

○凡例

本論文での素行の著作の引用は、すべて広瀬豊篇『山鹿素行全集 思想篇』（岩波書店、一九四一）を使用する。注には『全集』と略記する。

『山鹿語類』の引用中の「師」及び「愚」はどちらも素行のことを指す。

引用文は便宜上句読点を加えた箇所がある。

引用文中の括弧は、特に断りがない限り、漢字の読みを意味している。

はじめに

山鹿素行（一六二二〜一六八五）は、朱子学を批判した儒者として知られている。素行が反朱子学と目されるようになったきっかけは、寛文五（一六六五）年に『聖教要録』を公刊したことにある。この書は、先立って完成していた『山鹿語類』の「聖學篇」を要約したもので、この中で素行は「予は周公・孔子を師として、漢・唐・宋・明の諸儒を師とせず」といい、「漢・唐・宋・明」の諸儒の説を排して、直に「周公・孔子」に向うことを表明している。（『聖教要録』小序）¹

この『聖教要録』は多大な波紋を呼び、その一部は素行の耳にも届いていたようである。素行の日記である『年譜』には以下のような記述がある。「（九月）廿一日、（中略）今日、石谷氏市右衛門、板倉内膳正の命を傳ふ。謂ふ所は、今年、聖教要録世に流布し、人以て誹謗を為す。且つ保科肥後太守、切りに之れを怒ると」（寛文六年九月廿一日条）。²中でも激しい反応を見せたのが、ここでその名が挙がっているように、当時幕政に関与していた保科正之（一六一一〜一六七二）で、彼の言行を記録した『土津靈神言行録』には次のような記述がある。

（寛文六年）十月三日、造言者山鹿甚五左衛門を播州赤穂に置く。是れより前、靈神（正之のこと―引用者注）老中に謂ひて曰く、「當世、造言者有り。是れ世を惑はし、民を誣ふるの賊なり。厳しく之れを禁ずべし」と。老中、之れに領く。（『土津靈神言行録』卷之上、「事實」）³

保科正之は、素行のことを「造言者」と呼び、きびしく非難している。彼は山崎闇斎（一六一八〜一六八二）に師事した、熱烈な朱子学信奉者でもある。その正之が素行に対して激怒し、その結果素行は江戸から追いやられ、この引用にもあるように赤穂へ配流されている。⁴この赤穂配流を通達する言葉の中にも「其の方不届成る書物仕候間、淺野内匠頭所へ預け被成候」（『配所殘筆』）⁵とあり、「不届成る書物」を書いたことがその理由であると言い渡されている。その後、保科正之の死去により素行は赦されてふたたび江戸にもどることになるが、この一件により山鹿素行⇨朱子学批判は定説化することになる。詳しくは次章で述べるが、多くの論者はここから、素行のことを反朱子学の思想家として扱っている。また、これには素行以後、伊藤仁斎（一六二七〜一七〇五）や荻生徂徠（一六六六〜一七二八）など朱子学を批判する儒者が現れたことも、反朱子学としての素行のイメージ形成を手伝っていると思われる。

ところで、配流の原因となった「不届成る書物」だが、いずれの書物を指すのかは明言されていない。素行も「御公儀様に對し不届成る儀は、右の書物の内、何の所にて御座候哉、承り度き儀に存じ奉る」といい、どの本が処罰の原因となったのか質問しているが、このときは「甚五左衛門（素行のこと―引用者注）、申わけも可有之候得共、如斯被仰付

候上は、不及申分候御事」という答えが返ってきただけで、本を特定するには至っていない。ただ、『年譜』の『聖教要録』が大きな波紋を呼んだという記述など、前後の状況から考えても『聖教要録』を指していると考えるのが自然である。実際、先行研究も素行は『聖教要録』を刊行したことによって処罰されたとしている。¹

しかし、当の『聖教要録』を読んでもみると、それほど明確に朱子学を排除しているようには見えない。たしかに朱子の学説とは異なる考えを述べている箇所は多いが、それだけで反朱子学と断言できるだろうか。たとえば、朱子学の忠実な祖述者という印象の強い林羅山（一五八三〜一六五七）も、「理」・「氣」の関係については朱子（一一三〇〜一二〇〇）よりもむしろ王陽明（一四七二〜一五二八）に近い意見を持っていた。朱子と違うことをいっただけで反朱子学とするのはあまりに短絡的ではないか。また、そもそも『聖教要録』では、素行は朱子その人に対して、「唯だ朱元晦、大いに聖經に功あり」（『聖教要録』上「道統」）と高く評価している。

また、素行は次のような言葉も残している。

蒙（わ）れ、二千歳の今に當りて、大いに周公孔子の道を明らかにし、猶ほ吾が誤を天下に糾さんことを欲し、『聖教要録』を開板するの處に、當時の俗學腐儒は、身を修めず忠孝を勤めず、況や天下國家の用は、聊かも之れを知らず。故に吾が書に於て一句の論ずべき無く、一言の糾すべき無くして、或は權を借りて利を貪り、或は讒を構へて追蹤す。世皆之れを知らず、専ら人口に任せて虚を傳へ實否を正さず、其の書を詳にせず、其の理を究めず、強ひて書を嘲り我を罪す。茲に於て我れ始めて安んず、我が言の大道疑無く、天下之れを辨ずること無きことを。夫れ我れを罪する者は周公孔子の道を罪するなり、我は罪すべくして道は罪すべからず。聖人の道を罪する者は、時政の誤なり。古今天下の公論、遁るべからず。凡そ道を知るの輩は必ず天災に逢ふ。其の先蹤、尤も多し。乾坤倒覆し、日月光を失ふ。唯だ怨むらくは今の世に生れて時政の誤を末代に残すことを。是れ臣の罪なり。誠惶頓首。（『配所殘筆』）²

これは、素行が配流を申し渡された際に懷中に遺書として持っていたものである。この時は流罪になるか死罪になるか分からなかったため、このようなものを用意していたのである。ここには、朱子学のことは一言もない。たしかに、同時代の儒者のことを批判しているが、それが朱子学者のことだという証拠もない。素行が目指したのは、あくまで古代の周公や孔子の道を明らかにすることにある。³

無論、素行は朱子学を批判していないとはいいたのではない。数々の論点で、素行が朱子学の考え方を批判しているのは間違いない事実である。ただ、赤穂配流の一件から、素行が朱子学と対決をしたというイメージが強くなり過ぎていくということはいえよう。その結果、素行についての研究も自然と素行と朱子学との相違点を見附けることが中心となつている。だが、そのような見方自体には問題がないのだろうか。たとえば、前述の素

行による朱子への高評価はどのように理解すれば良いのだろうか。朱子との対比から目を転じてみることで、これまで見えてこなかった、素行の思想のあらたな一面も見えるようになるのではないか。これも次章で触れることになるが、素行の思想と朱子学とのあいだには大きな違いはないとする論者もいる。だが、これもあくまで素行対朱子学という図式の中での論であって、その図式自体を素行の言葉に即して問い直しているのではない。

そこで、本論文では『聖教要録』のもととなった『山鹿語類』聖學篇の分析を中心として、素行の朱子学批判の内容を問い直していく。またそれにより、これまで見落とされてきた、素行の思想のあらたな一面を明らかにしていく。

本論文では、以下のように論を展開していく。まず、第一章では先行研究を整理し、先行研究における素行と朱子学との関係の捉え方を検討し、先行研究の問題点を明らかにする。第二章では、素行の朱子への高評価に注目し、素行が朱子の何を批判し、何を評価しているのかを明確にする。また、そこで素行の朱子学批判を考察するうえで、周濂溪に対する批判が重要であることも明らかにする。第三章では、第二章の考察を踏まえて、素行の周濂溪批判の内容を検討する。第四章、第五章では、素行の他の論点にも、周濂溪批判の際の考え方が関連しているかを考察し、それが素行の思想全体において大きな意味を持っていることを明らかにする。そのため、第四章では素行の「公」の論について、第五章では『中朝事實』に代表される日本主義について、それぞれ周濂溪批判との関連を中心に検討する。

第一章 素行についての研究史と課題

素行の朱子学批判を検討するに際して、この章では素行をめぐる先行研究の状況を年代順に概観することからはじめることとする。また、それにより本論文の論点を明確にしていく。なお、素行についての研究史の整理は中山広司『山鹿素行の研究』（神道史学会、一九八八）や劉長輝『山鹿素行―「聖学」とその展開』（ぺりかん社、一九九九）などでも行われており、本章もそれらを参考にした。

一、江戸時代～戦前の研究

山鹿素行は、江戸時代においては、兵学者として著名であり、儒者として知られていたわけではない。『先哲叢談』には素行の記述がなく、『先哲叢談後篇』になってようやくその名が現れていることから、それがうかがわれる。¹⁾その『先哲叢談後篇』では、素行を「程朱を非斥し、辨駁排詆、忌憚する所無し」といい、朱子学批判に言及しているが、また同時に次のようにも評している。

世人素行を稱する者は、皆兵家者流を以てす。徒に韜鈴に長ずるを知り、未だ經術に精しきを知らず。余嘗て其の著す所の聖教要録・武教要録・四書句讀等を讀むに論を持し説を立つること、盡く醇ならずと雖も、能く其の獨り得る所を抒ぶ。未だ嘗て先修の説を剽竊せず、専門の經義、既に當時に在りて、別に一格を構ふ。伊藤堀河・物赤城の輩、一家の學を以て、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、諸を素行に譲らざるを得ず。²⁾

江戸時代においては、素行はあくまで兵学者だと思われていたのであり、わざわざ素行が伊藤仁斎（「伊藤堀河」）や荻生徂徠（「物赤城」）に先行する儒者であることを述べているのは、当時において素行が儒者として、仁斎や徂徠に比べていかに知名度がなかったのかをよく表している。

しかし、明治以降、終戦のころまでは素行についての論文や著書が多く著されるようになる。明治になり、素行が思想家として世に広く知られるようになったのは、二人の人物の存在が大きい。一人は、素行を強く崇敬した乃木希典（一八四九～一九二二）であり、もう一人は『日本古學派之哲學』（富山房、一九〇二）を書いた井上哲次郎（一八五六～一九四四）である。井上はこの本の中で、仁斎・徂徠と並べて、「古學派」の儒者の先駆として素行を紹介している。³⁾素行が反朱子学の思想を展開した儒者であるという理解は、ここから広まったといつて良い。

だが、戦前の素行への関心において中心となったのは、儒学の面よりも、武士道や日本主義の方であった。たとえば、武士道については、乃木は「山鹿素行先生を尊崇するに至りたる動機」という文章の中で、素行のことを「我国の精華とも云ふべき武士道の、發展

鼓吹の上に、非常の貢献を為された」²¹人物だといっている。また、素行を古学派として紹介した井上も、素行のことを「武士道の権化」²²と評している。戦前の代表的な素行研究者である松本純郎は、『山鹿素行先生』（至文堂、一九三七）において素行を評して、「戦國武士道の組織化純化」を行い、その純化を通じて「遂に佛儒に煩はされない國史の淵源に武士道をかへした」と述べている。²³「佛儒に煩はされない」といういい方から、戦前の素行への関心の中心が儒教の方にならないことがよくわかるだろう。さらに村岡典嗣の『素行・宣長』（岩波書店、一九三八）では、素行の古学は仁斎や徂徠に及ぶものではないとし、素行の独自性を「武教の樹立」を成遂げたところに求めている。²⁴一方の日本主義の方は、たとえば井上が、「素行は國牀に於て見るべきが如き日本主義を主張せり」²⁵といっている。また、素行の著書の中で、戦前に最も人口に膾炙していたのは、朱子学批判をしている『聖教要録』や『山鹿語類』聖學篇ではなく、日本主義を主張した『中朝事實』であったこともこのような事情を反映している。²⁶

しかし、無論、戦前の素行研究に朱子学批判についての言及がまったくないわけではない。

たとえば、素行の武士道・日本主義を高く評価した井上だが、儒学思想については「學に於て未だ眼光の透徹せざるものあるを見る」²⁷といい、高く評価していない。それは井上の、次のような認識による。

孔子の學は光明正大なり。然れども深遠幽邃は未だし。然るに宋儒は佛教より得來たる所ある丈其れ丈儒教の旨趣を深遠幽邃にせり。是れ宋儒の儒教に功ある所以なり。素行此の如き儒教の發達を蔑如して單純なる孔子の學に反らんとするもの、抑々又人類思想の進化に對して逆行するものと謂ふべきなり。²⁸

井上は、孔子による原始儒教は決して深遠な思想ではないと考えている。それを宋儒が現れて深遠な哲学にしたのに、素行はその宋儒を否定して孔子に帰ろうとする。だから、素行の儒学思想は宋儒より一段劣るという。井上の認識では、宋学は深遠なもので、素行の思想には宋儒のような深みがないのである。

それでは、他の研究者はどうだろうか。清原貞雄は、素行の朱子学批判に転じた後の思想について次のように評している。

極めて簡易平明であつて何等の奇説もない。斯く簡易平明なのが古聖人の本領であつて、之でこそ何人にも實行し易く、萬人日用に供する事が出来る。後世の儒者の如く、平明なるものをわざと六ヶしく論じ立てゝは古聖人の旨に違ひ、又普通の人には容易に用ゐられぬものになつて終ふ。²⁹

素行の思想は平明を旨とするものだとしている。清原は井上のように、素行の儒学思想に

は批判的ではなく、むしろ高く評価している。だが、清原においても、宋儒は難解で素行は平明だという図式が成立している。つまり、評価は違えど、素行と宋儒との思想の違いを井上同様に捉えているのである。

このような、宋儒⇨深遠・抽象的、素行⇨平明・現実的という認識は、戦前のほとんどの研究に共通するといつて良い。たとえば、前述の松本純郎は、素行が「朱子學の含む抽象的傾向を排撃し」て、「事は理に因つて行はれ、理は事を俟つて成るといふ事理一致の精神」を中核に据えた思想を作り上げたとしている。²⁴また、村岡典嗣は素行の朱子学批判への転向について、「宋學の高遠の理を、佛見にひとしとして、斥けた」²⁵といっている。当然、個々の研究においては論述の内容にそれぞれの特徴があるが、少なくとも素行の思想と宋学との関係については、井上以来の見方が大勢を占めていると見て間違いない。²⁶

二、終戦〜一九七〇年までの研究

戦後になり、時代状況が変化したこともあって、素行研究の傾向にも変化が現れるようになる。戦前の素行への関心の中心となっていた武士道と日本主義のうち、日本主義への言及はその数を大きく減らした。だが一方で、武士道については戦後も一定の関心をたもっていた。たとえば、和辻哲郎『日本倫理思想史』（岩波書店、一九五二）は、村岡典嗣の論について、「素行の独創的意義をその古学の主張や中国の思想に認めないで、その実践主義のうち求めた態度は、まことに正しいといわなくてはならぬ」²⁷と評している。また、相良亨『近世日本における儒教運動の系譜』（理想社、一九六五）も、「武士が人倫の道を実現する重い責任を荷っている」という思想は目新しいものではないが、「全体がこの自覚を以て貫かれているのは素行を以て第一とする」²⁸と述べている。古学も、儒教の武教化の中から生まれたものだとしている。²⁹

一方で、これらの研究とは異なる角度からの検討を行ったのが、丸山眞男の『日本政治思想史研究』（東京大学出版会、一九五二）である。これは、戦中、『国家学会雑誌』に掲載された論文を合わせて著書として刊行したものであり、戦後の近世儒学研究に大きな影響を与えた。丸山はこの本の中で、朱子学的思惟が解体され、徂徠学の完成に至って、近代的主体が成立することを検討している。素行は、その朱子学的思惟の解体過程で登場する思想家の一人として、貝原益軒（一六三〇〜一七一四）や仁斎とともに扱われている。丸山は、近世思想を一つの流れとして捉えようとしており、素行を仁斎や本居宣長（一七三〇〜一八〇一）など町民出身の思想家とおなじ俎上に載せている。そのため、素行の武士道思想にはほとんど関心をはらっていない。また、日本主義についても、何の言及もない。あくまでも、近世思想史における朱子学から古学への移行の過程にある思想家として、素行のことを位置付けているのである。

それでは丸山は、素行についてどのように論じているのか。これを理解しやすくするために、丸山が朱子学と徂徠学をどのように解釈しているのか、先に見てみよう。

まず、丸山は朱子学を「自然法」の思想だと捉える。たとえば、朱子学の「理」につい

て次のようにいう。

それは事物に内在しその動静変合の「原理」をなすといふ意味では自然法則であるが本然の性として人間に内在せしめられるときはむしろ人間行為のまさに則るべき規範である。換言すれば朱子学の理は物理であると同時に道理であり、自然であると同時に当然である。そこに於ては自然法則は規範と連続してゐる。³⁶

朱子学の「理」においては自然と道德とが連続しており、しかもその「理」は「本然の性」として人に内在している。そのため、人が規範と一致し得ることが保証されていることになる。無論、実際には規範に至ることができない人が多いが、それは「人欲」が障碍となつていふからであり、その「人欲」さえ取除ければ人は誰しもが規範に至ることが可能となる。このような考え方が丸山の考える朱子学の根幹であり、これを「オプティミズム」と評している。

それに対し、徂徠においては自然と人性の連続性が完全に否定されているという。徂徠にとつて「道」とは聖人の「作為」であり、自然に存在するものではない。その「聖人の道」の本質は「治国平天下といふ政治性」³⁷にある。さらに丸山は徂徠において、政治と個人道徳とは非連続であることもいう。そこから徂徠の思想には、「公私の分岐」³⁸が発生することになる。ここでいう「公私」とは「即ち「公」とは政治的、社会的、対外的なものを指し「私」とは個人的、内面的なものを示してゐる」³⁹という。このような「公」と「私」の分離こそが、丸山のいう「近代的思惟」の一端である。

そして、素行はこの朱子学と徂徠学のあいだに位置付けられている。丸山は、素行の論では「人欲」の存在が一概に悪だとはされておらず、善悪両面の可能性を持つものとなつていふことを指摘する。そこにおいて重要な点は、素行の思想において、その善悪をはかる基準が人に内在しておらず、むしろ「禮樂」という外に求められていることにある。人性の外部にあるものを重視する姿勢は、「朱子学人性論における規範性と自然性との連続」が断切られている⁴⁰ことの表れだと、丸山は見る。この、「道」規範の外面化⁴¹が、政治とは独立した私的領域である内面の存在を承認する、徂徠の思想につながっていくことになるのである。³⁶

このような丸山の朱子学から古学へという図式に対しては、数々の批判もあった。その中で、素行研究として重要なのは田原嗣郎『徳川思想史研究』（未来社、一九六七）である。田原嗣郎は、同書のほかに『日本思想大系三十二 山鹿素行』（岩波書店、一九七〇）や『日本の名著十二 山鹿素行』（中央公論社、一九七二）の解説を担当している。

『徳川思想史研究』は、素行・仁斎・徂徠の所謂古学派の儒者三人についての研究であり、素行については第一章「山鹿素行における思想の構成について」で論じている。田原は、序論において丸山の図式への違和感を表明し、丸山の図式を問い直そうとしている。そのため、当然素行の研究も、素行の思想内容と朱子学のそれとの関係を問うことが中心

となっている。その具体的な内容を見ていくことにしよう。

まず、田原は「序章」において、丸山と同様に朱子学を「自然法思想」として扱うことを表明する。田原は、素行の思想を「天地」を前提としたものであるとしている。素行の天地には、①「人類・万物の道徳的母胎であると共に、その基幹である。そしてその基幹（「道の大源」）は人・物を貫通する」、②「整然たる秩序において、生々発展をとげつつある」、③「一理によって存在している」、④「既に「天地」というときには、人類・万物もが同時に存在していることを意味する。そして、これら「天地人物」の形成因は理気の妙合である」、⑤「不変である」という五つの基本的特質がある。⁵³この五つのうち、特に第四の特質から、田原は素行の思想における世界を「天地人物的世界」と呼んでいる。この世界観においては、「世界を構成する部分はそれぞれ異なったものとして存在している」が、第三の特質にあるように根源的な「一理」が存在する。そのため、素行の世界観は次のようにまとめられる。

しかし、またこれらの「部分」はこの根源の理があるので、互いにちがったものであるままに一つの「世界」に統合されているのである。即ち「天地人物」としての世界は異なるものの統合である。⁵⁴

互いに異なるものである「部分」が一つに統合されているのが素行の世界観であるというが、それではその統合は何によってもたらされるか。田原は『山鹿語類』の「天地は萬物の宗源」（聖學八、天地、「總論天地」）⁵⁵という言葉を引いて、万物は天地を本源としていることを指摘する。万物は天地を本源として、その分枝として存在していることで、一つに統合されているのであり、そこに世界の秩序があるのである。

この秩序のある現実の世界を必然化したものは、「誠」あるいは「天地の誠」といわれている。この「誠」が、田原の解釈では極めて重要な意味を持っている。「素行学の根軸に在るものは「天地」（『道徳的自然』から発して世界（『天地人物』）を規制する「誠」である）⁵⁶各部分は異なったものままで、一つの法則に統合されているため、各部分はそれぞれがそれぞれの法則に従うことで、秩序を実現できることになる。それが、「誠」に適用することなのである。そこで、これを人の当為として考えると、「人はそれぞれの占める位置に応じての法則に従えば、それが統合されて全体としては天地の法則（『誠』）が実現される」⁵⁷ということになる。

ただし、このような天地自然の法則に従うという考え方や、その帰結として「分」を守ることを重視するのは、決して朱子学と大きく異なるものではない。そこで、田原は次のような結論を下す。

このようにしてみると、自然法思想としての朱子学に対して、素行学は―その間に一定のギャップを有しながらも―理論的構成および現実的機能において、きわめて

類似的であると指摘しうるようである。⁴³

世界観が素行と朱子学とで変わらないとすると、人間観はどうなるのだろうか。その際に大きな鍵を握るのは、やはり「誠」である。田原が「天地の法則」と解釈する「誠」が、人に内在しているとする。田原は「誠」が人に内在していることについて、『山鹿語類』の記述から「人はその極限状態にあつてはナチュラルに天地の則にのつた行ないをし、「誠」が実現される」という。だが、このような人間観は「理」が「本然の性」として人に内在しているとする、朱子学のそれとほぼおなじ構造である。つまり、田原はここでも両者に大きな違いはないと見ているのである。これを踏まえ、田原は以下のように述べ、丸山の説を真つ向から否定する。

ここに見たように、素行の思想においては人性と規範とが、一致しているとはいえないが、それらはまさしく連結しているのであって、分離しているということとはできないのである。即ち、ここでは人の本性および「世界・社会」に基いて規範が存在しているのであるから、素行の思想は「自然法」の思想といえることができる。⁴⁴

これらの考察から分かるように、『徳川思想史研究』の成果として重要なことは、素行の思想と朱子学とのあいだには、大きな違いが存在しないと指摘したことである。それは、世界には統合をもたらすような秩序が自然に存在するという世界観、さらにその統合をもたらす原理が人に内在しているとする人間観が両者で共通しているからである。これは、井上から始まり丸山によって決定的となった、近世日本の反朱子学の嚆矢として素行を捉える見方に疑問を投げかけるものである。

しかしそれでは、思想構成が朱子学と変わらないはずの素行が、朱子学を批判しているのはどういうことか。田原は、素行が朱子学を「誤解」していたということに答えを求め、素行と朱子学とのあいだにおいて、もっとも対立するのは「性」についてであると考えている。人が誰しも持っている「性」とは「善」なるものであり普遍的であるが、普段は個々の「氣質」に蔽われているため、その善なる「性」を十全に發揮できない。この朱子学の基本的な認識に対し、素行は、特に「敬」及び「持敬」の議論を通して、それでは内観的になり過ぎ心を束縛してしまうとしている。だが、実際には朱子も、「持敬」が内観的になり過ぎることを戒めている。内観的傾向を批判的に見る点では、素行と同じような認識を有していたのである。それにもかかわらず、素行が朱子学を批判するのは、朱子学を内的に理解せず、素行自身の見解をたてているのだと田原は捉える。ここに素行による朱子学についての「誤解」という解釈が生まれるのである。

三、一九七〇年代以降の研究

次に、丸山・田原以降の素行研究の状況について見ていくことにしよう。

田原も「山鹿素行における思想の基本的構成」という解説を書いている『日本思想大系三十二 山鹿素行』には、守本順一郎「山鹿素行における思想の歴史的 성격」が収められている。

守本は、基本的には田原と近い立場にあるといえる。たとえば、以下のような分析にそれが表れている。

素行にとって、宇宙の総体Ⅱ天地人物は生々息むことのない動的な構成をとるとしてもそれは予定されていた大徳の秩序の流行であり、人は格物致知して一物一理を窮めれば窮めるだけ、その秩序Ⅱ大徳に組み込まれる。⁴⁴

守本も田原同様、素行の思想の根底に世界の秩序があるとしている。ただし、この論文はタイトルが示す通り、素行の思想の歴史的意味を考察することが課題であり、身分制などの社会論を検討することが中心となっている。そのため、素行と朱子学との比較には、あまり多くの分量が割かれていない。

素行の朱子学批判を正面から扱ったものに、尾藤正英「山鹿素行の思想的転回(上)(下)」(『思想』五六〇・五六一号、岩波書店、一九七一)がある。尾藤は『日本封建思想史研究』(青木書店、一九六一)において、丸山の図式を打破しようとしており、この論文でもそれが試みられている。その点は、田原と共通しているのだが、アプローチの仕方には違いがある。尾藤の場合は、朱子学が近世日本に適合的であったという前提を疑問視する。尾藤は、近世日本において、將軍や大名などの為政者たちのあいだに朱子学に対する関心があまり強くないことや、一般社会、特に武士に普及していないことから、朱子学が徳川幕藩体制を擁護する役割を果たしてはいないと考える。また、朱子学批判の思想が現れてきたというのは、そもそも朱子学が近世社会とは合っていないから、この社会に適合するような思想を求めた結果ではないかとも述べている。つまり、田原は思想内容から丸山を批判しているが、尾藤は歴史的状況の分析からそれをなそうとしているのである。

その上で、素行と朱子学との対比を行っていくわけであるが、その内容も田原とは若干違っている。尾藤は「職分」の分析を通して、素行の思想において多種多様な事物が相互に関係しながら、全体として一つの秩序をなすとしている。そして、そのような秩序をもたらず、「一貫した原理」の存在を考えているが、それを次のように捉えている。

万物はそれぞれ一理を具えているという点で共通している(その意味で理を一にしている。ただしこの「理一」は単純に形式的であって、朱子学の場合とは全く異なる)が、そればかりではなく、万物の理法はすべて「公共」性の原理を根本としており、その意味で統一されている。⁴⁵

世界に存在する秩序に対する考え方が、朱子学と素行とは異なるというのである。素行

の場合、それはあくまで「形式的」なものだという。「公共性の原理」で統一されているとはいっても、その統一は世界におのずから存在するものではない。それを成遂げようとするものがいなくては、統一は実現しないのである。それゆえ、尾藤の分析は次のような結論に至る。

思想的転回以後における素行の関心の中心を占めていたものは、個人道徳よりも社会全体に対する政治の問題であり、その問題を考察するための視点は、主として支配者たる「人君」の位置に設定されていた。⁴⁶

尾藤にとつて、素行の思想における秩序とは実体的なものではなく、結局は人の手によつて実現されるものなのである。そのため、尾藤は朱子学の「自然法」的な性格に対し、素行の思想は「実定法」的だとしている。ここにおいて、田原の指摘した、素行と朱子学とは思想構造が共通しているという認識は、引継がれていないといつて良い。論の進め方も、素行と朱子学との対比に重点が置かれており、両者の共通項に言及することはほとんどない。

これ以降の研究者も、基本的には素行と朱子学とを対立的に捉えており、田原のように素行と朱子学の共通性に言及することは少ない。

たとえば、中山広司『山鹿素行の研究』では、素行の朱子学から古学への転向の背景を次のように推測している。

この問題について考へる上で、私は素行の学問態度の基盤には、あくまでも常に「実学」への志向が存することを忘れるべきではない、と思ふ。(中略) いはゆる古学の唱道といふ思想的展開にも、実は「実学」の問題にその原因があると思はれるのである。⁴⁷

中山は、素行が学問において実践性を求めるがゆえに、朱子学を離脱し独自の古学を打立てたと考えている。具体的には、素行と朱子との「格物」の性格の違いに注目している。

「格物」を形而上的「天理」の追求の手段と見做す朱子学的思惟に対して、素行の場合それによつて、あくまでも「物」あるかぎり各々に備はつてある定則 \parallel 道を求めようとしたのであり、より具体的・実学的思惟に基く意義を、そこに見出したのであった。⁴⁸

あくまで朱子学 \parallel 形而上的、素行 \parallel 実践的と見ているのであり、このような見方を取る限り、素行の思想において世界自体に秩序があるという考え方は入り込む余地がない。

前田勉『近世日本の儒学と兵学』（ペリカン社、一九九六）は、素行の古学転向につい

て、次の二点を指摘する。一つは、素行が、周濂溪の「太極而無極」の批判を通して、朱子学の静的内面的な工夫論と、その基礎にある心性論への批判を作り上げたこと。もう一つは、朱子学が社会から逃避しようとする「隱逸志向」をもたらずものであるとし、そのような志向から決別しようとしたことである。同書は、近世社会における思想の性格の分析を課題としており、純粹に思想構成のみを扱っているわけではないので、世界観に言及しないのは仕方がない面もある。だが、それでも、世界自体に秩序があるという田原の解釈が取入れられていないということは明らかである。

さらに注目すべきは、前田が田原の説を直截批判していることである。前田は、田原が素行の思想における天地の意味を重く見過ぎているとしている。前田によれば、素行の関心はあくまでも「聖人の道」にあるのだという。その上で、前田は田原を批判する。

素行にとって「天地」はその理論構成上、二義的な意味しか持ちえず、これをもって「世界の本原」として原理論の根底におき、素行学の論理構造を再構成する田原氏の理解は当を得ていないし、何よりこのような方法では、素行の朱子学批判の意味を見失ってしまうのではないかと恐れる。⁴⁹

特に最後の「素行の朱子学批判の意味を見失ってしまうのではないかと恐れる」という一文から分かるように、素行の思想の中心課題はあくまで実践にあるのであって、世界についてではないのである。従って、田原のように世界の秩序を、素行の思想の根底に置く積は受入れられないことになる。

さらに、もう二点の素行研究を挙げる。一点目は、劉長輝『山鹿素行―「聖学」とその展開』である。この書は、素行の儒学面のみならず、士道や兵学・神道など素行の学問全体を網羅した労作である。素行の朱子学批判については、以下のように指摘している。まず、聖人の教えを拠所として「下学」を重視する点では、素行と朱子学とは類似している。しかし、素行は朱子学のいう、究極的な「理」の存在を認めず、むしろ「氣一元」になっている。また、「性」については、素行は、「朱子学の、人間の自力による自己完成の本源が我が内部に本来具足している善性にある」という道徳論・実践論⁵⁰を否定し、自己の外部に位する聖人を模範とすることを重視したとする。

もう一点は、立花均『山鹿素行の思想』（ペリかん社、二〇〇七）である。立花は、素行について「朱子が形而上界に想定する究極的一理を否定し、現実界に閉じた所で議論を展開している」⁵¹とし、朱子学に対抗して「日用」重視の思想を打ち出したとする。そのうえで、次のようにいう。

形而上界に至善なものを想定し、それによって日用の工夫を道徳的に価値づけようとするのは、日用の工夫それ自体には究極的な道徳的価値を認めていないということである。そういった、日用の工夫の価値を貶めるような形而上的工夫は、道徳の学から

は排除されなければならない。そしてそのような道德の学を実現するには、道德の学
に形而上的工夫が取り込まれてくる以前の、孔子の古に復さなければならぬ。⁵²

劉・立花両氏も、素行は朱子学の持つ普遍性重視を否定し、現実の実践の工夫を中心的課
題としたという認識で一致している。従って、これらの研究では世界の秩序の存在は想定
されていない。むしろ、世界に秩序が存在するという考え方は、相反するといっても良
い。無論、秩序と人性がつながっているという話にもならない。

なお、近年、素行研究は国内のみにとどまらず、海外でも素行についての論が発表され
ている。唐利国「論日本近世前期山鹿流兵学的確立―以山鹿素行的朱子学批判为中心」(『歴
史教学』、二〇〇九)、阿里木・托和提「朱子学本体論思想的批判与重建―日本古学者山
鹿素行思想为中心」(『哲学百家』、二〇一一)、張捷「簡析山鹿素行对朱子心性論的批
判」(『中国哲学史』、二〇一二)などである。彼らは、日本の先行研究をよく読んでお
り、それらを踏まえた上での研究を行っている。しかし、そのためか、多くの先行研究同
様に、素行の朱子学批判を、朱子学の形而上的「理」の批判と捉えている。彼らの研究も、
近年の日本における研究動向と大きく異ならないといつて良いだろう。

四、先行研究の問題点

前節までにおいて、素行をめぐる研究状況を概観した。無論、すべてに触れたわけでは
ないが、おおまかな研究史の流れは見たのではないかと思う。ここからは、先行研究に
おける問題点を指摘し、本論文がどのような手法で論を進めるのかを明らかにしたい。

本論文の課題である、素行の朱子学批判を考えるうえで重要なのは、丸山と田原の見解
の相違である。丸山は、朱子学を乗越えようとして作られたのが素行の思想だと見ており、
素行と朱子学との関係は内容の面からも対立的に捉えている。一方、田原は素行の思想と
朱子学とは、素行の姿勢とは裏腹に、その内実は類似していると見ている。素行の思想は
井上以来(さらにさかのぼれば江戸時代から)反朱子学として知られてきたのであり、そ
れは現在まで続いている。それを大きく覆す田原の説は、決して看過することのできない
ものである。

丸山と田原の見解の相違は、一言でいえば自然と人との関係をめぐるものだということが
できる。丸山は、自然の中にある秩序が人にも内在しているとする朱子学の考え方に對し
て、素行はその両者の関係を切断したと見ていた。一方で田原は、素行が朱子学同様に自
然の中に秩序が存在することを想定し、しかもそれが「誠」として人に内在するものと見
ていた。

このような、丸山と田原の解釈の違いが明白に表れているのが、素行の社会観に対する
捉え方である。丸山は、素行の思想における政治的統一を「与えられたる有機的統一では
なくして対立を通じてつくらるべき統合」⁵³だといっている。丸山の説では、素行は朱子学
的な自然と規範との連続を断切ったのだから、人の世の秩序は自然に存するのではなく、

人の手で作らなくてはならないことになるのである。他方、田原の説では世界は自然に統合しており、しかもその統合をもたらす原理が人に内在しているのだから、人々は世界の部分としての役割を果たしていれば良いということになる。そのため、田原は「素行の「社会」論は「分」を中心とした安定的な社会論」だと言っている。また、君主について、その役割が重要なことは間違いないが、その重要性は「シムボル」としてであるという。⁵⁴ 田原の解釈では、統合自体はすでにあるのであって、人々がみずからの「分」を守ることがその統合を保つことにもなる。あとは、その個々の「分」のあいだの要が必要なのであり、それが君主の役割なのである。田原は、秩序自体を人の手によって作るのではなく、すでに世界に具わっている秩序にかなうようにすることが、素行の思想においては重要だと見ているのである。

それでは、丸山・田原以降の研究では社会秩序の問題はどう捉えられているかといえば、守本を除くと、多くの研究は丸山に近い立場だということができる。たとえば、尾藤が「理一」の統一を形式的なものと見て、素行の思想は「人君」の政治に帰結すると見ているのは、秩序が人の手によって作られるものだという理解の表れである。また、中山や立花らが素行の思想を朱子学の形而上的側面の否定だと見るのも、秩序が自然に存するという考え方とは相反する。無論、秩序が人に内在しているなどということには、決してならない。ところで、すでに見たように田原の解釈において重要な意味を持っているのは、「誠」であった。田原は、「天地の法則」である「誠」が人にも内在しているため、人と自然との連続性が保証されているのが素行の思想だとしていた。だが、素行のいう「誠」には一概に、田原のいうように朱子学の「理」と同様の性格だとはいえない面がある。

好色を好み美食を欲するは、情の誠にして、之れを貪り之れを淫するに到るは、皆情の過溢流蕩にして、以て天下古今に及ぼすべからず。故に之れを誠と謂ふべからず。所謂誠は、天下古今の人情、已むことを得ざるの謂なり。或は之れを一人に行ひ、或は之れを一家に施して、引いて至大至公に用ふべからざれば、之れを誠と謂ふべからず。（『山鹿語類』聖學五、仁仁義五常誠忠信敬、「辨或問誠説」）⁵⁵

素行は、「情の誠」から出た欲望が過剰になったとき、秩序に反する事態に至ることを想定している。そうなれば、もはや「誠」ではないという。この場合の後者の「誠」とは、社会秩序のことを意味している。つまり、「誠」には、人間の自然な性情と公共的な社会秩序という二つの内容があるのがある。この「誠」の二重性については、尾藤正英が指摘している。⁵⁶ 尾藤は、田原の「誠」の解釈を否定し、人の「誠」がそのまま道徳的価値を有するとは考えない。

これを見れば、やはり田原の説は誤りであるように見える。しかし、それでは他の多くの論者が指摘するように、素行は規範を外在のものとしていたかといえば、そう単純でもない。素行は、「道の大原は天地に出で、人亦之れを具ふ」（『山鹿語類』聖學十一、「大

原」)⁵⁷とらっている。これは「誠」についていっているものではないが、内容としては田原の論理と非常に近い。

さらに、素行には次のような言葉もある。

愚謂へらく、天地あれば此の道あり、人は一日も此の道に由らざれば乃ち立たず。道の天下に在る者は、未だ嘗て亡びず。夫れ天高く地卑し、造化運行し、品物遂げ亨りて、君臣父子昆弟夫婦朋友の倫、自然に具はり、仁義禮智の道、周流充塞して更に缺虧することなく、世の治亂興亡を歴るとも、亦天地是れ位し、日月是れ明かなれば、乃ち道は常に天下に在り。故に道の大統は天地人物の際に在り。（『山鹿語類』聖學三、雜子、儒家者流、「論道統説」）⁵⁸

「天地」があれば「道」は常に存在するという。その「道」は亡びることがなく、人の世の栄枯盛衰ともかかわりなく、存在し続けている。このような「道」の捉え方は、人の作為とは無関係に「道」があることを意味しており、これは世界自体に秩序があると考えなければ理解できない。この「道」と人とが源をおなじくしているというのである。

これらを見れば、素行も丸山や田原がいうような意味での自然法の思想家だと解釈することが可能であり、田原の論にも一理あるようにも思われる。結局、素行の言葉を断片的に見ているだけでは、丸山のような解釈にも、田原の解釈にも妥当性があるように読めてしまうのである。

無論、このように一に決しがたい面を取上げて、これを素行の中の「未整理」⁵⁹あるいは矛盾として片附けることは容易い。しかし、矛盾と決してしまうまえに、冒頭に提起した問題を思い起こしてみよう。ここでは、ほとんどの先行研究が素行の思想を朱子学との対比にばかり目を向けてきた、と述べた。ここまで見てきた研究は、その点ではどれも共通しているということができる。それは朱子学との共通面に注目した、田原でもおなじことである。その結果、先行研究における解釈には、対立が生れてしまった。これは、対比のみでは、素行の思想と朱子学の関係は読みきれないことを示しているのではないか。そこで、次節では素行の朱子学批判とされている言説をあらためて検討することとする。それによって、素行の朱子学批判を考えるためのあらたな糸口が見つかるのではないか。

第二章 素行の朱子学批判の再検討

前章の考察を踏まえ、この章では素行の朱子学批判の言説を検討しなおしていくこととする。

その際に着目すべきは、いうまでもなく素行が朱子学の何を批判したのかということであろう。先行研究においては、それはあるいは朱子学の抽象的性格とされ、あるいはその自然法的性格とされていた。だが、前章末尾で見たように、従来の観点のみからでは、素行の思想と朱子学との関係のすべてを把握することは難しい。

そこで、素行の朱子学批判をより正確に理解するため、まず素行が「異端」と呼ぶ思想に対する批判を見ていく。そこにおいて得られた知見をもとに、素行の朱子学批判を検討していくこととする。

一、「異端」としての朱子学

よく知られているように、素行はみずからの思想を「聖教」と呼び、その「聖教」に対する思想を「異端」と呼ぶ。素行が「異端」とする思想は数多いが、その中でも特に代表的なものは仏教である。ここでは、まず素行にとって「異端」とはどのようなものなのかを理解するために、仏教を批判している言葉を見てみよう。

師曰く、彝倫の道は人の自然にして、其の致す所、自然の則あり。其の功成り易く、其の生遂げ易し。釋氏は此れを以て妄と為し幻と為し、人をして木石に同じからしめ、内外自他脱去して後に其の極を得ると為す、其の道、豈得べけんや。故に終に髪を髡（そ）り、倫を離れて桑門の徒となり、以て厭離穢土と為す。其の行法衣食居、尤も禽獸に近し。（『山鹿語類』聖學一、論異端、「論異端教違聖教」）⁹⁰

素行は、仏教とは「自然」を否定するものだと思っている。それは、仏教が「人の自然」にもとづく倫理を虚構だと捉え、「人の自然」には反するようなことばかり求めるからだという。結果的には、人でありながら動物同様の生活を強いることになる。このような自然を求めることが仏教であると、素行は見ているのである。無論、仏教だけが素行のいう「異端」ではないが、すくなくとも本来の「自然」なあり方を否定することは、素行にとって「異端」の思想であることが分かる。

ここで朱子学について見てみると、素行は朱子学のことを仏教と変わらないものとしている。素行は「宋・元・明の諸儒」について、次のようにいう。

是れ以て天命の性に仁義禮智の徳ありて、一點の汚染なしと為すなり。此れに因つて、先儒各々性心を知ることを要し、本心を收拾せんことを欲して、或は靜坐默識を事とし、或は鑑空衡平の地を覓め、或は未發已前の中を味はふ。是れ釋氏の指示する所の

本原と那箇か相差ふや。只だ其の名目の同じからざるのみ。然らば乃ち本原相同じく、枝葉少しく異なるなり。是れ世俗の所謂三教一致の謂なり。故に曰く、伊洛濂閩の大儒も亦、其の本原は儒を陽にし、禪を陰にすと。（『山鹿語類』聖學一、論異端、「論異端教違聖教」）²²

宋代以降の儒者は、「天命の性」に徳が内在しており、それを認識することを重要視している。素行は、そのような方法論は仏教とかわらないという。この点は、「伊洛濂閩」すなわち二程子（程明道一〇三二〜一〇八五、程伊川一〇三三〜一一〇七）や周濂溪（一一〇一〜一一〇七三）、朱子などの宋学の大家であっても同様である。なお、ここでいわれている「天命の性」については、あとで詳しく述べる。ここでは、素行が朱子学のことを、仏教同様の性格を持つものだと認識していることを理解すれば良い。「自然」を否定する仏教と同様の性格だということは、朱子学もまた「自然」を否定するものだということになるだろう。

前章で見た先行研究を振り返ると、多くの研究において朱子学＝自然法とされていた。素行の思想に対する解釈において見解の分かれる、丸山・田原・尾藤も、その点では全員共通の立場をとっていた。しかし、朱子学が自然に反するものであれば、それを「自然法」といえるのだろうか。素行の中では、そもそも朱子学が自然法だという認識がなかったのではないだろうか。無論、素行を離れて朱子学自体の性格が自然法だというのは構わないが、素行の思想を研究するに際してその前提を前提持込むことは適切ではないのではないか。

このことを考えるために、次に素行のいう「日用」について考えることとする。すでに見たように、素行は朱子学の抽象的・非現実的性格を批判したという解釈が古くから存在する。当然、そこにおいて素行は現実重視とされるのだが、その姿勢が表れているのが「日用」の重視とされている。「日用」とは日常の生活を意味する語であり、それを重視することはまさしく現実の重視だというわけである。いわば、素行の朱子学批判の中心をなしているともいえる「日用」だが、そこにおいて素行は朱子学を次のように批判している。

朱子の言ふ所の者は、中庸第一章の章句なり。是れ亦、天を以て性を賦するの本なりと為す。言ふところは本原にして、其の意は初始と謂ふが如し。故に語意、輕し。今、予が道の大原は天地に出づと言ふ所の者は、人々の日用本末前後の間、皆天地を以て大原と為すの謂なり。聖人の道は始より終に至り、修身より平天下に到るまで、一箇の微事も亦、天地の準則を出でず。而も至大にして至公、生々息むことなくして文質彬々たり、其の序、更に違はず。是れ天地に準ずるなり。（『山鹿語類』聖學十一、大原、「辨或問道原説」）²³

これは、素行が朱子の『中庸章句』における「道」の解釈「道の本原、天に出て易ふべからず、其の實體己に備はりて離るべからず」²³について批判したものである。素行によると、

朱子は「道」を「天地」からはじまるものとしているという。そのような捉え方では、それぞれの事物によって「天地」との距離に差が出てしまうことになる。それに對し素行が主張しているのは、人の「日用」におけるあらゆる事柄がひとしく「天地」にもとづいているということなのであり、事柄によって「天地」との距離が変わることはない。そのため、人はみな眼前の「日用」に務めれば、それが「天地」及び「道」にかなうことになるのである。つまり、素行は朱子学が「日用」から乖離することで、「天地」とも遠ざかってしまうとしているのである。

そうなると、次に確認すべきは、「日用」の基盤となっている「天地」の性格だろう。素行の思想において「天地」は「道の大原」ともいわれ、非常に広大な性格を持ち簡単に説明することはできないが、この節において重要なのは次のような点である。

師曰く、天地の天地たる所以は、造作安排を待たず、唯だ已むを得ざるの自然のみ。故に能く長久に、能く傾頽せず、能く始終なく、其の極は數を以て焉れを論ずべからず、事を以て之れを計るべからず。這の陰陽に自然の形象ありて、天たり地たり、日月たり山川たり人物たり。這裏安排計較を下さば、乃ち天地自然底に非ず。（『山鹿語類』聖學八、天地、「總論天地」）⁶⁴

「天地」が「天地」である理由は、「自然」なのだという。この場合の「自然」とは、人為と對極にあるものであり、人の知性で測り知ることができるようなものではない。「日用」がこの「天地」にもとづくということとは、「日用」もまた「自然」であることになる。つまり、「日用」＝「天地」＝「自然」という図式が成立しているのである。そして、朱子学がこの「日用」に反しているということは、「自然」にも反していることを意味する。従って、やはり素行の中には朱子学＝自然法という認識は存在しないのである。

むしろ、素行の言葉に即するならば、素行が批判しているのは朱子学の反「自然」的性格なのだといえることができる。そのため、素行の朱子学批判を理解するためには、朱子学＝自然法という認識を放棄し、朱子学のどういった点が「自然」に反しているのか、それについての素行の考えを知らなくてはならない。そこで次節では、この観点から素行の朱子学批判を読み解いていくこととする。

二、朱子に対する評価

ここからは、素行の朱子への批判を検討していくが、ここで一つ忘れてはならない問題がある。それは本論文冒頭で触れた、素行には朱子のことを評価する言葉があることである。素行の朱子学批判を正確に理解するためにも、まず朱子への高評価から見よう。

この言葉があるのは、『聖教要録』巻上の「道統」の項である。朱子学には、よく知られている道統論がある。儒教における道統の考え方自体は唐の韓愈（七六八～八二四）にはじまるが、朱子の方が特に著名である。⁶⁵これに倣ったと思われる道統の説が、『聖教

要録』にも存在する。そこにおいて、素行は次のようにいう。

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、萬世の澤を被る。周の衰ふるに及んで、天、仲尼を生ず。生民ありてより以來、未だ孔子より盛なるあらず。孔子没して聖人の統、殆ど盡く。曾子・子思・孟子も、亦企て望むべからず。漢唐の間、其の任に當らんことを欲するの徒あり。又曾子・子思・孟子に於て口を同じうして談ずべからず。宋に及びて周・程・張・邵、相續いで起る。聖人の學、此に至つて大いに變じ、學者儒を陽にして、異端を陰にす。道統の傳、宋に至つて竟に泯没す。況や陸王の徒は算ふるに足らず。唯だ朱元晦、大いに聖經に功あり。然れども餘流を超出するを得ず。（『聖教要録』上「道統」）⁸⁸

孔子の没後には聖人の立てた教えは、ほとんど伝わらなくなってしまったという。宋代には高く評価された曾子（前五〇五〜？）・子思（前四八三〜四〇二？）・孟子（前三七二〜二八九？）も、素行からしてみると、孔子には遠く及ばないものであった。漢や唐の時代になると状況はさらに悪化し、この頃には、曾子たちとすら比べ物にならないくらい程度の低い学者しか現れなかった。そして、宋の時代になって、聖人の教えは完全に消えてしまったという。宋には周濂溪・二程・張横渠（一〇二〇〜一〇七七）・邵康節（一〇一〇〜一〇七七）といった儒者が現れたが、彼らこそが聖人の教えの衰退にとどめを刺してしまったのである。⁸⁹そのような状況の中で、朱子だけが經学上に功績を残したのである。その朱子も「餘流」、すなわち前の時代の影響を超えることができなかったとしているが、それでも素行がすくなくとも宋代の儒者の中で朱子をもっとも高く評価していることが分かる。

それでは、この經学上の功績とは具体的にはどういうことだろうか。『山鹿語類』には、素行が朱子を評価している言説がいくつかある。それらの言説を見て、素行のいう朱子の功績について考えてみることにする。

たとえば、宋に至つて、聖人の学が壊滅した状況における、朱子の学問の意義について、素行は次のようにいう。

朱子、其の間に勃興し、其の教辭を違へずして、以て折衷辨論し、近く日用平常の際に取り、彝倫の上を論じ、大學・中庸を章句し、論語・孟子を集註し、詩・易を注解して、竟に四書を以て人々讀むべく學ぶべきの書と為し、或問を設け微言を發き、家禮を定め、綱目を編み、小學を教へ、啓蒙を詳にす。其の聖門に功あること、孟軻の後、唯だ朱元晦のみなり。聖學の傳、宋に至つて毎に過高の病あり、故に學者、近を舍てて遠を求め、下に處りて高を窺ひ、心を空妙の域に馳す。陸子が徒専ら世に鳴り、周・程・張・揚・羅・李、多く儒を表にして、其の標的是高尚に在り。朱子微（なか）りせば、學者悉く衽を左にするなり。（『山鹿語類』聖學二、雜子、儒家者流、「朱

素行は朱子のことを、「日用平常」という、現実在即した視点から經書の注釈を行ったと評している。宋代にはほとんどの儒者が、近くのことを見ないで高遠を求め、空虚なことに心を配る誤りにおちいつていた。それに対し、朱子は高遠なことに心を惑わされることになかったという。これを見れば、素行が朱子のことを、宋代の悪しき状況下でひとりただしい学問をしようと務めたことと認識していることが分かる。このような現実重視の姿勢こそが、素行が朱子を評価する理由なのである。しかも、素行は朱子のことを孟子以降で唯一功績のある儒者だともいつている。宋代どころではなく、孟子以降のながい歴史の中でもっともすぐれた儒者として評価しているのである。

また、次のような言葉もある。

師曰く、聖人の道、夫子没して後明かならずと雖も、子思・孟軻少しく其の傳あり。漢唐の間は人皆聖人の貴ぶべきを知ると雖も、其の學雜博にして純ならず、宋に至つて周・程・張皆曾點が風流を嗣ぎ、聖人の微旨殆ど絶ゆ。朱子近く日用の間に於て其の學を詳にす。是れ孟軻の後、唯だ朱子一人の功なり。（『山鹿語類』聖學三、雜子、儒家者流、「朱子」）⁶⁹

素行は朱子の「日用」に即した思想について、孟子以降に滅んでいた「聖人の道」を、朱子だけがただしく理解していたものと評している。それは、漢・唐・宋の儒者の誰もが為し得なかったことを、朱子だけが成遂げたことを意味している。ほとんど、前の引用箇所を繰返しに近いことをいつているように見えるが、それだけ素行が朱子の「日用」重視の姿勢を高く評価していることが読取れるだろう。

前節で見たように、素行にとつて「日用」とは「天地」にもとづくものであり、だからこそ重要な意義を持つものであった。すると、素行から見て朱子は、まったくただしい姿勢を有していたことになるのである。

しかし、無論、素行は朱子の思想が完璧なものだと思つていてのではない。素行は朱子の誤りについで次のようにいう。

愚謂へらく、六經四書の註解、古今に乏しからず、唯だ朱子は學を以て日用を論じ、下學して上達するの工夫あり。是れ其の意志の聖學に功ある所以なり。惜しい哉、先儒の餘流を汲むに困つて、猶ほ本然の善を尋ねて、天命の性に復らんと欲し、持敬存心の弊あり。此を以て其の下學上達の言辭交渉することなし。論出し來れば乃ち又性心の工夫は上帝に對越するに至る。其の標的正しからずと雖も、其の學志は聖學に遠からざるなり。（『山鹿語類』聖學三、雜子、儒家者流、「朱子」）⁷⁰

朱子の志はただしくとも、その志を実現するための目標の立て方が誤っていたという。その誤りとは、「本然の善」や「天命の性」を求めたことにある。つまり、素行からしてみると、「性」の捉え方において朱子の学も決して十分なものではない。すでに見たように、素行は「性」の捉え方において、宋儒と仏教には変わるところがないとしていた。つまり、「性」の捉え方において、朱子は「自然」に反することになってしまったのである。

だが、朱子の場合に特殊なのは、その誤りを朱子自身が生出してしまったものではないところにある。それは「先儒の餘流」、つまり朱子に先行する儒者から続いてきているものなのである。その影響のために、朱子自身の志向は「日用」にむかっているにもかかわらず、根本のところの内観的傾向に流れてしまっている。従って、素行の朱子に対する評価の二重性は、朱子自身の持っていた現実重視の志向には評価をし、前代から引継いでしまった「性」の捉え方に対しては批判をしているということなのである。

これを一歩進めると、先行研究でいわれている素行の朱子学批判とは、朱子自体の批判ではなく、朱子以前の儒者の思想への批判なのではないかとも考えられる。従って、素行のそれらの儒者に対する認識は、朱子学批判の核心にかかわるもので、決して無視し得ない問題であることは明らかである。しかし次節では朱子に先行する宋代の儒者についての素行の見解を見る前に、「先儒の餘流」の内容をより明確にするため、素行が批判している「本然」や「天命の性」について考えることとする。

三、「天命の性」の批判

ここからは、素行が「天命の性」や「本然の善」を求める考え方のどういった点を批判しているのかを明らかにしていく。

そもそも、ここでいわれている「天命の性」とは、「氣質の性」と相對していわれるものである。この、「天命の性」と「氣質の性」との区分の由来について、素行は次のように説明している。

愚謂へらく、程子は氣稟を論じて未だ天地の性・氣質の性に及ばず、横渠の張子に至つて分つて天地の性・氣質の性と為す。然して後に、朱子解して曰く、「天地の性は太極本然の妙、萬殊の一本なり、氣質の性は則ち二氣交運して生ず、一本にして萬殊なり」と。是れより後儒、悉く天命・氣質を以て差別し來れり。（『山鹿語類』聖學九、性心、「論天命性氣質性」）⁷¹

「天命」という語自体は『中庸』に由来するものであり、古くから存在する。⁷²ただし、『中庸』におけるそれは、「氣質」と対立的にいわれているものではない。宋代に至って、張横渠によって、「天地の性」と「氣質の性」という区分が設けられたのである。その後、朱子もこの区分を採用し、張横渠が「天地」と呼んだものを『中庸』に従って「天命」と言換えて、定着していった。

素行が批判しているのも、「氣質の性」と対立するとされている「天命の性」であって、『中庸』にいわれている「天命」自体を批判しているのではない。素行が批判しているのは、張横渠や朱子のように、人の「性」を「天命の性」・「氣質の性」と区分して捉えている点にある。

往古の聖人、只だ性心を謂ひて天命・氣質の差を別たす。乃ち差別し來るときは、便ち天命と氣質と間隔し、天地と人物と牴牾し、性と理氣と差別するなり。性の發するや氣質に因り、性のあるや理氣に因る。性は氣質を措いて言ふべきなし。氣質も亦、此の性を措いて言ふべきなし。氣質は是れ理氣なり、理氣相支離するときは妙用去る。是れ一箇の死物枯槁底なり。性は少くも理氣を措いて論ずべからず。若し天命の性・氣質の性ありと謂へば、便ち別に這の天命の性在るありて、今氣質に乗じ來る底なり。是れ性を以て氣質に因らざるの一物と為すなり。然らば天地人物の外に一箇の物ありて、之れを性と謂ふべきか。後世、口に利く精神を弄して、差別すべからざるの地を差別せんことを欲す。聖人の道、大いに鑿せり。天地の易簡、竟に泯没す。（『山鹿語類』聖學九、性心、「論天命性氣質性」）⁷³

古の聖人はただ「性心」という単位で語っているだけで、その「性心」を「天命」・「氣質」に分けてはいないという。しかも、この区分を設けることは、単に無意味なだけでは無い。「天命」と「氣質」や「天地」と「人物」、「性」と「理氣」などのあいだを隔ててしまうことになる。これらは、素行にとっては相即不離の關係にあるもののだが、「性」の中に区分を立てることで、あたかも別々に存在するかのよう捉えられることになるのである。だから、素行は「性」を「天命」・「氣質」に分けることを、差別してはならないものを差別しようとしていると批判しているのである。

それでは、宋儒がそのような不要な区分を設けた理由は何か。それについての素行の理解を知るため、素行が「氣質」について論じたものを見てみよう。

性は理氣の妙合に因る。性を論ずるに氣質を離るべからず、氣質あるときは未だ嘗て其の習なくんばあらず。其の習あるときは未だ嘗て不善の動なくんばあらず。其の機微を慎み、其の意を誠にす、是れ正心の用なり。其の機微を慎み其の意を誠にするは格物致知の功にあり。聖人の教は全く這裏を出でず。若し只だ本然の性を味ひ、其の恬淡を以て作用を為し來らば、殆ど異端の教に差はず。（『山鹿語類』聖學九、性心、「論天命謂之性」）⁷⁴

素行は「性」を論ずるに際して、「氣質」を分けて論じてはならないとしている。その「氣質」とは、「習」を離れることができないものだという。「習」とは「慣習」や「習俗」のように、周囲の環境から影響を受けることを意味する。従って、周囲の環境が良くない

ものであれば、それにもなつて悪しき考えが生れることになる。だが、周囲からの影響を受けてしまう「氣質」が切離せないものであるならば、そのように悪に流れる可能性が生じることも決して避けることができない。素行は、それ自体はどうにもならないことだと捉えているのである。不善が発生しようとする事と自体をなくそうとするのではなく、不善の発生瞬間にこそ、工夫の必要があると素行は考えている。

このように見れば、「性」を「天命」と「氣質」とに分ける宋儒の考え方に対し、素行が批判的である理由が理解できるだろう。宋儒が不善の発生する要因である「氣質」を本来の自己と切離して捉えようとしている、と素行は見ているのである。

師曰く、先儒、皆曰く、「人の善を為すこと、只だ己れが性の本然、是れ善なる者を以て準據と為す」とて、孟子の「性は善なり」の語を擧げ、「良知良能は學を待たずして能くし、慮を待たずして知る」を提げて、是れを本然の善と為し、靜に性の本然を味ひ來れば乃ち不是底なく、不善の來るは氣質の習に因ると為す。此の説一たび起つて後世の學者、頗りに手を下して性の本然を味ひ、終に悟了徹底を加ふるに到る。

尤も迷謬の伏する所なり。（『山鹿語類』聖學九、性心、「論天命之謂性」）⁷⁵

ここでいう「先儒」が誰を指すのかは明白ではないが、宋代の儒者であることと見て間違いないだろう。彼らは、人の中に外界から影響を受ける部分と受けない部分とを想定し、不善の発生する要因を外界から影響を受ける部分に求めている。一方で、外界から影響を受けない部分こそ本来の自己であり、そこには不善は存在しないと考える。だからこそ、それは本来性を意味する「本然」と呼ばれ、そこに「善」があるとすると、そのような考え方が大きな誤りだと、素行は主張しているのである。

そして、前節で見たように、朱子に「本然」や「天命の性」を求める志向があるのは、朱子以前の儒者の影響によるとされていた。従つて、朱子に先行する儒者に対する、素行の見解を見ていくうえで重要な点は、そのような本来の自己を求める発想がいつごろ、誰によつてはじめられたのかということにある。次節ではこの点に注目して、素行の論を見ていくこととする。

四、宋儒に対する評価

ここからは、朱子に先行する儒者に対する、素行の評価を見ていくこととする。またそれによつて、前章でみたような本来の自己を求める「先儒の餘流」が、いつごろからはじまったのかを明らかにしていく。

すでに見たように、孟子の時代のあとに漢や唐の時代があったが、素行の認識においてはそれらの時代の思想は真に「聖人の道」にかなうようなものではなかった。だが、素行は漢唐の間の「道」の衰退をそこまで深刻には捉えていなかったともいえる。「道統の傳、宋に至つて竟に泯没す」⁷⁶といっていたように、「道」が決定的に衰えたのは、やはり、宋

代に入ってからなのである。

そのため、素行は次のようにいう。

道統の傳、宋に至つて竟に泯没す。周・程・張・邵の儒を以て世に鳴るありて、其の間、數々講筵に侍するありと雖も、宋に漢唐の治なく、又恢復の謀なし。唯だ朱元晦の學、先儒を壓す、然れども餘流を超出するを得ず。若し元晦をして周子の地に生れ、餘流の染なからしめば、必ずや不傳の統を承くべし。（『山鹿語類』聖學三、雜子、儒家者流、「論道統說」）⁷⁷

素行が朱子を高く評価していることは前節で見た通りだが、その朱子が周濂溪の時代に生れていれば、孟子以来の儒学の正統を受継いでいたはずだという。素行が、宋代に入ってから「道」の衰退がきわめて重いものだと認識していることが、ここからよく分かるだろう。

ところで、朱子と時代が入替つていけば、といわれている周濂溪についてだが、素行は次のようにいつている。

愚謂へらく、秦漢より以後、文學の士世に乏しからず、其の書を著はし説を為すこと各々正しからず、周子獨り奮然として孔孟を尊敬し、顔子の樂を睇ふ。是れより程朱相續ぎて理學を専らとし學者少しく根ざす所あり。後世の學者理學を言ふこと、周子を以て據と為すなり。（『山鹿語類』聖學三、雜子、儒家者流、「周子」）⁷⁸

素行は、周濂溪こそが宋代の儒学の祖だと捉えている。程朱の思想も、周濂溪からの流れを引継ぐかたちで現れたのである。素行のいう「先儒の餘流」が宋代にはじまるものであり、その宋代の儒学が周濂溪からはじまるのであれば、まずは周濂溪に対する、素行の評価を見ていくことが必要であろう。⁷⁹

そこで、周濂溪に対する、素行の評価を見てみると次のようにいつている。

竊に案ずるに、世衰へ道微にして異端の説、世に充塞し、人々皆清談虚靜を好み、心性を味ひ理高きに過ぐ。是れ異端の世を誣ひ民を惑はし、而して聖學の差謬する所以なり。周子の學、其の本づく所は虚靜無欲を以てして、其の宗とする所は胸中の洒落に在り。故に孔門の教に非ず、聖人の學に非ず、多く儒術を表にして異端を裏にす。聖經に於て嗜む所の言句を執りて、己が意見に同じくす。其の門人高弟の統、皆虚靜を好み、口に之れを言ひ、身に之れを行ふ。是れより周孔の道疎闊にして、聖人の學、見るべきなし。宋に至りて聖學大變す、其の説、異端に同じ。尤も嘆息すべきなり。

（『山鹿語類』聖學三、雜子、儒家者流、「周子」）⁸⁰

素行が周濂溪に対して非常に厳しい批判をしていることは一見して明らかだが、注目すべきはその批判が、周濂溪の思想は「異端」の説と変わるところがないとしている点にある。その「異端」の説は、人々を「心性を味ひ」「理高きに過ぐ」ものにするという。つまり、内観的で、現実から遊離したものにしてしまうのである。そして、儒教においてもっとも尊重すべき経書の言葉も、自分の考えに引寄せて解釈するという。すでに見たように「異端」とは、「自然」に反するものでもある。従って、素行の理解では周濂溪の思想は「自然」に反するものなのである。

それでは、具体的には周濂溪のどのような考え方が、このような「異端」にひとしい説を生んでしまったのだろうか。そこで注目されるのが、前の引用文中に見える「虚静」の語である。素行は、周濂溪には静的状態を重視する志向があると考えている。その周濂溪の志向が表れているのが、「主静」である。これは、『太極圖説』にある、「聖人之れを定むるに中正仁義を以てして、静を主として、人極を立つ」を指している。⁸³そこで、素行が周濂溪の「主静」について、どのように捉えているか見てみよう。

主静の説は周子之れを始めて程・張・羅・李、皆静を好む。朱子、少しく静を必とするの失を論ず、而も猶ほ先儒の説に随ふ。(中略) 静を主として静坐を好むときは、塊然として物に交はらざるを以て本然の性と為し、其の道を修め得るも亦猶ほ隠士の山林を好み逸民の風月を楽しむがごとし。是れ一高見の痛病にして聖門の學に非ざるなり。(『山鹿語類』聖學一、致知、「辨或問格物致知説」)⁸⁴

まず引用箇所の冒頭で、「主静」の説が周濂溪にはじまるものであることを、素行は明言している。それは後続の儒者にも受継がれ、朱子にまで至っているという。朱子もその問題点を論じながら、結局は「主静」の説に従ってしまった。さらに引用の後半を見ると、宋儒のいう「静」とは、事物とかかわらない状態を意味していると、素行が理解していることが分かる。ここには書かれていないが、当然、自己の外にある事物とかかわる状態が「動」だということになる。そして、その中で「静」の方を中心とするということは、事物とかかわらないときにこそ本来の「性」が現れるという発想が根底にある。つまり、前節で見たような、「性」を二つに分け、本来的自己を求めろる考え方は周濂溪の「主静」にはじまるのである。従って、素行のいう「先儒の餘流」とは、誰よりも周濂溪を念頭に置いているものだと考えられる。

それでは、他の儒者は、どういう位置付けになるのだろうか。

まず、程子から見ると、素行は「二程は學を周子に受く」(『山鹿語類』聖學二、雜子、儒家者流、「二程子」)⁸⁵といい、程子を周濂溪の弟子であると認定している。これは朱子の見方を受継いでいるものであろう。ただし、朱子は、程子が周濂溪から『太極圖』を完全には伝授されていないと見ているが⁸⁶、素行はその説を退けている。

二程、此の圖を得て門人と講論問答する所、未だ嘗て一言も焉に及ばず。其れ必ず微意あらん。朱子、微意を以て未だ能く之れを受くる者あらずと為す。是れ太極の圖を貴びて附會の説を為すなり。二程、此の圖を以て弊ありと為すか。然れども二程も亦専ら靜坐を説き主一を専らとす。其の説、信ずるに足らざるなり。（『山鹿語類』聖學十一、大原、「論濂溪太極圖」）⁸⁸

素行は、程子が周濂溪から『太極圖』を伝授されていると見ている。それは、程子が「靜坐」や「主一」といった概念を重視しているからだという。宋代儒学における靜的状态の重視は周濂溪から始まるのであり、程子が「靜坐」の重視をいうのはまさしく周濂溪の学を受継いでいることを示している、というのが素行の考えであろう。従って、素行からすると、程子は周濂溪の思想を受継ぎ、それを後の世代に伝える役割を果たしたものだということになる。無論、素行も、程子の学の一から十までが周濂溪から受継いだものだとしているわけではない。⁸⁹だが、程子の思想の中にある靜觀的傾向について、素行が周濂溪に由来していると捉えている、ということとはできよう。

残る二人についてはどうか。素行は張横渠について次のようにいう。

愚謂へらく、張子の西銘は其の理甚だ高遠に過ぎ、唯だ仁の體段を言ひて、日用事物の上に及ぶべからず。天下の人をして此の如く為し得せしむること、竟に得べからず。

然らば乃ち公共底ならず、取り用ふべき所なし。張子の學専ら理に厚くして、其の理亦正しからず。是れ周子・明道の意思なり。（『山鹿語類』聖學二、雜子、儒家者流、

「張子」）⁹⁰

素行は、張横渠も高遠で「日用事物」すなわち現実から離れた思想を展開していると批判している。そして、その張横渠の学は、周濂溪と二程子の中の程明道の考え方を引継いでいるとしている。やはり、張横渠も周濂溪の作った流れの中にいるということであろう。ただし、邵康節について、素行がどう考えていたのかは、よく分からない。周濂溪の思想との関係についての論がないからである。だが、邵康節の学問について「其の學は數に癖し、竟に未だ聖人の道を得ず、意見を以て天性閑靜安樂を謂ふなり」（『山鹿語類』聖學三、雜子、儒家者流、「邵子」）⁹¹と述べている。「閑靜」という靜的な意味合いのある言葉を使っていることからすると、すくなくとも周濂溪と同様の傾向を持っていると、素行が認識していたことは間違いない。⁹²

ここまで見てくれば、本章で触れた、朱子の思想を拘束した「先儒の餘流」は、周濂溪に集約されることが明らかである。従って、素行の朱子学批判の検討をここから先に進めるには、素行の周濂溪についての論を詳しく見なくてはならないことは明らかである。そのため、本論文では次に素行の周濂溪批判を検討することで、素行の朱子学批判をより正確に理解することを目指していく。

五、素行の宋学批判と周濂溪

本章ではここまで、先行研究において素行の朱子学批判の対象とされてきたものが朱子以前からのものであったこと、その朱子以前の思想とは周濂溪に集約されることを論じてきた。これにより素行の朱子学批判を考えるためには周濂溪への批判を見なくてはならないことを明らかにした。本章の最後に、素行にとって周濂溪への批判が朱子へのそれよりも重要であることを角度を変えて論じてみたい。

ところで、素行が朱子学批判に転じるようになった契機は何か。それは、寛文二年（一六六二）八月十九日に『近思錄』所収の『太極圖說』を読んだ際、その中にある「無極」の語について、「孔子易に於て無極の沙汰なし。無極の道理あるべきを論ぜざるにあらざれば、周子の無極は蛇に足を添ふるに比すべきか」（『掇話』）⁹⁶と、周濂溪の説に違和感を持ったことにある。つまり、そもそも素行の朱子学批判は周濂溪への違和感からはじまっているのである。従って、朱子学批判に転じた後の素行の思想が、周濂溪との対決に向うというのは、自然な帰結だといえよう。

この寛文二年八月十九日のエピソードは、先行研究でもたびたび取上げられている。だが、多くの先行研究では素行がここから宋学系の儒者を一律に批判するようになったかのように捉えられている。当然、朱子もその中で同様に扱われる。たとえば、村岡典嗣は「而してこゝに宋學高遠の理を、佛見にとしとして、斥けた後は、終に後儒の説をすてゝ、直接聖學にむかふに至つた」⁹⁷と、宋儒全体を否定したと捉えている。また、前田勉も前章で触れたように、「太極而無極」の批判を通して朱子学の心性論に対する批判を作り上げたとしている。⁹⁸しかし、素行の言葉を詳細に見ていくと、個々の儒者の評価にはそれぞれ違いがあり、特に朱子の評価は他の儒者と大きく異なっていることが分かる。これまでは、それを無視して、素行は「朱子学」を批判しているからとして、ただちに朱子自体と比較されてきたのである。無論、素行の朱子への高評価に言及している研究もないわけではない。田原や立花のものがそれに当る。⁹⁹しかし、その彼らも、結局は朱子の言説との比較に終始してしまっている。だが、本章で明らかになったように、素行の最大の論敵は朱子というよりも周濂溪なのである。従って、周濂溪の批判を検討しないわけにはいかないだらう。また、それによって、素行の朱子学批判の内容も、より詳細に理解することができるようになるはずである。

第三章 周濂溪批判について

前章において、宋代の儒学が誤った方向にいった原因が、周濂溪の「主静」にあると素行が捉えていることが明らかになった。それを踏まえ、本章では素行の周濂溪批判の検討を通して、素行がなぜ「主静」を批判するのかを明らかにしていく。

ここでは、その具体的な検討に先立って、本章における課題を明確にしておきたい。その課題は、次のような素行の言葉によく表れている。

師曰く、周子の静を主とするは、尤も此の言に本づけり。通書に曰く、「聖人は思ふことなし」と。亦此れに因れり。易は聖人の深を極め幾を研く所以なり。凡そ天地の太極は含藏せずといふことなし、故に發して節に中らずといふことなし。更に思慮造作なくして事物來り感ずれば、通ぜざるなし。静寂にして思ふことなく為すことなきを求むるに非ず。天下の故來らざれば、感ずべきなし、故に寂然として動かす。天下の故來るときは感ぜずといふことなし。若し静寂にして思為なきを提携する底は、是れ寂然不動に非ず、甚だ思慮作為するなり。無思なり無為なりと謂ふべからず。（『山鹿語類』聖學十一、大原、「辨或問主静説」）⁹⁴

素行は「主静」のことを「作為」だとしている。前章で見たように、素行は「自然」を重視する立場から周濂溪をはじめとする宋儒を批判していたのであり、「主静」を「自然」ならざる「作為」だということは、まさに素行の立場と符合する。だが、周濂溪自身には「作為」を求める志向があったわけではあるまい。引用の中で素行も述べている通り、周濂溪はむしろ無作為を求めていたのである。それが結果的に「作為」となってしまった。それはなぜか、そこにこそ宋代儒学に通底する問題点があるのではないだろうか。すなわち、素行が「主静」の何を「作為」と捉えているのかを明らかにすることで、宋学批判の実質が分かるようになると考えられるのである。そこで本章では、直截「主静」を批判している言説を検討することからはじめ、次に「主静」の背景にどのような考え方がありと素行が捉えているのかを明らかにし、「主静」を「作為」と捉える素行の思想の根底にあるものを明らかにしていく。

なお、念のため断っておくが、本章で取上げる周濂溪の思想とは、素行の理解に沿ったものであり、周濂溪自身がどのように考えていたということを主張するものではない。あくまで、素行の解釈であることはあらかじめ理解して頂きたい。

一、「主静」の批判

「主静」とは、前章でも触れたように、『太極圖説』に由来している。朱子が「此れ聖人、動静の徳を全くして、常に之れを静に本づくを言ふなり」（『太極圖説解』）⁹⁵と注釈しているように、「動」と「静」とを対として捉えた上で、「静」の方を中心とする考え

方が「主静」である。「主静」の批判を理解するために、まずは素行が「静」についてどのように考えていたのかを見ていくことにしよう。

ところで、先行研究において素行の世界観を論ずるときには、「動的」ということが多い。⁹⁶ たしかに素行の言葉の中には「生生無息」などの語を用い、瞬息もとどまることのない世界観を主張しているものが多くある。だが、「主静」の批判を理解するに際して注意しなくてはならないのは、素行は決して「静」を捨てて「動」を中心とすることを主張しているのではないという点にある。

人の終日は紛擾すべきときは紛擾し、静坐すべきときは静坐す。若し紛擾すべきの節、静坐して這の心を収め來ると為さば、是れ節を失するなり。紛擾の時、這の心、放蕩浮躁する者は聖人の道を知らず。太極の實を盡さざればなり。併論するに足らず。唯だ語黙動靜、節に中るのみ。語黙、節を失ひ、動靜、時を違ふ底は、是れ一箇の風巔漢なり。（『山鹿語類』聖學十一、大原、「辨或問主靜説」）⁹⁷

素行が重視しているのは、「静」であるべき状況には「静」の状態にあり、「動」であるべき状況には「動」の状態にあることができるということなのである。つまり、その状況に相応しい対応をすることが必要なのであり、「動」が良いのか「静」が良いのかということではない。そして、素行が「主静」を強く批判する理由の一つが、「主静」は「静」の方ばかりに偏ってしまうことで、「動」であるべき状況において「動」の対応を取ることができなくなるという点にある。

その時々で、取るべき対応を臨機応変に取ることは、素行が重視することの一つでもある。素行は『孫子』始計篇の「兵者詭道也」を解釈して次のようにいう。

云ふ心は、兵は奇詭を以て勝を制する道也。必ず正法に拘りて一途になつむときは不知合變。このゆゑに仁義道德を以て、内をととのへ、人民和すと云ふとも、臨戰應敵ときは、其の勢にしたがつて、詭道を以て外をたすげざれば其の兵必ず敗る。古の能く仁義道德に達する人は、其の時にしたがつて權道を用ふ。しからざれば事物不全也。（中略）兵計りにかぎらず、日用事物應節亦然り。（『孫子諺義』巻第一、始計篇）⁹⁸

戦争では、一つの方法に固執することなく、つねに様々な手段を講じなくては敗れてしまう。そのため、古来よりその状況に合わせた方策である「權道」が使われてきた。これは、戦争のみに限らず、普段の生活においてもそうなのだという。従って、「動」と「静」も、どちらかだけに偏るということは、その状況に合わせた対応ができていないことになる。だから、「動」と「静」とは、どちらも捨ててはならないのである。⁹⁶

素行がこのように、「動」か「静」のどちらかに偏ることを批判する背景には、「動」と「静」とはもつぱら相反する関係にあるものとして捉えるべきではなく、むしろ両者は

相即不離の關係にあるものとして捉えるべきだという発想がある。

聖人の靜寂を説くは、動感に對するのみ。靜寂は動感の用なり。靜と動と、互に交易して支離せず、陰陽相因るが如し。専ら靜寂を主とするときは、恬淡を甘んじ虚無を主とするなり。（『山鹿語類』聖學十一、大原、「論周子太極圖說主靜說」¹⁰⁰）

「靜」と「動」とは、一對の關係にあるという。聖人の言にも「靜」がないわけではないが、それはあくまで「動」との對としていっているのであって、「靜」か「動」のどちらかだけに偏っているのではない。別の箇所では「動は靜を以てし、靜は動を以てし、兩般なし」（同前）¹⁰¹ともいっているように、「動」と「靜」とは二つのものではないのである。それなのに、周濂溪は「動」を無視して「靜」の方ばかりいうから誤っている、素行はそれのように考えているのである。

このように周濂溪が「靜」ばかり重視しているのは、素行のいう「動」と「靜」とが相即不離であることを認識していないからである。つまり、「動」と「靜」を二つに分かつてしまっているのである。しかし、すくなくとも周濂溪の著作の中に、「動」と「靜」を明確に分けている言説はない。果たして、素行は何をもって、周濂溪が「動」と「靜」を分けているとしているのだろうか。それは、素行の次のような言葉に表れている。

周子、太極の説を論じて動靜を以て先後を定むるは、大原を論じて其の説を失ふなり。易に曰く、「日月、運行して、一たびは寒く一たびは暑し」と。一陰一陽、各々兩儀を生ずるを以て之れを論ず。未だ嘗て其の先後を論ぜざるなり。（『山鹿語類』聖學十一、大原、「辨或問理氣妙合而人物生說」）¹⁰²

周濂溪は、「動」・「靜」に前後關係を付けているという。これは恐らく、『太極圖說』中の「太極動きて陽を生じ、動極まりて靜なり。靜にして陰を生じ、靜極まりて復た動なり」¹⁰³のことを指していると思われる。素行は『太極圖說』の当該箇所について、「周子は生を以て動と為す、故に動いて陽を生ず、動必ず極まるときは靜なり、靜にして陰を生ずといふ。是れ動は靜に根ざし靜は動に根ざして、更に間隔なきことを知らず」（同前）¹⁰⁴といている。素行によれば、周濂溪はまず「太極」から「動」が生れ、それがやがて「靜」になると捉えている。つまり、周濂溪の論では一つのものが「動」↓「靜」へと変化していくと理解しているのである。さらに『太極圖說』の記述から見ると、その「靜」はまた「動」となるので、「動」↓「靜」↓「動」……と順々に繰返されることになる。この「動」と「靜」とが交互に入替ることが、素行のいう、前後關係を付けることであろう。つまり、周濂溪が「動」と「靜」とを分けているというのは、両者を前後の關係に、すなわち段階に分けてしまっているという意味だったのである。

しかし、「動」と「靜」の關係を「動」から「靜」、あるいは「靜」から「動」と捉え

ることは容易い。それに対し、素行は両者を一つのものと捉えろという。果たして、「動」と「静」とを一つのものとして捉えろとは、具体的にはどういうことなのか。ここで注目したいのが、引用文中の「一陰一陽」や、一つ前の引用にある「陰陽相因るが如し」という言葉である。つまり、「動」と「静」との関係は「陰」と「陽」とのそれと同様だというのである。そこで、次に素行の「陰陽」についての論を見てみよう。

師曰く、軽くして昇る者を陽と為し、重くして降る者を陰と為す。軽くして昇る者は氣なり、重くして降る者は形なり。是れ天は陽に屬し、地は陰に屬す、而して天地の陰陽を離れざる所以なり。凡そ陽の物におけるや、燥なり、奇なり、剛なり、炎なり、圓なり、浮なり、明なり、動なり、出なり、合なり、聚なり。陰の物におけるや、濕なり、耦なり、柔なり、涼なり、方なり、沈なり、晦なり、靜なり、入なり、分なり、散なり。天地人物の間、其の用陰陽根を互にして相對し相偶す。（『山鹿語類』聖學七、陰陽、「論陰陽形象」）¹⁰⁵

実に多くのものの動きや状態（「用」）が「陰陽」として捉えられており、「動」・「静」も、「動」が「陽」、「静」が「陰」としてその中に含まれている。さらには、「天」や「地」も、同様に「陰陽」に属している。この天地にある、あらゆる人や物の動きや状態はすべて「陰」と「陽」なのである。素行は、このことを「根を互にして相對し相偶す」と表現している。これは、「陰」と「陽」とが、根底では一つでありながら、それぞれ対をなすものとして存在しているということを意味している。また、別の箇所では「陰陽」について、「既に兩儀と曰ふときは、陰陽、是れ兩箇なり。凡そ天下人物の用、各々兩箇にして成る。天地人物、皆然り。兩箇、又一般にして其の道亨る」（『山鹿語類』聖學七、陰陽、「辨或問陰陽說」）¹⁰⁶ともいっており、「陰陽」は二つのもの（「兩箇」）として存在しているながら、また一つのもの（「一般」）でもある。また、素行は「陰陽根を互にす、故に支離せず」（『山鹿語類』聖學七、陰陽、「論陰陽相根」）¹⁰⁷ともいっている。二つのものが結合しているのではなく、もともと一つのものなのである。このような「陰陽」のあり方が「動」と「静」との関係にも表れていたのである。つまり、「動」と「静」も完全の一つのものであるから、そこに前後の差はあり得ない。素行はこのような認識にもとづいて、周濂溪が「動」・「静」に前後を附けることを批判していたのである。

素行の「主静」に対する批判が、「動」と「静」とのあいだに前後関係を想定することに向けられているのであれば、次に考えなくてはならないのはそのような前後関係を附ける周濂溪の世界観についての素行の理解である。本節で見たように、素行が「動」・「静」を論じる際には、「陰陽」の理解が重要な意味を持っていた。それでは周濂溪は「陰陽」をどのように見ていたのか。周濂溪の著作において、「陰陽」が論じられているものといえ、彼の代表作である『太極圖』及び『太極圖說』である。そこで次節では、素行の『太極圖說』への批判を検討し、素行が周濂溪の世界観をどのように理解し、何を批判してい

るのかを明らかにしていく。

二、『太極圖說』の批判

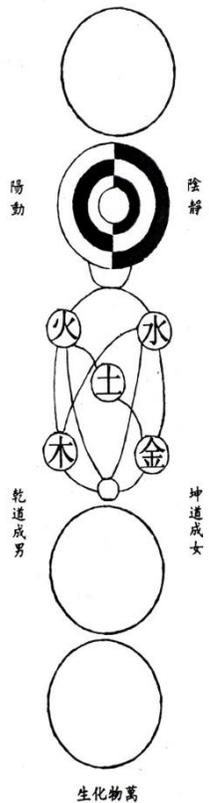
『太極圖』とは周濂溪が発明したとされる図で、¹⁰⁰複数の図を縦につらねて万物の生成を表している。(次頁図一参照) この『太極圖』は、周濂溪自身が解説をした『太極圖說』とともに、特に朱子以降の宋儒のあいだで尊重されてきた。

周濂溪をきびしく批判する素行は『太極圖』にも批判を加えるのだが、そのときに注目するのは、『太極圖』の複数の図がつからなっている点にある。

師曰く、太極圖の最上の一圈、是れ周子が所謂「無極にして太極」なり。太極の上、何物の層ありや。次に太極の圈、黑白左右行を以て、陰靜陽動の象と為す。此の時、只だ象數悉く具はりて、又別に黑白を別つて見るべきの物なし。見るべきの形あるときは已に發するの謂なり。次に五行名分の圖を設け、各々一小圈を為し、繋げて以て交系す。是れ五行、各々一太極にして、環の端なきが如きの説なり。五行根を互にし、陽變じ陰合ふの象にして、間髪を容れず。圖を以て圈々を別ちて以て交系するときは、扞格して合一せず。下層は小圈を以て眞精妙合と為し、又一大圈を下して乾道男と成り坤道女と成ると為して、男女一太極の儀を示し、最下の一太極は萬物の化生と為す。凡そ陰陽五行の互に根ざし、理氣の妙合する、只だ一點子の象あり。其の間扞格なし。五行分殊して而る後眞精妙合するに非ず。眞精妙合するときは、人物悉く其の間に生ず。先づ人を生じて後に物を生ずるに非ず。(『山鹿語類』聖學十一、大原、「論濂溪太極圖」)¹⁰⁰

『太極圖』の上から三番目の図は、木火土金水の五行をそれぞれ小さい円で表している。素行は、そのように分けて書いてしまえば、それぞれが別箇のものとなってしまう、一つにならないとしている。前節では、素行が「陰」・「陽」が二つでありながら一つのもので存在していると考えていることを見たが、「五行」もそれと同様に、根底では一つだと捉えている。それを周濂溪は分割して図示してしまっているから、一体と捉えられなくなるのである。さらに、その下の図では「陰陽」・「五行」から人と物とが誕生することについて表しているが、素行はこれも批判をする。「陰陽」・「五行」から人や物が生れるのも、この過程に間隔はないのであって、「陰陽」↓「五行」↓人↓物という順序があるのではない。いつてみれば、それらの過程はすべて同時的なのであり、段階として捉えるべきではないのである。これを見れば、素行は、『太極圖』が世界を時間的、あるいは「五行」の論のように空間的に分断しているものと捉えていることが分かる。このような世界を分断する見方が、「動」と「靜」とを別箇のものとする背景にあったのである。

図一 『太極圖』 110



ところで「太極」の語自体は、いうまでもなく『易』に由来する言葉である。三『易』を非常に重視した素行も、「太極」について論じている。素行自身の世界観を知るため、今度は素行が「太極」について論じたものを見てみよう。

師曰く、「易に太極あり、太極、兩儀を生ず」と。太は古の泰の字、極なり甚なり。極は至なり窮なり。太極は、象數已に具はりて、未だ發せず朕なきの稱なり。（『山鹿語類』聖學十一、大原、「論易有太極」）¹¹²

ここで素行は、『易』の「太極あり、太極、兩儀を生ず」を引用し、それについて解釈を加えている。素行によると『易』の「太極」とは、「象數」が完全であり、それがまだ目に見えるかたちで現れてはいないものとしている。これが周濂溪のいう「太極」とはまったく違うことは明らかである。もともと、これだけではどういう意味なのか理解するのは難しい。

これに続く素行の説明を見てみよう。

師曰く、太極の説、近く譬を人生胎託の初に取るに、理氣混合して一點子の象を為す。是の時、象數已に具はりて一箇の闕なし。然して唯だ一點子にして冲漠無朕なり。這箇の一點子、天地自然の妙、日用事物の理、四支百骸の象、既に太極す。而して日に成り月に長じて、終に此の形を為す。是れ一點子の間、象數已に太極するの發なり。今、一箇を損益せず、鳥獸魚鼈昆蟲の出生、草木の種子卵胎含靈、萌芽甲拆、凡そ理氣妙合の物、皆此の如し。象數已に具はりて朕なし。其の象數、已に發して用を為すなり。故に太極は始終の至極せるなり。（『山鹿語類』聖學十一、大原、「論易有太極」）¹¹³

ここで、素行は「太極」について、人が胎内に生を受けた時点にたとえて説明している。これによると、人が胎内で一人の人間となったときには、すでにその後には有することになるすべての要素が存在しているという。たとえば、「四支百骸」といっているように、身体などがそれに当る。生まれた子が成長して、どのような身体になるのかは、胎内に生を

受けた時点ですでに決まっているのである。これは人間だけでなく、動物や植物も同様である。この、その後の変化として現れてくるものが発生の段階ですでに存在していることが、引用中にある「象數已に具はりて」の意味にあたる。それが変化として見えるのは、目に見えていなかったものが見えるようになったからなのであって、目に見えないからといって存在していないのではない。すべてはすでに存在しており、今まで存在していなかったものが存在するようになったり、反対に存在していたものがなくなったりするのはないのである。このようにして、変化とは同時的位相にあるものの、可視化乃至は不可視化なのである。¹¹⁵これはすべて同一の位相の中での出来事であり、ここにおいて諸要素は同時に連続している。ただし、この引用では一人の人間のことだけをいつているように見えるが、これはあくまで『易』の「太極」を説明するための比喩であることには注意を要する。実際には、人間一人に限らず、世界全体が「太極」としてあるのである。

しかも、この「太極」の連続性はどこまでいっても限りがない。素行は次のようにいう。

太極は一木の生ずるが如く、其の生既に枝幹花葉果子を含む、是れ太極なり。生長するに及んで其の形を見はすも、元と是れ其の生ずるときの含藏無究の象、今相著明するなり。（中略）果實の時に到りては、果實すでに各々一點子の象を具ふ、是れ太極なり。生々無息なり、少くも歇まざるなり。少くも止まらざるなり。只だ天地の氣に随つて收藏するも、是れ亦太極なり。一花の結ぶや、其の一點の蘂、紅白雜品を具ふ、是れ亦太極なり。日月に長じ來つて數般の模様を為す。其の内、既に一果の象あるも、見るべからず索るべからず。是れ太極の妙用なり。故に一葉の落つる、既に下に一葉の太極あり、一花の綻ぶる、既に裏に一果の太極あり。生々無息、天地の理氣、流行の機なり。疑ふべからざるのみ。（『山鹿語類』聖學十一、大原、「辨諸儒太極説」）

115

素行は「太極」を一本の木にたとえて説明している。これによると、一本の木に果実がなかったからといって、そこで木の活動が一旦止まるのではない。果実には果実の「太極」があるのであって、そこでもとの木の「太極」からまたあらたな果実の「太極」につながっていく。「太極」自体は途切れることなく、続いていくのである。つまり、一本の木という「太極」があれば、その「太極」には葉や花、果実などが含まれているが、それらもそれぞれの「太極」を持つているのであり、もとの木の「太極」から考えてはならない。一本の木の「太極」から葉や果実が生成してくるのではないのである。もし、木の「太極」だけから考えれば、果実が実を結んだところで「太極」が一旦区切れると考えてしまう。要するにここで素行がいつているのは、「太極」とは範囲を限定されるものではなく、どこまでも果てしなく広がっており、限らない連続性を持つていっているということなのである。

このように、時間的にも空間的にも一切の切れ目の存在しない、完全な一体性こそが素行の見る「太極」なのである。だからこそ、素行は周濂溪が「太極」を「陰陽」・「五行」

などへの発展として段階的に捉えることを批判していたのである。

そして、この「太極」が現実に現れているのが、「天地」である。

這箇の理氣妙合して、幽微の間、廣大變通、縣象著明の象、盡く具はりて一點の闕くることなく、甚だ相至極せるの謂なり。這箇太極の象、已に發して、天地便ち廣大なり、四時便ち變通し、日月便ち縣象著明なり、雲行き雨施し萬物品節す。是れ幽微の間、太極の象、已に發するなり。始終、唯だ太極のみ。（『山鹿語類』聖學十一、大原、「論易有太極」）¹¹⁶

「天地」及び、四季、天文、氣象などがこの世に現れるのは、すべて「太極」だという。従って、素行にとって「天地」とは切れ目のない一物だということになるのである。そして、このことが素行が周濂溪の思想を「作為」とすることと関連する。すでに見たように、素行は「天地」のことを「自然」そのものだと思っていた。つまり、「自然」も切れ目のない一体性を持っているのである。そうなれば当然、周濂溪のように世界を分割可能なものと捉えることは、素行からすると「自然」と相反するものであることになる。これが、素行が周濂溪及びその影響を強く受けた宋代儒学を「自然」ならざるもの、すなわち「作為」と呼ぶ理由なのである。

三、周濂溪の「作為」の背景

前節までにおいて、素行が周濂溪の思想を「作為」として批判する、その内容が明らかになった。続いてこの節では、なぜ周濂溪は世界を分断して捉えるという「作為」に陥ってしまったのか、その根底に何があるかと素行が考えているのかを見ていくこととする。

まずは前節で明らかにした素行の世界観に対して、必然的に発生する疑問を考えることからはじめたい。その疑問とは、世界が完全な一物だとすれば、世界の中に存在する個々の人や物はどういう扱いになるのかということである。もし、世界にまったく切れ目がないのであれば、個物という考え方もあり得ないのではないか。これは別のいい方をすれば、素行の世界観において一と多はどのような関係にあるのか、ということでもある。

この、一と多との関係について、素行は次のような見解を持っている。

師曰はく、今世道を談ずるの徒、其の源を言ふときは默寂空平にして分殊皆闕き、其の分を言ふときは支離決裂して、一貫各々絶ゆ。是れ道の大原を以て空寂に歸し、分殊を以て世俗に屬し、彼の空寂無為より分殊皆出づと為す。其の日用とする所、唯り空寂にして通ぜず、分殊にして序せず。（中略）是れ聖人と天地と天下に參して易簡無為、而も其の間德行・言語・政事・變通、能く厚く能く明かに、次序分殊して更に差謬なく、一言萬象を含蓄し、分殊一貫に歸依し、上帝に配し、人物の上に立つなり。

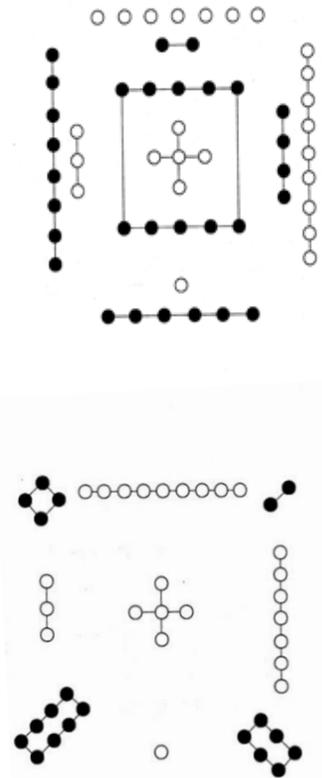
（『山鹿語類』聖學十一、大原、「論道大原」）¹¹⁷

この文章は、素行の当時の学者を批判したものである。ここでいわれているのが、具体的に誰を指しているのかは明白ではないが、宋代の儒者乃至はその影響を受けた人々だろう。その学者たちは、「分殊」と「一貫」とを別々のものにしてしまっているという。それは具体的には、「一貫」↓「分殊」の段階として捉えることになされている。このような見方は、それぞれが別箇のものであるかのように捉えるものである。そうではなく、素行は「分殊」と「一貫」とを完全に同一の相のもとに見なくてはならないと考えている。それが「聖人」の道なのである。

このことをより詳しく理解するために、次に『太極圖』と『河圖』『洛書』との比較を見てみよう。

師曰く、繫辭傳に曰く、「河、圖を出し、洛、書を出し、聖人、之れに則る」と。是れ聖人天地の自然に感じて易を作る所以なり。河圖洛書の圖たる、一箇の龍馬神龜、此の圖を負ふ。其の象、只だ數點の觀るべきのみ。此の象數、天地人物、陰陽五行生成の事、言はずして既に相具はる。聖々相續ぎ、易の書、全し。而して其の源流始末、此の圖の象數を出でず。後人作為の圖説、年を同じうして語るべからず。凡そ河圖・洛書、一圖の間、數を以て差別を為す、而して根を互にす。生成相因りて太極を一にするなり。是れより萬別の相生、又此の中を出でず。周子の圈々並べ置きて其の説を作為するが如くならんや。（『山鹿語類』聖學十一、大原、「論濂溪太極圖」）¹¹⁸

『河圖』・『洛書』とは、どちらも數について、「陰陽」との関連とともに表している図である。（次頁図二参照）どちらも「陽」である奇數を白、「陰」の偶數を黒の点で表し、『河圖』は一から十、『洛書』は一から九の數をそれぞれの位置に配している。両図の關係には様々な議論があるが、一応それぞれ別々の図である。素行は、この一つの図で數の關係を表していることが、『太極圖』が複數の圖を並べていることよりも優れているとしている。それは、『河圖』・『洛書』が一つの図の中で個別（「差別」）を描きながら、それぞれが一体（「根を互にす」）であることをも表すことができているからである。周濂溪のように、複數の圖を段階的におけば、一体性を捉えることができなくなる。三一体であることを表すためには、単一の図で表すことが必要なのであり、『河圖』・『洛書』はまさしく、その一つの図で表すことができている。それが、素行が『河圖』・『洛書』を『太極圖』よりすぐれているとする理由である。すなわち、多は一の中に包摂されており、一と多とは別々に捉えてはならないものなのである。しかも、素行は『河圖』・『洛書』に表れている一と多との關係を「天地の自然」だといっている。ここから、素行の思想において世界は一でありつつ多なのだということができる。



以上によって、素行の思想における一と多との関係はおおよそ明らかになったが、ここまでは抽象的な話に終始してしまった。今度はより具体的・現実的な例を見ながら、理解を深めていこう。

たとえば、人と物（主に動植物）との差異について、素行は次のようにいう。

或ひと問ふ、周子曰く、「惟だ人のみ其の秀を得て最も靈なり。形既に生ずるや、神、知を發す。五性感動して善惡分れ、萬事出づ」と。

師曰く、人物の生は理氣の間にして、人は其の理を得ること只だ厚く、物は其の氣を得ること只だ厚し。然れども人物理氣を離れず、惟だ過不及厚薄あるのみ。人は理に厚し、故に神知能く發し、物は氣に厚し、故に形質能く利を得。人は氣に薄し、故に質、物に及ばず。物は理に薄し、故に知、人に及ばざるなり。（『山鹿語類』聖學十
一、大原、「辨或問理氣妙合而人物生説」）¹²¹

人と物との差について、「理」と「氣」とによって説明している。素行は「理氣妙合し萬物生ず」（『山鹿語類』聖學十一、大原、「論理氣妙合而人物生説」）¹²⁰とっており、「理」と「氣」が結合することで万物が生じるとしている。周知のように「理」と「氣」とは朱子学における重要な概念だが、それでは素行がいう「理」と「氣」とは何を意味するのかというのは、ここではあまり大きな問題ではない。「理は其の然る所以なり。氣は陰陽五行なり。陰陽は理にして五行は氣なり」（同前）という言葉もあるように、素行の思想においては「理」と「氣」とは文脈によって変わるものであり、それぞれを明確に分別しようとするのは素行の意思にそぐわない。とにかく、ここでは万物は二つの要因から成立っていることを理解すれば良い。¹²³そして、人と物との差異において重要な点は、両者のあいだの違いとは「理」と「氣」との配合の違いではない点にある。つまり、人と物との差異とは量的なものでしかなく、そこに何か質的な違いがあるわけではない。無論、これは人と物とのあいだだけでなく、人と人とのあいだの差異も同様である。

世界を同時的で無限に連続的なものと見る素行の世界観では、質を異にするものが複数

存在することがないのである。個物間の差異とはおなじ材質の量的な差異であって、あくまで相対的なものである。従って、そこに価値の差というものは存在しない。無論、個々の観点をとれば、そこに優劣はあるだろう。引用の例でいえば、人の方が知性ではすぐれていても、身体的な能力（「質」）は物の方がすぐれている。知性ですぐれているからといって、人の方が価値があるというのではない。

そしてここから、素行が周濂溪の世界観の根底に何があると考えているのかも見えてくるだろう。引用からも分かるように、素行からすると周濂溪は動植物より人間の方が価値的にすぐれていると考えているのである。これは世界に質的な差異の存在を想定していることを意味している。そして、素行はこのように質的な観点を持込んで世界を捉えることの行きつく先を次のように見ている。

或ひと問ふ、朱子曰く、「其の氣の精英を得る者は人と為り、其の查滓を得る者は物と為る」と。又曰く、「只だ一箇の陰陽五行の氣、天地の中に衰在して、精英なる者は人と為り、查滓なる者は物と為る。精英の中、又精英なる者聖賢と為り、精英の中、查滓なる者愚不肖と為る」と。

師曰く、清は陽なり、濁は陰なり。清濁流行して上下相分ち、天地是れ成る。清を取り濁を捨つるときは、天を論じて地を錯（お）くなり。是れ偏見にして全からず。周子が精秀の字によって誤了し來れり。氣の清濁を以て論ずるときは可なり、精英查滓を以て論ずるときは不可なり。查滓は是れ無用の物なり。其の精英を撰ぶときは查滓存す。人存して物なくして可ならんや。人物具に存して天地終に全し。故に理氣の厚薄を以て論ずべし。（『山鹿語類』聖學十一、大原、「辨或問理氣妙合而人物生説」）

124

周濂溪やその影響を受けた朱子は、世界を「清」と「濁」とに分ける。そのような分け方は、「清」という価値的にすぐれた方だけを取り、価値的におとつた「濁」を捨てるべきものとする。素行も「清」・「濁」という分け方自体を否定しているのではない。だが、「濁」を無用なかず（「查滓」）であるかのようにいうことは認めない。なぜならば、素行にとつては「清」も「濁」も含めてこの世界だからである。それに対し、周濂溪のように「濁」を捨てるべきものとするのは、どういうことか。それは、世界を分断して捉えたうえで、その断片を取るべきものと捨てて良いものとに分別していることなのである。だが、果たしてこの世界には取るべきものと捨てて良いものがあるのだろうか。仮にあるとしても、誰がそれを判断できるのか。結局は恣意的になることを免れ得ないのではないか。自分の気に入らないものを捨てるべきものとしているに過ぎないといわれれば、それを完全に否定することはできないだろう。ここで、前章で見た周濂溪への批判の言葉を振り返れば、素行は「聖經に於て嗜む所の言句を執りて、己が意見に同じくす」¹²⁵といっていた。素行は、周濂溪の思想が経書に対し恣意的な解釈をするものだと見ているのである。そし

て、世界観においても同様な傾向があるといえるのではないか。つまり素行は、周濂溪の思想に対して、世界を自分勝手に切取って、その認識の中に安住する姿勢を見ていたと考えられるのである。だからこそ、素行はそもそも世界は分割不可能なものだと主張していたのであろう。分割ができないのだから、捨てても良い部分など作れるはずがない。

そして、恣意的に切取った世界が本来の「自然」であるわけがないことは、いうまでもあるまい。このように、世界を自分の都合の良いように解釈しようとする態度こそが、素行が周濂溪の思想の根底にあると見ているものなのである。

四、素行の思想における「自然」

本章の最後に、ここまで残してきた問題を考えたい。それは、素行にとって「自然」とはどういうものなのか、ということである。

ここまでの考察により、素行が周濂溪の思想を「自然」に反するもの、「作為」と捉えていることが明らかになった。だが、本章冒頭でも述べた通り、周濂溪の思想は意図して自然から離れようとしたものではあるまい。それは周濂溪が彼の措かれた状況から導き出されたものであるうし、そこには蓋然性があるのではないだろうか。つまり、周濂溪の思想も一種の「自然」ではないのか、そういった意見も成立つだろう。

しかし、素行の認識に限っていえば、そのような論は成立たない。周濂溪の中では、たしかに蓋然性があるかもしれない。だが、そのようなおのずからの傾向は、素行にとって「自然」ではない。素行は「學ばず率はずして豈自然ならんや」（『山鹿語類』聖學九、性心、「辨或問性善説」）¹²⁶と述べている。人は何も意識しないでいけば「自然」には至れないのであり、素行のいう「自然」とはいつてみれば努力して到達すべき目標のようなものなのである。

それでは、なぜ何も意識しないときには「自然」に至ることができないのだろうか。それは、素行の世界観と関連している。素行は『易』における「太極」について次のようにいう。

師曰く、夫子、易を論ずるに太極を以てし、理氣妙合太極して、此の一箇裏に六十四卦、三百八十四卦、其の象數、悉く具はる。已に兩儀・四象・八卦を發するに及び、終に六十四卦に迄る。人皆其の著明にして形あるを執りて、而して冲漠無朕の時、這箇の太極なることを知らず。故に或は理便ち太極、性便ち太極と曰ひ、次序を立て太極を論じて天地の先と為すに至る。（『山鹿語類』聖學十一、大原、「論易有太極」）

127

すでに見たように、素行にとって「太極」＝「天地」＝「自然」であり、それが「道」につながるっていくものであった。だが、その「太極」とは人の目には見えないものだという。無限に連続している「太極」が見えないということは、人の目に映るのは連続していない

世界、すなわち個物が個物として独立して存在している世界である。これもすでに見たように、世界は多であるとともに一なのだが、その一であることは人の認識の埒外なのである。そのとき、人はどうするか。大抵の人は目に見えないことは信じられない、それで目に見えることのみから考えようとする。その結果が、「理」や「性」を「太極」とむすびつけ、「太極」を「天地」以前からのものとするのだという。このような考え方が、周濂溪をはじめとする宋儒のものであることは言を俟たない。つまり、周濂溪らの思想は多が多として存在している世界に耐えられなかった結果として生まれたものだ、素行は考えているのである。また、目に見えることだけから考えようとするのを「皆」といつているということは、周濂溪らが特別弱かったのではない。ほとんどの人はそうなのである。つまり、「道」につながる、人にとって規範となるはずの「自然」とは、同時に人にとって恐ろしいものでもあるのである。これは、たとえば自然災害のときなどに顕著に現れるものであろう。『謫居童問』において、素行は自然災害を次のように解釈している。

水旱風震、皆氣の偏塞より起ることにして、天地の變はわづかなれども、其の人間に及ぶ處は大なりとする也。(中略) 人物をそこなふは仁にあらざるに似たりと思ふこと、仁の實を不知ゆゑ也。ちかくたとへをとるに、國君怒りて起兵殺敵。敵兵・我兵、何の咎あつて殺之や。其の國の山林田野、何のあやまりあつて是れをかり是れをあらすや。況や天地陰陽の不和にして洪水・大旱・大風・地震おこりて、其の山川田野これがために崩壊するに、是れを除き是を赦すと云ふことあるべきや。若し用捨に心あらば、天地の私と云ふべし。(『謫居童問』卷四) 128

自然災害は、人にとって甚大な被害をもたらすものだが、それも「天地」の「仁」なのだという。何も過ちを犯していなければ、災害にはあわなれないと思うのは人間の勝手な思い込みであつて、「天地」にはそんなことは関係がない。それは、戦争時に何も悪いことをしていない者を殺したり、何の罪もない家の田畑を荒らしたりするのとおなじことである。素行は、災害によつて被害にあうのは、人の意思が通るようなものではないと考えているのだ。従つて、最悪、自然災害によつて死んでしまうことも仕方がないと受入れるしかないことになるだろう。(無論、そうなる前に備えをしておくことを否定しているわけではない) これは世界は全体から見ると一なのだが、個々の状況においてはそれが見えないという、素行の考え方が表れている言葉である。

しかし、人はそう達観できるものではあるまい。何の因果もなく、自分や親しい人が傷ついたり、場合によつては死んでしまうという事態にはほとんどの人はたえられないだろう。そうになると、どうにかして認識可能な因果関係を求めてしまう。いわば多と一との通路を、それもかならず人に認識できる通路を作ろうとするのである。このように見れば、ここまで素行が批判していた周濂溪の思想とは、この「自然」の恐ろしさからの逃避によつて作られたものであり、その逃避に根拠を与えるものだということになるだろう。たと

えば、『太極圖』が世界を段階として捉えているのは目に見えなくてもかならず世界の根源とはつながることができるといふ理論である。また、「主静」は人が根源とつながるための方法論であった。

それに対し、素行は、「清」・「濁」の論などからも分かるように、人にとって好ましくないものでも「自然」として受入れるしかないとしているのである。第一章で残していた「誠」についても同様にことがいえる。すでに見たように、素行のいう「誠」には秩序的な面も、反秩序的な面もあるように見えた。尾藤正英が素行の「誠」に二重の性格があると見ていたのも、すでに見た通りである。だが、実のところ、それは二つではない。それは、世界が多であるとともに一でもあるという、素行の考え方に対応しているものである。秩序にかなうことも、反することもあるのが、「自然」なのであり、どちらかしかないと考えるのは「自然」の否定である。だから、「性」を本来的と非本来的の二つに分ける「天命の性」の考え方や、本来的なものを求めようとする「本然の性」の考え方も、批判の対象になっていたのだといえるだろう。それらも多である世界からの逃避を肯定する意味を持っている。従って、先行研究において素行の朱子学批判とされてきた言説は、周濂溪批判を通して見ると、素行独自の「自然」についての理解によるものであることが分かる。先行研究では、素行の「自然」観に注目しなかつたので、「誠」の解釈のように、十分な読解ができなかつたのである。

ただし、本章で明らかにした、周濂溪批判の内容は素行の思想全体の中でどれほど大きな意味があるのか、これを明らかにしなくては、素行の思想における周濂溪批判の意義を確定することはできない。そこで、次章以降は、本章までの考察を踏まえて、素行の他の論点、「公」と「私」及び日本主義の中に、本章で得られた素行の思想の特徴がどのように活かしているかについて検討することとする。

第四章 「公」について

前章では、素行の思想について、周濂溪批判の検討を通して考察した。前章で見た素行の世界観をより具体的に理解するために、ここでは素行の思想における「公」について考えることとする。すでに見たように先行研究においては、素行の世界観において自然に存在する秩序を想定する田原らと、そうは見えない丸山らとの見解の相違があった。またそれにもなつて、田原と丸山とのあいだには社会秩序をめぐる解釈にも対立があった。秩序と関連が深いと思われる「公」について考えることで、これらの問題にも何らかの解決をもたらすことができるようになるだろう。

素行の「公」を理解するうえで重要になるのが、彼の「利」や「欲」をめぐる解釈である。周知のように、朱子学においては「公」は「天理の公」として世界の秩序と結び附く。その朱子学は、「利」や「欲」に従った行動を「私」とし、「公」と対立的なものとして捉えている。¹³²つまり、「利」や「欲」が秩序に反するものであることになるのである。それに対して、素行は朱子とは異なる見解を示す。

師曰く、利は宜なり、通なり、順なり、吉なり。欲は情なり、願なり。人皆利欲を以て混合し來る。愚謂へらく、欲は情の欲する所あるなり。利は情の利する所あるなり。易に専ら利を言ふ、故に利欲の字は君子之れを用ふれば亨り、小人之れを用ふれば便利貪欲に陥るなり。利欲能く人情を通じて、利欲能く人情を害す。慎まざるべけんや。

『山鹿語類』聖學一、致知、「論情欲 論人必有情欲」¹³⁰

素行は、「利」と「欲」とはそれぞれ別のものだが、どちらも「情」から発するものだとしている。「利」・「欲」は、「君子」が用いれば「人情」を通じる、すなわち「人情」に調和し、満足させるものになるが、「小人」が用いれば「人情」を害することになる。つまり、「利」・「欲」とは、それ自体が悪なのではなく、いかなる結果をもたらすかは、用い方によって違ってくるのである。

それならば、素行の思想において、「公」と「利」・「欲」の関係はどのように解釈すべきなのか。このことを考えることで、素行の思想における世界の秩序のあり方もより具体的に见えてくるようになると思われる。

しかし、先行研究ではこの点の考察が不足している。素行の「公」についてはいくつかの研究があるが¹³³、それらは素行の「公」と徳川幕藩体制との関係を中心としている。問題としているのは、素行の「公」の思想が体制に適合的かどうかということであり、「欲」や「利」との関連についてはない。また、「欲」についても多くの研究があるが、「欲」や「利」を「公」と関連させている研究はほとんどない。¹³⁴

そこで、本章では素行のいう「利」と「欲」とをそれぞれ検討した上で、「利」・「欲」と「公」との関係及び、素行の「公」の特徴を明らかにしていく。

なお、本論文の課題との関係上触れておくべきは、儒学の歴史において「無欲」をいいはじめたのは周濂溪であると、素行が捉えていることである。

宋の周子曰く、「心を養ふは寡にして存するのみに止まらず。蓋し焉れを寡うして以て無に至る。無なるときは誠立ちて明かに通ず」と。周子は無を以て養心の要と為す。無は是れ情欲をして之れを無からしむるなり。喜怒哀樂發して節に中る者は聖人の教なり。是れをして無に至らしむる底は、是れ異端の斷見なり。人は竟に無に至ること能はざる所なり。朱子は無を以て心の欲に流ることなきを指と為す。少く説き得て好きに似たりと雖も、周子が意見は悉く此の無の字より流出し來るなり。（『山鹿語類』聖學十、性心、「辨或問心應用」）¹³³

素行は、周濂溪と朱子とでは「欲」をめぐる解釈に齟齬があると見ている。朱子は心が「欲」に惑わされることがないことを求めているが、それは周濂溪の考えとは違う。周濂溪は「欲」を完全になくすことを求めているというのである。素行が「利」・「欲」を一概に排除すべきものとしていない以上、朱子の考え方は素行に近いといえる。従って、素行の「欲」をめぐる議論は、前章までで見た周濂溪批判の延長線上にあると考えられる。本章では朱子への批判にも言及するが、その根底にあるのは周濂溪への批判であることを忘れてはならない。

一、「義」・「利」と「格物致知」

まずは、素行の「利」に対する理解を知るために、「義」と「利」との解釈について見ていくこととする。

師曰く、義利は相支離せず。易に曰く、「元亨利貞」と。又曰く、「大人を見るに利あり」と。文言に曰く、「利は義の和なり」と。愚謂へらく、君子の行ふ所は只だ義を以て之れに處す、義のある所は利便ち之れに隨ふ。小人の為す所は只だ利を以て之れに處す、利のある所を以て利と為して義を以てせず。是れ義利の表裏たることを知らざるなり。（『山鹿語類』聖學一、致知、「論義利」）¹³⁴

朱子学では、「義」・「利」は相対立するものであり¹³³、辨別する必要がある。一方、素行は「義」によって行動すれば、「利」が附随してくるとして、両者を対立的には捉えていない。「義」にもとづいて行動した結果として「利」がもたらされることが、「義」と「利」とのただしいあり方なのであり、「利」だけを目的とすることは「義」を忘れてしまっている。そのことに気附かないものは、「義」と「利」との表裏の関係が理解できていない。素行は、これを「小人」だと批判しているのである。従って、「義」と「利」とを明確に別個のものとするのは、誤りであることになる。

それでは、「利」だけを目的とするものは、どうしてそのような「義」と「利」の表裏の関係が理解できないのだろうか。素行は、次のようにいう。

師曰く、義利の辨は孟軻、之れを盡せり。其の論ずる所、獨り樂しむと偕に樂しむとを以てして之れを差別す。獨り樂しむ者は利に放（よ）つて行ふなり、偕に樂しむ者は義に喩きなり。是れ其の失、只だ格物致知の明らかならざるに在り。〔『山鹿語類』聖學一、致知、「論義利」〕¹³⁸

素行は、自分ひとりだけの樂しみを求めるような、「利」だけを求めるものは、「格物致知」がただしくできていないといっている。「義」・「利」の正しい理解は、「格物致知」によると考えているのである。すると今度は、素行の「格物致知」について確認する必要があるじてくる。¹³⁷

師曰く、凡そ其の物に即いて詳に其の形象を考へ、其の所以を盡し其の用を索むる時は、其の當に然るべき所、粲然として掩ふべからず。是れ乃ち格物なり。故に物格れば乃ち其の眞知、初めて明らかにして蔽塞せず。是れ明德の物に應ずる所なり。譬へば父子の如きは是れ物なり。父子に就きて格物し來る時は、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、已むべからず易ふべからざるの當然、自然に明白なり。是れ物格りて知至るなり。〔『山鹿語類』聖學一、致知、「論格物致知」〕¹³⁸

素行は「格物」について、朱子同様に「ものにいたる」と読んでいる。¹³⁹その「格物」とは、「物」に即して、その「物」のあり方を理解しようとすることである。素行のいう「物」とは、「父子の如きは是れ物なり」といつているように、人間関係なども「物」にあたる。どんな「物」でも、そのあり方が理解できれば、當為も分かるようになる。引用の例でいえば、父子がそれぞれ「慈」や「孝」にとどまるべきであることを理解することがそれにあたる。これが「知」が「至る」状態である。

もつとも、「格物」の読み方も含め、ここまでは程朱と変らない。素行が程朱と異なる点は、「格物」の捉え方にある。程子の「凡そ一物有れば、必ず一理有り、窮めて之れに至る、所謂格物なり。」¹⁴⁰という解釈について、素行は次のようにいう。

竊に按ずるに、程子格物の説、尤も僉にして精しからず。一物に一理あるは自然の勢なり。其の窮めて之れに至るとは、何を以て之れを窮め何を以て之れに至らんや。己れが知に随つて窮め至らば乃ち其の知決すべからず。是れ其の僉にして精しからざるなり。〔『山鹿語類』聖學一、致知、「辨或問格物致知之説」〕¹⁴¹

素行は、程子の説が「格物」の捉え方が十分でないとしている。特に、「窮めて之れに至

る」という言葉に批判的である。程子の「窮めて之れに至る」とは、自己の「知」を「物」に及ぼすものだと、素行は解釈している。そのような、自己の「知」を「物」に及ぼすという考え方は、素行の考える「格物」ではないのである。それでは「物」に「知」を及ぼそうとすることの何が間違っているのか。「知」について、素行は次のようにいう。「先儒、各々本性の善に泥著して、本然の知、明なるを以て説を立つるも、是れ未だ審かならず。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」（『山鹿語類』聖學一、致知、「辨或問格物致知説」）。¹²⁵素行にとって「知」とは、善悪の判断を加える以前の純粹な「物」そのものを認識することなのである。それに対して、「先儒」つまり宋儒は善悪を知ることまでを人の「知」だと考えているという。素行は、「本然の善」の批判などから分かるように、絶対的な善や悪を知ることなどできないと考えている。

師曰く、盗を以て悪と為るは、是れ止むを得ざるの究理なり。我れ既に之れを知識す、故に而今盜跖が徒と為ると雖も、盜の惡たるを知りて之れを恥ずるなり、雖（たと）ひ古の戒を知らずとも、理を盡して詳に思ふときは、篡奪の惡なることを知識すべし。是れ人の性は理に厚きの謂なり。理を盡して詳に思はずと雖も、性は自知の謂に非ず、故に盜の惡たるを知るを以て、性善を見るべきの謂には非ず。凡そ國を竊み郡を侵すの侯伯は草業を以て譽名と為し、鉤を盜み篋を胙くの小盜は賊の名を以て恥汚と為す。皆、世の習俗にして、性も亦之れに従ふ。氣質は俗に因つて易り、性は氣質に因つて差ふこと、以て見るべし。（『山鹿語類』聖學九、性心、「辨或問天命氣質性」）¹²⁶

人のものを盗むことが悪であるのは間違いないが、その善悪をはかる基準は人に内在しているのではない。盗むことが悪であるのは、考えれば分かることである。しかも、盗むことが悪であるというのも、決して絶対的ではない。小さいものを盗めば悪とされるのに、国や郡のような大きなものを盗んだ者はむしろ名誉を得る。無論、兵学者でもある素行が国郡を盗む行為自体を否定するはずはない。結局、おなじ盗むという行為であっても、そのときの世間の習慣によって悪になったりならなかったりすることをいっているのである。そのときに措かれている状況が重要なのである。このように考える素行からすると、「格物致知」を通して、「物」の善悪を知ろうとする、程朱の考え方が批判されるのは当然であらう。

それでは、素行のいう「格物致知」によって明らかになるのは、善悪でなければ何なのか。それはその「物」の純粹な姿であるといえる。素行は「格物致知」を説明した引用の中で「物に即いて」といっているが、それは価値のようなその「物」自体に内在していないことをまじえないで、純粹にその「物」だけを見ることを意味しているのである。そうしてその「物」の本当のあり方を知ることができれば、その「物」と自己、あるいはその「物」と他の「物」との関係も分かるようになる。前出の父子の例は、まさにそのことを表している。

無論、「知」を「物」に及ぼすことを批判しているからといって、素行は人の「知」に意味がないといっているのではない。

師曰く、知は性心の妙用にして、猶ほ目の明あり、耳の聞くことを為し、口の言を發するがごとし。其の知識する所のものは性心の固有なり。人は二五の中を稟け、其の知萬物に超越して尤も實理に喩し。能く盡し能く至るときは通ぜずといふことなし。

(『山鹿語類』聖學一、致知、「論格物致知」)¹⁴⁴

素行は、「知」とは人であれば誰しも持っているものだという。ただ、その「知」は「物」の善悪を知るものではない。善悪のような価値はその「物」自体にあるのではなく、その「物」と周囲の状況とのあいだで決まるものなのである。そのため、素行は「其の善悪の成るは、格致の功にあり」(『山鹿語類』聖學一、致知、「辨或問義利説」)¹⁴⁵といっている。善悪は「格物致知」のあとで明らかになるものなのである。

それでは、事物の正確な認識である「格物致知」が、「義」・「利」を理解する際に必要だというのは具体的にはどういうことか。『易』乾卦文言伝の「利者義之和也」の解釈から考えてみることにする。

師曰く、仁義禮智は人の道にして、利は専ら義に對して之れを論ず。愚謂へらく、義は宜なり、利も又宜なり。故に曰く、「利は義の和なり」と。凡そ物と事と、之れに處するに宜を以てする、是れ義なり。事物の宜に當るときは、則ち好まず欲せざるの地をも去らず、是れ義を以て利と為すなり。天下の間、事物の用、各々其の宜を得て偏僻蔽塞なく、之れを天下萬世に推して、人々其の宜を得、是れ君子の大義大利なり。人必ず好悪の心あり、其の好悪する所、尤も身に私するに在り。君子、此に於て果然として己を立てずして先づ人を立つ。義は是れ果斷の決あり、他を宜しくするの利あるなり。小人は果斷の決なく他を宜しくするの志なし。只だ身の便利を思ひ情の放なるを欲す。是れ義を措いて利を先にするなり。(『山鹿語類』聖學一、致知、「論義利」)

146

素行は「義」・「利」の理解に際して、これを「好悪」の問題と関連して捉えている。¹⁴⁶素行においては、個人の好悪を超えるか否かが「君子」の「義」・「利」となるか、「小人」の「利」となるかの分岐点なのである。「君子」は個人の好みを超えて、事物の「宜」、すなわちその事物に最も相応しい対処を理解し、実際にそれを施すことができる。「小人」は反対に自己の好悪に従って、為すべきことを理解せず、他に何ら良い影響を与えることもなく、ただ「利」のみになってしまふ。つまり、「君子」の「義」・「利」になるためには、個人の好悪を捨て、事物の正しい対処を知る必要がある。事物を純粹にそれ単独で認識することを重視し、先験として持っている「知」をまじえないものである「格物致知」は、こ

のために必要となる。

朱子学では、「義」は人心に固有のものであり、「利」は事物との関係において生じてしまふものとしている。^{『』}一方、素行の「義」・「利」の解釈では、「義」は事物に対する対応によって決まるものであり、決して人に固有なのではない。^{『』}むしろ、事物の正確な認識を放棄した時には、自己本位になり「利」に陥ってしまうことになる。素行が「義」と「利」とを明確に異質なものとしなかったのは、「義」が内在しているという名目で、自己自身に答えを求めようとする姿勢を避けようとしたからなのである。素行の「義」・「利」の思想は、常に事物に対応した上で、考えることを求めている。

二、「欲」の肯定について

次に、素行の「欲」の理解について見ていくこととする。すでに見たように素行は「欲」を排除しようとする姿勢を批判している。

師曰く、人、這の氣稟形體あれば情欲あり。四支の動靜に於ける、耳目の視聽に於ける、喜怒哀樂を内に感じ、飲食男女を外に索む。皆情欲の自然にして、人物悉く然り。其の間、人は二五の中を得て其の知識尤も多し、故に其の欲も亦過ぐ。物は知識寡し、故に情欲も亦寡くして只だ見聞の間のみ。故に深計遠慮の謀なし。人物の情欲、各々已むことを得ざるなり。氣稟形質なきときは情欲發すべきなし。先儒無欲を以て之を論ず。夫れ差謬の甚だしきなり。〔『山鹿語類』聖學一、致知、「論情欲 論人必有情欲」〕

150

「欲」は、「氣稟形體」があれば必ず存在するものだという。「欲」は、「氣稟形體」と相即不離の関係なのである。特に、人としての「氣稟」は、陰陽五行（二五）の気の均衡がとれているのだから、必然的に事物を知覚する「知識」が多くなり、それに伴って「欲」も多くなる。また、同時に人は「知識」が多いから、他の「物」よりも深く考えることができる。「氣稟」がなければ、「欲」は発生しないが、その一方では深く考えることもできなくなる。だから、「無欲」を主張することは深謀遠慮ができるという人の長所をも否定することになるのである。これを見れば、素行は「欲」が「知識」とむすびついていると考えていることが分かる。

ところで、すでに見たように「無欲」は周濂溪の主張だと、素行は考えている。たとえば、周濂溪の『通書』の記述について、素行は次のようにいう。

師曰く、通書に聖學を論じて曰く、「一を要と為す。一とは無欲なり、無欲は靜虛動直なり。靜虛なれば明かなり、明かなれば通ず、動直なれば公なり、公なれば溥し。

明通公溥は庶いかな」と。愚謂へらく、周子、聖學の要を以て一と為し、一を以て無欲と為す。其の辭、易簡にして其の宗、異端に在り。（『山鹿語類』聖學三、雜子、

素行は、周濂溪が「無欲」を学問の枢要に据えていると捉えている。実際、朱子は「無欲」よりも「寡欲」をいうことが多く、本章冒頭の引用文で素行も述べているように、かならずしも「無欲」を強く主張しているのではない。¹⁵³

しかしまた、素行は朱子がまったく「無欲」を否定しているとも考えていない。『通書』当該箇所に対する朱子の評価¹⁵⁴について、素行は次のようにいう。

朱子曰く、「無欲と敬と一般なり、敬の字に比すれば分外分明なり。之れを要するに、敬を持するは頗る力を費すに似たり、無欲にして擺脫するに如かず。人は欲あるが為に、此の心、便ち千頭萬緒なり」と。是れ朱子も亦無欲の説を為すなり。人は只だ欲あるが為に人たり、欲あるが為に教あり。此の欲は惟れ知識の全きに因つてなり。草木の知ること無き、鳥獸の知ること寡きは、其の欲尤も人より薄し。草木鳥獸を以て聖學の要此にありと為すか。周子が無欲の説、取るに足らざるなり。（『山鹿語類』聖學三、雜子、「周子」）¹⁵⁴

素行は、朱子が周濂溪の「無欲」の説に賛同していると考えている。本論文第二章では、朱子には先行する儒者の影響があるとされていることを見たが、朱子が「無欲」に肯定的なのはまさにその一環であると、素行は考えているのだろう。¹⁵⁵それでは「無欲」を主張することの問題点とは何か。素行は、このような「無欲」の主張が、人として本来持っている「知識」に対する認識を誤らせることになっていくという。すでに見たように、人の「知識」は「氣稟」に由来する。「無欲」の主張は、人としての「氣稟」を否定し、人を草木や鳥獸と同等のものにしてしまうと、素行は捉えているのである。前節で見たように、素行は人の「知」に対して、一定の評価を与えていた。「欲」が「知識」とむすびつく以上、「欲」はなくてはならないものだということになる。

『謫居童問』では、次のようにすらいっている。

凡そ知識あるもの皆欲心あり。殊に人の知は萬物に過ぐるを以て、その欲心も又萬物にこゆ。此の欲心有るより聖人にも至るべし。更に欲心を嫌ふものにあらず。（『謫居

童問』巻第一）¹⁵⁶

人は、「知識」が優れているから、「欲」が万物よりも多い。「欲心」があるからこそ、「聖人」にも至ることができるという。素行にとって「欲」とは、人が人としての「知識」を行使する上での鍵を握るものであって、決して排除すべきものなどではないのである。

しかし、素行は一方で「人の情欲は必ず過溢して足ることを知らず。聖人教を立てて之れを制節する、又已むことを得ざるの自然なり」（『山鹿語類』聖學一、致知、「論情欲論

不可令欲充之」¹⁵²ともいっており、「欲」が人を害するものになり得ることを述べている。決して、「欲」を全面的に肯定しているのではない。

また、次のような言葉もある。

師曰く、人皆欲あり、多く氣稟の偏る處に就いて其の欲同じからず。氣稟の剛底なる人は事を處するに必ず大剛に失す。柔底の人は則ち事を處するに必ず大柔に失す。陽偏なれば事を處すること、必ず大過に失し、情忿怒多し。陰偏なれば事を處すること、必ず不及に失し、情吝退多し。是れ皆氣稟の偏る處に就いて其の所見、往々同じからず。是れ皆、情欲なり。學者、其の偏る處に就いて克治擴充すれば義、欲に勝つ。(『山鹿語類』聖學一、致知、論情欲、「論人必有情欲」¹⁵³)

「欲」のかたちは、それぞれの人の「氣稟」によって異なるという。素行の「欲」の議論においては、「欲」と「氣稟」の関連が強調されていた。この「氣」とは、個々の人や物がそれぞれかたちをなすことである。¹⁵⁴人はそれぞれのかたちを持って、この世に存在しているのだから、それにもなつて「欲」も個々に異なっているのである。そうなれば、個々の「欲」同士が対立し、ぶつかり合うことがあるのは容易に想像される。だからこそ、「欲」は人を害することになるし、聖人も抑制する必要があると感じたのである。

しかし、素行が「無欲」を批判しているということは、「欲」による対立が起ること自体をなくそうとしているのではないことになる。そのような対立が起り得る状態から逃れることはできないのである。このことをより詳しく理解するために、朱子の言葉と比較してみる。

然れども人の氣稟偏有り、見る所も亦往同じからず。氣稟剛の人の如くんば、則ち剛の處を見ること多くして、事に處すれば必ず之れを太剛に失す。柔の人なれば、則ち柔の處を見ること多くして、事に處すれば必ず之れを太柔に失す。須く先づ氣稟の偏る處に就きて克治すべし。(『朱子語類』卷第十三)¹⁵⁵

実は、素行の言葉はほとんど『朱子語類』とおなじことをいっているのである。やはり、朱子も「氣稟」が偏りを生むものだと考えている。朱子の場合、だからこそ「氣稟」を克服すべきものとしているのである。またそれによって、対立を回避しようとしているといっても良い。

ここまで見れば、素行の「欲」についての議論は、「利」のときと同様の展開をしているとすることができる。前節でみたように、宋儒は「義」と「利」とを辨別したうえで、「利」を事物との関係から生じるものであって人に内在していないものとしていた。いわば、そのようにして「利」を人の本性から遠ざけようとしていた。「欲」もそれと同様に、克服の対象とし、人に本来的にあるものではないとしているのである。それに対し、素行

が主張しているのは、「欲」が発生することは不可避であるということであり、人は「欲」から逃れることはできない。あくまで人を害する危険性のある「欲」が存在することを前提として、ただしい対応をする必要があるということなのである。このように危険性のある「欲」から目を背けてはいけないからこそ、素行は「無欲」を求めるところを強く批判していたのである。

三、「利」・「欲」と「公」との関係

前節までにおいて、素行の「利」と「欲」についての解釈を見た。そこで明らかになったのは、素行は「利」や「欲」の危険性を受止め、その中でただしい対処をしていくことを重視しているということであった。ここからは、それを踏まえ、「利」・「欲」と「公」とがどのように関係するのを見ていくこととしよう。

素行の解釈の特徴を明確にするため、まずは朱子の考えについて、その『孟子』の注釈から見てみることにする。

此章言ふところは、仁義、人心の固有に根ざす、天理の公なり。利心、物我の相形に生ず、人欲の私なり。天理に循へば、則ち利を求めずして、自ら利ならざる無し。人欲に徇へば、則ち利を求むるも未だ得ずして、害己に之れに随ふ。所謂毫釐の差、千里の謬なり。〔『孟子集註』梁惠王上篇〕¹⁶¹

朱子は人に固有の仁義を「公」としている。一方、「利心」は物と己とがそれぞれ別個に形をなして存在していることから生れるものであり、これを「私」としている。朱子にとって、人には本来「公」に至ることができる要因が内在しているのだが、自己と事物との存在の仕方によって「私」になってしまうのである。また、「蓋し學者此において、反りて諸を身に求めて、之れを自得し、夫の外誘の私を去つて、其の本然の善を充たさんことを欲す」〔『中庸章句』首章〕¹⁶²といているように、事物からの誘惑によって「私」となってしまう。そこで、事物とかわかる前の、本来の自己に立返る方法が必要となる。

一方、素行はどうか。

愚謂へらく、聖人の教は猶ほ天道の流行し造化の遂に亨るがごとく、更に苟且作為することなし。故に其の知を致さんと欲するときは物に格るを以て要と為すなり。所謂我知は自ら其れ明なり、其れ通ぜりと思ふなり。是れを物に及ぼして、物安頓せず、事全備せざるときは、其の知皆妄作なり。速に舊見を措きて新意を來すべし。是れ致知の要は格物に在るなり。異端の教は唯だ自らの臆説を以て其の知識を究む。故に公共底ならず、全備底ならず。物と事とに及ぼして交渉せず、竟に日用と別なり。凡そ致知の極は格物に於てせざるときは、其の理燭らすと思ふとも、亦捷徑淺知にして論ずべからざるなり。〔『山鹿語類』聖學一、致知、「論格物致知」〕¹⁶³

「格物」すなわち事物のあり方を正確に認識することが重要だという。もし、自己の考えが実際の事物において、何らかの不具合を起すのであれば、事物に合わせて自己の考えの方を改めなくてはならない。「異端」はそれができないで、過った自説を基準とするから、「公共」ではないというのである。¹⁶⁵素行は、自己の考えと現実の事物のあり方が対立した時には、事物に従うことで「公」になると考えている。つまり、素行は、朱子とは反対に事物こそが「公」の基準だとしているのである。

さらに、素行はそのように事物に合わせることができなければ、その者の考えと「日用」とが乖離するといっている。ここで、前章までの議論を振り返ると、素行の思想において「日用」とは「自然」でもあった。つまり、事物に合わせるできないことは、「自然」に反することでもあるのである。その「自然」は根底では一体であっても、その一体性は人には認識できず、人に認識できるのは個別的な世界だけであった。しかも個別的な世界では、自然災害に代表されるように、人の目からは対立としか見えないような事態が起る。ここで素行がいつている、自己の考えと事物のあり方が齟齬をきたすことも、対立が起っている状態である。それに対して、自己の考えを改めることができないうことは、対立状況を直視していかないということができる。それは、事物との関係を回避しているのである。だから、素行は「物と事とに及ぼして交渉せず」といつているのである。ここから考えると、素行のいう「公」とは人と事物とが対立する可能性を孕んだ、緊張状態の中にこそ現れることになる。

そして、「欲」や「利」とは、まさに対立に至る可能性を持っているものであった。前節までで見たように、素行が一貫して批判しているのは、「利」や「欲」を否定して、自己の内面に立返ろうとすることであった。そのように「欲」や「利」自体を消去可能なものと捉えることは、対立に至る可能性を観念のうえで消去しようとすることでもある。素行からすると、それでは「公」に至ることなどできるはずがない。あくまで、「欲」や「利」が発生する状況を直視しなくては、決して「公」に至ることはできないのである。そのため、素行は「凡そ聖人の學、日用事物の間、語黙動靜の用、皆欲なり」（『山鹿語類』聖學十一、大原、「論周子太極圖說主靜説」）¹⁶⁶ともいつている。「欲」が存在し得ない領域など、この世界には本来存在しないのであり、「聖人」はそのことがよく分かっていたのである。

だからこそ、素行は次のようである。

師曰く、聖人戒むる所の利欲は、皆私する所あり、為にする所ありて、其の情欲を放にするなり。財利あり名利あり、聲色飲食の欲あり。凡そ情欲の便利を好むこと天下の人皆然り。己が欲を放にして身の利に喩きを私と曰ひ、己と曰ひ、我と曰ふ。皆是れ他に及ぼさず人を顧みず、始終を考へず、唯だ一人の情欲を肆にするの謂なり。『山

鹿語類』聖學一、致知、「論情欲 論人必有情欲」¹⁶⁶

「聖人」が戒めている「利」・「欲」は、自分一人のためだけを求めるものと規定している。これが、本章冒頭に触れた「小人」が用いる「利」・「欲」であることは言うまでもないだろう。決して、「利」・「欲」の全てが「私」ではないのである。

本章冒頭の引用に「利欲の字は君子之れを用ふれば亨り」とあったように「君子」が「利」・「欲」を用いれば、多くの人に良い結果を与えるのであって、自己本位の「私」に陥ったりはしない。これは、「君子」は事物を正確に認識して、当為を導き出すからである。むしろ、「利」・「欲」を否定しようとする方が、自己に内在している「知」の過信につながり、事物の自然なあり方を見失う。それが、「私」に陥ってしまうのである。素行においては、朱子のように「利」・「欲」が「私」となるのではなく、「利」・「欲」への対処によって「公」にも「私」にもなる。「利」・「欲」の存在を受入れた上で、それが「君子」の「利」・「欲」になるよう務めることが「公」になっていくのである。従って、もし「公」を「利」・「欲」と対立的に考えてしまえば、いつまでも「公」に辿り着くことはないことになるだろう。

四、素行の「公」の性格について

前節では、素行の思想において「公」と「利」・「欲」とがどのように関係するのかを考察した。ここからは、それを踏まえ、素行の「公」の性格を考えていくこととする。

素行の「公」は、事物を正確に認識し、事物に即して決まるものであった。しかし、事物に即して「公」が決まるということは、そのときに対している事物によって、その都度「公」が決まっていくことでもある。

素行は、程子が「公」にして以て人之れを體す、故に仁と為す。只だ公と為れば、則ち物我兼ねて照らす、故に仁なり¹⁶⁸と「公」であれば物我の隔たりを超え、それによって「仁」に至るとしたことについて次のようにいっている。

愚謂へらく、公は天下に及び古今に互りて障蔽せざるの謂なり。故に聖門の教、其の指示する所各々公を以てす。何ぞ必ずしも仁に於て公を謂ふべけんや。程子の所謂公の字指す所切ならず、多く公を以て廣大流行底と為し、此の心豁然として表裏に徹す、是れ天理の公なりと為す。故に只だ虚空に説著し來りて、其の己に切なるを見ず。(中略) 公の説究め盡さざるときは、只だ博大を以て其の論を立て、竟に天下を公にして物我の私なきの言あり。公は博大ならざることなし、然して其の博大の用も其の理を究めざるときは、實なくして亦只だ是れ説けるのみなり。公を以て専ら仁の用と為す、故に程門の物我一體の弊あり。『山鹿語類』聖學五、仁仁義五常誠忠信敬、「辨或問仁之說」¹⁶⁸

素行は、程子が「公」と「仁」とを関連させたことを批判している。素行にとって「公」と「仁」とは別々の概念であり、両者を混同するべきではない。しかも、程子の「公」の

理解は十分ではなく、切実ではないと述べている。それは、程子のいう「公」は、ただ漠然と広いだけで、実際には空虚なものになっていくからである。「公」自体は博大なものであっても、現実の「公」のあり方（用）という内実を考えなくてはならない。

また、墨子の「兼愛」を次のように批判している。

或ひと問ふ、子は遠大を以て君子の利とす。墨子が兼愛、頂を摩して踵に放るまで天下を利すことを為す、是れ君子の利に近きか。

師曰く、墨子が所謂兼愛は格致の學なし。専ら兼愛を以て教を立つ。其の説義に似て尤も天下の至公に非ず。君子の所謂義は、近きより遠きに及び、卑きより高きに及ぶ。身を修め家を齊へて以て國天下に及ぶなり。身を殺して以て仁を成すべきの義あるときは、身を殺して傷しまず。身を後にして以て人を立つべきの義あるときは、身を後にして以て人を立つ。墨子の兼愛を謂ふは則ち是れ格致なし。『山鹿語類』聖學一、致知、「辨或問義利之説」¹⁵⁸

すでに見たように、「君子の利」とは事物のあり方を正確に認識し、為すべきことを理解した上でもたらされるものだから、墨子の「兼愛」のように無差別に「利」をもたらさうとする考え方とは違う。親疎を問わない墨子のやり方は、内実を伴わない空虚な考え方に陥っているとする。素行は、この点から墨子の「兼愛」を「天下の至公」ではないという。素行にとって、状況に的確に対応できて、始めて「公」ということができるのである。

このように見れば、素行の「公」は状況によって内実が変わるものであり、相対的な傾向があることが分かる。「天理」と結び付く¹⁵⁹程朱の「公」とはあり方が違うのである。だが、これではそれぞれ個別の状況に応じた「公」が存在することになり、個々の「公」が矛盾対立する事態も起り得る。そのため、「公」の範囲を広げていくためには、個々の状況を俯瞰できる立場からの調整が必要となる。

現実的にその立場があるとすれば、国家による政治の場以外にあり得ない。

問 公論私見のわかち如何。

答 公論と云ふは天下の人々はれを用ひて行ふに利あり、天下の善知の人はれを是とし、上古の聖人はれを行ふに、鬼神これに通ずるを公義・公論・公是と云ふ也。其の身一人の是とし一人の行ふことにして、一人樂しむことは、皆私見・臆説・獨樂也。異端は身を利用して人を不用、身を樂しましめて大倫をすて、身を潔くして世間を不顧、是れ其の利する處所樂所潔、ともに一人己身の私にして、大道・公共底にあらず。（中略）是れを以て世々の聖道聖人の道にちなむ時は天安し。異端によるときは國やぶれ天下ほろぶ。（中略）¹⁶⁰を以て云ふ時は、國家の治亂悉く聖學異端に不出。國家の敗亡は異端の制あれば也。國家の治平は聖學の趣向あれば也と可知也。實に異端を用ひては無不亡、聖教を立てて無不治と可知也。『謫居童問』卷四）¹⁶¹

質問は「公論」と「私見」についてだが、素行の解答は「公論」・「私見」の内容にはじまって「聖教」・「異端」となり、最終的に国家の存亡の問題になっている。この議論の展開を見れば、素行の「公」が国家の問題に帰結していくものであることがよく分かるだろう。

「公」という言葉には、共同性や公平性・公共性の意味と支配機構の意味とがあるというが、素行の場合、国家による政治を重視する立場から、後者の意味が強くなる。「公」と「公共」という言葉の用い方に差がないこともそれを表している。「公」における国家の政治を重視する傾向は、政治の責任を明確にするものでもある。

政事は至大至公を以て本として、一所にかたよらんは私するの事なれば、其の用尤も少き也、人君詳かに糾明せずんばあるべからざる也。『山鹿語類』君道十二、治談下、

「人の為に利を廣む」¹⁷³

政治は、「公」を基本として「私」にならないように務めなければならないと述べている。素行は、政治には「公」を実現する責任があると主張しているのである。

第一章で丸山と田原との見解の違いについて論じた際に、主君の役割について言及した。素行の思想に自然的秩序を想定しない丸山は、主君の主體的役割を論じていた。それに対し、統合がもたらされるような秩序が自然に存在するとする田原は、主君の役割を「シムボル」と捉えていた。ここまでの考察から、やはり素行は主君の能動的な働きを求めているということができる。そもそも、統合をもたらす原理が自然の中にあっても、素行の思想においてそれは人には見えないものなのである。従って人がなすべきは、結局、目の前のことに務めるしかないのである。主君は決して「シムボル」としてあれば良いということではない。

最後に、実際に「公」の政治を成遂げた例として、北条泰時の逸話とそれに対する素行の評を見てみよう。

泰時の従兄弟に「谷殿左近大夫久重」という人物がいたが、この久重が「六百餘石」の不正な蓄財をしていることが明らかとなった。そこで、泰時は久重を死刑にしようとした。しかし、父の義時をはじめとする一族親類が集まって、減俸にした上での助命を求めた。それに対して泰時は次のように答えた。

泰時云はく、全く米の惜しきと云ふには不有、彼れは父のために甥なり、泰時にはいとこ也、然れば彼れがために千萬石を費すとも何を以て惜しかるべき。凡そ米は國の廣狭によつて有限て生ず、國の生靈又有限、國を治る者米を蓄ふる事は國の民を養ふのため也、彼れゆゑんありていたさんには不苦、過奢を好み美女を愛して、諸人を養ふの蓄を損す、是れ國賊也。泰時政道を守りて、君のため國のため幼主後見の名をけがさんは、正直の不道と云ひて、終に彼れを害しぬと也。親において公を不棄事、難

有正直也。〔山鹿語類〕士談五、「正直」174

泰時にしても従兄弟である久重を罰するのは、苦しいことなのである。まして、父である義時の意見をも無視することになるのだからなおさらである。それでも、泰時が久重を処罰するのは「民」のことを思っていることなのだ。ここにおいて優先されているのは、個人的感情ではなく、多くの民の生活なのである。

なお、この引用の末尾の「親において」から始まる一文が、この逸話に対する素行の評価に当る。この泰時の判断を親族関係や愛着よりも「公」の方を重視したものであるとしているのである。素行は、これを「有り難き正直」、つまり邪な気持ちのないものであり、極めて稀有なことだと高く評価している。素行はここに、「公」を実現する責任を担っている為政者のあるべき姿を見ているのである。

五、周濂溪批判との関連

本章の締め括りとして、あらためて宋儒と素行の「公」をめぐる考え方の違いを考えることとする。

前章において、世界には理不尽としか思われなような事態が起り得るものだという、素行の理解に触れた。前章では自然災害から、それについて述べたが、「日用」が「自然」でもある素行の世界観においては、人の世でも同様のことがあり得る。つまり、それは人と人が対立することである。人の「利」や「欲」の存在は、まさにそのことを表している。そう見れば、程朱が「利」や「欲」を克服可能なものと見たことは、そういった対立に陥る危険から脱しようとするものであったといえることができる。

素行と宋儒との違いの根底にあるものを知るため、もう一度素行が程朱の「格物致知」について述べているものを見てみよう。程朱が「格物」を「窮理」としたことに対して、素行は次のように解釈する。

師曰く、程朱窮理の説、其の重んずるところ理の一字に在り。言ふところは、天地の間、事物萬差と雖も、其の本を索むれば一理にして分殊たり。其の清濁偏正淺深厚薄は、氣質物欲にして、天命の性心知識は是れ一なり。故に其の虚靈、以て天下の理を管るに足れり。理は萬物に散在すと雖も、而も其の用の微妙なるは實に一人の心の外ならず。是れ理の極まる處、未だ嘗て通ぜずんば非ざるの謂にして、其の窮究底は類を以て之れを推し、積習久しくして一旦豁然たる、是れ程朱の格物窮理の極なり。〔山

鹿語類〕聖學一、致知、「辨或問格物致知之説」175

素行の見解によると、程朱は差異よりも、個々の事物の根源に存在する同一の「理」を重視していると捉えている。個々の差異は、「氣質物欲」と捉え、一なる「理」に向かって行く前の障碍に過ぎないと考える。

それに対し、素行は次のように考える。

愚謂へらく、天地萬物、其の形象は陰陽五行に因り、其の本は一なり。而して既に天地たり既に萬物たれば、一理を以て之れを論ずべからず。『山鹿語類』聖學一、致知、「辨或問格物致知之說」 176

たとえ、生成の原理は同一でも、すでに差異を持つてこの世界に存在する以上は、一つの「理」では捉えられないのである。従って、全ての事物を一つの「理」で語ることは、現実の事物のあり方に対する認識を誤ることになる。事物をただしく認識するためには、差異を見なくてはならないのである。そのため、素行は「格物致知」について、「能く物我の異を知るの謂なり」（『山鹿語類』聖學一、致知、「辨或問格物致知說」）と述べている。「格物致知」とは、差異を知るための方法でもあるのである。程朱は、一体になることを目指しているのに対し、素行は差異を見出すことをテーマとしているのである。これは目に見えること、すなわち個別・多様な世界だけを見て、そこから論を立てる程朱と、一体の世界からはじめる素行との差だということができる。

従って、素行の「公」の論には、世界の一体性への強い信頼と個別性の世界を生きる覚悟とが秘められているのである。素行は「天下」について次のようにいう。

天下を治平せしむるも、一心一體をつかふに相同じとは可言して、一心の全體ををさむること、天下を君のをさめたまふと尤も所によつて一事のたとへは是れを比較することありとも、皆實譬にあらず。そのゆゑは一體は皆一つの品々にわかれて、四支百骸とその名をかへたる也。天下は異なるものを合せて一つにいたせるもの也。『論居童問』卷四） 178

前章で見たように世界である「天地」は一体物なのだが、人の世である「天下」は個々の部分の集合だという。素行が「天下」をこのように捉えているのは、人の世とは個別性が表れているものだと考えているからである。そのため「天下」は、一人の人間の身体のように、隅々まで思う通りに動かせるわけではない。そのことを理解していなければ、「天下」を治めることはできないのである。そのように、差異と対立に満ちた中で最善を務めていくことで、「自然」にかなうことができるようになる。そして、この個別性を受入れることが「自然」にかなうことだという考え方は、前章で見た、周濂溪批判とそこから見える世界観の中心をなすものであった。従って、素行の「公」の思想とは、周濂溪批判を通して展開された考え方の一環であり、それをいかに現実に適用するかを意識しているものと考えられるのである。 179

第五章 『中朝事實』について

前章では、素行の「公」の論と周濂溪批判との関連について考察した。それに続いてこの章では素行の日本主義について考えていくこととする。

素行は若いころから、儒学や兵学などの漢学だけでなく、和学もよく学んでいた。¹⁸⁶ 中には神道もふくまれており、素行の自伝である『配所殘筆』には神道の伝授を受けたという記載がある。中世以来の神道思想についても、十分な知識があったと考えられる。素行は、神道について「今神道をとちちがへて、尤も怪異甚深のさをなすことは、まことの神道にあらず」（『謫居童問』巻四）¹⁸⁷と述べている。素行の時代に存在していた神道は、どれも誤っているというという。後世の神道は、どれも「怪異」の説を唱えるからである。

それでは、神道のどのような説が「怪異」なのだろうか。それについて、素行が具体例を挙げているわけではないので、明確には分からない。だが、その一端として、一条兼良（一四〇二〜一四八一）『日本書紀纂疏』の以下のような記述があると考えられる。

周濂溪曰く、無極にして太極なり。太極動きて陽を生ず、動極りて靜なり。靜にして陰を生ず。太極本と靜なり、靜極れば則ち動く、動けば則ち軽く清める者は、飛揚の勢あり、故に風の塵を揚るが如くにして昇りて天と為る。淹滞は稽久なり。動極れば則ち靜にして、靜なれば則ち重く濁れる者は、垂下の理有り。故に淹滞稽久にして降りて地と為る（「神代上」）¹⁸⁸

一条兼良は『日本書紀』（以下『書紀』と略記）神代巻の天地開闢について、『太極圖說』を用いて説明している。これは、素行に先行する『書紀』の理解において、周濂溪をはじめとする宋学からの影響、乃至は宋学と通じるものがあることを示している。兼良自身は神道家ではないが、『日本書紀纂疏』はのちの神道思想にも大きな影響を与えている。たとえば、中世神道の代表格である吉田神道の吉田兼俱（一四三五〜一五一一）の『書紀』神代巻の注釈である『神書聞塵』では、国常立神について「太極ハ理ノ源ソ。理アリテ氣アルソ。氣ハ陰陽ノ源ソ。此ニ國常立ハ太極ソ」¹⁸⁹と、非常に朱子学的な概念を用いた説明をしている。¹⁹⁰ また、近世には林羅山や山崎闇斎など吉田神道の影響を受けた朱子学者が独自の神道を提唱したが、これも従来からの神道と朱子学との親近性の表れであるとも考えられる。もし、素行が自身の日本主義の思想を展開するに際して、これらの神道思想の批判を経ているのだとすれば、前章までに見た周濂溪批判と深く関連しているとも考えられる。

堀勇雄は、素行の経学思想を時期により、以下の六期に区分している。①修学時代、②四教一致時代、③朱子学信奉時代、④古学唱道の時代、⑤日本中朝主義時代、⑥象数的宇宙觀の時代。¹⁹¹ この区分には現在のところ、大きな異論もなく定説化しているといつて良い。

¹⁹² たしかにここまで本論文で主に用いてきた『聖教要録』や『山鹿語類』（先の区分では④

古学唱道の時代に当る)では、日本主義というべき思想はほとんど見えない。¹⁸⁵そのため、従来は③の朱子学信奉から④の古学への展開についての研究は数多くあるが、⑤の日本主義への展開の研究はかなり少ない。しかし、こう見ると素行の日本主義も周濂溪批判からの発展ではないかという推測も成立つ。

そこで、本章では、日本主義時代の代表作である『中朝事實』(寛文九年)及び、ほぼ同時期に書かれた『謫居童問』(同八年)を検討し、それらに見える日本主義の内容と周濂溪批判との関連を明らかにしていくこととする。

一、「中國」と「水土」

『中朝事實』は、『書紀』をはじめとする日本の書物を引用して、その後に「謹按」というかたちで素行の意見を述べる形式になっている。¹⁸⁶中心となる題材は『書紀』だが、決して『書紀』の注釈書ではない。

『中朝事實』における日本主義の内容は、「自序」によく表れている。

恆に蒼海の窮りなきを觀る者は、その大なるを知らず。常に原野の畦なきに居る者は、その廣きを識らず。是れ久しうして狂るればなり。豈唯だ海野のみならんや。愚中華文明の土に生れて、未だその美なるを知らず。専ら外朝の經典を嗜み、嚶嚶としてその人物を慕ふ。何ぞその心を放にせるや、何ぞその志を喪へるや。抑も奇を好むか、將異を尚ぶか。夫れ 中國の水土は萬邦に卓爾として、人物は八紘に精秀たり。故に神明の洋洋たる、聖治の縣縣たる、煥乎たる文物、赫乎たる武徳、以て天壤に比すべきなり。今歳謹んで 皇統と武家の實事を紀さんと欲すれども、睡課の煩しく、繙閱の乏しきを奈せん。冬十一月小寒の後八日、先づ 皇統の小冊を編み、兒童をして焉れを誦みてその本を忘れざらしむ。武家の實紀はその成ること奚れの日に在るやを知らず。(『中朝事實』「自序」) ¹⁸⁷

ここでいう「中華」・「中國」とは日本のことを指し、「外朝」とは中国のことを指す。¹⁸⁸素行は、日本こそが「中國」であり、世界に冠たる国であることを主張している。だが、みなそのことに気附かずに、外国のものにばかり目を向ける。そこで、日本の偉大さを書物に著そうとして、書かれたものが『中朝事實』なのである。

それでは、素行のいう「中國」とは何か。そして、なぜ日本が「中國」なのか。それについて、素行は次のようにいう。

凡そ人物の生成は一日も未だ曾て水土に襲らざらばならず。故に平易の土に生成する者は、平易の氣を稟けて性情自ら平易なり。險難の土に生成する者は、嶮難の氣を稟けて性情危険に堪ふ。豈唯だ人のみならんや。鳥獸草木も亦然り。是れ五方の民皆性ありてその俗を異にする所以なり。(中略)愚按ずるに、天地の運るところ、四時の交

るところ、その中を得れば、風雨寒暑の會偏ならず。故に水土沃して人物精し。是れ乃ち中國と稱すべし。萬邦の衆き、唯り本朝及び外朝その中を得て、本朝の神代既に天御中至尊あり、二神は國中の柱を建つ。則ち本朝の中國たるや、天地自然の勢なり。『中朝事實』〔中國章〕 191

あらゆる人や物は、「水土」の影響を受けるものであり、その影響によってそれぞれ様々な性質を持つ。「水土」の調和が取れていれば、「風雨寒暑」などの気候条件に偏りがなく、そのために土地が肥沃になり、人や物もすぐれたものになる。そのような地こそが「中國」の名に値するという。つまり、「中國」とは、地理的条件がもつとも適当な地のことをいうのである。そして、多くの国々の中で「本朝及び外朝」すなわち日本と中国とは、「水土」がもつともすぐれているとしている。だからこそ、日本は「中國」なのだ、素行は考えているのである。また日本は神代から「天御中至尊」や「國中の柱」など、「中」の文字を冠する神や事跡が存在していた。これは、日本が「中國」である証拠なのだという。

ただし、この引用からは、日本と中国とが「中國」だといっているようにも読める。だが、無論、素行にとって真の「中國」は日本のみである。そのため、素行は日中の比較も行うのだが、その際に基準としているのも地理である。

夫れ外朝はその地博くして約ならず。治教盛なるときは畫するところ惟れ泛し、守文明かならざれば戎狄これに據る。(中略) 唯り中國はこれに反し、巨海に卓立して封域自ら天險あり、神聖天に繼ぎ極を立てて爾來、四夷竟に藩籬をも亦窺ふを得ず。

『中朝事實』〔禮儀章〕 192

中国が日本に劣っているのは、領域が広すぎることだという。広すぎるために、文化が衰えてくると夷狄の侵略を許すことになる。それに対して、日本は海に囲まれている上に、陸地にも険しい部分があるので、夷狄が侵入してくることができない。この防衛に適した地理的条件こそ、素行の考える日本の長所なのである。

「中華」や「中國」という言葉は、中国に古くから存在しており¹⁹³、所謂中華思想と結び附いて、複雑な意味内容を持っている。しかし、中華思想の核心をなしているのは、中国が地理や文化の中心であり、政治的にもつとも優れているという考え方だといって良い。¹⁹⁴漢籍における「中國」とは地理だけでなく、政治や文化をも含んだ言葉なのである。それと比べると、素行のいう「中國」の内容は、地理の比重が明らかに大きい。そのため、『中朝事實』を読み解いていく上では、「水土」が重要となる。

『中朝事實』についてはいくつかの研究があるが、「水土」の論に注目した研究はほとんどない。¹⁹⁵しかし、ここまで見たように、『中朝事實』を理解する上では「水土」は大きな意味を持っている。そこで、次節では、素行に先行する和漢の思想との比較を通して、『中

朝事實』における「水土」重視について考えていくこととする。

二、宋代華夷思想・神道思想との比較

ここからは、素行に先行する思想との比較をしていくが、その際に本節では、中国宋代の華夷思想と日本の神道思想とを取上げる。これらは、それぞれ素行が『中朝事實』執筆以前から触れていたと考えられるものである。宋代の華夷思想については、素行は『山鹿語類』において「華夷の辨」を論ずる際に、胡安國（一〇七四―一一三八）の『春秋胡氏傳』を引用している。¹⁹⁸胡安國は宋代の春秋学者であり、その著書『春秋胡氏傳』は朱子も大きな影響を受けた書である。¹⁹⁹素行ももとは朱子学者だったので、胡安國や朱子などの宋代の思想は昔からよく読んでいたと考えられる。また、神道については本章冒頭で述べたように、『配所殘筆』に神道を学んだとする記述がある。

一、十七歳の冬、高野按察院光有法印より神道令傳受候。神代之卷は不及申、神道の祕傳不殘令傳受候。其の後壯年の比、廣田坦齋と申候忌部氏の嫡流の者有之、根本宗源の神道令相傳候。其の節、忌部神道の口訣不殘相傳候書付證文を越し候。（『配所殘筆』）¹⁹⁸

ここで高野山の僧光宥から伝授されたのは両部神道であり、廣田坦齋からは忌部流の神道を伝授されている。このほかにも、『謫居童問』には吉田神道の『唯一神道名法要集』への言及もあり、¹⁹⁹吉田神道に対してもある程度の知識があったと思われる。素行が「水土」を重視するのは、これらの思想から学んだものなのだろうか。

まずは、宋代の華夷思想から見てみよう。『春秋胡氏傳』では、「中國」を次のように定義している。

中國の中國為るは、父子君臣の大倫有るを以てなり。一失へば、則ち夷狄為り。（卷十
一、僖公、五年）²⁰⁰

中國の中國為る所以は、禮義を以てなり。一失へば、則ち夷狄為り、再失へば、則ち禽獸為りて、人類滅ぶ。（卷十二、同、二十三年）²⁰¹

人の禽獸に異なる所以、中國の夷狄より貴き所以は、其の父子の親、君臣の義有るを以てのみ。（卷二十三、襄公、三十年）²⁰²

胡安國は、「父子君臣の大倫」などの道德や「禮義」の有無を基準に「中國」を考えている。道德や礼義は、あくまで人の精神や行動にかかわる事柄である。胡安國は、「中國」であるか否かを、そこに生きている人のあり方の問題として捉えているのである。「水土」を基準

とする素行とは、明らかに違う。

それでは、一方の神道思想の方はどうだろうか。

中国にはない、日本の思想に固有の問題として、大陸との関係がある。日本にとって、中国（中世にはインドも）は、広大な面積と進んだ文化とを持った国として常にあった。前節で見たように、素行は日本が中国より面積の狭い国であることをいっていたが、日本が面積の上では小さな国であるという観念は、日本に古くから存在していた。²⁰³

しかし、当然、中世の神道家たちは、素行同様に日本を世界最高の国であると考えていた。それでは、日本が小さい国であるということについて、彼らはどのように解釈したのか。ここでは、中世神道の代表格であり、後世への影響も大きかった吉田神道と比較してみよう。吉田兼俱は『神書聞塵』において次のようにいう。

天竺ヲハ、月ノ神カツカサトルホトニ、月邦ト云ソ。唐ハ星ノ神ノツカサトルホトニ震旦ト云ソ。吾邦ハ日神ノ主テ、フリアルホトニ、日本ト云ソ。太陽ニスクル、物ハ、先ニナイソ。コトニ小國チャカ、始チャイハレソ。物ハ始ハ小ヨリ大ニ及ソ。コチヲ外國ヨリ日本ト云ソ。（『神書聞塵』巻上）²⁰⁴

兼俱も、日本のことを「小國」だといっている。ただし、日本が小さいのは、世界の「始」だからだとしている。²⁰⁵始めは小さいものだからである。日本が尊いのは、面積の広狭とは関係がない。素行のように、面積や地形などの現実の地理そのものに対しての評価をするわけではないのである。素行と比べて、吉田神道でも地理の重要性は低いといって良いだろう。これらを見ると、素行の「水土」の重視は先行する思想と比べて、非常に特徴的なものであることが分かる。²⁰⁶

それでは、宋儒や神道思想家は「水土」の代わりに何を重視しているのだろうか。吉田神道では、もっとも重視されているのは人の「心」であるといえる。それは、人の「心」が「神」とつながっていくからである。

夫ト神者、天地ニ先テ而モ天地ヲ定メ、陰陽ニ超テ而モ陰陽成ス、天地ニ在テハ神ト云、萬物ニ在テハ靈ト云、人ニ在テハ心ト云、心ト者神ナリ、故ニ神ハ天地ノ根元ナリ、万（ママ）物ノ靈性ナリ、人倫ノ運命ナリ、（中略）故ニ神道ト者、心ニ守ル道ナリ、心動ク時ハ魂魄乱レ、心静ル時ハ魂魄穩ナリ、是ヲ守ル時ハ鬼神鎮ナリ、是ヲ不守時ハ鬼神乱テ災難ヲコル、唯己心ノ神ヲ祭ニ過タルハナシ、（『神道大意』）²⁰⁷

吉田神道においては「心」＝「神」なのである。兼俱は「神」について、「天地」に先立って存在しているとしている。²⁰⁸「神」はこの世界でもっとも根源的な存在なのである。その「神」が、「心」として個々の人に内在しているという。だから、この「心」＝「神」を守ることが重要視されているのである。「心」の重視は、伊勢神道以来の神道の伝統で

あり、吉田神道もそれに法つていっているということが出来る。そのため、このような「心」の重視は、吉田神道だけに限ったことではない。近世の神道においても、同様である。たとえば、林羅山は『神道傳授』において、次のようにいう。

一 心ハ神明之舎也。舎ハ家也。タトヘバ此身ハ家ノゴトク、心ハ主人ノ如ク、神ハ主人ノタマシキ也。

(中略)

一 善ヲスレバ我ガ心ノ神に随フ故ニ天道ニ叶フ。惡ヲスレバ我心神ニ背ク故ニ罪ヲウク。諸神ト人ノ心ノ神と本ヨリ同理成故也。一心ノ清は神ノマシマス故也。鏡ノ清ク明なるが如シ。彌清クスル故に鏡ノ中ノニゴリノカヲノケテ神ト申也。 209

羅山も、人の心の中に神があると考えていることがわかる。だからこそ、心の濁りを去つた、「清」の状態を重視しているのである。

また、一方の宋代の思想も、おなじような傾向を持っている。『春秋胡氏傳』では、すでに見たように、道德や「禮義」の有無が論じられていた。これも、「心」とは違うが、やはり人に属するものである。「水土」という、人の営為と関係のないものを基準にすることは大きく違っている。『春秋胡氏傳』以外にも、『朱子文集』の次のような言葉もある。

中國恃む所の者は徳、夷狄恃む所の者は力なり。今、國事を慮る者、大抵彼己を審らかにし、強弱を較ぶるを以て言を為す。是れ夷狄相攻むるの策を知るも、而れども未だ嘗て中國の夷狄を治むるの道に及ばざるなり。蓋し力を以て之れを言へば、則ち彼常に強くして、我常に弱し。是れ時として勝つべきなく、和せざるを得ざるなり。徳を以て之れを言へば、則ち三綱を振ひ五常を明らかにし朝廷を正し風俗を勵すは、皆私の勉むべき所にして彼の能はざる所の者なり。是れ乃ち中國の夷狄を治むるの道にして今日當に議すべき所なり。誠に能く自ら勵すに此を以てすれば、則ち亦何ぞ講和を以て為さんや。『朱子文集』卷三十「答汪尚書」 210

朱子は、自分たちの方が「三綱五常」などの「徳」で勝っていることを理由に、夷狄を治めることを主張し、講和の策を退けている。「力」で劣っている以上、相手を治めるということは現実的ではないようにも思われるが、あくまで朱子は対決姿勢を崩さない。それだけ、朱子が「徳」を重視していたことが分かる。無論、素行の生きた江戸時代の日本と南宋とは、状況は大きく異なるので単純な比較はできないが、それでも素行とは考え方がまったく違うことは間違いない。

これらを通して見ると、宋儒の考え方と神道のそれとのあいだには共通した構造があるということが出来る。それは、自国の尊貴性の根柢を、そこに生きている人に帰するとい

うことである。そして、その根底にあるのは、世界を段階として捉え、その段階のもっとも根源的なものが人に内在しているものと関連するという考え方である。宋儒のそのような考え方についてはこれまで論じてきたので、ここで繰返す必要はないだろう。神道の方では、兼俱が日本の尊貴性の根拠を「始」という、段階の初発に求めていることは、端的にそのことを表している。有名な根本枝葉花実説²¹⁰も、やはり段階的な世界理解によるものだということができよう。素行の「水土」の重視とは、このような見方と対立するものである。これを踏まえ、次節では素行の「水土」重視について詳しく考えることとする。

三、周濂溪批判の思想と「水土」重視

前節において、「水土」の重視が素行に特徴的であること、周濂溪批判とのつながりが考えられることが明らかになった。この節では、素行の「水土」重視の思想的背景について考え、その意味を明らかにする。

「水土」について考える前に、まずはその前提となる「天地」について、『中朝事實』における論述を見てみよう。すでに見たように、『日本書紀纂疏』では「天地」の開闢を『太極圖説』を用いて説明していた。また、その影響を受けた吉田神道では「神」は「天地」に先立って存在するものとされていた。まず「神」がいて、そのあと「天地」が生れるのである。それらに対し、素行はそのように順々に生成していくとは考えない。『中朝事實』における、『書紀』の「天地開闢」の段の引用を見てみよう。

天先づ成りて而して地後に定まる。然して後神明その中に生れます。國常立尊と號す。

〔『中朝事實』「天先章」〕²¹²

比較のために、同じ箇所『書紀』の本文の記述も引いておく。

古に天地未だ割れず、陰陽分れざりしとき、渾沌れたること鷄子の如くして、溟滓にして牙を含めり。其れ清陽なるものは、薄靡きて天と為り、重濁れるものは、淹滯みて地となるに及びて、精妙なるが合へるは搏り易く、重濁れるが凝りたるは竭り難し。

故、天先づ成りて地後に定まる。然して後に、神明その中に生れます。故曰く、開闢くる初に、洲壤の浮れ漂へること、譬へば游魚の水上に浮けるが猶し。時に、天地の中に一物生れり。状葦牙の如し。便ち神と化為る。國常立尊と號す。〔『日本書紀』「神

代上」〕²¹³

素行が引用しているのは、右の『書紀』本文中の傍線を附した部分のみである。素行が、いかに多くを省略しているかが分かるだろう。次に、素行が省略している部分に注目してみよう。『書紀』では「天地」「陰陽」が分かれる以前の「渾沌」からはじまっているのだが、素行はそこを取上げずに天と地とが定まるところからはじめている。そのため、『中朝

『書紀』では天と地との発生の起源が分からず、それぞれが独立して存在しているような記述になっている。無論、素行が『書紀』冒頭の記述を知らなかったはずはないので、天地未分の段階にふれないのは意図的だと思われる。

また、それにもなつて神も「天地」に先立ってあるものではない。それは、『中朝事實』中國章冒頭の『書紀』の引用の仕方を見れば分かる。

天神伊弉諾尊・伊弉册尊に謂りて曰く、豐葦原千五百秋瑞穂の地あり、宜しく汝が往いて循すべしとのたまひて、迺ち天瓊戈を賜ふ。〔『中朝事實』「中國章」〕²¹⁴

この引用は、『書紀』の本文ではなく、一書（第一）の記述である。素行が全く触れていない『書紀』本文では、伊弉諾尊・伊弉册尊の二神が何もないところに土地を生んでいくという展開になっている。²¹⁵ それに対して、素行は「地あり」というところから始めている。つまり、神々が活動を始めた段階では、すでに土地が存在していることになる。素行に比べて、神々は「天地」に先立っているのではなく、あくまですでに定まっている「天地」の中で活動しているのである。つまり、素行は「天地」の始源には触れずに、すでに存在しているものとして「天地」を捉えているのである。

なぜ、素行はこのような見方をとるのか。これは第三章で見た、「太極」の考え方が深くかかわっていると見れば理解することができる。「太極」には、時間による変化がないとされていた。すると、「太極」が現実に現れているものである「天地」にも、当然時間による変化はないことになる。素行は『山鹿語類』において「天地」について次のようにいう。

師曰く、先儒に天地始終あるの説あり。邵氏曰く、「既に消長あり、豈に始終然らんや。天地、大なりと雖も、是れ、亦形氣の二物なり」と。愚謂へらく、天地、本と形なし、故に始終なし。陰陽の形は水火なり。水火は象ありて形なし、形なきときは始終の言ふべきなし。今、古今あるを以て始終ありと為す、是れ其の見る所を以て之れを論ずるなり。天地は萬古より此の如く、又萬々世を経ても變ずべからず。是れ自然の形勢、已むを得ざるなり（中略）天地人物、一般に出で来る、其の始の求むべきなく、其の終の知るべきなし。既に出で来ると言へば乃ち始あるに似たり、始あれば乃ち終あり。天地は常にして古今なし。古今、唯だ一般なるも、人以て古今ありと為すなり。天地に始終あるときは、則ち無窮とは言ふべからず。（中略）天地は先後なく始終なし。若し流行循環の序を立て、強ひて論説すれば乃ち又始終の儀あるなり。〔『山鹿語類』聖學八、天地、「總論天地」〕²¹⁶

素行はここにおいて、「天地」には始めも終わりもないと主張している。「太極」はすでに存在しているものの可視化、乃至は不可視化であつて、時間によって存在が増減するこ

とはないのだから、どこから現れてきたり、どこかへと消えていったりするはずはない。そのため、素行は「天地は本と天地、萬古以前又天地、萬世以後又天地、更に消長増減なきなり」（『山鹿語類』聖學八、天地、「辨或問天地説」）²¹⁷ともいっている。「天地」の総量は、永久に変わることはないのである。歴史の変化から、この「天地」にも始まりと終わりがあるように思ってしまうが、それは人の目に見えることをもって考えることによるのであって、「天地」の本来のあり方ではない。「古今、唯だ一般」といつているように、「天地」においては「古」も「今」も一つなのである。また、「始終」がないとは、循環しているから始めと終わりの区別がないというのでもない。循環とは何かから何かへと動いていくことであり、この個々の動きだけを切取って見れば、一つの段階となる。そのように段階的に見れば、結局はどこから始まり、どこかで終わるといふ話になってしまふ。だから、引用末尾において、「流行循環」の論も「始終の儀」があることになるとしているのである。

ただし「天地」には時間による変化がないといっても、ここで歴史の変化に言及しているように、時間と呼ぶべきものがまったく存在しないのではない。だが、そのような時間的变化も、あくまで「天地」が不動であることを前提としたものである。たとえば、素行は「天地」の「運轉」について次のようにいう。

師曰く、凡そ天地は其の本、運轉なし。是れ陰陽、各々其の位を定め、能く安寧にして上下違はず、古今なく消長なし。天に運轉する者は日月星宿及び河漢にして、皆天地の氣なり。地に運轉する者は、水潮の消息、草木の榮枯、人物の飛走死生にして、皆地の氣なり。故に天地の實は動なく又靜なくして、其の氣、運動周旋して、天地人物の用、遂に亨る。此れ自然の形勢なり。聖人の天地を論ずる、皆其の用を以てして、其の無用底を窮めず。（『山鹿語類』聖學八、天地、「總論天地」）²¹⁸

素行は、「天地」自体は動くものではないという。動いているのは、「天」では日月や星々であり、「地」では河海や動植物といったものだとしている。これらは「天」や「地」自体ではなく、それらの中に存在しているものである。つまり、素行にとって時間といえるものは、同一空間の内部にあるものの動きであって、空間そのものが時間的に変化するのではないのである。だから、聖人も「天地」については「用」すなわち内部の存在の動きを論じて、「天地」自体は論じないとしている。すでに触れたように、先行研究ではたびたび素行の世界観は動態的だといわれてきたが、その動態性とはあくまで「天地」の内部にあるものの動態性であって、「天地」そのものは不動であることを見逃してはならないのである。²¹⁹

このように、『山鹿語類』では「天地」には時間的な変化がなく、始まりも終わりもないのである。従って、『中朝事實』において素行が「天地」の始源に触れないのは、周濂溪批判の際の「天地」についての考え方を引続き保持していたからだといえることができる。

ここで「水土」に話を戻そう。上記の考察により、「天地」における時間についての素行の解釈は分かった。それでは、空間的にはどうなのか。それが表れるのが、「水土」の論なのである。素行は次のようにいう。

愚謂へらく、神聖の大道は唯一にして二ならず、天地の體に法りて人物の情に本づく。その教の端を異にするは、皆水土の差と風俗の殊なるに因れり。五方の民、各々その性あり、以て同じからず。(中略) 佛教の如きは徹上徹下悉く異教なり。凡そ西域は外朝の西藩なり。その水土西に偏り、天地・寒煖・燥濕甚だ殊なり、民のその間に生ずるものは必ず偏塞の俗あり。釋氏は彼の州の大聖たり、その水土人物を融通して以てその教を設く。その道は西域には可くしてこれを 中國に施すべからず。(『中朝事實』「或疑」) 220

この引用は、素行が仏教について述べたものである。素行はもともと仏教には批判的なのであり、この中でもやはり仏教を批判している。ただし、ここで注目すべきは仏教そのものが間違つたものであるとはしていない点にある。素行が仏教を批判しているのは、それが「西域」のものであつて、日本には合わないものだからである。日本と「西域」とは異なる「水土」を持つ地域としてそれぞれあり、それぞれの「水土」にふさわしい教えがある。つまり、日本と「西域」の「水土」は、それぞれ差異を持って並存しているということができるのである。しかも、素行は「人の生る、土と水とを以て生長す。豈人ばかりならんや。草木・鳥獸・魚蟲・玉石に至るまで水土によらずと云ふことなし」(『謫居童問』卷五)²²¹といっている。人や物は「水土」を離れては存在し得ないのである。従つて、この世に存在するあらゆる人や物は、「水土」による差異を持つているということになる。

このように見ると、「天地」とは時間的には変化をしない、唯一性を持っているが、その中は「水土」として多様性を持っている。これはまさしく第三章で見た、一でありながら多でもあるという、素行の見るこの世界のあり方そのものである。そして、世界が一であることは見ることはできず、人は個別性しかない多の世界を生きるしかなかった。そこで、個々の差異を見出していく必要があることは、前章で見た通りである。素行が『中朝事實』において「水土」を基準にしていることは、差異を見出していこうとする姿勢の表れであるといえる。従つて、「水土」の重視とは、『山鹿語類』の時期から続く、素行の世界観の表れなのである。

四、「水土」と「道」

ここまでの本章の考察により、『中朝事實』には『山鹿語類』・『聖教要録』のときの、周濂溪批判の考え方が根底にあることが明らかにした。最後に、周濂溪批判のときの考え方がなぜ日本主義になつていったのかを考えることとする。

ここでは、『中朝事實』の「化功章」に触れておきたい。『中朝事實』の末尾は、問答を

収めた「或疑」だが、これはあくまで「附録」として附されている。本編の最後は、この「化功章」である。「化功章」は、『書紀』における、海外から日本へ朝貢したり、外国人が日本に帰化した例を集めたものだが、この章の結びで素行は次のようにいう。

謹みて按ずるに、地に内外あり、勢に遠近あり、人に華夷あり、故に治教の道は内より外に及び、近を先にして遠を後にし、華を親しくして、夷を柔らぐ。夫れ 朝廷の上と國郡の内とは何ぞ四夷の遠疏に預らんや。然して内の和するや、近きの治まれるや、華の溢るるや、和の明らかなるや、徳の充てるや、通ぜざることなく感ぜざることなきものは道の精妙なり。四夷千里の險萬頃の渺たるを遠しとせず、歸仰投化して畢く方物を獻ず。その然ることを期せずして然るものは、中華の文明 聖王の治教、天以て授け人以て與ふ。實に過化の極功なり。〔『中朝事實』「化功章」²²³〕

本論文では、素行が人に普遍が内在していると考える考え方を批判していたことに言及したが、それは素行が普遍がないと考えていたということではない。国境を越えて、他国の人に通じ合うことはあるのである。ただし、「期せずして」とあるように、こちらから意図して働きかけることで、通じ合うのではない。それは、「内」や「近」といった、自らの手の届く範囲を治めることから始まる。直截に普遍を目指すのではなく、個別に正しく対処した先にこそ、真の普遍が開けるのである。前章・前々章では、人々が個々の状況に務める必要性があることを見たが、それを国家間の関係として見れば、各国がまず自国を治めることが必要になる。そうすれば、他国の人も通じ合うことができるようになるのである。そして、「化功章」は、そのような時代が日本にもかつてあったことを訴えている。決して、不可能なことではないのである。だからこそ、本章冒頭の引用で見たように、素行は日本人にとつての「内」である日本のことを大切に考えなければならぬ、海外を崇拜していれば「内」を忘れることになることと警鐘を鳴らしていたのである。素行の、そのような考え方がもつともよく表れているのが、次のような言葉である。

蓋し我が土に居て我が土を忘れ、その國に食んでその邦を忘れ、その天下に生れてその天下を忘るる者は、猶ほ父母より生れて父母を忘るるがごとし。豈これ人の道ならんや。唯だ未だこれを知らざるのみに非ず、附會牽合して我が國を以て他の國と為す者は亂臣なり、賊子なり。〔『中朝事實』「或疑」²²³〕

みずからの生きる地のことを忘れるようなものは、人としてのあるべき姿を失っているという。だからこそ、本章冒頭の引用文中で、素行は日本人が日本のことを知らないことを批判していたのである。素行の世界観では、人は誰しも措かれた状況の中を生きるしかない。それを超えようとするのは、ただの空想に過ぎず、「自然」ではない。いうまでもなく、素行自身は多くの漢籍を読んで自己の思想を確立したのであり、『中朝事實』の中でも古

代中国の「聖人」の書について、「王化を補助するに足る」（『中朝事實』「神教章」）²³⁴といひ、決して排外的な態度を取っているわけではない。ただ、みずからのいる位置を忘れて他の場所ばかり見ることは、素行の世界観からすると認められないのである。従って、素行の日本主義は、それまでに彼が培ってきた思想が結実したものなのだということができらるだろう。

おわりに

本論文の冒頭において、先行研究は素行の思想について朱子との対比にとられ過ぎて
いるのではないか、という問題提起をした。それに対し、本論文では素行の批判は朱子よ
りも周濂溪に向けられていたこと、周濂溪批判から考えたときに素行の思想はより明確に
なることなどを明らかにした。最後に、これまでの考察を踏まえて先行研究を振り返り、そ
れとともに本論文の考察が研究史の中でどのような意味を持つのかについても述べていく。

先行研究については本論文第一章で概観したが、それらの研究に共通している姿勢は、
朱子学という一つの完成品があるかのように捉えることである。たしかに朱子学は際立つ
た体系性を持った思想であることは間違いないが、実際に朱子に至るまでには様々な思想
家がいいたのであり、当然その全員がおなじことをいっていたのではない。朱子がそれらの
思想をうまく集大成したといっても、個々の思想家の個性が完全に消えるわけではない。
素行が見ていたのは、朱子学という思想の中にこの個性が残っていることであり、特に朱
子と周濂溪とのあいだに齟齬があることなのである。それは、「欲」や「静」をめぐる論
で素行が指摘している。つまり、素行は朱子学が完全な一貫性を持っているものとは見て
いないのである。先行研究はこのことを理解していないから、素行と朱子学との関係を読
み切れなくなってしまうたのである。それに対し、本論文では素行の言葉に即して宋儒に
対する評価の違いに注目することで、素行の宋学批判の根底に周濂溪への批判があること
を明らかにした。また、周濂溪批判を詳しく考えることで、「公」や日本主義などにおい
てあらたな一面を明らかにすることもできた。

先行研究はなぜ朱子学を一面的に捉えてしまうのか。それは、先行研究が思想的な観
点から考えようとしすぎるためであろう。丸山以来の研究は、近世前期の思想史を考える
際に朱子学を軸として個々の思想家を理解しようとしたのである。だが、一度軸として定
立されたあとは、朱子学自体への考察は少なくなってしまう。もはや朱子学は近世思想史
を理解するうえでの前提となってしまう、その朱子学との関係から個々の思想家を考察す
ることになったのである。そうして、朱子学自体は不問となり、素行の朱子学への分析も
注目されることがなくなってしまうた。無論、思想的考察は非常に重要だが、思想史の
流れに位置付けようとする際に、個々の思想家の中でその流れにかかわらないように見え
る言説は軽視されやすくなってしまうということは、いえるのではないか。

それでは、先行研究が描こうとした思想史とはどのようなものであったか。数々の先行
研究の中で本論文が注目したのは丸山眞男と田原嗣郎の対立であった。ところで、ここで
はあまり言及はしなかったが、丸山がテーマとしていたのは近代的主体の確立であったこ
とは、もはや周知の事実に属する。封建的な朱子学が徐々に解体し、徂徠が登場するに至
って近代的主体が確立するというのが、丸山の描いた近世前半の思想史の見取り図であり、
素行はその過程の中に位置付けられていた。これに対し丸山の説を批判する田原は、素行
の思想において「人間各個の主体性を確立すべき方向は見失われている」²²⁵といい、素行の

思想の中に主体性の確立への方向性はないとしている。また、おなじく丸山説を批判した尾藤正英も、素行の思想に主体性の確立はないと見ている。

このように、ある時期の素行研究、引いては近世思想史研究は近代的主体の確立をめぐってなされていたとあって良い。それでは、この近代的主体とは一体何なのだろうか。それは、きわめて簡単にいえば、状況に流されることなく、自己の意思でものを考え行動することができることである。第一章で触れたように、丸山の『日本政治思想史研究』所収の論文は戦時下において書かれた。恐らく丸山は、戦争一色に染まっていく時代において、時代状況に流されることなく卓爾とした主体の確立の必要性を感じていたのであろう。無論、そのような主体であるためには、既成の秩序をただ受入れるだけではなく、みずから手であたらしく秩序をつくっていくことが可能でなくてはならない。『日本政治思想史研究』の第二論文の中心課題が朱子学的「自然」から徂徠的「作為」への展開であることは、そのことをよく表している。「聖人」に「無秩序から秩序をつくり出すものとしての地位」²⁸⁶を与えた徂徠の思想には、まさに「作為」をおこなう主体が成立していると、丸山は解釈したのである。だからこそ、丸山の論では徂徠に至る過程に位置する素行の思想に世界自体に自然に秩序が存在することは想定されていないとし、秩序を作り出す主体の確立へとつながっていくものとしていたのである。

一方、田原はそのような丸山の論を批判して、素行の思想に自然に存在する秩序が想定されているとし、秩序は人の手で作られるものではないとしていたのである。また、尾藤は素行が政治を優先させ、自己を没却させることを求めていたと解し、各個人の主体性は否定されていると見ている。前田勉も、尾藤に近い考え方をとり、素行が幕藩体制の中で個々人の主体性を抑圧することを求めていたと見る。これらの研究も、結果的に丸山と見解が異なることになっても、丸山が提起した問題を受止めて、主体性の確立について考えていたのである。

ただし、彼ら以降の素行研究では、主体について論じることがほとんどないように思われる。無論、近代的主体とは現代から見た論点であって、江戸時代の素行を研究するうえでは直截関係がないと見ることも可能だろう。また、そもそも終戦から時間がたって、主体を確立することの必要性が、それほど切実には感じられなくなったのかもしれない。

しかし、それでは素行の思想に主体の問題を読取るうとすることは間違いなのだろうか。私はそうは思わない。だが、それは近代的な意味での主体とは違ったものが論じられているように見える。以下の引用は、素行が「聖人」について論じたものである。

師曰く、聖人は、聰明睿知、天地と其の徳材を同じうす。是れ氣、其の秀を得て、其の理、中和を得、過不及の論ずべきなり。壽の長短は氣を稟くるの剛柔に因れり、富貴は天命に在り、故に作為すべからず、氣の厚長を論ずべからず。堯舜及び夫子と謂ふが若き、堯舜は其の氣英粹、其の理溫和、天の命是れ全し。夫子は、道徳高厚材知分明にして、教化究りなく、天地と參たり、日月四時と同じ。堯舜の盛も亦夫子に到

りて著明す。天命至らずして栖々たる一旅人と為る、是れ又萬世の師たるの命なり。

(『山鹿語類』聖學十一、「辨或問理氣妙合而人物生説」)²⁵⁷

孔子は堯・舜とおなじく「聖人」であり、すぐれた徳を持っている。だが、孔子と堯・舜では違った運命はあまりにも違う。帝として人々の頂点に立った堯・舜に対し、孔子は高い地位に就くこともなく、大きな富を得ることもなかった。多くの時間を旅に費やす人生であった。しかし、素行はそれで良いと考えているのである。孔子が帝位につかなかったからこそ、書物の編纂や弟子の教育に力を入れることができ、それによって堯・舜の事績も後世に残ることになった。もし、孔子がみずからの境遇に不満を抱き、帝位につこうとしていればこのようなことはなかっただろう。素行は、孔子にありのままの状況を受入れる姿勢を見ているのであり、それが良い結果を残すことになったのである。また、素行は別の箇所では「聖人」について「自己心身の運用は天地に循ふのみ」(『山鹿語類』聖學十一、「辨或問主靜説」)²⁵⁸ともいつている。つまり、素行は「聖人」に主体を立てない生き方を見ているのである。

そう考えるとこれまで素行が批判していた、周濂溪をはじめとする宋儒の思想とは、「聖人」と反対に状況から独立した主体を立てようとするものだといえることができる。たとえば、「主靜」が自己の外部の事物から影響を受けない部分を想定し、それが本来の自己だとするのはその典型である。そして、素行はその「主靜」が「自然」を離れ、世界を恣意的に捉えてしまうことになるとしていた。恣意的な認識に陥ることは、状況から独立した主体についてまわる陥穽でもあるだろう。²⁵⁹これに対し、素行は世界が不可分であることを主張し、孤立的としか見えない事態を一体性の中に組み込もうとしていた。それは、状況から独立することなく、個々の人がこの世界で生きていけるためのものであると考えられる。一体性の中にあるのであれば、そこを抜出しようとする必要はないからである。ここからいえることは、素行は中世から近代へと向かっていく方向にいる思想家ではなく、むしろ近代へと向かっていこうとする時代に逆らい、そこに警鐘を鳴らそうとしたのだということである。

無論、卓爾とした主体が必要なのか、そうでないのかはそう簡単にいえるような問題ではないし、それはこの論文の課題でもない。ただ、素行の思想を理解するうえで、近代的主体を理想とする考え方は捨てなくてはならないのである。そうしなくては、素行の意思に反した読解をすることになってしまうことになる。今後は、あらためて中世と近代の中間にある近世を生きた思想家として、素行を読む必要があるだろう。

ところで、本論文で明らかにした素行の思想の特徴が、近世思想史全体の中でどのような位置付けにあるのかをあらためて考えることは、きわめて重要な問題であろう。この節において思想的観点にとらわれ過ぎることを批判したが、個々の思想を思想的文脈から一旦離して検討したうえで、そこで得られた成果を思想史の中にどう位置付けるかとい

う論点は必要なものである。近世の日本には素行以外にも仁斎や徂徠など朱子学を批判する儒者が現れたが、彼らの思想においても周濂溪への批判は重要な意味を持つているのだろうか。それとも周濂溪批判が重要なのは、素行だけなのだろうか。特に、仁斎は『太極圖説』の「無極而太極」を「無極」↓「太極」の段階として捉えていたという論があり、⁸⁸素行の解釈との共通性が注目される。この問題を詳しく考えてみると、他の朱子学批判の思想家の捉え方も、見直さなくてはならない可能性も出てくるかもしれない。本来であれば、本論文でそこまで明らかにしなくてはならなかったが、それはできなかった。これについては今後の課題として、本論文を締め括ることとする。

○注釈
はじめに

1 『全集』第十一卷、六頁

2 『全集』第十五卷、九四頁

3 『統神道大系 論説編 保科正之(五)』(神道大系編纂会、二〇〇五)三三三頁

4 素行の赤穂配流については平重道『近世日本思想史研究』(吉川弘文館、一九六九)第一章第一節「寛文六年山鹿素行配流事件の思想的意義」参照。ちなみに配流先が赤穂になったのは、素行と当時の赤穂藩主浅野長直が旧知の仲であったことによる。

5 『全集』第十二卷、五八七頁

6 同右

7 たとえば、田原嗣郎は「山鹿素行における思想の基本的構成」(『日本思想大系三十二 山鹿素行』、岩波書店、一九七〇)の中で素行の配流を「『聖教要録』の中で程朱の学を批判したために、赤穂に配流された事件」(四五三頁)としている。

8 宇野茂彦『叢書日本の思想家2 林羅山・(附)林鷲峰』(明德出版社、一九九二)一六〇～一六三頁参照。

9 『全集』第十一卷、一五頁

10 『全集』第十二卷、五八九頁

11 それでは、保科正之は何に對して怒ったのかという問題は残るが、少なくともそれは正之の問題であつて素行自身の思想と一旦分けて考えるべきだろう。

第一章

12 『先哲叢談』は、原念齋が江戸時代の著名な儒者の言行や事績をまとめたもので、そこ
で扱われている儒者は藤原惺窩(一五六一～一六一九)・林羅山(一五八三～一六五七)
にはじまり、中江藤樹(一六〇八～一六四八)・山崎闇斎(一六一八～一六八二)・熊沢
蕃山(一六一九～一六九一)・伊藤仁斎・荻生徂徠などの錚々たる顔ぶれである。それに
對し、『先哲叢談後篇』の方は、東條琴台が『先哲叢談』に入っていない儒者についてま
とめたもので、著名といえる人物は、素行を除いてほとんどいない。

13 『先哲叢談後篇』卷之一

14 『日本古學派之哲學』三頁「要するに、素行と仁斎と徂徠と、此三人は古學派の代表者
として最も卓絶せるものなり」

15 もとは、明治四十一年に『日本及日本人』という雑誌に掲載されたものだが、本稿では
乃木神社社務所編『乃木希典全集』(国書刊行会、一九九四)のものを使用した。同書四九
一頁。

16 『日本古學派之哲學』八八頁

17 『山鹿素行先生』二〇五頁

18 『素行・宣長』一四一頁

19 『日本古學派之哲學』一一三頁

20 『全集』の編者廣瀬豊は『全集』第十二卷の解説で「素行の著述中最も有名なものは、こ
の中朝事實である」(三頁)と述べている。

また、井上や松本と大きく思想信条をことにする、マルクス主義者の谷義彦「山鹿素行
の歴史的批判的考察」(『歴史学研究』第三卷第一号、一九三四)も、全四章のうち、半分
に当たる二章を武士道と日本中朝主義の分析に割いている。

21 『日本古學派之哲學』一一〇頁

22 同右一二二頁

23 清原貞雄『思想的先覺者としての山鹿素行』(藤井書店、一九三〇)一五五頁

24 松本前掲書一八一～一八二頁
25 村岡前掲書五四頁
26 無論、戦前のすべての研究が同様の論調であったということではない。たとえば、加藤仁平『山鹿素行の教育思想』（目黒書店、一九三四）では、『聖教要録』における「理氣」について次のようにいつている。「純粹に周孔その物へ復歸せんとせる素行子に宋儒風の理氣論のあるを幾分不徹底の憾ありと考へていた吾人は、後年の述作との比較研究によつて、今や斷然當代の素行に宋儒の遺風因襲と見るべき理氣論のあつた事を認める」（二七頁）

27 『日本倫理思想史研究』二七一頁

28 『近世日本における儒教運動の系譜』八七頁

29 「素行の本質を追求するわれわれにとつてもっとも注目すべきは、兵学と他の学問的教養とのこの統一である。特に兵学と儒学との統一である。（中略）蕃山は彼の実際的な政治体験をその儒教理解にいかしていたが、素行は兵学的教養をその儒教理解にいかしたのである。彼らが儒教理解にいかしたものは政治的体験と兵学的教養という差意をもちつつも畢竟武士的体験であり武士的教養であつた。蕃山と素行の儒学が豊かな武教的性格をもつていたのはこのためである」（七九頁）

30 『日本政治思想史研究』二五頁

31 同右八二頁

32 同右一〇三頁

33 同右一〇六頁

34 同右四六頁

35 同右四八頁

36 ただし、第二論文では素行を、未だ自然から脱し切れていない思想家として、ことに注意が必要である。

37 『徳川思想史研究』二九～三〇頁

38 同右二二頁

39 『全集』第十卷、五五頁

40 『徳川思想史研究』五七頁

41 同右六三頁

42 同右六四頁

43 同右一一三頁

44 『日本思想大系三十二 山鹿素行』五一〇頁

45 『思想』五六〇号、三四頁。なお、引用文中の括弧は原文にあるものである。

46 同右五六一号、九六頁

47 『山鹿素行の研究』七八～七九頁

48 同右八〇～八一頁

49 『近世日本の儒学と兵学』一五八～一五九頁

50 『山鹿素行 「聖学」とその展開』一四〇頁

51 『山鹿素行の思想』一八七頁

52 同右一九〇頁

53 丸山前掲書四九頁

54 田原前掲書八九頁

55 『全集』第九卷、四九八頁

56 尾藤前掲文八三頁

57 『全集』第十卷、三四七頁
58 『全集』第九卷、二七一頁

59 『山鹿語類』を「未整理」とする例としては、尾藤が田原の論を批判して「右の例話の記述などには、朱子学の思考様式が未整理のまま残されていると考えられ、それに拘泥すれば朱子学と素行の思想との対立点が見失われる結果に陥るばかりであろう」（尾藤前掲文三七〇頁）といっている。

第二章

60 『全集』第九卷、九〇〜九一頁

61 同右八九頁

62 『全集』第十卷、三五四〜三五五頁

63 『中庸章句』首章「首明道之本原、出於天而不可易、其實體備於己而不可離」

64 『全集』第十卷、五五〜五六頁

65 『原道』「堯以是傳之舜、舜以是傳之禹、禹以是傳之湯、湯以是傳之文武周公、文武周公以是傳之孔子、孔子以是傳之孟軻。軻之死、不得其傳焉」。また、朱子の道統の論は、『中庸章句』序などにある。

66 『全集』第十一卷、一四〜一五頁

67 なお、「周程張邵」というまとめ方は、『朱子語類』巻第一百五などにある。（「到得周程張邵們說得亦不差」）素行は朱子の論を参考にして、周濂溪ら四者を一つにまとめて捉える見方を取っていると思われる。

68 『全集』第九卷二六五〜二六六頁

69 同右二六七頁

70 同右二六六頁

71 『全集』第十卷、二二四頁。朱子の言葉は『張子全書』内の『正蒙』誠明篇の注にある。「朱子曰、天地之性則太極本然之妙、萬殊之一本也。氣質之性則二氣交運而生、一本而萬殊也」

72 『中庸』「天命之謂性、率性之謂道、修道之謂教」

73 『全集』第十卷、二二二頁

74 同右一九〇頁

75 同右一八九〜一九〇頁

76 本論文二〇頁参照

77 『全集』第九卷、二七二〜二七三頁

78 同右二二九頁

79 このあたりの儒者の影響関係についての、素行の認識は朱子の考えを引継いでいるものといつて良いだろう。『通書』後記「夫子姓周氏、名敦頤、字茂叔。自少即以學行有聞於世、而莫或知其師傳之所自。獨以河南兩程夫子嘗受學焉、而得孔孟不傳之正統、則其淵源因可槩見」

80 『全集』第九卷、二四〇頁

81 『太極圖說』「聖人定之、以中正仁義、而主靜、立人極」

82 『全集』第九卷、五七〜五八頁

83 同右二五六頁

84 この論は、『朱子語類』巻九十四にある。「問、先生謂程子、不以太極圖授門人、蓋以未有能受之者」

85 『全集』第十卷、三八七頁

⁸⁶ 素行は、「宋朝に初めて四書を表出し六經を註解し、孔孟を崇め儒教を貴ぶこと、二程を以て祖と為す、聖門に功ある尤も大なり」（『山鹿語類』聖學二、雜子、儒家者流、「二程子」、『全集』第九卷、二五六頁）といい、程子の經学上の功績を述べている。

⁸⁷ 『全集』第九卷、二四九〜二五〇頁
⁸⁸ 同右二六一頁

⁸⁹ 素行は「邵子、深く易數を曉る、程朱、皆此れに従ひ」（『山鹿語類』聖學二、致知、「讀易」、『全集』第九卷、一七六頁）といっているので、少なくとも後統の宋儒への影響を認めていることは、確かである。

⁹⁰ 『全集』第十一卷、四二二頁

⁹¹ 村岡前掲書、五四頁

⁹² 前田前掲書、一五〇〜一五一頁

⁹³ このほか、友枝龍太郎も「山鹿素行―朱子学の批判と復古学の論理―」（相良亨、松本三之助、源了圓編『江戸の思想家たち（上巻）』研究社、一九七九）において次のようにいっている。「素行の朱子に対する評価を通じて察知されることは、素行が朱子を全面的に否定しているのではなく、朱子から然るべきものを撰取し、自説の中に入れこんでいるということである」（二〇二頁）しかし、友枝にしても朱子との比較が中心となっていることは、他の研究者と大きな違いはない

第二章

⁹⁴ 『全集』第十卷、四一九頁。なお、引用中の「此の言」とは、『易』繫辭傳上、第十章の「易无思也、无為也。寂然不動、感而遂通天下之故。非天下之至神、其孰能與於此」を指す。

⁹⁵ 『太極圖說解』「此、言聖人、全動靜德、常本之於靜也」

⁹⁶ たとえば、田原嗣郎「山鹿素行における思想の基本的構成」では次のようにいっている。

「この世界、素行のいわゆる「天地人物の本性は「動」であり、それを形容する「生々息まず」「至誠無息」などの言葉は素行の著作の到る処にみられる」（四六一頁）

⁹⁷ 『全集』第十卷、四二〇〜四二二頁

⁹⁸ 『全集』第十四卷、六三頁

⁹⁹ 尾藤正英「山鹿素行の思想的転回（下）」九四頁でも、素行の「權」について触れられてくる。

¹⁰⁰ 『全集』第十卷、四一四〜四一五頁

¹⁰¹ 同右四一六頁

¹⁰² 同右四〇五〜四〇六頁。なお、『易』の言葉は繫辭傳上第一章「日月運行、一寒一暑」

¹⁰³ 『太極圖說』「太極、動而生陽、動、極而靜。靜而生陰、靜、極而復動」

¹⁰⁴ 『全集』第十卷、四〇四頁

¹⁰⁵ 同右一〇〜一一頁

¹⁰⁶ 同右一五頁

¹⁰⁷ 同右一二頁

¹⁰⁸ 吾妻重二『朱子學の新研究』（創文社、二〇〇四）参照。

¹⁰⁹ 『全集』第十卷、三八一〜三八二頁

¹¹⁰ 『太極圖說解』（『朱子全書』第壹冊、上海古籍出版社、安徽教育出版社、二〇〇二）より転載

¹¹¹ 『易』繫辭上第十一章「是故易有太極。是生兩儀、兩儀生四象、四象生八卦。八卦定吉凶、吉凶生大業」

¹¹² 『全集』第十卷、三六〇頁。なお、『易』の言葉は前注参照。

113 同右三六〇頁。

114 素行の論の中には、今まで見えていなかったものが現れることについての記述は多いが、反対に見えていたものがなくなることについての記述がほとんどない。しかし、素行の論述から考えると、今まで見えていたものが見えない状態になると考えられる。そうでなくとも、この世界に見えているものがひたすら増え続けることになってしまう。そのため、本論では「不可視化」という言葉を用いた。

115 『全集』第十卷、三七三～三七四頁

116 同右三六〇頁

117 同右三四九～三五〇頁

118 同右三八六頁。なお『易』の言葉は、繫辭傳上、第十一章「河、出圖、洛、出書、聖人、則之」

119 客観的に見れば、『太極圖』も全体として一つの図と見ることも可能だが、素行はそのような見方は取らない。それだけ、素行が周濂溪の思想を段階性重視と捉えていることがよく分かるだろう。

120 『周易本義』(『朱子全書』第拾参冊)より転載

121 『全集』第十卷、四〇八頁。周濂溪の言葉は、『太極圖説』「惟人也、得其秀而最靈。形既生矣、神發知。五性感動而善惡分、萬事出」

122 『全集』第十卷、四〇二頁

123 第一章で見たように、素行は朱子学の普遍的な性格を持った「理」を批判したとする先行研究が多い。たしかにそれは間違いないが、一方で、ここでの引用のように「氣」との関係から「理」を論ずる場合、素行はそれとはやや異なる論調を見せる。たとえば、「理氣、尤も差別すべからず」(『山鹿語類』聖學十一、大原、「論理氣妙合而人物生説」全集第十卷、四〇三頁)といい、「理」と「氣」を分けてはならないとしている。この場合、素行がいたいのは「理」と「氣」との相即不離の関係であって、「理」とは何か「氣」とは何かということではない。無論、素行の朱子学批判における「理」の問題は重要だが、周濂溪批判のうえでは直截かわるものではないので、本論文では詳しく述べなかつた。

124 『全集』第十卷、四〇八～四〇九頁。なお、朱子の言葉は『朱子語類』卷第九十四「得其氣之精英者為人、得其查滓者為物」、同卷第十四「只一箇陰陽五行之氣、衰在天地中、精英者為人、查滓者為物。精英之中又精英者、為聖、為賢、精英之中查滓者、為愚為、不肖」周濂溪の「精秀の字」は注120参照。

125 本論文二五頁参照

126 『全集』第十卷、二〇七頁

127 同右三六一頁

128 『全集』第十二卷、一九五頁

第四章

129 『孟子集註』梁惠王章句上「此章言、仁義根於人心之固有、天理之公也、利心生於物我之相形、人欲之私也」

130 『全集』第九卷六七頁

131 素行の「公」に注目した先行研究としては、前掲の尾藤正英「山鹿素行の思想的転回(上)(下)」、三宅正彦「幕藩制国家の確立と公私概念の対立」(『体系日本史叢書二十三 思想史II』山川出版社、一九七六)などが挙げられる。

132 丸山前掲書、田原嗣郎「山鹿素行における思想の基本的構成」など。

その中で、上安祥子『経世論の近世』(青木書店、二〇〇五)は、数少ない例外に当る。しかし、人々が善を好むことから、人欲が善を選び取ることにつながるとする見解は、素

行の「欲」の認識を一元的に捉えすぎている。本稿後述の理由から、その解釈には問題があるといわざるを得ない。

133 『全集』第十卷、三〇二頁。周濂溪の言葉は「養心亭説」「予謂養心不止於寡焉而存耳。蓋寡焉以至於無。無則誠立、明通」

134 『全集』第九卷七四頁。なお、『易』の言葉はそれぞれ乾卦「乾、元亨利貞」、「九五、飛龍在天。利見大人」、乾卦文言伝「元者善之長也。亨者嘉之會也。利者義之和也。貞者事之幹也」

135 『朱子語類』卷第十三（學七）「若義利、若善惡、若是非、毋使混淆不別於其心」

136 『全集』第九卷、七五頁

137 素行の「格物致知」については、前田勉「山鹿素行―治人の学の認識論」（源了圓篇『江戸の儒学』『大学』受用の歴史』思文閣、一九八八）等参照。

138 『全集』第九卷、一〇頁

139 「愚謂へらく、格は至なり、程朱既に其の字義を考ふること皆據あり。今、之れに従ふ」（『山鹿語類』聖學一、致知、「辨或問格物致知説」、『全集』第九卷、三七頁）

140 『大學或問』「莫先於正心誠意、然欲誠意、必先致知、而欲致知、又在格物。致盡也。格至也。凡有一物、必有一理、窮而至此、所謂格物也。然而格物亦非一端、如或讀書、講明道義、或論古今人物、而別其是非、或應接事物、而處其當否、皆窮理也」

141 『全集』第九卷、三三頁

142 同右二六頁

143 『全集』第十卷、一三二頁

144 『全集』第九卷、一七頁

145 同右八二頁

146 同右七五頁

147 朱子の『易本義』や『朱子語類』ともに「利者義之和也」の解釈において、「好悪」やそれに類する言葉は使われていない。

148 『朱子語類』卷第五十一では、朱子は「若し只だ義を以て宜と為せば、則ち義外に在るの意有り。程子の言ふ『物に處するは義為り』の如きを須てば則ち是れ物に處する者は心に在りて、外に非ざるべきなり」（若し只以義為宜、則義有在外意。須如程子言處物為義、則是物處物者在心、而非外也）といっており、物に対処するのは、心が対処すると考えている。「利」については、後述五一頁参照。

149 素行の考え方は、告子の「義外」に近いように見える。『山鹿語類』には、素行の論が告子と同じではないかという「或ひと」の質問が記載されている。これについて素行は、人は本来仁義に至ることが可能であるとし、告子の説はその点が理解できていないとして批判し、自分の考えは告子とは違うとしている。『山鹿語類』聖學五、仁仁義五常誠忠信敬、「辨或問仁義之説」、『全集』第九卷、四六八頁）

150 『全集』第九卷、六六頁

151 同右二四四頁。なお、『通書』の言葉は聖學篇「一為要。一者無欲、無欲静虚動直也。静虚明也、明通、動直公也、公溥。明通公溥庶哉」

152 「濂溪言、『寡欲以至於無、蓋恐人以寡欲為便得了、故言不止於寡欲而已、必至於無而後可耳。然無底工夫、則由於能寡欲。到無欲、非聖人不能也」（『朱子語類』卷第九十四）

153 『朱子語類』卷第九十四「無欲之與敬、二字分明。要之、持敬頗似費力、不如無欲撇脱。人只為有欲、此心千頭萬緒。此章之言、甚為緊切、學者不可不知」

154 『全集』第九卷、一四五頁

155 戴震『孟子字義疏證』では、次のようにいう。「周子通書曰、『聖可學乎』曰、『可』「有要乎」曰、「有」「請問焉」曰、「一為要。一者無欲、無欲静虚動直也。静虚明也、

明通、動直公也、公溥。明通公溥庶哉」此即老・莊・釋氏之說。朱子又屢言、『人欲所蔽』、皆以為無欲則無蔽。周濂溪が「無欲」をいうのは老莊や仏教の説とおなじだとし、朱子も周濂溪同様の考えを持つているとしている。

156 『全集』第十二卷、五三〇～五四頁

157 同右六八頁

158 同右六六頁

159 『朱子語類』卷第四「人物之性、有所謂同者、又有所謂異者。（中略）同者其理也。異者其氣也」

160 『朱子語類』卷第十三「然人之氣稟有偏、所見亦往往不同。如氣稟剛底人、則見剛處多、處事必失之太剛。柔底人、則見柔處多、處事必失之太柔。須先就氣稟偏處克治」

161 注129参照

162 『中庸章句』首章「蓋欲學者於此、反求諸身、而自得之、以去夫外誘之私、而充其本然之善」

163 『全集』第九卷、二二〇～二三頁

164 なお、「公」と「公共」については、次節参照。

165 『全集』第十卷、四一四頁

166 『全集』第九卷、六七頁

167 『程氏遺書』卷第十五「仁之道、要之只消道公一字。公只是仁之理、不可將公便喚做仁。公而以人體之、故為仁。只為公、則物我兼照、故仁、所以能恕、所以能愛、恕則仁之施、愛則仁之用也」

168 『全集』第九卷、四五二～四五三頁

169 同右八二頁

170 『朱子語類』卷第六「仁是天理。公是天理」

171 『全集』第十二卷、二六四～二六五頁

172 溝口雄三『中国の公と私』（研文出版、一九九五）参照

173 『全集』第五卷、四六三頁

174 『全集』第七卷、四三七頁

175 『全集』第九卷、三九頁

176 同右三九頁

177 同右三六頁

178 『全集』第十二卷、二七六頁

179 先行研究では、素行の思想を近世の幕藩体制を擁護するものだとするものが多い。たとえば、守本順一郎「山鹿素行における思想の歴史的 성격」（『日本思想大系三十二 山鹿素行』、岩波書店、一九七〇）や尾藤前掲論文などがそれに当る。中でも三宅正彦は、素行の「公」が「天下国家」のことであり、幕藩制国家への忠誠が個人の事情に優先されることを述べている（三宅前掲論文）。確かに、素行の「公」にそう解釈できる側面もある。しかし、別段、幕藩体制を擁護しようという意図の下に議論を立てたのではなく、彼の人間観から「公」を論じたに過ぎない。結果的に体制を擁護するような性格を持ったとしても、それは素行の思想上の態度とは別問題といえよう。無論、幕藩制国家のことは無視し得るものではない。しかし、反面であまりそのことばかりに拘泥すると、素行の「公」の全体像を見失うことになるのではないか。

第五章

- 180 阿部隆一「山鹿素行の青年時代に於ける和学の修養」(『帝国学士院紀事』第四卷二号、一九四六―後)、『阿部隆一遺稿集 第四卷 人物篇』汲古書院、一九八八に所収) 参照
- 181 『全集』二八三頁
- 182 『神道大系二十 日本書紀註釋(中)』一六六頁
- 183 同右四八〜四九頁
- 184 『日本書紀纂疏』と吉田兼俱の關係については、渡邊卓『日本書紀』受容史研究(笠間書院、二〇一〇)第一章第二節「注釈史からみた『日本書紀抄』の成立」参照。
- 185 堀勇雄『人物叢書 山鹿素行』(吉川弘文館、一九五九)三二〇〜三二二頁
- 186 前田前掲書一五五〜一五六頁参照
- 187 『山鹿語類』では、各国の気象条件について次のようにいつている。「唯だ中華のみ四時の氣候正しく、日月星宿、其の稟くる所以て正し、故に人物恆に秀づ。朝鮮之れに次ぎ、本朝之れに次ぐ。其餘は、皆四時宜しからず、寒暑尤も大にして、人物の生成悉く正しからず」(『山鹿語類』聖學八、天地、「辨或問地」、『全集』第十卷、八五頁) ここでは、明らかに「中華」と日本が別の国になっており、しかも日本はその「中華」より氣候条件が劣っているとされている。
- 188 形式は眞徳秀の『大學衍義』に倣っていると思われる。
- 189 『全集』第十三卷、七頁
- 190 本章では、素行が日本のことを指している場合には「中國」、通常の大陸の国をいう場合には「中国」と表記する。
- 191 『全集』第十三卷、一八〜一九頁
- 192 同右一四七〜一四八頁
- 193 「中國」の語は『詩経』大雅「民勞」の詩、「中華」は『蜀志』諸葛亮傳の注にそれぞれ見える。
- 194 中国の中華思想については、那波利貞『岩波講座 東洋思潮 中華思想』、小倉芳彦『華夷思想の形成』(『中国古代政治思想研究』青木書店、一九七〇)等参照。
- 195 第一章で触れたように、戦前の素行研究において日本主義は中心的な意味を持っていた。そのため、戦前はほとんどの研究が『中朝事實』を扱っている。戦後に『中朝事實』について論じているものとしては、中山前掲書や劉前掲書のほか、玉懸博之『近世日本の歴史思想』(ペリカン社、二〇〇七)などがある。しかし、どれも「水土」を主題的に扱ってはいない。
- 196 「水土」に注目した研究としては、前田勉「山鹿素行『中朝事實』における華夷観念」(『愛知教育大学研究報告』五九、二〇一〇)がある。ただし、前田は「素行は、日本が、朝鮮はもとより、中国以上の存在であることを示すために、「文明」とは異質な要素である「水土」をもってこざるをえなかったのではないか」(五三頁)としているが、後述のように、本論文では、「水土」重視は素行の世界観から必然的に導き出されたと考ええる。
- 197 『山鹿語類』君道十一「治談上」(『全集』第八卷三六六頁)。なお、引用されているのは『春秋胡氏傳』の隱公二年。
- 198 鎌田正「朱子と春秋」(『朱子学大系』第一卷、明德出版、一九七四)参照。
- 199 『全集』第十二卷、五七三〜五七四頁
- 200 『よれば』忌部廣成が古語拾遺、卜部兼延が名法要集等に、家々の傳來相承を云へり(『謫居童問』、卷四、『全集』第十二卷、二八三頁)
- 201 『春秋胡氏傳』卷十一「中國之為中國、以有父子君臣之大倫也。一失、則為夷狄」

- 201 同右卷十二「中國之所以為中國、以禮儀。一失、則為夷狄、再失、則為禽獸、人類滅」
- 202 同右卷二十三「人之所以異於禽獸、中國之所以貴於夷狄、以其有父子之親君臣之義爾」
- 203 これは仏教的な「粟散辺土」の觀念が関係していると思われる。高橋美由紀『神道思想史研究』(ベリカン社、二〇一三) 参照。
- 204 『神道大系二十 日本書紀註釋(下)』(神道大系編纂会、一九八五) 九頁
- 205 別の箇所では、「此國ハ三界建立ノ源ソ」(同前六頁)ともいつている。
- 206 ただし、これは素行以前の思想との比較から見たときにそういえるということである。たとえば、熊沢蕃山のように、素行の同時代には他にも「水土」を重視する思想家は存在した。ただし、素行が蕃山の書を読んだという記録は残っていないので、蕃山から「水土」について学んだとは考えられない。
- 207 『神道大系九十五 卜部神道(上)』(神道大系編纂会、一九八五) 一三〜一四頁
- 208 『神書聞塵』では、「天地ニ先テアルヲ神ト云ソ」(『神書聞塵』巻上、『神道大系二十 日本書紀註釋(下)』(一五頁)ともいつている。
- 209 『日本思想大系三十九 近世神道論 前期国学』(岩波書店、一九七二) 一二頁
- 210 『朱子文集』巻二十九「中國所持者徳、夷狄所持者力。今、慮國事者、大抵以審彼己、較強弱為言。是夷狄相知攻之策、而未嘗及中國治夷狄之道。蓋以力言之、則彼常強、我常弱。是無時而可勝、不得不和。以德言之、則振三綱明五常正朝廷勵風俗、皆我之所可勉彼之所不能者。是乃中國治夷狄之道而今日所當議。誠能自勵以此、則亦何以講和為哉」
- 211 「吾が日本は種子を生じ、震旦は枝葉に現はし、天竺は花實を開く。故に佛教は萬法の花實たり。儒教は萬法の枝葉たり。神道は萬法の根本たり。彼の二教は皆是神道の分化也。枝葉・花實を以て其の根源を顯はす。花落ちて根に歸るが故に、今此の佛法東漸す。吾が國の、三國の根本たることを明かさんが為に也。尔りしより以來、佛法此に流す。」(『唯一神道名法要集』『日本思想大系十九 中世神道論』(一三四頁)
- 212 『全集』第十三卷、一一頁
- 213 『日本古典文学大系六十七 日本書紀』(岩波書店、一九六七) 七六頁
- 214 『全集』第十三卷、一五頁
- 215 『書紀』神代上参照。
- 216 『全集』第十卷、五八〜五九頁。邵康節の言葉は、『觀物外篇』下之中「曰、既有消長、豈無始終。天地雖大、是亦形器、乃二物也」
- 217 同右七四頁
- 218 同右五六頁
- 219 なお、歴史の変化については、素行は「天地に古今なし、人に古今あり」(『山鹿語類』聖學八、天地、「辨或問天地説」、『全集』第十卷、七六頁)といつている。歴史の変化とは、人の営為に属するものであって、「天地」自体が動くのではないのである。
- 220 『全集』第十卷、一一七頁
- 221 『全集』第十二卷、二三八頁
- 222 『全集』第十三卷、二〇八〜二〇九頁
- 223 同右二二二頁
- 224 同右六四頁

おわりに

- 225 田原前掲書、二一八頁
- 226 丸山前掲書、二二三頁
- 227 『全集』第十卷、四一〇〜四一一頁
- 228 同右四二七頁

素行は、本論文冒頭でも触れたように、当時の思想界の状況を痛烈に批判し、処罰されるという経験をしている。そのため素行自身は、むしろ強い主体性を持っていたということもできるが、素行自身の生き方と彼の思想とは一旦分けて考えるべきだろう。

280 土田健次郎『道學の形成』（創文社、二〇〇二）一三二頁

○参考文献

※参考文献は原則として私が実際に参照した版を挙げるが、順序は初出時の年代順に並べてある。

広瀬豊篇『山鹿素行全集 思想篇』（岩波書店、一九四一）

『日本思想大系三十二 山鹿素行』（岩波書店、一九七〇）

『日本の名著十二 山鹿素行』（中央公論社、一九七一）

井上哲次郎『日本古學派之哲學』（富山房、一九〇二）

乃木神社社務所編『乃木希典全集』（国書刊行会、一九九四）

素行会『山鹿素行先生と乃木將軍』（帝國軍人後援会、一九一三）

清原貞雄『思想的先覺者としての山鹿素行』（藤井書店、一九三〇）

加藤仁平『山鹿素行の教育思想』（目黒書店、一九三四）

谷義彦『山鹿素行の歴史的批判的考察』（『歴史学研究』第三卷第一号、一九三四）

那波貞利『岩波講座 東洋思潮 中華思想』（岩波書店、一九三六）

中山久四郎『山鹿素行』（北海道出版社、一九三七）

松本純郎『山鹿素行先生』（至文堂、一九三七）

村岡典嗣『大教育家文庫 素行・宣長』（岩波書店、一九八四）

阿部隆一『山鹿素行の青年時代に於ける和学の修養』（『阿部隆一遺稿集 第四卷 人物篇』、汲古書院、一九八八）

和辻哲郎『日本倫理思想史』（岩波文庫、二〇一一）

丸山眞男『日本政治思想史研究 新装版』（東京大学出版会、一九八三）

堀勇雄『人物叢書 山鹿素行』（吉川弘文館、一九五九）

『相良亨著作集 2日本の儒教』（ぺりかん社、一九九六）

田原嗣郎『徳川思想史研究』（未來社、一九六七）

島田虔次『朱子学と陽明学』（岩波新書、一九六七）

平重道『近世日本思想史研究』（吉川弘文館、一九六九）

小倉芳彦『中国古代政治思想研究』（青木書店、一九七〇）

鎌田正『朱子と春秋』（『朱子学大系』第一卷、明德出版社、一九七四）

尾藤正英『山鹿素行の思想的転回（上）（下）』（『思想』五六〇・五六一号、岩波書店、一九七一）

三宅正彦『幕藩制国家の確立と公私概念の対立』（『体系日本史叢書二十三 思想史II』、

- 山川出版社、一九七六)
- 友枝龍太郎「山鹿素行―朱子学の批判と復古学の論理―」(相良亨、松本三之助、源了圓編『江戸の思想家たち(上巻)』研究社、一九七九)
- 石岡久夫『山鹿素行兵法学の史的的研究』(玉川大学出版部、一九八〇)
- 黒沢幸昭「不得已ノート―山鹿素行と富士谷御杖の場合」(佐藤正英、野崎守英編『日本倫理思想史研究』ぺりかん社、一九八三)
- 安蘇谷正彦『神道思想の形成』(ぺりかん社、一九八五)
- 中山広司『山鹿素行の研究』(神道史学会、一九八八)
- 前田勉「山鹿素行―治人の学の認識論」(源了圓編『江戸の儒学『大学』受容の歴史』、思文閣、一九八八)
- 山下龍二『朱子学と反朱子学―日本における朱子学批判―』(研文社、一九九二)
- 宇野茂彦『叢書日本の思想家2 林羅山・(附)林鷲峰』(明德出版社、一九九二)
- 溝口雄三『中国の公と私』(研文出版、一九九五)
- 前田勉『近世日本の儒学と兵学』(ぺりかん社、一九九六)
- 劉長輝『山鹿素行「聖学」とその展開』(ぺりかん社、一九九九)
- 土田健次郎『道學の形成』(創文社、二〇〇二)
- 吾妻重二『朱子學の新研究』(創文社、二〇〇四)
- 上安祥子『経世論の近世』(青木書店、二〇〇五)
- 立花均『山鹿素行の思想』(ぺりかん社、二〇〇七)
- 玉懸博之『近世日本の歴史思想』(ぺりかん社、二〇〇七)
- 唐利国「論日本近世前期山鹿流兵学的確立―以山鹿素行的朱子学批判為中心」(『歴史教育学』、二〇〇九)
- 前田勉「山鹿素行『中朝事実』における華夷觀念」(『愛知教育大学研究報告五九』、二〇一〇)
- 阿里木・托和提「朱子学本体論思想的批判与重建―日本古学者山鹿素行思想為中心」(『哲学百家』、二〇一一)
- 張捷「簡析山鹿素行对朱子心性論的批判」(『中国哲学史』、二〇一二)
- 渡邊卓『『日本書紀』受容史研究』(笠間書院、二〇一二)
- 高橋美由紀『神道思想史研究』(ぺりかん社、二〇一三)