九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

『それから』における「誠」 : 夏目漱石と日本近世儒学の伝統

藤本, 晃嗣
九州大学大学院比較社会文化学府 : 博士後期課程

https://doi.org/10.15017/1550644

出版情報：九大日文. 25, pp.2-22, 2015-03-31. 九州大学日本語文学会
バージョン：
権利関係：

『それから』における「誠」

――夏目漱石と日本近世儒学の伝統――

藤本晃嗣 FUJIMOTO Akitsugu

はじめに

実際彼は必要があれば、御白粉さへ付けかねぬ程に、肉体に誇を置く人である。彼の尤も嫌ふのは羅漢の様な骨骼と相好で、鏡に向ふたんびに、あんな顔に生れなくつて、まあ可かつたと思ふ位である。其代り人から御洒落と云はれても、何の苦痛も感じ得ない。それ程彼は旧時代の日本を乗り超えてゐる。（一の一、傍線　藤本、以下同）

これは、『それから』[1]第一回目の最後の文である。『それから』の書き出しについては、すでにさまざまな問題が提起されているが、その一方で最後の「旧時代の日本を乗り超えてゐる」という点は、多くの論者において代助を語る上で前提とされてきた。これは作品内において、三年前、「自己の道念を誇張して、得意に使い回し」（六の五）「人の為に泣く事が好きな男」（八の六）であったころに、友人平岡に恋人三千代を譲った代助が、現在は自らのその行為を「あの時は、何うかしてゐたんだ」（四の三）と冷ややかに批判する人物となっていることに対応している。そしてこのように、代助が「旧時代の日本」の価値観を否定することを示す最も象徴的なものが、次の場面である。

親爺の頭の上に、誠者天之道也と云ふ額が麗々と掛けてある。先代の旧藩主に書いて貰つたとか云つて、親爺は尤も珍重してゐる。代助は此額が甚だ嫌である。第一字が嫌だ。其上文句が気に喰はない。誠は天の道なりの後へ、人の道にあらずと附け加へたい様な心持がする。（三の四）

父、長井得は「儒教の感化を受けた」（三の二）人物であり、「旧時代の日本」の価値観を体現した人物の象徴とも言える。その長井得が最も大切にする言葉が「誠」なのであるが、代助はそれを「人の道にあらず」と否定するのである。

このように代助は、「誠」によって代表される「旧時代の日本」の価値観を否定する「近代的知識人」という枠組みで捉えられてきた[2]。そして次の場面の「誠」も同じように、このような「近代性」の枠組みから、その問題が解消されてきたと言ってもよい。

代助は酒の力を借りて、己れを語らなければならない様な自分を恥ぢた。彼は打ち明けるときは、必ず平生の自分でなければならないものと兼て覚悟をして居た。けれども、改たまつて、三千代に対して見ると、始めて、一滴の酒精が恋しくなつた。ひそかに次の問へ立つて、例のヰスキー

を洋盃で傾け様かと思つたが、遂に其決心に堪えなかつた。彼は青天白日の下に、尋常の態度で、相手に公言し得る事でなければ自己の誠[まこと][3]でないと信じたからである。酔ひと云ふ牆壁を築いて、其掩護に乗じて、自己を大胆にするのは、卑怯で、残酷で、相手に汚辱を与へる様な気がしてならなかつたからである。彼は社会の習慣に対しては、徳義的な態度を取る事が出来なくなつた、其代り三千代に対しては一点も不徳義な動機を蓄へぬ積であつた。否、彼をして卑吝に陥らしむる余地が丸でない程に、代助は三千代を愛した。（十四の八）

『それから』において、代助の三千代への告白は最も重要な場面の一つである。ここで代助は「自己の誠」を強調している。先に見たように「人の道にあらず」と代助が否定したはずの価値観である「誠」がここに突如として持ち出されるのである。

従来の先行論において、三千代への告白は、代助の「自己」や「自我」の問題として論じられ[4]、そのことと関連してこの「誠」は、しばしば「誠実」という言葉に置き換えられて説明されてきた。例えば、熊坂敦子氏は次のように述べる。

漱石は、およそ純粋や誠実に遠くなった代助をして、三千代への愛の感傷と追憶に浸らせているのであって、代助が純粋や誠実の行為につきすすんで、人間回復をめざしていくことは、全く代助にとって突然の変異ともいうべきもので、その意味は慎重に、問われなければならないのである。（中略）代助の愛は、自己の再発見であり、自己の確立のためにあるものであった。（『それから』――自然への回帰――）[5]

この論においては、「自己の誠」は「誠実」と解され、それは「人間回復」、つまり「自己の確立」という問題と関連づけられている。「誠」が「誠実」と解されるのは、例えば作品内に生活のために最上の料理をしない料理人を「不誠実」とする場面（六の八）などがあり、決して理由なきことではない[6]。しかし、代助の「自己の誠」は、このように自分自身に向けられたものであるとともに、「相手に汚辱を与へる様な気がしてならなかつた」、「三千代に対しては一点も不徳義な動機を蓄へぬ積であつた」というように他者に対しても向けられたものなのである。はたしてこれを従来の「自己の確立」としての「誠実」という観点からのみ捉えることが可能であろうか。

このことを考察する上で、明治四十年頃に日本において盛んに取り上げられたイプセンの「人形の家」のノラと比較してみよう。夫であるヘルマンから、「夫に対し児共に対する」義務をすてるのかと尋ねられた際に、ノラは自己の行為のよりどころとして、「私自身に対する義務（My duties towards myself）」を強調し、「何よりも第一に、私は人間です（I believe that before all else I am a human beings）」と答える[7]。このような行為こそ、先の熊坂氏の指摘するような「自己の再発見」であり「自己の確立」と

しての「誠実」であろう。

なにより、作者漱石はこの「誠」という字の選択に非常に意識的である。それは次の場面からわかる。

代助は今の平岡に対して、隔離の感よりも寧ろ嫌悪の念を催ふした。さうして向ふにも自己同様の念が萌してゐると判じた。昔しの代助も、時々わが胸のうちに、斯う云ふ影を認めて驚ろいた事があつた。其時は非常に悲しかつた。今は其悲しみも殆んど薄く剥がれて仕舞つた。だから自分で黒い影を凝と見詰めて見る。さうして、これが真(まこと)だと思ふ。已むを得ないと思ふ。たゞそれ丈になつた。(八の六)

漱石は「まこと」という言葉を「誠」と「真」とに意識的に使い分けている。そして「真」は、「誠」の価値観を否定した代助が中心に据えたものと言える。本文に次のようにある。

是は、彼の性情が、一図に物に向つて集注し得ないのと、彼の頭が普通以上に鋭どくつて、しかも其鋭さが、日本現代の社会状況のために、幻像(イリュージョン)打破の方面に向つて、今日迄多く費やされたのと、それから最後には、比較的金銭に不自由がないので、ある種類の女を大分多く知つてゐるのとに帰着するのである。(七の六)

代助をあくまで「近代性」という観点から捉えるならば、むしろその行為を「自己の真」としたほうが適切ではあるまいか。例えば、以前までの自分を「人形」と自覚し、「私」と「社会(の習慣や考え――藤本注)」の対立を強く意識するノラには、自己の行為の意味づけを「自己の真」とすることがあてはまるだろう[8]。熊坂氏の先の論文には代助の決断について、「真に生きるということは、他者との人間関係を排除して、自己の真実に徹しきることにほかならない」とあり、「自己の真実」が強調されている。しかし『それから』において、この最も重要な場面で使用されるのは「誠」なのである。同様に、代助が『煤烟』を批評する場面において、「所が、要吉といふ人物にも、朋子といふ女にも、誠(まこと)の愛で、已むなく社会の外に押し流されて行く様子が見えない。彼等を動かす内面の力は何であらうと考へると、代助は不審である」(六の二)と、「内面の力」と関わるものとして「誠(まこと)の愛」が強調されていることが確認できる。ここでも「真」ではなく「誠」なのである[9]。「人の道にあらず」と否定したはずの「誠」が、当の批判者である代助自身の行為において、極めて重要な意味をもったものであることがわかる[10]。

以上の点から「自己の誠」にもとづく代助の三千代への告白を、従来のように「自己の確立」という点からのみ捉えることは不十分であると考える。それでは、何故三千代への告白という大切な場面において、「誠」という言葉が出てくるのか。そもそも「誠」とは『それから』においていかなる意義を有する言葉として理解すべきなのか。『それから』における「誠」の背景を検討することで、代助の三千代への告白という行為を

「誠」の観点から明らかにすることが本稿の課題である。

中国思想における「誠」

『それから』の「誠」の背景について、考えるべきは先に引用した「誠者天之道也」という言葉であろう。岩波書店最新版『漱石全集』の「注解」[11]に「『中庸』第二十章に「誠は天の道なり。これを誠にするは人の道なり」とある」とあり、代助が、「人の道にあらず」と付け加えるのは、この後の部分をふまえたものであることがわかる。また、集英社版『漱石文学全集』の「注解」[12]では『孟子』「離婁上」にも同様の言葉があることが指摘されているが、成立時期や中国思想における経緯から考えて語句自体は『中庸』に由来すると考えてよいであろう[13]。

『中庸』とは孔子の孫とされる思子の作として知られており、中国宋代以降の儒学の中心的な教典である「四書」（『論語』、『孟子』、『大学』、『中庸』）の一つである。「五経」[14]を中心としていた儒学が、宋代以後「四書」を中心としたものに変化する上で契機となったのは、朱子学の登場であった。朱子が「五経」の一つである『礼記』から『中庸』と『大学』二篇を抜き出し、『論語』、『孟子』とともに「四書」として体系化した。このような『中庸』の成り立ちについては、後に触れるが、まず『中庸』が朱子学を中心とする宋学以降に重んぜられてきたことを確認しておきたい。そして『中庸』において重視されてきたのが、先の「誠者天之道也」に見られる「誠」の思想である。では、この「誠」はどのように解釈されてきたのか。

朱子の『中庸』解釈を述べた『中庸章句』[15]には、先のところに「誠とは、真実無妄の謂にして、天理の本然なり」[16]と解説されている。島田虔次氏によると「真実」と「無妄」とは「同じ一つの事態を表裏から言ったものにすぎ」ず、それは「でたらめでなく然かある」、つまりそれぞれの事物が、「本来的なあり方」をしているということである[17]。それは朱子学の理想たる「聖人」が「聖人における仁は表も裏もみな仁でひとかけらの不仁もなく、聖人の義は表も裏もみな義でひとかけらの不義もない」[18]とあるようなあり方であり、つまり内の心と外の行為が「本来的なあり方」として一致しているということである。このような内と外の一致は、「誠」の基本的な認識と言える。それでは、「真実無妄」たるにはどうすべきか。『中庸章句』では、『中庸』の「誠者天之道也」の少し後にある、「博く之を学び、審かに之を問ひ、慎んで之を思ひ、明かに之を弁じ、篤く之を行ふ」[19]について、以下のように解釈されている。

> 此れ之を誠にするの目なり。学問思弁は、善を択ぶ所以にして知を為す。学びて知るなり。篤く行うは固く執る所以にして仁を為す。利して行うなり。

朱子学の「誠」においては、このように「知」と「行」がそれぞれ分けられ、「知」の探求に基づいて「行」をなすものとされている。つまり「知」の働きが前提とされている。この点

は、「四書」の一つ、『大学』の解釈からも確認できる。『大学』の重要な概念である、「八条目」（格物・致知・誠意・正心・修身・斉家・治国・平天下）においても、「誠意（意を誠にす）」は「格物致知」が前提とされている。朱子学における「格物致知」とは以下のように説明される。

> われわれは、まず自分自身を含めた宇宙の物事を対象とする知的探求を行い、〈理〉とは何かを体得しなければならない。それによって人間は人間としての本来のあり方に気づき、そのあるべき姿に適った生き方ができるようになる。――こうした考え方にもとづいて、朱子学的な修養が求められる。（小島毅『朱子学と陽明学』「格物と親民」）[20]

朱子学における「格物致知」とは、自らの内外に対する「知的探求」である。その具体的実践については、次のようにある。

> その具体的実践は、近くは自らの日常的営為の理を検討し、さらには古えの聖賢の言行が表された経書を読んで、その言行を支える理を究明・把握し、その理をわが身に検証するということになる。（『中国思想文化事典』「朱子学」）[21]

つまり、朱子学の「誠」とは、外界のあり方や秩序を明らかにすることと密接な関わりを持つものなのである。このような「誠」は、『それから』における「誠」と大きく異なると言える。例えば、父、長井得は「何によらず、誠実と熱心へ持つて行きたがる」（三の四）人物である。また「書物癖のある、偏狭な、世慣れない若輩」（三の四）と代助を評する言葉からも、朱子学が重視する読書を必ずしも重視していないことがわかる。[22] 代助についても、『煤烟』を評した際に「誠の愛」を「内面の力」に関わるものとして捉えており、このような朱子学的な「誠」とは考え方が異なると言える。

むしろ「誠」を内面の「心」と結びつけて解釈したのは、明代における王陽明である。漱石と陽明学との関わりについてはすでに指摘があり[23]、また、漱石が学んだ二松学舎の創設者である三島中洲は、当時の官学であった朱子学を学んだ後、陽明学から強い影響をうけた所謂折衷派として知られる人物である。また『それから』本文にも、代助が父、長井得を批判する際に「論語だの、王陽明だのといふ、金の延金を呑んで入らつしやる」（三の四）というように王陽明の名前が挙げられている。

それでは、陽明学における「誠」とはどのようなものか。陽明学が「四書」を重視するのは朱子学と同じであるが、万物に「理」が備わるとして心外の「理」も重視する朱子学に対し、「心」を重んじることはよく知られている。王陽明の語録『伝習録』には、先に見た朱子学における「誠」と「格物」の関係が問題にされている。『中庸』と『孟子』の共通性を前提に、『孟子』の解釈について王陽明は弟子に答える形で次のように述べる。

朱子は、心を尽し、性を知り、天を知る、を以て、物格り知致る、と為す。心を存し、性を養ひ、天に事ふ、を以て、意を誠にし、心を正し、身を修む、と為す。（中略）豈専ら心を尽し、性を知る、を以て知と為し、心を存し、性を養ふ、を以て、行と為す可けんや。（中略）夫れ心の体は性なり。性の原は天なり。能く其の心を尽すは、是れ能く其の性を尽すなり。中庸に云ふ、惟だ天下の至誠のみ能く其の性を尽すを為す、と。（『伝習録』中巻「答顧東橋書」）[24]

朱子が「格物」、「致知」を、外界の「理」を窮める「知」の働きとして解釈し、万物の「理」を窮めた後に「誠意」、「正心」、「修身」という「行」の働きに及ぶべしとすることを問題視し、「格物」、「致知」と「誠意」、「正心」、「修身」とを分ける考えを批判する。先に朱子学が「知」の探求に基づいて「行」をなすことを指摘したが、陽明学においては、そもそも「知」と「行」は本来一つのものであって、「能く其の心を尽す」、つまり自らの「心」さえ明らかであったなら「至誠」、つまり「誠」にかなうのである。[25] このような陽明学における朱子学との違いが明確に現れるのが『大学』の「格物」の解釈である。

つまり、格物は（朱子学の言うような――藤本注）「物にいたる」という外物に依存した働きではなく、「物をただす」という内面主体の様相で理解されることになる。（小島毅『朱子学と陽明学』「格物と親民」）[26]

このような内面の心を重視する陽明学において、「誠」は物事に処する上での「心」のあり方を説いたものであると言える。この点を具体的に示しているのが、『伝習録』上巻三条である。弟子の徐愛が「父に事ふるの孝、君に事ふるの忠、友に交るの信、民を治むるの仁の如き、其の間許多の理の在る有り」として、それぞれの外的な状況において「理」が変わる以上、それぞれのあり方を考察する必要があるのではないかと尋ねたのに対し、「都て只だ此の心に在り。心は即ち理なり。此の心に私欲の蔽無ければ、即ち是れ天意にして、外面より一分を添ふるを須ひず」と、全ては自己の心のありよう次第であるとして、徐愛の考えを退けている。

このような陽明学のあり方は、先に見たような代助の父、長井得が全てを「誠実」と「熱心」にもっていくことにつながるものと言える。代助が父を批判する際に王陽明の名前を出すことは、十分に理由のあることなのである。

しかし『それから』の「誠」と陽明学の「誠」のあり方にもやはり相違がある。陽明学の「格物」とは「是れ其の心の不正を去つて、以て其の本体の正を全くするなり」（『伝習録』上巻七条）というように、「心」の「本体」が「正」つまりあるべき状態という考えと結びつくことが述べられている。陽明学の特徴として「心即理」が挙げられるが、「理」を「秩序」と解するならば[27]、「心」と「理」（秩序）の合致が前提とされていると言える。朱子学、陽明学ともに「理」を重視する立場に変わり

はない。しかし、代助の父、長井得はともかく、代助の「自己の誠」とは「社会の習慣に対しては、徳義的な態度を取る事が出来なくなつた」（十四の八）とあるように、自己の心と社会秩序の不一致が前面に押し出されている。代助が『煤烟』を評した際に、「誠の愛で、已むなく社会の外に押し流されて行く」（六の二）と述べていることは、同様に「誠」が社会のあり方や秩序と一致しないことを示している。この点は、代助の「誠」において重要な要素であると言える。

それでは、『それから』の「誠」の源流をどこにもとめるべきか。筆者はここに、代助が乗り越えたとされる「旧時代の日本」、つまり日本近世儒学の伝統を見るべきものと考える。

日本近世儒学思想と「誠」

日本において「四書」を中心とした儒学が盛んになったのは、江戸時代以降であると言われている。日本近世儒学思想と「誠」との関わりについて、武内義雄氏は次のように述べている。

> かうした支那近世の儒教（朱子学や陽明学など――藤本注）も相当ひろく深く日本に受け入れられてゐたが、その間から忠信主義や誠主義が強調されて日本独自の儒教と成つたのは、恐らく儒教の中から日本固有の道徳に一致する部分が強調闡明されたものと解せられる。（武内義雄「日本の儒教」[28]）

武内氏は、日本の近世儒学思想において、中国にはなかった「誠」を中心とする儒学が生まれたこと、そして「誠」に日本独特の意味づけがなされたことを指摘している。それでは日本の近世儒学思想における「誠」とはどのようなものなのか。この点については、相良亨氏の詳細な研究がある。相良氏は日本の「誠の倫理」について次のように述べる。

> 誠の倫理は、以上のごとく、概括的にいえば①不得已ものとして内から湧き出る思いを養い生かすことを求めた。内から湧き出る心は、②他者との合一を求める心であり、この心を生かすことは、③他者に対して表裏がないこと、あるいは他者を大切に思う心から、④なさなければならぬ、なしとげられなければならぬ事を徹底的に実行することと捉えられた。（相良亨「徳川時代の誠」[29]、番号付き傍線　藤本）

この相良氏がまとめた「誠の倫理」において、まず注目すべきは①「不得已ものとして内から湧き出る思いを養い生かすこと」という点である。例えば、江戸時代後期において広範な影響力をもった儒学者、佐藤一斎はその主著『言志四録』で「誠」について次のように述べている。ちなみに漱石の学んだ二松学舎を創設した三島中洲も一時、佐藤一斎のもとで学んでいる。

> 雲烟は已むを得ざるに聚り、風雨は已むを得ざるに洩れ、雷霆は已むを得ざるに震う。斯ち以て至誠の作用を観るべ

し。（「言志録」百二十四条）[30]

ここでは、「誠」が「已むを得ざる」ものとして示されている。これは中国近世儒学にはなかった理解と言えよう。「誠」をこのようなものとして最初に提示したのは、山鹿素行である。

誠は、已むことを得ざるの謂にして、純一にして雑駁ならず、古今に通じ上下に亙り、必然にして易ふべからざるなり。好色を好み悪臭を悪むが如し。（『山鹿語類』巻第三十七）[31]

ここでの「已むことを得ざる」とは、「仕方がない」という意味ではなく[32]、「抑えようとしても抑えがたく、内から自然に湧き出てくるものの意味」[33]である。つまり、ここで「誠」は、人間が持つ内的な欲求という自然な感情により基礎づけられている。

そして④「なさなければならぬ、なしとげられなければならぬ事を徹底的に実行すること」という点であるが、「誠」はこのように「行為」と関連づけられて理解された。この点を再び佐藤一斎に見てみよう。

已むを得ざるに薄りて、而る後に諸を外に発するものは花なり。（「言志録」九十二条）

已むべからざるの勢に動けば、則ち動いて括られず。枉ぐべからざるの途を履めば、則ち履んで危からず。（「言志録」百二十五条）

事已むを得ざるに動かば、動くとも亦悔无からん。（「言志後録」百九十六条）

一斎が強調するのは、「行為」が「已むを得ざる」ものとして為すべきことである。それはつまり内的な欲求により行動することに他ならない。そして、このような「誠」と「行為」の結びつきもまた、日本儒学の伝統の中で形成されたものである。荻生徂徠の弟子の太宰春台に次のような言葉がある[34]。

事をなして其心なきは、誠に非ず。心ありて其事をなさざるも誠に非ず。（『聖学問答』巻之下）[35]

所謂「知行合一」として理解される文章である。そもそもこの「知行合一」という言葉は陽明学のものである。ただ、陽明学においては、先に見たように朱子学が「知」の働きと「行」の働きを分離するのに対し、それは本来一つであり、例えば「孝行を知るのはそれが自然に行えてからのことである」というように、「知」と「行」が離れるべきではないという理解であった[36]。一方、日本においては先の引用の後半部分「心ありて其事をなさざるも誠に非ず」という考えが重視されてきた[37]。自らの「心」を「行為」に結びつけることが「誠」とされたのである。例えば時の政府に背いた大塩中斎は、「君子の善に於けるや、必ず知と行と合一す。（中略）而して君子若し善を知りて

行はずんば、則ち小人に変ずるの機なり。」（『洗心洞箚記』上巻百三十七）[38]と、正しいと考えることを行動へ移すことの重要性を説いている。[39]

また③「他者に対して表裏がないこと、あるいは他者を大切に思う心」についてである。「誠」の基本は、朱子学を検討した際に見たように内外の一致であった。それを他者に対する姿勢として明白に語ったのが伊藤仁斎である。仁斎は、「誠」と「忠信」は「意甚だ相近し」（『語孟講義』巻之下「誠」）[40]と述べており、「忠信」を次のように説明している。[41]

> 程子の曰く。「己を尽す之を忠と謂ふ。実を以てする之を信と謂ふ」と。皆人に接する上に就いて言ふ。夫れ人の事を做すこと、己が事を做すが如く、人の事を謀ること、己が事を謀るが如く、一毫の尽さざる無き、方に是れ忠。凡そ人と説く、有れば便ち有りと曰ひ、無ければ便ち無と曰ひ、多きは以て多きと為、寡きは以て寡きと為、一分も増減せず、方に是れ信。（『語孟字義』巻之下「忠信」）

ここで「忠」とは、自らのことのように他者のことを考え、全てを尽くして行動すること、また「信」とは、他者に対して表裏ないこととされている。「忠信」つまり「誠」とは、このように他者に向けられたものなのである。

また、ここで「忠信」は「皆人に接する上に就いて謂ふ」というように、他者との交流の中で現れることが強調されている。仁斎はまた「忠信とは実心」（『童子問』上　第三十五章）[42]と「実」の字で語っている。そして「忠信を仁を行うの地と為」（『童子問』上　第三十五章）とも語っており、「忠信」と「仁」が近い関係にあることを述べている。「仁」とは「愛」であり（『童子問』上　第三十九章）、「四端の心」の一つ「測隠の心」の源泉であるが（『童子問』上　第四十六章）、その「発動」について、次のように述べる。

> 其の所謂善とは、四端の心に就いて言う。未発の時、斯の理有るを謂うに非ず。故に曰く、『人の性の善なるや、猶水の下に就くがごとし』と。夫れ水の下に就く、流行の時に在って見つべきときは、則ち人の性の善、亦発動の時に就いて之を言うこと、知るべし。（『童子問』下　第一章）

「未発」とは「已発」に対する朱子学の用語で、心が発動する前を言うのであるが、仁斎は、「四端の心」が「未発」のものではなく、あくまでも「発動の時に就いて之を言う」ことを強調する。これが、先の「忠信」を「実心」としたことの意味である。つまり仁斎にとっては、このような「人の性の善」は人の心の中に内在するようなものではなく、具体的な状況の中で現れるものであるということである。これは代助が次のように語る場面につながるものである。

代助の考によると、誠実だらうが、熱心だらうが、自分

が出来合の奴を胸に蓄はへてゐるんぢやなくつて、石と鉄と触れて火花の出る様に、相手次第で摩擦の具合がうまく行けば、当事者二人の間に起るべき現象である。自分の有する性質と云ふよりは寧ろ精神の交換作用である。（三の四）

そして、このような日本の「誠」思想がもっとも絶頂に達したのが、代助の父長井得が「戦争に出た」（三の二）とされる幕末維新期における志士たちの間であった[43]。相良氏は、次のように述べる。

仁斎以後、誠を重視する思想が次第に思想界の支配的傾向となった。そして、この思想の高まりの頂点に、幕末の志士たちの至誠の倫理があらわれた。志士の遺文を読むものは、ただちに、彼らがいかに誠（至誠・赤誠・誠意）を強調したかしるであろう。彼らはただ誠であることを自らに求めまた人に求めた。（相良亨「日本における道徳倫理」[44]）

このような「誠」を体現した「志士」の代表的事例として吉田松陰を参照する。

松陰は「誠」を重んじた[45]。松陰の「誠」の定義は「実」、「一」、「久」（『将及私言』[46]）である。「実」とは、「今日より実に行ふこと」、「一とは「此の事のみに専一」であること、「久」は「久しく行ふこと」、つまり成就するまで行い続けることである。つまり「誠」が行動へとつながることが強調されているわけであるが、ではその行動は何に基づいてなされるべきとされているのか。

換言すれば、松陰においてもっとも重要なことは、眼前の主君の意思とはかかわりなく、おのれ自身の内的確信を堅持することであり、それを自分が保持するためには、なにが道義であるかに関して、自己をとりまく状況との間で強烈かつ持続的な緊張をもたざるをえないはずである。（本郷隆盛『近世思想論』「6章　幕末思想論」[47]）

松陰の「かくすればかくなるものとしりながら、やむにやまれぬやまとだましひ」（「獄中より家兄伯教に上る書」）という歌は有名なものであるが、松陰の行動原理は「やむにやまれぬ」思い、自らの「内的確信」であったと言える。だが、この「内的確信」はけっして自己のためではない。松陰は、主君に対する「誠」を次のように説明する。

我れ誠敬を尽せば、上其の誠敬を信じ、我れ忠貞を致せば、上其の忠貞を信じ、凡そ吾が心を竭す所、上皆是れを信ずれば、吾が心皆上の心と流通して、吾が心は上の物となり、上の心は又吾が物となる。上下相得るなり。（『講孟余話』離婁上第十二章）

松陰の「誠」は、「上」に対し「誠敬」「忠貞」をつくす心で

あり、これが相手の心に「流通して、吾が心は上の物となり、上の心は又吾が物となる」。これは、相手を思う心から自己の真実を伝えること（③「他者に対して表裏がないこと、あるいは他者を大切に思う心」）により、それが「流通」する、つまり②「他者との合一を求める心」となるということである。松陰は「至誠の人を動かすに如かんや」（『講孟余話』離婁上第十六章）と「誠」が人を動かすことを述べている。ただし注意すべきは、松陰の「誠」が伝わるというのは、自らの「内的確信」が朱子学や陽明学のように「理」に合致していると考えるからではない。それはあくまでも目の前の相手に通じるという意味であり、その結果として全体に広がるべきものとして捉えられていた。周の文王について「文王の心初めより伯夷・太公を動かさん、天下の人を動かさんとの心あるに非ず。若し此の心あらば至誠に非ず」（『講孟余話』離婁上第十三章）と述べた言葉は、自らの内的確信に基づいてのみ行動することを強調すると共に、それが必ずしも受け入れられない可能性を示唆している。それはまた、「至誠にして動かざる者未だ之れ有らざるなり」という言葉に対して「然れども未だ能く斯の一語を解する能はず。今茲に関左の行、願はくは身を以て之れを験せん」（『松陰先生東行送別詩歌集』）と語る言葉にも表れている。この言葉は、松陰が罪を問われて死を覚悟した時の言葉であった。「誠」とは、自己の内的な思いに基づいて、例えそれが既存の秩序に反したものであったとしても、相手に通じることを信じ、専一に行動する際の原理であったと言える。

大切なことは、このような松陰の「誠の倫理」は、先に見たように日本近世儒学思想の伝統の上に成立したものであるという点、そして松陰のみに見られることではないという点である。

このように自己の思想と行動の究極的拠り所を自己の内的真実にのみ求め、そのような思想や行動の及ぼす現実的効果や影響、人々の毀誉褒貶をいっさい考慮しない考え方を内面的動機主義と呼ぶとすれば、松陰をはじめとする幕末の志士たちはそれぞれの意味合いにおいていずれもそうであったといえる。（本郷隆盛『近世思想論』「6章　幕末思想論」[48]傍点原文）

このような「誠の倫理」こそが、代助を動かした力であると考える。

代助が三千代への告白に向け行動を開始したことは、第十四章に「今日から愈積極的生活に入るのだと思つた」（十四の二）という言葉で表されている。これは具体的には父から奨められていた佐川の娘との縁談を断ることを決めたことを示しているが、代助の内心では、この縁談は第十四章の初めから断ろうとしていたことがわかる。では、何故に縁談の破棄を明確にすることをためらい続けるのか。

縁談を断る方は単独にも何遍となく決定が出来た。たゞ断つた後、其反動として、自分をまともに三千代の上に浴

びせかけねば已まぬ必然の勢力が来るに違ないと考へると、其所に至つて、又恐ろしくなつた。（十四の二）

代助が縁談を断ることを躊躇するのは、縁談を断れば三千代へ向かっていく自らの心がおさえられなくなることを意識しているためである。「積極的生活に入る」とはこの「已まぬ必然の勢力」、つまり「抑えようとしても抑えがたく、内から自然に湧き出てくる」感情に身を委ねるということに他ならない。

そして、このような自らの内的な思いに基づいて「相手に汚辱を与へ」ぬよう、「一点も不徳義な動機を蓄へぬ積」で、つまり相手を思って自己を偽らないように行動する。先に見たように「誠」とは、旧来のあり方、習慣に反しても、自己の内的な思いを貫き通す行動を支える思想である。そこには、現実との齟齬が生じる可能性がある。しかし、「誠」による「行為」は、自己の倫理観の中でこのような齟齬を解消してしまう。この端的な表れが次の場面である。

（平岡――藤本注）「すると君は悪いと思つた事を今日迄発展さして置いて、猶其悪いと思ふ方針によつて、極端押して行かうとするのぢやないか」

（代助――藤本注）「矛盾かも知れない。然し夫は世間の掟と定めてある夫婦関係と、自然の事実として成り上がつた夫婦関係とが一致しなかつたと云ふ矛盾なのだから仕方がない。僕は世間の掟として、三千代さんの夫たる君に詫まる。然し僕の行為其物に対しては矛盾も何も犯してゐない積だ」（十六の八）

代助は自己の「行為」が「世間の掟」に反することを理解しながら、自己の内的な欲求を「矛盾」ないものとすることを優先する。これは松陰が、従来の規則、規範をおかしながらも、自らの「内的真実」を貫くことを「誠」として行動し続けたことと重なる。「論理を離れる事の出来ない」（九の四）人であった代助が、既存の秩序に向かって自己の内的な思いに従い「行為」をなすとき、「自己の誠」を意識するのは、よるべき倫理規範としてこのような「誠の倫理」が見いだされたためである。

このような代助の三千代への告白を、従来のように「自己の確立」という観点からのみ問題にすることは不十分なものであろう。「行為」における動機付けにその人のもつ価値観が端的に表れるのであれば、代助はまさに「旧時代の日本」の価値観をたよりに、自らの最も重要な行動を起こしたのである。

誠・自然・天

丸山眞男氏は、日本に「自己を歴史的に位置づけるような中核あるいは座標軸に当る思想的伝統」が形成されず、「思想と思想との間に本当の対話なり対決が行われ」なかったことを批判した「日本の思想」の中で次のように述べている。

日本社会あるいは個人の内面生活における「伝統」への思想的復帰は、いってみれば、人間がびっくりした時に長く使用しない訛りが急に口から飛び出すような形で行われる。その一秒前まで普通に使っていた言葉とはまったく内的関連なしに、突如として「噴出」するのである。[49]（傍点原文）

「誠」を否定した代助による「自己の誠」は「その一秒前まで普通に使っていた言葉とはまったく内的関連なしに、突如として「噴出」したという印象を受ける。これを「個人の内面生活における「伝統」への思想的復帰」として捉えるのであれば、それがどれほどの深みをもって行われたのか、つまりその「誠」を支える倫理構造をどれほど代助が内面化しているのかを問わねばならない。その上で、「思想と思想との間」の「本当の対話なり対決」の問題に答えることが可能となるであろう。

この点について、再び「誠者天之道也」に戻って考察したい。この言葉では「誠」が「天」に通じるものとされている。『それから』では、しばしば「天意」（十三の九）や「天の法則」（十四の一）などとして「天」について触れられている。注目すべきは、『それから』の「天」の思想が、「自然」という言葉と密接な関係をもっていることである。この点について、酒井英行氏が次のように述べている。

自己に権威を認め、自己に誠実であることが代助の「自然」であるとすれば、どうして「自然」が「天意」に合致すると考えられるのであろうか。（中略）「自我」から割り出した「ナチュラリスチツクの道徳」に安住できない代助は、一度否定した客観的規範＝「天意」に自己を委ねることによって、自己回復を図るのである。（「自然の昔――『それから』論――」）[50]

酒井氏は、『それから』における「自然」と「天意」の結びつきに疑問を示し、これに対し、「自然の昔」を「近代的自我」に目覚める以前の「何も知らぬ昔」と考え、「天意」に身を委ねることで「自己回復を図る」と捉えている。酒井氏の論においては、「何も知らぬ昔」は「自他の間に、和合と信頼のあった安らぎの世界」として「天意」と結びつけられているのである。しかし「客観的規範＝「天意」」に身を委ねるとされる代助の行動が、従来の秩序や習慣を破るものであることを考えるとき、そこに酒井氏の述べるような「和合と信頼のあった安らぎの世界」を見ることは難しいのではないか。むしろ考えるべきは、「自然」と「天意」を結びつける代助の思想的背景である。

この点を考える上で、二つの先行論を参照したい。一つは、樋野憲子「「それから」論――「自然」との出会い――」[51]である。樋野氏は、『それから』における「自然」について、「自分の自然」（十三の一）などの言葉で表現される内的なものとしての〈自己の自然〉と、「天意」と結びつき、自己を超えたもの

としての〈超越的自然〉という二つの「自然」の存在を指摘し、それらが密接不可分な関係にあることを指摘している。

もう一つは今西順吉「漱石の「自然」」[52]である。今西氏は柳父章氏の日本伝来の「おのずからそうなっているさま」としての「自然」と西洋語の「nature」つまり「精神」と反対の意味としての「自然」の分類[53]に注目し、『それから』の「自然」を日本伝来のものとしつつ、それが「人間の自然」であり、中国思想の「性」と密接な関係にあることを指摘している。

今西氏も断っているが、「自然」をそのまま「性」と考えるには、相当の留保が必要であろう。ただし、『それから』における「自然」や「天」が、西洋の「nature」由来のものではなく、あくまで日本伝来の思想、と言うよりも東洋思想由来のものであるという点は間違いない。例えば漱石は「英国詩人の天地山川に対する観念」の論文で「天に意識あり自然に意匠ありとは、常識の許さゞる処」と述べており、このような「意識」や「意匠」のない「天」や「自然」は西洋の「nature」由来の言葉と言える。一方『それから』では、「自然の命ずる」（十三の九）や「天意」のように、まさに「意識」あるものとして表現されており、この「自然」は東洋思想に由来したものと言える[54]。

また、しばしば問題とされる「今日始めて自然の昔に帰るんだ」（十四の七）という言葉であるが、ここで「帰る」という言葉が使用されている。「自然の昔」を近代西洋由来の「自己」や「自我」の問題として捉えたとき、「帰る」という言葉は適切であろうか。例えば漱石が自己の確立を述べたとされる講演「私の個人主義」においても、「私はこの自己本位という言葉を自分の手に握つてから大変強くなりました」というように、「握つて」つまり獲得するものとして考えられている。一方、中国の「性」は、まさに帰るべきものとして捉えられてきた[55]。このような点からも、「自然」を東洋思想の文脈で捉えることは、大きく外れているものではあるまいと思われる。

両論をあわせて考察するならば、『それから』における「自然」とは、自らの「本来的なあり方」である「性」としての〈自己の自然〉でありつつ、それは「天」という自己を超えたものとつながる〈超越的自然〉であるということである。そして、このような「自然」にかなった行動こそが、三千代への告白なのだ。

この三千代への告白を先に考察したように「誠」にもとづいたものとして捉えたとき、「誠」によって〈自己の自然〉と〈超越的自然〉が結びつけられることとなる。このような構図はまさに『中庸』の核心的な思想に他ならない。「誠者天之道也」の後の文章は以下の通りである。

> 誠は、天の道なり。之を誠にするは、人の道なり。誠なる者は、勉めずして中り、思はずして得、従容として道に中る。（中略）誠なるによりて明かなる、之を性と謂ふ。明かなるによりて誠なる、之を教と謂ふ。誠なれば則ち明かなり。明かなれば則ち誠なり。唯天下の至誠のみ、能く其

の性を尽くす。（『中庸』第四段）[56]

「誠」に従って行動することは、自己の「性」を発揮することであり、それゆえに「天」に通じている。そもそも『中庸』が「四書」の一つとして選ばれた背景には、「誠」という人間道徳と「性」という人間の本質、そして「天」という宇宙論を結びつける目的があった[57]。この「性」を〈自己の自然〉、「天」を〈超越的自然〉と解するならば、この二つの「自然」は「誠」によって結びつけられることになる。代助の「自然」と「天」の結びつきはこのような「誠」による倫理構造によって支えられているのである。

そして、このような行動のあり方は決して代助だけに見られるものではない。そもそも「天」と自己の本来的なあり方を結びつける思想は儒学において広く見られるものである[58]。そして先に、幕末維新の志士たちが「誠」を重視したことを述べたが、彼らはまた、「天」も自らの行動のよりどころとしたのである。

その「天」が、幕末・明治初期の頃に甦ったのである。維新の志士たちは、自らの激しい決意や行動の拠り所として「天」を求めた。（中略）激動する価値転換の時代のなかで、終始一貫して人々の精神を支えていたのは「天」である。（柳父章「「天」と「nature」」）[59]

幕末・明治初期における価値観の転換の中で、自らの行動を支えたのは「誠」であり「天」であった。三千代への告白という、従来の価値観や習慣に立ち向かう代助の行動を支えたのは「誠」を中心とした「旧時代の日本」の倫理構造であった。代助は、表向き「維新前の武士に固有な道義本意の教育」（九の一）に代表されるような「旧時代の日本」の道徳観を「金の延金」（三の四）などと批判してはいるが、その実、根底にはこのような倫理構造が存在しているのである。

そして従来指摘されてきた代助の抱えた問題はここに根ざしているのではないか。例えば、越智治雄氏は『それから』の「自然」について、それが代助の心理内のものとしてのみ記述されていることから、「代助の自己正当化の論理として自然が提出されているとも言えるのである」[60]と鋭く指摘している。これは、「自然」という言葉において、柳父氏が西洋由来の「nature」には、客体としての世界に対立する主体としての立場が見いだされるが、伝来の日本語「自然」には、その「自他」を一つに帰する運動、つまり主客の対立を解消してしまう方向性があることを指摘していること[61]につながるものである。そしてこのことは相良氏が日本の独自の「誠」の倫理について、「伝統的な「誠」「誠実」、あるいは「誠心誠意」には、真の他者性が自覚されていないのではないか」[62]と問うていることと軌を一にするものである。代助は西洋思想を受容しつつ、西洋思想における「他者性」の問題を自己の心理内において伝統思想に回帰することで回避してしまう。

このような代助のあり方を、先の丸山氏の指摘するように「思想と思想との間に本当の対話なり対決」が行われなかったものとして捉えることは可能であろう。しかし考えるべきは「近代的知識人」の「典型」とされてきた[63]代助の精神の奥に、なおもこのような「旧時代の日本」の倫理構造が見られることの意味である。そもそも漱石は自らの漢学と洋学について「中途半端の教育を受けた海陸両棲動物」（「文芸と道徳」）と語っており、また儒学を中心とした漢学が漱石の思想において重い意味を持ったものであることは『文学論』の「序」からも確認できる[64]。そしてこのような有り様は漱石のみにとどまらず、明治期に活躍する知識人の多くが、漢学の伝統と無縁ではなかった。渡辺和靖氏は次のように述べている。

明治初年に生まれ明治後期に活躍する思想家たちの精神の内奥に、直接体験として、儒教を中核とする近世的伝統が獲得されていた。このことは、彼ら以前に生まれた明治の思想家たちについては、さらに大きな確実性をもって言える。いわば、明治という時代が、思想史学の対象として成立するのは、明治人たちの精神の根底に存する共通の体験――儒教体験を根拠としている。

明治二十年代前後に生まれ大正期に活躍する「大正人」たちにとって、もはやそうした直接体験としての儒教というものは無縁であった。（『明治思想史』「Ⅰ　方法論的考察」）[65]

例えば漱石と同時代の哲学者西田幾多郎は、『善の研究』[66]において、人格の実現を「至誠」という言葉で語っている。ここに「儒教を中核とする近世的伝統」を見ることが可能であろう。そしてこのような「伝統」を自らの思想の中核として持ちながら、漱石が「涙を呑んで上滑りに滑つて行かなければならない」（「現代日本の開化」）と語った日本の「開化」に身を委ねねばならない明治の知識人の有り様は、『それから』の終末において、「一寸職業を探してくる」（十七の三）と表へ飛び出た代助が文明の象徴たる電車に「頭が焼き尽きる迄」（十七の三）乗っていく姿と重なるものである。このような「現実」に立ち向かう上で「精神の根底」にある「伝統」の果たした意味を追究することが求められるだろう。今後考察を進めていきたい。

【注記】

1　「東京朝日新聞」、「大阪朝日新聞」、明治四十二年六月二十七日―十月十四日

2　代助を「近代的知識人」として規定し、『それから』をそのような観点から「自我」の問題として論じることは、かなり古くから『それから』論の基本的な枠組みであった。代表的なものに猪野謙二「『それから』の思想と方法」（『明治の作家』、岩波書店、昭和四十一年十一月）がある。氏はその中で『それから』について「この作品の大きな意義は、わが近代的な知識人の自我の覚醒を、それに伴う社会的な不安と人間存在そのものにまつわる生の不安との両面から描こうとしているところにあるのではないか」と述べている。

3 「誠（まこと）」の振り仮名については、『漱石自筆原稿　それから』（山口昭男発行、岩波書店、平成十七年九月）で、原稿時点ですでに漱石によって付されたものであることを確認した。また、この後でふれる「真（まこと）」、「現（イリュージョン）像打破」、『煤煙』を評する際の「誠（まこと）」も同様である。

4 石原千秋氏は「反＝家族小説としての『それから』」（『反転する漱石』、青土社、平成九年十一月）で、それまでの『それから』の読みを「お決まりの、全き恋によってのみ回復されるものとしての遅すぎた近代的自我の覚醒の物語である」と述べている。また『それから』の「誠」について、「長井家では、たぶん「誠」は跡取りの名にだけ許された特別な字なのである」と、注目すべき指摘をしている。

5 『夏目漱石の研究』、桜楓社、昭和四十八年三月

6 この点は、代助が、「自己本来の活動を、自己本来の目的」とし、「それ以外の目的」をたてることを堕落とすること（十一の二）につながっている。

7 『人形の家』の訳文の引用は島村抱月訳（『人形の家』、早稲田大学出版部、大正二年四月）による。また英訳については、漱石文庫に所蔵の「人形の家」は「A Doll's House. Ed. and trans. with an Introduction by William Archer」（London 1907）のものであり、同じ版のものを確認できなかったため、同じ William Archer 訳の「The collected works of Henrik Ibsen vol.7」（London 1927）から引用した。

8 イプセンは様々な分野に影響を与え、日本の自然主義文学も強い影響を受けた。『それから』の「真」は、「幻（イリュージョン）像打破」とあることからも当時隆盛であった自然主義文学で主導された「真」を不可避的に想像させる。自然主義文学の代表的評論である長谷川天渓「幻滅時代の芸術」（「太陽」明治三十九年十月）には、真実のみを描いた芸術の代表としてイプセンの散文劇が挙げられている。また自己と社会の習慣、秩序との対立は自然主義の主要な問題である。

9 『それから』と『煤烟』の比較について、比較的早い論に剣持武彦「夏目漱石『それから』とダヌンツィオ『死の勝利』」（『漱石作品論集成　第六巻　それから』（桜楓社、平成三年、九月）、初出は「イタリア学会誌」20号（昭和四十七年一月））がある。この論においても「誠の愛」が問題とされているが、引用に近い形で使われるときは「誠の愛」と表記され、それ以外では「まことの愛」とひらがなで書かれている。これはおそらく「誠」と「真」の違いを明確にしていないためであると思われる。

10 佐々木英昭氏の注釈による『漱石文学全注釈　第八巻　それから』（若草書房、平成十二年六月）には、この「自己の誠でない」という言葉に「誠」を否定していた代助が「いつかその信奉者の位置へと滑り込んでいる、というストーリーのアイロニーを読むことも可能となる」と指摘がある。その上で、巻末の「誠は人の道にあらず？――『それから』注釈を終えて」にこの問題について「〈代助の「誠」観に変化がある〉、〈「誠」の語自体が多義的である〉」の二つの命題を考察する必要があることを述べている。佐々木氏の「誠」が「多義的」であるという指摘は、補注3「誠者天之道也」において『言海』（明24）に「真実（まこと）」の語義として〈偽らないこと〉と〈人を欺かないこと〉の二義があるとしたことをふまえたものであろう。この佐々木氏の問題意識に沿って、本論の位置を述べるならば「誠」が近世儒学思想の中で歴史的に形成してきた概念がすでに多義的なもの（自己の「内的確信」に従って他者を欺かないように行動する）であり、代助はこのような「誠」を表面的には否定しながらも、

「誠」を支える倫理構造をその奥で持った人物である。また「真」と「誠」では、それぞれの語の持つ歴史的な背景が大きく異なると考えている。そして佐々木氏が強調していない「誠」の意義として、それが「行為」の原理となるという点を指摘したい。

11 中山和子、玉井敬之注解

12 『漱石文学全集』第五巻（集英社、昭和四十六年六月）、荒正人、石川忠久、遠藤祐、岡本靖正、倉持三郎注解

13 一般に『孟子』の著者孟子は『中庸』の著者思子の弟子とされてきた。この点については様々議論があるようであるが、ここでは問題としない。

14 『詩経』、『書経』、『礼記』、『易経』、『春秋経』の五つ。紛失したとされる『楽経』を加えて「六経」とも。

15 海老田輝己「夏目漱石と儒学思想」（「九州女子大学紀要」、平成十二年二月）には「二松学舎で使用した『論語』のテキストを初め、『詩経』『楚辞』の中国古代詩集は、何れも朱子の注によるものであった」とある。『中庸』について、確かなことはわからないが、『中庸章句』が用いられた可能性は高いと思われる。

16 『中庸章句』の書き下し文は、『四書集注（下）』（明徳堂出版、昭和四十九年九月）の「附・原文」をもとに、藤本が書き下した。なおその際に、同書の本文の訳を参照した。

17 『大学・中庸』（島田虔二著、朝日新聞社、昭和四十二年一月）「中庸第二十章」（283頁）参照。

18 前出島田虔二『大学・中庸』（284頁）

19 『中庸』の引用は新釈漢文大系『大学　中庸』（赤塚忠著、明治書院、昭和四十二年四月）による。

20 『朱子学と陽明学』（筑摩書房、平成二十五年九月）（98頁）

21 市来津由彦、伊東貴之執筆（『中国思想文化事典』、溝口雄三他編、東京大学出版会、平成十三年七月、380頁）

22 ただし、朱子学が重視しているのは「古えの聖賢の言行が表された経書」であるので、代助の書物癖を否定したからといって、必ずしも朱子学否定とは限らないかもしれない。

23 佐古純一郎『夏目漱石論』（審美社、昭和五十三年四月）の「夏目漱石の文学と陽明学」に、漱石の「居移気説」の分析から「漱石の青春の日に、陽明学の本質に立って、自らの「心」を考えていたのだといってもけっして誇張にはなるまいと思う」（150頁）とある。また、『こころ』の広告文における「人間の心」を『伝習録』のいわゆる「人心」というふうに考えることができるのではあるまいか」（153頁）と指摘している。

24 『伝習録』の引用は新釈漢文大系『伝習録』（近藤康信著、明治書院、昭和三十六年九月）による。ただし、引用の都合上、文意の変わらない範囲で文末を変更した部分がある。

25 前出『伝習録』「解説」（11頁）参照

26 前出『朱子学と陽明学』（106頁）

27 前出『中国思想文化事典』の「理」の項（蜂屋邦夫、土田健次郎、丸山松幸執筆）に、「理」について「本来かくあるべきこと」という意味が思想的主張において中心であったことが述べられており、また「理には則るべき秩序という意味が生れてきた」（29頁）とある。

28 『易と中庸の研究』（岩波書店、昭和十八年五月）（325頁）

29 『日本人の伝統的倫理観』（理想社、昭和三十九年十二月）（29頁）、なお以降の日本近世における「誠」の分析は、相良氏の研究におうところが

大きい。引用した文の多くも、相良氏の著作で引用された文章である。ちなみに参照した相良氏の主な著作は前出「徳川時代の誠」、『近世の儒学思想』（塙書房、昭和四十一年七月）、『誠実と日本人』（増補版、ぺりかん社、平成十年六月）、「日本における道徳思想」（『日本人の心』増補版、東京大学出版会、平成二十一年七月）である。

30 『言志四録』（「言志録」、「言志後録」、「言志晩録」、「言志耋録」）の引用は『佐藤一斎全集』第十一巻（明徳出版社、平成三年十一月）、第十二巻（平成五年六月）による。

31 『山鹿語類』の引用は『山鹿素行全集』第九巻（岩波書店、昭和十六年十二月）による。

32 『それから』には「已むを得ない」という表現が頻出するが、これらは基本的に「仕方がない」の意味である。

33 前出相良亨「徳川時代の誠」（17頁）

34 漱石の談話「余が文章に裨益せし書籍」には「太宰春台の『独語』を「面白いと思つた」とあり、また「漢文では享保時代の徂徠一派の文章が好きだ」と述べている。

35 『聖学問答』の引用は『日本思想大系37 徂徠学派』（岩波書店、昭和四十七年四月）による。

36 『伝習録』上巻五条に「某人孝を知り、某人弟を知ると称するが如きも、必ず是れ其の人已に曾て孝を行ひ弟を行ひて、方に他孝を知り弟を知ると称す可し」とある。また中巻「答顧東橋書」に「真知は即ち行たる所以にして、行はずんば之を知と謂ふに足らず」を説明し、「心を外にして以て理を求むるは、此れ聖門の知行合一の教なり」と述べている。これは、「知」の働きにより「理」を求めることは「行」へ導く「心」の働きがすでにあるためであり、それゆえに「理を吾が心に求むる」ことになるということである。但し、これはあくまでも弟子の「行」の前に「知」がなければ「闇くして達せざるの処有らん」という疑問に答えたものであり、「知」の前に「行」があると理解すべきではない。

37 前出相良亨「徳川時代の誠」には次のようにある。（26頁）

> 誠を偽りなく、飾りなく、欺かざること等と理解する時は、多く「事をなして其の心なきは、誠に非ず」の側面から内外一致を考えたものといえよう。しかし、内外一致はまた「心ありて其事をなさざるも誠に非ず」の側面からも考えられて然るべきである。この、〈内を外に一致せしめる〉から、〈外を内に一致せしめる〉ことへの転換が（幕末の変革期において――藤本注）あらわれたのである。

38 『洗心洞箚記』の引用は、『日本思想大系46 佐藤一斎 大塩中斎』（岩波書店、昭和五十五年五月）による。

39 ただし、同じ箇所に「小人の不善に於けるや、亦た必ず知と行と合一す。（中略）小人若し不善を知りて行はずんば、則ち君子に化するの基なり。」とあり、「不善」については、「知行合一」すべきでないことを説いている。ただし注36で見た陽明学における「知行合一」とは、意味が大きく変わっている点は共通している。

40 『語孟字義』の引用は、『日本の思想11 伊藤仁斎集』（木村英一編、筑摩書房、昭和四十五年一月）による。

41 仁斎は『論語』『孟子』を重んじた。『論語』において「誠」の字は副詞「本当に」の意味で使用されており、名詞としての「誠」という使用例はない。『孟子』についても「離婁」、「尽心」に名詞としての用例が数例

あるのみで、他は副詞である。また仁斎は「忠信」と「誠」の関係について次のように述べている。

所謂「之を誠にする」と、「忠信を主とする」と意甚だ相近し。然れども功夫同じからず。「忠信を主とする」は、理に当るか否ざるかを顧みず、只是れ己の心を尽し、朴実に行ひ去るを謂ふ。「之を誠にする」は、理に当ると否ざるとを択んで、其の理に当る者を取つて、固く之を執るの謂。（『語孟字義』巻之下「誠」）

二つの差異に「理」との合致が関わっており、仁斎においては、規範や秩序に対する意識がまだ強く問題として残っていたことがわかる。

42 『童子問』の引用は、『童子問』（清水茂校注、岩波書店、昭和四十五年十一月）による。

43 前出『漱石文学全注釈　第八巻　それから』の佐々木氏の注釈では、この戦争について「慶応四年の戊辰戦争を指す」とあり、長井得が幕末維新の志士であったことが推測される。この得が「誠」を大切にする背景には、このような維新の志士に通底する「誠の倫理」があったことが考えられる。そして、それは書簡で「維新の志士の如き烈しい精神で文学をやって見たい」（明治三十九年十月二十六日）と述べた作者漱石も無関係ではないのかもしれない。

44 前出相良亨「日本における道徳思想」（261頁）

45 松陰を「至誠の人」と捉えたものは数多くあるが、比較的初期のものとして、徳富蘇峰（猪一郎）『吉田松陰』（民友社、明治二十六年十二月）の「第十九章　人物」に「彼は真誠の人なり」とある。

46 吉田松陰の著作や書簡などの引用は、『吉田松陰全集』（大和書房、昭和四十七年―昭和四十九年）による。

47 『近世思想論』（有斐閣、昭和五十六年十月）（390頁）

48 前出『近世思想論』（386頁）

49 「日本の思想」（『丸山真男セレクション』、杉田敦編、平凡社、平成二十二年四月）

50 『漱石　その陰翳』（有精道、平成二年四月）

51 内田道雄、久保田芳太郎編『作品論　夏目漱石』（双文社、昭和五十一年九月）

52 『漱石文学の思想　第一部』（筑摩書房、昭和六十三年八月）

53 『翻訳の思想――「自然」と NATURE ――』（平凡社、昭和五十二年七月）

54 代助は「自然の児にならうか、又意志の人にならうか」というように、「自然」と「意志」を両立し得ぬものとして捉えていることからも、彼の「自然」が日本伝来の「自然」をもとにしたものであるという今西氏の指摘は『それから』において適切であると考える。

55 島田虔次『朱子学と陽明学』（岩波新書、昭和四十二年五月）「第二章　宋学の完成・朱子学」に「本然の性」と「気質の性」の対立に関して、「人間の倫理的課題は「気質の性」から「本然の性」にかえる、すなわち「初めに復る（復初）」にあること」と述べられている（92頁）。ちなみにこのような考えは「復性説」とよばれ、宋学の中心理論の一つである。

56 『中庸』の引用において略した部分には、先の朱子学における「誠」で検討したように、勉励することが述べられている。ここから、「天」と「おのずからそうなっているさま」という「自然」として捉えた「性」を結びつけることに異論があるかもしれない。しかし『孟子』「尽心上篇」に「その心を尽くすものは、その性を知るなり。その性を知れば、則ち天

を知る」（新釈漢文大系『孟子』、内野熊一郎著、明治書院、昭和三十七年六月）とあるように、儒学においては「心を尽くす」ことで「性」と「天」の結びつきが明らかになるという考えが存在している。

57　そもそも宋代において「四書」が成立した背景には、深遠な宇宙論をもつ道教、仏教が魏晋南北朝から隋唐代において盛んとなったことに儒学が対抗するためであった。倫理の学たる儒学が、人間道徳を「誠」に代表させ、その根拠を宇宙論たる「天」と結合する上で要となったのが、『中庸』の「誠者天之道也」である。「誠」であることは「天」につながるものであるのだ。

58　一例として、佐藤一斎の「真己を以て仮己を克するは、天理なり」（「言志耋録」四十条）を挙げておく。

59　前出柳父章『翻訳の思想――「自然」とNATURE――』（216頁）

60　越智治雄『「それから」論』（「日本近代文学」5、昭和四十一年十一月）

61　前出柳父章『翻訳の思想――「自然」とNATURE――』（126頁）

62　前出相良亨『誠実と日本人』「まえがき」（10頁）

63　前出猪野謙二『「それから」の思想と方法』

64　『文学論』の「序」において、漢籍について「充分味ひ得るものと自信す」とあり、また英語と漢籍の学力を「同程度」と述べている。

65　『明治思想史』（ペリカン社、昭和五十三年十一月）（20頁）

66　『善の研究』の単行本としての出版は明治四十四年一月。

※　漱石の作品、書簡、評論、講演等の引用は全て岩波書店最新版の『漱石全集』（岩波書店、平成五年十二月―平成十六年十月）からのものである。また漢籍については、書き下しを引用した。全ての引用について、ふりがなは必要と思われるもののみに付し、他は省略した。旧字体は新字体に改めた。

本稿は二〇一四年度日本近代文学会九州支部春季大会（於　山口大学）における発表内容の一部をもとにしたものである。会場にてご教授下さいました方々に厚く御礼申し上げます。

（九州大学大学院比較社会文化学府博士後期課程三年）