

山鹿素行の「陶冶性」理解と発達観

——四書解釈と「五行」説との関連を中心に——

内山 宗 昭

序

山鹿素行（一六二二～一六八五）の教育論における人間の陶冶性に関する見解について、拙稿「山鹿素行の「陶冶性」理解に関する考察——気質変化の解釈と素質論を中心に——」¹で考察を試みた。そこでは主に、素行の陶冶性に関する見解をその著『四書句読大全』より検討し、「四書」における人間の陶冶性に関連する記述のうち素行が再三引用してその解釈を加えている部分について取り上げ、該当記述の解釈・理解の特徴を通して考察した。『論語』を中心に、「大学」の記述を合わせて、該当箇所素行の解釈のあり方から素行の気質変化論における人間の陶冶性のとらえ方の特徴をみた。

そこから、さらに特にその人間形成上の素質の問題、すなわち素質論に焦点をあて素行の特徴を考察することに及んだ。そして、素行の陶冶性に関する見解が発達段階への関心へと強く関係するところに大きな特色を持つと指摘した。素行の発達段階説自体は、これ

も既に考察しているが、ここでは、では、どのような論をもって、発達への問題関心と連接してゆくのかという詳細を検討することを本稿での目的としたい。特に、素行の陶冶性の解釈と人間の発達観に関しては「五行」説が大いに関わっている。それを如何に展開して、発達の具体相に結び付けて考えているかという問題にも言及したい。

また、陶冶性の見解を主に『論語』『大学』での関係部分を中心に考察した際に、各々の該当記述に関わって、その趣旨が関係すると素行が判断して、合わせて『中庸』並びに『孟子』からも頻繁に引用し解釈を加えて記述しているため既に取り上げた問題が多くあるものの、ここでは補足的に『四書句読大全』での『中庸』『孟子』の該当記述より、陶冶性論に関してなお検討を加えておくべく、先ず、それより取り上げることとする。

一 氣質変化論の古典からの解釈——『中庸』『孟子』

素行は、その著『四書句読大全』における『中庸』解釈の中で、人間の陶冶性に関して、「知者」「愚者」「賢者」「不肖者」の差異を如何にみるかという件に際して、「道者率性而已。……以至変化氣質也。」と述べている。素質論として資質の差異を認めている素行であるが、教化・教育によって氣質変化することを重視する。

『中庸』の「生知」「学知」「困知」もまた、素質論と陶冶論に関連して頻繁に取り上げられる引用部分であるが、素行は「知行因氣稟有如斯之難易。而及其至則一也。蓋至道之教。在以致知為先也。」とし、また「生知」を本有觀念としての善性にとらえる説に対して否定をするのであり、「聖人論人品。唯主氣質。不以性論之。論語所謂上・次・又其次・下愚之四等。及上知下愚之対説。此節之三等。皆可謀併考之。皆是就氣質。有此差等来也。如生知是上智而與下愚相對之質也。推此等之説。則無可論天命氣質之性。假因先儒之説。為性同。亦因質有此差等了。乃不可期性論之。」と述べる。

『中庸』「雖愚必明。雖柔必強。」の解釈も同様、本有觀念に関し否定する立場を強調している。

さて『孟子』における記述に関しては如何にとらえられているか。『孟子』「尽心」篇の「人之所不学而能者。其良能也。所不慮而知者。其良知也。孩提之童。無不知愛其親也。及其長也無不知敬其兄也。」の解釈につき、「孩提。二三歳之間。知孩笑可提抱者也。」⁶、「二、三歳と解説し、また、乳幼児の時期ともみている。ここで、発達の上

での「良知良能」と解釈する点が看取されるのである。しかし「良知良能」が本有觀念と解釈することを否定し、「俗学有宗良知良能之徒、甚非孟子之心。此章所謂良知良能者。人皆有不忍之心之意。而孩提之童。亦有仁義之情。故結以達之天下。若不可達之天下。則豈聖人之道乎。」と述べ、この関連箇所として『孟子』の「大人者。不失其赤子之心者也。」の「赤子之心」は「至誠無息也。孟子所謂良知良能也。」としているが、いずれも本有觀念としての解釈をとらないと表明しているのである。⁸

その点で、『孟子』の「自暴自棄」の語は陶冶性に関する議論では頻出の語であるが、素行は、陶冶性のあることは、こうして悪の方向への変化も含むものであり、それゆえ本有觀念の主張は誤りであると「自暴自棄」の言説をもって指摘するのである。そのため教育・学習の制度・内容・方法が問題になってくるという論は、素行において常に基本的な論旨の構造ではあるが、注意されるのは、ここでは特に、「謂吾身不能者。内有怠惰之所勝。故終自棄其身也。……暴棄皆自取之。故曰自暴自棄。」とあるように、教育方法や学習内容の是非、学問の良悪の問題とは別の、個々人の意志の問題が重要となるとしていることである。

『孟子』「告子」篇は「性」論の展開において特に重要な部分であるが、そこにおける素行の解釈は一貫している。「性善」説をめぐっては、「性」論の展開上、注釈引用に陶冶性をめぐる既出の説が取り上げられ、韓子の三品説と朱子の解釈に触れるが、その解釈に対する素行の批判の趣旨の方向は、本有觀念の否定という点で一貫し

ている。¹⁰人間の個人差を如何にとらえるかという問題意識をもとに、「性」に関する諸説が取り上げられるが、陶冶性を大きいとみる方向で解釈するべきとし、それが「率性」という『中庸』の解釈方向とも一致すると言っている。¹¹『孟子』の「凡同類者。舉相似也。何獨至於人而疑之。聖人與我同類者。」について、環境・教育によって変化するという陶冶性を説く面で評価し、その陶冶への方向を肯定することで「有為則可至聖人」と解釈するのである。¹²

素行の観点は、「性人之所稟於天。而有此生。乃有此知識感通。」¹³とされる知覚としての身体感覚を媒介とすることで、本有観念を否定する立場をとることにある。素行説が「性善」を説かず「感通知識」を「性」としていることへの質問があり、「凡自堯舜以來至孔子。不曰性善。只言人性。是之性體也。……夫子所謂性相近。是指性之體也。……而人唯稟二五之精秀。故其情有四端。異於萬物。故所其知識感通。尤早其善也。」と答えている。人間の共通的な「感通知識」による陶冶性こそが素行の説くところである。素質差はありながら、人間の知覚により学習が可能であり、それは身体的な発達の面からとらえることの出来るものであるとの見解に立っている。

ところで、『孟子』の論旨の特徴であるところの墨家、あるいは楊朱等の道家への反駁に関しては、素行は『山鹿語類』の中でも「楊・墨は戦国の邪説にして、孟子之を闢くこと尤も明かなり。」¹⁵としているのみで、具体的に墨家の批判については素行自身は多くを述べることはしていない。古学を説く関心は別のところにあったと

みることが出来る。

二 「四書」解釈と本有観念の問題

素行における、一連のこのような本有観念の否定にもとづく陶冶性解釈は、素行の古学期にかけての思想転回によるものであるが、「日用」を重視する世俗性による解釈面が思想の上での契機ともなっている。素行の「性」論の本有観念の否定への転換の基底こそが四教一致期から古学期への転回の過程であり、形而上的・宗教的な要素を「日用」の観点から払拭するに至るわけだが、¹⁶素行の四教一致期即ち「儒・仏・神道」と「老莊」思想に傾倒していた時期にあつて、「朱子学よりは老莊禪の策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、……」との観点から評価をしていた点は、尚、注意される点である。素行の四教一致期は、素行にとつては彼の朱子学批判を展開する上で超克すべき重要な前段階であつたことになる。しかしながら、素行は古学期において、四教一致期の思想の軸でもあつた老莊思想については朱子学に比してほとんど論じる対象としていない。だが、以下のような指摘から問題点が読み取れる。記述の中で、特に人間の性質の動的な側面の評価があり、「其の道を論ずるに過高の病ありて、日用の間に益なく、天下国家の法用なし。凡そ天地人物の常変は、唯虚静退謙儉讓のみを以て全成せんや。」¹⁸と社会的生活の側面や政治の面で活用できないと批判

され、「人物能く動作言動し来りて」と述べるように、人間の生活を常に活動的なものととらえる特徴がある。¹⁹その事由により、老荘思想の婉曲な説述の意味を斟酌する位なら、直接に古学に拠って立ちその明示的な言明によるべきというのが素行の主張であった。「老荘は知者の過ぎたるなり。老荘をして天下を治めしめば、天下治平すべし。然れども其の治平の実なる、教化の篤きは、他れ何ぞ能くせんや。」と述べる。それは、前述の世俗性に対する素行の理解の仕方によっている。「世に応ずることを要む」²¹点にあるようである。素行は、ある点で「老子」を評価しているのであり、ある点で不十分な説とみなしているわけで、朱子学批判の論調とは異なっている点がある。また「老子は道徳を自得し来る、其の説渾厚なり。莊子は疎濶にして利口に渡り、老子に及ばざること尤も遠し。」²²と両者を評価する。いずれにしても「其の比喩談論には其の好き處あるも、道徳を言ふが如きは、一も聖人の教に似れることなし。」²³と結論的には強く否定するのである。

素行が「四書」解釈を行うという作業自体が、素行にとり古学なのであるから、その解釈上で、古学としての儒学の古典としての主旨は他の思想に比較して何ものなるかという思想を表明する面で、一貫して本有観念の否定を、社会生活、政治への効用、人間を活動的な存在と規定する観点で行うところに特徴がある。

陶冶性の議論に関わっては、「四書」の記述の位置関係は、素行に次のように理解されていると考えられよう。『大学』は治国論の中心にあつて、素行の思想にとって最も重要な古典であるが、目的

である治国を実現する方途は、人間の個々の陶冶性を担保として教育効果を期待することであり、事物による感覚を習わす日々の学習を通じてのみ、子どもが漸次社会化を果たしてゆくとみて、長期にわたる習慣形成がその内実を支えていると考えている。また、そのために対象を考量した教育方法の在り方も重要になるのであり、それは漠然とした陶冶性への信頼ではなく、幼少期からの段階を積み重ねた教育成果に基づくものであり、さらに具体的に発達段階を考量した教育方法をとることで意味をなすものと考えてるのである。『論語』の記述は、人間の陶冶性を極めて大きいとみて教育効果を最大限に期待するという観点を中心に引用されるのであり、『中庸』もまた同様である。『孟子』は「性」論の展開に関係するため、人間の陶冶性の問題を論じる格好の材料となるが、その解釈を進めるところで、素行は事物の学習の観点、「日用」による社会化を『論語』の観点とみる。乳幼児期の陶冶性の関心からはじまる発達段階の観点から陶冶性の問題をとらえ直すという発達の発想は「四書」に直接するわけではなく、それは別の観点からとみるべきだが、この「四書」間のみの関係でいえば、『孟子』を本有観念に基づく陶冶性評価の観点で解釈することを明確に拒否しているのであり、その根拠は『論語』には一切、本有観念に基づく解釈がみられないとしていることにあるのである。

『中庸』においても本有観念の解釈の方向を戒めるべきだとしている。『大学』『論語』の素行としての前述の文脈で読むべきと指摘している。²⁴『孟子』自体の評価は「六経の外書籍の天地間に在る者、

論語の外には孟子あり、又以て聖人の道を言ふに足れり。唯だ恨むらくは其の辨に過ぎ論を好みて、太だ平易ならざるのみ。」²⁵と述べている。「凡そ孟子は大学・論語・中庸の註脚なり。学者先づ大学・論語に於て、的意を立て、而して後に中庸・孟子を読まば、其の差はざるに庶からん。」²⁶ともある。

素行の「日用」を重視する世俗性の観点とは、『孟子』解釈で誤解があつてはならないと素行が考えるところの本有観念否定と、学習の漸進、積累の結果に基づくものであるとの考え方に依拠している。だから『論語』における「日用」に解釈される学習関係の記述を強調するのであり、たとえば、「民可使由之不可使知之」は、教化は「道をもつて俗となす」ようにして為されることで効果があり、ことあらためて教化として立てれば異論も出るとみなすのであり、これは「日用」を重視する意義に立脚しているといえる。²⁷同様に、「学而時、習之。」の解釈において、「習は講習」の意味であるかとの問いに答えて、「講習専属文学也。学古訓思之於心。習之於身。用之於事物之際也。講習於文書。亦然。」²⁸としている観点・解釈である。学習方法の問題としてある『論語』の「多識於鳥獸草木之名。」につき「彝倫日用之余。又足以及物。」²⁹としての関心が導かれ、「日用」の学習内容・方法へと論が展開する根拠となるところである。こうした観点は、前述の思想転回の論拠に詳しいが、その背景に素行自身の体験的な観点からの説明が加えられることもある。例えば、「吾嘗終日不食。終夜不寢。以思無益不如学也。」という体験的な反省により「夫子の聖、其初積累如此之功来。」とみるような場

合であり、また「無念無想にて…落馬して手足をうちしと云ふ。…その故はわが心未だ熟せずして只だ向上の至極を論じ、これを以て世に渡り身を修めんと思はば、いつも落馬すべし。」³¹とする体験的述懐である。

本有観念を否定する方向で人間の陶冶性を解釈する素行の主張であるが、その点で、こうした『孟子』解釈に生じた本有観念の問題を、人間の発達と教育という問題に照らして再検討した上で、否定する立場を採ったみなすことが出来る。問答において誰の説に近いのかという議論もみられたが、結局、素行の説の鍵になっているのは、人間の発達という問題であつた。

そして、本有観念を否定する方向だからこそ、現象を説明する原理として位置づけられる「五行」説を援用することに繋がるのであると考えることが出来る。

三 発達観と陶冶性の関係

素行の説述にあつては、発達の問題は陶冶性を左右する要因になるとみていると考えられ、論として後続するところの教育・学習効果との関係を考量していると考えられる。³²陶冶性は本質的にはあるが、後天的な教育・学習の蓄積の結果において陶冶性を同条件では考えていないことも看取される。この点では、成人後の教育・学習効果はあるにせよ低いとみるのであり、だからこそ素行は、幼少期からの教育・学習、その環境や習慣性ということを特に重要な人間

形成の要因と論じるのである。発達によって視聴言動が整い氣質が完成されてくるとしており、陶冶性を保証するのである。それが「性」であり、その在り方であると素行は解釈するのである。

指摘したように「赤子嬰兒は氣質未だ全からず、視聴言動未だ詳ならず、故に父母兄弟も亦分明ならず、礼容究理少しも通ぜず、只だ飲食情欲の習のみ。」として、乳幼児が身体的な発達を遂げていないゆえに、社会的倫理を行えないのであり、身体器官の成熟の問題であり、本有觀念を持ちだす道理はないとする。³³「性は虚靈にして感通知識のみ。」として、「胎教」「出生」「赤子」「小学」等の発達の初期からの動向に関心を有し、その習得觀念に立つ後天的な教育をのみ問題とするのである。発達の初期を陶冶性が大きいとみ、特に乳幼児期が重要としているが、成人後も陶冶性は低くなるが、それでも陶冶性はあるとしている。また、一挙にあるいは急速に氣質変化はしがいとみていることにおいて漸進主義であり、習慣形成や社会化が「自然教化」を特徴とするのは、そのためであった。

やや詳しく素行のこの間の主張点を追ってみよう。「大抵幼児の間は、其の氣質混然として、其の性外誘の私なし。是れ天命の性質の為に蔽はれざるなり。成人に及んで氣質雜駁して全からず、私欲外物の弊日に長じ、本然の性竟に是れが為に昏まざる、是れ氣質の性なり。」との質疑に答える形で、素行は次のように述べている。

性は氣質に因つて其の差あり、其の證幼長の際に在り。幼稚の時は氣質未だ全からず、柔弱幽微なり。其の性も亦全からず、情の発する所甚だ寡し。若し幼兒の性質を以て全しと為し、天

命の性と為さば、天命の性甚だ昏く、甚だ通ぜざる底なり。彼の幼兒感通知識に薄くして、父兄を知ることなく情欲を分つことなし。只だ飲食・笑語・睡啼・嬉戯するのみ。是れ等を以て天命の性と為さば、天命の性更に善を以て言ふべからず、明を以て言ふべからず。幼兒に外誘の私寡き者は、氣質未だ全からず、其の性も亦然り、故に情の発するや甚だ全からざるなり。長成するに及びて氣質日に備はる、其の性も亦然り、故に情の発するや初めて全きなり。是れ氣質に因つて性を論ずべきの謂なり。…人赤子幼兒を以て混全の質と為し、天命の性全と為す。若し長成底にして嬰兒の行を為し来らば、這箇の愚昧不肖の童蒙なり。³⁵

素行の主張は、既に述べてきたように、本有觀念による「性」の解釈への反証として述べられる文脈にある。「且つ赤子嬰兒の習教に薄く、夷狄僕従の固陋なるも、天命の性稟賦せずんばあるべからず。竟に其の発見を全くすることなきは、只だ氣質の性のみ。」³⁶とあるのも、例えば『中庸』の解釈上で「天命の性」を如何にとらえるかに関する議論をめぐる本有觀念に疑義を呈する形をとり素行の解釈が習得觀念の方向にあることを示すものであり、結論は、前記した引用にその根拠が端的に示されているといえる。³⁷即ち、発達の様態という事実こそがこの問題に答えるものであり「性」の解釈の方向を決定していると素行は考えているのである。同様な言が次のようにみられる。

昏昧愚蒙にして感通知識の浅薄なるを以て、天地神明の理と

為さば、乃ち草木の識なく、昆蟲の蠢動せる、皆以て良心ならんや。…豈大人にして赤子童蒙の昏愚底を以て、我が本心と為し来たらんや。赤子は氣質薄くして其の心亦厚からず、其の長ずるに及びて氣質全く具はり、其の心尤も厚し。竟に情欲の流蕩放僻に因つて、疑惑昏昧雜り出ず。聖人教を立て道を修むるの用此の間に在るなり。³⁸

また、質疑の中で、朱子は「生知・学知」の違いを「氣質の清濁」として論じているがこの見解をどうみるかとの問いに対して、素行は、朱子のこの見解は認めるとするものの、「性の感通知識」は「氣」の「清濁に従」うので「氣質」の外に「性」はないとみるという解釈の面を強調している。³⁹素行のこうした解釈の方向性については、質疑の中でも、素行の教育・学習の目的とする方向は、「内に標的」があるのか、あるいは「外に向かつて」学習するのかというように両者を対照した問題意識に発する質問がみられ、それに対して後者を素行の採る立場としている。⁴⁰ここで内在的なものと外在的なものとの対照において素行が後者の観点を習得観念の主張によって明らかにしていることが確かめられる。

「嬰兒の未だ完からざるや、只だ嬰兒の性あり、成長して形氣完全に及んでは、成人の性あり、以て見るべし。」⁴¹とあるが、現実を観察した態様として示されることが証左であるとの姿勢が強くある。一方で、「嬰兒の飲乳、是れ自然にして学に非ざるなり。」との質問には、「禽獸の巢を営み子を養ひ、嬰兒の飲乳するを以て、天理の全体、性の本善なりと為すは差謬せり。」と本能的な性質自体

を本有観念の証左であるとの立場には真つ向から反論している。⁴²

素行にとって陶冶性は「知」を媒介とするものであったが、「心」に関しても同様の陶冶性論を述べており、「知」と「心」も発達上に同一の視点で論じられている。⁴⁴質疑において、本有観念による「是れ等の説、赤子の心を以て人の本心を見るべしと為す。」論に対して「氣質未だ全からざれば乃ち性心も亦全からず。赤子は氣質未だ全からず、故に情欲太だ薄し。此の心を以て中と為し正と為すは大いに差了れり。赤子の性心に於けるや、尤も生々無息にして感通知識も亦浅薄底なり。」と発達過程を重視して述べている。⁴⁵

また、陶冶性に関しての個人差をどうみているかに関しては、発達において、発達過程の共通性を論じることが前提であるが、「其の節天の時を考へ、其の児の質をはかりて、節をたがふべからざる也」と述べていることから明らかに、その個人差も認めていると考えられる。⁴⁶

およそ、素質の問題は、発達と同様に「氣質」の問題であり、両者はそれゆえに同質的な面がある。それは、こうして「感通知識」の差、個人の素質的な差、男女の差等としてもとらえられていることがわかる。

性は是れ理氣の妙用なり、教に因らずと雖も、理氣の厚薄に随つて感通知識する所あり。教に因らざるが故に唯だ一偏の得る所に通じて、聖人の大要に通ぜず。此に於て見来れば、性は氣稟に因つて感通知識あり、堯舜の性に到りては、格物致知して情の発する皆節に中るに在り。教に因らざれば聖人の道を知

らず、聡明事々に敏気底あるも、亦他処に於て皆礙はるなり。聡敏を以て天命の性と為すか、純粹を以て天命の性と為すか、高明を以て天命の性と為すか、這箇の聡明純粹高明共に以て氣質なり。発して皆節に中るの地位は、教に因つて道を修するにあらざれば得べからざるなり。⁴⁷

ここで「教に因らずと雖も、理気の厚薄に随つて感通知識する所あり」と指摘し素質により陶冶性も影響される点を述べている。

この点に関わつては、「下愚」も氣質変化しうのかとの質問に對しては、素行は多くの氣質変化説は性善説によつてゐるとして異論を唱えるのであるが、「大抵天質は氣に厚き底あり、習染に因るあり。氣に厚き底の者は、其の氣質殆ど禽獸に近し。教に因り其の太要を知ると雖も、竟に天地の誠を全うすべからず。從來の汚染に因る底は、教化久しうして新にすべし。大抵人は皆從來の汚染に因り来る。…先儒の説に因りては、人皆聖人に到るべし。…是れ氣質の氣に厚きは、聖人と雖も能はざる所あり。」⁴⁸と述べており、「氣質の氣に厚きは、聖人と雖も能はざる所あり。」と指摘する以上、教育効果をあげられないと述べているわけで、同様、素質により陶冶性が影響を受けるとみていると考えられる。

さらに「志も亦氣質に因る」⁴⁹としてゐることでは、前述の陶冶性に論として後続する教育・学問とそれに関わる意志の問題にも、実は素質的な問題に関わることも意味している。陶冶性が理論的には保証されているにも関わらず、何故現実態として、氣質変化が成し難いのかという問題に對して、素行は次のように述べてゐる。

人必ず其の先入する所以に牢籠りて、学ぶ所を是とし習ふ所に安んずれば、因つて其の旧染を革むるを得ず。是れ己れが是とする所を是とし、己が非とする所を非とするが故に、終に其の氣質を変ぜざるなり。学は其の氣質を変ずるに至らざれば、実学に非ざるなり。⁵⁰

また、ここで、陶冶性に関する素行の解釈に関して、男性・女性の差異の問題について確かめておきたい。男女差について素行は、社会慣習規範上での差異を論じることが殆どではあるが、発達上の差異に関しては、「七歳は女子の血氣已に動くの初」「九歳に至りては男子必ず陽氣動く」⁵¹としている記述がある。記述以外の発達に関しては、共通とみていると思われる。女子の教育について「すべて女子を教戒告するの道、男子にことなるべからず」⁵²としながらも、倫理的な観点からのみ女子教育の在り方を別に論じてゐる。しかし男女差の観察という問題に関しては、これ以上に詳細な記述はみられない。むしろ、「愚謂。女子小人。未嘗無教。有教戒之嚴節。則近之遠之。各可無此失乎。」⁵³の言や、「女子の柔質美容も亦氣に厚し、故に其の理に遠し」⁵⁴と述べる、素行の視点がみられるのである。

さて、素行の陶冶性論に關係する発達段階説をその観点から改めて見直してみると、教育方法の前提になるところの発達への観察部分の説述、『山鹿語類』での発達段階説中では、例えば、「視聽言動の品々は生れ出づるより備はりて、三歳にして其のかた少し備わる」「三歳にして殆ど父母の懷を離れ、手足言動かたなりに成りぬ」

「六歳に及んでは、七情ともに全く、四支良堅く、知物に及ぶべし、口舌能く調る」「知あつて、物を羞づることをしる時」「七歳は女子の血氣已に動くの初」「八歳にしては知爰に足り氣力既に全き」「九歳にして已に精氣全く氣力初めて強き」「九歳に至りては男子必ず陽氣動く、是れ已に物に感ずるのゆゑん」⁵⁵などの発達段階の觀察に端的に表われているとみることが出来る。この発達状態がレディネスといえ、陶冶性の前提となっている。

さて『山鹿語類』での発達段階説では、「天地の紀統十二年にして一巡す。……一三年にして又甲子初まり、天地の氣めぐり出づるを以て、十三歳にしては成童の禮あり」⁵⁶のような記述はみられるが、「五行」説と発達との関係には触れていない。十歳以降については、觀察の記述はなくなり、「十歳は数の一成也」、十二歳、十三歳は前述の通り、十五歳は「大学に入る年」とした記述にとどまる。⁵⁷年齢が記されているが「必ず年数にかかはるべからず」「其の児の質をはかりて、節をたがふべからざる」⁵⁸という発達の個人差の考量が素行説の特色である。

既に考察してきたように、幼児が「上古の人品に異ならず」⁵⁹と表現され、「天性混然として更にみだるる所あらず」「仁義礼智信の五徳速に感じやすくして、錯雜紛擾の物なし。」とみえるのは、「唯だ外の事物を不知見聞不及を以て、事を不知わかちをたださざるまてなれば」というように、発達の上で未発達であることに起因すると素行は考えているのである。⁶⁰

四 発達観と「五行」説の解釈

素行の陶冶性論は、人間の発達の中で論ずることに於いて特色を持つ。さらに素行は人間の発達に関する説明論理を「五行」説の独自の解釈に求めた。人間形成における素質的な要因と、後天的な要因である環境並びに教育・学習との関係の解釈について、それを援用した。発達と陶冶性の関係の詳細が述べられ、「五行」説をそれに関わらせて展開するのは、『謫居童問』においてである。

発達による違いを説き、胎教も含んだ上で出生後の養育の在り方について当期の陶冶性に即した教育方法を考案し、「五行」に基づき「木より火、火より土、土より金、金より水、水より木を生ず」と考えられる中で発達に即して「五行」が当てはめられ解釈されているのである。食物を摂取して發育してゆく過程を「木より火」が生じるゆえと解釈し、以降の発達の過程で「五行」がそろった時期、乳歯が生える時期で、「五行初めて其の形あらはるる時、言をよくし行歩をなす。内に心知はたらき」と変化してゆくととらえ、そこで乳母・父母の言行を模倣・学習する時期、すなわちそれが可能になり有効になる時期とみている。同様に、永久歯が生える時期を「金の全くなれる相」とみ、それは「木・火・土の三つ調へるゆえ」とし、本格的な教育の開始期と考え、さらに「金全き時は水すであつまりて成人のはじめ」とみ、十五、六歳にて「木・火・土・金・水ともに逞しく」、「形体肥大にして骨節甚だ強く」なり、容貌が変化し、「金盛にして水あふれ」「腎水ゆたかに」なるゆえ声変わりを

する時期を教育を最も為すべき時期と判断する等、常に発達上のレディネスが陶冶性を保証していると考ええる上で、「五行」説の独自の見解を結び付けて提起しているのである。⁶¹

素行の発達観に關係する「五行」説を検討してみたい。既に指摘したように、素行は素質論に関わっても「五行」説を用いていた。

「人の生質は二氣五行を出でず、…金木水火土の過不及厚薄、各々萬差の品を為せり。木氣に厚き底は木氣の理に通じ易く、四行皆然り。質に厚き底は質の重きに通じ易し。」⁶²のように述べられている。素行が発達の原理を論じる際に用いている「五行」説とその解釈についてであるが、まず素行は「五行」説に関して、次のように述べられている。

天地の理は本と造作なく、又模様なし。造化の本原、人物の生育は初より両様なく、又先後の論すべきなし。(五行の生数・行数説に対して)然れども其の説を推して、強ひて之を言へば、(中略)水生ずれば則ち火這裏に旋轉し、(中略)是れ水水土金の序なり。天地人物の生々、此の次序を出でず。近く諸れを身に取り、陰陽の始めて交はるや、其の氣凝りて水と為る、其の間運行の火ありて此の質を生ず、是れ水水土なり。質の初めて成るや筋骨を生ず、是れ木なり。長ずるに及びて堅厚なる、是れ金なり。⁶³

素行は、「五行」説一般に関する諸説の議論をめぐり、各々についてあまり重きを置いていない態度を採っている。「五行に相生あり、相尅あり、(中略)人物亦此の如く相尅對待するときは、其の

用成りて長久なり。」と万物形成に関わる基本原理であると理解していることは確かであるが、「是れ等の説皆陰陽術数家の言ふ所にして信ずるに及ばざるなり。」と批判している。⁶⁴しかし尚、大要の理解を基にするという立場を採りつつ自説を述べ、「其の大源を論ずるときは、即ち水火進退昇降周旋運轉して、査滓は土と為る。土の氣浮びて木と為り、土の精沈みて金と為るなり。故に木金は水火の形する所なり。」⁶⁵と述べてゆくという態度を採り、ここでは万物の形成に関わる原理としての面での説明論理となることが見出される。

しかもここでは人体に関する領域に関わると「五行」説が意識的に現れている点に注目したい。発達に関する「五行」説の直接の古典からの引用はみられないが、前述のように身体の発達に「五行」が關係しているとの見解は明示している。素行が人体に關係している理論と考えていることは十分に看取される。「天地人物流行日用の間、猶ほ四時の生長収蔵の如し。是れ行数の序なり。人の臟腑も亦此の如し、飲食以て元氣を養ひ、元氣盛にして肺金之れを稟く。肺金水を貯へざれば火の為に壞る。木火金水共に和調して、身体是れ潤肥す。」⁶⁶と述べられ、「水は金を得て萬物の用と為る。水火の相敵するは尤も烈し、水火の間は金以て相支えへて、火以て長じ、水以て成る。人生日用の間、天地四時の行、人物臟腑の定、皆是れなり。」⁶⁷と「五行」との關係を述べている記述がみられる。

ただし、素行の人体に関する説に関しては、「五行」説は、基底の思想として不可欠な位置にあるとまでは評価しがたい面もある。

人体関係の問題には、その点で「五行」に触れる箇所が複数にわたりにみられるが、「天地人物の間五行立つは、是れ自然の道なり。人身は五行を以て成る。故に其の情に喜怒哀楽の欲あり、惻隠・羞惡・辞讓・是非の発あり。之れを正しくするに道を以てすれば仁義礼智と為る。(中略)唯五行のみを言ひて、平生日用の間を明かにせざれば実なきなり。」⁶⁸としており、発達と、しかし教育とその方法があつてこそ「日用」での倫理的な生き方、社会化が果たされると考えていることが理解される。またここでも、『孟子』での説述に関する解釈が、発達の問題として展開したという論点が確かめられる。

素行はまた李時珍の「火に陰陽がある」とする説に対して「是れ医家の説なり、此の如く論じれば、乃ち五行各々数品あるべし」と「五行」説のさらに多様な面をみるものの、自説としてそれを敷衍し展開する意図はみえない。素行は従つて人体という関心で「医家」の説も参照はしているという形である。「朱子曰、志是心之深处。故医家謂志属腎。」を引用しているところもみられた。⁷⁰

素行は、「其の壯長するに及びては、五行亦壯長す。」⁷¹と基本的にとらえている。「今人物を以てすれば乃ち人物はれ土なり、(中略)木火金水能く循環して人物全く備はる。物の惣体、人の一身、皆土なり。」⁷²と人体について記す。そして、「人の元氣剛壯にして飲食能く消すれば、皮肉育膏肥して身体健剛なり。是れ火より土を生ずるの謂なり。」⁷³とみている。また、「人物は五行の小成せるなり。人物には気血筋骨皮肉あり。気血は水火なり、…。人の一身は、皮肉を

…、気血を以て主たり、…気は以て炎上し血は以て汗潤し、…人物の生成尤も気血に在り。…猶ほ人の筋の皮膚に付き、…其の間数々差異あり、…」と述べられている箇所もある。このような、人体への関心という延長に発達の問題が考えられているのであり、その原理を「五行」説の自論での展開に求めたところに、素行の陶冶性論の特色がみられる。

結

本論では、『中庸』『孟子』の素行の解釈における陶冶性に関する記述を考察し、四書解釈で陶冶性論に関わる論の位置関係についても検討した。素行が習得観念に立ち、専ら本有観念否定の文脈で論を展開したその特徴についても触れた。そして素行の教育論における人間の発達観とその背景にある思想を問題にした。「五行」説の解釈は、人体の問題に強く関係し、その発達を論じることが基底とする。そこから発達の過程についての観察と論が展開している。素質論とも関係しながら、「気質」の問題として、習得観念で解釈を一貫させることを意図していたことがわかる。

尚、素行の四書解釈と素行の教育論との関係を陶冶性の見解に関係するところに焦点化してのみ取り上げたが、他の教育論上の影響関係、そしてその独自の教育・学習論に関わる解釈の特徴という問題関心に広げることも意味があると考えている。それらは今後に続く課題としたい。

註

- 1 拙稿「山鹿素行の「陶冶性」理解に関する考察―気質変化の解釈と素質論を中心に―」(工学院大学共通課程研究論叢第四七―二二二・二〇一〇年二月)参照。
- 2 四書句読大全・『四書句読大全』大正八年・山鹿素行先生全集刊行会編・第一卷・大学中庸・中庸・七〇頁。
- 3 同前・第一卷・大学中庸・中庸・一六九頁。
- 4 同前・中庸・一七〇頁。
- 5 同前・中庸・一九九頁。『中庸』は素行において、『論語』の引用と合わせて陶冶性の問題に関わって引用される例が多かった(註1論文参照)。
- 6 四書句読大全・『四書句読大全』(前掲)・第六卷・孟子下・孟子卷之十三・二五〇頁。
- 7 同前。
- 8 同前・孟子下・孟子卷之八・十五頁。
- 9 同前・孟子卷之七・二九〇頁。基本的に陶冶性の問題が、教育・学習の制度・内容・方法の問題に連接するのは拙稿(註1論文)でも繰り返し指摘したが、素行の関心の中心に位置するものである。『孟子』での学校設立等による教化が意識されている(四書句読大全・『四書句読大全』(前掲)・第五卷・孟子上・孟子卷之五・二二〇頁、四二〇頁)。
- 10 四書句読大全・『四書句読大全』(前掲)・第六卷・孟子下・孟子卷之十一・一五〇頁。同前・二五〇頁参照。
- 11 同前・第六卷・孟子下・孟子卷之十一・二四頁。
- 12 同前・孟子卷之十一・二八頁。
- 13 同前・孟子卷之十一・二三頁。
- 14 同前・孟子卷之十一・二五頁。
- 15 山鹿語類・広瀬豊編『山鹿素行全集思想篇』岩波書店・昭和二五・一七
- 16 年・九・二八頁。
- 17 拙稿「山鹿素行の教育観の形成―四教一致から古学への転回を中心にして―」(工学院大学共通課程研究論叢第二八号・一九九〇年十二月)参照。
- 18 配所残筆・『山鹿素行全集思想篇』(前掲)・十二・五九三―五九四頁。
- 19 山鹿語類・『山鹿素行全集思想篇』(前掲)・九・二七八頁。
- 同前・九・二七九頁。
- 20 同前・九・二八〇頁。
- 21 同前・九・二八一頁。
- 22 同前。
- 23 同前・九・二八〇頁。
- 24 同前・九・二二二―二三三頁。
- 25 同前・九・二二四頁。
- 26 同前・九・二二五頁。
- 27 『四書句読大全』(前掲)・第三卷・論語中・論語卷之八・三一―三二頁。
- 28 『四書句読大全』(前掲)・第二卷・論語上・論語卷之一・二―三頁。
- 29 『四書句読大全』(前掲)・第四卷・論語下・論語卷之十七・二四頁。
- 30 同前・第四卷・論語下・論語卷之十五・四七―四八頁。
- 31 援話子丑・『山鹿素行全集思想篇』(前掲)・十一・三三九頁。
- 32 拙稿・註1論文参照。
- 33 山鹿語類・『山鹿素行全集思想篇』(前掲)・十・二一八頁。拙稿・註1論文参照。
- 34 山鹿語類・『山鹿素行全集思想篇』(前掲)・十・一九八頁。
- 35 同前・十・二三〇―二三一頁。
- 36 同前・十・二二八―二二九頁。
- 37 同前・十・二二九頁。
- 38 同前・十・三〇七頁。
- 39 同前・十・三二一―三三二頁。
- 40 同前・十・二三九頁。
- 41 同前・十・二七一頁。
- 42 同前・十・二七二頁。
- 43 拙稿「山鹿素行の学習観―「聖学」の方法論を中心に―」(工学院大学共通課程研究論叢第三三三号・一九九五年十二月)参照。
- 44 山鹿語類・『山鹿素行全集思想篇』(前掲)・十・三〇五―三〇六頁。
- 45 同前・十・三〇六頁。
- 46 同前・十・二九二頁。
- 47 同前・十・二三八頁。
- 48 同前・十・二四一―二四二頁。
- 49 同前・十・三四三頁。
- 50 謫居隨筆・『山鹿素行全集思想篇』(前掲)・十二・五三〇頁。
- 51 山鹿語類・『山鹿素行全集思想篇』(前掲)・十・二九〇―二九一頁。
- 52 同前・十・二九九頁。

- 53 四書句読大全・『四書句読大全』（前掲）・第四卷・論語下・論語卷之十七・四九頁。
- 54 山鹿語類・『山鹿素行全集思想篇』（前掲）・十・二七八頁。同前・十・四〇六頁参照。
- 55 同前・十・二九〇～二九一頁。
- 56 同前・十・二九一頁。
- 57 同前。
- 58 同前・十・二九二頁。
- 59 同前・十・二九七頁。
- 60 同前・十・二九三頁。
- 61 謫居童問・『山鹿素行全集思想篇』（前掲）・十二・二六～二八頁。拙稿「山鹿素行の児童教育論―児童理解と教育方法を中心として―」（早稲田大学大学院文学研究科紀要別冊第十一集・一九八四年）参照。
- 62 山鹿語類・『山鹿素行全集思想篇』（前掲）・十・二三八頁。拙稿・註1論文参照。
- 63 山鹿語類・『山鹿素行全集思想篇』（前掲）・十・二四頁。
- 64 同前・十・二七頁。
- 65 同前・十・四三頁。ところで素行において、「五行相尅」論として次のような社会秩序の論として述べられる面もある。「人民日用の間、敬以て戒め嚴以て莊に、父兄以て教へ師友以て輔け、君臣相對し上下以て位する、皆相尅配偶の道なり。」（同前・十・四七頁）。
- 66 同前・十・二五頁。
- 67 同前・十・四三頁。
- 68 同前・十・二七頁。
- 69 同前・十・三三頁。
- 70 四書句読大全・『四書句読大全』（前掲）・第二卷・論語上・論語卷之二・一三～一四頁。
- 71 山鹿語類・『山鹿素行全集思想篇』（前掲）・同前・十・三七頁。
- 72 同前・十・三九頁。
- 73 同前・十・四三頁。
- 74 同前・十・四九～五〇頁。

（うちやま むねあき 本学准教授）