

山鹿素行の「聖学」における「道統」観

劉 長 輝

序

「古学」を唱えた山鹿素行（元和八―貞享二、一六三二―一六八五。以下、素行と略記）は、自らの確信している教学以外のものを悉く異端視する。この点から、彼の日本近世儒学史における位置は、日蓮の鎌倉仏教史に占める位置に相当するといっても過言ではなからう。

素行自らはその唱える所の儒学を「聖学」と呼ぶ。「聖学」の基本概念については、『山鹿語類』『聖学』篇に「聖人の学を志すときは聖人を師とす。」（広瀬豊編『山鹿素行全集』九卷、一四五頁、岩波書店。以下、同全集からの引用は巻数と頁数のみ記す。）とあることから分かるように、「聖学」とは、「聖人」の学問であると同時に、「聖人」を圭臬とする学問でもある。では「聖人」とは、どのような人物を指すのか。『聖教要録』に、

伏羲・神農・黄帝・堯・舜・禹・湯・文・武・周公の十聖人は、（中略）万世其の沢を被る。周の衰ふるに及んで、天仲尼

を生ず。（中略）孔子没して而も聖人の統殆ど尽く。曾子・子思・孟子も亦企て望むべからず。（中略）孟子没して後に儒士の学、宋に至るまで三変す。（十一卷、十四―十五頁）

とある。素行は、孔子及びそれ以前の「十聖人」を最も賞賛し、しかも「聖学」が孔子以降の曾子・子思・孟子に至っては尚正しく受け継がれた、と考えている。したがって、素行がいう「聖人」は、古の儒学の「聖人」であり、その対象は、孟子まで含まれる。

「聖人」がこの世を去って既に久しい。したがって、「聖学」を知るためには、「聖人」が残した經典に拠る以外に方法はない。『山鹿語類』に、「六経の外、四書の世に行はるるありて、以て夫子の道流を知るべし。各々聖学の始終、学者の極致なり。」（九卷、二一四頁）とあることから、素行がいう「聖学」の經典とは、「六経」（『詩』『書』『礼』『楽』へ散佚）『易』『春秋』・「四書」（『大学』『論語』『中庸』『孟子』）という儒学における概要の書を指すことが分かる。上述した「聖人」及び「聖学」の經典に関する素行の所論を通じて、儒学以外の諸教法はもとより、先秦以降の儒者達及びその学問

がいずれも素行の「聖学」の範疇から除外されると同時に、その「聖学」には「道統」意識が存すると窺えよう。「道統」とは、主として中国の上古から後世へと儒学の道を伝えた聖賢の系統を指す。本稿においては、素行における復古の理由、「道統」をめぐる朱子学批判、朱子学批判の理論根拠、という三章に分けて、素行が「道統」観を通じて示した「聖学」の真意を探究したい。

第一章 素行における復古の理由

素行が周公・孔子の教えを中心とする「古学」に開眼したのは、寛文二年（一六六二）、彼が四十一歳頃のこととされている。⁽²⁾ところが、ここに到達するまでの彼の思想遍歴は多彩・多難であった。素行は、儒学はいうに及ばず、老荘思想・仏教・神道等、実に多面に亘って修学し、しかも多大な成果をあげながら、学問上の苦悩や挫折をも様々に体験している。彼の回想録ともいえるべき『配所残筆』（延宝三年、一六七五に完成）に次のようにある。

老荘禪の作略は活達自由に候て、性心の作用天地一枚の妙用高く明か成る様に被存候て、何事も本心自性の用所を以て仕候故、滞る所無之、乾坤打破仕候ても、万代不変の一理は惺惺洒落たる所無疑存候。然れ共今日日用事物の上においては、更に合点不参候故、是れは我れ等不器用故に可有之候、今少しく合点仕候はば可参被存、彌々此の道を勤め候。或は又日用事物の上の事は甚だ軽き儀、如何様に仕候ても不苦儀共と存候へ共、五倫の道に身を置き、日用事物の間に応接仕候へば、左様には不罷

成候てつかへ申候。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、無欲清浄成る事絶言語、妙用自由成る所可有之様に覚え候に、天下国家四民事功の上にわたりては、大成る事は不及言之、細事にても世上の無学成る者程にも合点不参候て、（中略）実は世間と学問とは別の事に成候。（十二卷、五九四頁）

素行は、性心の修養面からいえば、「老荘禪」の教えには大いに役立つところがある半面、人倫の道の実現や日常の実生活における事物との対応には無益であると考えている。ここには、学問は人倫の道の実現、日用事物の応接に寄与せねばならぬ、という素行の学問に対する根本理念が明らかに現れている。彼はこの根本理念に基づいて、「老荘禪」の三者をその選択の範疇から除外した。

素行は、「老荘禪」を離脱した後、当時日本の儒者・仏教の僧侶に、世間と合致する学問に到達できる道を探ねた。『配所残筆』に、
学問の至極と不被存候故、儒者・仏者に右の所尋之、（中略）
其の人の作略を見聞申候にも、世間とは不合、皆事物別に成候。
（十二卷、五九四―五九五頁）

とある。ここでいう「儒者」とは、当時の日本の儒者を指す。具体的には如何なる人物に「学問の至極」を探ねたかは明記されていないものの、当時の儒学界の状況及び素行と林家との関係から、「日本の朱子学者」を指すと推測できる。素行は、後年頻繫にこれらの儒者を「俗学腐儒」と非難している。ここからも、彼が学問上の苦悩を解消する啓発を日本の儒者から得たとは考えられない。更に「仏者」についても、僧侶の名前や実際の対話内容等の記録はなされて

いないものの、後年の『山鹿語類』に「称名専修し坐禅参学す。尤も異端の甚しきなり。」（九卷、八七頁）とあることから、鎌倉時代以来、民間から厚い信仰を受けた浄土宗や浄土真宗や禅宗系の僧侶を指すことが分かる。素行は、これらの「仏者」からも「学問の至極」に到達する道を得ることは叶わず、再び挫折してしまう。

素行は二十一歳頃までの修学時代に、既に両部神道や忌部神道や卜部神道等を修習し、忌部氏の嫡流広田坦斎から根本宗源神道と忌部神道の口訣を伝授された。それ以降の素行における神道方面の修学の記録は明らかではない。だが、彼は、後年『謫居童問』で、その神道修学の師説ともいうべき忌部・卜部の神道を、聖人の道をしてせざる「俗学」と批判し、また『配所残筆』に「神道は、本朝の道に候へ共、旧記不分明、事の端斗しれ候て不全候。」（十二卷、五九五頁）と述懐している。このことから、素行はその思想摸索期の最中に、未だ神道から「学問の至極」に到達する啓発が得られなかったと窺知できる。以上のような挫折を経た素行は、『配所残筆』で「数年前此の不審不分明候」（同前）と回顧するように、老荘・禅仏・神道、いわゆる儒学以外の諸教法と当世の「俗学腐儒」の亜流的な見解とを、いずれも「学問の至極」を求める対象から除外した。

素行は、中国先秦以降の「後世の儒学」に対しても、世間に合致し日用実践に役立つ学問を求めた。しかし、『配所残筆』に「漢・唐・宋・明の学者の書を見候故合点不参候哉」（十二卷、五九五頁）とあるように、結局、「後世の儒学」をも選択しえなかった。その理由については、『山鹿語類』や『謫居童問』等の記述により、以下のように推察できる。

(一) 漢・唐の儒学の弊

漢・唐時代に隆盛した古典の字句の解釈を中心とする儒学は、「漢唐訓詁学」とも称せられる。漢・唐の儒学の弊について、素行は『謫居童問』に「漢には儒学の輩も皆老荘の意見を以て本とす。」（十二卷、二六九頁）、「漢唐の諸儒悉く泥訓詁文字の間に屈居す。」（中略）悉く聖学を以て老荘仏氏の味に陥る。」（同、二七〇頁）と指摘している。このことから、「老荘」の意見を以て古典の解釈に付会した漢の儒学と、「老荘」以外にまた「仏氏」の見解を取り入れた唐の儒学とが、いずれも、素行がいう「学問の至極」という選択の範疇から除外されたことは当然であろう。更に『謫居童問』の「宋明の諸儒道学・心学のさに至りては、まさしく浮屠の学、仏祖の教外にして、淫声美食の人をまどはずこと甚重なるに不異。このゆゑに漢唐の諸儒は事物の弊あらずして、宋明の諸儒は皆其の事を高尚にし、隠逸を以て大倫をみだるに至れり。」（十二卷、二七三頁）との記述からすると、素行においては、学問における日用実践性の欠如の程度は、漢・唐の儒学よりも、むしろ宋・明の儒学の方が尚更深刻であるという意識があり、これによって両者の優劣判断がなされていたことが分かる。

(二) 宋・明の儒学の弊

宋・明の儒者達は、自らはその学問を「道学・聖学・理学・心学・性学」等と自称している。素行もこの両代の儒学を総称する際に「理学」・「心学」を多用し、まれに「道学」を用いる。彼の用例を見ると、これらの呼称は、宋・明の儒学を言い表す呼称としてのみ用いられ、この両代の学問を評価する意図を持っていない。

『山鹿語類』に、次のようにある。

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積け凍の如くに解けん処を求めて、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。其の間機を融釈脱落底に投ず。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、其の四方に使用する、一も其の実を得べからず、(中略)是れ心学理学の蔽なり。(九卷、一二三頁)

更に、『論居童問』には、次のようにある。

程・朱・陸・王ともに聖学を失却すること同事也。只だ五十歩百歩の間なるべし。其のゆゑは共に性心を了覚するの工夫を事として、格物致知の用を不知ゆゑ、其の了覚する処悉く異端の所指なり。(十二卷、二七二頁)

素行は、「心学」・「理学」と呼ばれる宋・明の儒学の弊は持敬靜座を行い、「性心」を専らにすることにあるとし、こうした学問を、「悟覚」を求める異端たる仏教と同様に、所詮人倫の実現・日用の實踐に役立つものではない、と把える。素行は即ちこうした關異意識に基づいて、宋・明の儒学までもその選択の対象から除外したと考えられる。

素行が諸々の試行錯誤を繰り返した上でようやく辿り着いたのは「聖学」である。『配所残筆』に、次のようにある。

直に周公・孔子の書を見申候て、是れを手本に仕候て学問の筋を正し可申存じ、それより不(普)通に後世の書物をは不用、聖人の書迄を昼夜勘へ候て、初めて聖学の道筋分明に得心仕候て、聖学ののりを定め候。(十二卷、五九五頁)

素行は前述した様々な学問上の苦悩や挫折を克服しつつ、最終的に諸々の教法の中から、直接周公・孔子等の中国古聖人の実践的な教化・言説に立ち返つて、そこに示された原始儒学の真意を汲み取るうとするという復古的な儒学を選択した。学問の日用実践性を重視することが素行の諸教法に対する取捨選択の基準となり、その取捨選択の結果が、彼の「道統」觀の原形を構成することになる。

第二章 「道統」をめぐる朱子学批判

第一節 朱子学の「道統」觀

寛文六年(一六六六)、『聖教要録』の刊行によって咎められた素行は、その赤徳への流罪が決定する前に、死罪を科せられることを覚悟し、遺書を認めた。その中で、彼は、自分が唱える「聖学」は聖人の道に合致する学問であり、これを咎めるのが当今の政治の誤りだと表明し、当時の儒学・儒者を「俗学腐儒」と批判している。

この「俗学腐儒」の批判は、当時の儒学界で主導的な立場を占めた朱子学、及びその理論的・イデオロギー的な担い手たる朱子学者に向けられたものである。ところが、素行の「聖学」における朱子学批判を丹念に検討すると、彼の「日本の朱子学」・「日本の朱子学者」に対する批判は、殆どこの「俗学腐儒」という表現に止まっており、学問的な批判は、「日本の朱子学」の本源たる「中国の朱子学」に向けられている。その理由について、守本順一郎氏は「このことは、朱子学が幕府公許の官学であり、林家を頂点とする朱子学者の多数の存在に止まらず、素行自身林家に学んでいるという、当時の

イデオロギー的・政治的状況への、あるいは意識的・無意識的配慮があったためかもしれない。」と論述している。直接幕府の逆鱗に触れること、師説に逆らうことを避けながら、素行はその批判の矛先を、「日本の朱子学」の本源たる「中国の朱子学」に向けていたのであるう、という守本氏の論点は妥当だといえる。

更にまた、素行の往古以来の儒学全般に関する「道統」観も、彼をして中国の朱子学と対決せしめた原因の一つであると考えられる。中国儒学史を回顧すれば、積極的に「学を為す面において學術の正統を復興し、それによって先秦の儒家思想を受け継いで、いわゆる『道統の伝』を建てよう」と企てた¹⁾のは宋代の朱子学者である。その典型を示すのが、『朱子語類』にある次の一文である。

此の道 前後の聖賢を更て、其の説始めて備ふ。堯・舜より以下、若し彼の孔子生れざれば、後人何処に去きてか分曉を討めん。孔子の後、若し彼の孟子無くんば、未だ分曉有らざらん。

孟子の後数千載、乃ち始めて程先生兄弟を得て、この理を發明す。
(卷九三賀孫)

朱子は、堯・舜より孔子・孟子に至るまでの一脈として相伝わってきた儒学の「道統」が孟子以降長期に亘って途絶えながらも、幸いに本朝の大儒程顥・程頤兄弟が登場し、それ以来ほぼ絶響となった古聖賢の「道統」が初めて振興されるに至ったとしている。こうした「道統」観が明確に表出されると、孟子以降の先秦時代から二程子(程顥・程頤)が登場する宋代にかけての長い歲月が、儒学にとつての暗黒時代と見做され、それ故にこの期間中に活躍した儒者やその学問上の成果等も評価されなくなる。朱子の「道統」観は、彼の

主観的な儒学理解によって成された客観性の欠けた帰結だと批判される。しかし、宋代の朱子学者の間では、こうした考え方が一般的通念として定着していたことを見落としてはならない。

第二節 「道統」観に見る朱子学批判の構図

儒学の「道統」に関して、素行は朱子学の「道統」観と異なる見解を示している。『山鹿語類』に、次のような長い発言がある。

周衰ふるに及び壞乱既に窮まりぬ。天仲尼を生じ、身を以て教を立て・言を以て教を垂れしむ。(中略)孔子没して賢人の統始ど尽く。曾子・子思・孟子因循し来ると雖も、夫子に於ては企て望むべからず。其の後、漢に董子あり、唐に韓子ありて、其の任に当らんと欲すと雖も、其の曾子・子思・孟子に於けるすら口を同じうして之れを談ずべからず。其の間孔子を崇めて儒流に帰くの学者泛々焉たるも、或は章句文詞の習に局り、或は老子・釈氏の言を雑へ、皆意見に私して猶ほ繋がる舟のごとく、天人年紀の粲然として疑ふべからざることを知らざるなり。宋に及びて周・程・張・邵の大儒相統いで起る。易に因つて太極を談じ、其の淵源を尽さんと欲するも、竟に高過の病ありて、日用と交渉せず。聖人の学此に至りて大いに變じ、学者は工夫を立てて静座を専らとし、天人年紀を輕易し、未発已発の中、寂然不動の話を挙げ、無極・太極・性善・養気の句に參して、黙識心通を欲す。故に学者覚えずして釈氏異端のみに陥り、顔の楽、點に与するの意を味ひ来る。道統の伝、宋に至りて悉く没没す。周・程・張・邵の儒を以て世に鳴るありて、其

の間数々講筵に侍するありと雖も、宋に漢唐の治なく又恢復の謀なし。唯だ朱元晦の学先儒を庄す、然れども余流を超出するを得ず。若し元晦をして周子の地に生れ余流の染ならしめば、必ずや不伝の統を承くべし。(九卷、二七一―二七三頁)

この一文で注目すべきは、曾子・子思・孟子に対する素行の評価が朱子学のそれより比較的厳しいこと、孟子以降のいわゆる後世の儒学・儒者に対する批判に至っては、漢・唐よりも、むしろ宋のほうが激しく非難されていることである。朱子に先行する儒者周敦頤・程顥・程頤・張載・邵雍等に比べれば、素行は朱子個人を比較的高く評価している。その一方で、朱子が先学の枠組みを超出しえず、「余流の染」を避けられなかったことを嘆き惜んでいる。ここに至って、儒学的正統意識に基づいて築き上げられてきた中国の「後世の儒学」、殊に朱子学の「道統」観を否定する素行の論理の構図が明白に現れてくる。

前述したように、素行の「聖学」には濃厚な復古意識が存している。もし、思想史上の「古代復帰」を文化的な運動様式の一つと見做しうるならば、「聖人」が生きていた古き良き時代を理想とし、「聖人」の知恵・徳行を崇め、「聖人」が立てた教化を圭臬として奉ずる、ということはこの文化運動に共通している傾向といえよう。前述の仮説が是認されうれば、われわれは今一つの思想的傾向をそこから導き出すことができる。即ち、「古代復帰」という文化的運動の推進過程においては、常に古代以降の単数が複数の中間的存在への否定を媒介する(媒介)ことである。この観点から、素行の「聖学」における「道統」観は、先秦以降登場してきた諸々の「後世の

儒学」、特に宋代の朱子学という中間的存在への否定を媒介として成立の域に辿り着いたといえる。この場合、素行の「道統」観は朱子学のそれと同様に、客観性の欠けた自画自賛的なイデオロギーに過ぎないとの批判が直ちに想起されよう。しかし、イデオロギーが堅固な学問的理念にまで昇華すると、その主張の中には率直に自己の信念が多く語られる。素行の「道統」観及びそこから派生してきた彼の朱子学批判においても、このことは端的に表れている。

第三章 朱子学批判の理論根拠

第一節 「理気」説

『山鹿語類』に、次のようにある。

学者(朱子学者を指す)自己の性を以て天地同体の全と為し、未発已発の間を味ひて其の心性を知らんと欲し、甚だ高尚の話頭と為し来れり。聖学異端に陥溺し、後儒日用の效を闕く底、悉く這箇の失却に因れり。(十卷、二五三頁)

素行は、朱子学の「性」を嗜む失が、「聖学」を異端の学に陥らせ、学問をして日用の效を闕如せしめる根本原因だと考えている。しかし、素行も人間の本性に関して多く論述している。問題は、彼が「性」そのものをどう把握するかにある。これを論ずる前に、まずその基礎づけである「理気」説を検討しておきたい。

朱子学では、「理気」説を用いて「性」を論究する。「理気」説とは、老子・莊子の虚無・恬淡・無為の説と陰陽家の太極・氣・陰陽・五行等の伝統的な概念を用い、更に仏教教学における「事は相

対・差別の現象」、「理は絶対・平等の真理」という「事理」の概念を取り入れて、儒家の立場から体系化した朱子学の基礎理論をいう。

『朱子語類』には、「理」・「氣」について次のようにある。

未だ天地有らざるの先、畢竟是れ先に此の理有り。動じて陽を生ずるも、亦只だ是れ理なり。静まりて陰を生ずるも、亦只だ是れ理なり。(卷一 淳)

凡そ人の能く言語・動作・思慮・営為するは皆氣なり。而して理焉れに存す。故に發して孝・弟・忠・信・仁・義・礼・智と為るは皆理なり。(卷四 侗)

「理」と「氣」を二元的に把握し、そこから宇宙生成論や道徳論等を展開する点は、朱子学の「理氣説」の特徴である。したがって、こうした「理氣説」がまた「理氣二元説」とも称せられる。

『山鹿語類』に「性は理氣相合の妙用なり」(十卷、一八八頁)とあるように、素行は「性」を論ずる際にも、「理氣」の二字を使用する。しかしながら、素行の「理」・「氣」に対する基本的把握は朱子学のそれと異なる。

朱子学の「理氣二元説」によると、宇宙は「理」・「氣」から構成される。この場合の「理」は、「形而上」のもの、即ち形象や形質を超えたものであるのに対して、「氣」は、「形而下」のもの、漂っているガス状の物質と考えられている。一方、現象として生起し存在する宇宙は、「氣」だけを構成要素とする物質的世界としても把握えられる。なぜならば、天地万物の生成は、基本的には「氣」の活動によるからである。「氣」は働くものであり、その働きによって、天地万物が生れる。天地万物を構成する「氣」の活動は、何ものにも

もよらずに行われるのではなく、必ず「氣」それ自体に先行するものとしての「理」に従う。「理」もまた別の一物ではなく、必ず「氣」の中に舍寓せねばならない。換言すれば、「理」・「氣」両者の間には、確かに「理先氣後」という関係があるが、現象として生起する天地万物に即していえば、両者が共に諸物の中に内在している。

「理」は、「氣」にその活動方式の根本理法を与えると同時に、「氣」の働きによって生成する諸物の存在根柢にもなる。故に、働くものである「氣」にとつては、「理」は「氣」をして斯くの如く働かしめるものであり、「氣」の所産である諸物にとつて、「理」は、それらの究極の根源に他ならない。ここに至って、われわれは、次のように朱子学でいう「理」と「氣」を理解することができる。即ち、

「理」は、「形而上」の道、天地万物の究極的根源であると共に、「理」それ自体が既に絶対善或いは「自明のものとして定置されている」。物は「氣」の所産であり、「理」はまた「氣」の中のみ存する。したがって、物にはこの「理」から稟受された部分があると同時に、この「氣」から稟受された部分もある。「理」・「氣」両者を分けていえば、前者は根源的・絶対善なるものであり、後者は「二五の氣、清濁純駁あり」。(『朱子語類』卷四 侗)とあるように、事物の差別相を生ぜしめる陰陽・五行のことである。これに対して、『山鹿語類』に、

陰陽は理なり、五行は氣なり。(十卷、一九六頁)

と述べているように、素行は、「理」を「陰陽」に、「氣」を「五行」として把握している。前述した朱子学の二元的な把え方に対していえば、素行の「理」||「陰陽」、「氣」||「五行」との把え方は、「氣

「一元」と称せられよう。彼の「理」・「氣」に対する基本的把握の仕方には次のような意義があると考えられる。

(一)「理氣」(陰陽・五行)乃至「理氣相合」は、昏明・清濁・厚薄等の差別相、つまりあらゆる可能性を生ぜしめる間断なき働きに過ぎない。

(二)朱子学で考えられている、事物に存在の理由・価値・根拠を与え、しかも絶対性・純粹性・同一性を持つ究極的な「理」の存在を、素行は認めない。

第二節 「性」論

朱子学では、人間の本性に関する議論が多く語られている。『朱子語類』には、次のようにある。

性は即ち理なり。当然の理にして善ならざる者は有る無し。故に孟子の性を言ふは、性の本を指して言ふ。(卷四 砥)

天地の間、只だ是れ一箇の道理のみ。性は便ち是れ理なり。人の善有り、善ならざる有る所以は、只だ氣質の稟くる所、おのの清濁有るに縁れり。(同 去偽)

伊川曰はく、孟子の言ふ「性は善なり」は、極本窮源の性なり。孔子の言ふ「性は相近し」は、氣質の性なり。(同 浩)

「理氣二元説」に基づいた朱子学の「性」論における根本命題は「性即理」である。程頤や朱子等の学者はその立論の根拠を『孟子』の「性善説」に求めた。同時に、この本来善なる「性」を、『中庸』の「天命、之れを性と謂ふ。」(第一章)という説に当て嵌め、そして『朱子語類』に「天命の性、もともと未だ嘗て偏らず。但し

氣質の稟くる所は却て偏る処有り。」(卷四 箝)とあるように、「性」を、「天命の性」と「氣質の性」に分類して論述している。絶対善なる「理」の存在を認めた以上、朱子学者達が行っていたこの一連の「性」論の展開や帰着は、当然なことといっても過言ではない。即ち、天が命令を下すという形で人間に賦与した性(「天命の性」)は全く善である。ところが、「天命の性」と「氣質の性」との間には、「天命の性」若し氣質の性無くんば、却て安頓する処無し。且つ猶ほ一勺の水が如し、物有りて之れを盛るに非ざれば、水帰着するところ無きなり。」(卷四 賀孫)、「性只だ是れ理なり。氣質の性も亦た只だ這の裏より出る。若し這の裏より出ざれば、何の帰着有らんや。」(卷四 人傑)という相即不離の関係がありながら、一方、両者間にはまた分際が極めて分明なる「道」・「器」の関係も存している。これは、「性」を論ずる際、「理」・「氣」の二元的な論法と同様に、人間の「性」を「天命の性」と「氣質の性」に分類しながら、両者間にある不離・峻別の両側面を同時に考究せねばならぬ、ということを示している。

素行は、程頤が説いた「性を論じて気を論ぜざれば備わらず、気を論じて性を論ぜざれば明かならず、之れを二つにするは是ならず。」(『朱子語類』卷四 賀孫)との理氣相離れざる見解をそのまま受け継いだ。だが、絶対善なる「理」の存在を認めない以上、素行の「性」を論究する際の姿勢は自ずから朱子学のそれと異なってくる。『山鹿語類』に、次のようにある。

往古の聖人只だ性心を謂ひて天命・氣質の差を別たす。(十卷、

人の性は只だ性なり、其の本を推せば便ち天の命人をして此の理氣の妙用を稟受せしむるなり。氣質の性と謂ふときは、須らく天命の性を論ずべし、故に唯だ性と曰ふのみ。天命・氣質を論じ来るも、更に聖学に功なく紛擾の説を起すに足れり。(同、二四〇頁)

これによると、素行が人間の本性を論究する場合、「性」を「天命の性」と「氣質の性」に分けて論ずるといふ朱子学の姿勢と根本的に対立していることが分かる。しかし、素行が全く「天命の性」をいわないわけではない。『山鹿語類』に「氣質の性は是れ「天命之性を性と謂ふ」ものなり。此の間髪を容れず。」(十卷、二二九頁)と明言しているように、彼がいう「天命の性」はとりもなおさず「氣質の性」である。「理」・「氣」を把握する段階において、素行は既に絶対善なる「理」を捨象している。したがって、絶対善なる「理」に起源する「本然の性」を、素行は認めていない。

素行は、朱子学でいう絶対善なる「本然の性」の存在を認めないどころか、それを論ずること自体、「殆ど異端の教に差わず」(十卷、一九〇頁)と、朱子学の「性」論を厳しく批判している。堀米庸三氏は「あらゆる正統と異端との問題の出発点には、預言者ないし始祖の言葉に啓示が、正統の根本的テーゼとして必要である。」¹¹⁾と指摘している。素行が自らの正統性を論ずる根拠は、『聖教要録』に示されている。

学者性善を嗜んで、竟に心学・理学の説あり。人人賦する所の性、初は相近し、氣質の習に因って相遠さかる。宋明の学者異端に陥るの失、唯だ這の裏にあり。(十一卷、二八頁)

素行の「性」論にとつて、孔子の「性相近也、習相遠也。」(『論語』「陽貨篇」)との発言が正に最上至極の「啓示」に他ならない。ところが、彼が「性」の本質を論述する際、大いに朱子学、特に朱子個人の文章表現を援用したことは、前田勉氏によつて解明されたところである。以下、それを踏まえながら、素行の「性」論の特質を検討してみたい。

『山鹿語類』には次のようにある。

①理気妙合して生々無息底にして能く感通知識する者あり、是れを性と謂ふ。(十卷、一八七頁)

②理気交感して其の妙用ある、之れを性と謂ふ。性は生々息むことなく、感通知識底のみ。(同、二一〇頁)

③性は理気相合の妙用、只だ感通知識するのみ。(同、二二五頁)

④性は虚靈にして感通知識のみ。(同、一九八頁)

以上にあげた四者を、生成と機能との二面から検討することができる。

(一)生成の面から

素行は「理気妙合」・「理気交感」・「理気相合」の三者により、「性」の生成する所以を論述している。本章第一節で述べたように、素行が考える「理」・「氣」は、単なる「陰陽」・「五行」のことに過ぎず、換言すれば朱子学でいう絶対善なる「理」が介在する余地のない(「氣一元」)のものである。したがって、「理気」(陰陽・五行)はただ間断なく交感・凝結・生聚を行いつつ、そうするうちに、ある種の「妙用」が自ずから生じてくる。人間の「性」は、「理気」(陰陽・五行)の「妙合」・「交感」・「相合」の所産であるから、

こうした神妙な働きも自ずから人間の内には存している。これは即ち人間の「性」である。

(二)機能の面から

「生々無息」・「虚靈」・「感通知識」の三者は、素行が機能の面から「性」を論究する際の根本論旨である。中でも「虚靈」と「感通知識」には注目する必要がある。『大学』の初句における「明德」について、朱子は次のように注解する。

明德は人の天に得る所にして、虚靈不昧、以て衆理を具えて万事に応ずる者なり。但し氣稟の拘する所、人欲の蔽う所となれば、時有時有て昏し。然れども其の本体の明は未だ嘗て息まざる者あり。故に学者当に其の発する所に因りて遂に之れを明らかにし、以て其の初めに復るべし。(『四書集註』「大学章句」)

朱子は、「明德」を絶対善なる「本然の性」と見做すが故に、「本然の性」の同義語たる「明德」を、究極的なもの、可能的に優れた働きを持つ「虚靈不昧」なるもの、諸々の理を具足して全ての事物に対応しうるものとして定置する。これに対して、素行は『山鹿語類』で、次のように述べている。

性は虚靈にして感通知識のみ。(中略)性は衆理を具へざればなり。只だ感通知識の理に喩るなり。(十卷、一九八頁)

素行は、「性」を「虚靈」という単なる可能的な優れた働き、「感通知識」という事物の対応・認識に用いられる基本能力と把握し、それによって、朱子がいいう「虚靈不昧」における「不昧」及び「具衆理而応万事者也」における「具衆理」の部分を捨象してしまった。

以上を通じて、素行が生成と機能との二面から展開した「性」論

においては、いずれの場合にも、朱子学の「性即理」という道徳論、「復性」という実践論の基本をなす絶対善なる「本然の性」の否定が行われていることを見出せる。こうした見地に基づいて、素行は『山鹿語類』で、次のように述べている。

人の性は是れ天命なり。天地の命は唯だ生々息むことなく、善悪を以て論ずべからず。(中略)性は唯だ感通知識するのみ。其の本然は善を以て名づくべきなく、其の発して節に中るは皆善なり。(十卷、二〇二頁)

人間は誰もが生れつきの「性」(「天命の性」)を有するという前提に関しては、素行も同意見である。しかし、素行がいいう「性」は、道徳的善悪に係わりなく、単なる「感通知識」と呼ばれる、一種の絶えず可能的に働く知的機能を指す。¹³

人間の「性」||「感通知識」の能力には、元来「本能的な衝動、低級な感性的知覚作用から、高級霊妙な精神活動に至るまで」¹⁴全部含まれる。本能的な衝動や一般の感性的知覚作用は、人間である限り誰もが持つており、しかも殆ど個人差がない。しかし、「高級霊妙な精神活動」、具体的にいえば、人間の思惟能力・知る能力は、人によって「よしあし」という個人差が存する。この点に関して、素行は『山鹿語類』において、次のように説明している。

理気の妙合は天焉れを賦与せしむ、其の厚薄清濁は作為すべからず。然して人は理に厚し、故に人の氣質を稟く。物は氣に厚し、故に物の氣質を稟く。其の因る所此の如く、其の性の感通知識する所亦然り。是れ人の教に因って道を修し、道を修して性に率ふ所以なり。其の間人にも亦氣に厚きあり、又理に厚き

の至りなるあり、是れ上智と下愚と移らざるの謂なり。(中略)
凡そ人の氣質は多く是れ中人の質なり。中人は教習に因つて竟に善不善を遂ぐ、是氣質を變ずるなり。(十卷、二四〇―二四一頁)

人間は誰もが天から賦与された「性」^レ「感通知識」の能力を持ちながらも、個々人が持っている「感通知識」の能力のへよしあし^レは、またその人の稟受した「理氣」の度合いによつて違う。世の中に上智の人もいれば、中人・下愚の人もある。けれども、一般の人々は大抵中等の素質^レ「感通知識」の能力を持ち、その道德的善不善は、全く当人の受けた教習によつて決定される。ここに至つて、素行の「性」論における今一つの側面、及び「性」それ自体より更に重要な主張を見出すことができる。即ち、人間は普遍的に「性」^レ「感通知識」の能力を具しているが、個々人が有する「感通知識」の能力のへよしあし^レはまた個別的なものである。人間の道德的善不善は、天賦の「性」によつてでなく、後天の教習によつて決められる。なぜならば、「性」の本質は道德的善悪と関わりのない「感通知識」の能力だけであつて、それは、後天の教習によつて善・悪のどちらの方向へでも導かれうるからである。『山鹿語類』に、

天命本然の善を認得せず、聖人の教に因つて聖人の的に志すときは、性善を言はずして人々皆天地の生々已むなきに同ずべし。(十卷、二二八頁)

学の標的は意見を以て準拠とすべからず、道統聖人を以て標的と為す。(中略)己れが性を以て標的と為さず、聖人の道を以て学的と為すに在り。(同、二〇三―二〇四頁)

とある。このように、素行は、朱子学の、人間の自力による自己完成の本源が我が内部に本来具足している善性にあるという道德論・実践論を否定する一方、自己の外部に位する「聖人」を模範とし、その教えに依拠しつつ修習していけば、可塑性を有する人間の「性」が磨かれ、このことにより、人間の行為実践は初めて道德的要求に叶うと強調している。

結語

素行の「聖学」における復古の理由は、学問が世間と合致し、人倫の実現・日用の実践に役立たねばならぬ、との根本理念にある。こうした根本理念れに基づいて、素行は、様々な思想歴上の挫折を克服した上で、ようやく儒学・仏教・老莊思想・神道等の諸教法の中から、古儒学を選択し、それによつて「聖学」という思想体系を構築し、その「道統」観を確立するに至つた。素行の「聖学」における「道統」観は、朱子学の否定を媒介することによつて彼自身の学問の正統性を強調するイデオロギーに止まつていたのではない。「理氣」説と「性」論を中核とした彼の朱子学批判の内容から理解できるように、素行は、人間性を鋭く洞察した上、天賦の「性」のへよしあし^レを議論するよりも、むしろそれを良き方向に導いてくれる後天的な教習を重視すべし、と主張している。素行が「道統」観を明示しながら、人間を教化する学問の対象を「聖学」・「聖教」に、吾人の学習の目標を「聖人」に定めたのは、このためである。

注

- (1) 源了圓『徳川思想小史』（中公新書、昭和五九年版）第三章第一節「古学運動の内的動力」参照。氏は同書に「古学思想は、徳川時代の儒学者たちの生み出したものの中で最も独創的な思想の一つである。（中略）古学の日本儒教史における位置は、鎌倉仏教の日本仏教史に占める位置にあたるといっても、あえて過言ではないだろう。」（五三頁）と述べている。
- (2) 松本純郎『山鹿素行先生』（至文堂、昭和十二年）一〇七—一〇八頁及び中山広司『山鹿素行の研究』（神道史学会、昭和六三年）七八頁参照。
- (3) 素行は赤穂への流罪を宣告される前に書いておいた遺書に拠る。その内容が『配所残筆』に見える（『全集』十二卷、五八九頁）。
- (4) 『謫居童問』卷一「俗学」の項に拠る（『全集』十二卷、二九—三三頁）。
- (5) 吉田公平「新儒教における正統と異端」（片野達郎編『正統と異端—天皇・天・神—』所収、二九七—二九八頁、角川書店、平成三年）。
- (6) 守本順一郎「山鹿素行における思想の歴史的 성격」（日本思想大系三『山鹿素行』所収、五〇—五二頁、岩波書店、一九七〇年）。
- (7) 方東美は『新儒家哲学十八講』（黎明文化事業公司、中華民國七四年版）に「宋儒（中略）於為学方面在恢復學術正統、企求銜接先秦之儒家思想、成立所謂『道統之伝』」（七一頁）と

指摘している。

- (8) 内藤晃「山鹿素行論究」（『日本史研究』一所収、二八頁参照、昭和二十一年）
- (9) 高橋進「朱熹と王陽明—物と心と理の比較思想論—」（『国書刊行会、昭和五四年）一〇八頁。
- (10) 『孟子』「滕文公上」に「孟子道性善、言必称堯舜。」とある。
- (11) 堀米庸三「正統と異端」（中公新書、一九九〇年版）三三頁。
- (12) 前田勉「山鹿素行の心性論」（『日本思想史学』十四号所収、三三—三四頁参照、日本思想史学会、昭和五七年）。
- (13) 田原嗣郎『徳川思想史研究』（未來社、一九六七年）二二—二六頁参照。
- (14) 阿部隆一「倫理の成立—山鹿素行の性・道・教の解—」（『大倉山論集』三所収、一〇六頁、昭和二十九年）。
- (15) 董仲舒は「天人三策」に「性は教化に非ざれば成らず。」（『漢書』董仲舒伝）とあるように、彼も、人間の「性」を良き方向に育成していく教化が大切なのだと考えている。この説に限って、素行は『山鹿語類』で「性は教化に非ざれば成らざるの一語太だ精しく、唐宋の儒の言ふべき所に非ず。」（『全集』九卷、二二—二三頁）と董仲舒を評価している。
- （リュウ・チョウキ 台湾・淡江大学日本語文学系専任講師）

※本稿は、一九九四年十月二二日、日本思想史学会平成六年度大会（開催地：東北大学）で行った研究発表を基にし、それに修正補筆を加えたものである。