



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	山鹿素行における思想の構成について（一）：徳川思想史構成の原理と事実の再検討をめぐる問題(III)
Author(s)	田原, 嗣郎
Citation	北海道大學文學部紀要, 14(1), 41-121
Issue Date	1965-11-10
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/33302
Type	departmental bulletin paper
File Information	14(1)_P41-121.pdf



山鹿素行における思想の構成について（一）

——徳川思想史構成の原理と事実の再検討をめぐる問題（Ⅲ）——

田
原
嗣
郎

山鹿素行における思想の構成について（一）

——徳川思想史構成の原理と事実の再検討をめぐる問題（Ⅱ）——

田 原 嗣 郎

I 本稿の課題

II 「語類」段階における素行学の構成

1 「天地人物」論 —— 原理論 ——

a 「天地人物」的世界の構造

b 「天地人物」的世界における人間

c 結 語

2 社会理論 —— 現実論 ——

a 社会の構造

b 社会の統合 （以上、本号）

III 後期における素行学

1 社会論から政治論へ

a 『治平要録』について

b 『四書句読大全』について

c 『謫居童問』について

2 原理論の進展—『原源発機』および『原源発機諺解』について—

IV 素行学形成の契機

1 素行における朱子学批判の micro な検討

2 素行における朱子学批判の macro な検討

a 素行はどのような思想の克服をめざしたか？

b 仏教・朱子・陽明はなぜ素行によつて非難されるのか？

(以上、次号一四ノ二の予定)

V 素行学と朱子学

1 朱子学実践論の二支柱について

2 素行学と朱子学との関係

(以上、一四ノ三の予定)

I 本稿の課題

私がここに山鹿素行の思想をとりあげるのは、徳川思想史の構成をどのように理解すべきであるか？ という問題をとりあげたことに由来する。もっと端的に言えば山鹿素行の思想を徳川思想史のどこに位置づければよいか、とい

山鹿素行における思想の構成について

う問題から発しているといつてよい。

この種の問題を扱ってもしっかり成功したのは丸山眞男氏の論文「近世儒教の発展における徂徠学の特質並にその国学との関連」である。

丸山氏は——そして、それ以後にこの種の問題を扱ったほとんどすべての人が、丸山氏の論文にならって類似の見解をのべているが——徳川思想史の展開がはじまる前、つまりその前提的段階に中世的アインハイトをあらわす思想（朱子学）があつて、それが分裂・解体していくプロセスを徳川思想史の展開と考え、同時にそこに近代への契機をみつけたさうとされているようである。

この場合、丸山氏は徳川思想史の過程をいわゆる思想の歴史としてみるよりは、思维方法の変化の歴史として考えられ、右の前提となる思想を「朱子学的思维様式」と措定される。そして、これに合致するものとして藤原惺窩、ことに林羅山の思想が考えられる。

それにはじまる徳川思想史は朱子学的思维様式における基本的特質である人性と規範の一致が次第に分裂する過程となる。いわゆる「古学派」はその趨勢のなかに、それを推進するものとして登場し、それは荻生徂徠に至って極点に達する。そのなかで山鹿素行は道々規範が人性そのもののなかに位置づけられているという、朱子学の主張に反対して「道の準則、事物の礼節は、聖人の建て玉ふ教なれば、外なりと云ふに近し。」（謫居童問一）としたことによつて、徂徠において絶頂に達する道々規範の外面化への決定的な一步を印するものとして評価されている。

最近の業績——例えば尾藤正英氏「封建倫理」でも、これとほぼおなじシエーマによつて徳川思想史の経過が考えられているようである。この場合は徳川思想史の展開への前提的な思想が藤原惺窩において考えられる。惺窩の思想は

「政治的社會の法則性と自己の道德的本性とを一貫する普遍的な原理の認識に根拠を置いていた」といわれるのである。これに対して山鹿素行の思想では、惺窩の場合一本化していた実践倫理が「君道」と「士道」の二つに岐れてくる、といわれる。

徳川思想史の構成に関するかぎり、尾藤氏も丸山氏の Schema を脱けていないことはあきらかである。

私はこのような Schema が疑問であることについて、まえにものべたことがある。^(四)そして、いまま疑問であると考ええるが、とくにいわゆる「古学」派の発生や、その思想的な意味を考える場合に問題があると思われる。

ここに丸山氏を代表とする学説が成り立つのは、朱子学的思维様式を徳川思想史の出発点としているからのことである。たしかに、丸山氏のいわれるように規範と人性との連続関係ということから出発点としての朱子学的思维様式をとらえるとなると、素行ではその間の分裂が顯著となってくる。また、尾藤氏によれば、素行は朱子学の道德理論の実践を試みて、その現実社会との矛盾にくるしみ、その解決を求めた結果、朱子学を批判していわゆる「古学」の思想、素行プロパーの思想を形成したのだという。

それらの主張は果して事実に適するであろうか？

これらのことがいわれるためには、徳川社会の当初に当って、その思想史の出発点として真正の朱子学または朱子学的思维が存在していたことが論証されねばならぬ。とくに尾藤氏の場合には、素行がみずから朱子学と信じていた思想が本当に朱子学であったかどうか？についての検討がなされねばならない。

しかし、それらが真に行われたとはいいたいのである。

「古学」派の思想家たちはすべて、朱子学はいわば空理空論の学であって現実的でない、と批判してそれに対抗し

山鹿素行における思想の構成について

てみずからの思想を開発した。^(五)それはひとつには朱子学が既に思想界の權威的存在であつたことをも意味するが、こにつくられた新しい思想は朱子学に対する批判点を支点としてたつものであることも確かであろう。

批判する前には理解が必要である。彼らは朱子学を批判する際に、これを正確に理解ししかしてその核を批判した上で、朱子学によつては正しく現実社会に処することができないと考えたのであらうか？

そもそも朱子学は、それがいかに普遍的要素をもつとはいえ、歴史的環境ことに民族的思维様式の原型において著しく異なる中国の所産である。それが「これらの朱子学者は殆ど程朱に対して聖人に対する様な帰依を示し、従つてその学説も朱子の言説の忠実な紹介以上に一步も出ていない。」^(六)といわれる場合、これら徳川初期の朱子学者たちの思想^(七)をもつて、徳川思想史展開の出発点を飾る思想とすることには疑問が感じられた。

そこで私は徳川社会に生きる「朱子学」の思想を知る手掛りとして、「古学」派の朱子学批判における朱子学の像をとりだそうとした。^(七)そして、それらにおいて「朱子学」本来の姿とはかなりにちがった像がえられたように思われる。

ここで注目すべき点が二つある。

(一)は權威としての存在であつた朱子学に対抗して、自らの思想を儒教の枠の中でつくりあげたということである。これは徳川社会がみずからの思想を形成しようとした現象としてみることができる。

(二)は、そこで批判された朱子学が本来のそれとちがつているということである。だから「古学」派の思想を單純に反朱子学的のものとはいふわけにいかない。

彼らが朱子学を批判したとは、彼らが「朱子学」と考えた思想を批判したということである。^(八)そこでは、そのい

ゆる朱子学のどこをどのように批判したか？によって、批判者の立論のポイントがわかり、そこに形成される思想の輪郭がわかるのである。

このようにして、あきらかにされてくる思想は、その思想としての質において、必ずしも真正の朱子学と異つていとはかぎらない。もっとも、その政治的機能が同じであるとは大雑把なかたちでは以前からいわれていた。例えば堀勇雄氏は一九三八年において、「我々は先づ古学が朱子学や陽明学を否定したにも拘らず、封建社会を肯定し武士階級に奉仕せんとした点に於て一致して居る事を確認して置かねばならぬ」といわれる。

「古学」派が朱子学を批判しながらも、徳川支配体制を支持しているということでは変わらないというのが戦前以来の見解であり、そこにはその意味での同質性が主張されている。

しかし、この程度の考察では徳川時代の諸思想は同じ色に塗られねばならないであろう。徳川体制に対処する思想の態度については、その思想そのものもつ内部的構成を検討して、いかなる支柱の上にそれが支持されているか？をあきらかにしなければ、この問題に対する解答にはならないであろう。

丸山氏はこの種の問題に対するやや屈折した解答として、「近世日本政治思想における『自然』と『作為』」なる論文をかかれたが、ここでは、朱子学にはほぼ典型的な形に於て、自然法思想が内包されている、として朱子学の自然的性格が指摘されている。^(一〇) もっぱら、その点に着目されたのが尾藤氏である。氏は古学派の思想は扱っていないが、朱子学を自然法思想としての特質においてとらえ、その朱子学に一種のリトマス試験紙としての役割を果させながら、山崎闇斎、佐藤直方、中江藤樹、熊沢蕃山の思想を分析し、それらの歴史的位位置を考えそこからさらに徳川前期の歴史的性格を論じようとされた。^(一一)

山鹿素行における思想の構成について

私はこの論文では山鹿素行の思想の構成について専ら論ずるつもりであるが、この際それを常に朱子学の構成を頭におきながら話をすすめていきたいと思っている。この朱子学を、私はやはり自然法思想としての特質において考えたいと思う。

尾藤氏は自然法思想としての朱子学を考えるに当たって、「権」の思想をひきあいに出して、そこに反抗権の思想的萌芽を見出し、それに重きをおいて朱子学を扱われたが、朱子によれば、また「権は則ち唯だ大聖大賢のみ能く其の正を失はざることを為す、而して衆人の及ぶ所に非ざる也。」（甲寅行宮便殿奏劄一）であって現実的な意味がどの位あるかは疑問である。私はこのような観点からは朱子学をうかがわず、むしろ結果としては自然主義の機能をなす自然法思想としての朱子学を考える。朱子学についての考え、およびその素行学との関連については最終節で論及する予定であるから、ここではたचितて述べない。

ここでは朱子学を、その政治思想としての理論構成において、もっとも安定的に社会体制を支持しうる思想として了解しておく。

私が疑問としてのべたように、もし徳川初期の思想界に「朱子学」がその本来のままに移植されなかったとすれば、いわゆる「古学」の思想を朱子学にかぎらずとも、何らかの完結的形態をもつ思想の崩壊過程における思想的現象としてみることは当らない。

とすると、この思想が「朱子学」とおなじ政治的機能を担うことは考えられないだろうか？ 丸山氏や尾藤氏が、それぞれの意味において、羅山や惺窩に期待した思想的役割を「古学」派の思想家つまり朱子学批判者の側には期待できないのか？ このような疑問を私が発するのは、「徳川の」な思想は朱子学者よりも批判者の側に期待できる

と思うからである。

中国において「儒教」を担うものは読書人——文書の教養をそなえた現世的・合理主義的な受禄者層であった、といわれる。徳川期の日本において「儒教」を担うものは誰であったか？ この問題に答えることは、それほど容易ではあるまい。ただ、武士も町人も百姓も、即ちどの階級もが「儒教」をその身分倫理としていなかったということができるだろう。

それでは、徳川社会の支配層としての武士の身分倫理はなにであったか？

中国では形式的な支配の組織は多くの王朝を通じて長期間にわたって固定しており、それに応じて政治を担当する読書人Ⅱ士大夫層も階級として固定し、伝統的身分倫理としての「儒教」によって生きていたが、徳川期の武士は——幕府政治というかたちこそは、遠く鎌倉時代以来の伝統をふんで行われていたが、その政治形態はそれ以前のいわゆる武家政治のそれとは質量ともに全くちがっていたといつてよい——前徳川期的身分と異なる兵農分離以後の身分的階層としては、むしろ政策的に造り出されたものであるから、初期においてはことに身分的単一体とはいえない要素をもっていたと思われる。

もちろん、この初期の武士に戦国時代を切りぬけてみずからの時代をきずいたものとして、伝統的な、生活から発する倫理がなかったとは思われない。ことに徳川期には支配層としての武士の身分ははっきりと固定してきたのであるから、それが次第にかたちあるものとなろうとしていた状況は容易に考えられる。儒教がそれへの理論を提供するものとして登場してきた事情も推察できる。徳川前期という時代において儒教がこの社会に生きて働くためには、この支配者である武士階級の身分倫理を理論づけ体系化するという機能においてはじめてその舞台を見出したと考えら

山鹿素行における思想の構成について

れる。つまり、儒教は本国から伝来したままの姿から——といっても事実の過程がこのままだということではないが——徳川の武士の倫理になりかわることによつてはじめて日本徳川の社会に生きたものとなりえたのだ、といつてよい。

ところで、そのような変化が起るためには、儒教——この場合には事実 に即して「朱子学」——の内部において、なんらかの変形が必要である。それはどの点で行なわれるだろうか？ それはまず、民族的思惟の原型から考えられる。

日本の思惟の原型では、『古事記』におけるイザナギ・イザナミの説話などから知られるように、現実・有限の世界に対する永遠なるものという觀念はない。そこでは生の世界が死の世界と連続しているばかりでなく、神々の世界は人間界とやはり連続している。これを要するに、日本的思惟の原型においては現世を延長して考えられる以外のところに、それから断絶した世界は考えることができなかったのである。

一方、中国的思惟の原型においては、人間の環境としての世界は規則正しい繰返しとして考えられる。春↓夏↓秋↓冬↓春↓といった円環的な繰返しである。そこにえがかれるのはコンスタントな永遠の世界であり、それはまた理想の世界である。これは現世の延長上にすべての他の世界を考えるという日本的な連続的世界観とは決定的にちがっている。中国的世界観では現実から一步はなれた基準というものが思考のなかにはいり易いように、それが自然の法則とのアナロジーにおいて考えられる。

中国的思惟において、理想・模範・法則の要素をもつて、規範としての機能をもちうる自然の世界は、日本的思惟にうつして考えてみると、春夏秋冬の自然の推移は法則的かつ永久的ではなく、むしろその反対にvariety易いもの、当てにならないものとなる。もちろん、それは実際の自然のありかたに関係するものではあるう。しかし、中国的思惟が対象との隔離において機能するに對して、日本的思惟ではその距離が消失し、対象に密着または没入する傾向がみ

とめられる。

私はさきに朱子学を自然法的思想としての特質において考えるといった。ところで、右の思惟の原型についての説明によれば、中国的思惟においては自然法的思想はそれに適合的であるが、日本の思惟にはそれはきわめてなじまない特質をもっていると考えられる。事実関係から剝離する不変・永遠の法というような考え方には、日本的思惟は適合し難いのである。

このような条件からして、徳川社会において自然法思想としての朱子学が消化される場合、朱子学は正にその特質において重大な変形を要求されるおそれが十分にある。もちろん、徳川前期における日本の思惟の形態・特質が「原型」そのままということはありえない。しかし、中国的思惟の原型と日本的思惟のそれとの間にあつたギャップの性質に根本的な変化はないと思われる。

そのことは朱子学と山崎闇斎、佐藤直方、中江藤樹らの思想とを比較された尾藤氏の研究からも推測することができようである。^{一三}

私は、その思想の内部的構成に即しての、朱子学とおなじ政治的機能を「古学」派の思想に期待しようとしたが、ここに期待される思想とは、既に「朱子学」としてはその特質において一定の変形をうけているが、なお、日本的思惟の枠内において朱子学的な政治的機能をもつ思想であるといえる。そして、それをより自覚的に思想を形成しようとしたと考えられる「古学」派の思想に求めようというのである。

そして、ここでの問題関心は、世界（↓社会）秩序がどのような理論構成によって支持されているか？である。この問題的視点から小論では山鹿素行の思想における理論構成を扱う。素行の思想が右の期待に応えられると考えるか

山鹿素行における思想の構成について

らである。

小論の展開に当って、素行学の理論的構成を考える目安として朱子学が使用される。それは媒体として使われるのであって、素行が朱子学のどこを批判しているか、などの問題は全体としてのそれではない。このことは以上の敘述から知りうると思う。

註

- (一) 『日本政治思想史研究』（東大出版会刊）所収
 - (二) 山鹿素行全集思想編（岩波書店刊）、第二巻 四六頁（以下ではYSZ 12・四六のごとく略記する。）
 - (三) 岩波講座『日本歴史』近世2、所収。一九六三年
 - (四) 「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、一九五九）
 - 『伊藤仁斎における朱子学批判』の意味（日本史研究七二、一九六四）
 - 『伊藤仁斎学の構成』（歴史学研究二八六、一九六四）
 - (五) この「朱子学」から「古学」へ、という思想的経過がそのまま歴史的経過として、やや常識化されている観があるので、それについての事実について若干ふれておく。
- 朱子学批判者である「古学」派の代表者、山鹿素行、伊藤仁斎、荻生徂徠の生歿年は一六二二年から一七二八年におよぶ。そして藤原惺窩は一六一九年歿であるが、林羅山の歿年は一六五七年であり、山崎闇斎は一六一八—一八二二年、木下順庵は一六

二一—一九八八年（ついでながら、陽明学者とされている中江藤樹は一六〇八—一四八八年、熊沢蕃山は一六一九—一九一一年。）そして山鹿素行の生年が一六二二年である。

右を一見すると朱子学を中心とする思想の推移は全く流動的とみられ、ことに保科正之を原動力とする幕府権力の素行・蕃山への政治的抑圧、および一七九〇年の「寛政異学の禁」から逆推されての——しばしばされ勝ちである——朱子学正学観を割引して考え、さらに「古学」派の儒者のうちで最後の段階に登場する最大の朱子学の破壊者である荻生徂徠（一六六六—一七二八）が、新井白石（一六五七—一七二五）、佐藤直方（一六五〇—一七一九）、三宅尚斎（一六六二—一七四二）、浅見綱斎（一六五二—一七二一）、室鳩巢（一六五八—一七三四）などの著名な朱子学者たちの同時代人である事情によれば、朱子学といわゆる「古学」との間に年代的な断層があるとはいい難く、むしろ両者の並存関係が存在することを考えるならば、素行にはじまる「古学」派の出現を正統的Ⅱ朱子学的秩序観の崩壊現象と考えることは、それらの思想内容についての問題を一応別

としても、いささか誇張の感があるといえるであらう。

(六) 丸山氏前掲書、三三頁

(七) 前掲論文および「山鹿素行の人間論」(北海道大学文学部紀要九、一九六一)、但し、この論文の内容については現在首肯できないものがかなりある。その修正は小論において企図されている。

(八) それは単に「古学」派の儒者たちが「朱子学」と思っただけとは考えられない。もし相当数の者が考えている「朱子学」の思想内容がほぼ同じであるとすれば、その当時において「朱

II 「語類」段階における素行学の構成

山鹿素行は若年の頃から神道・仏教・老莊思想・朱子学などの諸思想を遍歴したのち、それらを批判して、彼独自の思想(山鹿素行学)を儒学の枠内につくりあげた。これを彼自らは「聖学」と称しているが、その経書の解釈についての立場から「古学」などと呼ばれている。

それは彼が経書を解するに当って、「若し意見臆説を挟みて読み来らば、句々皆引將去^{ひきよ}って己が屋裏に陥らん。古来の注解皆聖經をして意見の間に落在せしめ、或は儒を陽にして積を陰にし、或は似是ならざるあり、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^{おもひき}を殊にす。」として後儒の解釈を排し、積極的に「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。」(語類三四)とその主張を明示するところに由来している。

子学」の名の下に、そのような内容の思想が存在し、しかもかなりの思想的勢力を有していたことが考えられる。この問題を、いわゆる朱子学者の側へ拡大して解明することは、徳川前期の思想的状況をあきらかにする有効な一手段であらう。

(九) 『山鹿素行』下巻(白楊社)四三—四頁

(一〇) 丸山氏前掲書、二〇二頁

(一一) 『日本封建思想史研究』(青木書店)

(一二) 同右、なお筆者の書評(史学雑誌七二—二)を参照されたい。

山鹿素行における思想の構成について

素行が右の経過を辿って、その「聖学」をほぼ形成したと考えられるのは寛文の初年（一六六一—五）であり、その思想は『山鹿語類』四三卷、『聖教要録』三卷（共に寛文五年、一六六五）によって知ることができる。

本節はこの時期における素行の思想の構成についての説明を担当する。この期は素行の四〇歳から四四歳に当り、思想が儒学の枠を通しながら正しく『素行の』に成熟する時であって、後期における展開を考慮しても、なお素行学の根幹、その主要部分はこの期において形成されたと考えても差支えない。

註 YSZ9・二二—二

1 「天地人物論」——原理論——

ここでとりあげられるのは、つまり素行の世界観である。私はここでは素行の世界観がどれだけ安定しているか、ということとを、その構造に即して検討する。

素行の世界は整然たる世界である。世界を構成する各部分は、支えられた『部分』として安定しているのである。それは統合するものは「天地の誠」——それから発する法則——であるが、それが現実化する場合は必ず『聖人の誠』というかたちをとる。このことは素行の思想が人間の世界（『社会』）をどこまでも中心として考えられ、それ以外の世界は実質的意味をもたないことを示す。

この世界の中で人間はどのようにして生きていくのか？

この場合の人間とは「天地人物」的世界における人間世界を代表するような、つまり一般的人間である。^(三)そこでの人間の当為は『格物』である。格物によって、人は、世界の全体的構成における人間の位置を——全体世界の法則を知ることとを媒介として——知ることができ、そしてそこに安定することができる。

右のことを説明するために、世界における人間のありかたが論ぜられる。かくして格物によって「天地人物」的世界に参^{まゐ}たる状態に至りうる、とのがはつきりとして、はじめて人間がこの世界において安定的に存在しうることにいえるのである。

a 「天地人物」的世界の構造

夫れ天地は先後なく始終なし、故に天地の以前と謂ふべきなし。若し天地已前の説あらば、是れ天地を知る者に非^ずず。(語類四〇)

この資料は朱子学の主張との関連において、天地以前のことにについての素行の見解を示すものである。そして、これは彼が天地を所与としてうけとり、それ以上に根源的な實在を求めるものではないという立場を示している。

素行の思想では「天地」が前提となつてゐることが、ここからわかる。

その天地とは何か？

第一に「天地」とは、人類・萬物の道徳的母胎であると共に、その基幹である。そしてその基幹(「道の大源」)は人物を貫通するのである。

道の大源は天地に出で、人亦之れを具ふ。聖人は其の極を合せて萬世に規範たり。噫大なる哉、噫至れる哉。天能く覆ひ地能く載せ、法象變通、顕象著明、至大至公にして、於穆^{あゝ}として已まず、生々して息むことなし。故に能く萬物に父母たり、能く萬物を覆載し、能く萬物に変通す。千萬世を経て毫末を損益せず。人物皆斯に出で各々此の源を具へ、日に此の道を用ひて知らず。默識せんと欲するときは遙に遠く、心通せんと欲すれば杳に隱る。唯だ大人は性徳審明自ら彊めて息まず、中和を致して天地の化育を賛け、以て天地と参^{まゐ}たるべし。(語類四三)

山鹿素行における思想の構成について

第二に「天地」(宇宙)は整然たる秩序において、生々發展をとげつつある。

凡そ理気妙合して天地既に位し、乾徳自ら彊めて已まず。萬物資^とて始め、雲行き雨施して品物形を流^しく。地勢は坤にして、徳是れ厚く載せ、萬物資^とて生じ、乃ち天に順承し、含弘光大にして品物^を感^く亨る。竊に察するに、星辰の運る所、日月の繋る所、氣候相通じ、之を鼓するに雷霆を以てし、之れを潤はすに風雨を以てす。其の高明厚博、其の運行循環、古に亙り今に亙りて、其の序差^{たが}はず、於穆^{あむ}として止まず、其の悠久無彊にして、人物各々其の生を遂ぐ。是れ天地生々の大徳行はるる所以なり。人も亦天地の大徳を得て、以て此の形貌を生ず、四支百骸の次序、血氣脈絡の榮衛、一呼吸の微、一動靜の間、更に違戾せず、少くも^{しばらく}停息せず、以て生々の道を全^まうす。(語類三七)

第三に「天地」は一理によって存在している。

すべて天地の間の事、一理をはなれて立つべきのゆゑなし。既に天地の立つ所一理にして、人倫の日用亦不^ル可^カ離^ルものは是れ道也。ここを以て案するに、人々各々彼の一理を具足するを以て、一理ここに違ふときは我れ自ら不安^レの処あり。我れ若し安しと云へども、人は是れを安んぜしめず、是れ則ち天地萬物皆一理に住するがゆゑ也。(類語二八)

第四に、既に「天地」というときには、人類・萬物もが同時に存在していることを意味する。そして、これら「天地人物」の形成因は理気の妙合である。

天地已に発するときは、人物悉く具はる。……人物は天地の有なり。人物なきときは天地も亦なし。天地あるときは人物則ち生ず。故に理気妙合して天地已に発するときは、人物其の中に固有し、更に先後を論ずべからず。

(語類四三)

右からして、素行学における全体的世界を「天地人物」的世界と小論ではよぶのである。

第五に「天地」は不変である。^(八)

天地本と形なし、故に始終なし。陰陽の形は水火なり。水火は象ありて形なし、形なきときは始終の言ふべきなし。今古今あるを以て始終ありと為す、是れ人其の見る所を以て之れを論ずるなり。天地は萬古より此の如く、又萬々世を経ても變ずべからず。是れ自然の形勢、已むを得ざるなり。……天地は常にして古今なし。古今唯だ一般なるも、人以て古今ありと為すなり。天地に始終あるときは、則ち無窮とは言ふべからず。^(九)(語類四〇)

右が「天地」の「天地人物」的世界の基本的特質であるが、つぎにその内部的構造についてのべよう。

素行によれば天地人物の構成要素は五行である。そして「天地は五行の大成せるなり、人物は五行の小成せるなり」^(一〇)(語類三九)「天と人とは更に隔つべからず、只だ同一にして、天地は人の大なる者、人は天地の眇なるものなり」^(一一)(語類四三)といわれる。

天地と人物とは連統的に——macroとmicroの關係で——存在している、というわけである。これは自然と人間との連統的關係といいかえてもよいが、ここにいる關係とは、もちろん道德的の關係で、それは素行における道德的世界の基本である。

既にみたごとく、全体世界は五行・理氣から、即ち同一の本体から成っているが、^(一二)實際には世界を構成する部分はそれぞれ異なったものとして存在している。そして各部分はそれぞれの理を有する。

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。然して其の理大小精粗あり。^(一三)(語類三二)

山鹿素行における思想の構成について

それらの理は独立割拠して存在するのではなく、「其の源は一貫し来る」のではあるが、具体的な事物には各々その用があり、それぞれにその用を行う条理があるのであって、これらを括して根源の一理を以て代表させることはできないのである。^(二四)(同)

これをいいかえるならば、「天理の全体は物未だ嘗て有すべからず」^(二五)(語類四一)となる^(二六)

もろもろの事物Ⅱ部分の理の源は一貫しているが、しかし、それら部分それぞれは互に異なっている。即ち、「天地人物」的世界(cosmos)は異なったものの統合である。^(二七)

この構成において「天地」は完全であり、「人物」は不完全である。そして、人は物より秀でいるという関係にある。天地人物は理気の妙合を出でず、天地は理気妙合の至れるなり尽せるなり。其の妙用亦然り。人物は天地の間萬物の一品なり、理気妙合ただ微にして、其の妙用も亦然り。只だ人は物より秀づるのみ。故に這箇の眇身の理気妙合も亦天地を以て論ずべからず。其の妙用比喩するに足らず、企て及ぶべからず。^(二八)(語類四一)

これら人物Ⅱ天下の事物はそれぞれの理を有していたが、この「天地人物」的構成においても、それぞれ固有の則によって存在するのである。

事物の用各々、天地の一太極を具して、而も其の所^ニ發見^スにさまざまの用ここにあらはる。草は同じく草にして、蘭に秀でたるあり、菊に隱逸の形あり、牡丹に富貴の相あり、蓮に君子の徳あり。木は同じく木にして、松栢は棟梁の器あり、梧桐は清浄の質あり、梅に清香あり、桜に艷容あり、柳は緑なれば、花は紅を顯はす。其の品々挙げて云ふべからずして各々其の則あり。^(二九)(語類二一)

それらの則は、「天地人物」の各々の《世界》における位置(Ⅱ「分」)に従って異なっているが、それらは本源に対し

ては部分・分枝として在るのであって、互に異質のままに統合されて存在しているのである。(語類三六)^(三二)

「天地は陰陽の總管にして、陰陽は天地の天地たる所以なり。……故に天地は萬物の宗源にして道体の至極なり。」^(三三)

(語類四〇) 萬物を統合するのは「天地」そのものである。(なお、「天地の天地たる所以は、造作安排を待たず、唯だ已むを得ざるの自然のみ。」「(同)といわれている。)^(三四)

そこで天地の法則はあらゆるところに妥当する。

治乱盛衰の大より一事一物の変動に至るまで、天地の法則をはなることさらになし。(語類二二)^(三五)

以上の敘述からして「天地人物」的世界の構成が知られる筈であるが、その構成に照応して「道」が存在すると考えられていることは、素行の「道は上下事物に通ずるの言にして、天地の道あり、人の道あり、事物の道あり、君子の道あり、小人の道あり、故に道は所として在らずといふことなく、物としてあらずといふことなし。一箇の些子あれば、乃ち一箇の道あり。」(語類三六)^(三六)「凡そ天下の事物各、其の道あり。」(同)「一箇の粗物粗器にも、是れ其の道あり。」(同)などから知ることができよう。^(三七)

それでは「道」とは何か？

道は、天地・人物・事上・日用の間、共に由り当に行ふべき所、其の条理あるの謂なり、天能く運り地能く載せ、人物能く云為する、各、其の道ありて違ふべからず。故に日月に運動あり、山川に地脈あり、人物に経絡あり、日用の事上這の道ありて、少くも離るべからず。日月・山川・人物・自然の脈路は、是れ理気妙合の用にして、更に戻るべからず。(同三八四—五)^(三八)

「道」とは天地人物のすべてにおけるそれぞれの存在の理法であり、運動の法則・基準であることが、右の文から

山鹿素行における思想の構成について

知られる。

この道は千古不変に永久法則として存在しているのであるか？

堯が天下を治めたとき、その生活が極めて簡素であつたとして、そこに帝王の則るべき道があるという人もあるが、道とはそのように固定的なものではない。「椽櫨^{てんご}削らず茅茨剪らざるは、堯の時代相應の屋作りにして、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、……今時小学を習ふの学者、皆聖人の道徳をばさし置いて、聖人の時処相應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まり。……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。」(山鹿隨筆五)^(三九)

また、素行は「凡そ道の全体は、天地を以て的と為し、学問思弁して而る後に初めて得るなり。」(語類三六)^(三〇)という。ここから天地そのものが△世界▽を構成する部分の総体を統合するかたちに応じて——しかも「天地」とは「天地人物」における天地、すなわち△世界▽の部分ではなく、天地〓△世界▽なのであるから——「道の本体」における全体的構造も「道の全体」——「道の部分」というかたちをとっており、その各部分において状況に応じて現実化しているのである。

右にのべたところは、主に「道」のありかたであり、これは理における構成と類似であると考えられるから、理と道とについて考えてみたい。

まず、素行は道について、前引(註二八)の本文)のほかに「道は条理あるの謂なり」(同)「凡そ道は其の条理ありて、公共底是れなり。」(同)などというが、また理について「条理ある之れを理と謂ふ」(聖教要録中)という。こ

から両者の形態としての性質は同じであることがわかる。

道と理とが、どの点で異っているかという点、道が道德的存在である、即ち行為の基準・法則であるに對して、理は単に「条理」であるにとどまり、思考の対象または説明の原理としてのみ存在する、即ち非道德的存在なのである。

道は行ふところを指して云ふ。理はその本とするところを云ふなり。^(三四)（山鹿隨筆五）

理は思ふべく言ふべく、道は由るべく行ふべし。理と道とは知行に在り。道を挙ぐるときは理其の中に在り。^(三五)（語類三六）

理は善惡上下に通ずるの稱なり。^(三六)（同）

かくして「道」の全体的構成は「理」のそれに照應する。純粹にその構成のみを抽出すれば道＝理なのである。^(三七)

「天地人物」＝「世界」は多くの異質・對立せるものの統合であるが、その「世界」的な秩序ある構成に照應して理＝道が、その骨格的な存在として、存在する。即ち、素行においては事實的關係が道德的・価値的關係に一致するのである。

「世界」の各部分は統合された「世界」の各部分であり、その間の脈絡は理＝道の全体的構成を通じて示される。

各部分における道によつての行為は——部分は道德的構成体としての「世界」の部分であるから——その部分内部において完結せず、そのまま「世界」の道德的行為の一部として現象するのである。さらに強調していえば、全「世界」的行為とは一般的には存在しえず、各部分的行為の綜合としてのみ、ありうるものである。それは「聖人の教専ら分殊に於て其の理を窮む。」^(三八)（同）から逆推が可能であるが、さらに素行は「天の運動、日用の流行は、四時の行、百物の生を期せず、唯だ各々其の道を尽すに在り。各々其の道を尽すときは、条理明かにして、四時百物自然に遂ぐ。」^(三九)（同）

山鹿素行における思想の構成について

という。

《世界》における《部分》の積極的意義がここにみとめられている、というべきであろう。

もちろん、それは統合された《世界》の《部分》だからである。さきに萬物を統合するものは天地であるといったが、それはより正確には「天地の誠」または「誠」といわねばならない。

誠は、「已むことを得ざる、之れを誠と謂ふ。」^(四〇)(聖教要録中)などといわれるが、それは秩序整然たる現実の《世界》を必然化したものであるからである。

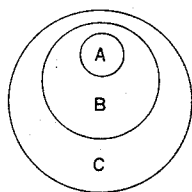
凡そ天地の道、皆已むことを得ざるの誠を以て立つ。天の行ること一日一夜に一周して、又一度を過ぐると、日月星辰の運行纏度と、古より今に至るまで一毫の差なく、暑往けば寒来り、日往けば月来り、四時互に移る。是れ天地の誠にして、其の祭る所以は、只だ已むことを得ざるを以て、未だ嘗て照らずんばあらず。維れ天の命於穆^{あ、め}として已まざるなり。^(四一)(語類三七)

「語類」段階の素行学における「天地人物」としての《世界》の構造——道德的構造は右にのべたごとくである。

註

(一) 「天地」は「人物」に対して、包括的概念であるが、人物なき天地、天地なしの人物というものは存しないから、単に「天地」といつてもよいが、とくに天地人物の統合体としての《世界》の意をあらわすために、「天地人物」という言葉を使用した。

(二) 素行学では自然と人間とは一つの原理で形成されている。



つまり nature としての自然というものはなく、すべては道德

的なのである。そして、その全体世界 (cosmos) はつぎの図のように構成されている。

A は《土》社会、B は社会 (人間世界)、C は「天地人物」的世界 (全体) であり、A・B・C は相互に相似であ

る。

A・B・C各社会を構成する理論の純粋度はABCの順に高く、それ故、Cについての理論が社会の基礎理論となるが、現実的価値の観点からは、その順序は逆転する。

素行の世界論はこのように構成されているので、例えばB・Cにおける固有の問題をいきなりA的構成で問題化できない。小論がまず「天地人物」的世界における一般的人間を祖上にするのは、右の理由からである。尚、右の詳細については後述する。

(三) YSZ 10・七四

(四) YSZ 10・三四七

(五) YSZ 9・四二五—六

(六) YSZ 8・一五五

(七) YSZ 10・四〇七

(八) この主張に矛盾するとみられるような素行の言葉がある。

「当時の学者、事物の理を究むること寡なきを以て、或は上代の政道を今にあはせて是^{トシツトツ}レ古非^レ今、或は理のみを高くして事を不^レ知^ラがゆゑ、心は高遠にはせてその人の行跡は皆下の下さまにも不^レ及^バの類多し。是れ事物当然の理を不^レ分^ル別^セ一を以て也。天地の長久にして不^レ二変易^ル一も、八十年に一度の星差と云ふを立て、さだまれる日月星辰の運行に、八十年に一度たがふ処

北大文学部紀要

あることをつもらざれば、末に及んで遙に差出来るもの也。これ天の定法といへども、猶ほ時をふれば変ず、地猶ほしかり。或は人これをかへ、或は地震洪水によつて山崩れ谷うまり、江河つひに流るるになれる、皆年々の変也。」(語類二九、YSZ 8・一八五)

これは、千古不変の静的世界というものは存在せず、むしろ変化こそが前提であるから固定した聖人の教の機械的適用は不可であるとして、人間の《格物》行為を當為として導き出すためにかかれた文章である。ここにみられるように、素行学における「天地」は微動だにもしないというようなものではないが——そのことは「天地」についての説明、第二からもしられよう——その根本の理は不変である。八十年に一度の星差があるというのは、その根本則のうちである。しかも、右の文の要点は、この引用の次にかかり、「人は知識萬物に秀づるを以て、其の情欲今古遙にかはり、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^んにたがひもてゆくものなり、豈一概に論ずべけんや。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。」《社会》における人間の當為が主題となる。即ち、問題の次元はAⅡ「天地人物」的世界に属さず、BⅡ《社会》のものである。ここからもABCを一応別個に扱うことが素行学の理解に便宜であることがいえる。

山鹿素行における思想の構成について

(九) YSZ 10・五八一九

(一〇) YSZ 10・四九

(一一) YSZ 10・三八五

(一二) 素行は「理は条理あるの謂なり。」(語類三六、YSZ 9・四〇六)というが、理氣を対言しているときは、「天命を理と曰ひ、氣質を氣と曰ふ。生氣を氣と曰ひ、息むことなきを理と曰ふ。陽を理と曰ひ、陰を氣と曰ふ。氣を理と曰ひ、質を氣と曰ふ。」という。これらの理・氣が相合すると交感して妙用を生ずる。これが性であり、象ある存在はすべて性を具えている。(語類四一、YSZ 10・一八八)

右から考えると、素行のいう「語類」段階で——理氣は、朱子のそれらが、それぞれ固有の性質ある形而上・形而下の存在であるのとは異り、相対的な性質を示す言葉であるかに思われ、朱子に關していえばむしろ陰陽というにちかい。

(一三) YSZ 9・四〇六

(一四) YSZ 9・四一〇——

(一五) YSZ 10・二七〇

(一六) 「天理」という言葉について——素行はとくに朱子学的な天理の意味に對抗して——「天理は是れ理の極処か」なる問に對していう。

「天道自から条理ありて素るべからず、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。」ところが人は皆

天道すなわち天理というものだから錯雜してしまうのである。

「然して今日日用の間、其の極を究め得るの公共底」——日用の事物の根本において、どこにでも弘通するところの、この性質の故に公共なるもの、これが理の極処であつて、「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。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。」——この事物に在るの理を究めることから天道に在るの理へ達しようとする、その実践の指向は、それのみに限定すれば朱子学と同じである。

ところが素行は「天理は自然の理なり、物自ら天理を得る者あり、蜂蟻の其の君を衛ることを知り、豺獺の祭を知るが如き、礼も亦人情に出づるのみ。」(程伊川)というような事物に在る理がそのままに天理であるとの考えは、性||天理という考えを導く、だが性は現実存在そのものであるから公共底としての天理ではありえない、「天理は究め尽して其の至善を得るの謂なり」として右の朱子流の考えに反對するのである。(語類三六、YSZ 9・四〇九)この「天理」をめぐる二者の對立は「性」論についてのそれに置換えられるものとなるが、それについては後述。

(一七) 丸山真男氏『日本政治思想史研究』四九頁。ここではつぎの文章が引用されている。

「一心の全体ををさむること、天下を君のをさめたまふと同

じとは不^{カラ}レ言。……そのゆゑは一体は皆一つの品々にか

かれて、四支百骸とその名をかへたる也。天下は異なるものを合せて一つにいたせるもの也。」(譚居童問、YSZ 12 二七六)

(一八) YSZ 10・二三〇

(一九) YSZ 7・四〇

(二〇) 「太極」について。ここで太極という言葉がでてきたのでそれとの比較において、若干朱子学の解説をしておく。朱子学では、太極は天地が開ける以前に存在して天地萬物を生じたものの、天地萬物の根源であるとともに、それらに内在する理である、といわれる。「太極は是れ別に一物為るに非ず、陰陽に即きては陰陽に在り、五行に即きては五行に在り、萬物に即きては萬物に在り。只是れ一箇の理のみ。其の極至に因るの故に名づけて太極と曰ふ。」(朱子語類九四)

素行における太極の概念はどうか？

「天地の間理気妙合して相生々する物は、其の本源を同じうす。故に萬物太極を一にして、一物又一の太極を具ふ。理気妙合せず、人作妄為の事物は、只だ一物一理にして、一物一太極と謂ふべからず。」(語類四三、YSZ 10・三七五) 物に太極あり、といえるのは理を有するというのと異つて、その物が生々發展するものでなければならず、太極とはその發展の終までを包蔵する《芽》的存在である。「凡そ未形の前、其の始終を含み其の法象を具ふる。皆是れ太極なり。」(同、YSZ 10・三七

六) また「人物各々其の理気妙合に随ひて、各自の太極を為す。」(同、YSZ 10・三七八) この素行の考えによつて、朱子の太極觀を窺うと、——すべての人類萬物には太極があるという事実に関しては、人物平等であるが、人と物との太極は内容的には異なる。ところが「朱子は理を以て太極と為す。……理を以て太極と為すときは、物々各々一太極にして、是の理人物共に全くして剩偏剩欠なく、皆天地の正徳を以てせん。故に朱子は理氣を分ちて之れを辨ずるなり」、朱子のように太極||理とすると、人と物が同じくなくなってしまう。それでは現實に合致しないので、朱子は理・氣を分つことでこれを解決した。しかし天地人物は理氣の妙合であるから、「理氣更に分つべからず」、この謬りは朱子の「太極」觀に基づくのである。(以上、

同、YSZ 10・三七九)

(二一) YSZ 9・四一一

(二二) (二三) YSZ 10・五五

(二四) YSZ 7・一四〇

(二五) YSZ 9・三八五

(二六) YSZ 9・三九〇

(二七) YSZ 9・四〇三

(二八) YSZ 9・三八四—五

(二九) YSZ 11・四六二

(三〇) YSZ 9 三六八—九

山鹿素行における思想の構成について

- (三二) YSZ 9・三九一
- (三二) YSZ 9・四〇四
- (三三) YSZ 11・一八
- (三四) YSZ 11・五〇四
- (三五) (三六) YSZ 9・四〇七
- (三七) 道・理と深い関係をもつべきものに「礼」があるが――
「条理ある之れを理と謂ふ。事物の間、必ず条理あり。条理素
るるときは先後本末正しからず。……凡そ天地人物の間、自然
の条理ある、是れ礼なり。」(聖教要録中、YSZ 11、一八一―九)
――それについては後述。
- (三八) YSZ 9・四一一
- (三九) YSZ 9・三八八
- (四〇) YSZ 11・二一
- (四一) YSZ 9・四九四―五

6 「天地人物」的世界における人間

「天地人物」という言葉で表現される『社会』からみれば、人間の世界(『社会』)は『部分』である。そこで『社会』は『世界』と根本原則を同じくする。それが「誠」である。^(二)

「誠」「天地の誠」が『社会』において現実化したものが聖人の道である。「聖人の道、天下の共に由る所の道を以て、其の名義を建て其の至教を設く、故に道は已むことを得ざるの誠を以てす。」^(三)(語類三七) 聖人の道という場合、それは人に対して示されたという意味をもつから、「教」といつても同じことである。

素行は聖人の道について、また「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亘り、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・曠野悉く以て具はるべし。」^(四)(語類三六) というが、これや前引の「凡そ道の全体は天地を以て的と為し……」などから、「道」とは即ち「聖人の道」であって、それは天地を以てその源とすると考えられていることが分る。「聖人の教を設け道を示すは、悉く天地人物の定法にして又自然な

(四)「語類四〇、という資料もある。」

また、聖人の道が nature (「天地、但し素行自身には nature という觀念はないが」) をも道德的に支配することが知られる。このことは「道」の性格を示す。

「道」＝「聖人の道」というが——それはたしかに、一応、聖人の制作にかかるのではあるが(この点後述)——そもそも道は天地の誠であって、さらに「何をか天地自然の誠と云はんとならば、父子の親、君臣の義、夫婦の別、長幼の序、朋友の信、是れを五教と云ふ。」(語類七)

また、素行は「聖人志す所の道は人道なり」(語類三六)といい、「聖人の道は其の極広く衆を濟ひ、教化を天下に偏くするに在り」(語類三四)という。これは「道」が「世界」「社会」を一元的に貫通して秩序を与えているとも、宇宙の根軸的存在として思弁された「道」が、その現実機能に関しては倭小化されてしまっているともいえるが、それはともかく、かかる「道」の存在構造は、素行の思想が実は人間の「社会」を視野の中心において構成されていることを示す。

素行の、その思想形成に当たっての原視野は「社会」に殆ど限定されていたのであるが、形而上学としての理氣説をもつ朱子学と理論的に対抗せざるをえぬ状況に至って、「道」の規模が拡大したことが、素行学における道のありから推測される。

それはともかく素行においては「天地」＝「誠」＝「道」＝「聖人の道」＝人道＝五倫(親義別序信)なる關係が存在し、天地の子としての人は道德＝五倫に即くことによって、その本なる天地に報ずるのである。そこに人の報本反始の道がある。これについて、素行は「道德は常に天地の間自然のことわりにして、人として是れを因りどころとし

山鹿素行における思想の構成について

是れを本とせざれば、其の所^レ為皆^ス伯術にして本に厚からず」(語類二八) といっている。

これは自然の道徳化であると同時に道徳の自然化である。だから、当然に聖人の性格と関連する。「道」＝「聖人の道」というが、なぜ「聖人」ぬきでは考えられないのか? という疑問である。ことに「天地の道は多言に涉らず、多思に及ばず、触目是れなり。一言にして尽すべし」(語類四三) という素行の言葉をみれば、その疑問は濃化する^(二〇)のである。

聖人について

聖人は人の至れるなり尽せるなり。天地を以て萬物の大原と為し、聖人を以て億兆の大原と為す。故に聖人の事物に於ける、各々一太極にして、発して中らずといふことなし。^(二一)(語類四三)

ここで「一太極にして……」とは聖人が道徳的な意味で、天地に合体していること、「聖人」＝「天地」なる状況を示す。

「人は萬物に靈長たるなり、格物致知の極、竟に聖人の地位に至るときは、殆ど天地に参^みたるべし。^(二二)」(語類四一) とはその説明である。

この聖人的状況について、素行は「之れを誠にせざれば乃ち私欲に随ひ意見に任せ去って、竟に心性をして天地の大に参ならしめず。……聖人は唯だ誠意のみありて、這箇の私欲意見の流蕩なし。是れ乃ち格物致知し来る底なり。故に他の私意なし。」^(二三)(語類四二)、という。《世界》《社会》を貫流する宇宙的・道徳的根軸の存在はさきにみた。

人には生来、意志と欲望とが備わっているが、格物致知によってこの「根軸」を体得しえたとき、私欲・意見の類

は消滅し、そのありかたは公共的に徹する、即ち人は「誠」によってみたされ聖人となるのである。ここでは聖人の作為は——そこには私意はなく、あるものは天地の誠のみであるから——そのまま天地の自然となる。ここにおいては、本来、その本体は無形である道が、聖人を媒介として、聖人の道^二礼樂として具体化（即ち、聖人によって制作）するのである。^{二四}この間の事情について、素行は「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。」^{二五}（聖教要録下）といっている。

聖人の道の意義は既に明らかであるが、とくに本項の趣旨に適合的なものをあげると、「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って、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。」^{二六}（語類三六）がある。

聖人をめぐっての素行の議論を、このようにみてくると、その聖人の性格は二つの要素から成っていると思われる。それは(a)人の理想・モデルとしてのそれと、(b)「道」の制作者としての、人に対する管理・命令者(director)としてのそれとである。

(a)(b)はもともとそうではないが、現実の場合へちかづくに従って矛盾的なものとなってくる。

(a)は誰でも——論理としては——聖人に到り得るということである。「人は萬物の靈にして聖人は億兆の君帥なり。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。……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。」^{二七}（語類四一）聖人になってはじめて完全な人なのだ、という主張も素行にはあるのである。

山鹿素行における思想の構成について

これを推していけば、さきにふれた聖人不要の論に至るであらう。

(b)はその逆。聖人とはすべて古伝説上の人物であるから——といっても、それは素行では事実として信じられているが——
実在の人としては存在していない。

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可^カ有^ル、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、聖人とし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。(語類一二)

この事実から、誰も聖人になれないと結論するのである。

ここからは、萬人は古聖人の教・道に従うはかはない、といわれるに至ることは必至である。(……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。)^(一九) 謫居童問)

ところで、素行学においては聖人の性格はとくに《社会》論においては著しく(b)に傾くが(第2節参照)、「天地人物」(《世界》)論においては(a)のコースが主流である。

素行の思想においては(a)(b)は矛盾した関係にありながら、それらが両立しているところに、その思想的意義があるのであり、それは後述するが、それらを両立せしめるためには、「天地に参たる」状態——それが聖人のあり方である。——は天地とともに唯一であるから、過ぎ去った時において存在していたある聖人の媒介によって現実化した道が既にある以上、事新らしく誰かが聖人になってみたところで、基本的には同じ結果を得るにすぎないから、既成の聖人に従

えばよいと解釈すればよいのである。

本節は《世界》という場における人間のありかた、一般的な人間を——素行学の原理論のうちにおいて、そこでは人間一般というところえ方がある。これが(a)に連る——もっぱら論じようというのであるが、それとの関連において、素行の聖人論をやや詳しくとりあげたい。

聖人は一般の人からいって、モデル・目標またはdirectorとしてあるが、その基本的なことについては既述したので、ここではもうすこし具体的に、後統する人間の当為との関係に視線をむけながら検討しよう。

まず、(a)の線にそって。

前引の「……人堯舜の地位に到り得て、方に一箇の人と倣し得、其の性発見の跡只だ節に中るのみ。」

この文脈では、その行為が節に中るか否かが聖人か否かを決定する基準である。^{二〇}「節に中る」とは《世界》の基本法則に合致することを意味する。素行は「性」について、その基本的性質を「感知知識」(「體驗的認識」という機能においてとらえ、「是れ性は只だ感知知識す、而して其の明昏は格物致知の有無に在り。」^{二二}(語類四一)というが、聖人はその性が明であって私意がないから、「誠」にみたされ基本法則に合致すべき状態にある。それ故、情発すれば当然節に中る。ところが「格物致知」して《世界》の秩序に合することが、人としてその道を尽くすことなのであるから、「堯・舜・周・孔は何等の異様あるや、唯だ人の道を尽すのみ。」^{二三}(語類三四)といわれる。

(a)コースはこのようなかたちで徹底されるのである。このとき、その性のあり方からして「明」なる者を聖人とすると、その反対なる者は性の「昏」なる者、即ち愚人である。^{二四}

(b)の路線。前引の「聖人の道は己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」における

山鹿素行における思想の構成について

「道」は「よらしむべし」の響きをもっているが、その聖人が(b)である。それは「聖人の萬民に於けるや、天地の化育を賛け、人々をして這箇の天道を知らしむること、猶は夫子の堯舜に於けるがごとし。」(語類三八)^(二四) という場合の聖人と同じであるが、さらに「聖人の言はず行はざることを言ふは乃ち異端なり。」(語類三五)^(二五) というに至って(b)的傾向は限界に達し、获生徂徠にみられる聖人信仰的態度への距離は縮まる。

そして「孔子没して而も聖人の統始と尽く。」(聖教要録上)という事実認識がこれを支えている。^(二七)

とくに(b)コースの聖人は、その位置が天と人との中間にある。ところで《社会》において、それと同じ位置をしめるのは「君主」である。そういう位置——といっても、その位置を占めるに至る事情には質的な差異があるのだが——の類似から、素行には聖人の位置を君主のそれに移して考える考えがある。

天地は陰陽の總管なり、人は萬物の一なり。人物本と天地と同じく生成して、其の初知ることなし。聖人傑出して後に人々人たる所以を知る。此に於て天地に法り教を立て道を行ひ、竟に人皇の初と為る。^(二八) (語類四〇)

素行的《世界》は多くの異質的な対立する《部分》の統合であるが、これを統合する者は「天地」↓「天地の誠」↓「誠」↓「道」↓「聖人の道」↑「聖人」である。これは原理論であり、すべて考えられたものであるが、《社会》も亦異った《部分》の統合として考えられるが、そのとき、これらを統合する者としては實在する「君主」がこれに当てられざるをえない。この君主の役割は聖人と同じでなくてはならぬ。

そこで、逆に思考を現実から出発せしめるならば、聖人はその位置の類似からして、君主に analogize されるであろう。その登場する場面が現実にかづけばちかづくほど、聖人は(b)路線にかづくことになるのである。

本節のように《世界》における人間、一般の人間がとりあげられる時の文脈では、聖人は理論的純粋性を保って(a)

路線で姿を現わすことについては、既にのべた。

このときの聖人は人間の目標であり、モデルである。人間の当為は聖人との関係で考えられねばならない。

人間の当為について

天地の間に生きる人間の当為を原理的にいうならば、それは天地の子として「萬民は其の本各々天地を以て父母とす。」^(二九) 語類一〇 天地の則に従って生きることである。

その極限的な生き方は「天地に参たる」こと、つまり聖人として生きることである。

聖人には、格物致知によって到り得る。即ち、素行学における実践はすべて基本的には「格物」行為でなくてはならぬ。それには、右の聖人論における二つの路線を反映して、聖人の教を前提としていわれる場合（「人々教に因って力行して道を修むるときは、堯舜の地位に至るべし。」^(三〇) 語類四一）と、いきなり天地を標的としていわれる場合（「古昔の聖人も亦未だ嘗て標的なくんばあらず、其の標的天地に在り。……故に我が標的とする所天地に在り。之れを求むること遠からず、意見を去り文字の泥著を棄て、直に天地を以て学の標的と為すに在り。」^(三一) 同）とがある。

ところで「格物」とは何か？

「格物」とは『大学』のいわゆる八条目の一、治国平天下に到る実践の基礎・出発点である。それ故、『大学』を経書中の首と考える素行（■1bをみよ）——だからこそ「格物」が、その実践論の中核にあるのだが——にとつては、格物についての解釈は重大である。

彼は朱子が格物とは物に即きて其の理を窮めること、つまり「窮理」であるということを批判する。なぜ、朱子学

山鹿素行における思想の構成について

ではこれを窮理というのか？ 天下の事物にはもちろん萬差がある。だが、それらは第二次的の現象にすぎず、その根本は一理であり、それがそのまま萬物に散在する。しかも、それは窮めてゆけば一人の心に到るから、心を以て天下の事物について理を窮め、これを得て格物の行為を達成することができると朱子学ではいうのである。

程朱窮理の説其の重んずるところ理の一字に在り。言ふところは、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、氣質物欲にして、天命の性心知識は是れ一なり。故に其の虚靈以て天下の理を管^{つかさど}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^{じつ}に一人の心に外ならず。是れ理の極まる處、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。^(三三) (語類三三)

素行は朱子学の「格物窮理」をこのように理解する。彼によれば「格物」と「窮理」とは別物である(「聖人既に格物と曰ふときは窮理を以て之れを易ふべからず」^(三四)同)

素行はこの「窮理説」のどこを批判するか？

素行の窮理批判は主としてその前提に対して行われる。

(1)その主観的前提に対して。その前提とは右の「…一人の心に外ならず。」なる表現から知られること、即ち、生れながらに萬理具わることである。「先儒の理に於けるや、自ら理を燭らすことは惟れ明なりと思ふ」ことを以て前提として窮理した結果は、「我知は自ら其れ明なり其れ通ぜりと思ふ」にすぎない。それは検証なき独断にすぎない。「是れを物に及ぼして、物安頓せず事全備せざるときは、其の知皆妄作なり。……異教の教は唯だ自らの臆説を以て其の知識を究む。故に公共底ならず、全備底ならず。物と事とに及ぼして交渉せず、竟に日用と別なり。」^(三四)(同)

(2)その客観的前提に對して。それは朱子学では萬差ある天下の事物を、その根本である一理に還元した上で取扱おうとするということに對する批判である。^(三五)

「天地萬物其の形象は陰陽五行に因り、其の本は一なり。而して既に天地たり既に萬物たれば、一理を以て之を論ずべからず。」^(三六)

ここでは《世界》の對立が示されるのであり、素行のそれについては既にのべた。

以上の「窮理」批判から、素行の「格物」は逆に推測することができであろう。その第一の条件は具体的な各個の事物について行ふこと、「日用に於て詳に其の事理を窮むる。」^(三七)（語類三四）ことである。

素行はまた「聖人の教は詳かに其の事物の極を究めて、之れを推すに已むを得ざるの理を以てし、之れを定むるに天地公大の則を以てす。」^(三八)（語類四二）というが、これは朱子学では意見・臆見を以て理を求めて自得するのに反對しての言葉であつて、これらの主観性の強い要素に替へるに「已むを得ざるの理」、「天地公大の則」といった客観的存在を以てしたものである。そこに条件の第二がある。

素行の格物とは、自己の意見を前面に出すことによつて独断に陥ることを避け、事々物々について經驗的に理を得すること、「主とすべきの自家なく、只だ物に任せて当然の儀則節文に應ず」^(三九)（語類三四）ることをいうが、素行学における「理」の構成に應じて、格物致知によつてえられる理は本源の、天理のそれに到るのである。

以上が「格物」についての説明であるが、その性格を一層よく理解するために「落馬の教訓」と題する一文を引用する。これは素行が朱子学的な窮理を諷刺しながら、格物ということを説いたものである。

山鹿素行における思想の構成について

ある儒者理に深く心を入れたるが、この一理より心を空じて、無念無想にして、手繩に抱らず、馬の心を我れにとりて、馬と我れと一致にして乗らば、居られぬことはあらじと云ひて馬に乗る。この馬ちと口強^{こは}き馬にてこそありつらめ、ひたびきに曳きて馳け出し乗り者は落馬して手足をうちしと云ふ。

予門人に示して云はく、これを記せ。その故はわが心未だ熟せずして只だ向上の至極を論じ、これを以て世に渡り身を修めんと思はば、いつも落馬すべし。当時の学者皆事物の究理をなさず、唯だ意見を立て、心性無相の論を高くし、事物は皆下段のこと、そのままなることと思ふ人のみなり。……勿論この人に国郡家を治めしめば中々埒は開くまじきなり。このところの弊は何方より起ると見れば、右の心ばかりにて馬を乗るの類なり。家國天下のことは皆馬なり。これを治むるは乗る人なり。乗る人、心も形もとのほれば名人なり、上手なり。心は整はざれども体整ほりて乗る時は、少々口こはき馬も自由に乗らるるものなり。馬伯^{ばく}の馬を乗るは心の習もなければ、乗りつけて遂にこれを自由にする如く、心を修むること至極せざれども、致し馴れしなれぬる人の致す作法故に、古より明君賢將ばかり國家をたもたねども、國家は型にをさまる。これ御馬の法に異ならず。これを大學に格物といへり。^(四〇) (山鹿隨筆三)

この文章には素行の思想的特色が処々にみえており、また朱子学との比較でも言及する点があるように思われるが、それらについては後にふれる機会のあることを期待して、つぎに素行的「格物」行為の結果についてみることにしよう。それについての素行の言説を列挙すると、

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。^(四二) (語類三三)

知以て至るときは凡そ天下の事物貫通せずといふことなく、猶ほ天地の萬物に於けるがごとくにして、未だ嘗て其の所を得ずんばあらず。^(四二) (同)

格物致知するときは節に中る。^(四三) (語類四二)

其の機微を慎み其の意を誠にするは格物致知の功にあり。^(四四) (同)

事物に通ぜざれば其の知至るべからず。知至つて而して後に其の誠正全し。誠正全きは是れ仁なり。……己れに克つて礼に復るは仁なり。己に克つて礼に復るの明は、是れ格致の功に在り。^(四五) (語類三三)

仁義礼智の理を全くし、事物の象理を正すことは格物致知の功に在り。^(四六) (語類四一)

凡そ寛猛は陰陽のすがたにして賞罰の源也。人間世の用、人君の教直、唯だこの兩般に属せり。……寛猛ともに世を政するのわざにして、其の用ふる処に品々あること也。用ふる処をしようと云へども、大規模を了簡せざれば、本に違ふ処あるもの也。大規模を正すと云へども、其の用法を詳につくさざれば、施行するの術不_{シカラ}正して本末ととのほらざるもの也。大規模は天理当然の法則、聖人の大道これ也。条目要法は情意にして格物せざれば致知せず、格物致知して正心誠意に至るが如し。是れ政道治要の本末体用也。^(四七) (語類一一)

右にあげた「格物」行為の結果・その意味についての資料は、格物とは聖人への路であることを示している。但し、一番後にあげた資料については解説が必要であろう。

それは格物の対象が日常的なるものにあることをいっているようにみえるが、その趣旨は大規模は聖人の格物行為によつて既定であるから——というのは「儒教」の立場としてはむしろ当然、または現実的といつてよい。既に經書中に現実化された教があるのだから——より小規模な条目用法について格物せよというのである。この主張は格物行為に關しての極め

山鹿素行における思想の構成について

て現実的な指示であり、また「聖人の道を現実に行う際は、機械的適用を避け、それを損益して用いよ。」という素行の政治論に連るものであるが、条目用法といえども根源的な道から切断されているものではない以上、ここでの格物も亦それによって聖人に到達しえないと断言はできないのである。

かくして、人は格物することによって聖人に到ることが確実となった。

それは人間の本質としての機能が『世界』の構造に見合ったありかたをしているからである。だから「格物」が可能となるのである。

つぎに、このことが説明されねばならぬ。『山鹿随筆』五において、或る人が「格物すと雖もわれに知なければ、何れを必ず是なりと定むること難かるべし。この知を究むるところあらずば格物致すとも道理に至り難からんや。」と素行に対して質問するが、ここでの叙述はそれへの解答からはじめねばならない。

素行はこれに答えていう、「われに天地自然の物則備はって、自ら知あるところあるものなれば、これを曲尺と定むべきなり。」と。^(四九)

即ち、素行は「格物」の当然、前提となすべき道徳的・知的基準は人が生来具えていると考えるのである。そこで彼はこの問題をめぐって

物は彼れに在りて外なり、知は我れに在りて内なり。内外精粗物我相因って其の用全く具はり、貫通せずといふことなし。是れ天地の自然なり。^(五〇)（語類三三）

道の大原は天地に出で、人亦之れを具ふ。聖人は其の極を合せて萬世に規範たり。^(五〇)（語類四三）

などという。右の後者は「天地」を本源とする道のうちの《部分》を人が有し、聖人はそれら《部分》を統合しているという道德的構造を示す。そして、人は聖人への オリエンテイション 指向を有している。

「格物」が行われうるのは、人に知があるからであるが、このことは人の「性」そのものに由来する。

素行は「性」について

人の性は是れ天命なり。天地の命は唯だ生生息むことなく、善惡を以て論ずべからず。人も亦天命に因って理氣の妙用を稟け、以て性と為す、這箇の小天地なり。故に性は唯だ生々息むなくして能く感通知識するのみ。^(五一)（語類四一）

類四一）

という。そこでは本質はもっぱら「感通知識」という知的機能——その絶えざる発展の相における——において把握されている。そこで「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。」^(五二)（語類三三）といわれるのである。

それは萬物は理氣の妙合であるが、なかでも人は理に厚い、「人々各々天地の全氣を稟け、天地の実理を具ふ。」^(五三)（語類三七）という「天地人物」の構造的連関によるのである。^(五四)「天下の萬物人より貴きはなし。」^(五五)（語類四一）といわれるのはこの故である。

そこで人の当為は、素行的にいえば、性の機能を拡大して、道の大原に達し、天地に参たる状態に到ることであり、——「教に因って道を修め、道を修めて性に率ひて、天地の大原と合一底にして、初めて性善を知るべく、初めて聖人の性を知るべし。其の功、格物致知の間に在り。」^(五六)（同）——その過程が格物である。

かくして、人の当為は即ち「格物」となる。

山鹿素行における思想の構成について

註

(一) 「誠」が《世界》統合の原理的存在であることについて a の終でふれたが、つぎの一文は、誠を介して《世界》が一貫した道德的構成体なることを示すとともに、誠の具体相を語っているので、「誠」理解の参考までに引用しておく。

「太閤秀吉公朝鮮に事あらんと、其の思召入のあつて未だ世に広く沙汰に不^レ及^レし間、誰として是れを知る人のなかりしに、日本の鴨多く高麗へ渡れりと云へる物語あり。至誠の不^レ可^レ掩^ルためし、尤も然るべき事也。天下の人君政事法令において誠を以てする処あらば、其の物に感ぜんこと不^レ可^レ疑^ル也。雨ふらんことを穴なる虫のしり、風ふかんことをすくふ鳥の知り、夏の季に至りて、火の灰に埋めば消え、冬の季に至りて、火の灰に埋めざれば消え、鶏の時なひ、鶯の初音を出し、蛙のこゑを発し、はふ虫巢より出づるためし、挙げて不^レ可^レ数^カ。是れ皆天地の至誠寂然不動にして、感じて能く天下の事に通ずるの処と可^レ云也。(語類一二、YSZ 5・四五六)

- (二) YSZ 9・四九九
- (三) YSZ 9・三八九
- (四) YSZ 10・五六
- (五) YSZ 5・二六
- (六) YSZ 9・三八七
- (七) YSZ 9・二〇〇

(八) YSZ 8・一四四

(九) YSZ 10・三四九

(一〇) この疑問は朱子学の場合でも生ずる筈である。朱子学では「道」「理」であり、「天下の事、理有らざる莫し。」(行宮便殿奏劄二)といわれるからである。しかし、ここでの疑問はむしろ「聖人」の性格いかに関わる。後述するが、それは朱子学における聖人が一般的人格であるに対して、素行のそれが政治的人格への傾斜においてあることと深く関連するのである。

しかし、またこの疑問の起ってくる根——それは素行学における理論的矛盾でもあるが——あるが故に、素行学を自然法思想との関聯で考察することができるのである。

(一一) YSZ 10・三七六

(一二) YSZ 10・二三〇

(一三) YSZ 10・三三二

(一四) 「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^おく所なく、耳目加ふる所なく、進退揖讓制する所なし。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。聖人の教唯だ礼樂に在り。」(語類三七、YSZ 9・四九一)

- (一五) YSZ 11・三二
- (一六) YSZ 9・三八八
- (一七) YSZ 10・二〇一—二
- (一八) YSZ 5・四一一
- (一九) YSZ 12・四五
- (二〇) 語類三六、YSZ 9・三六四を参照。
- (二一) YSZ 10・二一五
- (二二) YSZ 9・一三八
- (二三) 語類四一、YSZ 10・二一九
- (二四) YSZ 9・五七一—二
- (二五) YSZ 9・二二五
- (二六) YSZ 11・一四
- (二七) 「原源発機」の著作について、素行には自分こそが聖人の統を伝えているとの自覚がみられる。(後述) 彼が(a)(b)を両立せしめていることは、そこからも知られるのである。
- (二八) YSZ 11・七六
- (二九) YSZ 6・二七二
- (三〇) YSZ 10・二一三
- (三一) YSZ 10・二〇五
- (三二) YSZ 9・三九
- (三三) YSZ 9・四〇
- (三四) YSZ 9・二二—三

北大文学部紀要

- (三五) この素行による朱子学《世界》観の批判は、誤解にもとづいて行われている。それについては後述。
- (三六) YSZ 9・四〇
- (三七) YSZ 9・一四二—三
- (三八) YSZ 10・三一八
- (三九) YSZ 9・一四三
- (四〇) YSZ 11・三三九—四〇
- (四一) YSZ 9・二〇
- (四二) YSZ 9・一七
- (四三) YSZ 10・二一七
- (四四) YSZ 10・一九〇
- (四五) YSZ 10・九九
- (四六) YSZ 10・三三九
- (四七) YSZ 5・三八八—九
- (四八) YSZ 11・四八四
- (四九) YSZ 9・三八
- (五〇) YSZ 10・三四七
- (五一) YSZ 10・二〇二
- (五二) YSZ 9・一七
- (五三) YSZ 4・六八
- (五四) 「感通知識」は性に固有の本質的機能であるが、その機能は理に厚いものほど活潑である。理に厚いことの反対は氣に

山鹿素行における思想の構成について

厚いことであるが、《世界》におけるすべての存在は理（氣）に厚い程度によって段階的に並んでいる。それは人の間にももちまれている。素行におけるこれらの概念はすべて道徳に關わるものであるから、これは道徳的序列の構成であるが、それは朱子学における《性》を媒介とする道徳秩序に酷似している。（後述参照）

「理氣の妙合は天焉れを賦与せしむ、其の厚薄清濁は作為すべからず。然して人は理に厚し、故に人の氣質を稟く。物は氣に厚し、故に物の氣質を稟く。其の因る所此の如く、其の性の感

結語

素行学の根軸に在るものは「天地」（『道徳的自然』）から発して《世界》（『天地人物』）を規制する「誠」である。

この「誠」はどのようなかたちで、現実存在しているのだろうか？

『山鹿語類』一八につきのような記事がある。

明暦三年の江戸の大火のときのこと。ある人の家にも急に火がかかって、家人はいそぎ逃げたが、後に老母と幼女が残った。その家の主人が走りかえったが、二人ともを助け出すことは無理であつたので、まず老母を救出したが既に家は焼けて、娘は焼死した。この話をきいた、こざかしい者が「汝は以ての外の無才無智のをのこな、行末遙なる女を棄て、今日明日をかぎりの老母を取り出さんは、むげにかへおとれり」といって笑つたという。

通知識する所亦然り。是れ人の教に因つて道を修し、道を修して性に率ふ所以なり。其の間人にも亦氣に厚きあり、又理に厚きの至りなるあり。是れ上智と下愚と移らざるの謂なり。古来幼よりして善なるあり、幼よりして愚なるあるは、是れなり。凡そ人の氣質は多く是れ中人の質なり。中人は教習に因つて竟に善不善を遂ぐ、是れ氣質を変ずるなり。然れども能く聖人の道を究めざるときは、氣質は裏面に伏し了る。（語類四一、YSZ 10・二四〇—一）

（五五）（五六） YSZ 10・二一八

たしかに世の利害からいえば、幼女の代りに老母を助けたのは代え劣りといふべきだろう。「世俗皆利害を知りて天道のまことを不^レ知^ルがゆゑに、利口を立て智を弄する輩やもすれば如^レ此^ニ云へり。」

だが、そういう男でも、この場合に母を棄てて子をとるだろうか。それはできない。というのはこのような危難の時には、「利害損得のわきまへもなく、只だ天性の誠のみなるもの也。是れ面々具足する処のまこと、さらに計較安排を不^レ設^ス、不^レ得^レ己^ムして自然にあらはるれば也。子は至つていとほしく、母は至つて大節也。いとほしさに泥んで子を出さんは、恩を以て義をそむく也、私を以て公を失ふ也。彼の母を出せるものも本と凡人にして、道義の心得あるべからざれども、其時にのぞんで性のままに行ふとき、如何してか母を先んじ、如何してかいとほしき子を後にする、唯だ天道の自然にして、更に私の意見立てざれば也。この心を推しひろめ、今日日用に究理する処のありなんには、まことの聖人の道には入りぬべき也。」（語類一八）

この資料について考察を加えてみると——まず、人は小天地であり、天地の全気をうけている（前項参照）、というのが前提で、非常の場合、利害計較の余地がない場合、利心が人間の行為に働きかけない。このときには通常の状態での人間が格物によって天地の則を体得した場合と一時的に同じとなる。即ち、その瞬間において天地の道のさまたげをする利心が消えるから、そこには天道の自然がそのままに現われ、「誠」が実現するのである。ただ、それは一時的のことである。本当に「天地に参たる」状態を得るには常時不断的格物が必要である。

ここにみられるように、「道徳は常に天地の間自然のことわりにして、人として是れを因りどころとし、是れを本とせざれば、其の所^ヲ為^ス皆伯術にして本に厚からず。」（語類二八）と道徳——《部分》が全体に帰する道、本につく道としての——の基本性質としての自然性が強調されるが、現在Ⅱ末世においては自然のままでは道徳は実現されない^(二)。

山鹿素行における思想の構成について

「聖人は不^ル得^ム止^ムの天則のままに順ひて、道を道と立て玉へり、情欲のままに致さば、天下の間更に不^ル可^カラ^ツ立^ツをしなければ。」とはいっても結果を予測した行為によつてはならない。「聊かさきに於て為す処ある時は、是れ則ち利心也。」修身齊家といつても「身をせまれば家齊ふは定まれることにして、家齊ふをあててせんとならば是れ其の功をあつる也、聖学の究理にあらざる也。」^(三)

これが聖人の道の基本的性格である。それは天性發揮のための準則であるが、天則のまま即ち無作為的のものなのである。但し、それは無為ということではない。情欲のままの行為は規制をうけるのであるから。その一方において素行は、

孟子曰、孩提之童、無^レ不^レ知^レ愛^ニ其親^一也。及^ニ其長^一也、無^レ不^レ知^レ敬^ニ其兄^一也といへり。是れ孝弟の心は人々皆有^レ之の天性にして、更に作為する所にあらず。此れ天性の心をさまたげ失ふものを制するが為に、聖人の教あつて天性にしたがはしむるの道をのぶる也。^(四)（語類一九）

といっている。天性にしたがわせる——前掲江戸の大火におけるある男の行為から連想されたい——ということは即ち天性をさまたげるものをコントロールすることであるが、「天性の心をさまたげ失ふもの」とは、さきの引用文および「人は萬物の靈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。」^(五)（語類一六）などから情欲であることは明らかであるが、聖人の教は具体的には「礼」によつて情欲を制するところにあるというのである。^(六)

かくして情欲を制することによつて、天性がナチュラルに顯らかにされる、という朱子学めいた主張が見出されたようであるが、このことをめぐつて素行の考えをはっきりさせるために、ここで情欲・欲望についての意見を説明し

よう。

朱子学では無欲の状態を天性と考えているがそれはまちがいである。「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。……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。」（語類三五）欲望は必然的存在であるというのが素行の欲についての根本の考えである。

といつても、それは欲望を一般的に肯定したというのではない。たしかにそれは必然的なもの、やむなくして存在するものであるが、そもそも「欲は情の発動」であるから現状変更の原動力である。それ故、その存在自体がいかにも必然的であるにせよ、その発動を無制限に許すことは現状の破壊を結果することにおいて危険であり、《社会》（↓《世界》）の秩序を損なうことにおいて反・自然である。

人の情欲は必ず過溢して足ることを知らず。聖人教を立てて之れを制節する、又已むことを得ざるの自然なり。人の情欲各々、天子公侯の富貴に至らずんば止むべからず。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。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、奪はざれば鑿かず、其の勢夷狄に同じく、其の極禽獸の相食むが如し。是れ聖人の教を設けて其の情欲を節し、他をして人たるの道を知らしむる所以なり。（語類三三）

このようにして情欲制御という素行の実践的態度が将来されるのである。

素行は無欲を根元的即理想的と考える朱子学に反対して、「凡そ聖人の学、日用事物の間、語黙動静の用皆欲なり。情欲に於て天理に循ひ私欲の弊を去り来る底のみ。無欲を以て之れを論ずるときは、槁木死灰の謂なり、無欲と謂ふ

山鹿素行における思想の構成について

べからず。^(九)」(語類四三)といい、さらに後年の著である『謫居童問』一においては「此の欲心あるより聖人にも至るべし^(一〇)」とまでいって、欲・欲心に原動力としての積極的な価値を与えるのであるが、それは原動力としての場合に限られ、それを基準とみなすような場合については、「私欲と云ふは人の惡心の地を云へり^(一一)」(山鹿隨筆五)とか、父が子を戒める場合「父の好む処を以て教戒せんことは、情欲のよる処なれば、實の教と云ふべからざる也^(一二)」(語類一八)として排除される。ことに後者のように父子といった私的なしかも絶対的な関係において親の好みがその内容に関りなく私欲として排除され、そこにも客観的な天地の秩序が貫徹していることは注目される。

まことに素行学においては事物↓天地の理・秩序が根幹なのであり、その実現をさまたげるものはすべて悪であつて、排除せられねばならないことは、屢々説いてきたところであつた。そして人は欲にとらわれると事物の理を詳にすることができず、そのために天地の理・秩序を知つてそれに安んじえないのであるから、^(一三)欲をその妨害物^(一四)悪であるといつてよい。

結論論的というならば、素行の思想においては欲は天地の秩序の枠内でのみ許容されるのだといえよう。ところで、この問題に関しては素行の反対側にたっている筈の朱子においても「飲食男女の欲、その正に出づるが如きは、即ち道心なり。」(朱子語類七八)といわれ、素行と同じく天地の秩序の枠内における欲の存在がみとめられているのである。だから欲のありかたに対する実践的態度にかぎつていえば素行は朱子学に対立する必要はないかのごとくである。

それならば素行はなぜ朱子の説に対して「槁木死灰」などという言葉を用いたのか？ それは朱子学の誤解にもとづいて発せられたのであろうか？

朱子学の世界は「静」の世界である。生存のための欲はみとめられるが、それは静的秩序をうごかさぬ限りにおいてである。これに對し前にのべたように素行では欲は原動力として、その世界觀において重要な意味と役割を担当する。素行の世界は「動」の世界であるからである。

このように、その実践的態度を示す表現に共通性がみられるとしても、その底には世界觀の衝突があり、欲に對する姿勢のもつ指向は相反している。素行の言葉を誤解にもとづくものというわけにはいかないのである。

素行の世界は天地自然の秩序によって支配されている。しかし、この世界は寂然不動の静的秩序の下に静まりかえっているのではなく、整然たる秩序の枠組のままに生々發展をつづけていることは本節のはじめに示したごとくである。

以上にのべたところ、即ち1節全体は素行の思想——嚴密には「語類」段階における——の基礎理論の解説といつてよい。この部分——基礎理論およびその解説——が素行の思想およびその解釈においてもつ意味は2節以下においてあきらかとなるであろう。

この基礎理論をめぐって、さらにここで提起される重要問題は「自然法」の問題である。

さきに「誠」、「天地の誠」といわれたが、この天地の法則は天地自然に存在し、人間の道德的行為を拘束し、人間によって認識されうるといふ基本条件に従つて「自然法」として認められる資格を具えているかのようである。

この法則は根本——分枝という構造において存在し、具体（分枝）においてはそれぞれに應じて内在して、人の格物——實際的な意味における——対象となる。しかし、この構造からして「自然法」の本質としての普遍性の欠如というこ

山鹿素行における思想の構成について

とをも認めないわけにはいかない。

朱子学では聖人たらんことを求めて、萬人がそれぞれ修養を行うが、それが即ち分を守って政治を行うことであり、「理」になつた行為である。いいかえれば、国家の制度は即ち「理」たるべく、萬人は具体的には——分に應じて——ちがつたかたちで同じ「理」に即くのである。そこに「理」の普遍的性格が示されている。

しかし、この「理」の法秩序（自然法）は常に現実の法（実定法）として現実化しようとする指向を本来有しているから、現世との緊張関係は稀薄である。

素行学においても、理論としては人間の当為として、本来の意味における、即ち聖人に到るべき「格物」がある。たしかに、素行学では朱子学とちがつて、天下の事物に即いて「理」が遍在しているのではなく、天下（「世界」）の「部分」には「部分」相当の法則（分枝としての法則）があるのであり、それらの分枝としての法則は超「部分」的場すなわち「部分」の総合としての「天地人物」的世界においては総合されているのである。

ペラーは素行の社会理論は天皇機関説の前駆をなす機能的社會理論であるというが、ここに展開されているのは、その基礎理論としての「世界」論である。この理論によれば人はそれぞれの占める位置に應じての法則に従えば、それが統合されて全体としては天地の法則「誠」が実現される。まさしく、素行学における「誠」と現世には緊張関係は当初からありえない。一方、朱子学実践論の現実機能においても、人はそれぞれの占める位置に従って「分」が決定され、それによって現世的職務が決定され、それを各自が履行することが「分」に安ずることとされている。素行学では、そのもっとも現実的な意味においては、人は聖人に至るべき精進をせずとも、その固有する「部分」的法則を守ればよいと考えられるようである。しかし、その基礎理論においては、人はすべて聖人に至るべき「格物」

を當為とする。それが即ち「誠」の実現される道なのである。そして、ここに素行学の根本觀念たる「誠」の普遍的要素が存在している。

素行学における、《格物》——本来的意味における——の當為としての現実的意味はたしかに稀薄であるが、後述するごとく、これなくしては、その社会の構成もありえない重要な理論的部分である。

このようにしてみると、自然法思想としての朱子学に対して、素行学は——その間に一定のギャップを有しながらも——理論的構成および現実的機能において、きわめて類似的であると指摘しうるようである。

また、観点をかえて、即ち本来のそれにかえていうならば、素行学の《世界》においては人はそれぞれの位置において安定して生きている、——全体としての《世界》においてその《部分》としての役割を果たすことができ、それによって《世界》を支え、かつ《世界》に支えられているということができるのである。

註

- (一) YSZ 6・四三八―九
- (二) YSZ 8・一四四
- (三) YSZ 7・二六―七
- (四) (六) YSZ 6・四六六―七
- (五) YSZ 6・二九六
- (七) YSZ 9・二四四―五
- (八) YSZ 9・六八一―九
- (九) YSZ 10・四一四
- (一〇) YSZ 12・五三一―四

(一) YSZ 11・五一―。「私欲」という言葉は特別の意味なく、欲・欲心・情欲など一般である。それはこの文のつづきに「私欲は人々に免れ難きことなれば、礼を制してその心の已むを得ざるが如く教ふるなり」とある、その意を他の箇所と同じ主張の部分にあわせれば分ろう。

(二) YSZ 6・四〇〇

(三) 「人の萬物に長たるは、知の衆品に秀でたるを以て也。而して知あるがゆゑに能く物にまどふ。いかなれば知恵ありながら物に惑ふ処あるとなれば、是非を分明に糾す事不_レ叶_レして唯だ一旦の嗜欲に任せ、事物の理を詳に究めざるのゆゑなるべ

山鹿素行における思想の構成について

し。ここに案ずるに、事物の理を不_レ詳_ニときは、其の知悉_ク疑_ハ惑_ニなりて、真知日々にかくれぬべし。」(語類二九、YS28・ 一七七)

(一四) Bellah, Robert N. Tokugawa Religion (1957) p. 114

2 社会理論 — 現実論 —

「天地の間は対あり」というのが素行の考え方である。それは素行におけるダイナミックな《世界》の成り立ちに由来している。即ち、天地《世界》ははじめから同じものが集ってできているのではなく、異なるもの、対極的なものの統合なのである。「陰あれば陽あり、君子あれば小人あり、聖聖相続きて以て天下を治むとも、亦未だ嘗て小人なくんばあらず」である。しかし、それが統合であるためには秩序が必要であり、「分」が必要である。「聖人の道は只だ其の質に因り其の職に因つて、以て風俗を化す。」(以上、語類三三)

だが、この社会は共同体的雰囲気・sympathy においてあらねばならぬ。それをよくするのが「礼」であり、「楽」である。

礼は物の次第をつまびらかにし其の礼節を不_レ乱_ス是れ也。楽は相たのしんで情を合する、是れなり。此の二つを以て天下の風俗の所_ニ因_ルとす。(語類七)

異なるものを併せた社会は礼と楽によってひとつの sympathy に支えられた社会となるのだ、といいかえてもよい。

また別な観方をすると、この社会(客観的には徳川四民社会)は「分」を媒介とする相互扶助の社会であるということが出来る。

天地の間生々無_レ息_ムして、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_ル止_ムのゆゑんにして、身

心理氣相因るに同じき也。衣食家宅用具は民の所^{スル}制にして、其の制法を正し其の宜義を教ふるは君の所^{スル}為也。君^{ハレバ}不^レ因^レ民^{ハレバ}則ち身体を養ふことを不^レ全^{クセ}、民^{ハレバ}不^レ戴^レ君^{ハレバ}則ち其の生々を遂げて其の全きこと不^レ得^ク。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、理の氣にしたがひ氣の理に因るが如し。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^{ナラ}也。(語類五)

素行学の社会理論の根底にある、その社会観の大体はこのようである。そして、それは世界観と相似であり、社会理論は世界理論(原理論)に整合的なのである。

a. 社会の構造

素行は彼の現実社会である徳川四民社会における階級の由来——民を階級に分つこと——について而して其の別^{わか}てるゆゑんは是れ不^レ得^ル止^ムの処にあり。ここに案するに、民は天地の氣を得、其の理を受けて生々するの所、先づ口を養ひて飲食をなすの用あり。此の養一日かくるときは疲労してつひに死に至るがゆゑに、農耕の儀自ら出来ず。農耕只だ手足を以て致すまでにはならざるがゆゑに、木竹を以て是れをなすといへども、其の制不^レ宜^{シカラ}。ここにおいて木竹に制法を定め、金鉄をとらかして其の耕農の具あらしむ。是れ農耕ありといへども百工あらざれば其の用具たらざる所也。衣服居宅用具の制各、如^レ此。ここに百工自ら営みて自ら是れをあきなひするといへども、遠方遠国に交易せしめ難きを以て、其の間に中次^{なかつぎ}をいたして其の労役を以て養を得る、是れを商賈と号す。以上三民の起るゆゑん也。三民ともに起るといへども、己れが欲を専らにして農は業に怠りて養を全くせんことを欲し、或は弱をしのぎ少を悔り、百工は器を疎^{おろそか}にして利の高からんことを欲し、商賈は利をほしいままにして好曲をかまふ。これ皆己れが欲をほしいままにして其の節を不^レ知^ラ、盜賊争論やむことなく、其

山鹿素行における思想の構成について

の氣質のままにして人倫の大礼を失するがゆゑ、人君を立てて其の命を受くる所とし、教化風俗所^レ因とす。然れば、人君は天下萬民のために立^テ其極^ヲたるゆゑんにして、人君己が私する所にあらざる也。是れ士農工商の起る所、天下の制用全き所と可^レ謂^フ。されば民聚まりて君立ち、君立ちて国成るのゆゑんなれば、民は國の本と可^レ謂^フ也。三民は身体四支にして君は心氣の如し。三民一つとして不^レ可^レ欠^カ、其の間にも以^テ農民^ヲ為^ス重^シ。農は衣食のよる所なれば也。(語類五)

という。この資料によれば実際の生活の上での必要から自然にこれらの階級ができたようにもみられるが、また「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^{ハたらき}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。是れ建^レ官の本意也。」(語類三)にもみられるように、「自然」にも《部分》による官職があるとして、それとのアナロジーで人のそれぞれにも《部分》として官職ありとし、一応、職業Ⅱ官職という意味で士・農・工・商を考えたが、またそれらを所謂「職業」としてではなくて「分」として規定した。既に「官職」という言葉のなかには、それぞれの職を統轄する中枢的権力が考えられているのであるから、右の考えはただの生活の必要からの意味づけでは社会が安定しないという考えによっていることがわかる。「分」とは上下の差別であり、素行ではその確保が最も根元的かつ執着すべきものとして考えられている。

礼は天地の常經なり。其の身や、其の家や、其の国や、其の天下や、礼を以て制度品節を定むるときは、篡奪争論自ら止み、禍害憂患自ら防ぐ。……聖人礼を制し度を定め、其の身を檢^レ梃し其の事を維持し、千萬世の後をして、乱臣賊子以て其の惡を発することなからしむ。是れ礼の繫る所、尤も大なる哉。(語類三四)

この資料は「礼」こそが社会生活の根本であり、それは「分」をまもるためのものだという素行の意見をあらわしている。

そして「分」と「職」とが一体として考えられたものが、つまり「官職」であつたとみてよい。

「分」は「凡そ上下の差別は天地の常経にして、……されば古より、君臣事を訴ふるときは不_レ決_二理非_一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_二子_一を以て非とす。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、聊か事の善惡を不_レ糾_二也_一」(語類一一)といわれるように、一般の理非をこえるのであるが、この「分」という言葉のとは「君臣父子の分」である。

ここで君臣の関係についてのべておく。というのは「分」が職務との関係で考えられているが、またそれは絶対越えられぬものとしても考えられており、社会を構成する原理としての「分」はどのようなものが充分明白でないから、それをはつきりさせるためである。

(1) 君臣関係——とくに君主について——

社会を構成し、これを律する人間関係において、その根本は君臣のそれである。そしてその差別は天地自然である。

人倫之大綱以_二三君臣_一為_二大_一、君臣上下の差別する處、聊か力を以てするにあらず、天地自然の儀則也。(語類一三)
しからば、君主はなぜ君主であるのか、というそれは他からかけはなれた徳を有するからである。(有徳者君主思想)その徳は天に則る。「其の徳天にのつとり其の光日にひとしきを以て、是れを君とし_二」(同)である。

そもそも人は天地を父母としているが、君とは「天地に代りて萬民をめぐみ国土を正すの人なれば」(語類一)、彼

山鹿素行における思想の構成について

には公たることが求められる。^(二二) いささかも天地にそむいてはならず、——「人君の言行政事一つも天地の法則を失はば、民の父母たるべからず。」^(二三)（同）——それにそむくことは君主たるの資格を失うことである。

このように君主は天が萬民のためにおいたものであるから、この二つの側から規制されるが、「民のために天子を立てる」^(二四)（語類三）のであるから現実的には民のためのものであり、「萬民の同じく好悪する所は天理の不得^レ已^二道^一」^(二五)（語類四）であると人民の側から君主のありかたに規制がかけられる。「萬民そむくときは君君たらず」^(二六)（語類一一）である。

この文脈からして場合によっては臣下の者が君主を廃することは、理論としてはみとめられている。^(二六) 右にのべたところが君主の「分」であるからである。

これまでも「分」の根幹といわれる君臣の分をめぐっての論理である。ここではまさに社会はある個人としての君主によってではなく、「分」によって支配されているといわねばならない。萬世一系的論理はそれ自体はない筈である。^(二七)

(2) 親子関係——君臣関係の原型としての——

かくして、君主は專制的に存在するのでなく、「天」即ち人民から規制されて存在することがあきらかとなった。だが、それならば君主がその分に外れた行いをしているときに君主以外の人（それは「臣」である）が、既に匹夫と化した（？）君主を討つところの分は認められているのか？ または君主の悪を訴訟の場にもちだすことはできるのか？

素行は「君を是非の間に置かず」と題する文章でいっている。

君臣は天地自然の差別する処にして、上下の所^{スル}位^{スル}聊か私を以て議すべからず。ここを以て云ふときは、事物の

間、臣として君を議して、是非の内におとしいるべからざる也。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。^(二八) (語類 一二)

と。臣として君を議するとか、訴えるというのはいふことができない、つまり、そのようなことは臣の分から外れてしまうというのである。

そもそも臣が君を訴えるというのは、君と臣とを同じ平面で「是非」の間に置いて考える、即ち「分」と「理」とを別なものとして考えるからだ。「分」について「理」があるのであってこれらを離してはならぬ。既に君臣・親子という関係があるのであるから、客観的なノルムはその間にもちこむわけにいかないというのである。^(二九)

君臣父子と並列していうが、君臣関係が二次的であるのに対し、親子関係は一次的であるからのがれようがない。そして、この関係においては「天下豈不是底の父母のあらんや」^(三〇)であり、「父子の上是非の立つべき処なし」^(三一) (語類 一八) である。

君臣の関係は父子のそれに analogize される、それは君は天に代って民を治めるものだから民の父母である、の意によるものであらう。

君臣・父子の関係については、父子が根元的であり君臣は派生的な、もともとは不確定な関係であるという理解と、価値の上では、非根元的である君臣関係が優越するという考えとが同時にある。^(三二)

そこで「父母は恩を以て主とし、君臣は義を以て主とす。恩は天性の自然にして不得^ル止^ムの処あり、義は今日の上においてつとめ行ふを以て業とす」^(三四) (語類 一八) ともいわれるのだが、親子関係が自然にもとづくに対して君臣関係には当為——強いてなすの臭味があることは争われない。が、それはいまや変更されないものとして観念されている。^(三五)

山鹿素行における思想の構成について

このような考えは、既に君臣関係が固定し無為のままで、生れるということだけで俸禄が得られるという江戸時代的な武士のありかたを反映していることはあきらかである。

この時代的狀況は、君臣関係が何ら能力によるものでないことを實際に示すから、それは「全く人の力にあらず、唯だ天命のなす所也」といわれる。

其の故は材智勇力賢徳の勝劣を以て上下となり君臣となるは、論ずるに不_レ足_ルこと也。君は父祖代々天禄天位の厚き所に生れ、臣は卑薄貧賤の地に生る。此のたがひあるを以て不_レ得_ル已_ムして上となり下となれる事なれば、是れ天の命ずる所にあらずや。然れば賢徳材智勇力のあつき臣に向ひて、我れこそ君なり主人なりと云ひて無礼無作法あらば、唯だ天命にはこりて天の責_{せめ}をまねく也。^(三六)(以上、語類四)

ここまでくると有徳者君主の思想とはかなりに離れてくるようである。そして、この関係は既述の聖人についての議論の場合とよく似ているといえる。

社会を道徳的構成において考える場合——素行の場合はそのもそれであるが——有徳者君主思想が表面に出ざるをえない。しかし、この思想は、萬人が有徳者となつても萬人が君主になるといふものではない——その意味では聖人の場合と異なるが——から、現実には君主たるものの修養の目標を示すという意味を担うものであらう。

それと表裏の関係において、君主の社会を統合する役割が規定される。ここでは聖人概念が君主概念に canalize される、つまり政治的役割と道徳的役割ということであり、いいかえれば政治的世界が道徳的世界から独立しないことである。さらにこれは政治的ポジションの上下と道徳的価値の上下とが分離できない状況を示す。

素行における「世界」↓「社会」の構造からして、各「部分」の相対的独立性の保安は必須であり（「分」の確保）、就中、君臣の「分」はその核心であるから、その確保が最高度に要求される。そこでこれを自然によって基礎づけることが試みられた。と同時に臣の分が限定される。

社会の各部分が固定されて、しかも統合されていることが必要なのである。

しかし、素行の世界はあくまで道德的のそれである。各部分はその元をひとつにする原則で貫徹されねばならぬ。しかも、それらは道德的序列に従って排列されていなくてはならぬ。つまり各部分が孤立してはならないのである。

これらの部分を連絡するものが「人」から「聖人」に到る路である。この路は一直線ではなく、天地の法則のかたちに従って細く分れたものから太く単一のものへと変態をとげつつ、つながったかたちをしている。

聖人は学びて到るべしという一般性を底辺とし、有徳者君主の思想を頂点とする径路は素行の「世界」を成りたせるためには不可欠なのである。

前述した「分」についての叙述は一見、矛盾とみえるでもあろう。いや、それは本当に矛盾であるかもしれない。実際には通りぬけることができない路に「通りぬけられます」とかかねばならないからである。それは一つには虚構にすぎない。しかも、それが——素行学の思想的構成にとって——必要だとすれば、素行の思想が「自然法」の思想であるといえるにもかかわらず、実はかなり以上にその特質の重要な側面がなくなっているというのは、この部分の虚構性に由来する。これは素行の思想にひそんでいる一つの秘密であらう。

山鹿素行における思想の構成について

このようにして、素行における社会の構造は職能と身分とによって区分され、それらが統合されることによって一つの世界としての完成した働きをするのである。

註

- (一) YSZ9・八一
- (二) YSZ5・四八
- (三) YSZ4・二八九
- (四) YSZ4・二八九―九一、この引用文は註(三)のそのの続き。
- (五) YSZ4・一五四
- (六) YSZ9・二〇四―五
- (七) YSZ5・三六一―二
- (八) (九) YSZ6・二二
- (一〇) YSZ4・五七
- (一一) 君主の行為に「私」があつてはならぬことについては註(四)の本文参照。ここから四民の制とは天地の心を実現するために君主が作爲したものであることが示される。
- (一二) YSZ4・五八
- (一三) YSZ4・一八八
- (一四) YSZ4・二七八
- (一五) YSZ5・三二三
- (一六) 「凡そ君臣の変は天下の大義にして、私を以て是れを決

定すべからざる也。其の行跡夏桀・殷紂にひとしくして、既に国亡び家絶えぬるに至らんことは、先祖への孝、末世への名、さしあたりて萬民百官の憂なれば、君を易へ嫡を改めてこれを庶子にあたへてんこともありぬべし。」(語類一五、YSZ6・一八五)

(一七) 素行は『中朝事実』で萬世一系を誇っているが、それは原理としての血統によつてではなく、王朝の交替がなかったということ自体についてである。このことならば、いかなる儒者についても一般であらう。

- (一八) YSZ6・六三
- (一九) YSZ6・六四―五
- (二〇) YSZ6・六四
- (二一) YSZ6・四四一
- (二二) 「五倫の間を考ふるに、夫婦は情欲を以て本と為す。本より他人なり。君臣は養身を以て本となす。これ又勢を以て或は上となり或は下となる。朋友は他人の相睦じきなり。兄弟は父子より起る。父子のみ欲の為にあらず、色の為にあらず。天性の真実にして少しも文かざりなき者なり。」(山鹿隨筆四、YSZ11・三七〇)から。

(二三) 「父子の恩は天性の所^レ不^レ得^ル已^ニなりといへども、君臣の義において当然の至極を格物するときは、子を棄て父母を棄てること古に其のためし多し。」それは君主・國家は公的存在であり、父母妻子はそれに對しに私的存在であることによる。(語類一五、YSZ 6・一七八)

(二四) YSZ 6・四六三

(二五) それには臣なる者が君主なる者に成り上ることはできないとの一般の意味と、それに重なつて、個別的にいまここにある具体的な君臣關係がうごかせないという二つの意味があると思われるが、重点は後者に傾くようである。つぎの文章にみえる素行の考えがその心理的支柱であらう。

「世に恩と云へる事品多き也。人のいとほしみをうけ其の養を成し、其の教風俗によつて人倫の大道を知る、皆是れ恩の所^ニ寓^{スル}にして、其の輕重差別あること也。……而して其のひとつなるに及んで、君臣の名分を定めて君の恩を全くす。凡そ君臣

6 社会の統合

さきに素行学の原理論における人間の問題を扱つたが、素行の《世界》は單元的であるから、ここでの人間は単色である。君主も三民もともに現象的には身分に高下前後があるが、本質的には一つだといふのである。^(二二)

また、そうでなければ素行の《世界》は成立しない。と同時に統合される単位としての《部分》も不可欠である。

の恩、其の初を云ふときは、我れ父母の養育に逢ひて養を盡にいたされし事、父の君につかへて禄を得るによるなれば、出生する如より已に君恩に浴す。君臣の間は他人と他人の^{であつ}出合^ニして、其の本に愛恵すべきゆゑあらざれども、一時の約束一旦の^{おもひり}思入^ヲを以て、其の禄をあたへ其の養を全からしむ、これに因つて父母を養ひ妻子をはごくみ、從類を扶助し知音を助長せしむること、併せて君恩にあらずと云ふ事なし。……貴き父母をもてなし、いとほしき妻子を育する事、君恩にあらずや。

(語類一三、YSZ 6・二三—五)

「凡そ君臣の約をなし、其の家に仕官たらんものは、生死を以て君の心にまかす。生死は人間の一大事なりといへども、既に是れを君にまかする上は、況や其の下的小事、聊か以て身の宜しからん事を不^レ可^レ計也。」(同、YSZ 6・二七)

(二六) YSZ 4・二三—

山鹿素行における思想の構成について

ところで、ここに現実存在する社会は「四民的社会」である。

素行的な分類ではこれを純粹に機能的な面だけから区分することはできない^(三)。それでは全体社会の統合ができないのである。

「四民的社会」というが、素行の分類ではまず士と三民にわかれる^(四)。

「士」階級がもつ社会的^(五)道徳的意義についてはのべた。その機能からいうと「士」は「君」と「臣」に岐れる。

(1) 社会全体からいうと、それは「士」——「三民」という構成をなす。そのとき「士」は階級として「聖人」的機能を使命づけられている。即ち、^(六)「部分」としての三民を統合するという職務である。

(2) 視野を「士」階級の機能に限定して、君主の職務を考えるとそれは「選任」となる。「治道^(七)以^(八)選任^(九)為^(一〇)本也」というのだが、人にはすべてそれぞれに才能があるから、それを選別し然るべきところに任じて、^(一一)「部分」としてのその才力を發揮させることである。しかして——「士」社会という枠をこえて——治国という總体的目標に達するのである^(一二)。

このように人各々を^(一三)「部分」(それぞれ異なった部分)と考えるということは、人は聖人になる可能性がない、つまり全的には人の能力を現実化しえないが、それぞれの^(一四)「部分」において發揮すべきものと考えることであるから、これらの「人」を統合するのが君主の職務となる。

この君主の職務目的に沿った行為によって、「人材成就して、人皆天徳の厚きに由りて生々を全くせんことは、寔に天地の化育を助くとも云ひつべし。……況や天下の人皆天下の用に可^(一五)足^(一六)なれば、人材を成就せしむる如くに召使ひ玉ふ事、是れ人君の大徳也。」(語類一一)

それ故に、君主の職務の執行に當つては臣下の全体を一樣のものとして聖賢を指向する者と見做してはならぬ。それぞれの「部分」の才能を自然に教化するのが天徳の君子であり、人に聖賢たるを期待して責むること切なるは小人である。棄物なきは乾中の大徳、その器のままに用うるのが聖人である。「更に無_二棄人_一、下_二鰥寡孤独_一のいやしきまで助をもる事あらず。況や功臣世臣の末々累世諸代の枝葉なる人を悪んで遠ざけ、小人なりとして棄てんことは、人君の至徳と云ひがたし」(語類四)と君主に対しての教訓として素行はいうのであるが、ここでは君主と聖人とのアナロジーがはっきりとでるとともに、「部分」を中心にしていくことこそが、全体を生かすことであるとの主張が君主の仕事に托しのべられているのが知られる。

この君主の機能からして、臣下のそれが「部分」であるべきことが分る。素行では「人々君子たるべからず、学者各、聖人たるべからず。君子聖人に非ずんば学の集成を得べからず」との理由から「聖人の道は日用に在り、出でては乃ち君長に事へ入りては乃ち父兄に事へ、身を修めて以て其の職を全くする、是れ学なり」(語類三三)とか、または「人各、其の所_レ長_{スル}あり、所_レ長_{スル}あれば又所_レ不_レ足_{スル}あるもの也。事に大小なく、我れに長短なく、精疎大小皆宜しきは、是れ才の成れるなれば、大方の人材にして可_レ及_スにあらざるなり。然れば中人已下の才は其の長ずる処を取りてこれを用ふるにあり」(語類一四)といわれる。

これらは「部分」の価値を肯定する資料である。但し、その論理は——素行学の原理論に従って人一般は「天地に参たる」ことを当然要求されるのであるから、やむをえず「部分」の価値が許容されるということになり、表現もそのようである。

また、右はむしろ君主「統合者の側からいう「部分」についての言葉であるが、「部分」「統合されるもの・臣下、

山鹿素行における思想の構成について

の側に問題を移していうと、それぞれの置かれた所（「一官一職」）↓「分」を格物してそれが全体にとっていかなる位置をしめるか、を知ることとなり、それが聖人の教といわれる。^(二二)

「士」の社会でいうと以上のごとくであるが、これを全体社会に拡大していうと

民は天地の中を得て萬物の靈たり。しかるときは其の中を正しくして其の靈を養はん事、是れ則ち民の本とする所なり。而して其の身について職業あり、所謂君臣父子の五倫、各、其の職について其の事物の業あり、我が身又士農工商の四つについて、其の職とし其の業とする事のあるべきなれば、敬んで此の戒を守りて、其の職業を外につとめ、性心の修練を内に厚くせば、……所謂天地の中になふべし。^(二三)（語類二二）

となる。全ての人はその身分に従って職業をもつが、それぞれの職業（職務）において——内面的修練により——「天地の中」にかなうのである。

このように素行の世界・社会論は同じ原理によって形成されている(a)「天地人物」的世界(b)「社会」(c)「士」社会という三つの相似的社会の論を単位として構成されているのである。

《部分》の積極的肯定——部分的でなく全的であるのが最上であるが現実ではそれは得られないという事情が積極的肯定の背後にあるのであるから、それからすれば消極的肯定——は当然「小人」の肯定につながる。

素行は孔子の「言必ず信に、行必ず果すものは、硯々たる小人なるかな。」（論語、子路第二十）を引いて、

言行能く相叶ふは、当時の君子と云ふところなりと雖も、孔子これを小人と宣ふ。……一色一事のことを堅く守りて相行ふは、小石の堅確者の如くなるが故に、小人なりと雖も又棄つべきにあらず。自ら守るところ堅し。……小人は悪人のことにあらず。小智小才のことなり。^(二四)（山鹿随筆五）

という。小智小才にはそれ相当のポジションがあるとの意がここに含まれている。

しかし「小人」は「君子」の反対語である。

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。君子の利は天下萬世に及び、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如し。^(二五)（語類三三）

大丈夫存心の工夫、唯だ^ル在^ル辨^ル義利之間^ニ而已、君子小人の差別、王道覇者の異論、すべて義と利との間に有^ル之也^(二六)（語類二二）

君子は公的に生きるものであり、小人は実は私利を求めて生きようとする。小人に至る者は悪を習ったのである、元来の気質は同じであつたのに。（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。^(二七)語類三四）

多くの人のなかには「純愚純鈍」・「下愚」で「此の質は竟に移らず変ぜず^(二七)」という向上の余地のないもの、その氣質殆ど禽獸に近い「氣に厚き底の者^(二八)」の存在が素行によつて指摘されるが、「上知と下愚は世に又少くして、中知の者は善惡共に化して去る、只だ学習の厚薄其の力行の疎密、以て稟賦を變ずるに足れり^(二七)」。（語類三四）として小人が氣質を變化することの可能性についてのべている。その方法は「古聖の小学・大学の設、司徒・典樂の建、悉く是れ氣質を變化するの教なり^(二九)」。（語類三四）から知り得るであらう。

たしかに、「天地の間は対あり、陰あれば陽あり、君子あれば小人あり、聖聖相續ぎて以て天下を治むとも、亦未だ嘗て小人なくんばあらず^(三〇)」。（語類三三）からみられるように、小人が抹殺されるということは決してありえないが、^(補註)

山鹿素行における思想の構成について

聖人—君子—小人という道徳的価値による序列は厳存している。

〔補註〕これがあつては素行学の道徳的階梯的社会は崩壊に至る。即ち、素行学では「士」は道を説き三民を教化するという道徳的
Ⅱ政治的職務をその固有とするが、一方「三民」は人間存在の自然的条件をみたすべく物質的生産を固有の職務としてゐるから、
「士」Ⅱ君子、「三民」Ⅱ小人という身分と道徳的価値とが結合した図式ができてゐる。そこでは素行の道徳的社会的構成の論理から
して君子は小人あつての君子であり、士と三民の現実的機能の論からして、君子ばかりでは——ということとは非道徳的・物質生産的
機能を担う三民なしとなるから——社会はなりたたない。それ故「小人」的存在を否定することはできないのである。

素行の社会論では、道徳が「核」となつてゐる關係から、機能による構成論では徹底しきれないことが分つた。かくして、その根幹においては道徳的価値による構成が厳存することになるのである。

Ⅱ

再説になるが、素行学では君子・小人というような対極的存在がその相互的関連において存在していることがⅡ世界Ⅱ成立の前提条件である。各Ⅱ部分Ⅱが個別に存在しながら、その間に序列があるということ、人が各Ⅱ部分Ⅱ——それにはそれぞれ固有の機能が期待されてゐる——それぞれに属するものとして認められながら、聖人への方向づけに
おいてあることが並存してゐるのである。つまり人の指向は聖人であるが、実際に存在する人は聖人ではなく、彼
らはそのままにそのポジションを認められてゐるわけである。

彼らの義務・当為はなにか？

彼らといえば聖人以外のすべてである。彼らは聖人に到るべき格物を義務づけられているが、「聖人の教」が真理として厳存する現実において彼らの格物とはなにか？

この間の事情について素行は「学問の極は、唯だ其の事理日用を窮め致すに在り。凡そ天下の事物各々必然の理あ

り、出入起居応事接物の間、皆事理あり用法あり、学ばざるの徒も亦未だ嘗て這箇の用を為さずんばあらず、是れ自然の勢なり。其の間聖人大に道を立て教を設け、人をして各々我れの禽獸に異なり、五倫以て叙で品物以て享るの由を知らしむ」と聖人の事業を説明し、そこから一般人の学問とは何かを導き出す。

学教の究竟は只だ這の裏面に在り。故に学者は大より小に至るまで、詳に其の理を窮め、其の為す所用ふる所、処に随ひて提撕し事に随ひて体究して能く討論し来り、大綱領を以て之れを正し、一日の間をして漸次に整頓して、日に積み月に累ね、自然に純熟し自然に敦化することを得せしむ。……学者の究竟豈此の外に出でんや。(語類三四)

類三四

即ち、こうである。「格物」それ自体の性格と目的は不変であるが、既に聖人の格物が行われたのであるから、その根本のところⅡ「大規模」・「大綱領」はあきらかになっている。だが△世界▽そして△社会▽は変化するものである。(二四)それに対応しての日用事物についての「格物」、それが必要である。

……大規模を正すと云へども、其の用法を詳につくさざれば、施行するの術不正して本来ととのほらざるもの也。……条目用法は情意にして格物せざれば致知せず、格物致知して正心誠意に至るが如し。是れ政道治要の本末用也。(二五)(語類一一)

つまり、聖人の格物の結果である聖人の道は「形而下」のものではない、かたちとして一定不変のものではないのである。「聖人の教は唯だ人たるの道を尽すに在り。故に能く聖人の学を知らば、世と推移す。……夫れ学者は能く事変を知り土地を考へ、人情を察し、以て沿革損益し来る。聖人の教を立つるも亦然り。若し今別に道の形を立て、一般の模様を為さば、是れ形よりして下なる者なり、豈聖人の道ならんや。」(二六)(語類三四)

山鹿素行における思想の構成について

そこに現実的「格物」の終らざる道がひらかれる。

これが「彼ら」の義務としての「格物」である。この「格物」は《部分》的色彩にいろどられてはいるが、その本質においては前節で説明したそれと変るものではない。

素行の思想においては、《世界》・《社会》の構造の論が中心であり重要な意味をもつが、その実践的側面についていえば、それぞれの「《部分》人」のもつ特殊《部分》的義務は《部分》が《社会》においてもつポジションに従って規定されるから、それが重要となる。

《社会》におけるすべての人は、そのいずれかの《部分》にあつて、そのポジションの保守を——人一般としては一般的指向を本来与えられつゝも——規定されている。即ち、「聖人」が人の至上目標であり、人の完全的達成であるとする^{二七}と、「彼ら」人は——聖人の完全なるに対して——部分的な行為を要求せられる。「その才の長ずるところに従つて」それは決定されるのである。

いいかえれば、人は大体において——というのはつぎの例外があるからであるが——過重な負担は原則的に要求されないのである。

ところが、それを要求される者が存在する。それは君主である。その役割は既にみたように《社会》の統合であり、本来、聖人でなければできない仕事である。^{二八}

しかし、君主は——上述からして有徳者君主思想が君主論の根幹であらねばならないが——聖人であるという保証は全然なく、実際にも全くそうでない。

そのギャップのなかに展開されるのが「君主」の論である。

それでは「君主」の論とは何か？

①君主は実際には聖人ではない。そこで彼には聖人たるべき人一般の義務が——君主以外の場合とは決定的に異って——課せられる。

②君主は聖人でもないのに、聖人の職務を行わねばならぬ。それは天下を統合することであり、現代語でいえば「政治」である。このとき君主の職務を各々部分において執行する役割を分担するのが「士」である。

〔補註〕君主の職務としての政治における「士」について

政治の根本は道であるというかぎりでは、「士」もそれに発言権をもつし、また実際の政治としては君臣合体が必要となる。「君臣不_レ合体」は道不_レ成_ルもの也。……君臣道において其の氣相合する時は、天下の政事無_レ不_レ遂_ル。」（語類一三）

そして、その君臣合体の仕方はどのように要請されるか？ 君臣間の根本は「分」が確保されてあることであるから、臣たるものの根本は「王佐の才」たること、「我が身を不_レ立_テして君の是を立つる事、これ臣の職也。」（語類一三）即ち、「士」（＝臣）は政治的行為においては、君主の内側においてのみ行為し——それは内容的には「臣として君に仕ふるの職は、君の心を自然に道に入れしめて、仁に志あらしめんことを要とす。」（語類一三）ときわめて主体性をもったものであるが——その外側にあらわれない。君主は聖人でないならこれを内部でコントロールすることは必要だが、あくまでそれは内部で行われるのである。

「士」の行為は即ち君主の政治的行為であるから、それは従属的（dependent）である、いわば invisible たるべきものである。

かくして、君主の行為とは政治であり、政治とは君主の行為である。

山鹿素行における思想の構成について

「政治」とは——それは組織的な支配といいかえてもよいが——素行の思想においては△社会△の各△部分△を統合することを意味する。

いいかえるところである。天地自然の法則に従って生きるのが人・物の当然である。物は自然（＝当然）にその法則に従っているが、人は自覚的にでないといえ、それに従いえない。

聖人は人の完成形態であるが、同時に「天地」に合体しておいて「法則」を完全に体得している。

人はすべて聖人への可能性を蔵し、聖人に到ることを義務づけられ方向づけられているが、現実の人は聖人に達していない。^(三三)聖人にくれば、多かれ少なかれ部分的に不完全な人は——それぞれの長所をもちながら——「法則」によって統合され「天地」的な目的に従っている。

このとき「統合」する人^{ベルグソ}は「聖人」であるが、実際には君主がその役割をつとめる。^(三四)

政治とは、とにかくにも、萬民をして天地の法則へ一致させるべき事業なのである。それは君主の事業であるが、その根本は法則＝道である。それは天地生々の目的、道德的世界の完成をめざす本質的に道德的な行為である。

以上が君主論の総論であり、以下が各論である。

(1) 君主の個人的修養 これは君主は聖人的の役割を運命づけられているのだから当然に必要である。また君主はとくに公的な存在であるから、修養が自己の内面に行われた結果、君子、さらに聖人となり、その効果が次第に外側にあらわれるというだけの意味をもつものではない。

「人君は天下の規範也。」^(三五)（語類一一）君主は天下の規範としての役割をも課せられているから、修身は彼自身のためでもあるが同時に他への範を示すことになる。

天地を以て準則とし父母となし玉ふなる人君、何ぞ私のために言行すべけんや。^(三五)（語類一一）

さらに「天下の事千變萬化其の端窮りなけれども、一人として君の心に不^レ出^ルは無し。故に天下の事を正しくせんとならば、人主の身を治（修）め玉ふにあり。」^(三六)（語類一）と、政治の根本が君主の修身行為に帰するとまで考えられる。

即ち、君主の個人的修養は「私」の域にとどめることができず、公的行為へと連続しているのである。

(2) 政治 政治は教化である。それによつてのみ人々をして道を歩ましめうる。

市民に諸式を立て諸法度を詳に示さざれば、不^レ教^ヲ民を殺すに似たり。彼れ只だ利を知りて義を不^レ知、身を利することのみ心とす、故に市廛の間にあるべきことを詳に計りて、さきだつて是れを示すべし。^(三七)（語類六）

これは教えざれば道を知らずという實際論に相応する仕方であるが、その根本は「人君の人民に於けるや、教化を以て其の極と為す。」^(三八)（語類三四）であり、それはさらに

聖人極を立てて、其の天下国家に於けるや、唯だ教化のみ。……周礼、大司徒は郷三物を以て萬民に教へ、郷八刑を以て萬民を糾す。是れ聖者の天下を治め教化を専らにするなり。況や後世をや、況や当今をや。凡そ学校の設け庠序の教盛なるときは、人々道の当然を知り、其の親を遺れ其の君を後にする者なし。君臣父子の義明かなるときは、乃ち其の令する所に心服して、天下平かなり。^(三九)（語類三四）

と具体化され、一貫して教化が強調される。これが政治の基本的方策であるが、「天地人物」的關係でいえば「誠」の実現である。

人君の誠と云はん所は、天下国家人民のために至大至公の道を行ひとげん所、是れ則ち誠也。^(四〇)（語類一二）

山鹿素行における思想の構成について

「徳を以て」政治を行うときは「政道誠より出づる」という。即ち「教化」としての政治は徳治であり、「人君民に父母たる」ことの実現である。^(四一)

その政治の根本原理は何か？「仁義」である。

孟子嘗て梁の恵王にまみえける時に、恵王先づ向ふに国を富まし兵を強くするの道を以てす。孟子対曰、王何必^{ヘッ}曰^ッ利、亦有^ル仁義^ニ而已矣といへり。此の一句、聖門の学ここに究まれり。^(四二)（語類二四）

それはあくまで道徳的の事業であるから、いわゆる政治のテクニクは排される。^(四三) 誠を以て、天下の心を以てすれば、必ず下・人民に通ずるからである。^(四四)

凡そ心は天下の心にして分ち異なるべからず。天下の心を以て天下の心を推すときは通ぜずといふことなし。^(四五)
類三七

人君只だ不^ル得^ル止^ムの誠を本として、其の言行を下に施行せば、下何ぞ不^ラ感^セ乎。^(四六)

即ち《世界》の道徳的構造からして、必ずそういう結果となるのであるから、私智によりテクニクなどを用いて「あててする」（結果を予測してする）ということとは排されるのである。^(四七)（補註）

〔補註〕但し「術」を全く設けないというのではない。素行は「機巧を以て下を御せず」と題する文中で「……然ればとて人君節に中りて術をまうけざるにはあらず。堯徴行して下の情を察し、舜井をはるにぬけあなをかまへ、孔子陽貨がなきを知りて行き、孟子いつはるに風疾を以てす。是れ等は皆聖賢の物に中りて知を明にする也。機巧と一挙して云ふべからず」^(四八)（語類一）というが、これらはその術が一見詐・曲とみえても、実はあくまで「誠」からであるものであって伯術ではないと主張する。

「世に心得るは、律義に信を立つるを以て誠とのみ心得ることあり。偽詐術智を用ふることは、君子の大にきらふ処、伯業のおもむきにして王者の道にあらざる也。但しわれに誠ふかきときは、偽りて誠となるためし多し。されば父の羊をぬすめるをば、互に是

れをかくすを以て直也とす。……是れ等は大聖明君も時にとつて用ひ玉へるいつはりといへども、皆是れ其の誠より出づる処にして、偽を以て道とするに非ざる也。」(語類一二)

この主張は聖人の言を墨守せず時宜に従つて損益する、「政道者在レ詳ニ時宜一也。草業守文承平の長短に因りて人心の替りあるもの也。人心替るときは政道又これに順つて用捨あること也」(語類一二)、その状況によつて、それに応じた政治をするという主張を支える。

素行の政治論の要点は、一つには政治が君主個人の行為、またはそれに還元されるものであるということである。それについては既にのべたところであるが、さらに一つ資料を追加しておく。

風俗を正し善政を行はんとすれば、唯だ至誠を本として、人君身に誠をつみ、虚言虚事をなさずして、誠信を推し玉はば當分^{まはりしほ}迂^{まは}きに似たりと云へども、其の印つひには大なるべし。(語類一)

また素行は『語類』一二において、百姓たちが作柄について、年貢を多くとられないために地頭に対して嘘を言おうとした話をした後、つぎのように意見をのべている。

此の百姓各々偽を巧みて地頭の志を考ふるは、尤もにくき事なりといへども、民の偽は地頭の偽より起る也。たとへ一度二度は偽を云ふとも、地頭守護に誠ふかくして、究理する事詳ならば、偽る事なるまじきを知りて、民の偽自然にやむべし。上に誠あれば、民偽を用ふるにしのびず、上に究理詳なれば民偽ることの不叶^ふをしるがゆゑに、偽ここにやみぬべし。民の偽を悪まんよりは、人君の偽をあらため正しくするにあるべき也。諸事皆如^よ此のことわりなれば、下の風俗は上の政令によること、尤もうたがひあらざる也。(四九)

この二つの資料から政治論の第二の要点が、「誠」を媒介として、君主の意図が下・人民に反映して風俗教化が行われるところにあることが知られる。

山鹿素行における思想の構成について

かくして「天下の政事は天下の心を以て本とす」といわれるのであるが、天下の心とは必ずしも事実としての人心をいうのではない。^(五〇)

もちろん、下情に対し sympathy を以て知ること——「唯だ萬民の父母として、民の好惡を一つにし、実をふかく思入を重く、如^{おもひ}保^{おほ}二^ク 赤子^{ヤスミダガ}一、心誠に下の情を求め」ることが要求される。^(五一)

しかし、それが民心を買うためのものであつてはならない。すべて政治は礼を本として徳に帰せしめることを眼目とするのであつて、利害的関心を介入させてはならないのである。^(五二)

「天下の者多くは愚者にして道を不^し知、愚者の人をほむるは一つも理にあたらずぬもの也」^(五三)（語類一一）——ここからして「人心」を以て本とせよといわれるのでないことは知られるであろう。天下の心とは「誠」であり、それなくしては人間の存在が成り立たないものである。

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。^(五四)（語類三七）

それは天地の誠・聖人の道に通ずるものなのである。あくまでも政治は道を根幹とする道德的の行為である。

IV

政治がいかに君主の修身——いわば個人的な行為に基づくからとはいへ、もろもろの實在する諸制度がどのように位置づけられるか？が解決されなければ、素行の政治論の實際的意味は殆どない。

それでは、それらはどのように位置づけられるか？

まず、素行の△世界▽構成論の△骨▽を示す資料を示す。

竊に按ずるに、天下の萬物皆天地に本づく。其の一箇の微芥も亦其の理を具へずといふことなし。是れ人々皆知る所言ふ所なり。分是れ殊なるに至りては、竟に千差萬別し来りて、聖人に非ざれば其の用を窮め尽すこと能はず。其の用は礼を以てせざれば、乃ち人々其の所を得ず、事物其の所を安んぜず。故に聖人の教は悉く分殊の間に在り、而も一貫を離れず。君臣父子（夫婦）の三綱、仁義礼智（信）の五教合せ混ぜべからず、名分此に立ちて天地位し、雲行き雨施して品物生を遂ぐ。是れ聖人の真なり。（語類三五）

この素行の考えから△部分▽を限定する（分）をたてる）ための制度の必要性は直線的に出来る。即ち

治道專在^ハ以^レ礼と云へり。……礼を本として致すときは道にそむく事なし。礼を不^ル詳^ニときは、……上下貴賤

のわかちもなく、作法みだりにしてその弊禽獸に近し。（語類一一）

治道之要最^ハ以^レ立^ニ規制^ヲと云へり。……規制何を以て先んぜんとならば、先づ衣服居宅食物而して日用の用具に

各々規制を立つる也。（語類七）

などである。例えば衣服については「若し衣服は寒をおほふためなりと云ひて衣服の威儀を不^レ正^サば、是れ黃帝以前の民にして唯だ其の天然のまま也、今日の民に非ず。」（語類二一）と制度が第一に強調されるのである。

制度は客観的のものであるから、それが将来の変動を予測して整備されている場合、才徳の劣る人が自らたてる制度よりは、旧来の制度に則る方がよいといえる。（五九）

一般にいつて、君主の才徳が聖人に一致または非常にちかいということは稀である。が、創業の君主にはそれにちかい者がいる。このときに先を慮つて制度をたてることが肝要である。

山鹿素行における思想の構成について

素行の《社会》論を一順してわかることは、そのすべての部分のなかで議論があつまっているのは「君主論」であるという^{補註}ことである。

〔補註〕君主をも含めて、素行の《社会》ではおののポジションがきまつており、それをまもっていくことによって、《社会》（→《世界》）がその本来の目的である完成された道德の世界をかたちづくっていくことをなしとげることになるのであるが、その議論の要が「君主論」なのである。

「君主論」が理窟としてではなく、現実の意味で完成されるのは君主が聖人となることにおいてなのであり、そのようなことは経験的にいってありえないことであるから、素行の《社会》論が「君主論」——君主の実際におけるありかたを^{かなめ}要としているのでは、彼の世界はついに安定的になることができない。

そこで君主に対しては、あくまでその「分」をまもるために義務が課せられるが、素行のポイントは君主そのものにでなく、制度にある。それは結局、制度による分業の論となる。

この論法ではまた話がもとにかえることになるから、「分」が最も重要ということになる。

とすると、君主はやはり重要である。というのは「分」の問題、《社会》の構造の問題について君主の存在ということがなければ、それらの要がないということになるからである。いわば君主はシムボルとしての位置をもつ。

このようにして素行の《社会》論は「分」を中心とした安定的社会論となる。（さればこそ、君主の「分」もまもらねはならず、君主への要求はかなりに激しい。）

一方、君主の実体がぬけていくのでかえって「道」の支配が前面にでてくることになる。ここにひとつの枠組が考えられる。《社会》を構成する「法」の支配というものが考えられるのである。

この《法》は

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。天地の道、聖人の教は、多言に渉らず、奇説造為なし。自然の則を以てするのみ。一言にして尽しつべし。百姓日に用ひて知らず、古今相由つて窮りなし。精神を弄し、性心を認むれば、乃ち逍遙かに遠し。^(六〇)（聖教要録下）といわれるごとく、自然^(六一)に、かつ遍在するが、具体的には現実社会を構成する諸制度としてあらわれていることは既にみたところである。

再三再四説くごとく、この社会的諸制度（↑《法》↓）は素行学における大前提としての「天地人物」であるから——現実には聖人を媒介として現実化されているが——それはあらゆる人為的なものが滅んでしまったとしても蔽存する永遠の《法》である。

天地竟に壊るべからず、人物亦竟に壊るべからず。其の間聖人の道甚だ泯没し、四夷以て犯し、天下以て乱れ、書籍壊焼す、稍や久しうして而る後に世治まる。以て先世を考ふるに、由来なくして、人物新に起る、是れ乃ち上世の如し。此に於て開闢の説を立つ。是れ俗の所謂天地人物始終なし、何ぞ敗壊を云はんや。^(六二)（語類四〇）素行の学問は原理的には、この事実認識の上にたつのである。そこで素行はいう。

聖人既に遠く、聖学^{はるか}杳に廢れて、世に聖教の師なし。然れども聖人の微言猶ほ遺りて以て徴と為すに足るがごとし。且つ天地日月未だ塗炭に落ちず、是れ萬世の師、聖学の標準なり。学者天地人物の誠を以て之れを師とし之れに拠り、以て日用の実を索め来れば、学日に新なり。

山鹿素行における思想の構成について

人の学を為すこと、何ぞ他の之れを設くるを待たん。我れ実に人たるの道に志すときは、日用の間、事物の応接、^{じき}直に之れを身に認め、之れを人に施し、事物の上に用ひて、而る後に明かに其の当然の道を知るべし。此の如きときは、天下皆師なり、事物皆師なり。^{六三}(語類三四)

と。これは「原理」論からいえば聖人を便宜的存在と見做すことである。即ち、自己の△性▽(△體驗的認識の機能)と「天地人物」との間に△法▽を判然たらしめうるのである。ということは、学問の対象としての「天地人物」の整合性が予想されてあることである。△世界▽↓△社会▽の構造は△法▽に拠っているから、「天地人物」(△△世界▽)における事物を推して△法▽を発見しうる。「究理すること詳ならんには、不二見聞^{六四}の事と云へども、其の理ここに通じ、其の事其の形ともに出来りぬべき也。」(語類二九)

だから根本は四書五経ではない、「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、当時の学者の見当違へり。却って悪しし。」^{六五}(山鹿随筆五)などといえるのである。

このような原則論の下に、各個人はいかにして安定を見出すか？

それは天命に安んずることである。「人命を不^ん知^つときは心ここに安んずることなきを以て、安んじ樂しむべきこともなく、思ひ定めて果敢決断することも無^し之^を。人間の第一重きものは命也。」^{六六}(語類二五)

——とは、どうすることか？

個々の事物には、それぞれの「至善」がある。それは「格物」によって知るのだが、そのことあるが故に安心がある、即ち天命に安んずるということに到るのである。

事物の間各々、至善あり。この至善を尋ねてこれに止まる時は、必ず心定まるなり。父母に孝行し君に忠を致すより、一日の間千変万化の用、一色一色皆その事の至善あるものなれば、事に就いて工夫して能くこれを正すときは、その事に就いての止善あるものなり。至善を究めて行ふときは、則ち止まることを知る故に心定まるなり。定まる時は安きなり。例へば今日大風大いに吹き火事に氣遣ひ多しと云ふ時は、火時に就いてその法の至善をただしてここに止まる時は、則ち心定まりて安し。その法を格物せずして押して天命なりと云ひて安んずるは、これ安んずると云ふにはあらざるなり。諸事に就いてこの格物あるべければ、ここに於て格物してその至善に止まることを求むるにあるのみなり。^(六七)(山鹿随筆五)

右にみてきたように素行の議論は強い合理性への信念を基調しているのである。^{(補註1) (補註2)}

〔補註1〕「天」「天命」について それは超「人為」的な存在であるが、何事も天命なりとしてうちすて、事物の理をきわめず、心にかかわらずというのは天命を知ることではない。経済的にも饑饉の上でも準備を充分にする、また身の養生を詳にし飲食情欲を節する、而して天の命にまかせる、それが命を知ることである。「しからば戦場にのそんで、餓戦を自らよこたへ、矢玉の中に飛入り、駿馬の逸物にまたがりて猶ほ一鞭をあたふるは、是れ知^ル命に非ず、危をなすのゆゑなりやといへば、ここにおいて義の不^レ得^レ已^ム所あり、則ち是れを命と云ふべし。そのゆゑは、我れ武士の家に生れ大丈夫の氏族を嗣いで、農工商の三民に非ず、天我れをして士たらしむ、是れ天の命に非ずや。」そこで、その武士たることの限りに於いて「不^レ得^レ止^ムの処」というものが存在する。「是れ則ち天命のある所に於いて、其の所においては是れを義と名づく。」^(六八)「(語類二五)」といわれる。が、「安天命」とはこれから自己の状況の認識であることが知られるから、「天命」とは、伊藤仁斎の場合のように不可測かつ全能のものとして随時人間の運命に介入してくるものとは全く異なり、それは人為をこえる運命的なものと考えられてはいるが、合理性への信念を傷つけるものとはなっていない。^(七〇)

〔補註2〕これが「鬼神」の輕視に連なる。素行は鬼神・妖鬼について「多く皆是れ造化の妙にして、尽く窮むべからざるなり」^(七一)(語

山鹿素行における思想の構成について

類三八」と、認識をこえるものと見做してこれを遠ざけている。しかし、既に聖人の言あるを以てその存在を認め、これを理・気の背後に存する動因として一応説明するが——「天地人物悉く是れ鬼神の流行なり」(語類三八)——要するに不可測という。

この鬼神論の構成からみると、鬼神は極めて根元的なポジションを与えられているごとくであるが、あくまでそれは不可測の故に敬遠するというのが本旨であつて、鬼神は、素行としては無意味な、「天地人物」以前の部分の説明因とされているにすぎない。それは「人道を信ぜずして鬼神を信じ、正術を行はずして邪術を行ひ、聖教の詳にする所を棄てて、異端の為す所に徇ふ。是れ天地の氣亂れ、幽明の理違ひ、人情日に暗く邪説忽ち起る。漢末五斗米の賊、宋の菜を喫して魔に事ふる、元の弥勒仏出世の如き、皆是れ神を假りて以て乱を作すなり。聖人其の然ることを知りて、祭祀の礼を制為し、鬼神の説を敬戒して人をして妖術を以てするを得ざらしむ。」(語類三八)から分る。この重点は鬼神の統制におかれている。

「人君天下の大を有つときは、凡そ天の下に在る者、昭々の際には人あり、冥々の中には神あり。明にして人たれば、一人其の所を得ざるものなく、幽にして神たれば、一神の其の職を受けざるものなし。故に人君必ず群神にあまね徧くす。」(語類三八)はその文脈にあり、現実の上で君主は超「鬼・神」的なことが語られる。そして、さらに素行は「夫れ民は神の主なり。是を以て聖王は先づ民を成して而る後に力を神に致す」という言葉を同感を以て『左伝』から引用している。この民こそが主であり神は後まわしである、という言葉は素行の現実優先の立場を物語るものである。

以上から、鬼神は不可測とされていることが分るが、その故に理論的に重んぜられず、敬遠し制御の対象となることは素行の文脈から明らかであろう。

註

(一) 1 節 (b)

(二) 2 節 (a) 註 (三) の本文をみよ。

(三) 素行学では人間の本質である「性」そのものは非道德的な存在といわれるが、その本質としての機能である「知る」ことの対象は道德的なものであつて、それ以外ではない。(だから、性を道德的知性とよんでも差支えない。)それが根本であ

り、その世界はあくまで道德的世界なのであるから、この分類が道德に基かざるをえないことはいふまでもない。

(四) 素行の社会的構成において、君主だけが特殊であり(道德の制約から解放されている)、「士」はそれに対して「民」のうちである、という主張がある。(尾藤正英氏「封建倫理」岩波講座『日本歴史』近世2、三〇四頁)士は民のうちであるという論拠は延宝元年の著である『孫子諺義』一に「四民トハ天下

ノ民人ヲ分テ、士農工商ト定ム、士ハ三民ノ首タリトイヘトモ、元ヨリ士モ民ノ内也。」(山鹿素行集々、三一頁)である。この議論は小論の文脈になじまないもので、その誤りであることをのべて整理しておく。

右の論拠は「孫子曰、兵者、国之大事、死生之地、存亡之道、不可不察也」の註の一部で「兵ハ士ノ法也、……今案スルニ、兵ト士トハ、同称ニシテ武人ヲ兵ト云、乃四民ノ一ツ也」につづき、右の引用にさらにつづいて「首ト云、ハシメノ心ニシテ、ツカサト云ニアラス、四民ヲ司トルハ、主将也、コニ主将ト不言シテ唯兵ト云時ハ、何ソ士ヲサシテ云ヘキヤ、士ハ士卒兵士ノ通称ナリ、主将ヲサシテ士ト云コトアラス」という。ここでは主将がその機能からして君主に当る。ところが右書の四二頁には「将トハ、主ノ下ニテ兵ヲツカサトル武将ヲ云也」といい、四七頁には「主ハ主人也」という。以上からみると、ここという階級的構成は軍事的なるを眼目としており、一般の社会構成をいっているのではないと考えられる。そこで素行における社会の構成の論について考えるには、このような特殊な議論よりも、他の多くの著書から知られる彼の一般的な社会論によるべきであろう。また同じく四七頁には「主ハ道ヲ以テ本トス」とある。この資料だけから考えても君主が道德の制約から解放されているなどとはいえないであろう。

つぎに積極的な主張として「士」といへば、それは君と臣で

あるという資料を示す。

「或人問うて曰ふ、士の達人誰を以て期せんや。師曰はく、君にして堯・舜・禹・湯・文・武、臣にして、皋陶・益稷・伊尹・呂望・園公・孔子、各々士道の相究まれる也。」(語類二二、YSZ7・一八三)

説明は不要であろう。但し素行は士一般というような抽象的な論じ方はせず、上中下といった具体的存在について、右につづいて論じている。

「されば能く士の道を究理するときは、上兵は治天下国家、中にして修身正心、下にして身体習練技術ここに勤む。」

君主のありかたについてはⅡ章2節(a)の「分」についてのところで詳述したから、ここでの必要がないので、主に尾藤氏の主張の後者についてのべた。

(五) 2節(a)

(六) 語類一一、YSZ5・三七四―五

(七) YSZ5・三七三

(八) YSZ4・二五四―五

(九) ここでの素行の考えは彼の朱子学批判に通じ、また、ことに『政談』における获生徂徠の主張へと連っている。

(一〇) YSZ9・八四―五

(一一) YSZ6・一四二―三

(一二) 語類三三、YSZ9・六〇―一

(一三) YSZ7・一六三―四

山鹿素行における思想の構成について

- (一四) YSZ11・四九〇—
- (一五) YSZ9・六六
- (一六) YSZ7・二三
- (一七) YSZ9・一三一
- (一八) 語類四一、YSZ10・二四一
- (一九) YSZ9・一三二
- (二〇) YSZ9・八一（前出）
- (二一) 拙稿「山鹿素行の人間論」三（『北海道大学文学部紀要』九、一九六一）参照。
- (二二) 2節（a）参照。
- (二三) YSZ9・一二九—三〇
- (二四) 語類二九、YSZ8・一八五、1節（a）の註（八）参照。
- (二五) YSZ5・三八九
- (二六) YSZ9・一二七—八
- (二七) 語類一四、YSZ6・一四二—三を参照。
- (二八) 既にみたように、君主の固有の職務は表現としては「選任」という機能であろう。しかし、選任とは実質的には統合であるからきわめて困難である。
- (二九) YSZ6・四六—七
- (三〇) YSZ6・七四
- (三一) YSZ6・七一
- (三二) それを不完全な社会（または世界）とはいわない。それ

はこのような異った（それぞれ異つて不完全な）ものの統合であるのが当然態である。

(三三) これは素行の思想での大きな fiction である。素行によれば素行に限られることではないが—聖人と君主とが一致している理想状態は上古にかざられ、その分離は衰世を示す。「上古は君長皆之れを教へ之れを導く。後世は然らずして別に師を立つ。既に衰世の政なり。」（聖教要録上、YSZ11・九）ここでは教導する師が君主とは別に存する後世的状況を認識されている。ここでは「統合」する資格は君主にかざられるのであり、その能力は聖人にかざられている。

- (三四) YSZ5・三〇九
- (三五) YSZ5・三一〇
- (三六) YSZ4・二六
- (三七) YSZ4・四二—
- (三八) YSZ9・一五六
- (三九) YSZ9・一五二
- (四〇) YSZ5・四七六
- (四一) 語類一一、YSZ5・三四五—六

このほかに、君主の心掛け論（↑君主・人民関係の擬血縁論）として、「民は其の産業に暇なきを以て、知慮物にあまねからずして、遠きおもんばかりをなす事あたはず、人君は民の父母にして、常に民にかはつて其の養の全からんことを欲す。」（語

類五、YSZ 4・三四三)がある。

(四二) YSZ 7・三五九―六〇

(四三) YSZ 4・九三

(四四) ここで政治と君主の個人的修養のつながりが明らかになる。

(四五) YSZ 9・五一五

(四六) 語類一二、YSZ 5・四八〇

(四七) YSZ 5・四七六―七

(四八) YSZ 5・三四九

(四九) YSZ 5・四七六

(五〇) 語類一二、YSZ 5・四九〇

(五一) 語類一、YSZ 4・六六

(五二) 語類一一、YSZ 5・三九六参照。

(五三) YSZ 5・三九三

(五四) YSZ 9・四九八

(五五) YSZ 9・二五〇―一

(五六) YSZ 5・三九九―四〇〇

(五七) YSZ 5・五九

(五八) YSZ 7・八九

(五九) 語類一、YSZ 5・三五二―四参照。

(六〇) YSZ 11・三二

(六一) 素行において「道」は「法」が遍在するのは、その「世
界」構造論からして当然である。例えば彼は「道は一語一黙衣

北大文学部紀要

食住の問いささかも離るべからざれば、柳を折るべからざる時に折りなはんは、まことに道にあらざると可レ謂フ。」(語類一五、YSZ 6・二四四)という。

(六二) YSZ 10・七八

(六三) YSZ 9・一四五―六

(六四) YSZ 8・一八一

(六五) YSZ 11・五二〇

(六六) YSZ 7・四〇三

(六七) YSZ 11・四八三、なお、これは「大学の至善に止まるの理如何」なる問に対する素行の答である。

(六八) YSZ 7・四〇四―五

(六九) 拙稿「伊藤仁斎学の構成」(『歴史学研究』二八六)参照。

(七〇) 語類二一、YSZ 7・二九―三〇参照。

(七一) YSZ 9・五七〇

(七二) YSZ 9・五四七

(七三) YSZ 9・五五三

(七四) YSZ 9・五四五

(七五) 語類三八、YSZ 9・五四九―五〇

(付記) 「徳川思想史構成の原理と事実の再検討をめぐる問題」の(Ⅰ)は「伊藤仁斎における朱子学批判」の意味」と題して『日本史研究』七二に、(Ⅱ)は「伊藤仁斎学の構成」として『歴史学研究』二八六に掲載されている。

一九六五・三・八一