

『朱子文集』 訳註（一）

卷二十一 「答江尚書」

編訳・垣内景子

序

土田 健次郎

本訳注の該当範囲は、私が担当した一九九二年度早稲田大学大学院の東洋哲学演習（三）でとりあげた箇所の一部である。演習は、担当者があらかじめ配布した出典と問題点の資料をもとに口頭で訳と解説を加え、それについて検討するという形で行われた。

本訳注が垣内氏の名前で出るのは、演習で今回の該当箇所の半分をこえる訳読を担当し、演習の内容の整理をもとに新たに訳を作成するという作業を個人的に推進したのが氏であることによる。ただ本訳注には演習参加者の貢献も含まれていることを考慮して、「編訳」とした。この件については各担当者の了解を得ているが、それにともない文責も垣内氏が負うことになる。以下、垣内氏以外の演習参加者の氏名をあげておく。（＊印は今回発表分該当箇所の訳読を担当した者、五十音順）。

＊閻 茁・片岡 龍・＊清水 徹・春原由樹・成賢昌・土屋文子・＊本林義範

〔凡例〕

- 一、本稿は、『朱文公文集』卷三十「答汪尚書」第一書から十一書までの訳註を試みたものである。なお今後も引き続き、卷三十以下の「問答」の書簡の訳註を作成してゆく予定である。
- 二、底本には、四部叢刊本を用い、適宜和刻本を参照した。
- 三、原文・訳文中の「」を付けた部分は、底本では割注に該当する。
- 四、訳文中で（ ）を付けた部分は、読解の便宜のために補ったものである。
- 五、人名については、訳文の中で姓名を注記し、あまり一般的でない人物を除いては註を付けなかった。
- 六、助辞や一般的な語彙の解釈については、訳文の中に反映されるものとし、註は付さなかった。

〔資料及び略称〕

- |             |                   |                         |
|-------------|-------------------|-------------------------|
| 『朱文公文集』     | （四部叢刊本・台湾商務印書館）   | ∴『文集』                   |
| 『晦庵先生朱文公文集』 | （近世漢籍叢刊・中文出版社）    | ∴『和刻本』                  |
| 『朱子語類』      | （理学叢書・中華書局）       | ∴『語類』                   |
| 『四書章句集註』    | （新編諸子集成・中華書局）     | ∴『（大学・中庸）章句』『（論語・孟子）集註』 |
| 『四書或問』      | （和刻本近世漢籍叢刊・中文出版社） | ∴『（大学・論語・孟子）或問』         |
| 『河南程氏遺書』    | （理学叢書『二程集』・中華書局）  | ∴『遺書』                   |

- |              |                  |   |        |
|--------------|------------------|---|--------|
| 『河南程氏外書』     | (理學叢書『二程集』·中華書局) | ∴ | 『外書』   |
| 『河南程氏文集』     | (理學叢書『二程集』·中華書局) | ∴ | 『程氏文集』 |
| 『朱子書信編年考証』   | 陳來(上海人民出版社)      | ∴ | 『編年考証』 |
| 『宋人傳記資料索引』   | (中華書局)           | ∴ | 『資料索引』 |
| 『宋元學案』       | (中華書局)           | ∴ | 『學案』   |
| 『朱子大全筭疑輯補』   | (中文出版社)          | ∴ | 『記疑』   |
| 『朱子書節要記疑』    | 李滉(門人記錄)         | ∴ | 『筭疑』   |
| 『朱子大全筭疑』     | 宋時烈              | ∴ | 『問目』   |
| 『朱子大全筭疑問目』   | 金昌協              | ∴ | 『標補』   |
| 『朱子大全筭疑問目標補』 | 金邁淳              | ∴ | 『管補』   |
| 『朱子大全筭疑問目標補』 | 金邁淳從兄            | ∴ | 『節補』   |
| 『朱子大全筭疑節補』   | 任鹿門              |   |        |

晦庵先生朱文公文集卷第三十

書 汪張呂劉問答

答汪尚書（1）（一）癸未六月九日

蒙垂喻語錄中可疑處、仰見高明捫理之精、不勝歎服。如韓·富未嘗同朝、王·韓拜相先後、如所考証（2）、蓋無疑矣。龜山之語、或是未嘗深考而所傳聞、不能無誤。竊謂、止以所考歲月注其下、以示伝疑、如何。書解三段（3）、不類記錄答問之言。按行狀（4）、自有書解、恐即解中說也。共兜事（5）、『三經義弁』（6）中亦云。若拋經所記、即躡兜之罪、正坐此。堯典所記、皆為後事起本（7）。反復詳考、即自見矣。典刑兩句（8）、絕類王氏、殊不可曉。細推其端、即「道不可以不在」之一語、自莊子中來（9）、所以尤覺不粹。以此知、異學決不可與聖學同年而語也明矣。龜山答胡迪功問（10）中一段、「老子五千言、以自然為宗、謂之不作可也。」熹亦疑此語。如論語老彭之說（11）、只以曾子問言札數段（12）証之、即「述而不作、信而好古」、皆可見。蓋老聃、周之史官、掌國之典籍·三皇五帝之書。故能述古事而信好之。如五千言、亦或古有是語、而老子伝之、未可知也。蓋列子所引黃帝書（13）、即老子「谷神不死」章（14）也。豈所謂三皇五帝之書。即龜山之意、却似習於見聞、不以在老為非者、深所未喻也。「帝舜申之」（15）之說、亦嘗疑之。既而考其文、則此序乃三篇之序也、「皐陶矢厥謨」、即謂皐陶謨篇也、「禹成厥功」、即謂大禹謨篇也。「陳九功（16）之事、故曰「成厥功」也。」申、重也。帝舜因皐陶陳九德、而禹「兪」之（17）、因復申命禹曰、「來禹汝亦昌言」（18）、而禹遂陳益稷篇中之語、此一句、序益稷篇也。以此讀之、文意甚明、不煩生意。今日「不屈於法度之威」（19）、氣象却殊淺近、信乎其非所以言舜也（20）。謝·楊二先生事、頃見胡明仲家所記、侯師聖（21）



之言有曰、「明道先生謂（22）、謝子雖少魯、直是誠篤理會事、有不透、其類有泚（23）、其憤悱（24）如此」、此語却與羅公所記（25）暗合、恐與所謂「玩物喪志」者（26）、有不相害。蓋世固有人聰明弁博、而不敏於聞道者矣。惟其所趣不謬於道、而志之不舍、是以卒有所聞、而其所聞必皆力行深造之、所得所以光明卓越直指本原。姑以語錄·『論語解』（27）之屬詳考、即可知矣。如語解中論「子路有聞」一章（28）、可見其用力處也。龜山却是天資粹美、得之平易、觀其立言、亦可見。妄論僭越、良犯不韙（29）、然欲取正有道、不敢自隱其固陋耳。乞賜鑄喻可否、幸甚幸甚。至於「不居其聖」（30）等說、則又有所疑、亦不敢嘿、并以請教。「不居其聖」、若以為謙辭、即與「得無所得」（31）不類。今龜山既云非謂謙、而引此為比、則其意正合矣。上蔡於語解「好古敏求」章（32）亦云、「其言則不居、其意則不讓矣」、亦此意也。形色即是天性（33）、非離形色別有天性、故以色即是空明之。龜山又於語解「屢空」（34）處云、「大而化之、則形色天性無二致也、無物不空矣」、亦此意也。然恐此類皆是借彼以明此、非實以為此之理即彼之說也。所示王丈云、「天民大人不可分、如大·聖·神之不可優劣」（35）、熹竊意、此等向上地位、與學者今日立身處、大故懸絕、故難遙度。今且以諸先生之言求之、則聖·神固不可分。「橫渠曰、「聖不可知謂神、莊生謬妄、又謂有神人焉。」（36）伊川曰、「神則聖而不可知、非聖人之上又有一等神人也。」（37）大與聖、則不可不分。「伊川曰、「大而化之、己與理一也。未化者、如操尺度量物用之、尚不免差。已化者、己即尺度、尺度即己。顏子大而未化、若化、則達於孔子矣。」（38）橫渠曰、「大、可為也、化、不可為也、在熟之而已。易所謂『窮神知化』、乃養盛自致、非知力能強也。」（39）又曰、「大人未化、未能有其大、化而後能有其大。」（40）又曰、「大、幾聖矣。化、則位乎天德矣。」（41）」更以言語氣象揣度、則「達可行於天下、而後行之」語、「正己而物正」（42）者、亦不得不異。且如伊尹曰、「吾豈若使是君為堯舜之君哉、使是民為堯舜之民哉。豈若於吾身親見之哉」。又曰、「予將以斯道覺斯民也。非予覺而誰也」（43）。此可謂「達可行於天下、而後行之」矣。其於「舜之恭己正南面而已矣」（44）如何哉。似此恐未可謂不可分也。但其分難見。如顏子之未達一問處（45）、

只是顔子自知耳。狂妄率爾肆意及此、伏惟高明樂與人為善、必不罪而後教之。区区下情不勝至望。

〔註〕

\*『編年考証』二五頁。宋孝宗隆興元年（一一六三）、三四歲。

\*この書簡は、『文定集』卷十五「与朱元晦」第一書に対する返書。

（1）汪尚書 汪応辰、字聖錫、号玉山（一一一九—一一七六）、信州玉山の人。胡安国・呂本中・張九成に学び、朱熹・張栻・呂祖謙と交友。『資料索引』一卷七二七頁。『宋史』卷三八七。『学案』卷四六。尚書は、吏部尚書。

（2）韓・富未嘗同朝、如所考証 前掲汪書「神廟時、富公嘗薦荊公為翰林學士、韓魏公不聽、按神廟時、韓・富未嘗同朝也。」「韓魏公罷相、荊公乃召」。荊公曰、絳之相非維意。〔熙寧七年韓子華再相、八年荊公再相〕」。

（3）書解三段 楊時（龜山）の『尚書』解釈。『龜山集』には該当する箇所なし。『書解』という独立した書があったか。『節補』「共兇事一也、典刑兩句二也、帝舜申之三也。此三段皆書解中說、而誤入於語錄也」。

（4）行狀 楊時の行狀。但し呂本中による「楊龜山先生行狀略」（『伊洛淵源錄』）には該当記載なし。

（5）共兇事 『尚書』堯典「帝曰、疇咨若予采。驩兜曰、都共工、方鳩僝功」。舜典「惟刑之恤哉。流共工于幽州、放驩兜于崇山」。

（6）三經義辨 楊時が晩年王安石の『三經新義』を批判した書（佚）。

（7）後事起本 後文（舜典「放驩兜」、皋陶謨「何憂驩兜」）を説くための伏線。

（8）典刑兩句 『尚書』舜典「象以典刑」に対する楊時の「書解」の説を指すか。

(9) 道不可以在一語、自莊子中来 『莊子』則陽篇「道不可有、有不可無」。

(10) 龜山答胡迪功問中一段 『龜山集』(四庫全書本)卷十四「答胡德輝問」。胡瑗、字德輝、毘陵の人。楊時に学ぶ。『資料索引』二卷一五六九頁。『学案』卷二〇。

(11) 論語老彭之說 『論語』述而篇「子曰、述而不作、信而好古、竊比於我老彭」。

(12) 曾子問中言礼数段 『礼記』曾子問「吾聞諸老聃」、「孔子曰、昔者吾從老聃、助葬於巷党」、「孔子曰、吾聞諸老聃」。『論語集註』では、老彭を老聃とせず「商の賢大夫」としている。

(13) 列子所引黄帝書 『列子』天端篇「黄帝書曰、谷神不死、是謂玄牝。玄牝之門、是謂天地之根、綿綿若存、用之不動」。

(14) 老子谷神不死章 『老子』第六章

(15) 帝舜申之 『尚書』大禹謨序「皐陶矢厥謨、禹成厥功、帝舜申之。作大禹・皐陶謨・益稷」。

(16) 九功 『尚書』大禹謨「禹曰、於帝念哉。德惟善政、政在養民。水・火・金・木・土・穀(六府)惟修、正徳・利用・厚生(三事)惟和、九功(六府三事)惟敘、九敘惟歌」。

(17) 皐陶陳九徳而禹兪之 『尚書』皐陶謨「皐陶曰、都亦行有九徳、禹曰、兪。乃言底可績」。

(18) 来禹汝亦昌言 『尚書』益稷。

(19) 今日不屈於法度之威 未詳。『筭疑』「龜山解申之之説也」。

(20) 信乎其非所以言舜也 前掲汪書「此恐未足以言舜」。

(21) 侯師聖 侯仲良、字師聖、号荊門、河東の人。程氏門人。『資料索引』二卷一六九七頁。『学案』卷三十。

(22) 明道先生謂 『外書』卷十二一六七条(『侯子雅言』)。

(23) 其類有泚 『孟子』滕文公上篇。

(24) 憤悱 『論語』述而篇「不憤不啓、不悱不發」。

(25) 羅公所記 『外書』卷十二—六一條（『龜山語錄』）「謝為人誠實、但聰悟不及先生（＝楊時）、故明道先生每言楊君聰明、謝君如水投石、然亦未嘗不稱其善」。

(26) 所謂玩物喪志者 『遺書』卷三（謝顯道記憶平日語）十七條。『上蔡語錄』（近世漢籍叢刊）卷中四五條。

(27) 語錄論語解 謝良佐の語錄（『上蔡語錄』）と『論語解』（佚）。

(28) 子路有聞 『論語』公冶長篇。但し『論語或問』（二二七頁）では、謝説を次のように批判している。  
「惟謝氏為異。蓋其說每以知為重而行為輕、故反以聖賢力行之意為知道之具、其亦誤矣」。

(29) 良犯不韙 『左伝』隱公十一年「犯五不韙（韙、是也）」。

(30) 不居其聖 『孟子』公孫丑上篇「夫聖、孔子不居」。『論語』述而篇「若聖与仁、則吾豈敢」。

(31) 得無所得 前掲汪書「羅文語錄中有可疑者、不居其聖与得無所得、形色天性与色即是空、恐難作一類語」。

(32) 好古敏求 『論語』述而篇「我非生而知者、好古、敏以求之者也」。

(33) 形色即是天性 『孟子』尽心上篇「形色、天性也、惟聖人、然後可以踐形」。前掲汪書「羅文語錄中有可疑者、不居其聖与得無所得、形色天性与色即是空、恐難作一類語」。『龜山語錄』卷四「謂形色為天性、亦猶所謂色即是空」。

(34) 屢空 『論語』先進篇「子曰、回也其庶乎、屢空」。現存の『龜山語錄』には、下文の楊時の解釈は見えない。

(35) 王文云「不可優劣」 王蘋、字信伯、号震澤（一〇八二—一一五三）、福建福清の人。程氏門人。『資料索引』一卷二二六頁。『学案』卷二九。前掲汪書「頃嘗問王文信伯有次第否。王文云、恐如信善美須有次」。

第、至于大也聖也神也、豈可分優劣、正与事君人者一章相似。「天民・大人」は『孟子』尽心上篇、「大

・聖・神」は尽心下篇「充実之謂美。充実而有光輝之謂大。大而化之之謂聖。聖而不可知之之謂神」。

(36) 横渠曰聖不可知『正蒙』神化篇二〇条。「聖不可知謂神」は註(34)参照。

(37) 伊川曰神則聖『遺書』卷十七・三〇条。(『孟子集註』にも引く。)

(38) 伊川曰大而化之『遺書』卷十五・一〇三条。「大而化之」は註(34)参照。

(39) 横渠曰大可為也『正蒙』神化篇十一條。「窮神知化」は『易』系辭下。

(40) 又曰大人未化『正蒙』中正篇七條。但し「大而未化」。

(41) 又曰大幾聖哉『正蒙』神化篇十三條。

(42) 達可行於天下『孟子』尽心上篇。

(43) 伊尹曰『孟子』萬章上篇。

(44) 舜之恭己正南面而已矣『論語』衛靈公篇。

(45) 顔子之未達一間揚雄『法言』問神「顔淵亦潛心於仲尼矣、未達一間耳」。

〔訳〕

汪尚書に答える

癸未六月九日

『(亀山)語録』の中の疑問とすべき處を御教示賜り、貴方様の道理を捉びとる精密さを仰ぎ見、歎服に勝えません。韓琦と富弼とは同じ時に仕えてはいないということ、王安石・韓絳が宰相に任ぜられた先後関係といったことについては、貴方様の御考証の通りで問題ないと存じます。亀山(楊時)の言葉は、或は深く考えることな

く、伝え聞いたことをそのまま述べたものかもしれない、誤りが無いとは限りません。私は、ただ考証した年月日をその下に注記して、疑問点は疑問点として伝えるという態度を示すのがよいと思いますが、如何でしょうか。御指摘の『尚書』解釈の三段は、問答を記録した言葉遣いとは異なっています。亀山の行状によれば、『書解』というものがあったとのこと、恐らくは、この三段は、その『書解』中の説が語録に紛れ込んだものでしょう。共兇のことは、『三経義弁』の中でも述べられています。経書の記す所に拠るならば、驩兇の罪は、正にここ（共工を推薦したということ）にこそあるのです。堯典の記す所は、全て後の事柄の伏線になっています。くり返し詳さに考えれば、自ずとはっきりするでしょう。「典・刑」の二句は、極めて王氏（安石）と似通っており、特に理解に苦しむ所です。亀山のこの言葉の出処を細かく推察してみますと、「道以て在るとする可からず」という一語は、『莊子』の中から来ています。これが、私が亀山に対して、聖人の学問に純粹でないと一番感じる所です。こういったことから、異学が決して聖学と同日に語ることの出来ないものであることは明らかだ、ということがわかります。亀山が胡迪功（理）の問いに答えた書簡の中に次のような一段があります。「老子五千言は、自然ということを目指している。これを『作らず』と呼んでもよい。」私は、この言葉も疑問に思っております。『論語』の老彭の説などは、『礼記』曾子問の中の礼に言及した数段を以て考証すれば、「述べて作らず、信じて古を好む」といったことも皆理解できます。確かに老聃は、周の史官であり、国の典籍や三皇五帝の書を掌っていました。それ故、古の事柄を祖述してそれを信じ好むことができたのでしょうか。所謂「五千言」の類も、或は古にはそういったものがあったのかもしれませんが、老子がそれを伝えたかどうかはわかりません。『列子』の中で黄帝の書として引用されているものは、実は『老子』の「谷神不死」の章なのです。どうして所謂三皇五帝の書でありましょうか。つまり、亀山の意味するところは、却って見聞に染まり、莊・老を非としない者のように見受けられます。私がよく理解できない所です。「帝舜、之に申ぬ」に関する亀山の説も又、私はかねてより疑問に思っております。この序の文の内容から考えれば、これは、三篇（大禹謨・皐陶謨・益稷）全体の序

に違いありません。「皐陶、厥の謨を矢ぶ」は、皐陶謨の篇について言ったもの、「禹、厥の功を成す」は、大禹謨の篇について言ったものです。「（大禹謨に）「九功」のことを陳べているので「厥の功を成す」と言っているのです。」「申」は、「重ねる」という意味です。帝舜は、皐陶が「九德」を陳べ、それに対して禹が「兪り」としたことから、更に申ねて禹に「来れ、禹、汝も亦昌言せよ。」と命じたところ、禹が益稷篇中の言葉を陳べた、という次第です。従って、この一句（「帝舜、之に申ぬ」）は、益稷篇の序なのであります。以上のようにこの序の文を読むならば、文意は至って明かであり、それ以上余計な穿鑿をするには及びません。「法度の威に屈せず」というのは、雰囲気として却って軽薄な感じがし、確かに貴方様のおっしゃるように、舜を評するところではないでしょう。謝（良佐）・楊（時）先生の事については、先日、胡明仲（寅）の家が記録した侯師聖（仲良）の言葉を見たところ、次のようなものがありました。「明道先生（程顥）がおっしゃった。『謝君は、やや鈍いところもあるが、ひたすら誠実・篤志である。物事を理解しようとして理解しきれないところがあると、その「憤悱」する様は、所謂「其の類に洩する有り」といった具合である。』」この言葉は、羅公（從彦）の記録するところと偶然にも一致します。恐らくは、所謂「玩物喪志」という評価とも矛盾しないものがあるでしょう。確かに世の中には、聡明・博学ではあるけれども、道理を理解するのに時間がかかる人もいます。しかし、そういった人は、学問の向かう所は道に外れず、堅くそれに志していますから、何か聞く所があれば必ずそれを実践してきちんと自分のものにします。そういった人が体得したものが、公明正大で卓越しており、最も根本的な所を直接指し示している所以です。姑く（謝良佐の）語録や『論語解』の類をもとにして、詳しく考えれば、そういった次第がわかるでしょう。（謝氏が）『論語解』の中で「子路聞くこと有る」の一章を論じた所などを讀むと、彼の努力した所が窺われます。龜山の方は、生れつき純粹ですぐれた資質に恵まれていましたから、容易に学問を体得しました。彼の立言の仕方を観れば、そのこともわかります。以上、私の妄論は僭越にして、誠に「不韙を犯す」もの、しかし、道理に対して正しくあらうと思えばこそ、敢えて自らの頑迷無知をさらけ出す

次第です。どうぞ愚論の可否をお教え諭しただけですれば幸甚に存じます。「其の聖に居らず」等の説に至っては、やはり疑問とする所があり、黙って見過ごす訳には参りません。ここに合わせてお教えを請う次第です。「其の聖に居らず」という表現を謙譲の言葉と考えるならば、その下の「得る所無きを得る」という言い方と合いません。亀山が謙譲の言葉ではないとしてこの「其の聖に居らず」という言葉を引いて比較しているのは、意味としては適切です。上蔡（謝良佐）も『論語解』の「古を好み、敏にして求む」の章に於いて、「言葉の上では『居らず』と言っているが、その意は謙譲ではない。」としています。これも亀山と同じ意味です。「形色」は即ち「天性」であり、「形色」を離れて別に「天性」が有るわけではありません。だから亀山は、「色即是空」という表現によってこのことを明かに示そうとしたのでしょう。亀山は又、『論語解』の「屢空」の箇所、「大にして之に化す」という境地に至ったならば、『形色』と『天性』とは別々のものではない。その時、あらゆる物は全て『空』なのである。」と言っていますが、これも又同じ意味です。しかし、恐らくこれらは皆、仏教の言葉を借りてそれによって吾が儒家の説を明かにしようとしたもので、本来に儒家の理が即ち仏教の説と同じであると考えたのではないでしょう。御指摘の、王丈（蘊）の、「天民」と「大人」とを区別することができないのは、丁度「大」・「聖」・「神」の優劣を問題とすることができないのと同じである、という説ですが、私が窃かに考えますに、これらの更に一ランク上の聖人の境地は、我々学ぶ者が今日正に身を立てる所とは、遙かに懸け離れており、我々からは推し量り難いものです。今且らく諸先生の言葉をもとに、そういった聖人の境地を求めるならば、「聖」と「神」とは、確かに区別することはできません。「横渠（張載）は「『聖にして知るべからざるを之神と謂う。』それを荘生は誤って、更に又『神人』がいると言っている。」と言っています。伊川（程頤）は「『神』とは『聖にして知るべからざる』ものごと、聖人の上に一ランク上の『神人』というものがいるのではない。」と言っています。」一方、「大」と「聖」とは、区別しない訳には参りません。「伊川は、「『大にして之に化す』とは、自分自身と理とが一つになることである。未だ『化』していない者は、秤



を使って物を量ってからその物を用いるようなものであって、自分自身と秤との間にまだ差があり、完全とは言えない。已に『化』した者ならば、自分自身が即秤、秤が即自分自身といった具合だ。顔子は『大』ではあったが、まだ『化』してはいなかった。もし『化』していたならば、孔子の境地に達していただろう。」と言っています。横渠は、「『大』ということは、意識してできることだが、『化』の方は、そうしようと思つてできることではなく、それに習熟する以外にはない。『易』にいう『神を窮め、化を知る』とは、十分に養つて自ずからそういった状態になるということで、頭で考えることによってそのように強いることができるものではない。」と言ひ、又「『大』であつてもまだ『化』していなければ、その『大』を保持することはできない。『化』して初めて『大』を保つことができるのである。」と言ひ、更に又「『大』は『聖』に近く、『化』すれば天の徳と同等になる。」と言つています。「更に言葉の雰囲気から推し測りますに、『達（みち）天下に行ふべくして而る後之を行ふ』の語と、『己を正して物正しき者』とは、やはり同じとは申せません。たとえば、伊尹は「私が自分の君主をして堯舜のような君主にするのが一番良い。この国の人々に堯舜の治世の下の人々と同じような恩沢を与えるのが一番良い。自分自身の眼でそれを見るのが一番良い。」と言ひ、又「私がこの道で以てこの人々を目覚めさせよう。私がやらなくて誰がやろう。」と言つています。これらは、『達（みち）天下に行ふべくして而る後之を行ふ』と言えましよう。しかし、舜の「己を恭にして正しく南面するのみ」についてはどうでしょうか。こういったことなどは、恐らく区別できないとは言えないでしょう。ただその違いは非常にわかりにくいものであり、丁度顔子が聖人に今一步到達できなかったその一步のようなもので、それは、顔子自身にしか知ることではないのです。以上、軽々しくも勝手放題のことを申し述べましたが、貴方様は、人と共に向上してゆくことを楽しまれ、決して私の僭越なる態度をお咎めにならず、最後には御教誨下さることに存じ、切にお願い申し上げます。

別紙示及釈氏之說。前日正以疑晦未居祛，故請其說，方虞僭越得罪於左右，不意貶損高明，与之醺醉如此，感戢亡已。熹於釈氏之說，蓋嘗師其人（1）、尊其道、求之亦切至矣。然未能有得。其後以先生君子之教、校夫先後緩急之序、於是暫置其說、而從事於吾學。其始蓋未嘗一日不往來於心也、以為俟卒究吾說、而後求之未為甚晚耳、非敢遽絕也。而一二年來、心独有所自安、雖未能即有諸己（2）、然欲復求之外學以遂其初心、不可得矣。然則前輩於釈氏未能忘懷者、其心之所安、蓋亦必有如此者。而或甚焉、則豈易以口舌爭哉。窃謂、但當益進吾學、以求所安之是非、則彼之所以不安於吾儒之學、而必求諸釈氏然後安者、必有可得而言者矣。所安之是非既判、則所謂反易天常、殄滅人類（3）者、論之亦可、不論亦可、固不即此以定取舍也。上蔡所云止觀之說（4）、恐亦是借彼修行之目、以明吾進學之事。若曰「彼之參請（5）、猶吾所謂致知、彼之止觀、猶吾所謂克己也」、以其語錄考之、其不以止觀與克己同塗共轍、明矣。後之好仏者、遂擲去首尾、孤行此句、以為己援。正如孔子言、「夷狄之有君、不如諸夏之亡也。」（6）豈真慕夷狄。明道適僧舍、見其方食而曰、「三代威儀、盡在是矣。」（7）豈真欲入叢林耶。胡文定所以取楞嚴・円覺、亦恐是謂於其術中猶有可取者、非以為吾儒當取之以資己學也。孔子曰、「攻乎異端、斯害也已。」（8）呂博士謂、「『君子反經而已矣。經正、斯無邪慝。』今惡邪說之害正、而攻之、則適所以自敝而已。」（9）此言誠有味者。故熹於釈學、雖所未安、然未嘗公言詆之。特以講學所由有在於是。故前日略扣其端。既蒙垂教、復不敢不尽所懷。恐未中理、乞賜開示、不憚改也。更願勿以鄙說示人、要於有定論而已。和戰之說、頃嘗蒙面誨、及今所示非不明白利害較然矣。然愚意終未敢安。蓋衛君待夫子而為政、夫子以「正名」為先、以子路之賢、尚疑其迂。然後夫子極言之以為、名之不正、其禍至於使民無所措其手足（10）。聖人之言、万世之法、豈苟然哉。惟明人倫、達天理、知其上際下蟠無所不極（11）、無所逃於天地之間、然後信斯言之果不妄也。今欲以講和為名、而修自治之實、恐非夫子正名為先之意。內外・心迹判為兩途、雖使幸

而成功、亦儒者之所諱也。況先自處於背盟違命（12）之地、而使彼得擅其直以責於我、內疑上下之心、外成讎敵之勢、皆非計之得也。必以搖動為慮、則所謂自治者、其惟閉關固圉、寇至而戰、去不窮追、庶可以省息勞費蓄銳、待時乎。以此自治与夫因機亟決電掃風馳者、固不同、然猶同歸于是。其与講和之計、不可同年而語矣。不審台意以為如何。

〔註〕

\*『編年考証』二五頁。宋孝宗隆興元年（一一六三）三四歲から二年（一一六四）三五歳の間の書簡。

（1）嘗師其人 開善寺僧・道謙（大慧宗杲の法嗣）。『語類』卷一〇四―三八条参照。柳田聖山「無字の周辺」（『禪文化研究所紀要七』）、「看話と黙照」（『花園大学研究紀要十七』）、陳榮捷「朱子与僧人」（『朱子新探索』六三三頁）参照。

（2）有諸己 『孟子』尽心下篇「有諸己之謂信」。

（3）反易天常殄滅人類 汪応辰が仏教を論じた語か。「天常」の語は、『左伝』哀公六年に見える。

（4）上蔡所云止觀之說 『上蔡語録』には該当箇所なし。

（5）参請 禅語。「参学請益」の略。師に仕えて参禅し、問いを發して師の教えを受けること。

（6）夷狄之有君不如諸夏之亡也 『論語』八佾篇。

（7）明道適僧舍く尽在是矣 『呂氏童蒙訓』卷上（四庫全書本五二五頁）。『外書』卷十二―一四六条。

（8）攻乎異端斯害也已 『論語』為政篇。

（9）呂博士謂く自敝而已 この語は『論語精義』に引く。「君子反経而已矣」は『孟子』尽心下篇。

(10) 衛君待夫子、無所措其手足 『論語』子路篇。

(11) 上際下蟠無所不極 『莊子』刻意篇「精神四達並流、無所不極、上際於天、下蟠於地」。

(12) 背盟違命 未詳。次書「答汪尚書(三)」には「違令行義」とある。『文集』卷十一「壬午応詔封事」  
卷十三「癸未垂拱奏劄」参照。

# 「訳」

汪尚書に答える

別紙にて、仏教の教説について御教示賜りました。先日は、疑問が解けないばかりに、お教えを請いましたが、私の僭越なる態度が貴方様の御機嫌を損ねたのではないかと虞れておりました。不本意ながらも、貴方様に対して批判的なことを申し上げたにもかかわらず、このようなお返事を賜り、感激に堪えません。私は、仏教の教説について、以前、仏僧を師とし、仏道を尊び、求道心も切実でした。けれども、その道を体得することはできませんでした。その後、先学の君子たちの教えをもとに、道を求める工夫の先後緩急の順序を考え、そこでひとまず仏教の教説を置いておいて、吾が儒学を学びましたが、初めのうちは仏教のことが心に往来しない日とてありませんでした。そこで、儒教の教説を究め尽くすのを俟って、それから仏道を求めても遅すぎることはない、決して今すぐ仏教と縁を切ってしまうのではないのだと考えました。ところが、一、二年たつうちに我ながら心に安んじる所ができ、まだそれを自分のものとするには至らないものの、外学(仏教)に求めて求道の初心を遂げようとしても、もはやできなくなっていました。そういった私の経験から考えるならば、仏教に未練を残す先輩たちの、そこに安住する心もきつとそうしたものでしょうし、ましてもっと仏教に溺れている場合であれば、どうして口先だけで簡単に彼らを論破することができましようか。察するに、儒家の学問を推し進めて、そこに

於いて心が妥当と感ずるものは是非を求めることができれば、彼らが儒学に満足せず、必ず仏教に求めてはじめて納得する理由がきつと指摘できるでしょう。心が妥当と感ずるものは是非がはっきりすれば、所謂「天与の規範を転倒させ、人倫關係を根絶やしにする」といった仏教への批判は、論じてもよく、論じなくてもよく、もともところいった点を理由に仏教の取捨当否を決める訳ではありません。上蔡（謝良佐）のいう「止観」の説は、恐らくはこれも又、仏教の修行の項目を借りてそれによって儒学の学問の進め方を明かにしようとしたものと思われまゝ。上蔡が「仏教の『参請』は、丁度儒家の所謂『致知』のようなもの、彼らの言う『止観』は、丁度我々の所謂『克己』のようなものだ。」などと言っているのも、彼の語録から考えますに、「止観」と「克己」とを同じものとしているのではないことは明かです。後世、仏教を好む者が、前後を削りとり、この句だけを取り上げて、自分たちに都合のいい材料としたのです。丁度孔子が「夷狄ですら君主がいる、今の中国とは違ふ。」と言っているのと同じです。こう言っているからといって、どうして孔子が本当に夷狄を慕っていたでしょうか。明道（程顥）は、僧舎に行き僧侶たちの食事の様子を見て、「三代の威儀は、全てここに在る。」と言いました。しかしだからといって、明道が本気で仏門に入りたいと思っていたでしょうか。胡文定（安国）が『楞嚴經』や『円覚經』を評価した理由も、恐らくはそれら仏教の術の中に取り取るべきものがあるというのに過ぎないでしょう。吾が儒学は仏教を取り入れて自分たちの学問に役立てるべきだ、と考えたものではありません。孔子は「異端の学を攻めるのは、害があるだけだ。」と言っています。呂博士（大臨）は「『君子は経に反るのみ。経正しければ（…）斯ち邪惡無し。』もし邪説が正しい説を害することを攻撃することばかりに氣を取られていると、往々にして自らを損なう原因となるだけだ。」と言っています。この言葉は、誠に言い得て妙なるもの、私も、仏教に対して、決して納得はしておりませんが、敢えて公言して仏教を詆ることは未だありません。ただ学問を講ずる場合の由り処が何処にあるのかということを問題にするだけです。以上のような訳で、先日これらの問題の一端をお尋ねいたしました。貴方様より御教示を賜りました以上、私も重ねて思う所を全部申し上げずにはいられま

せんでした。恐らくは道理に合わないものもありましたが、御指摘を賜り、改めたいと存じます。又、どうぞ愚説を人にお示しになられませんか、定論ではありません。金との講和か攻戦かの議論については、先日既にお目にかかってお教えを賜り、今に至るまで御指摘の点がわからない訳ではありません。利害は明らかです。けれども、私としましては、最終的には納得する訳には参りません。衛君が夫子を迎えて政治を担当させようとしたところ、夫子は「名を正す」ということを第一としましたが、子路の賢を以てすら、そうした孔子の言葉を「迂遠」であるといぶかりました。そこで夫子は、言葉を尽くして、名が正しければ、その禍いは人々が不安で手足のおき所すら無くなるという事態にまで至る、ということを読みました。聖人の言葉は、万世の規範となるもの、どうしていい加減なものでありませんか。ただ、人倫を明らかにし、天理に通達し、聖人の言葉は上は天に至るまで下は地にいたるまであらゆることを極め尽くし、天地の間にそれが及ばない所は無い、ということを知ってはじめて、それが果して嘘ではないということが信じられるのです。今講和の名の下に「自ら治る」という実質を得ようとするのは、恐らくは夫子が「名を正す」ことを第一とした意図ではないでしょう。そんなふうでは、内と外、心と行いがバラバラになってしまい、たとえ幸いに成功したとしても、それは儒者の屑とする所ではありません。ましてや、こちらが盟に背き命を違えた立場にあって、彼らに勝手放題にふるまわせ、しかも我々を責める口実を与えたならば、国内に於いては上下の人々の心に疑問を生ぜしめ、外に於いては敵を勢いづかせてしまいます。これはいずれも得策ではありません。必ずやその不安定さが悩みの種となるでしょう。所謂「自治」というのは、ただ関所を閉じ、国境の守りを固くして、敵がやって来れば応戦し、敵が去れば深追いせず、そうすることによって労力や経費を節約し、鋭気を養ってしかるべき時を待つ、ということ、そうすれば自ら治まるのです。これは、あの機に乗じて速やかに決断し、稲妻のようにすばやく行動する、というのは固より同じものではありませんが、それでも同じ結果に帰着します。これを講和の策と同日に語ることとはできません。貴方様はどのようにお考えになりますでしょうか。

答汪尚書（三）甲申十月二十二日

熹茲者累日待行、得以親炙（1）、竊惟、道德純備固非淺陋所能窺測、而於謙虛好問答容受盡言之際、尤竊有感焉。蓋推是心以往、將天下之善皆歸之。其於任天下之重也、何有。愚恐、他日之事常人所不能任者、閣下終不得而辭也。是以不勝拳拳、每以儒積邪正之弁為說。冀或有助万分、而猶恐其未足於言也。請復陳之、幸垂聽焉。大抵近世言道學者、失於太高、讀書講義率常以徑易超絕不歷階梯為快、而於其間曲折精微正好玩索處、例皆忽略厭棄、以為卑近瑣屑、不足留情。以故雖或多聞博識之士、其於天下之義理、亦不能無所未盡。「蓋以多聞博識自為一事、不甚精察其理之所自來、却謂別有向上一著（2）、与此而不相闕。此尹和靖所以有「此三事中一事看破、則此患亡矣。」（3）之說、可謂切中其病矣。」理既未尽、而胸中不能無疑、乃不復反求諸近、顧惑於異端之說、益推而置諸冥漠不可測知之域、兀然終日味無義之語、以俟其廓然而一悟。殊不知、物必格而後明、倫必察而後盡（4）。「格物、只是窮理、物格、即是理明、此乃『大學』功夫之始。潛玩積累各有淺深、非有頓悟險絕處也。近世儒者語此、似亦太高矣。呂舍人書、別紙錄呈。」彼既自謂廓然而一悟者、其於此猶懵然也、則亦何以悟為哉。「儒者為此學而自謂有悟者、雖不可謂之懵然、其察之、亦必不詳者矣。」又況俟之而未必可得、徒使人抱不決之疑、志分氣餒、虛度歲月而偃偃耳。曷若致一吾宗、循下學上達（5）之序、口講心思、躬行力究、寧煩母略、寧下母高、寧淺母深、寧拙母巧、從容潛玩、存久漸明、衆理洞然、次第無隱、然後知夫大中至正之極、天理人事之全、無不在是、初無迥然超絕不可及者、而幾微之間豪釐畢察、醺醉之際体用渾然、雖或使之任至重而處所難、亦沛然「行其所無事」（6）而已矣。又何疑之不決、而氣之不完哉。「縱言至此、亦可謂躍等矣。然閣下之明、勉而進之、恐不足以為難也。」此其與外學所謂廓然而一悟者、雖未知其孰為優劣、然此一而彼二、此實而彼虛、則較然矣。就使其說有實非吾儒之所及者、是乃所以過乎大中至正之矩、而與不及者亡以異也。「窮極幽深、過也。

反倫悖理、不及也。」蓋大本既立、準則自明、此孟子所以「知言」、而「誠・淫・邪・遁」接於我者、皆不能逃其鑒也。「生於其心、害於其政、發於其政、害於其事」(7)、可不戒哉、可不懼哉。愚意如此、不識高明以為如何。如其可取、幸少留意焉。既以自任、又以是為格非定國之本(8)、則斯言之發、庶不得罪於君子矣。或未中理、亦乞明賜誨諭、將復思而請益焉。固無嫌於聽納之不弘也。孤陋寡聞(9)、企望之切。中国所恃者德、夷狄所恃者力、今慮国事者、大抵以審彼己、較強弱為言。是知夷狄相攻之策、而未嘗及中国治夷狄之道也。蓋以力言之、則彼常強、我常弱、是無時而可勝、不得不和也。以德言之、則振三綱、明五常、正朝廷、勵風俗、皆我之所可勉而彼之所不能者、是乃中国治夷狄之道、而今日所當議也。誠能自勵以此、則亦何以講和為哉。愚之所憂、独恐力既不振、德又不修、則曰戰日和俱無上策耳。「悅親有道、在於誠身、誠身有道、在乎明善。」(10)今和・戰殊途、兩宮異論(11)、秋防已迫、恐誤大計。蓋由誠身未至、自治未力、無以取於親而然耳。必欲遵令行義(12)、以圖事功、其勢甚逆而難。孰若誠身幾諫(13)、以冀感悟、其理至順而易哉。

〔註〕

\*『編年考証』二八頁。宋孝宗隆興二年(一一六四)、三五歲。

\*『世界の名著・朱子・王陽明』(荒木見悟、中央公論社)七九頁にこの書簡の抄訳がある。

(1) 累日侍行得以親炙 汪応辰は隆興二年六月まで福州知事。隆興元年には李侗を招いて講義をさせている。

(李侗はこの講義中急逝)。朱熹もこの時期は家郷におり、李侗を哭するために延平に出向いている。汪・朱両者はこの前後に對面したものと考えられる。(『宋史』卷三八七汪応辰伝、『朱子年譜』参照)。

(2) 向上一著 「さらに上の一步」、悟りの境地を意味する。「向上」については、『汲古』第十三号「朱

子語類詁注(二)」「第十三条参照。「一著(zhuo)」は、著などの「一手」にも通じる。



(3) 此三事、此患亡矣。未詳。前掲荒木詠注では、「此三事」を『遺書』卷二上―二十条をふまえて「窮理・尽性・至於命」のこととする。

(4) 倫必察而後尽。『孟子』離婁下篇「舜明於庶物、察於人倫、由仁義行、非行仁義也」。

(5) 下学上達。『論語』憲問篇。

(6) 行其所無事。『孟子』離婁下篇。

(7) 孟子所以知言、害於其事。『孟子』公孫丑上篇。

(8) 格非定国之本。『孟子』離婁上篇「惟大人為能格君心之非、一正君而国定矣」。

(9) 孤陋寡聞。『礼記』学記篇「独学而无友、则孤陋而寡聞」。

(10) 悦親有道、在乎明善。『孟子』離婁上篇。『中庸』(章句二十章)。

(11) 兩宮異論。南宋高宗が「和議」を主張したのに対して、孝宗は「復讐」を主張していること。

(12) 違令行義。未詳。前書「答汪尚書(二)」では「背盟違命」とある。

(13) 幾諫。『論語』里仁篇。

〔訳〕

汪尚書に答える

甲申十月二十二日

私はこの度、数日間貴方様の下に侍り、親炙する機会を得ましたが、窃かに思いましたことは、「道徳が完全に備わっている」といったようなレベルのことは、固より私ごときの窺い知る所ではありませんが、貴方様が謙虚に下問を好まれ、直言を受け容れられる御様子に接して、尤も心に感じ入りました。察するに、そうしたお心を

更に推し広げていかれたならば、天下の善は全て貴方様に与することでしょう。そうであれば、天下国家という重任を担われるに於いても何の問題がありませんか。他日の事は、普通の者が任ずることのできないこと、恐らく貴方様は最後には御辞退なさることはできないものと存じます。それ故、今のうちにと、恐れ多くも機会ある毎に、儒仏・邪正の区別について自説を申し上げ、ほんの僅かでも貴方様のお役に立てればと願っておりますが、まだ言葉が足りないのではないかと恐れている次第です。ここにもう一度申し述べますので、どうぞお聞きとめ下さい。大抵、近頃の道学を言う者たちは、高遠に過ぎるという欠点があり、読書や講義に於いても、おおむね手輕に飛び越え、順序段階を経ないのをよしとして、その間の玩味窮索すべき細かく入り組んだ処などは、卑近で瑣細なことで、意を留むるに足らぬとして、等並に忽せにして厭い棄ててしまっています。それ故、たとえ多聞博識の士がいたとしても、天下の義理については、彼らも十分に窮め尽くさない所があります。「彼らは多聞博識ということをそれ自体一つの価値のあることと見做し、その内容である一つ一つの道理の由来については、あまり精しく考察せず、却ってそれとは別に悟りという更に上の一步があつて、それと多聞博識の学とは相関係しないと思っています。これが尹和靖（惲）に「これら三つの事のうち一つを看破したならば、この患いは無くなるであろう。」という説がある所以で、上述の病弊に正的中していると申せましょう。」道理が十分に窮め尽くされていない以上、胸の中に疑問がないという訳には参りません。それなのに彼らは、道理を身近な所に求めることをしないで、却って異端の説に惑ひ、益々一層道理を測り知れない冥々漠々の地へと追いやられ、つくねんと一日中意味のない言葉を弄んで、それによって「廓然として一悟する」のを俟つ、といった具合です。殊に彼らは、物は必ずそれに格って後明らかになり、人倫は必ず察識されて後十分に發揮される、ということを分かっていません。「物に格る」とは、理を窮めること、「物格る」とは、理が明らかになることです。これは、『大学』の工夫の始めで、そこから沈潜玩味し、工夫を積み重ねてゆくという訳で、各々の段階には浅深はありますが、一超直入して頓悟する高く懸け離れた境地があるものではありません。近頃の儒者は、「格物」「物

格」を語るにも、甚だ高遠に過ぎるように見受けられます。その例として呂舍人（本中）の書簡を別紙に記して呈上いたします。」あの既に自ら「廓然と一悟」したと言う者たちも、この物の理や人倫については猶ぼんやりと無知なる状態である以上、どうして悟ったなどと言えましょうか。「儒者でこの『大学』の学を学び、自ら悟る所があったという人たちについては、ぼんやりと無知であると言えませんが、しかしそうした人たちの考察の仕方にも、必ずや精詳でないものがありましょう。」ましてや、この悟りというものは、それを待っても必ずしも得られるとは限らず、ただ徒に人に解くことのできない疑問を抱かせ、志は分散し意気は衰え、むなしく歳月を送って定まった方向が見出せない、というようにさせるのですから尚更のことです。それよりも、吾が儒学に専念して、身近な人事を学ぶことから着手して自然に天理にまで達するという順序に循い、口に講じ心に思い、躬ら実践して努めて追究し、むしろ煩雑であっても大雑把過ぎることなく、むしろ卑近であっても高遠に流れることなく、むしろ浅薄であっても深遠に溺れることなく、むしろ拙くとも巧妙に走ることなく、ゆったりと沈潜玩味し、存養すること久しくして次第に明らかになってゆき、諸々の道理ははつきりとして、物事の順序次第は隠れる所なく現れ、その後で、かの大中正なる道の窮極と、天理と人事とを貫く道の完全さとが全てここに在って、初めからはるかに懸け離れて我々の及びもつかない世界などではないということが分かり、そうして至正なる天理がかすかに兆す所で細かな点までことごとく察識し、日常のやりとりの際にも体なる天理と用なる人事とが見事に渾然一体となる、例えばそういう人は、重任を担って難事に対処したとしても、敢然とその事にあたり、水が流るる如くすらすらと自在に解決する、といったのと、いずれが勝っているでしょうか。又こういったふうであれば、どうして疑問が解決せず、氣力が充実しないなどということがありましようか。「勝手氣ままな言辞を弄してここに至りました。分を超えた発言と申さねばなりません。ただ貴方様の聡明を以て努力されるならば、恐らくは何の難しいこともないでしょう。」この儒学と外学仏教の「廓然として一悟する」というのを比べて、その優劣いかんは存じませんが、吾が儒学が「一」であるのに対してかの仏教は「二」、又こちら

は「実」であるのに対して彼らは「虚」であるということははっきりしています。たとえ仏教の説に吾が儒学の及ばない所があったとしても、それは我々のかの大中正なる規範に対して行き過ぎたものであるに過ぎず、行き過ぎは及ばないのと異なる所はありません。「奥深いところを窮め尽くそうとするのが「行き過ぎ」であり、倫理に背き悖るのが「及ばない」ということです。」つまり、根本がしっかりすると、個々の準則は自ずから明らかになる、というのが孟子が「言を知る」ことのできた所以で、所謂「偏った、淫らな、邪な、言い逃れの」言葉も、そうした人の眼識はごまかすことができません。全く「心に生じると政治に害があり、政治に現れると物事に害がある。」です。戒めなければなりません、慎まなければなりません。私は以上のように考えます。貴方様は如何お考えでしょうか。もし愚説にも取るべきものがありましたら、どうぞ些かなりとも御留意下さい。私自身、以上のような考えを自らに課し、又それを「君心の非を格し、国を安定させる大本」と考えておりましたら、以上の私の発言も貴方様のお咎めを受けることがないよう願うばかりです。もしまだ道理に合わないようでしたら、又はっきりと御教示下さい。もう一度考え直して、再びお教えを乞う所存です。固より愚説がお聴きいれ願えなかったとしても、それを厭うものではありません。頑固で独りよがりの私ですが、貴方様の御教誨をつまき立ってお待ち申し上げております。中国の恃む所は徳、夷狄（金）の恃む所は力です。今日国事を憂慮する者は、大抵皆敵と我が国とを細かく分析し、双方の軍事力の強弱を比較することを専らとして議論しています。こうした者たちは、夷狄を攻める策については知っていますが、中国が夷狄を統治するというやり方には説き及んだことがあります。思うに、力という点から言えば、敵は常に強くこちらは常に弱く、これでは勝てる時などなく、講和せざるを得ないということになります。しかし、徳という点から言うならば、三綱を整え五常を明らかにし、朝廷を正し、風俗をひきしめるということは、全て我々中国の勉め励むことができる所であって、敵にはできない所です。本当にこういった点に於いて自国を励ますならば、どうして又講和などということの問題にする必要がありますでしょうか。私が憂慮しますのは、力が振るわない上に更に徳までも整わなければ、攻戦と

いえ講和といえ、どちらも上策ではなくってしてしまうということだけです。「親を悦ばせるには道が有る。自分の身を誠にすることである。身を誠にするには道が有る。善を明らかにすることである。」という言葉がありすが、今講和か攻戦かに分かれ、両宮（高宗・孝宗）は意見を異にしてしまっており、秋の防衛の時が已に迫っているというのに、このままでは君が大切な決断をお誤りになるのではないかと恐れるばかりです。察するに、我々臣下が「身を誠にすることまだ十分でなく、自身を修めることに努力しないで、それ故親、即ち君に信頼が得られないといった有様であるからに他なりません。どうしても令に背いて私義を行い、それによって功利を得ようとするのは、事の勢いに逆らうもので困難です。それよりも自分の身を誠にして、穏やかに君をお諫め申し上げ、君の御感悟を願うということの方が、至って理に適い容易であります。

#### 答汪尚書（四）

熹不揆愚鄙、妄陳管見。伏蒙高明垂賜誨答、反復玩味、欽佩無忘。然有所疑、敢不自竭。「道在六經、何必它求」誠如台論、亦可謂「要言不煩」（1）矣。然世之君子、亦有雖知其為如此、而不免於淪胥（2）者、何哉。以彼之為說者曰「子之所求於六經者、不過知性・知天（3）而已。由吾之術、無屈首受書（4）之勞、而有其効。其見解真實、有過之者、無不及焉。」世之君子、既以是中其好徑欲速之心、而不察乎它之賊道、貴仕者又往往有王務家私之累、声色勢利之娛、日力亦不足矣。是以雖知至道不外六經、而不暇求、不若一注心於彼而徼幸其万一也。然則「何必」云者正矣、而熹竊恨其未徹也。若易「必」以「可」、儻庶幾乎。蓋「不必」云者、無益之辭也、

「不可」云者、有害之辭也。夫二者之間相去遠矣。如烏喙食之而殺人、則世之相戒者必曰「不可食」、而未有謂「不必食而已」者也。妄意如此、不審高明以為如何。又蒙教喻以「兩蘇之學、不可與王氏同科」。此乃淺陋、辭不別白、指不分明之過。請復陳之於後而來教。又以「歐陽·司馬、同於蘇氏」、則熹亦未能不以為疑也。蓋歐陽·司馬之學、其於聖賢之高致、固非末學所敢議者、然其所存所守、皆不失儒者之旧、特恐有所未盡耳。至於王氏·蘇氏、則皆以弘老為聖人、既不純乎儒者之學矣。「非惡其如此。特於此可驗、其於吾儒之學無所得。」而王氏支離穿鑿、尤無義味、至於甚者、幾類俳優。本不足以惑眾、徒以一時取合人主、假利勢以行之、至於已甚。故特為諸老先生之所排詆。「龜山與胡文定書（5）、及答蕭子莊書（6）、可見其意矣。」在今日、則勢窮禍極、故其失人人得見之。至若蘇氏之言、高者出入有無、而曲成義理、「如『易說』性命·陰陽、『書』之人心道心、『古史』之中一·性善、『老子』之道器·中和（7）」下者指陳利害、而切近人情。「蘇氏此等議論、不可彈筭。且拋『論語』、則東坡之論『見陽貨』（8）、子由之論『彼子西』（9）、皆以利害言之也。」其智識·才弁·謀為·氣概、又足以震耀而張皇之、使聽者欣然而不知倦、非王氏之比也。然語道學、則迷大本。「如前注中性命諸說、多出私意、雜以老而言之。性命之說、尤可笑。熹嘗并『老子說』中一段（10）、今以并呈。可見其梗概矣。」論事實、則尚權謀、「如陽貨·子西事、乃以此論聖人、可見其底蘊矣。」衍浮華、忘本質、貴通達、賤名檢。此其害天理、乱人心、妨道術、敗風教、亦豈盡出王氏之下也。但其身與其徒、皆不甚得志於時、無利勢以輔之、故其說雖行、而不能甚久、凡此患害人、未盡見。故諸老先生得以置而不論。使其行於當世亦如王氏之盛、則其為禍、不但王氏而已。主名教者、亦不得翹然而無言也。「『龜山集』中『雜說』數段（11）、為蘇氏發也。當時固已慮此矣。程氏語錄中論賢良處（12）、亦似有處指。」蓋王氏之學、雖談空虛而無精彩、雖急功利而少機變、其極也、陋如薛昂（13）之徒而已。蔡京雖名推尊王氏、然其淫侈縱恣、所以敗乱天下者、不尽出於金陵也。「龜山所論鳧鷖詩（14）、乃其所假以為号耳。」若蘇氏、則其律身、已不如荊公之嚴、其為術、要未忘功利而詭秘過之。其徒如秦觀（15）·李廌（16）之流、皆浮誕佻輕、士類不齒、相與扇縱橫捭闔之弁、以持其

說而漠然不知礼義廉恥之為何物。雖其勢利未能有以動人、而世之樂放縱惡拘檢者、已紛然向之。使其得志、則凡蔡京之所為、未必不身為之也。世徒拋其已然者論之。是以蘇氏猶得在近世名卿之列、而君子樂成人之美（17）者、亦不欲逆探未形之禍、以加譏貶。至於論道學邪正之際、則其并有豪釐之間、雖欲假借而不能私也。今乃欲專貶王氏、而曲貸二蘇、道術所以不明、異端所以益熾、實由於此。愚恐王氏復生、未有以默其口而厭其心也。狂妄僭率、極言至此、恐閣下未以為然。胡不取熹前所陳者數書之說而觀之也。以閣下之明、秉天理以格人欲、拋正道以黜異端、彼亦將何所遁其情哉。熹之愚昧么麼、豈不知其力之不足、所以慨然發憤而不能已、亦決於此而已矣。天下豈有二道哉。「受學」之語、見於呂与叔所記二先生語中、云「昔受學於周茂叔」（18）、故拋以為說。

「從遊」、蓋所尊敬而不為師弟子之辭、故范內翰之於二先生、胡文定之於三君子、熹皆用此字。但二先生於康節、誠似太重、欲改為「与」、又似太輕、不知別下何字為當。更乞示誨、幸甚。程・邵之學、固不同、然二先生所以推尊康節者至矣。蓋以其「信道不惑、不雜異端」（19）、班於溫公・橫渠之間（20）、則亦未可以其道不同而遽貶之也。和靖之言、恐如孟子言伯夷・伊尹之於孔子為「不同道」之比（21）。妄意其然、不審台意以為然否。抑康節之學、抉摘竊微、与仙老之言、豈無一二相似、而卓然自信、無所污染。此其所見必有端的處。比之溫公「欲護名教而不言」（22）者、又有間矣。因論康節及此、并以求教。

[註]

\*『編年考証』四六頁。宋孝宗乾道四年（一一六八）、三九歲。

\*『文定集』卷十五「与朱元晦」第九書は、この書簡に對する返信。

（1）要言不煩 『魏史』管輅伝「輅曰、夫善易者、不論易也。（何）晏含笑讚之曰、可謂要言不煩」。

（2）淪胥 『詩』小雅・雨無正「若此無罪、淪胥以鋪」。大雅・抑「如彼泉流、無淪胥以亡」。

- (3) 知性知天 『孟子』尽心上篇「尽其心者、知其性也。知其性、則知天矣」。
- (4) 屈首受書 『史記』蘇秦伝「夫士業已屈首受書、而不能以取尊榮」。
- (5) 龜山与胡文定書 『龜山集』卷二〇「答胡康侯（其十・十一）」
- (6) 答蕭子莊書 『龜山集』卷二〇「答蕭子莊」。蕭顥、字子莊、浦城の人。楊時の門人。朱松がかつて彼に学ぶ。『資料索引』五卷四〇三八頁。『学案』卷二五。
- (7) 如易説道器中和 蘇軾『易伝』『書伝』、蘇轍『古史』『老子解』。蘇氏解經についての批判は、『雜学弁』（『文集』卷七二）、『語類』卷一三〇参照。
- (8) 東坡之論見陽貨 蘇軾には『論語解』があつたが佚。「見陽貨」は陽貨篇。
- (9) 子由之論彼子西 現存の『論語拾遺』の子西を論じた部分が該当するかは不明。「彼子西」は憲問篇。
- (10) 熹嘗并老子說中一段 「雜学弁」を指すか。
- (11) 龜山集中雜說數段 『龜山集』卷二七。
- (12) 程氏語録中論賢良処 『遺書』卷一―三五条。
- (13) 薛昂 字肇明、杭州の人。「昂」、始終附会蔡京（『宋史』卷三五二）。『資料索引』五卷四一八二頁。『学案補遺』卷九八。
- (14) 龜山所論鳧鷖詩 『龜山集』卷二「上欽宗皇帝（其七）」。「鳧鷖詩」は『詩』大雅。
- (15) 秦觀 字少游・太虚（一〇四九―一一〇〇）、揚州高郵の人。蘇門四学士の一人。『資料索引』三卷一八七二頁。『宋史』卷四四四。『学案』卷九九。
- (16) 李廌 字方叔、号濟南（一〇五九―一一〇九）、華州の人。蘇軾門人。『資料索引』二卷八八七頁。『宋史』卷四四四。『学案』卷九九。
- (17) 君子樂成人之美 『論語』顔淵篇「君子成人之美、不成人之惡」。



(18) 受学之語、於周茂叔 『遺書』卷二上—二三条。

(19) 其信道不惑不雜異端 『遺書』卷四—十條「世之信道篤而不惑異端者、洛之堯夫、秦之子厚而已」。

(20) 班於溫公橫渠之間 『遺書』卷二上—五八條「某接人多矣、不雜者三人、張子厚、邵堯夫、司馬君實」

(21) 孟子言々之比 『孟子』公孫丑上篇。

(22) 溫公欲護名教而不言 司馬光が死の問題については仏教に對抗して論じなかったという次のような発

言が、北宋末の劉安世『元城語録』(馬永卿輯『元城語録』卷上・四庫全書本)に見える。「世間事有大於生死者乎、而此事独一味理會生死、有箇見處、則於貴賤禍福輕矣、∴此事老先生(司馬光)極通曉、但口不言耳。蓋此事極繫利害、若常論、則人以謂平生只由仏法、所謂五經者、不能使人曉生死說矣。故為儒者不可只談仏法、蓋為孔子地也」。

# 〔訳〕

汪尚書に答える

私は自らの愚鄙を顧みず管見を勝手放題申し陳べてしまいましたが、貴方様より御回答を賜り、お教えを繰り返して玩味し、心に留めて忘れることとありません。けれども、疑問とする所がある以上、どうしてそれをはっきりさせないでおられましようか。「道は六經に在る。どうして他に求める必要があろうか。」とは、誠に仰せの通りです。正に「要言は煩ならず」と申せましよう。しかし、世の君子たちがそうであることを知っているながら相共に墮落していつてしまうのを免れないことがあるのは何故なのでしょう。それは、仏教を主張する者たちが「貴方がた儒家が六經に求めるのは『性を知る』『天を知る』ということだけだ。吾が仏教に由るならば、人に頭を下げて教えを乞うという手間無くしてそれと同じ効果が得られる。吾が仏教の基づく所は眞実、貴方がた

儒家に比べて行き過ぎることはあっても、及ばないということはない。」と言い、それを聞いた世の君子たちが、自らの近道を好み学問の進歩の速さを求める心を、仏教によって満たそうとし、道を六経以外に求めることが道そのものを損なうということを理解せず、更に仕官し榮達した者ならば、往々にして公務や私事に忙しく、加えて声色や権勢・利益といった楽しみもあって、日々努めても時間が足りない、といった有様であるからです。こうしたことから、世の君子たちは、究極の道は六経の外には無いということを知ってはいても、それを求める時間が無い、それならば心を仏教に集中させて万に一つの僥幸を俟った方が良く、と考えているのです。以上のことから考えますと、貴方様が「何必（どうして必要があるうか、必要はない）」とされたのは正しいのですが、私は窃かにまだ表現が厳密でない嫌いがあると考えております。もし「必」の字を「可」の字に替えるならば、或はより妥当でしょう。思うに、「不必（する必要はない）」というのは、それをしても無益だという言い方、「不可（してはいけない）」というのは、それをすれば有害だという言い方で、両者の意味は大きく異なっています。例えば、人が烏喙（トリカブト）を食べて毒死すれば、世のそれを戒める者は、きっと「不可食（食べてはいけない）」と言い、決して「不必食（食べる必要はない）」と言う者はないでしょう。私は以上のように考えますが、貴方様は如何お考えでしょうか。更に又、「蘇氏兄弟（軾・轍）の学問は、王氏（安石）と同等に見做してはいけない。」との御教示を賜りましたが、これは私の言葉がはつきりせず、主旨が明らかでなかったためと存じます。もう一度愚説を申し陳べますので、その上でお教えを賜りますようお願い申し上げます。又、「歐陽（脩）・司馬（光）は蘇氏と同じだ。」とされるのも、私は疑問とせざるを得ません。歐陽・司馬の学問については、それが聖賢の氣高い境地に達しているか否かということは、固より末学の私ごときの議論する所ではありませんが、けれども、彼らが心に存し自身に守ろうとした所は、皆昔ながらの儒者たることを失ってはいません。ただ恐らくは、不十分な所があったに過ぎないのです。それに対し、王氏・蘇氏に至っては、どちらも仏陀や老子を聖人と見做しており、既にもう純粹な儒者の学問ではなくなってしまうています。「王氏・蘇氏が

このような有様であったことを非難しているではありません。ただ、こういった所からも、彼らが吾が儒学に於いて何ら得る所が無かったことがわかるということを申し上げていただけです。」特に王氏は、支離穿鑿、むやみに瑣末なことばかりを弄び、最も道徳性に欠けています。ひどい場合には、ほとんど役者のようなもの、人に見せるための学問です。こうした王氏の学問は、本来多くの人々を惑わすだけの力など無いものなのですが、ただ一時天子に取り入って権勢を笠に横行し、手のつけられない状態にまで至っただけなのです。それで、特に北宋の諸先生方の非難的となりました。「龜山（楊時）が胡文定（安国）に与えた書簡、及び蕭子莊（顥）に答えた書簡に、王氏批判の主旨が見て取れます。」もし王氏が今日在ったならば、その勢いは止まる所を知らず、その弊害も行き着く所まで行ったでしょうから、誰もがその誤りを見て取ることができましよう。ところが、蘇氏の言う所に至っては、上は無の問題にまで説き及び、それなりの道理を説き出だし、「例えば『易説』の「性・命」「陰・陽」の説、『書』の「人心・道心」の説、『古史』の「中・一」「性善」の説、『老子』の「道・器」「中・和」の説。」下は利害を論じて、人の情に迫っています。「蘇氏のそうした議論をここに全部挙げることはできませんが、例えば『論語』について言えば、東坡の「陽貨に見ゆ」を論じた所、子由の「彼の子西」を論じた所などは、皆利害という一点から論ぜられたものです。」蘇氏の知識・弁才・智謀・氣概の、人々を掻き立て慌てさせ、その言を聴く者をして喜んで止まないとといった状態にさせるに十分なことは、とても王氏の敵う所ではありません。けれども、蘇氏は、道を求める形而上の学問を語れば大本の所で迷い、「前注に挙げた「性・命」等の諸説の如きは、大部分は私意から出たもの、仏教や老莊の説を雜えて言ったものです。「性・命」の説は、最も笑止千万。私はかつて『老子説』の中の一段を論じたことがあります。今ここにそれを拝呈致しますので、そのあらましを御覧下さい。」形而下の事実を論ずれば、権謀を重んじ、「陽貨・子西の事を論じた所など、権謀の点から聖人を論じています。その腹の奥に隠しているものがわかれるというものです。」浮ついたうわべの華やかさを銜い、実なる大本を忘れ、心のままに振舞うことを貴び、規範となる節度を束縛として

嫌っています。彼ら兄弟が、天理を害し、人心を乱れさせ、道の学問を妨げ、風俗の教化を損なうこと、これ又どうして全て王氏以下でありましょうか。ただ、彼ら自身とその弟子たちは皆余り政治的に恵まれず、権勢を味方とすることができなかったために、その学説は流行したとは言え、さほど長続きはせず、一般にその弊害があらさまに現れていだけなのです。だから、諸老先生方も、彼らのことは論じないで置いておけたのです。もしも彼らが今日に於いて、当時王氏が盛んであったように横行したならば、その弊害は王氏のそれには止まらないでしょうから、名教を旨とする者も平気で黙ってはいられないでしょう。「『龜山集』中の「雜說」数段は、蘇氏批判のために書かれたものです。龜山の當時にも、固より既にこういった蘇氏の非には気がついていたのです。程氏の語録中の賢良を論じた所も、やはり暗に蘇氏のことを指しているように思われます。」思うに、王氏の学問は、空虚なる形而上の問題を論じるとは言え精彩に欠け、功利を切に求めるとは言え臨機応変の柔軟性に乏しく、その行き着く所薛昂の輩の如き卑劣さばかりです。蔡京は、表向きは王氏を推尊していますが、彼の淫侈縦恣、勝手放題の振舞いが天下を乱したことは、必ずしも全て金陵（王安石）のせいではありません。「龜山が鳬鷖の詩を論じた所は、蔡京が王氏の説を借りて自説を壮語したことを示すものです。」蘇氏のごときは、その身を律すること荊公（王安石）の厳格さには及ばず、その学問も、結局は功利を離れず怪しげであること極まりありません。弟子の秦觀・李廌の輩に至っては、皆輕佻浮薄、士大夫の風上にも置けません。彼らは、相共に権謀術数の議論を煽っては自説を主張し、平気で礼義の何たるか、恥を知るといふことの何たるかをわきまえていませんでした。その勢いはまだ人々を動かすに足るものではありませんでしたが、世の放縱を楽しむ束縛を嫌う者たちは、当時既に続々と彼らの学派に心を寄せてゆきました。もし彼らが政治的に恵まれていたならば、凡そ蔡京のしたこと位、彼ら自身もせずにはいなかったでしょう。世間はただ結果的な事実ばかりに拠って評価するので、蘇氏も近世名卿に名を列ねることができています。又「君子は人の長所を発揮させることを楽しむ」を信条とする者も、まだ形に表れていない弊害を予め推し測ってそれに攻撃を加えることを望みません。しかし、道

学の邪正の分かれ目を論ずるに至っては、その区別はほんのわずかな差に在る場合があり、大目に見ようとしても勝手に不公平にはできないのです。貴方様は専ら王氏を貶め、蘇氏兄弟に対しては個人的な義理で弁護しようとなさいますが、道学が明らかでなくなった原因、異端の学が益々盛んになってきている原因は、正にこういった所に由るのです。そのような不公平な批判では、王氏が再び生き返ったとしても、恐らくその口を閉ざし自らの心を後悔するということはないと存じます。以上、僭越にも言いたい放題のことを申し陳べましたが、恐らく貴方様にはまだ御納得いただけないかと存じます。どうぞ私が以前に差し上げた数通の手紙の中の愚説を改めて御覧になってみて下さい。聡明なる貴方様が、天理に基づいて人欲を正し、正しい道に拠って異端を斥けるならば、彼ら異端もどうしてその本質を突いた攻撃から逃れることができるなどと思ひましようや。愚かで取るに足らない私ごとき、自分自身の力不足は十分承知しております。それでもなお私がこのように慨然と発憤して止まない所以も又ここにこそあるのです。天下にどうして二つの正しい道がありましようか。「受学」という言葉は、呂与叔（大臨）が記した二程先生の語の中に見えます。即ち「昔学問を周茂叔（敦頤）に受けた」です。それ故私は、これに基づいて周程「受学」を自説としています。「從遊」という語は、尊敬はしているが師弟関係ではない場合を表すもの、従って范内翰（祖禹）の二程先生に対する関係や、胡文定（安国）の三君子（游酢・謝良佐・楊時）に対する関係については、私はどちらもこの「從遊」の語を用いています。けれども、二程先生の康節（邵雍）に対する関係にこの語を用いるのは、表現が重すぎるように思われます。「從遊（従い遊ぶ）」を「与遊（与に遊ぶ）」に改めようかとも思いますが、それでは今度は軽すぎるようで、他にどんな字を用いるのが適当かわからずにいます。お教え願えれば幸甚に存じます。程氏と邵氏の学問は、固より同じではありません。けれども、二程先生が康節を推尊する理由は、至って本質的なものです。即ち、康節が「道を信じて惑わず、異端を雑えない」ということを理由に、彼を温公（司馬光）・横渠（張載）と同列に並べているのです。ですから、両者の学問の方向が同じでないからと言って、すぐに両者の関係を軽んじることはできません。和靖（尹焞）の

言葉は、恐らくは孟子が伯夷や伊尹の孔子に対する関係を言うのに、「道を同じくせず」としたのと似たようなものでしょう。私は、この尹氏の言葉を妥当と考えますが、貴方様は如何お考えでしょうか。抑も康節の学問は、奥深く隠された精義をさぐり出そうとするもので、一つや二つ仏教や老荘の言い方と似ているものがあるのは当然です。けれども、康節の学問は、卓然として自らの道を信じ、異端に汚染される所など無く、物事の見かたも大事な所まできちんと見えています。これを温公の「名教を護らんがために（仏教や老荘のことを）言わない」という言葉と比べるならば、その間にも差があります。筆のついでに康節を論じ、ここに論じ及びました。合わせて御教示をお願い申し上げます。

#### 答汪尚書（五）十一月既望

別紙諄誨、良荷不鄙。自頃致書之後、方竊悚懼、以俟見譴訶。豈意、高明不以為罪而虛受（1）之。此真熹所敬服歎慕而不能已者、幸甚幸甚。然所謂「一字之失」（2）者、若推其所自来、究其所終極、恐其失不但一字而已。更望少留意焉、則熹之願也。濂溪河南授受之際（3）、非末学所敢議、然以其迹論之、則來教為得其実矣。敢不承命而改焉。但『通書』『太極図』之属、更望暇日試一研味、恐或不能無補万分。然後有以知二先生之於夫子、非若孔子之於老聃・鄉子・萇弘（4）也。惟是蘇学邪正之弁、終未能無疑於心。蓋熹前日所陳、乃論其学儒不至、而流於「詖・淫・邪・遁」（5）之域。窃味來教、乃病其学仏未精、而滯於智慮言語之間（6）。此所以多言而愈不合也。夫其始之闢禅学（7）也、豈能明天人之蘊、推性命之原、以破其荒誕浮虚之說、而反之正哉。如「大

悲關·中和院記」(8)之屬、直掠彼之粗以角其精、拋彼之外以攻其內、是乃率子弟以攻父母、信枝葉而疑本根、亦安得不為之詘哉。近世攻穢氏者、如韓·歐·孫·石之正、龜山猶以為「一杯水救一車薪之火」(9)、況如蘇氏以邪攻邪、是束縲灌膏而往赴之也。直以身為燼而後已耳。來教又以為、蘇氏乃習氣之弊(10)、雖不知道而無邪心、非若王氏之穿鑿附會以濟其私邪之學(11)也。熹竊謂、學以知道為本、知道則學純而心正、見於行事、發於言語、亦無往而不得其正焉。如王氏者、其始學也、蓋欲凌跨揚·韓、掩迹顏·孟、初亦豈遽有邪心哉。特以不能知道、故其學不純、而設心造事遂流入於邪、又自以為是、而大為穿鑿附會以文之。此其所以重得罪於聖人之門也。蘇氏之學、雖與王氏若有不同者、然其不知道而自以為是、則均焉。學不知道、其心固無所取則以為是、而肆言之。其不為王氏者、特天下未被其禍而已。其穿鑿附會之巧、如來教所稱論成仏·說老子(12)之屬、蓋非王氏所及、而其心之不正、至乃謂湯武篡弑而盛稱荀彧以為聖人之徒(13)。凡若此類、皆逞其私邪、無復忌憚、不在王氏之下。借曰「不然」(14)、而原情以差其罪、則亦不過稍從末減之科而已。豈可以是以為當然、而莫之禁乎。『書』曰「天討有罪、五刑五用哉。」(15)此刑法之本意也。若天理不明、無所準則而屑屑焉、惟原情之為務、則無乃徇情廢法而縱惡以啓姦乎。楊朱學為義者也、而偏於為我。墨學為仁者也、而流於兼愛。本其設心、豈有邪哉。皆以善而為之耳。特於本原之際、微有豪釐之差、是以孟子推言其禍、以為無父無君而陷於禽獸(16)、辭而闕之(17)、不少假借。孟子亦豈不原其情、而過為是刻核之論哉。誠以其賊天理害人心於幾微之間、使人陷溺而不自知、非若刑名狙詐之術、其禍淺切而易見也。是以拔本塞源、不得不如是之力。『書』曰「予畏上帝、不敢不正。」(18)又曰「予弗順天、厥罪惟均。」(19)孟子之心、亦若是而已爾。以此論之、今日之事、王氏僅足為申·韓·儀·衍、而蘇氏、學不正而言成理、又非揚·墨之比。愚恐孟子復生、則其取舍先後、必將有在、而非如來教之云也。區區僭越弁論不置、非敢自謂工訶古人、而取必於然諾。實以為古人致知格物之學有在於是。既以求益、而亦意其未必無補於高明也。

〔註〕

\*『編年考証』四六頁。宋孝宗乾道四年（一一六八）、三九歳。

\*この書簡は、『文定集』卷一五「与朱元晦」第九書に対する返書。

(1) 虚受 『易』咸象伝「君子以虚受人」。

(2) 一字之失 前掲汪書「伏羲示諭一字之失、仰見忠告之嚴、誠当如此也」。『文集』卷三十「答汪尚書」第四書で、朱熹は汪応辰の「道在六経、何必它求」を批判して、「必」の字を「可」の字に改めるべきだとしている。

(3) 濂溪河南授受之際 『文集』卷三十「答汪尚書」第四書、及び前掲汪書参照。朱熹は周程両者の關係を「受学」とするのに対し、汪応辰は「伊川于濂溪、若止云少年嘗従学、則無害矣。康節之学、豈敢輕議、所以举和靖者、正欲明從遊兩字太耳」といつている。

(4) 孔子之於老聃・郷子・萇弘 孔子は老聃に礼を（『礼記』曾子問、『史記』孔子世家）、郷子に官制を（『左伝』昭公十七年）、萇弘に音楽を（『礼記』樂記）学んだとされている。この語は前掲汪書には見えないが、汪の言葉か。

(5) 諛・淫・邪・遁 『孟子』公孫丑上篇。

(6) 病其字仏未精、而滯於智慮言語之間 前掲汪書「凡釈氏之説、尽欲以智慮億度、以文字解脱」。

(7) 其始之闢禅学 前掲汪書「東坡初年力闢禅学、如塩官県安国寺大悲閣記……」。

(8) 大悲閣・中和院記 (7) 参照。「大悲閣記」「中和勝相院記」は共に『東坡全集』卷三五に見える。

(9) 一杯水救一車薪之火 『龜山集』卷十八「与陸思仲」

(10) 蘇氏乃習氣之弊 前掲汪書「此蓋氣習之弊、窃以為無邪心、謂其不知道也。君欲指其失以示人、則



如某時某說、明其不然、可也。若概而言之、以与王氏同貶、恐或太甚。論法者、必原其情」。

(11) 王氏之穿鑿附会以濟其私邪之学 『文集』卷三十「答汪尚書」第四書参照。

(12) 論成仏・說老子之属 前掲汪書「如論成仏難易、而引孟子仁義、不可勝用。子由又有伝灯録解、而子由晚作老子解、乃欲和会三家為一」。『樂城集』第三集卷九に「書伝灯録後」がある。

(13) 謂湯武篡弑而盛称荀彧以為聖人之徒 『東坡全集』卷一〇五「志林」論古。

(14) 借曰不然 (10) 参照。

(15) 天討有罪、五刑五用哉 『尚書』皋陶謨。

(16) 無父無君而陷於禽獸 『孟子』滕文公下篇。

(17) 辞而闕之 韓愈「与孟尚書書」「揚子雲云、古者楊墨塞路、孟子辞而闕之廓如也」。

(18) 予畏上帝、不敢不正 『尚書』湯誓。

(19) 予弗順天、厥罪惟均 『尚書』泰誓上。

# 〔訳〕

汪尚書に答える

十一月既望

先のお手紙にて丁寧なお教えを賜り、私のごとき者にもお心をお止め頂きました。拙書を差し上げて後近頃になって、貴方様よりお叱りを頂くのではないかと窃かに恐縮していましたところ、思いがけず貴方様は私をお咎めにならず、虚心にお受けとめ下さいました。これこそ私が貴方様を尊敬し、お慕い申し上げて已まない所のもの、誠に幸甚に存じます。けれども、「一字の誤り」と仰せられる点については、もしその誤りのそもその原因を

推測し、それが最後に行きつく所を突きつめるならば、恐らく単に一字の誤りに止まらないものと存じます。願わくば今少し御留意されますよう、私の願ひであります。(周)濂溪と河南(二程子)との間の学問授受については、末学の私とときが敢えて議論する所ではありませんが、その具体的な事実に基づいて論ずるならば、御來諭が事実を得たものと存じます。かく御指摘を賜り、私も愚見を改めずにはおられません。ただ『遺書』や『太極図』の類につきましては、お手隙の折にでも改めてもう一度御覧になり御吟味いただければと存じます。或いは万分のでも御高説を補う所が無いということもありますまい。その後で二程先生の周子に対する關係が、孔子の老聃・鄒子・莫弘に対するようなものではなかったということがお解かりいただけるかと存じます。ただ蘇学の邪正の弁別については、最後まで承服いたしかねます。私が先日申し陳べましたのは、彼らが儒学を学ぶことと不十分で、所謂「詖・淫・邪・遁」の域に流れてしまったということです。ところが御來諭を拝見するに、貴方様は彼らが仏教を学ぶこと精密でなく、悟り以前の智慮や言語のレベルに滞ってしまっていたことを御批判なされていきます。これでは互いに言葉を尽くせば尽くすほど愈々かみ合わないのも道理です。抑も蘇氏が若い頃に禅学を斥けたと申しても、どうして彼が天人の奥深い道理を明らかにし、性命の源を推し究めて、それによって仏教の荒唐無稽で浮わついた説を論破し、彼ら仏教徒を正道に引き戻すことができたでしょうか。「大悲闡記」「中和院記」の類などは、ただ仏教の粗い議論をもってきては同じ仏教の比較的精密な議論とひき比べたり、仏教の外的なものを根拠に内的なものを攻撃したりするに過ぎず、まるで子弟を率いてその父母を攻めるようなもの、このように枝葉を信じてその根本を疑うような者を又どうして斥けないでおれましょうか。近き世の仏教批判者の中の韓愈・歐陽脩・孫復・石介といった正當な人たちをさえ、楊龜山は「一杯の水で車一杯の薪の火を消し止めようとするようなものだ」としています。まして蘇氏がその邪道を以て仏教の邪道を攻撃するなどというのは、縊(くずあさ)を束ねてそれにあぶらを漉ぎ、それを手に燃えさかる火に向かうようなもの、自分自身が灰燼となって終わるのがおちです。御來示では又、蘇氏は悪い辭を身につけているだけ、道を知らないとはいへ、

邪心は無い、王氏が穿鑿附会を以て自私なる邪心を遂げようとした学問のようなものではない、とされています。しかし、私は窃かに学問は道を知ることこそが根本であると考えております。道を知ればこそ、学問は純粹に、心は正しくなり、それが行為に表れ言葉に示される場合にも、全て正しさを得ることができのです。王氏にしても、学問を始めた当初は、揚（雄）・韓（愈）を凌駕し、顔子・孟子の学問を継承しようとしたはず、どうして初めから邪心があったのでしょうか。ただ、道を知ることができなかったばかりに、その学問は純粹でなくなり、心を用いて何かをしても、すぐに邪に流れてしまい、しかも自分では正しいと思い込み、大いに穿鑿附会をすることによって粉飾を施したのでした。これこそ、王氏が聖人の学問に対して重い罪を得る所以です。蘇氏の学問には、王氏と同じでない所が有るようですが、道を知らないくせに自らを正しいと思っている点は同じです。学問は、道を知らなければ、学ぶ者の心に於いて、規準とすべき所に則って正しさを判断するということは無く、ただ自らを是として好き放題のことを言い出します。蘇氏が王氏ほどではなかったというのは、ただ天下の人々がその害を被らなかつたということです。蘇氏の穿鑿附会の巧みなること、貴方様が御指摘の、成仏を論じ老子を説くといった類などは、王氏とて及ぶところではありません。その心の不正は、ついには湯武を篡弒者といい、荀彧を聖人の徒であるとはめたたえるまでに至っています。凡そこうした、自分勝手に邪推を逞しくし、又はばかりところを知らないという点については、蘇氏は決して王氏にひけをとれません。たとえ、蘇氏に正しくない点があるのなら、その具体的な実情に照らして両者の罪の区別をすべきと仰せられても、蘇氏の罪を王氏に比べて僅かばかり軽くすることができに過ぎません。どうして仕方のないこととして、蘇氏の罪をとがめずにおられましょうか。『尚書』にも「天、有罪を討つ、五刑五用せよ。」とあります。これこそ刑法の基本的な考え方です。もし、天理が明らかでなく、規準とするものも無く、ただ実情に照らすことばかりに汲々とつとめるならば、実情にひきづられて法を廃してしまい、悪をほしいままにさせて姦邪をみちびくに決まっています。楊朱は義を行うことを学ぶ者ではありませんが、為我に偏ってしまいました。墨翟は仁を行うこ

とを学ぶ者でありましたが、兼愛に流れてしまいました。しかし、彼らの本来の意図に、どうして邪なものがあったのでしょうか。どちらも、善心から行ったことなのです。ただ大本の所に於いて、ほんの僅かの間違いがあっただけなのです。しかし、孟子はそこから彼らの弊害を推し測り、彼らを「父を無みし、君を無みし、禽獣に陥る」ものと見做し、言葉によって批判すること、些かの容赦もありませんでした。孟子とて、どうして彼らの動機の実情を確かめずに、あのような厳しい批判をしたのでしょうか。ただ孟子は、彼らが天理を損ない、人心を目に見えない僅かな所で誤らせ、人々をして間違った状態に陥り、しかもそのことに気が付かないようにさせてしまうことが、弊害が浅くしかも氣付きやすい法家・名家・縦横家の輩とは違うことから、あのように根本にまで遡ってそこから誤りを除こうと勉めざるを得なかったのです。『尚書』に「予、上帝を畏る、敢て正さずんばあらず」、「予、天に順はざれば、厥の罪惟れ均し」とあります。孟子の心も、やはりこういったものだったのでしょう。こうした点から論ずるならば、近世に於いては、王氏はただ申（不害）・韓（非子）・（張）儀・（鄒）衍といった連中の如きものに過ぎませんが、蘇氏の方の、学問は正しくないのに言うことだけは理に適っているようであること、楊墨の比ではありません。孟子がもし生き返ったならば、王・蘇両者の罪の軽重や批判すべき先後をはっきりさせたでしょうが、恐れながら貴方様のお手紙のようではなかったのではないかと存じます。私は僭越にもこのように論じて止みませんが、決して自分自身、古人を巧みに批判して、貴方様に御納得いただくと考えているわけではございません。ただ、古人の所謂「致知格物」の学というものが、こうした所にこそ在ると思えばこそです。貴方様よりお教えをいただきたく存じますと共に、私の僭越な議論も、些かなりとも貴方様を補う所がないこともないだろうと思う次第です。

去春賜教、語及蘇學、以為「世人讀之、止取文章之妙、初不於此求道、則其失自可置之」（1）。夫學者之求道、固不於蘇氏之文矣。然既取其文、則文之所述有邪有正是有非、是亦皆有道焉。固求道者之所不可不講也。講去其非以存其是、則道固於此乎在矣。而何不可之有。若曰惟其文之取、而不復議義理之是非、則是道自道、文自文也。道外有物、固不足以為道、且文而無理、又安足以為文乎。蓋道無適而不存者也。故即文以講道、則文与道兩得、而「一以貫之」（2）。否則亦將兩失之矣。中無主、外無挾、其不為浮誇險詖所入、而乱其知思也者、幾希。況彼之所以自任者、不但曰文章而已。既亡以考其得失、則其肆然而談道德於天下、夫亦孰能禦之。愚見如此、累蒙教告、不能移也。又蒙喻及「二程之於濂溪、亦若橫渠之於范文正耳」（3）。先覺相傳之秘、非後學所能窺測、誦其詩讀其書、則周·范之造詣固殊、而程·張之契悟亦異。如曰「仲尼顏子所樂」（4）「吟風弄月以歸」（5）、皆是當時口伝心受的當親切處、後來二先生舉似後學、亦不將作第二義看。然則、行狀所謂「反求之六經、然後得之」者（6）、特語夫功用之大全耳。至其入處、則自濂溪、不可誣也。若橫渠之於文正、則異於是。蓋當時粗究其端而已。「受學」、乃先生自言（7）、此豈自誣者耶。大抵近世諸公、知濂溪甚淺。如呂氏『童蒙訓』、記其嘗著『通書』而曰「用意高遠」（8）。夫『通書』太極之說、所以明天理之根源、究万物之終始、豈用意而為之、又何高下遠近乃可道哉。近林黃中自九江寄其所撰祠堂記文、極論濂字偏旁、以為害道（9）、尤可駭歎。而『通書』之後、次序不倫、載蒲宗孟碣銘全文（10）、為害又甚。以書曉之、度未易入。見謀於此別為叙次而刊之。恐却不難弁也。春陵記文（11）、亦不可解。此道之衰、未有甚於今日、奈何奈何。

〔註〕

\*『編年考証』五七頁。宋孝宗乾道五年（一一六九）、四十歲。

\*この書簡は、『文定集』卷十五「与朱元晦」第十書に對する返書。『文集』卷三十第四・五書参照。

\*『朱子学大系』第四卷一三七—一三九頁に書き下し文及び注釈がある。

(1) 世人読之、其失自可置之。前掲汪書。

(2) 一以貫之。『論語』里仁篇・衛靈公篇。

(3) 二程之於濂溪、亦若横渠之於范文正耳。前掲汪書「濂溪先生高明純正、然謂二程受学、恐未能尽。范文

正公一見横渠奇之、授以中庸、謂横渠学文正、則不可也」。張載と范仲淹の關係については、呂大臨「横渠

先生行狀」参照。

(4) 仲尼顔子所樂。『遺書』卷二上—二三條「昔受学於周茂叔、每令尋顔子仲尼樂處、所樂何事」。

(5) 吟風弄月以婦。『遺書』卷三十條「詩可以興。某自再見茂叔後、吟風弄月以婦、有吾与點也之意」。

(6) 行狀所謂、反求之六經然後得之。程頤「明道先生行狀」（『程氏文集』卷十一）「先生為学、自十五六

時、聞汝南周茂叔論道、遂厭科舉之業、慨然有求道之志。未知其要、泛濫於諸家、出入於老釈幾十年、返求

諸六經而後得之」。

(7) 受学、乃先生自言。(4) 参照。

(8) 呂氏『童蒙訓』「用意高遠。卷上「二程始從周茂叔先生、為窮理之学、後更自光大。茂叔、名敦頤、有

太極圖說伝於世。其辭雖約、然用志高遠可見也」。

(9) 林黃中「以為害道。林栗、字黃中・寬夫、福清の人。九江（江西省江州）知事。『資料索引』二卷一三

四五頁。『宋史』卷三九四。『学案』卷九七。朱熹と『易』「西銘」について議論するも合わず、後に朱熹

を弾劾する。林栗は当時江州知事に在り、「九江学宮濂溪先生祠堂記」を書いている。鄒芳「遊濂溪辞并序」

参照。(前掲『朱子学大系』注参照)。「翼増」林栗濂溪祠記略曰、所謂濂者、其音切義訓、与廉節之廉異矣。廉之訓、曰清也、儉也、有儉廉之義。又如堂之有廉、箭之有廉、截然介弁之義也。濂廉同其音、似廉而不類、其訓曰薄也、又曰大水中絶小水出也。予異焉曰、是安取。此問其人、曰先生之子求詩魯直、避其從父之諱改焉。嗚呼有是哉。儒者之学、本於文字義訓、而謹於正名、毫釐之差千里之謬、不可忽也。東坡云、「先生本全德廉退、乃一隅因抛彭沢米」、又似西山夫遂即世所知以為濂之呼。「応同柳州柳、聊使愚溪愚」、則固已不足於廉矣。又將転而為濂、則由儉以移薄、由清以絶物、殆為陳仲子之操乎。地以人重、人以名高、因避諱之訛、以成声画之舛、遂使先生之德与是濂之名、俱蒙薄絶之累、將非後死者咎歟。是以正之。其官闕行治流風遺書、則蒲左丞所為墓誌洎諸儒先記述詳、無所贅其辞」。(但し、「翼増」の引く「林栗濂溪祠堂記略」が何処に収められているか未詳)。

(10) 通書之後、次序不倫、載蒲宗孟碣銘全文 「文集」卷七五「周子太極通書後序」、卷七六「再定太極通書後序」参照。蒲宗孟、字伝正、新井の人。「資料索引」四卷三六一〇頁。「宋史」卷三二八。「周敦頤墓碣銘」は、「周敦頤集」(理學叢書八五頁)に見ることが出来る。

(11) 春陵記文 未詳。春陵は湖南省道県、周敦頤の出身地。「翼増」は胡銓の「濂溪祠堂記」を引く。

# 〔訳〕

汪尚書に答える

己丑

昨春お教えを賜りました折に、貴方様は蘇学に語り及ばれて、「世間の人々が蘇氏を読むのは、ただその文章の美しさを良としているだけのこと、もともとそこに道を求めているのではないのだから、蘇氏の誤りは放ってお

いても構わないだろう」とされました。勿論学ぶ者が道を求めるのに、蘇氏の文章に於いて求めたりはしないでしょう。しかし、文章を良として受け入れる以上、その文章の内容には邪正・是非の別があるはず、そこにも又道が有ります。道を求める者が当然問題とせざるを得ないところです。もしも、よく検討して、その非を除き是を残すのならば、道は固よりそこにこそ在るのであって、何ら弊害はありません。しかし、もし文章だけを受け入れて、その内容の道理の是非を論じないと言うのであれば、道は道、文章は文章と別々になってしまいます。道の外に別にあるような物（文章）を、勿論道とすることはできませんし、又道理を欠いた文章などというものを、どうして文章とすることができましようか。道はどこにでも存在しているのです。だから、文章に即して道を論ずるならば、文章と道とを二つながらに自分のものとすることができ、さらにその両者を「一以て之を貫く」ことができます。そうでなければ、逆に文章と道の両方ともを失うことになるでしょう。そうなれば、自分の内に主となるものも無く、外に対しては（道理の是非を）択び区別することもできず、彼ら蘇氏の大げさでとりとめのない邪な文章に心を惑わされてしまいます。そこで自らの知恵や思慮を乱さない者などほばいないでしょう。ましてや、彼らの自任しているのが文章だけではないとなればなおさらです。その得失を考えないのであれば、彼らが天下に於いて勝手放題道德を談ずるのを、一体誰が防ぎ得ましようか。愚見は以上の通りです。貴方様より度々お教えを賜りましたが、この点については結局自説を変えることはできませんでした。又、貴方様は「二程と（周）濂溪の關係は、（張）横渠と范文正（仲淹）の關係と同じようなものに過ぎない」と、お教え下さいました。先覚の学問伝授の秘密は、私ごとき後学の窺い知るところではありませんが、彼ら諸先覚の詩を誦し、書を読めば、周氏と范氏の造詣の深さには固より違いがあり、程氏と張氏の体得の程度にも違いがあることがわかります。「仲尼・顔子の樂しむ處」「風に吟じ月を弄して以て帰る」などというのも、皆当時（二程が濂溪より）口伝を授かり心に感受し、それがぴったりと切実なものであったことを表現したもの、後に二先生がこれを弟子に示した際にも、決して二義的なものと見做してはおりません。従って、『行狀』に「立ち返って道を六經



に求めて、はじめて道を得た」といっているのは、ただかの天の功用（はたらき）の大きな全体としての道を言ったものに過ぎず、学問への入口ということに至っては、程氏が濂溪より入門したことは、紛れもない事実です。横渠と文正の關係は、これとは異なったもので、当時文正が横渠の学問の端緒を些か啓いたという程度のことです。「受学」という言葉は、程先生自身のもの、どうして自ら偽ることがありましようか。大体近頃の諸氏は、濂溪を余りにも知らなさ過ぎます。呂氏（本中）『童蒙訓』などは、『通書』を評して「その意図するところは高遠」としていますが、そもそも『通書』や太極の説は、天理の根源を明らかにし、万物の終始を究めたもの、どうしてことさらに自分の意図を以て著したなどということがありましようか。又、そこにどうして高下遠近を言うことができましよう。最近林黄中（栗）が九江より自分の著した「祠堂記文」を送ってきましたが、その中で彼は、濂溪の「濂」の字の偏旁を力論し、道を害するものとしています。全く以て驚きあきれざるばかりです。しかも九江本は『通書』の後に『太極図』『太極図説』を置いて、順序が正しくありませんし、蒲宗孟の碣銘の全文を載せています。これも又大きな弊害です。手紙で林栗を曉したのですが、聞き入れられにくいようです。そこで今、私は順序を整理して別に刊行しようと思っっているのですが、恐らくはその方が却って分かりやすいでしょう。春陵の記文も又、理解に苦しみます。わが儒学の道の衰えること、今日ほど甚だしいことはかつてありません。一体どうしたものでしょうか。

## 答汪尚書（七）

伏蒙垂教、以所不及。反覆再四、開發良多。此足以見、間居味道、所造日深、而又謙虛退託、不自賢智如此。區區下懷、尤切欣幸。第顧淺陋不足以當誘掖之勤、茲為媿懼耳。然竊思之、「東·西銘」雖同出於一時之作、然其詞義之所指、氣象之所及、淺深広狭、迥然不同。是以程門專以「西銘」開示學者（1）、而於「東銘」、則未之嘗言。蓋學者誠於「西銘」之言反覆玩味、而有以自得之、則心広理明、意味自別。若「東銘」、則雖分別「長傲遂非」（2）之失於豪釐之間、所以開警後學、亦不為不切、然意味有窮、而於下學功夫、蓋猶有未盡者。又安得與「西銘」徹上徹下「一以貫之」（3）之旨、同日而語哉。竊意、先賢取舍之意、或出於此。不審高明以為如何。至於「体用一原、顯微無間」（4）之語、則近嘗思之、前此看得大段鹵莽、子細玩味、方知此序無一字無下落、無一語無次序。其曰「至微者、理也。至著者、象也。体用一原、顯微無間」、蓋自理而言、則即体而用在其中、所謂「一原」也。自象而言、則即顯而微不能外、所謂「無間」也。其文理密察、有条不紊、乃如此。若於此看得分明、則即「西銘」之書而所謂「一原無間」之實、已瞭然心目之間矣。亦何俟於「東銘」、而後足耶。若俟於「東銘」而後足、則是体用顯微判然二物、必各為一書、然後可以發明之也。先生之意、恐不如此。不審高明又以為如何。「太極圖」「西銘」近因朋友商確、嘗竊私記其說、見此抄錄、欲以請教。未畢而明仲（5）之僕來索書、不欲留之、後便当拜呈也。然頃以示伯恭、渠至今未能無疑。蓋學者含糊覆冒之久、一旦遽欲分割曉析而告語之、宜其不能入也。又蒙語及前此妄論「平易蹉過」（6）之言、称許甚過、尤切惶恐。然竊觀來意、似以為先有見處、乃能造夫平易。此則又似禪家之說。熹有所不能無疑也。聖門之教、「下學上達」（7）、自平易處講求討論、積慮潛心、優柔靡厭、久而漸有得焉、則日見其高深遠大而不可窮矣。程夫子所謂「善學者、求言必自近。易於近者、非知言也」（8）、亦謂此耳。今日此事、非言語臆度所及（9）、必先有見、然後有以造夫平易、則是欲先「上達」而後「下學」。譬之是猶先察秋豪而後睹山岳、先举万石而後勝匹雛也。夫道固有非言語臆度所及者、然非顏

曾以上幾於化（10）者、不能与也。今日為学用力之初、正当学問思弁而力行之、乃可以變化氣質而入於道。顧乃先自禁切、不学不思、以坐待其無故忽然而有見、無乃溺心於無用之地、玩歲愒日、而卒不見其成功乎。就使僥倖於恍惚之間、亦与天理人心「叙秩命討」（11）之実、了無交涉、其所自謂有得者、適足為自私自利之資而已。此則釈氏之禍橫流稽天而不可遏者、有志之士所以隱憂浩嘆而欲火其書也。旧読「明道行狀」、記其学行事業累数千言、而卒道其言不過「力排釈氏、以為必關之而後可以入道」（12）。後得呂榮公家伝（13）、則以為「嘗受学於二程」、而所以推尊称美之辞甚盛。考其実、亦誠有以大過人者。然至其卒章而誦其言、則以為「仏之道与聖人合」。此其師生之間、分背矛盾、一南一北。不審台意平日於此是非之際、何以処之。天之生物、使之一本。此是、則彼非、此非、則彼是、蓋不容並立而両存也。愚昧無知、誤蒙誘進、敢竭愚慮、庶幾決疑。伏望恕其狂易、而終教之、幸甚幸甚。

〔註〕

\*『編年考証』八九頁。宋孝宗乾道八年（一一七二）、四三歳。

\*この書簡は『文定集』卷十五「与朱元晦」第十三書に対する返書。

\*『朱子学大系』（明德出版社）第四卷一四〇頁に、この書簡の抄訳がある。

（1）程門專以「西銘」開示学者 程子の「西銘」に対する高い評価は、次のような発言に見てとれる。「訂

頑之言、極純無雜、秦漢以來学者所未到」（『遺書』卷二上―七三条）、「『西銘』之為書、推理以存義、  
拔前聖所未発、与孟子性善養氣之論同功、豈墨氏之比哉。『西銘』明理一而分殊、墨氏則二本而無分」

（『程氏文集』卷九「答楊時論西銘書」）。以下の朱熹の議論は、前掲汪書に「窃謂、体用一原顕微無間、  
東西銘、所以相為表裏、而頃來諸公皆不及東銘、何也」を受けたもの。

(2) 長傲遂非 張載「東銘」の末句。

(3) 一以貫之 『論語』里仁・衛靈公篇。

(4) 体用一原、顯微無間 程頤「易伝序」。(1) 参照。

(5) 明仲 陳焯、字明仲、建陽の人。『資料索引』三卷二四八三頁。汪氏との書簡の遣り取りの中に度々登場する。

(6) 平易蹉過 前掲汪書「前蒙示論于平易处蹉過、蓋見体道之功夫而日親道、無遠近高卑之異。但見有不同爾。然方其未至也、雖欲便造平易、而其勢有未能者、曾子聞一以貫之之說、因門人之問而日忠恕而已矣。蓋其見得明白、行得純熟、如餓食渴飲、非有奇異也。每念此事、非億度言語所能及」。

(7) 下学上達 『論語』憲問篇。

(8) 善学者、求言必自近。易於近者、非知言也 程頤「易伝序」。「知言」は『孟子』公孫丑上篇。

(9) 非言語臆度所及 (6) 参照。

(10) 化 『孟子』尽心下篇「大而化之之謂聖」。

(11) 叙秩命討 『尚書』皐陶謨。

(12) 力排积氏、以為必闢之而後可以入道 程頤「明道先生行状」(『程氏文集』卷十一)「道之不明、異端害之也。是皆正路之藁蕪、聖門之蔽塞、闢之而後可以入道」。

(13) 呂榮公家伝 呂希哲、字原明、榮陽先生(一〇三九—一一一六)、寿州の人。『資料索引』二卷二二〇五頁。『宋史』卷三三六。『学案』卷二三。『伊洛淵源録』卷七「呂侍講家伝略」参照。

〔訳〕

汪尚書に答える

かたじけなくも私の至らない点についてお教えを賜りました。御教誨を何度も繰り返し味わい、啓発されること多大です。貴方様がこのように間居されつつ道を玩味し、造詣日々に深く、又謙虚にも退隠されて郷間に身をお寄せになり、御自身を賢智とされたい様を十分に窺うことができます。私はそれを、何よりも心から欣ばしく幸いに存じます。ただ浅陋なる私が、貴方様の懇ろなる御指導に値しないのではないかと懼れ恥じ入るばかりです。けれども、窃かに思いますに、「東銘」と「西銘」とは同じ時期に作られたものとはいえ、各々の語の指す意味や全体の境地には浅深広狭の差があり、はるかにかけ離れていて、決して同じものではありません。それ故、程門では専ら学ぶ者に「西銘」だけを示し、「東銘」については、二程子も言及していません。学ぶ者が本当に「西銘」の言葉を繰り返し玩味し、それを自分のものにできたならば、心はのびやかになり、道理は明らかになっていて、その味わいも格別なものに違いありません。「東銘」は、「傲を長じ非を遂げる」という過ちを、ほんの僅かな差に於いて分別し、後学を啓発し戒めること切実でないと申せませんが、やはりその含蓄や味わいには限りがあり、「下学」の工夫に於いてはまだ十分でない所があります。どうして「西銘」の「徹上徹下」「一以て之を貫く」といった主旨と同日に語り得ましようか。程子が「西銘」を取り「東銘」を捨てた意図も、或いはこういった点から出たものではないかと存じます。貴方様は如何お考えでしょうか。「体用一原、顕微無間」という言葉に至っては、近頃これについて考えてみました。以前には見方が大雑把でいい加減であったことに気が付きました。今これを子細に玩味して、はじめてこの序の言葉が、一字一字全て落ち着き処があり、一語一語全て順序次第が考えられていることがわかりました。序の中に「至微なる者は理なり。至著なる者は象なり。体用一原、顕微無間」とありますが、理という点から言えば体に即して用がその中に在り、これが「一原」ということとすし、象という点から言えば顕らかなる形象に即して微かなる理が在り、決して形象を離れて理は存在し得

ないのであって、これが「無間」ということです。この序の言葉は、このように文理が詳細明瞭で、すじめが有って乱れることはありません。もしこの点に關してはつきりと理解するならば、「西銘」の書に即して「一原」「無間」ということの眞実が心目の間に明らかになるでしょう。どうして「西銘」の表現が「東銘」を俟ってはじめて十分なものになるということがありましようか。もし「東銘」を俟って後はじめて「西銘」が完備するといふのであれば、体と用、顕と微とはつきりと分かれて別々の物になってしまい、それならばそれら各々に一つずつ書を作って、別々に解き明かさなければならぬことになります。張載先生の意図は、恐らくそうではなかったでしょう。貴方様は如何お考えになりますでしようか。『太極図』と「西銘」につきましては、最近友人とその解釈を議論することがありましたので、窃かにその折の自分の説を書き留めてみました。今それを書き写し、拙書に同封してお教えを請いたいと思っておりますが、写し終わらないうちに明仲（陳惇）の下僕が来て手紙の託送の用を尋ねます。この拙書を早く御手元に届けたく存じますので、書き写しの方は後の便にて拝呈申し上げます。最近その愚説を伯恭（呂祖謙）に見せましたところ、彼は今もなお疑問を抱いております。やはり、学ぶ者が曖昧なままに誤った考えに覆われて久しく、急にそれを分析して明らかにし、告げ知らせようとしてもなかなか聞き入れてはもらえません。又以前に私が妄論した「平易なる処に於いて過ちを犯す」という語に説き及ばれ、過分のお褒めを頂戴し、恐縮至極に存じます。しかしながら、貴書を拝見しますに、貴方様は、先ず悟る処があって、その後ではじめて平易に至るとお考えのようです。これについては、私には疑問を禁じ得ない所があります。聖門の教えは「下学して上達する」というもの、日常の平易の処から研究討論を重ね、繰り返しじつくりと考え、又ゆったりと飽き足るほど味わい、久しくして漸く得る所があったならば、日毎にその教えが限りなく高遠で奥深いものであることがわかりましよう。程先生が「正しく学ぶ者は、言を求めるのに、必ず卑近な所から始める。卑近な所を侮る者は『言を知る』者ではない」というのも、このことに他なりません。もし、このことは「言語や憶測の及ぶ所ではない」から、必ず先ず悟る所があって、その後ではじめてかの平易の境地

に至ることができる、というのであれば、それでは先ず「上達」してから「下学」しようとするもの、まるで見えにくい動物の秋の細毛が見えた後ではじめて大きな山が見えるとか、重たい石を持ち上げられてこそ雛鳥を持ち上げることができる、とするようなものです。勿論、道には言語や憶測の及ばない所があるでしょう。しかし、それは、顔子や曾子のような「化」のレベルに近い者でなければ、与り知ることはできません。今学問修養に努力しようという当初に於いては、とにもかくにも学問思弁し、又それを実践するよう努めるべきです。そうすれば、氣質を変化して、道を悟ることができるのです。反対に、先ず自分自身を「学ばず思わず」といった状態に押し留め、そうしてじっと坐って、訳もなく突如として悟りの訪れるのを待っていたならば、心を役に立たないことに溺れさせ、歳月を無駄に弄び、そうして結局は何の成果もないということになりはしないでしょうか。たとえ悟入恍惚の間に思いがけず悟ることがあったとしても、それは虚なるものであって、実なる天理人心や「天叙・天秩・天命・天討」とは全く関わりがなく、自ら得る所があったと言っても、それは単に自らの私利私欲に資するに過ぎません。こういったことこそ、釈氏（仏教）の弊害が横行し、天をも突く勢いで、それを防ぎとめることができない理由であり、又志のある士がひそかに憂い大いに嘆いて、彼らの書物を焼いてしまいたいと思う所以です。以前「明道行状」を読みましたが、そこでも明道先生の学問や行いを数千言を連ねて記した後で、つまるところ「全力で釈氏を排し、必ず釈氏を斥けてこそ、道を悟ったとすることができるといふ言をこそ、先生のものとしています。その後、呂榮公（希哲）の「家伝」を手に入れましたが、その中で呂氏は「嘗て二程先生から学問を受けた」として、盛んに二程子を尊敬推称しています。実際のところ、呂氏には確かに大いに人並以上の所があります。ところが終わりの部分の言を見ると、彼は「仏の道は聖人と合致する」としています。これでは、二程子と呂氏との師生の間で、大きく食い違い、全く正反対になってしまっています。貴方様は日頃このような問題の是非について、どういったお考えで対処されているのでしょうか。天が事物を生み出すや、その根本を「一」にしました。こちらが是ならばあちらは非、こちらが非ならばあちらが是、という具合に、

両者が並立して両方とも是であるということはありません。無知愚昧なる私は、うっかりと貴方様のお勧めに甘えて敢えて愚見を披瀝し、自らの疑問を解決しようといえました。どうぞ私のこのような軽率妄動を御寛恕下さいますよう、伏してお願ひ申し上げますと共に、最後には又御教示を賜りますれば幸甚に存じます。

## 汪尚書論家廟（八）癸巳

熹伏蒙垂問廟制之說。熹昨託陳明仲（1）、就借古今諸家祭儀。正以孤陋寡聞、無所質正、因欲講求俟其詳備、然後請於高明以定其論耳。不謂、乃蒙下詢、使人茫然不知所對。然姑以所示兩條考之、竊謂、至和之制（2）、雖若不合於古、而實得其意、但有所未盡而已。政和之制（3）、則雖稽於古者、或得其數、而失其意則多矣。蓋古者「諸侯五廟」所謂「二昭二穆」（4）者、高祖以下四世、有服之親也。所謂太祖者、「始封之君」（5）、百世不毀（6）之廟也。今世公侯有家而無國、則不得有太祖之廟矣。故至和四廟（7）、所謂「二昭二穆」四世有服之親、而無太祖之廟、其於古制雖若不同、而實不害於得其意也。又況古者天子之「三公八命」、及其出封、然後得用諸侯之禮（8）。蓋仕於王朝者、其禮反有所厭而不得伸、則今之公卿宜亦未得全用諸侯之禮也。礼家又言「夏四廟、至子孫而五」（9）、則是凡立五廟者、亦是五世以後「始封之君」正東向之位（10）、然後得備其數。非於今日立廟之初、便立太祖之廟也。政和之制、蓋皆不考乎此。故「二昭二穆」之上、通數高祖之父、以備五世（11）。夫既非「始封之君」、又已親盡而服絕矣。乃苟以備夫五世而祀之、於義何所當乎。至於「大夫三廟」、說者以為「天子諸侯之大夫皆同」（12）。蓋古者天子之大夫与諸侯之大夫、品秩之數、不甚相遠、故



其制可以如此。若今之世、則唯侍從官以上、乃可以稱天子之大夫。至諸侯之大夫、則州鎮之幕職官而已爾。「橫渠先生止為京官（13）、而溫公云「官比諸侯之大夫則已貴」（14）。」是安可以拘於古制、而使用一等之禮哉。故至和之制、專以天子之大夫為法、亦深得制禮之意。但其自東宮三少而上、乃得為大夫（15）、則疑未盡。而「適士二廟、官師一廟」（16）之制、亦有所未備（17）焉耳。政和之制、固未必深考古者天子諸侯之大夫同為一等之說。然其意、實近之。但自大侍從至陞朝官、並為一法（18）、則亦太無隆殺之弁矣。蓋官職高下、則有古今之不同。但以命數準今品數而論之、則禮之等差可得而定矣。然此亦論其得失而已。若欲行之、則政和之禮行於今日、未之有改。凡仕於今日而得立廟者、豈得而不用哉。但所謂廟者、制度草略、已不能如唐制之盛、而況於古乎。此好禮之士所以未嘗不歎息於斯也。然考諸程子之言、則以為、高祖有服、不可不祭。雖七廟五廟、亦止於高祖。雖三廟一廟以至祭寢、亦必及於高祖。但有疏數之不同耳（19）。疑此最得祭祀之本意。今以祭法考之、雖未見祭必及高祖之文、然有「月祭」「享嘗」（20）之別、則古者祭祀以遠近為疏數、亦可見矣。禮家又言「大夫有事、省於其君、干祿及其高祖」（21）。此則可為立三廟而祭及高祖之驗。而來教所疑、私家合食之文、亦因可見矣。但干祿之制、它未有可考耳。墓祭之禮、程氏亦以為古無之、但緣習俗（22）。然不害義理、但簡於四時之祭、可也。凡此皆直拋鄙見與所聞而論之、以求教於門下。伏惟高明財挾、因風還賜一言、以決其是非焉、則熹不勝幸甚。熹又嘗因程氏之說、草其祭寢之儀（23）、將以行於私家、而連年遭喪、未及盡試。未敢輒以拜呈、少俟其備、當即請教也。

〔註〕

\*『編年考証』百頁。宋孝宗乾道九年（一一七三）、四四歲。

（1）陳明仲 陳焯。前書（七）註（5）に既出。

(2) 至和之制 北宋仁宗一〇五四—一〇五五年。『宋史』卷一〇九「羣臣家廟」参照。

(3) 政和之制 北宋徽宗一一一一—一一一四年。『宋史』卷一〇九「羣臣家廟」参照。政和の制度については『政和五礼新儀』（北宋鄭居中撰）が四庫全書に収められている。

(4) 諸侯五廟・二昭二穆 『礼記』王制「諸侯五廟、二昭二穆、与太祖之廟而五」。

(5) 始封之君 (4) に対する鄭玄註。

(6) 百世不毀 『中庸或問』第十九章「太祖之廟、百世不遷。自余四廟、則六世之後、每一易世而一遷。其遷也、新主祔于其班之南廟、南廟之主、遷於北廟、北廟親尽、則遷其主于太廟之西夾室、而謂之祧」。

(7) 至和四廟 前掲「羣臣家廟」「官正一品平章事以上立四廟、…」。

(8) 天子之三公八命、諸侯之礼 『周礼』春官・典命「王之三公八命、其卿六命、其大夫四命。及其出封、皆加一等」。「三公」は太師・太傅・太保。周代の官爵は九つの等級に分けられており、「八命」は最高位九命に次ぐ。

(9) 夏四廟、至子孫而五 『礼記』王制「天子七廟、三昭三穆、与太祖之廟而七」に対する孔穎達の疏。

(10) 正東向之位 司馬光「**祔廟議**」（『伝家集』四庫全書本卷六六）「若太祖已正東向之位、則並三昭三穆為七世矣」。

(11) 政和之制、以備五世 前掲「羣臣家廟」「議礼局言、礼記王制『諸侯五廟、二昭二穆、与太祖之廟而五』。所謂太者、蓋始封之祖、不必五世、又非臣下所可通称。今高祖以上一祖未有名称、欲乞称五世祖」。

(12) 大夫三廟、天子諸侯之大夫皆同 『礼記』王制「大夫三廟、一昭一僕、与太祖之廟而三」に対する孔穎達の疏。

(13) 横渠先生止為京官 「京官」は中央の高等文官の最下層（未常参官、從九品から從八品）。張載の官歴は、著作佐郎（從八品）で、職は崇文院校書、のち知太常礼院。ここでは州鎮の幕職官（地方官）を「諸

侯の大夫」に、中央の侍從官以上を「天子の大夫」に当てはめている。「京官」は最下位ながらも中央官なので、「諸侯の大夫」よりも高位とされている。

(14) 温公云官比諸侯之大夫則已貴 「司馬光論諡書」(『伊洛淵源錄』卷六)。

(15) 自東宮三少而上、乃得爲大夫 前掲「羣臣家廟」「東宮少保以上、皆立三廟」。「三少」は少師・少傅・少保。

(16) 適士二廟、官師一廟 「礼記」祭法。鄭註「適士、上士也。官師、中士下士也」。

(17) 有所未備 前掲「羣臣家廟」「余官祭於寢」。至和の制度が「適士」「官師」の區別を設けていないことを指す。

(18) 自大侍從至陞朝官、並爲一法 前掲「羣臣家廟」「執政以上祭四廟、余通祭三廟」。

(19) 程子之言有疏數之不同耳 「遺書」卷十五——一七〇条「自天子至於庶人、五服未嘗有異、皆至高祖。服既如是、祭祀亦須如是。其疏數之節、未有可考、但其理必如此。七廟五廟、亦只是祭及高祖。大夫士雖或三廟二廟一廟、或祭寢廟、則雖異亦不害祭及高祖、若止祭禰、只爲知母而不知父、禽獸道也。祭禰而不及(高)祖、非人道也」。因に「七廟」について、程子は太祖・文武世室・二昭二穆の七廟としているが

(『遺書』卷二二下——十八條)、朱熹は後に劉歆説をとって、太祖・三昭三穆とする(『中庸或問』)。

(20) 月祭・享嘗 「礼記」祭法。

(21) 大夫有事、省於其君、干祿及其高祖 「礼記」大伝。

(22) 程氏亦以爲古無之、但緣習俗 「遺書」卷一——二四條「後世在上者未能制礼、則隨俗未免墓祭。既有墓祭、則祠堂之類、亦且爲之可也」。同二五條「礼經中既不説墓祭、即是無墓祭之文也」。

(23) 祭寢之儀 「文公家礼」のことか。

〔訳〕

汪尚書に答えて家廟を論じる

癸巳

恐れ多くも貴方様より廟制の説についての御下問を賜りました。先日陳明仲（惇）に頼んで、古今諸家の祭儀に關する説を借り受けましたが、孤陋寡聞なる私は、その是非を論じ合う相手とて無く、仕方がないので一人で調べ考え、十分研究してから貴方様にお教えを請うて、廟制の説を定めたいと考えておりましたところ、思いがけず貴方様の方から御下問を蒙り、どうしてよいやら途方に暮れております。取り合えず御指摘の兩条を手がかりに考えてみますに、至和の制度は、古の礼と合致していいようではありませんが、実際にはその本来の精神を得たもの、ただ十分でない所があるに過ぎません。一方政和の制度は、古の儀礼と比較して、数字などの点では合致しておりますが、その本来の意図を失ってしまっている所も少なくありません。たとえば、古の「諸侯は五廟」所謂「二昭二穆」というのは、高祖以下四世（高祖父・曾祖父・祖父・父）の有服の親（及び太祖の計五廟）のことです。所謂「太祖」とは、「始めて封ぜらるるの君」のことで、その廟は永久に廃せられることはありません。今の時代の諸侯は、家がありますが封ぜられた国は無いので、太祖の廟を持つことはできません。従って、至和の制度が四廟として所謂「二昭二穆」の四世の有服の親の廟だけを認め、太祖の廟を立てないのは、古の制度と同じでないようではありますが、実際にはその趣旨を得るといふ点に於いては、何ら問題はありません。ましてや、古は天子の三公であつても「八命」で、京畿以外へ封ぜられる時になつてはじめて（一等を加えて「九命」となり）諸侯の礼を用いることが許されたのですからなおさらです。又、中央で王朝に仕える者が礼を行うに當つては、憚る所があり、等級相応の礼を十分に行うことができないものなのですから、今の諸侯が諸侯の礼を完全に用いることができないのも仕方のないことです。礼学者は又「夏は四廟、子孫に至りて五」とも言っています。つまり、凡そ五廟を立てるといふのは、五世以降になつて、「始封の君」が東向き（西）の位置から南

向き（北）へと移った後で、はじめてその五という数が備わるということです。廟を立てようとする当初から、太祖の廟を立てるではありません。政和の制度は、この点を全く考えずに、「二昭二穆」の上に高祖父を加えて、合計して五世という数を整えようとするものです。しかし、高祖父は「始封の君」ではなく、又已に五服の關係の外です。たとえ高祖父も合わせ祀って五世という数を整えたとしても、義理に於いて何の妥当する所がありませんか。「大夫三廟」に至っては、注釈者は「天子・諸侯の大夫は皆同じ」であるとしています。これはつまり、古は天子の大夫と諸侯の大夫との間で、爵位や俸給の数字がそんなに大きくは隔たっていなかったもので、制度もこのように同じであることができた、ということです。今の時代などでは、侍従官以上であってはいじめて天子の諸侯と呼ぶことができ、諸侯の大夫というのは、州鎮の幕職官に過ぎません。「横渠先生（張載）は京官でしたが、温公（司馬光）は「官は諸侯の大夫よりも高位である」と言っています。」どうして古の制度にとらわれて、全て一律の礼を用いることができましょうか。ですから、至和の制度が専ら天子の大夫を規準としているのは、やはり古の礼を制定した意図に深く合致しているのです。但し、至和の制度が東宮の三少以上であってはいじめて大夫たり得るとしているのは、問題があるように思われます。又「適士二廟、官師一廟」という定め方にも、不十分な所があります。政和の制度の方は、固より必ずしも、古は天子の大夫と諸侯の大夫は同じく一律であったという説を深く考慮したものではありませんが、その意図は実際には古に近いものです。ただ、大侍従から陞朝官（常参官）に至るまでを等し並に同じ定めて扱うのは、やはり位による順序区別が無き過ぎます。勿論官職の高下は、古と今とは同じでないものがあります。しかし、古の命数を今の品数に当てはめて論ずるならば、礼の等差は定めることができましょう。尤も、以上は至和・政和兩制度の制度としての得失を論じたに過ぎません。もし今日実際に行おうとするならば、政和の礼に改める所は無いでしょう。凡そ朝廷に仕えて廟を立てることができる者は、どうして政和の礼制を用いないでおられましょうか。ただ、その所謂廟の制度は大雑把なものであって、唐の制度のように細かく区別されてきちんと整っているというわけにはいかず、まして

古の制度に比べればなおさら見劣りのするものです。これが、礼を好む士が政和の礼制に対して歎息せずにはいられない理由です。しかし、これを程子の言葉に引き当てて考えてみますと、程子は「高祖は五服の關係の内なのだから、祭らないわけにはいかない。（天子は）『七廟』（諸侯は）『五廟』といっても祭るのは高祖までだし、（大夫・士は）『三廟』『一廟』或いは『寢に祭る』とはいっても、必ず高祖にまで及ぶのだ。ただ祭る頻度の疎密に違いがあるだけだ」としています。これこそ最も祭祀の本来の精神を得たものではないかと存じます。今『礼記』『祭法』に於いてこのことを考えてみますに、『礼記』には祭は必ず高祖にまで及ぶという文は見えませんが、しかし「月ごとに祭る」や「享嘗（四季ごとの祭）」という区別がありますので、古の祭祀は關係の遠近によって祭の頻度の疎密を区別していたこともわかります。礼学者も「大夫は勲功があつて、その君主に認められたならば、干祫（廟ではなく壇に於ける祭）が高祖に及ぶ」としています。これこそ（大夫が）三廟を立てる時にも高祖にまで及ぶことの証拠とすることができましょう。従つて、貴方様がお手紙で疑問とされている大夫以下の家の「合食」（先祖代々の廟主を全て太祖の廟に合わせ祭る）の文についても、以上のことから理解できましょう。ただ「干祫」の制度については、よく分からない点があります。墓祭の礼については、程氏も「古には墓祭は無かった、ただ習俗に従つたものに過ぎない」としています。しかし、墓祭を行うことは、義理を害するものではないので、四時の祭より簡素であれば問題はないと存じます。以上、全て鄙見と伝え聞いたところとに基づいて論じ、以て貴方様にお教えを乞うものであります。貴方様が裁折下さり、何かのついでに一言御返事を賜り、愚説の是非を決していただければ幸甚に耐えません。私は又以前、程氏の説に基づいて祭寢の儀の草稿を作りました。ひそかにそれを実践してみようと思いつつも、連年喪に遭つて、全部試みるに至っておりませんので、まだとても貴方様に拝呈いたしかねます。もう少し完備してからお目にかけて、お教えを請いたいと存じます。

## 答汪尚書（九）

前蒙垂諭廟制、率易薦聞、未知中否。不蒙弁詰、殊失所望、然若果於台意無疑、則亦足自安矣。別紙下詢、尤見謙德之盛、愈下而愈光。顧熹之愚、不足以有所發耳。夫宋公（1）以外祖無後而歲時祭之、此其意可謂厚矣。然非族之祀、於理既未安、而勢夫及其子孫、則為慮亦未遠。曷若訪其族親、為之置後、使之以時奉祀之為安便而久長哉。但貧賤之士、則其力或不足以為此。或雖為之、而彼為後者、無所顧於此、則亦不能使之致一於所後。若宋公、則其力非不足為。若為之而割田築室以居之、又奏授（2）之官以祿之、則彼為後者、必將感吾之誼、而不敢乏其祀矣。此於義理甚明、利害亦不難曉。竊意、宋公特欲親奉嘗（3）之、以致吾不忘母家之意、而其慮遂不及此耳。若果如此、則使為後者主其祭、而吾特往助其饋奠、亦何為而不可。伏惟高明試一思之、如有可采、願早為之、使異時史策書之、可以為後世法、而宋公之事不得專美於前、則区区之深願也。愚見如此、不審台意以為如何。

### 〔註〕

\*『編年考証』百頁。宋孝宗乾道九年（一一七三）、四四歲。

\*この書簡は、第八書に続くもの。

（1）宋公 未詳。

（2）奏授 普通の任官の形式に由らず、吏部から直接選拔し、又は本属官廳から選拔の上、吏部に交渉して推薦の手続きをなし、その任命を上請すること。ここでは宋公の蔭によって推薦で官職を得て祿を受けることを指すか。

（3）奉嘗 新穀を供えて祭ること。

〔訳〕

汪尚書に答える

先日、廟制についての御下問を賜り、軽々しくも聞き知った所を申し述べてしまいましたが、当っておりませんでした。貴方様より御批判を蒙らなかつたのは、甚だ本意ではありませんが、もし貴方様に疑問とされる点が無ければ、やはり胸を撫でおろすばかりです。別紙の御下問こそ、貴方様の謙虚なる御人徳が、遜れば遜るほど益々輝き出ることを示すものであります。ただ私のごとき、とても貴方様にお答え申し上げる任に耐え得る者ではございません。さて、宋公が母方の一族に後継ぎが無いので自分が替わって季節ごとに祭を行った、というのは、その気持ちは真心が厚いと申せましょう。しかし、一族以外の者が祀るのは、道理に於いて適当でないだけでなく、自分の子孫がずっと同じように祭を続けてくれるとも限らないのですから、先々のことまで十分に考えた心遣いとは申せません。それよりはむしろ、その母方と同族の親戚を訪ねて、その中から後継ぎを決め、その者にしかるべき時に祭を取り行わせる方が、ずっとスムーズで長続きするでしょう。ただ貧しい士であれば、そういうことを行う力がないかもしれませんし、又たとえそうしても、後継ぎに定めた者がその厚意を顧みなければ、その者に後継ぎとして精意精意努めさせることはできません。宋公などは、そうする力がない訳ではありません。もし、その後継ぎのために田畑を整え、家を建ててそこに住ませ、更に奏授の官によって禄を得られるようにすれば、その者も必ずやこちらの気持ちに感じて、祭祀をゆるがせにはしないでしょう。このようにすれば、義理に於いても非常に明快、利害も又複雑ではありません。宋公は、ただ自ら奉嘗を行うことによって母の家を忘れないという気持ちを尽くそうとしたに過ぎず、その心遣いは結局この点にまで及ばなかつたのです。もし母の家を忘れないというのであれば、後継ぎにその祭を主宰させて、自分は饋奠を手伝う、というので何の問題がありませんか。以上、御一考下さり、もし愚説に採るべきところがあれば、速やかに実行されますよう謹んでお願い申し上げます。いつかそれが歴史書に記されたならば、貴方様の行いが後世の手本となり、宋公の



事だけが美名を専らにすることはできなくなりました。これが私の深い願いです。愚見は以上の通りです。貴方は如何お考えになりますでしょうか。

## 答汪尚書（十）

伏蒙垂諭祭儀之闕。此間前日蓋亦有疑之者。烹竊以為、正廟配食（1）、只合用初配一人、其再娶及庶母之属、皆各為別廟祠之、乃於情義兩尽。不審台意如何。焚黃（2）、近世行之墓次、不知於礼何擲。昨見欽夫謝魏公贈諡（3）文字、却只云告廟。此与近世所行、又不知孰為得失也。更乞台諭、幸甚。又見王彦輔『塵史』（4）記富文忠・李文定忌日變服事。橫渠『理窟』（5）、亦有變服之說。但其制度、皆不同。如烹前日所定（6）、則与士庶吉服相乱、恐不可行。不知三家之說、当從何者為是、亦乞批誨、当統修正也。

### 〔註〕

\*『編年考証』百頁。宋孝宗乾道九年（一一一七三）、四四歲。

\*この書簡は、第八・九書を承けたもの。

（1）正廟配食

『語類』卷九十一一二三条「家廟之制、伊川只以元妃配享。蓋古者只是以媵妾繼室、故不容与嫡並配。後世繼室、乃是以礼聘娶、自得為正。故『唐会要』中載顏魯公家祭、有並配之儀」。同一二四条

参照。『文集』卷六二「答李晦叔」第三・七書にも同様の議論が見える。

(2) 焚黄 品官を得ると、黄色の紙で作った制書を用いて家廟に祭告し、それを墓前で焚却するという宋代から行われるようになった風習。

(3) 欽夫謝魏公贈諡 『南軒集』卷八「謝太師加贈表」

(4) 王彦輔『塵史』 王得臣、字彦輔、安陸の人。嘉祐四年の進士。『資料索引』一卷三四〇頁。『塵史』

三卷は、当時の制度や古跡を考察した書物。富弼・李迪の変服の記事は、卷上「礼儀」に見える。

(5) 横渠理窟 『經学理窟』自道二十条。

(6) 熹前日所定 『語類』卷九十一—一四二条参照。「忌日須用墨衣墨布。横渠却視祖先遠近為等差、墨布冠、墨布繪衣」。

# 〔訳〕

汪尚書に答える

謹んで祭儀の規定の欠けている部分についての御指摘を賜りました。こちらでも先日、このことを疑問とする者がありました。私は、正廟に合わせ祭るのは初めの正妻一人だけにすべきであって、後妻や庶母（父の妾）などは全てそれぞれ別の廟として祭るのが、情と義とともに尽くすものだと考えております。貴方様はどのようなようにお考えでしょうか。焚黄ということを、最近は墓地で行っていますが、礼に於いてどのような根拠があるのか存じません。先日欽夫（張栻）が書いた、魏公（父・張浚）に諡を贈られたのを謝する文章を見ましたが、そこではただ「廟に告ぐ」というだけです。これと近年行われている焚黄と、どちらが正しいのでしょうか。お教え願えば幸甚に存じます。又、王彦輔（得臣）の『塵史』に富文忠（弼）と李文定（迪）が忌日に服を変えたという

事が記されているのを見ました。横渠（張載）の『（経学）理窟』にも服を変えろという説が見えます。ただ、その制度はそれぞれ同じではありません。私が先日定めたものなどは、一般の人の吉服と混同してしまうので、恐らくは実行できないでしょう。三者の説のうち、どれに従うのがよろしいのでしょうか。また御教示を乞ひ、引き続き修正して参りたいと存じます。

# 与汪尚書（十一）

郭子和（1）所弁買宅事（2）、元本尚未還納、今偶尋不獲、別録一本拝納。伏乞視至其弁論、不審台意以為如何。如其有徵、即合刻之程書本卷之後、若其尚在疑信之間、則亦不必伝也。便還乞示一的報、幸甚。但其所弁侍疾事（3）云、有請問録・象学説、及伊川往来書、雖已焚蕩、想渠尚及記憶。欲乞因書試為詢訪。或得其大略梗概、当有益於学者、而亦可以証明其説之不妄矣。渠説又云、譙天授（4）亦党事（5）後門人。熹見胡・劉二丈説（6）、親見譙公、自言識伊川於涪陵、約以同居洛中、及其至洛、則伊川已下世矣。問以伊川易学、意似不以為然。至考其它言行、又頗雜於仏老子之学者、恐未得以門人称也。以此一事及其所著象学文字推之、則恐其於程門、亦有未純師者。不知其所謂卒業者、果何事耶。凡此皆熹所疑、敢并以請得賜開諭、幸甚幸甚。

\*『編年考証』百頁。宋孝宗乾道九年（一一七三）、四四歳。

（1）郭子和 郭雍、字子和、（一一〇九—一一八七）、洛陽の人。『資料索引』三卷二二二三頁。『宋史』卷四五九。『学案』卷二八。

（2）買宅事 『遺書』卷十一、十九条「正叔言、郭遠新貴時、衆論喧然。未知其人如何。後聞人言、欲買韓王宅、更不問可知也。如韓王者、当代功臣、一宅已致而欲有之、大煞不識好惡。」。

（3）侍疾事 『遺書』卷二下二五条「伊川先生病革、門人郭忠孝往視之、子瞑目而臥。忠孝曰、夫子平生所学、正要此時用。子曰、道著用便不是。忠孝未出寢門而子卒。（一本作或人仍載尹子之言云、非忠孝也。忠孝自党事起不与先生往来、先生卒、亦不致奠）」。

（4）譙天授 譙定、字天授、四川涪陵の人。『資料索引』五卷四二六三頁。『宋史』卷四五九。『学案』卷三十。

（5）党事 紹聖（一一〇九—一一一七）の党禍。程頤は、紹聖四年十一月涪州編管として左遷される。

（6）胡・劉二丈説 『宋史』譙定伝「定易学得之程頤、授之胡憲・劉勉之」。

# 〔訳〕

汪尚書に与える

郭子和（雍）の論じた買宅の事について、元本がまだ手元に還ってきておらず、折々尋ねるのですが返してもらえないので、別録一本を拝呈いたします。どうぞこの議論の箇所まで御覧いただきませう、お願い申し上げます。貴方様は如何お考えになりますでしょうか。もし何か証拠となるものがあれば、これを程子の書の本巻の後に合わせて載せればよいでしょうし、又もしまだ半信半疑であれば必ずしも伝える必要はないでしょう。御返信

にて、確かなところをお示しいただければ幸甚に存じます。ただ、子和は、父忠孝が伊川先生の臨終の際に伺候したことを論じた所で、郭家には「請問録」「象学説」及び伊川先生との往復書簡があったと言っています。それらは既に焼失してしまったとはいえ、恐らく彼はまだ記憶していたのでしょうか。どうぞ試みに書簡をもとに御検討下さいますよう、お願い申し上げます。或いは、その間の事情のあらましがわかれば、学ぶ者たちに有益でありましょうし、又それによって子和の説が偽りでないことが証明できるかもしれません。彼は又譙天授（定）も党事以降の門人であると言っています。私が胡（憲）・劉（勉之）両氏の説を見ますに、両氏自身譙公が自ら伊川先生と涪陵で知り合い、洛中で同居する約束をしたものの、譙が洛中に着いた時には、伊川先生は已に亡くなられていた、と言うのを目にしたとのこと、又易学を伊川先生に質問したが、譙定は伊川先生の易学を良しとはしていなかったようだ、譙定のその他の言行を考えると、やはりいささか仏教を混えており、恐らくは程子の門人とは呼べないのではないか、とのことでした。以上のことと彼の著した象学の文章から推測しますに、彼は、程門に在ったとはいえ、師説に純粹でない所があったのでしょうか。彼の所謂「卒業」とは、一体何を指して言っているのでしょうか。以上全て私が疑問とする所です。合わせて御教示いただければ幸甚に耐えません。