

『朱子文集』 訳註 (十)

卷三二・10～11 張杖への書簡 (41～42)

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』

『朱子大全筭疑問目管補』金邁淳從兄∴『管補』

『朱子大全筭疑節補』任鹿門∴『節補』

* * * * *

【卷三十二·10】

答張敬夫問目

孟子曰、盡其心者。知其性也、知性則知天矣（1）。心體廓然、初無限量、惟其梏於形器之私、是以有所蔽而不盡。人能克己之私、以窮天理、至於一旦脫然、私意剝落、則廓然之體無復一毫之蔽、而天下之理遠近

精粗、隨所擴充、無不通達。性之所以爲性、天之所以爲天、蓋不離此而一以貫之(2)、無次序之可言矣。孔子謂天下歸仁(3)者、正此意也。

※『編年考証』68頁。乾道六年庚寅(一一七〇年)、四十一歲。

※『朱子文集』卷六十七「盡心說」、卷四十三「答林擇之」第12書參照。

※張栻『癸巳孟子說』參照。

(1) 孟子曰、盡其心者。知其性也、知性則知天矣。『孟子』尽心上。

(2) 一以貫之。『論語』里仁、衛靈公。

(3) 天下歸仁。『論語』顏淵「顏淵問仁。子曰、克己復禮爲仁。一日克己復禮、天下歸仁焉。爲仁由己、而由人乎哉。」

孟子曰く「其の心を尽くす者は其の性を知るなり。性を知れば則ち天を知る。」心の本体は広々と大きく、全く限りの無いものですが、それが宿る個別の肉体に限定されてしまうので、蔽われるところがあり、その全体を十分に發揮することができません。しかし、人が私利私欲に打ち勝ち天理を窮め、ひとたびすつきりと私意が無くなるに至れば、広々と大きな心の本体は余すところ無く發揮され、天下の理は遠近精粗の区別無く随処に全て通曉することができるようになります。性の性たる所以、天の天たる所以はこのことに他ならず、(性と天とは)「一以てこれを貫き」、どちらが先とか後とかいうことはできません。孔子の「天下仁に帰す」と

いうのも、正にこの意味です。

存其心、養其性、所以事天也(1)。心性皆天之所以與我者、不能存養而枯亡(2)之、則非所以事天也。夫心主乎性者也、敬以存之、則性得其養而無所害矣。此君子之所以奉順乎天(3)、蓋能盡心而終之之事、顏冉所以請事斯語(4)之意也。然學者將以求盡其心、亦未有不由此而入者。故敬者學者之終始、所謂徹上徹下之道(5)、但其意味淺深有不同爾。

(1) 存其心、養其性、所以事天也 『孟子』尽心上。承前。

(2) 枯亡 『孟子』告子上「其日夜之所息、平旦之氣、其好惡與人相近也者幾希、則其旦晝之所爲、有枯亡之矣。」『集注』「枯、槁(かせ)也。」

(3) 奉順乎天 『遺書』卷二十二上・73条「(伯温)又問事天。曰、奉順之「一本無之字。」而已。」

(4) 顏冉所以請事斯語 『論語』顏淵「子曰、非禮勿視、非禮勿聽、非禮勿言、非禮勿動。顏淵曰、回雖不敏、請事斯語矣。」同「子曰、出門如見大賓、使民如承大祭。己所不欲、勿施於人。在邦無怨、在家無怨。仲弓曰、雍雖不敏、請事斯語矣。」孔子の發言は何れも「仁」とは何かという問いかけに答えたものだが、道学では「心」や「敬」の問題をめぐる議論において、この孔子の言葉が頻用される。

(5) 敬者學者之終始、所謂徹上徹下之道 「敬」を「徹上徹下」の工夫とする發言は、『語類』にも頻出

する。「敬已是包得小學。敬是徹上徹下工夫。」（卷七・11条）、「問、格物、敬爲主、如何。曰、敬者、徹上徹下工夫。」（卷十八・54条）「徹上徹下之道」という表現は、程子が用いている。「博學而篤志、切問而近思、何以言仁在其中矣。學者要思得之、了此便是徹上徹下之道。」（『遺書』卷十四・3条）

「其の心を存し、其の性を養うは、天に事うる所以なり。」心性は何れも天が自分に与えてくれたもの、それを存養することができずに、縛り付けて失ってしまうならば、それは「天に事うる所以」ではありません。そもそも心は性を主宰するもの、敬によつて心を存するならば、性は養われて損なわれることはありません。これが君子の天を奉り天に従うやり方です。つまり、「心を尽くす」ことから始めて（「天に事う」まで）全ての段階を全うするというのは、顔淵や冉求が「この語を事とすることを請う」と言ったのと同じことです。そうであるならば、学ぶ者が「心を尽くす」ことを求めるにも、この敬から入らない者はありません。したがつて、敬は学問の始めをなし終わりをなすもの、所謂上から下まで全てに通徹した道なのです。ただ、そのことの理解の度合いに深淺の違いがあるだけです。

夭壽不貳、脩身以俟之、所以立命也（1）。云夭與天同。夫夭壽之不齊、蓋氣之所稟有不同者。不以悅戚二其心、而惟脩身以俟之、則天之正命（2）自我而立、而氣稟之短長、非所論矣。

愚謂、盡心者、私智不萌、萬里洞貫、斂之而無所不具、擴之而無所不通之謂也。學至於此、則知性之爲

徳、無所不該、而天之爲天者、不外是矣。存者存此而已、養者養此而已、事者事此而已。生死不異其心、而脩身以俟其正、則不拘乎氣稟之偏、而天之正命自我立矣。

(1) 殀壽不貳、脩身以俟之、所以立命也 『孟子』 尽心上。承前。

(2) 正命 『孟子』 尽心上 「盡其道而死者、正命也。」

「殀壽式(まど)わず、身を修めて以てこれを俟つ、命を立つる所以なり。」「殀」というのは「夭」と同じ。夭(若死)と寿(長生き)の違いがあるのは、稟けた氣に違いがあるからです。それに対して喜んだり悲しんだりと心を二つにせず、ただ身を修めて天命を待つならば、天の正しい命を自分から立てることができ、稟けた氣の長短は問題になりません。

(以上、この一節について) 私が考えますに、「心を尽くす」とは、自分勝手な智慧を萌さず、どこまでも通曉し、収斂すれば全てをそこに具え、おし拡げれば全てに通じることです。学問がこの境地にまで至ったならば、性という徳を知ることにも全てに行き渡り、天の天たる所以もこのことをおいて他にありません。「存」というのもこれを存するのであり、「養」というのもこれを養うのであり、「事」というのもこれに事(つか)えるだけのことで。死生によって心を変えず、身を修めて正しい天命を待つならば、稟けた氣の偏りにとらわれることなく、天の正しい命を自分から立てることができるのです。

告子曰、不得於言、勿求於心、不得於心、勿求於氣（1）。孟子引告子之言以告丑、明告子所以不動其心術如此。告子之意、以爲言語之失當直求之於言、而不足以動吾之心、念慮之失當直求之於心、而不必更求之於氣。蓋其天資剛勁、有過人者、力能堅忍固執、以守其一偏之見、所以學雖不正、而能先孟子以不動心（2）也。觀其論性數章、理屈詞窮、則屢變其說以取勝、終不能從容反覆、審思明辨（3）、因其所言之失而反之於心、以求至當之歸。此其不得於言而勿求（4）諸心之驗也歟。

（1）告子曰く勿求於氣 『孟子』公孫丑上。

（2）能先孟子以不動心 同（1）「…告子先我不動心。」

（3）審思明辨 『中庸』（章句二十章）「博學之、審問之、慎思之、明辨之、篤行之。」

（4）勿求 『朱熹集』は宋閩・浙本に拠り「不求」に作る。

告子曰く「言に得ざれば心に求むることなかれ。心に得ざれば氣に求むることなかれ。」孟子は告子の言葉を引いて公孫丑に告げ、告子の不動心のやり方を明らかにしています。告子の考えは、言葉の過失は直接言葉に求めるべきで、それによって自分の心を動かすには及ばないし、念慮の過失は直接心に求めるべきで、それをそれ以上気に求める必要はない、というものです。そもそも告子は人並み以上の強靱な資質に恵まれており、堅忍不拔の力でその偏った考えを守り通すことができたので、学問は正しくないとはいえ、孟子よ

りも先に不動心を実現したのでした。しかし、彼の「性」を論じた数章を見ると、道理が行き詰まり言葉に窮するとしばしば説を変えて議論に勝とうとしており、結局はゆつたりと繰り返し、審らかに考え明らかに弁じ、言葉の不備を心に立ち返って至当の帰着点を求めることができないでいます。これこそ彼のいう「言に得ざればこれを心に求むることなかれ」の結果の現れではないでしょうか。

不得於心、勿求於氣可、不得於言、勿求於心不可（1）。孟子既引告子之言、而論其得失如此。夫心之不正、未必皆氣使之、故勿求於氣、未爲盡失（2）。至言之不當、未有不出於心者、而曰勿求於心、則有所不可矣。伊川先生曰、人必有仁義之心、然後有仁義之氣、睥然達於外。所以不得於心、勿求於氣可也（3）。又曰、告子不得於言、勿求於心、蓋不知義在內也（4）。皆此意也。然以下文觀之、氣亦能反動其心（5）、則勿求於氣之說、未爲盡善。但心動氣之時多、氣動心之時少、故孟子取其彼善於此而已。凡曰可者、皆僅可而未盡之詞也。至於言、則雖發乎口、而實出於心、內有蔽陷離弱之病、則外有詖淫邪遁之失（6）。不得於言、而每求諸此、則其察理日益精矣。孟子所以知言養氣（7）以爲不動心之本者、用此道也。而告子反之、是徒見言之發於外、而不知其出於中、亦義外（8）之意也。其害理深矣、故孟子斷然以爲不可。於此可見告子之不動心所以異於孟子、而亦豈能終不動者哉。

（1）不得於心、勿求於氣可、不得於言、勿求於心不可 『孟子』公孫丑上。承前。

(2) 盡失 『朱熹集』は宋閩・浙本に拠り「甚失」に作る。

(3) 伊川先生曰く勿求於氣可也 『遺書』卷四・12条。但し、伊川ではなく明道の語。『孟子精義』も明道の語として引く。「粹然達於外」は、『孟子』尽心上「君子所性、仁義禮智根於心。其生色也、粹然見於面、盎於背……」。

(4) 又曰く蓋不知義在內也 『遺書』卷一拾遺1条。『外書』卷二・39条。

(5) 以下文觀之、氣亦能反動其心 (1)の下文「志壹則動氣、氣壹則動志也。今夫蹶者趨者是氣也、而反動其心。」

(6) 內有蔽陷離窮之病、則外有諛淫邪遁之失 『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。」

(7) 知言養氣 (5)の下文「曰、我知言、我善養吾浩然之氣。」

(8) 義外 『孟子』告子上「告子曰、食色、性也。仁內也、非外也。義外也、非內也。」

『心に得ざれば氣に求むることなかれ』は可なり。『言に得ざれば心に求むることなかれ』は不可なり。孟子は告子の言葉を引きながらこのようにその得失を論じています。つまり、心が正しくないのは必ずしも気のせいではないので、「氣に求むることなかれ」というのは全くの誤りではありません。しかし、言葉が不当であることに至っては、心から出たものでないものは無いのですから、「心に求むることなかれ」というには正しくないところがあるのです。伊川先生(程頤)は「人には必ず仁義の心があってこそ、仁義の気が

つややかに現れ出る。だから『心に得ざれば氣に求むることなかれ』というのはよろしくない」と言っています。又「告子の『言に得ざれば心に求むることなかれ』というのは、つまり義が内に在ることを知らないのだ」とも言っています。これらは何れも上に述べた愚見と同じです。しかしながら、『孟子』本文の）下文を見るに氣もまた「反りて其の心を動かす」ことができるのですから、「氣に求むることなかれ」の説にも問題がないわけではありません。ただ心が氣を動かす時は多いのに対して、氣が心を動かす時は少ないので、孟子は「氣に求むることなかれ」が「心に求むることなかれ」よりもましなことを言つたまでです。一般に「可」という場合は全て、わずかに「可」であつてまだ不十分ではないことを意味します。言葉ということになると、口に発するとはいえ、実際には心から出ているのです。内に「蔽（おおわれる）・陷（おぼれる）・離（そむく）・窮（ゆきづまる）」の欠点があれば、外に「諛（かたよる）・淫（みだれる）・邪（よこしま）・遁（にげる）」の弊害が現れ出ます。したがつて、言葉に不十分なところがある時には常にその原因を心に求めるならば、道理を察することが日ごとにますます精密になるのです。孟子が「言を知る」「氣を養う」ことを「不動心」の根本としているのは、こういったことに基づいています。それに対し告子は反対の立場をとっていますが、これはただ外に発せられた言葉だけを見て、それが内から出たことを知らないというもので、これもやはり「義外」の考えであり、深く道理を損なうものです。だから、孟子は断固として「不可」としているのです。ここにこそ告子の「不動心」が孟子と異なる所以を読み取らなければなりません。（告子のようでは）結局はどうして心を動かさないことができましょうか。

滿腔子是惻隱之心（1）。此是就人身上指出此理充塞處、最爲親切。若於此見得、即萬物一體、更無內外之別。若不見得、却去腔子外尋不見、即莽莽蕩蕩無交涉矣。陳經正云、我見天地萬物皆我之性、不復知我身之所爲我矣。伊川先生曰、它人食飽、公無餒乎（2）。正是說破此病。知言亦云、釋氏和虛空沙界爲己身、而不敬其父母所生之身（3）、亦是說此病也。

（1）滿腔子是惻隱之心 『遺書』卷三・45条。「惻隱之心」は『孟子』公孫丑上、告子上。

（2）陳經正云、伊川先生曰、它人食飽、公無餒乎 『外書』卷十一・37条「陳經正問曰、據貴一所見、盈天地間皆我之性、更不復知我身之爲我。伊川笑曰、他人食飽、公無餒乎。」陳經正、字貴一、程頤の門人。

『資料索引』三卷二六三二頁。『学案』卷三十二。

（3）知言亦云、釋氏和虛空沙界爲己身、而不敬其父母所生之身 胡宏『知言』往來2条「釋氏以盡虛空沙界爲吾身、大則大矣、而以父母所生之身爲一塵刹幻化之物而不知敬焉、是有間也。有間者、至不仁也、與區區於一物之中沈惑而不知反者何以異。」なお、『朱熹集』は宋閩・浙本に拠り「和」を「以」に作る。訳文はこれに拠る。

「身体中が惻隱（人に対して共感し憐れむ）の心だ。」程子のこの言葉は、人の身において理が充満していることを最も切に指摘したものです。もしこの境地を理解できれば、万物は一体、それ以上内外の区別はあ

りません。理解できなければ、身体の外へ理を求めてしまい、茫漠として万物と自身との関係を失ってしまいます。陳絳正（貴一）が「私は天地万物が全て自分自身の性であることを悟り、私自身が私であることは気にならなくなりました。」と言ったのに対して、伊川先生は「他人が腹一杯食べれば、君は腹は減らないのかね。」と言ったのは、正にこの弊害を説破したものです。胡宏の『知言』にも「仏教者は空なる無量の世界を我が身と考え、父母が生んだ身を敬わない」とあります。これも同じ弊害を指摘したものです。

仲尼焉學（1）。舊說得太高（2）、詳味文意、文武之道只指先王之禮樂刑政教化文章而已。故特言文武、而又以未墜於地言之。若論道體、則不容如此立言矣。但向來貪箇意志、將此一句都瞞過了。李光祖雖欲曲爲之說（3）、然終費氣力、似不若四平放下、意味深長也。但聖人所以能無不學無不師、而一以貫之、便有一箇生而知之（4）底本領。不然、則便只是近世博雜之學、而非所以爲孔子。故子貢之對雖有遜詞、然其推尊之意亦不得而隱矣。

（1）仲尼焉學 『論語』子張「衛公孫朝問於子貢曰、仲尼焉學。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）舊說得太高 『論語或問』「…大率近世學者習於老佛之言、皆有厭薄事實、貪鶩高遠之意。故其說常如此、不可以不戒也。然彼所謂無適而非者、亦豈離於文章禮樂之間哉。但子貢本意、則正指其事實而言、不

如是之空虚恍惚而無所據也。」

(3) 李光祖雖欲曲爲之說 李郁、字光祖(一〇八六—一一五〇)、邵武の人。楊時の娘婿。『資料索引』二卷八四九頁。『学案』卷二十五。『語類』卷六十二・63条(割注・李方子録)「：如文武之道未墜於地在人、李光祖乃曰、日用之間、昭然在是。如此、則只是說古今公共底、何必指文武。孔子蓋是言周家典章文物未至淪没、非是指十方常住者而言也。」

(4) 生而知之 『論語』述而「子曰、我非生而知之者、好古敏以求之者也。」、同・季氏「孔子曰、生而知之者上也、學而知之者次也、困而學之又其次也。」

「仲尼は焉くにか学べる。」旧来この一節は高尚に解釈され過ぎてきましたが、文意をよく味わってみると、「文武の道」とは単に先王の礼楽刑政や教化の制度を指していることが分かります。だからこそわざわざ「文武」とあるのですし、「未だ地に墜ちず」と言っているのです。もしこれが道の本体を論じているのであれば、このように立言するはずはありません。ところが旧来はそういった議論を求めて、この一節を全く見誤ってしまっていたのです。李光祖(郁)は強引にそういった解釈をしようとしていますが、結局は無駄に労力を費やしただけのこと、こだわりを捨ててその奥深い意味合いを素直に味わうのには及ばないように見受けられます。ただ、聖人が何事においても学び、何人をも師とし「一以てこれ貫く」ことができたのは、「生まれながらにしてこれを知る」本来的な能力があったからです。そうでなければ、単なる最近の博学を恃んだ雑駁な学問に過ぎず、孔子の孔子たる所以ではありません。だから、子貢の答えも、謙遜の言葉が含まれて

いるとはいえ、孔子を推尊する気持ちが思わず現れ出ているのです。

寂感（1）之説、甚佳。然愚意都是要從根本上説來、言其有此、故能如此（2）、亦似不可偏廢。但爲字（3）下不著耳。今欲易之云有中和（4）、所以能寂感。而惟寂惟感、所以爲中和也、如何。

（1）寂感 『易』繫辭上伝「易、无思也。无爲也。寂然不動、感而通天下之故。」

（2）其有此、故能如此 張栻の解釈か、未詳。

（3）爲字 （1）所引の「易、无思也。无爲也。」の「爲」か。前後の文脈とどうつながるか、未詳。

（4）有中和 「中和」は『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。」

「寂然不動、感じて天下の故（こと）に通ず」についての貴説は大変結構です。ただ拙論は、全て根本のところから説き明かそうとしたものです。（貴説のように）これがあるからこのようにできるといふのは、やはり一方からだけの解釈で、両方向から考えなければならぬでしょう。ただし「為」の字のおさまりが悪くなってしまっただけです。今私はこれを「中があり和があるから寂然として感通できるのであり、寂然として感通するから中和なのである」というように改めようと思うのですが、如何でしょうか。

夫易何爲者也「止」以斷天下之疑（1）。此言易之書其用如此。

（1）夫易何爲者也「止」以斷天下之疑 『易』繫辭上伝「子曰、夫易何爲者也。夫易、開物成務、冒天下之道、如斯而已者也。是故、聖人以通天下之志、以定天下之業、以斷天下之疑。」

「夫れ易は何する者ぞや」から「以て天下の疑を断つ」まで。これは『易』という書物の作用がこのようであることを言ったものです。

是故著之徳「止」不殺者夫（1）。此言聖人所以作易之本也。著動卦靜而又之變易無窮、未畫之前、此理已具於聖人之心矣。然物之未感、則寂然不動（2）而無朕兆之可名、及其出而應物、則憂以天下（3）、而所謂圓神方智者、各見於功用之實矣。聰明睿智、神武不殺、言其體用之妙也。

（1）是故著之徳「止」不殺者夫 『易』繫辭上伝「是故著之徳、圓而神。卦之徳、方以知。六爻之義、易以貢。聖人以此洗心、退藏於密。吉凶與民同患。神以知來、知以藏往。其孰能與於此哉。古之聰明睿智、

神武而不殺者乎。」

(2) 寂然不動 『易』繫辭上傳「易、无思也。无爲也。寂然不動、感而通天下之故。」

(3) 憂以天下 『孟子』梁惠王下「樂民之樂者、民亦樂其樂。憂民之憂者、民亦憂其憂。樂以天下、憂以天下、然而不王者、未之有也。」(1) 所引の「吉凶與民同患」を承けたもの。

「是の故に著の徳は」から「殺さざる者か」まで。これは聖人がどのように易を製作したかの根本を述べたものです。著(めどき、筮竹)は動、卦は静、六爻の変化は窮まり無く、画する以前にその道理はすでに聖人の心に具わっています。けれども、物事に感じて反応する前の段階においては、「寂然不動」であつて、名指すことのできるような兆しは無く、それが發揮されて物事に対応する段階になれば、「憂うるに天下を以てす」となるのです。又所謂「円にして神」「方にして智」などは、それぞれ實際の効用を表現しています。「聰明睿知、神武殺さず」とは、易の本体と作用の壺妙なことを言ったものです。

是故明於天之道「止」以前民用(1)。此言作易之事也。

(1) 是故明於天之道「止」以前民用 『易』繫辭上傳「是以明於天之道、而察於民之故、是興神物以前民用。」

「是の故に天の道を明らかにし」から「以て民の用に前（さき）んず」まで。これは易の製作のことを言ったものです。

聖人以此齋戒、以神明其德夫（1）。此言用易之事也。齋戒、敬也。聖人無一時一事而不敬、此特因卜筮而言、尤見其精誠之至。如孔子所慎齋戰疾（2）之意也。湛然純一之謂齋、肅然警惕之謂戒。玩此、則知所以神明其德之意也。

（1）聖人以此齋戒、以神明其德夫 『易』繫辭上伝。承前。

（2）孔子所慎齋戰疾 『論語』述而「子之所慎、齋戰疾。」

「聖人此を以て齋戒し、以て其の徳を神明にするか。」これは易の用い方を述べたものです。「齋戒」とは敬です。聖人はどんな時でもどんな事でも敬でないことはありません。ここでは特に卜筮について言っていますが、そういう際にこそ聖人の敬の最も真心の尽くされた様が見てとれるのです。孔子の「慎む所は齋・戦・疾」というのと同様の意味です。静かに落ち着いていて純然と集中しているのが「齋」であり、厳肅で警戒心を怠らないのが「戒」です。こういったことを玩味すれば、「以て其の徳を神明にする」の意味が分か

ります。

乾坤其易之蘊耶「止」乾坤或幾乎息矣（1）。自易道統體而言、則乾陽坤陰、一動一靜、乃其蘊也。自乾坤成列而觀之、則易之爲道、又不在乾坤之外。惟不在外、故曰、乾坤毀則無以見易。然易不可見、則乾自乾、坤自坤、故又曰、易不可見、則乾坤或幾乎息矣。

（1）乾坤其易之蘊耶「止」乾坤或幾乎息矣 『易』繫辭上伝「乾坤其易之蘊邪。乾坤成列、而易立乎其中矣。乾坤毀、則無以見易。易不可見、則乾坤或幾乎息矣。」

「乾坤は其れ易の蘊か」から「乾坤或いは息むに幾し」まで。易の道の全体的な本質から言えば、乾が陽で坤が陰であり、動となり静となるというのがその「蘊」（内実）です。「乾坤列を成す」ということから見れば、易の道は乾坤の外にあるものではありません。乾坤の外には無いからこそ、「乾坤毀るれば、則ち以て易を見る無し」とあるのです。しかしながら、易自体は目に見えないものですから、あくまでも乾は乾、坤は坤です。したがって、「易は見るべからざれば、則ち乾坤或いは息むに幾し」とあるのです。

學而(1)。說此篇名也。取篇首兩字爲別、初無意義。但學之爲義、則讀此書者不可以不先講也。夫學也者、以字義言之、則己之未知未能而曉(2)夫知之能之之謂也。以事理言之、則凡未至而求至者、皆謂之學。雖稼圃射御(3)之微、亦曰學、配其事而名之也。而此獨專之、則所謂學者、果何學也。蓋始乎爲士者、所以學而至乎聖人之事(4)、伊川先生所謂儒者之學(5)是也。蓋伊川先生之意曰、今之學者有三、詞章之學也、訓詁之學也、儒者之學也。欲通道、則舍儒者之學不可。尹侍講所謂學者所以學爲人也(6)。學而至於聖人、亦不過盡爲人之道而已。此皆切要之言也。夫子之所志、顔子之所學、子思孟子之所傳、皆是學也。其精純盡在此書、而此篇所明又學之本、故學者不可以不盡心焉。

(1) 學而 『論語』學而。

(2) 曉 『或問』『大全』に引くこの書簡では「效」に作る。『集注』にも「學之爲言效也」とある。訳文は「效」に拠る。

(3) 稼圃射御 『論語』子路「樊遲請學稼。子曰、吾不如老農。請學爲圃。曰、吾不如老圃。」(『集注』「種五穀曰稼、種蔬菜曰圃。」)同、子罕「達巷黨人曰、大哉孔子、博學而無所成名。子聞之、謂門弟子曰、吾何執、執御乎、執射乎。吾執御矣。」

(4) 始乎爲士者、所以學而至乎聖人之事 『荀子』勸學篇「學惡乎始、惡乎終。曰、其數則始乎誦經、終乎讀禮。其義則始乎爲士、終乎爲聖人。」

(5) 伊川先生所謂儒者之學 『遺書』卷十八・22条「古之學者一、今之學者三、異端不與焉。一曰文章

之學、二曰訓詁之學、三曰儒者之學。欲趨道、舍儒者之學不可。」

(6) 尹侍講所謂學者所以學爲人也 尹焯『和靖集』卷七師說附錄「先生嘗言、學者所以學爲人也。」下文の「學而至於聖人、亦不過盡爲人之道而已」を含むここの表現は未詳。

「学而」。これは篇名です。篇の始めの二字を取ったもので、これ自体には何の意味もありませんが、「学」の意味については、この『論語』という書物を読む者として先ずは論じておかなければなりません。そもそも「学」とは、字義から言えば、自分がまだ知らないことまでできないことを、すでに知りすでにできるものに倣うことです。事柄の道理から言えば、まだ至っていない者が至ろうとすることは全て「学」です。「稼圃（農作業）」や「射御」などの些細なことでも「学」と言うのは、それぞれの事柄に即して名付けているのですが、この学而篇では「学」ということを専ら扱っているとすれば、その場合の「学」とは果たして何を学ぶことなのでしょう。それはつまり、如何にして士たるに始まり学んで聖人に至るかということ、伊川先生（程頤）のいう「儒者の学」とは正にこのことです。伊川先生は「今の学者には三種類ある。詞章の学、訓詁の学、儒者の学である。道に通じようとするならば、儒者の学を以ては不可能だ」と言われています。尹侍講（焯）も「学ぶとは人という名に恥じない人となることを学ぶのである。学んで聖人に至るというのも、人としての道を全うすることに過ぎない」と言っています。これらは皆切実で要を得た言葉です。夫子の志したのも、顔子が学んだものも、子思や孟子が伝えたものも、全てこの「学」に他なりません。その精華は悉くこの『論語』の書に書かれており、この学而篇が明らかにしているのもこの「学」の根本で

す。だからこそ、学ぶ者はこの篇を心を尽くして読まなければならないのです。

哭則不歌（1）。一日之中或哭或歌、是藝於禮容。范曰、哀樂不可以無常、無常非所以養心也。哭與歌不同日、不惟恤人、亦所以自養也（2）。尹曰、于此見聖人忠厚之心也（3）。

（1）哭則不歌 『論語』述而「子食於有喪者之側、未嘗飽也。子於是日哭、則不歌。」

（2）范曰く亦所以自養也 范祖禹の説。『精義』に引く。

（3）尹曰、于此見聖人忠厚之心也 尹焞の説。『精義』に引く。

「哭すれば則ち歌わず。」同じ日のうちに哭したり歌ったりするのは、礼の姿を蔑ろにするものです。范氏（祖禹）は「哀しむことと樂しむことには節度がなければならぬ。節度がなければ、心を養うことにはならない。哭することと歌うことを同じ日にしないのは、喪に遭った人に対する思いやりだけではなく、自身を養うことなのだ」と言っています。尹氏（焞）は「ここに聖人の厚い真心が表れている」としています。

不圖爲樂之至於斯（1）。言不意舜之爲樂至於如此之美、使其恍然忘其身世也。

（1）不圖爲樂之至於斯 『論語』述而「子在齊聞韶、三月不知肉味。曰、不圖爲樂之至於斯也。」

「図からざりき、学を爲すことの斯に至らんとは。」舜の音楽がこのように美しく、人を恍惚とさせ身も心も忘れさせてしまうとは思わなかった、ということと言ったものです。

慎而无禮（1）。蒞、絲里反、畏懼之貌。絞、急也。

（1）慎而无禮 『論語』泰伯「子曰、恭而无禮則勞、慎而无禮則蒞、勇而无禮則亂、直而无禮則絞。」

「慎しみて礼無くんば…」。「蒞」は糸里の反、おそれおののく様。「絞」は急迫（ゆとりがないこと）。

寢不尸（1）。范以爲嫌惰慢之氣設於身體（2）。孫思邈言、睡欲踞、覺則舒（3）、引夫子寢不尸爲證。

(1) 寢不尸 『論語』郷党「寢不尸、居不容。……」

(2) 范以爲嫌惰慢之氣設於身體 范祖禹の説、『集注』に引く。「范氏曰、寢不尸、非惡其類於死也。惰慢之氣不設於身體、雖舒布其四體、而亦未嘗肆耳。……」

(3) 孫思邈言、睡欲踈、覺則舒 孫思邈は唐代の医者。『孫真人備急千金要方』卷八十一、養性・道林養性第二「屈膝側臥、益人氣力、勝正偃臥。按孔子不尸臥、故曰睡不厭踈、覺不厭舒。」

「寝ぬるに尸せず」。范(祖禹)は怠惰の氣が身体に具わることを嫌ったからとしています。孫思邈は眠る時には縮こまり、目を覚ませばのびやかにするとして、夫子のこの「寝ぬるに尸せず」を引いて根拠としています。

君子不以紺緌飾(1)。紺、玄色。説文云、深青楊赤色也。緌、絳色。飾者、縁領也。齋服用絳、三年之喪既期而練、其服以緌爲飾。紅紫(2)、非正色。青赤黃白黑、五方之正色也。綠紅碧紫驪、五方之間色也。蓋以木之青克土之黃、合青黃而成綠、爲東方之間色。以金之白克木之青、合青白而成碧、爲西方之間色。以火之赤克金之白、合赤白而成紅、爲南方之間色。以水之黑克火之赤、合赤黑而成紫、爲北方之間色。以土之黃克水之黑、合黃黑而成驪、爲中央之間色。

(1) 君子不以紺緞飾。『論語』郷党「君子不以紺緞飾。紅紫不以爲褻服。……」

(2) 紅紫 (1) 参照。

「君子は紺緞を以て飾らず。」「紺」は玄(くろ)、『説文』には「深い青の赤味がかつた色」とあります。「緞」は絳(あか)。「飾」とは襟を縁をすることです。喪服は絳色を用います。三年の喪において、一年が過ぎればその服を練絹にし、絳色で縁飾りをします。「紅紫」は正色ではありません。青・赤・黄・白・黒が五方の(東西南北と中央にそれぞれ対応した)正色です。緑・紅・碧・紫・驪は五方の間色です。つまり、木の青で土の黄に克ち、青と黄を合わせて緑とし、東方の間色とします。金の白で木の青に克ち、青と白を合わせて碧とし、西方の間色とします。火の赤で金の白に克ち、赤と白を合わせて紅とし、南方の間色とします。水の黒で火の赤に克ち、赤と黒を合わせて紫とし、北方の間色とします。土の黄で水の黒に克ち、黄と黒を合わせて驪とし、中央の間色とします。

可欲之謂善(1)。天機也、非思勉(2)之所及也。今人乍見孺子入井、皆有怵惕惻隱之心(3)。小人閑居爲不善、無所不至。見君子而后厭然揜其不善、而著其善(4)。玩乍見字、厭然字、則知可欲之謂善、其衆善之首、萬理之先、而百爲之幾也歟。可欲之謂善、幾也。聖人妙此而天也、賢人明此而敬也(5)、善人由此而不知也(6)、小人舍此而不由也。雖然此幾不爲堯存、不爲桀亡(7)、其始萬物終萬物之妙也歟。

(1) 可欲之謂善 『孟子』 尽心下。

(2) 思勉 『中庸』(章句二十章)「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。」

(3) 今人乍見孺子入井、皆有怵惕惻隱之心 『孟子』 公孫丑上。

(4) 小人閒居爲不善、而著其善 『大学』(章句伝六章)。

(5) 聖人妙此而天也、賢人明此而敬也 『中庸』(章句二十一章)「自誠明、謂之性。自明誠、謂之教。

誠則明矣、明則誠矣。」『集注』「德無不實而明無不照者、聖人之德。所性而有者也、天道也。先明乎善、而後能實其善者、賢人之學。」

(6) 善人由此而不知也 『孟子』 尽心上「孟子曰、行之而不著焉、習矣而不察焉、終身由之而不知其道者、衆也。」

(7) 不爲堯存、不爲桀亡 『荀子』 天論「天行有常、不爲堯存、不爲桀亡。」『遺書』 卷二上・108条「這一箇道理、不爲堯存、不爲桀亡。」

「欲すべきをこれ善と謂う。」これは天機(天の絶妙な作用)であり、人が思ったり努めたりしてできることではありません。「今人乍(にわ)かに孺子の井に入らんとするを見れば、皆怵惕惻隱の心有り」、「小人閒居して不善を爲し、至らざる所無し。君子を見て后厭然として其の不善を擲いて其の善を著す」の「乍かに

「厭然」という言葉を玩読すれば、「欲すべきをこれ善と謂う」があらゆる善の始めであり、万理に先立つものであつて多くの行為の幾（前兆的な端緒）であることが分かるのではないでしようか。「欲すべきを善と謂う」とは幾を言っているのです。聖人はこれを絶妙に働かせて天と等しくなり、賢人はこれを明らかにして敬し、善人はこれに依拠しつともそのことを知らず、小人はこれを捨てて顧みることをしません。しかしながら、この幾は「堯の為に存せず、桀の為に亡びず」であり、万物の始めを為し終わりを為す絶妙な働きなのでしょう。

喜怒哀樂之未發謂之中（1）。性也。發而皆中節謂之和（1）。情也。子思之爲此言、欲學者於此識得心也。心也者、其妙情性之徳者歟。

（1）喜怒哀樂之未發謂之中：發而皆中節謂之和 『中庸』（章句首章）。

「喜怒哀樂の未だ発せざるをこれ中と謂う」は性であり、「発して皆節に中るをこれと謂う」は情です。子思がこのように言つたのは、学ぶ者に心というものを理解させようとしたからです。心とは、情と性の徳を絶妙に統括したものなのではないでしようか。

易無思也、無爲也、寂然不動（1）。忠（2）也、敬（3）也、立大本（4）也。感而遂通天下之故（1）。
恕（2）也、義（3）也、行達道（4）也。

（1）易無思也、無爲也、寂然不動：感而遂通天下之故 『易』繫辭上伝「易无思也、无爲也、寂然不動、感而遂通天下之故。」

（2）忠：恕 『論語』里仁「夫子之道、忠恕而已矣。」（『集注』「盡己之謂忠、推己之謂恕。」）

（3）敬：義 『易』坤・文言伝「君子敬以直内、義以方外。」

（4）立大本：行達道 『中庸』（章句首章）「中也者、天下之大本也。和也者、天下之達道也」、（同三十二章）「唯天下至誠、爲能經綸天下之大經、立天下之大本」、（同二十章）「天下之達道五、所以行之者三」。

「易は思う無きなり、為す無きなり。寂然として動かず」の部分は「忠」であり「敬」であり「大本を立つる」に対応します。「感じて遂に天下の故に通ず」の部分は、「恕」であり「義」であり「達道を行なう」に対応します。

定靜安（1）三字、雖分節次、其實知止（1）後皆容易進。安而後能慮、慮而后能得（1）、此最是難進

處、多是至安處住了。安而后能慮、非顏子不能之。去得字地位雖甚近、然只是難進。挽弓到臨滿時、分外難開。

(1) 定靜安：知止：安而后能慮、慮而后能得 『大學』(章句經一章)「知止而后有定、定而后能靜、靜而后能安、安而后能慮、慮而后能得。」

「定」「靜」「安」の三文字は段階を分けてありますが、「止まるを知る」の後は皆スムーズに進むものです。「安んじて後能く慮り、慮りて后能く得」の段階が最も進みずらいところであって、多くは「安」のところまで至るとそこに止まってしまいます。「安んじて后能く慮る」は、顔子レベルでなければできないことです。その段階でさえ次の「得」の境地に極めて近いとはいえ、そこへ進むのは難しいのです。弓を引くのにぎりぎりまで引き絞った状態にまできて、それを放つのが極めて難しいのと同じです。

舜好察邇言(1)。邇言、淺近之言也、猶所謂尋常言語也。尋常言語、人之所忽而舜好察之、非洞見道體無精粗差別不能然也。孟子曰、自耕稼陶漁以至爲帝、無非取諸人者(2)。又曰、聞一善言、見一善行、若決江河、沛然莫之能禦(3)。此皆好察爾言之實也。伊川先生曰、造道深後、雖聞常人語言、至淺近事、莫非義理(4)是如此。

- (1) 舜好察邇言 『中庸』(章句第六章)「子曰、舜其大知也與。舜好問而好察邇言、…」
- (2) 自耕稼陶漁以至爲帝、無非取諸人者 『孟子』公孫丑上。
- (3) 聞一善言、見一善行、若決江河、沛然莫之能禦 『孟子』尽心上。
- (4) 伊川先生曰、莫非義理 『遺書』卷十七・35条。

「舜は邇言を察するを好む」。「邇言」とは卑近な言葉のこと、所謂日常の言語のようなものです。日常の言語は一般人は忽せにしてしましますが、舜は好んでそれを省察しました。道の本体には精粗の区別などないことを洞察できていなければ、そういうふうにはできるものではありません。孟子に「(舜は)耕・稼・陶・漁せしより以て帝に至るまで、これを人に取るに非ざる者無し」とあります。又「(舜は)一善言を聞き、一善行を見れば、江河を決するが若く、沛然としてこれを禦むる莫し」ともあります。これらは何れも「邇言を察するを好む」の実態です。伊川先生(程頤)の「深く道に到った後は、平凡な人間の卑近な言葉を聞いたとしても、全てに義理を見出すことができる」というのも同様です。

孟子明則動矣、未變也。顔子動則變矣、未化也(1)。

有天地後(2)、此氣常運、有此身後、此心常發。要於常運中見太極、常發中見本性。離常運者而求太極、

離常發者而求本性、恐未免釋老之荒唐也。

(1) 孟子明則動矣、未化也。『中庸』(章句二十三章)「其次致曲、曲能有誠、誠則形、形則著、著則明、明則動、動則變、變則化、唯天下至誠爲能化。」(『集注』)「明、則又有光輝發越之盛也。動者、誠能動物。變者、物從而變。化、則有不知其所以然者。」

(2) 有天地後、底本は以下も前文に続けるが、『朱熹集』・台湾本『文集』は段落を改める。『筭疑』も以下を前文とは切り離すべきではないかと疑う。

孟子は「明らかなれば則ち動かす」ですが、まだ「変」じるレベルではなく、顔子は「動かせば則ち変ず」ですが、まだ「化」のレベルには到っていません。

天地があつてこそ、この気は常に運行するのであり、この身があつてこそ、この心は常に発動するのです。常に運行する中において太極を見、常に発動する中において本性を見なければなりません。常に運行するものを離れて太極を求め、常に発動するものを離れて本性を求めるならば、恐らくは仏教や老荘のようなために陥ってしまうことを免れないでしょう。

答張敬夫

道即本也（1）。

道即本也、却恐文意未安。蓋莫非道也、而道體中又自有要約根本處、非離道而別有本也。如云親親仁也、敬長義也、此所謂本也。無它、達之天下也（2）、則是本既立而道生矣。此則是道之與本、豈常離而爲二哉。不知如此更有病否。

※『編年考証』68頁。乾道六年庚寅（一一七〇年）、四十一歲。

（1）道即本也 『論語』学而「君子務本、本立而道生」に對する張栻の解釈か。

（2）親親仁也、達之天下也 『孟子』尽心上「人之所不學而能者、其良能也。所不慮而知者、其良知也。孩提之童、無不知愛其親者、及其長也、無不知敬其兄也。親親、仁也。敬長、義也。無他、達之天下也。」

道が即ち本である。

「道が即ち本である」との貴説は、文意として未だ妥当ではありません。つまり、道でないものではなく、道の本体の中に要の根本があるのであって、道を離れて別に本があるわけではないのです。孟子の「親に親しむは仁なり、長を敬するは義なり、ほか無し、これを天下に達するのみ」などは、本が立ったからには道

が生じてくることを言っているのです。これが道と本との関係であつて、どうしても離れて二つになることがありますでしょうか。このように解釈しては問題があるのでしょうか。

苟志於仁（1）。

夫舉措自吾仁中出、而俯仰無所愧作（2）、更無打不過（3）處、此惟仁者能之、顏曾其猶病諸（4）。今以志於仁者便能如此、亦不察乎淺深之序矣。愚竊以爲、志於仁者、方是初學有志於仁之人、正當於日用之間念念精察有無打不過處。若有、即深懲而痛改之、又從而究夫所以打不過者何自而來、用力之久、庶乎一旦廓然而有以知仁矣。雖曰知之、然亦豈能便無打不過處。直是從此存養十分純熟、到顏曾以上地位、方是入此氣象。然亦豈敢自如此擔當。只是誠心恭己、而天理流行自無間斷爾。今說才志於仁便自如此擔當了、豈復更有進步處耶。又且氣象不好、亦無聖賢意味。正如張子韶孝經首云、直指其路、急策而疾趨之（5）、此何等氣象耶。蓋此章惡字、只是入聲（6）、諸先生言之已詳、豈忽之而未嘗讀耶。理之至當、不容有二、若以必自己出而不蹈前人爲高、則是私意而已矣。

（1）苟志於仁 『論語』里仁「子曰、苟志於仁矣、無惡也。」『集注』「苟、誠也。」

（2）俯仰無所愧作 『孟子』尽心上「君子有三樂、而王天下不與存焉。…仰不愧於天、俯不作於人、二樂也。…」

(3) 打不過 打ち捨てておけない、そのまましておけない、見過ごせない。『語類』卷二十一・4条「如今人記書、熟底非全不記、但未熟底比這箇較用著心力照管。這也是他打不過處。」同・卷六十・12条「既知得到這處、若於心有些子未盡處、便打不過、便不足。」

(4) 顔曾其猶病諸 『論語』雍也「子曰、回也、其心三月不違仁、其餘則日月至焉而已矣。」同・泰伯「曾子曰、士不可以不弘毅、任重而道遠乎。仁以爲己任、不亦重乎。死而後已、不亦遠乎。」

(5) 張子韶孝經首云、直指其路、急策而疾趨之 未詳。張子韶は張九成(一〇九二—一一五九)、字子韶、無垢居士、横浦居士。『資料索引』三卷二三四〇頁。『宋史』卷三七四。『学案』卷四十。張九成には『孝經解』があつたとされるが未見。『經義考』

(6) 此章惡字、只是入聲 (1) 参照。「惡」の「入聲」は「アク」。『集注』には「如字」とある。

苟(まこと)に仁に志せば：

立ち居振舞いが自分の仁から出て、天にも人にも恥じるところが無く、何ら気にかかるところがないというのは、これは仁者にだけできることであつて、顔子や曾子でさえそのことの困難に苦しみました。貴説のように仁に志す者をすぐさまそのようにできる者として解釈するならば、それぞれの到り得た境地の浅深の差異を無視することになります。愚見は、「仁に志す」者とは初学者であると考えます。仁に志すことがある者は、日常の中で念々気にかかるところが無いかどうかを精察し、もしあるならばそれを痛烈に改め、それが何に由来するかを見極め、久しく努力した暁にある時からりと仁を悟り知ることを願うべきなのです。仁

を知っているとはいへ、どうしてすぐさま氣にかかるところが全く無いということができませんか。ただその氣にかかることから存養し、十分に習熟して顔子や曾子のレベルに到ってはじめて、貴説のいうような境地になることができるのです。それをまたどうしてそのように最初から自負できましようか。ただ心に偽りがなく己を恭しくすれば、天理の大いなる作用は自ずから間断がなくなるだけです。仁に志しただけですぐさまそのようなことが担い得るといふならば、どこに努力による進歩の余地がありません。さらに申せば、そのような自負の氣象そのものがよろしくありません。聖賢の趣きを欠いています。ちょうど張子韶（九成）が『孝経』首章の注でいっている「その路をずばりと指し示し、きびしく鞭打って疾走させる」ようなもの、何たる氣象でしょうか。この章の「悪」の字は入声（アク）であつて、諸先生も既に詳しく論じています。そういった議論を軽んじてお読みになつていないのでしょうか。至当の理はただ一つ、もしご自分の考え出したことが前人の言わなかつたことであることに得意になつておられるとすれば、それは全く独り善がりの考えといふものです。

横耳所聞、無非妙道。

横耳所聞、乃列子之語（1）、與聖人之意相入不得。聖人只言耳順（2）者、蓋爲至此渾是道理、聞見之間、無非至理、「謂之至理、便與妙道（3）不同。」自然不見其它。雖有逆耳之言、亦皆隨理冰釋、而初無橫耳之意也。只此便見聖人之學異端之學不同處。其辨如此、只毫髮之間也。

(1) 横耳所聞、乃列子之語 『列子』卷二・黄帝「横心之所念、横口之所言」。

(2) 耳順 『論語』為政「六十而耳順」。

(3) 妙道 『莊子』齊物論「…夫子以爲孟浪之言、而我以爲妙道之行也」。

耳の聞く所を横(ほしいまま)にすれば、妙道に非ざる無し。

「耳の聞く所を横にす」というのは、列子の言葉であり、聖人の考えとは相容れません。聖人がただ「耳順う」といつているのは、つまりこの段階に到れば全てが理と渾然一体であって、見聞に際して至理でないものはなく、「至理」というのと妙道というのは同じではない。」自然に他見は無くなるために、耳に逆らう言葉があつたとしても、やはり全て理に随つて氷解するということで、決して耳にしたことを横(ほしいまま)にするというような意味ではないのです。ここにこそ聖人の学と異端の学との差異が表れています。その區別は以上述べた通りですが、本当にわずかな違いが大きな差となるところです。

與四時俱者(1)無近功。所以可大受而不可小知(2)也。謂它只如此。

一事之能否、不足以盡君子之蘊、故不可小知。任天下之重而不懼、故可大受。小人一才之長、亦可器(3)而使、但不可以任大事爾。

- (1) 與四時俱者 『易』乾「夫大人者、與天地合其德、與日月合其明、與四時合其序、與鬼神合其吉凶。…」
(2) 可大受而不可小知 『論語』衛靈公「君子不可小知、而可大受也。小人不可大受、而不可小知也。」
(3) 器 『論語』為政「子曰、君子不器。」、同・子路「子曰、君子易事而難說也。說之不以道、不說也。及其使人也、器之。…」

四時と(その序を)俱にする者(≡君子)には目先の功利的な功績は無い。だからこそ「大受すべきも小知すべからず」なのである。それ(君子?)がただそのようであることを言っている。

一つの事ができるかどうかで君子の奥深さを窺い知ることはできないので、「小知すべからず」なのです。君子は天下の重任を担ってひるむことはないので、「大受すべし」なのです。小人は一方面に長じていれば、その方面に限定して使うことができますが、大事は任すことはできないということです。

- 民非水火不生活(1)、於仁亦然、尤不可無者也。然水火猶見蹈之而死、仁則全保生氣、未見蹈之而死者(2)。

此段文義皆是、只此一句有病、不必如此過求。

(1) 民非水火不生活 『孟子』 尽心上「：民非水火不生活、昏暮叩人之門戶、求水火、無弗與者、至足矣。聖人治天下、使有菽粟如水火、而民焉有不仁者乎。」

(2) 水火猶見蹈之而死く未見蹈之而死者 『論語』 衛靈公「子曰、民之於仁也、甚於水火。水火、吾見蹈而死者矣、未見蹈仁而死者也。」

「民は水火に非ざれば生活せず」、仁においても同様で、最も無くてはならないものである。しかし、「火は猶お踏みて死するを見る」も、仁は生の氣を保全するもの、「これを踏みて死する者を見ず」である。

この一段落の文義は全て結構ですが、この一句だけは問題があります。そのように解釈を広げ過ぎる必要はないでしょう。

知仁勇(1)、聖人全體皆是、非聖人所得與焉。故曰、夫子自道(1)也。

道體無窮、故聖人未嘗見道之有餘也。然亦有勉進學者之意焉。自道、恐是與道爲一之意(2)、不知是否。

(1) 知仁勇：夫子自道 『論語』 憲問「子曰、君子道者三、我無能焉。仁者不憂、知者不惑、勇者不懼。子貢曰、夫子自道也。」

(2) 自道、恐是與道爲一之意 『集注』は「道、言也。自道、猶云謙辭」とする。

「知・仁・勇」は聖人の完全なる本体が本来そうなのであって、聖人がそれを意識的に与り得るところではない。だから「夫子自ら道（い）う」とあるのだ。

道の本体は無窮であるので、聖人も道の無限の働きを余すところ無く知ることはできません。しかし、そこにはまた学ぶ者を努め進ませるという意図もあるのでしよう。「自道」は道と一つになっている（自ずから道）という意味ではないかと考えますが、如何でしょうか。

上達下達（1）、凡百事上皆有達處。惟君子就中得箇高明底道理、小人就中得箇汗下底道理。

呂謂、君子日進乎高明、小人日究乎汗下（2）。

（1）上達下達 『論語』憲問「子曰、君子上達、小人下達。」

（2）呂謂、君子日進乎高明、小人日究乎汗下 『精義』に引く呂大臨（字与叔）の語。『集注』は呂氏の説であることを示さずこの解釈を用いている。「君子循天理、故曰進乎高明、小人殉人欲、故曰究乎汗下。」

「上達・下達」について、凡そ全てのことにはそれぞれ達するべきところがある。ただ君子はその中でも特に高らかな道理を得、小人はその中でも特に低級な道理を得る。

呂（大臨）が、「君子は日々高明へと進み、小人は日々低級をきわめてゆく」と言っています。

天下之爲父子者定（1）、爲子必孝、爲臣必忠、不可易也。

羅先生云、只爲天下無不是底父母（2）。此說得之。

（1）天下之爲父子者定 『孟子』離婁上「孟子曰、…舜盡事親之道而瞽瞍底豫、瞽瞍底豫而天下化、瞽瞍底豫而天下之爲父子者定、此之謂大孝。」

（2）羅先生云、只爲天下無不是底父母 羅先生は羅從彦（一〇七二—一一三五）、字仲素、豫章先生。程門の高弟。『集注』所引「李氏曰、舜之所以能使瞽瞍底豫者、盡事親之道、其爲子職、不見父母之非而已。昔羅仲素語此云、只爲天下無不是底父母。」『豫章文集』卷十四・問答。

「天下の父子たる者定まれり。子としては必ず孝、臣下としては必ず忠ということは不易である。

羅先生（從彦）が「天下に正しくない父母などいないからである」としています。この言葉が言い得ています。

四體不言而喻（1）、無人説與它、它自曉得。

語太簡、不知它指何人。此亦好高之弊。

（1）四體不言而喻 『孟子』尽心上「孟子曰、…君子所性、仁義禮智根於心。其生色也、睟然見於面、盎於背、施於四體、四體不言而喻。」

「四体言はずして喻る」。それに物言う人がいないのに、それは自ずから理解するということである。言葉が簡単に過ぎます。「それ」とは何を指すのでしょうか。これもまた高級なことを説こうとする欠点とお見受けします。

強恕而行（1）、臨事時却爲私利之心奪、不強則無以主恕。

萬物皆備於我矣。反身而誠、樂莫大焉（1）。此是理明欲盡者、強恕而行、求仁莫近焉、此是強恕而行者。

（1）強恕而行：萬物皆備於我矣、樂莫大焉 『孟子』尽心上「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。」

「強（つと）めて恕して行なう」。事柄に臨むと私利の心に奪われてしまうので、意識的に「強」めなければ「恕」を主とすることができない。

「万物皆我に備われり、身に反して誠なれば、楽しみこれより大なるは莫し」とは、理が明らかで私利私欲が完全に無くなった状態です。「強めて恕して行なう。仁を求むることこれより近きこと莫し」とは、意識的に努力して「恕」を実践するということです。

無所用恥（一）、小人機變之心勝。初不知有恥、故用不著它。

爲機變之巧（一）、則文過飾非、何所不至、無所用恥也。

（一）無所用恥：爲機變之巧 『孟子』尽心上「孟子曰、恥之於人大矣。爲機變之巧者、無所用恥焉。不恥不若人、何若人有。」

「用（もつ）て恥ずる所無し」。小人は「機變（機を見て態度を偽り変える）」の心が勝っている。全く恥ということを知らないので、それを用いることはできないのだ。

「機變の巧みを為す」とは過失を粉飾することで、彼らに何の憚るところがあるでしょうか。故に「用て恥ずる所無し」なのです。

禮之用和爲貴（1）。禮之發用處以和爲貴、是禮之和猶水之寒火之熱、非有二也。當時行之、百姓安之、後世宜之、莫不見其爲美也。所謂民之質矣、日用飲食、羣黎百姓、偏爲爾德（2）。先王之道若以此爲美而小大由之、則有所不行。蓋天下皆知美之爲美、斯惡矣（3）。知和之云云、又逐末而忘本、故亦不可行也。

大凡老子之言與聖人之言、全相入不得也。雖有相似處、亦須有毫釐之差、況此本不相似耶。此說似亦過當、禮與和是兩物、相須而爲用。范說（4）極好。伊川和靜以小大由之一句連上句說（5）、似更分明。可更詳味。若如此說、恐用心漸差、失其正矣。

（1）禮之用和爲貴 『論語』学而「有子曰、禮之用和爲貴。先王之道斯爲美、小大由之。有所不行、知和而和、不以禮節之、亦不可行也。」

（2）民之質矣、日用飲食、羣黎百姓、偏爲爾德 『詩經』小雅・天保。

（3）天下皆知美之爲美、斯惡矣 『老子』第二章。

（4）范說 范祖禹の說。『集注』所引「凡禮之體主於敬、而其用則以和爲貴。敬者、禮之所以立也、和者、樂之所由生也。若有子可謂達禮樂之本矣。」

（5）伊川和靜以小大由之一句連上句說 『集注』所引、『遺書』卷十九・61條。

「礼の用は和を貴しと為す」というのは、礼の實際に發揮される場面では和が貴ばれるということ、礼と和とは水とその冷たさ、火とその熱さのようなもの、二つ別々にあるのではない。当時この礼を行、人々はそれに安んじ、後世はそれをよしとしたように、「美と為す」のを見ないところはない。『詩經』に)所謂「民の質なる、日々に用て飲食し、群黎百姓、徧く爾の徳を為す」である。先王の道がこれを「美と為し」、「小大これに由れ」ば、「行なわれざる所有り」なのである(大小全てを和に基づいて行なおうとすれば行なえないところもある)。つまり、(老子の)「天下皆美の美たるを知る、斯れ悪なり」というようなもので、「和を知る」云々は末である和ばかりを追い求めて本である礼を忘れてしまったのであり、だからこそ「行なうべからざるなり」なのである。

一般に、老子の言葉と聖人の言葉とは全く相容れることはありません。似たところがあるとしても、やはりほんのわずかな差が致命的な差異になっているはず、ましてやこれは大本から異なっているのですからなおさらです。ここの貴説は極論に過ぎるように思われます。礼と和とは別々のものとして互いに他を不可欠としつつ實際の作用を成しているのです。范(祖禹)氏の説は大変よいものです。伊川(程頤)と和静(尹焞)は「小大これに由る」の一句を上につけて解釈していますが、その方が更にはつきりするでしょう。いま一度詳しく吟味下さい。貴説のように説けば、心の用い方をしだいに誤り、正しさを失ってしまひましよう。

先行其言（1）、一云行者不是汎而行、乃行其所知之行也。但先行其言、便是箇活底、君子行仁言則仁自然從之、行義言則義自然從之、由形聲之於影響也。道理自是如此、非有待而然也。惟恐其不行耳。

此章范謝二公說（2）好。不須過求、恐失正理。

（1）先行其言 『論語』為政「子貢問君子。子曰、先行其言而後從之。」

（2）范謝二公說 『精義』所引の范祖禹の説「君子言之必可行、行之必可言。故必先行之而後從之以言、則言不浮、行而皆有實矣。子路有聞未之能行、惟恐有聞、此君子之事也。子貢之患非言之艱、而行之艱、故夫子以此告子。」（最後の一文のみ『集注』にも引く。）謝良佐の説は『精義』には見えない。『筭疑』「謝氏曰、先行其言、行其所言也。而後從之、言其所行也。能至於德諧頑嚚、雖不言而人皆知其爲孝、能讓千乘之國、雖不言而皆人知其爲廉、則行至而言不至、何害其爲君子。如不言而四時行、亦何害其爲天乎」。『論語或問』「謝氏說中語意雜亂、尤不可曉。以其所謂所有雖不言而可喻、及德諧頑嚚、能讓千乘之國者、推之則爲不待言而人信從之之意」。

「先ず其の言を行なう」。一説に「行なう」とは一般的に行なうのではなく、知り得た行為を行なうこととある。但し「先ず其の言を行なう」というのは、（言行が）生き生きと作用し合っていることを表現したものであり、君子は仁を口にすれば仁が自然にそれに伴い、義を口にすれば義が自然にそれに伴う様

子が、ちょうど形と影、声と響きの関係のように不可分であるということである。道理は本来そのようなもので、そうしようとしてそうなるものではない。ただそれが行なわれないことを恐れるだけだ。

この章は、范(祖禹)・謝(良佐)両氏の説が的を得ています。深読みは禁物です。正しい道理を見失つてしまふでしょう。

見其禮而知其政(1)、子貢自説己見禮便知政、聞樂便知徳。「禮樂正意、不必是百世之王、亦不必是夫子、只是汎論。」由百世之後、等校百世之王、皆莫能逃吾所見。吾所見自生民以來未有如孔子者。宰我子貢有若到那時、雖要形容孔子、但各以其所自見得孔子超出百世、而孔子所以超出百世、終不能形容也。此説甚好、但不知子貢敢如此自許否。恐亦害理也。更商量看。

一云是子貢見夫子之禮、而知夫子之所以爲政、聞夫子之樂、而知夫子之所以爲徳也。如知夫子之得邦家之事(2)也、亦是子貢聞見所到也。莫之能違、則吾夫子是箇規矩準繩也。

(1) 見其禮而知其政 『孟子』公孫丑上(孟子)曰、宰我子貢有若智足以知聖人。汗、不至阿其所好。宰我曰、以予觀於夫子、賢於堯舜遠矣。子貢曰、見其禮而知其政、聞其樂而知其徳。由百世之後、等百世之王、莫之能違也。自生民以來、未有夫子也。有若曰、豈惟民哉。麒麟之於走獸、鳳凰之於飛鳥、太山之於丘垤、河海之於行潦、類也。聖人之於民、亦類也。出於其類、拔乎其萃、自生民以來、未有盛於孔子也。」

(2) 夫子之得邦家之事 『論語』子張「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、綏之斯來、動之斯和。其生也榮、其死也哀、如之何其可及也。」

「其の礼を見れば其の政を知る」。子貢は、自分は（ある国の）「礼を見れば政を知り、樂を聞けば徳を知る」ことができるが「礼樂の本来の意味は必ずしも『百世の王』（歴代の王朝）ではないが、これは必ずしも夫子のことではなく一般論である。」「百世の後より百世の王を等（くら）べる」に、自分の見解が間違ふことはない、そして自分の見たところ「生民より以来未だ孔子の如き者有らず」なのであると言っている。宰我・子貢・有若はこの時孔子を形容しようとしたのであるが、単に各々が知り得た孔子が百世に超出したところを答えたに過ぎない。しかしながら、孔子がどのように百世に超出していたかは、結局は形容することはできなかったのである。

ここの貴説は大変結構です。ただ、子貢は敢えてそのように自負していたのかどうか、やはり道理として問題無しとは申せません。更に「ご検討下さい」。

子貢は夫子の礼を見て夫子の政治のやり方を知り、夫子の音楽を聞いて夫子の徳を知ったとする説もあります。つまり、「夫子の邦家を得んには」の事などを知ると同じことで、やはりそれが子貢の見聞の届いた範囲なのだという解釈なのでしょう。そう解釈する場合、「これに能く違ふ莫し」とは、吾が夫子は百世の基準であるという意味になりましょう。

君子無所爭、必也射乎（1）。謂必於射則不免有爭焉。及求其所以爭者、則乃在乎周旋揖遜之間、故其爭也君子、異乎衆人所以角力尚客氣也。

此說甚好。

（1）君子無所爭、必也射乎 『論語』八佾「子曰、君子無所爭、必也射乎。揖讓而升、下而飲、其爭也君子。」

「君子は争う所無し、必ずや射か」。射においては必ず争うことを免れないという意味である。何をどのように争うかということを求めるならば、立ち居振舞いや礼儀作法にこそ在る。だから「其の争うや君子」なのであり、衆人が力を較べてなおかつよそよそしいのとは異なるのである。

ここの御解釈は大変結構です。

充類至義之盡也（1）。謂之義則時措之宜（2）、無有盡也。若要充類而至、如不由其道而得（3）者、便把爲盜賊之類、是義到此而盡、舉世無可與者。殊不知聖賢權機應用、無可無不可（4）者、亦與其潔（5）之義。如象日以殺舜爲事、及見之、象喜亦喜（6）、義到此有何盡時。

不必如此說。夫謂非其有而取之者、盜也。充類至義之盡也。熹舊嘗爲說曰、充吾不穿窬之心（7）而至於義之盡、則可自謂如此。豈可緊以此責人哉。諸侯之於民所取、固不足道云。

（1）充類至義之盡也 『孟子』萬章下「萬章」曰、今之諸侯取之於民也、猶禦也。苟善其禮際矣、斯君子受之、敢問何說也。曰、子以爲有王者作、將比今之諸侯而誅之乎。其教之不改而後誅之乎。夫謂非其有而取之者盜也、充類至義之盡也。孔子之仕於魯也、魯人獵較、孔子亦獵較。獵較猶可、而況受其賜乎。」

（2）時措之宜 『中庸』（章句二十五章）「誠者非自成己而已也、所以成物也。成己、仁也。成物、知也。性之德、合內外之道也。故時措之宜也。」

（3）不由其道而得 註（1）參照。『論語』里仁「富與貴是人之所欲、不以其道得之、不處也。……」

（4）無可無不可 『論語』微子「謂、虞仲夷逸、隱居放言。身中清、廢中權。我則異於是、無可無不可。」

（5）與其潔 『論語』述而「……人潔己以進、與其潔也、不保其往也。」

（6）如象日以殺舜爲事、及見之、象喜亦喜 『孟子』萬章上「萬章曰、……象往入舜宮、舜在牀琴。象曰、鬱陶思君爾、忸怩。舜曰、惟茲臣庶、汝其于予治。不識舜不知象之將殺己與。曰、奚而不知也。象憂亦憂、象喜亦喜。」

（7）穿窬之心 『孟子』尽心下「孟子曰、……人能充無欲害人之心、而仁不可勝用也。人能充無穿窬之心、而義不可勝用也。人能充無受爾汝之實、無所往而不爲義也。士未可以言而言、是以言誥之也。可以言而不言、是以不言誥之也、是皆穿窬之類也。」

「類を充（お）して義の尽（きわ）みに至る」。これを義であれば「時にこれを措きて宜し」とすれば、尽きることは無い。もし類を充して至ろうとし、「其の道によらずして得る」者をすぐさま「盜賊」としてしまふようなことであれば、義はここに於いて尽きてしまい、この世の中どこを捜しても共に道を求める者はいなくなってしまう。殊に聖賢は臨機応変に対処し、（孔子も）「可無く、不可無し」、「其の潔に与す」と言っていることを理解していない。象が日々舜を殺そうとしていたにもかかわらず、舜は象に会えば象が喜べは自分も喜ぶと言っている例など、義はここに至り無限の広がりを見せている。

そのように解釈なさるには及びません。「夫れ其の有に非ずしてこれを取る者は盗なり」と謂うは、類を充して義の尽みに至るなり」について、私は以前以下のように解釈しました。即ち、自分の「穿窬（踰）せざるの心」を拡充して義の極致にまで至るといふのは、自分自身についてはそうすべきでも、どうしてこれを厳しく他人に責めることができるだろうか。諸侯が民から搾取していることについては固より言うまでもない、云々。

【後記】

本訳註の作成過程は（九）までと同じ。詳しくは本誌第2号掲載の（一）の序参照。