

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 山鹿素行の朱子学批判

doi:10.29714/TKJJ.199311.0007

淡江日本論叢, (4), 1993

作者/Author：劉長輝

頁數/Page：120-144

出版日期/Publication Date：1993/11

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.199311.0007>



*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



# 山鹿素行の朱子学批判

劉長輝

## 序

山鹿素行（一六二一～一六八五、元和～貞享、享和、新化）は、江戸初期に於ける名高い兵学者であり儒学者でもある。故に、その学問は、いずれの領域に於いても一家の説を成したのである。素行が唱える所の儒学は「聖学」であり、その具体的な内容が主に『山鹿語類』の卷三十三～卷四十三に置かれた「聖学篇」と同篇の要約たる『聖教要録』に述べられおり、その他、『四書句読大全』や『謫居童問』等の著書にも多くの関連記述が書かれている。

本稿は、素行の「聖学」に於ける朱子学批判を探究するものである。第一章は、本題に入る前の基礎的考察であり、ここでは、素行がいう「聖学」の諸定義を明らかにすることが目的である。第二章に於いては、まず朱子学の道統観を一瞥し、次にそれに対する素行の批判を論述してから、儒学の道統観をめぐる素行の確執及びそれに基づいて展開された彼の朱子学批判の全体像を概観する。第三章では、素行の「理気」論と「性」論との二節に分け、朱子学との比較を兼ねながら、彼の「聖学」に於ける朱子学批判の理論的根拠を体系的に究明する。

## 第一章 「聖学」に関する諸定義の闡明

そもそも、「聖学」とは何であろうか。これについて、素行は、その門人によって筆録され寛文五年（一六六五）に成立した『山鹿語類』に「聖人の学は、唯だ博を以て之れを約にす」<sup>(1)</sup>、「学の標準は聖人に在り」<sup>(2)</sup>と述べている。ここから分かるように、「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。ところで、聖人とは、具体的にどのような人物を指すのであろうか。これに関して、同じ寛文五年（一六六五）に完成し、しかも付梓された『聖教要録』に於いて、素行は次のように述べている。

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。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)、孟子没して而して後に儒士の学、宋に至るまで三変す。(3)

これによれば、素行は、孔子を最も賞賛し、孔子以前の「十聖人」に対しても高い評価を与えている。孔子以降の曾子・子思・孟子に対して、彼の三人は孔子に及ばないけれども、孟子までは「聖学」がなお正しく受け継がれたと考えられる。したがって、素行がいう所の「聖人」は、中国の古の聖人であり、その対象が、孟子まで数えられる。

聖人が、この世を去って既に久しい。したがって、「聖人の学」を知るために、聖人が残した書物による以外に方法はない。では、「聖人の学」の内容は、具体的にどのような書物に記載されているのであろうか。これについて、『山鹿語類』に次のようなことが書かれている。

所謂四書は、論語・大学・中庸・孟子なり。聖学の始終は此の間に尽く。(4)

つまり、素行は、儒学の最も代表的な経典である「四書」によって、聖人の学問の全体的な内容を把握しようとしたのである。もとより、彼は実際に「聖学」の主張を展開していく際、「四書」以外の書物、例えば『詩経』・『書経』・『礼記』・『易経』・『春秋』、いわゆる「五経」をも大いに参考したのであるが、素行が最も重視したのは、やはり「四書」である。このことは、彼が、朱子学批判の内容が書かれた『聖教要録』の刊行によって、当時の政治的権力者であり熱心な朱子学信奉者でもあった保科正之(一六〇一～一六七二)から咎められ、赤穂に流された後でも『四書句読大全』の著述に没頭したことから窺える。

素行が「聖学」を唱える根本姿勢は、「学は必ず聖人を師とするに在り。」(5)、「書を読むこと聖人の書に在り。」(6) というものである。このような学問的態度は先秦以降のいわゆる後世の儒学にも見られるが、素行は、『聖教要録』に「聖人の言を本として、直ちに解すべし。後儒の意見は取り材る所なし。」(7) と明言している。同じ主旨のことが、その五十四歳の時、赤穂流謫中に回想録として書き残した『配所残筆』に述べられている。

寛文の初、我れ等存候は、漢・唐・宋・明の学者の書を見候故合点不参候哉、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）通に後世の書物をば不用、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。（<sup>81</sup>）

ここから理解できるように、素行の「聖学」は、漢・唐の訓詁的経学、宋の理学、明の心学等、いわゆる先秦以降の各時代に登場してきた後世の儒者の見解を取り入れず、直接周公・孔子等の中国古聖人の実践的な教化・言説に立ち返って、そこに示された原始儒学の真意を汲み取ろうとするという復古的な儒学である。素行自らは、このような中国古聖人の実践的な教えを「聖学」と呼んでいるが、後世の思想史上の区分では、その学問的態度に於ける濃厚な古代復帰の意識に因んで、それを「古学」と称している。

以上、素行の言説に依拠しつつ、「聖学」とは何か、聖人とはどのような人物を指すのか、聖人の教えが如何なる經典に載せられているかについて概観してきた。その結果、素行の「聖学」に関する諸定義を明らかにした。そればかりでなく、たとえ素行の主張が単なる一種のイデオロギーに過ぎないとしても、その「聖学」を唱える学問的態度には旺盛な復古的意識が存することを確認するに至った。

## 第二章 道統観をめぐる素行の確執

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、その赤穂への流罪を正式に言い渡される前に、自分が死罪を科せられるかも知れないと思って、遺書を書いておいた。その遺書の内容は、前章で触れた『配所残筆』に記されている。その中に、次のことが述べられている。

当時の俗学腐儒は、身を修めず忠孝を勤めず、況や天下国家の用は、聊か之れを知らず。（中略）夫れ我れを罪するは、周公・孔子の道を罪するなり。我れ罪すべくして道は罪すべからず。聖人の道を罪するは、時政の誤りなり。（<sup>82</sup>）

つまり、素行は、自分が唱える所の「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であると考え、当時の儒学・儒者を「俗学」・「腐儒」と批判

している。周知の通り、日本近世初期の儒学の主流は朱子学である。したがって、こうした「俗学腐儒」の批判は、いうまでもなく主に当時の儒学界で主導的な立場を占めた学問たる朱子学、及びその理論的・イデオロギー的な役割を果たす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」に於ける朱子学批判を丹念に考察していけば分かるように、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」という程度に止まっており、学問的な批判は、「日本の朱子学」の本源たる「中国の朱子学」に向けられたのである。その理由について、守本順一郎氏は「山鹿素行における思想の歴史的 성격」に於いて「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。」<sup>(10)</sup>と論述している。このように、素行がある程度の配慮の下で、直接幕府の逆鱗に触ること、師説に逆らうことを避けるために、迂回しながらその批判の矛先を、「日本の朱子学」の本源たる「中国の朱子学」に指し向けていたのであろうという論点は頗る妥当だといえる。更にまた、素行の往古以来の儒学全般に関する道統観も、彼をして本場中国の朱子学と全面的に対決せしめた原因の一つであると考えられる。以下、儒学の道統観をめぐる素行の確執を論じてみたい。ところで、その前に、まず素行の「聖学」の批判対象である朱子学の道統観を一瞥する必要があるだろう。

## 一、朱子学の道統観

儒学に於ける道統とは、簡単にいえば中国の上古から後代へ儒学の道を伝えた聖賢の系統を指す。中国儒学史を回顧すれば、積極的に道統の説を立て、正統と異端とを弁じたのは宋の朱子学者であるけれども、その道統観の母体ともいべきは、孟子の説である。

『孟子』・「盡心下篇」の第三十八章に、次のことが記されている。

堯舜より湯に至るまで五百有餘歳、禹・皋陶の若きは則ち見て之れを知り、湯の若きは則ち聞きて之れを知る。湯より文王に至るまで五百有餘歳、伊尹・萊朱の若きは則ち見て之れを知り、文王の若きは則ち聞きて之れを知る。文王より孔子に至るまで五百有餘歳、太公望・散宜生の若きは則ち見て之れを知り、孔子の若きは則ち聞きて之れを知る。孔子よりして而來今に至るまで百有餘歳、聖人の世を去ること、

此の若く其れ未だ遠からざるなり。聖人の居に近きこと、此の若く其れ甚しきなり。然れども爾のごときこと有ること無ければ、則ち亦爾のごときこと有ること無し。

(11)

もとより、ここに於いて孟子は実際に「道統」の二字を用いていない。にもかかわらず、その実質的な内容からいえば、孟子は確かに、堯舜より孔子に至るまでの、いわば儒学で尊崇されている古の諸聖賢の間に、ある種の脈々として相受け継がれていった系統が存在していると考えているのである。しかも、たとえ明白な言語表現を用いていないとしても、その聖賢間の伝承が失われようとすることを憂う発言から、彼の自らこうした伝統を受け継ごうと欲する意志も十分に窺知できる。

孟子の壘に倣って明白な道統観を提出し、更にこの長きに亘って途絶えた道統を継承し振興せしめたのが当代の儒学だと自負しているのは宋の朱子学者である。その典型を示すのが、『朱子語類』巻第九十三に記された次の一文である。

此の道、前後の聖賢を更て、その説始めて備ふ。堯・舜より以下、若しかの孔子生れざれば、後人何処に去きて分曉を討めん。孔子の後、若しかの孟子無くんば、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。(12)

このように、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てしまい、でも幸いに、本朝の大儒程顥（暉）・程頤（惲）兄弟が登場し、それ以来ほぼ絶響となった古の聖賢の道統が始めて振興されるに至ったとしている。こうした道統観が表に出された以上、孟子以降の先秦時代から程氏兄弟が登場する宋代にかけての長い年月は、儒学にとって全くの暗黒時代と見做され、この期間中に活躍した儒者やその学問上の成果等もあまり評価されていないのも当然なことである。もとより、朱子の道統観は、そ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うる。しかしながら、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は確かである。

以上、宋代の儒学を集大成した朱子の言説を通して、その儒学の道統に関する考え方を概観した。

## 二、素行の道統観

では、素行は如何に朱子学の道統論を批判し、またどのような儒学の道統に関する見解を提出しているのでしょうか。『山鹿語類』卷第三十五「聖学三 経」の「道統の説を論ず」に、次のような結構整った長い発言が述べられている。

周衰ふるに及び壊乱既に窮まりぬ。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殆ど尽く。曾子・子思・孟子因循し来ると雖も、夫子に於いては企て望むべからず。その後、漢に董子あり、唐に韓子ありて、そ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繫がざる舟のごとく、天常人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・邵の大儒相続いで起る。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、天常人紀を輕易し、未発已発の中、寂然不動の話を挙げ、無極・太極・性善・養気の句に参し、黙識心通を欲す。故に学者覺えずして釈氏の見に陥り、顔の樂、點に与するの意を味ひ来る。道統の伝、宋に至りて悉く泯没す。周・程・張・邵の儒を以て世に鳴るありて、其の間数々講筵に待する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圧す、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からしめば、必ずや不伝の統を承くべし。(13)

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く、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ということである。朱子より先行の儒者周濂溪・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けれども、一方、その先学の枠組みを超出しえず、余流の色染めを避けられていなかったことを嘆き惜んでいる。ここに至って、素行がそれ自身の儒学的正統意識に基づいて築き上げた朱子学の道統観への否定的論理の構図が明白に現れてくる。

第一章にも述べたように、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」ということを一種の文化的な運動様式と見做すことができるならば、「聖人が生きていた古き良き時代をよしとし、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」といったような傾向は、恐らくこうした文化的運動に共通するところであるといえよう。仮に、前述の仮説が是認されうれば、それに基づいて、われわれはもう一つの論理を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於いては、常に古代以降の単数か複数の中間的存在への否定を媒介する、という傾向の出現である。その意味では、素行の「聖学」に於ける道統観は、先秦以降の諸々の後世儒学、特に宋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くものであるといえよう。ここに至って、素行の道統観は朱子学のそれと同様に、所詮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るに違いない。しかし、こうしたイデオロギーが一種の堅固たる学問的理念となると、その主張の中に率直に己れの信念を語る場合が多いことは事実である。道統観をめぐる素行の確執及びそこから派生してきた彼の朱子学批判が如実にこうしたことを物語っている。

素行の道統観が明白に示したように、彼の「聖学」は、儒学の正統意識の下で、主に本場「中国の朱子学」への批判・克服を通して築き上げたものである。彼の朱子学批判の理由及びその批判を通して到達しようとする目的の全体像については、『山鹿語類』の卷三十四・「弁或問学之説」に書かれた次の記述から窺える。

宋は儒を崇び、他れを以て各々侍読侍講と為す、然れども朝廷の風俗礼楽制度、一も敦化なく、猶ほ漢唐訓詁の下に立つ。是れ只だ心性の本然を談じ、日用の格致を闕げばなり。(14)

このように、素行は、宋の朝廷が非常に儒者を優遇し、その力を借りて風俗を正し礼楽制度を立てようとしたけれども、全く成果を収めることができなかつたと批評している。次に、彼は、その原因を、朱子学が専ら「心性の本然」という高遠な議論を行い、人間生活の日用実践に役立つ「格物致知」の努力が足りない、ということに求めている。ここから、われわれは、素行の「聖学」に於ける関心の向くところを察知することができる。すなわち、素行は、「日用」という日常平庸のこと、及びそれに役立つ方法としての「格物致知」を重視しているのである。彼の「聖学」がまた「日用の学」・「日用卑近の学」と称せられる所以がここにある。

### 第三章 素行の朱子学批判の理論的根拠

#### 第一節 素行の「理気」論

素行の「聖学」は、朱子学に対する批判・克服を通じて確立されてきたものである。しかし、聖人を師とし、「聖教」（聖人の教）・「聖学」（聖人の学）を基にして「下学」たる日用実践を遂行するという主張に関しては、朱子学と素行の「聖学」とが一致している。したがって、皮相的に見れば、両者は同型の学問であるといえる。ところで、素行がなぜこの朱子学という同型の学問を異端視してしまったのであろうか。以下、まず「理気」論の観点から、素行の朱子学批判の理論的根拠を探求していきたい。

心性・道源に重点を置き、それを出発点としながら、人たるの道を論究することは、朱子学の根本指向といっても過言ではない。これに対して、素行は『山鹿語類』に、次のように述べている。

学者（紆学を討） 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、甚だ高尚の話題と為し来れり。聖学異端に陥溺し、後儒日用の效を闕く底、悉く這箇の失却に困れり。<sup>(15)</sup>

このように、素行は、朱子学の心性を嗜む失が、「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であると批判している。人間の「心性」の問題に関しては、素行は決して度外視してはいない。だが問題は、彼が「性」<sup>(16)</sup>そのものを如何にとらえているのかということである。この問題を探究する際、従来の先行研究は、殆ど唐突に両者の「性」論（素行の「性」論は「理気相合」という観点から展開されたものであり、朱子学の「性」論は「性即理」ということを論拠に行われたものでありとされている）の比較に乗り出し、素行と朱子学との「理」・「気」に対する基本的な把握の相違が見失われている。

朱子学では、「理気説」を用いて「性」を論究することは周知の通りである。「理気説」とは、老子・荘子の虚無・恬淡・無為の説を奉じた道家と陰陽五行説に基づいて天文・曆数・卜筮等を扱う陰陽家との太極・気・陰陽五行等の伝統的な概念を用い、更に仏教教学に於ける事は相対・差別の現象であり、理は絶対・平等の真理であるという「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、次のように記されている。

太極は只だ是れ天地万物の理なり。天地に在りて言へば、天地の中に太極有り、万物に在りて言へば、万物の中に各々太極あり。未だ天地有らざるの先、畢竟是れ先に此の理有り。動いて陽を生じ、亦只だ是れ理なり。静まりて陰を生じ、亦只だ是れ理なり。<sup>(17)</sup>

軽き清き者は天を為し、重き濁る者は地を為す。<sup>(18)</sup>

凡そ人の能く言語・動作・思慮・営為するは皆気なり。而して理焉れに存す。故に発して孝・弟・忠・信・仁・義・礼・智と為るは皆理なり。<sup>(19)</sup>

以上に基づいて分かるように、「理」と「気」を二元的に把握し、そこから宇宙生成論や「性」を中心とする人間の道徳論等を展開していったことは、朱子学の「理気説」の特徴である。したがって、このような「理気説」がまた「理気二元説」とも称せられる。

素行は、『山鹿語類』に「性は理気相合の妙用なり」<sup>(20)</sup>と述べている。このように、彼は「性」を論ずる際にも、「理気」二字を使っている。同じ「理気」二字といっても、素行と朱子学の「理」・「気」に対する基本的把握は異なっている。

朱子学の「理気二元説」によると、宇宙は「理」・「気」の二元素から構成されるとする。この場合の「理」は、「形而上」のもの、すなわち形象や形質を超えたものであるのに対して、「気」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、「気」だけを構成要素とする物質的世界としてもとらえられている。なぜならば、天地万物の生成は、基本的には「気」の活動によるからである。「気」は働くものであり、その働きによって、天地万物が生まれる。ところで、天地万物を構成する「気」の活動は、何ものにもよらずに行われるのではなく、それが、必ず自分より先行するものとしての「理」により従うのである。「理」もまた別の一物ではなく、必ず「気」の中に舍寓せねばならない。換言すれば、「理」・「気」両者の間には、確かに「理先気後」<sup>(21)</sup>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、「気」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拠にもなる。故に、働くものである「氣」にとっては、「理」は、「氣をしてかく働かしめるもの」<sup>(22)</sup>であり、「氣」の所産である諸物にとって、「理」は、それらの究極的根源に他ならない。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。すなわち、「理」は、「形而上」の道、天地万物の究極的根源であると共に、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」<sup>(23)</sup>と考えられる。物は、「氣」の所産である。「理」は、また「氣」の中にのみ存するものである。だから、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。しかし、「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、後者は昏明・清濁・厚薄という差別相のあるものである。これに対して、『山鹿語類』に次のように記されている。

陰陽は理なり、五行は氣なり。<sup>(24)</sup>

このように、素行は、「理」を「陰陽」に、「氣」を「五行」として把握している。朱子学に於ける「理」は、「形而上」の道、宇宙万物の究極的根源であり、「氣」は、陰陽・五行である。朱子学のこうした二元的な「理」・「氣」のとらえかたに対していえば、素行の「理」＝「陰陽」、「氣」＝「五行」というとらえかたは、「氣一元」と称せられるであろう。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。

- (1) 「理氣」(とりなせり關・珩)には、おのずから昏明・清濁・厚薄という差別相があり、「理氣相合」は、あらゆる可能性を生ぜしめる間断なき働きに過ぎない。
- (2) 朱子学で考えられているような、事物に存在理由・価値・根拠を与え、しかも絶対性・純粋性・同一性を持つ究極的な「理」の存在を、素行は認めないということである。

以上、朱子学との比較を兼ねながら、両者の「理」・「氣」に対する把握の相違を見出だし、こうした違いが、次節に述べる「性」論と深い関連がある。

## 第二節 素行の「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。その典型を示すのが、『朱子語類』に記された次のような諸論である。

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。<sup>(25)</sup>

天地の間、只だ是の一箇の道理のみ。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におのおの清濁有るに縁れり。<sup>(26)</sup>

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、「性相近し」は、氣質の性なり。<sup>(27)</sup>

ここから分かるように、「理気二元説」に基づいた朱子学の「性」論に於ける根本命題は「性即理」である。それを論証していく際、程伊川や朱子等の学者達は、『孟子』の「性善説」<sup>(28)</sup>にその立論の根拠を求めようとしたのである。と同時に、この元来善なる「性」を、『中庸』の「天命の性、之れを性と謂ふ」<sup>(29)</sup>の説に当て嵌め、そして『朱子語類』に「天命の性、もともとは未だ嘗て偏らず。但し氣質の稟くる所は却て偏る処有り」<sup>(30)</sup>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、極く自然なことといっても過言ではなからう。つまり、天が命令を下すという形でわれわれ人間に賦与した性（天命の性）は全く善である。しかし、「天命の性」と「氣質の性」との間には、「天命の性、若し氣質の性が無ければ、却て安頓する処が無い。且つ猶一勺の水、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。」<sup>(31)</sup>、「氣質の性も亦た只だ這裏より出る。若し這裏より出ざれば、なんの帰着有らんや。」<sup>(32)</sup>といったような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」・「気」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ない、ということを明白に提示している。

素行は、『山鹿語類』で、程明道が説いた「性を論じて気を論ぜざれば備わず、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」<sup>(33)</sup>という「理気相離れず」の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、次のように記されている。

往古の聖人只だ性心を謂ひて、天命・氣質の差を別たす。<sup>(34)</sup>

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気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。<sup>(35)</sup>

これによると、素行が性について考えていく場合、「性」を「天命の性」（性中「樞性」）と「氣質の性」に分類して考えるという朱子学の姿勢と根本的に対立していることが分かる。とはいっても、素行は全く「天命の性」をいわないわけでもない。但し、彼が考えている「天命の性」は、『山鹿語類』に「氣質の性は是れ『天命之れを性と謂ふ』ものなり。此の間髪を容れず。」<sup>(36)</sup>とあるように、それはとりもなおさず「氣質の性」である。なぜならば、「理気」を把握する段階に於いては、素行は既に絶対善なる「理」を捨象してしまったため、ましてこの絶対善の「理」に起源する「本然の性」をや、と考えているからである。

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は「殆ど異端の教に差わず」<sup>(37)</sup>と、かなり厳しい態度で朱子学の「性」論を批判している。ところが、皮肉なことに、彼は「性」の定義を下す際、大いに朱子学、特に朱子個人の文章表現を援用したのである。

素行は、『山鹿語類』の「聖学」篇に於いて、主に次の四類型に「性」の基本定義を下している。

第一類型：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。

(38)

第二類型：性は虚靈にして感通知識のみ。(39)

第三類型：理氣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。(40)

第四類型：性は理氣相合の妙用、只だ感通知識のみ。(41)

表現の仕方としては、主に以上の四類型があるにもかかわらず、定義の内容そのものはほぼ同様である。中でも第一類型の定義は最も総括性を有する表現だと思われる。結論的にいえば、この「性」に対する定義は、素行独自のものであるが、こうした定義を下す際、彼は、『朱子語類』をはじめとし、実に多くの中国の典籍を参照していたのだと思われる。以下、二つの部分に分け、対照上の便宜につき、出典と思われる部分を原文通り引用する。

#### 一、「理氣妙合」・「理氣交感」・「理氣相合」の出典について

素行は『山鹿語類』で、次のように述べている。

人之所以生、理與氣合而已、才有天命便有氣質、不可相離、若闕一便生物不得、理氣相互浩浩不窮、無此氣則此理如何頓放、無此理則此氣如何湊泊、理氣交感、凝結生聚、此間自然之妙用便安置來、(『山鹿語類』卷十一・「論天命之謂性」)

これは、素行が「性」の基本定義を下す際に用いた「理氣妙合」(第一類)・「理氣交感」(第三類)・「理氣相合」(第四類)の表現に関する詳しい説明と見做されうる。ところが、それを、『朱子語類』に記された以下の内容と対照すれば、結果は一目瞭然である。

人之所以生、理與氣合而已、天理固浩浩不窮、然非是氣則雖有是理而無所湊泊、故必二氣交感、凝結生聚、然後是理有所附着、(『朱子語類』卷四・性一)

才有天命便有氣質、不能相離、若闕一便生物不得、既有天命、須是有此氣、方能承當得此理、若無此氣則此理如何頓放、(『朱子語類』卷四・性一)

以上のように、素行が「性」の基本的属性及びその属性に関する詳しい説明を行う際に用いた文字表現は、『朱子語類』の記述と極めて類似している。異なっているところは、対照表で表示すれば、以下の通りである。（~~漢字~~による）

素行：「 <u>理氣相互浩浩不窮</u> 」	・「 <u>理氣</u> 交感、凝結生聚」	・「 <u>此間自然之妙用便安置来</u> 」
↑	↑	↑
↓	↓	↓
朱子：「 <u>天理固浩浩不窮</u> 」	・「 <u>二氣</u> 交感、凝結生聚」	・「 <u>然後是理有所附着</u> 」

このように、両者の間の違いがほんの僅かしかないが、この細やかな相違点を、それぞれの「性」論と合わせて検討するならば、実に重大な意義を有するのである。結論を先取りしていうならば、素行は「性」の基本的な属性を論ずる際、確かに朱子の言葉を多く援用したのである。にもかかわらず、朱子の見解をそのまま受け入れたのではなかった。これに関して、前掲した素行の「理氣相互浩浩不窮」・「理氣交感、凝結生聚」・「此間自然之妙用便安置来」と、朱子の「天理固浩浩不窮」・「二氣交感、凝結生聚」・「然後是理有所附着」との相違を検討してみよう。

本章第一節で述べたように、朱子がこの文脈でいった「天理」・「理」は、とりもなおさず「形而上」の道、絶対善の理、宇宙の究極の根源であり、「二氣」（~~關氣~~）・「氣」は、「形而下」の器、現象として生起する諸物を構成する物的元素である。「天理」は、浩浩として窮まりがない。にもかかわらず、この気なるものがなければ、「理」もその湊泊する所を得ない。だから、必ず陰陽二気が交感し凝結生聚して、然る後にこの「理」は、その附着する所を有するようになる。人間の生まれるのは、基本的には気の交感・凝結・生聚によるが、そこには絶対善なる「理」が気と共に内在している。こうした論法は、その道德論の根本命題である「性即理」と結び付き、そこから「本然の性」・「至善の性」にまで発展していくのである。

これに対して、素行の「理」・「氣」は、単なる陰陽・五行のこと、いわゆる絶対善なる「理」が全く存在していない「~~氣一元~~」のものである。「理」と「氣」、つまり陰陽五行が、ただ間断なく交感・凝結・生聚の働きを行いつつ、そうするうちに、ある種の妙用が自然に生じてくる。人間は、「理氣」＝「陰陽五行」の相合・妙合の所産であるから、この「理氣」の間断無き神妙な働きも人間の内には存している。これは、とりもなおさず

人間の「性」である。ここに至って、素行が専ら機能の面から「性」の基本的な属性を規定するという事は容易に理解できるであろう。(42)

二、「生生無息」・「虚靈」・「感通」・「知識」の出典について

これらの出典は次の通りである。

(1) 「生生無息」：『中庸』第二十六章に「至誠無息」とある一文は、その出典の拠り所である。(43)

(2) 「虚靈」：この語の出典は、朱子の『四書集註』・「大学章句」に「明德者、人之所得乎天、而虚靈不昧、以具衆理而応万事者也」とある朱子の註釈に由来する。(44)

(3) 「感通」：これは、『易』・「繫辭上傳」第十章に「無思也、無為也、寂然不動、感而遂通天下之故」とある一文を出典とする(45)

(4) 「知識」：この語は、朱子の『四書集註』・「大学章句」に「知猶識也、推極吾之知識、欲其所知無不尽也」とある朱子の註釈を拠り所として作りだされたものである。(46)

まず、「朱註より出て朱註を克服する」という(1)の「虚靈」と(4)の「知識」を検討してみよう。朱子は、『四書集註』・「大学章句」に、『大学』の「大学之道、在明明徳、在親民、在止於至善。」(47)との一文に於ける「明德」について、次のような註釈を付けている。

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應ずる者なり。但し氣稟の拘する所、人欲の蔽う所となれば、時有って昏し。然れども其の本体の明は未だ嘗て息まざるものあり。故に学者当に其の発する所に困りて遂に之れを明らかにし、以て其の初めに復るべし。(48)

つまり、朱子は、「明德」を絶対善なる「本然の性」と見做し、したがって、「本然の性」の同義語たる「明德」を、究極的なもの、可能的にすぐれた働きを持つ「虚霊不昧」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している。これに対して、素行は、『四書句読大全 大学』で、

其の（紆）千言万句、性心を合せて虚霊不昧と為し、其の光明正大なる之れを明德と謂ふ。是れより後儒皆明德を以て本心の全体と為し、其の精は明を以て心に属し、理気を兼ねと為し、徳を以て性に属し、体用をか該ぬと為す。是れ悉く異端心性を弄するの謂にして、大学の道に非らざるなり。<sup>(49)</sup>

と批判している。『山鹿語類』に「性は虚霊にして感通知識のみ。」<sup>(50)</sup>とあるように、素行は、「性」を「虚霊」という単なる可能的な優れた働きとして把握し、朱子がいった「虚霊不昧」の中の「不昧」を捨象してまったのである。

朱子の「知識」の部分に対する反論も大同小異である。例えば、素行は『四書句読大全 大学』に於いて、次のように述べている。

章句は、知を以て識と為し、而も其の致知を解すること、多くは是れ其の固有の知を尋ねるに至るなり。（故に）朱子云ふ、「致知は乃ち本心の知なり。一面の鏡の如く、本全体透明なるに、只だ昆翳れ了る。而今逐旋し磨き去って、四辺をして皆照見せしめば、其の明至らざるといふ所なし」と。又云ふ、「致知は真知たることを求むる所以なり。真知は是れ骨に徹して却って見得し透すを要す」と。これ等は皆其の本体を謂へるなり。<sup>(51)</sup>

朱子が『四書集註』・「大学章句」に述べた元来全体透明なる一面の鏡の譬えには、鏡は自明のものとして全ての物を映す力を持つ一方、それ自体が何の形象も持たず、ただ鏡に映された物の形象に即して映し取るのだ、という二重の意味合いが含まれていると思われる。鏡と同様に、人間の生まれ付きの真知は、もとより全体透明のもの、全ての物事を明白に認識する能力を有するものでありながら、この能力の発揮は必ず認識の対象としての事々物々を経由しなければならない。換言すれば、この認識し得る能力とその能力の具現は、必ず物を認識しようとするという具体的な認識の行為を通して始めて成り立つことが

できるのである。これによれば、朱子は決して「知識」を単なる自明のものとしてとらえていないことが理解できるであろう。しかし素行は、徹頭徹尾朱子学の「性」論に於ける形而上学的側面に反対しているために、その「性」論に於ける「知識」の解釈を行う際、「虚霊不昧」の「不昧」を取り除いたと同様に、朱子の「以具衆理而応万事者也」の中の「具衆理」の部分捨象してしまったのである。このように見てくると、素行の朱子学、特に朱子個人の学問に対する理解には、やはり偏頗なところがあるといわざるを得ない。けれども、彼をして反朱子学の立場に立たしめた理由は、『山鹿語類』に「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。」<sup>(52)</sup>と述べているように、「性」が一種の道徳的概念でないという論点にあるのである。この見地から出発して、「性即理」のみならず、「理」の体得、即ち「本然の性」の実現を求めようとする朱子学の実践論理も、素行は否定するはずである。

以上の所論を通して、素行の「性」論の由来やその特色をまとめてみよう。素行は「性」の基本的属性を論ずる際、確かに朱子の言葉を主なベースとして使ったのである。しかし、朱子の見解をそのまま受け入れるのではなかった。それどころか、素行は甚だしきに至っては、かなり意識的に朱子と相反する見解を打ち出したのである。そして『中庸』に「至誠不息」(二十六章)と、『易』に「感而遂通天下之故」(「繫辞」下章)とある内容を参照しつつ、ついに極めて独自性の有る「性」論を構築してきたのである。その具体的な内容と特色に関しては、以下のように解釈することができると思われる。つまり、「性」は、理気が交感・相合してから出てきた一種神妙の働きである。その働きが実際に作動していく場合の活動態を、素行は『中庸』の「至誠無息」を拠り所としながら、「生々無息」という別の言葉で表現している。この「生々無息」の働きを、素行はまた「感通知識」とも呼んでいる。ここに至って、われわれは、素行が規定した「性」＝「理気相合の妙用」＝「生々無息の働き」＝「可能的にすぐれた働き」＝「感通知識の能力」との一連のイコール関係を見出だすことができる。と同時に、この「性」は最後に至って「感通知識」と呼ばれているように、それがあくまでも一種の基本的な知的機能として普遍的にわれわれ人間に与えられ、「性」それ自体には、善か悪かという道徳性が全く存在していない。

人間は誰もが生まれつきの「性」、言い換えれば「天命の性」が備わっているという大前提に関しては、素行も同意見である。しかし、素行がいつている「天命の性」は、道徳的善悪と全くかわりなく、単なる一種「感通知識」の能力、いわば絶えず可能的に働く

知的機能である。

人間の「感通知識」の能力とえば、元来その中には「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」<sup>(53)</sup>全部含まれるはずである。本能的な衝動や一般の感性的知覚作用について、人間である限り誰もが持っており、しかも殆ど個人差がないといえよう。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とは確かである。ここに至って、素行が如何にこの一見相矛盾しているようなことを説明しているのかを見なければならなくなってくる。彼は、『山鹿語類』で、次のように述べている。

或ひと問ふ 氣質既に天命なり、変ずべからず。然らば便ち教も亦効なきか。

師曰はく 理氣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成り。古来幼よりして善なるあり、幼よりして愚なるあるは、是なり。凡そ人の氣質は多く是れ中人の質なり。中人は教習に因って竟に善不善を遂ぐ、是氣質を変ずるなり。<sup>(54)</sup>

人間の立場からいえば、人間は皆天から与えられた「感通知識」の能力を持っている。故に単に持っているか否かという観点から見れば、誰もが普遍的に持っている。しかし、個々人が持っている「感通知識」の能力の「よしあし」は、またその人の稟受した「理氣」の度合いによって違う。即ち、上智の人もいれば、中人・下愚の人もある。一般の人々は、大抵中等の素質（＝「感通知識」の働）を持ち、道徳的善不善は、全くその人の受けた教習によって左右される。ここに至って、われわれは、素行の「性」論に於けるもう一つの側面、及び「性」そのものよりもっと重要な主張点を見出すことができる。すなわち、人間が普遍的に「性」（＝「感通知識」の働）を持っているが、その持っている「性」の「よしあし」は、また個別的なものである。道徳の見地からいう人間の善不善は、生まれつきの「性」によってでなく、それはあくまでも後天的な教育や習慣によって決められるのである。なぜな

らば、「性」の本質的な属性は、道徳的善悪と全く関係のない「感通知識」の能力だけであって、それは、後天的な教育等によってどちらの方向へでも導かれうるからである。素行は『山鹿語類』に於いて、

天命本然の善を認得せず、聖人の教に因って聖人の的に志すときは、性善をいはずして人々皆天地の生々已むなきに同ずべし。(55)

学は何の為にか興る、人たるの道を学ぶなり。教は、何の為にか設くる。人たるの道を教ふるなり。(56)

と述べているように、彼は、絶対善なる「天命の性」・「本然の性」を唱える朱子学の「性」論を認めるべきではないと主張し、更に、聖人の教えに依拠しつつ人たるの道を修習していけば、可塑性を有する人間の「性」が磨かれ、そうしてと人間の行為実践は始めて道徳的要求にかなうと強調しているのである。

## 結語

これまでの論述を通して理解できるように、素行の「聖学」は、単に朱子学という後世の儒学への否定を媒介として、その学問の正統性を強調するイデオロギーに止まっているのではない。それは、いわば「朱子学より出て朱子学を克服する」という論法を以て、緻密に朱子学の「性則理」という道徳論や「復性」という実践論に対する批判を通して展開された素行独自の儒学理論である。その中で、素行は、生まれつきの「性」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育を重視すべしと強調すると同時に、教学の基準を「聖学」・「聖教」に、学習の目標を「聖人」に定めていたのである。ここに至って、新たな問題が生じて来る。すなわち、日本近世の思想家山鹿素行は如何にその「聖学」という儒学的思考を、彼の生きた時代と結び付けようとしたのか、ということである。これを解明するためには、われわれは、素行の「聖学」に於ける「日用の学」の主張、及びその主張が彼の「士道」論との具体的な連関を究明する必要があるだろう。これを今後の課題にしたい。

[ 註 ]

(1) 広瀬 豊編『山鹿素行全集思想篇』（以下、『全集』と略）九巻、一一七ページ、岩波書店、昭和十六年十二月。出典：『山鹿語類』（以下、『語類』と略）巻三十四・「学之解」。

(2) 前掲書、一一三ページ。出典：『語類』巻三十三・「学法」。

(3) 『全集』十一巻、十四～十五ページ。出典：『聖教要録』上巻・「道統」。

原文：「伏羲神農黄帝堯舜禹湯文武周公之十聖人、其德其知施天下、而萬世被其澤、及周衰天生仲尼、自有生民以來、未有盛於孔子也。孔子没而聖人之統殆盡。曾子子思孟子亦不可企望、（中略）、孟子没而後、儒士之學、至宋三變、」

(4) 『全集』九巻、二二六ページ。出典：『語類』巻三十三・「読孟子 附註」。

(5) 『全集』十一巻、十二ページ。出典：『聖教要録』上巻・「師道」。

(6) 前掲書、十四ページ。出典：『聖教要録』上巻・「讀書」。

(7) 同前。

(8) 『全集』十二巻、五九五ページ。出典：『配所殘筆』。

(9) 前掲書、五八九ページ。出典：『配所殘筆』。

(10) 守本順一郎「山鹿素行における思想の歴史的な性格」（日本思想大系32『山鹿素行』所収、五〇一ページ、岩波書店、一九七〇年八月）。

(11) 出典：『孟子』・「盡心下篇」第三十八章。

原文：「由堯舜至於湯、五百有餘歳、若禹・皋陶、則見而知之、若湯、則聞而知之、由湯至於文王、五百有餘歳、若伊尹・萊朱、則見而知之、若文王、則聞而知之、由文王至於孔子、五百有餘歳、若太公望・散宜生、則見而知之、若孔子、則聞而知之、由孔子而來至於今、百有餘歳、去聖人之世、若此其未遠也、近聖人之居、若此其甚也、然而無有乎爾、則亦無有乎爾、」

(12) 出典：『朱子語類』巻第九十三・「孔孟周程張子」。

原文：「此道更前後聖賢、其說始備。自堯舜以下、若不生箇孔子、後人何處去討分曉。孔子後若無箇孟子、也未有分曉。孟子後數千載、乃始得程先生兄弟發明此理。」

(13) 『全集』九巻、二七一～二七三ページ。出典：『語類』巻三十五・「聖学三 辯」の「道統の説を論ず」。

原文：「及周衰、壞亂既窮、天生仲尼、以身立教、以言垂教、（中略）、孔子没、賢人統殆盡、曾子子思孟子、雖因循來於夫子、不可企望、其後漢有董子、

唐有韓子、雖欲當其任、其於曾子子思孟子、不可同日而談之。其間崇孔子  
歸儒流之學者泛々焉、或局章句文詞之習、或雜老子釋氏之言、皆私意見、  
猶不繫之舟、不知天常人紀之粲然而不可疑也、及宋、周程張邵之大儒、相  
統而起、因易談太極、欲盡其淵源、竟有高過之病、日用不交涉、聖人之學、  
至此大變、學者立工夫、專靜座、輕易天常人紀、舉未發已發之中寂然不動  
之話、參無極太極性善養氣之句、欲默識心通、故に學者不覺陷釋氏異端之  
見、以顏樂與點之意味來、道統之傳、至宋悉泯沒、有周程張邵以儒鳴世、  
其間數雖有侍講筵、宋無漢唐之治、又無恢復謀、唯朱元晦之學歷先儒、然  
不得超出餘流、若令元晦生周子之地、無餘流之染、必可承不伝之統、」

(14) 『全集』九卷、一四〇ページ。出典：『語類』卷三十四・「弁或問学之說」。

原文：「宋崇儒、以他各為侍讀侍講、然朝廷之風俗、禮樂制度、一無敦化、猶立漢  
唐訓詁之下。是唯談心性之本然、闕日用之格致也、」

(15) 『全集』十卷、二五二ページ。出典：『語類』卷四十一・「論諸子說性」。

原文：「学者以自己性、為天地同體之全、味未發已發之間、欲知其心性、甚為高尚  
之話頭來、聖學陷溺異端、後儒闕日用之效底、悉因這箇失却也」

(16) 『山鹿語類』と『聖教要録』にも、「性」・「心」という別々の項目が設けてある。

「性」と「心」との関係について、素行は、『聖教要録』下巻・「心」に於いて、  
「性は形体の間に充ちて、方形の指すべきなし。その舍寓する所の地を心胸と謂ふ」  
(『録』十巻、二九ノジ)と述べている。このように、素行がいうところの「性」と「心」  
の関係は、宿るものと宿る所の関係に限っている。同書で、素行は「知覚を以て心  
と為し、理を以て性と為す。これ切に性心を分たんことを欲して、性を以て本然の  
善と為し認め来ればなり。」(附)と述べて、「性」・「心」を峻別することに反  
対している。素行の使い方によれば、「心性」はあくまでも一つの熟語として用い  
られ、しかも場合によって、「性心」・「性」という同意語もしばしば使われている。

(17) 出典：『朱子語類』卷一・「理氣上」・「太極天地上」。

原文：「太極只是天地萬物之理、在天地言、天地中有太極、在萬物言、萬物中各有  
太極、未有天地之先、畢竟是先有此理、動生陽、亦只是理、靜生陰、亦只  
是理、」

(18) 出典：『朱子語類』卷一・「理氣上」・「太極天地上」。

原文：「輕清者為天、重濁者為地、」

(19) 出典：『朱子語類』卷四・「性理一」・「人物之性氣質之性」。

原文：「凡人能言語動作思慮營為皆氣也、而理存焉、故發而為孝弟忠信仁義禮智皆理也、」

(20) 『全集』十卷、一〇八ページ。出典：『語類』卷四十一・「論天命之謂性」。

(21) 『朱子語類』に「天下未だかつて理無きの氣は有るなし、亦未だかつて氣無きの理は有るなし。」(卷一・「氣上」・「太極地上」)とあるように、朱子は、「理」と「氣」の相即不離の関係を強調している。しかし、同書に於いて、彼はまた次のように述べている。

理未だ嘗て氣を離れること無し、然れども理は形而上なる者なり。氣は形而下なる者なり。形而上・下自り言へば、豈先後有らんや。(卷一・「氣上」・「太極地上」)

然れども必ず其の從來の所を推そうと欲すれば、須く先に是の理有ると説く。

(卷一・「氣上」・「太極地上」)

朱子の説によれば、「理」と「氣」の間には元来「先有理、後有氣」或いは「後有理、先有氣」という前後関係がなかった。だが、その源初の所を遡ろうと欲すれば、「先有是理」といわざるを得ない。なぜならば、理は形而上のものであり、氣は形而下のものであるから、形而上・形而下からいえば、なぜどちらが先、どちらが後といったようなことがいえないであろうか。したがって、結論的にいえば、朱子は、やはり「理先氣後」ということを是認しているといえる。

(22) 高橋 進『朱熹と王陽明一瞥と心と理の比較論』、一一〇ページ、国書刊行会、昭和五十四年八月。

(23) 前掲書、一〇八ページ。

(24) 『全集』十卷、一九六ページ。出典：『語類』卷四十一・「弁或問性之説」。

(25) 出典：『朱子語類』卷四・「性理一」・「人物之性氣質之性」。

原文：「性即理也、當然之理、無有不善者、故孟子之言性、指性之本而言、」

(26) 出典：同前。

原文：「天地之間、只是一箇道理、性便是理、人之所以有善、有不善、只緣氣質之稟各有清濁、」

(27) 出典：同前。

原文：「伊川曰、孟子言性是極本窮源之性、孔子言性是氣質之性、」

(28) 「性善」の語は『孟子』・「滕文公上」に於ける「孟子道性善、言必称堯舜」との一文に出る。

(29) 「天命之謂性」は、『中庸』第一章の冒頭に述べられた語。宋の朱子学者らがこれに基づいて「天命之性」の説を立てた。

(30) 出典：『朱子語類』卷四・「性理一」・「人物之性氣質之性」。

原文：「天命之性、本未嘗偏、但氣質之稟却有偏處、」

(31) 出典：同前。

原文：「天命之性、若無氣質、却無安頓處、且如一勺水、非有物盛之則水無歸着、」

(32) 出典：同前。

原文：「（性只是理）、氣質之性亦只是這裏出。若不從這裏有甚歸着。」

(33) 出典：同前。

原文：「（又拳明道云）、論性不論氣不備、論氣不論理不明、二之則不是、」

(34) 『全集』十卷、二二二ページ。出典：『語類』卷四十一・「論天命之性氣質之性」

原文：「往古聖人、只謂性心、不別天命氣質之差、」

(35) 前掲書、二四〇ページ。出典：『語類』卷四十一・「弁或問天命氣質之性」。

原文：「人之性只性也、推其本便天命、令人稟受此理氣妙用也、謂氣質之性、須論天命之性、故唯曰性耳、論天命氣質來、更無功於聖學、足起紛擾之說、」

(36) 前掲書、二二九ページ。出典：『語類』卷四十一・「弁或問天命氣質之性」。

原文：「氣質之性、是天命之性、此間不容髮也、」

(37) 前掲書、一九〇ページ。出典：『語類』卷四十一・「論天命之謂性」。

(38) 前掲書、一八七ページ。出典：『語類』卷四十一・「論天命之謂性」。

原文：「理氣妙合而有生々無息底能感通知識者、是謂性也、」

(39) 前掲書、一九八ページ。出典：『語類』卷四十一・「弁或問性之說」。

原文：「性者虛靈而感通知識耳、」

(40) 前掲書、二〇〇ページ。出典：『語類』卷四十一・「論孟子性善之說」。

原文：「理氣交感而有其妙用、之謂性、性者生々無息、感通知識底耳、」

(41) 『全集』十卷、二二五ページ。出典：『語類』卷四十一・「論天命之性氣質之性」

原文：「性者理氣相合之妙用、只感通知識耳。」

(42) 田原嗣郎『徳川思想史研究』、二三四ページ参照、未来社、一九六七。

(43) 『謫居童問』卷二・「生々無息」に「性心生々無息は、至誠無息なるがゆゑなりと可知。中庸廿六章可考也」(『全集』十二卷、一五四～一五五ページ)とある用例から知られるように、この「生々無息」の文字表現は『中庸』の「至誠無息」に依拠するものである。

(44) 『四書句読大全 大学』に、次の用例がある。

或ひと、章句の明德の説を問ふ。

曰はく、朱子此の序に於いて、(中略)、その千言万句、性心を合せて虚霊不昧と為し、其の光明正大なる之れを明德と謂ふ。(『全集』十卷、七八ページ)

(45) 『謫居童問』に、次の用例がある。

問 性心静寂の時、性の体露顕せずや。

答 性心静寂のときは、生々無息のみにして、只だ静寂のみ也。故に易に、無思也、無為也、寂然不動、感而遂通天下之故といへり。(『全集』十二卷、一五五ページ)

(46) 『山鹿語類』卷三十三・「弁或問格物致知之説」に、次の問答が記されている。

或問 朱子大学章句曰、致推極也、知猶識也、(中略)、此字註如何。

師曰 朱子章句尤的當。

(47) 『大学』の初句。

(48) 出典：朱子の『四書集註』・「大学章句」。

原文：「明德者、人之所得乎天、而虚霊不昧、以具衆理而応萬事者也、但為氣稟所拘、人欲所蔽、則有時而昏、然其本體之明、則有未嘗息者、故學者當因其所發而遂明之、以復其初也、」

(49) 『全集』十一卷、七八～七九ページ。

(50) 『全集』十卷、一九八ページ。出典：『語類』卷四十一・「弁或問性之説」。

(51) 『全集』十一卷、一〇四ページ。

(52) 『全集』十卷、二〇〇ページ。出典：『語類』卷四十一・「論孟子性善之説」。

原文：「理氣交感而有其妙用、之謂性、性者生々無息、感通知識底耳、更以善惡不可言、善惡之名、因發見之迹可見也、」

(53) 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、昭和二十九年、一〇六ページ)

(54) 『全集』十卷、二四〇～二四一ページ。出典：『語類』卷四十一・「弁或問天命氣質之性」。

原文：「或問、氣質既天命、不可変、然便教亦無効也、師曰、理氣妙合、天命賦與焉、其厚薄清濁不可作為、然人厚理、故稟人之氣質、物厚氣、故稟物之氣

質、其所因如此、其性所感通知識亦然、是人所以因教而修道修道率性也、其間人亦有厚氣、又有厚理之至、是上智與下愚不移之謂也。（割注略）、凡人之氣質、多是中人之質也、中人因教習而竟遂善不善、是變氣質也、」

(55) 『全集』十卷、二二八ページ。出典：『語類』卷四十一・「弁或問天命氣質之性」。

原文：「不認得天命本然之善、因聖人之教志聖人之的、則不言性善、而人々皆可同天地之生々無已、」

(56) 『全集』九卷、一〇三ページ。出典：『語類』卷三十四・「致人之所以為学」。

原文：「學為何而興、學為入之道也、教為何而設、教為入之道也、」

[後記] 本稿は、一九九二年五月二十三日、東方学会第三十六回東方学会議東京大会（文部省教育会館・日本東京都）で行った研究発表（題目：「山鹿素行の儒教観にもとづく朱子学批判」）を基にし、それに修正補筆を加えたものである。