

# 顧憲成『小心齋劄記』 卷一 訳注(七)

## 二松学舎大学宋明資料輪読会

### 序言

本稿は、『陽明学』第十九号(二松学舎大学東アジア学術総合研究所陽明学研究部、平成十九年三月発行)に掲載した「顧憲成『小心齋劄記』巻一 訳注(六)」の続稿である。その(六)では巻一第三十六条から第三十八条までを検討したが、本稿(七)では巻一第三十九条から第四十七条までを検討する。

訳注(一)の巻頭に記した「序言」「凡例」「関係論著目録」は、本稿においても基本的には変わりがなく生きており、紙幅の制限もあるのでここでは繰り返し返さない。(一)を参照していただければ幸甚である。ただ、以下の

いくつかの点で変更と補足とがある。

本稿(七)の訳注の作業は、一九九七年当時の二松学舎大学陽明学研究所輪読会のメンバー(「訳注」(一)「序言」を参照)が作成した素稿を、今回発表するに際し、現在の輪読会メンバーが体裁を整えたものである。現在の輪読会メンバーは、二松学舎大学非常勤講師の中根公雄、私立茨城中学校・高等学校教諭の石原伸一、東京大学東洋文化研究所外国人研究員の鍋島亜朱華、二松学舎大学非常勤助手の石松宏次、同学COE研究助手の岡野康幸、同学大学院博士後期課程の久米晋平、同修士課程修了の福田高規、日本大学櫻丘高等学校非常勤講師の濱野靖一郎、作家の林田明大、横浜市立大学大学院非常勤講師の渡邊賢である。

各条の素稿担当者の努力は尊重しなければならないが、公表に当たっては実質的に全てを書き改めているので、素稿担当者の名は記さない。本稿(七)の担当者は、第三十九条・第四〇条が岡野康幸・渡邊賢、第四十一条が濱野靖一郎、第四十二条が中根公雄・渡邊賢、第四十三条〜第四十六条が渡邊賢、第四十七条が石松宏次である。

(渡邊 賢)

[39]

## 本文

孟子曰、告子未嘗知義、以其外之也。愚又曰、告子未嘗知仁、以其内之也。夫仁義之徳也、合内外之道也。如之何、其二之也。

## 訓読

孟子曰はく、告子未だ嘗て義を知らず、其の之れを外にするを以てなり、と。<sup>(1)</sup> 愚又曰はく、告子未だ嘗て仁を知らず、

其の之れを内にするを以てなり、と。<sup>(2)</sup> 夫れ仁義の徳や、内外を合するの道なり。之れを如何ぞ、其れ之れを二とせんや。<sup>(3)</sup>

## 口語訳

孟子は(公孫丑上篇に)いう、「告子は義をわかっていない。義を外面に置くからだ。」と。わたくしは重ねていう、「告子は仁をわかっていない。仁を内面に置くからだ。」と。そもそも仁義は性の徳目であり、人の内外を一貫する道理である。どうしたって二分することは無理なのだ。<sup>(4)</sup>

## 注

(1) 孟子曰…なり、と―「孟子曰、告子未嘗知義、以其外之也。」は、『孟子』公孫丑上篇に「敢問、夫子惡乎長。曰、我知言、我善養吾浩然之氣。敢問、何謂浩然之氣。曰、難言也。其爲氣也、至大至剛、以直養而無害、則塞于天地之間。其爲氣也、配義與道、無是、餒也。是集義所生者、非義襲而取之也。行有不慊於心、則餒矣。我故曰、告子未嘗

知義、以其外之也。」とある。

(2) 愚又曰：「なり」と「愚又曰、告子未嘗知仁、以其内之也。」は、『孟子』告子上篇に「告子曰、食色、性也。仁、内也、非外也。義、外也、非内也。孟子曰、何以謂仁内義外也。」とあるのを承けつつ、上文に既出の『孟子』公孫丑上篇の語を借りた表現である（本条注(1)を参照）。

(3) 夫れ仁：せんや——「夫仁義之徳也、合内外之道也。」は、「仁義」とりわけ「仁」は宋以来「專言の仁」と「偏言の仁」との二様に議論されてきたが、本条の場合、「義」と並列されているので、徳目の一つとしての「偏言の仁」であるだろう（本「訳注」(四)・卷一第二一条注(1)）

(4) を参照)。一文は、「仁義」は、人の内面に固有する徳性が適宜に外面に露呈したものである、ということ。

(4) 孟子は：「なのだ——顧憲成による告子批判は多岐に亘り、今後それらを整理検討しなければならぬけれども、要するに、告子の性に対する無理解に帰するといつてよい。顧氏によれば、性とは、本来性としての善であり、その善が適宜に発現したものが、仁・義・礼・智なのであり、この点において内外に二分できるものではないのである（本条注(3)・本「訳注」(四)卷一第二一条注(1)）(4)などを参照)。ただ、顧憲成が本条に所謂「内—外」の内実に関して、しばらくは今後の検討の課題として、場を改めて報告したい。

(岡野康幸・渡邊賢)

[40]

## 本文

這箇心極靈、是是非非、瞞他不得些子。何但我瞞他不得些子、他也不肯爲我瞞却些子。閒居爲不善、則見君子而厭然、胸中不正、則眸子眊焉。直是將五臟六腑一一呈出與人看。假饒無量惺惺、到這裏都使不著。語曰、心爲明師。又曰、心爲嚴師。旨哉。

## 訓読

這の箇の心は極めて靈にして、是を是とし非を非とし、他を瞞くこと些子なるを得ず。何ぞ但に我他を瞞くこと些子なるを得ざるのみならん、他も也た肯へて我が爲に瞞却すること些子ならず<sup>(1)</sup>。閒居して不善を爲せば、則ち君子を見て厭然たり、と。胸中正しからずんば、則ち眸子眊<sup>(2)</sup>し、と。直ちに是れ五臟六腑を將て一一呈出して人に看しむ。假饒<sup>たとひ</sup>無量の惺惺なるも、這裏に到れば都て使ひて著せず<sup>(3)</sup>。語に曰はく、心は明師爲り、と。又曰はく、心は嚴師爲り、

と。<sup>(4)</sup> 旨きかな。

### 口語訳

この心の作用は靈妙至極であつて、是々非々を辨じ、彼の心をいささかたりとも欺瞞し得ない。なぜわたくしだけが彼の心をいささかたりとも欺瞞し得ないだけなものか、彼の心もわたくしに對しいささかの欺瞞をも用いない。

(『大学』に) 「人目のないところで不善をおこなつたとしても、君子の端正さを目の当たりにすれば恥じ入つて力を落とす。」とあり、(『孟子』公孫丑上篇に) 「胸中に不正があれば、瞳は曇る。」とあるではないか。(彼の心は己が) 五臓六腑すなわち胸臆の逐一すべてを人前に曝け出してしまふ。たとえこの上ない賢しらであつても、この期に及んではまつたく役に立たないのだ。古人の語にいう、「心は明晰な師である」と、またいう、「心は嚴正な師である」と。すばらしいではないか。<sup>(5)</sup>

### (1) 注

「この箇…ならず」 「這箇心極靈、是是非非、瞞他不得些子。」は、本篇において「心」を問題とするものは枚挙に暇がないが、本条が心の靈活な作用を述べるのを理解する上で参考になるものとしては、本条に先立つ卷一第三七条に「心是箇極活的東西、不由人把握得。虞書所謂惟危惟微、南華經所謂其熱焦火、其寒凝冰、庶幾足以形容之。」とあり、卷五第一八条に「心、活物也、而道心人心辨焉。道心有主、人心無主。有主而活、其活也、天下至神也、是謂衆妙之門。無主而活、其活也、天下至險也、是謂衆禍之門。」とある。卷一第三七条は本条と同様に「心」の能動的な作用を認めつつ、それが『書經』虞書・大禹謨に所謂「人心」「道心」を統ぶるものとして述べ、卷五第一八条はやはり心の能動的な作用を前提して、それを「主」すなわち規範性を有し、「天理」「性」の範疇に属する「道心」と、「主」を有しない、「人欲」「人情」の範疇に属する「人心」とに辨別している(本「訳注」(六)卷一第三七条注(3)を参照)。本条における「這箇心」は明言していないけれども当然「道心」であるだろう(本「訳注」(三)卷一第一二条注(1)・「訳注」(六)卷一第三七条注(3)を参照)。「他」は下文に「他也不肯爲我瞞却些子」とある「我」に呼応した「這箇心」を指すが、三人称を示す代詞を用いて対象化するの、この「心」を客觀的規範性が賦与されたものとして把握した表現であろう。「何但我瞞他不得些子、他也不肯爲我瞞却些子。」の

「我」は、上に既述の道心としての「他」に対する「人心」やその作用を指しているようだが、一人称で表現されるのは、これが人間の現実により親近する知覚や感情として認識していると考えられる。

- (2) 閒居し：子既し——「閒居爲不善、則見君子而厭然」は、朱熹『大学章句』伝六章に「所謂誠其意者、毋自欺也、如惡惡臭、如好好色、此之謂自謙、故君子必慎其獨也。小人閒居爲不善、無所不至、見君子而后厭然、揜其不善、而著其善。人之視己、如見其肺肝然、則何益矣。此謂誠於中、形於外、故君子必慎其獨也。曾子曰、十目所視、十手所指、其嚴乎。富潤屋、德潤身、心廣體胖、故君子必誠其意。」とあるのを承けた表現である。「胸中不正、則眸子眊焉。」は、『孟子』離婁上篇に「孟子曰、存乎人者、莫良於眸子、眸子不能掩其惡。胸中正、則眸子瞭焉。胸中不正、則眸子眊焉。聽其言也、觀其眸子、人焉廋哉。」とある。「厭然（『大学』）」、「眸子眊（『孟子』）」は上文の「我」の不正を他者に露呈してしまふ「他」すなわち「心」の靈活な作用として解釈されている。

- (3) 假饒無：著せず——「將五臟六腑一一呈出與人看」は、上文の「我」の胸中の意念を善惡の別なく、すべて他者に露呈することであるが、この表現は本条注(2)に所引の朱熹『大学章句』伝六章の「如見其肺肝然」を承けていよう。「無量惺惺」は、「惺惺」は聡明を意味する形容詞であり、禪の語録に多見し、道学においては謝良佐に「敬是常惺惺法、心齋是事事放下、其理不同。」（『上蔡語錄』卷中）

とある。この謝氏の「常惺惺」が明代とりわけ心学系の人士によりしばしば言及されるが、思想傾向を問わず、顧憲成の当時、一般に否定的に用いられる例は少ない。ただ、ここでは「我」の属性であるので、心（道心）の正しい靈活に及ばぬ人心の不正を隠蔽しようとする作用と理解し、「口語訳」のようになしてみた。「使不著」は、可能補語を伴った動詞で、現在のところ他の用例を見出せないが、「用不著」と同義とみて、役に立たない、という意味に解した。

- (4) 語に曰：爲り、と——「心爲明師」は、上に「語曰」とあるから典拠があるはずであるが、今のところ不明。「心爲嚴師」は、張載『経学理屈』学大原上に「正心之始、當以己心爲嚴師、凡所動作、則知所懼。如此一二年間、守得牢固、則自然心正矣。」とある。

(5) この心：ないか——本条は、内容的には本篇卷一第三七条を承け、「這箇心」の道德的な靈妙不測の作用を述べるものであり、これは顧憲成が王守仁の良知心学に相当程度の理解を示しているものと見なしてよい。ただ、顧氏が本条において、この「心」を「他」と呼び、対象化する思惟構造は、王学的なそれとは、明らかに距離をおくものである。また本条の後の第四二・四三条が良知・良能を論じるのは、本条のような「心」論、すなわち「這箇心」であることが予想できるものであつてそれが靈妙不測の道德的知覚、判断の作用を有することを前提して展開するものであろう。

(岡野康幸・渡邊賢)

## 本文

子路問鬼神、問死、乃窮理盡性至命中事。其曰有民人焉。有社稷焉。何必讀書然後爲學、又六經註我、我註六經之說所自出也。此是何等識見。孔子一則曰、未能事人、焉能事鬼。一則曰、未知生、焉知死。至乃以佞斥之、其慮深矣。

## 訓読

子路鬼神を問ひ、死を問ふは、乃ち窮理盡性至命中の事なり。<sup>(1)</sup>其の民人有り。社稷有り。何ぞ必ずしも書を読みて然る後に學と爲さん、と曰ふは、又六經我を註す、我六經を註せんの説の自りて出づる所なり。<sup>(2)</sup>此れは是れ何等の識見ぞ。孔子一には則ち曰はく、未だ人に事ふる能はず、焉ぞ能く鬼に事へん、と。一には則ち曰はく、未だ生を知らず、焉ぞ死を知らん、と。乃ち佞を以て之れを斥くるに至りては、其の慮深し。

## 口語訳

子路が（『論語』先進篇に）鬼神に仕えることについて質問し、また、死について質問したのは、実は（『易経』説卦伝に所謂）「天地自然の理（すなわち宇宙の法則を）を窮め尽くし、己が本性を知悉し天命に到達する」という範疇に属することなのだ。（また『論語』先進篇に）子路が「治むべき民衆がおり、治むべき土地があります。読書によつてだけ学が成就するわけではありませんまい。」とは、（陸九淵が）「六經はわたくしを注釈したものであって、わたくしが六經に注釈する必要などない。」という説の由来するところである。

この問題はどのような見識なのであろうか。孔子は一つには、「（子路よ、おまえは）まだ人に仕えることすらできもしないのに、どうして鬼神に仕えることなどできようか。」といい。一つには、「まだ生について知りもしないのに、どうして死について知り得ようか。」という。（読書を軽視する子路を）「佞者」であるとして突き放したこ

とに至つては、孔子の配慮の行き届いたところだ。

## 注

(1) 子路鬼：事なり——「問鬼神、問死」は、『論語』先進篇第十二章に「季路問事鬼神。子曰、未能事人、焉能事鬼。敢問死。曰、未知生、焉知死。」とある。当該章の解釈史上において「未能事人、焉能事鬼。」「未知生、焉知死。」の主語は、後漢以来一貫して「季路」すなわち仲由であるとして理解されてきており、本条もそれを襲っている（松川健二『宋明の論語』汲古書院刊、二〇〇〇年を参照）。本条において本条以外に『論語』当該章に言及するのは、卷一〇第三条に「子路問事鬼神。子曰、未能事人、焉能事鬼。問死。子曰、未知生、焉知死。謝上蔡問鬼神有無。程伯子曰、待説與賢、道没時古人卻因甚如此道。待説與賢、道有時又恐賢問某尋。游定夫問陰陽不測之謂神。程叔子曰、賢是疑了問、是揀難底問、語上之難久矣。聖賢於此等處、急切作何酬付、只將一冷語微微點綴道、是十分含蓄、卻是十分泄漏、使學者驟而聞之、不覺妄想頓撤、竊然喪其翻飛馳騫之心、徐而繹之。又覺意味深長。當下便實實有個理會處。假令是時一意攔截那邊、滿腹疑團何由打破、不然而瑣瑣爲之剖析、曰如何如何、彼又將以口耳承之、曰如何如何。兩下只成個話柄而已、何從討出眞消息來。故曰、夫子之不告乃所以深告之也。」とあるが、本条とは議論の焦点が異なっており、本条を理解する上においては参考にはならな

い。「窮理盡性至命」は、『易経』説卦伝に「窮理盡性以至於命」とある。

(2) 其の民：所なり——「有民人焉、有社稷焉、何必讀書、然後爲學」は、『論語』先進篇第二章に「子路使子羔爲費宰。子曰、賊夫人之子。子路曰、有民人焉、有社稷焉。何必讀書、然後爲學。子曰、是故惡夫佞者。」とある。「六經註我、我註六經。」は、『陸象山全集』卷三四語録に「或問、先生何不著。對曰、六經註我、我註六經。」とある。

(3) 孔子：慮深し——「未能事人、焉能事鬼。」と「未知生、焉知死。」とは、いずれも上文の『論語』先進篇第十二章の仲由の二つの質問に対する孔子の回答（本条注(1)）を参照。「至乃以佞斥之」の「佞」は、上文の『論語』先進篇第二章の仲由の発言に対する孔子の語である（本条注(2)）を参照。

(5) 子路が：ころだ——顧憲成による、孔門の仲由に対する評価は必ずしも低いものではなく、むしろ、顔回・曾参は別各であるとしても、子貢すなわち端木賜などに比してより聖人の血脈により近い人物とみなされている（本「訳注」(三)第一〇条注(2) (3) (4) を参照）。ところで本条において仲由は、その為学が着実適切な階梯や工夫、また経学を経ず、簡便に本体を把握しようとする態度であるとして非難の対象になっており、また聖学の骨法が地地道道な工夫および経学にこそあることが暗示される。その際仲由の経書軽視の態度が、陸九淵の経書軽視の態度に直結されているのは、飛躍の感があるけれども、本条所引の

『論語』当該諸章が顧憲成当時の心学のあり方に対する批判に用いられていることは明らかである。

(濱野靖一郎)

[42]

## 本文

羅近溪先生曰、由孩提之不學而能、便可到聖人之不勉而中。由孩提之不慮而知、便可到聖人之不思而得。此意見得極透、乃宗其說者、因是類喜言自然、圖做箇現成的聖人、則又誤矣。

## 訓読

羅近溪先生曰はく、孩提の「學ばずして能くす」に由らば、便ち聖人の「勉めずして中たる」に到るべし。孩提の「慮らずして知る」に由らば、便ち聖人の「思はずして得」に到るべし、と。<sup>(1)</sup>此の意見得て極めて透るに、乃ち其の説を宗とする者の、是れに因りて類喜<sup>みな</sup>ひて自然を言ひ、箇の現成の聖人と做ならんと圖るは、則ち又誤れり。<sup>(2)</sup>

## 口語訳

羅汝芳はいう、「みどりこ嬰児の「学ばなくともできる」(『孟子』尽心上篇)から出発すれば、聖人の「努力することなく道にかなう」(『中庸』)に到達し得る。嬰児の「思慮を経ることなくわかる」(『孟子』尽心上篇)から出発すれば、聖人の「思考することなく中正を得られる」(『中庸』)に到達し得る。」と。

この言の意味はきわめて明瞭であるのに、その説を信奉する者たちが、この言に依拠して皆自然の言を好んで口に、各々が現成すなわち今あるがままで聖人となろうと望むのは、誤解を重ねてしまっている。<sup>(3)</sup>

## 注

(1) 羅近溪…べし、と。「羅近溪」は、名は汝芳、字は惟徳、号は近溪(一一五一一一五八八)。王良門下の顔鈞に師事し、羅氏門下には楊起元、焦竑、周汝登等を擁し、またここに異端者として著名な李贄も加えてよい。「不學而能」「不慮而知」は、『孟子』尽心上篇第一五章に「孟子曰、人之所不學而能者、其良能也。所不慮而知者、其良知也。」



孩提之童、無不知愛其親者。及其長也、無不知敬其兄也。親親、仁也、敬長、義也。無他、達之天下也。」とあり、朱熹『集注』は「良者、本然之善也。程子曰、良知良能、皆無所由、乃出於天、不繫於人。」と注する。「不勉而中」「不思而得」は、朱熹『中庸章句』第二〇章に「誠者、天之道也。誠之者、人之道也。誠者不勉而中、不思而得、從容中道、聖人也。」とあり、朱熹は「聖人之德、渾然天理、眞實無妄。不待思勉而從容中道、則亦天之道也。…不思而得、生知也。不勉而中、安行也。」と注する。「由孩提之不學而能、便可到聖人之不勉而中、由孩提之不慮而知、便可到聖人之不思而得。」は、羅汝芳の語として全く同じ表現は今のところ見出せないが、類似するものとして『近溪子集』巻御に「況從良知之不慮而知、而通之聖人之不思而得、從良知之不學而能、而通之聖人之不勉而中、渾然天成、更無斧鑿。」とあり、同巻札に「不慮而知、即所以爲不思而得也、不學而能、即所以爲不勉而中也。」とある。右によれば羅汝芳は孩提と聖人とを直結しており、その間に工夫や階梯を設定しておらず、本篇本条所引の羅氏の語もこのような含意があるものであろう（『近溪子集』は、充実度と閲覽の便を考慮して『羅汝芳集』陽明後学文献叢書、鳳凰出版社、二〇〇七年刊によった）。ただ、顧憲成による『孟子』『中庸』当該章の理解としては、本篇卷一第一九条に「孩提不學而能、無有所撓之也。聖人不勉而中、則撓之而愈定矣。孩提不慮而知、無有所濬之也。聖人不思而得、則濬之而愈清矣。故不同也。且易言百姓日用而

不知、詩言文王不識不知順帝之則。這兩不知同乎、不同乎。曰、恐不同。曰、孩提之不學不慮、易之所謂不知也。聖人之不思不勉、詩之所謂不知也。以此而論謂之不同也、固宜。曰、然則於其同可以識取本體矣、於其不同可以識取功夫矣。曰、如此看甚好。」とあり、孩提の「不學不慮」と聖人の「不思不勉」とは共に生得的本来性であり、またその顯現ではあるけれども、前者は端緒形態であり後者は完成形態なのであつて、その間に工夫が必須であるという主張が読み取れる。本条所引の羅汝芳の語も、顧憲成自身の思想的立場に引き付けて理解されているものとして「口語訳」のようにしてみた。この羅汝芳の語は、顧憲成による理解の回路を通じて始めて、本条下文にあるような羅氏門下を攻撃する材料となり得る。

(2) 此の意：誤れり——「又誤矣」は、「又」は贅言を要するまでもなく重複累加を表わす副詞であつて、羅汝芳門下が二重の「誤」を犯していることを示す。第一の「誤」は、本条上文所引の羅汝芳の語が「孩提（端緒）↓工夫↓聖人（完成）」という階梯を想定していることははっきりしているにもかかわらず、その階梯を不要とみなすことの誤解であり、第二の「誤」は、第一の「誤」をさらに拡大して己が聖人が現在成就していると思ひ込むことである。もちろんこれらの「誤」は、顧憲成の羅汝芳理解によつてこそ「誤」と判断される（本条注(1)を参照）。

(3) 羅汝芳：…ている——本条は、次の第四三とともに『孟子』尽心上篇第一五章の「不學不慮」の「良知良能」について論

じたものである。本条は羅汝芳の語を俎上に上し、『孟子』の「不學不慮」と『中庸章句』第二〇章の「不思不勉」とを関連付けた議論を展開するのであるが、その際、顧憲成は所謂現成論者である羅汝芳を孩提の「不學不慮」から聖人の「不思不勉」への階梯を設定する工夫重視論者として書き換える。このような羅汝芳像によれば、その門下はいずれも羅氏垂流ということになり、顧憲成の攻撃対象の一つが彼らであることも明かとなる（本「訳注」(六) 卷一第三七条注(4) (7) を参照)。因みに顧憲成による「不學不慮」の「良知良能」解釈は概ね本条注(1)に既述のとおりであるけれども、ここで顧憲成の「不學不慮」の「良知良能」観について、本篇に即しながら、いくらか補足しておきたい。本篇卷一〇第十九条に「良能不學而能、概以不學而能爲良能又不得、良知不慮而知、概以不慮而知爲良知又不得、何也。孩提之童無不知愛親也、及其長也、無不知敬兄也。是固不學而能、不慮而知也。乃孩提之童無不知甘食也、及其長也、無不知悅色也。是亦不學而能、不慮而知也。二者幾無以異矣。然而自愛親敬長充之、則爲聖爲賢、至於與天地同流。自甘食悅色充之、則爲愚爲不肖、至於違禽獸不遠。其究有霄壤之判焉。夫豈得一而良之。況乎知誘物化日增一日、則甘食悅色日熟一日、向之所謂不學不慮者、非惟無益而反有害。甘食悅色日熟一日、則愛親敬長日生一日、向之所謂不學不慮者、絶不見分毫之足恃也。今欲轉生爲熟轉熟爲生、將必由學而入耶、抑亦可以安然無所用力而致耶。將必由慮而入耶、抑亦可以

漠然無所用心而致耶。有志者願細參之。」とあり、これを要するに、人間が学慮を俟つことなく有する生得的知・能には、愛親・敬兄などの道德的欲求と、甘食・悦色などの官能的欲求との二者が存し、前者を拡充することにより聖賢となることができ、後者を拡充することで愚・不肖となり延いては禽獸に墮す。そして聖賢の端緒としての知・能を涵養し、禽獸と異なるところの少ない知・能を抑制する工夫こそが学・慮に他ならぬ、という主張である。また、聖賢の端緒としての知・能と禽獸と異なるところの少ない知・能とに關しては、本篇卷一第一二条に「語人心、曰惟危。語道心、曰惟微。又曰、出入無時、莫知其鄉。語獨、曰十日所視、十手所指。語人之所以異於禽獸幾希。讀其言、想見聖賢滿腔子都是一箇戰兢恐懼之心。」とあつたが、これを参考にすれば、聖賢の端緒としての知・能は「道心」であり、禽獸と異なるところの少ない知・能は「人心」であると比定することができよう（その注(1) (6) を参照）。いささか図式的に過ぎるかも知れないが、顧憲成にはこのような思考法が随所に見える。ただ、本条の限りにおいては、孩提の「不學不慮」から聖人の「不思不勉」に到る過程において階梯の有無を問題とするに止まつており、卷一〇第十九条のように「不學不慮」を二者に分析するところまでは及んでいない。

(中根公雄・渡邊賢)

## 本文

孟子以不學而能、點出人心之良能、以不慮而知、點出人心之良知、正猶子思子以喜怒哀樂之未發、點出人心之中。蓋謂此等處、極難形容。欲人將耳目口鼻四肢一齊放下、認取自家本相原是停停當當、原是玲玲瓏瓏、庶幾憬然有省、不肯將他埋沒過去。非謂學能障人、却把良能來掃之也、非謂慮能障人、却把良知來掃之也、若作如是解、是必率天下而歸於一無所事事可爾。失孟子之指矣。

## 訓讀

孟子學ばずして能くすを以て、人心の良能を點出し、慮らずして知るを以て、人心の良知を點出するは、正に猶ほ子思子の喜怒哀樂の未だ發せざるを以て、人心の中を點出するがごとし<sup>①</sup>。蓋し謂へらく此れ等の處、極めて形容し難し、人耳目口鼻四肢を將て一齊放下し、自家の本相原是れ停停當當たり、原是れ玲玲瓏瓏たるを認取し、憬然として省<sup>さと</sup>

る有るに庶幾くして、肯て他を將て埋沒し過ぎ去からざらんことを欲す<sup>②</sup>。學能く人を障ぐ、却て良能を把り來りて之れを掃ふと謂ふに非ざるなり、慮能く人を障ぐ、却て良知を把り來りて之れを掃ふと謂ふに非ざるなり<sup>③</sup>。若し是くの如き解を作せば、是れ必ず天下を率ゐて一として事に事むる所無くして可なるに歸するのみ<sup>④</sup>。孟子の指を失へり。

## 口語訳

孟子が「（『孟子』尽心上篇に）學習を経ることなくできる」によつて人心の良能を抽出し、「（同篇に）思慮をめぐらさずともわかる」によつて人心の良知を抽出したのは、ちょうど子思が「喜怒哀樂など諸感情がまだ發しない」によつて人心の中正を抽出したのに相当する。このよ<sup>うな問題について表現するのは非常に難しいのだ。人間が耳・目・口・鼻・四肢などの感官機能のすべてをすつかり払い除け、自身の真相がもともときつちりと乱れなく、もともとはればれと澄み切っているのを認識し、はっきりと</sup>

感じ取ることができ、決して良知良能を隠蔽させてはならない。

学習は人のもちまえを損なうかもしれないから、良能によつてこれを払拭する、というのではないのだ、思慮は人のもちまえを損なうかもしれないから、良知によつてこれを払拭する、というのではないのだ。もしこのような解釈をすれば、きつと人類すべてをまつたく努力することがなくともかまわない、というところに導くことになるに相違ない。孟子の趣旨を違えてしまっている。<sup>(5)</sup>

### 注

(1) 孟子學：「ことし——孟子以不學而能、點出人心之良能、以不慮而知、點出人心之良知。」は、本篇卷一第四二条に既出、『孟子』尽心上篇の語を承けた語であり、顧憲成の『孟子』当該部分に関する解釈については、その注第(1) (3)を参照。「子思子以喜怒哀樂之未發、點出人心之中。」は、本篇卷一第五条に既出の朱熹『中庸章句』第一章を承けた表現であり、「善」なる「性」に他ならぬが(その注第(6)を参照)、やや補足すると、顧憲成の『中庸』当該部分の解釈は、本篇卷一第四〇条に「天何

言哉。是喜怒哀樂未發氣象。四時行焉、百物生焉、天何言哉。到發處、依舊是未發氣象也。故曰、體用一原、顯微無間。」とあり、『顧端文公虞山商語』卷上に「問、喜怒哀樂之未發、謂之中。所云未發、以時言乎、以本體言乎。先生曰、兩說都有箇至理在、不必執定。往嘗與晉陵徐撤弦先生論及此。撤弦曰、道無動靜、而心有寂感、須要分合看。此義甚圓、會得時紛紛之辨、都爲剩語矣。」などあるように、「未發の中」と「和」とは、「時」すなわち先・後や、体・用、動・静などに截然と區別できぬ渾一的性格を有するものであるけれども、しかし『顧端文公証性編』卷三罪言上に「中庸曰、喜怒哀樂之未發、謂之中。發而皆中節、謂之和。中、本體之善也。和、名相方隅之善也。總來只是一箇。」とあるのによれば、顧氏は引用の末尾において「中和」を「一箇」であることを強調しつつも、「未發の中」を「本体の善」とし、「和」を「方隅の善」すなわち全一の善の部分的な顯現であると認めており、「中」を本来の徳性としてより重視しているのは明らかである。一文の意は、人心の道徳的知覚としての良知・良能は生得的徳性ではあるが、「未發の中」と同様に潜在的本来性であり、それがただちに十全に成就し顯現しているものでは決してない、ということ。

(2) 人の耳…を欲す——「人將耳目口鼻四肢一齊放下」は、「耳・目・口・鼻・四肢」の感官機能の欲求が、本条上文の道徳的欲求である「良知・良能」と同様に、「不學・不慮」すなわち生得的な知覚作用と認めた上で、これを良知

良能と明確に辨別して排除捨象すること（本篇卷一第四二条注第（1）（3）を参照）。「認取自家相原是停停當當原是玲玲瓏瓏、庶幾憬然有省、不肯將他埋沒過去。」は、「停停當當」は『漢語大詞典』（漢語大詞典出版社、一九九〇年刊）が「妥妥貼貼、妥妥當當。」と解するのによつて、穩当適切であるの意。「玲玲瓏瓏」はもと玉声の清冽である様子を表わすオノマトペであるが、『漢語大詞典』が「明徹貌」と解するのによつて、清澄である様子を表わす語である。「憬然有省」は、「有省」は「ハツと気がつく」という意で、『碧巖錄』卷一、五本則評唱に「因此有省」とあるなど禪の語録に多用される語である（入谷義高監修『禪語辭典』、思文閣出版社、一九九一年刊を参照）。本篇と同時代の用例としては羅汝芳『近溪子集』卷御に「一友遠來見、問以近時工夫、曰、於心猶覺有疑。曰、何疑也。曰、許多書旨、尚未得明白。曰、子許多書未明、却纔如何喫了茶、喫了飯。今又如何在此、立談了許久時候耶。傍一生笑曰、渠身上書、一向儘在明白、但想念的書、尚未明白耳。其生恍然有省。」とある他、泰州学派に用例が目立つが、顧憲成にも「當下釋」に「子一日讀會點言志章、有省。已讀仲弓問仁章、又有省。」（『顧端文公遺書』所収）などとあり、さらに、顧憲成とはほぼ同時期の成立とみられる白話小説である『金瓶梅』第二八回に「婦人道、你沒這個心、你就賭了誓。淫婦死的不知往那去了、你還留著他的鞋做甚麼。早晚有省、好思想他。正以俺每和你恁一場、你也沒恁個心兒、還要人和你一心一計哩。」とあるな

ど、顧氏の当時、覺醒を表現する語として、思想傾向や文化的階層の相違を問わず、すでに十分に普遍化一般化したと考えてよい。「不肯將他埋沒過去」の代詞の「他」は、前後のコンテクストから「良知・良能」を指しているよう。

(3) 學能くゝるなり——「學能障人、却把良能來掃之也。」「慮能障人、却把良知來掃之也。」は、前の第四二条が言及する羅汝芳後学の語か、あるいはそれを承けた表現であると考えるのが、前の第四二条と本条とのやや大きなコンテクスに合致しようが、現在のところ調査が及んでおらず確定的な資料を提示できない。

(4) 若し是ゝるのみ——「一無所事事」は、「學」「慮」をはじめめとした後天的工夫や修証に全く意を用いないことを指す。用例としては黄宗羲が何廷仁の学風を評して「細詳先生之言、蓋難四無而伸四有也。謂無善無惡、是應感無迹、則心體非無善無惡明矣。謂著於有爲意之動、則有善有惡是意之病也。若心既無善無惡、此意知物之善惡、從何而來。不相貫通。意既雜於善惡、雖極力爲善去惡、源頭終不清楚、故龍溪得以四無說勝之。心意知物、俱無善惡、第心上用功、一切俱了、爲善去惡、無所事事矣、佛家之立躋聖位是也。」（『明儒学案』卷一九、江右王門学案四）というものがあ、四無說批判の文脈の中で用いられている点で興味深い。

(5) 孟子がゝている——本条は、前の第四二条を承けて、不學・不慮の良知・良能について論ずるものであるが、第四二条

が『中庸章句』二〇章の「不思不勉」に關連づけて良知・良能が聖賢への端緒であるに過ぎないことを述べたのに対し、本条が『中庸章句』第一章に所謂「未発の中」に關連付けるのは、良知・良能を、単に形而下的な情識に墮するものではなく本体の範疇に歸属させるものとして、第四二条よりも議論が一步進んでおり、また良知・良能が人間の生得的知・能であると同時に、官能的欲求もまた人間の生得的知・能であると認め、両者を明確に峻別し、後者の撥無を強調する点においても、第四二条に比して論を進めている。第四二条および本条にまたがる良知・良能に關するこのような論は、九年後の本篇卷一〇第十九条においてより整理された形で展開されるが、その間に思想的なブレはない（卷一第四二条注（3）を参照）。ただ、第四二条および本条の力点は、卷一〇第十九条のような知・能の分析にあるのではなく、良知・良能を聖賢の完成態と見なしたり、官能的欲求をも良知・良能と見なす当時の流俗（恐らくは羅汝芳後学）に対する批判に置かれている。

（渡邊 賢）

[44]

## 本文

貧而無怨難、富而無驕易。此聖人體貼人情至到之言也。富與貴、得之不以道不處。貧與賤、得之不以道不去。此聖人

體究天理至到之言也。

## 訓読

貧にして怨む無きは難く、富みて驕る無きは易し、とは、此れ聖人の人情を體貼して至到の言なり。富と貴とは、之れを得るに道を以てせざれば處らず。貧と賤とは、之れを得るに道を以てせざれば去らず。此れ聖人の天理を體究して至到の言なり。

## 口語訳

「貧困にあつても怨恨しないことは、困難だ。富裕にあつて傲慢になることはないのは、容易い。」というのは、聖人孔子が人間の真相を斟酌し尽くした結果のことばである。「富裕と高貴とは、道理によつてその境遇になつたのでなければ、そこに安住しない。貧困と卑賤とは、道理によつてその境遇になつたのでなければ、そこから逃避しない。」とは、これは聖人が天理を體驗的に考究し尽くした

結果のことばである。<sup>(3)</sup>

注

- (1) 貧にし：言なり——「貧而無怨難、富而無驕易。」は、『論語』憲問篇第一章に孔子の語として見える。「此聖人體貼人情至到之言也」の「人情」は、下文に「此聖人體究天理至到之言也」とある。「天理」と対をなしていることから、形而下的現象下のレベルにおける心・情のコントロールのあり方を指しており、その主体は明言されていないが、聖人に及ばぬ凡夫・小人ということになる。なお、朱熹『集注』は『論語』当該章に「處貧難、處富易、人之常情。然人當勉其難、而不可忽其易也。」と注しており、顧憲成は基本的にはこれを襲っている。また、本篇においては『論語』憲問篇の当該章ではないが、同じく貧富に触れる学而篇第一五章に言及しているものとして巻八第二条に「貧而無諂、富而無驕。還就人面上檢點。貧而樂、富而好禮。却就自心上受用。即此有爲己爲人之別、非但安勉精粗之不同而已。」とあるのを挙げることで、ここでは「貧而無諂、富而無驕。」を「人面上(爲人)」の、「貧而樂、富好禮。」を「自心上(爲己)」の受用とするのは、本条を理解する上で参照できる。
- (2) 富と貴：言なり——「富與貴、得之不以道不處。貧與賤、得之不以道不去。」は、『論語』里仁篇第五章に「子曰、富與貴是人之所欲也。不以其道得之、不處也。貧與賤是人之

所惡也。不以其道得之、不去也。君子去仁、惡乎成名。君子無終食之間違仁、造次必於是、顛沛必於是。」とある。本篇において富貴貧賤に言及するものは多数存するが、『論語』憲問篇・里仁篇を直接問題とするものは本条以外には見当たらない。ただ『顧端文公遺書』所収の「當下釋」に「且當下全要在關頭上得力。今人當居常處順時、也能恭敬自持、也能推誠相與、及到利害榮辱毀譽死生的關頭、便都差了。則平常恭敬忠都是假的、却不是眞功夫。不是眞功夫、却没有眞本體、没有眞本體、却過不得關頭。故夫子指點不處不去的仁體、却從富貴貧賤關頭。」とあり、ここでは本篇本条所引の『論語』里仁篇当該章に所謂「富貴貧賤」が、死生などともに、非日常的な場面に臨んで本體・仁體を保持し得て、眞の工夫をなし得るか否かを決する関門の一つとして述べられており、これを参考にすれば、本篇の本条に所謂「道」は本體・仁體であり、顧憲成が強調する善なる「性」に他ならない。したがって顧憲成が本条において「得之不以道不處」「得之不以道不去」と、『論語』經文の「不以其道得之不處也。」「不以其道得之不去也。」から、定冠詞的な性格を有する指示代詞である「其道」の「其」字を去っているのは無意味なことではない。すなわちここにいう「道」とは、前引の「當下釋」および本条下文に「此聖人體究天理至到之言也」とあるのによつて、本體・仁體・天理なのであり、普遍的妥当性を有するものでなければならず、個別的ケースに限定されない。因みに朱熹が『集注』において当該部分に「謂不當得而得

之」と注し、また『朱子語類』に「文振問富與貴一章。曰、富與貴、不以其道得之、若曰是諂曲以求之、此又是最下等人。所謂得之者、便設有自到我面前者、吾知其有一毫不是處、也不可處。譬如秀才赴試、有一人先得試官題目將出來賣、只要三兩貫錢、便可買得、人定是皆去買。惟到這裏見得破、方是有學力。聖人言語、豈可以言語解過一遍便休了、須是實體於身、灼然行得、方是讀書。(潘時舉錄)」（卷二六）という場合、「其道」は個別具体的な不正に対する個別具体的な正道という意味であつてこそ、「其」字が活きる。

(3) 「貧困に：である——本条は、『論語』憲問篇第一章および同里仁篇第五章の解釈を通じて、富貴・貧賤に対する常人と聖人との処し方の相違、すなわち常人の他者の目を意識した表面的行為と、聖人の天理や道に適ったより高次の行為のあり方が述べられる。このような議論は、前の第四条・第四三条において良知・良能と官能欲求とが厳しく峻別されるべきことが述べられたこととは一見脈絡がないように見え、無理に関連付ける必要はないかも知れないが、強いていえば、良知・良能および官能的欲求に由来する諸感情や行為、あるいはその制御を、個別具体的に經書解釈によつて説明することを目的とするとも考えられる。なお、本条に続く以下の本篇卷一第四七条は、常人と聖人との諸感情や行為の相違を經書解釈を通じて述べる一連のものである。

(渡邊 賢)

[45]

## 本文

人不知而不慍、遯世不見知而不悔。慍字悔字、當有辨。慍者、足己而非人。悔者、徇人而忘己。不慍、自反之至也。不悔、自信之至也。

## 訓讀

人知らずして慍いらず、世を遯ひれて知られずして悔いいず、と。<sup>①</sup>  
慍字悔字は、當に辨有るべし。慍なる者は、己に足りて人を非とす。悔なる者は、人に徇したがひて己を忘る。<sup>②</sup> 慍らずは、自反の至りなり。悔いひずは、自信の至りなり。<sup>③</sup>

## 口語訳

(孔子は『論語』学而篇に) 「人に知られることがなくとも慍いりに感じない」といい、(『中庸』に) 「世間から隠れて知られることがなくとも悔いやみに感じない」という。「慍」と「悔」との両字には、区別があつて然るべきである。



る。「慍」は、自己のあり方に充足して（その能力・才能に無理解な）他者を非難することだ。「悔」は、他者による評価や判断を気にかけて自己の主體的あり方を忘却していることだ。「慍りに感じない」とは、自己反省の極致であり、「悔やみに感じない」とは、自己信頼の極致である。

## 注

(1) 人知らず、と「人不知而不慍」は、『論語』学而篇第一章に「人不知而不慍、不亦君子乎。」とあり、「慍」は朱熹『集注』が「慍、含怒意。」と注するのにさしあたりしたがっておく。「遯世不見知而不悔」は、本篇卷一第二九条に既出、朱熹『中庸章句』第一章に孔子の語として見えるものである（その注第(2)を参照）。なお、本篇において本条以外に『論語』学而篇の「不慍」と『中庸』の「不悔」とを関連付けて論じるものには、本条に続く卷一第四六条に「慍生於滿、悔生於歉。兩者皆從名根來。」とあり、卷一第四四条に「人不知而不慍、不慍而已。遯世不見知而不悔、不悔而已。老子曰、知我者希、則我貴。便似多了一層意思。」とある。また、卷一第四七条に「悔字亦有二義。易曰、震無咎者、存乎悔。此悔從道心發也。若不見知而悔、此悔却在不見知上起了念頭、既有此念、進則必至於索隱行怪、以求有述、退則必至於半途而廢矣。乃

從人心發也。不可不辨。」とあり、「悔」字に特化して分析し、それには「人心」「道心」に由来するものの別があることを述べる。これらの資料によれば、本条の「慍」「悔」両者はいずれも「名根」すなわち名声を求める心から生じる、「人心」に帰せられる感情である。したがって、卷一第四四条が引く『老子』第七〇章に見える老子の態度は、自己の誇大評価を求めた、「人心」から逃れられぬ未熟者として批判の対象となるのである。

(2) 慍字悔を忘る。「慍者、足己而非人。」は、「慍」という怒気が、過度な自己満足から、他者による自身への評価が不当であるとして、それに対して生じる憤怒の感情である、ということ。「悔者、狗人而忘己。」は、前提される『中庸章句』第一章のコンテキストから推すならば、聖者の自身の内面から已むに已まれぬところから生ずる為学態度とは反した、他者や後世による自己に対する評価に執着し憂慮した態度から生ずる「悔」という不満・不安の感情である、ということか。「狗人而忘己」の類似句として、錢寬（字徳洪）に「問、學問在人情物理上做、能於人情無拂、便是功夫否。曰、只求不拂良知、於人情自然通得。良知自是人人所同、若只求不拂人情、便是徇人忘己。」（周汝登『王門宗旨』卷一〇所収『緒山語錄抄』）とある（なお『緒山語錄抄』は閲覧の便から、錢明編行整理 陽明後学文献叢書『徐愛 錢徳洪 董濂集』鳳凰出版社刊、二〇〇七年を用いた）。一文は「慍」「悔」の語義に区別があることを述べるが、両者がいずれも他者を意識に入れたところ

から生じる感情であるのは、本条下文の、聖人の「不慍」と「不悔」との態度が「自反」と「自信」との極致であるという表現から、また本条に続く第四六条の両者が「名根」より生じるという表現から明らかである（本条注（1）を参照）。

（3）慍らず…りなり—聖人の「不慍」と「不悔」とが、それぞれ「自反」と「自信」との極致であるというあり方は、背反しているようであるけれども、顧憲成によれば、自己に対する揺るぎない信倚と、自己に対する厳格な点検診断との両者は常に相即していなければならないのであろう。聖賢のあり方が、不断の自己点検の連続であることは、本篇巻一第一二条にも表現されていた（その注（5）（6）を参照）。

（4）孔子は…である—本条は、前の第四四条と同様に、人間の諸感情を経書解釈から説明するものであり、ここでは『論語』学而篇第一章の「慍」と『中庸章句』第一章の「悔」とに焦点を当てる。顧憲成は「慍」「悔」両者を、それぞれの経書のコンテクストから類似する感情であることを前提しながら、その間に差異を見出す。すなわち、『論語』に所謂「慍」は、現在の自己のあり方を過大に評価するところから来る感情であり、『中庸』に所謂「悔」は、現在の自己のあり方を過小に評価するところから来る感情であると見る。この二者は、後の諸条によりいづれも「人心」に帰することが明らかとなるが、他方、他者の評価から無縁であり得る聖人の「不慍」「不悔」の態度は、明言

されてはいないけれども「道心」に帰せられなければならないであろう。そうであるならば、「自反」とは「道心」に基づく「人心」の制御であり、「自信」とは「道心」すなわち「性善」に対する確たる信頼ということになる。

（渡邊 賢）

[46]

## 本文

慍生於満、悔生於歉。兩者皆從名根來。

## 訓読

慍は満より生じ、悔は歉より生ず。<sup>①</sup> 兩者は皆な名根より來る。<sup>②</sup>

## 口語訳

慍りの感情は満ち足りるところから生じ、悔やむ感情は歉きたらぬところから生じる。兩者はいづれも名声を欲求するところから起る。<sup>③</sup>

注

(1) 慍は滿……り生ず——「慍生於滿、悔生於歉。」の「慍」と「悔」とは、本篇卷一第四五条に既出(その注(1))を参照)。

(2) 兩者は……り來る——「名根」という語は、本篇においては本条以外に、卷二第一六条に「好名一念、上之有礙於天理、是故在善中爲惡、下之有礙於人欲、是故在惡中爲善。世之學者莫不曰聲色貨利、正何足論。須拔去名根、乃是第一義耳。信乎其第一義也、吾焉得而訛之、雖然彼其所爲深疾、夫名根者、果以其有礙於天理乎、抑以其有礙於人欲乎。以其有礙於天理、而思去之、則大善也。以其有礙於人欲、而思去之、則大惡也。於此含糊而漫爲高論也、夫誰欺、欺天乎。」とあり、卷八第九条に「利根斷、方能充無欲害人心、名根斷、方能充無穿窬之心。」とあるように、名譽欲というほどの意味であり、しばしば「利根」の対概念として用いられるが、卷二第一六条によれば、「名根」は天理・人欲兩者いずれにとつてもその十全な成就に障害する。「利根」よりも悪質なもので、為学者が先ず克服せねばならぬ、最重要課題として認識されている。

(3) 慍りの……ている——本条は前の第四五条と同様に「慍」と「悔」とについて述べるが、第四五条が兩者の差異を問題にするのに対し、ここでは兩者が共に「名根」に由来するものとして一括りにする。つまり表面的な現われとしては異質であるけれども、深層においては同根であるということである。この「名根」より発する「慍」と「悔」とに關

して、顧憲成は二つの条を、「悔」のみを問題とする第四七条を含めれば二条を費やして論じており、本条に所謂「名根」を人心より除去することが当時の顧氏にとつて喫緊の課題の一つであったことを示しているよう(本条注(2))を参照)。

(渡邊 賢)

[47]

本文

悔字亦有二義。易曰、震無咎者、存乎悔。此悔從道心發也。若不見知而悔、此悔却在不見知上起了念頭。既有此念、進則必至於索隱行怪、以求有述、退則必至於半途而廢矣。乃從人心發也。不可不辨。

訓讀

悔字に亦た二義有り<sup>(1)</sup>。易に曰はく、震きて咎無き者は、悔に存す、と<sup>(2)</sup>。此の悔道心從り發するなり。知られずして悔ゆるが若きは、此の悔却て知られざるの上に在りて念頭を起こせ<sup>(3)</sup>了。既に此の念有らば、進みては則ち必ず隠れたる

を索め怪しきを行ひて、以て述ぶる有るを求むるに至り、  
退きては則ち必ず半途にして廢するに至らん<sup>(4)</sup>。乃ち人心從  
り發するなり。辨ぜざるべからず<sup>(5)</sup>。

### 口語訳

「悔」字は二つの意味をもつ。『易経』（繫辞上傳）に  
いう、「行いに際して罪過が無いのは、悔、すなわち過ち  
をきちんと認識して改める心、に存する。」と。この悔は、  
「（『書経』大禹謨に所謂）道心」から發生したものだ。  
「（『中庸章句』第一章に所謂）他人に認められぬので  
悔やむ」という場合、この悔は、認められない点から意念  
を生じている。この意念があるからには、積極的には、決  
まって無理に高遠な事柄について考究し、奇異な振る舞い  
をして、（後世に）賞賛され記憶されることを求めるよう  
になり、消極的には、きつと中途半端で投げ出してしま  
うに違いない。つまり「（『書経』大禹謨に所謂）人心」に  
由来するのだ。はつきりと区別をつけないわけにはいかな

い<sup>(6)</sup>。

### 注

(1) 悔字に：義有り——「悔」は、本篇卷一第四五条に既出（そ  
の注（1）を参照）。

(2) 易に曰：存す、と——「易曰、震無咎者、存乎悔。」は、  
『易経』繫辞上傳に「象者、言乎象者也。交者、言乎變者  
也。吉凶者、言乎其失得也。悔吝者、言乎其小疵也。无咎  
者、善補過也。是故列貴賤者存乎位、齊小大者存乎卦、辨  
吉凶者存乎辭、憂悔吝者存乎介、震无咎者存乎悔。是故卦  
有大小、辭有險易。辭也者、各指其所之。」とあり、朱熹  
『周易本義』は「震、動也。知悔則有以動其補過之心。」  
と注する。「道心」は、本篇卷一第一二条に既出、『書  
経』大禹謨の語である（その注（1）〜（6）、また卷一  
第四五条注（1）（4）を参照）。

(3) 知られ：こせ了——「不見知而悔」は、本篇卷一第二九条に  
既出の朱熹『中庸章句』第一章を承けた表現であり、直  
接的には第四五条を承ける。ただ、『中庸』経文は「邈世  
不見知而不悔」に作り、聖人のあり方として述べられるが、  
本条は「悔」字の上の「不」を意図して奪し、聖人のあり  
方とは反した常人の感情としている。

(4) 既に此：至らん——「進則必至於索隱行怪、以求有述、退則  
必至於半途而廢矣。」は、朱熹『中庸章句』第一章に  
「子曰、素隱行怪、後世有述焉、吾弗爲之矣。君子遵道而

行、半塗而廢、吾弗能已矣。」とあるのを承けた表現である。本篇の本条が引く「素、隱行怪」は、『中庸』経文は「素、隱行怪」に作るが、朱熹は「素、按漢書、當作索。盖字之誤也。」と注しており、顧憲成はこれに拠っている。

したがって以下の『中庸』に基づく文も、顧憲成は朱熹が「素、隱行怪、言深求隱僻之理、而過爲詭異之行也。然以其足以欺世而盜名、故後世或有稱述之者。此知之過、而不擇乎善、行之過、而不用其中、不當強而強者也。聖人豈爲之哉。：半塗而廢、則力之不足也。此其知雖足以及之、而行有不逮、當強而不強者也。」と注するのに拠っていると見なし、「訓読」「口語訳」のようにした。なお、本条の前の第四六条は『中庸』の「悔」を「名根」より発するものとされていたが、この場合の「悔」は、本条が引く『中庸』に所謂「素、隱行怪」と「半途而廢」との二傾向の中、「素、隱行怪」に傾くであろう。

- (5) 乃ち人：からず——「人心」は、本篇卷一第一二条に既出、『書経』大禹謨の語であり、そこで見たとおり、顧憲成は「心」を把握することの困難さから截然と分かつことができないうものとして論じていたが、本条は下文に「不可不辨」とあるとおりの明確な区別がなされなければならないことを主張する。いずれが顧氏の真意を反映しているかといえば、後者にあることは、本篇卷一第四〇条以来の諸条における議論から明らかである(卷一第一二条注(1)～(6)・卷一第四五条注(1) (4)を参照)。

- (6) 「悔」字は：かない——本条は、本篇卷一第四〇条が「心」

を問題にして以来、徳性と官能との知・能の別、聖・凡の個別具体的な動機および行為の別などを論じてきた、その一連の議論の締め括りである。本条以前の従来の議論によつて、右の諸問題が、「人情」「人心」「すなわち人欲に由来するもの」と、「天理」「道心」「すなわち性善に由来するもの」とであることは、すでに十分に予想し得たことであつたけれども、本条においては「人心」「道心」を明言する。本条は形上は、「悔」字が経書により二様の意義をもつて用いられていることの矛盾を解消すべく、補足的に述べたものようではあるが、むしろ「人心」「道心」を論じる必要性から設けられたものであると見なした方がよい。

(石松宏次)