# 『論語集注』（朱熹撰）の日本語訳（述而第七　中篇）
## ―『論語集注』を主とする朱子の『論語』解釈―

孫　路易

### 第八章

子曰、不憤不啟、不悱不發、舉一隅不以三隅反、則不復也。

（「憤」とは、心の中では既に部分的に分かっているものの、まだ信じるまでに至っていない、ということである。「悱」とは、心の中で分かっていることを口で言おうとしたものの、まだ言えるまでに至っていない、という様子である。「啓」は、ここでは、その心の中で持っている意志を明確にすることである。「発」は、ここでは、その言葉を、その心の中で持っている意志を伝えられるものにすることである。「反」は、ここでは、類推することである。）孔子が言われた。「「憤」しなければ「啓」せず、「悱」しなければ「発」しない。四角の物について、一角のことを挙げて話せば、ほかの三つの角のことについては類推して知ることができるものであるのに、それでもほかの三つの角のことを知らなければ、それは一角のことを挙げて話したその話しを理解していないか、または理解しようとしていないかであって、再び一角のことを挙げて話しても意味がないのだから、再び挙げて話すことをしない。」

（「一隅を挙ぐるに三隅を以て反す」は、つまり「往を告げて来を知る」の意であり、即ち、既に教わったことから類推してまだ教わっていないことまでも知る、ということの譬えである。）

集注：

「憤」は、「房」「粉」の反。「悱」は、「芳」「匪」の反。「復」は、「扶」「又」の反。「憤とは、心通ずるを求めて未だ之を得ざるの意。悱とは、口言はんと欲して未だ之を能はざるの貌。」（「悱、非是全不曉底、也曉得三五分、只是說不出。」「學者至憤悱時、其心已略略通流。但心已喻而未甚信、口欲言而未能達、故聖人於此啟發之。」「問、憤悱。曰、此雖聖人教人之語、然亦學者用力處」、つまり、「憤」とは、心の中では既に部分的に分かっているものの、まだ信じるまでに至っていない、ということ。「悱」とは、心の中で分かっていることを口で言おうとしたものの、まだ言えるまでに至っていない、という様子。「憤悱」は、学びに不足があることを示すものであって、学ぶ者のこの不足の克服に努力すべきところである。）「啓は、其の意を開くを謂ふ。発は、其の辞を達するを謂ふ。」（「「起予」之義者、謂孔子言繪事後素之時、未思量到禮後乎處、而子夏首以為言、正所以啟發夫子之意。非謂夫子不能、而子夏能之以教夫子也。」『論語集注』八

佾「子曰、起予者商也。始可與言詩已矣。」朱子注「起、猶發也。起予、言能起發我之志意。…。孔子曰「繪事後素」、而子夏曰「禮後乎」、可謂能繼其志矣。非得之言意之表者能之乎。」『論語集注』衛霊公「子曰、辭達而已矣。」朱子注「辭、取達意而止、不以富麗為工」、つまり、「意」は、ここでは、心の中で持っている意志のことであり、「辞」は、ここでは、心の中で持っている意志を表す言葉のことである。「啓」はその心の中で持っている意志を明確にすることであり、「発」はその言葉を、その心の中で持っている意志を伝えられるものにすることである。）「物の四隅有る者は、一を挙ぐれば其の三を知る可し。反は、還りて以て相ひ證するの義。」（「若「不悱不發」、是以此而發彼也。」「如舉一隅、以四角言。這桌子舉起一角、便有三角在。」「挙一隅以三隅反、只是告往知来否。曰、只是。凡方者、一物皆有四隅。」「凡物有四隅、舉一隅、則其三隅之理可推。」『論語集注』学而「子曰、賜也、始可與言詩已矣。告諸往而知來者。」朱子注「往者、其所已言者。來者、其所未言者」、つまり、四角の物について、一角のことを挙げて話せば、ほかの三つの角のことについては類推して知ることができる、ということ。「反」は、ここでは、類推することである。「一を挙ぐれば其の三を知る可し」は即ち、既に教わったことから類推してまだ教わっていないことまでも知る、ということの譬えである（「告諸往而知來者」）。）「復は、再告なり。」（「若不能以三隅反、則於這一隅、亦恐未必理會得在。」「憤悱是去理會底。若不待憤悱而啟發之、不以三隅反而復之、則彼不惟不理會得、且聽得亦未將做事。」「舉一隅、其餘三隅須是學者自去理會。舉一隅而不能以三隅反、是不能自用其力者、孔子所以不再舉也」、つまり、再び挙げて話すことをしない、ということ。四角の物について、一角のことを挙げて話せば、ほかの三つの角のことについては類推して知ることができるものであるのに、それでもほかの三つの角のことを知らなければ、それは、一角のことを挙げて話したその話しを理解していないか、理解しようとしていないかであって、再び一角のことを挙げて話しても意味がないのだから、再び挙げて話すことをしない、ということである。）前章（本篇の第七章）では既に孔子が「人を誨へて倦まず」（本篇の第二章の語）の意味（つまり、教えを求めに来る者には教えることを断ることはしなかった、ということ）を述べられていた。そこで本章を合わせて記して、学ぶ者が（学びに）努力し励んで、「教へを受くるの地」（「此雖聖人教人之語、然亦學者用力處」、つまり、聖人の人に教えるその言葉は、学ぶ者の力を注ぐところのもの）と思うこと、これを望んでいたのである。程子（前出）が言った。「「憤悱」は、誠意が顔色や言葉に現れるものである。「其の誠が至るを待ちて後に之を告ぐ。」（「問、伊川謂「必待誠至而後告之。」曰、憤悱、便是誠意到。不憤悱、便是誠不到」、つまり、その誠意が現れるのを待ってそれから「啓発」をする、ということ。「憤悱」はつまり、誠意が既に現れていることである。）既に「啓発」した後、また必ずそれ自身が会得するのを待って、それから再び「啓発」するのである。」また言った。「「憤悱を待たずして発すれば、則ち知るの堅固なること能はず」（「聖人云「不憤不啟、不悱不發。舉一隅不以三隅反、則不復也。」須是教他疑三朝五日了、方始與說他、便通透。更與從前所疑慮、也會因此觸發、工夫都在許多思慮不透處。而今却是看見成解底、都無疑了」、つまり、「憤悱」を待たずに「啓発」すれば、知ったことをしっかり覚えることができない、ということ。四、五日考えさせた後に、「啓発」すれば、その人の思慮がすっかりすることになり、以前に思慮がすっかりしなかったところも、これに感触され

るのであり、「工夫」（つまり、ここでは、学ぶ者の努力し励むこと）は皆、多くの思慮がすっかりしないところにあるのである。）「其の憤悱を待ちて後に発すれば、則ち沛然たり。」（「或問、程子曰、待憤悱而後發、則沛然矣。如何是沛然底意思。曰、此正所謂時雨之化。譬如種植之物、人力隨分已加、但正当那時節欲發生未發生之際、却欠了些子雨。忽然得這些子雨来、生意豈可禦也。」「問、「舜聞善言、見善行、若決江河、沛然莫能禦。」其未有所聞見時、氣象如何。曰、湛然而已。其理充塞具備、一有所觸、便沛然而不可禦。」『孟子集注』尽心上「孟子曰、舜之居深山之中、與木石居、與鹿豕遊、其所以異於深山之野人者幾希。及其聞一善言、見一善行、若決江河、沛然莫之能禦也。」朱子注「蓋聖人之心、至虚至明、渾然之中、萬理畢具。一有感觸、則其應甚速、而無所不通。非孟子造道之深、不能形容至此也」、つまり、「憤悱」を待ってそれから「啓発」すれば、思慮が一気に完全にすっかりする、ということ。これが恰も、穀物を栽培する場合の、栽培に随分力を注いで、穀物が芽生えようとしてまだ芽生えず、芽生えを促す雨を待っている、このような状態の中、突然雨が降ってきたならば、「生意」（つまり芽生えること）をどうして抑えられるのだろうか、このようなことである。）」

憤、房粉反。悱、芳匪反。復、扶又反。○憤者、心求通而未得之意。悱者、口欲言而未能之貌。啟、謂開其意。發、謂達其辭。物之有四隅者、舉一可知其三。反者、還以相證之義。復、再告也。上章已言聖人誨人不倦之意、因并記此、欲學者勉於用力、以為受教之地也。○程子曰、憤悱、誠意之見於色辭者也。待其誠至而後告之。既告之、又必待其自得、乃復告爾。又曰、不待憤悱而發、則知之不能堅固。待其憤悱而後發、則沛然矣。

## 第九章

子食於有喪者之側、未嘗飽也。子於是日哭、則不歌。

孔子は、他人の葬式に参加する度にそこの人々の極度な哀しい様子に感動されて横にいる自分もますます哀しくなって、食べ物が嚥下できず食が十分に取れたことは一回もなかった。孔子は、他人の喪を弔って泣いたその日には、哀傷の余韻が残っていて、歌うことができなかったのだ。

（つまり、孔子の心情（「情」）は、「情」は「性」（「仁義礼智の理」）がそのまま言動に現れるものだから、「理」そのものとも言えて正しいものである、ということである。）

集注：

「喪に臨みて哀しみ、甘しとすること能はざるなり。」（「問、食於有喪之側而未嘗飽、亦以其哀傷之極、足以感動人心、自不能飽也。曰、哀、是哀死者、不干生人事。所謂「哭死而哀、非為生者也」。若喪家極哀、又能使人愈哀耳。又有喪家人全不以死者為念、視之若無、反使人為之悲哀者。」「「子食於有喪之側、未嘗飽也」、有食不下咽之意」、つまり、他人の葬式に参加する度にその人々の極度な哀しい様子に感動されて自分もますます哀しくなって、食べ物が嚥下できず食が十分に取れたことは一回もなかった、ということ。「喪に臨みて哀しむ」

は、ここでは、葬式が行われている場所のすぐ近くにいることで、その人々の極めて哀傷している様子に感動してこちらも哀しくなった、ということである。「甘しとすること能はざるなり」は、ここでは、食べ物を嚥下することができなくて、食を十分に取ることができない、ということである。）

「哭は、弔哭を謂ふ。」（「弔哭」は、つまり、葬式での哭泣の儀式のことである。『礼記』檀弓下に「妻之昆弟為父後者死、哭之適室、子為主、袒免哭踊、夫入門右、使人立于門外告來者、狎則入哭。父在、哭於妻之室。非為父後者、哭諸異室。」などとあり、また『礼記』奔喪に「奔喪之禮、始聞親喪、以哭答使者、盡哀。問故、又哭盡哀。遂行、日行百里、不以夜行。唯父母之喪、見星而行、見星而舍。若未得行、則成服而後行。過國至竟、哭盡哀而止。哭辟市朝。望其國竟哭。」などとある。）「日の内に、余哀未だ忘れず、自ら歌ふこと能はざるなり。」（「子於是日哭則不歌」、不要把一個「誠」字包却。須要識得聖人自然重厚、不輕浮意思。」「子於是日哭則不歌」、上蔡說得亦有病。聖人之心、如春夏秋冬、不遽寒燠、故哭之日、自是不能遽忘。又曰、聖人終不成哭了便驟去歌得。如四時、也須漸漸過去。道夫錄云、「其變也有漸。」且如古者喪服、自始死至終喪、中間節次漸漸變輕。不似如今人直到服滿、一頓除脱了、便著華采衣服。」『論語集注』鄉党「羔裘玄冠不以弔。」朱子注「喪主素、吉主玄。弔必變服、所以哀死。」『礼記』曲礼上「里有殯、不巷歌。適墓不歌、哭日不歌」、つまり、その日に、哀傷の余韻が残っていて、歌うことができない、ということ。孔子の性格は自ずと重厚であって軽浮ではなく、この心は、春夏秋冬の四季の寒暖が徐々に変わるもののようなものであり、泣いた後すぐに歌うことができないものである。昔では、哭泣の儀式が行われるその日には歌わないという決まりがあり、また、喪中では喪服を変えることをもって哀しみが徐々に軽くなることを表していたのである。）謝氏（前出）が言った。「学ぶ者は、この二つのことから、聖人（つまり孔子）の「聖人の情性の正しきを見る可きなり。」（「曰、聖人情性便是理。」「子食於有喪者之側未嘗飽」、「子於是日哭則不歌」、此是聖人天理。」「蓋心便是包得那性情、性是體、情是用。」「情性本出於正、豈有假偽得來底。思、便是情性。無邪、便是正」、つまり、聖人の「情性」は「理」そのものである、ということ。聖人の「情」は「性」（仁義礼智の理）がそのまま言動に現れるものであって、その「性」も「情」も「理」そのものと言える。だから、正しいものである。）「能く聖人の情性を識り、然る後に以て道を学ぶ可し。」（「問、博文亦可以學道。而上蔡解「哭則不歌」、謂「能識聖人之情性、然後可以學道」。曰、聖人情性便是理。又曰、博文約禮、亦是要識得聖人情性。「思曰睿」、只是思會睿。」『論語集注』雍也「子曰、君子博學於文、約之以禮、亦可以弗畔矣夫。」朱子注「約、要也。畔、背也。君子學欲其博、故於文無不考。守欲其要、故其動必以禮。如此、則可以不背於道矣」、つまり、聖人の「情」「性」は「理」そのものであることをよく知って、それから「道」（「聖人の情性は便ち是れ理」、つまり、ここでは、即ち「理」）を学ぶことができるのだ。）」

臨喪哀、不能甘也。

哭、謂弔哭。日之内、餘哀未忘、自不能歌也。○謝氏曰、學者於此二者、可見聖人情性之正也。能識聖人之情性、然後可以學道。

## 第十章

子謂顔淵曰、用之則行、舍之則藏、唯我與爾有是夫。子路曰、子行三軍、則誰與。子曰、暴虎馮河、死而無悔者、吾不與也。必也臨事而懼、好謀而成者也。

（「用舍」はつまり、出仕する場合の、「用」は登用されることであり、「舍」は登用されないまたは辞めさせられることである。「行藏」はつまり、「行」は夏・殷・周の三代に渡って構築されて来た礼楽制度を実行することであり、「藏」は隠遁することである。「暴虎」はつまり、素手で虎を撃殺することである。「馮河」はつまり、船を使わずに川を渡ることである。「懼」はつまり、事を処置するに当たっては、暇な時には既にすべて問題がないように思考を巡らし、すべてを了解した上に、事に臨む時にはまた更によく審察する、ということである。「謀」はつまり、深く謀慮を巡らすことである。「成」はつまり、よく計画を練って事を成し遂げることである。）孔子が顔回に向かって言われた。「登用されれば「行」い、登用されなければ「藏」（かく）る。ただ私とお前だけこれができるのだなあ。」子路が言った。「先生が三軍の将軍になった場合、誰と共に事をするのですか。」孔子が答えられた。「暴虎馮河のような、死んでも後悔のない人は、私は事を共にしないのだ。必ずや事に直面する時には「懼」れ、「謀」を好んで「成」し遂げる人でなければならないのだ。」

集注：

「舍」は、上声（第四声、つまり「捨てる」の意）である。「夫」は、「扶」と発音する（つまり、ここでは、詠嘆の「～なのだなあ」の意）。尹氏（前出）が言った。「「用舍は己に與る無く、行藏は遇ふ所に安んず。」（「問、孔門弟子如由求皆仕於季氏、何也。曰、只仕、便是病了。儘高底便不肯仕、如閔子曾子是也。但當時不仕則已、仕則必出於季氏。蓋當時魯君用舍之權、皆歸於季氏也。」「問、「用之則行、舍之則藏」、竊意漆雕曾閔亦能之。曰、「舍之則藏」易、「用之則行」難。若開、用之未必能行也。聖人規模大、藏時不止藏他一身、煞藏了事。譬如大船有許多器具寶貝、撐去則許多物便都住了、衆人便沒許多力量。然聖人行藏、自是脱然無所係累。救世之心雖切、然得做便做、做不得便休。他人使有此、若未用時則切切於求行、舍之則未必便藏。耿直之向有書云「三代禮樂制度盡在聖人、所以用之則有可行。」某謂此固其可行之具、但本領更全在無所係累處。有許大本領、則制度默化出來、都成好物、故在聖人則為事業。衆人沒那本領、雖盡得他禮樂制度、亦只如小屋收藏器具、窒塞都滿、運轉都不得。」「因說、耿守向曾說「「用之則行、舍之則藏、惟我與爾有是夫。」此非專為用舍行藏、凡所謂治國平天下之具、惟夫子顔子有之、用之則抱持而往、不用則卷而懷之。」曰、某不敢如此說。若如此說、即是孔顔胸次全無些洒落底氣象、只是學得許多骨董、將去治天下。」「曰、向來耿守有一書說「用之則行、舍之則藏。」從周曰、此義當如何說。曰、也只是前來說。若如耿說、却是聖人學得些骨董、要把來使、全不自心中流出。」「諸葛武侯未遇先主、只得退藏、一向休了、也沒奈何。孔子弟子不免事季氏、亦事勢不得不然、捨此則無以自活。如今世之科舉亦然。如顔閔之徒自把得住、自是好、不可以一律看」、つまり、「用舍」は、出仕する場合の、「用」

は登用されることであり、「舎」は登用されないまたは辞めさせられたことであり、「行蔵」は、「行」は三代（夏、殷、周）に渡って構築されて来た礼楽制度を実施することであり、「蔵」は隠遁することであり、「用舎」は自分の関与できるものではなく、「行蔵」は境遇に従うしかない、ということ。「行蔵」について、「治国平天下の「具」（ここでは、典籍）は、ただ孔子と顔子が持っていて、出仕できればそれを抱えて赴任するのだが、出仕できなければそれを巻いて懐に入れるのだ。」というと解説もあり、これに対して朱子は、「この解説のようであれば、孔子と顔回の胸中にはさっぱりしていて俗気のない意気が全くなく、ただ多くの骨董を学んで、それを使って天下を治めようとするだけだ。」と反論したのである。「行蔵」の「蔵」は、ここでは、「諸葛武侯未遇先主、只得退藏」の「退藏」と同義で、つまり、諸葛亮が臥龍崗で隠遁生活を送っていたような意味で、「隠遁すること」と理解することができる。）「命は道ふに足らざるなり。」（「「用舎無預於己、行藏安於所遇、命不足道也。」蓋只看義理如何、都不問那命了。雖使前面做得去、若義去不得、也只不做。所謂「殺一不辜、行一不義而得天下、有所不為」。若中人之情、則見前面做不得了方休、方委之於命。若使前面做得、它定不肯已。所謂「不得已而安之命」者也。此固賢於世之貪冒無恥者、然實未能無求之之心也。聖人更不問命、只看義如何。貧富貴賤、惟義所在、謂安於所遇也。如顔子之安於陋巷、它那曾計較命如何。」「問、尹氏曰「命不足道也。」曰、如常人、「用之則行」、乃所願。「舎之則藏」、非所欲。「舎之則藏」、是自家命恁地、不得已、不奈何。聖人無不得已底意思。聖人用我便行、舎我便藏、無不柰何底意思、何消更言命。又曰、「命不足道也」、命不消得更說。又曰、知命不足道也。」「問「用舎行藏」章。曰、聖人於用舎甚輕、沒些子緊要做。用則行、舎則藏、如晴乾則著鞋、雨下則赤脚。尹氏云「命不足道」。蓋不消言命也。」「義剛曰、用舎係乎道之盛衰、行藏以道而舒卷。己之窮達非所計、故曰「命不足道」。曰、用舎是由在別人、不由得我。行藏是由在那人、用舎亦不由得我。仲默問、這命、只是「君子不謂命也」之「命」否。曰、是。」「如「有命焉」、「君子不謂命也」、只是這一箇命。前面說底是一般、後面說底是一般。如「口之於味、耳之於聲、性之」、這便是人心。然不成無後也要恁地、所以說「有命焉、君子不謂性也」、這命、便是指理而言。若是「仁之於父子、義之於君臣、命也、有性焉、君子不謂命也」、這命、便是兼氣血而言。其實只是這一箇理、就氣稟論則不同」、つまり、「命」は、ここでは、気の稟受によるものという意味の「命」である。聖人にとっては、「用舎」は自分で決められないものであり、「行藏」は境遇に落ち着くものであり、「用ひれば則ち行ひ、舎つれば則ち藏る」は、「晴れて乾いていれば靴を履き、雨が降れば裸足で歩く」のようなものであって、ただ「理義」（つまり「理」）に適うかどうかを見るだけであり、「やむを得ない」とか「どうしようもない」とか、というこの気持ちはないものである。）「顔子聖人に幾（ちか）し、故に亦た之を能くす。」（「叔器問、顔子與聖人同否。曰、大節目也同。如孟子說伯夷伊尹孔子「得百里之地而君之、皆能以朝諸侯、有天下。行一不義、殺一不辜而得天下、皆不為也、是則同」。這便是大節目處皆同。若是這箇不同時、便不喚做聖人了。只是纖細縝密論來、却有不同處。」「大學一篇却是有兩箇大節目、物格、知至是一箇、誠意、修身是一箇。才過此二關了、則便可直行將去。」「又曰、孔子與顔淵「用之則行、舎之則藏、唯我與爾有是夫」。這「有是夫」、言我有這箇道理在、不是言有用舎、行藏也。」「此八字、極要人玩味。若他人、用之則無可行、舎之則無可藏。唯孔子與顔淵先有此事業在己分内、若用之、則見成將出

來行。舍之、則藏了、它人豈有是哉。故下文云「唯我與爾有是夫」。「有是」二字、當如此看」、つまり、顔回は、孔子に比べて「大節目也同」（つまり肝要な部分は同じ）であり、ただ繊細緻密さが異なるだけであって、孔子（の境地）に近い人である。だから、「之を用ひれば則ち行ひ、之を舍つれば則ち藏る」の道理は顔回も分かっていた、ということ。）

「万二千五百人を軍と為し、大国は三軍なり。」（『周礼』夏官・司馬「凡制軍、萬有二千五百人為軍。王六軍、大國三軍、次國二軍、小國一軍。」鄭玄注「軍、師、旅、卒、両、伍、皆衆名也。伍一比、両一閭、卒一旅、旅一黨、師一州、軍一鄉、家所出一人。」賈公彦疏「上公為大國、侯伯為次國、子男為小國也。魯是侯爵、而魯頌云公徒三萬、注云、萬二千五百人為軍、大國三軍。合三萬七千五百人、言三萬者、舉成數也。」『詩経集伝』魯頌・閟宮「公徒三萬、貝冑朱綅。」朱子注「徒、歩卒也。三萬、舉成數也。」、つまり、魯の爵位は侯爵であって次国に当たるものであるが、大国扱いである、ということ。）子路は、孔子が顔淵だけを褒めたのを見て、その「勇」（「問、伊川言、子路勇於義者、觀其志、豈可以勢利拘之哉。」『論語集注』公冶長「子曰、由也好勇過我、無所取材。」朱子注「子路勇於義、故謂其能從己、皆假設之言耳。子路以為實然、而喜夫子之與己、故夫子美其勇、而譏其不能裁度事理、以適於義也」、つまり、子路は、勇ましいことが好きであるが、事の「理」（つまり性質）を見極めて事の性質に従って事の処置を行うことができない、こういうところがある。『論語』には「好勇」とあるが、「勇於義」とは見えない。「勇於義」は恐らく、程伊川の言い方であろう。）を自負し、「夫子若し三軍を行れば、必ず己と同（とも）にせんと意（おも）えり。」（「亞夫問、子行三軍、則誰與。曰、三軍要勇、行三軍者要謀。既好謀、然須要成事。蓋人固有好謀而事不成者、却亦不濟事。時舉因云、謀在先、成在後。成非勇亦不能決。曰、然。」「子行三軍、則誰與。」宜作相與之「與」、非許與之之「與」。「好謀而成」、人固有好謀者。然疑貳不決、往往無成者多矣。孔子行三軍、其所與共事者、必「臨事而懼、好謀而成者也」。」『論語注疏』何晏注「孔曰、大國三軍。子路見孔子獨美顔淵、以為已勇、至於夫子為三軍將、亦當誰與已同、故發此問」、つまり、「行三軍」は「為三軍將」と同義、三軍の将軍になることであり、孔子がもし三軍の将軍となれば、必ず自分と事を共にすると子路が思った、ということ。だが、孔子が三軍の将軍となる場合、孔子と事を共にすることができる者は、「勇」を好むよりも「謀」（つまり深く謀慮を巡らすこと）を好み、必ず事を成功させる者でなければならない。だから、子路は孔子と事を共にすることができる人ではない。）

「馮」は、「皮」「冰」の反。「好」は、去声（第四声、つまり「好む」の意）である。○「暴虎は、徒搏なり。馮河は、徒渉なり。」（『論語注疏』何晏注「孔曰、暴虎、徒搏。馮河、徒渉。」邢昺疏「「子曰、暴虎馮河、死而無悔者、吾不與也」者、空手搏虎為暴虎、無舟渡河為馮河、言人若暴虎馮河、輕死而不追悔者、吾不與之同也。子路之勇若此、故孔子抑之也」、つまり、「暴虎」は素手で虎と格闘することであり、「馮河」は船を使わずに川を渡ることである。子路の「勇」は「暴虎馮河」のようなものである。）「懼は、其の事を敬するを謂ふ。成は、其の謀を成すを謂ふ。」（「臨事而懼」、是臨那事時、又須審一審。蓋閑時已自思量都是了、都曉得了、到臨事時又更審一審。這「懼」字、正如「安而後能慮」底「慮」字相似。」「到說「臨事而懼、好謀而成」八字、雖用舍行藏地位遠了、然就此地頭看、也自好。某嘗謂聖人之言、好如荷葉上水珠、顆顆圓。這「臨事而懼」、便

是戒慎恐懼底心。若有所恐懼、心驚膽畏、便不得了。孟子說「禹惡旨酒、而好善言。湯立賢無方。文王望道而未之見。武王不泄邇、不忘遠。周公思兼三王。」許多事、皆是聖人事、然有小大不同、如「惡旨酒」、乃是事之小者。「思兼三王」、乃是事之大者。然亦都是一箇戒慎恐懼底心。人心多縱弛、便都放去。若是聖人行三軍、這便是不易之法。非特行軍如此、事事皆然。莊子庖丁解牛神妙、然每到族、心必怵然為之一動、然後解去。心動、便是懼處、豈是似醉人恣意胡亂做去。」「臨事而懼、好謀而成」、比「用之則行、舍之則藏」、固是大相遠、但這裏面道理也自完具、無欠無剩。某嘗說、聖人言語如荷葉上水珠子、一顆一顆圓。」『論語注疏』邢昺疏「「必也臨事而懼、好謀而成者也」者、此又言行三軍所與之人、必須臨事而能戒懼、好謀而有成功者、吾則與之行三軍之事也、所以誘子路使慎其勇也。」『大学章句』「安而后能慮」朱子注「慮、謂處事精詳」、つまり、「懼」は、『大学』にいう「安而後能慮」の「慮」に似ていて、事を処置するに当たっては、暇な時には既にすべて問題がないように思考を巡らし、すべてを了解した上に、事に臨む時にはまた更によく審察する、ということであり、「成」は、よく計画を練って事を成し遂げるということである。「行三軍」（つまり三軍を率いること）を共にする者が必ず「懼」と「成」を実行できる者でなければならない。ただ軍を率いる時のことだけではなく、どんな事の処置に当たっても皆そうである。）このことを言われたのは、皆子路に（「暴虎馮河」の）「勇」を抑えるようにと教えられたものである。だが「行師の要」（つまり軍を率いる場合の最も肝要なこと）は、実はこれにほかならない。子路は、思うに、知らなかったのである。謝氏（前出）が言った。「孔子は、「行藏」のことにおいては、「意無く、必無し。」（「問、用舍行藏。曰、此有數節、最好仔細看。未說到用舍行藏處、且先看箇「毋意、毋必」底意。此是甚底心。渾然是箇天理。」「余國秀問「毋意、必、固、我」。曰、意、是發意要如此。必、是先事而期必。固、是事過而執滯。到我、但知有我、不知有人。必之時淺、固之時長。」「「意、必、固、我」、亦自有先後。凡起意作一事、便用必期之望。所期之事或未至、或已過、又執滯而留於心、故有有我之患。意是為惡先鋒、我是為惡成就。」「吳仁父問「意、必、固、我」。曰、須知四者之相生、凡人做事、必先起意、不問理之是非、必期欲事成而已。事既成、是非得失已定、又復執滯不化、是之謂固。三者只成就得一箇我。及至我之根源愈大、少間三者又從這裏生出。我生意、意又生必、必又生固、又歸宿於我。」『論語集注』子罕「子絕四、毋意、毋必、毋固、毋我。」朱子注「絕、無之盡者。毋、史記作「無」是也。意、私意也。必、期必也。固、執滯也。我、私己也。四者相為終始、起於意、遂於必、留於固、而成於我也。蓋意必常在事前、固我常在事後、至於我又生意、則物欲牽引、循環不窮矣」、つまり、「毋意」は「私意」（つまり、ここでは、「理」の是非を問わないこと）がないことであり、「毋必」は「必期」（つまり、必ず期待通りにしようとすること）がないことである。）その「行」（つまり礼楽制度を実施すること）は官位を貪るというわけではないし、その「藏」（つまり隠遁すること）は自分さえよければよいというわけでもない。もし私欲があれば、登用されなくても「行」を求めるし、辞めさせられても「藏」をしないものである。だから、ただ顔回だけがこれができるとされているのである。子路は、私欲があるわけではないが、しかし「固必」（「子路說「子行三軍、則誰與」。雖無私意、然猶有固必之心」、つまり、「固必」は「執滯」（執着する）と「必期」（必ず期待通りにしようとする）のこと）がないというわけではなかったのであり、これで「行三軍」（つまり三軍を率いること）

をお尋ねするに至れば、その話しはますます卑しくなったのである。孔子のおっしゃったことは、思うに、その「失」（つまり「暴虎馮河」の「勇」）の為に彼を救うものである。だいたい、「謀」（つまり深く謀慮を巡らすこと）をしなければ「成」し遂げることはなく、「懼」（「處事精詳」、つまり、事の処置に当たっては思慮が精細緻密であること）をしなければ必ず失敗する。小さい事すらなおそうだから、まして「行三軍」ならばなおさらである。」

舍、上聲。夫、音扶。○尹氏曰、用舍無與於己、行藏安於所遇、命不足道也。顔子幾於聖人、故亦能之。

萬二千五百人為軍、大國三軍。子路見孔子獨美顔淵、自負其勇、意夫子若行三軍、必與己同。

馮、皮冰反。好、去聲。○暴虎、徒搏。馮河、徒涉。懼、謂敬其事。成、謂成其謀。言此皆以抑其勇而教之、然行師之要實不外此、子路蓋不知也。○謝氏曰、聖人於行藏之間、無意無必。其行非貪位、其藏非獨善也。若有欲心、則不用而求行、舍之而不藏矣、是以惟顔子為可以與於此。子路雖非有欲心者、然未能無固必也、至以行三軍為問、則其論益卑矣。夫子之言、蓋因其失而救之。夫不謀無成、不懼必敗、小事尚然、而況於行三軍乎。

## 第十一章

子曰、富而可求也、雖執鞭之士、吾亦為之。如不可求、從吾所好。

（「執鞭」は、王または公侯などの爵位を持った人物が馬車で外出と帰宅の時に、衆人が馬車を避けるように鞭を持って衆人を威嚇し、避けない人がいれば、その人を鞭で殴る、こういう仕事を「執鞭」と呼ぶ。「執鞭」は賤しい役目であった。「好む所に従う」は、「安於義理而已矣」とあり、ここでは、つまり、「義理」（つまり「理」）に従うだけだ、ということである。）孔子が言われた。「富みは求めれば（必ず）得られるものならば、「執鞭」の仕事でも、私はつとめるのだ。もし求めても（必ず）得られるものでなければ、「理」に従うだけだ。」

集注：

「好」は、去声（第四声、つまり「好む」の意）である。「執鞭」は、「賤しき者の事」（『周礼』秋官・司寇「條狼氏掌執鞭以趨辟。王出入、則八人夾道。公則六人、侯伯則四人、子男則二人。」鄭玄注「趨辟、趨而辟行人、若今卒辟車之為也。」孫詒讓疏「掌執鞭以趨辟者、鞭所以威人、衆有不辟者、則以鞭毆之。」『論語注疏』何晏注「鄭曰、富貴不可求而得之、當修德以得之。若於道可求者、雖執鞭之賤職、我亦為之」、つまり、王または公侯などの爵位を持った人物が馬車で外出と帰宅の時に、衆人が馬車を避けるように鞭を持って衆人を威嚇し、避けない人がいれば、その人を鞭で殴る、こういう仕事を「執鞭」と呼ぶ。「執鞭」は賤しい職業であった。）「設言するに、富若し求む可ければ」（「讀「富而可求」章、曰、須要仔細看「富而可求也」一句。上面自是虛意。言「而可求」、便是富本不可求矣」、つまり、富はもともと求めれば必ず得られるものではないが、「仮定の話だが、富はもし求めれば必ず得られるものであれば」、ということ）、賤しい仕事をして富を求めるに身を置いても、構わない。しかし「命」（「曰、此

『論語集注』（朱熹撰）の日本語訳（述而第七　中篇）――『論語集注』を主とする朱子の『論語』解釈――　孫　路易

只是氣稟之命。富貴、死生、禍福、貴賤、皆稟之氣而不可移易者。」「稟得豐厚者、便富。」「稟得厚底、則富。」「稟得氣之華美者、則富盛」、つまり、生まれながら稟受した気の種類で既に決定されて変えることができないもの）があるから、求めれば必ず得られるものではなければ、「義理」（「理」）に従うだけである。どうして徒に賤しい仕事をして侮辱を受ける必要があろうか。蘇氏（前出）が言った。「孔子は、富を求めようとする意志が全くないのだから、どうしてその得られるかどうかを問われるのであろうか。この話しをなさったのは、特にその決して求めれば得られるものではないことを明らかにしたものである。」楊氏（前出）が言った。「君子は富貴を嫌うから求めないのではなく、それは「天に在る」（つまり「命」がある）のだから、求められる「道」（ここでは、つまり必ず富貴を得られる方法）がないのだ。」

好、去聲。○執鞭、賤者之事。設言富若可求、則雖身為賤役以求之、亦所不辭。然有命焉、非求之可得也、則安於義理而已矣、何必徒取辱哉。○蘇氏曰、聖人未嘗有意於求富也、豈問其可不可哉。為此語者、特以明其決不可求爾。楊氏曰、君子非惡富貴而不求、以其在天、無可求之道也。

## 第十二章

子之所慎、齊、戰、疾。

（「齊」はつまり、思慮を整えることである。祭祀の時に、思慮を整えることで「誠敬」を尽くし、祭祀者が「誠敬」を尽くせば被祭祀者の「精神」（つまり「心」）と接することができるのである。「戰」はつまり戦争のことである。「疾」はつまり疾病のことである。）孔子の慎まれたことは、斉、戦、疾であった。

集注：

「齊」は、「側」「皆」の反。「斉の言為るや、斉なり。将に祭らんとして其の思慮の斉はざる者を斉へて」（「何丞説、敬不在外、但存心便是敬。先生曰、須動容貌、整思慮、則生敬。」「林問「思無邪」。曰、人之踐履處、可以無過失。若思慮亦至於無邪、則是徹底誠實、安得不謂之誠」、つまり、「「斉」という言葉は「斉（ととの）える」の意である。祭りを行おうとする際にその思慮の整っていないのを整えて」ということ。「斉」は、ここでは、整えることであり、思慮を整えば即ち「誠」である。）「神明に交わるなり。」（「蔡行夫問事鬼神。曰、古人交神明之道、無些子不相接處。古人立尸、便是接鬼神之意。」「「王用亨于西山」、言誠意通神明、神亦隨之、如「況於鬼神乎」之意」、つまり、天地山川の神や先祖の霊魂と接する、ということ。「神明」は、ここでは、天地山川の神や先祖の霊魂のことであり、「交」は、ここでは、接することである。）「誠の至ると至らざると、神の饗くると饗くらざると」（「祭外神、謂山林溪谷之神能興雲雨者、此孔子在官時也。雖神明若有若亡、聖人但盡其誠敬、儼然如神明之來格、得以與之接也。「吾不與祭、如不祭」、孔子自謂當祭之時、或有故而使人攝之、禮雖不廢、然不得自盡其誠敬、終是不滿於心也。范氏所謂「有其誠則有其神、無其誠則無其神」。蓋神明不可見、惟是此心盡其誠敬、專一在於所祭之神、便見得「洋洋然如在其上、如在其左右」。然則神之有無、皆在於此心之

誠與不誠、不必求之恍忽之間也」、つまり、「誠」を尽くすことができるかどうか、これによっての、「神」（ここでは、つまり「神明」）が祭りを受け入れてくれるかどうか、ということ。「神明」（つまり天地山川の神や先祖の霊魂）はあるような、ないような、こういう状態なので、人間はただその「誠敬」を尽くせば、「神明」がその祭りが行われている場所に「来格」（「鬼神只是氣。屈伸往來者、氣也。」「曰、祭祀致得鬼神來格、便是就既屈之氣又能伸也。」「所謂來格、亦略有些神底意思。以我之精神感彼之精神、蓋謂此也。」「人精神飛揚、心不在殼子裏面、便害事」、つまり、散じて屈して去っていった気がまた伸びてやってくる、ということ。祭祀の場合は、祭祀者の「精神」（ここでは、つまり「心」であるが、凝固しても実質を持つ形体を形成しない気）と被祭祀者の「精神」が互いに感じあって、そこで被祭祀者の「精神」が祭祀の場にやってくるのだが、被祭祀者の「精神」は見えるものではなく、ただ祭祀者が「誠敬」を尽くして祭りを行えば、被祭祀者の「精神」が来ていることが感じられるだけである）して、それに接することができる、ということである。）皆これにおいて決まるのである。戦争すれば「衆」（『周易』師「彖曰、師、衆也」、つまり、兵士たち）の生死、国の存亡が関わっているのである。疾病もまた我が身の生死存亡に関係するものだから、皆慎まなければならないのだ。尹氏（前出）が言った。「孔子は、慎まないものはなかったが、弟子はその大きな事だけを記録したのである。」

齊、側皆反。○齊之為言齊也、將祭而齊其思慮之不齊者、以交於神明也。誠之至與不至、神之饗與不饗、皆決於此。戰則衆之死生、國之存亡繫焉、疾又吾身之所以死生存亡者、皆不可以不謹也。○尹氏曰、夫子無所不謹、弟子記其大者耳。

## 第十三章

子在齊聞韶、三月不知肉味。曰、不圖為樂之至於斯也。

（「韶」は、「某問、「漢家周舞」、注云「此舜舞」。曰、遭秦之暴、古帝王樂盡亡、惟韶樂獨存、舜舞乃此舞也。」とあり、「韶」は善を尽くし、美を尽くしたものと、孔子が絶賛された舜の創作した舞楽であり、漢代までは、古代帝王の楽が殆ど散逸して伝わらなかったのだが、ただ「韶」だけが残っていたのである。「三月肉の味を知らず」は、「三月」は、「三ヶ月」の意ではなく、数ヶ月、期間が長かったことを意味するものであり、「数ヶ月の間肉の味を知らなかった」の意ではなく、「韶」を数ヶ月学んでいて夢中の余り、ついに肉の味を知らなかった（つまり肉の美味しさを感じなかった）、ということである。）孔子は斉国で「韶」（つまり舜の作った音楽）を聴いて、（感動して）三月（つまり数ヶ月も学んで）、（遂に）肉の美味しさを感じなかった。「この音楽はここまでの（美しい）ものとは思わなかった。」と言われました（つまり深く感嘆されたのである）。

集注：

「史記に「三月」の上に「学之」の二字有り。」（『史記』孔子世家「與齊太師

語樂、聞韶音、學之、三月不知肉味、齊人稱之。」「史記「子在齊聞韶音、學之三月、不知肉味。」「三月」當作一點。蓋是學韶樂三月耳、非三月之久不知肉味也。」「學之亦須數月方熟。三月、大約只是言其久、不是真箇足頭九十日、至九十一日便知肉味」、つまり、「學之、三月不知肉味」と読むのではなく、「學之三月、不知肉味」と読むべきである、ということ。「三月」は、「三ヶ月」の意ではなく、数か月、期間が長かったことを意味するものである。）「肉の味を知らず」（つまり肉の美味しさを感じなかったこと）とは、「蓋し心是れに一にして他に及ばざるなり。」（「問、伊川疑「三月」即是「音」字、如何。曰、此處最要看他「不知肉味」處、最有意思。蓋夫子知韶之美、一聞之、則感之至深、學之三月、故至於不知肉味。若道一聞之便三月不知肉味、恐無此道理、伊川疑得自是。但史記上有「學之」二字、伊川恐適不曾考到此耳。觀此處須見得夫子之心與舜之心分明為一、感之至深、故盡心以學之、念念在此而自不能忘也。」「夫子之心與韶樂相契、所以不知肉味、又有習之三月之說。」「吳伯英問、「心不在焉、則食而不知其味」、是心不得其正也。然夫子聞韶、何故三月不知肉味。曰、也有時如此。所思之事大、而飲食不足以奪其志也。且如「發憤忘食」、「吾嘗終日不食」、皆非常事。以其所憤所思之大、自不能忘也。」「子聞韶音、學之三月、不知肉味。「學之」一節、不知如何、今正好看其忘肉味處。這裏便見得聖人之樂、如是之美、聖人之心、如是之誠。又曰、聖人聞韶、須是去學、不解得只恁休了。學之亦須數月方熟。三月、大約只是言其久、不是真箇足頭九十日、至九十一日便知肉味。想見韶樂之美、是能感動人、是能使人視端而行直。某嘗謂、今世人有目不得見先王之禮、有耳不得聞先王之樂、此大不幸也」、つまり、思うに、心がこれに専一してほかのことに気配りをすることが出来なかった、ということ。「韶」の美しさを知っていた孔子は、それを聴くと、深く感動して、数ヶ月も学んで、遂に肉の美味しささえ感じないことになったのであり、これは孔子の心が舜の作った「韶」と意気投合して、数ヶ月も学んだことの喜びを表しているものである。）「舜の作った音楽はこれほど美しいものとは思わなかった」と（孔子が）言われたのは、「韶」の「情文」（「世固有人硬欲行古禮者、然後世情文不相稱。」「古禮繁縟、後人於禮日益疏略。然居今而欲行古禮、亦恐情文不相稱、不若只就今人所行禮中刪修、令有節文、制數、等威足矣。」「儀禮、不是古人預作一書如此。初間只以義起、漸漸相襲、行得好、只管巧、至於情文極細密、極周經處。」「今朝庭宗廟之禮、情文都自相悖、不曉得。古者主位東向、配位南向、故拜即望西。今既一列皆南向、到拜時亦却望西拜、都自相背。古者用籩豆簠簋等陳於地、當時只席地而坐、故如此飲食為便。今塑像高高在上、而祭饌反陳於地、情文全不相稱。」「曰、朋友交游固有淺深。若泛然之交、一一要周旋、也不可。於自家情分稍厚、自著如此。須是情文相稱、若汎汎施之、却是曲意徇物」、つまり、「情」は、心の趣や気持ちや心情のことであり、「文」はその心の趣や気持ちや心情に応じての礼楽のことである）の備えることを極めていたのだから、その感嘆の深いことを自覚していなかったのである。思うに、聖人でなければこれほどまでの感動に及ぶことはできないであろう。范氏（前出）が言った。「「韶は美を尽くし、又た善を尽くす。」（『論語集注』八佾「子謂韶、盡美矣、又盡善也。謂武、盡美矣、未盡善也。」朱子注「韶、舜樂。武、武王樂。美者、聲容之盛。善者、美之實也。舜紹堯致治、武王伐紂救民、其功一也、故其樂皆盡美。然舜之德、性之也、又以揖遜而有天下。武王之德、反之也、又以征誅而得天下、故其實有不同者」、つまり、孔子が舜の作った「韶」を「美を尽くし、善を尽く

した」と絶賛された、ということ。）音楽のそれより上のものはないものである。だから、三ヶ月も学んで、肉の美味しさを感じないことに至り、これほどに讃嘆されたのである。「誠」（「聖人之心、如是之誠。」「誠、實也。」「誠者、真實無妄之謂。」「誠者、理之在我者皆實而無偽、天道之本然也」、つまり、「理」に適っていて偽りのないこと）の極まりであり、感動の深いことである。」

史記三月上有「學之」二字。不知肉味、蓋心一於是而不及乎他也。曰、不意舜之作樂至於如此之美、則有以極其情文之備、而不覺其歎息之深也、蓋非聖人不足以及此。○范氏曰、韶盡美又盡善、樂之無以加此也。故學之三月、不知肉味、而歎美之如此。誠之至、感之深也。

## 第十四章

冉有曰、夫子為衛君乎。子貢曰、諾。吾將問之。入、曰、伯夷、叔齊何人也。曰、古之賢人也。曰、怨乎。曰、求仁而得仁、又何怨。出、曰、夫子不為也。

「冉有」（「冉有、孔子弟子、名求。」『史記』仲尼弟子列伝「冉求、字子有、少孔子二十九歳。」裴駰集解「鄭玄曰、魯人」、つまり、孔子弟子の子有）が「先生は衛国の主君を助けられるのだろうか。」と（子貢に）聞いた。「子貢」（「子貢、姓端木、名賜。」『史記』仲尼弟子列伝「端木賜、衛人、字子貢、少孔子三十一歳。」「子貢相衛、而結駟連騎、排藜藿入窮閭、過謝原憲」、つまり、孔子弟子であり、衛国の宰相を務めたことがある）は「よろしい、私は（先生の室に）入ってお尋ねしてみよう。」と言った。入って、「伯夷、叔齊はどんな人物ですか。」とお尋ねした。「昔の賢人だ。」と孔子が答えられた。「後悔しなかったのですか。」とお尋ねすると、孔子が「仁を求めて仁を得たのだから、また何の後悔があろうか。」と言われた。（孔子の室を）出て、言った。「先生は助けられない。」

（伯夷は父の遺命を尊き、叔齊は「天倫」（ここでは、嫡子と庶子の違いのことを指すのであるが、即ち、「嫡子相続」の規定）を重んじ、その国を譲ったのは、二人とも「天理」（「理」）に適っての行為で心の安らぎが得られることを求めるためである。伯夷は外国に逃げたことで心の安らぎを得て、叔齊は兄に君位を譲ったことで心の安らぎを得た。だから、二人とも国を譲ったことで、「仁を求めて仁を得たり」のである。子貢は、国を譲ったことは正しいことでなければ後悔するであろうと思って、更に「怨みたるか」とお尋ねしたのだが、「仁を求めて仁を得たり。又た何ぞ怨みん。」という孔子の答えを聞いて、国を譲ったことこそ「理」に適っての行為だと知り、そこで「孔子は輒を助けない」と判断することができたのである。）

集注：

「為」は、去声（第四声、ここでは、「助ける」のような意味）である。「為」は、「助ける」のような意味である。「衛君」は、「出公の輒」（『論語集注』子路「子路曰、衛君待子而為政、子將奚先。」朱子注「衛君、謂出公輒也。是時魯哀公之十年、

『論語集注』（朱熹撰）の日本語訳（述而第七　中篇）――『論語集注』を主とする朱子の『論語』解釈――　孫　路易

孔子自楚反乎衛。」『春秋左氏伝集解』哀公二年伝「且亡人之子輒在。」杜預集解「輒、蒯聵之子出公也。靈公適孫」、つまり、輒は、衛国君主の出公である、ということ。輒は、荘公蒯聵の子、靈公の孫である。）「靈公は其の世子蒯聵を逐ふ。」（『孟子』滕文公上「滕文公為世子、將之楚、過宋而見孟子。」朱子注「世子、太子也。」『論語集注』子路「故君子名之必可言也、言之必可行也。君子於其言、無所苟而已矣。」朱子注「胡氏曰、衛世子蒯聵恥其母南子之淫亂、欲殺之不果而出奔。靈公欲立公子郢、郢辭。公卒、夫人立之、又辭。乃立蒯聵之子輒、以拒蒯聵。夫蒯聵欲殺母、得罪於父、而輒據國以拒父、皆無父之人也、其不可有國也明矣。夫子為政、而以正名為先。必將具其事之本末、告諸天王、請于方伯、命公子郢而立之。則人倫正、天理得、名正言順而事成矣」、つまり、「世子」は、太子のことであり、衛国の太子蒯聵が母の南子を殺そうとしたが、失敗して外国（宋国）に亡命した、ということ。）靈公が亡くなられて、衛国の人々が蒯聵の子供の輒を国君と擁立した。そこで晋国が蒯聵を衛国に帰国させようとしたが、輒は蒯聵の衛国への入国を拒否した。当時、孔子が衛国に滞在していた。衛国の人々は、蒯聵が父から罪を受けたから、（靈公の）嫡孫の輒が国君となるべきと考えていた。「故に冉有疑ひて之を問ふ。」（「夫子為衛君乎。」若只言以子拒父、自不須疑而問。今冉子疑夫子為衛君者、以常法言之、則衛公輒亦於義當立者也。以輒當立、故疑夫子必助之」、つまり、それ故に冉有が疑問に思って質問した、ということ。冉有は、孔子が必ず輒を助けると思って、そこで「夫子は衛の君を為（たす）けんか。」と子貢に尋ねたのである。）「諾」は、同意を表す応答の言葉（つまり、「よし」「よろしい」の意）である。

「伯夷、叔齊は、孤竹君の二子なり。」（「伯夷、孤竹君之長子。」『史記』伯夷列伝「其傳曰、伯夷、叔齊、孤竹君之二子也。」司馬貞索隠「按、「其傳」蓋韓詩外傳及呂氏春秋也。其傳云孤竹君、是殷湯三月丙寅日所封。相傳至夷、齊之父、名初、字子朝。伯夷名允、字公信。叔齊名致、字公達。解者云夷、齊、謚也。伯、仲、又其長少之字。」張守節正義「本前注「丙寅」作「殷湯正月三日丙寅」。括地志云、孤竹古城在盧龍縣南十二里、殷時諸侯孤竹國也」、つまり、伯夷と叔齊は、殷の孤竹という諸侯国の国君の二人の子供である、ということ。伯夷が長男である。）その父親が亡くなりかけた時に、三男の叔齊を主君に立てるという遺命を残した。父親が亡くなり、叔齊が君位を長男の伯夷に譲ろうとした。伯夷は「父の遺命だ」と言って、すぐに外国に逃げた。叔齊も君位を継がず逃げたから、「国人其の中子を立つ。」（「吳伯英問、夷齊讓國而去、一以父命為尊、一以天倫為重、要各得其本心之正、而盡乎天理之公矣。所謂孤竹君、當時或無中子之可立、則二子將奈何。曰、縱二子不立、則其宗社之有賢子弟、立之可也」、つまり、衛国の人々がその次男（仲馮）を主君に立てた、ということ。「もし長男と三男の間の次男がいない場合は、国に優秀な人物があれば、主君を立てることができる。」と朱子が説明している。）その後、周の武王が紂を討伐しようとした時、伯夷と叔齊が武王の乗っている馬を引き留めて諫めた。武王が商（殷）を滅ぼした後に、伯夷と叔齊が周の穀物を食べることを恥じて、周を去って首陽山に隠遁して、遂に餓死した。「怨」は、「悔いる」「後悔する」のような意味である。「君子是の邦に居れば、其の大夫を誹らず」（『孔子家語』子貢問「子貢出、謂子路曰、子謂夫子而弗知之乎、夫子徒無所不知也。子問非也。禮、居是邦、則不非其大夫」、つまり、君子がこの国に居れば、この国の大夫を誹らないのが礼である、ということ）、ましてやその主君に対してなら言うまでもない。だから、子貢

は衛国の君主を斥言しないで、伯夷と叔齊のことを尋ねたのである。孔子がこのように答えられたことから、その衛国の主君を助けないということが分かたのである。「蓋し伯夷は父命を以て尊しと為し、叔斉は天倫を以て重しと為す。其の国を遜るや、皆な天理の正に合して、人心の安きに即く所以を求む。」（「曰、伯夷不敢安嫡長之分、以違君父之命。叔齊不敢從父兄之命、以亂嫡庶之義、這便是「求仁」。伯夷安於逃、叔齊安於讓、而其心舉無隙杌之慮、這便是「得仁」否。曰、然。衛君便是不能求仁耳。」「便見得夷齊兄弟所處、無非天理。蒯聵父子所向、無非人欲。二者相去、奚啻澆贽、美玉、直截天淵矣。」「問、子貢欲知為衛君、何故問夷齊。曰、一箇是父子爭國、一箇是兄弟讓國、此是、則彼非可知。問、何故又問「怨乎」。曰、此又審一審。所以夫子言「求仁得仁」、是就心上本原處說。凡讓出於不得已、便有怨。夷齊之讓、是合當恁地、乃天理之當然、又何怨。大綱衛君底固為不是、到此越見得衛君沒道理」、つまり、思うに、伯夷は父の遺命を尊き、叔斉は「天倫」（ここでは、嫡子と庶子の違いのことを指すのであるが、即ち、「嫡子相続」の規定）を重んじ、その国を譲ったのは、二人とも「天理」（「理」）に適っての行為で心の安らぎが得られることを求めるためである、ということ。伯夷は外国に逃げたことで心の安らぎを得て、叔斉は兄に君位を譲ったことで心の安らぎを得た。だから、二人とも国を譲ったことで、「仁を求めて仁を得たり」のである。）既に二人ともその「志を得た」（ここでは、つまり「仁を求めて仁を得たり」）のであれば、その国を捨てるのを見ること、「敝蹝」（『孟子集注』尽心上「曰、舜視棄天下、猶棄敝蹝也。」朱子注「蹝、草履也」、つまり、破れた草履」を捨てるようなものだから、何の後悔があろうか。もし衛国の輒が国に居て父の入国を拒んでひたすら君位を失うのを恐れていたのであれば、「其れ年を同じくして語る可からざること明らかなり。」（『史記』秦始皇本紀「比權量力、則不可同年而語矣」、つまり、それは同列に論じることができるものではないのは明らかである、ということ。）程子（前出）が言った。「伯夷、叔斉は、国を譲って外国に逃げ、討伐を諫めて餓死したこと、最後まで後悔することはなかった。「夫子以て賢と為す。故に其の輒と与せざるを知るなり。」（「夫子說「古之賢人也」。賢人固有做得間不恰好處、便未知得夷齊之讓是與不是。若是、不必遜、則終未免有怨悔。若有怨悔、則讓便未得為是。如此、則未見得夫子不為輒。所以更問「怨乎」。夫子說「求仁而得仁、又何怨」。恁地便是要讓、讓方是合這道理。既是以讓為合理、則始知夫子之不為輒」、つまり、孔子が「伯夷と叔斉は昔の賢人だ。」と言われたことから、子貢は孔子がその輒を助けないことが分かった、ということ。子貢は、国を譲ることは正しいことでなければ伯夷と叔斉が後悔するのであろうと思って、更に「怨みたるか」とお尋ねしたのだが、「仁を求めて仁を得たり。又た何ぞ怨みん。」という孔子の答えを聞いて、国を譲ったことこそ「理」に適っての行為だと知り、そこで「孔子は輒を助けない」と判断することができたのである。）」

為、去聲。○為、猶助也。衛君、出公輒也。靈公逐其世子蒯聵。公薨、而國人立蒯聵之子輒。於是晉納蒯聵而輒拒之。時孔子居衛、衛人以蒯聵得罪於父、而輒嫡孫當立、故冉有疑而問之。諾、應辭也。

伯夷、叔齊、孤竹君之二子。其父將死、遺命立叔齊。父卒、叔齊遜伯夷。伯夷曰、父命也。遂逃去、叔齊亦不立而逃之、國人立其中子。其後武王伐紂、夷、齊扣馬而諫。武王滅商、夷、齊恥食周粟、去隱于首陽山、遂餓而死。怨、猶悔也。

君子居是邦、不非其大夫、況其君乎。故子貢不斥衛君、而以夷、齊為問。夫子告之如此、則其不為衛君可知矣。蓋伯夷以父命為尊、叔齊以天倫為重。其遜國也、皆求所以合乎天理之正、而即乎人心之安。既而各得其志焉、則視棄其國猶敝蹝爾、何怨之有。若衛輒之據國拒父而惟恐失之、其不可同年而語明矣。○程子曰、伯夷、叔齊遜國而逃、諫伐而餓、終無怨悔、夫子以為賢、故知其不與輒也。

## 第十五章

子曰、飯疏食飲水、曲肱而枕之、樂亦在其中矣。不義而富且貴、於我如浮雲。

（「肱」は、『詩経集伝』祈父之什・無羊「麾之以肱、畢來既升。」朱子注「肱、臂也」、つまり、腕のことである。「不義にして富み且つ貴き」はつまり、「天理」（「理」）に適わずして得た富貴のことである。）孔子が言われた。「粗末な飯を食べて水を飲み、腕を曲げて枕にし、（心にほんの少しの「渣滓」（つまり私意・私欲）もなく、すべてが「天理」。だから、）楽しみもまたその中にある。「理」に適わずして得た富貴は、私にとっては「浮雲」（つまりあるようでない）のようなものだ。」

集注：

「飯」は、「符」「晩」の反（つまり、「食べる」の意）。「食」は、「嗣」と発音する（つまり、ここでは、「飯」の意）。「枕」は、去声（第四声、つまり、「枕にして寝る」の意）である。「樂」は、「洛」と発音する（つまり、「楽しむ」の意）。「飯」は、食べることである。「疏食」は、「麤飯」（「麤」は、「粗」であり、粗飯はつまり、粗末な飯）である。聖人の心は、「渾然として天理」（「蓋理只是一箇渾然底、人與天地混合無間。」「或問、仁者心之德。曰、義禮智、皆心之所有、仁則渾然。分而言之、仁主乎愛。合而言之、包是三者。」「渾然天理便是仁、有一毫私欲便不是仁了。」「恐仁是渾然天理、無纖毫私欲處。」「凡所謂聖者、以其渾然天理、無一毫私意。」「聖人之心渾然一理。蓋他心裏盡包這萬理、所以散出於萬物萬事、無不各當其理。」「國秀問、向曾問身心性情之德、蒙批誨云云。宋傑竊於自己省驗、見得此心未發時、其仁義禮智之體渾然未有區別。於此敬而無失、則發而為惻隱、羞惡、辭遜、是非之情、自有條理而不亂。如此體認、不知是否。曰、未須說那「敬而無失」、與未有區別、及自有條理而不亂在、且要識認得這身心性情之德是甚底模樣。說未有區別、亦如何得。雖是未發時無所分別、然亦不可不有所分別。蓋仁自有一箇仁底模樣物事在內、義自有箇義底模樣物事在內、禮智皆然。今要就發處認得在裏面物事是甚模樣。故發而為惻隱、必要認得惻隱之根在裏面是甚底物事。發而為羞惡、必要認得羞惡之根在裏面是甚底物事。禮智亦如之。譬如木有四枝、雖只一箇大根、然必有四根、一枝必有一根也」、つまり、すべてが「天理」である、ということ。「渾然」には、二つの意味がある。一つは「混合」のことであるが、一条一条の理がそれぞれ乱れず分別のある混合、ということである。もう一つはすべてが「理」であってほんの少しの私意・私欲もないということである）、極めて困窮な状態に置かれても、楽しむこともまたないことはないのである。「其の不義の富貴を視るは、浮雲の有ること無きが如く、漠然として其の中に動く所無きなり。」（「問、上蔡云「義而得富得貴、猶如浮雲、況不義乎。」曰、這是上蔡說得過當。此只說不義之

富貴、視之如浮雲、不以彼之輕、易吾之重。若義而得富貴、便是當得、如何掉脱得。如舜禹有天下、固說道「不與」、亦只恁地安處之。又如「所以長守貴也、所以長守富也」、義當得之、亦自當恁地保守」、つまり、その「不義の富貴」（「義者、天理之所宜。」『孟子集注』離婁上「仁、人之安宅也。義、人之正路也。」朱子注「義者、宜也、乃天理之當行、無人欲之邪曲、故曰正路」、つまり、「天理」（「理」）に適わずして得た富貴）を見ることが、浮雲のあるようでないものに対するが如く、「漠然」（「問「道千乘之國」章。曰、龜山說此處、極好看。今若治國不本此五者、則君臣上下漠然無干涉、何以為國」、つまり、「冷淡」「無関心」のこと）としてそれに心が動くことはない、ということ。「「天理」に適って得た富貴ならば（「若義而得富貴」）、これは得るべきものであってまた当然守るべきものでもある。」と朱子が説明している。）程子（前出）が言った。「粗末な飯と水だけの食事を楽しむのではない。粗末な飯と水だけの食事だが、その楽しむことを変えることはできない。不義の富貴を、浮雲のように軽視する。」また言った。「「須く楽しむ所の者は何事かを知るべし。」（「問、「樂亦在其中」、聖人何為如是之樂。曰、正要理會聖人之心如何得恁地。聖人之心更無些子渣滓。故我之心淘來淘去、也要知聖人之心。」「渣滓是私意人欲。」「「樂亦在其中」、此樂與貧富自不相干、是別有樂處。如氣壯底人、遇熱亦不怕、遇寒亦不怕。若氣虛、則必為所動矣」、つまり、楽しんでいたのは何の事かを知らなければならないのだ、ということ。朱子は、「聖人の心にはほんの少しの「渣滓」（つまり私意・私欲）もないから、当然楽しむのである。その楽しむことは貧富に関係ないものである。」と説明している。）」

飯、符晚反。食、音嗣。枕、去聲。樂、音洛。○飯、食之也。疏食、麤飯也。聖人之心、渾然天理、雖處困極、而樂亦無不在焉。其視不義之富貴、如浮雲之無有、漠然無所動於其中也。○程子曰、非樂疏食飲水也、雖疏食飲水、不能改其樂也。不義之富貴、視之輕如浮雲然。又曰、須知所樂者何事。

## 第十六章

子曰、加我數年、五十以學易、可以無大過矣。

（「加」は、「仮」の字である（つまり「仮す」の意）。「五十」は、「卒」の字の誤りである（つまり、「卒」は「終える」の意）。「五十以学易」は、この話は孔子が既に七十歳を超えていた時の話であって、「五十にして以て易を学べば」の意ではなく、「以て易を学ぶを卒（おえ）るれて」の意である。孔子は少年の時に『易』を学ばず、晩年になってはじめて学んだこういうことではなく、孔子は晩年に『易』についての心に思っていた理解に基づいて彖伝、繫辞伝、象伝、說卦伝、文言伝、などの『易』の解説としての諸伝を書かれたのである（つまり「贊易」のこと）。「以て大過無かる可し」は、孔子の自謙の言葉であり、孔子が「自足」（つまり自ら満足すること）をしない、ということを意味するものである。過ちとは、例えば、乾卦に「潛龍勿用」「見龍在田、利見大人。」「飛龍在天、利見大人。」とあるにもかかわらず、潛むべきなのに潛まず、面会すべきなのに面会せず、飛ぶべきなのに飛ばない、これはすべて過ちである。）孔子が言われた。「もし私に後数年寿

命を延ばせば、『易』を学び終えられて、大きな過ちがなくて済むのだ。」

集注：

「劉聘君、元城劉忠定公を見るに、自ら言ふ、嘗て他論を読むに、加を假に作り、五十を卒に作る。」（『論語集注補正述疏』「劉聘君者、勉之也。宋史隱逸傳称焉。聘君、猶徵君、以其為天子所徵聘也。」『朱子年譜』十四歳の条「稟學于劉屏山、劉草堂、胡籍溪三先生之門。」注「文集屏山墓表云、先人疾病時、嘗顧語熹曰、籍溪胡原仲、白水劉致中、屏山劉彦沖、此三人者吾友也。其學皆有淵源、吾所敬畏。吾即死、汝往父事之、而唯其言之聽、則吾死不恨矣。熹飲泣受言不敢忘。既没、則奉以告三君子而稟學焉。」『宋元学案』元城学案「劉安世、字器之、大名人。父太僕卿仲通與溫公為同年契、故遣師事之。」『宋史』孝宗三「戊申、謚劉安世曰忠定。」列伝第一百四「劉安世、字器之、魏人。」『論語集注補正述疏』「金氏履祥云、舊經無版本、太學博士兼立諸家本、學者所在傳寫焉。迨後唐長興三年以來、國子監始有版本、然與唐開元本微不同、開元本所寫已與古本不同、自來民間傳寫本猶有存者、故劉忠定尚得見他《論》也」、つまり、劉聘君が劉安世に会った時に、劉安世が自ら「以前に他の版本の『論語』を読んだところ、「加」の字が「假」の字となっていて、「五十」が「卒」の字となっていた。」と言った、ということ。「劉聘君」は、劉勉之であり、一〇九一～一一四九、名は勉之、字は致中。少年時代の朱子が彼に師事したことがある。「元城劉忠定公」は、劉安世であり、一〇四八～一一二五、字は器之、号は元城、謚は忠定、司馬光に師事したことがある。）そもそも、「加」と「假」は発音が相近いから誤って読んだのであり、「卒」と「五十」は字が相似ているから誤って分けたのであろう。私が思うには、この章の語は、『史記』では「我に数年を仮せ、是くの若くなれば、我易に於て則ち彬彬たらん。」（『史記』孔子世家「於是孔子自楚反乎衛。是歳也、孔子年六十三、而魯哀公六年也。」「孔子晩而喜易、序彖、繫象、說卦、文言。讀易、韋編三絕。曰、假我數年、若是、我於易則彬彬矣。」『論語集注』雍也「子曰、質勝文則野、文勝質則史。文質彬彬、然後君子。」朱子注「彬彬、猶班班、物相雜而適均之貌。言學者當損有餘、補不足、至於成德、則不期然而然矣」、つまり、私にあと数年寿命を延ばしてほしい。このようになれば、私は『易』においては行き過ぎた部分を減らし足りない部分を補うのだ、ということ。孔子が『易』の彖伝、繫辞伝、象伝、說卦伝、文言伝、などの諸伝を書かれたのは晩年であり、少なくとも六十三歳以降のことである。）となっている。「加」は正に「仮」となっていて、「五十」の字はない。「蓋し是の時、孔子年已に幾んど七十なり。五十の字誤りなること疑ひ無きなり。」（「問「五十以學易」章、先生擧史記、云、是時孔子年老、已及七十、欲贊易、故發此語。若作「五十以學易」、全無意思。問、孔子少年不學易、到老方學易乎。曰、作彖、象、文言以為十翼、不是方讀易也。」「又曰、夫子讀易、與常人不同。是他胸中洞見陰陽剛柔、吉凶消長、進退存亡之理。其贊易、即就胸中寫出這箇理」、つまり、思うに、その時、孔子の年は既に七十歳を超えていたのであり、「五十」の字は誤植であることは間違いない、ということ。孔子は少年の時に『易』を学ばず、晩年になってはじめて学んだこういうことではなく、孔子は晩年に『易』についての心に思っていた理解に基づいて彖伝、繫辞伝、象伝、說卦伝、文言伝、などの『易』の解説としての諸伝を書かれたのである（つまり「贊易」のこと）。）「易を学べば、則ち吉凶消長の理、進退存亡の道明らかなり。」（「問「五十

學易」一段。曰、聖人學易、於天地萬物之理、吉凶悔吝、進退存亡、皆見得盡、自然無差失。聖人說此數句、非是謾然且恁地說。聖人必是見得是如此、方如此說。」「文振問「五十以學易」。曰、也只就卦爻上占考其理合如何。他書一事是一理、易却說得闊也。有底事說在裏、未有底事也說在裏。又曰、易須錯綜看、天下甚麼事、無一不出於此。如善惡是非得失、以至於屈伸消長盛衰、看是甚事、都出於此。伏羲以前、不知如何占考。至伏羲將陰陽兩箇畫卦以示人、使人於此占考吉凶禍福。一畫為陽、二畫為陰、一畫為奇、二畫為偶、遂為八卦。又錯綜為六十四卦、凡三百八十四爻。文王又為之彖、象以釋其義、無非陰陽消長盛衰伸屈之理。聖人之所以學者、學此而已」、つまり、『易』を学べば、吉凶や「消長」（「陰陽雖是兩箇字、然却只是一氣之消息、一進一退、一消一長。進處便是陽、退處便是陰。長處便是陽、消處便是陰。只是這一氣之消長、做出古今天地間無限事來。所以陰陽做一箇說亦得、做兩箇說亦得。」「也只是陰陽盛衰消長之理、大數可見。」「天地間只有陰陽二者而已、便會有消長。」「只此一心、但看天理私欲之消長如何爾。」「天理人欲、相為消長。克得人欲、乃能復禮」、つまり、陰陽においては、気の伸びてやってくることが「長」、気の屈して去っていくことが「消」、心においては、すべてが「天理」であれば「長」、「人欲」があれば「消」、ということ）の「理」（ここでは、つまり道理）、進退や存亡の「道」（ここでは、つまり在り方）が明らかになる、ということ。天地万物の「理」、吉凶や悔吝や進退や存亡、それから善悪や是非や得失から陰陽の気の屈伸や消長や盛衰まで、天下の如何なる事、『易』に含まれないものは一つもない。それはただ陰と陽の二つの符号だけをもって表している。『易』は、伏羲が陰と陽の二つの符号（つまり「一畫為陽、二畫為陰」）と八卦及び六十四卦を創作し、文王は彖辞、象辞を付けてその意味を解釈した、これによって作られたものであるが、陰陽（つまり気）の消長、盛衰、伸屈の「理」（ここでは、つまり道理）が説かれているにほかならない。聖人が『易』を学ぶのは、これを学ぶにほかならない。）「故に以て大過無かる可し。」（「此孔子繫易之時、自謂「假我數年、卒以學易、可以無大過」者、為此自謙之辭、以教學者、深以見易之道無窮也。」「問、「學易無大過」、聖人何以有過。曰、只是聖人不自足之意。聖人此般話、也如「道者三、我無能」、「聖仁吾豈敢」、不是聖人能如此、更誰能如此。」「又曰、所謂「大過」、如當潛而不潛、當見而不見、當飛而不飛、皆是過。又曰、乾之一卦、純乎陽、固是好。如「元亨利貞」、蓋大亨之中、又須知利在正、非正則過矣。又曰、如坤之初六、須知履霜有堅冰之漸、要人恐懼修省。不知恐懼修省、便是過。易大概欲人恐懼修省」、つまり、それ故に、大きな過ちがなくて済む、ということ。これは孔子の自謙の言葉であり、孔子が「自足」（つまり自ら満足すること）をしない、ということを意味するものである。過ちとは、例えば、乾卦に「潛龍勿用」「見龍在田、利見大人。」「飛龍在天、利見大人。」とあるにもかかわらず、潛むべきなのに潛まず、面会すべきなのに面会せず、飛ぶべきなのに飛ばない、こういうことはすべて過ちである、ということである。）思うに、聖人は、『易』に説かれている道理が無窮であることを深く知っていて、「我に数年を仮せば、以て易を学ぶを卒（おえ）るれて、以て大過無かる可し。」を言われて人々に教え、その学ばなくてはいけないこと、また簡単に学んではいけないことを分からせるのである。

劉聘君見元城劉忠定公自言嘗讀他論、加作假、五十作卒。蓋加、假聲相近而

誤讀、卒與五十字相似而誤分也。愚按、此章之言、史記作假我數年、若是我於易則彬彬矣。加正作假、而無五十字。蓋是時、孔子年已幾七十矣、五十字誤無疑也。學易、則明乎吉凶消長之理、進退存亡之道、故可以無大過。蓋聖人深見易道之無窮、而言此以教人、使知其不可不學、而又不可以易而學也。

## 第十七章

子所雅言、詩、書、執禮。皆雅言也。

（「詩」は、「性情」を正す。「心」は「性」と「情」を包括するのだから、「性情」を正すことは即ち「心」を正すものである。また「心」は「思」を司るものだから、「心」が正しければ、「思」に邪しがないのである。「書」は、帝王の政治の事跡に基づいて書かれたものであるが、精微な「天道」（つまり「理」）から複雑な人間社会の事まで、「書」と「詩」に含まれないものはない。「礼」は、ここでは、「理」に従っての事物の等差に応じての人間の行いの準則としての法律や制度である。「書」と「詩」は読んだり説いたりするものであるが、「礼」は人々の遵守すべきものであって、だから、「執礼」と孔子が言われたのである。「執礼」には「礼」と「楽」の両方が含まれている。）先生の常に教えられていたのは、詩、書、（及び）礼（楽を含む）を遵守することである。（当時では、「詩」、「書」、「礼」、「楽」というこれらの名称はまだなかったものの）いずれも（日常生活に使われている切実なものだから）常に教えられていたのである。

集注：

「雅」は、「常」（つまり「常に」の意）である。「執」は、守ることである。「詩以て情性を理（ただ）す。」（「蓋心便是包得那性情、性是體、情是用。」『論語集注』為政「子曰、詩三百、一言以蔽之、曰、思無邪。」朱子注「凡詩之言、善者可以感發人之善心、惡者可以懲創人之逸志、其用歸於使人得其情性之正而已。」『孟子集注』告子上「心之官則思、思則得之、不思則不得也。」朱子注「官之為言司也。耳司聽、目司視、各有所職而不能思、是以蔽於外物。既不能思而蔽於外物、則亦一物而已。又以外物交於此物、其引之而去不難矣。心則能思、而以思為職。凡事物之來、心得其職、則得其理、而物不能蔽。失其職、則不得其理、而物來蔽之。」『詩経集伝』序「人生而靜、天之性也。感於物而動、性之欲也。夫既有欲矣、則不能無思。既有思矣、則不能無言。既有言矣、則言之所不能盡、而發於咨嗟咏歎之餘者、必有自然之音響節族而不能已焉。此詩之所以作也」、つまり、「詩」は情性を正す、ということ。「心」は性と情を包括するのだから、情性を正すことは即ち「心」を正すものである。また「心」は思を司り、「心」が正しければ、思に邪しがないのである。）「書以て政事を道ぶ。」（「書則因帝王政事而作。」「謂如書、便真箇有這政事謀謨、方做出書來。」「只這詩書、大而天道之精微、細而人事之曲折、無不在其中。」「天道者、天理自然之本體、其實一理也」、つまり、「書」は帝王の政治の事跡に基づいて書かれたものである、ということ。精微な「天道」（つまり「理」）から複雑な人間社会の事まで、「書」に含まれないものはない。）「礼以て節文を謹む。」（「禮者、天理節文之自然、人之所當行者。」「須是真箇識得禮之自然處、則事事物物上都有自然之節文、雖欲不如此、不可得也。」「博我以文、約我以禮」、聖人教人、只此兩事。博文工

夫固多、約禮只是這些子。如此是天理、如此是人欲。不入人欲、則是天理。「禮者、天理之節文」。節謂等差、文謂文采。等差不同、必有文以行之。」「禮則節文法度。」「只說理、却空去了。這箇禮、是那天理節文、教人有準則處」、つまり、礼は、「天理の節文」（ここでは、つまり、「理」に従っての事物の等差に応じての人間の行いの準則としての法律や制度）である、ということ。）皆日常生活に使われている切実なものであり、「故に常に之を言ふ。」（「問「子所雅言、詩、書、執禮」。曰、古之為儒者、只是習詩書禮樂。言「執禮」、則樂在其中。」「「子所雅言、詩、書、執禮」、未常及易。夫子常所教人、只是如此。今人便先為一種玄妙之說」、つまり、だから、常に詩、書、礼、楽のことを人に教えられていた、ということ。）「礼」にだけ「執る」を言われるのは、人々が遵守するところをもって言うものであり、ただ読んだり説いたりするだけのものではないからである。程子（前出）が言った。「孔子雅素の言、此くの如くに止まる。性と天道の若きは、則ち得て聞く可からざる者有り、要は默して之を識るに在るなり。」（「伊川云、夫子雅素之言、止於如此。若性與天道不可得而聞者、則在默而識之。不知性與天道、便於詩、書、執禮中求之乎。曰、語意不如此。觀子貢說「夫子之言性與天道」、自是有說時節、但亦罕言之。恭父云、觀子貢此處、固足以見子貢方聞性天道之妙。又如說「天何言哉、四時行焉、百物生焉、天何言哉」。這是大段警悟他處。曰、這般處是大段分曉。又云、若實能「默而識之」、則於詩、書、執禮上、自見得性與天道。若不實能默識得、雖聖人便說出、也曉不得。賀孫問、「執禮」、「執」字、恐當時自以「執」字目其禮、非夫子方為是言。曰、詩書、只是口說得底、惟禮要當執守、故孔子常說教人執禮。故云「詩、書、執禮、皆雅言也」。不是當時自有此名。」『論語集注』公冶長「子貢曰、夫子之文章、可得而聞也。夫子之言性與天道、不可得而聞也。」朱子注「性者、人所受之天理。天道者、天理自然之本體、其實一理也。」『論語集注』述而「子曰、默而識之、學而不厭、誨人不倦、何有於我哉。」朱子注「識、記也。默識、謂不言而存諸心也」、つまり、孔子が「雅素」（つまり平素）の言われることは、このように限られている。「性」と「天道」のようなことは、門下生の誰でも聞くことができるものではなく、肝要なのは言わずに心の中で覚えることである、ということ。ここでは、「性」はつまり、人の受けたところの「天理」（「理」）であり、「天道」はつまり、「天理」自然の本体としての一つの「理」である。「詩、書、執礼、皆な雅に言ふなり。」と記録されているのであるが、当時では、「詩」、「書」、「礼」というこれらの名称が既にあったわけではない（「不是當時自有此名」）。）謝氏（前出）が言った。「これは（前章の）「学易」の話しに因んで同類のものとして記録されたものである。」

雅、常也。執、守也。詩以理情性、書以道政事、禮以謹節文、皆切於日用之實、故常言之。禮獨言執者、以人所執守而言、非徒誦說而已也。○程子曰、孔子雅素之言、止於如此。若性與天道、則有不可得而聞者、要在默而識之也。謝氏曰、此因學易之語而類記之。

## 第十八章

葉公問孔子於子路、子路不對。子曰、女奚不曰、其為人也、發憤忘食、樂以忘憂、不知老之將至云爾。

（「發憤」は、ここでは、つまり、極めて深く感動することである。「樂」は、

ここでは、至極に楽しむことである。孔子は、どんな事でも透徹であり、どんな事も至極のところまでやられるのであり、「憤を発して食を忘れ、楽しんで憂ひを忘る」、この二つのことを日々勤め励んでいて、自身の年老いて衰えたことを忘れて学ぶことを成就するまでの寿命年数が足りないことに気づかず、ひたすら篤くその学ぶことに熱心であった。）楚国の大夫（つまり葉縣の尹）の葉公が孔子のことについて子路に尋ねたが、子路は答えなかった。孔子が言われた。「お前はどうして言わなかったのだ。その人柄は、（学ぶことが好きで、）極めて深く感動すれば食事を忘れ、至極に楽しまれば憂いを忘れ、老いが近づいていることにも気が付かなかった、これほどだ。」

（「問、横渠「仲尼憤一發而至於聖」之説。曰、聖人緊要處、自生知了。其積學者、却只是零碎事、如制度文為之類、其本領不在是。若張子之説、是聖人全靠學也。大抵如所謂「我非生而知之、好古敏以求之」、皆是移向下一等説以教人。亦是聖人看得地步廣闊、自視猶有未十全滿足處、所以其言如此。非全無事實、而但為此詞也。」とあり、つまり、張載（一〇二〇～一〇七七、字は子厚、横渠先生と称された）によれば、孔子は全く学ぶことを励んだことによって聖人になった、と朱子が言い、この張載の説に対して、朱子は、孔子は生まれながら（「義理」（つまり「理」）を知られているお方（「生而知之」）であり、その学んだのはただばらばらな小さい事だけ、例えば制度や礼楽などのようなものである、と説明している。詳しくは次章（第十九章）。）

集注：

「葉」は、「舒」「涉」の反。「葉公、楚の葉縣の尹の沈諸梁、字は子高、僭して公と称するなり。」（『論語注疏』何晏注「孔曰、葉公名諸梁、楚大夫、食菜於葉、僭稱公。」邢昺疏「正義曰、云「葉公名諸梁、楚大夫、食菜於葉、僭稱公」者、據左傳世本文也。名諸梁、字子高、為葉縣尹。楚子僭稱王、故縣尹皆僭稱公也。」『春秋左氏伝』定公五年伝「葉公諸梁之弟后臧、從其母於吳、不待而歸。」杜預注「諸梁司馬沈尹戌之子、葉公、子高也」、つまり、「葉公」は、楚国の葉縣の尹の沈諸梁で、字は子高。楚の国君は子爵なのに、僭越して「王」と称した。それ故に、縣の尹も皆僭越して「公」と称するようになり、葉縣の尹が「葉公」と呼ばれたのである。）葉公は孔子のことを知らないから、きっと聞いてはいけないことを聞いたのであり、だから、子路は答えなかったのであろう。或いはまた聖人の徳は、「実に未だ名言し易からざる者有るを以てなるか。」（「名言茲在茲、允出茲在茲」、語默皆在此人。名言、則名言之。允出、則誠實之所發見者也。」『尚書正義』大舜謨「名言茲在茲、允出茲在茲、惟帝念功。」孔安国伝「名言此事、必在此義。信出此心、亦在此義。言皋陶之德以義為主、所宜念之。」孔頴達疏「「名言」謂己發於口、「信出」謂始發於心、皆據欲舉皋陶、必先念慮於心、而後宣之於口。先言「名言」者、己對帝讓皋陶、即是名言之事、故先言其意。然後本其心、故後言「信出」。「以義為主」者、言己讓皋陶、事非虛妄、以義為尚」、つまり、実に口で述べやすくないものがあったからであろうか、ということ。「名言」は口で述べることである。）

「未だ得ざれば、則ち憤を発して食を忘れ、已に得れば、則ち之を楽しんで憂へを忘る。」（「發憤忘食、樂以忘憂、不知老之將至云爾。」聖人不是有所因

為甚事了如此、只是意思有所憤發、便至於忘食。樂、便至於忘憂、至於不知老之將至。聖人不肯半上落下、直是做到底。雖是聖人若自貶下之辭、其實超詣、却非聖人做不得。憤、是感之極深。樂、是樂之極至。聖人不是胡亂說、是他真箇有「發憤忘食、樂以忘憂」處。次日再問。曰、如今不必說是為甚發憤、或是有所感、只理會他忘食忘憂。發憤便至於忘食、樂便至於忘憂、便與聞韶不知肉味之意相似。」「發憤忘食、樂以忘憂、不知老之將至云爾。」泛說若是謙辭。然聖人之為人、自有不可及處、直要做到底、不做箇半間不界底人。非是有所因、真箇或有所感、發憤而至於忘食、所樂之至而忘憂。蓋有不知其然、而不自知其老之將至也。又如「好古敏以求之」、自是謙辭。「學不厭、教不倦」、亦是謙辭。當時如公西華子貢自能窺測聖人不可及處。蓋聖人處己之謙若平易、而其所以不可及者亦在其中矣。觀聖人若甚慢、只是你趕他不上。」「問、「發憤忘食」、未知聖人發憤是如何。曰、要知他發憤也不得。只是聖人做事超越衆人、便做到極處、發憤便忘食、樂便忘憂。若他人、發憤未必能忘食、樂處未必能忘憂。聖人直是脫洒、私欲自是惹不著。這兩句雖無甚利害、細看來、見得聖人超出乎萬物之表。」「因說「發憤忘食、樂以忘憂」、曰、觀天地之運、晝夜寒暑、無須臾停。聖人為學、亦是從生至死、只是如此、無止法也」、つまり、まだ得なければ、「憤を発して」（「憤、是感之極深。」「便與聞韶不知肉味之意相似。」「蓋夫子知韶之美、一聞之、則感之至深、學之三月、故至於不知肉味」、つまり、極めて深く感動して）食事を忘れ、既に得れば、「楽」（「樂、是樂之極至」、つまり、至極に楽しんで）憂いを忘れる、ということ。その感動すること、楽しむこと、具体的にどんな事によって生じたのかは、ここでは、明確に知られないが、「韶を聞きて肉の味を知らず」の意味と相似ているものである。聖人の行いは、普通の衆人を超越していて、極めるところまで行われるものであり、極めて深く感動されれば食事を忘れ、至極に楽しまれば憂いを忘れるのであり、私欲が当然引き寄せることはないのである。）「是の二者を以て俛焉として日々孳孳たる有りて、年数の足らざるを知らず、但だ自ら其の学びを好むの篤きを言ふのみ。」（「為學要剛毅果決、悠悠不濟事。且如「發憤忘食、樂以忘憂」、是甚麼樣精神。甚麼樣骨力。」『礼記注疏』表記「子曰、詩之好仁如此。鄉道而行、中道而廢、忘身之老也、不知年數之不足、俛焉日有孳孳、斃而後已。」鄭玄注「廢、喻力極罷頓不能復行則止也。俛焉、勤勞之貌。斃、僕也。」孔頴達疏「「忘身之老也、不知年數之不足也」、言行仁勤急、忘己身之衰老、不自覺知年數之不足、言己雖年老、謂為數淺少、不復盈足、猶行仁不止。「俛焉日有孳孳、斃而後已」者、言形貌俛俛焉、勤勞行仁、毎日恒有孳孳、唯力之斃僕而後已止、言行仁之道深也。」『孟子集注』尽心上「孟子曰、雞鳴而起、孳孳為善者、舜之徒也。」朱子注「孳孳、勤勉之意。言雖未至於聖人、亦是聖人之徒也」、つまり、この「二者」（つまり、「憤を発して食を忘れ、楽しんで憂ひを忘る。この二つのこと）を毎日勤め励んでいて、自身の年老いて衰えたことを忘れて学ぶことを成就するまでの寿命年数が足りないことに気づかず、ただ自身の篤くその学ぶことに熱心であったことをおっしゃっただけである、ということ。「俛焉」とは、「勤労」（「問、蘇說「勞」字未甚明。曰、先、是率他。勞、是為他勤勞。」『論語集注』子路「子路問政。子曰、先之、勞之。」朱子注「勞、如字。蘇氏曰、凡民之行、以身先之、則不令而行。凡民之事、以身勞之、則雖勤不怨」、つまり、勤めること）の様子であり、「孳孳」は、「勤め励む」の意味である。）しかし深くこの語を吟味すれば、「則ち其の全体至極にして、純にして亦た已まざるの妙、聖人に非ざれば及ぶこと

能はざる者有るを見る。」（「問「發憤忘食、樂以忘憂」。曰、聖人全體極至、沒那不間不界底事。發憤便忘食、樂便忘憂、直恁地極至。大概聖人做事、如所謂「一棒一條痕、一摑一掌血」、直是恁地。」「叔器問、「發憤忘食、樂以忘憂」、何以便見「全體至極、有非聖人不能及者」。曰、這樣處也難說、可以意曉。但是見得聖人事事透徹、事事做到那極致處。」『中庸章句』「蓋曰文王之所以為文也、純亦不已。」朱子注「純、純一不雜也。引此以明至誠無息之意。程子曰、天道不已、文王で、亦不已。純則無二無雜、不已則無間斷先後」、つまり、その「全体至極」（つまり、どんな事でも透徹であり、どんな事も至極のところまでやられる、ということ）であって、（「天道」に）純一（つまり聖人の胸中はすべてが「理」）で（「天道」は已まない、これと同じように聖人も）また已まない（ここでは、つまり、日々勤め励み続けて已まないこと）、この妙なるところは、聖人でなければ及ぶことができないものがあるのを知られる、ということ。）「蓋し凡そ夫子の自ら言ふは類ね此くの如し。」（「「發憤忘食」章、東坡云、實言則不讓、貶言則非實、故常略言之、而天下之美莫能加焉。此說非不好、但如此、則是聖人已先計較、方為此說、似非聖人之意。聖人言語雖是平易、高深之理即便在這裏。學者就中庸處看、便見得高明處」、つまり、思うに、だいたい孔子の自らおっしゃったのは概ねこのようである、ということ。聖人の言葉は平易であるが、レベルの高く奥の深い道理がその中に含まれているのである。）「学者宜しく思ひを致すべし。」（『大学章句』「致知在格物。」朱子注「致、推極也。知、猶識也。推極吾之知識、欲其所知無不盡也。」『孟子集注』告子上「心之官則思、思則得之、不思則不得也。」朱子注「心則能思、而以思為職。凡事物之來、心得其職、則得其理、而物不能蔽。失其職、則不得其理、而物來蔽之」、つまり、学ぶ者は、心の働きとしての思慮を極めるべきである、ということ。）

葉、舒涉反。○葉公、楚葉縣尹沈諸梁、字子高、僭稱公也。葉公不知孔子、必有非所問而問者、故子路不對。抑亦以聖人之德、實有未易名言者與。未得、則發憤而忘食。已得、則樂之而忘憂。以是二者俛焉日有孳孳、而不知年數之不足、但自言其好學之篤耳。然深味之、則見其全體至極、純亦不已之妙、有非聖人不能及者。蓋凡夫子之自言類如此、學者宜致思焉。

## 第十九章

子曰、我非生而知之者、好古、敏以求之者也。

（「好古」は、『論語集注』述而「子曰、述而不作、信而好古、竊比於我老彭。」朱子注「蓋信古而傳述者也。」『論語注疏』述而「竊比於我老彭。」何晏注「包曰、老彭、殷賢大夫、好述古事。我若老彭、但述之耳。」邢昺疏「作者之謂聖、述者之謂明。老彭、殷賢大夫也。老彭於時、但述修先王之道而不自制作、篤信而好古事。孔子言、今我亦爾、故云比老彭。猶不敢顯言、故云竊。」とあり、つまり、古代の事を述べるのが好きである。）孔子が言われた。「私は生まれながら知る者ではない。古代の事を述べるのが好きで、急ぐ心情でそれ（つまり古代の事についての知識）を求めている者だ。」

（『中庸』に「或生而知之、或學而知之、或困而知之、及其知之一也。」とあり、儒学では、「聖人生まれながらにして之を知る」という認識

が定着していた。孔子は聖人とされているからには、当然「生まれながらにして之を知る」の人でなければならない。宋代では、「気質」論が提唱されて、清く明らかな（つまりほんの少しの「渣滓」もない透き通った透明体の）「気」を受けた人が聖人であり、天から賦与された「理」（つまり仁義礼智）が「渣滓」（つまり、恣意・憶測）に邪魔されることがなくそのまま言動に現れるのではあるが、「礼楽名物」「古今事変」については、それらの事物の確かさを検証する為に、学ぶことをしなければならない、という解釈が現れたのである。）

集注：

「好」は、去声（第四声、つまり「好む」の意）である。「生まれながらにして之を知る者は、気質清明、義理昭著にして、学ぶを待たずして知るなり。」（「聖人之生、其稟受渾然、氣質清明純粹、全是此理、更不待修為、而自然與天為一。」「或問、聖賢教人、如「克己復禮」等語、多只是教人克去私欲、不見有教人變化氣質處、如何。曰、「寛而栗、柔而立、剛而無虐」、這便是教人變化氣質處。又曰、有人生下來便自少物欲者、看來私欲是氣質中一事。」「或問、東萊謂變化氣質、方可言學。曰、此意甚善。但如鄙意、則以為學乃能變化氣質耳。若不讀書窮理、主敬存心、而徒切切計較於昨非今是之間、恐亦勞而無補也。」「「克己復禮」、到得人欲盡、天理明、無些渣滓、一齊透徹、日用之間、都是這道理。」「聖人之心更無些。子渣滓。」「渣滓是私意人欲。天地同體處、如義理之精英。渣滓是私意人欲之未消者。人與天地本一體、只緣渣滓未去、所以有間隔。若無渣滓、便與天地同體。「克己復禮為仁」、己是渣滓、復禮便是天地同體處」、つまり、生まれながら知っている人は、稟受した「気質」が清く明らかであって、学ぶことをしなくても「義理」（つまり「理」「道理」）を知っている、ということ。常人の場合、稟受した「気」に「渣滓」が付着していて、その「気質」は清く明らかなものではなく、そこで、学ぶこと（つまり「読書窮理、主敬存心」）を為すことによって「気質」を清く明らかなものにする必要があるのである。「気質」を清く明らかなものにすること（つまり「渣滓」「人欲」「私意」（つまり恣意・憶測）を取り除くこと）は即ち、「変化気質」である。）「敏」は、「速やか」であり、「汲汲」（「鄭昭先景紹請教。曰、今人却是倒置。古人學而後仕、今人却反仕而後學。其未仕也、非不讀書、但心有所溺、聖賢意思都不能見。科舉也是奪志。今既免此、亦須汲汲於學。為學之道、聖經賢傳所以告人者、已竭盡而無餘、不過欲人存此一心、使自家身有主宰。今人馳騖紛擾、一箇心都不在軀殼裏。」『礼記集説』問喪「其往送也、望望然、汲汲然如有追而弗及也。」衛湜集説「孔氏曰、…。汲汲、促急之情」、つまり、「急ぐ」の心情）を言うのである。尹氏（前出）が言った。「孔子は、「生まれながらにして知る」の聖人なのに、よく「学を好む」とおっしゃっていたのは、ただ人を励ますだけではないのであり、「蓋し生まれながらにして知る可き者は義理のみ、夫の礼楽名物、古今事変の若きは、亦た必ず学ぶを待ちて後に以て其の実を験すること有るなり。」（「問、「我非生而知之者、好古敏以求之者。」聖人之敏求、固止於禮樂名數。然其義理之精熟、亦敏求之乎。曰、不然。聖人於義理、合下便恁地。「固天縱之將聖、又多能也。」敏求、則多能之事耳。其義理完具、禮樂等事、便不學、也自有一副當、但力可及、故亦學之。若孟子於此等、也有學得底、然亦自有一副當、但不似聖人學來尤密耳。仲思問、何以言之。曰、如班爵祿、井田、喪禮之類、只是說得大概。然亦是去古遠、

無可考處。但他大綱正、制度雖有不備處、亦不妨。」「「好古敏以求之」、聖人是生知而學者。然其所謂學、豈若常人之學也。「聞一知十」、不足以盡之」、つまり、思うに、生まれながら知るというのは、「義理」（つまり「理」）だけであり、その「礼楽名物」（「礼楽名数。」「如班爵祿、井田、喪礼之類」「制度雖有不備處、亦不妨」、つまり、礼、楽、様々な事物の名称と性質、各種の政令と制度）、「古今事変」（「又人須是經歴天下許多事變、讀易方知各有一理、精審端正。」「大而天地事物之理、以至古今治亂興亡事變、聖賢之典策、一事一物之理、皆曉得所以然、謂之道」、つまり、古代から当時までの、社会の治乱と国の興亡）のようなことは、また必ず学ぶことをしてそれからその確かさを検証することができる、ということ。清く明らかな（つまりほんの少しの「渣滓」もない透き通った透明体の）「気」を稟受した人が聖人であり、天から賦与された「理」（つまり仁義礼智）が「渣滓」に邪魔されることがなくそのまま言動に現れるのであるが、「礼楽名物」「古今事変」については、それらの事物の確かさを検証する為に、学ぶことをしなければならないのである。）

好、去聲。○生而知之者、氣質清明、義理昭著、不待學而知也。敏、速也、謂汲汲也。○尹氏曰、孔子以生知之聖、每云好學者、非惟勉人也、蓋生而可知者義理爾、若夫禮樂名物、古今事變、亦必待學而後有以驗其實也。