

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 山鹿素行における規範主義の形成

doi:10.29714/TKJJ.200106.0032

淡江日本論叢, (10), 2001

作者/Author：劉長輝

頁數/Page：633-667

出版日期/Publication Date：2001/06

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29714/TKJJ.200106.0032>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



山鹿素行における規範主義の形成

淡江大学日本語文学系 副教授

劉 長輝

序

仏教を中心とした日本古代、中世の思想史的様相とは異なり、日本近世初期の思想界において殊に注目すべきことは、朱子学、陽明学、古学等の併存（注1）によって示された諸家争鳴ともいえるべき儒学の興隆である。中でも古学は、近世日本の儒者が築き上げた最も独創的な思想体系の一つであるため、「日本の儒学」と位置付けられている（注2）。この点について、思想史上における復古運動のメカニズムの分析を通じて理解することができる。

断るまでなく、思想史上の「古代復帰」という文化運動の基本様式には、その目指す帰還地としての「古」およびその出発点としての「今」という時間的な両端がある。復古を唱える者は、例外なく現時点、つまり「今」の一端に立脚しながら、その対極に置かれた「古」に立ち返ろうとするのである。古き良き時代を理想とし、古の学問、思想を最良の教化と位置づけるこうした「古代復帰」という文化運動から、我々は一つの共通した思想的傾向を見いだすことができる。それは、すなわちこの文化運動の推進過程においては、常に古今の両端に介在する中間的な存在を否定する現象が見受けられるという点である。換言すれば、思想史上の「古代復帰」は、常にこうした中間的存在への否定を媒介として成立するに至ったのである（注3）。さもないれば、復古を唱える者がその目指すべき帰還地としての「古」に立ち返ることは不可能であると同時に、彼らは古代以降の諸後学の束縛を脱却し、そこから古の教化に対して一定の独自性を有する見解も提示しかねる。

周知のように、「日本の儒学」（注4）と呼ばれる江戸期の復古的儒学（「古学」）の主な提唱者およびその学問としては、山鹿素行（一六二二～一六八五、以下、素行と略記する）の「聖学」や伊藤仁斎（一六二七～一七〇五）の「古義学」や荻生徂徠（一六六六～一七二八）の「古文辞学」等があげられる。本稿においては、こうした日本近世の「古学」の先駆者（注5）とされる素行は朱子学とは異なる人間性の洞察から教化の必要性を説き、さらに進んでそれを基礎として築き上げた彼独自の規範主義をその儒学理論たる「聖学」に即しつつ、考察を進めていくこととする。

第一章 素行の「四書」評価

日本近世儒学に見受けられる聖人の教の「正統性の追求」（注6）は、ほぼ同時代の素行と仁斎とがともに目指す目標であった。聖人がこの世を去って既に久しい。したがって、その言説を知るためには、『論語』『大学』『中庸』『孟子』という「四書」および『詩経』『書経』『禮記』『樂経』（散佚）『易経』『春秋』という「五経」、つまり儒学の古聖人が残した諸々の枢要の典籍に拠る以外に方法はない。この点に関して、たとえば、『論語古義』や『孟子古義』の著で知られる仁斎は「論孟」を殊に評価している。仁斎のこうした原典主義と一線を画した徂徠は「五経」を重視している。この両者の儒典に対する把握の仕方とは異なり、素行には『四書句読大全』という「四書」関係の詳しい注釈書があって、「五経」に関するそれがないことから明らかなように、彼の原典主義の重心が「四書」に置かれていたと理解できる。だが、『山鹿語類』に「中庸・孟子の如きは、既に伝ふること二三にして、其の説大学・論語に比すべからざるなり」（注7）とあるように、素行は『大学』『論語』をその「聖学」における最重要經典とし、『中庸』『孟子』を『大学』『論語』の二書に次ぐものとして位置づけている。では、その具体的な「四書」評価を見ることにしよう。

一、『大学』への評価

『山鹿語類』巻三十四の「大学を読む」に、次のようにある。

学者の学を為す所以の綱条は、大学に過ぎず。大学は古の己れを修め人を治め、家を齊へ國を治め天下を平にするの道なり。聖々相統ぎて人に教ふる所以の法なり。夫子其の綱領を挙げ其の条目を序で、反覆丁寧論じ来る。聖学^{つひ}に志すの輩、始より終まで此の書に因らざれば、聖人の道を知るべからず。此の書之れを身に本づけて、之れを家國家天下に興し、之れを修齊治平に全うす。是れ便ち明德・親民・至善の謂なり。之れを巻けば退いて密なるところに蔵れ、之れを拓むれば六合^{たか}に弥る、一身の微より天下の大に到るまで、通ぜずといふことなく載せずといふことなし。（中略）聖学の要、大学に頼りて以て知りぬべきなり。（注8）

ここで、素行は、『大学』の經文を孔子の自作とし、そこに示された「明明徳」「親民」「止於至善」という「三綱領」と、「格物」「致知」「誠意」「正心」「修身」「齊家」「治國」「平天下」という「八条目」とを、為学から修己治人に至るまでの「綱条」として捉え、『大学』の「聖学」全体に占める地位を高く評価している。

『大学』を重視する点に限って見ると、素行の「聖学」と中国の朱子学とはあまり相違がない。ところが、程頤の説からの引用という形で朱熹の『大学章句』の冒頭に「子程子曰はく、『大学は孔氏の遺書にして、初学徳に入るの門なり』と」（注9）と記された一文に対して、素行は同じく「大学を読む」において、次のように説いている。

此の言尤も淺薄にして、大学の実を得たるに非ず。此の書は聖人人を教ふるの始終、人の人たる所、天下國家の用尽さざるなし。故に聖学は此の書に始まりて此の書に終る。聖家の堂室門戸以て升るべく以て窺ふべし、豈初学の輩徳に入るの門ならんや。聖人の学を論ずること、此の如く深切著明なるはなし。此の書に困って論語を考ふるときは、聖人の言行以て窮むべし。（注10）

こうしたことから、彼は、朱子学をはるかに超えた次元で『大学』を重視し、「四書」における『大学』の地位を『論語』と同レベルに、いわば最重要書物として位置づけていることがわかる。

二、『論語』への評価

周知のように、古今・和漢を問わず、儒者である限り、『論語』を重視しない者はいないであろう。素行も例外ではない。『山鹿語類』卷三十四の「論語を読む」に次のように記されている。

夫子は万世の師なり、衆くの聖人を合せて以て大聖と為す。人々の聖道を学ぶは、当に孔子を以て法と為すべし。其の言行見るべき所の者は独り論語のみ。其の辞近く其の指遠し、直に日用平生の事物を以て門弟に指示し、仁の一字を説きて聖学の要と為す。凡そ聖人の教、学者の志、察然として明白なり。後学唯だ論語を以て聖教的的所と為さば、乃ち違はざらん。（注11）

こうしたことから明らかなように、素行は、仁斎のように「論語の一書、実に最上至極宇宙第一の書と為て、孔子の聖、生民以来未嘗て有らずして、堯舜に賢れること遠しと為る所以の者は、此れを以てなり」（注12）と明言してはいないものの、彼も仁斎と同様に『論語』をその「聖学」における最重要經典として位置づけているのである。

三、『中庸』への評価

「四書」における『中庸』の位置づけについて、素行は『山鹿語類』卷三十四の「中庸を読む」に「子思乃ち中庸を作りて、其の聖祖（孔子——引用者）嘗て語る所のものを載するなり。故に中庸の書たる、大学・論語に次いで最も正しと為す」（注13）と述べ、『中庸』の価値を評価している。しかし、その一方で彼は同巻で以下の記述を付け加えている。

中庸の一たび出づるや、聖学の趣向尤も高し。学者中庸を読んで乃ち釈老の異見に入す。慎まざるべけんや。（注14）

学の蔽は唯だ性心の説を味ふに在り。一たび性心の説を味ふときは、其の陷溺すること猶ほ淫声美色のごとし。是れ浮屠老莊の異端、世に盛なる所以なり。聖学再伝して子思に至りて以て天命の性を述べ、三伝して孟子に至りては、口を開けば性心の事を言ふ。聖学三伝して既に夫子の口伝面命に如かず。（注15）

こうしたことから明らかなように、『大学』および『論語』と比較すれば、『中庸』が相対的に低く位置づけられており、とりわけ、その「天命の性」から派生してきた朱子学者等の後学の「性心」に関する所論は、素行によって極めて慎重に取り扱われていることがわかる。

四、『孟子』への評価

最後に、『孟子』が「聖学」の中でどのような位置にあるかを見てみよう。『山鹿語類』卷三十四の「孟子を読む」に「六經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」(注16)と述べられているように、素行は『孟子』の「聖学」全体における重要性を肯定している。ところが、これに引続いて、彼はまた以下のように付言している。

愚謂へらく、孟子の学其の後学をして惑はしむべき所は、唯だ性善養気の説に在り、是れ聖学は子思より既に高遠に驚するの敵なり。孟子にして後に之れを論ずるは可なり、後学這裏に泥着せば、静を好み性を求むるの病あらん。是れ孟子弁論を好み、前聖未だ発せざる所を謂ひ、以て学者を贅するなり。性善養気の論、詳に其の理を究めざれば乃ち惑はん。学者玩読すべし。(注17)

これに関連して、素行はまた『四書句読大全・孟子』において、次のように述べている。

程朱及び諸儒、性を以て仁義礼智と為し、本然の善と為す。故に其の拡充推達を解するは、皆以て本然の理を推出せんがためなり。是より学者性心を弄し、敬を持し静を定め、以て此の善を認め験さん。今、某の力關する所はここに在り。(注18)

このように、素行は『孟子』の「性善養気の説」を慎重に取り扱っていると同時に、「本然の善性」に基づいて『孟子』の「性善養気」を説く朱子学者等の諸「後学」に対して厳しい批判を加えているのである。

以上、素行の「四書」評価を一瞥した。そこから、彼の全面的な肯定論が『論語』『大学』に限定せられているのに対して、ある程度肯定してはいるものの、その中に示された「性」や「性善養気の説」等を取り扱う際に慎重にしなければならないとの論が専ら『中庸』『孟子』に向けられていることを見いだした。なお、こうした「四書」評価は、素行が「性善説を拠り所とする朱子学の人性論・道徳論・実践論とは異なる論理を展開していく際の方角性を決定するのである。

第二章 素行の「性」から「習」への論理展開

『朱子語類』巻十六の「伝一章釈明明徳」と巻四の「人物之性氣質之性」に、次のような朱熹と門人との問答が記されている。

問ふ、明德、明命とは。

曰はく、便ち是れ天の命ずる所を性と謂ふ者なり。人皆此の明德有り、但し物欲の昏蔽する所と為りて、故に暗塞せるなり。(注19)

問ふ、孟子の言ふ「性善」は、伊川は、是れを「極本窮原の性」と謂ふ。孔子の言ふ「性は相近し」は、伊川は、是れを「氣質の性」と謂ふこと、固より已に曉然たり。中庸に所謂「天の命ずる、之れを性と謂ふ」は、知らず、是れ「極本窮原の性」か、「氣質の性」か。

曰はく、性只だ是れ一般たり。天の命ずる所、何ぞ嘗て異なり有らん。正に氣質の同じからざるに縁りて便ち相似ざる処有り。故に孔子は之れを「相近し」と謂ふ。孟子は、人が性は元來相似ずと謂ふを恐れ、遂に氣質の内に天の命ずる所の者を挑び出して人に説き与へ、性に不善なること有る無しと道ふは、即ち子思の所謂「天の命ずる、之れを性と謂ふ」なり。(注20)

上にあげた二つの問答から明らかなように、朱子学に「極本窮原の性」として説かれた「本然の性」は、同時に『大学』における「明德」、『中庸』における「天命の性」、『孟子』における「性は善なり」という「性」に相当し、「氣質の性」に至っては、それが『論語』における「性は相近し」の「性」に当たるという。朱子学のこうした見解と対照しながら、以下、素行の「聖学」に示された「四書」の次第、つまり『大学』『論語』『中庸』『孟子』という順で、彼の「大学の道は明德を明らかにするに在り」(『大学』の初句)、「子曰はく、性は相近きなり、習えば相遠きなり」(『論語』の「陽貨篇」)、「天の命ずる、之れを性と謂ふ。性に率ふ、之れを道と謂ふ。道を修むる、之れを教と謂ふ。」(『中庸』の第一章)、「孟子善性を道ひ、言へば必ず堯舜を称す」(『孟子』の「滕文公上篇」)に関する所論を検討していく。

一、「明明徳」の解

『四書句読大全・大学』において、素行は「明明徳」の三文字を以下のような注を付けている。

明は学問思弁なり。明德は聖人の徳。諸れを天下万世に用ひて、人物各々其の処を得るなり。明は公大著明なり。徳は人物得て以て安きなり。格致より平天下に至り、繆らず悖らず疑なく惑はず、道となり法となり則となるなり。之れを明かにすること、以て私すべからず、有道に就きて以て正し、敏にして古を好むに在り。(注21)

これによれば、素行は(1)「明」(初字の「明」)、(2)「明德」、(3)「明」(第二字の「明」)、(4)「徳」、(5)学を為す者の側の「明明徳」といった順で、詳らかに「明明徳」の意義を解釈していることがわかる。その具体的な意義について、以下のように分析することができる。

(1)「明明徳」の第一字の「明」について、「明は学問思弁なり」とあるように、素行は、まず学を為す者の側から、「明」を動詞としての「学問思弁」として解釈している。

(2)「明德」について、素行は「聖人の徳。諸れを天下万世に用ひて、人物各々其の処を得るなり」という注を下している。「聖人」とは、『聖教要録』の「道統」に「伏羲・神農・黄帝・堯・舜・禹・湯・文・武・周公の十聖人は、其の徳其の知天下に施して、万世その沢を被る。周の衰ふるに及んで、天仲尼を生ず。生民ありてより以来、未だ孔子より盛なるあらず」(注22)とあるように、伏羲から周の武王に至るまでの古聖王、才徳兼備の摂政たる周公、「素王」(注23)たる孔子等を指している。これらの「聖人」の「公大著明」な徳は、天下に施され千秋万万世に伝わって行くのだから、人間万物はそれぞれ安んずるところを得られるのである。ところで、「明德」の具体的な意味は何であろうか。これについて、素行は「明德」を「明」と「徳」に分けて、以下の(3)と(4)で説明している。

(3)第二字の「明」について、素行は「公大著明」と注している。「公大著明」とは、公正無私・光明正大という意味である。

(4)「徳」について、素行は「事物得て以て安きなり」と注している。それを、『聖教要録』中巻の「徳」の解釈と合わせれば容易に理解することができる。「徳は得なり、知至りて内に得る所あるなり」(注24)と述べているように、この場合の「徳」は、知的修養という修己の工夫を通じて得られた個人の徳性でもあり、また人・事・物を治めるための能力でもあり、こうした能力を以て、人・事・物を治め、それによって得られた「人物得て以て安きなり」という効果も「徳」であると思われる(注25)。

以上にあげた(3)の「明」、(4)の「徳」の解釈を、(2)の「明德」と合わせれば、

以下のように整理することができる。すなわち、「明德」とは「聖人」の公正無私・光明正大なる「徳性」ならびに優れた政治能力のことを指している。その「徳性」は、十分に天下を感化せしめる。その政治能力は、天下を治めたり、安定した社会秩序を立てたりすることができる。聖人がいるからこそ、天下のあらゆる人・事・物は初めてそれぞれの安んずる所が得られるのである。「聖人」は、「聖学」を学ぶ者の模範である。したがって、「聖人」の「明德」は、自ずから我々「聖学」に志す者の近くは格物・致知から、遠くは治国・平天下に至るまでの道・法・則となるのである。

(5) 学を為す者の側の「明明徳」とは、「聖人」の「明德」を明らかにすることである。ここでいう「明かにする」とは、①の「学問思弁」の意味の他、「以て私すべからず、有道に就きて以て正し」といった実践の意味も含んでいる。だか、「敏にして古を好む」とあるように、その根本的な実践方法は学ぶことにあるのである。

二、「性相近」・「習相遠」の解

堀米庸三は「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＝啓示が、正統の根本的テーゼとして必要である」（注26）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』下巻の「性」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、唯だこの裏にあり。（注27）

素行の「性」論にとって、孔子の「性は相近きなり、習えば相遠きなり」（前出）という発言が正に最高無上の「啓示」に相当するものである。「性相近」について、素行は『謫居童問』の「性心明白」において、次のように述べている。

人の性心は只だ感通知識を以て名付くる也。天下の人々形気のあるの類、感通知識なきものあらず。是れを性相近と云へるなるべし。（注28）

ここにまず注目すべきは、素行が「性心」と「性」とを同義語として用いていることである。その意味としては、人間の生まれつきの「感通知識」の能力は「性心」であり「性」

であるという。しかも、これは誰もが持っていることから、そのことを「性相近」といつている。このような道徳的善悪を混入せず、ただ一種の「感通知識」の能力として人間の「性」、つまり人間の生まれつきの素質として認識していることは、素行の「性」の解釈における基本的な立場である。

誰もが生まれつきの「性」を持っているから、「性相近」といわれる。だが、その一方で、素行は、『四書句読大全・論語』において、以下のように説いている。

人物の性、天命に因らざるは無し。天人相合して以て此の性有り。(中略) 然れども人亦氣質の厚薄有り、故に近くして同じからず。(注29)

ここで説かれているのは、個々の人が持っている「性」の〈よしあし〉は決して同一視することができないという点である。

素行は『山鹿語類』巻四十一の「或ひと性の説を問ふを弁ず」で、次のように述べている。

性は虚霊にして感通知識のみ。事物の間、其の応接交際各々教へ習ふ所に因って、知日に長じ才月に益すなり。今赤子を以て見るべし。彼れ出生の時乃ち夷狄に投じ来らば、夷狄の人たるべく、中国に投じ来らば中国の人たるべし。教戒なきときは君を蔑にし父を無し驕子と為らん。教習あるときは父を愛し兄を敬す。(注30)

これによれば、素行は、人間の「性」は後天的な教習によって、〈よしあし〉のいずれの方向へでも形成されていくものであると主張していることがわかる。

人間の天から賦与された「性」は、善とか悪とかいうべきではなく、その中には無限の可能性を含んでいる、と素行は考えている。『山鹿語類』巻三十三の「或ひと格者致知の説を問ふを弁ず」に、次の論述がある。

知識は性心の妙用にして、唯だ知識するのみ、未だ是非邪正に涉らず。少く動いて物に應じ事に接はるときは、其の習来に因って黑白を弁じ邪正を知る。其の習来皆是れ教諭なり。故に古人の教は其の孩幼より孝弟誠敬の実を以てし、其の少しく長ずるに及んでは、之れを博むるに詩書礼楽の文を以てし、其の十五の成童に及んで大学を学

ぶ。幼より長に至り、壮より老に至るまで、未だ嘗て其の学なくんばあらず。(注3
1)

素行は、「性」＝「感通知識」の能力が「習」によって始めて「黑白」・「邪正」を知るようになる」と強調している。この場合の「黑白」・「邪正」が、また善悪という別の言葉で言い換えられる。

『山鹿語類』に巻四十一の「或ひと性善の説を問ふを弁ず」に「善悪は事物応接の上にて在り。性は只だ感通知識す、焉んぞ善悪の名づくべきあらんや」(注3 2)とあるように、素行において、善悪は、本来「性」の中にあるのではなく、我々の「感通知識」の対象であるとされている。言い換えれば、素行は人間の「性」を、善悪を識別・判断する能力とし、「性」それ自体は善とか悪とかいうべきではないと考えているのである。無論、こうした善悪を識別・判断する能力の養成は、彼が主張している「習」に頼らなければならない。人間が「習」を通じて善悪を知るようになった「感通知識」の能力は、すなわちある程度形成された「性」といえよう。このような段階に至ると、人間の「性」にはどのような傾向が現れてくるであろうか。『謫居童問』の「善悪の惑」に、次のように記されている。

人の性心好善悪悪の知は、人々皆一にしてことならず。此の一同せる知、これ入善修道の下地也。然れども不学ならばざれば善悪の実きはまらず、似たるをとらへて是と思ひ非と思ひて、其の至善に不止。不止時は知慮いかんぞ其の道を可得乎。(注3 3)

ここから明らかなように、善悪を知るようになってから、人間の「性心」は自ずから「善を好み悪を悪む」という傾向が現れ、こうした万人共通の「好善悪悪」という知的能力は、人間の「入善修道の下地」であり潜在能力である、と素行は考えている。

これに関連して、『四書句読大全・論語』において、次のような「性相近」から「習相遠」への論述が記されている。

人の性は善を好み悪を悪むを知ること、天下の人は相近し。是れ性は以て善となるべきなり。其の習教相差ひて、或は聖賢となりて天地に参じ、或は禽獸に違ふこと遠からず有り、是れ乃ち相遠きなり。(注3 4)

ここで注目すべきは、人間の「性」は「習」によってある程度形成されたならば、「善」を成さんとする意欲が現れ、その後も学習を怠らず引き続き努力していけば、「聖賢となりて天地に参じ」といった「習」結果としての「善」になることが可能であるという点である。

以上により、素行は道徳的な善悪で性を論ずることに反対するものの、人間の「性」が善になりうることを楽観視していることがわかる。ただし、それを達成するには後天的な教習および努力が必要である。

三、「性」・「道」・「教」の解

『四書句読大全・中庸』に「人の生性は、皆天の命令に在るなり」（注35）とあるように、人間の「性」は、天が命令という形で我々に与えたものであるということには、素行も同意見である。しかし、彼はまた『論居童問』の「性心明白」に、以下のように論述している。

天命之謂性は人の生死は天の命にして、二氣五行相あつまりて、此の形氣出来、性心相具すること、全く天の命なりと云へる心也。ここに善悪のさたあるべからず。（注36）

ここから知られるように、彼が考える「天命の性」は、善悪以前のものである。善悪とは、人間の道徳の成立基盤である。「性」に善悪がないならば、人間道徳の成立基盤が得られないのみならず、『中庸』の「天命之謂性」に継いで語られた「率性之謂道」という叙述は、全く空言になってしまうのではないだろうか。「性」には善悪がないのに、そのような「性」に率うことは、なぜ「人共に由る所の称」（注37）としての「道」と称せられるであろうか。これに対して、素行は、「性」と「情」は不可分であるという論点を駆使しながら、『論居童問』の「人欲」において、次のような論述を展開している。

天理とは率性の道、其の条理不乱を云ふ也。（中略）人欲と云ふは情欲也。乃ち感於物而動は性の欲也と云へる也。人欲を去るものは人にあらず、瓦石に同じ。瓦石皆天理明なりと云はんや。（注38）

さらに、同書の「善悪明にして用に惑はず」において、以下のように述べている。

人欲を去って天理に帰るは宋儒の学とする所也。共に聖人の道と不可云也。聖人の道は善悪邪正明にして、是れに不惑、其の宜に従って意必固我する処なしと可知也。善悪と定むること不正、邪正と思ふこと不得其道、故に悪ならざることを悪とさし、邪ならざることを邪とす。たとへば情の欲に感じて動く、是れ悪にあらず。其の惑ふ所を指して悪とす。(注39)

つまり素行は、人欲・情欲は「性」から切り離されないものだと主張している。と同時に、彼は、朱子学の「存天理、去人欲」の主張を、人を「瓦石」扱いするものであると批判し、人欲・情欲は「性」と同様に善悪がなく、その惑うところこそが悪と称せられるとする。素行は、人間の情欲の惑うところがあるか否かに善悪の基準を定めようとしているが、その具体的な規定の仕方について、『謫居童問』の「恒感」に、次のように述べている。

人皆有情欲ことは天道也。其の節を過ぐる時は、必ずのりを失ふ。尤も不及も又然り。故に情欲を考へて、其の過不及を節するを則と云ふ也。(注40)

ここから、我々は「情が節に中ること」＝「情欲が惑わざること」＝「のりを失わざること」＝善、「情が節に中らざること」＝「情欲が惑うこと」＝「のりを失うこと」＝悪といったような一連の関係を見いだすことができる。

人間には、相即不離なる「性」と「情」とがある。こうした「性情」について、『四書句読大全・中庸』に「好色を好み、悪臭を悪むが如きは、天下の人皆然り」(注41)とあり、『謫居童問』の「当然の則」にも「人性無不好好色、悪悪臭」(注42)とあり、同書の「恒感」にも「天下の人の情いづれも善をほつす」(注43)、「人皆好仁義而悪邪暴」(注44)と繰り返して述べられていることから明らかなように、素行は、人間の「性情」には、悉く美しい色を好み臭い匂いを嫌う、善を欲する、慈しみの心(仁)と道理に叶った方法(義)とを重視し、正道に背いたこと(邪)やあらくしいたげること(暴)を悪む、といった傾向があると考えている。

素行は、『四書句読大全・孟子』において、また次のように述べている。

或ひと、情則を問ふ。

曰はく、是れ乃ち性に率ふの道なり。下文（『孟子』の「告子上篇」の第六章の末文を指す——引用者）は、物あれば必ず則あり、民の夷を兼るなり、故に是の懿徳を好むを以てし、是れ情の則なり。凡そ天下の人、皆好色を好み、悪臭を惡む、其の好み惡む所、人皆相同ず。故に曰はく、民の仁に歸するは、猶ほ水の下きに就くるが如しと。是れ人仁義を好みて邪暴を惡むなり。湯・武の興るや、桀・紂の亡ぶるや、天下の民、其の善を好み暴を惡むことかくの如し。故に天下の性、皆以て善と為るべく、是れ性善の謂なり。情則を以てするは、乃ち性に率ふ、之れ道を曰ふなり。（注45）

素行は、この万人共通の「善を好み暴を惡む」という「性情」の傾向を「情の則」ないし「情則」と呼称し（注46）、こうした「情則」を有する「性」こそは、我々人間が善になりうる素質であり潜在能力であると考えているのである。以上のことから、素行は、人間の「性情」ないし「情欲」の良き側面に対して肯定の態度を抱いていることが理解できる。彼は、このような立場から、『中庸』の「性に率ふ、之れを道と謂ふ」という本文を解釈していくのである。たとえば、『謫居童問』の「性に率ふの道」に、次のように記されている。

率性と云ふは、天下の人の同じく然る処の性にしたがふこと也。己が性に如此と云ふとも、人々の性に如此して、よき時はいたし、惡き時は不致、これ率性之道也。（注47）

このように、素行は、『中庸』における「率性之謂道」は、決して個々人の生まれつきの気質のままに率うという意味ではないとしている。

ところで、こうした「性に率ふの道」には、何か具体的な指標がないだろうか。『四書句読大全・中庸』に「聖人は性に率ふの道を以て品節修為し、而して当然の矩を定め、人物をして各々その性を尽くせしむ。是れ道を修むる、之れを教と謂ふなり」（注48）とある論述に関連して、『謫居童問』の「物あれば則あり」に、素行は次のように説いている。

率性と云ふ率の字、従の字と同じきに似て、其の心得あり。凡そ天下の人の性を論ぜざれば、誠の性にあらず。今天下の人の性を以て考ふるに、道を以て則とせざれば人々

ainiti

安んずる所なし。(中略)されば堯舜の政をば人々これを慕ふ。桀紂が政と云ふ時は人々悪之。是れ人々好善悪処あるがゆゑ也。ここを以て聖人其の性に率って道を立てる也。是れ率性之謂道の心也。(中略)次に、率の字、従の字と不同と云ふは、従は皆我が情にまかするの云ひ也、故に心の所欲に従ふをばのり(矩——原文の傍注)をこえるの心とす。従情径行は戎狄の道也とも云へり。以此云ふ時は、従の字と同意(異——原文の傍注)あるべき也。学者尤も可心付。(注49)

素行は、『中庸』の「率性之謂道」を、「聖人」が天下の人々の「好善悪悪」という性情の共通の傾向に率い、これを基準にして道を立てたと解釈している。「聖人」は、天下の人々の性に率って道を立てた。だから、その道は天下の人々に妥当する最善のものに他ならない。

ところで、我々は如何にしてこの道を修めることができるであろうか。いうまでもなく『中庸』の「率性之謂道」に継いで語られた「修道之謂教」における「教」に依拠することによって可能になる。『四書句読諺解』の「教建之定則」に「定ハ一定シテ、古今上下、以テ変ズベカラザルノ義。則ハ儀則ニシテ、定規模範ナリ」(注50)とあるように、「教」とは、「聖人」が立てた永遠不変、且つ天下万民に妥当する規範としての教説を指す。換言すれば、道を修めるのに、我々は「聖人」のこうした教説に拠り従わなければならない、と素行は主張するのである。

『謫居童問』の「日用の交際」に「聖人の教、礼にもるることあらざるゆゑ、日用の交際在礼と可知」(注51)とあるように、素行は、「礼」を以て「聖人」の教えを捉えている。「礼」の具体的内容に至っては、彼は同書の「礼の失」において、次のように説いている。

過ぐるをおさへてその中に至らしめ、不及をば引きあげてその節に当らしむるの心得なり。日用乃ち人の至誠なれば、日用を節する事是れ礼也。天地人物の用法、礼にあらざれば定まらず。況や視聴言動の發、礼を以てせざれば不正、尊卑親疎及び人倫の大礼、礼によらざれば不明、殊に立法下令律令格式を立つること、以礼本とする也。

(注52)

以上の論述から、素行は、礼儀のこのみならず、「情」の過不及をほどよく整えたり、日

用実践の規律や人倫社会の秩序を立てたりするという人間のあらゆる行為の規範を「礼」の範疇に規定していることが理解できる。

『四書句読大全・中庸』の末尾に「此篇、性より論じ来りて、以て道を修むるの教に至る」（注53）と明記されているように、素行は「性」を出発点として『中庸』に関する論述を展開していったものの、彼が最も重視しているのは、「性」を善なるものに育成せしめていく「道」と「教」ということなのである。『聖教要録』上巻の「立教」に「人教へざれば道を知らず、道を知らざれば、乃ち禽獣より害あり」（注54）とあることから明らかかなように、素行が諸々の論述を通じて説いたのは、彼の「聖学」における「教」を受け、「道」を習得せよという根本的な主張に他ならない。

四、「性善」の解

素行は『山鹿語類』巻四十一の「天の命之れを性と謂ふを論ず」に、以下のように述べている。

孔子の性と天道とを言ふこと、子貢の徒も得て聞くべからず。孟子乃ち口を開けば性善を説く。是れ時の已むを得ずして学の標的を立つるなり。（注55）

さらに、同巻の「孟子性善の説を論ず」において、次のように論述している。

孟子性善を謂ふは、只だ性の方象の謂ふべきなく、強ひて之れを名づけて善と曰ふなり。（注56）

このように、孟子は、孔子が「性」と「天道」とをあまり語らなかつたことを十分知っているが、学問を為す者に努力すべき方向を知らせようとするために、已むを得ず「性善」を説き、それを学問の目標として立てたのである、と素行は解釈しているのである。ところで、素行はどのように孟子が説いた「性善」を理解しているのであろうか。『四書句読大全・孟子』に「孟子自ら性善を解して謂はく、以て善を為すべし」（注57）とある。これにより、素行が『孟子』の「性善」を「善を為す」と理解していることは明らかである。そればかりでなく、この一文の前半に記された「孟子自ら性善を解して謂はく」という発

言が彼の「性善」解釈の方法論をも示している。すなわち、「善を為す」という「性善」の解釈は、自分自身の発案でなく、『孟子』の言説それ自体に依拠しながら、しかもそれを十分に吟味した上で得たものだ、と素行は説いている。では、彼は、「性善」を「善を為す」と解釈するに当たって、『孟子』のどのような言説を拠り所としたのであろうか。同書に、次のようにある。

性は人の天より稟くる所なり。欲す可き之れを善と曰ふ（尽心下篇に見ゆ——割注）。言ふところは、人の性情は善を為すを好まざること無きなり（告子上篇に曰はく、乃ち其の情の則の若きは、以て善を為すべし。乃ち所謂善なり——割注）。故に性善と曰ふ。（注58）

ここにおいて、素行はその「性善」を「善を為す」と解釈した根拠を、①『孟子』の「尽心下篇」の「曰はく、欲すべき之れを善と謂ふ（曰、可欲之謂善）」、②『孟子』の「告子上篇」の「孟子曰はく、乃ち其の情の則の若きは、以て善を為すべし（孟子曰、乃若其情則、可以為善矣）」、という二箇所求めたことを明白に提示している。

前掲した①の本文について、素行は、『四書句読大全・孟子』に「悪臭を惡み好色を好むは、人の誠なり。故に人々以て欲すべき、是れ善なり」（注59）という注釈を付けている。また②の本文に関することであるが、ここで注目すべきは、「則」という字に対する素行独自の読み方である。つまり、朱熹の『孟子集注』に見られる「乃ち其の情の若くすれば、則ち以て善を為すべし（乃若其情、則可以為善矣）」という読み方とは異なり、素行は、この『孟子』の「告子上篇」の一文を「乃ち其の情の則の若きは、以て善を為すべし（乃若其情則、可以為善矣）」と読んで、次のように注解している。

情は性の跡なり。則は心の同然たる所なり。言ふところは、人の性形象なく、其の跡を求めて、以て之れを言ふべし。情の事物に於けるや、唯だ己が意を以てし、或は同じからざるもの有り。天下の人、其の情（是れ乃ち則なり——割注）の好悪する所、皆異ならずして、理義の良心を悦ぶこと相同じ。是れ人々の情、以て善を為すべきなり。中庸に所謂性に率ふの道、下節に所謂物有りて必ず則有るなり。（注60）

以上の注釈から、素行の二つの論点が明白になった。第一は、素行が「性の跡」としての

「情」を以て「性善」を捉えるということである。第二は、彼がいう「情の則」は、天下の人々の「情」における「好悪する所、皆異ならずして、理義の良心を悦ぶこと相同じ」（前出）という共通的な傾向を意味するものであり、それが『中庸』に説かれた「性に率ふ、之れを道と謂ふ」に係わるということである。素行の提示に基づき、「情の則」（上記の第二の論点）についての考察は既に述べたが、以下、専ら素行の「情」を以て「性善」を捉えるという論点（上記の第一の論点）について探究することとする。

『聖教要録』下巻の「意情」に「意は性の発動して未だ迹あるに及ばざるの名なり。既に迹あれば乃ち情と曰ふ」（注61）という論述が示しているように、素行は「性」が発動して現れた「迹」を「情」と規定している。こうした「情」の概念規定に基づき、彼は、『山鹿語類』巻四十一の「孟子性善の説を論ず」で、次のように説いている。

性は生々息むことなく、感通知識底のみ、更に善悪を以て言ふべからず。善悪の名は発見の迹に因って見つべし。（注62）

ここでは、第一に、物事を知る能力としての「性」は絶えず「感通知識」しつづつあるのみであって、善悪と無関係であること、第二に、善悪の名称は、「性の発見の迹」、つまり「情」によって決められるものであるとされている。第一が素行の「性」に対する根本主張であることは、前述した通りである。問題の重心は、第二にある。

「情」とは、情欲・人欲ということである。『山鹿語類』巻四十二の「情を論ず」において「凡そ性心は情に因らざれば其の迹なし」（注63）とあるように、素行は、「情」と「性」とは切り離せない関係があるから、「性」を持っている限り、必ずそれと相即不離の「情」があるに違いないと考えている。「性」は「感通知識」の能力であるため、善悪以前のもの、もっと具体的にいえば善にも悪にもなりうる素質である。「性」は善悪のどちらにもなりうるものだから、その中には、善悪の分際を明確に決めなければならないという道德の成立の基盤を見いだすことができない。ところで、人間の人間たる所以の一つは、道德があることである。そのためには、どうしても道德的基準を成り立たしめる基盤を構築しなければならない。そこで、素行は、「性」からでなく、「性の発見の迹」という「情」から、善悪という道德的分際を導き出そうとするのである。

『山鹿語類』巻四十一の「或ひと性善の説を問ふを弁ず」において、次の記述がある。

性は理気の感通知識するのみなり。其の跡(情——引用者)流蕩して節に中らざると、
發して節に中るとなり。(注64)

また、同じく「孟子性善の説を論ず」において、以下のように述べられている。

性は唯だ生々息むなくして能く感通知識するのみ。其の本然は善を以て名づくべきなく、
其の發して節に中るは皆善なり。(注65)

以上の論述から知られるように、素行が考える道徳的善悪の分際は、節に中っているか否かという「情」の現れ方にある(注66)。『山鹿語類』卷三十六の「中を論ず」に、次のようにある。

事物応接皆節に中る底、豈凡民の能くすべき所ならんや。(注67)

小人は、只だ意の發し来るに従ひ、情の動き欲するに随って、恐懼戒慎することなく、
欲を肆にして妄りに行ふ、故に為す所皆節に中らず。是れ中庸に反するなり。君子は、
時々理を究め、中和を致す、故に為す所悉く節に中る。是れ君子の中庸なり。(注
68)

つまり、素行は、「情」が節に中っていることを、善と称せられるのに不可欠の前提条件として
している。しかし、「情」をして節に中らしめることは決して容易ではない。そこで、彼は、
君子でさえも、怠らず理を究め中和を致すというように努力してきた結果、ついに自分の
「情」を節に中らしめることができるようになったのだから、まして一般の凡人は君子よ
り以上の努力をしなければならない、と主張している。

素行は、『謫居童問』の「善悪の惑」で「人の性心好善悪悪の知は、人々皆一にしてこ
とならず。此の一同せる知、これ入善修道の下地也」(前出)と論述する際に、専ら「性」
の立場から、人間の知的能力には「入善修道」の潜在能力があるということを主張してい
る。しかし、この『四書句読大全・孟子』の「人の性情は善を為すを好まざること無きなり。
故に性善と曰ふ」(前出)という解釈に至ると、素行は、「性善」を「善を為す」と解
釈するのみならず、さらに我々の「入善修道」の潜在能力の努力すべき方向を、「情をして

節に中らしめる」ということに規定しているのである。

素行は、人間の「性」が善になりうることを樂觀視する一方、またしきりに「善を為す」べき、つまり己の「情をして節に中らしむ」べきことを主張している。無論、それらを達成するには、後天的な学習に努める必要があるとされる。学習といえ、必ず学習の目標を立てなければならない。ここに至って、我々は、何を目標として学習していくべきかという問題に行き当たる。素行は、この問題の解決を、『孟子』の「滕文公上篇」に「孟子善性を道ひ、言へば必ず堯舜を称す」とある言説に求めたのである。彼は『山鹿語類』巻四十一の「孟子性善の説を論ず」に、次のように述べている。

人の性は氣稟に因りて厚薄清濁あり、(中略)人を論ずるときは、聖人を以て標的と為し、凡人を以て焉れを論ずべからず。這箇の聖人、事物応接語黙動作更に不善なく、節に中らずといふことなし。是れ聖人の感通知識の跡、看来れば皆節に中る底なり。節に中るときは善なり。故に孟子は性善なりと道ひ、言へば必ず堯舜を称す。人堯舜を以て的と為し、性は堯舜の性を以て的と為す。性の善を道ふと堯舜を称するとの二句は、正に相表裏するも、是れ人は堯舜に至るを以て、当に法則と為すべしとなり。
(注69)

また、『四書句読大全・孟子』にも、次の論述が記されている。

性、善を為さざれば、則ち人の性に非ず。人、堯・舜を法とせざれば、則ち人の道に非ず。性、以て善を為せば、堯・舜なり。人、以て堯・舜となれば、性善なり。二者は、正に相表裏するなり。(注70)

ここにおいて、素行は、『孟子』の「性善」を、「聖人」の情が悉く節に中っているため、孟子はこの堯・舜という「聖人」の「性」を「善」と名付けたのである、と解釈している。

我々には「入善修道」の潜在能力がある。しかし、現実には我々の「情」が節に中っていない。そこで、素行は、我々は「聖人」たる堯・舜を模範とし、その「情が節に中っている」という善なる「性」を「則」として努力していかなければならないと主張している。そればかりでなく、『四書句読大全・論語』において、また次のような記述がある。

堯・舜の性はこれ善なり。孟子性善を道ひ、言へば必ず堯・舜を称す。故に性善を言ふは、乃ち夫子の所謂習へば相遠きなり。堯・舜は善を習ひて其の性ついに善なり。人々其の初めは習染なし、故に皆以て善なるべきの処有り。是れ性は相近きなり。孟子人を教ふるに、性は相近きを以て論じ出で来る。是れ舜は何人ぞや、予は何人ぞやの謂なり。孟子聖人の道を伝へ、以て之れを拡充す。(注71)

この論述を『山鹿語類』巻三十四の「孟子を読む」に「凡そ孟子は、大学・論語・中庸の註脚なり」(注72)という一文に合わせれば、理解しやすくなるであろう。つまり、ここにおいて、素行は、『孟子』の「性善」説を『論語』の「性は相近きなり、習へば相遠きなり」という説の「註脚」として定位しながら、さらに①「孟子性善を道ひ、言へば必ず堯・舜を称す」＝「習へば相遠きなり」の注解、②「舜は何人ぞや、予は何人ぞや」＝「性は相近きなり」の注解、という形で、『論語』と『孟子』の「性」に関わるこうした論述を相互に関連させたのである。

では、①に述べられた大意を見てみよう。ここで、まず、人間の「性」が善になりうるかどうかの決定的要因は、学ぶ主体としての人間が善を習うか否かにあるとされている。これは、すなわち『論語』の「習へば相遠きなり」の謂であるといわれている。次に、孟子は、堯・舜を、生まれながら善性を具足する「聖人」として賞賛するのではなく、堯・舜は怠らず善を習いつつ、その結果として、善性を有する「聖人」となったのだから、この「孟子性善を道ひ、言へば必ず堯・舜を称す」という言説は、『論語』で説かれた「習へば相遠きなり」という孔子の所論に包摂されるものであると論ぜられている。

引き続いて、②に述べられた大意を見てみよう。ここにおいて、まず、未だ「習染」を受けていないという原初的な人間性は、あたかも着色されていない白紙のようなものであるから、善に染められたら善になり、悪に染められたら悪になると説かれている。だが、こうした人間性には善になる素質ないし可能性を有することが認められ、これは、とりもなおさず「性は相近きなり」の謂であるといわれている。次に、孟子が顔淵の発言を引用した形で「舜は何人ぞや、予は何人ぞや、為すことあらん者は亦是の若くなるべし」と語ったことの目的は、人間は努力に努力を積み重ねたとすれば、舜のようになれるはずであると人々を励ますためであり、しかもこの励ましの言葉の根底に流れているのは、『論語』で説かれた「性は相近きなり」という孔子の根本思惟に他ならないと論ぜられているのである。

以上のように、素行は、彼独自の『論語』・『孟子』に対する理解を以て、「性は相近きなり、習へば相遠きなり」という人間性に関わるいわば最高の「啓示」に相当する『論語』の説と『孟子』の「性善」説とを連関させ、その結果として、『孟子』の「性善」説は、決して『論語』の教説を逸脱するものではないと主張するに至った。無論、その解釈の中には、議論に値するところがないわけではない。だが、方法論的にいえば、素行が採用した『孟子』を以て『孟子』を解し、『孟子』を以て『論語』を注釈するという解釈法は極めて独創的だといえよう。そして、「善を為す」＝「情を節に中らしめる」という彼の「性善」解釈は、純粹至善の「本然の性」＝「極本窮原の性」を想定した上で展開された朱子学の「性善」解釈と決定的に異なるものである。こうした素行の「性善」の解釈からも、彼の学問修養における「己れが性を以て標的と為さず、聖人の道を以て学的（学問の目標——引用者）と為すに在り」（注73）という基本的立場を窺い知ることができる。つまり、「聖人」がこの世を去って既に久しい。「聖人」が残したのは、彼が示した教説と彼が立てた道に他ならない。『聖教要録』上巻の「聖学」に「聖学は何の為ぞや。人たるの道を学ぶなり。聖教は何の為ぞや。人たるの道を教ふるなり」（注74）とあり、同書の中巻の「道」に「聖人の道は人道なり」（注75）とあることから明らかなように、素行が主張しているのは、「聖人」の教説（「聖学」と道（「聖道」）に従って努力・実践していけば、道徳的な人間の在り方が初めて成り立ちうるということなのである。

六、「明明徳」の再検討

以上、「四書」を中心として、素行の「性」から「習」への論理展開を述べてきたが、「此の書（『大学』——引用者）は聖人人を教ふるの始終、人の人たる所、天下国家の用尽さざるなし。故に聖学は此の書に始まりて此の書に終る」（前出）という彼自身が提示した方法論に基づき、再びその「明明徳」の真意を検討してみよう。

『四書句読大全・大学』に「明徳は聖人の徳。（中略）格致より平天下に至り、繆まらず悖らず疑なく惑はず、道となり法となり則となるなり」（前出）と説かれているように、素行は、聖人の優れた徳性・政治能力だけではなく、聖人が立てた道・法・則そのものも「明徳」であると考えている。これに関連して、『適居童問』の「明徳」にも次の論述がある。

大学に明徳と云へるは、至大至公にして私なき道をさして云へり。性心をかぎりて云

ふにあらず。尤も性心至善に止まる時は、乃ち明德也。日用の間、事物にくらからずして、此れを天下に用ひ、万代におこなつたがはざるの徳を明德と云へり。(中略) 明德の字義皆至大至公の道をしめすの言也。(注76)

つまり、素行は、「明德」とは、「性心」に限ってではなく、「性心」より遥かに重要な「至大至公」の道を示すものであると主張するのである。したがって、彼は『四書句読大全・大学』で、「朱子は明德を以て人人固有の本心と為す。(中略) 是れ皆性を尋ね心を求め、自証自悟するの説なり。此の如きときは、其の之れを明かにすと為す所皆私にして正しからざるなり」(注77)と述べているように、個人の本来たる「性心」を「明德」の全体とする朱子学の考え方を、仏教の悟りを求めることと同様に「私」であるとして非難している。それに対して、彼は、『大学』の「明德」を「至大至公にして私なき道」とし、その「至大至公にして私なき道」を天下に明らかにすることを、我々「聖学」を為す者の「明明徳」として解釈している。「至大至公」は、「私」の反対概念であることが明らかである。しかし、さらに重要なのは、素行が「無私」の概念を「道」と結び付けていることである。『山鹿語類』卷三十六の「道を論ず」に、次のように記されている。

聖人の道は、天下の由る所にして、其の人を撰ばず、其の物を厭はず、能く通じ能く載す。是れ百姓日に用ひて天下共に行ふべく、至大至公にして古に互り、天地と其の流を同じうし、人々以て私すべからず、以て竊に翫ぶべからず。(注78)

「道」は、「聖人」が立てたものである。「聖人」の「道」は、人の道に他ならない。人間は道を離れてはならないし、道も人を遠ざかることがない。そこで、素行は、日用実践において我々人間がこの「公」なる理法に従うべきであると主張している。この場合における「公」という理法は、「聖人」が天下の通情を考へて立てた倫理や道徳の規範であると考へられる。倫理や道徳は、社会全体の秩序を安定せしめる規範である。これがなければ、社会秩序が乱れ、人々の生活も安定できない。「公」を害しない限り、「私」が是認されるけれども、一旦「公」と「私」の両者に衝突があつた場合には、「公」を優先に、つまり外なる社会の規範を遵守しなければならない、という素行の意図は明らかである。『謫居童問』の「教に在り」に「道の準則、事物の礼節は、聖人の建て玉ふ教なれば、外なりと云ふに近し」(注79)とある素行の発言は、端的にこのことを物語っている。無論、この

ような行為実践は、あくまでも、「他律的であり、社会に対して受動的であることを免れないであろう」（注80）と批判されても不思議ではない。だが、周知の通り、倫理や道徳は、個人の自由を制限するためにあるのではなく、むしろ自由な社会を実現するための規範である。その意味で、素行が「明明徳」を、「至大至公にして私なき道」を天下に明らかにすると解釈することによって掲げた「公」の主張には、それなりの合理性が存するといえよう。

第三章 素行の「聖学」における規範主義の具現

素行が唱える学問は、「聖学」である。「聖学」とは、文字通り「聖人」の学問であると同時に、「聖人」となることを目標とする学問でもある。ところが、厳密にいうと、上記の二通りの概念は、「聖学」の卓越性や正当性を強調する次元に止まっており、この学問の具体的な範疇や実践の方法を明示していない。これに関して、『山鹿語類』卷三十三の「学法」に「聖人の学は日用卑近の間に在り」（注81）とあり、『聖教要録』上巻の「聖学」に「学は唯だ古の訓を学んで、其の知を致め、而も日用に施すなり」（注82）とあるように、素行は、「聖学」の具体的な範疇と実践の方法を、「日用卑近の間に在り」、「日用に施す」と規定しているのである。素行の「聖学」が、また「日用の学」や「日用卑近の学」と称せられる理由もここにある。

一、「日用の学」としての「聖学」

『山鹿語類』卷三十四の「学蔽」に、「周公・孔子教を立て学を設くること、只だ日用卑近の間に在りて、丁寧反復討論し来る」（注83）、「聖人の教は人たるの道を窮め尽すに在り。故に其の学更に日用事物の間を出でず」（注84）とある。これに関連する論述が、他の著述にも多く見られる。たとえば、『聖教要録』下巻の「道原」に、次のように述べられている。

天地の道、聖人の教は、多言に涉らず、奇説造為なし。自然の則を以てするのみ。一言にして尽しつべし。百姓日に用ひて知らず、古今相由って窮りなし。（注85）

さらに、『適居童問』の「小義と大義」にも、下記の論述が記されている。

聖人の教は専ら日用を事とす。日用は小事なり、近き事なり、ひきき事也、下学なり。
これをつくすを聖門の教と云へる也。(注86)

ここで説かれている論旨を次のように整理することができる。「聖人」の教えは、人としての道を窮め尽くすことを目的とするものであって、理屈のみを説くものではない。それは、我々の日常生活における事物の対応に役立つ極めて簡単で具体的な教説であり、理解しやすいものや虚飾は一切ない。「聖人」の教えはあまりにも日常的なものであるため、人々がそれを実生活の中で用いてもあまり意識しない。「聖人」は、万民の模範であり、その「日用」を重んずる教説こそは、我々の修習すべき学問に他ならない。

では、素行は、「日用」のこととして、具体的にどのようなものを取りあげているのだろうか。同じく「或ひと学の説を問ふを弁ず」に、次のように述べられている。

人静るときは閑居の用あり、動いて交際するときは其の礼あり、家よりして言はば父子兄弟夫婦の親、出でては則ち朋友あり、身一官あるに及びては、便ち這裏に定まりて又鈴だ事多し。我れ亦奴婢御僕の用あれば、其の間皆其の窮め尽す所あり、是れ物有れば則有るなり。(注87)

或ひと曰はく、人静るときは、乃ち事の用ふべきなし、如何なるか是れ静処閑居の学なる。

師曰はく、事の為すべきなければ、便ち為さずして申々如たり、天々如たり、慎んで思ひ自ら省みて、心意の向ふ所を誠正にし、古を稽へ事を詳にす、是れ悉く静処閑居の学なり。人に動静あり、視聴言動の用、飲食衣服室宅用具の細、各々止むを得ざるの事あり、其の間是非を正し可否を審にし、其の天則を致せば、便ち精義神に入るなり。(注88)

ここには、君臣・父子・夫婦・兄弟・朋友という五倫の交際、使用人の取扱い、慎思・自省・誠意・正心・稽古という修身の工夫、視聴言動・行住坐臥の作法などが、皆学ぶべき「日用」のこととして列挙されている。

ところで、「日用の学」の対象が、悉くこうした卑近なことばかりであるならば、「大用」に通ずることができなくなるのではないかという疑問が直ちに想起されるであろう。これに対して、素行は、「人の要道其の急務は日用に在り」（注89）、「学者卑近を厭はずして愈々卑く愈々近きときは、功夫愈々実にして其の学日に新なり。（中略）下学積累して其の效尤も厚し。是れ章を成して達するなり」（注90）と力説し、「日用」こそを人間の「急務」・「道」として位置づけ、卑近の事々物々に努め、「下学」の努力実践を積み重ねることによってのみ、段階的に進んでついに「聖人」に近付くことができるという意味での「上達」を成し遂げることができると主張している。

二、「日用の学」の習得

『山鹿語類』巻三十四の「学蔽」に「聖人の教は人たるの道を窮め尽すに在り。故に其の学更に日用の間を出でず。日用事物の間、博学審問思弁是れ明なるときは、道竟に通ず」（注91）とあり、同書巻三十三の「格物致知を論ず」に「学問は格物なり。思弁は致知なり」（注92）とあるように、素行は、「人たるの道」に通ずる正しい学習方法が、日用卑近の事々物々と実際に応接してそれらを究明するという「格物致知」に他ならない、と考えている。周知の通り、「格物致知」は『大学』の経文の「格物・致知・誠意・正心・修身・齐家・治国・平天下」という八条目の最初の二項目で、儒家思想における修己治人の最も基本的な実践方法である。

さて、「格物致知」に関する素行の具体的論述を見ることにしよう。『四書句読大全・大学』に「或ひと、格の字を問ふ。曰はく、格は至なり。章句（朱熹『大学章句』——引用者）・或問之れを詳にす。今之れに従ふ」（注93）という問答から明らかなように、素行は、朱熹の訓詁を援用して、「格」の字を「格^いる」と解釈している。「物」について、同書に「天下の物」（注94）とあるように、彼は、天下のあらゆるものを指して「物」としている。『山鹿語類』巻三十三の「格物致知を論ず」に、次のように述べられている。

物とは天地の間の万物なり。天地も亦物なり、況や人物をや。（中略）身の気血あり性心あり情意あり、口鼻耳目四肢腹背あり、筋骨毛穴ある、皆物なり。人の男女父子長幼夫婦君臣朋友ある、皆物なり。其の生死衣服家宅飲食器用も亦物なり。天地及び万物皆此の如し。（注95）

ainiti

人心少くも物に応接せざることなし。語黙動静・行住坐臥・視聽言動皆是れ物なり。身の接はる所に及んでは、君臣父子夫婦兄弟朋友も亦物なり。身の養保する所に於ては、衣服飲食、居宅用具も亦物なり。(注96)

このように、素行は、天地の間にある森羅万象・性心・情意・身体・人倫関係・生死・日常生活における諸物の用・語黙動静・行住坐臥・視聽言動等を皆「物」として捉えているのである。

次に、素行が考えている「物」と「事」の関係を見てみよう。『四書句読大全・大学』に下記の間答がら記されている。

或ひと、章句に「物は猶ほ事のごときなり」と云へるを問ふ。

曰はく、物と事と同じからず。既に物に本末あり事に終始ありと謂ふ。是れ物と事と相異なるなり。事は是れ物に就いて生る。凡そ天下の際、物に由らざる事なく、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。(注97)

ここで注目すべきは、素行は「物」と「事」とを明白に区別しているという点である。そればかりでなく、素行は、「事は是れ物に就いて生る」という立場から、「物」と「事」の間には「物先事後」ともいうべき関係があると主張している。その具体的な論述は、同書の「或問」に記された次の一文によって見ることができる。

今父子の如き、能く其の父子の物たるに格らば、父の子に於ける、子の父に事ふる、其の事自ら生る。(注98)

つまり、父・子という個物としての存在は「物」であり、父子という人倫関係も「物」である。この個別的でありながら相関的である「物」に格れば、「父の子に於ける、子の父に事ふる」という父子の相互的な行為のありようが自ずから生ずる。素行は、こうした行為のありようを「事」として捉えているのである(注99)。

さらに、素行における「物」と「事」と「則」の関係を検討してみよう。彼は『山鹿語類』卷三十三の「格物致知を論ず」に「凡そ物あれば事あり、事あれば則あり。是れ其の

自然にして已む容からざる所、其の当然にして易ふべからざる所なり」（注100）と述べ、さらに『四書句読大全・大学』に「能く其の物を極め来れば、物の定則然ることを期せずして格る。是れ乃ち格物なり」（注101）と論述している。こうしたことから知られるように、素行は、しばしば「則」のことを「定則」と読み替え、その中における基準・定型の意味を言い表している。以上のような「則」＝「定則」の解釈を前述の「物」・「事」・「則」という三者の相互連関に還元すると、「物」があれば「事」が生じ、「事」があれば、その中には必ずからあるべき基準・定型があるという論旨を導出することができる。この三者の間には、相即不離の関係があるが故に、素行は、『山鹿語類』で「物あれば則あるなり」（前出）という表現を用い、『四書句読大全・大学』で「物は自^{おのずか}ら定則あり」（注102）という表現を使っているのである。では、その具体例をとりあげて見ることにしよう。

『滴居童問』の「事物の則」に、次の問答が記されている。

問 事物之則いかが可心得にや。

答 物について事あり、事は物より出で、物は事にあれば、物の字を事ともよめる也。されば有物有則と云ふは蒸氏の詩の言也。凡そ事物いづれも其の始終を詳にして、以て其の則を定むる時は、其の則更に不違。たとへば父子の間の事を以て云へば、其の父子たる道を詳につくせば必ず孝慈の則出づ。君臣の間も又然り。されば事物ともに品多きことなれども、其の一品について其の本末を詳にして、其ののりを工夫いたし、其の類を以て他をはかること、聖人の天地を以て則として、万物の規範を制するが如し。（注103）

また、『山鹿語類』巻三十三の「格物致知を論ず」にも、下記の論述が見られる。

凡そ其の物に即いて詳に其形象を考へ、其の所以を尽し其の用を索むるときは、其の当に然るべき所察然として掩ふべからず。是れ乃ち格物なり。（中略）譬へば父子の如きは是れ物なり。父子に就きて格物し来るときは、父は以て慈に止まるべく、子は以て孝に止まるべきの事理、已む容からず易ふべからざるの当然・自然に明白なり。是れ物に格って知至るなり。（注104）

以上のことから明らかなように、素行は、父子の関係を「物」とし、父子の間の相互的な行為のありようを「事」としながら、父の子に対する行為表現のあるべきよう（「則」＝「定則」）を「慈愛」に、子の父に対する行為表現のあるべきようを「孝行」に規定しているのである。素行がこうした論述を通じて主張しようとするのは、尾藤正英が指摘した通り、「行為の様式には多様な選択の可能性があっても、何が正しい行為であるかを決定すべき基準は、行為の客体たる物の『定則』にある」（注105）ということである。

素行は、「譬へば」の方式で父子の例をとりあげていたが、文中における「君臣の間も又然り」、「其の類を以て他をはかる」といった発言から、その真の意図を見いだすことができる。すなわち。人間の「日用」のあらゆる行為の実践様式には、必ず「定則」があり、我々は、「学問思弁」という「格物致知」の努力を経て、初めて正しい実践行為を行うことができる、ということである。その意味で、素行の「日用の学」は、規範の学であり、その「格物致知」説は、こうした規範の学の習得法であるといえるのである。

結語

素行は世間と懸け離れて専ら哲理の世界に没頭する学究ではない。彼は自らの武士出身の家柄に誇りを持ち、現実の社会に高度な関心を寄せ、殊に江戸期という平和な当世に相応しい武士のあるべき姿を積極的に求めようとしている。そのために、素行はその「聖学」を基礎として、厳粛な規範主義または「道＝規範の外化」（注106）ともいうべき「士道」論を築き上げるに至ったのである。『配所残筆』において、素行は「武門の学問」について、次のように述べている。

我れ等存候聖学の筋目は、身を修め人を正し、世を治平せしめ功成り名遂げ候様に候。其の故は我れ等今日武士の門に出生せり。身に付て五倫の交際有之、然れば自分心得作法外に、五倫の交共に武士の上にての勤有之、其の上武門に付てのわざ大小品多し。小事にて云ふときは衣類・食物・屋作・用具の用法迄、武士の作法ある事也。殊更武芸の稽古、武具馬具の制法用法あり、大にては天下治平礼楽の品、国郡の制、山林・海河・田畠・寺社・四民・公事訴訟の仕置、政道・兵法・軍法・陳法・管法・城築・戦法有之、是れ皆武将武士日用の業也。然れば武門の学問は自分斗修得いたしても、此の品々あたりてしるしなく功立ち不申候ては、聖学の筋にて無之候。（中略）前に

云ふごとく聖学の定規いかた（鑄型）を能く知り、規矩準繩に入るときは、見る事能く通じ、聞く事明に成りて、いか様のわざ来れりと云ふ共、其の品々勤へ様明白にしるるが故に、事物に逢ひ候て屈する事無之候。是れ大丈夫の意地たり。（注107）

このように、素行は、「士」が己の修身の工夫から治国平天下に至るまで、悉く「聖学」を根本とし、そこに示された「定規」・「いかた（鑄型）」ともいうべき諸々の規範に従い、しかも積極的にそれを大小万般の「日用の業」に移すべく、そうすると、理想的な「士」の形成が可能となると考えているのである。

以上の所論から明らかなように、素行は外来思想たる儒学（「聖学」）を日本近世の武士階級の教化（「士道」）に積極的に導入することによって、厳粛な規範主義を築き上げるに至った。もとより、こうした規範主義は「家康が文教政策として儒教を取り上げたときに、すでにねらっていたかもしれない」（注108）が、精魂を込めてそれを仕上げたのは、不遇な思想家素行であった。

注

- (1) 田原嗣郎は『徳川思想史研究』（未来社、一九九二年）で、朱子学の解体過程の上に「古学派」の思想を捉えるという丸山真男の見解に疑問を投げ掛け、江戸初期・中期の著名な儒者たちの生没年代の対照を通じて、「朱子学といわゆる『古学』との間に年代的な断層があるとはいいい難く、むしろ両者の平存関係が存する」（十五頁）と指摘している。それを踏まえて、さらに陽明学者の中江藤樹（一六〇八～一六四八）、熊沢蕃山（一六一九～一六九一）の生涯と照合すれば明らかなように、江戸初期に朱子学、陽明学、古学等が併存していたといえる。
- (2) 源了圓『徳川思想小史』（中公新書、昭和五九年<一九八四>）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）とある論述を参照した。
- (3) 内藤晃「山鹿素行論究」、『日本史研究』一所収、昭和二一年（一九四六）、十八頁参照。
- (4) これについて、東条琴台『先哲叢談後編』（松栄堂書店、明治二八年<一八九五>）

ainiti

に「余嘗て其の著はす所の聖教要録、武教要録、四書句読等を読む。持論立説は、
尽く醇ならざると雖も、能く其の独得する所を抒ぶ。未だ嘗て先修の説を剽窃せず。
専門の経義、既に當時に在りて別に一格を構ふ。伊藤堀河・物赤城の輩、一家の学
を以て海内を風靡す。素より氣運の然らしむと雖も、其の嚆矢の任、諸れを素行に
譲らざるを得ず」(十四頁)とある。また、吉田松陰『講孟余話』(岩波書店、昭和
十四年<一九三九>刊行の『吉田松陰全集』第三卷所収)にも「近世、徂徠翁・仁
斎を称して豪傑と云ふ。是れは満世宋学世界より宋学を看破し、古学を唱ふるを以
てなり。然れども宋学を疑ひ書を著はし是れを弁じ、終に流謫に遇ふの山鹿素行先
生の如きは、又仁斎・徂徠の先にあれば、尤も豪傑と云ふべし」(三八七頁)と述
べられ、井上哲次郎『日本古学派之哲学』(富山房、明治三五年<一九〇二>)に
も「素行率先して古学を唱道し、仁斎徂徠の先驅をなせり」(一一九頁)と論述さ
れている。

- (5) 周知のように、「日本の儒学化」と「儒学の日本化」とは相反する二つの概念である。前者は、儒学を受容した日本が前漢以降の中国と同様な儒家思想を中核とする国となり、ここで発展を遂げてきた儒学の内実が中国のその複製に過ぎないというマイナスの意味の強いものである。これに対して、後者はまた「日本の儒学」とも称せられているように、その中には何らかの日本的特色を備えているという比較のプラスの意味の強いものであると思われる。
- (6) 相良亨「江戸時代の儒教」、『講座東洋思想』第十卷所収、岩波書店、一九八〇年、二八三頁。
- (7) 広瀬豊編『山鹿素行全集思想篇』(全十五卷)、岩波書店、昭和十五年(一九四〇)~十七年(一九四二)、第九卷、二二一頁。以下、同書からの引用は、『全集』と略記する。
- (8) 前掲書、二一九~二二〇頁。
- (9) [宋] 朱熹撰『四書集注』、漢京文化事業公司刊行、中華民國七六年(一九八七)、三頁。
- (10) 『全集』、第九卷、二二〇~二二一頁。
- (11) 前掲書、二一五頁。
- (12) 伊藤仁斎『童子問』。清水茂等校注『近世思想家文集』(日本古典文学大系九七)所収、岩波書店、昭和四六年(一九六六)、五八頁。

- (13) 『全集』、第九卷、二二三頁。
- (14) 前掲書、二二二～二二三頁。
- (15) 前掲書、二二三頁。
- (16) 前掲書、二二四頁。
- (17) 前掲書、二二六頁。
- (18) 山鹿素行先生全集刊行会編『四書句読大全』(全六巻)、国民書院、大正八年(一九一九)～九年(一九二〇)、第五巻、孟子上、読孟子法、六頁。以下、同書からの引用は、書名『四書句読大全』のみを記す。
- (19) [宋] 黎靖徳編『朱子語類』(全八冊)、文津出版社刊行、中華民國七六年(一九八七)、第二冊、三一五頁。
- (20) 前掲書、第一冊、六九頁。
- (21) 『全集』、第十一巻、七八～七九頁。
- (22) 前掲書、十四頁。
- (23) 『謫居童問』の「聖人の徳知」に「孔子は素王に位して天下を周流(游)せしめ玉ふ」(『全集』、第十二巻、一六九頁)という素行の用例があり、広瀬豊の頭注によれば、「素王」とは、孔子のような「位なくしてその徳ある人」を指すという。(24) 『全集』、第十一巻、十九頁。
- (25) 尾藤正英「山鹿素行の思想的転回(上)」(岩波書店、『思想』五六〇号所収、昭和四六年<一九七一>)に「素行の考えている『徳』は、一面では(中略)聖人のすぐれた知的能力を意味し、その意味では心に得ることのできるものであったが、他の一面では、(中略)天下の人や物にそれぞれ処を『得』させて、安定した社会の秩序を形づくるというように、いわば社会的に得られる効果を意味している」(一八二頁)という論述に拠った。
- (26) 堀米庸三『正統と異端』、中公新書、一九九〇年、三三頁。
- (27) 『全集』、第十一巻、二八頁。
- (28) 『全集』、第十二巻、一四三頁。
- (29) 『四書句読大全』、第四巻、論語下、陽貨第十七、六～七頁。
- (30) 『全集』、第十巻、一九八頁。
- (31) 『全集』、第九巻、二六～二七頁。
- (32) 『全集』、第十巻、二一七頁。

- (33) 『全集』、第十二巻、一四五頁。
- (34) 『四書句読大全』、第四巻、論語下、陽貨第十七、九～十頁。
- (35) 前掲書、第一巻、大学中庸、中庸の部、八頁。
- (36) 『全集』、第十二巻、一四三頁。
- (37) 『四書句読大全』、第一巻、大学中庸、中庸の部、八頁。
- (38) 『全集』、第十二巻、一七二頁。
- (39) 前掲書、一七七頁。
- (40) 前掲書、二四五頁。
- (41) 『四書句読大全』、第一巻、大学中庸、中庸の部、八頁。
- (42) 『全集』、第十二巻、二五一頁。
- (43) 前掲書、二四六頁。
- (44) 同前。
- (45) 『四書句読大全』、第六巻、孟子下、告子上、十七頁。
- (46) この点について、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、昭和二九年<一九五四>）に「素行は性情の発見の迹たる現実態に察して、好色を好み悪臭を悪む、善を欲し、利を利とするの情、是れ天下然らざるはなき通情であり、公であると着目する。性情の好悪という此の両極二大方向を、素行は『情の則』と名づける」（一二四頁）とある論述から示唆を得た。
- (47) 『全集』、第十二巻、六二頁。
- (48) 『四書句読大全』、大学中庸、中庸の部、八頁。
- (49) 『全集』、第十二巻、二五二～二五四頁。
- (50) 『四書句読大全』、第一巻、大学中庸、中庸の部、九～十頁。
- (51) 『全集』、第十二巻、七一頁。
- (52) 前掲書、七四頁。
- (53) 『四書句読大全』、第一巻、大学中庸、中庸の部、二八〇頁。
- (54) 『全集』、第十一巻、一三頁。
- (55) 『全集』、第十巻、一九〇頁。
- (56) 前掲書、二〇〇頁。
- (57) 『四書句読大全』、第五巻、孟子上、読孟子法、六頁。
- (58) 前掲書、第五巻、孟子上、滕文公上、一頁。

「性者、人所稟於天也、可欲之曰善（見尽心下篇——割注）、言人之性情、無不好為善（告子上篇曰、乃若其情則、可以為善矣、乃所謂善也——割注）、故曰性善」。ちなみに、割注に波線で表記した部分は、同じく『四書句読大全』、第六卷、孟子下、の告子上に、「乃ち其の情の則の若きは」（十六頁）とある読み方に依拠して校正を行った。

- (59) 前掲書、第六卷、孟子下、尽心上、二九頁。
- (60) 前掲書、第六卷、孟子下、告子上、十六頁。
- (61) 『全集』、第十一卷、二九頁。
- (62) 『全集』、第十卷、二〇〇頁。
- (63) 前掲書、三三五頁。
- (64) 前掲書、二一七頁。
- (65) 前掲書、二〇二頁。
- (66) この点について、前田勉「山鹿素行の心性論」（『日本思想史学』第十四号所収）に「性それ自体は善悪の対象にならない。善悪は情が節に中るか否かの『事物の応ずるの跡』によって判定される」（三七頁）とある論述は妥当だと思われる。
- (67) 『全集』、第九卷、三四六頁。
- (68) 同前。
- (69) 『全集』、第十卷、二〇一～二〇二頁。
- (70) 『四書句読大全』、第五卷、孟子上、滕文公上、二頁。
- (71) 前掲書、第四卷、論語下、陽貨第十七、七頁。
- (72) 『全集』、第九卷、二二五頁。
- (73) 『全集』、第十卷、二〇三～二〇四頁。
- (74) 『全集』、第十一卷、十一頁。
- (75) 前掲書、十八頁。
- (76) 『全集』第十二卷、一四五～一四六頁。
- (77) 『全集』第十一卷、八四頁
- (78) 『全集』、第九卷、三八九頁。
- (79) 『全集』、第十二卷、四六頁。
- (80) 尾藤正英、前掲論文、『思想』五六〇号所収、一八四頁。
- (81) 『全集』、第九卷、一一二頁。

- (82) 『全集』、第十一卷、十一頁。
- (83) 『全集』、第九卷、一二二頁。
- (84) 前掲書、一二三頁。
- (85) 『全集』、第十一卷、三二頁。
- (86) 『全集』、第十二卷、一三〇頁。
- (87) 『全集』、第九卷、一二四～一二五頁。
- (88) 前掲書、一二五頁。
- (89) 前掲書、一一二頁。
- (90) 同前。
- (91) 『全集』、第九卷、一二三頁。
- (92) 前掲書、二十一頁。
- (93) 『全集』、第十一卷、一〇五頁。
- (94) 前掲書、九九頁。
- (95) 『全集』、第九卷、十九頁。
- (96) 前掲書、四二頁。
- (97) 『全集』、第十一卷、一〇五頁。
- (98) 前掲書、一一九頁。
- (99) 尾藤正英、前掲論文、『思想』五六〇所収、一七八頁参照。
- (100) 『全集』、第九卷、十九頁。
- (101) 『全集』、第十一卷、一〇五頁。
- (102) 前掲書、一一九頁。
- (103) 『全集』、第十二卷、二四六～二四七頁。
- (104) 『全集』、第九卷、二〇頁。
- (105) 尾藤正英、前掲論文、『思想』五六〇所収、一七六頁。
- (106) 丸山真男『日本政治思想史研究』、東京大学出版会、一九七九年、四八頁。
- (107) 『全集』、第十二卷、五九七～五九八頁。
- (108) 和辻哲郎『日本倫理思想史』、下巻、岩波書店、一九八六年、一九八頁。

参考文献

- 田原嗣郎『徳川思想史研究』、未来社、一九九二年。
- 源了圓『徳川思想小史』、中公新書、昭和五九年（一九八四）。
- 内藤晃「山鹿素行論究」、『日本史研究』一所収、昭和二一年（一九四六）。
- 東条琴台『先哲叢談後編』、松栄堂書店、明治二八年（一八九五）。
- 吉田松陰『講孟余話』、『吉田松陰全集』第三卷所収、岩波書店、昭和十四年（一九三九）。
- 井上哲次郎『日本古学派之哲学』、富山房、明治三五年（一九〇二）。
- 相良亨「江戸時代の儒教」、『講座東洋思想』第十卷所収、岩波書店、一九八〇年。
- 広瀬豊編『山鹿素行全集思想篇』（全十五卷）、岩波書店、昭和十五年（一九四〇）～十七年（一九四二）。
- 朱熹撰『四書集注』、漢京文化事業公司刊行、中華民國七六年（一九八七）。
- 伊藤仁斎『童子問』、清水茂等校注『近世思想家文集』（日本古典文学大系九七）所収、岩波書店、昭和四六年（一九六六）。
- 山鹿素行先生全集刊行会編『四書句読大全』（全六卷）、国民書院、大正八年（一九一九）～九年（一九二〇）。
- 黎靖徳編『朱子語類』（全八冊）、文津出版社刊行、中華民國七六年（一九八七）。
- 尾藤正英「山鹿素行の思想的転回（上）」、『思想』五六〇号所収、岩波書店、昭和四六年（一九七一）。
- 堀米庸三『正統と異端』、中公新書、一九九〇年。
- 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、昭和二九年（一九五四）。
- 前田勉「山鹿素行の心性論」、『日本思想史学』第十四号所収、昭和五七年（一九八二）。
- 丸山真男『日本政治思想史研究』、東京大学出版会、一九七九年。
- 和辻哲郎『日本倫理思想史』、下巻、岩波書店、一九八六年。