

『河南程氏遺書』 訳注（一）

『程氏遺書』研究会

牛尾，弘孝
大分大学：名誉教授

平元，道雄
元久留米工業高等専門学校：教授

石田，和夫
福岡大学：名誉教授

<https://doi.org/10.15017/2230699>

出版情報：中国哲学論集. 44, pp.20-47, 2018-12-25. 九州大学中国哲学研究会
バージョン：
権利関係：

『河南程氏遺書』 訳注 (一)

『程氏遺書』 研究会

はしがき

牛尾 弘 孝

程顥^{（二〇三二）}（一〇八五）、字は伯淳、諡^{（おくりな）}は純公、明道先生と称される。程珦^{（二〇〇六）}（一〇九〇）。字は伯温、河南省洛陽の人。諸州の知事を歴任し、太中大夫（従四品）を以て致仕する。仁宗の明道元年（一〇三二）、黄州（湖北省）の黄陂^{（こうひ）}県に生まれた。仁宗の嘉祐二年（一〇五七）三月、程顥二十六歳のとき進士に及第、同年の及第者に曾鞏^{（二〇一九）}（一〇八三）、張載^{（二〇二〇）}（一〇七七）、蘇軾^{（二〇三九）}（一一一一）兄弟などが出た。その翌年、京兆府鄠^{（こ）}県（陝西省戸県）の主簿（年貢・租税の出納と帳簿の記入・消去をつかさどる）の役職をふりだしに（池生春・諸星杓編『明道先生年譜』による。楊希閔編『宋程純公年譜』では、嘉祐二年に進士及第、その年に鄠県の主簿を授けられ、翌三年に鄠県に赴任とある。姚名達著『程伊川年譜』には、嘉祐四年、明道二十八歳のとき主簿に任命されたとし、その根拠に程頤の「明道先生行状」を挙げているが、「明道先生行状」にその年次が明記されていないので従えない）、江寧府上元^{（江蘇省省都）}県（江蘇省省都）の主簿、沢州（山西省）晋城^{（しんせつ）}県の県令などを経て、神宗の熙寧二年（一〇六九）八月、三十八歳のとき御史台（官吏の邪正を監察し、綱紀肅正の任にあたる）御史中丞（長官）であった呂公著^{（二〇一三）}（一〇八九）程顥・程頤兄弟と親しい交友

關係を持つことになる)の推薦で太子中允(皇太子にかかわる文書をつかさどる)を授けられ、御史台に付属する察院の監察御史・裏行(見習いの役人)を兼任した。この熙寧二年三月、王安石(一〇二一―一〇八六)が中書門下省(中央官庁の一つ)で民政をつかさどる)の参知政事(副宰相)に任命され、新法(赤字財政のたてなおし政策)の立案・実施を果敢に断行していくことになる。程顥は神宗のために至誠仁愛にもとづく理想的な君主の道を説き、しだいに神宗や王安石が主導する現実的な新法の路線とは相容れなくなり、外補(地方官に任命されること)を願い出た。熙寧三年(一〇七〇)四月、京西路(河南の洛陽以西、黄河以南の全境)提点刑獄(裁判をつかさどる)に任命されたが、すぐに簽書鎮寧軍(河北省濮陽県)節度判官公事(知事・副知事より下位の属官)に降格される。熙寧五年(一〇七二)十二月、四十一歳のとき恩赦に遇って洛陽に帰り、父程珦(六十七歳)を養うという名目で、洛陽の竹木務(将作監に属する部局で、竹や木を租税として徴収する職務)に就くが、五年あまり家居して弟の程頤とともに読書・講学につとめた。熙寧十年(一〇七七)七月、四十六歳のとき、邵雍(一〇一一―一〇七七)字は堯夫、諡は康節、河南省洛陽の人)が洛陽で没し(六十七歳)、十二月に張載(一〇二〇―一〇七七)字は子厚、横渠先生と称される。鳳翔府(陝西省)郿(び)県横渠鎮の人。二程の母方の親戚)が郷里に帰る途中、臨潼(陝西省臨潼県)で病没した。神宗の元豊元年(一〇七八)、四十七歳のとき扶溝県(河南省扶溝県)の県令を拝命し、翌二年に赴任する(姚名達著『程伊川年譜』による)。元豊三年(一〇八〇)、四十九歳のとき扶溝県の県令を辞任して潁昌府(河南省許昌市)に程頤とともに寓居した。翌四年四月潁昌府からさほど遠くない潁州(安徽省阜陽県)の知事として赴任した韓維(一〇二七―一〇九八)字は持国、河南省雍丘の人)と交流を持ち、盛んに議論をかわしている。この元豊元年から四年にかけて、のちに程門の四先生と称される呂大臨(一〇四六―一〇九二)字は与叔、陝西省藍田の人)、謝良佐(一〇五〇?―一〇二〇?)字は頤道、上蔡先生と称される。河南省上蔡の人)、游酢(一〇五三―一〇二三)字は定夫、虢(ち)山先生と称される。福建省建陽の人)、楊時(一〇五三―一〇三五)字は中立、龜山先生と称される。福建省将楽の人)などで相次いで従学し、研鑽を積んでいくことになる。その間に呂大臨・謝良佐・游酢など高弟によって、二程の語録が記述され始めることにもなっていく。元豊五年(一〇八二)五十一歳から、没する元豊八年にかけて弟の程頤とともに洛陽に家居して読書・講学につとめた。このころ西京(洛陽)は旧法党の重立った政治家たち、たとえば富弼(一〇〇四―

一〇八三、文彦博（一〇〇六―一〇九七）、呂公著（一〇一八―一〇八九）、司馬光（一〇一九―一〇八六）などが隱居生活を送っており、二程兄弟及び父の程珦とも交流を持ち、二程が唱えたいわゆる洛学の母胎となる文化の地であった。元豊六年には父の程珦（七十八歳）を養うという名目で、洛陽東南の汝州（河南省臨汝県）の酒房（宋代、酒は専売制で国家の重要な財源の一つ）の酒税徴収の監督官に就いたこともあった。この元豊五年から六年の間、劉絢（一〇四五―一〇八七。字は賢夫、洛陽の人）によつて二程の語録が記述されている。元豊七年（一〇八四）、明道五十三歳のとき夫人の彭氏（戸部侍郎、彭思永の三女）が亡くなり、さらに翌八年二月に娘（孝女程氏。時に二十五歳で未婚）が、母の死を悲しむあまり病死したことも影響したのか、程顥は五月に宗正寺（宗室に關する事務をつかさどる）の丞（次官）に召されたが、都の開封にのぼらぬうちに六月十五日病没した。享年五十四であった。程顥が死去した元豊八年（一〇八五）、十月に入つて弟の程頤（五十三歳）は亡兄を河南省伊川県にある先塋（先祖の墓域）に葬つた。程頤には男子が三人あつて、長男が端懿、次男が端慤（六歳で夭折）、三男が端本である。女子も三人あつて、孝女程氏、澶娘（一〇七一―一〇七七。七歳で夭折）、早く亡くなった二人のほか一人は仮承務郎、朱純之（詳細不明）に嫁している。

程頤（一〇三三―一〇七七）、字は正叔、諡は正公、伊川先生と称される。程珦の次男として兄の程顥に遅れること二年、同じく仁宗の明道二年（一〇三三）、黃州（湖北省）の黃陂県に生まれた（池生春・諸星杓編『伊川先生年譜』、姚名達著『程伊川年譜』による。程頤の兄である程顥は明道元年に河南洛陽の地に生まれたとされているが、程頤の手になる「書先公自撰墓誌後」（底本、*Ms. A. 1. 1*）、同じく「先公太中家伝」（同上、*Ms. A. 1. 1*）を根拠にした池生春・諸星杓編『明道先生年譜』の考察によると、黃陂県の県尉（軍事・警察をつかさどる）役職に就いていた父の程珦が、任期の満ちたあとと転任の辞令を待つて黃陂に寓居していた明道元年に程顥は生まれたとしている。程顥・頤兄弟は年子であるから、その考察は妥当かと思われる）。父の程珦は妻の侯氏（一〇〇四―一〇五二）及び程顥・程頤兄弟を伴つて吉州（江西省）廬陵県の県尉、潤州（江蘇省）觀察支使（政治の良否を監督する。觀察判官に次ぐクラス）のあと、大理寺丞（大理寺は九寺のひとつで司法をつかさどる。丞は次官で中央政府の官吏）となつて慶州（江西省）興国県の知県事の任に就き、さらに南安軍（虔州の南西部）の通判（知軍事の目付役）を兼ねた。仁宗の慶曆六年（一〇四六）、南安軍の通判を兼ねていた程珦（四十一歳）は、部下で司理參軍（訴訟をつかさどる）を務めていた

周惇実（二〇一七〜一〇七三。原名は惇実、北宋第五代皇帝英宗〔趙氏〕の初名、宗実の諱を避けて自ら周惇頤と改名、のち南宋第三代皇帝光宗〔惇〕の諱を避けて敦頤と記載される。道州〔湖北省 営道県の人〕と交友を結び、その風格と学問を見込んで程頤（十五歳）と程頤（十四歳）を従学させる。二程による道学形成にどの程度影響を与えたかについては評価が分かれており、今日に至るまで一定していない。その後、程頤は龔州〔広西省壮族自治区〕の知州事や徐州〔江蘇省 沛県の知県事を歴任したあと、仁宗の嘉祐元年（二〇五六）に都の開封に戻って国子監（国立大学）の国子博士（教授）となったため、程顥（二十五歳）と程頤（二十四歳）は共に国子監に入って経学の講義を受けることになった。当時学問もあり教育家として著名な胡瑗（九九三〜一〇五九。字は翼之、安定先生と称される。泰州〔江蘇省〕如臯〔魯〕の人）が国子監の国子直講（教授）であり（六十三歳）、『易経』の講義をしながらも、該博な知識のみを求めめるのではなく、何のために学問するのかを問う人格者であった。程頤は嘉祐二年（二〇五七）三月、二十六歳のとき進士（殿試）に及第しているが、程頤は嘉祐四年（二〇五八）三月、二十七歳のとき廷試（殿試）に落第している（朱熹の『伊川先生年譜』〔底本、p.388〕による。姚名達著『程伊川年譜』〔p.28〕もそれに従う。湯淺氏『近思録』下〔p.426〕、朱子学大系『程明道・程伊川』の市川氏の解説〔p.43〕などでは、その間の事情を推察しており、参考になる。おそらく程頤は、解試に合格して挙人になっているが、礼部で行われる省試には合格しなかった。そのため朝廷での殿試にまで至らず、進士の資格を得ることができなかったと思われる）。以降、程頤は父の程昞もしくは兄の程頤のいずれかに随行しながら読書・講学につとめることになる。神宗の元豊八年（二〇八五）六月十五日、程頤（五十四歳）が病没した（程頤は十年前に七十歳で致仕している）。同年九月（五月ともされる）、門下侍郎（門下省の副長官、名目のみ）の司馬光（二〇一九〜一〇八六）、尚書左丞（尚書省の左丞相、同上）の呂公著（二〇一八〜一〇八九。長男の呂希哲は程頤と同じ胡瑗の門下生）らの推薦をうけ、翌年の哲宗の元祐元年（二〇八六）三月、程頤五十四歳のとき崇政殿説書（天子に御進講申し上げる役目、侍講より階級が一つ下。正八品の通直郎となり、在京の高官クラスに相当する）に抜擢される。しかし年少の哲宗皇帝（十一歳）は程頤の講義の厳しさを畏怖するようになり、同時期（元祐元年九月）に翰林学士（詔勅を起草する。皇帝の秘書官でもあり、崇政殿説書よりも高官）になった蘇軾（一〇三六〜一一〇一。字は子瞻、東坡居士と号する。眉州〔四川省〕眉山県の人）とは、洛党・蜀党という旧法党内での党派的な争いを引き起こすこと

にもなった。元祐二年（一〇八七）八月二日、程頤五十五歳のとき西京（洛陽）の国子監の教授として転出したが、崇政殿説書在任期間はずかに一年半あまりであった。元祐五年（一〇九〇）正月十三日、程頤五十八歳のとき父の程珦が国子監の官舎で没した（享年八十五）。程頤は亡父を兄の程顥のときと同じく河南省伊川県にある先塋（先祖の墓域）に葬った。程頤は洛陽に家居して読書・講学につとめていたが、元祐八年（一〇九三）九月に旧法党の支援者であった宣仁太皇太后（神宗の母であり、哲宗が年少のため垂簾の政治を行う）が没して青年哲宗の親政がはじまると、紹聖元年（二〇九四）四月、程頤六十二歳のとき新法党の章惇（一〇三五―一〇五五。字は子厚、福建省浦城県の人）が尚書左僕射兼門下侍郎（尚書省の次官と門下省の次官、宰相に相当する）として政權に返り咲き、旧法党の官僚たちに弾圧を加えはじめた。河北西路安撫使（軍政をつかさどる）として北京近くの定州（河北省定県）に赴任していた蘇軾は、紹聖三年四月、五十九歳のとき官位を剥奪されて英州（広東省英徳県）へ左遷され、六月には惠州（広東省東陽県）に罪人として流された。弾圧の嵐は程頤にも及んできて、紹聖四年（二〇九七）二月、六十五歳のとき官位を剥奪され、十一月には涪州（四川省涪陵県。重慶市よりさほど遠からぬ下流に位置する）に編管（入れ墨されない罪人で、その地の役人の監視をうける）するとされたが下った。程頤は三年未滿ほど涪州に謫居することになるが、元符二年（一〇九九）正月、六十七歳のとき『周易』の注釈である『易伝』（周易程氏伝）が一応完成し、序文を附している（『易伝序』）。翌元符三年（一一〇〇）一月二十二日、哲宗が二十五歳の若さで没し、弟の徽宗が即位した。六十八歳の程頤は四月に大赦の恩恵を受けて涪州より洛陽に帰ることができた。十月には権判西京国子監（准教授相当）に復職した。そのこともあり謝良佐・楊時など古参の門人や劉安節（一〇六八―一一一六。字は元承、浙江省永嘉県の人。『程氏遺書』卷十八「伊川先生語四」に「劉元承手編」として、極めて多くの伊川の語が収録されている）・鮑若雨（生没年不詳。字は商霖、劉安節と同郷。『程氏遺書』卷二三「伊川先生語九」に「鮑若雨録」がある）などの門人も参集している。しかし徽宗の崇寧元年（一一〇二）七月、新法党の蔡京（一〇四七―一一二六。字は元長、福建省仙遊県の人）が尚書右僕射兼中書侍郎（宰相に相当）となるや、九月に司馬光・蘇軾・程頤（七十歳）など故人を含めて百二十人を姦党といい、東京（開封）の大学の端札門外に刻石し立てさせて（これを「元祐姦党碑」という）、徹底的に弾圧を加えた（崇寧三年六月には三百九人を選別しなおして、「元祐党籍碑」を刻石している）。崇寧二年

(二一〇三) 四月、程頤七十一歳のとき再び官位を剥奪し著作を検閲せよとの詔が下った。それでも最晩年の門人尹焞(二〇七一)一四二。字は彦明、和靖先生と称される)や張繹(生没年不詳。字は思叔、寿安(河南省宜陽県、洛陽の西南、洛水に臨む)の人。『程氏遺書』卷二十一上(伊川先生語七上)に「門人張繹録」がある)などは、彈圧の嵐をものともせず師事した。徽宗の崇寧五年(二〇六)、程頤七十四歳のとき致仕した。風痺(手足のしびれる病い。中風のこと)を患っていた。徽宗の大觀元年(二一〇七)九月十七日に病没した。享年七十五であった。程頤には男子が二人あって、長男が端中、次男が端彦である(池生春・諸星杓編『伊川先生年譜』卷七に、端中は安徽省六安軍の知軍事であったが、金軍の南下のため城を守って殺され、会州(甘肅省靖遠県、もしくは四川省茂県。甘肅省であれば西夏や金と接している)の司戸參軍(賦税や戸籍をつかさどる)の任にっていた端彦が適子^{あとし}になったとしている)。程頤の墓は兄の程顥と並んで河南省伊川県にある先塋に葬られている。二人の伝は、『伊洛淵源録』卷二・三四(『朱子全書 修訂本』第二冊)、『宋史』卷四二七・列伝第一八六・道学一、『学案』・『学案補遺』卷一三・一四・一五・一六などに見える。また干浩輯『宋明理家年譜』(北京図書館出版社、二〇〇五年)所収の『明道先生年譜』五卷(清、池生春・諸星杓編)、『宋程純公年譜』一卷(清、楊希閔編)、『伊川先生年譜』七卷(清、池生春・諸星杓編)、及び姚名達著『程伊川年譜』(商務印書館、一九三七年)などはきわめて裨益に富む。

本邦における二程の思想の研究に関して主たるものをあげれば、楠本正継『宋明時代儒学思想の研究』(広池学園出版部、一九六二年十一月)において程顥の思想は渾一的、程頤の思想は分析的であると、両者の違いに焦点がしぼられている。市川安司『程伊川の哲学』(東京大学出版会、一九六四年九月)は、程頤が説く理を中心に考察が加えられている。市來津由彦『朱熹門人集団形成の研究』(創文社、二〇〇二年二月)では「二程語録」の資料的な価値を多角的に検討し、二程の思想の共有部分に注目する必要があることを力説している。土田健次郎『道学の形成』(創文社、二〇〇二年十二月)も二程の思想の共通性と相違性とを鮮明にすることが要求されている。『程氏遺書』研究会は九州大学宋明学のみならず、日本および中国の宋明学研究者の成果を基盤にして、北宋の程顥・程頤が残した語録の共同訳注を進めることにより、社会との関連のなかで実践主体確立のために思惟・思考することの普遍的な意味を探索するものである。

『程氏遺書』研究会の参加者は以下の通りである。(五十音順)

伊香賀 隆 (佐賀大学地域学歴史文化研究センター特別研究員)、石田和夫 (福岡大学名誉教授)、牛尾弘孝 (大分大学名誉教授)、古賀崇雅 (久留米大学非常勤講師)、平元道雄 (元久留米工業高等专科学校教授)、間柄拓也 (九州大学文学部中国哲学史学部生)、森 宏之 (花園大学国際禅学研究所研究員)

なお漢文訓読、現代語訳、出典関連などにおいて、広島大学名誉教授佐藤 仁先生ひとしの御助言を頂くことができた。

(二〇一八年十二月現在)

《訳注凡例》

一、本稿は『河南程氏遺書』二十五卷の訳注である。

二、底本には標点本『二程集』(王考魚点校、理学叢書、中華書局、一九八一年)を用いた。ただし標点は適宜改めたる箇所があり、解釈にかかわる場合は注記した。略称は底本とする。

三、『校注』は以下の三本を参照し、それぞれの次の略称を用いた。

(1) 『程氏遺書』(『朱子全書 外篇』2所収、嚴佐之点校、華東師範大学出版社、二〇一〇年) ……朱子全書本

(2) 『二程全書』(明、万曆三十四年、「徐必達刻本」、和刻本、中文出版社、一九七九年) ……和刻本

(3) 『二程語録』(上海図書館所属、影印宋本『諸儒鳴道』(注)(一)(二)所収、南宋・端平二年・閩川・「黄壯猷修補刊本」、孔子文化大全編輯部編輯、山東友誼書社、一九九二年) ……南宋本

(注) 『諸儒鳴道』(『諸儒鳴道集』ともいう)の名は晁公武ちやう(字は子止、山東省鉅野きよの人。紹興二年の進士、生没年不詳。晁公武は朱熹より十歳以上年長と思われる)の『郡齋讀書志』卷五下「総集類」に、『諸儒鳴道集』七十二卷とあり、北宋の思想家十一名が取りあげられ、そのなかに「二程」と記されている。朱熹の没後近くに生まれたと思われる陳振孫(字は伯玉、浙江省安吉の人。端平年間(一二三四～一二三六)に浙西提学、生没年不詳)の『直齋書録解

題」卷九「儒家類」にも、『諸儒鳴道集』七十二卷とあり、編集者不明とした上で、やはり十一名が取りあげられ、そのなかに「明道・伊川」と記されている。校訂のために参照した『諸儒鳴道』（南宋本）には「二程語録」二十七卷とあり、朱熹が三十九歳の時に校訂編纂した『程氏遺書』二十五篇に相当するものであるが、条目の排列の順序や分巻・字句の異同等かなりにわたって相違する箇所が多い。近年とみに注目されるようになり、たとえば陳來「略論『諸儒鳴道集』」（『北京大學報』哲学社会科学版、一九八六年第一期）、田智忠『諸儒鳴道集』研究』（中国社会科学出版社、二〇一二年）、趙振『二程語録研究』（人民出版社、二〇一五年）などがある。しかし編集者の学統、編集時期を含めてまだ研究の途上にあると思われる。

四、訳注は、一条ごとに原文・校注・書き下し文・口語訳・語注の順に並べ、各項目の間は*の記号を入れて一行あけとした。校注だけは原文と密接な繋がりがあるので原文の直後に付け、項目名を【校注】と明記した。

五、原文・引用文の漢字は極力正字を用いたが、ワープロソフトの限界があり、不徹底な部分もある。また、底本に使用されている中国式字体と異なる場合がある。

六、原文・訳文中の「」は割注部分である。

七、書き下し文は現代かな使いとした。

八、現代語訳は直訳を心掛けたが、必要と思われる場合は「」で適宜ことばを補った。

九、語注引用の朱熹の著作は『朱子語類』を除いて、特に明記していない限り『朱子全書 修訂本』（上海古籍出版社・安徽教育出版社）、『朱子全書 外編』（華東師範大学出版社）所収本を使用した。

十、語注引用の『二十四史』は、全て中華書局校点本を使用した。

十一、仏典関係の『大正新脩大藏經』は、Tの略号を用いて記した。たとえば同経第一九卷所収の『楞嚴經』は、『楞嚴經』(T19)の如くである。

十二、語注に引用した書籍のうち主なものについては次の略称を用いた。

『外書』 …… 『二程集』（理学叢書、中華書局）所収、『河南程氏外書』

『粹言』 ……同右『河南程氏粹言』

『語類』 ……『朱子語類』(理学叢書、中華書局)

『朱文公文集』 ……『朱子全書 修訂本』所収、『晦庵先生朱文公文集』

『近思錄』 ……同右所収、『近思錄』

『輯略』 ……『朱子全書 外編』所収、『中庸輯略』

『学案』 ……『宋元学案』(中華書局)

『学案補遺』 ……『宋元学案補遺』(同右)

朱子学大系『近思錄』 ……朱子学大系第九卷『近思錄』(明德出版社、一九七四年)

朱子学大系「程明道・程伊川」……朱子学大系第二卷『朱子の先駆』(上)(明德出版社、一九七八年)

湯浅氏『近思錄』上・下 ……湯浅幸孫『近思錄』上・下(朝日新聞社、中国文明選第四卷、一九七二年)

市川氏『近思錄』 ……市川安司『近思錄』(明治書院、新釈漢文大系37、一九七五年)

十三、語注で引用した右記以外の書籍の版本は、初出の箇所に明記した。

十四、語注で使用した辞書類の略号は次の通り。

『漢語』 ……『漢語大詞典』(上海辞書出版社)

『大漢和』 ……諸橋轍次『大漢和辞典』(大修館書店)

『禪語』 ……入矢義高監修、古賀英彦編『禪語辞典』(思文閣出版社)

『中国語』 ……大東文化大学中国大辞典編纂室『中国語大辞典』(角川書店)

『新字源』 ……KADOKAWA 改訂新版

『漢辞海』 ……戸川芳郎監修、佐藤進・濱口富士雄編『全訳 漢辞海 第四版』(三省堂)

『宋人伝記』 ……昌彼得等編『宋人伝記資料索引』(鼎文書局)

『宋元語言』 ……龍潜庵編著『宋元語言詞典』(上海辞書出版社)

『河南程氏遺書』卷第一

二程先生語一

端伯傳師說⁽²⁾

〔二〕

伯淳先生嘗語韓持國曰、「如說妄說幻爲不好底性、則請別尋一箇好底性來、換了此不好底性⁽⁶⁾者⁽⁷⁾。道卽性也⁽⁸⁾。若道外尋性、性外尋道、便不是。聖賢論天德⁽⁹⁾、蓋謂自家元是天然完全自足之物。若無所污壞、卽當直而行之。若小有污壞、卽敬以治之⁽¹⁰⁾、使復如舊。所以能使如舊者、蓋爲自家本質元是完足之物。若合修治而修治之、是義也。若不消修治而不修治、亦是義也。故常簡易明白而易行。禪學者總是強生事。至如『山河大地』之說⁽¹³⁾、是他山河大地又干你何事⁽¹⁵⁾。至如孔子、道如日星之明⁽¹⁶⁾、猶患門人未能盡曉。故曰『予欲無言』⁽¹⁷⁾。如顏子、則便默識⁽¹⁸⁾、其他未免疑問。故曰『小子何述』⁽¹⁹⁾、又曰『天何言哉。四時行焉、百物生焉』⁽²⁰⁾。可謂明白矣。若能於此言上看得破、便信是會禪也⁽²²⁾。非是未尋得、蓋實是無去處說⁽²⁴⁾、此理本無二故也」。

【校注】(校一) 實⁽¹⁾ 南宋本には「實」の字無し。

*

伯淳先生嘗て韓持國に語りて曰く、「如し妄と説き幻と説きて好からざるの性と爲さば、則ち請う別に一箇の好きの性を尋ね來つて、此の好からざるの性に換了し著せんことを。道は卽ち性なり。若し道の外に性を尋ね、性の外に道を尋ねれば、便ち是ならず。聖賢は天徳を論するに、蓋し謂えらく自家は元是より天然完全なる自足の物なりと。若し汚壞する所無くんば、卽ち當に直にして之れを行ふべし。若し小しく汚壞すること有らば、卽ち敬して以て之れを

治め、復た舊の如くならしむ。能く舊の如くならしむる所以の者は、蓋し自家の本質は元是より完足の物爲ればなり。若し合に修治すべくして之れを修治するは、是れ義なり。若し修治するを消いずして修治せざるも、亦是義なり。故に常に簡易明白にして行い易し。禪學者は總是て強いて事を生ず。『山河大地』の説の如きに至つては、是れ他の山河大地は、又た你の何事にか干らん。孔子の如きに至つては、道は日星の明なるが如きも、猶お門人は未だ盡く曉る能わざるを患う。故に『予言うこと無からんと欲す』と曰う。顔子の如きは、則便ち黙識するも、其の他は未だ疑問を免れず。故に『小子何をか述べん』と曰い、又た『天何をか言わんや。四時行われ、百物生ず』と曰う。明白なりと謂うべし。若し能く此の言上に於いて看得し破らば、便ち信是に禪を會せん。未だ尋ね得ざるに非是らずして、蓋し實是に去處の説く無し。此の理本より二無きが故なり」と。

*

伯淳（程顥）先生が以前に韓持国（韓維）に「儒仏の違い」を論じて言われた、「もし「すべてが」幻妄であると説いて不善の性（「によるものだ」と判断するならば、別にひとつの善の性を探し求めて、この不善の性と交換して欲しいものだ。「天地の生生の」道は「自己の本来の」性である。もし道をはずれて性を捜し求め、性はずれて道を探し求めるならば、それはもう間違っている。聖人賢者は天の徳を論じる際に、およそ自己はもとと生まれつき完全で自足しているものだと考えている。もし「自己の本性が」汚れ壊されていなければ、すぐにそのまま行動しなくてはならない。もし少しでも汚れ壊されているならば、すぐに敬の工夫によつて改め直し、再び元に戻るようになさるのだ。元に戻るようになさる理由は、およそ自己の本質はもとと完全で自足しているものだからである。もし改め直さなければならぬので改め直すことは、正しいすじ道である。もし改め直すまでもないので改め直さないことも、正しいすじ道である。だから常に「儒字は」簡易明白である。禪僧はみな不自然な作り事をしている。『楞嚴経』の「山河大地」の説程度になると、あの山河大地は、いったいあなたに何の関係があるうか。孔子ほどになると、「天地生生の」道は日や星のように明らかなことであるが、「孔子は」それでもなお門人たちがまだすべて理解できないのを心配していた。だから『私はもう何も言うまいと思ふ』と言われた。顔子（顔回）ほど「になると」、すぐに深

く理解したが、その他〔の門人たち〕はまだ疑問をぬぐえなかった。だから〔子貢は〕『先生がおっしゃらなければ』私たちは何を受け伝えましょう」と言い、「孔子は」さらに『天は何か言っているだろうか。四季は巡り、万物が生育している』と言われた。〔天地生生の道は〕明白だと言うことができる。もしこの言葉について〔その真意を〕見ぬいたら、すぐに疑いもなく禪〔が間違っていること〕を理解するであろう。〔道は〕まだ探し求められないのではなく、要するに実際どこにあると説くまでもない〔ほど明白な〕のである。この道理は二つとはないからである〔儒学の教えである天地生生の道こそが唯一無二なのだ〕と。

*

※本条については、朱子学大系「程明道・程伊川」(p.291)に口語訳が載せられており、それを参考にした。

(1) 端伯りびやく＝李籲(生没年不詳)、字は端伯、洛陽(河南省洛陽県)の人。進士及第、元祐年間(一〇八六―一〇九三)に秘書省校書郎となる。程顥(明道)・程頤(伊川)兄弟に師事する。『宋史』卷四二八(p.12732)、『伊洛淵源録』卷八(p.1026)、『学案』卷三〇(p.1066)、『学案補遺』卷三〇(p.1831)に伝がある。『宋人伝記』第二冊(p.936)参照。

(2) 端伯傳師説＝『河南程氏遺書』の目録「卷第一 二先生語一」にある「端伯を師説を伝う〔端伯伝師説〕」に附されている朱熹の覚書は、「李籲、字は端伯、洛の人である。伊川(程頤)先生は言われた、『明道・伊川二先生の』語録は、李籲がその内容をつかんでいるだけで、『先生の』言葉にとらわれず、くい違った編録をしていない」と。だからここに首篇として取りあげた(李籲、字端伯、洛人。伊川先生曰、『語録、只有李籲得其意、不拘言語、無錯編者』。故今以為首篇)とある。朱熹が引用したこの程頤の語は、「以前読んだときに、李籲の稿本がくい違った編録をしていないだけだった。他の門人たちはとかく話した時の言葉にもとづいてそのまま記録しようとし、ともすると、一、二字が抜け落ちてしまい、『内容が』大層異なってしまう。李籲は逆にその内容をつかんでいて、言葉にとらわれず、いつも正確に記録している(旧曾看、只有李籲一本無錯編者。他人只依説時、不敢改動、或脱忘兩字、便大別。李籲却得其意、不拘言語、往往録得都是)」(底本、p.252)とあるのにもとづいている。なお底本では朱熹の覚書が目録の各巻に附されている。しかし南宋本では各巻の冒頭の本文の前に附されている。

(3) 伯淳先生嘗語韓持國＝この程顥が依りどころとする儒教的世界観(『易経』の天地生生の道)と韓維が依りどころとする仏教

的世界観（『楞嚴経』の幻妄観）との相い容れない論争（いわゆる「持国問答」）は、『語類』卷九七「程子之書三」・九九条に「韓持国本より仏学を好む（韓持国本好仏学）」（p.249）、一〇〇条に、「遺書的首篇、明道と韓持国との禪を論ずる一段（遺書首篇、明道与韓持国論禪一段）」（p.250）として取りあげられており、朱熹による精緻な比較分析が参考になる。姚名達著『程伊川年譜』（商務院書館、一九三七年）の「元豊四年（一〇八一）四十九歳」の項に、韓維・程頤・程頤の三人が潁州（安徽省阜陽県）に遊んだとき、儒仏の是非について問答したとして本条を引用している（p.116）。

- (4) 韓持国≡韓維（一〇一七〜一〇九八）のこと。字は持国、開封の雍丘（河南省杞県）の人。宝元元年（一〇三八）の省試に及第。呂公著（一〇一八〜一〇八九）、司馬光（一〇一九〜一〇八六）とも交流があり、翰林学士・資政殿学士・門下侍郎などの官職を経て、最後は太子少傅を以て致仕した。仏教にあこがれた士大夫の第一人者である。程頤（一〇三三〜一〇八五）や程頤（一〇三三〜一〇七）に較べて十五、六歳年長であり、二程とは対等の関係にあった。二程との問答や交流が『河南程氏遺書』に十六例、『河南程氏外書』に二例見られる。程頤は兄の程頤が亡くなったとき、韓維に墓誌銘を依頼して、「韓持国資政に上るの書（上韓持国資政書）」（底本、p.602）を著している。韓維による程頤の墓誌銘は『南陽集』（『文淵閣四庫全書』）卷二九「碑志」に収められている。『宋史』卷三二五（p.10305〜10309）、『学案』卷一九（p.791〜793）、『学案補遺』（p.1436）「持国問答」「南陽文集」の一部を附す）に伝がある。『宋人伝記』第五冊（p.450）参照。市來津由彦「韓維と程頤——「持国問答」をめぐる——」（『東北大学教養部紀要』第四一号Ⅰ、一九八四年）に、韓維の経歴や司馬光との「中和」問答、程頤との「論禪」問答に関する詳細な考察がある。この論文は氏の『朱熹門人集団形成の研究』（創文社、二〇〇二年）には収められていない。
- (5) 如説妄説幻≡このいわゆる「持国問答」は、韓維と程頤とのあいだで、『楞嚴経』（119）の「幻妄観」が論題に挙ったことを物語っており、朱熹が『河南程氏遺書』を編纂する際に、首篇の第一条に取り上げたことは深い意味を有すると思われる。しかし南宋本では第三条にあり、語録の順序や入れ替えに関しては不明な点が多い。
- (6) 不好底性著≡「粹言」卷第二に、「韓侍郎（韓維）が言った、『そもそも人の視聽・言動が幻妄であることを避けられないのは、要するに性が不善だからなのだ』と。〔程頤〕先生は失笑して言われた、『性が不善だと言うなら、一つの善なる性を求めて取りかえたらよいだろう』と。（韓侍郎曰、『凡人視聽言動不免幻妄者、蓋性之不善也』。子晒曰、『謂性不善者、則求一善性而易之、

可乎。】(p.1254)とある。『程氏粹言』は『程氏遺書』や『程氏外書』から適宜取りあげて、口語体の箇所を文語化している。そのことについては土田健次郎『道学の形成』(創文社、二〇〇二年)の「序章 第二節 道学資料の独自性」に指摘があり、「第七章 道学の形成と展開 第二節 楊時の立場 二 祖述者の立場」に、「程氏粹言」がもと胡寅の編であると推測できること、少なくとも楊時の手になったとは思われぬことを注意しておく」(p.49)という推論が参考になる。本条の「不好底性」と「好底性」との対比は、底本巻第一・五六条(p.10~11)の内容と重なるものであり、この五六条は『近思録』巻一・二二条(p.170)に収録されている。ここでは湯浅幸孫『近思録』上から、当該の箇所のみ引用する。

いったい、いわゆる「之を継ぐ者は善なり」という性は、あたかも水が低い方に流れるようなものである。はじめは皆な同じ水である。流れて海に至るまで、まったく汚染されない水もある。…清濁の度合は同じでないが、濁った水でも、水は水である。それだから、人は水の濁りを澄すませるように努力しなければならぬ。…ただ清すみさえすれば元の水である。清んだ水を濁った水と取換えたのでもなく、濁ったところを取り出して片隅に寄せたのでもない。濁った水を清ませたのである。水が清むというのは、性は善であることを意味する。善と悪とが性の中に相対しており、それが別に出現するのではない(夫所謂継之者善也者、猶水流而就下也。皆水也。有流而至海、終無所汚。…清濁雖不同、然不可以濁者不為水也。如此則人不可以不加澄治之功。…及其清也、則却只是元初水也。不是將清來換却濁、亦不是取出濁來置在一隅也。水之清則性善之謂也。故不是善与悪在性中為兩物相對、各自出來)(p.36~40)

(7) 著『『禪語』に「①句末にそえて命令を表わす。〔祖堂集五道吾円智章〕師喚沙弥。沙弥応喏。師云、添淨瓶水」(p.305)とある。『輯略』巻上に本条が引用され、「著」は「蓋」に作られ、「蓋道即性也」(『朱子全書 外編』所収、p.5)となっている。

(8) 道即性『ここでは『楞嚴經』の「山河大地」を幻妄視する幻妄観と「易経」の「天地生生の道」にゆるがぬ信頼を置く生命観が対比されているので、「天地生生の道は自己の本性である」と訳した。底本巻第二五・一九条に、「性の善を称して之れを道と謂う。道と性と一なり(称性之善謂之道。道与性一也)」(p.318)とある。

(9) 天徳『中庸』(章句本では第三章)に、「苟くも固に聡明聖知にして天徳に達する者にあらざれば、其孰か能く之れを知らん(苟不固聡明聖知達天徳者、其孰能知之)」とある。

(10) 敬以治之 〓 『易經』 坤卦・文言伝に「君子は敬もつて内を直くし、義以て外を方にす（君子敬以直内、義以方外）」とあり、敬の工夫による存養の重要性を述べている。敬の工夫自体においては、程顥・程頤兄弟に大きな違いはない。『近思録』巻四（全七〇条）の二条から六三条まで、二程の「存養」の語がまとめてある。

(11) 禪學者 〓 「禪字は」と訓読して、「禪仏教、禪宗」の意に解することもできるが、ここでは禪学の達者としての「禪者、禪僧」の意に解した。

(12) 生事 〓 『中国語』に、「動」もめ事を起す（p.2740）とあり、ここでは禪門の教説や接化（教化指導）が不自然な作り事をして騒ぎたてている意に解した。

(13) 山河大地之説 〓 『楞嚴經』の幻妄観（山河大地の世界が妄想によって成立したとする唯心論）を言う。荒木見悟『仏教経典選14中国撰述経典二楞嚴經』（筑摩書房）に詳しい訳注と解説がある（全十巻のうち第四巻までの訳注）。巻四の該当の箇所には、「富樓那よ、このように殺・盜・姪の三種類の煩惱が継続するのは、覚悟の澄明な本性が迷つて対象を認識するからである。その認識によって、対境を作りなし、虚妄な分別によって山河大地などのもろもろの無常な相状を発生する（富樓那、如是三種顛倒相續、皆是覺明明了知性。因了発相、從妄見生山河大地諸有為相）」（p.285）とある。これに関連して、同氏『陽明学の開展と仏教』（研文出版、一九八四年）に所収の「明代における楞嚴經の流行」（p.245～274）、同氏『仏教と陽明学』（第三文明社、レグルス文庫116）の「第十三章 頓悟漸修の実践論」、「第十四章 楞嚴經の流行」が有益である。宋代に入って広く読まれ始めた『楞嚴經』の特色が詳細に考察されている。

(14) 是他山河大地 〓 「是れ他の山河大地にして」と訓読することもできるが、下文との脈絡を考慮して「是れ他の山河大地は」と訓読した。

(15) 干你何事 〓 和刻本『上蔡語録』（近世漢籍叢刊、中文出版社）に、「力行は愛の甚事にか関わらん（力行関愛甚事）」（p.114）と訓読しているのを参考にして現代語訳した。しかし本文は「你に干りて何事ぞ」とも訓読できる。現代語訳に変わりはない。和刻本は「你に干て何事ぞ」（p.06）と訓読している。山崎闇斎が加点したいわゆる嘉点本『中庸輯略』は、「干」を「于」に作り「于你何事」（六丁表）とあって、「你に于て何事ぞ」と訓読している。

(16) 至如孔子、道如日星之明。底本・朱子全書本はいずれも、「至如孔子、道如日星之明」と訓読しているが、和刻本は「孔子の道の如きに至っては、日星の明なるが如し」(p.90)と訓読している。嘉点本『中庸輯略』も同様である。なお「仲尼は日月なり。得て踰ゆること無し(仲尼日月也。無得而踰焉)」(『論語』子張篇)とあるのを参照すれば、和刻本のように訓読できる。天道と聖人の道は一体であるが、ここでは天道に重きを置いて訳出した。

(17) 予欲無言。『論語』陽貨篇に見える。

(18) 如顔子、則便默識。底本卷第一・二五条に、「顔子は默識し、曾子は篤く信ず。聖人の道を得る者は二人なり(顔子默識、曾子篤信。得聖人之道者二人也)」(p.110)とある。朱熹は『論語集注』述而篇の「子曰、默而識之」に対して、「識は、記憶することである(識、記也)」、もしくは「一説に、識は、認識することである(一説、知也)」と二説あげている。底本卷一八・一二八条に、「季明(蘇昞)が質問した、『中庸』章句本の第二章に、君子は時中するとありますが、その時(その場)に応じ随(つて中庸を得るとい)うことではないでしょうか」と。「先生は」言われた、『そうだ。中というのは最も理解しがたい。深く考えて理解し心の中で会得しなければならぬ』と。(季明問、『君子時中、莫是隨時否』。曰、『是也。中字最難識。須是默識心通』)(p.271)とあるのを参照して、「識」は「認識する、理解する」と解釈した。

(19) 小子何述。注(15)に同じ。

(20) 天何言哉。百物生焉。注(15)に同じ。

(21) 看得破。『中国語』に、「動」㊦看得できる。本質を見きわめ、結末を見とどけられる」(p.1703)とある。

(22) 會。『理會』に同じ。理解すること。

(23) 也。底本は「也」を下文の「非是未尋得」に続けて、「也た」と訓ませているようであるが、ここでは朱子全書・和刻本の句読に従う。嘉点本『中庸輯略』に引用された本文も同様である。

(24) 非是。『中国語』に、「動」㊦(…で)ない。多く『而是』と連用。『不是』(p.903)とある。「非是」は「…に非えず」と訓読した。

(25) 無去處説。『去処』は『中国語』に、「名」㊦①行き先②場所、所③点、ところ④至る所、行く先々」(p.2509)とある。「朱子

語類』には「無去処」の用例が頻出する。ここでは「去処」を「場所」と解し、「道は捜し求めてどこにあると説く必要がないほど明白である」の意に取った。「無去処説」は「去く処無きの説なり」と訓読して、「(幻妄観によって一つの真理を) 捜し求められないのではないが、恐らくは行くあてもない(虚無の) 説になってしまふであろう」と現代語訳することも可能かと思われる。嘉点本『中庸輯略』に引用された箇所は「去る処無くして説く」(六丁表)と訓読されている。山崎闇斎も同じように解したのではないかと思われるが、後考に俟ちたい。山崎闇斎が『文会筆録』六之二「中庸」(べりかん社「新編 山崎闇斎全集」第二巻、p.306)に引用している「程允夫に答う(答程允夫)」第七書の後半の問答(『朱公文文集』巻四一、p.1875)は、この箇所を考える上で参考になる。

「孔子は」「天は何か言っているだろうか。四季は巡り、万物が育成している。天は何か言っているだろうか」と言われた。洵(程洵、字は允夫)は(以下のように)考えます、「四季は巡り、万物が生育する」のは、いずれも天命が広く行われることであつて、その道理はたいそうはつきりしており、言葉に表して明らかにする必要はありません。聖人の道もやはりこのようなものです。「日常の」動静・語黙、道ではないものはなく、言葉の有無によって増減しません。言葉で表現するのはやむを得ず学ぶ者のために発しただけです。明道(程顥)先生が『もし「孔子の」言葉について「その真意を」見ぬいたら、すぐに疑いもなく禅を理解するであろう」と『河南程氏遺書』の首篇で「言われたのは、この「孔子の」言葉の中に禅(禅問答みたくないなもの)があると考えられたものではありません。つまり聖人の道は、はつきりとして明らかで、この点が明瞭に分かりさえすれば、道はちゃんとあるのです。必ずしも参禅して道を求めることはありません」。

〔朱熹の論評〕このように弁別するのは、たいそうみことだ。近ごろたいそうこの(程顥の)言葉に悩まされる者がいて、常にこの意味を理解しようとしている。しかし(程洵のように)明快に(理解)できていない(「天何言哉。四時行焉、百物生焉。天何言哉。洵竊謂、「四時行、百物生」、皆天命之流行、其理甚著、不待言而後明。聖人之道亦猶是也。行止語默無非道者、不為言之有無而損益也。有言、乃不得已為學者發耳。明道先生言、「若於此上看得破、便信是會禪」、亦非為此語中有禪。蓋言聖人之道坦然明白、但於此見得分明、則道在是矣。不必參禪以求之也」。如此弁別甚善。近世甚有病此言者、每以此意曉之。然不能如是之快也)

(牛尾弘孝)

王彦霖問立徳進徳先後。曰、「此有二。有立而後進、有進而至於立^(校1)。立而後進、則是卓然「二作立」定後有所進。立則是『三十而立』⁽⁵⁾、進則是『吾見其進也』⁽⁶⁾。有進而至於立^(校2)、則進而至於立道處也、此進是『可與適道』⁽⁷⁾者也、立是『可與立』者也。」

【校注】(校1) 於〓朱子全書本・南宋本は「于」に作る。

(校2) 於〓朱子全書本・和刻本・南宋本は「于」に作る。

*

王彦霖、徳に立つと徳に進むとの先後を問う。曰く、「此れに二つ有り。立ちて後に進む有り、進みて立つに至る有り。立ちて後に進むは、則是ち卓然「一に立に作る」として定まりて後に進む所有るなり。立つは則是ち『三十にして立つ』なり、進むは則是ち『吾れ其の進むを見る』なり。進みて立つに至ること有るは、則ち進みて道に立つ處に至るなり。此の進むは是れ『與に道に適く可き』者なり、立つは是れ『與に立つ可き』者なり」と。

*

王彦霖が、「立徳」と「進徳」という徳の工夫の先後について質問した。(程顥が答えて)言った。「此れには二つの場合がある。「徳に」立った後にさらに進んでいく場合と、進んでいって「徳に」立つ場合だ。「徳に」立った後にさらに進んでいくというのは、山がすつくと聳えて動かぬように立つことで、そこからさらに進んでいくのだ。この場合の立つは、「孔子が自分の道徳修養の過程を説明した中の」『三十歳で自立した』に当たり、進むは、「孔子が顔淵の道徳修養の在り方を称えた）『私は顔回が常に進んでいく姿を見た』に当たる。進んでいって「徳に」立つに至るというのは、進んでいって道に立つ地点に至ることだ。此の場合の進むは、「孔子が互いに学問修養に励む朋友との関わり方について述べた中の）『共に道に進むことができる』に当たり、立つは、『共に理想の地点に立つこと

ができる』に当たると。

*

(1) 王彦霖^{げんりん} 王彦霖^{げんりん} (一〇四三—一〇九三)、諱は巖叟^{がわう}、彦霖は字である。本貫は大名府清平(今の山東省の臨清)。「ことばより前に文字を覚えた」(幼時、語未正已知文字)『宋史』卷三四二(p.108)といい、嘉祐六年(一〇六一)十八歳の時、経学教育の充実を期して新設された明経科に応試し、郷試、省試、廷試で首席という、いわゆる三元の秀才である。科挙の花形の進士科及第ではないが、その能力と研鑽のほどがうかがわれよう。熙寧年間(一〇六八—一〇七七)、政界の重鎮で王安石の新法に反対して北京(北宋の副都、大名府に置かれた)の長官に転じていた韓琦(一〇〇八—一〇七五)の知遇を得、その幕僚となる。韓琦晩年二年間の濃密な交流の中で、聞き取った韓琦の言行をまとめたものが「韓魏公別録」で、韓琦の人物像や思想を理解するに貴重な文献であり、同時に若い王彦霖が何を学んだかその一端を知ることができる。後に台諫にあって、王安石批判の急先鋒として鳴らした王彦霖の原点が韓琦との出会いにあったことは間違いない。元豊末年(一〇八五)に地方官から監察御史に抜擢され、元祐初の二年半を言路官(監察御史、左司諫、侍御史)として仕え、旧法党陣営の新進として論陣を張るが、南宋時代に編纂された『皇朝名臣奏議』にはその上奏文が四十六編収載され、司馬光、歐陽脩に次いで多く、諫争を本分とする言路官としての評価は高い。しかし旧法党内での党争にも巻き込まれ、新法党の巻き返しに遭い、元祐八年(一〇九三)地方に遷されて程なく逝去した。享年五十一。楷書の大家としても知られ、王巖叟といえは中国では書家として知られている。二程との関係では、元祐元年(一〇八六)に上奏された彼の「薦程頤疏」(旧版『全宋文』第五〇冊所収)が注目される。「伏して見るに西京国子館教授の程頤、学は聖人の精微を極め、行は君子の純粹を完うせり。早に兄の頤と俱に徳名を以て時に顯はる。陛下、方に顯を用いんと欲するも顯卒す。賢士大夫相い共に咨嗟せざるは無く、以て朝廷の恨みと為せり(伏見西京國子監教授程頤、學極聖人之精微、行全君子之純粹。早與兄頤俱以德名顯于時。陛下方欲用顯而顯卒。賢士大夫無不相與咨嗟、以爲朝廷之恨)」。また、朱熹は『三朝名臣言行録』卷一二之二で主に彦霖の友人・張芸叟の書いた墓誌銘を材料にその言行を紹介しているが、その中に「公は學に於いて窺わざる無く、詩、易、春秋に皆な傳記有り。漢、唐の諸史、略ぼ擧げて成誦して、動れば數百言なり。其の文を爲るや闊深含暢、語は省にして理は該^かね、尤も深く制詰の體を得たり。然れども平居未だ嘗

て文采を露して知聞を矜るを見ざるなり（公於學無不窺、詩、易、春秋皆有傳記。漢、唐諸史、略舉成誦、動數百言。其爲文闊深含暢、語省而理該、尤深得制詰體。然平居未嘗見露文采而矜知聞也）」とあり、朱熹が彼に高い評価を与えていたことが知られる。また朱熹は、『伊洛淵源録』卷一四で二程との学問關係を略述し、「墓碑、本傳は、其の行事を記すこと甚だ詳しけれども、然れども其の学問の源流には及ばざるなり。惟だ遺書の前編に其の答問有りて、其の集中にも亦た先生の語數条有り。又た明道を祭る文に『道を先生に聞く』の語有り。（墓碑、本傳記其行事甚詳、然不及其學問源流也、惟遺書前編有其答問、而其集中亦有先生語數條、又祭明道文有『問道於先生』之語）」とも述べている。実は『河南程氏遺書』、『河南程氏外書』を通して王彦霖が登場するのは本条を含む連続した三条のみ（『二程全書索引（人名索引）』・九州大学中国哲学研究室編参照）であつて、朱熹はこれを明道との問答と見ているらしく、『論語精義』子罕篇でも二条取り上げ明道の発言としている。『学案』が明道同調とするのはこれらを承けてのことだが、朱熹の、王彦霖に明道を祭る文があつて「道を先生に聞く」の語があり、著作集に二程の語が數条ある、という発言は、今日それを確認することはできず、王彦霖と二程との交渉を具体的に把握することはできない。ただ興味深いことに『邵氏聞見前録』卷一一に次のような記述が見えることである。「熙寧癸丑（六年）の春、大名の王荀龍、字は仲賢、洛に入り、康節先公に見ゆ。其の議論勁正にして人に過る者有り、康節之を喜ぶ。其の詩に和して（中略）仲賢の子、名は巖叟、字は彦霖。元祐の初め定州・安喜縣に知たりしより召されて監察御史と爲り、直なりとの聲有り。後に簽書樞密院に位す。彦霖父子は皆な魏公（韓琦）の客なり。（後略）（熙寧癸丑春、大名王荀龍字仲賢入洛、見康節先公。其議論勁正有過人者、康節喜之。和其詩曰（中略）仲賢子名巖叟、字彦霖、元祐初自知定州安喜縣召爲監察御史、有直聲。後位簽書樞密院。彦霖父子皆魏公（韓琦）客（後略）（唐宋史料筆記叢刊『邵氏聞見録』、中華書局、一九八二）（p.202～203）。當時、新法に反対して下野していた程顥は洛陽で弟子の教育に当たっており、かつ邵雍（康節）とも濃密な交流があつたことを考えると、程顥と彦霖との遭遇を想像できなくはない。なお、李顥の書いた二程門人・劉絢（一〇四五～一〇八七）の墓誌銘には、劉絢が侍御史の王彦霖の推薦で太学博士に昇進したこと、李顥とは義理の従兄關係にあつたこと、劉絢は二十歳の時に程顥に受学したこと、李顥が劉絢との交際の中で多くを学び道に目覚めたこと等々が記されている（『伊洛淵源録』卷八）。いずれにせよ王彦霖が二程の思想圏内の人であつたことは想像するに難くない。

(2) 立德＝語としては『春秋左氏伝』襄公二四年の「大上は徳を立つる有り、其の次は功を立つる有り、其の次は言を立つる有り。久しと雖も廢せず、此れを之れ不朽と謂う（大上有立德、其次有立功、其次有立言、雖久不廢、此之謂不朽）」が初出で、問答の際にもこれが意識されていたと思われる。左伝では「立德」は徳の完成段階を意味するが、本条は道德修養の在り方を巡り、修養を深めていく過程における「立」と「進」との先後を問うものである。

(3) 進徳＝本条の後の第五条に『周易』乾卦文言伝の「君子は徳に進み業を脩む。忠信は、徳に進む所以なり。辭を修め其の誠を立つるは、業に居る所以なり（君子進徳修業、忠信、所以進徳也、脩辭立其誠、所以居業也）」を巡っての程顥の持論が展開されているが、本条と内容的に主旨が重なる。

(4) 卓然定＝「立」の言い換え。「卓然（定）」は「高く聳え立っている」の意で「定」を修飾している。注(3)で指摘した第五条の一節「道の浩浩たる、何れの處にか手を下さん。惟だ誠を立つれば、纒むすに居る可きの處有り（道之浩浩、何處下手、惟立誠、纒有可居之處）」（底本、p.2）を参照すると、道德修養の過程でいわば修養に立ち向かう不退の自覚を持つこと、修養のための起点を獲得することの大切さを強調した表現である。

(5) 三十而立＝『論語』爲政篇に見える。

(6) 吾見其進也＝『論語』子罕篇に見える。「徳行には顔淵・閔子騫・冉伯牛・仲弓」（『論語』先進篇）と孔子に評された顔回が、日に日に新たなるように自己修養を貫いたそのことを孔子が称賛した言葉である。

(7) 可與適道＝『論語』子罕篇に見える。

(8) 可與立＝『論語』子罕篇に見える。注(7)(8)を含む『論語』原文には「子曰く、『與に共に学ぶ可し、未だ與に道に適く可からず。與に道に適く可し、未だ與に立つ可からず。與に立つ可し、未だ與に権かぶる可からず。』」（子曰、「可與共學、未可與適道。可與適道、未可與立。可與立、未可與權。」）とある。なお「粹言」は本条を次のように文語訳している。「王彦霖が再度尋ねた。『立德と進徳とはどちらを先にすべきですか』。先生が言われた。『立つことができてドンドンと先に進むのが、最上だ。勇気を出して努力して立つことができるようになるのは二番手だ。』（彦霖再問、「立德進徳當何先」、子曰、「有既立而益進者、上也、有勇而至於立者、次也。」）（p.1188）

（平元道雄）

王彦霖⁽¹⁾以爲⁽²⁾、「人之爲善、須是他自肯爲時、方有所得、亦難強」。曰、「此言雖是人須是自爲善、然又不可爲。如此却都不管他。蓋有教焉。『修道之謂教』、豈可不修」。

*

王彦霖以爲⁽³⁾えらく、「人の善を爲すには、須はらく他自ら爲すを肯んずる時、方に得る所有るべし。亦た強い難し」と。曰く、「此の言、是れ人は須はらく自ら善を爲すべしと雖も、然れども又た爲すべからざるものあり。此くの如きは却つて都て他を管せず。蓋し教有り。『道を修むる、之れを教と謂う』、豈に修めざるべけんや」と。

*

王彦霖はこう考えて「尋ねた」。「人が善を行う場合、本人が心から進んで善を行いたいと願つてこそ、その善行から会得するものがある。「だから善行を」強いることは難しい」と。「程顥が答えて」言つた。「あなたの言うように、人は是非とも自分から進んで善行を實踐しなければならぬが、中にはできない者もいる。ただ強制は難しいからと本人の意向に任せるのではまったくもつて本人をほったらかしにすることだ。思うに教育（という営みの存在理由）が「ここに」ある。（『中庸』首章に）『道を修むる、之れを教と謂う』というように、どうして「人に生まれたからには、人としての道を自分から進んで」修得しなさいですませられようか」と。

*

(1) 王彦霖「〇〇」の注(一)参照。

(2) 以爲は本条の内容を「釋言」は、次のように文語訳している。「王彦霖曰く、『人の善に於けるや、必ず其の誠心もて爲さんと欲すれば、然る後に得る所有り。其の欲せざれば、以て人に強いるべからざるなり』と。子曰く、『是れ然らず。其の自ら爲すに任せて、其の爲さざるを聴さば、則ち中人より以下は、自ら暴い、自ら棄つるむ者衆し。聖人の教を立つるを貴ぶ所以なり』

と。』(王彦霖曰、「人之於善也、必其誠心欲爲、然後有所得、其不欲、不可以強人也」。子曰、「是不然。任其自爲、聽其不爲、

則中人以下、自暴自棄者衆矣。聖人所以貴於立教也」。(p. 1188) 因みに、『河南程氏遺書』卷一から卷一〇までの中で、二程の区別をしない各条について区別を試みた、龐万里『二程哲学体系』(北京航空航天大学出版社、一九九二)では、王彦霖の三条を表現と内容の上から明道の発言とし、本条も明道の発言と推定できるとしている。(p. 341)

(3) 雖是＝底本・朱子全書本は「雖」の係りを「是」までとし、「此の言是なりと雖も」と句読し、和刻本は「雖々然」の構文とみて「雖是人須是自爲善」と句読している。「粹言」を参照すると、程顥は王彦霖の「強制はできない」との観点を容認してはいないので、和刻本の読みによって訓読、口語訳をした。

(4) 不管＝「構わない」の意味を表す口語的表現(『大漢和』)。

※程顥は熙寧元年(一〇六八)、神宗に「学校を修め、師儒を尊び、士を取らんことを請うの筈まがし子(請修学校尊師儒取士筈子)」(底本、p. 1190)を奏上して師道と教育理念の刷新を唱え、儒教教育の重要性を強調している。年譜等によれば地方官時代は住民の教育に心を配り、王安石の新法に反対して下野した後は、洛陽を拠点にして子弟の教育に力を注いだ。二程の学問には、孔子がそうであったように教育者としての一面が濃厚であり、『遺書』はいわばその成果でもあった。

(平元道雄)

[四]

王彦霖⁽¹⁾問、「道者一心也⁽²⁾。有曰『仁者不憂』、有曰『知者不惑』、有曰『勇者不懼』⁽³⁾、何也」。曰、「此只是名其德爾。其理一也。得此道而不憂者、仁者之事也。因其不憂、故曰此仁也。知、勇亦然。不成却以不憂謂之知、不惑謂之仁也。凡名其德、千百皆然。但此三者、達道之大也」。

*

王彦霖問う、「道は一心なり。『仁者は憂えず』と曰うこと有り、『知者は惑わず』と曰うこと有り、『勇者は懼れず』と曰うこと有るは、何ぞや」と。曰く、「此れは只是其の徳に名づくるのみ。其の理は一なり。此の道を得て憂えざる者は、仁者の事なり。其の憂えざるに困りて、故に此れ仁なりと曰う。知・勇も亦た然り。却つて憂えざるを以て之を知と謂い、惑わざる之れを仁と謂うと成さず。凡そ其の徳に名づくること、千百皆な然り。但だ此の三者は、達道の大なるものなり」と。

*

王彦霖が尋ねた。「道というものは（この）一個の心（のこと）です。（なのに孔子は）『仁者は憂えず』と言ったり、『知者は惑わず』と言ったり、『勇者は懼れず』と言ったりしているが、これはどういうことですか」と。（程頤が）言った。「孔子の言葉は、ただ三つの徳のそれぞれの違いを言葉で表現したにすぎない。その道理は一つだ。（あなたの言う）道を自分のものにして何事であれ心に憂いを持たないのは、仁の人の心の持ち方だ。何事であれ心に憂いを持たないという点から、このような心の持ち方が仁であると（孔子は）言ったのだ。知や勇についてもまた同じことだ。まさか、憂いを持たないことを知と言ったり、迷いを持たないそのことを仁と言ったりはしまい。そもそも人の徳を言葉で説明するとなると、人の持ち得るさまざまな徳のそれぞれの違いを説明することになる。しかし話題にしている知・仁・勇の三つの徳は、誰もが自分のものにならなければならない道德の大きなものだ」と。

*

（1）王彦霖＝「二」の注（一）参照。

（2）道者一心也＝『書経』大禹謨の「人心惟れ危うく、道心惟れ微かなり（人心惟危、道心惟微）」の「道心」のように、本来人間の心には、道と一つの心があるというのが儒者の信念であるが、心と道とを一つの次元でとらえ、道と一枚になった心のあり方を理想とする王彦霖の考え方を吐露した言葉。本来道心という言葉ですますべきなのに、孔子がそれを仁・知・勇などと言いつけているのはどうしてかというのが質問の趣意である。

（3）仁者不憂・勇者不懼＝『論語』憲問篇の句で、いわゆる三徳と呼ばれるもの。『論語』には同じ表現が子罕篇にもあり、「知

者不惑、仁者不憂、勇者不懼」と並べ方が異なっている。程頤にこの違いを話題にした発言があり、「知・仁・勇の三者は天下の達徳にして、學の要なり（知仁勇三者天下達徳、學之要也）」（底本、p.126）、「仁者は憂えず、知者は惑わず、勇者は懼れず」とは、徳の序なり。「知者は惑わず、仁者は憂えず、勇者は懼れず」とは、學の序なり。知は以て之を知り、仁は以て之を守り、勇は以て之を行う（仁者不憂、知者不惑、勇者不懼、徳之序也、知者不惑、仁者不憂、勇者不懼、學之序也、知以知之、仁以守之、勇以行之）」（底本、p.125）と言う。なお興味深いことに、前引中の、三徳の現れとしての具体的行為の説明である「以知之、仁以守之、勇以行之」を用いた表現が王彦霖の文章にある。それは元豊八年（一〇八五）九月の日付を持つ宣仁皇后に上奏した「宣仁皇后に上りて賢佞を察するの説を論ず（上宣仁皇后論察賢佞之説）」と題するもので、「孔子曰く、『知・仁・勇の三者は、天下の達徳なり』と。伏して惟^まうに、太皇太后陛下、知は以て之を知るに足り、仁は以て之を守るに足り、勇は以て之を行うに足れり（孔子曰、『知仁勇三者、天下之達徳』。伏惟太皇太后陛下知足以知之、仁足以守之、勇足以行之。）」（旧版『全宋文』第五〇冊所収）とあり、ほぼ本条と同様の表現となっている。

(4) 此〓本条には「此」が四回用いられ、主語（此れ）、目的語（此れを）、連体詞（此の）の丁寧な読み分けが求められている。因みに、『遺書』中では「此」が一六七〇回出てきて、指示代名詞としては使用頻度が一番高いという指摘がある。（黄錦君著『二程語録語法研究』（p.47）四川大學出版社、二〇〇五）

(5) 不成〓『大漢和』に「云々とはいえない。まさか云々ではあるまい。宋人の方言。」と説明するように口語的表現で「まさかあるまい」の意味。なお本条は朱熹『論語精義』（子罕篇）にも収録されており、朱熹は「不成却以く謂之仁也」を「豈に反つて憂えざるを以て之を知と謂い、惑わざる之を仁と謂う可けんや（豈可反以不憂謂之智、不惑謂之仁乎）」と文語訳の形に直している。

(6) 達道〓『中庸』章句本第三二章の「知・仁・勇の三者は、天下の達徳なり（知仁勇三者天下達徳也）」に基づく表現だが、原文の「徳」を「道」と言い換えた。王彦霖の「道者一心也」に應じるための修辭であろう。（平元道雄）

〔五〕

蘇季明嘗以、治經爲傳道居業之實、居常講習、只是空言無益。⁽²⁾質之兩先生。伯淳先生曰、「修辭立其誠」⁽³⁾、不可不仔細理會。言能修省言辭便是要立誠。若只是修飾言辭爲心、只是爲僞也。若修其言辭正爲立己之誠意。乃是體當自家『敬以直內、義以方外』⁽⁴⁾之實事。道之浩浩何處下手。惟立誠才「作方」有可居之處。有可居之處則可以修業也。『終日乾乾』、大小大事。却只是『忠信所以進德』、爲實下手處、『修辭立其誠』、爲實修業處。正叔先生曰、「治經實學也。『譬諸草木區以別矣』。道之在經、大小遠近高下精麤、森列於其中。譬諸日月在上、有人不見者、一人指之不如衆人指之自見也。如『中庸』一卷書、自至理便推之於事。如國家有九經及歷代聖人之迹莫非實學也。如登九層之臺、自下而上者爲是人患居常講習空言無實者、蓋不自得也。爲學治經最好。苟不自得、則盡治五經亦是空言。今有人、心得識達所得多矣。有雖好讀書、却患在空虛者未免此弊」。

【校注】(校1) 諸 || 南宋本は「如」に作る。

(校2) 有雖 || 南宋本は「雖亦」に作る。

*

蘇季明嘗て以えらく、治經は傳道居業の實爲り、居常の講習は只是空言にして益無し、と。之れを兩先生に質す。伯淳先生曰く、「『辭を修めて其の誠を立つる』は仔細に理會せざるべからず。言うところは、能く言辭を修省するは、便ち是れ誠を立てんことを要す。若し只是言辭を修飾するを心と爲すのみなれば、只是僞を爲すなり。其の言辭を修むるが若き、正に己の誠意を立つるを爲す。乃是ち自家、『敬以て内を直くし、義以て外を方にする』の實事を體當す。道の浩浩たる、何の處にか手を下さん。惟だ誠を立つるのみ。才「二」に方に作る」に居るべきの處あり。居るべきの處あれば則ち以て業を修むべきなり。『終日乾乾』は大小大の事。却つて只是『忠信は徳に進む所以』は實に手を下さる處爲り。『辭を修めて其の誠を立つる』は、實に業を修むる處爲り」と。正叔先生曰く、「經を治むるは實學なり。

『これを草木の區して以て別あるに譬う』。道の經に在る、大小遠近精麤、其の中に森列す。これを日月の、上に在るに、人の、見ざる者有るに譬う。一人之れを指すより、衆人之れを指さして自ら見るに如かず。『中庸』一卷の書の如き、至理より便ち之れを事に推す。国家に九經有り、及び歴代聖人の迹の如き、實学に非ざる莫きなり。九層の臺に登るが如き、下よりして上る者を是と爲す。人、居常の講習の、空言にして實無きを患えるは、蓋し自得せざればなり。学を爲すは經を治むること最も好し。苟も自得せざれば則ち盡く五經を治むるも亦是空言なり。今、人有り。心得・識達して得る所多し。好く書を読むと雖も却つて空虚を患う者有るは、未だ此の弊を免れず」と。

*

蘇季明は以前、經書を修得することは道を伝え義務を履行する中身であり、日常の講習は空言にすぎず、何の役にも立たないと思つていた。そこで両先生に質問した。伯淳先生がいうには、「『言葉を修得して誠を確立する』ことは、きめ細やかに理解しなければならぬ。その言葉の意味するところは、言葉を修得するためには誠を確立しなければならぬということである。ただ言葉を操ることだけを目的とするならば、偽りを為すだけのことである。言葉を修得するということは、自己の誠意を確立することに他ならない。つまり、自身の、『畏敬の念で内心を正し、正義で身体を律す』という真実を身に着けるといふことである。広々とした道、これを体得するためには、一体何処から手をつければいいのか。ただ誠を確立しさえすれば、自分の居場所がわかる。居場所がわかれば、義務を履行することもできる。『一日中コツコツ』と勤めるのは大事なこと。『忠信は徳に進む所以』の方は、実際に工夫をするところであり、言葉を修得し、誠を確立することは、実際に義務を履行するところである」と。正叔先生がいうには、「經書を修得することは真実の学問である。『ちょうど、草木の枝葉が一つ一つバラバラになつてゐるようなものである。大小・遠近・高下・精粗、全ての道は經の中に整然と貫かれてゐる。ちょうど、日月が上にあるのに、見えない人がいるようなものである。一人の人が指さすより、多くの人が指さして自分で分らせるようにした方がいい。『中庸』という一卷の書物となると、事実を究極の真理から推論してゐる。国家に九經あり、さらには歴代の聖人の事跡はすべて実学でないものはない。九層の臺を上るには下から上るのが正しい方法である。普段の講習が、空言で中身がないと

悩むのは、思うに、自得がないからである。学問を修得するには経書を治めるのが最もよい方法である。もし自得しなくてはならぬ、五経すべてを治めたとしても空言にすぎない。心得・識達して多くのものを手に入れた人がいるとする。好く読書しても空虚ではないかと疑うならば、まだこの弊害を免れていないのである」と。

*

(1) 蘇季明 蘇季明、名は昞、季明は字、武功の人。張載に学び、のち二程に師事する。元祐の末、呂大忠の薦めで太常博士となる。世に武功先生と称す。『宋史』(四二八)、『宋元学案』(卷二) 他。

(2) 空言 一般的には中身の伴わない言葉のこと。『史記』(太史公自序)に、孔子の言葉として「我、これを空言に載せんと欲せんより、これを行事に見わすの親切著明なるにはしかざるなり」と見える。

(3) 『易』(乾卦文言伝)に「君子終日乾乾、夕惕若厲无咎、何謂也。子曰君子進德修業、忠信所以進德也修辭立其誠所以居業也」と見える。

(4) 敬以直内義以方外 、『易』(坤卦文言伝)に見える。

(5) 『論語』(子張篇)に「譬諸草木區以別矣、君子之道、焉可誣也」と見える。

(6) 九經 天下を治める九つ大道(『中庸』章句本第二〇章)

(7) 九層之臺 九層も重なるたかどの。『老子』(六四章)に「九層之臺、起於累土」とある。

(石田 和夫)