



Title	山鹿素行の誠：その思想の理論的構成
Author(s)	田原，嗣郎
Citation	北海道大學文學部紀要，36(2)，1-46
Issue Date	1988-03-28
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/33524
Type	departmental bulletin paper
File Information	36(2)_PR1-46.pdf



山鹿素行の誠

——その思想の理論的構成——

田 原 嗣 郎

山鹿素行の思想は私には分りにくい。ふりかえてみると、北海道大学に着任してからの三〇年の間に『文学部紀要』に書くのはこれで三度目だが、それがすべて山鹿素行に関するもので、素行とは縁が深いのもかもしれない。二度目に書いた長大なものを『徳川思想史研究』と称する著書に載せてから、『日本思想大系』と『日本の名著』の『山鹿素行』の解説を書いたが、それらは山鹿素行の思想を自然法思想に近いところに位置づけてのものであった。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』（『日本政治思想史研究』所収）以来、山鹿素行は、自然法思想たる朱子学から出発した近世思想史がその反対物である徂徠学に変っていく途中に位置づけられるのが一般であった。私もそれには異論はなかったが、素行の思想は検討していると、意外にも彼が否定した筈の朱子学の思想と類似する点があり、朱子学の構成とはまたちがった点で自然法の思想との親近性をもつもののように思われたのである。その見方には反対する者もあった。素行の著作にはとても自然法の思想などとは思われない材料もあるのだから、それは当然ともいえる。

私からみて、素行にはどちらにも解釈できる材料がある。長期間に数多くの著作をした人であるから、思想の内容やその表現にも変化がなかったとは云えないが、それ以上に同時に矛盾した内容と思われるものがその著作のなかに発見されるのである。それで非常に割り切りにくいいうえに、用語法もはっきりしない。加藤周一氏は『日本文学史序説』下(筑摩書房)で次のように云っている。

「しかし宋学の体系に批判を加えながら、素行は宋学に代るべき体系を示すことには成功しなかった。その理論的著作、『聖教要録』と、弟子たちがその言葉を集めた『山鹿語類』は、ほとんど自家懂着の集大成のようなものである。たとえば、『陰陽』について、あるところでは、『陽』は「氣」で、『陰』は「形」であるといい、別のところでは、『陰陽』は「氣」で、『五行』が「形」であるという。またたとえば、『心』について、一方では、『性情』が「心」であるといい、他方では『性心』は実体(「体」)で、『意情』はその作用(「用」)であるという。これに、『心』は「性」の「舍寓之地」であり、『性』は「理氣妙合」したものだという説明を加えてみても、話のつじつまの合わぬことに変わりはないだろう。おそらく著者自身にも、ここで何をいいたかったのか、明瞭にはわかっていなかったらしい。素行にはものごとを明晰に考える習慣がなかった(表現があいまいで、思考が明晰だということはありえない)。しかし、『配所残筆』が示しているように、みずから信じるところには、絶大な自信があった。けだし事は素行にかぎらず、徳川時代の儒者にかぎらぬだろう。素行は軍学者としても有名であったが、その軍学の叙述が明晰であってもなくても、すでに実戦の機会がなくなっていた以上、差し支えのあるはずはなかった。」(p. 99)

このように考えたとすれば、山鹿素行などに長年とりつかれているのは愚劣以外のなものでもないかも知れない。素行には用語法ばかりでなく、もっと基本的なところにもかなりはっきりした矛盾がある。だから、いつまでも分ら

ないのも誰の責任かは不明であるといいたい。そろそろ私も山鹿素行を振り切りたくなってきた。そのためには素行の思想に目鼻らしいものをつけなくてはなるまい。そこで、今回は問題をその思想の構成に絞り、対象とするテキストを時期的に限定することにした。多少でも混乱を避けるためである。

とすれば、時期は晩年に限るのが当り前というものだろう。幸い晩年には彼が最高の理論的著作と誇る『原源発機』がある。そこで、それを中心にみていく。しかし、『原源発機』では扱いにくい分野もあるので、それに論語・孟子・大学・中庸の四書を彼が注解した『四書句読大全』と『謫居童問』を加えた。これらの諸書が成ったのは素行の赤穂滞在中でその間には一〇年のひらきがあるが、『謫居童問』には『原源発機』とほとんど同じ構想が述べられているので、それと同時期の著作で彼が基本的経書として重視する四書についての注解を加えたのである。

まえがきはこれまでとするが、ここで「聖人」と「君子」について述べておく。『原源発機』とその『諺解』だけに限っても、「聖人」と「君子」の関係が明確でないが、これらは非常に重要な言葉なのであいまいのままでは論文は書けない。そこで『原源発機諺解』のなかの「聖人は知行相得るの君子なり」(p.46)なる文によって、この論文では聖人＝君子として扱うことにする。なお、『四書句読大全・孟子』に「君子は聖人の通称なり」(孟13. p.21) また『四書句読大全・論語』に「盛徳の君子の如きは殆ど聖人に庶し」(論7. p.51)というのがある。後に引用するが『謫居童問』には君子を聖人とは一段低いものとしたところもある。

*引用文の註は次の原則による。『四書句読大全』は『論語』『孟子』『大学』『中庸』の順に論・孟・学・庸と略し、次に巻数、ページの順で文の後に入れる。『原源発機』『原源発機諺解』についてはページのみ、『謫居童問』は童と略し次にページ。ページは最後の出典一覧にある書のものである。

これらは『謫居童問』を除き原文は漢文であるが、『四書句読大全』の『中庸』『論語』『孟子』以外は出典の書き下し文をそのまま使用した。

註

(1) 岩波版の全集第一二巻の一九二頁にある「天地を以て万物の本と為す」と題されている一連の文章の一部である。引用するに長すぎるので略した。

一 『原源発機』について

『原源発機』とその『諺解』は素行の晩年の著作である。著作年代は明確でないが、『発機』は延宝六年五月（一六七八）、『諺解』は貞享元年三月（一六八四）に門人の津軽越中守信政（津軽藩主）に伝授されているから、その頃にできたものと考えられている。⁽¹⁾

素行の『年譜』延宝六年十二月二十四日の条によると、その日、素行は夢をみたがその夢の中で、「松平主殿頭（忠房、肥前松原藩主）礼服を著し、余に対して云はく、開闢以来の物語を記する書、発機と云ふものを取り出でたりと。」とある。ここにいう書とは『原源発機』であると思われる。これは素行の夢の中の話であるから、「開闢以来の物語を記する書」とは彼が自分でその書の内容を語ったものとしてよからう。それは素行の宇宙観・世界観を体系的に示したものである。素行はこの書の解説である『原源発機諺解』を津軽信政に与えた翌年に六四歳で死去するのであるから、この二書は素行の思想の総決算ともいうべき性格をもつ。素行が日記風に書き残した『年譜』があるが、そのなかには多くの夢の記事がある。その一つ、天和二年（一六八二）九月二〇日の条に、堀田筑前守（正俊）（下総古河

の城主・大老となる。貞享元年、稻葉正休のために江戸城中で殺された。）が手紙を遣わして、素行の著書について「これ人間の作にあらず、そもそも神作か」と誉めた記事がある。この「著書」が『原源発機』であることは間違いない。堀田筑前守のこの言葉はすなわち素行が自著に自ら与えたものであるから、彼がこの著に対していかに大きな自信をもっていたかを示す。『原源発機』は山鹿素行が最終的に到達した、絶大な自信をもって他に示し得た、その思想の根底部を明らかにした著作であるということができであろう。発機の名は『年譜』に散見し、長い期間をかけて暖めつづけた成果であることが想像される。

註

- (1) 山鹿素行集一、解題、堀 勇雄『山鹿素行』人物叢書 二八七頁参照
- (2) 山鹿素行全集（岩波版）第一五卷 二〇九頁
- (3) 同右 三九三～四頁

二 『原源発機』上の内容

『原源発機』は上中下の三巻から成るが、上はその総論に当る部分である。小論ではそのうち上と中の一部を紹介する。

「上天下地、物其の中に在り。」(p.43)これが『原源発機』の最初の文であるが、素行が考える宇宙の構成を示す言葉で、天は上に、地は下にあつて、物（人と万物）がその中にあるというのである。そして「物は天の氣を稟け、地の養に因りて形を生ず。」天と地がまずあり、天と地とに因って物ができる。これが時間的の順序でもあらうが、

価値的の序列でもある。

「天動きて息むこと無し、故に長久なり。地留まりて息むこと無し、故に厚重なり。人物互に根ざす、故に究り無し。」(p.432)

天は動くのがそもその本性だから、また地は留まって動かないのが本性だから、「息むこと無し」、その状態が継続する。天は飽くまでもいつまでも動きつづけるのである。それを素行は「已まんと欲して已まず」と称するが、それが天の「誠」であり、その結果が「長久なり」で、即ち「至誠の実」だという。「互に根ざす」とは「其の根本とする所皆天地に依る」とのこと、この天地有るときは則ち此の万物有り、万物と天地と更に間隔無し、故に究り無きなり。」である。(p.433)宇宙の全体はそこで「天地人物」と呼ばれ、天地を根源として人物もともに「誠」によって存在しつづけることになる。

次に、天地人物がいかに存在するかが説かれる。

まず「人は道に由りて行ふ。道は礼に因りて立つ。」(p.434)これが『原源発機』の文で『諺解』には「人物有るときは則ち此の道有り、道と人と相因りて離るべからず。」とある。これでまず「道」なるものは原因なしで、素行の表現を借りて言えば「已むことを得ずして」あることが分るだろう。もちろん「道は大路の如し、人大路を行きて其の用を為す。」の道である。その道は「形無し」、だから普通の人には判然としない筈である。そこで素行はこの『原源発機』の本文を注解するかたちで、その『諺解』では「聖人初めて、礼を立て、道皆之れに寓す。故に礼に因るなり。」という。(p.434)

天地が長久であるのは、「已むことを得ず」であった。「已むことを得ず」とは「罷めん欲して能はざるなり」で、

勝手に自分の意志でやめたりはできないのだが、そこにはなんら無理があるわけではないのだから、そもそもやめようとするようなものではないので、「罷めんと欲して」とはその程度の強さを強調する言葉であるにすぎない。なぜ、そのように強いのかというと、例えば天は外からの力で動いているのではないからである。もし、力によっているのなら、力がなくなればおしまいになるのだが、そうでないからいつまでも持続するのである。それが「誠」である。

天地があれば人物があり、人物があれば道がある。天地はただ長久だが、人物は道によってこそ長久である。そこで当然に「道は古今に通じて廃せざるなり。」(p. 436)とところで「道」は事実上、聖人が立てたも同然であった。とすると、素行における道は聖人の制作物であろうか。そうはいえまい。素行はこの文を注解して「道は聖人の立つる所なり。聖人が此の道を建てしは造作する所有るに似たるも、豈夫れ造作せんや。」(p. 436)といっている。「造作は力を用ふるの義なり。」である。聖人が道を建てるとは、自然に在る道を礼として有形化したことであるが、そのとき聖人は彼自身の力を用いていないというのである。それでは聖人はどのようにしたのか。

「此の道は聖人仰いで天に法り、俯して地に法り、中にしては人物の上に通じ、終に廃すべからざるの法を以て其の名義を立つ。是を以て此の道も亦天地と長久なり。」(p. 440)

この聖人の行為が「造作なし」なのである。そのことを説明して素行は次のようにいっている。「聖人は日用の言行皆已むべからざるを以て本と為す。故に已むべからざるを言ひ、已むべからざるを行ふ。故に造作無し。」(p. 441)と。

聖人が自分の意志でしたことではないというのである。聖人は道＝礼の制作ばかりでなく、何事も天から独立した自分の意志ですることはない筈である。「豈聖人は之れを求めて以て言ひ、之れを求めて以て行はんや。」(同)

「道は古今に通じて廃せざるなり。」は『原源発機』の文、「道は聖人の立つる所なり。」以下は『諺解』の文である。

聖人が道を立てたとか、礼を立てたなどというのは、全て注解の文であって、本文にはその種の表現はない。『原源発機』も『諺解』も共に素行の著作であるから、内容に矛盾はないとすると、『諺解』の文は『発機』本文の説明の役を果たすものである。すなわち、ここでは聖人とは天地に次ぐ位置にあって天地の行為を補う役割なので、聖人の制作類似の行為は天地の段階からすればいわば非公式的な陰に隠れた行為となる。それ故に本文には聖人の制作に当る部分がないのであろう。

ところで「道」は言語によって説明し尽くすことは不可能である。いかなるものであれ存在の意味を言葉で尽くすのは無理なのだが、「況や此の道は天地の間に充滿し」ている、天地イコール道である、「天地と道は二つ無し、故に天地有れば則ち道有り。」(B. 440)であるからである。

道は言葉で語り尽くすことはできないとしても、言語によって伝えられないとすれば、天地の機変(機はキザシ、変はそれがもとになって起った結果)を人は終に知ることができない。天地はその道を行為によってのみ示す。その道を言語によって論ずるのが聖人である。いまもみたように、天地にイコールな道は聖人を通じて形化されるのだから、「聖人は能く言ひ能く行ひて万古相通じ、知らざる無し」(B. 441)である。その仕事は聖人が当然に為すべきものであろう。だが、繰り返すが、それは聖人の意志によってするものではない。「聖人は日用の言行皆已むべからざるを以て本と為す」のである。

素行は天地人物世界の生成について、「一は一・二を生じ、二は三・四を生じて、五・六・七・八成る。」という。はじめの「一」は無形の「氣」で、且つ「初一の義」、次の「一・二」は「既に形するの一・二」で「天(陽)・地(陰)」をあらわす。まず第一に無形の氣から有形の天と地が成るというのである。次にある「二」は「初一」に応じ

て二番目を意味し、「三・四」は四方をいう。はじめに天地（上下）が、次いで四方（東西南北）がなりたつ。「三・四」はそれぞれ「一・二」を含んだ数であり、「一・二・三・四」は正位にある。そして「五・六・七・八」は隅位で、それぞれ正位に属する。（図を見よ）五・六・七・八はそれぞれ一・二・三・四によって成るのである。そこで一・二・三・四は生数で、五・六・七・八は成数である。これらは「各々八を生じて六十四變有り」、それが更に「八を生じて五百十余」というふうに変を重ねていく。（p. 44）これら天地の變は規則的な變化であるから、相互に類推することを通じて得る筈である。

「能く其の類を推すときは、則ち古未だ曾て有らず、今未だ之れを見ずと雖も、後世須らく必ず此の等有るべきが如きは亦蔽ふべからず。」（p. 443）

これが『原源發機』の本文である。そしてその『諺解』の文は「聖人至誠を以て其の變を推すときは、則ち古今後世も亦終に其の間を通るべからざること、此の如きなり。凡そ天は測るべからず、聖人数を建て之れを推すときは、則ち日月の蝕、節氣の往来、古今之れを違ふべからず。況や人事をや、況や此の類有るをや。」である。

聖人が「變を推す」「推す」とはいかなることをいうのか。『諺解』の下に「推すとは是れを以て彼れを計るなり。古今人物の事迹を以て後世人物の事迹を知る、是れ類を推し變に通ずるなり。」（p. 513）とある。

變化の原則が規則的であり、既に知られている以上は、聖人が、または聖人でなくとも至誠を以て類推すれば、すべての現象に通じ得る筈である。¹⁾

むしろ問題はその次の「条理燦として、天機免るべからず。」（p. 444）である。「天機」とは、「天機の妙とは、天地の機に造化の妙有りて、古今違ふべからず、万物皆之れに因りて始終す。是れ天機の妙なり。」という。ここから考

えると、天地には万物を造りだす根源があつて、その方向性や内容は予めそこに含まれている、それが「機」である。その「機」が「聖人其の変を推すときは、則ち其の機免るべからざるなり。」聖人の類推の行為で判明するといふのである。

「機」がそのようなものであるとすれば、それを解明したのが素行の『原源発機』である。そして「類を推す」「推す」行為はそれを前提として成り立つのである。この「聖人其の変を推す」という行為から、その「変」の根源である「機」が分るというのは、循環論法である。それは成り立たない。素行は『原源発機』を「変を推す」ことで導きだした積りなのであろうか。

「変」は「天機」を本体的原因とすると現象的結果に当る。とすると、この場での聖人は多くの現象の類推から本体的原因を探りだそうとしているかに見える。とすると聖人は本体的原因である「天機」さらには「天地」を客体として認識していることになる。しかし、それはさきに述べた聖人の根本的な在り方に反するものである。

そこで私はこの部分は素行の論理に従つて次のように解するのがよいと思う。「条理燦然として、天機免るべからず」とは、いかなる「変」についても聖人は「天機」を感得する、それを積み重ねて聖人は「天機の妙」に達し得ることであると。「変を推す」という言葉の解釈としてはすこしおかしいが、『原源発機』を通じての素行の聖人についての考え方からみて、これが素行の言わんとするところであらう。聖人に主観がある筈がないから、天地が客観視されるわけもない。しかし「変」には天機が含まれているから、主観Ⅱ「私・臆見」などのない透明な聖人の心には、それがそのまま写る筈である。

その天機の妙を聖人は後世に伝えようとして「形象」をつくつた。それは「古は文字無く、唯だ形を畫き象を畫き

以て其の心を示す。後世文字多く成りて始めて天機の妙没す。故に聖人の機を示し事を察するは、専ら形象の畫に在り。」との理由による。「聖人此に於て象を設け形を圖し、暫く天地の機を寓す。後世の聖人之れを得之れを索め、初めて此の道を知るべからんと欲するなり。」である。このようにして出来た形象であるから、「形象の畫は自然の道なり。」といわれる。(p.446)『諺解』では「形象の畫は造作すること無く、唯だ自然の道を以てす。」とされ、天機の妙が聖人の手で形象によって表現され、いわば客観化したのであるが、その手段としての形象の畫の作製にも亦た聖人の個別的な意志は参加せず、自然のものとされていることに注意したい。右につづく文として「此の書は古に復りて形象を示し、今を以て言辞の解を著はす。」がある。とすると「此の書」とは『原源発機』、「言辞の解」とは『原源発機』および『原源発機諺解』ということになる。そして「聖人此に於て象を設け」の「聖人」は素行その人を指すとするほかはあるまい。彼は聖人としてその畫象を描いたのだから、「我が為る所の畫象は造作造意に涉らず」(p.446)というのは当然のことであらう。素行はこのようなように聖人を自負するのだが、彼自ら「古に復りて」というように、「古」には『周易』があった。周易は「善く之れに通ずるときは、則ち天下国家を治むること其の掌を示るが如し」である。ところが今の人はこれを文字だけで解しようとし、この書を卜筮の書とみなし、「其の書を読むも亦唯だ卦爻の義を言ひて一つも治平修斉の道に通じ、政道の変正を知る無し。」という有様、そこで素行は「噫、道の伝はらざること久し。」(p.447)と嘆いて、この書を提出する。『原源発機』の象数は『周易』とは異なるが、その内容も目的も一致すると述べて『原源発機諺解』の上、綱領の部を終えている。

註

(1)「誠を以て類を推す」ということについて、蛇足の嫌いはあるが、もうすこし具体的に理解する便宜として『謫居童問』から次の文を引いておく。

「天地の変は定めて遠し、人の変はかりがたしといへども、是れ又誠をつくして類を推す時は、しれずと云ふことなし。たとへば大風・大水・地震・雷落・大旱・火事、如此ことは定まりて有之も、唯だ暫時にして病むもの也。されば広原に居り、大河の辺にをるものは、大風・大水をきづかひ、人多く家しげき地には、必ず火事出来し地震あつて、人そこねることあり。春夏の雨には、雷必ず震ふ。高原にして川少く山遠ければ、必ず旱にあふ。皆定まりたることも。是れを防ぐの政、これを備ふるの仕置ある時は、少しもおどろくことあらず。人の変はかりがたしといへども、天よりふり、地よりわくことにあらず。政正しき時、変あつてもおそるに不足。況や時の闘諍喧嘩によつて、当分の出入、更に変と云ふべからず。然らば何事ありとても、聊か是れに制せらるべき処あらざる也。是れ又古今・天地・人物の変あつて、旧紀にあらはれ、人口にあることなれば、しりがたしと云ふべきにあらず。或は天に変雲・変星出で、或は地さけ山鳴り、或は妖人・化人出で来ると言ふとも、これ政事にささはることにあらざれば、政正しき時は、沙汰するに不及ことも。凡そ人の知恵の深重なること、天不言といへども、日月星辰の運行、閏月・蝕算、たれか是れを天に問はんや。然れども其の迹によつて其の道をさぐる時は、千歳の日至もあながらにして可知にいたること、可考之也。是れその実を以てはかるがゆゑに、その道明にしてかくるる処あらざる也」。

三 『原源発機』中「第一円図」について

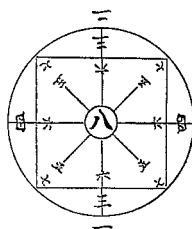
素行は『原源発機』中において、五つの図を用いて、天地人物展開の様相を説明しているが、ここではその中で最も基本的な「第一円図」を解説して、「一は一・二を生じ、二は三・四を生じて、五・六・七・八成る」(前出)に当る、彼の見解を紹介する。『原源発機』と『諺解』だけでは「数」の意味など不十分なところがあるので、長島元長の著『発機諺解私淑言』をも利用する。⁽¹⁾

註

(1) 長島元長は宍岐の人、平戸の藩士で、一五歳で山鹿平馬義都(素行の弟平馬義行の子孫八代目)から山鹿流の学を学び、次で平戸に出て山鹿高元(素行の直系の七代の当主)に入門、山鹿流兵学の奥伝を許された。万延元年には素行の遺著・藏書などを収める維揚庫の係となり多くの遺著を筆写した人である。『発機諺解私淑言』は『山鹿素行集』第一巻のものを使用した。以下『私淑言』と略称する。

(一) 前節で述べたように、まず天の生成から始まるが、「天は氣の昇りて天と為りしなり。」

「氣は陽に属し、昇上の象にして少くも留まらず。」なにもないところに第一に生成したのであるから、その「数」を「一」とし、その「象」を「一」畫とする。その音は「天」、テンと発音する。「一」が天を示すのに下にあるのは陽氣は下から上に昇ることを表わしたものである。それに対して「二」が上にあるのは、氣が昇るとき、その中で重く濁ったものが陰であり、下って地となる。そこで「二」とし、上に置いたのである。『諺解』上では「地



は形の降りて土と為りしなり。形は降下の物にして少しも動かず。」(以上 p. 451) というが、その象畫を「一」とする。音は「地」チである。素行はここでもまた、彼自身がつくった象畫について、「此の象を建て此の畫を為るは、聖人に非ざれば得ず。」(p. 451) といっている。このようにしてまず天地ができたことで、「上下定まり、貴賤序づ。」(p. 454) まだ人が出現しない前にこのことがある。素行はそれを重要視する。

(二) 天と地ができ、基本的な位相がきまった次の段階として、物(人と万物)が生ずる。「物は天の氣を稟け、地の養に因りて形を生ず。」(p. 431) 「凡そ氣は形と相合して其の間万物成る。」(p. 433)

『私淑言』では「右ノ天地成ルトキハ天地陰陽ノ氣昇降シテ生々ノ氣不息天地間ニ充密スルトキハ、二氣妙合スル

処有テ人ト万物ト其中ニ生ス、故ニ天地一円形ノ内ニ、又陽ノ円形ヲ為シテ陽ノ生々ノ氣ヲ以テ人物生スル処ヲ図スルモノ也、扱其図ノ内ニ人ハ天地ノ正氣ヲ稟テ生ス、故ニ天地ノ一二ヲ合セテ三トシ、天地精靈ノ二氣ヲ得テ生スル故、天地ト貫通シ上下ニ彌リ天地ノ正氣ニ根サス処有ルヲ以テ、其ノ三ヲ天地ニ經トシ南北ニ布置スルモノ也、次ニ万物ハ生スル処陰ニ倚リ偏氣ヲ受テ生スルコト故、陰重ノ意ヲ以テ地ニヲ重ネ四トシテ天地間ニ緯トス、万物ハ人事ノ万變ノ用ヲナス処、夫広ク四方ニ行渡リ世ニ何モ不足ナカラシムル処ヲ以テ用トシ、南北上下ノ間ニタラヒタル形ヲ以テ東西ニ互リ横ニ布置ス、此ノ万物カ乃物ヲ生スルノ終リ也、夫ハナセナレハ万物ノ外ニ生スヘキモノ無ケレハ也、故ニ一二三四ヲ生数トシ、此ノ万物を生スル四ノ数ヲ以テ生数ノ極トスルコトナリ」(p. 66)と説明する。

三番目に人が生ずるが、その畫は「一」、音は豎ジユである。『私淑言』では「万物ノ天地間ニ生スルトキハ、万物ノ内ニハ人カ靈長ナルヲ以テ豎トシ、其外ノ物ハ賤シキヲ以テ横トシ」(p. 63)というが、『諺解』中のこの図の説明では「豎は人、人は聖人を指す。」とし「万民之れに属す」と割註している。また「聖人は人の長なり。」(p. 473)という。世界の構想図では人は聖人が代表するかたちになっているのである。

それは如何なることを意味するのであろうか。同じことについて『原源発機』の本文では「上下に經なるを一と為す。聖人中にして以て君師たり。」とあり、その『諺解』には「一畫は天地の中にして此の人あるの象なり。今夫れ此の天地有り人物有りて、聖人の君師たる無きときは、則ち混沌未分の如くにして更に分別無し。此の間に聰明聖智にして天徳に達するの人有り、以て君師と為りて而して後に人人天下の天下たり、人物の人物たるを知る。(略)故に唯に人と言はずして君師を以てするなり。此の聖人君師たり、初めて天地の天地たることを知る。是れ上下に經なるの義なり。」(p. 455)とある。

ここで注意しておくべきことはまず、「此の間に聡明聖智にして天徳に達するの人有り、以て君師と為りて」というふうに、聖人が出て人々の君師となること、まるで自然現象のように書いてあることである。これは既述および「聖人は可も無く不可も無く、動靜時と与に化し、更に偏倚する所無し。」(p. 43)という聖人の在り方からして理解できるのである。素行の聖人には天命によって聖人になるといった、外なる權威によって資格づけられる要素がないところに特徴がある。また「君師」とは君+師の意味をもつ概念であるが、それは政治的支配者というよりは道徳的指導者とするのが近い。素行は上下の秩序を基本的とするから、君臣関係の成立は重視するのだが、その成立という現象については、「凡そ君臣たるや、知徳行有るの君子立ちて以て億兆の師と為り、而して能く是非を弁じ邪正を糺す。故に人之れを貴び君と為す。」(p. 50)といわば自然に道徳の指導者の役割を得た人(君子)がそれだけの理由で人々によって君主に奉られるかのごとくに書いている。聖人||君子の側の能動的な意志はそこには認め難いのである。そしてそれは彼の聖人の在り方に整合している。

「天下の人は皆君師を以て經と為し、之れに依り之れに従ふ。所謂國中の柱なり。君子は何を以て大經と為すか。聖人君師たれば則ち三經立つ。《父子君臣夫婦なり。》凡そ此の三つの者は、古に亙り今に及び、上下に通じ末代に引く。是れ君師此れを建てて政を能くし、万民の為にす。大經に非ずして何ぞ。」「此の天地有りて後此の君師有り、是れ乃ち自然の序なり。」(p. 45)

(三) 四番目は物||万物の發生である。その畫は「一」、音は横、オウである。『諺解』中ではそれを説明して、「此の畫は万物が上下の間に亙るの象なり。凡そ天地上下の間に、一ヶ所の空所無く充塞がり、間隔無し。是れ万物なり。故に一畫は万物の象と為すなり。天の日月星辰雲霧、地の山川海野草木土石、人倫鳥獸魚鼈器械、皆是れ万物に

して、天地の間に充塞がり、品物文章有るなり。」(p. 456) とう。

素行は「五穀は人を得て田畠の利用を為す」「草木の如きも亦人を得ざれば則ち功成らず」というふうに、物は人の役に立つことよって存在理由があると考えていて、それを総じていったのが「物は人を待ちて其の功全し」である。人が物を利用し、役に立たせるときは、物の本来の在り方のままにするのである。「君子其の情に順ひて、其の誠を存す。君子は其の情を変ぜざるなり、変ずれば則ち誠ならず。」(p. 516) とはその間の事情を述べたものである。

(四)すでに天地人物が具わって第一段の展開が終ったので、次の段階としてそれらの間の交渉が取り上げられる。第五番目の畫は「メ」で、音は交、コウである。『原源発機』の本文には「交易の義なり。四隅相因りて交雜の象なり。相接はるをメと為す、聖人交際の道を建つ」とあり、その『諺解』は「凡そ天地人物並び生ずるときは、則ち未だ嘗て交接無くんばあらず。故に聖人此の畫を立てて以て交際の道と為す。(略)物は交はらざれば則ち成らず、天下の物独り造る無し。」(p. 456) である。この象には次の「十」(法)のように上下関係による規制原理を含まず、それで「十」が豎横に正しく並ぶのに対して、斜めに相雜はるのである。

『私淑言』によれば、「天地生々ノ氣ニヨリテ人生レ万物備ルトキハ何ソ一ツ無キト云物ナケレハ世ニ不足ハナキコト也、然レトモ万物有テモ交通セス、交接スル処アリテモ製造ノ業ナケレハ其用ヲ達スルコト無シ、故ニ生数ノ極数四ニ製造交通ハ動ク処ナレハ陽ノ一ヲ加ヘテ五トシ、互ニ交接シテ其用ヲナス処メノ象ヲ立テ、其位スル処ハ人物交雜スル形ヲ以テ人物三四ノ間ノ四隅ニ布置ス、其交接ノ意ヲ身近キ一ツヲ以テ云ハ、衣食居モ絹有テモ裁縫セサレハ着ルコト不能、五穀アリテモ炊サレハ飢ヲ救フコト不能、竹木有テモ造営セサレハ雨露ヲ凌クコト不能、又人ノ上

下ヲ以テモ下ハ上ニツカヘ上ハ下ヲ教育セサレハ人生ヲ全フスルコト不能、致セハ人物相交テ物ノナル処ノ其始ナレハ是ヲ成数ノ初トス、又其置処モ人物相交ル処有レハ其形ニ付テ人物円形ノ其内ニ納レラレタルナルヘシ」(p. 666)と丁寧説明されている。

(五) 六番目がいまも述べたように、上下関係による規制原理を含む象で畫は「十」、音は十、ジウウである。『諺解』の文では「凡そ物交接するときは、則ち混雜喧嘩にして、過ぐれば則ち駁、足らざれば則ち和せず。故に十畫を以て其の義を立つるなり。」「聖人中を建つ、曰はく法、曰はく礼。中を建つるは是れ十の義なり。此の中建たざるときは、則ち過と不及と知るべからず、唯だ己れが意に従つて直ちに行ふ。故に中を建つるなり。」(p. 461)という。

『私淑言』の説明は以下の如し。「人生レ万物世ニ備リ其用ヲナス処ニ於テハ人ト万物ト各交通スル処アリテ、前条ノ如ク諸事互ニ交雜スルトキハ自然ト物事ニ過不及出来ルコト也、夫レハ譬ヘハ衆人思々ニ私ノ心ニ任セテ好ム処ニ随ヒ事ヲ為ル時ハ、必混雜シテ喧嘩爭乱ニ及フ義アリ、又万物ヲ用ル処ニ於テモ其矩リ無キトキハ其用ヲ達スルコト無シ、致セハ夫レヲ治ムルニハ礼ト法トヲ以テ整サスシテ不成有物有則ト云カ如ク、万物夫々ニ皆其則リ有ヲ以テ夫ニ従ヒ、程能ク礼儀ヲ立作法ヲ正シ事ヲ為シ世ヲ不治シテ不成其作法礼儀ハ治定シタル処ノ形ニ由レハ、地陰ニ屬スルヲ以テ生数ノ極数四ニ地陰ノ二数ヲ加ヘテ六トシ、其象経緯正シク片落無キ所ヲ表シテ其象ヲ十トスルモノ也、其位スル処天地ノ円形ト人物ノ円形トノ間ニ方形ヲナシ其方形ノ内ニ納ラレタリ、其法礼ハ正格ニ属スルヲ以テ方形トシ、其置所モ法礼ハ天地ト人物トノ間ニ行ハル、処有ルヲ以テ如图兩円ノ間ニ置レタルモノ也」(p. 665-6)

「物は交はらざれば成らず」といった。物は離れてはならず、交わることで万物は和するのだが、その際に過不及がある。「人群れば則ち其の情斉しからずして爭論多端なり。故に此の法之れを建てて以て過不及を制す。」(p. 536)そ

ここでこの過不及を制するために「メ」の次に「十」が建てられる。

法・礼を建てて過不及を制するのはもちろん聖人の所為であるが、それが作為でないことは既に了解済みであろう。ところで、「十」の解に「之を革め之れに克つを十と曰ふ」とあり、『諺解』ではそれについて「(略)克つとは己れに克つの義にして、時々省察するなり。交雜の間、常之れを正し、時之れを省みる、是れ十の畫なり。」(p. 461)という。「十」畫には克己・自省の意味を含むというのである。「聖人中を建つ、曰はく法、曰はく礼。」というのが實際なのだが、聖人は人の長であり、代表であつて、聖人の行為も人のそれに含まれるとみなせば、これは聖人君師が人を他律的に規制するのではなく、全体としてみれば、人の自省の行為であるとすることもできるであらう。

(六) 聖人が法・礼を立てても、長い間には廃れてしまうものである。「凡そ礼と云ひ法と云ふ、人々好まざる所」(p. 538)だからである。そこで法・礼による秩序を維持しようとする努力が必要となる。この第七番の象畫が「十一」音は随、ズイである。(p. 463)『私淑言』の説明から示そう。

「法令立テ礼儀行ハル、トキハ、生民各其所ヲ得テ世ニ暴戾ノ者ナク、天下泰平ニ安穩ナルコト也、然レドモ(略)物事久シキニ及フトキハタユム処アリテ、或ハ懈リ或倦ミ或ハ侮リ或侈リ、政道モ自ラユルム如クナリテ上ニ威嚴ナク、下ヨリハ上ヲハカリ外ヨリハ犯シアナトラレテ、法礼モ形ノミニナリ終ニ又政事モ我好ム所ニヒカレ、中振ル人モナケレハ私アル処モ不心付シテ、家中下民ノ仕置モ正道ヲ失ヒ、ツキニ政事乱ル、如クナリテ、ツキニ世乱レ家國亡フル様ニ相成コト也、故ニ左様ニ不成カ如ク哺ヲ吐キ髪ヲ束ネテ、コ、ニ無油断コ、ニ是ヲ習ハシ、尚有道ニ就テ常ニ是ヲ正シ常ニ省察シテ政道ヲ不怠、其礼法ヲ以テ能教導シ武備ヲ以テ能振作スルトキハ、其実ニ至リスヘシ、是人ノ力メノ干要ナレハ、生教ノ極數四ニ人ノ三ヲ加ヘテ七トシ、方圓相連ル処ノこノ象ヲ立テ、法礼ヲ随テ正ス意ヲ

以テ、法礼六ノ間の四隅ニ置カレタルモノ也」(p. 666)

素行の定義では「此の畫は從隨の義なり。從隨は存養なり、存養は省察なり。」(p. 463)という。その上でまず『源發機』の本文「隨ひて正すをこと為す、聖人以て之れを察し、以て之れを誨ふ。解に曰はく、標的已に形はる、之れを教ふるに道有り、」(p. 406)についてみる。

「隨ひて正すをこと為す」の『諺解』は「隨とは養ふなり、凡そ物背けば則ち戻りて馴れず。故に能く之れに隨ひて之れを養ふ。養は以て正さざれば則ち必ず久しくして廢る。正すとは之れを糺し之れを省みるなり。」(p. 463)で、これは君子がその時宜によつて法・礼を修正するといういわば消極的な努力をいうが、次の「聖人以て之れを察し、以て之れを誨ふ」のうち「誨ふ」の『諺解』は「誨ふとは隨ひ養つて自ら導き教ふるなり。凡そ教誨とは是れ省察の義なり。又曰はく、言々相教ふるを誨と曰ふと。平日の用は皆之れを導き之れを教ふるなり。」(p. 464)で、この聖人の人を導き教うる行為は法・礼を維持するためにその内容を修正する行為と比較すれば積極的というべきであろう。これは前者が「凡そ礼と云ひ法と云ふ、人々好まざる所なり。」と人の在り方をアンチ法・礼の方向でみた上での処置であるのに対して、後者は「人の性は善を好む」という規定の上になつてゐることの違ひである。「況や人の性は善を好むをや。聖人能く之れを察し、天秩天倫を以て教を立て、天下の人をして皆此の道に由らしむ。」(p. 541)この二つの人の方向性または性の在り方はどちらが真実であらうか。

それは後者である。そのことを次に説明する。素行は「法礼の初めて立つや、四民必ず之れを好まず、之れを廢せんとす。(略)礼法の立ちて民間に行はるること久しくして、四民甚だ之れを利とす。夫れ物の味は熟して後甘味余り有り。」(p. 539)というが、これは人は法礼を好まぬものだが、それは初発における性の在り方が実(右の『私淑言』

の言葉でいえば「其実ニ至リヌヘシ」の「実」に当る）に達していないからで、人は久しくすればその境地に達して甘味を知ることになるとの素行の見解を示す。従ってこの段階での君子（または人主）の処置はいわば技術的である。人の生れたままの生質はあたかも未だ熟せず練られざる絹のようなものである、それを熟し練ることによってはじめて見事な絹布となるように、(p. 439)の人も聖人・君子を師とし指導者とし、その教導によって自ら「実」に達する、云い換えれば生質の誠から出発して誠の実に至るのが人の当為であり、それが『中庸』に所謂「之れを誠にす」ることだというのが素行の考えなのであるが、詳しくは後述する。

(七) 最後に「八」の数によって図の中央に見える象の畫は「一」で、音は精、セイである。『諺解』には「此の一点甚だ微甚だ精、今日用ふる所の誠是れなり。前条の七点皆此の一点を離れず。強ひて之れを名字して精と曰ふ。」(p. 439)とあり、『發機』本文には「象無くして見はるるを」と為す、聖人天を畏れ義を建つ、解に曰はく、見えず、聴えず、強ひて字して精と曰ひ、誠と曰ふ。物の始終なり。」(p. 400)という。

「象無くして見はるる」とは、それ自身は象がないので見えないが、多くの事象のかたちを仮りて、その「精」となっている意。次の「天」は「天と曰ふは、是れ人の知るべからざるの地にして、乃ち精乃ち誠、維れ微維れ妙なり。聖人独り此の精微の妙を知り、見えず聴えざるの間に於て戒慎畏怖す。」の「天」で「氣」が昇つてできた天、天地の天ではなく、「無形の天」―「天の天たる理」を指す。「凡そ人物が仰ぐ所の天は、此の無形の天より成り来る。」(p. 476)である。この理論的な意味で「天地人物」即ちあらゆる存在の根源である「天」、それは「見えず、聴えず、強ひて字して精と曰ひ、誠と曰ふ」のであり、それについての『諺解』の文は「精は天地人物の精神なり。誠は天地人物の精神が、今日の日用に充塞し来る、是れなり。」(p. 466)で、精・誠ともに象はないが、精はより根源的であり、

誠は日用の事象として象なくして見われている、両者の間にはそれだけの差異があることを示している。「精」は唯一であるが、誠は存在ごとにあるといった違いであると思われる。

最後に『私淑言』の説明を紹介しておく。「八ハ生数ノ極四ノ数ヲ重ネテ八トナシ、成数ノ極ル其所ナレハ、正中至微ノ地ニ位シテ外八方ヲ統御スルコト也、先ツ人事ノ上ニテ云ハ、精一至極ノ所至誠如神ト云地ニテ、カタトルヘキ象ナクシテシカモ卒ニ見ハル、処有ルノ地、夫ヲ指テ精ト云、是レ天地人物ノ精神ノ所也、其精神今日日用ニ充テ行ル、処アル、是ヲ誠ト名付テ、其意味精誠微妙ノ処、夫ノ無象ニシテ不見不聴ノ所ヨリ、君子戒慎恐懼シテ其身ヲ守リ義ノ正ヲ不失、天地ノ規矩不得已ノ地ヲ明ニシ、終ニ言行トモニ道法備リ、天下ニ施シテ不踰矩、衆民ヲ統御シ四海ヲ治メ万変ニ互リ遺漏ナク、有始有卒ヲ以テ、前件七箇ヲ統ヘ具シテ内外ニ融通シ悠久ニ行ル、如クナルヲ云ヘル義也」(p. 667)

四 聖人・君子の在り方

総論に当る上と中の第一円図の紹介で『原源発機』と『原源発機諺解』にみられる素行の宇宙観・世界観の構想は分るであろう。彼は赤穂時代の著『謫居童問』に「孟子の後今に至るまで、聖人の道不明と云ふべき也」(p. 276)と書いているが、その不明であった聖人の道をこの著書で明らかにしたことになる。『発機』の叙述からすれば、それは聖人でなければできない仕事であるから、このような書物を著わしたことは素行自身が聖人の域に到達したことを示す。また素行の外孫である津軽政方(津軽藩士)が素行の著『四書句読大全・中庸』について著はした諺解の中で

「吾ガ素行先生、末代ノ今、全ク聖人ノ位ニ在リ」(p.266)「孔夫子ノ道、吾ガ素行先生ニ於テ二千歳ノ后、再ビ日本ニ祭タリ」(p.268)と述べているところからすれば、素行は自ら自分は聖人であると自負してただけでなく、その周辺でもそのように見ていたらしいことが分る。従つて、素行の聖人はただ彼の構想の上に、儒教の古典を根拠として現われるだけでなく、聖人としての彼自身の経験を裏付けとして描かれたものといえるだろう。そこにはそれなりのリアリティがあることになる。

その上で『源泉発機』と『諺解』を眺め直してみると、彼の世界即ち天地人物についての記述の中で、能動的に描かれているのは聖人・君子に限られているようだ。聖人または君子が天の動きを観察して、それによって礼・法を建て、天下を治め、人物をしてその所を得しめ……という具合で、それ以外の人についても物についても行為する姿は出てこない。素行の世界は聖人＝君子の独壇場なのである。

独壇場とはいっても、聖人の在り方は前節でみたように天地に対しては完全に受動的で自己の独自の立場もなければ、天地に対して独立する意志ももたないものであった。

「天下の事其の大なるものは治乱に在り」だが、治世か乱世かは「天の時」によるのであるから、乱を鎮静させようとしたり、治世を強いて継続させようとしたりすべきではない。「君子は道を守りて心を治乱に置かず。治世乱世共に推移して凝滞せず。治まれば則ち治の法を修め、乱るれば則ち乱の法を修む。治乱皆治乱の事業有りて、治乱互に相正す。是れ君子の道なり。」(p.520-1)というのである。

「天の時」は「作為」も「造意」もない已むを得ざるものであるから、君子は当然のこととしてそれを受け入れる。それでは「治の法」「乱の法」とはいかなる法であろうか。それを君子はいかにして獲得するのか。

それについてまず次の文を見られたい。

「君子の道を建て法を立つるは、予め之れを謀るに非ず。天下の人民が古今為す所の迹、以て之れを見るべし、而る後其の道を立つるなり。是れ乃ち已むことを得ざるの道なり。」(p. 513)

これは『原源發機』の文「君子其の故を觀て、其の途を推す。」の前半の解である。そして後半のそれは「推すとは是れを以て彼れを計るなり。古今人物の事迹を以て後世人物の事迹を知る、是れ類を推し變に通ずるなり。」で、この文意は、君子が道・法を立てるときは、そのもととなる無形の道は自然に存在し、君子はそれを受けているのだが、実地につく以前にその無形の道を有形化して現実の道・法とするのではない。必ず歴史の事迹から類推して今の世の人の行動を推測し、そこに無形の道を適用するのであって、そこで天地と二つなき道(p. 440)＝無形の道が状況に適合する現実・有形の法・道となるのである。従つてそれは「已むことを得ざるの道」である、であらう。

「治の法」「乱の法」についても同様である。天地に充滿する道(p. 440)が君子によって治・乱の現実に適用され、有形化されて法となるので、それを「治まれば治の法を修め」といったのである。このように君子は天による現実に対しては受動的であるが、「君子能く天命を知りて貳はず」(p. 554)とはこのことをいうのであらう。いかなる現実をも天命として受けいれるというのではない。天命を知るといのが前提となっている。天命といつても○○せよ!といったかたちで伝えられるのではない。「天命は有るが如く、又亡きが如し、有無の間是れ乃ち自然に此の天命有り」(p. 554)である。君子はこの天命を知ることができるのである。

いま既に絶え廃れてしまったものがあるとする。「人以て天命と為すも、君子は必ず之れを継ぎ之れを興す」(同)ことがある。それは君子が「能く天命を知る」からである。「人以て天命と為す」のは「人」は天命を知るだけの能力

をもたないことを意味する。だから天命でないのに、天命と誤認してしまうのである。そこで「君子は至誠天に事ふるを以て本と為す」(p. 556)という。「君子の道は至誠のみ」(p. 561)ともいう。前節でも君子・聖人の在り方は「已むべからざるを以て本と為す」といわれ、聖人の行為は自ら求めているのではない(p. 441)、と説明された。「已まんと欲して已まざるもの、是れ至誠の実」(p. 433)であり、「已めて已むべきものは誠に非ず」(p. 511)とすれば、君子・聖人の在り方は「誠」「至誠」ということができるだろう。

それでは「誠」とは何か、ここでそれを改めてとりあげる。

五 「誠」について

誠の基本的な性質は「息むこと無し」「已むことを得ず」である。例えば、「天動きて息むこと無し、故に長久なり」(p. 433)だが、「長久なりとは、已まんと欲して已まざるもの、是れ至誠の実なり」(p. 433)である。天が動きつづけるのは、外からの力によってではなく、そもそもの天の在り方がそうだからである。従ってそれは持続的である。そこには無理がないのだから、自然・必然的といえるだろう。人の場合でも同じで、素行は「人の性發動して終に已むことを得べからざる、之れを誠と謂ふ。已めて已むべきものは誠に非ず。今夫れ飢えて食はんと欲し、渴して水を飲まんと欲する。是れ皆誠なり。故に已まざる之れ誠と謂ふ。」(p. 511)といっている。

「天地人物如此ならざれば不叶の道、是れ誠也」(童p. 259)ともいう。天地人物は「息む無き」の運動を続けるのだが、この運動には個別の軌道がある。それが「如此ならざれば不叶の道」であるが、その「誠」は元来「象」なし

であるから、素行はまた「天地人物は唯だ息むなき至誠のみ。」(庸 p. 10) といい、それに付け加えて「元亨利貞仁義礼智、是れ後來其事物に因って以て之れを称する也。天豈に四徳を具へんや、人豈に五常を具へんや」という。四徳や五常は誠そのものではない。「象」なき誠がその時々道・則として姿を現したのがこれら四徳や五常なのである。姿を現すといっても突然空に現れるのではなく、聖人を介して道・則などとして有形化されるのだが、それも始めから仁義礼智などとしてきまっているわけではない。また誠が有形化されるときに、聖人の作為というものが全くないことは既に述べたところである。従って、どの聖人によって誠が有形化されたとしても、状況が同じなら有形化された礼・法は同じ筈である。また条件が異なれば、ちがうことになる。

右の『童問』の文を続けるならば、「此の誠をのりとして、今日の道を立ててのりといたせることなれば」もとの誠は「仁義」や「権謀」などの名で限定されてはいない。そのような名は後からついた第二次的のものなのだから、そんなものにこだわって、仁義は人の道だが、権謀は道ではないなどというのは「格致の実うすうして、旧習ふかきゆゑ、誠の道に入ること不叶也。」である。天地万物・日用事物、即ちあらゆる存在・現象は初発的には「誠」である。これはもう史料をあげるまでのこともないと思うが、未紹介のものをいくつか例示する。

「人物は綿々たり。何を以てか綿々たる、造作無ければなり。何を以てか造作無き。已むことを得ざればなり。」(p. 439)

「日用事物の際、自ら這の条理あり、是れ不得已の誠也。夫婦の愚と雖も亦離るべからず。」(庸 p. 33)

「日用事物は皆已むことを得ざるのみ誠のみ。然して礼を以て之れを節せざるときは、則ち過不及の差有り。」(論 3, p. 17)

「寒衣飢食は是れ不得已の道、桀紂と雖も自ら不得已の誠あり。只だ事物相致めず、道を修めず。故に皆欲に過ぎ情に任す。」(庸 p. 35)

初発の、即ち生質としての「誠」は必然・自然とは云えるが、当然とはいえない。それを示すのが、右に引用した文の傍線部分である、というよりも傍線部分が但し書きのように附属していることである。もっとも「物」の場合には但し書きはいらない。

素行は「物は皆己れの欲に従ふ。故に父子君臣兄弟朋友夫婦の道立たず、是れ天を知らず地を知らず、唯だ身を利し欲を逞しくす。故に卑し。」(p. 438)と云って、物を人に対して低く位置づけているが、しかし、それが物の自然の則であり、物の誠であることを認めている。従って物の場合は生質としての誠で必然・自然・当然であり、物はそのままで終始すればよいのである。しかし、人の場合はそれでは不十分である。右の例文でいうならば、人は天をも地をも知らねばならないことになる。人には生れながら具えている知があるが、それはそのままでは「私知」である。「故に聖人は生知を以て知と為るなり。」(p. 510)

しかし、人はこの生知から出発する。次に掲げる『孟子』滕文公上篇からの文を見られたい。

「蓋し上世、嘗て其の親を葬らざる者有り。其の親死するときは則ち挙げて壑に委つ。他日之れを過ぎるに、狐狸之れを食ひ蠅蚋も姑嘍らふ。其の類に泚あり、睨してまともに視ず。夫の泚したるは、人の為に泚したるに非ず。中心より面目に達れるなり。蓋はち帰反りて藁・裡もて之れを掩へり。之れを掩へること誠に是ならば、則ち孝子仁人の其の親を掩ふことも亦た必ず道有り。」

これは孟子が夷子との対話のなかで、夷子の薄葬の主張に対して反論するために語った一つの挿話である。

薄葬の精神を推しすすめると親の尸を裸で谷に捨てるところまでいくが、それが果して人情として我慢ができるだろうか、というのである。これについての素行の注。

「此れ聖人の道は皆其の誠に率ひて以て此の道を修むるを言ふ。深く夷子に厚葬の本有れども、其の道を知らざるを明かにする也。（親の尸が獸に食い荒されるのを見るに忍びず）已むことを得ずして歸りて其の親の尸を掩覆す。是れ至親忍びざるの迫切、如此に至る。他人に在りては則ち之れ有りと雖も、是の若きの哀痛に至らず。之れを掩ふの誠は是也。之れを掩ふに至りて始めて安んずる所あり。此れ葬埋の事の由りて起る所、誠に是なる所以也。然るときは則ち葬埋は必ず其の道有り。孝子仁人の其の親を掩ふは詳かに其の道を致し、其の礼を盡し、而して後実に安んずる所有る也。言ふところは夷子忍びずして其の親に厚きも、亦其の道を得ざれば則ち唯だ之れを掩ふ而已。」
(孟5, p. 59)

親の尸を掩うのは、自然の情＝生質としての誠である。しかし、それだけでは「唯だ之れを掩ふ而已」。親を葬るには、単に自然の誠だけでは不十分で、詳に其の道を致め其の礼を盡して而して後に実に安んずるというのである。例をもう一つ。『論語』憲問第十四から。

「或ひとの曰く、徳を以て怨みに報ひば、如何。子の曰く、何を以てか徳に報ひん。直きを以て怨みに報ひ、徳を以て徳に報ゆ。」

素行はこの或ひとの説について次のように述べている。「愚謂。或人の説、得て之れを称すべく、厚く之れを取るべきが如し。然れども情を矯めて恩を私するは、天下の由りて行ふべきの道に非ず。是れ温順惠徳を執りて其の事物の誠を盡さざる也。夫子の言の如き、平易無事にして万世以て由り行ふべし。是れ天地人物の誠を以てする也。」

(論 14, p. 65)

徳を以て怨に報いるというのは、或ひとの純粹な氣持つまり生質の誠からのものではあるだろうが、誠がその事物を通して現実化すべきあり方に合致するような仕方になっていない。それが情を矯めて恩を私すること、つまりは「私知」によるということであって、事物の誠を盡したとはいえないのである。それに対する孔子の答こそが「万世以て由り行ふべき」普遍性を持ち、それは天地人物の誠を以てするものなのだ。

これらの例における薄葬の子の行為や或ひとの説は、「誠」ではあるが、その「誠」では充分でないというのが、素行の考えなのである。

「先づ虚偽なく篤実なるを誠と云ふ。是れ誠の一端也」(童 p. 189)と、素行は「誠」をいう場合にまずその内面性・主観性をとりあげた。人の場合、そのことが重要だからであらう。しかし、それは誠の充分条件ではなく、「一端」にすぎないというのである。なぜならば「至誠は不得已の道、天地の天地たるゆゑん人物の爲人物ゆゑん」だからである。充分な誠を具えた人―「至誠相叶へる人け聖人」である。

いま引用した『孟子』の解での「詳に其の道を致め其の礼を盡」す行為が「格物致知」である。一般的にはそれを「修爲」という。「聖人の道は皆其の誠に率ひて以て此の道を修むるを言ふ。」である。彼が「蓋し已むを得ざる、之れを誠と謂ふ。而して至善に止まらざれば誠の実を得ず。」(庸 p. 186)というとき「誠の実」とは修爲を経て到達した誠を指しているが、小論でもそれを区別している場合この言葉を使用する。

ところで「誠」と「誠の実」とはどのように違うのか。例文によって説明しよう。

「愚謂。日用事物は皆已むを得ざるの誠のみ。然れども礼を以て之れを節せざるときは、則ち過不及の差有り。標

準と為すべからず。故に聖人其の中を制し以て此の礼有り。其の実は乃便ち天則にして作為し来るに非ず。其の本は誠を以てす。」(論3, p. 18)

文中の「誠」は初発の誠であり、「其の實」とあるのが、ここである。「誠の實」である。「誠」も已むを得ざる誠なのだが、「過不及の差」即ち「私」的部分が混入しているために作為なしとはいきれない。それに対して「其の實は乃便ち天則にして作為し来るに非ず。」「誠」と「實」の間には聖人による「礼」があり、それによって「過不及の差」が「節」せられて、「私」的部分がなくなり「標準」と化する。始点も終点ともに「已むを得ざるの誠」でありながら、終点となる「誠の實」は始点になかった客観性を具えていることが分るのである。そして両者の間には「礼を以て節する」という行為があったのである。この行為が「修為」である。

人は誠から出発して、修為を経て誠の實に達するということなのだが、右に引用した『四書句読大全・中庸』の文の津軽政方による諺解に「不得已ト云フトキハ、人々之ヲ知り、之ヲ行フベキコトナリトイヘドモ、格物致知シ来リテ其ノ知、至善ニ止マラザルトキハ、誠ナリトスルモ、亦タ一人ノ私ニ落在シテ上下ニ通ゼズ。古今ニ互ラズ。是レ誠ノ実ヲ得ザル也。」(p. 186)とあるのがより適切な解というべきであらうか。

六 格 物 致 知

「修為」は素行の所謂「格物致知」である。それでは格物致知とはどのようにすることであらうか。

素行は「物に格って知を致む」と訓読するが、このうち「格物」は『大学』の八条目の最後にあって、実践の最も

基礎的な行為を示す言葉である。素行は多くの場で解説を加えているが、その一例を示す。

「凡そ天下の際、物に由らざるの事なく、天地人物都て這の象形ある底は、形而下なる者なり。故に物と曰ふ。内としては身心意知、外にしては君臣なり、父子なり、夫婦なり、兄弟なり、朋友なり。皆之れを物と謂ふ。能く其の物に格るときは、物の定則自然に相来りて掩蔽すべからず。是れ格物なり。」(学 p. 105)

この例は前半に「物」についての解があるので引用したが、これでは「格る」の意味は判然としない。この文のすぐ前に「格」の字の解がでている。「格の字は、極至キョウシの謂にして、感格の意あり。感格は作為せずして格るなり。格物も亦造作して究め盡すときは定則に非ず。能く其の物を極め来れば、物の定則然るを期せずして格る。是れ乃ち格物なり。」である。これによって格物を考えるならば、「格」は「作為せずして格る」ので、「造作して究め盡すときは定則に非ず」という。「格」の解釈のなかに「格」の字が使っているが、格物とは、「作為」「造作」なしに、その「物」に純粹に受動的な態度で接する、例えば君臣の關係のなかに入り込んで実践すれば、君臣という「物」の「定則」が自然にわかる。ところが、「物」に接するに際して、予め自己の立場をたてて、その立場によって「物」を研究するといった態度をとるならば、「物」の「定則」を得ることはできない、ということであろう。

これが格物であるとして、まだ致知がある。

「凡そ小童・成童の物たるを格し、以て其の教を設くる、是れ乃ち格物なり。然れども致知を得ざれば其の教正しからず。」(学 p. 113)

それでは致知とはなにか、ということになるが、この文のすこし前では「愚竊に按ずるに、事能く熟すれば、其の知乃ち極まる」というから、格物によって得られた定則・道などを実地に行なって確実にするというのが知を致める

ことと思われる。別に「格物致知」について説明した例があるから、それを見てみよう。

次は或ひとが格物致知を問うたのに対する素行の答である。

「日用事物の際、身を修めて人に事へ、他に接して親を親しむ。皆是れ格物なり。其の事物の当然を盡さざれば則ち其の道を得ず。故に其の力を竭すこと此の如く、而して後聖人極を立つるの教に本づきて以て其の知を致す。」

(論 1, p. 34)

これらの例からみると、とくに致知について、聖人の教によること、および実地について行い知識を確実にすることが肝心である。右の『四書句読大全・大学』からの文のあとには「聖人の道を以てせざれば勞して功なきなり。」とある一方では、聖人の教だけによるのは排される。例えば、「聖人の書を考へて、天地人物を以て是れを正し徴みざれば必ず私見に落し。」(童 p. 279)である。

素行は格物致知を重要視した。彼が「聖人の教は格物致知に在り」(論 1, p. 9, 学 p. 90 など)といったのは一再にとどまらぬ。と同時に彼は「時代によって損益あることは聖人の教也」(童 p. 303)ともいう。「時代によって損益あること」が「格物致知」である。それは「唯だ其の時宜に従って天地の道を考ふることまことの格致たり。」(同 p. 341)からも分るだろう。もちろん、天地の道が根本なのである。現実には天地の道は聖人の教となって世にある。そこで「只だ詳に格致をいたし聖教を本として、今日の時宜に相合ひ、人情の相通する所を以て定制とすべき也。」(同 p. 227)素行の格物致知というのは、実際的には聖人の教による道を現実に適用することであるといつて差つかえあるまい。

七 聖 人

ここで「聖人」についてすこし述べる。

まず、その「性」について。普通の人の性と聖人の性のちがいがから。

次の引用文から、われわれは素行の「性」の状況に関する考えを知ることができる。

「形氣あるものを万物と云ふ。(略)人も万物のその一つなれば、地に属して重く濁れることわりあり。形氣の精分を性心と号す。氣精属性、形精属心。さればとて二つにわかるものにあらず。(略)その形氣の過不及に従って、その性心の用あり。故に形氣の多く濁る時は、其の感通知識亦それに応じ、清む時は感通知識亦然り。」(童 p. 141-2)

「感通知識」は「人性」の基本的機能である。人は形氣からなる。それは『原源発機』の説明で述べた。そしてその「精」となるのが「性心」だというのである。このとき形氣の清濁に応じて「人の性は唯だ感通知識のみ」(孟 p. 2)といわれる「性」の基本的なはたらきが左右される。

聖人は「性」の基本的機能・能力である感通知識に優れているから、その形氣は当然に清んでいる筈である。

「礼は事物の間、自然の儀則なり。故に都来日用彝倫の交際、皆礼なり。己は性情の裏面に存し来る。天地自然の道に因らず、意に従ひ情を矯め、造作設為する、皆是れ己なり。己は這裏に在りて見るべからず。礼は外面に発して隠すべからず。」(論 12, p. 5)

これは克己復礼について説く素行の文の一部である。傍線部のみを見ていただきたい。「己」は性情に隠れて性情

を大きく左右している。「己」はナチュラルにあるものだが、しかし、その性格は反・自然である。従つて己むことを得ざるものとは云えず、誠ではない。「己」の存在する状況とは、つまり生質のままの、または修為以前の人のそれである。引きつづき次の文を見られたい。

「人々其の私に従ひ以て其の身を利し、而して其の道に由らざるときは、則ち孟子の所謂奪はざれば厭かざる也。奪はざれば厭かざれば則ち其の君を弑し、子其の父を弑す。五倫逆倒し、人民手足を措く所なし。此に於て天下の民、其の先覚を立てて君師と為し、以て其の日用を安んず。是れ桀紂の亡び、湯武の起る所以なり。此の間更に虚仮作為なし。只だ天下の性の率ふ所に従ふのみ。」(孟Ⅰ, p. 25)

世がここにいふような「五倫逆倒し、人民手足を措く所なし」といった状況になったのは、人々が「私」に従つたからである。それに対して、天下の民が先覚を立てて君師とし、それを指導者と仰いで日々を安んじて暮せるようにしたというのは、実は放伐による革命であり、激しい闘争であつた筈だが、それはただ「天下の性に率」つた行為であり、そこにはなんらの「虚仮・作為」はなかつたといふのである。

右の二つの例文にあるような「己」や「私」は生質において存する、現代風にいえば自然のものであるが、素行の考へでは人の「自然」としてあるのではなく、全く逆に「造作」「作為」であり、「天下の性」に反するものであることが、分るだろう。

生質のままといふのは「自然」とはいえない。生質のままでは形氣は濁っている。形氣が濁っていて、その作用に過不及があるのは「私」「己」が活動しているからである。それは「人の之れ知ること、生れながら知らず」(p. 510)に応じたものであらう。

聖人・君子の性の状態には「私」「己」がないのは当然である。しかし、「私」「己」がなければその人は聖人・君子であるとは云えない。逆は必ずしも真ならずである。ある場合にだけ、「私」「己」のない行動をするということがあり得る。例えば右の孟子にある殷周革命の場合はそれに当るであろう。だが、何時いかなる場合にも「私」「己」がないのは聖人・君子に限られるといってもよいであろう。

素行は「性心、君子を以てせざれば、乃ち私意妄情なり」(孟二、p. 46)というが、君子であれば私意妄情はないことになる。性がそのような状態であるとき、感通知識の能力は最高度に達する筈である。「君子は能く天命を知りて天命に従ひ天命を畏る」(p. 508)のはこの能力による。「君子の君子たるは、能く思ひて能く為せばなり」(p. 508)というのも、その性の状態によるのであろう。それは聖人が「已むべからざるを行ふ」(p. 441)のと重なり合う。

聖人は形氣が透明であるから、性の働きの完全である。例えば「聖人天地を觀察して、天地の言にかはりて云ひ、天地のわざにかはりて動き、天地の耳目にかはりて視聽して以て法を立て教をのこし、其のまことを示し」た結果として「人物各々其の処を得」、聖人はかくして「天地の化育をたす」けることになる。(童 p. 199) このように聖人の能力は優れており、その働きの大きいのが、素行は聖人は「唯だ至誠息むなし」(論 15, p. 7)というのである。「聖人の道は至誠の全体也」(童 p. 184)ということでもある。

それは聖人・君子が天地の動きに対して純粹に受動的であるということ、それが「至誠」であり、そこで「君子は固なく唯だ物と推し移る。」(p. 436)といわれる。「動くべくして動き、静かなるべくして静かなる者は聖人なり。」(p. 437)というのも、その意味する内容は同じである。聖人・君子はいわば天地と一体化している。天地の側の無形のものが聖人・君子を通過するときに有形化し具体化するのである。津輕政方が『四書句読大全・中庸』の諺解で

「蓋シ天ハ万物ノ大祖ニシテ、道ノ大原ナリ。唯ダ聖人ヲ得ザルトキハ、ソノ德其化ヲ布クベカラズ。聖人天ニ代ッテ万物ノ化育ヲ賛ク。」(p. 195) といったのが、それに当る。

八 修 為

次に人の修為はなにを意味するかについて、ここでもう一度考えることにする。

『中庸』二〇章の「誠は天の道なり。之れを誠にするは人の道なり。」なる言葉に註して、素行は「誠は息むこと無し、自然の道なり。故に天の道と曰ふ。所謂天の命する之れを性と謂ふとは、誠より明かなる之れを性と曰ふの義なり。之れを誠にするとは、学問思弁行なり。故に人の道と曰ふ。」(庸 p. 122) とするが、或るひとが素行のこの見解について「誠を以て天の命する之れを性と謂ふと為すは何ぞや。」(p. 193) と質問した。それに対する素行の答。

「人の性は天以て之れを命す。已むを得ざるの誠にして修為を仮らず思勉を待たず、自然なる者なり。而れども性を以て誠と為すに非ず。故に誠より明かなる之れを性と謂ふ。是れ已むを得ざるの誠を推して、其の性を盡すときは、則ち至大至公、竟に拵ふべからざればなり。是れ性に率ふの道、乃ち天の道なり。故に天命の性は誠より明かなり。是れ誠は天の道なればなり。性に率ふの道を立てて以て道を修するの教を致す。是れ明かなるより之れを誠にす。故に之れを誠にするは人の道なり。」を見てほしい。

私はそれを次のように解釈する。

『中庸』首章の「天命之謂性」の性は聖人の性を意味する。天命の性ともいう。それは已むを得ざるの誠で、修為

も思慮勉強をも要しない、自然なるもの、つまりは生知の聖人の性である。しかし、性||誠ではない。初発において純粹な誠であり、その上に知識の作用（明）が成り立っている、それがこの「性」である。初発が純粹な誠であるから、その知識は至るところに達し、客観性があるのは当然である。これが「性に率ふの道」であり、天の道である。それが「誠は天の道なり」の解である。次は「之れを誠にするは人の道なり」だが、普通の人は生質の誠、すなわち「私」を含む純粹でない誠からはじめるから、まず目標である「性に率ふの道」を知り（明）、聖人の教によって生質の誠を純粹な誠||誠の実にまで到達させるべく修為する、それが「之れを誠にすることであり、人の道なのである」。

素行は『中庸』首章の「天命之謂性。率性之謂道」の「性」を「不容私」であり「至誠無息」の性と解して「天命の性」（庸 28）というが、それは同時に普通の人の修為の目標としての性にもなっている事情が、右の文から知ることができる。

津輕政方も、素行の解について「人ノ道他ナシ。只ダ誠之ニ在リ。誠之ノ極ヲ得ルトキハ、乃チ聖人ニシテ」といつてゐる。（庸 p.195）

『四書句説大全・中庸』では素行は「格物致知して之れを誠にする也」（p.210）といい、津輕政方もその諺解で、「応事接物ノ間、ソノ本末、ソノ終始、大小・精粗、委曲ニ盡クシ致メテ、天地已ムコトヲ得ザルノ則ヲ知ル。コレ誠之の義ニシテ」（p.212）といて、修為は結局は格物致知に帰すると述べている。

いずれにしても人の修為は聖人・君子の大きな傘のなかで行われる。それをその時その時のこととして見るならば、人はすべて天に由来する事物の則によるべきものであるから、すべての人はあらゆる場合に格物致知によってそれぞれその誠の実に到達することが当然に求められるであろう。だが、いつでもそのことが行われているというのであ

れば、その行為が聖人を目標とするに至るのは、見易い道理であろう。

人は皆学んで聖人に至るべきだというのであろうか。聖人であれば、その形気は清純である筈である。ところが素行は『謫居童聞』でつぎのように云っている。

「天地の氣清濁通塞あること、不得已のゆゑなり。次に不得已の清濁通塞あるがゆゑに、人物共に立ちて其の生々をとぐる也と可知。其のゆゑは只だ中精の氣のみあって濁塞の氣なくんば、草木鳥獸不生、万物不出、しからば人ありとも、五穀なく衣服なくして、人倫立つべからず。万物に因りて人倫立ち、人倫に因りて万物盡其性と可心得。されば人倫の中にも悉く皆中正の氣を得たる人ばかりならんには、たれか耕して民となり、たれか力を盡して工商となり、たれか奴婢となって仕ふべき。」(童 p. 193-4)

この考えでは、人が皆聖人になるようでは世の中は立ち行かないことになる。従って素行の云うところには重大な矛盾がある。

註

(1) 「誠より明かなる之れを性と謂ふ。明かなるより誠なる之れを教と謂ふ」との『中庸』二二章の文の素行による解を補えば、よりよく理解できると思うので、掲げておく。

「誠より明かなる之れを性と謂ふとは乃ち君子の性とする所、天命の性にして、性に率ふの道なり。明かなるより誠なる之れを教と謂ふとは知至りて而して後意誠なり。乃ち道を修むるの教是れ也。」(庸 p. 202-3)

九 人と聖人

『原源発機』とその『諺解』では、聖人・君子は道・礼の制作者として、また指導者または支配者として、つまり「君師」として多く示された。人を聖人に誘導する者としてではない。「人情同じからず、人々己れの意に従って己れが是とするを是とし、己れが非とするを非とするときは、天下の是非終に定むべからずして、人々邪説に惑ひ、暴行はれより盛に行はる。」故に聖人は其の中を定めたのであり、それが礼であり法であった。(p.537)

その一方で「人の性は善を好む」を前提として、「聖人能く之れを察し、天秩天倫を以て教を立て、天下の人をして皆此の道に由らしむ。」(p.538)という。これも予め聖人が定めた法・礼に人を導くことと考えるならば、別段の問題もなく右と両立するかにみえるであろう。だが「天秩天倫」は「是れ作為する所に非ず、自然の倫にして全く天に在るなり。」(p.506)である。これは、已むを得ざる初発の誠としての人の性を聖人がその已むを得ざる、自然の方向に誘導することだが、聖人がその聖人たるの資格を超越的な権威者、例えば天から賦与されねばならないというのではない限り、それが結局は聖人そのものを目指すに至ることについては既に述べたところから分るだろう。素行は聖人が中を定めるべき前提として、「人情斉しからざるは天地の道なり」(p.536)などというが、「情は性の跡」(孟11, 16)であり、「性に率ふ之れを道と謂ふ」のであれば、人の性・情も聖人の中も君子の法や礼も、すべては誠の深みにおいてはつながり合う可能性をもつのであって、人と聖人とが直接につながることは阻止されていないと思われる。この線においては、聖人は人一般とつながりあう筈である。

しかし、聖人・君子がつねに「君師」の立場にたつて人々を支配し指導するというのであれば、聖人・君子と一般の人々との間にはある種の断絶があるべきではなからうか。素行の理論の構成をみるとすれば、人の聖人との関係論は重要である。

小論が材料として取り上げている素行の著作についてみれば、彼が人と聖人・君子との関係をめぐつて論じた例ではむしろ人は一般的に君子・聖人に至り得るとするものが多くみうけられる。そこでここではまず、人と聖人とが類を同じくしているという連続の相を示す例をさきにいくつか挙げることにする。

「愚謂。人各々君子に至るべきの知あり。而して庶民は之れを明察せず。君子は能く其の知を致す。」(孟 8, p. 23)

「人は五行の秀気をもち出たれば、能く人に従ひて能く学ばば、善人となり、賢人君子ともなりぬべし。至りては聖人の地位にも升起つべし。此の下知我れにあり、是れを知恵と名付くる也。」(童 p. 17)

「問 聖人は天と一体なりや。答(略) 天と一体とは難云。天地は天地の氣質あつて天地なり、人は人の氣質あつて人たり。聖人といへども人の氣質を受くるがゆゑに、人類を不可離也。」(同 p. 176)

「天下の人心、理義に由らざれば則ち安んぜず。故に同じく然る所なり。聖人は唯だ先に此を覚り、以て此の道を立つるのみ。而して聖人も亦我と類を同じうする者なり。」(孟 11, p. 28)

次は人と聖人との断絶を示す方の例である。

(一)「聖人と云ふ時には、知徳ともに兼備せざれば聖人にあらず。故に聖人と云ふこと、異国にも孔子の後に其名あらざる也。」(童 p. 169)

(二)「学者唯だ聖人の言をすなほに心得て、不入意見を不加して、其のままに見得する時は不相違。若し分別を加

へ意見を設くる時は、聖經不明して実意かくれやすし。」(同 p. 50)

(三)「只だ学者格致の実うすうして、旧習ふかきゆゑ、誠の道に入ること不叶也。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。」(同 p. 259)

これらの例はすべて『適居童問』のものであり、聖人を絶対の指導者とみなすものであるが、聖人のみが天地の道を知り、それによって法・礼を立てるとした『原源発機』の基調に調和しているようにみえる。

しかし、その一つ一つを検討してみると、(一)は『原源発機』では、素行自身が聖人であるとする事實は、既述によって、いささかの疑点もなしに推定されるものであるから、明白に撞着する。『原源発機』をたてるならば、これは否定されねばなるまい。(二)では「分別を加へ意見を設くるときは、聖經不明」との条件があるときでよいであろう。素行は「若し日用事物を措きて只だ心性を云ひ、しきりに是れを求め工夫すれば、内に一の意見出来するもの也。」(童 p. 139)という。これは宋明学の傾向を非難している言葉だが、「意見」とは日用事物とは関係なしに、自分の心性から出てくる、「私」的な考え、つまり客観性のない、已むを得ざる誠にあらざる作為だというのが素行の考えであるから、そのような無駄なことをするのはやめて、聖人の言のままにするがよい、といったので、必ずしも聖人と人とを切り離したものではない。また(三)は「格致の実うすうして、旧習ふかきゆゑ」との条件下でいわれるものである。

といった具合で、これらの見解は実際には知徳兼備の人は滅多にいないだろうか、宋明学の影響下では現実には自己の心性によって意見を立てる傾向が一般的であるとかいった、いわば素行自身の認識の上になつた現実的判断による意見であつて、彼自身においても、これらは原理的な判断とはいえないのである。

素行は全知全能の聖人が君師・君主となって、天地の在り方に応じて社会を組織し、道（法・礼）を立て、万民をそれぞれ然るべき職分に取りつけて、それぞれの場で最善（誠の実）を盡すように指導することを理想として考えていたと思われる。全ての人を聖人に誘導するというようなことは彼の意図にはなかった。そのことは「民を道に入れ、明德を明にするするの説は、宋儒新民の説にして聖教にあらず。」（董道と、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、然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。」（学道と）などの朱子学批判にみえている。彼の主旨は「凡そ聖人の道は其の志す所は国家治平に在り。而して人物其の所を得るなり。」（論道）にあったのであろう。それと同時に聖人による秩序を永続させるために、それを天地の自然による無作為のものとしようとした。私はそのように推測している。それを説明するために考えたのが「誠」の概念である。従って「誠」は素行の思想では非常に重要なのである。

ところで、「聖人も亦我と類を同じうする」とか、「人皆聖人に至るべきの質あれば」（董問道）などというが、人が聖人・君子に達するには修為が必要となる。それぞれの場での、誠の実→至善→最善に到達すべき修為が結局は聖人に至るものであることについては既に述べたので、次の課題はこの修為が人の性にとって、本来無理な行為なのか否かの解明である。

この問題に関わる史料をあげてみよう。

「況や人の性は善を好むをや。聖人能く之を察し、天秩天倫を以て教を立て、天下の人をして皆此の道に由らしむ。」（道論）（p. 541）

「聖人、此の性の善を欲する処より考へて、事物の至善を立て、其の善をおこなはしめ、其の道によらしむ。是れ率性之謂道の心也。」(童 p. 2351)

右の二つの例によつてみれば、至善(実)への芽は「善を好む」または「善を欲する」傾向として現実の人の性(『生質の誠』)に内在し、いささかも力を加えない、全く無理というものがない、聖人の教を介して、その芽(生質の誠)が至善(誠の実)へ達するという考えが素行にあったことが分る。次の二例はそれを補強するであらう。

「人情の愛は是れ固有なり。今格致すれば仁為り。」(論 7, p. 68)⁽²⁾

「別に仁義の外より来るあるに非ず。既に此の四者(惻隱・羞惡・恭敬・是非の心)あり。固有の故に、之れを求め之れを思へば、則ち四端相化して仁義と為る。此の心固より善を為すの情あり、而れども思はず盡さざる也。仁義礼智は我固より之れを有すと謂はず、我を鑠す(相化する意)の字を用ふ。是れ智は皆拡充なり。故に四端と五常と相違からず。唯だ為す有れば則ち聖人たるなり。」(孟 11, p. 21)⁽³⁾

善を好み、善を欲する傾向や人情の愛、四端などは人に固有である。しかし、ただもっているだけでは客観性が無い。しかし、それを「事物に及ぼせば、則ち仁義礼智を為し、而して通ぜざるなく、行はざるなし。」(孟 3, p. 69) 人が生質の誠から出発して至善(誠の実)に達する修為が人の本来のあり方に沿うものであること、またその発展が内的なものであることが、これらの例によつて知ることができたであらう。

註

(1) これは『孟子』告子篇の「心の同じく然る所の者は何ぞ。謂はく、理なり、義なり。聖人先づ我が心の同じく然る所を得たるのみ。」なる言葉を素行が異義をさしはさむことになく、つまり賛成して解説したものである。

(2) これは「子曰。仁遠乎哉。我欲仁斯仁至矣。」(論語、述而篇)の解で、仁そのものは固有ではなく愛が格致によって発展して仁に至るという意。

(3) これは素行が孟子の意見に同意して、それを肯定的に解説したものである。

おわりに

素行の「誠」は独特の概念である。それはその内容が独特であるとともに、彼の思想を構成する要のところに位置している。彼にとつての重要な問題を含むものというべきであろう。そのことについては、ここまで書いてきた。これまでの素行についての議論には、この誠についての理解が不十分であったと思う。この文章でもまだ充分ではあるまい。しかし、問題提起くらいにはなるだろう。

「天地人物は唯だ息むなきの至誠のみ」(庸ヨウ 10)などというが、天からはじまって物にいたるまでの生成がすべて誠によって「已むことを得ずしてなされたことについては既にみた。

天と人との誠がつながりあっていて、互いに感応があるのはいわば自然である。『原源発機諺解』では素行は「大人在りて礼樂世に行はれ、徳積み化通すれば、則ち鳳凰来翔し麒麟野に出で、靈龜河に浮び、其の図以て見つべし。是れ天感じ神応ず、自然の驗なり。天人の誠は間隔すべからず。」(p. 56)というが、もっと具体的には「時に桀紂の惡あり。而して天下万民塗炭に陷」ったとき、湯武はそれを見るに忍びず、放伐の挙にでたことを、素行は「天順ひ人応じ、而して其の挙、已むことを得ざるの誠あり。」(論ロン 9, p. 58)と述べている。

この世界にあつては常に已むを得ざるの誠によっていることが自然なのであつて、そうでない場合は不正であり、

その行為は作為である。これが素行の根本の考えなのだ。

聖人の言行が「皆已むべからざるを以て本と為す」(p. 44)などというのは当り前であって、人の長である聖人がそうでないとすれば、天人の間隔ありといわねばならないだろう。聖人は当然天にも接する。

「天と曰ふは、是れ人の知るべからざるの地にして、乃ち精乃ち誠、惟れ微惟れ妙なり。聖人独り此の精微の妙を知り、見えず聴えざるの間に於て戒慎畏怖す。」(p. 465)

ここにもるように、聖人は単に天を、その精微の妙を知るというのではない。「見えず聴えざるの間に於て戒慎畏怖す」るのである。もっとも、それが知ることなのだろう。同じ態度は「隱幽にして知るべから」ざる鬼(死者の靈)神(天地の靈)に対してもとられる。「君子は能く其の隠れたるを畏る。故に能く其の鬼に事ふ。君子の祭るや、其の精誠の至れる、鬼神の左右に在るが如し。君子敬恭精肅し、感格默識す。これ至誠の実なり。」そして「凡そ人の至誠は鬼神に事ふるに在り」(p. 557)といわれるのである。

『謫居童問』では「虚偽なく篤実なる」(p. 189)という心の状態が「誠」といわれた。また「世のいやしき匹夫匹婦と云へども、一念の誠ある時は、目にみえぬ鬼神をも感じ」(p. 204)ともいわれた。

「凡そ天下の事物各々其のそなはれる誠ありて、それその則とすべき所なくんばあらず」(童問)ともいわれるから、誠は法則としてもあらわれるが、それだけではない。

「人の性発動して終に已むことを得べからざる、之れを誠と謂ふ。」(p. 553)が、生質の性の誠はそのままでは至善でなく、「之れを誠にす」る行為によって至善——誠の実に至ることが修為とされたことは、既に何度も述べた。

「君子の誠は文質兼具に在り。」という。「質」とは「内」つまり生質の誠であり、「文」とは「外」すなわち修為に

よって得られたものである。素行は「質有りて文無きときは則ち誠の精に非ざるなり。」(p. 553)という。生知の聖人はともかく、君子もまた一般の人と同じ修為を経て君子となるものであるらしい。

「天地人物は唯だ已むなきの至誠のみ」というと簡単だが、このようにして見てくると、世界を構成する天地人物のうちで、天地物の誠の在り方は単純であるが、人の場合には誠は二重構造になっていて複雑である。二重の層は、しかし、互いに連絡し常に善の方向に、誠の実へと変っていく動きを本来的に蔵している。かくして誠の全体は鬼神や人の内面にまでも及び、あらゆる存在・現象が誠によってつながりあっているのである。誠がこのようなかたちであるとすれば、すべての人の性は聖人の誠へも天地の誠へも直接につながる可能性をもつとは明らかである。

素行は『原源発機』の成立に先立つこと十数年の『聖教要録』では、「人、教へざれば道を知らず。」⁽¹⁾といい、聖人の役割を最大に位置づけ、それに対して人を道から切り離しておく傾向を示している。人は聖人の教によってはじめて道を知るのである。この構図は『原源発機』でも変わっていないことは既にみたところである。素行は上下の社会秩序を非常に重要視した。この構図はそのため立てられたのもあったが、その上に彼は秩序の永久化をはかって「誠」をその背後に想定したのである。もし、素行の考えがこのようものであったとすれば、その誠は彼を裏切ったともいえる。

その結果は、いままでに見たとおり、人は生来「誠」の一端を有し、その本性に従って修為すれば、その一端の誠をして誠の「実」、純粹の誠に到達することになった。私の分析がまちがっていないければである。

このくらいでは、もう山鹿素行を振り切ろうという私の願いには達しないが、今後また山鹿素行を読むときの助けにはなるであろう。いまはこのくらいで辛抱するほかはあるまい。

山鹿素行の誠

註

(1) 日本思想大系・山鹿素行 一四頁

一九八七年九月一四日

【出典一覧】

原源発機・原源発機諺解

一 謫居童問

四書句読大全・大学

四書句読大全・中庸・論語・孟子

山鹿素行全集（岩波版）第一四卷

同 第二卷

同 第一卷

山鹿素行全集（国民書院版）