

『朱子文集』訳註（十一）

卷三二・12～18 張栻への書簡（43～49）

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』

* * * * *

【卷三十二·12】

答張欽夫「論仁說」

天地以生物爲心（1）、此語恐未安。

熹竊謂、此語恐未有病。蓋天地之間、品物（2）萬形、各有所事、惟天確然於上、地隕然於下（3）、一無所爲、只以生物爲事。故易曰、天地之大德曰生（4）、而程子亦曰、天只是以生爲道（5）。其論復見天地之

心、又以動之端言之(6)、其理亦已明矣。然所謂以生爲道者、亦非謂將生來做道也。凡若此類、恐當且認正意而不以文害詞焉、則辨詰不煩而所論之本指得矣。

※『編年考証』90頁。乾道八年壬辰(一一七二年)、四十三歲。

※卷六十七「仁說」參照。

※『南軒集』卷二十「答朱元晦秘書」第9書、卷二十一「答朱元晦秘書」第8書參照。

※陳榮捷『朱學論集』「論朱子之仁說」、『朱子新探索』「仁說圖」「南軒仁說」「朱子與張南軒」、友枝龍太郎『朱子の思想形成』(春秋社)第一章參照。

※荒木見悟『朱子・王陽明』(中央公論社・世界の名著)に本書の現代語訳あり。

(1) 天地以生物爲心 朱熹「仁說」の冒頭。下文に見える通り、もと程頤の語、(5) 參照。『南軒集』卷二十一・第8書「仁說如天地以生物爲心之語、平看雖不妨、然恐不若只云、天地生物之心、人得之爲人之心、似完全、如何」。

(2) 品物 『易』乾・彖伝「大哉乾元、萬物資始、乃統天。雲行雨施、品物流形」。

(3) 天確然於上、地隤然於下 『易』繫辞下伝「夫乾確然示人易矣、坤隤然示人簡矣」。

(4) 天地之大德曰生 『易』繫辞下伝。

(5) 天只是以生爲道 『遺書』卷二上・109条「生生之謂易、是天之所以爲道也。天只是以生爲道、繼此生理者、即是善也」、同・110条「成性存存、道義之門、亦是萬物各有成性存存、亦是生生不已之意。天只是

以生爲道」、『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) 其論復見天地之心、又以動之端言之 『易』復・彖伝「復其見天地之心乎」、程頤『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条参照。

張欽夫に答う「仁説」を論ず」

「天地は物を生むを以て心と爲す」。この言葉には問題があるのではないでしょうか。

私は、この言葉には何の問題もないと考えます。即ち、天地の間のありとあらゆる形を持つものはそれぞれ役割を持っています、ただ天だけがしつかりと上に在り、地だけが素直に下に在って、とりたてて何の働きもせず、ただただ万物を生み出すことをその役割としています。だからこそ『易』に「天地の大徳を生と曰う」といい、程子も「天はただ生を以て道となす」としているのです。又「復は天地の心を見る」を論じた箇所でも「動の端」として論じていますので、その道理もやはりすでに明らかです。とは申せ、所謂「生を以て道と爲す」とは、「生」を「道」と見なしているのではありません。大体このような類は、正しい意味を読み取って表現に惑わされてることさえなければ、煩瑣な議論をせずとも本旨は得られるものです。

不忍之心、可以包四者乎（一）。

熹謂孟子論四端、自首章至孺子入井、皆只是發明不忍之心一端而已、初無義禮智之心也。至其下文、乃云無四者之心非人也、此可見不忍之心足以包夫四端矣。蓋仁包四德、故其用亦如此。前說之失、但不曾分得體用、若謂不忍之心不足以包四端、則非也。今已改正。

(1) 不忍之心、可以包四者乎 「不忍之心」は『孟子』公孫丑上「人皆有不忍人之心。：所以謂人皆有不忍人之心者、今人乍見孺子將入於井、皆有怵惕惻隱之心。：由是觀之、無惻隱之心、非人也、無羞惡之心、非人也、無辭讓之心、非人也、無是非之心、非人也。惻隱之心、仁之端也、羞惡之心、義之端也、辭讓之心、禮之端也、是非之心、智之端也」。仁說「蓋天地之心其德有四、曰元亨利貞、而元無不統其運行焉、則爲春夏秋冬之序、而春生之氣無所不通。故人之爲心其德亦有四、曰仁義禮智、而仁無不包其發用焉、則爲愛恭宜別之情、而惻隱之心無所不貫。故論天地之心者、則曰乾元坤元、則四德之體用、不待悉數而足。論人心之妙者、則曰仁人心也、則四德之體用、亦不待遍舉而該」。『南軒集』卷二十・第9書「今再詳不忍之忍、雖可以包四者、然據文勢對乾元坤元而言、恐只須曰統言之則曰仁而已、可也」。

「忍びざるの心」は(惻隱・羞惡・辭讓・是非の)四者を包括することができるのでしょうか。

私の考えでは、孟子の(惻隱・羞惡・辭讓・是非の)四端を論じた箇所は、章の始めから「孺子井に入る」までは全て「忍びざるの心」の一端を明らかにしただけで、ここではまだ(四徳の)「義」「礼」「智」の心には説き及んでいません。下文に至ってようやくこの四者の心が無いのは「人に非ず」といつているのであつ

て、ここに「忍びざるの心」が「四端」を包括するに足ることを見ることができます。つまり、仁が（仁・義・礼・智の）四徳を包括することができるのだから、その用（作用である「忍びざるの心」）においてもやはり同様だということです。以前の説の誤りは、（四徳と四端との）体用を分けなかつたことにあります。したがって、もし貴説のように「忍びざるの心」は「四端」を包括するに足らないといえ、それは誤りです。今すでに改正しました。

仁專言（1）、則其體無不善而已。對義禮智而言其發見、則爲不忍之心也。大抵天地之心、粹然至善、而人得之、故謂之仁。仁之爲道、無一物之不體、故其愛無所不周焉。

熹詳味此言、恐說仁字不著、而以義禮智與不忍之心均爲發見（2）、恐亦未安。蓋人生而靜（3）、四徳具焉、曰仁、曰義、曰禮、曰智、皆根於心而未發、所謂理也、性之徳也。及其發見、則仁者惻隱、義者羞惡、禮者恭敬、智者是非、各因其體以見其本、所謂情也、性之發也。是皆人性之所以爲善者也。但仁、乃天地生物之心而在人者、故特爲衆善之長（4）、雖列於四者之目、而四者不能外焉。易傳所謂專言之則包四者、亦是正指生物之心而言、非別有包四者之仁、而又別有主一事之仁也。惟是即此一事便包四者、此則仁之所以爲妙也。今欲極言仁字而不本於此、乃概以至善目之、則是但知仁之爲善、而不知其爲善之長也。却於已發見處方下愛字、則是但知已發之爲愛、而不知未發之愛之爲仁也。又以不忍之心與義禮智均爲發見、則但知仁之爲性、而不知義禮智之亦爲性也。又謂仁之爲道無所不體、而不本諸天地生物之心、則是但知仁之無所不體、而不知

仁之所以無所不體也。凡此言皆愚意所未安、更乞詳之、復以見教。

(1) 仁專言 程頤『易伝』乾・彖伝「四徳之元、猶五常之仁、偏言則一事、專言則包四者」。

(2) 以義禮智與不忍之心均爲發見 『南軒集』卷二十・第9書「前日所謂對義禮智而言其發見、則爲不忍之心者、非謂義禮智與不忍之心均爲發見、正謂不忍之心合對義禮智之發見者、言羞惡辭遜是非之心是也」。

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

(4) 衆善之長 『易』乾・文言「元者、善之長也」。

仁は（四徳を）総称するものとしては、その本体は全き善であり、義・礼・智と並べてその現れをいえば、仁は「忍びざるの心」に当たります。およそ天地の心は純然たる至善であり、人はそれを得ているので、仁といえます。道としての仁は、あらゆるものの本質をなしているのです、その（現れである）愛は遍くゆきわたっているのです。

ここの貴説を詳しく吟味しましたが、仁の字の解釈が当たっていないのではなにかと考えます。又義・礼・智を「忍びざるの心」と同じく「現れ」とされているのはやはり問題があるでしょう。即ち、「人生まれて静」の段階で仁・義・礼・智の四徳が備わっていますが、これらはみな心に根ざして未だ発現されていないもの、所謂理であり、性の徳です。それらが発現するに及んで仁は惻隠として、義は羞惡として、礼は恭敬として、智は是非として現れ、各々その本体（仁・義・礼・智）に基づいてその本来の姿を現します。これが所謂情

であり、性の発（発現）です。ただ仁は「天地の物を生む心」が人に在るものですから、特に多くの「善の長」と呼ばれるのです。四徳の一つとして並べられるとはいえ、四者は全て仁に他なりません。『易伝』の所謂「専ら言えば仁は四者を包む」というのも、やはりこの「物を生む心」を指して言っているのです。四者を包む仁が（四者の一つの仁の）他にあるのでもありませんし、（四者を包む仁とは）別に「仁という」一事」を主とする仁があるわけでもありません。ただこの「一事」に即して同時に四者を包むところが、仁の絶妙なる所以です。貴説のように仁の字をつきつめて論じようとして、この仁の絶妙なるところに基づかず、大まかに至善というような言葉で解釈してしまうならば、仁が善であることを知るだけでそれが「善の長」であることまで知らないことになります。逆にすでに発現したところに於いてはじめて「愛」の字を下すのは、已発が「愛」であるのを知るだけで、未発の「愛」が仁であることを知らないものです。又「忍びざるの心」を義・礼・智と同じく「現れ」とするならば、仁が性であることを知るのみで、義・礼・智もまた性であることを知らないものです。更に申せば、「道としての仁はあらゆるものの本質を為している」とされつつも、それを「天の物を生む心」に基づけなければ、仁があらゆるものの本質をなしていることを知るだけで、何故そうであるのかという理由が分からなくなってしまうます。以上は全て私自身も未だ自信のないところ、どうか詳しくご吟味の上又お教え願えれば幸いです。

程子之所詞、正謂以愛名仁者（一）。

熹按、程子曰、仁性也、愛情也、豈可使以愛爲仁(2)、此正謂不可認情爲性耳、非謂仁之性不發於愛之情、而愛之情不本於仁之性也。熹前說以愛之發對愛之理而言、正分別性情之異處、其意最爲精密。而來論每以愛名仁見病、下章又云、若專以愛命仁、乃是指其用而遺其體、言其情而略其性、則其察之亦不審矣。蓋所謂愛之理者、是乃指其體性而言、且見性情體用各有所主而不相離之妙。與所謂遺體而略性者、正相南北。請更詳之。

(1) 程子之所訶、正謂以愛名仁者 「仁說」「：在人則溫然愛人利物之心、包四德而貫四端者也。或曰、若子之言、則程子所謂愛情仁性、不可以愛爲仁者、非歟。曰、不然。程子之所訶、以愛之發而名仁者也。吾之所論、以愛之理而名仁者也」。

(2) 程子曰、仁性也、愛情也、豈可使以愛爲仁 『遺書』卷十八・1条「愛自是情、仁自是性、豈可專以愛爲仁」。

〔「仁說」にいう〕「程子の批判しているのは、正に愛で仁を定義していること」について。

私が考えますに、程子の「仁は性である。愛は情である。どうして愛をそのまま仁とすることができようか」という発言は、正に情を性と混同してはいけないことを言っているだけで、性としての仁が発して愛という情になるのではないとか、愛の情は仁という性に基づくのではないとか言っているではありません。私が以前論じたもの(「仁說」)は、發現としての愛と愛の理とを対比させて言ったもので、正に性と情の違

いを区別したものの、最も精密な議論であると自負しております。ところが、貴方のお手紙は愛の字で仁を定義するたびにいちいち問題視され、下文にも「もし専ら愛で仁を定義すれば、仁の作用を示すのみでその本體を忘れることになり、情をいうのみで性を疎かにすることになる」とされているのは、私には理解しかねるところです。思うに、私の所謂愛の理とは、仁の本体・性を指して言っているものであり、性と情、本體と作用それぞれに主とする所があつてしかも相離れない絶妙のところを説いたもの、貴方の所謂「本體を忘れ、性を疎かにする」というのとは正に正反對です。どうか今一度ご検討下さい。

元之爲義、不專主於生（1）。

熹竊詳此語、恐有大病。請觀諸天地而以易象文言程傳（2）反復求之、當見其意。若必以此言爲是、則宜其不知所以爲善之長之說矣。此乃義理根源不容有毫釐之差。竊意高明非不知此、特命辭之未善爾。

（1）元之爲義、不專主於生 『易』乾「乾、元亨利貞」。「元」は四徳の「仁」に対応する。『南軒集』卷二十・第9書「前日所謂元之義不專主於生物者、疑只云生物、説生生之意不盡、今詳所謂生物者、亦無不盡者矣」。

（2）易象文言程傳 『易』乾・彖伝「大哉、乾元」、文言「元者、善之長也」、程頤『易伝』「四徳之元、猶五常之仁、偏言則一事、專言則包四者」。

「元」の意味は、物を生むことを主とするだけではありません。

この言葉詳しく吟味しますに、大きな問題があるように思われます。どうか天地を観察し、『易』の象伝・文言伝及び程子の『易伝』に照らして繰り返しお考え下さいように、そうすればご理解いただけるはず。もしどうしてもこの言葉を是とされるとすれば、(先にご指摘したように)「元(仁)」が「善の長」である根拠を知らないのも当然のことです。ここが義理の根源、僅かな間違いも許されないとあります。私は、高明な貴方がこれを理解されていないのではなく、単に言葉の表現が不適切であるにすぎないと考えております。

孟子雖言仁者無所不愛、而繼之以急親賢之爲務(一)。其差等未嘗不明。

熹按仁但主愛、若其差等、乃義之事。仁義雖不相離、然其用則各有主而不可亂也。若以一仁包之、則義與禮智皆無所用矣、而可乎哉。「無所不愛四字、今亦改去。」

(一) 孟子雖言仁者無所不愛、而繼之以急親賢之爲務 『孟子』尽心上「仁者無不愛也、急親賢之爲務」。

孟子は「仁者は愛せざる所無し」と言い、すぐにその後で「賢に親しむに急なるを務めと為す」と続け

ています。ここの（何を急務とするかの）区別は明々白々です。

私は、仁はただ愛を主としているだけで、区別するのは義の問題であると考えます。仁と義とは相離れないものですが、その働きにはそれぞれ主とするところがあつて決して入り乱れることはないのです。もし一つの仁で全てを包括してしまうならば、義も礼も智もみな役割が無くなつてしまいます。そんなことがありますでしょうか。「無所不愛」の四字も今改めて削つた。」

【卷三十二・13】

又論仁說

昨承開論仁說之病、似於鄙意未安、即已條具請教矣。再領書誨、亦已具曉、然大抵不出熹所論也。請復因而申之。

謹按程子言仁、本末甚備、今撮其大要、不過數言。蓋曰、仁者生之性也（1）、而愛其情也（2）、孝悌其用也（3）。公者所以體仁（4）、猶言克己復禮爲仁（5）也。學者於前三言可以識仁之名義、於後一言可以知其用力之方矣。今不深考其本末指意之所在、但見其分別性情之異、便謂愛之與仁了無干涉、見其以公爲近仁（6）、便謂直指仁體最爲深切（7）、殊不知仁乃性之德而愛之本、因其性之有仁、是以其情能愛、「義禮智、亦性之德也。義惡之本、禮遜之本、智知之本。因性有義、故情能惡、因性有禮、故情能遜、因性有智、故情能知、亦若此爾。」但或蔽於有我之私、則不能盡其體用之妙、惟克己復禮廓然大公（8）、然後此體渾全、

此用昭著、動靜本末血脈貫通爾。程子之言意蓋如此、非謂愛之與仁了無干涉也、「此說前書言之已詳、今請復以兩言決之。如熹之說、則性發爲情、情根於性、未有無性之情、無情之性、各爲一物而不相管攝。二說得失、此亦可見。」

非謂公之一字便是直指仁體也。「細觀來喻所謂公天下而無物我之私、則其愛無不溥矣（9）、不知此兩句甚處是仁體處。若以愛無不溥爲仁之體、則陷於以情爲性之失、高明之見必不至此。若以公天下而無物我之私便爲仁體、則恐所謂公者漠然無情、但如虛空木石、雖其同體之物尚不能有以相愛、況能無所不溥乎。然則此兩句中初未嘗有一字說著仁體。須知仁是本有之性、生物之心、惟公爲能體之、非因公而後有也。故曰、公而人以體之故爲仁。細看此語、却是人字裏面帶得仁字過來。」

由漢以來、以愛言仁之弊（10）、正爲不察性情之辨、而遂以情爲性爾。今欲矯其弊、反使仁字汎然無所歸宿、而性情遂至於不相管、可謂矯枉過直（11）、是亦枉而已矣。其弊將使學者終日言仁、而實未嘗識其名義、且又并與天地之心性情之德而昧焉。竊謂程子之意必不如此、是以敢詳陳之。伏惟采察。

※前書（卷三十二・12）を承けたもの。

※『南軒集』卷二十一・第8書参照。

※荒木見悟『朱子・王陽明』（中央公論社・世界の名著）に本書の現代語訳あり。

（1）仁者生之性也 『遺書』卷十八・6条「心譬如穀種、生之性便是仁也」。

（2）愛其情也 『遺書』卷十八・1条「孟子曰、惻隱之心、仁也。後人遂以愛爲仁。惻隱固是愛也。愛

自是情、仁自是性、豈可專以愛爲仁。

(3) 孝悌其用也 『遺書』卷十八・3 条「蓋孝弟是仁之一事、謂之行仁之本則可、謂之是仁之本則不可。蓋仁是性也、孝弟是用也」。『論語』学而「孝弟也者、其爲仁之本與」をめぐる議論。

(4) 公者所以體仁 『遺書』卷十五・84 条「仁之道、要之只消道一公字。公只是仁之理、不可將公便喚做仁。公而以人體之、故爲仁。只爲仁、則物我兼照、故仁、所以能恕、所以能愛、恕則仁之施、愛則仁之用也」。

(5) 克己復禮爲仁 『論語』顏淵「顏淵問仁。子曰、克己復禮爲仁」。

(6) 以公爲近仁 『遺書』卷三・59 条「仁道難名、惟公近之、非以公便爲仁」。

(7) 謂直指仁體最爲深切 『南軒集』卷二十一・第8 書「又曰、公而以人體之、故爲仁、此意指仁之體極爲深切。愛終恐只是情。蓋公天下而無物我之私焉、則其愛無不溥矣」。

(8) 廓然大公 『程氏文集』卷二「答橫渠張子厚先生書」(定性書)「夫天地之常、以其心普萬物而無心、聖人之常、以其情順萬事而無情。故君子之學、莫若廓然而大公、物來而順應」。

(9) 來喻所謂公天下而無物我之私、則其愛無不溥矣 註(7) 参照。

(10) 由漢以來、以愛言仁之弊 『南軒集』卷二十一・第8 書「由漢以來言仁者、蓋未嘗不以愛爲言也。固與元晦推本其理者異、然元晦之言傳之、亦恐未免有流弊耳」。「仁」を「愛」で解釈する代表例は以下の通り。賈誼『新書』八道術「心兼愛人謂之仁」、董仲舒『春秋繁露』仁義法「仁者、愛人之名也」、韓愈「原道」
「博愛之謂仁」。

(11) 矯枉過直 『論語』為政「舉直錯諸枉、則民服」、顔淵「舉直錯諸枉、能使枉者直」。『漢書』孝成許皇后伝「蓋矯枉者過直、古今同之」。

又「仁説」を論ず

先日私の「仁説」の問題点をご指摘いただきましたが、拙論にご納得いただけなかったところがあるようですので、すでに簡条書きにてお教えを請いました。それに対して再びお手紙を拝領しましたが、やはりすでに一つ一つご理解いただいたようで、大体拙論と食い違うことはないものとお見受けしましたが、今一度私の考えを申し述べさせていただきます。

謹んで考えますに、程子の仁の解釈は、本末がきちんと備わったものです。その要点を抜き出せば、次の数言に尽きましよう。即ち「仁とは生の性である」「愛はその情である」「孝悌はその用である」です。又「公は仁を体現する所以」というのは、『論語』の「己に克ち礼に復るを仁と為す」と同じようなものです。學者は、前の三言において仁の定義を知ることができ、最後の一言においてその実際の努力のしどころを知ることができ、今もし程子の説の本末や意味するところを深く考えもせず、性と情との違いを区別するところだけを見ては、愛と仁とが全く無関係になってしまうと言ったり、「公は仁に近い」という言葉を見ては「仁の本体を最もざばりと直接指示している」とされるのは、仁は性の徳であり、愛の本は性に仁があることに因るのであって、それ故情として愛することができるのであり「義・礼・智もやはり性の徳です。義は(悪を)にくむことの本、礼は謙遜の本、智は知ることの本です。性に義があることによつて情としてにく

むことができ、性に礼があることによつて情として謙遜することができ、性に智があることによつて情として知ることができるのです。」、或いは私利私欲に蔽われてしまえばその本体と働きの絶妙の関係を十分に發揮することができないのであり、ただ「己に克ち礼に復る」ことによつて「廓然大公（からりと開けて偏るところのない）」の境地に至つてこそその本体は渾然として欠けるところなく、その働きも明白で動靜本末脈々と貫通することを理解しないことになつてしまいます。程子の言葉の意味は以上述べたようなもの、愛と仁とが全く無関係だと言つていられるではありません。「このことについては前書にすでに詳しく述べましたが、今一度教言でもつてはつきりさせたいと存じます。即ち、私の考えは、性は発して情となり、情は性に根ざして、性の無い情、情の無い性というように各々一つずつの物として互いに他と働きかけ合わないものはない、というものです。貴説と鄙見との得失もここに明らかでしよう。」

「公」の一字は「仁の本体を最もずばりと直接指示している」ということではありません。「細かくお手紙を拝見しますに、程子の「天下を公にして物と我とを区別する我執が無ければ、その愛は遍く行き渡る」という言葉のどこが「仁の本体を直接指示している」ところなのでしょう。もし「その愛は遍く行き渡る」ということを仁の本体とされるのであれば、それこそ情を性と見なす過ちに陥つてしまいます。高明なる貴方がそのようなことにならうはずがありますまい。もし「天下を公にして物と我とを区別する我執が無い」というのを仁の本体とされるのであれば、所謂「公」というものが漠然として木石の如く情の無い空虚なものになつてしまい、（物と我とは）同体であるとはいえ互いに愛し合うことはできなくなつてしまいます。ということとは、この程子の言葉の中にははなから仁の本体を説いているところなど一字もないということでは

仁は（人が）本来持っている性であり、物を生む心であつて、「公」であつてこそこの仁を体现することができるといふことで、「公」によつて初めて仁を有するのではないといふことを知らなければなりません。だからこそ程子は「公であつて人がそれを体现するから仁という」と言つて居るのです。この言葉を細かく見ますに、むしろ「人」の字の中に仁の意味を込めているものと考えます。」

漢代以来、愛で仁を解釈する弊害は、正に性と情との區別を察せず結局情を性と見なしてしまうことにあります。しかし、その弊害を矯正しようとするあまり、かえつて仁を漠然と帰着するところの無いものにしてしまい、性と情とが遂には無關係になつてしまふとすれば、それは所謂「枉れるを矯めて直に過ぐ（曲がつたものを矯正しようとするあまりかえつて弊害を招く）」というやつで、それもやはり「枉れる」に他なりません。むしろその弊害によつて、学ぶ者は一日中仁を口にしつつも實際はその定義すら知らず、ましてや更に天地の心や性情の徳といったことにおいては曖昧模糊としてしまふでしょう。程子の言わんとするところを推し量りますに、決してそのようではないはずと思ひ、敢えてここに鄙見を申し述べました。どうかご検討下さい。

熹再讀別紙所示三條（1）、竊意高明雖已灼知舊說之非、而此所論者差之毫忽之間、或亦未必深察也。謹復論之、伏幸裁聽。

廣仲（2）引孟子先知先覺（3）、以明上蔡心有知覺之說（4）、已自不倫、其謂知此覺此、亦未知指何爲說。要之大本既差、勿論可也。今觀所示、乃直以此爲仁、則是以知此覺此爲知仁覺仁也。仁本吾心之德、又將誰使知之而覺之耶。若據孟子本文、則程子釋之已詳矣（5）。曰、知是知此事「如此事當如此也」、覺是覺此理「知此事之所以當如此之理也」。意已分明、不必更求玄妙。且其意與上蔡之意、亦初無干涉也（6）。上蔡所謂知覺、正謂知寒暖飽飢之類爾。推而至於酬酢佑神（7）、亦只是此知覺、無別物也、但所用有小大爾。然此亦只是智之發用處（8）、但惟仁者爲能兼之。故謂仁者心有知覺則可、謂心有知覺謂之仁則不可。蓋仁者心有知覺、乃以仁包四者之用而言、猶云仁者知所羞惡辭讓云爾。若曰心有知覺謂之仁、則仁之所以得名、初不爲此也。今不究其所以得名之故、乃指其所兼者便爲仁體、正如言仁者必有勇、有德者必有言（9）、豈可遂以勇爲仁、言爲德哉。

今伯逢（10）必欲以覺爲仁、尊兄既非之矣、至於論知覺之淺深、又未免證成其說、則非熹之所敢知也。至於伯逢又謂上蔡之意自有精神、得其精神則天地之用皆我之用矣、此說甚高甚妙。然既未嘗識其名義、又不論其實下功處、而欲驟語其精神。此所以立意愈高、爲說愈妙、而反之於身愈無根本可據之地也。所謂天地之用即我之用、殆亦其傳聞想像如此爾、實未嘗到此地位也。

愚見如此、不識高明以爲如何。

※前二書（卷三十二・12・13）を承けたもの。

※対応する張栻の書簡は残っていない。『朱子文集』卷四十二「答胡廣仲」第5書に「至於仁之爲說、昨兩得欽夫書、詰難甚密、皆已報之。近得報云却已皆無疑矣。今觀所論、大概不出其中者、更不復論。但所引孟子知覺二字、却恐與上蔡意旨不同。…」とある。

(1) 別紙所示三條 張栻の朱熹宛の書簡は残っていない。次の二書参照。『南軒集』卷三十二「答胡廣仲」、卷二十九「答胡伯逢」。

(2) 廣仲 胡衷（一一三六〜一一七三）、字広仲。胡宏（五峰）の従弟。『資料索引』二卷一五七三頁。『学案』卷四十二。

(3) 孟子先知先覺 『孟子』万章上（伊尹の言葉）「天之生此民也、使先知覺後知、使先覺覺後覺也」。『集注』は「知、謂識其事之所當然。覺、謂悟其理之所以然」とする。

(4) 上蔡心有知覺之說 謝良佐『上蔡語録』上・23条「有知覺識痛癢便喚做仁」。『南軒集』卷三十二「答胡廣仲」所引の胡衷の説は「心有所覺謂之仁、此謝先生救拔千餘年陷溺固滯之病、豈可輕議哉、云云。夫知者知此者也、覺者覺此者也」。これに対して張栻は「元晦前日之言、固有過當、然知覺終不可以訓仁。如所謂知者知此者也、覺者覺此者也、此言是也。然所謂此者、乃仁也。知覺是知覺、此又豈可遂以知覺爲此哉」。『朱子文集』卷四十二「答胡廣仲」第5書参照。

(5) 程子釋之已詳矣 『遺書』卷十八・66条「問、釋氏有一宿覺言下覺之說、如何。曰、何必浮圖、孟

子嘗言覺字矣。曰、以先知覺後知、以先覺覺後覺。知是知此事、覺是覺此理」。註(3)所引『集注』參照。

(6) 其意與上蔡之意、亦初無干涉也。『朱子文集』卷四十二「答胡廣仲」第5書「蓋孟子之言知覺、謂知此事、覺此理、乃學之至而知之盡也。上蔡之言知覺、謂識痛痒、能酬酢者、乃心之用而知之端也。二者亦不同矣。然其大體皆智之事也。今以言仁、所以多矛盾而少契合也」。

(7) 酬酢佑神 『易』繫辭上「顯道神德行、是故可與酬酢、可與祐神矣」。

(8) 智之發用處 註(6)參照。

(9) 仁者必有勇、有德者必有言 『論語』憲問「子曰、有德者必有言、有言者不必有德。仁者必有勇、勇者不必有仁」。

(10) 伯逢 胡大原、字伯逢。胡寅の長子、胡宏に師事。『資料索引』二卷一五八三頁。『学案』卷四十二。『南軒集』卷二十九「答胡伯逢」所引の胡大原の説は「曰、心有知覺之謂仁、此上蔡謝子之言也。此言固有病。切謂心有知覺謂之仁、此一語是謝先生傳道端的之語、以提省學者也、恐不可謂有病。夫知覺亦有深淺、常人莫不知寒識煖、知飢識飽、若認此知覺爲極至、則豈特有病而已。伊川亦曰、覺不可以訓仁、意亦猶是、恐人專守着一箇覺字耳。若夫謝子之意自有精神、若得其精神、則天地之用即我之用也、何病之有」。これに對して張栻は「謝上蔡之言、固是要指其發見以省學者、然便斷殺知覺爲仁、故切以爲未免有病。伊川先生所謂覺不可訓仁者、正謂仁者必覺、而覺不可以訓仁」。

又「仁說」を論ず

別紙に示された三条を再読いたしました。高明なる貴方はすでに旧説の非にはつきりとお気づきのようですが、以下に論ずる点につきましては微妙なところで間違っておられ、或いはそのことを深くは考察されていないように思われますので、僭越ながらも一度拙論を申し述べたいと存じます。どうかお聞き入れ下さいますように。

広仲（胡実）が孟子の「先知先覺」を引いて上蔡（謝良佐）の「心に知覺あり（を仁とする）」という説を明らかにしようとしているのは、そもそも不適當です。また「（知るとは）これを知る、（覺るとは）これを覺る」としているのも、何を指しているのか分かりません。要するに大本のところで既に誤っているのですから、論ずるまでもありません。今貴方より示されたものを拝見しますに、安易に「これ」を仁とされていきますが、それでは「これを知り、これを覺る」とは「仁を知り、仁を覺る」ということになってしまいます。仁はもともと我々に備わった心の徳、一体誰にそれを知りそれを覺らせるというのでしょうか。もし孟子の本文に依拠するというのであれば、既に程子が詳しく解釈しています。即ち、『知る』とはこの事を知るのであり「この事が当然そうなるはずだということを知るという意味」、『覺る』とはこの理を覺るのである「この事が当然そうなるのは何故かという理を知るという意味」。意味は既に明確、それ以上奥深い隠された意味を求めるときではありません。更に申せば、孟子のここの意味と上蔡の説とははなから無関係です。

上蔡の所謂「知覺」とは、正に寒暖飽飢を知るなどの類に過ぎません。それを『易』にいう「酬酢（万人の求めに應對する）」「佑神（鬼神の働きを助ける）」にまで押し広げたとしても、やはりこの「知覺」であつて他に何かがあるわけではありません。ただその作用に大小があるだけです。とは申せ、これはやはり智

の發現・作用に関すること（本体である仁とはレベルを異にし）、ただ仁者だけがこれをも兼ね得ること（に過ぎません。したがって、仁者は心に知覚があるというのであれば構いませんが、心に知覚があるのを仁と呼ぶということはできません。つまり、仁者は心に知覚があるというとすれば、それは仁が四者（四端）の作用を包括しているということであって、仁者は「羞惡・辭讓」するところを知るといふのと同じことです。もし心に知覚があるのを仁と呼ぶというならば、仁と名付けられた理由はそもそもそういうものではありません。仁と名付けられた理由を探究せずして、それが兼ねているものを指してそのまま仁の本体であるとするのは、正に「仁者は必ず勇あり、徳ある者は必ず言あり」というようなもの、どうして勇を仁とし、言を徳とすることができましようか。

伯逢（胡大原）は知覚を仁と解釈しようとしていますが、貴方は既にその間違いを指摘されています。それなのに、知覚の深淺を論ずるに及んで、貴方はかえって伯逢の説を論証してしまっています。これは私の理解しかねるところです。伯逢は又「上蔡の考えにはそれ自体精神がある。その精神を理解すれば、天地の働きは全て自分自身の働きである」と言っています。この説は確かにきわめて高邁で絶妙です。しかしながら、仁の定義すら理解していない上に、実際にどのように努力すべきかという点についても論じないで、一足飛びにその精神を語ろうとするのは、志を立てることが高邁であればあるほど、そして議論をすることが絶妙であればあるほど、逆に自身に省みて根本となる拠るべきところが無くなる原因です。所謂「天地の働きは全て自分自身の働き」というのも、そのように伝聞し又想像しているに過ぎず、実際は未だかつてそのような境地に到ったわけではないでしよう。

愚見は以上の通りです。貴方はどのようにお考えになりますでしょうか。

【卷三十二・15】

又論仁說

來教云（1）、夫其所以與天地萬物一體者、以夫天地之心之所有、是乃生生之蘊、人與物所公共、所謂愛之理也。熹詳此數句、似頗未安。蓋仁只是愛之理、人皆有之。然人或不公、則於其所當愛者又（校1）有所不愛。惟公、則視天地萬物皆爲一體、而無所不愛矣。若愛之理、則是自然本有之理、不必爲天地萬物同體而後有也。熹向所呈似仁說、其間不免尚有此意、方欲改之而未暇。來教以爲不如克齋之云（2）是也、然於此却有所未察。竊謂、莫若將公字與仁字且各作一字看得分明、然後却看中間兩字相近處之爲親切也。若遽混而言之、乃是程子所以謂（校2）以公便爲仁之失（3）。此毫釐間、正當子細也。又看仁字、當并義禮智字看、然後界限分明、見得端的。今舍彼三者而獨論仁字、所以多說而易差也。又謂體用一源內外一致爲仁之妙、此亦未安。蓋義之有羞惡、禮之有恭敬、智之有是非、皆內外一致、非獨仁爲然也。不審高明以爲如何。

（校1）『朱熹集』は宋・閩・浙本に拠って「反」に改める。

(校2) 『朱熹集』は宋・閩・浙本に拠って「詞」に改める。

※ 『編年考証』102頁。乾道九年癸巳(一一七三)、四十四歳。

(1) 來教云 『南軒集』卷二十「答朱元晦秘書」第9書。

(2) 來教以爲不如克齋之云 「克齋」は朱熹の「克齋記」(『朱子文集』卷七十七)。「克齋記」についての言及は、註(1)の書簡には見えない。第13書に「來教披玩再四所以開益甚多。所謂愛之理發明甚有力。前書亦略及之矣。…克齋讀之、無可疑者、但以欠數句說、克己下工夫處如何敬、敬齋箴當書之坐右也」とある。ここにいう「前書」が前掲の第9書を指すか。なおこの第13書は、『朱子文集』卷三十二・11に対する返書とされる。

(3) 程子所以謂以公便爲仁之失 『遺書』卷三・59条、卷十五・84条。卷三十一・13の註参照。

再び「仁說」を論ず

お手紙に「(仁が)天地万物と一体である根拠は、それが天地の心の在り処、即ち万物を無限に生み出す源であって、人と物が共有するもの、所謂愛の理であるからだ」とあります。私はこの言葉を詳しく吟味しましたが、やや納得できないように思われます。つまり、仁は確かに愛の理であり、誰もが有するものですが、「公(偏りなく公平)」でなければ或いは愛すべきものを愛さない場合も生じます。「公」であってこそ、天地万物を一体と見なし、あらゆるものを愛することができるのです。愛の理などは、誰もが自然に本来持っている道理であって、必ずしも天地万物と同体であるという境地に到ってはじめて持つものではありません。

私が以前にお見せした「仁説」にも同様の趣旨が見え隠れしており、書き直したいと思っではいるのですが、未だに果たせておりません。お手紙には私の「克齋記」の方がよいとありますが、その通りだと存じます。ただこの議論においてはまだ考察が不十分なところがあります。私が考えますに、「公」の字と仁の字とを先ずは別々の字としてはつきりと理解して、その上で両者の共通点を考える方が適切でありましょう。もしいきなり両者を混せて説こうとすれば、それこそ程子のいう「公をそのまま仁と見なす」過ちを犯すことになってしまいます。このところの微妙な点を子細に見極めなければなりません。又、仁の字を考える場合には、義・礼・智の字と合わせて考えるべきです。そうすれば、それぞれの区別が明確になり、はつきりと理解できるでしょう。義・礼・智の三字を捨て置いて、仁の字だけを論ずるのは、議論が煩瑣になって過ちを犯し易い原因です。又お手紙に「体と用が源を一にし、内外が一致する、これが仁の妙なるところだ」とありますが、この貴説もやはり納得いたしかねます。つまり、義に羞悪があるのも、礼に恭敬があるのも、智に是非があるのも、全て「内外一致」であって、仁だけがそうなのではありません。以上、貴方は如何お考えでしょうか。

【卷三十二・16】

答欽夫仁疑問

欽夫（張栻）の仁に関する疑問に答える

※『編年考証』81頁。乾道七年辛卯（一一七一年）、四十二歳。「疑此書乃論南軒洙泗言仁録」。

仁而不佞（一）章

説云、仁則時然後言。疑此句只説得義字。

（一）仁而不佞章 『論語』公冶長「或曰、雍也仁而不佞。子曰、焉用佞。禦人以口給、屢憎於人。不知其仁、焉用佞」。

「仁にして佞ならず」の章

貴説には「仁であればしかるべき時になってはじめて発言する」とありますが、それは義の字を説明するに過ぎないのではないでしょうか。

不知其仁也（一）章

説云、仁之義未易可盡、不可以如是斷。若有盡、則非所以爲仁矣。又曰、仁道無窮、不可以是斷。此數句恐有病。蓋欲極其廣大而無所歸宿、似非知仁者之言也。

(1) 不知其仁也 『論語』公治長「孟武伯問、子路仁乎。子曰、不知也。又問。子曰、由也、千乘之國、可使治其賦也、不知其仁也。求也何如。子曰、求也、千室之邑、百乘之家、可使爲之宰也、不知其仁也。赤也何如。赤也、束帶立於朝、可使與賓客言也、不知其仁也」。

「その仁を知らざるなり」の章

貴説に「仁の意味は簡單には尽くすことはできないから、このようには（誰それを『仁』であるというようには）断言できない。言い尽くすことができるかすれば、仁たる所以ではない」とあります。又「仁の道は無窮であり、断言できない」ともされています。これらの數句には問題があるように思われます。即ち、仁の広大さを極めようとする余り帰着するところが無く、仁を知る者の言葉ではないように見受けられます。

未知焉得仁（1）章

此章之説、似只説得智字。

(1) 未知焉得仁 『論語』公治長「子張問曰、令尹子文三仕爲令尹、無喜色、三已之、無愠色。舊尹令之政、必以告新令尹、何如。子曰、忠矣。曰、仁矣乎。曰、未知、焉得仁。崔子弑齊君、陳文子有馬十乘、棄而違之。至於他邦則曰、猶吾大夫崔子也。違之。之一邦則又曰、猶吾大夫崔子也。違之。何如。子曰、清矣。曰、仁矣乎。曰、未知、焉得仁」。

「未だ知らず、焉んぞ仁なるを得ん」の章

この章についての貴説は、「智」の字を解説しているに過ぎないようです。

井有仁焉(1)の章

此章之説、似亦只説得智字。

(1) 井有仁焉 『論語』雍也「宰我問曰、仁者、雖告之曰井有仁焉、其從之也。子曰、何爲其然也。君子可逝也、不可陷也。可欺也、不可罔也」。

「井に仁有り」の章

この章の貴説も、やはり「智」の字を解説しているに過ぎないようです。

克己復禮爲仁（1）章

說云、由乎中、制乎外。按程集（2）、此誤兩字、當云而應乎外。又云、斯道也、果思慮言語之可盡乎。詳此句意、是欲發明學要躬行之意、然言之不明、反若極其玄妙、務欲使人曉解不得、將啓望空揣摩之病矣。向見吳才老（3）說此章云、近世學者以此二語爲微妙隱奧、聖人有不傳之妙、必深思默造而後得之。此雖一偏之論、然亦吾黨好談玄妙有以啓之也。此言之失、恐復隨此、不可不察。

（1）克己復禮爲仁 『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：」。

（2）程集 『程氏文集』卷八「四箴」序「四者身之用也。由乎中而應乎外、制於外所以養其中也」。

（3）吳才老 吳棫、字才老。建安の人。『資料索引』二卷一一二頁。『学案』卷二十二。『語類』卷十九・94条「建安吳才老作論語十說、世以爲定夫作者、非也。其功淺、其害亦淺。又爲論語考異、其功漸深、而有深害矣。至爲語解、即以己意測度聖人、謂聖人爲多詐輕薄人矣」。

「己に克ち礼に復るを仁と爲す」の章

貴説に「中に由りて外を制す」とありますが、程氏の『文集』を見ますに、二文字誤っておられます。「而

して外に应ず」とするべきです。又「この（仁）の道は、思慮言語で尽すことができようか」とありますが、これは学問は自ら実践体得する必要があることを明らかにしようとしてされたものでしょうが、表現が曖昧であるために却って玄妙を極めわざと人に理解できないようにして、空虚で捉えどころの無いものを推し量る弊害の端緒を啓くようなものです。以前に呉才老（棫）がこの章を解釈して「最近の学ぶ者は、この二語（克己復礼）を、聖人がはつきりと言葉で伝えなかつた奥深く隠された微妙な旨であり、深く思索して黙って悟ってこそその旨を得ると考えている」というのを読みました。この言葉は一方的な議論ではありますが、やはり私たちの仲間が好んで玄妙そうなことを論じたことを指摘したものです。貴説の過ちも、やはり同じ弊害に堕ちてしまうのではないのでしょうか。是非ともご考察下さい。

必世而後仁（一）章

説云、使民皆由吾仁、如此則仁乃一己之私、而非人所同得矣。

（一）必世而後仁 『論語』子路「子曰、如有王者、必世而後仁」。

「必ず世にして後仁ならん」の章

貴説に「民を吾が仁に由らしめる」とありますが、それでは仁は個人の私有するものになってしまい、人

が誰でも同じく得るものではなくってしまいます。

樊遲問仁（一）章

説云、居處恭、執事敬、與人忠、則仁其在是矣。又云、要須従事之久、功夫不可間斷。恐須先説従事之久、功夫不可間斷、然後仁在其中。如此所言、却似顛倒也。

（一）樊遲問仁 『論語』子路「樊遲問仁。子曰、居處恭、執事敬、與人忠。雖之夷狄、不可棄也」。

「樊遲仁を問う」の章

貴説は『居處は恭に、事を執りて敬、人に与りて忠』であれば、仁はその中に在る」とされ、又「それぞれの事柄に久しく従事して、実践の努力に間断があつてはならない」とされていますが、それぞれの事柄に久しく従事して、実践の努力に間断がなくなつてこそ仁はその中に在る、というべきなのではないでしょうか。貴説のように言えば、むしろ順番が逆であるように思われます。

仁者必有勇（一）章

説云、於其所當然者、自不可禦。又云、固有勇而未必中節也者、故不必有仁。此似只說得義字。

(1) 仁者必有勇 『論語』憲問 「子曰、有徳者必有言、有言者不必有徳。仁者必有勇、勇者不必有仁」。

「仁者は必ず勇有り」の章

貴説に「当然そうすべきことにおいては自ずと止むに止まれない」とあり、又「もちろん勇氣はあるのだが必ずしもその行為が節度を保ち得ない場合があるので、『勇者は』必ずしも仁ならず」というのである」とありますが、これらは「義」のことを説いているに過ぎないように思われます。

未有小人而仁者也 (1) 章

説云、惟其冥然莫覺、皆爲不仁而已矣。此又以覺爲仁之病。

(1) 未有小人而仁者也 『論語』憲問 「子曰、君子而不仁者有矣夫。未有小人而仁者也」。

「未だ小人にして仁なる者有らざるなり」の章

貴説は「(小人は) 無知蒙昧で(あらゆることを自身のこととして切実に感じる) 知覺を欠き、皆不仁であ

る」とされていますが、これも又知覚によつて仁を解釈しようとする過ちです。

殺身成仁（一）章

説云、是果何故哉、亦曰理之所會、全吾性而已。欲全吾性而後殺身、便是有爲而爲之。且以全性兩字言仁、似亦未是。

（一）殺身成仁 『論語』衛靈公「子曰、志士仁人、無求生以害仁、有殺身以成仁」。

「身を殺して仁を成す」の章

貴説に「これは一体何の為なのだろうか、やはり理の集まる場所である吾が性を全うする為なのである」とありますが、吾が性を全うしようとして身を殺すならば、これは為にする行為ということになります。さらに申せば、「全性（性を全うする）」の二字で仁を解釈するのは問題があるように思われます。

知及仁守（一）章

説云、如以愛爲仁、而不明仁之所以愛。此語蓋未盡。

(1) 知及仁守 『論語』衛靈公「子曰、知及之、仁不能守之、雖得之、必失之。知及之、仁能守之、不
莊以蒞之、則民不敬。知及之、仁能守之、莊以蒞之、動之不以禮、未善也」。

「知及び仁守る」の章

貴説に「愛を仁であるとし、仁が愛である所以を明らかにしないようなもの」とありますが、この語は不十分であるように思われます。

宰我問喪(1) 章

説云、以爲不仁者、蓋以其不之察也。宰我聞斯言而出、其必有以悚動於中矣。據此似以察知悚動爲仁、又似前説冥然莫覺之意。

(1) 宰我問喪 『論語』陽貨「宰我问、三年之喪、期已久矣。君子三年不爲禮、禮必壞、三年不爲樂、樂必崩。舊穀既沒、新穀既升、鑽燧改火、期可已矣。子曰、食夫稻、衣夫錦、於女安乎。曰、安。女安則爲之。夫君子之居喪、食旨不甘、聞樂不樂、居處不安、故不爲也。宰我出。子曰、予之不仁也。子生三年、然後免於父母之懷。夫三年之喪、天下之通喪也。予也有三年之愛於其父母乎」。

「宰我、喪を問う」の章

貴説には「(孔子が宰我を) 不仁であるとしたのは、(宰我が親の恩や愛を) 察していないからである。もし宰我がこの言葉を聞いて退出していたら、きつと心の中がびくつと動いたであろう」とあります。これに拠れば、貴方は心がびくつと動くことを仁であるとされている様子、これも又先にご指摘した(不仁を) 無知蒙昧、知覚を欠くこととする説と同じようなものです。

殷有三仁(1) 章

説云、三人皆處之盡道、皆全其性命之情、以成其身、故謂之仁。又云、可以見三子之所宜處矣。此似只說得義字。又以全其性命之情爲仁、前已論之

(1) 殷有三仁 『論語』微子「微子去之、箕子爲之奴、比干諫而死。孔子曰、殷有三仁焉。」

「殷に三仁有り」の章

貴説は「三人はいずれも身の処し方が道を尽くしており、いずれもその天より命ぜられた性のありのままを全うしてその一生を成し遂げている。だからこそ仁というのだ」とし、又「三人のよしとするとところを見

なければいけない」とされていますが、これは「義」の意味を説き得ているに過ぎません。又「天より与えられた性のありのままを全うする」ことを仁とすることの誤りについては既に申し述べました。

博學而篤志（1）章

明道云、學者要思得之（2）。説云、蓋不可以思慮臆度也。按此語與明道正相反、又有談説玄妙之病。前所論不知其仁、克己復禮處、與此正相類。大抵思慮言語躬行各是一事、皆不可廢。但欲實到、須躬行、非是道理全不可思量、不可講説也。然今又不説要在躬行之意、而但言不可以言語思慮得、則是相率而入於禪者之門矣。

- （1）博學而篤志 『論語』子張「子夏曰、博學而篤志、切問而近思、仁在其中矣」。
- （2）明道云、學者要思得之 『遺書』卷十四・3条。『集注』にも引く。

「博く学び志を篤くす」の章

明道（程顥）は「学ぶ者はこれをよく考えて理解しなければいけない」とし、貴説は「思慮臆測の及ぶものではない」とされています。貴説は明道の言葉と相反するもので、又しても玄妙なことを語ろうとする欠点が出ています。前に論じた「その仁を知らず」や「克己復礼」の箇所（の誤り）も、ここと正に同じ類で

す。そもそも思慮・言語・躬行（自らの実践）はそれぞれ別のことで、いずれも欠くことはできませんが、その中でも実際に（仁の境地に）到ろうとするならば躬行しなければなりません。そうであるからといって、決して道理を全く考えることができないとか、言葉で言い表せないというのではないのです。それなのに貴方は躬行こそが肝要であることを言わずして、単に言語思慮によつて及ぶことができないとだけ説かれています。これでは読む者たちを率いて禪者の門に入ろうとするものです。

以上更望詳考之、復以見教。又劉子澄（1）前日過此、說高安所刊太極說（2）見今印造、近亦有在延平（3）見之者、不知尊兄以其書爲如何。如有未安、恐須且收藏之、以俟考訂而後出之也。言仁之書（4）、恐亦當且住、即俟更討論、如何。

（1）劉子澄 劉清之（一一三四〜一一九〇）、字子澄、号静春。江西臨江の人。『資料索引』五卷三九七五頁。『宋史』卷四三七。『学案』五九。

（2）高安所刊太極說 高安は江西臨江の北。張栻の『太極說』か。『続集』卷八「答李伯諫」に「欽夫此數時常得書、論述甚多。言仁及江西所刊太極解、蓋屢勸其收起印板、似未甚以爲然、不能深論也」と見える。

（3）延平 福建省南平。

（4）言仁之書 張栻が『論語』『孟子』の中の仁に関する言葉を集めて編もうとした『洙泗言仁録』を指

すか。朱熹はこういったアンソロジーに対しては批判的であった。卷三十一第6書参照。『洙泗言仁録』は、張栻が一七一年に長沙で編集したもので、『南軒集』卷十四に序だけが残っている。註(2)所引の書簡も参照。

以上、どうか更に詳しくご検討の上、又ご教示下さいませようお願い申し上げます。先日劉子澄(清之)がこちらに立ち寄り、高安で刊行する(貴方の)『太極説』が印刷中であることを言っておりました。最近又延平で見たという者もいます。貴方はこの書物をどのようにお考えなのでしょう。もしかた不分な点があるのであれば、いったん引っ返めて考察訂正を加え、その後で世に出すべきなのではないでしょうか。仁についてのご尊稿もやはりしばらく取りやめにして、更に検討を加えてからにした方がよいと考えますが、如何でしょうか。

【卷三十二・17】

答欽夫仁説

仁説(1) 明白簡當、非淺陋所及。但言性而不及情、又不言心貫性情之意、似只以性對心。若只以性對

心、即下文所引孟子仁人心也(2)、與上文許多說話、似若相戾。更乞詳之。

又曰、己私既克、則廓然大公、與天地萬物血脉貫通、愛之理得於內而其用形於外、天地之間無一物之非吾仁矣。此亦其理之本具於吾性者、而非彊爲之也(3)。「此數句亦未安。」蓋己私既克、則廓然大公、皇皇四達(4)、而仁之體無所蔽矣。夫理(校1)無蔽、則天地萬物血脉貫通、而仁之用無不周矣。然則所謂愛之理者、乃吾本性之所有、特以廓然大公而後在、非因廓然大公而後有也、以血脉貫通而後達、非以血脉貫通而後存也。今此數句有少差紊、更乞詳之。

愛之之理便是仁、若無天地萬物、此理亦有虧欠。於此識得仁體、然後天地萬物血脉貫通而用無不周者、可得而言矣。蓋此理本甚約、今便將天地萬物夾雜說、却鶻突了。夫子答子貢博施濟衆之問(5)、正如此也。更以復見天地之心之說(6)觀之、亦可見。蓋一陽復處、便是天地之心完全自足、非有待於外也。又如濂溪所云與自家意思一般(7)者、若如今說、便只說得一般兩字、而所謂自家意思者却如何見得耶。

又云、視天下無一物之非仁、此亦可疑。蓋謂視天下無一物不在吾仁中則可、謂物皆吾仁則不可。蓋物自是物、仁自是心、如何視物爲心耶。

又云、此亦其理之本具於吾性者、而非彊爲之也。詳此、蓋欲發明仁不待公而後有之意、而語脉中失之。要之、視天下無一物非仁、與此句似皆剩語。并詳之、如何。

(校1)『朱熹集』及び台湾本『文集』は「天理」に作る。

※『編年考証』102頁。乾道九年癸巳(一一七三年)、四十四歲。

(1) 仁説 現存する張栻の「仁説」(『南軒集』卷十八)は、朱熹の意見を容れて大幅に改訂されている。陳栄捷『朱學論集』「論朱子之仁説」参照。

(2) 孟子仁人心也 『孟子』告子上「孟子曰、仁、人心也。義、人路也」。

(3) 己私既克く而非彊爲之也 現存の張栻の「仁説」にはこの語は見えない。次の箇所がその名残か。「己私既克、則廓然大公、而其愛之理素於性者、無所蔽矣。愛之理無所蔽、則與天地萬物血脉貫通、而其用亦無不周矣」。本書簡下文の朱熹の批判を採用して改めたものと考えられる。

(4) 皇皇四達 『莊子』知北遊篇「四達之皇皇也」。

(5) 夫子答子貢博施濟衆之間 『論語』雍也「子貢曰、如有博施於民而能濟衆、何如、可謂仁乎。子曰、何事於仁、必也聖乎。堯舜其猶病諸。夫仁者、己欲立而立人、己欲達而達人。可謂仁之方也已」。

(6) 復見天地之心之説 『易』復・象伝「復其見天地之心乎」。程頤『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」。

(7) 濂溪所云與自家意思一般 『遺書』卷三・21条「周茂叔窗前草木不除去、問之、云與自家意思一般」。

貴方の「仁説」は明白簡潔にして、私の如き浅学非才の及ぶところではありません。しかしながら、貴説は性を説いて情に言及せず、或いは心は性と情を貫くことを言わずに、心に対して性だけで説いているように見受けられます。もし性だけを心に対応させるならば、下文に引く孟子の「仁、人心なり」は、上文の多くの説と相矛盾するように思われます。どうか今一度詳しくご吟味下さい。

又貴方は「利己的な私意が克服されれば、廓然大公（からりとした大いなる公平の境地が開け）、天地万物と血脈が貫通し、愛の理は内に獲得されその作用は外に表れ出て、天地の間のあらゆる物が自分自身の仁に他ならなくなる。これもその理が本来自身の性に備わったものであって強いてそうしようとしたのではないからである」とされていますが「この数句にも問題がないわけではありません」、確かに利己的な私意が克服されれば廓然大公、「皇皇として四達（大きく四方に広がって）」、仁の本体は余すところなく發揮されます。そもそも理が余すところなく發揮されれば、天地万物あらゆるものと血脈が貫通して、仁の働きは遍く行き渡るのです。そうであるならば、所謂愛の理は我々自身の本性が有するものであり、廓然大公の境地に到って顕在化するとはいえ、廓然大公に到ってはじめて存在するものではありませんし、万物と血脈が貫通することによって發揮されるとはいえ、血脈が貫通することによってはじめて存在するものでもありません。この数句には些か混乱があるようです。どうぞいまま少し詳しくご検討下さい。

又貴説に「(天地万物を)愛する理が仁なのであり、天地万物が無ければこの理も欠けてしまうだろう。このことにおいて仁の本体を理解してこそ、天地万物と血脈貫通してその働きが遍く行き渡ることを語るることができる」とあります。私が考えますに、この理は本来極めてシンプルなもの、貴説のように天地万物をまじえて説くのは却って曖昧でうるさいばかりです。夫子が子貢の「博く施し衆を濟う」ことが仁であるか尋ねたのに答えたのも、ちょうど同じようなことです。更に申せば、「復は天地の心を見る」の説から考えればやはりお分かりいただけるかと存じます。つまり、一陽の復するところがそのまま天地の心なのであり、それは完全にして自足しており、外から何かを加えるのを待つものではありません。又濂溪（周敦頤）のい

う「(万物の生生は) 自分の気持ちと同じだ」も同様です。貴方のように説けば、「同じだ」ということが説明できるだけで、「自分の気持ち」というものをどうして理解できませんか。

又貴説に「天下を見るに一つとして仁でないものはない」とありますが、これにもやはり疑問があります。つまり「天下を見るに一つとして吾が仁の内には無い」というのであれば構いませんが、「ものは全て吾が仁である」というのはよろしくありません。即ち、ものはもの、仁は心であって、どうしてもものを心と同一視できませんか。

貴方は又「これもその理が本来自身の性に備わったものであって強いてそうしようとしたのではないから」とされていますが、詳しく吟味しますに、この言葉は仁は「公」という境地に到ってはじめて存在するものではないことを明らかになさろうとしたものでありましょうが、その貴意は文脈の中で失われてしまっています。はっきり申し上げて、「天下を見るに一つとして仁でないものはない」の句とこの句とは何れも余計なもののように見受けられます。合わせてご吟味下さいますよう、如何でしょうか。

【卷三十二・18】

答張欽夫

諸說例蒙印可、而未發之旨又其樞要、既無異論、何慰如之。然比觀舊說、却覺無甚綱領、因復體察得見此理須以心爲主而論之、則性情之德、中和之妙、皆有條而不紊矣。然人之一身、知覺運用、莫非心之所爲、則心者固所以主於身、而無動靜語默之間者也。然方其靜也、事物未至、思慮未萌、而一性渾然、道義全具。其所謂中（1）、是乃心之所以爲體、而寂然不動（2）者也。及其動也、事物交至、思慮萌焉、則七情（3）迭用、各有攸主。其所謂和（1）、是乃心之所以爲用、感而遂通（2）者也。然性之靜也、而不能不動、情之動也、而必有節焉、是則心之所以寂然感通、周流貫徹、而體用未始相離者也。然人有是心而或不仁、則無以著此心之妙、人雖欲仁而或不敬、則無以致求仁之功。蓋心主乎一身而無動靜語默之間、是以君子之於敬、亦無動靜語默而不用其力焉。未發之前是敬也、固已主乎存養之實、已發之際是敬也、又常行於省察之間。方其存也、思慮未萌而知覺不昧、是則靜中之動、復之所以見天地之心（4）也。及其察也、事物紛糾而品節不差、是則動中之靜、良之所以不獲其身、不見其人（5）也。有以主乎靜中之動、是以寂而未嘗不感、有以察乎動中之靜、是以感而未嘗不寂。寂而常感、感而常寂、此心之所以周流貫徹、而無一息之不仁也。然則君子之所以致中和而天地位萬物育（6）者、在此而已。蓋主乎身而無動靜語默之間者、心也、仁則心之道、而敬則心之貞也。此徹上徹下之道、聖學之本統（7）、明乎此則性情之德、中和之妙可一言而盡矣。

※『編年考証』57頁。乾道五年己丑（一一六九年）、四十歲。

（1）所謂中：所謂和 『中庸』（章句首章）「喜怒哀樂之未發謂之中、發而皆中節謂之和」。

（2）寂然不動：感而遂通 『易』繫辭上「易无思也。无爲也。寂然不動、感而遂通天下之故。非天下之

至神、其孰能與於此」。『周易本義』「此四者、易之體所以立、而用所以行者也。∴寂然者、感之體。感通者、寂之用。人心之妙、其動靜亦如此」。

(3) 七情 『礼記』礼運「何謂人情、喜怒哀懼愛惡欲。七者、弗學而能」。『語類』卷五十三・83条「四端是理之發、七情是氣之發」。

(4) 復之所以見天地之心 『易』復・彖伝「復其見天地之心乎」。

(5) 艮之所以不獲其身、不見其人 『易』艮「艮其背、不獲其身。行其庭、不見其人。无咎」。

(6) 致中和而天地位萬物育 『中庸』(章句首章)「致中和、天地位焉、萬物育焉」。

(7) 徹上徹下之道、聖學之本統 次のような『語類』の發言参照。卷十二・85条「敬字工夫、乃聖門第一義、徹頭徹尾、不可頃刻間斷」、同・86条「敬之一字、真聖門之綱領、存養之要法。一主乎此、更無内外精粗之間」。

諸々の拙論についてお認めいただき、特に「未発」の問題は枢要なるもの、ご異論無ければこれ以上の慰めはありません。ところが、最近旧説を見直し、何ら綱領となるものが無いと感じるようになってしまいました。そこで改めてじっくりと考察し、以下のように理解するに到りました。即ち、こここのところの道理は、心を主として論ずるならば、徳としての性と情の差異も、「中」と「和」の絶妙の関係も、全て筋道が通って乱れません。つまり、人の一身の知覚や運動は全て心の為すところであり、心というものは本来一身を主宰するものであって、動静語黙の間において何ら変わることなく一貫しているのです。したがって、心の静の

段階においては、(意識の対象となる) 物事はまだ現れておらず、思慮はまだ萌しておらず、(心は) 性と渾然一体となっていて道義は全て備わっています。それが『中庸』に「所謂「中」であるのは、心の本体であるからであって、これが『易』にいう「寂然不動」なるものです。心の動の段階になると、物事が交々やうて来て、(それに対する) 思慮も萌すので、七情がそれぞれに対応して働きますが、各々主とするところがあります。それが『中庸』に「所謂「和」であるのは、心の作用であるからであって、これが『易』にいう「感じて遂に通ず」というものです。とは申せ、静なる性も動かないというわけではなく、動なる情もその動きには必ず節度があります。これはつまり心が「寂然」としつつも「感通」し、あまねくあらゆる場面に行き渡り、その本体と作用が決して離れないからに他なりません。しかしながら、人はこの心を有していても、仁でなければ、この心の靈妙さを發揮できませんし、仁であろうとしても、敬でなければ、仁を求めたための実践をすることができません。そもそも心は一身を主宰するものであって、動靜語黙の間において何ら変わらず一貫したものです。したがって、君子の敬も、動靜語黙の間において何ら変わらず一貫して実践されます。(意識が) 未だ発していない段階においても敬であり、すでに存養の努力が実なるものになるために主となっています。(意識が) すでに発した後にもやはり敬であって、常に(すでに発した意識の動きを) 反省察識することの裏側で作用しているのです。(敬であるからこそ) 存養の段階で、思慮はまだ萌していないとはいえ、知覚はぼんやりとはしていません。これが静中の動、『易』の「復」は「天地の心を見る」所以です。(敬であるからこそ) 察識の段階で、物事が紛糾してもそれぞれの区別や節度は正しく保たれます。これが動中の静、『易』の「艮」は「その身を獲ず、その人を見ず」である所以です。敬によって静中の動

に主となるものがあり、それ故「寂」としつつも「感」じないことではないのであり、動中の静に察識する作用があり、それ故「感」じつつも「寂」でないことではないのです。「寂」として常に「感」じ、「感」じて常に「寂」、これが心があまねく（あらゆる場面に）貫徹し、ほんの一瞬も仁でないことは無い所以です。したがって、君子が「中和を致し、天地位し、万物育す」ことができるのは、このことに在るのです。即ち、身を主宰して動静語黙の間において変わらざ一貫しているのは心です。仁とは心の（あるべき）道であつて、敬はその心の貞（ただしさ）です。これは（聖人になるための学問実践の）徹頭徹尾の道、聖人の学問の本筋、ここを明らかに理解できれば、徳としての性と情の差異も、「中」と「和」の絶妙の関係も（敬の）一言で説き尽くすことができます。

熹向來之說固未及此、而來喻曲折、雖多所發明、然於提綱振領（一）處、似亦有未盡。又如所謂學者先須察識端倪之發、然後可加存養之功、則熹於此不能無疑。蓋發處固當察識、但人自有未發時、此處便合存養。豈可必待發而後察、察而後存耶。且從初不曾存養、便欲隨事察識、竊恐浩浩茫茫無下手處、而豪釐之差千里之繆（二）、將有不可勝言者。此程子所以每言孟子才高、學之無可據、人須是學顏子之學、則入聖人爲近、有用力處（三）、其微意亦可見矣。且如灑掃應對進退（四）、此存養之事也。不知學者將先於此而後察之耶、抑將先察識而後存養也。以此觀之、則用力之先後判然可觀（校一）矣。

(校1) 『朱熹集』は宋・閩・浙本に拠り「觀」に作る。

(1) 提綱振領 「提綱挈領」「提綱拳領」ともいい、大綱を提げ、えりをひっぱって整えることから、物の主要な点を挙げ問題の要点を指摘すること。

(2) 豪釐之差千里之繆 「礼記」経解「易曰、君子慎始。差若豪釐、繆以千里。此之謂也。」「史記」太史公自序「故易曰、失之豪釐、差以千里」。但し今の『易』にはこの語は見えず、『易』の緯書の語ではないかと考えられている。

(3) 程子所以每言く則入聖人爲近、有用力處 『遺書』卷二上・46条。『語類』卷十九・語孟綱領參照。

(4) 灑掃應對進退 『論語』子張「子游曰、子夏之門人小子、當洒掃應對進退則可矣、抑末也、本之則無、如之何。」「大学章句」序「三代之隆、…莫不有學。人生八歲、則自王公以下至於庶人之子弟、皆入小學。而教之灑掃應對進退之節、禮樂射御書數之文…」。

私の以前の説はもちろんこういったところに及んでおりません。一方、貴簡の詳細なご教示は啓発されること大であるとはいえ、要点を掴み出し問題点を指摘することにおいては不十分などころがあるように見受けられます。又「学ぶ者は先ず心の発する端緒を察識し、その後で存養の努力を加えるべきである」という貴説については、私は疑問無しとはいいたしかねます。即ち、心が発した時点ではもちろん察識しなければなりません、人には未だ心の発していない時があり、その時においては存養すべきです。どうして発するのを待つてその後で察し、察した後で存養しなければならぬのでしょうか。更に申せば、(未発の段階で)も

とも存養をしておかなければ、事柄に対応して察識しようとしても、恐らくは茫漠としてしまつてどこから手を下してよいのか分からず、結果としてほんの僅かな間違いが結局は大きな大きな過ちになつてしまふことは数え知れないことでしょう。これが程子がいつも「孟子は才能が高いので、彼を学ぼうとしても寄る辺が無い。我々は顔子の学問を学ぶべきである。そうすれば聖人に近づくことができ、努力のしどころを得る」という理由であり、この言葉に隠された意図も読み取ることができます。又例えば（小学で学ぶ）掃除や応対や動作などは存養のことですが、学ぶ者は先ずこういつたことに努力してそれからそれを察識するのでしょうか、それとも先ず察識してその後で存養するのでしょうか。以上のことから考えるならば、実践の努力の先後関係ははつきりと理解できることでしょう。

來教又謂、動中涵靜、所謂復見天地之心、亦所未喻。熹前以復爲靜中之動者、蓋觀卦象便自可見。而伊川先生之意、似亦如此。來教又謂、言靜則溺於虛無、此固所當深慮。然此二字、如佛者之論、則誠有此患。若以天理觀之、則動之不能無靜、猶靜之不能無動也、靜之不能無養、猶動之不可不察也。但見得一動一靜互爲其根（1）、敬義夾持（2）、不容間斷之意、則雖下靜字、元非死物、至靜之中、蓋有動之端焉。是乃所以見天地之心者、而先王之所以至日閉關（3）。蓋當此之時、則安靜以養乎此爾、固非遠事絕物、閉目兀坐、而偏於靜之謂。但接物時、便有敬以主乎其中、則事至物來、善端昭著、而所以察之者益精明爾。伊川先生所謂、却於已發之際觀之（4）者、正謂未發則只有存養、而已發則方有可觀也。周子之言主靜、乃就中正仁義而言

(5) 以正對中、則中爲重、以義配仁、則仁爲本爾。非四者之外別有主靜一段事也。來教又謂、熹言以靜爲本(6)、不若遂言以敬爲本、此固然也。然敬字工夫通貫動靜、而必以靜爲本、故熹向來輒有是語。今若遂易爲敬、雖若完全、然却不見敬之所施有先有後、則亦未得爲諦當也。至如來教所謂要須察夫動以見靜之所存、靜以涵動之所本、動靜相須、體用不離、而後爲無滲漏也、此數句卓然、意語俱到。謹以書之座右、出入觀省。然上兩句次序似未甚安、意謂易而置之、乃有可行之實。不審尊意以爲如何。

(1) 一動一靜互爲其根 『太極圖說』「太極動而生陽、動極而靜、靜而生陰、靜極復動。一動一靜互爲其根、分陰分陽兩儀立焉。」

(2) 敬義夾持 『易』坤・文言傳「君子敬以直內、義以方外。敬義立而德不孤。『遺書』卷五・30条「敬義夾持、直上達天德自此。」

(3) 先王之所以至日閉關 『易』復・象傳「先王以至日閉關、商旅不行、后不省方」。陽の初めて生ずる冬至の日には、関所を閉ざして行商人や旅人を行かせないようにし、君主の四方の巡視も取り止める。

(4) 伊川先生所謂、却於已發之際觀之 『遺書』卷十八・83条「善觀者不如此、却於喜怒哀樂已發之際觀之。」

(5) 周子之言主靜、乃就中正仁義而言 『太極圖說』「聖人定之以中正仁義」聖人之道、仁義中正而已矣。「而主靜「無欲故靜」。

(6) 熹言以靜爲本 『朱子文集』卷六十七「已發未發說」「以事言之、則有動有靜、以心言之、則周流貫

徹、其工夫初無間斷也。但以靜爲本爾〔周子所謂主靜者、亦是此意。但言靜則偏、故程子又說敬〕。『遺書』卷十八・83条、『語類』卷九十四・100〜103条参照。

貴簡には又「動中に靜を涵（ふく）む。これが『易』に）所謂『復は天地の心を見る』である」とありますが、これも私には理解に苦しむところです。私が先に「復」を「靜中の動」としたのは、つまり卦象を見れば自ずと分かることです。伊川先生の解釈も同様のものと見ております。又「靜と言えば虚無に溺れてしまふ」ともありますが、これはもちろん深く考えなければならぬ問題です。しかしながら、この「虚無」の二字は、仏教者の論ずるようなものは確かにご指摘の通りの懸念がありましようが、天理という観点から見ると、動に必ず靜があるのは、靜に必ず動があるのと同様ですし、靜の段階で必ず養うという努力があるのは、動の段階で必ず察するのと同様です。ただ『一動一靜、互いにその根を為し』、『敬と義が夾持し』て両者の間にほんの僅かの隔たりもないことが理解できれば、「靜」の字を下したとしても決して（仏教者のいう「虚無」のような）死物ではありません。究極の靜の中に動の端緒があり、これが（復は）「天地の心を見る」所以であり、「先王は至日に閔を閉ざす」所以です。つまり、この時点においては安靜にして養うだけのこと、もちろん物事を遠ざけ拒絶してひたすら目を閉じて兀坐し、靜に偏ることではありません。ただ未だ物事に接する以前の時点ですでに敬によって心の内に主となるものができていけば、物事がやって来たとしても善の端緒は明らかであり、それを察識する根拠も益々精密で明確になるといふだけのことです。伊川先生の所謂「むしろ（喜怒哀樂の）已に発した段階で觀る」とは、未発の段階では存養

あるのみで、已に発してはじめて観るべきものがあるという意味です。周子(敦頤)の「主静」とは、「中正仁義」について言っているものであり、「正」を「中」に対応させているのは「中」の方に重きをおいているのであり、「義」を「仁」に配しているのは「仁」を本と考えているからに他なりません。この四者の他に別に「主静」という段階のことがあるのではないのです。貴簡には又、私が「静を本とする」というのは結局は「敬を本とする」というのに及ばないとありますが、これはもとよりご指摘の通りです。けれども、敬の字の工夫は動静を貫くものであるとはいえ、それでも必ず静を本としているのです。だからこそ私は以前にそのような表現をしたのです。ですから、もし今結局「静」の字を「敬」の字に替えるならば、その方が完璧であるかのように見えるもの、かえって敬の実践に先後のあることが見えなくなってしまう、やはり適当ではないでしょう。「動には静の存する所を見極め、静には動の本づく所を涵養し、動静が互いに他を前提とし合つて、体と用が離れないことを理解してこそ、漏れが無いということが出来る」という貴説に至っては、卓絶なるお言葉、内容も表現もともに申し分ありません。謹んで座右の銘とし、事あるごとにそれを見て反省させていただきましょう。但し、上の二つの句の順番があまり妥当ではないように思われます。私としては順番を逆にしてこそ確かに実践できるようになると考えますが、貴方は如何お考えになりますでしょうか。

【後記】

本訳注の作成過程は(十)までと同じ。詳しくは本誌第2号掲載の(一)の序参照。