめているかがわかるであろう。

情欲はあくまで人間的↓社会的活動の原動力であり、さればこそ「人皆有二情欲一ことは天道也。」といわれるのであるが、さらに「其の節を過ぐる時は、必ずの(則)りを失ふ。尤も不レ及(ルヘ)も又然り。」[92](同)とつゞけられるのであつて、情欲は恰も、その定量においてはじめて特効をあげ、過不及においては死をもたらす劇薬のごとき取扱いを要求せられていることがわかるのである。

その定量はいかにして定められるのか？との問に対する答は、「人々常の情とする所と、其の感ずる処とを知つて、是れを究むべし。」[93](同)である。だが、情欲を節制する定量を規定する根拠が「常の情」と「感ずる処」であるという論法が成立しうるためには、更に説明が必要であろう。

その説明は素行によれば以下のごとくである。

原初に溯つていえば情欲↓性↓天である。ところで「天地は乾々無(キ)息(ム)の誠を以て心とす。」[94](同)といわれる。そしてさらに「人の性発動して終に已むことを得べからざる、之れを誠と謂ふ。」[95](原源発機諺解下)といわれ、「已むことを得ざる、之れを誠と謂ふ。純一にして雑らず、古今上下易ふべからざるなり。維れ天の命、於(あ)穆として已まざるなり。」[96](聖教要録)とされるのである。ここからして天地萬物は「誠」を以て貫徹せられているということが明らかとなる。

それ故「飲食の口体に於ける、男女の情欲に於ける、是れ已むことを得ざるの誠」であるが、この情欲＝好悪の心を自然のままに放置しておくならば互に他を犯しあつて「必ず自ら失ひ人をそこなふに至る」であろう。[97]山鹿素行の考えを、情欲の放任論であると解する者もあるようであるが、それは、また「道徳の天下に於けるも已むことを得ざるの誠あるを知ら」ざる者の解釈である。素行のこの考えをもつとも明確なその言葉であらわせば、それは「所謂誠は、天下古今の人情已むことを得ざるの謂なり。或は之れを一人に行ひ、或は之れを一家に施して、引いて至大至公底に用ふべからざれば、之れを誠と謂ふべからず。」[98](山鹿語類三七)である。

ここに至つて情欲の制限基準は「至大至公」、即ち情欲の本性の側から求められたそれではなく、その社会的な結果の側から求められた基準であり、それは又情欲の究極的発生動因である現実整合的世界の自律的要求であることが判明する。

そこで、この「至大至公」立論の観点からは、当然「色を好み食を貪る底は、是れ誠を損するなり。好色を好み美食を欲するは情の誠にして、之れを貪り之れを淫するに至るは、皆情の過溢流蕩にして、以て天下古今に及ぼすべからず。故に之れを誠と謂ふべからず。」[99](同)といわれるのである。

以上からして、至大至公なる規制基準によつて、情欲の過不及が節制せられることを通じて「性」が天命のままに生育し「誠」が実現される、という論理構成が明らかとなる。

本節においては、山鹿素行の思想における人間の「性」について、専ら現象理解的手法によつて表層部分から性のあり方について考察した。その結果として、そこにおいては聖人についても「生質のまま」の人間についても性そのものに即しての「差別」の存在は認められず、常に性は一般的に扱われていることが確認された。即ち、本節の段階においては小論の課題に対しては否定的な答がまず出されたわけである。

しかし、なお残る問題は、右の基準がいかなる権利根拠によつて、いかにして設定されるのか？ということである。これについては、すでに聖人の名があがつている。[99]だが、右述では聖人は人と同じ平面で扱われており、彼がこの基準を作為すべき権利根拠は不明であつて、この問題解決への方向において存在するものとは思われない。もつぱら、これについては人間、聖人、そして人と聖人との関係をめぐつての、知的能力にかかわつての問題を解決し、この権利根拠をあきらかにしなければ、深層からの性のありかたの問題をときあかすことはできない。そして、この問題を解決することによつて、人の性に即して「差別」がいかに論定されているかという小論の基本的な問題も解決される。

〔註〕

(56) 一参照。

(57) 朱子学は宇宙論をその頂点にもつ壮大な思想体系であるから、理は天下の理＝道理として宇宙的自然の原理でありながら、人間社会においては君臣間の関係を基本とした「尊卑上下長幼親疎之分」＝名分をその内容とするのであるが、この名分がまた宇宙的秩序によつて究極的に保証される。このように人間的社会的関係がさらに高次の秩序によつて保証される場合においては、直接に人間的本質に差別を認める必要はないが、宇宙論（形而上学的部分）を否定する素行にあつては——もちろん素行にかぎらない、この点では同じ立場にたつ荻生徂徠が理が天地万物を通貫するという点をとらえて、「禽獣と人と何ぞ択ばんや。」（弁名下、日本倫理彙編六、八九）として朱子学を攻撃しているのは、この立場を自ら明らかにするものである——人間的現実そのもののうちに差別の根拠を求めなければならない。

(58) 全一〇、一九八。

(59) 同右、二四〇。

(60) 素行はまた「……見来れば水は皆土地に因つて清濁を異にす、土地を措いて清濁の論ずべきなし、是れ性は気質に因つて論じ来るなり。別に天命の性の論ずべきなし。」（山鹿語類四一、全一〇、二三四）といつて性の変化・ありかたが気質のそれに従属しており、この二者が相互に独立した関係にあるものでないことを述べている。

(61) 全一〇、二二一。

(62) 同右、三〇六。

(63) この素行の考えは、「心の本体は未だ嘗て善ならずんばあらず」（山鹿語類四二、全一〇、三〇五所引）といつた性善説による朱子の性論に対立し、又その当然の結果として仁義礼智を以て性とする——例えば「性は是れ大極渾然の体、本と名字を以て言ふべからず、但だ其の中に万理を含具して、綱領の大なる者四つあり、故に之れを命づけて仁義礼智と曰ふ。」（山鹿語類三七、全九、四六七所引）——朱子の所論をも否定する。素行によれば、これらは人間の本来の有ではなく、人間の行為の結果についていわれるところのものである。即ち、彼は「仁義は人心の愛悪発して節に中りて、其の条理を得るの名なり。」（同）、「仁義五常各々情の発して節に中る底なり。故に仁義五常の事物に於ける、其の道理を究め尽して、而る後に其の道たることを知るべし。其の道理を究め尽さずして、只だ内に向ひて冥尋せば、乃ち竟に知るべからず。且つ性は惟れ感通知識するのみ、焉んぞ他の多端の在ることあらんや。」（同三七、全九、四六六）といつている。

(64) 全九、一七。

(65) 全一一、四八七。

(66) 全一〇、三四七。

(67) 同右　二七一。

(68) 同右、一九八。

(69) 具体的な状態とは論理的には当然、個別化した状態を意味するが、この場合には、引用文から考えても、個別的とまでの意味はなく、その個別化の線は自然的又は社会的類型的状態までとまるのではないかと思われる。

(70) 全一〇、一八九。

(71) 同右、一九三。

(72) 同右、二四〇。

(73) 同右、二二五。

(74) 「感通知識」なる性の本性が現実的動的様相に顕化するのが「格物致知」

という主体的行為であるから、性→人間の本質理解においては格物致知をこそ俎上にしなければならないのであるが、本節においては性の深層への追求を**四**にゆずつて、もつぱら性の表層的な現象理解にとどめる都合上、格物致知についての論及をことさらに避けることを断つておく。

(75) 全一〇、二〇一―二。

(76) 主体の側からこれをいえば「格物致知」こそが基本唯一の方法であるが、註(74)に断つたように、これは本節では扱わない。

(77) 全一二、一四一―二。

(78) 全一一、一三。

(79) 全一四、七〇八。

(80) 全六、二九六。

(81) 同右、二六五。

(82) 全九、六八、傍点引用者。

(83) 同右、六九。

(84) 「……父愛に溺れて長幼の序をちがへ、子さからつて不孝の罪を犯し、つひに胡越讎敵の思ひをなすに至ることは、抑々何事ぞと其の本源を推すときは、情欲を制する事不レ節(ナラ)を以て也。」(山鹿語類一六、全六、二六五)

(85) 全一二、五三。

(86) 同右、二四五。

(87) 同右、一七二。

(88) 同右、五三。

(89) 「大学に好二好色一悪二悪臭一(ヲ)を誠意の章にひいて、人の心の好悪天下一なることをいへるもこの故也。この利害の心あらざれば、死灰稿木にして人にあらず。人情は古今ことならず、四海ともに同じ。故に孟子性のことを論じて、以レ利為レ本(テヲスト)といへり。」(謫居童問、全一二、五四)

(90) 全一二、五四。

(91) 同右、五五。

(92) 同右、二四五。

(93) 同右、二〇〇。

(94) 全一四、五一一。

(95) 全一一、二一。

(96) 謫居童問、全一二、二四六。

(97) 一例として、山鹿語類三七に「子已むことを得ざるを以て誠を解す。凡そ人の情、飲食の口体に於ける、男女の情欲に於ける、皆是れ已むことを得ざるを以てす。然らば食を貪り色を好む、皆之れを誠と謂ふべきか。」との或ひとの素行に対する質問がある。(全九、四九八)

(98) 全九、四九八。

(99) この問題については、「是れ聖人の教を設けて其の情欲を節し、他(ひと)をして人たるの道を知らしむる所以なり。」(山鹿語類三三、全九、六九)、「人皆有レ情欲一ことは天道也。其の節を過ぐる時は、必ずのり(則)を失ふ。尤も不レ及も又然り。故に情欲を考えて、其の過不及を節するを則と云ふ也。……聖人道を立て、人の則とすることも又此の心(=好悪の心=情欲によつて―引用者)也。」(謫居童問、全一二、二四六)との素行の言葉があるが、さらに彼においては「誠」こそが根底なのであり、その上で「聖教未だ嘗て誠を以てせずんばあらず。道や徳や仁義や礼楽や、人人已むことを得ざるの誠なり。」(聖教要録、全一一、二一)といわれるのであつて、止むを得ざるの誠が具体化する、その媒介者が聖人であると考えられているのであるが、この誠と聖人と人とのかかわりあいをめぐつての問題については**四**において論述する。

## 三

前節にみたごとく、山鹿素行は人間の「性」一般を問題として立論している。一方、彼が擁護すべき徳川社会は、いうまでもなく身分制社会であり、さまざまの身分的差別→序列が社会の末端にまで浸透し現実化していた社会である。

この事情からして、まず素行は、その一般的「性」論の立場から、この差別的現実相をいかに観ていたか?という問題がここで提起されねばならないが、差別と一般とは、その本性上相容れるものではないから、この両者がいきなり結びつくものとは考えられない。そして、この媒介環となるのが君子と小人との関係論であるから、まずこれについて述べておく。

**君子と小人**　「気質変化」の問題をめぐつて、上知と下愚という変化の可能性のない稀少・例外の存在を、その実践的視野から除外した上で、(100)彼はつぎのようにいつている。「愚謂へらく、人の気質は皆其の本同じうして、其の学習終に君子小人を成すに至るなり。君子に至

る者は善に学習し、小人に至る者は悪に学習す。」(101)(山鹿語類三四)と。ここからして現実における人間は、善悪という道徳的観点からは、君子と小人とから成立つていること、又、人間における君子と小人といつた道徳的な差別相は性の一般相に対して第二次的であることが知られる。

そこで君子と小人とについての素行の考えを検討する。

「義利之弁は君子小人の所レ別也(ルル)。」君子は義に則り、小人は利に執着する。これが君子と小人とを別つ標点である。そしてまた義・利の区別は、義が「私を去つて正大公道ならんことを専らとする」に対して、利は「私を立て身の欲を全くする」ものである。(102)即ち、君子も小人も各々情欲があることにおいては同様であるが、その発現形態においてみれば、前者は「公共」的であり後者は「利己」的である。この差異のよつてきたる原因は知識の有無――君子はその知識がひろいから情欲をその統制下におくことによつて当然的に発現しうるのであり、小人の知識は浅薄であるからその結果として情欲が無統制なのである(103)――にあるのであるが、結局は君子と小人との差異は、その行為が「至大至公」であるか否か、ということに帰着すると考えられる。これを前節における「性」論に即していうと「生質のまま」の性を有しているのが小人であり、その情欲が節度によつてコントロールされている人が君子であるということができる。

君子の利は萬世に及ぶのであり、公共的＝治者的性格が濃く、小人はそれに対して、この利を「他に及ぼさず人を顧みず、始終を考へず、唯だ一人の情欲を肆にする」(104)(同三三)、即ち私利私欲に終始するものである。されば、「既に小人と曰ふときは、是れ平日知を悪習に致すなり。故に其の為す所皆不善なり。」(105)(四書句読大全大学)といわれる。

かくして、君子と小人との価値的序列は明白であるが、また、すべての「人は天地の中を受け五行の秀気をもち出でければ、能く人に従ひて能く学ばば、善人となり、賢人君子ともなり」、さらに「聖人の地位にも升り」うると考えられている。(106)つまり、人間と物(＝人間以外の具体的存在)との関係にまで比せられている聖人・君子と小人(107)という極端的存在への転化の原因は学習→知識の程度いかんによるのである。また「何事も学びゆくといへば、悉く外より習ふことにて、我が中に有ることにあらざるにたり。」(108)(謫居童問)であるから、学習によつて善人→賢人・君子→聖人と上昇する系列は本質顕現のルートではない。(109)

右が君子と小人との関係についての素行の見解である。

**山鹿素行による徳川的秩序の理論的説明**　現実世界における人間的差別相、即ち士農工商という徳川的身分秩序は素行によつていかに理論的に説明されるか?

彼は「天地の間生々の民を四つに分ちて、農工商を三民と号し、士を士と称して其の職を配る。」といい、「是れ則ち官を設くる也。」と続ける。これはいわゆる四民の制(実は士と三民という二分が中心であるが)を一応職能的な分類と考えていることを示すものと思われる。しかして、またこの分類は、引きつづき「天に四時ありて日月其の行道を司どり昼夜をたがへず、地に四方ありて山川海陸各々其の業を全くす。人に眼耳鼻口あつて四支骨節互に其の役(はたらき)を成す。いづれか官職あらざるや。聖人天地人自然の官職あることを考へて、人臣の間に官位職禄の差を定め、其の分をわかち其の事を通じて、聊もわづらひなからしむる也。」(110)(山鹿語類三)といわれるごとく考えられているのであり、それは自然界における職能的分類に準じて、即ち「官職」が固定的に――身分制的に作為されたものと考えられていることを示すものである。(111)

何故、このような士農工商といつた四民の制が必要であるか?との

問に対しては、素行は基本的には人間に差等がなければ、天下が安定しないからだと答える。「人相聚則是れを分つて事をつかさどらしめ、上下を定め貴賤を分たざれば、其の差等不レ正して分おのづから乱る。」(112)(同)「語類」の本文では、すぐこのあとに「天地の間生々の民を四つに分ちて……」となるのであるが、右の理由だけからは、職能分類的意味を含む四民の制は導出されない。

そこで、この空白を埋めるべき素行の思考を、彼が「人の人たるべき所以」を具に究理して説いたつぎの一文から検出したいと思う。

今日人の上を考ふるに、衣食居の道なければ、世に只だ住むこと叶はざるを以て、衣食居の用をなす。衣食居の用をなすを三民と云ふ。この三民暫くも佚楽を事とすれば、衣食居の用足らずしてその職業なりにくし。故に三民頻りに家業を勤めて暇なからしむ。これ三民の佚楽なき所以なり。ここに士は三民の長として道を説き教を述ぶべきの者にして、いつしか士の家と定まり、士にして道を修めず、教をなさずして、三民の長たるを以て、ここに於て佚楽を事とするに至ること最も歎息すべきなり。(113)(山鹿随筆)

ここにおいて、はじめて士と三民との職能的分類の意味が明らかにされる。即ち、三民の職能は人間の自然的存在の条件——衣食住＝生産の担当者たることであり、それに対して士の職務は人間の道徳的存在の条件——道を説き、教を述べ、教化を果すことであると考えられるのである。

そして何故このような社会的構成が必要であるかは、右につづいて「三民勤めざるを以て、衣食居の用甚だ涌貴して下を苦しむ。士の業失して人の道絶ゆるを以て、下として上を凌ぎ、子として父長を背くことあつて、大道ここに沈淪す。もつとも歎くべきなり。」(113)(同)といわれることからして、さきにふれたように上下の秩序＝「分」を確保することからであることが知られるであろう。

即ち、ここに生産者たる三民をただ物質的生産者として規定し、士＝支配層に教化↓支配なる職務を課することによつて、徳川的社会秩序が理論ずけられるのであるが、その「分」の確保という基本条件が充たされるためには、三民がいささかも道徳的——政治的価値の創造に関与することなく、「佚楽なく」本来の職務である物質的生産のみに精励して、人間存在の自然的な条件——社会安定の基本的条件——が充足され、士が道を説き三民を教化して、即ち道徳的・政治的行為に専念することによつて、人間存在の道徳的な条件が充足されること、互いに異つた職務をもつ階層が、それらの職域に専業することによつて協力することが必要であり、かくして、平天下が将来されると考えられているのである。

素行はこのような質的に異つた機能をもつ階層から成立つ社会の構成を自然的な調和——機能・階級は異つているが対立はない——であると考えている。(114)ここに職能的な意味を含む四民的秩序説明の原理がある。支配者と被支配者との関係は恰も人間における心と四肢内臓等の諸器官との関係——自然的・有機的な関係——に類推されるのであり、されば、支配層たる「士」階級も「いつしか士の家と定まつた」と自然の経過において考えられるのである。

そして、社会の構成がこのようであることの目的は、上下の秩序＝「分」の確保であつた。とすれば、素行においては「分」はいかなる理由からして存在するものであろうか。

この点についての素行の考えを二、三挙げる。

凡そ上下の差別は天地の常経にして、天をいただき地をふむのことわり不レ得レ已して明白也。(115)(山鹿語類一一)

人倫之大綱以二君臣一為レ大、君臣上下の差別する処、聊か力を以て

するにあらず、天地自然の儀則也。(116)(同一三)
君臣は天地自然の差別する処にして、上下の所レ位(スル)聊か私を以て議すべからず。(117)(同)

ここにみられるように、上下の差別＝「分」秩序は自然と考えられ、その故に絶対不動のものと考えられる。そして、これが人間の社会における超人間的な自然＝天地の常経であるから、それは超批判的な社会的道徳的基軸として、あらゆる人間的行為に優先する。「事物に是非を差別し論ずるは、朋友他人の交にして君臣父子の間にあらず。」(117)(同)、「……されば古より、君臣事を訴ふるときは不決(セ)三理非(ヲ)ーして君を以て理にあづけ、父子事を訴ふるときは曲直を不レ論(ゼ)子を以て非とす。是れ事には曲直是非ありと云ふとも、天倫自然の理非天道明白なるを以て、聊か事の善悪を不レ糾(ルセ)也。」(118)(同一一)

山鹿素行が現実社会の構成原理と見做した上下の差別＝「分」秩序は、右によつて、「自然」と考えられていたことが明らかである。そして、それは「孝」において「天下豈不是底の父母あらんや。」(119)(同一三)なる命題が現実に貫徹せられると等しく、自然にして当然、即ち政治的道徳的に完全に実現されることを要求するものである。

四民的秩序構成は、この目標達成のための基本的な装置であると考えられる。

さきにみたところによれば、素行は人間を道徳的観点から君子と小人とに分類した。君子の行為が「至大至公」であるのに対し、小人は「平日知を悪習に致す」ものであり、「唯だ一人の情欲を肆にする」といわれたのである。この君子と小人という区分は、それだけでは単に個人的・道徳的な分類であるとも考えられるが、実は素行においては、これは士と三民という、かの四民的秩序構成と不可分の関係をもつのである。

それについての一例文を示す。

工商は市町のある所にこれあり、故に都城国用通会の地、人の多く往来する所に居住せずして不レ叶(ヘ)。以(テ)レ是(レヲ)おほくの人々にもまれ巧言令色を事とし、偽を以て真とし、にせものをこしらへてまことの物とす。真偽をまがへ曲を直とすることは、弁才を以てたぶらかさざれば不レ能(ル)がゆゑ、その人品悉く違つて、偽を以て俗とす。されば法令政事出づといへども、己れが偽の心を以てこれをはかるゆゑ、上を偽り奉行をたぶらかすこと必ず多し。(120)(謫居童問)

ここでは工・商が不善をなす小人であることが、断定的に語られている。工商という「身分」と小人という「道徳的状態」とがストレートに結合していることに注意しなければならない。この、「身分」が直ちに「道徳的状態」に結合するという考え方を、三民は衣食居といつた人間の自然的存在の条件を生産することのみを職務としており、それに対して、士は道を説き教を述べることによつて、人間が道徳的に存在する条件を充たすべきものであるという素行の思惟にむすびつけて考えるならば、士と三民という一種の職能的分類が、道徳的には「君子小人の差は猶ほ人の物に於けるがごとし」(121)(山鹿語類三三)といわれる君子と小人という道徳的区分に準ぜられて、そのままに道徳的な分類となるのであり、さらに被治者三民は小人たることを、その道徳的本質と見做されることによつて、即ちアウト・モラルの階層と認定されることによつて、当然、君子的(↓聖人的)状態を到達目標とする道徳的修養を免除せられていることの論理が明らかとなるであろう。(122)

されば、素行は「民を道に入れ、明徳を明にするの説は、宋儒新民の説にして聖教にあらず。」(123)(謫居童問)として、道一般によつて被治者層を規制し、かくして被治者人民が自ら道徳的修養を行うことを否定し道徳的修養をひとえに士階級に課するのである。

即ち、素行はいう。

凡そ士の職と云ふは、其の身を顧ふに、主人を得て奉公の忠を尽し、朋輩に交はりて信を厚くし、身の独りを慎んで義を専らとするにあり。而して己れが身に父子兄弟夫婦の不レ得レ已交接あり。是れ亦天下の萬民各々なくんば不レ可レ有の人倫なりといへども、農工商は其の職業に暇あらざるを以て、常住相従つて其の道を専らつとめ、三民の間苟も人倫をみだらん輩をば速に罰して、以て天下に天倫の正しきを待つ。是れ士に文武之徳知不レ備はあるべからず。されば形には劔戟弓馬の用をたらしめ、内には君臣朋友父子兄弟夫婦之道をつとめて、文道心にたり、武道外に調ひて、三民自ら是れを師とし是れを貴んで、其の教にしたがひ其の本末をしるに足れり。ここにおいて士の道たつて、衣食居のつぐのひ以て心易かるべく、主君の恩、父母の恵、しばらく報ずるにたりぬべし。(124)（山鹿語類二一）

ここに「士」階級の職分が、単に自己の道徳的修養たるにとどまらず、――即ち、修身は治国平天下に直結せず――生産的職務に従事しない代償として、三民を人倫の枠内に規制すべき、教化・支配であることがのべられている。(125)

徳川的四民的秩序は、山鹿素行によつて、その成立と維持のために、右のごとく理論的に弁明される。

このように、素行は君子と小人という二つの道徳的人間類型を媒介にして、士・農工商の現実的社会的機能に依拠して、支配層と被支配層を峻別し、「分」＝徳川的「差別」相を弁証しようとするのであるが、この差別が性それ自体の差別に由来するという、社会の最深層からの説明原理を有しないために、以上にみたごとく、徳川的政治・社会体制は社会的現実（表層）においては、素行の差別相についての理論ずけによつて弁証されたかの観を呈しながらも、その理論の根は社会の深層に達せず、現象的整理の段階にとどまるために、彼はこの差別自体を自然（＝所与）として、自らの考究の対象から超越せしめざるをえないのである。素行は徳川社会を成立たしめている基本的秩序＝「分」＝差別を、擁護し肯定し強調するだけであつて、これをその社会の基底部まで下つて説明し、これを理論ずけることができない。即ち、彼の思想は徳川体制の支配原理たるべき基本的資格を欠いていると考えざるをえないのである。

〔註〕

(100) 「……其の間質の稟くる所、純粋純白あり、純愚純鈍あり、是れ上知・下愚なり。此の質は竟に移らず変ぜず。夫子の曰はく、『唯だ上知と下愚とは移らず』と、是れなり。……只だ学習の厚薄其の力行の疎密、以て稟賦を変ずるに足れり。」（山鹿語類三四、全九、一三一）、「凡そ人の材、至つて上知も又至つて下愚なるも世に稀也。大略皆中材中和にして、是れを修練する時は変化して、中材必ず上知にも近かるべし。」（同一一、全五、三七二）。

(101) 全九、一三一。

(102) 山鹿語類一三、全六、四二。

(103) 「君子小人各々情欲あり。君子は知識寛広なり、故に其の情欲全くして亨る。小人は知識浅薄なり、故に其の情欲苟且にして亨らず。君子の利は天下万世に及び、小人の利は一朝一身に止まる。君子小人の差は猶ほ人の物に於けるがごとし。」（山鹿語類三三、全九、六六）。

(104) 全九、六七。

(105) 全一一、一三七。

(106) 謫居童問、全一二、一七―八。

(107) 註(103)参照。

(108) 全一二、一七。

(109) 人は学習によつて、この系列を上昇しなければならぬという課題をもつが、本文にのべたように、それは朱子学のように天性固有に在る本質にかえれという自然＝当為的命令とはなりえないから、朱子学の場合に比べて、その要求の度合は弱い。それは農工商の三民が非道徳的・自然的存在と見做されている（この点後述）ことからも反射するものであり、また、右のように考えられることによつて、「士」に対する右の道徳的要求も所詮は

よわくならざるをえず、そこにむしろ消極的な意味において「材」中心の「臣」のありかたがみられることになる。

例えば素行は、「人の全体よからん質を求めんと欲するは、願はしきことなりといへども、亦あるべき事にあらざる也。」という観点から、「唯だ人君の下を視ることは、其のさかしく得たらん所あるを求めて是れをつかふにあるべき也。其の一方に得たらんものに泥みて、不レ得事をあてがひ職をさづくべからざる也。……人の生質によつて天然と長じたる処あり、又其の事になれて心得たるものあり、各々そのかしこき所をはかつて、仕ひ成すときは、天下を天下にかくすと云へることわりに同じかるべき也。」（山鹿語類一二、全五、四二九―三〇）とか「堯舜の大聖徳、周公の才の美と云へども、野無二遺賢一、三吐レ哺、三握レ髪玉ふは、聖徳のものを期して尋ね玉ふにあらず、一言の善・一行の美・一芸の才ありと云ふとも、必ずこれを用ひてそれ〳〵の用事をなさしむるにあり。天下は万機の政多ければ、何役人何職と云ひて、さま〴〵の有司奉行吏につくることあらざれば、其の人を挙げ置きて、その道に通ずべき人をその職に至らしむる時は、これ人を得と云ふ也。」（謫居童問、全一二、四二三―四）という。即ち、素行は、その性論からして、聖人に至ることが実際上ありえないという消極的な見解から、百官有司の「材」を認める論理を導出するのであつて、すぐれて実際的であるが、理論的によわいことは、その立論の仕方からしてよく分るが、また、そのことは「三民」を除外していることからもいえる。

(110) 全四、一五四。

(111) この例文からは人間社会における職能的分類・秩序は、ただちに、自然に、自然の分類と連結するのではなく、聖人の作為（自由な行為）がその実現を媒介するものと看做しうるが、また「天地の間生々無レ息して、其の生々皆民也。而して民に其の品を定むること、唯だ不レ得レ止のゆゑんにして、身心理気相因るに同じき也。」（山鹿語類五、全四、二八九）と併せみれば、人間における差別―階級―職能が生れることは全く自然的↓必然的なことであるといつているのであるから、聖人の作為という事実の重要性は稀薄化するのであつて、ここでは「官職」が自然のそれに準じて固定的な、変化しないものとされている点に専らウエイトがあると考えられる。

(112) 全四、一五四。

(113) 全一一、五二三。

(114) 「君不レ因レ民則ち身体を養ふことを不レ全、民不レ戴レ君則ち其の生々を遂げて其の全きことを不レ得。身体四支に因りて心の融通を得、身体四支の心に因りて其の宜に叶ひ、理の気にしたがひ気の理に因るが如し。其の品に高下前後あるが如しといへども、本一致にして更に不レ別也。」（山鹿語類五、全四、二八九）ここでの「君」は前掲の例文の意味からして「士」に、「民」は「三民」によみかえるのが適当であると考えられる。

(115) 全五、三六一―二。

(116) 全六、二一。

(117) 同右、六三。

(118) 全五、三六二。

(119) 全六、六四。

(120) 全一二、三八四。

(121) 全九、六六。

(122) このような視点があるために、君子と小人とについて、君子に到り得ないものを小人として、単に否定的な評価をなすのでなく、相対的な――人間における現実の差別を性論の深みから論じないのであるから当然相対的である――独自性が認められている。「道は天下の道にして、君子小人を分つべからず。各々其の道あり。君子の位に到るには、便ち君子の道あり、之れを行はざれば君子の位に到るべからず。小人の地に到るには便ち小人の道あり、之れを行はざるときは小人の地に到るべからず。」（山鹿語類三六、全九、三九〇）。

(123) 全一二、三八七。

(124) 全七、一〇―一一。

(125) この引用文は「士として其の職分なくんば不レ可レ有、職分あらずして食用足らしめんことは遊民と可レ云と、……」に続き、生産活動に従事しない「士」階級が単なる消費階級＝遊民でないために充たすべき条件についてのべたものである。「衣食居のつぐのひ以て心易かるべく」の言葉があるのはそのためである。

## 四

人が人としてあるべき条件を根底的に規定する、いわゆる「至大至公」なる行為の基準＝道を作為すべき権利根拠をあきらかにすること

が、小論の課題〝山鹿素行の思想は果して徳川的支配体制成立の理論的前提である差別的＝階層的社会構成を弁証しうるか？〟についての最終的な解答となりうる。そして、これをあきらかにするためには「感通知識」を本質と規定されている、素行における、性のありかたに従つて、人間的行為のすべての基礎となる知的行為について、ことにその能力を、人間・聖人・聖人と人間との関係にわたつて究明することが必要である。

即ち、われわれは第一に素行学形成の方向を知るために、その朱子学批判の論点をあきらかにしたが、この結果に依拠し、引きつづき二、三、において二つの場面から、徳川体制を積極的に支持する素行の思想の根底にあるべき人間の「性」について、いわば現象理解的方法によつて、その存在の様相を追求したのであるが、その結果、山鹿素行における性論＝人間論は徳川的秩序を充分に理論化しえないといわざるをえなかつたことはさきにみたところである。

そこで、右にのべたように、素行の思想が徳川体制の支配原理となりえない条件、即ち、素行の人間論における致命的欠陥のよつて来るところをあきらかにするために、本節においては、素行における「性」の裏面、いわばその本質にぢかにふれて、知的能力論を直接の課題として、本節のはじめに掲げた問題をといていきたいと思う。

そして、さらにすすんで朱子学的形而上学を否定した徳川社会の儒教的思惟の流れにおいて、徳川的支配原理を探究する際の、その測定のメルクマールをもあきらかにしたいと考える。

素行では、人間を基本的に規定する「性」が虚霊にして感通知識であるという機能からとらえられている、即ち知的作用が無制限であると考えられているが、この場合では朱子学におけるように性＝理ということは否定されているのであるから、認識の主体と客体との構成的関連が問題にされる必要がある。

そこで、まず、本節においては、認識の対象についての素行の考えからみていくことにする。

素行において現実存在とは、天地人物である、そして「天地人物の然る所以、是れ理気の妙用なり。其の然る所以、理気を以て之れを謂ふときは、乃ち可なり。凡そ理は条理あるなり。天地の道、人物の道、未だ嘗て条理なくんばあらず、是れ所謂理なり。」(126)（山鹿語類三六）というのである。

理とは右からわかるように、先ず存在して天地人物の形成因となるといつたものではなくて、物があつた後に存する条理である。しかし、又一方、理は形成因ではないが、事物が形成される場合には必ずその条理に従つてなされると考えられている。(127)

道と理との関係については、「則は是れ道なり。其の則必ず理あり。其の極を究め尽せば便ち条理ありて紊るべからず、是れ理なり。」、「只だ理は条理あるを以て之れを名づくるなり。道は其の行ふ所由る所を指すの称なり。道と理と相因つて支離すべからず。」(128)（同）、道が実践の規範であるに対して理はそうではない、といわれる。つまり、具体的存在（＝物）には法則――むしろ道徳的な意味合で――があるが、それが「道」であり、そこに含まれる条理が「理」なのである。(129)

しかして、又、「凡そ萬物各々其の道あり」(128)（同）であるから、萬物に対応して萬理があるものと考えざるをえない。

それ故、素行は「凡そ事物の間一箇の微も亦此の理あり、是れ一物一理なり。」(130)（同）というのである。ここで、一例として五常に関わつての素行の見解をとりあげてみると、このことは「五常是れ一理か、又其の理を別にするか」との問に対する、「己に五常と曰ふときは、一理とは謂ふべからず、五常各々其の用を異にす。各々其の由り行ふ所の条理あり、以て混合すべからず。」(131)（同）なる、即ち五常それぞ

れという具象的個別的様態に応じたそれぞれ独立の条理が存在するのだという素行の答に一層よく表現されているが、素行はまた萬理（↑萬物）が、究極的に相互的関係なしに、互に独立並存しているものとは考えていない。

彼は引つづき「其の源は一貫し来る」といい、また「五常は既に是れ日用の理、其の分殊なり。其の本源の理、而も五常の理と混合すべからず。」(132)（同）という。五常は分殊であつて、その本源が存在し、五常の一つ一つの理とは別な本源の理というものがあるのである。この分殊における条理である理と本源における条理である理との関係は、「理尤も精粗本末あり。故に易に窮理の言あり、大学に格物致知の教あり。這箇の究格の字、是れ精粗本末に繋るなり。」(133)（同）からして、矢張り本源と分殊との関係であると考えられる。

素行における認識の方法が格物→究理であるのに対応して、その客観的世界も分殊＝全ゆる具体⇄本源という系列から成立つているのであつて、この本源の理とは「条理の極」といわれ「天下に通じ古今に達するの理」(134)といわれるものであろう。

そして、右の事実は彼が「一は一・二を生じ、二は三・四を生じて、五・六・七・八成る。各々八を生じて六十四変有り、各々八を生じて五百十有余成る。互に相倍蓰し、相什佰して変通ず。能く其の類を推すときは、則ち古未だ曾て有らず、今未だ之れを見ずと雖も、後世須らく必ず此の等有るべきが如きは亦蔽ふべからず。」(135)（原源発機上）と客観的世界（歴史的世界と自然的世界）を理路整然たる構造として把握していることから裏付けられる。そして、これは「格物致知」（素行学の認識の方法）成立の大前提である。(136)

しかし、素行の「理」には必ず「物」が先行する。条理の極といい、本源の理といつても、あくまでそれは物あつて後の理である。されば、この「物」の生成因とは何か？「物」を存在せしめる究極の根源は何か？　それが、いまここに問われねばならない。

素行はいう、「天地の天地たる所以は、造作安排を待たず、唯だ已むを得ざる自然のみ。故に能く長久に、能く傾頽せず、能く始終なく、其の極は数を以て焉れを論ずべからず、事を以て之れを計るべからず。這の陰陽に自然の形象ありて、天たり地たり、日月たり山川たり人物たり。這裏安排計較を下さば、乃ち天地自然底に非ず。故に暦家及び術数（家）の、天地を論じ、天の形迹を窺ひ、数般の説を建つるも、亦尽すべからざるの処あり。是れ陰陽不測の神なり。」(137)（山鹿語類四〇）、「天地の間惣べて是れ陰陽のみ。陰陽交易すれば乃ち生々息まず。既に其の形あれば其の理あり。形気の見るべきなきも、亦陰陽の消息往来些子の間断なし。是れ鬼神の迹、造化の妙、言ふことを待たずして然るなり。故に天地の間悉く皆鬼神の流行にして、其の徳尤も広し。」(138)（同三八）と。

素行の思想における「理」の存在の仕方から由来する必然の結果として、このように全存在の根元、即ち天地萬物の形成因は「唯だ已むを得ざる自然」であり、陰陽の妙合・鬼神の流行であつて、人智の及ぶところではない。「陰陽の妙合更に知識の及ぶべきなし、是れ陰陽は不測の神なり。博学審問すと雖も、竟に窮め尽すべからず。」(139)（同三九）

萬物の究極的根元、朱子学の理に該当する部分は、素行においては認識の限界を超えるのである。さきに引いた「天下に通じ古今に達するの理」とは、だから、天地未だ有らざるの前に存在する朱子学の理とはおよそ異ることは既述からして了解されるであろう。(140)

しかして、素行の格物→窮理はこの理をさして行われる。

「都て萬物の極を究め、各々天地の至大至公を以てす、是れ聖人の教、萬代不易の道なり。」(141)（同三六）これこそが人間の性を「感通知識」という機能の面から規定した、即ち、人間の実践活動の根底を知

作用に求めた山鹿素行の思想の基底部を形ずくる。

素行における認識の方法は「大学」に依拠して、格物致知とよばれる。

それが「天下に通じ古今に達するの理」をあきらかにするための方法であることは、再説するまでもないが、また「凡そ天下の事理は物に因りて出でざることなし」(142)(同三三)であり、理は事物に内在してのみ存在するのであるから、この方法が物＝具体を俎上にとりあげることを手段とするほかに存在の仕様がないことも自明である。(143)

そして、格物致知が素行の思想におけるもつとも重要な基底部をなしていることは、彼の「天下古今の善悪、皆格物致知の有無精粗より起り来るなり。」(144)(同三七)との言葉から、さらに広くは素行の思想における知作用のもつ位置からして知ることができる。(145)

即ち「真知は之れを天下に推し公共底なり。真知何を以てか致し得ん、唯だ格物の間に在るなり。故に格物するときは乃ち見聞の知皆真知と為り、格物せざるときは乃ち自得の知も亦臆説なり。信ずるに足らず。」(146)(同三三)と、彼は格物こそが中心・根底の問題であり、その有無こそが聖学と異端とを別つ指標であるとまで考えるのである。(147)

そして、格物とは具体的にはいかなる方法であるか？

「聖人の学更に別法の言ふべきなし。只だ日用の間多く聞き多く見、審に問ひ慎んで思ひ、其の知を致して習熟し竟に約礼に至り、理を燭(てら)すこと尤も明かにして、一切の事物の応接通ぜずといふことなし。」(148)(同三四)から格物の一応の定義は得られるが、ここで素行がいう「理」は、すでに彼が「天地人物の然る所以」は理ではなく、理気の妙用であると世界を動態的(ダイナミック)な構成として考えていること、また理が二次的な存在であると考えていることからして、一定不変の理ではないのであつて、「山鹿随筆」において彼が「儒者は古を慕ひて堯舜の時を今時に行はんことを欲す。時代不相応にして用ひ難し。」との意見に対して、「これ皆格致の功少きが故なり。先づ堯舜の時代を今日に用ひんと云ふこと、これ理を究めざる故なり。理をよく究むるところある時は、古今時異なり勢又別なり。今の代には今の代に相応のわざあり。これを格物といふなり。」(149)というところから、この事情は明らかであり、「格物」の内包も一層精密となる。

素行の格物には、このように具体的な事実を、具体的に、その状況(situation)においてとらえるという基本的態度が含まれているが、これは「親義別序信の五は、其の情我れに相そなはれるの事なりといへども、気質の偏にかかはり、物欲の蔽にへだてられて」いるという素行の現実認識――そのかぎりにおいて価値判断を排除した――即ち「……人は知識萬物に秀づるを以て、其の情欲古今遙にかはり、その旧習汚染尤も深きこと、国土の風俗其の時の制法に因りてさまざまにたがひもてゆくものなり、豈一概に論ずべけんや。」(150)(山鹿語類七)に基くのであり、このような事実――変化していく具体――を優先させていく、彼の思考の方法の故に、「君子能くここにおいて究理して、事物の制を立て法をおいて初めて其の事物なりぬべき也。」(151)(同二九)と格物→究理が必然となるのであり、又ここに彼が書物より事実を重んずる根拠がある。(152)

ところで、右のように、どこまでも事実を先にたてて、これに「格物」なる知的行為を加えることによつて究理を行うという場合には、思考・判断の基準がこれに先行して存在せねばならない。

素行は、その判断の基準として「公是公非」(→公共底)ということをいうが、(153)この問題について検討を加えるために、まず「善悪の標準」と題する彼の一文をかかげよう。

譬へば蜜柑をむかでそのまま食ふがよき、これ天地のありの儘の相なりと云ふものあり、又むいて食ふがよきと云ふものありて、両般

共に（腑に）落ち難きに、人我の情を悉く止めて、本我が味を以て云ふに、むかずして食へばあらく苦し、むいて食へば味よしと知る。これ則ち格物して自らわれによく覚ゆるところあるなり。能く覚ゆるところあるはこれ天地自然の則ある故なれば、この則を本として善悪を定むるなり。釈氏の云ふところの後生の有無は、元天地のあらざる已前を別に立てて論ずる故に、何を以て証拠とすべきやうなき故に、定規とするものあらざるなり。これ唯だ空々に丈尺をあつるが如きなり。わが云ふところは、唯だ天地の道理をかねとして、わが味ひて考へ、人に用ひさせて味ひさせて、共に善に落ちたるところを以て定規と致して、これを天地の曲尺と云ひ定むべしと云ふことなり。然れば各々止むを得ざるのところありて、更に別物あらざるなり。(154)（山鹿随筆）

ここからして、素行における判断の基準は感覚↓経験によつていることが明白であるが、又これが公共底といわれるものであることもあきらかであるので、彼が人間の感覚的作用を普遍性をもつものと見做しているものと思つてよい。もちろん、このはたらきは「性」のはたらきの一つであることは確かであり、そして性のはたらきが感通知識であることは既に知られたところであるから、その感通知識という性の基本的なはたらきは、実は感覚作用（↓経験）を意味するものであり、格物とは経験（↑感覚作用）のことをいいかえたものではあるまいかと考えられる。

素行が知的行為において、いかに経験を重視するかは、つぎの資料からあきらかに知られる。

人多く言ふ、我れ貧賤に安んずと。其の実只だ是れ計ること究まり力屈し才短く知浅くして、営画すること能はず、自ら止むことを得ざるなり。若し能く動き得ば、恐らく未だ肯へて安んぜざらん。古人下位に居て命に安んずる底あり、其の人勢を得れば乃ち其の意思至らずといふことなし。是れ初は力足らず、故に安命の思あり、後には力以て企て及ぶべし、故に止むことを知らざるの思あり。是れ等の人の貧賤に安んずと曰ふは、皆論ずるに足らざるなり。」(155)（山鹿語類三三）

ここにみるように素行は真の知識は経験（↑感覚）を媒介とするといつている。(156)

かくして、素行学の核心を形成する「格物」の実態が、事物に対する感性的作用を根底とする「感通知識」であることが以上で知られたが、そのような事情から考えると、このときの格物行為の基準は人間の知覚的行為と現実との関わり（＝経験）によつて得られねばならぬこととなり、さらにまた、経験は格物に由来するという事情があるのであるから、この判断の基準を設定する方法は循環論法に陥る。そこで、これを循環コースに陥らせないために公是公非（公共底）ということが持ち出されたものと思われる。しかし、右のように公共底といつても、それだけでは抽象的なものにすぎず、また既述から一応は考えられるところであるが、人間の感覚を一般的に基準設定のための根拠とすることは、その根元である「性」が可変的であることからしても考えられないから、当然に「公」を現実化した具体的な基準が設定されなければ、「格物」は行いえないことが明らかである。

この基準は、それが人間の「性」との関連においてあるものであり、かつ、事物＝対象界がまず存在するという経験主義的認識論の立場を素行がとる関係からして、実際の経験によつて定着した具体的存在と考えて然るべきであろう。

「さて道の準則、事物の礼節は、聖人の建て玉ふ教なれば……」(157)（謫居童問）という素行の言葉からして、また、つぎに示される聖人の作

為物（→「道」）の規範的性格からして、(158)ここで聖人の作為物が右にいわれる基準として考えられる。

……学者唯だ聖人の言をすなほに心得て、不レ入(ルヲ)意見を不レ加(ヘ)して、其のままに見得する時は不二相違一。若し分別を加へ意見を設くる時は、聖経不レ明(ナラ)して実意かくれやすし。(159)(同)

……自らの臆見をやめて、聖人の言行を以て言行の則とすべき也。(160)(同)

このように、広く人間的行為の基準として公是公非・公共底ということがいわれ、聖人の作為物→道こそが、この要請に答えうるものであることが語られた。即ち、聖人の道とは、萬人がその日常において、これに依拠して行為→生活する準則であつて、全ゆる存在の本性に妥当するものと考えられている。

道は須臾も離るべからず、離るべきは道に非ざるなり。……百姓日用の間、只だ此の道より来る。聖人教を立て其の道の極を究め億兆の民をして、知り易く行ひ易からしめ、古今の人情をして変易せざらしむるの道なり。(161)(山鹿語類三六)

聖人の道は、天下の由る所にして、其の人を撰ばず、其の物を厭はず、能く通じ能く載す。是れ百姓日に用ひて天下共に行ふべく、至大至公にして古に瓦り、天地と其の流を同じうし、人々以て私すべからず、以て竊に翫ぶべからず。大山・広河・巨海・壙野、悉く以て具はるべし。(162)(同)

ここには道は抽象して語られているが、聖人の道は実は具体、聖人の制作にかかる「礼楽」（＝百姓日用の行為準則）として現実的には存在するのであり、(163)また聖人の教は大学につくされていると考えられるのである。(164)

また素行はいう、「聖人は格物して知を致し、能く死生の事理に通ず。……聖人能く物に格る……聖人の如きに至つては、乃ち格物貫通して其の凝滞なし。」（同三三）(165)と。

人間の性の基本的な機能である「格物」行為において、聖人の有する能力はかくのごとくであるが故に、右に聖人の制作にかかるとは、「陽長ずるときは陰消じ、陰長ずるときは陽消ず、是れ又自然の道なり。其の間陽は気の軽く清(す)めるものにして必ず昇り進む、故に其の象、上たり天たり君たり高たり。陰は形の重く濁りて必ず降り退く、故に其の象、下たり地たり臣たり卑たり。天地本と尊くして、其の間或は仰ぎ或は伏し、或は載き或は踏む。」という天地間の全現象（自然的・社会的）をことごとく「格物」し、そこに内在する条理を尽し究めて、「聖人是れに因つて礼を節し品を定め」ることを意味するのであり、かくして「尊卑上下の道」は明らかとなるのである。(166)

聖人にしてはじめてなしうる最高度の格物の結果として、聖人を媒介者として、本来、その本体は無形である道が、(167)聖人の道＝礼楽として具体化＝制作されたのであつて、このことに基づいて「道の大原は天地に出づ。之れを知り之れを能くする者は聖人なり。聖人の道は天地の如く、為ること無きなり。」(168)（聖教要録）といわれ得るのであり、さらに引続いて「天地の道、聖人の教」は自然の則を以てするのみである、このように格物→究理が徹底して行われているから、それは自然の則に合致するのであつて「百姓日に用ひて知らず、古今相由つて窮りなし。」といわれる、即ち聖人の道は如上のものであるから、人々が精神・性心を弄して覚えたり、またいちいち自覚して用いるというようなものではないと考えられているのである。

つまり、この聖人の道は「聖人の道上は天に則り下は地に象り、中は人情に因りて、已むことを得ざるの情に従つて、已むことを得ざるの教を立て、萬々世に到るまで、身を修め人を治め国を安んじ天下を平にすることを志すの学者、未だ嘗て由りて行はずんばあらざるの大道なり。」(169)（山鹿語類三六）といわれるのであり、――異端の教が「術

智」であるとされていることと対照して――「作為造設するに在らざる」(169)(同)自然↓必然的（＝「誠」）性格が強調されているが、(170)かくして、われわれは素行における聖人の道は、自然が聖人を媒介として流露したものであるという事情を、そして、また聖人の道が人間的行為の基準であるのは、それが自然の無形なる道を具体化したものであるという、(171)その道の内容に関つてであることを確認するのである。

即ち、既にみたように聖人の言行を恣意的に解釈して意見をたてることが排されたことから明らかなように、現実に存在するものとしての聖人の作為物（言行・教・道）がそれ自体として尊重せられ、その遵守が求められるが、しかし、このことはそれが現実との関わりにおいての具体化の段階については、無条件的な適用が拒否されるばかりでなく、かえつて「聖人の教……其の時に従つて其の道をなすにありと可二心得一也。」(172)(謫居童問)といわれることといささかも矛盾するものではない。(173)さきにもふれたように、素行は聖経、就中、大学を「一字をも増減すべからず」と重要視するが、この重要視する仕方は、「大学の経解、唯だ文字訓詁に詳にし、心を虚しうし気を平にして、直に聖人の言を以て日用の間を体窮すべし。若し意見臆説を挟みて読み来らば、句々皆引将去つて己が屋裏に陥らん」(174)(山鹿語類三四)として古来の註解が結局聖経をして「意見の間に落在せしめ」ているという、後儒批判を含む、その素朴な古学的主張から知られるように、重点が客観化した聖人の言行にあるのではなく、むしろ、格物致知なる実践的段階におかれてのものである。(175)であるから、素行はまた「家法・国法・天下の法、それぞれと修行せんとならば、何によらんとならば、唯だ心をつけて事を究理するにあり。古の四書六経によらんと云ふは、当時の学者の見皆違へり。」(176)(山鹿随筆)と、前引の文章との矛盾なしにいいうるのである。

「格物致知」における基準、公共底としての聖人の言行の果す役割は、これをそのまま規範として従われてしかるべきものではなく、――聖人の「格物」行為の結果得られた、聖経に盛られている聖人の道が時・空を超越して具体的に適合的であるというのではなく――あくまでも、それは基準ではあるが、そして基本的ではあるが、一応のそれであつて、聖人の言と日用の間との不整合なる部分は、人間の主体的行為としての「格物」に基いて聖人の言を損益することが求められるのであることを以上から知ることができよう。

認識行為＝「格物」に当つては、与件としての、本来条理ある日用の事物が優位をしめるのであり、ここでも、まず事物が存在するという素行の思惟方法における特質が貫かれている。

「……学びたるままに何事も行ひゆくものならば、古人の行迹を能く覚えたるものは、皆聖賢の地位に至るべけれども、内にかへりみて是れを思慮いたして不レ行ば、却つてわけもなきことになること多し。是れ学不レ思則罔と云ふ心也。然れば聖人の行と聖人の言とを比較して、而後に己が知をきはめて、それによつて行ふときは違ふことすくなかるべし。……只だ其のまねばかりをして、その聖賢の実を不レ学ば更に用にたたず。……事と行とは時代により土地にしたがひ、その人に因つて同じ如くにて、事々相違すること多し。しかるを聖人の行なればこれをよからんと一片に存じて、其の思慮うすき時は、国君は失レ国ことを不レ知、匹夫は身を保つことを不レ可レ得。」(177)(謫居童問)

そして、右につづけて、国君が国を失い、匹夫が身を保つことができない理由がのべられている。

「いかんとなれば、聖人は本を正し謀を定めて、而後に寛大易簡を以て行とす。愚者は不レ知レ本不レ尽レ謀して、只だ寛大易簡を事とせば、忽ちにやぶれずと云ことあるべからず。」(178)(同)

ここからも、一般人が聖人にならつて、与件としての日用・具体的な事物に即して格物行為を自ら行うことを通じてはじめて実践的規範に到達しうるという素行の意見が知られる。

かくして、山鹿素行のいわゆる「格物」においては、聖人の格物の結果としての聖人の作為物（言行・教・道）および格物過程は一般人の格物における範型（モデル）であるにとどまる。一般の人間に対する聖人およびその制作物の規範としての性格は——ことに荻生徂徠の場合に比較して——稀薄であるといわねばならない。

右に検討せられたところを通して、われわれは素行がその学問の根底に置いている「格物」を行うに当つての確乎たる基準が存在していないことを知る。素行の論理においては、人間がその主体的な行為を展開しうるのは格物を通してのみであるのにもかかわらず、ここにその格物行為を測るたしかな基準が存在しないとはどういうことか。自然から必然的なものを抽出し、把握するという行為が、ここでは否定されることになるであろう。

一例をあげて示すならば、素行は天が先ず開け次に地がひらけたとか、君が先で臣があとであるとかいう問題については、それらは自然現象としては先後次序はない、ただそれらは共に存在するだけだ、と考えるが、実践的には、即ち「其の日用起所を以て之れを謂へば、便ち亦未だ嘗て先後始終なくんばあらず。」という、聖人が教を立て道を行うのも、この先後始終をして、しかくあらしめるためなのである。

故に「天地」といい「父子」というのであつて地天・臣君・子父とはいわないのである。「凡そ天地人物の初め先後次序なきは是れ自然にして、其の用に又先後次序あるも是れ又自然なり。」(179)（山鹿語類四〇）

ここでは現実の秩序が人間の認識能力を超えるもの、——人間的（知的）活動の前提をなすもの——即ち「自然」と考えられ、何故に父子君臣といった社会的秩序があるのかというようなことは、既決の事項であつて、いまさら問題となりうるものではないという意見がのべられているわけであるが、これは素行が人間の知的活動の根底として「格物」をあげ乍ら、その行為の基準を明らかにしえなかつたために、理論的には既存の社会秩序をただ自然——超批判的——として容認するだけで、これを弁証することができなかつた事情に相応じていると考えられる。

なぜ、このようなことにたちいたつたのかということを既述の全般にわたつて考えてみると、——とにかく、ここでは規範＝「道」の制作者としての聖人が存在している、しかし、聖人が規範を制定する権利根拠が一向にあきらかにせられていないから、即ち、朱子学的な性＝理といつた理論構成を否定する素行のコンテクストにおいては、聖人の道がどこまで基準になりうるのか？がはつきりしないからであると思われる。

もつと、おしつめていえば、問題は聖人と人間とがどういう関係にあるのか？が必ずしも明らかでないというところにあるようである。〃果して山鹿素行の思想は徳川体制の支配原理たりうるか？〃との問題に対しては、すでに否定的な答が確定的であるが、ここまで問題を追究してきた経緯からして、道の作為をめぐつての聖人と人間との関係、即ち、聖人が人間と断絶した存在であるか？——とすれば道の規範的地位は確立する。——あるいは両者は連続的関係にたつか？——しかれば道の規範性は相対化し、素行的コンテクストにおいては絶対的基準は亡失する。——をあきらかにするならば、「性」それ自身における「差別」の有無を争点とする小論の課題は最終的に解きあかされると考えられる。

そこで、以下においてこの問題を解明するために、まず、いかなる

条件を充たしうれば聖人といいうるか？ということから検討しよう。

素行は聖人の徳について、つぎのようにいっている。

聖人の徳は必ず才を兼ぬ、徳中に得ることありて、而して才能く用に著はる。身を修め心を正しうする者は徳に属す。天下国家の均斉は才に属す。故に夫子泰伯を称するに至徳を以てして、周公を称するに才の美なるを以てす。是れ大学に只だ徳と謂はずして、明徳と称するなり。明徳を明にするときは、内身を修め外家を斉へ国を治め天下を平にす。聖人の全徳は一箇を闕くべからず。……蓋し聖人の徳は包蓄せずといふことなし、若し一の足らざるあるときは、以て聖といふに足らざるなり。(181)(同三六)

ここで素行は、聖人は徳才ともに兼備しなくてはならぬといい、政治的技術的才能を重視し、徳才を兼備している結果として修身斉家治国平天下の業を達成しうるという、すぐれて政治的な人格を考えている。この政治的人格ということについては「謫居童問」の「……天地の化育をたすけ、人物をして其の処を得せしむるを聖人と云へる也。」(182)を、その説明とみてよいであろう。但し、これは必ずしも為政者＝人君を意味するものではない。このことは右の例文に引続いて聖人概念をさらに具体的に説明するつぎの文例に、「君につかへて忠の至れるをきはめ、……是れ人の至極と云ふべし」とあり、これと「聖人は人の至れるなり尽せるなり。」(183)(山鹿語類四三)とから知ることができる。

……君につかへて忠の至れるをきはめ、父につかへて孝のきはまりを尽し、下をつかうて其の礼を尽し、子孫を愛して其の慈教を不レ残、朋友夫婦兄弟の人倫を正し、国家天下を治平せしめ、天地を究め、事物を尽し、悉く其の制法を詳にして、其の道の至誠をきはめしむる、是れ人の至極と云ふべし。此の人たるの道を不レ尽(レサ)ば、聖人と云ふべからず。(184)(謫居童問)

ここから知られるのは、一般的人間的状態における日常的↓政治的参加が基調となつた上での——積極的に政治的であるというのではなくて、独居隠棲的・反政治的立場に対抗する意味での政治的な——人間的完徳状態が聖人の名でよばれていることである。

既にして、素行における聖人が、徂徠学におけるそれが道（礼楽）の制作者＝三代の君主という条件からして人間と断絶的に考えられていたと異り、一般的性格を具していることが判明であるが、右のごとき完徳状態への到達はなにを支点としているか？

素行によれば徳への路は知からはじまるのであり、知の行為はいうまでもなく「格物」である。

そこで当然に聖人の格物は完璧でなければならぬ。果して素行は多くの箇所でいうのである。

聖人の事物に於ける。詳に尽さざることなし。……聖人は物格り知至る、故に其の糾す所至らざるなく、其の明むる所揜(おほ)ふべからず。(185)(四書句読大全大学)

聖人は格物して知を致し、能く死生の事理に通ず。……聖人能く物に格る、……聖人の如きに至つては、乃ち格物貫通して其の凝滞なし。(186)(山鹿語類三三)

聖人はその事物を推して知る、時に通ぜずといふことなし。(187)(山鹿随筆)

聖人は物に凝滞することなし。故に天地と其の理気を同じくす。(188)(山鹿語類三八)

と。

それでは、何故、聖人の格物はかくも完全に行われうるのか？それは「感通知識」なる機能を基本とする性が「明」であるからだというほかはない。(189)聖人は自然の条理を把握し、人間的行為の規範としての道を制作したといわれるが、——一般の人間にはともかくも一応基準としての聖人の道が与えられているが、聖人の場合にはそれも考

えられないから——この行為は性の本来の機能によるとしか説明できないからである。

「明」なる性を有するものが聖人であるとすれば、それに対して多少なりとも「昏」なる性をもつのが一般の人間であるから、(190)聖人と人間との関係は断絶的でなく、連続的であることははつきりしている。この関係を示す資料は非常に多い。

例えば素行はつぎに、「……人々教に因つて力行して道を修むるときは、堯舜の地位に至るべし。堯舜の地位に到り得るときは、其の性発して節に中る、其の跡惟れ善なり、気質を論ずるに及ばざるなり。」(191)(同四一)という、ここで彼は聖人になるということは、その行為(性発して)結果が全て節に中る——善であるということ(結果)において判断されるのであつて、内面的な気質変化というようなことは問題ではないのだという聖人観(↑人間観)の上にたつて、「教に因つて力行して道を修むるときは……」と聖人に到るべき条件と手段を呈示している。しかし、またこの条件と手段とは「元日より大晦日まで、日々格物するところあれば、遂には大聖人の域に至るべきなり。」(192)(山鹿随筆)、「堯舜の許多の聡明ある者は、其の気質の清明なればなり。学習は気質を変ず。愚なりと雖も格物に因つて明かなる、是れ学習なり。堯舜の清明を得ずと雖も、学習の漸に因つて殆ど堯舜の事業に幾き、是れ格物致知の功なり。」(193)(山鹿語類三三)から「格物」であることが知られ、そして、同じ問題がここで再出する。かくして、人間と聖人との関係が理論的には程度の差、連続的であることが確認される。(194)

以上においては漠然と「聖人」といいならわしてきたが、ここで、この言葉のもつ意味についてすこし考えてみたい。既にのべたところから、素行において聖人たるの資格・条件については知ることができるが、素行はまずこのような条件を想定した上で、聖人を考えたのではなく、堯舜に代表される儒教の古先聖王をモデルとして考え到つたものと思われる。聖人という言葉には、このような実体がこめられているので、彼にはまたつぎのような言葉があるのであろう。

故実撰要に曰ふ、人の本と云はんは聖人をこそ云ひ侍らん、それは今の世には不レ可レ有、たとへば古堯・舜・夏禹・殷湯・文王・武王・周公旦・孔子より外は無レ之、聖人とて世にゆるされたる人も侍らず。日本には聖徳太子・大師達をこそ聖人と云ふべき。聖人と申すほどの人は、萬にかけたることなく、天地と志を一にして、日月の徳とならべるほどの事なるべし。よの常は賢人などをぞ能き人と申し侍らん、それも今はあるべからず。(195)(同一二)

素行はさきにみたように、理論としては聖人と人間との連続性を説くけれども、事実問題としては、聖人は今の世にはあるべからずといい、現実の聖人は古代の帝王・聖人に限定せられてしまつている。即ち、人は聖人になる可能性はあるけれども、事実としては孔子以後に聖人はなかつたといわれる。それは聖人たるの条件が一般の人間にとつて実際問題として充足しえないものであることから、当然と考えられるが、素行はさらにすすんで現在では賢人すらありえないというのである。

「聖人の道は、権衡の軽重かかげわけ、規矩の方円をただすに同じ。」(196)(治平要録一)、「聖人の教は萬物自然に呈露し来るの地に因つて以て古今上下の達道を定め、人々をして以て之れに由らしむ。」(197)(四書句読大全大学)という聖人の道の規範的性格は、この事実に由来するのであり、聖人の道(礼楽)が時と処(‖歴史的地理的条件)に対応して損益(198)されねばならないと、聖人の道の規範性が稀薄化され相対化されるのは、(199)かの理論に由来するのである。そして聖人も、その理論的な可能性において聖人に連続する一般の人間もが、共に、終極的によらねばならないものは自然↓必然「事物必然の矩」(200)

（四書句読自序）なのである。

かくして、理論的には、事実は偶然にすぎず、根底的には理論が優先する、聖人は決定的に人間と連続的なのである。

小論の課題に対する解答は最終的になされたのである。

山鹿素行が徳川的社会秩序を擁護する理論の深奥はここから説明することができる。彼はその社会の基本的秩序である「分」＝差別現象を事実として、どこまでも肯定しながらも、ついに人間の「性」のありかたからこれを説明できなかつたが、即ち、徳川体制を単に弁護するにとどまり理論的に弁証することができず、その思想は徳川体制の支配原理となる基本的な資格を欠如していることが知られたのであるが、その由来する理由はここに明示せられたのである。と同時に、問題をここまで追いつめることによつて、素行的＝反朱子学的コースにおいて、徳川体制の支配原理たるべき理論がいかなる条件において成立ちうるかが、ほぼ明らかにされたということができるであろう。

〔註〕

(126) 全九、四〇九。この例文は「或ひと問ふ、天地人物の然る所以、是れ理なりや否や。」（傍点引用者）との問に対して、それは「理」ではなくて、「理気の妙用」であると、世界の形成因をダイナミックに解したものである。素行においては理は事物の条理であつて「然る所以」ではなく、又当然ながら道徳的な意味を有しない。「理は善悪上下に通ずるの称なり。」（山鹿語類三六、全九、四〇七）。

(127) つぎの引用文――ことに傍点部――を参照されたい。なお、傍点は引用者による。

(128) 全九、四一五。

(129) この関係は朱子の場合と同じであると素行は考える。彼はまず、「先儒性道理及び天、皆以て理と為す、故に太だ混合して学者竟に疑惑す。」と、性＝道＝理という図式を攻撃した後、「道は是れ統名、理は是れ細目、道は便ち是れ路、理は是れ那の文理、道の字包ね得て大なり。理は是れ道の字の裏面許多の理脈」という朱子の言葉を引いて、「是れ等説き得て尤も当れり。」といつている。（山鹿語類三六、全九、四一五）もちろん、朱子の場合はこの理は天地の万物を貫通する一理である。

(130) 全九、四〇六。

(131) 同右、四一〇―一。

(132) 同右、四一一。

(133) この言葉の由来をつぎに示す。

「師曰はく、其の条理の極、何を以て期し来らんや。唯だ這箇の公共底、是れ天地已むことを得ざるの至理なり。事物の窮理此の極を得ざれば、其の理固陋にして通ぜず、必ず意見に泥み来る。今時の学者各々一端を執り意見を立てて、其の理を弁析す。見来るに其の所以あるに似て、然も天下に通じ古今に達するの理に非ず、以て之れを宗とすべからず。」山鹿語類三六、全九、四〇六、傍点引用者。

(134) 全一四、三九八。

(135) されば、この本文における引用文の註解として、素行は「聖人至誠を以て其の変を推すときは、則ち古今後世も亦終に其の間を遁るべからざること、此の如きなり。凡そ天は測るべからず、聖人教を建てて之れを推すときは、則ち日月の蝕、節気の往来、古今之れを違ふべからず。況や人事をや、況や此の類有るをや。」（原源発機諺解上、全一四、四四三）というのであり、またさらに、一般に格物についてもこの前提をうけて、「凡そ天下の事理は物に因りて出でざることなし。故に能く其の物に至りて尽さざるなきときは、其の知乃ち至りて通ぜずといふことなきなり。……凡そ其の物に即いて詳に其の形象を考へ、其の所以を尽し其の用を索むるときは、其の当に然るべき所粲然として掩ふべからず。是れ乃ち格物なり。」（山鹿語類三三、全九、二一〇）というのである。

(136) 全一〇、五五―六。

(137) 全九、五三三。

(138) 全一〇、五〇。

(139) 素行の考えでは、聖人の教はあくまで日用事物の間にあるので、問題はすべてこれら卑近な具体的事物に終始し、問題をいきなり本源に溯らせ、あるいは一般化するものではない、「遠く諸れを物に求めず」である。それは「凡そ五行相尅相生の説、見来れば乃ち自然の理にして、安排すれば乃ち鑿す（＝臆測に陥る）。」（山鹿語類三九、全一〇、五〇）ことになるからである。

(140) それは素行が「天道自から条理ありて紊るべからず、故に四時行はれ百物生ず。其の天道条理あるを指して天理と曰ふ。人皆天道を以て天理と為し、錯雑し来る、尤も正しからず。然して今日用の間、其の極を究め得

るの公共底、是れ理の極処にして、天道の条理あると異ならず、故に之れを天理と謂ふも亦戻らず。」（山鹿語類三六、全九、四〇九）というときの天理であつて、公共底という言葉から察せられるように、無条件的・前提的に調和的・秩序的宇宙観が、まず素行の頭の中に存在し、そこに、全体的に妥当する条理があると考えられ（即ち至大至公）、これが条理の極といわれるのである。

(141) 全九、四〇九。

(142) 註(135)をみよ。

(143) 「事理何ぞ差別せん。其の事を知らざれば其の理に通ずべからず、事と理と相持す。是れ物あれば則あるなり。」山鹿語類三四、全九、一三五。

(144) 全九、五二八。

(145) 素行においては、知→徳というコースが基本的に重視されていることは前節にみたところである。もつとも、これは素行の場合にかぎらないことは彼が「知」の意義を強調する文章中に、「学は必ず知識より入る」という朱子の言葉を自己の見解の一支柱として採用していることからもあきらかである。（山鹿語類三四、全九、一一〇）

素行は本文に引用した「天下古今の善悪……」に引続いて「凡そ天下の事物、悉く其の極を尽し究むるときは、乃ち其の用法竟に明らかにして通ぜずといふことなし。」というが、あくまで彼の格物が求める目標は物あつての理であり、世界万物の構成原理としての理ではないから、程朱以下の学者が第一に重んずる「自得」（＝自己の基準をたてて学ぶこと）を、それは性＝理という理論構成の上にあるものである故に、結局は「意見に落在して、猶ほ異端の悟覚を言ふがごとし。」（同、同、一二〇）として排し、かくして朱子学の批判が「敬」の批判に集中してあらわれるに至つたことは一に説いたところである。

(146) 全九、二九。

(147) 「是れ致知の要は格物に在るなり。異端の教は唯だ自らの臆説を以て其の知識を究む。」（山鹿語類三三、全九、二二）および一から知られるであろう。

(148) 全九、一二〇。

(149) 全一一、四一七。

(150) 全五、二六。

(151) 全八、一八五―六。

(152) 註(176)を参照せよ。

(153) 山鹿語類三三、全九、八四。

(154) 全一一、四八六―七、傍点引用者。

(155) 全九、七一―二。

(156) 素行はこの趣意を補強するために、「今の人口を開けば亦一飲一啄自ら定まれる分ありと解き説くも、小々の利害に遇ふに及びて便ち趨避計較の心を生ず。古人は刀鋸前に在り鼎鑊後に在るも、之れを視ること物なきが如きものは、蓋し只だ這の道理を見得て、那の刀鋸鼎鑊を見ざるに縁る。」という朱子の言葉を引いているが、この文意は本質＝道理を得れば具体は二の次である。――今の人が具体的な制度に依拠して本質を見失つているのに対し、古人が道理を重んじて具象を軽視する――というのであるかと、もとより素行の意図とは異る。これは素行による朱子の索強附会であるが、この引用からして素行の意図を誤解しないために注しておく。

(157) 素行の「格物」が経験主義的であるということを例証する資料を一つ。「黒田氏（徳川綱吉の館林時代の家老、黒田用綱）来りて久年のことを語る。御番を三十年に及びて勤むるとなり。予云はく、三十年已前の御番衆の人柄と、昨今の衆の人柄と如何これあるや。

曰ふ、『三十年前とは人柄格別なる如くなり。』

予曰はく、然らんことなり。三十年前と時代に変るところあり。故如何とならば、未だ中古の風を知りたる人多くして、人柄これ又古より劣れども猶ほ廃るところなし。それより次第に風俗悪しく、或は香車風流にながれ、利害の沙汰に屈して本性を失す。此の如くなり行くところは皆人の好む故なり。それ故に御番衆皆風俗悪しき故、その内にて番を勤むれば、人柄の少々よきも皆悪くなる道理なり。又当代は人の父母皆艱難を知らず格物せざる故に、きはめて子を教へ育つるの道理もくらし、この故に三十年以前とは、人柄次第に悪しくなるべきなり。」（山鹿随筆、全一一、三四八、傍点引用者）。

(158) 全一二、四五。

(159) 聖人の礼と道との関係は、「夫れ聖人の道は中を以て大本と為す。中を建て中を行ふは礼より善きはなし。礼は天下の達道也。」（治平要録四、全一四、六九六―七）から知られたい。しかし、また、それが規範・基準としての意味のかぎりでは聖人の作為にかかるものは一般に規範・基準と考えてよいと思う。

(160) 全一二、五〇。

(161) 同右、二五九。

(162) 全九、三九五。

(163) 同右、三八九。

「聖人教を立つること礼を出でず。礼は民の由つて生ずる所なり、中を制する所以なり、事に即くの治なり。礼を知り礼を行ふ者は聖人なり。礼なければ手足錯く所なく、耳目加ふる所なく、進退揖譲制する所なし。居

処・閨門・朝廷・文事・武備・宮室・器用、礼を以てすれば安し。礼は情を矯め外を飾るに非ず、自然の節ありて已むを得ざるの道なり。聖人の教唯だ礼楽に在り。」（山鹿語類三七、全九、四九一）。

(164) 「愚謂へらく、六経の文字甚だ多くして、夫子の言語経書に見ゆる者亦少からず。而も大学の如きは、明徳より論じ来つて、格物致知を以て道を修むるの極と為し、治平を以て効験の極と為す。之れを身に修め之れを家に行ひ、之れを国に用ひ之れを天下に達して、繆らず悖らず、疑なく惑はず。文字尤も約にして而も之れを放てば六合に弥る。其の始終・本末・綱条尽さずといふことなし。故に昭なること日月の如く、天地に経緯して古今に貫徹す。大学の経一章、一字をも増減すべからず。是れ聖人至誠息むなきの教に出でて、虚仮牽合の致なければなり。六経は皆大学の明証なり。天下古今の学、天下古今の治、此の一経を出でず。此れに由らざれば善治なく、此れを外にすれば異端となる。学者の精力、此の一経を尽すに在り。」（四書句読大全大学、全二一、六八―九、傍点引用者）。

(165) 全九、六三。

(166) 山鹿語類三九、全一〇、一四。

(167) 「道の本体は無形にして、只だ時により処によつてその名をあらはすなり。形のあらはるるまでなり。」（山鹿随筆、全一一、四六二）。

(168) 全一一、三二。

(169) 全九、三八八。

(170) このような聖人の道の自然的性格は随所に見出される。ここにも一例を示すが――「天地人物の間五行立つは、是れ自然の道なり。人身は五行を以て成る、故に其の情に喜怒哀楽の欲あり、側隠・羞悪・辞譲・是非の発あり。之れを正しくするに道を以てすれば仁義礼智と為る。」（山鹿語類三九、全一〇、二七）――ここにおける「道」が聖人の道＝人間的行為の規範であることは理解されるであろう。

(171) 道は其の形無し、聖人初めて礼を立て、道皆之れに寓す。」（原源発機諺解上、全一四、四三四）、「聖人の道は已むことを得ざるを以てす。故に人々皆為すべく、天下悉く因るべし。」（山鹿語類三七、全九、五〇四）といわれるのはそのためである。又、自然→必然→聖人の道において実現される「誠」＝「天地自然の誠」とは具体的には「父子の親、君臣の義、夫婦の別、長幼の序、朋友の信」である。（同七、全五、一六）。

(172) 全一二、二五九。このすぐあとに前引の「自らの臆見をやめて聖人の言行を以て言行の則とすべき也。」がある。

現実的・実践的問題とあまり関連のない知識の問題については、聖人の言が――それが現実との関連がない以上吟味の仕様もないから――最終的に基準となる。例えば鬼神有無の論については、つぎのごとくである。

(173) 「愚謂へらく、鬼神有無の説、先儒の論ずる所分明に非ず、是れ只だ私見臆説を以て之れを断ずるなり。竊に按ずるに、鬼神の言たる、聖人既に焉れを論ず。聖王専ら神祖を祭ること、其の説易経・尚書に明かなり、何ぞ有無の論に預らんや。」（山鹿語類三八、全九、五四七）

「愚謂へらく、河図・洛書の説、顧命・繋辞・論語に此の言あり、以て疑ふべからざるなり。」（同三四、全九、一七八）。

(174) このことは聖人を以て学者の標準となせ、（山鹿語類三四、全九、一一四―五）といわれることに連る、素行の場合には聖人の教を守るということは、即ち聖人の定めた則に従うということではなく、聖人の行為を模範として思惟・行為することである。

(175) 「愚謂へらく、学者聖人を以て標準と為すは、日用学習の工夫悉く聖人の教を以て比較し来るの謂なり。我れ今性心を言ふに甘んずれば、乃ち古聖も此れを以て教学するやと考へ、我れ今洒落清浄を欲すれば、乃ち古聖も此れを以て工夫せるやと攷ふ、是れ学者の標準なり。」（同、同、同）そして、このことはまさしく荻生徂徠が朱子学の徒として非難するところである。

(176) 「……二先生（朱子と伊藤仁斎―引用者）、皆聖人の道を学ぶことを務めず、而して聖人を学ぶを務むる者のみ。故に聖賢の言ふ所行ふ所を効法して以て聖賢の心を悟らんと欲す。諸れを大匠人に規矩を授け、而して人其の規矩に遵ひて以て之れを学ばず、乃ち大匠の為す所を効法して以て其の用斤の妙を悟らんと欲するに譬ふ。則ち手を傷り鼻を創せざる者幾んど稀なり。豈謬ならずや。」（弁名下、日本倫理彙編六、一〇七）。

(177) 全九、二二一、傍点引用者。

(178) 「聖人の道多端ならず、唯だ格物致知の間に在り。」（山鹿語類三七、全九、四九四）。

(179) 全一一、五二〇。

素行は、あくまでも六経を前提に据えて所論を展開する徂徠と異り、読書の有用性は認めるけれど、それは第一義的でないという。

「読書は弟子余力の学ぶ所なり。出入起居事物応接の急務を措きて、書を読むに課程を立つる、是れ学を以て読書に在りと為すなり。近世学者の弊は専ら這裏に在り、是れより学と日用と差別し来る。古の聖人が学校の設は、常に読書を以てすること未だ曾て有らざるなり。六経世に伝はることありて、竟に科を立てて専ら書を読む。豈古人蠢民を教ふるに此の書を以てせんや。」（山鹿語類三四、全九、一五八）。

(177) 全一二、一〇二。
(178) 同右、一〇三。
(179) 全一〇、七七。
(180) 全九、四一九―二〇。
(181) 全一二、一五九。
(182) 「原源発機諺解上」にも「動くべくして動き、静かなるべくして静かなる者は聖人なり。故に能く万物を成すに足れり。」の註に「……万物を成すとは、聖人天下を治むれば、則ち万物各々其の性を尽し、一物一事の用皆其の則に中る、是れなり。」（全一四、四三七）とある、同義である。
(183) 全一〇、三七六。
(184) 全一二、一六〇。
(185) 全一一、一五七―八。
(186) 全九、六三。
(187) 全一一、五三四。
(188) 全九、五三七。
(189) 二を参照せよ。
(190) 二における性の明昏の関係から。本節ではいわば性の裏側にかくれる構造から、知的能力をめぐつて問題を追求したが、当然のことながら結論的には同じところにもどつてきたようである。だが同じ結論も経緯がちがえば、その重さがちがうのである。
(191) 全一〇、二一二。
(192) 全一一、四八二。
(193) 全九、六二。
(194) こういう問題のほかに、聖人が普通人と同様の情的本性を有するという意味での連続性も示される。つぎに二、三の資料をあげる。
「聖人の禍福利害に於ける、其の好悪猶ほ人のごときなり。聖人何ぞ福利を悪んで禍害を好まん。」（山鹿語類三三、全九、七二）。
「聖人は富貴貧賤の好悪を非らず、唯だ道を以て之れに処す。故に富四海を有ち位天子たるは聖人の好む所にして、其の実は天下をして教化明かに、人々をして其の利を利とせしむるに在り。富貴を悪み貧賤を楽しむ者の若きは、一箇の楽ありて、日用と間隔して、其の格物致知の功を知らず、天下の事物を以て、本原を累はすの物と為すなり。」（同、同、七三）。
「或ひと問ふ、聖人は恐らくは恐れる容なからん、否や。師曰はく、聖人能く喜怒す、情の事物に於けるや、凡聖を以て有無を論ずべからず、只だ節に中ると節に中らざるとに在り。或ひと曰はく、然らば乃ち聖人も亦忿厲の気ありや否や。師曰はく、天の雷霆大いに震ひ風雨暴迅なる、是れ忿厲の気あるなり。聖人怒るべきに当りて自ら笑の容を為して可ならんや。喜怒節に中りて私を以てせず、只だ生々息むことなく、天地の大徳に法るなり。」（同四二、全一〇、三四一）。
(195) 全五、四一一。
(196) 全一四、五六八。
(197) 全一一、一二〇。
(198) 「凡そ経書は聖賢の迹なり。身に本づき民に徴み、天地に建て、以て其の故を求め、而して後に道は天下の道となり、学は聖人の学となる。若し専ら因つて損益せざるときは、忿ふことなきを得ず、信ぜずして自ら用ふるときは意見を免れず。」（四書句読自序、全一一、六三―四）。
(199) 一例をあげる。「采椽削らず、茅茨剪らず、土階三尺、糲粱の飯、藜藿の羹、鹿裘寒を禦ぎ、布衣形を掩ふが如く、帝堯の天下をしろしめし時は此の如くなりし。」である。だが、聖人の制作した具体は、道の本体が聖人なる人格をへて現実化したものであるが、それ自体を凝結したものとしてうけとることはまちがいである。「椽楹削らず茅茨剪らざるは、堯の時代相応の屋作にして、これに道のあることにはあらず。堯も本とせらるるところは道なり。然れば唯だ道を本として見れば、此の如きの泥みはなきものなり。時を知らず処を知らずして云ふことは、皆理の至極と云ふにあらざれば、理の当るところと、見る人の目当の違ふが故に、理の当りて行はれざることのあると云ふことなり。今時小学を習ふの学者、皆聖人の道徳をばさし置いて、聖人の時処相応に致せる衣食住のかきしるしあるを見て、これに道のあると思ふは誤なり。この故に悉く相惑ひて泥著するなり。道の本体は無形にして、只だ時により処によつてその名をあらはすなり。」（山鹿随筆、全一一、四六二）。
(200) 全一一、六三。

（一九六〇年九月二九日）

〈付記〉 この論文は「荻生徂徠学の形成と特質」なる課題の下に昭和三十五年度文部省科学研究費をうけてなされつつある研究成果の一部をなすものである。