

『朱子文集』 訳註（八）

卷三二・21 「与張敬夫論癸巳論語說」（31） 子罕篇ノ堯曰篇

垣内 景子

【凡例】

- 一、本稿は、本誌第2号からの連載で、『朱文公文集』の訳註を試みたものである。（なお、第6号は休止している。）
- 二、底本には、四部叢刊本を用いたが、最近相次いで出版された標点本二種（『資料及び略称』参照）及び和刻本を適宜参照した。なお本稿は全て当用漢字を用いている。
- 三、原文・訳文中の「―」を付した部分は、底本では割注に相当する。
- 四、訳文中で（ ）を付した部分は、読解の便宜のために訳者が補ったものである。
- 五、助辞や一般的な語彙の解釈については、訳文の中に反映されるものとして、註は付さなかった。
- 六、ゴチック体は提示された【論語】の本文と【癸巳論語解】、割注「―」は朱熹のそれに対する批評。

【資料及び略称】

※註の中に示した頁数は、以下の各本のものである。

- 【朱文公文集】（四部叢刊集部・台湾商務印書館） …… 【文集】
- 【朱熹集】（四川教育出版社・一九九四） …… 【朱熹集】
- 【朱子文集】（台湾・徳富古籍叢刊・中央研究院歴史与語言研究所漢籍全文資料庫指定版本、二〇〇〇） …… 台湾本 【文集】
- 【晦庵先生朱文公文集】（近世漢籍叢刊・中文出版社） …… 【和刻本】
- 【朱子語類】（理学叢書・中華書局） …… 【語類】
- 【四書章句集注】（新編諸子集成・中華書局） …… 【（大学・中庸）章句】【（論語・孟子）集注】
- 【四書或問】（近世漢籍叢刊・中文出版社） …… 【（大学・論語・孟子）或問】
- 【論語精義】（朱子遺書・中文出版社） …… 【精義】
- 【癸巳論語解】（叢書集成初編・哲学類） …… 【癸巳論語解】
- 【南軒先生文集】（近世漢籍叢刊・中文出版社） …… 【南軒集】
- 【河南程氏遺書】（理学叢書・中華書局） …… 【遺書】
- 【河南程氏外書】（理学叢書・中華書局） …… 【外書】
- 【河南程氏文集】（理学叢書・中華書局） …… 【程氏文集】

【宋人伝記資料索引】（中華書局）

∴【資料索引】

【朱子門人】（陳榮捷·台灣學生書局）

∴【門人】

【宋元学案】（中華書局）

∴【学案】

【朱子書信編年考証】（陳來·上海人民出版社）

∴【編年考証】

【朱子大全劄疑輯補】（中文出版社）

【朱子書節要記疑】李滉（門人記錄）

∴【記疑】

【朱子大全劄疑】宋時烈

∴【劄疑】

【朱子大全劄疑問目】金昌協

∴【問目】

【朱子大全劄疑問目標補】金邁淳

∴【標補】

【朱子大全劄疑問目標補】金邁淳從兄

∴【管補】

【朱子大全劄疑節補】任鹿門

∴【節補】

【朱子學大系】（明德出版社）

∴【大系】

【朱子文集】（友枝龍太郎·中国古典新書·明德出版社）

∴【古典新書】

【朱子新探索】（陳榮捷·台灣學生書局）

∴【新探索】

* * * * *

「子罕」

子絶四（一）

絶而不復萌（二）。〔此顔子「不貳過」之事（三）、非所以語孔子。蓋此「絶」字、猶曰「無」耳。然必言「絶」而不言「無」者、見其無之甚者（四）。〕

〔註〕

（一）子絶四 109頁「子絶四、母意、母必、母固、母我。」

（二）絶而不復萌 現存の「癸巳論語解」には見えない。

（三）顔子不貳過之事 〔論語〕雍也84頁「哀公問、弟子孰為好學。孔子對曰、有顔回者好學、不遷怒、不貳過。不幸短命死矣。今也則亡、未聞好學者也。」

（四）無之甚者 〔集注〕「絶、無之尺者。」〔癸巳論語解〕「絶云者、無之甚者。」

〔訳〕

「子、四を絶つ。（意母く、必母く、固母く、我母し。）」

絶つて二度と萌さない。「これは顔子の「過ちを貳たびせず」のことで、孔子を語るものではありません。つまり「絶」とは「無」という意味に過ぎないのであって、それでも「絶」といって「無」といわないのは、「無」の度合いが甚だしいことを示しているのです。」

顔淵喟然歎曰(一)

「約我以礼」謂使之宅至理於隱微之際。「侯氏曰」「博文」、「致知格物」也。「約礼」、「克己復礼」也。(2)其說最善。此解說得幽深、却無意味也。「必曰」「如一者、言其始見之端的者然也。「此句亦不可曉。」

[註]

(1) 顔淵喟然歎曰 101頁「顔淵喟然歎曰、仰之弥高、鑽之弥堅、瞻之在前、忽焉在後。夫子循循然善誘人、博我以文、約我以礼。欲罷不能、既竭吾才、如有所立卓爾。雖欲從之、末由也已。」

(2) 侯氏曰「約礼克己復礼也 侯氏は侯仲良、字師聖。北宋の道學者。【資料索引】卷二1697頁。【学案】卷三十。この説は「集注」にも引く。「致知格物」は「大学」、「克己復礼」は「論語」顔淵131頁。現存の「癸巳論語解」には、割注として「一作、博聞、格物致知也。約礼、克己復礼也。」が付せられている。

[訳]

「顔淵喟然として歎じて曰く、(之れを仰げば弥よ高く、之れを鑽れば弥よ堅し。之れを瞻るに前に在り、忽焉として後に在り。夫子は循循然として善く人を誘ふ。我を博むるに文を以てし、我を約するに礼を以てす。罷まんと欲するも能はず、既に吾が才を竭くす。立つる所有りて卓爾たるが如し。之れに従はんと欲すと雖も、由る末きのみ。)」

「我を約するに礼を以てす」とは、究極の理を隠れて微かな奥深い境地において定めさせるといふことである。「この解釈としては、侯氏（仲良）の『博文』は「格物窮理」のこと、『約礼』は「克己復礼」のことである」といふのが一番です。貴方の御解釈は深遠に説こうとするあまり、却って味わいを無くしています。「如し」といわなければならなかったのは、はじめてはつきりと見た者としてはそうであったということである。「この一節も意味不明です。」

未見好徳（一）

衆人物其性（二）。〔此語未安。蓋性非人所能物、衆人但不能養其性、而流於物耳。性則未嘗物也。〕

〔註〕

（一）未見好徳 114頁「子曰、吾未見好徳如好色者也。」

（二）衆人物其性 〔癸巳論語解〕「…故君子性其性而衆人物其性。性其性者、天則之所存也。物其性者、人欲之所乱也。」

〔訳〕

〔吾〕未だ徳を好むこと（色を好むが如くする者を）見ざる（なり）。

多くの人は自らの性を物のようになってしまう。「この言葉は不適當です。つまり、性は人が物のように扱うことのできるものではなく、多くの人は自分の性を養うことが出来ずに、物に流されるだけです。性は決して物にはなりません。」

語之而不惰 (1)

「不惰」、謂不惰其言也。夫子之言昭然發見於顏子日用之中、此之謂「不惰」(2)。「惰」字乃忘惰之義、如所解、乃墜墮之義、字自作「墮」、或有通作「墮」者、不作「惰」也。且其為說、又取禪家語墮之意(3)、鄙意於此尤所未安也。」

〔註〕

- (1) 語之而不惰 114頁「子曰、語之而不惰者、其回也与。」
- (2) 不惰謂、此之謂不惰 【癸巳論語解】「所謂「語之而不惰」者、謂不惰其言也。蓋顏子聞夫子之言、默識心通、躬行實踐、是夫子之言昭明發見於顏子日用中也。此之謂「不惰」。」
- (3) 禪家語墮之意 禪語に多用される「墮」は、落ち込む、はまり込む、捕捉されるの意。

〔訳〕

「これに語げて情らざる（者は、其れ回なるか。）」

「不情」とは、その言葉を「情（そこな）わない」という意味である。夫子の言葉は顔子の日常の実践の中に明らかにあらわれている。これを「情わない」というのである。「情」の字は、怠惰の意味です。御解釈は、墜墮の意味にとつておられますが、それならば当然「墮」の字に作るか、或いは「墜」に通じて作るものがあるはず、いずれにしても「情」の字には作らないでしょう。更に申せば、貴説は又禪家の「墮」の意味を取られたもの、私の最も納得のいかないところです。」

衣敝緼袍（1）

不伎不求之外、必有事焉（2）。〔此語不可曉。〕

〔註〕

（1）衣敝緼袍 115頁「子曰、衣敝緼袍、与衣狐貉者立而不恥者、其由也与。『不伎不求、何用不臧』、子路終身誦之。子曰、是道也、何足以臧。」

（2）不伎不求之外必有事焉 〔癸巳論語解〕「…夫『不伎不求』、非不善也。而『子路終身誦之』、則不足以為善矣。

蓋『不伎不求』之外、『必有事焉』至於『聖不可知』、皆由道而進也。」「必有事焉」は〔孟子〕公孫丑上232頁、「聖不可知」は尽心下370頁の言葉。

〔訳〕

「敝れたる縵袍を衣、(狐貉を衣る者と立ちて恥じざる者は、其れ由なるか。『伎(そこな)はず求めず、何を用てか(よ)からざらん』、子路終身これを誦す。子曰く、是の道や、何ぞ以て憾しとするに足らん。)」

「伎はず求めず」の他に、「必ず事とする有り」(から「聖は不可知」に至るまで、全てこの「道」に由って進むのである。)[この所、理解不能です。]

可与共学(1)

或者指權為反經合道、驚世難能之事(2)。「世俗所謂權者、乃隨俗習非偷安苟得(3)、如公羊祭仲廢君(4)之類耳。正不謂驚世難能之事也。」

〔註〕

(1) 可与共学 116頁「子曰、可与共学、未可与適道。可与適道、未可与立。可与立、未可与權。」

(2) 或者指權為反經合道驚世難能之事 【癸巳論語解】「或者不知權之所以為中、乃指為反經合道。夫經者、道之

所以為常也。權者、所以權其變而求合夫經也。既反經矣、尚何道之合乎。…」「反經合道」は註(4)参照。因みに【集注】は「論語」のこの箇所で程子の次の説を引く。「漢儒以反經合道為權、故有權變權術之論、皆非也。權只是經也。」

自漢以下、無人識權字。」

(3) 苟得 「礼記」曲礼上「臨財毋苟得。」【孟子】告子上3332頁「生亦我所欲、所欲有甚於生者、故不為苟得也。」

(4) 公羊祭仲廢君 「春秋公羊伝」桓公十一年「：莊公死已葬、祭仲將任省于留、塗出于宋、宋人執之、謂之曰、為我出忽而立突。祭仲不從其言、則君必死、国必亡、從其言、則君可以生易死、国可以存易亡。少違緩之、則突可故出、而忽可故反。是不可得則病、然後有鄭国。古人之有權者、祭仲之權是也。權者何、權者反于經、然後有善者也。」

〔訳〕

「与に共に学ぶべし、(未だ与に道に適くべからず。与に道に適くべし、未だ与に立つべからず。与に立つべし、未だ与に權るべからず。)」

ある人は「權」を「經」に反するが道に合するもの、世間を驚かすようなめつたになし得ないことだとしている。「世俗のいう「權」とは、誤った習俗に因循として安逸を求めどさくさ紛れに得たもの、【公羊伝】の祭仲が君王・忽を廢した類に過ぎません。決して「世間を驚かすようなめつたになし得ないこと」とはいえませぬ。」

唐棣之華 (1)

唐棣之詩、周公誅管蔡之事 (2)。【論語】及【詩】召南作「唐棣」(3)、小雅作「常棣」、無作「棠」者。而小

雅「常」字亦無「唐」音。【爾雅】又云「唐棣、棣、常棣、移」(4)、則唐棣常棣自是兩物、而夫子所引非小雅之「常棣」矣。且今小雅「常棣」之詩、章句聯屬、不応別有一章如此。蓋逸詩爾。【論語】此下別為一章、不連上文、范氏蘇氏已如此說(5)。但以為思賢之詩(6)、則未必然耳。或說此為孔子所刪小雅詩中之一章、亦無所考。且以文意參之、今詩之中當為第幾章耶(7)。」

〔註〕

(1) 唐棣之華 116頁「唐棣之華、偏其反而。豈不爾思、室是遠而。」子曰、未之思也、夫何遠之有。」

(2) 唐棣之詩周公誅管蔡之事 今の【癸巳論語解】には「周公誅管蔡之事」と結びつけた解釈は見えない。「周公誅管蔡之事」は【史記】卷三五・管蔡世家参照。管叔鮮・蔡叔度は周の文王の子、周公旦の兄と弟。「唐棣」の詩を「周公誅管蔡之事」と結びつける解釈は、張載・范祖禹に見える(【論語精義】卷五上)。

(3) 詩召南作唐棣 「何彼穠矣、唐棣之華。…」

(4) 爾雅又云「爾雅」積木「唐棣、移、常棣、棣」。朱熹の引用は順序が逆になっている。

(5) 論語此下別為一章、范氏蘇氏已如此說 古注は前の「子曰、可与共学」の章とここの「唐棣之華」の章を一続きのものとする。【語類】卷三七・53条「…漢儒有反經之說、只緣將【論語】下文【偏其反而】誤作一章解、故其說相承曼衍。且看【集義】中諸儒之說、莫不連下文。独是范純夫不如此說、蘇氏不如此說、自以【唐棣之華】為下載。」
范氏は范祖禹、字純(淳)夫。蘇氏は蘇軾、号東坡。

(6) 以為思賢之詩 【精義】所引范氏の說「此孔子所不取之詩也。唐棣之華美矣、以其反而莫之愛。賢人可思矣、

以其高遠而不能親、是亦不好賢而矣。孔子刪詩、其所以不取者、蓋此之類与。」【語類】卷二七・55条「…此逸詩、不知當時詩人思箇甚底。東坡謂思賢而不得之詩、看來未必是思賢。」

(7) 或説く今詩之中當爲第幾章耶 【或問】「…按【爾雅】常棣棣、唐棣棣、則小雅之常棣与此章之唐棣、非一物矣。且彼詩文義屬連、無刊削之迹、必爲所刪、則未知以此爲彼之第幾章乎。」

〔訳〕

「唐棣の華、(偏として其れ反せり。豈に爾を思はざらんや、室の是れ遠ければなり。子曰く、未だ之れを思はざるなり。夫れ何の遠きことか之れ有らん。)」

「唐棣」の詩は、周公が管叔鮮・蔡叔度を誅したこと(を暗に詠ったものである)。【論語】と【詩】召南では「唐棣」、小雅では「常棣」で、「棠」の字になっているものはありませんし、小雅の「常」の字にも「唐」の音はありません。また【爾雅】に「唐棣は棣(にわざぐら)、常棣は移(にわうめ)」とありますから、「唐棣」と「常棣」とは本来別物であつて、夫子がここで引いた詩は小雅の「常棣」ではありません。更に申せば、今見る小雅の「常棣」の詩は章句がきちんとつながっていますから、別にこのような一章があつたとは考えられません。この詩は単なる逸詩でしよう。【論語】のここの箇所は、この詩以下が一つの章をなしていて、前の章とはつながってはいません。范氏や蘇氏がすでにそのことを指摘しています。ただ彼らはこの詩を賢者を思ふ詩と解釈していますが、必ずしもそうではありませんまい。またこの詩を孔子が編纂した小雅の詩の中の一章と考える者もありますが、根拠がありませんし、文意から考えてもいっただい今の【詩】の第何章とするべきなのでしょうか。」

〔郷党〕

食饘而餲 (1)

聖人所欲不存、豈有一毫加於此哉 (2)。「此句不可曉。」

〔註〕

(1) 食饘而餲 119頁「…食饘而餲、魚鮓而肉敗、不食。…」

(2) 聖人所欲不存豈有一毫加於此哉 今の『癸巳論語解』では「…夫飢而食、天之理也。聖人所欲不存、豈有一毫加意於此哉。」と「意」の字が加えられており、意味がよりはつきりしている。「聖人は自分の欲しいものがないからといって、そのことを少しでも気にするだろうか。」

〔訳〕

〔食(いい)の饘(い)して餲(あい)せる、(魚の鮓れて肉の敗れたる、食らはず。〕

聖人は自分の欲しいものがないからといって、そのことに少しでも加えるだろうか。「この句は意味不明です。」

出三日、不食之矣(1)

或出三日、則寧不食焉(2)。「按経文、此句乃解上文「祭肉不出三日」之意言。所以三日之中食之必尽而不使有余者、以若出三日則人将不食而厭棄之、非所以敬神惠也(3)。」

〔註〕

(1) 出三日不食之矣 119頁「祭於公、不宿肉。祭肉不出三日、出三日、不食之矣。」

(2) 或出三日則寧不食焉 〔癸巳論語解〕「：家祭之肉不出三日、懼其或敗而起人之褻易。非事神之道也。故或出三日、則寧不食焉。」

(3) 出三日則人将不食而厭棄之非所以敬神惠也 〔癸巳論語解〕に「一本云」としてこの朱熹の説が載せられている。

〔訳〕

「公に祭れば、肉を宿せず。祭りの肉は三日を出ださず。三日を出つれば、之れを食らはず。」

あるいは三日を過ぎてしまったなら、いっそ食べないほうがよい。「経文を考えますに、この句は上文の「祭りの肉は三日を出ださず」の意味を解釈していったものです。三日のうちに食べてしまつて必ず残りが無いようにするのは、もし三日を過ぎれば人は食べないで棄ててしまうかもしれず、そんなことをすれば神の恵みに敬意を表すやりかたではないからです。」

〔先進〕

不可則止 (1)

有不合於正理、則從而止之 (2)。「按經文意、「不可則止」但謂不合則去耳。前篇論朋友処「不可則止」(3)、文意正同。今為此說、穿鑿費力而不成文理、竊所未安。且兩句文同、不応指意頓異如此也。」

〔註〕

(1) 不可則止 128頁「所謂大臣者、以道事君、不可則止。」

(2) 有不合於正理則從而止之 「癸巳論語解」「不可」謂不合於正理也。有不合於正理、則為大臣者、必從而止之。由求為季氏之臣、坐觀其失而不之止、是不「以道事君」也。」

(3) 前篇論朋友処不可則止 顏淵140頁「子貢問友。子曰、忠告而善道之、不可則止、無自辱焉。」を指すと考えられる。従つて「前篇」は「笱疑」も指摘するように「後篇」の誤りであろう。

〔訳〕

「(所謂大臣なる者は、道を以て君に事へ、) 不可なれば則ち止む。」

(主君の行為に) 正しい道理に合わないことがあれば、(主君に) つき従つてそれを止めさせる。「經文の意味を考

えますに、「不可なれば則ち止む」とは単に合わなければ去るといふことをいつてに過ぎません。前の篇の朋友を論じた箇所の「不可なれば則ち止む」とちよつと同じ意味です。今このように解釈なさるのは、むだな深読みに過ぎたかえつて文脈をなさず、ひそかに不適当かと感じております。更に申せば、この二箇所の文は全く同じなのですから、そんなにはつきりと違つた意味を持つはずはありません。」

点爾何如(1)

曾子非有樂乎此也〔至〕故「行有不撓焉」也(2)。「此論甚高、然反復玩之、則夸張修大之辭勝、而慤實淵深之味少。且其間文意首尾自相背戾處極多、且如所謂「曾子非有樂乎此也、蓋以見夫無不得其樂之意耳」、只此一句便自有兩重病痛。夫謂「曾子非有樂乎此」、此本於明道先生「箴瓢陋巷非有可樂」之說(3)也。然顏曾之樂雖同、而所從言之則畏、不可不察也。蓋箴瓢陋巷實非可樂之事、顏子不幸遭之、而不能不以人之所憂改其樂耳。若其所樂、則固在夫箴瓢陋巷之外也。故學者欲求顏子之樂、而即其事以求之、則有沒世而不可得者。此明道之說所以為有功也。若夫曾哲言志、乃其中心之所願而可樂之事也。蓋其見道分明、無所係累、從容和樂、欲与万物各得其所之意、莫不豁然見於詞氣之間。明道所謂「与聖人之志同、便是堯舜氣象」者(4)、正指此而言之也。學者欲求曾哲之胸懷氣象、而舍此以求之、則亦有沒世而不可得者矣。夫二子之樂雖同、而所從言則其異有如此者。今乃以彼之意為此之說、豈不誤哉。且夫子之問、欲知四子之所志也。四子之對、皆以平日所志而言也。今於曾哲之言、獨謂其特以見夫無所不得其樂之意、則是曾哲於夫子之問、獨不言其平日之所志、而臨時信口撰成數句無當之大言、以夸其無所不樂之高也。如此、則与禪家「拈

槌擊私」(5)「指東画西」(6)者何以異哉。其不得罪於聖人幸矣。又何「喟然」見与之可望乎。至於此下、雖名為推說曾哲之意者、然尽黜其言而直伸己見、則愚竊其自信太重、視聖賢太輕、立說太高、而卒歸於無実也。且所謂無不得其樂者、固以人而言之矣。而其下文乃以天理自然不可「忘」「助」不可「過不及」不可「倚著」者釈之(7)、則未知其以理而言耶、抑以人言之耶。以理而言、則与上文得其所樂之云似不相応。以人而言、則曾哲之心艱危恐迫傾側動搖亦已甚矣、又何以得其所樂、而為天理之自然耶。其以為「叙・秩・命・討」(8)天則所存、堯舜所以無為而治者(9)、則求諸曾哲之言、殊未見此曲折。且此既許之以聖人之事矣、又以為聖門美學存養之地、則是方以為學者之事也。若曰姑以為學者之事而已、而又以為「行有所不揜焉」、則是又并所謂存養者而奪之也。凡此數節殊不相応、皆熹之所不能曉者。窃惟此章之旨、惟明道先生發明的當(10)。若上蔡之說(11)、徒贊其無所系著之意、而不明其「对時育物」(12)之心。至引列子御風之事(13)為此、則其雜於老莊之見、而不近聖賢氣象、尤顯然矣。凡此說中諸可疑處、恐皆原於此說。窃謂高明更留意、必如橫渠先生所謂「濯去旧見以來新意」者(14)、庶有以得聖賢之本心耳。【論語中大節目似此者不過數章、不可草草如此說過也。】

〔註〕

(1) 点爾何如 130頁「子路・曾皙・冉有・公西華侍坐。：『点爾何如。』鼓瑟希、鐻爾、舍瑟而作。对曰『異乎三子者之撰。』子曰『何傷乎、亦各言其志也。』曰『暮春者、春服既成。冠者五六人、童子六七人、浴乎沂、風乎舞雩、詠而歸。』夫子喟然歎曰『吾与点也。』……」

(2) 曾子非有「行有不揜焉也」今の「發曰論語解」には該当する表現は見えない。次の箇所が改定後のものか。

「哲之志若此、自非其見道之明、涵養有素、其能然乎。然而未免於『行有不揜焉』、則以其於顏子工夫有所未能尽耳。」
「行有不揜焉」は【孟子】尽心下374頁「曰、琴張・曾皙・曾參・曾子之所謂狂矣。何以謂之狂也。曰、其志嚠嚠然、曰古之人古之人。夷考其行而不揜焉者也。……」

(3) 明道先生筆瓢陋巷非有可樂之說 雍也87頁「子曰、賢哉、回也。一簞食、一瓢飲、在陋巷。……」に対する程頤の注。【集注】所引。【遺書】卷十二・5条「筆瓢陋巷非可樂、蓋自有其樂爾。【其】字當玩味、自有深意。」

(4) 明道所謂「堯舜氣象者」 【遺書】卷十二・8条、【集注】所引。

(5) 拈槌豎拄 「槌」は八角の木槌で、説法の始まる合図として打つ。槌を取り上げたり拄子を立てたりというのは、禪師が雲水を指導するときのありふれた所作。

(6) 指東画西 東を指したり西を指したりすること。いい加減にその場をこまかすこと。お茶を濁すこと。

(7) 其下文「不可倚著者」釈之 今の【癸巳論語解】には該当する箇所は見えない。「妄」は「忘」の誤りであろう。

「忘」「助」は【孟子】公孫丑上232頁「必有事焉而勿正、心勿忘、勿助長也。」「不可過不及」「不可倚著」は朱熹が程子の解釈（『程氏文集』卷九、与呂大臨論中書）を継承して【中庸】の冒頭につけた注「中者、不偏不倚、無過不及之名」参照。

(8) 叙秩命討 【尚書】皐陶謨「天叙有典、勅我五典、五惇哉。天秩有禮、自我五禮、有庸哉。同寅協恭、和衷哉。天命有德、五服五章哉。天討有罪、五刑五用哉。政事懋哉懋哉。」

(9) 堯舜所以無為而治者 衛靈公162頁「無為而治者、其舜也与。夫何為哉、恭己正南面而已矣。」

(10) 惟明道先生發明的當 【集注】所引の程頤の説を挙げておくと、「孔子与点、蓋与聖人之志同、便是堯舜氣

象也。誠異三子者之一撰、特「行有不掩焉」耳、此所謂「狂」也。…（『遺書』卷十二・8条）「…曾点、狂者也、未必能爲聖人之事、而能知夫子之志。故曰「浴乎沂、風乎舞雩、詠而歸」、言樂而得其所也。孔子之志在於「老者安之、朋友信之、少者懷之」（公治長82頁）、使万物莫不遂其性。曾点知之、故孔子喟然曰「吾与点也。」」（『外書』卷三・27条）

（11）上蔡之說　　【精義】所引「鸛飛戾天、魚躍於淵」（詩）大雅、無此私意、【上下祭】、以明道体無不在、非指鳶魚而言也。若指鳶魚爲言、則上面更有天、下面更有地在。知「勿忘勿助長」、則知此。知此、則知夫子与曾点之意。季路・冉求言志之事、非大才做不得、然常懷此意在胸中。在曾点看者正可笑爾。学者不可著一事在胸中、才著此事、便不得其正。且道曾点有甚事、列子御風事近之。然易做只是無心近於忘。」

（12）対時育物　　【易】无妄・象伝「天下雷行、物与无妄。先王以茂对物育万物。」

（13）列子御風之事　　【莊子】逍遙遊「夫列子御風而行、泠然善也。」

（14）横渠先生以来新意者　　張載【張子語錄】中28条「義理有礙、則須濯去旧見以来新意。」

【訳】

「子路・曾皙・冉求・公西華侍坐。…」【点、爾は何如。】（…曰く「暮春には春服既に成り、冠者五六人・童子六七人を得て、沂に浴し、舞雩に風して詠じて帰らん。」夫子喟然として歎じて曰く「吾れは点に与せん。」）

曾子はこれを楽しんだのではない。「…」だから「行ひこれを擗はざる（言行不一致になる）」ことがあったのだ。

「…」この貴説は大変高尚です。しかしながら繰り返して玩味いたしますと、大袈裟な表現が目立ち、誠実で奥深い味

わいに欠けるように思われます。またその間の文意も首尾一貫せず、相矛盾する箇所が極めて多くあります。例えば「曾子はこれを楽しんだのではない。どんなことにも楽しみを見出すことができるということを示したのだ」という貴説は、この一節だけでも二重の過ちを犯しています。そもそも「曾子はこれを楽しんだのではない」というのは、明道先生(程頤)の「箏・瓢・陋巷は楽しむことができるものではない」という説に基づいたものでしょう。しかし、顔子と曾子の楽しみは同質のものであるとはいえず、それぞれ違った方向からの発言であるかは考えなければなりません。つまり、「箏・瓢・陋巷」は本来楽しむことができるものではないけれども、顔子は不幸にしてそういう境遇に遭い、人が憂鬱になるような状況でも自分自身の楽しみを保ちつづけることができたということであって、顔子の楽しみ自体はもとより「箏・瓢・陋巷」の外に在るのです。従って、学ぶ者が顔子の楽しみを求めようとして、「箏・瓢・陋巷」に即して求めても一生得られるものではありません。こういうことを明らかにしたのが、明道先生の説の功績です。一方曾哲が孔子に自分の志を述べたこの条などは、本当に心の中から願ったことであって、楽しむことができることなのです。道をはつきりと認識し、何らとらわれるものも無く、ゆつたりと和やかに、万物とともにそれぞれ所を得たいという思いが和氣に溢れる言葉の端々に表れています。明道先生のいう「聖人の志と同じもの、これこそ堯舜の氣象である」というのは、正にこれを指しているのです。学ぶ者が曾哲の胸の内や境地を求めようとして、彼の発言にある具体的な事柄の外にそれを求めるならば、やはり一生をかけても得られるものではありません。両子の楽しみは同質であっても、発言の方向が異なるというのは、以上のようなことです。それなのに顔子についての説をこの曾子に当てはめて論ずるのは誤りでないことがありましようか。且つ、夫子の問いかけは四人の弟子の志すところを知りたい故のもの、四人の答は皆平生の志を述べたものです。もしも曾哲の発言についてだけ「ど

んなことにでも楽しみを見出すことができるということを示したのだ」
「いえ、曾哲だけが夫子の問いかけに対して平生の志を述べずに、その場のしるぎにいい加減な口からでまかせの
大言を選び、どんなことにでも楽しみを見出すことの高尚さを誇示した
ということになってしまいました。そうであれば、禪家のいう「槌を拈じ
私を豎つ」「東を指し西を画く」とどこが違うのでしょうか。聖人を怒ら
せなければ幸いというもの、どうして夫子が「喟然」として「与せん」
ということなど望めましょう。この後の貴説に至っては、表向きは
曾哲の意を推察して述べたものとして、実際は全て本来の意味を
斥けてただただご自分の見解を開陳しようというもの、私が思いま
すにそれではご自分を信じることに重きに過ぎて聖賢を軽視し、議論は
高尚でも結局は中身が無いというようになってしまっているのでは
ないか。さらに申せば、「どんなことにも楽しみを見出す」というのは
本来人のこととして言われたものはず、それなのにその後で天理の
自然は「忘れる」「助長する」はずがないとか、「過不及」することは
ない「倚りかかる」はずがないとかということを持ち出して解釈なさ
るのには、一体理ということから解釈なさっているのか、人ということ
から解釈なさっているのかよく判りかねます。もし理ということから
解釈されたのであれば、上文の「その楽しむところを得る」という
言い方と矛盾するように思われます。もし人ということから解釈され
たのであれば、曾哲の心内は（忘れず、助長せず、過不及なく、倚
りかからず、という思いに縛られ、追いまくられて）甚だ危うい追
い詰められ動揺したものになってしまい、そもそもどうやってその
楽しむところを得て天理の自然たることができましょうか。また、
（こういつた曾哲の境地を）所謂「天叙・天秩・天命・天討」とい
った天の法則性の存する所であるとか、「堯舜の無為にして治まる
所以」であるとか解釈されていますが、曾哲の発言にそういった言
外の含みを見つけて出すことはできません。なおかつ、貴説はす
でに曾哲の境地を聖人のこととしているにもかかわらず、さらに
それを聖人

になるための実なる学問である存養の段階として学ぶ者のことともされています。とりあえず学ぶ者のこととして読むべきだといいつつ、一方でまた「行ひ焉を拵はざる所有り」とされるのであれば、所謂存養も一緒に否定することになってしまいました。ここらあたりの数節が特に前後相矛盾し、私には理解できないところです。ひそかに思いますに、この章の主旨は明道先生だけが的確に明らかにされています。上蔡（謝良佐）の説などは、いたずらに曾哲のとらわれるものがない境地を称えているだけで、（「易」に所謂）「時に対して物を育む（自然界の時の秩序に対応して万物を育む）」といった心持ちを明らかにしていません。列子が風を御した等のことを引いて比喩にしているに至っては、老莊の考えを混ぜてしまっていて、聖賢の気象とは似ても似つかぬこと歴然としています。およそ貴説の中で疑問に感じられるところは、おそらくは全て上蔡の説に基づくのではないのでしょうか。どうか貴方がさらに妥当な解釈を求め、横渠先生（張載）のいう「旧い考えをきれいさっぱり去って、新しい考えを求める」というようにされ、聖賢の本当の心を得ることがありますよう、お祈り申し上げます。【論語】の中でこの章のように重要なものは数章に過ぎません。あまり軽々しくいい加減に語り流されませんように。」

〔顔淵〕

克己復礼（一）

斯言自始学至成德、皆当從事〔至〕無所見夫「克」矣（2）。〔此一節意思、似亦因向来以「克己」為後段事（3）、故有反復之論。今但如此發之無端、恐亦須設問答以起之。〕

〔註〕

- (1) 克己復礼 131頁「顔淵問仁。子曰、克己復礼為仁。一日克己復礼、天下歸仁焉。為仁由己、而由人乎哉。」
- (2) 斯言自始學至成徳、無所見夫克矣 現存の【癸巳論語解】はこの書簡での朱熹のアドバイスを容れて問答形式になっている。また「無所見」が「無所用」になっている。「或曰、克己之功、自始學至於成徳、皆所當從事乎。曰、然。始學者當隨事自克、覺其為非礼、則克之。克之力、則所見漸深。所見深、則其克也益有所施矣。及其至也、苟有一毫人為、皆為非礼。克之之功、猶在所施。至於「大而化之」（孟子）尽心下）、則成乎天、而後無所用夫克矣。」
- (3) 向來以克己為後段事 これより前の里仁篇「仁者能好人惡人」（69頁）の張の注が「仁者為能克己」であることを指すか。今の【癸巳論語解】には「為後段事」に該当する表現は見当たらない。

〔訳〕

「顔淵、仁を問ふ。子曰く、己に克ち礼に復る（を仁と為す）。」

この言葉は学び始めたばかりの者から徳が完成した者に至るまで誰でも従事すべきことである「から」この「克つ」ということは表れることはない「まで」。「この一節の貴説は、先に「克己」については後述するとしたために、議論を繰り返した感があります。ただこのようにこの議論を持ち出すのはいささか唐突です。問答の形式を立てて説き起こすべきではないでしょうか。」

子帥以正 (1)

其有不率者、則明法勸罰以示之、亦所以教也 (2)。「理固如此、但此処未應遽如此說、奪却本文正意耳。〔易〕曰「明罰勸法」(3)、此倒其文、不知別有有意否。」

〔註〕

(1) 子帥以正 137頁「季康子問政於孔子。孔子對曰、政者、正也。子帥以正、孰敢不正。」

(2) 其有不率者、亦所以教也 今の「癸巳論語解」にはこの表現は見えない。「為政之本、正己為先。帥以正、則無敢不正者。蓋正而後教之、則人樂從之。不然、雖刑罰日施、亦莫之禁矣。」

(3) 易曰明罰勸法 〔易〕噬嗑・象伝。

〔訳〕

「(政は正なり。) 子帥いるに正しきを以てせば (孰れか敢へて正しからざらん)。」

従わない者があれば、法を明らかにして罰をととのえてその者に示すのも、教化のやりかたである。「道理としてはご尤もですが、ここで唐突にそのような議論を持ち出せば、本文の正面の意味を損なうばかりです。また、〔易〕の文句は「罰を明らかにし、法をととのえる」で、貴方は反対にされていますが、何か意図があつたことなのでしょうか。」

〔子路〕

直躬（1）

世之徇名而不究其实者〔至〕幾何其不若是哉（2）。〔此不知所指言者、謂何等事。文意殊不明也。〕

〔註〕

（1）直躬 146頁「葉公語孔子曰、吾党有直躬者、其父攘羊、而子証之。孔子曰、吾党之直躬異於是。父為子隱、子為父隱、直在其中矣。」

（2）世之徇名、幾何其不若是哉 〔癸巳論語解〕「世之循名而不究其实者、其於君臣父子之際、拂其所以為直之理、幾何其不若是哉。」

〔訳〕

「〔葉公、孔子に語りて曰く、吾が党に〕躬を直くする（者有り、其の父羊を攘むも子これを証す。孔子曰く、吾が党の直き者これに異なり。父は子の為に隠し、子は父の為に隠す、直きこと其の中に在り。）」

世間の名声にならずで物事の実情を究めない者は「から」どれだけこれに及ばないだろうか「まで」。「これは何を指して、どういったことを言われているのでしょうか。文意が特に不明瞭です。」

〔憲問〕

為命(1)

雖然〔至〕言外之意也(2)。「恐聖人未有此意。但作今自推說、却不妨耳。」

〔註〕

(1) 為命 150頁「子曰、為命、裨諶草創之、世叔討論之、行人子羽修飾之、東里子產潤色之。」

(2) 雖然〔至〕言外之意也 〔癸巳論語解〕「雖然鄭獨其為命之善、可以自保而已。假使賢才有進於此、而經理其國皆無憾如此、則豈特僅自保而已乎。凡此皆聖人言外之意也。」

〔訳〕

「命を為るに(裨諶これを草創し、世叔これを討論し、行人子羽これを修飾し、東里子産これを潤色す。)」

しかしながら「から」(鄭の国は命令を作成することに長けていて自国を保つことができたに過ぎない。もし才能ある賢者がこれを発展させて国の政治を全て同じように遺憾なく取りしきったならば、どうして自国を保つだけにとどまったのだろうか。これは全て聖人の)言外の意である「まで」。「おそらく聖人にはそこまでの考えはなかったでしょう。ご自身の推論として述べられるのであれば構いませんが。」

人也 (1)

以其有人之道也 (2)。「古注云「猶『詩』所謂伊人」(3)、此說当矣。莊子曰「之人也、物莫之傷」(4)、亦与此同。若曰「有人之道」極言之、則太重、管仲不能当。淺言之、則又非所以語管仲也。」

〔註〕

(1) 人也 150頁「問管仲。子曰、人也。奪伯氏駢邑三百、飯疏食、沒齒無怨言。」

(2) 以其有人之道也 今の「癸巳論語解」にはこの言葉は見えず、朱熹のここでの意見を容れた解釈になっている。「人也」云者、古注云「如詩所謂伊人、当從此說。蓋如曰「之人也」云爾。拳其奪邑而人不怨、則可見其為政之得宜也。」朱熹の批判から推測するに、ここの張栻の解釈は「人也」を発話の辞(この人や)とはとらず、「人なり」人としての道を有した立派な人物であった」と解釈していたのであろう。

(3) 古注云猶詩所謂伊人 何晏「論語集解」。「詩」は秦風兼葭。

(4) 莊子曰之人也物莫之傷 「莊子」逍遙遊篇。

〔訳〕

「管仲を問ふ。子曰く)この人や、(伯氏の駢邑三百を奪ふ。齒を没するまで怨言無し。)」

管仲が人としての道を有していたということである。「古注は「猶ほ「詩」に所謂伊人（あの人）のごとし」としており、それが当たっています。莊子のいう「この人や、物これを傷ふこと莫し」というのも同様です。貴説のように「人としての道を有していた」と解釈すると、つきつめればはなはだ重たい表現になり管仲としてその任には堪えませんし、一般論としていえば軽くなり過ぎてやはり管仲のことを語る言葉ではなくなってしまうでしょう。」

孟公綽（一）

趙魏老在當時号為家事治者（二）。〔此句不可曉。恐伝本有誤字。〕

〔註〕

（一） 151頁「子曰、孟公綽為趙魏老則優、不可以為滕薛大夫。」

（二） 趙魏老在當時号為家事治者 〔癸巳論語解〕「老者、行義為人所尊之稱。趙魏老在當時号為家事治者。公綽之不欲、其德可取也。故以為「趙魏老則優」。」

〔訳〕

「孟公綽（趙魏の老と為れば則ち優、以て滕薛の大夫と為る可からず。）」

趙魏の老は当時にあつてお家の事をよく治めている者と呼ばれていた。「この一句は理解できません。伝えられた文

字に誤りがあるのではないでしようか。」

正・譎 (1)

程子曰云云 (2)。「此解恐當用致堂 (3) 說。向見伯恭 (4) 說、亦如此。」

〔註〕

(1) 正譎 153頁「子曰、晋文公譎而不正、齊桓公正而不譎。」

(2) 程子曰云云 【癸巳論語解】所引 (括弧内は【論語精義】所引)「晋文公欲率諸侯以朝天子、正也。懼其不能、故譎而行之、召王以就焉 (召王就之)。人独見其召王之非、而不見其欲朝之本心、是以譎而掩 (揜) 其正也。齊桓本侵蔡、遂至於楚而伐之、責其職貢其行、非正也。然其所執之事正、故人但称其伐之正、而不見其行事之本譎也。是以正而 其譎也。聖人發其心迹、使晋文勤王之志顯、且使後世之慎所舉而不失其正也。」

(3) 致堂 胡寅 (一〇九八〜一一五六)、字明仲。【資料索引】二卷1567頁。【宋史】卷四三五。【学案】卷四一。【論語或問】に「惟胡說為得之、而呂伯恭考之為尤詳」とある。

(4) 伯恭 呂祖謙 (一一二七〜一一八二)、字伯恭、号東萊。朱熹の親友の一人。【資料索引】二卷1212頁。【宋史】卷四三四。【学案】卷五一。【語類】卷四四にも「呂伯恭【博議】論此一段甚好、然其說忒巧。」【東萊博議】中論桓文正譎甚詳、然說亦有過舛。」とある。

〔訳〕

「曾の文公は講りて正しからず。斉の桓公は正しくて講らず。」

程子の説に云々。「この解釈は致堂（胡寅）の説を用いるべきでしょう。以前に見た伯恭（呂祖謙）の説も同様でした。」

古之学者為己（1）

所以成物、特成己之推而已（2）。〔按此「為人、非成物之謂。伊川以「求知於人」解之（2）、意可見矣。若学而先以成物為心、固失其序、然猶非私於己者、恐亦非当時学者所及也。呂与叔「中庸」序（3）中亦如此錯解了。〕

〔註〕

（1）古之学者為己 155頁「子曰、古之学者為己、今之学者為人。」

（2）所以成物特成己之推而已 今の【癸巳論語解】は「学以成己也。所為成物者、特成己之推而已。故古之学者為己而已。…」また「一本云」として「学以成己也。古之学者為其所当然而已。…」とある。「成物」は【中庸】二十五章「誠者非自成己而已也、所以成物也。成己、仁也、成物、知也。」

（2）伊川以求知於人解之 【集注】所引「程子曰、為己、欲得之於己也。為人、欲見知於人也。」

(3) 呂与叔中庸序 呂大臨(一〇四〇、一〇九二)、字与叔。二程子の高弟。「經義考」によれば呂氏には「中庸解」と「中庸後解」の二書があつたが、後者は佚。「經義考」所引の「中庸後解」の自序に当該の議論が見える。「大臨自序曰、…孔子曰『古之学者為己、今之学者為人』。『為己』者、必存乎德行而無意於功名。『為人』者、必存乎功名而未及乎德行。若後世学者有未及乎『為人』而濟其私欲者多矣。今学聖人之道而先以私欲害之、則語之而不入、道之而不行、如是則教者亦何望哉。」

〔訳〕

「古の学者は己の為にし、(今の学者は人の為にす。)」

「物を成す(自分以外のあらゆるものを成り立たせる)」ことができるのは、己を成し遂げることを推し広めただけのことである。「この「人の為にす」は「物を成す」の意味ではありますまい。伊川先生(程頤)は「人に知られることを求める」と解釈されていますが、それでこそよく分かるというものです。もし学問をするのに「物を成す」ことを目標とするならば、順序がおかしくなってしまうますが、己の私利私欲にとらわれないということであれば、それもやはり当時の学ぶ者たちの到底及ぶところではなかつたでしょう。呂与叔(大臨)の「中庸」解の序も同じように誤っています。」

不逆詐(1)

- 孔注文義為順(2)。「按孔注文義極不順、惟楊氏說(3)得之。「抑」者、反語之詞、如云「求之与、抑与与与」(4)「硜硜然小人哉、抑亦可以為次矣」(5)、皆略反上文之意也。」

〔註〕

(1) 不逆詐 156頁「子曰、不逆詐、不億不信、抑亦先覺者、是賢乎。」

(2) 孔注文義為順 孔安国の注は「先覺人情者、是寧能為賢乎。或時反怨人也」と「先覺」を否定的に解釈している。今の「癸巳論語解」は「先覺」を肯定的に解釈しているが、「一本云」とする次の一節がここでの朱熹の批判に該当する。「孔注「先覺人情者、是寧能為賢乎」、此解文義順。蓋人必欲以「先覺」為賢、則未免於「逆詐」「億不信」而不知其在「已」者、先陷於巧偽矣。」

(3) 楊氏說 楊時「龜山集」卷十四、「集注」所引「君子一於誠而已、然未有誠而不明者。故雖「不逆詐、不億不信」、而常先賢也。若夫不逆不億而卒為小人所罔焉、斯亦不足觀也已。」

(4) 求之与抑与与与 学而51頁「子禽問於子貢曰、夫子至於是邦也、必聞其政、求之与、抑与与与。」「集注」はこの「抑」にも「反語辞」と注釈しているが、ここでの「反語」を逆説の意味には取りにくい。

(5) 硜硜然小人哉抑亦可以為次矣 子路146頁「曰、言必信、行必果、硜硜然小人哉。抑亦可以為次矣。」

〔訳〕

「詐を逆へず(不信を億んばからずして、抑もまた先に覺る者は、これ賢なるか。)」

孔注の解釈が素直で正しい。「孔注の解釈はきわめて不穩當、楊氏（楊時）の説だけが當を得ています。「抑」の字は逆説の意味、例えば「これを求めるか、抑もこれを与ふるか」や「硜硜然として小人なるかな、抑も亦た以て次と為すべし」等もみな上文の意味を逆説しています。」

微生畝（1）

包注訓「固」為陋、此解是（2）。「恐亦未安。」

〔註〕

（1）微生畝 157頁「微生畝謂孔子曰、丘何為是栖栖者乎。無乃為佞乎。孔子曰、非敢為佞也、疾固也。」

（2）包注訓固為陋此解是 【癸巳論語解】「包注固謂疾世固陋、此解是」。包注は後漢の包咸の注、【集解】所引は「病世固陋、欲行道以化之」。因みに【集注】は「固、執一而不通也」とする。

〔訳〕

「微生畝（孔子に謂ひて曰く、丘何為れぞこれ栖栖たる者か。乃ち佞を為す無からんや。孔子曰く、敢へて佞を為すに非ざるなり。固を疾むなり。）」

包注は「固」を固陋の意味に解釈しているが、これは正しい。「おそらくはやはりそうではないでしょう。」

諒陰(1)

大君勅五典以治天下、而廢三年之達喪(2)、〔經文未有此意、短喪自是後世之失。若欲發明、當別立論而推以及之、不可只如此說無來歷也。〕

〔註〕

(1) 諒陰 159頁「子張曰、書云「高宗諒陰、三年不言」、何謂也。子曰、何必高宗、古之人皆然。君薨、百官總已以聽於冢宰三年。」【集注】は「諒陰、天子居喪之名、未詳其義」とする。

(2) 大君勅五典以治天下而廢三年之達喪 【癸巳論語解】「夫君勅五典以治天下、而廢三年之達喪、何以教民孝乎。」
「五典」は「孟子」滕文公上259頁「父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信」。「達喪」は「礼記」三年問「孔子曰、子生三年、然後免於父母之懷。夫三年之喪、天下之達喪也」に基づく。

〔訳〕

「子張曰く、書に云う『高宗(1) 諒陰、(2) 三年言はずと、何の謂ぞや。子曰く、何ぞ必ずしも高宗のみならん、古の人は皆然り。君薨すれば、百官己を総べて以て冢宰に聴くこと三年。』」

三年大君は人としてふみ行つべき五つの道を命じて天下を治めたにもかかわらず、誰にでも当てはまる喪を廢して

しまったのでは、…「經文にはそこまでの意味はありません。喪の期間を短くしたのは後世の失敗です。ここいら辺りの事情を明らかにされるならば、別に議論を立てるべきで、このようにいきなり論ずるべきではありません。」

脩己以敬（一）

敬有淺深。敬之道尽、則脩己之道亦尽、而安人安百姓皆在其中（二）。「此意甚善。但「有淺深」一句在此、於上
下文並無所当、反使人疑「脩己」是敬之淺者、「安百姓」是敬之深者。今但削去此四字及下文「亦」字、則意義通暢、
自無病矣。」

〔註〕

（一）脩己以敬 159頁「子路問君子。子曰、脩己以敬。曰、如斯而已乎。曰、脩己以安人。曰、如斯而已乎。曰、脩己以安百姓。脩己以安百姓、堯舜其猶病諸。」

（二）敬有淺深、而安人安百姓皆在其中 今の『癸巳論語解』は「脩己之道、不越乎敬而已。敬道之尽、則為脩己者亦無不尽、而所以安人安百姓者、皆在其中矣」となっており、朱熹の意見通り「敬有淺深」の四字は削られているが、下文の「亦」は残っている。

〔訳〕

「子路君子を問ふ。子曰く、己を脩めて以て敬す。(曰く、斯くの如きのみか。曰く、己を脩めて以て人を安んず。曰く、斯くの如きのみか。曰く、己を脩めて以て百姓を安んず。己を脩めて以て百姓を安んずるは、堯舜も其れ猶ほこれを病む。)」

敬には浅深がある。敬の道が尽くされれば、己を脩める道もまた尽くされ、「人を安んず」「百姓を安んず」道も全てその中にある。「この貴説は大変結構です。ただ「敬に浅深がある」の一句がここにあるのは、前後の文とつながらず、かえつて読む者に「己を脩める」が敬の浅いもので、「百姓を安んず」が敬の深いもののように誤解させます。この一句と下文の「亦(また)」の一字を削れば、意味がすつきり通り、自然に問題はなくなるでしょう。」

原壤(1)

幼而孫弟「至」見其弊之所自也(2)。「恐聖人無此意。今以為当如是推之、則可耳。」

〔註〕

(1) 原壤 160頁「原壤夷俟。子曰、幼而不孫弟、長而無述焉、老而不死、是為賊。以杖叩其脛。」

(2) 幼而孫弟「至」見其弊之所自也 【癸巳論語解】「蓋幼者当孫弟、是乃天理也。於是而不率、則無往而不為賊天理矣。方是時、原壤亦長矣、而聖人自其幼不孫弟數之、則見其弊之所自也。」

〔訳〕

「原壤（夷して俟つ。子曰く、幼にして孫弟ならず、長じて述べらるる無く、老して死せず、是れ賊と為す。杖を以て其の脛を叩く。）」

幼くして従順である「から」（のは天理である。この段階で従わなければ、どこへ行って天理を損なわないことはない。この時原壤はすでに成人してしたのに聖人が幼少時従順でなかったことを責めたのは、その弊害の由つて来たる所を示したのである「まで」。「おそらく聖人にはそこまでの意図は無かつたでしょう。もし貴方がこのように推して考えるべきであるとされるのならば、それでも構いませんが。」

〔衛靈公〕

予一以貫之（1）

所謂「約我以礼」者歟（2）。〔此説已見顔淵喟然章（3）。〕此亦子貢初年事（4）、〔既曰「当其可」（5）、則子貢是時心已默契夫子之矣。後來所言「夫子之得邦家」者、安知不由此而得之。何以知其為「初年事」耶。此等既無考拠、而論又未端的、且初非經之本意、不言亦無害也。〕

〔註〕

（1）予一以貫之 161頁「子曰、賜也、女以予為多学而識之者与。对曰、然、非与。曰、非也、予一以貫之。」

(2) 所謂約我以礼者歟 【癸巳論語解】「賜之學博矣、夫子欲約之也、故進而語之。『多学而識之』、固賜之所以觀聖人者。賜聞斯言、而遽曰『非与』、知夫子將有以告也、亦可謂達矣。告之以『予一以貫之』、使之極夫体之所該而用之所宗也。所謂『約我以礼』者歟。…『約我以礼』は子罕111頁「顔淵喟然歎曰、仰之彌高、鑽之彌堅、瞻之在前、忽焉在後。夫子循循然善誘人、博我以文、約我以礼。」

(3) 顔淵喟然章 註(2) 及びこの書簡の子罕篇の箇所を参照。

(4) 此亦子貢初年事 【癸巳論語解】「夫子之告子貢与告曾子、理則一、而告之之意則有異也。於參也所以達其至、於賜也所以迪其婦。二子所造、蓋有淺深、故所以告之之意不同、然在教者之当其可則亦一也。此亦子貢初年事耳、至於論『夫子之得邦家者』、則所謂一貫之理蓋識之矣。」「夫子之得邦家者」は子張193頁「…子貢曰、…夫子之不可及也、猶天之不可階而升也。夫子之得邦家者、所謂立之斯立、道之斯行、綏之斯和。其生也榮、其死也哀、如之何其可及也。」

(5) 当其可 註(4) 所引【癸巳論語解】参照。

〔訳〕

「子曰く、賜や女は予を以て多く学びてこれを識る者と為すか。対へて曰く、然り、非なるか。曰く、非なり、予一以てこれを買く。」

所謂「我を約するに礼を以てす」というものか。「この説についてはすでに「顔淵喟然」の章に示しました。」これはまた子貢が夫子に師事した初期のころのことである。「可とすべき」とされているのですから、子貢はこの時す

に夫子の意に黙って通じていたはずです。後半に引かれている「夫子の邦家を得んには」については、どうしてこの章でその境地が得られていないことがわかるのでしょうか。いったい何によってこの章が初期のことだということがわかるのでしょうか。こういったことは、根拠が無い上に議論も明確ではありませんし、そもそも経文の本来の意味ではありませんので、敢えて言わなくても問題はありませぬ。」

子張問行(1)

人雖不見知、而在己者未嘗不行(2)。「夫子之言、言常理。此「人雖不知」、別是一段事、未應遽說以乱夫子之意。向後別以己意推言、則可耳。」「參前」「倚衡」、使之存乎「忠信」「篤敬」之理也(3)。「此謂言必欲其「忠信」、行必欲其「篤敬」、念念不忘、而有以形於心目之間耳。若不責之於言行之実、而徒曰「存其理而不舍」、亦何益哉。」

〔註〕

(1) 子張問行 162頁「子張問行。子曰、言忠信、行篤敬、雖蠻貊之邦行矣。言不忠信、行不篤敬、雖州里行乎哉。立、則見其參於前也、在輿、則見其倚於衡也。夫然後行。子張書諸紳。」

(2) 人雖不見知、未嘗不行 「癸巳論語解」「篤敬者、敦篤於敬也。言忠信、則言有物、行篤敬、則行有恒、以是而行、何往而不可。故雖居蠻貊之邦、亦可行也。蓋人雖不知、而在己者亦未嘗不行焉。……」

(3) 參前倚衡、忠信篤敬之理也 「癸巳論語解」「立則其參於前、在輿則見其倚於衡、使之存乎忠信篤敬之理也。」

存之不素、而欲保之於言行之間難矣。在而不舍、則見於言行者斯不違焉。如是而後可以行也。」

〔訳〕

「子張、行はれんことを問ふ。(子曰く、言忠信、行篤敬なれば、蛮貊の邦と雖も行はれん。言忠信ならず、行篤敬ならざれば、州里と雖も行はれんや。立てば則ち其の前に参するを見るなり。輿に在れば、則ち其の衡に倚るを見るなり。夫れ然して後行はれん。子張これを紳に書す。)」

人に知られなくても、自分自身の中に在るものは行われない時は無い。「夫子の言葉は一般的な道理を言ったもの、「人に知られなくても」というのはまた別の問題です。貴説のように唐突に合わせ述べて夫子の意図を乱すべきではありません。(ここはここできちんと解釈した上で)後で御自身の考えとして敷衍されるのであれば構いませんが。」

「前に参し」「衡に倚り」とは「忠信」「篤敬」の理を無くさないようにさせることである。「ここで言っているのは、発言は必ず「忠信」、行動は必ず「篤敬」でなければならず、それを常に常に忘れず心の中に形として表れているようにさせなければならぬということに過ぎません。もし実際の言行において判断せず、徒に「その理を無くさないようにする」というばかりでは何の役に立ちましょう。」

卷而懷之(1)

猶有「卷而懷之」之意、未及潜龍之隱見(2)。「恐不須如此説。」

〔註〕

(1) 卷而懷之 163頁「：君子哉蘧伯玉。邦有道則仕、邦無道則可卷而懷之。」

(2) 猶有卷而懷之之意、潜龍之隱見 〔癸巳論語解〕「若蘧伯玉之「卷而懷之」、則能因時而屈伸者也。故謂之「君子」。然比於「用則行、舍則藏」者、猶有「卷而懷之」意、未及乎潜龍之隱見也。」〔用則行、舍則藏〕は述而93、孔子が顔淵を評した言葉。「潜龍之隱見」は「易」乾・文言「初九曰、潜龍勿用。何謂也。子曰、龍徳而隱者也。不易乎世、不成乎名、遯世无悶、不見是而无悶。樂而行之、憂而違之。確乎其不可拔、潜龍也。」

〔訳〕

「君子なるかな、蘧伯玉。邦に道有れば則ち仕ふ。邦に道無ければ則ち」卷きてこれを懐にす（べし）。

…なおまだ「卷きてこれを懐にす（自分の理想を収めてしまっておく）」という気持ちが残っていて、「〔易〕の」「潜龍隱見」の境地には至っていない。「そのように解釈なさるべきではないでしょう。」

志士仁人（1）

仁者、人之所以生也。苟虧其所以生者、則其生也、亦何為哉。「志士仁人」所以「不求生以害仁」者、乃其心中自有打不過処、不忍就彼以害此。且非為求虧其所以生者、而後「殺身以成仁」也。所謂「成仁」者、亦但以遂其良心

之所安而已。非欲全其所以生而後為之也。此解中常有一種意思、不以仁義忠孝為吾心之不能已者、而以為畏天命謹天職。欲全其所以生者而後為之、則是本心之外別有一念、計及此等利害重輕而後為之也。誠使真能「舍生取義」(2)、亦出於計較之私、而無慙實自尽之意矣。大率「全所以生」等說、而它人旁觀者言之、以為我能如此則可。若挾是心以為善、則已不妥帖、況自言之、豈不益可笑乎。呂覽所載直躬証父一事、而「載取名」事(3)、正類此耳。」

〔註〕

(1) 志士仁人 163頁「子曰、志士仁人、無求生以害仁、有殺身以成仁。」

(2) 舍生取義 告子上332頁「生亦我所欲也、義亦我所欲也、二者不可得兼、舍生而取義者也。」

(3) 呂覽所載「載取名事」 『呂氏春秋』仲冬紀當務篇「楚有直躬者。其父竊羊而謁之上。上執而將誅之。直躬者請代之。將誅矣、告吏曰、父竊羊而謁之、不亦信乎。父誅而代之、不亦孝乎。信且孝而誅之、國將有不誅者乎。荆王聞之、乃不誅也。孔子聞之曰、異哉直躬之為信也。一父而載取名焉。故直躬之信、不若無信。」直躬の話は「論語」子路146頁、及び「韓非子」五蠹篇、「淮南子」汜論訓などにも見える。

〔訳〕

「志士仁人(は生を求めて以て仁を害すること無く、身を殺して以て仁を成すこと有り)。」

仁は人の生の根柢である。いやしくも生の根柢を欠けば、その生は何になるだろうか。「志士仁人」が何故「生を求めて以て仁を害さざる」かといえは、それは彼らの心の内にやむにやまれぬものがあって、(たとえ生のためであつ

ても)仁を害することに忍びないからです。生の根柢を欠くことを恐れるがために「身を殺して仁を成す」ではありません。所謂「仁を成す」とは、自分の良心がよしとするとところを遂げるだけのこと、生の根柢を全うしようとしてそうするわけではありません。ここの御解釈には、仁義や忠孝を自分の心のやむにやまれぬものとはせず、畏れるべき天命や謹むべき天職としてとらえているような感じが常につきまとっています。貴説のように生の根柢を全うしようとして「仁を成す」とすれば、やむにやまれぬ本来の心の他にもう一つ別の意識があつて、こういつたことの利害や軽重を計算してからそうするということになってしまいます。それではもし本当に「生を捨て義を取る」とができたとしても、それもまた個人的な計算によるもので、素直に自分本来の心を發揮させたことにはなりません。一般に「その生の根柢を全うする」等の説は、第三者が外側から見ていて自分はそのようにできるといふのであればまだしも、そこに心という問題を持ち出して善である云々といえは、もうおかしいことになってしまいます。まして自分自身のこととしていうならば、お笑い種ではありませんか。『呂覽』に載せる直躬が父の証人に立つて「(信と孝の)名を二つ取った」話と正に同類です。】

放鄭声、遠佞人(一)

非聖人必待戒乎此也。於此設戒、是乃聖人之道也。〔此是聖人立法垂世之言、似不必如此說。然禹以丹朱戒舜、舜以「予違汝弼」責其臣(2)、便說聖人必戒乎此、亦何害乎。此蓋尊聖人之心太過、故凡百費力主張、不知氣象却似輕淺迫狹、無寬博渾厚意味也。〕

〔註〕

(1) 放鄭声遠佞人 164頁「顔淵問為邦。子曰、；放鄭声、遠佞人。鄭声淫、佞人殆。」

(2) 禹以丹朱戒舜、予違汝弼責其臣 〔尚書〕益稷。

〔訳〕

「顔淵邦を為むることを問ふ。子曰く、；鄭声を放ち、佞人を遠ざけよ。(鄭声は淫、佞人は殆し。)」

聖人はそんなことを戒める必要があったわけではない。しかし、ここに訓戒の言葉を置いたところが聖人のやり方なのだ。「これは聖人が正しい基準を立てて世の中に示した言葉、確かにそんなことをいう必要はなかったように思われます。しかし、禹は丹朱のことでもって舜を戒め、舜は「予違へば汝弼けよ」といつてその臣下の責務を求めいまから、聖人は必ずこういつたことを戒めるといつても問題はありますまい。貴説は聖人を尊ぶ心が大袈裟に過ぎるためか、多くのつまらないことに無駄な力をこめてあれこれ意見を開陳されているご様子、その様はむしろ軽薄・性急で、ゆつたりと厚みのある趣に欠けているのではないでしようか。」

一言終身行之(1)

行「恕」、則「忠」可得而存矣(2)。「此句未安。当云誠能行「恕」、則「忠」固在其中矣。」

〔註〕

(1) 一言終身行之 166頁「子貢曰、有一言而可以終身行之者乎。子曰、其恕乎。己所不欲、勿施於人。」

(2) 行恕則忠可得而存矣 〔癸巳論語解〕「…是所當終身而行之者、極其至則仁也。忠恕、体用也。獨言行恕者、蓋於其用力勉言之。行恕則忠可得而存矣。」

〔訳〕

「子貢曰く、一言にして以て終身これを行ふべき者有りや。子曰く、其れ恕か。己の欲せざる所は人に施すこと勿れ。」

「恕」を行えば「忠」は在らしめることができる。「この表現は不十分です。本来に「恕」を行うことができれば、「忠」は当然その中に在るとするべきでしょう。」

誰毀誰譽 (1)

「毀」者指其過 「譽」者揚其美。「此説未だ。愚謂「毀」者惡未至此而深詆之也、「譽」者善未至此而驟稱之也(2)。非但語其已然之善惡而已。」「誰毀誰譽」、謂吾於人無毀譽之意也。「聖人之心、仁恕公平、實無毀譽、非但無其意而已。」「有所譽必有所試」、因其有是美而稱之。「此亦未だ。「試」、猶驗也。聖人或時「有所譽」者、雖其人善未至此、然必

嘗有以驗之、而知其將至是矣。蓋聖人善善之速、惡惡之緩、而於其速也亦無所苟焉。」又曰、「可毀可譽在彼（3）。又曰、不云有所毀、聖人樂與人為善也。必有所試而後譽、則於毀亦可知矣（4）。」若如此說、則是聖人固常有毀、但於此著其有譽而匿其有毀、以取忠厚之名也、而可乎。「毀」、破壊也。如器物之未敗而故破壞之、聖人豈有是乎。」

〔註〕

（1）誰毀誰譽 166頁「子曰、吾之於人也、誰毀誰譽。如有所譽者、其有所試矣。…」

（2）愚謂毀者、善未至此而驟称之也 「集注」では「毀者、称人之惡損其真。譽者、揚人之善而過其實」とする。

（3）可毀可譽在彼 「癸巳論語解」 「可毀可譽在彼、循其理而已。」

（4）不云有所毀、則於毀亦可知矣 「癸巳論語解」 「不云如有所毀譽、而独言譽者、聖人樂與人為善之心也。且必有所試而後譽、則於其毀抑又可知矣。」

〔訳〕

「子曰く、吾の人に於けるや、誰をか毀り誰をか譽めん。（如し譽むる所有者は、其れ試むる所有り。…）」

「毀」とはその過ちを指摘することである。「譽」とはその良いところを顕揚することである。「この御解釈は不十分です。私が思いますに、「毀」とは悪がまだ顕在化する以前にそれを深く詆ること、「譽」とは善がまだ顕在化する以前にすみやかにそれをほめることです。単に既に現れてしまった善悪のみ語っているのではありません。」「誰をか毀り誰をか譽めん」とは自分に人を毀譽褒貶する意図が無いことをいっている。「聖人の心は仁かつ恕にして公平な

るもの、本当に毀譽褒貶することはないのです。単にその「意図」が無いというだけではありません。「誉むる所有れば必ず試むる所有り」とは、本当にその内実があることに基ついてはめるということである。「こゝも不十分です。「試」の字は「驗（たしかめる・検証する）」と同じような意味です。聖人に或いは時に「誉むる所有り」とは、その人物の良いところがまだ現れていなくても、必ずやかつてそれを確かめたことがあつて、それがまもなく明かになることを知っているのです。つまり、聖人は善を善とすることは速やかであり、悪を悪とすることは緩やかなのですが、その速やかであることに於いてもいい加減ではないということです。」毀るべきか誉めるべきかは（自分の主観ではなく、客観的な理として）相手に在る。∴「誉むる所有れば」といつて）毀る所有りといわないのは、聖人は人とともに善を為すことを楽しむからである。必ず試みる所が有つてその後で誉めるのであるから、毀る場合も推して知るべしである。「貴説のように解釈すると、聖人にはいつも毀ることがあるにもかかわらず、ここでは誉める方だけを記し、毀る方は隠しておいて、聖人は思いやり深いという名声を得ようとしているかのようになってしましますが、それではよいのでしょうか。「毀」とは破壊することです。器物がまだ壊れていないのにわざとそれを破壊するようなことを果たして聖人がするのでしょうか。」

〔季氏〕

礼楽征伐自天子出（一）

天子亦豈敢以為己所可專、而加私意於其間哉。亦曰奉天理而已。〔意見「原壤夷俟」「子張問行」章（2）。〕

〔註〕

(1) 礼楽征伐自天子出 171頁「孔子曰、天下有道、則礼楽征伐自天子出、天下無道、則礼楽征伐自諸侯出。

…

(2) 意見原壤夷俟子張問行章 「原壤夷俟」は憲問篇、「子張問行」は衛靈公篇。兩者に共通する朱熹の批判は、

「恐聖人無此意。今以為当如是推之、則可耳」、「未必遽説以乱夫子之意。向後別以己意推言、則可耳」。

〔訳〕

「孔子曰く、天下に道有れば則ち」礼楽征伐は天子より出づ。」

天子もまたどうしてそれを自分が独占できることとして、その間の判断に個人的な考えを差し挟むだろうか。天理を奉ずるだけである。「これについての愚見も、「原壤夷して俟つ」と「子張行はれんことを問ふ」の章と同様です。」

三愆 (1)

言而当其可、非養之有素不能也。「聖人此言、只是戒人言語以時、不可妄發。未説到此地位也。」「言及之而不言」、
当言之理不發也。「此語甚怪。蓋為「養之有素」所牽而發耳。然若如此、則是自見不到有隱於人矣。」

〔訳〕

(1) 三愆 172頁「孔子曰、侍於君子有三愆、言未及之而言謂之躁、言及之而不言謂之隱、未見顔色而言謂之瞽。」

〔訳〕

「孔子曰く、君子に侍るに」三つの愆(あや)まち(有り)。言未だこれに及ばずして言ふ、これを躁と謂ふ。言これに及んで言はざる、これを隱と謂ふ。未だ顔色を見ずして言ふ、これを瞽と謂ふ。」

発言が適切であるというのは、常日頃の修養がなければできないことではない。「聖人のこの言葉は単に人がものを言う場合には時と場合を考えて妄りに言葉を発してはいけないことを戒めたに過ぎません。貴説のような段階にまで説き及んではいけません。」「言これに及びて言はざれば、理として言うべきことが発現されない。」「この御解釈は極めて不可解です。おそらく「常日頃の修養がある」云々の御説に引きつられたものなのでしょうが、もしそのように解釈されるならば、人に「隠す」ところがあるかどうか分からなくなってしまう。」

生而知之(1)

其至雖一、而其氣象規模、終有不同者(2)、「此一節、当刪去。於解經之意、亦未有所闕也。」

〔註〕

(1) 生而知之 172頁「孔子曰、生而知之者、上也。学而知之者、次也。困而学之、又其次也。困而不学、民斯為下矣。」

(2) 其至雖一、終有不同者 【癸巳論語解】「：然而生知学知困学、其至雖一、而氣象規模終有不同者焉。玩諸古聖賢、則亦可見矣。」

〔訳〕

「生まれながらにしてこれを知る（者は上なり。学びてこれを知る者は次なり。困しみてこれを学ぶ者は又其の次なり。困しみて学ばざるは、民にして斯れを下と為す。）」

（生知にしろ学知にしろ困学にしろ、ある境地に）至ってしまえば一つであるが、それぞれの人物の雲囲気やスケールには結局のところ同じでないところがある。「この一節は削除すべきです。これを削つても経文の意味を解釈する上で何ら問題はありません。」

〔陽貨〕

子謂伯魚（1）

「為」者、躬行其實也（2）。〔按諸先生多如此說（3）。意極親切、但尋文義、恐不然耳。〕「為」只是誦讀講貫、「墻

面」只是無所見。【書】所謂「不学牆面」(4)、亦未說到不躬行則行不得処也。」

〔註〕

(1) 子謂伯魚 178頁「子謂伯魚曰、女為周南召南矣乎。人而不為周南召南、其猶正牆面而立也与。」

(2) 為者躬行其实也 【癸巳論語解】「為周南召南者、謂躬行周南召南之实也。」

(3) 諸先生多如此說 【精義】所引の諸氏の説に「為」を「躬行」と解したものは無い。但し、周南・召南を「齊家・修身」のこととする説が多いことから、「躬行」は実践の意味が前提とされているとも考えられる。因みに【集注】は「為、猶学也」とする。

(4) 書所謂不学牆面 【尚書】周官「…蕃疑敗謀、怠忽荒政、不学牆面、莅事惟煩」。

〔訳〕

「子伯魚に謂ひて(曰く、女は周南・召南を為すや。人にして周南・召南を為さざれば、其れ猶ほ正しく牆に面ひて立つがごときか。)」

「為す」とはその内実を躬行することである。「諸先生の多くがそのように解釈しており、その意とするものは極めて切実で分かり易いものです。しかしながらこの文義を考えますに、おそらくはそういう意味ではないでしょう。

「為す」とは繰り返して読誦し徹底的に討論すること、「牆に面ふ」とは理解するところが無いことです。【尚書】の「学ばざれば牆に面ふ」というのも、躬行しなければ行き詰まってしまうとまでは言っておりません。」

患得之 (1)

所為患得者、計利自便之心也 (2)。〔此句解得文義不分明、而語意亦不親切。〕

〔註〕

(1) 患得之 179頁「子曰、鄙夫可与事君也与哉。其未得之也、患得之、既得之、患失之。苟患失之、無所不至矣。」

(2) 所為患得者計利自便之心也 〔癸巳論語解〕「患得患失者、以得失為事也。其所為患得者、計利自便之心也、惟其有是心、故既得則患失矣。…」

〔訳〕

「鄙夫は与に君に事ふべけんや。其の未だこれを得ざるや（これを得んことを患ふ。既にこれを得れば、これを失はんことを患ふ。これを失はんことを患ふ。これを失はんことを患ふれば、至らざる所無し。）」

事を為すに当って「得んことを患ふ」るのは、自分の利益や便宜を計算する心根である。「この御解釈は文義が不
明確で、言葉の意味もよく分かりません。」

君子有惡（一）

以子貢之有問〔至〕抑可知矣（二）。〔夫子之問、未見惡人之疑。子貢之對、亦未見「檢身」之意。〕

〔註〕

（一）君子有惡 182頁「子貢曰、君子亦有惡乎。子曰、有惡。惡稱人之惡者、惡居下流而訕上者、惡勇而無禮者、惡果敢而窒者。曰、賜也亦有惡乎。惡徼以為知者、惡不孫以為勇者、惡訐以為直者。」

（二）以子貢之有問、抑可知矣 今の【癸巳論語解】には「以子貢之有問」の語は見えない。「子貢之惡、惡其近似而害於知勇与直者也。子貢惡乎此、所以檢身者抑可知矣。」

〔訳〕

「子貢曰く、君子も亦た惡むこと有るか。（子曰く、惡むこと有り。人の惡を稱する者を惡み、下流に居て上を訕る者を惡み、勇にして礼無き者を惡み、果敢にして窒がる者を惡む。曰く、賜も亦た惡むこと有るか。徼めて以て知と為す者を惡み、不孫にして以て勇と為す者を惡み、訐いて以て直と為す者を惡む。）」

子貢の質問「から」(子貢が自分自身を点検していることを)知ることができる「まで」。「夫子の問いかけに(子貢が)人をにくむことを疑っている様子は見えません。子貢の答にも、「自分自身を点検する」という意味合いは見られませんか。」

〔微子〕

三仁（一）

皆稱為「仁」、以其不失其性而已（二）。〔此說「仁」字、恐不親切。〕

〔註〕

（一）三仁 183頁「微子去之、箕子為之奴、比干諫而死。孔子曰、殷有三仁焉。」

（二）皆稱為仁以其不失其性而已 〔癸巳論語解〕「孔子皆稱為仁、以其不失夫性之理故也。（二作、以其中誠惻怛、克尽其道故也。）」

〔訳〕

〔微子はこれを去り、箕子はこれが奴と為り、比干は諫めて死す。孔子曰く、殷に三仁（有り）。〕

（孔子が彼らを）みな「仁」と称したのは、その性を失わなかったからに過ぎない。「このような「仁」の字の解釈は、不適切ではないでしょうか。〕

荷篠（一）

「植杖而芸、亦不迫矣。」「止子路宿」、則其為人、蓋有余裕。又曰「行」以避焉、溢可知也。〔此語自相矛盾。〕

〔註〕

（一）荷篠 184頁「子路從而後、遇丈人、以杖荷篠。子路問曰、子見夫子乎。丈人曰、四体不動、五穀不分、孰為夫子。植其杖而芸。子路拱而立。止子路宿、殺鷄為黍而食之、見其二子焉。明日、子路行以告。子曰、隱者也。使子路反見之。至則行矣。…」

〔訳〕

「子路從而後れ、丈人の杖を以て）篠を荷ふ（に）遇ふ。子路問ひて曰く、子夫子を見たるか。丈人曰く、四体勤めず、五穀分かつたず、孰をか夫子と為す。其の杖を植てて芸る。子路拱して立つ。子路を止めて宿せしむ。鷄を殺し黍を為りてこれに食はしめ、其の二子を見えしむ。明日、子路行きて以て告ぐ。子曰く、隱者なり。子路をして反りてこれを見しむ。至れば則ち行れり。…」

「杖を植（た）てて芸（くさぎ）る」というのも、悠々迫らずといった趣である。「子路を止めて宿せしむ」というからには、その人となりには余裕があつたのである。また「行（さ）れり」とは、（子路との再会を）避けたのであつて、度量の狭さが分かるというものだ。〔この貴説は相矛盾しています。〕

不施其親 (1)

引尹氏說 (2)。「尹氏固佳、然不知「施」字作如何解。若如謝氏雖亦引「無失其親」為解、然却訓「施」為「施報」之「施」(3)、則誤矣。此等處、須說破令明白也。陸德明「釈文」本作「弛」字、音詩紙反 (4)、是唐初本猶不作「施」字也。呂与叔亦讀為「弛」、而不引「釈文」(5)、未必其考於此、蓋偶合耳。今當從此音讀。」

〔註〕

(1) 不施其親 187頁「周公謂魯公曰、君子不施其親、…」

(2) 引尹氏說 「癸巳論語解」〔「精義」にも引く。〕「不施其親」、尹氏曰「親者、不失其為親 (学而52頁)、是以無所施」、此說為安。」尹氏は尹焯、字彥明・徳充、号和靖。二程子の門人。

(3) 謝氏「施報之施」 「精義」所引「対報之謂施、如親党特無失其為親而已、豈有施報來往之意也。」謝氏は謝良佐、字顕道、号上蔡。二程子の門人。「施報」は「礼記」曲礼上「大上貴徳、其次務施報、礼尚往來。往而不來、非礼也。來而不往、亦非礼也。」

(4) 陸德明釈文「音詩紙反」 陸德明「經典釈文」「不弛」〔旧音純〕又詩紙反、又詩豉反。孔云以支反、一音勅紙反、落也、並不及。旧音本今作施。」

(5) 呂与叔「而不引釈文」 「精義」所引「施、讀為弛、不相維也。」呂与叔は呂大臨、二程子の門人。

〔訳〕

〔周公、魯公に謂ひて曰く、〕君子は其の親を施（す）てず。

尹氏の説を引く。「尹氏の説はもちろん結構ですが、「施」の字を貴方はどのように解釈されているのでしょうか。もし謝氏のように「其の親を失ふこと無し」を引いて解釈しつつも、「施」を「施報（ほどす・むくいる）」の「施」とするのならば、それは誤りです。こここのところをはつきりと説き明かす必要があります。陸徳明の『釈文』は「弛」の字に作り、音は「詩紙反」としています。つまり唐初のテキストはまだ「施」の字ではなかったようです。呂与叔もまた「弛」と読んでいますが、『釈文』を引いていませんので、必ずしも『釈文』を参考にしたのではなく、偶々同じ説だったのでしょう。ここはこの音に従って読むべきでしょう。」

〔子張〕

士見危致命（一）

楊氏曰云云（二）、〔似不必如此分別。〕

〔註〕

（一）士見危致命 188頁「子張曰、士見危致命、見得思義、祭思敬、喪思哀、其可已矣。」

（二）楊氏曰云云 『癸巳論語解』「楊氏曰『於「成人」曰「授命」曰「見利」、於「士」曰「致命」曰「見得」者、

蓋「致命」則力為之、不如授之安。「見利」則未必「得」也。「見得」而後「思義」焉、則不予矣。此「成人」与「士」之異也。」憲問151頁「今之成人者何必然。見利思義、見危授命、…」。

〔訳〕

〔子張曰く〕士は危きを見ては命を致す。（得るを見ては義を思ふ。祭りには敬を思ふ。喪には哀を思ふ。其れ可なるのみ。）

楊氏曰く云々、「そのように分ける必要はないでしょう。」

君子学以致其道（1）

〔致〕者、極其致也（2）。〔恐当云〕致者極其所至也。〔自未合者言之、非用力以致之、則不能有諸躬（3）。

〔道固欲其有諸躬、然此經意但謂極其所至耳。不為有諸躬者發也。若曰有諸躬、則当訓致為致師（4）之致。如蘇氏之說（5）矣。然本文意不如此。〕

〔註〕

（1）君子学以致其道 189頁「子夏曰、百工居肆以成其事、君子学以致其道。」

（2）致者極其致也 今の『癸巳論語解』は「致者、極其至也」となっている。

(3) 自未合者言之、不能有諸躬。【癸巳論語解】「蓋道本不離人、然自未合者言之、非用力以致之、則不能有諸躬耳。」

(4) 致師。【周礼】夏官・環人「環人掌致師」。鄭注「致師者、致其必戰之志。古者將戰、先使勇力之士犯敵焉。」

(5) 蘇氏之說。未詳。蘇軾の「論語解」は佚。

〔訳〕

「(子夏曰く、百工は肆に居て以て其の事を成し、)君子は学びて以て其の道を致す。」

「致す」とはその致(極致)を極めることである。「致す」とはその至るところを極めること、とすべきではないでしょうか。(道と)まだ一体になっていない者についていうと、努力して極め致そうとしなければ、それを自分のものにすることはできない。「道はもちろん自分のものにならなければなりません、ここの経の意味はその至るところを極めることをいっているに過ぎず、自分のものにする云々のために説いているではありません。もし自分のものにする云々というのであれば、「致」の字を「師を致す(戦いを挑む、戦意を高める)」の「致」の意味に解釈しなければなりません。蘇氏が確かそんな解釈をしていたようですが、経の本文の意味はそうではありませんまい。」

大徳小徳(一)

「小徳」、節目也。「此章說甚佳。但以「記」所謂「後其節目」(二)者觀之、則此二字似未甚當。」

〔註〕

(1) 大徳小徳 190頁「子夏曰、大徳不踰閑、小徳出入可也。」

(2) 記所謂後其節目 〔礼記〕学記「善問者、如攻堅木。先其易者、後其節目。」

〔訳〕

〔子夏曰く、〕大徳（は閑を踰へず、）小徳（は出入するも可なり。）

〔小徳〕とは節目（細かい項目）である。「この章の御解釈は大変結構です。ただし、〔礼記〕学記に所謂「其の節目を後にす」ということから考えますと、この「節目」の二字はあまり適當ではないでしょう。」

子夏之門人小子（1）

君子之道、孰為当先而可伝〔至〕循其序而用力耳（2）。〔詳本文之意、正謂君子之道本末一致、豈有以為先而伝之、豈有以為後而倦教者。但學者地位高下不同、如草木之大小自有區別、故其為教、不得不殊耳。初無大小雖分而生意皆足、本末雖殊而道無不存之意也。〕焉可誣也、蘇氏得之（3）、「有始有卒」、尹氏得之（4）。此章文義如此而已。但近年以來為諸先生發明本末一致之理、而不甚解其文義、固失指歸。然考之程書、明道嘗言「先伝後倦、君子教人有序。先伝以近者小者、而後教以遠者大者。非是先伝以近小而後不教以遠大也」（5）。此解最為得之。然以其言緩而無

奇、故読者忽之而不深考耳。」

〔註〕

(1) 子夏之門人小子 190頁「子游曰、子夏之門人小子、当洒掃應對進退、則可矣。抑末也、本之則無。如之何。子夏聞之曰、噫、言游過矣。君子之道、孰先傳焉、孰後倦焉。譬諸草木、區以別矣。君子之道、焉可誣也。有始有卒者、其惟聖人乎。」

(2) 君子之道、循其序而用力耳 今の「癸巳論語解」には該当する表現は見られず、この書簡の朱熹の説によく似た表現が目立つ。

(3) 蘇氏得之 未詳。【或問】663頁「曰、蘇氏之說若有未醇者、子之取焉何也。曰、是其所言於聖門教學次序之意、固未為知之者。然吾亦取其有以深中近世學者之弊而已。彼所謂中有以受之者、以吾能推之、則亦由其序、而漸進於浹洽貫通、而自得之之謂耳。又子夏所謂「焉可誣」者、專自教者而言、而以師生相欺為說、亦其小疵。然教者既欺其徒、則受教者以欺心之、亦必然之理也。」

(4) 尹氏得之 【精義】所引「若夫始卒皆學無先後大小之序、則聖人矣。學者豈可同日而語也。」【癸巳論語解】もこの説を取り入れて「若夫始末兼學而無余憾、則是聖人矣、非學者之事也」としている。

(5) 明道嘗言、不教以遠大也 【遺書】卷八・20条、【集注】も引く。

〔訳〕

「(子游曰く) 子夏の門人小子(は、洒掃・応対・進退に当りては、則ち可なり。抑そも未なり。これを本づくれば則ち無し、これを如何、と。子夏これを聞きて曰く、噫(ああ)、言游過までり。君子の道は執れをか先にし伝へん、執をか後にし倦まん。諸れを草木に譬ふるに、区して以て別る。君子の道は焉んぞ誣ふべけんや。始め有り卒り有る者は、其れ惟だ聖人か。)」

君子の道はどれを先にして伝えるべきとするのか、「から」その順序にしたがって努力するだけである「まで」。「本文の意味を詳しく考えますに、ここは、君子の道は本も末も一貫したものであつて、どうして先にして伝えるべきもの、後回しにして面倒がるものという区別があるだろうか、ただ学ぶ者のレベルが、草木に大小の区別があるように同じではないので、教え方は異ならざるを得ないということをいつているのです。(草木に) 大小の区別があつてもいずれも生命力は十分にゆきわたつているのと同じように、本末の区別があつても道はいずれにも常に存在している、ということ強調する意図の言葉ではありません。「焉んぞ誣ふべけんや」は蘇氏(蘇軾)の説が當を得ていますし、「始め有り卒り有り」は尹氏(尹焞)の説が妥当です。この章の文義は以上述べたようなものに過ぎません。それを最近の諸氏は本末一致の理を明らかにしようとして、却つて文義そのものを理解せず、本来の主旨を見失つてしまつています。しかしながらこの章を二程子の書物において考えてみますに、明道先生(程顥)が既に次のように解釈されていきます。「先にして伝ふ」「後にして倦む」とは、君子が人を教えるには順序があるということである。卑近なことや小さな問題を先にして伝え、深遠なことや大きな問題は後で教えるということであつて、遠大なことや大きな問題は億劫がつて後回しにして教えないということではない。」私はこの解釈が最も當を得たものと考えます。それなのに明道先生のこの言葉がさり気なく奇を衒つたところがないせい、読む者は忽せにして、深く考えようとしな

です。」

孟莊子（一）

孟莊子所以「不改」、意其事雖未盡善、而亦不至於悖理害事之甚与。「莊子乃獻子之子、獻子賢大夫、其臣必賢、其政必善。莊子之賢不及其父、而能守之終身不改、故夫子以為「難」。蓋善之也。此臨川鄧文元垂之說（2）、諸家所不及也。」

〔註〕

（1）孟莊子 191頁「曾子曰、吾聞諸夫子、孟莊子之孝也、其他可能也。其不改父之臣、与父之政、是難能也。」

（2）臨川鄧文元垂之說 鄧名世、字元垂、臨川の人。【資料索引】五卷3738頁。【或問】所引（668頁）「鄧氏之言曰、獻子歷相三君五十年、魯人謂之社稷之臣、則其臣必賢、其政必善矣。莊子年少嗣立、又与李孫宿同朝。宿父文子、忠於公室、宿皆不能守而改之。莊子乃独能不改其父之臣与父之政、而終身焉。是孔子之所謂難也。若父之臣与父之政有不善而不改、則是成其父之惡耳。惡得為孝哉。」

〔訳〕

「（曾子曰く、吾れ諸れを夫子に聞く、）孟莊子（の孝や、其の他は能くすべきなり。其の父の臣と父の政とを改めざ

るは、是れ能くすること難きなり。」

孟荘子が改めなかつたのは、そのことが完全に善ではないにしても、理に悖り事を害するまでには至っていないからである。「荘子は猷子の子、猷子は賢大夫、その臣下は必ずや賢者、その政治は必ずや善政だつたはずです。荘子の能力は父親には及ばなかつたけれど、父のやり方を守つて終身改めないでいられたことを、夫子は「難し（めつたにないことだ）」としているのです。つまり、荘子（が改めなかつたこと）を善しとしているのです。これは臨川の鄧元亜氏（鄧名世）の説で、諸家の説が及ばないところです。」

仲尼焉学（1）

万物（2）盈於天地之間、莫非「文武之道」、初無存亡増損。「近年説者多用此意（3）。初若新奇可喜、然既曰「万物盈於天地之間」、則其為道也、非文武所能專矣。既曰「初無存亡増損」、則「未墜於地」之云、又無所當矣。且若如此、則天地之間可以目擊而心會、又何待於「賢者識其大、不賢者識其小」、一一学之然後得耶。窃詳文意、所謂「文武之道」、但謂周家之制度典章爾。孔子之時猶有存者、故云「未墜」也。大抵近世学者喜聞仏老之言、常遷吾説以就之、故其弊至此。読者平心退歩、反復於句読文義之間、則有以知其失矣。」

〔註〕

（1）仲尼焉学 192頁「衛公孫朝問於子貢曰、仲尼焉学。子貢曰、文武之道、未墜於地、在人。賢者識其大者、

不賢者識其小者、莫不有文武之道焉。夫子焉不學、而亦何常師之有。」

(2) 万物 今の「癸巳論語解」は「万理」になっている。

(3) 近年說者多用此意 「朱子文集」卷三二「答張敬夫問目」「仲尼焉學」、旧說得太高、詳味文意、「文武之道」只指先生之礼楽刑政教化之文章而已。故特言「文武」而又以「未墜於地」言之。若論道体、則不容如此立言矣。但向來貧箇意思、將此一句都購過了。李光祖雖欲曲為之說、然終費氣力、似不若四平放下、意味深長也。… 李光祖は李郁、楊時の娘婿。

〔訳〕

「衛の公孫朝、子貢に問ひて曰く、仲尼は焉にか学べる。(子貢曰く、文武の道は未だ地に墜ちず、人に在り。賢者は其の大なる者を識り、不賢者は其の小なる者を識る。文武の道有らざること莫し。夫子焉にか学ばざる。而して亦た何の常の師かこれ有らん。)」

万物は天地の間に盈ちており、全て「文武の道」でないものではなく、新たな存亡増損は全く無い。「最近こうした説で解釈する者が多く見受けられます。初めは新奇に聞こえ良さそうですが、「万物は天地の間に盈ちている」という以上、そこである「道」は「文武」に止まるものではないでしょうし、「存亡増損は無い」といつてしまうと、「未だ地に墜ちず」というのが無意味になってしまいます。さらに申せば、もし貴説のように解釈するならば、天地の間のことには誰もが目にし、心で理解することができるものなのに、どうして「賢者は其の大なる者を識り、不賢者は其の小なる者を識り」、彼らから一つ一つ学んでその後でやっと自分のものにするというようにしなければならぬのでしょうか

か。私なりに文意を詳しく考えてみますに、所謂「文武の道」とは単に周王朝の制度文物をいっており、孔子の時代にはまだそれが残っていたので「未だ地に墜ちず」といつているのです。一般に最近の学ぶ者たちは仏教や老荘の言葉を好み、我々儒教の説を斥け彼らの考えに就く傾向があるようで、その弊害たるやこんなところにもまで至っています。経書を読む者は心を平らかにして謙虚になつて文章そのものの意味を繰り返し考えれば、自らの誤りに気付くことでしょう。」

生榮死哀（一）

生榮死哀、無不得其所者也。「所解不明、似謂天下之人其生皆榮、其死皆哀、無不得其所者、不知是否、若如此說、則不然矣。子貢言夫子得邦家時、其効如此。范氏所謂「生則天下歌誦、死則如喪考妣」者（2）、是也。」

〔註〕

（一）生榮死哀 193頁「子貢曰、…夫子之得邦家者、所謂立之斯立、道之斯行、綏之斯來、動之斯和。其生也榮、其死也哀、如之何其可及也。」

（二）范氏、死則如喪考妣者 范祖禹（二〇四一、一〇九八）、字淳夫。【資料索引】二卷1663頁。【宋史】卷三三七。【学案】卷二一。この説は【精義】所引。

〔訳〕

「子貢曰く、夫子の邦家を得んには……其の生くるや榮え、其の死するや哀しまる。……」

生くるや榮え、死するや哀しまれ、それぞれ所を得ない者は無い。「御解釈の意味がよく分かりません。天下の人が皆生きては榮え、死んでは哀しまれれば、所を得ない者は無いという御説のように見受けられますが、そう解釈してよろしいのでしょうか。もしそうならば、妥当ではないと申さねばなりません。子貢はもし夫子が政治を司ればその効果がこの様だといっているのです。范氏（祖禹）の所謂「生きれば天下が謳歌し、死すれば父母の喪のように哀しむ」というのが正しいでしょう。」

〔堯曰〕

謹権量（一）

此亦帝王為治之要。「此篇多闕文、当各考其本文所出而解之、有不可通考、闕之可也。」謹権量以下、皆武王事、当自「周有大賚」以下至「公則悦」為一章。蓋「興滅国、繼絶世、拳逸民」、当時皆有其事。而「所重民、食喪祭」、即「武成」所謂「重民五教惟食喪祭者（二）也。」

〔註〕

（一）謹権量 194頁「謹権量、審法度、修廢官、四方之政行焉。興滅国、繼絶世、拳逸民、天下之民歸心焉。」

所重民、食喪祭。寬則得衆、信則民任焉、敏則有功、公則説。」

(2) 武成所謂く惟食喪祭者 【尚書】武成。

〔訳〕

「権量を謹み、(法度を審らかにし、廢れる官を修れば、四方の政行はる。滅びたる国を興し、絶えたる世を継ぎ、逸民を挙げれば、天下の民心を帰す。民の重んずる所は、食・喪・祭。寬なれば則ち衆を得、信なれば則ち民任じ、敏なれば則ち功有り、公なれば則ち説ぶ。)」

これもまた帝王の政治の要である。「この篇は闕文が多く、それぞれの本文の出所を考えて解釈しなければなりません。どうしても意味が通らない場合は、抜かしておいても構わないでしょう。「権量を謹む」以下は全て帝王の事、「周に大いなる寶(たまもの)有り」以下「公なれば悦ぶ」までを一章とすべきです。思うに、「滅びたる国を興し、絶えたる世を継ぎ、逸民を挙げ」ということは、当時本当にそういうことがあったのでしょうか。また「民の重んずる所は、食・喪・祭」は、「尚書」武成の「民の重んずる所は五教、惟(およ)び食・喪・祭」でしょう。」

〔後記〕

本訳註の作成過程は、(七)までと同じ。詳しくは本誌第2号掲載の(二)の序を参照。