

# 『大學或問』 訳註 (二)

宮下 和大

本稿は、朱子学研究会の読書会で読了した『大學或問』の訳注を試みるものである。第十号掲載、成賢昌担当『大學或問』(一)の続きにあたる。この訳注は全三回で終了する予定である。

『大學或問』の読書会の参加者は、以下の通りであり、本稿は当時の参加者のレジюмеを元にして作成したものである。

片岡龍(早稲田大学非常勤講師)・清水則夫(早稲田大学大学院博士課程)・成賢昌(瑞逸大学非常勤講師)・

宮下和大(早稲田大学大学院博士課程)

底本には、『四書或問』(文淵閣四庫全書)を用い、和刻本(『四書或問』近世漢籍叢刊)などを参考にした。今回の訳注部分は底本十六丁裏五行から三十九丁裏四行までである。

質問：伝の一章から三章の途中（「与国人交、止於信」までは鄭玄注本では本来「没世不忘」の後ろに位置し、程子は「此謂知之至」という文の次に位置付けています。あなたは一体どうしてそれらが正しい順序ではないと知り、この部分を伝の第一章に持ってきたのでしょうか。）

答え：経によって伝をとりまとめ、伝を経に付属させていけばその順序が理解できようし、鄭玄説・程子説が正しくないこともはっきりわかる。

或問：一章而下以至三章之半、鄭本元在没世不忘之下、而程子乃以次於此謂知之至也之文（一）。子獨何以知其不然、而遂以爲傳之首章也。

曰：以經統傳、以傳附經、則其次第可知而二說之不然審矣。

（註）

（一）『河南程子經説』卷五「伊川先生改正大学」（『二程集』所収）を参照

質問：それでは伝の一章に「克く徳を明らかにす」（『書経』「康誥」）とあるのは何でしょうか。

答え：これは文王が徳を明らかにすることができたことを言うのである。やはり人は徳の明らかにすべきことを知ってそれを望まないものはいないのであるが、先には生まれついた氣に拘束され、後には物欲に蔽われてしまい、明らかにしようと思ってもできないことがある。文王の心は渾然たる天理そのものであって、明らかにするのを待たずともおのずと明らかである。にもかかわらずこのように「克く徳を明らかにする」と言っているのは、自分ひとりはそのようにできても他人が徳を明らかにできないことを見るからであり、

また徳を明らかにすることができずにいる者が明らかにしようという努力をしなければならぬことをみとめるからである。

曰：然則其曰克明德者何也。

曰：此言文王能明其徳也。盖人莫不知徳之當明而欲明之。然氣稟拘之於前、物欲蔽之於後。是以雖欲明之而有不能也。文王之心渾然天理、亦無待於克之而自明矣。然猶云爾者、亦見其獨能明之而他人不能、又以見夫未能明者之不可不致其克之之功也。

質問：「この天の明命を顧みる」〔『尚書』商書、太甲上〕とあるのは何でしょうか。

答え：人は天地の中を受けて生まれる。故に人の明徳はほかでもなく天が自分に命じたものであり、至善の存するところである。その全き本体、偉大なる働きは日常の中にいつでも発し現われているのだが、ただ人がそのことを察しない。そのため欲望に身を沈め、徳を自ら明らかにするてだてを知らないのである。常に意識して眼前に在らしめることが真実に「前にあつたり、衡木によりかかるようにあつたり」と身近であれば、天成の性は存し続けて道義が出来る。

曰：顧諟天之明命、何也。

曰：人受天地之中以生(1)。故人之明德、非他也、即天之所以命我而至善之所存也。是其全體大用、盖無時而不發見於日用之間、人惟不察於此。是以汨於人欲而不知所以自明。常目在之、而真若見其參於前倚於衡也(2)、則成性存存而道義出矣(3)。

(1) 天地之中 『春秋左氏傳』成公十三年「民受天地之中以生。」

(2) 見其參於前倚於衡 『論語』衛靈公「立、則見其參於前。在輿、則見其倚於衡也。」

(3) 成性存存而道義出 『周易』繫辭上傳「成性存存、道義之門」

質問：「克く峻徳を明らかにする」(『尚書』虞書、堯典)とは何でしょうか。

答え：堯が己の大なる徳をあきらかにすることができたことを言うのである。

曰：克明峻徳、何也。

曰：言堯能明其大徳也。

質問：この三つ(克明徳、顧諟天之明命、克明峻徳)はもとよりすべて自ら明らかにするという事でありますが、そこに順序はあるのでしょうか。

答え：「康誥」は徳を明らかにすること一般を言う。「太甲」は天は人に他ならず、人は天に他ならないことを明らかにしている。「堯典」はもっぱら成徳について言い、その偉大さを極言している。言葉の深淺という点であらかた順序がある。

曰：是三者、固皆自明之事也。然其言之亦有序乎。

曰：康誥、通言明徳而已。太甲、則明天之未始不爲人而人之未始不爲天也。帝典、則專言成徳之事而極其大焉。其言之淺深亦略有序矣。

質問：沐浴の盤（はち）に銘があるのは何故ですか。

答え：盤とは日常用いる器であり、銘とは自警の言葉である。古の聖人賢人は兢兢業業として、もとより戒め謹み恐れぬ時はないのだが、それでもなお怠りゆるがせにし、あるいは忘れることがあるのではないかと恐れるのである。そこで常用の器にそれぞれその事にちなんで銘を刻み戒めとし、常に目に触れ、常に心に警し、怠り忘れることのないことを望むのだ。

或問：盤之有銘、何也。

曰：盤者常用之器、銘者自警之辭也。古之聖賢、兢兢業業、固無時而不戒勤恐懼、然猶恐其有所怠忽而或忘之也。是以於其常用之器、各因其事而刻銘以致戒焉、欲其常接乎目、每警乎心、而不至於忽忘也。

質問：では沐浴の盤に対してこの言葉を刻むのは何故でしょうか。

答え：人にこの徳があるのは、人に身体があるようなものであり、この徳がもともとは明らかであるのは、身体がもともとは清潔であるようなものである。徳の明らかさが利欲によって晦まされるのは、身体が清潔だったのが塵垢によって汚されてしまうようなものである。ひとたび存養省察の修養で本来に前日の利欲の昏暗を取り除いて日に新しくなることは、洗いすいで前日の塵垢の汚れを取り除くようなものである。しかし、新しくなった上に更に新しくしてゆくことを継続しなければ、また利欲が入り交じって前日の昏暗のようになってしまうことは、体を清潔にした上に更に清潔にすることを継続してゆかなければまた塵垢が集まって前日の汚れのようになってしまいうようなものである。故に必ず既に新しくなったところによって更に

日々ますます新しくしてゆき、その存養省察に少しも途切れがないようにすれば、明德は常に明らかであり、再び利欲の昏暗に戻ることはない。これもまた人が一日一日沐浴して、沐浴しない日がないようにして、洗すすぐことに少しの途切れもないならば、身体は常に清潔であり、かつての汚れに戻ることがないようなものである。昔、殷の湯王が身を省みて聖人に至ったのはまさしく、これによって得られたのである。故にその徳を称えるものとして「淫らな音楽や女色を近づけず、財物を殖やささない」、「義によって事を制定し、礼によって心を節制する」、「諫めの言葉に従い逆らわない」、「過ちを改めることをおしまない」、「他人に対しては完全を要求せず、己を反省する時はその反省が足りないことを恐れるかのである」と言われるのである。これらはすべて「日に新たにすること」内実を見ることが出来る。「聖と敬とが日々昇り進む」とは、その言葉はますます簡約であるが意味はいよいよ切実である。とはいえ、もともと湯王が「日に新たなり」という修養を得たのは伊尹より啓発を受けたのである。故に伊尹は「(私は)湯王とともに一なる徳を共有していた」と自ら言うのである。伊尹が政治を太甲に返した当初にも「終始一であることを努めれば、これが日に新たにすることである」と丁寧な訓戒をしている。やはり、この時太甲が「(湯王の墓地である)桐の地で自らを反省し修養に努め、仁に身を置き義へと遷」って戻ってきたということもまた、いわゆる「まことに日に新たにすることである」ということなのであり、故に伊尹は嘗て湯王に述べたことを推して太甲に対しても述べ、日々進んでゆくことに途切れがないこと、それによって湯王の成徳を継承することを願ったのであり、その意は深く切実である。その後、周の武王が天子の位についた当初、師の尚父に丹書の戒「敬が怠に勝てば吉、怠が敬に勝てば滅、義が欲に勝てば順、欲が義に勝てば凶である」を受け、机や座席や飲食の器、刀

劍や戸窓にみな銘を作つたのだが、やはり湯の習わしを聞いて興起したものであろう。現在、その遺語は幸いにも礼書によく残っている。治を願う君主、学に志す士は皆ここに鑑みるべきである。

曰：然則沐浴之盤而其所刻之辭如此、何也。

曰：人之有是徳、猶其有是身也。徳之本明、猶身之本潔也。徳之明而利欲昏之、猶身之潔而塵垢汚之也。一旦存養省察之功、真有以去其前日利欲之昏而日新焉、則亦猶其疏淪澡雪(1)而有以去其前日塵垢之汚也。然既新矣而所以新之之功不繼、則利欲之交將復有如前日之昏、猶既潔矣而所以潔之之功不繼、則塵垢之集將復有如前日之汚也。故必因其已新而日日新之、又日新之、使其存養省察之功無少間斷、則明德常明而不復爲利欲之昏、亦如人之一日沐浴而日日沐浴、又無日而不沐浴、使其疏淪澡雪之功無少間斷、則身常潔清而不復爲舊染之汚也。昔成湯所以反之而至於聖者、正惟有得於此。故稱其徳者、有曰不邇聲色不殖貨利(2)、又曰以義制事以禮制心(3)、有曰從諫弗拂(4)、改過不吝(5)、又曰與人不求備、檢身若不及(6)。此皆足以見其日新之實。至於所謂聖敬日躋云者(7)、則其言愈約而意愈切矣。然本湯之所以得此、又其學於伊尹而有發焉。故伊尹自謂與湯咸有一徳(8)、而於復政太甲之初、復以終始惟一時乃日新(9)爲丁寧之戒。蓋於是時太甲方且自恕自艾於桐處仁遷義(10)而帰、是亦所謂苟日新者、故復推其嘗以告于湯者告之、欲其日進乎此無所間斷而有以繼其烈祖之成徳(11)也。其意亦深切矣。其後周之武王踐阼之初、受師尚父丹書之戒曰敬勝怠者吉、怠勝敬者滅、義勝欲者從、欲勝義者凶。退而於其几席、觴豆、刀劍、戸牖、莫不銘焉(12)。蓋聞湯之風而興起者。今其遺語尚幸頗見於禮書。願治之君、志學之士、皆不可以莫之考也。

(註)

- (1) 疏淪澡雪 『莊子』知北遊「汝齊疏淪而心、澡雪而精神」
- (2) 不邇聲色不殖貨利 『尚書』仲虺之誥「惟王不邇聲色、不殖貨利。德懋懋官、功懋懋賞。用人惟己、改過不吝。克寬克仁、彰信兆民。」
- (3) 以義制事以禮制心 『尚書』仲虺之誥「王懋昭大德、建中于民、以義制事、以禮制心、垂裕後昆。」
- (4) 從諫弗咈 『尚書』伊訓「嗚呼、先王肇修人紀、從諫弗咈、先民時若。居上克明、爲下克忠、與人不求備、檢身若不及、以至于有萬邦、茲惟艱哉。」
- (5) 改過不吝 『尚書』仲虺之誥（上註2を参照）
- (6) 與人不求備、檢身若不及 『尚書』伊訓（上註4を参照）
- (7) 聖敬日躋 『詩經』商頌、長發「帝命不違、至於湯齊。湯降不遲、聖敬日躋。」
- (8) 咸有一德 『尚書』咸有一德「惟尹躬暨湯、咸有一德、克享天心、受天明命。」
- (9) 終始惟一時乃日新 『尚書』咸有一德「今嗣王新服厥命、惟新厥德、終始惟一、時乃日新。」
- (10) 太甲方且自怨自艾於桐處仁遷義 『孟子集注』萬章章句上「太甲悔過、自怨自艾、於桐處仁遷義、三年以聽伊尹之訓己也、復歸于亳。」
- (11) 烈祖之成德 『尚書』伊訓「伊尹乃明言烈祖之成德、以訓于王」
- (12) 周之武王踐阼莫不銘焉 『大戴禮』「師尚父西面、道書之言曰、敬勝怠者強、怠勝敬者亡、義勝欲者從、欲勝義者凶。凡事、不強則枉、不敬則不正。枉者滅廢、敬者萬世。藏之約、行之行、可以爲子孫恆者、此言之謂也。…王聞書之言、惕若恐懼、退而爲戒書。於席之四端爲銘焉、於机爲銘焉、…。」

質問：この章は民を新たにすることを述べているのに、湯の盤銘の「日新」（自らを新たにすること）を引いているのはどうしてでしょうか。

答え：これはその根本から述べたのであり、やはりこれが自らを新たにすることの至極であり、民を新たにすることの端緒だからである。

曰：此言新民、其引此、何也。

曰：此自其本而言之。盖以是爲自新之至而新民之端也。

質問：「康誥」の「作新民」とは何でしょうか。

答え：武王は康叔に殷の地を封じたが、殷の遺民は紂王の汚俗に染まり、その本来の心を失っていた。そこで康誥の書を作って告げて、民を鼓舞興起し、発奮勇躍して、悪を去り善に遷り、旧俗から脱して新たなところに進むのを期待したのである。しかし、こういったことはどうして声や顔色を厳しくし号令することによって可能であろうか。また自ら新たにすることが肝心なのである。

曰：康誥之言作新民、何也。

曰：武王之封康叔也、以商之餘民染紂汚俗而失其本心也。故作康誥之書而告之、以此欲其有以鼓舞而作興之、使之振奮踴躍以去其惡而遷於善、舍其舊而進乎新也。然此豈聲色號令之所及哉。亦自新而已矣。

質問：『尚書』の孔安國の小序では「康誥」は成王・周公の書としてゐるのに、あなたがこれを武王の言とするのはどうしてですか。

答え：これはもともと胡五峰（胡宏）の説である。かつてそれによつて考えてみたところ、「朕弟」「寡兄」といつた言葉はすべて武王自らの言葉とするほうが事理の実にかなつてゐる。他にも証拠は多くある。小序の言葉が深く信ずるに足りないことはこの点からはつきりとわかる。しかしこの書の大義と関係しないことでもあつて詳しく説明する余裕はない。別の機会にこの書を読む者の爲にこの点を述べたいと思う。

曰：孔氏小序、以康誥爲成王周公之書(1)。而子以武王言之、何也。

曰：此五峰胡氏之説也(2)。盖嘗因而考之、其曰朕弟寡兄云者(3)皆爲武王之自言乃得事理之實、而其他証亦多。小序之言不足深信、於此可見。然非此書大義所關、故不暇於致詳、當別爲讀書者言之耳。

〈註〉

(1) 孔氏小序、以康誥爲成王周公之書 『尚書』周書、康誥「成王既伐管叔蔡叔、以殷餘民封康叔、作康誥、酒誥、梓材。」

(2) 五峰胡氏之説 『胡宏集』皇王大紀論「載書之敘」を参照

(3) 其曰朕弟寡兄 『尚書』周書、康誥「孟侯、朕其弟、小子封」／「乃寡兄勛、肆汝小子封、在茲東土」

質問：『詩經』大雅、文王の「周は旧邦と雖も其の命は維れ新たなり」とは何でしょう。

答え：周という国は后稷から千有余年、文王に至つてその聖徳が日々新たになつて、民も大いに變化してい

った。故に天は命を下してそれで天下を保つこととなった。これが国は古くても命は新たであるということである。やはり、民が見てならうのは君主であり、天が視聽するのは民である。君主の徳が新たになれば、民の徳も必ず新たになり、民の徳が新たになれば、天命も日に移さず新たになるのである。

曰：詩之言周雖舊邦其命維新、何也。

曰：言周之有邦、自后稷以来千有餘年至于文王、聖徳日新而民亦丕變。故天命之以有天下。是其邦雖舊而命則新也。盖民之視效在君而天之視聽在民<sup>(1)</sup>。君徳既新則民徳必新、民徳既新則天命之新亦不旋日矣。

〈註〉

(1) 民之視效在君而天之視聽在民 『尚書』周書、泰誓中「天視自我民視、天聽自我民聽。百姓有過、在予一人。」

質問：「君子は其の極を用いざる所無し」とは何でしょうか。

答え：これは上文に引用された詩・書の意をしめくくる語である。盤銘は「自新」（自らを新たにすること）を、康誥は「新民」（民を新たにすること）を、文王の詩は「自新」「新民」の至極を言っている。だから君子はその極を用いないことがないと言うのである。極とは至善を言う。其の極を用いるとは、この至善に止まることを求めるということである。

曰：所謂君子無所不用其極者、何也。

曰：此結上文詩書之意也。盖盤銘言自新也。康誥言新民也。文王之詩、自新新民之極也。故曰君子無所不用

其極。極即至善之云也。用其極者求其止於是而已矣。

質問：玄鳥の詩（『詩經』商頌）を引用しているのはどうしてですか。

答え：これは民が都にとどまることを引いて、物にはそれぞれとどまる所があることを明らかにしているの  
である。

或問：此引玄鳥之詩、何也。

曰：此以民之止於邦畿而明物之各有所止也。

質問：縣蛮の詩（『詩經』小雅）を引いて、それに続けて孔子の言葉をもってきていますが、孔子はなぜこの  
言葉述べたのでしょうか。

答え：これは孔子が詩の解説をした言葉である。鳥でさえも止まろうとする時に止まるべき所を知っている  
のに、どうして萬物のなかでもっとも靈妙な存在である人が、かえって鳥が止まる所を知ってそこに生まれ  
ることに劣ろうか、と言っているのである。人が止まることを知るべきだということを明らかにする点で深  
く切実なものである。

曰：引縣蠻之詩而系以孔子之言、孔子何以有是言也。

曰：此夫子說詩之辭也。蓋曰鳥於其欲止之時猶知其當止之處、豈可人爲萬物之靈而反不如鳥之能知所止而止  
之乎。其所以發明人當知止之義亦深切矣。

質問：文王の詩（「穆穆文王」）に続けて、君・臣・父・子・国人との交際、において止まる所を述べるのはどういふことでしょうか。

答え：聖人の「止」という点から至善の在処を明らかにしているのだ。やはり「天が民庶を生じる際に、物事があればそれぞれ法則がある」のであって、すべての物事には各々止まるべき所がある。但し、位が異なれば止まるべき善も一つではない。故に君は仁に、臣は敬に、子は孝に、父は慈に、国人との交際は信に、それぞれ止まるべき所がある。これらは皆天理人倫の極致であり、人の心のやむにやまれぬところに発するもので、文王が天下に対して法となし、後世に伝えてゆこうとしたものであって、ここには少しも付け加えることはできない。但し衆人のレベルではその気質と物欲にくらまされてるので持続的に敬することができず、止まる所を見失ってしまう。聖人の心だけは表裏はつきりと少しも覆われることがないのでとぎれなく光明であり、おのずから常に敬し、止まるところは必ず至善であって、止まる所を知った後で止まるというのではない。故にこの詩を引用して止まるどころの内実をつぶさに述べ、後世にその法として示したのだ。学ぶ者はここにおいて、本心のやむにやまれぬところから発するのを理解してそれをとぎれることなく光明にし、そのとぎれない光明を少しの間断もないようにしてこそ、敬に止まることが文王と同じになるのである。『詩経』の「上天のことは無声無臭、文王に法を取れば萬邦は信賴する」とはまさにこの意味である。

曰：引文王之詩而繼以君臣父子與國人交之所止、何也。

曰：此因聖人之止以明至善之所在也。蓋天生蒸民、有物有則（一）。是以萬物庶事莫不各有當止之所。但所居

之位不同則所止之善不一。故爲人君則其所當止者在於仁、爲人臣則其所當止者在於敬、爲人子則其所當止者在於孝、爲人父則其所當止者在於慈、與國人交則其所當止者在於信、是皆天理人倫之極致、發於人心之不容已者、而文王之所以爲法於天下可傳於後世者、亦不能加毫末於是焉。但衆人類爲氣稟物欲之所昏、故不能常敬而失其所止。唯聖人之心表裏洞然無有一毫之蔽、故連續光明自無不敬而所止者莫非至善、不待知所止而後得所止也。故傳引此詩而歷陳所止之實、使天下後世得以取法焉。學者於此誠有以見其發於本心不容已者而緝熙之、使其連續光明無少間斷、則其敬止之功是亦文王而已矣。詩所謂上天之載無聲無臭、儀刑文王萬邦作孚(2)、正此意也。

〈註〉

(1) 天生烝民 有物有則 『詩經』大雅、烝民「天生烝民、有物有則。民之秉彝、好是懿德。」

(2) 上天之載無聲無臭、儀刑文王萬邦作孚 『詩經』大雅、文王「上天之載、無聲無臭。儀刑文王、萬邦作孚。」

質問：あなたは詩經を説く際には「敬止」の「止」を語助の辞としてしているのに、この書では「止まる所」の意に解釈しているのはどうしてですか。

答え：古人が詩を引用する場合、章を断ちきりその言葉をとりあえず借りて自分の意を明らかにすることがある。必ずしもすべてが本文の意味を取っているとは限らない。

曰：子之説詩、既以敬止之止爲語助之辭(1)、而於此書又以爲所止之義、何也。

曰：古人引詩、斷章或姑借其辭以明己意、未必皆取本文之義也。

（註）

（一）以敬止之止爲語助之辭 『詩經集傳』大雅、文王、註「穆穆、深遠之意。緝、續。熙、明。亦不已之意。止、語辭。」

質問：君・臣・父・子・国人との交際の五項目は、言葉は簡略であるが、その意味するところは該博です。

あなたが説いている「その精微で奥深いところを究めて、類推して残りに通じよ」(『大學章句』註)というのは、迂遠であつて身近でないではありませんか。

答え：徳の要を挙げてこれに総合的な名を付けるならば一言で十分である。しかし何故この一言になるかを論じるとその本末終始のすべてはとも一言では言い尽くせない。その名を知つても何故その名が付いているかを知らなければ、仁は或いは姑息に流れ、敬は或いはへつらいに墮し、孝は或いは父を不義に陥れ、慈は或いは子を駄目にしてしまう。また信も或いは尾生や白公のような信となつてしまう可能性がある。ましてここではとりあえず物が各々止まるところを凡例として述べただけであり、大倫の項目においてさえそのうちの三つ（君臣、父子、朋友）に触れたのみで、残りの二つ（夫婦、長幼）には触れていない。類推して理解してゆくのでなければ、どうやつて天下の理を理解し尽くすことができようか。

曰：五者之目、詞約而義該矣。子之說乃復有所謂究其精微之蘊而推類以通之者、何其言之衍而不切耶。

曰：擧其徳之要而総名之則一言足矣。論其所以爲是一言者則其始終本末豈一言之所能盡哉。得其名而不得其

所以名、則仁或流於姑息、敬或墮於阿諛、孝或陷父、而慈或敗子、且其爲信亦未必不爲尾生(1)白公(2)之爲也。又況傳之所陳姑以見物各有止之凡例、其於大倫之目猶且闕其二焉。苟不推類以通之則亦何以盡天下之理哉。

〈註〉

(1) 尾生 『莊子』盜跖「尾生與女子期於梁下、女子不來、水至不去、抱梁柱而死。」

(2) 白公 『春秋左氏傳』哀公十六年「其子曰勝、在吳。子西欲召之。葉公曰吾聞勝也詐而亂、無乃害乎。子西曰吾聞勝也信而勇、不爲不利。舍諸邊竟、使衛藩焉。葉公曰周仁之謂信、率義之謂勇。吾聞勝也好復言、而求死士、殆有私乎。復言、非信也。期死、非勇也。子必悔之。弗從、召之、使處吳竟、爲白公。」

質問：淇澳の詩(『詩經』衛風)を引くのはなぜでしょうか。

答え：上文では至善に止まるという理についてつぶさに述べてあつた。しかしその求め方とそれを求め得た際の効驗についてはまだ言及されていない。故にこの詩を引用してそれを明らかにしているのだ。「切するが如く磋するが如く」とは、講学のしかたは精密な上に更に精密さを加え求めることを言い、「琢するが如く磨するが如し」とは、身を修めるやりかたは密接な上に更に密接に行い求めることを言う。これが善を択びそれを手堅く執り行つて日に月に進み、至善に止まることを得るための方法である。「恂慄」は内面において嚴かに敬すること、「威儀」は外面に光が輝くことである。これが「清くつややかに面にあらわれ満ち満ちと背中に溢れ体中にあらわれる」ということであり、至善に止まった効驗である。「盛徳、至善、民忘るる能わず」

とは、要するに人の心の同じくそのようであるところを、聖人は既に先んじて得ており、それがこのように充滿してあきらかにあらわれているため民は皆これを仰いで忘れられないのである。盛徳とは身が得た点から言い、至善とは理の極まるところから言ったものである。切磋琢磨とはここに止まることを求めることなのである。

曰：復引淇澳之詩、何也。

曰：上言止於至善之理備矣。然其所以求之方與其得之之驗則未之及。故又引此詩以發明之也。夫如切如磋、言其所以講於學者已精而益求其精也。如琢如磨、言其所以脩於身者已密而益求其密也。此其所以擇善固執(1)日就月將(2)而得止於至善之由也。恂慄者、嚴敬之存乎中也。威儀者、輝光之著乎外也。此其所以晬面盎背施於四體(3)而爲止於至善之驗也。盛徳至善民不能忘、盖人心之所同然、聖人既先得之而其充盛宣著又如此。是以民皆仰之而不能忘也。盛徳、以身之所得而言也。至善、以理之所極而言也。切磋琢磨求其止於是而已矣。

(註)

(1) 擇善固執 『中庸』「誠者、不勉而中、不思而得、從容中道、聖人也。誠之者、擇善而固執之者也。」

(2) 日就月將 『詩經』周頌、敬之「維予小子、不聽敬止、日就月將、學有緝熙于光明」

(3) 晬面盎背施於四體 『孟子』尽心上「君子所性、仁義禮智根於心。其生色也、晬然見於面、盎於背、施於四體、四體不言而喻。」

質問：どうして切磋は学問について、琢磨は自修についてという区別をするのですか。

答え：骨・角は筋をたどることができるので（骨角を対象とする）切磋の行爲は易しく、いわゆる「條理を始める」ことである。玉・石は渾全として堅いので（玉石を対象とする）琢磨の行爲は難しく、いわゆる「條理を終える」ことである。

曰：切磋琢磨、何以爲學問自脩之別也。

曰：骨角脉理可尋而切磋之功易、所謂始條理之事也。玉石渾全堅確而琢磨之功難、所謂終條理之事也。（一）

（註）

（一）始條理、終條理 『孟子』萬章下 「孔子之謂集大成。集大成也者、金聲而玉振之也。金聲也者、始條理也。玉振之也者、終條理也。始條理者智之事也。終條理者聖之事也。」

質問：烈文の詩（『詩經』周頌）を引いて前王が世を没しても忘れられないことを言うのはどういうことでしょうか。

答え：「其の賢を賢とす」は前王の徳業を聞き知ってその盛徳を仰ぐこと、「其の親を親とす」は子孫が前王の基業を保ち、つつみ育てられた恩を思うこと、「其の樂を樂とす」は食べて満腹になる、その楽しみに安んずること、「其の利を利とす」は田を耕し井戸を掘りその利を享受することである。これらはみな前王の盛徳至善の余沢である。故に前王が没しても人はますます久しく前王を思い、忘れることができない。上文で淇澳の詩を引くのは、「明徳を明らかにする」ことが止まる所を得るという点から「民を新たにすることの端緒を開いているのであり、ここで烈文の詩を引くのは、「民を新たにすること」が止まる所を得るという点か

ら「明德を明らかにする」ことの効果を示しているのである。

曰：引烈文之詩而言前王之没世不忘、何也。

曰：賢其賢者、聞而知之、仰其德業之盛也。親其親者、子孫保之、思其覆育之恩也。樂其樂者、含哺鼓腹(1)而安其樂也。利其利者、耕田鑿井(2)而享其利也。此皆先王盛德至善之餘澤、故雖已没世而人猶思之愈久而不能忘也。上文之引淇澳、以明明德之得所止言之而發新民之端也。此引烈文、以新民之得所止言之而著明明德之效也。

〈註〉

(1) 含哺鼓腹 『莊子』馬蹄「夫赫胥氏之時、民居不知所為、行不知所之、含哺而熙、鼓腹而遊、民能以此矣」

(2) 耕田鑿井 『帝王世紀』「有八十老人、擊壤于道。觀者嘆曰大哉帝王之德也。老人曰吾日出而作、日入而息。鑿井而飲、耕田而食。帝何力於我哉」

質問：淇澳・烈文の二節は、鄭玄本ではもともと「誠意」章(『大学章句』伝の六章)の後ろに位置しており、程子はこれを最後の章の中に位置付けていますが、どうしてあなたはそれらが正しくないと考えここに属させたのでしょうか。

答え：鄭玄、程頤が位置付けた場所では文意がつかえないので従うことができない。また、「盛徳・至善を言う」「世を没しても忘れられない」との内容から推測すれば、これはここに属すべきだとわかる。

曰：淇澳烈文二節、鄭本元在誠意章後、而程子置之卒章之中(1)。子獨何以知其不然而屬之此也。

曰：二家所繫文意不屬、故有不得而從者。且以所謂道盛德至善沒世不忘者推之、則知其當屬乎此也。

〈註〉

(1) 『河南程子經說』卷五「伊川先生改正大学」(『二程集』所収)を参照。以下同。

質問：「聴訟」(伝の四章)の一章は鄭玄本では「止於信」(伝の三章)の後、「正心脩身」(伝の七章)の前に位置していました。程子は更にこれを經文の後、「此謂知之至也」の上に持ってきています。あなたはそれらに従わず、ここに置くのはどうしてですか。

答え：傳の結語(此謂知本)より考えると、「本末」についての解釈であることがわかる。經の本文を併せ考えるとこれがここに属するのがわかる。二家の説は落ち着きが悪いので従い得ない。

或問：聴訟一章、鄭本元在止於信之後、正心脩身之前。程子又進而真之經文之下、此謂知之至也之上。子不之從而真之於此、何也。

曰：以傳之結語考之、則其爲釋本末之義可知矣。以經之本文乘之、則其當屬於此可見矣。二家之説有未安者、故不得而從也。

質問：では「訟を聴く」「訟無し」ということが「明德」、「新民」の義とどのような関係があるのでしょうか。

答え：聖人は徳盛んにして仁は熟しており、自ら明らかにすることはすべて天下の至善を極めていく。故に

大いに民の心を畏服させて、偽りの言葉を申し立てようなどと思わせない。したがって実際に訴訟を裁く場合は他人と異なるところがなくても、自然と訴訟そのものがない。これは自らの徳が明らかになり民の徳もおのずと新たになると「本」を得るということの明証である。逆に徳を明らかにできないのに訴訟を裁くことにあくせくして「新民」の効果を求めようとするのは「末」である。この傳は經の意を解釈しているのである。

曰：然則聽訟無訟於明德新民之義、何所當也。(一)

曰：聖人徳盛仁熟、所以自明者皆極天下之至善、故能大有以畏服其民之心志而使之不敢盡其無實之辭。是以雖其聽訟無以異於衆人、而自無訟之可聽。盖己徳既明而民徳自新則得其本之明效也。或不能然而欲區區於分争辯訟之間以求新民之效、其亦末矣。此傳者釋經之意也。

(註)

(一) 『大學章句』經一章、註「明德爲本、新民爲末」

質問：では「本末」を論じて「終始」(經文「物有本末、事有終始」)を論じていないのはどうしてでしょうか。

答え：古人が經を解釈する場合その大略を取り上げて、必ずしもそのようにこまごまと解釈しない。またこの章の後には闕文がある。「終始」の伝ももともとは存在したが併せて失われてしまったのかもしれない。曰：然則其不論夫終始者、何也。

曰：古人釋經取其大略、未必如是之屑屑也。且此章之下有闕文焉。又安知其非本有而并失之也邪。

質問：經文に二箇所ある「此謂知本」の一方が「聽訟」章の結語であるというのはわかりました。もう一方（伝の五章）は、鄭玄本では經文の後、「此謂知之至」の前に置いています。程子が衍文としたのはどうしてでしょうか。

答え：重出しているのに、他につながる箇所がないからである。

或問：此謂知本其一爲聽訟章之結語則聞命矣。其一鄭本元在經文之後、此謂知之至也之前。而程子以爲衍文、何也。

曰：以其複出而他無所繫也。

質問：「此謂知之至」は、鄭玄本ではもともと「此謂知本」に続く經文の後、かつ「誠意」章の前に位置しています。程子はその上句の重複を削除してこの句を「聽訟」章に附属させ、「明德」章（伝の1章）の前に置きました。これらは皆必ず説がありましよう。あなたは何を根拠にしてこれらが完全ではないとして取捨選択を行ったのでしょうか。

答え：このところは他に何か基づくところがあるわけではない。私が考えるに、經文ではもともと「知本」「知至」の内容について二度論じているわけではないのであるから、これを經文の後ろに付けることが間違であることがわかる。他方で「聽訟」章をみれば「知本」で文を結んでおり、その中間において「知至」

についての説はないのであるから、再び「聴頌」章を結んだものとするこの間違いであることがわかる。またその下文に置かれている「明德」章は伝文の最初に置かれるべきであり、どうしてこれを「明德」章より先立たせることができよう。故に私はこのところに疑問を持たずにいられなかった。ただ程子が上句を削除したこと、鄭玄本における下文（「誠意」章）とのつながりは經・伝の順序から考えると適合している。そのためこの点は両氏と異ならないのである。

曰：此謂知之至也、鄭本元隨此謂知本、繫於經文之後而下屬誠意之前。程子則去其上句之複而附此句於聽訟知本之章以屬明德之上。是必皆有說矣。子獨何據以知其皆不盡然而有所取舍於其間邪。

曰：此無以他求爲也。考之、經文初無再論知本知至之云者、則知屬之經後者之不然矣。觀於聽訟之章既以知本結之而其中間又無知至之說、則知再結聽訟者之不然矣。且其下文所屬明德之章、自當爲傳文之首、又安得以此而先之乎。故愚於此皆有所不能無疑者。獨程子上句之所刪、鄭氏下文之所屬、則以經傳之次求之而有合焉。是以不得而異也。

質問：ではあなたはどのようにしてこれが「知至」を解釈する文の結語であるとわかり、又その前に位置する部分に闕文があるとわかるのですか。

答え：文義と下に続く文より推しはかれば、それが「知至」を解釈したものであることがわかる。表現の形式から推しはかれば、それが結語であることがわかる。伝文の体例から推しはかれば、闕文があることがわかる。

曰：然則子何以知其爲釋知至之結語而又知其上之當有闕文也。

曰：以文義與下文推之而知其釋知至也。以句法推之而知其爲結語也。以傳之例推之而知其有闕文也。

質問：經文の序列のうち、「誠意」以下はその意味も明らかで伝も備わっています。その「格物致知」だけは字義は不明で伝もまた欠けています。また最初に努めるところであり、上文の文脈からその内容を推し測ることもできません。あなたは自ら程子の意を取ってこの部分を補ったと言われますが、程子の言葉が經の意味に必ず合致しているとどうしてわかるのでしょうか。またあなたの言葉がすべて程子によっているとも思えないのはどうしてでしょうか。

答え：ある人が程子に「学問はどのようなすれば悟覚することができますか」と尋ねると、程子は「学は『致知』が第一である。知を致すことができたら思慮は日に日に明らかになり、久しきに至って悟るのである。

書經の『思は睿らかであるべき』『睿らかさが聖をなす』、董仲舒の『つとめ励んで学問すれば見聞は博くなり智はますます明らかになる』とはまさにそのことを言うのだ。学んでも悟ることがなければ学問など必要ない。」と答えた。

ある人が程子に質問した。「忠信は勉めることができますが致知は難しいのですが、いかがでしょうか。」程子が答えた。「誠敬はもとより勉めないわけにはいかない。しかし天下の理を知らずに勉め行うことができるものは未だいないのである。故に大學の八条目の順序では『致知』を先にして『誠意』を後にしている。段階を飛び越えて進むことはできないのだ。聖人のような聡明さ、叡智もないのに、徒に勉め励んで

聖人のなした行爲を踏み行おうとしても、どうして聖人の『立ち居振る舞いが常に禮にかなっている』が如くでありえようか。ただ、理を照らして明らかであれば勉め励むまでもなく自ら楽しんで理にしたがうことができる。人の性は本来不善はなく、理にしたがって行えば難しいことはないはずである。しかし知が至らないために、無理に努力して行おうとしても、その難しさに苦しみ、楽しむことを知らない。知が至れば、理にしたがうことは楽しく、理にしたがわないと楽しくない。わざわざ苦しんで理にしたがわずに自身の楽しみを害することがあるか。昔、虎が人を傷つけるという話をしているのを見たことがあった。皆で聞いていたのだが、その中の一人だけが様子が異なっていた。どうしたのかと聞いたところ、嘗て虎に傷つけられたことのある者だったのだ。虎が人を傷つけることを知らない者はいないが、これを聞いて懼れるものもいれば懼れないものもいる。これは真と不真とがあるからである。学ぶものが道を知るといふことは、必ずこの人が虎の怖さを知るような具合であつてこそ、知が至ったといえるのだ。不善はなすべきではないと知りながら、或いは不善をなしてしまうというのは、真に知つてはいないのである。」

以上の程子の二条はどちらも格物致知は先にすべきもので、後にすべきではないという意を述べたものである。

曰：此經之序自誠意以下、其義明而傳悉矣。獨其所謂格物致知者、字義不明而傳復闕焉。且爲最初用力之地、而無復上文語緒之可尋也。子乃自謂取程子之意以補之、則程子之言何以見其必合於經意。而子之言又似不盡出於程子、何邪。

曰：或問於程子曰學何爲而可以有覺也。程子曰學莫先於致知。能致其知則思日益明。至於久而後有覺爾。書所謂思曰睿，睿作聖（1）、董子所謂勉強學問則聞見博而智益明（2）、正謂此也。學而無覺則亦何以學爲也哉。

（3）

或問忠信則可勉矣。而致知爲難奈何。程子曰誠敬固不可以不勉。然天下之理不先知之、亦未有能勉以行之者也。故大學之序、先致知而後誠意、其等有不可躐者。苟無聖人之聰明睿知而徒欲勉焉以踐其行事之迹、則亦安能如彼之動容周旋無不中禮也哉。惟其燭理之明乃能不待勉強而自樂循理爾。夫人之性本無不善、循理而行宜無難者。惟其知之不至而但欲以力爲之、是以苦其難而不知其樂耳。知之而至則循理爲樂、不循理爲不樂。何苦而不循理以害吾樂耶。昔嘗見有談虎傷人者。衆莫不聞而其間一人神色獨變。問其所以乃嘗傷於虎者也。夫虎能傷人、人孰不知。然聞之有懼有不懼者、知之有真有不真也。學者之知道必如此人之知虎、然後爲至耳。若曰知不善之不可爲而猶或爲之、則亦未嘗真知而已矣。（4）

此兩條者皆言格物致知所以當先而不可後之意也。※

（註）

（1）思曰睿，睿作聖 『尚書』洪範「二、五事。一曰貌，二曰言，三曰視，四曰聽，五曰思。貌曰恭，言曰從，視曰明，聽曰聰，思曰睿。恭作肅，從作乂，明作哲，聰明作謀，睿作聖。」

（2）勉強學問則聞見博而智益明 『漢書』列傳、董仲舒傳「事在彊勉而已矣。彊勉學問，則聞見博而知益明。彊勉行道，則德日起而大有功。此皆可使還至而有效者也。」

（3）『河南程氏遺書』卷十八、18條

(4) 『河南程氏遺書』卷十八、25條

※ 以下、程子語の引用が続き、『大學或問』の一條としてはかなりの長さになるので便宜上三部に区切る。

又、学問を進み脩めるてだてに於いて何を先になすべきかを質問され、程子は『正心』『誠意』が最も先になすべきことであるが、意を誠にしなければ必ず先ず知を致さなければならぬ。また知を致すことは物に格することにある(『大學』經)。「致す」とは『盡す』ことであり、『格る』とは『至る』ことである。

すべて、一つのものであれば必ず一つの理があるのであって、それを窮めそれに至るのがいわゆる『格物』である。そして格物とはまたひとすじのものではない。読書して道義を講明することも、古今の人物を論じてその是非を分別することも、事物に応接してその当否を処置することも、すべて理を窮めることである」と答えた。また「格物は必ず一つ一つ格るのですか、それとも一つの物に格つたら萬理は皆通じるのですか」と質問され、程子は「一物が格つたら萬理は通じるということは、顔子であっても未だにそのような境地には至らなかつた。ただ今日一つの事物を窮め至り、明日また別の一つの事物を窮め至る、このようにして積み上げ習う事が多くなつた後にすつと貫通するところがあるのだ。」と答えた。

又程子は言っている「一身中より萬物の理に至るまで理解することが多くなつて、自然にからつと開けて悟るところがある。」

又言っている。「理を窮めることは必ずしも天下の理を窮めつくすと言ふことではない。又、ただ一つの理を窮めることができればそれで終わりというものでもない。積み重ねることが多くなつて後に、自然にす

つと悟るところがあるのだ。」

又言っている「格物は天下の物をすべて窮め尽くそうとするのではない。ただ一つの物事について窮めつくせば、その他の物は類推してゆくことができるのである。「孝」について言えば、孝をなす所以を求めべきである。もし一つの事物について窮めることができなない場合はしばらく別の一事物を窮めるのだ。簡単なものを先にするか、難しいものを先にするかという点は各人の力量による。たとえるならば何千何萬という道すべてから国都に行くことができるようなものであり、一つの道から入っていけば、類推によってその他を理解することが可能である。やはり萬物はそれぞれ一つの理を具え、すべての理は同じく一つの源から出ているのである。だから類推してすべてに通じることができなのだ。」

又言っている。「物には必ず理があり、すべて窮めなければならぬ。天が高く地が深いのはどうしてか、鬼が幽かで神が顕らかであるのはどうしてか、などがこれである。もし『天が高いことはわかっているし、地が深いこともわかっている。鬼神がそれぞれ幽かであり顕らかであることもわかっている』と言うならば、これはただその事実を言うに過ぎず、どうして理を窮めることができようか。」

又言っている「孝をなそうと望むならば、孝をなす所以の道を知らねばならない。どうすれば親を奉じ養う宜しきに適うか、どうやって寒暖の変化に対してほどよい対応を親に施せるかは、必ず窮め尽くさなければならず、そうしてこそうまく対応できるのである。ただ『孝』という一字を守っていても得られないのである。」

ある人が質問した。「物を観て己を察するとは、おそらく物を見ることによって、それから己に省み求める

ということではないでしょうか。」程子は答えた。「必ずしもそうではない。物と我とは一つの理であり、少しでもあちらを明らかにすれば、それに呼応してこちらも曉るものである。これが『内と外とを合わせる道』である。大なるものについて言えば、どうして天が高く地が厚いのか、小なるものについて言えば、一事物がどうしてそのようにあるのか、これらはすべて学ぶものが思考すべきことである。」「では先に四端について求めるのがよいのでしょうか。」と質問した。程子は答えて言った。「これを情性に求めることはもとより一身に切実なことであるが、一つの草、一つの木にもすべて理があるのであって、考察しなければならぬことである。」

又言っている。『致知』のかなめは、至善のありかを知るといふ点にある。『父は慈に止まり、子は孝に止まる』など、もしここに務めずに、ただ漠然と萬物の理を観察するといふのでは、大軍団の遊撃騎兵があまりに遠くまで出てしまつて帰つて来られなくなるようなものである。」

又言っている。『格物』は自分自身についてこれを考察するのが一番よく、それによつて得られるものも極めて切実である。」

以上の九条はすべて格物致知を努め行ふべき対象とその先後、工程を言つたものである。

又有問進脩之術何先者、程子曰莫先於正心誠意。然欲誠意必先致知、而欲致知又在格物。致、盡也。格、至也。凡有一物必有一理。窮而至之、所謂格物者也。然而格物亦非一端。如或讀書講明道義、或論古今人物而別其是非、或應接事物而處其當否、皆窮理也。曰格物者必物物而格之耶。將止格一物而萬理皆通邪。曰一物格而萬理通、雖顔子亦未至此。惟今日而格一物焉、明日又格一物焉、積習既多、然後脫然有貫通處

耳。(1)

又曰自一身之中以至萬物之理、理會得多、自當豁然有箇覺處。(2)

又曰窮理者非謂必盡窮天下之理、又非謂止窮得一理便到。但積累多後、自當脫然有悟處。(3)

又曰格物非欲盡窮天下之物。但於一事上窮盡、其他可以類推。至於言孝則當求其所以爲孝者如何。若一事上窮不得、且別窮一事。或先其易者、或先其難者、各隨人淺深。譬如千蹊萬徑皆可以適國。但得一道而入、則可以推類而通其餘矣。蓋萬物各具一理而萬理同出一原。此所以可推而無不通也。(4)

又曰物必有理、皆所當窮。若天地之所以高深、鬼神之所以幽顯、是也。若曰天、吾知其高而已矣、地、吾知其深而已矣、鬼神、吾知其幽且顯而已矣、則是已然之詞、又何理之可窮哉。(5)

又曰如欲爲孝則當知所以爲孝之道。如何而爲奉養之宜、如何而爲溫清之節、莫不窮究、然後能之。非獨守夫孝之一字而可得也。(6)

或問觀物察己者豈因見物而反求諸己乎。曰不必然也。物我一理。纔明彼、即曉此。此合內外之道(7)也。語其大、天地之所以高厚、語其小、至一物之所以然、皆學者所宜致思也。曰然則先求之四端可乎。曰求之情性、固切於身。然一草一木亦皆有理、不可不察。(8)

又曰致知之要、當知至善之所在。如父止於慈、子止於孝之類、若不務此而徒欲汎然以觀萬物之理、則吾恐其如大軍之遊騎出太遠而無所歸也。(9)

又曰格物、莫若察之於身。其得之尤切。(10)

此九條者皆言格物致知所當用力之地與其次第工程也。

（註）

- (1) 『河南程氏遺書』卷十八、27條
- (2) 『河南程氏遺書』卷十七、64條
- (3) 『河南程氏遺書』卷二上、192條
- (4) 『河南程氏遺書』卷十五、104條
- (5) 『河南程氏遺書』卷十五、108條
- (6) 『河南程氏遺書』卷十八、101條
- (7) 合内外之道 『中庸』「誠者非自成己而已也、所以成物也。成己、仁也。成物、知也。性之德也、合内外之道也、故時措之宜也。」
- (8) 『河南程氏遺書』卷十八、48條
- (9) 『河南程氏遺書』卷七、59條
- (10) 『河南程氏遺書』卷十七、7條

又言っている。『格物』『窮理』は『誠意』に立脚してこれに格るのである。その進み具合の遅速は各人の知の明暗による。」

又言っている。「道に入るには敬することが一番よい。敬によらないで知を致すことができた人などない。」

又言っている。「(徳性を)涵養するには敬を用いるべきであり、学問を進めることは知を致すことにある。」  
又言っている。『致知』の根本は養うことにある。知を養うには欲を少なくすることが一番よい。」

又言っている。『格物』は道に行く始めである。物に格ろうと思ひ願うならばもうすでに『道に近い』、『大學』(經)。なぜかという、その心を収斂してどこにも放たないからである。」

この五条は本源を涵養する修養が格物致知をなす上での基礎であることを言っている。程子の説は以上のようなものであり、格物致知の傳として詳細である。以上より格物致知の義理を尋ね求めて疑問点もなく、その字義を考察してもまた皆抛り所がある。他の書によつてこの点を論ずれば、『易經』文言傳の「学んで集め、質問して弁別する」、『中庸』の「善を明らかにする」「善を擇ぶ」、『孟子』の「性を知る」「天を知る」、これらは皆固く守りつとめ行う以前のステップであり、これらによつて『大學』の始教の修養が格物致知にあることを確認できよう。私はかつて反復して考察して、間違ひなくそうであると信じるに至つたので、ひそかにその意を取り傳の文の欠如を補つたのである。さもなければ、どうしてわざわざ僭越の罪を犯して証左のない言葉を作爲し、聖人の經・賢人の傳の中に託すなどということができようか。

又曰格物窮理、但立誠意以格之。其遲速則在乎人之明暗耳。(1)

又曰入道莫如敬。未有能致知而不在敬者。(2)

又曰涵養須用敬、進學則在致知。(3)

又曰致知在乎所養。養知莫過於寡欲。(4)

又曰格物者適道之始。思欲格物則固已近道矣。是何也。以収其心而不放(5)也。(6)

此五條者又言涵養本原之功所以爲格物致知之本者也。凡程子之爲說者不過如此。其於格物致知之傳、詳矣。今也尋其義理既無可疑、考其字義亦皆有據。至以他書論之、則文言所謂學聚問辨(7)、中庸所謂明善擇善(8)、孟子所謂知性知天(9)、又皆在乎固守力行之先而可以驗其大學始教之功爲有在乎此也。愚嘗反覆考之而有以信其必然。是以竊取其意以補傳文之缺。不然則又安敢犯不韙之罪爲無證之言、以自託於聖經賢傳之間乎。

(註)

(1) 『河南程氏遺書』卷二十二上、3條

(2) 『河南程氏遺書』卷三、98條

(3) 『河南程氏遺書』卷十八、28條

(4) 『河南程氏外書』卷二、66條

(5) 收其心而不放 『孟子』告子上「舍其路而弗由、放其心而不知求、哀哉、人有雞犬放、則知求之、有放心、而不知求。學問之道無他、求其放心而已矣。」

(6) 『河南程氏遺書』卷二十五、1條

(7) 學聚問辨 『易經』文言傳「君子學以聚之、問以辨之、寬以居之、仁以行之。易曰見龍在田、利見大人。君德也。」

(8) 明善擇善 『中庸』「誠身有道。不明乎善、不誠乎身矣。誠者、天之道也。誠之者、人之道也。誠者不勉而中、不思而得、從容中道、聖人也。誠之者、擇善而固執之者也。」

(9) 知性知天 『孟子』盡心上「盡其心者、知其性也。知其性、則知天矣。存其心、養其性、所以事天也。」

質問：それではあなたの考えもすべてお伺いできますか。

答え：私は次のように聞いている。天道がめぐりひろがり造化發育をなし、音、色、かたちを有して天地間に満ちているものはすべて物である。物があれば、その物をその物たらしめているものはそれぞれ当然そのようにあるべきだという法則にして自ずからとどめることのできないものを持たぬものはなく、これはみな天の賦与より得られたもので人間がなしうるものではない。今しばらく、その最も切実で身近なものから言うならば、心という物がその身体をつかさどっている。心の体としては仁義禮智の性を、心の用としては惻隱、羞惡、恭敬、是非の情をもち、それらが渾然とひつくるめて内側にあり、外界の呼びかけにしたがつて反応するのだが、そこには各々がつかさどる対象があつて乱れることはない。次に身体が備えているものについて言えば口鼻耳目四肢の働きがあり、又その次に身が接するところについていえば、君臣、父子、夫婦、長幼、朋友という恒常的なものがあつて、これらにはみな当然そのようにあるべきだという法則にして自ずからとどめることのできないものがある。それがいわゆる理である。我身の外に向かえば他人が存在するが、他人の理は己の理と異なることはない。更に遠くへ進むと物があるが、物の理も人の理と異なることはない。最も大きいところでは、天地の運行、古今の変動も理の外にあるわけではないし、最も小さいところでは、塵ほどの微かなものや一呼吸の短い時間でも理を離れることはできない。これがすなわち、「上帝が降した衷」、「人々が持ち守る彝」、劉康公の言う「天地の中」、孔子の言う「性と天道」、子思の言う「天命の性」、孟子の言う「仁義の心」、程子の言う「天然にして自ずから有する中」、張載の言う「萬物の一原」、邵雍の言う「道

の形體」である。ただ、その受けた氣質に清濁、偏正という差異があり、物欲に深淺、厚薄の違いがあるの  
で、人と物、賢と愚とは互いに懸け離れて同一たり得ないのである。理が同じであるという点からすれば、  
一人の心で天下萬物の理を知ることも可能である。しかし稟受した氣が異なるといふ点から理において窮め  
られないところが生ずる。理が窮められていないためにその知に尽くされないとどこまでできる。知が尽くさ  
れていなければ、心が外に向かつて發動しても、必ず純然とした義理そのものであつて物欲の私が挟雜しな  
いというわけには行かない。そのため意が誠にならず、心も正しくならず、身も修まらないで天下國家が治  
まらないのである。昔の聖人はこの点を憂えて、教化の始めの段階に小学を置き誠敬を習わせたのであり、  
これによつて心を放たず身にしっかりと把持しその徳性を養ふといふことについてその極致を用いた。大学  
に進むと、事物についてすでに知っている理によつて推して窮めていき、それぞれ極致に至るようになされた  
のであり、これによつて自分の知識もまたあまねく行き渡つて精密切実であり、尽されないとどこがない状  
態が得られたのである。その方法については、事物への対応といふ顯著なところに考え、念慮といふ微  
妙なところに察し、文章の中や講論の際に求めて、心身性情の徳、人倫日用の常理から天地鬼神の変化、鳥  
獸草木の適切なあり方に至るまで、その一事物の中の、当然そのようにあるべきであつてとどめられないも  
のと、またそのようにある原因であつて変えることのできないものを見て、必ずその表裏精粗のすべてを  
尽し、さらに類推によつて通じていくのである。そうしてある日、すつとそれらが貫通するに至ると、天下  
のあらゆる事物においてその義理、精微を極限まで窮め、己の聡明叡智も心の本体すべてを窮め尽くすので  
ある。これが私が「格物致知」の欠けている伝文の意を補つた根拠である。すべてが程子の言説のままではな

いが、指し示す旨や帰趨する点においてはほぼ程子と一致している。これを読む者は深く考察してしつかりとこのことを理解してほしい。

曰：然則吾子之意亦可得而悉聞之乎。

曰：吾聞之也。天道流行、造化發育、凡有聲色象而盈於天地之間者、皆物也。既有是物則其所以爲是物者莫不各有當然之則而自不容已。是皆得於天之所賦而非人之所能爲也。今且以其至切而近者言之則心之爲物、實主於身。其體則有仁義禮智之性、其用則有惻隱、羞惡、恭敬、是非之情、渾然在中、隨感而應、各有攸主而不可亂也。次而及於身之所具則有口鼻耳目四肢之用。又次而及於身之所接則有君臣父子夫婦長幼朋友之常。是皆必有當然之則而自不容已、所謂理也。外而至於人則人之理不異於己也。遠而至於物則物之理不異於人也。極其大、則天地之運古今之變、不能外也。盡於小、則一塵之微一息之頃、不能遺也。是乃上帝所降之衷(1)、烝民所秉之彝(2)、劉子所謂天地之中(3)、夫子所謂性與天道(4)、子思所謂天命之性(5)、孟子所謂仁義之殊、物欲有淺深厚薄之異、是以人之與物、賢之與愚、相與懸絕而不能同耳。以其理之同、故以一人之心而於天下萬物之理無不能知。以其稟之異、故於其理或有所不能窮也。理有未窮、故其知有不盡。知有不盡則其心之所發必不能純於義理而無雜乎物欲之私。此其所以意有不誠、心有不正、身有不脩、而天下國家不可得而治也。昔者聖人蓋有憂之、是以於其始教爲之小學而使之習於誠敬、則所以收其放心養其德性者已無所不用其至矣。及其進乎大學則又使之即夫事物之中因其所知之理、推而究之以各到乎其極、則吾之知識亦得以周遍精切而無不盡也。若其用力之方、則或考之事爲之著、或察之念慮之微、或求之文字之中、或索之講論之際、使

於身心性情之德、人倫日用之常、以至天地鬼神之變、鳥獸草木之宜、自其一物之中莫不有以見其所當然而不容已與其所以然而不可易者。必其表裏精粗無所不盡而又益推其類以通之、至於一日脫然而貫通焉、則於天下之物皆有以究其義理精微之所極、而吾之聰明睿智亦皆有以極其心之本體而無不盡矣。此愚之所以補乎本傳闕文之意。雖不能盡用程子之言、然其指趣要歸則不合者鮮矣。讀者其亦深考而實識之哉。

〈註〉

- (1) 上帝所降之衷 『尚書』湯誥「惟皇上帝、降衷于下民」
- (2) 烝民所秉之彝 『詩經』大雅、烝民「天生烝民、有物有則。民之秉彝、好是德懿」
- (3) 劉子所謂天地之中 『春秋左氏傳』成公十三年「劉子曰吾聞之、民受天地之中以生、所謂命也」
- (4) 夫子所謂性與天道 「子貢曰夫子之文章、可得而聞也。夫子之言行性與天道、不可得而聞也。」
- (5) 子思所謂天命之性 『中庸』「天命之謂性、率性之謂道、修道之謂教。」
- (6) 孟子所謂仁義之心 『孟子』告子上「孟子曰牛山之木嘗美矣。以其郊於大國也、斧斤伐之、可以為美乎。是其日夜之所息、雨露之所潤、非無萌蘖之生焉、牛羊又從而牧之、是以若彼濯濯也。人見其濯濯也、以為未嘗有材焉、此豈山之性也哉。雖存乎人者、豈無仁義之心哉。其所以放其良心者、亦猶斧斤之於木也。且且而伐之、可以為美乎。」
- (7) 程子所謂天然自有之中 『河南程氏遺書』卷十七、65條「楊子拔一毛不為、墨子又摩頂放踵為之、此皆是不得中。至如子莫執中、欲執此二者之中、不知怎麼執得。識得則事物物上皆天然有箇中在那上、不待人安排也。安排著、則不中矣」

(8) 張子所謂萬物之一原 『正蒙』誠明篇「性者萬物之一原、非有我之得私也。惟大人爲能盡其道。是故立必俱立、知必周知、愛必兼愛、成不獨成。彼自蔽塞而不知吾理者、則亦未如之何矣」

(9) 邵子所謂道之形體 『伊川擊壤集』序「性者道之形體也。性傷則道亦從之矣。心者性之郛郭也。心傷則性亦從之矣。身者心之區宇也。身傷則心亦從之矣。物者身之舟車也。物傷則身亦從之矣」

質問：では、あなたの学とは心に求め尋ねるのではなく事物の迹に求め、内面に求めるのではなく外部に求めるといふことになりませんが、私が思うに聖賢の学とはそのような浅く卑近でまとまりのないものではないのでしょうか。

答え：人が学ぶのは、心と理とのみである。心は一身をつかさどるものとはいえ、心の体の虚靈さは天下の理をつかさどるに十分なものである。理は萬物に散在するとはいえ、理の用の微妙さは実に一人の心をはみ出ない。故にもとより内外精粗といった区別をつけて論じることができない。しかし、その心の靈妙なところを知らず心を存することがなければ、心は暗く蒙昧でまじり乱れ、諸々の理の微妙なところを窺められない。諸々の理の微妙なところを知らずそれを窺めなければ、偏狭でかたくなであり、心の全体を尽くすことができない。こうした相補関係は、理として自然ななりゆきで必ずそのようにあるはずのものである。故に聖人の教えでは、心の靈妙なところを黙識し、それを正しくおごそかで静一である状態のなかに存して窮理の本とし、心には微妙な諸々の理があることを知らせ、学問・思慮・弁別の場面でそれを窺めて心を尽くす努力をさせるのである。広大なものと微細なものとを溶け合わせ、動も静も交じり合って養うのであり、

もともと内外精粗のどちらを選び行うというのではないのである。そのようにして久しく努力を積んで、か  
らりと開けて貫通するところに至ると、やはりそれらが渾然一体であつて内外精粗を分けて言うことができ  
ないことを理解するのである。今ここで、私の述べる学を浅く卑近でまとまりがないときめつけ、形影ある  
ものを隠し、それと別に或る種の幽玄でつかみどころがなく、難渋で滞りのある論を爲そうとし、学ぶ者の  
心を文字言語以外のところに漠然と向かわせ、「道は必ずこのようなものであり、このようにしてこそ會得で  
きるのだ」と言うならば、近頃の仏教の「偏り淫らで邪に陥つて言い逃れる」類の甚だしいものであり、そ  
のような説に移り従つて古人の明德新民の実学を乱そうとするのは誤りである。

曰：然則子之爲學、不求諸心而求諸迹、不求之内而求之外。吾恐聖賢之學不如是之淺近而支離也。

曰：人之所以爲學、心與理而已矣。心、雖主乎一身、而其體之虛靈足以管乎天下之理。理、雖散在萬物、而  
其用之微妙實不外乎一人之心。初不可以内外精粗而論也。然或不知此心之靈而無以存之則昏昧雜擾而無以窮  
衆理之妙、不知衆理之妙而無以窮之則偏狹固滯而無以盡此心之全。此其理勢之相須、盖亦有必然者。是以聖  
人設教、使人默識此心之靈而存之於端莊靜一之中以爲窮理之本、使人知有衆理之妙而窮之於學問思辨之際以  
致盡心之功。巨細相涵動靜交養、初未嘗有内外精粗之擇。及其真積力久而豁然貫通焉、則亦有以知其渾然一  
致而果無内外精粗之可言矣。今必以是爲淺近支離、而欲藏形匿影(一)別爲一種幽深恍惚艱難阻絶之論、務使  
學者莽然措其心於文字言語之外而曰道必如此然後可以得之、則是近世佛學詖淫邪遁(二)之尤者、而欲移之以  
亂古人明德新民之實學、其亦誤矣。

(註)

(1) 藏形匿影 『鄧析子』無厚篇「君者藏形匿影、群下無私、掩目塞耳、萬民恐震」

(2) 諛淫邪遁 『孟子』公孫丑上「何謂知言。曰諛辭知其所蔽、淫辭知其所陷、邪辭知其所離、遁辭知其所窮。生於其心、害於其政。發於其政、害於其事。聖人復起、必從吾言矣。」

質問：近年の大儒（司馬光）に、「格物致知」に関して『格』とは『扞（ふせ）ぐ』『禦（ふせ）ぐ』というようなものだ。外物をふせぐことができた後で至道を知ることができるのである」という説があります。またその説を推し進めて、「人は生まれつき静であり、その性に本来不善はない。不善を行うのは外物が誘惑するからだ。『格物によってその知を致す』とは外物の誘惑をふせげば本来の善は自ずから明らかであるということだ」と説く人がいます。これらの説はよろしいように思えますが。

答え：「天が民を生み、物があればそこには必ず法則がある」のであり、物と道とははじめから離れたものではない。「物をふせいだ後で至道を知ることができる」と言う場合、父子の関係を絶った後で子の孝、父の慈を知ることができ、君臣の関係を離れた後で君の仁、臣の敬を知ることができる、といったことになる。そんな理屈が成り立つだろうか。もし「ここにいう外物とは不善の誘惑について言ったもので、君臣父子を指して言ったのではない」と言うなら、ではもつとも人を誘惑する外物とは何かといえ、それは食欲、性欲であろう。しかしこれらも根本を推しはかれば、人が当然持つべき欲であって無くすことのできないものである。ただそこにはおのずと天理か人欲かという区別があつてほんの少しもく違つてはいけないうだけである。ただ徒然として物に対応し、自分がそこで行動する際に何が天理か何が人欲かを察知することが

できないために、人欲に勝つて天理に復帰するという手だてを取れず、物が外から誘惑して本来的な天理を奪ってしまうのである。物を対象としてその根本を窺めずに、ただ外物が自分を誘惑することをにくんで一切をふせごうとするのは、口を閉じ腹を空にしてこそ飲食の正しさを得、子を作らず絶やしてこそ夫婦の別がまつとうであるというようなものである。そんな説は遠方のえびすの君父を軽んじる教えの中であつても不可能な話である。まして聖人の大いなる中にして至正である道は、このような説で乱すことはできない。

曰：近世大儒有爲格物致知之說者曰格猶扞也禦也。能扞禦外物而後能知至道也(1)。又有推其說者(2)曰人生而靜(3)、其性本無不善。而有爲不善者外物誘之也。所謂格物以致其知者亦曰扞去外物之誘而本然之善自明耳。是其爲說、不亦善乎。

曰：天生烝民有物有則(4)、則物之與道固未始相離也。今日禦外物而後可以知至道、則是絶父子而後可以知孝慈、離君臣而後可以知仁敬也。是安有此理哉。若曰所謂外物者不善之誘耳、非指君臣父子而言也、則夫外物之誘人、莫甚於飲食男女之欲。然推其本則固亦莫非人之所當有而不能無者也。但於其間自有天理人欲之辨而不可以毫釐差耳。惟其徒有是物而不能察於吾之所以行乎其間者孰爲天理、孰爲人欲。是以無以致其克復之功而物之誘於外者得以奪乎天理之本然也。今不即物以窮其原、而徒惡物之誘乎己乃欲一切扞而去之、則是必閉口枵腹、然後可以得飲食之正、絶滅種類、然後可以全夫婦之別也。是雖裔戎無君無父之教有不能充其說者。況乎聖人大中至正之道而得以此亂之哉。

〈註〉

(1) 近世大儒有爲格物致知之說者曰 『溫國文正司馬光集』卷七十一、致知在格物論「太學曰致知在格物、

格猶扞也、禦也。能扞禦外物、然後能知至道矣。鄭氏以格爲來、或者猶未盡古人之意乎」

(2) 有推其說者曰 『四書大全』註に「孔周翰說」と、『明儒學案』諸儒學案下一に「或問中孔周翰已有是說、但孔以爲外物之誘、……等とあるが未詳。

(3) 人生而靜 『禮記』樂記「人生而靜、天之性也。感於物而動、性之欲也。」

(4) 天生烝民、有物有則 『詩經』大雅、烝民「天生烝民、有物有則。民之秉彝、好是懿德。」

質問：程子が格物を窮理と解釈して以来、それを学んだ者がその説を伝え表した文章が多くあります。これらも師の説を明らかにし、後世の学ぶ者の理解の一助となるものではないでしょうか。

答え：程子の説は自分自身に対して切実でありながら、事物に対しても配慮し、行爲という実践的な場面に基づきながら、文章より学ぶというだけでも廃さない。大きな事を窮める一方で小さな事もないがしろにせず、精微なる部分を窮める一方で大まかな部分もいい加減にしない。学ぶ者はこの程子の説に従って努力すれば、博学を務めて支離に陥ることがないと同時に、簡約な道筋を歩んで狂妄に流れることもない。着々と努力を積み重ねることを捨ておかないと同時に、所謂「からつと開けて貫通する」ことが見聞思慮の及びえないという点にも言及する。このような程子の説は経を説明する意味においても徳を学び進める方法においても、繰り返し説かれて詳細であり完備していると言えるのであつて、他人が発し明らかにするまでもない。程子の門人達は師説を祖として仰いでいるとはいへ、私が考えるところでは、恐らく皆未だ程子の説には十分に及んでいない。

「萬物の理が同じく一つのものから出ていることを窮めるのが『格物』であり、萬物が同じく一理より出ていることを知るのが『知至』である。内外の道を合すれば、天と人、物と我とが一つになり、昼夜の道を通じれば、死と生、幽と明とが一つになり、哀楽、好惡の情を達すれば、人間と鳥獸魚鼈といった動物とが一つになり、氣が屈すると伸びる、消えると長じるといふ変化を求めれば、天地山川が一つになる」といふ（呂大臨の）説は程子の説に似てはいる。しかし萬物の理を窮めようとしてひとえに外物のみを指し示し、自己に存在する理については明らかでない。いろいろな種類の事物の同じ部分を求めるだけで各事物の性と情の別を窮めないのであれば、理の精微なところについては察することができない。異なることを望まないのに、「内外の道」「昼夜の道」「哀楽好惡の情」「屈伸消長の変」といふ四説が異なってしまうことを免れず、同一であることを強く求めながら、同一なる根源を窮めていない。これではたんに苦勞してむりやり合わせただけであつて、貫通の妙味を見ていないのである。やはり程子の説には及びえない。

次に「窮理とはただ一つの是（ぜ）なるところを尋ね求めることであり、必ず恕を根本にする。又、大なるものを先に窮めれば、一箇所の理が通じて、他のところも自然に皆通じる」といふ（謝上蔡の）説がある。是なるところを尋ね求めるといふのはよいのだが、恕を根本にするといふのは仁を求める方法であつて窮理において心をかけることではない。また大なるものを先に窮めるといふのも、身近なものを先に窮める切実さには及ばない。また一箇所が通じれば一切が通じるといふことは顔子でさえもできなかったことであり、程子が決して言わなかつたことである。類推し積み重ね順序に従い必ず至ることができるという方法には及ぶものではない。

又、「天下の事物全てを窮めることはできない。しかしこれらは全て自己に備わっているのであって外から獲得するものではない。格物というのも『身に顧みて誠であれ』ば天下の事物はすべて我に在るということだ」という（楊龜山の）説があり、これも程子の説と似てはいる。しかし「身に顧みて誠である」というのは、物が格り知が至つて以降のことである。それは窮理の修養が至極まで尽くされることによって、すべての理を我が身に顧みたときに、あたかも目が視、耳が聴き、手が持ち、足が歩くような自然さを全てが備え、少しも不実がないことを言う。本来これは格物のことではない上に、また単に我が身に顧みただけで天下の理において自然とすべて誠になるということも言うのではない。『中庸』の「善を明らかにする」とは『大學』の「物格」「知至」を言うのであり、「身を誠にする」とは「意誠」「心正」の修養について言ったものである。故に善が明らかでないならば、身に顧みたとしても誠ではない場合があるのである。修養の段階にはもともと順序があるのであってまげることはいできない。ここは格物を説明するところであつて「身に顧みて誠である」ことを言及するところではない。

曰：自程子以格物爲窮理而其學者傳之見於文字多矣。是亦有以發其師說而有助於後學者耶。

曰：程子之説、切於己而不遺於物、本於行事之實而不廢文字之功、極其大而不略其小、究其精而不忽其粗。學者循是而用力焉、則既不務博而陷於支離、亦不徑約而流於狂妄。既不舍其積累之漸、而所謂豁然貫通者又非見聞思慮之可及也。是於説經之意、入德之方、其亦可謂反復詳備而無俟於發明矣。若其門人雖曰祖其師説、然以愚考之則恐其皆未足以及此也。

盖有以必窮萬物之理同出於一爲格物、知萬物同出於一理爲知至、如合内外之道（一）則天人物我爲一、通書

夜之道(2)則死生幽明爲一、達哀樂好惡之情則人與鳥獸魚鼈爲一、求屈伸消長之變則天地山川爲一者(3)、似矣。然其欲必窮萬物之理而專指外物、則於理之在己者有不明矣。但求衆物比類之同而不究一物性情之異、則於理之精微者有不察矣。不欲其異而不免乎四說之異、必欲其同而未極乎一原之同、則徒有牽合之勞而不睹貫通之妙矣。其於程子之說何如哉。

又有以爲窮理只是尋箇是處、然必以恕爲本、而又先其大者則一處理通而觸處皆通者(4)。其曰尋箇是處者、則得矣。而曰以恕爲本、則是求仁之方(5)而非窮理之務也。又曰先其大、則不若先其近者之切也。又曰一處通而一切通、則又顏子之所不能及、程子之所不敢言。非若類推積累之可以循序而必至也。

又有以爲天下之物不可勝窮、然皆備於我而非從外得也、所謂格物亦曰反身而誠(5)則天下之物無不在我者(6)、是亦似矣。然反身而誠、乃謂物格知至以後之事、言其窮理之至無所不盡、故凡天下之理反求諸身、皆有以見其如目視耳聽手持足行之畢具於此而無毫髮之不實耳。固非以是方爲格物之事、亦不謂但務反求諸身而天下之理自然無不誠也。中庸之言明善、即物格知至之事。其言誠身、即意誠心正之功(7)。故不明乎善則有反諸身而不誠者。其功夫地位固有序而不可誣矣。今爲格物之說、又安得遽以是而爲言哉。※

〈註〉

(1) 合內外之道 『中庸』「誠者非自成己而已也、所以成物也。成己、仁也。成物、知也。性之德也、合外內之道也、故時措之宜也。」

(2) 通晝夜之道 『周易』繫辭上傳「易與天地準、故能彌綸天地之道。仰以觀於天文、俯以察於地理、是故知幽明之故。原始反終、故知死生之說。精氣爲物、遊魂爲變、是故知鬼神之情狀。與天地相似、故不違。知

周乎萬物而道濟天下、故不過。旁行而不流、樂天知命、故不憂。安土敦乎仁、故能愛。範圍天地之化而不過、曲成萬物而不遺、通乎晝夜之道而知、故神無方而易無體。」

(3) 『朱子語類』卷十八、四書大全に「呂與叔說」とある。呂與叔の遺著を集めた『藍田呂氏遺著輯校』（中華書局、理学叢書）を参照。

(4) 『上蔡語録』卷二、5條

(5) 以恕爲本、則是求仁之方／反身而誠 『孟子』盡心上「孟子曰萬物皆備於我矣。反身而誠、樂莫大焉。強恕而行、求仁莫近焉。」

(6) 『龜山集』卷二十六「題蕭欲仁大學篇後」参照。

(7) 明善、誠身 『中庸』「誠身有道。不明乎善、不誠乎身矣。誠者、天之道也。誠之者、人之道也。誠者不勉而中、不思而得、從容中道、聖人也。誠之者、擇善而固執之者也。」

※この問答部分も長いので便宜上二つに分割した。

また、『今日一物に格り、明日は別の一物に格る』というのは程子の言葉ではない」という（尹惇の）説があるが、諸家が記録した程子の言にはこの言葉に類するものがいくつもあり、その全てが間違っているとはいえないし、またその説自体も、まさに『中庸』の「博く学び、審らかに問い、慎んで思い、明らかに弁別して、それらが得られない場合に放置しないで取り組む」ということであり、理に悖るところはない。何を問題としてこれを程子の説ではないと疑ったのかがわからない。彼の持敬の簡約さに傾く習癖から、理を

観る煩雑さを嫌ったのだろうか。それとも、ただ自分が聴いたことがなかったということから、他人が聞いたものを信用しなかったのだろうか。どちらにしろ、敬を持つことと理を観ることは一方を廃せるものではないことを程子はもともとと言っているのであるし、自分がたまたま聞かなかつたからといってそれを信用しないということは、有子の言葉が孔子に似ていたとしても『喪は速やかに貧しくし、死は速やかに朽ちる』という語が孔子の言葉であるか否かの議論が子游の証左を待つて定まったことと同じで、一人が聞かなかつたからといって、皆が共に聞いたことを廃することはできない。

また次に「一物づつ察を致してそれをめぐり転じて己に帰する」という（胡安国の）説がある。その「天の休むことなき運行を察して自ら勉めることをやすまず、地の厚いさまを察して自らの徳を厚くする」というところはまた程子の説に似てはいる。しかし「一物づつ察を致す」というのは、程子が「必ずしも天下の物すべてを窮めるのではない」と言っていることを察していない。又、「めぐり転じて己に帰する」というのは程子が「物と我とは一理であり、少しでも向こうが明らかになればそれに呼応してこちらも暁る」との意を察していない。又「天の休むことなき運行を察して自ら勉めることをやすまず、地の厚いさまを察して自らの徳を厚くする」というのは単に定まった名称からすであらわれた迹になぞろうとするだけであり、程子が言う「なぜそのようであるのか、なぜそのようになるのか」という微妙な点を求める」とことと異なるのである。

ただ一つ「事に即し物に即して厭わず棄てず、身をもって自らこれに格り、その知を精密にする」という（胡宏の）説は「致」字が持つ内へ向かうという意味を了解している。さらに「これに格る道は、必ず志を

立てて根本を定め、居敬によつてその志を保持する。志は事物の表面に立ち、敬は事物の内側に行われて、それで知は精密になりうる」という部分も「敬によらないで知を致すことができた人などいない」という旨と合致している。ただ、その語は非常に急迫で、程子の説の全体の規模の大きさを表現し尽くすことができない。その上また、従容と心を潜めて玩味し久しく積み重ねて貫通するというやりかたが見えない。

ああ、程子の言葉は、受け答え、繰り返しがあのように詳細で明らかであるのに、彼の門人たちが説くところは以上のようなものである。わずかに一两点合致するところがあるとはいへ、なお意を尽くしていない点があることを免れていない。孔子の七十人の高弟が物故しないうちに、既にその大義から乖離してしまうようなものである。どうしてなおそれらの説が程子の説を發し明らかにして、後学が学ぶ上での一助となることを望むことなどできようか。近頃私が思うのは、かつて李延平先生に聞いた教えである。その教えとは、「学を爲す最初の段階ではとりあえず常に心を存して他事がそれに勝つことがないようにするのがよい。一つの事に対処するときはとりあえずその事について反復して推し尋ねてその理を窮め、その一事が心に融積してすつきりとしたら、その後は順序に従つて少しずつ進んでゆき別の一事を窮めるのがよい。このようにして久しく積み重ねていくことが多くなれば、きつと胸中は自然にさっぱりとすることがある。それは文章や言語では表現できないところなのだ」というものである。この言葉を深く味わつてみるとその規模の大きさ、条理の緻密さは程子自身の説には及ばないようではあるが、その手立ての漸次なること、その意味の深く身に切であることは他説の及び得ないところである。ただ、嘗て実際にここに取り組んだ者だけが、それを理解できるであらう。たやすく口先で争うような問題ではないのだ。

又有以今日格一物、明日格一物爲非程子之言者(1)、則諸家所記程子之言此類非一、不容皆誤。且其爲說、正中庸學問思辨弗得弗措之事(2)、無所拂於理者、不知何所病而疑之也。豈其習於持敬之約而厭夫觀理之煩耶。抑直以己所未聞而不信他人之所聞也。夫持敬窮理不可偏廢、程子固已言之。若以己偶未聞而遂不之信、則以有子之似聖人而速貧速朽之論猶不能無待於子游而後定(3)。今又安得遽以一人之所未聞而盡廢衆人之所共聞者哉。

又有以爲物物致察而宛轉歸己、如察天行以自強、察地勢以厚德者(4)、亦似矣。然其曰物物致察、則是不察程子所謂不必盡窮天下之物也。又曰宛轉歸己、則是不察程子所謂物我一理、纔明彼即曉此之意也。又曰察天行以自強察地勢以厚德、則是但欲因其已定之名擬其已著之迹、而未嘗如程子所謂求其所以然與其所以爲者之妙也。

獨有所謂即事即物不厭不棄而身親格之以精其知者(5)爲得致字向裏之意。而其曰格之道、必立志以定其本、居敬以持其志、立志乎事物之表、敬行乎事物之內、而知乃可精(6)者、又有以合乎所謂未有致知而不在敬者之指。但其語意頗傷急迫、既不能盡其全體規模之大、又無以見其從容潛玩積久貫通之功耳。

嗚呼、程子之言其答問反復之詳且明也如彼、而其門人之所以爲說者乃如此。雖或僅有一二之合焉、而不免於猶有所未盡也。是亦不待七十子喪而大義已乖(7)矣。尚何望其能有所發而有助於後學哉。間獨惟念昔聞延平先生之教、以爲爲學之初且當常存此心勿爲他事所勝、凡遇一事即當且就此事反復推尋以究其理、待此一事融釋脫落、然後循序少進而別窮一事、如此既久積累之多、胸中自當有洒然處、非文字言語之所及也。詳味此言、雖其規模之大、條理之密若不逮於程子、然其功夫之漸次、意味之深切、則有非他說所能及者。惟嘗實用

力於此者爲能有以識之。未易以口舌爭也。

(1) 『朱子語類』卷十八、近世大儒有爲格物致知之說一段に尹惇の説とある。

(2) 中庸學問思辨弗得弗措之事 中庸「博學之、審問之、慎思之、明辨之、篤行之。有弗學、學之弗能、弗措也。有弗問、問之弗知、弗措也。有弗思、思之弗得、弗措也。有弗辨、辨之弗明、弗措也。有弗行、行之弗篤、弗措也」

(3) 『朱子語類』卷十八、近世大儒有爲格物致知之說一段に胡安国の説とある。

(4) 以有子之似聖人而速貧速朽之論猶不能無待於子游而後定 『礼記』檀弓上「有子問於曾子曰問喪於夫子乎。曰聞之矣。喪欲速貧。死欲速朽。有子曰是非君子之言也。曾子曰參也聞諸夫子也。有子又曰是非君子之言也。曾子曰參也與子游聞之。有子曰然。然則夫子有爲言之也。曾子以斯言告於子游。子游曰甚哉、有子之言似夫子也。…」

(5) 『五峯集』卷三「復齋記」參照

(6) 同上

(7) 七十子喪而大義已乖 『漢書』藝文志第十「昔仲尼沒而微言絶、七十子喪而大義乖。」

質問：では、この格物致知の学と世に言う博物洽聞とはどの点で異なるのですか。

答え：格物致知の学は身に顧み理を窮めることを主とし、必ず事物の本末是非の極至を窮めるものである。世に言う博物洽聞とは己の外部のものに従い、知ることの多さを誇るものであり、事物の表裏真妄の実を明

らかにしない。そのいきつくところを必ず窮めてこそ知が博くなるとともに心はますます明らかになる。その実を明らかにしなければ識ることが多いほど心はますます窒礙してしまふ。これがまさに己の爲にする學問と他人の爲にする學問との分かれ目であり、必ず考察しなければならぬことである。

曰：然則所謂格物致知之學、與世之所謂博物洽聞者、奚以異。

曰：此以反身窮理爲主、而必究其本末是非之極摯。彼以徇外誇多爲務、而不覈其表裏真妄之實。然必究其極、是以知愈博而心愈明。不覈其實、是以識愈多而心愈窒。此正爲己爲人(一)之所以分、不可不察也。

(一)爲己爲人 『論語』憲問「子曰古之學者爲己、今之學者爲人。」