台大日本語文研究第 6 期
2004 年 6 月，頁 123-154
本文 2004.5.15 收稿，2004.6.8 通過刊登

山鹿素行之「聖學」與「士道」

劉 長輝*

摘 要

元和元年（1615）夏季的大阪之役結束後，日本戰國時期以來的長期戰亂終告止息，天下亦漸趨泰平。隨此時代變遷，原本活躍於戰場上的武士們，脫除戰鬪者甲冑的同時，亦必須追求嶄新的自我存在意義，以迎向和平之世的到來。在此時代背景與情勢的需求下，意圖將武士定位爲統治階層，重新賦予他們相關指導理念的「士道」論，登上了歷史舞台。

日本近世初期，高唱「士道」，欲以此賦予武士階層符合新時代所需之存在意義及應有形態的思想家中，山鹿素行（1622～1685）爲其中極具代表性的一位。素行「士道」論的內容詳載於《山鹿語類・卷 21・士道篇》，而「士道」的理論依據來自其自謂「聖學」之復古性儒學思惟。

本稿目的，在於探討素行「聖學」與「士道」的關連。第一節首先釐清「聖學」與「士道」的概念界定。第二節論述素行「聖學」中的人性論，及與之密切相連的規範主義。第三節探討素行「聖學」與「士道」的結構性相連。第四節析論「聖學」與「士道」的理論性結合。

關鍵字：聖學、士道、武士道、人性、規範主義

臺灣大學學術期刊資料庫

* 淡江大學日本語文學系副教授兼系主任

Yamaga-sokou's Seigaku and Shido

Liou, Charng-huei*

Abstract

In summer 1615. The Osaka Battle ended. Japan, eventually, began to have its stability after the period of chaotic battles. With the change of time, all those soldiers, once actively involved in battle fields, had to find a new role in a new era at the time they took off their armors. Under the needs of time background and circumstances, soldiers were re-identified to be feudality in the society. They were also, meanwhile, given the concept of Shido(士道, the moral principles and disciplines that Japanese Samurais observed) and returned back to the stage of Japanese history.

In the very beginning of recent Japan, Shido was proposed and spread wide over. It attempted to endow soldiers a new social identity to fit in the new era. Among the greatest Japanese thinkers, Yamaga-sokou（1622~1685, shortened as Sokou in the following pages）kept the detailed contents about Shido in （Yamaga Gorui, V.21, Shido）. Moreover, the base of Shido has come from the traditional concept of Seigaku(聖學, the original Confucianism).

The purpose of this paper is to discuss the correlation between Shido and Seigaku. The first chapter focuses on the clarification of the boundary line between Shido and Seigaku. The second chapter describes Sokou's idea towards Humanism in Seigaku and the relationship with Prescriptivism. The third

臺灣大學學術期刊資料庫

chapter is discussing structural relationship between Shido and Seigaku. The fourth chapter analyzes the theoretical combination.

Keywords : Seigaku, Shido, Bushido, Humanity, Principles and Disciplines

臺灣大學學術期刊資料庫

* Department of Japanese Associate Professor of Department Chair

山鹿素行の「聖学」と「士道」

劉　長輝 *

要　旨

元和元年（一六一五）大阪夏の陣を最後に、戦国時代以来続いていた戦乱が終熄し、天下は泰平の時代を迎えた。このような時代の変遷に伴って、それまで戦場で活躍してきた武士たちは、戦闘者から脱皮し、平和な時代に相応しうる新しい存在意義を求めなければならなくなった。こうした情勢を背景として、武士を治者階級に位置付け、彼等に新たな指導理念を与えるものとしての「士道」論が登場する。

近世初期に、「士道」を唱え、それによって新しい時代に相応しい武士の存在意義・あるべき姿を求めようとした思想家が素行であった。素行の「士道」論は、『山鹿語類』巻二十一の「士道」に、最も体系的に展開されており、その理論的根拠は、「聖学」に由来する。

本稿は、素行の「聖学」と「士道」との関連を探究することを目的とするものである。第一節では、まず「聖学」と「士道」との概念規定を明らかにする。第二節では、素行の「聖学」における人性論およびそれと密接な関連のある彼の規範主義を論述する。第三節では、素行はどのように「聖学」と「士道」を結び付けたかということを中心に探究する。第四節では、「聖学」との理論的関連に重点を置き、その「士道」

* 淡江大学日本語学科助教授兼学科主任

臺灣大學學術期刊資料庫

論の内容を検討してみたい。

キーワード：聖学、士道、武士道、人性、規範主義

臺灣大學學術期刊資料庫

山鹿素行之「聖學」與「士道」

劉 長輝

一、緒言

元和元年（1615）夏季的大阪之役結束後，日本戰國時期以來的長期戰亂終告止息，天下亦漸趨泰平。隨此時代變遷，原本活躍於戰場上的武士們，脫除戰鬪者甲冑的同時，亦必須追求嶄新的自我存在意義，以迎向和平之世的到來。在此時代背景與情勢的需求下，意圖將武士定位爲統治階層，重新賦予他們相關指導理念的「士道」論，登上了歷史舞台。

日本近世初期，高唱「士道」，欲以此賦予武士階層符合新時代所需之存在意義及應有形態的思想家中，山鹿素行（1622～1685，以下，簡稱素行。）爲其中極具代表性的一位。素行「士道」論的內容詳載於《山鹿語類・卷 21・士道篇》，而「士道」的理論依據來自其自謂「聖學」之復古性儒學思惟。

本稿目的，在於探討素行「聖學」與「士道」的關連。第一節首先釐清「聖學」與「士道」的概念界定。第二節論述素行「聖學」中的人性論，及與之密切相連的規範主義。第三節探討素行「聖學」與「士道」的結構性相連。第四節析論「聖學」與「士道」的理論性結合。

二、「聖學」與「士道」的概念界定

（一）「聖學」的概念界定

儒學中「聖學」一辭，既見於宋學之祖周敦頤（1017～1073）《通書・20 章・聖學》的章名。該章中載有「聖、可學乎、曰、可、曰、要有乎、曰、有、請聞焉、曰、一爲要、一者、無欲也[1]。」之問答。由「聖、可學乎、曰、可、」一文，可知周敦

[1]〔宋〕周敦頤撰：《通書》，馮芝生、容肇祖等編《中國哲學史資料選輯 宋元明之 部》（臺北：九思出版有限公司刊行，1978 年），頁 68。

臺灣大學學術期刊資料庫

頤認爲「聖」是得以經由學習而可能達成之理想目標。但其後，周敦頤却傾向和儒學原理相異的佛老思想，將「學」的主要內涵界定於「無欲」。這種以「無欲」爲「聖學之要」的思惟，後爲宋儒的「存天理、去人欲」所承繼。

素行對於「聖」是得以經由學習而可能達成之理想目標這一點，並無不同意見，但他反對宋儒之「無欲」或「去人欲」的主張，其積極肯定「人欲」的同時，亦強調「節欲」的重要性。

素行將其所唱的儒學自稱爲「聖學」。《山鹿語類・卷 34・論師之説》中有謂：「志聖人之學、則師聖人。[2]」，可見素行所謂的「聖學」乃指「聖人之學」的同時，亦爲以聖人爲圭臬的學問。然，素行於「聖學」中所謂的聖人是指何種人？相當於《山鹿語類・聖學篇》摘要版[3]的《聖教要録・道統》中，有以下的論述。

> 伏義神農黄帝堯舜禹湯文武周公之十聖人、其德其知施天下、而萬世被其澤、及周衰天生仲尼、自生民以来、未有盛於孔子也、孔子没而聖人之統殆盡、曽子子思孟子亦不可企望、（中略）、孟子没而後、儒士之學、至宋三變[4]。

素行最崇敬孔子及其以前的「十聖人」，且認爲雖孔子没後聖人之統殆盡，但其後的曽子、子思、孟子亦尚某一程度繼承「聖學」的道統。故素行所謂的聖人及一定程度繼承聖人道統的賢人，是指古儒學的聖賢，其涵蓋對象迄孟子。

---

[2] 古川黄一編：《山鹿語類》（全四冊，國書刊行會、1910－1911 年），第四，頁 58。

[3] 《聖教要録》的＜門人序＞中有謂「先生勃興於二千載之後、垂迹於本朝、崇周公孔子之道、初擧聖學之綱領、身也家也國也天下也、于文于武、其教學聞而無不通、爲而無不效、先生之在於今世、殆時政之化乎、唯書可以遺之、如其澤不及於人物、是天也、門人等輯其説爲篇、（中略）其君臣父子夫婦昆弟朋友之交際、修身聖學之要論及或問、詳載先生之語類」。廣瀨豐編：《山鹿素行全集思想篇》（全 15 巻，岩波書店，1940－1942 年），巻 11，頁 33－34。

[4] 田原嗣郎、守本順到校注：《山鹿素行》（日本思想大系 32、岩波書店、

國家圖書館 期刊資料庫

聖人逝世已久，因此欲知「聖學」唯有依據聖人所遺留的經典。《山鹿語類・卷 34・讀禮　附六經　六經註解》」中有謂「六經之外有四書、行於世、可以知夫子之道流、各聖學之始終、學者之極致也[5]。」，可見素行所謂的「聖學」經典是指《詩》、《書》、《禮》、《樂》(散佚)、《易》、《春秋》之「六經」，及《大學》、《論語》、《中庸》、《孟子》之「四書」，此類儒學中居於樞要地位的重要典籍。

素行將孟子以降的「後世儒學」悉自「聖學」範疇中去除，至於儒學以外的諸家學說則自不在話下。由此可知，他的「聖學」思惟裏，存有濃厚的復古意識。當思想家在進行學說上由今溯古之復古運動時，在其回歸的過程中，往往伴隨著對於自古迄今之中間性存在的否定。素行的「聖學」亦不例外，例如其於《謫居童問》中對漢唐儒學評述「漢唐諸儒悉泥訓詁、屈居文字之間、(中略)其見處甚過高、悉以聖學陷老莊佛氏之味。[6]」，又於《聖教要錄・性》提出「學者嗜性善、竟有心學理學之說、宋明之學者陷異端之失、唯在這裏。[7]」，此類對於宋明儒學的批評。由此可知，素行於儒學復古過程中所媒介的是對漢唐宋明儒學，特別是對理學、心學中之人性論等中間性存在的否定。素行的「聖學」與伊藤仁齋（1627～1705）的「古義學」、荻生徂徠（1666～1728）的「古文辭學」同樣被歸類爲「古學」的理由在於此。

素行學的核心是「聖學」，他意圖回歸古聖人的學說來汲取其自認之原始儒學真意。就此意義而言，素行可謂追求根源性的思想家。因此探究素行學說思想之際，亦回歸其學問的根源＝「聖學」，乃爲適切可行的方法之一。

（二）「士道」的概念界定

1. 「士道」與「武士道」的混同

1970 年)，頁 342。

[5] 古川黃一編：《山鹿語類》，第四，頁 87。

[6] 廣瀨豐編：《山鹿素行全集思想篇》，12 卷，頁 270。

臺灣大學學術期刊資料庫

二次世界大戰結束前的素行研究中，常見「士道」與「武士道」的混用，或將「士道」定位爲「武士道」內容中之一部分的解釋。前者的具體例證，例如清原貞雄以《武教小学》及《山鹿語類・巻 21・士道篇》爲研究素材所論述之〈山鹿素行之武士道〉[8]即是。後者的具體例證，例如河野省三於《日本精神之研究》的第五章〈山鹿素行與武士道與日本〉中有以下的敘述。

> 為闡明武士道概念、武士道內容，個人認為宜將其分成五個部分來陳述。第一是兵學，即狹意的兵法，或言戰術、或稱戰法亦可。（中略）第二是武士道所著重的武技，亦即專門技術。（中略）第三部分為士道，（中略）即武士道的道德內容。（中略）第四之教訓，亦為重要的一個部分，即歷史上的實際範例。（中略）最後一項重要的部分為心法，若借用當時的辭彙，是謂鍊心，即現代用語所言的精神修養[9]。

於此，河野省三將「武士道概念」、「武士道內容」分成①「兵學」、②「武技」、③「士道」、④「教訓」、⑤「心法」五項，可見他將「士道」視爲「武士道概念」、「武士道內容」其中的一部分。

2.「士道」與「武士道」的分立

不同於前項的混同例，古川哲史在《武士道思想與其周邊》將「士道」與「武士道」的概念區分如下。

> 德川時代的儒者以聖人之道進行武士道的修正純化，因此而產生的即所謂士道。然而，士道非實際存在樣態，只不過是在腦海中所呈現出的一種道德理想。就這點而言，和以實際的武人之道為背景而形成的自覺性「武士

[7] 田原嗣郎、守本順一郎校注：《山鹿素行》，頁 345。
[8] 清原貞雄：〈山鹿素行の武士道〉，武士道學會編：《武士道の神髄》（帝國書籍協會，1941 年），參照四與五。
[9] 河野省三：《日本精神の研究》（大岡山書店，1934 年），頁 59－61。

臺灣大學學術期刊資料庫

道」等大異其趣[10]。

由此可明確看出古川哲史類同於前述河野省三「士道即武士道的道德內容」的見解，將「士道」視爲以聖人之道所進行的武士道修正純化，而「武士道」則是以武人之道爲背景而形成的自覺性產物，此二者的概念區分。

相良亨於《『武士的思想》一書中，亦對「士道」與「武士道」二者，做了以下的概念區分。

> 德川時期，重視支配者、為政者德性的思想，與陳述修身、齊家、治國、平天下的儒學結合，以父子、君臣、夫婦、長幼、朋友，此五倫於人倫之道中的自覺為根本，進而產生以實現人倫之道為武士職分的思想結晶。這種傾向的思想，一般稱為士道，而此士道亦成為近世武士思想的主流。相對的，雖進入太平盛世，但依然可見承繼以傳統捨身赴義為核心的價值觀，這即稱之為武士道。相對於以人倫自覺為本的士道而言，武士道則是以對於死亡的悟覺為本[11]。

於此可看出相良亨對「士道」與「武士道」二者之明確的概念區分。亦即，武士抱持死亡的悟覺赴戰場，以爲主捨身赴義爲核心價值的行爲是謂「武士道」。而「士道」乃是在和平時代將武士定位爲農、工、商三民之上的統治者，進而積極追求其存在意義與應有形態的一種思想。

歸納以上的概念界定，可知「士道」與儒學修己治人的思惟結合，並以君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友之「五倫之道」的自覺爲根本，進而將此道之實現定位爲武士責無旁貸的社會使命，此即爲「士道」的基本特質。

三、素行的人性論與規範主義

（一）素行的人性論

[10] 古川哲史：《武士道の思想とその周辺》（福村書店，1957年）頁64。

臺灣大學學術期刊資料庫

堀米庸三於《正統與異端》一書中謂「預言者，乃至於始祖的言述＝啓示，是爲正統論之根本命題，而這正是所有正統、異端問題的出發點」[12]。以下，先援用堀米庸三的論點，概觀朱子學與素行的「聖學」各自以儒學古聖先賢的何種言論爲其「正統」依據。

《朱子語類・卷四・人物之性氣質之性》中記載有以下朱熹與門人間的問答。

> 問、孟子言性善、伊川謂是極本窮原之性、孔子言性相近、伊川謂是氣質之性、固已曉然、中庸所謂天命之謂性、不知是極本窮原之性、是氣質之性。
>
> 曰、性也只是一般、天之所命、何嘗有異、正緣氣質不同、便有不相似處、故孔子謂之相近、孟子恐人謂性元來不相似、遂於氣質内挑出天之所命者説與人、道性無有不善、即子思所謂天命之謂性也[13]。

朱子學所謂的「極本窮原之性」(「本然之性」)等同於①『孟子』的「性善」之「性」、②『中庸』的「天命之性」，至於「氣質之性」則相當於『論語』所述「性相近」之「性」。由此可知，朱子學主張本然純善之「極本窮原之性」的「正統」依據來自『孟子』的「性善」説。

相對於朱子學將性區分爲「天命之性」(「本然之性」)、「氣質之性」的論點，素行於《山鹿語類・卷 41・辯或問天命、氣質之性》中，亦有以下與弟子間的問答。

> 或問、先儒別天命之性氣質之性、為有功於聖門。
>
> 師曰、論性皆天命之性、而亦氣質之性也[14]。

素行認同人皆擁有上天所賦予的「天命之性」，但此「天命之性」即「氣質之性」，而無朱子學所謂純善之「本然之性」的存在。

---

[11] 相良亨：《武士の思想》(ぺりかん社、1984 年)，頁 74。
[12] 堀米庸三：《『正統と異端』(中公新書、1990 年、22 版)，頁 33。
[13]〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》(臺北：文津出版社刊行，1986 年)，第一冊，頁 69。
[14] 古川黄一編：《山鹿語類》，第四，頁 337 — 338。

臺灣大學學術期刊資料庫

對此，素行又於同書〈卷 41・辯或問性之說〉中提出「欲認本然之性、是異端之教也[15]。」的批判。可見，素行不僅否定朱子學者所言的「本然之性」，同時也否定朱子學引以爲「正統」依據的『孟子』「性善」說。

素行於《聖教要録・下卷・性》論述人性時，一方面嚴辭批判「心學」、「理學」嗜性善之失，一方面明白揭示其自持的「正統」依據。

學者嗜性善、竟有心學理學之說、人人所賦之性初相近、因氣質之習相遠、宋明之學者陷異端之失、唯在這裏[16]。

素行論人性時所秉持的「正統」依據爲《論語・陽貨篇》之「子曰、性相近也、習相遠也」，同時他否定宋明儒學視人性本然爲道德性純善之見解，強調人性在本質上僅相近，絶非本然純善道德性之相同。然而，素行所謂的人性，具體所指爲何？《山鹿語類・卷 41・論孟子性善之說》中有以下的論述。

人之性是天命也、天地之命唯生生無息、不可以善惡論、（中略）性唯生生無息、能感通知識耳[17]。

人皆具有與生俱來的性，對於這一點，素行並無不同意見，但他認爲人性只是一種與道德善惡無關的「感通知識」能力。人性＝「感通知識」，「感通」相當於一般所言感覺、感性、知覺等作用，凡是人皆有，且幾乎無個人差異；然「知識」則相當於人的思惟、判斷、學習、理解等能力，而這種能力却着實因人而異[18]。針對這一點，素行於同書之〈卷 41・論孟子性善之說〉中做了以下的說明。

理氣妙合、天令賦與焉、其厚薄清濁不可作為、然人厚理、故稟人之氣質、物厚氣、故稟物之氣質、其所因如此、其性所感通知識亦然、是人所以因教而修道修道率

[15]同前註，頁 323。
[16]廣瀨豐編：《山鹿素行全集思想篇》，11 卷，頁 50。
[17]古川黃一編：《山鹿語類》，第四，頁 32。
[18]阿部隆一：〈倫理の成立ー山鹿素行の性道・教の解ー〉，大阪大學：《『大倉山論集』三（1954 年），頁 106 參照。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 性也、其間人亦有厚氣、又有厚理之至、是上智與下愚不移之謂也。（中注略）凡人之氣質、多是中人之質也、中人因教習而竟遂善不善、是變氣質也[19]。

人人皆有上天所賦予的「性」＝「感通知識」的能力，但每各人所擁有「感通知識」能力的好壞，却因各自所稟受「理氣」的程度而有所差異。於此，素行引《論語・陽貨篇》之「子曰、唯上智與下愚不移」、及同書〈雍也篇〉之「子曰、中人以上可以語上也、中人以下不可以語上也」，強調世上雖有少數的「上智」、「下愚」，但大多數的人皆屬中等資質，亦即擁有中等程度的「感通知識」能力，而人們道德上的善與不善，悉取決於其所受的後天教習。

至此，我們可見看出素行人性論中遠比「性」本身更爲重要的一項論點。亦即，人皆普遍擁有「性」＝「感通知識」的能力，但其所具備「感通知識」能力的優劣，却屬個別性的。人在道德上的善與不善，非因其天賦之「性」，而是取決於其所受的後天教習。因爲「性」的本質與道德善惡無關，它只是一種「感通知識」的能力，且得以因後天教習而導向善或惡的任何一方。

《山鹿語類・卷 41・辯或問性善之說》中有謂「學之標的以意見不可準據、以道統聖人爲標的、（中略）以己性不爲標的、以聖人之道在爲學的[20]。」，素行主張以自我外部的「道統聖人」爲模範，依其教誨修習，如此，可塑的人性獲致養成，而人的行爲實踐始可合乎道德的要求。

（二）素行的規範主義

1.「情則」

素行所言「性」是與善惡無關，或屬善惡以前的「感通知識」能力。性既無善惡，那麼人類道德修養及行爲實踐的善惡基準當定於何處？

[19]古川黃一編：《山鹿語類》，第四，頁 342－343。

臺灣大學學術期刊資料庫

素行於《四書句読大全・孟子》，針對「孟子道性善、言必稱堯舜」（〈滕文公上〉）一文中的「性善」做了以下的註解。

> 性者、人所稟於天也、可欲之曰善（見盡心下篇）、言人之性情、無不好為善（告子上篇曰、乃若其情則、可以為善矣、乃所謂善也）、故曰性善[21]。

素行將「性善」解釋爲「爲善」，其理論根據分別來自《孟子・盡心下篇》的「曰、可欲之謂善」，與〈告子上篇〉之「曰、乃若其情則、可以爲善矣、乃所謂善也」。有關前者〈盡心下篇〉的本文，素行註曰「惡惡臭好好色、人之誠也、故人人可以欲、是善也[22]。」，至於後者，尤應注目的是有關「則」字的讀法與解釋，亦即與朱熹《孟子集註》中「乃若其情、則可以爲善矣[23]」的讀法不同，素行將此文讀爲「乃若其情則、可以爲善矣」，並附加以下的註解。

> 情者性之跡也、則者心之所同然也、言人之性無形象、求其跡、可以言之、情之於事物、唯以己意、或有不同、天下之人、其情（是乃則也）所好悪、皆不異、而悦理義之良心相同、是人人之情、以可為善也、中庸所謂率性之道、下節所謂有物必有則也[24]。

於此，素行明白揭示以「性之跡」＝「情」的觀點闡釋「性善」的根本立場，而其所謂「情則」乃指天下人之情，其所好悪皆不異，且同具悦理義良心的共通傾向。

然而，何種「情」的表現始可謂善？《山鹿語類・卷 41・辯或問性善之説》中有「性者理氣感通知識耳、其跡流蕩而不中節、與發而中節也[25]。」、同書〈論孟子性善之説〉中有「性

[20]同前註，頁 326。
[21]素行子山鹿高興：《四書句讀大全・孟子》，國民書院刊行：《四書句讀大全》（全六卷，1919－1921 年），第五卷、孟子上、滕文公上、頁 1。
[22]同前註，第六卷，孟子下，盡心上，頁 29。
[23]朱熹：《孟子集註》，簡野道明補註：《孟子集註》（明治書院，1985 年），頁 249－250。
[24]國民書院刊行：《四書句讀大全》，第六卷，孟子下、告子上、頁 16。
[25]古川黄一編、《山鹿語類》，第四，頁 332。

臺灣大學學術期刊資料庫

唯生生無息、能感通知識耳、其本然無以善可名、發而中節皆善也[26]。」的論述。換言之，素行非以「性」，而是以「性之跡」＝「情」的中節與否來界定善惡基準。

欲令「情」的發抒合乎節度，則有賴經由後天學習而產生的自我節制，而學習應有效法的模範，至此衍生出吾等當以何者爲學習目標的問題。《山鹿語類・卷 41・論孟子性善之說》中有以下的論述。

> 人之性因氣稟有厚薄清濁、（中略）論人則以聖人為標的、以凡人不可論焉、這箇聖人、事物應接語黙動作、更無不善、無不中節、是聖人感通知識之跡、看來皆中節底也、中節則善也、故孟子道性善、言必稱堯舜、人以堯舜為的、性以堯舜性為的、道性善與稱堯舜二句、正相表裏、是人以至於堯舜當為法則也[27]。

素行認爲堯、舜之類的聖人，其「性之跡」＝「情」的發抒悉合乎節度，故稱爲「性善」，一般人皆有入道修善的潛在能力，但現實上我們的「情」未中節，故必須以聖人堯、舜爲模範，並以其中節之「情」爲「則」去學習並努力實踐。

2.「日用之學」

「聖學」具卓越性與正當性，但其具體範疇與實踐方法爲何？《山鹿語類・卷 33・學法》中有云「聖人之學、在日用卑近之間[28]。」、《聖教要録・上卷・聖學》中有云「學唯學於古訓、致其知、而施日用也[29]。」，於此素行明白將「聖學」的具體範疇界定在日常生活中的卑近事物之間，且將其實踐方法設定於日常的躬行實踐上。素行的「聖學」亦被稱爲「日用之學」、「日用卑近之學」的原因在此。

《謫居童問・小義與大義》中有謂「聖人之教、專以日用爲事、日用小事也、近事也、卑事也、下學也、盡此是謂聖人之

[26]同前註，頁 326。
[27]同前註，頁 325－326。
[28]同前註，頁 44。

臺灣大學學術期刊資料庫

教也[30]。」。「聖人之教」非常具體、簡明，有助我們日常生活的事物應對，其中既無難解之處，亦無虛僞矯飾。聖人是萬民的模範，而其重視「日用」的教誨，無疑是我們應當奉爲圭臬的學習對象。然而，素行所謂的「日用」事物，具體所指爲何？《山鹿語類・卷 33・辯或問學之説》中有以下的論述。

> 人靜則有閑居之用、動而交接則有其禮、自家而言、父子兄弟夫婦之親、出則有朋友、及身有一官、便定這裏、而又煞多事、我亦有奴婢御僕之用、其間有皆其所窮盡、是有物有則也[31]。
>
> 或曰、人靜乃無事可用、如何是靜處閑居之學。
>
> 師曰、無事可為便不為、而申申如夭夭如、慎思自省、誠正心意之所向、稽古詳事、是悉靜處閑居之學也、人有動靜、視聽言動之用、飲食衣服室宅之細、各有不得止之事、其間正是非審可否、致其天則、便精義入神也[32]。

於此，舉凡君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友之五倫交際，御僕、慎思、自省、誠意、正心、學藝等修身的工夫，視聽言動、行住坐臥等行爲方式，皆列爲當學之「日用」事物。

然而，「日用之學」的對象悉如此卑近細碎，豈能通「大用」？對於這項疑問，素行説明如下。

> 人之要道、其急務在日用、一身之動靜、一家之齊、治國平天下之用、都是學也、孔子之諸子群居終日、交相切磋底、悉在這裏面、各言其志、亦不出之、老者安之、朋友信之、少者懷之、是夫子之志也、於文書亦以余力、不研究（窮）其所急務、而遠索高騖、乃不合聖人之教也[33]。
>
> 學者不厭卑近、愈卑愈近、則功夫愈實實、而其學日新

[29]廣瀨豐編：《山鹿素行全集思想篇》，11 卷，頁 36。
[30]同前註，12 卷，頁 130。
[31]古川黃一編：《山鹿語類》，第四，頁 49。
[32]同前註。
[33]同前註，頁 44。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 也、人志於道厚於學、則入而無不學、小學者小事之學、大學者大事之學、夫子所謂、入則事父兄、出則事公卿、是下學也、下學積累、其效尤厚、是成章而達也[34]。

素行將「日用」事物定位爲人的急務與應當積極躬行實踐之道，認爲唯有致力於日常的事事物物，積累此「下學」的努力，才可能循序漸進地達成「上達」的目標。

3.「物之定則」

素行援用朱熹的訓詁，將「格物」的「格」解釋爲「至」，並於《山鹿語類・卷 33・論格物致知》中，例舉「天下之物」如下。

> 物者天地之間萬物也、天地亦物也、況人物乎、(中略)身之有氣血、有性心、有情意、有口鼻耳目四肢腹背、有筋骨毛穴、皆物也、人之有男女父子長幼夫婦君臣朋友、皆物也、其生死衣服家宅飲食器用、亦物也、天地及萬物皆如此[35]。
>
> 人心少無不應接於物、語黙動靜、行住坐臥、視聽言動、皆是物也、及於身之所接、君臣父子夫婦兄弟朋友、亦物也、於身之所養保、衣服飲食、居宅用具、亦物也[36]。

素行認爲，舉凡天地間的森羅萬象、性心、情意、身體、人倫關係、生死、日常生活中的諸物之用、語黙動靜、行住坐臥、視聽言動、皆屬於物。

素行於《四書句讀大全・大學》中謂「能極其物來、物之定則、不期然而格、是乃格物也[37]。」、「物自有定則[38]」，以此強調凡物皆有其原本即存於該物中的「定則」。與此所謂「物之定則」相關連的具體論述，見於《山鹿語類・卷 33・論格物致知》。

---

[34]同前註。
[35]同前註，頁 4。
[36]同前註，頁 14。
[37]國民書院刊行：《四書句讀大全》，第一卷，大學中庸，大學之部，頁 31。
[38]同前註，頁 41。

臺灣大學學術期刊資料庫

凡即其物、詳考其形象、盡其所以索其用、則其所當然、粲然而不可掩、是乃格物也、(中略)譬如父子、是物也、就父子格物来、則父以可止於慈、子以可止於孝之事理、不容已不可易之當然、自然明白也、是物格而知至也[39]。

素行主張父、子之個人存在是物，父子間之人倫關係與行爲表現亦爲物，然父對子之行爲表現中的當所應爲（即「定則」）是「慈愛」，而子對父之行爲表現中的當所應爲是「孝順」。素行於《謫居童問・事物之則》的問答中，同樣舉出前揭父子關係的例子，並於文中強調「君臣之間亦然[40]」、且可「以其類量他[41]」。素行透過這一連串的論述所欲導出的，正如同尾藤正英所述「縱使行爲樣式中有多樣的選擇性，但素行認爲決定正確行爲的基準，在於行爲客體，亦即物的『定則』中[42]。」

歸納以上論述，素行認爲人於日常生活中的待人接物、心身修練等之種種行爲實踐樣式中必定存有「定則」，而我們唯有透過「格物致知」，亦即「學問思辯」的努力，始可在日常生活中遂行正確的行爲實踐。故，就這項意義而言，素行所主張的「聖學」=「日用之學」是一種以儒學的道德實踐爲中心的「規範之學」，而「格物致知」正是習得這種「規範之學」的方法論。

四、「聖學」與「士道」的結構性相連

素行不是一位與世懸隔，只專注哲理探討的學究。他對自己出生於武士之門抱有極高的榮譽感，且從其撰《武教要録》、《武教全書》、《武教小學》等，以武士教育爲中心的著作來看，他對己身所處的時代、社會，尤其是賦予和平之世武士嶄新的存在意義及教誨方面，深懷使命感。因此，素行以其儒學思惟=「聖學」爲基礎，運用鉅細靡遺的規範主義，構建出所謂「道

[39]古川黄一編：《山鹿語類》，第四，頁4－5。
[40]廣瀨豐編：《山鹿素行全集思想篇》，12卷，頁247。
[41]同前註。
[42]尾藤正英：〈山鹿素行の思想的転回（上）〉，岩波書店：《思想》560號（1971年）頁176。

臺灣大學學術期刊資料庫

＝規範之外面化[43]」、或「他律性，對社會而言難免屬被動性[44]」的「士道」論。

有關「聖學」與「士道」的結構性相連，在相當於素行的回憶録、遺書的《配所殘筆》中有以下的叙述。

> 寛文之初，吾閲漢、唐、宋、明學者之書，甚難表贊同。直看周公、孔子之書，深覺可以此為模範，以正學問之道，自此以後，不用後世之籍，晝夜深探聖人之書，始領會聖人之道，定聖學之則。譬如裁紙，不論手如何靈巧，若無規尺，則無法成遂。人亦如此，須以此匡正。（中略）欲領會聖人之道，須知右述之規尺。（中略）無鑄模而欲製彈丸，無規尺而欲裁紙，往往徒勞無功[45]。

於此，素行將「聖學」比擬成「規尺」與「鑄模」，不知「聖學」，則只有無功而返，白費力氣而已。之後，素行於同書中，闡述「武門之學問」如下。

> 吾思聖學之道，在於修身、正人，令國治、天下平，以至功成名遂。吾等今日生於武士之門，於身有五倫之交際，然除己身之心得作法外，尚有五倫之交與武士之職分，且武門之業涵蓋甚廣。小事如衣類、食物、居屋、器具之使用，皆有武士應當遵循的規範，甚至尚有武藝修練，武具，馬具的制法、用法等。大事如天下治平、禮樂之品、國郡之制、山林、海河、田地、寺廟、神社、四民、訴訟規定、政道、兵法、軍法、陣法、營法、城築、戰法，皆是武將、武士日用之業也。（中略）如前述，能知聖學之規尺、鑄模，依循其規矩、準繩，所見之事通，所聞之事成，（中略）逢事無屈，是乃大丈夫之志氣

[43]丸山真男：《日本政治思想史研究》（東京大學出版會，1979年），頁48。
[44]尾藤正英：〈山鹿素行の思想的転回（上）〉，岩波書店：《思想》560號，頁184。
[45]廣瀨豐編：《山鹿素行全集思想篇》，12卷，頁595－596。

臺灣大學學術期刊資料庫

46。

在此，素行明白揭示「聖學」與「士道」的具體相連。亦即，「士」由自我的修身工夫，到治國、平天下，悉以「聖學」爲根本，依循「聖學」的「規尺」與「鑄模」，致力於大小萬般的「日用之業」，如此始可成遂「士」的理想，達成「士」所應負的社會使命。

五、「聖學」與「士道」的理論性結合

《山鹿語類・士道篇》共分成「立本」、「明心術」、「詳威儀」、「慎日用」、「附録」五部分。以下的論述，尤重「聖學」與「士道」的理論性結合來進行素行「士道」論的內容探討。

（一）「立本」

1.「知己之職分」

素行從社會分工的觀點，主張「四民」皆有應負的社會使命。如耕田、製造器物、經營買賣，分別屬農、工、商之業。「士」無需像「三民」一樣勞働，却可獲得俸禄是爲什麼？對此，素行論述如下。

> 凡云士之職，顧其身，在於得主人盡奉公之忠，與朋輩交厚信、慎己身，專義理。於己身有父子兄弟夫婦之交。此雖亦為天下萬民悉有之人倫，但農工商無暇於其職業，往往因循，不得盡其道。士措農工商之業而專此道，三民間苟有逆亂人倫之輩，速懲之，以正天下天倫。故，士之文武之德知不可不備。於外，發揮劒戟弓馬之用，於内，致力君臣朋友父子兄弟夫婦之道，文道心足於内，武備整於外，三民自然尊崇為師，從其教[47]。

素行將「士」之職分定位爲人倫的維繫者、三民的導師，以此來陳述「士」的存在意義，不僅如此，他還提示「士」的具體修習方針，應致力於「五倫之道」，並兼俱「文道」與「武備」，

[46]同前註，頁 597－598。

臺灣人文學術期刊資料庫

以此喚起「士」的自我覺醒。

2.「志於道」

素行謂「雖知士之職分，但不志於道，有知而無行，不全也[48]」。然而，「士」應志於何種道？素行謂「於聖人之大道，可得也[49]」，亦即將所志之道定位在「聖人之大道」上。何謂「聖人之大道」？《謫居童問・明德》中有謂「大學所云明德，是指至大至公而無私之道[50]」、本項（「志於道」）亦云「道不可以私論之，（中略）立己之私見，道益遠，遂不得入大道也[51]」。由此可見，素行主張「士」應志於其「聖學」所強調大公無私的「聖人之大道」。

3.「在勤行其所志」

素行以「雖知職分、志於其道，但不致力於其所志處，則僅空言而無其實也[52]」一文，明示其言行一致的根本立場。繼之，引《論語』・泰伯篇》「曾子曰、士不可以不弘毅、任重而道遠、仁以爲己任、不亦重乎、死而後已、不亦遠乎」一文，陳述「雖行，但無法勤行一生、死而後已、半途而廢，則無以成道。故以勤行爲士之勇也[53]」自我的見解。由此可知，素行認爲「士」任重而道遠，必須以無比堅定的信念與堅強的意志力來勤其所志，此即所謂堅忍、忍辱之「勇」的表現。

以上爲「士道」論第一部分「立本」的主要內容。於此，素行將「知己之職分」、「志於道」、「在勤行其所志」，定位爲「士道」根本之後，進而展開以下各項「明心術」的論述。

（二）「明心術」

1.「養氣存心」

（1）「論養氣」

[47]廣瀨豐編：《山鹿素行全集思想篇》，7卷，頁10－11。
[48]同前註，頁13。
[49]同前註。
[50]廣瀨豐編：《山鹿素行全集思想篇》，12卷，頁145。
[51]廣瀨豐編：《山鹿素行全集思想篇》，7卷，頁13。
[52]同前註，頁14。
[53]同前註。

臺灣大學學術期刊資料庫

素行謂「人之氣質有天姿[54]」，可知如其人性論一樣，將「養氣」中的「氣」定位行爲「氣質」。對於「天姿」一辭，素行解釋說「與生俱來之天然，其質有清有濁，是云天姿也[55]」。由此可看出素行的兩點主張，①所謂的「天姿」是指人與生俱來的「氣質」②但此「氣質」十人十個樣，亦即在質上，無法同等視之。

一如前述，素行認爲人性即「氣質之性」，其本質與道德善惡無關，只是一種被稱之爲「感通知識」的能力。而在「性善」的解釋中，素行主張「性善」乃「爲善」，進而以「性」「情」不可分的觀點，論述人的道德善惡，依其「性的發現之跡」＝「情」(「情欲」)是否中節來判定。

透過這兩項論點來探討素行「士道」論中的「養氣」說，首先可理解到所謂「氣」＝「気質」乃是上天賦予人類的「感通知識」能力＝「性」，以及與之相即不離的「情」(「情欲」)。素行於〈士道〉的「論養氣」中謂「所謂養，乃考量本身天質之氣的過或不及，抑其過，揚其不及、如此事物之間可動靜相宜[56]」，換言之，「養氣」專指令「性」之發動的「情」(「情欲」)得以中節的修養工夫，故素行言「養氣乃修身存心之本[57]」。承繼以上論點，素行進而將「養氣」定位爲「士」的「日用之工夫[58]」。由此可知，素行以「情欲中節」論爲基礎來陳述「養氣」之說，且將其與「日用之學」結合，以此展開「士」的「氣質」修養論。

（２）「度量」

素行言「度量」爲「胸中容天下之萬事[59]」，「士」擔負天下大任，故必須擁有寬大的度量。

[54]同前註，頁 15。
[55]同前註，頁 15－16。
[56]同前註，頁 16－17。
[57]同前註，頁 16。
[58]同前註，頁 17。
[59]同前註。

臺灣大學學術期刊資料庫

（３）「志氣」

「志氣」乃「大丈夫所志之氣節[60]」。素行主張身爲「大丈夫」的「士」必須持有高尚的志氣與節操，同時強調「不由聖人之道，徒貴其氣節之高尚時，易陷異端之虛無空寂，以世間爲塵芥，以天下爲糠粃[61]」之失。

（４）「温藉」

「温藉」又稱「醞藉」、「蘊藉」。素行將其意涵解釋爲「有含蓄包容之意也。内含德蘊光，而不現圭角於外也[62]」，「大丈夫」之「温藉」應於「交物會友時，當如陽春之和，能利物[63]」。

（５）「風度」

有關「風度」，素行比喻性地說「毫無卑拙之質，如水精瓶蓄秋水，白玉盃盛氷一般，（中略）是可謂大丈夫之風度也[64]」。

（６）「辨義利」

「義」爲「内省而有所羞畏、處事而後自謙[65]」之意，「利」則爲「内縱欲而外從其安逸[66]」之謂。素行於《山鹿語類・卷31・論攻闢異端》言「聖教與異端、聖學與俗學之差別，唯在義與利之間[67]」，於〈士道〉中述「聖人君子之好惡亦無異於凡人，僅在辨其間之惑也。何謂惑，唯利自身而不顧外、是謂惑也。（中略）聖人君子能辨輕重[68]」，以此強調「聖人君子」能明確區分「義利」之輕重。「士」以「聖人君子」爲標的，故其「義利」輕重之判斷與當所應爲如下述。

> 君、父、兄、師、夫重，臣、子、弟、幼、婦輕，天下國家重、視聽言動輕。詳究此輕重，則惑可止。故，於生死一瞬間，為君、為父、為己身外之重，當有危害之

[60]同前註，頁18。
[61]同前註，頁20。
[62]同前註，頁21。
[63]同前註。
[64]同前註，頁22。
[65]同前註，頁23。
[66]同前註。
[67]古川黃一編：《山鹿語類》，第四，頁38。
[68]廣瀨豐編：《山鹿素行全集思想篇》，7卷，頁23－24。

臺灣大學學術期刊資料庫

際，應速挺身赴義[69]。

於此，素行以人倫關係及天下國家爲基準，當君、父之類，較自我上位的人遭遇脅迫、危難時，「士」當毫不躊躇地捨身取義。

（7）「安命」

素行認爲人的富貴貧賤乃「天命也、非己作爲[70]」，進而以《孟子・滕文公下》之「富貴不能淫、貧賤不能移、威武不能屈、此之謂大丈夫」爲根據，論曰「大丈夫安此天命、雖富貴不可驕誇、（中略）雖貧賤不可恥憎[71]」。

（8）「清廉」

「心無繫於外在之賄賂與內有之財貨[72]」是謂「清廉」。素行認爲「士」即「大丈夫」，應刻守「清廉」，不可爲利害所奪。

（9）「正直」

「正」乃「守義不變之謂[73]」，「直」爲「不因親疎貴賤、改其可改、糾其可糾，而不諛人不從世之謂也[74]」，素行強調「大丈夫」應以「正直」處世接物。

（10）「剛操」

「剛」爲「剛毅而不屈於物之謂也[75]」，「操」則是「守義之志，絲毫不變之心也[76]」的意思。素行認定前揭之「清廉」與「正直」，若不以「剛操」爲據，則無法成立。

「大丈夫」若無此「剛操」，則心浮動，無以堅持「義」，故「士」須「以剛毅爲質，以不變行其守處[77]」。

以上十項，是素行論「士」之「養氣存心」的當所應爲。「士」深切體認之後，尚須致力於下述之「練德全才」。

2.「練德全才」

[69]同前註，頁 24。
[70]同前註，頁 30。
[71]同前註。
[72]同前註，頁 31。
[73]同前註，頁 33。
[74]同前註。
[75]同前註，頁 34。
[76]同前註。
[77]同前註。

臺灣大學學術期刊資料庫

（１）「勵忠孝」

素行將「大丈夫」的職責務設定爲「出則仕君，奉公朝廷，入則事父兄，齊家[78]」。「忠」乃臣對主君、「孝」是子對父母的當所應爲，「士」須勵行爲主盡忠、爲父母盡孝。然而，「忠」、「孝」的具體實踐方法爲何？素行論「忠」曰「輔佐天下政事，救助萬民之憂，若有亂臣賊子，或自動請纓，運籌帷幄，立功於萬代之上，或奉命爲使，不辱君命，或致死輕命，棄百年天壽於一刃之下。是爲仕君勵忠也[79]」，繼論「孝」曰「事父母竭盡奉養，不違其願，永懷親恩，致死不渝，是爲盡孝[80]」，最後強調「大丈夫」之「士」當勵行「忠」、「孝」。

（２）「據仁義」

於此，素行言「大丈夫之自我守身，當以仁義爲據[81]」，且將「仁義」定位爲「修身之要法[82]」及「聖學之淵緣[83]」。

（３）「詳事物」

此項的論述與素行的「格物致知」學說具有密接的關連。在探討其具體內容前，先再揭前述的三點主張。①素行將天地間的森羅萬象、性心、情意、身體、人倫關係、生死、日常生活中的接物、語默動靜、行住坐臥、視聽言動等，皆視爲「物」。②承繼前項論點，素行言「有物有則」，亦即所有事物各自有其「定則」。③承此「定則」的論點，素行主張人經由「格物」的努力獲知物的「定則」，遵循此「定則」行之，吾等的行爲實踐始能合乎道德規範的要求。與以上的三項論點相關，素行於「詳事物」中論述如下。

> 君子仰視天，俯觀地，中察人物。詳究天地人物，而後達聖人之才，以至所以具衆理以應萬物也。（中略）雖練

[78]同前註，頁35。
[79]同前註，頁35－36。
[80]同前註，頁36。
[81]同前註，頁38－39。
[82]同前註，頁39。
[83]同前註，頁40。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 德、據仁義，然事物之品衆多，如天文之狀、地理之形，皆變自二氣妙合之間，以致千差萬別，不盡詳於此，則處事多礙，無通三才也。事君父與修己身之間，皆如此[84]。

於此，素行所謂的「具衆理」乃指透過詳究天地人物之事，而獲致通達事物之理的知識成果，而非朱子學所言吾本心具足的「衆理」。至此，可理解素行於「詳事物」中的核心主張。亦即，若不「格物」則無法究明其「定則」，不悉「物之定則」則無法從事正確的行爲實踐，故，「士」非止於「練德、據仁義」，此外尚要詳究事物之「定則」，換言之，就是要詳考各種的外在規範。

（4）「博學文」

素行批評「記誦古今以誇世，弄詩文詩章以爲學[85]」的見解，而將「大丈夫」之學定於「以古聖人之道爲本、以賢人君子之行跡爲輔，辨明古今變化與人物之理，博其見聞、增其才知[86]」。由此可見，素行對「記誦博識」的批判，及其以聖人爲師、「聖學」爲本的根本立場。

3.「自省」

本章中僅有「自戒」一項。素行言「大丈夫應自省，思氣質之晦，慮好惡之癖，以此爲戒、鞭策自我[87]」，並以曾子之「三省之戒[88]」爲據，述說「自省」、「自戒」的重要性。

以上，透過與「聖學」的理論性連閔，探討了素行「士道」論中的「明心術」內容。從「養氣存心」中所述十種的持心勵志，「練德全才」中所論的德行磨鍊（「勵忠孝」「據仁義」）與才能養成（「詳事物」「博學文」），「自省」中所強調「自戒」的重要性中可理解，素行「士道」論第二部分的「明心術」專以「士」的內面修養爲核心。再者，將第一部分的「立本」與第

[84]同前註，頁 40－41。
[85]同前註，頁 43。
[86]同前註。
[87]同前註，頁 45。
[88]同前註。

臺灣大學學術期刊資料庫

二部分的「明心術」結合可了解素行於「士道」論前半部主要是針對「士」之內在的自我覺醒與道德、才能修養等，所進行的論述。

（三）「詳威儀」

相對於前半部的內在修養，素行在「士道」論的後半部，首先針對「士」的外在「威儀」展開論述。

外在的容姿動作，端正嚴謹，合乎禮式節度是謂「威儀」。素行認爲「士」的外在威儀與內在的自覺德性互爲表裏，於是乎做了以下論述。

> 心性為內，而身體的動靜視聽為外。內外本無別、外之威儀正，其內德亦正。外有不正，則內必應[89]。
>
> 內定其則，外正其禮。雖有內外之謂，其實一也。內有則，而不以禮立於外，則不明也[90]。

素行認爲欲修內在德性與持心勵志之「則」，不可或缺的是外在的「威儀」及做爲其規範之「禮」。基此內外一致的立場，素行將「詳威儀」分成以下九項進行論述。

1.「毋不敬」

「威儀」應當如何正之？對此自問，素行引《曲禮》「禮曰、毋不敬」一文，說明「禮」的意義爲「事物之上有自然之節，（中略）斐然有所條理，是謂禮[91]」之後，又敘述「身之動靜悉爲禮之用，一動一靜一語一默各有禮節。禮節之本，不外毋不敬三字[92]」，並將「禮節」的根本旨趣歸納爲「毋不敬三字」。然而「毋不敬」的具體內容爲何？針對這點，素行言「事物之間，常深思詳慮、則可近當然之則，是爲毋不敬也[93]」。比如說，人的舉止言動中皆各自有所謂「禮」的「當然之則」，當人的舉止言動悉循「禮」而行之，其行爲實踐便合乎「毋不敬」的要求。

---

[89]同前註，頁 48。
[90]廣瀨豐編：《山鹿素行全集思想篇》，12 卷，頁 249。
[91]廣瀨豐編：《山鹿素行全集思想篇》，7 卷，頁 47。
[92]同前註。
[93]同前註。

臺灣大學學術期刊資料庫

素行於此再三陳述「禮」的重要性，並以此作爲「詳威儀」整體的理論的根據。

2.「慎視聽」

素行引「四勿[94]」的「非禮勿視」、「非禮勿聽」，強調「大丈夫」立身處世，乃萬民的模範、故首要慎視聽之「威儀」。

3.「慎言語」

於此引「非禮勿言」，強調若不慎言語，非但言多必失，且徒勞無益，威儀不正。之後，列舉「朝廷之言」、「平居之言」、「喪祭之言」、「冠婚之言」、「賓客之言」、「軍旅之言」、「君臣父子兄弟朋友夫婦之言」、「平生之言」、「處變之言」等，逐一論述，並謂「不詳究此，則言失、禮亂、威儀違[95]」。

4.「慎容貌之動」

素行認爲「容貌之威儀，悉關乎其内德[96]」，故引「非禮勿動」之後，列舉「朝廷之容」、「燕居之容」、「喪祭之容」、「冠婚之容」、「賓客之容」、「軍旅之容」、「五倫交際之容」、與關乎舉止言動、行住坐臥之「手足」、「顔色辭気」、「歩行」、「起臥」等諸「容」進行論述。

5.「節飲食之用」

素行謂「應依其人之俸禄官位，各自訂定相關之飲食之制[97]」，並於此詳述飲食之際的各項禮法、禮節。

6.「明衣服之制」

素行謂「正威儀，在於衣服之制[98]」，進而鉅細靡遺地陳述符合各自身分、各種時機、場合的「衣服之制」、「冠之事」、「履之事」、「佩之事」、「笏之制」、「衣服色采制法之事」、「着服之用」等。

7.「嚴居宅之制」

---

[94]《論語・顔淵篇》「子曰、非禮勿視、非禮勿聽、非禮勿言、非禮勿動。」
[95]廣瀬豐編：《山鹿素行全集思想篇》，7 巻，頁 53。
[96]同前註，頁 79。
[97]同前註，頁 88。
[98]同前註，頁 89。

臺灣大學學術期刊資料庫

素行謂「雖富亦不可踰分，雖貧亦令其有居，如此家居之法可明也[99]」，強調住居亦須與其身分相符。之後，亦言及住居內部的房間及各項設施的配置問題等。

8.「詳器物之用」

例舉家用器物及文武器物、寶器、玩器等，進而敘述其使用、觀賞、把玩等之方法。

9.「總論禮用之威儀」

此爲該章的總結。如「禮之用，威儀之所係也。（中略）故自身體以至器物，各明其法則，爲君子大丈夫所貴也[100]」所述，素行認爲視聽言動、飲食、衣服、居宅、器物等事物皆有「禮用」、「法則」，「士」欲端正外在的「威儀」，則必須了解這類「禮用」、「法則」，且將它實際用於事物的應接上。

（四）「慎日用」

1.「總論日用之事」

與「聖學」即「日用之學」的主張相連，素行謂「日用之處，悉道之所存也[101]」，故主張應對日常事物之際，須遵守各項準則。

2.「正一日之用」

「日用之工夫」始於「正一日之用」。素行所謂「一日之用」，泛指起床、正儀容、仕宦、會面、奉事父母、管理家庭、接待賓客、讀書、一日之反省、就寢等，亦即一日之間的所有事物。「士」之日用實踐，必須由「正一日之用」開始。

3.「辨財用受與之節」

「士」之「財用」之戒爲何？素行謂「大丈夫之所存，唯義而已。若惜財寶、翫器物，則武義自然闕如，臨大節殆無以忘家。思家之切，棄義遁死，受謗汚及父祖、人面獸心之事，

[99]同前註，頁 118。
[100]同前註，頁 136。
[101] 同前註，頁 139。

臺灣大學學術期刊資料庫

何樂之有乎[102]」。

「受與」，即受自人、與於人之謂。「受與」亦有道。「闕義去道，雖千鍾之禄、天下之重，亦不可受[103]」，可見素行堅決排斥不義之財。

4.「慎遊會之節」

素行謂「士」應「日夜不怠，勵志勤行[104]」。而「大丈夫之遊會」應切記「飲酒必有戒，遊宴必有節[105]」。

（五）「附錄」

1.「先生自警」

於此，素行從己身的「日用」到「威儀」、持心勵志等，進行通盤的自我反省。

2.「先生子弟之警戒」

貫通「士道」論整體，陳述對子弟的訓戒。

3.「先生御僕之警戒」

共分二十六條，叙述御家僕、僕隷的方法。

一如上述，素行的「士道」論以其「聖學」所示之儒學道德、修養、實踐、力行等規範爲基準，從實現人倫之道的「士之職分」，經到持心勵志、内外在的當所應爲、迄日常生活的言行舉止、乃至諸器物的取用方式等，進行鉅細靡遺的論述。他意圖以「士道」論，樹立起符合儒學道德規範，且積極將其實踐於日常生活中的「士」之楷模。

六、結語

素行高唱「聖學」，洞察人性，重視後天教習，建構以儒學道德、行爲實踐爲中心的規範主義。然而，他並非只是專注儒學思想哲理探討的學究。

素行對於自己出身武門深感自豪，且對「武教」（武士教

[102]同前註，頁 145。
[103]同前註，頁 146。
[104]同前註，頁 147。

臺灣大學學術期刊資料庫

育），亦即「士」的教育抱有強烈的使命與責任感。他以「聖學」爲依據，建構「士道」論。「士道」論中，素行開宗名義強調和平時代的「士之職分」在於人倫之道的實現，繼之包含內在的持心勵志、修德練才，以「禮」爲規範基軸之外在「威儀」的發揚，甚至言行舉止與一器一物的取用，皆詳述殆盡。素行「士道」論中，儒學嚴格的道德主義、動靜語默的規範、日用實踐的重視等論述，承自其「聖學」思想甚多。素行將「聖學」定爲「士道」的「規尺」、「鑄模」，唯有依此方可育成「士」之楷模，達成「士」所應負的時代使命與社會責任。

正如和辻哲郎所論，這種規範主義式的「士道」教化，「家康採用儒教爲文教政策時，或許便懷有此意。但將士道論論述的最完整的，並非幕府的官學者，而是民間儒學者山鹿素行[106]」。但，諷刺的是，懷才不遇的素行，一生從未見用於德川幕府，不僅如此，他還曾刊行其「聖學」理念之著《聖教要録》，因其中涉及對幕府官學（朱子學）的批判，以至遭受流放至赤穗藩（今兵庫縣）近十年之久。

[105]同前註。
[106]和辻哲郎：《日本倫理思想歷史（下卷）》（岩波書店，1986年），頁198。

臺灣大學學術期刊資料庫