

『朱子文集』 訳註 (二)

卷三十・「答張欽夫」(一) ～ (十)

編訳・垣内景子

【略称一覽】

『文集』 『朱文公文集』 (四部叢刊本・台湾商務印書館)

『語類』 『朱子語類』 (理学叢書・中華書局)

『南軒集』 『南軒先生文集』 (近世漢籍叢刊・中文出版社)

『遺書』 『河南程氏遺書』 (理学叢書『二程集』・中華書局)

『外書』 『河南程氏外書』 (理学叢書『二程集』・中華書局)

『程氏文集』 『河南程氏文集』 (理学叢書『二程集』・中華書局)

『編年考証』 『朱子書信編年考証』 陳来 (上海人民出版社)

『資料索引』 『宋人伝記資料索引』 (中華書局)

『学案』 『宋元学案』 (中華書局)

『大系』

『朱子学大系』(明德出版社)

『古典新書』

『中国古典新書・朱子文集』友枝龍太郎(明德出版社)

『思想形成』

『朱子の思想形成』友枝龍太郎(春秋社)

『新探索』

『朱子新探索』陳栄捷(台湾学生書局)

※なお、凡例等は前号を参照されたい。

卷三十・12

与張欽夫⁽¹⁾別紙(一)

侯子『論語』⁽²⁾、抄畢内上。其間誤字顯然者、已輒為正之矣。但其語時有不瑩、豈其不長於文字而然耶、抑別有以也。頃在豫章⁽³⁾見阜卿所伝語録、有尹和靖所称伊川語云「侯師正議論、只好隔壁聽」⁽⁴⁾。詳味此言、以驗此書、窃謂其学大抵明白勁正、而無深潛縝密沈浸醲郁之味。故於精微曲折之際、不免疎略、時有罅縫。不得於言而求諸心、乃其所見所存有此氣象、非但文字之疵也。狂妄輒爾、輕議前輩、可謂「不慧」⁽⁵⁾、然亦講学⁽⁶⁾之一端、所不得避。不審高明以為如何。人回却望批誨、幸甚幸甚。

【註】

(1) 張欽夫 張栻、字敬夫・欽夫、号南軒（一一三三—一一八〇）、四川綿竹の人。朱熹の親友。胡宏に師事し、湖南学の「已発」中心の動的な工夫論を朱熹にもたらし、朱熹心性論の確立に多大な影響を与えるが、後に次第に朱熹の説に共鳴してゆく。『資料索引』三卷二二六八頁。『宋史』卷四二九。『学案』卷五十。

(2) 侯子論語 侯仲良、字師聖、号荆門、河東の人。二程の門人。『資料索引』二卷一六九七頁。『学案』卷三十。『論語說』があつたとされる。

(3) 豫章 現在の江西省南昌。

(4) 阜卿所伝語録 只好隔壁聽 『外書』卷十一・六六条。阜卿は未詳。但し『外書』の該当箇所は「時氏本拾遺。時紫芝所集」であるので、或いは時紫芝のことか。

(5) 不躋 『左伝』隱公十一年「犯五不躋（躋、是也）」。

(6) 講学 ここでは一般的に学問を指すが、『語類』などにも頻繁に見える「講学」という語は、「講（話す）」の字に象徴されるように、複数の人間による討論形式の学習形態をいうものと思われる。当時の書院での学習形態の解明が待たれる。『汲古』第二二号「朱子語類訳注（十一）」卷二十・第十一条「余記」参照。

【訳】

張欽夫への別紙

侯子（仲良）の『論語（説）』、写し終わりましたのでお返しします。文中明らかに誤字である箇所は、逐字訂正しておきました。ただ侯子の説には時々文意のはっきりしない所があります。それは単に文章の拙さ故だけでしょうか、他に原因があるに違いありません。最近豫章で阜卿が伝えた（二程子の）語録を見たところ、尹和靖（焯）が記録した伊川（程頤）の次のような言葉がありました。「侯師正（仲良）の議論は、壁を隔てて聴くしかない。（ちよつと聴くと良さそうだが、じっくり聴くと粗が出る）」。伊川のこの言葉を味わい併せて侯子の書を検討してみますに、彼の学問は、大筋に於いては明白で力強く正しいものではあります。細かな所にまで至り奥深い味わいに十分に浸るといった趣に欠けるように思われます。それ故、微妙で込み入った箇所では疎略であることを免れ得ず、時折粗が見られます。文章の上からだけではその原因が那邊あるのか判らないので、彼の心にまで遡って原因を追求してみますに、彼の考え方や心がけ自体に既にそういった欠点の傾向があるようで、単に文章の欠点だけのせいではないようです。以上、僭越にも先輩を軽々しく批評してしまい、正に「不遑（よろしからぬこと）」と申さねばなりません。しかしながら、これも又学問の一端、避けることはできません。貴方は如何お考えでしょうか。誰かこちらへ戻る折に御教誨を託していただければ幸甚に耐えません。

卷三十・13

答張欽夫（二）

蒙示及答胡·彪二書⁽¹⁾、呂氏『中庸』⁽²⁾弁、堯明親切、警悟多矣。然有未論、敢條其所以、而請於左右。答広仲書、切中學者之病。然愚意竊謂、此病正坐平時燭理未明、涵養未熟、以故事物之來、無以応之。若曰「於事物紛至之時、精察此心之所起」、則是似更於応事之外、別起一念、以察此心。以心察心、煩擾益甚。且又不見事物未至時用力之要。此熹所以不能亡疑也。儒者之學、大要以窮理為先。蓋凡一物有一理、須先明此、然後心之所發、輕重長短、各有準則。『書』所謂「天叙·天秩·天命·天討」⁽³⁾、『孟子』所謂「物皆然、心為甚」⁽⁴⁾者、皆謂此也。若不於此先致其知、但見其所以為心者如此、識其所以為心者如此、泛然而無所準則、則其所存所發、亦何自而中於理乎。且如釈氏「擎拳豎拄、運水般柴」之說⁽⁵⁾、豈不見此心、豈不識此心。而卒不可與入堯舜之道者、正為不見天理、而專認此心以為主宰、故不免流於自私耳。前輩有言「聖人本天、釈氏本心」⁽⁶⁾、蓋謂此也。來示又謂「心無時不虛」、熹以為心之本体固無時不虛、然而人欲己私汨沒久矣。安得一旦遽見此境界乎。故聖人必曰「正其心」。而「正心」必先「誠意」、「誠意」必先「致知」⁽⁷⁾。其用力次第如此、然後可以得心之正、而復其本体之虛、亦非一日之力矣。今直曰「無時不虛」、又曰「既識此心、則用無不利」、此亦失之太快、而流於異學之歸矣。若儒者之言、則必也「精義入神」⁽⁸⁾而後「用無不利」可得而語矣。『孟子』「存亡出入」之說⁽⁹⁾、亦欲學者「操而存之」耳。似不為識此心發也。若能常操而存、即所謂敬者純矣。純則動靜如一、而此心無時不存矣。今也必曰「動處求之」、則是有意求免乎靜之一偏、而不知其反倚乎動之一偏也。然能常操而存者、亦是顏子地位以上人、方可言此。今又曰「識得、便能守得」、則僕亦恐其言之易也。明道先生曰「既能體之而察、則亦不患不能守」⁽¹⁰⁾。須如此而言、方是顛撲不破⁽¹¹⁾、絕滲漏無病敗耳。高明之意、大抵在於施為運用處求之、正禪家所謂「石火電光」⁽¹²⁾底消息也。

而於優游涵泳之功、似未甚留意。是以求之太迫而「得之若驚」⁽¹³⁾、資之不深而發之太露。『易』所謂「寬以居之」⁽¹³⁾者、正為不欲其如此耳。愚慮及此、不識高明以為如何。

【註】

※ 『大系』第四卷一四三頁に書き下し文及び注釈がある。

※ 『編年考証』五七頁。宋孝宗乾道五年（一一六九）、四十歳。

(1) 答胡・彪二書 胡実、字広仲（一一三六—一一七三）、崇安人。『資料索引』二卷一五七三頁。『学案』卷四二。胡宏の従弟、張栻の講友。彪居正、字德美、号敬斎、湘鄉人。『資料索引』三卷二七一九頁。『学案』卷四二。胡宏に師事する。『南軒集』卷二七に「答胡広仲」が三書、卷二五に「答彪德美」が一書あるが、内容から見てここで言及されているものではないと思われる。

(2) 呂氏中庸弁 呂大臨には『中庸説』一卷があつたとされ、『程氏経説』卷八に収められている「中庸説」がそれであるという説がある。（『経義考』卷一五一参照）。ここでは、呂氏の『中庸』解釈に対する張栻の説と解釈した。

(3) 書所謂天叙天秩天命天討 『尚書』阜陶謨。

(4) 孟子所謂物皆然心為甚 『孟子』梁惠王上篇。

(5) 釈氏拏拳豎弘運水般柴の説 「拏拳」は、拱手・拳拳。「豎弘」は、弘子をまっすぐに立てること。『碧

巖録』卷第二十一則「祖見我来、便豎起扠子」参照。ともに禅家の指導法で、真理・悟りは言葉によっては表現できないものであることを示す。「運水般柴」は、「神通並妙用、運水也般柴」（『龐居士語録』）に基づき、水を汲み薪を運ぶという日常の営み（作用）そのものが至妙な神通の働きに他ならないことをいう。この所謂「作用即性」説に対する朱熹の批判は、『語類』卷一二六・五八条以下参照。

(6) 聖人本天釈氏本心 『遺書』卷二二下・七条。仏教の「心」は、儒家の「意」に当たるといふ発言参照

(7) 上蔡語録』中卷三十条、『語類』卷一二六・五二条)。

(8) 正其心、致知 『大学』(經一章)。

(9) 精義入神 『易』繫辭伝下「精義入神、以致用也」。

(10) 孟子存亡出入之説 『孟子』告子上「孔子曰、操則存、舎則亡、出入無時、莫知其郷。惟心之謂与」。

(11) 明道先生曰、不患不能守 未詳。

(12) 擲撲不破 次の用例参照。「伊川『性即理也』、横渠『心統性情』二句、擲撲不破」（『語類』卷五・七十条）。「程子説、初看未曉、似悶人、看熟了、真擲撲不破」（同卷二十・百三十条）。

(13) 石火電光 禅語。火花も稲妻も追いつけない瞬発的な動き。『臨濟録』行録十九「石火莫及、電光閃通」。

『景德傳燈録』懷楚禪師法嗣「如何是仏法大意。：師曰、石火電光、已經塵劫」。

(14) 得之若驚 『老子』第十三章。

(15) 寬以居之 『易』乾・文言伝。

【訳】

張欽夫に答える

胡（実）・彪（居正）に答えた二書、及び呂氏（大臨）の『中庸』解釈についての説をお示しいただき、啓発されること切実、戒められること多大でした。しかしながら、未だに理解できない所がありますので、以下敢えて疑問点を書き連ね、お教えを請わんと存じます。貴方が広仲（胡実）に答えた書簡は、正に学ぶ者の弊害を言い当てたものです。しかし、この弊害は、ふだん道理を十分明らかにせず修養も未熟であるために、事柄に際して的確に応じられないことにこそ起因しているのだと思われます。もし貴方のように「事柄が次々起こるその時に際して、この心がそれに反応して動くその起点を精しく観察する」と言うならば、それは、事柄に應じる心の他に、もう一つの意識を働かせてその心を観察するというようなことになってしまいます。そのように心でもって心を観察すれば、心の分裂は一層甚だしいものになってしまいます。又そもそも事柄が目の前に現れていない時には、一体何に努めればよいのでしょうか。これが私の疑問とせざるを得ない所です。儒者の学問は、主に「窮理」を第一とします。全て一物には一理があり、先ずその理を明らかにしてこそ、心の動きにも軽重長短、それぞれの準則ができるのです。『尚書』にいう「天叙・天秩・天命・天討」、『孟子』にいう「物皆然り、心を甚だしと為す」などは、皆このことを言っているのです。もしも先ず最初に「知」を十分働かせず、ただただ心の心たる所以とはこのようなものだと悟り知るだけで、漫然として何ら基準とするものが無ければ、心がじっと保たれていたとしても、動いたとしても、一体何に基づいて理に合致するのでしょうか。たとえば仏教の「拳を擎げ、水を運び、柴を般

ぶ」という説についても、彼らがどうしてこの心を悟っていない、理解していないということがありましようか。にもかかわらず、彼ら仏教者が結局のところ我々と共に堯舜の道（儒教）に進むことができないのは、彼らが天理を無視して専らこの心に主宰としての権限を与え、その結果自分勝手な恣意に流れてしまうことを免れなかったからです。先輩のいう「聖人は天に本づき、釈氏は心に本づく」とは、正にこのことを言っているのです。貴方のお手紙には又「心は虚でない時は無い」とありますが、私が思いますに、心の本体は当然常に虚ではありませんが、その本来の姿は私利私欲によってくらまされてしまつて久しいものです。どうして一朝にわかにもその虚なる境地を悟ることができましようか。だからこそ、聖人は必ず「其の心を正す」と言うのです。そして「心を正す」ためには先ず「意を誠にする」、「意を誠にする」ためには必ず先ず「知を致す」というように、順序をおつて努力した後に、漸く心の正しさが得られ、そこではじめて虚なる心の本体を回復することができます。一日やそこいらの努力でできることではありません。貴方のように端から「虚でない時は無い」と言い、又「この心を知れば、その働きは全てスムーズに行われる」などと言つてしまうと、工夫の順序を無視して簡単に虚なる境地に至ろうとする余り、異学と同じ過ちに陥つてしまいます。儒者であれば、必ず先ず「義を精にして神に入る」よう努力して、その後ではじめて「働きが全てスムーズに行われる」ということを語り得るのです。『孟子』の「存亡出入」の説も、学ぶ者が心を「操存（把持・コントロール）」するよう述べたものであつて、心を知ろうとするための発言ではないようです。もし常に心を「操存」できれば、所謂「敬」の状態が純粋に保たれ、そうなれば動静の区別なく、この心は常にあるべき所に保たれます。今必ず「動に於いて（心を）求める」というのは、「静」に偏ることを避け

ようにする余り、かえって「動」に偏ってしまっていることに気付いていないのです。しかしながら、心を常に「操存」できるといえるのは、やはり顔子のレベル以上の人であってはじめて語り得ること、「(心を) 知ることさえできれば、保持できる」といえるのは、安易に過ぎる言い方ではないかと恐れます。明道(程顥)先生は「自分のものにして楽しむことができたならば、守ることができないのではないかと憂うことはない」と言われています。このように言ってこそ、論難しようのない、完全無疵の表現となるのです。貴方は大抵、実際の作用・運用の面に即して心を求めようとされていますが、これはちょうど禅家の所謂「石火電光」と同趣であり、(儒家の) ゆったりと養い育む「涵泳」という工夫についてはあまり留意されていないように見受けられます。それ故、必死になつて求め、得れば狂ったように興奮するもの、しっかりと自分のものにしていないので、表れ出ると甚だ露骨、といった具合です。『易』に「寛以てこれに居る」とあるのは、正にこういったことを避けんがためです。愚見、以上の通りです。貴方は如何お考えになりますでしょうか。

卷三十・14

与張欽夫(二三)

「先生自注云「此書非是。但存之以見議論本末耳。」下篇同此。」

人自有生、即有知識、事物交來、応接不暇、念念遷革、以至於死。其間初無頃刻停息、举世皆然也。然聖賢之言、則有所謂「未発之中」^(一)「寂然不動」^(二)者。夫豈以日用流行者為已発、而指夫暫而休息不与事接之際為未発時耶。

嘗試以此求之、則泯然無覺之中、邪暗鬱塞、似非虛明応物之體。而幾微之際、一有覺焉、則又便為已発、而非寂然之謂。蓋愈求而愈不可見。於是退而驗之於日用之間、則凡感之而通、觸之而覺、蓋有渾然全体、応物而不窮者。是乃天命流行、生生不已之機、雖一日之間万起万滅、而其寂然之本体、則未嘗不寂然也。所謂未発、如是而已。夫豈別有一物、限於一時、拘於一処、而可以謂之「中」哉。然則天理本真、随处発見、不少停息者、其体用固如是。而豈物欲之私所能壅遏而枯亡⁽³⁾之哉。故雖汨於物欲流蕩之中、而其良心萌蘖、亦未嘗不因事而発見。學者於是致察而操存之、則庶乎可以貫乎「大本達道」⁽⁴⁾之全体、而復其初⁽⁵⁾矣。不能致察、使枯之反覆、至於夜氣不足以存、而陷於禽獸、則誰之罪哉。周子曰「五行、一陰陽也。陰陽、一太極也。太極、本無極也」⁽⁶⁾。其論「至誠」則曰「靜無而動有」⁽⁷⁾。程子曰「未発之前、更如何求。只平日涵養、便是」⁽⁸⁾。又曰「善觀者、却於已発之際觀之」⁽⁹⁾。二先生之説如此。亦足以驗大本之無所不在、良心之未嘗不発矣。

【註】

※『大系』第四卷一四六頁に書き下し文及び注釈が、『古典新書』に抄訳がある。

※『編年考証』三五頁。宋孝宗乾道二年（一一六六）、三七歳。

※この書簡は所謂「中和旧説」第一書。陳来『朱熹哲学研究』（中国社会科学出版社）附「中和旧説年考」、『思想形成』第一章第一節、『新探索』「朱熹与張南軒」参照。

(1) 未発之中 『中庸』第一章「喜怒哀楽之未発、謂之中」。

(2) 寂然不動 『易』繫辭上伝「寂然不動、感而遂通天下之故」。

(3) 枯亡 『孟子』告子上篇。下文「操存」「枯之反覆」陷於禽獸」も同様。

(4) 大本達道 『中庸』第一章「中也者、天下之大本也、和也者、天下之達道也」。

(5) 復其初 『論語集注』学而篇「学而時習之」章に次のような朱熹の「復初」解釈が見える。「人性皆善、

而覺有先後、後覺者必効先覺之所為、乃可以明善而復其初也」。

(6) 周子曰「太極本無極也」 『太極図説』。

(7) 靜無而動有 『通書』誠下第二。

(8) 程子曰「只平日涵養便是」 『遺書』卷十八・八二条。

(9) 善觀者却於已發之際觀之 『遺書』卷十八・八三条。

【訳】

張欽夫に与える

「先生自注「この書簡中の説は正しくない。ただこれを残して、一連の議論の経緯を示すだけである。」下篇もこれに同じ。」

人は生まれ落ちると同時に知覚・意識を具えており、次々と迫り来る事柄に休む暇もなく対応し、意識は死に至るまで刻々と変化し続け、その間一瞬たりとも停止することはありません。世の中の誰もが皆そうです。しかしその

一方で、聖賢の言葉には所謂「未発の中」「寂然不動」といった（静に価値を与えた）ものがあります。とは申せ、聖賢は、意識が日常の中で変化し続けるその時を「已発」とし、事柄と接せず意識が暫時静かな時を指して「未発」とするはずはありません。ためしに「未発」をそういうものとして求めてみますが、ぼんやりと知覚の無い時には、くらくふさがれた状態で、あらゆる事物に応じて働く虚明なる心の本体ではないようです。しかもそこにほんの僅かでも知覚が生ずれば、それはもう「已発」になってしまふのですから、「寂然」とは申せません。このように、「未発」なる心の本体は、求めれば求めるほど捉えることのできないもののように思われました。そこで一旦日常のレベルに退いて「未発」というものを確かめてみますと、およそ心が事物に感応しては的確に反応し、触れては知覚を生ずるのは、そこに事物に無限に応じる渾然たる全き心の本体が存在するからだということがわかります。これがつまり天命があまねく世界を覆い無限に物を生み続ける働きであって、たとえ意識が一日の間に無数の生滅を繰り返したとしても、その本体は常に寂然として不変なのです。所謂「未発」とは、こういったものに他なりません。どうして、ある時ある所に限定された「中」なる一物が別に存在してしましうや。してみれば、天理の本体が至る処に発現してその働きが少しも止まることがないのは、それこそが天理の体用であって、自私なる物欲がそれをふせぎとどめたり、がんじがらめにして損なってしまうことなど出来るはずがありません。従って、時に放縦な物欲の中に隠れてしまっても、良心の萌芽は必ずや事物に触発されて現れ出るのです。学ぶ者は、この良心の萌芽を十分に見極めて、それをしっかりと把持すれば、大いなる本体と万事に通ずるその働きとを共に完全に実現して、本来の良心を回復することができるでしょう。せっかくの良心の萌芽をきちんと見極めることができずに、

これを「孟子」にいうように繰り返し物欲で縛りつけ、「夜気」ですら養うことができず、禽獸と同じレベルに身を落とすとしたら、いったいこれは誰の罪でしょうか。周（敦頤）先生は「五行は一陰陽、陰陽は一太極、太極はもと無極」と言っています。又「至誠」を論じた際には「静は無であり、動は有」とあります。程（頤）先生は「未発以前をそれ以上どうやって求められようか。ただ普段から涵養していればよいのである。」「（心を）きちんと観るといいうのは、已発の際に於いて観るのである。」と言っています。周・程二先生の説は以上の通りです。これらによっても、大いなる心の本体（未発）がどの場面にも存在し、そこから常に良心が発現するのだということとを十分証明できましょう。

卷三十・15

与張欽夫（四） 「先生自注云「此書所論、尤乖戾。所疑語録、皆非是。後自有弁說①、甚詳。」」

前書所扣、正恐未得端的、所以求正。茲禱誨諭、乃知尚有認為兩物之蔽。深所欲聞、幸甚幸甚。當時乍見此理言之、唯恐不親切分明、故有指東画西、張皇走作之態。自今觀之、只一念間已具此体用。発者方往而未発者方来、了無間斷隔截処。夫豈別有物可指而名之哉。然天理無窮、而人之所見有遠近深淺之不一。不審如此見得、又果無差否。更望一言垂教、幸幸。所論龜山『中庸』可疑処、鄙意近亦謂然。又如所謂「學者於喜怒哀樂未発之際、以心驗之、則中之体自見」②、亦未為尽善。大抵此事渾然、無分段時節先後之可言。今著「時」字、「際」字、便是病痛。当

時只云「寂然不動^③之体」、又不知如何。『語錄』亦嘗疑、一処説「存養於未發之時」^④一句、及問者謂「当中之時、耳目無所見聞」、而答語殊不痛快^⑤。不知左右所疑、是此処否。更望指誨也。向見所著「中」論、有云「未發之前、心妙乎性、既發、則性行乎心之用矣。」^⑥於此窃亦有疑。蓋性無時不行乎心之用、但不妨常有未行乎用之靜耳。今下一「前」字、亦微有前後隔截氣象、如何如何。熟玩『中庸』、只消著一「未」字、便是活処、此豈有一息停住時耶。只是來得無窮、便常有箇未發底耳。若無此物、則天命有已時、生物有尽処、氣化斷絶、有古無今久矣。此所謂「天下之大本」^⑦、若不真的見得、亦無揣摩処也。

【註】

※『大系』第四卷一四八頁に書き下し文及び注釈がある。

※『編年考証』三五頁。宋孝宗乾道二年（一一六六）、三七歳。

※この書簡は所謂「中和旧説」第三書。因みに、第一書は卷三十第三書、第二書は卷三二第四書、第四書は卷三二第三書。卷三十第三書の註※を参照。

(1) 後自有弁説 『文集』卷七五「中和旧説序」、卷六四「与湖南諸公論中和第一書」、卷六七「已發未發説」

参照。因みに、この割注が誰によつていつ付せられたのか、又どこまでが朱熹の言葉か不明。

(2) 学者於「中之体自見」 『龜山集』卷二一「答学者其一」。

(3) 寂然不動 『易』繫辭上伝。

(4) 存養於未発之時 『遺書』卷十八・八二条(所謂「蘇季明問答」)。呂大臨の「当求於喜怒哀楽未発之前」に対する程頤の発言。

(5) 問者謂く答語殊不痛快 『遺書』卷十八・八三条。程頤の答語は「雖耳無聞、目無見、然見聞之理在、始得」。

(6) 所著中論く性行乎心之用矣 張栻の語と思われるが、未詳。

(7) 天下之大本 『中庸』首章「中也者、天下之大本也」。

【訳】

張欽夫に与える

「先生自注「この書簡の所論は、甚だ道理に悖るものであり、(程子の)『語録』を疑問視した所などは全て正しくない。後にこの間の経緯を詳しく弁じたものがある。」」

前書でお尋ねした所は、私自身まだはつきりと理解できているかどうか心許なく、それで貴方に正解を求めたものです。貴方から御教誨を賜り、自分が未だに(未発と已発とを)二つの物として別々に考えてしまっている過ちに気付きました。これは私自身じっくりとお教え頂きたいと思っていた点で、幸甚に耐えません。前書に於いては、聞きかじった道理をそのまま受け売りし、ただただ分かり易くはつきりと説こうと焦ったあまり、話があちらこちらにいき大慌ての態でした。しかし、今改めて考えてみますと、確かにひとたび意識が動けばそこには既に体と用

(未発と已発)が一体となって具っています。意識の発・未発は、往来の如く表裏一体で、その間には少しの途切れや隔てもありません。どうしてこれが已発、あれが未発と名付け得るような物が別々に存在しましょうか。ただ、天理は無窮であるのに対して、それを理解しようとする人間の方には遠近・深淺の差があるので、必ずしも天理に於ける体用(未発已発)の一体不可分を理解できないだけです。愚見は以上の通りですが、このように考えて誤りはないでしょうか。更にもう一言お教え頂ければ幸いです。貴方が論じておられる龜山(楊時)の『中庸』解釈に関する疑問点は、私も近頃その通りだと考えています。又龜山のいう「学ぶ者は、喜怒哀楽未発の際に於いて、心でもってしっかりと見れば、『中』なる本体が自ずから明らかになる。」なども、やはり問題なしとほいたしかねます。だいたいこのことは、渾然一体としていて、その間に於いて段階・時間の先後を言うことはできません。龜山の説のように「時」の字や「際」の字を付したならば、(時間的先後を示すことになり)それが既に誤りです。もし龜山が「(学ぶ者は)寂然不動の体(に於いて心でもってしっかりと見る)」としていたならば、如何でしょうか。(程子の)『語録』に於いても、「未発の時に存養す」という一句、及び質問者が「『中』の時に当たっては、耳目の見聞する所は無い」という言葉を持ち出したのに対する(程頤の)答えがあまりすっきりしないことを、私がかねてより疑問に感じております。貴方が疑問とされる点も、ここいらではないでしょうか。御教示願います。貴方が以前著された「中」についての議論を拝見しましたが、その中に「未発の前は、心は性に於いて(性そのものと限りなく等しい状態として)靈妙である。発して後は、性は心の用(働き)の中に実現されている。」という言葉があります。私はこの言葉もやはり問題があると考えています。すなわち、性は勿論心の用の中に実現されな

い時はありませんが、そうだからといって、未だ心の用に実現されていない時も性が常に存在することを妨げるものではありません。貴方のように「前」という一字を付けると、やはり幾分時間的前後に隔てられる趣が出てきてしまうように思われますが、如何でしょうか。『中庸』をじっくり玩読しますに、ただ「未」という一字をのみ用いていて、これが（天の生生已まざる働きに内包された）意識の生き生きとした活動を表現しています。どうしてこの生き生きとした働きに、一瞬たりとも停止する時がありませんか。無窮に活動し続けるものであればこそ、常にそこには未だ発せざる何物かが存在するのです。もしその未発なる本体が無ければ、天命は時として停止し、物を生み出す天の働きにも限りが生じ、気による生成は断絶し、久しく古は有るが今は無いという状態に陥ってしまいます。以上のことは所謂「天下の大本」を真に理解できているのでなければ、推し量ることすらできないでしょう。

卷三十・16

与張欽夫（五）

「昨見共父」⁽¹⁾ 家問、以為「先生集中誤字、老兄以為嘗經文定之手、更不可改。愚意未曉所謂。夫文定固有不可改者、如「尊君父、攘夷狄、討亂臣、誅賊子之大倫大法」⁽²⁾、雖聖賢復出不能改也。若文字之訛、安知非當時所伝亦有未盡善者、而未得善本以正之歟。至所特改數処⁽³⁾、窃以義理求之、恐亦不若先生旧文之善。若如老兄所論、則是伊川

所謂「昔所未違、今不得復作、前所未安、後不得復正」⁽⁴⁾者、又將起於今日矣。已作共父書詳言之⁽⁵⁾、復此具稟。更望虚心平氣、去彼我之嫌、而專以義理求之、則於取舍從違之間、知所處矣。道術衰微、俗學淺陋極矣。振起之任、平日深於吾兄望之、忽聞此論、大以為憂。若每事自主張如此、則必無「好問察言」⁽⁶⁾之理、將來任事、必有不滿人意處、而其流風余弊又將伝於後學、非適一時之害也。只如近世諸先達、聞道固有淺深、涵養固有厚薄、擴充運用固有広狭、然亦不能不各有偏倚處。但公吾心、以玩其氣象、自見有当矯革處。不可「以火濟火、以水濟水」⁽⁷⁾而益其疾也。熹聞道雖晚、頼老兄提掖之賜、今幸略窺彷彿。然於此不能無疑、不敢自鄙外於明哲、故敢控瀝一尽所言。不審尊意以為如何。其詳則又具於共父書中、幸取而并觀之。無怪其詞之太直也。

【註】

※『編年考証』三六頁。宋孝宗乾道二年（一一六六）、三七歲。劉珙（共父）が長沙に在任中（一一六六〜六七）張栻と共に校正した『程子文集』をめぐつての議論。以下第六・七・八書も同時期の同様の議論。

※『統集』卷五「答羅參議」、『南軒集』卷二「答朱元晦秘書」第二書参照。

(1) 共父 劉珙、字共父・共甫・恭父（一一二二〜七八）、崇安の人。劉子羽の子。『資料索引』五卷三八六頁。『宋史』卷三八六。『学案』卷四三。

(2) 尊君父（大倫大法 胡安国『春秋伝』序「尊君父、討乱賊、闢邪説、正人心、用夏變夷、大法略具」など、本文中にも散見する言葉。

(3) 特改数処 『文集』卷三七「与劉共父」、『新探索』五二三頁参照。

(4) 伊川所謂「後不得復正」 『程氏文集』卷六「論開樂御宴奏狀」。

(5) 已作共父書詳言之 前掲南軒書、及び註(3) 参照。

(6) 好問察言 『中庸』第六章「舜好問而好察邇言」。

(7) 以火濟火以水濟水 『莊子』人間世篇。「是以火救火、以水救水、名之曰益多」。

【訳】

張欽夫に与える

以前共父（劉琪）の家に残っていた書簡を見たところ、二（程子）先生の『文集』中の誤字について、貴方は、既に文定（胡安国）の手を経たものであるから、これ以上改めるべきではない、とされているように見受けられました。私には、貴方の言わんとする所が理解できません。勿論文定の言葉にはそれ以上改めることができないものがあるでしょう。「君父を尊び、夷狄を攘い、乱臣を討ち、賊子を誅す、という大倫大法」などは、たとえ古の聖賢が今日再び現れたとしても改めることはできません。しかし、文字の誤りなどについては、或いは当時伝わっていたものが必ずしも完全なものではなく、善本によってその誤字を正さなければならぬという可能性もあります。文定がわざわざ改めた教箇所に至っては、義理という点から考えてみますに、恐らくは（程）先生の旧本の方が勝っているでしょう。もし貴方の言われるように、文定の改定を尊重しもうこれ以上改めないというのであれば、これは伊川先生のいう「昔その暇がなかったことを、今また実行することができず、以前不満の残っていたことを

今また改めることができない」というのを今日に於いて再演することになってしまいました。既に共父に手紙を書き、このことを詳しく述べ、ここでも又つぶさに申し述べました。どうぞもう一度虚心になって気持ちをしめ、お互いの確執を去って、専ら義理ということからのみお考え下さい。そうすれば、どういった取捨選択が妥当か、お分かりになることでしょう。今日道学は衰微し、俗学の浅薄たることを目を覆うばかりです。そういった中で、日頃から道学の再興の任は貴方にこそと期待しておりましたのに、思いがけずこのようなお考えを聞き、大いに憂えております。もしも事あることにこのように自説を頑固に主張して譲らないのであれば、きつと「問うことを好み、卑近な言葉をも吟味考察する」という道理を失い、将来何か仕事をしてきつと回りの人の不満を招くでしょうし、更にはそういった良からぬ風潮が後学の者にまで及んでしまうでしょう。そうなれば、今一時の弊害にはとどまらないのです。近き世の諸先輩などには、学問理解の深い浅い、涵養の十分不十分、学問の応用範囲の広い狭い等の違いはあるでしょうし、又それぞれの偏った所も無いとは申せません。しかし、公平な心でもってそれぞれの境地を味わうならば、自然に改めるべき点が見えてくるでしょう。「火を止めようとして火を加え、水を防ごうとして水を加え」益々その害を増す、などということをしてはいけません。私は学問に接したのがおそかったものの、貴方の御教示を頼りに、今では幸いにもその大体をぼんやりと窺い知ることができるようになりました。しかし、この点に関しては、貴方の説に疑問無しとはいしかねます。私は自らへりくだって貴方に遠慮はしない所存、敢えて思う所を存分に申し述べました。貴方は如何お考えでしょうか。共父への書簡中にも詳しく述べてあります。どうぞ併せて御一読下さい。何卒率直に過ぎる言葉をお許し下さい。

与張欽夫(六)

「不先天而開人、各因時而立政」⁽¹⁾。「胡本「天」作「時」。欽夫云「作「天」字、大害事」。「愚謂、此言「先天」、与「文言」之「先天」⁽²⁾不同。『文言』之云「先天」「後天」、乃是左右參贊之意、如『左伝』云「実先後之」⁽³⁾意思。即在中間正合天運、不差豪髮、所謂「啐啄同時」⁽⁴⁾也。此序所云「先天」、却是天時未至而妄以私意先之、若「耕獲菑畷」⁽⁵⁾之類耳。而「先天」、文同而意不同。「先天」「先時」、却初不異。但上言「天」下言「人」、上言「時」下言「政」、於文為協耳。

「窺聖人之用心」⁽⁶⁾。「胡本無「心」字。欽夫云「著『心』字、亦大害事、請深思之」。「愚謂、『孟子』言「堯舜之治天下、豈無所用其心哉」⁽⁷⁾。言「用心」、莫亦無害於理否。

【註】

※『編年考証』三六頁。宋孝宗乾道二年(一一六六)、三七歲。

※次書「別紙(七)」はこの書簡に付せられたもの。

(1) 不先天而立政 『程氏經說』卷四「春秋伝」序「二帝而上、聖賢世出、隨時有作、順乎風氣之宜、不先

天以開人、各因時而立政。」

(2) 文言之先天 『易』文言伝「夫大人者、与天地合其德、与日月合其明、与四時合其序、与鬼神合其吉凶。

先天而天弗違、後天而奉天時。天且弗違、而況於人乎、況於鬼神乎。」

(3) 左伝云実先後之 『左伝』襄公十八年「其官臣偃、実先後之」。

(4) 啐啄同時 禅語。卵の内からの雛の突つきと、外からの母鶏の突つきが同時であること。『禅林宝訓

音義』には「作家(さっけ、練達した禅匠)の機縁相投じ、機を見て解くも亦た猶ほ是のごとし」とある。『伝灯

録』十五投子大同章「随問遽答、啐啄同時」。『語類』にも次のような用例が見える。「因説『人常云、如鶏覆子、

啐啄同時、不知是如此否。』時拏云「家間養鶏、時拏為兒童日、候其雛之出、見他母初未嘗啄。蓋気数才足、便自

横迸裂開。有時見其出之不利、因用手略助之、則其子下来便不長進、以此見得這裏一毫人力有不能与。』先生笑而

然之。」

(5) 耕獲菑奮 『易』无妄・六二「不耕獲、不菑奮、則利有攸往。」『周易本義』「柔順中正、因時順理、而

無私意期望之心、故有『不耕獲、不菑奮』之象、言其無所為於前、無所冀於後也。」

(6) 窺聖人之用心 『程氏經説』卷四「春秋伝」序「夫觀百物、然後識化工之神、聚衆材、然後知作室之用。

於一事一義而欲窺聖人之用心、非上智不能也。」

(7) 孟子言「豈無所用其心哉」 『孟子』滕文公上篇。

【訳】

張欽夫に与える

「天に先んじて人を開かず、各々時に困りて政を立つ」について。「胡（安国）本は「天」を「時」に作る。欽夫「天」の字に作れば、大いに問題がある。」「ここでいう「先天」と文言伝の「先天」とは同じではありません。文言伝の「先天」「後天」とは、事に与り補助するという意、『左伝』にいう「実にこれを左右す（助ける）」の意味です。つまり聖人が天との間に立って、天運とびつたりと合致し、少しも違うことがないこと、所謂「啐啄同時」というやつです。この（程子『春秋伝』）序にいう「先天」の方は、天の時運がまだ至らないのに、妄りに私意でもって先走ること、『易』の「耕獲菑畲（收穫を得ようと耕し、地味を熟そうと開墾する）」の類に過ぎません。これら二つの「先天」は、言葉は同じですが、意味は同じではないのです。又「先天」でも（胡本の）「先時」でも全く同じこと、ただ上文に「天」とあるのに対して下文は「人」といい、「時」に対して「政」という方が、文章としてのバランスが良いでしょう。

「聖人の心の用い方を窺う」について。「胡本には「心」の字なし。欽夫「心」の字を入れると、やはり大いに問題です。どうかよくお考え下さい。」『孟子』に「堯舜が天下を治める場合に、どうして心を用いることが無かつただろうか」とあります。「心を用いる」といつても、道理を損なうことはないではありませんか。

別紙(七)

稱「姪」固未安、稱「猶子」亦不典⁽¹⁾。按「禮」、有「從祖·從父」之名⁽²⁾、則亦當有「從子·從孫」之目矣。以此為稱、似稍穩當。慮偶及此、因以求教、非敢復議改先生之文也。与富公及謝帥書⁽³⁾、全篇反復、無非義理。卒章之言⁽⁴⁾、止是直言義理之効、感心之常。如「易」六十四卦、無非言吉凶禍福、「書」四十八篇、無非言災祥成敗、「詩」之雅頌、極陳福祿壽考之盛、以欲動其君而告戒之者、尤不為少。「卷阿」⁽⁵⁾尤著。「孟子最不言利。然对梁王亦曰「未有仁義而遺後其君親者。」⁽⁶⁾ 答宋理亦曰「然而不王者、未之有也。」⁽⁷⁾ 此豈以利害動之哉。但人自以私心計之、便以為利。故不肖者則起貪欲之心、賢者則有嫌避之意。所趣雖殊、然其处心之私則一也。若夫聖賢、以大公至正之心、出大公至正之言、「原始要終」⁽⁸⁾、莫非至理、又何嫌疑之可避哉。若使先生全篇主意專用此說、則誠害理矣。「向所見教「同行異情」之說⁽⁹⁾、於此亦可見矣。」『春秋』序兩处⁽¹⁰⁾、觀其語脈文勢、似意所摠之本為是。「先天」二字、卷中論之已詳。莫無害於理否。理既無害、文意又協、何為而不可從也。「聖人之用」下著「心」字、語意方足、尤見親切主宰处。下文所謂「得其意」⁽¹¹⁾者、是也。不能窺其用心、則其用豈易言哉。故「得其意」、然後能「法其用」、語序然也。其精微曲折、蓋有不苟然者矣。若謂「用心」非所以言聖人、則「孟子」⁽¹²⁾「易傳」中、言聖人之「用心」者多矣。蓋人之用处、無不是心、自聖人至於下愚一也。但所以用之者、有精粗邪正

之不同、故有聖賢下愚之別。不可謂聖人全不用心、又不可謂聖人無心可用。但其用也、妙異乎常人之用耳。然又須知、即心即用、非有是心而又有用之者也。

【註】

※前書（六）の別紙。

(1) 称姪↪称猶子亦不典 「姪」とは本来女子がその兄弟の子を、男子がその姉妹の子を称するもの。『程氏文集』卷十二「改葬告少監文」で程頤は、叔父程琬に対して自らを「姪」と称している。又同「祭四十一郎文」でも、「叔父頤令昂具酒肴致祭于姪四十一郎之靈」と「姪」の呼称を用いている。（但し、この「四十一郎」が誰であるか未詳。程頤の子と思われる。）『文集』卷三七「与劉共父」に次のようにある。「『礼記』云『喪服兄弟之子、猶子也。』言人為兄弟之子喪服、猶己之子、非所施於平時也。況『猶』字本亦不是称呼、只是記礼者之辞、古人固不謂兄弟之子為姪、然亦無云猶子者、但云兄之子弟之子孫、亦曰兄孫耳。二先生非不知此、猶從俗称姪者、蓋亦無害於義理也。」（『礼記』は檀弓上）

(2) 從祖從父 『礼記』雜記下「喪者不遺人。遺之、雖酒肉、受也。從父昆弟以下、既卒哭、遺人可也。む」
「母之諱、宮中諱。妻之諱、不孥諸其側。与從祖昆弟同名、則諱。」

(3) 与富公及謝帥書 『程氏文集』卷九「上富鄭公書」「上謝帥師直書」。

(4) 卒章之言 註(3)の両書中、胡安国本に無い箇所を指すと思われる。「上富鄭公書」では「誠能為之、天佑忠孝、必俾公熾昌壽臧、子孫保無疆之休。」(但しこの後にまだ語が続き、「卒章之言」ではない。)[「上謝帥師直書」では「匪惟先兄父子懷結草之報、當獲上天之祐、後昆享繁衍盛大之福。不勝哀懇、願皇恐上訴。」(5)卷阿 詩 大雅・生民之什の篇名。『詩集伝』には「自此至第四章、皆極言壽考福祿之盛、以広王心而動之。」と見える。

(6) 对梁王 遺後其君親者 『孟子』梁惠王上篇「未有仁而遺其親者也。未有義而後其君者也。」

(7) 答宋慳 未之有也 『孟子』告子下篇「是君臣父子兄弟去利、懷仁義以相接也。然而不王者、未之有也。何必曰利。」

(8) 原始要終 『易』繫辭伝下。

(9) 同行異情之説 『文集』卷七三「胡子知言疑義」に引く「知言」の語。「天理人欲同体而異用、同行而異情。進修君子宜深別焉。」

(10) 春秋序兩処 『程氏經説』卷四「春秋伝」序の「先天」と「聖人之用心」。以下數行、前書(七)参照。
(11) 得其意 同(10)「故作伝以明之、俾後之人通其文而求其義。得其意而法其用、則三代可復也。」

【訳】

別紙

「姪」と称するのは適当ではありませんが、かと言って「猶子」と称するのも又正しくありません。『礼記』を見るに、「從祖（父のいとこ）・從父（父の兄弟）」という言い方がありますので、「從子（兄弟の子）・從孫（兄弟の孫）」という言い方もあるはずで、この「從子」という呼称を用いるのが穩当であるように思われます。御教示願います。私は決して、敢えて程先生の文を改めることを議論しようというわけではありません。富公（弼）及び謝帥（景温）への書簡については、全体を繰り返し読んでみましたが、全て義理を述べたもの、最後の部分は、義理の効用と感応の自然を直言したものに過ぎません。たとえば、『易』の六十四卦は全て吉凶禍福を言ったもの、『書経』の四十八篇はいずれも災祥成敗を述べたもの、又『詩経』の雅・頌には福祿長寿の盛んなることを口を極めて賛美し、君主の心を動かす戒めたものが多くあります。「『卷阿』がその良い例です。」孟子は一番「利」を言いません。梁王に対して「仁義の人で君主や親を怨せにした者はいない」と言い、又宋牼に答えては「（利を去り仁義を抱いて人間関係に臨んで）そうして王とならなかった者はいない」と言っています。どうしてこれらが（仁義によって結果的には、君主は尊重される、又は王になることができるという）利害で相手を動かそうとしたと言えるでしょうか。ただ相手の方が勝手に私心でもって判断し、利があると考えたに過ぎません。こうしたことから、不肖なる者は（仁義を口実に）欲深い心を起こし、賢者は却って（仁義ということすら）厭い避けたいと思うのです。この不肖者・賢者の向かう所は各々異なるとは言え、どちらも利己的であるという点では同じです。それにひきかえ、かの聖賢の言葉は、極めて公正で私心のかけらもない心から発せられたもの、『易』にいう「物事の始源を尋ね、終局を求める」というような具合で、究極の真理でないものはありません。疑い避けることなど、

どうしてできましようか。もしも、程先生の書簡全体の主旨は利害を釣餌に義理を説くものである、と考えるならば、それは本当に道理に反します。「以前お教えいただいた「(天理と人欲は)現れる行為としては同じであっても、その実情は異なる」という説を、ここに於いても見ることができましよう。」『春秋伝』序の二つの箇所については、その言葉の流れや文の勢いから判断して、私が拠った本の方が正しいように思われます。「先天」の二字については、拙書中すでに詳しく論じました。道理に於いて、問題ないのではないのでしょうか。道理の上で問題がなく、文意も通っているのであれば、どうしてこの本に従わないことができましようか。「聖人の用」の下に「心」の字をつけてはじめて語意が完全になり、最も切実で重要な点が表れるのです。下文の「その意を得る」とは、このことを言っているのです。聖人の心の用い方を窺い知ることができなければ、聖人の「用」というものをどうして言い当てられましようか。だからこそ、まず「その意を得」て、その後で「その用に法る」のであって、文章の順序もそうなっているのです。程子の文章の細かい配慮には、なおざりでないものがあります。「心を用いる」というのは聖人について言うことではないおっしゃるかもしれませんが、しかし『孟子』や『易伝』の中には、聖人が心を用いることを述べた箇所が多く見られます。つまり、人が用いるのは心に他ならないのであって、これは聖人から愚かな凡人に至るまで変わるところはないのです。ただその用い方に精粗邪正の相違があるに過ぎず、そこにこそ、聖賢と凡人の違いがあるのです。聖人には全く心を用いることは無いとか、用いるべき心など無い、などと言ってははいけません。ただその用い方が絶妙であって、常人の用い方とは異なるだけなのです。つまり、聖人は心そのものとそれを用いるということが常に一体であって、決して心があって、さらにその心を用いる何者かが

別に存在するのではないのだということを知るべきです。

卷三十・19

与張欽夫論程集改字（八） 〔二十七日別紙〕

伏蒙垂諭。向論程集之誤、「定性書」「辞官表」兩處、已蒙收録、其它亦多納用⁽¹⁾。此見高明揆善⁽²⁾而初無適莫⁽³⁾、而小人向者妄發之過也。然所謂「不必改」「不当改」者⁽⁴⁾、反復求之、又似未能不惑於心、輒復条陳以巧指喻。夫所謂「不必改」者、豈以為文句之間小小同異、無所繫於義理之得失、而不必改耶。熹所論出於己意、則用此說、可也。今此乃是集諸本而証之、按其旧文、然後刊正。雖或不能一一尽同、亦是類会数說、而求其文勢語脈所趨之便、除所謂「疑当作某」一例之外、未嘗敢妄以意更定一点画也。此其合於先生当日本文、無疑。今若有尊敬重正而不敢忽易之心、則当一循其旧、不容復有豪髮苟且遷就於其間、乃為尽善。惟其不爾、故字義迂晦者、必承誤彊說而後通。「如「遵」誤作「尊」⁽⁵⁾、今便彊說為「尊其所聞」之類、是也。」語句刑闕者、須以意屬讀、然後備。「如「嘗食絮羹、叱止之」⁽⁶⁾、無「皆」字、則不成文之類、是也。」此等不惟於文字有害、反求諸心、則隱微之間、得無未免於自欺耶。且如吾輩秉筆書事、唯務明白、其肯故舍所宜用之字、而更用它字、使人彊說而後通耶。其肯故為刑闕之句、使人屬讀而後備耶。人情不大相遠、有以知其必不然矣。改之、不過印本字数稀密不勻、不為觀美、而它無所害。然則胡為而不改也。卷子内如此處、已悉用朱圈其上、復以上呈。然所未圈者、似亦不無可取。方執筆時、

不能不小有嫌避之私、故不能尽此心。今人又来督書、不容再閱矣。更乞詳之、可也。所謂「不当改」者、豈謂富·謝書、「春秋序」之屬⁽⁷⁾、而書中所喻「沿泝」「猶子」一說⁽⁸⁾、又不当改之尤者耶。以熹觀之、所謂尤不当改者、乃所以為尤当改也。大抵熹之愚意、止是不欲專輒改易前賢文字、稍存謙退敬讓之心耳。若聖賢成書稍有不愜己意處、便率情奮筆恣行塗改、恐此氣象亦自不佳。蓋雖所改尽善、猶啓末流輕肆自大之弊、況未必尽善乎。伊川先生嘗語學者、病其於己之言有所不合、則置不復思、所以終不能合⁽⁹⁾。「答揚迪及門人二書、見集。」今熹觀此等改字處、竊恐先生之意、尚有不可不思者、而改者未之思也。蓋非特己不之思、又使後人不復得見先生手筆之本文、雖欲思之以達於先生之意、亦不可得此。其為害、豈不甚哉。夫以言乎己、則失其恭敬退讓之心、以言乎人、則啓其輕肆妄作之弊、以言乎先生之意、則恐猶有未尽者而絕人之思。姑無問其所改之得失、而以是三者論之、其不可、已曉然矣。老兄試思、前聖「入太廟、每事問」⁽¹⁰⁾、「存齷羊、謹闕文」⁽¹¹⁾、「述而不作、信而好古」、深戒不知而作⁽¹²⁾、教人「多聞闕疑」⁽¹³⁾之心為如何、而視今日紛更專輒之意象又為如何。審此、則於此宜亦無待乎熹之言而決。且知熹之所以再三冒瀆、貢其所不樂聞者、豈好己之說勝、得己而不可已者哉。熹請復論「沿泝」「猶子」之說、以實前議。夫改「沿」為「泝」之說、熹亦竊聞之矣。如此曉破、不為無力。然所以不可改者、蓋先生之言垂世已久、此字又無大害義理。若不以文辭害其指意、則只為「沿」字而以「因」字「尋」字「循」字之屬訓之、於文似無所害、而意亦頗寬舒。必欲改為「泝」字、雖不無一至之得、然其氣象却殊迫急、似有彊探力取之弊。疑先生所以不用此字之意、或出於此。不然、夫豈不知「沿」「泝」之別、而有此謬哉。蓋古書「沿」字、亦不皆為「順流而下」⁽⁴⁾之字也。「荀子」云「反鈇察之」、注云「鈇、与沿同、循也。」⁽⁵⁾「惜乎、當時莫或疑而扣之、以祛後人之惑、後之疑者、

又不能闕而遽改之。是以先生之意、終已不明、而舉世之人亦莫之思也。大抵古書有未安處、隨事論著、使人知之、可矣。若遽改之以沒其美、則安知其果無未盡之意耶。漢儒積經、有欲改易處、但云「某當作某」、後世猶或非之、況遽改乎。且非特漢儒而已、孔子刪『書』、『血流漂杵』⁽¹⁶⁾之文、因而不改、孟子繼之亦曰「吾於『武成』、取二三策而已」⁽¹⁷⁾、終不刊去此文以從己意之便也。然熹又竊料、改此字者當時之意、亦但欲使人知有此意、未必不若孟子之於「武成」。但後人崇信太過、便憑此語、塗改旧文、自為失耳。愚竊以為、此字決當從旧、尤所當改。若老兄必欲存之以見「泝」字之有力、則請正文只作「沿」字、而注其下云「某人云「沿」當作「泝」」、不則云「胡本「沿」作「泝」」、不則但云「或人」、可也。如此兩存、使讀者知用力之方、改者無專輒之咎、而先生之微音余韻、後世尚有默而識之者。豈不兩全其適⁽¹⁸⁾而無所傷乎。「猶子」之稱謂「不當改」、亦所未喻。蓋來教但云「『姪』止是相沿稱之」⁽¹⁹⁾、而未見其害義不可稱之意。云「稱『猶子』尚庶幾焉」、亦未見其所以庶幾之說。是以愚瞽未能卒曉然。以書伝考之、則亦有所自來。蓋『爾雅』云「女子謂兄弟之子為姪」、注引『左氏』「姪、其從姑」以积之⁽²⁰⁾。而反復考尋、終不言男子謂兄弟之子為何也。以『漢書』考之、二疏⁽²¹⁾乃今世所謂叔姪、而伝以父子稱之、則是古人直謂之子。雖漢人猶然也。蓋古人淳質、不以為嫌、故如是稱之、自以為安。降及後世、則心有以為不可不弁者、於是假其所以自名於姑者而稱焉。雖非古制、然亦得別嫌明微之意。而伯父叔父与夫所謂姑者、又皆吾父之同氣也。亦何害於「親親」⁽²²⁾之義哉。今若欲從古、則直稱子而已。若且從俗、則伊川·橫渠二先生者、皆嘗稱之。伊川嘗言「『礼從宜、使從俗』、有大害義理處、則須改之。」⁽²³⁾夫以其言如此而猶稱「姪」云者、是必以為無大害於義理故也。故其遺文出於其家、而其子序之⁽²⁴⁾以行於世、舉無所謂「猶子」云者、而胡本特然稱之、

是必出於家庭之所筆削、無疑也。「若曰「何故它所不改」⁽²⁵⁾、蓋有不可改者。如祭文⁽²⁶⁾、則有對偶之類、是也。」

若以稱「姪」為非、而改之為是、亦當存其旧文而附以新意。況本無害理、而可遽改之乎。今所改者、出於「檀弓」之文⁽²⁷⁾。而彼文止為喪服兄弟之子与己子同。故曰「兄弟之子、猶子也」与下文「嫂叔之無服也」「姊妹之薄也」之文、同耳。豈以為親屬之定名哉。「猶」即「如」也。其義繫於上文、不可殊絕、明矣。若单稱之、即与世俗歇後之語無異。若平居假借稱之、猶之可也。豈可指為親屬之定名乎。若必以為是、則自我作古、別為一家之俗、夫亦孰能止之。似不必強挽前達、使之同己、以起後世之惑也。故愚於此亦以為尤所當改以從其旧者。若必欲之、則請亦用前例、正文作「姪」、注云「胡本作「猶子」」、則亦可矣。「春秋序」、富·謝書、其說略具卷中、不知是否。更欲細論以求可否、此人行速、屢來督書、不暇及矣。若猶以為疑、則亦且注其下云「元本有某某若干字」、庶幾誦者既見當時言意之實、又不損後賢刪削之功。其它亦多類此。幸賜詳觀、即見区区非有偏主必勝之私、但欲此集早成完書、不誤後學耳。計老兄之意、豈異於此、但恐見理太明、故於文意瑣細之間不無闕略之處、用心太剛、故於一時意見所安必欲主張到底、所以紛紛未能卒定。如熹、則淺暗遲鈍、一生在文義上做窠窟、苟所見未明、實不敢妄為主宰。「農馬智專」⁽²⁸⁾、所以於此等處不敢便承誦論、而不自知其僭易也。伏惟少賜寬假、使得愚、將來改定新本。便中幸白共父寄兩本來、容更參定箋注求教。「所以欲兩本者、蓋欲得一本作底、以備後復有所稽考也。」儻蒙矜恕不錄其過而留聽、不勝幸甚幸甚。

【註】

※ 『編年考証』三六頁。宋孝宗乾道二年（一一六六）、三七歲。前書（六）（七）（八）及び前掲「与劉共父」と同時期。

（1）向論程集之誤、其它亦多納用。前掲「与劉共父」「如『定性書』及明道叙述上富公与謝帥書中刪却数十字及『辞官表』倒却次序、…皆非本文、必是文定刪改。熹看得此数処有無甚害者、但亦可惜改却本文、蓋本文自不害義理故也。」「定性書」は『程氏文集』卷二「答横渠張子厚先生書」。（胡本は前二十六字、後五十字を無しとする。）「辞官表」は同卷六「辞免崇政殿説書表」。（胡本はこれを「辞免館職状」の後におく。）『南軒集』卷二「答朱元晦秘書」第二書「如『定性書』前後語、豈可無。又如『辞崇政殿説書表』当在上殿劄子之後。此極精当、能發明先生正大之体、有益於後学。」

（2） 択善 『中庸』第二十章「誠之者、択善而固執之者也。」

（3） 無適莫 『論語』里仁篇「子曰、君子之於天下也、無適也、無莫也、義之与比。」

（4） 所謂不必改不当改者 前掲張栻書「然其間有鄙意所未安、以為不当改者、亦不敢曲從。如必欲以『汭流』為『沿流』、『猶子』為『姪』、是也。」

（5） 遵誤作尊 『程氏文集』卷五「代富弼上神宗皇帝論永昭陵疏」「不遵聖訓、不度事宜」。但しこの箇所には胡本についての注記はない。

（6） 嘗食絮羹叱止之 『程氏文集』卷十二「上谷郡君家伝」「飲食常置之坐側、嘗食絮羹、皆叱止之、曰幼求

称欲、長当如何。」注に「胡本『絮羹』下無『皆』字」とある。

(7) 富謝書春秋序之屬 前書(六)註(1)、(七)註(3)参照。

(8) 書中所論沿泝猶子二說 前掲張拭書「『沿』乃是循流而下、更無別說。泝流窮源、則可見用力底氣象也。試嘗之、称兄弟之子為『姪』、無他義、只是相沿称耳。称『猶子』、猶或庶幾焉。当時先生此兩処称『猶子』、亦復何害。若謂是文定改此兩処、則胡為他処不改也。」「沿泝」は程子『易伝』序の「予生千載之後、悼斯文之湮晦、將俾後人沿流而求源、此伝所以作也。」(胡本は「沿」を「泝」とする。)市川安司「朱晦庵の校書」(『朱子哲学論考』)参照。「猶子」についての議論は、前書(七)註(1)参照。

(9) 伊川先生「所以終不能合(割注) 『程氏文集』卷九「答揚迪書」「大率所謂、辞与意太多。孔孟之門人、豈能尽与孔孟同。唯其不敢信己而信其師之說、是以能思而卒同也。」同「答門人書」「今諸君於頤言、纔不合則置不復思、所以終異也。不可便放下、更且思之、致知之方也。」

(10) 入太廟每事問 『論語』八佾・郷党篇。

(11) 存甌羊謹闕文 『論語』八佾篇。

(12) 述而不作、深戒不知而作 『論語』述而篇。

(13) 多聞闕疑 『論語』為政篇。

(14) 順流而下 註(8)張拭書参照。

(15) 荀子云「与沿同循也」『荀子』榮辱篇「夫詩書礼楽之分、…反鈇察之而愈可好也。」注は唐の楊倞。

(16) 血流漂杵 『尚書』武成篇。殷周革命の血みどろの戦闘が書かれた部分。匹夫紂王を討とうとする武王の仁義の軍が血みどろの戦いを要したとするのは孔子の考えと一致しないが、孔子は敢えてこの部分を改めなかった、というのが朱熹の意味。

(17) 吾於武成取二三策而已 『孟子』尽心下篇「尽信書、則不如無書。吾於武成、取二三策而已矣。仁人無敵於天下。以至仁伐至不仁、而何其血之流杵也。」朱注は「孟子之設是言、懼後世之惑、且長不仁之心耳。」とする。

(18) 兩全其適 『程氏文集』附録「晦庵弁論胡本錯誤書」では「兩全其道」になっている。なお『節補』は「邢子才(北齊・邢邵)以不改誤字為一適、疑用其語」とする。

(19) 姪止是相沿称之 註(8)張栻書参照。下文「称猶子尚庶幾焉」も同様。

(20) 爾雅云々 姪其從姑以积之 『爾雅』积親。注は晋・郭璞、注に引く『左伝』は僖公十五年。

(21) 二疏 『漢書』疏広伝。疏広と、その兄の子・受を指して「父子並為師傅、朝廷以為榮。」とある。

(22) 親親 『中庸』第二十章「仁者人也、親親為大。」、『孟子』尽心上篇「親親而仁民而愛物。」など、用例は多い。

(23) 伊川嘗言々則須改之 『遺書』卷十八・三三二条。「礼從宜、使從俗」は『礼記』曲礼上篇。

(24) 其子序之 程頤の子・程端中が政和二年(一一二二)に『程氏文集』の序を書いている。

(25) 何故它所不改 註(8)張栻書参照。

(26) 祭文 『程氏文集』卷十二「祭席仁叟文」「君之女以女於吾姪、我之息復歸於君門。」席仁叟は亡姉の夫・席延平。

(27) 檀弓之文 『礼記』檀弓上篇。

(28) 農馬智專 『論語』子路篇「樊遲請学稼。子曰、吾不如老農。」及び『韓非子』説林上篇「管仲隰朋、從桓公伐孤竹、春往冬返、迷惑失道、老馬之智可用也、乃放馬而隨之、遂得道。」を踏まえたものと思われる。

【訳】

張欽夫に与えて『程氏文集』の改字を論ず

貴論、謹んで拝受いたしました。以前『程氏文集』の文字の誤りを論じましたが、「定性書」「辞官表」の二つについて、すでに貴方は愚説を御記録下さり、又その他にも多く拙見をお聞き入れ下さいました。こういったところからも、貴方が正しく善いものを採ぼうとし、全く主観的なこだわりをお持ちにならないこと、それをよいことに私が以前に勝手放題論じてしまったことがよく分かります。しかし、貴方の言われる「(胡安国本を)必ずしも改める必要はない」と「改めるべきではない」ということについては、繰り返し考えてみましたが、まだ心に疑問がぬぐい去れません。そこでもう一度箇条書き的に御教諭を乞う次第です。抑も貴方が「必ずしも改める必要がない」とされるのは、文字や語句の間の些細な同異は義理の得失にかかわらないので必ずしも改める必要はない、と考えておられるからではないはずで、又、私の説が私一人の勝手な考えに因るものであるならば、「必ずしも改める

必要はない」という貴説に従うこともできません。しかし、私の校定本は、諸本を集めて実証し、程氏の旧本を勘案した上で訂正したものです。或いはひとつひとつ全て程氏の文と一致することは不可能かもしれませんが、それでもいくつかの説をつき合わせて、そして文勢や脈絡がすっきりするよう求め、所謂「おそらく何々とするべきであろう」という類を除いては、一点一画をすら敢えてみだりに私自身の勝手な意見で改めたりなどいたしませんでした。私の校定本が程先生の当時のものと合致するであろうこと、疑い無しです。もし貴方に物事を敬しんで尊重し恕せにしない心がお有りならば、ただただ程氏の旧文に従うべきで、その間にその場しのぎのいい加減なこじつけは少しでもさしはさむべきではありません。そうしてこそ最善です。そうしないから、字義がはっきりしない場合には、必ず誤りを踏襲して無理矢理こじつけなければ意味が通じなくなってしまう、「例えば「遵」を「尊」としてしまったので、無理矢理「その聞く所を尊ぶ」の意味だとこじつける類がそうです。「語句が欠けている場合には、意味の上から文脈が通るようにつなげて読まない」と文意が整わないといったことになるのです。「例えば「試みに食べてみて羹の味見をすると叱ってそれを止めさせた」は、「叱」の字の前に「皆（いつも）」の字が無ければ、文を成さないとといった類がそうです。「これらは単に文字の上で害があるだけにとどまらず、その心に於いて反省してみれば、必ず心の奥の微妙なところで不誠実なものがあることを免れません。たとえば、筆を執って何かを書く場合、誰でもはつきりと分かり易く書こうと努めるものです。どうしてわざと用いるべき字を捨てて他の字を使い、読む人がこじつけて解釈しないと意味が通らないようにしたりしましうか。どうして故意に欠落のある文を作って、人が意味の上からつなげて読まない」と文意が整わないようにしたりしましうか。人の考え

るところはそう大差のないもの、程氏とて同じはずです。こうしたことから、胡本の改字が絶対に正しくないことが分かります。胡本を改めたとしても、版本の字数のバランスが悪くなり体裁が整わないというだけのこと、他に何の問題もありません。ならば、どうして胡本を改めずにおられましょうか。書中このような箇所については、全部朱でその上を囲んだ上で上呈いたします。但し、印を付けなかった所にも御採用願うべき説が無いわけではありません。執筆時少々個人的に避けたいところがありましたので、自説を十分に尽くすことができませんでした。今又取り次ぎの者がやって来て拙書をせかし、もう一度読み直すことができせん。もう少し詳しく書くことができれば良かったのですが。所謂「(胡本を)改めるべきではない」とは、決して富弼・謝景温宛の書簡や「春秋伝序」の類ではなく、又貴簡中御指摘の「沿・派」「猶子」の二説こそ最も改めるべきではないものという御説は、首肯しかねます。私から見れば、貴方が「最も改めるべきではない」とされる態度こそ、最も改めるべきことのように見受けられます。大体に於いて、私はむやみに先人賢者の文字を改めようとはせず、ただ些かの謙讓の心を保っておきたいと考えております。聖賢が書いたものに対し、少々自分の意に染まぬところがあるからといってすぐさまそれを自分の気持ちに任せて筆を奮い好きなように改めてしまうようなことは、やはりその心根自体好ましいものではありません。たとえ改めた箇所が完全に正しかったとしても、それでもなお後学の者に軽々しく自分の意見で聖賢の言葉を改めるという悪い風潮をもたらしてしまいます。まして改め方が必ずしも正確でなければ、申すまでもありません。伊川先生はいつも学生に対して、彼らは先生の言葉に於いて納得できない所があっても、そのままにしてしまつてそれ以上考えようとしないので、結局最後まできちんと理解できない、と憂いておられます。

「楊迪及び門人に答えた二書が『程氏文集』に見えます。」今、これらの胡本の改字の箇所を見ますと、程先生の説についてまだまだ考えるべきことがあるにもかかわらず、十分に考えないで簡単に改めてしまっているように思われます。このことは、単に胡氏自身が程先生の真意に考え至らなかつたというだけにとどまらず、その結果後学の者も程先生の手筆の本文を見ることができなくなり、又その本文から考え追求して先生の真意に到達しようとしても、それも不可能になってしまったのです。これ以上の弊害はありますまい。これは、胡氏自身について言えば、先人に対する恭敬謙讓の心を失ってしまったことになり、他人について言えば、軽々しく自分の勝手な意見で先人の文章を改めるといふ弊害の端緒を開いたことになり、更に先生の立場から言えば、先生の真意を十分に理解できない者がそれ以上考え追求する手がかりを無くさせたということになります。以上の三点から論ずるならば、胡本改字の不可なることはすでに明白です。昔の聖人の「太廟に入つては事毎に問い」「生け贄の羊を廃止しないで礼が欠けないよう守り」「述べて作らず、信じて古を好み」「深く知らないのに作る」ことを戒め、人に教える場合には「多く聞き、疑わしいものはやめ」た心がどのようなものであつたのか、それに対し今日の勝手放題の混乱改作の風潮がどのようなものであるのか、試みにお考えになって下さい。以上の点をきちんと見極めるならば、愚説を待つまでもなく、胡本改字の可否を決することができます。私が再三失礼をも顧みず、貴方にとつて面白くないことを申し上げたのも、決して自説の勝っていることを誇つて、どうでもよいことを主張して止まないというのではないことはお分かりいただけると思います。ここでもう一度「沿・泝」「猶子」の説を論じて、先の議論を完成させたいと存じます。そもそも「沿」の字を「泝」に改めるといふ説は、私も竊に耳にしたことがあります。

す。ですから、貴方がそのように御指摘されるのも、説得力が無いわけではありません。しかし、程氏の原本を胡氏のように改めるべきではないと考える理由は、先生の言葉が世に伝わってすでに久しいということ、又この字自体大して義理を害することも無いということです。もしも文字によって文意を損なうことがないのであれば、ただ「沿」の字のままにしておいて、「因」「尋」「循」などの意味に解釈しても文章全体に於いて問題はないものと思われまじ、又その方が文意も穏やかな趣になりましょう。どうしても「泝」の字に改めるとすれば、確かに一氣に解釈がすつきりはしますが、そうすると文章全体が切迫して無理矢理探り力づくで奪い取るといった雰囲気になつてしまいます。程先生がこの「泝」の字を用いなかつた理由も、或いはこういつたことであつたのではないかと思ひます。そうでなければ、どうして先生が「沿」と「泝」の違いを知らずに誤つて用いたなどということがありまじょうか。そもそも古書に用いられている「沿」の字も、必ずしも全て「流れに順がつて下る」の意味ではありまじょうか。「荀子」の「反鈇してこれを察す」の注に「鈇は沿と同じ、循なり」とあります。「ただ残念なことには、程先生の生前に、この字に疑問を持ち、先生に質問して後人が惑うことのないようにしてくれた者がおらず、又先生亡き後、この字を疑つた者が「疑わしいものは置いておく」ことができずに、すぐさま改めてしまつたのです。それ故、先生の真意はどうとう明らかにならず、しかも世間の誰もそのことについて考えることすらなくなつてしまつたのです。一般に古の書物に於いて解釈がすつきりしない時には、その都度指摘して読者がそこに問題点があることを知るようによしておけばそれで十分なのです。もしすぐさまその箇所を改めてしまつて、本来の姿を見えなくしてしまつたならば、果たして十分に本来の意味を尽くしたかどうか検討する余地すらなくなつてしまいま

す。漢儒の經書解釈について、文字を改めるべき箇所「何々は何々に作るべし」というのでさえ、後世の人はその僭越を非難しました。ましてすぐさま改めてしまふとしたら、その非難たるや申すまでもありません。又これは漢儒にとどまらず、孔子は『尚書』を刪正した時に、「血流れて杵を漂わす」の文を、不都合であるからと改めたりしませんでしたし、孟子もその孔子の姿勢を継承してやはり「私は『武成』については二三箇所しか認めない」としながらも、「武成」を刪去して自説に都合がよいようにするなどということはありませんでした。とは申せ、私が窃に推測しますに、胡氏の改字も当時の意図としてはやはり読む人にこういった解釈の可能性もあることを示そうとしたに過ぎず、必ずしも孟子の「武成」に対する態度に劣るものではなかつたはずです。ただ後の人が胡氏を崇信するの余り、胡氏の改字を口実に旧文を改作し、自ら過ちを犯したに過ぎません。私はこの「沿」字こそ、絶対に旧文に従うべきで、最も胡本を改めるべき箇所と考えます。もし貴方がどうしても胡本の説を残して「沿」の字の方がよいことを示そうとなさるのであれば、どうぞ本文は「沿」にしておいて、その下に注を付けて「ある人云う『沿』は『泝』に作るべし」とするか、そうでなければ「胡本は『泝』に作る」とするか、又はただ単に「ある人」となさって下さい。そうすれば問題はありません。このように両説を共に残しておけば、読む者に対してはどこが問題であるのかを示すことができ、又改めた者としても勝手に改作したという謗りを免れることができます、又更にははっきりと表れていないけれども微かに残っている程先生の真意の響きを黙識する者もありません。そうすれば、どちらにとっても好ましく、何ら問題はありません。胡本が改めた「猶子」という呼称を改めるべきではない、とされるのも、私には納得しかねるところです。貴方のお手紙にはただ「『姪』というのはただ世俗に

従って称したに過ぎない」とあるだけで、「姪」という呼称が何故義理を害し用いるべきでないのかについては触れられておりません。又「『猶子』と称す方が本来の意味に近い」とされるものの、その「近い」理由が見えませんが。こういったことから、愚かな私は結局よく理解することができないのです。古の人が書いて伝えた書物を参考に考えてみれば、やはりその呼称の由来というものがあるのでしょうか。例えば『爾雅』に「女子はその兄弟の子を姪と称す」とあり、その注に『左伝』の「姪は姑（伯母・叔母）に準ず」を引用して解釈しています。しかし繰り返し調べますが、結局男子がその兄弟の子を何と称するのかは書かれていません。『漢書』をもとに考えてみますに、二疏（疏広・疏受）の關係は今の世でいう叔（おじ）姪（おい）ですが、伝には父子とありますので、古の人は単に「子」と称したのでしょうか。漢代の人でさえそうなのです。おそらく古の人は淳朴であったので、こうした大まかな呼び方を厭わなかったのでしょうか。だからこのように称して、それで問題があるとは思わなかったのです。後世になって区別しなければいけないと思う者が現れて、そこで自分が「姑」に対して称する「姪」を借りて伯父・叔父に対しても「姪」と称するようになったのでしょうか。この呼称は古の制度に裏付けがあるわけではありませんが、細かい区別を明らかにしようという意図は肯定できます。又、伯父・叔父と所謂「姑」とは共に自分の父親と同じ気であつていますから、「親を親にする」という義理とも抵触することはありません。もしも古に従おうとすれば、単に「子」と称するより他ありません。又もし世間一般の呼び方に倣うとすれば、伊川・横渠両先生いずれもかつて「姪」と称しています。伊川先生はかつて次のように言われています。「（『礼記』に）『礼は宜しきに従い、事柄（供物）は俗に従う』とある。大いに義理を害する所があれば、（古の礼であつても）

改めるべきだ。」このように言つてなおかつ「姪」と称しているのですから、「姪」という呼称には大いに義理を害することは無いに相違ありません。だからこそ、先生の遺文がその家より出て、その子が序を付けて世に伝わりましたが、誰一人として「猶子」と言つた者はありませんでした。それなのに胡本だけが「猶子」としているのは、きつと胡氏一族一門が勝手に改めたからに違いありません。「もし「それならば何故他の箇所は改めなかつたのか」と反問されるとしたら、それは改められない理由が他にあつたからです。例えば祭文などには対偶がある、といったようなことがそうです。」たとえ「姪」と称するのが誤りで、これを改めるのが正しいと考へたとしても、やはり旧文を残しておいて、新しい解釈としてその説を付けるべきです。ましてもともと義理を害することも無いのに簡単に字を改めてしまつてよいでしょうか。今胡氏が改めた「猶子」といふ言ひ方は、檀弓篇の文に因るものです。しかし、檀弓篇の文は、単に喪服は兄弟の子は自分の子と同じようにするといふことを言つているに過ぎません。従つて「兄弟の子、猶ほ子のごときなり」といふのは、下文の「嫂叔の無服」「姑姉妹の薄き」といった文と同じことです。どうしてこれを親屬の定まつた呼称とすることができましようか。「猶」とは「如（ごとし）」の意味です。この字の意味は上文から繋がつていて、ここだけ切り離すことはできないのは明らかです。もしこの「猶子」だけを取り出して用いるとしたら、世俗の歎後語と異なるところがありません。もし普段この『礼記』の言ひ方を借りて呼称に用いると言ふのであれば、それは構わないでしょうが、どうしてそれを親屬の定まつた呼称と見做すことができましようか。もしどうしてもこの「猶子」といふ言ひ方が正しい呼称であるとするならば、それは自分で古の制度をでっち上げ、すでにあるものとは別に一つの習俗を作らうとするもの、一体誰が止められましようか。

先輩（程子）を無理矢理引き込んで、自分の勝手な説と同じであることを強弁し、それによって後世の混乱を招くようなことはすべきではないでしょう。以上のことから、私はやはりこの「猶子」の字こそ最も胡本を改めて旧本に従うべき箇所であると考えます。もしそれでもどうしても「猶子」としたいのであれば、これも前に示した例の通り、本文は「姪」にしておいて、注に「胡本は「猶子」に作る」とすればよいでしょう。「春秋伝序」や富弼・謝景温宛の書簡についての愚説は、ほぼ全て書中に申し述べました。当たっておりませうか。もっと細かく論じて愚説の可否をお尋ねしたいと存じますが、取り次ぎの者がまもなく発つとしばしばやって来ては催促しますので、その暇がありません。もしまだなお疑問にお感じになるならば、やはりその下に注を付けて「元本、何々という若干の字あり」として下さい。どうか読む者に程先生の言葉の本来の姿を示すと同時に、後の賢者（胡氏）の剛正の功を無になさいますように。その他にも、同じような類が多く見受けられました。どうぞ詳しくご覧になってみて下さい。そうすれば、私が決して主観的な偏りやどうしても議論に勝ちたいというような気持ちから申し上げたのではないこと、ただただこの『程氏文集』が一日も早く完成し、後学を欺くことがないことのみを望んでいることがお分かりいただけるものと存じます。貴方のお心も、こうした私と変わらないものと推察申し上げます。ただ貴方は道理を見ることが非常に透徹しておられるので、細かな文意に於いては疎略を免れ得ず、又意志強固でおられるため、一旦これだと信じた説を何が何でも最後まで主張し通そうとされ、その結果より妥当な説に接してもごたごた混乱して急には自説を改め定めることがお出来にならないでしょう。私などは浅学愚鈍、一生文義という末梢のことを仕事にしてゆく他ありません。かりにも十分納得ができなければ、決して妄りに自説を主張した

りなぞいたしません。「農業のことは農夫が、道は馬が一番よく知っている」と申します。(文義のことは私が一番よく知っています。)以上、上述の点に於いて敢えて御誨諭を承らず、自らの僭越を顧みなかつた所以です。どうぞもう少しお時間を賜り、愚見を十分に申し述べさせていただきます、その上で新たに改定させていただきますよう、伏してお願ひ申しあげます。幸い手紙で共父(劉珙)に申しつけて『程氏文集』二部を取り寄せました。もう一度校定し注を付けてから、お教えを乞う所存です。「二部求めましたのは、一部を手元に残し底本とし、後で又参考にすることがあることに備えるためです。」もし貴方の御寛恕を賜り、私の僭越の過を取り上げずに、愚説をお聞き入れ下さりますれば幸甚に堪えません。

卷三十・20

答張欽夫(九)

祭説弁訂⁽¹⁾精審、尤荷警発。然此二事、初亦致疑。但見二先生皆有随俗墓祭、不害義理之説⁽²⁾、故不敢輕廢。至於節祠⁽³⁾、則又有説。蓋今之俗節、古所無有、故古人雖不祭、而情亦自安。今人既以此為重、至於是日必具穀羞⁽⁴⁾相宴樂、而其節物亦各有宜。故世俗之情、至於是日不能不思其祖考、而復以其物享之。雖非礼之正、然亦人情之不能已者。但不當專用此而廢四時之正礼⁽⁵⁾耳。故前日之意以為、既有正祭、則存此似亦無害。今承誨諭以為「黷而不敬」⁽⁶⁾、此誠中其病。然欲遂廢之、則恐感時觸物思慕之心、又無以自止、殊覺不易處。且古人不祭、則不敢以燕、

況今於此俗節。既已拋經而廢祭、而生者則飲食宴樂隨俗自如、殆非「事死如事生、事亡如事存」⁽⁷⁾之意也。必尽廢之然後可、又恐初無害於義理而特然廢之。不惟徒駭俗聽、亦恐不能行遠、則是已廢之祭、拘於定制不復能舉、而燕飲節物漸於流俗、有時而自如也。此於天理、亦豈得為安平。夫三王制禮、因革不同、皆合乎風氣之宜、而不違乎義理之正。正使聖人復起、其於今日之議、亦必有所處矣。愚意、時祭之外⁽⁸⁾、各因鄉俗之旧、以其所尚之時所用之物、奉以大槩陳於廟中、而以告朔之禮奠焉、則庶幾合乎隆殺之節、而尽乎委曲之情、可行於久遠而無疑矣。至於元日履端之祭、禮亦無文、今亦只用此例、又初定儀。時祭用分至、則冬至二祭相仍、亦近煩瀆。今改用卜日之制、尤見聽命於神不敢自專之意。其它如此修定處甚多、大抵多本程氏、而參以諸家。故特取二先生說今所承用者、為祭說一篇、而祭儀祝文又各為一篇。比之昨本、稍復精密。繕写上呈、乞賜審訂示及幸甚。

【註】

※『編年考証』四七頁。宋孝宗乾道四年（一一六八）、三九歲。『文集』卷四三「答林抃之」第二書に「敬夫又有書、理會祭儀以墓祭節祠為不可、然二先生皆言墓祭不害義理……」とある。

(1) 祭說弁訂 『南軒集』卷二十「答朱元晦秘書」第三書。

(2) 二先生「不害義理之說」 『遺書』卷十八・二三四条「或問、今拜掃之禮何拋。曰、此禮古無、但緣習俗、然不害義理。」同卷一・二四條「後世在上者未能制禮、則隨俗未免墓祭。既有墓祭、則祠堂之類亦且為之可也。」『外書』卷一・十八條「拜墳、則十月一日拜之、感霜露也。」

(3) 節祠 清明節などの節句ごとの祭。『文集』卷五九「答寶文卿」第四書「熹家則廢四時正祭、而猶存節祠、只有深衣涼衫之屬、亦以義起、無正礼可考也。節祠見韓魏公祭式。」

(4) 穀羞 美味佳肴。『詩』小雅・楚茨「爾穀既將」鄭箋「女之穀羞已行、同姓之臣無有怨者。」

(5) 四時之正礼 『礼記』祭統「凡祭有四時、春祭曰禘、夏祭曰禘、秋祭曰嘗、冬祭曰烝。」

(6) 黷而不敬 前掲張栻書「祭、不可疏也、而亦不可數也。古人豈或忘其親哉。以為神之義、或黷焉、則失其理故也。」

(7) 事死如事生事亡如事存 『中庸』第十九章。

(8) 時祭之外 前掲張栻書「時祭之外、冬至祭始祖、立春祭先祖、季秋祭禴、義則精矣。元日履端之祭、亦当然也。」

【訳】

張欽夫に答える

祭説についての御高説、極めて精密、たいへん啓発を受けました。しかしながら、墓祭と節祠に関する二説だけは、やはりどうしても疑問無しとは申せません。二程先生の言葉を見ますだけでも、いずれにも俗習に従って墓祭を行うも義理を害せずとの説がありますので、私は敢えて軽々しく墓祭を否定いたしません。節祠についても、又述べられております。思うに、今の世間で行われている節句ごとの祭は、古には無かったもので、従って古人はこの種

の祭を行つてはいませんが、しかし人の情としては肯定できるものです。今人々はこの祭を大切なものと考え、その日には必ずご馳走を用意して宴会し、又お供え物もそれぞれ定められています。従つて、世俗の人の情としては、その日には当然自分たちの祖先を思つてお供え物をしますが、これは正しい礼ではないとは言え、そうした人の情は止むに止まれぬものなのです。ただこうした節祠だけを行つて、四季の正式の祭を廃してしまつてはいけないうりだけで、従つて先日申し上げましたのは、正式の祭がある以上、墓祭を残しておいても害はないようだ、ということ。今お手紙を拝見しますに、貴方は「墓祭は古の礼を汚すもので敬虔なものではない」とされてますが、これは誠に今日の俗礼の弊害をついたものです。しかし、だからと言つて墓祭を廃止してしまおうとしても、おそらくは時に感じ物に触れ祖先を思慕する人々の心はやはり止むに止まれぬもので、そう簡単に否定できないのだと感ぜざるを得ません。又更に、古人は祭を行わなければ敢えて宴会をしませんでしたが、今の世俗の節句ごとの祭に於いてはどうでしょうか。たとえ経書に拠つてそういった俗祭を廃止したとしても、生きている者たちはそれまで通り飲み食いし宴会を楽しんでばかりからないことでしょう。とても「死んでしまった者に対しても、生きて在るかのようにお仕えする」というふうではありますまい。俗祭も宴会もどちらも全て廃止してこそよしとするというのも、又本来義理として問題がないのに殊更廃止しようとするもので、それは単に世間の人々をいぶかしがらせるだけではなく、おそらくは長続きしないことでしょう。つまり、祭は一旦廃止してしまえばそれが当たり前になつてしまつて、後で祭だけ再開しようとしてもできないでしょうが、宴会やお供え物の方はいずれ又世間で復活しやりたい放題となつてしまふでしょう。それは天理に於いても決して問題無しとは申せません。そもそも古の

三王が礼制を定める場合には、それ以前のを踏襲したり改革したりしてそれぞれ同じではありませんが、いずれもその時代時代のあるべき風潮に合致していて、しかも正しい義理にも悖らないものでした。たとえ聖人が再び現れたとしても、今日のこの議論に於いてもやはりきつと同じような立場をとるでしょう。私は、四季の祭の外は、それぞれその土地の俗習に従つてその尚ふ時・用いる物でもつて祭を行い、その一方で大祭（たらい）を廟の中に並べ、告朔の礼で祭るといふ正式のやり方もするならば、正祭と俗祭との区別も明らかになり、ゆきとどいていて、永く行くことができるに違いないと考えます。正月元旦の祭に至つては、古の礼にも記載がありませんので、今はただこれも以上の例に則つて新たに儀則を定めてみました。季節の祭を春分秋分夏至冬至に行うならば、冬至と元日の祭とが重なつて煩雑になります。そこで今改めて卜占によつて祭の日を定めるといふ制度を用いるならば、天の神の命を聴き、人が勝手に定めるのではないという敬虔な気持ちを表すことにもなるでしょう。その他、同じように修訂した箇所が多々ありますが、大抵は程氏の説を基本とし、諸家の説を参考にいたしました。その中で特に二程先生の説で今日も用いているものを集めて、祭説一篇を作り、祭儀と祝文についてはそれぞれ一篇としました。先日お目にかけてのものに比べると少しは精密なものです。書き写して上呈いたします。じっくりと御覧いただき、御教誨を賜りますれば幸甚に存じます。

所示彪丈書論天命未契⁽¹⁾、想尊兄已詳語之。然彪丈之意、似欲更令下語。雖自度無出尊兄之意外者、然不敢不自竭以求教也。蓋熹昨聞彪丈謂「天命惟人得之、而物無所與」、鄙意固已不能無疑。今觀所論、則似又指稟生賦形以前為天命之全体、而人物所受、皆不得而與焉。此則熹之所尤不曉也。夫天命不已、固人物之所同得以生者也。然豈離乎人物之所受、而別有全体哉。觀人物之生生無窮、則天命之流行不已、可見矣。但其所秉之氣、有偏正純駁之異、是以稟而生者、有人物賢否之不一。物固隔於氣而不能知、衆人亦蔽於欲而不能存。是皆有以自絕于天、而天命之不已者、初亦未嘗已也。人能反身自求於日用之間、存養体察以去其物欲之蔽、則「求仁得仁」⁽²⁾、本心昭著。天命流行之全体、固不外乎此身矣。故自昔聖賢、不過使人尽其所以「正心·修身」⁽³⁾之道、則「仁在其中」⁽⁴⁾而性命之理得。伊川先生所謂「『尽性至命』、必本於孝弟」⁽⁵⁾、正謂此耳。「『遺書』第十八卷一段、論此甚詳。」夫豈以天命全体、置諸被命受生之前、四端五典⁽⁶⁾之外、而別為一術、以求至乎彼哉。蓋「仁也者、心之道」⁽⁷⁾、而人之所以「尽性至命」之枢要也。今乃言聖人雖教人以仁、而未嘗不本性命以發之、則是以仁為未足而又假性命之云以助之也。且謂之「大本」⁽⁸⁾、則天下之理無出於此、但自人而言、非仁則無自而立。故聖門之學、以「求仁」為要者、正所以「立大本」也。今乃謂聖人言仁未嘗不兼「大本」而言、則是仁與「大本」各為一物、以此兼彼而後可得而言也。凡此皆深所未喻。不知彪丈之意竟何如耳。「知言」首章⁽⁹⁾、即是說破此事、其後提掇仁字、最為緊切、正恐學者作二本三本看了。但其間亦有急於曉人而剖析太過、略於下學而推說太高者、此所以或啓今日之弊。序文之作⁽¹⁰⁾、推明本意以救末流、可謂有功於此書、而為幸於學者矣。尚何疑之有哉。積氏雖自謂「惟明一心」、然實不識心体、雖云「心生万法」⁽¹¹⁾、而實心外有法⁽¹²⁾。故無以「立天下之大本」、而內外之道不備。然為其說者、猶知左右迷

藏⁽¹³⁾ 曲為隱諱、終不肯言一心之外別有「大本」也。若聖門所謂心、則「天序・天秩・天命・天討」⁽¹⁴⁾「惻隱・羞惡・是非・辭讓」莫不該備、而無心外之法。故孟子曰「尽其心者、知其性也。知其性、則知天矣。存其心、養其性、所以事天也。」⁽¹⁵⁾是則天人性命、豈有二理哉。而今之為此道者、反謂此心之外別有「大本」、為仁之外別有「尽性至命」之方。竊恐非惟孤負聖賢立言垂後之意、平生承師問道之心、竊恐此說流行、反為異學所攻、重為吾道之累。故因來示、得効其愚。幸為審是否、而復以求教於彪丈、幸甚幸甚。

【註】

※『編年考証』四七頁。宋孝宗乾道四年（一一六八）、三九歲。

(1) 彪丈書論天命未契處 彪居正、字德美、号敬齋。胡宏の門人。『資料索引』三卷二七一—九頁。『学案』卷

四二。『南軒集』卷二五「答彪德美」参照。

(2) 求仁得仁 『論語』述而篇。

(3) 正心修身 『大学』經一章。

(4) 仁在其中 『論語』子張篇。

(5) 伊川先生所謂「必本於孝弟」 『遺書』卷十八・一七一条。「尽性至命」は『易』說卦伝。

(6) 四端五典 「四端」は『孟子』公孫丑上篇の「惻隱・羞惡・辭讓・是非」。「五典」は五倫・五常。滕文

公上篇「父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信」。

(7) 仁也者心之道 胡宏『知言』天命「誠者、命之道乎。中者、性之道乎。仁者、心之道乎。惟仁者為能尽性至命。」

(8) 大本 『中庸』第一章「中也、天下之大本也。」朱注「大本者、天命之性、天下之理皆由此出、道之体也。」第三章「唯天下至誠、為能經綸天下之大經、立天下之大本、知天下之化育。」朱注「其於所性之全体、無一毫人欲之偽以雜之、而天下之道千變万化皆由此出、所謂立之也。」

(9) 知言首章 註(7)、『文集』卷七三「胡子知言疑義」参照。

(10) 序文之作 『南軒集』卷十四「胡氏知言序」。

(11) 心生万法 『景德伝灯録』五慧能章「外無一物而得建立、皆是本心生万種法。」

(12) 心外有法 『碧巖録』七本則評唱「心外無法」。

(13) 迷藏 「捉迷藏」、目隠し鬼ごっこ。次のような用例が見える。「此如小兒迷藏之戲、你東边来、我即西边去閃、你西边来、我又東边去避。如此出沒何時是了。」

(14) 天序天秩天命天討 『尚書』皋陶謨。

(15) 孟子曰「所以事天也」 『孟子』尽心上篇。

【訳】

張欽夫に答える

お示しいただいた彪氏（居正）の書簡の中の、天命について論じて意見が食い違っている箇所については、貴方は既に十分に語っておられますが、彪氏の方は、もっと言いたいことがある様です。私自身、貴方のお考えと異なる所はないと思いますが、敢えて自ら納得するまで論ぜずにはいられませんので、こうしてお教えを乞う次第です。さて、私は先日彪氏が「天命は人だけが受けるものであって、物は天命とは関わらない」というのを聞きました。勿論私はこれを疑問に感ぜずにはおられません。その議論を見ますに、生を受け形を賦与される以前を指して天命の全き本体とし、人や物に賦与されたものは全くそれとは関わりようがないものだと考えているように見受けられます。これは私の最も理解できない所です。そもそも間断なき天命は、確かに人や物がそれを同じように受けることによって生まれるものです。しかしどうしてその人や物に賦与されたものを離れて、別に全き本体などというものがありませんか。人や物の無窮の生の営みを見れば、そこにこそ天命の働きが無限であることが見て取れるのです。ただ各々受けた気の状態に偏正純濁の差があるので、それによって天命を受けて生まれた結果にも、人や物、賢か否かの違いがあるのです。例えば物は元来氣に塞がれてしまっているので、知覚することはできません。又多くの人も、欲に蔽われているために、天命の性を自覚し保持することができないのです。これらはいずれも天によって与えられた性の無窮の働きを自ら絶つものであって、間断なき天命そのものはそれによっても全く途切れることはないのです。もし人が自身を省みて日常の中で天命の性を求め、それを大切に養い育てて自分自身の身にひきあてて考察し、物欲の蔽いを除き去ることができるとすれば、「仁を求めて仁を得る」というように、本来の良心がはっきりと輝き表れるのです。流動して止まぬ天命の全き本体は、本来この身を離れるものではありません。だから

らこそ昔から聖賢は、人にそれぞれの「心を正し、身を修める」ための道を全うするよう指導したに過ぎず、そうすれば「仁はその中に在る」のであって、天より命ぜられた性としての理は得られるのです。伊川先生のいう

「『性を尽くして命に至る』には、必ず孝弟を本とする」とは、正にこのことを言っているのです。「『遺書』第十八巻の一節が、このことを非常に詳しく論じています。」そもそもどうして天命の全き本体を、命を与えられ生を受ける以前や四端・五典という倫常の外に想定して、別に一策を講じてそれに至ろうとすることができまじょうか。確かに「仁とは心の道」であって、人が「性を尽くし命に至る」ための枢要です。それなのに、「聖人は人を教えるのに仁をもってしたとはいえ、必ず性命に本づけて仁の意味を明らかにした」と言うならば、それは仁だけでは不十分なので性命云々を借りてきて補ったということになってしまいます。かつ、性命は「大本」であるとするならば、勿論天下の理は全てそれに基づくものではありませんが、ただ人について言えば、仁でなければよって立つ所が無くなってしまふということです。聖人を目指す儒学が仁を求めるところを要諦とするのは、正にこの「大本」を打ち立てるためなのです。今又「聖人は仁を語る時には必ず『大本』ということを兼ね合わせて言う」と言うならば、それは仁と「大本」とを各々別々のものとして、こちらでもってあちらを兼ねてはじめて十分に語ることができるということなのです。以上、全て私にはよく理解できない所です。彪氏の意図は果たしていかなるものなのでしょう。『知言』の首章は、これらのことをはっきりと説き明かし、その後で仁の字を最も重要なものとして提起しています。これは正に学ぶ者が仁や性命などをあれこれ別々のものと見做してしまうのを恐れてのことでしょう。しかしながら、その間には又、人を教え睨そうと焦るあまり過度に分析し、具体的なところから順に学んでいく

「下学」をおろそかにして議論が抽象に流れる嫌いがあります。こういった所が、或いは今日の学ぶ者の弊害を招いた所以かもしれません。貴方の序文は胡氏の本旨を推明して後学の過ちを救うもの、この『知言』という書にあって功績があるだけでなく、学ぶ者にとっても幸いであると申せましょう。私にそれ以上何の疑問がありませんか。仏教者は自分では「ただ一心を明らかにす」と言っていますが、その実心の本体というものを理解してはならず、「心に方法を生ず」とは言うものの、彼らの説を突き詰めると結局は心の外に法が存在してしまうのです。従って、仏教は天下の「大本」を立てることができず、心の内と外とを一貫する道を欠いてしまっています。しかし仏教の説を主張する者は、あれこれ目隠し鬼ごっこをするかのように身をよじって逃げかわす術を知っており、最後まで決して一心の外に別に「大本」があるとは言わないだけなのです。吾が儒学という心には「天序・天秩・天命・天討」といったあらゆる秩序や「惻隱・羞惡・是非・辭讓」といった人の情のあるべき節目が全て備わっており、しかも心の外の法などというものは無いのです。だから孟子は「その心を存する者はその性を知る。その性を知れば、天を知ることができ。心を存し、性を養うのは、天に事えるための方法である。」と言っています。つまり、天と人、性と命が別々の理であろうはずはないのです。それなのに今この道学を修める者たちは、反ってこの心の外に別に「大本」が存在し、仁を實踐することの外に「性を尽くし命に至る」方法があると考えています。これは単に聖賢が後世のために言を立てた本意や、平生師に学んで道を追求する学ぶ者としての心に背くだけでなく、こういった説が流行すれば、かえって異学（仏教）の恰好の攻撃的になってしまい、吾が道学にとってよからぬ弊害をもたらすであろうと、私は窃に恐れております。以上、貴簡に導かれて愚慮を存分に申し述べることが

できました。どうぞ愚説の是非を御検討いただき、その上でもう一度彪氏にお尋ね願えますれば、幸甚に堪えませ
ん。

後記

本訳註は、前号に引き続き一九九二年度の早稲田大学大学院における東洋哲学演習（三）（土田担当）で講読
した箇所である。垣内氏以外の授業出席者は次の通り。

閻 茁 片岡 龍 *清水 徹 春原由樹 成 賢昌 土屋文子 *本林義範 *永富 青地
（*は訳読を担当した者）

本訳註を垣内氏の編訳とする理由については、前号の序を参照。

（土田健次郎）