

『河南程氏遺書』 訳注（二）

『程氏遺書』 研究会

牛尾，弘孝
大分大学：名誉教授

森，宏之
花園大学禅文化研究所：研究員

伊香賀，隆
佐賀大学地域学歴史文化研究センター：特命研究員

<https://hdl.handle.net/2324/7432857>

出版情報：中国哲学論集．45，pp.62-91，2019-12-25．九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 (二)

『程氏遺書』 研究会

(一) 本稿は、『河南程氏遺書』訳注の継続稿である。

(二) 『程氏遺書』研究会の参加者は以下の通りである。(五十音順、二〇一九年十二月現在)

伊香賀 隆 (佐賀大学地域学歴史文化研究センター特命研究員)、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)、小宮 厚 (元久留米工業高等専門学校准教授)、平元道雄 (元久留米工業高等専門学校教授)、藤井倫明 (九州大学大学院人文科学研究院准教授)、間柄拓也 (九州大学大学院人文科学府修士課程)、森 宏之 (花園大学国際禅学研究所研究員)

なお、漢文訓読、口語訳、出典関連などにおいて、広島大学名誉教授佐藤^{ひだり}仁先生のご助言を頂いた。

(三) 『訳注凡例』補遺 凡例については訳注(一)参照。補足分をここに附録する。

〔校注〕(4) 『近思録』(『朱子全書 修訂本』13所収、王澐・陸暉校点、上海古籍出版社・安徽教育出版社、二〇一〇年)・・・近思録本

* * *

『河南程氏遺書』卷第一

二先生語一

二六

天地生一世⁽¹⁾人、自足⁽²⁾了一世事。但恨人不能盡用天下之才。此其不能大治⁽³⁾。

*

天地一世の人を生じ、一世の事を自足^おし了る。但だ恨むらくは人盡^{ことごと}くは天下の才を用いること能わざるを。此れ其の大いに治まること能わざるなり。

*

天地がその時代の人を生み出し、「天地」みずからその時代の事業を成し遂げてしまう。しかし残念に思うのは、人が世の中の英才をすべて取り立てて用いるのができないことだ。これでは天下が太平になることができない。

*

(1) 一世^こここでは「一代」、「その時代」の意。

(2) 自足^こ＝『漢辞海』に、「①自分を満足させる。②満足して、それ以上求めないさま。③自分に必要なものを自分の力で満たす」(p.1173)とあり、^こここでは③の「自分の力で満たす」の意に取り、「事業を成し遂げる」の意に解する。

(3) 大治^こ＝『礼記』礼器篇に、「是の故に昔先王、有徳を尚^{ゆえむかし}び、有道を尊^{たつと}び、有能に任ず。賢を挙げて之を置き、衆を聚めて之に誓う。……是の故に聖人南面して立ちて、天下大いに治まる（是故昔先王尚有徳、尊有道、任有能。挙賢而置之、聚衆而誓之。……是故聖人南面而立、而天下大治）」とあるのにもとづく。

(牛尾弘孝)

〔七〕

天地生物^{〔1〕}、各無不足之理。常思天下君臣・父子・兄弟・夫婦^{〔2〕}、有多少不盡分處^{〔3〕}。

＊

天地の、物を生ずる、各足らざるの理無し。常に思う、天下の君臣・父子・兄弟・夫婦に、多少くの分を盡くさざる處有るを。

＊

天地が万物を生み育てる際にはそれぞれ不完全な道理は存在しない。いつも考えているのは、世の中の君臣・父子・兄弟・夫婦には、多くの本分を尽くさない場合があることだ。

＊

※本条については、朱子学大系『近思録』（p.34）に訓読と頭注、湯浅氏『近思録』上（p.31～32）・市川氏『近思録』（p.23）に訓読と口語訳が載せられており、それらを参考にした。また本条は『近思録』卷一（道体）・一八条（近思録本、p.170）に収録され、「明道先生曰」の五文字が冒頭に附されている。『輯略』第二〇章・第二節（p.67）にも収録されており、程顥の語としてゐる。

（1）天地生物＝「天地生物」に関する内容で、本条と呼応していると思われるものは、「天が万物を生み育てるのは尽きることがなく、万物は成長すると〔それぞれに〕違いが生じる（天之生物無窮、物之所成却有別）」（底本・卷第六二先生語六六九条、p.85）、「そもそも天が万物を生み育てる際には、長短・大小〔の違い〕が生じる。君子はその大なるものを体得した者である。どいつして小なるものを大なるものにするのができようか。天理とはこのようなものだ。どうして〔天理に〕逆らうことができようか（夫天之生物也、有長有短、有大有小。君子得其大矣。安可使小者亦大乎。天理如此。豈可逆哉）」（同上・卷第一一・明道先生語一・九一条、p.126）、「天に〔木・火・土・金・水の〕五気がある。だからそもそも〔天が〕万物を生み育てる際に、〔仁・義・礼・智・信の〕五性を具有しないことがない（天有五気、故凡生物、莫不具五性）」（同上・卷第一五・伊

川先生語一・一四〇条、p.162) などがある。

本条は、天地に生み育てられた万物、とりわけ人は、天理である義・仁・礼・智の四徳を生まれつき身につけているので、君臣の義・父子の親・兄弟(長幼)の序・夫婦の別などの人倫の本分を尽くさないと、「天地が万物を生ずる心(天地生物之心)」にそむくものであることを述べたもので、『易経』の「生生之れを易と謂う(生生之謂易)」(『周易』繫辭上伝、「天地の大徳を生と曰う(天地之大徳曰生)」(同上、繫辭下伝)にもとづく「生意(生き生きとしてはたらく生命の意思)」の思想は、程顥・程頤兄弟に共通する重要な生命観であった。特に程頤は、「一陽が(五陰の)下に來復する。これこそ天地が万物を生み育てる心である(一陽復於下。乃天地生物之心也)」(『周易程氏伝』復卦・彖伝「復は其れ天地の心を見るか(復、其見天地之心乎)」p.819)、また「復(の卦)において天地の『万物を生み育ててやまない』心を見るであろう』とある。一言で言い尽くせば、天地は万物を生み育てることを心としている(「復、其見天地之心」。一言以蔽之、天地以生物為心)。(『外書』卷第三、p.366)と述べているように、『易経』の復の卦に注目しており、これはそのまま朱熹に受けつがれる。

なおここで確認しておきたいのは、「天地生物」の訓読と解釈である。「天地、物を生ずる」と訓読してよいのだが、朝鮮独自の朱子学を定立した(三浦国雄『人類の知的遺産19朱子』講談社、一九七九年、p.363)とされる李滉(字は景浩、号は退溪、一五〇一―一五七〇)に次のような見解がある。

「惻隱の心は人の生道である(底本・卷二一下・伊川先生語七下・一二条、p.274)「とて」程頤の一節の語は、朱子の門人たちの弁論三条「があるので、くわしくその文章を見て考えなければいけない。思うにこの「生」というものは、「生活」の生であり、生き生きとして尽きることがないという意味にはかならない。つまり(程頤の言う)「天地、物を生ずるの心」とつながるもので、ただひとつの「生」というものだ。だから朱子は、ある人が「天地、物を生ずるの心」を質問したのに答えて、「天地の心は『生』にほかならない。そもそも万物はすべて生まれ育って、はじめて万物(という存在)になる。人や万物が生き生きとして尽きることがない理由は、その『生』によるのだ。生まれ育たないと、すぐに枯れてしまう」と言っている。このように考えると、桀王や盜跖でも、生まれ育つことがないというわけにはいかない。やはり「生活」の生にほかならない。あなた(鄭惟一)の手紙では、「生」を「生出」の意味だとし、さらには「動用」の意味だとしているが、恐らくは「生」の

本来の意味ではないであろう（「惻隱之心、人之生道」、程子此一段語、朱門弁説三条、詳見下文、可考也。蓋此生字、只是生
活之生、生生不窮之義。即与天地生物之心貫串、只一生字。故朱子答或問天地生物之心曰、「天地之心只是箇生。凡物皆是生、
方有是物。人物所以生生不窮者、以其生也。才不生、便乾枯死了。」以此觀之、桀跖不能無是以生、亦是生活之生耳。來論以為
生出之義、又以為動用之意。恐非本意。」（阿部吉雄編『日本刻版、李退溪全集（下）』所収「自省録」答鄭子中・別紙、p.329）
李滉は「天地、物を生ずるの心」の「生」を「生出（生み出す）」ではなく、「生活（生存する）」と解釈している。もちろん生
出があるから生活も成り立つことは李滉も承知しているのだが、万物は生出だけで終わるのではなく、その後の生活が極めて
重要なのである。その意味では「生物」について「物を生む」ではなく、「物を生かす」と訓読することができる。しかし、本
条では「物を生ずる」と訓読し、「生出」と「生活」の両方の解釈を考慮に入れ、「生み育てる（生育）」と口語訳する。

この「生物」の訓読と解釈について参考になると思われる朱熹の発言に、「温公（司馬光）は「礼部で行われる」省試におい
て、『春秋左氏伝』成公「二年にある」民は天地の中を受けて以て生ず」という一文を引用して策問を作り、生を活（生活
する、生存する）と考えた。その説によると、人々は天地の中和の氣を受けることができれば、生活する（生きていく）こと
ができるという解釈になる。温公の文集の中にこのように説く一段があり、うまく説いている（温公省試、作民受天地之中以
生論、以生為活。其説以為民能受天地之中、則能活也。温公集中自有一段如此説、也說得好）」（『語類』卷一三〇・本朝四、
p.304）とある。司馬光の説は、「（范）景仁の、養生及び樂を論ずるに答うる書（答景仁論養生及樂書）」に、「思うにいわゆ
る『生』は、つまり生存（生きていく）の生であり、始生（始めて生まれる）の生ではない（蓋所謂生、乃生存之生、非始生
之生也）」（四部叢刊初編所収『温国文正司馬公集』卷六・書啓五）とある。

なお、「天の、物を生ずる」という表現は、「且つ天の、物を生ずるや、之れをして本を一にせしむ（且天之生物也、使之一本）」
（『孟子』滕文公上篇）とあり、自分は同じ根本の両親から生まれたもので、それが天の働きであるという意味で、「且つ天の、
物を生むや」と訓読できる。また「天の、物を生ずるは、必ず其の材に因りて篤くす（天之生物、必因其材而篤焉）」（『中庸』
章句本第一七章）とあり、万物のそれぞれの素材・素質に応じて生育していくのが天の働きであるという意味で、「天の、物
を生かすは」と訓読できる。島田虔次『大学・中庸下』（中国古典選7、朝日新聞社、一九七八年）では、「天の物を生ずる

や」と訓読し、「天は物を生む（物を生きしめる）ことをその本来の性格としているが」（p.94）と口語訳しており、程頤の「天地は物を生ずるを以て心とす」と関連させて詳しい解説を附している。金谷治『大学・中庸』（岩波文庫、一九九八年）では、「天の物を生ずるは」と訓読し、「天が万物を生育するのしかたは」（p.174）と口語訳している。

（2）君臣・父子・兄弟・夫婦＝『外書』卷第二・尹和靖語・一〇条に、「先生（尹焞）が言った、『明道（程顥）先生に、『道とはどういうものですか』と問う人がいた。明道先生は言った、『道は』君臣・父子・兄弟・朋友・夫婦に求めよ』と。（先生曰、『有人問明道先生、『如何是道』。明道先生曰、『於君臣・父子・兄弟・朋友・夫婦上求』』（p.432）とある。なお『孟子』滕文公上篇に、『父子親（親愛）有り、君臣義（道義）有り、夫婦別（区別）有り、長幼序（順序）有り、朋友信（信頼）有り（父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信）』とあり、親・義・別・序・信を合わせて五倫という。倫は両者の間に成り立つ道德的な人間関係を意味し、朋友のみが横の関係である。『中庸』章句本第二〇章では「君臣なり、父子なり、夫婦なり、昆弟^{あに}なり、朋友の交わりなり（君臣也、父子也、夫婦也、昆弟也、朋友交也）」とある。この君臣と父子との先後関係の違いについては、宇野哲人『中庸』（講談社学術文庫595、一九八三年）に、「但し『中庸』には君臣、父子といい、孟子は父子、君臣という。……子思は孔子尊王の大義を遵奉するが故に君臣を第一とし、孟子はやや民本的傾向を帯びた学者なるが故に父子を先としたことは争うべからざるものであらう」（p.122）とあるのが、ひとつの参考になる。

（3）多少＝「多少」の用例は『河南程氏遺書』に頻出するが、意味が取りにくいことがあり、本条もその解釈が微妙に分かれる。字書的な意味としては、『中国語』に「多少」duo shao [名]（数量）多少。㊦1) いくらかでも。多かれ少なかれ。2)（多く、）有点^ゝ几^ゝ（となり）となく。いくらか。いささか。少しばかり。『多少』duo shao [代]① 幾つ。どのくらい。② 不定数を示す。どれだけか。㊦方[㊦]＝多[㊦]么[㊦]、又[㊦]。㊦多[㊦]多い。多くの」（p.808）とあるのが、きわめて参考になる。本条では、「不尽分^{ふんぶん}処^こ」にかかる形容詞と解して、「多くの」と口語訳した。湯浅氏『近思録』上（p.32）では、「明道先生曰く、天地物を生ず、各おの足らざるの理無し。常に思えらく、天下の君臣父子兄弟夫婦、多少分^{ぶん}を尽くさざる処あらん」と訓読し、「天地が万物を創造するのに、何物にも理を賦与して不足はない。しかし、君臣・父子・兄弟・夫婦の間がらを見ると、その本分を尽くしていない場合が多[㊦]ある」と口語訳している。「多少は、多かれ少なかれ」と注記している。市川氏『近思録』（p.23）では、「多少」に注記がな

いため、「多かれ少なかれ」なのか、「少しばかり」なのか不明である。本条の「多少」は疑問の意に解して、「常に思う、天下の君臣・父子・兄弟・夫婦に、多少の分を尽くさざる処有るか」と訓読し、「いつも考えているのは、世のなかの君臣・父子・兄弟・夫婦に、本分を尽くさない場合がどのくらいあるかだ」と口語訳することもできる。たとえ疑問形で訓読しても、結局のところ「多くの本分を尽くさない場合がある」という主旨になると思われる。なお沢田希（生没年不詳。名は希とよむか。字は織部、丹波園部の人）の『近思錄說畧』（享保五年「一七二〇」刊本。近世漢籍叢刊・思想三編所収、京都・中文出版社）に、「多少は多いことである（多少、多也）」（p.122）という字訓を附しているのが参考になる。

（4）分Ⅱ「分」についての説明は、森三樹三郎『名』と「恥」の文化』（講談社学術文庫174、二〇〇五年）に、「『論語』に「君君たり、臣臣たり、父父たり、子子たり」という孔子の言葉が見える（顔淵篇）。この場合、君という名に対しては君としての分があり、臣という名に対しては臣としての分がある、というのが名分の思想であるといつてよい。分とは何か。『分けまえ』ということであり、あるいは『割りあて』であるといつてもよい。臣という名がつく以上、臣としての『分けまえ』『割りあて』である忠が義務づけられる。子という名のあるところ、その分けまえである孝がつきまとう」（名と実―名分の思想、p.39）とあるのがわかりやすい。本条と内容が重なるものとして、「父子や君臣『の関係』は世のなかの一定不変の道理であつて、天地の間どこにあつても逃れることができないものである。天から与えられた本分に身をゆだねて、私心がなければ、ひとつの道義にはずれたことを行い、ひとりの罪なきものを殺したりすることは決してしない。ほんのわずかでも私心があれば、王者の事業（天下が乱れないこと）ではなくなる（父子君臣、天下之定理、無所逃於天地之間。安得天分、不有私心、則往一不義、殺一不辜、有所不為。有分毫私便不是王者事）」（底本・巻第五・二先生語五・一〇条、p.77）があげられる。

※本条では「分」を先天的に与えられた本分、すなわち「天分」の意に解した。「名分」の意に解すると、後天的に義務づけられる身分・職分のニュアンスが強くなるからである。朱熹は「理」を二重構造的にとらえて、実践的な場面における規範としての名分（親・義・別・序・信の五倫、すなわち所当然の則）と、その規範が成立する根源的な道理としての天分（仁・義・礼・智・信の五常、すなわち所以然の故）の二段階に分けて考察している。しかし、程顥・程頤の場合、そこまで明確に区別するには至っていないと思われる。

（牛尾弘孝）

八

先生常論「克己復禮」⁽¹⁾。韓持國曰、「道上更有甚克。莫錯否」⁽²⁾。曰、「如公之言、只是說道也」⁽³⁾。『克己復禮』、乃所以爲道也、更無別處⁽⁴⁾。『克己復禮』之爲道⁽⁵⁾、亦何傷乎公之所謂道也。如公之言、卽是一人自指其前一物、曰「此道也。他本無可克者」⁽⁶⁾。若知道與己未嘗相離、則若不「克己復禮」、何以體道⁽⁷⁾。道在己、不是與己各爲一物、可跳身而入者也⁽⁸⁾。『克己復禮』、非道而何⁽⁹⁾。至如公言、克不是道、亦是道也。實未嘗離得。故曰「可離非道也」⁽¹⁰⁾。理甚分明⁽¹¹⁾。又曰、「道無真無假」⁽¹²⁾。曰、「既無真、又無假、却是都無物也。到底須是是者爲真、不是者爲假、便是道大小大明」⁽¹³⁾。

【校注】(校1)常〓和刻本は「嘗」に作る。(校2)一人〓南宋本には「二人」の字無し。(校3)者〓南宋本には「者」の字無し。(校4)道〓南宋本には「道」の下に「之」の字有り。

*

先生常て「己に克ちて禮に復る」を論ぜり。韓持國曰く、「道上に更に甚の克つことか有らん。錯ること莫きや否や」と。曰く、「公の言の如きは、只是道を説くのみ。『己に克ちて禮に復る』は、乃ち道を爲す所以にして、更に別處無し。『己に克ちて禮に復る』の道爲るは、亦た何ぞ公の所謂道を傷なわんや。公の言の如きは、卽是ち一人の自ら其の前の一物を指して、『此れ道なり。他は本より克つ可き者無し』と曰う。若し道と己とは未だ嘗て相い離れざるを知らば、則ち『己に克ちて禮に復る』にあらざるが若きは、何を以て道を體せん。道は己に在りて、是れ己と各一物と爲し、身を跳らせて入る可き者にあらざるなり。『己に克ちて禮に復る』は、道に非ずして何ぞ。公の言の如きに至っては、克つことは是れ道にあらざるも、亦た是れ道なり。實に未だ嘗て離れ得ず。故に『離る可きは道に非ず』と曰う。理甚だ分明なり」と。又た曰く、「道は真も無く假も無し」と。曰く、「既に真も無く、又た假も無ければ、却是つて都て物無きなり。到底須はく是なる者を真と爲し、不是なる者を假と爲すべくして、便是ち道は大小大だ分明なり」と。

*

〔明道〕先生は以前〔論語〕の「私心に打ち勝つて礼に立ち返る」について議論された。韓持国（韓維）が言った、「道についてどうして打ち勝つこと（という工夫）」が必要だろうか。「あなたの考えは」間違っているのではないかと。〔先生が〕言った、「あなたの話となると、〔口先で〕道を説いているだけだ。『私心に打ち勝つて礼に立ち返る』ことこそが、道を行う方法であって、全く別のところはない。『私心に打ち勝つて礼に立ち返る』ことが道であるのは、どうしてあなたの言う道をそこなうだろうか。あなたの話となると、とりもなおさず一人が自分で目の前の一物を指さして、『これが道であって、道は本来打ち勝たねばならないことはない』と言っているのだ。道と自分がこれまで互いに離れたことがないのを理解すれば、『私心に打ち勝つて礼に立ち返る』（という工夫）がないと、どうして道を体得〔実現〕できようか。道は自分に備わっており、自分と〔道とを〕それぞれ（別の）一物とみなし、跳びあがって〔道の中に〕飛び込むことができるというものではない。『私心に打ち勝つて礼に立ち返る』ことが、道そのもののなのだ。あなたの話となると、打ち勝つことは「工夫であって」道ではないことになるが、やはり道（であって分けられないもの）なのだ。本当にこれまで「自分と道とは」離れることができるものではなかった。だから〔中庸〕に「離れることができるものは、道ではない」と言うのだ。この道理は極めてはっきりしている」と。さらに〔韓維が〕言った、「〔禅の〕道に真もなく、仮もない」と。〔明道先生が〕言った、「真もないうえに、さらに仮もなければ、逆に事物は成り立たなくなる。結局正しいものを真とみなし、正しくないものを仮とみなすべきであって、まさに〔儒の〕道は極めてはっきりしている」と。

*

※本条については、朱子学大系『程明道・程伊川』（p293）に口語訳が載せられており、それを参考にした。

（1）先生常論克己復禮＝本条と内容が一部重なるものが、底本・巻第二上・一〇二条に見られ、「持国（韓維）は以前『私心に打ち勝つて礼に立ち返る』のことを議論し、打ち勝つことは逆に『工夫であって』道ではないと考えた。伯淳（程顥）が言った、『打ち勝つのは、まさに打ち勝つことが（そのまま）道なのだ』と。持国がさらに言った、『道は打ち勝つ必要はない』と。伯

淳が言った、『たしかに』道は打ち勝つ必要はないが、持国に〔あてはまる〕事ではない。聖人の場合は、打ち勝たねばならないことは何もない。今や持国は、私心に打ち勝って、そうして礼に立ち返らねばならない』と。（持国嘗論克己復礼、以謂克却不是道。伯淳言、『克便克之道』。持国又言、『道則不須克』。伯淳言、『道則不消克、却不是持国事。在聖人、則無事可克。今日持国、須克得己、然後復礼』）（p.28）とある。これによって本条の「先生」は、明道先生であることがわかる。本文冒頭の「先生常」は、和刻本では「先生嘗」に作っており、『輯略』第一章・第二節（p.10）に収録された本文は「先生嘗」に作っている。ここでは「常（つね日頃）」ではなく、「嘗（以前）」の意に解した。

（2）克己復禮 、『論語』顔淵篇にあり、朱熹の『論語集註』（四十八歳）、及び朱熹が編纂した『論語精義』（四十三歳）に引用された程顥・程頤の語にもとづいて口語訳すると、以下の如くである。

顔淵が仁のことを質問した。先生が言った、「私心に打ち勝って礼に立ち返るのが仁である。一日、私心に打ち勝って礼に立ち返るならば、世の中の人々はその仁をたたえるであろう。仁を行うのは自分しだいだ。他人がかかわることではない」と。（顔淵問仁。子曰、「克己復礼為仁。一日克己復礼、天下歸仁焉。為仁由己。而由人乎哉」）

（3）韓持國 、『二』の注（4）参照。

（4）道上更有甚克 、『論語』の本文は、「己に克ちて礼に復るを仁と為す（克己復礼為仁）」であるが、本条においては「仁」の字が取りあげられずに、一条から引き続き話題の中心となっている「道」と、「克己復礼」の工夫との関係を問題にして議論が進められている。韓維の言う道は、仁であろうか、それとも禪の悟りの境地を念頭においたものであろうか。程頤において道は、『易経』の天地生生の道（底本・巻第一・明道先生語一・四二条、p.120）、五常のなかでも特に仁（同上・四一条、p.120）、君臣・父子・兄弟・朋友・夫婦の道（『外書』巻第二、尹和靖語・一〇条、p.62）などであり、本条では「克己復礼」そのものが「道」とであるとされている。韓維からすると、「道（もしくは道を体得している人）」が完全自足なものであれば、どうして『克己復礼』の工夫が必要なのかと言いたいのである。その口ぶりは程頤に対して禪問答を吹きかけているような、または揚げ足を取るような印象を与える。程頤の工夫が天地の生意と共にあることを極めて詳細に説明したものに、楠本正繼『宋明時代儒学思想の研究』（広池学園出版部、一九八五年、四刷発行）の「第一編 宋学の部 第三章宋学中期・第四節 程明道

「一 流動的立場」(p.88～112)があり、程顥の「克己」の工夫と「道」とが緊密一体であることを論じたものに、市來津由彦「韓維と程顥——「持国問答」をめぐる」(「一」の注(4)参照)の「四、程顥の韓維批判とその立場」(p.13～19)がある。

- (5) 如公之言、只是說道也。この言葉と全く同じ表現が二三条に見られ、「先生嘗て王介甫に語りて曰く、『公の道を談ずること・・・(先生嘗語王介甫曰、『公之談道・・・』)(p.5)、『介甫只是道を説いて云う・・・(介甫只是說道云・・・)』(p.6)とある。すなわち王安石(一〇二一～一〇八六、字は介甫、号は半山、臨川の人)は、韓維と同様に仏教の知識を相当に有しているが、どれほど実践的に身につけているか問題であった。「道」は説明の対象としてあるものではなく、「克己復礼」の工夫によって「道」を実現すべきことを程顥は韓維に力説した。それと同じく二三条において、仏塔の最上層部にある「相輪」を道に喩え、王安石は仏塔の外から相輪を眺めあれこれ説明するが、程顥は仏塔の中に入り、相輪のある場所まで登って実際に確認するという着実な工夫を述べたのである。すなわち北宋の知識人は仏教(特に禪宗)に心の救い・安定を求めるが、「天地の生意と共にある」という儒者の自覚と「克己復礼」という儒者の工夫がないことについて、程顥は痛切に意識していたと思われる。程顥・程頤が形成していく「道学」と、この二程兄弟と同時代の拮抗する王安石の学問「王学」との類似・相違については、土田健次郎『道学の形成』(創文社、二〇〇二年)の第六章 対立者の思想 第一節 王安石における学の構造 六 王学と道学」(p.347～352)を参照。

- (6) 克己復禮・・・更無別處。『論語』顔淵篇冒頭の、顔淵(名は回、字は子淵)が孔子に仁を实践する方法を問い、更にそのための具体的な条件を聞き出したこの章は、朱熹が「この章の問答は(孔子が弟子に)伝授した心(を修養するため)の方法であり、肝心要の言葉である(此章問答、乃伝授心法、切要之言)」(『朱子全書 修訂本』第六冊・『論語集注』p.168)と強調しているように、北宋の程子学派から南宋の朱子学派へと継承された「伝授の心法、切要の言」であり、まさに「克己復礼」以外は「別処無し」とされる修養のあり方を指し示すものである。

- (7) 克己復禮之爲道。程顥の考えでは、本来「克己復礼」の工夫と天地生生の「道」(すなわち仁)とは一体であるが、現実的には「己(私心・私欲)」がある以上、「克己復礼」の工夫によって、仁の「道」を實際のものとして体得「実現」しなくてはならないことになる。それに反して弟の程頤は兄のように初めから一体観を打ち出すことには慎重である。「ぜひとも私心にとこ

とん打ち勝って、すべて礼に立ち返らなくてはならぬ、そうして始めて仁であるのだ（須是克己私、皆帰於礼、方始是仁）」（『朱子全書 修訂本』第六冊・『論語集注』p.167）とあるように、本心の徳である仁を蔽う私心を克服し尽くし、すべてにおいて礼に立ち返るという工夫を続けることにより、その結果として仁の道が広くゆきわたるとしている。程頤は己（私心）と礼（天理）とを対比させ、禁欲的な工夫を主張するが、程頤にはそれほどの緊迫感はなく、「決して工夫に束縛されたものではなく、極めて自然であった」（注（4）既出、楠本正継『宋明時代儒学思想の研究』、p.103）という指摘は、極めて傾聴に値する。

（8） 自指其前一物＝韓維が「道はこんなもので、どこにでもある」と、口先だけで説明していることを言ったもの。

（9） 若不克己復禮、何以體道＝注（7）参照。

（10） 可跳身而入者＝道は自分に備わっているもので、道と離れることができないことを強調するための表現。

（11） 克己復禮、非道而何＝注（4）、（7）参照。

（12） 可離非道＝『中庸』章句本第一章に、「道なる者は、須臾も離る可からざるなり。離る可きは道に非ざるなり（道也者不可須臾離也。可離非道也）」とある。

（13） 分明＝「明白」に同じ。『中国語』に「形」はつきりと分けられている。明らかである（p.917）とある。

（14） 又曰、「道無真無假……大小大明分」＝『粹言』巻第一・論道篇・二二条（p.117）に文語化されて収録されている。『語類』巻第二〇・「本朝四」五一条（p.3106）にも採りあげられている。

（15） 道無真無假＝出典があるのかどうか未詳。「道」は仏道（とりわけ禪宗）を指していると解し、『中村』の「仮」の説明に「解説」仮とは一般に真や実などに対して、実体のないことをさし、虚妄不实という（p.297）とあるのを参考にし、「真」は真実（まこと）、「仮」は虚仮（いつわり）の意に解した。なお「視聴・思慮・動作はすべて天（自然のまま）である。人は天「地の生意」のなかにおいて真実と虚妄とを見分けなくてはならないだけ（視聴・思慮・動作皆天也。人但於其中要識得真与妄爾）」（底本・巻第一・一五五条、p.13）と程頤が述べていることから判断すると、本条の「仮」は「妄」のことであり、韓維は仏教の如来藏緣起説にもとづく「真妄一体論」を念頭において「道は真も無く仮も無し」と発言したのかもしれない。そうなれば韓維は真妄一体、更に言えば真妄の対比を超越した融通無碍の境地を主張したことになり、この発言は一条に

おいて取りあげられた『楞嚴經』の「幻妄論」と関係してくると思われる。というのは、一条の注(6)に引用した「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。(韓侍郎曰、「凡人視聽言動、不免幻妄者、蓋性之不善也」)」「粹言」巻第二・心性篇・一七条、p.124)という韓維の発言は、明らかに一五五条の「視聽・思慮・動作はすべて天(自然のまま)である」という程額の言葉と相対しているからである。儒教の性善論と仏教の真妄一体論(一切の諸法は唯心のあらわれである)の区別にとらわれなくなってくるのは明代の陽明学出現まで待たなくてはならない。そのことを分かりやすく説明したものに、荒木見悟『仏教と陽明学』(第三文明社、レグレス文庫116、一九七九年)の「第十四章 楞嚴經の流行」がある。

- (16) 到底『漢辭海』に、「①行きどまりまで届く。徹底。②始終。はじめからおわりまで。③つまり。結局」(p.169)とあり、③の意に従った。

- (17) 大小大『ここでは和刻本が「大小大タ(はなはだ)」(p.95)と訓読しているのに従って口語訳した。中純夫編『朱子語類』訳注巻一五(汲古書院)の四六条の注(3)に『詩詞曲語辭匯積』を引用して、「『大小大』「大小」は「こんなに」「あんなに」の意。『大小大』は「こんなに多くの」「これほどまでに」「非常に大きな」の意」(p.95)とある。なお『中国語』に「大小大」について「『副』④いかにばかり。なんと『多么』(p.597)とあり、それに従うとこの箇所は、「道はなんとはつきりしていることだろう(道は大小大分明なる)」という感嘆文になる。

※本条は『論語精義』に引用されており、その冒頭は「明道先生嘗」(『朱子全書 修訂本』第七冊・『論語精義』、p.410)に作っている。(牛尾弘孝)

九

古人見道分明。故曰、「吾斯之未能信」⁽²⁾、「從事於斯」⁽³⁾、「無是餒也」⁽⁴⁾、「立之斯立」⁽⁵⁾。

*

古人道を見ることが分明なり。故に曰く、「吾れ斯れを之れ未だ信ずること能わ^{あた}ず」、「斯に從事せり」、「是れ無ければ

餒^ううるなり」、「之れを立つれば斯^{こゝ}に立つ」と。

*

昔の人は「物事の」道理がはつきりと分かつていた。だから「次のように」言っている、「私^{しつちやうかい}（漆雕開）は学問にまだ自信が持てません」、「顔回は五つの事に」勉^{つと}めた、「道義が無ければ（浩然の気は）しばらくでしまう」、「人民の生活を成り立たせようとすれば、成り立つようになる」と。

*

（１）分明＝「八」の注（１３）参照。

（２）古人見道分明。故曰、「吾斯之未能信」＝『論語』公治長篇に、「孔子が漆雕開を仕官（させて人を治め）させようとした。対^{たい}えて言った、『私はそのことに自信が持てません（ので、人を治めることはできません）』と。孔子は「その篤実な志を」説^{よう}んだ（子使漆雕開仕。対曰、「吾斯之未能信」。子説）とある。朱熹は本条を引用して、「古人道を見ることが分明なり。故に其の言此^{かく}の如し（古人見道分明。故其言如此）」（朱子全書 修訂本 第六冊・『論語集注』p.101）とあるように後半の字句を書き換えている。なお朱熹は「斯」が「理」を指すとしているが、程頤は、「（漆雕開は）自分の学問に自信が持てるようになりたいと対^{たい}えた。信ずるとは自得することを意味する。だから先生はその篤実な志を説^{よう}んだ（対以己学且至能信。信謂自得。故夫子説其篤志）」（朱子全書 修訂本 第七冊・『論語精義』p.170）と述べているように、「斯」は「学」を指すとしている。程頤の場合は明確ではないが、程頤と同じかと思われる。

（３）従事於斯＝『論語』泰伯篇に、「曾子（曾參^{しん}）が言った、「才能が有っても無い人に質問し、「知識が」多くても少ない人に質問し、「余るほど」有っても無いように（思つて誇つたりせず）、充実にしても謙虚にして（人を受け入れ）、ひどいことをされても争つたりしない。むかし私の友（顔回）は、そういうことに勉^{つと}めた（曾子曰、「以能問於不能、以多問於寡、有若無、実若虚、犯而不校、昔者吾友嘗従事於斯矣）」とある。『論語精義』（朱子全書 修訂本 第七冊所収）にある程頤・范祖禹・謝良佐等の語によって口語訳した。

（４）無是餒也＝『孟子』公孫丑上篇に、「その（浩然の）気は道義と一緒に存在する。道義がなければ（浩然の気は）しば

んでしまふ（其為氣也、配義与道。無是餒也）」とある。

- (5) 立之斯立^⑤ 〔『論語』子張篇に子貢（端木賜）が孔子の偉大さについて、「先生がもし国家を治めることになれば、いわゆる人民の生活を成り立たせようとすれば成り立つようになり、指導しようとするばついて行き、安心させれば慕って来るようになり、鼓舞すれば感化されて仲良くなり、〔孔子が〕生きている時は尊敬を受け、死んだ時は人々が悲しむ』ことになるだろう（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』）」と述べている。（牛尾弘孝）

1107

佛學〔一作氏^①〕、只是以生死恐動人。可怪二千年來、無一人覺。此是被他恐動也。聖賢以生死為本分事、無可懼。故不論死生。佛之學為怕死生、故只管說不休。下俗之人固多懼、易以利動。至如禪學者、雖自曰異此、然要之只是此箇意見、皆利心也。顓曰、「此學、不知是本來以公心求之、後有此蔽、或本只以利心上得之」。曰、「本是利心上得來。故學者亦以利心信之。莊生云『不怛化』者、意亦如此也。如楊・墨之害、在今世則已無之。如道家之說、其害終小。惟佛學、今則人人談之、瀾漫滔天、其害無涯。舊嘗問學佛者、《傳燈錄》幾人、云『千七百人』。某曰、『敢道、此千七百人無一人達者。果有一人見得聖人《朝聞道、夕聞死可矣》與曾子易簣之理、臨死須尋一尺布帛裹頭而死、必不肯削髮胡服而終。是誠無一人達者」。禪者曰、「此迹也。何不論其心」。曰、「心迹一也。豈有迹非而心是者也。正如兩脚方行、指其心、曰『我本不欲行、他兩脚自行』。豈有此理。蓋上下・本末・内外、都是一理也、方是道。莊子曰《遊方之内、遊方之外》者、方何嘗有内外。如此、則是道有隔斷、内面是一處、外面又別是一處。豈有此理」。學禪者曰、「草木鳥獸之生、亦皆是幻」。曰、「子以為生息於春夏、及至秋冬便却變壞、便以為幻。故亦以人生為幻。何不付與他。物生死成壞、自有此理、何者為幻」。

【校注】（校1）一作氏 南宋本には割注の「一作氏」の三字無し。（校2）不知是 南宋本には「不知是」の三字無し。（校3）南宋本には「或」の字無し。（校4）舊 南宋本には「舊」の字無し。（校5）曰 南宋本には「曰」の字無し。（校6）也 南宋本

には「也」の字無し。(校7) 他『南宋本は「也」に作る。

*

佛學「一に氏に作る」は、只是生死を以て人を恐動す。怪しむ可し、二千年來、一人として覺る無しとは。此れは是れ他に恐動せらるればなり。聖賢は生死を以て本分の事と爲し、懼る可き無し。故に生死を論ぜず。佛の學は死生を怕るるが爲に、故に只管説きて休まざるのみ。下俗の人は固より懼るること多ければ、利を以て動かし易し。禪學者の如きに至つては、自ら此れに異なりと曰うと雖も、然れども要之するに只是此箇の意見にして、皆な利心なるのみ。顓曰く、「此の學は、知らず、是れ本來公心を以て之れを求むるも、後に此の弊有るか、或いは本より只だ利心の上を以て之れを得るのみか」と。曰く、「本是より利心の上より得來り。故に學ぶ者も亦た利心を以て之れを信ず。莊生の『化を怛かさず』と云う者、意も亦た此くの如きなり。楊・墨の害の如き、今の世に在りては則ち已に之れ無し。道家の説の如き、其の害終に小さし。惟だ佛學のみ、今は則ち人人之れを談じ、瀾漫滔天、其の害涯り無し。舊嘗て佛を學ぶ者に、『傳燈錄』には幾人ぞ」と問うに、『千七百』と云う。某曰く、『敢えて道わん、此の千七百人に一人として達する者無し。果し、一人の、聖人の《朝に道を聞かば、夕べに死すとも可なり》と曾子の實を易うるとの理を見得る有らば、死に臨んで須らく一尺の布帛を尋ねて頭を裹みて死すべく、必ず髪を削り胡服して終わるを肯ぜじ。是れ誠に一人として達する者無きなり」と。禪者曰く、『此れ迹なり。何ぞ其の心を論ぜざる』と。曰く、『心と迹と一なり。豈に迹は非にして心は是なる者有らんや。正に兩脚の方に行かんとするに、其の心を指して、『我本より行くを欲せざるに、他の兩脚自ら行くなり』と曰わんが如し。豈に此の理有らんや。蓋し上下・本末・内外は、都是て一理にして、方に是れ道なり。莊子の《方の内に遊び、方の外に遊ぶ》と曰う者、方に何ぞ嘗て内外有らん。此くの如ければ、則ち是れ道に隔斷有りて、内面は是れ一處にして、外面も又た別にはれ一處なり。豈に此の理有らんや」と。禪を學ぶ者曰く、『草木鳥獸の生も亦た皆な是れ幻なり』と。曰く、『子、春夏に生息し、秋冬に至るに及んでは便ち却つて變壞すと以爲い、便ち以て幻と爲す。故に亦た人の生を以て幻と爲す。何ぞ他に付與せざる。物の生死成壞は、自ら此の理有り。何者をか幻と爲さんや』と。

仏学「ある版本では学を氏に作っている」は、ただ生死によって人をおどすだけである。おかしいことだ、二千年来、一人として「そのことを」覚らなかったのは。それは彼（＝仏学）に「生死によって」おどされてきたからだ。聖賢は生死を本分とし、恐れる必要が無かった。だから死生について論じなかった。仏の学は死生を恐れるために、ひたすら「死生について」言い続けるのだ。低俗な人は、もともと「死生について」とても恐れているのだから、利益によって動かしやすい。禅学者は自分でこれ（＝生死によって人を恐れさせる）とは異なると言っているが、しかし要するにこれは「禅学者が勝手に言っている」意見だけであつて、みな（＝仏教者は）利己的な心「によって生死を述べているだけ」なのだ。李願が言った、「この（＝仏教）学問は、本来公正な心によってこれ（＝生死の問題）を追求していったが、後にこの（＝生死によって人を恐れさせる）弊害が生まれたのでしょうか」と。「先生が答えて」言う、「本から利己的な心によってこれ（＝生死の問題）の解決を得ようとしたのでしょうか」と。「先生が答えて」言う、「本から利己的な心によって、「生死の問題の解決を」得たのである。だから学ぶ者もまた利己的な心によってこれ（＝仏教）を信じるのだ。莊生（＝莊子）が「化（＝死にゆく人）を脅かさない」と言っているのは、「その」意図もそのようなもの（＝利己的な心による生死の問題の解決）なのだ。楊朱や墨翟の「誤った学問による」弊害は、今の世となつてはすでに無くなつてしまつた。道家の学説は、その弊害は結局はたいしたことはない。ただ仏学だけは現在でも「沢山の」人々がこれ（＝仏学）について語り、みなぎりあふれて天に届くほどであり、その弊害は限りがない。かつて仏教を学ぶ者に、『伝灯録』（に収録されている）は何人だ」と問うたところ、『千七百人』と答えた。私は言つた、『敢えていうと、この千七百人の中で悟つたものは一人もいない。もし一人でも「孔子の」《朝に道を聞いたならば、夕方に死んでもまあよい》（という語）と『礼記』の「曾子（きやう）が簀（さい）（寝台の敷物）を替えさせる（臨終の際の故事）」の道理とを悟つたものがいたのであれば、臨終の際には、一尺の布帛を求めてそれを頭に巻いて死ぬべきであり、必ず敢えて髪を剃つて胡服に着替えて終わるようなことはしまい。これは全く一人として悟るものがなかったからだ』と。禅者は言つた、『それは「単なる」迹^{形式}だ。どうして心そのものについて論じないのだ』と。「私は答えて」言つ

た、『心と迹とは一致するものだ。どうして迹が間違っているのに心が正しいということがあろうか。ちょうど両足で歩き始めようとする時に、その心を指して、『私は本来行こうと思っていないのに、此の両足が勝手に行くのだ』と言っているようなものだ。どうしてこんな道理があるだろうか。思うに、上下・本末・内外は、全て一つの理であり、正しく「一つの」道である。莊子が『方の内^内で遊び、方の外^外で遊ぶ』と言っているのは、方^方にどうして内外があるだろうか。『もし』このようであれば、道に断絶があることになり、内面はここ、外面はまた別のところ（というふう）になる。どうしてこんな道理があるだろうか」と。禪を学ぶ者が言った、『草木鳥獸の生は、また全て幻である』と。『私は』言った、『あなたは春夏に生育し、秋冬になると「形を」変えて朽ちていくと考え、「そのことでもって草木鳥獸の生は」幻だとみなす。だからまた「それを敷衍して」人の生も幻と見なすのだ。どうして「天は」すべてに「理を」付与しないことがあるか。物の生死や生成消滅は、もともとこの（「生死や生成消滅」理があるのだ。いったいなにを幻とする必要があるか』と』と。

*

※本条については、朱子学大系『程明道・程伊川』（p.294～296）に口語訳が載せられており、それを参考にした。

（一）佛學……恐動人^一例えば、『歐陽文忠公文集』卷一三九「集古錄跋尾卷第六」の「唐華陽頌」に見える歐陽脩（一一〇七～一〇七二、字は永叔、号は六一居士、諡は文忠、吉州廬陵の人。唐宋八大家のひとり。北宋を代表する文人・政治家）の次の語を踏まえる。「仏教徒が『無生』というのは、死を畏れる（余り、説かれた）論理である。道教徒が『不老』不死』というのは、生に執着する（余り、説かれた）学説である。彼らが（生に）執着したり、「死を」畏れたりする気持ちを強くすれば、万事に無関心になったり、人の理（「ふみ行ふべき道」を絶つようなことをする。しかしながら（結局）手に入られないで終わるのは、どうしてなのか。死生は天地の常理である。「死を」畏れるものも、かりそめにも「死を」免れることができるものではなく、「生に」執着するものも、かりそめにも「長生を」得ることができるものではない。（まさに長年）積み重ねてきた「死を畏れたり、生に執着したりする」習慣が、そのような邪^{よしま}でたためな心を生じさせるのだ（仏之徒曰無生者、是畏死之論也。老之徒曰不死者、是貪生之説也。彼其所以貪畏之意篤、則棄万事、絶人理而為之。然而終於無所得者何哉。死生、天地之

常理。畏者不可以苟免、貪者不可以苟得也。惟積習之久者、成其邪妄之心」(四部叢刊初編本、p.1102)。なお程頤の語に、「仏教はもともとと死生(の苦しみ)を恐れ、(自分だけ解脱しようとして)利益をはかる。どうして公共の道であろうか(釈氏本怖死生為利。豈是公道)」(底本・卷第一三・明道先生語三・七条、p.139)とあり、程頤の語に、「たとえば(仏教で)理性(＝不變の本性)と言っているのも、やはり死生のためだけであって、その実状はもともとと死を恐れ生を愛するのである。これこそ利(を求める心)である(至如言理性、亦只是為死生、其情本怖死愛生。是利也)」(同上・卷第一五・伊川先生語一・四八条、p.149)とある。

(2) 聖賢以生死為本分事……故不論死生＝例えば『論語』先進篇に「季路、鬼神に事えんことを問う。子曰く、『未だ人に事うること能わず、焉くんぞ能く鬼に事えん』と。曰く、『敢えて死を問う』と。曰く、『未だ生を知らず、焉くんぞ死を知らん』と。(季路問事鬼神。子曰、「未能事人、焉能事鬼」。曰、「敢問死」。曰、「未知生、焉知死」)とあるのを踏まえたものであろう。

(3) 此箇＝『中国語』に、「此个」(代)白、この。＝「這个」(p.501)とある。

(4) 籲＝李籲のこと。「一」の注(一)参照。

(5) 莊生云『不佞化』者＝莊生は莊子のこと。『莊子』大宗師篇に、「俄かにして子来病有り。喘喘然として將に死せんとす。其の妻子環りて之れに泣く。子犁往きて之れを問う。曰く、『叱。避けよ。化を佞かす無かれ』と。其の戸に倚りかかりて之れと語りて曰く、『倅なるかな造化は。又た將に奚にか汝を以て為さんとする。將に奚にか汝を以て適かしめんとする。汝を以て鼠の肝と為さんか。汝を以て蟲の臂と為さんか』と。(俄而子来有病。喘喘然將死。其妻子環而泣之。子犁往問之、曰、「叱。避。無佞化」。倚其戸与之語曰、「倅哉造化。又将奚以汝為。將奚以汝適。以汝為鼠肝乎。以汝為蟲臂乎」)とある。

(6) 楊・墨之害＝楊は楊朱のこと。墨は墨翟のこと。ともに戦国時代の思想家であり、『孟子』滕文公下篇に「楊朱・墨翟の言、天下に盈つ。天下の言、楊に帰せざれば則ち墨に帰す(楊朱・墨翟之言、盈天下。天下之言、不帰楊、則帰墨)」とあり、孟子の在世時には、楊朱・墨翟の学説が天下を二分していたことがわかる。なお、楊・墨の害とは、同篇に続いて、「楊氏は我が為にす。是れ君を無みするなり。墨氏は兼愛す。是れ父を無みするなり。父を無みし君を無みするは、是れ禽獸なり。……楊・墨の道息まずんば、孔子の道著れず。是に邪説民を誣い、仁義を充塞するなり。仁義充塞すれば、則ち獸を率いて人を食

ましめ、人將に相い食まんとす。吾れ此れが為に懼れ、先聖の道を閑り、楊・墨を距ぎ、淫辭を放け、邪説の者の作るを得ざらしめんとす（楊氏為我、は無君也。墨氏兼愛、は無父也。無父無君、是禽獸也。……楊墨之道不息、孔子之道不著。是邪説譴民、充塞仁義也。充塞仁義、則率獸食人、人將相食。吾為此懼、閑先聖之道、距楊墨、放淫辭、邪説者不得作）」とある。

(7) 傳燈錄『景德伝灯録』三〇卷のこと。釈尊より相承した北宋初めまでの禪宗の法脈それぞれの祖師の開悟の機縁ならびに弟子に対する接化を記す。法眼文益の孫弟子にあたる北宋の僧道原が撰述し、はじめは『仏祖同參集』と呼ばれ、真宗に上進されたが、後に勅により楊億らにより改刪され、景德元年（一〇〇四）に成立したことから元号が冠せられて、まもなく入蔵した。多くの燈史類に先鞭を付けた書で、過去七仏より五家五十二世にわたる千七百一人の名を挙げる。詳しくは『中国思想辞典』（日原利国編、研文出版、一九八四年）の「景德伝灯録」(p67)を参照。

(8) 朝問道夕聞死可矣『論語』里仁篇にそのまま見える。

(9) 曾子易簣『礼記』「壇弓」上に、「曾子疾に寝ねて病なり。楽正子春は牀下に坐し、曾元・曾申は足に坐し、童子は隅に坐して燭を執る。童子曰く、『華にして皖なるは、大夫の簣か』と。子春曰く、『止めよ』と。曾子之れを聞きて、瞿然として曰く、『呼』と。曰く、『華にして皖なるは、大夫の簣か』と。曾子曰く、『然り。斯れ季孫の賜なり。我れ未だ之れを易うる能わざるなり。元よ、起ちて簣を易えよ』と。曾元曰く、『夫子の病革かにして、以て変う可からず。幸にして旦に至らば、請う敬しみて之れを易えん』と。曾子曰く、『爾の我を愛するや、彼に如かず。君子の人を愛するや徳を以てし、細人の人を愛するや姑息を以てす。吾れ何を求めんや。吾れ正を得て斃るれば斯に已まん』と。挙げて扶けて之れを易う。席に反りて未だ安からずして没す（曾子寝疾病。楽正子春坐於牀下、曾元・曾申坐於足、童子隅坐而執燭。童子曰、『華而皖、大夫之簣与』。子春曰、『止』。曾子聞之、瞿然曰、『呼』。曰、『華而皖、大夫之簣与』。曾子曰、『然。斯季孫之賜也。我未之能易也。元、起易簣』。曾元曰、『夫子之病革矣、不可以変。幸而至於旦、請敬易之』。曾子曰、『爾之愛我也、不如彼。君子之愛人也以德、細人之愛人也以姑息。吾何求哉。吾得正而斃焉斯已矣』。挙扶而易之。反席未安而没』とあるのを踏まえる。曾子が死の間際まで礼節を守ったことを言う。

(10) 臨死須尋：胡服而終この一文は葬礼のことを述べていると思われるが、後考に俟ちたい。

(11) 心迹一也。隋の思想家の王通^{とよ}の作とされる『文中子中説』巻五・「問易篇」で王通（文中子）が董常の問いに答えて、「心（本来的な心情）と迹（現実的な行為）が（なかなか一致せず）分離して久しい。（心迹之判久矣）」（四部叢刊初編本、p.18）と言ったことに對する批判の語。程頤の語に、「心があれば迹があるものだ。王通が『心と迹は分離している』と言っているのはでたらめだ。だから迹の上から聖人（の教え）と合致しないことを断定したほうがよい（有是心則有是迹。王通言「心迹之判」、便是乱説。不若且於迹上断定不与聖人合）」（底本・巻第一五・伊川先生語一・九七条、p.125）とある。儒者である程頤にとつては、聖人の心と日常の人事とは不可分のものと考えられている。

(12) 莊子曰「遊方之内、遊方之外」者。『莊子』大宗師篇に、「孔子曰く、『彼は方の外に遊ぶ者なり。而して丘は方の内に遊ぶ者なり。外内相い及ばず。而して丘、女^ををして往きて之れに弔^{とら}わしむ。丘は則ち陋^{おろ}なり』と。（孔子曰、「彼遊方之外者也。而丘遊方之内者也。外内不相及。而丘使女往弔之。丘則陋矣」）とある。彼（道家）と孔丘（儒家）の立場から方外（世俗を超える世界）と方内（世俗にしばられた世界）に對比されている。

(13) 皆是幻。仏教的世界観であるいわゆる幻妄観を言う。「二」の注（3）、（13）参照。

(14) 何不付與他。難解な箇所であるが、仏教の幻妄観に對して、万事万物が天理・天命の性によって支えられている儒教的世界観を述べたものとして解した。すなわち天は本来的に万事・万物に理・天命の性を付与しているのである。（森宏之）

【二】

天地之間、非獨人爲至靈、自家心便是草木鳥獸之心也。但「人受天地之中以生^②」爾。「一本此下云、「人與物、但氣有偏正耳。獨陰不成、獨陽不生。得陰陽之偏者、爲鳥獸草木夷狄^③。受正氣者人也。」」

*

天地の間、獨り人のみ至靈爲るに非ず。自家の心は便ち是れ草木鳥獸の心なり。但だ「人は天地の中を受けて以て生ずる」のみ。「二本、此の下に云う、「人と物とは、但だ氣に偏正有るのみ。獨り陰のみにては成らず、獨り陽のみにては生ぜず。陰陽の偏を得る者は鳥獸・草木・夷狄と爲り、正氣を受くる者は人となる。」と。」

*

天と地の間（つまり我々が存在するこの世界）において、ただ人のみがこの上なく靈妙というわけではない。自己の心はすなわち草木鳥獸の心である。ただ、「人は天地の中（中正の氣）を受けて生まれてきた」というだけなのだ。「ある版本には、この箇所の下に、「人と物とは、ただ氣に偏正があるのみである。陰のみでは『万物は』生成せず、陽のみでも『万物は』生成しない。陰陽（つまり氣）の偏ったものを得れば鳥獸・草木・夷狄となる。正氣を受けるならば人となる。」とある。」

*

※『語類』卷第四・性理一・人物之性氣質之性に、「天地間非特人為至靈、自家心便是鳥獸草木之心、但人受天地之中而生耳。（敬仲）」とあり、本条とはほぼ同じである。

（1）自家心便是草木鳥獸之心也＝自己の心（本性・本体）に備わる理は、草木鳥獸の心（本性・本体）に備わる理と本質的に同一であるということ。底本・卷第二上・二先生語二上・三条に、「一人の心は天地の心（心は、ある版本には体とある）にほかならず、一物の理は万物の理にほかならず、一日の運行は一年の運行にほかならない。程頤（一人之心即天地之心（心一作体）、一物の理即万物之理、一日之運即一歲之運。正）」（p.13）、同卷第一八・伊川先生語四・四八条（『近思錄』卷三「致知」一二条、近思錄本 p.196 にも収録）に、「万物と我とは一理であり、彼を明らかにすれば此を曉ることができる。内外合一の道である（物我一理、纔明彼即曉此。合内外之道也）」（p.193）とあるのを参照。

（2）人受天地之中以生＝『春秋左氏伝』成公・伝一三年に、「成子、脈を社に受く。不敬なり。劉子曰く、『吾れ之を聞く、民は天地の中を以て生まる。所謂命なり。是を以て動作・礼義・威儀の則有り。以て命を定むるなり。……』（成子受脈于社、不敬。劉子曰、吾聞之。民受天地之中以生、所謂命也。是以有動作礼義威儀之則、以定命也。……）」とある。「民受天地之中以生」についての二程の解説として、底本・卷第一二・明道先生語二・三条に、「『民は天地の中を受けて以て生ず』とは、『中庸』にいう『天の命ずるを之れ性と謂う』である。『論語』にいう『人の生くるや直し』の意味もまた同様である（民受天地之中以生、天命之謂性也。人之生也直、意亦如此）」（p.135）とあるのを参照。「七」の注（1）参照。

（3）夷狄＝中国の周辺に住んでいた蕃人。東夷・北狄・西戎・南蛮の総称。底本・卷第二上・二先生語二上・一九四条に、「礼を

一たび失うならば夷狄となり、再び失うならば禽獸となる（礼一失則為夷狄、再失則為禽獸）（p.135）、同卷第一七・伊川先生語三二二条に、「後世、人の理は完全に廢れてしまった。少し失われれば夷狄に等しく、大いに失われれば禽獸に等しくなる。「人理は、ある版本には礼とある」（後世人理全廢。小失則入於夷狄、大失則入於禽獸「人理一作礼」）（p.177）とあり、たとえ「正氣」を受けて生まれた人（中華民族）であつても、理（礼）を失うことで夷狄、さらには禽獸にまで身を落とすとされる。なお、『論語』八佾篇には、「子曰く、夷狄にして君有り、諸夏の亡きが如くならずと（子曰、夷狄之有君、不如諸夏之亡也）」とあり、これに対し二程は、「この一文は、孔子が、当時、天下が大いに乱れて君主が存在しないという異常事態について述べたものである。夷狄ですら君主がいるのであり、（そうであるならば）諸夏（中国）に君主が存在しないという状況よりはまだまだしであると言っているのである（此孔子言當時天下大亂、無君之甚。若曰夷狄猶有君、不若是諸夏之亡君也）」（底本・卷第九二先生語九・一〇条、p.106）と説いている。

（4）人與物・・・受正氣者人也＝底本・卷第一一・明道先生語一・六三条に、「中の理とはこの上ないものである。陰のみでは生じないし、陽のみでも生じない。〔陰陽の氣が〕偏つていれば禽獸となり夷狄となり、〔少しの偏りもない〕中であるならば人となる（中之理至矣。独陰不生、独陽不生、偏則為禽獸、為夷狄、中則為人）」（p.122）とあるのを参照。また、「独陰不成、独陽不生」については、『春秋穀梁伝』莊公三年に「陰のみでは生じない。陽のみでは生じない。天のみでは生じない。三者が合わさって始めて生じるのである。（独陰不生、独陽不生、独天不生、三合然後生）」とある。なお、朱熹の『大学或問』にも、「その理について言えば万物は一源であり、もともと人と物とに貴賤の差はない。その氣について言えば、正かつ通の氣を得た者は人となり、偏かつ塞の氣を得た者は物となる（以其理而言之、則万物一原、固無人物貴賤之殊。以其氣而言之、則得其正且通者為人、得其偏且塞者為物）」とあり、本条での議論が朱熹に引き継がれていることがみてとれる。（伊香賀 隆）

【二】

後漢人之名節、成於風俗、未必自得也。⁽¹⁾ 然一變可以至道。⁽²⁾

*

後漢の人の名節は風俗に成り、未だ必ずしも自得せざるなり。然れども一たび變ずれば以て道に至る可し。

*

後漢の人が名節（名譽・節操）を重んじたのは、時代の風潮によってそうしたままで、自らが「理を」真に理解してそうしたわけではない。とはいえ、わずかに変化すればすぐに道に至ることができよう。

*

（1）後漢人之名節……未必自得也Ⅱ二程の「後漢人（東漢人）之名節」に対する見解については、底本・卷第一八・伊川先生語四・五七条に、「もし真に道を知れば、『古の聖人の』一つ一つの節操や行動にやみくもに従うなんてことはしない。……このような人は、古人のしたことを模倣しているだけである。道というものをほとんど理解していない。このようなわけで、東漢の人は名節を尊び、『名節のためなら』たとえ死に至っても悔いはないとする者さえいた。道を真に理解していないがためである（若知道、則不肯守一節一行也。……如此等、則放倣前人所爲耳。於道鮮自得也。是以東漢尚名節、有雖殺身不悔者。只為不知道也）」（p.194）、同二〇六条に、「漢代の經学をどうして採用できよう。その經学はただ章句訓詁のみを追求したものにすぎない。『尚書』堯典を解釈しようとして三万余言を用いているが、これは要点を知らないからである。東漢も同様に言うに及ばない。東漢の士人が名節を尊ぶのは、ただだんに理に明らかでないためである。もし理を明らかにしたならば、かえって皆が大賢人となろう（漢之經術安用。只是以章句訓詁爲事。且如解堯典二字、至三万余言、是知不要也。東漢則又不足道也。東漢士人尚名節、只為不明理。若使明理、却皆是大賢也）」（p.222）、同二〇七条に、「東漢の士には名節を尊ぶ者が多かった。（ただ）「名節」という言葉は知っていても、その節とは礼に基づくものであるということがわからず、結局のところ（彼らのいう名節は）「苦節」になってしまった。そういうわけで、当時の名節の士らは、死に至ることを本望としたのである（東漢之士多名節。知名節而不知節之以礼、遂至於苦節、故當時名節之士、有視死如婦者）」（p.236）とあるのを参照。なお朱熹は、「東漢名節の士」への批判に対して、「三代以降、ただ東漢の人材だけが、大義が心に根ざし、利害を顧みず、生死さえもその節操を変えることができず、その節義を全うすることができた（三代而下、惟東漢人才、大義根於其心、不顧利害、生死不變其節、自是可保）」（『語類』卷三五・論語一七・泰伯篇・曾子曰可以託六尺之孤）として反論し、南宋当時の士大夫らはとても東漢の

士には及ばないと嘆いている。

(2) 一變可以至道』『論語』雍也篇に、「子曰く、斉一たび変ずれば、魯に至らん。魯一たび変ずれば、道に至らん（子曰、斉一變至於魯。魯一變至於道）」とある。

(伊香賀 隆)

〔三三〕

先王之世、以道治天下。後世只是以法把持天下。

【校注】(校1) 是『南宋本には「是」の字無し。

*

先王の世は、道を以て天下を治む。後世は只是法を以て天下を把持す。

*

先王の世は、道によつて天下を治めた。後世はただ法によつて天下を統制するだけである。

*

※本条は『近思録』卷八(治体/治国平天下之道) 一六条(近思録本・p.246)に収録され、朱子学大系『近思録』(p.234)に訓読と頭注、湯浅氏『近思録』下(p.158)・市川氏『近思録』(p.48)に訓読と口語訳が載せられており、それらを参考にした。本条については、底本・卷第一・明道先生語一・二一八条に、「三代之治政は、理に順つて行われたが、両漢以後は、皆天下を統制しようとした(三代之治、順理者也。兩漢以下、皆把持天下者也)」(p.12)とあり、葉采『近思録集解』に、「先王、天下を治むるに仁義を以て主と為す。治は固より其の中に在り。後世、惟だ法令を持して以て天下を控制す。而るに法も亦た先王の法に非ず(先王治天下以仁義為主。治固在其中。後世惟持法令以控制天下、而法亦非先王之法矣)」とあるのを参照。

(伊香賀 隆)

【一四】

語仁而曰「可謂仁之方也已」⁽¹⁾者、何也。蓋若便以爲仁、則反使不識仁⁽²⁾、只以所言爲仁也⁽³⁾。故但曰仁之方、則使自得之於仁也。

*

仁を語りて「仁の方と謂う可きのみ」と曰うは、何ぞや。蓋し、若し便ち以て仁と爲さば、則ち反つて仁を識らず、只だ言う所を以て仁と爲さしむるなり。故に但だ「仁の方」と曰わば、則ち之を自得して以て仁を爲さしむるのみ。

*

『論語』雍也篇で孔子が「仁について語つて〔最後に〕「仁の方（術・道）」といふことができる」と言っているのは、一体どういふことだろうか。思うに、もし「仁」というだけならば、反つて仁を認識できず、ただ言葉だけの理解において「仁」とみなすだけである。やはり「仁の方（仁を行うための方法）」といふことによつて、自ら体得（体認）して仁を実践させることができるのである。

*

（1）可謂仁之方也已 Ⅱ『論語』雍也篇に、「子貢曰く、『如し博く民に施して、能く衆を済すう有らば何如、仁と謂う可けんや』と。子曰く、『何ぞ仁を事とせん。必ずや聖か。堯舜も其れ猶お語を病めり。夫れ仁者は、己立たんと欲して人を立つ。己達せんと欲して人を達す。能く近く譬えを取る。仁の方と謂う可きのみ』と」（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。能近取譬、可謂仁之方也已）とある。この部分に関する二程の解釈として、底本・卷第二上・二先生語二上・一七条（『論語精義』卷第三下・『論語集注』・『近思錄』にも收録）に「医書では、手足が萎え痺れることを不仁という。これは実に見事な形容である。仁者は天地万物を一体とし、その全てが尽く自分自身である。〔天地万物の全てが実は〕自己にはかならないということが認識できれば、仁はあまねく全てにゆきわたる。もし〔天地万物が〕自分自身に属さなければ、おのずと自己との関係はなくなってしまう。手足の不仁（萎え痺

れ)のように、気が「体中に」貫かれていないと、どの手足も自己に属していないかのようなのである。『論語』雍也篇に「博く施して『衆を救う』とあるが、まさにこれは「天地万物を一体とする」聖人の「仁の」功用なのである。仁とは非常に表現し難いものである。だから、ただ単に、『已立たんと欲して人を立て、已達せんと欲して人を達す。能く近く譬えを取れば、仁の方と謂う可きのみ』というだけである。このようにして仁というものを示して実践させることで、「天地万物を一体とする」仁の本来のすがたを会得させようとしたのである(医書言手足痿痺為不仁。此言最善名状。仁者、以天地万物為一体。莫非己也。認得為己、何所不至。若不有諸己、自不与己相干。如手足不仁、氣已不貫、皆不属己。故博施濟衆、乃聖人之功用。仁至難言。故止曰、己欲立而立人、己欲達而達人。能近取譬、可謂仁之方也已。欲令如是親仁、可以得仁之体」(p15)とある。

(2) 識仁 底本卷第二上・二先生語二上・二八条(所謂「識仁篇」、宋元学案」卷一三にも収録)に、「學者須先識仁。仁者、渾然与物同体、義礼智信皆仁也。識得此理、以誠敬存之而已、不須防檢、不須窮索。……」(p16~17)とあるのを参照。

(3) (4) 爲仁 『論語』に多くみられる。例えば、「有子曰、『……君子務本、本立而道生。孝弟也者、其為仁之本与』」(学而篇)、「顔淵問仁。子曰、『克己復礼為仁。一日克己復礼、天下歸仁焉。為仁由己、而由人乎哉』」(顔淵篇)など。大きく分けると、「仁と為す」と訓む場合と、「仁を為す」と訓む場合とがある。「為仁之本」「為仁由己」は「仁を為す」、「克己復礼為仁」は「仁と為す」である。「仁を為す」については、程頤は「行仁」(底本・卷第一八・伊川先生語四・三条、p183)、朱熹も「為仁、猶曰行仁。」(『論語集注』学而)と解釈する。

(伊香賀 隆)

【一五】

「忠信所以進德」⁽¹⁾。「終日乾乾」⁽²⁾。君子當終日「對越在天」⁽³⁾也。蓋「上天之載、無聲無臭」⁽⁴⁾、其體則謂之易、其理則謂之道、其用則謂之神。其命於人則謂之性、率性則謂之道、修道則謂之教。⁽⁵⁾孟子去其中、又發揮出「浩然之氣」⁽⁶⁾。可謂盡矣。「二作性」。故說神「如在其上、如在其左右」⁽⁷⁾。大小大事、而只曰「誠之不可揜如此夫」⁽⁸⁾。徹上徹下、不過如此。形而上為道、形而下為器。⁽⁹⁾須著如此說、器亦道、道亦器。但得道在、不繫今與後、已與人。

*

「忠信は徳に進む所以」なり。「終日乾乾」として、君子は當に終日「天に在るに對（越）す」べし。蓋し、「上天の載は、聲も無く臭も無く」、其の體は則ち之を易と謂い、其の理は則ち之を道と謂い、其の用は則ち之を神と謂う。其の人に命ずるは則ち之を性と謂い、性に率うは則ち之を道と謂い、道を修むるは則ち之を教と謂う。孟子、其の中に去きて又た「浩然の氣」を發揮し出す。盡くせりと謂う可し。「二性に作る」。故に、神は「其の上に在すが如く、其の左右に在すが如し」と説けり。大小大の事、只だ「誠の擲う可からざる此くの如きかな」と曰うのみ。徹上徹下、此くの如きに過ぎず。形よりして上を道と爲し、形よりして下を器と爲す。須著らく此くの如く説くべし、器も亦た道なり、道も亦た器なりと。但だ道を得る在らば、今と後と、己と人にと繋らず。

*

『易経』乾卦文言伝に「忠信（まごころ）を抱き続けることは、徳に進むための方法である」という。「終日、乾乾」として努め励み、君子は、終日、「天に在るもの（≡天帝）」の存在を意識し、畏れ慎みながら（≡敬）過ごすべきである。思うに、『詩経』大雅・文王に「上天のことは、声も無く臭も無い（五感では捉えられない）」というが、その天が様々に変化する様態を易といい、「その変化する所以の」理を道といい、「その変化によつて現れる」はたらきを神という（以上は天についての説明）。天が人に命じて賦与したものを性といい、性に順うことを道といい、道を脩めることを教という（以上は人についての説明）。孟子は、天と人との間に入つてさらに「浩然の氣」を解き明かした。これこそ「天と人とを貫く道を」十分に説き尽くしたものであるといえる。「ある版本には、尽を性に作る」。それゆえに（『中庸』では）鬼神は「その上に在すがごとく、その左右に在すがごとし」と説いているのである。いかなる大事小事であつても「このように顕現化するのであつて」、「誠はこのように蔽ひ隠すことができない」というほかない。上から下まで「つまり天も人も」全てがこうした道（≡理）によつて貫かれていのである。『易経』繫辞上伝では「形而上のものを道といい、形而下のものを器というが、〔実際には相即不離の関係にあるのだから〕器もまた道であり、道もまた器であると説くべきであらう。ただ道を〔真に〕体得すれば、現在と後世、自己と他人の区別にとらわれなくなる。

*

※本条は、『近思録』卷一（道体）・一九条（近思録本 p.170）に収録され、『孟子精義』は「明道曰」とする（卷第三「公孫丑問曰夫子可齊之卿相」章、p.672）。本条の口語訳については、朱熹の解釈（『語類』卷第九五・程子之書一・二四条）を参考にした。また、朱子学大系『近思録』（p.34～35）に訓読と頭注、湯淺氏『近思録』上（p.32～34）・市川氏『近思録』（p.23～26）に訓読と口語訳、朱子学大系「程明道・程伊川」（p.296）に口語訳が載せられており、それらも併せて参考にした。

- (1) (2) 忠信所以進徳・終日乾乾＝第五条の注を参照。『易経』乾卦九三に「君子終日乾乾し、夕惕まで惕若たり、厲无咎」も咎無し（君子終日乾乾、夕惕若、厲无咎）とあり、これに対し乾卦文言伝に、「子曰く、君子は徳に進み業を脩む。忠信は徳に進む所以なり。辞を脩めて其の誠を立つるは、業に居る所以なり。……故に乾乾す。其の時に因りて惕る。危うしと雖も咎无きなり（子曰、君子進徳修業。忠信所以進徳也。修辭立其誠、所以居業也。……故乾乾。因其時而惕。雖危無咎矣）」とある。この箇所の程頤の解釈は、『周易程氏伝』に「日夕懈らずして兢惕すれば、則ち危地に処ると雖も咎無し（日夕不懈而兢惕、則雖處危地而無咎）」（p.696）、「内に忠信を積む、徳に進む所以なり（内積忠信、所以進徳也）」（p.700）とある。
- (3) 對越在天＝『詩経』周頌・清廟。「對越」の「越」については、鄭玄や朱熹は「於」と同じ助辭であるとする。二程も同様に解釈していると考えられる。また程頤の言葉に「敬せざる母く」（『礼記』曲礼上）んば、以て上帝に對（越）す可し（母不敬、可以對越上帝）」（底本・卷第一・明道先生語一）とあり、「在天」が「上帝」に置き換えられている。
- (4) 上天之載無聲無臭＝『詩経』大雅・文王。『中庸』にも引用される。
- (5) 其命於人則謂之性……謂之教＝『中庸』冒頭の句「天命を之れ性と謂い、性に率うを之れ道と謂い、道を修むるを之れ教と謂う（天命之謂性。率性之謂道。修道之謂教）」をふまえる。
- (6) 浩然之氣＝『孟子』公孫丑上篇に説かれる至大至剛の氣。孟子によれば、人に生まれながらに具わる「浩然之氣」を養えば、その氣はやがて天地の間に充滿するに至るといふ。ここに人と天とを貫く氣が説かれている。
- (7) 如在其上如在其左右＝『中庸』章句本第一章に、「天下の人をして、斉明盛服して、以て祭祀を承けしめば、洋洋乎として、其の上に在すが如く、其の左右に在すが如し（使天下之人、斉明盛服、以承祭祀、洋洋乎、如在其上、如在其左右）」とある。

(8) 大小大事＝ここではとりあえず、朱熹が「甚大事小事」と解釈していることによったが（『語類』卷第九五・程子之書一・二四条）、これについては様々な解釈が考えられ、また、この部分が上文につながるのか、下文につながるのかさえはつきりしないところがある。この部分の口語訳の例として、「…その左右に在すがごとき、大小大の事を説いて」《上文接続》（朱子学大系『近思録』p.34、担当は山崎道夫）、「…と説くのは、かなり大事なことであつて」《上文接続》（朱子学大系『近思録』p.34、担当は湯川敬弘）、「いのようなこと（を説いて）」《下文接続》（湯浅氏『近思録』上 p.34、「神を祭ることは」相当に重大なことなのに）《下文接続》（市川氏『近思録』p.34）等がある。この部分の「大小大事」についての解説として、「宋代の俗語で多少・如此の意」（湯浅氏『近思録』上 p.33）、「大小、猶多少也」（葉采『近思録集解』卷一）、「蓋是洛之法言。……大小大只是大也」（沢田希『近思録説畧』、近世漢籍叢刊・思想三編）等とある。また底本・卷第一・二程先生語一・五条にも「終日乾乾」、大小大事。却只是「忠信所以進德」、為実下手処、『修辭立其誠』、為実修業処」とあり、本稿では「大事な」と訳した。なお、「大小大」「大小」には「こんな」「あんな」「こんな」に多くの「これほどまでに」「非常に大きな」「いかばかり」「なんと」等の意味もある。「八」の注(16)を参照。

(9) 誠之不可揜如此夫＝『中庸』章句本第一六章に、「夫れ微の顕なる、誠の揜う可からざることを此くの如きかな（夫微之顕、誠之不可揜、如此夫）」とある。

(10) 徹上徹下＝上下に貫通・通達すること。

(11) 形而上爲道形而下爲器＝『易経』繫辭上伝に、「是の故に形よりして上なる者、之を道と謂い、形よりして下なる者、之を器と謂う。化して之を裁する、之を変と謂い、推して之を行う、之を通と謂い、挙げて之を天下の民に錯く、之を事業と謂う（是故形而上者謂之道、形而下者謂之器。化而裁之謂之變、推而行之謂之通、舉而錯之天下之民謂之事業）」とあるのをふまえる。

(12) 須著＝應該・応須・応当などと同じ。まさにすべし。

(伊香賀 隆)