HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	山鹿素行における思想の構成について（三・完）：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(3), 1-86
Issue Date	1966-03-26
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/33306
Type	departmental bulletin paper
File Information	14(3)_PR1-86.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

山鹿素行における思想の構成について（三・完）

——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（三・完）

――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

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をめぐる諸問題
a　政治倫理の問題
b　現実認識の問題
c　仏教に対する態度
d　山鹿素行における「朱子学」から「古学」への転換
3　素行学と朱子学

北大文学部紀要

V 素行学と朱子学

素行が克服しようとしている思想の特質を裏返せば、彼が自ら形成しようとした性格の思想の核が知られるであろうが、そこから得られるその核は《天下国家の治平と個人の安定とを同時に一本の線で考える》ことである。

この特質をもった思想こそは素行がその思想の形成において、彼自らが敵と設定した思想に対してつくりあげることを目的とし、かつ作りあげたところの思想である。

その素行の思想形成を巨視的にみようとする段階では、問題にされているのはイデオロギーとしての思想の性格であるから、その性格を支えている思想の構成はさしあたりは問題でない。(一)

そして素行が敵とした思想は「朱子学」の名によって代表される。本章では、その基本的対抗関係に着目して素行学の思想としての性格をあきらかにする手がかりをつかむために、朱子学と素行学との思想の性格に関する関係を究明したいと考える。

ところで「朱子学」の実践的目的はなにか?

朱子の実践論においては『大学』が重視される。(二)

「大学」では明明徳・新民・止於至善の三綱領が実践目標としてかかげられるが、その実現のためには格物から平天下に至る八条目の実践が要求されるのである。

古の明徳を天下に明かにせんと欲する者は先づ其の国を治む。其の国を治めんと欲する者は先づ其の家を斉ふ。

其の家を斉へんと欲する者は先づ其の身を修む。其の身を修めんと欲する者は先づ其の心を正す。其の心を正さんと欲する者は先づ其の意を誠にす。其の意を誠にせんと欲する者は先づ其の知を致す。知を致すは物に格るに在り。

「致知格物」が行われるとこの順序が逆に辿られる。『大学』の本文によれば、それは

物格りて而して后知至り、知至りて而して后意誠に、意誠にして而して后に心正しく、心正しくして而して后身修まり、身修まりて而して后家斉ひ、家斉ひて而して后国治まり、国治まりて而して后天下平らかなり。(三)

である。この順序に従えば格物から修身までが個人に属することであるから、万人の当為は修身である（「天子より以て庶人に至るまで、壹に是れ皆身を修むるを以て本と為す。」）即ち、朱子学実践論の核は個人の完成・道徳的安定と天下国家の治平とを同時に一本の線にそって考えることを特質とすると考えてよい。(四)

素行は、「聖人の教は、身を修め家を斉へ国を治め天下を平にするを以て極と為す」(五)（語類三三）というのであるがそれは正しく朱子のいうところに連なっている。素行学と朱子学とは、それぞれ自らの立場においては、その実践的性格を基本的に同じうするといわねばならない。

しかるに、なぜ素行は朱子学に対してはげしく対立し、対極的構造をもつ思想を樹立せねばならなかったのか？

これは素行がかつて朱子学を信奉したといわれているだけに、まず発せられるべき疑問であろう。

素行は呂与叔の言葉についての評言の中で、「聖人の道は其の極、家国天下の治平に在り、這箇の眇身修め得と雖も何ぞ天下に帰るを以て焉れを論ぜんや」(六)（語類三七）といって、朱子学的の実践論を非難している。素行は万人平等の修身が直ちに治国平天下という政治的効果をもたらすとは考えないから——章句（＝朱子の「大学章句」）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。百姓斯の底の如くせんとならば、堯舜も竟に得べからず。堯舜竟に得べからざれば、其の解異端の偏論にして公共ならず、豈明徳を明かにすと謂はんや。(七)」(四書句読大全大学)

――格物から発する八条目が連鎖的に実現されるとする朱子学的の実践論を許容しえないのである。

ここで如上の疑問を解明することから、本章の主題にはいっていくために、まず素行の思想との関連において朱子学実践論の基本命題を説明しよう。

1　朱子学実践論の二支柱について

物欲の為に昏まされざれば、則ち渾然たる天理なり。(朱子語類一三)

朱子学の実践論は、これを一言にしていえば、人欲を去って天理に復することである。朱子は屢〻誤解されているように、人間の正常な欲望を「人欲」というのではない。朱子によれば、天理と人欲とは相反するが人欲も天理によってある、人欲が悪であるのはその度合が過不及であるからなのだ。それ故正常な欲望は「天理」である。その「正常な枠」を超えるとき――それが物欲に昏まされるということなのだが――それは「人欲」といわれる。(八)

そこでその「正常な枠」を知ること、知って行うことがここでの必要充分の条件となる。「正常な枠」を知って、それに合う行いをすれば天理は自然に実現されるという理論構成が注目されるべきであろう。

朱子学を構成する基礎理論は理気説とよばれ、それは cosmos が「理」「気」の二元素から成立つことを主張する。このとき「理」は「形而上」即ち形をとりえぬものであり、「気」は「形而下」のもの、ガス状の物質と考えられて

いる。そして朱子の cosmos は「気」のみを元素とする物質的一元的世界としてもとらえうる。万物の生成と消滅とは基本的に「気」の集合・離散なのである。この物質的世界（cosmos）に道徳的の秩序を与えるものが「理」でありそれは cosmos が道徳的に一元的に整序されていると朱子が考えている、その秩序の原理である ——ここからして道＝理なる朱子学の命題は容易に了解しうるであろう—— と同時に万物に対する所与として万物に内在する。性は即ち理である。(九)(一〇)

このことは朱子の『中庸』の「天命これを性と謂ひ、性に率ふ、これを道と謂ふ」についての註、

命は猶ほ令のごとき也。性は即ち理なり。天、陰陽五行を以て万物を化生し、気以て形を成し理亦た賦す。猶ほ命令のごとき也。是に於て人物の生るるや、各〻其の賦する所の理を得るに因りて、以て健順五常の徳を為す。所謂性なり。道は猶ほ路のごとき也。人物各〻其の性の自然に循へば、則ち其の日用事物の間、各〻当に行くべきの道有らざる莫し。是れ所謂道なり。（中庸章句）

および「行宮便殿奏劄」二における

夫れ天下の事、理有らざる莫し。君臣爲れば君臣の理有り。父子爲れば父子の理有り、夫婦爲り兄弟爲り朋友爲るより、以て出入起居応事接物の際に至るまで亦各〻理有らざる莫し。以てこれを窮むる有れば則ち君臣の大より事物の微に至るまで其の然る所以と其の当に然るべきの所とを知らざること莫く、而して繊芥の疑亡し。善なれば則ちこれに従ひ、悪なれば則ちこれを去る。而して毫髪の累無し。（朱子文集一四）

などの言葉から知ることができる。

「正常な枠」はかくして正に自然に存在し、「理」は存在そのもののうちに発見せられるであろう。朱子学が自然

法の思想といわれる所以である。

如上の朱子学的構成に従えば、「理」の実現を求める指向は内と外との二つに岐れる。朱子学実践論の方法的支柱はその指向に即応して「存心持敬」「格物窮理」の二つである。

「存心持敬」は性＝理という考え「性は只だ是れ理なり。」「理、心なきときは著く処なし」[一一]などにもとづいて行われるべき方法である。また「格物窮理」とは cosmos の構成そのものが「理」によっているという朱子の主張に由来している。このいずれの方法をとるにもせよ、「理」は道徳的の性格によるものであるから、それは人間的行為の局面においてあらわれるのであり[一二]、いかに格物窮理といへども自然物の芯にひそむ「理」を剔出するというものではない。

それではこれらの実践方法は具体的にどのようなものであるか？

「**持敬**」（または「居敬」）は「敬なれば則ち心存し、心存すれば則ち理此に具はる」（朱子語類一八）といわれるように「存心」のための方法である。

「只敬なれば則ち心便ち一なり」「人常に恭敬なれば則ち心常に光明なり」（朱子語類一二）などの言葉から「敬」における心の状態が推察されるだろう。朱子は「主一は又是れ敬字の注解なり。これを要するに事小と無く大と無く常に自家の精神思慮をして盡く此に在らしむるなり。事に遇ふの時も此の如くし、事無きの時も此の如くず」（朱子語類一二）といっているが、それは心が収斂して放逸せず、つまり統一された緊張のなかにも急迫しない落着いた安定した心の状態を指すものと考えられる。

敬を持して、心を存得することは「正常な枠」に合致したことを意味するから、そこに「天理」が実現されねばな

らない。「敬なれば則ち萬理具さに在り」（朱子語類一二）とは、そのことを示す言葉である。(二三)

「**格物窮理**」　格物とは――『大学』に拠って――致知のための行為であり、同時にそれは理を窮むるの行為である。既にみたごとく格物とは『大学』における八条目のもっとも基礎的な項目であった。『大学』を尊重するかぎり格物にウエイトがかけられないわけにはいかない。ところが『大学』の伝においては格物致知に関する義についての文章は存在しない。そこで朱子は、その五章において本来それがのべられていたが現在においては欠けているのだと考えて、自らこれを補ったが（『大学』補伝）、それが次の文章である。

所謂知を致すは物に格るに在りとは、吾の知を致さんと欲するは物に即きて其の理を窮むるに在るを言ふ也。蓋し人心の靈なる知有らざる莫し。而して天下の物、理有らざる莫し。惟理に於て未だ窮まらざる有り。故に其の知盡さざる有る也。是を以て大学の始教は必ず学者をして、凡そ天下の物に即きて其の已知の理に因りて而して益々これを窮め、以て其の極に至るまで求めざること莫からしむ。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なく、而して吾が心の全体大用明かならざる無し。此れを物格ると謂ひ、此れを知至ると謂ふ也。

ここで問題となるのは、「凡そ天下の物に即いて」理を窮めるということ、および「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……」であろう。

前者については、万物に「理」が普遍的に内在しているのだから、一物に即いて窮理すればそれでよいではないか、との疑問が浮ぶかもしれない。が、前者を敷衍したと考えられるのが「上にしては無極太極、下りては一草一木昆蟲の微に至るまで各々亦理有り。一書読まざれば則ち一書の道理を闕き了る。一事窮めざれば一事の道理を闕き了

る。一物格らざれば一物の道理を闕き了る」（朱子語類一五）なる文章である。

これをよく読めばその疑問はとけるのではあるまいか。ここには一事一物には一事一物だけの道理があることが示されているからである。「道理」といわれるように「理」は道徳的の「理」である。道徳的の「理」が一物に格って全的に了解されると考える方がおかしいのである。

とすると「理」を法則と考えることはまちがいであろうか？

それはかなりにむづかしい問題である。まず「理」は法則ではなく個別的のものであるという意見がある。安田二郎氏によれば、「理が法則的なものであるよりは、むしろ個別性であるとすれば……」[一四]と表現されるが、この意見を採用された尾藤正英氏はさらにこの見解を強調して「法則性と無縁である」[一五]といわれる。たしかにいま引用した「夫れ天下の事理有らざる莫し……」や「上にしては無極太極……」などによっても、それはいいうるであろう。しかし、ここでいわれる「理」とか「道理」はその場（一事一物）においての最善を示していると考えてよいものである。ここでは「性は日光の如し」という譬えを想いだすのが便利であろう。

性は日光の如し。人物受くる所の同じからざること、隙竅の光を受くるに大小有るが如き也。人物は形質に局定せられ了る也。是れ得て開廣すること難し。螻蟻の如き此の如く小なり。便ち只だ君臣の分を知り得るのみ。（朱子語類四）

即ち、性はそれぞれの形質に局定されて個別的（素行的コンテクストでは部分的）に現われていたが、本来の日光としての性というものが存在していたのである。

しかも、前引の「夫れ天下の事、理有らざる莫し。……」によってみても、「理」とは理想的の社会秩序（または

法秩序）なる意味を含んでいることが分るであろう。とすればそれは全く法則性と無縁であるとはいいえまい。朱子の曹元可に答えたつぎの文章（但し部分）、「苟も徒に知りて行はずば誠と不学と異なるなし。然れども行はんと欲して未だ理に明ならざれば則ち践履する所は、又其の果して何事なるかを知らざる也。故に大学の道は誠意正心を本と爲すと雖も、必ず格物致知を以て先と爲す」（朱子文集五九）はそれを示している。

朱子学においては「衆理」といわれるそのもろもろの「理」は、いまの日光の例にあるように互にその本質において連なっているのである。だからこそ、一つまた一つと事物の「理」を究めていけば遂には脱然として貫通するに到るのである。(一六)

それが朱子学の格物窮理である。素行はこれを批判するのだが、その批判の言葉の中心は「己れが知に随って窮め至らば乃ち其の知決すべからず」(一七)（語類三三）である。即ち、素行は朱子学格物論の根幹について、「先儒各〻天理を以て之れを称して、人々這箇の天理を具ふと爲し、竟に己が心に感知する所を以て天理と為す。是れ理を窮むるの至善に至らざるなり。己が心必ず習来に因って多く汗染あり、其の感知する所、皆利に喩り欲に放(ほしいまま)なり。此の心を以て此の理を窮むれば、便ち悉く私意に落在し了る。豈之れを窮理と謂ふべく、之れを至善と謂ふべけんや、太だ差謬す」(一八)（語類三六八）と考えているのである。

だから格物窮理の批判といっても「格物」行為の具体的批判とはならず、それは朱子学の「性」論への批判となってしまうのである。そこで素行における朱子の格物批判は両者の「性」論の差から湧出すると思われる。素行の「性」論は右の引用から知られる通り、現実存在としての性を「性」と考えることに基礎をおいている上に、彼は朱子学の「性」もまたこの現実存在としての性と思っているから、例えば脱然貫通の説についてはつぎのごとく批判するので

ある。「竊に按ずるに、聖人の道其の大義其の大公共底は萬物に於て変ずべからず、故に止だ一物に格れば萬理皆通ずるも、其の細微委曲の全く通ずるは、切啄の功を経ざれば得べからず。若し脱貫の説あらば乃ち格物の謂に非ず」(一七)(語類三三)と。即ち、素行は無努力的な脱然貫通というような格物はない、必ずそれは切磋琢磨を経るものだというのである。(一九)結局、素行によれば朱子学の格物窮理とは、「程朱少く事物の理を究むるの説を論ずるも、亦窮理に至り、其の実は性心を尋ぬるに至れば、則ち異端の虚無見性にして、……」(二〇)(四書句読大全大学)と、つまり「性」の内観だといわれ、身の外へ向うものとしての格物とは認められないのである。素行によれば朱子学の格物はその「持敬」と本質的に同じものであって、朱子学の実践方法は結局「持敬」であると考えられていることが分る。

素行はこの「持敬」をも否定するのだが、その要点は、(一)それは禅定に異ならない。「浮屠の安心坐禅、昼及び夜共に禅定し来り、行も亦禅、坐するも亦禅と言ふが如く、其の言辭異なりと雖も、持敬の習熟更に別ならず。」(二一)(語類三七)、(二)持敬は心を束縛して自由な機能を失わせて死物と化せしめる。即ち、朱子は持敬について「其の心収斂して一物も容れず」(朱子語類一七)というが、「心能く萬物を容る、故に一身の主と爲りて迫塞せず。身心を収斂するは是れ束縛し来る底、是れ自由寛廣の処、消滅し去る」のである。(二二)「唯だ一向に敬を以てする底は、是れ心の繋住なり。……今敬を以て此の心を繋住し来らば、心霊妙を失し知識を去って一箇の死物と爲らん」(二三)(語類四二)である。

素行が「敬」を全く無意味なものとは考えていなかったということについては既にふれたが、そのとき彼は「敬」だけをいって格致にわたらないことを非難したのである。しかし彼はここに朱子学の「敬」を批判した。とすれば素行のいう「敬」とはいかなるものであろうか?

格致を明にして天地の大徳に比し聖学の源流を正さんとならば、敬レ身ヲざるときは、何を以て其の要を可レ得キ。

身を敬するの術、先づ威儀の則を正しくするにありぬべし。…ここに威儀の則何をか先にせんとならば、身において視聴言動を非禮のために感動せしめざる、是れ威儀の要と可レ謂也。……敬と云ふは、黙して不レ云、形をちぢめて不レ動を云ふにあらず、事々において疎にせず軽んぜず、能く其の理を究めはかるの謂也。(二四)(語類一一)

これが素行の「敬」についての考えの一例である。

ところが朱子の持敬の説においてもこれと同じような例は実は多い。例えば、「其の衣冠を正し、其の瞻視を尊くし、心を潜めて以て居り、上帝に対越す。足の容は必ず重く、手の容は必ず恭し。……」にはじまる『敬斎箴』や『朱子語類』一二における、「持敬の説必ずしも多言を要せず、但だ整斉厳粛厳威儼恪容貌を動かし思慮を整べ衣冠を正し瞻視を尊くす、此等の数語を熟味し、而して実に工を加ふれば、則ち所謂内を直くし、所謂主一自然にして安排を費さず、而して身心粛然として表裏一の如し」などである。

また右の引用の後半にいわれるところについては死敬と活敬の区別を説いた、「敬に死敬有り活敬有り、若し只主一の敬を守着するも、事に遇ひて之れを済すに義を以て其の是非を辨ぜざれば則ち活せず。若し熟して後敬すれば便ち義有り、義あるときは便ち敬有り、静なるときは則ち其の敬と不敬とを察かにし、動なるときは則ち其の義と不義とを察かにすること、門を出るが如く、大賓に見ゆるが如し。」(朱子語類一二)および「敬」をまもるには急迫であってはならないと説く、「学者は須らく敬して此の心を守るべし。急迫なるべからず、当に栽培深厚なるべし。栽は只一物を種え得て此に在るが如し、但だ涵養持守の功継継して已まず、是れ栽培深厚なるを謂ふ。此の如くにして其の間に優游涵泳すれば則ち浹洽して以て自得すること有り、苟も急迫に之れを求むれば則ち此の心已に自ら躁迫紛乱

せん。只是れ私己のみ、終に優游涵泳して以て道に達すること能はず」（同）などの文章がむしろそれに同調することにおいて素行の「持敬」批判に応じている。さらに「敬」を静坐とおなじと考えての批判に対しては、「聖門は下学して上達す、灑掃応対進退に由りて而して往く、飲食男女と雖も其の敬を用ひざる所無し」（朱子文集四五）なる朱子の「敬」観がそれをよく反論するであろう。

このように「敬」に関する考えが殆ど一致しているにもかかわらず、素行が朱子学の「敬」を攻撃するのはなぜであろうか？

素行にとっては「敬」（持敬）は「理」とか本質などを体得するの手段ではなく格物致知の補助的な手段にすぎない。[二五]だから、単にその一方法にすぎない持敬の工夫について心を外形から規制しようとする、『敬斎箴』などをのみよしとして認めるのである。[二六]

それでは、心を守るには急迫であってはならないという朱子の言葉があるにもかかわらず、なぜ素行は「敬」は心を束縛して自由な働きをさまたげるというのであろうか？

素行は『語類』三七において、「予初め先儒の説に習ひて、専ら敬を主とし、主一を以て勤と為し、動静語黙の際少くも恭敬を離れず、恭敬常に存し来りて、以て這箇の心を収斂することを為すこと年既に久しうして、学力益あるに似たり。然れども其の日用事物応接の間を省み、只だ諱厚沈黙底にして、甚だ迫塞狭浅にして、這の恭敬に繋がれ、寛ならず、和せず、通ぜず、穏ならず、優悠従容の説未だ嘗て得べからず」という自己の体験を語っている。[二七]そして、その体験において「先儒の専ら敬を主とする者、太だ這箇の心を束縛するの病敝あり」という。

しかし、だからといって朱子学の「敬」は心を束縛するというのであれば、それは問題である。そのようなことは

朱子がきびしく戒めているところだからである。(二八)

素行は右に引用した文章の前後において、むしろ外形における束縛は心を寛やかに保つという意味のことをいっている。即ち、彼は「竊に考ふるに、聖人の動容周旋禮に中り、一動一靜、容貌辭気、温順和悦にして、心廣く体胖(ゆたか)なり」としてこれを「先儒の専ら敬を主とする者」に比べ、そして「故に慎戒すべきときは乃ち慎戒し、従容たるべきときは乃ち従容たる、是れ内に一箇の固く執ることなく、只だ事物に従って温順和悦底にして、迫塞ならず固陋ならず……」というのである。(二九)

これらの所説は、必ずかたちをもって内心を規制せよ、いきなり心はおさめられぬ、という素行の基本的主張につらなる。ここから『敬斎箴』を可とする考えがでてくるのであろう。

このように考えてくると、素行の「敬」についての論斷は朱子の「敬」についての誤解にもとづくものと思わざるをえぬ。つまり素行は「敬」を朱子学の context からぬきだして批判したらしいのである。

素行の理論ではいきなり「持敬」によって「理」の実現を求めるのは、定準なきものによっての行いであるから意味のない行爲である。(三〇) 即ち、朱子学の文脈における持敬は素行においては全く意味が認められない筈であるから、理論的対決の場においては持敬が否定されて終るわけである。それ故、素行が心を束縛するから……という理由で攻撃する場合の「敬」は、既に理論的対決の場から脱して、素行の文脈に移された「敬」である。つまり、素行は自己の流儀においては「敬」を認めている、その中で朱子学の「敬」は心を束縛するからいけないといっているのである。

だからここで説明してきた素行の「敬」批判は朱子学に対する理論的な批判の問題に発するものではなく、素行自

身の体験からのものであると思われる。しかし、素行自身はこの「敬」批判も朱子学批判の一環と考えているであろうから、その原因を考えてみたい。

まず資料を一つ提示する。

主静の説は周子之を始めて程・張・羅・李皆静を好む。朱子少しく静を必とするの失を論ず、而も猶ほ先儒の説に随ふ。愚謂へらく、聖門の教は却って都て動處に就いて、人の工夫を做すことを教ふ。動静亦物なり、何ぞ必ずしも静を主とせん。……静を主として静坐を好むときは、塊然として物に交はらざるを以て本然の性と爲し、其の道を修め得るも亦猶ほ穏士の山林を好み逸民の風月を楽しむがごとし。是れ一高見の痛病にして聖門の学に非ざるなり。凡そ天地萬物の運動聊も間斷なし。人の世間に於けるや、君親に事へ朋友に交はり妻子を撫で僮僕を御し、家事を爲め応接を爲す、視聴言動燕居静黙、各〻物と事と止む容からざるの則あり。若し這箇の数般を措いて只だ門を閉ぢて静坐し、事物の来るや、且つ我が存養するを候てと曰ひ、他と応対の間兀然として端坐静黙して、且つ存養し来ると曰ふは、皆無事日用に於て別に工夫を立てて高話と爲すなり。(語類三三)

さきに紹介した山鹿素行における朱子学の「持敬」批判を想起するならば、それがここでの「静」に対するそれに等しいことが知られるであろう。そこには敬と静との混同があったのではあるまいか。

もともと素行は「静」に批判の重点を置いていたのだが、それを「敬」にまで拡張したと考えられる。このことを私は素行においては静と敬が混同される条件があったと考えるからいうのである。(三二)

右の引用文における「静」の批判は宋学のそれの批判であるが、素行の時代の儒学において具体的に「静」的傾向が存在していたことが考えられないであろうか？ そして彼は実際的にはそれの克服を目途して「静」の批判をした

のではないだろうか？

朱子は持敬にあたっていかなる場合にも「静」を専らとしようとする傾向をきびしく戒めたが、それは既に朱子が度々操返したことからも分るように、持敬は静を専らとしようとする方向への傾斜を当初から含んでいたのである。静坐は持敬と並んで存心の工夫であったが、方法が具体的であるだけに持敬にかわって流行したことが推測される。もし、朱子学の持敬を形式的に行おうとする傾向が強いとすると、それが強ければ強いほどそれはいかなる場合にも静を専らとしようとする方向にむかい易いし、また静坐のような具体的な型にはまりこむ可能性が大きい。

素行が行っている持敬批判をみると、このような傾向におちいった持敬がその批判の対象とされていることが考えられる。そこに、素行における批判の対象としての「敬」と「静」とが混同される余地が生ずる。また、ここから「持敬」の名において素行が非難しているような行為がなされていたことが察せられる。素行はそれを指して批判したと考えてまずまちがいはないであろう。

とすると素行の持敬批判は素行学と朱子学との理論的対抗関係を考える場合には余り意味をもたない。またここから素行が朱子学についての議論を行っているとはいっても、彼は朱子学の名においておこなわれていた思想の現実のありかたに対抗したと考えてよいといえるであろう。

「持敬」批判をめぐっての素行対「朱子学」の関係は右に示すごとくであるが、小論では「素行学」と「朱子学」とのトータルな対抗関係をあきらかにするため、「朱子学」の構成をはっきりさせるために論をつづける。

「窮理」と「持敬」、とくにそれらの関係について

これについては、それらのうちどちらが「朱子学」にとって本質的か？　という問題が中心である。そしてこれは

朱子学の思想としての構成および性格をめぐる重要な問題である。

まず「持敬」が本質的だという意見からみていけば、「如今聖賢の千言萬語を看るに、大事小事敬に本づかざる莫し。自家の精神を収拾し得て此に在れば方に道理を看得盡す。道理を看て盡さざることは只是れ曾て専一ならざればなり」（朱子語類一二）、「敬なれば則ち萬理具さに在り」（同）などがある。これらは「敬」だけで「理」が体得されるという意見である。

とすると、「格物窮理」はどうなるのか？

持敬はいわば内観的な行為であるから、それ自体で自己完結するものである。そこでこの二つの行為を具体的に結びつけようとすれば、右の問題がおこってくることになる。この関心から朱子の言葉をみると、「持敬は是れ窮理の本なり、理を窮得すること明なるは又是れ心を養ふの助なり。」（朱子語類九）、「一心萬理を具ふ、能く心を存して而して後、以て理を窮むべし。」（同）、「心萬理を包み萬理一心に具はる。心を存得すること能はざれば、理を窮得すること能はず、理を窮得すること能はざれば、心を盡得すること能はず。」（同）などが容易に見出され、「持敬」は「窮理」の前提であるというのが朱子の意見だといえそうになる。[二三] 註（三）に引用した武内義雄氏の考えはそれに傾いているかのごとくであるが、尾藤正英氏になるとその意見は明確になる。氏は「朱子学における『理』の意義」を論じた中で、「このような『敬』の意義が強調されるあまり、『敬なれば則ち萬理具さに在り』などと表現されることがあり、あたかも『敬』のみによって万事が解決されるかの如くに見えるが」と述べた後、何等の理由をもあげず「しかしそれは正確にはあくまで『窮理』のための補助的方法であるにすぎなかった」といわれるのである。[二四]

だがこれらの意見だけではなんといっても疑問があらわれてくる余地がある。

「心に萬理が具わる。衆理を存する」というのを前提とすると、「自家の精神を収拾し得て此に在れば方に道理を看得盡す」といわれることは理の当然である。もしこれではいけないというのであれば、「一心に萬理具わる」という言葉の真理性が疑われてくるといえるのではないか。

しかし、またそれならば朱子はなぜこの二つの方法をとりあげたのであろうか？

その疑問を解くために、まずつぎの文章よんでみよう。

大抵人の一心に萬理具に備はる。若し能く存得すれば、便ち是れ聖賢更に何事か有らん。然るに聖賢人に教ふるに許多の門路節次有りて未だ嘗て人をして只だ此心を守らしめざる所以の者は、蓋し此の心の爲に此の理本と完具すと雖も、却って気質の稟の為に偏なきこと能はず、若し講明体察極精極密ならざれば、往往其の偏する所に随ひ、物欲の私に堕して而して自知せざればなり。是を以て聖賢人に教ふるに恭敬持守を以て先と為すと雖も、而も其中に於て又必らず之れをして事に即き物に即きて古を考へ今を験し、体会推尋内外参合せしむ。蓋し必らず此の如くして然して后、此の心の真此の理の正を見得して、而して世間萬事一切言語に於て、洞然として其の白黒を了せざるなし。大学の所謂知至りて意誠に、孟子の所謂言を知り気を養ふとは、正に此れを謂ふ也。（朱子文集五四）

即ち、朱子学の理論に従えば、現実の人の気質は物欲によって昏まされている。それ故本来は存心持敬によって、「理」を体得し得るのであるが、実際にはその偏した気質のために誤るおそれがある。そこで格物が必要となってくる、というのである。

これは存心持敬が本筋であり、理論的にはそれだけで充分なのであるが、いわば便宜の上から格物を念のためにする、という論理である。現実的にいうならば持敬と格物窮理とは共に必要だということになる。

なるほど朱子的論理では、自己にも外的世界にもひとしく「理」がなければ窮理はおこないえず、またその前提からすればかりに格物が必要としても、それは自らに存する「理」をよびおこす手段、きっかけとしての意味をのみもつということになるであろう。格物窮理というのは「心には本来萬理を具えている」ということを前提とした上で、物事に関して心の「理」をよびおこすということであるにちがいない。無所有の、白紙的存在としての心に、それによって全く新しい「理」をうるというのではない。それならば前提に矛盾であるからである。また格物といっても、それが心のはたらきであることはいうまでもあるまい。その点については ——心の操作の問題であるという点においては—— 持敬の場合とまったく同じであるということができる。

格物と持敬では一見その指向が異るようであるけれども実は同じであるといえる。それは『大学』補伝の最後をみればわかることだ。さらにいいかえるならば、純粋に朱子の理論に即していえば、それは持敬だけで充分なのであるが現実的なまちがいの可能性の大きさというものをよく考えることによって、格物窮理ということも同時に行われることが必要となるのだと思う。要するに、それらはどちらにせよ同じことを目標とするのではある。このことに関する朱子の所説を二、三紹介してみよう。

學者の工夫は唯居敬窮理の二事に在り。此の二事互に相発す。能く理を窮むれば則ち居敬の工夫日に益〻進み、能く敬に居れば則ち理を窮むるの工夫日に益〻密なり。譬へば人の兩足の如し、左足行けば則ち右足止まり、右足行けば則ち左足止まる。又一物を空中に懸くるが如し。右抑ふれば則ち左昂り、左抑ふれば則ち右昂る。其実は

只是れ一事なり。（朱子語類九）

人須らく工夫を做すべし。方に疑有て初め工夫を做す時、此の一事を做さんと欲して又彼の一事に碍げらるれば便ち理會する處を没せん。只居敬窮理の兩事の如きは便ち相碍ぐ。居敬は是れ个の收斂執持底の道理、窮理は是れ个の推尋究竟底の道理、只此れ二者は便ち是れ相妨ぐ。若し是れ熟すれば則ち自ら相碍げず。（同）

敬を主とし理を窮むるは二端なりと雖も其の実は一本なり。（同）

學者若し理を窮めざれば、又道理を得ざることを見る。然れども理を窮め去るも敬を持せざれば又得ず。敬を持せずして道理を看れば便ち都て散じて、聚りて這裡に在らず。（同）

ここから朱子における持敬と格物との相互的な関係を推すことができるであろう。しかしまた右にみえるこの関係から――それは格物窮理が単独ではありえないということから出発するが――恰も持敬がかならず格物に附随するかにみえ、これを補助的な手段と考えるむきがあったのであろう。

結論的にいって持敬と窮理とは朱子学の修養法の二つの柱であって、実際的には同時の実行が要求されるとみてよい。それは、既述によって、心に衆理があるという前提と、持敬も窮理も結局は心の操作の問題であることと関連する。

如上の理由で朱子が持敬だけでよいとしてもかまわない筈であるのに、さらに格物を必須とするのは、また朱子が単なる瞑想 meditation などによっての知識のみでなく、経験を通過した知識――それを知を致すというのであろう――を重んじていることを示している。

この経験ということをいいかえると、各個人が彼を含んで存在する総体的道徳的世界において、それぞれの状況に

おいて「理」にかなった行為をいかになすか、否か、――いかにして道徳的系列が保たれるか?または紊れるか?《自然法》がまもられるか?またはおかされるか?保たれる場合、各個人の自我は無となってその人の主宰たる心は天理に純ら即ち完全に受動的となって、そこには紊れというものがない――についての体験といえるであろう。

そこでこの「格物窮理」ということであるが、それは前に引用したように、凡そ天下の事物について、一草一木昆蟲の微に至るまで、その道徳的な意味を検出し――体験を通して――そこに「理」を求めることであるが、これは「天下の事、理有らざる莫し」の言葉によって表現される朱子学世界観に由来するタテマエ的な表現であって、きわめて現実的には右の引用につづいてのべられている、「而して其の精緻は則ち已に聖賢の書に具はる、故に必ず是れに由りて以て之れを求む」(朱子文集五九)や「窮理の要は必ず読書に在り」(朱子文集一四)などの言葉によって、それは知られる。一草一木などの天下の事物に即いて行わるべしという窮理のもっとも現実的な手段は読書――聖賢の書をよむことであったのである。

このことはまた「理」が聖賢の言行のうちにふくまれていることを示している。聖人の行為は現象(「気」)であるが、聖人の気質には混濁がないために、そこには「理」がそのままに表われているからである。だが、このように聖賢の書をよむことを第一とするとはいえ、体験知を重んずる朱子の考えからすれば読書が第二義的なものであることは充分考えられるだろう。

朱子は読書についてつぎのようにいっている。

書を読むは已に是れ第二義なり。蓋し人生れて道理合下に完具す。書を読むことを要する所以の者は蓋し是れ未だ曾て経歴して許多を見ず、聖人は是れ経歴して見得ること許多なり、所以に写して冊上に在り人に與へて看せ

しむ。而今書を読むは只是れ許多の道理を見得んことを要す。理會し得了るに及ては皆是れ自家合下に元有る底、是れ外面旋添へ得来るにあらず。（朱子語類一〇）

この意見は書即ち聖人の説くところはつまり聖人の体験なのだ（「聖人説底是它曾経歴過来」朱子語類一〇）という考えにたって、読書とは聖人の体験の追体験であるというものである。自己の直接的体験が原理的には第一義であるから、読書は第二義だというのである。

だから「窮理」には読書が第一だとの論は実際的方法の論であって、原理の論ではないのである。

限られた自己の体験だけからは、天下の多くのものについての窮理が不可能であるだけでなく、また自ら体験する事物についての最善のありかた（「理」）がそこから必ずつかみとれるわけでもないのだから、そこで読書第一となり、自らの体験が第二となるのは便宜によるのである。

かくして、朱子学における「持敬」と「窮理」、それらの間の関係さらにそれらの具体的なありかたが分ったであろう。

ここにみられたように、朱子学の実践的目的は「理」の体得にある。「理」を体得することによって cosmos の永遠なる秩序に自覚的に参加し、その身は聖人となることなのである。

ところで、この「理」は人にあっては即ち「性」である。朱子学の実践論の意義は直線的にいうならば、この「理」即ち「性」をよびおこすところにあるといってよい。ともかくもそれは人みずからのうちに存在しているのであるから。

また、「天下の事、理有らざる莫し」であって、人の日常のすべての体験は「理」を体得するための手段でもある。この言葉はまた cosmos そのものが整然たる道徳的構成をなしていることを示すものである。そこで、人はおのれの外側にむかって、あらゆる事のうちに「理」を求め、そこに宇宙的な道徳的構成を知るわけである。これが「格物窮理」ということなのである。(三五)

しかし、既述によって、「持敬」こそが朱子学実践論の本来的の方法である。ということはなにを意味するか、というと、己れみずからのうちに cosmos のありかたが含まれていること、即ち《世界》の構成の原理が自然に、動かざるものとして確立していることを示す。

この信念が規範即人性というかたちであらわされている。静的・観照的傾向もやはり同じ元から発するものである。丸山氏が朱子学の特色とされたオプティミズム(三六)はここに胚胎するのである。

そして、これは朱子における cosmos がまさに安定的に構成せられていることを示している。

2 素行学と朱子学との関係をめぐる諸問題

前章においては「朱子学」との関聯において素行の思想が形成される契機があきらかにされた筈であるが、そこで示された素行の朱子学に対する批判とは朱子学を内在的に理解せず、一定の自己の見解をたててそこからいわば超越的に批判したものであることも分ったと思う。そしてかかる素行における朱子学の誤解は、この兩者のもつ構成がその本質においてかけはなれているということに主として起因していることについても既に了解されたかと考える。

しかし、なお念のためにここで例示して説明を追加する。『語類』三七によれば、

「仁」についての周謨の言葉、「平居持養して只だ己私に克ち去る、便ち是れ本心の徳流行発現して愛に非ずといふことなきのみなるか」を朱子が「此の語正しきに近し」と肯定する（朱子語類二〇）のに対して素行は、「己れに克つときは愛せずといふことなきの説、太だ理會せず。然らば則ち己れに克つと禮に復ると界限なし。己れに克つは、事物の間其の私する所を克ち去るの謂なり。禮に復るは、応用皆節に中って節文儀則あるの謂なり。」という。(三七)

ここで素行は朱子の考えでは「克己」と「復礼」との区別がつかないとして、朱子を非難している。だが朱子によれば、「礼は天理の節文」である。そして己れに克つとはその私欲をなくすことであるから、当然「理」にかなった行いとなる。そこでは「復礼」はまさに実現されるのである。

ところが素行の立場についていうと、「礼」とは外形を規制すべく外から与えられたものであり、「克己」とは単に心の問題である。彼の順序からいえばむしろ「礼」によって外形を規制することによってその内心を規制しうるのであるから、単に「克己」だけでは当然不充分であるばかりでなく、それだけでは「礼」の問題は捨象されている、として朱子の言葉は非難されるに至るのである。

性は則ち理、また心は萬理を包むとは素行があくまで拒否する朱子の主張であり、素行はそれを絶対にみとめず、つまり朱子の基本の立場を了解せずに、立論するのでこのような結果となるわけである。

朱子学の「敬」がまさしく「理」をめざしておこなわれるにもかかわらず、素行が「萬物にのり御座候、是を禮と申候を、則無レ之候ては、宋儒の持敬に成申候」(三八)（伴宇右衛門諸同子宛書簡）というのもおなじ理由からである。

このことを前提として、つぎに素行学と朱子学についての思想的性格をめぐる若干の問題について論を及ぼせた

い。

a　政治倫理の問題

素行は朱子の政治論では問題を個人の修身・治心のそれへと還元してしまうから意味なきに等しいとして朱子学の政治倫理を批判する。

まず、その例文を示す。

章句（朱子の『大學章句』）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、而る後に明德を天下に明かにするなり。百姓斯の底の如くせんとならば、堯舜も竟に得べからず。堯舜竟に得べからざれば、其の解異端の偏論にして公共ならず、豈明德を明かにすと謂はんや。(三九)（四書句読大全大學）

此の身を修むることは聖學の初也。天下の治平は聖學の終也。是れ天子より庶人に至るまで修身を以て本とする也。中庸の九經、修身を以て初とす。故に天下を治めんこと修身より初まると可レ知(キル)也。但し身修まる時は天下の治平忽ちこれありとしること、是れ又宋明の諸儒、學の異見ゆゑ也。身修まる一事を以て天下の事を論ぜんには事たるべからず。(四〇)（謫居童問五）

たとへば人君の法たりと云ふとも、心ばかりををさめ玉うて、天下治平すと云ふことはあるべからず。故に堯舜挙(ゲ)二十六相一(ヲ)、事々を人々に命じてそれぞれの役事を正さしめ、その道々を明にして、さてこそ天下太平也と云へり。(四一)（謫居童問四）

右の素行の言葉は、それはいちいちことわっていないけれども、朱子学の政治論に対するものと考えられる。そし

てそこでは政治が萬人または君主の修身治心に還元されることへの攻撃がおこなわれている。

ここでとりあげられている問題の出典が『大学』の八條目の解釈にあることはもちろんである。しかし、この『大学』の部分の政治論的な解は、もっとも自然に行えば朱子のようになるのであるから――「格物」についての解釈はさておき、というのはそれはまた別問題であるから――この部分の解釈については朱子の解釈を攻撃する素行の方が苦しいようである。(四二)

この苦しさはやはり朱子的解釈を断然排撃せざるをえぬ素行のやむをえざる苦しさであったろう。たしかに朱子のそれでは政治は一身の問題に還元されるのであり、さらにそれは心のそれにまで帰してしまうのであるから。

ところで、それを朱子学の論理にのせて考えてみよう。

ここで素行が「心ばかりをさめ玉うて……」といっているのは、朱子学の言葉になおしていえば「持敬」と「窮理」である。

素行の表現では、萬人がおなじことをしていてそれがそのまま天下を平らかにすることだ、と朱子がいっているかのようであるが、それは甚だ当らない。既引の「行宮便殿奏劄」二からの一節をみられたい。(四三)それぞれの人の在る状況によってその「理」も異るのである。これらの「理」はもちろん道徳的の原理であるから行為としてあらわれる場合は「気」のうごきであるが、この関係からして現代的にいえば社会的または政治的のものであるといえる。既引の一節はその具体的な表現であるが、それらは「君臣の分」を根底とする。(四四)そこで「理」によって生きるとは、現実的には「分」に生きることとなる。「下、分に安んぜず、上、民を恤れまざるは、皆理に非ざる也」(孟子集註二、梁恵王章句下朱註)からもそれはしられよう。

右から知られるように、朱子のいわゆる「修身」とか「心を治める」と素行がいうことは、現実としては萬人がおなじことをするというのではなく、それぞれの「分」に従って生きることを意味するから、むしろ素行のいう「道」に従って生きることと実際的には同じであるといってよい。

以上の検討からして、素行はその思想の構成のちがいからして朱子の政治倫理をまるで無意味のもののように攻撃するが、その効果――現実機能に関わっていうならば両者の思想は基本的にはおなじであるといえることがわかってくる。

b　現実認識の問題

《社会》のあるべき体制については、いま(a)でみたように、素行も朱子も基本的に類似した意見をもつことがわかった。ところで、そのような「当為」の姿ではなく現実そのものは両者によってどのようにみられているであろうか？

まず、つぎの資料を素材として考えよう。

(朱子)曰はく、「人物の性本と同じ、只だ気稟異なるなり」と。是れ等人物の性を説得して一なり。師曰はく、性は理気の妙用なり、凡そ理気の妙合ある者は各〻性あり、然して人の性と物の性同一なりと曰ふときは不是なり。人には人の性あり、物には物の性あり。(四五)(語類四一)

或ひと問ふ、程子曰はく、「人と物と共に此の理あり」と。是れ性は一なるの謂か。師曰はく、人と物と共に理気の妙合なり、故に此の理あり此の気ありて、其の形質に因りて其の理気各〻異なり。理気人と物と同じきとき

は、人と物との性も亦一なり。理気同じからず、故に其の形質異なり。何ぞ共に此理ありと曰はんや。(四六)(同)

この資料は素行が朱子の「性」についての考えに対して自分の考えをのべたものである。ここでの論点は既に知られたところであるが、朱子があらゆる存在の「性」は一つでありその現実態が異なるのは第二次的な気稟がことなるからであるというに対して、素行が「性」は各々別であると主張するところに関わっている。この対立点は素行学と朱子学とを岐つ決定的なちがいであることについては既に述べた。

この相反する主張をそれぞれの思想に内在する論理を辿ってよみとるならば、その言葉のもつ現実的な意味があきらかとなるであろう。そしてそこにこそ朱子と素行とが現実をいかに認識しているかについての基本的態度があきらかになると思われる。

朱子学の論理によれば、まず「性は則ち理」であり、その故に人物の「性」はおなじであるがそれは形質によって局限される。(「性は日光の如し」の例をみよ)物の場合にはその形質によって「気」が混濁しているのだが、それを清澄へと変化せしめることは物の場合にはできない。それであるから、それの「理」はおなじであるといっても、そこには「理」は全きかたちであらわれているというわけではない。「形質」(=「気」)によって「性」(=「理」)のありかたが決定されるのである。

このことに関連して朱子はつぎのようにいっている。

人の生るる所以は、理と気と合するのみ。天理固より浩浩として窮まらず、然れども是の気に非ざれば是の理有りと雖も湊泊する所無し。故に必ず二気交感し凝結生聚して、然して後是の理附着する所有り。凡そ人の能く言語動作し思慮営為するは皆気なり。而して理存す。故に発して孝弟忠信仁義礼智と為るは皆理なり。然して二

気五行交感萬變す、故に人物の生るるや精粗の同じからざる有り。一気よりして之れを言へば則ち人物皆是の気を受けて生る。精粗よりして言へば則ち人は其の気の正かつ通なる者を得、物は其の気の偏かつ塞る者を得。惟だ人のみ其の正なるものを得、故に是の理通じて塞る所無し。物は其の偏なるものを得、故に是の理塞りて知る所無し。且つ人の頭は円にして天に象り、足は方にして地に象り平正端直なるが如き、其の天地の正気を受くるを以てなり。所以に道理を識りて知識有り。物は天地の偏気を受く。所以に禽獣は横生し、草木は頭生して下に向ひ、尾は反りて上に在り。物の間々知有る者は只だ一路を通じ得るに過ぎず。鳥の孝を知り獺の祭を知り、犬は但だ能く守禦し牛は但だ能く耕するが如きのみ。人は則ち知らざること無く能わざること無し。物と異る所以は争ふ所此れのみ。然して人の稟くる所に就きて言へば、又昏明清濁の異なる有り。故に上知生知の資は是の気清明純粋にして而して一毫の混濁無し。所以に生知安行は学を待たずして能くす、堯舜の如き是れなり。其の次は則ち生知に亜ぐ、必ず學んで而して後知り、必ず行ひて而して後至る。又其の次なる者は資稟既に偏にして又蔽ぐ所有り。須らく是れ痛く工夫を加ふべし、人一すれば己百し人十すれば己千して然して後方に能く生知の者に及び亜ぐ、進んで已まざるに及では則ち功を成すこと一なり。（朱子語類四）

ここでは「理」は「孝弟忠信仁義礼智」として道徳的のものとして考えられているから、人を頂点とする道徳的な階層序列が全存在の「世界」に即して考えられる。

人の場合は、実際問題として「気質」に偏差があるため――それはその本人の修養のいかんに関わるのであるから、朱子的には、それぞれの責任であるといいうるが、素行の場合にはこれをかならずしも責任論でとらえず、社会的なポジションに即して考えている(四七)――人それぞれにおける「性」（「理」）のあらわれかたは局限されているのである。

人は、「気」に混濁なく「理」すなわち「性」(＝孝弟忠信仁義礼智)の完全実現という状況(＝聖人の状況)を最高善として、萬人はそこに到るべき責務を負いつつ道徳的ヒエラルヒーを構成している。

現象としては人の世界も物の世界の場合とおなじなのである。このようにして現実の「世界」は連続的に hierarchisch に構成される。

素行と朱子との相反する主張を、それぞれの論理に即して敷衍してみるならば、右のようになり、彼らの現実に対する認識が実際的にはほとんど重なり合うことが知られてくる。これをさきにあげた資料についていうならば、朱子の言葉のなかにあった「只だ気稟異なるなり」――気質に清濁の偏差があるのだ、は素行では「形質がちがうので…」という言葉に当る。また素行の「理気各〻異なる」は朱子では「気の精粗偏正によって性のあらわれ方が異なる」というに当るといってよい。(四八)

これを要するに素行と朱子とにあっては、その表現の相違にもかかわらず、現実はひとしく把握されているということができる。

c　仏教に対する態度

思想的に対峙するかにみえる素行学と朱子学は、そのイデオロギーとしての性格において類似するところがすくなくないと考えられるようになってきたが、この点をもう一つおしすすめるために「仏教」に対する態度について検討してみようと思う。

いままでにみたところでは、素行は仏教に対しては全面的にこれを排撃するという態度をとっている。これは儒者としては一般であり何の不思議もないことである。しかし、彼は朱子学を仏教も同然だからという理由で排しているという事実がある。もちろん、朱子学が禅仏教の洗礼を「儒教」がうけることを通じて形成されたこと、およびそれ故に禅仏教を中心とする仏教を強く排撃するものであることは素行も知っている筈である。にもかかわらず、素行がこのようなことをいう理由は、既にみたように、朱子学は性は則ち理なりという前提によって、その実践において「内心へ」という指向をもつ、その点が仏教と共通だ——それだから天下国家を無視して個人的な修養にとどまる——というのであった。

とすれば、すくなくとも素行の文脈に従えば、この両者の仏教批判にはその現実的な意味においても大きな相異があらねばならぬ。だが、それは果して事実といえるであろうか？　これまでの行論からすればそこに疑問がある。この疑問をして氷解せしめるのが本項の直接の目的である。

そこでまず朱子がどのような理由で仏教を排するのか？　という点から検討をはじめよう。

朱子はつぎのようにいっている。

宇宙の間は一理のみ。天之れを得て天と爲る。而して凡そ天地の間に生るる者は又各〻之れを得て以て性と爲す。其の之れを張りて三綱と爲し、其の之れを紀して五常と爲す。蓋し皆此の理の流行にして適く所にして在らざる無し。……夫れ釈氏の若きは則ち其の因地の初よりして此の理と已に背馳す。乃ち其の見る所の差はず、行ふ所の謬らざるを欲すれば、則ち豈に得べけんや。蓋し其の学を爲す所以の本心は、正に此の理の充塞間無きを悪みて已れをして一席無理の地を得て以て自ら安んぜざらしめ、此の理の流行息まざるを厭ひ、而して已れをし

て一息無理の時を得て以て自肆ならざらしめんと爲る也。是を以て君親に叛き、妻子を棄て、山林に入り、軀命を捐て、以て其の所謂空無寂滅の地を求め而して逃ぐ。（朱子文集七〇）

根本的に朱子学と仏教とがちがうのは「理」を認めるか否かによる、というのがその意である。この「理」とは――既に何度も言及したところであるが――普遍的な存在でありその社会的実現形態としては三綱五常の人倫となるのである。仏教ではこのような「理」が認められないという。そこでこの主張はそのまま、「仏老の學は深く弁ずることを待たずして明かなり。只だ是れ三綱五常を廃す、這の一事已に是れ極大の罪名、其の他更に説くことを消ひず」（朱子語類一二六）なる言葉につながる。そしてさらにそれは「戊申延和奏劄」一の異端排撃――「臣伏して見るに、近年以来、或は妻を以て夫を殺し、或は族子を以て族父を殺し、或は地客を以て地主を殺すものあり、而して有司の刑を議する、卒に流宥の法に従ふ。夫れ人を殺す者死せず、人を傷くる者刑せられずば、二帝三王と雖も此を以て天下を為治むること能はず」、そしてその原因は何か？　というに、俗吏が鄙儒姑息の論や異端の応報の説に影響されて、「一に刑を軽くするを以て事と為す」ようになったからである。「然れば刑愈軽くして而して愈以て民の俗を厚うするに足らず、往往にして反りて以て其の悖逆作乱の心を長ぜしむ。（後略）」（このあとに註（四四）の文章がある）――にまでまっすぐにつらなるのである。

とすると、素行の思想との関係はどのようになるであろうか？

そのことを説明しうる資料として「味二仁之説一陥二慈恵一」と題する素行の一文をかかげよう。

俗儒味二仁之説一、遂陥二異端之慈恵一也。異朝の学者、専ら仁の説を高上にいたし、天地生々無息の所を味ひて仁の極とせり。故に其の物に及ぼす處、唯だ慈愛を以て用とせり。姑息の仁は聖人の不レ用處なり。然るに今の學者、仁を物に用ふるに及んでは、皆小恵姑息の仁までにして、聖人の仁と云ふにことなり。是れ全く仏氏の平等

の慈悲と云ふに同じ。されば民の苦をみては、倉廩をひらいて是れを恤むことを本とし、人の貧を見ては、己れが衣食をはぶいて彼れを贍ぜんことを思う。咎あるものを赦し、罪ふかきものを不レ罰(ルセ)の類これを仁と心得。是れ聖人の仁を不レ知(ルラ)がゆゑなり。(四九)(治平要録一)

この「世俗の仁」が結局、天下の害、政道のさまたげになるのは「姑息の小恵」から起るという(五〇)(同)。ここにいわれている内容と素行の政治・社会論の中核といえる「分」の確保とをむすびつけて(五一)、朱子の仏教批判とこれとを比較してみると、社会的現象としての仏教排撃の論点および立論はほぼ共通であるとみてよい(五二)。

政治論でいえば朱子は仏教は天下国家的な観点ぬきの思想であるため、社会を成立せしめている諸制度を支持していくことができないという。これは素行のいうところと等しいのであって、ただちがっているのは素行では朱子をもそのなかで批判することである。

なぜ素行が「朱子学」を仏教の系列において批判したかについては、既に(Ⅳ章2節bで)のべたようにそれらの思想の構成に、ある意味ではその本質にかかわるちがいであって、そこから由来するやむをえない事情によると考えられる。

つまり素行的な構成の思想に固執しては、朱子の思想をその文脈に即して正解することはできない。だから、素行が朱子学についてもつ考えは「誤解」にもとづいているのだから、それをそのままうけとらず、別な観点から、即ち「朱子学」対「仏教」、「素行学」対「仏教」というイデオロギー的対抗状況を別々にみるならば、その個々の状況はいまここにみたように現実的には同じである。仏教の社会的・政治的性格はその両者において等しく考えられているのである。

d　山鹿素行における「朱子学」から「古学」への転換

本節においては、とくに素行学と朱子学との関係をめぐって、いくつかの点について考察をすすめてきたが、その結果として素行学と朱子学との間には従来の研究上の常識に反して類似する点が多いことが分ってきた。そのために素行において朱子学から古学への転換といわれている思想的事件についても、そのようなことが実際に存在したのかどうか？　という疑問が起らざるをえなくなった。

ことにこの事件についての一等史料ともいうべき『配所残筆』において素行が、「程朱の学を仕候ては持敬静座の工夫に陥り候て、人品沈黙に罷成候様に覚え候」(五三)といっているのをみると、ここに素行がいっていることはさきにみたようにむしろ朱子がきびしくいましめていることであるから、いわゆる古学への転換の前段階において素行が正しく朱子学を理解し、朱子学的な実践をしていたかどうかについての疑いがおこってくる。

これまでに検討したところによれば、素行の学と朱子学との理論的に決定的な相異点は「性」についての見解にかかわる。端的にいえば性は即ち理であるかどうかにかかわるのである。即ち、素行における朱子学から古学への転換をいうならば、その前に素行が朱子学的の「性」論をもっていたことを論証する必要があるのである。

それができなければ、このテーマ全体の存在自体が否定されるわけである。

素行がことに朱子学を代表とする宋の新学を批判して復古的方向をもつ自らの思想「聖学」をうちたてたことは徳川思想史の上できわめて有名である。素行はこの段階に達するまでに仏教・老荘の思想につよく惹かれ、つぎにこれを批判して朱子学を信奉したといわれる。このことは彼自らがいうところでもあり、ほぼ定説となっているかのよう

である。(五四)

このことについては、まず素行は『修教要録』（明暦二年、一六五六）の序文でつぎのようにいっている。

予少にして父の命に従ひ、強めて書を讀み、中ごろ記誦詞章を好み、壯にして口に理を謂ふを嗜み、禪を好み、老莊を樂しみて、殆ど三教を以て一致と爲し、六經を以て糟粕と爲す。程朱の註釈に因らず、字訓を聞けば註解と爲し、本心を直指して覚了し、其の間の言行皆過不及なしと爲す。從ひ過不及あるも亦是れ一事の糟粕のみ。以爲らく、象山・陽明も猶ほ此の地を知らずと。近来竊に思へらく、学は是れ何ぞ、修身のみと。此れを以て身上に體認するときは、父子の間、君臣の際も始めて覺る、知の致らず、行の力めざるを。茲に於て意見を去り、高遠を棄てて、近く思へば、向の爲せる所皆放僻邪異にして、向の言へる所皆天に背き人を惑はすの言なり。故に事物交接の則、天地と悖戻す。是れ道源明かならずして知と行と處を易ふればなり。夫れ道源を明かにするの術、學問に在らざれば則ち其の知致らず。其の知を致さんと欲せば、則ち力行して其の效を見よ。其の效得ざれば、則ち學問して知を致せ。此の如くなるときは、道源遂に明かにして、而も聖學の始終する所なり。故に今修身を以て的と爲し、道源・學問・力行を行て三要と爲し、表題を修教要録と號づく。是れ予の學蔽はるるに因り、同志に示すの一助と云ふ。(五五)

ここで彼は自ら仏老的傾向を脱して朱子学信奉の時代へとはいったことを告げているのであるが、そのためこの『修教要録』一〇巻をはじめ、『治教要録』三一巻、『武教要録』六巻、『武教小学』一巻、『武教本論』三巻、『武教全書』六〇巻などの多くの書が著わされた明暦二年以後を朱子学中心時代と稱する人もあるが、(五六)素行自身の言葉に從っても必らずしもそのようにいうことはできない。

村岡典嗣氏によれば、この年およびそれ以後にわたる数年は単に朱子学遵奉時代とも老仏時代とも決定できない、素行にとっての内面的生長のための動揺期であり懐疑時代であったといわれている。(五七)それは『配所残筆』の記事がさきの『修教要録』の序文と整合しないところからいわれるのである。

即ち『配所残筆』で素行は

我れ等事幼少より壮年迄専ら程子・朱子の學筋を勤め、依レ之其の比我等述作の書は、皆程朱の學筋迄に候。中比老子・荘子を好み、玄々虚無の沙汰を本と存候。此の時分は別して佛法を貴び候て、諸五山の名知識に逢ひ、參學悟道を樂しみ、隠元禪師へ迄令二相看一候。然れ共我れ等不器用故に候哉、程朱の學を仕候ては持敬靜座の工夫に陥り候て、人品沈默に罷成候様に覺え候。朱子学よりは老荘禪の作略は活達自在に候て、性心の作用天地一枚の妙用高く明か成る様に被レ存候て、何事も本心自性の用所を以て仕候故、滞る所無レ之、乾坤打破仕候ても、萬代不變の一理は惺惺酒落たる所無レ疑存候。然れ共今日日用事物の上においては、更に合点不レ參候故、是れは我れ等不器用故に可レ有レ之候、今少しく合点仕候はば可レ參被レ存、彌々此の道を勤め候。或は又日用事物の上の事は甚だ輕き儀、如何様に仕候ても不レ苦儀共と存候へ共、五倫の道に身を置き、日用事物の間に應接仕候へば、左様には不二罷成一候てつかへ申候。然れば樹下石上の住居、閑居独身に成り世上の功名をすて候は、無欲清浄成る事絶二言語一、妙用自由成る所可レ有レ之様に覺え候に、天下国家四民事功の上にわたりては大成る事は不レ及レ言レ之、細事にても世上の無學成る者程にも合点不レ參候て、或は仁を體認するときは一日の間に天下の事相済候と存じ、或は慈悲を本に仕候へば、過去遠々の功徳に成候とまで申候て、実は世間と學問とは別の事に成候。他人は不レ存候我れ等は如レ斯存候故、是れにては學問の至極と不レ被レ存候故、儒者・佛者

に古の所尋レ之、又大徳有レ之人と申候に右の品尋ね候て、其の人の作略を見聞申候にも、世間とは不レ合、皆事物別に成候。神道は本朝の道に候へ共、旧記不二分明一、事の端斗しれ候て不レ全候。是れは定めて天下国家の要法も可レ有レ之候へ共、入鹿乱後、旧記斷絶と相見え申候。依レ之我れ等事學問に不審出来り、弥〻博く書々を見、古の學者衆申置候儀共考へ候へば、我れ等不審の條々埒明き不レ申候間、定めて我れ等料簡相違可レ有レ之と存候て、数年此の不審不二分明一候所、寛文の初、我れ等存候は、漢・唐・宋・明の學者の書を見候故合点不レ参候哉、直に周公・孔子の書を見申候て、是れを手本に仕候て學問の筋を正し可レ申存じ、それより不通に後世の書物をば不レ用、聖人の書迄を晝夜勘へ候て、初めて聖學の道筋分明に得心候て、聖學ののりを定め候。(五八)

というのだが、これを文字通りにうけとると、朱子学を否定して仏老に入り、また仏老にも満足しかねて懐疑にはいったことになる。そして文中の「数年此の不審不二分明一候所」の数年は、すぐ続いて「寛文の初」とあるところから、これを起点として遡っての間をさすこととなり、明暦三年ごろから寛文一、二年までの五、六年に当ると思われる。そうするとこの数年は要録や武教類の成った明暦二年のすぐ後に当るのであるから、明暦二年当時は仏老時代でなければならず、その前に朱子学時代があった筈となる。だがまた、そのようでは『修教要録』の序文や素行の伝記の事実とも矛盾するというのである。(五九)

そして村岡氏はさらに『配所残筆』の記事にしたがって、この懐疑時代のつぎの段階（寛文初年）において、朱子学を否定して「古学」にむかってはっきりと針路を決定したとされ、その劃期を寛文二年八月十九日にもとめておられる。(六〇)

それは素行の自ら記したつぎの記事を根拠とされるのである。

八月十九日(寛文二年)在宿、近思録を見る。周子曰はく、「無極而太極。」予曰はく、易の繫辭に、太極生二兩儀一と出でて、無極の言なし。周子はじめて無極の説を出せり。無極は理而已にして無聲無臭その云ふべきなし。然れば無極のところに工夫をつけてこれを提携せば、則ち釋氏の心を甘ずるにして、邵氏・陽明の学に比すべし。無極は太極の上只だ一理をさすのみと朱子も論ぜり。然れば理と云ふものと無極と云ふものとは又別なり。愚案を加へてこれを考ふるに、孔子易に於て無極の沙汰なし。無極の道理あるべきを論ぜざるにあらざれば、周子の無極は蛇に足を添ふるに比すべきか。無極と云ひて指すべきの理なし。太極のところ則ち天地同一體の理にして、これ則ちその理の太いに極まれるところなり。極まらざる前より理はありと云ふの心にて、無極と云へるなれども、この理あればこの事きはまり、この事顕はるればこの理あるは、天地の常なり。天地に先だって理のあるにあらず、理におくれて天地の顕はるるにあらざる故に、口を以て云へば云はると雖も、云ひて今日の上に更に用所なし。例へば人の無時なる時に一重の工夫をなす如し。これ佛見に等しからんか。今夜この自発をなす。猶ほ工夫あるべし。(六一)(山鹿隨筆五)

村岡氏はこの資料を引用された後、「而してここに宋学の高遠の理を、佛見にひとしとして、斥けた彼は、終に後儒の説をすてて、直接聖学にむかふに至った(六二)」といわれる。だが、この資料で批判されているのは主として周子であって、程朱ではない。もちろん、村岡氏は前引の『配所残筆』の「我れ等不審の條々埒明き不レ申候間」以下の文章、「(前引の文章につづいて)たとへば紙を直にたつに、いか程細工能く候ても、定規無レ之手にまかせ候て立ち候へば、不レ残ろくには不レ成候。又其の身はろくに立ち候ても、人々に左様にたたせ候事は不レ成候。所々定規をあ

てて裁ち候へば、大方幼若の者迄、先づ其の筋目のごとくには裁レ之候。其の間に尤も上手下手は有レ之候得共、其の筋目は一通りに参り候。然れば聖人の道筋と云ふを能く得心仕候ては、右の定規を知り候故、何事にても其の人の学問程には其の道を合点可レ仕候。此の故に聖學の筋には文字も學問も不レ入、今日承り候て今日の用事得心参り候。工夫も持敬も静座も入り不レ申事に候。さればたとへ言行正敷身を修め、千言萬句をそらんじ申候者にても、是れは雑学にて聖学の筋にて無レ之候と分明にしれ候。是れ定規を以て正敷勘へ候故に候。唯今終に不レ見不レ聞の事物の上にても、右の学筋より尋ね候得ば、十ケ條に五七ケ條はしれ申候。俗学雑学の輩は、十ケ條の内に三ケ條共合点参間敷候。其の段は我れ等慥に覚え候。依レ之(鋳型)て世上の無学成る者に博学成る者おとり候て、人に笑はれ候事出来り候様に覚え候。然ればいかたなくして鉄炮の玉をけづり、定規なくして紙をすぐ(直)にたたんと仕候故、労而無レ功常に苦しみ候て、益更に無レ之、学をいたし候へば弥〻おろかに成候様に我れ等は覚え候。」(六三)を引用し、これを援用して寛文二年八月十九日を起点とする朱子学の批判、「素行学」の成立の過程を論じられるのである。

この村岡氏の議論をよくよんでみると一つの疑問につき当る。それはこうである。村岡氏の説くところによれば、寛文の初めまでの数年、素行は仏老にも朱子学にもつきかねていわゆる懐疑的の日を送っていた筈である。そして寛文二年の八月に『近思録』をよんで周子の無極の説を批判した。そしてこれが「素行学」形成の劃期となったというのである。

だが素行が「朱子学」から出発してこれを否定し「素行学」をうちたてたというためには、この寛文二年八月のまえに彼が「朱子学」をその文脈に即して正解し、自らの思想を朱子学のコースの上に形成していたということが立証されねばならない筈である。(補註)

〔補註〕寛文二年八月一九日、素行自記の文章は、彼の思想的懐疑時代におけるある日、周子の無極の説を批判したというにとどまるものである。

しかし素行は後年、この周子の説についてつぎのようにいっている。

「愚謂へらく、周子『無極而』の三字を以て『太極』の字上に層ぬ。甚だ聖人の罪人、後学の異端なり。……周子聖人の淵源を知らず、漫りに意見を以て聖人の語を冒す。是れ聖人の罪人なり。後世の学者此れに因って終に精神を弄し空妙に騖せ、日用事物の学を忘れ、儒にして老荘、儒にして浮屠たり。是れ無極の説に据ればなり。故に曰はく、後学の異端なりと。朱子無極の説を以て孔子の未だ嘗て言はざる所と為し、先聖後聖同條共貫の称あり。……周子が無極の言は、聖々未だ嘗て言はざるの所なり。言はざるにあらず、言ひて益なく、論じて正しからざればなり。」(六四)(語類四三)

即ち、周子の無極の説はそのまま佛老につながるというのであり、これと寛文二年の周子批判とは完全にその基調を一にしその中に朱子そのものをもまきこんでいる。前章でもみたように、素行の朱子学批判は主に佛老批判のコースで行われるのであるから——だから素行は朱子学を誤解したというのであるが——その意味では寛文二年の彼の感想はその思想の歩みの上に生きているといえる。また素行自身の意識においては、これがその思想的転換のモニュメントでありえたでもあろう。ただ「朱子学」の批判だというと、そこに問題がのこるのである。

それははたしてどうであろうか？　村岡氏はこの時期を懐疑時代として示された。そしてこの時期の素行の思想を資料によって点検されそのことを論証された。(六五)

この資料というのは『山鹿素行先生精神訓』と題して大正四年に公にされた素行の「雑録」の一部である。ここには問題の明暦三年—寛文一、二年の素行の思想的動向を知るに足る資料が含まれていると考えられる。その後、昭和一五年刊行の『山鹿素行全集』第一一巻に、この「雑録」のさらに多くの部分が『山鹿随筆』と題して収録された。そこで、以下において、この『山鹿随筆』によって素行の明暦三年から寛文一、二年までの思想的動向をうかがう

ことにする。

この資料からしられる、この時期の特徴の一は朱子学に対して親近的な態度をしめすと考えられる言葉があることである。一例を示す。

「聖人(或る人)に敬ありや」と云ふ。敬は学者分上の事にして、聖人に敬ということなし。或ひと云ふ、「然らば『教へて倦まず学んで厭はず』と云へるは敬にあらずや。敬あるが故に聖人猶ほ安からず常に修し学ぶ。これ敬にあらずや」と。予云はく、聖人にとどまるところなし。泥著せば聖人にあらず。若しわれ聖なりと云はば、泥著なり、滞留なり、所得なり、一見所なり、一物なり、仁義なり、大道にあらず。故に只だ誠の一つにして渾然たる一理のままなり、故に学んで厭はざるなり。仁愛のみなり、故に教へて倦まざるなり。これをわきより見て敬と云ふべきか。敬の字、秦より已來知る人なくて、宋朝に程子初めてその論を出せり。故に朱子曰ふ、「敬の一字は聖学の始を成し終を成す所以のものなり云々」と。聖人の田地に於ても傍(わき)より見れば皆敬の形なり。郷党の篇に「恂々如たり、鞠躬如たり」と云へるを見るに、必ず恂々とすべし、鞠躬とすべきと云ふものにはあらず。圭角なくして一貫の聖人なれば、物々皆当然の理のみなり、故にその所その事によって、皆鞠躬如たり、恂々如たりと云へることなり。朱子曰ふ、「敬はこれ徹上徹下の工夫、聖人の田地に做ひ得と雖も、只この敬を放下すれば得ざるなり云々」と。敬は怠に対しての敬なり。(六六)(山鹿隨筆三)

素行はここで、朱子の「敬」についての解を肯定して採用している。ことが「敬」であるだけに――理論的にはともかく――「朱子学」肯定の心情がここにあらわれていることは争うまでもあるまい。

第二は既にこの段階においていわゆる「素行的」な考えがあらわれているということである。つぎの文章は、朱子

学的な動機主義に対する「批判」とまではいえないが、気分ないし雰囲気としては、動機主義に対抗するものが現われており、ことの結果について是非の判断を行おうとする素行的な指向を示している。この資料は萬治三年および寛文元年にかかれた雑録の集成である『山鹿隨筆』三にはいっている。

師、門弟子に示して曰はく、物の始まれるを見て善悪を云ふべからず、終を見てこれを沙汰すべし。始め善事の如く見ゆることの、二三年過ぎて悪しくなることあり。初はさしてのこともなきことの、後にはよくなれる事あり。然れば何れも始を以て是非するは大なる誤なり。(六七)

寛文三年ともなればその傾向はかなり顕著であって、五年の『聖教要録』の著述へとすすむわけである。その年の一例。

(寛文三年)三月二六日浅野氏に示す。心とは何ぞ。今所謂心には勇怯なく、只だ善悪進退のみと。凡そ心は唯だ虚霊のみにして、勇怯もなければ善悪もなく進退もなし。唯だ虚霊にして名づくべき所なきのみ。(六八)……心は何事のあるべきことなし。知覚運動する所以のものを心と云ふ。(山鹿隨筆五)(補註)

〔補註〕『山鹿隨筆』の寛文初年までの分に、右にのべたような特徴がみられることは確かである。しかし、いわゆる「素行的」傾向が直線的に顕著となるとはいい難い。

二、三例をあげていうと、まず、寛文二年に「性の説」と題するつぎの一文がある。

「性は元善なれども人欲気禀によって濁る。濁る時は水の混ぜるが如く、澄む時を待てば又元の水なり。この論程子の説にして近思録の一にこれを出す。又心は日月の如く、人欲は浮雲の如しとも云へり。この時は日月はこれを明白にして、中間に浮雲ありてこれを蔽ふと云へり。程子の水の譬は性と人欲と相混ずるに比す。この論別なりや。予曰はく、同論なり。日月の中間に雲霧あるを、人間より見る時は、日月と雲霧と一とより外見えず。雲霧去るを見れば、日月は元明白なりと知られ、雲霧の相蔽へる時はこの外に

日月ありとも見ゆべからざるなり。水澄めば元清し。濁れば混じて別ち難きと同じ。豈日月と雲霧とを分ちて論ぜんや。心性は意気によって成る、気・意を別ちて外に心性なし。気濁れば性濁り、気清ければ心清むなり。」（山鹿随筆五）

ここには事物（現象）を素因に分解せず全体的に考察しようする「素行的」傾向もみえるが、もっとも明白なのは朱子学的の主張である。また村岡氏が素行の懐疑時代における思想的動向を示すために、「或は周子の誠は無為なりの言を尤も面白しとしたり……」としてあげられる資料は(七〇)『山鹿素行全集』によれば寛文三年六月一日の日付をもっているから、これによると寛文二年八月の周子批判の意味がおかしくなる。そして寛文三年一一月には素行の門人によって『語類』の編集がはじめられるのである。いわゆる素行学形成の時点は遅くともこの段階には設定しうるであろうから、『山鹿随筆』によれば素行の思想的混迷はその直前までつづくことになるのである。

ここでは朱子学的な言葉はしばしばもちいられているけれども、(七一)それは素行が自覚的には朱子学を排斥していないということをのみ示すものであって、他の資料からも分るように朱子学を正しく解し、朱子学と思想的立場を同じうしていることを示すものではない。結論的には村岡氏のいわれるように懐疑的時代というのが当っているだろう。

とすると、従来の研究史において常識化していた、かって朱子学中にあった素行がその思想状況から脱出して「古学」的素行学の形成へと赴いたという説は成立たないことがしられたであろう。

第Ⅱ章でみたように、素行は『語類』段階では朱子学に対する徹底的な批判を――主観的には――行なっているのだから、その批判の出発点をどこかで設定することはできるであろうが、いま検討したところからも分るように、寛文以前の時期においても素行的な傾向はみえているのであり、寛文二年に『近思録』を読んでの周子に対する批判は、素行自身の意識においては素行学形成への記念すべき出発点とされているかもしれないが、実際にはそれほどはっきりした起点はとらえられないというのが真相であろう。

ここですこし観点をかえて、素行の思想における「転換」――それは懐疑の状態を脱して素行学を形成したという事実を指すが――がただしくはどのようなものであり、それは何を意味したか？　について考えることにしたい。

まず、素行がその固有な思想を確立した後に行っている朱子学の批判を通じて、彼が朱子学を専らどのような見地からとり扱っているかをみよう。

周子は静を主とし、程子は敬を主とす。皆是れ一箇の物を執へて、無聲無臭の中に於て其の形名を立て、学者をして其の標的を知らしむるの謂なり。其の開示深切にして、其の所謂虚静恭敬は、執り守るべきの物に非ず、是れより聖学泯没して、其の高遠なる者は空寂に騖せ、其の近陋なる者は迫狭に陥り、竟に後世の民をして聖人の道を知らざらしむ。其の罪尤も深し。其の不幸謂ふべからざるなり。聖人の道は、天地已むことを得ざるの準則あり。学者人の道を以て人の道を治めば、乃ち自ら明かなり、自ら辨ずるなり。物則に因らず、只だ虚静恭敬を以てせば、心知恒に暗く事理稍や塞がりて、謂ふ所の諸説悉く私見臆説なり。且つ人は天地を以て主と為す。虚静恭敬は、天地の間人物一箇の事なり。何を以てか之れを主とするの言あらんや。(七二)（語類三七）

愚按ずるに、周・程・張・李の大儒も亦論説する所大概禪佛に在り。只だ朱子其の間に傑出して明かに雑学を辨じ之れを闢く。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禪佛に入る。(七三)（語類三三）

また、さらに後のものとしては、

……宋朝に至り、道学・心学のさた初まり、学文高尚に至り、日用の実知日々にくらく、学者山水を楽しみ文書を事とし、世をそしり人の非を改め、出でて可レ事(キフ)主人なしと思ひ、皆山林に蟄居す。さしも才知あるべき輩、

学の為に惑ひ、其の知を亡失し、君をたすけ世を政（まつりごと）することあらず。これを伝へ学ぶ俗学皆如レ此（シ）。故に俗学の輩多くは浮屠釋氏の妻子魚肉をいとなみて山林にさまよふに不レ異（ラ）。尤も可レ嘆息（シ）ス。（七四）（謫居童問一）

などがある。このような素行における朱子学への批判の指向については、しばしば取扱ってきたが、その指向は朱子学（宋学）の実践が己れの外側にある物に対してむかわず、内なる「性」に向うというにある。

この批判は理論的には「性」論の問題であるが、このような批判を行おうとする傾向は既に寛文初年以前の段階においてあらわれている。

ここで素行が嘗て仏教・老荘的傾向に強く惹かれていたという事実を想いだしたい。

それから素行がみずからの固有な思想的立場に到達した地点での思想の構成に注意したい。そこでは自己の外側に己れを包んでひろがる整然たる体系的世界がくりひろげられ、そこに素行の cosmology が展開せられていた。

既にみてきたごとく、素行は朱子学における「理」についての、朱子学の文脈に即しての理解を示すことができず、「性」についての理論的立場は朱子学とは逆であったけれども、その cosmology の形態や思想の現実機能に関しては素行学と朱子学とは極めて近似していたが、そのことについては屢説したところである。

だから、この項で明らかにされたところによれば、素行はかって朱子学の立場にたっていなかったのであって、むしろ彼はその最終の立場に達したことによってイデオロギー的な意味では朱子学的な立場に到着したのだということができる。

とするならば、素行の巨視的な思想形成の径路は静的・内観的な仏老的思想傾向から自己の外側に天地の秩序を求める素行学の立場へという軌跡を有する。このようなコースが設定されたとき、ここに村岡氏が問題とされる寛文二

年八月一九日における素行の周子批判は、もしそれが劃期とするに足るならば、それはこの内観的傾向否定の劃期としての意味をもつものと考えられる。

そこで、これまでの敍述によってやや大胆ないいかたをするならば、これは「朱子学」から「古学」への劃期というよりは、むしろ「仏老」的傾向から朱子学「的」立場への転換のそれといいかえた方が当ると思われる。この「転換」前後における素行の朱子学についての言葉から考えて、「朱子学」という名辞によって素行が思いうかべる思想は恐らく基本的にはその思想的立場転換の前後にかかわらず同じであると思われるのであるから。

3　素行学と朱子学

前節では素行学と朱子学とをいろいろな面――素行の主観においては相互の主張がおおきくはなれている――について比較検討し、そこにこれまで余り明らかにされなかった類似点が存在していることについてもっぱら説明を加えてきた。また、従来の研究においては「朱子学」から「古学」へという径路で考えられてきた、素行の思想における転換を、その思想的事実に即して検討し、それが実は仏老的なるものから朱子学的な傾向への転換であることを推定し、その点からも素行学と朱子学との類似性を強調しようとした。

それをうけてこの節では中世的自然法思想(後註)としての構成をもつ朱子学との比較において、素行学がどのような性格をもつ思想であるかを検討する。(補註)

〔補註〕小論のはじめにのべたように、丸山氏は「近世儒教の発展における徂徠学の特質並びにその国学との関聯」において、人性と規範との連続を朱子学的思惟様式の特徴の一つとしてとらえ、素行の思想においてはその分離がみられるとして、徳川儒教における

る「古学」の先駆者、山鹿素行の思想を朱子学的思惟様式解体の指標として考えられた。

そのことについては小論の第Ⅰ章においてふれたが、また丸山氏は別な論文「近世日本政治思想における『自然』と『作為』」においては、朱子学を自然的秩序思想として規定せられ、山鹿素行や伊藤仁斎の思想はそれとおなじく、規範を自然的秩序と考える点において自然的秩序思想であるとのべられたのであった。(七六) この丸山氏の主張は小論においても、それ自体としてはそのままに承認せられる。

ただ、小論においては徳川社会における思想の展開を朱子学的思惟様式ないし自然的秩序思想の解体・変質の過程としてみるというほどかたまったたしかさを予想としてもたず、ただ日本的思想の展開がどのような特質において行なわれるかということを素行学を素材として、また《自然法》思想としての性格をもつ朱子学を媒介として考えるとともに、特に「古学」派を焦点として徳川思想の展開がどのような枠のなかで行なわれるか?という問題を意識しながら素行学の性格を考えようとするにとどまる。

そこで、素行の思想においては朱子学において連続していた規範性と自然性とが切断せられるという事実、巨視的にいえば素行学とおなじく自然的秩序思想であるという見解は、それ自体、正当であるとしてもそこにとどまることは不可能であり、さらに問題は深められざるをえないのである。

Ⅰ

素行の思想における大前提は「天地」である。そして「天地」は朱子学の「理」が形而上のものであるのに対して形而下の存在である。

この「天地」の秩序のなかに人・物が存在しているというのが素行の宇宙論である。「道」――人・物が道徳的に存在するための法則――は「天地」から発出される。「天地」＝cosmos を構成しているあらゆる存在は、それぞれ個別であり、そのそれぞれの存在に固有の「道」がある。そして、このさまざまの「道」は天地を構成するために統合(integrate)されて存在している。だから、天地は一理によって存在しているといわれる。

すべて、これらのことは「天地」そのもののなかに含まれている。この cosmos の（道徳的）構成――現実・具体的には「道」は、人間の行う「格物」なる理性と感覚による行為によって認識される。

右のことは、いわば《世界》を静止させたとしての、《世界》構成のすじみちであるが、これを生きてはたらくものとしての《世界》を考えた場合、《世界》を構成する要素がもともと異なれるものなのであるから、これらを integrate する行為が当然必要である。それをなすものも基本的にはやはり「天地」であるが、その根源をとくに「誠」または「天地の誠」とよんでいる。

ところで、この「誠」もあらゆる存在（人・物）によって分有されている。だが、その人・物のうちの個は「誠」の全体を有するのではないから、人・物のすべてを統合することはできない。それはこの《世界》の構成についての全部を知り得た存在（人）によってはじめてその「誠」の全体は体得されうるのであり、《世界》もまた統合されるのである。また、この「天地」の「誠」はこのような存在（聖人）を媒介としてはじめて実現されるといわれる。

これからもわかるように、素行はその議論を《世界》（cosmos）の規模で行おうとしているが、実のところ彼の眼中にあるものは人間の世界即ち《社会》なのである。とすると、《社会》の構造はここにいう《世界》に模して考えられているわけである。蓋し《社会》は「天地」（《世界》）の一部であるから、「誠」によって統合されていなければならぬ。その体現者はもちろん聖人であるが、現実には君主が聖人であらねばならない。もし君主が事実の上で聖人でないとしても、君主はこの《社会》統合の事業にたずさわらねばならない。

このような《社会》構成の論の観点をいれて考えてみれば、《世界》または《社会》を構成している要素としての「異なれるもの」は異なれるものとして、そのままに統合されるのであるから、その構成単位としての要素が異なっ

ているということ自体に積極的な意味がある。それ自体として異った機能をもつものが統合されて、全体として天地の道にかなうということなのだ。そこで、この異なれるものは「部分」としてはっきりと区別されなくてはならない。そこに「分」の観念の基礎がある。

素行の社会論はこのように機能による「分」を基礎として成立つかにみえる。だが、それは楯の一面である。というのは、彼の《世界・社会》論はあくまで道徳的構成の論だからである。即ち、この「分」は道徳的区分でもある。尊卑上下の区分なのである。道徳的区分がそのまま政治的社会的区分となる。それあるがゆゑに君主が聖人の機能を行なうという論理が生れるのである。

ところで、聖人は天地に参たる存在である。そして天地は人・物の父母である。このとき、この人・物の父母としての天地という概念が聖人へ、聖人からさらに君主へと canalize されて、君主は民の父母といわれる。人倫において親と子の関係は最も根元的であり、人間の主体的意志をこえて存在するものである。それはいわば自然である。このとき君主と人民との「分」は絶対的となる。これをモデルとして、そもそもは社会の機能の面からも考えられたこの「分」はうごかしえぬものとなり、ここに社会身分は固定される。

そしてこの「分」によって分割され、また「分」を通じて統轄される社会の構成の背後には、その構成に応じての道が存在し、それは一理を通じて統合されているのである。

それ故、いづれかの人はその「分」においてしかありえない。彼がその「分」のそとにはみでようとすれば、ここに整然たる《世界・社会》の体系は崩れようとする。逆にいえば、人はその固有の「分」においてその役割を果すならば、彼を含む《社会・世界》は安定するのである。

Ⅱ

このような素行の《世界・社会》構成論を一瞥するならば、それが本章1節において説明された朱子学のそれにすくなくとも形態的には酷似していることに気がつくであろう。それはこの限りにおいて全く同じといってもいいすぎではない。

さればこそ、前節の(**a**)(**b**)(**c**)において解明された事項に関しては素行学は朱子学との同一性において現象したのであった。

しかし、それだけの事実をもって素行学と朱子学との同一性を結論することは軽卒である。そのような結論を導き出そうとするまえに(**a**)から(**c**)までになされた結果について、これを再検討してみたい。そののちに本節の主題にはいったとしても決して遅すぎるということはないであろう。

(**a**)においてあきらかにされたのは政治倫理の問題に関しては、「分」に従って生きるというのが朱子および素行の共通の結論であるということであった。つまり彼らの政治倫理そのものが基本的に一致したのである。

しかも、結論だけが一致したのではなく、構造的にも一致したのである。即ち、朱子において政治的行為——とくに政治的と限定する必要はないが——の枠組を決定する「分」は、素行においても同じ役割を果すのであるが、その「分」が宇宙の秩序として「理」に基礎づけられて存在していることは既に説明の必要はないであろう。また一方、素行の思想における「分」が、異なれる部分の統合が《世界》(cosmos)を構成するというその《世界・社会》理論にしたがって、天地の秩序において考えられていることも既に第Ⅱ章において詳しく説かれたところである。かくして「分」

は朱子においても、また素行においても宇宙的秩序として存在する。

それでは、この問題についての解がこのように完全といってよいほどまでに整合しているにもかかわらず、素行はなぜ朱子のそれをあたまから否定するような態度にでるのであろうか？

このことを説明する資料はこれまでにも多くあらわれたが、さらに追加するならば、「湯之盤銘曰、苟日新、日日新、又日新」なる『大学』の本文についての素行の記述、

> 或ひと曰はく、湯此の銘に於て自ら警むるの辞なれば、必ず這の親ン民を以てすべからざるかと。曰はく古の聖王兢兢業業として時として戒慎恐懼せざることなし。其の己れを修むるの切なる、亦人物に及ぶの大なるに在り。然らずして只に身を潔くするのみを以てすれば、聖学ならずして異端の自ら修めて他人に施さざるものなり。(七七)（四書句読大全大学）

がある。つまり、素行は朱子学の実践は内観に終始する、その行為はいささかも身の外には及ばないと考えているからである。

(b)の現実認識の問題、これは人間の存在の仕方を主にとりあげて、人間が構成している《社会》の現実はどうなっているかについての朱子と素行の考えを対比したものである。

朱子と素行との思想における《世界》の構成において、人・物はそれぞれの《世界》における位置に従って異なっているという点において一致している。朱子学における人・物は、それぞれのうちに内在する普遍的原理としての「理」のために、統合せられた道徳的世界を自ら形成し、またその「理」の実体的性格によって人を頂点とするhierarchischな構成をなしている。これに対して素行の世界は統合された道徳的構成をなしている点でも、それが

hierarchisch にかたちづくられている点でも、朱子とおなじであるといってよい。

この二つの思想におけるもっとも大きな相異点は、朱子学における《世界・社会》構成がその構成要素それぞれのうちに固有に内在する普遍的な「理」によって、いわば自律的に形成されている観があるのに対して、素行の場合はその《世界・社会》構成の筋道が与えられているということである。(七八)

このちがいが素行の朱子学批判となってあらわれるのである。もちろん、素行学と朱子学とのここでのちがいは素行が考えているほどに大きいものではなく、既にみたようにきわめて微妙である。

素行は、朱子学では人・物はすべてその本質である「性」においてはおなじである、それらの間にある差異は第二次的な「気」に原因するにすぎないから、その本質の世界においてはすべてのものは平等であり、それでは仏教とおなじであると考えている。が、朱子学の「理」とはそのような存在ではないから、その考えが「理」の誤解にもとづくことは既に知られたところであるが、しかし、素行がここに誤解したこととこれらの思想におけるちがいとは無関係ではない。

それは朱子学の人・物がそのうちに原理的かつ実体的な、イデー的なるものである「理」を内在せしめているのに対して、素行学にはそれにそのまま当るものが存在しないことに原因する。

素行が《世界・社会》について考える場合、それを構成する人・物のうちにかかるイデー的なるものの存することを考えず、異なれるものが天地（↓聖人＝人間）によって統合されると考えたということは、その思考の方法についていうならば、個別的存在の背後にイデー的なるものを考えないという特徴をもつことを意味する。

朱子学のようにそれぞれ異なった人・物の背後にそれらの存在の條件を与えるイデー的存在がある、といった思想

の構成は構成としてだけみた場合には仏教と類似する。(七九)

素行における思想推移の経過は仏教老荘的なるものから朱子学的なるものへという軌跡をもっていることを考え、しかも素行が朱子学を仏教同然と批判しているという事実があることを考えにいれるならば、素行が朱子学のこのような構成を「仏教的」と考えたとしてもそれはおそらく事実を離れるものではあるまい。

この二つの條件から素行による朱子学の誤解と批判が起ったと考えられる。もちろん、理論的には前者が重要である。

(c)では仏教についての態度が両者とも同じであることがあきらかにされた。朱子は仏教では三綱五常即ち階層的な社会の秩序として実体化する「理」を認めないということを最大の論点として、仏教を攻撃している。そこに朱子学と仏教とのちがいがあるわけである。

素行が仏教を攻撃する場合は、それが社会現象としての仏教である場合は（例えば『戊申延和奏劄』）朱子と酷似するが、右のような深さでの理論点批判はない。むしろ第Ⅳ章2節でみたように、素行は朱子学と仏教とを同じ基調において批判するのであって、これは素行が朱子学と仏教との間に理論としての相異を認識していないものと考えることができる材料である。

Ⅲ

この素行が仏教と朱子学との理論における質的区別をなしえないという事実は、即ち素行が存在のうちにそれから剔離しうるイデー的なるものの存在を理解しえないことを示している。それは彼の朱子学理解において「本然（天

命）の性」が理解できないことにあらわれているのである。

「先儒者皆天命の性を以て本然の善と為し来れども、亦天下の人未だ嘗て気質に因って其の情を発せずんばあらず。気質に因って発動するときは、善あり不善ありて、本善の性を必とすべからず、故に別に気質の性を論ず。性善此に到りて論ずるに足れり。皆口を利くし、足を添ふるの説なり」(八〇)（語類四一）と素行はいうのだが、その個としての存在の背後にイデー的なるものの存在を認めない素行の見地からは、本然の性などは無意味であり蛇足にすぎないのである。

「理」の体得、即ち本然の性の実現を求める朱子学の実践が、この素行の見地からは否定されることはいうまでもない。されば素行は宋学にはじまり、明学、王陽明にいたるいわゆる理学・心学の実践論を批判して、「心学理学を曰ふの徒は、切に虚静黙識を専らとして、洒然として氷の如くに釋け凍の如くに解けん処を求めて、（却って）格物致知の功太だ薄く、其の思太だ高し。豈得て知るべけんや。其の間機を融釋脱落底に投ず。是れ異端の悟覚なり。其の日用、其の応接、其の判断して事に処する、其の四方に使する、一も其の実を得べからず、而して此れ等を以て軽視瞥過して学者の勤と為さず。是れ心学理学の蔽なり」(八一)（語類三四）のごとくにいうのである。

この批判をやや彼の敵の内部にたちいらしめていうならば、「一心を明らめて、一心の作略にまかすると云ふは、皆異端の教也。近く天地の道を盡すときに、聖人と云ふとも、其の象法を観察せざるときは、其の微を盡すことを不レ可レ得也。人物の用亦然り。但し天地は萬物の父母たれば、天地の象法を立つる時は、人物の用其の中に無レ不レ包蔵」と可レ知也。只に一心を主とせば、ことごとく私意臆説に陥って豈是れを則と可レ定乎」(八二)（謫居童問四）となる。

つぎもやはり同じく朱子学の批判であるが、

……人民彝倫の達道は、今日究理し、明日又究め得て、日に新に日に新にして、而る後に其の至善を致す。其の極、知ることを得、行ふことを得べし。是れ道の道たるなり。理を究めて其の極に至るときは、則ち人の由り止まる所なし、初めて安頓すべし。此の極、元と相具はると謂ふべからず。宋儒皆言ひて、道の至極は人々相具はれども、人欲に敝はるるに由って、焉れと知らずと為す、故に是れ等の説あるなり。豈格致の功を闕きて、日新の益あらんや。(八二)（語類三六）

これからは朱子学的な思想と素行学との構造的なちがいがあらわれる。この素行の言葉から朱子学と素行学との本質的なちがいが――それはこれまでにおいてもしばしばふれてきたところであるが――「性」論にもとづくことが知られる。

素行の朱子学に対する態度は、この「此の極、元と相具はると謂ふべからず」に集約的に示されている。この態度から彼は朱子の性説を攻撃して、

当然の則と云ふこと、朱子はじめて是れを云へり。乃ち詩の有レ物有レ則といへる心を取りて是れをいへること、大学第五章の補闕或問に出せり。而して其の所レ指の則は乃ち我が性心にそなはるに仁義禮智の性是れ也といへども、気禀によってそののりを失ふといへるの心を本として、此の性心天地古今一塵一息の頃までものこさざるものにして、天下萬物の理をそなへると云へる説也。是れ周子より以来程・張・邵ともに悉く一揆にして、理学の実に遠ざかるゆゑん也。性心は形気に因って相そなはるものなれば、天地には天地の性心あり、物は物の性心あり、人は人の性心あり、天地人物各〻有二性心一とは可レ言。天地人物の性一なりとは不レ可レ謂。人の性心は只だ性心までにして別に名を付くべき処なし。仁義禮智と云ふも、物に感ずるの名にして、内に仁義禮智の名ある

にあらず。[八四]（論居童問四）

という。素行によれば「性心」は朱子のいうように普遍性をもつものではなく個別的である。さきに素行は「天命の性」などは無意味であるといったが、そのようなものはあったとしても「気質」を離れて存在しうるものではないのだ。「天命の性は是れ気質の性なり。気質を離れて天命の性を謂はんと欲すれば、便ち性の字を安頓する所なし。[八五]」（語類四一）

ところが朱子は、「未だ発せざるの時は、那の怵惕惻隠と孩提親を愛するの心と、皆裏面に在り了る」（朱子語類五五）という。素行はこの言葉に関して、「是れ性衆理を具ふるの説なり。性は能く感通知識す、故に耳目の触るる所感通し、理気の因る所知識す。其の跡は怵惕惻隠なり、孩提親を愛するなり。此の裏面一物の有なく、一事の設なし。[八六]」（語類四一）という。即ち、朱子は「此の裏面」に仁義禮智ありとし、これをもって「性」としているが、「仁義禮智は情の節に中る底の名[八七]」（語類三七）にすぎず、「性」それ自身はそのような道徳的な実質を意味しない。「性は虚霊にして感通知識のみ[八八]」（語類四一）といわれるのである。

本章1節において詳しく説明したように、朱子学の実践論はその根本命題「性は即ち理なり」の上にたっている。それ故、朱子学を攻撃する素行が、「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[八九]」（四書句読大全大学）というのはよく朱子学の本質をとらえたものというべきであろう。この根本の立場（性説）において反対の態度を示すがゆえに、この両者はその実践の方向を逆にしなければならなくなるのである。つぎの素行の言葉はよくその事情――朱子が前提としていることが素行では目的となるという――を示している。

能く格物致知するときは天下の事通ぜざることなし。何ぞ一々理会講明することを要せんや。……学者唯だ格物

の説を詳にするときは、未だ学習見聞の積累に及ばざるも、亦其の綱領條目貫通すべきなり。朱子嘗て此の事を論じて曰はく、「学者若し胸中の義理の明かなることを得て、此れより事物を量度し去らば、自然に泛く応じ曲に当らん。人若し堯舜の許多の聡明あらば、自ら堯舜の許多の事業を做し得ん」と。愚謂へらく、朱子の此の條尤も明かならず。（凡そ）胸中の義理明かなることを得るは、是れ聖学の大要なり。然れども格物の工夫庶なれば大要の用を得ず。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って以て明かなる、是れ学習なり。堯舜の清明を得ずと雖も、学習の漸に因って殆ど堯舜の事業に幾き、是れ格物致知の功なり。凡そ天下の物及び事、其の逐件小目は、其の物事に隨って習練すれば明白なり。其の綱領條理は掌に示るが如し。是れ格物の極其の知を致すなり。（九〇）（語類三三）

素行は多くの点で朱子学を批判してきた。しかし、それはしばしば朱子学の誤解にもとづいての行為であった。それ故、朱子学と素行学とを別々に検討して比較してみると、意外にも類似する点が多かったのである。

この「性」についての論にあってもそれは変らない。素行は「性」を生れつきの性質と考える。そこには共通なものももちろん含まれているが、「性」自体は個別であり、異ったものである。形質に局限されているのである。彼はその観点から朱子学の「性」説を攻撃する。

ところが、この攻撃にさらされるべき朱子学の「性」は、「性は即ち理なり」の性であって、素行の考えているような単なる存在ではない。それを素行は朱子学の「性」をも素行の考えるような性質の存在とみなして、つまり誤解した上で、朱子学の「性」説を攻撃しこれを否定するのである。

そして素行学と朱子学とを分つ相異点が基本的にこの「性」に対する考えのちがいから出発することについては屢

説した。

このちがいのもととなる素行の「朱子学の性」に対する誤解は、さきにみたように、素行において、個別の存在のうちに普遍的、イデー的なるものを含ませて考えるという思想の習慣がないことに起因すると推定される。

とするならば、素行学をして成立たしめる思惟方法と朱子学を形成した思考の方法との間に存する重大なる相異が朱子学の根本的範疇をめぐってあきらかにされたのであって、素行がその論を誤解をもってはじめたにもかかわらず——というよりは、ここではむしろ誤解をもってはじめたが故に、という方が適当であろうが——朱子学の本質をとらえてこれを攻撃するに至ったのである。

Ⅳ

ところで、このもっとも重大かつ基本的な素行学と朱子学との相異はその思想の構造のどこにあらわれてくるか、というと、それは朱子学の場合には人性と規範とが一致しているのに対して、素行学ではそれらが分離するということにおいてであるといわれる。

徳川思想史の推移を朱子学的思惟様式の解体の過程とみる立場からいうと、この現象は朱子学の基本的特徴をなすその人性論における自然性と規範性との断絶を意味するからきわめて重大な思想史的意義を担うことになる。だが、私はこのような立場への疑問から問題を組立てようとしているのであるから、もちろんここにこのような重大な意義を認めようとするものではないが、この現象が確定された事実であるとすれば、これについてやや別な意味で大きな問題を感ぜざるをえない。というのは、この規範と人性との分離といわれる現象はすなわち素行における、朱子学の

基礎範疇である「理」、朱子学をして《自然法》思想たらしめている「理」の否定をも意味するからである。(九一)

だが、この思想的現象は素行学において、眞実に存在するであろうか？

素行は、「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、前出）というが、その故に素行学では規範と人性とが分離したというと問題が残ろう。（『紀要』一四ノ一、四四頁参照）素行学では「天地人物」＝《世界》を究極的に規制する「法則」は「誠」であって、「聖人の道」ではないからである。勿論、具体的にはそれは聖人の道である。だが、それは聖人が「誠」を現実化したものであるからである。

この「誠」は「明暦三年の大火のときの事例」（『紀要』一四ノ一、八二―三頁所引）からわかるように、特に緊急な場合には人によってナチュラルに実現されるものであり、人において情欲が制せられるならばナチュラルに実現される（同、八四頁）ということから考えると、素行学における規範と人性との分離ということは疑わしくなってくる。

素行学においては、人間の核というべき「性」は、朱子の場合と異なって個別的な存在であるから、この「性」そのものに規範を求めるということは考えられない。それ故、朱子学の文脈においては、素行学では人性と規範とは分離しているとみえるかもしれない。だが、朱子学の性とは即ち「理」である、cosmos を貫通し、それを道徳的に成立せしめる原理である。単なる人間個別の性格や性質でないことはいうまでもない。そのかぎりにおいて、それは素行学に即していえば「誠」であろう。

素行では「誠」を実現すべき「天地」の則は聖人の作為（道、礼節）を通してのみ与えられた。まさに、「外なりと云ふに近し」である。だが、あくまでもそれは「近し」である。

「明暦三年の大火のときの事例」でみたように、人はその極限状況にあってはナチュラルに天地の則にのっとった行いをし、「誠」が実現されるのである。「私意」はここでは消えて「天性の誠」があらわれるのである。これを朱子学に即して考えると、人が聖人の域に達したとき、その心（道心）には既に自己の意志というものがなく、まったく受動的となるから、そこには当然（天理）のみが実現するということになる。「聖人」と「極限状況」と、その、「天理」「誠」のあらわれる場面を設定する仕方が異なるだけで、これらは原則的には同じ性質の言葉であるとみることができる。

朱子学の実践が常に聖人を指向しているように、素行学でもこの、「極限状況」的実践が常態としてめざされている。これをめざす過程において聖人の道があらわれる。聖人は「天地」に参たる状態にある筈の人であるからである。そして、聖人への路は——「格物」行為を通して——萬人にひらかれている。

即ちこうであるある。ある場合にはなんらの努力なしに自然のままで「誠」（朱子学の言葉でいえば「天理」）は人の行為を通して実現される。それは「私の意見」がなくなる時である（朱子学の言葉でいえば、人欲が消去されて気質が純化したとき）。無意識のうちにその身が「天地」の則に合致したときのことである。だが、実践論からいえばこれを意識化することが必要である。日常的に人が「天地」の則に合致した状態になるためには、みずからに具わる「性」の力によって「格物」を行ない、みずから「天地」の則を体得することが必要である。このことを成就すれば彼は「天地」に参たる人、すなわち聖人となるのであって、その目的は完全に果される。

だが、「天地」の則・道は不可視的である。これを可視的のものとするのは聖人の行ないである。まだ聖人になっていない者にとっては「天地」の則・道はみることができない。このとき、聖人の制作にかかる「道」は、「天地」

のそれと基本的に一致し、かつ可視的である。そして、それはさらに人の「天性」とひとつらなりに連なっている。

ここにみたように、素行の思想においては人性と規範とが、一致しているとはいいがたいが、それらはまさしく連結しているのであって、分離しているということはできないのである。即ち、ここでは人の本性および《世界・社会》に基づいて規範が存在しているのであるから、素行の思想は「自然法」の思想ということができる。

以上の敍述によって、素行学における人性と規範との分離といわれる思想的現象は実は存在しないことがあきらかにされた。しかし、素行が朱子学の基礎範疇である「理」を否定するという事実に変りはない。

この「理」を否定したということは素行学がヨーロッパ中世のキリスト教における《自然法》思想、または朱子学のような《自然法》的の思想でありうるか否か?という問題とどのように関連するであろうか?

そもそも「自然法」なる言葉は朱子学自体にあったものではない。それはヨーロッパの思想史において実在する存在であり、それを東洋思想の解釈にあたって、東洋の思想を世界思想のなかで考える媒介としてヨーロッパの思想史から借用した言葉である。

とくに朱子学に関連して「自然法」なる言葉がもちいられる場合は、ヨーロッパ的世界において古代から現代にいたって存在する「自然法」の思想のうち、中世的自然法を指している。それ故、このようなかたちで問題が提起されたのであるから、ここでは自然法なる言葉を一度もとにかえしてヨーロッパの中世的自然法のありかたをとりあげ、それと朱子学と素行学とを比較することを通じて、ここにもだされた問題をといていかなければ解答をうることはできないと思われる。

ヨーロッパ中世における自然法思想 ——その代表としてのトマス・アクィナスの自然法論——

ヨーロッパ中世の自然法の思想といっても、それはそれ自身の歴史をもち、これについて簡単にのべることは容易でないが、ここでは小論の目的からしてこの問題に深いりすることはあまり意味がないので避け、スコラ哲学の大成者であるトマス・アクィナス Thomas Aquinas（一二二五—七四）の自然法論についてその大体をうかがうことにする。

トマスによれば、まず神は世界を支配するが、このとき永遠法（lex aeterna）は神の世界支配の理念に他ならない。(九二)即ち、永遠法はすべての行為と運動を導くものとしての、神の叡智のうちに存する理念なのである。(九三)

いいかえれば、この世界の秩序が永遠法なのであるから、あらゆる被造物はなんらかの仕方で、つまりそれぞれの本性に従って、神の法に参与する。(九四)このとき自由な理性的存在（人間）に対する永遠法が即ち「自然法」（lex naturalis）である。

トマスによれば、「すべてのものは神の摂理に従属する故に、永遠法によって規則、規準を与えられる。したがって、すべての事物が、自らに刻みつけられた永遠法からして自らに固有の働きや目的への傾向を有する限りにおいて、或意味において永遠法を分有することは明らかである。しかるにすべての被造物の中で理性的被造物は、自らの為及び他の被造物の為に配慮することにおいて神の摂理に協力する限りにおいて、最もすぐれた仕方において摂理に従属している。この故に、理性的被造物は永遠的理性をも分有し、それによって自らに適合する働き及び目的に向う自然的（本性的）な欲求を有する。そしてこのように、理性的被造物における永遠法が自然法に他ならない」のであ

る。(九五)

即ち、理性的存在である人間は、その理性によって「自然法」を認識し、その行為を通じて神の世界支配の理念である永遠法に自覚的に参与しうるのである。これを人間の側からいうならば、おのおの人はその能力に応じて永遠法を認識する——もちろん誰も完全には認識できないが——のであり、(九六)神の側からいえば、「自然法は、神がそれを人間の心のうちに、自然的に知られるような仕方で刻みつけた」のである。(九七)

いいかえるならば、神の世界支配に自覚的に参与する理性的存在としての人間は、その能力に応じて自らの法を認識する。いわばそれぞれの能力が媒介となって神の秩序におけるポジションが決定されるのである。それを人は——能力に応じて——自然的に知るのである。

かくしてトマスにおいては、現実社会における差別は神の秩序として肯定される。このとき、ひとりの人、ひとつのポジションは——それがいかなるものにせよ——秩序ある全体における部分にすぎないが、「すべて部分は全体に対して、恰も不完全なものが完全なものに対するように秩序づけられて居り、また一個人は完全な共同社会の部分であるから、法は本来的に全体の幸福に関する事柄を顧慮しなければならない。」(九八)

これがトマスの自然法論の大体である。

「天下の事、理有らざる莫し」といったときの「理」が、まさに《自然法》的なものであることは直ちに了解せられるであろう。

トマスの自然法も朱子の「理」も、差別ある社会の秩序を永遠＝自然に保証しようとする、その点ではたしかに同

一である。

しかし、私が問題としてとりあげているのは、そのような社会的効果の面ではない。この点についてなら、素行の思想もまったくおなじように《世界・社会》の秩序を永遠に保証しようとする「道」の論理をもつのである。

そこで問題はやはり朱子学の、「性は即ち理なり」にかかわってくる。これをヨーロッパ的にいいかえて、「理性的本質は自然法なり」というと、それはここでも妥当するかにみえる。しかし、ヨーロッパでは自然法は永遠法の一部にすぎず、しかも、その本源には《神》が存在する。

朱子の形而上学をこれに匹敵させようとするならば、「理」は究極のものであるから、《神》として全体世界の「理」的秩序の原因ともならねばならぬ。そして「性は即ち理」なのである。それ故に、基本的実践の方法として「持敬」が語られる。最高善が人間存在そのもののなかにあるからである。仁義禮智は性なのである。(九九)

だが、朱子学というものをではなく、《自然法》というものを中心において考えるならば、このようなことはべつだん自然法としての要件ではなく、朱子学がヨーロッパのそれとくらべていうならば《神》なき自然法であるからのことであるにすぎない。(一〇〇) 規範が先天的に人性に内在しているという朱子学の特質の一は、一般的には《自然法》思想たるの要件ではないのである。

素行の思想は朱子学とくらべると、いまのべた点においてのみちがっていたといってよい。素行のいわゆる「性」は――それは人間の核としてのものであることにおいては朱子学と変らないが――感通知識（感性と理性によって認識する）という機能において規定せられ、それは道徳的に実体的な意味をもたない。素行の人間は与えられて存在する《世界》の道徳的法則を、能力に応じて――彼において「性」の能力はそれ自体の明昏によってきめられ、さらにその明昏は形気によ

って決定される[一〇一]――認識・体得する。それを完全に体得し終ると彼は聖人であり、天地に参たるものとなる。

この《世界》の法則をトマスにおける永遠法にみたてることは形式的に可能である。このような点――さらに素行では能力ということがきわめて重大な位置をしめるので、当然その社会論は機能主義的となり（ただし、素行の《世界・社会》はあくまで道徳的であることを基本とするが）、トマス同様、有機体的社会観を伴っている[一〇二]。さらにトマスではこの社会有機体観から反抗権の理論のあらわれぬために、それを中和させるために家父長主義がとなえられ、社会的人倫関係は家長と家族の関係において考えるべしとされるが、これまた素行がそれらの関係を親子のそれに類推させて考えるのと類似している――から素行の思想は朱子学よりむしろヨーロッパ中世の自然法思想であるトマスの自然法論に近似すると考えられるようである。

素行の思想は、その《世界・社会》構成論、とくにその形態に関するかぎり、朱子学ともトマスの自然法論とも酷似している。しかし、これを《自然法》の思想として考えようとするならば、素行の《世界・社会》論における天地の誠――道をして、しかくあらしめる《もの》を必要とする。それによってはじめて、この道は単なる実体的存在ではなく、原理的存在として事実関係から離れうるものとなることができるのである。

素行学における《世界》の法則＝「天地の道」をして原理的存在たらしめうる《もの》を、存在自体のうちに、人間の内部に求めることができないことは、この問題を提起した前提からして自明である。

トマスの自然法論においては、《法》が超越的な《神》によって与えられることによって、その問題は解決されていた。素行においても彼の《世界》の法則＝「天地の道」は与えられて存在するものであった。だが、それは誰によって与えられたのか？

素行学の「天地の道」は超越的な「天」や《神》から与えられて存在するものではなく、「天地」そのものの道で

ある。そして素行における天地は、「天地己に発見するときは、人物悉く具はる」(一〇三)(語類四三)という存在である。素行の cosmology は日本的思惟の原型からの伝統を踏んで、その《世界》＝「天地人物」においては天地と人物とは連続して存在しているのである。それ故、誰からという主体は曖昧であって、与えられているという状態のみがある。いいかえればそれ自体存在しているのである。それ故、素行学は根底的部分においてトマス的な《自然法》思想とは決定的な相異点をもつ。

さきに私は素行学は「自然法」の思想であるといった。この自然法とは広義の、いわば一般的性格における自然法であったが、素行学がトマス的な《自然法》思想とも朱子学的な《自然法》思想とも、その構成の重要部において相異するとすれば、素行学の自然法とはそもそもいかなる運命を担うものなのであろうか。

「明暦三年の大火のときの事例」をめぐっては、朱子学と素行学との構成の類似が語られた。しかし、朱子学において気質が純化されて天理が実現するというのと、素行学で「誠」が現実化されるというのとは、ある意味では本質にかかわって異ることである。朱子学の天理は即ち本然の性として人に本来具わっているのだが、素行学では「誠」が実現されるといっても、それは人に本来存しているものがあらわれるというのではなく、人から「私」が消去されるので自然に「天性の誠」があらわれてくる。即ち「天地」の則・道が透明になった人を通してあらわれるというにちかい。この道・則はいつでも人の外側にあるのだから、人は常に道・則＝道徳的法則を外なる可視的世界に求めざるをえないのである。素行学では、理論的にいって、この道・則を認識・体得するものは人の「性」である。「性」の機能は「感通知識」といわれるが、右に示した素行学の構成からして「性」の機能は本質的に受動的たらざるをえず、《自然法》の場合と異なって人間を中心にして観た《世界》は価値としての本質なき人間と価値的に常に先行す

る人の外なる可視的世界とから構成され、そこには人間各個の主体性を確立すべき方向は見失われている。

素行学は「自然法」の思想としても、このような性格をもつ「自然法」思想である。素行学の原理論的部分が聖人の道出現の前に終りを告げることはこれまでの叙述からして知られるところと思うが、その思想の大部分が聖人の道出現以後の、現実論から成っているのは右のような性格の反映である。このような性格がいかなるものに由来し、いかにして次に継受されるか?それは別に考えるべき問題である。

V

以上において、私は素行学がその《世界・社会》論において、また実践論において、朱子学との殆ど一致するまでの類似をしめすにもかかわらず、素行が朱子学をして《自然法》的思想たらしめている朱子学の基礎範疇である「理」に対して、これを理解しえないことに着目し、素行学の自然法思想としての性格を明らかにするために、朱子学とはその思想的構成のことなる本来の自然法思想たるトマスの自然法論との対比を試み、《世界・社会》論の全体的形態および諸特徴についての類似をみたにもかかわらず、誰がその《法》(=道)を与えるか?というもっとも根本的な部分で、素行学は《自然法》思想としての資格を缺如することを明らかにしたのであった。

このような順序にしたがって、私はこの問題を検討したのであるが、それは素行の主観のありかたに応じて行ったものということができる。

しかし、素行は唯一の超越神を有するキリスト教を知らなかったし、自覚的には仏教や朱子学に対抗してみずからの思想をつくっていったのであるから、トマスの思想との間にかなり大きな類似があるにもせよ、やはり実際に《自

然法》思想の問題から素行学をとりあげる場合には、朱子学との対比において考えた方がよいように思われる。

そして、この対比においていうならば、素行には存在のうちに普遍的・イデー的なるものを考えるという思考の習慣がなかったことが、この朱子学との決定的なちがいを導き出したと考えられるのである。

朱子の思考においては、個別的存在のうちに普遍的・イデー的なるものをみるという習慣が確立しているが、素行の思惟方法の中にこのような思考の習慣をもちこんで、その思惟方法を変化させることができたとすれば、まったくそれだけで素行学は基本的に朱子学と同一化すると——これまでの私の考察に徴して——考えることができると思われる。

しかし、朱子学的な《自然法》の思想は歴史的に限定せられた、いわば中世的な思想であり、徳川社会はそのような中世的社会ではなく、それ故に中世的自然法の思想は解体せざるをえないと考える立場からは、またそれまでに決定的でなくとも素行の思想のうちに《自然法》的な「理」が存在しなくなっているのは歴史の推移にもとづくものだと考える立場からも、そのような考えはあまりにも恣意的であるといわれるであろう。

そこで私はこのようなことをいうに当っては、日本の思想においては存在のうちに普遍的・イデー的なものをみるという思考の伝統が欠如しているという仮説がその背後にあることを告白しておかなくてはなるまいと思う。これは現在において単なる仮説であり、その問題的重要性に鑑み、かならず証明しなければならないものであるが、いまのところ、その用意がないので、藤田省三氏のつぎの言葉をとりあえず借用しておくことにする。

「武家法の中心原理は『道理』である」とは日本中世史研究家が一般に指摘しているところですが、「道理」とはすべての人間にそれぞれの義務を与えるものであるが故に「道理」なのです。むろん、儒教における「道理」観念は「理性」のように万人が共通に且つ同様な形で持っているとは考えられていないのであって、人のみなら

ず、天地万物を貫通してそれぞれの個物にそれぞれの分限を与え、そのことによって世界の階層的秩序を構成しているものです。だからすべての個別的人間に平等に存在するわけには行きませんがしかし普通の主従関係を超えた存在ではあるのです。その意味で儒教の「道理」は階層社会内在的な普遍者なのです。だからこそ、それが一方では身分社会をあるべき自然的秩序として固定化する作用をなしながら、他方では易姓放伐の「革命」を正当化する機能をも持ったのです。しかるにそれが日本中世の武士集団に受容された時、この「道理」の「道理」としての本質はかなりの程度殺がれてしまって、もっぱら、主が「従者」のみを縛ること、またはそのことを従者が自覚してもっぱら自己を縛って忠のみを尽すこと（その中には「道理」によって君を諫めることも含まれていたが、主君がそれを受入れるべき規準は彼の恣意以外にはなかったし、また主君が「約束」を破ったり「仁恕」を忘れたりしてはならないと考えられてもいたが、それは、そうしなければ「恨」を招き「背逆」を生む可能性があるからという理由からであって、その意味でまだ普遍的法規範でなく領主の実質的政治利益への配慮から生れたままのいわばナマの形における「道徳」であったに過ぎないのです。）を意味するようになったのです。北條泰時は貞永式目について「まことにさせる本文にすがりたる事は候はねども、道理のをすところを被記候也」（貞永元年九月十一日六波羅宛御消息）と述べています。しかし、彼の考えによれば他ならぬ「道理」の適用そのものであるはずの式目の中には、「理非を論ぜず」知行の占有（ゲヴェーレ）を認めるということが記されているのです。実際当時武士集団間で用いられた「道理」という言葉は「相伝領掌道理」とか「寺家背前例、未知其理」とかの用法に見られる通り、既存事実を統制する道理としてではなくて逆に「由緒」や「前例」という既存事実を正当化するものを意味していたのです。かくして既成事実を超えた「理性と理性的正義の世界」が「法」なのではないこ

は勿論、儒教的意味での「個別事実に対する統御」すらもがそこからは脱落しているのです。「理非」よりもとにかく支配することが大切だと考えられていたわけでしょう。そこにはヨーロッパ中世のようなまたヨーロッパ近代のようなまた中国儒教の程度においてさえも「いかなる支配がなさるべきか」という問は存せず「いかにして支配すべきか」「どうすれば支配できるか」という問しか発せられていないのです。支配の正当性の根拠が問題なのではなくて、単なる支配事実の創出とそのための戦略・戦術のみが問題なのです。自分はこれこれの根拠に従って権力を行使するが故に、前の支配よりもヨリ正当と認められるべきであるという考えは生れず、どんな支配でもよいからとにかく支配者になりたいとしか考えないのです。武家政治のマキャベリズムがここに生れてくるわけですが、しかしそれは、「神の普遍的正義」に対して「国家の理性」（すなわち権力行使の方法性）を以て闘争するマキャベルリのそれとは異なっています。「氏族」原理であろうと「伝統的慣行」であろうと構うことなく「道理」として容認し正当化し、そのことによって「道理」と「既成事実」を混融してしまう無方法なマキャベリズムでしかなかったのです。だから、新しい勢力としての武士集団は新しい原理を打出しえず、集団原理の上では在来の氏族主義の跡目を継いで自らも平氏源氏を名乗り遂に徳川氏に至ったのです。また、自己の権力行使についての自己の原理的根拠を持たないが故にこそ、あれ程実質的権力を握りながら、権力者として自立出来ず、遂に既存権威たる天皇制に仕えることによってしか、自己権力の正当性を公証することが出来なかったのです。いかに事実上人より強い「力」を持ち、「力に」おいて「独立」しても精神の原理において自立しなければ決して独立した自己の世界を作ることは出来ないのだということを実に良く示しているではありませんか。最初の「土産法」たる式目は遂に「法」に達し得なかったわけです。そうしてこの結果を、「前近代」だから当

然だとか「封建制」だから必然だとかいって単純な「歴史段階説の適用」によって説明してしまうことは正当ではないと思います。例えばヨーロッパ封建制は形式的法の概念を明瞭に打ち立てたではありませんか。例えば九世紀のカルル二世やルートヴイッヒ二世の次のような文言をわが封建領主の言葉と比較してみて下さい。

「朕のすべての家士は極めて確実に（その封を）保有すべく……朕の不当なる恣意により……封を奪われ得ざるべきことを……朕は欲す」（Conventus in villa colonia）という言葉や「けだし朕は適法なる裁判なくして朕の家士中の何人からも封を奪うことを欲せず」（Citula papial pronuntiata）いずれも世良晃志郎『封建制成立史序説』参照。）むろんこれらの文言も政治的利益の考慮から生れたものであることは言うまでもありません。しかし、それが実質的利益の如何を問わず支配者の政治的エゴイズムによって動かされてはならないと支配者自らによって確認されている点において、「法」としての形式性と普遍性を獲得しているのです。

この点に関しては、日本の場合は単にヨーロッパの「封建制」と対蹠的であるだけではありません。古典「古代」とも同様な程度において対極的なのです。例えばギリシャが初めて生んだといわれる「論理」・「法則」はまさに次のような問から起ったものであります。流動的な個別的な事実状況の底にはたして「不動のもの」を発見することは出来ないのか？　人間の精神の一貫性を保証するような北極星は一体何であるのか？　人間「世界」を「世界」として統一体系的にするところの究極原理は見出し得ないのであろうか？　という問です。だからしてピタゴラスが「数はあらゆるものの根源である」と言った時、その時彼はいわば世界を構成している「神」を発見したのです。わが日本の「神」といかに違い、いかにキリストの「神」と近い性質を持っているかが明らかだと思います。それは普遍的原理性を持つことにおいて特徴的なのです。だからこそ、例えばその「数」なるも

のは、「任意の物についてまた何か或る物について成立する命題を、確定した特別の物という限定を設けずに証明する」ところの数「学」となり、また「論理法則」となったのです（cf. A. N. Whitehead, An Introduction to Mathematics. 邦訳）。そこでは、或る物、或る人の特性的な持味が問題なのではなく、それを超えて妥当すべき客観的な法が重視されているのです。デモクラシーがここに存在し得たのは当然ではありませんか。この「特殊性・個性から解放された次元」を精神の中に持たない文化社会は、「学」をも客観性においてでなく特殊な一つの技能としてしか把えることが出来ません。普遍的原理を追求する学問をしも普遍的原理性において理解することが出来ない、とすれば何で特殊状況の中にあってしかも人間の思考に依ってその特殊性を超え出でて、その特殊状況の中に原理的関連を発見し構成することが出来るでしょうか。(一〇四)

そして、もし私の仮説が正しい、つまりそれが事実であるとするならば、素行学はおそらく《自然法》的思考の伝統なき風土において、もっとも《自然法》思想にちかい、いわば《自然法》思想としての朱子学とほぼおなじ役割を果す思想であったということができるであろう。

事実において、素行学と朱子学とが理論的にもっとも根本的な「性」論に関して、その立論の方向を逆にするまでに喰いちがっているにもかかわらず、さきに検討したごとく、多くの重要な点において類似するのは、もっぱら朱子学に深く滲透している自然主義による。この自然主義のために朱子学はその理論構成においては《自然法》思想でありながら、結果としては常に自然主義とおなじ機能を果すから、現実問題としては「理」が事実関係をはなれてそれを内側から矯正しようという働きをみせない。(一〇五)

このような事情から朱子学と、事実と「道」とが密着してはなれることができない素行学との間に乖離がみられな

いのである。

それでは素行学は個別のうちに普遍的・イデー的なるものをみることをしらぬ日本の朱子学ということができるであろうか？　というと、やはりそのようないいかたはにわかにゆるされないと答えなければならぬ。まだ、ほかにもかなり重要な点について素行と朱子学との間には差異がみとめられるからである。

素行は朱子学の静的性格について、つぎのようにいっている。

朱子曰ふ、「苟も此の心寂然無欲にして静なるに非ざるときは、又何を以てか事物の変に酬酢して、天下の動に一ならんや」と。是れ朱子は無欲を以て寂然不動の地と為して之れを論ずるなり。聖人の静寂を説くは、動感に対するのみ。静寂は動感の用なり。静と動と、寂と感と、互に交易して支離せず、陰陽相因るが如し、専ら静寂を主とするときは、恬淡を甘んじ虚無を主とするなり。聖人の静寂を以て、恬淡虚無と為し、無欲の地と為すときは、静は是れ一箇の死物なり。聖人の静寂を説くは全く活物なり。若し静寂を以て未発の時と為すときは、是れ太極象数已に具はり、流行息むことなし。豈必ず主静を以て之れを論ぜんや。唯だ動静並び具へて未だ発せざるなり。聖人の事物の変に酬酢する、是れ一箇の太極、能く象数を具へ、能く事物に通ずるなり。其の象眹（あと）なく形なく、声もなく臭もなし。此の時動静を以て之れを論ずべからず、其の無眹・無形・無声・無臭を以て、静を主とすと為すときは非なり。是の静や唯已むことを得ず、其の動や唯だ已むことを得ざるなり。故に聖人の静黙只だ此の如くして、更に求索すべからず。成（感カ）ずべきときは則ち感じ、黙すべきときは則ち黙し、静黙を以て必とする所に非ざるなり。（一〇六）（語類四三）

これはさきに指摘したところであるが、素行学の dynamic な性格をあらわしている。それは《世界》を常に発展

してやまぬものとみなすことでもある。

朱子が静かに澄んだ水のなかにくっきりとした白さをみせて沈む白玉の姿に理想の影をみたのに対して、素行は整然たる秩序を保ちながらも変化・発展をつづける姿を理想とするのである。それは素行が「維れ天の命、於穆(ああ)として已まざるなり」という、『中庸』に引かれた『詩經』の言葉をしばしば引用しているところにもあらわれている。伊藤仁斎が天地を「生生化化」と形容するのも同じ思想の傾向を示すものであるが、そこにも朱子学との際だったちがいが存するのである。

しかし、このことは「性は即ち理なり」との主張を容認しない、即ち個別のなかに普遍的・イデー的なるものを認めないことと実は密接に関連する。存在自体のうちに普遍的規範・実践的目標をもたないから、その実践の方向は外に向わざるをえず、また普遍的法則や到達すべき目標を与え、または指示する超越者をもたないから、素行学においては《世界》＝「天地」そのものが自らの條理に従って生々発展せざるをえないのである。

このような世界は事実のみの世界であり、人間の認識の対象はすべて事物であるから形而上学的な部分は除外される。「天地の外、萬物の太素、天地未分の説、死後の沙汰は、聖人の論ずる所にあらず。」(一〇七)(謫居童問二)

このような世界にあっては一般に理性の働きよりも、感覚のそれが重要な意味をもつであろう。もちろん、素行の思想においてもそれは強調されるべき事実である。彼が格物を重んじたことについては屢説したが、その彼の実践論の中核たる格物において「感覚」の作用はつぎの文章に示されるように大きな役割を果すことからもそれはしられる。(一〇八)

譬へば密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ところありて、更に別物あらざるなり。（山鹿随筆五）(一〇九)

それは素行が「性」を「感通知識」なる機能において規定しているところからも知られるところからもしられるが、素行学における認識が単に感覚による非体系的な判断を将来するのみではなく、《世界・社会》の理論的・体系的認識をめざすものであることについては詳論した。

即ち、素行の思想は世界を事実のみの世界とし、認識を感覚のみによる認識としようとする思想的伝統のなかにあっては、「知は性心の妙用にして、猶ほ目の明（あるがごとく）其の知識する所のものは性心の固有なり。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。能く盡し能く至るときは通ぜずといふことなし」（語類三三）(一一〇)というように、局限的なまでに理論的・体系的認識への知性の働きを重視しようとする。(一一一)

ここで、われわれは『語類』三四からの前引の文章、

聖人既に遠く、聖学杳に廃れて、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。人の学を為すこと、何ぞ他(ひと)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、直(じき)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。(一二)

をふたたび読んでみよう。

この世界を構成するもろもろの事物のうちにも、上にも、それにその存在の理由づけをなすものを求めることを知らぬとしたら、この《世界・社会》をしてかくあらしめている《法》を求めようとして、ほかにどのような言葉がありうるだろうか？

素行学はこのような思想である。もし、私のたてた日本的思考の伝統に関する仮説が証明されうるとすれば、素行学はこの日本的伝統の流れの中に充分に浸りながら、その限りにおいて、いわばこの伝統に対して異質的な中世キリスト教的ないし朱子学的な《自然法》的の思想にもっとも接近を示すもののひとつであろう。

〔註〕

(一) 素行はまずイデオロギーとしての「朱子学」を——仏教同然のものとして——問題とした。天下国家と一身との同時な安定を期待する、ここに彼の目的があったが、「朱子学」はその期待に反する方へと導いていくイデオロギーとしての効果をもっていた。そして、一歩ふみこんで、その原因を追求するという段階で出てくるのが「朱子学」の構成に関する問題である。ここではじめて理論的関心があらわれ、理論的検討がはじめられる。ということは既に素行の内部にそのための理論的準備ができていることを示す。

(二) 素行が朱子にならって『大学』を最重要の経書としたことを想起せよ。(III 1 b)

朱子は従来の『大学』には章次の錯乱、文章の誤脱があるとして、その章節の次第を正し、闕略を補ってその注をかき(『大

学章句』)、これによって実践道徳を示した。朱子は『大学章句』の劈頭に「大学孔氏之遺書初学入徳之門也」という程子の言葉をかかげている。

(三) 武内義雄氏はこの言葉を朱子の意に即してつぎのように解説される。「『致知在二格物一』とは事々物々の理を窮めることが吾知識を極める所以だという意味である。蓋し朱子によると凡て宇宙間の物と人とは皆太極の理の発現したもので其中に太極の理が完全に具わっている、即ち人の心に於ける虚霊不昧なる知の作用と事物の奥底に完具する事物の理とが皆太極の理に外ならぬ、そこで人が事物の理を窮めることが吾心の知を完全にする所以で、人が今日一件の理を窮め、明日又一件の理を窮めて積習して或る程度まで行けば万殊の理は本来一本であるから遂には豁然貫通して凡ての理に通じ吾心の大作用が明かになるというのである。さて朱子は心と理との関係につき、『心萬里を包み、萬理一心に具わる、心を存し得る能わざれば理を窮め得る能わず、理を窮め得る能わざれば心を存し得る能わず』(朱子語類九)と説いて其相互相依ることを示し、心を存するためには敬が必要であり、理を窮めるためには虚心静慮が必要だと説いているから(朱子語類九)致知格物の用意としては敬と虚静との両面を教えたものといえよう。而して真に致知格物が行われたならば意の発動に偽がなくなる、これが即ち誠意で、意が誠であれば心は自ら正しく心が正しくなれば身は自ら修まる、かくて家を斉え国を治め天下を平にすることができれば己れの明徳が完全に明かにされて社会の革新が成就されるのである。これが大学全篇の主張で、同時に朱子の実践道徳論である。」(『中国思想史』二六四頁)

(四) 『大学』はそもそもこのような解釈をむしろ自然に許容するが、かかる解釈を確実に支えるのが朱子学の基礎範疇である「理」である。素行の場合には朱子学のようにこの解釈が円滑でないが、それは思想の性格のちがいに基づく。(Ⅲ1C参照)

(五) YSZ9・四一

(六) YSZ9・四四七―八

(七) YSZ11・八〇

(八) 朱子のつぎの文章、およびⅣ註(三五)を参照せよ。

「人欲は正に天理の反のみ。天理に因りて人欲ありと謂へば則ち可なり。人欲も亦是れ天理なりと謂へば則ち不可なり。蓋し天理の中もと人欲なし。惟其の流の差ある遂に人欲を生出し来る。程子謂へらく善悪は皆天理なり、これを悪と謂ふももと悪に非ず、但過と不及と便ち此の如し、引く所の悪も亦これを性と謂はざるべからず、意亦此の如しと。」(朱子文集四〇)

(九) 「理」は道徳的価値および原理たるの意味においては「気」に対して先行するが、事実関係においては単独では存在しえず「気」に附着してはじめて存在しうるのである。

(一〇) 以上の敍述については安田二郎「朱子の『気』につい

て」および「朱子の存在論における『理』の性質について」（ともに『中国近世思想研究』所収）による。

（一一）　朱子語類五、ＹＳＺ10・二八八―九所引。

（一二）　朱子学における cosmos は道徳的のそれであるから、原理的にはこれを人間的とことわることはないが、実践的には人間に関してのみ意味があるわけである。

（一三）　朱子学においては、いずれの方法をとるにせよ、実践によってその目標に到達した場合、その心の状態をさして「道心」なる語が用いられる。それは「聖人」の心の状態といいかえてもよいが、「道心」とはすべての善なる意志を含む人間的作為から心が全く自由である状態であり、それは完全なる受動態であるから「天理」のみによって拘束されるという論理順序をふんで「天理」が natural に実現する。（安田二郎「朱子における習慣の問題」とくに一〇六―七頁参照、『中国近世思想研究』所収）「持敬」が朱子学の本質的な実践方法であるならば、その効果として「道心」が実現され「万理具在」とならねばならぬ筈である。

（一四）　『中国近世思想研究』一三四頁

（一五）　『日本封建思想史研究』五七頁

（一六）　この現実の《世界》を構成するもろもろの存在（事と物）に即して、それぞれのところに有るべき「理」の存在構造を図を描いて鳥瞰してみるとすれば、「性」の場合と等しく、天地のような根源的な存在から分枝的存在に到るに従って、完全から部分的へ（太いものから細いものへ）というかたちをなしている、と考えてよいのではあるまいか。とすれば、その限りでは素行の場合と同じである。また、かくしてはじめて身分社会のイデオロギーたりうるのである。

（一七）　ＹＳＺ９・三三

（一八）　ＹＳＺ９・四〇七―八

（一九）　これは仁義が性の固有であれば人は努力なしに聖人になれるのか？「性を以て道と為さば、人々学ばずして聖人の道を行はんや。……只だ性を以て道と為さば、乃ち人々志す所に従ひ欲する所に任せて、事物の理を究め尽せずして各々放蕩し来らん」（語類三六、ＹＳＺ９・三九二）という素行の朱子攻撃にあらわれるところと同じである。

（二〇）　ＹＳＺ11・一一三

（二一）　ＹＳＺ９・五二六

（二二）　語類三七、ＹＳＺ９・五二三―四

（二三）　ＹＳＺ10・二九七

（二四）　ＹＳＺ７・四六―七

（二五）　素行は既に寛文元年以前の段階において、「格物せんと思ふも、中に心を存して明かなるところより格物せば皆理に当るべし。存心して格物し、格物しては存心する外あらず」（山鹿随筆三、ＹＳＺ11・三八七）といっているが、ここからも持

敬→存心の位置が知られよう。私はこれを朱子学の「敬」論とは異った立場と考えるが武内義雄氏や尾藤正英氏はかかる立場が即ち朱子学のそれと考えられるようである。これについては後述する。

(二六) 素行は『敬斎箴』についてつぎのようにいう。「朱子の敬斎の箴は是れ敬の目を謂ひ、乃ち其の説く所最も可なり。只だ是れ等の説を以て聖学の要條とするは乃ち未だ可ならざるなり。」(語類三七、YSZ9・五二四) 即ち、素行は持敬を学問・実践の全体に拡張せしめない限りにおいて——部分的=補助的手段として——『敬斎箴』における朱子の所説を可とするのである。

(二七) YSZ9・五一六—七

(二八) 「……人世間に在れば未だ事無きの時節有らず、事無きを要むれば除(ただ)是れ死なり。早より暮に至るまで許多の事有り、事多く撓乱すれば我且つ静坐し去るを説くことを成さず。敬は是れ此の如からず、若し事前に至り而して自家却って要めて静を主とすれば頑然として応ぜず、便ち是れ心都て死了る。事無きの時は敬は裡面に在り、事有るの時は敬は事上に在り。事有るも事無きも吾の敬未だ嘗て間断せざる也。且つ賓客に応接するが如き、敬は便ち是れ応接の上、賓客去りて後敬は又這裡に在り。若し賓客を厭ひ苦しみて之れが為に心煩はしければ、此れ却て是れ自ら撓乱す、所謂敬に非ざる也。」(朱子語類一二)

(二九) 語類三七 YSZ9・五一六—七

(三〇) 素行は「裏面敬を主とし心を存せば、学尤も放蕩せざらん、是れ心学の説なりや」との設問に答えて、「裏面敬を主とし心を存する底、是れ致格の功に因らずんば乃ち能くすべからず。日用致格の功を措いて、唯だ敬を主とし心を存す、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」というが(語類三四、YSZ9・一四一)、このように主敬・持敬を否定する場合でも、既にみたように格致の功を措いて主敬存心すれば……、として、「敬」そのものの批判を行っていない。

(三一) YSZ9・五七—八

(三二) 朱子への批判が必らずしもそれに同調していないことに注意せねばならない。

(三三) 持敬と窮理との相互作用を説いたものは多いが、窮理が持敬の前提だという反対の主張をした資料はない。といってもそれはその主張を強めるものではない、というのは朱子学の「性」論からいって、その反対のことというものはありえないからである。

(三四) 尾藤氏前掲書六一頁

(三五) 但し、実際的には読書が「窮理」であるというのは、外在する事物への「格物」の比重の軽さを示すのもである。

(三六) 丸山真男氏『日本政治思想史研究』二七頁。

（三七）ＹＳＺ９・四五八―九

（三八）寛文八年九月二日付、ＹＳＺ15・七八四

（三九）ＹＳＺ11・八〇

（四〇）ＹＳＺ12・二九八―九

（四一）ＹＳＺ12・二七六

（四二）前号、一二五―五頁参照

（四三）本号、七頁

（四四）前引例文の「君臣の大より事物の微に至るまで」から知られるであろう。またつぎの「戊申延和奏劄」一からの一節は「分」が社会の根底であることを示している。

「（前略）若し此の類、人倫風化の本に渉れば、有司経術義理を以て之れを裁かず、而して世儒の鄙論異端の邪説俗吏の私計得て以て其間に行はるれば、則ち天理民彝幾何して泯滅に至らざらん。故に臣伏して願くは、陛下中外司政典獄の官に深く詔せんことを、凡そ獄訟有れば必ず先づ其の尊卑上下長幼の分を論じ、而して後其の曲直の辞を聴き、凡そ下を以て上を犯し卑を以て尊を凌ぐ者は直と雖も右けず……と。」（朱子文集一四）

（四五）ＹＳＺ10・二三三

（四六）ＹＳＺ10・二七六

（四七）このちがいから素行は、朱子学ではすべての人を道にいれなくては天下が治まらないという、として非難することになるのである。

（四八）この問題に関してはⅣ章1節の補註（前号、一四三―四頁）でさらに詳しくのべた。

（四九）ＹＳＺ14・五九五

（五〇）ＹＳＺ14・五九六

（五一）その背後にⅣ章2節（b）における素行の仏教批判があることを考慮されたい。

（五二）理論的には相異があることは当然である。しかし、この問題にかぎっていえば、そのまま国家制度・社会秩序として現象するものがそれぞれの cosmology において本質的であるという点では理論的にも一致しているということができる。

（五三）ＹＳＺ12・五九三―四

（五四）但し、若年からの思想の遍歴の事実や古学への転換の時期が、彼のかいたものによっては必らずしも明確でないためにこれまでに議論をうんでいる。この問題は村岡典嗣氏の『素行・宣長』（一九三八年）に詳細に論じられており、戦後まもない一九四六年にも内藤晃氏によってとりあげられている（「山鹿素行論究」日本史研究一）。そのほか池田雪雄「山鹿素行の聖学」（歴史地理七八―三、五）、堀勇雄『山鹿素行』（一九三八年、一九五四年の二種）などでも問題とされている。しかしこれらの論究は本稿と異なり素行が仏老および朱子の思想を本格的に批判・否定してそこに「素行学」を形成した点についての疑いは示していない。

（五五）ＹＳＺ２・九―一〇

（五六）例えば、堀勇雄『山鹿素行』一九五九年、本書では「朱子学中心時代」は寛文二年、一六六二までとされている。

（五七）村岡氏前掲書四五頁。

（五八）ＹＳＺ12・五九三―五

（五九）村岡氏前掲書四六―七頁。

（六〇）村岡氏前掲書、第二章第一節。

（六一）ＹＳＺ11・四二一―二

（六二）村岡氏前掲書五四頁。

（六三）ＹＳＺ12・五九五―六

（六四）ＹＳＺ10・三九一―二

（六五）村岡氏前掲書四七―五〇頁。

（六六）ＹＳＺ11・二八五―六

（六七）ＹＳＺ11・二七四

（六八）ＹＳＺ11・四四九、四五一、この考えと『語類』段階の心についての考えとの整合性については、語類四二、ＹＳＺ10・二九五―六を参照されたい。なお、同、ＹＳＺ10・二二九―三一も参考になる。また「性」についての主張と整合関係にあることはもちろんである。

（六九）ＹＳＺ11・三七三―四

（七〇）ＹＳＺ11・四五七、村岡氏前掲書四八頁参照

（七一）既に引用した以外にも、例えば、「一旦豁然として一貫することあるべし」（巻三、ＹＳＺ11・三〇二）「心は則ち理ない。これを性と云ふなり」（巻五、ＹＳＺ11・三七三）などの言葉がある。

（七二）ＹＳＺ９・五一八―九

（七三）ＹＳＺ９・八八

（七四）ＹＳＺ12・二六

（七五）例えばⅡ1（b）所引の「落馬の教訓」をみよ。

（七六）丸山氏前掲書、二〇五―六頁。

（七七）ＹＳＺ11・一五〇

（七八）誰から与えられたか？　が当然問題となるが、それは「天地」から与えられたといってもよい。だが、「天地」は「人物」と連続しているから、ここでは誰からという主体ははっきりしない。与えられているという状態があるのみである。

（七九）守本順一郎氏は、朱子理気論の「理」における個への内在は封建的なるものの確立をめざしていると主張されるために、この問題に関して、「もちろん仏教もまた、仏性が人間＝個に等しく備るとなすことによって、人間の平等性を打ち立てようとしたのであり、その限りで最高の原理としての仏＝理が個に内在することを、すなわち、「悉有仏性」を説くのではあるが、しかしこの仏＝理が、その真実の内容において、個の真の主体性の否定の上に齎らされるものであることも、繰り返しわれわれの述べるところであった。だが朱子学は、まさしくこうした

仏教的思惟の本質を見抜くものとして立ちあらわれたものであったし、かくて朱子は、仏教が現実を一切否定し、人間の主体性を排除する虚誕の説であるとなしたのであった。こうして朱子における課題は、仏教において見失われていた人間＝個を、その主体性を引き出そうとする。しかも、朱子によってこの課題が果されるためには、仏教への単純な外在的批判に終るに止まらず、内在的な批判が遂げられなければならなかったのであるが、朱子は、仏教が普遍的原理としての仏＝理を個に内在せしめながら、個の主体性をそれが本来否定するものであるという透徹した仏教理解を示しつつ、逆に理を個に内在せしめつつ、しかも個に、仏教において見失われた主体性の、すなわち現実的存在としての人間の主体性の恢復を果そうという、まさしく内在的な批判を行った筈である。」（「朱子学―その歴史的性格の素描」『法政論集』一七）といわれる。

（八〇）ＹＳＺ10・二二六
（八一）ＹＳＺ9・一二三
（八二）ＹＳＺ12・二四四―五
（八三）ＹＳＺ9・三九四
（八四）ＹＳＺ12・二五〇―一
（八五）ＹＳＺ10・二一三
（八六）ＹＳＺ10・二一三―四
（八七）ＹＳＺ9・四四二
（八八）ＹＳＺ10・一九八
（八九）ＹＳＺ11・八九
（九〇）ＹＳＺ9・六一―二

（九一）このことに関連して素行が朱子学の「理」をいかに解（誤解）しているか、についての資料を示す。

素行は、朱子の「天下の事を挙げて、理あらずといふことなし。且つ臣の君に事ふる、便ち忠の理あり、子の父に事ふる、便ち孝の理あり。目の視る、便ち明の理あり、耳の聴く、便ち聴の理あり、貌の動く、便ち恭の理あり、言の発する、便ち忠の理あり」という言葉に対して、「朱子は其の用の精を以て理と為す。此の精密は、只だ其の理を究むるに在り。直だ其の精を指して理と為さば、理は只だ其の極を謂ふのみ」という。朱子が、それぞれの「理」という言葉で、それぞれのしかあるべき最高、最善の理法を示しているのに対して、素行はこれを「用の精」――運用の方法の精粋とみるのである。だから素行は右につづけて、「凡そ臣の君に事ふる、総べて其の道あり。其の道其の条理を究むるときは、這の忠あり。忠も亦道あり、之れを行ふに条理を以てす」という。（語類三六、ＹＳＺ9・四一二）

即ち、素行の「理」は「気」に附随してあるものであって、朱子学のそれのように根元的なカテゴリーではないのである。しかるに素行は自己の「理」をもって朱子学のそれを解するか

ら、そこに誤解が生ずるし素行がおこなう朱子学への論難は正常な論争を提起しえない。

例えば素行は、「万物の一原を論ずるときは、理同じうして気異なり、万物の異体を観るときは、気猶ほ相近くして理絶(はなはだ)同じからず」という朱子の説について、「気異にして理異なるなり。朱子の『理同じうして気異なり、気同じうして理異なり』の説は太だ錯乱し来れり。理気相因って更に間隔せず。気異なるときは理異なり、理異なるときは気異なる、是れ人物の差別する所、天下の事物千差万別なる所以なり」というが（語類四一、YSZ10・二七六）、右のことはここからもしられるであろう。

（九二）『法について』五八頁、本書は Thomas Aquinas "Summa Theologica" に含まれている「法」についての論文の稲垣良典氏による訳である。

（九三）同右、四八頁。

（九四）Rommen, Heinrich A. "Die ewige Wiederkehr des Naturrechts" 1947. の阿南成一氏による訳『自然法の歴史と理論』一八二頁。

（九五）『法について』一八―九頁。

（九六）同右、五二頁。

（九七）同右、一二頁。

（九八）同右、七頁。

（九九）そこに朱子学が自然法の思想でありながら、現象的には自然主義でしかありえないという理由がある。

（一〇〇）トマスの自然法論においては、世界全体が一つの連続的秩序を構成するという合理主義があるとともに、一方では全秩序が超自然の《神》の心によって設定されるという非合理的な性格があった。これをオッカム Ockham が指摘し批判するのだが、トマス的統一文化の崩壊はここからはじまる。

ところで、朱子学の場合を考えてみると、そこには非合理的な《神》というものがないから、オッカム的批判を蒙る余地はなく、そのまま理性的本質が即ち自然法であるというGrotius 的主張にも移行しうるかにみえる。つまり超越すべき《神》をこの世のうちに埋めこんでいるために朱子学の理論はまさに geschlossen であり、堅固といえるのである。

（一〇一）前掲拙稿「山鹿素行の人間論」参照。

（一〇二）第Ⅱ章2節をみよ。

（一〇三）YSZ10・四〇七（前出）

（一〇四）藤田省三氏「体制の構想」『近代日本思想史講座』8、二一〇―二一三頁。甚だ長い引用をしたが、ここにのべられているところが私の考えに全く一致しているのでないことは既述からもしられるであろう。また、この中にはまちがいと思われる記述もないわけではない。（例えば、理論的には、「理非を論ぜず」知行の占有をみとめるのは「道理」の適用ではないという

こと、事実問題では、どんな支配者でもよいからとにかく支配者になりたいとしか考えない、ということ）

しかし、この文章はその本筋においてここに私がいわんと欲しているところをのべている。もとより、この文章は藤田氏の論文の一節にすぎず、そのためもあってここに指摘されている日本的思考の伝統についても充分な用意をもって論証されているのではないから、ここにこの文章を利用したとしてもなおここに私がいわんと欲するところを論証することは、あくまで宿題として残る。これは小論の敍述のために不可缺のものではなく、むしろ小論から派生した問題であるが、もちろん小論の趣旨と密接な関係をもつ。私は日本思想史の研究をすすめていく過程において、他日この問題を解決するつもりであるが、ここではとりあえず藤田氏の文章を拝借した。

（一〇五）　前々号、四八頁参照

（一〇六）　ＹＳＺ10・四一四―五

（一〇七）　ＹＳＺ12・一五七

（一〇八）　感覚が認識において重要な役割を果すことがそれ自体《自然法》的思想たるの条件に反するということはない。トマスの思想においても、それは重要な役割を果す。(Rommen邦訳本、一六七頁）その理性とのかかわり方が問題となるのである。

（一〇九）　ＹＳＺ11・四八六―七

（一一〇）　ＹＳＺ9・一七

（一一一）　現代においては「感覚」による知識は非・理論的、非・体系的と考えられる。しかし、前引の『山鹿随筆』五（註一〇九）の文章によると、素行においては必らずしもそうとは考えられていないようである。その点からすると、この本文における私の文章は素行の時代の思想的状況に即して理論的にいって全的に妥当であるかどうかについていささか疑問である。この点、徳川前期における認識の方法が正確に解明されるまでは断定を控えたいが、素行をめぐる思想的状況の事実に関してはまず適当すると考える。

（一一二）　ＹＳＺ9・一四五―六

〔後註〕　一般的に広い意味で「自然法」といえば、それはその名が指すように人間または社会の本質にもとづく規範として存在し、単なる事実や慣習さらに実定法に対立するものである。そこから当然に「自然法」の普遍的性格、先験的な永久不変の規範としての意味がみちびかれるであろうが、その具体的な様相は歴史的・社会的に一定しない。それぞれの歴史的社会に固有の自然法のありかたというものがあると考えられる。それ故「自然法」はいかなる歴史的社会およびその思想についてもその性格を決定する指標とはなりえない。ヨーロッパにはヨーロッパの「自然法」の歴史が存在するであろうし、中国には中国の「自然法」の歴史が存在するであろう。も

ちろん、日本にも当然固有の「自然法」の歴史が存在すると思われる。このような理由から、小論で素行の思想の性格を考える媒介として使用する《自然法》とは、ヨーロッパ中世における「自然法」（からその構成を抽象したもの）である。「自然法」の普遍的性格をかたちづくる構成において、ヨーロッパ中世のキリスト教における自然法思想と「朱子学」との間における基本的一致に注目し、素行学の思想としての性格を考えるための媒介として――さらにそれを通して日本的思想の性格、すすんでは日本史における「自然法」の具体的様相を解明しようという展望をもって――この自然法の思想がとりあげられたのである。この自然法を小論では他から区別するために《自然法》と書くことにする。

〔付記〕『紀要』一四ノ一、八七頁の最後の行の「しかし…」から八八頁一行目の終までを削除する。

―一九六五年九月一三日―