

Title	泊園書院の『大学』解釈：徂徠学の継承と展開と
Author(s)	矢羽野, 隆男
Citation	中国研究集刊. 2014, 59, p. 1-34
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/58685
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

泊園書院の『大学』解釈

― 徂徠学の継承と展開と ―

矢羽野隆男

はじめに

江戸後期の大阪で多くの門人を擁した漢学塾に藤澤東咳（一七九四―一八六四）の泊園書院がある^{〔注1〕}。東咳は、寛政六年、讃岐の農家に生まれ、徂徠学派の中山城山（一七六三―一八三七）に学び、長崎遊学、高松での開塾の後、文政八年に大阪で泊園塾を開いた。嘉永五年に高松藩の士分となり、大阪在住のまま儒官に遇せられた。嘉永六年発行の『浪華風流月旦評名橋長短録』は、大坂の文人を八百八橋になぞらえた番付で、懷徳堂の並河寒泉（行司、五十間 京橋）、中井桐園（同、十五間 御成橋）、梅花書屋の後藤松陰（勸進元、百二十二間

半天神橋）と並んで、東咳は「後見 百十九間 難波橋」に擬せられ、その名望の程がうかがえる。またこの番付は漢学者を「詩」「文」「経」「儒」に区別し、寒泉・桐園に「儒」、松陰に「文」を当てるのに対し、東咳には「経」とする。東咳が経学で評価されていたことが見て取れる^{〔注2〕}。

東咳の後、塾を継承してその名を高めたのは長子南岳（一八四三―一九二〇）である。南岳は、天保十三年、讃岐生まれ。父東咳から徂徠学を受け、文久三年に塾を委ねられた。慶応元年、高松藩の儒官となり、維新後も藩政に参与するが、新政府の教育方針と相容れず、明治六年、三十二歳で大阪へ戻り泊園書院を再興した。以後、全国から集まった学生は明治三十年代後半まででも

五千人に及んだ^{注3}。大正九年に南岳が七十九歳で没して後も、書院は長男黄鵠、次男黄坡へと受け継がれ、黄坡の死去によって昭和二十三年に閉校となるまで百二十余年ものあいだ大阪の漢学を支えた。

徂徠学を基礎に独自の展開を遂げた泊園書院の学問は「泊園学」と総称される。東咳の学説は南岳が『泊園家言』にまとめ、ここに泊園学の精粹を見ることができ^{注4}。それは例えば「原聖志」に、「孔子は易姓革命を認めず、その志は一貫して周王朝下での天下の統一にあった。孔子の教えは万世一系の天皇を奉じる日本においてこそ適合する」というように、〈尊王思想と整合化された儒学〉というべきもので、幕末にかけて高まった国家意識を反映している^{注5}。

南岳は教学において、政（法律・制度など）と教（徳育・知育・礼儀など）とは一致すべきとする「政教一致」、そして天道・地道の妙用は人の働きが加わってこそ發揮されるとする「天人參贊」を主張した。また「利用、厚生、正徳」（『書経 大禹謨篇』）の三事を説いたが、利用（日用の道具）や厚生（衛生の方策）も、正徳（心身の修養）が不可欠として、「正徳」を中心にすえた。徳行重視の南岳の思想は、知識・技術に偏重した明治前期の欧化主義に抗して形成されたものといえる^{注6}。

泊園学の主な思想的特色はすでに先行研究において指摘されているが、評判の高かった経学については^{注7}、『泊園家言』所収の論説文や『論語』解釈のほかは、あまり注意が払われてこなかった^{注8}。本稿は漢学塾である泊園書院の本領といえる経書解釈、とりわけ儒学の全体像を簡明に示した基本經典『大学』の解釈を考察し、その思想的特色を明らかにしたい。

一 泊園学の包容性と徂徠学

泊園学は徂徠学の系譜に連なるが、東咳は徂徠の学説を絶対視したのではない。南岳は『泊園家言』跋で東咳の学問を次のように総括している。

家翁（引用者注―東咳）夙に護園の風を歆け、而して又た別に見る所有あり。必ずしも悉くは物子に歩驟せず。然れども其の信じて古へを好むは、是れ護園の教へ。爾らば則ち大なる者は未だ嘗て物子の意に畔かずとしか云ふ。（家翁夙歆護園之風、而又別有所見。不必悉歩驟于物子矣。然其信而好古、是護園之教。爾則大者未嘗畔物子之意云。）

東咳は徂徠の学説に追従せず、古文辞学の根本理念からはずれないならば、独自の見解を立てることも憚らな

かった。こうした学問態度が、徂徠学に連なりながら「泊園学」という一家の学を生んだといえる。

さらにいえば、東咳の柔軟な学問態度は、徂徠学との関係を超えて、一般的な思考法ともなっていた。例えば、『論語』為政篇の「攻異端」章の解釈について、東咳は自著『辨非物』において「予に私説有り」として次のように述べている。

「異端」とは異見を謂ふなり。蓋し人に各おの其の見有り、見は各おの其の端を別にす。而るに苟くも己と見を異にする者ありて、乃ち斷々之れを攻むれば、或いは吾が道の區域を削小するに至る。此く力を竭して之れを攻むるは、其の功無くして其の害を生むのみ。(異端謂異見也。蓋人各有其見、見各別其端。而苟與己異見者、乃斷々攻之、或至削小吾道之區域。此竭力攻之、無其功而生其害也已。)

これは徂徠の解釈(異端を攻めれば異変を激化させるから攻めない方がよい)を發展させ、異なる見解への攻撃は広大であるべき自己の領域を限定することとなり有害無益であるとして、異端への包容性を打ち出すものである。^{注9)}

この包容性は南岳にもうかがえる。南岳は言う、聖人の道はもとより単に「斯道」と称し普遍的・包括的なも

のだが、秦漢以後は学派に分裂し、その弊害は日本にも波及したとして、

吾邦ニテモ中江・貝原・伊藤・荻生等各自ニ宗派ヲ唱ヘタルハ亦自ラ小ニスト曰フ可キノ^{注10)}。

と述べて、日本における学派の割拠状態を「斯道」の狭小化だと批判している。

そもそも徂徠は、聖人の道は普遍性をもつために、諸々の思想と対立せず、かえってそれら一切を包括すると考え、他学派へは寛容であつた^{注11)}。例えば、『弁道』第一則に言う。

道は知り難く、亦た言ひ難し。其の大なるが爲の故なり。後世の儒者は、各おの見る所を道とす。皆一端なり。夫れ道は、先王の道なり。思孟よりして後、降りて儒家者流と爲り、乃ち始めて百家と衡を争ふ。自から小にすと謂ふべきのみ。(道難知亦難言。爲其大故也。後世儒者、各道所見。皆一端也。夫道、先王之道也。思孟而後、降爲儒家者流、乃始與百家争衡。可謂自小已。)

よって、先の南岳の学派批判も、そもそも徂徠学の思考に基づきながら、さらに徂徠学派をも「斯道」の下に相対化したものといえる。

東咳・南岳のこのような学派学説に固執しない、徂徠

学をも相対化する包容性は泊園学の一つの特徴といえる^{〔注1〕}。そしてこの特徴は、徂徠説を主としつつ朱子説をも取り、また独自の説を盛り込むといった泊園書院の『大学』解釈にも見出せる。

二 徂徠の『大学』解釈―朱子との比較から―

『大学』は朱子学において、孔子（論語）―曾子（大学）―子思（中庸）―孟子（孟子）という道統を構成し、かつ修己治人という儒学思想の全体像を簡潔に示すものとして、四書の学習課程で最初に学ぶ重要經典とされた。また朱子学は、聖人に至る修養法として「居敬」（本然の性の存養）と「窮理」（事物の理の追究）という二つの柱を立てたが、『大学』はその「窮理」に経学的な根拠を与える点でも極めて重要な意味をもった。

これに対して徂徠は、天理を追究し道徳的な人格の完成をめざす朱子学的な学問観を否定し、古文辞学によって六経に記された聖人の道（具体的には天下を安んずるために聖人が制作した礼楽制度）を追究して、政治的秩序の形成をめざした。このような学問観の相違は『大学』解釈にも反映された。

徂徠の『大学』解釈は『大学解』にまとめられ、既に

いくつかの專論がその特徴を指摘しているが^{〔注2〕}、次章で朱子・徂徠と比較しつつ泊園書院の『大学』解釈を考察する都合上、ここでは徂徠の『大学』解釈を朱子との対比で概観しておく。

1. 『大学』の著者およびテキスト・分章

朱子は『大学』本文を、孔子の言葉を曾子が祖述した（経一章）と、曾子の考えをその門人が記録した（伝十章）とに分け、孔子から曾子へという道統に『大学』を位置付けた。さらに、『大学』は本来、経一章の内容を伝十章が順を逐って敷衍する整然たる体系を備えながら、後に闕文と錯簡とが生じて原初の姿が失われたとみて、本文の順序を大きく改め、また欠落した（と朱子が考えた）伝文を補充して『大学』のテキストを定めた。『大学章句』（以下『章句』）は、こうして大幅に改定が加えられたテキストに基づく注釈である。

徂徠はこのような朱子『章句』を否定する。古文辞学の文体論からすれば、『大学』の文体は「経」「伝」とは異なり、『礼記』の冠義・昏義等の諸篇と同じく「記」にあたるとし、特に古代の大学（学校）で行われた養老儀礼の記録とみた。こうして徂徠は、朱子による経・伝の分章やテキスト改定を否定し、『礼記』大学篇そのま

まのテキスト、いわゆる「古本大学」を採用した^{注14}。

ただ、『大学』の著者については、徂徠は「是れ必ず七十子の高第弟子の傳ふる所なり。中に曾子の言有り、亦た曾子の徒之れを傳ふ。(是必七十子高第弟子所傳也。中有曾子言、亦曾子之徒傳之。)」(『大学解』)と、曾子門下に伝えられた文献として価値を認める。この点は、仁齋が「〔『大学』は〕未だ孔孟の血脈者の撰する所なるかを知らず」(『語孟字義』「大学非孔氏之遺書辨」)と『大学』の經典性を否定したのに比べれば、朱子の『大学』観に近い。

2. 『大学』の内容

朱子は「大学」を古代の大学(学校)とし、そこから『大学』の内容を、十五歳以上の天子の太子や諸王子、卿・大夫・士の嫡子、および庶民の俊英らが大学(学校)で学んだ教え―すなわち修己治人の大学教育とみる。

徂徠も「大学」を古代の学校とみる点では同じである。ただし大学教育とする朱子説に対しては、聖人の教えに「大学」も「小学」もないとしてこれを退け、『礼記』の学記・王制・祭義・文王世子の諸篇に見える養老儀礼と『大学』とを結びつけた。養老儀礼とは、天子・

諸侯が大学でみずから老人を労わって孝悌の重要さを一般に示す儀礼で、民衆教化の意味をもった。徂徠は『大学』を「乞言合語」すなわち養老儀礼で老人から授けられた教えの記録とみたのである^{注15}。もともと、『大学』には養老儀礼に関する記述が全く見えず、『大学』と養老儀礼との関連は徂徠の推測に過ぎない。

3. 『大学』の解釈

朱子と徂徠との『大学』解釈の違いは多岐にわたる。ここでは『大学』の要綱であるいわゆる「三綱領(明德・親民・止至善)」と「八条目」とについて、殊に「八条目」では両者の差異が明らかな「格物」を中心に考察する。

① 明明徳

朱子において「明明徳」は、(人が生まれながらに天より受けた、天理と同じ輝かしい徳(明明徳)について、気稟・人欲による曇りを除き去り、汚れなき原初状態にたち復ること)であり、学者が等しく目指すべき当為である。

これに対して徂徠は、「明德」とは、朱子のいわゆる(天理そのものである輝かしい徳)ではなく、「玄德(野に隠れた者の徳)」に対する「顕徳」で、「君上の徳、崇

高の位、民の具に瞻る所」の徳とする。また、それを「明らかにする」とは、朱子のように明徳を「磨いて之れを明らかにする」というような自己に対する修養ではなく、「諸を事に施行し以て民に明示する」という他者に対する行為とする。よって徂徠の「明明徳」とは、民が仰ぎ見る赫赫たる人君の徳を行為を通して明示すること、具体的には人君の孝悌の徳を大学での養老儀礼を通して民衆に明示し、民衆を教化することであり、あくまで為政者の行為となる^{〔注16〕}。

②親民

朱子は「親民」について、程頤の説に従って「親」を「新」に改定し、伝の第二章「康誥曰、作新民」を根拠に、「民を新たにす」と解釈する。これによると、自ら明徳を明らかにした者が、さらに革新の行為を他者に推し及ぼすことよって、他者をして宿弊を除き去り自己革新を遂げさせることとなる^{〔注17〕}。

これに対して徂徠は、朱子のテキスト改定を否定し、「親民」をそのまま「親愛して之れを近づくる」と解釈する。具体的には、人君が、大学での養老儀礼を通じて、長幼の序に基づいて民を親愛することであり、結果として、民を感化して相互に孝悌を行い親睦させ、さらには父母に対するのと同様の親愛の情を為政者にも向け

させることとなる^{〔注18〕}。

ちなみに、徂徠が朱子の「新民」説を否定するのは、「新民」とは革命時における行為、すなわち天子が新たに天命を受けた時に被治者の宿弊を刷新する行為であるから、守成の君主に対する教えである『大学』の趣旨に相応しくないとの考えによる^{〔注19〕}。

③止至善

朱子は「明明徳・新民・止至善」を「大学の綱領」とするが、三者を同列にみるのではない。「止至善」は「明明徳」「新民」の両者を統べて「至善（事理のしかるべき極致）に至って遷らざる」ように保持することである。このように朱子は三者を「明明徳」（修己）と「新民」（治人）とが「止至善」に統べられる関係と捉え、それを全体を学者一般の依るべき修養方法とするのである。

徂徠はこの朱子の三綱領の捉え方を否定する。朱子が三綱領すべてを「為学の法（修養の方法）」とみなし、一般の人々にも至善を追求させるのは、聖人の特権を凡人が奪う僭越あるいは妄想だとみるからである^{〔注20〕}。徂徠の解釈では、「至善」とは、古の聖人の道への賛辞、「止」とはその聖人の道に身を置いて他に求めないこと、具体的には、人君が大学で教化を行うことよって「民の心志を一にする」ことである^{〔注21〕}。

以上のように、徂徠の三綱領は、聖人の道の善美を極めた養老儀礼を通じて、人君みずから孝悌の徳を民に明示し（明明徳）、その感化によって民衆相互に親睦させ、さらに人君に対する親愛の情を抱かせ（親民）、それによつて民心を統一する（止至善）こととなる。この直列的につながる三項は、あくまで人君の行為である。

④ 格物説

朱子の格物説は、その学問論の眼目で、「格物致知」を「物に格りて知を致す」と訓み、天下の事物の理に窮め至り（格物）、知識を次々に究極まで推し極めてゆく（致知）ことである。朱子『章句』の伝の第五章いわゆる「格物補伝」はその簡潔明瞭な解説である。

いっぽう徂徠における学問とは、先王の教えを六経から学ぶことで、朱子の居敬窮理による修養ではない。徂徠の「格物致知」解釈は、朱子の学問観との相違を明確に示す。

『大学解』によつて徂徠の解釈を逐語的に見れば、『物』なる者は、道の一節。聖人建てて名づく。執りて之れを有つべきこと、一物有るがごとく然り。（物者、道之一節。聖人建而名焉。可執而有之、如有一物然。）まず、「物」とは聖人が提示した道・教えで、具体的には六経を指す。ついで、『格』なる者は、來たすなり、

至すなり。感じて以て之れに來たす所有るの謂ひなり。（格者、來也、至也。有所感以來之之謂也。）つまり「格」とは、教えを経験的に感得して自分のもとへ引き寄せて來ることである。また、『致』とは、之れをして至らしむるなり。『至』とは、生まるるなり。『知』とは、徳慧術知なり。世人の所謂『知』に非ざるなり。（致者、使之至也。至者、生也。知者、徳慧術知也。非世人所謂知也。）すなわち徂徠の「知」は、朱子の説くような一般知識ではなく、「徳慧術知」なるものである。「徳慧術知」とは、『孟子』（尽心篇上）に見える語で、徂徠はこれを（道術（六経）を学び徳を治めた結果として生まれる智慧）とする（注也）。

以上の徂徠の「格物致知」解釈をまとめると次のようになる。すなわち、先王の詩書礼楽（物・六経）に示された教えを学び、久しく勉めた末にそれが心に感じ來たつて自己の所有となれば（格）、道術・徳に由來する智慧（知）を、生み出す（致）ことができる、と。

ここで朱子と徂徠との八条目全体への捉え方に言及しておく。そこにも両者の学問方法の相違が反映されているからである。

まず朱子においては、「格物」以下「平天下」に至る八条目すべてが順を逐つて段階的に發展する学問方法と

考えられている^{（注）}。これに対して徂徠は、「為学の方（学問方法）」を「格物」だけに限定する。

爲學の方は「格物」に始まる、徳の基なり。（中略）
「致知」「誠意」「正心」は、皆爲學の方に非ざるなり。特に以て「脩身」の「格物」に始まる所以の由を言ふのみ。故に唯だ「格物」にのみ「在り」と曰ふ。而して又「格物」より順説し、以て「天下平」に至りて止む。以て其の自然の勢ひ爲るを明らかにするなり。（『大学解』）（爲學之方始格物、徳之基也。（中略）致知・誠意・正心、皆非爲學之方也。特以言脩身之所以始格物之由焉乎爾。故唯格物而曰在。而又自格物順説、以至天下平而止焉。以明其爲自然之勢也。）

徂徠においては、学問方法には「格物」があるだけで、「致知」「誠意」「正心」はその効果として自然に展開し來たるものである。よつて徂徠は「朱熹は之れを知らず、迺ち八者を以て皆爲學の方とす。（朱熹不知之、迺以八者皆爲學之方。）」（同上）として、朱子の八条目の捉え方を批判するのである。

ではなぜ徂徠は八条目のすべてを学問方法と見なさなかつたのか。次の『弁名』（上「誠」）の記述が要を得ている。

物格れば則ち知至りて自然に意誠なるを謂ふなり。其の功を用ふること全く「格物」に在り。而して知至る以下、皆其の效のみ。文言に所謂「辭を修めて其の誠を立つ」も、亦た禮樂を學びて以て徳を成すを謂ふのみ。宋儒は古言に味く、加ふるに好尚の偏を以てす。故に其の二書（引用者注―『大学』『中庸』）を解するは、皆文義を失す。或いは誠を以て實理と爲し實心と爲し眞實無妄と爲す。種種の解、益ます精しく益ます鑿つ。皆辭に得ざるの失なり。（謂物格則知至而自然意誠也。其用功全在格物。而知至以下、皆其效已。文言所謂修辭立其誠、亦謂學禮樂以成徳已。宋儒昧乎古言、加以好尚之偏。故其解二書、皆失文義。或以誠爲實理爲實心爲眞實無妄、種種之解、益精益求精。皆不得於辭之失也。）

すなわち、宋儒は古文辭に通じないため、「誠」を「実理」「実心」「眞実無妄」とするなど觀念論的に解説し、煩瑣な穿鑿に陥つたという。これは「心」「意」を実体あるもののようにみて修養の対象とする性理学の方法論への批判である。八条目の捉え方には、觀念論的な朱子の学問方法と、六経（礼楽）による經驗論的な徂徠のそれとの違いが見て取れる。

三 泊園書院の『大学』解釈

泊園書院の『大学』解釈としてまず見るべきは『大学家説』である。これは漢文による簡明な注解で、大正十四（一九二五）年四月三日に泊園書院から発行された。刊記に「編述者 故 藤澤南岳／發行者 藤澤章次郎」（章次郎は南岳の次男、号は黄坡）とあり、黄坡の跋文によると泊園開塾百年を記念しての出版という。その跋文に

東咳王父 夙に注記有り、先府君 補輯して以て此の疏を爲し、塾中の諸生 傳寫して今に至る。（東咳王父夙有注記、先府君補輯以爲此疏、塾中諸生傳寫至今。）

と述べ、また巻頭の著者欄に「藤澤氏學」と記す。これらからすると、『大学家説』は東咳・南岳の父子二代の手になる家学としての『大学』解釈といえる。東咳の注釈が基になっていることが推測できるが、東咳説、南岳説の区別を明示することはほとんどない。

また、これとは別に『大学講義』（明治三十五（一九〇二）年）がある。これは南岳の口述筆記で、縦横無碍に展開される講義は、簡明な『大学家説』を補うに

足る。

本稿では、泊園書院の『大学』解釈を考察するにあたり、『大学家説』を主とし、適宜『大学講義』を参照する（以下『家説』『講義』と略称）。なお、東咳の説か南岳の説かを区別しない場合は「泊園説」と総称する。

1. 『大学』のテキスト・分章

『大学家説』の分章は、本稿末尾に付録の「朱子『大学章句』・泊園書院『大学家説』分章対照表」からわかるように、『大学章句』の分章とほぼ同じである。その理由を南岳は「古本ハ一向ニ纏マリガツイテ居リマセン、何ウシテモ朱子ノ方が宜シイデス、ソレデ私ノ家ハ朱子ノ方ヲ取ツテ居リマス」（『講義』第二葉裏）と述べており、徂徠が採用した「古本大学」よりも論理的に明快な朱子『章句』を選択したらしいことがわかる。

ただ、朱子『章句』の分章そのままではない。「朱子ノ本ニモ明ノ方孝孺ノ作り方ナドガアツテ違ウテ居リマス、私ノ家ノ底本ハ、私ノ父ガ拵ラハマシタノデ、大分取捨シタ処ガアリマス」（同前）というように、方孝孺らの説も参考に修正したもので、いわゆる「格物補伝」などは採用しない^{注24}。

さらにいえば、『家説』巻頭の書名に「大學 禮記四

十二章」と記す。これは『礼記』所収の古本を基としたことを示すと考えられ、ならば前述の「朱子ノ方ヲ取ツテ居リマス」と矛盾する。この書名の意図を推測するに、テキストは朱子『章句』に準拠した形となったが、それは朱子『章句』の尊重ゆえではなく、論理的明快さの追求の結果であり、あくまで基にしたのは「古本大学」である、という古文辞学の立場表明ということになるのか^(注6)。

それはともかく、テキストはほぼ朱子『章句』本に沿う泊園説だが、いっぽうで朱子が創出した〈経一章〉〈伝十章〉というテキストの格付けについては、「宋儒は斷じて曾子の言と爲し、又た斷じて經傳と爲すは、皆妄なり。(宋儒斷爲曾子之言、又斷爲經傳、皆妄矣。)(『家説』)と否定した。この点は明らかに徂徠の古文辞学を継承している。

2. 『大学』の作者

朱子は『大学』の作者を曾子およびその門人とし、徂徠も曾子学派とするが、泊園説では「蓋し周末の儒士の録する所、月令・王制諸篇と並び存するのみ。(蓋周末儒士所録、與月令王制諸篇並存耳。)」として曾子学派と関連づけず、単に周末の儒家の作とする。道統および曾

子との関連を断ち、『礼記』諸篇と同列に見なして伝統的な解釈から引き離れた点は、徂徠からさらに文献学的な客観性を一歩進めた観がある。

とはいえ、これは『大学』の思想的な価値の否定ではない。『大學』の書は固より『論』『孟』の倫に非ざれども、亦た二書の鼓吹なり。(大學之書固非論孟之倫、而亦二書之鼓吹矣。)(『家説』跋)と、『論語』『孟子』の価値を闡明するものとして、具体的には精緻な説明で学者を「修身の本」へと導くものとして評価している(後述)。

3. 『大学』の主題

『大学』の書名においても泊園説は朱子・徂徠の説と異なる。朱子は〈大学における教育〉、徂徠は〈大学における養老儀礼の記録〉と捉えたが、泊園説は「後儒の解して庠序の方・學宮の事と爲すに至りては、則ち大いに謬まれり。(至後儒解爲庠序之方學宮之事、則大謬矣。)(『家説』)と述べ、大学(学校)との関連づけを誤りとして、独自の捉え方を提示する。

「大」なる者は、尊崇推奨の語、聖人の學を贊ふるのみ。乃ち篇首の字を以て之れに命ず、古人の朴素爾りと爲す。夫れ聖人大道を制作し、以て天下

を治むるに、乃ち脩身に始まり、而して愛民に終はるなり。道を脩むるを之れ教へと謂ひ、而して教へに循ふを之れ學と謂ふのみ。(同前) (大者、尊崇推獎之語、贊聖人之學耳。乃以篇首字命之、古人朴素爲爾。夫聖人制作大道、以治天下、乃始於脩身、而終於愛民也。脩道之謂教、而循教之謂學已。)

つまり「大学」は「聖人の制作した偉大なる道・教えの学び」という普遍的な意味となる^{注26}。

さらに注目すべきは、泊園説が、徂徠の「先王の道は、天下を安んずるの道なり。(中略) 天下を安んずるは脩身を以て本となす」(『弁道』) という基本的な学問観を継承しつつも、養老儀礼と関連づける徂徠独特の説を採用せず、修身に始まる普遍的な学問観を示すものとして『大学』を評価する点である。これは泊園説における「民」観に関係してくる(後述)。

4. 泊園書院の『大学』解釈―三綱・八目の解釈

泊園書院の『大学』解釈の内容として、「明明徳・新民・止至善」の三綱、および八目のうち「格物致知」の解釈を考察する^{注27}。

①明明徳

まず「明明徳」の泊園説について、徂徠説との関係を

見るために、『家説』の「明明徳」に関する注釈の全文を引用する。

物茂卿曰はく、「明明徳」とは猶ほ顯徳のごとし。玄徳に對して之れを言ふ。舜の下に在るに方^{あた}りては、一郷の士なり。聖徳有りとも雖も、民は之れを識り得ること莫し。故に『書』に之れを玄徳と謂ふ。幽暗の辭なり。君上の徳、崇高の位は、民の具^{とも}に瞻^みる所、一言を出だし、一事を行へば、顯然乎として天下皆之れを知り、隱蔽すべきこと難し。故に之れを「明明徳」と謂ふ。諸れを『詩』『書』『左傳』に徴するに皆爾り。之れを「明らかにす」とは、諸れを事に施行して以て民に明示するの謂ひなり。(物茂卿曰、明德猶顯徳。對玄徳言之。方舜之在下、一郷之士也。雖有聖徳、民莫得識之。故書謂之玄徳、幽暗之辭也。君上之徳、崇高之位、民所具瞻、出一言、行一事、顯然乎天下皆知之、難可隱蔽。故謂之明明徳。徵諸詩書左傳皆爾。明之者、施行諸事以明示於民之謂也。)

この冒頭「物茂卿曰はく」から末尾まで、すべて徂徠『大学解』からの抜粋、つまり「明明徳」の泊園説は、徂徠説の継承ということになる。

ただし、徂徠の「明明徳」注が、『礼記』文王世子

篇・祭義篇に依拠して養老儀礼との関連づけに多くの字数を費やしているにもかかわらず、泊園説はそれに全く言及しない。泊園説にとつて徂徠説は、「明明徳」とは、人の上に立つ者（人君）が行為を通して徳を民に示すこと」という普遍的な意味において有用なのであり、養老儀礼と絡めた歴史的な限定は不要であったことがわかる。^{（注28）}

②親民

次に「親民」について、泊園『家説』は、

「親」とは、程頤曰はく、當に「新」に作るべしと。下文に徴すべし。「新民」とは、百姓を陶冶して、日に淳良に就かしむるを言ふなり。（親、程頤曰、當作新。下文可徴。新民、言陶冶百姓、日就淳良也。）

と述べて、「民に親しむ」とする徂徠説を取らず、朱注と同じく「親民」を「新民」に改めた程頤の説に従う。これは下文「湯之盤銘曰、苟日新云々」（『章句』伝第二章、『家説』三章）を論拠とするから、その部分の解釈もおのずと朱子説を踏むこととなる（後述）。

③止至善

朱子の三綱領は、「明明徳」（修己）と「新民」（治人）との二項を「止至善」が続べるといふ構造をとり、これ

全体が学者一般の修養方法とされた。いっぽう徂徠は、三項を大学での養老儀礼と結びつけ、人君が人々に示す明徳（明明徳）、民への親愛の姿勢（親民）、教化による民心の統一（止至善）という直列的な一連の行為とした。よつて、徂徠においては、三項の行為主体は、養老儀礼の主催者たる人君となる。

さて「止至善」の泊園説であるが、徂徠学的な方向性をもつものの、徂徠説の継承ではなく独自の説を立てている。

「至善」とは、盛徳の地位。其の地に止まりて、外物の誘動する所と爲らざるなり。此れは是れ學の上乗の地。先王の道は、天下を安んずるの道、學者能く盛徳至善の地に屹立して、能く百姓を化成し、能く其の徳を行事に施し、以て躬ら下を率ゐる、此れを之れ學の成ると謂ふなり。^{（注29）}（至善、盛徳之地位、止其地、不爲外物所誘動也。此是學之上乘地。先王之道、安天下之道、學者能屹立盛徳至善之地、能化成百姓、能施其徳于行事、以躬率下、此之謂學之成也。）

「先王の道は、天下を安んずるの道」という道の政治的性格に徂徠学の特徴がうかがえる。ただ、〈外物に誘惑動揺されることなく、先王の道を学んで盛徳の位置にし

かと立つこと」という「止至善」の解釈は、人君を行爲主体とする徂徠説とは必ずしも一致しない。

引用に見える「盛徳至善の地」とは、『大学』の「盛徳至善、民の忘るる能はざるを道ふ」（『章句』伝三章）を踏むから、（民の思慕する君子が明示する拠り所）との意味であろう。そして「學者能く盛徳至善の地に屹立し」として、その「盛徳至善の地」に「止まる」主体を「學者」とする点に着目すれば、行爲主体には人君に限らず學者一般をも含める志向性が認められる。さらに『講義』（三葉表）に、

至善トハ至極ク善イコト、斯ウ解シマス、止ルトハ、其處ニ動カズニ居ルト云フコトデ（中略）至善ニ止マルニ在リハ、自分ノ身ヲ修メ、親ニ孝ニ、夫婦親シク、其他行ヲ大切ニスルコト（後略）（傍点は引用者）

とあるのを見れば、明らかに人君に限定されず、己が身を修め、世俗に生き社会に身を置く學者一般を広く想定したものと考えられる。

④格物致知

「格物致知」の泊園説は、朱子の格物窮理の説を取らず、徂徠説を受ける。ここでも徂徠説の継承の実態を見するために、『家説』の「格物致知」に関する部分を全文

引用する。

次に八目を掲ぐ。物茂卿曰はく、（中略）「致」なる者は、之れをして至らしむるなり。「至」とは、生まるるなり。「知」とは、徳慧術知なり。徳慧術知生まれ、而して後に仁の尚ぶべきを知るなり。「格」とは、來たすなり、至すなり。感じて以て來たす所有るの謂ひなり。「物」とは、先王之教への物なり。段如し射の五物、和と曰ひ、容と曰ひ、之れに力むること久しく、之れに習ふこと熟せば、而る後に所謂なる者至り、容なる者至る。至りて後に其の見はるる所おのずか自ら別なり。是れ之れを「徳慧術知」と謂ふ。六經皆爾り。故に「知を致すは物を格すに在り」と曰ふ。（次掲八目。物茂卿曰（中略）致者、使之至也。至者、生也。知者、徳慧術知也。徳慧術知生、而後知仁之可尚焉。格者、來也、至也。有所感以來之謂也。物者、先王之教之物也。段如射五物、曰和、曰容、力之久、習之熟、而後所謂和者至焉、容者至焉。至焉而後其所見自別矣。是謂之徳慧術知。六經皆爾。故曰致知在格物。）

この「物茂卿曰はく」に始まる引用は、すべて徂徠『大學解』からの抜粋である。泊園書院の格物説が全く徂徠説の継承であることは一目瞭然である。

ところで、朱子が八条目すべてを段階的な学問方法とみるのに対して、徂徠は八条目のうち「格物」のみを方法論と捉え、続く「致知」平天下」はみな「格物」の結果とみた。では、八目に対する泊園説はどうか。

『家説』の「古之欲明明徳於天下者」致知在格物」の注に、

此の節「明明徳」に由り以て其の本を逆推するのみ。「八目すべてを」指して爲學の方と爲すは、則ち主旨に非ざるのみ。(此節由明明徳以逆推示其本耳。指爲爲學之方、則非主旨已。)

と、徂徠と同じく朱子の八条目の捉え方を否定している。そして八目の展開について、「物格而后知至」天下平」の注にこう述べる。

此の節順に説きて以て自然に成ること有るを明らかにするなり。教への物・六徳六行の類、既已すでに來たり格いたり、而して後に其の知おのづかり至る。知已に至れば則ち好む所爲す所皆善からざるは無く、又た勉強を假らずして成る。此くの如くんば則ち其の心自ら正しく、心既已に正しければ、則ち豈に仁に依らざらんや、豈に禮に復さざらんや。而して其の身の修まらざる者は、未だ之れ有らざるなり。以て天下平らかなるに至るまで、皆力を費やさずし

て焉こゝを得。(此節順説以明自然有成也。教之物六徳六行の類、既已來格、而後其知自至。知已至則所好所爲皆無不善、又不假勉強而成。如此則其心自正、心既已正、則豈不依仁乎、豈不復禮乎。而其身不修者、未之有也。以至天下平、皆不費力而得焉。)

「物格」から「天下平」に至る展開は、物(六徳六行の類)が既に來たれば(物格)、その後には知はおのずと至り(知至)、以下「意識」天下平」は努力を要せずして自然に成立し來たるといふ。これは明らかに徂徠と同じく「格物」の結果のおのずからなる展開である。

では八目における「格物」の位置付けはどうか。徂徠は「爲學の方は『格物』に始まる、徳の基なり。(中略)『致知』『誠意』『正心』は、皆爲學の方に非ざるなり」と、「格物」のみが「爲學の方」だと明言した。対して『家説』には徂徠ほど明快な言辞は見出せない。

しかし泊園説は、『大学』が根本たる「修身」の、さらに深層へと説明を加えている点に思想史上の意義を認め、その結果、「修身」の根源にある「格物(およびその展開としての致知)」に修養の焦点を定めている。『家説』の「物格而后知至」以修身爲本」の注にいう。

謹しんで按ずるに聖經は大抵「修身」と曰ふのみ、「克己」と曰ふのみ。故に孟軻氏も亦た「家の本は

身に在り」(引用者注―離婁篇上)と曰ひ、未だ「身の本は某に在り」とは曰はず。蓋し身より而して家、而して國、皆形有りて實驗存す。心より而して意、而して知、皆虚、指示し難し。故に多く身に至りて已む。心・意を包みて其の中に存するなり。此の書獨り審らかに其の本を示す。學者宜しく意を用いて服膺すべし。(中略)後世妄りに心性を掲げて以て口に矢する(引用者注―出まかせを言う)は、恐らく孔門の舊に非ざるなり。(謹按聖經大抵曰修身而已、曰克己而已。故孟軻氏亦曰「家之本在身」、未曰「身之本在某」。蓋自身而家而國、皆有形而實驗存矣。自心而意而知、皆虚、難于指示。故多至身而已。包心意存其中也。此書獨審示其本、學者宜用意服膺。(中略)後世妄掲心性以矢口、恐非孔門之舊也。)

『大学』が「身」のさらに根本である「心」「意」に踏みこんで精密に示す思想史上の意義を指摘する。しかし決して「意」「心」を工夫の対象にせよとは述べない。古文辞学からすれば、「後世に妄りに心性を掲げ以て口に矢するは、恐らく孔門の舊に非ざるなり」、つまり「心」「意」を対象にする学問論は、宋儒の創始で孔門の伝統に外れると考えたからである。

よって肝心となるのは「修身」であるが、では「身」はどのように修めるか。南岳が『大学』一書の特徴を要約して、「此の書修身の本を推し、以て格物致知に至るも、亦た精言以て人を導くなり。(此書推修身之本、以至格物致知、亦精言以導人也。)」(『家説』)と言い、また三綱・八目の説を要約して「我身二徳ヲ致シフヤスニハ物ヲ格スニ在リ」(『講義』第二十葉裏)と言うように、修身・致徳の涵養はつまるところ「格物」にあるという(注30)。学問の根本に「格物」を置くと見なしてよい。

このように泊園の格物説が徂徠のその継承であることから、泊園書院の学問観も、基本的に徂徠と同様といえる。つまり、先王の道・教えを感得して、それを自己のものとし(格物)、「徳慧術知」という社会的・道德的な判断力を得て(致知)^(注31)、行為を通じて自分の徳を社会に具現するという、社会的・実践的な知徳を志向する学問観である。

以上、三綱・八目に関する泊園説を考察した。その結果、三綱のうち「明明徳」はほぼ徂徠説を取り、「新民」は朱子説を取り、「止至善」は徂徠学的な特徴を残しつつ泊園独自の説を立てるといふように、徂徠学派の系譜に連なりながら全く徂徠説を継承する訳ではない。いっぽう八目は徂徠説に基づき、とくにその眼目である格物

説は徂徠の社会的・実践的な学問観をよく継承するものといえる。

ところで、三綱における泊園説と徂徠説との大きな相違は、古代の大学で行われた養老儀礼と関連づけた徂徠説を泊園説が完全に排除する点である。その理由を考へるに、古代の礼制と関連づけた場合、三綱の行為主体を儀礼の主催者たる人君に限定せねばならない。泊園説は『大学』におけるそういった歴史性・特殊性の制約を退け、学者一般に開かれた普遍性を与えようとしたのではないか。この点は徂徠より朱熹の説と通じる面がある。

四 学問の行為主体に関して

朱子の場合、学の主体は学者一般である。朱子の説では、そもそも『大学』は古代の大学において、広く天子の嫡子・庶子から庶民の俊秀が学んだ修己治人の教えである。さらに、例えば「天下の人をして皆以て明德を明らかにすること有らしむ（傍点は引用者）」（『章句』「明德於天下」注）というように、天下の人々にも主体的な行為を期待している。

その行為主体の広がりが見事に表われるのが、「明明徳」を解釈した伝首章の「康誥曰、克明德。大甲曰、顧

諫天之明命。帝典曰、克明峻徳。」を総括する「皆自明也」の解釈である。これについて朱注は、「皆自ら己の徳を明らかにするの意を言ふ。（皆言自明己徳之意）」と記し、学者それぞれがみずから己の徳を明らかにすることとする。のみならず、三綱領の「新民（民を新たにす）」によつて教化の対象となる民さえ単なる感化の受け手ではない。「新民」を解釈した伝二章の「康誥曰作新民」では、「其の自ら新たにするの民を振起す。（振起其自新之民。）」と注し、民をもみずから己の徳を革新する行為主体と見なしている。

では、この「自明」および「作新民」に対して、徂徠はどのような解釈を与えたか。まず「自明」について、上掲のように「皆自明也」は、『書経』（「康誥」「大甲」「帝典」各篇）からの引用を締めくくる言葉である。徂徠はこの引用文の意味を、原典である『書経』本来の文脈の中で捉える。すなわち、「康誥に曰はく、克く徳を明らかにす」は、『書経』周書・康誥篇に「惟れ乃丕顯の考文王、克く徳を明らかにし罰を慎しむ。（惟乃丕顯考文王、克明德愼罰。）」とあるように、あくまで明德を明らかにした文王の徳を称えた言葉とみる。同様に「大甲に曰はく、天の明命を顧諫す」は、『書経』商書・太甲上篇に「伊尹書を作りて曰はく、先王天の明命を

顧諟す。(伊尹作書曰、先王顧諟天之明命。)^(註29)とあり、殷の名臣伊尹が不徳の君主太甲を戒めて、先王(湯王)が天命を敬い奉じたことを告げた言葉とみる。また「帝典に曰く、克く峻徳を明らかにす」は、『書経』虞書・堯典篇に「(堯は)克く峻徳を明らかにし、以て九族に親しむ。(克明俊徳、以親九族。)」と見え、有徳の士を挙用して九族を親和させた堯の善政を称える言葉とする。このように『書経』からの引用に原典のもつ歴史的背景を読み込んで、徂徠は言う。

文王の明徳、湯の天命を奉ずる、堯の俊徳を擧げ用ゐる、皆己れに徳有るに非ざれば能はざる所なり。

故に「皆自ら明らかにするなり」と曰ふ。(『大学解』)(文王之明徳、湯之奉天命、堯之擧用俊徳、皆非己有徳所不能。故曰皆自明也。)

徂徠のこの解釈に立てば、徳を「自ら明らかにする」のは、他でもなく優れた徳を身につけた文王・湯王・堯といった天子その人に他ならない。

いま一つの「作新民」について、これはもと『書経』周書・康誥篇に「汝惟れ小子、乃ち服^{おこな}ひ、惟れ王を弘め、應じて殷の民を保んぜよ。亦た惟れ王を助け天命に宅^おり、民を新たにすることを作せ。(惟小子、乃服、惟弘王、應保殷民。亦惟助王宅天命、作新民。)」と見え、

周王が康叔に殷の故地と遺民とを与えて衛国に封じた時に康叔を戒めた言葉である。徂徠『大学解』はこの『書経』からの引用についても、「古人の引用する所、必ず其の義を失はざるなり」として、『書経』康誥篇の歴史的背景を保存しているとみる。よってこの「作新民」は「是れ革命の時の事」とし、殷周革命の際の政治的革新によつて「其の舊俗を洗ひて以て之れを新たにす、是れ民を新造するがごとく然り」という意味と捉える。あくまで革命政治による民心の刷新である。よつて「朱熹民に自ら新たにするの機有り」と謂ふは、強ふると謂ふべし。従ふべからず」と、朱子が民にも期待した主体的な自己革新の契機を、徂徠は否定するのである^(註30)。

要するに、朱子の理解においては、『書経』の引用が断章取義的に原典本来の歴史的背景と切り離された結果、「自明」「新民」の解釈は歴史的特殊性から解放され、「自ら明らかにする」「新たにする民」といった行為主体は学者一般・民へと開かれて普遍性を持つこととなった。いっぽう徂徠においては、『書経』の引用は原典の歴史的背景を失わないとし、あくまで「自明」「作新民」の主体は原典どおり文王ら人君であり、民はといえば、人君の教化を受けこそすれ、みずから身を治め徳を明らかにする主体ではない^(註31)。

では泊園説ではどうか。まず「作新民」は、徂徠が「朱子の解釈は」強ふると謂ふべし。従ふべからず」と朱子説を否定したにもかかわらず、『家説』の「作新民」注は、

「作」とは、朱熹曰はく、「之れを鼓し之れを舞はすを之れ『作』と謂ふ。其の自ら新たにするの民を振起するを言ふなり。」と。(作、朱熹曰、鼓之舞之之謂作。言振起其自新之民也。)

と全く朱子説に従う。『講義』も、「自分ニ行ヲ改メ、古キヲヤメテ新シキニツク、善イ所ノ民ヲ新民ト申シマス」(第十葉表)と述べる。南岳の解釈では、民は一方的に支配や感化を受ける受動的な存在ではなく、自己革新を図る行為主体ということになる。

また別に『家説』の「自明」注は、朱子とも徂徠とも異なる独自の説を展開する。

此の章古語を引きて以て「明明徳」の義を暢べ、重きを「自明」の二字に歸す。夫れ禍福は己よりせざるは無く、仁を爲すも亦た己に由る。今「自明」を玩して以て能く自省すれば、則ち學の方に於いて思ひ半ばに過ぐ。身は人君に非ずと雖も、政事を施して以て國と天下とに及ぼすを得ざると雖も、而れども之れを明らかにする所以は、人人にして之れ有

り。蓋し(其の親に信ぜらる)と(朋友に獲らる)と、必ず行ひに誠にして以て傍人の心に徹するを待ちて、而して後に之れを得るのみ。(此章引古語以暢明明徳之義、歸重于自明二字。夫禍福無不自己、爲仁亦由于己。今玩自明以能自省、則於學之方思過半矣。雖身非人君、雖不得施政事以及國與天下、而所以明之者、人人而有之。蓋信其親與獲乎朋友、必待誠乎行以徹傍人之心、而後得之已^{注四〇}。)

すなわち、「明明徳」の趣旨を補強した『書經』からの三つの引用は、最後の「自明」に帰結し、この「自明」の語を玩味してみずから行為主体たる自覚を持つことこそ學問方法において肝要で、人君として天下國家に政治を施すような立場にない者もみな徳を明らかにしなければならぬという。これを『講義』(第八葉裏、第九葉表)は次のように説く。

コノ四字(引用者注―皆自明也)ハ、大學ヲ書イタ人ガ沿ヘタノデアリマシテ、徳ヲ明ニスルト云フコトハ、凡テ自分デ明ニセ子バ成ラント云フコトデアリマス。コノ自明ノ二字ガコノ一鎖ノ眼目デアリマス。(中略)天子ハ天下ニ明德ヲ明ニシ、諸侯ハ國ニ明德ヲ明ニシ、自分ハ我家ニ明德ヲ明ニスルト取成ス。自分ガ明ニセ子バ子弟モ主人ノ云フコトヲ聞

キマセン、故ニ自明ノ二字ハ大事ナ文字デアリマス。

このように「自明」とは、天子が天下に対してする明明徳だけではなく、諸侯には諸侯の、一家の主には主の明明徳があり、一般庶民にも要請される自己修養なのである。

むすびに

泊園書院の『大学』解釈を考察した結果、「徳慧術知」といった社会的・道徳的な判断力を重んずる徂徠の経験主義的な学問観を踏襲する一方で、学問の行為主体は人君のみならず広く庶民をも含むという朱子の普遍的な学問観を採用していることが明らかになった。

最後に、泊園書院が発展をみた幕末明治という時代とその『大学』解釈との関連に注目し、泊園説の近代的性質を指摘して稿を終えたい。

明治二十三年十月三十日、「教育ニ関スル勅語」（以下「教育勅語」）が發布されると、南岳は大いに奮起し、翌年三月十日にはその注釈書『聖勅衍義』を刊行して勅語精神の普及に努めた。南岳にとって「教育勅語」は、維新後の倫理道徳の頹廢や精神的自主性の喪失といった憂

うべき状況を終結させ、理想的な教育理念を示すものと受け止められたのである^(注35)。

周知のように「教育勅語」は、天皇が臣民に対して、「親子・兄弟姉妹・夫婦・朋友それぞれの立場で人倫秩序を築く主体となり、家族・個人・社会における倫理に努め、さらには国家を支える国民となるよう希望を示した、近代国民国家における道徳教育の拠り所とされ^(注36)、様々な立場からの膨大な注釈書が著された。南岳の『聖勅衍義』もその一つである^(注37)。

『聖勅衍義』は「教育勅語」の文言について儒学の経伝を主とする漢籍をもとに字義を示し解釈するもので、要するに「教育勅語」と儒学との結合といえよう。南岳にとって「教育勅語」は、民衆にも修己治人の行為主体たることを要請する泊園書院の『大学』観と軌を一にするものと映ったであろう。次の『聖勅衍義』の南岳識語はそれを端的に示している。

此の書（引用者注―『聖勅衍義』）に由りて以て之れ（同上―『教育勅語』の趣旨）を索むれば、則ち脩齊治平の道、其れ此に盡く。（由此書以索之、則脩齊治平之道、其盡于此。）^(注38)

さらに南岳は『大学』の「止まるに於て其の止まる所を知る（於止、知其所止）」（『章句』伝三章、『家説』四

章)と『教育勅語』とを関連づけて次のように述べている。

其止ル處ヲ知ルハ、學問ヲシテ人倫ノ道ニ外ツレヌ様ニスルノデアリマス。父母ニ孝ニ兄弟ニ友ニ夫婦相和シ朋友相信ゼヨト云フ 御勅語ヲ守リ、定木ト致サ子バナリマセン。孔子ノ言葉は六ヶ敷ク、却テ守リ憎ウアリマスルカラ 御勅語ヲ定木ト致スガ宜シウアリマス。御勅語ニハ智恵ヲ磨ケト云フコトモ、公共事業ニ盡セト云フコトモ、軍ガアツタラ義勇公ニ奉ゼヨト云フコトモ、皆人ノ止ル處ヲ教ヘテアリマスカラ、今上天皇ノ勅語ガ我々ノ止マル處デアリマス。(『講義』第十三葉裏)

泊園説も朱子と同じく、この「止まるに於いて其の止まる所を知る」は、『止至善』の意を暢明するなり」とする。つまり「止まる所」とは三綱の「至善」であり、前述のように泊園説の「至善」は「盛徳の地位、盛徳至善の地」、すなわち「民の思慕する君子が明示する拠り所」である。その「止まる所」は「至善」が、ここでは「今上天皇ノ勅語ガ我々ノ止マル處」と明言される。南岳が『大学』と「教育勅語」とを重ね合わせていたのは明らかである。

泊園書院の『大学』解釈は、徂徠の民衆観と大きく異

なる。徂徠説における民衆は君主の教化の対象であつて自己革新を期待されない。対して泊園説の民衆は、君主の教化を奉じつつ、それぞれの立場で自己修養を行い、その徳を社会へ発揮することを期待される存在である。このような泊園『大学』説から導き出された民衆観は、『教育勅語』の示す近代国民国家における国民像に重なるものである。

もちろん、明治維新を見ずに世を去つた東暎は「教育勅語」を知る由もない。しかし、変革期に生きて「四海一君」「万古一君」(「原聖志」)を理想とした東暎であれば、一君万民的な国家および国民像を抱いたとしても無理はなからう。泊園書院の『大学』解釈は、「教育勅語」に示されるような近代国民国家における「国民」の在り方に対して、経学的な基礎を与える役割を果たしたものといえる。

注

(1) 以下の東暎・南岳ら泊園書院の概略については、主に石濱純太郎『浪華儒林伝』(全国書房、一九四二年)、小林和彦『泊園書院の伝統—泊園学と藤澤南岳・石浜純太郎を通しての一素描—』(『泊園』四十五号、一九九五年)、吾妻重二編著『泊

園書院歴史資料集―泊園書院資料集成―」（関西大学出版部、二〇一〇年）を参照した。

(2) 石浜純太郎・水田紀久「東咳先生周辺」（『泊園』第二号、一九六三年）、管宗次「浪華風流月日評名橋長短録 嘉永六新板―幕末期浪華文人見立番付」（初出『大阪春秋』第四十三号、一九八五年、後に『京大坂の文人―幕末・明治―』和泉書院、一九九一年）を参照。

(3) 泊園書院の門人名簿『登門録』（明治三十七年、注1吾妻前掲書所収）の例言に「明治六年本院再興以來及門ノ子弟約五千ナリ」とある。

(4) 『泊園家言』は、南岳が父東咳にその学説の所在を尋ねた際、東咳みずから挙げ示した小論数篇をまとめ、家塾に伝えたもので、泊園学の根幹となるものといえる。長澤規矩也編『影印日本随筆集成 第十一輯』（汲古書院、一九七九年）所収。

(5) 東咳の思想的特徴については、注1石濱前掲書が簡にして要を得ている。

(6) ここに取り上げた南岳の思想的特徴については、（注1）石濱前掲書および壺井義正「明治期の泊園学」（『泊園』第十号、一九七一年）、同「藤澤南岳の見識」（『泊園』三十号、一九九〇年）を参照。また陶徳民「藤沢南岳の国家主義的教育思想」（『近世近代の地域と権力』清文堂、一九九八年）は、南岳の思想的特質として天皇崇拜・国体觀念の強化・浸透をめざす

国家主義的教育思想を取り上げ、「教育勅語」の発布前は、天職を尽くして道徳を修める朱子学の論理を用いたが、発布後は「祭政一致」説を含む徂徠学の民衆統合論の論理を用い、さらに徂徠学を中軸としながら、後期水戸学やキリスト教の影響を受け、国学や神道の強い色彩を帯びるものとなったと指摘する。

(7) 經学に優れたとされる東咳、それを継承発展させた南岳の經学上のまとまった著述に次のものがある。藤澤南岳編輯『論語彙纂』五卷三冊（明治二十五（一八九二）年）、藤澤南岳編纂・黄坡ら通解『論語彙纂通解』一冊（明治四十二（一九〇九）年）、藤澤南岳編述『大學家説』二冊（大正十四（一九二五）年）、藤澤黄坡編述『中庸家説』一冊（昭和十八（一九四三）年）、藤澤南岳講述『大學講義』一冊（明治三十五（一九〇二）年）、藤澤南岳講述『中庸講義』二冊（明治三十八（一九〇五）年）。以上、注1吾妻前掲書第十章「藤澤東咳・南岳・黄鶴・黄坡・石濱純太郎の著作」による。

(8) 『論語』に関しては、長谷川雅樹「泊園書院の論語」（『泊園』三十号、一九九一年）、拙稿「西村天因と泊園書院と―藤沢南岳編『論語彙纂』への天因書入れをめぐる―」（『中国学の十字路』研文出版、二〇〇六年、後に『懷徳堂研究』汲古書院、二〇〇七年）、拙稿「藤澤東咳著『辨非物』訳注（一）―「序」部分―」（『懷徳堂研究』第三号、二〇一二年）参照。その他、

注6壺井前掲論考(一九九〇)は、泊園学の重要な主張である「天人參贊」の根拠に「中庸」があり、泊園書院の「中庸」説をまとめた「中庸家説」との関係を描いている。ちなみに、もう一つの泊園学の主張である「政教一致」については、これまで特に指摘がないが、教育(修養)と政治との連続は「天学」の主題であり、「大学講義」(第六葉裏)にみえる「教〓物・知・意・心など形而上の徳を養う修身・克己」「政〓身・家・国など形而下の対象を治める政治・法律」という考え方からすれば、「政教一致」は泊園書院の「天学」解釈が主な経学的根拠とみられる。

(9) 他に『泊園家言』所収の論文「和漢辨」には、日本の独自性(皇統の一系無窮)さえ失わねば、漢土の儒学ほかインドの仏法でもオランダの科学技術でも、有用ならば何でも採用すればよいという、包容力に富む採長補短の考えが提唱されている。

(10) 「教育ノ精神」(『醉世九割』大正四(一九一五)年所収)。

(11) この徂徠の特徴については、丸山眞男『日本政治思想史研究』(東京大学出版会、一九五二年)第一章第三節「徂徠學の特質」(八四―八五頁)参照。

(12) 注6壺井前掲論考(一九七二)は、徂徠学を奉じながら新時代の外来の思想・自然科学に対応した南岳の学問について、「徂徠の考えを活発に展開され、新しく出てまいりました異質

の学問を自分の道の体系の中に取り込まれました」と評している。

(13) 参照した先行論文は、主として澤井啓二「荻生徂徠の『天学』解釈」(『フィロソフィア』七十号、一九八二年)、前田勉「荻生徂徠―古文辞学の認識論」(『江戸の儒学―『天学』受容の歴史』所収、思文閣出版、一九八八年)。その他、澤井啓二「東アジアのなかの徂徠『天学』解釈」(『季刊日本思想史』第七十号(特集・東アジアの四書学)、ぺりかん社、二〇〇七年)吉川幸次郎「徂徠学案」(『荻生徂徠』岩波書店(日本思想大系36)所収、一九七三年)、小島康孝「荻生徂徠の『学』」(『思想』六一九号、理想社、一九八四年)。

(14) 本文のこの一段の論述は以下に基づく。『天学解』「朱熹不修乎辭、昧乎古、迺以上其所親性理之說解之、主人人爲聖人言之、割裂補綴、紊亂古文以成其說。不可從矣。夫經傳異辭(中略)〔孔子の作でも『易』十翼を伝とするのは文章の体裁による。よって孔子の言葉でも『孝経』『論語』を経とするのは誤りである。〕故大學之爲書、記也。非經也、非傳也。體裁殊也。(中略)〔孟子以後は他者に理解を求める表現となり、朱子が古文辞を解せないのも仕方ない。〕故朱熹之解、雖若密乎、古莫有焉。(中略)〔朱熹は独善的な解釈で『天学』の体裁を乱し、仁齋は『天学』を孔孟の学派の著でないとする。〕不佞懼焉、輒本古義、稽諸古言、謹遵戴氏所傳古大學之文爲

之解、析八章者如左。」

- (15) 『大学解』「大學者、天子諸侯之都教人之宮也。天子曰辟雍、諸侯曰頓宮。天子命之教而後建焉。(中略)朱熹以大小學爲義。(中略)至於以大人小子學問有異爲說、有大不然者矣。蓋開學宮有大小焉、未聞學問之道有大小焉。古所謂學、學詩書六藝而已矣。(中略)〔大学における養老儀礼については「礼記」諸篇に見え、堯舜より始まる。〕故大學之教雖備乎、亦莫尚焉。故此篇爲乞言合語之記、專言養老序齒禮之義、猶之冠昏燕聘鄉射之禮有其義。(中略)〔本文「大学之道」に注して〕此言天子諸侯所以建學宮行養老等禮於其中教人者。其意在務德焉。謂之道者、是禮即先王之道也。」

- (16) 『大学解』「明德」猶顯德。對玄德言之。方舜之在下、一鄉之士也。雖有聖德、民莫得識之。故書謂之玄德。幽暗之辭也。君上之德、崇高之位、民所具瞻。出一言、行一事、顯然乎天下皆知之。難可隱蔽。故謂之明德。徵諸詩書左傳皆爾。鄭玄以至德解之。蓋謂孝也。(中略)朱熹虛靈不昧、無稽之言也。近歲又有以聖人之德光輝發越爲說者、亦坐不深考古義、皆不可從矣。『明』之者、施行諸事以明示於民之謂也。古書『明』字皆爾。朱熹之解、磨而明之之謂也。古者莫有是義、而自出程頤天理人欲之說。乃佛氏眞如無明之說耳。(中略)〔文王世子「祭義」に見えるように〕故人君躬養老齒於學、則民曉然以知吾君之德爲孝弟也。君子之德風、小人之德草、草上之風、

安能不靡然以化乎。是人君之躬教也。此謂之「明明德。」

- (17) 『大学章句』「程子曰、『親』當作『新』。(中略)『新』者、革其舊之謂也。言既自明其明德、又當推以及人使之亦有以去其舊染之汙也。」
- (18) 『大学解』「親」之者、親愛而近之、俾其自相親睦、亦以親其上也。(中略)故大學之禮、國人之賤者而人君父事之、世子與之齒、是親近之而不敢遠之、又從而孝養之、親愛之至也。夫然後國人化之、而孝弟敬讓行乎下、百姓親睦、亦親其上如父母。此之謂「親民。」

- (19) 『大学解』「而程頤不識古文辭、誤以下文引『作新民』而謂釋此文之言、妄改『親』爲『新』。殊不知『新民』者革命之辭、而『大學』者守成之君所奉也。豈有是言乎。不可從矣。」

- (20) 『大学解』「朱熹題以『明德』『新民』『止於至善』、爲皆爲學之方、而謂至善者事理當然之極。此使人人自求至善於事物之理也。(中略)〔數千年、何人もの聖人が心力と智慧を尽くして建てた道であるからこそ「至善」であるのに〕而欲以一旦之知驟得之、豈非凡人而奪聖人之權乎。非僭則妄、亦不自揣之甚也。」

- (21) 『大学解』「止」者居也。以身處于是也。又有止於是而不復它求之意也。『至善』者、贊嘆夫古聖人之道之辭也。(中略)〔礼記「王制篇・文王世子篇」に見える大学の記述を挙げ〕此言養老之禮、爲衆善之會・粹美之極也。(中略)今以人君世子之尊、

而躬事國人之賤者、以行古聖人之禮、處之不疑。古聖人之道所藏、而尊崇之至、比諸郊廟也。則民曉然以知孝弟之德爲天下至善、而不復它求。是其教之化、安能不流乎。此謂之「止於至善」。乃一民心志之道也。」

(22) 「德慧術知」の説明は「弁名」上「智」に次のように見える。「謂慧由德而生、智由道術而生者也。古之所謂知者、必學道術以成其德而知慧至焉。」

(23) 「大学章句」〔「物格而后知至」天下平の注〕知既盡、則可得而實矣。意既實、則心可得而正矣。(中略)物格知至、則知所止矣。意誠以下、則皆得所止之序也。この「既……則可得……」や「意誠」天下平は「皆得所止之序」という表現からは、順序次第を逐つて段階的に進められるべきとの思考が見て取れる。

(24) 「大学章句」の出現以後、「大学」の改定はしばしば行われた。「大学」には錯簡はあつても闕文はないという立場の学者―王柏・董槐・黄震・車若水・葉夢鼎・吳澄・方孝孺らは「大学章句」経一章にある「知止而后有定、定而后能静、静而后能安、安而后能慮、慮而后能得。物有本末、事有終始。知所先後、則近道矣。」の四十二字を「子曰聴訟云々」(朱子「章句」伝第四章)の前に移し、これを「格物致知」の伝とし、朱子の「格物補伝」を不必要とした。以上、山下龍二「大学・中庸」(集英社(全釈漢文大系)、一九七四年)解説参照。方孝孺の説は「経

義考」卷一五八「鄭氏濟「大学正文」一卷」の項に見える。東咳の「大学定本」は方孝孺の説に抛りながらさらに改定を加えたもので、朱熹の格物補伝を削除した空白を他所から移した文言で埋め、「大学」全書の論理展開の明快さを図っている。

(25) 湯浅邦弘「中井履軒『大学雑議』の思想史的位置」(大阪大学大学院文学研究科紀要)第四十九号、二〇〇九年)は、「古本大学」と朱子「章句」とを左右の両極に据え、徂徠「大学解」、仁斎「大学定本」、履軒「大学雑議」など「大学」関係書がその間のどのあたりに位置するかを示す。この観点から泊園「家説」を見れば、理念的には「礼記」大学篇への回帰を表明するが、実体は朱子「章句」本に準拠した改訂(「章句」を大幅に改定した履軒「雑議」に比べ、より多く「章句」に準拠)という、複雑な位置づけとなる。

(26) 「講義」には次のように記す。「古人ノ一説ニハ、大小學校ノ名ガアリマシテ、大學ト云フコトハ大ナル行ヒノ仕方ヲ教ヘルト見テ、大學校ノ教ヘ方ト説イテ居リマス、朱子モ徂徠モ此ノ説ヲ取ツテ居リマスガ、明德ヲ明ニスト在リマスカラハ、只大ナル學問ト云フコトデ、學校ノ教ヘ方ト云フノハ間違ツテ居リマス。」(第二葉表)

(27) 「家説」「講義」ではいわゆる「三綱領」「八条目」を「三綱」「八目」と称している。本稿では泊園説に關してはその呼称に従う。

(28) 「明明徳」の普遍性を、『講義』は次のように述べる。「人二

明德ヲ示サウトスルニハ、世間ニ出子バ出来マセン、只一家ノ主人デハ、妻子ヤ奴婢ニ示ス位デ(中略)僅ニ一人カ二人ノ人が知ルノミデ、何ウシテモコレヲ明ニ示スニハ、位ガ高クナケレバ明ニ見テ呉レマセン。位ガ高ケレバ高イホド廣ク示スコトガ出来マス。」(第二葉裏) もはや人君という限定を離れ、人が世に出て己の明德をより多くの人に示す」という、一般的な方向性が見て取れる。

(29) 「盛徳」の用例として、『大学』「有斐君子、終不可諱兮者、道盛徳至善、民之不能忘也」(朱子「章句」伝三章)、『易』繫辭伝上「天道は、盛徳大業、至矣哉。富有之謂大業、日新之謂盛徳」があり、「化成」については、『易』恆卦象辞「四時變化、而能久成。聖人久於其道、而天下化成。觀其所恆、而天地萬物之情可見矣」がある。

(30) ほかに『講義』にも次のように述べる。「此處デハ物格テ知至ルト申シマスガ學問ノ骨デアリマシテ、大學ノ一書ヲ讀ンデ意ヲ誠ニスルコトモ出来、心ヲ正シウスルコトモ出来、身ヲ修ムルコトモ出来、家ヲ齊ヘ、國ヲ治メ、天下ヲ平ニスルコトモ出来マス。」(第六葉表)

(31) 『講義』※に徳慧術知を次のように説明する。「此處ノ知ハ孟子ノ徳慧術知ト云ヘル如ク、好イ事ヲ能ク知り覺エル智慧デアリマシテ、智仁勇ノ三ツヲ尊ブノガ知デアリマシテ、徳

ノ上カラ悟リマスノガ知デアリマス。」(※第五葉表)

(32) 『大学解』「周公既建洛邑、而俾康叔往治而誥焉者、是革命時事。(中略)洗其舊俗以新之、如新造是民然。朱熹謂民有自新之機者、可謂強矣。不可從焉。(中略)〔詩〕大雅「文王」も受命して天子となる内容で、孟子は滕文公に王道政治を勧める際にそれを引用している」而引此詩、亦革命事。可見古人所引用、必不失其義也。」

(33) 徂徠は、民に対しては自発心を喚起して自ら学んで徳を成させることはできないとする。このような徂徠の民観については、田原嗣郎『徂徠学の世界』(東京大学出版会、一九九一年)第四章第四節「愚民観」参照。

(34) 「蓋信其親與獲乎朋友、必待誠乎行」は、『中庸』「信乎朋友有道。不順乎親、不信乎朋友矣、順乎親有道。反諸身不誠、不順乎親矣、誠身有道。不明乎善、不誠乎身矣。」(朱子「章句」第二十章)を踏むか。

(35) 注6 陶前掲論考参照。
(36) 「教育勅語」の内容の特徴については、所功「教育勅語」の成立と展開(『産大法学』四十四卷四号、二〇一一年)参照。

(37) 山本哲生「教育勅語衍義書の教育史的考察―明治二十年代の場合―」(『日本大学精神文化研究所・教育制度研究所紀要』第六号、一九七四年)は、「教育勅語」解釈の立場を、(イ)儒教を基底にしたもの、(ロ)我が国の歴史的事実(国体)に

よつたたもの、(ハ)倫理的立場からするもの、(ニ)道話的なもの、(ホ)宗教的(仏教・キリスト教)立場によつたもの、の五つの場合を指摘する。なお同論文は明治期に出版された勅語衍義書は一〇七種という。

(38) ほかに次の一節も泊園の『大学』解釈に通じるものがある。

「父子兄弟夫婦徳ヲ一ニシテ、一家和シ、朋友姻族州里徳ヲ一ニシテ、一國和シ、君臣上下貴賤徳ヲ一ニシテ、天下和ス、家ヨリ國ニ及ホシ、國ヨリ天下ニ及ボシ、和氣天地ノ間ニ洋溢シテ、國家磐石ヨリモ堅固ナリ。」(『聖勅衍義』第六十七頁)

【附記】本稿は平成二十六年年度 日本学術振興会・科学研究費補助金 基盤研究(C)「変革期における大坂漢字の研究——懷徳堂を中心に——」(課題番号2520085)による研究成果の一部である。

朱熹『大學章句』

大學之道、在明明德、在親民、在止於至善。

A 知止而後有定、定而後能靜、靜而後能安、安而後能慮、慮而後能得。

B 物有本末、事有終始。知所先後、則近道矣。

古之欲明明德於天下者、先治其國。欲治其國者、先齊其家。欲齊其家者、先修其身。欲修其身者、先正其心。欲正其心者、先誠其意。欲誠其意者、先致其知。致知在格物。

物格而後知至。知至而後意誠。意誠而後心正。心正而後身修。身修而後家齊。家齊而後國治。國治而後天下平。

自天子以至於庶人、壹是皆以修身為本。

其本亂而未治者、否矣。其所厚者薄、而其所薄者厚、未之有也。

右經一章、蓋孔子之言、而曾子述之。

其傳十章、則曾子之意而門人記之也。

舊本頗有錯簡、今因程子所定、而更考經文、別為序次如左。

《康誥》曰、「克明德。」《大甲》曰、「顧諟天之明

藤澤南岳『大學家說』

大學之道、在明明德、在親民、在止於至善。

古之欲明明德於天下者、先治其國。欲治其國者、先齊其家。欲齊其家者、先修其身。欲修其身者、先正其心。欲正其心者、先誠其意。欲誠其意者、先致其知。致知在格物。

物格而後知至。知至而後意誠。意誠而後心正。心正而後身修。身修而後家齊。家齊而後國治。國治而後天下平。

自天子以至於庶人、壹是皆以修身為本。

其本亂而未治者、否矣。其所厚者薄、而其所薄者厚、未之有也。

一章

《康誥》曰、「克明德。」《大甲》曰、「顧諟天之明

命。」《帝典》曰、「克明峻德。」皆自明也。

右傳之首章。釋明明德。

湯之盤銘曰、「苟日新、日日新、又日新。」《康誥》曰、「作新民。」《詩》曰、「周雖舊邦、其命惟新。」是故君子無所不用其極。

右傳之二章。釋新民。

《詩》云、「邦畿千里、惟民所止。」《詩》云、「緡蠻黃鳥、止於丘隅。」子曰、「於止、知其所止、可以人而不如鳥乎？」

《詩》云、「穆穆文王、於緡熙敬止。」為人君、止於仁、為人臣、止於敬、為人子、止於孝、為人父、止於慈、與國入交、止於信。

《詩》云、「瞻彼淇澳、萋竹猗猗。有斐君子。如切如磋、如琢如磨。瑟兮僩兮、赫兮喧兮。有斐君子、終不可諠兮。」「如切如磋」者、道學也、「如琢如磨」者、自脩也、「瑟兮僩兮」者、恂慄也、「赫兮喧兮」者、威儀也、「有斐君子、終不可諠兮」者、道盛德至善、民之不能忘也。

命。」《帝典》曰、「克明峻德。」皆自明也。

二章

湯之盤銘曰、「苟日新、日日新、又日新。」《康誥》曰、「作新民。」《詩》曰、「周雖舊邦、其命惟新。」是故君子無所不用其極。

三章

《詩》云、「邦畿千里、惟民所止。」《詩》云、「緡蠻黃鳥、止於丘隅。」子曰、「於止、知其所止、可以人而不如鳥乎？」

《詩》云、「穆穆文王、於緡熙敬止。」為人君、止於仁、為人臣、止於敬、為人子、止於孝、為人父、止於慈、與國入交、止於信。

《詩》云、「瞻彼淇澳、萋竹猗猗。有斐君子。如切如磋、如琢如磨。瑟兮僩兮、赫兮喧兮。有斐君子、終不可諠兮。」「如切如磋」者、道學也、「如琢如磨」者、自脩也、「瑟兮僩兮」者、恂慄也、「赫兮喧兮」者、威儀也、「有斐君子、終不可諠兮」者、道盛德至善、民之不能忘也。

《詩》云、「於戲前王不忘！」君子賢其賢、而親其親。小人樂其樂、而利其利。此以沒世不忘也。

右傳之三章。釋止於至善。

子曰、「聽訟、吾猶人也、必也使無訟乎！」無情者不得盡其辭、大畏民志。此謂知本。

右傳之四章。釋本末。

此謂知本、此謂知之至也。

右傳之五章、蓋釋格物、致知之義、而今亡矣。

（補傳略）

所謂誠其意者、毋自欺也、如惡惡臭、如好好色。此之謂自謙。故君子必慎其獨也。

小人閒居為不善、無所不至、見君子、而後厭然。揜其不善、而著其善。人之視己、如見其肺肝然、則何益矣。此謂誠於中、形於外。故君子必慎其獨也。

曾子曰、「十目所視、十手所指、其嚴乎。」

富潤屋、德潤身。心廣、體胖。故君子必誠其意。

《詩》云、「於戲前王不忘！」君子賢其賢、而親其親。小人樂其樂、而利其利。此以沒世不忘也。

四章

所謂致知在格物者、B物有本末、事有終始。知所先後、則近道矣。子曰、「聽訟、吾猶人也、必也使無訟乎！」無情者不得盡其辭、大畏民志。此謂知本。

五章

此謂知本、所謂誠意在致知者、A知止而後有定、定而後能靜、靜而後能安、安而後能慮、慮而後能得。此謂知之至也。

六章

所謂正心在誠其意者、毋自欺也、如惡惡臭、如好好色。此之謂自謙。故君子必慎其獨也。

小人閒居為不善、無所不至、見君子、而後厭然。揜其不善、而著其善。人之視己、如見其肺肝然、則何益矣。此謂誠於中、形於外。故君子必慎其獨也。

曾子曰、「十目所視、十手所指、其嚴乎。」

富潤屋、德潤身。心廣、體胖。故君子必誠其意。

右傳之六章。釋誠意。

所謂脩身在正其心者、身有所忿懣、則不得其正。有所恐懼、則不得其正。有所好樂、則不得其正。有所憂患、則不得其正。

心不在焉、視而不見、聽而不聞、食而不知其味。此謂脩身在正其心。

右傳之七章。釋正心修身。

所謂齊其家在脩其身者、人之其所親愛、而辟焉。之其所賤惡、而辟焉。之其所畏敬、而辟焉。之其所哀矜、而辟焉。之其所教惰、而辟焉。故好而知其惡、惡而知其美者、天下鮮矣。故諺有之曰、「人莫知其子之惡、莫知其苗之碩。」此謂身不脩、不可以齊其家。

右傳之八章。釋脩身齊家。

所謂治國必先齊其家者、其家不可教、而能教人者、無之。故君子不出家、而成教於國。孝者、所以事君也、弟者、所以事長也、慈者、所以使眾也。

《康誥》曰、「如保赤子、心誠求之。」雖不中、不遠矣、未有學養子、而後嫁者也。

七章

所謂脩身在正其心者、身有所忿懣、則不得其正。有所恐懼、則不得其正。有所好樂、則不得其正。有所憂患、則不得其正。

心不在焉、視而不見、聽而不聞、食而不知其味。此謂脩身在正其心。

八章

所謂齊其家在脩其身者、人之其所親愛、而辟焉。之其所賤惡、而辟焉。之其所畏敬、而辟焉。之其所哀矜、而辟焉。之其所教惰、而辟焉。故好而知其惡、惡而知其美者、天下鮮矣。故諺有之曰、「人莫知其子之惡、莫知其苗之碩。」此謂身不脩、不可以齊其家。

九章

所謂治國必先齊其家者、其家不可教、而能教人者、無之。故君子不出家、而成教於國。孝者、所以事君也、弟者、所以事長也、慈者、所以使眾也。《康誥》

曰、「如保赤子、心誠求之。」雖不中、不遠矣、未有學養子、而後嫁者也。

一家仁，一國興仁，一家讓，一國興讓，一人貪戾，一國作亂。其機如此，此謂一言僨事，一人定國。

堯舜帥天下以仁，而民從之。桀紂帥天下以暴，而民從之。其所令反其所好，而民不從。

是故君子、有諸己、而後求諸人。無諸己、而後非諸人。所藏乎身不恕，而能喻諸人者，未之有也。故治國在齊其家。

《詩》云、「桃之夭夭，其葉蓁蓁，之子于歸，宜其家人。」宜其家人，而後可以教國人。

《詩》云、「宜兄宜弟。」宜兄宜弟，而後可以教國人。
《詩》云、「其儀不忒，正是四國。」其為父子兄弟足法，而後民法之也。

此謂治國、在齊其家。

右傳之九章。釋齊家治國。

所謂平天下在治其國者，上老老而民興孝，上長長而民興弟，上恤孤而民不倍。是以君子有絜矩之道也。

所惡於上，毋以使下。所惡於下，毋以事上。所惡於前，毋以先後。所惡於後，毋以從前。所惡於右，毋以交於左。所惡於左，毋以交於右。此之謂絜矩之道。

《詩》云、「樂只君子，民之父母。」民之所好好之，

一家仁，一國興仁，一家讓，一國興讓，一人貪戾，一國作亂。其機如此，此謂一言僨事，一人定國。

堯舜帥天下以仁，而民從之。桀紂帥天下以暴，而民從之。其所令反其所好，而民不從。

是故君子、有諸己、而後求諸人。無諸己、而後非諸人。所藏乎身不恕，而能喻諸人者，未之有也。故治國在齊其家。

《詩》云、「桃之夭夭，其葉蓁蓁，之子于歸，宜其家人。」宜其家人，而後可以教國人。

《詩》云、「宜兄宜弟。」宜兄宜弟，而後可以教國人。
《詩》云、「其儀不忒，正是四國。」其為父子兄弟足法，而後民法之也。

此謂治國、在齊其家。

十章

所謂平天下在治其國者，上老老而民興孝，上長長而民興弟，上恤孤而民不倍。是以君子有絜矩之道也。

所惡於上，毋以使下。所惡於下，毋以事上。所惡於前，毋以先後。所惡於後，毋以從前。所惡於右，毋以交於左。所惡於左，毋以交於右。此之謂絜矩之道。

《詩》云、「樂只君子，民之父母。」民之所好好之，

民之所惡惡之、此之謂民之父母。

《詩》云、「節彼南山、維石巖巖。赫赫師尹、民具爾瞻。」有國者不可以不慎、辟則為天下僂矣。

《詩》云、「殷之未喪師、克配上帝。儀監於殷、峻命不易。」道得眾、則得國、失眾、則失國。

C是故君子先慎乎德。有德、此有人、有人、此有土、有土、此有財、有財、此有用。

德者本也、財者末也。外本內末、爭民施奪。

是故財聚則民散、財散則民聚。

是故言悖而出者、亦悖而入。貨悖而入者、亦悖而出。

《康誥》曰、「惟命不於常。」道善則得之、不善則失之矣。

楚書曰、「楚國無以為寶、惟善以為寶。」

舅犯曰、「亡人無以為寶、仁親以為寶。」

《秦誓》曰、「若有一個臣、斷斷兮、無他技、其心休休焉、其如有容焉。人之有技、若己有之。人之彥聖、其心好之。不啻若自其出口。寔能容之、以能保我子孫黎民、尚亦有利哉。人之有技、媚嫉以惡之。人之彥聖而違之、俾不通。寔不能容、以不能保我子孫黎民、亦

民之所惡惡之、此之謂民之父母。

《詩》云、「節彼南山、維石巖巖。赫赫師尹、民具爾瞻。」有國者不可以不慎、辟則為天下僂矣。

《詩》云、「殷之未喪師、克配上帝。儀監於殷、峻命不易。」道得眾、則得國、失眾、則失國。

《康誥》曰、「惟命不於常。」道善則得之、不善則失之矣。

楚書曰、「楚國無以為寶、惟善以為寶。」

舅犯曰、「亡人無以為寶、仁親以為寶。」

《秦誓》曰、「若有一個臣、斷斷兮、無他技、其心休休焉、其如有容焉。人之有技、若己有之。人之彥聖、其心好之。不啻若自其出口。寔能容之、以能保我子孫黎民、尚亦有利哉。人之有技、媚嫉以惡之。人之彥聖而違之、俾不通。寔不能容、以不能保我子孫黎民、亦

曰殆哉。」

唯仁人放流之、迸諸四夷、不與同中國。此謂唯仁人為能愛人、能惡人。

見賢而不能舉、舉而不能先、命也。見不善而不能退、退而不能遠、過也。

好人之所惡、惡人之所好、是謂拂人之性、菑必逮夫身。

是故君子有大道、必忠信以得之、驕泰以失之。

生財有大道、生之者眾、食之者寡。為之者疾、用之者舒、則財恆足矣。

仁者以財發身、不仁者以身發財。

未有好上仁而下不好義者也、未有好義其事不終者也、未有府庫財非其財者也。

孟獻子曰、畜馬乘、不察於雞豚。伐冰之家、不畜牛羊。百乘之家、不畜聚斂之臣。與其有聚斂之臣、寧有

曰殆哉。」

唯仁人放流之、迸諸四夷、不與同中國。此謂「唯仁人為能愛人、能惡人。」（古語）

見賢而不能舉、舉而不能先、命也。見不善而不能退、退而不能遠、過也。

好人之所惡、惡人之所好、是謂拂人之性、菑必逮夫身。

C是故君子先慎乎德。有德、此有人、有人、此有土、有土、此有財、有財、此有用。

德者本也、財者末也。外本內末、爭民施奪。是故財聚則民散、財散則民聚。

是故言悖而出者、亦悖而入。貨悖而入者、亦悖而出。

是故君子有大道、必忠信以得之、驕泰以失之。

生財有大道、生之者眾、食之者寡。為之者疾、用之者舒、則財恆足矣。

仁者以財發身、不仁者以身發財。

未有好上仁而下不好義者也、未有好義其事不終者也、未有府庫財非其財者也。

孟獻子曰、畜馬乘、不察於雞豚。伐冰之家、不畜牛羊。百乘之家、不畜聚斂之臣。與其有聚斂之臣、寧有

盜臣。此謂國不以利為利、以義為利也。

長國家而務財用者、必自小人矣。（彼為善之。朱熹、前後脫文）小人之使為國家、菑害並至。雖有善者、亦無如之何矣。此謂國不以利為利、以義為利也。

右傳之十章。釋治國平天下。凡傳十章、前四章統論綱領指趣、後六章細論條目功夫。其第五章乃明善之要、第六章乃誠身之本、在初學尤為當務之急、讀者不可以其近而忽之也。

盜臣。此謂國不以利為利、以義為利也。

長國家而務財用者、必自小人矣。彼為善之、小人之使為國家、菑害並至。雖有善者、亦無如之何矣。此謂國不以利為利、以義為利也。

十一章

※第五章所謂致知在格物者、第六章所謂誠意在致知者、七章正心在の□□の文言は他章の体裁と合わせるために東咳が試みに補ったもの。