

# 『朱子文集』訳註（九）

卷三二・1〜9 張杖への書簡（32〜40）

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、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。
- 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。

【資料及び略称】

- 『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) … 『朱熹集』
- 『朱子文集』(台湾・徳富古籍叢刊・中央研究院歷史與語言研究所漢籍全文資料庫指定版本) … 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』
- 『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』
- 『宋人傳記資料索引』(中華書局) … 『資料索引』
- 『朱子門人』(陳榮捷・台湾學生書局) … 『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』

『朱子大全筭疑輯補』(中文出版社)

『朱子書節要記疑』李滉(門人記錄)：『記疑』

『朱子大全筭疑』宋時烈：『筭疑』

『朱子大全筭疑問目』金昌協：『問目』

『朱子大全筭疑問目標補』金邁淳：『標補』

『朱子大全筭疑問目標補』金邁淳從兄：『管補』

『朱子大全筭疑節補』任鹿門：『節補』

\* \* \* \* \*

### 【卷三十二·1】

答敬夫論中庸說 (32)

「鳶飛魚躍」注中引程子說(1)、蓋前面說得文義已極分明、恐人只如此容易領略便過、故引此語使讀者於此更加涵泳。又恐枝葉太盛、則人不復知有本根、妄意穿穴、別生病痛、故引而不盡(2)、使讀者但知此意而別無走作、則只得將訓詁就本文上致思、自然不起狂妄意思、當時於此詳略之間、其慮之亦審矣。今欲盡去(3)、又似私憂過計(4)、懲羹吹壺(5)、雖救得狂妄一邊病痛、反沒却程子指示眼目要切處、尤不便也。

※『編年考証』101頁。乾道九年癸巳（一一七三年）、四十四歳。

※『南軒集』卷十九「與吳晦叔」第五書「…某向來答元晦『中庸』之說、後見所示疑處往往有同者、今錄呈。渠又有『中庸』章句一紙、欲寄呈、偶尋未見。大略某書中所答者可見矣。」

(1) 「鳶飛魚躍」注中引程子說 『中庸』（章句十二章）所引の程子の說。「故程子曰、此一節、子思喫緊爲人處、活潑潑地、讀者其致思焉。」註(2) 参照。

(2) 引而不盡 『章句』所引は程子の言葉の一部。『遺書』卷三・1条の全文は以下の通り。『鳶飛戾天、魚躍于淵、言其上下察也。』此一段子思喫緊爲人處、與『必有事焉而勿正心』之意同、活潑潑地。會得時、活潑潑地、不會得時、只是弄精神。」

(3) 今欲盡去 『南軒集』卷二十三「答朱元晦」第十書「…『中庸』『大学』中三義復辱詳示、今皆無疑。但截取程子之意、似不若只截云『程子曰、此一節、子思喫緊爲人處、讀者其致思焉』、則已是拈出此眼目、使人不敢容易看過矣。」

(4) 私憂過計 『荀子』富国篇「墨子之言、昭昭然爲天下憂不足。夫不足非天下之公患也、特墨子之私憂過計也。」

(5) 懲羹吹壺 『楚辭』九章「懲於羹者而吹壺兮、何不變此之志也。」

〔『中庸』の〕「鳶飛魚躍る」の注に程子の説を引いたのは、前の部分で文義については十分明かにして

いるつもりですが、読む人が簡単に飲み込んで読み過ぎしてしまふことを恐れたからで、それ故この言葉を引いてここで更にじっくりと味わつて自分のものにしてほしいと思つた次第です。又枝葉が多すぎると、人はかえつて本根のあることに気付かず、妄りに穿鑿をして他に弊害を生ずるのではないかと恐れたので、全文は引かず、読む人に程子の意図のみを知ってもらい、余計なことに気をとられることのないようにしたのです。このようにしておけば、訓詁のことだけを考へて本文に思いを致し、自然に怪しげな考へを起さなくさせることができますと考へました。(『章句』を作つた) 当時、この箇所の引用を詳しくするか簡略にするかについてはかなり綿密に考へしたつもりです。貴方のように全てを削除すべきだというのは、「私憂過計(個人的な杞憂、過度の配慮)」「夔に懲りて壘を吹く」というやつでしょう。怪しげな説を防ぎ得るとは申せ、程子の指示の最も要となる眼目を消し去つてしまふのは、よろしくありませんまい。

「前知」(1)之義、經文自說「禎祥」「妖孽」「著龜」「四體」、解中又引「執玉高卑」之事(2)、以明四體之說、則其所謂「前知」者、乃以朕兆之萌知之。蓋事幾至此、已自昭晰、但須是誠明照徹、乃能察之。其與異端怪誕之說、自不嫌於同矣。程子所說用與不用(3)、似因異端自謂前知而言。其曰「不如不知之愈」者、蓋言其不知者本不足道、其知者又非能察於事理之幾微、特以偵伺於幽隱之中、妄意推測而知、故其知之反不如不知之愈。因引釋氏之言、以見其徒稍有識者已不肯爲、皆所以甚言其不足道而深絕之、非以不用者爲可取也。今來喻發明固以爲異端必用而後知、不用則不知、惟至誠則理不可揜(4)、故不用而自知、是乃所謂天道

者、此義精矣。然不用之云、實生於程子所言之嫌、而程子之言初不謂此。引以爲說、恐反惑人。且以此而論至誠異端之不同、又不若注中指事而言、尤明白而直截也。

(1) 前知 『中庸』(『章句』二十四章)「至誠之道、可以前知。國家將興、必有禎祥、國家將亡、必有妖孽、見乎蓍龜、動乎四體。禍福將至、善必先知之、不善必先知之。故至誠如神。」

(2) 解中又引「執玉高卑」之事 『中庸章句』(註(1)所引二十四章)「四體、謂動作威儀之間、如執玉高卑、其容俯仰之類。」「執玉高卑」は『左伝』定公十五年「十五年春、邾隱公來朝。子貢觀焉。邾子執玉高、其容仰。公受玉卑、其容俯。子貢曰、以禮觀之、二君者皆有死亡焉。」

(3) 程子所説用與不用 『遺書』卷三・76条「人固可以前知、然其理須是用則知、不用則不知。知不如不知之愈、蓋用便近二、所以釋子謂又不是野狐精也。」

(4) 至誠則理不可揜 『中庸』(『章句』十六章)「夫微之顯、誠之不可揜如此夫。」

「前知(前もって知る)」については、經文自体が「禎祥」「妖孽」「著龜」「四体」といい、私の解釈でも『左伝』の「玉を執ることの高卑のこと」を引いて「四体」の意味を明らかにしていますから、所謂「前知」というのが前兆によって知ることであるのはお分かりいただけるかと存じます。つまり、物事の機が熟し、すでに明々白々であっても、誠実さと明晰さでもって徹底して見極めなければ、(前もって)察知することはできないということです。「前知」などというと、異端の怪しげな(予言の)説と同じような言い方になって

しまうことは敢えて厭いません。程子の「用」と「不用」の説は、異端が「前知」をいうことに対しての説のようです。「知っているのは」知らないのに及ばない」という言い方は、つまり、知らないのはもともと話にならないけれども、知っているといつても、事柄の道理の機微を察知することができていくわけではなく、ただかすかではつきりとしれないものを窺い、むやみに推測して知るだけのこと、したがってそのような知っているだけならば、知らない方がまさっているということですから、そして仏教徒の言葉を引いて、彼らの中で少しでも見識のある者は、敢えてそんなことはしないということを示しています。これらは全て言うまでもないことを厳しく言いつきっぱりと拒絶しようとするもので、「不用」を認めているものではありません。貴方のお手紙では、異端は必ず用いて後知り、用いなければ知らない、ただ「至誠」なるものは理として覆い隠すことはできないほど明かなものである、したがって用いなくとも自然に知るのとは所謂天道である、ということを明らかにされています。この御解釈は精密なものです。しかしながら、「不用」云々は、程子の発言に対する疑問から出たもの、程子はもともとそんなことを言っていないのですから、それを引いて解釈されるのは、かえって人を惑わせることになってしまふでしょう。且つ、これを根拠に「至誠」と異端の相違を論じるよりは、拙注のように事柄を指して説くほうが、明白で直截であると存じます。

「切・磋・琢・磨」(一)、但以今日工人制器次第考之、便可見。「切」者以刀或鋸裁截骨角、使成形質、「磋」則或鑿或盪、使之平治也。「琢」者以椎擊鑿鐫刻玉石、使成形質、「磨」則礪以沙石、使之平治也。蓋骨角柔

韌、不容「琢・磨」、玉石堅硬、不通「切・磋」、故各隨其宜以攻治之。而其功夫次第從粗入細又如此、雖古今沿習或有不同、然物有定理、恐亦無以相遠也。故古注舊說(2)雖與此異、然其以「切・磋」爲治骨角、「琢・磨」爲治玉石、亦未嘗亂。但不當分四者、各爲一事、而不相因耳。豈亦有所傳授、而小失之與。來喻欲以四者皆爲治玉石之事、而謂「切」爲切其璞、「琢」爲琢其形、此於傳文協矣。然切其璞而琢其形、則不必遽「磋」、磋之既平而復加椎鑿、則滑淨之上却生癩痕、與未磋何異。竊恐古人知能創物、不應如此之迂拙重複也。蓋古人引詩、往往略取大意、初不甚拘文義。故於此兩句、但取其相因之意、而不細分其物。若細分之、則以「切」「琢」爲「道學」、「磋」「磨」爲「自脩」(3)、如『論語』之以「切」「琢」比「無詔無驕」、「磋」「磨」比「樂」與「好禮」(4)、乃爲穩帖。今既不同、亦不必彊爲之說、但識其大意可也。況經傳中此等、非一若不寬著意思、緩緩消詳、則字字相梗、亦無時而可通矣。

(1) 切・磋・琢・磨 『大學』(章句・伝三章)に引く『詩經』衛風淇澳の詩。

(2) 古注舊說 孔穎達・疏「爾雅云、骨曰切、象曰磋、玉曰琢、石曰磨。」

(3) 以切琢爲道學、磋磨爲自脩 『大學』(伝三章)註(1)の詩の後に「如切如磋者、道學也。如琢如磨者、自脩也。」とある。

(4) 論語「好禮 『論語』学而篇「子貢曰、貧而無詔、富而無驕、何如。子曰、可也。未若貧而樂、富而好禮者也。子貢曰、詩云『如切如磋、如琢如磨』、其斯之謂與。子曰、賜也、始可與言詩已矣。告諸往而知來者。」



「切・磋・琢・磨」については、今日の職人が器を製作する過程から考えれば分かるはずで、「切」とは刀や鋸で骨角を裁断して形を作ること、「磋」とは鑢（やすり）をかけた水ですすいだりすることによってそれをなめらかにすることです。「琢」とは椎（つち）でたたいたり鑿（のみ）で彫つたりして玉石を刻んで形を作ること、「磨」とはそれを沙石でこすつてなめらかにすることです。つまり、骨角はしなやかなものですから、「琢磨」することはできませんし、玉石は堅いものですから、「切磋」することはできません。したがって、それぞれの性質に合ったやり方で加工し、なおかつその過程はこのように粗削りな段階からだんだん精密さを増してゆくのです。古今の作業の慣わしには同じでないところもあるかもしれませんが、物には定まった道理がある以上、恐らく今の職人のやり方でも大差はありません。それ故、古注旧説と愚説との間に異なるところがあつたとしても、「切磋」を骨角を加工することとし、「琢磨」を玉石を加工することとする点においては、乱れることはありません。ただ私の解釈としては、四者を分けてそれぞれ一つのこととし、その上で各々を関連づけられないわけにはいかないだけのことです。どうして習い学んだ伝統的な解釈の精神から少しでも外れることがありませんか。貴方のお手紙では、四者を全て玉石を加工することとし、その上で「切」を玉の原石を切り出すこと、「琢」をそれを琢（う）つて形を整えることとされたようですが、それは『大学』の伝の文章にもなっています。しかしながら、原石を切り出してその形を琢つのであれば、「切」り出したすぐ後で）急いで「磋（みが）」くことはしないはずで、磋いて既に滑らかになつた後で、椎や鑿を加えればせつかくの光沢の上に疵をつけてしまうことになりますから、それでは磋かなくても

同じことになってしまいます。恐らく、古人が物を創るときには、そのような迂遠で拙いやり方で無駄な重複をしないのではないのでしょうか。思うに、古人が『詩』を引用する場合は、往々にしてその詩の大意を大まかにつかみ、文義にはそれほど拘っていないものです。したがって、この二句にしても、それぞれが相関係することを示したかっただけで、それぞれを細かく分けて考えているのではないでしょう。もし、もう少し細かく分けるのならば、「切磋」を「道学」のこととし、「琢磨」を「自脩」のこととしたり、『論語』で「切磋」を「諂うこと無し」「驕ること無し」に対応させ、「琢磨」を「樂しむ」「礼を好む」に対応させている程度が穏当な解釈です。そもそも『大学』と『論語』とは『詩』を引用する意図が違うのですから、強引に『論語』の説でもってここの解釈をするべきではありません。大意が分かればそれでよいのです。ましてや経伝のこういった箇所については、その意味を幅広くとらえじつくりと詳しく考えるようであれば、一字一字が相矛盾し、意味が一向に通じないことになってしまいます。

【卷三十二・2】

答張敬夫（33）

諸論一一具悉。比來同志雖不爲無人、然更事既多、殊覺此道之孤、無可告語、居常鬱鬱。但每奉教諭、輒

爲心開目明耳。

子澄所引馬范出處（一）、渠輩正坐立志不彊而聞見駁雜、胸中似此等草木太多、每得一事可借以自便、即遂據之以爲定論、所以緩急不得力耳。近來尤覺接引學者大是難事、蓋不博則孤陋而無徵、欲其博則又有此等駁雜之患。況其才質又有高下、皆非可以一格而例告之。自非在我者充足有餘、而又深識幾會、亦何易當此責耶。

※『編年考証』147頁。淳熙四年丁酉（一一七七年）、四十八歲。

（一）子澄所引馬范出處 劉清之（一一三〇—一一九〇）、字子澄、靜春先生。『資料索引』五卷・三九七五頁。「馬范出處」は未詳。『翼增』は『南軒集』卷二十三「答朱元晦」第十書の次の箇所と関係があるとす。『近得劉子澄書云、□□正似范淳父避世金馬、此是何議論。金馬豈避世之地耶。范淳父當時同温公脩書、事自不同、温公所稱意自別耳。』（□□を『標補』と『筭補』は「伯恭」とする。）范淳父は范祖禹、金馬は翰林院のこと。ただし、『編年考証』によれば、この書簡は『文集』卷三十二・1を承けたものであり、年代が合わない。下文の「周君」云々の註参照。

ご教示、一つ一つ委細承知いたしました。近頃、同じ道を志す者に人材無しとは申しませんが、こちらも歳を重ねてまいりますと、この道がいかに孤独なものであり、道を告げ語るべき者の無いことを特に強く感じ、鬱々たる日々を過ごしております。貴方のご教諭を頂戴するだけが、いつも心開き目明らかになる思いです。

子澄（劉清之）が引いている馬范の出処についてですが、彼らは志の立てかたがしっかりしておらず、見聞も雑駁なため、胸中こういった取るに足らないことが多すぎるように見受けられます。ある事柄を借りてきて自分に都合がよいとなると、結局はそれに拠って定論としてしまうので、肝心な時に弱いのです。最近とみに学ぶ者を教え導くことがいかに難しいかを実感しております。つまり、学問は博くなければ独り善がり、客観性に欠けるとはいえ、逆に博学であることを求めるところといった雑駁の弊が出てきてしまうのです。ましてや相手の才能や性質に違いがあれば、全て同じやりかたでもってひとしなみに教えるわけにも参りません。自分自身が有り余るほど十分なものをもっていて、なおかつ教えるタイミングを深くわきまえているのでなければ、どうして教導の任に堪えられましょうか。

周君（一）、恨未之識。大率學者須更令廣讀經史、乃有可據之地。然又非先識得一箇義理蹊徑、則亦不能讀、正惟此處爲難耳。

（一）周君 『南軒集』前掲書に「湘中士人有周爽者、舊嘗相從。近來此相訪、頗覺長進、似是後來可望者。蓋天資元來剛介、今却肯作工夫耳。」とある周爽（字允升、号欽齋）を指すか。もしそうであれば、この張栻の書簡を承けたとされる『文集』卷三十二・1の『編年考証』による年代考証と食い違う。

周君という人には、残念ながらまだ面識がありません。大体学ぶ者にはもつと広く経書や史書を読ませるべきで、そうであつてこそ扱つて立つところができるのです。とは申せ、やはり先ず義理の道筋を把握できていなければ、読むことすらできないでしょう。これこそが難しいところです。

建康連得書（1）、規模只如舊日。前日與之書有兩語云「憂勞惻怛雖盡於鰥寡孤獨之情、而未有以爲本根長久之計。功勳名譽雖播於兒童走卒之口、而未有以喻乎賢士大夫之心。」（2）此語頗似著題、未知渠以爲如何。然亦只說得到此、過此尤難言也。尋常戲謂佛氏有所謂「大心衆生」者（3）、今世絕未之見。凡今之人營私自便、得少爲足。種種病痛、正坐心不大耳。

（1）建康連得書 「建康」は劉珙（一一二二—一一七八）、字共父（共甫・恭父）。崇安の人。劉子羽の子。『資料索引』五卷・三八六頁。劉珙は一一七六年から七七年まで知建康府。なお、『南軒集』前掲書に「建康數通問否。近日意思復如何」とある。

（2）前日與之書有兩語、喻乎賢士大夫之心 『文集』卷三十七「與劉共父」第4書「…今之人則不然、其於天下之士固有漠然不以爲意者矣、其求之者又或得之近而不知其遺於遠、足於少而不知其漏於多、求之備而不知其失於詳也。其平居暇日所以自任者雖重、而所以待天下之士者不過如此、是以勤勞惻怛雖盡於鰥寡孤獨之情、而未及乎本根長久之計、恩威功譽雖播於兒童走卒之口、而未論乎賢士大夫之心。…」

は『孟子』梁惠王下に「老而無妻曰鰥、老而無夫曰寡、老而無子曰獨、幼而無父曰孤」とある。「兒童走卒」は蘇軾「獨樂園詩」に司馬光を詠って「兒童誦君實、走卒知司馬」とあり、『宋史』司馬光伝にも「光居洛十五年、兒童走卒皆知司馬君實」とある。

(3) 佛氏有所謂「大心衆生」者 薩埵(菩提薩埵の略、菩薩のこと)の訳。衆生を教化するために方便を講ずる大いなる心の意味。

建康(劉琨)からしきりに手紙が来ますが、彼の学問の奥行きは相変わらずです。先日彼に手紙をしたため、次のような二語を書き送りました。「憐れみや同情は身寄りのない孤独な者たちの情にかなうとはいえ、根本的で永続可能なやりかたではない」「功績や名譽は子どもや使い走りの口の上るとはいえ、賢明な士大夫の心を動かすものではない」。この言葉はなかなか上手く言い当てていると思うのですが、彼がどう受けとめたかはわかりません。ただ、私に言えるのはここまでで、これ以上は言葉で表現するのは困難です。平生ふざけて、仏教では「大心衆生」なる者がいるというが、今の世の中では見たことがないなどと言っておりますが、今の人が自分の利益ばかりを求め、すぐに自己満足してしまうことなどの種種の弊害は、正に心が大きくないことによるのでしょうか。

子重(1) 語前書已及之、所言雖未快、然比來衆人已皆出其下矣。交戰雜好之説(2)、誠爲切至之論、吾

輩所當、朝夕自點檢也。誠之(3)久不得書、如彼才質、誠欠追琢之功、恨相去遠、無所効力也。陳唐敬(4)者、舊十餘年前聞其爲人、每恨未之識。此等人亦可惜沉埋遠郡、計其年當不下五六十矣。吳徹(5)者聞對語亦能不苟、不易不易。此等人材與溫良博雅之士、世間不患無之、所恨未見。前所謂「大心衆生」者、莫能總其所長而用之耳。

(1) 子重 石壻(一一二八)一八二二、字子重、号克齋。『資料索引』一卷・四一七頁。『南軒集』前掲書に「石子重之對如何」と見える。

(2) 交戰雜好之說 『南軒集』前掲書「英州兩遣人看之、數日前得書、頗似悔前非、有欲閑中讀書之意、未知如何。又恐爲釋氏乘此時引將去也。義利交戰、卒爲利所奪。君子小人相好、爲小人所汨。蓋亦理勢之必然。此渠前日之爲、亦不勝其責也、然誠是終可憐耳。」『雜好』は『南軒集』では「相好」に作る。

(3) 誠之 游九言(一一四二)一〇六、字誠之、建陽の人。『資料索引』四卷・二七六八頁。張栻の門人。『南軒集』前掲書に「游誠之時得書否。心極不能忘之、然要須更加鋤治之功耳。亦幸時因書告語。此等資質宜有以成就之。」とある。

(4) 陳唐敬 諱など未詳。『南軒集』前掲書に「有新貴州守陳唐弼過此、頗有志於事爲於邊防兵法長(屯)田等事、皆曾講究、乃一有用之才。其父規、紹興間與劉信叔守順昌也、亦恐欲知。」とある。父の陳規は、『資料索引』三卷・二四七六頁。『朱子文集』卷八十一に「跋陳徹猷墓誌銘後」がある。

(5) 吳徹 吳徹(一一二五)一八三、字益恭(恭父)。『資料索引』二卷・一一二三頁。『翼増』に「南

軒薦之朝召對首陳恢復大計」とある。

子重（石塾）の言葉については、前書ですでに言及しました。彼のいうことはまだ十分すっきりしませんが、それでも近頃では多くの人材がそのもとから出ています。貴方の「義と利が」交々戦う」「君子と小人とが」親しくすれば（小人に乱される）」の説は、誠に痛切な指摘です。我々が朝夕自ら反省すべきところです。誠之（游九言）からは久しく音沙汰がありません。彼のような才能の持ち主が、それに磨きをかける努力を欠くとは、本当に遠く離れていて助力できないのが残念でなりません。陳唐弼という人については、十数年前にその人となり聞きながら、未だに面識がないことをいつも残念に思っております。こういった人たちがやはり遠い地方に埋もれてしまっていることはたいへん惜しいことです。彼らの年齢を考えてみまことに、五六十歳は下らないはずで、吳儼という人は、対話もなかなか立派であったと聞いております。なかなかできることではありません。こういった人材や温良で博学高雅の士は、心配しなくても世間には少なからずいます。残念なのは、前にいった「大心衆生」の人がおらず、それぞれの長所を上手く統括して適材適所に用いることができないということだけです。

寄示書籍石刻、感感。近作『濂溪書堂記』（1）、曾見之否。謾内一本、發明天命之意（2）、粗爲有功、但恨未及所謂「不謂命」者（3）、闕却下一截意思耳。此亦是玩理不熟、故臨時收拾不上。如此非小病、可懼也。



學記刻就、幸早寄及。只作兩石、不太大否(4)。「近思」舉業三段(5)及橫渠語一段(6)并錄呈、幸付彼中(7)舊官屬正之。或更得數字、說破增添之意尤佳。蓋閩浙本流行已廣、恐見者疑其不同。兼又可見長者留意此書之意、尤學者之幸也。「中庸章句」、只如舊本、已如所戒矣。近更看得數處穩實、尤覺日前功夫未免好高之弊也。「通鑑綱目」近再修(8)至漢晉間、條例稍舉、今亦謾錄數項上呈。但近年衰悴目昏、燈下全看小字不得、甚欲及早修纂成書、而多事分奪、無力謄寫、未知何時可得脫稿求教耳。

(1) 近作『濂溪書堂記』 『朱子文集』卷七十八「江州重建濂溪先生書堂記」(淳熙丙申・一一七六年)。  
『編年考証』はこれを根拠にこの書簡を淳熙丁酉・一一七七年のものとす。

(2) 發明天命之意 (1)の「江州重建濂溪先生書堂記」は「道之在天下者未嘗亡、惟其託於人者或絶或續、故其行於世者有明有晦。是皆天命之所爲、非人智力之所能及也。」で始まる。

(3) 所謂「不謂命」者 『孟子』尽心下「聖人之於天道也、命也、有性焉、君子不謂命也。」

(4) 學記刻就く只作兩石、不太大否 『南軒集』前掲書「學記得兩石、甚堅潤且厚、見磨治刻字、當點檢仔細、日俟額字之來耳。」「學記」は『朱子文集』卷七十八「靜江府學記」(淳熙四年・一一七七年)。「節補」は「疑先生所作靜江府學記時、南軒自靜江府移江陵、而記文刻未就、故云」と指摘する。

(5) 『近思』舉業三段 『南軒集』前掲書「近思錄」中可惜不載得說舉業處、幸寫示、尚可添入、是兄一手所編書、此不欲自添也。」陳榮捷『朱學論集』(台灣・學生書局)「朱子之近思錄」参照。今の『近思錄』卷七・出處進退辭受之義33条・34条・35条を指すか。『文集』卷三十四「答呂伯恭」第7書に「欽夫寄得所

刻『近思録』來、却欲添入說舉業數段、已寫付之。但不知渠已去彼、能了此書否。」とある。

(6) 横渠語一段　今の『近思録』卷一・道體49条の張載「一故神。譬之人身、四體皆一物、故觸之而不覺。不待心使至此而後覺也。…」(『横渠易說』繫辭上)。この一条をめぐっては、『語類』卷九十八・33条に「横渠說得極好、須當子細看。但『近思録』所載與本書不同。當時緣伯恭不肯全載、故後來不曾與他添得。…」とある。陳榮捷前掲書参照。

(7) 彼中　張栻はこの時知静江府(一一七五〜七七七)。註(5)所引「答呂伯恭」第7書にも「渠已去彼」と見える。

(8) 『通鑑綱目』近再修　『通鑑綱目』の成立は、序『文集』卷七十五)によれば一一七二年、朱熹四十三歳の時とするが、その後何度も編集し直している。山根三芳「朱子著作年代考」参照。卷四十六「答李濱老」にも『通鑑』之書、頃嘗觀考、病其於正閏之際、名分之實有未安者。因嘗竊取春秋條例、稍加擷括、別爲一書。而未及就、衰眊浸劇、草藁如山、大懼不能卒業、以爲終身之恨。」と見える。

お送りいただいた書籍石刻、感謝に耐えません。最近『濂溪書堂記』を作りましたが、ご覧になりましたでしょうか。適当につづり合わせたものですが、天命の意を明らかにすることに多少なりとも役に立つのではないかと考えております。ただ、恨むらくは所謂「命と謂はず」ということに説き及んでおらず、学ぶ者の努力の面を等閑にしまった嫌いがあります。これもまた道理の扱いが未熟なせいで、肝心な場面で口が出てしまったということ、小さな欠点ではありますまい。気をつけなければなりません。「学記」が彫り

上がりましたら、早くお送り下さいますよう。ただ、二つの石に彫るのは、大きすぎないでしょうか。『近思録』の挙業についての三条、及び横渠（張載）の語一条を合わせてお送りいたします。そちらにいる以前の同僚に託して、ご訂正いただくか、或いはいくつかの文字を加えていただき、その増補の意図をご説明下されば幸いです。閩浙本がすでに広く出回っておりますから、（貴方にご訂正いただいたものと）同じでないことを疑問に思う者もありましょう。あわせて貴方のこの書に対するお考えを知ることができれば、学ぶ者にとつてこの上ない幸いです。『中庸章句』は旧本のままですが、貴方よりご批判いただいた箇所はその通り訂正いたしました。最近また数箇所において着実に理解することができるようになり、今までの学問がまだ高遠なことを好む弊害を免れていかなかったことを思い知らされています。『通鑑綱目』は最近編集し直して、ようやく漢・晋のところまで至り、少しく体例が整いました。ここに教条を抄録してお送りいたします。ただ、近頃は年のせいか目の衰えが激しく、燈下で小さな文字を見ることが全くだきません。早く編纂して書物にしてしまいたいと思つてはいるのですが、多事に労力を奪われ、書き写す力がありません。一体いつになったら脱稿して貴方にご教示願うことができるでしょうか。

【卷三十二・三】

答張敬夫（34）

誨諭曲折數條、始皆不能無疑、既而思之、則或疑或信而不能相通。近深思之、乃知只是一處不透、所以觸處窒礙、雖或考索彊逼、終是不該貫。偶却見得所以然者、輒具陳之、以卜是否。

※『編年考証』49頁。乾道三年丁亥（一一六七年）、三十八歲。

※この書簡は所謂「中和旧説」第四書。第一書は卷三十第3書、第二書は卷三十二第4書、第三書は卷三十四第4書（『朱子文集』訳註（二）参照）。陳来『朱熹哲学研究』（中国社会科学出版社）附「中和旧説年考」、友枝龍太郎『朱子の思想形成』（春秋社）第一章第一節、陳榮捷『朱子新探索』（台湾・學生書局）「朱熹與張南軒」参照。

詳しくご教示いただいた数条について、もとより疑問無しとは申しかねます。これまでも半信半疑、すつきりいたしませんでしたが、最近じっくりと考えてみて、ようやくその原因が分かりました。つまり、ある一点についてすつきりしないがために全てが行き詰まり、強引に理解しようとしても結局はつじつまが合わないのです。たまたまその理由が分かりましたので、ここにそれを具陳し、是非をお伺いしたいと存じます。

大抵日前所見累書所陳者、只是儻侗地見得箇「大本」「達道」（1）底影象、便執認以爲是了、却於「致中

和」(1)一句全不曾入思議。所以累蒙教告以求仁之爲急、而自覺殊無立脚下功夫處。蓋只見得箇直截根源傾湫倒海(2)底氣象、日間但覺爲大化所驅、如在洪濤巨浪之中、不容少頃停泊。蓋其所見一向如此、以故應事接物處但覺粗厲勇果增倍於前、而寬裕壅容之氣略無毫髮。雖竊病之、而不知其所自來也。而今而後、乃知浩浩大化之中、一家自有一箇安宅(3)、正是自家安身立命主宰知覺處、所以立大本、行達道之樞要。所謂「體用一源、顯微無間」者(4)、乃在於此。而前此方方向來之說(5)、正是手忙足亂、無著身處、道邇求遠(6)、乃至於是、亦可笑矣。

(1) 大本・達道・致中和 『中庸』(章句首章)「喜怒哀樂之未發、謂之中、發而皆中節、謂之和。中也者天下之大本也、和也者天下之達道也。致中和、天地位焉、萬物育焉。」

(2) 直截根源傾湫倒海 「直截根源」は、段階的な修行を用いずに、直に生死輪廻の根源を断ち切ること。「傾湫倒海」は、池の水をひっくりかえし、海を逆さまにするような並外れた力量を発揮すること。何れも禅語で、ここでは禅の頓悟を連想させる表現で湖南学の実踐論を批判している。「傾湫倒海」は「傾湫倒嶽」ともいう。『碧巖録』第六十三則「若也電轉星飛、便可傾湫倒嶽。」

(3) 安宅 『孟子』公孫丑上「夫仁、天之尊爵也、人之安宅也。」離婁上「仁、人之安宅也。義、人之正路也。」

(4) 體用一源、顯微無間 程頤『易伝』序。

(5) 前此方方向來之說 『文集』卷三十一「與張欽夫」第4書(中和旧説第三書)「發者方往、而未發者方

來、了無間斷隔截處。」

(6) 道邇求遠 『孟子』離婁上「道在爾而求諸遠、事在易而求之難。」

だいたい私がこれまで考えてきたことや、書簡で繰り返し申し述べてきたことは、例の(『中庸』の)「大本」や「達道」の影をぼんやりと窺い得るだけで、それに執着し、その先の「中和を致す」ことについては全く考えが及んでいないものでした。それ故、貴方より何度も「仁」を求めることが急務であるとのこと教示をいただいても、何に立脚してどのように具体的な努力をしてよいのか皆目見当がつかず、まるで(禪にいう)根源を直截し、池や海の水をひっくり返すような(がむしゃらに頓悟を求める)氣象を窺い得ただけで、ふだんはこの世の大いなる転変に追い立てられて、激しい波間にあるかの如く、片時も落ち着くことができない有様でした。もの見方もひたすら同様でありましたから、物事に対応するに際しても、粗っぽくがむしゃらな勇氣こそ以前に増しましたが、ゆったりと落ち着いた趣が全く無くなってしまったことを実感するばかりでした。ひそかにそのことを気に病んではおりましたが、その原因が分からずにいたところ、最近になつてようやく気が付きました。即ち、この浩大なる転変の内になつて、人にはそれぞれ安住の地があるのだということ、そしてそれこそが正に自らの安心立命の地であり、自身を主宰し世界を知覚する根拠であり、「大本」を立て「達道」を行なう要であつて、(程頤の)所謂「体用一源、顕微無間」というのもここに在るのだということです。これに対し、以前の(「二発」とは)まさに往こうとするもの、(「未発」とは)まさに來たらんとするもの」などの愚説は、誠にあたふたと慌しく、身を落ち着けるところのないものでした。所

謂道は近きにあるのに遠きに求めてこんなところに至つてしまふとは、笑止千万です。

『正蒙』可疑處、以熹觀之、亦只是一病。如定性則欲其不累於外物（1）、論至靜則以識知爲客感（2）、語聖人則以爲因問而後有知（3）、是皆一病而已。「復見天地心」（4）之說、熹則以爲天地以生物爲心者（5）也、雖氣有闔關、物有盈虛、而天地之心則亘古亘今未始有毫釐之間斷也。故陽極於外、而復生於內、聖人以爲於此可以見天地之心焉。蓋其復者氣也、其所以復者則有自來矣。向非天地之心生生不息、則陽之極也一絶而不復續矣、尚何以復生於內而爲闔關之無窮乎。此則所論動之端（6）者、乃一陽之所以動、非徒指夫一陽之已動者而爲言也。夜氣（7）固未可謂之天地心、然正氣之復處、苟求其故、則亦可以見天地之心矣。

（1）定性則欲其不累於外物 『程氏文集』卷二「答橫渠張子厚先生書」（所謂「定性書」）「承教論以定性未能不動、猶累於外物、此賢者慮之熟矣、尚何俟小子之言、然嘗思之矣、敢貢其說於左右。……」

（2）論至靜則以識知爲客感 『正蒙』太和篇2条「太虛無形、氣之本體、其聚其散、變化之客形爾、至靜無感、性之淵源、有識有知、物交之客感爾。客感客形與無感無形、惟盡性者一之。」

（3）語聖人則以爲因問而後有知 『正蒙』中正篇49条「洪鐘未嘗有聲、由扣乃有聲。聖人未嘗有知、由問乃有知。……」

（4）復見天地心 『易』復卦彖伝。「『程氏易伝』「一陽復於下、乃天地生物之心也。先儒皆以靜爲見天地之心、蓋不知動之端乃天地之心也。非知道者、孰能識之。」『遺書』卷十八・83条參照。

(5) 天地以生物爲心 『外書』卷三・8条 『復其見天地之心』、一言以蔽之、天地以生物爲心。」

(6) 所論動之端 註(4)所引『程氏易傳』参照。

(7) 夜氣 『孟子』告子上。

(張載の)『正蒙』の疑問とすべき箇所も、私に言わせればやはり同じ病根より出たものです。性を安定させようとしては外物に煩わされないうことを求め、至静を論じては認識・知覚を受動的な感覚とし、聖人を語っては問われてこそ知があるとするなど、何れも皆同じ誤りです。また(『易』の)「復は天地の心を見る」については、私が思いますに、(程子の言う通り)天地は万物を生み出すことを心としております。氣に開閉(陰陽)があり、物に盈虚があるとはいえ、天地の心は古から今にいたるまで一瞬たりとも間断のあつたこととはありません。それだからこそ、陽が外側に極まれ内に復が生ずるのであり、聖人はそこに天地の心を見ることができると考えたのです。つまり、その復するものは氣ですが、何故復するかということには根拠があるのです。もし天地の心が間断無く物を生み出すものでなかつたならば、陽が極まるやそこで断絶してしまつて、復して続くことはないでしょうし、ましてどのようにして内に復を生じて陰陽の窮まり無き消長をなし得ましようか。(程子の)所謂「動の端」というのは、この一陽の動く根拠であり、単に一陽がすでに動いた後を指していつているではありません。(孟子の)「夜氣」はもちろんそれ自体天地の心ということとはできませんが、しかしそれこそが氣の復するところ、かりにもその根拠を求めれば、やはり天地の心を見ることができましよう。



【卷三十二・4】

答張敬夫（35）

前書所稟寂然未發之旨、良心發見之端（1）、自以爲有小異於疇昔偏滯之見、但其間語病尚多、未爲精切。比遣書後、累日潛玩、其於實體似益精明。因復取凡聖賢之書、以及近世諸老先生之遺語、讀而驗之、則又無一不合。蓋平日所疑而未白者、今皆不待安排、往往自見灑落處。始竊自信、以爲天下之理其在是、而致知格物居敬精義（2）之功、自是其有所施之矣。聖賢方策、豈欺我哉。

※『編年考証』35頁。乾道二年丙戌（一一六六年）、三十七歲。

※この書簡は所謂「中和旧説」第二書。卷三十二・3の註参照。

（1）前書所稟寂然未發之旨、良心發見之端 『文集』卷三十・14の「中和旧説」第一書参照。

（2）精義 『易』繫辭下「精義入神、以致用也。」

前書で申し述べました「寂然」「未發」の主旨、良心が発現する端緒についての愚説は、昔日の偏った考え

とは少しく異なるものであると自負しておりますが、それでもやはり欠点が多く、精密さを欠くものです。あの書簡をお送りした後、日々熟考を重ねた結果、最近はその実体についての考察に精密さを増したように感じております。そこで改めて聖賢の書物や近き世の老先生方の遺された言葉を読み、愚説と照らし合わせてみたところ、一つとして符合しないものはありませんでした。ふだん疑問に感じていて明かでなかつた点が、今では意識しなくても自然にすつきりと合点の行くことが多くなりました。ようやく、天下の道理はやはりここに在ったのだ、それでこそ「致知格物」や「居敬」「精義」の努力も実践することができる、聖賢の書物はどうして私を欺くことがあるうか、と確信するに至つた次第です。

蓋通天下只是一箇天機活物、流行發用、無間容息。據其已發者而指其未發者、則已發者人心、而凡未發者皆其性也、亦無一物而不備矣。夫豈別有一物拘於一時、限於一處、而名之哉。即夫日用之間渾然全體、如川流之不息、天運之不窮耳。此所以體用精粗動靜本末洞然無一毫之間、而鳶飛魚躍（1）、觸處朗然也。存者存此而已、養者養此而已（2）、「必有事焉而勿正、心勿忘勿助長」（3）也。從前是做多少安排、沒頓著處。今覺得如水到船浮、解維正柁而沿洄上下、惟意所適矣、豈不易哉（4）。始信明道所謂「未嘗致纖毫之力」者（5）、眞不浪語。而此一段事、程門先達惟上蔡謝公所見透徹、無隔礙處、自餘雖不敢妄有指議、然味其言、亦可見矣。近范伯崇（6）來自邵武、相與講此甚詳、亦嘆以爲得未曾有而悟前此用心之左。且以爲雖先覺發明指示不爲不切、而私意汨漂、不見頭緒。向非老兄抽關啓鍵、直發其私、誨諭諄諄、不以愚昧而捨置之、何以得此。

其何感幸如之。區區筆舌蓋不足以爲謝也、但未知自高明觀之復以爲如何爾。

(1) 鳶飛魚躍 『詩經』大雅・旱麓「鳶飛戾天、魚躍于淵。」『中庸』(章句十二章)にも見え、天地の化育や生命の流動の様を生き生きと表現するのに道学者が好んで引用する表現。

(2) 存者存此而已、養者養此而已 「存」「養」は『孟子』尽心上「存其心、養其性、所以事天也」に基づく。

(3) 必有事焉而勿正、心勿忘勿助長 『孟子』公孫丑上。朱熹の説く心の修養方法である「敬」を語る際に頻繁に引用される言葉。

(4) 今覺得如水到船浮、豈不易哉 友枝龍太郎『朱子の思想形成』(春秋社、一九六九年)は、同様の心境を詠ったものとして、次の詩を挙げる(70頁)。「半畝方塘一鑑開、天光雲影共徘徊。問渠那得清如許、爲有源頭活水來。」「昨夜江邊春水生、蒙衝巨艦一毛輕。向來枉費移力、此日中流自在行。」『文集』卷二「觀書有感二首」

(5) 明道所謂「未嘗致纖毫之力」者 『遺書』卷二上・28条「…必有事焉而勿正、心勿忘勿助長」、未嘗致纖毫之力、此其存之道。若存得、便合有得。…」

(6) 范伯崇 范念德、字伯崇、建安の人。『資料索引』二卷・一六六一頁。『門人』一七一頁。

この世界は、ただ一つの天の生き生きとした造化の働きに貫かれており、あまねく行き渡って發揮され、一瞬たりとも止まることはありません。已（すで）に発したものを根拠に未だ発していないものを指せば、已発とは人の心であり、およそ未発というのは全てその性であつて、そして性の備わらないものはないのです。どうして（生き生きと瞬時も止むことのない已発に即して遡及的に見出されるもの以外に）時と処に限定されてこれと名付けることのできるような性というものが別にありますか。日々の営みの中にあつて、（心Ⅱ已発と性Ⅱ未発は）川の流れが止むことのないように、天の運行が窮まることのないように、渾然としてその本体を余すところなく表しています。それ故、体と用、精と粗、動と静、本と末とは何の隔たりもなく一体となつていて、「鳶飛び魚躍る」というように、到るところからりと明朗なのです。「存」するとはこれを存するのであり、「養」うとはこれを養うことに他ならず、所謂「必ず事とするありて、正（あてに）することなかれ、心に忘ることなかれ、助長することなかれ」です。以前はかなり意識的に努力しても、落ち着き処がありませんでしたが、今こそ水到り船浮かび、ともづなを解きかじを正して流れに任せて上下するが如く、自由自在の心境です。何の難しいことがありませんか。明道（程顥）の「いささかも力を込める必要はない」という言葉が本当にいい加減なものではないことをようやく信じていることができるようになりました。ところがこういったレベルのことは、程門の先輩たちの中では上蔡謝公（謝良佐）が透徹した理解を示して齟齬するところがないだけで、その他の人たちについては敢えて妄りに名前を上げて論じませんが、彼らの言葉を玩味すればその理解の程度たるや明白です。最近范伯崇（念徳）が邵武より来て、このことについて詳しく論じ合いました。その折にも、今まで自分になかったことを理解し得て、それまでの心の

用い方が間違っていたことを悟ったと嘆かわしく思った次第です。またつくづく思いますに、先覚の師（李侗）が隠れていた道理を明らかにし指し示してくれたことは身にしみて有り難かったといわれない者ではないのですが、自分勝手な考えに流されて、実践の糸口を見出すこともできませんでした。もし貴方が扉を開き鍵を開けて私の自分勝手な思い込みをずばりと啓発し、根気よくご教示下さり、私の愚昧をお見捨てにならなかったのなければ、どうして今私はこのような理解に到り得たでしょうか。私にとってこれ以上の幸せはありませんでした。私の感謝の念は言葉では尽し切れません。ただ、高明なる貴方は、これをお読みになつてどのようにお考えになるでしょうか。

孟子所説、始者猶有齟齬處、欲一二條陳以請、今復觀之、恍然不知所以爲疑矣。但「性不可以善惡名」(1)此一義、熹終疑之。蓋善者無惡之名、夫其所以有好有惡者、特以好善而惡惡耳、初安有不善哉。然則名之以善、又何不可之有。今推有好有惡者爲性(2)、而以好惡以理者爲善、則是性外有理而疑於二矣。『知言』於此雖嘗著語、然恐孟子之言本自渾然、不須更分裂破也。『知言』雖云爾、然亦曰「粹然天地之心、道義完具」(3)、此不謂之善、何以名之哉。能勿喪此、則無所適不爲善矣。以此觀之、不可以善惡名、太似多却此一轉語。此愚之所以反覆致疑而不敢已也。

(1) 性不可以善惡名 胡宏の説。「胡子知言疑義」(『文集』卷七十三)に引く胡宏の言葉は以下の通り。

「：凡人之生、粹然天地之心、道義完具、無適無莫、不可以善惡辨、不可以是非分、無過也、無不及也。」  
「性也者、天地鬼神之奧也、善不足以言之、況惡乎。：孟子道性善云者、歎美之辭也、不與惡對。」

(2) 有好有惡者爲性 「胡子知言疑義」所引「知言曰、好惡、性也。小人好惡以己、君子好惡以道。」

(3) 粹然天地之心、道義完具 註(1) 参照。

孟子についての(貴方がお示しの)諸説に関しては、始めは腑に落ちないところがあるので、一、二条申し述べてお教えを乞おうと思つていたのですが、今改めて見てみますに、ぼんやりしてしまつて何を疑問としていたのか分からなくなつてしまいました。ただ、(胡氏の)「性は善惡でもつて名付けることはできない」というこの説だけは、私は最後まで疑問無しとはいはしたしかねます。すなわち、善とは悪が無いことの名称です。そもそも人に好惡があるのは、善を好み惡をにくむからで、どうして最初から(性に)不善がありませんようか。そうであるならば、性を善と名付けて何の問題があるのでしょうか。もし(胡氏のように)好惡があるのを性とし、理に基づいて好惡することを善であるとするならば、性のほかに理があつて両者は別々のものになつてしまうことが問題です。『知言』はこのことについて言葉をややしています。孟子の言葉は本来渾然たるもの、それを更に分裂させて論ずる必要はありません。『知言』も同じようなことをいっています。、「(凡そ人の生は)粹然たる天地の心、道義完具す」ともあります。これ(粹然たる天地の心)を善と呼ばずして、何と名付けるのでしょうか。これを失うことがなければ、どこまでいっても善でないことではないのです。こういつたことから考えれば、「善惡でもつて名付けることはできない」というのは、(孟子

の「性善」という「画期的な発言に対して余計なものであるように思われます。以上が、私が繰り返し返し疑義を呈する所以です。

【卷三十一・五】

問張敬夫（36）

心具衆理、變化感通、生生不窮、故云之易（1）。此其所以能開物成務而冒天下（2）也。圓神方知變易（3）、二者（4）闕一、則用不妙。用不妙、則心有所蔽、而明不遍照。洗心（5）正謂其無蔽而光明耳、非有所加益也。寂然之中、衆理必具而無朕可名、其密（6）之謂歟。必有怵惕惻隱之心（7）、此心之宰而情之動也。如此立言如何。

※『編年考証』115頁。淳熙元年甲午（一一七四年）、四十五歳。

- （1）變化感通、生生不窮、故云之易 『易』乾・彖伝「乾道變化、各正性命。」繫辞上「在天成象、在地成形、變化見矣」など。繫辞上「易、无思也、无爲也、寂然不動、感而遂通天下之故。」繫辞上「生生之謂易。」
- （2）開物成務而冒天下 『易』繫辞上「夫易、開物成務、而冒天下之道。」

(3) 圓神方知變易 『易』繫辭上「是故著之德、圓而神、卦之德、方以知。六爻之義、易以貢。」『周易本義』「圓神、謂變化無方。方知、謂事有定理。易以貢、謂變易以告人。聖人體具三者之德、而無一塵之累。」

(4) 二者 『筮疑』は「三者」の誤りではないかと疑う。註(3)所引の『周易本義』参照。

(5) 洗心 『易』繫辭上「聖人以此洗心、退藏于密、吉凶與民患。」

(6) 密 註(5)参照。

(7) 怵惕惻隱之心 『孟子』公孫丑上「今人乍見孺子將入於井、皆有怵惕惻隱之心。」

心は万事万物の理を備えており、『易』にいうように「変化」し「感じて(天下の故に)通」じ「生生窮まらず、故に易という」、だからこそ「物を開き務めを成して天下を冒(おお)う(人智を開き物事を成し遂げ、天下の全ての道を内包する)」ことができるのである。(心は)「円にして神(円のよう無限に神妙な変化を繰り返す)」「方にして知(正方形のように整然と智恵を発揮する)」と変易自在であるが、この二者のうちどちらを欠いてもその働きは靈妙ではなくなる。働きが靈妙でなければ、心は何かに覆われてしまつてその明らかな作用はあまねく行き渡らない。『易』に「洗心」というのは、心に覆われるところがなく光輝していることをいうに過ぎず、そこに何かを加えたり減らしたりするのではない。寂然たる中に全ての理が必ず備わつていて、名付けられるような兆しなど無い、これが「密」ということであろうか。人には必ず「怵惕惻隱の心」があるが、これが心を主宰するものであり、情の動きである。

以上のように立論するのは、如何でしょうか。



【卷三十一・九】

問張敬夫（37）

熹謂、感於物者心也、其動者情也。情根乎性而宰乎心、心爲之宰、則其動也無不中節矣、何人欲之有。惟心不宰而情自動、是以流於人欲、而每不得其正也。然則天理人欲之判、中節不中節之分、特在乎心之宰與不宰、而非情能病之、亦已明矣。蓋雖曰中節、然是亦情也、但其所以中節者、乃心爾。今夫乍見孺子入井（1）、此心之感也。必有怵惕惻隱之心、此情之動也。內交要譽惡其聲者、心不宰而情之失其正也。怵惕惻隱乃仁之端（2）、又可以其情之動而遽謂之人欲乎。大抵未感物時、心雖爲已發（3）、然苗裔發見、却未嘗不在動處。必舍是而別求、却恐無下功處也。所疑如此、未審尊意如何。

※『編年考証』115頁。淳熙元年甲午（一一七四年）、四十五歲。

（1）今夫乍見孺子入井 『孟子』公孫丑上「今人乍見孺子將入於井、皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也、非所以要譽於鄉黨朋友也、非惡其聲而然也。……」

（2）怵惕惻隱乃仁之端 『孟子』同註（1）「惻隱之心、仁之端也。」

(3) 心雖爲已發 『筭疑』は、「已發」は「未發」の誤りである可能性を指摘している。訳文もそれに倣う。

私が考えますに、ものに感じるのは心であり、その動きが情です。情は性に根ざしていて、心がそれをつかさどっています。心がかさどっているからこそ、それが動く場合にも的確さを失うことはないのであって、そこにどんな人欲（自分勝手な欲望）がありましようか。ただ、心がかさどらずに情自体が動くこと、人欲に流されてしまつて、時に正しさを得ることができないだけのことです。したがつて、天理と人欲の區別、的確か否かの分かれ目は、ただただ心が主体となつてつかさどっているか否かに在るのであつて、情がそれを損なうことができるわけではないことは明白です。言い換えれば、的確であるとはいつても、それはやはり情なのであり、的確さを支えている根拠が心であるということです。(『孟子』の)「今にわかには孺子の井に入るを見る」のは心の感覚です。その時必ず「怵惕惻隱の心」があるのは、情の動きです。「交わりを内(い)れ、誉れを要(もと)め、その声(きこえ)を悪む」のは、心がかさどらず、情がその正しさを失つていゝのです。(孟子もいふように)「怵惕惻隱」は「仁の端」であり、その情の動きをいきなり人欲と呼ぶことができるでしょうか。大抵まだ物事を感覚していない時は、心は未発の状態ですが、その後に見れ出してくるものは全て動なる場面においてです。(情を人欲だと決めつけ)どうしてもそれを排除して別に(心の未発性)を求めようとすれば、かえつて手の下しようがなくなります。

私の疑問点は以上の通りです。貴方は如何お考えになりますでしょうか。

【卷三十二・7】

問張敬夫（38）

『遺書』有言「人心私欲、道心天理」（1）。熹疑「私欲」二字太重、近思得之、乃識其意。蓋心一也、自其天理備具、隨處發見而言、則謂之道心、自其有所營爲謀慮而言、則謂之人心。夫營爲謀慮、非皆不善也、便謂之「私欲」者、蓋只一豪髮不從天理上自然發出、便是「私欲」。所以要得「必有事焉、而勿正勿忘勿助長」（2）、只要沒這些計較、全體是天理流行、即人心而識道心也。故又以「鳶飛魚躍」明之（3）。先覺之爲後人也、可謂切至矣。此語如何、更乞裁喻。

〔答云（4）〕「杖近思、却與來喻頗同。要當於存亡出入（5）中識得惟微之體、識得則道心初豈外是。不識只爲人心也。然須實見方得、不識如何。」

※『編年考証』115頁。淳熙元年甲午（一一七四年）、四十五歲。

（1）『遺書』有言「人心私欲、道心天理」 『遺書』卷二十四・9條「人心私欲、故危殆。道心天理、故精微。滅私欲則天理明矣。」卷十五・54條及び『粹言』卷二・94條參照。「人心」「道心」は『尚書』大禹謨

「人心惟危、道心惟微。惟精惟一、允執厥中。」

(2) 必有事焉、而勿正勿忘勿助長 『孟子』公孫丑上。

(3) 以「鳶飛魚躍」明之 『遺書』卷三・1条「鳶飛戾天、魚躍于淵、言其上下察也。」此一段子思喫緊爲人處。與『必有事焉、而勿正心』之意同、活潑潑地。會得時活潑潑地、不會得時只是弄精神。「鳶飛魚躍」は『中庸』(章句・十二章)が引く『詩經』大雅旱麓の詩。

(4) 答云『南軒集』卷二十「答朱元晦秘書」第一書参照。なお次の書簡(卷三十二・8)はこの張杖の書簡に対する返書。

(5) 存亡出入 『孟子』告子上「孔子曰『操則存、舍則亡、出入無時、莫知其鄉。』惟心之謂與。」

『遺書』に「人心は私欲、道心は天理」という言葉があります。私は「私欲」の二字は重過ぎると疑問に思っていました。最近このことをうまく考えることができるようになり、ようやく程子の意図するところが分かりました。つまり、心は一つであつて、天理を備え随处に發揮されていることから「道心」と呼び、様々な営みやあれこれ考え図ることから「人心」と呼ぶのですが、その心の営みや考え図ることは必ずしも全て不善であるわけではありません。それを程子が「私欲」と呼ぶのは、つまりほんのわずかでも天理から自然に出たものでなければ全て「私欲」であるということです。「必ず事とする有りて正(あてに)することなく、忘ることなく、助長することなし」というようであればならないのは、これら意図的な考えなどなく、全てが丸ごと天理の働きであり、「人心」に即して「道心」を知ることを求めているからに他なりません。

ん。だからこそ（天理の生き生きとした姿を表現する）「鳶飛び魚躍る」という言葉でもってそのことを明らかにしているのです。先覚が後人のために残してくれた教えは、身にしみるほど至当なものであるというべきでしょう。以上の拙論は如何でしょうか。ご判定のほどお願い致します。

〔張栻の〕返書「私が最近考えていることも、実は貴方のお手紙と同趣です。「存亡」「出入」して止まない心の現実の場において「惟（こ）れ微」なる本体を見極めなければなりません。見極めることができれば、それがそのまま『道心』であつて、見極めることができないうちは、『人心』であるだけのことです。しかしながら、本気で考えるのでなければ、見極めることなどかありません。以上、如何でしょうか。」

【卷三十二・8】

問張敬夫（39）

熹謂、存亡出入固人心也。而惟微之本體、亦未嘗加益、雖「舍而亡」、然未嘗少損、雖曰「出入無時」、未嘗不卓然乎日用之間而不可掩也。若於此識得、則道心之微、初不外此、不識則人心而已矣。蓋人心固異道心、又不可作兩物看、不可於兩處求也。不審尊意以謂然否。

※『編年考証』115頁。淳熙元年甲午（一一七四年）、四十五歳。

※この書簡は前書（卷三十二・7）の割注に見える張栻の書簡に対する返書。語句の註は前書参照。

私が考えますに、「存亡」「出入」して止まないのは（貴説の通り）「人心」です。しかし、「惟（こ）れ微なる本体は何ものをも加えたり減じたりすることはなく、「舍つれば亡ぶ」とはいつても、減ったり損なわれたりするわけはありませんし、「出入時無し」とはいつても、卓然として日常の全てを包摂しているのです。もしこのことを見極めることができれば、それがそのまま「微」なる「道心」であつて、見極めることができなければ「人心」であるだけだ、との貴説ですが、私が考えますに、「人心」はもちろん「道心」とは異なりますが、やはり両者を二つに分けて考えるべきではありませんし、別々のところに求めるべきではないでしょう。ご納得いただけますでしょうか。

【卷三十二・9】

答張敬夫（40）

人心私欲之説（1）、如來教所改字極善。本語之失、亦是所謂本原未明了之病、非一句一義見不到也。但愚

意猶疑、向來妄論引「必有事」之語、亦未的當。蓋舜禹授受之際、所以謂人心私欲者、非若衆人所謂私欲者也。但微有一毫把捉底意思、則雖云本是道心之發、然終未離人心之境。所謂「動以人、則有妄」(2)、「顔子之有不善、正在此間」(3)者、是也。既曰有妄、則非私欲而何。須是都無此意思、自然從容中道(4)、才方純是道心也。「必有事焉」、却是見得此理而存養下功處、與所謂純是道心者、蓋有間矣。然既察本原、則自此可加精一之功、而進夫純耳、中間儘有次第也。「惟精惟一」、亦未離夫人心、特須如此克盡私欲、全復天理。儻不由此、則終無可至之理耳。

※『編年考証』115頁。淳熙元年甲午(一一七四年)、四十五歲。

(1) 人心私欲之說 卷三十二・7 参照。以下の經書の言葉の典拠も同上参照。

(2) 動以人、則有妄 『遺書』卷十一・57条「无妄、震下乾上。動以天、安有妄乎。動以人、則有妄矣。」

(3) 顔子之有不善、正在此間 『遺書』卷十一・109条「无妄、震下乾上。聖人之動以天、賢人之動以人。若顔子之有不善、豈如衆人哉。惟只在於此間爾。…」

(4) 從容中道 『中庸』(章句・二十章)「誠者不勉而中、不思而得、從容中道、聖人也。」

(程子の)「人心」は私欲であるという説については、貴方のご指摘の通り字を改めるのが最良です。このような言葉の上の誤りも、やはり大本が明らかになっていないが故の弊害、一句一義が至らないだけの問題ではありますまい。ただ、私は今までの拙論で、『孟子』の「必ず事とするあり」の語を引いたのが適当で

あつたか否か、いまだに疑問に思っております。思うに、舜と禹の授受の際に使った「人心」をいう場合の私欲とは、一般人の所謂私欲とは異なるものであつて、ほんのわずかでも作為や意図があれば、それがもと「道心」より発したものであつたとしても、結局は「人心」の域を出ないということなのです。（程子の）所謂「人の判断に基づいて動けば誤りもある」や「顔子に不善があるのは、正にここにある」というのがそれです。「誤りもある」という以上、私欲でなくて何なのでしょうか。全く作為や意図もなく、自然に「従容として道に中る」（『中庸』）というふうであつて、はじめて純粹に「道心」であることができるのです。「必ず事とするあり」は、道理を認識して存養するという努力修養のレベルの話で、先述の純粹に「道心」である境地とは一線があります。しかし、大本を察識した以上、そこに「精」「一」の努力を加えてゆけば、純なるレベルへと進むことは可能でしょう。ただその間に色々段階・順序があるのです。「惟れ精、惟れ一」というのもやはり「人心」を離れていつているではありません。ただそのように私欲を克服し尽して天理を全面的に回復しなければならぬということなのです。もしこの道筋によらないならば、（聖人の境地に）到ることができる道理などありません。

#### 【後記】

本訳註の作成過程は、（八）までと同じ。詳しくは本誌第2号掲載の（一）の序参照。