

『論語集注』（朱熹撰）の日本語訳（八佾第三 後半）  
——『論語集注』を主とする朱子の『論語』解釈——

Japanese Translation of “Lunyu Jizhu” (3) (The Second Part)  
— Xi ZHU’s Interpretation of “Confucian Analects” —

孫 路 易  
SUN, Luyi

『論語集注』（朱熹撰）の日本語訳（八佾第三後半）  
— 『論語集注』を主とする朱子の『論語』解釈 —

孫 路易

第十四章

子曰、周監於二代、郁郁乎文哉、吾從周。

（周公は成王を補佐して周代の「典」「礼」、ここでは、つまり法令）を作成したが、それは夏代と商代（つまり殷）の「礼」に対して当時の時勢に応じてその内容を損益したものの、礼の根本（「三綱」と「五常」、つまり君臣・父子・夫婦の倫理と仁・義・礼・智・信の徳）を受け継いだものであり、その法令が大略なものから詳細なものへと発展してきて、周代では法令が明細に規定されて完備したのである。孔子は政治において周の「礼」に従うことが多かった。）孔子は言われた「周（の「礼」）は（夏と商の）二代（の「礼」）を考察して作られたものだが、明確で完備しているから、私は周（の「礼」）に従おう。」

集注：

「郁」は、「於」「六」の反。「監」は、視る（つまり考察する）ことである。「二代」は、夏と商（つまり殷）のことである。つまり、その二代の「礼」について考察して内容を損益する、ということである。「郁郁」とは、「文」

（つまり文飾）が盛んなる様（ここでは、「但至周而文大備」、「孔子為政、自是從周處多。蓋法令自略而日入於詳、詳者、以其弊之多也、既詳則不可復略。今法令明備、猶多姦宄、豈可更略」とあり、つまり法令が明細に規定されて完備したということ）である。尹氏は（前出）言った。「（夏・商・周の）三代の「礼」は、周代になって大いに備わったのであり、孔子はその「文」（ここでは、つまり法令が明細に規定されて完備したことを高く評価して周の「礼」に従ったのである。）

郁、於六反。○監、視也。二代、夏商也。言其視二代之禮而損益之。郁郁、文盛貌。○尹氏曰、三代之禮至周大備、夫子美其文而從之。

第十五章

子入大廟、每事問。或曰、孰謂鄒人之子知禮乎。入大廟、每事問。子聞之曰、是禮也。

（聖人は、自ら満足することをせず、知っている事であっても更に尋ねられるのであり、事に当たってはよく思慮して過ちや間違いを犯さ

ないように慎まれるのである。また、宗廟で使用される礼の器物には個々の人家にしかないものもあつて、宗廟に入つてはじめて見るものがあるのである。だから、孔子は魯国の周公を祀っている宗廟に入つて、礼の事(つまり儀式や器物などのこと)を一つ一つ尋ねられるのである。ある人が言った。「郷人」(つまり魯国の郷という村の役人)の子供(つまり孔子)は礼のことに詳しいと人々が言うのだが、周公廟に入つて、礼の事を一つ一つ尋ねていたのではないか。孔子はそれを聞いて言われた。「これこそ礼なのだ。」

集注・

「大」は、「泰」と発音する。「郷」は、「側」「留」の反。「大廟」は、魯国の周公を祀っている宗廟である。これは思うに、孔子が初めて仕える時に、(周公廟に)入つて祭りの手伝いをした時のことであろう。「郷」は、魯国の村の名前である。孔子の父親の叔梁紇は、以前この村の「大夫」(つまり役人)であつた。孔子は、子供の時から礼を知っていることで有名である。だから、ある人が「周公廟に入つて、礼の事を一つ一つ尋ねていた」ということで孔子を非難したのである。孔子のいう「是れ礼」とは、「敬謹の至り」(つまり極めて謹むこと)が、すなわち礼だ、ということである。尹氏(前出)は言った。「礼とは、ただ「敬」(ここでは、つまり慎むこと)だけである。知つていても尋ねられるのは、極めて謹むということであつて、その「敬」であることはこれより上のものはない。これ(つまり孔子が礼の事を一つ一つ尋ねていたということ)を「礼を知らない」と言う人は、ど

うして孔子のことをよく知つていると言えるのだろうか。」

大、音泰。郷、側留反。○大廟、魯周公廟。此蓋孔子始仕之時、入而助祭也。郷、魯邑名。孔子父叔梁紇、嘗為其邑大夫。孔子自少以知禮聞、故人因此而譏之。孔子言是禮者、敬謹之至、乃所以為禮也。○尹氏曰、禮者、敬而已矣。雖知亦問、謹之至也、其為敬莫大於此。謂之不知禮者、豈足以知孔子哉。

## 第十六章

子曰、射不主皮、為力不同科、古之道也。

(古代の聖人は、「武射」(つまり戦闘の為の練習としての弓競技)の場合は、標的の真ん中に嵌めている革を貫くことを要求するのだが、「礼射」(「郷射」など、つまり射を通して礼を習うこと)の場合は、革を貫くことを要求しない。つまり、「礼射」の時は、その参加者がまっすぐに立ち心が落ち着いていて、弓矢を持つて的をきちんと狙つていたのであれば、その礼儀正しいことが評価されるのだ。「礼射」では、ただ「徳」が現れているかどうかを見るだけである。だから、孔子は言われた。「礼射」では革を貫くことを重要なこととしないのは、人の力には人によつて強弱の差があるとするからである。古の聖人が設けた「礼射」のやり方である。」

(朱子哲学では「徳」と「明德」は同一の概念ではない。「仁義礼智

の徳」は「理」であり「性」であり、つまり人間に誰でも生まれながら備わる「明德」である。「理」「性」「徳」「明德」について、詳しくは本稿末尾の付録を参照。）

集注・

「為」は、去声（つまり第四声）である。「射不主皮」（射は皮を主とせず）は、『儀礼』の郷射礼篇の文である。「為力不同科」（力の科を同じくせざるが為なり）は、「射は皮を主とせず」に対してのこのような意味があるという孔子の説明である。「皮」は、革のことであり、布で作った標的の真ん中に革を嵌めて的とし、「鹄」（つまり標的の中心の白い星）と呼ばれるものである。「科」は、等級のことである。古代では、「礼射」を通して「徳を觀る」（つまり「徳」が現れているかどうかを観察すること）であって、ただに命中することだけを要求し、革を貫くことを要求しない。思うに、人の力には人によって強弱の差があり、等級を同じとしないということである。『礼記』楽記に「武王は商に克ち、軍を散じて郊射して、貫革の射は息む。（つまり周の武王が商王朝を滅ぼし、軍隊を解散して「郊射」を行って、革を貫く競争は無くなった。）」という記録があり、正にこのこと（つまり「射は皮を主とせず」ということ）を言っているのである。周王朝が衰えて、礼の秩序が崩壊して、列国は戦争をするようになって、革を貫く競争が復活したのである。それ故に、孔子は嘆いたのである。楊氏（前出）は言った。「命中することは学ばばできるようになるのだが、力は無理に強くすることができないものではない。聖人（つまり孔子）が「古の道」と言ったのは、

当時の間違いを正す為である。」

為、去聲。○射不主皮、郷射禮文。為力不同科、孔子解禮之意如此也。皮、革也、布侯而棲革於其中以為的、所謂鹄也。科、等也。古者射以觀徳、但主於中、而不主於貫革。蓋以人之力有強弱、不同等也。記曰、武王克商、散軍郊射、而貫革之射息。正謂此也。周衰、禮廢、列國兵争、復尚貫革、故孔子歎之。○楊氏曰、中可以學而能、力不可以強而至。聖人言古之道、所以正今之失。

## 第十七章

子貢欲去告朔之餼羊。子曰、賜也、爾愛其羊、我愛其禮。

（周代では、「告朔」の礼、つまり、天子は毎年の旧暦の年末に「朔」（つまりその翌年の十二ヶ月の毎月の第一日）を諸侯に頒布し、諸侯はそれを受け取って祖廟に保存し、「月朔」（つまり毎月一日）に諸侯が生贄の羊を祖廟に供えて先祖に月の始まりを報告し、それから朝政を聴いて政務を行う、という儀式が行われていたのである。魯国では、文公が政事を怠り、「告朔」の礼を取り合わず、生贄の羊を供えることだけをしていたから、文公より以降は「告朔」の礼が行われなくなつたのだが、役人が毎月一日に生贄の羊を祖廟に供えることはまだ続いていた。そこで、子貢は「告朔」の生贄の羊を供えることを廃止しようとした。孔子は言われた。「賜（つまり子貢の名前）よ、君はそ

の羊を惜しんでいるのだろうか、私はその「告朔」の礼を惜しむのだ。(つまり、生贄の羊を供えることさえもやめてしまえば、「告朔」の礼はもう甦るきっかけがなくなり、とうとう失われることになるから、孔子は羊が生贄となることよりも「告朔」の礼が失われることを惜しんだのである。)

集注：

「去」は、「起」「呂」の反。「告」は、「古」「篤」の反。「餼」は、「許」「氣」の反。「告朔」の礼とは、古代では、天子は毎年の「季冬」(つまり冬の末にあたる)とされる旧暦十二月)に、その翌年の十二ヶ月の「朔」(つまり毎月の第一日)を諸侯に頒布し、諸侯はそれを受け取って祖廟に保存し、「月を廟に供えて先祖に月の始まりを報告し、それから朝政を聴いてその月の政務を行う、ということである。「餼」は、生贄のことである。魯国では、君主の文公より以降は「視朔」(つまり「告朔」の礼を行うこと)をしなくなくなったが、「有司」(つまり役人)がまだ生贄の羊を廟に供えていた。そこで、子貢は生贄の羊を供えることを廃止しようとしたのである。

「愛」は、「惜しむ」の意である。子貢は、思うに、その「実」(つまり礼の実体)がなくて費用が無駄になることを惜しんだのであろう。しかし、礼が廃れても、羊を供えることはまだ続けているのであれば、「告朔」の礼のことをまだ知ることができ、それを復活させることができるかもしれないのだ。もし羊を供えることもやめてしまえば、(復活のきっかけがなくな

り、「告朔」の礼はとうとう失われるのだ。(これが、)孔子が惜しむ理由である。楊氏(前出)は言った。「告朔」は、諸侯が天子と先祖から命令を受けるという意味で、礼の中では重要なものである。魯国では、「告朔」の礼を行うことはなくなったが、羊を供えることが続けられているのであれば、「告朔」という名称はまだ亡くなっていなくて、その礼の実体はこれによって復活することができるのである。これが、孔子が惜しんだ理由である。」

去、起呂反。告、古篤反。餼、許氣反。○告朔之禮、古者天子常以季冬、頒來歲十二月之朔于諸侯、諸侯受而藏之祖廟、月朔則以特羊告廟、請而行之。餼、生牲也。魯自文公始不視朔、而有司猶供此羊、故子貢欲去之。

愛、猶惜也。子貢蓋惜其無實而妄費。然禮雖廢、羊存、猶得以識之而可復焉。若併去其羊、則此禮遂亡矣、孔子所以惜之。○楊氏曰、告朔、諸侯所以稟命於君親、禮之大者。魯不視朔矣、然羊存則告朔之名未泯、而其實因可舉。此夫子所以惜之也。

## 第十八章

子曰、事君盡禮、人以爲詔也。

(孔子は君主に仕えるのにただ礼を尽くす(つまり理に従って言動する)だけであつた。『論語』子罕篇に「下に拝するは礼なり。今上に拝するは泰なり。衆に違ふと雖も、吾れは下に従わん」(臣下が君主

に謁見する時、堂の下でお辞儀をするのが礼であるが、いま、臣下が堂の上でお辞儀をしているのは傲慢である。群臣と違っても、私は堂の下でお辞儀をしている」とあり、必ず堂の下でお辞儀をする、これは孔子が礼を尽くすところである。孔子は言われた。「(私は)君主に仕えるのに礼を尽くした(つまり従来 of 礼をその儀式通りに行つた)だけだが、人々はこれを諂いとするのだ。」

集注・

黄氏(「集注中曾氏は文清公、黄氏は黄祖舜」とあり、つまり黄祖舜、字は継道、南宋期の宰相)は言った。「孔子は、君主に仕える礼において、特に何か特別なことをしているわけではなく、従来 of 礼をその儀式通りに行つただけである。当時の人々は従来 of 礼を尽くす(つまりその従来 of 儀式通りに行ふ)ことをしようとしなのに、反つてこれを諂いだとする。そこで、孔子はそれを言つて、礼の当然(つまり従来 of 礼をその儀式通りに行ふべきという当然のこと)を明らかにしたのである。」程子(前出)は言つた。「聖人(つまり孔子)が君主に仕えるのに礼を尽くすことを、当時では諂いとする。もし他の人の言つたものならば、必ず、「私は君主に仕えるのに礼を尽くしているのに、小人はこれを諂いとする」と言つただろう。しかし孔子の言葉はこのようにそれだけである。聖人は「道大徳宏」(「問、韓子称孔子之道大而能博。大是就渾淪、博是就該貫處否。曰、韓子亦未必有此意。但如此看、亦自好」、「程説似渾淪一箇屋子、某説如屋下分間貫爾」、「聖人道大徳全」)などとなり、つまり、知っている道理は全体的なものであ

り、言動に現れている徳も完全なものである」ということ、ここでも見られるのである。」

黄氏曰、孔子於事君之禮、非有所加也、如是而後盡爾。時人不能、反以為諂。故孔子言之、以明禮之當然也。○程子曰、聖人事君盡禮、當時以為諂。若他人言之、必曰我事君盡禮、小人以為諂、而孔子之言止於如此。聖人道大徳宏、此亦可見。

## 第十九章

定公問、君使臣、臣事君、如之何。孔子對曰、君使臣以禮、臣事君以忠。

魯国の君主の定公がお尋ねになつた。「君主が臣下を使い、臣下が君主に仕えるのは、どうすればよいのだろうか。」孔子は答へられた。「君主が臣下を使うには礼儀正しく接するのですし、臣下が君主に仕えるには心を尽くすのです。(つまり、君主たる者は臣下を使うに礼儀正しく接しなければならぬ)であり、臣下たる者は君主に仕えるに「忠」(ここでは、つまり臣下が自分の心を尽くすこと)でなければならぬのである。これが君主たる者と臣下たる者の遵守すべき道理であり、君臣上下両方ともにこの道理を遵守すれば、天下が治まらないことはない、ということである。」

集注：

「定公」は、魯国の君主で、名は宋。「二者」(つまり、「君使臣以礼」(君、臣を使うに礼を以てす)と「臣事君以忠」(臣、君を事うるに忠を以てす)の二つのこと)はいずれも理の当然であり、君主も臣下もそれぞれ自らその理を尽くすだけのことである。呂氏(呂大臨、字は與叔、程子の弟子)は言った。「君は臣を使うには臣の不忠(つまり心を尽くしていないこと)を心配しないで、臣に対して礼儀正しく接するのがまだ十分でないことを心配する。臣は君に仕えるには君の無礼を心配しないで、君に対して心を尽くすのがまだ十分でないことを心配する。」尹氏(前出)は言った。「君と臣は「義」(ここでは、つまり理を尽くすこと)によって結ばれるものである。だから、君主が臣下を使うには礼儀正しく接するのであれば、臣下が君主に仕えるには心を尽くすのである。(つまり、「臣が君に仕えるには心を尽くすのが当たり前で、君が臣に対して粗末に扱ってもよい」と考えている君主への戒めである。)」

定公、魯君、名宋。二者皆理之當然、各欲自盡而已。○呂氏曰、使臣不患其不忠、患禮之不至。事君不患其無禮、患忠之不足。尹氏曰、君臣以義合者也。故君使臣以禮、則臣事君以忠。

## 第二十章

子曰、關雎、樂而不淫、哀而不傷。

〔「心統性情」、つまり「心」は「性」と「情」を内容とするものである。「性」(「理」、つまり仁義礼智の徳)は動かないもので、内面に隠れて見られないものであるが、「情」は動くもので、言動に現れて見ることが出来るものであり、「性」と「情」の間に「私意」の介入がなければ、「理」つまり「仁義礼智の徳」がそのままその言動に現れるから、その時の「情」は正しいものであり、即ち「心」が正しい、ということである。詩人に正しい「性情」(つまり「心」)があつてはじめて「関雎」のような歌詞と音楽を作ることが出来るのである。「関雎」は、恐らく宮中の人が創作した詩であろう。宮中の人が、淑女(つまり大姒氏)が君子(つまり文王)と結ばれることを願ひ求めて、その願いが叶えられていない時は哀しむのであり、叶えられた時は喜びである。憂えることは哀しくて眠れず寝返りばかり打つ程度のもので、憂え悲しんでむせび泣くことはしないし、喜ぶことは鐘を打って鼓を叩き、琴と瑟を合奏するほど盛大なものであるが、楽しみに溺れることはしない。その哀しみも楽しみも「性」に適うものである。「関雎」は音楽の全曲の中の最終章に当たるもので、その前の部分はいまもう知る由がないから、その音楽によって創作者の「性情」が正しいということを知ることは難しいのだが、その歌詞を玩味すれば創作者の「性情」が正しいということが分かる。)孔子は言われた。「関雎」という詩は、楽しみも「性」に適うことを失わず、哀しみも「性」に適うことを損なわない。』

「樂」は、「洛」と発音する。「關雎」は、『詩經』周南・国風の詩の最初の一首である。「淫」とは、楽しみ過ぎてその「正」(無所偏倚、故謂之中、性也)「心不可有一毫偏倚。才有一毫偏倚、便是私意、便浸淫不已」(發皆中節、情之正也)、つまり「性」に適うこと(を失ったということである。「傷」とは、哀しみ過ぎて「和」(發而中節無所乖戾、乃和也)、つまり「性」に適うこと)を損なったということである。「閔雎」という詩は、「后妃」(つまり婚前の文王の妃の大妣氏)の「徳」(幽間貞静之徳)、つまりもの静かで奥ゆかしく淑やかな気品があること)は、当然「君子」(つまり文王)と結ばれるべきということを歌ったものである。その願いがまだ叶えられない時は、寝ても覚めても思い求め寝る時にも眠れず寝返りばかり打つほど憂えずにいられないのであり、その願いが叶えられた時は、当然その琴と瑟を合奏し鐘と太鼓を演奏する音楽があるべきである。思うに、その憂えが深いものではあるが、「和」を損なわず、その音楽は盛大なものではあるが、「正」を失わない。だから、孔子はこのように称賛したのである。学ぶ者に、その詩の言葉熟誦玩味し、その「音」(つまりこの詩が演奏された時の音楽だが、「口玩其辭、便見得。若審其音、也難。閔雎是樂之卒章、故曰閔雎之乱。乱者、樂之卒章也。故楚辭有乱曰、是也。前面須更有、但今不可考耳」とあり、「閔雎」は全曲の中の最終楽章に当たるもので、その前の部分はいまもう知る由がない)を審らかにし、それによってこの詩の作者の「性情」(つまり「心」)が正しいということを知ってほしいのである。

樂、音洛。○關雎、周南國風詩之首篇也。淫者、樂之過而失其正者也。傷者、哀之過而害於和者也。關雎之詩、言后妃之徳、宜配君子。求之未得、則不能無寤寐反側之憂。求而得之、則宜其有琴瑟鐘鼓之樂。蓋其憂雖深而不害於和、其樂雖盛而不失其正、故夫子稱之如此。欲學者玩其辭、審其音、而有以識其性情之正也。

## 第二十一章

哀公問社於宰我。宰我对曰、夏后氏以松、殷人以柏、周人以栗、曰使民戰栗。子聞之曰、成事不説、遂事不諫、既往不咎。

(古代では、土地の神を祀るに「社」を立てるのだが、「社」を立てるに壇を作り、それからその壇の上にその場所の土壌に適した樹木を「神樹」(つまり神が身を寄せるところの木)として植えて土地の神を祀るのである。その植えた木の名前を「社」に名付けることはするのだが、その植えた木の名前から意味を取ることはいないのである。)魯国の君主の哀公が「社」のことについて宰我にお尋ねになったので、宰我は答えた。「夏では松を植えました。商(つまり殷)では柏を植えました。周では栗を植えました。それは「民を戦慄させる」という意味で、ございます。」孔子はそれを聞いて言われた。「できてしまった事はあれこれ言っても仕方がない。できてしまっただけでいいがその勢いを止めようのない事は諫めても無駄だ。過ぎ去った事は咎めても意味がない。」



「言出宰我之口、入哀公之耳矣、豈可更諫而追之哉」、つまり、宰我の答えは「社」を立てることのその本来の意味ではないでたらめなことを言ってしまった、その発言はもう既に取り返しがつかないのだ。孔子は、宰我の答えを聞いた哀公が「社」で人を処刑したのかどうかを聞かなかったが、そのでたらめを言ったことを責めて、今後発言を慎むようにと戒めたのである。

集注

「宰我」は、孔子の弟子で、名は予。三代（つまり夏、殷、周の三代）の「社」が同じでないところは、古代の人が「社」を立てる（社只是壇、若有造主、何所藏之。古者惟喪国之社屋之」、つまり壇を作る）には、それぞれその場所の土壤に適した樹木を植えてそれを「主」（看古人意思、只以樹為社主、使神依焉。如今人說神樹之類」、つまり神が身を寄せるところ）としていたからである。「戦栗」は、恐れる様子である。宰我は更に、周代では粟を使った理由はこのような意味のものだと言ったのである。古代では人を「社」で処刑していたことで、これを「民を戦慄させる」こととしてその説に付会したのだろうか。

「遂事」とは、できてしまつてはいいないが、勢いは止めようがないということである。孔子は、宰我の答えは「社」を立てることのその本来の意味を説いたものではなく、その上当時の君主の殺戮の心を誘発してしまつたのだが、その言葉は既に口から出たもので、もう取り返しがつかないから、そこで、三つの言葉を並べて言うことで宰我を深く責めて、今後発言を慎

んでほしいと望んだのである。尹氏（前出）は言った。「古代の人は、それぞれその場所の土壤に適した木を植えてその木の名前をその「社」に名付けたのであって、その植えた木の名前から意味を取ることではないのだ。宰我は知らないのにでたらめに答えた。だから、孔子が彼を責めたのである。」

宰我、孔子弟子、名予。三代之社不同者、古者立社、各樹其土之所宜木以為主也。戰栗、恐懼貌。宰我又言周所以用粟之意如此。豈以古者戮人於社、故附會其說與。

遂事、謂事雖未成、而勢不能已者。孔子以宰我所對、非立社之本意、又啟時君殺伐之心、而其言已出、不可復救、故歷言此以深責之、欲使謹其後也。○尹氏曰、古者各以所宜木名其社、非取義於木也。宰我不知而妄對、故夫子責之。

## 第二十二章

子曰、管仲之器小哉。或曰、管仲儉乎。曰、管氏有三歸、官事不攝、焉得儉。然則管仲知禮乎。曰、邦君樹塞門、管氏亦樹塞門。邦君為兩君之好、有反坫、管氏亦有反坫。管氏而知禮、孰不知禮。

「器」とは、ここでは、「資質」、つまりそれぞれの人間に備わる資質（知性、性格、才能、度量などを含む）のことである。「大器」とは、仁に止まり、礼を守り、義を行うことであるが、つまり仁義礼智の徳

の実行を行う、こういう「資質」が備わっていることである。管仲の「資質」は極めて高く、「有資質甚高者、一了一切了」、つまり一が分れば十までが分かるほどの知性を持つこと、斉国の君主の桓公が軍事力を頼らずに諸侯国の盟主となり、周の天子を尊い、夷狄を撃退したことなどは、宰相として桓公を補佐していた管仲の功績であり、管仲は「仁人」（つまり仁の徳の実行を行った人）ではないものの、その功績のお陰で人々が利益や恩沢を受けたことになったから、仁の効果があったと孔子は評価なさったのである。しかし、その功績は「功利」を追い求める（つまり、仁義をわきまえず、功名と利益を専らに追求する）ことによるものであって、管仲はこれより大きな功績を立てたと自己満足し、生活が豪奢でしかも礼を僭越したのである。そこで、孔子は言われた。「管仲の器は小さいのだ。」ある人はお尋ねした。「管仲は儉約ですか。」孔子は答えられた。「管仲は「三帰」という名の台を所有していたし、官吏の仕事を兼任していなかった。どうして儉約と言えるのだろうか。」（またお尋ねした。）「それでは管仲は礼を知っていたのですか。」孔子は答えられた。「国君は玄関の少し入ったところに「蕭牆」（つまり屋敷の外と内を隔てて外部からの視線を遮る為の壁）を設けるということになっているが、管仲も「蕭牆」を設けた。国君は他国の君主とよしみを結ぶ会合では「反坫」（つまり、大広間で宴会を開き、主人と客が互いにお酒をすすめて飲み終わると、その盃を大広間の二本の柱の間に設けられている台に戻すこと）という礼の儀式を行うのであるが、管仲も「反坫」の礼を行って

いた。管仲が礼を知っていたとすれば、礼を知らない人はいないということになる。」

集注…

「管仲」は、斉国の大夫で、名は夷吾であり、宰相として桓公を輔けて諸侯の長にならせたのである。「器小」とは、管仲は聖人や賢人の「大学の道」（つまり「大学」にいう「格物」「致知」「誠意」「正心」「修身」「治国」「平天下」という八条目などの道理）を知らず、それ故に、功利に満足して、行いは豪奢で非礼であり（「度量褊淺、是他容受不去了。…規模、是就他施設處說」、「蓋奢而犯礼、便是它裏面著不得、見此些小功業、便以為驚天動地、所以肆然犯礼無所忌也。緣他只任功利上走、所以施設不過如此」、「度量是言其資質、規模是言其所為」などある）、身を正しくし徳を修めること（つまり、仁義礼智の徳の実行を行うこと、理に従って事を行うこと）をもって君主に「王道」（「有天徳、則便是天理、便做得王道。無天徳、則做王道不成」）「無天徳、則是私意、是計較。後人多無天徳、所以做王道不成」、つまり、「私意」に従ってではなく「理」に基づいて世を治めること）を行わせることができなかった、ということである。

「焉」は、「於」「虔」の反。質問者（つまり「管仲儉乎」と質問した人）は、「器小」とは儉約のことではなからうかと思われた。「三帰」は、台の名前である（「今夫子但以為不儉、則亦但為極台觀之侈、而未至於僭也」、つまり、極めて豪華な楼閣のこと）。（この）ことは「説苑」に見える（「説苑」善説「管仲故築三帰之台、以自傷於民。」）。「撰」は、兼ねることである。家臣は

「具官」(「古者諸侯出疆、必具官以從。請具左右司馬。」「史記」孔子世家)、「大夫具官、祭器不假、聲樂皆具、非礼也。」「(礼記)礼運)、つまり、官吏を配置すること)ができないから、一人で幾つかの仕事を兼務するのが普通である。管仲はそうではなかったから、人々は皆、管仲は贅沢だと言っていたのである。

「好」は、去声(つまり第四声)である。「担」は、「丁」「念」の反。質問者はまた、儉約でないことは礼を知ること(つまり行いは礼に適っていたこと)ではなからかと思つた。「屏」は立てることである(「君立於門屏之間。屏者、乃門間蕭牆也。今殿門亦設之。三公九卿以下、設位於廷中、つまり屏を立てること)。「塞」は、「蔽う」のような意味である。屏を玄闕に築いて、屋敷の中を外から見えないように蔽うのである。「好」とは、「好会」(つまり、親善友好を促進する会合)のことである。「担」は、二本の柱の間にあり、主人と客が互にお酒を進めて、返杯して飲み終わると、その上(つまり「担」の上)に盃を戻すのである。これは皆、諸侯の礼であるが、管仲が僭越してその儀式を行っていたから、非礼である。私が思うには、孔子が「管仲の器が小さい」と非難したこと、その意味は深い。質問者はそれが分からないから、管仲は儉約ではなからかと思つた。だから、(孔子は)その贅沢を非難してその儉約ではなからかと思つたのである。質問者はまた、管仲は礼を知っていたのではなからかと思つた。そこで、(孔子は)また、その僭越を非難してその非礼を明らかにしたのである。思うに、なぜ「小器」と言うのか、その理由を繰り返し明言しなかつたものの、その器の小さいことは、ここにもまた見ることができるのである。

だから、程子(前出)は言つた。「管仲は)贅沢且つ僭越、その器の小さいことが知られる。思うに、器が大きいのであれば、当然礼を知つていてその過失を犯さないものである。」この言葉は深く吟味するべきである。蘇氏(蘇軾、一〇三七―一一〇一、字は子瞻、号は東坡居士)は言つた。「修身・正家(つまり「修身」「齊家」)より国(つまり「治国」)までに及ぶのであれば、その根本が深く、その及ぶところは遠く、これこそ「大器」と言うのだ。揚雄(前漢の学者、字は子雲)が「大器は猶ほ規矩・準繩のごとく、先ず自ら治めて後に人を治む」と言っているのがこのことである。管仲は「三婦」と「反担」、つまり贅沢且つ僭越であり、桓公には「内嬖」(つまり寵愛)が六人もいたにもかかわらず、(管仲の補佐を得た桓公は)諸侯を長となつた。だが、その根本はもともと既に浅い。管仲が死に、桓公が亡くなつた後、天下の諸侯が斉国を「宗」(つまり盟主)とすることはなかつた。」楊氏(前出)は言つた。「孔子は管仲の功績を大きなものと認められたものの、その器は小さいと見なされた。思うに、(管仲は)「王佐の才」(後漢書)列伝第五十四「延叔堅有王佐之才、奈何屈千里之足乎」、つまり帝王の仕事に補佐することのできる才能を持つ者)ではない。諸侯を連合して、天下を正しくする(「論語」憲問「管仲相桓公、霸諸侯、一匡天下」)ことはできたのだが、その器は称賛に値するものではない。「道学」(つまり、堯舜・禹・湯・文王・武王といった先王の道を継承する儒学)がまだ明確に確立されていなかったから、王道と霸道はその境がはつきりせず混同されていた。そこで、「管仲の器が小さい」と聞くと、それは儉約のことではなからかと思ひ、「儉約ではない」と告げると、またそれは礼を知っている

ことではなからうかと思うのだ。思うに、世間の人々は「詭遇」（詭遇、是做人不當做底）、つまり、不正して得た手柄）を功績として、「為之範」（つまり、天下第一の御者と云われる王良が則るべき法に適って正しく馬車を御する時には、その馬車に乗っていた射が下手な嬖奚は一日狩りをしても一羽の鳥も取れなかったが、王良が法を無視して嬖奚が鳥と遇いやすいように馬車を御する時には、嬖奚が朝の内に十羽も取れた、という話。出典は『孟子』）ということを知らなければ、その「小」（つまり、管仲の器が小さいということ）が分からないのも当然である。」

（『孟子』滕文公下に「良不可。曰、吾為之範我馳驅、終日不獲一。為之詭遇、一朝而獲十。」とあり、これに対して朱子は「範、法度也。詭遇、不正而與禽遇也。言奚不善射、以法馳驅則不獲、魔法詭遇而後中也。」と解釈している。）

管仲、齊大夫、名夷吾、相桓公霸諸侯。器小、言其不知聖賢大學之道、故局量褊淺、規模卑狹、不能正身修德以致主於王道。  
焉、於虔反。○或人蓋疑器小之為儉。三歸、臺名。事見說苑。攝、兼也。家臣不能具官、一人常兼數事。管仲不然、皆言其侈。

好、去聲。坳、丁念反。○或人又疑不儉為知禮。屏謂之樹。塞、猶蔽也。設屏於門、以蔽内外也。好、謂好會。坳、在兩楹之間、獻酬飲畢、則反爵於其上。此皆諸侯之禮、而管仲僭之、不知禮也。○愚謂孔子譏管仲之器小、其旨深矣。或人不知而疑其儉、故斥其奢以明其非儉。或又疑其知禮、故又斥其僭以明其不知禮、蓋雖不復明言小器之所以然、而其所以小者、於此亦

可見矣。故程子曰、奢而犯禮、其器之小可知。蓋器大、則自知禮而無此失矣。此言當深味也。蘇氏曰、自修身正家以及於國、則其本深、其及者遠、是謂大器。揚雄所謂大器猶規矩準繩、先自治而後治人者是也。管仲三歸反坳、桓公內嬖六人、而霸天下、其本固已淺矣。管仲死、桓公薨、天下不復宗齊。楊氏曰、夫子大管仲之功而小其器。蓋非王佐之才、雖能合諸侯、正天下、其器不足稱也。道學不明、而王霸之略混為一途。故聞管仲之器小、則疑其為儉、以不儉告之、則又疑其知禮。蓋世方以詭遇為功、而不知為之範、則不悟其小宜矣。

## 第二十三章

子語魯大師樂。曰、樂其可知也。始作、翕如也。從之、純如也、敝如也、繹如也、以成。

（朱子の時代では古代の音楽は既に亡佚して、調べようもない状況であった。遡って、孔子の当時は音楽が既に廃れて欠損していたのである。音楽が既に欠損していたから、孔子は魯国の楽官に音楽のことを告げらえた。「音楽のことについて知ることができる。演奏の始めは、「五音」（つまり宮（ド）、商（レ）、角（ミ）、徵（ソ）、羽（ラ）の五つの音階）と「六律」（つまり黄鍾、大蕤、姑洗、蕤賓、夷則、無射の六種の音の高さ）が一斉に合奏される。その音声が盛んになって清音と濁音及び高音と低音が補い合って調和すると、清音と濁音及び高音と低音が調和しながらそれぞれはつきりして、ほんの少し

の不揃いもないから、音声が連続して途切れず、そうして一節の演奏が終了する。」

集注・

「語」は、去声（つまり第四声）である。「大」は、「泰」と発音する。「従」は、「縱」と発音する。「語」は、告げることである。「大師」は、楽官の官職名である。当時は音楽が廢れて欠損していた。だから、孔子は楽官に音楽のことを教えたのである。「翕」は、合することである。「従」は、放つことである（「従者、放也。言声音發揚出來、清濁高下、相濟而和」、つまり、音声が盛んになって清音と濁音及び高音と低音が補い合って調和するということ）。「純」は、調和することである。「皦」は、はっきりしていることである。「繹」は、互いに続いて絶えないことである。「成」は、音楽の一節が終わることである。謝氏（前出）が言った。「五音と六律が揃わなければ、音楽にはならない。「翕如たり」とは、その合することを言うのである。五音が合すれば、音の清濁や高下は、「五味」（つまり甘、苦、酸、辛、鹹の五種の味）が互いに引き立て合って調和するようなものである。だから、「純如たり」と言うのだ。合して調和することは、音の清濁や高下がそれぞれはっきりしていて少しの不揃いもないようにするものである。だから、「皦如たり」と言うのだ。決して宮は宮、商は商のようならばらの状態ではない。互いに邪魔せず互いに連続して、真珠を連ねるようになってこそよいものである。だから、「繹如たり、以て成る」と言うのだ。」

語、去聲。大、音泰。從、音縱。○語、告也。大師、樂官名。時音樂廢缺、故孔子教之。翕、合也。從、放也。純、和也。皦、明也。繹、相續不絕也。成、樂之一終也。○謝氏曰、五音六律不具、不足以爲樂。翕如、言其合也。五音合矣、清濁高下、如五味之相濟而後和、故曰純如。合而和矣、欲其無相奪倫、故曰皦如、然豈宮自宮而商自商乎。不相反而相連、如貫珠可也、故曰繹如也、以成。

## 第二十四章

儀封人請見。曰、君子之至於斯也、吾未嘗不得見也。從者見之。出曰、二三子、何患於喪乎。天下之無道也久矣、天將以夫子爲木鐸。

衛国の「儀」という町の国境管理の役人が孔子にお会いしたいと求めた。「賢者がここに来られたら、私はこれまでお目にかかれなかったことはまだありませんよ」と言う。孔子の随員が引き合わせてあげた。その役人は会見が終わって退出してから言った。「諸君、どうして官職を失って国を離れたことを心配するのだろうか。世の中に道が行われなくなったこと既に久しいから、「天」（つまり上帝）はやがて孔子を広く民衆を教え導く指導者になさせるのだろうか。」

（「道者、古今共由之理、如父之慈、子之孝、君仁、臣忠、是一箇公共底道理。徳、便是得此道於身、則爲君必仁、爲臣必忠之類。」とあり、「無道」とはつまり、君主たる者には仁の徳がなく、臣下たる者には忠の徳がない、というような状況である。）

「請見」「見之」の「見」は、「賢」「遍」の反。「従」「喪」は皆去声（つまり第四声）である。「儀」は、衛国の町である。「封人」は、国境を管理する役人で、思うに、賢人でありながら下級の官位に正体を隠した者であろう。「君子」とは、当時の賢人のことである。「賢者が」ここに来られたら（私は）どの賢者にもお目にかかれた」とは、自ら、これまで賢者に合うことが断られたことはないと言つて、「自通」（古人相見、皆有將命之詞、而論語独載儀封人之説）、つまり、上からの命令を受けて会見に来たのではなく、自分の意志で来たのではあるが、自分を孔子に引き合わせることを求めた、ということである。「見之」とは、引き合わせてくれて会見することになったということである。「喪」とは、官職を失つて国を離れたことを言い、「礼記」檀弓上にいう「喪欲速貧」（つまり、官職を失つた後は速やかに貧乏になることを望む、という孔子の言葉）はこのことである。「木鐸」とは、木製の振り子を持つ金属製の鈴であり、（古代では）政治や教育の法令を民衆に施す時に、それを振り鳴らして、民衆に注意を与えるに使うのである（『書』胤征に「適人以木鐸徇于路」とある）。その意味は、乱世が極まると治世が現れると言われているから、「天」（又偶問経伝中天字。曰、要人自看得分曉、也有説蒼蒼者、也有説主宰者、也有単訓理時」とあり、ここでは、「主宰者」の意で、つまり上帝）は必ずやがて孔子に官職を得て教えを施させるので、長いこと官職を失うことはない、ということである。国境管理の役人が、孔子を一度会見してすぐにそれを言つて孔子を称賛したのだから、その印象と感想から得たものは深かったのであろう。ある人

はと言つた。「木鐸を鳴らして道路で告げて巡り歩くというのは、つまり、「天」（つまり上帝）が孔子に官職を失わせ、諸国を遊説して教えを行わせたことが、道路で木鐸を振り鳴らしながら告げて巡り歩くのに似ている、という意味である。」

（朱子は後に、「抑夫子之設教門人為日久矣、又何至是而始曰天將以夫子為木鐸乎。然蘇氏以天使夫子東西南北、未嘗寧居、如木鐸之徇于道路、則亦恐未安也」と言い、当時孔子は既に私塾を開いて教育を行つていたから、なぜ「天將以夫子為木鐸乎」というのか、という疑問を抱き、また「如木鐸之徇于道路」という見方にも不安を感じたのである。）

請見、見之之見、賢遍反。従、喪、皆去聲。○儀、衛邑。封人、掌封疆之官、蓋賢而隱於下位者也。君子、謂當時賢者。至此皆得見之、自言其平日不見絶於賢者、而求以自通也。見之、謂通使得見。喪、謂失位去國、禮曰喪欲速貧、是也。木鐸、金口木舌、施政教時所振、以警察者也。言亂極當治、天必將使夫子得位設教、不久失位也。封人一見夫子而遽以是稱之、其所得於觀感之間者深矣。或曰、木鐸所以徇于道路、言天使夫子失位、周流四方以行其教、如木鐸之徇于道路也。

## 第二十五章

子謂韶、盡美矣、又盡善也。謂武、盡美矣、未盡善也。

〔楽〕（つまり演奏や舞踊や歌唱などを含む音楽のこと）は作成者の「徳」によって作成されたものだから、音楽にはその音楽の作成者の

「徳」が現れるのである。「韶」の音楽には舜の「徳」が現れ、「武」の音楽には武王の「徳」が現れる。舜は「揖遜」（つまり、堯からの禪譲を受けて）天子になったのだが、武王は紂王を征伐して天下を得たのである。武王の「征伐」は「順天応人」（つまり、「天理」「理」に従って）の行為とは言え、自ずと善を尽くしていないところがあると思われがちだが、「尽美」の「美」は功績を言い、「尽善」の「善」は専ら「徳」を言うのだから、この「善」は「揖遜」や「征伐」には関係しない。「徳」は生まれながら備わる「性」の現れであり、舜と武王の「本然の性」（つまり「理」）は全く同じものであるが、その心が稟受した気質が相異なるが為に、舜の「徳」と武王の「徳」は全く同じものできない。舜は生まれながら透き通った極めて清らかな気を受けたから、その「徳」は「本然の性」の現れであって完璧なものであるのに対して、武王は生まれた時に稟受した気に少し濁りが付着していてその濁りが邪魔となっていたが為に、その「徳」は「本然の性」の現れではない。武王は後天の努力（つまり、身を修めること、気質を変化すること）でその付着していた濁りを取り除いたのであるが、しかし、舜の「徳」は細かいのに比べて、武王の「徳」は少し粗い。それ故に、孔子は「韶」の音楽については「美」も十分だし、「善」も完璧だ。」と述べられたが、「武」の音楽については「美」は十分だが、「善」はまだ完璧ではない」と述べられた。

集注…

「韶」は、舜の「楽」（つまり、演奏や舞踊や歌唱などを含む音楽のこと）である。「武」は、武王の「楽」である。「美」とは、音声や舞踊などの氣勢が盛んになることである。「善」とは、「美」の実質の部分である（「実美之所以然處。且如織出絹與布、雖皆好、然布終不若絹好」、つまり、様々な織物のそれぞれの生地素材のようなものである）。舜は堯を継いで太平の世を築き上げたのであり、武王は商王朝の紂王を征伐して民衆を救ったのであり、その功績は同等のものである。だから、その「楽」（つまり「美」）はどちらも十分である。しかし、舜の「徳」は、「性之」（つまり、「性」「理」の現れ）であり、その上「揖遜」（つまり、「禪譲」）であり、世襲ではなく、天子がその位を有徳者に譲るということ）の形で堯から天子の位を譲られたのである。武王の「徳」は、「反之」（つまり、身を修めてよって「性」「理」）があるのである。だから、その実質（つまり「善」）には同じでないところがあったのである。程子（前出）は言った。「商王朝を樹立した成湯は夏王朝の桀王を追放して天下を得たのであるが、ただ「徳」が完璧でなかったことだけを恥じていたのである（『尚書』商書・仲虺之誥に「成湯放桀于南巢、惟有慚徳」とある）。武王もまたそうだったのである。だから、「まだ完璧ではない」ということになるのだ。堯、舜、湯王、武王は、「揖遜」と「征伐」の違いがあるものの、その道理をはかって行うところは全く同じである（『孟子』「離婁下」に「先聖後聖、其揆一也」とあり、これに対する朱子の解釈は「揆、度也。其揆一者、言度之而其道無不同也」である）。

「征伐」は成湯と武王が行いたくて行ったものではなく、成湯と武王の時代ではそうせざるを得なかったのである。」

〔「徳」については、「徳也是有是氣而後有是徳」、「因氣偏、這性便偏了。

然此處亦是性。如人渾身都是惻隱而無羞惡、都羞惡而無惻隱、這箇便是惡徳」、「愛是惻隱、惻隱是情、其理則謂之仁。心之徳、徳又只是愛。謂之心之徳、却是愛之本根」などとある。「情」は「性」の現れであり、「徳」は「性」だから、「徳」は「性」の現れである。だが、「性」には「本然の性」（つまり「理」と「氣質の性」（稟受した氣の影響で形成された「性」）があり、「徳」は「氣質の性」の現れである。舜はその心が透き通った極めて清らかな氣を稟受したが為に、その「徳」は「本然の性」の現れであつて身を修める必要がない。しかし、武王はその心が少し濁りが付着している氣を稟受したが為に、その「徳」は「氣質の性」の現れであり、その「徳」を「本然の性」の現れに変えるには身を修める必要があつたのである。これが即ち濁りが付着している氣を透き通った極めて清らかな氣に変えることであり、いわゆる「変化氣質」ということである。「変化氣質」については拙稿「朱子の「変化氣質」（前掲）を参照。」

〔「性之」、「反之」はつまり、「孟子」尽心上にいう「孟子曰、堯舜、性之也。湯武、身之也。」の「性之」、「身之」のことである。この文に対して朱子は「堯舜天性渾全、不假修習。湯武修身体道、以復其性」、「性は自有底、身是從身上做得來、其實只是稟資略有些子不相似處耳」と解釈している。舜と武王はその稟受した氣質が少し異なるが為に、舜は身を修めなくても（つまりその氣質を変えなくても）、その「徳」は「性」（「理」）の現れであるが、

武王は身を修めてはじめてその「徳」は「性」（「理」）の現れになるのである）

韶、舜樂。武、武王樂。美者、聲容之盛。善者、美之實也。舜韶堯致治、武王伐紂救民、其功一也、故其樂皆盡美。然舜之徳、性之也、又以揖遜而有天下。武王之徳、反之也、又以征誅而得天下。故其實有不同者。○程子曰、成湯放桀、惟有慝徳、武王亦然、故未盡善。堯、舜、湯、武、其揆一也。征伐非其所欲、所遇之時然爾。

## 第二十六章

子曰、居上不寛、為禮不敬、臨喪不哀、吾何以觀之哉。

（法律や規則や法令（「政教法度」または「條教法令」）の施行には「寛」、つまりゆっくり徐々に浸透して行くことが肝要である。細かい礼儀作法に則つて進退するには、「敬」、ここでは、つまり身を引き締まらせて怠慢しないことが肝要である。葬式の時の、手で胸を打ち足で地を打ち号泣するには、「哀」、つまり心から悲しむことが肝要である。「寛」、「敬」、「哀」は根本である。もし根本が亡びれば、法令などの施行が行き過ぎていくかどうか、礼儀作法が細部に至っているかどうか、悲しみが深いかどうか、それを見ることはできないのである。それ故に）孔子は言われた。「高い位についている者が「寛」でなければ、礼を行つ者が「敬」でなければ、葬儀に臨む者が「哀」でなければ、私は



どうやってその行いの得失を見るのか。」

集注…

高い位についている者は、人を愛することを主とし、だから、「寛」(寛字難識。蓋有政教法度、而行之以寬耳、非廢弛之謂也。如敬敷五教在寬、蓋寬行於五教之中也)「敬敷五教在寬、只是不急迫、慢慢地養他」(在寬、是欲其優游浸漬以漸而入也)、つまり、教化や法令をゆっくりと徐々に染み込むように施行すること)を根本とする。「礼」(威儀進退之節)、つまり、細かい礼儀作法)を行うには、「敬」(敬是不放肆底意思)「怠惰放肆為不敬」、つまり、身を引き締まって怠慢しないこと)を根本とし、喪に臨む(擗踊哭泣之數)、つまり死者を弔い祭る時に、手で胸を打ち足で地を打ち号泣すること)には、「哀」(且如人之居喪、其初豈無些哀心、外面裝點得來過當、便埋沒了那哀心)「喪主於哀戚、為之哭泣擗踊、所以節之、其本則戚而已」、つまり、心から悲しむこと)を根本とする。「寛」、「敬」、「哀」は根本である。「如寬便有過不及、哀便有淺深、敬便有至不至。須有上面這箇物事、方始就這上見得他得失」、つまり、「寛」があれば法令などの施行が行き過ぎたかどうかを見ることができ、「哀」があれば悲しみが深いか浅いかを見ることができ、「敬」があれば細かな礼儀作法がその細部に至っているかどうかを見ることができるのであるが、根本がなければ、人を愛することまたは礼を行うことまたは喪に臨むことその得失を見ることができないのだ。だから、すでにその「本」(つまり、「寛」、「敬」、「哀」の三つの根本)がなければ、何をもってその行い(つまり、「人を愛すること或いは「礼

を為す」こと或いは「喪に臨む」こと)の得失を見るのか。」

居上主於愛人、故以寬為本。為禮以敬為本、臨喪以哀為本。既無其本、則以何者而觀其所行之得失哉。

付録…

本稿の前半(岡山大学大学院社会文化科学研究科紀要第四八号に掲載)の冒頭の「概要」に挙げた幾つかの論文により朱子哲学にいう「氣」「理」「性」「徳」「道」「敬」「君子」の諸語の具体的な内容を、最後に付記する。

「氣」については、「朱子にあっては、恐らく、氣が三種類の存在状態で存在していると考えられていたのであろう。即ち、太極としての氣、陰陽としての氣、五行(質)としての氣、という三つの存在状態である。朱子のいう氣は、實際は陰陽二氣を指すと思われる。形而上的な存在である太極も氣ではあるが、それが形而下的な存在としての陰陽二氣と混同されるのを恐れて朱子は、太極は氣だと言うのを、なるべく避けようとした。また、太極は氣ではあるが、占める空間的な場がなく、直ちに陰陽二氣になってしまうものだから、無形から有形へと変化するという過程において言えば、太極が先に存在するが、実際の生成順序においては、時間的な先後はない。」(朱子の「太極」と「氣」前掲、五七〜八頁)とあり、「鬼神・神は、理ではなく、氣の作用・働きを意味する概念である。これが鬼神・神の基本義であるが、氣をも意味するのである。しかし、この氣は、凝固しても形質を形成しない極めて清らかな氣であって、凝固して五行(質)を構成す

る陰陽の気そのものではない（鬼神は、陰陽の気と五行の質を意味する場合もある）。（『朱子の「神」前掲、一三六―七頁）とある。

「理」「性」については、「理は、人間の意図の如きものが全くない自然なもの、本然の性（仁義礼智）または貧富・貴賤・死生・寿夭などといった運命的な規定、行為の準則や事物の扱い方や物の使い方、人間に内在する仁義礼智といった道德の徳目、事物に内在するそのどういう働きをするかを決めるものとしての機能・能力、事物の働きのあるべき様としての準則、といった内容を有する概念である。これらの内容が集まって一つの体系を構築しているのであるが、その体系の全体をも理と呼ばれるのである。」（『朱子の「理」前掲、四二二頁）とあり、「仁義礼智信は、「五常の性」、つまり人間に内在する道德の徳目であると同時に、物の固有属性、つまり事物に内在するそのどういう働きをするかを決めるものとしての機能・能力でもある。」（『五常の性』と物の固有属性は、いずれも理であるので、「性即理」と言えることは否めないであろう。」（同上）とある。

「徳」については、「徳也是有是氣而後有是徳。（徳はつまり、このような氣があつてそれからその氣に應じての徳があるのだ。）」（『朱子語類』、九十頁）「因氣偏、這性便偏了。然此處亦是性。如人渾身都是惻隱而無羞惡、都羞惡而無惻隱、這箇便是惡徳。（氣が偏っているが故に、この性が偏ってしまうのだ。しかしこの偏つたものも性である。例えば、人はすべてが惻隱であつて羞惡がなく、またすべてが羞惡であつて惻隱がないのであれば、これがすなわち惡徳である。）」（同上、七一―二頁）、「愛是惻隱。惻隱是情、其理則謂之仁。心之徳、徳又只是愛。（愛は惻隱である。惻隱は情であり、

その理はつまりそれを仁という。「心の徳」とは、徳はまたただ愛のこと、という意味である。）」（同上、四六五頁）などとある。「情」は「性」の現れであり、「徳」は「情」だから、「徳」は「性」の現れである。だが、「性」には「本然の性」（つまり「理」と「氣質の性」（稟受した氣の影響で形成された「性」）があり、「徳」は「氣質の性」の現れである。「徳」は「明德」と同一の概念ではない。「明德」については、「有是理而後有是氣、有是氣則必有是理。但稟氣之清者、為聖為賢、如宝珠在清冷水中。稟氣之濁者、為愚為不肖、如珠在濁水中。所謂明明徳者、是就濁水中措拭此珠也。（この理があつてそれからこの氣があるから、この氣があれば必ずその中にこの理があるのだ。ただ氣の清らかなものを稟受した者は聖人であり賢人であるから、真珠が清らかな冷たい水の中にあるようなものである。濁つた氣を稟受した者は愚者であり不肖者であるから、真珠が濁つた水の中にあるようなものである。いわゆる「明德を明らかにす」とはつまり、濁つた水の中でこの真珠に付着している濁りを拭き取ることである。）」（同上、七三頁）、「或問、明德便是仁義禮智之性否。曰、便是。（ある人がお尋ねした。「明德はすなわち仁義礼智の性であるか。」先生は答えられた。「その通りだ。）」（同上、二六〇頁）などとある。「明德」は即ち仁、義、礼、智の「性」であり「理」そのものであつて、「本然の性」である。「仁義礼智の性」は「明德」であるが、「人本来皆具此明德、徳内便有此仁義禮智四者。（人間には本来この明德が備わつていて、徳にはつまりこの仁義礼智の四者がある。）」（同上、二六二頁）、「仁義禮智、性之四徳也。（仁義礼智は、性の四つの徳である。）」（『四書章句集注』、三五五頁）などとあるように、「仁義礼智」

を単に「徳」と言う場合もある。

「道」については、「學而第一」の十四章に「凡言道者、皆謂事物當然之理、人之所共由者也。（だいたい道というものは、すべて、事物の当然の理であり、人々の共通のよるところのものを指すのである。）」とあり、これは即ち、仁義礼智、つまり道德の徳目及び事物の固有属性としての機能・能力であるが、特に、行為の準則や事物の扱い方や物の使い方方を「道」とする、という意味である（「朱子の「理」」前掲、三九頁）。

「君子」については、「君子」は徳の実行を行う人の呼称である。端的に言えば、つまり、事物の「理」（つまり、人間には誰でも生まれながら仁義礼智の性が備わっているという道理、及び動植物や無生物の固有属性としての能力・機能）を究明し、そしてその「理」に従って言動を行う人のことを「君子」と呼ぶ、ということである。「理」を究明するその過程においては、常に、思慮を集中させるという心的状態、及び牽強付会をしないという心構えを保つ。これが「君子」の特徴である。（「朱子の「君子」」前掲、（13）頁）とある。「常に、思慮を集中させるという心的状態、及び牽強付会をしないという心構えを保つ」ことは即ち、「居敬」「持敬」「主敬」のことである。