
伊藤仁斎・東涯の諸稿本に関する総合研究

課題番号：09410009

平成9年度～平成12年度科学研究費補助金（基盤研究(B)(1)）研究成果報告書

平成13年3月

研究代表者 土田 健次郎
(早稲田大学・文学部・教授)

研究組織

- 研究代表者 : 土田 健次郎 (早稲田大学・文学部・教授)
研究分担者 : 黒住 真 (東京大学大学院・総合文化研究科・教授)
研究分担者 : 沢井 啓一 (恵泉女学園大学・人文学部・教授)
研究分担者 : 丸谷 晃一 (中部大学・人文学部・助教授)
研究分担者 : 遠山 敦 (三重大学・人文学部・助教授)
研究分担者 : 野村 真紀 (北海道大学・法学部・助教授)
(研究協力者 : 片岡 龍 (早稲田大学・文学部・非常勤講師))

研究経費

平成 9年度	1, 7 0 0千円
平成10年度	1, 1 0 0千円
平成11年度	1, 1 0 0千円
平成12年度	1, 1 0 0千円
計	5, 0 0 0千円

研究発表

(1) 学会誌

丸谷晃一・片岡 龍

伊藤仁斎の訓読法と『論語古義』の成立過程に関する研究(一)

中部大学人文学部研究論集第3号 2000年1月31日

丸谷晃一・片岡 龍

伊藤仁斎の訓読法と『論語古義』の成立過程に関する研究(二)

中部大学人文学部研究論集第4号 2000年7月31日

丸谷晃一・片岡 龍

伊藤仁斎の訓読法と『論語古義』の成立過程に関する研究(三)

中部大学人文学部研究論集第5号 2001年1月31日

土田 健次郎

伊藤仁斎的易学—日本易学的一个側面

中国哲学伝統新論—朱伯崑教授七十五寿辰紀年文集 九州図書出版社

1999年3月 (国際儒学研究8、1999年9月に再録)

土田 健次郎

伊藤仁斎の『春秋』観

大倉山論集第47輯 2001年3月31日

丸谷 晃一

伊藤仁斎における「性善」論の構造

中部大学人文学部研究論集第1号 1999年1月31日

片岡 龍

伊藤仁斎の異端批判の形成

東洋の思想と宗教第17号 2000年3月25日

片岡 龍

仁斎から徂徠(一)

湘南文学第34号 2000年3月25日

片岡 龍

仁斎から徂徠(二)

湘南文学第35号 2001年3月25日

目次

【論考】

- 伊藤仁斎の訓読法と『論語古義』の成立過程に関する研究 (一) 丸谷晃一・片岡龍
 伊藤仁斎の訓読法と『論語古義』の成立過程に関する研究 (二) 丸谷晃一・片岡龍
 伊藤仁斎の『春秋』観の成立過程に関する研究 (三) 丸谷晃一・片岡龍
 伊藤仁斎における「性善」論の構造 土田健次郎
 伊藤仁斎の異端批判の形成 丸谷晃一
 仁斎から徂徠 (一) 片岡龍
 仁斎から徂徠 (二) 片岡龍

【翻刻】

- 天理図書館古義堂文庫蔵 伊藤仁斎『中庸發揮』
 | 第一本・第二本・第三本・第四本・元禄七年校本 | 遠山 教

【データベース】

伊藤仁斎主著データベースサンプル

【論考】

伊藤仁斎的易学―日本易学的一个側面 (中国語)

土田健次郎

【目録】

伊藤仁斎・伊藤東涯・古義堂研究文献目録

土田健次郎・片岡 龍編

伊藤仁斎の訓読法と

『論語古義』の成立過程に関する研究(一)

丸 谷 晃 一*
片 岡 龍**

伊藤仁斎『論語古義』「林本」訳注(一)

【凡例】

- 一、底本としては、天理大学附属天理図書館古義堂文庫所蔵『論語古義』「林本」の改訂前の原文を使用した。「林本」原文への書き入れは、「注釈A―稿本」に記した。
- 一、校訂は、同文庫所蔵『論語古義』「定本」、「正徳刻本」、「文政再刻本」などを参照し、明らかな誤りと判断されるもののみ訂正した。その場合、底本の文字は「注釈A―稿本」に記した。
- 一、「林本」にはほとんど句点が付されていない。原文の句点は校注者が加えたものである。

* 人文学部助教授 — 日本政治思想史 ** 東海大学非常勤講師 — 東アジア思想史

一、「林本」にはほとんど訓点が付されていない。「定本」を参照し、校注者の判断によって読み下した。その場合、「林本」「定本」に付されている送り仮名はそのままカタカナで（例えば濁音は清音で表記されているが、そのまま清音で記した。ただし「寸」「ノ」「フ」などは「トキ」「シテ」「コト」などに改めた）、校注者の補った送り仮名、またもともと漢字で表記されていたものはひらがなで記した。なお、訓読に際して、三宅正彦『京都町衆伊藤仁斎の思想形成』（思文閣出版、一九八七）序章四「訓読法の問題」を参考にした。

一、常用漢字の存する字は、その字体を用いた。また、異体字は通行の字体に改めた。

一、「本文」とは『論語』本文のことを、「小註」とは一章のうち本文と本文の間に挿まれた部分の注釈を、「大註」とは本文が終わったあとで一字下げて書かれた部分の注釈を、「論註」とは大註が終わったあとさらに一字下げて書かれた部分の注釈を、「原文」とは上記以外の記述を、それぞれ指す。

一、「注釈A—稿本」は、「林本」に到るまでの諸稿本（古義堂文庫所蔵「第二本」「誠修稿本」「元禄九年校本」「元禄一六年定本」）に関する注釈をまとめて記した。この稿本の名称は『古義堂文庫目録』（天理大学出版部、一九五六）による。これらの原文を引用する場合は、読み易さの便宜を図り、通行の訓読法による書き下し文を載せた。また「林本」への書き入れ、底本の校訂、「定本」（改訂前）との異同の主なもの等に関する注も、ここに記した。

一、「注釈B—主著」は、仁斎の主著に関する注釈をまとめたものである。『論語古義』『孟子古義』『大学定本』『語孟字義』『童子問』は古義堂文庫所蔵「林本」を、『中庸發揮』は同文庫所蔵「元禄十年稿本」を、『古学先生文集』は同文庫所蔵「東涯東所書入本」を原典として用いた。

一、「注釈C—出典その他」は、引用等の出典を中心に記した。なお、『論語』『孟子』『中庸』『大学』の章数は、『論語古義』『孟子古義』『中庸發揮』『大学定本』の分章或いは分段によった。

【論語古義 学而篇第一章】

【原文】

最上至極宇宙第一論語卷之一

日東 洛陽伊藤維楨古義

学而第一凡十六章

【書き下し文】

最上至極宇宙第一論語卷の一

日東 洛陽伊藤維楨古義

学而第一凡十六章

【現代語訳】

最上至極宇宙第一の書である『論語』第一卷

日本 京都伊藤維楨が古の意を述べる

学而第一 計十六章

【注釈A—稿本】

「最上至極宇宙第一」 「定本」ではこの八字は削られる。この削除は東涯「古学先生行状」ではある門人（『先哲叢談後編』では荒川景元）の忠告に仁斎が従ったものとする。一般に、この八字は「林本」段階でも総論の部分ではそのまま残されたり、巻之一・巻之三・巻之四では点や傍点で抹消されたりしている。したがって、仁斎自身のこの八字に対する最終的判断は不明である。また「綱領6」には「論語を以て最上至極宇宙第一の書と為し、此の八字を以て諸を毎巻の題目の上に冠す」とある。この文章は、抹消された後、圈点が付されている。三宅正彦氏は、この圈点を復活の印として解釈し、この文章は最終的に残されたとする。これに従えば、すべての巻の始めにこの八字が付されることになる（日本の思想11『伊藤仁斎』筑摩書房、一九七〇、三一六、三二四頁、『京都町衆伊藤仁斎の思想形成』思文閣出版、一九八七、三二—三三頁）。

「古義」 「定本」（改訂後）では「述」に作る（東涯『刊謬正俗』編集類に「古人の文字を解するを述と曰ふ」とある）。

【注釈B—主著】

「最上至極宇宙第一」 『論語』を「宇宙第一」の書とする理由は、『論語古義』綱領6、雍也27大註、『童子問』上五、下四、九、五〇、『語孟字義』附「大学非孔氏之遺書弁」に述べられている。

【注釈C—出典その他】

「最上至極宇宙第一」 張溥・呉偉業・呂一経編『蘇長公文集』の総目は「蘇長公宇宙第一総目」と題され、その版心題に「宇宙第一文字」とある。呉偉業（一六〇九—一六七二）の序文に「宇宙第一文字とは、

何ぞや。蓋し吾が師張天如先生、蘇長公の文を選びて之に名づくる者なり。……長公の文を以てすと雖も、而れども吾が師の手眼に由りて之が選定を為し以て世に示さずんば、大海洋洋、誰か其の涯に渉らん……」と、張溥（一六〇二—一六四一）の手眼によつてこそ蘇軾の文章の偉大さが伝わると言うのは、孔子の手眼により堯舜の治が選ばれたとする仁斎の「祖述」観との関係で興味深い（新井洋子『蘇長公文集』の編纂にみる張溥と呉偉業の文章観の一端）『日本中国学会報』四九、一九九七参照）。

〔維楨〕 「これえだ」。初名は「維貞（これさだ）」であつたが、天和三年（一六八三）三月三日に改名（『日次之覚帳』）。改名の理由は、仁斎と親交があり、延宝六年（一六七八）に非参議従三位に叙された富小路永貞の名を避けたため（『京都町衆伊藤仁斎の思想形成』六五頁）。

〔日東〕 日本。貝原好古『和爾雅』に「日東は、華人、日本を称して日東と為す。古よりして然り」。

〈学而篇第一章〉

【本文】

子曰、学而時習之。不亦說乎。

【書き下し文】

子ノ曰ク、学んテ時々之ヲ習フ。亦タ説バシカラズヤ。

【小註】

学、倣也、覚也。考諸古訓、驗之見聞、有所倣法而覚悟也。習、温習也。説、擇也。言既学矣、而時時温習、則智開道明、猶大寐之頓覚、跛者之忽起、有不堪其説者矣。道之浩々、唯学得以尽之、而非習、則亦不能造其極。故聖人以学為貴、而習為要也。

【書き下し文】

学ハ、倣ナリ、覚ナリ。諸ヲ古訓ニ考ヘ、之ヲ見聞ニ驗シ、倣法スル所有ツテ覚悟スルナリ。習ハ、温習ナリ。説ハ、擇ナリ。言ふこころハ、既ニ学ヒヌ、而シテ時時、温習スルトキハ、則ち智開ケ、道明ラカニ、猶ヲ大寐の頓ニ覚メ、跛者の忽ち起ツカごとく、其ノ説ビニ堪ヘざる者有リ。道の浩々タル、唯だ

学以て之ヲ尽クスコトヲ得テ、習ニ非ざルトキハ、則ち亦た其の極ニ造ルコト能ハズ。故ニ聖人、学ヲ以て貴と為、而シテ習ヲ要ト為。

【現代語訳】

「学」は「ならう」「さとする」である。古の訓戒を参考にし、現在の出来事を参照し、お手本に「ならい」、心に「さとする」のである。「習」は「おさらいする」。「説」は「うれしい」。その意味は、「学んだあとに、おさらいを繰り返していくうちに、智慧が開け、道が明らかになる。それはちょうど昏睡状態からパツと目覚め、不自由だった足が突然立って、たまらなくうれしい気持ちになるようなものである」。この広大な道は「学」によってのみ尽くすことができる。しかし「習」わなければ、またその至極にまで到ることはできない。だから聖人(孔子)は「学」を尊び、「習」を肝要なこととしたのである。

【注釈A—稿本】

「学、傲也、覚也。考諸古訓、驗之見聞、有所傲法而覚悟」 「第二本」では「学は効なり。効法する所有りて則を取るなり」。「元禄九年校本」では「学は覚なり。見聞する所有りて覚悟するなり」。「元禄十六年定本」では「学は傲なり、覚なり。聖賢の為す所に傲法して覚悟する所有るなり」。

「習、温習也」 「第二本」では「時習は、時を以て身に熟習するなり。即ち行ひて余力有らば、則ち用て文を学ぶの意」。「元禄九年校本」では「習とは、学ぶ所の者を服行して已まざるなり」。

「道之浩浩……」 以下の議論は「元禄十六年定本」書き入れ段階で初めて現われる(もと「元禄九年校本」「元禄十六年定本」大註にほぼ同内容の記述)。

【注釈B—主著】

「学、倣也、覚也」 「学」が「効」と「覚」の二義を含む点については、『語孟字義』学1。『古学先生文集』四「志学章講義」では「学は覚なり。知らざる所を覚悟するなり」。

「考諸古訓、驗之見聞」 「古訓」を参考にすることを「学」とする例は、『論語古義』為政15大註。「見聞」を「学」の重要な要素とする例は、『語孟字義』学3。「古訓」と「見聞」を対にして用いる例は、『論語古義』為政18大註。

「大寐之頓覚」 同様の譬喩表現は、『童子問』上二。

「道之浩浩、唯学得以及之」 同内容の発言は、『語孟字義』学2、『童子問』上二一、『論語古義』為政4大註、述而19大註。無窮の「善」は「学問」でなければ尽くせないとする例は、『古学先生文集』二「荀子性悪論」。「道」が無窮なるがゆえに「学」も無窮とする例は、『論語古義』公冶長27大註、述而3大註、述而25大註、『孟子古義』公孫丑2。「道」が浩大無窮なるがゆえに「学」「教」「修」が必要とする例は、『中庸發揮』1、『中庸發揮』18書き入れ、『童子問』下二五では、「道」が浩大無窮なるがゆえに忠信を主とすると言う。また下二八には「道の浩浩たる天を極るまで墮つること罔し」。『論語古義』衛靈公28大註では「道は大と雖も為すこと無く、人は微と雖も知有り……、此れ孔門の学を主とする所以なり」。『古学先生文集』一「送荒川景元赴紀州序」では「吾が聖門の学の若きは、天地と其の大を合し、日月と其の明を合し、……浩浩乎として其れ量る可からざるなり」。

【注釈C—出典その他】

「学、倣也、覚也」 『論語集註』 「学の言たる効なり」。『論語注疏』（疏）に「白虎通に云ふ、学は、覚なり。未だ知らざる所を覚悟するなり」。

【習、温習也】 『論語大全』に引く朱子語に「習は重複温習なり」。

【大寐之頓覺】 『近思錄』卷二九（『張子全書』十四）「近思錄拾遺」に「庶くは心を遊ばして浸熟すれば、一日脱然として大寐の醒むるを得るが如きこと有らんのみ」。

【本文】

有朋自遠方來。不亦樂乎。

【書き下し文】

朋有り遠方より來タル。亦た樂シカラズや。

【小註】

朋、同類也。其學足以被乎遠、則君子善與人同之志得遂、而足以見我徳之不孤。何樂如之。

【書き下し文】

朋ハ、同類なり。其ノ學以テ遠キニ被ルニ足ルトキハ、則ち君子、善ヲ人と之ヲ同じうスルの志、遂ぐるコトヲ得。而シテ以テ我カ徳の孤ナラザルヲ見ルニ足レリ。何ノ樂カ之ニ如カン。

【現代語訳】

「朋」は「なかま」である。その學問が遠く波及していくようであれば、君子が人々とともによき行為を

実践しようという志は実現し、同時に自らの徳が孤立していないことがわかる。この楽しみは他に及ぶものがない。

【注釈A—稿本】

「朋、同類也」 「元禄九年校本」までは、これに続けて「遠方より来たと謂へば、近き者を包みて其中に在るなり」とある。

「其学足以被乎遠……何楽如之」 「元禄九年校本」は改訂の跡が甚だしいが、学問によって善を人に及ぼせるようになれば、他人も自分に善を告げるようになり、その結果天下の善が一つに集まってきて、その楽しみは極まりがない、という旨が述べられている。

「君子善与人同之志得遂」 「元禄十六年定本」では「人の善に入らんことを欲するの志遂ぐ」。

【注釈B—主著】

「其学足以被乎遠」 『童子問』下五〇では「其の教の遠く被るを見れば、則ち其の道のもと大なることを知る」。「孟子古義」公孫丑上²では「其の道大なる者は、其の伝はること広し」。「古学先生文集」二「漢文帝除肉刑論」では「久遠を経て改む可からず、四方に通じて易ふ可からざるものは、乃ち善の善なる者なり」。

【注釈C—出典その他】

「朋、同類也」 『論語集註』に「朋は同類なり」。

「善与人同」 『孟子』公孫丑上⁸。

〔徳之不孤〕 〔論語〕 里仁25。

【本文】

人不知、而不愠。不亦君子乎。

【書き下し文】

人知らず、而ルヲ愠カラズ。亦た君子ナラズや。

【小註】

愠、怒也。君子、成徳之稱。言徳備於己、則富貴爵祿、毀譽得喪、一切莫所慕恤。故人雖不知而輕賤之、亦不敢怒。学之至也。蓋其道愈大、則識之者愈少矣。是君子之所以不怒也。

【書き下し文】

愠ハ、怒なり。君子ハ、成徳の稱。言ふこころハ、徳、己ニ備はルトキハ、則ち富貴爵祿、毀譽得喪、一切慕恤する所莫し。故二人、知らずシテ之ヲ輕賤スルト雖も、亦た敢へテ怒らず。学の至りなり。蓋し其の道愈いよ大ナルトキハ、則ち之ヲ識ル者愈いよ少シ。是レ君子の怒ラざる所以なり。

【現代語訳】

「愠」は「いかる」である。「君子」は徳を身につけた人の称号。その意味は、「徳が自分に備わってい

ば、富や位を自分から乞い求めたり、人の評判や得失などを気にしたりすることは一切ない。だから人が自分を理解しないで侮り卑しんでも、決して怒ることはない。学問の極功である。思うに、道が大きくなればなるほど、それに気がつくものは却って少ない。だから君子は自分を理解してくれないことに腹を立てないのである。

【注釈A—稿本】

「言徳備於己」 以下の部分は、「元禄九年校本」では「言ふところは、君子の学は己れの為にす。苟も道に於いて自ら得れば、則ち人の知ると知らざるとは、何ぞ己れに預からん。故に学んで慍らざるに至れば、則ち以て君子と為すに足らん。而して学を為すの功、是に於いて始めて全し」。

「莫所慕恤」 「莫」は「無」に訂正されている。

【注釈B—主著】

「君子、成徳之称」 『語孟字義』君子小人1には「人の上たる者は、其の人宜しく氣象老成、智識遠大、以て天下の儀表と為るに足る。故に其の徳有る者は、其の位無しと雖も、又之を君子と謂ふ」。

「学之至也」 『語孟字義』天命8では「人不知而不愠」を「学問の極功、君子の本分、中人以下の能く及ぶ所に非ざるなり」と解説する。『論語古義』季氏8大註、『孟古義』梁惠王下16では「命」を知ることを「学問の極功」とする。『童子問』中七六では「人を尤めざるに至る、学の至なり」という張載の語を引く。また中五八では「天を怨みず、人を尤めず、下学して上達す」（『論語』憲問37）を「学問の実際」「儒者の心法」「儒者の本領」と評する。下一三では「義」を行いつつ「命」をも知ることを「学問の準的」「学問の極功」とする。下五一では孔子の「祖述」的態度を「学問の極則」とする。

「其道愈大、則識之者愈少」 『論語古義』叙由5では、道の広大さは天地のようなもので、人はその中にいてそれに気づかないとする。『童子問』中五四では逆に「其の道愈いよ大なれば、之を識る者愈いよ衆し」と言う。

【注釈C—出典その他】

「慍、怒也」 『論語注疏』(注)に「慍は怒なり」。

「君子、成徳之稱」 『論語集註』に「君子は成徳の名」。

【大註】

此夫子自言其意中之事以勸人也。言適其心則悦、遂其願則樂、皆人情之所同然、而人未知誠悦樂。君子、万人之所仰慕、而人未知誠君子。夫困莫深於不知、患莫大於孤立、辱莫劇於為鄉人。学而時習、則不困焉、茲悦。有朋遠來、則不孤立焉、茲樂。上不怨天、下不尤人、無入而不自得焉、則非啻免為鄉人、是為誠君子矣、而朋來之樂、不慍君子、皆因學而得焉、則學之為功、不其大乎。夫子所以為天地立道、為生民建極、為万世開太平者、其惟學乎。故論語以學之一字、為一部開首。而門人以此章、置諸一書之首。蓋一部小論語云。

【書き下し文】

此レ夫子自ら其ノ意中の事ヲ言ヒテ、以て人を勸むるなり。言ふこころハ其ノ心ニ適フトキハ、則ち悦ビ、其ノ願ヲ遂クルトキハ、則ち樂シム。皆人情の同じク然ル所にして、人未タ誠ノ悦樂ヲ知らず。君子ハ、万人の仰慕する所にして、人未だ誠の君子ヲ知らず。夫れ困ハ知らざるより深きこと莫し。患ハ、孤

立するより大なること莫し。辱ハ、郷人爲るより劇なること莫し。学んで時に習ふときは、則ち困しまず、茲に悦ぶ。朋有り遠く来たるときは、則ち孤立せず、茲ニ樂しム。上、天を怨みず、下、人を尤めず、入るとして自得せざること無キトキハ、則ち啻ニ郷人爲るを免るるに非ス。是ヲ誠ノ君子ト爲て、朋來の樂、慍らざるの君子、皆学ニ因りて得るときは、則ち学の功爲る、其レ大ナラずや。夫子、天地ノ爲メニ道ヲ立て、生民ノ爲メニ極ヲ建テ、万世の爲メニ太平ヲ開ク所以ノ者、其れ惟だ学か。故ニ論語、学の一字ヲ以て一部ノ開首ト爲。而シテ門人、此ノ章ヲ以て諸ヲ一書之首メニ置ク。蓋し一部ノ小論語ト云フ。

【現代語訳】

これは孔子が日頃考えていることを述べ、それを人に勧めたものである。その意味は、「自分の心に一致するものを喜び、自分の願いが実現したならば、それを楽しむ。これは、どちらも人たるものの自然な感情であるが、しかし、そうした歓びに浸っている人は本当の喜び・楽しみを知らないのだ。君子は、万人の仰ぎ慕う対象であるが、人は本当の君子を知らない。いったい、無知であることよりも深刻に困惑することははないし、孤立することが憂いを最も深くするし、田舎者と蔑まれることより屈辱的なものはない。学んで常におさらいすれば、困惑することはないので、大いに喜ぶし、遠くからやってくる仲間がいれば、孤立しないので、心から楽しむことができよう。上に向かっては天がなすことを恨まず、下に向かっては人の行いをとがめず、あらゆる状況を自分のものとして満足できれば、たんに田舎者と蔑まれないだけではなく、本当の君子の域に到達し、そして、仲間が訪れる楽しみも、腹を立てない君子の態度も、それらは皆な学問によって得られるのだから、学問の功績というのは、なんと偉大なものではないか。孔子が天地に道を立て、人類に標準を立て、万世に太平を開いたとも言えるほどの、他に類を見ない偉大な存在であるのは、ただその学問ということによるのではないだろうか。だから『論語』は「学」の字から始める

のである。そして、門人たちがこの章を冒頭にもってきたのは、おそらくこの章が論語の世界を凝縮した
いわば小論語に当たると考えたからであろう。

【注釈A—稿本】

この部分、各稿本の改訂のあとが甚だしいために、各稿本の改訂前の全文を掲げる。

【第二本】

「言ふところは、人にて学ぶこと有れば、則ち聰明開發して、事に於いて惑はず。而して時を以て熟習す
れば、則ち学ぶ所の者我に在りて、其の悦びに堪へざる者有り。君子既に学びて成就する所有れば、則ち
人と之を共にするを願ふ。朋類有りて遠方より来たれば、則ち其の樂しみに堪へざる者有り。道既に成り
て人之を知らずと雖も、亦た愠怒する所無し。豈に成徳の君子と為すに足らざらんや。説とは其の好む所
に中るを以て言ふ。樂とは心に合すること有るを以て言ふ。言ふところは、人にして学ばざれば、則ち以
て人と為す可からず。既に学びて、以て人に及ぼすに足らざれば、則ち之を学と謂ふ可からず。而して知
られずして愠らざるに非ずんば、則ち亦た以て君子と為すに足らず。故に夫子次第して之を言ふ。其の意
深切なり。夫子の、天地の化育を知り、生民の命脈を立て、能く前聖の統を継ぎて、万世をして無窮なら
しむる所以の者は惟だ其れ学のみ。故に門人此の篇を以て一書の初めと為して、此の章を以て一篇の首と
為す。蓋し一部の小論語と云ふ。学者忽せにす可からず」。

【元禄九年校本】

「此れ夫子、自ら其の意中の事を言ひて、以て人に勧め勉めしむるなり。蓋し悦樂は人の願ふ所にして、

人未だ其の悦楽を知らず。其の名づけて君子と為す者、未だ必ずしも真の君子と為さず。夫れ悦びは学を悦ぶより深きもの莫く、楽しみは善を樂しむよりも大なるもの莫し。天下の物、以て之を易ふること能はず。此を名づけて真の悦楽と曰ふなり。君子は其の位に素して行ひ、其の外を願はず。上、天を怨みず、下、人を尤めず。世を遷れ知られずして之を悔いず。此を名づけて真の君子と曰ふなり。苟も此を識りて後、世世の所謂悦楽、其の名づけて君子と為す者、皆な浅近凡庸にして以て比と為すに足らず。夫れ道の浩々たる、惟だ学のみ以て之を明らかにするを得。而るに習に非ずんば、則ち亦た以て其の妙を尽くすこと無し。故に君子は学を以て貴しと為して、習を以て要と為す。学の為さざる可からずして、功の勤めざる可からざるや、此くの如し。而して朋来たるの楽しみ、慍らざるの君子は、皆な学に由りて得れば、則ち学の功為る、其れ大ならずや。夫子の天地の為に極を立て、生民の為に道を立て、万世の為に太平を開く所以の者は、其れ惟だ学か。故に門人此の篇を以て一書の初めと為して、此の章を以て一篇の首と為す。蓋し一部の小論語と云ふ」。

「元禄十六年定本」

「此れ夫子、自ら其の意中の事を言ひて、以て人に勧め勉めしむるなり。言ふところは、其の心に適へば則ち悦び、其の願ひを遂ぐれば、則ち樂しむ。皆な人情の同じく然る所にして、人未だ誠の悦楽を知らず。君子は万人の仰ぐ所にして、人未だ必ずしも誠の君子を知らず。夫れ悦びは学を悦ぶより深きもの莫く、楽しみは善を樂しむよりも大なるもの莫し。天下の物、以て之を易ふること莫きなり（原本には削除されるはずであったと思われる「不能」の二字が残っている）。君子は其の位に素して、其の外を願はず。上、天を怨みず、下、人を尤めず、入るとして自得せざる無し。至れり。困しみは知られざるより深きもの莫く、患ひは孤立するより劇しきもの莫く、辱は郷人より大なるもの莫し。学びて時に習へば則ち困しまず、

茲に悦ぶ。朋有りて来たれば則ち孤立せずして、茲に楽しむ。人知らずして慍らざれば、則ち誠の君子為り。畜に郷人為るを免るるのみに非ず。夫れ道の浩大なる、惟だ学のみ以て之を明らかにするを得。而るに習に非ずんば、則ち亦た以て其の極に造ること無し。故に君子は学を以て貴しと為して、習を以て要と為す。学の為さざる可からずして、功の勤めざる可からざるや、此くの如し。而して朋来たるの楽しみ、慍らざるの君子は、皆な学に由りて得れば、則ち学の功為る、其れ大ならずや。夫子の天地の為に極を建て、生民の為に道を立て、万世の為に太平を開く所以の者は、其れ惟だ学か。故に論語の学の一字を以て一部の開首と為すは、猶ほ孟子の仁義の二字を以て開卷の第一義と為すがごとし。門人此の章を以て一書の首に置くは、蓋し一部の小論語と云ふ。

なお、「元禄九年丙子四月廿二日」の日付をもつ『古学先生文集』四「諸友為余賀七袞宴集講義」は、この「学而」第一章の講義で、その前半部分は「元禄九年校本」と「元禄十六年定本」の中間に位置する内容となっている。

「夫困莫深於不知……茲樂」 「定本」では「故に学びて時に習へば、則ち得る所日に熟す。是を誠の悦びと為す。朋有り遠方より来たれば、則ち善、人と同じうす。是を誠の楽しみと為す」。

【注釈B―主著】

「学之為功、不其大乎」 天下で学問の功より大きなものはないという考えは、『論語古義』陽貨7大註、『孟子古義』離婁上1、『童子問』上二〇。『古学先生文集』二「荀子性惡論」では、孔子の聖が堯舜に賢る理由は「学問の功の大」のためだとする。

「夫子所以為天地立道、為生民建極、為万世開太平者、其惟学乎」 孔子が古今・天人を見、生民のために「学」という大教法を建てたという考えは、『童子問』上一七。「孔子の万世の為に学問を開く所以」と

いう語は、『論語古義』衛靈公38大註。学問・教法の目的は、天下の為に太平を開くためという考えは、『論語古義』為政4小註、『童子問』中七三。

「論語以学之一字、為一部開首」『古学先生文集』五「私擬策問」(寛文元年十二月十八日)に「学の一字は魯論開首の第一義にして、実に夫子の堯舜に賢る所以」。

【注釈C—出典その他】

「上不怨天、下不尤人」『中庸』14。

「無人而不自得焉」『中庸』14。

「夫子所以為天地立道、為生民建極、為万世開太平者、其惟学乎」『天地の為に心を立て、生民の為に道を建て、去聖の為に絶学を継ぎ、万世の為に太平を開く』は『近思録』二95(「張子語録」中)。

(一九九九年十月一日 受理)

伊藤仁齋の訓読法と

『論語古義』の成立過程に関する研究 (二)

片 丸
岡 谷
晃

龍^{*}一^{*}
^{*}

伊藤仁齋『論語古義』「林本」訳注(二)

【論語古義 学而篇第二(四章)】

〈学而篇第二章〉

【本文】

有子曰、其為人也孝弟、而好犯上者、鮮矣。不好犯上、而好作乱者、未之有也。

* 人文学部助教授 — 日本政治思想史 ** 東海大学非常勤講師 — 東アジア思想史

【書き下し文】

有子ノ曰く、其ノ人と為りや孝弟にして、上ヲ犯スコトヲ好ム者ハ、鮮シ。上を犯スコトヲ好マズシテ、乱ヲ作スコトヲ好ム者ハ、未ダ之レ有ラズ。

【小註】

有子、孔子弟子。名若。犯上、謂干犯在上之人。鮮、少也。乱、謂逆理乱常之事也。言孝弟之人、不待学問、自不為不善也。蓋明孝弟為本然之善也。

【書き下し文】

有子ハ、孔子ノ弟子。名ハ若。上ヲ犯すハ、上ニ在るの人ヲ干犯スヲ謂ふ。鮮ハ、少なり。乱ハ、理に逆ひ常を乱るの事ヲ謂ふ。言ふところハ、孝弟の人は、学問ヲ待たずシテ、自ラ不善ヲ為ず。蓋し孝弟ハ本然の善為るを明カス。

【現代語訳】

「有子」は、孔子の弟子で、名は若。「上を犯す」は、在上の人にはむかうことを言う。「鮮」は「すくない」の意味である。「乱」は、道理に反し日常的規範を守らない類いを言う。その意味は、「孝悌な者は、学問によらなくても、自然に悪事は働かない」。思うに、有子の言葉は、孝悌が人に本来的に備わっている善的性質であることを明らかにしているのである。

【注釈A—稿本】

「乱、謂逆理乱常之事也……」以下の部分は「第二本」では「乱を作すとは、則ち悖逆争闘の事を為す。此れ、人能く孝弟なれば、則ち其の心和順にして、上を犯すを好むこと少なく、必ず乱を作すことを好まざるの人なるを言ふなり」。ほぼ底本の形になるのは「元禄九年校本」の書き入れの段階。

【注釈B—主著】

「孝弟為本然之善」 『童子問』下一九では「東夷西戎南蛮北狄、声教の暨ばざる所、言語の通ぜざる所」でも必ず「孝弟忠信を以て善と為す」とされる。『語孟字義』良知良能1では「良知良能」(「四端」)を「本然之善」とする。

【注釈C—出典その他】

「有子、孔子弟子。名若」 『論語集註』。

「犯上、謂干犯在上之人」 『論語集註』。

「鮮、少也」 『論語注疏』(注)、『論語集註』。

「逆理乱常之事」 『論語集註』(程子語)中の表現。

「本然之善」 『中庸章句』1、『孟子集註』尽心上15。

【本文】

君子務本。本立而道生。孝弟也者、其為仁之本与。

【書き下し文】

君子本ヲ務ム。本立つテ道生ル。孝弟ハ、其レ仁の本為ルカ。

【小註】

務、専力也。本、猶根也。言君子之所為、皆法之所在、不可不則焉。君子凡事專用力於根本。根本既立、則其道生々不已也。故為仁者、以孝弟為本、則仁道充大、而足以保四海也。

【書き下し文】

務ハ、カヲ專ニスルナリ。本ハ、猶ヲ根ノごとし。言ふこころハ、君子の為る所は、皆な法の在る所、則ラズンハアル可からず。君子ハ凡ソ事專ラカヲ根本ニ用ユ。根本既ニ立つトキハ、則ち其ノ道生々して已マズ。故ニ仁ヲ為ムル者ハ、孝弟ヲ以て本ト為ルトキハ、則ち仁道充大シテ、而以テ四海ヲ保ツニ足る。

【現代語訳】

「務」は力を専一にすることを意味する。「本」は「根本」に同じ。その意味は、「君子の行うことは、すべて法の存するところであり、必ずお手本とされる。君子はあらゆる事において根本に力を注ぐ。根本が確立すれば、その道は生き生きと活動して留まるところを知らない。だから、仁を修める者は、孝悌を根本とすれば、仁の道は充実拡大していき、天下全体を被うことになる」。

【注釈A—稿本】

「君子之所為、皆法之所在、不可不則焉」 この語は「元禄九年校本」の書き入れ段階で初めて現われる。

「定本」では削除の指示。

「故為仁者、以孝弟為本……」以下の議論は「元禄九年校本」の付箋で初めて現われる。「定本」ではこの前に「孝弟なる者は其れ仁に至るの本か」という語を挿入の指示あり。これは「林本」の、この箇所に対する「此くの如きときは仁を為るの本とよめと云に似てあしし。故に按ずるに、孝弟を以て仁に至るの本と為、かやうにてはいかん」という付箋を承けたものと思われる。

【注釈B—主著】

「君子之所為、皆法之所在……」 『語孟字義』 君子小人1に「君子は天下の儀表」。

「道生々不已」 「生々」論的「道」観は、『語孟字義』天道4。「道」は「生々化々の妙を形容する語」とは、『語孟字義』理1。「道」の「流行」を言うものは、『語孟字義』徳3、「童子問」下二九。「道」が空間的、時間的に充滿・貫徹し、摩滅しないとする例は、『語孟字義』学2、『童子問』上一四、中七二。

【注釈C—出典その他】

「務、専力也」 『論語集註』。

「本、猶根也」 『論語集註』。

「君子凡事專用力於根本」 『論語集註』。

「根本既立、則其道生々不已」 『論語集註』に「根本既に立てば、則ち其の道自ら生ず」。

「故為仁者、以孝弟為本」 『論語集註』(程子語)に「故に仁を為すには孝弟を以て本と為す」。

「仁道充大」 『論語集註』(程子語)に「其の道充大」。

「足以保四海」 『孟子』梁惠王上7、公孫丑上6。

【大註】

此章総賛孝弟之為至徳也。孝弟之心、人人具足、雖孩提之童、亦皆有之。人道之大本、万善之所由生。雖仁道之大、不能不以此為本矣。則孝弟之徳、不其大乎。孟子曰、孩提之童、無不知愛其親也。及其長也、無不知敬其兄也。親親、仁也。敬長、義也。無他。達之於天下也。其意以謂、仁義非他、拡充孝弟之心、而達之於天下、是也。与有子之言、分明若合符節。蓋祖述之也。而編者以此置諸首章之次。蓋明孝弟乃學問之本根。有旨哉。

【書き下し文】

此ノ章総ベテ孝弟ノ至徳為ルコトヲ賛スルナリ。孝弟ノ心ハ、人人具足シ、孩提ノ童ト雖モ、亦た皆ナク有リ。人道ノ大本、万善ノ由リて生ズル所。仁道ノ大ト雖モ、此を以て本ト為ザルコト能はず。則ち孝弟ノ徳、其れ大ならずや。孟子曰く、孩提ノ童モ、其ノ親を愛スルを知らザルコト無し。其ノ長ズルに及んでや、其ノ兄を敬ふを知らザルコト無し。親を親シむハ、仁ナリ。長を敬ふハ、義ナリ。他無し。之を天下に達スルナリ、と。其ノ意に以謂へらく、仁義ハ他に非ず、孝弟ノ心を拡充して、之を天下に達スル、是ナリ。有子ノ言ト、分明に符節を合スルガ若シ。蓋シ之を祖述スルナリ。而して編者此ヲ以テ諸レヲ首章ノ次に置く。蓋シ孝弟ハ乃ち學問ノ本根ナルコトヲ明カス。旨有ルカナ。

【現代語訳】

この章はすべて孝悌が最高の徳であることを称賛している。孝悌の心は、あらゆる人に備わっていて、二、三歳の幼児でもみなその心をもっている。孝悌は人の道の根本であり、すべての善がそこから生じる。大なる仁道も、この孝悌を根本とせざるを得ない。というわけで、孝悌の徳は偉大なものなのである。『孟

子』に「二、三歳の幼児でも、必ず親を愛し、成長すれば目上の人を尊敬することを知っている。親に親しむのは仁、目上を敬うのは義である。他でもない。親を親しみ目上の者を敬うことを、天下に広めるのである」とある。この孟子の言葉の意味を考えると、仁義とは孝悌の心を推し広めて、それを天下全体にゆきわたらせること以外ではない。これは、有子の語とまさしく符節を合す。おそらく有子は孟子の語を祖述したのだろう。そして、『論語』の編者がこれを首章の次に置いたのは、孝悌こそが学問の根本であることを明らかにしたのである。深い意味のあることである。

【注釈A—稿本】

この部分がほぼ底本の形になるのは「元禄九年校本」の付箋の段階。各稿本の改訂のあとが甚だしいため、以下、「第二本」「元禄九年校本」「定本」の改訂前の全文を掲げる。なお、「元禄十六年定本」は底本とほぼ同じだが、「此章総賛孝弟之為至徳也」のあとに「蓋し天下の美徳は、仁より大なるもの莫し」の語がある。

【第二本】

「此れ孝弟の美徳為るを言ひて、仁道の大と雖も、此を以て本と為すことを明らかにするなり」。

【元禄九年校本】

「此れ孝弟の美徳為るを言ひて、以て仁を為さんと欲する者は、必ず此を以て本と為さざる可からざることを明らかにするなり」。

〔定本〕

「此の章総べて孝弟の至徳為ることを賛するなり。蓋し其の人と為り孝弟なる者は、其の性の最善にして、道に近き者なり。則ち其の上を犯し乱を作すの事無きこと、必ず知る可し。此れ則ち徳に進み聖と作るの基本にして、以て仁に至る可し。仁は道なり。孝弟は其の本なり。苟くも此の本自りして、之を充たせば、則ち所謂道なる者生生して已まず。猶ほ源有るの水、之を導きて流れて四海に放り、根有るの木、之を培ふときは、則ち以て天に參すべきがごとし。故に曰く、孝弟なる者は其れ仁の本為るか、と。見る可し。道と云ふは、乃ち仁を指すなり。而して孝弟は乃ち其の本なり。編者此を以て諸れを首章の次に置く。蓋し孝弟は乃ち学問の本根なることを明らかにす。旨有るかな」。

【注釈B—主著】

〔孝弟之為至徳〕 孝を「善の至極」「善の至大」とするのは、『大学定本』1、4。

〔孝弟之心、人人具足〕 不孝の人は人間ではないとの考えは、『童子問』中四〇。

〔拡充〕 「拡充」についてまとまった考えを述べている箇所は、『語孟字義』仁義礼智2、3、性5、学2、四端之心2、良智良能1、『童子問』上二二、一五、二二、四二、『仁斎日札』9、42、『孟子古義』公孫丑上6、離婁上1、下18、告子上8。

〔祖述〕 「祖述」に関してまとまった考えを述べている箇所は、『語孟字義』附「論堯舜既没邪說暴行又作」、『童子問』上五、下五一、『中庸章句』26。

〔孝弟乃学問之本根〕 『論語古義』子路20論註では「聖門の教は必ず孝弟を以て本と為し、忠信を主と為す」。『古学先生文集』一「送吉田元発序」では「孝を外にして別に所謂学なる者無し」。『語孟字義』忠信2、『論語古義』学而8小註では、「忠信」が学問の根本とされる。

【注釈C—出典その他】

「……人道之大本、万善之所由生」 『孝経』開宗明義に「孝は徳の本なり、教への由りて生ずる所なり」。

「孩提之童、無不知愛其親也。及其長也、無不知敬其兄也。親親、仁也。敬長、義也。無他。達之於天下也」 『孟子』尽心上15。

〔拡充〕 『孟子』公孫丑上6、尽心上15、尽心下31。

〔祖述〕 『中庸』26。

【論註】

論曰、仁者天下之大徳也。慈愛之心、自内及外、自邇至遠、充實通徹、莫所不達、即是仁也。故孟子曰、人皆有所不忍。達之於其所忍、仁也。即有子以孝弟為仁之本之意。蓋孝弟、性也。仁義、徳也。性者以有於己而言。徳者以達於天下而言。孟子以孝弟為其良知良能、則孝弟豈非人之性乎。易曰、立人之道、曰仁与義。中庸曰、知仁勇三者、天下之達徳也。仁義豈非天下之道德乎。而孟子又以仁義為人之固有者、何也。是以仁義名性也。非為性之名。所謂以仁義名性者、若曰人之性善。故以仁義為其性也。毫釐千里之謬、正在於此。不容於不弁。

【書き下し文】

論ニ曰ク、仁ハ天下の大徳なり。慈愛の心、内自り外に及び、邇き自り遠きに至り、充實通徹して、達せざる所莫き、即ち是れ仁なり。故ニ孟子ノ曰ク、人皆な忍ヒざる所有り。之ヲ其ノ忍フ所ロニ達スルハ、仁なり、と。即ち有子孝弟ヲ以テ仁ノ本ト為の意。蓋し孝弟は、性なり。仁義は、徳なり。性は己に有す

るを以て言ふ。徳は天下に達するを以て言ふ。孟子孝弟を以て其ノ良知良能と為るときは、則ち孝弟豈に人の性に非ずや。易に曰く、人の道を立つ、曰く仁と義と、と。中庸に曰く、知仁勇の三者は、天下の達徳なり、と。仁義豈に天下の道徳に非ずや。而るに孟子又た仁義ヲ以テ人の固有ト為ルハ、何ぞや。是れ仁義ヲ以テ性ニ名づクルなり。性の名と為るに非ざるなり。所謂仁義を以て性に名づくる者ハ、人の性、善と曰ふが若し。故に仁義を以て其ノ性ト為。毫釐千里の謬、正ニ此ニ在リ。弁セズンハある容からず。

【現代語訳】

仁が性でないことについて論じる。

仁は天下全体を被う徳目である。慈愛の心が心の中から外に溢れ出て、身近な所から遠きへと進み、充満し浸透して、すみずみへと及んでいく。これが仁である。だから『孟子』に「人にはおさえられない同情心がある。それを赤の他人に推し及ぼすことが、仁である」と言う。つまり、有子が孝悌を仁の根本としたのと同意である。思うに、孝悌は性であり、仁義は徳である。性とは自分に備わっているものについて言う。徳とは天下に通用するという観点から言う。孟子は孝悌を人の良知良能としているのだから、やはり孝悌は人の性である。『易』に「人の道を立てて、仁と義とよぶ」、『中庸』に「知・仁・勇の三つは、天下に通用する徳である」とあるのだから、やはり仁義は天下の道徳である。ところが、『孟子』は仁義を人に「固有」のものともしている。これはなぜだろうか。これは仁義によって性を飾って言うのである。性の別名としてしているのではない。仁義によって性を飾って言うというのは、「人の性は善」というのと同様である。だから仁義を性としているのだ。初めのほんのわずかな差がのちのちの大きな違いへとつながる。だからこの二つの違いを弁じないわけにはいかなないのである。

【注釈A—稿本】

この部分がほぼ底本の形になるのは「元禄九年校本」の改訂後の段階。各稿本の改訂のあとが甚だしいため、以下、「第二本」「元禄九年校本」「定本」の改訂前の全文を掲げる。なお、「元禄十六年定本」は底本とほぼ同じ。

「第二本」

「仁は人の美德にして、万善の本なり。蓋し慈愛の徳、充実通徹して、至らざる所莫きを、之れ仁と謂ふ。故に、人能く其の忍びざるの心を推して、達せざる所莫きときは、則ち仁為り。蓋し学んで仁に至るを以て言ふ。夫れ孝弟は、性なり。己に有するを以て言ふ。仁義は、徳なり。天下に達するを以て言ふ。何を以て之を言ふか。孟子曰く、人の学ばずして能くする所の者は、其の良能なり。慮らずして知る所は、其の良知なり。孩提の童も、其の親を愛するを知らざること無く、其の長ずるに及んでや、其の兄を敬ふを知らざること無きなり、と。孝弟は人の性為ること明らかなり。中庸に曰く、知仁勇の三者は天下の達徳なり、と。孟子亦曰く、既に飽くるに徳を以てすとは、仁義に飽くるを言ふなり、と。仁義は徳の名為ること明らかなり。而るに孟子曰く、仁義礼智は外より我に鑠かすに非ざるなり。我之を固有すとは、何ぞや。蓋し孔孟の仁義を以て性と為す者は、是れ仁義を以て性に名づくるなり。性の名に非ず。故に曰く、親を親しむは仁なり。長を敬ふは、義なり、と。豈に仁義を以て性に名づくるに非ずや。人の性、善と謂ふが若し。故に仁義を以て性と為すは、則ち可。仁義を以て性中の名と為すは、則ち不可。毫釐の差も千里の謬。其れ弁ぜざる容けんや」。

「元禄九年校本」

「論に曰く、仁は天下の大徳なり。智者は焉を利とし、仁者は焉に安んず。蓋し慈愛の心、内自り外に及び、邇き自り遠きに至り、充実通徹して、達せざる所莫きは、仁なり。故に孟子曰く、人皆な忍びざる所有り。之を其の忍ぶ所に達するは、仁なり。人皆な為さざる所有り。之を其の為す所に達するは、義なり。と。有子孝弟を以て仁の本と為す。是なり。蓋し孝弟は、性なり。仁義は、徳なり。性は己に有するを以て言ふ。徳は天下に達するを以て言ふ。孟子曰く、孩提の童も、其の親を愛するを知らざること無く、其の長ずるに及んでや、其の兄を敬ふを知らざること無きなり、と。孝弟は人の性為ること明らかなり。中庸に曰く、知仁勇の三者は天下の達徳なり、と。孟子曰く、既に飽くるに徳を以てすとは、仁義に飽くるを言ふなり、と。仁義は徳の名為ること明らかなり。或ひと曰く、孟子の所謂仁義礼智は外より我に鑠かすに非ざるなり、我之を固有すと、此の言と相異なるは、何ぞや、と。曰く、此れ本と四端の心を指して言ふ。仁義礼智は即ち性なりと曰ふに非ず。所謂固有と云ふ者は、即ち性と曰ふものと自ら別なり。蓋し孔孟の仁義を以て性と為す者は、是れ仁義を以て性に名づくるなり。性の名と為すに非ず。孟子曰く、惻隱の心は仁なり。羞惡の心は義なり。恭敬の心は礼なり。是非の心は智なり、と。又曰く、親を親しむは仁なり。長を敬ふは、義なり、と。是なり。其の所謂惻隱の心は仁の端なり。羞惡の心は義の端なり。辞讓の心は礼の端なり。是非の心は智の端なり、此れ正に其の理を言ふ者なり。蓋し端は本なり、始なり。四端の心を拡充して仁義に至るを謂ふなり。学者、其の言の各おの当たたる攸有るを知りて可なり。千里毫釐の謬、正に此に在り。弁ぜざる容からず」。

「定本」

「論に曰く、仁は天下の達道にして、人の焉に由りて行はざる可からざる者なり。而して其の本に循ふと

きは、則ち人性の善、此の四端を具ふ。苟も拈げて之を充つれことを知るときは、則ち以て仁に至る可し。故に孟子曰く、人皆な忍びざる所有り。之を其の忍ぶ所に達するは、仁なり、と。又曰く、惻隱の心は仁の端なり、と。又曰く、親を親しむは仁なり。他なし。之を天下に達するなり、と。有子孝弟を以て仁の本と為す。其の言相符す。蓋し孟子之を祖述するなり。先儒の説に以為らく、仁義は人性具ふる所の理、性中只仁義有るのみ。曷ぞ嘗て孝弟有らん、と。若し其の説の如くんば、則ち仁は体にして本為り。孝弟は用にして末為り。是に於いて有子の言と相鑿するに似たり。故に曰く、仁を為すは孝弟を以て本と為す。性を論ずるは仁を以て孝弟の本と為す、と。然れども既に、其の人と為りや孝弟と曰ひ、又た本立つて道生ずと曰へば、則ち其の孝弟を以て仁の本と為すこと知る可し。然らば則ち孟子□仁義を以て固有と為るは、何ぞや。蓋し謂らく、人の性、善。故に仁義を以て其の性と為すなり。此れ仁義を以て性に名づくるなり。直ちに仁義を以て人の性と為すに非ざるなり。毫釐千里の謬、正に此に在り。弁せざるべからず。

【注釈B—主著】

〔慈愛之心、自内及外、自邇至遠、充實通徹、莫所不達、即是仁也〕 同旨の言は、『語孟字義』仁義礼智1、『中庸發揮』18、『論語古義』公治長4大註、顔淵1大註、『童子問』上四三、中六、『古学先生文集』51、『同志会筆記』13、『孟古義』梁惠王上1。『論語古義』憲問17大註では「仁は大徳なり。慈愛の深きこと、処りては則ち天下を弘済し、後世を匡正するの志、懐を離れず、出でては則ち其の利沢恩恵、遠く天下後世に及ぶに足るに非ざれば、則ち可ならず」。

〔孝弟、性也〕 『論語古義』為政21大註、『孟古義』離婁上27、告子下2。

〔仁義、徳也〕 『語孟字義』徳1、仁義礼智3など。

〔性者以有於己而言。徳者以達於天下而言〕 同様の「性」と「徳」「道」との対比は、『語孟字義』仁

義礼智³、『童子問』上一四。

【注釈C——出典その他】

〔人皆有所不忍。達之於其所忍、仁也〕 『孟子』 尽心下31。

〔孟子以孝弟為其良知良能〕 『孟子』 尽心上15に見える。〕

〔立人之道、曰仁与義〕 『易』 説卦。

〔知仁勇三者、天下之達徳也〕 『中庸』 18。

〔孟子又以仁義為人之固有〕 『孟子』 告子上6。

〔人之性善〕 『孟子』 告子上2など。

※『古学先生文集』五「策問」(寛文二年正月十八日)はこの章に関するもの。

※東涯『弁疑録』三1はこの章に関するもの。

〈学而篇第三章〉

【本文】

子曰、巧言令色、鮮矣仁。

【書き下し文】

子の曰く、巧言令色ハ、鮮シ仁。

【小註】

巧、好。令、善也。鮮、少也。言好其言語、善其顔色、致飾於外、則偽耳。何徳之有。

【書き下し文】

巧ハ、好。令ハ、善なり。鮮ハ、少なり。言ふこころハ、其ノ言語ヲ好くし、其ノ顔色ヲ善くシ、飾リヲ外ニ致ストキハ、則ち偽のみ。何ノ徳カ之れ有ラン。

【現代語訳】

「巧」は「立派」、「令」は「善い」、「鮮」は「少ない」。その意味は、「その言葉つきを立派にし、顔つきを善く見せて、外面を飾ろうとするのは、虚偽以外のなものでもない。どんな徳もそこにはない」。

【注釈A—稿本】

「則偽耳。何徳之有」 「元禄九年校本」「元禄十六年定本」では「則ち徳を去ること遠し。其の仁少なきこと知る可し」。「第二本」、「定本」は判読難。

【注釈C—出典その他】

「巧、好。令、善也」 『論語集註』。

「好其言語、善其顔色、致飾於外」 『論語注疏』(注)に「巧言は、其の言語を好くす。令色は、其の顔色を善くす」、『論語集註』に「其の言を好くし、其の色を善くし、飾を外に致す」。

【大註】

此以德為仁。仁即德也。蓋孔門以仁為學問之宗旨、而莫不從事於此。故不曰道、不曰德、皆或以仁命之。蓋德以仁為主、而以誠為本。剛毅朴訥、外非而内実誠。故曰近。巧言令色、外似而内実偽。故曰鮮。其弁誠偽於幾微之間、至嚴矣。

【書き下し文】

此レ徳ヲ以て仁ト為。仁ハ即ち徳ナリ。蓋シ孔門ハ仁を以て學問の宗旨ト為して、事ニ此に従ハザルハ莫シ。故ニ道ト曰はず、徳ト曰はず、皆な或ハ仁ヲ以テ之ニ命ス。蓋シ徳ハ仁ヲ以て主ト為て、誠ヲ以て本ト為。剛毅朴訥ハ、外非にして、内実ニ誠。故ニ曰く近シト。巧言令色ハ、外似て、内実ニ偽。故ニ曰く鮮シト。其ノ誠偽ヲ幾微の間ニ弁スルコト、至嚴ナリ。

【現代語訳】

ここでは徳のことを仁と言っている。仁は徳そのものである。思うに、孔子学派では仁を學問の中核において、あらゆる場合にそれに従い、実践した。だから、道や徳と言わないで、しばしばそれらを仁と言った。思うに、徳は仁を中心として、誠を基本とする。頑固で無骨な者は外面はよくないが、内面は誠そのものである。だから「(剛毅朴訥は仁に)近い」と言った。言葉つきを立派にし、顔つきを善く見せるのは、外面はよく見えるが、内面は不誠実そのものである。だから「(巧言令色は仁が)少ない」と言った。誠と偽との微妙な差を見分ける態度は、非常に嚴格である。

【注釈A—稿本】

この部分、各稿本の改訂のあとが甚だしいために、各稿本の改訂前の全文を掲げる。なお「元禄十六年定本」には論註があるが、一括してここに掲げる。

【第二本】

「剛毅朴訥は、外非にして、内実に誠。故に曰く近しと。巧言令色は、外似て、内実に偽。故に曰く鮮しと。其の誠偽を幾微の間に弁ずること、至嚴なり。○孔門は仁を以て学の宗旨と為す。門人弟子此に従事せざるは莫し。故に道と曰ひ、徳と曰ふは、皆な仁を以て之に名づく。学者当に之を言表に得べくして、文に従ひて義を生ず可からず」。

【元禄九年校本】

「剛毅朴訥は、外非にして、内実に誠。故に曰く近しと。巧言令色は、外似て、内実に偽。故に曰く鮮しと。其の誠偽を幾微の間に弁ずること、至嚴なり。仁は徳の長なり。故に孔門は仁を以て其の宗旨と為して、門人弟子此に従事せざるは莫し。故に道と曰ひ、徳と曰ふは、皆な仁を以て之に名づく。而して夫子仁を答問するも、亦た或は専ら徳を養ふを以て之を告ぐ。蓋し仁に非ざるときは、則ち道德為るを得ず、亦た道德に非ざるときは、則ち仁為るを得ざるを以てなり。学者当に之を言意の表に得べくして、文に従ひて義を生ず可からず」。

【元禄十六年定本】

「此れ仁を為す者は誠を以て主と為さざる可からざることを明らかにす。蓋し仁は実徳なり。誠に非ざれ

ば、則ち其の徳を成すこと能はず。剛毅朴訥は、外非にして、内実に誠。故に曰く近しと。巧言令色は、外似て、内実に偽。故に曰く鮮しと。其の誠偽を幾微の間に弁ずること、至嚴なり」。

「論に曰く、或ひと問ふ、仁者は愛せざる所靡し。而るに論語の言ふ所、或は愛の字と相渉らざる者有るに似たるは、何ぞや、と。曰く、仁者は其の心愛を以て体と為す。故に寛平慈祥にして、専ら己に反求するを知りて、人を責むるや甚だ薄し。常に戚々の憂無く、亦た汲々の需無し。皆な一の愛自り流出す。蓋し衆徳の長なり。故に夫子仁を問ふに及ぶ毎に、則ち仁の理を以てせずして、必ず仁者の心を挙げて之に答ふ。一言の能く尽くす所に非ざるを以てなり。凡そ道と曰ひ、徳と曰ふは、皆な仁を以て之に名づく。蓋し道徳を為すには皆な仁を以て本と為して、仁に非ざれば則ち又た以て道徳を見ること無ければなり」。

「定本」

「孔門の教は仁を以て学問の宗旨と為して、平生の受用、此に従事せざるは莫し。故に道と曰はず、徳と曰はず、或は仁を以て之に命ず。此の章の如きは是なり。蓋し徳は仁を以て主と為して、□仁は誠を以て本と為す。剛毅朴訥は、外に質にして、内に実なり。故に曰く近しと。巧言令色は、外に似て、内に偽る。故に曰く鮮しと。其の誠偽を幾微の間に弁ずること、至嚴なり」。

【注釈B—主著】

「仁即徳」 『語孟字義』徳1、仁義礼智3など。

「孔門以仁為学問之宗旨」 同旨の言は、『語孟字義』仁義礼智7、『語孟字義』附「大学非孔氏遺書弁」、『童子問』上四三、五六、『孟子古義』公孫丑上6、『古学先生文集』四「諸友為余賀七袞宴集講義」、五「策問」(寛文二年二月十八日)、『童子問』上三四では「聖門学問の第一字は是れ仁」。また『童子問』上四二で

は「孔門の諸子、仁を以て家常茶飯と為す」。『語孟字義』仁義礼智2では「孔門の学者、仁義礼智を以て家常茶飯と為す」。

「不曰道、不曰徳、皆或以仁命之」 同旨の考えは、『語孟字義』仁義礼智7

「徳以仁為主、而以誠為本」 同旨の言は、『語孟字義』仁義礼智6。『孟千古義』尽心下10では「徳は仁を以て成り、仁は誠を以て至る」。『語孟字義』誠3では「所謂仁義礼智、所謂孝弟忠信は、皆な誠を以て本と為す」。

なお、仁齋は学問には「本体(道德)」と「修為」の二種類があり、「仁義礼智」は前者、「忠信敬恕の類」は後者に属すとする(『語孟字義』忠信5、『論語古義』為政2大註)。「語孟字義」敬2では「聖門の学は仁義を以て宗と為して、忠信を主と為す」。『大学定本』1では「論孟」では「仁義礼智」を「教」とし、「孝弟忠信」を「要」とすると言う。『童子問』上三四では「聖門学問の第一字は是れ仁、義を以て配と為し、礼を以て輔と為し、忠信を以て之が地と為す」。『童子問』下二一では「仁義礼智」を立てて人に由らせ、「忠信以て地と為し、篤敬以て之を守り、恕を以て之を行ふ」。『童子問』下二三では「仁に居り義に由り、忠信以て之を守り、敬恕を以て之を行ふ」。『仁齋日札』5では「聖門学問の第一字は是れ仁、義を以て配と為し、知を以て輔と為し、礼を以て地と為して、進修の方は専ら忠信に在り」。『仁齋日札』53では「道の至極は：君臣父子夫婦昆弟朋友の交りにして、孝悌忠信を以て本と為す」。『古学先生文集』二「論春秋鄭伯克段」では「春秋」は「仁義を以て本と為し、忠厚を以て之を出だし、礼儀を以て之を行ひ、謹嚴を以て之を成す」。

「誠偽」 「誠」が「偽」と対することについては、『語孟字義』誠1。

【注釈C—出典その他】

【剛毅朴訥】 『論語』子路27。

〔近〕 『論語』 子路27。

〈学而篇第四章〉

【本文】

曾子曰、吾日三省吾身。

【書き下し文】

曾子ノ曰ク、吾れ日ニ三タヒ吾が身ヲ省みル。

【小註】

曾子、孔子弟子。名參、字子輿。三省、猶言三復。丁寧反復之意。凡三字、在句首者、為三次之義。在句尾者、為數目之字。如君子之道四、易有聖人之道四之類、是也。

【書き下し文】

曾子ハ、孔子ノ弟子。名ハ參、字ハ子輿。三省ハ、猶を三復と言ふがごとし。丁寧反復の意。凡そ三ノ字、句首に在ル者ハ、三次の義為り。句尾に在る者ハ、数目の字為り。君子の道は四、易に聖人の道有り。四の類の如き、是なり。

【現代語訳】

「曾子」は、孔子の弟子で、名は参、字は子輿。「三省」は、「三復」と言うのと同様である。つまり念入りに繰り返すという意味である。一般に「三」という字は、句の初めにあるときは、三度の意である。句末にあるときは、箇数を表す字である。「君子の道は四つ」、「易に聖人の道が四つある」などが、それである。

【注釈A—稿本】

「三省、猶言三復。丁寧反復之意」 「定本」は「三省は、三復、三令の類の如し。丁寧反復して其の身を省みるなり」。

「凡三字……」 以下の議論は「第二本」書き入れ段階で現われる。「定本」では句首にある例として「三たび白圭を復す」（『論語』先進5）、「三たび天下を以て譲る」（『論語』泰伯1）が、句尾にある例として「君子の道に貴ぶ所の者は三」（『論語』泰伯5）、「君子の道なる者は三」（『論語』憲問30）が挙げられている。

【注釈C—出典その他】

「曾子、孔子弟子。名参、字子輿」 『論語集註』。

「三復」 『論語』先進5。

「三字、在句首者、為三次之義、在句尾者、為數目之字」 東涯『論語古義標註』に、「凡そ数目の字、三の如き五の如き、句首に在る者は三次五次の義と為す。泰伯三たび天下を以て譲る（『論語』泰伯1）、南容三たび白圭を復す（『論語』先進5）、伊尹五たび湯に就き五たび桀に就く（『孟子』告子下6）、禹稷三た

び其の門を過ぎて入らず（『孟子』離婁下29）の如き、是なり。句尾に在る者は三箇五箇の義と為す。子産、君子の道有り四（『論語』公治長15）、君子の道なる者は三（『論語』憲問30）、君子の道に貴ぶ所の者は三（『論語』泰伯5）、就く所三、去る所五（『論語』告子下14）、及び天下の達道五、天下の達徳三（『中庸』18）、易に聖人の道有り四（『易』繫辞上）の如き、是なり」とこれらの具体例を挙げ、かつ「三次」は「三回」に限らず「繰り返し返し」の意とする。『秉燭譚』二二三にも詳論がある。

〔君子之道四〕 『中庸』13、〔論語』公治長15。

〔易有聖人之道四〕 『易』繫辞上。

【本文】

為人謀而不忠乎。与朋友交而不信乎。伝不習乎。

【書き下し文】

人の為に謀りて忠ナラざるか。朋友と交りテ信ナラざるか。習はざるを伝ふるか。

【小註】

孔氏曰、忠、謂尽中心。信、実也。何氏曰、伝不習乎、言凡所伝授之事、得無素不講習而妄伝乎。一説、伝、謂受之於師。習、謂熟之於己。然前説為長。

【書き下し文】

孔氏ノ曰く、忠は、中心ヲ尽くすヲ謂ふ、と。信は、実なり。何氏ノ曰く、習はざるヲ伝ふるカトハ、

凡ソ伝授スル所の事、素ヨリ講習セズして妄リニ伝フルコト無きを得ルヲ言ふ、と。一説に、伝は、之を師に受くるを謂ふ。習は、之を己に熟するを謂ふ、と。然れども前説を長ぜりと為。

【現代語訳】

孔安国は「忠は、真心を尽くすことを言う」とする。「信」は「誠実」。何晏は「伝不習乎」は、「すべて教えられたことを、平素講習しないで、いかげんに人に伝えなかつたか」の意とする。一説に、「伝は、師から教えを受けること。習は、それを自身に習熟すること」とする。しかし前説の方が勝っている。

【注釈A—稿本】

「孔氏曰、忠、謂尽中心。信、実也」 「元禄十六年定本」までは「己を尽くすを之れ忠と謂ひ、実を以てするを之れ信と謂ふ」。

「一説……」 以下の議論は「元禄九年校本」で初めて現われる。「定本」では削除の指示あり。これは底本の「此一説削りたきもの。かやうのこといはば、かたはし云べし。皆な人の能く知ること」という付箋を承けたものと思われる。

【注釈B—主著】

「孔氏曰、忠、謂尽中心。信、実也」 『語孟字義』忠信1等では、程頤の「己を尽くすを之れ忠と謂ひ、実を以てするを之れ信と謂ふ」(『程氏遺書』一一、179)を引く。

【注釈C—出典その他】

「孔氏曰、忠、謂尽中心。信、実也」 「孔氏」は孔安国を指すと思われるが、実は「忠、謂尽中心」は『論語注疏』里仁15の邢疏の文（同箇所『論語古義』では、やはり初めこれを「孔氏」の語として引用しているが、のち訂正されている）。

「何氏曰……」 「何氏」は何晏。「凡所伝授之事、得無素不講習而妄伝乎」は『論語注疏』の邢疏の文（何晏自身の語はやや異なる）。なお、東涯『弁疑録』三三で何晏等の説が正しいことが詳述されている。

「伝、謂受之於師、習、謂熟之於己」 『論語集註』。

【大註】

此曾子於此三者、常々無忘於心、又毎日三次、竦動興起、自省其身、若此。可謂於為学之道、無余蘊矣。

【書き下し文】

此レ曾子此ノ三者ニ於いて、常々心ニ忘るルコト無ク、又た毎日三次、竦動興起、自ラ其ノ身ヲ省みルコト、此くの若シ。学を為すの道に於いて、余蘊無しと謂ふ可し。

【現代語訳】

これは曾子がこの三つのことを、いつも心に銘記し、また毎日何度も、これらのことが実践できていなかを畏れ、またそれを誠実に実践しようとして奮起し、それが実践できたかどうか反省する。このように曾子はいつもこの三つの事柄の実践に力を尽くしていた。学問の仕方を余すことなく示している。

【注釈A—稿本】

「可謂於為学之道、無余蘊矣」 「第二本」では「切なりと謂ふ可し」とし、その後に『論語集註』の「曾子此の三者を以て日に其の身を省み、有れば則ち之を改め、無ければ則ち勉めを加ふ。其の自ら治むるの誠切此くの如し。学を為すの本を得たりと謂ふ可し。而して三者の序は、則ち又た忠信を以て伝習の本と為す」を引く。

「定本」では、この部分は「蓋し此の三者は、皆な人の為に苟もせざるの事。曾子此を以て自ら省みるときは、則ち古人の身を修むる所以の者は、専ら人を愛するを以て本と為す。故に其の自ら省みる所の者も、亦た人の為にするに在りて、後世の学の外誘を絶ち思慮を屏くるを以て省身の要と為すが如きに非ざること、従ひて知る可し」。なお、同様の議論が東涯『弁疑録』三二にある。

【論註】

論曰、古者道德盛、而議論平。故惟言孝弟忠信足矣。聖人既没、道德初衰、道德初衰、而議論初高、及其愈衰也、則議論愈高、去道德愈益甚。人皆知悦議論之高、而不知其去道德益遠矣。仏老之説、後儒之学、是已。蓋天地之道、存于人。人之道、莫切於孝弟忠信。故曰、惟言孝悌忠信足矣。若曾子之言、後世学者、孰能識其造於至極、而無復可加者乎哉。觀後篇答孟敬子将死之語、与此章意、若出一轍、則知此章蓋出於其晚年、而非初年之言也。然則曾子一生之学、謂此章尽之、可矣。先儒惜其嘉言善行、不尽伝於世者、亦不足為深知論語也。

【書き下し文】

論二曰ク、古ハ道德盛ニシテ、議論平ラカナリ。故ニ惟ダ孝弟忠信を言ひて足れり。聖人既ニ没シ、道

徳初めテ衰へ、道德初めテ衰へテ、議論初めテ高く、其ノ愈々衰フルニ及んテハ、則ち議論愈々高ウシテ、道德ヲ去ルコト愈々益スこと甚だシ。人皆な議論の高キヲ悦ぶコトヲ知ツテ、其ノ実道德ヲ去ルコト益々遠キヲ知らず。仏老の説、後儒の学、是ノミ。蓋シ天地の道ハ、人ニ存ス。人の道ハ、孝弟忠信ヨリ切ナルハ莫シ。故ニ曰ク、惟だ孝悌忠信を言ひて足れリ、と。曾子の言ノ若キ、後世ノ学者、孰カ能ク其ノ至極ニ造リテ、復タ加ふ可キ無キ者ナルコトヲ識ランヤ。後篇孟敬子ニ答フル将ニ死セントスルの語ヲ觀ルニ、此ノ章ノ意と、一轍に出づるが若キトキハ、則ち知ル此ノ章蓋シ其ノ晩年ニ出でテ、初年の言ニ非ス。然らバ則ち曾子一生の学、此ノ章之を尽クセリト謂ヒテ、可ナリ。先儒其ノ嘉言善行、尽ク世に伝ラザルコトヲ惜シム者ハ、亦た深く論語ヲ知ると為るに足らざるなり。

【現代語訳】

「孝弟忠信」を説くこの曾子の語こそが最上のものであることを論じる。

古は道德が盛んであり、議論は穏やかであった。だから「孝弟忠信」を言うだけで十分であった。聖人がいなくなつてから、道德は衰えはじめた。道德が衰えはじめると、議論がしだいに抽象的になつていった。道德がますますおとろえるにつれ、議論はいよいよ抽象性を増し、どんどんと道德から遠ざかつていった。人々は抽象的な議論を喜んで、実際には道德からますます遠ざかつていることに気付かなかつた。仏教や老莊の説、後世の儒学が、そのよい例である。思うに、天地の道は人にかかつてゐる。人の道は「孝弟忠信」が最も大切である。だから、「孝弟忠信」を言うだけで十分だった、と私は言ったのである。後世の学者は、曾子の語が最上のもので、これ以上付け加えるものがないことを分かつてゐない。後篇の臨終の際、孟敬子に答えた言葉を見ると、この章の考えと同じ意味である。このことから、この章がおそらく晩年のものであり、初年の言葉でないことが分かる。つまり、曾子の一生の学問は、この章がそれを

尽くしていると言つてよいので、先儒は、曾子の立派な言動がすべては世に伝わっていないことを惜しんでいるが、深く『論語』を知るものとは言えないのである。

【注釈A—稿本】

この部分がほぼ底本の形になるのは「元禄九年校本」の書き入れの段階。各稿本の改訂のあとが甚だしいため、以下、「第二本」「元禄九年校本」の改訂前の全文を掲げる。なお、「元禄十六年定本」「定本」は底本とほぼ同じ。

「第二本」

「學術の世道を離るること久し。何となれば、古人の学は実なり。今人の学は虚なり。蓋し古人の学は虚無の相淆すること無し。故に近くして用有り。今人の学は雜ふるに異端□□説を以てす。故に功無し。曾子の此の言を觀て、以て今人の古人と異なるを見る可し」。

「元禄九年校本」

「論に曰く、嗚呼、古は道德盛にして、議論平らかなり。故に只だ孝弟忠信を言ひて足れり。聖人既に没して、道德初めて衰ふ。道德初めて衰へて、議論初めて高し。其の愈いよ衰ふるに及んでや、則ち議論愈いよ高くして、道德を去ること愈いよ益ます高し。人皆な議論の高きを悦ぶことを知りて、其の実道德を去ること甚だ遠きを知らず。是に於いて理を説き、心を説き、虚を説き、無を説き、種種の虚靈不昧、冲漠無朕等の説起る。此れ皆な老仏の緒余にして道德の本然に非ず。蓋し天地の道は、全く人に存す。人の道は、孝弟忠信より切なるは莫し。故に曰く、只だ孝悌忠信を言ひて足れり、と。曾子の言の若き、後

世の学者、孰か能く其の至極に造りて、以て復た加ふ可き者無きを識らんや」。

【注釈B―主著】

「道德初衰、而議論初高……」 同旨の言は「論堯舜既没邪說暴行又作」、「童子問」上一〇。「議論」と「德行」を対比的に述べる例は、『語孟字義』理2。

「天地之道、存于人」 『童子問』下五〇では「人倫有るときは、則ち天地立つ。人倫無きときは、則ち天地立たず」。また、『童子問』上八、『論語古義』子罕30では「人の外に道無く、道の外に人無し」（この語はもと『論語集註』衛靈公28の語）。

「人之道、莫切於孝弟忠信」 同様の考えは『童子問』上八、一九。また『童子問』下二五では程頤の「人道は唯だ忠信に在り」という語を確言として引く。

【注釈C―出典その他】

「答孟敬子將死之語」 『論語』泰伯5。

「此章蓋出於其晚年」 『論語大全』引く朱子語に「(三省は)是れ曾子晚年進徳の工夫」。

「先儒惜其嘉言善行、不尽伝於世」 『論語集註』（謝良佐の語）に「惜しいかな、其の嘉言善行、尽くは世に伝はらず」。

※『古学先生文集』五「策問」（寛文二年二月十八日）はこの章に関するもの。

※東涯『弁疑録』三二、3はこの章に関するもの。

伊藤仁斎の訓読法と

『論語古義』の成立過程に関する研究 (三)

片 丸
岡 谷
晃
龍* 一*

伊藤仁斎『論語古義』「林本」訳注(三)

【※】

本稿より、『論語学而古義』(古義堂文庫所蔵)に関する注釈を、【注釈A―稿本】に記す。以下、「学而古義」と略称。

* 人文学部助教授 ― 日本政治思想史 ** 早稲田大学非常勤講師 ― 東アジア思想史

【論語古義 学而篇第五（七章）】

〈学而篇第五章〉

【本文】

子曰、道千乘之国、敬事而信、節用而愛人、使民以時。

【書き下し文】

子ノ曰ク、千乗の国ヲ道おさむるニハ、事を敬シテ信ニ、用ヲ節ニシテ人ヲ愛シ、民を使フニ時ヲ以テス。

【小註】

包氏曰、道、治也。千乗之国、諸侯之国、其地可出兵車千乘者也。敬事而信者、敬慎民事、而信以接下也。人、通臣民而言。時、謂農隙之時。言治国之要、本在於所存、而非專任政事而可矣。

【書き下し文】

包氏ノ曰ク、道ハ、治ナリ、と。千乗の国ハ、諸侯の国、其ノ地兵車千乗ヲ出だす可き者ナリ。事を敬シテ信アリトハ、民事ヲ敬ミ慎ンテ、信以テ下ニ接まじはルナリ。人トハ、臣民ヲ通シテ言フ。時トハ、農隙の時ヲ謂ふ。言ふところハ、国ヲ治むるの要、本存もとスル所ニ在リテ、專ラ政事ニ任スルノミニ非ズして可ナリ。

【現代語訳】

包咸の説では、「道」は「治める」。「千乗の国」とは、諸侯の国で、その土地から兵車千台を出すことができるところ。「事を敬して信あり」とは、庶民に関する事を大切に扱って、信実さをもって下の者をつきあうこと。「人」とは、臣下・庶民に通じて言う。「時」とは、農閑期を言う。その意味は、国を治める根本は、仁義の良心を存することが基本であって、実際の政務にたよるばかりではよくないのである。

【注釈A—稿本】

〔道、治也〕 「第二本」「学而古義」「元禄九年校本」では「道は猶ほ、之を道びくに政を以てすの道のごとし。之が政教を為すを言ふなり」。底本の形になるのは「元禄九年校本」書き入れの段階。

〔而可也〕 底本には、この三字を「也」に改める指示がある。

〔敬事而信者……〕 「学而古義」「元禄九年校本」では「敬とは怠慢せざるの謂」。「第二本」では「敬とは怠らざるの謂」。底本の形になるのは「元禄九年校本」書き入れの段階。

〔言治国之要〕 以下の記述が初めて現われるのは「元禄九年校本」書き入れの段階。

【注釈B—主著】

〔信以接下〕 『語孟字義』忠信1に「実を以てするを之れ信と謂ふ。……人に接はる上に就いて言ふ」。

〔存〕 『孟千古義』離婁下28に「存心の二字は孟子の常言。皆仁義の良心を存するを謂ふ」。

【注釈C—出典その他】

〔包氏〕 包咸（前六〇六五）。後漢、会稽の人。

〔道、治也〕 『論語注疏』(注)、『論語集註』。

〔千乗之國、諸侯之國、其地可出兵車千乘者也〕 『論語集註』。

〔時、謂農隙之時〕 『論語集註』。

〔所存〕 『論語集註』に引く楊時の表現。

【大註】

治千乗之國、其事固難、而其功最大矣。然以此為本、則亦莫難治者。即孟子所謂事在易之意。○楊氏曰、上不敬、則下慢。不信、則下疑。下慢而疑、事不立矣。敬事而信、以身先之也。易曰、節以制度、不傷財、不害民。蓋侈用、則傷財。傷財、必至於害民。故愛民必先於節用。然使之不以其時、則力本者不獲自盡。雖有愛人之心、而人不被其沢矣。然此特論其所存而已。未及為政也。苟無是心、則雖有政、不行焉。

【書き下し文】

千乗の國を治むるは、其ノ事固ニ難クして、其ノ功最も大ナリ。然れども此を以て本ト為るときは、則ち亦た治め難き者莫し。即ち孟子ノ所謂、事ハ易きに在リの意。○楊氏ノ曰く、上敬マザルトキハ、則ち下慢ル。信ぜザルトキハ、則ち下疑フ。下慢リテ疑ヘハ、事立タズ。事を敬シテ信アリトハ、身ヲ以て之ニ先ダツナリ。易ニ曰ク、節スルニ制度ヲ以テシテ、財ヲ傷ラズ、民ヲ害セズ、と。蓋し侈リ用ルトキハ、則ち財ヲ傷る。財を傷れば、必ス民ニ害アルニ至ル。故ニ民を愛スルニハ必ず用ヲ節ニスるを先にす。然して之ヲ使フニ其ノ時ヲ以てせザルトキハ、則ち本ヲカムル者自ラ尽クスコトヲ獲ズ。人を愛するの心有りと雖も、人其ノ沢ヲ被ラズ。然して此レ特ニ其ノ存する所ヲ論ずるのみ。未タ政ヲ為るに及ばず。苟くモ是ノ心無きときは、則ち政有りと雖も、行はれず。

【現代語訳】

千乗の国を治めることは非常に難しいことだが、その功績は最も大きい。しかし、これを根本とすれば、治めることは困難ではない。つまり、いわゆる孟子の「実際は簡単なことである」の意である。○楊時は「上の者が謹まないと、下の者は上を侮る。上の者が信実には接しないと、下の者は上を疑う。下の者が、侮り疑えば、物事は上手くいかない。「事を敬して信あり」とは、自ら率先して行うのである。『易』に「節度をもって財政を行えば、経済を破綻させず、民に害を及ぼさない」とあるが、財用を濫りにすれば、経済が破綻し、経済が破綻すると、必ず民に害を及ぼすのである。だから、民を愛するには、必ず財用を節制することを初めとする。しかしながら、民を徴発するにその時を得ないと、根本である農事に力を注ぐことができない。人を愛する心があっても、人々はその恩沢を被らないのである。しかしながら、ここでは主にその心持ちを述べているのであって、実際の政務にはまだ説き及んでいない。もしこの心持ちがなければ、どのような制度や政策も、効果を発揮しないのである。」と言っている。

【注釈A—稿本】

各稿本の改訂のあとが甚だしいため、以下、「第二本」「学而古義」「元禄十六年校本」の改訂前の全文を掲げる（「元禄九年校本」は「学而古義」に同じ）。

【第二本】

「言ふところは、政を為し国を治るは、必ず国事を敬しんで自ら其の信を尽くし、冗費を省いて人を愛するを心と為し、事を作し民を使ふに、必ず農隙の時を以てするに在り。蓋し其の事を敬しんで自ら信を尽

くさざれば、則ち法弛んで下欺く。冗費を省いて民を養はざれば、則ち国弊れ衆離る。民を使ふに其の時を以てせざれば、則ち民苦しんで遁逃の心生ず。善政善教有りと雖も、行はるるに由無くして、乱階此に始まる。○程子曰く、此の言、至つて浅し。然れども当時の諸侯、果たして此を能くすれば、亦た以て其の国を治むるに足る。聖人の言、至りて近きと雖も、上下皆な通ず。此の三言は、若し其の極を推せば、堯舜の治も亦た此に過ぎず」。

「学而古義」

「此れ国事を敬しんで信以て下に接はれば、則ち国の本立ち、財用を節して国人を愛養すれば、則ち邦の本寧く、民を使ふに時を以てすれば、則ち食足りて恒心有るを言ふ。苟くも之に反すれば、則ち民慢りて下疑ひ、国弊れて衆離れ、民其の苦に勝へずして遁逃の心生じ、其の害言ふに勝ふ可からざる者有り。謹まざる可けんや。○程子曰く、此の言、至つて浅し。然れども当時の諸侯、果たして此を能くすれば、亦た以て其の国を治むるに足る。聖人の言、至りて近きと雖も、上下皆な通ず。此の三言は、若し其の極を推せば、堯舜の治も亦た此に過ぎず」。

「元禄十六年定本」

「楊氏曰く、上敬まざれば、則ち下慢る。信せざれば、則ち下疑ふ。下慢りて疑へば、事立たず。事を敬して信ありとは、身を以て之に先だつなり。易に曰く、節するに制度を以てすれば、財を傷らず、民を害せず、と。蓋し侈り用ふれば、則ち財を傷る。財を傷れば、必ず民を害するに至る。故に民を愛するには必ず用を節するを先にす。然して之を使ふに其の時を以てせざれば、則ち本を力むる者自ら尽くすを獲ず。人を愛するの心有りと雖も、人其の沢を被らず。然して此れ特に其の存する所を論ずるのみ。未だ政を為

すに及ばず。苟くも是の心無くんば、則ち政有りと雖も、行はれず。○千乗の国を治むるは、其の事固に難くして、其の功最も大なり。然れども此を以て本と為せば、則ち亦た治め難き者莫し。即ち孟子の所謂、事は易きに在りの意。

【注釈C—出典その他】

〔事在易〕 『孟子』離婁上11

〔楊氏〕 楊時（一〇五三—一一三五）。北宋、福建省南劍の人。程頤の高弟。

〔上不敬……不行焉〕 『論語集註』（楊時語）。

〔節以制度、不傷財、不害民〕 『易』節卦彖伝。

〔力本〕 「東岸手沢本」には、この部分に「謂農事」という書き入れがある。

〔此特論其所存而已。未及為政〕 『論語大全』（陳櫟）は、「存する所は政を為す者の心を謂ふ。……礼楽

刑政紀綱文章は、乃ち政の条目たり」とし、これは程頤の「敬事以下は、其の存する所を論じ、未だ治具に及ばず」（『二程外書』六17）にもとづくとする。

〈学而篇第六章〉

【本文】

子曰、弟子入則孝、出則弟、謹而信、汎愛衆而親仁、行有余力、則以學文。

【書き下し文】

子ノ曰ク、弟子入りテハ則チ孝シ、出テハ則チ弟ニ、謹ンテ信アリ、汎ク衆ヲ愛シテ仁ニ親ヅキ、行余力有ルトキハ、則チ以テ文ヲ学フ。

【小註】

汎、広也。衆、謂衆人。言広愛衆人、無所憎嫉也。仁、謂仁者。言親近有徳之人也。余力、猶言間暇。以、用也。謂用間暇也。文者、先王之遺文。学之者、審其所行之合否、又広己之所未至也。

【書き下し文】

汎ハ、広なり。衆ハ、衆人を謂ふ。言ふところハ、広ク衆人を愛シテ、憎み嫉ム所無キなり。仁ハ、仁者ヲ謂ふ。言ふところハ、有徳の人ニ親近スルなり。余力ハ、猶ヲ間暇ト言フカごとし。以ハ、用なり。間暇ヲ用ルヲ謂ふなり。文は、先王之遺文。之を学ぶは、其の行ふ所の合否を審らかにし、又己の未だ至らざる所を広むるなり。

【現代語訳】

「汎」は「広い」。「衆」は「衆人」を言う。広く衆人を愛して、憎んだり嫉んだりすることがないという意味。「仁」は「仁者」を言う。徳ある人に親しみ近付くという意味。「余力」は「閑暇」と同じ。「以」は「用いる」。「閑暇を用いて」の意。「文」とは、昔の聖人の残した文章。それを「学ぶ」とは、自らの行動が道に合致しているか否かを吟味し、さらに自分のまだ到達できていない部分を広めていくのである。

【注釈A—稿本】

〔言広愛衆人〕 この文は「元禄九年校本」の書き入れ段階で初めて現われる。

〔言親近有徳之人也〕 この文は「元禄九年校本」の書き入れ段階で初めて現われる。

〔学之者……〕 以下の文は、ほぼ同文が「元禄十六年定本」の段階で初めて現われる。「定本」では、この部分は「言ふところは、孝弟謹信、汎く愛して仁に親づくときは、則ち身を修むるの本立つ。而して其の余力有るときは、則ち亦た遺文を考へて、其の行ふ所の得失を験するなり」。

【注釈C—出典その他】

〔汎、広也〕 『論語集註』。

〔衆、謂衆人〕 『論語集註』。

〔仁、謂仁者〕 『論語集註』。

〔余力、猶言閑暇〕 『論語集註』に「余力は、猶ほ暇日と言ふがごとし」。

〔以、用也〕 『論語集註』。

〔先王之遺文〕 『論語注疏』(疏)に「閑暇余力有らば、則ち以て先王之遺文を学ぶ可し」。

【大註】

此言学問当謹其初也。孝弟、人倫之本。謹信者、力行之要。泛愛親仁者、成徳之基。余力学文者、亦就有道而正焉之意。言在為弟子時、果能如此、則学自正、徳自修、而終身之業得矣。

【書き下し文】

此レ学問の当ニ其ノ初ヲ謹ムべきことを言フなり。孝弟ハ、人倫の本。謹んテ信アリトハ、力行の要。泛ク愛シテ仁ヲ親ムトハ、成徳の基。余力文ヲ学フトハ、亦た有道ニ就イテ正スの意。言ふころハ、弟子為る時ニ在リテ、果シテ能ク此くの如クナルトキハ、則ち学自ら正シク、徳自ら修まりテ、終身の業得ン。

【現代語訳】

これは、学問はその初めを大事にすべきことを言っているのである。孝悌は人倫の根本である。「謹厳に信義をもつて」とは、努力して行ふ際の要点である。「広く衆人を愛して仁者に親近する」とは、徳を成就する基本である。「余力があれば文を学ぶ」とは、「道ある人について自らの行いの是非を考える」と同意。その意味は、若いうちに親や年長者に対して、もしもこのようにできたなら、自然と学問は正しく、徳が身について、一生の事業の基礎が成立するだろう、ということである。

【注釈A—稿本】

各稿本の改訂のあとが甚だしいため、以下、「第二本」「学而古義」の改訂前の全文を掲げる（元禄九年

校本」は「学而古義」に同じ。底本の形になるのは「元禄十六年定本」の段階。

【第二本】

「此れ人の徳行を以て本と為して、学文以て之が助と為すことを明らかにするなり。○程子曰く、弟子の職為る、力余り有れば、則ち文を学ぶ。其の職を修めずして、文を先にするは、己の為にするの学に非ざるなり」。

【学而古義】

「学は其の始めを謹む。入る所一たび差^{たが}へば、終身其の弊を承く。故に聖人、学者に先づ孝弟謹信、衆を愛し仁に親しむを以てして、而る後に余日を用て文を学ぶことを教ふ。蓋し学問は徳行を以て本と為して、文以て之が助と為すことを明らかにするなり。苟も此くの如からざれば、則ち学問其の所を失ひて、道終^{つひ}に己が有と為らず」。

【注釈B—主著】

「孝弟、人倫之本」 同様の語は『孟千古義』離婁上27。

【注釈C—出典その他】

「就有道而正焉」 『論語』学而14。

【論註】

論曰、凡学、須択其初。所入一差、為終身之大害也。後世学者、不知以德行為主、而專以学文為事。故其卒也、必為異端俗儒之流。蓋古者、以德行為學問。故學問既成、而道德自立。見聞益広、而躬行益修矣。後世以德行為德行、以學問為學問。故既學矣、而又修德行、以副其意。故每有文學勝、而德行不及之患矣。或有未及德行、而流至於記誦文詞而止者也。其初之不可不謹也、如此。

【書き下し文】

論ニ曰ク、凡ソ学ハ、須ク其ノ初ヲ択ぶべし。入ル所一たヒ差^{たが}へハ、終身ノ大害トなる。後世ノ学者、德行ヲ以て主ト為ルヲ知らずして、専ラ文ヲ学フヲ以て事ト為。故ニ其ノ卒リヤ、必ス異端俗儒の流と為る。蓋シ古は、德行ヲ以て學問と為。故ニ學問既ニ成リテ、道德自ラ立ツ。見聞益々廣クシテ、躬行益々修まる。後世は德行ヲ以て德行ト為、學問ヲ以て學問と為。故ニ既ニ学ヒヌ、而シテ又德行ヲ修めテ、以て其ノ意ヲ副フ。故ニ毎ニ文學勝ちテ、德行及ばざるの患有り。或ハ未タ德行ニ及ばずシテ、流れテ記誦文詞に至リテ止ム者有り。其ノ初の謹シマざるべからざること、此くの如し。

【現代語訳】

學問の初めの心構えについて論じる。

すべて學問は、必ずその初めの選択を大事にしなければならない。入門のときいったん間違ってしまうば、一生の大害となる。後世の学者は、德行が中心であることを知らずに、もっぱら書物を学ぶことに務める。だから、最後には仏教などの異端或いはたんなる本読み学者の類になってしまふのだ。思うに、古においては德行を學問としていた。だから學問が完成すると、自然に道德も完成したのである。見聞が広

まるにつれ、実践はますます修まったのである。後世になると徳行は徳行、学問は学問というようになってしまった。したがって、学問したあとで、さらに徳行を修めて、それを補うのである。だから、つねに学問が勝って、徳行が及ばないという弊害がある。また、徳行にまでいかないうちに、本筋からずれて、文章の暗記や作文などのレベルで終わってしまうようなケースもある。初めを大事にしなければならぬことは、これほどであるのだ。

【注釈A—稿本】

各稿本の改訂のあとが甚だしいため、以下、「学而古義」の改訂前の全文を掲げる（「元禄九年校本」は「学而古義」にほぼ同じ）。底本の形になるのは「元禄十六年定本」の段階。なお、「第二本」には論註はない。

「学而古義」

「論に曰く、古は徳行を以て学と為す。徳行を外にして所謂学無し。故に学問既に成りて、道德自ら立ち、見聞益ます広くして、躬行益ます切なり。後世は徳行を以て徳行と為し、学問を以て学問と為す。故に既に学んで、又徳行を修めて、其の意を副ふ。故に毎に学問勝ちて、徳行及ばざるの患有り。或は未だ徳行に及ばずして、記誦文詞に至りて止む者有り。学者、今人の古人と異なる所以を知りて、以て学を為す可し。然らずんば、則ち学成れども用無し。何の益か之れ有らん」。

【注釈B—主著】

「後世学者……而専以学文為事」 同内容の議論は『論語古義』衛霊公3論註。『語孟字義』理2に「後

世の学者、専ら議論を以て主と為して徳行を以て本と為さず。『童子問』上四〇に「古人の学は専ら徳行を以て本と為す、後人の学は先づ窮理を以て主と為す」。『童子問』上三〇に、「徳行」よりも「文学」に力が入りがちなのは「古今学者の通病」である、と。『仁斎日札』21に「世俗徒だ問学に道よることを知るのみにして徳性に本づくことを知らず」。『古学先生文集』四「無或乎王之不智章講義」（寛文二年）に「上古の学は徳行を以て入る、中古の学は功夫を以て入る、近世の学は訓詁を以て入る」。

「学問既成、而道德自立、見聞益広、而窮行益修矣」 『語孟字義』学3に「学問は道德を以て本と為し、見聞を以て用と為す」。

「後世以徳行為徳行、以学問為学問」 『古学先生文集』一「刻魯齋心法序」に「後世に至り、文愈いよ熾んにして、実愈いよ晦く、学と徳と判る」。

〈学而篇第七章〉

【本文】

子夏曰、賢賢易色、事父母能竭其力、事君能致其身、与朋友交、言而有信、雖曰未学、吾必謂之学矣

【書き下し文】

子夏ノ曰ク、賢ヲ賢トシ色ヲ易ヘ、父母ニ事ヘまつリテ能ク其ノ力ヲ竭シ、君ニ事ヘまつリテ能ク其ノ身ヲ致シ、朋友ト交リ、言テ信有ヲハ、未タ学ヒズト曰ふト雖も、吾ハ必ス之ヲ学ビタリト謂ハシ

【小註】

子夏、孔子弟子、姓卜、名商。賢人之賢、而変易顔色、言好善之有誠也。致、猶委也。致其身、謂不有其身也。子夏言、学者求如是而已。苟有如是之人、雖或以為未嘗為学、我必謂之実学道之人矣。

【書き下し文】

子夏ハ、孔子ノ弟子、姓ハ卜、名ハ商。人の賢ヲ賢トシテ、顔色ヲ変易スとは、善ヲ好むの誠有ルヲ言フ。致ハ、猶ヲ委ノごとし。其ノ身ヲ致すトハ、其ノ身有ラザルヲを謂フ。子夏言フ、学者是くの如きを求ルのみ。苟モ是くの如きの人有るヲハ、或ハ以テ未タ嘗テ学ヲ為^セズと為^スト雖も、我レハ必ス之ヲ実ニ道ヲ学フの人ト謂ハシ。

【現代語訳】

子夏は、孔子の弟子である。姓は卜、名は商と言う。他人の賢い部分を賢と認め、顔色を変えらるとは、ほんの少しの偽りの気持もとりつくりもなく善を好む様子を言うのである。「致」とは、「委ねる」と同じ意味である。「其の身を致す」とは、自分の身体がないようにすることを言う。子夏は、学者にひたすらこのようにすることだけを求めたのである。もしこのような人がいれば、その人を学問のない人間だと言う人がいたとしても、私は、必ずその人を道を真に学ぶ人と言うだろう、と述べたのである。

【注釈A—稿本】

〔賢人之賢、而変易顔色、言好善之有誠也〕 「第二本」は、『論語集註』の「朱子曰く、人の賢を賢として、其の色を好むの心に易ふとは、善を好むの誠有るなり」をそのまま採用。ほぼ底本の形になるのは「第二本」の書き入れ段階。

【注釈B—主著】

〔誠〕 『語孟字義』「誠1」に「誠は実也。一毫の虚仮無く、一毫の偽飾無き、正に是れ誠」。

〔雖曰未学、吾必謂之学矣〕 『童子問』上三〇、及び下一九では、この語を引いての議論がある。

〔雖或以為未嘗為学、我必謂之実学道之人矣〕 『童子問』上二九に「村社野夫、商販奴隸の賤しき、或は孝友廉直、天性に出て、士人の及ばざる所の者有り、或は学問に由らずして、信義遜讓、澹泊自治して、慷慨義に赴く者も、亦往往之れ有り。此れ反て是れ学問の根本。所謂学問といふ者は、此を充つるのみ」。

【注釈C—出典その他】

〔子夏、孔子弟子、姓卜、名商〕 『論語集註』に同じ。

〔變易顔色〕 『論語大全』(程子)。「易色」の読み方に関しては、東涯『秉燭譚』卷二参照。

〔致其身、謂不有其身也〕 『論語集註』に「其の身を委ね致すは、其の身を有せざるを謂ふなり」。

〔子夏言……実学道之人〕 『論語集註』に「学は是くの如きを求むるのみ。故に子夏言ふ、能く是くの

如き人有らば、……或いは以て未だ嘗て学を為めずと為すと雖も、我は必ず之を已に学ぶと謂はん」。

【大註】

游氏曰、三代之学、皆所以明人倫也。能是四者、則於人倫厚矣。学之為道、何以加此。子夏以文学名。而其言如此、則古人之所謂学者、可知矣。愚謂、子夏得親炙於聖人、而篤信深守焉、則固当真得聖人之意。而今其言如此、則聖門所謂学者、可知矣。故学者能得子夏之意、而後可以読書。不然、則文学雖可觀、而与未学之人同。可不察乎。

【書き下し文】

游氏曰ク、三代ノ学は、皆人倫を明むる所以なり。是ノ四ノ者ヲ能クスレバ、則ち人倫に於いて厚シ。学ノ道為る、何ヲ以てカ此ニ加ヘン。子夏、文学を以て名アリ。而シテ其ノ言、此くの如キトキハ、則ち古人の所謂学トイふ者、知んぬ可シト。愚謂へらく、子夏、聖人ニ親炙スルコトヲ得テ、篤ク信シ深ク守ルトキハ、則ち固ニ当ニ真ニ聖人の意ヲ得るベシ。而るに今其ノ言、此くの如キときは、則ち聖門の所謂学トイふ者、知んぬ可シ。故ニ学者能ク子夏ノ意ヲ得テ、而る後以テ書ヲ読む可シ。然らざルトキハ、則ち文学觀ツ可キと雖も、而れども未ダ学ヒざるの人と同シ。察セざル可ケンヤ。

【現代語訳】

游酢は、「夏・殷・周の三代の学は、すべて人倫を明らかにしようとするものである。本文に示された四つのものを実行できる人は、人倫の世界で道を十全に実行している。学問の道に於いてこれ以上のものはない。子夏は、文学の面で名を馳せた人である。この子夏の言葉からは、昔の人の学問がどのようなものであったかが解るであろう」と言っている。私は次のように考える。子夏は聖人、つまり孔子と親しく接し、影響を受け、それを深く信じ守りぬいたのであるから、必ず聖人の真意を的確に把握していたはずである。その子夏が今このように言っているのであるから、孔子の示した学問の内容を我々も知ることができる。だから学問を志す人は、十分に子夏の言葉の意味を理解した上で読書すべきである。もしそれを怠ったならば、文学の面で観るべきものがあつたとしても、無学の人と大差はないことになる。よくよく子夏の言葉を心得なければならぬ。

【注釈B—主著】

〔子夏得親炙於聖人〕 『童子問』上三〇に同様の言がある。

【注釈C—出典その他】

〔游氏〕 游酢（一〇五三—一一二二）。北宋、福建省建州の人。程頤の高弟。

〔三代之学……古人之所謂学者、可知矣〕 『論語集註』（游酢語）。

〔伊藤仁斎の訓読法と『論語古義』の成立過程に関する研究（一—三）〕は、平成九年度文部省科学研究費補

助金基盤研究（B）（1）による研究成果の一部である。

二〇〇〇年十月二日 受理

伊藤仁齋の『春秋』観

土田 健次郎

目次

- はじめに
- 一、「春秋経伝通解論例」の内容
- 二、『春秋経伝通解』の構成
- 三、『左伝』と礼
- 四、『春秋』と卜筮・災異
- 五、孔子の位置
- 六、『春秋』と史書
- おわりに

キーワード：伊藤仁齋 『春秋』 『春秋経伝通解』 『春秋左氏伝』 『孟子』
礼 史 世変

○ はじめに

伊藤仁齋が『論語』と『孟子』を絶対の典拠とする方法論をその学問全体に通貫させようとしたことは知られている。この二書を軸にする場合、二書にとどまらず、そこに引用あるいは肯定的に言及されている書物もあわせて意味づけする必要が出てくることは言うまでもない。それが『書経』、『詩経』、『易経』、『春秋』であった。前二書は『論語』に引かれ、『易経』は『論語』に肯定的に言及があり、『春秋』は『孟子』に孔子の作とされているからである。そのうち仁齋の『詩経』観と『易経』観については筆者は既に論考を発表したので(1)、本稿ではその『春秋』観を取り上げる(2)。仁齋はこの四書のうち、『書経』と『詩経』については注釈を書かず、『易経』と『春秋』についてのみ注の作成を試みた。ただ『易経』は未完に終わっていて、その完成は東涯の『周易経翼通解』を待つことになる。『春秋』の方も春秋十二公のうち半分の六公に止まり、それが『春秋経伝通解』(以下、『通解』と略称)である。

中村幸彦『古義堂文庫目録』(天理図書館、一九五六)は仁齋研究者の得難い指針であるが、そこには、この『通解』について、改修本、観徳亭本、臨臯筆本の三本を載せる。そのうち重要なのは改修本であって、ここに目録の解題を引いておく。

六卷一冊。墨附百十九丁、「中島浮山」写。中庸發揮第三本、論語古義誠修校本等ト同筆、共ニ天和頃ノ筆ナルベシ、卷五末数葉ハ東涯写、朱・青・付箋ノ仁齋補筆アリ。付箋ハ晩年ノ筆、仁齋生涯机辺ニソナヘシ所ナルベシ、浮山、名義方、字正佐、先游伝同人條ニ云フ「弱齡師事先人古義發揮等書多其所草定」

この解題を見ただけでも、仁齋が『通解』に対してそれなりの意欲を持っていたことが知られる。

一、「春秋経伝通解論例」の内容

『通解』は先ず「春秋経伝通解論例」（以下、「論例」と略称）として「論夫子作経本旨」、「論春秋魯史之文而周公之旧法」、「論春秋之要」、「論経文体製」、「論左氏始末及三伝得失」、「論註例」の各項が掲げられる。その後、に注釈部分が続くわけであるが、この「論例」こそは仁斎の『春秋』観を示す最も基本的な資料である。その全文の引用と訳注は紙数の都合から載せることはできないので、ここでその梗概をまとめておく。なお（）内は筆者が補った。

「夫子、経を作るの本旨を論ず」

『春秋』は善悪の大帳簿である。当時はまだ書籍があまり発達していなかったため、善悪は時とともに忘れられていった。それをいいことに乱臣賊子がやりたい放題だったので、孔子は憂慮して『春秋』を書き残した。

『論語』季氏篇の「孔子曰く、天下道有れば、則ち礼楽征伐天子自り出づ。天下道無ければ、則ち礼楽征伐諸侯自り出づ」、『孟子』告子篇下「五覇は三王の罪人なり。今の諸侯は、五覇の罪人なり。今の大夫は、今の諸侯の罪人なり」、『孟子』尽心篇下「春秋義戦無し」はともに『春秋』についての言葉だが、今の学者は最後の語だけがそうなのを知っていて、前二者も『春秋』のことなのを気づいていない。

礼楽征伐は天子から出るべきものであって、庶人があれこれと議論すべきものではない。もし孔子の当時、聖人が上にいたならば『春秋』を作ることにはなかったし、庶人があれこれ議論することもなかった。『春秋』の制作はそれ自体が君主が道を失っているのを責めているのだ。

聖人の經書の制作はその身が没するまで行われる。それをまた後の人々が継いでいくのだ。『春秋』は哀公二十七年秋七月で終わっているが、後人に継承してほしいとの気持ちがあつた。紀伝体を始めた司馬遷から、『春秋』流の編年体の『資治通鑑』を著した司馬光、司馬光にならいつつ『左伝』流にまとめた『資治通鑑綱目』の朱熹などは、問題が無かつたわけではないが、孔子の志を継承したと言える。『春秋』はただ二百四十二年間にとどまらず、無窮に引き継がれていくのである。

「春秋は魯史の文にして周公の旧法なるを論ず」

『春秋』はもとは魯史の旧名である。史官は周礼に拠つたといつても、当否がある。孔子は義に合するものを取り、義に合しないものは削除した。「作る」と言つていても、詩を削り書を定めたのと同じように、自分で創作したということではない。

『春秋』という書物は孔子以前に既に魯の国の一経であつた。そのことは諸書に「魯春秋」の名があることでわかる。ただ史官の記述には当否があり、孔子がそれを修訂したのである。かくて『春秋』は以前の「春秋」ではなくなつた。

「春秋の要を論ず」

『春秋』は礼を権衡としている。それは『論語』が仁を、『詩経』が「思無邪」を、かなめにしているようなものだ。であるから『左伝』もみな礼によって断じている。それは晋の韓宣子が魯春秋を見て「周礼尽く魯に在り」と言つたこと

からもわかる（『左伝』昭公二年）。ところが先儒は区々たる褒貶与奪にばかり求めて礼に求めることがわからなかった。であるから漢以後の『春秋』解釈はだめになったのである。『春秋』を読む者が礼を権衡とするなら、権度はこちら側にあり、物の軽重長短に惑うことは無い。

「経文の体制を論ず」

『孟子』離婁篇下に「王者の迹熄みて詩亡ぶ。詩亡びて然る後春秋作る」とあるが、先王の世には人情風俗がよかったので美刺善悪はあらわだったが、春秋になってこの風は衰え美刺善悪は隠れてしまった。魯の史官はただ周公の礼経をあげてその善悪の迹を託したのである。

『公羊伝』と『穀梁伝』の経は、獲麟で終わっているが、『左伝』の経は「哀公十六年四月己丑孔子卒す」で終わっている。これは、孔子が衛から魯に帰り臨終の前まで『春秋』を書き、その後門人が「四月己丑孔子卒す」と書き継ぎ、『春秋』が孔子の修訂であることを示したのである。『公羊伝』や『穀梁伝』は獲麟以下十六年の経があることを知らずに強弁しているだけだ。本書では「哀公十六年孔丘卒す」までを経文とする。

「左氏の始末及び三伝の得失を論ず」

『左伝』の作者は左丘明とか戦国時代の楚人と言われるが、ともに誤っている。左丘明は孔子の先人なのであるから（『論語』公冶長篇の「左丘明」について『論語古義』三の小注では「左丘明は古の聞人なり」という程氏の語を引く）、『春

『春秋』に伝をつけることはありえない。『左伝』は哀公二十七年秋八月で終わっているから作者は哀公末年の人、この年のうちに死んだのであろう。それは孔子が死ぬ直前まで経書を修めたようなものである。

孔子が経を修めたのは、乱臣賊子の欲望を禁じ人に善悪の迹を觀させるためである。『左伝』が聖人の志を知り『春秋』を羽翼していると言える理由は、『左伝』が事の本末を載せ、その善悪の実を検証させるからである。

『春秋』は聖人の史である。『左伝』は君子を持ち出して断じている。これは後世の歴史家の論贊や『通鑑纂要』、諸儒の評論のようなものであつて、学者必読のものである。それゆえ本書では経義に深く関わるものを各条に下に附して『左伝』の意向を残す。

『公羊伝』と『穀梁伝』は漢初に既に世に行われていた。『左伝』は平帝の時に初めて学官に建てられたので、学者は『左伝』が最も聖人の意を得、経義を明らかにしていることを知らず、いたずらに事の本末を記すものと見なしていた。胡安国が「事は左氏を按じ義は公穀を採る」と言うのは誤りである。『左伝』はこの書だけで経義を尽くしたつもりなのであつて、義を遺漏したなどということはない。精密な杜預の注とでも、経を注するのには専ら『公羊伝』、『穀梁伝』を借りているのであつて、『左伝』を知る者とは言えない。

『左伝』は簡明直截で、『孟子』と合致している。『公羊伝』や『穀梁伝』は穿鑿に過ぎ陳腐、聖人の旨とは背馳する。春秋を読む者は『左伝』によるべきである。

「註例を論ず」

『春秋』理解は『孟子』が第一であつて、『左伝』はまことに『孟子』と表裏する。『公羊伝』、『穀梁伝』の説は『孟

子』が言っていないものであつて、聖人の本旨からはずれる。それゆえ本書は『左伝』の説によつて注釈し、経義に切なるところを経文の下に附し、合せて解釈をほどこし、『経伝通解』と名づけた。事の本末を詳しく見たいのなら、『左伝』を調べればよい。

古えは経と伝はおの別の別行していた。杜預は初めて経と伝を年ごとに配置した。それゆえ経文の脱誤が『左伝』の中にだけ見えることがある。それは隠公六年の伝「冬京師来りて饑を告ぐ」、「鄭伯周に如く」の類であるが、なぜわかるかと言うと、『春秋』で書くべきで書かなかつたものは伝ではその端をあげ、書く意味があることを示しているからである。ただ隠公元年夏四月の伝「費伯、師を帥ゐて郎に城く」を書かなかつたのは、公命ではなかつたからで、隠公元年の伝「蜚有り、災を為さず」もまた災を為さなかつたから書かなかつた。しかし隠公六年の伝「京師来りて饑を告ぐ。公之がために糶を宋衛齊鄭に請ふ、礼なり。鄭伯周に如き、始めて桓王に朝するなり。王、礼せず」は、礼に合している以上、『春秋』に書いたはずで、そのことは『左伝』の文勢を検討すれば明らかである。本書ではこれを経に復す。つまり若干の条について、「補経」と題し、伝文をその下に附しておいた。（上の例について言えば、『通解』では、隠公六年で「京師来りて饑を告る」、「鄭伯周に如く」を「補経」にし、隠公元年で「費伯、師を帥ゐて郎に城く」、「蜚有り、災を為さず」を「附伝」にしている。）

杜預の『春秋経伝集解』序で「凡を發して以て例を言ふは、皆な経国の常例」として五十條をあげるのは史官の旧法である。これを周公の旧法というのは誤りである。（杜預は序で、「周公の垂法」とする。）

『左伝』で「故に書す」とか「書に曰く」とあるのは、みな史官の意に出て史家の旧法ではない。孔子がそれを書いたので、ここでも載せ『春秋』の意を明らかにしようと思う。「書せず」とあるのは、内容からして経文があるはずの箇所であつて、みな意義を持つている。この部分のうち本書で「附伝」として扱つたのは、経義に密接に関わるのもののみで、

その他は録さなかつた。

成公十四年九月の伝に「僑如、夫人妻姜氏を以て斉自り至る。族を舍つるは、夫人を尊ぶなり。故に君子曰く、春秋の称は、微にして顕なり、志して晦し。婉にして章を成し、尽くして汗まげず。悪を懲らして善に勸む。聖人に非ざれば、誰か能く之を脩めん、と」とあるのが、『公羊伝』、『穀梁伝』が穿鑿ばかりに精を出し後人の疑いを起こさせたものである。それゆえここでは『左伝』の言うところのみ従つて解釈し、解釈がしきれないところは、疑問のままに残しておく。強引に解釈するのはまた春秋の大義ではない。（『通解』ではこの箇所は未作成。）

経文があつても伝文が無いものは、孔子が史家の旧例によつて書いたもので、春秋の大義ではない。であるから『左伝』でも伝をつけなかつた。後儒がそのことをわからずむりやり混乱させたのは、聖人の意を知らないというべきである。漢儒の災異の説などはみなこれを主としている。むしろ『春秋』の大義を乱すものであるから、ここでは全て録さない。

以上が「論例」の概略であるが、「経文の体制を論ず」のところには附箋が貼られていて、そこには次の内容が記されている。

編年史は『春秋』から始まる。古代は大事業があればその始末を一篇にまとめた。『書経』の典謨誓誥などがそれである。年をもとに事件を記すのは、隠公の前の恵公の頃に始まった。『春秋』が隠公元年から始まるのはそのためであつて、隠公を起点にするという特別の意味はなかつた。漢儒は古えは左史が言を記し、右史が事を記し、前者は『書経』、後者は『春秋』とするが、『春秋』は『詩経』の方と関係するのであつて、『書経』とは無関係である。春秋以前は編年史は無く、春秋以後は誓誥の類は無い。「費誓」や「秦誓」は春秋の時代ではないかと言う者もいるが、これは古書の残存で

あつて、「王者の跡熄みて詩亡ぶ」と言いながら陳の靈公の詩があるようなもので、拘泥すべきではない。

二、『春秋経伝通解』の構成

この論例の後に『通解』の本文がくるわけであるが、『通解』は完成された注ではない。十二公のうちの半分の六公、具体的には隱公（卷之一）、桓公（卷之二）、莊公（卷之三）、閔公（卷之四）、僖公（卷之五）までと、最後の哀公だけである。僖公三十二年の四月以後は経文も書かれていず、哀公の箇所は卷数が記されていない。

体裁はまず経をかかげ、そこに『左伝』の文を「伝に曰く」として付す。ただしこれは全文ではない。そのことは、先に見た「論例」の「註例を論ず」に

故に此の書専ら左氏に拠りて説を為して、其の経義に切なる者を取り、各々経文の下に附し、合して之が解を為し、経伝通解と曰ふ。若し詳かに事の本末を見んと欲すれば、則ち左氏の全文を査すれば可なり。

とあつた。要するに「其の経義に切なるもの者」を軸に取捨が加えられ、また詳しい経緯は時に省略されているのである。そして仁齋の場合、更に「補経」と「附伝」というものを出してきている。

「補経」に関しては、既に「論例」の「註例を論ず」の項の補足説明で、隱公六年の例を挙げておいたが、その他では、例えば桓公四年の伝「冬、王師、秦師、魏を圍む。芮伯を執りて以て帰る」のうち、「冬、王師、秦師、魏を圍む」を「補経」、「芮伯を執りて以て帰る」を「伝」に分けたりしている。これは冬に相当する経文が無いのに伝が経文を受けているような書き方があることから、経文を復元したものである。また僖公十二年春の伝「諸侯、衛の楚丘の郛を城く。狄の難を懼れてなり」の「諸侯、衛の楚丘の郛を城く」を「補経」、「狄の難を懼れてなり」を「伝」にふりわけられるのも同様である。

「附伝」は、『左伝』に「書せず」とある箇所のうち切に經義に関わるものである（「註例を論ず」の上の欄外の書き込み）。この箇所は該当する經文が無いので、「附伝」という形で、伝のみになるわけである。仁齋は杜預の『春秋經伝集解』の序を踏襲して、当時は国史の大事は策に書し、小事は簡牘に書したとする。そしてやはり杜預の『集解』隱公元年を全面的に踏襲して、「書せず」とあるのはみな策に書かれなかったものであるとし、『左伝』は簡牘からこれを取り出したと見なした（『通解』隱公元年）。具体的には仁齋は隱公元年の八月の附伝に「八月紀人夷を伐つ。夷告げず。故に書せず」とあるところの注で、隱公十一年の伝に「凡そ諸侯命有りて告ぐれば則ち書し、然らざれば則ち否せず」とある例に依拠して、この件は策に書かれていなかったもので、策に拠るのみで簡牘に拠らない孔子の修經の方針から經に書かれなかったとしている。また同じ箇所の附伝の「蜚有り、災を為さず」についても、莊公二十九年の伝に「凡そ物、災を為さざれば書せず」とあることにより、『左伝』が史策だけでなく簡牘にも拠っていたとする。

仁齋は、『左伝』に対しては肯定的態度を基調とする。例えば、桓公三年正月の条の經文は「春正月」とあり、王の字が無い。これに対して仁齋は、次のように解釈する。

凡そ左氏の伝へざる所は、皆史家の旧法にして、春秋の大義に非ざるなり。

しかし一方で『論語古義』公冶長篇の小注で、『論語』で孔子が陳文子をそれなりに評価するのと、『左伝』における彼の所業との矛盾について、

按ずるに春秋伝に、崔杼君を弑するの後、文子屢ば見ゆ。然れども夫子既に其の清を許すを觀れば、則ち左氏の説、據て以て信を為す可からず。

と、『論語』をもとに『左伝』を否定する。また同じく『論語』公冶長篇の章注で、孔子の孔文子に対する評価が「溢美に非ること亦た知る可し」とした後で、「左氏の記す所の文子の事、恐くは未ず必しも然らず」とする。『左伝』は盲目

的に採用されるものではない。つまり『左伝』を利用しながら、そこに頑固なまでの仁斎の一貫した取捨が働いているのである。

さて『通解』が意識あるいは参考にした先行の『春秋』の注あるいは解釈はどのようなものであったのであろうか。杜預の『春秋経伝集解』は当然かなり引用されているが、それ以外で目立つのは胡安国の『春秋伝』である。胡安国については、『童子問』でも引用のうえ批判を加えているのであって、仁斎は胡安国の『春秋伝』をかなり意識していたと思われる。

その他に呂祖謙、程氏、陳氏、啖氏、趙氏、林氏、孔氏などの名が見える。仁斎が目睹しえた注釈書については更に調査の必要があるが、このうち呂氏は呂祖謙『東萊博義』、孔氏は孔穎達『春秋左伝正義』である。林氏は林堯叟の『音註全文春秋括例始末左伝句詠』であって、それは『通解』の桓公三年夏と桓公十一年正月の條に「林氏曰く」として引くのがそのままこの書の同條（巻三と巻四）に見えることから知られる。またこの書は伊藤家の蔵書にあり、『古義堂文庫目録』では、

音註全文春秋括例始末左伝句詠

宋林堯叟、松永昌易点、寛文元年、京都村上次郎右衛門刊、七十巻二十五冊ノ中、四、五、六冊目を欠く。
とある。その他、程子、歐陽脩、揚雄などが適宜引かれている。

三、『左伝』と礼

ところで仁斎の春秋についてのまとまった見解を知る場合、『語孟字義』巻下・春秋と『童子問』巻下・第五章を見る

のが通例であろう。本来ならば逐一引用すべきなのかもしれないが、容易に参照できる文献であり、また先の「論例」のまとめと一部重複するので、ここでは両書の要旨をもとに、仁齋の『春秋』の位置づけを簡単に概括しておきたい。

古代は書籍が無かったので、善悪は後世で不明になった。乱臣賊子は欲望のままに行動し忌みはばかるところがなかった。魯の史官は周公の旧法典礼によつて善悪の跡を明らかにした。ただその内容に誤りが無いわけにはいかなかった。そこで孔子はこの魯史をもとにして『春秋』を作り、善悪を紀し、それによつて乱臣賊子の心を制しようとしたのである。ただ孔子が行つたのは取捨であつて、自分で褒貶をしたのではない。

『春秋』は孔子の死の直前で終わつてゐる。左氏は孔子の意を継承し、哀公二十三年秋八月まで書いた。その後、史臣や大儒家たちがそれを引き継いでいったのである。『春秋』は二百四十四年間の記録であるだけでなく、二千年を紀してきたとも言えるのである。

『春秋』の伝では『左伝』に拠るべきである。『左伝』は義理が明らかで孟子の内容と合致してゐる。『春秋』を読む者は『孟子』を基準とし、『左伝』をまじえるべきである。『公羊伝』や『穀梁伝』は深刻過密で、ほとんど隠語を解する如くである。『左伝』は礼を権衡とし、『孟子』は義を要領とする。その理は一つである。

このように見てくると、『春秋』、更に『左伝』の解釈に、『孟子』が大きな基準とされているのが確認できる。そのことは、

先儒多く左伝に拠りて語孟を説く。故に其の説多く窒碍して通ぜず。其の語孟二書と相合ざる者、当に語孟を以て正と為すべし。(『孟子上義』離婁篇下第二章章注)

とあるところに端的に示されている。仁斎は『左伝』の説く礼と『孟子』の義の重視を重ねるのであるが、かかる『左伝』を通して『春秋』を見るといふことは、礼の履行不履行という視点から見た場合、諸侯らの出処進退がいかにかに評価でき、それを『春秋』がいかにかに表現しているかを把握するということである。

ところで『春秋』と礼を結びつけたのは、先に見た「論例」の「春秋の要を論ず」にあつたように、『左伝』に「礼に非るなり」、「礼なり」の語が頻繁にあり、更に『左伝』の昭公二年に晋公が韓宣子に魯を来聘させた時、「易象と魯春秋を見て曰く、周礼尽く魯に在り。吾乃ち今周公の徳と周の王たる所以とを知る、と」とあるからであつた。また仁斎は、『孟千古義』離婁篇下第二十一章の章注でも、

按ずるに左氏伝昭公二年、晋の韓宣子魯に聘せられ、易象と魯春秋を見て曰く、周礼尽く魯に在り、と。吾乃ち今周公の徳と周の王たる所以を知る。凡そ其の凡を発し例を起す、皆な周公の旧法にして、世の礼経なり。蓋し夫子以前儼然たる經典なり。唯だ其の書に或は書せずと曰ふの類、則ち史官の筆にして聖人に詭無きこと能はず。是に於て夫子其の義に合する者を取りて之を筆にす。故に春秋を成すと曰ふなり。所謂春秋作ると云ふ者は自ら作興するの辞、春秋を成すと曰ふと自ら別なり。

と、昭公二年の条をあげながら、礼経としての性格を説明している。また先に見た「論例」の「夫子、経を作るの本旨を論ず」で、仁斎は『論語』季氏篇の「孔子曰く、天下道有れば、則ち礼楽征伐天子自り出づ。天下道無ければ、則ち礼楽征伐諸侯自り出づ」が『春秋』のことなのを人々は気づいていないとしていたが、この『論語』の語の中に「礼楽」の語があることがとりわけ重要だったのである。

つまり仁斎の『春秋』理解の關鍵は礼なのであつて、「礼は春秋の権衡」の語は『通解』の中でもしばしば登場する。『通解』の桓公十四年正月の条では、経文では「公、鄭伯に曹に会す」とあるが、伝では「曹人、餼を致すは、礼なり」

と一見関係ないことを記す。この箇所注で仁斎は、

礼は、人心の固有なり。礼有れば則ち人道立つ。礼無ければ則ち人道亡ぶ。と礼の意義を強調してから、

魯鄭の盟、本と曹の事に与からず。然して曹人、餽を致す。又中国の不全、左衽の俗を見ず。曹人餽を致す、又経文に与からず。然れども左氏之を記す。蓋し深く春秋の義を知る所以なり。

と、中国における礼の衰退の指摘として意味を見出す。もし『左伝』が無く経文しか無ければ決して出てこない解釈なのであつて、仁斎の『春秋』解釈は実質的には、『左伝』の解釈なのである。つまり結果的に『左伝』を通してこそ『春秋』は経書として機能するのである。

礼の重視は「補経」を行ったところにも見られる。『通解』では、僖公二十五年夏四月の伝の「丁巳、王、王城に入る」を「補経」として経文に並べたあと、

其れ礼は天の経、地の義、須臾も失ふ可からざるなり。天下にして礼無ければ、則ち天下に非ず。国にして礼無ければ、則ち国に非ず。家にして礼無ければ、則ち家に非ず。人にして礼無ければ、則ち人に非ず。慎まらざる可けんや。晋の文公の王を納るるや、礼に於いて尽くせり。其の天下に覇たるや宜なり。

と注する。晋の文公は鄭に逃れていた襄王を迎えいれ、襄王はそれで王城に入れた。その件と礼の重要性とを結びつけていくのである。

また同じく僖公十一年の注では、

夫れ礼は天の経、地の義なり。国、礼を失へば、則ち以て国為るを得ず。家、礼を失へば、則ち以て家為るを得ず。君に礼無ければ、則ち君道を失ふ。臣に礼無ければ則ち臣道を失ふ。天下一日も礼無から可からざるなり。

と、礼の意義を唱えている。

以上から明らかなように仁斎は礼を持ち出すことで『春秋』の經書性を説明しようとし、その根拠は『左伝』にあった。ただ仁斎の全学問体系の中で礼の置かれていた位置が突出して高いかと言われれば躊躇せざるをえない。礼の重視が『春秋』の道徳的意味づけに応用されたというよりも、礼以外に『春秋』から道徳性を抽出する決め手が得られなかったという方が自然に思われる。

そもそも仁斎が『易経』、『書経』、『詩経』と対比したうえで『春秋』の意義付けを行ったものの代表は次の語である。蓋し人情は詩に尽き、政事は書に尽き、事変は易に尽き、世変は春秋に尽く。詩を読まざれば、則ち以て教を立つること能はず。書を読まざれば、則ち以て政を善くすること能はず。易を読まざれば、則ち以て事変を識ること能はず。春秋を読まざれば、則ち以て世変を馭すること能はず。此れ其の大義なり。（『語孟字義』卷下・総論四経）

『春秋』は世変を尽くした經書であり、論語、孟子は義理を説く者なり。詩書易春秋は義理を説かずして義理自ら有る者なり。義理を説く者は、学びて之を知る可し。義理自ら有る者は、須く思ひて之を得べし。（同上）と、義理が備わっているものなのである。それなら道を内包することに『春秋』など四経の突出した価値があるかといえ

ば、苟も詩書易春秋の理に通ずれば、則ち自ら野史稗説皆な至理有るを見ん。詞曲雜劇亦た妙道に通ぜん。（『童子問』卷下・第五章の上欄の書き込み）

というように、野史稗説にもみな至理を見出せるのであって、今度は『春秋』と野史稗説の差別化はいかに可能かという問題が出てくる。仁斎はそれを礼に見出したのであるが、それは『左伝』を通すことによって初めて見えてくるものであ

った。これを敷衍すると、『春秋』と『左伝』の関係は史書そのものと史を読む者の関係に近づいていくことになるが、これについてはまた後に論ずる。

四、『春秋』と卜筮・災異

仁斎は『左伝』の全てを肯定したのではない。先にも述べたように『通解』は『左伝』の全文を載せるものではなく、「故に此の書専ら左氏に拠りて説を為して、其の經義に切なる者を取り」（「論例」の「註例を論ず」という方針なのであるが、何を「經義に切なるもの」と認定するかに、仁斎の目が光っている。その問題を考えるサンプルとして卜筮の記事に対する態度を見てみたい。

『左伝』の中には卜筮の記事があるが、卜筮を否定した仁斎がそれを否定するのは当然予想されるところである。

莊公二十二年の『左伝』には、陳の大夫の懿氏の妻が娘と敬仲の結婚を占い、また周の太史が易で敬仲を占い、ともにその子孫の繁栄をあてた、という話を長々と載せるが、仁斎は『通解』に全く採らなかつた。卜筮の易を全面的に否定する仁斎としては当然のことであるが、このような自己の基準から『左伝』の取捨を大胆に行っていくところに仁斎の面目がある。

また僖公十五年の伝にも、卜徒父が秦伯の勝利を予言したこと、晋の恵公が卜の結果に逆らつて慶鄭を用いず敗れたこと、遡つて晋の献公が娘の伯姬を秦に嫁がせる件を筮したところ不吉と出て結果的に的中したことを挙げるが、仁斎はやはりこの箇所を含む長文全体を全く採っていない。『左伝』では、恵公が韓簡に献公が卜筮に従わなかつたことを恨んだところ、韓簡が結局は人事の問題だとしているのだが、いずれにしても卜筮の的中を言っている以上、仁斎は採用しづらかつたのであ

ろう。

僖公二十五年の伝にも、晋の文公が襄王を補佐することの可否を卜偃に命じて卜させ、更に筮をたてさせたところ、的中したことを載せるが、やはり仁斎はその箇所を採っていない。

仁斎は『易経』を尊重するが、卜筮に引きずり込まれる陥穽が常に同居することを警戒している。一例として『論語』述而篇の「子曰く、我に数年を加へ、(五十)(3)にして以て易を学べば、大過無かる可し」の『論語古義』論注を見ておきたい。ここで仁斎は持論の筮家の易に対する否定論を展開し、

蓋し夫子以前は、固に卜筮の書為り。夫子に至るに及びて、則ち専ら義理を以て之を發明し、又旧套を襲はず。孟子亦た毎に詩書を引き春秋を論じて、未だ嘗て一言の易に及ぶ者有らず。蓋し其の学仁義を崇び孝弟を務め、心を存し性を養ふを以て教と為して、易中専ら利を言ふの故なり。

と、義利の弁をもとに『孟子』に『易経』に対する言及が無いことの一応の説明をした後で、

孔孟を学ばんと欲する者は、専ら詩書春秋を崇びて、易を読むに於いては、則ち当に夫子の大過無かる可しの言を以て之を求むべくして、卜筮の書と作して看ること勿れ。

と、『論語』と『孟子』はもとより、『詩経』、『書経』、『春秋』に比しても『易経』にはより慎重な態度で接することを要求している(4)。

さて卜筮を見たついでに、仁斎の災異についての態度を検討しておきたい。道の本質を人道に見る仁斎が災異に冷淡なのは当然である(5)。『通解』では、隠公三年二月の「日、之を食する有り」という日食の記事について、魯史の旧法は日食は必ず書し、孔子もこれを書したのは、天に事える道を存したとする。その後で、

然れども天道は遠く、人道は近し。夫れ人道を務めず専ら災異を論ずるは、聖人の意に非ざるなり。故に左氏は日食

地震等の変に於て、皆闕きて伝へず。蓋し誠に聖人の意なり。凡そ変と云へるは、非常の謂なり。日食は其の行、常
度有りて、算に精しき者皆能く推驗すと雖も、然れどもその常に非ざるを以て、故に之を変と謂ふなり。

と続ける。春秋の日食の記事の存在から天人相関を言うのを止める論法であつて、ここには道を人道に限る仁斎の思想が
現れているが、筆者が強調したいのは、それだけではなく、もし『左伝』を通さなかつたならば、日食の記事をわざわざ
記すことの意味が重く問われてしまうのであつて、『左伝』がその記事に冷淡であることによつて、はじめて仁斎の人道
中心論が成立する仕組みを持つてゐることである。

また哀公十四年の「西狩獲麟」については、仁斎は『通解』で、『孟子』滕文公下篇の「世衰へ、道微かに、邪説暴行
起る有り。……孔子懼れて春秋を作る」語を引いた後で、次のように言う。

夫れ春秋を識る者、孟子に如くは莫し。今其の言此の如くにして、未だ嘗て麟に感じて作ると言はず。又未だ嘗て文
成りて麟を致すと言はざれば、則ち凡そ□□異説謬論、皆当に之を祛ふ可くして、吾が齒牙に汗すること勿くして可
なり。

批判されている二説のうち前者は杜預の「筆を獲麟の一句に絶つは、感ずる所にして作りて、固に終はりを為す所以なり」、
後者は『春秋左氏伝正義』の疏に引く「賈逵、服虔、穎容等、皆以為らく孔子衛自り魯に反して、礼楽を考正し、春秋を
修め、約するに周礼を以てし、三年文成りて麟を致す」であるが、胡安国の「氣志天人、交々相ひ感応するの際深し。制
作し文成れば、麟至ること宜なり」も同様の解釈である。仁斎はこれらを否定し、孔子の『春秋』制作はあくまでも道德
の衰亡に対する危機感以外のものではないとするのである。

以上のように、仁斎は『左伝』から卜筮と災異を認める記事を捨てていたのであつて、人道こそ「道」とする仁斎の思
想が『左伝』の取捨に強く反映していることが今更ながら確認できるのである。

五、孔子の位置

孔子の唯一の著作としての『春秋』の意義は、孔子を尊崇すること人後に落ちぬ仁齋にとって限りなく大きかったはずである。しかし仁齋が孔子の道を理解する鍵としたのは『論語』と『孟子』であった。仁齋は『春秋』の意義付けを『論語』と『孟子』、特に後者に頼ることが多い。その一例を挙げると、『孟子』滕文公篇下の「世衰へ道微にして、邪説暴行有た作る。臣にして其の君を弑する者之れ有り。子にして其の父を弑する者之れ有り。孔子懼れて春秋を作る。春秋は天子の事なり。是の故に孔子曰く、我を知る者は其れ惟だ春秋か」という有名な文章に対して、仁齋は『孟子古義』小注で次のように言う。

春秋は専ら暴行を禁ずる所以なり。然れども暴行を禁ずれば、則ち邪説自ら息む。故に孟子曰く、経正しければ則ち庶民興り、庶民興れば則ち斯に邪慝無し。能く春秋の旨を知ると謂ふ可きなり。天子の事は礼楽征伐を謂ふなり。論語に曰く、天下道有れば、則ち礼楽征伐天子自り出づ、是れなり。蓋し春秋の載する所は皆な礼楽征伐の類、故に曰く、天子の事なり、と。而して論語又た曰く、天下道有れば、庶人議せず、と。孔子の春秋を作る、是を以て庶人天子の事を議す。其の跡僭に似て実に則ち道の永く天下に絶ゆることを恐る。故に曰く、我を罪する者は其れ惟だ春秋か、と。

ここでは『孟子』とともに、『論語』季氏篇の「孔子曰く、天下道有れば、則ち礼楽征伐天子自り出づ。天下道無ければ、則ち礼楽征伐諸侯自り出づ」という語が持ち出されているが、今まで触れたように、この箇所は他の諸儒が『春秋』と関係することに気づかなかつたと仁齋が強調するところであつた。今度この『論語古義』の箇所の仁齋の章注を見てみると、

此の章は、蓋し夫子の春秋を作る所以の由を記すなり。

と『春秋』との関係を強調し、この箇所の論注で、

蓋し天下に道有れば、則ち学は上に在り、天下に道無ければ、則ち学は下に在り。学は上に在り、故に庶人敢て議せず。抑へて之を議せざるに非ざるなり。学下に在り、故に庶人を以て天下の事を議すと雖も、未だ僭と為さず。其の道の天下に絶へんことを恐る。故に孔子曰く、我を知る者は、其れ惟だ春秋か。我を罪する者は、其れ惟だ春秋かと。蓋し已むを得ざればなり。

と、庶人が道を議することを否定しながら、時代の状況によってはそれもやむをないこととする。ここで注目すべきは、庶人が道を軽々しく議するべきではないということを孔子にも一応要求したうえで、孔子の場合は特例であることである。王者としての地位を持たず純粹に道の表現者としての孔子が意義付けされていることである。仁斎は、邪説暴行は孔子以前もあつたとする。ただ堯舜以前の邪説暴行は堯舜の登場によつて萎縮し、孔子以前の邪説暴行は孔子の登場によつて有無消散したので、孔子以前は無かつたように見えるだけであるとする。孔子は『春秋』によつて王者と同じ働きを為したのである（「論堯舜既没邪説暴行又作」、『語孟字義』附録）。

『春秋』から孔子の思想を抽出しているように見えても、実際は仁斎の孔子観がまず前提にあり、『春秋』はその補佐の位置をなかなか超えることはない。例えば『論語』八佾篇の「夷狄の君有るは、諸夏の亡きが如くならず」の章注にこのように言う。

蓋し此の時に当りて、周衰へ道廢れ、礼樂殘缺すと雖も、文物猶ほ在り。誰か諸夏の夷狄に若かざるを知らんや。然れども夫子彼を捨てて此を取れば、則ち聖人実を崇んで文を崇ばざること知る可し。其の春秋を作るや、諸侯、夷礼を用ふれば、則ち之を夷にす。夷にして中国に進めば、則ち之を中国にす。蓋し聖人の心は即ち天地の心、猶ほ日月

遍く万国を照らして私に照らすこと無きがごとし。今春秋を説く者、必ず華を右にし夷を左にし、其の弁甚だ嚴なり。聖人の許大の心胸無きが為めなり。

華夷の弁を嚴しくするのは『公羊伝』などであるが、仁齋は華夷を超えた道の普遍性を言いつつ、それを『春秋』にも見出そうとするのである。ここに見えるのは仁齋が既に信じていた道の普遍的ありようを『春秋』に託す姿勢であろう。

『通解』は哀公十六年の孔子の死で終わっている。『左伝』は哀公二十七年までであるが、『公羊伝』と『穀梁伝』はここまでであり、その問題について「論例」と同じ議論が最後に注されている。そしてその前に列挙されているのは、いかに孔子が諸聖人から突出しているかの言の数々である。ここは、仁齋が最後に『春秋』に託して孔子に対する想いを述べておきたかったことを感じさせるものとなっている。

六、『春秋』と史書

『孟子』離婁篇下第二十一章の「王者の迹熄みて、詩亡ぶ。詩亡びて然る後春秋作る」について、『孟子古義』の小注ではこのように注す。

先王の世、人淳に俗厚く、其の美刺善惡、率ね直道を用ふ。之を言ふ者咎無く、之を聽く者怒らず。厚と為す所以なり。人も亦た據て以て之を伝へ、世、春秋に逮ぶ。此の風遂に衰へ、美刺善惡、天下に隱る。詩の亡ぶ所以なり。是に於て魯の史官、特に周公の礼經を挙げて、其の善惡の迹を著す。此れ春秋の詩と相ひ表裡を為す所以なり。蓋し古は編年の史無し。事有れば則ち史官其の本末を具へ、一篇の書と為す。典謨誓誥の類の若き是れなり。其の時目を備へ以て善惡の跡を著すは、蓋し隱公の時に肇まる。故に春秋作ると曰ふ。

『詩経』に関して美刺の旨が問題にされるのは周知の通りであるが、仁斎は「詩亡ぶ」とは美刺が道によらなくなり、『詩経』を読む基準が隠れてしまうこととする。つまり『詩経』は読者が道を理解してこそ経書として機能するのであって、その前提が壊れてしまう以上、「詩亡ぶ」なのである。そこで以前は自明のこととされていた道の解説が必要になり、「春秋作る」というように『春秋』の登場となる。ただ『春秋』のみでは孔子がそこにこめた道を明確にしきれないため、『左伝』の力を借りることになる。ということは『左伝』が無ければ孔子の含意は十分に知り得ず、限りなく一般の史書に接近するのである。先に見た「論例」の「左氏の始末及び三伝の特質を論ず」には、

『春秋』は聖人の史なり。故に左氏、特だ君子曰くを挙げ之を断するは、猶ほ後世史家の論贊及び通鑑纂要、諸儒の評論のごとし。

とあった。仁斎の議論はここで微妙な屈折を見せる。『春秋』そのものに道を見出すという視点と、『春秋』のみでは史書に近くそれが経書として機能するには読む側の道の理解を必須とするという視点の交錯である。

仁斎は道を概括的に論じることはあつても不思議なほど具体例を挙げるが多くない。仁斎にとって道は具体的日常的なものであるはずなのである。それを考える際に参考になるのは、『論語古義』八佾篇の「孔子季氏を謂ふ。八佾を庭に舞はず。……」の章注である。

夫子の論ずる所の当時の人物、政治の得失、今自り之を觀れば、皆な甚だしくは學者に切ならざるに似たり。然れども孔門の弟子、皆謹みて之を書するは何ぞや。夫子嘗て曰く、之を空言に載するは、之を行事に著すの親切著明なるに若かず、と。夫れ学は將に以て為す有らんとするなり。故に泛く義理を論ずるは、事に即き物に即きて、直ちに其の是非得失を察するの愈れりと為すに若かず。此の章の如きは実に春秋一經と相ひ表裏す。

義理を泛論するよりも、具体的事物に即して論じることの有効性を言いながら、その孔子の姿勢が『春秋』と表裏するこ

とを強調している。仁齋は道は少数の例によつて言い尽くせるものではなく、個別的な場で限りなく検証していくものである。その際に史書に見える個別的な事例が意味を持つのであつて、仁齋が史書を読む会を組織し史学に力を入れた（6）理由の一つがここにある。

仁齋は、『春秋』は史書の源流であり、規範であるとする。それゆえ『春秋』の読法は史書の読法でもある。『童子問』巻下第三十七章で「史を読むの法」という設問をたて、「故に道を知る者に非ざれば、則ち史の用を尽くすこと無し」とするが、これは「然れども論孟に通じて而る後六経の学益有り」（『童子問』巻上・第六章）とあるのと平行する。道を知るには『論語』と『孟子』に通じることが求められるのであつて、その後で史書も六経ともに益をもたらすのである。仁齋が「史を読むに須らく経を以て断を為すべし」（『童子問』巻下第三十七章）という場合の「経」には語孟のみならず六経も含まれているのであろうが、実質的には断を為す道の理解は語孟のみで得られるのである。因みに仁齋は史書には点数が甘く、「大凡史を読む、速水通鑑、朱子綱目を以て要と為す」（同上）と、司馬光『資治通鑑』はもとより、朱熹の『資治通鑑綱目』にも意外なほどの評価を見せる。先に論じたが、このように見てくると『春秋』と史書とが全く同類となつてしまい、『春秋』が経であることの独自の意義を付与できない。『春秋』が他の史書とどこが異なるのか、それは人情の事実を記した『詩経』がそのみでは経書として自立しきれないのと同じであつた。仁齋はそこで『詩経』に対する詩序の意義を再評価したのと同じように（7）、『左伝』を通すことで春秋の意義付けを試みたのである。仁齋の論法は、『孟子』と『左伝』の立場が同じである、であるから『左伝』を通して『春秋』を読解すればよいという形のものであつて、ここに仁齋学において五経の位置づけがいかに難問であつたかを看取できよう。

○ おわりに

仁齋は『春秋』の經文を絶対視する前提に縛られていた。それは『論語』と『孟子』を絶対の典拠とする彼の方法論の宿命であつた。しかし『春秋』の平坦な記事からは善悪の規範を抽出できるはずはなく、筆法を言うにしても法則的一貫性を見出しきれぬものではなかつた。仁齋が『左伝』の再評価に行きつくのは、『春秋』そのものに史書として性格以外のものを看取しきれなかつた結果である。先に見たように仁齋は孔子は魯春秋を取捨しただけであつて、新たに褒貶の意を付け加えることは無かつたと言う。孔子の創作性を否定する態度は、『春秋』の中に表現者としての孔子の道の表明が感じ取れなかつたからである。その取捨にしても、孔子が礼を基準にしたと言つてはいるが、その実態がどのようなものかを理解するには、礼から逸脱したがゆえに經文に書かれていない具体例を『左伝』から補つて検証せねばならず、虚心に読めば十人が十人確実に理解できるとされた『論語』や『孟子』の場合とは著しく異なるのである。縷説するまでもなく、春秋学の歴史において三伝を廃し『春秋』の經文に立ち返る流れは唐の啖助、趙匡、陸淳から宋の孫復へと強まつていった。朱熹が評価し、明の大全が採用した胡安国の『春秋伝』もその一つである。『春秋』解釈の原理を簡明にして、あとは個々の記事に道德的論評を禁欲的かつ自然な形で展開するのは、胡安国と共通し、そのゆえか仁齋は意外なほど胡安国を引く。もともと胡安国の姿勢には、仁齋が評価した程頤の『易伝』に共通する要素が強い。

ただ仁齋は胡安国らのように三伝を廃する方向に向かつたのではなく、『左伝』の再評価を試みた。このある種の退行現象は、『詩経』解釈における詩序の再評価と似ている。この詩序の再評価が『詩経』の非經書化と平行していたように、『左伝』評価も『春秋』から過剰な意味付けを剥ぎとることにつながっている。『春秋』はその読者次第でその現れる姿が異なり、『春秋』が道德的に機能するのは『左伝』を通してなのである。いわば『春秋』と『左伝』の関係は史書と読史者の分離につながるものであつて、それは『詩経』における作詩者と読詩者の分離の論と平行関係にあると思われる(8)。

仁齋が詩序を再評価した根拠の一つは時代が古いという即物的なものであったが、『春秋』に対しても『孟子』の内容との疏通ということの他に同じ論法が用いられ、また『左伝』評価の根拠が『春秋』諸注の中で最も時代の古い三伝のうちからの選択という消極的根拠が目につく。仁齋は『春秋』に道徳的意味を見出さねばならぬという前提に縛られながら、『春秋』の経文に過剰な意味の付与を避けるために『左伝』を利用してとも言えるのである。

このような『春秋』観はいわば仁齋学の亀裂と見られるかもしれないが、ここにはもっと積極的な意味がある。まずかかる『春秋』の位置づけは、『春秋』を史書にもどすとともに、『春秋』の精神を継承したとされる史書に大きな意義をあたえることになった。史書の読法は、史書から道徳的原理を無理に抽出するのではなく、道の理解をもとに史書に記されている具体的内容を検証していくというものであった。これは一見道徳的に史書を読むように見えながら、実質的にはテキストそのものに関して文脈にそった内容理解のみが要求されている。道の理解をテキストになすりつけることはなく、テキストに書かれている事実をまずそのままに受けとめたいうえで、自己が理解している道をその個々の事例に即して検証していくのである。このような世変をそのまま忠実にたどることが道の検証に資するという思想のもとに、仁齋は史書を読む会を開き、史書の読解を限りなく展開させていったのである。

また仁齋の『春秋』観は、道を抽象的に把握するのではなく、具体的な事柄に即して検証していくことを求めた仁齋の姿勢を如実に反映している。仁齋は日常性を基本的性格とする道の理解容易性を強調し、得られた道の理解をもとに、目の前に投げ出されている個々の事象を個別的に対象化し道を検証していくことを求めた。仁齋における道の理解には、『論語』と『孟子』に依拠して得られる段階と、その理解を個別の場で限りなく検証していく果てに得られていく段階があり、後者の意義づけに六経が持ち出され、その延長上に経書以外の文献の講読が意味を持つに至ったのである。

思想は学問になることで安定する。仁齋学がその思想体系を変質させることなく、学問的作業を限りなく持続する道を

切り開いたことが、この学派の稀有の連続性を可能にしたのであろう。

*本稿で引用した仁斎の著作のテキストは以下の通りである。

『春秋経伝通解』（改修本）、『論語古義』（林景范筆写本）、『孟千古義』（林景范筆写本）、『童子問』（林景范筆写本）
本）、『語孟字義』（林景范

筆写本）、『童子問』（林景范筆写本）
訓読は古義堂式によらず通行の形にした。読みやすさを考慮してのことである。

注

(1) 「伊藤仁斎の詩経観」（『詩経研究』六、一九八一）、「伊藤仁斎と朱子学」（『早稲田大学大学院文学研究科紀要』四二—一、一九九七）、「伊藤仁斎的易学—日本易学的一个側面」（『中国伝統哲学新論—朱伯崑教授七十五寿辰記念文集』、九州図書出版社、一九九九、『国際儒学研究』八、一九九九に再録）。

(2) 伊藤仁斎の『春秋』観に論及したものは、三宅正彦「伊藤仁斎の経書批判」（『季刊日本思想史』八、ペリカン社、一九七八、『京都町衆伊藤仁斎の思想形成』、思文閣、一九八七に収録）がある。

(3) 仁斎は、この「五十」に疑問を呈している。

(4) 仁斎の『易経』観については、注(1)所引の拙稿「伊藤仁斎と朱子学」、「伊藤仁斎的易学—日本易学的一个側面」を参照。また前田勉「仁斎学の継承—伊藤東涯の「易」解釈」（『文芸研究』一〇八、一九八五）も仁斎の易学を取り上げて論じている。

- (5) 注(2) 所引の三宅論文に、仁斎の「災異説の排除」を論じ、後引の隠公三年二月の『通解』に触れている。
- (6) 仁斎の史学重視に言及したものは、中村幸彦『伊藤仁斎日記抄』(生活社、一九四六)がある。
- (7) 注(1) 所引の拙稿「伊藤仁斎の詩経観」。
- (8) 注(1) 所引の拙稿「伊藤仁斎の詩経観」。

*本稿は平成十二年度文部省科学研究費・基盤研究(B)(1)「伊藤仁斎・伊藤東涯の諸稿本に関する総合研究」の成果の一部である。

伊藤仁斎における「性善」論の構造

丸谷晃一*

一 はじめに

伊藤仁斎（一六二七—一七〇五）は、孟子の「性善」説を「古今性を謂ふの準則」と見做す立場から、荀子の「性悪」説、揚子の「善悪混」在説等の諸説を「凡そ此等の説、皆な徒に孟子の本旨を知らざるのみに非。実に孟子の文義を理会すること能はざる者なり。怪む可し。怪む可し」（童下一）と否定する。にもかかわらず、仁斎の「性」論には微妙な表現ではあるが、見過ごすことの出来ない「悪」への言及が認められる。その「性」は、「性は生なり。人其の生ずる所のみにして、加損すること無し」（字四八）という定義が端的に示すように、生来的性質と解釈され、さらにその解釈に「本氣質に就いて之を論じて、氣質を離れて之を言ふには非ず」（字五〇）という限定が加えられた結果、「人の生質、万同じからずと位置づけられる。この多様な「性」の有り様を仁斎は、「天下の性、参差斉しからず、剛柔相ひ錯はる」（字四九）と表現する一方で、「天下の人を見るに、剛柔善悪、氣稟同じからず」（童下一）とも捉える。後者の定義には「性」の有り様の一つに「善」だけではなく、「悪」を見出す仁斎の視座を窺うことが出来る。

* 人文学部助教授 — 日本政治思想史

さらに孟子の「性善」説に関しては、「本天下の性、皆な善にして悪無しと謂ふには非ず」（童下一）、或いは「天下の性、尽く一にして悪無しと謂ふには非ず」（字五〇）と解されるように、あたかも「性善」説それ自体を否定するのかと見紛うが如き解釈が提出される。だが、「（孔子の）性相ひ近きの旨を發明」（論古二五六）した、と位置づけられる「性善」説がどのような形であれ否定されることは有り得ない。そうであるにもかかわらず、「悪」の影が微妙に刻印された解釈が示される。この「性善」論の解釈に、「悪」への視座を射程に入れた考察を加えることが、本稿の課題である。

二 「性善」論の構造

1 「善」と「悪」

仁斎の「悪」への言及は、朱子学の批判の中で主に展開される。それ故、朱子学における「善・悪」観を先ず概観する。⁽¹⁾「仁義禮智信」を内容とする「本然の性」は、その「未発」の状態では「渾然たる至善」（字五一）と表現されるように、総てを包摂した絶対「善」として捉えられる。この「本然の性」の人間への内在は、道徳実践の確固たる基盤が生来的に、しかも万人に存在することを意味する。無論、朱子学においても「悪」は想定されている。すなわち、「悪」の発生原因は、「性」の位相から区別される「情」に求められる。この「情」が「本然の性」を正しく発現させる「情」の状態、つまり「中」から著しく逸脱し、「過・不及」のいずれかに大幅に偏ることによって「悪」が発生する。なぜならば「氣」の「濁」等によって「本然の性」が十全に発現しなくなるからである。

さらに「本然の性」は、「性即理」というように「理」と結合する。この「理」は、「天下の物に至れば、則ち必ず各々然る所以の故と、其の當に然るべきの則と有り。所謂理なり⁽²⁾」と定義されるように、存在の根拠で

(2)

あると同時に、全世界をあるべきようにあらしめるものでもある。こうした「理」は、宇宙・万物の形成を規定するが故に、それらを総て包摂する完全態でなくてはならない。だから「理」、従って「本然の性」は、「悪」を含むことのない「渾然たる至善、未だ嘗て悪有ら」(字五一) ざるものなのである。これに対して「悪」は、「大段いに好からざる欲は、則ち天理滅却すること、水の壅、決すれば害せざる所無き如し」と述べられるように、「善」なる「天理」を壊滅させる危険性を持つ。もし「理」という世界の形成原理に「悪」が僅かでも含まれるならば、その世界の存在それ自体がいわば不完全なものとなるからである。だから、宇宙・万物をも含む全世界を形成するが故に総てを包摂する完全態としての「天理」は、不完全態としての「悪」と根元的に対立する。

この「渾然たる至善、未だ嘗て悪有らず」と捉えられる「本然の性」に仁斎は批判の矛先を向ける。この「善」だけしか存在しない状態、これこそが仁斎にとって「人心発動の上」、つまり現実における諸活動を超越した位相としての「未発」の状態の象徴なのである。だからこの状態に対して「既に悪の見る可きこと有らざるときは、則ち又た善の見る可き無し」と言うように「善・悪」並存する状態、つまり「已発」の状態が突き付けられる。この批判によって仁斎は、「性善」論解釈に「悪」を含まざるを得ない事態に直面することになるのだが、それには一切、構うことなく「本然の性」批判に突き進む。すなわち「善」だけの状態など現実には存在しないから、「本然の性」は、単なる「空名」に過ぎない。その非現実的状态に固執する朱子学は、結局、現実における「善・悪」を欠いた状態、つまり「畢竟善無く不善無きの説」(字五一) に陥るのである。

こうした「本然の性」の否定によって、仁斎は、「性即理」という形での「天理」と此岸とを結合させる論理を解体し、さらに人間存在それ自体に道德基盤を内在化させる論理をも否定する。その結果として、この「世」をこの「世」の論理で把握する視座を獲得した。だから言う、「豈に世の所謂動靜・真偽・善悪を外にして、別に動靜・真偽・善悪といふ者有らんや」(字五二) と。すなわち総ての価値は此岸において捉えられ、その価値

の多様性が是認される。その上、冒頭で述べたように、この「世」の中で暮らす人々は、様々な性質の持ち主であるから、その中には「善」い性質の人もしれば、「悪」しき性質の人もある。こうした様々な性格を持ち、しかも朱子学の如く確固とした道徳基盤を保持しない者が、諸価値が交錯する「世」の中で如何に生きるのであらうか。

人は、「世」の中で「五倫五常」、すなわち「道」に従って生きる。だが、その既存の関係と規範とにただ従えば、それで事足りるという訳ではない。

人の五倫に於る、父子の親、兄弟の睦と雖も、既に其の体を異にす。況んや君臣・夫婦・朋友、皆な義を以て合ふ、豈に之を外と謂て可ならんや。(童上二二)

このように「父」と「子」との間柄を始めとする血縁関係の者同士でさえ、両者は、「阻隔」(孟古七〇)している。つまり、どの様な関係であれ、両者は、「人と我と、體を異にし氣を殊にす。其の疾痛疴癢、皆な相関わら」(童上二二)ざる間柄にあるから、その間に共通の価値基盤が生来的に形成されている訳ではない。だから両者の間の溝への架橋による関係の構築が必要とされる。さらにその関係の構築だけではなく、その内実の充足、つまり「拡充」がなされなければならない。そのためには、先ず一定の価値が両者の間で共有される必要がある⁽⁴⁾。

またこの引用ではその両者間の関係の構築を規定する規範として「義」が挙げられる。この「義」は、「其の當に為べき所を為て、其の當に為べからざる所を為ざる」(字三八)と定義されるだけである。何を指して「為すべき所」、或いは「為べからざる所」とされるのであろうか。この「義」に関しては節を改めて詳細に分析を加えるが、ここでは少なくとも次の点だけを指摘しておく。仁斎の思想において上述のように道徳基準が互い

に内在化されていないことに加えて、「世」の中の多様な価値を統一化する基準も想定されていないことを考慮するならば、その内容の決定、及び共有化は甚だ困難である、と言わざるを得ない。そうであるならば、自・他間において相互に受け入れられた営為こそが、「義」に適ったものということになる。しかし、「理」のような統一的価値基準が存在しない「世」の中では相互了解も容易に実現することは出来ない。だから、両者の間にすれ違いや対立が起り得る。こうした諸対立の中の一つが、「善」と「悪」との対立である。つまり、この対立は、「凡そ善と謂ふときは、則ち必ず悪に対して之を言ふ」と言われるように、ある事柄に関して下された価値判断に対して、正反対の判断が下されるというような、価値観の対立を意味し、この対立の発生は、「善有り悪有るは、其の常」（字五二）と言われるように、価値多様な「世」においては決して珍しいことではない。

さらに仁斎の「善・悪」観において着目しなければならないのは、「夫れ跡の見る可き有つて、而る後之を善と謂ふ。若し未だ跡の見る可きこと有らざるときは、則ち將た何者を指して善と為ん。既に悪の見る可きこと有らざるときは、則ち又た善の見る可きこと無し」（字五一）という認識である。この認識は、「本然の性」が現実には何らの痕跡を残していないことへの、つまりその非実体性への批判を展開する文脈の中で示される。これに前述の「拡充」の重要性を加えて表現するならば、仁斎にとっての「善・悪」は、実行された営為がその関係の構築、及び「拡充」に「善」き影響を与えたか否かによって決せられる。言い換えるならば、その営為が相手に受け入れられ、その関係の構築・「拡充」に益あるものが「善」であり、また他者に拒絶され、その関係を損ない、解体させるものが「悪」と言うことになる。

ではこうした「世」の中において両者間の溝に架橋する営為は如何に設定されているのか。仁斎が最も重視する実践規範は「忠信・忠恕」である。この点に関しては、既に分析を加えたことがあるので、本稿では最小限の分析に留める⁶⁾。ここでは「学の根本、始を成し終を成す。皆な此に在り」と最大限に評価される「忠信」

に分析を加える。「忠信」は「皆な人に接するの上に就いて言ふ」と言われるように、自・他関係を規定する規範である。「忠」が「夫れ人の事を做すこと、己が事を做すが如く、人の事を謀ること、己が事を謀るが如く、一毫の尽さざる無き」と、そして「信」が「凡そ人と説く、有れば便ち有り」と曰ひ、無ければ便ち無しと曰ひ、多きは以て多きと為、寡きは以て寡きと為、一分も増減せず」（字六三）と定義される。要するに嘘偽りない態度で相手と交際することによって、他者の心情・事情を己の如く感じられるようになるまで徹底的に斟酌する。その斟酌が何度も相互に繰り返されることによって、相手の心情等が徐々に理解され、相手と気持ちを通じ合い、やがて相手の心情等に含まれる価値意識に対する一定の理解も生まれ、最終的には相手の価値意識も是認される。そうなれば、相手の価値意識をも一定程度、組み込まれることになるから、自己の価値観も変容する。この作業が両者の間で行われることによって、自己の枠に留まることのない自・他共通の価値基盤が形成される。

この道徳実践論において最も重要な前提が、相手にへ心を開くことである。仁斎は、「仁」を「愛」と捉える解釈を展開する中で、「我能く人を愛すれば、人も亦た我を愛す」（童上四四）と述べる。つまり「愛」の起点はあくまでも自分の側に有り、その働きかけなくして他者から愛されることはない。この「仁・愛」論と同様に、他者の心情等を斟酌する際にも、心の奥底から湧き出る「誠」意をもって相手と交際すること、すなわち相手に心を開くことなくして、相手が心を開くことはない。相手が心を開かなければ、相手の気持ちを知ることすら出来まい。それ故、相手の心情等を斟酌するためには、相手に対して自分の心を開くことが必要不可欠なのである。

逆にへ心を閉ざし、Vた場合は、如何。仁斎の「持敬」批判がそれを示す。朱子学の重要な修養法の一つである「持敬」は、「特に矜持を事と」するから、「外面齊整」であったとしても「其の内を察するときは、則ち誠意或は給せ」ざることになる。このような外面だけが立派な人物が信頼を得ることは出来にくい。しかも「敬

を持する者」には「己を守ることに甚だ堅」き傾向がある。つまり自己の価値観に固執しがちなのである。多様な価値が混在する「世」の中において、このような態度で相手と交際したならば、その態度は、押しつけがましいものと感じられる。しかも自己の価値観の保持に汲々としているから、相手に心を開くこともほとんどない。そうなれば、相手も心を開くことはないから、相手の心情を何ら斟酌することも出来ない。にもかかわらず、自己の価値観を押しつけるならば、その態度は、「人を責めること甚だ深」き断罪として相手に感じ取られる。こうした押しつけがましい態度や振る舞いが繰り返されるならば、両者の間柄は、次第にとげとげしいものとなり、やがて様々な対立が発生し、最終的には関係それ自体が断絶されることにもなりかねない。だがら、相手に接する時に心を閉ざしたままでいることが人間関係における「種々の病痛」(童上三六)の原因とされるのである。

以上の分析から既に明らかかなように、関係の構築という観点からみるならば、「善」は相手に人心を開くことを意味し、「悪」は人心を閉ざすことを意味する、と言える。但しこの区分は、固定化されたものではない。後述の「四端の心」の生来的欠落者以外は。その「善」の到達点は、「慈愛の心、渾淪通徹、内より外に及び、至ずといふ所無く、達せずといふ所無ふして、一毫残忍刻薄の心無き」(童上四三)と言われるように、いわば全人類、全世界に対して心を開くことである。この心の有り様は、あくまでも聖人の「成徳」に属する。だから、聖人の域には到達していない、その「教」を「学」ぶ過程の途上にいる人々にこうした態度や振る舞いを求めることは出来まい。聖人以外の人々の常態は、ある相手には心を開くが、別の相手に心を開きませんでした。つまり、と言うものである。こうした態度は、当然、相手との対立を発生させる。その対立の発生によって自分の過ちに気付く。それが自覚されたならば、「君子は過無きことを責ばずして、能く改るを以て貴しと為」(童下二五)と言われるように、その過ちを改めればよい。この改善行為によってこの場面で発生した対立は解決し、この関係の内実はより充足される。この改善行為の原動力となるものが、多種多様な「性」の中に万人

にほぼ共通して存在する「善を善とし悪を悪とする」判断力、或いは「其の善に趨く」志向性（字四九）、すなわち「性善」である。

2 「四端の心の拡充」

仁斎は、孟子の「性善」説を『論語』陽貨篇・△性相近▽章に基づく、と解釈する（補注）。この章の本文は、「性相近、習相遠、子曰、唯上知與下愚不移」である。この「性相近」の解釈に仁斎は苦心する。『元禄九年校本』段階では「性相近」を「其の初め善・悪未だ甚だ遠からず」と「善・悪」未分化論によって解釈するが、この解釈は『林本』段階で抹消され、「其の初め甚だ遠からず」と改められる。つまりこの甚だ近かった生来的性質がやがて遠く隔てられる原因は、「習」に求められる。「善に習ふときは、則ち善。悪に習ふときは、則ち悪。是に於て始て相ひ遠し」と言うことになるからである。この点は、△論注▽において「堯舜より途人に至るまで、其の間、相ひ去ること、奚ぞ翅だ千万のみならん。遠しと謂つ可し」と展開される。この「堯舜」と「途人」との隔たりは、単に性格が異なるというに留まらず、「四端の心の拡充」の程度の反映としての人格、立ち振る舞いなどの人間としての有り様すべての優劣の差をも意味する。この差があるにもかかわらず、「其の四端有るに至つては、則ち未だ嘗て同じからずんばあらず」（論古二五六）という解釈が提出される。つまりそれぞれ人間は、生来的に様々な性格の持ち主なのであるが、その「性」の中に上述の判断力、乃至志向性がほぼ共通して保持される。だから仁斎は、「所謂善とは、四端の心に就て謂ふ」（童下一）と述べるように、この「四端の心」の共有性をもって「性相近」を解釈する。

仁斎にとって「四端の心」は、「愈々出でて愈々竭きず、愈々用ひて愈々尽きず。是れ則ち心の本体、豈に此れより実なる者有らんや」（字四七）と述べられるように、涸渇することのない「善」の内的源泉であり、かつ「四端の我に在る、猶ほ手足の我が身に具すがごと」（字五五）しと捉えられるように、生来的に具有されるも

のとして位置づけられる。⁽⁸⁾ この具有性の主張は、『孟子集註』の「四端の我に在り。処に随つて発見す」(字五四)という解釈の「発見」に対する批判の中で展開される。つまり、仁斎は、「四端の心」が「當に惻隠すべき者を見」という、対象からの刺激によって発見されるとすれば、「當に惻隠すべき事、日間幾も無」いから、その「惻隠の心」の「曠廢の日は常に多」きことになってしまふ、と朱子学の解釈を批判した上で、次のような議論を展開する。この「四端の心」の初発の自覚に関して、『孟子』の著名な記述、「今、人乍ち孺子の將に井に入らんとするを見れば、則ち皆な怵惕・惻隠の心有り。交を孺子の父母に内るる所以に非ざるなり。譽を郷党・朋友に要むる所以に非ざるなり。其の声を悪んで然るに非ざるなり」(孟古六八)が明示するように、外的刺激によって起動すると言わざるを得ない。だが、自覚後の「拡充」によって、「四端の心」は、「言はずして喻り、思はずして至る」(字五五)ようになる。すなわち「四端の心」は、「拡充」によって恒常的に、しかも意識することなく起動するようになる。だが、「夫れ人の是の心有るや、猶ほ源有るの水、根有るの草木のごとく、生稟具足触るるに随つて動」(字四七)くが端的に示すように、「四端の心」は、その適切な対応もあくまでも対象からの刺激によって起動するものであつて、決して能動的に起動するものではないことをここでは確認しておかなければならない。さらに、「四端の心」の恒常的起動を模索する仁斎とても、陸象山が「當に惻隠すべき処は自ら惻隠」すと述べるような、いわば「四端の心」の自動起動論に対しては、「其の説亦た甚だ快に過ぎて、孟子の意を得ざることは、則ち侷し」(字五五、六)と組みしない。⁽⁹⁾

その「四端の心」は、『孟子古義』公孫丑章句上・第六章において次のように解釈される。「惻は傷の切なり、隠は痛の深なり」(孟古六八)、「羞は己の不善を恥ずなり、惡は人の不善を憎むなり。辞は、解て己を去らしむなり。讓は推て以て人に與ふなり。是は其の善を知りて以て是と為すなり。非は其の惡を知りて以て非と為すなり」(孟古六九)と『集註』の語釈通りに解釈される。これらの「心」は、「仁義禮智の端本」(字五四)である。だから仁斎の議論は、その「拡充」、およびその先の「仁義禮智」に専ら集中する。こうした事情から、以

下の議論は、主に「仁義禮智」のレベルから「四端の心」のあり方を推論する。「仁の一事、実に義禮智の三者を兼ね」という宋儒の説が「其の言終に定説と為つて、学者能く其の説の孔孟に謬れることを識ること莫し」と批判されているように、「仁義禮智」がそれぞれ別々に位置づけられている。だから、「四端の心」においても「惻隱の心」が他の三つの心を包摂するとは考えられてはいない。その上で、「仁にして義無きときは、則ち仁に非ず」（字四二）と言われるように、「辨別・取捨」（字七四）なく、ただ一方的に相手を愛するならば、それは「墨子の仁」（字四二）に陥る。なぜならば問柄の親疎、及び自・他の心情等を「羞惡の心」によって判断すること抜きに、「惻隱の心」を發動させたとしても、それは道徳実践として適切さを欠くからである。この様に「四端の心」は、それぞれ独立しながらも、相互に関連することによって適宜な働きをする。

ところが、人間は「四端の心」だけを保持している訳ではない。仁斎は言う、「人、嗜欲有り」と。だが、この「嗜欲」は、ただ心の内に抱かれているだけではない。「以て噉爾の食を受く可」（字五二）しと言われるように、その欲望に駆り立てられた行為が実際に行われる。「噉爾」云々は、食事を投げ与えるというような無礼な行為を意味する。だから、『孟子』の解釈では「食を欲るの急と雖も、而れども猶ほ無礼を惡む」ようになるから、「寧ろ死して食せざる者有り」（孟古二六一）と否定的に位置づけられる。しかしながら、仁斎は、『語孟字義』「性」四項では、投げ与えられるような無礼な形で与えられた食事をも欲望に負けて食らう可能性をも認める。他方、「盜賊の至不善と雖も、然れども乍ち孺子の將に井に入らんとするを見れば」、必ず起動する「必ず怵惕・惻隱の心」も保持されている。このように、諸々の気持ちの深淺の程度の差こそあれ内面において並存・相克している。この「噉爾の食」に関する内的格闘劇においては、「羞惡の心」によってその食を食らうことへの羞恥心を感じるが故に、「嗜欲」が「縦に」暴走しないように一定の制御が加えられた結果、そうした食事を拒絶する行為が選択される。これが「性の善に非ずして、豈に能く然らんや」（字五二）と言われるが如き「性善」の内実なのである。

しかしながら、「四端の心」は「拡充」されなければならない。その「拡充」は、以下で詳細に検討を加えるように、「聖人の教」を「習」う必要がある。その「習」は、「善を習ふときは、則ち善。悪を習うときは、則ち悪」と言われるように、決して「善」だけを習得する訳ではないから、「此れ聖人の人に教ふるは、性を責めずして専ら習を責る」（論古二五六）と言われるように、「習」のあり方が問題視される。このように、「習」以後の道徳実践が自・他関係の構築、及び拡充に益あるか否かは、「習」得対象に左右され、その「習」得の程度は「堯舜」から「途人」に至るまで様々な段階が想定されているから、その段階に応じて道徳実践の到達度も様々である。とすれば、最も低い段階にしか達していない「途人」による「嗜欲」の制御は、甚だ心許ない、と言わざるを得ないだろう。

3 「教」論

「性の善を充る者は、教えの功なり」（童上一八）。このように、その「拡充」のためには「聖人の教」を「習」得する必要がある。だが、その「教」は、「人の学問生養の具、何物か之を外に資らざる。設若し其の外なるを以て之を棄てば、樹の土を離れ、魚の水を去るが猶し。一日も生ずることを得ず。其の不可なることや必せり」（童上二二）と言われるように、「本然の性」というような意味での内的根拠を有せず、人間の外に存在するだけである。では、どのように「教」は受業されるのか。それは、「惟だ其（性）の善なるか、故に其の道を曉し教を受ること、畜だ地道の樹に敏きが若くなるのみにあらず。故に性も亦た賈びずんばある可から」（童上一三）と述べられるように、「性」に拠る。その「性」は、「其の生質の美、観る可し」と言われるように、「美」しき性質を保持する。この「美」とは「善・悪」の判断力、及び「善」への志向性を意味する。この「善」なる能力が、「聖人の教」を「学」ぶ源泉となる。だが、「拡充」以前の能力は、「微にして未だ著はれず、小にして未だ充たず」（童上二九）と言われるように、十全に發揮されることはない。つまり、「性は善にして為すこと

無く」（童上一八）と言われるように、「性」は「教」を希求する意欲を持つが、それを積極的に実現しようとする行動力を欠く。それ故に、その「教」の受業装置としての「性」は、朱子学のそれに比しても脆弱である、と言わざるを得ない。その意味では「性の善恃む可からず」（童上一五）と。

以上の「性」の脆弱さを極限のところ示したものが「人の性をして、鶏犬の頑然として無智なるが如」き人間である。こうした「性」の保有者は、「教」に心を開くことはあり得ないから、「百の聖賢有りと雖も、其れをして教て善に之かしまること能ず」（童上一三）と言われるように、道德的向上など求めるべくもない。このように、「教」は、人間によって習得されなければ、道德的向上に貢献することは出来ない。だから「能く入り難きの教を受る者は、性の善なり」と言われるように、「性」が「教」の受業装置として脆弱な面を持つにしても、それに依拠せざるを得ないのである。

加うるに、「教は為すこと有て入り難し」（童上一八）と。人間の生にとって必要不可欠な事柄を「知り易く行ひ易」（童上五）き形で提示されている「教」が、自分の方から人の中に入り、そのことによって人を動かすことは有り得ない。さらに次のような事態が考えられる。つまり「嗜欲」が「四端の心」の制御を十分に受けることなく、一定程度、外に発現された場合、「教」に対する解釈がその欲望に規定されるから、その解釈は恣意的になる。その曲解された解釈に基づいて形成された個人の判断基準は、当然、道德実践において妥当性を欠く。まして後述するように、その「教」を恣意的に解釈する輩は、朱子学を初めとして決して少なくない上に、その恣意的な解釈を受け入れる傾向が人間の中に少なからず存在するのである。

仁斎は、「今人の道德を以て道德と為、学問を以て学問と為る」が如き、「道德」と「学問」とを分離し「学問」のみに専念する、昨今の学問のあり方を机上の空論に過ぎないと斥けた上で、「学問」の本来のあり方を「道德を以て本とし、見聞を以て用とす」（字七六）と定義する。この「学問」観においては「聖人の教」を単なる知識として学習するに留まらず、その「教」を踏まえた道德実践とそこから獲得された経験知とが重視さ

れている。この「学問」観を踏まえるならば、次のようなことを想定することが出来る。恣意的解釈によって形成された判断基準が人間関係の構築に役に立つとは限らない。例えば、子が疎遠になってしまった父との関係の修復を試みたとしても、その不完全な基準に基づく修復行為が実行されるが故に、その行為が親に受け入れられず、その試みは結局、失敗する。こうしたことは各人において様々な形で経験されるであろう。しかしながら、どのような経験であれ、その経験によって自らの判断基準の欠陥が自覚されたならば、そこに反省が生まれ、その判断基準の欠陥の是正への意欲が生じる。

「村毗野夫、商販奴隸の賤しき、或は孝友廉直、天性に出て、士人の及ばざる所の者有り、或は学問に由らずして、信義遜讓、澹泊自治して、慷慨義に赴く者も、亦た往往之れ有り」。この引用において示された人々は、「学問」とは全く無縁の存在であると言つてよい。だが自己の中に「微にして未だ著はれ」（童上二九）ざる「生質の美」を諸々の経験の蓄積を通して「拡充」させることによって一定程度の「徳」を獲得したが故に、「聖人の教」に適う営為を実行し得たのである。その意味では彼等も「学問」の経験的实践者である。このようにどのような道徳実践においても「教」の経験的学習は必要不可欠なのである。だから仁斎は言う「所謂充、所謂養、即ち学問を以て言ふ」（字七五）と。

「拡充」の到達点としての「仁義禮智」を、仁斎は、「此れ（仁義禮智）に由るときは則ち人為り、此れに由らざるときは則ち禽獸。故に聖人此の四者を立てて、以て人道の極と為して、人をして之を行はしむ」（字七四）と見做す。この認識によれば、まさに「之に由る」か否かが人間と禽獸とを区分する分岐点となる。ところでこの「由る」とは、以上の分析を踏まえるならば、「拡充」を意味する。すなわち、「微・小」である「四端の心」を「聖人の教」の習得によって「拡充」する。その実践に従事している限りにおいて、人間は「仁義禮智」に「由る」生き方、すなわち人間として相応しい生き方を実践することになる。だがこの「拡充」は、これまで縷々指摘してきたように、決して容易に実践し得るものではない。だから「人号して学を好むと称すと雖も、

然れども其の志を持し力めて学び、勇往直前、自暴自棄せざる者は、千百の一二のみ」（童上一五）と。

4 「義」論

「義」は、「君臣」関係を規定する規範でもある。その「義」は、前引のように「其の當に為べき所を為て、其の當に為べからざる所を為ざる」と定義される。しかしながら、前にも若干触れたが、この定義だけでは、そのすべきものとそうでないものとを内容的に峻別することは出来まい。その「義」に関する逸話が『童子問』巻之中・第十七章、並びに第三十九章に示されている。先ず第十七章では次のような物語が示される。すなわち宋の孝宗が朱熹を招いた。その時、「正心誠意は、上（孝宗）の聞くこと厭ふ所為りといふを以てして、戒るに言ふこと勿れ」と助言を与える者がいた。しかし朱熹はその助言を無視して「吾が平生学問、只だ正心誠意に在り。豈に回互して吾君を欺むく可けんや」と述べた。この自己の学問に忠実な朱熹の諫言に対して仁斎は、「愚謂らく其の説固に善し。学者に在ては則ち可なり。王者に告る所以に非ず」と批判する。その理由として「学者の如きは、固に此を以て自ら修めずんばある可からず。王者に在ては、則ち當に民と好悪を同うするを以て本と為べし」と言うようにそれぞれ担う役割の相異が示される。「王者」たる役割を担う孝宗は、道徳的修養を實踐する状況にはいない。なぜならば、南宋は、北方の異民族である金に絶えず圧迫される、という国家的危機に直面していたからである。この状況の中で、民との価値観の共有によって「民」の生活の安定を第一の責務とする「王者」の立場に立つ孝宗は、金との間に不本意な関係を締結せざるを得なかった。にもかかわらず、そうした「君」の立場を全く考慮せずに、朱熹は自らの学問的立場をもって孝宗に諫言した。その硬直した対応が批判されたのである。仁斎の批判が示唆するように、「正心誠意」（童中一三）という道徳実践論に規定された行動だけではその複雑な政治状況を打開することは出来まい。他方、朱熹とても自国を取り巻くいはば国際情勢に無関心であったはずはない。その切迫した国際情勢の中でも、いやそうした情勢だからこそ、自

己の学問を貫く態度を取ることによって事態の打開を計るべきだと原則重視の立場を選択することも決して的外れとは言えまい。このように取り得る態度・立場には選択の幅があるにもかかわらず、仁斎は、朱熹の諫言批判を展開するだけで、朱熹の取るべき態度・立場を内容的に示すことはない。ここからは、「学者」と「王者」との自・他の役割の相異を自覚し、その相手の役割、更にはその役割を取り巻く状況を斟酌した上で、その態度や行為を臨機応変に選択すべきである、という選択の諸原則が形式的に提示されるだけである。¹⁰⁾

また、仁斎は、同じく第三十九章で次のような議論を展開する。「臣」の「君」への仕え方の多様性を認めたと上で、「道を以て君に事する者の寡きや」と嘆き、特に「感激して身を殺す者の多」き現状に対して、「一端の義」(童中三九)に過ぎないと批判を展開する。ここには、「気力も器量も不入。一口に申さば、御家を一人にて荷申志出来申迄に候。同じ人間に誰に劣可_レ申哉。惣て、修行は大高慢にてなければ、益に不_レ立候」というように武士という役割に対する強烈な自負心もないし、その自負心から、「緊急の非常事態に際して分を超えて『お家』のために奮闘するダイナミックな忠誠」なぞ伺うこともできまい。仁斎は、「非合理的主体性とでもいうべきエートス」¹²⁾に駆られた行動を、一時の感情に突き動かされた衝動的行動である場合が多いから、「難きに似て實は易し」と斥けた後に、「道を以て君に事する者は、躬其の徳有て、始終其の身を失はざる者に非れば、能はず。故に易に似て實は難し」(童中三九)と結論づける。この「臣」論からは、少なくとも、その時の感情にそのまま身を委ねることなく、その感情を適宜な水準にまで抑制する道徳実践論を導き出すことができる。しかもその感情の制御は、決して自己の内面においてのみ行われる訳ではなく、第十七章の内容をも踏まえるならば、「世」の中において自己の役割、相手のそれ、そしてそれらの取り巻く状況等への配慮の下に実行されなければならない。こうした諸原則を踏まえて直面した事態に対応する具体的行動を適宜に判断する能力が、「四端の心」なのである。

三 「悪」論の構造

1 「四端の心無き者」の存在

仁齋は、『童子問』巻之下・第一章において「性善」論に関する奇妙な議論を展開する。この議論は、『論語』陽貨篇「性相近」章の内の、特に「唯上知與下愚不移」の解釈に関わる。この「下愚」を仁齋は「其の四端の心有ること無き者」と解釈し、その者を「天下の衆き、間或は生れて目無き者有り、或は耳聞ざる者有り、或は四體具はらざる者有り。其の四端の心有ること無き者も、亦た猶ほ此の如し」と表現し、具体例として「高陽氏の不才子・子越椒・羊舌氏」（童下一）を挙げる。すなわち、仁齋は、あの「生来具足」と捉えられた「四端の心」を生来的に欠落させた者が、「億万人中の一二」に過ぎないにせよ、世の中に存在することを認める。だから、「性」がすべて「善」であると言い切ることは出来ないのである。

「四端の心」の生来的欠落者に投げ掛ける仁齋の視線は冷たい。仁齋は、「四方・八隅、遐陬の陋、蛮貊の蠢たるに至るまで、自ら君臣・父子・夫婦・昆弟・朋友の倫有らずといふこと莫く、亦た親義別叙親の道有らずといふこと莫し。万世の上も此の若く、万世の下も亦た此の若し」（字二九〇）と言うように、生きとし生きるものをすべて「道」が包摂する、と考える。決して道徳実践に熱心だとは思われない「販夫・馬卒・跛奚・瞽者」たる「下」の者に対してさえも、「道」が包摂していることを示すために、「唯だ王公・大人行くことを得て、匹夫・匹婦行くことを得ざるときは、則ち道に非ず。賢知者行くことを得て、愚不肖者行くことを得ざるときは、則ち道に非ず」（字二八）と述べる。このようにどの様な立場の人間であれ彼等が「道」の内に存在している限り、仁齋は、彼等に寛容の視線を向ける。これに対して、その「四端の心」の生来的欠落者は、「所謂禽獸の心」の持ち主であるが故に、「之を不成人と謂ふ。其の人を成さざるを以てなり」（童中六九）と見

做されるから、「道」外存在と捉えられる。それ故、この者達は「人理を以て論ず可からざる者にして、置いて論ぜず」（童下一）とあっさり切り捨てられる⁽¹³⁾。

この「下愚」解釈は朱子学批判に基づく。すなわち朱子学では「下愚」を「自暴自棄の者」と解釈する。その「自暴自棄者」は、「仁義の美と為すを知」っているにもかかわらず、「怠惰に溺れ、自ら必しも行ふこと能は」ざる存在であるが故に、彼等は「惟だ自暴の者、之を拒みて以て信ぜず。自棄の者、之を絶ちて以て為さず⁽¹⁴⁾」とされるように、自らの意志によって道徳実践を拒絶する。とするならば、その「拒・絶」することを止めさえすれば、「上知」への移行は可能となる。それ故に、「不移」に関する朱子学の解釈では、結局、「移る可からざるには非。肯て移らざるのみ」（童下一）になる、と批判が加えられる。

ところが仁斎も、「自棄」を朱子学とほぼ同様の表現を用いて「仁義の美と為すを知ると雖も、而れども自ら行ふこと能はざるを謂ふ。是れ自ら其の身を棄つるなり」（孟古一四九）と解釈する。つまり仁斎にとっても「自暴自棄者」は、「四端の心」の自覚への道が閉ざされている訳ではない。いやむしろその自覚への可能性に絶大なる信頼を寄せている、と言った方がより正確かもしれない。なぜならば、「性善」を「本自暴自棄の者の為に之を発す。亦た教なり」と位置づけた上で、その「教」の受業によって「四端の心」を自覚し、それを「拡充」するならば、「皆な以て悪を変じて善と為す」（童上一二）可能性が表明されているからである。だから、「下愚」を「自暴自棄」と解釈してしまえば、その「自暴自棄者」の可能性が否定されることになる。そこで、仁斎は、『孟子』公孫丑章句上・第六章の「是に由つて之を觀れば、惻隱の心無きは、人に非らざるなり。羞惡の心無きは、人に非らざるなり。辭讓の心無きは、人に非らざるなり。是非の心無きは、人に非らざるなり」に着目する。『孟子集註』では「人若し此れ（四端の心）無ければ、則ち之を人と謂ふ⁽¹⁵⁾」ことは出来ないから、「四端の心」は人間である限り必ず具備されているはずだ、と解釈される。これに対して、仁斎は、この「四端の心」の生来的欠落者が少数であれ必ず存在する、と解釈する。そしてこの者達を「下愚」と解釈した上で、

この者達は「四端の心」を生来的に欠くが故に、「上知」への移行など絶対に不可能だ、と断言する。そしてこの解釈をもって仁斎は、朱子学の解釈の誤謬を正し、「先儒未了の公案」(童下一)を解いた、と宣言する。

では「四端の心無き者」とはどのような存在なのであるうか。この者達を「論ぜず」と判断する仁斎には「四端の心」の生来的欠落者への直接の言及はない。それ故、「四端の心」の具備者が「拡充」を行わない場合を示した、以下の文章を手掛かりにして「四端の心無き者」の有り様を推論することにする。

四端の心、良と雖も、然れども之を拡充することを知らざるときは、則ち父母の至近と雖も、猶ほ之に事ふること能はざるがごとし。況や四海を保つに於てをや。(孟古一三八)

この自然的、且つ事実的關係と見做し得る親子關係を含めた自・他關係における「阻隔」を克服することの重要性に関しては、第二章・第一節で既に分析を加えた。その「阻隔」を架橋する「拡充」を「四端の心」の生来的欠落者は、当然、実行することは出来ない。ただ「四端の心」の生来的欠落者と雖も、「四端の心」が欠落している、と言われているだけだから、「情」はあろう。とすれば、愛情を感じることは出来るかもしれない。「情」は、「性の欲」「物に感じて動くは、性の欲なり」(字五六)とされているからである。だから、「四端の心」を生来的に欠いた子は、親の愛情に生理的に反応するかもしれない。しかし、それは、あくまでも生理的の反応に過ぎないから、瞬時に消えるだろう。それでは親子關係の内実を充足させるにはほとんど役には立たないだろう。しかし、仁斎にとって「四端は是れ心、情に非ず」である。その「心」とは、「情は只だ是れ性の動いて欲に属する者、纔に思慮に涉るときは、則ち之を心と謂ふ」と定義され、さらに「四端及び忿懣等の四つの者の若き、皆な心の思慮する所の者」(字五七)と展開される。それ故、「四端の心」の生来的欠落者は、その「思慮」する能力を全く欠く者を意味する。「思慮」を欠いた子は、親の愛情に報いるために相應しい態度や振

る舞い等を「思慮」し、それに基づいて選択された営為を親に対して行うことはない。生まれながらにしてそうなのである。言い換えるならば、その子が親に対してさえも心を開き、そこで感じられた気持ちを具現化した営為を実践することはないのである。そうした子に対しては、親でさえも冷たい態度で接するようになるから、その親子関係は、やがて冷え切り、断絶されることになるか、或いは心が通じ合わない形骸化された関係に陥るかのいずれかになろう。

或いは『論語』述而篇「子食於有喪者之側」章では、孔子が喪に服している人の側で食事をする場合に、その人の気持ちを慮って食が進まなかった、という逸話が記載されている。仁斎によれば、「夫子喪有る者の側に在り。哀惜の情、己れ之れ有るが若し。故に食すと雖も甘しこと能はず」と解釈する。そしてこの聖人の有り様が、「聖人の心、慈愛惻怛、至らざる所無し」（論古九八）というように「四端の心」を「拡充」した到達点としての「仁」を具現化したものとされる。だから逆に「四端の心」の生来的欠落者には相手の心情を慮ることやその場での為すべきことを選択・判断する「思慮」が全く欠けているのだから、近親者の死によって悲嘆にくれる者の傍らでもこの者達は「嗜欲」に任せて貪り食うのかもしれない。そうであれば、このような人間は、いわば「世」の常識を欠いた「世」的不適應者と言わざるを得ないだろう。

以上のように「四端の心」の生来的欠落者は、生まれてこの方、他者に心を閉ざし続ける。だからこの者達にとって、すべての関係は既に存在し、その関係の中で生きていくにもかかわらず、その関係の快さを味わったことがないために、その関係に関する何らのイメージも抱かれることはない。それ故、その関係はすべて有って無きがごときもの、と感じられる。つまりこの者達はその既有的関係を無化する反「世」的存在なのである。こうした欠落者は「億万人中の一二」しか存在しない。だからその思想的影響力はさしたるものではないかもしれない。しかしながら、次節で詳細に検討を加える墨家は、「其の親を視ること衆人と異なること無し。故に父無し」（孟古二三〇）と考えるような異常な考えの持ち主であるにもかかわらず、一定の思想的影響力を

發揮した。この墨家に対しては執拗な批判が加えられる。だから仁斎は、一見、異様と思われる思想の影響力に対して決して無自覚ではない。とすれば、この異様な存在の影響力も決して見過ごすことは出来ないはずである。仁斎が例に挙げた人物は、皆な反乱を起こしたり、一族を滅亡に至らしめた極悪人である。だから、この者達の悪影響を無視することは出来まい。さらに、もしその思想が「世」の中に流布されたならば、既有人間関係がすべて無化されてしまうような、いわば危険な思想がはびこることになる。だから「四端の心」の生来的欠落者の者達の隔離や矯正などの強制的処置が議論の俎上に登ってもさほど不思議はあるまい。⁽¹⁶⁾しかし、仁斎は、「聖人の教を設るや、人に因て以て教を立てて、教を立てて以て人を驅らず、造作する所無く、添飾する所無し。人心の同じく然る所に出でて、強る所有るに非ず」(童上二九)とするように、「教」における強制を認めない。だが、この強制の否定の背後に含まれる「四端の心」の生来的欠落者の矯正の道を探ることなく、この者達を「固に之を如何ともすること無し」とただ切り捨てるという冷淡さを見逃してはなるまい。⁽¹⁷⁾

2 「邪説暴行」論

「四端の心」の生来的欠落者は自・他関係を構築し得ない存在であったが、その「四端の心」の具備者の中にもその関係の構築に向かわない者も、或いはことさらにその構築を拒絶する者さえいる。彼等は概ね「邪説暴行」の徒である。この「邪説暴行」の徒はイデオロギー的操作によって多くの人々を自らの陣営に引きずり込む。

孟子の時代における諸々「邪説暴行」の諸集団の中の一団として墨家を挙げる事が出来る。この墨家に対する批判は、『孟子』の中でしばしば展開されるが、ここでは次の批判に分析を加える。それは、『孟子』滕文公章句上・第五章に記載される墨家の徒、夷之に対する批判である。墨家は、儒家の「厚葬」とは反対の「薄葬」を主張する。仁斎によれば、墨子の兼愛説では、「愛に差等無し」(孟古一三〇)と考えるから、親だけを

特に手厚く葬ることを否定する。夷之は、この薄葬による「天下の風俗」（孟古一一三）の改変を目論むほどに墨家の思想に心酔していたが、親の死に直面した時に、その思想を貫くことは出来ず、「厚く其の親を葬」らざるを得なかった。なぜならば、「厚く其の親を葬るは、人子の至情、蓋し吾が心の固有に因て之を強ること有るに非」（孟古一一五）ざる、親への自然感情に突き動かされたからである。この事例の基づいて孟子は、親子間の自然感情から無理矢理に乖離させる「薄葬」説の虚構に批判を加える。

この自然感情からの意図的乖離が及ぼす害は、こうした葬式のあり方に留まるものではない。墨子の兼愛説では、父と子、君と臣などの区別を無視し、万人が対等として捉えられるから、自分と相手との間柄の親疎、両者の役割や立場の相異という「五倫五常」の前提が否定される。その結果として、この「生民有てより以来」（童上八）維持され続けてきた、「五倫五常」という秩序が解体される。その解体の後には、人間が「獸を率いて人を食む」という状態よりもさらに悲惨な状態、つまり、人間そのものが「禽獸」（孟古一一五）と化し、人間を食らうような極限的混乱が発生する。

「佛氏は寂滅を以て教へと為し」（論古二七三）。だから、目の前に存在する「山川大地」さえも「幻妄」（字二九）と見做す佛氏の目的は、「天下を離れて独り其の身を善くせんことを欲す」（童下二八）ることにある。この目的の実現のためには、いわゆる煩惱を断ち切らなければならない。確かに、人間は「飲食男女」に対して飽くことのない「人欲」を抱いているから、「父母国人皆な之を賤む」（孟古二六一）ような過ちをも犯す。しかし、この「世」の諸々の欲望の無限連鎖に繋がれている人間が、煩惱の拘束を断ち切り、それから根本的に解放されることは決して容易なことではない。だから、「生死念重く、愛根絶ち難く、心猿意馬、羈束を受けず、乍ち出て乍ち入り、或は真或は妄、変現起滅、奈何んがすべき無き」事態に陥ることになる。この事態から逃れるために、「山林に屏居し、世故を謝絶し、坐禪面壁、硬く斯の心を澄清するを以て事と為」と言うように、その欲望を抱かしめる「世」の中から逃避し、人里離れた場所で孤独な修行を行う。そして「其の修行」

が「既に久く、功夫既に成るに及ん」で「自ら三界を超脱」（童下二八）する境地に到達する。その境地とは、「其の心 明鏡の空しきが若く、止水の湛へたるが若く、一疵存せず、心地潔淨」という状態である。この境地では、「心」の中の欲望がすべて消滅するから、相手への「恩義先づ絶へて」しまうことになる。これが継続されるならば、「君臣・父子・夫婦・兄弟・朋友の交りを視ること」は、「弁髪・綴旒」（字四八）の如く無用のものと見做されるようになる。その結果、関係の構築が放棄される。

こうした境地を獲得することが出来れば、煩わしい人間関係から解放された静かな心情のまま生きることが出来るかもしれない。しかし、そこには「生生化化」（字三二）とした生の営みを欠くことになる。しかもこの境地は、この「世」の煩惱をこの「世」の中で解決したのではなく、この「世」から逃避した結果として得られたものでしかないから、現実の諸問題からたんに目をそらしたに過ぎない。したがって、目の前には「世」の中の諸問題が依然として解決されないまま残されている。そればかりか、「佛氏の教え」によって導かれた人々が、「人事を廢して修めず、天下を蔑にして顧み」（童下二八）することはないから、結局のところ、「彝倫尽く滅ぶ」（字四八）ことになる。

3 「邪説暴行」の歴史

「天は是れ天」、「地は是れ地」。つまり「天」「地」が事実として存在することに異論を挟むことは出来まい。にもかかわらず、「邪説暴行」の徒は、自らの「意想造作」に基づいて人間を自然感情や「世」の現実から無理矢理に乖離させ、彼等に「天」や「地」を始めとする既有的物を「幻妄」と教え込む。こうしたイデオロギー的操作を受けた者は、「天地を微塵に」しようとするし、また「人世を夢幻」（童下二八）のものと感じるようになるから、結局、「世」の中そのものが否定される。こうした「邪説暴行」の徒は、「世」の中に害毒を流し続ける。この「邪説暴行」を仁斎は「邪説とは暴行の本、暴行とは邪説の発、有るときは則ち俱に有り、二有

るに非ず。大凡そ人倫に害あり、日用に遠ざかり、天下国家の治に益無き者は、皆な之を邪説と謂ひ、皆な之を暴行と謂ふ」(字一〇八・九)と定義する。

この「邪説暴行」の徒は、歴史上、希有な存在ではない。仁斎は「堯舜既に没し邪説暴行又作るを論ず」という一文を著して、堯舜以前に「邪説暴行」が存在していたことを論証する。これを参照しながら、「邪説暴行」盛衰史に検討を加える。堯舜以前の「邪説暴行」の存在理由として仁斎は、次の点を上げる。孔子の生きた時代にはまだ「三皇・五帝の書」(字一〇七)が存在していた。だが、孔子はその内の「唐虞の二典」(字九一)のみを取り上げ、残りを総て斥ける。なぜならば、「唐虞の二典」以外の書では「常道を外にして別に大道」(字一〇七)が説かれているからである。この点を論拠にして「三皇三帝の書」にその後の老莊の説の如き「虚無・恬澹、無為・自化の説」(字一〇八)の影響を仁斎は見る。「虚無を以て道と為、天地を視ること死物の若く然り」(字三二)と言うように「世」の中が捉えられるから、この説が現実の生に関心をもつことは殆どない。この説の影響を受けた「三皇三帝」の政治は、「人倫に切ならず、日用に近からず、天下国家の治に益無き」(字九一)ものとなる。だから、「堯の時に當りて、天下猶ほ未だ平らかならず。洪水横流し、天下氾濫す」(孟古一〇七)と言われるように、堯は様々な災害や政治的危機に直面せざるを得なかった。

右の危機が堯舜の治世を通して克服される。つまり「堯舜氏起るに方って」、「異端邪説」が「退聴異縮、復た頭を出さ」(字一一一)ざるようになり、更には堯舜によって諸事業が実践された結果、いわば禽獸が跋扈するが如き時代から人間の時代への移行が成し遂げられたのである。

この堯舜の治世において実践され、且つその効果が確認された「正道」を「祖述・憲章」(字一〇〇)したのが孔子である。¹⁸⁾この堯舜・孔子と続く「聖人」の営為は、決して新たなものを作り出したのではない。「邪説暴行」によって、現実から乖離した虚構の世界の中に誘導された「生」を事実の世界に還元しただけ、と認識されている。だから仁斎は言う、「聖人は有は其の有に還へし、無は其の無に還へし、亦た一毫の智慧をその間に

容れず」(童下二八)と。⁽¹⁹⁾

しかしながら、孔子の死後も「邪説暴行」は様々な衣装で歴史の表舞台に繰り返し繰り返し現れる。だがこの孔子の教えの出現後は、その「正道」と「邪説暴行」との絶え間ざる闘争の歴史となる。「孔子の教」の内容である「正道」は、「時を以てするときは、則ち夫子の時より今に至るまで、既に二千餘年、猶ほ一日のごと」(童下五〇)く連綿と継承されている。「正道」が実践された時代には、「邪説暴行」も息を潜める。だが、「正道」の実践が一旦衰えをみせるや否や、「漢」代のように「邪説暴行」は「再び熾んに」なることもある。更に新たな要素が加わる。それは仏教である。仏教が「外より入寇し、浸爾跳梁、随唐に至つて始めて盛んに、宋に迫つて大いに躁ぐ」(字一一一)ようになったが故に、その混乱に一層の拍車がかけられる。この外来の敵に対して「鉅儒」が全身全霊をこめて戦つたにもかかわらず、はかばかしい成果を上げることが出来なかつた。仁斎によれば、「邪説暴行を遏むるの術」は、そもそも「吾が道徳を修むる、上策と為り、倫理を以て之を攻むる、中策と為り、理の有無寂感を弁ずる、下策と為す」というように三策ある。このうち、「其の上策を得る者は、孔孟以後、未だ是れ或は聞かず」とされるように、「鉅儒」は、儒者でありながら、「堯舜孔子の徳」を継承する「上策」を実践することなく、「中策」(字一一二)以下の対抗策によって敵と戦つたが故に、「邪説暴行」の跋扈を再び許す、という敗北を帰することになったのである。⁽²⁰⁾

4 「正道」と「邪説暴行」

以上の「正道」と「邪説暴行」との闘争の歴史において着目しなければならない問題が二つある。一は、何故に孔子出現後に「邪説暴行」が出現したのか、という問題であり、二は、何故に「邪説暴行」が人々に受け入れられるのか、という問題である。

先ず第一の問題に検討を加える。孔子は、「匹夫」、或いはたんなる「旅人」でしかないが、堯舜は「天子」

である。だが、仁齋は、孔子を「堯舜より賢れる」と捉える。ところで、堯舜の「治績」は決して不完全なもの、という訳ではない。堯舜の「聲教の遠く暨で、餘澤の久く流る可し」（童下五〇）といわれる程にそれは素晴らしい「治績」を実現した。この治世は、民の生活の安定をもたらしただけではない。その治世においては、舜の臣下である契が「司徒」という教官に任じられて、「教ふるに人倫を以てす」（孟古一〇八）とされるように、後の「孔子の教」の中核となる「人倫」による教化をも既に実践していた。だが、仁齋は、その治世に「治績九州に過ぎず、子孫の襲封も、亦た後世に及ばず」（童下五〇）と一定の限界を指摘する。何故か。堯舜の治世においては、禽獸の害等に対しては舜の火の掌握、洪水に対しては禹の治水等のごとき諸政策が実行され、確実に、しかもすばらしい業績を挙げた。しかしながら、これらの政策は皆な、今、眼前に発生し、しかも頻発する危機に対する対応策でしかなかった。それ故、その対応策は、迫り来る危険に対する即効性を必要としたために、その対応策の意味など一々吟味する余裕すらなかった。こうした事情から、その策には「世俗の多く悦ぶ所」（字八五）の「鬼神・卜筮」等も含まれることになる。だが、「鬼神・卜筮」は、人々の関心を彼岸に存する不可知なものに導いたが故に、結果として此岸的規範としての「人道・義理」への関心を希薄にさせた。だから、その堯舜の治世の「卒りや、又弊無きこと能はず」（字八四）といわれるように、最終的には混乱を招くことになったのである。

これに対して孔子は「教」を「世」に提示した。その提示には、「鄒魯の郷より、海の内外を問ず、四夷の遠に至るまで、凡そ文字有るの国は、夫子の教を尊崇せずといふこと莫し」（童下五〇）という賞賛が与えられる。この「教」の普遍性の確立は、孔子の能力に拠る。つまり、「夫れ堂下稠人の中に廁るときは、則ち堂下の人の曲直を弁ずること能ず。身堂上に在て、乃ち能く堂下の人の曲直を弁ず」（童下五一）と言われるように、孔子は、現実そのものを対象化する視点を獲得することによって、顯・隠を含めて堯舜の治世全体を観察した結果、その治世の中の「曲」と「直」とを識別し、堯舜の治世の最大の「曲」であるところの「鬼神・卜筮」を「語

らず」(字八四)という形で排除し、「直」を中心とした「教え」を再構成する。この孔子の能力によって再構成された「教」は、「人の當に力を務むべき所の者は、人倫のみ。人の當に力を竭すべき所の者は、仁義のみ」と言われるように、人として行すべき事柄をすべて明確に指し示した。それ故、その「教」の明示によって人は人として自覚することが可能となったのである。そうなれば、人間は、いわば「禽獸」の如く四つ足での歩行を止め、二本足で歩くことが出来るようになるから、上下が確定され、「天、上を運ぐり、地、下に載せる」(字一〇九)という認識も可能となる。この人間としての価値基準の提示をもって仁齋は、孔子に「最上至極宇宙第一の聖人」(童下五〇)と最大限の評価を与える。

ところが、この「大聖」(童上五一)たる孔子さえも、いわば思わぬ時代的制約を受けていた。孔子の時代には「仁義禮智を以て家常茶飯と為、復た其の間に疑ひ有らず」(字三八)とされていた。すなわち、「孔子の時、猶ほ白日天に中し、日有る者は能く行くがごとし」(孟古綱領)と言われるように、「仁義禮智」を体現する孔子が眼前に存在していた。だから、「仁義禮智」の価値や意味は、孔子を見れば一目瞭然であった。この孔子体験を通して、「孔門」の門人達はその価値などを徐々に共有化する。この共有感覚を保有した門人達は、その「仁義禮智」の価値等を最早、問う必要はなく、ひたすら「之を為す所以の方」、つまりその実践方法だけを問う。それに応じて、孔子もその「方」を答える。だから仁齋は言う、「論語は専ら仁義禮智を修るの方を説て、未だ嘗て其の義を發明せず」(童上七)と。この「方を説く」内容が孔子の「教」である。勿論、この「方」として無原則に選択された訳ではなく、「道」を実践するにあたって最も適切だと判断された「方」が示されているが故に、「論語は専ら教を言て、道其の中に在り」(童上二二)。

孔子の没後、一定の期間の経過によって、その弟子達の取り巻く環境も変化し、世代も交代する。この変化の最大のものが、価値等の共有感覚の希薄化である。このような状況下では、「方」によって何を實現するのか、亦たその實現したものの価値や意味とは如何等の諸々の問いが問われることになる。ところが、孔子はその

「義」を直接的に明示してはいない。ただ『論語』の文言に「道」が含意されているだけである。『論語』の文言から「理」を直接導き出す作業の困難さは、「今其の詞に拠って其の理を推すこと能はず」(字三八)と言われる通りである。敢えて「徒に論語言詞の上に就いて仁義禮智の理を」「理会」しようとするれば、その「言詞」に含まれた「義」が推論されなければならない。そこにその読み手の恣意が入り込む余地が生まれる。例えば「聖人毎に道の字を以て言を為して、理の字に及ぶ者甚だ罕」(字三三)であるにもかかわらず、敢えて「理」の観点から『論語』を読解しようとする朱熹のように。こうした恣意的観点からの解釈の発生は、『論語』に含まれる「義」を巡る論争を呼び起こす。この種の論争の発生こそが、「邪説暴行」を再び活発化させる。

この種の議論に一定の終止符を打ったのが孟子である。孟子は、「聖遠く道湮み、異端蜂起し、各々其の道有道として、能く統一すること莫」(論古綱領)きが故に、「諸子百家各々其の道を以て道と為て、性に循ふと循はざるとを論ぜず、異端為る所以なり」(童上一四)という混乱を極めた時代況の中で「学者の為に諄諄然として其の義を剖別し、其の理を闡明して、丁寧詳悉、復た滲漏無」(字三八)き説を展開した。この「仁義禮智の義」の開示によって「万世の為に孔門の関鑰を啓く」(孟古綱領)ことが可能となった。言い換えるならば、孟子が『論語』の「言詞」に含まれる「理」を開示したことによって、「聖遠く道湮」む時代の中で生きる人々は、「當に之(仁義禮智の義)を孟子に原づけて其の義理を察して、而る後之を論語に会して其の全体を求む」(字三八)と言うように、先ず『孟子』を理解することによって、「仁義禮智」の「義理」を体得し、その後『論語』の「方」を理解し、それらを総合して「孔孟の本指」(論古綱領)全体を学び取る道筋が拓かれた。だから、「嗚呼、孟子の書は、実に後世の指南夜燭なり」(孟古綱領)と評価される。

だが孔子没後の最大の功労者たる孟子も孔子と同じく時代的制約を受けていた。孟子は、「仁義禮智」の価値の共有化し得た孔子の時代からは最早、遠く隔たり、しかも「揚墨行はれ正道廢す」(孟古綱領)という混乱を極めた時代に生きた。この時代的制約性ゆえに、孟子は、その「道」の「理」を「議論」という形式によって

しか開示し得なかつた。なぜならば、「道德盛んなるときは、則ち議論卑し、道德衰ふるときは、則ち議論高し」(字一一一)と言われているからである。

『孟子』告子章句上・第三章には孟子の詭弁とも取れる「議論」が展開されている。本文は、次の通りである。「告子曰く、生之を性と謂ふと。孟子曰く、生之を性と謂ふは、猶ほ白之を白と謂ふがごときかと。曰く、然りと。羽の白きを白しとするは、猶ほ雪の白きを白しとするがごとく、雪の白きを白とするは、猶ほ玉の白きをするがごときかと。曰く、然りと。然らば則ち犬の性は、猶ほ牛の性のごとく、牛の性は、猶ほ人の性のごときかと」。文中で「然り」と連発しているのは、告子である。「生之を性と謂ふ」と主張した告子は、結局、「犬牛と人とは、其の性も亦た異ならず」と述べたのと同じ地点に孟子の巧みな弁舌によって誘導されてしまう。このように孟子は弁論術を駆使することによって告子を自らの土俵に引き込み、「此を以て之を詰めて、告子も又た然りと曰ふ」(孟古二三四)状態に追い込む。「異端邪説」の誤謬を明らかにするためであるにせよ、こうした弁論術を駆使した孟子の「議論」の展開は、「詞艱に理遠く、知り難く記し難き者」(童上四)と捉えられてもまた致し方あるまい。このように孟子が位置づけられたとすれば、孟子の「議論」も諸子百家の中の一つの説に過ぎない、と捉えられることも有り得る。無論、孟子の議論は、「論孟の二書、一幅の布の表裏有て精粗無きが猶し」(童上二二)といわれるように、孔子を正当に継承するものとして捉えられてはいる。しかし「義」の具体的体现者を欠いた時代においては、孟子の「議論」それ自体の理解が必要とされる。だから「学者」は先ず『孟子』を「體認・熟読」(童上七)しなければならぬ。つまり、『論語』の「義疏」(童上五)たる『孟子』を理解するためには、いわば知的作業を必要とする。その中で諸子百家の中からの『孟子』の選択を出発点とする「孔孟の本指」全体を学び取る階梯を一段一段登る作業は極めて困難なものと言わざるを得ない。だから、その階梯を登る作業を放棄する輩も決して少なくないだろう。仁齋は言う「天下自暴自棄する者は十に八九居れり」(孟古綱領)と。

次いで、何故に「邪説暴行」が人々に受け入れられるのか、という第二の問題に検討を加える。その理由として仁斎は好奇心を挙げる。仁斎は言う「怪を好で常を好まず、奇を喜で正を喜ばざるは、天下古今の通患、人人皆な然り」（童下五三）と。この好奇心が万人には抱かれているからこそ、人は「五穀」から離れて「八珍の美膳、醍醐の上味」（童上三）に魅せられるのと同様に、「日用・卑近」（論古綱領）の現実から意図的に離れ、「高遠及ぶ可からざる」領域に到達するために、諸々の修飾語を多用し、諸概念を捏造した「艱澁奇癖、遽に通じ難き」「異端邪説」の議論に魅了される。だから仁斎は言う「邪説は人を動し易し」（童上四）と。

しかしながら、「若し夫れ美味は姑らく口に可なりと雖も、然れども之を嗜で止まざるときは、則ち必ず人に害有る」。このように「美味」なる食物の過食による病を体験したが故に、人はやがて「天下の至味を論ずるときは、則ち五穀に至て極る」（童上三）ことを自覚する。この「五穀」こそが『論語』に示されている「道」なのである。このように「五穀」の重要性を自覚するや否や、その「五穀」を食するために、「聖人の教」に心を開き、そしてその受業に務める。だから仁斎は「人 嘉穀の食と為す可きを知るときは、則ち暴珍せず。珠玉の以て宝と為す可きを知るときは、則ち慢棄せず。況んや己の身に於てをや」（論古一四八）と述べる。

四 結びに代えて

「異端邪説」の興隆は、「世」の中を、「五倫五常」を内容とする「道」の喪失という危機的状态に直面させる。「道」が喪失されたならば、人は人として生きる指針を失い、「禽獸」へと墮落する。この墮落体験が動機となつて、「自暴自棄者」が自己の内の「四端の心」を自覚し、「拡充」へと一步を踏み出すことが期待されている。その「拡充」への踏み出しは、「蛮貊無教の邦、叔季絶学の世と雖も、人皆な化して鬼為り魅為らざる者は、性の善なるが故なり。性の善、豈に貴びざる可けんや」（童上一六）と言われるように、人間が人間として生きる

意志を持つ限り、必然的に行われる、と仁斎の中では確信されている。しかしながら、その「拡充」へと踏み出したとしても、これまで縷々指摘してきた「教」の感受装置としての「性」の脆弱性を始めとする諸々の困難や限界に直面し、その「拡充」の営為を途中で放棄してまう可能性はない、とは言えまい。この「拡充」に挫折した者は、その失望感から、「教」に心を閉すという「悪」なる営為の中に埋没し続けるか、或いは、「正道」に魅せられつつも、「邪説暴行」の珍味も棄てがたいという、「人」はその存在それ自体において十全な形で「正道」が高い、と言わざるを得ないだろう。いずれにせよ、「人」は、その存在それ自体において十全な形で「正道」を受業する保証は、仁斎学の中では必ずしも十分には確保されてはいない、と言える。にもかかわらず、仁斎が「自暴自棄者」も「四端の心」を自覚し、「拡充」へと向かうという確信を抱く理由は、如何。この解答は、仁斎の思想の核を占めるテーゼ「人の外に道無く、道の外に人無し」（童上八）の中にあると考えられる。このテーゼの分析は稿を改めて論ずることとする。

〔引用について〕

仁斎の著作は、仁斎生前最後の稿本とされる『林本』（天理大学付属天理図書館古義堂文庫所蔵）にすべて拠る。本文中に示した頁数は、『論語古義』、『孟子古義』に関しては、それぞれ関儀一郎篇『日本名家四書注釈全書』第三卷・論語部一、第九卷・孟子部一（鳳出版、一九七三年、初版東洋図書刊行会、一九二二年）に、また『語孟字義』に関しては、吉川幸次郎他校注『日本思想体系三三三 伊藤仁斎・伊藤東涯』（岩波書店 一九七一年）に拠る。その際に『論語古義』は「論古」と、『孟子古義』は「孟古」、『語孟字義』は「字」と略述した。『童子問』からの引用の後の「童上二」は、『童子問』卷之上・第一章を意味する。引用に際しては、稿本並びに版本に付されて訓点、送りがなを参照しつつ、筆者が適宜書き下した。また特に断らない限り本文中の傍点等は筆者に拠る。

注

- (1) 朱子学に関しては島田虔次『朱子学と陽明学』(岩波新書、一九六七年)、山井湧『明清思想史の研究』(東京大学出版会、一九八〇年)を参照にした。
- (2) 『大学或問』一八丁ウ(『周會魁校正古本大方四書大全』天理大学付属天理図書館古義堂文庫所収)。
- (3) 『朱子語類』巻第五・七一(中華書局、九四頁)。
- (4) 拙稿「伊藤仁斎における『同一性』批判の構造―人我相異論の形成過程―」(『季刊日本思想史』第二七号、ペリカン社、一九八六年)を参照のこと。
- (5) この価値の多様性が認められるのはあくまでも「道」の内に限定される。それから逸脱した場合には否定される、と筆者は考える。この「道」論に関しては稿を改めて論じることにする。
- (6) 拙稿「伊藤仁斎の『情』的道德実践論の構造」(『思想』八二〇号、岩波書店、一九九二年)「三『情』の客観的制御、3修為論、三『忠信』、四『忠恕』」(八〇〜八四頁)を参照のこと。
- (7) 中村雄二郎『悪の哲学ノート』(岩波書店、一九九四年)「第一部『なぜ悪の哲学なのか』、第一章『悪の哲学は可能か』、第五節『関係の解体』」(一八〜二五頁)では、哲学の観点から、「悪」を分析し、「悪」の定義の一つとして「関係の解体」を挙げる。
- (8) 前掲「伊藤仁斎の『情』的道德実践論の構造」「三『情』の客観的制御、3修為論、二『四端の心』」(七八〜八〇頁)を参照のこと。
- (9) もちろん、「四端の心」は、刺激を受ける以前から存在している。その存在がなければ、外的刺激を感受することは出来ないからである。しかしながら、その機能はあくまでも外的刺激がなければ起動しない。もしそれが刺激を受ける以前から機能しているとするならば、冒頭で示した自・他間の「阻隔」は克服されているはずだからである。
- (10) 平石直昭『日本政治思想―近世を中心に』(財団法人 放送大学教育振興会、一九九七年)では政治と道德の区別という視点から『童子問』巻之中・第一七章に分析を加える。
- (11) 『葉隠』(相良亨他注『日本思想大系二六』三河物語 葉隠)、岩波書店、一九七四年)二二八頁。
- (12) 丸山眞男『忠誠と反逆』(『丸山眞男集』第八巻、岩波書店、一九九五年、初出『近代日本思想史講座VI 自我と環境』、筑摩

書房、一九六〇年）一七九頁。

(13) 更に付け加えるならば、仁斎は、孟子の時代に「特に盛」んであった墨家等に対してさえも「帰すれば之を受るのみ」（孟古三三二）と寛容を示す。

(14) 『孟子集註』離婁章句上、『四書集註』（芸文印書館）卷之七、九丁オ。

(15) 前掲『孟子集註』公孫丑章句上、卷之三、一五丁オ。

(16) この「世」の中に害毒を流す「四端の心」の生来的欠落者に如何に対処するかは、重要な問題であろう。同様な問題をアリストテレスが扱っている。アリストテレスは、「立法者は、一方において、習慣によりかなりの進歩を遂げているひとは法律の命じるところに聞き従うであろうと考えて、かれを器量へと奨励し、美しい行為を目ざして鼓舞しなければならぬが、他方において、不従順な、素性の卑しいものには懲罰と刑罰を持って臨み、更に医し難いものに対しては、これを完全に追放してしまわなければならない」（『ニコマコス倫理学』（『アリストテレス全集』一三、岩波書店、一九七三年）三五―二）と述べる。この認識を踏えながら、アリストテレスは政治学を構築する。

(17) 「四端の心」の生来的欠落者の切り捨てに関しては更に「易姓革命」論との関連で分析を加える必要があるが、それは稿を改めて論じることとする。

(18) 前掲「伊藤仁斎の『情』的道德実践論の構造」三『情』の客観的制御、1孔子の『祖述・憲章』（六八―七三頁）を参照のこと。

(19) この発想の前提として、いわば一種の予定調和した世界が想定されている。すなわち「天地の間、物各々不足の理無し、通有て塞無きが為なり、（中略）、人の一身の若き、耳有て以て万物の聲を受け、目以て万物の色を弁へ、鼻以て万物の臭を嗅ぎ、口以て万物の味を知る、其の飲食に於る、齒舌以て之を嚙噬し、咽喉以て之を呑嚥し、三焦以て之を通じ、膀胱以て之を瀉す、惟だ人のみ然りと為るに非ず、物も亦た然り、（中略）、皆な各々其の用有り、用各々相ひ足る、彼に失するときは則ち此に得、此に失するときは則ち彼に得、物に在て各々の患無し、造化の工、亦た何ぞ巧なるや」（童中七〇）と言われるように、それぞれの器官が機能することによって身体全体が統一的に機能がするが如く、「世」の中で個々人が自らの役割を果たし、その規範を実践することを通して全体的調和が自然に成し遂げられるのである。

(20) この「上策」の「道・徳」は次のように解釈すべきであろう。仁斎は、「道は流行を以て言ふ。徳は存する所を以て言ふ。道は自ら導く所有り、徳は物を済す所有り」と定義した上で、その具体例を「或は補、或は瀉は、薬の道なり、能く病いを療

し命を活するは、薬の徳なり」（字三六〇七）と表現する。病を治す場合、強壯効果を持つ「補」、下剤の働きとしての「瀉」、これらの薬の働き、つまり「道」が実行されて始めて、病氣の原因が根絶され、その結果として病氣が治癒するという「徳」が実現する。それ故、「上策」は孔孟の「道」の実践を通して獲得されたものによって「異端邪説」を撲滅することを意味すると考えられる。次の「中策」の「人倫」は、難解である。この「中策」の実践者は、韓愈と歐陽修である。『日本思想大系』三三 伊藤仁斎・伊藤東涯の注釈によると「韓愈の『原道』、および歐陽修の『本論』が倫理をもって仏教を攻めた」（字一一二）とある。おそらく実践拔きの「人倫」の提示であるが故に、「中策」と位置づけられたのであろう。「下策」は「程・朱」によって実行される。「下策」とされる所以は、仏教の形而上学に「理の有無寂感を弁する」（字二二）という形而上学をもって対抗したことに求められる。この形而上学という相手の同じ土俵での批判の展開が宋学に「人倫日用に近からざる」（童上六）形而上学を包摂させる原因となる。

補注

本稿で分析を加えた「論語」陽貨篇へ性相近√章の稿本改訂過程をへ大注√の冒頭部分だけに限定して以下に示す。この章が記されている「論語古義」の稿本は、「第二本」「誠修稿本」「元禄九年校本」「林本」（天理大学付属天理図書館古義堂文庫所蔵）の四種類である。左の改訂過程を示した資料の記号は次の通りである。傍線部分は仁斎が抹消したことを意味し、①等の数字は本文の横に示された改訂を示し、「欄外からの書き入れ」は稿本の上半分・下半分に書き加えられた訂正を指す。□は判読不能を意味する。その改訂を仁斎は数回、繰り返し返しており、それぞれ黒筆、青筆、赤筆と使い分けているが、筆者の所有の稿本がモノクロ版であるので、それは一々記すことは出来なかった。また稿本の位置づけに関しては、天理図書館編集『古義堂文庫目録』（天理図書館叢書 第二輯 天理大学出版部 一九五六年）を参照のこと。

* 『第二本』

此言人之所稟受、雖有昏明強柔之異、然其初未甚相遠、但習於善則善、習於惡則惡、於是始相遠耳、

* 『誠修稿本』

此①言②人之所稟受、雖有昏明強柔之異、然其初未甚相遠、但習於善則善、習於惡則惡、於是始相遠耳、

〔欄外からの書き入れ〕

① (人皆知責性而不知責習、故)

③ (其初)

② (性本相近③未必不善)

* 『元禄九年校本』

① (明)

③ (善惡未甚相遠)

③ (矣)

此①言②人性本相近、其初③未必不善、但習於善則善、習於惡則惡、於是始相遠③焉耳、

〔欄外からの書き入れ〕

④ (之教人不責於性而) ⑤ (其)

② (聖人④專⑤責⑤習而言不以惡見性也、)

* 『林本』

此明聖人之教人、不責性而專責習、言其初善惡未甚相遠、但習於善則善、習於惡則惡、於是始相遠矣、

この改訂過程の中で着目しなければならないのは、『元禄九年校本』段階において書き入れられる「其の初め、善惡未だ甚だ相遠からず」という改訂である。これは、「性」段階では「善・悪」が甚だしく遠いものではないが、「習」によって「善・悪」の区分がなされると言うように、「習」の重要性を示すためのものである。つまり「習」によって「善・悪」の区分がなされるならば、その「習」以前は、「善・悪」未分の状態ということになる。この解釈に立脚すれば、「性善」論に抵触する。それ故『林本』段階では抹消される。以上の改訂過程からは、仁齋が「性善」説に立脚しながらも、「性」を如何に捉えるかに関して苦心していたことを窺うことができる。

本論文は、平成九年度文部省科学研究費補助金基盤研究(B)(1)による研究成果の一部である。

(一九九八年十月十五日 受理)

伊藤仁齋の異端批判の形成

片岡 龍

序

仁齋の文章を讀んでみると、しばしばその「佛老」批判の言葉の強さに驚かされることがある。彼の「佛老」批判は朱子學批判の一ヴァリエーション、一手段であるはずなのに、少しそのトーンが高すぎはしないか、學問における党派性の非、論争の無益等を指摘するわりには『童子問』中47、48、下2など）、自らその弊害に陥っているのではないかと。

一般に仁齋の佛教觀として期待されるのは、次のような語であろう。「夫れ學者自り之を見れば、固に儒有り佛有り。天地自り之を見れば、本と儒無し佛無し。唯だ其れ一道のみ」。そして、そうした期待を反映するかのようによに、この語を載せた「送浮屠道香師序」(『古學先生文集』一)は、當時の知識人の

伊藤仁齋の異端批判の形成(片岡)

間に贊否兩様の眞に大きな波紋を呼びおこしたのである。⁽¹⁾

ところが一方、仁齋の著作の中には、こうした考えとはそぐわなく感じられる「佛老」に對する語がまま見られる。例えば、老莊の學は異端とされるが、それほどの害はないのではないかと童子の問いに對して、「其の害、家國天下に及び、人心日に傷れ、風俗日に壞れ、亂亡尋いで至る。懼れざる可けんや」(『童子問』下17)と答え、また

禪家の所謂頓悟といふ者、……其の卒り必ず風癪佯狂の流と爲る。學の謹まざる可からざること此くの若し。

(『童子問』中60)

今夫れ佛老の教を爲すや、清淨を以て本と爲し、無欲を道と爲す、……此に於いて恩義先づ絶えて、彝倫盡く滅ぶ、君臣父子夫婦兄弟朋友の交りを視ること、猶ほ弁髦

綴旒のごとく然り。聖人の道と相反すること、猶ほ水火の相入る可からざるがごとし。 (『語孟字義』心4)

達磨・慧能・臨濟・雲門の徒の若き、……若し其をして人倫の間に居き、四民の業を執らしめば、……略ぼ觀る可き者無からん。且つ妻孥を呵責し、奴隸を毆撃し、閨門和せず、家法壞亂、至らずといふ所靡けん。

(『童子問』下18)

釋氏は天下を離れて獨り其の身を善くせんことを欲す。……人事を廢して修めず、天下を蔑ろにして顧みず。顔を抗げ眉を揚げ、肆然として道を談ず。彼天地を微塵にすとも天地何ぞ曾て微塵ならん。人世を幻妄にすとも、人世何ぞ曾て夢幻ならん。 (『童子問』下28)

といった語は、實に枚擧に暇がない。⁽²⁾ そもそも仁齋の主張の核心は、人との交わりを誠實に營む(「孝弟忠信」ということに盡きるが、⁽³⁾ これは人倫を斷ち孤高する立場に對する正面からのアンチテーゼとなっている。そして、

人倫を離れ、日用に遠く、天下國家の治に益無き者は、亦た禪より甚だしと爲すは莫し。

(「論堯舜既沒邪說暴行又作」『語孟字義』附)

と、その立場の究極のものとして、彼は禪を擧げているので

ある。

本稿では、この仁齋の「佛老」批判の語調の強さを手がかりとして、その異端批判の特質を探ることを企圖する。

結論から述べると、彼の「佛老」批判の強さは、人が思想というものを問題にする限り、ほとんど不可避免的に異端の陥に落ち込んでしまうという實感によると思われる。人がよりよく生きようと思った時点で、その「よりよく」という現實を超え出た意識が、「生きる」という生と分裂する、思想が本質的にもつこうした感觸が彼の異端批判に反映しているように思う。

このことは荻生徂徠の宋學批判と仁齋のそれとを比べてみるとよくわかる。徂徠は宋學の「議論」偏重的な知的態度の出現によって、古代の「道」が晦んでしまったと考える。つまり、徂徠にとって宋學は「道」の隱蔽を引き起した張本であり、したがって當然その非が強く咎められる。と同時に、逆に言えば、宋學以前「道」は晦んでいなかったのだから、むやみと宋學批判の議論を繰り返して同じ轍を踏むのではなく、直ちに古の精神へと戻ればよいことになる。そこで彼は古文辭への習熟の必要を説く。

一方、仁齋にとって異端への落ち込みは、人間が正しく生

きようとする事と背中合わせになった本質的問題である。彼にとつては、宋學出現以降すべてがおかしくなったのではない。齒車が噛み合わなくなる可能性は、人類の歴史の發生以來、常に存在している。⁽⁴⁾ 彼が後漢以前からの「佛老」をもち出すのは、そのことを強調するためである。⁽⁵⁾ だから、また堯舜以前の「邪說暴行」の存在が大きな問題として論じられることにもなる。宋學における佛教の影響はその長い異端の歴史の一齣でしかない。しかし同時に、その影響は繰り返して排除される必要があるのである。

仁齋が「佛老」を批判するのは、その「智」に關してである。例えば、『論語』の「知を好んで學を好まざれば、其の蔽や蕩」に對して、「蕩は徒らに高遠を窮めて止まる所無きを謂ふ。知者は遠きを求む。然れども學以て之を講ぜざるときは、則ち人倫を離れ、日用に遠ざかる。佛老の學の如きは是なり」⁽⁶⁾ 『論語古義』陽貨⁽³⁾とコメントを付し、また

凡そ高きに過ぎ深きに過ぎ、大を好み難を喜び、隱を索め怪を行ひ、邪說暴行、與に堯舜の道に入る可からざる者は、皆過ぎて智を用ふるが故なり。莊子三十三篇、大藏五千函、其の他諸子百家、擧げて皆一の智の字の爲に

伊藤仁齋の異端批判の形成(片岡)

誤らる。

〔童子問〕中7

佛氏の學、此の心の妙、出入變現、奈何ともす可きこと無きを見る。故に専ら默坐澄心、精神を攝収するを以て事と爲し、三界を超脱して、不生不滅なることを要す。蓋し智を用ひ、自ら私し、専ら己有ることを知つて、天下万世同じく然るの道を知らざるが故なり。

〔童子問〕中72

というように、「智」の重視が生み出す日用からの乖離という点に、その批判のポイントがある。⁽⁶⁾ そして、「達磨・慧能をして能く人倫を棄てざらしむとも、亦た惟だ是れ達磨・慧能のみ。聖人の心と固に天地懸隔なり」(『童子問』中9)という言い方からもわかるように、それはおそらく人倫の蔑棄の問題よりも優先するのである。

この日用の生からの分裂を生み出す「智」に對して、彼は「孝悌忠信」の實踐の主張を中核とした自己の思想を構築していく。⁽⁷⁾ 「白骨觀法」によって見えてきた世界を退け、五倫の道德こそを「天地の實理」と見做していく(『送防州太守水野公序』)。

仁齋の異端批判形成の問題を考えるに當たつて、注意点は二つ。一つは、仁齋の「智」批判は内面性重視の批判を第一

義とするのではないということ。したがって「孝悌忠信」の主張を單に道徳的價値の外在化と捉えては、問題の本質を見誤ってしまうということ。もう一つは、仁齋の思想が或る具體的な佛教思想の超克の上に成立したというわけではないということ。そう見做すには、佛教の具體的教義にまで立ち入った批判があまりに少すぎる。やはり、彼の問題關心は當時の儒教思潮にあり、ただそれが煮詰められた段階で、上述の如く、常人の異端への落ち込みの本來性の強調が、それを「佛老」批判という形へと結晶させているのである。

以下、この二点を中心にして、論述を行ないたい。

一、「心」「性」

仁齋は「性」「道」「教」の三者を「學問の綱領、凡そ聖人の千言万語……此に總括せざること莫し」(『童子問』上12)と言ひ、またこの三者に「道」√「教」√「性」という優劣をつける(『童子問』上13、18)。この場合、朱子學において「性」とされていた「仁義禮智」は「道」に移し替えられ、「性」は「生の質」とされる。一般に、ここに見られる道徳的價値の外在化をもって古義學成立の指標とし、その時期はおよそ三十年代後半、つまり寛文年間の前半頃とされる。⁽⁸⁾ところが、この

古義學成立の時期、或いはそれ以降の時期において、依然として内面的價値の重視と見做し得る發言がしばしば見られる。

例えば、寛文二年(三十六歳)の日付を持つ「鈞是人也章講義」(『古學先生文集』四)には、

蓋し聖人の學は、心のみ。其の理を窮むるは、即ち其の心を明かにする所以、其の心を明かにするは、即ち其の理を窮むる所以。内外一理、誠明一致、初めより二有るに非ず。窮理に貴ぶ所以の者は、即ち其の心を明かにする所以なり。其の心を明かにせば、則ち其の心を盡くす。其の心を盡くせば、則ち理を窮め性を盡くし、廣大精微、一以て之を貫く。此を大人の學と爲すのみ。

とあり、また學問には初等・中等・上等の三段階があるとし、初等は學問と現實が一致していない段階、中等は理を事物に求めて、心に求めることを知らない段階、上等は「學は必ず心に求めて、心外の學無く、心外の法無き」ことを悟った段階とされる。注目すべきは、これまでの儒者はすべて初めの二つの段階に止まっているとし、かつ陸象山と自説との違いをも明言している点であって、つまりこの内面性重視の説は、彼自身の意識では、宋明思想の殘存ではなく、それを

超克しようとしたものなのである。

また、同年の「人之所以異禽獸者幾希章講義」(『古學先生文集』四)では、人が禽獸と異なるのは心上の「一念の微」である。「道心」「性」のゆえと言われ、「仁人心也章講義」(『古學先生文集』四)でも「人の人爲る所以の者は、心に在り」と言われている。

寛文六年(四十歳)の「志學章講義」(『古學先生文集』四)では、

夫れ宇宙間の道器精粗、幽明隱見、洪纖巨細、凡そ耳目の到らざる所、心思の及ばざる所の者、皆之を一心に會す可くして、其の功以て天地の化育を贊く可く、以て天地と參なる可し。此れ聖人の學と爲す所にして、言語文字、異端曲學の及ぶ能はざる所なり。

とされ、これも明らかに、學問の向かうべき対象は「心」にあり、また「心」はそれだけの能力を備えた存在と見做したものである。さらに、同文では「天命は理氣の總稱」というやや思い切った言い方がされながらも、その「性」と「命」の同一、「天」と「人」の一貫が主張されている。⁽⁹⁾ いっそう興味深いのは、この文章は『論語』『志學』章の各段階を「心」と結びつけて解釋したもののだが、「耳順」が「意絶ち性定ま

伊藤仁齋の異端批判の形成(片岡)

り、心寂に歸し」た状態とされている点である。同文の末尾には「或いは虚を以て心を論じ、或いは鏡を以て心を論ずるは、皆な佛老の緒余にして、儒者の學に非ず」と明言されており、そうなると、彼が「虚」と言い「鏡」と言って批判しているのは、一般に推測されるように、單なる心の靜寂な状態のことではないことになる。⁽¹⁰⁾

このように古義學成立、或いはそれをやや下る時期の資料からは、仁齋の第一の思想的課題が、價值内在的思考や虛靜主義の超克にはなかったことが確認されるのだが、いま一つの考え方として、その成立の時期をもっと遅く取るという方法が考えられる。それは「同志會筆記」(『古學先生文集』五)に對する東涯の識語、「右筆記四十八則、寛文・延寶年間著する所に係る。先子時に年五十左右。従前所學の非を悟り、新たに見る所有り」、また「讀予舊稿」(『古學先生文集』六)で仁齋が、「舊稿」を三十六、七歳以前の作とし、それ以後「文を作らざる者、殆ど十四、五年所り。故に前後異見、殆ど天淵なり」と言っていることなどをもとに、五十前後を古義學成立の時期と見做すという考え方である。

しかし、六十六歳(元祿五年)頃から書き始めた⁽¹¹⁾とされる『仁齋日札』は、依然内面性への関心が濃いと⁽¹²⁾の指摘もあり、

また注意して見ると、『語孟字義』などでも「人心も……養ひて害せざるときは、則ち以て天地と並び立ちて參なる可し」(心4)というような、心の潜在的可能性を決して完全には低く評價していない表現が見られる。そもそも、「性」「四端の心」「良知良能」は、それを「擴充」していけば「道」「徳」に達するのであって(『語孟字義』學2、四端之心1、良知良能1)、徂徠が仁齋は「性と徳との名を争ふのみ、……四端を擴充して以て徳を成すと謂ふに至りては、則ち朱子と何ぞ別たん」(『辨名』徳1)というように、「道」と「性」を外と内に切り分けることをもって仁齋學の核心とするならば、その試みは結局は失敗に歸したと言わざるを得ない。⁽¹³⁾ また、仁齋の主張は「孝悌忠信」の實踐に極まると言つて過言でないのだが、この「孝悌」は「性」と規定されていて(『論語古義』學而2、爲政21、『孟子古義』離婁上27)、つまり「性」の場所における實踐が説かれているとも言えるのである。⁽¹⁴⁾

このように見てくると、「敬齋記」(『古學先生文集』一)で「一念之を敬すれば、鸞翔り鳳翥り、一念之を肆にすれば、山崩れ海沸く」と言い、「太極論」(『古學先生文集』二)で「性」「未發の中」である「太極」を天地、万物の本とし、「性善論」(『古學先生文集』二)が「天地万物、我より貴きは莫し。往古來

今、我より尊きは莫し。天性を以てなり」、「心學原論」(『古學先生文集』二)が「聖人の學は心法なり」という語で始まるように、仁齋の初期の思想的文章がすべて内面性の重視を高らかに謳ったものであることが、改めて注目される。そして、「敬齋記」を除くこれらの文章を仁齋は「備さに危微精一の旨を述べて、……宋儒の未だ發せざる所を發す」(『同志會筆記』27『古學先生文集』五)と言う。つまり、「太極論」以降の内面性重視の思想は、一般に考えられているように、宋學の影響の強い殘存を示すというよりは、むしろ彼自身の獨創的見解の開示なのである。⁽¹⁵⁾ また、「敬齋記」も東涯がその識語に「後來舊見を蕩掃して、一に古學を唱明するも、亦た箇の中より來たる。苟然たるに非ざるなり」と記すように、單に朱子學への熱意を語るだけではなく、「敬」という一点に問題を収斂させていく姿勢に、仁齋の思想的個性がほの見えているとも言える。

もっとも、晩年には

性を以て主と爲すの非を知るに至りては、則ち實に古今の難事、學者の牢關、實智實徳を具足する者に非ずんば、則ち能はず。夫れ道なる者は、夏に葛して冬に裘し、晨に興きて夜に寐ぬ。吾が説無しと雖も、後來固に當に之

を知る者有り。此れ予の自ら待みて自ら安んずる所以なり。性學の非に至りては、則ち予死するの後千歳の遠き、復た實に之を見得る者有るや否やを知らず。

〔童子問〕中73

というような非常に強い言い方もしばしば見られ、よって内面性重視の思想が最後まで同じ調子で續くと言うわけでは勿論ないが、この言葉の強さ、特に「道」に對する闡明よりも「性」説の非に氣付いたことを自己の功績の第一としている点などは、逆に彼の一貫した問題關心の在処を示していると言えなくもない。あるいは、彼が『論語』だけでなく『孟子』をもちあげるのも、それが「心性」を説くことが多いためであろう⁽¹⁶⁾。

このように、仁齋の思想には、初期と後期で學説の確立に伴うアクセントの強弱は異なるものの、常に内面的問題に關する濃厚な關心がその根底に横たわっている。また、「敬」「太極」「性」「心」等という一点にあらゆる問題を絞り込んで提出する單純化、明白化の志向も、初期・後期を一貫するその思想的特色である⁽¹⁷⁾。

そして、後の仁齋の「智」批判は、内面の場における工夫自體を非とすることに主眼があるのではなく、「敬」「太極」

「性」「心」等を軸にした工夫では結局一点への絞り込みが達成できず、内と外が分裂したままになってしまふという点にポイントがある。また、それが「孝悌忠信」に絞り上げられて仁齋學が成立するのだが、これも道德的價値の外在化が目指されているのではなく、その實踐によってこの分裂が克服し得るという点に眼目があるのである⁽¹⁸⁾。

このことについて、節を改めて、更に別の観点から論じよう。

二、明學

宋儒の「天文・地理・律曆・兵刑・五運・六氣及び素問等の書、皆な當に理會すべし」という語に對して、「學術・政體」に關わるもの以外の講究は不要とし（『童子問』下35）、また「後世は格物窮理を以て最初入門の工夫と爲して、天文・地理・律曆・兵刑・農圃・醫卜自り、一木一草の微に至るまで、鑽研講磨せずといふこと莫し。……己を修め人を治るの術に至りては、自ら之を度外に置かざること能はず」（『童子問』下23）などというように、仁齋が儒學の本質から離れた博學的知識の追求を否定したことは、周知の通りである。そして、無論こうした知的營爲は朱熹の「格物」説によって準備

されたわけだが、ただここで「心」の「致知」的側面が無視されて「物」の「窮理」的側面のみが強調されている点から、この「格物」理解が明代的、或いは陽明學の批判する朱子學像的なものであることが予測される。⁽¹⁹⁾

仁齋が朱子學によって思想的に目覺めさせられ、その超克の上に自らの學を確立したことは、大勢から言って否定できないが、當時彼の捉えていた朱子學像と現在の我々の再構成する朱熹の思想との間のズレは、當然考慮に入れておかねばならない。⁽²⁰⁾ そもそも朱熹と仁齋とは五百年の時間差があるのである。

仁齋の「格物」批判が、「心」という内面の問題に関わる点を叩くのではなく、「物」という外部の事實の追究を否定していることは、注目すべき事實である。そもそも、彼の『大學』評價が低いのも、この「格物」説を主たる理由とするが、それも決して單に内面性の重視だからというわけではなく、「九層の台に登るが若き」(『大學非孔氏之遺書辨』) 理論の繁雜さゆえなのである。⁽²¹⁾ 八條目のうち致知以下の七條は格物の具體例であると言うのは(『大學定本』5、「格物訓義」)『仁齋先生文集』(六)、その積み重なるの打ち崩しを企圖したものである。⁽²²⁾

馬端臨『文獻通考』、丘濬『大學衍義補』、馮琦『經濟類編』、

章瑨『圖書編』、湛若水『聖學格物通』などの書も、一見これらは事實の學ということで肯定されそうに思われるが、同様の理由によって退けられる(『童子問』中14、「私擬策問」天和三年癸亥十月朔日『古學先生文集』五)。⁽²³⁾

さて、ここで、仁齋が漢以後の儒學の變遷を「傳注」↓「記誦」↓「性理」↓「經濟」と捉え、「凡そ繁言蔓詞、……古先を輔轍し、往訓を剽竊し、敷衍組織、務めて以て篇を成す者」を近世儒者の陋習としている言が注目される。(『私擬策問』元祿二年己巳七月念八『古學先生文集』五)。⁽²⁴⁾ 「傳注」は漢代、「記誦」は唐代、「性理」は宋代、「經濟」は明代をそれぞれ意味しようが、その「經濟」とは具體的には先に挙げた丘濬らの書を指すと思われる。

また、「上古の學は德行を以て入り、中古の學は功夫を以て入り、近世の學は訓詁を以て入り。德行を以て入る者は、其の學充實。功夫を以て入る者は、其の學精深。訓詁を以て入る者は、其の學支離」(『無或乎王之不智章講義』)『古學先生文集』(四)というように、仁齋は「訓詁」つまり、四書の末疏的學問も「支離」として批判する。⁽²⁵⁾ これはちょうど堀川の對岸の闇齋が、『大全』『蒙引』などを否定して朱熹自身に遡ろうとしたのと同じ態度であって(『文會筆錄』三)、見落としてならな

いのは、宋代を指すと思われる「中古の學」が、ここでは「精深」という比較的高い評價を與えられていることである。

つまり、仁齋の「格物」説批判は、明らかに明代の一種の學問傾向に對する反發に端を發している。そして、「窮理の學興りて自り、世の學者知を重看して、仁（この段階では「心體の本然」）を低看す」（仁人心也章講義『古學先生文集』四）というように、ここにはやはりその「智」に對する問題關心がある。「近日の諸論、大抵議論を以て主と爲し、辨明を要と爲し、含糊衡決、未だ心驗躬體の妙を見ず」（策問「寛文二年壬寅二月十八日『古學先生文集』五）、「自ら心頭に向ひて眞悟を覓め、紙上に從ひて空知を聘すること莫かれ」（示學者一首）²『古學先生詩集』一）というのも、同様の考えを述べたものである。「心」という内面が問題ではなく、「智」が實體を伴っていないこと、現實から遊離していることが非難されているのである。

それでは次に、「心」の學を唱えた陽明に對する彼の考えを見てみよう。

陽明が人と爲りや、聰明絶倫、古今に縦まなり。二公（朱・陸）と雖も及ばざること遠きこと甚だし。……其の學、本と禪學に得て、孔孟の旨に於いては實に數塵なり。

伊藤仁齋の異端批判の形成（片岡）

王氏の學は、蓋し淨智妙圓の宗旨より來る。故に此の偏の教を爲す。
〔『語孟字義』良知良能²〕

佛氏、見聞學知を以て、識知と爲し、妄見と爲し、坐禪入定、本來の面目を認め得る者を以て、見性と爲し、實知と爲す。……王陽明も亦た見聞學知を以て、意見と爲し、良知良能を以て、眞知と爲す。……天下の學を禍する者、實に二氏の學なり。

〔同志會筆記〕48『古學先生文集』五

仁齋の陽明學批判のポイントは三つある。一つは、それが佛教と同根ということ。もう一つは、「聰明」「淨智」「眞知」というように、それが實體を伴わない「智」を本質としている²⁶ということ。もう一つは、學を惑わせる危険性が非常に高いということである。また、

近世王氏の學、良知を致すを以て其の宗旨と爲す。昔時已に盛んに世に行はれ、蔓衍瀾漫、延て吾が國に及び、諸侯牧守、賢士大夫、枉を斂めて嚮はざること莫し。然り而して後の大家、或いは以て禪と爲し、或いは以て告子と爲し、或いは以て孔門の別派と爲し、或いは以て儒に非ず佛に非ずと爲す。

〔私擬策問〕寛文七年丁未閏二月初五『古學先生文集』五

というように、その影響力の大きさも注意されている。⁽²⁷⁾

さて、ここで、初めに挙げた仁齋の「佛老」批判を思い起こすと、その危険性の強調、「智」を本質とする点、そして

佛氏、古三武の廢有り、然り而して隨て滅し隨て興り、其の勢ひ今に到るまで熾熾たり。

〔私擬策問〕寛文七稔丁未孟夏初五『古學先生文集』五

佛法は甚だ熾にして、孔子の教は寥々たる……、儻若し儒教をして今の佛教の熾なるが若からしめば、則ち是れ唐虞三代の盛のみ。⁽²⁸⁾

中庸、聲名施いて蠻貊に及ぶを以て、夫子盛徳の驗と爲す。然れども佛老子の名も亦た然り。獨り孔子のみならず。佛の稱号に至りては、益ます熾なり。

〔童子問〕下53

と、その影響力の大きさの点まで含めて、彼の「佛老」批判はその陽明學批判と完全に重なり合う。初めに述べた如く、仁齋が直接に佛教を批判の對象としていたとは考え難いから、むしろ陽明學、陽明末學に對する批判が佛教批判の形をとっているのである。⁽²⁸⁾

ところで、佛教も陽明學も「見聞學知」を否定し、これは

博學的傾向の拒否である。つまり兩者は明代の博物學的傾向の批判者たりえるのであるが、兩者は同時に心學的「智」を打ち出すのであって、「智」の働きに學の本領を置くというその点に限っては、兩者も博學的傾向も同根なのである。それに對し仁齋はこの「智」にかかずらうこと自體に拒否的であった。以上の点から、仁齋は明代思想の博物學的傾向と心學的傾向の兩者を一まとめにして批判する。⁽²⁹⁾

しかし、もっと大事な点は、明末清初の思想界を覆い盡した感のある朱陸論争の存在を、仁齋がはっきりと意識していたことである。⁽³⁰⁾ そのことは、朱陸の異同に關して「百世未了の論」〔鵝湖異同弁〕『古學先生文集』三、「今に於いて數百年未了の論」〔仁齋日札〕21)といった強い言い方がされている点からも容易に想像できる。⁽³¹⁾ また「歷代聖賢道統圖贊」〔古學先生文集』三)も單に當時彼が未だ道統說に従っていたということだけでなく、「有明統を受け、儒風復た振ふ、大家を誰とか爲す、薛・胡・王・陳、彼を是とし此れを非とし、後世互に私す」と明代の學派の分裂・對立に意が拂われている点⁽³²⁾が、注意されねばならない。そして、「世の學者、或いは朱を左にして王を右にし、或いは王を黜け朱を升し、黑白相淆し、涇渭分無く、紛紛籍籍、能く統一すること莫し。近世の羅欽

順・霍韜・陳建・馮柯の諸家、相起りて之を辨ず。然而れども彼をして心服して口呿せしむること能はず」(「私擬策問」寛文七年丁未閏二月初五『古學先生文集』五)と、彼はその對立の乗り越えを自らの課題とし、それらを「佛老」に代表される異端思想批判へと昇華⁽³³⁾し、それに對する自己の學を構築するのである。佛教の「虛無寂滅」を「多言」「多辨」とし(「同志會筆記」1『古學先生文集』五)、「注脚を去って本文を理會することを知らざる者」を「佛老門中の人」と呼ぶような(「同志會筆記」22)一風變わった佛教批判の仕方がされるのも、そのためである。

また、宋學の内面偏重の面ではなく、「思量按排し、組織して言を成す者は、道ひ得て是當なるも、皆な巧言のみ。議論愈いよ精なれば、道を去ること愈いよ遠し。……宋儒の經を談ずる、字ごとに釋し句ごとに訂し、銖もて量り寸もて校し、一毫の滲漏無からんことを要す。學を知らざる者なり」(『仁齋日札』13)と、その博雜さ、緻密さが非難されるのも同じ理由に基づく。「進んでは天下國家を治む可からず。退きては身を修め家を齊ふる可からざる者は、皆以て學と爲すに足らざるなり。異端の虛無寂滅の教、俗儒の詩賦博物の學の若き、是のみ。近世理學と稱し、高く太極性命を談じて、日用に遠

伊藤仁齋の異端批判の形成(片岡)

きが若き者も、亦た其の亞なり」(『仁齋日札』6)という文章は、一見すると唐代以前の佛教と訓詁の學への批判が、宋以降に推し及ぼされているように見えるが、實際はその方向は逆なのである。⁽³⁵⁾そして、ここにも「智」に對するその問題意識が横たわっていることは、空閒と時間無限に對する「智」の限界を指摘した後で、理學・佛教がそれを説こうとする点が批判されていることによって確認できる(『童子問』中65)。

結

以上、第一節では、仁齋の思想には内面的關心が終始濃厚であること(ただそれが學說の確立に伴い「孝悌」の心の實踐の主張となること)、第二節では、彼とほぼ同時代の思想傾向に對する反發が、學說の確立とともに「佛老」と呼ばれる異端批判に昇華していることを確認してきた。そしてここに一貫して「智」の「生」からの分裂を克服し、「一」なる眞理に到達しようというその問題關心が存していることを見た。⁽³⁶⁾ここから導き出される結論は次のとおりである。彼の思想に通底する内面への關心が、學說の成立を契機として、一方は「孝悌」の實踐の主張となり、もう一方は「佛老」という異端批判となっている、と。つまり、仁齋學にとって人倫の

主張と異端批判は切り離すことのできない、いわば一枚の硬貨の裏表なのである。徂徠が「議論」と見做す『孟子』を仁齋が高く評價するのは、その異端に對する態度に大きな理由があるろう。「孝悌」の實踐が無限に「擴充」し續けられねばならないなら、「佛老」批判も永遠に繰り返さる必要がある。東涯以降の古義學がもう一つ思想的魅力に缺けるのは、それが「紹述」という「孝」だけに偏るからである。⁽³⁷⁾なぜ「孝」だけに偏るのか。徂徠によって、異端が歴史的にそれなりの存在意義を有するものとして位置付けられ、その異端性を弱めてしまったからである。

人がよりよく生きようと思ったとき、すでにその意識は現在の生をよりよくないものとして否定している。或いは、初めにそうした意識があり、それによって乗り越えられるべき現在の生が我々の前に顯現してくると言った方がよいだろうか。ともかくも、かかる意識とは否定の働きそのものだと行って過言でない。この否定を本質とする意識と現實の生との緊張関係をどのように処理するか。多くの思想家と同じく、仁齋の「智」をめぐる思考も、こうした問題關心にもとづくものと思われる。本稿では、それを彼の異端批判に着目することによって確認しようとしてきた。ただ、初期の思想

に問題が偏り、彼が責任をもって提出した學說自體、特に「孝悌」の主張と「佛老」批判の關係の構造自體に對する分析が不足している。また顧みるに「内面」という語のいま一つの踏み込んだ分析がないのも、もの足りなく思われる。それらの課題の検討は、また別の機會に譲ることにしたいと思う。

* 注

仁齋の著作の引用は、『論語古義』『孟子古義』（公孫丑篇以外）『語孟字義』『大學定本』『童子問』は天理大學附屬天理圖書館古義堂文庫所藏「林本」に、『孟子古義』公孫丑篇は同文庫所藏「元祿十二年改修本」に、『中庸發揮』は同文庫所藏「元祿七年稿本」に、『送防州太守水野公序』は同文庫所藏「東涯跋本」に、『古學先生文稿』『仁齋先生文集』は同文庫所藏のものに、『仁齋日札』は『甘雨亭叢書』初編二所収のものに、『古學先生和歌集』は『三十幅』十四所収のものに、『古學先生文集』『古學先生詩集』は『近世儒家文集集成第一卷 古學先生詩文集』（ぺりかん社、一九八五）所収のものに、それぞれよった。なお、引用に際しては漢字の字體等を改めた箇所がある。また、四書の章數は、仁齋の分章による。

訓讀は、三宅正彦「伊藤仁齋の諸稿本とその訓讀法」（『日本思想』一）伊藤仁齋集『筑摩書房、一九七〇〕に擧げられているものうち、特に重要と思われるもの以外は、通行

の方法によったが、これは偏に読み易さの便宜を圖つてである(例えば、「固」を「マコトニ」と訓んだのは、徂徠が「文戒」『護園隨筆』五で仁齋の「固」「誠」「實」「眞」字の混用を指摘し、また『訓譯示蒙』五でも「固」は「モトヨリ」と訓むべきとしたのに對して、『操觚字訣』三が「マコト」と訓んでも同じとするやりとり等を鑑みてである)。

(1) 東涯「古學先生行狀」で、この文章は四方に流布し、遠く朝鮮に及び、さらに宸聽(東山天皇)にまで達したと言う。また、周知のように、佐藤直方に「辨伊藤仁齋送浮屠道香師序」がある。

(2) 「送浮屠道香師序」も、儒佛は「一道」としながら、「天地の間、必ず父子有り、君臣有り、夫婦有り、昆弟有り、朋友の交り有り、……是れ吾が所謂一道なり」と、儒教の論理に佛教を取り込む議論となっていることに注意。また、「禪莊の理を以て孔孟の書を説く者の若きは、是れ其の父を毆つ者なり。其の孔孟の旨に非ざることを辨ずる者は、其の父を拯ふ者なり。今痛く孔孟の旨に非ざることを辨ずる者を誚つて、禪莊の理を用ふる者を回護するは、是れ其の父を拯ふ者に謝せずして、反て其の父を毆つ者に党するなり。凡そ子爲る者に在りては、則ち他人之を拯ふことを待たずして當に自ら死力を出して、其の父を毆つ者と相闘ひて可なり」(『童子問』下43)というのは、直接には宋明の儒者をさしているが、父子という人倫の絶對性を土台にした譬喩となっている点から

もわかるように、これも異端である佛教への攻撃が儒者へと間接的に及んでいると考え得る。

(3) 子安宣邦「伊藤仁齋研究」(『大阪大學文學部紀要』二六、一九八六)は、刊本では削られる「惟孝弟忠信を言て足れり」、「仁義の名虚にして、孝弟の徳實なり」といった語を仁齋の實聲を伝えるとする(「自序」三頁)。相良亨『伊藤仁齋』(ペリかん社、一九九八)は、仁齋は人間の價値の判斷基準を孝悌に置いたとするが(二七三頁)、ただこの問題は單に「町衆」的生活感情の反映に還元する(二五八頁)ことに止まらず、どのような思想的要請によるかの説明が必要と思われる。なお、これは初期の文章だが「仁説」(『古學先生文集』三)には「聖人の道を求むるは、仁を爲すより大なるもの莫くして、仁を爲すは人を愛するより切なるもの莫く、人を愛するは親に孝あるより先なるもの莫し」とする語がある。また『童子問』中40には「不孝の子は人に非ず」といった強い言い方もある。

(4) 例えば『孟子古義』公孫丑上2では、「不動心」を重要問題と見做すことは「古今」の通弊であるとして、それを宋學に特有な思考だといった見方は採らない。

(5) 仁齋は「浮屠の法は、後漢の永平八年、始めて漢土に来る」(『童子問』上28)としている。

(6) 同趣旨の文章はほかに『語孟字義』道5。また「莊嚴を務め誇大を好」んで自説を世界中に推し擴げようとする佛者に

對して、「道」が天地古今に充滿する自然なものであるため「一毫の智慧を其の間に容れ」る必要がない「溫良恭謙讓」な孔子を對比させるのも(『童子問』下28、53)、同様な問題意識の現れであろう。これらの問題については、相良亨「知的營爲成立の場—仁齋學に即して—」(『信と知』二八、一九九三)、上原雅文「伊藤仁齋における「性善論」—人の存在構造と善惡概念をめぐって—」(『倫理學年報』四二、一九九二)、高橋文博「伊藤仁齋における「有」把握」(『日本倫理思想史研究』ペリかん社、一九八三)等の論考がある。なお、仁齋のこの「智」批判は、『孟子』の「智に惡む所の者は、其の鑿つが爲なり」(離婁下26)、「仁の實は、親に事ふる、是なり。義の實は、兄に従ふ、是なり。智の實は、斯の二者を知りて去らざる、是なり」(離婁上27)、「知者は知らざること無きも、當に務むべきを之れ急と爲す」(告子上46)等を典據としよう。

(7) 例えば『論語古義』季氏8、『孟千古義』告子下2などの議論を参照。また「送吉田元發序」(『古學先生文集』一)では、「孝」と「學」は矛盾しやすすいものだが、「孝」を別にして「學」はないと言ふ。

(8) 「讀予舊稿」(『古學先生文集』六)、東涯「古學先生行狀」。三宅正彦氏は寛文二、三年ころとするが(『京都町衆伊藤仁齋の思想形成』思文閣出版、一九八七、一七〇頁)、これは「三書古義」の起筆を基準としたもので、氏は「仁」の外在化に

仁齋學の特質を見る考えは否定する(五一頁)。

(9) 「同志會籍申約并序」(『古學先生文集』四)でも、人の人たるゆえんは「斯の性の貴くして且つ靈、物の能く比する所に非ざるを以てなり」と言われ、「性」||「天命」||「天理」とされている。また、寛文九年(四十三歳)の「讀宋史道學傳」(『古學先生文集』六)には、「聖人の學は理學なり。凡そ天地の間の事、儒者の事に非ざること無くして、其の議す可く論ず可き者も、亦た儒者の事に非ざること無し。故に理學を外にして孔孟の學無し。孔孟の學を外にして所謂學無し。若し理學の外に出て、別に所謂學なる者有るは、是れ異端に非ざれば、則ち必ず邪説なり」とあり、ここからは仁齋の思想的課題が單なる窮理的精神の否定にはなかつたことがわかる。相良氏前掲書は、仁齋の復古を近世前半期儒教運動における弁別精神のピークとするが(四四頁)、たしかに學問は「大蒜子」を銀の皿の上に置くようでなければならず、「臭物」に蓋をして器中の他物にまで臭腐を及ぼすようであつてはならないなどという語(『仁齋日札』1)からも窺われるように、仁齋の宋儒批判のポイントは孔孟に佛老を混じえてしまつている点にある(『仁齋日札』3、「同志會筆記」47)。

なお、「天命は理氣の總稱」というのは『性理字義』等の「理命」「氣命」の考えに基づこう。

(10) やや印象批評的な言い方ではあるが、仁齋の詩や和歌の中には獨特の靜寂さを感じさせるものが時々ある。その一、二

を擧げておく。「沖中の藻に埋るゝ石ならでしづめる物は我身也けり」(『寄石述懐』『古學先生和歌集』雜部)。「こまかに灰の底なる埋火のくだけて物を思ふころ哉」(『埋火』『古學先生和歌集』雜部)。「十年實學無く、此に到りて眞源を覓む、靜夜長く安坐し、清晨自ら軒を掃く、斯文未だ地に委ちず、何れの日か正に原に逢はん、閩洛に君子有り、空玄論するに足らず」(『偶懷二首』2『古學先生詩集』1)。

また『童子問』上41では「雞雛を觀る、此れ仁を觀る可し」脈を切する、最も仁を體す可し」という程子の語(『程氏遺書』三3、2)が批判されているが、これも常識的に考えたと、天地の生意、活物性を言ったものとして肯定されそうなものである。

(11) 『古義堂文庫目錄』(天理大學出版部、一九五六)二四頁。

(12) 相良氏前掲書四八〜五五頁。相良氏の指摘するもの以外を一例擧げておくと、「教を知りて性を知らざるときは、則ち泛濫して統無し」(『仁齋日札』41)。なお、相良氏はここから『仁齋日札』を古義學成立の一步手前のものと見做す。

(13) 沼田伸一「近世日本における『孟子』解釋の研究―心情から秩序へ―」(『日本思想史への試論』一九八〇年(下)、みしま書房、一九八一)では、この「道」と「性」の切り離しは東涯による整理とする(三三二頁)。

(14) 「孝弟忠信」は、「忠信」の方に重きを置けば「教」となる。また「道」「徳」とされる場合もある(『童子問』上9、中72、

伊藤仁齋の異端批判の形成(片岡)

それぞれ刊本では改訂。『論語古義』學而4)。仁齋の「性」「道」「教」の區別には本質的にあまい点がある。それは、例えば、仁齋にとって「教」とほぼ同じ意味を示す「學」(例えば「擴充」は、『童子問』上12などでは「教」、『孟子古義』公孫丑上6、盡心上17などでは「學」)の「本體」(仁義禮智の類)と「修爲」(忠信敬恕の類)の區別が、「道」「教」の境界線を不分明にしている、つまり「教」(≡「學」)の中に仁義禮智という「道」が入りこんできている(『論語古義』爲政2では「學問に道徳有り修爲有り」と言われる)ところなどによく表れている。また、「道」に當てられることの多い「五倫」は(『童子問』上9など)、もちろん「教」とも稱される(『孟子古義』滕文公下10)。

(15) 石田一良『伊藤仁齋』(吉川弘文館、一九六〇)は、闇齋が朱子を祖述したのに對して、仁齋は朱子學を通じて獨創性を發揮しようとしたと言う(三五頁)。

なお、この「同志會筆記」27で、續けて「又之を陽明・近溪等の書に求むるに、心に合すること有りと雖も、益ます安んずること能はず。或いは合し或いは離れ、或いは從ひ或いは違ふこと、其の幾回なるかを知らず」と言う所からは、彼の思想遍歴の那邊にその中心があったかが推測される。東涯「古學先生行狀」が「明鏡止水」の説の非を悟って塾を開いた後も「陸王の餘説」と見做されたと言うのも同様。また仁齋自身、自分の學は王學の影響とされることが多いと言う(「答

安東省庵書」一『古學先生文集』一。徂徠も仁齋の思想が一般に陸王の思想と見紛われていたと言ふ（『護園隨筆』二）。綱齋が「トボケタル心學者」（『割録』）と評したことも有名であらう。

なお、この初期の内面性重視の傾向を、友枝龍太郎「仁齋初年の思想—その朱子學受容の特色について—」（『東洋文化』復刊第三〇・三一・三二合併号、一九七三）は程明道・張南軒・陸象山への傾斜と言ふ。ただ、これら初期の思想的文章を読んで第一に印象づけられるのは、後述するように全問題を一点に絞り込んで提出する單純化、明白化の志向であり、附會、穿鑿による不統一、分裂を認めないこの知的態度こそ、仁齋の思想に一貫する特色である。したがって、いくら心學や心學的朱子學に見紛われようと、彼自身の意識としては、その突き詰めによる乗り越えが意圖されているのであり、それを單に傾倒や影響として説明するのは不十分であらう。また、高橋文博「伊藤仁齋における思想的轉回—仁齋論への覚え書—」（『岡山大學教養學部紀要』一七、一九八〇）は、仁齋の初期の思想傾向を體用論的として後期の一元論的思考と對比させるが、上記の理由により賛成できない。なお、この問題に關しては、ほかに田尻祐一郎「淺見綱齋「心ナリノ理」をめぐる」（『季刊日本思想史』二二、一九八四）などがある。

(16) 『語孟字義』意2では「孔子は忠信を主とするを説き、中庸

は身を誠にするを説き、孟子は専ら心を存し性を養ふを説く」と言ふ。『孟子古義』公孫丑上2にも「孟子の學、其の要は心を存し性を養ふに在り」とある。「荀子性惡論」（『古學先生文集』二）では『論語』は「教」を『孟子』は「性」を主とすると言ふ。高志泉溟『時學鍼焮』下29では、『童子問』『語孟字義』の刊行後、東涯と門人達で『論語古義』『孟子古義』の校讐討論を行ったところ、「修爲」を説く『論語』には手を入れる箇所はほとんど無かったが、『孟子』は多く「心性」を論じるため仁齋の説と齟齬する箇所が多く、現在の『孟子古義』の大半は東涯の筆削によると言ふ。しかし、これは逆に東涯が手を入れざるをえないほど「心性」に傾くものが多かったとも考え得よう。木南卓一「孟子古義研究—仁齋學の根柢と宋學の立場」（『日本中國學會報』九、一九五七）に引き續き、さらなる『孟子古義』稿本の詳細な分析が必要とされる。ただ、仁齋は『論語』の「教」に對して、『孟子』は「道」を主とすると言ひ（ただし「性善」は「教」）（『童子問』上12）、その「道」とは仁義・人倫であつて（『童子問』上14）、またこれが「王道」と考えられるから（『童子問』中8、13）、この点は更に慎重に考える必要がある。また、異端批判の存在も仁齋の『孟子』評價の大きな理由の一つであらう。

(17) この場合、仁齋の『極論』（『古學先生別集』四）という著作の存在を思い浮べるとよい。これは未完の著だが、梅宇によると「聖人の道を學ぶ者の源を清にし本を端にし、以て他

岐旁蹊に惑はざらんことを欲す」(『古學先生別集序』)る目的で着手されたと言う。「極」とはその意である。また『仁齋日札』は『童子問』の前身に當たるが、その第一條が「儒者の學は、最も闇昧を忌む。其の道を論じ經を解すること、須らく是れ明白端なるべし。十字街頭に在りて白日事を作すに、一毫も瞞き得ざるが若くにして、方めて可なり」云々と、一語で始まり、『童子問』が『論語』の平明さへの注意の促しから始まるというように、仁齋の單純化、明白化の志向は、單なる方法論や意氣込みではなく、特に後期においては、思想的にも重い意味を擔った意識的な主張となっている。

なお、一般に仁齋の曖昧さを許容する、或いはそれに積極的な價值を認める思考に日本の性格が讀み取られたりもするが(例えば、大谷雅夫「伊藤仁齋の「中」及び「權」の思想」『季刊日本思想史』二七、一九八六は、その観点からの優れた論考であろう)、留意すべきは、仁齋は決して思考の不徹底や論理の放棄を容認しているのではなく、むしろそれを突き詰めた先の一点こそが、「孝悌忠信」を軸にして人々が生活を営んでいる「かどくしき事なくまろり」とした、「何となくするり」とした(『與水野防州別書』『仁齋先生文集』)人の世界自體だったということである。

(18) 例えば、『論語古義』里仁15の「忠恕」は「一」を達成する手段という議論などを参照。

(19) 例えば、陽明の朱子「格物」説の理解を参照(『傳習錄』中

伊藤仁齋の異端批判の形成(片岡)

「答顧東橋書」、下118など)。「童子問」中65では、「今理學を講ずる者、或は論じて六合の外に至り、暨び近世天學を講ずる者、好んで限り無き道理を説き、微を極め妙を極むと雖も、然れども皆な世道に裨無く、生民に益無し」と言われるが、これは明末の『崇禎曆書』にもとづく清初の時憲曆への改曆、或いは澁川春海の貞享曆の編纂の事實などを連想させる。なお、天文學・數學を中心とした明末清初の科學技術(特にイエズス會士による西洋科學の輸入)については、藪内清「明清時代の科學技術史」(『明清時代の科學技術史』京都大學人文科學研究所、一九七〇)、同「明・清間における西洋科學の輸入」(『中國の科學と日本』朝日新聞社、一九七二)参照。また、江戸時代前半の天文學・本草學などの博物學的知識傾向、またその流れに位置する益軒の「物理之學」と仁齋學の對立については、八木清治「經驗的實學の展開」(『儒學・國學・洋學』中央公論社、一九九三)、また仁齋學に對抗する益軒の「博學」の思想的意味の検討は、松村浩二「君子の知―益軒の「博學」をめぐって―」(『貝原益軒―天地和樂の文明學』平凡社、一九九五)参照。

(20) 貝塚茂樹「朱子學と仁齋」(『日本思想大系』六七月報、岩波書店、一九七二)、土田健次郎「伊藤仁齋と朱子學」(『早稲田大學文學研究科紀要』四二―一、一九九七)参照。

(21) だから逆に『中庸』は、その未發・已發、鬼神・禎祥妖孽を論じた部分を除いて「庸德」を述べた書と讀み替えること

で、『論語』の衍義・演繹となり、『孟子』と共に「三書」とし得る（『中庸發揮』叙由1、2、綱領1）。

- (22) 『語孟字義』仁義禮智11では、格物致知は誠意以下の六條のこととする。なお、仁齋は自説と王良のいわゆる淮南格物説との類似を言うが（『大學定本』5）、これに關して東涯が「先子大學定本を著して云ふ、明の王心齋先生、格物論を著すと。予恨むらくは其の書を見ず。」（『蓋簪餘錄』上）と言っているのは、世代の差が教養の違いを生み出す一例として興味深い（ただし、その後には「比日書店中に、王心齋先生語錄三卷、格物説を得」とある）。仁齋學と東涯學との差を見付けだすことは思った以上に難しいが、最も大きな違いは博學的傾向の有無であろうか（例えば『辨疑錄』論孟億4に「經を解するに親切を要す。亦是れ後世の病」という語があるが、これは注(17)に引いた『仁齋日札』第一條の語とは對蹠的である）。そしてここには、鳩巢が徂徠の「博學を自負し虚譽を要する」様を「明季諸儒の風大抵かくの如し」と評したように（『駿台雜誌』一「心のめしひ」）、やはり世代の教養差の問題が反映しているよう。

- (23) 丘濬、馮琦、章瑣の書は、天啓六年（一六二六）の自序をもつ陳仁錫編『八編類纂』に収められている。なお、陳仁錫は『皇明世法錄』の編者、また方以智の師としても有名（坂出祥伸「方以智の思想―質測と通幾をめぐって―」前掲『明清時代の科學技術史』参照）。

- (24) また「後世の文人、動もすれば經濟を以て其の口に藉りて、之を道徳に本づくることを知らず」（『同志會筆記』45『古學先生文集』五）。

- (25) また「今時朋友、……空しく佔俸を弄し、訓義を研究し、徒らに議論講説の間に從事して、所謂須臾も離る可からざるの道に於いては、還つて之を度外に置くに似たり。噫、古昔の聖賢の教を立つるや、本と言語文字を以て人を教ふるに非ざるなり。將に以て後の學者をして、同じく聖賢爲らしめんと欲するのみ」（『同志會籍申約』『古學先生文集』六八）。なお、『同志會筆記』27で十六、七才のころ朱子學を「訓話の學」で「聖門徳行の學」でないと感じたという告白を思い合せてもよい。

- (26) 『童子問』上20でも陽明學と佛教を「獨智を恣にする」と批判する。なお、素行も陽明學を「専ら聰明に馳せ意見を矜りて、言ふ所爲す所、皆な異端に落つ」（『山鹿語類』三三）と言う。

- (27) 惺窩の思想に林兆恩の「心學」の影響が見られ（金谷治「藤原惺窩の儒學思想」、『藤原惺窩 林羅山』岩波書店、一九七五）、羅山の朱子學が陳建『學部通辨』、羅欽順『困知記』、詹陵『異端辨正』などを中核とする對陽明學・對佛教としての性格を有しており（阿部吉雄『日本朱子學と朝鮮』東京大學出版會、一九六五、一八六頁参照）、益軒が『學部通辨』を讀んで朱子學に轉向する以前、陽明學關係の書を多く讀んでい

ること（井上忠『貝原益軒』吉川弘文館、一九六三、四九頁）などを合わせて考えると、一般に江戸時代前期において直接的な影響の重要性をほとんど認められない、近世東アジアにおける心學出現の意義は、再考される必要があるかもしれない。ただし、その場合問題となるのは「心學」の枠組みの設定の仕方、公安派の儒佛一致論や袁了凡の三教一致論などまで視野に入れないと、日本等における波及の本質は見えてこないだろう。なお、仁齋の文學説と公安派との類似については、中村幸彦「文學は「人情を道ふ」の説」（『國語國文』二〇―二、一九五一）参照。袁了凡説の引用は『論語古義』泰伯7、先進20。趙貞吉、林兆恩を「近時の異端」とするのは『童子問』下30。また、『古學先生文稿』に藤樹學の盛行に關する言及がある（「紀談」2）。

(28) 當時の佛教、或いは佛教化した陽明學の隆盛を言うのは仁齋だけに限らない。例えば、劉灼は「文成自りして後、學者盛んに玄虚を談じ、遍天下皆な禪學なり」（『先君子劉叢山先生年譜』、『劉子全書』四〇）と言ひ、その父劉宗周や彼に影響を與えた東林書院の顧憲成、高攀龍らはその排擊に意を注いだ（『宋明理學史』人民出版社、一九八七、下、第二編、第二十一章第五節、第二十二章第四節、第二十三章第五節參照）。また、日本においては、蕃山が「佛氏の害も往古より以來唐にも日本にも此時より甚だしきはなし。夫を以ていかにと申す、昔は天下の者の信するに任せて、上より一同に佛氏

伊藤仁齋の異端批判の形成（片岡）

に歸せよとの仰付られはなかりし也」（『宇佐物語』中）と言ひ、白石は、キリスト教の急速な普及を佛教で禦いだたため、「六十州のうち、生齒より以上、一民として佛氏の徒ならずといふものな」と言う（『本佐録考』）。ただ、これらは寺請制度の成立を述べたものであって、思想的な影響に關するものではなからう。仁齋の場合は、こうした日本の社會的事情、更に「佛法我が國に流傳して、殆ど千有余歲、民の耳目を塗し、民の心志を移し、之を仰ぐこと神明に超え、之を敬ふこと父母に過ぐ。上之に倚りて以て法と爲し、下之を守りて以て俗を爲す」（『私擬策問』寛文七稔丁未孟夏初五『古學先生文集』五）といった歴史的事情と明末の精神的風潮が重ね合わせて捉えられていると思われる。

なお、東林党の排佛論や、日常的道德實踐の尊重は、かなり仁齋の主張と近い。直接的な影響云々というわけではないが、同時代的な思想の平行現象として、その比較検討が必要と思われる。また、佛教の影響を受けた宋學による古代儒教の隠蔽という指摘が、明末の宣教師によって唱えられたという事實も（ジャック・ジェルネ『中國とキリスト教』法政大學出版局、一九九六、三八頁參照）、古學派との比較の關係で興味深い。

當時の儒學の盛衰に關する仁齋の發言は、「送山口勝隆序」（『古學先生文集』一）、『童子問』下42、「送長澤純平歸觀雲州序」（『古學先生文稿』）、儒風の變化に關しては「紀談」1

〔古學先生文稿〕。これらによれば、寛文の末年から元禄くらいを大きな節目とし、それ以降儒教が盛行したと實感されているようである。また、仁齋は「今儒者は必ず佛を攻めて之を廢さんと欲し、佛者は必ず儒を援きて之を一にせんと欲す」と〔送浮屠道香師序〕、佐藤直方も佛教は儒教に寄りかかって三教一致の論を爲すと〔辨伊藤仁齋送浮屠道香師序〕、儒佛の交渉の關係のあり方を指摘している。

- (29) 「此れ近世の訓義・頓悟の學の各おの偏に陥る所以なり」〔翠之教人射章講義〕『古學先生文集』四。なお、徂徠も「世の精微に滯りて渾淪を識らざる蔡虛齋・林次崖が如き者、渾淪に眩みて精微を喜ばざる陸象山・王陽明及び今の仁齋が流の如き者は、要は皆な思はざるのみ」〔護園隨筆』二と、この二種類の立場の超克をその課題とする。なお、仁齋の林希元批判は『大學定本』7。また『語孟字義』誠4では「虛齋」を号とすることを批判している。蔡清・林希元については、佐野公治『四書學史の研究』(創文社、一九八八)第四章、小嶋毅「もうひとつの明儒學案—福建朱子學展開の物語」〔中國哲學研究』五、一九九三)、同『中國近世における禮の言説』(東京大學出版會、一九九六)八章、九章参照。
- (30) 朱陸論については吉田公平「江戸後期の朱陸論—その由來を論じて—齋・中齋に及ぶ—」〔江戸後期の比較文化研究』ペリかん社、一九九〇)参照。

(31) 安東省庵も朱陸論を「千古未了の論」としている(「朱陸

辨」、『省庵先生遺集』一)。

ちなみ、仁齋がこのほかに「先儒未了の公案」〔童子問』下1)「古今未了の大公案」〔童子問』下50)と言うのは「性善」と「祖述」についてである。また「千古不傳の秘」〔童子問』中67)は「太極」が「一元氣」であることについて(なお、この「千古不傳の秘」は曹端『太極圖說述解』序文に見える語。その「太極」觀との對比を考えると興味深い)。

- (32) また「世の専ら朱・王氏の學を講ずる者は、皆な各おの其の弊有り」〔同志會筆記』21)、「二公(朱・陸)の學、繁簡頓漸の不同有りと雖も、……其の道に差ふことは一なり」〔童子問』下21)。なお、仁齋が「道統」論を批判するのは、單にそれが「心」の問題の肝要性を示すからだけではなく、八條目と同じくその連續の整然さが問題とされていることにも注意する必要がある(『孟子古義』離婁下20参照)。

(33) 佛老の「虛無」とともに法家的「功利」を異端の一端とする例もあるが(『童子問』下30)、仁齋においてふつう後者の強調はそれほど見られない。「功利」は上述の「經濟」に當たろう。

(34) こうした立場がほぼ確立するのは「同志會筆記」〔古學先生文集』五)の頃であろう。「多言」「多學」「多説」は争辨の種類であるとし、それに對する「徳」の立場を打ち出し(「同志會筆記」2、28)、後世の儒者が「門戸を立て、宗旨を設け、種種議論、其の多きに堪へざる」のに對して、「文行忠信」を

「孔門の定法」として掲げ(同25)、「奇を好み高きを好み、難きを好み、深きを好む」態度に對して、平易な『論語』『孟子』の「意味・血脈」を知るべきことを説き(同39)、五倫・仁義忠信の蔑視をもたらす佛教に對して、「虚無寂滅を以て言を爲すときは、則ち豈に父母を殺すと罪を同じうするに非ずや」(同41)という強い批判の語を投げ掛け、さらに學問における「勝心」を頓に戒める(同37)。

(35) 「論堯舜既没邪說暴行又作」で、宋儒の弁難にも関わらず佛教が衰えないのは「徒らに之を空言に託して、堯舜孔子の徳無きが爲なり」と言うのは、明代の朱陸論争批判が宋代の儒佛論争に遡及したと言えよう。

(36) 「功夫は其の密ならんことを欲す。議論は其の正しからんことを欲す。至奇極妙、一當に如かず。學者當に悟門の自ら開くを俟つべし。我自り之を開發すること勿れ。眞積み、力むること久しくして、怡然として理順ひ、渙然として氷釋く。之を悟門自ら開くと謂ふ。永く己が有と爲りて身を終るまで失はず。蓋し實徳の到る所にして、専ら智見を事とする者の、得て及ぶ所に非ず。正に之を實智と謂ふ」(『童子問』中60)。
仁齋は「智」を否定して「信」を要求するのではない(それは徂徠の課題であろう)。「智」を熟して「實」なる「一當」に到ることを求めるのである。また、「積疑の下に大悟有り。大悟の下に奇特無し」(『仁齋日札』31)も同様のことを述べたもの。

(37) 仁齋は『中庸』(「夫孝者、善繼人之志、善述人之事者也」)にもとづき、「孝」とは、單なる飲食奉養や人目を驚かす奇行ではなく、親の志を繼ぎその家業を落としめないことだとする(『童子問』中38、『論語古義』子張17)。

仁齋から徂徠（一）

片岡
龍

仁齋から徂徠（一）

一、はじめに

江戸時代中期の儒学者荻生徂徠（一六六六—一七二八）の最大の関心は、言語の問題であった。和語と漢語は異なっている。また、同じ漢語でも古と今とは違う。そして、儒学を学ぶかぎりには、唯一聖人の出現した古の中国の言葉—またそれは後世の文章と比べてより文学的であった—に習熟すべきである、と。その学を古文辞学と称するゆえんである。一方、徂徠にやや先立つ伊藤仁齋（一六二七—一七〇五）の学問は古義学と称される。古義とは、中国近世の朱子学や陽明学流の解釈によって歪曲されていない『論語』や『孟子』など儒教経典の本来の義という意である。徂徠の「古文辞」学は、周知のように、中国明代の古文辞派に倣った名称だが、この名称が、仁齋の「古義」学に対して、自己の学の特徴を、言葉或いは文学というものに注目する点に認めていることは明白である。にもかかわらず、この言葉或いは文学への問題関心は、古義学の底流を貫くものでもあったということ

を、本稿では考えてみたい。

ただ、言語への関心といっても、近現代の欧米を中心とする言語論等との引き当てを安易に行なうことに対しては、注意深くあらねばならない。それらと彼らとの間では、そもそも学問の発想や動機が異なっていると思われる。例えば、徂徠は和語と漢語の違い、近世の白話と古代の漢文との違いは言うが、そこには表音語と表意語、口語と文語の違い、つまり音声と意味の区別に対する問題関心はない。^①彼はその違いをたんに冗長と簡略、俗と雅の差と捉えており、かつ価値は常に後者にある（『訳文筌蹄』題言）。この点では例えば、言語記号における発音と概念の結びつき^②の恣意性を徹底的に反省するような説とは異なっている。また仁齋にも徂徠にも、漢文の語法等に関する著述があるが、これも個々の発語に対する規範文法の恣意性を指摘する考えとは正反対の方向である。^③あくまで、彼らは儒学者なのであり、ただ、日本において儒学を学ぼうとしたとき、必然的に言語の問題が俎上に上ってきたというに過ぎない。つまり、漢文で記された儒教文献

片岡 龍

の研究に主体的に取り組むことにより、その副産物として、和語と漢語の差異に対する問題意識が生じたわけである。しかし、その問題意識が成長すると、彼らは従来の儒学に満足できなくなり、自らの思想を構築することになる。

なぜ、たんなる異文化間における言語の差異の問題が、思想的な重要課題となるのか。この問題は、筆者の分析能力を越え、本稿の課題をも逸脱するものだが、あえて現時点での私見を述べれば、彼らを感じた和語と漢語の差異とは、むしろ日本語自体に含まれる和語と漢語の二重性であったためではなからうか。そして、言葉というものが、我々がものを考える重要な手段であるなら、日本における思想とは常に二つの方向（情緒的なものと理知的なもの）に分裂することを宿命づけられているといえる。彼らが課題としたのは、ともにこの分裂の克服であった。仁斎は漢文と和文の分裂を、徂徠はそれを歴史上に応用して、今文と古文の分裂を課題とした。さて、また思想というものの自体も、一つの分裂と言えないだろうか。現実からはみ出した意識という点において。

ともあれ、まず仁斎学が徂徠ら後学によってどのように批判されたかという点から見ていくことにする。それによって、仁斎学が後学に提起した問題が何であったかが明らかになるだろう。

二、佐藤直方の仁斎批判

仁斎が初めて講筵を開いたのは三十六歳のときであるが、彼の名が世上に高くなり始めたのは五十代半ば以降ではなかったかと

思われる。その一つの目安として、門人帳の記載が延宝九年、仁斎五十五歳のときから始まる⁽⁵⁾ことが挙げられる。この頃、整理の必要が生じてきたということであろう。また六十歳頃から彼より一世代若い学者たちの批判の声が目立ってくるのも、当然それだけの価値を有する存在として一般に認められるようになったということを示そう。本稿では、そのような仁斎学批判書の検討を通して、仁斎学のような側面が後学によって注目されたのかを見てみたい。取り上げる資料としては、佐藤直方の『弁伊藤仁斎送浮屠道香師序』（貞享四年一六八七著）、大高坂芝山の『適從錄』（元禄八年一六九五跋）、荻生徂徠の『護園隨筆』（正徳四年一七一四）、山内退斎（一六八四—一七二八）の『悟窓客談』（正徳四年一七一四著）、並河天民（一六七九—一七二八）の『天民遺言』（享保七年一七三二板行）などが考えられるが、本稿では、紙数の関係で、まず前二者に関して検討し、次に徂徠の別の著書に見える仁斎学との関係などを考えることにする⁽⁶⁾。

佐藤直方（一六五〇—一七一九）『弁伊藤仁斎送浮屠道香師序』は、貞享四年、仁斎六十一歳、直方三十八歳のときに書かれた⁽⁷⁾。これは題名から明らかかとおり、貞享二年（一六八五）二月六日の日付をもつ仁斎「送浮屠道香師序」（『古学先生文集』一）に反駁した書である。周知のように、この仁斎「送浮屠道香師序」は、提出と同時に大きな波紋を呼び起こし、たちまち人口に膾炙し、四遠に流布し、果ては朝鮮に達し、元禄十五年（一七〇二）閏八月、つまり、赤穂義士討ち入りの数か月前には、東山天皇の

上覧にまで及んでいる⁽⁸⁾。その骨子は、今日の天地を離れて「道」はない、宋儒の説は日用を離れて「道」を求めている点で仏教と同断である、しかし天地という観点から見れば、本来儒も仏もない、ただ一つの「道」があるだけだ、というものである。貞享二年夏に朱熹の著作中から仏教批判に関する発言を取り出し集めた『排釈録』（貞享三年刊）を編じたばかりの直方は、まさにその内容そのものに噛み付いたわけである。

しかし、その批判は、例えば仁齋が「学者より之を見れば、固に儒有り、仏有り。天地より之を見れば固に儒無し仏無し」と、天地日用から離れている点で後世の儒教と仏教をもに否定し、その対立を超克しようとするのに対して、『排釈録』にも引く朱熹の「仏学と儒学と略ぼ相似たる所有りと雖も、然れども正に所謂貌同じくして心異なる、是に似て非なる者なり。審かにせざる可からず。明道先生の所謂、句句同じく、事事合し、然して同じからざる者、真に是れ味有り。……道は只是れ君臣父子、日用常行、当然の理にして、玄妙奇特、測り知る可からず、釈氏の云ふ所の豁然大悟し、通身汗出づるの説有るに非ず」（『朱子文集』五十九「答吳斗南」³）を根拠として、「学者の学ぶ所は、則ち天地の道。儒者の儒為る所以は、正に此を以てなり」と、逆に天地日用に即すか否かにこそ、儒仏弁別の必要性が存する、といった調子である。これは朱子学者としては当然の駁論であるだろうが、水掛け論であることは免れていない。彼は仁齋の文章を逐一批判しているが、こうした水掛け論難でなければたんなる感情論で、思想的に目覚ましい主張といったものは、ついで見られな

い。ただ、ここで問題にしたいのは、その感情論の方である。

『弁伊藤仁齋送浮屠道香師序』を読んでいる印象に残るのは、仁齋の文章には「凜として犯す可からざる」気象がないとか、その論は「仏に倣す」るものだとか、「含糊調停、以て悦びを彼に取るの意」があるとか、「彼の非を斥けず、彼の意に怖らず」、「人情に徇」うものである、といった言い方である。これは、一見たんなる感情論的発言のようにも見えるが、実は価値判断以前の彼の直覚は、仁齋の文章の核心に触れていると思われる。直方は、「送浮屠道香師序」の一番の問題点は、その思想内容自体ではなく、その文章が読者に共有を求めているある種の感覚にあることを見抜いていた。

仁齋の文章を読むものは、だれでも一種独特の読後感を抱く。一枚のヴェールも纏われないような明瞭な概念でありながら、それを改めて筋道立てて説こうとすると、引っ掛かりがない分、逆に循環論に陥ってしまうかのような。例えば、儒釈の弁を説き「彼天地を微塵にすとも、天地何ぞ曾て微塵ならん。人世を夢幻にすとも、人世何ぞ曾て夢幻ならん。天は是れ天、地は是れ地、古は是れ古、今は是れ今、昼は是れ昼、夜は是れ夜、生は是れ生、死は是れ死、夢は是れ夢、幻は是れ幻、有る者は自ら有り、無き者は自ら無し。明明白白、復た疑を容るる所無し。万古の前も此くの如く、万古の後も此くの如し。聖人は有は有に還し、無は無に還し、亦た一毫の智慧を其の間に容れず。……二氏の教は、皆其の意想造作に出でて、自然の正道に非ず」（『童子問』下28）と言うのは、一見先に見た朱熹の「道は只是れ君臣父子、日用常行、

当然の理にして、玄妙奇特、測り知る可からず、釈氏の云ふ所の豁然大悟し、通身汗出づるの説有るに非ず」といふ、仏教の空理に對して儒教の日用性を強調する語に似ていながらも、同じく『排積録』の引く「宇宙の間は一理のみ。天は之を得て天と為り、地は之を得て地と為る」（『朱子文集』七十「讀大紀」）と合わせて考えると、XをXとして成り立たせる「理」の存在を強調する朱子学と、XがXである間に「一毫の智慧」を挟むべきでないとする仁齋学とは、決定的に異なっている。この「理」「智慧」が間に挟まっていないから、引つ掛かりがないのである。

したがって、仁齋の文章、思想というのは本質的に、「理」「智慧」を手掛かりとしてでなく、対象に同化するという実感レベルでその内容を捉えることを、読者に要求している。それは、文学的な理解を求めていると言い換えてもよいであろう。東涯「古学先生行状」によれば、朝鮮の府使の安慎徽が「其の旨趣固に古人と異なるも、文辞甚だ佳し。日本未だ許くの若き文有るを聞かず」と評したというように、「送浮屠道香師序」が人々を引き付けたのは、その思想内容よりは、むしろ多く文章の魅力にあったのである。そして、当時の日本の知識人にとって文化先進国であった朝鮮の学者の称賛は、一層その声譽を高からしめたであろう。

直方が、こうした特質をもつ仁齋「送浮屠道香師序」を、その仏教觀が「人情」に詔つたものであるとして批判するのは、それゆえ仁齋学の核心に関わっている。一見、問題は異端觀の食違ひにあるように見えながら、その本質は根深い。彼は、仁齋学が朱

子学の根本原理である「理」の代わりに「情」を打ち出してきた点を、最大の問題とするのである。そして、それに対して、彼は自らの立場を次のように規定する。異端との対立やそれに伴う軋轢を避けたいのは「人情」かもしれないが、敢えてその「人情」に逆らつてまで行ふのこそが「理」である、と。彼が、韓愈の「送浮屠文暢師序」を「詞、温藉含蓄あるが如くにして、其の意の嚴、凜として犯す可からず」として、仁齋の文章と對比しているのも、こうした考えにもとづくものであろう。なお、直方のこうした姿勢が、その四十六士論などに典型的に見られる、彼の基本的スタンスであることは、改めて指摘するまでもなからう。

しかし、直方の「理」は、いったん「情」というものを經由しているという意味において、朱熹の「理」からは変質している。朱熹の「理」が仏教の「無」に対して「有」を強調するものであるのに対して、直方の「理」は「情」の裏返しである「非情」という色彩を帯びている。つまり、彼がものごとを考える場合に、仁齋においてもそうであったと推測されるのと同じく、やはり「理」と「情」の分裂が起きているのである。ただ、仁齋が「理」を「情」に吸収しようとするのに対して、直方は「理」によって「情」を塗り潰そうとする。しかし、「情」と「理」の分裂を意識しているという点では、彼らは同じ土俵の上に立っていると言つてよいのである。

三、大高坂芝山の仁齋批判

大高坂芝山（一六四七—一七一三）の『適從録』は、直方『弁

伊藤仁齋送浮屠道香師序』の八年後、元禄八年の跋をもつ。綱吉治世のなかばであり、直方の書の著された年に初めて公布された生類憐みの令は、この年も繰り返し発令されている。中野に犬小屋が完成し、たちまち数万匹の犬が収容されたと言われるのもこの年である。この前年には芭蕉が没し、『奥のほそ道』が書き上げられている。元禄文化もなかばにさしかかっていた。

芝山の『適從録』は、この元禄文化の産物と考えるべきである。芝山は、江戸に南学を根付かせた谷一斎（一六二五—一六九五）に学び、また『南学伝』『南学遺訓』などの著作があることからわかるように、海南朱子学の系譜に属する学者であるが、『適從録』の文章に接したものは、それが、『小学』を重視し実践躬行を尊んだ、いわゆる南学のイメージとはよほど隔たっていることに驚くであろう。例えば、その「主客問答」と題する一篇は、次のように始まる。

肇秋猶ほ炎熱のごとし。涼を弄んで一日、四瞻楼に逍遙す。此の楼の主を誰とか為す。橘宜昭公なり。指讓して坐定まり、茶菓を設けて談笑す。主人問て曰く、西都の逸民伊藤維楨なる者、語孟字義を撰す。近ごろ方に之を視る。卿既に閱するや否や、と。

以下、主人との対話形式を取りながら、この年仁齋に無断で江戸で出版された『語孟字義』に対する批判が展開されるのだが、その結びの文は次のようである。

主人曰く、熟つら卿の彼の錯る処を董すを聴くに、始めは皦然として心に逆らふこと有り。中ごろには則ち愕愕爾とし

て屢しば驚駭す。終りには愉愉如として独り悦ぶ。其の隙地に投ずるや、庖丁の牛の若く、其の凝滞せざるや、懸河の流るるが若く、其の晒なること白黒を分かつが若く、其の易なること菽麦を弁ずるが若く、豁平として破竹の勢いの若し。甚だ快なるかな、甚だ快なるかな。是に頼りて之を推せば、須く厥の方を迷ふ攸無し。大題目の処已に彰彰たれば、輒ち瑣碎の事は、当に攻撃を待たずして自ら傾墜すべし、と。客曰く、曾て聞く、君子は争ふ所無し、と。我の彼に於ける、未だ嘗て面晤せず。奚ぞ忿り争ふことか之れ有らん。除非其の正譎を敷せんと欲するのみ。何となれば則ち彼の言に誤られて信ずる儕有り。便ち害を為すこと細ならず。夫れ邪説を息め、誠行を距ぐは、則ち聖賢の徒なり。我其の之を効さんことを欲す。庶幾くは其の咎を免れんか。日既に晩し。且く休めん、と。乃ち左右に揖して請うて出づ。

長い引用であるが、これによって『適從録』の文章の特色を伺うことが出来ると思う。それは、あたかも対話劇のような構成をもち、かつその文体も、この頃まだ南総から戻ってきて芝の増上寺前で講説を始めたばかりの荻生徂徠の「古文辞」などを髣髴させるものである（徂徠が明代の古文辞派の領袖王世貞・李攀龍の著に出会ったのが、このほぼ十年後）。『適從録』は、東溟逸史なる人物の序文・評語を付した形で、元禄十年、増上寺前の本屋から『南学伝』とともに刊行されているが、上引「主客問答」の結びに対する東溟逸史の評語を引いておく。

末篇の一条、言語豊重、錯落円活、莊子の筆勢に似る。文章

家の喜ぶ所なり。結語、首段の指讓して坐定まるの句に
ず。首尾關鍵、尤も好し。

蓋し的確な評語であらう。

文学評論的な内容をもつ批点や評語を予め付した形で書物を出すのは、明代に刊行された小説や文章などによく見られるものだが、この東溟逸史の評語をさらにいくつか見ること、『適從録』という書物が纏っている当時の文化的雰囲気を想像することができる。「主客問答」には、以上のほかに「此の文、先づ冒頭を立てて、而る後答語に入る。中間斡旋し、克く波瀾を生ず。文章家の妙を得たり。今天下の士、誰か清処士（＝芝山）と筆鋒を争はんや」、「凡そ文を作るには、語意自然に、類聚苟ならざるを佳と為す」などといった評語があり、それにつづく「撞巢窟」（仁齋学は、程朱を議す点では陸象山・王陽明を、天性の説を誹るのは荀子・揚雄を、「体用」などの文字の出処を言うのは明儒の異説及び禪家の語録を、『大学』批判は楊慈湖を、『易』の十翼批判は歐陽脩を、それぞれ「巢窟」としていることを指摘し、その「巢窟」を打ち破るといふ意味）に対しては、「撞巢窟」の一篇、首に一一巢窟を算へて之を陳列す。而る後巢穴を擣ちて以て之を破る。奇思奇文と謂ふ可し」、「此の一篇、他の失処を弁じ倒す。段段痛快、末に到りて一の悔悟門を排くこと、猶ほ三驅の禽のごとし。猶ほ敵城を攻めて一路を開くがごとし。文法最も好し」などと評している。つづく「擊蛇笏」は、諸家の語を綴って一篇の論文に仕立てたものだが、これは蘇軾の「表忠觀碑」に倣ったものであることが指摘され、また韓愈「争臣論」との類似が言われて

いる文もある。

東溟逸史は『適從録』の序文中で、「西京の遺民、維翁、学を好むこと旧しく、書を読むこと博く、文章に於けるや映ゆ」と、仁齋の文章の豊潤さを認め、

辞葩詞藻、我が東方、古を振ふこと鮮からず。道を論じ経を議するに至りては、則ち開国以来、未だ若く斯の時より盛んなること有らず。然らば則ち維翁、清処士、見る所各おの殊なりと雖も、而れども道に於いては、亦た以て発するに足る。何の相恨み怒ることか之れ有らん。……是れを文明の余化と称す。太平の美観と為すに足る。

と、日本における文学の隆盛と近時の経学の急激な発展を述べている。そして、芝山も仁齋も、「道」を闡明するという観点からは、どちらも功績があると言う。こうした鷹揚さは、「文明の余化」「太平の美観」といった言い方からも伺われる元禄における文化的成熟のもたらすものであるかもしれない。少なくとも、それが先に見た直方の排他的態度と大きく異なっていることは確かであろう。

そもそも、芝山の『適從録』著述は、直方らの仁齋批判が一向に世に認められないことを踏まえ、自ら効果ある批判を行い、それによって仁齋学にとって代わり、さらに南学中における自らの位置の正当性も確立することを狙ったものと思われる。そのことは、彼が『適從録』と同時に『南学伝』を世に問うていることから、容易に推測し得る。芝山は闇齋の性向の偏執を誇り、「書を読むこと此くの如きは、読まざるの愈れるに如かず。……嘉

や、固に書を読む者の罪人なり」(『南学伝』下)と述べている。仁齋と闇齋という一世代前の大物を一挙に叩くことで、自己の学を新たな世代の中心に位置付けようとしているのである。

彼は『南学伝』で、闇齋を「文義に明らかなるも、体験に昧く、言説に長ずるも、文章に短なり」と評しているが、「体験に昧」というのは、南学の伝統に背いていることを指すのである。ただ、ここで問題にしたいのは「文章に短なり」の方である。『適從録』(『与岡恂翁書』)では、彼以前の仁齋批判に対する次のような考えを述べている。

邇ごろ学者彼(仁齋)の詭を糾すこと、奚ぞ啻に数人のみならん。目を瞋らせ譴怒し、口を極めて唾罵す。程朱の詞を撃綴して、比並し以て彫闕す。理の勝れるに似たりと雖も、諸を言語文字に校せば、彼は自ら温厚老成、此は却て朴拙生硬なり。其の高低復然として相抗する容からず。曷を以て彼の徒の喙を屈せんや。

最近の学者の仁齋批判というのは、直方『弁伊藤仁齋送浮屠道香師序』や、その二年後の元禄二年(一六八九)に著された浅見綱齋(一六五二—一七一一)の『弁大学非孔氏之遺書弁』などを指すであろう。ここで明らかに芝山は、「理」ではなく、その文章の気象によって、議論の価値を云々している。すなわち、直方らが仁齋の「情」に対して「理」という牙城に立て籠もったのに対して、芝山は仁齋と同じ土俵に上り、つまり文学というレベルで相手を打ち負かさなければ、決定的な効果は生み出し得ないと言っているのである。夕佳亭一叟なる人物の『適從録』跋文に、

主客問答は、侵兵に応じて之を防禦するが若し。撞巢窟は、敵壘を環りて之を攻抜するが若し。擊蛇笏は、巨魁を擒にして之を殲滅するが若し。適從文は、乃ち乱に戡ちて教化を宣するが若きなり。三書(三通通の書簡)は、乃ち露布して余賊を驅るが若し。距遏の術、遺策無しと謂ふ可し。世の儒生、彼の書の非理を譴し、輒ち字を尋ね句を逐ひ、細かに以て襯貼す。手段甚だ低く、註脚の如く然り。安くんぞ他の底を圧倒するを得んや。故に此の篇は大意を応酬し、敢て字を尋ね句を逐はず。滔滔として説き去り、他の為に凝滞せず。というのも、同様のことを述べたものであろう。

崎門派の諸儒が詞章を事としなかつたのは周知の通りであるが、それでは、芝山は文学的営為というものを自己の学の中にもどのように位置付けていたのであろうか。「主客問答」において、「道体」という語は宋学によって発せられたもので孔孟には本来ないものであるという仁齋の考え(『語孟字義』道4)に対して、孔孟程朱の同じき所の者は道なり、心なり。同じからざる者は言詞文為なり。孔子程朱、若し地を易へれば皆然り。……道に曉らかなる者は、前聖の未だ発せざるものを発して、道益ます明らかなり。文に達する者は、勉めて陳腐の言を去りて、文始めて奇なり。曷ぞ必ずしも勸説踏襲して、唾を拾ひ涎を舐めんや。

と、「道」と「文」の関係を、——おそらく「無極」という語は儒教の經典にはないという問題をめぐる朱熹・陸象山の論争などを手掛かりとして論じているが、ただすでにこれは載道説の範囲

を越えている。「勦説踏襲」というのは、もちろん「文は秦漢、詩は盛唐」を典型としてその徹底的模倣を説く明代古文辞派を指しているのではなく、「文章に力を用ひず、已むことを得ざるに至りては、平生読む所の書中の字を集め、所謂布穀の文を作り、詩賦の類は一向作することを禁ず」（那波魯堂『学問源流』）と評される専門派の文学に対する態度のことを言うのであろう。しかし、その「文に達する者は、勉めて陳腐の言を去りて、文始めて奇なり」と言い、また「撞巢窟」で

三百篇変じて離騷と為り、離騷変じて漢魏晋に迄りて賦と為り、古詩と為る。又変じて五七言律詩と為り、或いは長吟短詠と為る。都て人心の淳澆に随ひて、世渝り風移る。風の移るに随ひて、詩賦の体漸く変ず、聖賢の言語も亦猶ほ是くのごとし。是れ理勢の必然なり。

と言うのは、むしろ『適從録』出版の前年に元政（一六二二—一六六八）の校訂にもとづいて和刻本の出版されている『袁中郎全集』⁽¹³⁾の

曾て知らず、文は秦漢に準ふと、秦漢の人曷ぞ嘗て字字六経を学ばんや。詩は盛唐に準ふと、盛唐の人曷ぞ嘗て字字漢魏を学ばんや。秦漢にして六経を学ばば、豈に復た秦漢の文有らん。盛唐にして漢魏を学ばば、豈に復た盛唐の詩有らん。唯だ夫れ代に昇降有りて、法は相沿らず。各おの其の変を極め、各おの其の趣きを極む。

（『袁中郎全集』一「叙小修詩」）
という、古文辞派を批判して、各時代には各時代ごとの文学があ

ると唱えた議論などに類している。

周知のように、元政は陳元賛（一五八七—一六七二）によって袁宏道（一五六八—一六一〇）の名を知ったと言う。芝山は自分は若年元・陳の二人に会ったことがあるが、その人物は「卑猥瑣碎」「暗弱固滯」で、また「厥の詞葩の取る可きを睹る無きなり」と言い、また朱舜水（一六〇〇—一六八二）、心越（一六四〇—一六九六）も「徒らに花鳥を談じ、風月を話するのみ」であると評している（『芝山会稿』三三）。明末の乱を避けて日本にやってきた中国人は数多いが、その数は一六五〇年代ころを境に急激に増加するようである⁽¹⁴⁾。つまり、芝山以降の世代は、それに従うにせよ従わないにせよ、こうした文化的環境にすっぽりと包まれているわけである。江村北海の『日本詩史』によれば、芝山は長崎に来た林榮、何倩、顧卿の三人を殊に推奨し、文を作れば必ず彼らに送って批正を求めたと言う。芝山に明末の公安派や竟陵派の文学論の影響が見られるというわけでは無論ないが、彼がそうした文化的雰囲気の中で自説を展開しているということを忘れてはならない。そして、中村幸彦氏らの言うように、仁齋の文学論もまた、このような明末の文学論と共通する点があるのである⁽¹⁵⁾。

四、荻生徂徠の明末文学批判

宝永二年（一七〇五）に仁齋が亡くなっている。このころ徂徠は柳沢吉保（一六五八—一七一四）に仕え、同家の歴史を記録した『樂只堂年録』の編集、黄檗僧の高泉性激（一六三二—一六九五）、千呆性佞（一六三六—一七〇五）らへの吉保の参禅録である

『勅賜護法常応録』の編纂⁽¹⁶⁾、柳沢藩蔵版の五史（『晋書』『宋書』『南齊書』『梁書』『陳書』）訓点刊行の作業、同藩の軍令法制整備への参与とそれに伴う兵書の国字解の作成⁽¹⁷⁾、同藩邸への綱吉來駕の際の唐音での儒学講義、吉保の川越から甲斐への転封に際しての視察旅行記『風流使者記』の著述など、藩の文化的事業に密着した形での、幅広い分野に渉る精力的活動を展開していた。こうした彼の活動も、やはり元禄文化の余韻、或いは最後の発光と考えてよいと思われる。

特に注意しておきたいのは、吉保の参禅に伴い、徂徠にも中国から渡来した黄檗僧との関係が生じていることである。『徂徠集』卷二十九には悦峯道章（一六五五—一七三四）宛ての書簡を十通収めるが、悦峯は浙江省杭州府钱塘県の人で、康熙二十五年、つまり貞享四年（一六八六）に長崎に来て、宝永四年（一七〇七）に黄檗山第八代の地位に着き、宝永七年（一七一〇）には、吉保が自分の菩提のために創建した永慶寺に迎えられ開山となっている。なお、吉保が参禅した高泉、千呆の二人はともに福建省の人で、一六五〇年代の終りから六〇年代の始めころ長崎に来て、のちそれぞれ黄檗山第五代、第六代となっている⁽¹⁹⁾。

黄檗宗が日本の文化に与えた影響⁽²⁰⁾などということは、筆者の手余る問題だが、有名な事例としては、黄檗三筆、つまり隠元（一五九二—一六七三）・木庵（一六一一—一六八四）・即非（一六一六—一六七二）らの書が、わが国のいわゆる唐様の書の成立を促したことなどを挙げることができる。黄檗流の書は明の文徵明（一四七〇—一五五九）や董其昌（一五五五—一六三六）らを手本と

すると言われ、それらの書風が北島雪山（一六三六—一六九七）、深見玄岱（一六四九—一七七二）、細井広沢（一六五八—一七三五）らに影響を与えた。彼らの書を唐様の書と称す⁽²¹⁾。広沢は柳沢藩における徂徠の同僚であり、徂徠の最初の結婚の媒酌を勤めた仲である⁽²²⁾。徂徠の書もまた唐様と称される。彼は明の祝允明（一四六〇—一五二八）の草書を学んだと言われる⁽²³⁾。また、戯曲『間情偶奇』の作者として有名な李笠翁（一六一一—一六八〇）の依頼になると言われる『芥子園画伝』も、黄檗僧によってもたらされ、徂徠はつとにこれを手に入れ耽読し、後に吉宗に献上している⁽²⁴⁾。

書道・絵画だけでなく、彼らと明代の文学等の関わりも知りたいが⁽²⁵⁾、寡聞にしてそれについて詳しく触れた資料に未だ寓目し得ない。『徂徠集』二十九に収める黄檗僧の香国道蓮（一六五二—一七二三）⁽²⁶⁾に宛てた書簡の中で、「省吾を過りて文を論じ、輒ち吾が禅師性靈の籟に及ぶ」（「与香国禅师」3）と、当時悦峯の接待役に当たっていた田中桐江（一六六八—一七四二）と文学を論じた際の「性靈の籟」という語を、公安派の文学と結びつけて考えるのは、やや性急であるだろう。しかし、中村幸彦氏が「仁斎に遅れて出た荻生徂徠の護園派が、李攀龍、王世貞等の擬古派を範とするのに比して、仁斎等は、その擬古派に対して、明末におこった公安派や、錢謙益等の創造派に似る如くである。我が近世漢詩文壇の趨勢は大体中国思潮の流れを追っているのであるが、ここだけは逆行している如くに見える」と言うのをそのままとつて、徂徠が公安派や錢謙益（一五八二—一六六四）らの文学の存在を知らないまま、それよりも一時代前の古文辞派の文学論を採

用したと考えるのは、謬りである。彼はその存在を知っていて、あえてそれに対抗する意味で、古文辞派の立場に立っているのである。そのことは以下の引用からわかる。

王・李の後、明風屢しば変ず。其の今に存する者は、公安・竟陵に非ざれば、則ち箕生²⁸の所謂菘中佻外する者のみ。文章の道は、氣運と盛衰す。方今明亡び胡興る。之を前古に推すに、草昧の間、文氣尚ほ闕ざす。其の晩明を踵習するも、亦た猶ほ洪・永の元余を襲ふがごときなり。盛唐の道は、弘・嘉に至りて始めて闡く。極盛の運も、亦た宇宙の稀に見る所なれば、則ち王・李・袁・鍾、彼未だ定論有らざる者、吾渤溟を涉り華域を踐まざると雖も、猶ほ諸を掌に指すがごときのみ。

〔徂徠集〕十九「題唐後詩総論後」
清初の文壇は、一ちようど明初の台閣派などが振るわなかったのと同様―明末の余韻を引きずって低迷したままであり、盛唐の再来とも言える弘治から嘉靖（15C末―16C中）にかけての古文辞派文学の隆盛に遠く及ばないというのである（ちなみに、徂徠はこの文運興隆の波はその後日本に遷ってきたと考えている²⁹）。また、同じ文章で、

袁・鍾の二子に至りて、口を極めて王・李を詆毀し、膚と為し熟と為し狭と為し模擬と為す³⁰。顧だ其の自ら説を為しては、則ち鍾は精神と曰ひ、袁は法無しと曰ひ、又人心自ら唐有りと曰ふ。弇州云はずや、物有れば則有り、無声無臭と。豈に二子の言を倅たんや。則ち安んぞ一を執りて一を廢するを得んや。

というのは、袁宏道や鍾惺（二五七四―一六二五）らが新奇と
思つて打ち出した説は、既に王世貞（二五二九―一五九三）の説
くところ（『芸苑卮言』五）であることを言つ。

夫れ唐詩を選する者、李・鍾・唐の三氏を逾ゆるもの莫し。
滄溟は雄渾を主とす。格調を尚ぶが故なり。伯敬は森秀を主
とす。奇趣を尚ぶが故なり。仲言は神理を主とす。驪牝を略
するが故なり。蓋し滄溟至れり。後の君子、乃ち勝ちて之に
上がんと欲す。故に自ら其の毒を後人に流すを知らず。悲し
いかな。

〔徂徠集〕二十七「答稻子善」
というのも、同様のことを述べたものであろう。つまり、鍾惺の
『唐詩歸』、唐汝詢『唐詩解』³¹は李攀龍（二五一四―一五七〇）の
選には及ばず、むしろそれを乗り越え、新奇なものを打ち出そう
とする意識が、後人に害を流しているというのである。そして、
それはなにも文学だけに限られる問題ではない。

古聖人の言に曰く、溫柔敦厚は、詩の教なり、と。是れ千万
世詩を言ふ者の刀尺準繩なり。詩は三百自り以て李・杜に至
るまで、其の調は世に随ひて移り、体は人毎に殊なると雖
も、而れども一種の色相ありて、諸を春風物を吹き、燁然と
して観る可き者は、廻ち異らずと為すに辟ふるなり。此の色
一たび壞れ、秋冬蕭索の氣至る。豈に翹に詩道の為に言ふの
みならんや。祇だ其の人と為り、拗にして古を師とせず、專
にして自ら用ひ、快心を喜び、醜藉を悪み、放縱を喜び、拘
束を悪むもの、儒者に李斯・象山・陽明・卓吾有り、詩に東
坡・文長・中郎・伯敬有り。

〔徂徠集〕十九「題唐後詩總論後」
李卓吾（一五二七—一六〇二）や徐文長（一五二一—一五九三）の名が拳がっていることが興味深いが、ともかくも、詩の価値の基準である「溫柔敦厚」（『礼記』経解）は、唐までで失われてしまったのであり、そして、こうした「秋冬蕭索の氣」は、つまるところ宋学に由来する、と彼は考えるのである。

独り宋の時学問大いに闡け、人人皆聰明を尚び以て自ら高くし、因りて情を主とする者の痴に似たるを厭ひ、遂に更へて伶俐の語を為す。詩と雖も実は文なり。蘇公が輩、其の魁首為り。余波の及ぶ所、明の袁中郎・錢蒙叟之を以てす。

〔徂徠集〕二十五「答崎陽田辺生」
錢蒙叟は錢謙益のこと。また、『訊文筌蹄』題言で「其の宋・元及び明の袁中郎・徐文長・鍾伯敬の諸家の如き、慎しんで其の一語片言をも学ぶこと莫かれ」というのも、同じ考えにもとづくものであろう。

ともかくも、以上見てきたように、徂徠は明末清初の中国文化に対する情報を意外に入手しているのであり、したがって彼の「天の寵靈」によって古文辞に出会ったという言葉（『弁道』1）を、そのまま単純に受けとってはならない。

それでは、それはどのように考えるべきか。注目すべきは、以上の引用に共通する、ことさらに異説を立てようとして、古にもとる弊害が生じるという批判は、実は彼が『護園隨筆』で仁齋学を論難するのと同じ内容であるという点である。当時まだ朱子学の立場にあった徂徠は、仁齋の説が結局は程朱と異ならないこと

を言い、仮に程朱に十分でないところがあつたとしても、軽々しく古人の説に異を唱えるべきではない、自分の創見だと思つたものは、多くすでに古人の説くところであり、したがって大抵の場合、それは「争心」を助長させる結果だけに終わる、と言う（後に、彼はこの方法を応用して、宋学が古代の聖学にもむく僭越を非難する）。つまり、徂徠は仁齋学を批判するために古文辞学を採用していると思われる。仁齋学と明末の文学論との平行関係に注目し、それを否定するために古文辞学に遡っているのである。

そのことはまた、仁齋の「漢文帝除肉刑論」（『古学先生文集』二）の、制度等は時代によつて変遷するという考えに対して、古の封建、井田、車戦、肉刑等を善しとする、露悪的とも思われる議論などからも推測することができる。⁽³²⁾ 徂徠の三代の礼樂贊美の考えはここにもとづくが、これが、各時代には各時代の文学があるという公安派らの文学論と、文学にはそれぞれ典型とすべき時代があり、徹底的にそれに従わねばならないという古文辞派の主張との関係を、制度論の上にスライドしたものであることは、論を疎たないだろう。徂徠は袁宏道の

文の始や、衣の繁複、礼の周折、樂の古質、封建・井田の紛紛擾擾たるが如きは是なり。古の今為ること能はざるは、勢なり。……今日の事を事としては、則ち今日の文を文とするのみ（『袁中郎全集』二二二「与江進之」）

などといった語等を見て、仁齋の論との類似に思い至つたと思われる。「漢文帝除肉刑論」の「夫れ天下なる者は勢なり。勢の在る所……聖人と雖も挽きて回すこと能はざるなり」の部分に、彼

は「聖人と雖も挽きて回すこと能はざれば、則ち安んぞ聖人を用ひることを之れ為さん」とコメントを付しているのである。⁽³³⁾

さて、以上の議論を踏まえた上で、もう一度初めの香国道蓮の「性霊の籟」の問題に立ち戻ってみる。先の書簡とほぼ同時期の正徳元年（一七一二）の文章に次のように言う。

不佞茂卿の香国禪師に於けるや、曩者に友人田省吾の所に従ひ、稍稍其の論ずる所の著叙記偈頌を觀る。……一たび品川の精舎に趣き、實に始めて其の丰采に接し、其の譚論を聆けば、則ち与共に上下数千載、氣運の醇澆する所以、文章は是に由りて樸靡し、材は習に倍蓰し、心は面のごとく人ごとに殊なり、代は辞を載せて遷り、言は土に因りて限し、古今相及ばずして、和は華ならざるを揚扝す。是くの若き者、疊疊として之を言ひ、驩然として相眎て懐に逆ふこと莫きなり。

〔「徂徠集」九「賀香国禪師六十叙」〕
ここで注目すべきは、徂徠が香国と時代による文章の変遷を論じている点である。この主張は明らかに先に見た公安派的な議論である。和と華の言語の違いを言うのは、やはりこの頃書かれた『訳文笠蹄』題言や『学則』第一則と共通するものであり、また人の生れ付きの個性や、環境によるその無尽のヴァリエーションを言うのも、後の徂徠学の重要な柱となる主張である。ところで、「大抵物真なれば則ち貴し。真なれば、則ち我が面、君が面に同じきこと能はず」（『袁中郎全集』二十一「与丘長孺」）というように、実はこの個性の重視も公安派の文学者等の説くところである。そもそも、個性の重視を考えるから時代の個性が認めら

れるわけである（したがって、以上の引用に続けて「而るに況んや古人の面貌をや」と言われる）。また環境による無尽のヴァリエーションが生じるのはこの世界の「活物」性ゆえであるが（『徂徠先生答問書』下）、この「活物」という考えも、仁斎経由ではあるが、もともと鍾惺の『詩経鍾評』にもとづいている。⁽³⁴⁾

このように見てくると、徂徠の明末文学との関係は、そう単純には考えることができないことがわかる。この問題は更に突き詰めて論じる必要があるが、また黄檗僧との関係では唐話学習という大きな課題がまだ残っている。ただ、規定の紙数を既にかなり超過してしまったので、それらについては稿を改めて論じることにしたい。

注

- (1) 徂徠には『韻槩』等の著があり、ここからは彼の漢字の韻に対する関心を伺うことができる。しかし、これは表意語である漢語を、日本語的発想によって表音語として理解しようとしたものと見るべきであり、この点における和語と漢語の差を論じようとしたものではない。なお、江戸時代の学者は、漢語の虚字等に関する研究を多く残したが、これも「てにをは」が大事な役割を果たす日本語的な発想とも言える。
- (2) 丸山圭三郎『ソシユールの思想』岩波書店、一九八一、I 第三章。

- (3) 仁斎——『修辞活套』『修辞六帖』。これらはともに未完、かつ小部のものだが、東涯ら『用字格』『操觚字訣』等の試み

はここに胚胎している。徂徠——『訓訳示蒙』『訳文筌蹄』。なお、徂徠はのち、これらの書を退け、読書、実作による古文辞の習得を主張するが、これも文法規範自体の否定ではなく、規範の体得が求められているのである。

(4) 長谷川美千子「からごころ」(『からごころ日本精神の逆説』中央公論社、一九八六所収) 参照。

(5) 植谷元「伊藤仁斎の門人帳(上)」「ヒブリア」69、一九七三。ちなみに、『仁斎日札』22に記された参州鳥原(愛知県新城市日吉)の農夫菅谷太次兵衛の入門は延宝九年で、その紹介者の欄には「自分ニ被出申候」とある。

(6) 『弁伊藤仁斎送浮屠道香師序』『適從録』は『日本儒林叢書』4(鳳出版復刻、一九七一)、『徂徠集』は『近世儒家文集集成7』、『訳文筌蹄』は『荻生徂徠全集2』(みすず書房、一九七四)、『徂徠先生答問書』は『荻生徂徠全集1』(みすず書房、一九七三)所収のものに、それぞれ拠った。

(7) 元禄四年(二六九一)に板行され、正徳三年(二七一三)に改修再刻。

(8) 伊藤東涯「古学先生行状」。

(9) 仁斎自身、「詩家最も議論閑に落ちるを思む。学を論ずるも亦た然り」(『仁斎日札』13)と、自己の学の自然性を、文学との類比によって説明している。

(10) 安慎徽については、小倉進平(河野六郎補注)『増訂補注朝鮮語学史』刀江書院、一九六四、第四章第五節「日本語学者」参照。

(11) 直方の「理」に仁斎学の影が大きく落ちていることについて、田尻祐一郎「二つの「理」」(『思想』766、一九八八)参照。

(12) 塚本学『徳川綱吉』吉川弘文館、一九九八。

(13) 前野直彬「袁中郎十集と元政上人」(『長沢規矩也先生古稀記念図書論集』三省堂、一九七三所収) 参照。

(14) 辻善之助『日本文化史V』春秋社、一九四九、第四十二章「一、明末帰化人の影響」の一覧参照。

(15) 「文学は「人情を道ふ」の説」(『国語国文』20—2、一九五一。のち『中村幸彦著述集一』中央公論社、一九八二所収)。

また竟陵派の鍾惺の詩論との関係については、土田健次郎「伊藤仁斎の詩経観」(『詩経研究』6、一九八一)参照。

(16) 「柳沢吉保公参禅録勅賜護法常応録」永慶寺、一九七三、参照。

(17) 拙稿「荻生徂徠の初期兵学書について」(『東洋の思想と宗教』15、一九九八)参照。

(18) 徂徠と悦峯のやりとりでは、徂徠が狩野永真筆の「三教図像」に自らの賛(『徂徠集』十四所収)を添えたもの、また亡妻の和訳したという袁了凡の「功過格」を贈呈しているのが興味深い(『徂徠集』二十九「与悦峯和尚」3別幅)。

(19) 『黄檗文化人名辞典』思文閣出版、一九八八、参照。

(20) 大庭脩「近世 清時代の日中文化交流」(『日中文化交流史叢書 第一巻 歴史』大修館書店、一九九五所収)に概述がある。

- (21) 『唐様の書』 東京国立博物館、一九九六、参照。
- (22) 平石直昭『荻生徂徠年譜考』平凡社、一九八四、四四頁、参照。
- (23) 前掲『唐様の書』参照。
- (24) 中山久四郎「近世支那の日本文化に及ぼしたる勢力影響（第四回）」（『史学雑誌』25—7、一九一四）、徂徠「由緒書」（『改訂史籍集覧』十七雑）、『享保時代の日中関係資料三』（荻生北溪集）関西大学出版部、一九九五、本論第二章第七節「芥子園議画伝」参照。
- (25) 平久保章『隠元』（吉川弘文館、一九六二）は幕末の黄檗僧禅統真紹の「古へ黄檗ノ一宗、中華ヨリ道德・文章ノニ美ヲ以テ渡来セシ」という語を紹介している（二二三頁）。
- (26) 香国道蓮は幼時郷里を出て摂津富田普門寺の隠元に謁し、黄檗三代住持慧林に師事した。彼は唐話を善くし、後江戸に入ると徂徠や岡島冠山らと親交した。のち仙台の大年寺に迎えられる。そこで当時吉保側近の奸臣を斬って出奔していた田中桐江の窮乏救済計画に関与する（前掲『黄檗文化人名辞典』、『荻生徂徠年譜考』参照）。
- (27) 前掲中村幸彦「文学は「人情を道ふ」の説」。
- (28) 「箕生」は清初の范士楫。その説は徂徠の『唐後詩』総論に引かれている。
- (29) 拙稿「荻生徂徠の天命説」（『日本思想史学』29、一九九七）参照。
- (30) 「膚」「熟」「狭」などの評語は、鍾惺「詩歸序」（『隱秀軒集』景）に見えるもの。
- (31) 『唐詩歸』、『唐詩解』ともに、静嘉堂文庫所蔵『護園蔵書目録』に記載されている。
- (32) 拙稿「荻生徂徠の「道」観と朱子学時代の仁斎批判」（『早稲田大学文学研究科紀要』別冊21、哲学史学編、一九九四）参照。
- (33) 前掲拙稿「荻生徂徠の「道」観と朱子学時代の仁斎批判」参照。
- (34) 前掲土田健次郎「伊藤仁斎の詩経観」参照。
（かたおか・りゅう 本学非常勤講師）

仁齋から徂徠(二)

片岡 龍

前稿では、仁齋学が佐藤直方（一六五〇～一七一九）、高坂芝山（一六四七～一七一三）ら後学によつてどのような批判されたかを見ることで、仁齋学が後学に提起した問題が何であったかを考えようとした（1）。本稿では、前稿において十分に展開できなかった荻生徂徠（一六六六～一七二八）の仁齋学批判の問題から、考察を再開することにする。

五、「文字」

前節で、徂徠の古文辞学の主張が、仁齋学と明末文学論との比定の上に、それを乗り越えるものとして提出されていることを確認した。と同時に、この仁齋学と明末文学論とに共通する（と徂徠の考える）個性の重視について、単純には割り切れない問題が徂徠側にあることを、彼が黄檗僧に贈った文章（『徂徠集』九「賀香国禅師六十叙」）から推測した。ここでは、「古」「今」という時代的個性、「和」「華」という地理的個性の容認等、まさしく彼が仁齋学的、明末文学論的として乗り越えようとした思考について、きわめて肯定的な立場が取られていたのである。そもそも「学問は歴史に極まり候」（『徂徠先生答問書』上）、「米は米にて用に立ち、豆は豆

にて用に立申候」（『徂徠先生答問書』中）等と言うように、徂徠の思想というのは、こうした個性の相違を前提とし、その上で敢えて「古」に、「華」に、「先王」に、「詩書礼楽」に価値を見出だしていくところにポイントがある。その意味では、徂徠が仁齋学的、明末文学論的と見做す思考は、徂徠学自身の重要な前提になっているとも言える。

ここには、直方の「理」が仁齋の「情」に対して打ち出されたものでありながら、「理」と「情」の分裂を意識している点では仁齋と共通しているという、第二節の問題と同じ構造がある。ただ直方の「理」が単なるアンチテーゼにとどまっているのに対して、徂徠の場合は、仁齋と同じ立場から出発して、それを乗り越えようとした点で、むしろ芝山の立場に近いと言えるかもしれない。本稿では、こうした徂徠の仁齋学に対する微妙な自己の位置付け方に含まれた思想的意義について、より具体的に検討していきたい。

まずは『護園随筆』から見ていこう。この書の刊行は正徳四年（一七一四）である。この前年には大高坂芝山が没し、その前々年の正徳元年には浅見綱齋（一六五二～一七一）が没している。これより先、徂徠は、宝永六年（一七〇九）の綱吉薨去・吉保引退に伴い、公務を退き、茅場町の私宅で学術に専念することを許されている（2）。幕政の新たな中心には新井白石（一六五七～一七二五）らが位置した。時代

はゆっくりと転じつつあった。『護園隨筆』は、この徂徠の茅場町時代の（その後牛込に移るが）沈潜の成果として発表されたのである（3）。

周知の如く、後に徂徠はこの書を「識見未だ定まらず、争心未だ消えず」（『徂徠集』二十七「答屈景山」1）、「旧習未だ祛かず、見識未だ定まらず、客氣未だ消え」（『徂徠集』二十八「復安澹泊」3）ざる時のものとして退けるが、この「争心」「客氣」という語は、「護園隨筆の一書は、不佞一時伊氏務めて門庭を張皇するを悪むの著す所」（『徂徠集』二十五「答島謙叔」）等といった語と併せて考えると、仁齋学批判の決定打を打ち、思想界の中心にうって出ようとした彼の意気込みを示すもののように感じられる。或いは、直接的には、宝永六年（一七〇九）に著された中江岷山（一六五五〜一七二六）の『理氣弁論』等が、引き金となっているのかもしれない。ちなみに、『護園隨筆』刊行の前年、正徳三年（一七一三）に著された山内退斎（一六八四〜一七一八）の『悟窓客談』も、仁齋『語孟字義』、岷山『理氣弁論』、田中麗山『三才弁義』（正徳二年序）の三書を論駁しようとするものであった。

『理氣弁論』については、徂徠に次のような言及がある。

昼間、書肆の人携へ来たる所の理氣弁論を得て、之を誦む。維楨死し、曾ち未だ数年ならざるに、其の学果たして裂けたり。其の詞を玩ぶに、鄙俚疎謬、其の一先生の

言に媿媿妹妹たるは論ずる亡し。即ち其の文字は、宛かも大高老子の若きのみ。段し長胤をして之を見しむれば、何ぞ其の是くの如きに至らんや。故に知る、桓公薨じて五公子争ひ立つことを。之を要するに維楨人傑と雖も、其の文字の学に於いては、未だ之を聞くこと有らざるなり。

（『徂徠集拾遺』上「寄東壁書」1）

この文章の読解は難しいが、もし「大高老子」を大高坂芝山のこととしてよいなら、およそ次のような意味であると思われる。「中江岷山の『理氣弁論』を読んだところ、その言説は仁齋説の踏襲に過ぎないが、その文章（「文字」）は仁齋学の批判者である大高坂芝山を彷彿とさせるものであった。東涯の目を経ているとすれば、それはあり得ないことであって、ここから仁齋死後その学派が分裂したことが分かる。その原因は、仁齋学が文章（「文字」）の点で乗り越えられるべきものをもっていたからである」と。

岷山の文章が芝山の修辭的文章に近いという徂徠の評は、「治道に益なし」として「絶えて詩を作らず、甚だ詩章の輩を賤薄」し、また「聖人の大道は、全く文辭に在らずして、德行に在り」という語があったとされる岷山評（4）としては肯いがたく思われるが、仁齋学攻略の突破口として「文字」というものに着目する徂徠の発想は、軽視することができない。『護園隨筆』は、まさにこの点から、仁齋学を切り崩そうと試みた書だったのである。

そのことは、この書の最終巻が「文戒」と題され、仁斎の文章における「和字」「和句」「和習」の逐条的指摘に当てられていることに、最もよく示されている。「文戒」には、ほかに山崎闇齋（一六一八〜一六八二）の文章を批判する条が九条、独庵玄光（一六三〇〜一六九八）に対するものが四条ある。それ以外の約八十条は、すべて仁斎の文章に対してであるが、このあたりの数字には、当時克服すべき対象として徂徠の目に映じていた、思想勢力のバランスが反映している。

闇齋学に対しては、

予十四の時、先大夫に従ひて、南総に流落し、独り自ら書を読み、未だ嘗て世師の講説を聴かず。赦に値ひて還るに及び、世の書を講ずる者、別に一種の俗学の氣習有りて纏繞するを見る。皆な予の見る所と同じからず。之を訪へば、則ち前年闇齋先生なる者有りて、朱学を首唱す。是より先、諸儒能く閩洛の学を攻むる者有ること莫し。闇齋なる者出づるに及んで、海内靡然として風に嚮かふ。

（『護園隨筆』二）

という言及がある。徂徠十四の時は延宝七年（一六八〇）、南総から江戸に戻ったのが元禄三年（一六九〇）であるから、この一六八〇年代に、江戸において闇齋学が急速に普及したことが分かる。そして、仁斎『語孟字義』の贋刻本が江戸で出版されるのが元禄八年（一六九五）、芝山がその批判書『適

從録』を江戸で刊行するのが元禄十年（一六九七）であるから、九十年代の半ばくらいから徐々に仁斎学の浸透が始まっていくと思われる。ついで、元禄十五年（一七〇二）の「送浮屠道香師序」の東山天皇上覽、宝永三年（一七〇六）の『語孟字義』の宮中並びに所司代への献上、同四年（一七〇七）の『童子問』『古学先生碣銘行状』刊行、正徳二年（一七一）の『論語古義』刊行、同四年（一七一四）の『大学定本』『中庸發揮』刊行などを経て、その勢いは圧倒的なものになっていく。

玄光に対しては、「近歳僧玄光、博学にして古書に渉る。

能く文を属す。此の方の諸儒の及ばざる所」（『護園隨筆』四）という言及がある。当時の思想界全体における玄光の影響力の大きさについては詳らかにしないが、白石によって「文は玄光師、詩は元政師、儒家にこれほどこなれ候も見え来たらざ候」と称され（5）、『本朝四家絶句』（享保元年一七一六刊）では藤原惺窩（一五六一〜一六一九）・石川丈山（一五八三〜一六七二）・元政（一六二三〜一六六八）とともに「四家」の一に数えられ（6）、都の錦（一六七五〜？）『風流日本莊子』（元禄十五年一七〇二刊）では、詩の丈山、和歌の北村季吟（一六二四〜一七〇五）、儒の仁斎と並んで、文の玄光と評されているところから見ると（7）、少なくとも当時の文学面における彼の地位には、確固たるものがあつたことが分かる。また、林羅山（一五八三〜一六五七）に学び、

のち水戸彰考館の編纂に与った田中止邱（一六二七〜一六八二）との詩律に関する論争を載せた『儒釈筆陣』（寛文二年一六六二刊）が再三版を重ね、ついには龍頭に標注を付した版まで現れたという話も有名であろう（8）。

玄光は、

文字は固より道に非ず。而れども文字を仮りて道に達する者、古今勝げて計ふ可からず。之を小にしては、則ち礼儀廉恥を知り、因果禍福を弁え、之を大にしては、則ち至徳を成し、妙道に達す。誠なるかな、文字は道を載するの器なること。夫れ輿馬に駕する者は、足勞せずして千里を致す。舟楫に乗る者は、遊ぶこと能はずして、江海を絶る。文字は学人の輿馬舟楫なり。

（『独庵独語』）（9）

というように、「文字」の重要性を自覚していた。これは、道猶ほ人に在りて、文字に求むるは惑なり。道既に人に絶ちて、文字に求めざるも亦た惑なり。昔人、海内の路を遠しとせずして、畏途嶮路に往来するは、時に人師有ればなり。今日人師と称する者、根本未だ明らかならず、其の名有りて、其の実無く、伝灯の優名を挟んで、勢力を求むるの媒と為す者なり。其の冬瓜の印可に逢ふ者、永く悟門を塞ぎ、前進の道を塞げば、則ち師有るは師無きに如かず。今日道を学ぶは、師友を文字の間に求むるを除いては、余は津を問ふ所無し。悲しいかな。

（『独庵独語』）

という認識に基づくものであった。つまり、今日「道」を伝えた「人師」は存在せず、したがって、「道」は「文字」の間に求めざるを得ないとの考えである。これが徂徠の「惣じて学問の道は文章の外之れ無く候。古人の道は書籍に之れ有り候」（『徂徠先生答問書』下）と共通する発想であることは見やすからう。徂徠の玄光への着目は、まさにこの点にあったと思われる。

玄光が「文字」の重要性を説くのは、「仏道」のためであり、したがって、また「吾が輩、俗愛を捐棄し、鬚髪を剃除するに、心を此の道に専らにせずして、意を俗学に留め、情を文章詩賦に溺らすは、是れ大惑なり」（『独庵独語』）といった言い方も当然あり得る。しかし、独庵自身の意向とは別として、彼の詩文に関する名声が高まったのは、当時の文運上昇の気運によるところも大きかった。京都では元禄（一六八八〜一七〇四）・宝永（一七〇四〜一七一）の間に、鳥山芝軒（一六五五〜一七一五）・小笠原雲溪（？〜？）らが我が国で初めて唐詩の講説を専業として立ち、江戸では延宝年間（一六七三〜一六八一）に土肥黙翁（一六六〇〜一七二六）が下谷の広徳寺門前街で漢詩文の「売講」を始めたのを皮切りに、駒込の吉祥寺、芝の増上寺の門前街に同種の講筵が乱立したと言われる（10）。徂徠が江戸帰還後、増上寺前で舌講を始めたのも、まさにこの時期である。書肆の手による最初の詩集とされる林義端（？〜一七一）編『扶桑名

賢詩集』、同『扶桑名賢文集』は(11)、それぞれ宝永元年(一七〇四)、元禄十一年(一六九八)の序をもち、木下順庵(一六二一〜一六九八)門下の柳川震沢(？〜一六九〇)が寛文(一六六一〜一六七三)の初めに陳継儒(一五五八〜一六三九)注解の古文辞派後七子の詩集を、延宝中に李卓吾(一五二七〜一六〇二)の名を冠する『明詩選』『続皇明詩選』を刊行するが、これは我が国における明詩翻刻の嚆矢と言われる(12)。

あくまで印象論として語るのみだが、寺壇制度の確立する寛文頃を境目として、延宝、元禄、宝永、つまり十七世紀の後半から十八世紀の初頭にかけて、日本近世の思想界に大きな変化が起こっているように思われる。それは、思想から文学が自立するというよりも、むしろ思想のイデオロギー性が文学によって無化されていく大きなうねりのように感じられる。その思想と文学の転換点に立つのが徂徠である、というのが筆者の予想である。例えば、一般に、徂徠学は太宰春台(一六八〇〜一七四七)の経学派と服部南郭(一六八三〜一七五九)の詩文派に分かれたとされるが(13)、十八世紀の文壇における実際の状況としては、詩文派の方が圧倒的に有力だったのではないか(14)。経学派も、確かに系譜的には海保青陵(一七五五〜一八一七)のような流れを生み出して行くが、ただ青陵の場合にはすでに経学という範囲を越えて出ているのであって、むしろ国学や蘭学など、当時の思想

界全体の中での位置づけが重要であろう。春台や宇佐美瀧水(一七一〇〜一七七六)ら経学派の意義は、徂徠の思想の一般的流布という点にあり、しかし同時に、それは、当時の先端を行く者の目には、既に時代遅れなものに写っていたのではないだろうか。それが、寛政頃からの田沼時代に対する評価によって、詩文派の位置づけに変化が生じたのではない云々。

しかし、こうしたことは、すべて実証的な検討を俟たねばならない。ここでは、徂徠が当時の文運上昇の機運に乗じて、「文字」というものに着目し、そこに仁齋学攻略の突破口を見いだしたということを確認することで満足しよう。

六、「理」

岷山の『理気弁論』の主題は、そのタイトルに端的に示されているように「天地の主宰は「死理」ではなく「一元氣」であるということである。これは仁齋の論をそのまま継ぐものであり、また例えば貝原益軒(一六三〇〜一七一四)の「大疑」の中心でもあった。もちろん、こうした考えは、岷山自身がその著書中に引用しているように、羅欽順(一四六五〜一五四七)、胡直(一五一七〜一五八五)、呉廷翰(？〜?)等、明人の説にもとづくものである。ただ、仁齋が「一元氣」の説明に「白醜」の発生を例に取り(『語孟字義』上「天道3」、岷山が、

故に愚亦た以謂らく、其れ天地は水車の如きか。車有りて水無ければ、則ち転ぜず。水有りて車無きも、亦た転ぜず。水、車に触るれば、則ち自ら相ひ運りて水を挹み出だし、生生極まらず。……故に天地陰陽は、夫婦の道なり。凡そ物二無ければ、則ち和合を為すこと能はず。万物の声は、相ひ感応して鳴る。両手各おの一なり。相ひ拍てば則ち鳴り、相ひ摩せば則ち垢沢生ず。

〔『理氣弁論』上「八 聖賢定論」〕(15)

天地有りて然る後万物有り。万物有りて然る後男女有り。夫婦有りて然る後父子有り。父子有りて然る後君臣有り。是の故に天地は夫婦の道なり。陰陽並び行はるるを之れ天道と謂ひ、剛柔並び行はるるを之れ地道と謂ひ、仁義並び行はるるを之れ人道と謂ふ。

〔『理氣弁論』「理氣弁論原引」〕

などと言うのを見ると、彼らが「一元氣」を言うときには、陰陽の結合による物の生成という、非常にヴィヴィッドなイメージがそこに存在していることが推測される。裏を返せば、彼らの言う「死理」という語は、「理」に対してそのような具体的イメージをもてないことへの「この「理」の浄潔空關底の世界にして、形迹無し」(『朱子語類』一、13)という「理」の規定上、当然のことと思われるが「苛立ちを表したものである。無論、「天地は一夫婦なり」という語は、李卓吾「夫婦論」(『焚書』三)等にも見られる表現であるが、「理」

を知覚・感覚を超えているという観点から、主宰として認めないという見方は、果たして明人一般にとって普遍的な発想であろうか。一方、近世の日本では、むしろこうした反応の方が一般的であると思われる。「見所なき儒者は、条理分殊の方はこころへて、かの一理を知らぬゆへに、事物にまとはれて居る」(『韞藏録』三「学談雜録」)という直方の発言が、彼の周囲の思想状況に対する意識的な挑発と見做されるゆえんである(16)。岷山らが「理」のかわりにもちだした「陰陽」という概念は、後に徂徠によつて、これも虚構であることが指弾されるわけだが、しかし「一元氣」という語に含まれる湧き上がるような生々のイメージは、「活物」という形で徂徠にも継承され、また徂徠以後の安藤昌益(一七〇三—一七六二)の「二別」「互性」の議論、三浦梅園(一七二三—一七九三)の「舎」「易」の表記等にもつながるのではないかと思われる。

それはともかく、「文字」ということとともに、『護園隨筆』に流れる大きな主題は、この知覚・感覚を超えたものへの態度という問題である。

周知のように、『護園隨筆』では冒頭、独庵玄光の考えに対する批判の言が展開される。これは一瞬我々に奇異の感を抱かせるものである。たしかに、先に見たように、玄光の文学的影響力には無視できないものがあるが、「愚者は儒学は仕候へ共、仏学は不仕候」(『徂徠先生答問書』中)という徂

徠にとつて、玄光の思想が仁齋と対等な位置を占めていたとは、やはり考え難い。一つには、仁齋のみを意識しているのではないといったポーズもあるだろう。しかし、ここにはさらに、別の事情が存在していると推測される。

『護園隨筆』冒頭に引用される玄光の説は、地獄の有無についてである。玄光は、まず仏教が中国に入る以前、蘇生した人間が臨死状態の時、地獄の光景を見たという話がないという事実から、地獄は実在しないのではという問いを自ら設ける。ちなみに、この問いはもと司馬光（一〇一九―一〇八六）『書儀』五に載せる説で、また『文公家礼』四等にも引かれる儒教側からの仏教の死後観批判として有名なものである（17）。このように問題を設定した上で、玄光はそれによつて次に反論する。医学的な知識を欠く未開の地で、人々はトリカブトの毒に中つて死んでいながら、その死因を特定できず、医学が流入して初めて、トリカブトが毒物であるとの認識を得たからといって、その毒物に対する医学的知識の虚構を疑うことはできない。仏教の死後観を否定できないのも同様である、と。

この玄光の考えに対して、徠は次のように言う。この論証は、トリカブトの毒という「実」なるものの喩えによつて、地獄という「虚」なるものを証そうとする点にトリックがある。これを、ある村に夢占を事とする神巫が入つて後、信じる者は夢に吉凶を覚えるようになったが、神巫を信じない者

が、以前人々が夢に吉凶を覚えなかつたことを理由に、夢占の「虚」を疑うことを否定できないという比喩に置き換えてみれば、その論証の不成立は明らかである。要は、「地獄」にせよ「夢占」にせよ、「虚」なるものの存在は、それを信じるか否かにかかつている。そして、この「信」という態度が仏教の核心であると徠は言う（18）。

ここでの徠の議論には、二つの意図が含まれている。一つは、そのすぐ後に

則ち仏法と曰ふと雖も、之を要するに、亦た古の卜筮祈禳の遺なり。吾れ卜筮巫祝の周官に列するを觀て、迺ち尙し聖人をして今世に生まれしむれば、必ず以て之を裁すること有りて、必ずしも周唐二武及び近世の備・土の二侯の為ざの如くならざるを知るなり。

（『護園隨筆』一）

とあることから分かるように、仏教を「巫祝」と同列にして、「王者の道」（『護園隨筆』一）の中に取り込もうとする考えである。この点については、あとで再び触れる。もう一つは、知覚・感覚を超えたものへの正しい態度を示すための伏線を敷こうという意図である。『護園隨筆』一では、続いて「大いに知る」「大心」といった語が目につくが、これは仏教をも「王者の道」の構成要素の一つとして取り込むような寛大な態度であると同時に、知覚・感覚を超えたものへの正しい態度を示すものである。それは、輪廻や鬼神の有無に

ついで、

知者の信ぜざる、愚者の信ずる、其の要帰は一なり。必ずや其の知る可き所を務めて、其の知る可からざる所に貳はざる者にして、而る後聖人の徒と謂ふ可きのみ。然りと雖も、此れ豈に全く其の知を用ひずして、敦く聖人の言を信ずるのみならんや。亦た大いに知る所有ればなり。

『護園隨筆』一

と言ひ、また、子どもは夜の闇や、壁に描かれた虎を怖がるが、大人は恐れない。しかし、闇の中に怪物がないこと、壁の中の虎が動き出さないことを完全に保証することは誰にもできない。大人が恐れないのは「大いに知る」ところがあるからである、等と言われていることから明らかである。つまり、知覚・感覚を超えたものに対しては、盲信するのではなく、頭から疑ってかかるのでもなく、「大いに知る」という態度が必要とされているのである。さて、「大いに知る」とは、

古の聖人、大いに之を知る所有りて、能く其の知る可きを推して、以て其の知る可からざる所の者に合す。是に於いて卜筮祈禳の法を作為して、以て民の疑を稽め、以て民の情を勧めて、民に利あり、士君子に害あらず。

『護園隨筆』一

という語から考えると、治国・安民という観点から物を見る

ことを指すと思われる。そして、

士君子苟くも能く事の当に為すべき所を務めて、心を知る可からざる所の者に回らさずんば、則ち地獄・天堂の説、何の害か有らん。

『護園隨筆』一

というように、冒頭の地獄をめぐる議論も、この知覚・感覚を超えたものの例として、もち出されていたわけである。

さて、こうした議論の後、やっと仁斎の名前が現れる。そこで扱われる問題は、まず宇宙の始まりについてである。徂徠は、仁斎の「今日の天地は、即ち万古の天地なり。万古の天地は、即ち今日の天地なり。何ぞ始終有らん。何ぞ開闢有らん」(『語孟字義』天道5)という語をつかまえて、「徒らに見ざる所を以てして譏りて想像の見とするは、……亦た幼子の夜を畏れ、壁の虎を信ずる者の類のみ」(『護園隨筆』一)と言う。つまり、宇宙の始まりが我々の知覚・感覚を超えているからといって、その存在を疑うことは、「大いに知る」ところのないものである。

ここに至って、初めて我々は、徂徠が冒頭に玄光批判をもってきた構成の妙に気づく。つまり、知覚・感覚を超えた存在に対して、一方には信仰ということを要求する玄光を、もう一方にはあくまで自らの知覚・感覚という実感に拘る仁斎を置いて、そのどちらをも偏った態度として、彼は自己の立場を打ち出しているのである。

続いて、その立場から、「然る所以の理」を虚構とする仁

齋の考えが批判される。その際、「所以」という字の和訓に引きづられた誤解という論法も持ちだされる。先に述べた「文字」の問題をもまきこんで、徂徠の関心がどこに集中しているかは、自ずと明らかであろう。次に節を改めて、この点について、さらに詳しく考えたい。

七、「大」

「大いに知る」という徂徠の考えは、徂徠学成立以後は、「天命」ということと、「道」の「大」という二つに分析して考えられるようである。つまり、天が与える「安民」という「命」、「安民」を実現するための「大」なる存在としての「道（『礼楽刑政』）」という考えは、『護園随筆』の時代には、まだ「安民」という観点からの「大」なるものを対象とした発想という程度でとどまっていたと推測される。『護園随筆』には、すでに

聖人の術は、巧なりと謂ふべし。……風俗は薄かり易し、故に礼楽以て其の厚きを持して衰へしめず。不んば則ち何ぞ能く五百年の久しきを保たんや。（『護園随筆』四）
治道を論ずる者の、風俗を言はず、治術を論ずる者の、礼楽を論ぜざるは、皆覇術のみ。（『護園随筆』四）

というように「礼楽」への着目はあるので、これが後に二分する理由は、「天命」という問題の重要性がクロゾアツプされたためだと考えられる。筆者はここに徂徠学成立のメル

クマールを見るものだが（19）、それはともかく、この「大」という発想が前提しているものは何であろうか。

『護園随筆』中で、徂徠は次のように言う。

夫れ天地の化は、生生して息まざるなり。義理の窮まり無きなり。物の斉しからざるは、物の情なり。此れ道理の大綱領の処。学者能く是れ等の意を識らば、則ち自然に迫切緊急ならず。（『護園随筆』三）

ここで「迫切緊急ならず」というのは、「大いに知る」態度とつながるものである。そして、次のような喩えを持ちだす。海の波は、その瞬間瞬間においては、引いたり寄せたりして、川の流れのようには一様ではない。しかし、一日という大きなスパンで見れば、そこには干・満という大きな運動の方向性が見いだせる。ここから考えると、「大」という発想は、「物の斉しからざる」ことを前提としていると思われる。つまり、「物の不斉」を前提として、それを大きく包み込む態度や発想が要求されているのである。

後の『政談』などに見られる、アウトローなど社会の裏面や片隅の存在に対する着眼は、すでに『護園随筆』にも見られる。そして、

予を以て古今の間に玄覽するに、均しく皆な是の物なり。而して是の物の外、別に它物有らず。故に唐虞三代の時、有る所の者は、今も亦た之れ有り。今の有る所の者は、唐虞三代の時、自ら無くんばあらず。今の世の種種の悪

俗悪態、及び人倫の四民の外に出づる者、道術の聖人の道に非ざる者、技芸の六芸に非ざる者、皆な然り。

〔護園隨筆〕二

というように、それらは唐虞三代の昔からあったとされる。修験者、行人、遊民、乞食、穢多、娼妓、陰間などもすべて「四民五倫」からの枝分かれ、また詩文や書画、囲碁、蹴鞠、茶、香、花なども「六芸」「礼楽」からの分裂と見做される（『護園隨筆』二）。したがって、前節で触れた、仏教を「ト筮巫祝」と同列にして、「王者の道」の中に取り込もうとする考えも、同様の発想に基づくわけである（20）。

こうした諸々の社会的事象を、徂徠は「風俗」という言葉で捉える。そして、その「風俗」を維持する手段として「礼楽」が注目されていることは、本節の初めに見たとおりである。この「礼楽」というものが、「風俗」という種々の個性を大きく包み込む存在なのである。

では、なぜ「礼楽」が「風俗」を維持できるのか。徂徠は次のように考える。

蓋し世運の文に趨くは、亦た猶ほ人の生の初め、醇樸未だ散ぜず、情竇一たび開けば、日に智巧に趨き、放淫邪僻、歳、一歳より甚しきがごときなり。……世運は文に趨き、文極りて衰ふ。人の生は智に趨き、智極まれば則ち老ゆ。後世の治の、八百の久しきを保つ能はざる所以は、皆な一に其の趨に従ひて維持する所有る莫きが為の

故なり。

〔護園隨筆〕二

つまり、「風俗」の本質は、それが次第に繁華に流れることである。したがって、それを維持するには、その繁華の趨勢を加速化させないことを第一としなければならない。そこで、唯だ聖人此に見ること有りて、易道退一步の法（21）を以て、其の民俗の宜しきを観て、礼楽を制作す。……則ち智巧生ぜず、文変起こらず、以て能く国初醇樸の風俗を維持し、其をして遽かに変じ遽かに滴くして、以て遽かに衰老に之くを得ざらしむ。（『護園隨筆』二）

というように、聖人は初めの設定を控えめにすることで、後の繁華への流れに抑制をかける。そこで「礼楽」は、

其の制作する所、今自りして之を觀れば、礼は猶ほ便ならざる者有りて、人情に遠きに似たり。楽は尚ほ平淡にして、頗る人心に未だ厭らざる所有り。（『護園隨筆』二）
という特質をもつことになる。それによって、それは比較的長い実効力をもち得るのである。この「礼楽」の特質が、「溫柔敦厚」「醜藉」（『徂徠集』十九「題唐後詩総論」）を旨とする古文辞の特徴と共通するものであることは見やすからう。徂徠はまた、周敦頤の「主静」（『太極図説』）も同様のことを述べたものと言う。

周子主静の説、学者多く識らず。予嘗て之を論じて曰く、……成性の物、動有り植有り。而して動物は毎に之を動に失す。動きて已まざれば、成性其れ將に壞れんとす。

故に主静と云ふ者は、夫の成性なる者を保ちて、其をし
て壊れざらしむる所以なり。
〔護園隨筆』三〕

つまり、「動」に流れ、天から賦与された「性」を損ないや
すい人間にとつて、「主静」は「性」を維持する手段である。
そして、「忠信」「誠敬」「質樸」「儉讓」「重厚」「朴訥」「退
一步の法」等もこれと同内容であるとし、さらに

知の高明は天に配し、仁の博厚は地に配す。而して孔門
仁を尚ぶも、亦た此の意。
〔護園隨筆』三〕

と、「仁」も同意であるとする。

さて、この引用で興味深いのは、「仁」が「知」と対比さ
れていることである。上の「風俗」が「文」に趨くことを述
べた引用でも、「人の生」が「智」に趨くことと平行的に語
られていた。また、前稿で見た明末文学批判においても、そ
の主知的態度が「春風物を吹き、燁然として観るべき」色相
を破壊し、「盛を転じて衰に趨かしめ、醇を破りて漓に就か
しむ」〔徂徠集』十九「題唐後詩総論」〕と述べられている。
そして、その明末文学批判が仁齋学批判と重なることも、す
でに確認したとおりである。

つまり、『護園隨筆』という書は、文学面においては「文
字」の、儒学面においては「礼楽」の重要性を言うが、それ
らとともに明末文学や仁齋学が「知」に偏ることの弊害を見
据えてのことなのである（22）。

ただ、この時期の徂徠にとって、人が「知」に傾くのは、

その本来性を外れたこととは捉えられていない。

知は天にして、仁は地。故に知は常に余り有りて、行は
常に足らず。
〔護園隨筆』四〕

というように、「知」の過剰は人の常態なのである。

天地は自然にして、裁成輔相すること能はず。人能く裁
成輔相して、自然なること能はず。凡そ能はずと云ふ者
は、偏の使しむる所なり。故に裁成輔相は、人の固有な
り。
〔護園隨筆』四〕

人は「自然」にはなり得ない、「天地」からはみ出した存在
である。ただ、「天地」からの分裂を生じさせる「知」の過
剰を、「仁」によって「裁成輔相」という方向に導いてやれ
ばよいのである（23）。すなわち、人を知覚・感覚を超え
た存在への探求へと向かわせる「知」の過剰は、それを「大
いに知る」という方向に振り向ける必要があるのである。

この「知」の問題については、更に稿を改めて考えること
にする。

注

*徂徠の著書の引用は、『徂徠集』『徂徠集拾遺』は『近世儒
家文集集成7』（ペリカン社、一九八五）、それ以外のものは
『荻生徂徠全集』（みすず書房）所収のものに、それぞれ拠
った。訓読・表記などは読み易さを考え、改めた箇所がある。

(1) 「仁斎から徂徠(一)」(『湘南文学』34、二〇〇〇)。

(2) 「由緒書」(岩橋遵成『徂徠研究』一二五頁、名著刊行会、一九八二)。

(3) この時期の主な成果としては、ほかに『読韓非子』三卷、『憲廟実録』三十卷、『楽書』十卷、『訳文筌蹄』六卷、『文野』一卷などがある(このうち『楽書』、『文野』は現在伝わらない)。

(4) 東條琴台『先哲叢談後編』「中江岷山」。

(5) 高橋博巳「独庵玄光の世界―人と文学―」(鏡島元隆編『独庵玄光と江戸思潮』所収、ぺりかん社、一九九五)参照。

(6) 前掲高橋博巳「独庵玄光の世界―人と文学―」参照。

(7) 神田喜一郎「日本漢学史上における僧玄光」(前掲『独庵玄光と江戸思潮』所収)参照。

(8) 東條琴台『先哲叢談続編』「田中止邱」。

(9) 『経山独庵叟護法集』所収(『曹洞宗全書 語録一』曹洞宗全書刊行会、一九三一)。

(10) 東條琴台『先哲叢談続編』「鳥山芝軒」「小笠原雲溪」「土肥黙翁」。

(11) 『扶桑名賢文集』に徂徠が目を通し、そこに付されたコメントが「文戒」の基礎となっていることについては、拙稿「获生徂徠の「道」観と朱子学時代の仁斎批判」(『早稲田大学文学研究科紀要』別冊21、哲学史学編、一九九四)

参照。

(12) 東條琴台『先哲叢談続編』「柳川震沢」。

(13) 早い例では江村北海『日本詩史』(一七七七一刊行)巻四、南郭の条。

(14) 「吾が二三兄弟の、先生に従ひて業を受けし者は、率ね古文辞を好む」(『春台先生紫芝園稿後稿』十「読李于鱗文」)。

(15) 『日本儒林叢書4』(鳳出版復刻、一九七一)。

(16) 田尻裕一郎「二つの「理」」(『思想』766、一九八八)参照。

(17) ほかに陳淳(一一五七―一二二三)『性理字義』下「仏老」、闇斎『文会筆録』一「小学」33。

(18) そこに引かれる「仏法大海、信を能入とす」は『大智度論』一。

(19) 拙稿「获生徂徠の天命説」(『日本思想史学』29、一九九七)、「获生徂徠の初期兵学書について」(『東洋の思想と宗教』15、一九九八)参照。

(20) また、「卜筮巫祝」といった存在にも価値を認めていこうとする考えの背後には、それらを孔子は切り捨てたとする仁斎の説に対抗する意図もあるう。

(21) 「易道退一步の法」とは、易の諸爻にしばしば見える「貞」を「利」とするような謙退なる考えのこと。

(22) 「禽獸に偏智有り。夷狄も亦た偏智有り。浮屠の

心を説き、西学の数を説く、是れのみ」(『護園隨筆』四)というように、徂徠が「偏智」(ここでは智が偏っているという意味と、智に偏っているという両義をもつであろう)の例として、仏教の「心」に対する追究と西洋の「数」(天文学等を指す?)に関する探求を挙げているのは、興味深い。仁斎の「知」に対するイメージにも、これと似た点があることについて、拙稿「伊藤仁斎の異端批判の形成」(『東洋の思想と宗教』17、二〇〇〇)参照。

(23) したがって、「知」は単に否定されるのではなく、「知は天なり。仁は地なり。天地合して人生ず。仁知合して徳成る」(『護園隨筆』四)というように、「仁」と合することが求められる。

【翻刻】

天理図書館古義堂文庫蔵

伊藤仁斎『中庸発揮』

（第一本・第二本・第三本・第四本・元禄七年校本）

遠山敦

【凡例】

- 一 本稿は、天理図書館古義堂文庫蔵・伊藤仁斎著『中庸發揮』のうち、仁斎自筆補正の施されている第一本（一―二五）・第二本（一―二六）・第三本（一―二七）・第四本（一―二八）及び元禄七年校本（一―二九）の翻刻である。（括弧内は古義堂文庫目録番号）
- 一 各稿本には数多くの補正が施されているが、本稿本文はそうした補正以前の筆写原文とした。なお明らかに筆写時の誤りと考えられるものについては、適宜これを改めた。また見せ消ち部分で判読不明のものには□記号をあてた。
- 一 各稿本とも一行文字数は二十字で統一されている。字下げ等の体裁は各稿本の体裁に倣った。ただしもともと連続して書かれている原文に対して、章段ごとのまとまりを明示するため適宜空行を挿入し、また章末にいわゆる大註が施されているものについてはその文頭に■記号を付した。
- 一 漢字は新字体に改めた。

『中庸古義 第一本』

中庸古義

叙由

維貞按史記孔子世家曰子思作中庸孔叢子曰子思適宋宋大夫樂朔攻之圍子思子思撰中庸之書四十九篇此篇本載在于戴記之中至於子思合于論孟大學列為四書分為三十三章然而大學本非孔門之書其說別論若孟子發明孔子之旨者也中庸又演繹孔子之言故今附于論孟之後改為三書合之三書總一意云今又總為一章復鄭氏之旧又曰未的知此書果子思之所作乎否然以其言合於論語取之

又按首章自喜怒哀樂至万物育焉四十七字非中庸之本文蓋古樂經之脫簡何以言之其說非止叛于六經語孟推之一書之中又有自相牴牾者以其叛于六經語孟者言之如未發已發之說六經以來群聖人之書皆無之孟子受業於子思之門人當祖述其言又不言之其非聖門之言明矣如中字皆以已虞廷及三代之書皆以已發言之中庸以未發言之而於典謨所謂中字亦以和名之其叛于六經語孟可見矣以其一書之中自相

牴牾者言之此書本以中庸名篇當專論中庸之義而首論中和之理如中字雖後屢出皆以已發言之而一無以未發言者且若和字子思當屢言之而終篇又無復及之者此以喜怒哀樂發皆中節為天下之達道後以君臣父子夫婦昆弟朋友之交為天下之達道其於一書之中自相牴牾昭然可見矣此以大本達道並稱而後單言天下之大本其言豈不偏乎此曰天地位焉後曰聖人之道峻至於天其義亦不相戾乎且以文勢論之此一段不與前後文相接統其非中庸之本文彰彰然明矣喜怒哀樂四字及以中和連言者獨見於樂記蓋贊禮樂之德云然故曰古樂經之脫簡先儒不察其誤故遂以未發之中為道學之根本準則叛聖背經甚矣可謂以學術殺天下万世者也

綱領

中庸之書論語之衍義也其名肇出於論語而子思衍焉作中庸蓋贊無過不及平常可行之德云先儒謬中庸為堯舜以來傳授心法之書而不以論語為緊要之書殊不知堯舜道統之旨不出於仁義之字而中庸之書本衍夫子之言者也學者苟以名篇之義求之思過半矣

又按典謨以來言及中者不勝其多而孔孟之書纔

止一兩言亦未為緊要者何也蓋中庸本万世不易之名而中者以処事言夫四代之間學問未開言論未詳以聖人之言論聖人之事猶有權衡而無分量故曰中可也至於孔子則刻星鑿目以與人故不曰中而曰禮曰義此吾夫子之功獨所以高起於万世也所以中庸之義自與中字有異也

又曰旧解中庸者誤為聖門蘊奧之書而以高遠不可及之說積之失作者之旨遠甚矣蓋中庸之書本論平常可行之道然而謂之平常則人便以淺近見之故或高言之或卑言之或遠言之或近言之皆所以盡夫平常之理也見本章之所說可見矣其詳備論于後

中庸古義

天命之謂性率性之謂道脩道之謂教命猶令也性生也人其所生而無加損也乾道變化各正人物之性猶命令降下百官各得其職也故人有此身則莫不有惻隱羞惡辭讓是非之心存焉所謂性者可見矣率循也人有此心則五倫之間又莫不有親義別叙信之道所謂道也脩治也脩治此道無少欠闕則得尽其性所謂教也如下文所謂戒

慎恐懼等語是也夫天地以生生為本故生生之理充塞宇宙通徹無間故人之稟生莫不各得夫天命以為性天命之性可知矣性雖有異然愛親敬兄之心則無不同率性之道可知矣教雖有術然本乎其所固有而治之則一也脩道之教可知矣○所謂天命之性者推本中庸之所由出而言也率性之道者即中庸之實體也脩道之教脩教者即所以中教即庸之法也故子思於此括一書之旨發明之道也者不可須臾離也可離非道也是故君子戒慎乎其所不睹恐懼乎其所不聞此承上文脩道之教意而言人無往而不在君臣父子夫婦昆弟朋友之間則亦無往而不有義親別叙信之道皆出於天命之本然而具於吾心之固有雖欲離之而得乎苟至於悖亡之甚陷溺之久焉則違禽獸幾希是以君子自己之所睹所聞而至於其所不睹不聞無所不用戒慎恐懼之心此所以永守中庸而不失也莫見乎隱莫顯乎微故君子慎其獨也隱暗也微細事也獨者人所不知而已所獨知之地也此承上文之意而深言不可以不戒慎恐懼也言天下之事隱者必顯微者必見必然之理也唯君子能知其理故雖己所獨知之地而無所不敢用戒慎恐懼之心矣喜怒哀樂之未發謂之中發而皆中節謂之和中也天下之大本也和也者天下之達道也致中和天地位焉萬物育焉已上四十七字本非中庸之本文

蓋古樂經之脫簡說詳見叙由仲尼曰君子中庸小人反中庸此承上文君子慎獨而言此稱仲尼者明下所引子曰皆夫子之語也中庸者謂無過不及而平常可行之道也言君子之所行即萬世不易之常道而不可加損小人反之而皆不可行也

君子之中庸也君子而時中小人之中庸也小人而無忌憚也此子思解夫子之言如此孔氏疏王肅本作小人之反中庸為是言君子之所以為中庸者以君子之心戒慎不睹恐懼不聞故本自為合于中庸而又能隨時以處中也小人之反中庸者以小人之心無所戒慎恐懼故本自與中庸相反而任意妄行無所忌憚也此通上節深論君子小人之別明以中庸之所以行與所以不行本在於此子曰中庸其至矣乎民鮮能久矣無過不及而平常可行之道乃為天下之至極唐虞三代之盛民朴俗醇無所矯揉而莫不自合於道父子子兄弟弟夫夫婦婦自無詭行異術相接於耳目者此所謂中庸之德為至也至於後世賢知者每失之於過必求道於遠求事於難愈驚愈遠愈務愈難民之鮮能一坐於此豈非難而亦難乎此舉夫子之語而極贊中庸之德以總結上文之意矣

子曰道之不行也我知之矣知者過之愚者不及也道之不明也我知之矣賢者過之不肖者不及也道則中庸之實體也知者常好高而嫌卑愚者又安卑而遺高此道之所以從而塞也賢者每喜難而厭易不肖者從易而懼難此道之所以從而昏也愚不肖者固不暇論若賢知者知之愈進則去道愈遠所以天下固無識道之所以不行不明而反之者也人莫不飲食也鮮能知味也此言人莫不日為飲食而鮮能知其味而調和之者百姓日用而無有能行之者也子曰道其不行矣夫引之以結上文之意而屬慨嘆之意子曰舜其大知也與舜好問而好察邇言隱惡而揚善執其兩端用其中於民其斯以為舜乎古之聖人獨稱舜為大知而論其所以為大知則不在於知人之所難知而在於不自用己之知此其知之大不可限量也邇近也其曰好察淺近之言深明其不狹人而自用也於其言之未善則隱而不宣其善者則揚而不棄欲人樂告我以善也執持也兩端謂凡事之本末理之精粗衆人之言本末精粗之不同皆執而不棄蓋所以廣其知也而挾其無過不及者而用之則於天下之言豈有遺善乎夫知者以高為知而愚者不及知唯若舜之知乃為天下之大聖而中庸之所以行也子曰人皆曰予知驅而納諸罟獲陷阱之中而莫之知辟也人皆曰予知挾乎中庸而不能期月守也兩予知之知當連下句讀

為是罟網也獲機檻也陷阱坑坎也皆所以掄取禽獸也期月匝一月也言曰知禍機之所伏而不知避以譬曰知中庸而不能守明其不得為知也○此節凡知字八出蓋中庸之功在於挾之精挾之精在於知之正故中庸以知為要矣

子曰回之為人也挾乎中庸得一善則拳拳服膺而弗失之矣回孔子弟子顏淵名挾乎中庸弁別善惡以求所謂中庸者也其為人也如此則賢知者失之高自異矣拳拳奉持之貌服猶著也膺胸也奉持而著之心胸之間其能守可知也顏子真知之深也故能守之也固中庸之所以行而與期月不能守者自異矣子曰天下國家可均也爵祿可辭也白刃可蹈也中庸不可能也均平也凡天下之事有所倚而然者皆易為力唯中庸之德至易至簡不得著力而作故三者如難而實易中庸似易而本難此中庸之所以不可能也子路問強不可挫折之謂強子曰南方之強與北方之強與抑而強與抑語辭而汝也汝之強謂學者之強也寬柔以教不報無道南方之強也君子居之寬柔以教謂寬緩和柔以教誨人之不能也不報無道橫逆之來受而不報也南方風氣溫柔故能忍人之所不能忍為強故足以合於君子之道也若充之以學問之功即所謂學者之強也枉金革死而

不厭北方之強也而強者居之衽席也金戈兵之屬革甲冑之屬北方風氣剛勁故以勇悍為務而不顧其身耳故君子和不而流強哉矯中立而不倚強哉矯國有道不變塞焉強哉矯國無道至死不交強哉矯此所謂中庸之德而學者之取當強也矯強貌倚依著也塞謂未通顯之時凡有意於和者必不能不流有意於不流者亦不能和有意於中立者必不能不倚著有意於不倚者亦不能中立國有道而位至通顯則易變嚮日之所守國無道而身處困約則必變平生之所守只君子無此四者之蔽蓋成德之至不待用力自裕如矣所謂學者之強者於此可見而非血氣勉強之所能及也○已上言中庸之難能以勸勉學子曰素隱行怪後世有述焉吾弗為之矣朱子曰言深求隱僻之理而過為詭異之行也賢知之過必有求知人之所難知悅人之所難行以為道而聖愈遠言愈湮則人必悅隱僻奇異之學以稱述之以其不知中庸之為至極也聖人雖逆知後世之將然而不為之者以中庸之為至極而不可易也君子遵道而行半途而廢吾弗能已矣遵道謂遵守古之成迹也言君子不知率性之道而徒為遵守之成迹則雖與索隱行怪者異然遂無免半途而廢也已止也人之於道猶夙起夜寢夏葛而冬裘聖人之弗能止可知矣君子依乎中庸遯世不見知而不悔唯聖者能之依者言與之一也猶魚之於水

也君子依乎中庸者則世雖不我知自無所怨悔蓋成德之至自樂道而不厭是非遵道而行者之所敢企及也故曰唯聖者能之而已○已上言中庸之難能以勸勉學者也

君子之道費而隱費說文曰散財用也隱猶闇然之意也言君子之道雖散在事物之間無處而不在無時不然而不自表著之故其妙隱然不可得而見於足益見其大也凡中庸所稱君子之道皆以平易易知者而言先儒以微為體之微者非也夫婦之愚可以與知焉及其至也雖聖人亦有所不能焉此言君子之道自夫婦之與知能而至於聖人之所不知能無不在也蓋天下之廣事物之多雖周公之才之美猶有不知不能此聖人之所不知能也天地之大也人猶有所憾此言天地有限而道無窮也故君子語大天下莫能載焉語小天下莫能破焉此言放之則弥六合卷之則退藏於密以上並言君子之道至大至廣無所不該以明費之義也詩云鸛飛戾天魚躍于淵言其上下察也詩大雅旱麓之篇鸛鳴類戾至也察著也此又引詩以申明上文之意蓋君子之道雖有隱然不可見之妙然其發見昭著終不可得而隱焉若可得而隱焉則非君子之道也君子之

道造端乎夫婦及其至也察乎天地解上文引詩之意如□言君子之道起始於日用至近之間而其終充滿於天地之間昭然可見矣以此見之則知遠於日用難知難行者為道之非道也子曰道不遠人人之為道而遠人不可以為道道本無難知難行可驚可怪之事所謂率性之謂道也是若一毫遠人以為則宜道哉夫已能之□□不能之者□非道一人能之而天下不能之者亦非道故察天下之所同然則知道矣詩云伐柯伐柯其則不遠執柯以伐柯睨而視之猶以為遠故君子以人治人改而止詩豳風伐柯之篇柯斧柄則法也睨邪視也言人執柯以伐木為柯者彼柯長短之法即在其所執之柯耳又為甚近也然猶有此彼之別故不免視之以為遠也道本不遠人故君子以人之道治人之身其人能治即止不治初不以高遠難行之事責人也夫導人而難從者非善道語人而難曉者非善教故觀天下之所同然趨則知道矣忠恕違道不遠施諸己而不願亦勿施於人能盡己之心為忠推己及人為恕違去也言道不遠人初無甚高難行之事能盡己以待人能付人以施物則足以益道故於下又申之曰施於己而不願亦而勿施於人蓋天下之心一也己之所欲不欲則人亦不欲於是能益己則忠也能付人則恕也為其無遠人以為道也君子之道四丘未能一焉所求乎子以事父未能也所求乎臣以事君

未能也所求乎弟以事兄未能也所求乎朋友先施之未能也求猶實也言以所責乎子臣弟友而能事君父兄友則所謂忠恕之事而道莫不盡也夫子曰能尽以道本無窮而學亦無尽也以為未能之心此聖人之所以為聖人而非謙辭也凡稱君子之道皆造至極之地而無可復加而言也中庸引此者蓋使學者知道之至極本在於人倫日用之間而甚高難行之理皆空言而無實也庸德之行庸言之謹有所不足不敢不勉有余不敢盡言願行行願言君子胡不慥慥爾庸常也庸德庸言謂所施乎君父兄友者也行者勉而不息之謂故德不足則益力謹者審而不縱之言故言有余而不尽猶且以言与行相顧不置恐其不相副也此皆明君子不遠人以為道之事慥慥篤實之貌言君子之言行如此豈不慥慥乎蓋夫子贊美君子如此君子素其位而行不願乎其外素者不粉飾之謂言富貴貧賤皆因其取居之位而無粉飾於外以忘乎世之心也素富貴行乎富貴素貧賤行乎貧賤素夷狄行乎夷狄素患難行乎患難君子無入而不自得焉申明素其位而不願乎外之意在上位不陵下在下位不援上正己而不求於人則無怨上不怨天下不尤人復申明首節之意而極贊中庸之意故君子居易以俟命小人行險以徼幸易平地也居易俟命又首節之意即中庸之道也徼求也幸謂所不當得而得者子曰射

有似乎君子失諸正鵠反求諸其身画布曰正棲皮曰鵠皆侯之中射之的也因結上文正己而不求乎人之意而言君子之不可及也君子之道辟如行遠必自邇辟如登高必自卑辟譬同此言卑近之必可居而不可厭以譬中庸必可用而不可捨非以高遠為道之極而以卑近為到高遠之楷梯誦者勿以辭害意詩曰妻子好合如鼓瑟琴兄弟既翕和樂且耽宜爾室家樂爾妻孥詩小雅棠棣之篇鼓瑟琴言和也翕亦合也耽亦樂也孥子弟也子曰父母其順矣乎夫子贊此詩曰人能和於妻子宜於兄弟則父母其安樂之矣言妻子之合兄弟之和雖道之至卑近為然父母之心能安樂之則家道之治豈過於此者哉以明中庸之所以為至極也○以上數節並發明上文中庸其至矣哉之意

子曰鬼神之為德其盛矣乎張子曰鬼神者二氣之良能也朱子曰鬼者陰之靈也神者陽之靈也蓋夫子贊鬼神之德如此不知其何為而言按論語曰子不語怪力亂神又曰未事人焉能事鬼蓋以鬼神之說非人道之所宜而易以迷人也以此觀之則下文即子思推行之語而非夫子之言明矣視之而弗見聽之而弗聞體物而不可遺此言鬼神之神德無形与声而天下之物無所不有也朱子

曰物猶易所謂幹事使天下之人齊明盛服以承祭祀洋洋乎如在其上如在其左右朱子曰齊之為言齊也所以齊不齊而致其齊也明猶潔也洋洋流動充滿之意能使人畏敬奉承而發見昭著如此詩曰神之格思不可度思矧可射思詩大

雅抑之篇格來也矧況也射厭也言神之來不可億度只当尽敬而已可厭怠乎思語辭夫微之顯誠之不可揜如此夫此佞鬼神言道之發見不可揜也○愚按此節上無所承下無所起而誠字至於下文明善誠身而始見竊疑此節恐當在後節至誠如神之後若此則下文舜其大孝節緊接上文父母其順乎之下語甚順按姑書此以俟來哲

子曰舜其大孝也與德為聖人尊為天子富有四海之內宗廟饗之子孫保之子思引夫子稱舜之行

之語以明中庸之事實如此子孫謂虞思陳胡公之屬故大德必得其位必得其祿必得其名必得其壽言依中庸之效如此蓋子思首引夫子之語又從推行之後皆效此故天之生物必因其材而篤焉故栽者培之傾者覆之材質也篤厚也栽植也培滋也言其本固者雨露必滋倍也其本傾者風雨必顛覆之又言能中庸與反中庸之效如此詩曰嘉樂君子憲憲令德宜民宜人受祿于天保祐命之自天申之詩大雅假樂之篇憲詩作顯申

重也故大德者必受命又浩之以明能中庸之效不可強也○自此以下雜記博喻備論中庸之義各積於其條下

子曰無憂者其惟文王乎以王季為父以武王為子父作之子述之此言文王之事以又贊中庸之效武王續大王王季文王之緒苞戎衣而有天下身不失天下之顯名尊為天子富有四海之內宗廟饗之子孫保之此言武王能述父之事續繼也大王王季之父緒業也戎衣甲冑之屬一著戎衣以伐紂也武王末受命周公成文武之德追王大王王季上祀先公以天子之禮斯禮也達乎諸侯大夫及士庶人父為大夫子為士葬以大夫祭以士父為士子為大夫葬以士祭以大夫期之喪達乎大夫三年之喪達乎天子父母之喪無貴賤一也此言周公能述父之事末猶老也追王蓋推文武之意以及乎王迹之所起也先公組紼以上至后稷也上祀先公以天子之禮又推大王王季之意以及於無窮也制為禮法以及天下使葬用死者之爵祭用生者之祿喪服自期以下諸侯絕大夫降而父母之喪上下同之推己以及人也○此引文王之事以尽君子居易俟命之義

子曰武王周公其達孝矣乎達通也言武王周公之孝非止為其身之孝乃所以通天下万世而為法也子思引夫子之語以明中庸之實不過如此也夫孝者善繼人之志善述人之事者也此子思積達孝之義又以明中庸之實在於繼志述事之間蓋上節言文王之所以無憂此節言武王周公能繼述先祖之志業新安陳氏曰祖父有欲為之志而未為子孫善繼其志而成就之祖父有已為之事而可法子孫善因其事而遵述之春秋脩其祖廟陳其宗器設其裳衣薦其時食祖廟天子七諸侯五大夫三適士二官師一宗器先世所藏之重器也裳衣先祖之遺衣服祭則設之以授尸也時食四時祭也宗廟之禮所以序昭穆也序爵所以弁貴賤也序事所以弁賢也旅酬下為上所以逮賤也燕毛所以序齒也朱子曰宗廟之序左為昭右為穆而子孫亦以為序有事於太廟則子姓兄弟群昭群穆咸在而不失其倫焉爵公侯也卿大夫也事宗祝有司之職事也旅衆也酬導飲也旅酬之禮賓弟子兄弟之子各舉觶於其長而衆相酬蓋宗廟之中以有事為榮故逮及賤者使亦得以申其敬也燕毛祭畢而燕則以毛髮之色別長幼為坐次也齒年數也踐其位行其禮奏其樂敬其所尊愛其所親事死如事生事亡如事存孝之至也踐猶履也其指先王也踐位承其世守也行禮奏樂崇其德也敬愛體其心也如事生如事存

事親善得其終也。贊武王周公之孝能造其至極，以明中庸之極功，無又加於此。郊社之禮所以事上帝也，宗廟之禮所以祀乎其先也，明乎郊社之禮，禘嘗之義，治國其如示諸掌乎。郊祀天，社祀地，不言后土者，省文也。禘，天子宗廟之大祭，一說四時之祭。夏曰禘，秋曰嘗。朱子曰：示與視同。視諸掌，言易見也。○此節拳武王周公之孝，以明中庸之道不出于人倫日用之間，末又極贊仁人孝子之心。□□自己以論中庸之極功也。

哀公問政。哀公魯君，名蔣，子曰：文武之政，布在方策。其人存則其政舉，其人亡則其政息。方，版也。策，簡也。息，猶滅也。言文武之政著明如此，若有其人則便可行矣。人道敏政，地道敏樹，夫政也者，蒲葦也。言民之庇政，其速猶以地種樹，本甚易也。蒲葦易生之物，故又以蒲葦譬之。言人存政舉，其易如此。○按哀公孔子之問，答止於此，下即子思、子之詞，家語誤以為一章，非也。今改定也。故為政在人，取人以身，脩身以道，脩道以仁。此以下解夫子人存政舉之意。如此在人之人，兼君臣言取人之人，專指賢臣言。道即中庸之德也。慈愛之德，充周備滿，莫所不在之謂仁。言天下之治專在人而取人之要，先在位脩其身，脩身以中庸之德為則而修道以仁為本。如此則人存政舉而無不洽矣。仁者

人也。親親為大義者，宜也。尊賢為大親親之殺尊賢之等，禮所生也。人能明仁，則端得名為人。故曰：仁者人也。宜者，得其所宜之謂。此承上文修道以仁而言。仁之為德，無所不愛，然莫大於親親。義者天下之大路也，無物而所不得其宜，然莫大於尊賢矣。蓋脩道以仁為本，而仁又以義為輔。禮則節文斯二者而已。在下位不獲乎上，民不可得而治矣。鄭氏曰：此句在下位不獲乎上，民不可得而治，脩身思脩身不可以不事親，思事親不可以不知人，思知人不可以不知天，此節疑當在不明乎善不誠乎身之下，又謂素定之蓋，因上文在下位不獲乎上之節，誤重出併錯在此。所謂知天知人，即謂下文天道人道也。

天下之達道五，所以行之者三。曰：君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也。五者，天下之達道也。知仁勇三者，天下之達德也。所以行之者一也。達通也。天下古今通行之道，謂之達道。天下古今通行之德，謂之達德。蓋非知則無明，非仁則不能全之，非勇則不能踐之，故謂天下之達德也。一猶同也。言至於所以行達道達德者，則皆同一而不得廢之也。或生而知之，或學而知之，或困而知之，及其知之一也。或安而行之，或利而行之，或勉強而行之，及其成功一也。三知之行，之皆指達道言。三

知也。三行，仁也。所以知之成功而一者，勇也。此言知仁勇之有此等也。呂氏曰：所入之塗雖異，而所至之域則同。此所以為中庸。若乃企生知安行之資，為不可幾及，輕困知勉行，謂不能有成，此道之所以不明不行也。

子曰：好學近乎知，力行近乎仁，知耻近乎勇。此承上文言好學力行知恥，此三者皆學者之急務。而於知仁勇之德，又為不遠也。知斯三者，則知所以脩身，知所以脩身，則知所以治人，知所以治人，則知所以治天下。國家矣。言知三者之為急務，則自知脩身之方，自知脩身，則雖天下國家之廣，亦不外於此。凡為天下國家，有九經。曰：脩身也，尊賢也，親親也，敬大臣也，體群臣也，子庶民也，來百工也，柔遠人也，懷諸侯也。朱子曰：經常也。體，謂設以身處其地而察其心也。子，如父母之愛其子也。柔，遠人所謂無忘賓旅者也。此列九經之目也。脩身，則道立，尊賢，則不惑親親，則諸父昆弟不怨，敬大臣，則不眩，體群臣，則士之報禮重，子庶民，則百姓勸來，百工則財用足，柔遠人，則四方婦之懷，諸侯則天下畏也。朱子曰：此言九經之效也。道立，謂道成於己，而可為民表。所謂皇建不惑，謂不疑於理，不眩，謂不迷於事。敬大臣，則信任專，而小臣不得以間之。故臨事而不惑，眩也。來百工，則通功易事，農末

相資故財用足柔遠人則天下之旅皆悅而願出於其塗故四方歸懷諸侯則德之所施者博而威之所制者廣矣故曰天下畏之者明盛服非禮不動所以脩身也去讒遠色賤貨而貴德所以勸賢也尊其位重其祿同其好惡所以勸親親也官盛任使所以勸大臣也忠信重祿所以勸士也時使薄斂所以勸百姓也日省月試既稟稱事所以勸百工也送往迎來嘉善而矜不能所以柔遠人也繼絕世舉廢國治亂持危朝聘以時厚往而薄來所以懷諸侯也朱子曰此言九經之事也官盛任使謂官屬衆盛足任使令也蓋大臣不當親細事故所以優之者如此忠信重祿謂待之誠而養之厚蓋以身體之知其所賴乎上者如此也既誥曰飴餼餼稟稍食也稱事如周禮槁人職曰考其弓拏以上下其食是也往則為之授節以送之來則豐其委積以迎之朝謂諸侯見於天子聘謂諸侯使大夫來獻厚往薄來謂燕賜厚而納貢薄凡為天下國家有九經所以行之者一也言雖有九經之目而不能外於中庸而行之也

凡事予則立不予則廢言前定則不貽事前定則不困行前定則不疚道前定則不窮予素定也貽墮也疚病也此言凡事不可不素定以起下文之意在下位不獲乎上民不可得而治矣獲乎上有道

不信乎朋友不獲乎上矣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此推言素定之意以要歸於不可不誠乎身之意也反諸身謂不尤於人而反求諸其身也誠者真實無偽之謂明善即挾善之意言挾善造其極也此求中庸之要法也誠者天之道也誠之者人之道也誠者不勉而中不思而得從容中道聖人也誠之者挾善而固執之者也天道自然而無妄故贊聖人之德謂天之道也誠之者言未能自然無妄而求至於真自然無妄之地之謂所以為人之道在於誠之故謂人之道也所謂人道者本乎天命而初無二者也○前君子不可以不脩身一節當在於此節之上又按孟子以此一節為孟子之語則此章非夫子答于哀公之語明矣且以中庸為子思之所作人為可疑

博學之審問之慎思之明辨之篤行之此亦求中庸之要法也自學者入門之初而言即上文所謂挾善是也有弗學之弗能弗措也有弗問之弗知弗措也有弗思之弗得弗措也有弗弁弁之弗明弗措也有弗行之弗篤弗措也人一能之已百之人十能之已千之果能此道矣雖愚必明雖柔必強朱子曰君子之學不為則己為則必要

其成故常百倍其功此困而知勉而行者也明者挾善之功強者固執之效

自誠明謂之性自明誠謂之教誠則明矣明則誠矣此承上文而言道一而已自聖人之德無不實而明無不照而言則謂之性以其不用修為也自賢人之先明乎善而後能實其善而言則謂之教以其用學問而至也此中庸之所以無二也

唯天下至誠為能盡其性能盡其性則能盡人之性能盡人之性則能盡物之性能盡物之性則可以贊天地之化育可以贊天地之化育則可以與天地參矣夫天者誠而已故聖人之德之實能造其極則盡天命之在我者而與天為一也聖人在上則猶大化之軫洪鈞人物之生莫不各被其沢而遂其性豈用物物而盡之乎贊猶助也與天地參謂與天地並立為三也其次致曲曲能有誠誠則形形則著著則明明則動動則變變則化唯天下至誠為能化其次謂自明誠者也致推致也曲一偏也言自其善端發見之偏而悉推致之以各造其極何者以人能於一偏善端發見之端則必有誠也形謂有形容之可見著形之大者也明即加光輝也動動人心也變者物從而變化則有不知

其所以然者也至於此則與聖人一矣

至誠之道可以前知國家將興必有禎祥國家將亡

必有妖孽見乎蓍龜動乎四體禍福將至善必先
知之不善必先知之故至誠如神禎祥者福之兆
妖孽者禍之萌著所以筮龜所以卜朱子曰四體
謂動作威儀之間如執玉高卑其容俯仰之類也
此極贊至誠之妙言至誠之理自然發見不須容
一毫人偽於其間也至誠如神謂至誠之人前知
猶鬼神也

誠者自成也而道自道也言誠者猶言自成而道者
猶言自導有此實則物無不自成道又無不自行
也蓋誠者天命之真而道者率性之謂本非待脩
為而後有也誠者物之終始不誠無物是故君子
誠之為貴終始猶言全体言一有不善則雖有所
為亦若無有而自始至終亦無可觀者故君子貴
乎誠之以其為入之道也誠者非自成己而已也
所以成物也成己仁也成物知也性之德也合外
內之道也故時措之宜也此專論誠者自成之義
蓋誠者實理之自然故曰性之德也仁知聖人之
能事故曰性之德合外內之道也外內指成物成
己與物言時措之宜言聖人之治順乎人情合□

時也自無所齟本乎天命而無強合乎人已而無
間故齟也無古今施之於天下而無時所不宜也

故至誠無息朱子曰既無虛假自無間斷不息則久
久則徵運而不已曰不息常而不變曰久徵者謂
聖人之道傳之万世自可考驗言其不就漸滅也
徵則悠遠悠遠則博厚博厚則高明悠遠益言其
久徵之意博厚言遠被四方而甚深厚也高明言
高出万物而甚光明也博厚所以載物也高明所
以覆物也悠久所以成物也此言聖人之功用也
言博厚則受容万物而無所遺高明則底覆万物
而無所棄也悠久則物自無所不成也悠久即悠
遠也博厚高明悠遠皆得悠久之德而能成載物
覆物之功而物之成自在其中故以悠久置於三
者之終博厚配地高明配天悠久無疆此言聖人
與天地合其德無疆謂天地之無疆如此者不見
而章不動而變無為而成此因上文而又言聖人
與天地同其妙朱子曰見猶示也不見而章以配
地而言也不動而變以配天而言也無為而成以
無疆而言也

天地之道可一言而盡也其為物不貳則其生物不
測貳二也副也不貳猶言一而大也言無物之可

對也天地如此其大故能生出万物而莫測其所
以然○此以下又欲明至誠無息之妙而先言天
地之大以發之天地之道博也厚也高也明也悠
也久也此申形容為物不二之義而於下文乃明
生物不測之意今夫天斯昭昭之多及其無窮也
日月星辰繫焉万物覆焉今夫地一撮土之多及
其広厚載華嶽而不重振河海而不洩万物載焉
今夫山一卷石之多及其広大草木生之禽獸居
之寶藏興焉今夫水一勺之多及其不測鼃蠃蛟
龍魚鼈生焉貨財殖焉此言生物不測之義昭昭
猶耿耿小明也振収也卷区也蓋人只知耳目之
所見聞而不能所知所不能見聞故子思推至於
天地之無窮広厚山水之広大不測而備其不
測之妙矣詩云維天之命於穆不已蓋曰天之所
以為天也於乎不顯文王之德之純蓋曰文王之
辭穆深遠也言發明天之所以為天者而無余蘊
也不顯猶言豈不顯也純純一不雜也引之以明
聖人至誠無息之德與天道於穆不已之妙本同
一也○中庸引維天之命詩以發明天之所以為
天之理至矣矣蓋聖人之所以論天道者至此
而極然宋儒於此以上又添無極二字蓋以無極
為至極而以天命之流行為太極之動靜可謂謬
矣

大哉聖人之道此包下文兩節而言此不言天地之

道而曰聖人之道者蓋以聖人能盡天地之道而有裁制輔相之可見也洋洋乎發育萬物峻極于天峻高大也此言道之充於天地之間而無所不至也優優大哉禮儀三百威儀三千優優充足有余之意禮儀經禮也威儀曲禮也此言道之見於人事之上而無所不有也待其人而後行總結上兩節言雖有至道苟無其人則道不虛行也故曰苟不至德至道不凝焉承上文而言至德謂指至德之人凝聚也成也故君子尊德性而道問學致廣大而精微極高明而道中庸溫故而知新敦厚以崇禮此申不至德至道不凝之意尊者恭敬奉持之意德性者所謂天命之性而仁義禮智是也道由也溫猶燂溫之溫謂故學之矣復時習之也敦加厚也尊德性所以修德而道問學所以凝道也廣大即德性之量高明即德性之體而精微道中庸皆道問學之事此言雖欲凝道然非修德則決不能造其妙也溫故知新即所以道問學而敦厚崇禮又所以尊德性蓋是造其極本無先後之可言故末又錯綜以尽其意是故居上不驕為下不倍固有道其言足以興國無道其默足以容詩曰既明且哲以保其身其此之謂與鄭氏曰興謂興起在位也詩大雅烝民之篇此言德之成知之開以終上文尊德性道問學之意

子曰愚而好自用賤而好自專生乎今之世反古之道如此者災及其身者也朱子曰以上孔子之言子思引之反復也愚者無德賤者無位反古之道非時皆非中庸之道故災及其身也非天子不議禮不制度不考文朱子曰禮親疎貴賤相接之體也度品制文書名今天下車同軌書同文行同倫朱子曰今子思自謂當時也軌轍迹之度倫次序之體三者皆同言天下一統也雖有其位苟無其德不敢作禮樂焉雖有其德苟無其位亦不敢作禮樂焉無其德而敢作愚而自用者也無其位而敢作賤而自用者也子曰吾說夏禮杞不足徵也吾學殷禮有宋存焉吾學周禮今用之吾從周杞夏之後徵証也宋殷之後此又引夫子之言以明雖有其德苟無其位則雖以孔子之聖亦不敢作禮樂焉

王天下有三重焉其寡過矣乎三重說見下文言治天下有此三者則人心定民俗厚矣故人得寡過矣上焉者雖善無徵無徵不信不信民弗從下焉者雖善不尊不尊不信不信民弗從上焉者謂時王以前如夏商之禮是也下焉者謂聖人在下如孔子善於禮是也善者謂有其德尊者謂有其位

徵者謂得其時所謂三重是也言凡民之弗信者以不言為善弗從者以不行為是苟知此理則其於治天下寡過宜矣夫子定書自唐虞斷不言渺茫不可知之事即此意也蓋不足以經世垂範而適足以惑世誣民也故君子之道本諸身徵諸庶民考諸三王而不謬建諸天地而不悖質諸鬼神而無疑百世以俟聖人而不惑朱子曰本諸身有其德也徵諸庶民驗其所信從也建立也立於此而參於彼也蓋本諸身本也下五者以此而參于彼也徵庶民試之當世也考諸三王稽之上世也建諸天地質鬼神不止考之於人也百世以俟聖人証之於將來也言中庸之道造於至極無所不合非若異端之學雖索隱行怪駭世驚人而推之人心考之物理則多所乖離也質諸鬼神而無疑知天也百世以俟聖人而不惑知人也鬼神不可明知百世不可逆知質之無疑俟之不惑則知之盡誠之至也是故君子動而世為天下道行而世為天下法言而世為天下則遠之則有望近之則不厭道者以所行言法者以經世言則者以學問言朱子曰法法度也則準則也詩曰在彼無惡在此無射庶幾夙夜以永終譽君子未有不如此而蚤有譽於天下者也如此者指首二句而言所謂無惡無射者非能中庸者不能也

仲尼祖述堯舜憲章文武上律天時下襲水土祖始

也祖述者祖而述之蓋斷自唐虞為始也憲法章明法而表章之也言仲尼遠宗堯舜之道近守文武之法不敢以渺昧不經之言為教又不敢以自我為古為意此知之至學之明自體中庸者也律法也天時謂春夏秋冬之四時言陽舒陰慘自合天時也襲因也水土謂東西南北之四方如居魯逢掖居宋章甫之類是也言上法天時之變下合土地之宜也此道之立德之成而自依中庸也惟此以下按此書始雖似贊美聖人之道然美歸之於夫子而極贊中庸之廣大故至此發之蓋以口夫子之德獨○此言本言夫子之德以贊中庸能中庸也之廣大故始雖似贊美聖人之道然至此專歸之於夫子以其度越群聖人能中庸也辟如天地之無不持載無不覆幬辟如四時之錯行如日月之代明幬亦覆也錯猶迭也無不覆載言其無所不周錯行代明言其無所不備万物並育而不相害道並行而不相悖小德川流大德敦化此天地之所以為大也此言天地之大以明聖人之德無不包涵也道並行猶伯夷之清柳下惠之和顏淵之仁仲由之勇也悖背也小德於言小道也如農圃醫卜之屬是也謂各以其道自能相遠也敦化猶造化之妙敦厚盛大也言見人物之生在天地之間不相害相背以益觀天地之大也

唯天下至聖為能聰明睿知足以有臨也寬裕溫柔

足以有容也發強剛毅足以有執也齊莊中正足以有敬也文理密察足以有別也臨謂居上而臨下也文文章也理條理也密詳細也察明弁也此言夫子能兼知仁勇禮義而無所不盡也溥博淵泉而時出之溥博如天淵泉如淵溥博周徧而廣濶也淵泉靜深而有本也出發見也言五者之德充積於中而以時發見於外也見而民莫不敬言而民莫不信行而民莫不說言充積極其盛而發見當其可也民莫不敬所存者神而所過者化也民莫不信感心之速也民莫不說行能當人心也是以声名洋溢乎中國施及蠻貊舟車所至人力所通天之所覆地之所載日月所照霜露所隊凡有血氣者莫不尊親故曰配天配天言尊之如天而極未無墜也此贊仲尼之德大而明其獨能中庸之效也

唯天下至誠為能經綸天下之大經立天下之大本

知天地之化育夫焉有所倚朱子曰經綸皆治系之事經者理其緒而分之綸者比其類而合之也經常也大經者五品之人倫也惟聖人之德極誠無妄故於人倫各尽当然之美而皆可以為天下後世法所謂經綸之也立大本者脩身以為天下

之表則也知猶主也言此皆非有所倚著於物而然蓋至誠無妄自然之功用不可以力企及也肫肫其仁淵淵其淵浩浩其天此申上文無所倚之意肫肫懇至貌仁者德之長故德以仁言淵淵靜深貌浩浩廣大貌言此皆無意於如此而自如此也苟不固聰明聖知達天德者其孰能知之言非自有其德者不能知其妙也非徒慕高遠者之所能知故於下文言平常可務之理明中庸之學大小精粗無所不該也

詩曰衣錦尚絀惡其文之著也故君子之道闇然而

日章小人之道之然而日亡詩國風衛碩人鄭之丰皆作衣錦聚衣聚綢同禪衣也尚加也君子雖外如闇然而其德日章猶雖加綢衣衣錦之美自見于外也言君子之道雖如甚高不可及然其置心於卑近如此此中庸之所以難能也君子之道淡而不厭簡而文溫而理知遠之近知風之自知微之顯可與入德矣詩云潛雖伏矣亦孔之昭此又申上文之意而言中庸之德常久不已也淡而不厭以五穀言簡無文采也溫以玉言皆雖不求于外而德輝自見之意遠之近見于彼者皆由於此也風之自流風之所從來本祖宗之所尚也皆言美理之自然自微而至于著也詩小雅正月之篇孔甚也昭明也故君子內省不疚無惡於志君

子之所不可及者其唯人之所不見乎詩云相在爾室尚不愧于屋漏疾病也無惡於志猶言無愧於心詩大雅抑之篇相視也屋漏室西北隅也此引詩言君子慎獨之功無所愧怍也故君子不動而敬不言而信詩曰奏假無言時靡有爭詩商頌烈祖之篇奏進也又引詩言君子雖不言動民自敬信而無所爭訟也是故君子不賞而民勸不怒而民威於鈇鉞詩曰不顯惟德百辟其刑之威畏也鈇莖斫刀也鉞斧也詩周頌烈文之篇朱子曰不顯借引以為幽深玄遠之意辟君也此引詩以明君子不言之教也是故君子篤恭而天下平詩云予懷明德不大声以色篤厚也篤恭而天下平言無為而天下自治也詩大雅皇矣之篇引之以明上文所謂不顯之德者正以其不在大声与色也子曰声色之於以化民末也詩云德輶如毛毛猶有倫上天之載無声無臭至矣此引夫子之言以申上文皇矣之意詩大雅烝民之篇輶輕也如毛以譬不顯之妙本不大声色之意倫比也謂之毛則猶有物可比者而未尽其妙故亦引文王之詩言上天之事無声無臭至矣而明不顯之妙本非言說之所能形容也○愚按子思贊中庸之妙至此而極矣然中庸之妙固雖非声臭之所及本亦非外於庸言之謹庸德之行而能有中庸之妙也學者識之

『中庸發揮 第二本』

中庸發揮

叙由

維楨按史記孔子世家曰子思作中庸孔叢子曰子思適宋宋大夫樂朔攻之圍子思子思撰中庸之書四十九篇今載在于戴記之中至於宋朱考亭氏合于論孟大學列為四書分為三十三章然而大學本非孔門之書蓋熟詩書而未知孔門之意旨者之所作其說別論若孟子發明孔子之旨者也中庸又演繹孔子之言故今附于論孟之後改為三書合之三書總一意云今又總為一章復鄭氏之旧至其分段則竊附己意以為之更定云又曰未的知此書果子思之所作乎否然以其言合於論語取之

予嘗觀宋陳善論中庸曰修其祖廟陳其宗器以下一段恐是漢儒雜記又魯齋王氏以第二十一章以下定為誠明書予謂其說甚有理然無証之言不可信焉頃嘗竊思孔子家語以第二十章為哀公問政篇則此章本一篇之書誤入于中庸其非中庸本文彰彰明矣以此觀之則陳王之說可謂有卓見矣而第十五章論鬼神一段又非孔子之

語然則中庸一書為漢儒所誤錯簡誤謬不為不少矣然而除論鬼神一段外其言皆鑿鑿與論語孟子相表裏矣洙泗之遺言也列之於語孟不可言無補于世矣

綱領

中庸之書論語之衍義也其言肇出於論語而子思衍之以作中庸蓋贊無過不及而平常可行之德云先儒謬以中庸為堯舜以來傳授心法而不知論語為聖門第一之書殊不知孔孟道統之旨不出于仁義二字而中庸之書本衍夫子之言者也學者苟以名篇之義求之思過半矣旧解中庸者謬為聖門蘊奧之書而以高遠不可及之說矜之失作者之意殊甚矣

單言中與連言中庸其義自別中者就兩端而言無過不及之地也庸常也必連言中庸者蓋言無過不及而平常可行之道單言中者徒以处事而得其當而言先儒不察叨為云云故子思之旨不明矣蓋典謨以來言及中者不勝其多而孔孟之書纔止一兩言而亦未為緊要之功何者四代之間學問未開言論未詳以聖人行聖人之事猶用權衡而不須審其分量故徒曰中可也至於孔子則專以教法為主不得不刻星鏤目以審其分量故

曰禮而不曰中蓋以中有泛然無拋之患而礼有秩然可執之理此吾夫子之功独所以高起於万世也

首章自喜怒哀樂至万物育焉四十七字本非中庸之本文蓋古樂經之脫簡何以言之其說非止叛于六經語孟推之於一書之中又自相矛盾第宋明諸儒多以禪附于儒而不知孔孟學問血脉如何所以不知其言之叛于孔孟乎否今發十証而明之學者詳焉曰以其叛于六經語孟者言之如未發已發之說六經以來群聖人之書皆無之一也孟子受業於子思之門人當祖述其言而又不言焉二也如中字虞廷及三代之書皆以已發言之中庸獨以未發言之三也而典謨所謂中字此反以和名之四也若以未發之中為言則六經語孟皆為有用而無體之書五也以其一書之中自相矛盾者言之此書本以中庸名篇當專論中庸之義而首論中和之理六也中字雖後出皆以已發言之而不一有以未發言者七也且若和字子思當言之而終篇又無復及之者八也此以喜怒哀樂發皆中節為天下之達道後以君臣父子夫婦昆弟朋友之交為天下之達道九也此以大本達道並稱而後單言天下之大本十也且以文勢論之此一段不與前後文相承接其非中庸之本文益明矣又曰喜怒哀樂四字及以中和連

言者獨見於樂記蓋贊禮樂之德云然故曰古樂經之脫簡先儒不察其誤遂以未發之中為道學之根本準則可謂謬矣

中庸發揮

天命之謂性率性之謂道脩道之謂教命猶令也性生也人其所生而無加損者也率循也修治也天道以陰陽化生人物又各受陰陽以為己之性故人皆有惻隱羞惡辭讓是非之心猶四體之在於其身所謂性也有此心則五倫之間又莫不有親義別叙信之道所謂道也人修治此道則得親義別叙信之理所謂教也○夫天地以生生為道故生生之理充塞宇宙通徹無間故人之稟生又莫不各得夫天命以為性天命之性者可知矣性雖有昏明強柔之異然愛親敬兄之心則無不同率性之道者可知矣教雖多術然本乎其所固有而治之則一也修道之教者可知矣蓋天命之性者即推本中庸之所由出而言也率性之道者即中庸之實體也修道之教者即所以求夫中庸也道也者不可須臾離也可離非道也是故君子戒慎乎其所不睹恐懼乎其所不聞此承上文修道之意而言人無往而不在君臣父子夫婦昆弟朋友之間則亦無往而不有義親別叙信之道皆出於天命之本然而具於吾心之固有雖

欲離之而得乎苟至於措亡之甚陷溺之久焉則違禽獸幾希是以君子從己之所睹所聞而至於其所不睹不聞無所不用戒慎恐懼之心也莫見乎隱莫顯乎微故君子慎其獨也此承上文之意而深言不可以不戒慎恐懼也隱暗也微細事也獨者人之所不見而已獨處之時也言天下之事隱者必顯微者必見必然之理也唯君子能知其理故雖己所獨知之地而無所不用戒慎恐懼之功也喜怒哀樂之未發謂之中發而皆中節謂之和中也者天下之大本也和也者天下之達道也致中和天地位焉萬物育焉已上四十七字本非中庸之本蓋古樂經之脫簡說詳見綱領

■子思首言性道教之義以括一書之旨以言戒慎恐懼又次言慎獨之功皆所以永守中庸而不失也蓋子思以此為中庸之小序云

仲尼曰君子中庸小人反中庸此承上文君子慎獨所言此稱仲尼者明下所引子曰皆夫子之語也中庸者謂無過不及而平常可行之道也言君子之所行即萬世不易之常道而不可加損小人反之而皆不可行也君子之中庸也君子而時中小人之中庸也小人而無忌憚也此子思解夫子之言如此孔氏疏云王肅本作小人之反中庸為是言君子之所以為中庸者以君子之心戒慎不睹恐懼不聞故本

自合于中庸而又能隨時以處中也小人之反中庸者以小人之心無所戒慎恐懼故本自與中庸相反而任意妄行無所忌憚也

■君子小人之弁學者之先務也而君子之所以為君子小人之所以為小人專在於依中庸與反中庸故子思於是言君子小人之弁以造一書之端云

子曰中庸其至矣乎民鮮能久矣無過不及而平常可行之道乃為天下至極之德也唐虞三代之盛民朴俗淳無所矯揉而莫不自合於道父子兄弟弟夫夫婦婦自無詭行異術相接於耳目者此所謂中庸之德為至也至於後世賢知者每失之於過求道於遠求事於難愈驚愈遠愈務愈難民之鮮能一坐於此豈非難而又難乎

■子思特揭夫子此語於首節之次以極贊中庸之德而於下文諸節備發此節之義

子曰道之不行也我知之矣知者過之愚者不及也道之不明也我知之矣賢者過之不肖者不及也此言道之所以不明不行也人莫不飲食也鮮能知味也此言人莫不日為飲食而鮮能知其味而調和之者以明百姓日用而無有能行之者也子曰道其不

行矣夫引之以結上文之意且屬慨嘆之意道即中庸之實體也知者好高而嫌卑愚者安卑而遺高此道之所以從而塞也賢者每喜難而厭易不肖者從易而懼難此道之所以從而昏也愚不肖者固不暇論若賢知者知之愈進則去道愈遠此天下固所以無能識道之所以不行不明而反之也子曰舜其大知也與舜好問而好察邇言隱惡而揚善執其兩端用其中於民其斯以為舜乎邇近也其曰好察淺近之言深明其不狹人而自用也執持也兩端謂凡事之本末理之精粗古之聖人獨稱舜為大知而論其所以為大知則不在於知人之所難知而在於深取人之善不自用己之知此其知之大不可限量也於其言之未善則隱而不宣其善者則揚而不棄欲人樂告我以善也就衆人之言本末精粗之不同而皆執而不棄者所以為其知也挾其無過不及者而用之則於天下之言無遺善可知矣夫知者以高為知而愚者不及知唯若舜之知乃為天下之大聖而中庸之所以行也子曰人皆曰予知驅而納諸罟獲陷阱之中而莫之知辟也人皆曰予知挾乎中庸而不能期月守也兩予知之知連下句讀為是罟網也獲機檻也陷阱坑坎也皆所以取禽獸也期月匝一月也言人皆曰知禍機之所伏而不知避以譬曰知挾中庸而不能守蓋明其不得為知也子曰回之為人也挾乎中庸得一善則拳拳服膺而弗失之矣挾乎中庸弁別善惡以求所謂中庸者也拳々奉持

之貌服猶着也膺胸也言持固而弗忽也其為人挾乎中庸知之明拳拳服膺守之固也能知者未必能守唯顏子之知也深故守之也固此中庸之所以行而與期月不能守者自異矣

■以上言道之所以不明不行專在於賢知愚不肖之過不及而又引大舜顏子之事以明中庸之所以明所以行也此節凡知字八出蓋中庸之功在於挾之精挾之精在於知之正故中庸以知為要矣

子曰天下國家可均也爵祿可辭也白刃可蹈也中庸不可能也均平也天下之事有所倚而然者皆易為力唯中庸之德至易至簡不得着力而作故三者如難而實易中庸似易而本難此中庸之所以不可能也子路問強強者不可挫折之謂子曰南方之強與北方之強與抑而強與抑語辭而汝也汝之強謂學者之強也寬柔以教不報無道南方之強也君子居之寬柔以教謂寬緩和柔以教誨人之不能也不報無道橫逆之來受而不報也南方風氣溫柔故能忍人之所不能忍足以合於君子之道也若充之以學問之功則所謂學者之強也枉金革死而不厭北方之強也而強者居之枉席也金戈兵之屬革甲冑之屬北方風氣剛勁故以勇悍為務而不顧其身也故君子和不流強哉矯中立而不倚強哉矯國有

道不變塞焉強哉矯國無道至死不變強哉矯矯強倚依着也塞謂未通顯之時此所謂中庸之德而學者之所當強也凡有意於和者必不能不流有意於不流者亦不能和有意於中立者必不能不倚有意於不倚者亦不能中立國有道而位至通顯則易變嚮日之所守國無道而身處困約則必變平生之所守只君子無此四者之蔽蓋成德之至不待用力自裕如矣所謂學者之強者於此可見而非血氣勉強之所能及也

■以上贊中庸之不可能而以強哉矯終之

子曰素隱行怪後世有述焉吾弗為之矣朱子曰素按漢書當作索蓋字之誤也索隱行怪言深求隱僻之理而過為詭異之行也○夫捨旧取新厭常悅奇者人之通病也故智者必求知人之所難知而賢者悅行人之所難行自以為道在於此而人亦必稱述之以為至極其不知中庸之為至故也聖人雖逆知後世之將然而不為之者以中庸之為至極而不可易也君子遵道而行半途而廢吾弗能已矣遵道謂遵守古之成迹也已止也君子不知率性之道而徒遵守古之成迹者雖與索隱行怪者異然終不免半途而廢也聖人之弗能者蓋中庸之為道猶夙起夜寢夏葛而冬裘固有於己而不須假絲毫之力也君子依乎中庸遯世不見知而不悔唯聖者能之依者

言與之為一也君子依乎中庸則非惟不可與索隱行怪者同年而語雖遵道之君子亦所不敢企及也蓋成德之至樂道而不厭世雖不我知自無所怨悔也故曰唯聖者能之

■初曰吾弗為之矣次曰吾弗能已矣皆世俗之所尚而自君子觀之未足為道也而終曰唯聖者能之蓋見依乎中庸之最為至極而不可復加也

君子之道費而隱費說文曰散財用也蓋言道之廣也隱闡然之意与小人之的然而日亡相反若下文所謂夫婦之愚不肖可與知與能是也可名可狀之有言君子之道無所不在無時不然而無名稱之可言無形迹之可尋民生日用而不自知其所以然也詩曰不知不識順帝之則此之謂也○凡中庸所稱君子之道者皆以平易從容易易行言蓋万世不易之常道也後凡言君子之道者倣此先儒又不詳隱字之義誤為微妙不可見之意蓋中庸之本旨太甚矣夫婦之愚可以與知焉及其至也雖聖人亦有所不知焉夫婦之不肖可以能行焉及其至也雖聖人亦有所不能焉此言君子之道自夫婦之與知與能而至於聖人之所不能言道之甚廣也蓋天下之廣事物之多雖周公之才之美猶有不能者此所謂聖人之所不能也蓋天地之間有可知焉有不可知焉故曰知之為知之不知為不知天

地之大也人猶有所憾故君子語天下莫能載焉語小天下莫能破焉此言道之義蓋天地有限而道無窮故君子語道小大該盡而無遺漏也詩云鸛飛戾天魚躍于淵言其上下察也詩大雅旱麓之篇鸛鷗類戾至也察著也此又引詩言君子之道流動充滿無所不在而明白昭著不可得而掩藏焉若所得而掩藏焉則非君子之道也君子之道造端乎夫婦及其至也察乎天地此申解上文上下察之意言君子之道始於日用至近之間而其終充滿於天地之間昭然可見矣蓋非惟不能掩藏焉亦無可掩藏者也孔子曰吾無隱乎爾此之謂也

■以上言中庸之道至大至廣而不可得而掩藏焉子曰道不遠人人之為道而遠人不可以為道人外無道道外無所謂率性之謂道是也故聖人因人以立教而不立教以驅人苟知此義則識仙老之教後儒之說皆非因人以立教者也豈所謂中庸之道乎哉詩云伐柯伐柯其則不遠執柯以伐柯睨而視之猶以為遠故君子以人治人改而止詩豳風伐柯之篇柯斧柄則法也睨邪視也言人執柯以伐木為柯者彼柯長短之法即在其所執之柯耳又為甚近然猶有此彼之別故不免視之以為遠也道本不遠人故君子以人之道治人之身其人能改即止而不治初不以高遠難行之事責人也夫遵人而難從者

非善道語人而難曉者非善教故觀天下之所同然則知道矣忠恕違道不遠施諸己而不願亦勿施於人能盡己之心為忠能付人之心為恕違去也言道不遠人初無甚高難行之事能盡己以待人能付人以施物則足以盡道故於下又申之曰施諸己而不願亦勿施於人蓋明忠恕足以盡道也夫天下之心一也己之所不欲則人亦不欲焉故能盡己則忠立能付人則恕行忠立而恕行則足以盡道以其不可遠人以為道也曾子所謂夫子之道忠恕而已矣蓋為此也君子之道四丘未能一焉所求乎子以事父未能也所求乎臣以事君未能也所求乎弟以事兄未能也所求乎朋友先施之未能也求猶責也盡道之難在不能反求乎身故言以所責乎子臣弟友而能事君父兄友則所謂忠恕之事而道莫不盡也故夫子言此以示學者道之至極本在於人倫日用之間而彼遠人以為道者皆空言而無實也庸德之行庸言之謹有所不足不敢不勉有余不敢盡言願行行願言君子胡不慥慥爾庸常也德不足則益力言有余而不盡猶且以言與行相顧不置恐其不相副也慥慥篤實之貌言君子之言行如此豈不慥慥爾乎庸德庸言皆賢智者之所忽諸而道之所以不明不行也故言君子之慥慥以明道之明且行專在於此君子素其位而行不願乎其外素猶見在也言君子但因見在所居之位而為其所當為無慕乎其外之心也素富貴行乎富貴素貧賤行乎貧賤素夷狄

行乎夷狄素患難行乎患難君子無入而不自得焉此言素其位而行之驗也在上位不陵下在下位不援上正己而不求於人則無怨上不怨天下不尤人又申言素其位而行之驗也故君子居易以俟命小人行險以徼幸易平地也微求也幸謂所不當得而得者子曰射有似乎君子失諸正鵠反求諸其身画布曰正棲皮曰鵠皆侯之中射之的也因上文正己而不求乎人之意而言君子必反求於其身君子之道辟如行遠必自邇辟如登高必自卑辟譬同此言卑近之必不可捨以譬中庸之必不可厭非以高遠為道之極而以卑近為造高遠之階梯誦者勿以辞害意蓋堯之光被四表格于上下本不能外乎中庸而有成其化也詩曰妻子好合如鼓瑟琴兄弟既翕和樂且耽宜爾室家樂爾妻孥詩小雅棠棣之篇鼓瑟琴言和也翕亦合也耽亦樂也孥妻子也子曰父母其順矣乎夫子贊此詩曰人能於妻子宜於兄弟則父母其安樂之矣言妻子之合兄弟之和雖道之卑近然父母之心能安樂之則家道之治豈過於此者哉子思引詩及夫子之語言家道成則國自治天下自平也礼所謂君子不出家而成教於國即此意

■按說中庸之義者止於此蓋中庸之本書也下文或是他書之脱簡今不可考知焉然要之聖人亦不違道故取之但論鬼神處為可疑耳詳見於下文

子曰鬼神之為德其盛矣乎朱子曰鬼者陰之靈也神者陽之靈也夫子贊鬼神之德如此不知其何為而言視之而弗見聽之而弗聞体物而不可遺此言鬼神之德無形与声而天下之物無所不有也朱子曰体物猶易所謂幹事使天下之人齊明盛服以承祭祀洋洋乎如在其上如在其左右朱子曰齊之為言齊也所以齊不齊而致其齊也明猶潔也洋洋流動充滿之意能使人畏敬奉承而發見昭著如此詩曰神之格思不可度思矧可射思詩大雅抑之篇格來也矧況也射厭也言神之來不可億度只当尽敬而已可厭念乎思語辞夫微之顯誠之不可揜如此夫此假鬼神言道之發見不可揜也

■按論語曰子不語怪力乱神又曰未能事人焉能事鬼夫鬼神之事自詩書所載以來古之聖賢皆畏敬奉承未嘗有所間然獨至於夫子其若此謂者是蓋以鬼神之說非人道之所宜而易惑人故也以此觀之則此章恐非夫子之語而此節上無所承下無所起誠字又至於下文文明善誠身節始詳焉則此節他書之脱簡不疑

子曰舜其大孝也與德為聖人尊為天子富有四海之內宗廟饗之子孫保之子孫謂虞思陳胡公之屬

故大德必得其位必得其祿必得其名必得其壽舜年一百一歲周文武亦皆幾於百歲故天之生物必因其材而篤焉故栽者培之傾者覆之材質也篤厚也栽植也栽者謂草木培滋也傾者若蔓草是也覆蓋也皆謂其發榮條達言天之因其材而篤如此詩曰嘉樂君子憲憲令德宜民宜人受祿于天保佑命之自天申之詩大雅假樂之篇憲詩作顯申重也故大德者必受命此言必然之理子曰無憂者其惟文王乎以王季為父以武王為子父作之子述之以下言子述之之事武王續大王王季文王之緒壹戎衣而有天下身不失天下之顯名尊為天子富有四海之內宗廟饗之子孫保之續繼也大王王季之父緒業也戎衣甲冑之屬一著戎衣言不再著戎衣而能保天下也武王末受命周公成文武之德追王大王王季上祀先公以天子之礼斯礼也達乎諸侯大夫及士庶人父為大夫子為士葬以大夫祭以士父為士子為大夫葬以士祭以大夫期之喪達乎大夫三年之喪達乎天子父母之喪無貴賤一也末猶老也追王蓋推文武之意以及乎王迹之所起也先公組紺以上至后稷也上祀先公以天子之礼又推大王王季之意以及於無窮也制為礼法以及天下使葬用死者之爵祭用生者之祿喪服自期以下諸侯絕大夫降而父母之喪上下同之言周公制礼作樂而能致天下之平也子曰武王周公其達孝矣乎達通也言武王周公之孝通天下万世之大孝而非止

為一身之孝夫孝者善繼人之志善述人之事者也此積上文達孝之義陳氏棟曰祖父有欲為之志而未為子孫善繼其志而成就之祖父有已為之事而可法子孫善因其事而遵述之春秋脩其祖廟陳其宗器設其裳衣薦其時食祖廟天子七諸侯五大夫三適士二官師一宗器先世所藏之重器也裳衣先祖之遺衣服祭則設之以授尸也時食四時祭也宗廟之禮所以序昭穆也序爵所以弁貴賤也序事所以弁賢也旅酬下為上所以遠賤也燕毛所以序齒也朱子曰宗廟之次左為昭右為穆而子孫亦以為序有事於太廟則子姓兄弟群昭群穆咸在而不失其倫焉爵公侯卿大夫也事宗祝有司之職事也旅衆也酬導飲也旅酬之禮賓弟子兄弟之子各舉觶於其長而衆相酬蓋宗廟之中以有事為榮故逮及賤者使亦得以申其敬也燕毛祭畢而燕則以毛髮之色別長幼為坐次也齒年數也踐其位行其禮奏其樂敬其所尊愛其所親事死如事生事亡如事存孝之至也踐猶履也踐其位象賢也行禮奏樂崇德也敬愛体其心也如生如存存其誠也郊社之禮所以事上帝也宗廟之禮所以祀乎其先也明乎郊社之禮禘嘗之義治國其如示諸掌乎郊祀天社祀地不言后土者省文也禘天子宗廟之大祭一說四時之祭夏曰禘秋曰嘗朱子曰示與視同視諸掌言易見

■按宋陳善以修其宗廟以下為漢儒雜記其言尤

足信抑今依陳氏思之舜其大孝以下又與中庸之義不相交涉則皆當以禮記脫簡為是

哀公問政哀公魯君名蔣子曰文武之政布在方策其人存則其政舉其人亡則其政息方版也策簡也息猶滅也言文武之政著明如此只在人之能行之耳人道敏政地道敏樹夫政也者蒲盧也敏速也蒲盧見爾雅朱子坳沈括之說為蒲葦今姑從之言民之應政其速猶以地種樹而蒲葦又易生之物故此譬之言人存政舉其易如此故為政在人取人以身脩身以道脩道以仁此承上文人道敏政而言也人指賢臣言慈愛之德充周徧滿莫所不至之謂仁言治天下之要專在於人而取人之要在於先脩其身脩身以道為則脩道以仁為本如此則人存政舉而無不治矣仁者人也親親為大義者宜也尊賢為大親親之殺尊賢之等禮所生也此承上文脩道以仁言仁者人也者言人能脩此仁而後正得名為人也宜也者得其所宜之謂仁之為德無所不愛然莫大於親親義者天下之大路物莫不得其宜然莫大於尊賢蓋脩道以仁為本而仁又以義為輔禮則節文斯二者而已在下位不獲乎上民不可得而治矣鄭氏曰此句在下誤重在此故君子不可以不脩身思脩身不可以不事親思事親不可以不知人思知人不可以不知天此節疑當在不明乎善不誠乎身

之下蓋申明素定之意因上文在下位不獲乎上之節誤重出故併錯在此耳知人謂知人道之所當然所謂誠之者人之道是也知天謂知人道所以然之故所謂誠者天之道是也

天下之達道五所以行之者三曰君臣也父子也夫婦也昆弟也朋友之交也五者天下之達道也知仁勇三者天下之達德也所以行之者一也達通也天下古今通行之道之謂達道天下古今通行之德之謂達德蓋非知則無以明焉非仁則莫以全焉非勇則莫以踐焉故謂之天下之達德也一者不雜之謂言守志之至用力之專而無所他適也或生而知之或學而知之或困而知之及其知之一也或安而行之或利而行之或勉強而行之及其成功一也此言知仁勇之等也蓋三知智也三行仁也所以造於其極者勇之力也呂氏曰所入之塗雖異而所至之域則同乃企生知安行之資為不幾及輕困知勉行謂不能有成此道之所以不明不行也子曰好學近乎知力好近乎仁知耻近乎勇此承上文言蓋夫子贊好學力行知恥之益而言此三者皆學者之急務而於知仁勇之德又為不遠也○家語此節上有公曰子之言美矣至矣寡人夷固不足以成之也之語故以子曰起答辭今無問詞猶有子曰二字當為衍文知斯三者則知所以脩身知所以脩身則知所以治人知所以治人則知所以治天下國家矣言知三者

之為急務則自知脩身之方自知脩身之方則知於治天下國家之方亦不外於此

凡為天下國家有九經曰脩身也尊賢也親親也敬大臣也體群臣也子庶民也來百工也柔遠人也懷諸侯也朱子曰經常也體謂設以身處其地而察其心也子如父母之愛其子也柔遠人所謂無忘賓旅者也此列九經之目也脩身則道立尊賢則不惑親親則諸父昆弟不怨敬大臣則不眩體群臣則士之報禮重子庶民則百姓勸來百工則財用足柔遠人則四方歸之懷諸侯則天下畏也朱子曰此言九經之效也道立謂道成於己而可為民表不惑謂不疑於理不眩謂不迷於事敬大臣則信任專而小臣不得以間之故臨事而不眩也來百工則通功易事農末相資故財用足柔遠人則天下之旅皆悅而願出於其塗故四方歸懷諸侯則德之所施者博而威之所制者廣矣故曰天下畏之齊明盛服非禮不動所以脩身也去讒遠色賤貨而貴德所以勸賢也尊其位重其祿同其好惡所以勸親親也官盛任使所以勸大臣也忠信重祿所以勸士也時使薄斂所以勸百姓也日省月試既稟稱事所以勸百工也送往迎來嘉善而矜不能所以柔遠人也繼絕世舉廢國治亂持危朝聘以時厚往而薄來所以懷諸侯也朱子曰此言九經之事也官盛任使謂官屬眾盛足任使令也蓋大臣不當親細事故所以優之者如此忠信

重祿謂待之誠而養之厚蓋以身体之而知其所賴乎上者如此也既讀曰餼餼稟稍食也稱事如周禮槁人職曰考其弓弩以上下其食是也往則為之授節以送之來則豐其委積以迎之朝謂諸侯見於天子聘謂諸侯使大夫來獻厚往薄來謂燕賜厚而納貢薄凡為天下國家有九經所以行之者一也一之義見前

凡事予則立不予則廢言前定則不貽事前定則不困行前定則不疚道前定則不窮予素定也踰躓也疚病也此言凡事不可不素定以起下文之意在下位不獲乎上民不可得而治矣獲乎上有道不信乎朋友不獲乎上矣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此推言素定之意以歸重於不可不誠乎身之意也反諸身謂不尤於人而反求諸其身也誠者真實無偽之謂明善即挾善而得造其極之謂也誠者天之道也誠之者人之道也誠者不勉而中不思而得從容中道聖人也誠之者挾善而固執之者也天道自然而無為故贊聖人之德曰誠者天之道也誠之者言未能自然無為而求至於自然無為之地之謂蓋所以為入之道在於誠之故曰入之道也博學之審問之慎思之明辨之篤行之五者即上文挾善而固執之功也有弗學學之弗能弗措也有弗問問之弗知弗措也有弗思思之

弗得弗措也有弗弁弁之弗明弗措也有弗行行之弗篤弗措也人一能之己百之人十能之己千之果能此道矣雖愚必明雖柔必強朱子曰君子之學不為則己為則必要其成故常百倍其功此困而知勉而行者也明者挾善之功強者固執之效

■哀公問答至此而止今分為四節下文別是起端未知為何書按家語博學之以下無之而別有孔子答辭未詳其孰是

自誠明謂之性自明誠謂之教誠則明矣明則誠矣道一而已矣自聖人之德無不實而明無不照而言則謂之性以其不佞修為也自賢人之先明乎善而後能實其善而言則謂之教以其用學問而至也唯天下至誠為能尽其性能尽其性則能盡人之性能盡人之性則能盡物之性能盡物之性則可以贊天地之化育可以贊天地之化育則可以與天地參矣天者誠而已矣故聖人之德之實能造其極則盡天命之在我者而與天為一也聖人在上則猶大化之軀洪鈞而人物之生莫不各被其沢而遂其性豈用物物而盡之乎贊猶助也與天地參謂與天地並立為三也其次致曲曲能有誠誠則形形則著著則明明則動動則變變則化唯天下至誠為能化其次謂自明誠者也致推致也曲一偏也言由其氣質之近道者而推致之以各造其極也何者以於氣質之近

道者則必有誠也形謂有形容之可見著形之大者也明即加光輝也動動人心也變者物從而變化則有不知其所以然者也至於此則與聖人一矣至誠之道可以前知國家將興必有禎祥國家將亡必有妖孽見乎著龜動乎四體禍福將至善必先知之不善必先知之故至誠如神禎祥者福之兆妖孽者禍之萌著所以筮龜所以卜朱子曰四體謂動作威儀之間如執玉高卑其容俯仰之類也此極贊至誠之理自然發見不須容一毫人偽然其間也至誠如神謂至誠之人前知猶鬼神也○禎祥妖孽之說雖自古有之然至於孔孟則絕而不語焉蓋恐懼修省則雖有天變無害於國苟不恐懼修省則雖無天變身弑國亡故日食地震等變存之於春秋而至於其教人則專以道德仁義為言一切惑世誣民之說皆絕之於言議蓋深恐啓人好異之心也故天變之說不可破焉亦不可以為訓焉竊疑此章恐非孔氏之遺言誠者自成也而道自道也言誠者猶言自成道者猶言自導也言有此衷則物無不自成道亦無不自行也蓋誠者天命之真而道者率性之謂本非待修為而後有也誠者物之終始不誠無物是故君子誠之為貴終始猶言全体言一有不實則雖有所為亦若無有而自始至終亦無可觀者故君子貴乎誠之以其為入之道也誠者非自成己而已也所以成物也成己仁也成物知也性之德也合外內之道也故時措之宜也此專論誠者自成之義蓋誠者實理之

自然故曰性之德也仁知聖人之能事故曰合外內之道也外內指己與物言時措之宜者言聖人之治本乎天命而無強合乎人己而無間故施之於天下而無時所不宜也故至誠無息朱子曰既無虛假自無間斷不息則久久則徵運而巳曰不息常而不變曰久徵者言聖人之道傳之万世而自可考驗徵則悠遠悠遠則博厚博厚則高明悠遠益言其久徵之意博厚言遠被四方而甚深厚也高明言高出万物而甚光明也博厚所以載物也高明所以覆物也悠久所以成物也此言聖人之功用也言博厚則受容万物而無所遺高明則庇覆万物而無所棄悠久則物自無所不成也悠久即悠遠也博厚高明皆得悠久之德而能成載物覆物之功而物之成自在其中故以悠久置於三者之終博厚配地高明配天悠久無疆此言聖人与天地合其德無疆謂天地之無疆如此者不見而章不動而變無為而成此因上文而又言聖人与天地同其妙朱子曰見猶示也不見而章以配地而言也不動而變以配天而言也無為而成以無疆而言也

意今夫天斯昭昭之多及其無窮也日月星辰繫焉万物覆焉今夫地一撮土之多及其厚載華嶽而不重振河海而不洩万物載焉今夫山一卷石之多及其大草木生之禽獸居之寶藏興焉今夫水一勺之多及其不測蠶蠃蛟龍魚鼈生焉貨財殖焉此言生物不測之義昭昭猶耿耿小明也振收也卷區也蓋人只狃於耳目之所見聞而不能推之於其全体故子思推至於天地之無窮山水之廣大而備其不測之妙矣詩云維天之命於穆不已蓋曰天之所以為天也於乎不顯文王之德之純蓋曰文王之所以為文也純亦不已詩周頌維天之命篇於歎辭穆深遠也不顯猶言豈不顯也純一而不雜也引之以明聖人至誠無息之德与天道於穆不已之妙本同一也○此篇引維天之命詩以發明天之所以為天之理至矣矣蓋聖人之所以論天道者至此而極矣易曰一陰一陽之謂道又曰立天之道曰陰与陽是也然宋儒於此上又添太極二字蓋以無極為至極而以天命之流行為太極之動靜可謂謬矣

大哉聖人之道此包下文兩節而言洋洋乎發育万物峻極于天峻高大也此言聖人之道充於天地間而無所不在優優大哉禮儀三百威儀三千優優充足有余之意禮儀經禮也威儀曲禮也此言聖人之道見於人事上而無所不備待其人而後行總結上兩節言雖有至道苟無其人則道不虛行也故曰苟

不至德至道不凝焉至德謂至德之人凝聚也成也故君子尊德性而道問學致廣大而精微極高明而道中庸溫故而知新敦厚以崇禮此申不至德至道不凝之意尊者恭敬奉持之意德性者即天命之性所謂惻隱羞惡辭讓是非之心是也道由也溫猶燴溫之溫謂故學之矣復時習之也敦加厚也尊德性所以修德而道問學所以疑道也廣大即德性之量高明即德性之體而精微道中庸皆道問學之事此言雖欲凝道然非修德則決不能造其極也溫故知新即道問學之事而敦厚崇禮又尊德性之功蓋雖不至德至道不凝然造道之極非必謂截然有限程不可躡易故末又錯綜以尽其意○朱子堅執知先行後之說故於此節甚欠明宝本文甚明矣不可自生意義是故居上不驕為下不倍固有道其言足以興國無道其默足以容詩曰既明且哲以保其身其此之謂與鄭氏曰興謂興起在位也詩大雅烝民之篇○此言尊德性道問學之効而深明君子之心其智老成而不可以常智見也蓋居上不驕富而好禮也為下不倍事君盡禮也其言足以興邦有道則不廢也其默足以容其愚不可及也故末又引詩深贊其妙矣孔子曰君子哉蘧伯玉邦有道則仕邦無道則可卷而懷之可以當之矣宋儒謬說此節貽禍後世不少矣可不戒乎

子曰愚而好自用賤而好自專生乎今之世反古之

道如此者災及其身者也反復也愚者無德賤者無位自用非己之所及自專非人之所從反古之道非時之所宜皆君子之道故災及其身也非天子不議禮不制度不考文朱子曰禮親疎貴賤相接之體也度品制文書名今天下車同軌書同文行同倫朱子曰今子思自謂當時也軌轍迹之度倫次序之體三者皆同言天下一統也雖有其位苟無其德不敢作禮樂焉雖有其德苟無其位亦不敢作禮樂焉無其德而敢作愚而自用者也無其位而敢作賤而自專者也子曰吾說夏禮杞不足徵也吾學殷禮有宋存焉吾學周禮今用之吾從周杞夏之後徵証也宋殷之後此又引夫子之言以明雖有其德苟無其位則雖以孔子之聖亦不敢作禮樂焉王天下有三重焉其寡過矣乎三重謂德與位與時說見下文言治天下有此三者則民信而從故人得寡過矣上焉者雖善無徵無徵不信不信民弗從下焉者雖善不尊不尊不信不信民弗從上焉者謂時王以前如夏商之禮是也下焉者謂聖人在下如孔子善於禮是也善者謂有其德尊者謂有其位徵者謂得其時所謂三重是也言凡民之弗信者以不言為善弗從者以不行為是苟知此理則其於治天下寡過宜矣夫子定書斷自唐虞不言上世不可考之事即此意也蓋不足以以經世垂範而適足以惑世誣民也故君子之道本諸身徵諸庶民考諸三王而不謬建諸天地而不悖質諸鬼神而無疑百世以俟聖人而不惑朱子曰

本諸身有其德也徵諸庶民驗其所信從也建立也立於此而參於彼也蓋本諸身本也下五者以此而參于彼也徵諸庶民試之當世也考諸三王稽之上世也建諸天地質諸鬼神不止考之於人也百世以俟聖人証之於將來也言君子之道造於至極無所不合非若異端之學索隱行怪駭世驚人而推之人心考之物理皆無所合也質諸鬼神而無疑知天也百世以俟聖人而不惑知人也鬼神不可明知百世不可逆知質之無疑俟之不惑則知之盡誠之至也是故君子動而世為天下道行而世為天下法言而世為天下則遠之則有望近之則不厭道者以所行言法者以經世言則者以學問言朱子曰法法度也則準則也詩曰在彼無惡在此無射庶幾夙夜以永終譽君子未有不如此而蚤有譽於天下者也如此者指無惡無射而言非盛德之至則不能也

仲尼祖述堯舜憲章文武上律天時下襲水土祖始也祖述者祖而述之蓋斷自唐虞為始也憲法章明也憲章者法而表章之也言仲尼遠宗堯舜之道近守文武之法不敢以渺昧不經之言為教又不敢以自我為古為心律法也天時謂春夏秋冬之四時言陽舒陰慘自合天時也襲因也水土謂東西南北之四方如居魯逢掖居宋章甫之類是也言上天時之變下合土地之宜也體道之至學問之極與天地合其德者也○仲尼以自有生民以來未有之聖而

祖述堯舜憲章文武者何哉蓋所謂身在於堂上而弁堂下人之曲直之謂而蓋祖述堯舜者是自祖述也憲章文武者是自憲章之也蓋益見其聖之盛也天地之道於是乎立人倫之法於是乎定而永建万世之準則是所謂自有生民以來未有孔子者也辟如天地之無不持載無不覆幬辟如四時之錯行如日月之代明幬亦覆也錯猶迭也無不覆載言其無所不周錯行代明言其無所不備万物並育而不相害道並行而不相悖小德川流大德敦化此天地之所以為大也此言天地之大以明仲尼之德無不包涵也道並行猶伯夷之清柳下惠之和顏淵之仁仲由之勇也悖背也言一剛一柔如相悖背而不害為道也川流如川之有流派敦化如造化之敦厚盛大也以大德之敦化見小德之川流則固如不屑為然若伯夷柳下惠之聖雖夫子未必不取焉是所謂道並行也言見人物之生在於天地之間不相害相背以益觀天地之大也楊子所謂觀乎天地則見聖人是也唯天下至聖為能聰明睿知足以有臨也寬裕溫柔足以有容也強顏毅足以有執也齊莊中正足以有敬也文理密察足以有別也臨謂居而上臨下也文文章也理條理也密詳細也察明弁也此言唯夫子能兼知仁勇禮義而無所不盡也溥博淵泉而時出之溥博如天淵泉如淵溥博周徧而宏濶也淵泉靜深而有本也出發見也言五者之德充積於中而以時發見於外也見而民莫不敬言而民莫

不信行而民莫不說民莫不敬者所存者神而所過者化也民莫不信者感心之速也民莫不說者行能当人心也是以声名洋溢乎中國施及蠻貊舟車所至人力所通天之所履地之所載日月所照霜露所隊凡有血氣者莫不尊親故曰配天配天者言与天同其德而永無墜也此極贊仲尼之德之大也唯天下至誠為能經綸天下之大經立天下之大本知天地之化育夫焉有所倚朱子曰經綸皆治糸之事經者理其緒而分之綸者比其類而合之也經常也大經者五品之人倫也惟聖人之德極誠無妄故於人倫各尽当然之實而皆可以為天下後世法所謂經綸之也立大本者修身以為天下之表則也知猶主也言此皆非有所倚着於物而然蓋至誠無妄自然之功用不可以力企及也肫肫其仁淵淵其淵浩浩其天此申上文無所倚之意肫肫懇懇至貌仁者德之長淵淵靜深貌浩浩广大貌言此皆無意於如此而自如此也苟不固聰明聖知達天德者其孰能知之言非自有其德者不能知其妙也非徒慕高遠者之所能知故又於下文特言平常可務之理也詩曰衣錦尚綱惡其文之著也故君子之道闢然而日章小人之道的然而日亡詩國風衛碩人鄭之丰皆作衣錦聚衣聚綱同禪衣也尚加也君子雖外如闢然然而其德日章猶雖加綱衣然衣錦之美自見于外也言君子之道雖如甚高不可及然其置心於卑近如此也君子之道淡而不厭簡而文溫而理知遠之近

知風之自知微之顯可与人德矣詩云潛雖伏矣亦孔之昭此又申上文之意言淡而不厭以五穀言簡無文采也溫以玉言皆雖不求于外而德輝自見之意遠之近見于彼者皆由於此也風之自著乎外者皆本乎內也皆言實理之自然自微而至于著也詩小雅正月之篇孔甚也昭明也故君子內省不疚無惡於志君子之所不可及者其唯人之所不見乎詩云相在爾室尚不愧于屋漏疾病也無惡於志猶言無愧於心詩大雅抑之篇相視也屋漏室西北隅也此引詩言君子慎独之功無所愧怍也故君子不動而敬不言而信詩曰奏假無言時靡有爭詩商頌烈祖之篇奏進也又引詩言君子雖不言動民自敬信而無所爭訟也是故君子不賞而民勸不怒而民威於鈇鉞詩曰不顯惟德百辟其刑之威畏也鈇鉞斫刀也鉞斧也詩周頌烈文之篇辟君也此引詩以明君子不言之教也是故君子篤恭而天下平詩云予懷明德不大声以色篤厚也篤恭而天下平言無為而天下自治也詩大雅皇矣之篇引之以明聖人之德之妙本不在大声与色也子曰声色之於以化民末也詩云德輿如毛毛猶有倫上天之載無声無臭至矣此引夫子之言以申上文皇矣之意詩大雅烝民之篇輿輕也如毛譬篤恭之至不大声色之意倫比也謂之毛則猶有物可比者而未尽其妙故亦引文王之詩言上天之事無声無臭至矣蓋明篤恭之至非言說之所能形容也

■自誠而明以下又一書而非中庸之本書然其理純粹至極有非子思之輩不能者也今又分為四節便學者之見而已

中庸發揮 終

『中庸發揮 第三本』

中庸發揮

叙由

維楨按史記孔子世家曰子思作中庸孔叢子曰子思適宋宋大夫樂朔攻之圍子思子思撰中庸之書四十九篇今載在于戴記之中至於宋朱考亭氏合于論孟大學列為四書分為三十三章然而大學本非孔門之書蓋熟詩書而未知孔門之意旨者之所作其說別論若孟子發明孔子之旨者也中庸又演繹孔子之言故今附于論孟之後改為三書合之三書總一意云今又總為一章復鄭氏之旧至其分段則竊附己意以為之更定云又曰未的知此書果子思之所作乎否然以其言合於論語取之

予嘗觀宋陳善論中庸曰修其祖廟陳其宗器以下一段恐是漢儒雜記又魯齋王氏以第二十一章以下定為誠明書予謂其說甚有理然無証之言不可信焉頃嘗竊思孔子家語以第二十章為哀公問政篇則此章本一篇之書誤入于中庸其非中庸本文彰彰明矣以此觀之則陳王之說可謂有卓見矣而第十五章論鬼神一段又非孔子之

語然則中庸一書為漢儒所誤錯簡誤謬不為不少矣然而除論鬼神一段外其言皆鑿鑿與論語孟子相表裏美洙泗之遺言也列之於語孟不可言無補于世矣

綱領

中庸之書論語之衍義也其言肇出於論語而子思衍之以作中庸蓋贊無過不及而平常可行之德云先儒謬以中庸為堯舜以來傳授心法而不知論語為聖門第一之書殊不知孔孟道統之旨不出於仁義二字而中庸之書本衍夫子之言者也學者苟以名篇之義求之思過半矣旧解中庸者謬為孔門蘊奧之書而以高遠不可及之說積之失作者之意殊甚矣

單言中与連言中庸其義自別蓋連言中庸者言無過不及而平常可行之道單言中者徒以处事得其當而言先儒不察叨為云云故子思之旨不明矣蓋典謨以來言及中者不勝其多而孔孟之書纔止一兩言而亦未為緊要之功何者四代之間學問未開言論未詳以聖人行聖人之事猶用權衡而不須審其分量故徒曰中可也至於孔子則專以教法為主不得不刻星鏤目以審其分量故孔門曰禮而不曰中蓋以中有泛然無拋之患而

礼有秩然可執之理此吾夫子之功独所以高起於万世也

首章自喜怒哀樂至万物育焉四十七字本非中庸之本文蓋古樂經之脫簡誤攙入于中庸書中何以言之其說非止叛于六經語孟推之於一書之中又自相矛盾第宋明諸儒多以禪附于儒而不知孔孟學問血脈如何所以不知其言之叛于孔孟乎否今發十証而明之學者詳焉曰以其叛于六經語孟者言之如未發已發之說六經以來群聖人之書皆無之一也孟子受業於子思之門人當祖述其言而又不言焉二也如中字虞廷及三代之書皆以已發言之中庸獨以未發言之三也而典謨所謂中字此反以和名之四也若以未發之中為言則六經語孟皆為有用而無体之書五也以其一書之中自相矛盾者言之此書本以中庸名篇當專論中庸之義而首論中和之理六也中字雖後屢出皆以已發言之而一不有以未發言者七也且若和字子思當屢言之而終篇又無復及之者八也此以喜怒哀樂發皆中節為天下之達道後以君臣父子夫婦昆弟朋友之交為天下之達道九也此以大本達道並稱而後單言天下之大本十也此十証皆拋中庸本文及六經語孟言之非予臆說且亦以文勢論之此一段不與前後文相接統其非中庸之本文益明矣又曰喜

怒哀樂四字及以中和連言者，獨見於樂記蓋贊
禮樂之德云然。故曰古樂經之脫簡，先儒不察其
誤，遂以未發之中為道學之根本，準則可謂謬矣。

序文終

中庸發揮

天命之謂性，率性之謂道，脩道之謂教，命猶令也。性
者生之質，人其所生而莫所加損也。率循也，修治也。
天道以一陰一陽化生人物，而人各受夫一陰一陽
以為人焉，則莫不有惻隱羞惡辭讓是非之心，猶牛
之能耕，犬之能守，是謂天命之性也。人既有此心，則
五倫之間，又各莫不有親義別叙信之道，是謂循性
之道也。人治此道而得親義別叙信之理，是謂治道
之教也。○夫天地以生生為道，而生生之理充塞宇
宙，通徹無間，所謂維天之命於穆不已是也。故人之
稟生，又各莫不得夫天命以為性，所謂天命之性者，
可知矣。性雖有昏明強柔之異，然而愛親敬兄之心，
則無不同焉。所謂率性之道者，可知矣。教雖多術，然
本乎其所固有，而非由外爍之則一也。所謂修道之
教者，可知矣。蓋聖人之道，一原于天，而其教則尽本
乎性分之所固有，而不一有所加損之也。所謂天命
之性者，即推本中庸之所由出而言率性之道者，即
中庸之實體修道之教，則所以求夫中庸也。道也者，

不可須臾離也。可離非道也。是故君子戒慎乎其所
不睹，恐懼乎其所不聞。此承上文修道之意而言。人
無往而不在，君臣父子夫婦昆弟朋友之間，則亦無
往而不在。有義親別叙信之道，皆出於天命之本然而
具於吾心之固有，雖欲離之而得乎苟，至於怙亡之
甚，陷溺之久，焉則違禽獸幾希。是以君子從己之所
睹所聞，而至於其所不睹不聞，無所不用戒慎恐懼
之心也。莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。此承
上文之意而深言，不可以不戒慎恐懼也。隱暗處也，
微細事也。獨者人之所不見而已，獨所之時也。言天
下之事隱者必顯，微者必見，必然之理也。唯君子能
知其理，故雖己所獨知之地而無所不用戒慎恐懼
之功也。喜怒哀樂之未發，謂之中。發而皆中節，謂之
和。中也者，天下之大本也。和也者，天下之達道也。致
中和，天地位焉，萬物育焉。已上四十七字，本非中庸
之本文。蓋古樂經之脫簡，贊禮樂之德云爾。若以此
為中庸之本文，則唯喜怒哀樂未發之中，獨為學問
之根本，而六經語孟悉為言用而遺體之書，非誤而
何故？今斷為古樂經之脫簡，說詳見綱領。

■子思首言性道教之義，以括一書之旨，以言戒慎
恐懼，又次言慎獨之功，皆所以永守中庸而不失
也。蓋子思以此為中庸之小序云。

仲尼曰：君子中庸，小人反中庸。此稱仲尼者明下所

引子曰者，即皆夫子之語也。中庸者，謂無過不及而
平常可行之道也。言君子之所行，即万世不易之常
道，而不可加損。小人反之，而皆不可行也。君子之中
庸也，君子而時中，小人之中庸也，小人而無忌憚也。
此子思解夫子之言如此。孔氏疏云：王肅本作小人之
反中庸，為是言君子之所以為中庸者，以君子之
心戒慎不睹，恐懼不聞，故本自合于中庸，而又能隨
時以處中也。小人之反中庸者，以小人心無所戒
慎，恐懼故本自與中庸相反，而任意妄行，無所忌憚
也。

■此子思首引夫子之言，以建名篇之義。蓋君子小
人之弁字者，之先務也。而君子之所以為君子，小
人之所以為小人，專在於依中庸與反中庸。故子
思於是言君子小人之弁，以造一書之端云。

子曰：中庸其至矣乎！民鮮能久矣。無過不及而平常
可行之道，乃為天下至極之德也。唐虞三代之盛，民
朴俗淳，無所矯揉，而莫不自合於道。父子兄弟，兄
弟夫婦，夫婦自無詭行異術，相接於耳目者，此所
謂中庸之德為至也。至於後世，賢知者每失之於過，
求道於遠，求事於難，愈驚愈遠，愈務愈難，民之鮮能
一坐於此，豈非難而又難乎？

■子思特揭夫子此語於首節之次，以極贊中庸之
德，而於下文諸節備發此節之義。

曰道之不行也我知之矣知者過之愚者不及也道之不明也我知之矣賢者過之不肖者不及也知者好高而嫌卑愚者安卑而遺高此道之所以從而塞也賢者每喜難而厭易不肖者從易而懼難此道之所以從而昏也愚不肖者固不暇論若賢知者知之愈進則去道愈遠此天下所以無識道之所以不行不明而能反之者也人莫不飲食也鮮能知味也此言人莫不日為飲食而鮮能知其味而調和之者以明百姓日用而無有能行之者也子曰道其不行矣夫引之以結上文之意且屬慨嘆之意道即中庸之实体也子曰舜其大知也與舜好問而好察邇言隱惡而揚善執其兩端用其中於民其斯以為舜乎邇近也此言舜之好察淺近之言以深明其不狹人而自用也執持也兩端謂凡事之本末理之精粗也古之聖人独称舜為大知而論其所以為大知則在於不自用己之知而深取人之善此其知之大不可限量也而於其言之未善則隱而不宣其善者則揚而不棄欲人樂告我以善也就衆人之言本末精粗之不同而皆執而不棄者所以廣其知也挾其無過不及者而用之則於天下之言無遺善矣夫知者以高為知而愚者不及知唯若舜之知乃為天下之大聖而中庸之所以行也子曰人皆曰予知驅而納諸罟獲陷阱之中而莫之知辟也人皆曰予知挾乎中庸

而不能期月守也兩予知之知連下句詭為是罟網也獲機檻也陷阱坑坎也皆所以撿取禽獸也期月匝一月也言人皆曰知禍機之所伏而不知避以譬曰知挾中庸而不能守蓋明其不得為知也故君子不以知之為知而以能守為知蓋以能知之則不能不守也子曰回之為人也挾乎中庸得一善則拳拳服膺而弗失之矣挾乎中庸者弁善惡之所在以求所謂中庸者也拳拳奉持之貌服猶着也膺胸也言持固而弗忽也其為人挾乎中庸知之明拳拳服膺守之固也能知者未必能守唯顏子知之也深故守之也因此中庸之所以行而與期月不能守者自異矣

■以上言道之所以不明不行專在於賢知愚不肖之過不及而又引大舜顏子之事以明中庸之所以明與所以行也此節凡知字八出蓋中庸之功在於挾之精挾之精在於知之正故中庸以知為要矣

子曰天下國家可均也爵祿可辭也白刃可蹈也中庸不可能也均平也天下之事有所倚而然者皆易為力唯中庸之德至易至簡不得着力而作故三者如難而實易中庸似易而本難此中庸之所以不能也子路問強強者不可挫折之謂子曰南方之強與北方之強與抑而強與抑語辭而汝也汝之強謂

學者之強也寬柔以教不報無道南方之強也君子居之寬柔以教謂寬緩和柔以教誨人之不能也不報無道橫逆之來受而不報也南方風氣溫柔故能忍人之所不能忍足以合於君子之道也若充之以學問之功則所謂學者之強也枉金革死而不厭北方之強也而強者居之枉席也金戈兵之屬革甲冑之屬北方風氣剛勁故以勇悍為務而不顧其身也故君子和而不流強哉矯中立而不倚強哉矯國有道不變塞焉強哉矯國無道至死不變強哉矯矯強倚依着也塞謂未通顯之時此所謂中庸之德而學者之所當強也凡有意於和者必不能不流有意於中立者亦必不能不倚國有道而位至通顯則易變嚮日之所守國無道而身處困約則必變平生之所守只君子無此二者之蔽蓋成德之至不待用力而自裕如矣所謂學者之強者於此可見而非血氣勉強之所能及也

■以上贊中庸之不可能而以強哉矯終之

子曰素隱行怪後世有述焉吾弗為之矣朱子曰素按漢書當作索蓋字之誤也索隱行怪言深求隱僻之理而過為詭異之行也○夫捨旧取新厭常悅奇者人之通病也故智者必求知人之所難知而賢者悅行人之所難行自以為道在於此而人亦必称述之以為至極其不知中庸之為至故也聖人雖逆知

後世之將然而不為之者以中庸之為至極而不可易也君子遵道而行半途而廢吾弗能已矣遵道謂遵守古之成迹也已止也君子不知率性之道而徒遵守成迹者雖與索隱行怪者自異然終不免半途而廢焉聖人之弗能止者蓋中庸之為道猶夙起夜寢夏葛而冬裘固有於己而不須假糸毫之力也君子依乎中庸遯世不見知而不悔唯聖者能之依者言與之為一也君子依乎中庸則非惟不可與索隱行怪者同年而語雖遵道之君子亦所不敢企及蓋成德之至樂道而不厭世雖不我知自無所怨悔也故曰唯聖者能之

■初曰吾弗為之矣言索隱行怪之反道次日吾弗能已矣言遵道而行之未足為道終曰唯聖者能之見依乎中庸之最為至極而不可復加也

君子之道費而隱費說文曰散財用也蓋言道之廣也隱闡然之意与小人之的然而日亡相反君子之道無所不在無時不然而無名稱之可言無形迹之可尋民生日用而不自知也詩曰不知不識順帝之則此之謂也○凡中庸所稱君子之道者皆以平易從容易知易行而言蓋万世不易之常道也後凡言君子之道者倣此先儒不詳隱字之義誤為微妙不可見之意蓋中庸之本旨太甚矣夫婦之愚可以與知焉及其至也雖聖人亦有所不知焉夫婦之不肖

可以能行焉及其至也雖聖人亦有所不能焉此言君子之道自夫婦之與知與能而至於聖人之所不能言言之甚廣也蓋天下之廣事物之多雖周公之才之美猶有不能者然論其所以為道則雖聖人不知不能之地亦無所不在此所以為君子之道也天地之大也人猶有所憾故君子語大天下莫能載焉語小天下莫能破焉此承上文之意言道之至廣也蓋天地有限而道無窮極故君子語道小大該起初無遺漏詩云鸛飛戾天魚躍于淵言其上下察也詩大雅旱麓之篇鸛鳴類戾至也察著也此又引詩言道雖聖人有不能者然猶鸛之戾天魚之躍淵明白昭晰不可得而掩藏焉若可得而掩藏焉者則非君子之道也君子之道造端乎夫婦及其至也察乎天地此申解上文上下察也之意言君子之道始於日用至近之間而其終充滿於天地之間昭然可見矣蓋非惟不能得而掩藏焉亦不可得而掩藏也言上文所謂聖人不知不能者蓋耳目心思之所不及也而非實有不能者也孔子曰吾無隱乎爾此之謂也

■以上言中庸之道至大至廣而不可得而掩藏焉蓋此篇本論平常可行之道然而謂之平常則人便以淺近見之故或高言之或卑言之或遠言之或近言之皆所以盡夫平常之理也學者不可不知焉

子曰道不遠人人之為道而遠人不可以為道人外無道道外無所謂率性之謂道是也故聖人因人以立教而不立教以驅人故曰道不遠人也苟知此義則識仙老之教後儒之說皆遠人以為道者而非中庸之道也中庸之道即人道之極至也詩云伐柯伐柯其則不遠執柯以伐柯睨而視之猶以為遠故君子以人治人改而止詩豳風伐柯之篇柯斧柄則法也睨邪視也言人之伐木以為柯者彼柯長短之法即在其所執之柯又為甚近然猶有彼此之別故不免視之以為遠也道本不遠人故君子以人之道治人之身其人能改即止而不治初不以高遠難行之事而責人也夫遵人而難從者非善道語人而難曉者非善教故觀天下之所同然則知道忠恕違道不遠施諸己而不願亦勿施於人能盡己之心為忠能付人之心為恕違去也言道不遠人初無甚高難行之事能盡己以待人能付人以施物則足以盡道故於下又申之曰施諸己而不願亦勿施於人蓋明忠恕足以盡道也夫天下之心一也己之所不欲則人亦不欲焉故能盡己則忠立能付人則恕行忠立而恕行則足以盡道以其不可遠人以為道也曾子所謂夫子之道忠恕而已矣蓋為此也君子之道四丘未能一焉所求乎子以事父未能也所求乎臣以事君未能也所求乎弟以事兄未能也所求乎朋友先施之未能也求猶責也盡道之難在不能反求乎

身故言以所責乎子臣弟友能事君父兄友則所謂忠恕之事而道莫不尽也故夫子言此以示學者道之至極本在於人倫日用之間而彼遠人以為道者皆空言而無實也庸德之行庸言之謹有所不足不敢不勉有余不敢盡言願行行願言君子胡不慥慥爾庸常也庸德庸言以所責乎子臣弟友者言若夫德不足則益力言有余而不盡猶且以言與行相顧不置恐其不相副也慥慥篤實之貌言君子之言行如此豈不慥慥爾乎道至乎中庸而極矣故以庸德為不足行庸言為不足謹者皆賢知之所以過而道之所以不明不行也要其歸則為不實識道也故言君子之慥慥以明道之明且行專在於此

■以上總反覆推明節首道不遠人之意而無復余蘊焉蓋聖門之要領而中庸之極致也夫不識道者以無聲無臭高遠不可及之理為道之極至而不知中庸之道乃實為斯道極至之理也蓋天地之間外中庸之道而別無極至之理也

君子素其位而行不願乎其外朱子曰素猶見在也言君子但因見在所居之位而為其所當為無慕乎其外之心也素富貴行乎富貴素貧賤行乎貧賤素夷狄行乎夷狄素患難行乎患難君子無入而不自得焉此言素其位而行之驗也在上位不陵下在下位不援上正己而不求於人則無怨上不怨天下不

尤人故君子居易以俟命小人行險以徼幸易平地也徼求也幸謂所不當得而得者此言素其位而行之實也子曰射有似乎君子失諸正鵠反求諸其身畫布曰正棲皮曰鵠皆侯之中射的也此引夫子之言結上文正己而不求乎人之意也君子之道辟如行遠必自邇辟如登高必自卑辟譬同此言卑近之必不可捨以譬中庸之必不可厭非以高遠為道之極而以卑近為造高遠之階梯堯之光被四表格于上下本不能外乎中庸而有能成其化誦者勿以辭害意可也詩曰妻子好合如鼓琴瑟兄弟既翕和樂且耽宜爾室家樂爾妻孥詩小雅棠棣之篇鼓瑟琴言和也翕亦合也耽亦樂也孥妻子也子曰父母其順矣乎夫子贊此詩曰人能於妻子宜於兄弟則父母其安樂之矣言妻子之合兄弟之和雖道之卑近然父母之心能安樂之則家道之治豈過於此者哉子思引詩及夫子之語言家道成則國自治天下自平也禮所謂君子不出家而成教於國即此意

■按說中庸之義者止於此蓋中庸之本書也以下或是他書之脫簡今不可考知焉然要之聖人亦整乎道者罕矣故取之矣但論鬼神處為可疑耳詳見於下文

子曰鬼神之為德其盛矣乎朱子曰鬼者陰之靈也神者陽之靈也夫子贊鬼神之德如此不知其何為

而言視之而弗見聽之而弗聞體物而不可遺此言鬼神之德無形與聲而天下之物無所不有也朱子曰體物猶易所謂幹事使天下之人齊明盛服以承祭祀洋洋乎如在其上如在其左右朱子曰齊之為言齊也所以齊不齊而致其齊也明猶潔也洋洋流動充滿之意能使人畏敬奉承而發見昭著如此詩曰神之格思不可度思矧可射思詩大雅抑之篇格來也矧況也射厭也言神之來不可億度只當恭敬而已可厭念乎思語辭夫微之顯誠之不可揜如此夫此假鬼神言道之發見不可揜也

■按論語曰子不語怪力亂神又曰未能事人焉能事鬼夫鬼神之事自詩書所載以來古之聖賢皆畏敬奉承之不暇豈敢有所間然哉獨至於夫子其若此言之者蓋以鬼神之說非人道之所宜而易惑人故也以此觀之則此章恐非夫子之語而此節上無所承下無所起誠字又至於下文明善誠身節始詳焉則此節他書之脫簡不疑

子曰舜其大孝也與德為聖人尊為天子富有四海之內宗廟饗之子孫保之子孫謂虞思陳胡公之屬故大德必得其位必得其祿必得其名必得其壽舜年一百單十歲周文武亦皆幾於百歲故天之生物必因其材而篤焉故栽者培之傾者覆之材質也篤厚也栽植也栽者謂草木培滋也傾者若蔓草是也

覆蓋也皆謂其榮榮條達言天之因其材而篤之如此詩曰嘉樂君子憲憲令德宜民宜人受祿于天保祐命之自天申之詩大雅假樂之篇憲詩作顯申重也故大德者必受命此言必然之理子曰無憂者其惟文王乎以王季為父以武王為子父作之子述之以下言子述之事武王續大王王季文王之緒彗戎衣而有天下身不失天下之顯名尊為天子富有四海之內宗廟饗之子孫保之續繼也大王王季之父緒業也戎衣甲冑之屬一着戎衣言不再用戰伐而能保天下也武王未受命周公成文武之德追王大王王季上祀先公以天子之礼斯礼也達乎諸侯大夫及士庶人父為大夫子為士葬以大夫祭以士父為士子為大夫葬以士祭以大夫期之喪達乎大夫三年之喪達乎天子父母之喪無貴賤一也末猶老也追王蓋推文武之意以及乎王迹之所起也先公組紉以上至后稷也上祀先公以天子之礼又推大王王季之意以及於無窮也制為礼法以及天下使葬用死者之爵祭用生者之祿喪服自期以下諸侯絕大夫降而父母之喪上下同之言周公制礼作樂而能致天下之平也子曰武王周公其達孝矣乎達通也言武王周公之孝通天下万世之大孝而非止為一身之孝夫孝者善繼人之志善述人之事者也此积上文達孝之義陳氏櫟曰祖父有欲為之志而未為子孫善繼其志而成就之祖父有已為之事而可法子孫善因其事而遵述之春秋脩其祖廟陳

其宗器設其裳衣薦其時食祖廟天子七諸侯五大夫三適士二官師一宗器先世所藏之重器也裳衣先祖之遺衣服祭則設之以授尸也時食四時祭也宗廟之礼所以序昭穆也序爵所以弁貴賤也序事所以弁賢也旅酬下為上所以逮賤也燕毛所以序齒也朱子曰宗廟之次左為昭右為穆而子孫亦以為序有事於太廟則子姓兄弟群昭群穆咸在而不失其倫焉爵公侯卿大夫也事宗祝有司之職事也旅衆也酬導飲也旅酬之礼賓弟子兄弟之子各舉觶於其長而衆相酬蓋宗廟之中以有事為榮故逮及賤者使亦得以申其敬也燕毛祭畢而燕則以毛髮之色別長幼為坐次也齒年數也踐其位行其礼奏其樂敬其所尊愛其所親事死如事生事亡如事存孝之至也踐猶履也踐其位象賢也行礼奏樂崇德也敬愛体其心也如生如存尽其誠也郊社之礼所以事上帝也宗廟之礼所以祀乎其先也明乎郊社之礼禘嘗之義治國其如示諸掌乎郊祀天社祀地不言后土者省文也禘天子宗廟之大祭一說四時之祭夏曰禘秋曰嘗朱子曰示与視同視諸掌言易見

■按宋陳善以脩其宗廟以下為漢儒雜記其言尤足信拋今依陳氏思之舜其大孝以下又与中庸之義不相交涉則皆當以為礼記脱簡詳見于綱領

哀公問政哀公魯君名蔣子曰文武之政布在方策其人存則其政舉其人亡則其政息方版也策簡也息猶滅也言文武之政著明如此只在人之能行之耳人道敏政地道敏樹夫政也者蒲盧也敏速也蒲盧見爾雅朱子拋沈括之說為蒲葦今姑從之言民之忠政其速猶以地種樹焉而蒲葦又易生之物故以此譬之言人存政舉其易如此故為政在人取人以身脩身以道脩道以仁此承上文人道敏政而言也人指賢臣言慈愛之德充周徧滿莫所不至之謂仁言治天下之要專在於人而取人之要在於先脩其身脩身以道為則脩道以仁為本如此則人存政舉而無不治矣仁者人也親親為大義者宜也尊賢為大親親之殺尊賢之等礼所生也此承上文脩道以仁言仁者人也者言人能脩此仁而後正得名為人也宜也者得其所宜之謂仁之為德無所不愛然莫大於親親義者天下之大路物莫不得其宜然莫大於尊賢蓋脩道以仁為本而仁又以義為輔礼則節文斯二者而已在下位不獲乎上民不可得而治矣鄭氏曰此句在下誤重在此故君子不可以不脩身思脩身不可以不事親思事親不可以不知人思知人不可以不知天此節疑當在不明乎善不誠乎身之下蓋申明素定之意因上文在下位不獲乎上之節誤重出故併錯在此耳知人謂知人道之所當然所謂誠之者人之道是也知天謂知人道所以然

之故所謂誠者天之道是也

■此夫子為哀公說為政不可不尊賢也

天下之達道五所以行之者三曰君臣也父子也夫婦也昆弟也朋友之交也五者天下之達道也知仁勇三者天下之達德也所以行之者一也達通也天下古今通行之道之謂達道天下古今通行之德之謂達德蓋非知則無以明焉非仁則莫以全焉非勇則莫以踐焉故謂之天下之達德也一者不二之謂言守志至一而用力又專則不能成其功也或生而知之或學而知之或困而知之及其知之一也或安而行之或利而行之或勉強而行之及其成功一也此言知仁勇之等也蓋三知智也三行仁也所以進造於其極者勇之力也呂氏曰所入之塗雖異而所至之域則同乃企生知安行之資為不幾及輕困知勉行謂不能有成此道之所以不明不行也子曰好學近乎知力好近乎仁知耻近乎勇夫子贊好學力行知恥之益而言此三者皆學者之急務而於知仁勇之德又為不遠也○家語此節上有公曰子之言美矣至矣寡人美固不足以成之也之語故以子曰起答辭今無問詞而猶有子曰二字當刪去知斯三者則知所以脩身知所以脩身則知所以治人知所以治人則知所以治天下國家矣言知三者之為急務則自知脩身之方自知脩身之方則知於治天下

國家之方亦不外於此

■此夫子言為政之本

凡為天下國家有九經曰脩身也尊賢也親親也敬大臣也體群臣也子庶民也來百工也柔遠人也懷諸侯也朱子曰經常也體謂設以身處其地而察其心也子如父母之愛其子也柔遠人所謂無忘賓旅者也此列九經之目也脩身則道立尊賢則不惑親親則諸父昆弟不怨敬大臣則不眩體群臣則士之報禮重子庶民則百姓勸來百工則財用足柔遠人則四方歸之懷諸侯則天下畏也朱子曰此言九經之效也道立謂道成於己而可為民表不惑謂不疑於理不眩謂不迷於事敬大臣則信任專而小臣不得以間之故臨事而不眩也來百工則通功易事農末相資故財用足柔遠人則天下之旅皆悅而願出於其塗故四方歸懷諸侯則德之所施者博而威之所制者廣矣故曰天下畏之齊明盛服非禮不動所以脩身也去讒遠色賤貨而貴德所以勸賢也尊其位重其祿同其好惡所以勸親親也官盛任使所以勸大臣也忠信重祿所以勸士也時使薄斂所以勸百姓也日省月試既稟稱事所以勸百工也送往迎來嘉善而矜不能所以柔遠人也繼絕世舉廢國治亂持危朝聘以時厚往而薄來所以懷諸侯也朱子曰此言九經之事也官盛任使謂官屬眾盛足任使

令也蓋大臣不當親細事故所以優之者如此忠信

重祿謂待之誠而養之厚蓋以身体之而知其所賴

乎上者如此也既詭曰餼餼稟稍食也稱事如周禮

槁人職曰考其弓弩以上下其食是也往則為之授

節以送之來則豐其委積以迎之朝謂諸侯見於天

子聘謂諸侯使大夫來獻厚往薄來謂燕賜厚而納

貢薄凡為天下國家有九經所以行之者一也一之

義見前

■此夫子言為政之方

凡事予則立不予則廢言前定則不貽事前定則不困行前定則不疚道前定則不窮予素定也踰躓也疾病也此言凡事不可不素定以起下文之意在下位不獲乎上民不可得而治矣獲乎上有道不信乎朋友不獲乎上矣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此推言素定之意以歸重於不可不誠乎身之意也反諸身謂不尤於人而反求諸其身也誠者真實無偽之謂明善即挾善而得造其極之謂也誠者天之道也誠之者人之道也誠者不勉而中不思而得從容中道聖人也誠之者挾善而固執之者也天道自然而無為故贊聖人之德曰誠者天之道也誠之者言未能自然無為而求至於自然無為之謂蓋所以為入之道專在於立其

誠故曰人之道也博學之審問之慎思之明辨之篤行之五者即上文挾善而固執之功也有弗學學之弗能弗措也有弗問問之弗知弗措也有弗思思之弗得弗措也有弗弁弁之弗明弗措也有弗行行之弗篤弗措也人一能之己百之人十能之己千之果能此道矣雖愚必明雖柔必強朱子曰君子之學不為則己為則必要其成故常百倍其功此困而知勉而行者也明者挾善之功強者固執之效

■此夫子言修己治人皆不可不素定也而哀公夫子問答至此而止按家語以此為哀公問政篇蓋本一篇之書而誤攙入于此耳其鑿鑿乎發明得學問之本末始終矣矣孔氏之遺言也今分為四節家語博學之以下無之而別有孔子答辭未詳其孰是下文別起端未知為何書魯齋王氏以為誠明書雖未有左証然觀其書誠當若王氏之所謂矣

自誠明謂之性自明誠謂之教誠則明矣明則誠矣道一而已矣自聖人之德莫不實而明莫不照言則謂之性以其不假修為也自賢人之先明乎善而後能實其善言則謂之教以其用學問而至也唯天下至誠為能尽其性能尽其性則能盡人之性能盡人之性則能盡物之性能盡物之性則可以贊天地之化育可以贊天地之化育則可以與天地參矣天者

誠而已矣故聖人之德之實能造其極則盡天命之在我者而與天為一也聖人在上則猶大化之軫洪鈞而人物之生莫不各遂其性豈用物物而盡之乎贊猶助也與天地參謂與天地並立為三也其次致曲曲能有誠誠則形形則著著則明明則動動則變變則化唯天下至誠為能化其次謂自明誠者也致推致也曲一偏也言由其氣質之近道者而推致之以造其極也何者以氣質之近道者必有其誠也形謂有形容之可見著形之大者也明即加光輝也動動人心也變者物從而變化則有不知其所以然者也至於此則與聖人一矣至誠之道可以前知國家將興必有禎祥國家將亡必有妖孽見乎蓍龜動乎四體禍福將至善必先知之不善必先知之故至誠如神禎祥者福之兆妖孽者禍之萌著所以筮龜所以卜朱子曰四體謂動作威儀之間如執玉高卑其容俯仰之類也此極贊至誠之理自然發見不須容一毫人偽然其間也至誠如神謂至誠之人前知猶鬼神也○禎祥妖孽之說雖自古有之然至於孔孟則絕而不語焉蓋恐懼修省則雖有天變無害於國苟不恐懼修省則雖無天變身弑國亡故日食地震等變存之於春秋而至於其教人則專以道德仁義為言一切惑世誣民之說皆絕之於言議蓋深恐啓人好異之心也故天變之說不可破焉亦不可以為訓焉竊疑此章恐非孔氏之遺言誠者自成也而道自道也言有此實則物莫不自成而道亦莫不自行

也蓋誠者天命之真而道者率性之謂皆非待修為而後有也誠者物之終始不誠無物是故君子誠之為貴終始猶言全体言一有不實則雖有所為亦若無有而自始至終皆無可觀者故君子貴乎誠之以其為人之道也誠者非自成己而已也所以成物也成己仁也成物知也性之德也合外內之道也故時措之宜也此專論誠者自成之義仁智性之所固有故曰性之德也合人己而一之故曰合外內之道也時措之宜者言聖人之治本乎天命而無強合乎人己而無間故施之於天下而無時所不宜也故至誠無息朱子曰既無虛假自無間斷不息則久久則微運而不已曰不息常而不變曰久徵者謂人心悅而天下服之也徵則悠遠悠遠則博厚博厚則高明悠遠益言其久徵之意博厚言遠被四方而甚深厚也高明言高出万物而甚光明也博厚所以載物也高明所以覆物也悠久所以成物也此言聖人之功用也言博厚則受容万物而無所遺高明則庇覆万物而無所棄悠久則物無所不自成也悠久即悠遠也博厚高明皆得悠久之德而能成載物覆物之功而物之成自在其中故以悠久置於三者之終焉博厚配地高明配天悠久無疆此言聖人與天地合其德也無疆謂天地之無疆如此者不見而章不動而變無為而成此因上文而又言聖人與天地同其妙朱子曰見猶示也不見而章以配地而言也不動而變以配天而言也無為而成以無疆而言也天地之道

可一言而盡也其為物不貳則其生物不測此欲言聖人純亦不已之妙而先言天地之大以起之貳二也副也不貳猶言一而大也言無物之可對也天地如此其大故能生万物而莫測其所以然天地之道博也厚也高也明也悠也久也此申形容為物不二之義而於下文乃明生物不測之意今夫天斯昭昭之多及其無窮也日月星辰繫焉万物覆焉今夫地一撮土之多及其広厚載華嶽而不重振河海而不洩万物載焉今夫山一卷石之多及其広大草木生之禽獸居之實藏興焉今夫水一勺之多及其不測龜鼃蛟龍魚鼈生焉貨財殖焉此言生物不測之義也昭昭猶耿耿小明也振收也卷区也蓋人只狃於耳目之所見聞而不能推之於其全体故子思推至於天地之無窮山水之広大而備其不測之妙矣詩云維天之命於穆不已蓋曰天之所以為天也於乎不顯文王之德之純蓋曰文王之所以為文也純亦不已詩周頌維天之命篇於歎辭穆深遠也不顯猶言豈不顯也純一而不雜也引之以明聖人至誠無息之德与天道於穆不已之妙本同一也○此篇引維天之命詩以發明天之所以為天之理至矣盡矣蓋聖人之所以論天道者至此而極矣易曰一陰一陽之謂道又曰立天之道曰陰与陽是也然宋儒於上面又添太極二字蓋以無極為至極而以天命之流行為太極之動靜可謂叛聖之太甚者矣

■以上備言聖人至誠無息之妙而推至与天地同

其德即巍巍乎唯天為大矣惟堯則之之意

大哉聖人之道洋洋乎發育万物峻極于天峻高大也此言聖人之道充於天地間而無所不在優優大哉禮儀三百威儀三千優優充足有余之意禮儀經礼也威儀曲礼也此言聖人之道見於人事而無所不備待其人而後行總結上兩節即文武之政布在方策其人存則其政舉其人亡則其政息之意故曰苟不至德至道不凝焉至德謂至德之人凝聚也成也故君子尊德性而道問学致大而尽精微極高明而道中庸温故而知新敦厚以崇礼此申不至德至道不凝之意尊者恭敬奉持之意德性者謂惻隱羞惡辭讓是非之心即仁義礼智之德是也道由也言惟德性之崇而又能藉由問学而不至於離道之遠也広大即德性之量猶言居天下之広居也精微謂精義入神之妙也高明即德性之体若前所謂高明配天是也温猶燖温之温謂故学之矣復時習之也敦加厚也蓋上三者皆修德之事而下三者即凝道之事而尊德性由問学此其大端乎言雖欲凝道然非修德則不能造其極也而温故知新又凝道之事而敦厚崇礼即修德之功蓋雖不至德至道不凝然造道之極非必謂截然有限不可躡易故未又錯綜以尽其意○愚謂知崇德性而不知由問学則氏不立文字之教而德性非其德性也知由問学而

不知崇德性則又俗儒章句訓詁之学而問学非其問学也故兩者必相待相須而後能成其功矣先儒或專以崇德性為宗或特以由問学為多可謂陷於一偏而非君子之道也是故居上不驕為下不倍國有道其言足以興國無道其默足以容詩曰既明且哲以保其身其此之謂与鄭氏曰興謂興起在位也詩大雅烝民之篇○此言尊德性道問学之効而深明君子之心其智老成而不可以常智見也蓋居上不驕富而好礼也為下不倍事君尽礼也其言足以興邦有道則不廢也其默足以容其愚不可及也故未又引詩深贊其妙矣孔子曰君子哉蘧伯玉邦有道則仕邦無道則可卷而懷之可以當之矣宋儒謬說此節貽禍後世不罕矣可不戒乎子曰愚而好自用賤而好自專生乎今之世反古之道如此者災及其身者也反復也愚者無德賤者無位其自用自專皆非人之所信從也道法也古之法非今之所宜皆睽人心弘風俗故曰災及其身也

■以上備論聖門問学之功未又言能得問学之美功者名立者顯而道足以大行矣若徒崇虛文而不知實学者災必及其身也可謂全体該備無復余蘊矣蓋聖門之学以德行為本而学以達之矣後世以德行為德行以學問為學問支離破碎終無以入于德也不容不弁

非天子不議禮不制度不考文朱子曰禮親疎貴賤相接之體也度品制文書名今天下車同軌書同文行同倫朱子曰今子思自謂當時也軌轍迹之度倫次序之體三者皆同言天下一統也雖有其位苟無其德不敢作禮樂焉雖有其德苟無其位亦不敢作禮樂焉無其德而敢作愚而自用者也無其位而敢作賤而自專者也子曰吾說夏禮杞不足徵也吾學殷禮有宋存焉吾學周禮今用之吾從周杞夏之後徵証也未殷之後此又引夫子之言以明雖有其德苟無其位則雖以孔子之聖亦不敢作禮樂焉王天下有三重焉其寡過矣乎三重謂德與位與時說見下文言治天下有此三者則民信而從故人得寡過矣上焉者雖善無徵無信不信民弗從下焉者雖善不尊不信不信民弗從上焉者謂時王以前如夏商之禮是也下焉者謂聖人在下如孔子善於禮是也善者謂有其德尊者謂有其位徵者謂得其時所謂三重是也言民弗從者不可妄作也○視民心之從違向背則知天下之所同然知天下之所同然則知道矣故夫子定書斷自唐虞不言上世不可考知之事蓋不足以經世垂範而適足以惑世誣民故也故君子之道本諸身徵諸庶民考諸三王而不謬建諸天地而不悖質諸鬼神而無疑百世以俟聖人而不惑本諸身以修身為本也徵諸庶民驗其所信從也建立也立於此而參於彼也蓋本諸身本也徵諸庶民試之當世也考諸三王稽之上世也建

諸天地質諸鬼神不止考之於人也百世以俟聖人証之於將來也言君子之道造於至極無所不合非若異端之學索隱行怪駭世驚人而推之人心考之物理皆無所合也質諸鬼神而無疑知天也百世以俟聖人而不惑知人也鬼神不可明知百世不可逆知質之無疑俟之不惑則知之盡誠之至也是故君子動而世為天下道行而世為天下法言而世為天下則遠之則有望近之則不厭道者以所行言法者以經世言則者以學問言詩曰在彼無惡在此無射庶幾夙夜以永終譽君子未有不如此而蚤有譽於天下者也如此者指無惡無射而言非盛德之至不能也

■以上又言聖人崇實德而不貴虛文故其道自順於人心合於天地而為天下万世之法則

仲尼祖述堯舜憲章文武上律天時下襲水土祖始也祖述者祖而述之蓋斷自唐虞為始也憲法章明也憲章者法而表章之也言仲尼遠宗堯舜之道近守文武之法不敢以渺昧不經之言為教又不敢以自我為古為心也律法也天時謂春夏秋冬之四時言陽舒陰慘自合天時也襲因也水土謂東西南北之四方如居魯逢掖居宋章甫之類是也言上法天時之變下合土地之宜也体道之至學問之極與天地合其德者也○仲尼以自有生民以來未有之聖

而祖述堯舜憲章文武者何哉天下非堯舜無可祖述焉非文武無可憲章焉故祖述其可祖述憲章其可憲章其祖述堯舜者是自祖述之也憲章文武者是自憲章之也於是益見其聖之盛也是所謂自有生民以來未有孔子者也辟如天地之無不持載無不覆幬辟如四時之錯行如日月之代明幬亦覆也錯猶迭也持載覆幬言博厚高明錯行代明言悠久万物並育而不相害道並行而不相悖小德川流大德敦化此天地之所以為大也此言仲尼之德猶天地莫不包涵也万物並育若老者安之朋友信之少者懷之是也道並行猶伯夷之清柳下惠之和顏淵之仁仲由之勇也悖背也言彼皆並育並行於夫子化育之中而各成其德也小德如川之有流派孟子所謂有成德者有達材者是也大德如時雨化之者是也言小以成其小大以成其大此便非仲尼之大矣天地之大也仲尼即天地也

■以上言夫子之道非惟與天地同其大夫子即天地也蓋與上下文相通總言夫子之道之大也

唯天下至聖為能聰明睿知足以有臨也寬裕溫柔足以有容也發強剛毅足以有執也齊莊中正足以有敬也文理密察足以有別也臨謂居上而臨下也文文章之也理條理也密詳細也察明弁也言唯夫子能兼知仁勇禮義之德而無所不盡也溥博淵泉

而時出之溥博如天淵泉如淵溥博周徧而廣濶也
淵泉靜深而有本也出發見也言五者之德充積於
中而以時發見於外也見而民莫不敬言而民莫不
信行而民莫不說莫不敬者所存者神而所過者化
也莫不信者感心之速也莫不說者行能當于人心
也是以声名洋溢乎中國施及蠻貊舟車所至人力
所通天之所履地之所載日月所照霜露所隊凡有
血氣者莫不尊親故曰配天配天者言与天同其德
而永無墜也此極贊仲尼之德之大也唯天下至誠
為能經綸天下之大經立天下之大本知天地之化
育夫焉有所倚朱子曰經綸皆治糸之事經者理其
緒而分之綸者比其類而合之也經常也大經者五
品之人倫也惟聖人之德極誠無妄故於人倫各尽
当然之美而皆可以為天下後世法所謂經綸之也
立大本者修身以為天下之表則也知猶主也言此
皆非有所倚着於物而然蓋至誠無妄自然之功用
不可以力企及也肫肫其仁淵淵其淵浩浩其天此
申上文無所倚之意肫肫懇至貌仁者德之長淵淵
靜深貌浩浩广大貌言此皆無意於如此而自如此
也苟不固聰明聖知達天德者其孰能知之言苟非
有其德者不能知其妙非以常智可窺測之也

■以上又言夫子之德之大也

詩曰衣錦尚絀惡其文之著也故君子之道闇然而

日章小人之道之然而日亡詩國風衛碩人鄭之丰
皆作衣錦聚衣聚絀同禪衣也尚加也君子雖外如
闇然然而其德日章猶雖加絀衣然衣錦之美自見
于外也言君子之見崇實而不貴文如此君子之道
淡而不厭簡而文温而理知遠之近知風之自知微
之顯可与入德矣詩云潛雖伏矣亦孔之昭此又申
上文之意言淡而不厭以五穀言簡無文采也温以
玉言皆不求于外而德輝自見之意遠之近見于彼
者皆由於此也風之自著乎外者皆本乎內也皆言
實理之自然自微而至于著也詩小雅正月之篇孔
甚昭明也故君子內省不疚無惡於志君子之所不
可及者其唯人之所不見乎詩云相在爾室尚不愧
于屋漏疚病也無惡於志猶言無愧於心詩大雅抑
之篇相視也屋漏室西北隅也此引詩言君子慎獨
之功無所愧怍也故君子不動而敬不言而信詩曰
奏假無言時靡有爭詩商頌烈祖之篇奏進也又引
詩言君子雖不言動民自敬信而無所爭訟也是故
君子不賞而民勸不怒而民威於鈇鉞詩曰不顯惟
德百辟其刑之威畏也鈇鉞斫刀也鉞斧也詩周頌
烈文之篇辟君也此引詩以明君子不言之教也是
故君子篤恭而天下平詩云予懷明德不大声以色
篤厚也篤恭而天下平言無為而天下自治也詩大
雅皇矣之篇引之以明聖人之德之妙本不在大声
与色也子曰声色之於以化民末也詩云德輶如毛
毛猶有倫上天之載無声無臭至矣此引夫子之言

以申上文皇矣之意詩大雅烝民之篇輶輕也如毛
言篤恭之至不大声色之意倫比也謂之毛則猶有
物可比故亦引文王之詩言上天之事無声無臭至
矣蓋明篤恭之至非言說之所能形容也

■以上言君子用心甚實而其妙非言說之所能尽
也自誠而明以下雖非中庸之本書然其理純粹
至極有非子思之輩不能作者也

中庸發揮 終

『中庸發揮 第四本』

中庸發揮

日東洛陽伊藤維楨述

叙由

楨按史記孔子世家曰子思作中庸孔叢子曰子思適宋宋大夫樂朔攻之圍子思子思撰中庸之書四十九篇今此篇載在于戴記之中至於宋朱考亭氏合于論孟大學列為四書分為三十三章然而大學本非孔門之書蓋熟詩書二經而未知孔門之旨者所作其說別論若孟子發明孔子之旨者也中庸又演繹孔子之言故今附于論孟之後改為三書合之三書總一意云今又總為一章復鄭氏之旧至其分段則竊附己意以為之更定其書未的知子思之所作乎不然以其言合於論語取之

予嘗觀宋三山陳善論中庸曰修其祖廟陳其宗器以下一段恐是漢儒雜記又魯齋王氏以第二十章以下定為誠明書予謂其說甚有理然無証之言不足信焉頃嘗竊思孔子家語以第二十章為哀公問政篇則此章本一篇之書誤入于中庸其非中庸本文彰彰明矣以此觀之則陳王之說

可謂卓見矣而第十五章論鬼神一段又非孔子之語說見條下然則中庸一書為漢儒所誤者亦多矣然而除論鬼神一段外其言皆鑿鑿與論語孟子相表裏實洙泗之遺言也列之於語孟不可謂無補于世矣

綱領

中庸之書論語之衍義也其言肇出於論語而子思衍之以作中庸蓋贊無過不及而平常可行之德云先儒謬以中庸為堯舜以來授受心法而不知孔孟道統之旨不出于仁義二字而仁義之外又無所謂中庸者也學者苟以名篇之義求之思過半矣旧解中庸者謬為孔門蘊奧之書而以高遠不可及之說釈之失作者之意殊甚矣大凡單言中與連言中庸其義自別蓋連言中庸者言無過不及而平常可行之道單言中者徒以処事得其當言先儒不察叨為云云誤矣

典謨以來言及中者不勝其多而孔孟之書纔止一兩言而亦未為緊要之功孟子曰中也養不中又曰執中無權猶執一也是也蓋四代之間學問未開言論未詳以聖人行聖人之事猶用權衡而不須審其分量故徒曰中可也至於孔子則專以教人為主不得不刻星鑱目以審其分量故孔門曰

礼不曰中蓋以中有泛然無坻之患而礼有秩然不紊之理中有執一廢百之弊而礼有過事變化之妙故曰恭而無礼則勞慎而無礼則蕙勇而無礼則乱直而無礼則絞又曰博學於文約之以礼亦可以弗畔矣夫而至於顏子問仁特拏礼告之而未嘗以中為言也則夫子之教有所斟酌而不必襲三代聖人之旧益明矣此吾夫子之功所以独超出於群聖而能師表于万世也

首章自喜怒哀樂至万物育焉四十七字本非中庸之本文蓋古樂經之脱簡誤攙入于中庸書中耳何以言之其說非止叛于六經語孟推之於一書之中又自相矛盾宋明諸儒多以禪附于儒而不知孔孟學問血脉如何所以不知其言之叛于孔孟乎今發十証而明之學者詳焉曰以其叛于六經語孟者言之如未發已發之說六經以來群聖人之書皆無之一也孟子受業於子思之門人当祖述其言而又不言焉二也如中字虞廷及三代之書皆以已發言之中庸独以未發言之三也而典謨所謂中字此反以和名之四也若以未發之中為言則六經語孟皆為有用而無体之書五也以其一書之中自相矛盾者言之此書本以中庸名篇当專論中庸之義而首論中和之理六也中字雖後屢出皆以已發言之而一不有以未發言者七也且若和字子思当屢言之而終篇又

無復及之者八也此以喜怒哀樂發皆中節為天下之達道後以君臣父子夫婦昆弟朋友之交為天下之達道九也此以大本達道並稱而後單言天下之大本十也此十証者皆挾中庸本文及六經語孟言之非予臆說且亦以文勢論之此一段不与前後文相接統其非中庸之本文益明矣又曰喜怒哀樂四字及以中和連言者獨見於樂記蓋贊禮樂之德云然故曰古樂經之脫簡先儒不察其誤遂以未發之中為道學之根本準則可謂謬矣

朱氏章句序引大禹謨人心道心危微精一之語以為聖門道統之根本然大禹謨一篇多可疑者朱氏梅鷲吳臨川之徒亦皆疑之且按論語堯曰篇有咨爾舜天之曆數在爾躬等二十二字而無危微精一之語焉則禹謨之言固難為証焉竊思唐虞之間世醇民朴其君臣警戒之言惟止於人倫政術日用常行之間而不及乎心性等高遠微妙之理焉則此語非唐虞間之言彰彰然明矣先儒以此為道德之根本者以其不實知孔孟之旨也而荀子書引人心惟危道心惟微等語而稱道經曰則非真古文尚書益無可疑矣不知所謂道經者為何等書荀子崇墨豈莊周所謂墨經之類歟

中庸發揮

日東洛陽伊藤維楨著

天命之謂性率性之謂道脩道之謂教命猶令也性者生之質人其所生而無所加損也率循也修治也天道變化發育万物而人各莫不有惻隱羞惡辭讓是非之心猶四體之在於其身皆其所生而無所加損故謂之天之所命也而人在於五倫之間自莫不有親義別叙信之道皆其所固有而非有強之故謂之循性也然致知力行而後得能盡親義別叙信之道故謂之治道也蓋天地之氣充塞宇宙通徹無間而人稟此以生焉則一念慮之發一皮膚之微皆莫非夫天之所命也所謂天命之性者可見矣性雖有昏明強柔之異然愛親敬兄之心則莫不同焉所謂率性之道者可見矣教雖多術然本乎其所固有而非由外爍焉則一也所謂修道之教者可見矣蓋聖人之道一原于天而其教則本乎性分之所固有而非有強之也此推本中庸之所由出言之道者即中庸之實體也道也者不可須臾離也可離非道也是故君子戒慎乎其所不睹恐懼乎其所不聞此論上文所謂修道之功言人無往而不在君臣父子夫婦昆弟朋友之間則亦無往而不有義親別叙信之道皆出於天之所命而具於吾心之固有雖欲離之而不可得也苟至於牾亡之甚陷溺之久焉則違禽獸幾希是以君子由己之所睹聞而至於其所不睹聞

無所不用戒慎恐懼之功也莫見乎隱莫顯乎微故君子慎其獨也此又承上文而深言不可不戒慎恐懼也隱暗處也微細事也獨者人之所不見而已獨所之時也言天下之事隱者必見微者必顯必然之理也唯君子能知其理故雖己所獨知之地而無所不用戒慎恐懼之功也喜怒哀樂之未發謂之中發而皆中節謂之和中也者天下之大本也和也者天下之達道也致中和天地位焉万物育焉已上四十七字本非中庸之本文蓋古樂經之脫簡贊禮樂之德云爾若以此為中庸之本文則唯喜怒哀樂未發之中獨為學問之根本而六經語孟悉為言用而遺體之書害於道多矣故今斷為古樂經之脫簡說詳見綱領

■子思首言性道教之義以括一書之旨戒慎恐懼以下備明所以守夫中庸而不可失之意也蓋子思以此為中庸之小序云

仲尼曰君子中庸小人反中庸此稱仲尼者明下文所引子曰者即皆夫子之語也中庸者謂無過不及而平常可行之道也言君子之所行即万世不易之常道而不可加損焉小人反之而不可行也君子之中庸也君子而時中小人之中庸也小人而無忌憚也此子思解上文夫子之意言人各安己之所能以自為中庸然君子先有君子之心而隨時處中以

寡其過此君子之所以為中庸也若小人則有小人之心而又任意妄行無所忌憚此小人之所以自以為中庸而實反乎中庸也而所謂反中庸者亦非初有心為惡而行之徒恃己以無所忌憚也耳可不畏哉○王肅本作小人之反中庸也章句從之然若王氏之說則上文小人反中庸一句無意義且兩而字上君子小人四字皆為剩字故以古本為正

■此子思首引夫子之言以建名篇之義蓋君子小人之弁學者用功之急務也而君子之所以為君子小人之所以為小人專在於依中庸與反中庸故子思於是言君子小人之弁以造一書之端云

子曰中庸其至矣乎民鮮能久矣無過不及而平常可行之道乃為天下至極之德也唐虞三代之盛民朴俗淳無所矯揉而莫不自合於道父子兄弟兄弟夫夫婦婦自無詭行異術相接於耳目者此所謂中庸之德為至也至於後世則愚者固不及焉賢知者每失之於過求道於遠求事於難愈驚愈遠愈務愈難民之鮮能一坐此豈非難而又難乎

■子思特揭夫子此語於首節之次以極贊中庸之德而於下文諸節備發此節之義

子曰道之不行也我知之矣知者過之愚者不及也

道之不明也我知之矣賢者過之不肖者不及也知者好高而嫌卑愚者安卑而遺高此道之所以從而塞也賢者喜難而厭易不肖者從易而懼難此道之所以從而昏也愚不肖者固不暇論若賢知者其功夫愈進則去道愈遠是以天下無能識道之所以不行不明而反之者也有人莫不飲食也鮮能知味也此言人雖日為飲食而鮮能知其味而調和之者以明百姓日用而無有能行之者也子曰道其不行矣夫引之以結上文之意且屬慨歎之意道即中庸之實體也子曰舜其大知也與舜好問而好察邇言隱惡而揚善執其兩端用其中於民其斯以為舜乎邇近也此言舜之好察淺近之言以深明其不狹人而自用也執持也兩端謂凡事之本末理之精粗也古之聖人独称舜為大知而論其所以為大知則在於不自用己之知而深取人之善此其知之大不可限量也而於其言之未善則隱而不宣其善者則揚而不棄欲人樂告我以善也就衆人之言本末精粗之不同而皆執而不棄者所以廣其知也挾其無過不及者而用之欲於天下之事無遺善也夫知者好知高而愚者不及知唯若舜之知乃為天下之大聖而中庸之所以行也子曰人皆曰予知驅而納諸罟獲陷獲之中而莫之知辟也人皆曰予知挾乎中庸而不能期月守也兩予知之知連下句詭為是罟網也獲機檻也陷阱坑坎也皆所以掄取禽獸也期月匝一月也言人皆曰知禍機之所伏而不知自避以譬曰

知挾中庸而不能守焉蓋明其不得為知也故君子不以知為知而以能守為知蓋以能知之則不能不守也子曰回之為人也挾乎中庸得一善則拳拳服膺而弗失之矣挾乎中庸者弁善惡之所在以求所謂中庸者也拳拳奉持之貌服猶着也膺胸也言持固而弗忽也其為人挾中庸質之近道也拳拳服膺守之固也能知者未必能守唯顏子知之也深故守之也固此中庸之所以行而與期月不能守者自異矣夫一善微矣然積而不已則足以為大矣積而又積及乎為深厚焉則有非智算之所能及者故一善之微賢者必尊之而不敢忽焉夫子以此称顏子其旨深矣哉

■以上言道之所以不明不行專在於賢知愚不肖之過不及而又引大舜顏子之事以明中庸之所以明與所以行也此節凡知字八出蓋中庸之功在於挾之精挾之精在於知之正故中庸以知為要

子曰天下國家可均也爵祿可辭也白刃可蹈也中庸不可能也均平也天下之事有所倚而能者皆易為力唯中庸之德至易至簡而不得着力而作故三者如難而實易中庸似易而本難此中庸之所以不可能也子路問強強者不可挫折之謂子曰南方之強與北方之強與抑而強與抑語辭而汝也汝之強

謂學者之強寬柔以教不報無道南方之強也君子居之寬柔以教寬緩和柔以教誨人之不能也不報無道橫逆之來受而不報也南方風氣溫柔故能忍人之所不能忍足以合於君子之道也若充之以學問之功則所謂學者之強也枉金革死而不厭北方之強也而強者居之枉席也金戈兵之屬革甲胄之屬北方風氣剛勁故以勇悍為務而不顧其身也故君子和而不流強哉矯中立而不倚強哉矯國有道不變塞焉強哉矯國無道至死不變強哉矯矯強也倚依着也塞謂未通頭之時此所謂中庸之德而學者之所當強也凡有意於和者必不能不流有意於中立者亦不能不倚唯君子於此二者不佞用力而自泰然矣國有道而位至通頭則易變嚮日之所守國無道而身處困約則必變平生之所守唯君子於此二者亦不待用意而自裕如矣蓋非成德之至仁智兼脩者則不能所謂學者之強者是也

■以上贊中庸之不可能而以強哉矯終之蓋明非智力勉強之所能及也

子曰素隱行怪後世有述焉吾弗為之矣朱氏曰素按漢書當作素蓋字之誤也素隱行怪言深求隱僻之理而過為詭異之行也夫捨旧取新厭常悅奇者人之通病也故智者必求知人之所難知而賢者好行人之所難行自以為至道而人亦必稱述之其不

知中庸之為至故也聖人雖逆知後世之將然而不為之者以中庸之為至而不可易也君子遵道而行半途而廢吾弗能已矣遵道而行謂循古昔之成迹而行之也已止也君子不知率性之道而徒遵守古昔之成迹者雖與素隱行怪者自異然卒不免半途而廢焉聖人之所以弗能止者蓋以中庸之為道猶夙起夜寢夏葛而冬裘固有於己而不須假一毫之力也君子依乎中庸遯世不見知而不悔唯聖者能之依者言與之為一而不相離也君子依乎中庸則非唯與素隱行怪者相反而已雖遵道之君子亦所不敢望蓋成德之至樂道而不厭雖世不我知自無所怨悔也故曰唯聖者能之

■以上三節一節重一節初曰吾弗為之矣言素隱行怪之反道也次曰吾弗能已矣言遵道而行之未足為道也終曰唯聖者能之見依乎中庸之最為至極而不可復加也

君子之道費而隱費說文曰散財用也蓋言道之廣也隱闡然之意与小人之的然而日亡相反君子之道無處不在無時不然而無名稱之可言亦無形迹之可尋民生日用而不知故曰隱也先儒不詳隱字之義誤為微妙不可見之意蓋乎中庸之本旨太甚矣凡中庸所稱君子之道者皆言平易從容易知易行而万世不易之常道也後凡言君子之道者倣此

夫婦之愚可以與知焉及其至也雖聖人亦有所不知焉夫婦之不肖可以能行焉及其至也雖聖人亦有所不能焉此言道之甚廣自夫婦之與知與能而至於聖人之所不能兼該包含無所不在此所以為君子之道也聖人有所不知不能者無所窮盡之謂蓋天地之廣万物之衆雖聖人亦有所不知不能也天地之大也人猶有所憾故君子語大天下莫能載焉語小天下莫能破焉此承上文之意言道之至廣也蓋天地有限而道無窮故君子語道小大該盡無余蘊也詩云鸛飛戾天魚躍于淵言其上下察也詩大雅旱麓之篇鸛鳴類戾至也察著也此引詩言道雖聖人有所不知不能然充滿天地之間明白昭著不可得而掩藏猶鸛之戾天魚之躍淵若所得而掩藏焉者則豈所謂君子之道乎哉君子之道造端乎夫婦及其至也察乎天地此申解上文上下察也之意言君子之道始於日用至近之間而其終充滿於天地之間昭然可見非惟不可得而掩藏亦不能得而掩藏焉孔子曰吾無隱乎爾此之謂也

■以上言中庸之道至大至廣而不可得而掩藏焉蓋此篇本論平常可行之道然而謂之平常則人便以淺近見之故或高言之或卑言之或遠言之或近言之皆所以盡夫平常之理也學者不可不知焉

子曰道不遠人人之為道而遠人不可以為道人外無道道外無入所謂率性之謂道是也聖人因人以立教而不立教以驅人故曰道不遠人也苟知此義則識仙老之教後儒之說皆遠人以為道者而非中庸之道也中庸之道即人道之極至也詩云伐柯伐柯其則不遠執柯以伐柯睨而視之猶以為遠故君子以人治人改而止詩豳風伐柯之篇柯斧柄則法也睨邪視也言人之伐木以為柯者彼柯長短之法即在其所執之柯又為甚近然猶不免視之以相度猶為其遠在道本不遠人不若彼柯猶有彼此之別故君子以人之道治人之身其人能改即止不治過求則非也故遵人而難從者非善道語人而難曉者非善教孟子曰人人親其親長其長而天下平此之謂也忠恕違道不遠施諸己而不願亦勿施於人己之心為忠付人之心為恕違去也言道不遠人初無甚高難行之事能己以待人則忠立能付人以施物則恕行忠立而恕行則足以盡夫道故於下文又申之曰施諸己而不願亦勿施於人蓋明忠恕足以盡夫道也若夫遠人以為道者實邪說暴行而非聖人之道也曾子所謂夫子之道忠恕而已矣蓋為此也君子之道四丘未能一焉所求乎子以事父未能也所求乎臣以事君未能也所求乎弟以事兄未能也所求乎朋友先施之未能也此承上文言反求之道即忠恕之事也求猶責也言以所責乎子臣弟友而能事君父兄友則道無不盡也故夫子言此以

示學者學問之要專在於反求諸己也蓋君子以恕為務故專以反求諸己為心焉苟識此義則天下不足平矣庸德之行庸言之謹有所不足不敢不勉有余不敢盡言願行行願言君子胡不慥慥爾庸常也庸德庸言以所責乎子臣弟友者言德不足則益力言有余而不盡猶且以言与行相顧不置恐其不相副也慥慥篤實之貌言君子之言行如此豈不慥慥爾乎夫道至乎中庸而極故以庸德為不足行庸言為不足謹者皆賢知之所以過而道之所以不明不行也要其歸焉則為不實識道也故言君子之慥慥以明道之明且行專在於此

■以上總反覆推明節首道不遠人之意而無復余蘊蓋聖門之至要而中庸之極致也夫不識道者以無聲無臭高遠不可及之理為其極至而不知中庸之道通乎天下達乎万世不可須臾離焉乃實為斯道極至之理也蓋天地之間外中庸之道別無極至之理也

君子素其位而行不願乎其外朱氏曰素猶見在也言君子但因見在所居之位而為其所當為無慕乎其外之心也素富貴行乎富貴素貧賤行乎貧賤素夷狄行乎夷狄素患難行乎患難君子無入而不自得焉此言素其位而行也在上位不陵下在下位不援上正己而不求於人則無怨上不怨天下不尤人

故君子居易以俟命小人行險以徼幸易平地也微求也幸謂所不當得而得者此言不願乎其外也子曰射有似乎君子失諸正鵠反求諸其身畫布曰正棲皮曰鵠皆侯之中射的也此引夫子之言結上文正己而不求乎人之意也君子之道辟如行遠必自邇辟如登高必自卑辟譬同此言卑近之必不可厭以譬中庸之必不可捨非以高遠為道之極而以卑近為造高遠之階梯若堯之光被四表格于上下即所謂高遠者而不能外乎中庸而有能成其化說者勿以辭害意可也詩曰妻子好合如鼓琴琴兄弟既翕和樂且耽宜爾室家樂爾妻孥詩小雅棠棣之篇鼓瑟琴言和也翕亦合也耽亦樂也孥妻子也子曰父母其順矣乎夫子贊此詩曰人能於妻子宜於兄弟則父母其安樂之矣言妻子之合兄弟之和雖道之卑近然父母之心能安樂之則家道之治豈有過於此者哉子思引詩及夫子之語以終上文之意蓋家道成則國自治天下自平雖堯舜之治亦不外於此禮所謂君子不出家而成教於國亦此意

■按說中庸之義者止於此蓋中庸之本書也以下或是他書之脫簡今不可考知然要之聖人亦整乎道者罕矣但論鬼神處為可疑耳說見下文

子曰鬼神之為德其盛矣乎朱氏曰鬼者陰之盛也神者陽之靈也夫子贊鬼神之德如此不知其為何

而言視之而弗見聽之而弗聞也體猶象也言鬼神無形與聲雖鬼神之不可見聞也體猶象也言鬼神無形與聲雖欲象物而遺之於後不可得也使天下之人齊明盛服以承祭祀洋洋乎如在其上如在其左右朱氏曰齊之為言齊也所以齊不齊而致其齊也明猶潔也洋洋流動充滿之意能使人畏敬奉承而發見昭著如此詩曰神之格思不可度思矧可射思詩大雅抑之篇格來也矧況也射厭也言神之來不可億度只當盡敬而已可厭忘乎思語辭夫微之顯誠之不可揜如此夫此假鬼神言道之發見不可揜也

■按論語曰子不語怪力亂神又曰未能事人焉能事鬼夫鬼神之事自詩書所載以來古之聖賢皆畏敬奉承之不暇豈敢有所間然哉獨至於夫子其言之若此者蓋以鬼神之說非人道之所宜而易惑人故也以此觀之則此章恐非夫子之語而此節上無所承下無所起則他書之脫簡不疑

子曰舜其大孝也與德為聖人尊為天子富有四海之內宗廟饗之子孫保之子孫謂虞思陳胡公之屬故大德必得其位必得其祿必得其名必得其壽舜年一百有十歲故天之生物必因其材而篤焉故栽者培之傾者覆之材質也篤厚也栽植也栽者謂草木也培滋也傾者若蔓草之類是也覆蓋也皆謂其發榮條達言天之因其材而篤之如此詩曰嘉樂君

子憲憲令德宜民宜人受祿于天保祐命之自天申之詩大雅假樂之篇憲詩作顯申重也故大德者必受命此言必然之理子曰無憂者其惟文王乎以王季為父以武王為子父作之子述之以下言子述之事武王纘大王王季文王之緒耄戎衣而有天下身不失天下之顯名尊為天子富有四海之內宗廟饗之子孫保之纘繼也大王王季之父緒業也戎衣甲冑之屬一着戎衣言不再用戰伐而能保天下也武王末受命周公成文武之德追王大王王季上祀先公以天子之禮斯禮也達乎諸侯大夫及士庶人父為大夫子為士葬以大夫祭以士父為士子為大夫葬以士祭以大夫期之喪達乎大夫三年之喪達乎天子父母之喪無貴賤一也末猶老也先公謂組紼以上至后稷也大王王季王迹之所由起故追王之又上祀先公以天子之禮皆所以成就文武以德受命之盛也制為禮法以及天下使葬用死者之爵祭用生者之祿喪服自期以下諸侯絕大夫降而父母之喪上下同之言周公制禮作樂而能致天下之平也子曰武王周公其達孝矣乎達通也言武王周公之孝通天下万世之大孝而非止為一身之孝夫孝者善繼人之志善述人之事者也此積上文達孝之義陳氏櫟曰祖父有欲為之志而未為子孫善繼其志而成就之祖父有已為之事而可法子孫善因其事而遵述之春秋脩其祖廟陳其宗器設其裳衣薦其時食祖廟天子七諸侯五大夫三適士二官師

一宗器先世所藏之重器也裳衣先祖之遺衣服祭則設之以授尸也時食四時祭也宗廟之禮所以序昭穆也序爵所以弁貴賤也序事所以弁賢也旅酬下為上所以逮賤也燕毛所以序齒也朱氏曰宗廟之次左為昭右為穆而子孫亦以為序有事於太廟則子姓兄弟群昭群穆咸在而不失其倫焉爵公侯卿大夫也事宗祝有司之職事也旅衆也酬導飲也旅酬之禮賓弟子兄弟之子各舉觶於其長而衆相酬蓋宗廟之中以有事為榮故逮及賤者使亦得以申其敬也燕毛祭畢而燕則以毛髮之色別長幼為坐次也齒年數也踐其位行其禮奏其樂敬其所尊愛其所親事死如事生事亡如事存孝之至也踐猶履也踐其位象賢也行禮奏樂崇德也敬愛體其心也如生如存其誠也郊社之禮所以事上帝也宗廟之禮所以祀乎其先也明乎郊社之禮禘嘗之義治國其如示諸掌乎郊祀天社祀地不言后土者省文也禘天子宗廟之大祭一說四時之祭夏曰禘秋曰嘗朱氏曰示與視同視諸掌言易見

■按宋陳善以修其祖廟以下為漢儒雜記其言尤足信摭今依陳氏思之舜其大孝以下又與中庸之義不相交涉則皆當以為禮記脫簡詳見于叙由

哀公問政哀公魯君名蔣子曰文武之政布在方策

其人存則其政舉其人亡則其政息方版也策簡也息猶滅也言文武之政著明如此只在人之能行之耳人道敏政地道敏樹夫政也者蒲盧也敏速也蒲盧見爾雅朱氏沈括之說為蒲葦今姑從之言民之庇政其速猶以地種樹而蒲葦又易生之物故以此譬之言人存政舉其易如此故為政在人取人以身脩身以道脩道以仁此承上文人道敏政而言也人指賢臣言慈愛之德充周徧滿莫所不至之謂仁言治天下之要專在於人而取人之要在於先脩其身修身以道為則修道以仁為本如此則人存政舉而無不治矣仁者人也親親為大義者宜也尊賢為大親親之殺尊賢之等禮所生也此承上文修道以仁言仁者人也者言人能體此仁而後正得名為人也宜也者得其所宜之謂言仁之為德無所不愛然莫大於親親義者天下之大路物莫不得其宜然莫大於尊賢蓋脩道以仁為本而仁又以義為輔禮則節文斯二者而已○按古人訓字之例必取音相近者釈之本非正訓章句以為人指人身而言泥矣若義字當依孟子羞惡之心義之端也賢人皆有所不為達之於其所為義也之語解之漢唐以來諸儒不察悉以宜字為正訓不知其有所不通故不從在下位不獲乎上民不可得而治矣鄭氏曰此句在下誤重在此故君子不可以不脩身思脩身不可以不事親思事親不可以不知人思知人不可以不知天此節疑當在下文不誠乎身矣之下蓋申明素定之意

因上文在下位不獲乎上之節誤重出故併錯在此耳知人謂知人道之所當然所謂誠之者人之道是也知天謂知人道之所以然所謂誠者天之道是也

治天下國家矣言知三者之為急務則自知修身之方知修身之方則於治天下國家之方亦不外於此

■此夫子為哀公說為政不可不尊賢也

天下之達道五所以行之者三曰君臣也父子也夫婦也昆弟也朋友之交也五者天下之達道也知仁勇三者天下之達德也所以行之者一也達通也天下古今通行之道之謂達道天下古今通行之德之謂達德蓋非知則無以明焉非仁則無以全焉非勇則無以踐焉故謂之天下之達德也一者不二之謂言非用力專一則又不能成其功也或生而知之或學而知之或困而知之及其知之一也或安而行之或利而行之或勉強而行之及其成功一也此言知仁勇之等也蓋三知智也三行仁也所以進造於其極者勇之力也呂氏曰所入之塗雖異而所至之域則同若乃企生知安行之資為不可幾及輕困知勉行謂不能有成此道之所以不明不行也子曰好學近乎知力好近乎仁知耻近乎勇言此三者皆學者之急務其為益甚大矣而於知仁勇之德亦為不遠也○家語此節上有公曰子之言美矣至矣寡人矣固不足以成之也之語故以子曰起答辭今無問詞而猶有子曰二字當刪去知斯三者則知所以修身知所以修身則知所以治人知所以治人則知所以

■此夫子言為政之本

凡為天下國家有九經曰脩身也尊賢也親親也敬大臣也體群臣也子庶民也來百工也柔遠人也懷諸侯也朱氏曰經常也體謂設以身処其地而察其心也子如父母之愛其子也柔遠人所謂無忘賓旅者也此列九經之目也脩身則道立尊賢則不惑親親則諸父昆弟不怨敬大臣則不眩體群臣則士之報禮重子庶民則百姓勸來百工則財用足柔遠人則四方歸之懷諸侯則天下畏也朱氏曰此言九經之效也道立謂道成於己而可為民表不惑謂不疑於理不眩謂不迷於事敬大臣則信任專而小臣不得以間之故臨事而不眩也來百工則通功易事農末相資故財用足柔遠人則天下之旅皆悅而願出於其塗故四方歸懷諸侯則德之所施者博而威之所制者廣矣故曰天下畏之齊明盛服非禮不動所以修身也去讒遠色賤貨而貴德所以勸賢也尊其位重其祿同其好惡所以勸親親也官盛任使所以勸大臣也忠信重祿所以勸士也時使薄斂所以勸百姓也日省月試既稟稱事所以勸百工也送往迎來嘉善而矜不能所以柔遠人也繼絕世舉廢國治亂持危朝聘以時厚往而薄來所以懷諸侯也朱氏

曰此言九經之事也官盛任使謂官屬衆盛足任使令也蓋大臣不當親細事故所以優之者如此忠信重祿謂待之誠而養之厚蓋以身体之而知其所賴乎上者如此也既誦曰饌餼稟稍食也稱事如周禮槁人職曰考其弓弩以上下其食是也往則為之授節以送之來則豐其委積以迎之朝謂諸侯見於天子聘謂諸侯使大夫來獻厚往薄來謂燕賜厚而納貢薄凡為天下國家有九經所以行之者一也一之義見前

■此夫子言為政之方

凡事予則立不予則廢言前定則不殆事前定則不困行前定則不疚道前定則不窮予素定也殆躓也疚病也此言凡事常常講明自得於己則臨事之間惟其意之所欲而無所窒礙也在下位不獲乎上民不可得而治矣獲乎上有道不信乎朋友不獲乎上矣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此又以下位者推言素定之意反諸身謂行不得則反求諸己也誠者真實無偽之謂明善即挾善而得至道之理也誠者天之道也誠之者人之道也誠者不勉而中不思而得從容中道聖人也誠之者挾善而固執之者也天之道者言聖人之行自然無為即天道也誠之者謂未能真實無偽而

求至於真實無偽之謂言雖未遽至於天道苟若此則不失所以為入之道故曰入之道也博學之審問之慎思之明辨之篤行之五者即上文挾善而固執之功也有弗學之弗能弗措也有弗問問之弗知弗措也有弗思思之弗得弗措也有弗弁弁之弗明弗措也有弗行之弗篤弗措也人一能之己百之人十能之己千之果能此道矣雖愚必明雖柔必強言學問當若此蓋君子之學不為則己為則必要其成雖資質庸下者苟百倍其功則學莫不成矣○先儒有變化氣質之說然人之氣質有由學而變者矣有不可變者矣但勉學而不已焉則愚者可以進於明力行而不懈焉則柔者可以進於強故謂可由學問而進其德則可謂天下之才皆可以變化焉則吾不知也子路勇者也子夏長於文學皆篤信聖人然而二子俱不及於顏閔之德行焉則是變化氣質之說便不行矣

■此夫子專言學問之方蓋所以治國平天下之本也而哀公夫子問答至此而止按家語以此為哀公問政篇蓋本一篇之書而誤攙入于此耳其於學問之本末至矣矣矣孔氏之遺言也今分為四節家語博學之以下無之而別有孔子答辭未詳其孰是下文又別起端未知為何書魯齋王氏以為誠明書雖未有左証然觀其意義文勢當若王氏之所謂

自誠明謂之性自明誠謂之教誠則明矣明則誠矣道一而已矣自聖人之德莫不實明莫不照言則謂之性以其不佞修為也自聖人之學先明乎善而後能實其善言則謂之教以其用學問而至也唯天下至誠為能盡其性能盡其性則能盡人之性能盡人之性則能盡物之性能盡物之性則可以贊天地之化育可以贊天地之化育則可以與天地參矣天下至誠謂聖人之德之實至大至極天下莫能加也贊助也與天地參謂與天地並立為三也言聖人在上則裁成輔相以左右民猶大化之轉洪鈞而人物之生莫不各遂其性豈用物物而盡之乎其次致曲曲能有誠誠則形形則著著則明明則動動則變變則化唯天下至誠為能化其次謂自明誠者也致推致也曲一偏也言由其所所有之良心而推致之以造其極也言已所有之良心必有其誠故即此推致之則可以成德也誠則形以下蓋言進德之效驗形謂有形容之可見著形之大者也明即加光輝也動動人心也變者物從而變化則有不知其所以然者也至於此則與聖人一矣至誠之道可以前知國家將興必有禎祥國家將亡必有妖孽見乎蓍龜動乎四體禍福將至善必先知之不善必先知之故至誠如神禎祥者福之兆妖孽者禍之萌蓍所以筮龜所以卜朱氏曰四體謂動作威儀之間如執玉高卑其容俯仰之類也此極贊至誠之理自然發見也至誠如神

謂至誠之人能前知之猶鬼神也○禎祥妖孽之說雖自古有之然至於孔孟則絕而不語蓋恐懼修省則雖有天變無害於國若否則雖無天變身弑國亡故曰食地震等變存之春秋而至於其教人則專以道德仁義為言而一切惑世誣民之說皆絕之於言議蓋深恐啓人好異之心也此章恐非孔氏之遺言也誠者自成也而道自道也言有此實則物莫不自成而道亦莫不自行也即若前章仁者人也義者宜也之例誠者物之終始不誠無物是故君子誠之為貴終始猶言全体言一有不實則雖有所為亦若無有而自始至終皆無可觀者故君子誠之為貴以其為入之道也誠者非自成己而已也所以成物也成己仁也成物知也性之德也合外內之道也故時措之宜也此專論誠者自成之義也性之德者言能尽其誠則可以至於堯舜也合外內之道者言誠則能合入己而一之也時措之宜者言聖人之治本於天命而無強合乎入己而無間故施之於天下而皆得其宜也故至誠無息朱氏曰既無虛假自無間斷不息則久久則徵運而不已曰不息常而不變曰久徵者謂人心悅而天下服也徵則悠遠悠遠則博厚博厚則高明悠遠益言其久徵之意博厚遠被四方而而深厚也高明高出万物而光明也博厚所以載物也高明所以覆物也悠久所以成物也此言聖人之功用也言博厚則受容万物而無所遺高明則庇覆万物而無所棄悠久則物無所不自成也悠久即悠

遠也博厚高明皆得悠久之德而成載物覆物之功而物之成自在於其中故以悠久置於三者之終焉博厚配地高明配天悠久無疆此言聖人与天地合其德也無疆謂天地之無疆如此者不見而章不動而變無為而成此因上文而又言聖人与天地同其妙朱氏曰見猶示也不見而章以配地而言也不動而變以配天而言也無為而成以無疆而言也天地之道可一言而盡也其為物不貳則其生物不測此欲言聖人純亦不已之妙而先言天地之大以起之貳二也副也不貳猶言一而大也言無物之可對也天地如此其大故能生万物而莫測識其所以然也天地之道博也厚也高也明也悠也久也此言上文為物不二之義也今夫天斯昭昭之多及其無窮也日月星辰繫焉万物覆焉今夫地一撮土之多及其広厚載華嶽而不重振河海而不洩万物載焉今夫山一卷石之多及其広大草木生之禽獸居之寶藏興焉今夫水一勺之多及其不測鼉鼉蛟龍魚鼈生焉貨財殖焉此言其為物不二故能生物不測也昭昭猶耿耿小明也振收也卷区也言人皆狃於耳目之所見聞而不能推之於其全体故子思推至於天地之無窮山水之広大而備其不測之妙矣詩云維天之命於穆不已蓋曰天之所以為天也於乎不顯文王之德之純蓋曰文王之所以為文也純亦不已詩周頌維天之命之篇於歎辭穆深遠也言天命文王王斯大邦延及子孫福沢重臻此引之以明

天命人吉凶禍福其理深遠万古不已也不顯猶言豈不顯也純純一而不雜也言聖人至誠無息之德与天道於穆不已之妙本同一也○按程氏曰天道不已文王純於天道亦不已朱氏曰太極之有動靜是天命之流行皆以斯命為陰陽流行之妙盤於經旨甚矣詳見于語孟字義

■以上備言聖人至誠無息之妙而推至与天地同其德即巍巍乎唯天為大矣惟堯則之意

大哉聖人之道洋洋乎發育万物峻極于天峻高大也此言聖人之道充塞天地而無所不在優優大哉禮儀三百威儀三千優優充足有余之意禮儀經礼也威儀曲礼也此言聖人之道見於人事而無所不備待其人而後行綰結上兩節即文武之政布在方策其人存則其政舉其人亡則其政息之意故曰苟不至德至道不凝焉至德謂至德之人凝聚也成也故君子尊德性而道問学致広大而精微極高明而道中庸温故而知新敦厚以崇礼此申明不至德至道不凝之意尊者恭敬奉持之意德性者謂惻隱羞惡辭讓是非之心即仁義礼智之德是也尊之孟子所謂修天爵是也道由也言惟德性之崇而又能由問学則至道凝也蓋雖欲凝道然非先修其德則不能造其極故以尊德性為由問学之本也広大即德性之量猶言居天下之広居也精微謂精義入神

之妙也高明即德性之体若前所謂高明配天是也
溫猶燂溫之溫謂故學之矣復時習之也敦加厚也
蓋上三者皆修德之事下三者即凝道之事而尊德
性由問學此其大端乎溫故知新又凝道之事而敦
厚崇禮即修德之功此又交互錯綜以尽其意蓋雖
不至德至道不凝然造道之極又非必謂截然而有
不可遷易也○愚謂知尊德性而不知由問學則
氏不立文字之教而德性非其德性知由問學而
知尊德性則又俗儒章句訓詁之學而問學非其問
學故兩者必相須而後能成其功先儒或專以尊德
性為主或特以由問學為多可謂陷於一偏而非君
子之道也是故居上不驕為下不倍國有道其言足
以興國無道其默足以容詩曰既明且哲以保其身
其此之謂與詩大雅烝民之篇此言尊德性道問學
之効而深明君子之心其智老成而非常人之所能
測識也蓋君子之於天下可以為上可以為下當有
道則諫行言聽足以興其國當無道則卷而懷之足
以免刑戮言莫所不宜也故末又引詩以深贊其妙
矣宋儒謬說此節貽禍後世不細可不戒乎子曰愚
而好自用賤而好自專生乎今之世反古之道如此
者災及其身者也反復也愚者無德賤者無位其自
用自專皆非人之所信從也道法也古之法非今之
所宜三者皆悖人心弘風俗災之及也宜矣

■以上備論聖門學問之功末又言能得學問之實
者名立者顯而道足以大行矣若徒崇虛文而不

知實學者災必及其身也可謂全体該備無復余
蘊矣

非天子不議禮不制度不考文朱氏曰禮親疎貴賤
相接之体也度品制文書名今天下車同軌書同文
行同倫朱氏曰今子思自謂當時也軌轍迹之度倫
次序之体三者皆同言天下一統也雖有其位苟無
其德不敢作禮樂焉雖有其德苟無其位亦不敢作
禮樂焉無其德而敢作愚而自用者無其位而敢
作賤而自專者也子曰吾說夏禮杞不足徵也吾學
殷禮有宋存焉吾學周禮今用之吾從周杞夏之後
徵証也宋殷之後此又引夫子之言以明雖有其德
苟無其位則雖以孔子之聖亦不敢作禮樂焉王天
下有三重焉其寡過矣乎三重謂德與位與時說見
下文言治天下有此三者則民信而從故雖行于天
下得寡過也上焉者雖善無徵無信不信民弗
從下焉者雖善不尊不尊不信民弗從上焉者
謂時王以前如夏商之禮是也下焉者謂聖人在下
如孔子善於禮是也善者有其德尊者有其位徵者
得其時所謂三重是也言民之弗從者不可妄作也
故視民心之所向背則知天下之所同然知天下之
所同然則知道矣故夫子定書斷自唐虞不言上世
不可考知之事蓋不足以經世垂範而適足以惑世
誣民故也故君子之道本諸身徵諸庶民考諸三王

而不謬建諸天地而不悖質諸鬼神而無疑百世以
俟聖人而不惑本諸身即易所謂近取諸身之意言
措之於身心而自安也徵諸庶民驗其所信從也建
立也立於此而參於彼也蓋本諸身試之於己也徵
諸庶民驗之當世也考諸三王稽之上世也建諸天
地質諸鬼神不止考之於人也百世以俟聖人証之
於將來也言君子之道造於至極無所不合無所不
準非若異端之學索隱行怪駭世驚人而推之人心
考之物理稽之世變皆無所合也質諸鬼神而無疑
知天也百世以俟聖人而不惑知人也鬼神不可明
知百世不可逆知質之無疑俟之不惑則知之盡誠
之至也是故君子動而世為天下道行而世為天下
法言而世為天下則遠之則有望近之則不厭道者
以所行言法者以經世言則者以學問言詩曰在彼
無惡在此無射庶幾夙夜以永終譽君子未有不如
此而蚤有譽於天下者也如此者指無惡無射而言
非盛德之至不能也

■以上又言聖人崇美德而不貴虛文故其道自順
於人心合於天地必於世變而為天下万世之法
則

仲尼祖述堯舜憲章文武上律天時下襲水土始
也祖述者祖而述之蓋斷自唐虞為始也憲法章明
也憲章者法而表章之也言仲尼遠宗堯舜之道近

守文武之法不敢以渺昧不經之言為教又不敢自我作古也律法也天時謂春夏秋冬之四時言陽舒陰慘自合天時也襲因也水土謂東西南北之四方謂居魯逢掖居宋章甫之類也蓋体道之至學問之極与天地合其德者也○按宓儀神農黃帝之書謂之三墳少昊顓頊高辛唐虞之書謂之五典夫子之時墳典具在然夫子特祖述堯舜而雖三皇三帝之書皆在所黜焉者何哉蓋以堯舜之道實万世不易之常道而三皇三帝之書豈有旁礴广大不切於人倫日用之道而無益於天下國家之治者歟而仲尼以自有生民以來未有之聖而祖述堯舜憲章文武者何哉蓋天下非堯舜無可祖述非文武無可憲章故祖述其當祖述憲章其當憲章其祖述者是自祖述之也憲章者是自憲章之也於是益見其聖之盛也是所謂自有生民以來未有孔子者也辟如天地之無不持載無不覆幬辟如四時之錯行如日月之代明幬亦覆也錯猶迭也持載覆幬言博厚高明錯行代明言悠久万物並育而不相害道並行而不相悖小德川流大德敦化此天地之所以為大也此言仲尼之德猶天地莫不包涵也万物並育若老者安之朋友信之少者懷之是也道並行猶伯夷之清柳下惠之和顏淵之仁仲由之勇也悖背也言彼皆並育並行於夫子化育之中而各成其德也小德如川之有流派孟子所謂有成德者有達才者是也大德如時雨化之者是也言小以成小大以成大此便非

仲尼之大矣天地之大也言仲尼即天地也

■以上言夫子之道非惟与天地同其大夫子即天地也蓋与上下文相通總言夫子之道之大也

唯天下至聖為能聰明睿知足以有臨也寬裕溫柔足以有容也發強剛毅足以有執也齊莊中正足以有敬也文理密察足以有別也臨謂居上而臨下也文文章也理條理也密詳細也察明弁也言唯夫子能兼知仁勇禮義之德而無所不尽也溥博淵泉而時出之溥博如天淵泉如淵溥博周徧而廣濶也淵泉靜深而有本也出發見也言五者之德充積於中而以時發見於外也見而民莫不敬言而民莫不信行而民莫不說莫不敬者所過者化也莫不信者感心之速也莫不說者行能當于人心也是以声名洋溢乎中國施及蠻貊舟車所至人力所通天之所覆地之所載日月所照霜露所隊凡有血氣者莫不尊親故曰配天配天者言与天並立而永無墜也此極贊仲尼之德之大也唯天下至誠為能經綸天下之大經立天下之大本知天地之化育夫焉有所倚朱氏曰經綸皆治系之事經者理其緒而分之綸者比其類而合之也經常也大經者五品之人倫也惟聖人之德極誠無妄故於人倫各尽当然之實而皆可以為天下後世法所謂經綸之也立大本者修身以為天下之表制也知猶主也言此皆非有所倚著於

物而然蓋至誠無妄自然之功用不可以力企及也肫肫其仁淵淵其淵浩浩其天此申上文無所倚之意肫肫懇至貌仁者德之長淵淵靜深貌浩浩大貌言此皆無意於如此而自如此也苟不固聰明聖知達天德者其孰能知之言苟非有其德者不能知其妙非可以常智窺測之也

■以上又言夫子之德之大也

詩曰衣錦尚絀惡其文之著也故君子之道闡然而日章小人之道的然而日亡詩國風衛碩人鄭之丰皆作衣錦聚衣聚絀同禪衣也尚加也君子雖外如闡然而其德日章猶雖加絀衣然衣錦之美自見于外也言君子之道崇實而不貴文如此君子之道淡而不厭簡而文溫而理知遠之近知風之自知微之顯可入德矣詩云潛雖伏矣亦孔之昭此又申上文之意淡而不厭以五穀言簡無文采也溫以玉言皆不求于外而德輝自見之意遠之近見于彼者皆由於此也風之自著乎外者皆本乎內也皆言實理自然自微而至于著也詩小雅正月之篇孔甚昭明也故君子內省不疚無惡於志君子之所不可及者其唯人之所不見乎詩云相在爾室尚不愧于屋漏疚病也無惡於志猶言無愧於心詩大雅抑之篇相視也屋漏室西北隅也此引詩言君子慎獨之功無所愧怍也故君子不動而敬不言而信詩曰奏假無

言時靡有爭詩商頌烈祖之篇奏進也又引詩言君子雖不言動民自敬信而無有所爭也是故君子不賞而民勩不怒而民威於鈇鉞詩曰不顯惟德百辟其刑之威畏也鈇莖斫刀也鉞斧也詩周頌烈文之篇辟君也此引詩以明君子不言之教猶天之雨陽寒暖自感於人心也是故君子篤恭而天下平詩云予懷明德不大声以色篤厚也篤恭而天下平言無為而天下自治也詩大雅皇矣之篇引之以明聖人之德之妙不在於大声与色也子曰声色之於以化民末也詩云德輶如毛毛猶有倫上天之載無声無臭至矣此引夫子之言以申上文皇矣之意詩大雅烝民之篇輶輕也如毛言篤恭之至不大声色之意倫比也謂之毛則猶有物可比故亦引文王之詩言上天之事無声無臭至矣蓋明篤恭之至非言說之所能形容也○文王之篇云上天之載無声無臭儀刑文王万邦作孚謂文王与天為一也自宋儒拈出之以形容太極之理而學者狃以為斯理隱微不可窺識之意殊不知詩語平平鋪叙非若後世云云也矮人觀場往往如此可不弁哉

■以上言君子用心甚矣而其妙非言說之所能尽也自誠而明以下又雖非中庸之本書然其理純粹至極有非子思之輩不能作者也

『中庸發揮 元祿七年校本』

中庸發揮

日東 洛陽伊藤維楨著

叙由

維楨按史記孔子世家曰子思作中庸孔叢子曰子思適宋宋大夫樂朔攻之圍子思子思撰中庸之書四十九篇今此篇載在於戴記之中至於宋朱考亭氏合于論孟大學列為四書分為三十三章然而大學本非孔門之書蓋熟詩書二經而未知孔門之旨者所作其說別論若孟子發明孔子之旨者也中庸又演繹孔子之言故今附于論孟之後改為三書合之三書總一意云今又總為一章復鄭氏之旧至其分段則竊附己意以為之更定其書未的知子思之所作乎否然以其言合於論語取之今倣趙岐孟子集解分為上下云

予嘗觀宋三山陳善論中庸曰修其祖廟陳其宗器以下一段恐是漢儒雜記又魯齋王氏以第二十章以下定為誠明書予謂其說甚有理然無証之言不足信焉頃嘗竊思孔子家語以第二十章為哀公問政篇則此章本一篇之書誤入于中庸其非中庸本文彰彰明矣以此觀之則陳王之說

可謂卓見矣而第十六章論鬼神及第二十四章論禎祥妖孽處語說見條下然則中庸一書為漢儒所誤者亦多矣然而除論鬼神一段外其言皆鑿鑿與論語孟子實相表裏蓋洙泗之遺言也列之於語孟不可謂無補于世矣

綱領

中庸之書論語之衍義也其言肇出於論語而子思衍之以作中庸蓋贊無過不及而平常可行之德云先儒謬以中庸為堯舜以來傳授心法而不知孔孟道統之旨不出于仁義二字而仁義之外又無所謂中庸者也

旧解中庸者謬為孔門蘊奧之書而以高遠不可及之說積之失作者之意殊甚矣學者苟以名篇之義求之思過半矣

大凡單言中與連言中庸其義自別蓋連言中庸者言無過不及而平常可行之道單言中者徒以處事得當言先儒不察叨為云云誤矣

中字之義從前諸儒多欠深考或以無過不及為中或以不偏不倚為中皆未當蓋中者就兩端而言剛柔大小厚薄淺深謂之兩端中者謂兩者之間

故中庸曰執其兩端用其中於民是也蓋中有不剛不柔穩當平正之意故中必待權而後得當若執中無權焉則有一定不變之弊故孟子曰執中無權猶執一也若舜湯之執中雖不言權權自在其中矣若學者必不可不用權孟子固言猶執一也故中必以權為要矣若中字固有無過不及之意然而無過不及者乃在用權得其當之後以無過不及便為中則未可況不偏不倚之語於中字義益遠矣程子曰言一序則中央為中一家則序中非中而堂中為中言一國則堂非中而國之中為中推此類可見矣若程子之所說則一中字自足矣不待更用權若不用權而自可矣則孟子必不可添權字但謂時中則亦自有權存矣若去時字單曰中則不可學者要認得權字時字及中庸兩端字意透徹不可泛泛理會

典謨以來言及中者不勝其多矣而孔孟之書纔止一兩言孔子曰不得中行而與之必也狂狷乎孟子曰中也養不中皆執人之氣質而言之或為論堯舜之事而言之蓋孔孟之學專以仁義為宗而至於中則未為緊要之功曰執中無權猶執一也是也蓋四代之間學問未開言論未詳以聖人行聖人之事猶用權衡而不須審其分量故徒曰中可也至於孔子則專以教人為主不得不刻星鏤目以審其斤兩故孔門曰禮不曰中蓋以中有泛

然無拋之患而禮有秩然不紊之理中有執一廢百之弊而禮有過事變化之妙故曰恭而無禮則勞慎而無禮則憊勇而無禮則亂直而無禮則絞又曰博學於文約之以禮亦可以弗畔矣夫而至於顏子問仁特舉禮告之而未嘗以中為言也則夫子之教有所斟酌而不必襲三代聖人之旧益明矣此吾夫子之功所以獨超出於群聖而能師表于万世也

首章自喜怒哀樂至万物育焉四十七字本非中庸之本文蓋古樂經之脫簡誤攙入于中庸書中耳何以言之其說非止叛于六經語孟推之於一書之中又自相矛盾第宋明諸儒多以禪附于儒而不知孔孟學問血脈如何所以不知其言之叛于孔孟乎否今發十証而明之學者詳焉曰以其叛于六經語孟者言之如未發已發之說六經以來群聖人之書皆無之一也孟子受業於子思之門人當祖述其言而又不言焉二也如中字虞廷及三代之書皆以已發言之中庸獨以未發言之三也而典謨所謂中字此反以和名之四也若以未發之中為言則六經語孟皆為有用而無体之書五也以其一書之中自相矛盾者言之此書本以中庸名篇當專論中庸之義而首論中和之理六也中字雖後屢出皆以已發言之而一不有以未發言者七也且若和字子思當屢言之而終篇又

無復及之者八也此以喜怒哀樂發皆中節為天下之達道後以君臣父子夫婦昆弟朋友之交為天下之達道九也此以大本達道並稱而後單言天下之大本十也此十証者皆拋中庸本文及六經語孟言之非予臆說且亦以文勢論之此一段不与前後文相接統其非中庸之本文益明矣又曰喜怒哀樂四字及以中和連言者獨見於樂記蓋贊禮樂之德云然故曰古樂經之脫簡先儒不察其誤遂以未發之中為道學之根本準則到今為學問之深害不可湔除不容於不弁

朱氏章句序引大禹謨人心道心危微精一之語以為聖門道統之根本然大禹謨一篇多可疑者梅鷲吳臨川之諸儒皆疑之雖朱氏亦然按論語堯曰篇有咨爾舜天之曆數在爾躬等二十二字而無危微精一之語焉則禹謨之言難拋為証竊思唐虞之間世醇民朴其君臣教戒之言惟止於人倫政術日用常行之間而不及乎心性等高遠微妙之理焉則此語非唐虞間之言彰彰然明矣且人心道心之言其要最在危微二字然道心本顯然易見者而非微人心雖固易流於欲然人必有義理之心不可專謂之危夫道心即仁義之良心也孟子曰今人乍見孺子將入于井皆有怵惕惻隱之心又曰噉爾而與之行道之人弗受蹴爾而與之乞人不屑也子路曰未同而言觀其色赧赧

然非由之所知也仁義之良其顯然易見也若此而雖人心怵亡之甚然仁義之良本未嘗斷喪猶雖山木既伐亦不能無萌蘖之生由此觀之則危微二字不合于孔孟之旨斷可觀焉而荀子書引人心惟危道心惟微等語而稱道經曰則此語本非尚書之言蓋後儒剽竊以偽撰大禹謨一篇耳不知所謂道經者果為何等書荀子崇墨豈莊周所謂墨經之類歟

中庸發揮

日東洛陽伊藤維楨著

上篇日本通一篇無上下之別但除論未發之中一段外自首章至父母其順乎夷為中庸之本書故今兮為上篇

天命之謂性率性之謂道脩道之謂教命猶令也謂賦予之也性者生之質人所生而無所加損也答人有斯形焉則莫不有惻隱羞惡辭讓是非之心斯心也猶四体之有於其身不假外求故謂之天之所命也率循也謂循此而不相離也言人有父子君臣夫婦昆弟朋友之倫則又莫不有親義別叙信之道皆循其性而不能須臾離焉故曰循性也修治也道

之浩浩無所持循故聖人躬立人極又定禮樂詩書以為之教故曰治道也謂天命之則見當奉承其性而弗怠焉謂循性則見遠人以為道之非道也謂治道則見外人倫而無教也夫道者至矣矣盡矣蔑以加焉而人之作聖作賢能成其材德者教之功也道為上教次之而尽道受教者性也故此篇者揭此三者以立言實學問之綱領也若夫知性而不知教者仲氏之學是已知教而不知性者荀子之學是已學者其可不審思明弁以究其歸趣乎

■旧解以為人物各循其性之自然則其日用事物之間莫不各有當行之路是則道也愚謂天下莫尊於道亦莫大於道以經古今以統人倫無復加焉若謂待循性而道始有焉則是性先而道後性本而道末本末顛倒先後換位豈所謂天下之達道者乎哉蓋性者己之所有道者天下之所通各有攸當若謂道自性出焉則不可劉安亦云循性而行謂之道蓋漢儒沿襲之誤也

道也者不可須臾離也可離非道也是故君子戒慎乎其所不睹恐懼乎其所不聞言道則兼性与教在其中矣故此特揭道而言人之於道猶樹之於地魚之於水離焉則不得為人故言不可須臾離也即申上文所謂率性之謂道之意然至於特亡之甚陷溺之久焉則違禽獸幾希是以君子從己之所睹聞而

至於其所不睹聞無所不用戒慎恐懼之功此即所謂教也莫見乎隱莫顯乎微故君子慎其獨也此又承上文而言不可不戒慎恐懼之意隱暗處也微細事也獨者人之所不見而已獨所之時也言天下之事隱者必見微者必顯唯君子能知其理故雖已獨知之地而無所不用戒慎恐懼之功也禮記亦云此謂誠於中形於外故君子必慎其獨也皆意言必然之理也喜怒哀樂之未發謂之中發而皆中節謂之和中也者天下之大本也和也者天下之達道也致和天地位焉萬物育焉已上四十七字本非中庸之本文蓋古樂經之脫簡贅禮樂之德云爾若以此為中庸之本文則唯喜怒哀樂未發之中獨為學問之根本而六經語孟悉為言用而遺體之書害於道甚矣故今斷為古樂經之脫簡說又詳于綱領

■以上子思首言性道教之義以括一書之旨戒慎恐懼以下言修道之教備明守夫中庸而不可須臾離也之意蓋子思以此為中庸之小序云

仲尼曰君子中庸小人反中庸君子之中庸也君子而時中小人之中庸也小人而無忌憚也此稱仲尼者明下文所引子曰者即皆夫子之語也中庸者謂無過不及而平常可行之道也言君子之所行即万世不易之常道而小人之所行反之也然君子小人各以其所能自為中庸而若無所適從但君子先自

挾乎中庸是以得為君子而又能隨時處中以求寡其過若小人則不能安常是以不免為小人而又任意妄行無所忌憚故君子所謂中庸者得為真中庸而小人所謂中庸者實反乎中庸也

■此子思首引夫子之言以建名篇之義蓋君子小人之弁學者之急務也而君子之所以為君子小人之所以為小人專在於中庸與反中庸故於是備言其所以然以造一書之端云

子曰中庸其至矣乎民鮮能久矣無過不及而平常可行之道乃為天下至極之德但世教衰民心醜莫能行之今已久矣

■唐虞三代之盛民朴俗淳無所矯揉而莫不自合道父子兄弟兄弟夫夫婦婦自無詭行異術相接於耳目者此所謂中庸之德為至也至於後世則愚不肖者固不足論焉賢知者每失之於高求道於遠求事於難愈驚愈遠愈務愈難民之鮮能一坐此豈非難而又難乎

子曰道之不行也我知之矣知者過之愚者不及也道之不明也我知之矣賢者過之不肖者不及也知者好高而嫌卑愚者安卑而遺高此道之所以從而塞也賢者喜難而厭易不肖者從易而懼難此道之

所以從而昏也人莫不飲食也鮮能知味也此言百姓日用而不知之意子曰道其不行矣夫引之以結上文之意且屬慨歎之意

■此章言天下古今道之所以不明不行者專不過斯二端猶人雖日為飲食而鮮能知其味而調和之者也愚不肖者固不暇論若賢知者其學愈進則去道愈遠是以天下無能識而早反之者也

子曰舜其大知也與舜好問而好察讜言隱惡而揚善執其兩端用其中於民其斯以為舜乎此承上文言道之所以明也邇近也言舜之所以為大智者在於好察淺近之言而不狹人而自用也執持也兩端謂凡事之本末理之精粗也於其言之未善者則隱而不宣其善者則揚而不棄欲人樂告我以善也就衆人之言本末精粗之不同而皆執而不棄者所以廣其知也挾其無過不及者而用之者欲天下無遺善也

■此章言知者每知高而愚者不及知唯若舜之知乃為天下之大聖而中庸之所以行也

子曰人皆曰予知驅而納諸罟獲陷阱之中而莫之知辟也人皆曰予知挾乎中庸而不能期月守也兩予知之知連下句詭為是罟網也獲機檻也陷阱坑

坎也皆所以撿取禽獸也期月匝一月也言人皆曰知禍機之所伏而不知自避以譬曰知挾中庸而不能固守也蓋明其不得為知也

■此章言君子不以知為知而以能守為知蓋以能知之則不能不守也

子曰回之為人也挾乎中庸得一善則拳拳服膺而弗失之矣挾乎中庸者弁善惡之所在以求所謂中庸者也拳拳奉持之貌服猶着也膺胸也言恐失之而堅持也其為人挾中庸質之近道也拳拳服膺守之固也能知者未必能守唯顏子知之也深故守之也固此中庸之所以行而與期月不能守者反焉

■此章言一善固微矣然積而不已則可以為大矣積而又積及乎其為廣大焉則有非智算之所能及者故一善之微賢者尊之愚者忽諸顏子以垂聖之才拳拳於一善之微者為此也深矣哉以上三章凡知字八出蓋中庸之功在於挾之精挾之精在於知之正故中庸以知為要

子曰天下國家可均也爵祿可辭也白刃可蹈也中庸不可能也均平也天下之事有所倚而能者皆易為力唯中庸之德至易至簡而不得着力故三者如難而實易中庸似易而本難此中庸之所以不可能

也

■此章言三者乃天下之至難然或以才能或以節勝或以勇至皆有所倚然唯中庸之德非至誠無妄智之盡仁之至不能蓋明非智力勉強之所能及也

子路問強強者強梁不屈之謂子曰南方之強與北方之強與抑而強與抑語辭而汝也汝之強謂學者之強寬柔以教不報無道南方之強也君子居之寬柔以教寬緩和柔以教誨人之不能也不報無道橫逆之來受而不報也南方風氣溫柔能忍人之所不能忍足以合於君子之道也若充之以學問之功則所謂學者之強也衽金革死而不厭北方之強也而強者居之衽席也金戈兵之屬革甲冑也北方風氣剛勁以勇悍為務而不顧其身也故君子和而不流強哉矯中立而不倚強哉矯國有道不變塞焉強哉矯國無道至死不變強哉矯矯強也倚依着也有意於和者必不能不流有意於中立者亦不能不倚唯君子於此二者不佞用力而自泰然矣塞朱氏曰未達也國有道而位至通顯則易變嚮日之所持國無道而身處困約則必變平生之所守唯君子於此二者亦不待用意而自裕如矣蓋非成德之至仁智兼脩者則不能所謂學者之強者是也

■此章亦白刃可蹈也中庸不可能也之意而章末

以強哉矯終之蓋明中庸之德似柔而實為天下之至剛也

子曰素隱行怪後世有述焉吾弗為之矣朱氏曰素

按漢書當作索蓋字之誤也索隱行怪言深求隱僻之理而過為詭異之行也夫捨旧取新厭常悅奇人之通病也故智者必求知人之所難知而賢者好行人之所難行自以為至道而人亦必稱述之其不知中庸之為至故也聖人雖逆知後世之將然而不為之者以中庸之為至而不可易也君子遵道而行半途而廢吾弗能已矣遵道而行猶言循守軌轍也已止也言君子不知率性之道而徒遵守古昔之成迹者雖與索隱行怪者自異然卒不免半途而廢焉聖人之所以弗能止者蓋以中庸之為道猶夙起夜寢夏葛而冬裘固有於己而不須假一毫之力也君子依乎中庸遯世不見知而不悔唯聖者能之依者言與之為一而不相離也君子依乎中庸則非唯與索隱行怪者相反雖遵道之君子亦所不敢望蓋成德之至樂道而不厭雖世不我知自無所怨悔也故曰唯聖者能之

■此章一節重一節初曰吾弗為之矣言索隱行怪之反道也非惟異端有其害雖儒中亦有之若夫根株禪莊附託易學而遠乎人倫日用者是已次曰吾弗能已矣言遵道而行之未足為道也非惟

迂濶腐儒自有其弊若篤行君子亦有之若依傍名理倚着礼法而不知率性之道者是也終曰唯聖者能之見依乎中庸之最為至極而不可復加也若愚不肖之不及固勿論若賢知之過亦絕而無之孟子所謂堯舜與人同是已

君子之道費而隱費說文曰散財用也言道之廣也隱闇也即闇然而日章之意言君子之道無處不在無時不然自無名稱之可言亦無形迹之可尋民生日用而不知其然故曰隱也先儒不詳隱字之義誤為微妙不可見之意蓋乎中庸之本旨太甚矣凡中庸所稱君子之道者皆言平易從容易知易行而万世不易之常道也後凡言君子之道者倣此夫婦之愚可以與知焉及其至也雖聖人亦有所不知焉夫婦之不肖可以能行焉及其至也雖聖人亦有所不能焉此言道之甚廣也自夫婦之與知能行而至於聖人之所不能兼該包含無所不在此所以為君子之道也聖人有所不能者無所窮盡之謂蓋天地之廣万物之衆雖聖人實有所不能也天地之大也人猶有所憾故君子語大天下莫能載焉語小天下莫能破焉此承上文之意而言道之至廣也蓋天地有限而道無窮故君子語道小大該盡無余蘊也詩云鸞飛戾天魚躍于淵言其上下察也詩大雅旱麓之篇鸞鷗類戾至也察著也此引詩

言道雖聖人有所不能然充滿天地之間明白昭著不可得而掩藏猶鸞之戾天魚之躍淵也若夫所得而掩藏焉者則豈所謂君子之道乎哉君子之道造端乎夫婦及其至也察乎天地此申上文上下察也之意造端乎夫婦謂君子之道易入易從而甚高難行者非道也言君子之道始於日用至近之間而其終充滿於天地之間昭然可見非惟不可得而掩藏亦不能得而掩藏焉孔子曰吾無隱乎爾此之謂也

■此章言中庸之道至大至廣而不可得而掩藏焉蓋此篇本論平常可行之道然而謂之平常則人便以淺近見之故或高言之或卑言之或遠言之或近言之皆所以盡夫平常之理也學者不可不知焉

子曰道不遠人人之為道而遠人不可以為道人外無道道外無所謂率性之謂道是也故聖人因人以立教而不立教以驅人若夫佂老之教後儒之說皆反之此謂遠人以為道也詩云伐柯伐柯其則不遠執柯以伐柯睨而視之猶以為遠故君子以人治人改而止詩豳風伐柯之篇柯斧柄則法也睨邪視也言人之伐木以為柯者彼柯長短之法即在其所執之柯又為甚近然猶不免邪視之以相度猶為其遠在道本不遠人不若彼柯猶有彼此之別故君子

以人之道治人之身其人若能改即止不治過求則非也故遵人而難從者非善道語人而難曉者非善教孟子曰人人親其親長其長而天下平此之謂也忠恕違道不遠施諸己而不願亦勿施於人己之心為忠付人之心為恕違去也言道不遠人初無甚高難行之事能己以待人則忠立能付人以施物則恕行忠立而恕行則足以盡夫道故於下文又申之曰施諸己而不願亦勿施於人蓋明忠恕足以盡夫道也若夫遠人以為道者實邪說暴行而非聖人之道也曾子所謂夫子之道忠恕而已矣蓋為此也君子之道四丘未能一焉所求乎子以事父未能也所求乎臣以事君未能也所求乎弟以事兄未能也所求乎朋友先施之未能也此承上文言反求之道即忠恕之事也求猶責也言以所責乎子臣弟友能事君父兄友則道無不尽也故夫子言此以示學者學問之要專在於反求諸己也蓋君子以恕為務故專以反求諸己為心苟識此義則天下不足平矣庸德之行庸言之謹有所不足不敢不勉有余不敢盡言願行行願言君子胡不慥慥爾庸常也庸德庸言以所責乎子臣弟友者而言德不足則益力言有余而不盡猶且以言与行相顧不置恐其不相副也慥慥篤實之貌言君子之言行如此豈不慥慥爾乎夫道至乎中庸而極故以庸德為不足行庸言為不足謹者皆賢知之所以過而道之所以不明不行也要其歸焉則為不實知道也故言君子之慥慥以明道

之明且行專在於此

■此章總反覆推明道不遠人之意而無復余蘊蓋聖門之至要而中庸之極致也夫不識道者必以無聲無臭高遠不可及之理為其極至而不知中庸之道通乎天下達乎万世不可須臾離焉乃實為斯道之極至之理也蓋天地之間外中庸之道別無極至之理也

君子素其位而行不願乎其外朱氏曰素猶見在也言君子但因見在所居之位而為其所當為無慕乎其外之心也素富貴行乎富貴素貧賤行乎貧賤素夷狄行乎夷狄素患難行乎患難君子無入而不自得焉此言素其位而行也在上位不陵下在下位不援上正己而不求於人則無怨上不怨天下不尤人故君子居易以俟命小人行險以徼幸易平地也微求也幸謂所不當得而得者此言不願乎其外也子曰射有似乎君子失諸正鵠反求諸其身画布曰正棲皮曰鵠皆侯之中射之的也此引夫子之言以結上文正己而不求乎人之意也

■此章即論語所謂不怨天不尤人下學而上達知我者其天乎之意蓋中庸之極致也

君子之道辟如行遠必自邇辟如登高必自卑辟譬

同言君子之道也循序漸進而躐等犯節者非道也蓋非以高遠為道之極致而以卑近為造高遠之階梯也蓋非中庸而有所謂高遠者也讀者勿以辭害意可也詩曰妻子好合如鼓瑟琴兄弟既翕和樂且耽宜爾室家樂爾妻孥詩小雅棠棣之篇鼓瑟琴言和也翕亦合也耽亦樂也孥妻子也子曰父母其順矣乎夫子贊此詩曰人能和睦於妻子宜於兄弟則父母之心亦能順而莫相拂者矣家道之成豈有過於此者哉子思引詩及夫子之語以終上文之意蓋家道成則國自治天下自平矣雖堯舜之治亦不外此所謂高遠者豈有過於此者乎

■此章亦下學而上達之意至矣非泥理性驚虛遠者所能識也孟子所謂堯舜之道孝悌而已矣亦此章之意按說中庸之義者止於此蓋中庸之本書也以下或是他書之脫簡今不可考知

下篇此以下至篇末非中庸之原文故總為下篇說見叙由及下文諸條下

子曰鬼神之為德其盛矣乎陰曰鬼陽曰神又貴為神賤為鬼夫子贊鬼神之德如此說見下文視之而弗見聽之而弗聞體物而不可遺此言鬼神之不可見聞也體猶象也言鬼神無形与声雖欲象物而遺

之而不可得也使天下之人齊明盛服以承祭祀洋洋乎如在其上如在其左右朱氏曰齊之為言齊也所以齊不齊而致其齊也明猶潔也洋洋流動充滿之意能使人畏敬奉承而發見昭著如此詩曰神之格思不可度思矧可射思詩大雅抑之篇格來也矧況也射厭也言神之來不可億度只当尽敬而已可厭怠乎思語辭夫微之顯誠之不可揜如此夫此佞鬼神言道之發見不可揜

■此以下本非中庸本文然要之聖人亦盪乎道者罕矣但此章暨下文說禎祥妖孽處為可疑焉論語曰子不語怪力亂神又曰未能事人焉能事鬼夫鬼神之事自詩書所載以來古之聖賢皆畏敬奉承之不暇豈敢有所間然哉獨至於吾夫子其言之若此者蓋以鬼神之說非人道之所宜而易惑人故也以此觀之則此章恐非夫子之語而此節上無所承下無所起則他書之脫簡不疑

子曰舜其大孝也與德為聖人尊為天子富有四海之內宗廟饗之子孫保之子孫謂虞思陳胡公之屬故大德必得其位必得其祿必得其名必得其壽舜年一百有十歲故天之生物必因其材而篤焉故栽者培之傾者覆之材質也篤厚也栽植也栽者謂草木也培滋也傾者若蔓草之類是也類是也覆蓋也皆謂其發榮條達言天之因其材而篤之如此詩曰

嘉樂君子憲憲令德宜民宜人受祿于天保祐命之自天申之詩大雅假樂之篇憲詩作顯申重也故大德者必受命此言心然之理子曰無憂者其惟文王乎以王季為父以武王為子父作之子述之以下言子述之事武王續大王王季文王之緒老戎衣而有天下身不失天下之顯名尊為天子富有四海之內宗廟饗之子孫保之續繼也大王王季之父緒業也戎衣甲冑之屬一着戎衣言不再用戰伐而能保天下也武王末受命周公成文武之德追王大王王季上祀先公以天子之礼斯礼也達乎諸侯大夫及士庶人父為大夫子為士葬以大夫祭以士父為士子為大夫葬以士祭以大夫期之喪達乎大夫三年之喪達乎天子父母之喪無貴賤一也未猶老也先公謂組紼以上至后稷也大王王季王迹之所由起故追王之又上祀先公以天子之礼皆所以成就文武之德也制為礼法以及天下使葬用死者之爵祭用生者之祿喪服自期以下諸侯絕大夫降適孫為祖及為長子為妻皆服三年之喪而父母之喪上下同之言周公制礼作樂而能致天下之平也子曰武王周公其達孝矣乎達通也此言武王周公之孝通天下万世之大孝而非止為一身之孝夫孝者善繼人之志善述人之事者也此積上文達孝之義陳氏櫟曰祖父有欲為之志而未為子孫善繼其志而成就之祖父有已為之事而可法子孫善因其事而遵述之春秋脩其祖廟陳其宗器設其裳衣薦其時食

祖廟天子七諸侯五大夫三適士二官師一宗器先世所藏之重器也裳衣先祖之遺衣服祭則設之以授尸也時食四時祭也宗廟之礼所以序昭穆也序爵所以弁貴賤也序事所以弁賢也旅酬下為上所以逮賤也燕毛所以序齒也朱氏曰宗廟之次左為昭右為穆而子孫亦以為序有事於太廟則子姓兄弟群昭群穆咸在而不失其倫焉爵公侯卿大夫也事宗祝有司之職事也旅衆也酬導飲也旅酬之礼賓弟子兄弟之子各舉觶於其長而衆相酬蓋宗廟之中以有事為榮故逮及賤者使亦得以申其敬也燕毛祭畢而燕則以毛髮之色別長幼為坐次也齒年數也踐其位行其礼奏其樂敬其所尊愛其所親事死如事生事亡如事存孝之至也踐猶履也踐其位象賢也行礼奏樂崇德也敬愛体其心也如生如存尽其誠也郊社之礼所以事上帝也宗廟之礼所以祀乎其先也明乎郊社之礼禘嘗之義治國其如示諸掌乎郊祀天社祀地不言后土者省文也禘天子宗廟之大祭一說四時之祭夏曰禘秋曰嘗朱氏曰示與視同視諸掌言易見

■按宋陳善以修其祖廟以下為漢儒雜記其言尤足信堯今依陳氏思之舜其大孝以下文與中庸之義不相交涉則皆當為礼記脫簡詳見于叙由

哀公問政哀公魯君名蔣子曰文武之政布在方策

其人存則其政舉其人亡則其政息方版也策簡也息猶滅也言文武之政著明如此只在人之能行之耳人道敏政地道敏樹敏速也言民之忠政其速猶以地種樹而必生也夫政也者蒲盧也故為政在人取人以身脩身以道脩道以仁蒲盧蠓蠃細腰蜂也見爾雅鄭氏曰詩曰螟蛉有子螺贏負之螟蛉桑蟲也蒲盧取桑蟲之子而變化之以成為己子政之於百姓若蒲盧之於桑蟲然人謂賢臣慈愛之德充周徧滿莫所不至之謂仁言治天下之要專在於人而取人之要在於先脩其身修身以道為則修道以仁為本如此則人存政舉而無不治矣仁者人也親親為大義者宜也尊賢為大親親之殺尊賢之等礼所生也此承上文修道以仁言仁者人也能体此仁而後正得名為人也宜也者得其所宜之謂言仁之為德無所不愛然莫大於親親義者天下之大路物莫不得其宜然莫大於尊賢蓋修道以仁為本而仁又以義為輔礼則節文斯二者而已

■按古人訓字之例必取音相近者釈之本非正訓章句以為人指人身而言可謂泥矣若義字当依孟子羞惡之心義之端也暨人皆有所不為達之於其所為義也之語解之漢唐以來諸儒不察悉以宜字為正訓不知其有所不通故不從

在下位不獲乎上民不可得而治矣鄭氏曰此句在

下誤重在此故君子不可以不脩身思脩身不可以不事親思事親不可以不知人思知人不可以不知天此節疑當在下文不誠乎身矣之下蓋申明素定之意因上文在下位不獲乎上之節誤重出故併錯在此耳知人謂知人道之所當然所謂誠之有人之道是也知天謂知人道之所以然所謂誠者天之道是也

■此夫子為哀公說為政不可不尊賢也

天下之達道五所以行之者三曰君臣也父子也夫婦也昆弟也朋友之交也五者天下之達道也知仁勇三者天下之達德也所以行之者一也達通也天下古今通行之道之謂達道天下古今通行之德之謂達德蓋非知則無以明之焉非仁則無以全焉非勇則無以踐焉故謂之天下之達德也一者不二之謂言非用力專一則又不能成其功也或生而知之或學而知之或困而知之及其知之一也或安而行之或利而行之或勉強而行之及其成功一也此言知仁勇之等也蓋三知智也三行仁也所以進造於其極者勇之力也若聖人之生知安行固不待論焉此蓋專贊學知利行以下者故曰及其成功一也呂氏曰所入之塗雖異而所至之域則同若乃企生知安行之資為不可幾及輕困知勉行謂不能有成此道之所以不明不行也子曰好學近乎知力好近乎

仁知耻近乎勇言此三者皆學者之急務其為益甚大矣而於知仁勇之德亦為不遠也○家語此節上有公曰子之言美矣至矣寡人實固不足以成之也之語故以子曰起答辭今無問詞而猶有子曰二字當刪去知斯三者則知所以脩身知所以脩身則知所以治人知所以治人則知所以治天下國家矣言知三者之為急務則自知修身之方知修身之方則於治天下國家之方亦不外於此

■此夫子言為政之本

凡為天下國家有九經曰脩身也尊賢也親親也敬大臣也體群臣也子庶民也來百工也柔遠人也懷諸侯也朱氏曰經常也體謂設以身處其地而察其心也子如父母之愛其子也柔遠人所謂無忘賓旅者也此列九經之目也脩身則道立尊賢則不惑親親則諸父昆弟不怨敬大臣則不眩體群臣則士之報礼重子庶民則百姓勸來百工則財用足柔遠人則四方歸之懷諸侯則天下畏也朱氏曰此言九經之效也道立謂道成於己而可為民表不惑謂不疑於理不眩謂不迷於事敬大臣則信任專而小臣不得以間之故臨事而不眩也來百工則通功易事農末相資故財用足柔遠人則天下之旅皆悅而願出於其塗故四方歸懷諸侯則德之所施者博而威之所制者廣矣故曰天下畏之齊明盛服非礼不動所

以脩身也去讒遠色賤貨而貴德所以勸賢也尊其位重其祿同其好惡所以勸親親也官盛任使所以勸大臣也忠信重祿所以勸士也時使薄斂所以勸百姓也日省月試既稟祿事所以勸百工也送往迎來嘉善而矜不能所以柔遠人也繼絕世舉廢國治亂持危朝聘以時厚往而薄來所以懷諸侯也朱氏曰此言九經之事也官盛任使謂官屬衆盛足任使令也蓋大臣不當親細事故所以優之者如此忠信重祿謂待之誠而養之厚蓋以身體之而知其所賴乎上者如此也既誦曰餼餼稟稍食也祿事如周禮槁人職曰考其弓弩以上下其食是也往則為之授節以送之來則豐其委積以迎之朝謂諸侯見於天子聘謂諸侯使大夫來獻厚往薄來謂燕賜厚而納貢薄凡為天下國家有九經所以行之者一也一之義見前

■此夫子言為政之方

凡事予則立不予則廢言前定則不貽事前定則不困行前定則不疚道前定則不窮予素定也踰躓也疚病也此言凡事常常講明之自得於己則臨事之間惟其意之所欲而無所窒礙也在下位不獲乎上民不可得而治矣獲乎上有道不信乎朋友不獲乎上矣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

善不誠乎身矣此又在下位者推言素定之意反諸身謂行不得則反求諸己也誠者真實無偽之謂明乎善謂不明行乎善也言行善不明決不能乎其也猶孟子所謂是集義所生者非義襲而取之也之意誠者天之道也誠之者人之道也誠者不勉而中不思而得從容中道聖人也誠之者挾善而固執之者也天之道者言聖人之行自然無為即天道也誠之者未能真實無偽而求至於真實無偽之謂言雖未遽至於天道苟若此則不失所以為入之道故曰入之道也博學之審問之慎思之明弁之篤行之五者即上文挾善而固執之功也有弗學學之弗能弗措也有弗問問之弗知弗措也有弗思思之弗得弗措也有弗弁弁之弗明弗措也有弗行之弗篤弗措也人一能之己百之人十能之己千之果能此道矣雖愚必明雖柔必強言學問當若此蓋君子之學不為則己為則必要其成雖資質庸下者苟百倍其功則學莫不成矣○先儒有變化氣質之說然人之氣質有由學而變者矣有不可變者矣夫勉學而已不為則愚者可以進於明力行而不懈焉則柔者可以進於強學問之功如此若謂凡天下之才皆可以變化焉則非也子路勇者也子夏長於文學皆篤信聖人然二子俱不及於顏閔之德行焉則是變化氣質之說不行矣

■此夫子專言學問之方蓋所以治國平天下之本也而哀公夫子問答至此而止按家語以此為哀

公問政篇蓋本一篇之書而誤攙入于此耳然於學問之本末至矣矣矣孔氏之遺言也今分為四節解之家語博學之以下無之而別有孔子答辭未詳其孰是下文又別起端未知為何書說見下文

自誠明謂之性自明誠謂之教誠則明矣明則誠矣誠明之明猶所謂古之欲明明德於天下之明也明誠之明即明乎善之謂言聖人之德由誠而明莫不照故謂之性以其不佞修為也賢人之學由明乎善而後誠莫不至故此所以專贊美明誠之功也猶曰及其成功一也故以誠則明矣明則誠矣結之

■此章以下又非中庸本文魯齋王氏以為誠明書雖未有左証然觀其語意當若王氏之所謂

唯天下至誠為能盡其性能盡其性則能盡人之性能盡人之性則能盡物之性能盡物之性則可以贊天地之化育可以贊天地之化育則可以與天地參矣此言由誠明之實也天下至誠謂聖人之德之實至大至極天下莫能加也贊助也與天地參謂與天地並立為三也言聖人在上則裁成輔相以左右民猶大化之軫洪鈞而人物之生莫不各遂其性豈用物物而盡之乎自能盡人之性以下指明之實而言

非但尽己之性而已其次致曲曲能有誠誠則形形則著著則明明則動動則變變則化唯天下至誠為能化此言由明誠之功也其次謂自明誠者也致推致也曲一偏也言由其所有之良心而推致之以造其極也言已所有之良心必有其誠故即此推致之則可以成德也誠則形以下蓋言進德之效驗形有形容之可見著形之大者也明即加光輝也動動人心也變者物從而變化則有不知其所以然者至於此則與聖人一矣明則動以下指誠驗而言至誠之道可以前知國家將興必有禎祥國家將亡必有妖孽見乎著龜動乎四体禍福將至善必先知之不善必先知之故至誠如神禎祥者福之兆妖孽者禍之萌著所以筮龜所以卜朱氏曰四体謂動作威儀之間如執玉高卑其容俯仰之類也此極贊至誠之理自然發見也至誠如神謂至誠之人能前知之猶鬼神也

■禎祥妖孽之說雖自古有之然至於孔孟則絕口不語蓋恐懼修省則雖有天變無害於國若否則雖無天變身弑國亡故日食地震等變存之春秋而至於其教人則專以道德仁義為言而一切惑世誣民之說皆絕之於言議蓋深恐啓人好異之心也此章恐非孔氏之遺言也

誠者自成也而道自道也言有此美則德自成而道

亦莫不自行也即若前章仁者人也義者宜也之例誠者物之終始不誠無物是故君子誠之為貴終始猶言全体言一有不美則雖有所為亦若無有而自始至終皆無可觀者故君子誠之為貴以其為人道也誠者非自成己而已也所以成物也成己仁也成物知也性之德也合外內之道也故時措之宜也此專論誠者自成之義也言既誠則成己成物無往而不可此皆吾性本然之善而又能合人也而一之故施之於天下而物皆得其宜也故至誠無息朱氏曰既無虛假自無間斷不息則久久則徵運而不已曰不息常而不變曰久徵者謂人心悅而天下服也徵則悠遠悠遠則博厚博厚則高明悠遠益謂其久徵之意博厚遠被四方而深厚也高明出万物而光明也博厚所以載物也高明所以覆物也悠久所以成物也此言聖人之功用也言博厚則受容万物而無所遺高明則庇覆万物而無所棄悠久則物無所不自成也悠久即悠遠也博厚高明皆得悠久之德而能成載物覆物之功而物之成自在於其中故以悠久置於三者之終焉博厚配地高明配天悠久無疆此言聖人与天地合其德也無疆謂天地之無疆如此者不見而章不動而變無為而成此因上文而又言聖人与天地同其妙朱氏曰見猶示也不見而章以配地而言也不動而變以配天而言也無為而成以無疆而言也天地之道可一言而尽也其為物不貳則其生物不測此欲言聖人純亦不已之妙而

先言天地之大以起之貳二也副也不貳猶言一而大也謂無物之可對也天地如此其大故能生万物而莫測識其所以然也天地之道博也厚也高也明也悠也久也此言上文為物不二之義也博厚高明悠久皆為物不貳之推也今夫天斯昭昭之多及其無窮也日月星辰繫焉万物覆焉今夫地一撮土之多及其厚載華嶽而不重振河海而不洩万物載焉今夫山一卷石之多及其大草木生之禽獸居之寶藏興焉今夫水一勺之多及其不測鼉鼉蛟龍魚鼈生焉貨財殖焉此言其為物不二故能生物不測也昭昭猶耿耿小明也振收也卷区也言人皆狃於耳目之所見聞而不能推之於其全体故子思推至於天地之無窮山水之广大而備尽其不測之妙聖人之德之大亦猶如此詩云維天之命於穆不已蓋曰天之所以為天也於乎不顯文王之德之純蓋曰文王之所以為文也純亦不已詩周頌維天之命之篇於歎辭穆深遠也詩之意言天命文王王斯大邦延及子孫福沢重臻也此引之以明天命人吉凶禍福其理深遠而万古不已也不顯猶言豈不顯也純純一而不雜也言聖人至誠無息之德与天道於穆不已之妙本同一也○程氏曰天道不已文王純於天道亦不已朱氏曰太極之有動靜是天命之流行皆以此命字為陰陽流行之妙盤於經旨甚矣詳見于語孟字義

■以上備言聖人至誠無息之妙而推至与天地同

其德即巍巍乎唯天為大矣惟堯則之之意

大哉聖人之道洋洋乎發育万物峻極于天優優大哉峻高大也優優充足有余之意此言聖人之道充塞天地而無所不在禮儀三百威儀三千待其人而後行故曰苟不至德至道不凝焉此承上文而言禮儀經禮也威儀曲禮也至德謂至德之人至道即上文所謂聖人之道是也凝聚也成也故君子尊德性而道問學致廣大而精微極高明而道中庸溫故而知新敦厚以崇禮此申明不至德至道不凝之意尊者恭敬奉持之意德即仁義禮智之德性謂惻隱羞惡辭讓是非之心道由也言惟德性之崇而又能由問學則至道自凝也廣大即德性之量猶言居天下之广居也精微謂精義入神之妙也高明即德性之体若前所謂高明配天是也溫猶燻溫之溫謂故學之矣復時習之也敦加厚也蓋上三者皆修德之事下三者即凝道之事而尊德性由問學此其大端乎蓋雖欲凝道然非先修其德則不能造乎其極故以尊德性為由問學之本也溫故知新又凝道之事而敦厚崇禮即修德之功此又交互錯綜以尽其意蓋雖不至德至道不凝然造道之極又非必謂截然有限不可遷易也

■愚謂先知而後行此固學問之常法不可易焉然而究竟論之則有實德而後有實智若聖人之智

是也故曰苟不至德至道不凝焉豈不明白哉先儒或專以尊德性為主或特以由問學為多可謂陷於一偏而非君子之道也

是故居上不驕為下不倍固有道其言足以興國無道其默足以容詩曰既明且哲以保其身其此之謂與詩大雅烝民之篇此言尊德性道問學之効而深明君子之心其智老成而非用伎倆者之所能測識也蓋君子之於天下可以為上可以為下當有道則足以興其國當無道則足以免刑戮言莫所不宜也故末又引詩以深贊其妙矣

■宋儒謬說此節貽禍後世不細可不戒乎揚雄所謂明哲煌煌旁燭無強遜于不虞以保天命又是掉闔之術與君子作處天淵矣不可概而一之矣

子曰愚而好自用賤而好自專生乎今之世反古之道如此者災及其身者也反復道法也愚者無德賤者無位皆非人之所信從而自用自專則悖人心也古之法非今之所宜今遽復之則弘風俗焉災之及也宜矣非天子不議禮不制度不考文朱氏曰禮親疎貴賤相接之体也度品制文書名今天下車同軌書同文行同倫朱氏曰今子思自謂當時也軌轍迹

之度倫次序之体三者皆同言天下一統也雖有其位苟無其德不敢作禮樂焉雖有其德苟無其位亦不敢作禮樂焉無其德而敢作愚而自用者也無其位而敢作賤而自專者也子曰吾說夏禮杞不足徵也吾學殷禮有宋存焉吾學周禮今用之吾從周杞夏之後徵証也宋殷之後此又引夫子之言以明雖有其德苟無其位則雖以孔子之聖亦不敢作禮樂焉王天下有三重焉其寡過矣乎三重謂德與位與時說見下文言治天下有此三者則民能信而從之故雖行于天下得寡過也上焉者雖善無徵無信不信不信民弗從下焉者雖善不尊不尊不信不信民弗從上焉者謂時王以前如夏商之禮是也下焉者謂聖人在下如孔子善於禮是也善者有其德尊者有其位徵者得其所謂三重是也言民之弗從者不可妄作也故視民心之所向背則知天下之所同然知天下之所同然則知道矣故夫子定書斷自唐虞而不言上世不可考知之事蓋不足以經世垂範而適足以惑世誣民故也故君子之道本諸身徵諸庶民考諸三王而不謬建諸天地而不悖質諸鬼神而無疑百世以俟聖人而不惑本諸身即易所謂近取諸身之意言措之於身心而自安也徵諸庶民驗其所信從而建立也立於此而參於彼也蓋本諸身試之於己也徵諸庶民驗之當世也考諸三王稽之上世也建諸天地質諸鬼神不止考之於人也百世以俟聖人証之於將來也君子之道造於至極無所

不合無所不準非若異端之學索隱行怪駭世驚人而推之人心考之物理稽之世變皆無所合也質諸鬼神而無疑知天也百世以俟聖人而不惑知人也鬼神不可明知百世不可逆知質之無疑俟之不惑則知之盡誠之至也是故君子動而世為天下道行而世為天下法言而世為天下則遠之則有望近之則不厭道者以所行言法者以經世言則者以學問言詩曰在彼無惡在此無射庶幾夙夜以永終蒼君子未有不如此而蚤有譽於天下者也如此者指無惡無射而言非盛德之至不能也

■以上總言聖人崇美德而不貴虛文故其道自順於人心合於天地應於世變而為天下万世之法則

仲尼祖述堯舜憲章文武上律天時下襲水土祖始也祖述者祖而述之蓋斷自唐虞為始也憲法章明也憲章者法而表章之也言仲尼遠宗堯舜之道近守文武之法不敢以渺昧不經之言為教又不敢自我作古也律法也天時謂春夏秋冬之四時言陽舒陰慘自合天時也襲因也水土謂東西南北之四方謂居魯逢掖居宋章甫之類也蓋体道之至學問之極與天地合其德者也

■按宓儀神農黃帝之書謂之三墳少昊顓頊高辛唐虞之書謂之五典夫子之時墳典具在然夫子

特祖述堯舜而雖三皇三帝之書皆在所黜焉者蓋以堯舜之道實万世不易之常道而三皇三帝之書豈有旁礴广大不切於人倫日用之道而無益於天下國家之治者歟而仲尼以自有生民以來未有之聖而祖述堯舜憲章文武者何哉蓋天下非堯舜無可祖述非文武無可憲章故祖述其當祖述憲章其當憲章其祖述者是自祖述之也憲章者是自憲章之也於是益見其聖之盛也是所謂自有生民以來未有孔子者也

辟如天地之無不持載無不覆幬辟如四時之錯行如日月之代明疇亦覆也錯猶迭也持載覆幬言博厚高明也錯行代明言悠久也万物並育而不相害道並行而不相悖小德川流大德敦化此天地之所以為大也此言仲尼之德猶天地莫不包涵也万物並育若老者安之朋友信之少者懷之類也道並行猶伯夷之清柳下惠之和顏淵之仁仲由之勇也悖背也言彼皆並育並行於夫子化育之中而各成其德也小德如川之有流派孟子所謂有成德者有達才者是也大德如時雨化之者是也言小以成小大以成大此便非仲尼之大矣天地之大也言仲尼即天地也

■以上言夫子之道非惟與天地同其大夫子即天地也蓋與上下文相通總言夫子之道之大也

唯天下至聖為能聰明睿知足以有臨也寬裕溫柔足以有容也發強剛毅足以有執也齊莊中正足以有敬也文理密察足以有別也臨謂居上而臨下也文文章也理條理也密詳細也察明弁也言唯夫子能兼知仁勇禮義之德而無所不尽也溥博淵泉而時出之溥博如天淵泉如淵溥博周徧而廣濶也淵泉靜深而有本也出發見也言五者之德充積於中而以時發見於外也見而民莫不敬言而民莫不信行而民莫不說莫不敬者所過者化也莫不信者感應之速也莫不說者行能當于人心也是以声名洋溢乎中國施及蠻貊舟車所至人力所通天之所覆地之所載日月所照霜露所隊凡有血氣者莫不尊親故曰配天配天者言與天並立而永無墜也此極贊仲尼之德之大也

■以上又言夫子之德之大也

唯天下至誠為能經綸天下之大經立天下之大本知天地之化育夫焉有所倚朱子曰經綸皆治糸之事經者理其緒而分之綸者比其類而合之也經常也大經者五品之人倫也惟聖人之德極誠無妄故於人倫各盡當然之美而皆可以為天下後世法所謂經綸之也立大本者修身以為天下之表準也知

猶主也言此皆非有所倚著於物而然蓋至誠無妄自然之功用不可以力企及也肫肫其仁淵淵其淵浩浩其天此申上文無所倚之意肫肫懇至貌仁者德之長淵淵靜深貌浩浩广大貌言此皆無意於如此而自如此也苟不固聰明聖知達天德者其孰能知之言苟非有其德者不能知其妙非可以常智窺測之也詩曰衣錦尚絀惡其文之著也此申上文溥博淵泉而時出之之意詩國風衛碩人鄭之丰皆作衣錦聚衣聚絀同禪衣也尚加也故君子之道闡然而日章小人之道的然而日亡君子之道淡而不厭簡而文溫而理知遠之近知風之自知微之顯可與入德矣詩云潛雖伏矣亦孔之昭此承上文而言君子崇實而不貴文故雖外如闇然而其德日章小人反之淡而不厭以五穀言簡無文采也溫以玉言皆不求于外而德輝自見也遠之近見于彼者皆由於此也風之自著乎外者皆本乎內也皆言實理自然自微而至于著也詩小雅正月之篇孔甚昭明也故君子內省不疚無患於志君子之所不可及者其唯人之所不見乎詩云相在爾室尚不愧于屋漏疾病也無患於志猶言無愧於心詩大雅抑之篇相視也屋漏室西北隅也此引詩言君子慎獨之功無所愧作也故君子不動而敬不言而信詩曰奏假無言時靡有爭詩商頌烈祖之篇奏進也又引詩云君子雖不言動民自敬信而無有所爭也是故君子不賞而民勸不怒而民威於鈇鉞詩曰不顯惟德百辟其刑

之威畏也鈇莖斫刀也鉞斧也詩周頌烈文之篇辟君也此引詩以明君子不言之教自感於人心也是故君子篤恭而天下平詩云予懷明德不大声以色篤厚也篤恭而天下平言無為而天下自治也詩大雅皇矣之篇引之以明聖人之德之妙不在於大声与色也子曰声色之於以化民末也詩云德輶如毛毛猶有倫上天之載無声無臭至矣此引夫子之言以申上文皇矣之意詩大雅烝民之篇輶輕也如毛言篤恭之至不大声色之意倫比也謂之毛則猶有物可比故亦引文王之詩言上天之事無声無臭至矣蓋明篤恭之至非言說之所能形容也

■按大雅文王之篇云上天之載無声無臭儀刑文王万邦作孚謂文王与天為一也自宋儒拈出之以形容太極之理而學者狂以為斯理隱微不可窺識之意殊不知詩平平鋪叙非若後世云云也矮人觀場往往如此可不弁哉○以上言君子用心甚實而其妙非言說之所能尽也自誠而明以下又雖非中庸之本書然其理純粹至極有非子思之輩不能作者也

中庸發揮終

伊藤仁斎主著データベースサンプル

本稿は、「伊藤仁斎・東涯の諸稿本に関する総合研究」(科学研究費・基盤研究(B)(1)作業の一貫として、伊藤仁斎の主要著作である『大学定本』『中庸發揮』『論語古義』『孟子古義』『語孟字義』『童子問』『古学先生詩文集』『仁斎日札』『古学先生和歌集』を、最善のテキストに拠ってデータベース化したもののサンプルである。

底本には、天理大学附属天理図書館古義堂文庫に所蔵される諸稿本・刊本のうち、以下のものを使用した(本文は改訂前を採用)。

- 『大学定本』 …… 『林本』
- 『中庸發揮』 …… 『元禄十年校本』
- 『論語古義』 …… 『林本』
- 『孟子古義』 …… 『林本』 ※巻二は「元禄十二年改修本」
- 『語孟字義』 …… 『林本』
- 『童子問』 …… 『林本』
- 『古学先生文集』 …… 『東涯・東所書入本』
- 『仁斎日札』 …… 『甘雨亭叢書本』
- 『古学先生和歌集』 …… 『甘雨亭叢書本』

※ 『中庸發揮』は、本来なら「元禄七年校本」(改訂後)を底本とすべきと思われるが、当該稿本の校訂基準に関する定見が得られなかつたため、『古義堂文庫目録』に「仁斎生前最終稿」とする「元禄十年校本」(改訂前)を底本にした。

※ 『仁斎日札』には自筆本が存するが、所有者の許可等の問題によって、流布本である「甘雨亭叢書本」を底本にした。

※ 字体は、検索等の便を図って、通行のものに統一した。

※ 〔〕で括られた部分は、小字であることを示している。

定 日東 洛陽 伊藤「維楨」原佐甫考

大學之道在明明德在親民在止於至善「大鄭氏音泰今從之」

明德者謂聖人之德光輝發越至於幽隱之地遐邇之遠莫所不照若虞書贊堯之德曰光被四表格于上下大誓贊文王之德曰若日月之照臨光于四方是也親民程子作新字下文亦有新字當從程子作多用新字下文亦有新字當從程子作君之仁臣之忠是也言大學之道全斯三者而明德新民二者又以止於至善為要也○朱氏注明德曰虛靈不昧具衆理而心万事蓋朱氏深泥明字而不知明德本贊美聖人之德之辭也觀康誥單曰德堯典徒曰俊德皆無明字之意自可見也且虛靈不昧四字本出於禪語即明鏡止水四字亦出莊子此二語於吾聖人之書本無此理亦無此語實於老之真詮也聖人其相反不翅冰炭失明德二字之義遠甚矣又曰明德二字見於詩書左傳而至於論孟則專以仁義禮智為教孝弟忠信為要而未嘗有一言及明德者蓋以明德二字可當之聖人而不可訓之學者謂之明德則其理甚過大而不可若曰仁義忠信尤近於日用而切於學者之身也作大學者徒悅其名之大而以此為開首

第一義恐非孔門之旨

知止而后有定而后能靜靜而后能安安而后能慮慮而后能得

此承上文而言止於至善之効
右第一章

大學一編不出於明德新民止至善三者而止至善即明德新民之標的也故下章先論明德新民之義而於止至善則尤致其詳矣蓋知本即止於至善之要而自誠意至修身者明德之至善齋家至平天下者新民之至善也一直写下首尾貫穿義理相承統相是作者之本意也愚故斷以為大學有三綱領而無八条目

康誥曰克明德

康誥周書○此以下至下文聽訟章旧本誤在誠意章下其間前後相錯者皆從朱氏所定

大甲曰顧諟天之明命

大甲商書○章句曰天之明命即天之所與我而我之所以為德者也非也明命謂天之顯命商書曰受天明命以有九有之師爰革夏正即是也蓋言成湯雖既為天子猶恐或失天之顯命而顧念表正之也下文引詩曰周雖旧邦其命惟新又曰峻命不易引書曰惟命不于常常皆以天眷命言作者之意甚明矣

帝典曰克明峻德

帝典堯典虞書明者謂堯之聖德光輝發越莫所不照也即堯典所謂九族既睦百姓昭明黎民於變時雍是也峻大也謂之

峻德則不可深泥明字也明矣孟子曰堯舜性之也堯典當曰峻德自明若曰克明峻德則是學而至於聖人之辭非所以論堯也故如章句積明明德之義非是章句曰明明之也明德者人之所得乎天而虛靈不昧以具衆理而忘万事者也但為氣稟所拘人欲所蔽則有時而昏故學者當因其所發而遂明之以復其初也若謂克明明德則與學者之用功何所異哉章句之解非大學之本指明矣且克字最欠穩當朱氏曰此克字雖訓能然比能字有力真氏曰要切處在克之一字尤非也以此論學者則可非所以論聖人之生知安行也

皆自明也

言欲其德之明於天下則在先自明其德也

右第二章

此論首章明明德之義

湯之盤銘曰苟日新日日新又日新

盤盥類之盤也言新民以新己之德為本也

康誥曰作新民詩曰周雖旧邦其命惟新

詩大雅文王之編

是故君子無所不用其極

極猶皇極民極之極謂至善也

右第三章

此論首章新民之義

詩云邦畿千里惟民所止

詩商頌玄鳥之編

詩云緡蛮黃鳥止于丘隅子曰於止知其所止可以人而不如鳥乎

辭

詩小雅緡蛮之編子曰以下孔子說詩之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人交止於信

此積詩之辭下倣此

詩云譬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誼兮者恂慄也赫兮喧兮者威儀也有斐君子終不可誼兮者道盛德至善民之不能忘也

詩衛風淇澳之編此言止於至善之由也

按爾雅骨曰切象曰磋玉曰琢石曰磨學易故比骨角自修難故比玉石毛氏曰赫有明德赫々然喧威儀容止宣著也○章句以謂切以刀鋸琢以椎鑿皆裁物使成形質也磋以鑢錫磨以沙石皆治物使其滑沢也治骨角者既切而復磋之治玉石者既琢而復磨之皆言其治之有緒而益致其精也蓋以切磋為治樸之名琢磨為成器之名然按爾雅曰象謂之鵠角謂之蠶犀謂之割木謂之劇玉謂之彫注云治樸之名又曰金謂之鏤木謂之刻骨謂之切象謂之磋玉謂之琢石謂之磨注云治器之名合二條而見之爾雅既言治之有緒而益致其精之名晦庵何所拋而云然若義理雖生於千載之後猶可能刊千載

叙由

日東 洛陽伊藤維楨述

「維楨」按史記孔子世家曰子思作中庸孔叢子曰子思適宋大夫樂朔攻之困子思子思撰中庸之書四十九編今此編載在于戴記之中至於宋朱考亭氏合于論孟大學列為四書分為三十章然而大學本非孔門之書蓋熟詩書二經而未知孔門之旨者所作其說別論若孟子發明孔子之旨者也中庸又演繹孔子之言故今付于論孟之後改為三書合之三書總一意云今又總為一章復鄭氏之舊至其分段則窃付己意以為之更定其書未的知子思之所作乎不然以其言合於論語取之今倣趙岐孟子集解分為上下編云

「予」嘗觀宋三山陳善論中庸曰修其祖廟陳其宗器以下一段恐是漢儒雜記又魯齋王氏以第二十章以下定為誠明書「予」謂其說甚有理然無証之言不足信焉頃嘗窃思孔子家語以第二十章為哀公問政編則此一編之書誤入于中庸其非中庸本文彰彰明矣以此觀之則陳王之說可謂卓見矣而第十六章論鬼神及第二十四章論禎祥妖孽又非孔子之語說見条下然則中庸一書為漢儒所誤者亦居多然而除論鬼神妖孽外其言皆鑿鑿與論語孟子實相表裏蓋洵之遺言也列之於語孟不可謂無補于世矣

綱領

中庸之書論語之衍義也其言肇出於論語而子思衍之以作中庸蓋贊無過不及而平常可行之

德云先儒謬為堯舜以來傳授心法而不知孔孟道統之旨不出于仁義二字而仁義之外又無所謂中庸者也

舊解中庸者謬為孔門蘊奧之書而以高遠不可及之說釈之失作者之意殊甚矣學者苟以名編之義求之思過半矣

大凡單言中與連言中庸其義自別蓋連言中庸者言無過不及而平常可行之道單言中者徒以

中或有不偏不倚為中皆未當蓋中者就兩端而言剛柔大小厚薄淺深謂之兩端中者謂兩者之間故中庸曰執其兩端用其中於民是也蓋中有不剛不柔穩當平正之意故中必待權而後得當若執中無權焉則有一定不變之弊故孟子曰執中無權猶執一也若舜湯之執中雖不言權自在其中矣若學者必不可不用權孟子固言猶執一故中必以權為要矣若在不用權得其當之後以無意然而無過不及者乃在用權得其當之後以無過不及便為中則未可況不偏不倚之語於中字中非而堂中為中言一則中央為中一則中字為中推此類可見矣若程子之所謂則一中字自足矣不待更用權若不用權而自可矣則孟子必不可添權字但謂時中則亦自有權存矣若去時字單曰中則不可學要認得權字時字及中庸兩端字意透徹不可泛泛理會

典謨以來言及中者不勝其多矣而孔孟之書纔
止一兩言孔子曰不中皆就人之氣質而言之或為
孟子曰中也養不中蓋孔孟之學專以仁義為宗
論堯舜之事而為緊要之功曰執中無權猶執一
而至於中則未為緊要之功曰執中無權猶執一
也是也蓋四代之間學問未開言論未詳以聖人
行聖人之事猶用權衡而不須審其分量故徒曰
中可也至於孔子則專以教為主不得有刻星鏤
目審其斤兩故孔子曰不中蓋以中有執一廢百
無拋之患而禮有遇事變化之妙故曰恭而無禮則勞
之弊而禮有遇事變化之妙故曰恭而無禮則勞
慎而無禮則愆勇而無禮則亂直而無禮則絞又
曰博學於文約之以禮亦可以弗畔矣夫至於顏
子問仁特舉禮告之而末嘗以中為言也則夫子
之教有所斟酌而不必襲三代聖人之舊套明矣
此吾夫子之功所以獨超出於群聖而師表于万
世也

首章自喜怒哀樂至万物育焉四十七字本非中
庸之本蓋古樂經之脫簡誤攙入于中庸書中
耳何以言之其說非止宋明諸儒多以禪付于儒
書之中又自相矛盾第宋明諸儒多以禪付于儒
而不知孔孟學問血脈如何所以不知其言之叛
于孔孟乎否今發十証而明之學者審諸曰以其
叛于六經語孟者言之如未發已發之說六經以
來群聖人之書皆無之一也孟子受業於子思之
門人當祖述其言而又不言二也如中字虞廷及
三代之書皆以已發言之中庸獨以未發言之三
也而典謨所謂中字此反以和名之四也若以未

發之中為言則六經語孟皆為有用而無體之書
五也以其一書之中自相矛盾者言之此書本以
中庸名編當專論中庸之義而首論中和之理六
也中字雖後屢出皆以已發言之而不一有以未
發言者七也且若和字子思當屢言之而終編又
無復及之者八也此以父子夫婦昆弟朋友之交為
天下之達道後以君臣父子夫婦昆弟朋友之交為
天下之達道九也此以大本達道並稱而後單言
本文及六經語孟而論之非「予」臆說且喜怒哀
樂四字及以中連言者獨見於樂記蓋贊禮樂
之德云然故曰古樂經之脫簡先儒不察其誤遂
以未發之中為道學之根本準則到今為千古學
問之深害不容於不弁

朱氏章句序引大禹謨人心道心危微精一之語
以為聖門道統之根本然大禹謨一編多可疑者
梅鷟與臨川諸儒皆疑之雖朱氏亦然按論語堯
曰編有咨爾舜天之曆數在爾躬等二十二字而
無危微精一之語焉則禹謨之言難拋為証窃思
唐虞之間世醇民朴其君臣教戒之言惟止於人
倫政術日用常行之間而不及乎心性等高遠微
妙之理焉則此語非唐虞間之言彰彰然明矣且
人心道心之言其要在唐虞間之危微二字然道
然易見者而非微人心雖固易流於欲然人心本
義理之心不可專謂之危夫道心即仁義之良心
也孟子曰今人乍見孺子將入于井皆有怵惕惻
隱之心又曰噫爾而與之行道之人弗受蹴爾而
與之乞人不屑也仁義之良其顯而易見也若此
然非由之所知也仁義之良其顯而易見也若此

論語古義

最上至極宇宙第一論語總論

日東 洛陽伊藤「維楨」古義

宋邢氏「昺」曰按芸文志曰論語者孔子心答弟

子時人及弟子相與言而接聞於夫子之語也當

時弟子各有所記夫子既卒門人相與集而論纂

故謂之論語漢興傳者有三家魯論語者魯人所

傳即今所行編次是也齋論語者齊人所傳別有

問王知道二編凡二十二編其二十編中章句頗

多於魯論古論語者出自孔子壁中凡二十一編

有兩子張編次不與齋魯論同孔安國為後漢

馬融亦注之張禹受魯論于夏侯建又從庸生王

吉受齋論挾善而從號曰張侯論後漢包咸周氏

並為章句列於學官鄭玄就魯論張包周之編章

考之齋古為之注焉魏吏部尚書何晏集諸儒之

說并下己意為集解正始中上之盛行于世

「維楨」按鄭氏曰論語仲弓子游子夏等撰定程

子曰論語之書成於有子曾子之門人故其書獨

二子以子稱愚以謂此特謂撰夫子之語而已至

諸子之語未必盡然蓋論語一書記者非一手成

者非一時何者除有子曾子外閱子冉子亦以子

稱而諸子之語曾子尤居多子貢子夏之言則

一編三載有子之語而子張編多記子張之言則

知夫子之語皆成於游夏等所撰而諸子之語則

各出于其門人之所記然要之編論語者亦游夏

之儔而已南豐曾子曰記二典者阜夔之徒即此

意而自宋興以來說論語者蓋數百家然而多出

意而自宋興以來說論語者蓋數百家然而多出

其意見淆以佻老之說則不可拋以為信唯漢儒

之說猶為近古蓋不失傳受之意云故此書出入

注疏為多而於諸家之說獨取其長并加裁定

其意味血脈則窃付臆見云

又曰論語上下編猶後世所謂正統集之類蓋編

論語者先錄前十編自相傳習而又次後十編以

補前所遺者故今合為二十編而何言之蓋觀

鄉党一編要當在第二編而今嵌在中間則知

前十編既自為成書且詳其書若曾點言志子路

問正名季氏伐顛與諸章一段甚長及六言六蔽

君子有九思三戒益者三友損者三友等語皆前

十編所無者其議論體製自不與前相似故知後

十編乃補前所遺者也

程子曰說論語有說了全然無事者有說了後其

中得一兩句喜者有說了後知好之者有說了後

直有不知手之舞之足之踏之者

又曰學者當以論語孟子為本論語孟子既治則

六經可不治而明矣說書者當觀聖人所以作經

之意與聖人所以用心聖人之所以至於聖人而

吾之所以未至者所以未得者句句而求之晝誦

而味之中夜而思之平其心易其氣闕其疑則聖

人之意可見矣

又曰學者須將論語中諸弟子問處便作自己問

聖人答處便作今日耳聞自然有得雖孔孟復生

不過以此教人若能於語孟中深求玩味將來涵

不聖人答處便作今日耳聞自然有得雖孔孟復生

不過以此教人若能於語孟中深求玩味將來涵

養成甚生氣質

又曰凡看語孟且須熟誦玩味須將聖人言語切己不可只作一場話說人看得此二書切己終身

「維楨」按論語一書万世道學之規矩準則也其言至正至當徹上徹下增一字則有余減一字則其不足道至乎此而盡矣學至乎此而極矣猶天地之浩大人在其中而不知其大準萬世而不變準四為要義為質以禮為輔其語道則以仁為宗以約禮曰文行忠信而總之曰吾道一以貫之是標的也雖後有聖者出亦不能易此宋儒設論語專以仁義為理而不知為德之名以忠信為用而不為緊要之功甚者至於以論語為未足而求於孔門者殆鮮矣

又曰夫子以前雖教法略備然學問未開道德未明直至夫子然後道學問初發揮得盡矣其使學者知專由仁義而行矣而種々鬼神卜筮之說皆以義理斷之不敢與道相混故謂學問自夫子始斬新開關可也孟子引宰我子貢有若三子之語曰賢於堯舜遠矣又曰自生民以來未有盛於孔子也蓋諸子嘗得親炙夫子而知其度越乎群聖人而後措詞如此故愚斷以論語為最上至極宇宙第一書而以此八字冠諸每卷題目上意以不如此則人不能知論語之尊而不知論語之大也而漢唐以來人皆知六經之為尊而不知論語之

為最尊而高出於六經之上或以學庸為先論孟為後蓋不知論孟二書徹上徹下無復余蘊也夫子之道所以終不大明於天下者蓋為此故也愚賴天之靈得發明千載不傳之學於語孟二書故敢據鄙見不少隱諱非臆說也

又曰夫道至正明白易知易從達於天下万世而不可須臾離者故道非知之難守之為難非守之難樂之為難若夫高遠不可及者非道隱僻不可知者非道何者非達於天下万世而不可行之也一人知之而十人不能行之者非道何者非行之而十人不能行之者非道也苟知此則識吾夫子之德矣度越于群聖人而吾夫子之道高超於万世焉故中庸曰考諸三王而不謬建諸天地而不悖質諸鬼神而無疑百世以俟聖人而不惑蓋贊夫子之德之學之功云然若夫高遠不可及隱僻不可知之說考之於三王則謬建之於天地則悖推之於人情物理則皆不合可見宇宙之際本無此理而誣道之甚者也夫窮高則必返于卑極遠則必還于近返卑近而後其始矣何則知卑近之可恒居而高遠之非其所也所謂卑近者本非卑近即平常之謂也實天下古今之所共由而人倫日用之所當然豈有高遠於此者乎若夫厭卑近而喜高遠者豈足與語達於天下万世而不可須臾離之道哉學者必知此然後可以誦論語也

又曰欲學孔孟之道者當知二書之所同又知其所異也則於孔孟之本指自瞭然矣蓋天下所尊

叙由

史記列傳曰孟軻鄒人也受業子思之門人道既通游事齊宣王宣王不能用適梁惠王不果所言則見以為迂遠而闊於事情當是之時秦用商鞅楚魏用吳起齋用孫子田忌天下方務合從連衡以攻伐為賢而孟軻乃述唐虞三代之德是以所如者不合退而與萬章之徒序詩書述仲尼之意作孟子七編

維楨按孟子之書或以為孟子自著或以為門人之所撰今詳其書體製各殊旨歸亦別似出於一手蓋梁惠王藤文公二編固於一類離婁尽心二編是一類公孫丑二編是公孫告子三編各是一類竊疑諸編或雜以孟子之筆歟姑記此以俟來哲

又曰讀書當知作者之意所在此所前三編備記其事業出處至於離婁編始及議論故今定以前三編為上孟後四編為下孟蓋古人之學以經世為務而脩身以為之本明道以為之先皆所以歸而於後四編知其蘊奧也

又曰先儒弁孟子不受業子思之門是也嘗曰予未得為孔子之徒也予私淑諸人也蓋人者泛指天下之人而言未的曰受業子思之門人矧方其

時孔子之道炳如日月之繫于天賢者識其大者不賢者識其小者莫不有孔子之道孟子何所不學乎夫孟子之於孔子猶孔子之於文武其既望聞知於五百年之後則其自所期焉者可知矣豈可以區區師授的傳論之乎

綱領

韓子曰孔子之道大而能博門弟子不能徧觀而盡識也故學焉而皆得其性之所近其後離散分處諸侯之國又各以其所能授弟子源遠而末益分惟孟軻師子思而子思之學出於曾子自孔子自孟子始

又曰揚子雲曰古者楊墨塞路孟子辭辭闕之廓如也夫楊墨行正道廢孟子雖賢聖不得位空言無施雖切何補然賴其言而今之學者尚知宗孔氏崇仁義貴王賤霸而已其大經大法皆亡滅而不救壞爛而不收所謂存十一於千百安在其能廓如也然向無孟氏則皆服左衽而言侏離矣故愈嘗推尊孟氏以為功不在禹下者為此也

維楨按孟子之學孔門之太宗嫡派也其學以仁義為宗以王道為主而所謂王道者亦由仁義行而已外仁義無所謂王道者以而至於求仁禮智則以惻隱羞惡辭讓是非之心為之端以功利邪說為之害所謂性善者明仁義之有於己也浩然之氣者明仁義之功用也存心者存此也養性者養此也盡心者盡此也故孟子之學放心者求此也皆莫非求仁義之謂也故孟子之學莫要於求仁義而求

仁義莫先於擴充四端之心可謂一本矣非若諸子泛論錯說而無所本也

又曰孟子之書為萬世啓孔門之闕鑰者蓋孔氏之言平正明白似淺而本深若易而實難渾渾淪淪蟠天根地靡知其底極故孟子諄諄然指其嚮方示其標的使學者知源委之所窮故性命道德之說仁義禮智之理皆當以孟子之言為之注脚而求其義切不得從論語字面求其意義蓋孔子之時猶白日中天有目者能行故教人只以修之方而不待詳解其義孟子之時猶夜適途待燭能行故不得不曉解其義明白詳悉若此故欲觀孔子之道而不由孟子學焉者猶渡水無舟楫豈能得濟乎故孟子之書實後世之指南夜燭也

又曰孔子每教人以學文孟子專教人擴充四端之心其言若相異者何哉曰無異矣夫道為本教次之而盡道受教者性也孔子以教為主道在其中也矣孟子明道為本而教在其中矣孟子曰亦有大路也已矣又曰居仁由義天下之安宅也義者天下之道為本也又曰其性善之說論反求之法是教者發之也何哉天下自暴自棄者十居八九言非禮義謂之自暴若告子之流是也吾身不能居仁由義謂之自棄若孟子倡性善之徒自善不待發以明仁義之心則己之固若孔門之徒自孔孟之言猶善之說故曰為自暴自棄者非有異于

其間也故說論語而不說孟子者便不知論語之言自有頭柄說孟子自不說論語者亦不識孟子之語有所根柢凡二書之理渾融通徹打成一片是為善說論孟者也孟子意忠厚其學以王道為主以仁義為宗勸人君以仁為先救民為急至於誨人則專以反求其身為務滋味可掬其以孟子為發為無可依擬為些英氣者豈知孟子者乎哉

又曰趙岐曰孟子通五經尤長於詩書而程子曰知易春秋者莫若孟子蓋明其非長於詩書而已愚謂孟子每引詩書論春秋不暇枚舉而無一語之及於易者何也孟子之學以存仁義之良心為本而其要在義理之弁若易專以利為務而未嘗論及仁義之良心此孟子之所以與詩書春秋一例論之也夫日中則昃月盈則闕故尚處退損而忌居盈滿者易之教也夫子之所以取易者蓋以此也故可以無大過矣然而深得於詩書春秋之旨則自得兼易之理自又無流利之弊此孟子之所以引詩書論春秋而不有一語之及易者歟

孟子卷之一

洛陽伊藤「維楨」古義

梁惠王章句上「凡七章」

此編自首至尾總論王道之要本末兼該巨細彈學可謂聖門之要法學問之本領也蓋王道之學儒者之專門其說雖散見疊出尾七編之為中然其提綱挈領推本開端千變萬化使人易曉者莫深切明備於此編故矣此為七編之首其意微矣「予一故矣此編斷

「予」嘗教學者以熟誦精思語孟二書使聖人之
意思語脈能瞭然于心目間焉則非惟能識孔孟
之意味血脈又能理會其字義而不至于大謬焉
夫字義之於學問固小矣然而一失其義則為害
不細只當一々本之於語孟能合其意思語脈而
後方可不妄意遷就以雜己之私見所謂方柄
圓鑿北轅適越者固不虛矣故著語孟字義一編
以付諸二書古義之後其詳有古義在今茲不贅
天和三年歲在癸亥五月洛陽伊藤維楨謹識

天道「凡七條」

道猶路也人之所以往來通行也故凡物之所以
通行者皆名之曰道其謂之天道者以一陰一陽
往來不已故名之曰天道易曰一陰一陽之謂道
其各加一字於陰陽字上者蓋所以形容夫一陰
而一陽一陽而又一陰往來消長運而巳之意
也蓋天地之間一元氣而已矣或為陰或為陽兩
者只管盈虛消長往來感於兩間未嘗止息此
即是天道之全體自然之氣機萬化從此而出品
彙由此而生聖人之所以論天者至此而極矣可
知自此以上更無道理更無去處考亭以謂陰陽
非道所以陰陽者是道非也陰陽固非道一陰一
陽往來不已者便是道考亭本以大極為極至而
以一陰一陽為太極之動靜所以與繫辭之旨相
盤太甚也

天道有流行有對待易曰一陰一陽之謂道此以
流行言立天之道曰陰與陽此以對待言其美一

也流行者一陰一陽往來不已之謂對待者自天
地日月山川水火以至於晝夜之明闇寒暑之往
來無不皆有對是為對待然對待者在流行之
中非流行之外又有對待也

何以謂天地之間一元氣兩已耶此不可以空言
曉請以譬喻明之今若以版六片相合作匣密以
蓋加其上則自有氣盈于其內有氣盈于其內則
自生白醜既生白醜則又自生白醜此自然之理
也蓋天地一大匣也陰陽匣中之氣也萬物白醜
也蓋天地一大匣也無所從而生亦無所從而來有匣
則有氣無匣則無氣故知天地之間只是此一
氣而已矣可見非有理而後生斯氣所謂理者反
是氣中之條理而已夫万物本乎五行五行本乎
陰陽而再求夫所以為陰陽之本焉則不能不
歸之於理此常識之所以必至於此不能不
見而宋儒之所以有無極太極之論也苟以前
喻見之則其理彰然明甚矣大凡宋儒所謂有理
而後有氣及未有天地之先畢竟先有此理等說
皆臆度之見而面蛇添足頭上安頭非實見得者
也

易曰天地之大德曰生言生々不已即天地之道
也故天地之道有生而無死有聚而無散死即生
之終散即聚之盡天地之道一於生故也故謂生
者必死聚者必散則可謂有生必有死有聚必有
散則不可生與死對故也或以謂生死聚散皆理
為之主宰言則似矣道未之識也

或以為自天地既闢之後觀之固一元氣而已若

自天地未闢之前觀之只是理而已故曰無極而
太極適聖人未說到一陰一陽之往來不已故曰無極而
耳曰此想像之見耳矣夫天地之前天地之始誰
見而誰傳之邪若世有人生於天地未闢之前得
壽數百億萬歲目擊親視後人互相傳誦以
到于今則誠真矣然而世無生於天地未闢之前
之人又無得壽數百億萬歲之人則大凡諸言天
地開闢之說者皆不經之甚也所謂清者升為天
獨者降為地邵康節以十二萬九千六百年為一
元及天開於子地闢於丑人生於寅等說皆漢儒
以來狂聞戰國雜家識緯諸書迂怪不經之故說
互相付會耳均之仙氏所謂無始老氏所謂無極
之前亦皆妄誕而已矣夫四方上下曰宇古往今
來曰宙知六合之無窮則知古今之無窮今日之
天地即萬古之天地萬古之天地即今日之天地
何有終始何有開闢此論可以破千古之惑但可
與達者道不可與痴人道或謂既不可謂天地有
終始開闢焉則又不可謂無終始開闢曰不然見
今日之天地則知萬古之天地猶漚之在大海漚有
生死夫物之在於天地間猶漚之在大海漚有
聚散而大海無聚散此理甚明矣然非區々見識
所能窺測也

獲罪於天無所禱也亦是子貢所謂不可得
而聞也蓋天地之間四方上下渾々充塞通
之無內無外非斯善故善則順惡則逆苟以不
徹在於天地之間猶以山草植之于水沢之不
善在於天地之間猶以山草植之于水沢之不
以水族留之于山岡之上則不能立于一日遂其
也必矣夫不能一日有以不善于天地之間
也亦猶如此故善之至無往而不善惡之極無
往而不惡善之又善天之善下之善聚之福不可
焉惡之又可慎如此而所謂善者豈有形狀之可謂
之可畏可慎如此而所謂善者豈有形狀之可謂
乎孔子曰人之生也直罔之生也幸而免善者非
他即直而已蓋直則善不直則曲非有二也宋儒
謂天草言則謂之理又曰天之理也蓋以有說乎
無而非聖人所以論天道之本旨蓋以有心見天
則流于災異若漢儒災異之學是也無心見天
則陷虛無若宋儒即理也之說是也無心見天
懼脩省以直道自盡無有一毫邪曲而後當自識
之非可言語喻也

或曰一陰一陽往來不已之理或可得而知焉至
於維天之命於穆不已之理則不可得而聞也一
天道而有此二端者何哉曰非有二端一陰一陽
往來不已者以流行言維天之命於穆不已者以
主宰言流行猶人之有動作威儀主宰猶人之有
心思智慮其理也然論天道之所為天道是
則專以主宰而言書經象孔子所謂天道者是
也故中庸引維天之命而詩而曰蓋曰天之
所以為天也可見雖若二端然至論天道之所
以為天道則專在於主宰也夫易之為道陽為善

予往年過為諸友所推自開門戶以待學者從此
 四方之士輻湊日衆問道不已「予」雖時叩兩端
 以竭焉然學者多狃於舊聞牽於意見卒無以得
 孔孟之正宗不高則不樂不奇則不悅厭常而喜
 新舍迹而取遠「予」深憫焉乃綴集鄙言以為答
 問之資且以明鄒魯之正傳亦不得已之心也宋
 歐陽子及輔漢卿氏有易詩童子問「予」亦命之
 以童子問要明非所以告于大方也日東元祿歲
 癸酉冬十月既望洛陽伊藤「維楨」原佐謹識
 凡六十章

有一童行問曰伏聞先生闡明孔孟之正指以祛
 絕諸儒之繆說然入門日淺賦性亦魯加之先入
 之言為主而不免於孔孟之直指反驚且怪冀賜
 開示「予」心之曰孔孟之直指見於論孟二書者
 煥如丹青包含天下之理而無欠會粹百家之典
 而無遺出於此則傍徑也他岐也子欲識「予」之
 意則觀語孟二書足矣今雖為子傾困倒廩以殫
 告之亦莫能出於二書之外者矣子能熟讀翫味
 有得焉則雖與「予」生相睽違阻地隔世猶相聚
 一同終日論議心々相照若合符節自莫相違勉
 旃勿怠惟恐子視之以徒為聖門平正親切之書
 而不知深意所在

右第一章

童子曰固如尊喻若二書則「予」平生所熟讀於
 集注大全及諸家注解亦略究探討無所復疑二

書固日用之要典至親切也然窃思外此別有簡
 徑直截自詣至道者非耶曰非也學欲其正功欲
 其熟不可好奇特不可求捷徑水到船浮華謝子
 結導正路而未到者有矣未有踏邪蹊而能到者
 也自苗而秀而實自有其時任其自悟勿自我求
 悟若初學固不能去其注其本其文苟集注章句
 既通之後悉棄去特就論孟正文熟讀佩服優游
 自得於孔孟之本指猶大寐之頓寤自瞭然于心
 目之間今子所以不免致疑者皆為注脚之所累
 耳天下之理到語孟二書而盡矣無可以復加焉
 勿疑

右第二章

請益曰子識夫五穀乎論天下之至味則至五穀
 而極矣雖八珍美味醞釀上味不若五穀之可常
 食而不厭況非此則莫以存軀命矣若夫美味雖
 姑可於口然嗜之不止則必害於人前輩所謂嗜
 異味者必有異疾是也若論語之於道乃食中之
 嘉穀也施之四海而有準信之於世而無弊所患
 在人之不知焉耳

右第三章

問吾於宋明諸儒及禪莊諸書議論高遠難遽通
 者固疑其為至言奇妙道若論語甚過平淡殊覺無
 意味如何曰艱澁奇僻難遽通者反可通惟論語
 不可知也至言若泛然邪說易以動人若其然故
 不可得而知也至言若泛然邪說易以動人若其然故
 非溫厚和平從容正大者自不能通于論語之妙
 非氣質偏勝耽奇驚高者之所得知也今子欲外
 語孟徑詣至道此陷于邪僻之深坑謹勿踏近世

學者之故轍昔漢置五經博士而不知置論語博士宜矣論語之理意味深長語直平淡故雖漢人亦不知其理到道治則六經可治而明矣此程子曰論語孟子既治則六經可治而明矣此論實古今之名言至矣大抵詞直理明易知易記者必正理也詞艱理遠難知難記者必邪說也子以此求之於天下之書百不失一

問從來皆以論語徒為平易親切意味深長而未知其如此微婉難知也冀申垂審喻曰論語聖人以大中至正之心說大中至正之道故惟大中之至正之人能知之必以難行萬世不易之理反是實為至道而不知易知難行萬世不易之理不可及之天下極至之理殊不知易知難行萬世不易之理不可及之說乃異端邪說而易知難行萬世不易之理是堯舜之道而孔子立教之本原論語之宗旨也昔在孔子旁觀古今歷選群聖特祖述堯舜憲章文武殫黜夫難行難行不礙於易知難行萬世不易之道以為生民之極而立其易知易行萬世不易之道以為生民之極而之門人詔之後世故論語一書實為最上之極字宙第一書而孔子之聖所以為生民以來所未嘗有焉而賢於堯舜遠者以此也而孟子之書又垂論語發明孔子之旨者其言曰堯舜之道孝悌而已矣又斥其難知難行高遠不可及之說以為邪說為暴行痛拒絕之而專唱仁義之旨蓋論語之義疏也故學者實知得斯理而後當說論語二書不然則雖字句精若蚕糸細若牛毛實侮徒為孔門一時問答之語而不知其高出於六經

之上矣道之所以不明不行于天下後世者職此之由學者不可不審諸

右第五章

問論語平易而六經之上不審如何曰程子不云乎論孟既明則六經不治而明矣蓋六經之道平正通達萬世人倫之道備矣然通論孟而後六經之用猶三代之彝器可實之几上而不可施之日用也今解易春秋者其說奇古艱深不近於人倫日用者蓋以此也詩書二經亦然獨程子易所以復出諸儒之上而為三代以來之好書者以其自論孟之理來也是論語所以高出於六經之上也

右第六章

問先生既以孟子為論語之義疏然則學者專說論語而至於孟子則雖不必誦無害歟曰不然者所以求通夫經也學者不熟誦孟子必不能達於論語之義蓋論語之津筏也論語專說修仁義禮智之方而未嘗發明其義孟子時聖遠道湮大義既乖故孟子為學者諄々然剖別其義闡明其理丁寧詳悉無復余蘊故通七編之義而後論語之心義之端明矣孟子曰惻隱之心仁之端也羞惡之心義之端也恭敬之心禮之端也是非之心智之端也又曰人皆有之於其所為義也於其所忍仁也人皆有所不為達之於其所為義也於其所忍禮也四之解也學當於此認熟讀而後推之於論語則其義始較然矣倘欲去孟子特擲論語字面解之則不惟不得其義必至於大錯道從前注

序類 送荒川景元赴紀州序

凡天下之事成最難矣而惟學為甚學有四難立
 志難也識真難也久積累難也遇良師友難也立
 志以至聖賢為期識真以為其造命脈也古之君子
 其有大成也遇良師友為其造命脈也古之君子
 所以能成其學者蓋其立志不回信道不渝自其
 始志干學而及乎出仕中道間有五年身坐席
 舍手披簡編服行乎道遠乎六芸然猶且就
 正有道咨詢朋友必得其肯綮而後止故至於其
 成之日如月之恒如日之升若決江河沛然莫之
 能禦存則道被天下沒則名垂青史昭昭乎至於
 與日月爭光矣今之君子不然其學也以利而
 勤也退逐隊隨行日幾百迴黜矣崇華誇多闕靡
 講而退逐隊隨行日幾百迴黜矣崇華誇多闕靡
 汲汲乎惟人之不知是幾百迴黜矣崇華誇多闕靡
 生之欲經注束之高閣目不過書口不道訓抗
 顏對客矚目罵僕楊然自以為莫我若也及乎
 其末路灰冷與艸木同朽腐則雖欲自悔而不及
 悲哉而世之為人師者亦不知所以教之術
 或其才也斷而小之長者摧焉伸者屈焉不能引
 而上之反糜其足後世不能成材也宜哉荒川氏
 之子景元年十六以博學能文名震京師其志將
 以為古人之學而不為今人之為者也頃嘗被徵
 辟將有南州之行親戚故舊聞之而悅者有褒
 者有惜者有憂者知景元而疎遠者也憂者愛景元
 景元者惜者有憂者知景元而疎遠者也憂者愛景元

而欲深成之者其悅且褒之者固人之常情而
 惜之者亦未知其實也但其憂之者豈得非太
 迂且過慮者耶夫若景元之才之學與天地合其
 千里駒者也然而若吾聖門之學與天地合其
 情收万物而不遺會百氏而拔萃浩浩乎其不
 量也固匪生質之敏十數歲之功所能盡焉而九
 仞之井廢於一尺之不及焉則豈可不為之過慮
 哉且古之人有愛其尺之不及焉則豈可不為之過慮
 若景元之學未必及乎古人而其褒之者非直以
 賢良稱之則愛景元之憂至深也豈不宜哉況乎
 紀侯之辟子也非愛元之憂至深也豈不宜哉況乎
 也欲俟子晚節學成道隆明治於此焉而求之必
 大體實諸左右備其顧問子其勸哉然吾聞之紀
 侯國姓尊長諸侯大藩仁賢好士政治清明其
 吏士皆諄諄然有古良士之風矣子入其國服習
 其俗染漸其化則心正身修德器大成必不至為
 都下少年多言浮躁愛為紛華者之態此足以慰
 憂景元者之心也子行矣事其大夫之賢者友其
 士之仁者而德行道藝者必以師事之恭以
 持己謙以接物行勿取侮言勿或召禍勿從眾
 競進勿高己矜飾詩曰庶幾夙夜以永終譽子行
 矣大要在乎自矜焉而已爾一寬文九年己酉季
 夏日一

送山口勝隆序

時運之來甚微而盛衰之形亦非區區得失之
 所能致也蓋國家將治必右文而左武其將亂也
 必貴武而賤文故周人尚文治亂異驗豈非千萬世
 傳纒二世尚武之與尚文治亂異驗豈非千萬世

國家之明効哉昔在吾朝廷之間文物之盛殆與漢唐肩差非吳蜀元魏之所能及豈不盛乎然今士大夫皆曰日東本尚武之國何用文為豈其然哉厥後暨乎源平氏起天下初亂札樂典章日就壞墮及乎元建之後干戈相尋戰爭不止專任威武蔑棄文教天下之衰極矣茲及昭代海宇載清首敷右文之教兼慕唐宋之政反數百年陷塗炭之民而一旦措之於枉席之安可謂大幸矣而近年已來理學初開人尚實行家誦孔孟戶宗程朱度越前古矣但近世士大夫類皆木強不知學其觀讀書者必曰為學多損人又曰學文則必害於武事而今顧曰非學無以成人非文無以濟武於乎風教之能移人心也若此可謂膺泰平之昌運基無疆之鴻業其國祚之永年豈可復限量哉在乾文言曰見龍在田天下文明猗歟何幸躬自見之耶山口君勝隆者大內義隆公七世裔器度寬洪義不苟容自少以馳聘射獵為家以試槍飛砲為業去年春嘗來自武州留止京師都下有一瞽者知道人也本與君為僚屬又與余相友善君嘗介紹此人來臨余廬自後屢相往來講磨無廢纔半歲余稍曉句讀又能說義理議論風生坐客皆服可謂奇士矣夫觀一人之所嚮則知萬人之所嚮服觀一人之所嚮則知武弁之種生不知學今年既踰四表始好讀書則知天下兜鍪之士與君同好者亦幾人哉嗚呼君之學纔止修其身而已然足以知天下之好尚也則君之學豈不亦大乎勗哉頃又將還武州求教於余日君武人也素善識武然而君之所識者徒武之事而非武之本請告之以武之本夫武有本修身是也修身有本仁是也故非仁則無

以修身非修身則無以能武苟能武之事而不識武之本焉則必殃其身可不懼哉夫武所以衛身也然孫臏不免刑徒吳起致亡其軀伍胥鴟夷於吳江淮陰菹醢於漢庭夫武者所以威敵也然古戰國之君多至招仇怨殞軀喪國皆不知武之本故也湯七十里遂保桀之九有武王三千能勝紂之億萬漢文恭儉匈奴逋鼠尉陀稱臣豈非得其本之謂哉鄒軻氏曰天時不如地利地利不如人和是也君今讀書雖得知武未嘗不為文未嘗不為武然於武之本恐未也故於其行聊以此為贈

「寬文九年己酉閏十月一」

文式序

董劉韓李歐曾之文有文人之文儒者之文者孟荀董劉韓李歐曾之文有文人之文儒者之文者孟荀續輕剽浮華不足以登樽俎之間昔吾朱文公嘗校韓子之書又深好南豐後山之文豈不以其體製之正理意之到而動循繩墨無一字之散緩乎然則文之為文可見而已然世稱好理學者或棄去文字而不理問之云是然不閱吾學也嗚呼非言無以達其意非文無以述其言讀書而不能為文奚以異乎有言而無以述其言讀書而不能為文足志文以足言言之無文行之不遠惟吾邦學者大抵無能為文蓋天下之學必得其門而後入昔人有諺伯夷傳一年便大悟作文之法者豈非學之要在於多而貪焉而在於少而熟耶而世之編文者連編累牘動至數百千編雖家有人誦之然若崑山之玉不勝其多鄧林之材反厭其繁記前則遺後涉此則漏彼泛然終莫得其肯綮者是無門也故詮次韓柳以後近儒者之文者三十

儒者之學最忌闇昧其論道解經須是明白端的
若在十字街頭白日作事一毫瞞人不得方可切
不可傳會不可穿鑿不可假借不可遷就尤忌回
護以掩其短又戒粧點以使人悅從前諸儒動犯
此諸病非惟有害於論道解經必大壞人之心術
不可不知也又曰若要剥大蒜子置諸銀盤子內
潔潔淨淨渾身透明不要若蓋藏臭物器中他物
亦皆觸氣染類悉就臭腐不可用也學問之不進
德義之不修一皆坐此此是儒門講學第一心法
學者須以此為立命根基常常體取不容遺忘

仲尼吾師也凡學者須要皆以聖人自期待不可
從後世儒者脚板馳聘饒使區區議論道得是當
終不濟事

學者不可於聖人言語上增一字又不可減一字
若語孟二書實包括天下古今道理盡矣所謂徹
上徹下者是也宋儒動引仙老之語以明聖人之
學吾深識其非也

仁者每視人之是非不仁者每視人之非仁者必取
人之長不仁者必訐人之短

聖人學問第一字是仁以義為配以知為輔以禮
為地而進修之方專在忠信

進焉而不可治天下國家退焉而不可修身齋家
者皆不足以為學也若異端虛無寂滅之教俗儒
詩賦博物之學是已若近世稱理學高談大極性
命而遠於日用者亦其亞也觀孔孟所說自可見
矣豈有後來所說無聲無臭驚高憑虛若禪莊所
說者邪其是否可不弁而知焉

一道德同風俗是二句是治天下大規模此語出
禮記

無禍即是福不凶則為吉世人以富貴貧賤論吉
凶禍福者非也苟富貴而身多患害子孫不肖者
不若貧賤而身長無事子孫聰明之為愈也若夫
以富貴貧賤論吉凶禍福者實市道之見也此論
當破千古之惑

孟子曰惻隱之心仁之端也羞惡之心義之端也
古注云端本也始也又曰人皆有所不忍達之於
其所謂所不忍不為者即惻隱羞惡之心也達之於
所謂所不忍不為者即擴充之謂也此千古仁義二
正解學者當以此為準則

君子之視人無一不可者小人之視人無一可者
君子認天下為己之類小人亦認天下為己之類
故君子謂之惡則其惡不可逃焉小人謂之惡則
其惡不可不察焉

君子之修身也不務昭昭之行而積冥冥之德其
論人也亦不取昭昭之行而察冥冥之德

人說閑事直是閑談我說閑事總是學問

詩家最忌落議論閱論學亦然蓋學成德熟胸中自有成見而後言言句句莫非至理是謂造道之言若夫思量按排組織成言者道得是當皆巧言焉耳議論愈精去道愈遠義理玄微蚕糸牛毛總落理解視識道者之言實天淵矣宋儒談經字句訂銖量寸校要無一毫滲漏不知學者悅以為精密為的確而不知於高明正大平易從容之地大有所不相合者聖人之道豈區區議論言說之所能盡乎哉

知道者舉天下之物所見莫非善故每視人之善而不視人之不善也若夫為不善非人之善孟子道性善言必稱堯舜又曰若夫為不善非才之罪也又曰人皆有不忍人之心今人乍視孺子將入于井皆有怵惕惻隱之心非所以內交於孺子之父母也非所以要譽於鄉党朋友也非惡其聲而然也又曰噫爾而與之道之人弗受蹴爾而與之乞人不屑也又曰雖存於人者豈無仁義之心孟子子言言句句要莫非斯理視人之善而不視人之不善非惟孟子之學為然堯舜孔子之善而亦然其於人之不善也惟識其陷溺之所致者而非性本也學者苟於是自焉則庶乎識聖人之道矣若夫小人之心先自暴自棄況於人乎其卒至於不視人之善者以惡人待之所謂視人之不善而不

稱端人正士者有三為人所樂者上也為人所厭憚者次之為人所嫉惡者下也

賈誼陸宣公有儒者之才而無儒者之學韓退之歐陽永叔有儒者之學而無儒者之志董仲舒文中子有儒者之志而其學未充者也

君子見用則非一人之福乃天下之慶也君子見黜則非一人之不幸乃天下之不幸也

天下有道則學在於上天下無道則學在於下天下有道則君子在位小人見黜故學在於上天下無道則小人在位君子奉身而退故學在於下學在於上則治學在於下則亂

新安之學有堂堂乎張也難與並為仁矣之弊凡有志於學者必有此弊其不及者亦潰墮不可拯焉故依乎中庸為至

學者平生存心忠信正直則非惟於事無害雖臨危難自無悔吝之失矣倘不然則雖問諸卜筮禱於鬼神不能無悔吝可不謹哉

鵝湖異同之弁陸之門徒互相詆譏於今數百年未了之論蓋二家之徒各主其師說或為調停兩可之說而不能折諸聖故自宋元至明竟無一定之說若去二先生之說直求之於經則聖人之旨明白分曉無復可疑焉中庸曰苟不至德至道不凝焉故君子尊德性而道問學言雖知道問學

古学先生和歌集
春部

元日己卯

一とせをみなけふの日の心地して長閑に世
をも過してし哉

年内立春<庚辰>

去年ことしさだめかねたるけふの日を空に
しらせてたつ霞哉

立春閑

影見へてはるや来ぬらむ相坂の関の清水も
氷とくなり

湖上朝霞

かすむ夜の月は残りて湖海や明る侘しきは
るのうら波

野径霞

雲雀あがるすゑのの原のかすむ日に遠方人
の独り行みゆ

鶯

人ならばとはましもものをうぐひすの我宿に
しも朝な朝な鳴

春の歌とてよめる

はるはまづうれしかりけり梅咲ばはなのあ
るじと人にいはれて

故郷梅

ふるさとは梅のほひをしるべにて春やむ
かしの月もすむらむ

月前梅

月残る窓の梅がえかほるなり覚ぬる夢はゆ
めとおもふに

家の梅はな盛なりけるに、人のもとに

よみてつかはしける
月夜よし梅のはなよし我宿を問ばや人の心
をも見む

夜梅

あやなしと恨なはてそ中々に梅のほひは
夜ぞまさりける

友達と北野の梅みんと約束し侍りし

に、いとくもりければ遣しける
雨ふらば散はや過んいざけふは野辺にまじ
りて梅の花見ん

檐梅

我ためとうへしのきばの梅がえにはやくも
なるる鶯のこゑ

へまかりて
梅のはなさかりなりける比北野の辺

あるじをば誰とさだめん宿毎にはな咲つづ
く梅の下風

家に在ける紅梅の咲けるを見て

咲初しこそめの色の紅にゆふ日うつろふ梅
のひとへも

正月のころかもこの辺の野外にまかり
てよみ侍ける

大比叡や小ひゑのみねは雪はれて都の野辺
の薄緑なる

家々翫春

春なれやいやしき民の宿までも梅咲ころは
朝きよめして

遠山似画図

うつし絵に写さば筆をなげやせん霞みてか
かる雪の遠山

春曙

又も世にたぐひはあらし月霞梅が香かほる
あけぼのの山

江山春望

雁かへる入江の水のほのぼのと明るもおし
き住よしの浜

春の歌とてよみ侍りける

いつもかく盛をまてば時過ぬまだしきほど
に花をみるべき

或人の北山の山荘に花見にまかりて

思へただ都に近きはなのかげよしやよし野
の山はありとも
おもひてもままうきこともなき身にははな
みるばかりうれしきはなし

遠望山花

よし野山まことの花は雲と見へて雲をばは
なとながめつるかな

老人翫花く初本に老木の桜を見て

身にすればあはれとぞ見し春とても老木の
花は色ぞかはける

庵室の前に桜をうへて侍りしに年経

てはなさかりなりければ
世の中をいとふとなしにおのづから桜が本
のかくれがのいほ

この歌の前書、一に桜木一株あり、江戸

桜といふ、唐の僧に桜の花を見せ侍りけれ
ば、海棠なりとて、海棠の詩を作りぬと聞
ゆ、本草の文を考合するに、大かたは海棠
と見へたり、よりにみづから棠隠居士と号
す、或は桜隠ともいふ、

家々翫花

たが宿も柳さくらを植をきて春はみやこと
わきてことなる

春月

老ぬればかはらぬ友と見し月も涙あやしき
おぼろよの空

二月のころ人に誘引れて東山なる処

に花見にまかりて
咲残る花の梢のかつ見へてまだしきほどぞ
春はことなる

春の歌とてよみ侍りける

年毎に春にはあへど事しげみおもふまに
は花を見ざりき
法眼養白もとへ梅の花にそへて遣し
ける

春の野遊

しる人のしらずばいかに梅の花さける色香
のかひやなからむ

春の野遊

ささ浪やしがの花ぞのまれに来て長等の山
にはる日くらしつ

御室の花見にまかりてよみ侍りける

この山は花をあまたに植置て盛久しき春の
色かな

余寒月

寒かへる空とは見へて春の月雪気ながらに
打霞つつ

庭前の梅盛なるを見て

けさ見れば山吹桜咲そひて貧しき宿も春は
富けり

九條殿にて庭の落花といふを読せら

【目録】

伊藤仁斎・伊藤東涯・古義堂研究文献目録

土田健次郎・片岡 龍編

本目録は全点にわたって統一方針のもとに新たにキーワードを取り直したものであって、採取の対象も研究文献にとどまらず翻刻や訳注までも含む。編集方針は以下の通りである。

○日本語の論文と研究書、明治以降翻刻された原典及びその訳注類のみを採録する。

座談会や新聞記事などは省く。

○新漢字で統一する。

○雑誌の号数、巻数の表記は次の通りである。

例：第 23 号は、23

第 8 巻 2 号は、(8-2)

通巻 30 号 (第 10 巻 3 号) は、30(10-3)

○論文が後に単行本に収録されたものは、「所収単行本」に単行本の書名を出す。

○検索項目は、次の通りである。

著 者 論文、研究書、原典類の著者。

標 題 論文、研究書、原典類の標題。

人 別 対象となる儒者の名前。

分 類 論文、研究書の領域の区別。

キーワード 儒者自身が使用した用語を中心に採録。なお人名は日本と朝鮮は号など通行している名、中国は諱で表記。

本目録の試行版は「検索項目」から自由に検索できる形でインターネットで公開し、研究者の便に供している。

<http://www.littera.waseda.ac.jp/ab/pub/jugaku/Guest/Index.stm>

なお本目録は、本研究と早稲田大学文学部情報化検討委員会作業部会「近世儒学データベース」(責任者：土田健次郎)の合同の作業である。

(土田健次郎記)

ID	著者	標題	掲載誌	巻号頁	発行所	発行年月	人別
001	宮崎隆一	仁斎を読む	東京女子大学附属比較文化研究所紀要	50/pp.1-27		1989	伊藤仁斎
002	木本幸造	海保青陵と福沢諭吉、「経済」「社会」—「仁斎先生語孟字義曰。夫字義之於学問。固小矣。然而一失其義。則為害不細。」	経済学雑誌	89/pp.36-42		1988-04	
003	豊沢一	伊藤仁斎の「怒」について	山口大学文学会誌	38/pp.83-96		1988-01	伊藤仁斎
004	山根隆宏	伊藤東涯日記の考察—東涯「家乗」;仁斎「初見帳」との関連を中心として	ピブリア	89/pp.49-66	天理図書館出版部	1987-10	伊藤東涯
005	三宅正彦	伊藤仁斎の思想的基盤—氏神;菩提寺;町人的規範	日本歴史	461/pp.57-71		1986-10	伊藤仁斎
006	丸谷晃一	伊藤仁斎における「同一性」批判の構造—人我相異論の形成過程	季刊日本思想史	27/pp.43-59		1986-09	伊藤仁斎
007	大谷雅夫	伊藤仁斎の「中」および「権」の思想	季刊日本思想史	27/pp.3-26		1986-09	伊藤仁斎
008	三宅正彦	仁斎学研究の方法と課題	季刊日本思想史	27/pp.79-115		1986-09	伊藤仁斎
009	清水徹	仁斎;東涯;古義堂関係文献目録	季刊日本思想史	27/pp.116-134		1986-09	伊藤仁斎;伊藤東涯
010	川口浩	日本経済思想史における仁斎	季刊日本思想史	27/pp.27-42	ペリカン社	1986-09	伊藤仁斎
011	子安宣邦	伊藤仁斎研究	大阪大学文学部紀要	26/pp.1-196		1986-03	伊藤仁斎
012	村上恭一	伊藤仁斎の哲学—上—	法政大学教養部紀要	58/pp.143-170	法政大学教養部	1986-01	伊藤仁斎
013	清水徹	伊藤仁斎関係研究文献目録	待兼山論叢	19/pp.33-42	大阪大学文学部	1985	伊藤仁斎
014	遠山敦	伊藤仁斎における「敬」	倫理学紀要	8/pp.1-23		1993	伊藤仁斎
015	丸谷晃一	伊藤仁斎の「情」的徳徳実践論の構造	思想	820/pp.58-89		1992-10	伊藤仁斎
016	丸谷晃一	伊藤仁斎における「古義学」的方法の形成過程—「孟子古義」講稿本における「至大至剛」の解釈をめぐって—	政治経済学	300/pp.294-311		1991-06	伊藤仁斎
017	村瀬裕也	仁斎学と戴学との比較考察—上—	香川大学教育学部研究報告	(81-1)/pp.51-67		1991-01	伊藤仁斎
018	沢井啓一	言説のなかの古代—仁斎;祖依のアルカイズム	フィロンフィア	79/pp.79-92		1991	伊藤仁斎
019	樋口浩造	仁斎の朱子学批判—その転回と隠蔽	待兼山論叢	25/pp.19-33	大阪大学文学部	1991	伊藤仁斎
020	清水茂	「仁斎旧集」から「古学先生文集」へ	ピブリア	95/pp.191-201	天理図書館出版部	1990-11	伊藤仁斎
021	子安宣邦	「天命を知る」ということ—伊藤仁斎『語孟字義』講義の下	思想	864/pp.39-50	岩波書店	1996-06	伊藤仁斎
022	子安宣邦	二つの「字義」儒学の再構成と脱構築—伊藤仁斎『語孟字義』講義の上—	思想	861/pp.51-68	岩波書店	1996-03	伊藤仁斎
023	洪良博	日中儒学における二つの字義解釈—伊藤仁斎と戴東原	待兼山論叢	29/pp.17-30	大阪大学文学部	1995-12	伊藤仁斎
024	浅山佳郎	伊藤仁斎の漢詩における虚辞について	漢文学解釈と研究	1/pp.91-105	漢文学研究会	1998-11	伊藤仁斎
025	浅沼アサ子	伊藤仁斎の女子教育論に関する考察	東京家政学院大学紀要	37/pp.43-52	東京家政学院大学・東京家政学院短期大学	1997	伊藤仁斎;伊藤東涯
026	山根隆宏; 岸本真実	古義堂文庫蔵 伊藤東涯「初見帳」-3-	ピブリア	93/pp.101-126	天理図書館出版部	1989-10	伊藤東涯
027	山根隆宏; 岸本真実	古義堂文庫蔵 伊藤東涯「初見帳」-2-	ピブリア	92/pp.103-124	天理図書館出版部	1989-05	伊藤東涯
028	浜久雄	伊藤東涯の易学	東洋研究	90/pp.1-31		1989-01	伊藤仁斎;伊藤東涯
029	山根隆宏; 岸本真実	古義堂文庫蔵 伊藤東涯「初見帳」-1-	ピブリア	91/pp.93-116	天理図書館出版部	1988-10	伊藤東涯
030	山根隆宏	東涯「家乗」の起草年代に関する一考察	ピブリア	88/pp.108-128	天理図書館出版部	1987-05	伊藤東涯
031	伊東倫厚	東涯先生の為人と学問	斯文	93/pp.1-11	斯文会	1987-05	伊藤東涯
032	伊東倫厚	伊藤東涯—学識冠絶の古義堂2代目当主(古典学者の群像—古代から近世まで—近世における古典学者)	国文学解釈と鑑賞	(57-3)/pp.104-109		1992-03	伊藤東涯
033	山根隆宏; 岸本真実	古義堂文庫蔵 伊藤東涯「初見帳」-6-	ピブリア	96/pp.77-93	天理図書館出版部	1991-05	伊藤東涯
034	山根隆宏; 岸本真実	古義堂文庫蔵 伊藤東涯「初見帳」-5-	ピブリア	95/pp.250-273	天理図書館出版部	1990-11	伊藤東涯
035	山根隆宏; 岸本真実	古義堂文庫蔵 伊藤東涯「初見帳」-4-	ピブリア	94/pp.62-85	天理図書館出版部	1990-05	伊藤東涯
036	花崎隆一郎	東涯「卦爻考」節記—その「通解」との比較において	中国研究集刊	19/pp.1662-1685	大阪大学文学部中国哲学研究室	1997-01	伊藤東涯
037	高島俊男	独断!中国関係名著案内(119)伊藤東涯『操觚字訣眉制度通』	東方	202/pp.10-12	東方書店	1997-12	伊藤東涯
038	中村幸彦	前真柱と古義堂文庫	ピブリア	108/pp.32-34	天理図書館出版部	1997-11	伊藤仁斎;伊藤東涯
039	野崎守英	伊藤仁斎の思想の一特質—その「情」論をめぐって—	日本思想史要説	/pp.	博文社	1978-02	伊藤仁斎
040	中村幸彦	古義堂遺書に就いて	日本文化	23/pp.53-63	天理図書館	1943-10	古義堂
041	山口義男	近世日本における朱子学の反省—山鹿素行と伊藤仁斎の場合	武蔵川女子大学紀要	11/pp.129-141	武蔵川女子大学	1963	伊藤仁斎
042	野口武彦	古義学的方法の成立—伊藤仁斎『中庸発揮』の講稿本をめぐって—上	文学	(36-7)/pp.1-11	岩波書店	1968-07	伊藤仁斎
043	野口武彦	古義学的方法の成立—伊藤仁斎『中庸発揮』の講稿本をめぐって—中	文学	(36-3)/pp.62-76	岩波書店	1968-08	伊藤仁斎
044	野口武彦	古義学的方法の成立—伊藤仁斎『中庸発揮』の講稿本をめぐって—下	文学	(36-9)/pp.96-113	岩波書店	1968-09	伊藤仁斎
045	野口武彦	戦国乱世の孤客—江戸古学派における「孟子」解釈の分裂	文学	(45-2)/pp.133-150	岩波書店	1977-02	伊藤仁斎
046	大江文城	堀川学の祖仁斎先生	本邦儒学史論叢	/pp.	全国書房	1944-07	伊藤仁斎;古義堂
047	三宅正彦	仁斎学の展開—意味血脈的方法の発展と転化—	木村英一博士頌寿記念中国哲学史の展	pp.923-70	創文社	1975-11	伊藤仁斎;古義堂 関と模索
048	相良亨	伊藤仁斎			ペリカン社	1998-01	伊藤仁斎
049	石田一郎	伊藤仁斎(人物叢書39)			吉川弘文館	1960-01	伊藤仁斎

ID	分類	キーワード	所収単行本
001	思想	学問・堯舜・王道・人・仁・内外・人道・理・性・情	
002			
003	思想	恕・愛・己・隔阻・浅見綱斎	
004	著作	家乗・初見頼・日記	
005	伝記	上層町衆・伊藤了慶・伊藤了室・下御霊神社・信行寺・浄土宗續西派・往生思想・念仏	京都町衆伊藤仁斎の思想形成
006	思想	稿本・性・童子問・中庸・教・拡充・四端・中庸章句・気質之性・本然之性	
007	文学	十三夜・漢詩・易・中・徒然草・権・中江藤樹・重陽・蘇軾・本居宣長	
008	研究史	稿本・廣刻本・伊藤東涯・童子問・語孟字義・三書古義・行状・研究史	京都町衆伊藤仁斎の思想形成
009	研究史	論文目録	
010	思想	山鹿素行・熊沢蕃山・王道・道・礼楽	
011	思想	林本・陽斎学派・朱子学・実・孝悌・人外無道・天道・人道・生生・一元氣・年譜・鬼神・性・知・忠信・誠・本体・修為・人情・天命	
012	思想	藤原愷密・林羅山・室鳩巢・貞原益軒・山崎闇斎・中江藤樹・敬斎記・太極論・性善論・心学原論	
013	研究史	論文目録	
014	思想	教・道・性・孔子・性善	
015	思想	情・思慮・祖述憲章・論語・修為・四端・忠信・忠恕	
016	思想形成	稿本・浩然之氣・志・本然之性・気質之性・心・天・人・至大至剛	
017	中国思想との関係	戴震・理・氣・天道・人道・条理・流行・吳廷翰	
018	思想	道・生生・虚無・狄生徂徠	
019	中国思想との関係	朱子学・心・仏教・祖述	
020	著作	仁斎旧集・狩野文庫・仁斎先生文集・岩瀬文庫・伊藤先生文集目録・仁斎日札	
021	中国思想との関係	天命・性理字義・陳淳・天・論語・命・虚字・実字	江戸思想史講義
022	中国思想との関係	性理字義・語孟字義・誠・道・狄生徂徠・薛理・天道・名・一元氣・陳淳	江戸思想史講義
023	中国思想との関係	戴震・語孟字義・孟子字義疏証・猪飼敬所・理・意味・血脈	
024	文学;語学	古学先生詩集・虚辞・唐詩・命題内部・モダリティ・先・比況・真偽判断・日本漢詩・中国漢詩	
025	教育	里村那部・伊藤佐和・緒方尾形嘉那・瀬崎総・加藤倉・伊藤梅宇・伊藤竹里・伊藤東所・墓碑・伊藤東岸	
026	門人	享保	
027	門人	正徳・享保	
028	中国思想との関係	周易経翼通解・易经古義・象・説卦・繫辭・說易私説・周易伝義考異・周易卦爻考・周易義例考	
029	門人	宝永・正徳	
030	著作	家乗・日記・年譜・改元	
031	総論	伊藤蘭嶋・史記・古今学変・学語通弁・名物六帖	
032	総論	伊藤蘭嶋・制度通・名物六帖	
033	門人	享保・元文	
034	門人	享保	
035	門人	享保	
036	中国思想との関係	周易卦爻考・周易経翼通解・說易私説・来知徳・易・卦爻	
037	語学;歴史	換組字訣・制度通	
038	歴史	古義堂文庫・稿本・書き物	
039	思想	活物・欲・情・性・忠信・誠・俗	
040	総論	古義堂文庫・蔵書・丹機活法・伊藤東里	中村幸彦著述集14
041	総論	天道・人道・地道・理・天・命・性・情	
042	著作	中・仁之本・道之大本・孝弟・仁・明德	
043	著作	意味・血脈・無形・理	
044	著作	分段・己意・脱簡・綱領・叙由・中	
045	思想	孟子・利・王・仁義	
046	総論	論孟・古義・四経・元氣・性情・仁義相行・血脈・意味・徳行	
047	総論	仁之本・意味・血脈	
048	総論	朱子学・同志会筆記・仁斎日札・意味・血脈・性・道・教・誠・生生・自然・おのずから・仁義・本体・修為・聖人・日用・儒医・古学先生和歌集	
049	総論;伝記;家族;交友	家族・伊藤了慶・伊藤了室・里村那部・同志会・山崎闇斎・朱舜水・先游伝・公脚・根生いの分限者・特社・王道・意味・血脈・字義・鶴屋七右衛門・諸事寛帳・尾形光琳・尾形嘉那・尾形乾山・里村紹巴・系図・年表	

050	加藤仁平	伊藤仁斎の学問と教育—古義堂即ち堀川塾の教育史的研究	日黒書店(第一書房復刊)	1940-01 (1979-03)	伊藤仁斎;伊藤東涯	
051	伊東倫厚	伊藤仁斎(附)伊藤東涯	明德出版社	1983-03	伊藤仁斎;伊藤東涯	
052	吉川幸次郎;清水茂	伊藤仁斎;伊藤東涯(日本思想大系33)	岩波書店	1971-10	伊藤仁斎;伊藤東涯	
053	吉川幸次郎	仁斎東涯学案	岩波書店	1971-10	伊藤仁斎;伊藤東涯	
054	清水茂	解題	岩波書店	1971-10	伊藤仁斎;伊藤東涯	
055	木村英一	伊藤仁斎集(日本の思想11)	筑摩書房	1970-01	伊藤仁斎;伊藤東涯	
056	三宅正彦	伊藤仁斎の略稿本とその訓読法	筑摩書房	1970-01	伊藤仁斎;伊藤東涯	
057	木村英一	伊藤仁斎の思想	筑摩書房	1970-01	伊藤仁斎;伊藤東涯	
058	石田一郎	伊藤仁斎(日本文化研究5)	新潮社	1959-06	伊藤仁斎	
059	貝塚茂樹	伊藤仁斎(日本の名著13)	中央公論社	1972-02	伊藤仁斎	
060	貝塚茂樹	日本儒教の創始者	中央公論社	1972-02	伊藤仁斎	
061	子安宣邦	伊藤仁斎—一人倫的世界の思想	東京大学出版会	1982-05	伊藤仁斎	
062	中村幸彦	仁斎日記抄(日本叢書83)	生活社	1946-09	伊藤仁斎	
063	三宅正彦	京都町衆伊藤仁斎の思想形成	思文閣出版	1987-06	伊藤仁斎	
064	中村幸彦	古義堂文庫目録	天理図書館	1956-03	伊藤仁斎;伊藤東涯	
065	伊藤仁斎	古学先生詩文集(近世儒家文集集成1)	ベリカン社	1985-09	伊藤仁斎	
066	三宅正彦	『古学先生詩文集』解説;解題	ベリカン社	1985-09	伊藤仁斎	
067	天理図書館 善本叢書和 仁斎日記(天理図書館善本叢書 和書之部編集 79-1) 委員会		八木書店	1985-07	伊藤仁斎	
068	伊藤東涯	紹述先生文集(近世儒家文集集成4)	ベリカン社	1988-11	伊藤東涯	
069	三宅正彦	『紹述先生文集』解説;解題	ベリカン社	1988-11	伊藤東涯	
070	伊藤東涯	名物六帖(古典叢書1)	汲古書院	1979-01	伊藤東涯	
071	浜野知三郎	伊藤東涯について	斯文会	1936-11	伊藤仁斎;伊藤東涯	
072	伊藤仁斎	語孟字義	日本倫理叢編 古学派の部(中)	育成会	1901-12	伊藤仁斎
073	伊藤仁斎	童子問	日本倫理叢編 古学派の部(中)	育成会	1901-12	伊藤仁斎
074	伊藤仁斎	仁斎日札	日本倫理叢編 古学派の部(中)	育成会	1901-12	伊藤仁斎
075	伊藤東涯	学問問難	日本倫理叢編 古学派の部(中)	育成会	1901-12	伊藤東涯
076	伊藤東涯	天命或問	日本倫理叢編 古学派の部(中)	育成会	1901-12	伊藤東涯
077	伊藤東涯	復性弁	日本倫理叢編 古学派の部(中)	育成会	1901-12	伊藤東涯
078	伊藤東涯	古今学要	日本倫理叢編 古学派の部(中)	育成会	1901-12	伊藤東涯
079	伊藤東涯	訓幼字義	日本倫理叢編 古学派の部(中)	育成会	1901-12	伊藤東涯
080	伊藤仁斎	語孟字義	大日本文庫 儒教篇 古学派上	春陽堂書店	1936-04	伊藤仁斎
081	伊藤仁斎	童子問	大日本文庫 儒教篇 古学派上	春陽堂書店	1936-04	伊藤仁斎
082	伊藤東涯	古今学要	大日本文庫 儒教篇 古学派上	春陽堂書店	1936-04	伊藤東涯
083	伊藤仁斎	和歌(二首)	日本国粹全書23 国粹詩歌集	日本国粹全書刊行会	1918-05	伊藤仁斎
084	伊藤東涯	伊藤東涯座右銘(紹述先生文集)	日本教育文庫 訓読篇上	同文館	1910-05	伊藤東涯
085	伊藤東涯	伊藤東涯自署(紹述先生文集)	日本教育文庫 訓読篇上	同文館	1910-05	伊藤東涯
086	伊藤仁斎	題斎聖詩;克己詩;示学者詩(古学先生詩集)	日本教育文庫 訓読篇下	同文館	1910-08	伊藤仁斎
087	伊藤東涯	詠学詩(紹述先生詩集)	日本教育文庫 訓読篇下	同文館	1910-08	伊藤東涯
088	伊藤仁斎	伊藤仁斎塾則(古学先生文集)	日本教育文庫 学校篇	同文館	1911-03	伊藤仁斎
089	伊藤仁斎	大学定本	日本名家四書註釈全書1 学庸部1	東洋図書刊行会	1923-01	伊藤仁斎
090	伊藤仁斎	中庸堯撰	日本名家四書註釈全書1 学庸部1	東洋図書刊行会	1923-01	伊藤仁斎
091	伊藤仁斎	論語古義	日本名家四書註釈全書3 論語部1	東洋図書刊行会	1922-04	伊藤仁斎
092	伊藤仁斎	孟子古義	日本名家四書註釈全書9 孟子部1	東洋図書刊行会	1924-10	伊藤仁斎
093	伊藤東涯	助字考証	漢語文典叢書1	汲古書院	1979-02	伊藤東涯
094	伊藤東涯	換韻字訣	漢語文典叢書5	汲古書院	1979-10	伊藤東涯
095	伊藤東涯	換韻字訣補遺	漢語文典叢書5	汲古書院	1979-10	伊藤東涯
096	伊藤東涯	用字格	漢語文典叢書5	汲古書院	1979-10	伊藤東涯
097	長沢規矩也	解題(1)	漢語文典叢書1	汲古書院	1979-02	伊藤東涯
098	戸川芳郎	解題	漢語文典叢書5	汲古書院	1979-10	伊藤東涯
099	伊藤東涯	閑居筆録	日本儒林叢書1 隨筆部1	東洋図書刊行会	1927-12	伊藤東涯

050	総論	古義堂・語孟字義・釈文会・私試制義会・初見帳・踏生納札志・先遊伝・教科書・伊藤梅宇・伊藤介亭・伊藤竹里・伊藤蘭鳴・伊藤東所・伊藤東里・伊藤東峯・伊藤東岸・伊藤昭斎・伊藤権造・系図・手帖・家訓	
051	総論	同志会・送淨屠道香師序・大高坂芝山・一元氣・道・人外無道・仁・性・教・愛・海東青・論語・孟子・宋学・古今学変・制度道・用字格	
052	校注	語孟字義・古学先生文集・古今学変・系図・年譜	
053	総論	仁・愛・義・性・道・教・道・四端・理・情・善・一元氣・大学・中庸・中・書経・論語・孔子・孟子・学・鬼神	伊藤仁斎;伊藤東涯(日本思想大系33)
054	著作	語孟字義・語孟字義撰注・古学先生文集・古今学変	伊藤仁斎;伊藤東涯(日本思想大系33)
055	訳注	語孟字義・中庸発揮・論語古義・孟子古義・学問關鍵・年表・文献目録	
056	訓読	訓読・語孟字義・林本・刊本・自筆稿本・古義点	
057	総論	学・道・理・徳・本体・修為・心・性・情・志・四書・五経・仁・義・一元氣・誠	伊藤仁斎集(日本の思想11)
058	総論;伝記;家族;文友	伊藤了室・里村那倍・家系・家族・仁説・同志会・山崎闇斎・朱舜水・水哉間・尾形嘉那・京都・公家・根生の分限者・先遊伝・詩・和歌・愛・仁・王道・人	伊藤仁斎集(日本の思想11)
059	訳注	論語古義・童子問	
060	総論	延平答問・敬齋記・四書集注・性理字義・太極論・仁説・易経・天道・仁・朱子学	伊藤仁斎集(日本の思想11)
061	総論	実・誠・論語・孟子・四端・扩充・荻生徂徠・人外無道・童子問・林本・人情・天道・人道	
062	著作;伝記	水戸学・朱舜水・大日本史・青野叔元・近世時人伝・釈文会・大串元善・人格・史学	中村幸彦著述集11
063	総論	訓読・語孟字義・林本・刊本・自筆稿本・研究史・号・名・家系・家族・仏教・神道・町衆・古学先生文集・古学先生詩集・朱子学・程頤・程頤・朱熹・吉斎漫録・吳廷翰・許衡・羅欽順・因知記・理・氣・人情・公家・中庸発揮・意味・血脈・春秋経伝通解	
064	目録	伊藤東所・伊藤東峯・伊藤東崖・伊藤昭斎・伊藤介亭・伊藤梅宇・伊藤竹里・伊藤蘭嶺・蔵書・著作・自筆稿本・林本・系図・子孫・書画・文書・書誌	
065	影印	古学先生文集・古学先生詩集	
066	解題	仁斎・号・名・家系・伊藤了慶・伊藤了室・里村那倍・尾形嘉那・総・古学先生文集・古学先生詩集・刊本・手沢本・稿本	古学先生詩文集(近世儒家文集集成1)
067	影印	仁斎日記・日次之覚帳・日次・日記・家系	
068	影印	紹述先生文集	
069	解題	伊藤東涯・号・名・徳々齋集・徳著詩序・紹述先生文集	紹述先生文集(近世儒家文集集成4)
070	影印	名物六帖	
071	総論	赤穂義士・日記・送淨屠道香師序・講義	
072	原典	語孟字義	
073	原典	童子問	
074	原典	仁斎日札	
075	原典	学問關鍵	
076	原典	天命或問	
077	原典	復性弁	
078	原典	古今学変	
079	原典	訓幼字義	
080	原典	語孟字義	
081	原典	童子問	
082	原典	古今学変	
083	原典	和歌	
084	原典	座右銘・紹述先生文集	
085	原典	自警・紹述先生文集	
086	原典	題斎壁詩・克己詩・示学者詩・古学先生詩集	
087	原典	歎学詩・紹述先生文集	
088	原典	同志会申約及式・古学先生詩集	
089	原典	大学定本	
090	原典	中庸発揮	
091	原典	論語古義	
092	原典	孟子古義	
093	原典	助字考証・伊藤東所	
094	原典	換軀字訣・伊藤東所	
095	原典	換軀字訣補遺・伊藤東所	
096	原典	用字格	
097	原典	助字考証・伊藤東所	
098	原典	換軀字訣・換軀字訣補遺・用字格	
099	原典	閑居筆録	

100	伊藤仁斎	易经古義	日本儒林叢書5 解説部1	東洋図書刊行会	1929-04	伊藤仁斎
101	伊藤仁斎	大象解	日本儒林叢書5 解説部1	東洋図書刊行会	1929-04	伊藤仁斎
102	伊藤東涯	說詩要領	日本儒林叢書5 解説部1	東洋図書刊行会	1929-04	伊藤東涯
103	伊藤仁斎	極論	日本儒林叢書5 解説部1	東洋図書刊行会	1929-04	伊藤仁斎
104	伊藤仁斎	說近思錄抄	日本儒林叢書5 解説部1	東洋図書刊行会	1929-04	伊藤仁斎
105	伊藤東涯	太極図説管見	日本儒林叢書5 解説部1	東洋図書刊行会	1929-04	伊藤東涯
106	伊藤東涯	太極図説十論	日本儒林叢書5 解説部1	東洋図書刊行会	1929-04	伊藤東涯
107	伊藤東涯	通書管見	日本儒林叢書5 解説部1	東洋図書刊行会	1929-04	伊藤東涯
108	伊藤東涯	古学指要	日本儒林叢書5 解説部1	東洋図書刊行会	1929-04	伊藤東涯
109	伊藤仁斎	語孟字義	日本儒林叢書6 解説部2	東洋図書刊行会	1929-09	伊藤仁斎
110	伊藤東涯	聖語述	日本儒林叢書6 解説部2	東洋図書刊行会	1929-09	伊藤東涯
111	伊藤東涯	経史博論	日本儒林叢書8 続編2 解説部1;雑部	東洋図書刊行会		伊藤東涯
112	伊藤東涯	経史論苑	日本儒林叢書8 続編2 解説部1;雑部	東洋図書刊行会		伊藤東涯
113	伊藤東涯	刊謬正俗	日本儒林叢書8 続編2 解説部1;雑部	東洋図書刊行会		伊藤東涯
114	伊藤東涯	辨疑錄	日本儒林叢書11 続編1 解説部	東洋図書刊行会	1935-12	伊藤東涯
115	伊藤東涯	先游伝	日本儒林叢書14 続編4 儒林雜纂	東洋図書刊行会		伊藤東涯
116	相良亨	仁斎学との対話	相良亨著作集出版記念会にあたり執筆、配布されたもの /pp.		1991	伊藤仁斎
117	吉川幸次郎	伊藤仁斎の墓	京都新聞(昭和三十六年六月三十日夕刊「古都再見」) /pp.		1961-06	伊藤仁斎
118	吉川幸次郎	仁斎と小説	日本読書新聞(昭和二十一年七月十日) /pp.		1946-07	伊藤仁斎;伊藤東涯
119	吉川幸次郎	東涯先生の学問[伊藤東涯]	日本文化 22/pp.	天理図書館	1943-04	伊藤東涯
120	吉川幸次郎	伊藤東涯『制度通』解題	制度通(上) /pp.5-17	岩波書店	1944-11	伊藤東涯
121	吉川幸次郎	伊藤東涯先生ノ木下氏ニ贈リタマヒシ巻ノ釈文(昭和二十一年十二月二十日、東方文化研究所経文学研究室に於いて松本助教授のために読む)	吉川幸次郎全集17 /pp.168-170	筑摩書房	1969-03	伊藤仁斎;伊藤東涯
122	吉川幸次郎	伊藤東涯『制度通』引用漢籍解題	制度通(上) /pp.25-38	岩波書店	1944-11	伊藤東涯
123	吉川幸次郎	日本文明における受容と能動[受容の歴史—日本漢学小史—](一九五九年八月初校、一九六〇年七月補筆)※「十九 伊藤仁斎 その一」「二十 伊藤仁斎 その二 附 山崎闇斎」	日本文化研究 7/pp.	新潮社	1959-10	伊藤仁斎
124	三宅正彦	京都町衆伊藤仁斎の生活規範—日記の分析を通じて—	日本近代の成立と展開 梅俣昇教授退官記念論文集 /pp.3-29	思文閣出版	1984-04	伊藤仁斎
125	中村幸彦	古義堂文庫展覧会(上)(下)	天理時報 638;639/pp.		1942-10;11	伊藤仁斎;伊藤東涯
126	花房英樹	名物六帖の引用書籍に就いて	東方学報 16/pp.161-175	京都大学人文科学研究所	1948-09	伊藤東涯
127	日野龍夫	解題	上野日野龍夫人文科学館善本叢書『第79巻—』 /pp.1-30	八木書店	1985-07	伊藤仁斎
128	大谷雅夫	解説	当世時林 /pp.397-438	臨川書店	1981-04	伊藤仁斎;伊藤東涯
129	津田嘉津美	伊藤東涯の儒教思想—『訓幼字義』と『語孟字義』の異同から—	日本思想史への試論—一九八〇年(下) /pp.342-440		1981-12	伊藤仁斎;伊藤東涯
130	沼田伸一	近世日本における『孟子』解釈の研究—心情から秩序へ—	日本思想史への試論—一九八〇年(下) /pp.243-341		1981-12	伊藤仁斎;伊藤東涯
131	高橋俊兼	伊藤仁斎の教育効果論	哲学研究 65(6-8)/pp.21-42	京都哲学会	1921-8	伊藤仁斎
132	緒方惟精	伊藤仁斎—その人間像	千葉大学教養部研究報告A 5/pp.3-30		1972-12	伊藤仁斎
133	平田小六	日本人の思考と信仰—九—伊藤仁斎と古義学—ヒューマニズムから宋儒を批判	日本及日本人 1532/pp.160-169	政教社	1975-11	伊藤仁斎
134	石田一良	仁斎学の形成過程—青年時代の仁斎の思想と環境—	人文学 20/pp.69-97	同志社大学人文学会	1955-10	伊藤仁斎
135	源了圓	日本における実学運動の展開—六一—古学派の実学観—四—伊藤仁斎の実学観とその哲学	心 (30-2)/pp.58-67	生成会	1977-02	伊藤仁斎
136	源了圓	日本における実学運動の展開—七一—古学派の実学観—五—伊藤仁斎の実学観とその哲学	心 (30-3)/pp.49-60	生成会	1977-03	伊藤仁斎
137	源了圓	日本における実学運動の展開—八一—古学派の実学観—六—伊藤仁斎の実学観とその哲学	心 (30-5)/pp.12-23	生成会	1977-05	伊藤仁斎
138	源了圓	日本における実学運動の展開—九一—古学派の実学観—七—伊藤仁斎の実学観とその哲学	心 (30-8)/pp.21-28	生成会	1977-08	伊藤仁斎
139	源了圓	日本における実学運動の展開—二〇—古学派の実学観—八—伊藤仁斎の実学観とその哲学	心 (30-9)/pp.17-26	生成会	1977-09	伊藤仁斎

100	原典	易經古義	
101	原典	大象解	
102	原典	說詩要領	
103	原典	種論	
104	原典	說近思錄抄	
105	原典	太極圖說管見	
106	原典	太極圖說十論	
107	原典	通書管見	
108	原典	古学指要	
109	原典	語孟字義	
110	原典	聖語述	
111	原典	經史博論	
112	原典	經史論苑	
113	原典	刊謬正俗	
114	原典	辨疑錄	
115	原典	先游伝	
116	思想	忠信・誠・本体・修為・仁・恕・扩充・愛・学・形	相良亨著作集日本の儒教Ⅱ
117	伝記	小倉山・二尊院	吉川幸次郎全集17
118	文学	井原西鶴・見聞談叢・名物六帖・古今小説・拍案驚奇・水滸伝・竜圖公案・西湖佳話・語曲	吉川幸次郎全集17
119	総論	換韻字訣・彙編譯・名物六帖・制度通・平田篤胤・本居宣長	吉川幸次郎全集17
120	著作	制度通・史書・平田篤胤	吉川幸次郎全集17
121	文学	古学先生詩集・紹述先生文集	
122	著作	制度通	吉川幸次郎全集17
123	総論	活物・訓幼字義・伊藤東涯・戴震・山崎闇斎・淺見綱斎	吉川幸次郎全集17
124	伝記	仁斎日記・瀬崎・伊藤東涯・木村松軒・会所・大学衍義・大学衍義補・町汁・貞享改元・伊藤梅宇	京都町衆伊藤仁斎の思想形成
125	著作	天理図書館・伊藤東涯・伊藤蘭嶠・論語古義第二本・初見稿・未版歌謡文忠公全集・扶桑隠逸伝・皇朝事宝類苑・明心版論語・刀剣目利書	中村幸彦著述集14
126	著作	郷談正音・類書纂要・大明会典・水滸伝・明・換韻字訣・制度通	
127	伝記	当代詩林・朝鮮通信使・医・公家・会所・輪講・訳文・大学衍義補	
128	伝記	伊藤東所・聯句・堀景山・樽桑名賢詩集・村上冬嶽・伊藤坦庵・二十一史会・木下順庵・荻生徂徠	
129	思想	語孟字義・訓幼字義・天命・理・意味血脈・敬・天道・公	
130	中国思想との関係	孟子古義・林本・朱熹・山鹿素行・伊藤仁斎・伊藤東涯・荻生徂徠・太宰春台・梁惠王・吉田松陰	
131	思想	性善・訓幼字義・扩充・性・自暴自棄・天道	
132	総論	古学先生行状・見聞談叢	
133	総論	仁・義・愛・仕・性	
134	思想	敬斎箴・同志会・山崎闇斎・朱舜水・水哉閣	伊藤仁斎(日本文化研究5)
135	思想	誠・実・藤田幽谷・延平答問・敬斎記・太極論・性善	
136	思想	心学原論・中・白骨觀・仁説・天命・誠・敬・大学	
137	思想	仏氏・天下・生生・道・格物	
138	思想	心・性・性善・情・意	
139	思想	徳・道德・四端・仁・愛・権・窮理	

140	源了圓	日本における実学運動の展開—二—古学派の实学観—九—伊藤仁斎の实学観とその哲学	心	(30-11)/pp.39-49	生成会	1977-11	伊藤仁斎
141	源了圓	日本における実学運動の展開—二—古学派の实学観—〇—伊藤仁斎の实学観とその哲学	心	(31-2)/pp.89-98	生成会	1978-02	伊藤仁斎
142	源了圓	日本における実学運動の展開—二—古学派の实学観—一—戴震と伊藤仁斎—上—	心	(31-5)/pp.106-113	生成会	1978-05	伊藤仁斎
143	源了圓	日本における実学運動の展開—二—古学派の实学観—二—戴震と伊藤仁斎—中—	心	(31-6)/pp.35-45	生成会	1978-06	伊藤仁斎
144	源了圓	日本における実学運動の展開—二—古学派の实学観—三—戴震と伊藤仁斎—下—	心	(31-7)/pp.62-71	生成会	1978-07	伊藤仁斎
145	源了圓	伊藤仁斎の实学観とその思想	東北大学文学部研究年報	26/pp.91-149		1977-03	伊藤仁斎
146	三宅正彦	伊藤仁斎の気一元論—天道と人と人道の分離—	森三樹三郎博士頌寿記念東洋学論集	/pp.1347-1366	朋友書店	1980-12	伊藤仁斎
147	杉本敏	近世物産学の創始についての考察—伊藤東涯の「物産志」をめぐる—	石田和田龍山中四先生頌寿記念史学論文集	/pp.115-133	日本大学史学会同文集刊行委員会	1962-10	伊藤東涯
148	中村完	古義堂学派における朝鮮研究—ひとつの素描	朝鮮学報	49(中山正善先生記念号)/pp.231-240	朝鮮学会	1968-10	伊藤東涯
149	反町茂雄	伊藤仁斎;東涯古義堂文庫移動のこと	定本天理図書館の善本稀書	/pp.48-74	八木書店	1980-03	伊藤仁斎;伊藤東涯
150	伊藤仁斎	古学先生和歌集	三十輯1		大東出版社	1539-05	伊藤仁斎
151	伊藤仁斎	童子問	伊藤仁斎集;伊藤東涯集;山崎闇斎集(大日本思想全集4)		大日本思想全集刊行会	1932-05	伊藤仁斎
152	伊藤仁斎	仁斎日札	伊藤仁斎集;伊藤東涯集;山崎闇斎集(大日本思想全集4)		大日本思想全集刊行会	1932-05	伊藤仁斎
153	伊藤仁斎	古学先生文集	伊藤仁斎集;伊藤東涯集;山崎闇斎集(大日本思想全集4)		大日本思想全集刊行会	1932-05	伊藤仁斎
154	伊藤東涯	弁疑録	伊藤仁斎集;伊藤東涯集;山崎闇斎集(大日本思想全集4)		大日本思想全集刊行会	1932-05	伊藤東涯
155	伊藤東涯	学問關鍵	伊藤仁斎集;伊藤東涯集;山崎闇斎集(大日本思想全集4)		大日本思想全集刊行会	1932-05	伊藤東涯
156	伊藤東涯	東涯漫筆	伊藤仁斎集;伊藤東涯集;山崎闇斎集(大日本思想全集4)		大日本思想全集刊行会	1932-05	伊藤東涯
157	伊藤仁斎	伊藤仁斎塾則	伊藤仁斎;東涯(日本教育大系14)		日本図書センター	1979-07	伊藤東涯
158	伊藤仁斎	語孟字義	伊藤仁斎;東涯(日本教育大系14)		日本図書センター	1979-07	伊藤仁斎
159	伊藤仁斎	童子問	伊藤仁斎;東涯(日本教育大系14)		日本図書センター	1979-07	伊藤仁斎
160	伊藤仁斎	仁斎日札	伊藤仁斎;東涯(日本教育大系14)		日本図書センター	1979-07	伊藤仁斎
161	伊藤仁斎	古学先生文集	伊藤仁斎;東涯(日本教育大系14)		日本図書センター	1979-07	伊藤仁斎
162	伊藤東涯	学問關鍵	伊藤仁斎;東涯(日本教育大系14)		日本図書センター	1979-07	伊藤東涯
163	伊藤東涯	天命或問	伊藤仁斎;東涯(日本教育大系14)		日本図書センター	1979-07	伊藤東涯
164	伊藤東涯	復性弁	伊藤仁斎;東涯(日本教育大系14)		日本図書センター	1979-07	伊藤東涯
165	伊藤東涯	古今学要	伊藤仁斎;東涯(日本教育大系14)		日本図書センター	1979-07	伊藤東涯
166	伊藤東涯	訓幼字義	伊藤仁斎;東涯(日本教育大系14)		日本図書センター	1979-07	伊藤東涯
167	伊藤東涯	弁疑	伊藤仁斎;東涯(日本教育大系14)		日本図書センター	1979-07	伊藤東涯
168	伊藤東涯	東涯漫筆	伊藤仁斎;東涯(日本教育大系14)		日本図書センター	1979-07	伊藤東涯
169	伊藤東涯	経史博論	伊藤仁斎;東涯(日本教育大系14)		日本図書センター	1979-07	伊藤東涯
170	伊藤東涯	経史論苑	伊藤仁斎;東涯(日本教育大系14)		日本図書センター	1979-07	伊藤東涯
171	伊藤東涯	太極図説管見	伊藤仁斎;東涯(日本教育大系14)		日本図書センター	1979-07	伊藤東涯
172	伊藤東涯	太極図説十論	伊藤仁斎;東涯(日本教育大系14)		日本図書センター	1979-07	伊藤東涯
173	伊藤東涯	古学指要	伊藤仁斎;東涯(日本教育大系14)		日本図書センター	1979-07	伊藤東涯
174	伊藤東涯	聖略述	伊藤仁斎;東涯(日本教育大系14)		日本図書センター	1979-07	伊藤東涯
175	伊藤東涯	伊藤東涯座右銘	伊藤仁斎;東涯(日本教育大系14)		日本図書センター	1979-07	伊藤東涯
176	伊藤東涯	伊藤東涯自誓	伊藤仁斎;東涯(日本教育大系14)		日本図書センター	1979-07	伊藤東涯
177	竹内水鼓	伊藤 東涯	偉人史観2-4		養華房	1899?	伊藤東涯
178	青木晦庵	伊藤仁斎と戴東原	斯文	(9-1)	斯文会	1927-01	伊藤仁斎
179	青木晦庵	伊藤仁斎と戴東原	斯文	(9-2)	斯文会	1927-01	伊藤仁斎

- 140 思想 本体・修為・忠信・忠恕・誠・学・性道教・師・天命・横井小楠
- 141 思想 天下・王道・堯舜・俊・获生徂徠
- 142 中国思想との関係 生生・理・情・道・器・自然・必然
- 143 中国思想との関係 性・才・知覚・性善・知・荀子・孟子
- 144 中国思想との関係 人倫日用・仁・条理・忠信・権・私・道・礼
- 145 思想 获生徂徠・稟・性善・天命・天下・仁・本体・修為・王道・学
- 146 思想 理・気・天道・天・人道・性道教・太極・陰陽・主宰・流行 京都町衆伊藤仁斎の思想形成
- 147 著作 物産志・黒川道裕・貝原益軒・名物六帖・輟軒小録・大和本草・倭漢三才図会
- 148 著作 朝鮮国語文字母・三韓紀略・操觚字訣・名物六帖・制度通・新井白石・雨森芳洲・伊藤東涯
- 149 著作 明心版論語・宋版歐陽文忠公文集・見聞談叢・孟子古義・五山版・天理
- 150 著作 古学先生和歌集
- 151 原典 童子問
- 152 原典 仁斎日札
- 153 原典 古学先生文集
- 154 原典 弁疑録
- 155 原典 学問關鍵
- 156 原典 伊藤東涯漫筆
- 157 原典 伊藤仁斎塾則
- 158 原典 語孟字義
- 159 原典 童子問
- 160 原典 仁斎日札
- 161 原典 古学先生文集
- 162 原典 学問關鍵
- 163 原典 天命或問
- 164 原典 復性弁
- 165 原典 古今学要
- 166 原典 訓幼字義
- 167 原典 弁疑
- 168 原典 伊藤東涯漫筆
- 169 原典 経史博論
- 170 原典 経史論苑
- 171 原典 太極図説管見
- 172 原典 太極図説十論
- 173 原典 古学指要
- 174 原典 聖語述
- 175 原典 伊藤東涯座右銘
- 176 原典 伊藤東涯自警
- 177 原典 天道・人道・門弟・仁斎批判・教授・获生徂徠・著作・宋学・性格・伊藤梅宇・伊藤介亭・伊藤竹里・伊藤蘭崎・家学・伝記・紹述先生文集
- 178 中国思想との関係 道・徳・戴震・孟子字義疏証・原善
- 179 中国思想との関係 孟子字義疏証・原善・仁義礼智・四端・戴震

180	武藤長平	享保学苑考	斯文	(18-11)	斯文会	1936-11	伊藤東涯
181	横不二夫	伊藤仁斎言行録	偉人研究26	1-142	内外出版協会	1903-12	伊藤仁斎
182	原善	伊藤仁斎伝附東涯傳	修養文庫第二編實哲伝下	17-34	弘道館	1919-08	伊藤仁斎;伊藤東涯
183		伊藤仁斎;我生但徠教育説遺集	日本教育文庫8	1-65	第一出版協会	1937-12	伊藤仁斎
184	伊藤仁斎	童子問	大日本思想全集4		大日本思想全集刊行会	1934-01	伊藤仁斎
185	伊藤仁斎	仁斎日札	大日本思想全集4		大日本思想全集刊行会	1934-01	伊藤仁斎
186	伊藤仁斎	古学先生日札	大日本思想全集4		大日本思想全集刊行会	1934-01	伊藤仁斎
187	伊藤東涯	弁疑録	大日本思想全集4		大日本思想全集刊行会	1934-01	伊藤東涯
188	伊藤東涯	学問問難	大日本思想全集4		大日本思想全集刊行会	1934-01	伊藤東涯
189	伊藤東涯	東涯漫筆	大日本思想全集4		大日本思想全集刊行会	1934-01	伊藤東涯
190	天理図書館	仁斎書誌略1(天理図書館叢書14)			天理図書館	1944-06	伊藤仁斎
191		古義堂印譜	芸苑叢書(第一期)		風俗絵巻図書館刊行会	1920	伊藤仁斎;伊藤東涯
192	青木晦庵	伊藤仁斎と戴東原	斯文	(8-1)/pp.21-49	斯文会	1926-02	伊藤仁斎
193	青木晦庵	伊藤仁斎と戴東原	斯文	(8-2)/pp.16-43	斯文会	1926-04	伊藤仁斎
194	青木晦庵	伊藤仁斎と戴東原	斯文	(8-4)/pp.19-27	斯文会	1926-07	伊藤仁斎
195	青木晦庵	伊藤仁斎と戴東原	斯文	(8-8)/pp.25-30	斯文会	1926-09	伊藤仁斎
196	相良亨	知的営為成立の場—仁斎学に即して—	信と知	28/pp.147-166	慶応通信	1993-10	伊藤仁斎
197	相良亨	仁斎学の性格—近世日本の性格の一考察—	叙説	6/pp.	小山書店	1950-12	伊藤仁斎
198	相良亨	仁斎学の問題点	科研費総合研究報告書「日本倫理思想史の基礎資料に関する総合的研究」	/pp.		1991-03	伊藤仁斎
199	村井長正	伊藤仁斎の人性論	国学院雑誌	(56-1)/pp.66-83	国学院大学	1955-06	伊藤仁斎
200	石田一良	伊藤仁斎と其の師承—仁斎学の心理的源泉—	文化学年報	2/pp.81-100	同志社大学人文学会	1952-05	伊藤仁斎
201	野口武彦	伊藤仁斎における文学論の成立過程(上)	国語と国文学	(44-2)/pp.39-52	東京大学国語国文学会	1967-2	伊藤仁斎
202	野口武彦	伊藤仁斎における文学論の成立過程(下)	国語と国文学	(44-3)/pp.31-46	東京大学国語国文学会	1967-3	伊藤仁斎
203	子安宣邦	仁斎論補遺	中国—社会と文化	2/pp.261-267	東大中国学会	1987-06	伊藤仁斎
204	村瀬裕也	仁斎学の哲学的・倫理学的性格	日本の科学者	(22-6)/pp.21-27	日本科学者会誌	1987-06	伊藤仁斎
205	前田勉	仁斎学の継承—伊藤東涯の「易」解釈	文芸研究	108/pp.28-38	日本文芸研究会	1985-01	伊藤仁斎;伊藤東涯
206	村瀬裕也	仁斎学と戴学との比較考察(学会報告)	比較思想研究	18/pp.126-128	比較思想学会	1992-02	伊藤仁斎
207	蘆田東一	研究ノート(日本の法;政治思想史)—3—17,8世紀の政治思想—伊藤仁斎(1)	書評	110/pp.62-70	関西大学生生活共同組合;組織部「書評」編集委員会	1996-04	伊藤仁斎
208	蘆田東一	研究ノート(日本の法;政治思想史)—5—17,8世紀の政治思想—伊藤仁斎(3)	書評	110/pp.112-131	関西大学生生活共同組合;組織部「書評」編集委員会	1997-04	伊藤仁斎
209	蘆田東一	研究ノート(日本の法;政治思想史)—4—17,8世紀の政治思想—伊藤仁斎(2)	書評	109/pp.102-109	関西大学生生活共同組合;組織部「書評」編集委員会	1996-10	伊藤仁斎
210	巖明	日本漢詩的特徴散論—伊藤仁斎の学者詩風	人文研究	126/pp.21-51	神奈川大学人文学会	1996-03	伊藤仁斎
211	金培徳	伊藤仁斎の孔子回帰思想成立の背景—呉廷翰の影響を中心として	中国哲学論集	21/pp.54-69	九州大学中国哲学研究会	1995-12	伊藤仁斎
212	子安宣邦	「生」と「愛」と「人倫」—伊藤仁斎の生命観	生命の哲学	/pp.73-93	北樹出版	1981-02	伊藤仁斎
213	内田智雄	徠の仁斎への手紙	創文	43/pp.2-4	創文社	1966-10	伊藤仁斎
214	倉田信晴	日本儒学史上における仁斎学の位置—思维的転換を中心として—	大東文化大学漢学会誌	14(影山教授;小嶋教授退休記念号)/pp.137-145	大東文化大学漢学会	1975-03	伊藤仁斎
215	安井小太郎	伊藤仁斎と呉蕪原	東亜学会雑誌	(1-5)/pp.401-408	東亜学会	1897-06	伊藤仁斎
216	内藤趾史	仁斎徠学術の同異	東洋哲学	(3-2)/pp.53-56	東洋哲学会	1896-04	伊藤仁斎
217	三宅正彦	語孟字義の成立過程とその校異	日本史の研究	/pp.197-216	ミネルヴァ書房	1970	伊藤仁斎
218	山口明則	伊藤仁斎;東涯の死生と天命—『論語古義』を主として—	日本思想史への試論1981年	/pp.73-166	みしま書房	1982-08	伊藤仁斎;伊藤東涯
219	宇野精一	伊藤仁斎の人物と学問	『昭和五十四年度二松学舎大学夏季公開講座日本漢文学特輯』	/pp.99-111	二松学舎大学陽明学研究所	1980-03	伊藤仁斎
220	三宅正彦	伊藤仁斎と宋;元;明の儒学—古義学形成の契機とその特質	日本歴史	22/pp.61-78	日本歴史学会	1966-11	伊藤仁斎
221	尾藤正英	伊藤仁斎における学問と実践	思想	524/pp.66-79	岩波書店	1968-02	伊藤仁斎
222	吉川幸次郎	仁斎と徠—『論語古義』と『論語微』—	ピブリア	4/pp.2-5	天理図書館出版部	1955-06	伊藤仁斎
223	中村幸彦	孟子古義の成立	ピブリア	4/pp.15-17	天理図書館出版部	1955-06	伊藤仁斎
224	古川良一	伊藤東涯の史学説	文化	(2-2)/pp.111-123	東北大学文学会	1935-02	伊藤東涯
225	石田一良	『童子問』の成立過程—特に新発見の鎌田家本の位置について—	ピブリア	15/pp.2-11	天理図書館出版部	1959-10	伊藤仁斎
226	木南卓一	孟子古義研究—仁斎学の根柢と宋学の立場—	日本中国学会報	9/pp.60-74	日本中国学会	1957-10	伊藤仁斎
227	井上忠	貝原益軒の『童子問批語』について	九州儒学思想の研究	/pp.121-140		1957	伊藤仁斎
228	貝塚茂樹	朱子と仁斎	日本思想大系67(民衆宗教の思想)月報	16/pp.10-12	岩波書店	1971-09	伊藤仁斎
229	中村幸彦	名物六帖の成立と刊行	ピブリア	17/pp.70-84	天理図書館出版部	1960-10	伊藤東涯

180	中国思想との関係	伊藤東涯・青木昆陽	
181	総論	格言・門人略伝・伝記・著述・経書観・道・放生徂徠・孝・家系・呉廷翰	
182	伝記	先哲叢談	
183	原典;伝記	年譜・語孟字義・童子問・仁斎日札・古義堂教育法	
184	原典	童子問	
185	原典	仁斎日札	
186	原典	古学先生日札	
187	原典	弁疑録	
188	原典	学問關鍵	
189	原典	伊藤東涯漫筆	
190	目録	著作・日記・書情・手次本	
191	印譜		
192	中国思想との関係	同志会筆記・古学・一元氣・活物・生生・条理	
193	中国思想との関係	氣質之性・四端・扩充・性善・仁義礼智・人倫・日用・愛	
194	中国思想との関係	孟子字義疏証	
195	中国思想との関係	孟子字義疏証	
196	思想	理・信・堯舜・孔子・明・管・仏老・祖述	日本の儒教II相良亨著作集2
197	思想	山鹿素行・放生徂徠・西川如見・祖述・家・走馬灯・天下・立教・本佐録・市井	日本の儒教II相良亨著作集2
198	思想	道・教・堯舜・孔子・本体・修為・忠信・王道・人・生生	日本の儒教II相良亨著作集2
199	思想	送水野公序・敬斎記・古義学樹立・同志会・性・張載・氣・習・扩充・自暴自棄	
200	文学	愛・独・古学先生詩集・古学先生和歌集	
201	文学;思想	人情・詩歌・語孟字義・詩経・勸善懲惡・小序・情性・仁説	
202	文学;思想	性・情・論語・孝弟・稿本・詩	
203	思想	吉川幸次郎・悪・性善・林本・四端	
204	思想	一元氣・活物・道徳・扩充	
205	思想	周易古義・生生・周易経翼通解・天道・老子	
206	中国思想との関係	一元氣・活物	
207	思想	丸山真男・公私・呪術	
208	思想	童子問・天道・人倫・鬼神・法	
209	中国思想との関係	戴震・吉川幸次郎	
210	文学;日中比較	古学先生詩集・活物	
211	中国思想との関係	一元氣・天道・鬼神・大学非孔氏之遺書弁	
212	思想	生・仁・朱熹・林羅山・浅見綱斎・山鹿素行・明鏡止水・情・欲・性	
213	伝記	渡辺子固・放生徂徠肖像・古学先生碇銘・閑散余録・輪王寺宮・伊藤東涯日記・太宰奉台	
214	思想形成	敬斎・理・大江宗光・朱子学・字義	
215	中国思想との関係	吉斎漫録・聖記・太宰奉台・理氣・一元氣・性・羅欽順・山泉周南	
216	思想	道・孔子	
217	稿本	林本・刊本・最古稿本・伊藤東涯筆本	京都町衆伊藤仁斎の思想形成
218	思想	林本・天命・死生・刊本・天道	
219	総論	先哲叢談・論語古義・孟子古義	
220	中国思想との関係	荀子・字彙・程子則言・吉斎漫録・歴代聖賢道統図・魯齋心法・困知記	京都町衆伊藤仁斎の思想形成
221	思想	道・性・徳・仁・忠恕	
222	思想;著作	直・論語古義・放生徂徠	吉川幸次郎全集17
223	著作	伊藤東涯・高志泉漢・稿本・安藤素軒・中島浮山・富小路貞維・林本・中江岷山・辻必大・定本	中村幸彦著述集11
224	思想;著作	経・史・仁斎・古今学要・制度通・唐官鈔・秉燭譚・查警録・放生徂徠・荷田在濟・経史博論・経史論苑・輟軒小録	
225	著作	童子問・呉廷翰・鎌田家・稿本・仁斎日札・古学先生手帖雑書	
226	著作;思想	孟子古義・仁説・心・小註・大註・稿本・扩充・養・徳・四端・固有・性善・伊藤東涯・浩然之氣・知言	
227	思想	貝原益軒・呉廷翰・吉斎漫録・童子問批語・竹田定直・時習新知・郝経・一元氣	
228	中国思想との関係	伊藤東涯・先府君古学先生行状・延平嘗問・大学・性理大全・朱子類類・海庵先生語録類要・周易経伝・程子則言	
229	著作	名物六帖・奥田三角・応氏六帖・紀聞小續・近衛予素院・井沢蟠竜・伊藤東所	中村幸彦著述集11

230	田原嗣郎	伊藤仁斎における朱子学批判の意味—徳川思想史構成の原理と事実の再検討をめぐ—	日本史研究	72/pp.64-74	日本史研究会	1964-05	伊藤仁斎
231	田原嗣郎	伊藤仁斎学の構成—徳川思想史構成の原理と事実の再検討をめぐ—(II)	歴史学研究	286/pp.1-12		1964-03	伊藤仁斎
232	黒沢幸昭	仁斎と徂徠	倫理学年報	23/pp.153-166	日本倫理学会	1974-03	伊藤仁斎
233	永正孝	伊藤仁斎における仁と愛	人間学紀要	2/pp.65-81		1972-12	伊藤仁斎
234	辻本雅史	近世儒学思想における教育の問題—伊藤仁斎の場合—	日本史研究	191/pp.48-68	日本史研究会	1978-07	伊藤仁斎
235	土田健次郎	伊藤仁斎の詩経観	詩経研究	6/pp.13-19	詩経学会	1981-06	伊藤仁斎
236	笠井清	仁斎における「権」について	淑徳大学研究紀要	15/pp.19-32		1981-03	伊藤仁斎
237	大谷雅夫	伊藤仁斎の「伝統」—聖人の道と歌道、神道—	文学	(50-10)/pp.16-33	岩波書店	1982-10	伊藤仁斎
238	田尻祐一郎	浅見綱斎「心ナリノ理」をめぐって	季刊日本思想史	22/pp.63-77	ベリカン社	1983-09	伊藤仁斎
239	渡辺博之	『童子問』の稿本と刊本の校異から見る伊藤仁斎と東涯の思想的異同	日本思想史への試論1979年	/pp.55-93	みしま書房	1983-12	伊藤仁斎
240	脇田真佐子	並河天民の儒教思想—仁斎学の否定—	日本思想史への試論一九八二年、一九八三年	/pp.101-148	みしま書房	1984-07	伊藤仁斎
241	相良亨	人倫日用における超越—伊藤仁斎の場合—	超越の思想	/pp.201-282	東京大学出版会	1993-02	伊藤仁斎
242	片岡龍	伊藤仁斎の異端批判の形成	東洋の思想と宗教	17/pp.35-55	早稲田大学東洋哲学会	2000-03	伊藤仁斎
243	片岡龍	仁斎から徂徠(一)	湘南文学	34/pp.10-23	東海大学日本文学会	2000-03	伊藤仁斎
244	増澤敏	伊藤仁斎と其教育		/pp.	明治出版	1919-11	伊藤仁斎
245	大江萬里	古義学派の倡道	大東文化	4-4/pp.1-37	大東文化協会	1927-04	伊藤仁斎
246	大江萬里	古義学派の倡道(続)	大東文化	4-5/pp.30-57	大東文化協会	1927-05	伊藤東涯;古義学
247	石田一良	伊藤仁斎の生家	文化史学	3/pp.43-49	同志社大学文化史学会	1951-06	伊藤仁斎
248	逆井孝仁	仁斎学の歴史的性根とその基盤—「古学派」の再検討のために	立教経済学研究	16-4/pp.79-108	立教大学経済学研究会	1963-02	伊藤仁斎
249	逆井孝仁	仁斎学の歴史的性根とその基盤—「古学派」の再検討のために	立教経済学研究	18-2/pp.141-173	立教大学経済学研究会	1964-08	伊藤仁斎
250	田原嗣郎	仁斎学の構成と性格		/pp.369-450	未来社	1967-08	伊藤仁斎
251	田原嗣郎	荻生徂徠における仁斎学の批判		/pp.451-490	未来社	1967-08	伊藤仁斎
252	倉田信靖	日本儒学史における仁斎学の位置—思惟の転換を中心として	大東文化大学漢学会誌	14/pp.137-145	大東文化大学漢学会	1975-03	伊藤仁斎
253	三宅正彦	伊藤仁斎の経書批判—『三書古義』から『春秋経伝通解』へ	季刊日本思想史	8/pp.22-43	ベリカン社	1978-11	伊藤仁斎
254	野崎守英	注釈の世界像と道—伊藤仁斎、荻生徂徠—		/pp.111-176	東京大学出版会	1979-02	伊藤仁斎
255	森下利明	仁斎学の性根	ばいでいあ	3/pp.3-17	大阪薬科大学教養論叢委員会	1979-02	伊藤仁斎
256	植谷元	伊藤仁斎の門人観(下)	ピブリア	71/pp.39-51	天理図書館	1979-03	伊藤仁斎
257	大谷雅夫	恕とおもいやりとの間—伊藤仁斎の学問、その一端—	国語国文	535(48-3)/pp.32-50	京都大学国文学会	1979-03	伊藤仁斎
258	野崎守英	伊藤仁斎における「自ずから」の構造—一つのケーススタディとして		/pp.153-173	以文社	1979-10	伊藤仁斎
259	大谷雅夫	伊藤仁斎の詩と学問	国語国文	544(48-12)/pp.24-41	京都大学国文学会	1979-12	伊藤仁斎
260	山本仁	伊藤仁斎の思想—性を中心にして	中哲文学会報	5/pp.113-130	東京大学中哲文学会	1980-06	伊藤仁斎
261	清水茂	『仁斎日抄』の鈔本	ピブリア天理図書館報	75/pp.42-50	天理図書館	1980-10	伊藤仁斎
262	子安宣邦	伊藤仁斎と天地生々観	理想	572/pp.130-140:145	理想社	1981-01	伊藤仁斎
263	高橋文博	伊藤仁斎における思想的転回—仁斎論への覚え書	岡山大学教養部紀要	17/pp.1-20	岡山大学教養部	1981-02	伊藤仁斎
264	豊澤一	伊藤仁斎の「道」について	倫理学年報	30/pp.195-211	日本倫理学会	1981-03	伊藤仁斎
265	笠井清	仁斎における「権」について	淑徳大学研究紀要	15/pp.19-32	淑徳大学研究公開委員会	1981-03	伊藤仁斎
266	高島元洋	伊藤仁斎の生々観をめぐって—生々とその自覚	季刊日本思想史	17/pp.57-81	ベリカン社	1981-07	伊藤仁斎
267	黒沢幸昭	「俗と誠」について—伊藤仁斎の場合	山梨大学教育学部研究報告	32/pp.65-76	山梨大学教育学部	1981-12	伊藤仁斎
268	子安宣邦	仁斎学の構造—『論語』と『孟子』の意義	大阪大学日本学報	1/pp.1-24	大阪大学文学部日本学研究室	1982-03	伊藤仁斎
269	藤本雅彦	伊藤仁斎の論語注釈の方法—『論語古義』学而篇第二章の解釈の試み	大阪大学日本学報	1/pp.25-48	大阪大学文学部日本学研究室	1982-03	伊藤仁斎
270	小寺正一	伊藤仁斎の「仁」について	京都教育大学紀要A	61/pp.61-69	京都教育大学	1982-04	伊藤仁斎
271	豊澤一	伊藤仁斎における「性善」の意義について—「性」論のための試稿		/pp.115-138	ベリカン社	1982-10	伊藤仁斎
272	黒沢幸昭	「俗と誠」について—伊藤仁斎の場合	山梨大学教育学部研究報告	33/pp.65-72	山梨大学教育学部	1982-12	伊藤仁斎
273	大谷雅夫	曼殊院良忠法親王と伊藤仁斎、東涯	国語国文	570(51-2)/pp.25-31	京都大学国文学会	1983-02	伊藤仁斎;伊藤東涯
274	黒住真	伊藤仁斎の「道」—善定立の姿にみる		/pp.179-207	ベリカン社	1983-07	伊藤仁斎
275	高橋文博	伊藤仁斎における「有」把握—「異端的な思想」への批判と関連して		/pp.159-178	ベリカン社	1983-07	伊藤仁斎
276	黒住真	伊藤仁斎の思想と詩歌	季刊日本思想史	21/pp.29-49	ベリカン社	1983-09	伊藤仁斎
277	丸谷晃一	伊藤仁斎の人間観—『孟子古義』諸稿本を中心にして	寺子屋語学文化研究所論叢	2/pp.91-117	寺子屋語学文化研究所	1983-10	伊藤仁斎
278	黒沢幸昭	「俗と誠」について—伊藤仁斎の場合	山梨大学教育学部研究報告	34/pp.65-76	山梨大学教育学部	1983-12	伊藤仁斎
279	宮崎道生	熊沢蕃山と伊藤仁斎		/pp.236-268	吉川弘文館	1983-12	伊藤仁斎
280	梅澤秀夫	子安宣邦著『伊藤仁斎—人倫世界の思想』	国家学会雑誌	96-11;12/pp.126-128	国家学会	1984-01	伊藤仁斎
281	倉田信靖	仁斎学批判にみる徂徠学の構造—藪園隨筆を中心として	大東文化大学漢学会誌	23/pp.54-64	大東文化大学漢学会	1984-03	伊藤仁斎

230	思想	仏老・窮理・持敬	
231	思想	性・徳・仁・学問・人情・政治・一元氣・天道・天命	
232	思想	疾生徂徠・王道・四端・人・道・修為	
233	思想	仁・愛・扩充・恕・実	
234	思想;教育	道・徳・性・四端・性善・習・才・教・博学・公学・王道	
235	思想;文学	人情・詩・詩説・小序・断章取義・丘濬・鍾惺・古今遺論參・朱熹・經書	
236	思想	権・性理字義・語孟字義・程頤・学問・中・礼・道・春秋公羊伝	
237	思想;文学	会澤・吉田頼貞・松岡仲良・神道学則日本魂・童子問・若林強斎・日月・和歌愚草・古今伝授・藤原定家・文選・二条亮憲	
238	思想	浅見綱斎・理・心・佐藤道方・王守仁	
239	著作		
240	思想	並河天民・性・情・心・扩充・語孟字義・私擬策問・私試制義・古義堂・天・易・道	
241	思想	道・教・孔子・性・阻隔・仏老・活物・本体・修為・扩充・忠信・恕・血脈・意味・礼・風俗・天命	日本の儒教Ⅱ相良亨著作集2
242	思想形成	仏老・異端・智・心・性・太極・明学・格物・王守仁・朱陸論争	
243	思想	疾生徂徠・佐藤道方・送浮屠道香師序・大高坂芝山・袁宏道・黄梨・悦峯道章・香国遺選・公安派	
244	伝記	一元氣・活物・門人	
245	思想;門人	古学先生行状・古義堂・門人	
246	門人	伊藤東涯・伊藤蘭唱・天民	
247	家系	家系	
248	思想	論語・一元氣・人道・仁	
249	思想	天命	
250	思想	理・性・持敬・王道・道・徳・学・天道・天命・論語・孟子	徳川思想史研究
251	思想	藪園隨筆・活物・理	徳川思想史研究
252	思想	敬斎・活	
253	思想	稿本・血脈・意味・春秋經伝通解	
254	思想	道・論語古義・人倫・天命	道一近世日本の思想
255	思想	理・愛	
256	門人	門人	
257	中国思想との関係	朱子学・思想・扩充	
258	思想	おのずから・流行	『自然』—倫理学的考察
259	思想	古学先生詩集・古学先生和歌集	
260	思想	性・道・教・情・心	
261	思想	仁斎日抄・仁斎日札・古学先生別集	
262	思想	天道・一元氣・生生・活物・人道・人倫	
263	思想	大極論・性善論・心学原論・天地・活物・道・仁・実理	
264	思想	道・生生・活物・天命	
265	思想	語孟字義・権・中・礼・道	
266	思想	生生・天地・活物・扩充	
267	思想	道・俗・賦	
268	思想	本体・修為・論語・孟子・血脈・意味・孝弟・忠信	
269	思想	論語古義・意味・血脈・文勢・義理	
270	思想	仁・本体・修為・一元氣・日用	
271	思想	四端の心・活物・扩充	日本思想史叙説
272	思想	道・教法・礼	
273	伝記	古学先生詩集	
274	思想	道・異端・德行・活物・生生	日本倫理思想史研究
275	思想	有無・異端・天地・一元氣・活物・道	日本倫理思想史研究
276	思想	六経・人情・詩	
277	思想	孟子古義・林本・四端の心・扩充	
278	思想	修為・学・忠信・忠恕	
279	思想	王覇・論語・孟子	坂本太郎博士頌寿記念 日本史学論集 下
280	書評		
281	思想	藪園隨筆・古文辞学	

282	豊澤一	童子問-「理」の儒学から「愛」の儒学へ		/pp.247-265	ベリカン社	1984-04	伊藤仁斎
283	川口浩	伊藤仁斎の「王道」論	史学雑誌	93-12/pp.47-69	東京大学文学部史学会	1984-12	伊藤仁斎
284	丸谷晃一	伊藤仁斎の人我相異論の成立過程-仁斎の人間観と道徳論をめぐって	寺子屋語学文化研究所論叢	3/pp.65-91	寺子屋語学文化研究所	1984-12	伊藤仁斎
285	前田勉	仁斎学の継承-伊藤東涯の『易』解釈	文芸研究	108/pp.28-38	日本文芸研究会	1985-01	伊藤仁斎;伊藤東涯
286	渡辺浩	伊藤仁斎;東涯-宋学批判と「古義学」		/pp.215-252	東京大学出版会	1985-10	伊藤仁斎;伊藤東涯
287	木南卓一	伊藤仁斎-筆談;人物;思想	帝塚山大学紀要	22/pp.1-22	帝塚山大学	1985-12	伊藤仁斎
288	野口武彦	戦国乱世の孤客-江戸古学派における『孟子』解釈の分裂		/pp.59-94	筑摩書房	1986-03	伊藤仁斎
289	藤本彦彦	伊藤仁斎の「仁」理解-「仁遠乎哉」章をめぐって	季刊日本思想史	27/pp.60-78	ベリカン社	1986-09	伊藤仁斎
290	尾藤正英	伊藤仁斎の思想における「情」の意義		/pp.693-703	東方学会	1987-06	伊藤仁斎
291	豊澤一	伊藤仁斎の「怒」について	山口大学文学会誌	38/pp.83-96	山口大学文学会	1987-12	伊藤仁斎
292	黒住真	伊藤仁斎;東涯-基徳場面をめぐって	思想	766/pp.54-81	岩波書店	1988-04	伊藤仁斎
293	若尾政希	伊藤仁斎-非経書としての『大学』解釈		/pp.91-110	思文閣出版	1988-09	伊藤仁斎
294	清水徹	伊藤仁斎の初期思想-書誌学的観点から	PHILOSOPHIA	78/pp.169-183	早稲田大学哲学会	1990-03	伊藤仁斎
295	高橋文博	伊藤仁斎の「俗」の思想		/pp.225-288	ベリカン社	1990-05	伊藤仁斎
296	相良亨	武教的儒学への批判-市井の儒者 伊藤仁斎		/pp.93-115	ベリカン社	1992-01	伊藤仁斎
297	上原雅文	伊藤仁斎における「性善論」-一人の存在構造と善悪概念をめぐって	倫理学年報	42/pp.207-222	日本倫理学会	1992-03	伊藤仁斎
298	村瀬裕也	伊藤仁斎における哲学と道徳的教養		/pp.197-213	白石書店	1992-05	伊藤仁斎
299	森川洋子	伊藤仁斎における「四端の心」認識の成立をめぐって	待兼山論叢	26/pp.1-14	大阪大学文学部	1992-12	伊藤仁斎
300	黒住真	儒学の体系化-仁斎;祖徳の思想構築		/pp.81-122	中央公論社	1993-07	伊藤仁斎
301	遠山敏	伊藤仁斎における「教」	倫理学紀要	8/pp.1-23	東京大学文学部倫理学研究室	1993-12	伊藤仁斎
302	原念斎	伊藤仁斎		/pp.157-166	平凡社	1994-02	伊藤仁斎
303	原念斎	伊藤東涯		/pp.167-177	平凡社	1994-02	伊藤東涯
304	竹内豊一	<古学>的知の特質-伊藤仁斎に即して		/pp.42-73	ベリカン社	1994-06	伊藤仁斎
305	高島元洋	近世儒教における徳の意味	日本倫理学会論集 29 徳倫理学の現代的意義	/pp.75-94	慶応通信	1994-10	伊藤仁斎
306	田原嗣朗	伊藤仁斎学の構成		/pp.435-465	雄山閣出版	1995-10	伊藤仁斎
307	清水茂	伊藤仁斎の生の哲学	斯文	104/pp.16-28	斯文会	1996-03	伊藤仁斎
308	大谷雅夫	近世前期の学問-契沖;仁斎		/pp.149-175	岩波書店	1996-08	伊藤仁斎
309	花崎隆一郎	東涯「卦爻考」割記-その「通解」との比較において	中国研究集刊	19(来)/pp.26-49	大阪大学中国学会	1997-01	伊藤東涯
310	土田健次郎	伊藤仁斎と朱子学	早稲田大学大学院文学研究科紀要	(42-1)/pp.35-49	早稲田大学大学院文学研究科	1997-02	伊藤仁斎
311	高黒卓	伊藤仁斎の「王道」論-その政治思想的意義について	倫理学年報	47/pp.171-185	日本倫理学会	1998-03	伊藤仁斎
312	金塔彭	『論語古義』の註釈方法について	九州中国学会報	36/pp.72-90	九州中国学会	1998-05	伊藤仁斎
313	丸谷晃一	伊藤仁斎における「性善」論の構造	中部大学人文学部研究論集	1/pp.171-204	中部大学人文学部	1999-01	伊藤仁斎
314	湯浅誠	仁斎と東涯-「祖述」と「紹述」	国家学会雑誌	112-7-8/pp.113-175	国家学会	1999-08	伊藤仁斎;伊藤東涯
315	田畑真美	仁斎における自他の隔絶と合一の問題について	富山大学人文学部紀要	31/pp.1-22	富山大学人文学部	1999-08	伊藤仁斎
316	高黒卓	徳川17-18世紀における秩序論の様相-仁斎学と祖徳学を中心として	日本思想史学	31/pp.96-113	日本思想史学会	1999-09	伊藤仁斎
317	丸谷晃一;片岡龍	伊藤仁斎の訓詁法と『論語古義』の成立過程に関する研究(一)	中部大学人文学部研究論集	3/pp.199-216	中部大学人文学部	2000-01	伊藤仁斎
318	榎谷元	『仁斎日札』解説		/pp.465-488	岩波書店	2000-03	伊藤仁斎
319	中川 和明	平田篤胤の古学派批判とその意図	神道史研究	44-4/pp.50-60		1996-10	伊藤仁斎;伊藤東涯
320	清水 徹	伊藤仁斎と安東省庵	紀要	別冊20/pp.23-35		1994-2	伊藤仁斎
321	村井長正	堀川学派の成立	学苑	282/pp.1-12	昭和女子大学光華会	1963-6	伊藤仁斎
322	高田真治	伊藤仁斎の仁の解釈に対する一考察	漢学会雑誌	(5-1)/pp.1-14	東京帝国大学文学部支那哲学研究室	1937-3	伊藤仁斎
323	高田真治	伊藤仁斎の仁の解釈と儒教の特質	漢学会雑誌	(6-3)/pp.95-100	東京帝国大学文学部支那哲学研究室	1938-12	伊藤仁斎
324	村井長正	論語古義製作年代考	漢学会雑誌	(8-2)/	東京帝国大学文学部支那哲学研究室		伊藤仁斎
325	加藤仁平	伊藤仁斎の堀川塾	教育学研究	(8-5)/pp.37-56	東京文理科大学教育学会	1939-8	伊藤仁斎
326	木村泰夫	教育家としての仁斎と祖徳	教育思潮研究	(10-4)/pp.10-28	東京帝国大学教育思潮研究会	1936-10	伊藤仁斎
327	吉原文昭	仁斎解釈上の一問題	芸林	(16-3)/pp.29-40	芸林会	1971-6	伊藤仁斎
328	豊沢一	人倫と無常『閑吟集』芭蕉;仁斎	現代思想	(10-12)/pp.318-327	青土社	1982-9	伊藤仁斎
329	ヤ・ペ・ラー ドリ=ザトロ フスキー	伊藤仁斎	江戸期日本の先覚者たち-唯物論思想の夜明け	/pp.45-99	日ソ協会岩手県連合会 翻訳委員会 東西貿易 研究所	1979-11	伊藤仁斎
330	古川浩	仁斎学の基本性格と教育論-「語孟字義」と「童子問」を中心に	甲子園大学紀要	3/pp.1-29		1973-8	伊藤仁斎
331	黒川真道	考古学者としての伊藤東涯先生	考古界	(1-10)/pp.23-29	考古学会		伊藤東涯
332	黒川真道	考古学者としての伊藤東涯先生	考古界	(1-9)/pp.40-45	考古学会		伊藤東涯
333	加藤仁平	伊藤仁斎に於ける古義思想の発展とそれの上に立つ教育思想	高橋博士還暦記念支那学論		京都弘文堂	1928-12	伊藤仁斎

282	総論	童子問・理・道・性・忠信・俗	日本思想史入門
283	思想	道・本体・修為・仁・王道・礼楽・節儉・四民	
284	思想	林本・朱子学・氣質之性	
285	思想	易・周易経翼通解・一元氣・老子・読易私説	
286	思想	道・人情・風俗・仁・王道・放伐	近世日本社会と宋学
287	思想	箴・孝弟忠信・祖述憲章・和歌・漢詩・書情・送浮屠道香師序・童子問	
288	思想	孟子古義・王道・仁義・放伐・孟子論・孟子論	王道と革命の関
289	思想	仁・天下の大徳・恕・扩充・論語	
290	思想	人情・礼・義・公	東方学会創立四十周年記念東方学論集
291	思想	愛・忠恕	
292	思想	おのずから・活物・生生・日用・異端	
293	思想	大学定本・明德	江戸の儒学—『大学』受容の歴史
294	思想	古学先生文集・延平答問・小学・近思錄・性理大全・晦庵先生語録類要・或問・四書大全・朱子書節要	
295	思想	俗・天地・活物・本体・修為・忠信・忠恕	近世の心身論
296	思想	仁説・一元氣・活物・人倫日用・愛・孟子・孔子	相良亨著作集I 日本の儒教I 近世日本における儒教運動の系譜
297	思想	性・心・情・道徳・孝弟	
298	思想	一元氣・活物・性・道徳・扩充・仁	教養とヒューマニズム
299	思想	四端の心・扩充・稿本	
300	総論	俗・人倫・仁	日本の近世 第13巻 儒学;国学;洋学
301	思想	性・道・教・論語・孟子・人倫日用	
302	伝記		東洋文庫574 先哲叢談
303	伝記		東洋文庫574 先哲叢談
304	思想	古今・実用・反求・論語・孟子・卑近・活物・祖述	日本思想史叙説4—「古学」の思想
305	思想	徳・道・活物	徳倫理学の現代的意義 日本倫理学会論集29
306	思想	人道・徳・仁・学・教・人情	論集幕藩体制史 第1期第10巻 封建思想と教学
307	思想	生生・呉廷翰・古音禮録・古文尚書・長男出生・一元氣・朱子学・影響論	
308	思想	詩説・恕	岩波講座 日本文学史8
309	思想	周易卦爻考・周易経翼通解	
310	中国思想との関係	朱子学・意味・血脈・易・詩・人情	
311	思想	血脈・意味・王道・大学・論語・孟子・天下の公共・放伐・本体・修為	
312	思想	論語古義	
313	思想	性善・悪・善・四端・扩充・教・義・邪説暴行	
314	思想	教・道・天下・万物一体の仁・性善・活物・論語・仁義礼智・孝弟忠信・時勢・情・誠・俗・祖述・紹述	
315	思想	性・道・教・扩充・存養・忠信・忠恕・惻隱の心	
316	思想	王道・古今・公私	
317	思想	論語古義・林本・第二本・元禄九年校本・元禄十六年定本	
318	思想	仁斎日礼	新古典文学大系99 仁斎日礼;たはれ草;不尽言;無可有郷
319	思想	平田篤胤・仁義・天・仁斎・伊藤東涯・論語・朝廷	
320	思想	片岡宗純・安東省庵・朱舜水・家礼・仕進・医・誠・堯舜・孔子・安東仕学斎	
321	思想	松永尺五・梅・陽明学・山鹿素行・論語古義	
322	中国思想との関係	中庸・論語・孟子・一元氣・四端	
323	中国思想との関係	孔子・一元氣・論語・孟子・告子・三浦梅園・性	
324	著作	論語古義・同志会・山鹿素行・孟子古義・語孟字義	
325	思想	活物・生生・一元氣・伊藤東涯・伊藤東所	
326	思想	忠信・仁義・中江藤樹・林羅山・山崎闇斎・四端	
327	思想	四端・性・一元氣・活物語孟字義	
328	思想	生生・人倫・白骨観法・孝弟忠信・活物・道	
329	総論	呉蘇原・一元氣・朱子学・活物・理・太虚・道・陰陽	
330	思想	山鹿素行・仁・人倫・道・徳・性・活物	
331	著作	鶴軒小録	
332	著作	鶴軒小録	
333	思想	同志会筆記・宋学・仁義・古義堂	

334	河野省三	古道より見たる仁斎の思想	国学院雑誌	(12-11)/pp.12-19			伊藤仁斎
335	中村幸彦	回想の一冊(5)伊藤仁斎著『童子問』					伊藤仁斎
336	渡辺年彦	兼行、仁斎、祖徠	国民精神文化	(3-1)	国民精神文化研究所	1937-9	伊藤仁斎
337	太田平三郎	仁斎教学の立場	国民精神文化	(8-8)	国民精神文化研究所	1942-9	伊藤仁斎
338	加藤仁平	伊藤東涯に於ける仁斎学の発展	三宅博士古希祝賀 記念論文	/pp.105-128	岡書院	1929-10	伊藤東涯
339	亀井伸明	伊藤仁斎	史学雑誌	(51-7)/pp.91-92	史学会	1940-7	伊藤仁斎
340	三宅正彦	仁斎学の形成—『同一原理』と『弁証法的思 惟』—	史林	(48-5)/pp.1-52	京都大学史学研究会	1965-9	伊藤仁斎
341	三宅正彦	仁斎学の原像—京都町衆における惣町結 合の思想形態—	史林	(57-4)/pp.1-56	京都大学史学研究会	1974-7	伊藤仁斎
342	石田一良	尾形光琳;乾山に関する一資料—妙顯寺藏 漆塗螺鈿経箱に	史迹と美術	197/pp.220-225	史跡美術同友会	1949-10	伊藤仁斎
343	サミュエル; ビデオ;ヤマ シタ	徳川期思想における善かなる革命	季刊日本思想史	31/pp.73-91	ベリかん社	1988-12	伊藤仁斎
344	伊東倫厚	伊藤仁斎『論語古義』—古学派の道徳観—		/pp.476-496	汲古書院	1994-2	伊藤仁斎
345	柄谷行人	注釈学の世界—江戸思想序説	文藝	(25-1)/pp.248-257	河出書房新社	1986-2	伊藤仁斎
346	柄谷行人	注釈学の世界II—江戸思想序説	文藝	(25-2)/pp.210-	河出書房新社	1986-5	伊藤仁斎
347	柄谷行人	注釈学の世界III—江戸思想序説	文藝	(25-3)/pp.254-260	河出書房新社	1986-8	伊藤仁斎
348	柄谷行人	理の批判—日本思想におけるプレモダンと ポストモダン	現代詩手帖	(29-5)/pp.36-47	思潮社	1986-5	伊藤仁斎
349	柄谷行人	江戸の思想と「他者」	現代詩手帖	(29-5)/pp.48-51	思潮社	1986-5	伊藤仁斎
350	宇野哲人	伊藤仁斎の一考察			岩波書店	1936-8	伊藤仁斎
351	相良亨	「敬」中心の儒学に対する批判の擡頭—伊 藤仁斎		/pp.85-100	塙書房	1966-7	伊藤仁斎
352	西晋一郎	朱子学 仁斎学 祖徠学		/pp.35-54	岩波書店	1933-1	伊藤仁斎
353	森純三	仁斎とその子進		/pp.215-224	大道書房		伊藤仁斎;伊藤東涯
354	福島政雄	伊藤仁斎の教育と思想		/pp.25-95	藤井書店	1944-4	伊藤仁斎
355	源了圓	伊藤仁斎における学問と教育	国文学 言語と文芸	81/pp.7-22	東京教育大学国語文 学会・大修館	1975-10	伊藤仁斎
356	高橋文博	近世日本儒学における愛の模態—伊藤仁 斎の仁概念に即して—		/pp.67-87	以文社	1981-10	伊藤仁斎
357	中村孝也	国家経済上の所論—伊藤仁斎の所論		/pp.921-922			伊藤仁斎
358	中村孝也	米価高低の趨勢—伊藤東涯の所論		/pp.759-761			伊藤東涯
359	中村孝也	米価の高低と国民生活との関係—伊藤東涯 の所論		/pp.745-746			伊藤東涯
360	中村孝也	伊藤仁斎;同東涯の井田論		/pp.710-712			伊藤仁斎;伊藤東涯
361	野崎 守英	伊藤仁斎の思想の一特質—その「情」論を めぐって—		/pp.143-155	博文社	1978-2	伊藤仁斎
362	武内 義雄	仁斎先生の経学	日本経学振興委員 会研究報告特輯	2/pp.219-237	文部省教学局	1941	伊藤仁斎
363	武内 義雄	仁斎先生の経学	日本文化	22/pp.	天理図書館	1942-10	伊藤仁斎
364	杉本 勲	伊藤東涯の実学研究—特に名物学を中心 としてみた—	日本大学史学会研 究叢報	2/pp.	日本史学会	1958-12	伊藤東涯
365	中村 幸彦	古義堂遺書に就いて	日本文化	23/pp.53-63	天理図書館	1943-10	古義堂
366	石田 一良	仁斎学の播種	文化史研究	7/pp.	同志社大学文化科学 研究会	1958-3	伊藤仁斎
367	野口 武彦	古義学的方法の成立—伊藤仁斎『中庸発 揮』の諸稿本をめぐって—上	文学	(36-7)/pp.1-11	岩波書店	1968-7	伊藤仁斎
368	野口 武彦	古義学的方法の成立—伊藤仁斎『中庸発 揮』の諸稿本をめぐって—中	文学	(36-8)/pp.62-76	岩波書店	1968-8	伊藤仁斎
369	野口 武彦	古義学的方法の成立—伊藤仁斎『中庸発 揮』の諸稿本をめぐって—下	文学	(36-9)/pp.96-113	岩波書店	1968-9	伊藤仁斎
370	野口 武彦	戦国乱世の孤客—江戸古学派における「孟 子」解釈の分裂	文学	(45-2)/pp.133-150	岩波書店	1977-2	伊藤仁斎
371	高橋 正和	孟子字義疏証と語孟字義	別府大学国語国文学 学	10/pp.63-71	別府大学国語国文学 学	1968-10	伊藤仁斎
372	大江 文城	東涯と蘭嶼	本邦儒学史論攷	/pp.357-375	全国書房	1944-7	伊藤東涯;古義堂
373	大江 文城	堀川学の祖仁斎先生	本邦儒学史論攷	/pp.315-356	全国書房	1944-7	伊藤仁斎;古義堂
374	田中佩刀	古義堂と徳徳堂	明治大学教養論集	75/pp.23-40	明治大学教養論集刊 行会	1972-12	古義堂
375	三森 康男	荻生祖徠の「天」と伊藤仁斎の「俗」	明治大学大学院紀 要	(18-3)/pp.45-57	明治大学大学院	1980-3	伊藤仁斎
376	三宅 正彦	仁斎学の展開—意味血脈的方法の発展と 転化—	木村英一博士頌壽 記念中国哲学史の展 開と模索	/pp.923-970	創文社	1975-11	伊藤仁斎;古義堂
377	石田 一良	伊藤仁斎—文化史学的研究—	歴史学	1/pp.	歴史学会	1949-8	伊藤仁斎
378	清野 謙次	伊藤東涯と青木昆陽—日本考古学人類学 史の研究—	歴史学研究	98(12-4)/pp.1-13	歴史学研究会	1942-4	伊藤東涯
379	吉川 幸次 郎	Ito Jinsai, Acta Asiatica Materialisticaeskaia	Bulletin of the Institute of Eastern	25/pp.22-53	東方学会	1973	伊藤仁斎
380	新村 出	東涯先生とその門下	日本文化	22/pp.	天理図書館	1942-10	古義堂
381	吉川 幸次 郎	日本文明における受容と能動	日本文化研究	7/pp.1-53	新潮社	1959-10	

334	思想	本居宣長・道徳・理・童子問・語孟字義	
335	著作	童子問・論語	
336	総論	大学・論語・仁義・四端・一元氣・活物	
337	思想	道・一元氣・仁義・徳・四端・教・経済	
338	思想	紹述・古今学変・制度通・太宰春台	
339	思想	荻生徂徠	
340	思想	朱子学・同志会・論語古義・心・仁・血脈・天命	
341	総論	朱子学・血脈・一元氣・四端・性・道徳・礼・放伐	
342	伝記	古義堂文庫	
343	思想	荻生徂徠・太宰春台・語孟字義・童子問・道・活物	
344	思想	論語・孟子・慈愛・忠信	論語の思想史
345	思想	理・朱子学・山鹿素行・山崎闇斎・論語・荻生徂徠・本居宣長・脱構築	
346	思想	論語古義・論語・道・孝悌・忠信・仁	
347	思想	太極図・孝・性・道・教・孟子	
348	思想	理・朱子学・本居宣長・論語	
349	思想	朱子学・理・孟子	
350	思想	生生・仁義礼智・一元氣・四端・道・誠・活物・天命	近世日本の儒学
351	思想	敬・誠・山鹿素行・道・忠信・仁・愛・人倫・山崎闇斎・中庸	近世の儒教思想—「敬」と「誠」について
352	中国思想との関係	宋学・仁義礼智・王道・血脈・論語・孟子・一元氣・道徳・仁	岩波講座哲学
353	伝記	伊藤梅宇	近世人物叢談
354	思想	孔子・同志会・論語・忠信・仁義・血脈・童子問	近世先哲の教育思想
355	伝記	同志会・心学原論・仁義	
356			愛
357	思想	王道・礼・童子問	元禄及び享保時代における経済思想の研究
358	著作	室管録	元禄及び享保時代における経済思想の研究
359	著作	伊藤東涯漫録	元禄及び享保時代における経済思想の研究
360		井田法・王道	元禄及び享保時代における経済思想の研究
361	思想	活物・欲・情・性・忠信・誠・俗	日本思想史要説
362	総論	大学・中庸・文行忠信	
363	総論	大学・中庸・忠信	
364	総論	実学・名物学・手沢本・本草・名物六帖・類聚抄・器財箋	武内義雄全集10
365	総論	古義堂文庫・蔵書・田機活法・伊藤東里	近世実学史の研究—江戸時代中期における科学・技術学の生成—
366	伝記	伊藤了慶・無三・里村玄仲・里村那倍・角倉・狩野雪信・見聞談叢	中村幸彦著述集14
367	著作	中・仁之本・道之大本・孝弟・仁・明德	
368	著作	意味・血脈・無形・理	
369	著作	分段・己意・脱簡・綱領・叙由・中	
370	思想	孟子・利・王・仁義	
371	総論	孟子字義疏証・戴震・道・理・老荘・功夫・序文・人道	
372	総論	最上至極宇宙第一・伊藤東涯・伊藤蘭鳴	
373	総論	論孟・古義・四経・元氣・性情・仁義相行・血脈・意味・徳行	
374	伝記	伊藤東涯・墓碑・誓願寺	
375	思想	天命・天・俗・道・人・材	
376	総論	仁之本・意味・血脈	
377	総論	環境・元禄京都・先游傳・公卿・根生の分限者・振舞・孔子・性・仁・忠恕・義・禮・王道素土	
378	総論	考古学・青木昆陽・新井白石	
379	総論	理・仁・四端・天道・人道	
380	総論	新井白石・教育法・三韓紀略・朝鮮・綾部綱斎・青木昆陽・慈雲・高橋宗直	
381			吉川幸次郎全集17

伊藤仁斋的易学

——日本易学的一个侧面

土田健次郎

一、绪言

儒教的第一经典《易经》，江户时代的儒者们也十分熟悉。不过，整个江户时代，著名的《易经》注释，并不是很多。新井白峨（1725—1792）、真势中洲（1754—1871）等人的书，源自朱熹的象数学，虽然很受卜筮家的尊崇，却称不上通常所说的注释。其中，伊藤东涯（1670—1736）的《周易经翼通解》，可以说是众所周知中的一本。这本书，还被收集到了从明治时代开始一直出版到大正时代、拥有众多读者的《汉文大系》中，所以也得到了广泛的阅读。不过，这本注释，不是把《易经》作为圣人的书全面崇拜，而采取了只承认其中的一部分是圣人所作的立场。这一立场，是东涯从乃父伊藤仁斋（1627—1705）那里继承过来的。^{〔1〕}

伊藤仁斋是江户前期儒者的代表，他的学派被称为古义学，他的主要著作有《论语古义》、《孟子古义》、《大学定本》、《中庸发挥》。这些著作，都是明确地把朱熹的《四书集注》作为批判对象的。只是，仁斋在批判朱子学的同时，又利用了朱子学来表达自己的思想，结果，他使用的概念，几乎都是朱子学的用语。^{〔2〕}

除了四书外，仁斋也有《易经》和《春秋》的注释。他的基本立场，是把《论语》和《孟子》作为绝对依据的。只是，一旦以这两部著作作为依据，就有必要评价《易经》、《书经》、《诗经》、《春秋》^[3]。这是因为，《论语》、《孟子》都提及或引用过这几部经典，《孟子》还有《春秋》是孔子所作的记载。仁斋是尊重这四部经书的。不过，对于其中的《易经》，本文希望从它与仁斋思想的关系上，说明仁斋对它的曲折的评价。

二、仁斋的《易经》观

仁斋的与《易经》注释相关的书，在天理图书馆的古义堂文库中，有《易经古义》（自写本）、《易经古义》（修改本）、《易经古义》（林景范笔写，东涯补笔）、《易大象解》（东涯笔写，补笔）、《易大象解》（介亭笔写）等。仁斋的《易经古义》是未竟之作，现存的诸写本亦如此。对于此书，东涯说：“然易唯解乾坤二卦，务明大义，不要烦琐，不如治二书（论孟）之专且精也”。^[4]

现存的《易经古义》，首先设立下面几章，作为纲领：“论圣人作易本源”、“论圣人创立揲蓍之法”、“论周易之兴”、“论古者易有二家”，“论彖象之作在孔子之前”、“论易专以彖象为主”、“论不可以易为卜筮之书”、“论读易之法”、“杂论”；接下来收录了乾卦、坤卦的卦辞、爻辞、彖传、象传，作为“易经古义卷之一”；又在《易经古义卷》中，保留了乾卦文言传的一部分。仁斋此外还有《易大象解》，对《易经》大象都做了简单的注解。这个《易大象解》，还有吸收程颐《易传》和朱子《周易本义》的地方，但都属于训诂的层面，不是思想方面的内容。像这样在训诂层面吸收朱子的地方，在他的四书的《古义》中

还有很多。

仁斋不得不注《易经》的原因在于，他的著名的气一元的生生论，并不能从《论语》和《孟子》的内容中引申出来，所以他从《易传》中寻求气一元的生生论的根据。他的理论是曲折的。首先，他以《论语·述而》篇第七中“加我数年，五十以学易，可以无大过”为根据，这样解释《易传》的原义：“昔者圣人深究阴阳消长之变，而明著进退存亡之道。六十四卦三百八十四爻，总莫非发明此理。故可以无大过矣之一言，实足以蔽之矣。”^[5]他揭示出《易经》内部的矛盾点，并以《论语》和《孟子》为基准，分析其内容，从《易传》中区分出了“儒家之易”^[6]和“卜筮之易”^[7]。这二者中，他只肯定“儒家之易”。此处，仁斋借助了《孟子》的“义利之辨”。就是说，“儒家之易”合义，而“卜筮之易”则是求利。“夫主义理，则不得杂卜筮；主卜筮，则不得不舍义理。何者，学问主义，卜筮主利。义利之辨，犹水火熏莸之不相入”。^[8]他承认，《易经》的“儒家之易”，是与《论》、《孟》精神一致的，由此从《易传》中导出了两书中没有的气一元的生生论。但是，他作为依据所引用的，不只有被他认为属于“儒家之易”的《乾卦彖传》中的“大哉乾元”和《坤卦彖传》的“至哉坤元”数语，还有被认作“卜筮家之易”、理应遭到否定的《系辞上传》的“一阴一阳之谓道”和“生生之谓易”等数语，也包括《系辞下传》的“天地之大德曰生”。又，仁斋虽然承认《文言传》是“儒家之易”，但又认为，“元者善之长也”部分，不是《易传》的本文，删除了。尽管如此，仁斋还是把它作为气一元的生生论的根据来使用。他就是这样勉强地解释《易传》，说明自己的气一元的生生论的。仁斋之所以要做到这样牵强的地步，是因为他必须在天道领域中，建立明确的观点。

仁斋为什么必须提出气一元论？这里重要的是，他提出气一元论的真实意图所在，与其说是要用气建立综合性的体系，不如说是理的意义的消退。气一元论的生生，属于天道。可是，仁斋更重视人道，把天道从道中排除了出去。“其不可以阴阳为人之道，犹不可以仁义为天之道。倘以此‘道’字为来历根源，则是以阴阳为人之道。凡圣人所谓道者，皆以人道言之”。^[9]此处所说“以‘道’字为来历根源”，指的是陈淳《性理字义》卷下“道”的内容。仁斋是否定陈淳那样的态度的。

仁斋的大胆解释，使我们想起了北宋的欧阳修。仁斋在《易经古义·总论·杂说》中这么说到：“然莫甚于以十翼为夫子之作，宋欧阳子及赵南塘氏皆有论说。赵说今不可见。系词之悖《论语》者，欧公辨之详矣。”^[10]又，仁斋把自己的主著命名为《童子问》，是意识到了欧阳修的《易童子问》的。他被欧阳修的十翼否定论所说的“说卦杂卦者，筮人之书也，此又不辨可以知者”^[11]等话所鼓舞。赵南塘即南宋的赵汝谈。仁斋可能是通过马端临的《文献通考》卷167《经籍考》3的“赵南塘易说三卷”条，知道他的说法的^[12]。另外，关于《诗经》，仁斋对《文献通考》的论点也有评论。

三、卜筮否定的意义

可是，仁斋为什么要把在《易经》中占有核心位置的《系辞传》，当作为“卜筮家之言”进行批判呢？这是因为仁斋是否定占卜自身的。占卜是预测未来，由此来决定自己应采取的行动。可是，要让仁斋说，无论未来如何，该做的总是要做的，根据未来的结果改变自己的行动，是功利性的。孟子对以追求利益为动机的态度的批判的思想，正产生于此。“何者，从义则不

必用卜筮，从卜筮则不得不舍义。……义当生则生，义当死则死，在己而已，何待卜筮而决之也？君子去就进退，用舍行藏，惟义之所在，奚问利不利为？是孔孟之所以未尝言卜筮也”^[13]。朱熹重视义理，也重视象数，甚至把《易经》看作卜筮之书，并在此基础上承认它的意义^[14]。仁斋批判卜筮的原因之一，也可认为是对朱子的反驳吧。仅由此看，仁斋和朱子之间似乎只是对立；可是，另一方面，朱子和仁斋一样，也对卜筮包含有功利动机的危险表示警觉。他说过，如果一个人对自己的行为有道德上的自信，就没有占卜的必要。“与人卜筮以决疑惑，若道理当为，固是便为之。若道理不当为，自是不可作，何用更占？却是有一样事，或吉或凶，成两歧道理，处置不得，所以用占。若是防火杀人，此等事终不可为，不成也去占。又如做脏污邪僻，由径求进，不成也去占”^[15]。无法下定决心时，就去问宇宙的理法。另外，朱子对于占卜活动，出人意外地慎重^[16]。

仁斋和朱子的区别，还不仅表现在否认占卜这一结果上，他们在对人的决定能力的信赖上，也有差别。仁斋的议论似乎是通理的，可是，他对于人的行为可以说过于乐观，朱子则承认人的认识能力、判断能力都有局限。《语类》此论，《周易大全》没有采纳。仁斋是否知道，尚不明白。结果是，仁斋把朱子已经预感到的占卜行为包含的功利性提了出来，并给予了批判。仁斋是攻击朱熹、程颐之类的理学家的，朱子的《周易本义》也成了他否定的对象，只是对程颐的《易传》，给予了较高的评价。这是因为此书采取了彻底的义理易的立场，卜筮的因素较少的缘故。“独程子《易传》所以迥出诸儒之上，而为三代以来好书者，以其自《论》、《孟》之理来也”^[17]。“程传虽从系词，实与彖象之旨合”^[18]。另外，仁斋读《周易大全》很深入，古义堂文库中，还保留着有他的眉批的该书。仁斋是熟知朱熹

的《周易本义》和程颐的《易传》的。

四、来自徂徕学派的批评

仁斋这样解释《易经》，是受到了批判的。和仁斋并立的江户时代儒者的另一个代表荻生徂徕（1666—1728）这么说到：“夫卜筮者，传鬼神之言也。无鬼神则无卜筮，有鬼神则有卜筮。既以尊鬼神为非孔子之意，则废卜筮亦其所也。只观其所言，专以己言之，是予所谓后儒忘先王孔子之道为安民之道，而动求诸己者，岂不然乎？宋儒谓当言义，而命不足道，则仁斋先生讥之。至于其自为说，则亦唯言义而已。”^[19]徂徕批判仁斋和朱子一样，都是只讲自己能够理解的义，轻视了先王的安民之道。另外，徂徕的弟子太宰春台（1680—1747）也这么说到：“夫君子固当知义，小人岂知义而不惑哉。君子动民使众，己纵不疑，安可使众心不怀疑哉？卜筮者，君子所以决嫌疑，定犹豫也，所以一众心也。虽以原佐（仁斋）之好义，果能使其家人子女奴婢，皆知义而不疑其所为乎？况行大事、役大众乎？苟非奉鬼神假龟筮，而何以一众心，使毋贰乎？”^[20]春台也是从卜筮的社会作用的角度，批判仁斋的。徂徕学派重视社会和制度的特色，在此得到了表现。但是，二人都不是无条件地肯定卜筮的。他承认，卜筮有常人不能理解的地方，对轻易行卜筮持有警戒。

五、来自闾斋学派的批判

日本朱子学的代表人物山崎闇斋（1618—1682），力图恢复朱子的易学观。他编著了《朱易衍义》，在此书中，批判了程颐《易传》和朱熹《周易本义》的合刻本《周易大全》。他重视卜

筮，希望使朱子易学纯粹化。“学者苟能读此，则知易本卜筮之书，四圣之易各别，而程子之易又别也”（序）。只是，闇斋还有神道家的一面，倡导神道与易的合一。这个神道与易合一论点，也可以在闇斋神道（垂加神道）之外的儒家神道中看到。

闇斋的弟子中，对神道持批判态度的佐藤直方（1650—1719），也重视卜筮。“今人才说易是卜筮之书，便以为辱累了易。见夫子说许多道理，便以为易只是说道理。殊不知其吉（凶？）悔吝皆有理，而教人之道无不在也”^[21]。这样的朱子学者，当然是要攻击仁斋的。同样是闇斋高足的浅见纲斋（1652—1711），也批判了仁斋的卜筮否定论：“后世人文日开，义理日明，则自不须卜筮，而有不可不以卜筮决之时也。是以圣人虽未尝用之日用平日之常、而卜筮之官必设之备之，而未尝废此。圣人所以进天人之道，而不可得而遗议也。”^[22]但是，纲斋总是把基于义理的行为放在首尾，这种态度是与仁斋相通的。仁斋曾提出“义当去矣而卜筮不利去，则从义乎，从卜筮乎？”的问题，纲斋则批判说，“义已当去，何待筮决？”这在结果上，与仁斋的方向上是一致的。又江户时代所谓的折中学派的文人儒者寺门静轩（1796—1868）也说：“人守正则吉，否则凶。蓍岂为吉凶乎？然愚夫所与，定志顺行，其用广矣，外之可与。但溺委流，不绎本源，主卜筮，则鄙也。”^[23]这虽然也说明了占卜的社会效用，但与占卜相比，更重视人的行为的道德性。

六、结 语

与结果相比，仁斋更重视行为的动机。行为的动机究竟是由义还是从利，总是问题所在。这种重视行为动机的纯粹性的态度，贯穿了日本思想根底的始终。从中世开始，日本思想就

以神道为中心，重视“正直”；自江户时代起，“诚”逐渐受到重视^[24]。在日本，“诚”、“正直”等词语所说的，都是动机的纯粹性。这种倾向，在思想家的议论中也开始出现。仁斋重视“忠信”的倾向，也可认为是对“诚”的追求^[25]。在中国，也有像王守仁那样，说“圣人不贵前知。祸福之来，虽圣人有所不免。圣人只是知几，遇变而通耳……若有个前知的心，就是私心，就有趋避利害的意。”^[26]的。但还没有到全面否定卜筮的意义，“卜筮者不过求决狐疑，神明吾心而已。易是问诸天，人有疑自信不及。故以易问天。谓人心尚有所涉惟天不容伪耳。”^[27]仁斋全面否定“卜筮家之易”的态度，反映了日本和中国在天人观上的差别，由此也可以看出日本尊重动机纯粹性的风气。

注 文：

- [1] 论述东涯并涉及到仁斋的《易经》解释的，有前田勉的《仁斋学的继承——伊藤东涯的对《易》的解释》（《文艺研究》108，1985），滨久雄《伊藤东涯的易学》，《东洋研究》90，1989）。
- [2] 拙稿《伊藤仁斋与朱子学》，《早稻田大学大学院文学研究科纪要》第42辑第1分册，1997。
- [3] 拙稿《伊藤仁斋的诗经观》，《诗经研究》6，1981。
- [4] 《周易经翼通解》释例。
- [5] 《语孟字义》卷下·易。
- [6] 彖传·象传·文言传。
- [7] 系辞传·说卦传。
- [8] 《易经古义》纲领·论古者易有二家。
- [9] 《语孟字义》卷上·道。
- [10] 《语孟字义》卷下·易。
- [11] 《易童子问》三。
- [12] 东涯《语孟字义标注》。

- [13] 《语孟字义》卷下，鬼神·附卜筮。
- [14] 朱伯崑《易学哲学史》（修订本）第2卷，蓝灯文化事业股份有限公司，1991。
- [15] 《朱子语类》卷73第1条。
- [16] 陈荣捷《朱子卜筮》《朱子新探索》，台湾学生书局，1988。
- [17] 《童子问》卷下。
- [18] 《语孟字义》卷下·易。
- [19] 《辨名》卷下·天命帝鬼神。
- [20] 《斥非附录》·《读仁斋易经古义》。
- [21] 《易学启蒙讲议序》《温藏录》卷二。
- [22] 《语孟字义辨批》卷下。
- [23] 《论易》。
- [24] 相良亨《诚实与日本人》，鹤鹑社，1980。
- [25] 武内义雄《日本的儒教》，《理想》，1942年5月号。
- [26] 《传习录》卷下。
- [27] 《传习录》卷下。