

## 宋学における「聖」と「誠」：自然性への志向

藤井，倫明  
九州大学大学院

<https://doi.org/10.15017/18166>

---

出版情報：中国哲学論集. 23, pp.16-33, 1997-10-30. 九州大学中国哲学研究会  
バージョン：  
権利関係：

# 宋学における「聖」と「誠」

— 自然性への志向 —

藤 井 倫 明

はじめに

宋学<sup>(1)</sup>と言うと、「気質を変化する」(張載)、「整齐嚴肅」「持敬」(程伊川)といった面から、情欲の克服を目的とする厳格で堅苦しい倫理的学問として受け取られ、それがともすると、人情まで抑圧するリゴリズム(厳格主義)として、しばしば批判の対象となってきたことは周知の通りである<sup>(2)</sup>。またリゴリズムとまでは言わなくとも、高橋進氏が唐宋間の思想展開を「老莊的無為自然」から「作為積極」への変化として捉えているように<sup>(3)</sup>、宋学を人為性を中心としたものとする見方が一般的ではなからうか。山井湧氏は宋学の本質的性格を「修養の学」(人間はいかにあるべきか、どうすべきかを考え、且つそれを実践する学問)であると捉えているが<sup>(4)</sup>、このように修養の学であるからこそそのための功夫が重視され、作為性・厳格性を帯びるに至っていることも確かである。しかし、宋学を以て単純に作為や厳格といったレベルに止まるものとして片づけてしまうのは果たして妥当であろうか。言うまでもなく宋儒が「修養」を通して目指したものは「聖人」であった。島田虔次氏の言葉を借りれば「『聖人学』至ルベシ」ということこそ、宋学全体の根本的モチーフであり、大前提であった<sup>(5)</sup>のである。そこで「修養の学」とは、さらに突き詰めて言えば「聖人に至ることを目的とする、そのための学問」と言い得るであろう。そして、この「聖人」の本質が「誠」であるときれ、仁義礼智信という五常に加えて「誠」という徳目が従来に増して注目され、重視されているのである。故に、この「聖人」が如何なる存在であったのか、なぜ「誠」が問題とされることになったのかという点を十分に明

らかにしなければ、宋学の核心はつかめないこととなる。

しかるに従来、宋学を貫通する修養の到達点としての「聖人」像に関しては、主たる問題として取り上げられることもなく閑却されてきた感があり、又、「誠」に関しても天命や性といった形而上学的、理論的な方面から主として論じられ、修養と密接に結びついた実践道徳としての視点が欠けていたように思われる。そこで本稿では、宋学の確立者と目されている周濂溪・張横渠・二程子及びその集大成者である朱子等を中心として、道徳論・修養論の観点から宋学における「聖」と「誠」を分析することにより宋学の特質を再検討してみたい。

一

島田虔次氏は、儒教に於ける聖人には二つの型があると指摘している。すなわち『礼記』にいわゆる「作者これを聖という」とあるような、礼楽・制度、大きく言えば文明・文化の創始（制作）者としての聖人と、仁義道徳の完全な体現者としての聖人である。そして聖人の型が前者から後者に移ったところに宋学の大きな特徴があると捉えている。<sup>6</sup>前者は具体的に言えば堯・舜・禹及び周公といった先王であり、ここには必ず政治的支配者、文化的指導者としての地位が付随しており、無位であった孔子が聖人として尊ばれる場合も、その聖人とされる所以はその人格性以上に、六経を刪定し、万世に法るべき法を垂れたという文化的・政治的功績に重きが置かれているのである。ここでは、聖人は常人を遙かに越えた叡知を備えた存在であり、ただ仰ぎ見て思慕する外的対象であって、自らがそれに到ることを目指すべき対象ではない。顔淵は孔子を前にして喟然として歎じた（『論語』子罕）が、これについて梁の皇侃は次のように解釈している。

孔子は至聖、顔生は上賢なり。聖と賢との道は絶<sup>た</sup>たれり。故に顔、歎を致せり。

すなわち聖人とは顔淵ほどの大賢からしても、自ら到達する望みを断たしめてしまうほどにあまりにかけ離れた存在と見なされていたのである。

しかるに後者の型、完全なる人格者としての聖人の場合、もはや生知といった先天性は聖人の絶対条件ではなく、

先天的・後天的の如何に関わらず完全に仁義道德を体現し、ある境地に到達した者は皆聖人として認め得ることとなる。つまり聖人は学んで到るべき対象となるのである。そして聖の学ぶべきを可なりと言明して新たな聖人觀を打ち立て、宋学における聖人を志向する修養論の端緒を切り開いた者こそ周濂溪に外ならぬ。<sup>(8)</sup>

周子は聖と賢とを規定して次のように言う。

誠は為すこと無し。幾には善悪あり。徳は愛するを仁と曰ひ、宜しきを義と曰ひ、理<sup>こと</sup>へるを礼と曰ひ、通ずるを智と曰ひ、守るを信と曰ふ。焉<sup>これ</sup>を性のままにし、焉に安んずる、之を聖と謂ふ。焉に復り、焉を執る、之を賢と謂ふ。『通書』誠幾徳第三)

さらに周子は「誠は聖人の本なり。」「『通書』誠上第一」「聖は誠のみ。」(同 聖下第二) というように聖人の本質を誠であるとしている。そしてこの誠は上掲のように、無為なる性格のものとして捉えられているものである。<sup>(9)</sup> よって周子にとっての聖人とは、勉勵や思慮に頼って道に適中している賢人に対して勉勵や思慮を用いずに自然のままに仁義道德が実現されている存在であると言える。そしてこのような聖人―賢人觀が次に挙げる張載、程伊川、朱子の言葉を見ても分かるように以後踏襲されていく捉え方であったと考えられる。

聖人の若きは則ち性と天道とのままにして勉むる所無し。

(『正蒙』中正篇)

勉めて清なるは聖人の清に非ず、勉めて和なるは聖人の和に非ず。所謂聖なる者は、勉めず思はずしてここに至る者なり。(同上)

若し勉強して只だ是れ理に循<sup>したが</sup>ふを知るのみならば、是れ楽には非ざるなり。纔に楽に至る時は、便ち是れ理に循ふを樂と為し、理に循はざるを不樂と為す。何ぞ苦しみて理に循はざらん。自ずから勉強するを須ひざるなり。

夫の聖人の勉めずして中り、思はずして得るが若きは、此れ又上一等の事なり。(『二程全書』巻十九 7a)

聖は只だ是れ極至の処に做し至りて、自然に安行し、勉強を待たず。故に之を聖と言ふ。

(『朱子語類』巻五十八 孟子八)

もちろんこのような聖人觀、及び「誠」の規定は『礼記』中庸篇に「或いは生まれながらにして之を知り、或いは学びて之を知り、或いは固<sup>く</sup>しんで之を知る。其の之を知るに及んでは一なり。或いは安んじて之を行ひ、或いは利し

て之を行ひ、或いは勉強して之を行ふ。其の功を成すに及んでは一なり。……誠は天の道なり。之を誠にするは人の道なり。誠は勉めずして中り、思はずして得、従容として道に中る、聖人なり。之を誠にするは善を択んで固く之を執る者なり。」(章句第二十章)とあるのを踏襲したものだと言えるが、中庸篇では「之を知るに及んでは一なり」「功を成すに及んでは一なり」と言つても、学び勉めることによつて常人が聖人という存在そのものにまでなることを意味しているのではないだろう。しかし、周子をはじめ宋学者はあくまで聖人という存在そのものを志向していくのである。周子は「聖は天を希み、賢は聖を希み、士は賢を希む。」(『通書』志学第十)と言ひ、張子は「学を致して以て聖を成すべし。」(『正蒙』乾称篇)と言ひ、程伊川は「人皆以て聖人に至るべし。而して君子の学は必ず聖人に至りて後已む。聖人に至らずして後已む者は皆自ら棄つるなり。」(『二程全書』卷二十八 3b)と言ひるのである。だが中庸篇にあるごとく、皆同じく道を知り、功を成すことができるのであれば、「聖人」という存在自体にこだわる必要はないのではないのか。何故に勉めず、思わざる聖でなければならぬのか。ここに至つて聖人を単に「仁義道德の完全なる体現者」と言うだけで済ましてしまうのではなく、さらに詳しく聖人と徳との關係を明らかにして見る必要があるようである。

## 二

張載は、思慮や勉勵による徳の保持には、次のような問題があると言ひ。

大抵、勉勉を語る者は則ち是れ大人の分なり。勉勉なれば則ち猶ほ或いは退くこと有り。少も勉勉ならざれば斯ち退く。(『易説』乾卦)

同じく程伊川も「不勉而中、不思而得」と「勉而中、思而得」との間には閑却することの出来ない大きな隔たりがあることを次のように指摘している。

勉めずして中り思はずして得ると、勉めて中り思ひて得るとは何ぞ止だに差等有るのみならん。直ちに是れ相去ること懸絶せり。勉めずして中るは即ち常に中るなり。思はずして得るは常に得るなり。

つまり「思い勉める」ことよって道に適中している境地では、常に道に中っているのではない。あくまで思慮勉勵している間のみ中っているのであって、人間が間斷無く思慮勉勵し続けることが出来ない限り、道に中らない時（すなわち後退すること）が存在せざるを得ないことになる。従って五常の徳を思念し、勉めて保持するといふ修為功夫に依存している賢人の境地は不安定で不完全なものと思ななければならなくなる。かくして張子、伊川、朱子はそれぞれ次のように言う。

勉むるは、蓋し未だ安んずること能はざればなり。思ふは、蓋し未だ有すること能はざればなり。

（『正蒙』中正篇）

誠敬を以て之を存するのみ。防檢するを須<sup>もち</sup>ひず。窮策するを須<sup>もち</sup>ひず。若し心懈れば則ち防ぐこと有り。心苟も懈らざれば何の防ぐことか之れ有らん。理未だ得ざる有り。故に須く窮策すべし。存すること久しくして自ずから明らかならば安んぞ窮策するを待たん。

（『二程全書』卷二 5 b）

学ぶ者は是れ聖人を学びて未だ至らざる者なり。聖人は是れ学を為して極め至る者なり。只だ是れ一箇は自然にして、一箇は勉強なるのみ。惟だ自然なるが故に久しくして変ぜず。惟だ勉強なるが故に時有りて放失す。

（『朱子語類』卷二十一 論語三）

「思」「勉」「防檢」「窮索」といつた作爲的功夫は、道に向かう自己が未だ完成していないが爲に必要なものなのだとして、最終的には功夫が消滅する（従容として道に中る）ことが求められているのである。さて、このような作爲性・修爲性というのも突き詰めて言えば「心」のはたらき、「意」に關わることである。果たして張子、程子何れも「意（識）」を問題視し、その克服を求めている。

己むことを得ず、当に為すべくして之を為さば、人を殺すと雖も皆義なり。心有りて之を為さば善と雖も皆意なり。己を正して物正しきは大人なり。己を正して物を正すは猶ほ意有るの累を免れざるなり。意有りて善を為すは之を利とするなり。之を仮るなり。意無くして善を為すは之を性とするなり。之に由るなり。意有りて善に在るすら（なほ）且つ未だ尽くさずと為すに、況んや未だ悪なることに意有るをや。仲尼の四を絶つは、始学より

成徳に至るまでの両端を竭くすの教へなり。〔正蒙〕中正篇)

ここで張子が、己の利欲を謀る悪に向かう意のみならず、物を正し、善を為そうとする意すらをも「累」として問題視していることは明らかであろう。この文を解釈して山本命氏は、意の弊害を「偽善性」「功利性」への傾斜として見ているが、張氏の目は、偽善性とか功利性とか言った次元に止まらず、さらに意識的行為そのものの免れがたい「不完全性」「不安定性」にまで向けられているのではなからうか。周子・張子・程子は何れも顔回を学ぶべき第一等の人物として特に尊重しているが、大賢・至聖とは見なしても、決して完全なる聖の資格を与えていない。程子は顔回は限りなく聖に近いとしながらも、その聖人(孔子)との違いを次のように述べている。

聖人の動は天を以てし、賢人の動は地を以てす。顔子の不善有るが若きは豈に衆人の如くならんや。惟<sup>た</sup>只だ此の間<sup>に</sup>在るのみ。蓋し猶ほ己を有するが如し。我無きに至りては則ち聖人なり。顔子の聖人に切なること、未だ達せざること一息のみ。〔二程全書〕卷十二 12 a 明道の語)

顔子とははや聖人と同じ高みに立っていないながら、「己」「我」がまだ残っていたという、そのわずかな点で聖人とは為し得ぬと言うのである。程子は他所でも顔子を論じて「分別有り」〔二程全書〕卷三十三 4 b)「未だ有為を免れず」「迹に滞る」(同上 卷十 3 b)と評しているが、要するに意識的に善悪を分別して悪を斥け、善を為そうという作爲的形跡が顔子には見られるということである。善を為しているという意識があるうちはまだ完全ではなく、善を為しながらも善を為しているという意識すら消滅し、無意識的、自然的立場に立たねばならぬとされるのである。先に取り上げた張子の言葉の中に「己を正して物正しきは大人なり。己を正して物を正すは猶ほ意有るの累を免れざるなり。」とあったのもこのことを意味しているよう。そしてこのように、顔子が意識的な立場から未だ脱却し切れていない限り、その善なるものも間断有るを免れぬこととなるわけである。果たして程子は顔回が仁に違わなかったのは文字通り「三月」であって「常に」ではなかったと解釈する。

三月仁に違はずとは其の久しきを言ふ。此を過ぐれば則ち心に従ひて矩を踰えざるの聖人なり。聖人は則ち渾然として間断無し。故に三月と言はず。此れ孔子の其の未だ止まらざりしを惜しむ所以なり。

〔二程全書〕卷三十二 1 a)

作爲的・意識的でなくなつて、すなわち自然になつて人は初めて常に道に適中する、つまり徳性・徳行を恒久的、安定的なものとして後退することがなくなるのである。そしてこれがすなわち聖人に他ならない。

しかし聖人がこのように無爲自然、なんら思慮勉勵を要しない存在だとすると、学んで聖人に至るべきであるとする宋学の大前提と矛盾を生ずるのではないか。「学」とはまさしく意識的人爲的営みであり、人爲的功夫の排除された存在を、人爲的功夫によつて追究することになるからである。この人爲の賢（大）から無爲の聖への移行に關して張子は次のように述べている。

我無くして後に大なり。大性を成して後に聖なり。聖は天徳に位す。（『正蒙』神化篇）

九五は大人の化するなり。天徳の位なり。性を成せるの聖なり。（『易說』乾卦）

ここで「化」というのは、『孟子』の「光輝有る、之を大と謂ひ、大にして化す、之を聖と謂ふ」（尽心下）とあるのを踏まえたものであろう。趙岐は「大いに其の道を行ひて天下をして之を化せしむるを是れ聖人と為す」と注を施し、この「化」を人を化すること、つまり自己に充実しているところの光輝ある善美を己のうちに止めておくのみでなく、これを推して以て人に及ぼし人々を感化することと捉えている。これに対して、張子は自己が化すること、すなわち他人に対することではなく、己自身の内面的問題として捉えているのである。古注の解釈では、大と聖とは同一的存在であり、その相違はただ内の徳を外に推し及ぼしているか否かに過ぎないことになるが、張子は大と聖との相違を、存在レベルにおけるものであるとし、大（賢）から聖に至る過程で内的変化が起きると考えているのである。「化」が「成性」と言い換えられているのもそのためである。

そしてこの「成性」「化」を為さしめるものを、張子は「熟」であると言ふ。

大は為すべきなり。大にして化するは為すべからず。熟するに在るのみ。蓋し大人の事は修めて至るべし。化は則ち功を加ふべからず。功を加ふれば則ち是れ助長なり。要は仁の熟するに在るのみ。（『易說』乾卦）

蓋し大は則ち猶ほ勉めて至るべし。大にして化するは則ち必ず熟す。化は則ち達なり。

（同上 繫辭下）

これは『孟子』に「五穀は種の美なる者なり。苟も熟せずと為さばていはい稗はいにもしかず。夫れ仁も亦た之を熟するに在るのみ。」（告子上）とあるのを踏まえたものであると思われ、「熟す」とは果穀が熟れるように成熟することと捉え



てよからう。物事が成熟するには必ずある一定の時間の経過が必要であり、この時間に関しては意識的に速めようと  
して操作する、すなわち「助長する」ことはできない。もちろん人間の場合、何もせずに成熟できるわけではなく、  
「習熟」という語に見られるように、絶え間ない努力修為（習）が必要不可欠なわけであるが、熟という作用そのも  
のは我々の意識を超えたところで進行する内的・自発的なものである。そして熟することによって、はじめて物は  
表面的・外形的レベルに止まらず、内実そのものが変革成就するのである。聖人と賢人（学者）の違いとは、まさに  
この熟しているか否かにあるのだ。故に朱子も次のように説いている。

聖人は熟し、学者は生なり。聖人は胸中より流出し、学者は須く勉強を着すべし。

〔『朱子語類』卷二十 論語二〕

意を用いて勉めることによって維持されていた徳性・徳行も「熟す」ことによって「化し」、己の本性そのものと  
なる、すなわち自己の胸中より流出する生きたものとなるのである。熟（化）と未熟（不化）との違いが如何なるも  
のであるかは、程子が「聖」と「賢」とをそれぞれ「天然の花」と「造化」とに例えてその相違を説明しているのが  
参考になるのではなからうか。

子曰く、学ぶ者は必ず聖賢の体を識るべし。聖人は猶ほ化工のごとし。賢人は猶ほ巧工のごとし。綵あやぎぬを剪りて以  
て花を為り、色を設けて之に画かば、宛然として之に肖ざるに非ず。而れども生意の自然を觀んと欲すれば則ち  
之れ無し。

〔『二程全書』卷四十一 57a〕

造化はどんなに本物に似ていたとしてもあくまで造化であり、そこには自然の生意がない。程子は別の箇所でも同  
じ趣旨のことを語っており、ここでは「花は則ち似ざる処無きも、只だ是れ佗の造化の功無し。」という表現が見ら  
れる（『二程全書』卷二 42b）。造化は人為的手段（巧）によって作る（到達する）ことができる。しかしその造化  
が、生命を持つ（化）ということは、常識的には人の力では不可能である。学んで聖人になるということは、まさに  
造化に生命が吹き込まれるようなことであり、それを可能にするのが、「熟す」ことによる「化」であり「成性」な  
のである。これはもはや天の造化の作用に近いものと言える。程伊川がこの「学んで聖人に至る」<sup>(15)</sup>ことを、人の力  
（後天的働きかけ）によって造化（先天的運命）に勝つことが出来る事柄の一つとして上げているのにかかる事情か

らである。

以上を通して、聖人に至るための工夫というものが、決して単純に作爲的と言えるようなものではなく、工夫がその効能を發揮して行くにつれて、自らその影を潜めて行き、最終的には消滅して自然のままになるというような屈折した様相を呈しているものであるということが理解できたのではなからうか。次に宋学において聖人の本質をなすものとして捉えられた「誠」について考えてみることにしよう。

### 三

周子が「聖は誠のみ。」「誠は聖人の本なり。」として、聖人の本質を「誠」であるとしていることは前述したが、さらに彼は「誠は五常の本、百行の源なり。・・・五常百行も誠に非ざれば非なり。邪にして暗塞なり。」(『通書』誠下第二) というように誠を五常(仁義礼智信)よりも根本的なものとして、それに最高の価値を付与している。このように誠を重く見る姿勢は決して周子のみに限られず、張子も「聖とは至誠天を得るの謂いなり。」(『正蒙』大和篇)「至誠は天性なり。息まざるは天命なり。人能く至誠なれば則ち性尽くして神窮むべきなり。」(同 乾称篇)と言い、程子も「学の要は敬に在り、誠に在り。」(『二程全書』卷十五 2b)「学ぶ者は以て誠ならざるべからず。誠ならざれば以て善を為す無し。誠ならざれば則ち君子為る無し。学を修めて以て誠ならざれば則ち学難なり。事を為して以て誠ならざれば則ち事敗る。」(同 卷二十八 14b) と言うように共通しており、この姿勢は結果として朱子によって「誠とは是れ理なり。」(『朱子語類』卷六 性理三) というように「誠」が超越的絶対的な「理」そのものとして概念化されるまでに至ることとなるのである。<sup>(16)</sup>

遡れば「誠」は既に『孟子』『荀子』、特に『礼記』の中庸篇で重く取り上げられている儒教倫理であるが、宋学以前においては中庸篇を除いて「誠」が為学の根本的徳目として中心的地位を占めていたとは言い難い。<sup>(17)</sup> その「誠」が宋学においてなぜ特に重要性を帯びて取り上げられることになったのであろうか。

先に指摘したように周子は誠でなければ仁義などの五常もその内実を失うとしている。ただ単に五常の徳と言うだ

けでは済まされず、その背後にあえて「誠」を置くのである。この点に関して山本命氏は、『通書』師第七及び刑第三十六の言葉に基づいて次のように捉えている。すなわち剛善＝義は「時には柔善の欠乏として蔽に過ぎるという相對悪を作り出す」こととなり、同様に柔善＝慈（仁）は「時には剛善の欠乏として寛に過ぎるという相對悪を作り出す」ことになり、「仁と義の何れか一方も、道徳の『善』を覆い尽くし得ない」という結果になる。そこで「中」という徳性によって「時中として寛蔽よろしきをうることを命ずる」必要性が生ずることとなり、そしてこの「無条件的な善」である「中」の内面化、主体化したものが「純粹至善なるもの」としての「誠」である<sup>19</sup>。

仁義五常をこのように相對的に捉える態度は「義は仁の動なり。義に流るるものは仁において或いは傷ふことあり。仁は体の常なり。仁に過ぐるものは義において或いは害ふことあり。」（『正蒙』至当篇）とあるように張子にも見られるものであり、確かに周子・張子においては五常の徳が無条件的に絶対視されてはいないと言い得る。しかし、その原因を徳の偏向性（過不及）だけに見て、「誠」の本質を「中」として捉えるのは果たして妥当であろうか。周子・張子には特に「誠」を定義した語は見られないが、その学を継承発展させていった程子・朱子がそれぞれ誠を定義づけて「真は誠に近し。誠は無妄の謂いなり。」（『二程全書』卷二十三 2 a）「誠は真実無妄の謂いなり。」（『中庸章句』第二十章注）と述べているように、「誠」は純粹性・真実性といった面から主に理解されており、「中」を「誠」の第一義とは見なさない。とすると、五常の徳の「偏向性」とは別に、「誠」が強調されるに至った要因を、「真」や「実」といった観点から考えてみなければならぬであろう。

先に取り上げた張子の言葉の中に「意有りて善を為すは之を利とするなり、之を仮るなり。意無くして善を為すは之を性とするなり、之に（自ら）由るなり。」として「意」の弊害を指摘したものがあつた。ここで張子が善を「仮る」（利とする）ということをも、まさに「意」を用いて為すものの典型であるとして否定的に捉えていることは明らかである。そもそも、この「仮る」「性とする」とは、孟子の「舜は之（仁・義）を性にするなり。湯武は之を身にするなり。五霸は之を仮るなり。久しく仮りて帰さずんば、悪んぞ其の有に非ざるを知らんや」（尽心上）という言葉に基づくものであるのだが、ここで同じく仁義といっても、その現れ方は同じではなく、純粹に本心から為される場合もあれば功利的、作為的に為される場合もあることが指摘されている。また『礼記』にも「子曰く、仁に三有り。

仁と功を同じくして情を異にす。仁と功を同じくするも其の仁未だ知るべからざるなり。仁と過を同じくして然る後、其の仁知るべきなり。仁者は仁に安んじ、知者は仁を利とし、罪を畏るる者は仁を勉む。」(表記) というように、行為の結果は同じく仁であるが、行為の裏にある心情は同じでなく、純粋な仁もあれば、作爲的な場合もあるとの指摘が見られる。

仁や義といった徳は本来内的なものであるが、必然的にある行為・形式となつて外に現れるものであり、それによつて我々は徳を徳として認め得るのである。しかしこの外的表現形態(具体的内容)を持つが故に、『孟子』『礼記』にあるように、その徳は形だけまねして為すこと、つまり利として仁・義を仮りたり、罪を畏れて仁・義を仮りたりということも有り得るのである。しかし作爲的、意識的に徳を保持するレベルを超えて、あくまで性のままにする境地にまで至ることを追究する宋学に於いては、当然「仮る」ということは許容することが出来ないものであることはこれまで述べてきた通りである。故にただ「仁である」「義である」というだけでは不十分で、ここにそれが「実」であるか否かということを問う必要性が生ずることとなる。そしてこの「仮」に対して「実」であるということを表す言葉こそ「誠」に外ならぬ。朱子は『中庸或問』において「誠」を「真実無妄の云いなり」とした上で次のような議論を展開している。

夫の人物の生、性命の正の若きは、固より亦天理の実に非ざるは莫し。但だ氣質の偏を以て、口鼻耳四支の好、以てこれを蔽ふことを得て私欲生ず。是を以てその惻隱の発に当たりて、しがい枝害之に雜はり、則ち仁を為す所以のもの実ならざる有り。その差惡の発に当たりて、貪味之に雜はり、則ち義を為す所以のもの実ならざる有り。此れ常人の心の善を為すに勉めんと欲すと雖も、内外隱顯、常に二致を免れざる所以にして、その甚だしきは詐偽欺罔して、卒に小人の婦に墮つるに至るは、則ちその二なる者これに雜ふるを以ての故なり。惟だ聖人は氣質清純、渾然として天理、初めより人欲の私の以てこれを病ましむる無し。是を以て仁は則ち表裏皆仁にして、一毫の仁ならざるは無し。義は則ち表裏皆義にして、一毫の義ならざるは無し。その徳為るや、固より天下の善を挙げて一事の遺す或る無くして、その善為るや、天下の実を極めて一毫の満たざる無し。此れその勉めず思はずして、従容として道に中りて、動容周旋、礼に中らざる無き所以なり。(40 a)

ここで朱子が仁を為し、義を為すと一口に言っても「実なる」場合と「実ならざる」場合と「実ならざる」場合を「内」(隠・裏)と「外」(顯・表)との不一致(二致)として問題にしていることが分かるであろう。朱子は「詐偽」「欺罔」を内外不一致の甚だしきものの典型として捉え、それに対して聖人は表裏皆仁であり、義であるが故に、すなわち内外一致しているが故に、勉めず思わずして、従容として道に中り得るとするのである。程子、朱子は頻りに「誠は内外を合するの道」<sup>(20)</sup>であることを説いている。

今、欲すべき之を善と為すと雖も、亦須く実<sup>(21)</sup>にこれを己に有すべくして、便ち誠と言ふべし。誠は便ち内外を合するの道なり。  
〔二程全書〕卷一 27a)

「思、邪無し。」を問ふ。曰く、惟だ是れ行の邪無きことを要するのみならず、思もまた邪無きことを要す。誠は内外を合するの道なり。便ち是れ表裏一なるが如し。内、実に此くの如くんば、外もまた此くの如し。故に程子曰く、「思、邪なきは誠なり。」と。  
〔朱子語類〕卷二十三 論語五)

「実」すなわち「誠」であることによつて内外一致し、それで初めて本當に己の所有である(性とす)と言い得るのである。そしてこの「己の有」「性とす」ということこそ、勉めず思わずして道に中る「聖人」と「徳」との関係を言い表したものに他ならないことは前に論じた通りである。かくして張子が「誠は成なり。誠能く性を成すとを為すなり。」(『易説』繫辭上)と説いている所以も理解できるであろう。

以上のように見てくると、宋学においてなぜ「誠」が特に重要視されるに至ったかということが明らかとなったといえよう。仁・義・礼・智・信といった五常の徳目は、程子・朱子によつて結果的には本然の性(実理)としてそれ自体誠なるものとして絶対化されていくが、それ以前では同じく仁義といつても性のままにする仁義(実)と意識的に借りて行<sup>(22)</sup>う仁義(偽)というように、質的相違が存在し得るものとして捉えられていた。これは外的表現形態を取るといふ一般徳目の性質上、免れがたい現象であるが、それ故に「仁である」「義である」と説くだけでは絶対であるとは言えないわけである。ここに普通の徳のようにそれ自体の表現形態を持たずに他の徳の純粹性・真实性そのものを表す徳が別に要求されるに至ることとなる。それが「誠」であると言える。程朱の理(性)としての仁義五常は、この誠に改めて裏打ちされたものに他ならぬであろう。「実」なる「誠」であることによつて、その徳は完全に己の

所有となる、言い換えれば己と徳とが一体となるわけであり、ここに意識的・作為的要素は完全に消滅し、従容として自然なる状態となるのである。よって朱子も次のように説いている。

誠は天の道なり。誠は是れ実理にして、自然にして修為を仮らざるものなり。〔『朱子語類』卷六十四 中庸三〕この誠の自然性ということに関しては、「誠」と同じく「実」なる概念を持つとされている「信」と比較することにより明らかとなるであろう。朱子は「誠」と「信」との相違を次のように説明している。

誠は是れ自然底の実、信は是れ人の做す底の実なり。故に曰く「誠は天の道なり。」と。これは是れ聖人の信なり。衆人の信の若きは、只だ信と喚び做すべし。未だ誠と喚び做すべからず。誠は自然に無妄なるの謂いなり。水は只だ是れ水、火は只だ是れ火、仁は徹底して是れ仁、義は徹底して是れ義なるが如し。

〔『朱子語類』卷六 性理三〕

誠が自然なるものとして聖人に当てられているのに対して、信は人為的なものとして衆人に当てられ、誠よりレベ<sup>(21)</sup>ル的に劣るものと見られているのである。

## おわりに

以上を通して宋学における「学んで聖人に至るべし」という根本的モチーフ、及び「誠」の重視が何れも「無為自然」に向かつていくものであったことが理解できたと思う。確かに宋学では功夫を重視する。しかしそれは無条件的に功夫そのものに価値があるとされてきたわけではなく、あくまで聖人に至る過程に於いて必要なものとして、手段として求められていたに過ぎないと言えるのではないだろうか。功夫の意識性は人格が完成するにつれて、すなわち聖人に近づくにつれて影を薄くして行き、最終的には消滅すべきものとして考えられていたのである。つまり功夫という人為的営みを加えることの意味・価値（それはつまり徳性・徳行の恒常性・安定性であり、間断なく常に道に適中することであるが）を突き詰めていくと、人為的功夫を超越せねばならぬ、すなわち思わず、勉めず、無為自然に<sup>(22)</sup>ならなければならない。老子は「大道廢れて仁義有り。」（第十八章）と言い、莊子は「道徳廢れずんば、何んぞ仁義

を取らん。」(外篇、馬蹄篇)と言う。これは敢えて仁義という善なる意味を付帯された徳目が主張されるのは、裏返せばそれを強調しなければならぬだけ世が墮落し、仁義ならざるものが存在するようになったからであり、大道が完全に保たれている真理の世界では、悪というものが存在しないが故に善(仁義など)という概念すら必要ない、否、存在し得ないと考え、殊更に仁義を主張する儒家を批判したものである。つまり絶対的世界の崩壊・墮落として仁義の世界が存在すると捉えているのであり、福永光司氏の所謂下降的歴史観・価値観であると言える。<sup>(23)</sup>これが果たして現実的に妥当か否かは別として、確かに一面の真理を表していることは事実ではなからうか。仁義礼智信という儒家が最も重んずる徳目は、本来現実的・社会的なものである。しかし、それ故に老荘思想が指摘し批判するように、相対性・不完全性を免れぬこともなった。この相対性・不完全性を強く自覚し、老荘的思考を否定的に止揚することで、現実の社会に即した形で、しかも本来の絶対的世界に立ち返ろうとしたもの、そこに宋学の特質があったのではないだろうか。ここに求められた人格的モデルが「聖人」であり、その本質が「誠」なのだと思われる。中庸篇に曰く、「誠は天の道なり。之を誠にするは人の道なり。」と。天に非ず、未だ聖人ならざる者は、そのまま自然に「誠」ならざるが故に「之を誠にする」こと、つまり誠になるための人為的はたらきかけが必要とされる。これがすなわち宋学における功夫であり、学なのである。故にこの功夫や学は単なる人為的ではなく、その作為性自体を超越克服して「誠」という天の自然性に立ち返るための功夫であったのである。故に宋学を単純に嚴格的、作為的とのみ評価するのは妥当ではない。その嚴格性、作為性の背後には絶えず自然性への回帰という要素が横たわっていたのである。<sup>(25)</sup>

ただ宋学と一口に言っても、その「功夫」の内実においてはさまざまに異なる。ここでは周・程・張を中心に見てみたが、今後は更に宋学全体における問題について検討していかなければならないであろう。

〔注〕

(1) 宋学とは、広義には道・仏をも含めた宋代の學術思想全般、狹義には漢唐の訓詁学に対する宋代新儒学を意味するものであるが、一般的には更にその新儒学の中でも特に周・張・二程を経て朱子によって集大成される道学(性理学)を指して言われる場合が多い。故に宋学という名の下に批判が為される場合も、主に道学が念頭に置かれている。そこで本稿でも今回は周・張・二

程・朱子のみを考察の対象として取り上げたが、自然性への回帰という傾向は、陸象山の心学を含め、宋代思想全般に通じ得るものではないかと考えている。

(2) その代表的な者に清朝の戴震が挙げられる。

(3) 『無為自然から作為積極へ——唐宋間における思想の展開とその歴史的 성격——』（文理書院、一九六五年）

(4) 『明清思想史の研究』（東京大学出版会、一九八〇年）一八頁。

(5) 『朱子学と陽明学』（岩波新書、一九六七年）三四頁。

(6) 同上 二〇頁。ただし、後者の性格は前者にも当然内包されていたはずであり、前者から後者に移ったといっても宋代に新たな聖人像が形成されたということではなく、聖人の聖人たる所以をどこに重点を置いて見るかという、その重心の変化推移と言った方が適切かもしれない。

(7) 「聖は学ぶべきか。曰く、可なり。要有るか。曰く、有り。請う、聞かん。曰く、一を要と為す。一とは無欲なり。」（『通書』聖学第二十）

(8) 宋学の先駆者と見なされる韓愈においても「古の人に舜という者有り。其の人と為りや仁義の人なり。」（『原毀』）というように聖人を徳性の面から捉える態度は認められるが、やはり『原道』に見られるように、依然として「作者の聖」としての色彩が強く、聖人を自ら学んで至るべき対象と見なす態度は希薄である。

(9) 近年、土田健次郎氏は周子がこのように「無為」や「無欲」を説いているという点から、道家的な無の思想からまだ完全に脱却し切れていなかったとして、周子を道学の祖とする通説は再検討する必要があるとの見解を示している（『宋代思想史上における周敦頤の位置』五十年記念 東方学論集、平成九年）。しかし「誠」及び「聖人」を「無為自然」なる性格のものとして捉え、その境地に至ることを追求するという態度は、以下に本稿で論及するように張子、程子、朱子にも共通したものである。故に「無」の思想の断片が見られるという理由で、周子と程子との思想的繋がりを消極的なものと見なし、周子の道学派上における地位を過小評価するのは早計ではなからうか。

(10) 数字は和刻本に依る。以下『中庸或問』も同じく和刻本に依る。

(11) 張子が「聖と賢とは跡相近し。而れども心の至る所に差有り。」（『正蒙』有徳篇）というように、聖と賢との相違を「心の至る所の差」として捉えているのも、このことを裏付けるものである。

(12) 『宋時代儒学の倫理学的研究』（理想社、一九七三年）二六五頁。

(13) 侯外庐主編『宋明哲学史』上巻においても、『通書』乾損益堂三十一に「君子は乾乾として誠なるに息まず。然らば必ず忿り



を懲らし欲を窒ぎ、善に遷り過を改めて、而して後に至る。」とあるのを受けて、「誠」というものが修養を排除し、功を用いない無為自然なるものとされながら、ここでその「誠」に息まざるに至る手段方法として、忿りを懲らし欲を窒ぎ、善に遷り過を改めるといふような人為的工夫が要求されているのは明らかに矛盾しているのではないかと疑問を呈している。しかしこれは決して周子の思想が整合性を欠いているためではなく、後に論及するように、宋学における修養・功夫が無為自然に向かつていくための作為という屈折した性格を持つていることによるものである。

(14) 蔽密に言うと、宋学では、人は諸徳の根源であるところの天理を性として本来具有しているとするから、徳が己の本性のようになると言っても、それは決して内に存在していなかった徳性が新たに本性として作り上げられると言うのではなく、もともと備わっていた徳性が、何ものにも妨げられることなく、ありのままに発現される状態になることを言うのであろう。

(15) 陳貴一問、人之壽數可以力移否。曰、蓋有之。棟問、如今人有養形者是否。曰、然。但甚難。世間有三件事。至難可以奪造化之力。為國而至祈天永命、養形而至於長生、学而至於聖人。此三事功夫一般分明、人力可以勝造化、自是人不為耳。

〔二程全書〕卷二十四 19b)

(16) 朱子によって「誠」が「理」そのものとして概念化して捉えられていく経緯に関しては、市川安司「中庸章句の誠」(人文科学紀要四四、東大教養学部、一九六七年)を参照。

(17) 中庸篇には「誠は天の道なり。之を誠にするは人の道なり。」と記されている。武内義雄博士は、「誠」は古くは「忠」「信」の字で表されていたものであり、ただの実践原理としてのマコトであった「忠信」が思想的発展により、この中庸篇に見られるような宇宙原理を示すものとしての「誠」に変化したのだと捉えている(『易と中庸の研究』岩波書店、昭和十八年、一一七頁)。金谷治博士もこの武内説に沿って、「信」(他人にうそをつかないという外面的なこと)↓「忠」(内面的なまごころの自覚)↓「誠」(超人間的な崇高な世界に存在する本来生)という発展経緯を想定している(『万有百科大事典』4哲学・宗教「誠」の解説、昭和四十九年)。

右のように「誠」を対人関係の実践道徳から発展したとする見方に対して、赤塚忠氏は中庸篇の「誠」を鬼神の徳が人間に内在したところの微妙な精神であると理解し(新釈漢文大系2『大学・中庸』、中庸解説、明治書院、昭和四十二年、一七五頁)、それに近い考え方で板野長八氏も、誠は「天地神明の実体であり、徳であり、従って靈的な全能性を有」するもので、「誠を通して神人の感応ないし交渉が行われるのである」というように、誠を祭祀における鬼神に関わる概念として捉えている(『儒教成立史の研究』岩波書店、一九九五、二七五頁)。

このように中庸篇の誠に対しては様々な解釈がなされているが、何れにしても誠が中庸篇において天(鬼神をも含めて)と人、す

なわち宇宙万有を貫通する根本原理（道）として捉えられていることは確実ではなからうか。そしてこのような誠の有する性質こそ儒教の倫理道德が天に根拠を持つものであるという哲学的基礎付けを可能にしてくれるものであると言え、従来はこの面から宋学における誠の重視が捉えられてきた。

- (18) 前漢賈誼の『新書』に種々の徳（品善の体）を論じた箇所があるが（巻八 道述）、その中で「誠」は「志操精果なる之を誠と謂ふ。」として、「慈」「孝」「忠」といったそこで取り上げられている他の美徳と同列に扱われており、特に「誠」を根本的な徳として重視するような傾向は見られない。後漢の王充の『論衡』に「精誠の加ふる所、金石も虧を為す。」（感虚）とあり、又同じく後漢の王符の『潜夫論』にも「唯だ其の時、精誠の感薄する所、心靈の告ぐる所のもの有りて、乃ち占有のみ。」（夢列第二十八）とあるように、この当時「精誠」（混じり気の無い真心）には靈的な偉大な力があると考えられていたようであるが、「誠」をすべての徳を支える最も基礎的な美徳として重視するといった態度は見られない。要するに、朱子が「誠は実理なり。誠慤なり。漢由り以来、専ら誠慤を以て誠と言ひ、程子に至りて乃ち実理を以て言ふ。」（『朱子語類』巻六性理三）と指摘しているように、宋学以前では「誠」は一般に「誠慤」（真心があつて素直なこと）という意味の一美徳として主に捉えられていたと考えられる。

- (19) 『宋時代儒学の倫理学的研究』九三、一〇六、一〇八頁。

(20) これは中庸篇に「誠は自ら成るなり。而して道は自ら道くなり。・・・外内を合するの道なり。」（章句第二十五章）とあるのに基づくものである。

- (21) その一方で、程子・朱子は「信」をも真実無妄であり、四徳（仁義礼智）の中に自ずから存在するものとして「誠」と全く同義に捉える場合もある（玉山講義參照）。しかしこれは「信」そのものが本来そのようなはたらきを有していたのではなく、誠が重んじられて行くにつれて、誠と近似的意味を有する信にも、誠と同じ意味はたらきが付加されて行ったのではなからうか。この点に関しては、後藤俊瑞氏の「かく誠即ち真実無妄を以て天理の属性となす彼の思想は、やがて性を論ずるに及んで信を以て特殊の理とし、仁義礼智の四者に共通した属性と見るに至らしめたのである。」（『朱子の哲学』聖山閣、大正十五年、一〇五頁）との見解が最も妥当であると思われる。

- (22) この「人為」（有為）と「無為」との関係については次の如く張岱年氏が的確に論じている。

無為とは有為の極致である。有為の究極は無為のようになる。努力の究極は、努力する必要がなくなる。人は有為を徹底させて自然に無為の境地に到達すべきであつて人為を放棄して無為を求めてはならない。礼儀を実践して無為の境地に至ると、性と人為とが合致するのである。（『中国哲学問題史』下冊、澤田多喜男訳、八千代出版、昭和五十二年、九八頁）

(23) 中国古典選『老子』下 (朝日文庫、昭和五十三年) 一〇頁。

(24) 三浦國雄氏は、張載の氣質變化論に関して論及し、「道教の養気の技法を道徳修養法に置き換え、真人の代わりに聖人を最終段階に設定することで儒教的な自己変革説が成立したのではないだろうか。」との見解を示している。「氣質變化考」日本中国学会報 第四十五集 一九九三年)。このように宋儒の聖人志向や氣質變化論確立の背景に道教的な氣論や煉化説の影響が有ったことは大いに考えられるが、本稿では宋儒の聖人志向の要因を儒教そのものの内部に探ってみた。

(25) 楠本博士は芸術作品の方面から宋代の精神文化の特質を論じて、その本質は「自然」という一語に帰するとし、「宋代思想の三系統、即ち、道(主に老荘思想)、仏(殊に禪)、儒の三要素はいくらかづつの違ひがあつて、各特色を持ち、互いに離合交錯しながらも、結局に於いては、何れもかやうな『自然』を目差して功夫を行つたものではあるまいか。」と指摘されているが(『宋学を導いたもの』 東方学第二輯 昭和二十六年)、これは聖と誠を取り上げて修養論の観点から宋学の特質を検討してきた本稿の結論とも合致するものである。