

国際学術会議（ソウル市、世宗文化会館）に参加し、日本語による口頭発表を行った。その際の発表内容にもとづいて作成した日本語原稿は、李承律氏（成均館大学校儒教文化研究所）によって韓国語訳され、『茶山学』第三号（茶山学術文化財団、二〇〇二年六月発行）に収録された（『丁若鏞의 『大學』 解釋에 관한 연구』）。本稿はその日本語原稿にもとづいている。今回の掲載にあたっては、本文中の引用資料に新たに日本語訳を付け加えたほか、注を増補し、また章内を新たに分節するなど、かなりの加筆を行った。

なお、口頭発表に際して貴重な助言を下さった李容周氏（成均館大学校儒教文化研究所）、及び通訳の労をとって下さった李承律氏に対し、この場を借りて深く謝意を表しておきたい。

（二〇〇二年九月三日受理）

（なか すみお 文学部助教授）

掌。」

(47) 「誠意之功、可以自修、可以化民、皆可以止於至善。」(『大学公議』二、三表)

「至誠貴於中而威儀著於外。責中所以自修也。著外所以化民也。」(『大学公議』二、三表) 「鑄案、恕有二種。一是推恕、一是容恕。・推恕者、主於自修、所以行己之善也。容恕者主於治人、所以寬人之惡也。」(『大学公議』三、三五表)

(48) 丁若鏞は、太学における老老の礼について『礼記』「王制」「文王世子」「礼運」等、太学における長長の礼について『礼記』「文王世子」「大戴礼記」「保傅」、太学における恤孤の礼について『礼記』「郊特牲」「月礼」等を典故として引き、自身の解釈の根拠を示している(『大学公議』三、三七表、三八表)。

(49) 「曹子他日皆有成物化民之責、故戒之以自明。恐明明德於天下者、不先自修而強人之明德也。」(『大学公議』二、三五表) 「經所言者、謂將欲化民、必先自修。將欲自修、必先戒恕。」(『大学公議』三、三五表) なおここに云う「自修」は「成物」「化民」の対概念として用いられているから、注(47)所引の用例と同じく「成己」「修己」と同義の概念である。

(50) 「心齋王先生全集」卷三、語録、三条「格物之物、即物有本末之物。」同卷三「答問補遺」三条「身与天下国家、一物也。惟一物而有本末之謂。格、契度也。契度於本末之間而知本乱而未治者否矣、此格物也。」

(51) 「王心齋語録曰。格物者、格其物有本末之物。致知者、致其知所先後之知。・鑄案、心齋之説、明白如此。世猶以姚江之学而非之、有公論乎。」(『大学公議』二、三五表)

(52) 「心齋王先生全集」卷三、語録、八条「大人者、正己而物正者也。故立吾身、以為天下国家之本、則位育。」同、三三条「知得身是天下国家之本、則以天地万物依於己、不以己依於天地万物。」

(53) 「心齋王先生全集」卷三、語録、一三七条「吾身猶矩、天下国家猶方。天下国家不方、還是吾身不方。」同、卷三「答問補遺」四条「吾身是箇矩、天下国家是箇方。契矩、則知方之不由矩之不正也。是以只去正矩、却不在方上求。矩正則方正矣。方正則成格矣。故曰物格。」

(54) 「心齋王先生全集」卷三、語録、九八条「大丈夫存不忍人之心、而以天地万物依於己。故出則必為帝者師、処則必為天下方世師。」島田虔次『中国にお

ける近代思惟の挫折』頁九一〜九三参照(筑摩書房、一九七〇年)。

(55) 『全書』一集、詩文集、一五卷(第二冊)「鹿菴權哲身墓誌銘」「星湖先生、篤学力行、沿乎洛閩、溯乎洙泗、開発聖門之扁輿、披示米学。及其晚慕得一弟子、曰、鹿菴權公。穎慧慈和、才德兩備、先生絶愛之。」(三五表) 同上「先仲氏墓誌銘」「公諱若鏞。・以承受星翁之学(原注「李先生漢」)、沿乎武夷、溯乎洙泗。・既又執贄請教於鹿菴之門(原注「權哲身」)。」(八〇表、九〇表)

星湖学派の学術に關しては姜在彦『朝鮮の西学史』(姜在彦著作選Ⅳ、鈴木信昭訳、明石書店、一九九六年)を参照した。

(56) 『全書』一集、詩文集、一五卷(第二冊)「鹿菴權哲身墓誌銘」「所著有詩称二卷、大学説一卷、余皆散軼無存。然以余所聞、其論大学、以為格物者格物有本末之物、致知者致知所先後之知。又以孝弟慈為明德、而旧本不必有錯簡。」(四〇表)

(57) 丁若鏞の朱子学及び陽明学に対する批判は、それぞれ『全書』一集、詩文集、一一卷(第二冊)「五学論」一(九〇表)、『全書』一集、詩文集、一二卷(第二冊)「致良知弁」(八〇表)を参照。なお丁若鏞の朱子学観については山内弘一前掲「丁若鏞の学問観——朱子学への評価をめぐって——」、同氏「李朝後期知識人の反朱子学批判の一例——清の毛奇齡と日本の古学派批判——」(『漢文学解釈と研究』二輯、漢文学研究会、汲古書院、一九九九年)参照。

(58) 『全書』一集、詩文集、一二卷「日本論」一(第二冊)「日本今無憂也。余読其所謂古学先生伊藤氏所為文、及荻先生太宰純等所論經義、皆燦然以文由是知日本今無憂也。」なお日本古学派に対する丁若鏞の認識に關しては今村与志雄「丁若鏞と日本の儒者——丁若鏞ノート——」(『季刊三千里』一六号、三千里社、一九七八年)、河宇鳳「朝鮮後期実学者の日本観研究」(一志社、一九八九年)、井上厚史訳「朝鮮実学者の見た近世日本」(ベリカん社、二〇〇一年)、姜在彦「丁茶山の日本観」(同氏前掲「朝鮮の西学史」一九九六年、所収)を参照。

付記

筆者は二〇〇一年十月五日・六日の両日にわたって開催された第一回茶山学

とも推測することができよう。」同氏前掲書、頁一八〇。なお、西人は肅宗九年（一六八三）には老論と少論に分派している。

丁若鏞の身分意識に関しては、山内弘「京城・貴族の誇り——丁若鏞に於ける貴賤と華夷——」（『上智史学』第四四号、一九九九年）を参照。

「物有本末、事有終始。知所先後、則近道矣。……物者、意心身家国天下也。事者、誠正修齊治平也。本始所先、末終所後。……意心身、本也。家国天下、末也。……誠正修、始也。齊治平、終也。」（『大学公議』一、五）

「致、至之也。格、量度也。極知其所先後、則致知也。度物之有本末、則格物也。」（『大学公議』二、五）「意心身家国天下、明見其有本末、則物格也。誠正修齊治平、明認其所先後、則知至也。」（『大学公議』二、五）なお六十一歳執筆の「自撰墓誌銘」にも同様の解釈が示されている。「格物者、格物有本末之物、致知者、致知有先後之知也。」（『全書』一集、詩文集、六卷「自撰墓誌銘」中本、上）（第二冊）

「然則修身原以誠意為首功、從此入頭、從此下手。誠意之前、又安有二層工夫乎。」（『大学公議』二、五）

「意心身家国天下、屬物。誠正修齊治平、屬事。物有本末、則修身為本、本乱末治、此謂知本等本末字、当是格物之解。知所先後、則第四節六箇先字、第五節七箇后字、知本知至等知字、当是致知之解。」（『大学講義』卷）なお鄭一均前掲書頁一八一—一八三参照。

「明德也孝弟慈。」（『大学公議』一、九）「若其太学条例、則綱曰明德、目曰孝弟慈而已。」（『大学公議』一、九）

「孝者所以事君也。弟者所以事長也。慈者所以使衆也。」（『大学』）「治国必先其齊家」節

「今国之太学、郡県之郷校、其外堂皆掲明倫堂三字。明倫非明孝弟乎。太学之道、在於明倫、故曰、太学之道、在明明德。」（『大学公議』一、九）「明明德者、明人倫也。」（『大学公議』一、九）

「大学章句」経、朱注「修身以上、明明德之事也。齊家以下、新民之事也。」

「明德為本、新民為末。知止為始、能得為終。本始所先、末終所後。」（朱熹『大学章句』）「物有本末」朱注

丁若鏞の『大学』解釈について

故明明德必在於親民、而親民乃所以明其明德也。」（『王文成公全書』卷一六「大学問」）

李乙浩氏も、「親民」を「百姓を親愛させること」と使役形で訳している。이을호 前掲書頁六二「親民」백성을 친애하게 한다」なお蔡茂松氏は「民に親しむ」と「民を親しませる」の両義を兼ねるとの見解を示している。

蔡茂松前掲論文頁一三四—一三五「為政者一方面親於民、又一方面使民相親。如上老老而民興孝、上長長而民興弟等、指皆親民而又使民相親之事。」

「湯之盤銘」『苟日新、日日新、又日新』、『書経』「康誥」作新民、「詩経」大雅「文王」周雖旧邦、其命惟新、いずれも『大学』所引。

「孟子」滕文公「上」設為庠序學校以教之。庠者養也、校者教也、序者射也。夏曰校、殷曰序、周曰庠、學則三代共之。皆所以明人倫也。人倫明於上、小民親於下。」

「仁敬孝慈信五者、皆至善之題目。雖其所列錯落不整、亦可見経所云至善、乃孝弟慈之諸徳、非此諸徳之外、別有至善也。」（『大学公議』二、七）

「大学有三綱領、三綱領各領三条目。皆是孝弟慈。」（『大学公議』二、七）

「大学章句」正者、必至於是而不遷之意、至善則事理当然之極也。言明明徳、新民、皆當至於至善之地而不遷。」（『大学或問』（出題本末））「欲明德而新民者、誠能求必至是而不容其少有過不及之差焉。」『王文成公全書』卷一六「大学問」

「止於至善以親民而明其明德、是之謂大人之學。」

「大学」如切如磋者、道學也。如琢如磨者、自修也。」（『大学章句』伝三章、（大学公議）二、九）

「止至善一句、雖為明德新民之所通貫、而若其用力、仍是自修。非治人使止於至善也。……為人君止於仁。亦只是自修。堯舜不強勸民使止於至善也。経曰。堯舜帥天下以仁。帥也者、率也、導也。堯舜身先自修、為百姓導率而已。強令民止於至善、無此法也。」（『大学公議』一、九）

「且聖人之道、雖以成己成物為始終、成己以自修、成物亦以自修。此之謂身教也。……我既治心、又治民心、偕期於止至善、豈経文之所言乎。……我既至善、民自隨我而至善。然民之至善、非我所強。為仁由己、而出入乎哉。」

（『大学公議』一、九）

「孟子」梁惠王「上」老吾老以及人之老、幼吾幼以及人之幼、天下可運於

疏本「帥」作「率」といった軽微な異同に過ぎない。

(12) 鄭目錄は鄭玄の三礼目錄を指す(『通徳遺書所見録』鄭玄「三礼目錄」)。

(13) 鄭炳連前掲書、頁五七、六〇参照。

(14) 「礼記」『大学』鄭玄注「命、誦為慢、声之誤也。」『河南程氏經説』卷五「伊川先生改正大学」『作怠之誤也。』朱熹『大学章句』「伝第十章」命、鄭氏云、当作慢、程子云、当作怠。未詳孰是。」

(15) 「寒門賤族、古法原属之司徒、不関於太学。確分、等、不相混雜。故其在堯典、契為司徒、以教百姓、夔為典樂、以教胄子。・古之太学、原有主人、編戶匹庶之子、雖冠而為大人、恐太学未易入也。」(『大学公議』、(卷八)「大学者、胄子国子之学宮也。胄子国子、有臨下治民之責、故教之治平之術。非匹庶凡民之子所得与也。」(『全書』一集、詩文集、十六卷「自撰墓誌銘(原注本)」(第一册)

(16) 朱熹『大学章句』「大学者、大人之学也。」朱熹『大学章句』序「及其十有五年、則自天子之元子衆子、以至公卿大夫元士之適子、与凡民之俊秀、皆入太学、而教之以窮理正心修己治人之道。」

(17) 「易經」『艮卦』大象「君子以思不出其位。」『論語』「憲問」「子曰。不在其位、不謀其政。曾子曰。君子思不出其位。」

(18) 「河南程氏文集」卷二、明道先生「答横渠張子厚先生書」「故君子之学、莫若豁然而大公、物来而順心。」

(19) 「孟子」『万章』上「吾豈若使是君為堯舜之君哉。吾豈若使是民為堯舜之民哉。」

(20) 「朱子語類」卷一四、二六六条、葉賀孫録「大学所載、只是箇題目如此。要須自用工夫做將去。」同、二八条、游敬仲録「今人都是為人而学。某所以教諸公説太学、且看古人為学是如何、是理會甚事。諸公願為古人之学乎、願為今人之学乎。」

(21) 「朱子語類」卷一四、二二二条、記錄者名闕「太学是為学綱目。先通太学、立定綱領、其他經皆雜説在裏許。」

(22) もっとも「若鏞」は、術語の解釈をめぐる煩瑣で不毛な論争に終始するような同時代の性理学者のあり方に対しては批判的であった。『全書』一集、詩文集、一一卷(第二册)「五学論」一「今之為性理之学者、曰理、曰氣、

曰性、曰情、曰体、曰用、曰本然氣質、理發氣発、已発未発、・千条万葉、毫分縷析、交噴互噴、冥心黙研、盛氣赤頸、自以為極天下之高妙、・門立一幟、家築一壘、畢世而不能決其訟、伝世而不能解其怨、人者主之、出者奴之、同者戴之、殊者伐之、竊自以為所扼者極止。豈不疎哉。」(『全書』一集、一〇卷「五学論」における朱子学批判に關しては山内弘「丁若鏞の学問観——朱子学への評価をめぐる——」(『朝鮮史研究会論文集』第十九集、一九八二年)を参照。

(23) 「吾東之俗、弁等頗嚴、上下維各守其分。近世以來、爵祿偏枯、貴族衰替、而豪吏豪賤、乘時使氣、其屋宇鞍馬之侈、衣服飲食之奢、咸踰軌度、上陵下替、無復等級。將何以維持聯絡、以之扶元氣而通血脈乎。弁等者、今日之急務也。」(『全書』第五集「牧民心書」卷八、礼典「弁等」(第一册)「君臣奴主、斯有名分、截若天地、不可階升。」(同上、(原注)

(24) 「統大典」卷五、刑典、公賤「公私賤娶良妻所生男女、並從母役。」(原注)「顯宗己酉(十年、一六六九)始命從良。肅宗乙卯(元年、一六七五)、還賤。辛酉(七年、一六八二)又從良。己巳(十五年、一六八九)還賤、而已属良役者勿論。当宇庚戌(英祖六年、一七三〇)、又命辛亥(七年、一七三一)正月初一日子時為始、所生並從母役。」平木実「朝鮮後期の奴婢制研究」頁一七七、一九五(同氏「朝鮮社会文化史研究」所収、国書刊行会、一九八七年)。なお先の『統大典』における肅宗十五年に至るまでの繫年は必ずしも正確ではないことも、平木氏同書において指摘されている。

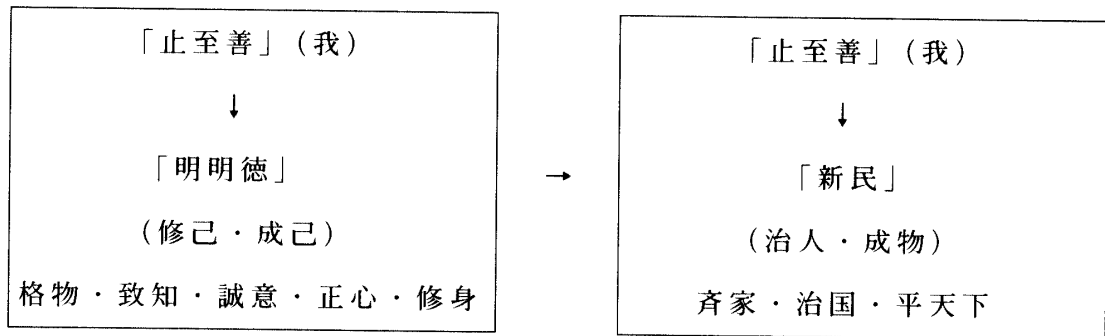
(25) 西人と南人に見解の相違が存在した背景として、平木氏は次のような興味深い推測を示しておられる。「当時、西人と南人との間に大きな見解の相違があったという点からして、つぎのような推測も可能ではないかと思われる。すなわち一般的に朝鮮王朝後期の両班官僚たちの経済基盤が地方における大土地所有に依存していたとするならば、京畿道と忠清道を中心とする西人派は、慶尚道を中心とする嶺南学派の南人たちより経済基盤が弱く、しかも奴婢の所有数も少なかったと思われ、奴婢を多数所有していた南人たちがそれを喪失することになれば、それだけ経済的に打撃を受けることになる。そう考えてみると、西人派が奴婢制を改革しようとする目的が、背景には南人たちの奴婢の所有にたいして制限を加えようとする目的があった

注

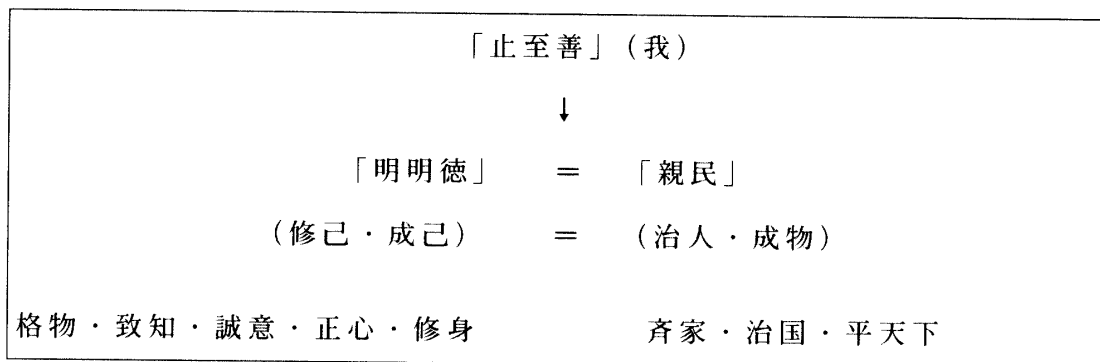
- (1) 丁若鏞の『大学』解釈に關する先行研究として、主に以下のものを参照した。高橋亨「丁茶山の大学経説」(『天理大学学报』一八輯、一九五五年)、이을호(李乙浩)訳「정다산의 대학공의」(明文堂、韓國古典名著精選12、一九七四年)、蔡茂松「韓儒丁茶山反朱学内容之研究」(『歴史学报』第四号、国立成功大学歴史学系編、一九七七年)、山内弘一「丁若鏞の事天の学と修己治人の学について」(『朝鮮学报』一二三輯、一九八七年)、鄭炳連「茶山四書学研究」(景仁文化社、一九九四年)、鄭一均「茶山四書経学研究」(一志社、二〇〇〇年)。
- (2) この二著は『韓国経学資料集成』第六冊、大学(六)にも『與猶堂全書』本の影印が収録されている。成均館大学校大東文化研究院、一九八九年。
- (3) 『増補文献備考』卷三八、輿地考、宮室「昌德宮」「熙政堂。在大造殿南。便殿視事之所也。」
- (4) 『自撰墓誌銘』(『全書』一集、詩文集、十六卷)(第二冊)「己酉春、鏞以表文洋試居首、賜第殿試、居甲科第二人。付禧陵直長大臣抄啓、隸奎章閣月課。」(『承政院日記』正祖十三年四月二日「辰時、上御熙政堂、抄啓文臣親試課講入侍。」)
- (5) 『正祖実録』正祖五年二月庚申「先是、教曰。文風不振、由培養失其本也。近來年少文官、纔決科第、習俗軀癩、矯革未易。雖有專經之講、月課之製作輟無常、名実不符。朝家勸獎、既乖其方。・・若就文臣堂下、限其年広其選、月課經史、旬試程文、考勤慢行賞罰、未必不為振文風之一助。文臣參上參下、年幾歲以上抄啓。至是議政府抄講製文臣某々。」『大典通編』卷三、礼典、奨勸「奎章閣抄啓文臣。以參上參外中槐院分館人、自政府限三十七歲以下抄啓。而年滿四十則減下。」參上は六品、從三品、參下(參外)は七品以下を指す。槐院は承文院の別称。
- (6) 『正祖実録』正祖二十三年七月壬申「諭赴燕使臣、教曰。朱夫子、即孔子後一人也。堯舜禹湯之道、得孔夫子而明、孔曾思孟之学、得朱夫子而伝。朱夫子尊、然後孔夫子始尊。・・願予至誠苦心、对越方寸之中、誦習其書、若親馨咳。・・擬成大一統文字、欲以大全・語類・遺書、与二經四書之伝
- (7) 義・章句・集注・或問、及啓蒙・家礼・善卦之考誤・昌黎之考異、以至魏氏之契・楚人之辞・通書・西銘・太極伝解等群書、哀以粹之、作為全書。・・庶幾有補於風教之万一。鳩輯有年、行且就緒。・・予所願者、学朱子也。・・使行人燕之後、另購大全真本、与語類各本。」ここに云う『大全』は『文集大全』の略称であり、所謂『朱文公文集』を指す。因みに英祖四十七年辛卯(一七七二)刊『朱子大全』(保景文化社、一九八四年)巻首所収の「朱子文集語類改刊凡例」(英祖四十六年庚寅正月、洪啓禧撰)には次の一文が有る。「書、旧称文集大全、語類大全。而其以文集只称大全、語類只称語類者、亦已久矣。故今只於巻首著其本称、而余巻則悉依旧例。覽者詳之。」
- (8) 『正祖実録』正祖二十三年八月乙卯「朱子書衰輯一統、即予牖世靖俗之意。・・又若朱夫子書、即天地間有数之文字、而可与学庸論孟相為表裏。尊尚之俗、今不若古。予所以講明而表章之、欲令家家人人誦習者、政若程夫子之表章庸学於戴礼編中。」
- (9) 『正祖実録』正祖十五年八月乙卯十三日「中批、金義淳為弘文館修撰。教曰。近日文臣、於経義看作弁髦。而向來中庸策問、及日前大学策問之居首也、能使賢閔青矜、讓頭屈膝、而外此経旨、有問輒称旨。似此之人、合置顧問之任。仍有是命。」(『承政院日記』同年月日も同趣旨)。
- (10) 因みに丁若鏞の「自撰墓誌銘」(『全書』一集、詩文集、十六卷)(第二冊)は自著を列挙する中で「大学公議三卷、熙政堂大学講義録一卷」に言及するものの(『』)、執筆年次に關する記述はない。
- (11) 六十一歳の執筆である「自撰墓誌銘」(『全書』一集、詩文集、十六卷)(第二冊)にも自らの『大学』解釈を語る部分がある(『』)。鄭一均氏は初期(『』「大学講義」、中期(『』「大学公議」)に対してこれを丁若鏞の後期大学關係著述として位置づけ、考察を加えている。同氏前掲書、頁二〇一、二二二。
- (12) 試みに「大学公議」所引の『大学』を嘉慶二十年重刊十三經注疏本「礼記」『大学』と比較すると、八カ所ほど文字の異同がある。しかしそれらはいずれも、「詩云邦畿千里、維民所止」(『大学公議』一、注疏本「維」作「惟」)「堯舜帥天下以仁」「桀紂帥天下以暴」(『大学公議』一、注

〔図6〕朱熹・王守仁・丁若鏞の『大学』解釈

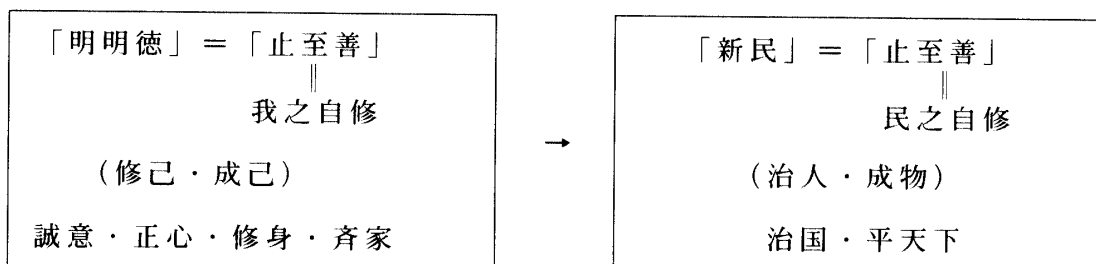
A 朱熹



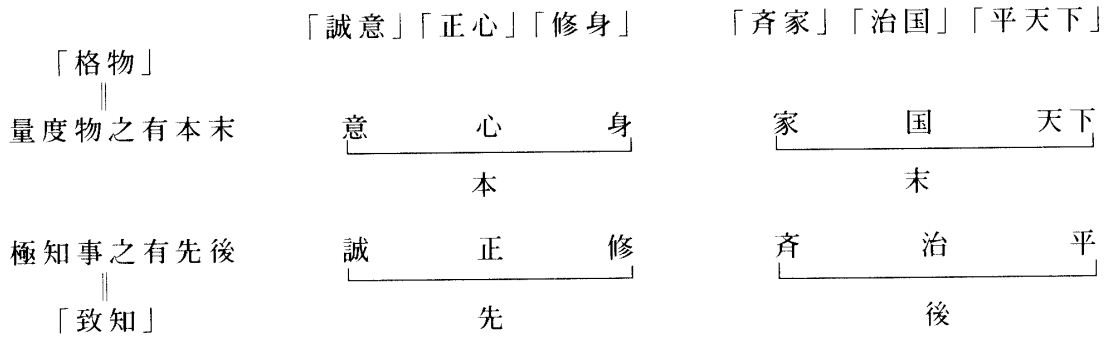
B 王守仁



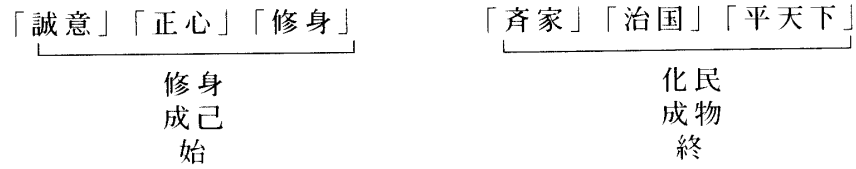
C 丁若鏞



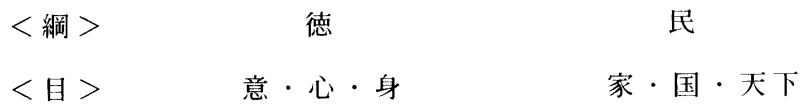
〔図1〕 格致六条



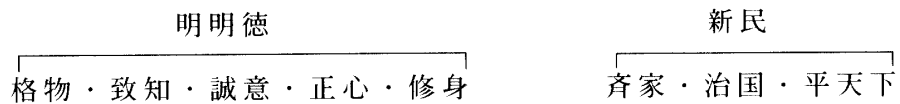
〔図2〕 六条と成己成物



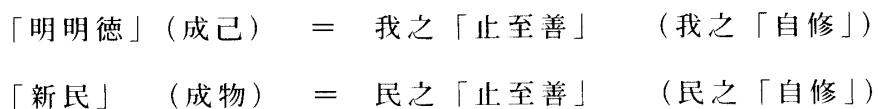
〔図3〕 「一綱三目」説



〔図4〕 朱子学における三綱領と八条目



〔図5〕 丁若鏞における三綱領



明するものに他ならなかった。⁵⁴⁾

丁若鏞の格物致知解釈（格致六条説）は、八条目のうち誠意乃至平天下の本末先後を整理するという以上には、格別の意義を持たない。本末の内容も王艮とは異なる。そもそも「編戸匹庶之子」に過ぎない王艮（王艮は泰州安豊場の塩丁出身）が天下国家を自己の任務と見なすこと自体、小民を愚蠢と断じ大学を胄子の学と規定する丁若鏞にとっては、容認し得るものではなかったはずである。

丁若鏞の『大学』解釈が朱子学の解釈を墨守踏襲するものではなかったことは、言うまでもない。その解釈は一見すると、テキストの採否、文字の校勘・訓詁など、陽明学の解釈に類似する点が多い。しかしながらその解釈内容を具体的に分析検討してみれば、陽明学的解釈と比較してもやはりその相違点は顕著である、との印象を受ける。結局のところ丁若鏞の『大学』解釈は、朱子学的解釈とも陽明学的解釈とも異なる、極めて独自色の強いものと評さざるを得ない。

丁若鏞は李灝（号星湖、一六八一―一七三六）、権哲身（号鹿菴、一七三六―一八〇一）らの流れを汲む、いわゆる星湖学派の学統に分類される人物である。星湖学派（南人系）は北学派（老論系）とともに、朝鮮実学思想の二大流派をなす。その星湖学派の学術は、朱子学からさらに洙泗（孔子）へとさかのぼって聖人の奥旨を究めようとするところに、その特色があったとされる。⁵⁵⁾ 丁若鏞自身の語るところによれば、権哲身の『大学』解釈には、丁若鏞の解釈に共通する部分が少なからず存在した。⁵⁶⁾ 洙泗にまでさかのぼって聖人の本旨を探るとは、朱子学や陽明学の解釈にとらわれることのない自由な発想で、経書と対峙する立場を意味

するだろう。⁵⁷⁾ 朱子学を克服して直接聖人の教えを学び取るうとした日本の古学者に対して丁若鏞が肯定的評価を抱いていたのも、その志向性において共有するところが有つてのことであろう。⁵⁸⁾

こうした点から丁若鏞の『大学』解釈も、広く言えば星湖学派における一連の経学研究の中に位置を占めるものと評することができるだろう。

る。

丁若鏞における明明徳とは、「徒意」「徒心」を対象とするような、「我」において自己完結する営為ではなく、必ず他者との関わりにおいて遂行されるべきものであった。父子兄弟のような他者をその対象とする齊家が明明徳（修己）の範疇において位置づけを持ち得たのも、丁若鏞におけるそのような明明徳観に起因するのである。

とはいえ、齊家・治国・平天下は朱熹においては新民に対応し、王守仁においては親民に対応する。齊家を明明徳に対応させる丁若鏞の立場は、その格致六条説とともに、八条目解釈としては独特のものであった。なお、丁若鏞も成己と成物、修己と治人の間に先後関係を想定していた。⁴⁹⁾

以上の考察を踏まえ、朱熹・王守仁・丁若鏞それぞれの『大学』解釈を整理すれば、[図6]のように対照し得るだろう。

おわりに

丁若鏞における明明徳は人倫に即しての実践を志向するものであり、他者との関わりの場合へと開かれたものであった。その点では理論上、陽明学における明明徳と親民の一体化へと接近し得る面があった。しかし丁若鏞の場合、明明徳において関わりを結ぶ対象として想定されたのは、陽明学の場合のように他者一般ではなく、あくまでも自らの父子兄弟などであった。

新民の民を下民・小民と限定的に解釈することによって、齊家は新民

の対象から閉め出され、明明徳の側に取り込まれることになった。齊家を取り込むことによって、丁若鏞の明明徳は確かに人倫に即しての実践という性格を確保した。しかし齊家を新民から切り離すことによって、新民の内容は「民之老」「民之長」「民之幼」を対象とした太学における礼の実践という性格を帯び、その実践の対象においても実践の場においても、明明徳とは全く別次元のものとなった。その限り、丁若鏞の『大学』解釈は、明明徳と親民を一体化した陽明学の解釈よりも、明明徳と新民を対置した朱子学の解釈に、むしろ近いと言えるだろう。

王守仁が新民説を否定して親民説を採用したのも、親民を明明徳実践の場として位置づけてこそ、修己と治人（成己と成物）が一体不二の営為となり得るからに他ならなかった。しかし丁若鏞は修己と治人（成己と成物）を、むしろ別個の営為として把握するのである。丁若鏞が親民説に固執せず新民説をも許容し得たのは、このためでもある。

丁若鏞の格物解釈は、格物を本末をはかるといふ意味に解釈する点では、王艮（号心齋、一四八三〜一五四〇）のいわゆる淮南格物説に類似する。王艮は「物」を「物有本末」の物、「格」を「絜度」^{はかる}と規定し、本末をはかり知ることが格物であると述べている。⁵⁰⁾ 丁若鏞自身、王艮説の存在は十分に認識していた。⁵¹⁾ 但しその内実においては、大きな隔たりがあると言えるだろう。王艮の場合、本末とは身を本とし天下国家を末とすることを意味する。⁵²⁾ より具体的には、身を「矩」（さしがね・のり）とし天下国家を「方」とする、即ち自己を規矩・尺度として天下国家を正すことが格物である。⁵³⁾ このように王艮の淮南格物説は、天下国家を以て自己の任務となす経世済民の意識、大丈夫としての自負を高らかに表

「C」新 民^々自修之孝弟慈」

ということになる。

ところで「大学公議」の中で丁若鏞は、しばしば「自修——化民」「自修——治人」を対概念として用いている。⁴⁷⁾「化民」や「治人」の対概念としての「自修」は「修己」や「成己」と同義であると言ってよい。一方、既に丁若鏞の「止至善」解釈に即して触れたように、丁若鏞の「自修」には、「成己も成物ともに自修による」といった用法も有った(第七章参照)。

成己・成物の双方に即して言われる「自修」と、「成物」「治人」の対概念としての「自修」とでは、明らかに用法が異なる。そしてD・Eに云う「自修の孝弟慈」とは、明らかに後者の用法(「自修」||「成己」「修己」)である。

そこで混乱を避けるために、D・Eにおける「自修の孝弟慈」を便宜的に「修己の孝弟慈」と言い換えてみたい。その場合には、「自修に非ず」とは「修己に非ず」の意になり、従ってそれは「修己」の対概念たる「治人」と結びつくことになる。以上を踏まえて改めて議論を整理すれば、

「B」明明徳||修己の孝弟慈」

「C」新 民||治人の孝弟慈」

ということになるだろう。

(b) 「齐家」の位置づけ

では「新民||治人の孝弟慈」とは、具体的にどのような内容を指すのだろうか。Cにあるように、それは「老老」即ち天子が太学において老人を養うこと、「長長」即ち世子が太学に入學して年長者に対して謙讓の徳を示すこと、「恤孤」即ち天子が太学において孤子を恤み養うことである。⁴⁸⁾そしてEにおいて朱熹の解釈を否定していることからわかるように、ここに云う新民の対象は「吾老」「吾長」「吾幼」ではなく、あくまでも「民之老」「民之長」「民之幼」である。即ち「民」を他者一般としてではなく「下民」「小民」として限定的に解釈する立場は、丁若鏞の『大学』解釈において一貫して保たれていたことがわかる。

ところで「吾老」「吾長」「吾幼」とは齊家の対象に他ならなかった。従って既に指摘したように(六(b))、丁若鏞において齊家は新民(治人)の範疇から除外されていたことが、ここで改めて確認される。齊家は文字通り家庭をその実践の場とする営為であって、太学を實踐の場とする新民(治人)は、これと峻別されるのである。

これに対して「明明徳||修己の孝弟慈」とは、Bの内容を指している。そしてBに引かれる『大学』本文は「齐家」の説明に相当する部分であり、引証として引かれている『孝経』(「広揚名章」)の内容に照らしても、ここでの孝弟慈は、自らの親や兄などを対象としたものである。それはまさに「老吾老」「長吾長」「幼吾幼」といった営みに他ならない。即ち丁若鏞は、齊家を明明徳(修己)の範疇において捉えているのであ

〔大学公議〕一、(一五頁)

三、(一六頁)

B 「所謂治国必先齐其家者、其家不可教而能教人者、無之。故君子不出家而成教於国。孝者所以事君也、弟者所以事長也、慈者所以使衆也。」・孝弟慈、大学之教也。身治孝弟慈、以御于家邦、不必別求他德。・〔引証〕『孝經』曰。「君子之事親孝、故忠可移於君。事

兄悌、故順可移於長。」〔大学公議〕三、(一四頁)

C 「所謂平天下在治其国者、上老老而民興孝、上長長而民興弟、上恤孤而民不倍。」老老謂天子養耆老也。長長謂世子園于学也。恤孤謂天子饗孤子也。此三礼、皆太学之所有事也。・總之、上老老者、太学之養老也。上長長者、太学之序函也。上恤孤者、太学之饗孤也。

〔大学公議〕三、(一六頁)

A において丁若鏞は、三綱領の具体的内容を示す部分を『大学』本文中から抜き出し、このように図示している。そしてB・Cのそれぞれ傍線部分とAの図とを対照すればわかるように、資料Bは「明明徳」と、Cは「新民」とそれぞれ対応している。この点を確認した上で、論を進めたい。

D 自修之孝弟慈、已言於上節、不必再言。此節之孝弟慈、皆老民之老、長民之長、慈民之幼、而使民興起自新、各自為孝弟慈也。

自修の孝弟慈については既に上の節(ⅡB)において述べたから、再び繰り返す必要はない。この節(ⅡC)の孝弟慈は、いずれも民の老者を老者として遇し、民の長者を長者として遇し、民の幼者を慈しみ、それによって民が奮い立って自らを新たにしようとする

わけ、民の各々に孝弟慈を实践させるのである。(『大学公議』

E 朱子曰「老老所謂老吾老也。」鏞案、天子諸侯之自養其親、其可曰老老乎。・今以此節為自修之孝弟慈、則孝弟慈三徳、仍与太学無涉、此書不得為太学之書、此道不得為太学之道。

朱子は言う。「老者を老者として遇するとは、我が身内の老人を老者として遇する、⁽⁴⁶⁾ということだ。」(『大学章句』「伝九章」朱注)鏞が思うに、天子や諸侯が自分の親を養うことをどうして「老者を老者として遇する」等と称し得ようか。・今、この節(ⅡC)の内容を自修の孝弟慈だと見なすなら、孝弟慈の三徳は太学とは無関係になってしまい、この書物は太学の教えを説く書物ではなくなってしまい、この道は太学の道ではなくなってしまふ。(『大学公議』

三、(一七頁)

Dにおいて丁若鏞は、自修の孝弟慈については既に上の節(ⅡB)で述べられているので、この節(ⅡC)では繰り返す必要はない、と述べる。つまりこの節(ⅡC)の内容は自修の孝弟慈ではない、という解釈である。またEにおいては、もしもこの節(ⅡC)も自修の孝弟慈として解釈すれば、孝弟慈の三徳が太学との関わりを失ってしまう、とまで述べられている。そして「大学公議」三の前後の文脈に徴すれば明らかのように、Dにおける「上節」とはB(明明徳)を指し、またD及びEにおける「此節」とはC(新民)を指している。そこで、以上の議論をひとまず整理すれば、

「BⅡ明明徳Ⅱ自修之孝弟慈」

いて至善を尽くすことが止至善である。これに対して、丁若鏞における止至善の實踐主体は、明明徳にあつては「我」、新民にあつては「民」である。

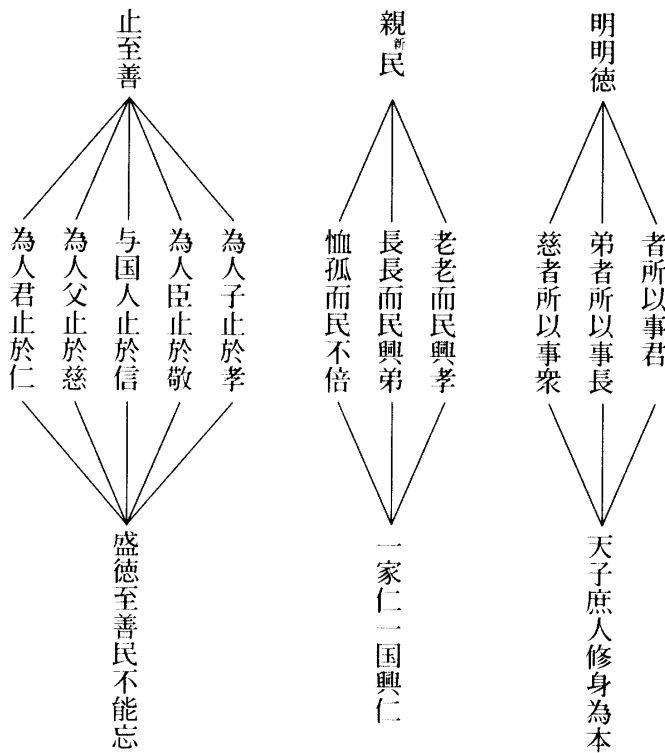
このように丁若鏞の止至善解釈は朱子学とも陽明学とも異なり、その實踐主体を「我」と「民」とに振り分けている点で、独自性を持つ。丁若鏞自身は、これを「自修」という語彙によって説明している（「自修」そのものは『大学』に出典を持つ語）。

明明徳においては「我」が自ら至善に止まり、新民においては「民」が自ら至善に止まる。それが自修である。「我」が「民」に強制して至善に止まらせるわけではない。

成已成物という語彙を用いて言えば、成己も自修により、成物もまた自修による。「我」における止至善が民に感化を及ぼし、その結果、民が自ら至善に止まるのである。

繰り返して言えば、明明徳（成己）と新民（成物）のそれぞれにおいて止至善の営みがあり、かつそのいずれもが自修による。明明徳における止至善の主体は「我」であり、新民における止至善の主体は「民」である。明明徳においては「我」が、新民においては「民」が、それぞれ自ら主体的に止至善の實踐者となる。これが自修である。

以上を図示すれば〔図5〕のようになる。



(a) 「明明徳」と「修己」、「新民」と「治人」

八 「明明徳」と「新民」

先に丁若鏞において「明明徳」と「新民」の間には明確な線引きが為されていると述べた（第六章）。ここでは以下に、その問題を順序立てて論じていきたいと思う（以下の資料A〜Cについては日本語訳を省略する）。

A 総之大学之三綱領、皆人倫之説。今其説条目或頗不明。茲為図如左。

七 止 至 善

(a) 「止至善」

丁若鏞はその「止至善」解釈においても、朱子学や陽明学とは違った独自性を示している。まず丁若鏞による止至善の定義を確認しておく。

止者至而不遷也。至善者、人倫之至徳也。・・・止於至善者、為人子止於孝、為人臣止於敬、与国人交止於信、為人父止於慈、為人君止於仁。凡人倫之外、無至善也。

「止まる」とは、そこに至って遷らないことだ。「至善」とは、人倫における至徳である。・・・「至善に止まる」とは、『大学』に云う「人子としては孝に止まり、人臣としては敬に止まり、国人と交つては信に止まり、人父としては慈に止まり、人君としては仁に止まる。」である。人倫を離れたところに至善は存在しない。(『大学公議』一、二表)

人倫を離れて至善はない。至善とは、人倫における至上のあり方である。人倫とは具体的には孝弟慈に他ならない。右の資料では孝・敬・信・慈・仁の五つが例示されているが、この五つも、実質的には孝弟慈の三つに収斂されるからである。結局、止至善とは孝弟慈を実現する営みに他ならない。

(b) 「自修」

ここで改めて三綱領相互の関係について整理してみよう。既に確認したように、明明徳における実践主体を仮に「我」とするなら、親民・新民における実践主体は「民」自身であった。

まず明明徳とは、「我」が孝弟慈という明德を明らかにする営み、人倫を明らかにする営みであった。「我」が明明徳を実現すれば、それとはとも直さず孝弟慈の実現に他ならない。これが「我」における止至善である。

次に親民とは「民」が互いに親しみ合うことであり、新民とは「民」が孝弟慈の徳に目覚めて奮い立つことであった。孝弟慈の徳に目覚めて奮い立つとは、互いに親しみ合うことに他ならないから、親民と新民は通底する。そして「民」が親民・新民を実現すれば、それは取りも直さず孝弟慈の実現に他ならない。これが「民」における止至善である。

このように丁若鏞における三綱領とは、孝弟慈の実現という一事によって一貫して解釈されているのである。⁴¹⁾

換言すれば、止至善は明明徳や新民と別個に存立する営みではなく、「我」における明明徳の実現が即ち「我」の止至善であり、「民」における新民の実現が即ち「民」の止至善なのである。

朱子学や陽明学において、止至善の実践主体はあくまでも「我」であった。朱子学では「我」が「明明徳↓新民」の実践において至善を尽くすことが止至善であり、陽明学では「我」が「明明徳⇄親民」の実践にお

て親民・新民とでも表記すべきであろうが、以下では特に必用のない限り煩を避け、敢えて新民と表記したい。

(b) 「民」

既に触れたように、丁若鏞における『大学』とは一貫して胄子の学であり、従って『大学』における実践主体としての「我」は学問者一般ではなく、あくまでも胄子であった。では新民における民とは何か。

新民二字、亦主下民而言。不可曰家在民中。父母兄弟、可云民乎。
・孝於父悌於兄者、語人曰我新民、可乎。

「新民」の二字は、やはり専ら下民を指して言う。家が民の中に含まれる等とは言い得ない。自分の父母兄弟を、民と称し得ようか。

・父親に孝を尽くし兄に悌を尽くした際に、人に向かって「私は民を新たにした」などと言い得ようか。(『大学公議』一、九五)

孟子言庠序学校之制而繼之曰。「学校所以明人倫也。人倫明於上、小民親於下。」亦豈是他説乎。明明徳者、明人倫也。親民者、親小民也。

『孟子』は庠序・学校の制度を論じた上で次のように述べている。

「学校とは人倫を明らかにする場である。人倫が上に明らかになれば、小民は下に親しむ。」³⁹⁾これまた親民説の明証に他なるまい。明明徳とは人倫を明らかにすることである。親民とは小民を親しませることである。(『大学公議』一、一五)

或問曰。意身心者、徳也。家國天下者、民也。今子親民之義、専主

下民為説。將親民不得為綱、家國天下不得為目乎。答曰。・家者、父子兄弟之所在也。父子兄弟、可云民乎。

ある者が問う。「意身心は、徳である。家國天下は民である。今、あなたの親民の趣旨は、専ら下民を対象として説をなしている。それでは親民は綱とはなり得ず、家國天下は目とはなり得ないということなのか。」答え「・家とは父子兄弟のいる場所である。父子兄弟のことを民と称し得ようか。」(『大学公議』一、一五)

これらの資料には下民・小民という表現が見られる。この場合の下民・小民とは他者一般を指すのではなく、胄子が来るべき将来に天子・諸侯・公卿大夫として「成物」の対象とすべき、庶民を指している。一番目と三番目の資料に述べられているように、胄子自身の父母兄弟は、新民の民には含まれない。

朱子学の新民、陽明学の親民において、「民」は「我」と対置された他者一般を指しているから、この点でも丁若鏞の新民解釈は特異である。ところで、父子兄弟とは齊家の対象を構成するものである。従って、父子兄弟が新民の対象とはならないということは、齊家は新民とは対応しないことである。そして八条目中の齊家・治國・平天下のうち、齊家が新民に対応しないということは、丁若鏞における三綱領と八条目(実質的には六条目)の対応関係全体に波及する問題である。そのことはまた、丁若鏞における明明徳と新民の関係を考察する上でも重要な意味を持つ(後述)。

慈を教えれば、民のうちで父の立場にある者はその子に親しむし、民のうちで年長者の立場にある者は年少者に親しむ。太学の道は、まさに親民に存するのである。(『大学公議』一、一五)

ここに明瞭に示されているように、「我」は「民」に対して孝弟慈を教化し、その教化・感化によって「民」が互いに親しみあうのである。即ち親民とは「我」が「民」に親しむの意ではなく、「民」を親しませるの意である。³⁷⁾陽明学における親民とは「我」が「民」に親しむことに他ならないから、丁若鏞の親民解釈はこの点でも既に陽明学とは異なっている。

実は丁若鏞は一方で新民説をも許容し、むしろ「親民」「新民」両義の偏廃を戒め、その併用併存を主張している。

若云「盤銘」「康誥」「周雅」之文為「新民」之明驗、則「新」(引用者注、当作「親」「新」二字、形既相近、義有相通。親之者、新之也。・・・總之、両義不可偏廢。

もしも「盤銘」「康誥」「大雅」の文を新民の確証とするならば、「親」「新」の二字は、字形も近く字義も相通する。親しむことは、新たにすることでもある。・・・要するに両義は偏廃すべきではない。

(『大学公議』一、一五)

ではなぜ、新民・親民の両義が併存可能なのか。それは、いずれの解釈によっても意味が通底するからに他ならない。

経曰。「一家仁、一国興仁。一家讓、一国興讓。」又曰。「上老老而民興孝、上長長而民興弟。」興也者、作新也。旧廢而新興也。此之謂「新民」

『大学』経文に「一家が仁徳ならば、一国が仁徳に興起する。一家が謙讓ならば、一国が謙讓に興起する。」とあり、又「上が老者を老者として遇すれば民は孝に興起し、上が長者を長者として遇すれば民は弟に興起する。」とある。興とは、一新することである。旧いものは廢されて新たなものが興るのである。これをこそ新民と云う。(『大学公議』一、一五)

新民本是使民興孝、使民興弟。

新民とは本来、民を孝に興起させること、民を弟に興起させることである。(『大学公議』二、一六)

ここに述べられているように、新民とは民が孝弟慈の徳に興起する(「目覚めて奮い立つ」)ことである。そして民が孝弟慈の徳に目覚めて奮い立つとは、とりも直さず民が互いに親しみあうことでもある。このように丁若鏞にあつては、親民と新民とは同義である。

王守仁の明明徳・親民解釈において、明徳を明らかにする主体と民に親しむ主体とは同一の「我」である。明明徳と親民は一体不可分の実践であり、さらに云えば、両者は実質的に同一の実践であった。それに対して丁若鏞にあつては、明明徳と親民・新民との間に、実は明確な線引きが為されている(後述)。王守仁の親民が「修己」と「治人」、「成己」と「成物」を一体化した意義を有するのに対して、丁若鏞の親民・新民は明確に「治人」「成物」の義で用いられている。その意味では、丁若鏞の親民・新民は、むしろ王守仁の親民よりは朱熹の新民に近いと考えられる。

そこで、丁若鏞における三綱領の第二は本来、両義併存の意味を込め

結びついている。そして以下に述べるように丁若鏞は、一義的には「新民」説を捨てて「親民」説を採用している。そのことは益々陽明学説との親近性を予想させる。

しかしながら、丁若鏞の「明明徳」「親民」解釈は、実は陽明学とも大きな相違がある。

六 親民と新民

(a) 「親」と「新」

丁若鏞が『大学』のテキストとして『礼記』所収本を採用したことは既に述べた。朱熹『大学章句』におけるテキスト校訂に対して、丁若鏞は一貫して否定的であった。『大学』本文中の「親」「身」「命」三字の改変に対しても、一括して批判的立場を取った(第二章参照)。「親民」と「新民」の問題を論ずるにあたって、念のために今ひとつ資料を引いて確認しておきたい。

程子曰。「親当作新」王陽明曰。「親字不誤」議曰。明德既為孝弟慈、則親民亦非新民也。

程子曰く。「親は新に読み替えるべきである」王陽明曰く。「親字のままでは誤りはない」議に曰く。明德が孝弟慈である以上、親民は新民ではない。(『大学公議』一、一)

このように丁若鏞は、一見すると程朱の解釈を捨てて王守仁の親民説に賛同しているようであるが、問題は親民の内実である。

まず「親」について。以下の資料はいずれも親民説の根拠を示すものである(全て「大学公議」一、一より引用、日本語訳略)。

○舜命契曰。「百姓不親、汝敷五教。」(『尚書』「舜典」) 五教者、孝弟慈也。舜命契敷孝弟慈之教、而先言「百姓不親」、則孝弟慈者、所以親民之物也。

○魯展禽之言曰。「契為司徒而民輯。」(『國語』「魯語」上) 民輯者、民親也。

○孔子曰。「先王有至徳要道以順天下、民用和睦。」(『孝經』「開宗明義」) 民用和睦者、民親也。

○孔子曰。「教民親愛、莫先於孝。教民禮順、莫先於弟。」(『孝經』「廣要道」) 民親愛者、民親也。

○孔子曰。「立愛自親始、教民睦也。立教自長始、教民順也。」(『礼記』「祭義」) 民睦民順者、民親也。

それぞれの傍線部分にも明らかのように、ここに云う親民とは民が互いに親しみあうことである。明明徳の実践主体を仮に「我」と表現するならば、親民において親しむ主体は「民」であって「我」ではない。

教民以孝、則民之為子者、親於其父。教民以弟、則民之為弟者、親於其兄、民之為幼者、親於其長。教民以慈、則民之為父者、親於其子、親(引用者注、当作「民」)之為長者、親於其幼。太学之道、其不在於親民乎。

民に孝を教えれば、民のうちで子の立場にある者はその父親に親しむ。民に弟を教えれば、民のうちで弟の立場にある者はその兄に親しむし、民のうちで年少者の立場にある者は年長者に親しむ。民に

守仁の「明明徳」解釈と対比しておきたい。

朱子学の場合、「明明徳」は修己の工夫、「新民」は治人の工夫であり、まず自らを修めて然る後に他者の教化へと及ぶ、という実践手順が想定されている。従って修己としての「明明徳」はそれ自体、一個の独立した自己完結的な営為として規定されている。

今吾既幸有以自明矣、則觀彼衆人之同得乎此而不能自明者、方且甘心迷惑、没溺於卑汚苟賤之中、而不自知也、豈不為之惻然而思有以救之哉。故必推吾之所自明者以及之。始於齊家、中於治國、而終及平天下、・・是則所謂新民者。

今、自分は既に幸いにして自己の明德を明らかにすることができた。ところが他の多くの人々はと見れば、自分と同様に明德を備えているにも関わらずそれを自ら明らかにすることができず、迷妄するまに甘んじ、汚辱卑賤の状態に陥ったままその自覚すらない。それを目の当たりにすれば心を痛め、これを救おうと思わずにはいられまい。それ故に必ず、自分が既に明らかにした明德を他者へと推し及ぼすのである。それは齊家に始まり治国を経て平天下に完成する。

・・これが所謂新民である。(朱熹『大学或問』)

山崎著日本、四表裏

この資料では、既に明明徳の実践を終えた者はそのことに自足することなく、必ず他者の教化救済(新民⇨齊家・治國・平天下)へと進むべきである、との趣旨が述べられている。ここでは明明徳と新民の先後関係が明確に示されている。⁸⁵⁾

これに対して王守仁の場合、明明徳と親民は一体不可分の関係にある。曰。「明德、親民、一乎。」曰。「一也。・・徳不可以徒明也。人之

欲明其孝之徳也、則必親於其父而後孝之徳明矣。欲明其弟之徳也、則必親於其兄而後弟之徳明矣。・・故明明徳必在於親民、而親民乃所以明明徳也。故曰、一也。

問い「明德と親民は一つか。」答え「一つである。・・徳は、ただ明らかにすることはできないものだ。人が孝の徳を明らかにしようと思うなら、必ず自分の父親に親しんだ上でこそ孝の徳も明らかにになる。弟の徳を明らかにしようと思うなら、必ず自分の兄に親しんだ上でこそ弟の徳も明らかにになる。・・それ故に明明徳は必ず親民において実現され、親民こそが明明徳を実践する手段なのである。だから一つであると答えたのだ。」(『王文成公全書』巻七「親民堂記」)

例えば孝という明德を明らかにする営みは、父に親しむという実践を通してこそ為されるべきものであり、弟という明德を明らかにする営みは、兄に親しむという実践を通してこそ為されるべきものである。即ち、親民という場を離れてそれとは別個に行われる明明徳の営みなどは、そもそも有り得ない。王守仁においては、あくまでも明明徳と親民の一体性が強調されるのである。⁸⁶⁾

以上の考察を踏まえれば、丁若鏞の「明明徳」は、他者との関わりへと開かれた場における実践が志向されている点において、朱熹の解釈よりも王守仁の解釈に近いと言えるだろう。「徒意」「徒心」は誠意・正心の対象となり得ないという丁若鏞の主張と「徳不可以徒明也」という王守仁の主張は、その表現においても類似性を示している。また、朱熹の「明明徳」は「新民」と、王守仁の「明明徳」は「親民」と、それぞれ

B或問曰。「意心身者、徳也。家國天下者、民也。今子親民之義、専主下民為説、將親民不得為綱、家國天下不得為目乎。」答曰。「・」

ある者が問う。「意心身は、徳である。家國天下は民である。今、あなたの親民の趣旨は、専ら下民を対象として説をなしている。それでは親民は綱とはなり得ず、家國天下は目とはなり得ないということなのか。」答え「・」(大学公議「一、上」)

この一綱三目を朱子学における三綱領・八条目の対応関係と比較するために、以下に図示したい(〔図3〕〔図4〕)

〔図4〕に示したように、朱子学における三綱領と八条目の関係は、格物・致知・誠意・正心・修身が明明徳に、齊家・治国・平天下が新民に対応する。³⁴⁾ 丁若鏞の場合、その格致六条説によって格物・致知は具体的実践項目とは別扱いされる。従って〔図4〕から格物・致知を除外すれば、〔図3〕の一綱三目説にほぼ対応する。そして丁若鏞は、この一綱三目説を明確に否定している。従って先の二つの資料のうちAにおいて述べられている通り、誠意・正心・修身と明明徳の対応関係も、否定されることになる(「誠意・正心・修身之非明明徳、又豈不明甚乎。'). もしもこの記述をそのまま受けとめるならば、誠意・正心を通して明明徳の特色を論じようとした前節の考察は、意味を失ってしまうことになる。

しかしながら、丁若鏞がわざわざ一綱三目説を挙げた上でこれを否定した理由は、以下の二つの目的によると考える。一つは明明徳の内容が孝弟慈であることを明確にするためであり、今一つは民が下民を意味することを明らかにするためである。そのことは、先の二つの資料のうち、

Aが「明德||孝弟慈」との解釈を批判する問いを立て、Bが「民||下民」との解釈を批判する問いを立てた上で、それぞれに反論を試みていることから明らかである。

「民||下民」とする解釈については後に触れるので、Bの反論部分は省略した。Aについて言えば、ここで丁若鏞が否定しているのはあくまでも、孝弟慈という人倫を離れた意・心(即ち「徒意」「徒心」)を対象とした誠意・正心を明明徳の内容と見なすような理解である。逆に言えば、人倫に即して為される誠意・正心は、まさに明明徳の内実を為すものとなるだろう。次の資料は、その端的な証左となるものである。

其所謂誠意正心、亦其所以為孝弟之妙理方略而已。

所謂誠意正心とは、これもまた孝弟を実現するための妙法なのである。(「大学公議」一、上)

ここでは誠意・正心が孝弟(慈)を実現する具体的方途として位置づけられており、それはまさに「明德||孝弟慈」を明らかにする営為(明明徳)に他ならない。

以上のことから、丁若鏞の『大学』解釈にあっても八条目の誠意・正心は三綱領の明明徳と対応関係を有しており、従って誠意・正心の分析を通して丁若鏞「明明徳」解釈の特色を論じた前節の考察は、なおその妥当性を失わないものと考ええる。

(d) 朱子学と陽明学の「明明徳」解釈

丁若鏞の「明明徳」解釈の特色をさらに明確にするため、朱熹及び王

もしも人倫に根ざすことなく、単独でこの意を抜き出してそれを誠にしようとし、単独でこの心を抜き出してそれを正そうとするならば、茫洋杳然として掴み所がなく、坐禅の病弊に陥らないことは無いに等しい。(『大学公議』一、頁)

先の二つの資料に見られた「徒意」「徒心」を、この資料と重ね合わせ理解するならば、「徒意」とは人倫を離れて単独で抜き出された「意」、
「徒心」とは人倫を離れて単独で抜き出された「心」に他ならない。即ちそれは、他者との関係を遮断された、自己一個における内観自省の対象となるような意であり心である。そのような「徒意」「徒心」を対象とした「誠意」「正心」は、あたかも坐禅者が壁に向かつて心を観ずる(「向壁観心」) ようなものであって、それは聖人の教える実践(「先聖之治心繕性」) ではない。

このような誠意・正心解釈によっても明らかのように、丁若鏞における明明徳は、一個の実践者において自己完結的に遂行されるものではなく、必ず他者との関わり(人倫)において遂行されるべきものであった。この点は、後に朱子学及び陽明学の明明徳解釈と対比したい。

(c) 「一綱三目」説批判

前節では誠意・正心によって明明徳の特色を論じた。しかし丁若鏞の『大学』解釈において、誠意・正心が果たして明明徳と対応するものと見なし得るか否かは、実はいささか吟味を要する問題である。それはひいては、丁若鏞の『大学』解釈における三綱領と八条目の対応関係とい

う問題でもある。後者については後に改めて論ずることとし、ここでは前者の問題に限って確認をしておきたい。

丁若鏞は「一綱三目」説というものを挙げた上で、これを批判している。「一綱三目」説とは、三綱領の明明徳と新民(親民)について、徳と意心身、民と家国天下を、それぞれ「綱——目」の関係においてとらえる考え方である。

A或問曰。「原有大学有綱有目。意心身者、徳之目也。家国天下者、民之目也。先王明意心身之徳、斯謂之明明徳。新家国天下之民、斯謂之新民。今乃孝弟慈為明徳、可乎。答曰。「意心身者、善惡未定之物、烏得徑謂之徳乎。徳猶不可、烏得徑謂之明徳乎。・・意心身之非明徳、豈不明甚。誠意・正心・修身之非明明徳、又豈不明甚乎。・・一綱三目、認之為天成地定、原是大夢也。」

ある者が問う。「元来、大学には綱と目とが有る。意心身は、徳の目である。家国天下は、民の目である。先王は意心身の徳を明らかにしようとし、これを明明徳と呼んだ。家国天下の民を新たにしようとし、これを新民と呼んだ。今、孝弟慈を明徳と解釈するのは、果たして妥当であろうか。」答え「意心身とは、その善悪がまだ定まらないもの、どうして直ちにこれを徳と称し得よう。徳とすら称し得ないのに、どうして直ちにこれを明徳と称し得よう。・・意心身が明徳ではないことは、甚だ明白ではないか。誠意・正心・修身が明明徳ではないことも、やはり甚だ明白ではないか。・・一綱三目を金科玉条の如く見なすのは、もとより大いなる夢想に過ぎないのだ。」(『大学公議』一、頁)

これを物の本末、事の終始に関する丁若鏞の規定（図1）参照）と重ね合わせれば、仮に「図2」のように整理できるだろう。

但し、齊家を化民に分類することについては、丁若鏞の独自の「民」解釈に照らして、いささか問題がある。このことについては、後に改めて触れたい。

なお「大学講義」を読めば、丁若鏞の格致六条説の骨格は、既に「大学講義」執筆の二十八歳の時には成立していたことがわかる。³⁰⁾

五 明明徳

(a) 「明明徳」

丁若鏞は三綱領の「明明徳」について、明徳の内容を孝弟慈と解釈する。³¹⁾ 孝弟慈とは『大学』「治国必先其齊家」節に出てくる語彙であり、「君」「長」「衆」といった他者との人間関係のあり方、即ち人倫を意味する。³²⁾ 従って「明明徳」とは、人倫を明らかにすることである。³³⁾

(b) 「誠意」「正心」

丁若鏞における「明明徳」概念の特色をさらに明確にするため、ここで丁若鏞の「誠意」「正心」解釈に注目してみたい。丁若鏞の「誠意」「正心」解釈の大きな特色は、実践者が自らの「意」や「心」と対峙しつづき取り組む営為としてではなく、常に他者との関わりの中で取り組むべき

営為として捉えられていることである。

誠意・正心雖是學者之極工、每因事而誠之、因事而正之、未有向壁觀心、自檢其虛靈之体、使湛然空明、一塵不染。・・徒意不可以言誠、徒心不可以言正。

誠意・正心は学ぶ者にとつての極めて重要な実践ではあるが、常に事柄に即してこれを誠にし、事柄に即してこれを正すべきである。

「壁に向かつて心を觀じ、虚靈の本体を点檢し、湛然として虚明ならしめ、一塵をすら染汚せしめない。」等といった営みではないのだ。・・徒の意は誠意の対象ではあり得ないし、徒の心は正心の対象ではあり得ない。（『大学公議』一、九表）

ここでは誠意・正心は常に「事」に即して実践されなければならないと述べられている。では事とは何か。

先聖之治心繕性、每在於行事、行事不外於人倫。・・誠正每依於行事、誠正每附於人倫。徒意無可誠之理、徒心無可正之術。

古の聖人の治心繕性とは、常に事を行う場に即して説かれたものであつて、事を行うとは、人倫を離れないのだ。・・誠・正とは常に事を行う場に即したものであり、誠・正とは常に人倫に即したものである。徒の意は誠にし得る道理はなく、徒の心は正し得る術はない。（『大学公議』一、九表）

事とは人倫に他ならない。人倫、即ち他者との関わりを離れて、自らの意や心と向き合うような実践方法は、明確に否定されている。

若不捩人倫、單取此意、求所誠之、單取此心、求所正之、則澁漾恍惚、没摸没捉、其不歸於坐禪之病者、鮮矣。

に至ると、父が奴婢で母が良民の場合、その子供は全て良民となり良役に従う、という「奴良妻所生従母役法」が実施される。ところで当時、従母役法を主張したのは専ら西人であり、南人はこれに反対の立場であった。ために西人と南人の党争や政権の帰趨に伴って、この法は南人による廃止（還賤）と西人による再実施（従良）を何度も繰り返すことになる。そうして肅宗十五年（一六八九）に廃止されて以来、四十二年を経て、英祖七年（一七三二）一月に再び従母役法が実施されることになった。²⁴この資料において丁若鏞は、従母役法は上下身分の秩序綱紀を壊乱するものとして激しく非難する立場を示している。丁若鏞が星湖学派（南人系）に属する人物であったことを考えれば、奴婢身分に関する丁若鏞のかかる見解は、南人両班一般とその認識を共有するものであったと見なせるかも知れない。²⁵

いずれにせよ、大学を胄子の学とする「大学公議」の解釈には、ここに見られる如く小民を愚蠢と断じて憚らない丁若鏞の社会観・身分意識も、なにがしか反映されているものと考えたい。²⁶

四 格致六条

行論の都合上、三綱領と八条目のうちまず八条目を取り上げる。八条目に対する丁若鏞の解釈は、「格致六条」と言われる独特のものである。まずその「格物」「致知」解釈を確認する。

丁若鏞は「物有本末、事有終始。知所先後、則近道矣。」という経文に八条目の解釈をあてはめ、物を意・心・身・家・国・天下、事を誠・

正・修・斉・治・平と定める。²⁷また致を「至」、格を「量度」と訓詁し、致知とは事の先後を知ること、格物とは物の本末を度ることだとする。²⁸要するに、格物とは物についてその本（意・心・身）末（家・国・天下）をはかり知ることであり、致知とは事についてその始（誠・正・修）終（斉・治・平）を知ることである。これを図示すれば、〔図1〕のようになる。

このように格物・致知とは、八条目のうちの誠意から平天下に至るまでの六条について、その実践に先立ってあらかじめ本末先後をはかり知ることである。即ち実質的な着手は誠意から始まるのであって、誠意の前にさらに別の二条の工夫があるわけではない。²⁹このような八条目理解を、丁若鏞は自ら「格致六条」と名付けている。

文雖八転、事惟六条。格物・致知、不当并数之為八。名之曰、格致六条。

文勢は八転するものの、事柄はただ六条である。格物・致知を含めて八条に数えるべきではない。これを名付けて「格致六条」と言う。

（「大学公議」一一、七表）

なお以下の資料では、終始・成己・成物・修身・化民といった概念の關係が言及されている。

中庸曰。「誠者、物之終始。」始者成己也。終者成物也。成己者修身也。成物者化民也。

中庸に「誠は物の終始」とある。始とは成己であり、終とは成物である。成己とは修身であり、成物とは化民である。（「大学公議」

二、一五表）

の意を用いるべき事柄ではあるが、これらは古の太学における教育の題目では断じてあり得ない。（「大学公議」一、上巻）

不知太学之道在明倫、却曰、太学之道在明心、不亦惑乎。明心固亦吾人之要務、但此經之云「明明德」、必非明心。

太学の道が人倫を明らかにすることに在るのを理解せず、「太学の道は明心に在り」等と云うのは、何と愚かではないか。「明心」はもとより我々の要務ではあるが、但しこの經に云う「明明德」は、決して「明心」の意ではない。（「大学公議」一、上巻）

我所言者經也、非我也。治心繕性、固亦君子之要務。・・心性之論、雖高明精微、於此經、了不相関。

私がここで述べているのは經の解釈であつて、私の立場ではない。

「治心」「繕性」はもとより、君子たる者の要務ではある。・・心性に関する（先儒の）議論は、高遠精微ではあるが、この經には何の關係もないのだ。（「大学公議」一、上巻）

これらはいずれも朱子学における重要概念、あるいは朱子学的な学問方法論に言及するものであるが、ここで丁若鏞は、それらの概念や学問方法論それ自体としての当否と經書解釈としての妥当性とをいったん切り離し、あくまでも經書解釈としての妥当性に照らしてこれを批判する、という慎重な姿勢を示している。「君子之所致意」「吾人之要務」「君子之要務」といった表現からも、朱子学的な学問方法論それ自体に対しては、むしろ一定の理解を示している。²²⁾むしろここでは、經書解釈に仮託して自己の学問観を披瀝するようなあり方にこそ、批判の目が向けられているようである。

しかしながら、「大学公議」に丁若鏞自身の学問観や社会観が全く反映されていないということもまた、考え難いのである。

丁若鏞は主著「牧民心書」（純祖二十一年辛巳序、六十歳）の「弁等」の条において、「弁等」即ち上下の等級を弁別し、尊卑貴賤の別を明確にすることの必要性をしばしば強調している。²³⁾

雍正辛亥以後、凡私奴良妻所生、悉皆從良。自此以後、上弱下強、紀綱陵夷、民志以散、不相統領。・・大抵小民愚蠢、無君臣之義、師友之教。非有貴族高門為之綱紀、則無一非乱民也。一自辛亥以来、貴族日彫、賤類日横、上下以紊、教令不行。一有变乱、即土崩瓦解之勢、莫之能禦也。・・愚謂奴婢之法不復、則乱亡不可救也。

雍正九年辛亥以降、私奴の夫と良民の妻との間に生まれた子は、全て良民として扱うことになった。これ以降、上は弱く下は強く、綱紀は次第に衰え、民の志は散漫になり統率できなくなった。・・おむね小民とは愚蠢なるもの、君臣の義もなければ師友の教えもない。貴族名門がその綱紀となるのでなければ、乱民とならない者はいない。辛亥の年以來ひとえに、貴族は日々に廢れて賤類は日々に横行し、かくて上下は乱れ、教令は行われなくなった。一たび変乱が生ずれば、壊滅瓦解へと赴く勢いは防ぎようもない。・・私が思うに、奴婢の法を旧に復さぬ限り、混乱滅亡を救うのは不可能である。（「牧民心書」卷八、礼典「弁等」五巻上巻）

雍正九年辛亥とは英祖七年（一七三二）である。李朝初期以来、奴婢は公・私奴婢の別なく、両親の一方が奴婢身分であればその子供は全て奴婢の身分と役とに従うと定められていた。やがて顯宗十年（一六六九）

是皆將有天下國家之責而不可辭者。」

問い。治國平天下とは、天子諸侯の司る事柄である。卿大夫以下は、これに関与しないはずだ。今、大学の教えは「明德を天下に明らかにする」ことを以て一律にその趣旨としているが、これは「思いがその職分を越える」⁽¹⁷⁾こと、分不相応の罪を犯すことになりはすまいか。それでどうして己の為にする学問と言えようか。答え。・君子の心は「豁然として一点の私心もなく」、⁽¹⁸⁾その天下に向ける眼差したるや、一物として己が心から愛すべきでないものはなく、一事として己の職責において為すべきでないものはない。たとえ庶民という卑賤な地位にあっても、「自分の君を堯舜にさせ、自分の民を堯舜の民にさせる」⁽¹⁹⁾ことは、あくまでもその分内に属する事柄なのだ。ましてや大学の教えとは、天子の嫡子や庶子、公侯卿大夫士の嫡子、及び國家の俊秀なる者の為に設けられたものなのだ。彼らはいずれも将来、天下國家に対する責務を帯び、それを逃れることのできない存在なのである。」（朱熹『大学或問』山崎嘉三本八卷一九表）

ここで朱熹は、治國平天下は天子・諸侯の司るべき事柄であり、卿・大夫以下には無関係ではないのか、卿・大夫以下が治國平天下に参与するのは分不相応な越権行為（「思出其位」）ではないのか、という問いを自ら立てている。そしてそれに対する答えの中で朱熹は、たとえ匹夫の身ではあっても、堯舜の治世の実現を目指すのはその分内の事柄であり、上は天子の嫡子・庶子から下は庶民の俊秀なる者に至るまで、皆が天下國家に対して責務を担うべき存在である、との見解を示している。

(b) 思想的背景

両者の間にこのような見解の相違が生じたのはなぜか。一つには朱熹が『大学章句』を、単に古の大学における教育理念を記した書物の注釈書としてではなく、自らの学問観や学問方法を仮託し表明する書物として、執筆していたからである。朱熹にとって『大学』を読むことは、古人の学問方法を学びそれを自らも実践する営みに他ならなかった。⁽²⁰⁾『大学』が、一介の匹夫に至るまで全ての学ぶ者にとって「為学の綱目」⁽²¹⁾となり得る為には、天子諸侯にのみ関係する書物としてこれを規定するわけにはいかなかったはずである。

科挙制度の社会的浸透によって宋代には、従来の貴族社会・門閥社会とは違って身分の水平化が進み、少なくとも理念的には、科挙に合格すれば全ての人士が國政に参与し得る状況下にあった。朱熹の『大学』解釈も、そのような時代の思潮と無関係ではあるまい。

では丁若鏞は、果たしてどのような態度で「大学公議」を執筆したのか。即ち、あくまでも経書たる『大学』の正確かつ実証的な解釈を目指そうとしたのか。それともそこにながしか、自らの学問観や社会観を投影させようとしたのか。この問題について、実は私はまだ明確な見解を持つに至っていない。

「虚靈不昧」「心統性情」曰「理」、曰「氣」、曰「明」、曰「昏」、雖亦君子之所致意、而断断非古者太学教人之題目。

「虚靈不昧」「心統性情」「理」「氣」「明」「昏」等は、君子たる者

公卿大夫の嫡子はいずれ後を継いで公卿大夫となる。即ち彼らは皆、他日、家を治め邦を治め、あるいは天下に君臨し、あるいは天子を輔佐し、民を導いて太平を致すべき存在なのである。それ故に太学に入學させ、治国平天下の道を教えるのである。（「大学公議」

一、（表）

ここに述べられているように、天子の太子や庶子、諸侯や公卿大夫の嫡子は、将来あるいは天子として、あるいは天子の補佐として、いずれも天下国家の政治に参与し、治国平天下の責務を担うべき存在である。それ故に太学に入學し、大学の道を学ぶのである。

このことを裏返して言えば、「寒門賤族」「編戸匹庶之子」「匹庶凡民之子」は治国平天下とは無関係の存在であり、従って太学に入學すべき存在ではない。⁽¹⁵⁾これは大学を「大人之学」とし、天子の嫡子・庶子から庶民の俊秀なる者に至るまで、皆が十五歳になれば太学に入學して学び得た、という朱熹の解釈とは大きく異なる点である。⁽¹⁶⁾

今也、爵不世襲、才不族選、寒門賤族、亦可以蹴到卿相佐人主而治万民。先儒習見此俗、不嫻古制、故以太学為万民所游之地、以太学之道為万民所由之路。看太学二字、原不清楚、謂治国平天下、未必為太学所專之道。故改之曰「大人之学」、欲以之為公共之物耳。然古之太学、原有主人、編戸匹庶之子、雖冠而為大人、恐太学未易入也。

今や爵位も世襲されず、人材も名族から選抜されず、寒門賤族の出身者でも卿相の位にかけのぼり、人主を輔佐し万民を治めている。先儒はこのような風俗を見慣れるばかりで古制には通曉せず、それ

故に太学を「万民が学ぶ場」とし、太学の道を「万民の由るべき道」だと見なした。「太学」の二文字の捉えた方も全く不明瞭であり、治国平天下を必ずしも太学が専ら扱う道だとは見なさない。それ故にこれを改めて「大人の学」と言い、「公共の物」だと見なそうとした。しかしながら古の太学には、もとよりそこに学ぶべき主人が存在するのであって、一般庶民の子は、たとえ元服して大人となっても、太学には容易に入ることができないはずだ。（「大学公議」

一、（裏）

寒門賤族の出身者が君主を輔佐し国政に参与するという現実がたとえ存在するにせよ、そのような現状に重ね合わせて古制の解釈を誤ってはならない、という。ここに云う「先儒」は明らかに朱熹を指している。そして、丁若鏞自身の表現を援用するならば、朱熹の解釈は大学を「万民が学ぶ場」、大学の道を「万民の由るべき道」とし、大学を「公共の物」とする立場であるが、ここで丁若鏞は、そのような解釈を全面的に否定しているのである。

ところで以下の資料を見れば、丁若鏞がここで取り上げている問題は実は朱熹も十分に認識していたことがわかる。

曰。「治国平天下者、天子諸侯之事也。卿大夫以下、蓋無与焉。今大学之教、乃例以明明徳於天下為言、豈不為思出其位、犯非其分。而何以得為為己之学哉。」曰。「……君子之心、豁然大公、其視天下、無一物而非吾心之所當愛、無一事而非吾職之所當為。雖或勢在匹夫之賤、而所以堯舜其君堯舜其民者、亦未嘗不在其分内也。又況大学之教、乃為天子之元子衆子・公侯卿大夫士之適子与国之俊選而設。

古經不宜輕改。曰「慢」、曰「怠」、將何徵矣。大學改三字(原注「親」「身」「命」三字)、恐皆當以不改為善也。

古い經書は軽々しく文字を改めるべきではない。「慢」と言い「怠」と言うが、いったい何処に根拠があるというのか。『大学』で読み改められた三字(原注「親」「身」「命」の三字)は、恐らくいずれも改めないままをよしとすべきである。(「大学公議」三、四四表)

これは「見賢而不能學、學而不能先、命也。」の部分に対して付された文である。この「命」字に対して、鄭玄はこれを「慢」の誤り、程頤は「怠」の誤りと見なし、朱熹はその両説を併記した。¹⁴⁾ 丁若鏞はテキストに対するこのような改変に対して否定的である。なお「大学改三字」とは、ここに云う「命」字の他、「親民」を「新民」に読み改める問題(『大学章句』「經」、及び「身有所忿懣、則不得其正」の「身」を「心」に読み改める問題(『大学章句』「伝第七章」)を指している(「親民」については後述)。

三 胄子の学

(a) 胄子の学

丁若鏞の『大学』解釈の大きな特色の一つは、大学を太学(≡国学)としてとらえ、大学とは胄子を教育する場、大学の道とは胄子を教える道である、と解釈することである。

大学者、国学也。居胄子以教之。大学之道、教胄子之道也。○議曰。

丁若鏞の『大学』解釈について

旧音大読為泰。今人如字読、非也。

大学とは国学であり、胄子を来させてこれに教育を施す場である。大学の道とは、胄子を教える道に他ならない。○議に曰く。旧音は「大」を「泰」と読む。今人が字の如く「大」と読むのは誤りである。(「大学公議」一、表)

胄子とは太子を意味し、具体的には天子の嫡子や庶子、三公諸侯の嫡子を意味する。

胄子者、太子也。惟天子之子、嫡庶皆教、而三公諸侯以下、惟其嫡子之承世者、乃入太学。・非匹庶家衆子弟所得与也。

胄子とは太子である。天子の子のみは嫡子も庶子も教えるが、三公諸侯以下については、嫡子で後嗣となる者だけが太学に入學する。

・庶民大衆の家の子弟が与ることのできる場所ではないのだ。(「大学公議」一、表)

このように一般民衆の子弟は太学における教育の対象から明確に排除されている。

では丁若鏞はなぜ太学を、胄子のみを教える場として限定的にとらえるのか。それは大学が最終的には治国平天下を目指す学問だからである。天子之太子、將繼世為天子、天子之庶子、將分封為諸侯。諸侯之適子、將繼世為諸侯、公卿大夫之適子、將繼世為公卿大夫。斯皆他日御家御邦、或君臨天下、或輔弼天子、道斯民而致太平者也。故入之于太学、教之以治国平天下之道。

天子の太子はいずれ後を継いで天子となり、天子の庶子はいずれ諸侯として封じられる。諸侯の嫡子はいずれ後を継いで諸侯となり、

望である、とも述べている。⁽⁷⁾ これらの言葉の端々にも、『大学章句』や『中庸章句』を金科玉条の如く尊崇する姿勢を看取することができる。ろう。

なお、丁若鏞に取って代わって第一等となった金義淳は、恐らくこの時の『大学』解釈に対する高い評価も一因となつて、ほどなく弘文館修撰を賜っている。⁽⁸⁾

いずれにせよ、この記述によれば「大学公議」の執筆は正祖十五年から数えて二十四年後にあたることになるから、それは純祖十五年乙亥（一八一五）、時に丁若鏞は五十四歳である。⁽⁹⁾

「大学公議」は『大学』全文に対する注釈書であるが、「大学講義」は既に述べたように、丁若鏞二十八歳当時の『大学』解釈を部分的かつ断片的に示す資料でしかない。また「大学講義」には「今案、此对有誤義見余公議。」⁽¹⁰⁾ といった加筆を自ら施すなど、後年の丁若鏞自身によつても、早年未定の説と目されている。そこで本稿では以下、専ら「大学公議」を中心に丁若鏞の『大学』解釈を検討し、「大学講義」との異同については必要に応じて言及することとしたい。⁽¹¹⁾

二 『大学』テキスト

「大学公議」は『大学』の全文を引用しながら自らの解釈を施す体裁を採っているが、そこに引かれた『大学』のテキストはほぼ完全に『礼記』『大学』と一致する。⁽¹²⁾ 即ち丁若鏞は朱熹の『大学章句』を否定し、王守仁同様に古本大学をテキストとして採用していたことがわかる。そ

のことは「大学公議」一の冒頭に「礼記四十九篇。鄭目錄大学第四十二。」と記していることにも端的に現れている。⁽¹²⁾

また朱熹『大学章句』におけるテキスト校訂に対する具体的批判も、「大学公議」の随所に見出すことができる。⁽¹³⁾

議曰。自「知止而后有定」以下至此節、都是格物致知之説。格物致知、不得更有一章。

議に曰く。「知止而后有定」以下からこの節に至るまでは、全てが格物致知の説である。格物致知に関しては、それ以外に別の一章が存在するはずがない。（『大学公議』二、⁽¹⁴⁾）

これは「此謂知本、此謂知之至也」の部分に対して付された文である。周知のように、朱熹は程頤に従つて「此謂知本」を衍文とし、また「此謂知之至也」の前には脱落があり、本来そこには格物致知を解釈する伝文が有ったはずだと考え、自らその伝文を補った（『大学章句』「伝第五章」いわゆる格物補伝）。丁若鏞は原文（『礼記』『大学』）のままでも格物致知の解釈は欠落していないと主張し、朱熹による「格物補伝」そのものを否定した。

朱子曰。「彼為善之」上下、疑有闕文誤字。・・鏞案、・・未見其為闕文。

朱子曰く。「彼為善之」の上下には、恐らく闕文もしくは誤字があるのではないかと思われる。・・鏞案ずるに、・・闕文が有るとは見なさない。（『大学公議』三、⁽¹⁵⁾）

ここでも原文には闕文誤字が有るとする朱熹の見解（『大学章句』「伝十章」）を否定し、闕文はなく原文のままでも意味は通じる、と主張する。

朱子学の位置づけをめぐる当時の状況の一端をかいま見せるものであるという点でも、注目に値する。

乾隆辛亥、内閣月課、親策問大学。臣答曰。臣妄竊以為大学之極致、大学之实用、不外乎孝弟慈三者。今欲明大学之要旨、必先將孝弟慈三字疏濬表章、然後一篇之全体大用、乃可昭也。經曰。明明徳於天下、則明明徳帰趣、必在於平天下一節矣。興孝興弟之法、恤孤不倍之化、其果非明明徳之真面目乎。卷既徹、命擢置第一。時蔡燮翁為讀卷官、謂所言明明徳之義、違於章句、降為第二。以金羲淳為第一。今二十四年前之事也。

乾隆辛亥（五十六年）、内閣（≡奎章閣）における月例の課試の際、陛下じきじきの『大学』に関する策問が有った。私は答えて言う。「臣が愚考いたしましたに、『大学』の極致と『大学』の实用とは、孝弟慈の三者に他なりません。今『大学』の要旨を明らかにしよう」と望むならば、必ず先ず孝弟慈の三字を疏通表章してこそ、一篇の全体大用をはじめて明白にすることができましよう。經に明明徳を天下に明らかにすとある以上、明明徳の帰着は必ず平天下の一節に存します。民を孝に興起させ弟に興起させる方法といい、上が孤者を恤み民も上に倍かない教化といい、まさしく明明徳の真面目ではございませうまいか。」課試が終了すると、命によって第一等に拔擢された。時に蔡燮翁（蔡濟恭）が讀卷官であったが、私の述べた明明徳の義が『章句』の趣旨に背反するとの理由で第二等に下され、金羲淳を第一等とした。今から二十四年前の事である。（『大学公議』

一、八頁）

丁若鏞の『大学』解釈について

乾隆五十六年辛亥とは正祖十五年（一七九二）、時に丁若鏞三十歳である。明明徳の内容を孝弟慈によって把握するのは後の「『大学公議』」においても明示される立場であり、三十歳の丁若鏞が既にそうした見解を抱いていたことが確認される。（因みに右に云う「興孝興弟之法」「恤孤不倍之化」とは、『大学』「所謂平天下在治其国者、上老老而民興孝、上長長而民興弟、上恤孤而民不倍。」を踏まえてのものである。）

それとともに、蔡濟恭（号樊巖、一七二〇～一七九九、時に議政府左議政）の意向によって丁若鏞に対する当初の評定が覆されたとされる事件も興味深い。丁若鏞が朱熹『大学章句』における明明徳解釈（『明明徳者、人之所得乎天而虚靈不昧、以具衆理而応万事者也。』）を遵守しなかつたことが、その否定的評価の要因となっているからである。

この事件については今のところ、右の記述以上のことは未詳である。ただ、これも李朝における朱子学に対する絶対的尊崇の風潮と、無縁ではないだろう。正祖自身、朱子学を学ぶことに対しては強い意欲を示しており、朱熹の諸著作を集め全書として編纂する企図も抱いていた。その全書の中に四書の章句・集注が含まれていたことは言うまでもない。正祖は実際にその蒐集事業に着手し始めていたようでもあり、赴燕使に對して『朱子大全』『朱子語類』の善本異本を購入して来るようにと命じたりもしている。⁶⁾ 正祖はまたこの編纂事業の意図を説明するくだりで、朱熹の著作は四書と補完しあうことのできる天地有数の書である、この事業により朱熹の諸著作を大いに表彰し、「『大学』『中庸』が程子により『礼記』中から単行され顕彰されることで世に広まったように、やがては家ごとに人ごとに朱熹の著作が誦習されるようになることが自分の希

一 「大学講義」と「大学公議」

丁若鏞の『大学』解釈を示す專著としては以下の二点が存在する。⁽²⁾

「大学講義」(正祖十三年己酉、一七八九年、二十八歳)

『全書』第二集、経集、第二卷(第四冊)

「大学公議」一、三(純祖十五年乙亥、一八一五年、五十四歳)

『全書』第二集、経集、第一卷(第四冊)

(a) 「大学講義」

「大学講義」は、二十八歳で文科(甲科)に合格した丁若鏞が奎章閣抄啓文臣を賜り、その四月、熙政堂において正祖じきじきの試問を受けた際の問答の記録である。⁽⁴⁾

乾隆己酉春、余忝甲科、即被内閣抄啓。四月、上御熙政堂、召抄啓諸臣講大学。歸而録之如左。

乾隆己酉(五十四年)の春、私は甲科に合格すると、奎章閣抄啓を賜った。四月、上(正祖)は熙政堂に臨御され、抄啓諸臣を招いて大学を講じさせた。退出の後に記録した内容は以下の通りである。

(「大学講義」表)

乾隆五十四年己酉とは即ち正祖十三年(一七八九)、時に丁若鏞二十八歳である。抄啓文臣とは、年少の堂下文臣中から才能あるものを選抜(抄選)して天子に上奏(啓奏)し、これを対象に毎月経史の講述など

を課してその優劣を考査することで文風振興と人材育成とを企図した制度であり、正祖五年に創始されたものである。⁽⁵⁾ 先の引用に続く記述によれば、この時には正祖を始めとして徐有隣(弘文館提学、時に五十二歳)、金憲(奎章閣直提学、時に六十一歳)の二名が試問官として立ち会い、丁若鏞の『大学』解釈が試問されている。具体的に取り上げられたのは、丁若鏞の記録による限り、朱熹『大学章句』序、及び伝七章、八章、九章、一〇章である。

課講既畢、上特命諸試官与諸講員、合同会坐、総抽一篇之旨、更相問難、一如私室講学之儀。猗、其為盛挙也。

講述の課試が終わると、上は特に試問官と講員とに命じて集まるとともに座らせ、みなで『大学』一篇の趣旨について任意に課題を選んで互いに質疑論難させた。その様はまるで私室における講学のようであった。ああ、これぞ盛挙である。(「大学講義」九表)

個々の講員に対する試問が終わると、改めて試問官と講員が一堂に会して、自由な討論が行われたのである。講員として名前の挙がるのは丁若鏞をはじめとして、安廷善(己酉丙科、時に二十四歳)、金履喬(己酉丙科、二十六歳)、沈能迪(己酉乙科、二十九歳)、金義淳(己酉甲科、三十三歳)ら、いずれもその年に文科合格したばかりの新進の文臣たちであった。

(b) 「大学公議」

一方「大学公議」の成立年を示すのは次の資料である。この一節は、

丁若鏞の『大学』解釈について

李朝実学者の経書解釈

中 純 夫

はじめに

本稿は李朝後期の実学者として著名な丁若鏞（号茶山、一七六一—一八三六）の『大学』解釈について、主として朱子学や陽明学における『大学』解釈との比較を通して、その特色を明らかにすることを目的とするものである。

周知のように中国近世の『大学』解釈は、朱熹『大学章句』の解釈と、その『大学章句』を否定して『礼記』『大学』（所謂「古本大学」）を採用した王守仁の解釈との二方向に大別される。両者は、その依拠したテキストは本より、三綱領や八条目に対する解釈においても、大きな見解の相違を示している。朱子学が絶大な権威を持つて思想界を支配した李朝時代の朝鮮において、朱子学的な『大学』解釈が一般に広く採用されていたことは、言うまでもないだろう。そうした中であつて丁若鏞の『大学』解釈は、朱子学的解釈とも陽明学的解釈とも異なる、極めて独自色の強い個性的なものであつた。

丁若鏞の『大学』解釈には、一見する限り、陽明学の立場に非常に近

いと思わせる点が多々存在する。所依のテキストとして『大学章句』ではなく「古本大学」を採用すること、「明明徳」を他者との関わりの場合（人倫）における営為として位置づけること、「親民」を「新民」に改める程朱の校訂を批判すること、「格物」を即物窮理とする朱熹の解釈を採用しないこと、「格」を「量度」、「物」を「物有本末」の「物」とする解釈が王門の王艮（心齋）のいわゆる淮南格物説に類似すること、等の諸点にそのことは端的に現れている。しかしながら丁若鏞の『大学』解釈全体の構造を俯瞰するならば、むしろ朱子学的発想に近い面が多分に存在する。

本稿ではこのような丁若鏞の『大学』解釈の特色について考察し、あわせて丁若鏞の『大学』解釈が丁若鏞思想全体の中で占める位置や意味についても論及したいと考える。⁽¹⁾

なお、丁若鏞の資料として景仁文化社『與猶堂全書』（一九七三年、全二〇冊）を使用する（以下『全書』と略称、出典の末尾に底本における葉数及びその表裏を記す）。