

山田方谷における実効性と道義性 ——『大学』解釈に即して——

原 信太郎 アレシヤンドレ

序言

山田方谷（一八〇五—一八七七）は幕末維新期の儒者（陽明学者）であり、佐藤一斎に師事した。備中松山藩の儒官であったが、四五歳で財政悪化に苦しむ同藩の元締兼吟味役に抜擢されて財務の全権を託され、藩政改革を断行した。改革は多岐にわたり、上下儉約の徹底をはじめ、信用のなかつた藩札の刷新、杉・漆・茶などの新植、山林の開拓、鉄山や銅山の開発、煙草・柚餅子・檀紙・備中鋏等の地域特産品の生産などの政策を矢継ぎ早に実行し、結果、実質七年で財政を再建させた。¹⁾藩主の板倉勝静が老中に抜擢されると、その懐刀として幕末の政局に隠然たる存在感を放った。王政復古の号令が下ると備中松山藩は朝敵となり、征討軍が差し向けられたが、藩論をまとめて無血開城へと導いた。²⁾

如上、方谷は人生の後半を第一線の経世家として過ごしたが、その思想内容を閲しても、そこには思想の実効性に対する指向が顕著に見出される。つまり、いわゆる経世済民の「功業」を立てるのに

有用なものとしての儒教という観点である。³⁾そもそも、方谷が陽明学徒たることを選んだのも、その実効性に着目してのことであった。二九歳の時に『伝習録』を読み、抜き書きを作成した際の序文に「明にして知なる者之を資らば、則ち性を見ること速やかにして、理を斷つこと果、之を事業に錯きて其の効を視る者往往にして之有り」⁴⁾『山田方谷全集』『漢文編』一七八頁）とあり、陽明学の長所を「事業」に適用したときの有効性であるとし、そうした点をこそ学んでゆこうと宣言している。その陽明学観をとりわけ端的に示すのが、次に挙げる「読陽明集」詩である。

畢生事業自眞儒、善惡何須爭有無。

四句一傳成妙訣、枉教後學費工夫。（同上「漢詩編」四一九頁）
（王陽明の生涯の事績を見るに、これこそ「眞儒」であると頷ける。四句教「四言教」について善だの悪だの、有だの無だのと精細に論ずるのは無用のこと「理論ではなく、実際の有用性こそが大事なのだから」。四句教は門人世代になると道に至る秘訣として珍重され、あたら後学たちに無駄骨を折らせたことであつた。）

ここで王陽明が「眞儒」と称されるのは、彼が構築した「致良知」説の故でもなく、ましてや後学をして甲論乙駁の紛糾を生ぜしめた「四句教」の故でもない、そこに目を見張る「事業」があったからに他ならない。陽明学はかかる「事業」による裏付けによってこそ価値を持つのである。かつて論じたように、こうした視点は、陽明後学評価や孔孟觀をも規定していくこととなる。⁶⁾

では、方谷は手放して学問の実用性や有効性を追求せよ、というのか。とりわけ、効果や実利の追求を先決にしてみようと、たやすく功利性を出来ることとなるが、それらをどう考えるのか。実は方谷は、学の実効性を重んじつつも、功利性を厳しく排するところがある。そこで唱道されるのがいわゆる「義利の辨」や王道・霸道の峻別である。これらの議論は『孟子』を典故とするもので、自身や自国の利益に根ざす行き方が「利」や「霸道」であり、仁義道徳に基づくあり方が「義」や「王道」であって、儒学者として後者を選べしとするものである。方谷は「論理財(下)」で次のようにいう。

夫以蕞爾之滕、介於齊楚侵伐破滅之患日迫、而孟子教之以疆爲善而已矣。侵伐破滅之患、有甚於饑寒死亡者、而孟子所教不過如此、則貧土弱國其所以自守者、而亦無餘法、而義利之分果不可不也。義利之分一明、而所守者定矣、日月不足爲明、雷霆不足爲威、山嶽不足爲重、河海不足爲大、貫天地、度古今、不可移易。又何饑寒死亡之足患、而區區財用之足言哉。(同上「漢文編」一九七〜一九八頁)

(いったい、小国の滕が齊・楚に挟まれ、侵略や破滅の憂いが日

に迫っても、孟子は「勉めて善をなせ」としか教えなかった。侵略や破滅の憂いは飢えや寒さや死よりも大きいものがあるが、それでも孟子はこのようにしか教えなかったのだ。してみると、貧乏な弱小国家が自身を守る手立てはそれ以外に方法はなく、義利の区別はどうしても明らかにしないわけにはいかなのである。義利の分が明らかになり、堅持すべき義が確立すれば、日月も明いとするに足りず、激しい雷鳴も威とするに足りず、山岳も重いとするに足りず、河や海も大きいとするに足りず、天地を貫き、古今にわたっても変えることができない。どうして飢えや寒さや死が憂えるに足り、細々とした財務が語るに足りようか。)

ここで方谷は『孟子』梁惠王下篇の話頭を敷衍し、弱小国家のとるべき唯一の方途は「義利の分」を明らかにすることである、とするのである。ここから窺えるのは強烈な道義性の主張である。つまり、方谷の思索は実効性に深く方向づけられながらも、同時に道義的であることを希求するのである。では、方谷において思想の実効性はいかにして功利性に陥ることなく道義性を全うされることとなるのか。これが本稿で検討する課題である。

第一節 道義性

ただ、右に挙げた「論理財」なる論文は、三〇歳から三二歳にかけて、江戸に遊学していた際の作であり、実地に藩政に携わる前のものである。いわば書生の議論なのであるが、以後、改革の第一線に立つてからも道義性の信念は揺らぐことなく、折に触れて吐露され

ている。

次に挙げる詩は、五〇歳前後のもので、撫育方（撫育局）の役人に示したものである。撫育方とは方谷が一連の改革のなかで新設した部局で、収納米以外の藩収益のいっさいを管掌し、備中松山藩で生産された商品を江戸表へ直送して売りさばく機関である。

百工勉業貨財通、撫育事功存此中。

義利一差毫釐際、士人何免市人同。（「有感賦示撫育方諸吏作。

書焉以應江戸邸産物方谷君之需」同上「漢詩編」三五六頁）

（諸々の職人たちが生業に務めさせ、モノ・カネの行き交う松山—江戸間のルートを支障なく疎通させる。そこそが撫育方の仕事だ。だが、義と利をわずかに取り違え、あまつさえ武士の分際で金儲けに走るや、武士が商人と同じになってしまう。）

ここでは収益を上げることが自己目的化されてはならず、あくまで「士民撫育」という「義」が忘れ去られてはならないことが述べられる。次に見る六二歳の詩にも道義性の指向が顕著である。

古今學術懸霄壤、王霸心情混炭灰。

豈識聖門遺範在、獲禽不願若丘陵。（次川田督学歳暮詩韻」詩

（其五）同上三九六頁）

（現今の学術は古のものと天と地ほどの違いがあり、炭と氷のように相容れない王道と霸道とを心中に混同してしまっている。儒教には、たとえ山のような獲物が捕れたとて、道を曲げるようなことはしないという規範のあることを知らないのだ。）

最後の句は、『孟子』滕文公下篇において、孟子が春秋時代の硬骨の御者・王良の故事を挙げ、御者であっても道を枉げて人に阿ることを恥とし、たとえ山のような獲物を得られようともし不正な御し方をしなかったものだと言及した一段を踏まえ、そうした「遺範」に学ぶことなく、利のために小節を曲げる当時の学者の氣風を嘆いたものと察せられる。道義性の強調は晩年に至っても看取される。

學崇實用戒紛紜、財利兵刑要專勤。

更有劈頭王霸別、昭昭拔本塞源文。（似谷川岡本二子（谷川達

海、岡本巍）同上四三二頁）

（学問は実用性が大事で散漫になつてはならず、とりわけ財務・軍事・刑法を専修せねばならぬ。しかしその前提として王道・霸道の別があり、これについては王陽明の「拔本塞源論」に明らかである。）

この詩は七〇歳頃、閑谷学校にて教導した門人の谷川達海と岡本天岳に示した作である。「拔本塞源文」は周知の通り『伝習録』巻中「顧東橋に答ふる書」末尾に付される議論であり、三代以降、霸道が盛んになり、「功利の毒」が人々の心に染み入り、習性となつたなかにあつて、「聖人の學」を求めることの困難さを説き、学者に奮起を促すものである。ここで方谷が該文に言及するのは、門人に対し、初学の段階で王霸の別をつけておかねば、せつかくの「財利兵刑」の学もすべてが利のためにするまが、いものとなると戒める趣旨からである。

以上見てきたように、方谷はその生涯を通じて道義性への指向が弛緩することはなかった。¹⁰ こうした視点から、権謀術数の書である『韓非子』は次のように論評されることとなる。

古不云乎。穀之弗熟、弗若萁稗。至道之弗成、弗及曲學。吾讀韓公子所著之書、嘆其學成且熟、而慨奉我聖人之道者之弗然云。夫刑名法術之學、倡于商、和于申、至韓而備矣。商也壹於法、申也專於術、韓則兼之矣。……是以其言獨行于世、後之好刑名者、皆由其學、或得其精要、施之事業、得効於一時者、往往而有。夫禮樂刑政之隆、典章文物之精、經綸天下之大經、納民于軌則者、聖人之法也。溥博淵泉之德、存神過化之妙、立天下之大本、至無聲無臭之極者、聖人之術也。唯聖人神其術、明其法、是以體用相該、道器一貫、裁成輔相之功、於是乎成、萬物各得其所矣。此聖人之至道也。淺見末學、不能該貫本末、或舉體而遺用、或拘于器而不通于道、各局于一偏而至道裂矣。是以措之事業、或爲空疎、或爲拘執、比之彼曲學、其弗及也遠矣。是其弗成弗熟之患也。嗚呼、世之學者讀彼書亦可以自省也夫。（『読韓非子』同上「漢文編」二七三頁）

（昔からいわれているではないか、「五穀は成熟しなければいゝ、いゝにも劣る」と。それと同じく、儒学の道〔至道〕は成熟しなければ曲学にすら及ばない。わたしは韓の公子の著書『韓非子』を読んでその成熟した学問構成に驚嘆し、わが聖人の道を奉じる者たちがそうでないのを慨嘆した。刑名法術の学問は商鞅が唱え、申不害が応じ、韓非子にいたって完備した。商鞅は「法」に、申不害は「術」にそれぞれ注力したが、韓非子はそれを兼有した。

……このため、その議論はひとり世に行われ、後世の刑名を好む者は皆その学にとり、その精髓を会得した者がこれを実事業に適用して一時的な効果を上げたものが時々あらわれた。いったい、隆盛なる礼楽刑政や精密なる典章文物、天下の大いなる人倫を治め、民をその規範のなかに取り込むといったことは、聖人の行う「法」である。あまねく広く、静かで奥深き徳、神秘なるものをうちに存して人々を感化する靈妙さ、天下の大本である性の本体を確立し、無声無臭の窮極に至るといったことは、聖人の行う「術」である。聖人がその「術」を靈妙にし、その「法」を明確にするからこそ体用が兼ね備わり、道器が一貫するのであり、天下を経営し、天地の働きを助ける仕事もここにいたって成就し、万物そのところを得るのである。これが聖人の至道である。学識浅い後世の学者は本末を兼ね備えることができず、ある者は体を取り上げて用を忘れ、ある者は器に拘泥して道に通じず、各々一方に偏って、至道は分裂してしまった。このためこれを実事業に適用しても空疎となり、小さく限定されたものとなる。これをおの曲学〔韓非子の学問〕と比較してみると、はるかに劣つたものである。これは成熟していないことに原因がある。ああ、世の学ぶ者は『韓非子』を読むこともまた自身を反省するよすがとなることである。）

『孟子』告子上篇に「五穀は種の美なる者なり。苟くも熟せずと爲さば、萁稗に如かず」とあるが、それと同様、聖人の教えであっても儒学は「成熟」しなければ用をなさず、「曲学」にも及ばない。ここで方谷は韓非思想を「萁稗」「曲学」と酷評するが、それなりに

整然とした体系を有しており、往々にして一時的な効果を上げる者がある。それに比べて儒教を学ぶ者は未熟で「本末を該貫」させることができず、「二偏に局し」、儒教の教えを実事に適用しても韓非思想に遙かに及ばないと嘆く。そこで儒教を学ぶ者に『韓非子』を読んで猛省し、五穀の穂が熟するように学問を「成熟」させ、本と末とを一貫させ、体と用とを兼備するように求めるのである。¹⁾

第二節 『大学』——学問の見取り図

それでは、功利性に陥ることなく、かといつて実効性も喪失せず、『韓非子』流の権謀術数に劣らぬように「至道」を「成熟」させるには、いかにして学問を進めていけばよいのか。本節以降、方谷の『大学』解釈に焦点を当てることにより、この問題を検討していく。

よく知られるように、『大学』は北宋の二程子が「大學は乃ち孔氏の遺書なり。此れに従ひて學ぶを須ちて、則ち差はざらん」(『河南程氏遺書』卷二上・程顥語)、「入徳の門は、大學に如くは無し。今の學ぶ者、頼ひに此の一篇の書の存する有り。其の他は論孟に如くは莫し」(同上・程頤語)と顕彰し、南宋の朱子が四書の筆頭に置くに至つて、經書としての權威が確立した。朱子は、

某要人先讀大學、以定其規模、次讀論語以立其根本、次讀孟子以觀其發越、次讀中庸以求古人之微妙處。(『朱子語類』卷一四)
 (わたしは人にまず『大学』を読んでその枠組みを定め、次いで『論語』を読んでその根本を確立し、次いで『孟子』を読んでその活潑な躍動を看取し、次いで『中庸』を読んで古人の奥深い旨を探

求させるのである。)

と述べ、学び始めにあつて学問全体の「規模」、いわば「大まかな見取り図」を把握するために『大学』を読む必要があるとする。方谷が同一の思考を有していたことは、次に挙げる事実から窺える。「山田方谷先生年譜」(以下「年譜」と簡稱)明治四年(六七歳)条に、

一、八月、門人美作福島熊一郎有志ト謀リ、郷校ヲ目木郷(眞庭郡、久世ノ西十丁)ニ創メ明親館(先生命名)ト曰フ。先生往テ其開校ニ臨ミ、大學ヲ講ズ。平素大津寄主一(花堂ノ弟)ヲ薦メテ教督ヲ託ス。(翌年末故アリ閉校)『全集』二二〇頁)

とあり、同じく明治六年(六九歳)条に、

一、此月(五月——筆者注)、美作ノ人直原又十郎及ビ門人福田久平等、有志ト謀リ、郷學知本館(館名先生ノ撰ブ所)ヲ其郷大戸(久米郡吉岡村)ニ設ケ、先生ノ來遊ヲ請フ。先生閑谷ノ歸途之ニ赴キ、大學ヲ講ズ。爾後閑谷往復ノ途次來遊ヲ約シ、久平ニ假塾頭ヲ囑シテ還ル。(同上二二六頁)

とあることから、学校が新たに開設される際には『大学』を講義することが恒例となっていた。朱子に倣い、開学にあつて学生にまず学問の「規模」を定めさせるという意図からであろう。¹³⁾方谷の構想する学問の路程、ならびにそこで議論されるであろう実効性と

道義性の問題を窺うには、『大学』解釈に就くのが定石と考える所
 以である。

『大学』については、「復春日潜菴書」（同上「漢文編」一八五頁）、
 「學術」（同上二二九頁、一一三二頁）「大學書中ノ「誠意」二就
 テノ答辨」（同上二一三八〜二一四〇頁）などに言及や議論があるが、
 これらはいずれも「格物」や「誠意」といったトピックをめぐる散
 発的部分的なものであるから参考止め、本稿では『全集』六一四
 頁〜六六八頁に収録される岡本天岳筆記『古本大学講義』を用いる。
 当該講義が『大学』の全面的な講義であるからである。

第三節 『古本大学講義』について

本節から『古本大学講義』（以下「当該『講義』」と简称）を組上
 に載せ、方谷が学問の路程をいかに構想するのか、その分析を通じ
 て実効性や功利性、道義性の位置づけを検討する。その際、先行学
 説との影響関係の詮索は最低限に止め、また江戸期の『大学』解釈
 史上の位置づけといった問題についても後考に俟つこととし、上述
 の目的達成のため、ひとまず方谷自身が本書を大筋においていかに
 解したのか、その再構成に注力したい。

講義にあたって基本姿勢として打ち出されるのは、当該『講義』
 が陽明学、朱子学、さらには鄭玄の古注すらをも飛び越えて直接「古
 意」に遡るものであり、「草木の根其儘を説く」ものであることであ
 る。

大凡古書は混沌として、草木の根に於ける、花の蕾に於ける如

きものなれば、全體を引總べて説くを要す。大學の書も此數に漏
 れず。然るに後人は兎角細やかに説き過ぎる傾きあり。既に鄭玄
 の注さへ、古本とは違へる所あり。宋に至りては理學大に開け、
 大學の讀方も従ふて異なり、其弊少からず。明に至りて、陽明子
 は良知を以て之を説き、實に精微を極めたれども、亦古意に違ふ
 所なきに非ず。故に余の茲に講ぜんとするは、文理文勢に従ひ古
 本のままに依らんと欲するなり。（当該『講義』六一二五頁）

古注や朱子学のみならず、王陽明の解釈までもが相対化され、「古
 意に違ふ所なきに非ず」とされるのである。しかしながら、何をもつ
 て「古意」とするのか、その判断基準が明示されていない以上、そ
 こに提示される「古意」は方谷自身の考え以外のものではあり得な
 い。裏を返せば、当該『講義』は「古意」に藉口することにより、
 諸注解に足を取られることなく、方谷がいわばフリーハンドで、時
 には朱子や陽明の見解を撰取しつつ、自らの解釈を存分に展開した
 ものであるといえる。

講義のテキストはその名の通り『礼記正義』所収のいわゆる『古
 本大学』である。従って、朱子のように経文を大胆に移動させたり、
 「経」と「伝」を分けたり、分章したりすることはない。また作者
 について、朱子は「経」を曾子が祖述した孔子の語、「伝」を曾子
 の意を汲んだ弟子筋の作とするが、方谷は「誰の著述なるや明から
 ざれども、孔門者流の著には相違なからん」（同上六二五頁）と述
 べるに止め、不明とする。また『大学』という書名については「大
 學の名は、中庸などの如く意あるに非ずして、禮記を編むとき、初
 に大學の字ありしを以て名づけたるなり。……漢の鄭玄は泰と訓

し、たいした、たいさうな學問と讀めり。……斯く衆説あれども、先づ鄭玄を尤も古に近しとす。總べて古書の名は、後人が種々工夫する如き深意あるものに非ず、論語の如きも之が適例なり」(同上六二五〜六二六頁)といい、朱子や陽明のいうような深い意味はなく、鄭玄のいう「たいした、たいさうな學問」という程度の意味であるという。

第四節 三綱領

以下、当該『講義』に示される解釈を具体的に検討していく。行論の便宜上、『大学』本文の冒頭部分を方谷の区切りに従って列挙する。

- ① 大學之道、在明明徳、
- ② 在親民、
- ③ 在止於至善。
- ④ 知止而后有定、定而后能靜、靜而后能安、安而后能慮、慮而后能得。
- ⑤ 物有本末、事有終始、知所先後、則近道矣。
- ⑥ 古之欲明明徳於天下者、先治其國。欲治其國者、先齊其家。欲齊其家者、先脩其身。欲脩其身者、先正其心。欲正其心者、先誠其意。欲誠其意者、先致其知、致知在格物。
- ⑦ 物格而后知至、知至而后意誠、意誠而后心正、心正而后身脩、身脩而后家齊、家齊而后國治、國治而后天下平。
- ⑧ 自天子以至於庶人、壹是皆以脩身爲本。其本亂而末治者否矣、其所厚者薄、而其所薄者厚、未之有也。此謂知本、此謂知之至也。

⑨ 所謂誠其意者、毋自欺也、如惡惡臭、如好好色、此之謂自謙。故君子必慎其獨也。

まず『大学』の三綱領「明明徳」「親民」「止於至善」(①〜③)についてである。「明明徳」は、「徳は得なり、我物になりて自由自在に使ひ得らるるものなり。借り物の如くにては不可なり。明とは、徳の名目なり。明かにするとは、工夫なり。人は此明徳を明かにするが肝腎なり。されども之を明にせんとすれば、先づ身を修むべきを忘る可らず」(同上六二六頁)云々と説明されるが、思想的に特筆すべき点はない。続いて「親民」について、「親の字、諸説あれども、新の字の違ひか、但しは音通ならん。古書に通用せる例多し。新に解けば、後の湯盤康誥の章に能く適すべし。然るを陽明は親愛の親に作り、萬物一體の仁と見れども、後の文に至りて合はぬことが出て来る故に新と説くを可とす」(同上六二七頁)と述べ、程子や朱子に従って「親」は「新」とし、「民を新たにす」と読む。

「止於至善」については、「此一條は、上の二ヶ條と並べて三綱領とすれども、實は二綱領の如きものにて、明德親民の外に、此一條あるに非ず……後文にある人君ならば仁に止まり、人子ならば孝に止まり、人臣ならば敬に止まるを指すに外ならず。人君で言へば仁を以て直ぐ至善と見て可なり。止るとは、其處に止て外に動かぬなり」(同上)と講じ、三綱領とは「實は二綱領の如きものであって、「止於至善」は独立して存在するのではなく、「明明徳」「親民」のあり方を指すものであり、両者のうちに含まれているとする。これは朱子の解釈をそのまま襲ったものである。⁽¹⁵⁾

第五節 「格物」「致知」と六条目

つづいて、『大学』八条目についてである。方谷は「格物」「致知」を別格として除外し、「誠意」「正心」「脩身」「齊家」「治國」「平天下」の六条目のうち、「誠意」「正心」「脩身」を「明明徳」に、「齊家」「治國」「平天下」を「親民」に配属させる。¹⁶⁾「格物」「致知」を除外すること以外は、朱子の整理に従ったものである。¹⁷⁾

さて、「格物」「致知」についてである。よく知られるように、「格物」「致知」の伝釈をどう考えるかは経学史上の一大問題であり、陽明は『大学古本傍釈』では「誠意」の伝釈のうちに含まれているとし、朱子は脱簡ありとして「誠意章」の前に「格物補伝」一三四字を補った。方谷は経文④から⑧を「格物致知」の伝釈とするが、「細説すれば」、④⑤が「致知」を、⑥⑦⑧が「格物」を説くものとする。八条目全体のなかで「格物」「致知」は別格の扱いを受けており、他の六条目全体に関わるものとされる。それでは、方谷はこの二語にいかなる意味を読み込むのか。「格物」から検討したい。まず「物」字についてであるが、方谷は⑤の講釈で、

此處にて、格物の物が出て来れり。……物とは、天下國家身心意の六者即物なり。(同上六二八頁)

という。つまり「物」とは、六条目「誠意」「正心」「脩身」「齊家」「治國」「平天下」の目的語の部分、「意」「心」「身」「家」「國」「天下」の総称であるという。では「格」の方はいかなる意味か。

元來格字には種々の説ありて、朱子はいたると解し、王子はただすと解し、鄭玄は鬼神來格の意を以て、きたすと説けども、王子の説を善しとす。明の楊誠齋は、格子の格と見て、格子が一本々々順にはまりて亂れざる意に解けども、ただすと見れば、別に格子の説を引出さずとも、固より順のくるはぬやうにする意あり。斯くて、大は明德親民より、小は六條目の前後次第を亂さぬやうにして行けば、是れ致知格物なり。(同上六二九頁)

……されども致知格物は、二者相分るるに非ずして、物とは天下國家身心意の六者を云ひ、格とは其先後順序を正しくすることにて、物を格すは即各物と知るべし。(同上六三〇頁)

右の二つの資料によると、方谷は「格」字は陽明に従って「ただすと訓ずるべきだとする。しかし、その含意は陽明と大いに逕庭がある。陽明において「格物」とは「格物とは孟子の大人は君心を格すの格の如く、是れ其の心の不正を去りて以て其の本體の正を全うするなり。但だ意念の在る所に即ち其の不正を去りて以て其の正を全うするを要す」(『伝習録』上巻・第七条)というように、「心の不正」を「格す」ことであつた。他方、方谷の理解では「格す」対象は「天下國家身心意」の「前後次第」「先後順序」である。つまり、「格物」というのは、「意」↓「心」↓「身」↓「家」↓「國」↓「天下」の次序を乱すことなく、順番通りに進んでいくことに他ならない。経文⑥⑦⑧が「格物」の伝釈とされるのも、それが八条目(實質的には六条目)の次序を整然と示したものだからであろう。

一方で「致知」は、

知とは物（「天下國家身心意」——筆者注）を知り辨へ、致すとは推しつめ推しつめて定靜安慮の場に至るなり。（同上六三〇頁）とあり、

格物と云ふは此本末を見分け、本から末へずつと能く行き貫くことなり。而て之を能く知り抜くが致知なり。（同上六五七頁）

とあるように、「意」から「天下」にいたるプロセスそれぞれを徹底的に認知・認識し、その「先後する所を知る」ことである。ただ、その認知を徹底するには実際に「格物」に取り組まねばその認識は深まっていけないから、実際には「致知」は「格物」と同時進行することになる。このため「格物」の伝釈に「知を致すは物を格すにあり」というのである。

第六節 「誠意」

「格物」「致知」が別格の扱いを受けることにより、六条目の実質的な出発点となるのが「誠意」である。そのため方谷は「徳の根本は誠意にして、國天下を治むる大功業も、皆是より出づ」（同上六三六頁）、「誠意は大學の大根本にて、其極は平天下にまで至らねばならぬ」（同上六三九頁）と、その「根本」としての重要性を繰り返し指摘する。まず、「誠意」の「意」の含意から確認したい。方谷は次のように述べる。

意とは性念シヨウネにして、人は形を結ぶと共に皆性念を持って、其性念は物に觸れ事に應ずる毎に、必知覺感應するものなり、其知覺感應の念を起す處が即意なり。（同上六一五頁）

つまり「意」とは、外界からの刺激に応じてその都度生じる「知覺感應」の出発点（「性念」）なのである。ところで、「知覺感應」あるいは「知覺運動」は、方谷思想の全体構造のなかで鍵となるテクニカルタームである。方谷によると、人や動物を含めた万物は気の凝結によつて形成されるが、それらがいったん個物として固まると、必然的にその物の特質に見合った自然な「働き」や「知覺感應」が起こるといふ。河ならば低きに流れ、鳥ならば空を飛ぶといったように。人にも無論、人としての「形」（肉体）を持つて生まれた以上、人としての「知覺感應」がある。このような、その物本来の持ち前、すなわち氣の特質に根ざした、その意味で純粹自然な「知覺感應」に素直に従い、己が身に実現していくことを方谷は修養論の眼目とするのである。こうしていけば、「形の自然に従へば知覺運動の働きは直に道なり」（同上『中庸講筵録』六九五頁）といわれるように、結果的に儒教的な規範とも合致していくのである（「直養」²⁰）。「意を誠にす」の「意」とは、まさしくこうした自然の感応の出だし・出発点のことである。そしてこれを「誠にす」というのは、かかる「意」の初動をねじ曲げることなく、自己欺瞞することなく（「毋自欺」）、それを素直に發揮させることに他ならない。

さらば誠意とは何ぞと云はば、毋自欺の三字に外ならず。自ら

とは我身からと云ふ如し。欺くとはだますなり。自からだますと云ふは奇妙なるやうなれども、つまり意を曲げることにて、喩へば他人と或る處へ行かんと約束し、其日に至りいやになりて約を履まざれば、是れ人を欺くなり。又此事は斯くせねばならぬとか、此事は斯様にしては悪いとか、自然に感應し來るを、曲げて其儘にせぬは是れ我躬を欺くなり。(当該『講義』六三二頁)

こうした「誠意」の工夫は、「大虚」なる概念が明確にその背景に控えている。⁽²¹⁾

大虚にて意は如何なるものかと云へば彼の日月星辰の生ずる始めが意なり。人間にて云へば、物に觸れ感應せぬ前が大虚にて、其大虚に感應の物が生じて來るは是意なり、意の出づる處是を自然と云ふ、即造物者の物を造る始めなり。例せば鳥の飛び獸の走り草木と花を開く皆自然なり、其自然なりに行くを良知良心と云ふ。然れども物の形に落つると是非病を生ずるものにて、自然なりに行かぬこと多し、是は形から病を生ずるなり。故に形より來る病を取りのくれば、本の大虚自然に反り、即誠意なり、(同上六一五―六一六頁)

大虚とは、それぞれの個物の遙か上方に悠然として超越する形而上的存在であり、やむことなく運行して万物を生み出すとともに、人や物に「知覺感應」を生ぜしめるものである。人は「形軀の局を打破し、這箇の心氣をして大虚中に放在せしむる」ことにより、大虚から響き來る感應をキャッチし、それを自己の「知覺感應」とし

てそのままに顕現させねばならない。方谷によると、不善の原因は「形軀」に出る私意や私欲であるが、大虚は各個物を超越するために、そこからもたらされる感應はそれらに汚染されておらず純粹自然であり、結果的に道徳とも合致するものである。⁽²²⁾つまり、方谷思想において、大虚は「知覺感應」の公共性倫理性や道義性を保証する役割を果たすのである。⁽²³⁾

「意を誠にす」の「意」は、大虚に由来する感應に他ならず、もとより道義性を担保されたものである。それを「誠にす」とは、「意」に何ら手を加えることなく、欺くことなく、自然に実現させていくことである。そこから「誠は即ち自然なり」ともいわれる。⁽²⁴⁾このように、「意を誠にす」は大虚の意向をさながらにわが身に顕現することなのであり、裏返すと「本の大虚自然に反る」ことである。⁽²⁵⁾ともかくも、「誠意」の工夫は最終的には大虚によってその純粹性や道義性を保証されることを押さえておきたい。

第七節 「誠意」と五条目

それでは、「誠意」とそれ以降の「正心」「脩身」「齊家」「治國」「平天下」はどうリンクしていくのか。これについて、方谷は次のように指摘する。

誠意は本にて、人々此形あれば、意ありて知覺運動あり、工夫は一つの意にて足り、心と云、身と云、家と云、皆意中に含まれ、大學一部悉く誠意の外に出でざるを以て、文例他に異なるなり。(同上六四二頁)

「正心」「脩身」「齊家」「治國」はすべて「意」の工夫であって、『大学』はことごとく「誠意」の二字を出ない、というのだが、その意味は、これらは「意」が「心」「身」「家」「國」といった各々の場にいかに関わっていくかという問題なのであって、「誠意」の営為はこれらの条目を貫通するものであるということである。つまり「誠意」は一つの条目として完結するのではなく、残りの条目をも順々に貫いていくのである。

そのことは「治國平天下」の伝釈からも窺える。

凡そ大學の極意即根本を云へば誠意なり、末の廣がりたる處を言へば平天下なり、故に此章は上の誠意章より能く貫て見ざる可らず。(同上六五二頁)

「誠意」と「治國」とは、個別の条目としては「正心」「脩身」「齊家」の三つによって隔てられているが、「誠意」はそれら三つを貫通し、「治國平天下」に達するべきものであるから、「上の誠意章より能く貫て見ざる可らず」とされるのである。また逆に、「誠意」の伝釈部分に「詩に云ふ、於戲前王忘られず」云々と、「治國平天下」に関わる話柄が見えるが、

此處は誠意を説くを主とすれば、治國平天下の義は不用の如くなれども、誠意は大學の大根本にて、其極は平天下にまで至らねばならぬ故、此に説き及びたるなり。(同上六三九頁)

というように、「誠意」は「平天下」にまで貫かれるのであるから怪しむに足りない。要するに、六条目は「意」を「心」へ、「身」へ、「家」へ、「國」へ、「天下」へと順を追って貫通させ、拡大・成熟させていく過程なのである。

ところで、前述のように「格物」は六条目の順序を乱さないこと、「致知」はその順序を徹底して認知することであつたが、「誠意」とどう関わるのか。結論的にいうと、「格物」は「意」を、「意」↓「心」↓「身」↓「家」↓「國」↓「天下」の順番通りに「誠」にしてゆき、拡大・生長させていくことであり、「致知」はそうした全体の過程と個々のプロセスとを深く認知することである。その順序を飛ばしたり、乱したりしてはならない。順序を飛ばすことは「權謀術數」であり「霸道」である。

然るに此順序に反して、直ぐに國天下を治めんとするは、權謀術數にて、覇術の道なり。(同上六三一頁)

例えば、「齊家」がまだ済んでいないのにいきなり「治國」「平天下」に取り組もうとする態度がそれであり、その時点でそこに貫かれてきた道義性を伴う「意」は息を絶たれ、「權謀術數」の「霸道」——すなわち功利性に墮することとなるのである。

自然の誠意より出でて財を積み國を富ませば王道なり。權謀術數を以て國を富ませば覇術なり。王霸の別此に在り。(同上六六三頁)

このように、「意」の「知覚感應」を「格物致知」によって一つつ順番に「誠」にし、発展・拡大させるのが「王道」すなわち「義」であり、その「始終本末を失へば、乃權謀術數に陥」り（同上六三四頁）、それが「霸道」すなわち「利」なのである。道義性と功利性との境界はまさしくここに存するのである。

他方、方谷はこう釘を刺すのを忘れない。

此大學は、治國平天下を大主意とし、誠意を其根本とせるものなれば、誠意に傾きて治國平天下を疏にすることある可らず。此主意を領せざれば、大學一書遂に説き去る能はざるべし（同上六三四頁）

そもそも方谷は『大学』を「一部の經濟書」（同上六六八頁）と見るのであり、この經書には經世済民を実現する実効性が期待されている。しかし、それは決して功利性に巻き込まれてはならず、必ず道義性を伴わなければならない。そのためには六条目の順序を守り、五穀が穂を「成熟」させるように、「誠意」を「治國」「平天下」にまで生長させなければならない。序言にふれたように、方谷は王陽明を「眞儒」と賞賛したが、この語は「誠意」を「治國」「平天下」の「功業」にまで拡大・成熟させた、道義性と実効性の兼ね備わった学者をいうのに相違ない。その出発点である「誠意」の背後にあつて「意」の道義性を支えるのが大虚である。

ただ、実際の方谷は、「同氏（＝方谷のこと）——筆者注）經濟有用之學に志厚く、當今軍制之事、國家財用之事は、誠に急務なればとて、殊之外工夫を盡し、持論も有之」（『全集』藤森弘庵・大久保

要「松山侯改革聞書」（二三八四頁）と評されるように、財用等の実務に情熱を傾け、藩の帳簿を開いて詳細な議論を展開するような人物であつた。そのような自分自身を自嘲的に詠じた詩が残っている。

一心高住太虚中、大道豁然萬理通。

卑卑論財何道理、應將卅棒與乃公。（同上「漢詩編」「忽下一喝

四〇一〜四〇二頁）

（心が太虚のうちに止まれば、自ずから大道が開けて万理が通じていく。それなのにせっせと財務を論じるのはいったいどういうわけだ。こんな吾が輩は三十棒をもつて打ち据えられるべきだ。）

大虚からの感応——すなわち「意」——に委ねていきさえすれば、そこに自ずと筋道が通つてゆくのに、ややもすると「財を論ずる」ことそのものに熱中し、「權謀術數」に片足をを入れてしまうと恥じ入るのである。藩政の責を負う身でありながらそこに道義性を貫く、これは実際には相当に微妙で困難な心的工夫が必要であつたと思われる。

結語

本稿で設定した課題は、方谷において、思想の実効性と道義性への指向は、いかにして矛盾なく成り立つのか、換言すれば、実効性はいかにして功利性に陥ることなく、道義性を全うされるのかという問題であつた。筆者の見解は以上の論述に尽きているが、改めて簡潔にまとめる。実効性は「治國」「平天下」の「功業」として発

露されるが、その道義性は、大虚に由来する感応であるところの「意」を六条目の順番に沿って展開・生長させることにより担保されるのである。

ところで、道義性と実効性の問題は、先行研究において論じられる「義利観」の議論と関連するところがある。松川健二氏は宋・明清、ならびに江戸・明治の一八人の儒学者の義利観を「義利峻別」「義先利後」「利重視」の三つに類型化し、方谷については「義先利後」型に分類する。⁽³³⁾「義先利後」とは、「義」を先決としながら、結果としての「利」はこれを排除しないグループである。そのように分類される理由は、方谷が「義利の辨」を強調しつつも、「論理財（下）」に「然りと雖も又た利は義の和なりと言はずや。未だ綱紀整ひ政令明らかにして饑寒死亡を免れざる者有らざるなり」（同上「漢文編」一九八頁）等、「義」によってもたらされる「利」にも言及するからである。ただ、方谷がいかなる思想的・経学的要因によって、かような義利観を懐くに至ったかは明らかにされていない。ここにいふ「利」とは、自己の利益のためにする功利性の意ではなく、国家の安定を指すが、当該『講義』の立場より見れば、この意味の「利」は、「誠意」が六条目の順番を厳守し、道義性（「義」）をキーブしたまま拡大・「成熟」していった、その果てにもたらされる「功業」である。「義先利後」の義利観はこうした思想的・経学的構造より生み出される思想効果の一つであろう。かかる問題についても、方谷の『大学』解釈を繙くことを通じて、より全面的に理解し整理できらる。

注

- (1) 方谷の藩政改革を扱う研究は複数あるが、代表的なものとして朝森要『増訂 備中松山藩の研究』（日本文教出版、一九八二）を挙げ得る。また、藩札整理について論じた最新の成果として小柳智裕「備中松山藩の藩札整理と山田方谷」『山田方谷ゼミナール』vol. 2、吉備人出版、二〇一四）がある。
- (2) この間の事情については、朝森要「幕末・維新期の政局と山田方谷」『山田方谷ゼミナール』vol. 7、吉備人出版、二〇一九）が詳しい。
- (3) 方谷における実効性の視点については、拙稿「山田方谷の陽明後学批判」『新しい漢学漢文教育』第六九号、二〇一九）を参照。
- (4) 山田準編『山田方谷全集』（聖文社、一九五一；明德出版社、一九九六）「復刻」。以下『全集』と略称。
- (5) 松川健二氏は『山田方谷から三島中洲へ』（明德出版社、二〇〇八）六四頁にて「読陽明集」詩に次のような口語訳をあてる。「陽明一生涯の事蹟を考えてみると、この人こそ真の儒者と称すべきで、／最後に打出された無善無悪心之体の教えには一点の疑いも容れる余地がない。／他の三句と共にこの教えは秘訣として伝えられたのであるが、／言葉に表したばかりに後学をしていらざる詮索をさせることとなったのだ」。承句「善悪何須争有無」の理解が拙訳と異なるが、松川氏のように解釈したとしても、「陽明一生涯の事蹟」に基づいて陽明が「真の儒者」と称され、「無善無悪心之体の教えには一点の疑いも容れる余地がない」という文意となり、該詩が実際の「事業」を陽明思想の価値の裏付けとする点は動かない。
- (6) 注(3) 前掲拙稿を参照。
- (7) 小幡敏行「義利之辨」の典拠に関する一考察」『横浜国立大学論叢』第五〇巻、人文科学系列、第二・三合併号、一九九九）は、中国思想上の「義利之辨」の各議論につき丹念に分析されており、啓発を受けた。

- (8) 朝森要氏注(1) 前掲書六三〇六六頁を参照。
- (9) 谷川達海については石田寛「岡山地方における明治前期産業企業家——谷川達海翁評伝(6)——」『福山大学経済学論集』第一〇巻(1:2)、一九八六)、河田章「門人谷川達海と岡山紡績会社——『孔門学流極致之標的及初学入手之端的積義』の紹介を中心に——」『山田方谷ゼミナル』vol.3、二〇一五)、岡本天岳については山田濟斎「岡本魏君略伝」『陽明学』陽明学会、第一四九号、一九二二)、吉田公平「岡本魏の『氣運論』について」『東洋学研究』東洋大学東洋学研究所、五〇、二〇一三)をそれぞれ参照。また、方谷と天岳との間の思想的繼承關係については拙稿「三島中洲と岡本天岳——山田方谷思想の繼承をめぐって——」『朱子学とその展開——土田健次郎教授退職記念論集——』汲古書院、二〇二〇)を参照。
- (10) 方谷の「義利の辨」について初めて本格的に論じたのは松川健二氏であり、本稿も松川氏に多くを負う。松川氏注(5) 前掲書に「方谷は最晩年、閑谷巒にて熊沢蕃山の『集義和書』を「類抄」し、評語を添える作業に従ったが、その一則にも…(引用資料中略)…とある。方谷の主眼は常に王霸の峻別にこそ在ったのは明らかである」(五一―五二頁)と指摘される。
- (11) 濱久雄氏は『山田方谷の文——方谷遺文訳解』(明徳出版社、一九九九)二一―二二頁・三五〇―三五五頁にて「読韓非子」に訳解を施し、その構造を詳しく分析する。ただ、二二頁で方谷が『韓非子』を「再評価」したとするが、該文では韓非思想を「黃稗」「曲學」と表現しており、そうとまではいえないように思われる。確かに方谷は韓非思想を「本末該貫」「成り且つ熟す」とし、一時的な実効性を有すると認めるが、だからこそそれが「獨り世に行はれ」ることを恐れ、儒学を学ぶものに警戒と猛省を促すのである。
- (12) 朱子の『大学』観については山下龍二『大学・中庸』(集英社、一九七四)「解説」、佐野公治『四書学史の研究』(創文社、一九八八)一五七―一六六頁を参照。
- (13) ただし明親館のケースは、詔作州久世郷校明新館、留三日、賦以言懷」詩『全集』「漢詩編」四一八頁)に「怪しむ休れ 需めに應じて大學を繙くに、特に明徳に於いて慇懃を致すを」とあるのによると、明親館側から『大学』講義の要請があったようである。
- (14) 方谷『大学』解の全体を窺える資料がもう一本現存する。岡山県高梁市の山田文庫所蔵の抄本『古本大学聴記/中庸聴記』(明治八年序)である。当該資料は序文によると、明治六年、方谷が閑谷精舎において講義したものを河内子廉が記録し、それを津川道益が写し、さらに震宇生が写したものである(この三名については未詳)。天岳筆録本と同じく晩年の講義録であり、解の大筋もほぼ一致し、閑谷学校再興の際になされた同一講義の別記録と考えられる。
- また、現存未確認の資料として、門人の三島中洲による『古本大学』講義の筆記(以下「当該資料」)がある。当該資料については中洲「答山田士表(方谷義孫の山田濟斎のこと―筆者注)書」『三島中洲研究二松學舎大学21世紀COEプログラム』vol.1(二〇〇六)所収の渡邊賢氏の「釈文」による。)の、濟斎の質問文の引用部分に「祖考方谷翁中年(四十三歳)遊作之津山、講古本大學。先生(中洲―筆者注)筆録大意。頃者準(濟斎―筆者注)得寓目」とある記述から知られる。これによると、方谷四三歳時、津山において実施した『古本大学』の講義を中洲が筆記したものが存在する。方谷「年譜」弘化四年(四三歳)条『全集』二八―二九頁)に「四月、先生銃砲ノ利及軍制改革ノ要ヲ感じ、躬自ラ之ヲ修メント欲シ、請ウテ津山藩ニ遊ブ。…三島毅(中洲―筆者注)從行ス、本源寺別廬ニ寓シ、晝ハ直人ニ就テ白砲忽微砲及銃陣ノ大要ヲ傳習シ、夜ハ有志者ノ爲ニ古本大學ヲ講ズ」とあり、この年に津山藩で『古本大学』が講じられ、中洲もそこに同行

- していたことが確認できるが、当該資料はこの講義を中洲が記録したものに相違ない。現存すれば、方谷壮年期の経書解釈の有り様が窺える貴重な資料となるが、目下、所在不明である。ただ幸いにして前掲『答山田士表書』にわずかに引用のあることと、中洲の三男・三島復の『哲人 山田方谷』（文華堂書店、一九一〇）七九〜八一頁に三点の引用と図解入りの解説があり、輪郭を知ることが可能である。三島復が引用する「大學講義」が当該資料であると筆者が判断する根拠は、同書一五九頁で「古本大學講義」について「弘化四年津山藩に往きて砲術を傳習したる際、毎夜講じたる者の筆記なり、上梓せず」と解題するからである。三島復にとり「古本大學講義」は父の手になる講義筆記、すなわち当該資料を指すのである。なお、本稿で扱う天岳筆録『古本大學講義』は同じく天岳録『中庸講筵録』と併せて『学庸講筵筆記』と呼称され、区別されている。
- (15) 『大学章句』経一章・朱熹注に「止者、必至於是而不遷之意。至善、則事理當然之極也。言明德新民、皆當至於至善之地而不遷」とある。
- (16) 「是より後の脩身正心、誠意は明德に當り、齊家治國平天下は親民に當る」（当該『講義』六二七頁）。
- (17) 『大学章句』経一章・朱熹注に「脩身以上、明明徳之事也。齊家以下、新民之事也」とある。
- (18) 水野実『大学古本傍釈』の特質——解釈の方法とその実相——（中国古典研究」第四〇号、一九九五）を参照。これについて方谷は「誠意」の伝記部分の講釈で「王子は致知格物を以て此處の誠意中に含めるものとなせども、恐らくは古本の意にあらざるべし」（当該『講義』六三二頁）という。
- (19) 「夫レ天地間ハ一大元氣ナルノミ、何モ他物アラシヤ。……萬物ハ皆コノ氣ノ凝結スルナリ。其萬物ヲ分クレバ禽獸草木山川河海トナルモ皆氣ナリ。夫々形ニ從テ働キガアル、人間トイウモノノ中ノモノナリ」
- (20) 『全集』『孟子養氣章講義』七六八頁。方谷の生成論と知覚運動の理論については拙稿「山田方谷における「養氣の学」について」（『三島中洲研究』二松學舎大学21世紀COEプログラム』No.2、二〇〇五）を参照。また、吉田公平「山田方谷の「氣は理を生ずる」の説について」（『集刊 東洋学』一〇〇、二〇〇八）；のち、同氏『日本近世の心学思想』研文出版、二〇一三、に収録）を参照。
- (21) 「其生ノママ自然ノ運動通りニ行ケバ、コレガ直ナリ。直ナレバ自然ニ條理ニ當ルナリ、コレガ所謂直養ナリ」（『全集』『孟子養氣章講義』七六八〜七六九頁）。
- (22) 「大虚」は、資料によつて「太虚」と表記されることもあり、方谷文献内でも揺れがあるが、『方谷山田先生遺墨集』（芳賀直次郎、皇国宣揚協会、一九二八）所載の書幅によると方谷自身は「大虚」と表記しているので、論述にあたってはそれに従つた。
- (23) 「示諸生三首」詩（其三）に「吾氣浩然同大虚、何曾半點落形軀。纒持私見分彼我、究竟鍛成小丈夫」（『全集』『漢詩編』四二二頁）とあり、大虚の超越性が端的に窺える。
- (24) 「似関士烈」、注(21) 前掲書所収書幅。
- (25) 「若しも眞の大虚より發すれば、大公至正、時に應じ處に感じて自然の法則が出來りて、眞の格物誠意ができるなり」（当該『講義』六二二頁）。
- (26) 大虚についてはつとに三島復注(14) 前掲書六五〜七〇頁に論じられる。「學説」の筆頭に置かれ、その属性が解説されるが、思想構造全体的位置づけについては筆が及んでいない。宮城公子氏は「山田方谷の世界」（『幕末期の思想と習俗』ペリカン社、二〇〇四）で大虚を方谷思想の形而上の基礎づけとし、拙稿「山田方谷晩年期の「養氣の学」と陽明学」（『早稲田大学大学院文学研究科紀要』第五六輯・第1分冊、二〇一一）は、それが「知覚運動」の公共性倫理性（すなわち道義性）を保証する役割を果たすものであると論じる。

- (26) 「されども此誠は無念無想中より起るものなれば、工夫を用ひては眞の誠に非ず。今一層推しつめて見れば、誠は即ち自然なり、自然に發するは即意なり。故に人は自然の儘に行かねばならぬものなのに、動もすればうそが出る」(当該『講義』六三三頁)。
- (27) 方谷は大虚を思想基盤とするが、大塩中斎についての言及は、「年譜」二九歳条に『洗心洞箚記』を奥田楽山に贈ったという記述(『全集』一八頁)を除いて、いつさいない。また中斎にとつて「歸太虚」は為学の到達目標であり、致良知や慎独はその手段であるが、方谷にとり大虚はむしろ出発点となつているところに相違がある。「歸太虚」については、相良亨『言志四録』と『洗心洞箚記』(『佐藤一斎 大塩中斎』(日本思想体系四六)岩波書店、一九八〇)、豊澤一「大塩中斎の「歸太虚」をめぐって」(『近世日本思想の基本型』ペリかん社、二〇一一)を参照。
- (28) ここで「天下」(「平天下」)が挙げられない理由は不明だが、「平天下」は八条目の最終的な「效驗」(当該『講義』六三一頁)だから、「工夫」として挙げるのに適當でないと考えたからかも知れない。
- (29) 「誠意」を全条目に関わるものとし、それらの「要」としたのは王陽明である。水野実「王守仁の「誠意」宣揚の基盤」(『東洋の思想と宗教』第一四号、一九九七)はこのことを詳論する。また、大場一央『心即理——王陽明前期思想の研究』(汲古書院、二〇一七)九三〜一三七頁を参照。
- (30) 「權謀術數」の語は、朱熹『大学章句』序に「自是以來、俗儒記誦詞章之習、其功倍於小學而無用、異端虛無寂滅之教、其高過於大學而無實。其他權謀術數、一切以就功名之說、與夫百家衆技之流、所以惑世誣民、充塞仁義者、又紛然雜出乎其間」とあるのに出る。
- (31) 「權謀術數の如きは、父子親族の間にはかまわず直に飛び越えて國天下を治めんとする者にて、是れ偽なり。即名を求め利を求めんとする慾心より起りて、皆拵へ事なり。大學は誠意が本にして、何事も誠意

の本より出でざる可らず」(当該『講義』六四八頁)。

- (32) 「そこで大學の筋道は、誠意より治國平天下の上に至るが肝要なり。工夫は誠意にして、功業のあらはるる處は治國平天下なり。此處を能く々々玩味すべし」(当該『講義』六六八頁)。

- (33) 松川健二氏注(5) 前掲書二二〜二四八頁。

※本稿は令和元年六月一六日、京都教育大学にて開催された第三十五回全国漢文教育学会における口頭発表「山田方谷の『大学』解釈」に基づくものであり、論旨は会場にて配布したA3サイズ4枚の資料のとおりである。成稿にあたってはその際の議論を踏まえて修改を加えた。この場を借りて、大会当日にご指摘・ご教示を賜った先生方に感謝したい。