

日本中國學會報 第七十集
二〇一八年十月六日 發行 拔刷

邢昺 『論語注疏』 とその特色

弼
和順

邢昺『論語注疏』とその特色

始めに

邢昺（九三二〜一〇一〇）は、『宋史』卷四三一の本傳に據れば、字は叔明、曹州濟陰の人。北宋の咸平二年（九九九）、翰林侍講學士に任ぜられ、その後、眞宗の敕命を受けて、杜鎬・舒雅・孫奭・李慕清・崔偓佺等と『周禮』『儀禮』『公羊傳』『穀梁傳』の疏を校定するとともに、新たに『孝經』『論語』『爾雅』の疏を編纂したという。これらの疏は、いずれも咸平四年（一〇〇一）に完成したとされ、現在、『十三經注疏』收載の『孝經注疏』『論語注疏』『爾雅注疏』がその書に他ならない。

そのうち、『論語注疏』は、現存する最古の注である魏の何晏『論語集解』を敷衍するとともに、梁の皇侃『論語義疏』を始め、それ以前の數多の『論語』注釋書をも参照して作成されたという。更に『注疏』の完成によって先行の皇侃『義疏』が衰微して散佚し、また後續の朱熹『論語集注』の成立によって今度は『注疏』が顧みられなくなったといわれる。こうした『論語』解釋史の觀點からいえば、邢昺の疏は、所謂、古注の掉尾に位置するものであるが、玄學や佛學の影響

邢昺『論語注疏』とその特色

弼 和 順

が見られる『義疏』や新儒學成立の中で編まれた『集注』と比況すれば、地味な存在といわざるを得ず、その解釋中に際立つた思想的特色を見出すのは難しいように思われる。

かような状況を認識しつつ、小論は、邢昺『注疏』を取上げ、同書がどのような中で作成されたかを確認するとともに、同書全般における特色について考究するものである。先述した通り、『注疏』が世に出たことにより、『義疏』が衰退した點を勘案すれば、そこには事由が存したと見るのが適當であり、またその背景には、邢昺の編輯上の意圖があつたと考えるべきであろう。小論の目的は、そうした残された課題を説明するところにある。

なお、『論語注疏』の正式名稱は、歴代の圖書目錄等に従えば、『論語正義』というべきであるが、小論では、清代の劉寶楠『論語正義』との混同を避けるため、『論語注疏』という通稱、乃至は『注疏』という略稱を用いる。

一 従來の研究と問題の所在

『論語注疏』の成立事情を考えるに當つて、最初に參看すべきは、

同書の序文である。しかし、同時に作成された『孝經注疏』『爾雅注疏』に邢昺の序文があるのに對して、同書にはそれが存在しない。そのため、『注疏』の成立に關する考察は、序文以外の方向から探るより術がない。そこで南宋の王應麟『玉海』を播けば、邢昺が『孝經』『論語』『爾雅』の疏を編輯する際、各々依據した注釋について、次のようにいう。

『孝經』は元行冲の疏を取り、『論語』は梁の皇侃の疏を取り、『爾雅』は孫炎・高璉の疏を取り、約して之を修む。(卷四十一)

ここから『孝經』『論語』『爾雅』のいずれも、それ以前に既に疏が存したことが知られ、また『論語』の疏は、皇侃『義疏』に依據したことが分る。

また、『四庫全書總目提要』に目を轉すると、『論語』の邢昺疏とその解釋上の特色について、次のようにいう。

晁公武の『讀書志』に稱す「其れ亦た皇侃の採る所の諸儒の説に因り、刊定して成る」。今、其の書を觀るに、大抵、皇氏の枝蔓を翦りて、稍く傳するに義理を以てす。漢學・宋學、茲に其れ轉關す。是の疏、出でて、皇疏、微なり。伊洛の説の出づるに追ひて、是の疏、又た微なり。(卷三十五)

ここで『四庫提要』は、『郡齋讀書志』卷四の文章を引きつつ、邢昺の『注疏』が『義疏』所引の諸儒の學說に基いて作成されたことを述べるとともに、比喻表現を用いながら、その疏が『義疏』の煩雜な解釋を棄て、義理の學說を附加した點を特徴として擧げる。更に漢學と宋學の轉換期に成立したことから、『注疏』の出現によつて『義疏』が衰退し、宋學の出現によつて『注疏』が衰退したと結論附ける。

こうした指摘は、後代における邢昺の疏に對する評價に少からず影響を與えたようである。例えば、藤塚鄰氏は、次のようにいう。

魏の何晏等の撰する所の論語集解を據として、これが疏釋を施したものは、梁代に、皇侃の論語義疏があり、北宋に、邢昺等の論語正義がある。前者は私撰であり、後者は官撰である。前者は、六朝諸儒の所説を會萃しており、後者は、漸く宋學の風氣を啓いている。(『論語總說』第四章)

藤塚氏に據れば、何晏『集解』に基いて疏釋したのが、皇侃『義疏』。邢昺『注疏』(右文は「論語正義」という)に他ならず、そのうち、『義疏』は私撰、『注疏』は官撰という差異があり、『義疏』は六朝時代の諸儒の説を集めた點、また『注疏』は宋學の風氣を啓いた點にそれぞれ特色が認められるという。そのうち『注疏』において宋學の萌芽を見出し得るといふ見方は、『四庫提要』の記述内容と一致する。

その一方で、武内義雄氏は、次のようにいう。

邢昺は字を叔明といひ曹州濟陰の人で……その著述に論語正義・孝經正義・爾雅義疏等がある。……けだし論語においては皇侃の義疏の蕪雜を刪つて修正を加えたもので、たしかに一段の進歩が認められる。邢昺の正義が出て皇疏が亡佚したのもまことに理由のあることである。……邢昺の正義は皇侃の義疏に比して確かに要領を得た註釋ではあるが、その内容は皇侃の煩重を刪去したままで餘り新しいものを持つていない。(『論語の研究』序説)

武内氏に據れば、邢昺『注疏』(右文は「論語正義」という)は、皇侃『義疏』より進歩した點が認められるが、その内容は、煩重を削除したに過ぎず、特に目新しい注釋ではないとする。つまり、武内氏は、『注疏』には宋學の思想につながるような注釋の存在を認めておらず、その點、『四庫提要』や藤塚氏の見解とは一線を劃することが分る。

こうした中で、野間文史氏は、この問題に關して、次のようにいう。

『四庫提要』が『論語正義』を「漢學」の終着点であると評するのは當たつてはいるが、「宋學」の出発点であると見なすことには、その具體例の指摘が無いだけに、大いに疑問を抱かざるを得ない。筆者の宋學に對する知識が乏しいために断定することは控えるべきであろうが、『論語正義』中に後の「宋學」への萌芽を見出すのは困難なことである。(『五經正義の研究—その成立と展開』第三編第一章)

ここで野間氏は、極めて慎重な言回しをしながらも、『注疏』(右文は『論語正義』という)が漢學の終着点とするのを肯定するものの、同書に宋學の萌芽が認められるというのは、具體的な事例を指摘できないとする。つまり、野間氏も、武内氏と同様、『四庫提要』や藤塚氏の見解には賛同していないのである。

なお、野間氏の研究は、前掲の書名からも想像される通り、『五經正義』に對する考究に重きを置いたもので、右の文章は、その論證過程で記されたものである。また、同氏の結論に係る『注疏』中における『五經正義』の影響に關しては、後述する。

さて、以上に掲げた従來の研究成果を總括すれば、邢昺『注疏』は、皇侃『義疏』を踏襲した書であること、ただし、『義疏』が援引した諸儒の學說、例えば、繆播・樂肇・李充等の説はその大半が削除されたこと、また、『義疏』が私撰であるのに對して、『注疏』は官撰であること、その影響により『注疏』の成立後、『義疏』が衰退して散佚した³こと等々を指摘できる。加えて、『注疏』には宋學の萌芽が認められるか否かという論點が存するのであるが、それについて明かな結論を下すのは容易なことではない。とはいうものの、邢昺の疏において、宋學で主として展開された思想的主題、例えば「理」「氣」等に

對する深い論及は認められず、また四書の一つとして『論語』を特に重視するような姿勢も窺えない。やはり、武内氏・野間氏の指摘の通り、邢昺『注疏』に宋學の萌芽を見出すのは困難だといわざるを得ないであろう。

こうした状況を受けて、小論では、邢昺『注疏』と朱熹『集注』の關聯性についての検討は、暫く措くこととし、『注疏』とそれ以前の注疏、なかんずく『義疏』・『五經正義』との比較を通して、同書の特徴について考究することとしたい。

二 『論語注疏』における『論語義疏』の繼承

先述したように、邢昺『注疏』は、皇侃『義疏』に基いて作成されたというが、その顯著な例を確認すべく、最初に、雍也篇の「子曰、中人以上可以語上也、中人以下不可以語上也」章を取上げたい。同章において、孔子は「中人」以上には高度な教育を授けられるものの、「中人」以下にはそれができないと述べたが、それについて、邢昺は『注疏』で次のようにいう。

此の章は、學を授くるの法は、當に其の才識を稱すべきを言ふなり。語は、告語を謂ふ。上は、上知の知る所を謂ふなり。人の才識に凡そ九等有り。上の上・上の中・上の下・中の上・中の中・中の下・下の上・下の中・下の下を謂ふなり。上の上は、則ち聖人なり。下の下は、則ち愚人なり。皆、移すべからざるなり。其の上の中以下、下の中以上は、是れ教ふべきの人なり。中人は、第五の中の中の人を謂ふなり。⁴

ここで邢昺は、學問の教授方法が語られた章であるとした上で、孔子は人間を「上の上」「上の中」「上の下」「中の上」「中の中」「中の下」

「下の下」「下の中」「下の下」の九等に分類するとともに、「上の上」が「聖人」、「下の下」が「愚人」であり、この「中人」は第五の「中の中」であると解説する。

一方、それに先行する皇侃は、『義疏』で次のようにいう。

此れ教化を爲すの法を謂ふなり。師説に云ふ、人の品識に就きて、大判、三有り。上・中・下を謂ふなり。細かにして之を分ぐれば則ち九有るなり。上の上・上の中・上の下有るなり。又た中の上・中の中・中の下有るなり。又た下の上・下の中・下の下有るなり。凡そ九品有り。上の上は則ち是れ聖人なり。聖人は須らく教ふべからざるなり。下の下は則ち是れ愚人なり。愚人は移らず。亦た須らく教ふべからざるなり。而して教ふべき者は、上の中以下、下の中以上、凡そ七品の人を謂ふなり。今、「中人以上は、以て上を語ぐべし」と云ふは、即ち以て上の道を以て上の分を語ぐるなり。「中人以下は、以て上を語ぐべからず」とは、上を語ぐべからずと雖も、猶ほ之に語ぐるに中を以てし、及び之に語ぐるに下を以てすべし。何となれば、夫れ教への法爲る、恆に分の前を導引すればなり。……既に九品有れば、則ち第五を正中人と爲すなり。

ここで皇侃は、本章では教化の方法をいうと概括した上で、師説を引用しながら、人間を「上の上」から「下の下」までの九等に細分するとともに、孔子のいう「中人」は第五の「正中人」を指すと説明しており、これは邢昺の解説内容と合致することが分る。その實、人間を九等に分類する見方は、『漢書』古今人表にまで遡及できるが、ここで邢昺は、皇侃が援引した師説を参考にしながら、右の文章を記した可能性が高いと考えてよからう。つまり、邢昺は、皇侃『義疏』を

下敷きにしつつ『注疏』を作成したのであり、このように兩者の見解が一致する事例は、『注疏』において隨處に見出すことができる。

そうした中、例えば、先進篇の「子曰、回也、其庶乎。屢空。賜不受命、而貨殖焉。億則屢中」章の場合は、右掲の例とは、少々事情が異なるように思われる。周知の通り、同章は、孔子が顔淵と子貢とを對比して批評した言葉を収めたものであるが、そのうち、顔淵を評價した言葉「屢空」の解釋に關して、邢昺は、二説が存するという。

其の説に二有り。一に曰はく、屢は、數なり。空は、匱なり。……言ふところは、回は、聖道に庶幾くして、數々空匱、貧窶すと雖も、而れども樂しみ、其の中に在り。是れ回を美むるなり。

……一に曰はく、屢は、猶ほ毎のごときなり。空は、猶ほ虚中のごときなり。言ふところは、孔子、聖人の善道を以て、數子の庶幾きに教ふ。猶ほ道を知るに至らざる者は、各々内に此の害有るが故なり。其の庶幾に於いて毎に能く虚中する者は、唯だ顔回のみ道を懷ふこと深遠なる有り。若し心を虚にせざれば、道を知ること能はざるなり。

右の「屢空」については、既に何晏『集解』に二説が見えることから推せば、邢昺はそれを踏襲したに相違ないが、『義疏』にも、次のようにいう。

此の義を解する者、凡そ二通有り。一に云ふ、庶は、庶幾なり。屢は、每なり。空は、窮匱なり。顔子、幾きを庶慕す。故に財利を遺忽す。家毎に空貧にして簞瓢、陋巷する所以なり。故に玉珣云ふ、幾を庶慕ひ聖を慕ひ、財業を忽忘して數々空匱なり。又た一通に云ふ、空は、猶ほ虚のごときなり。言ふところは、聖人は、寂を體して、心、恆に虚にして累無し。故に幾、動けば即ち見は

る。而れども賢人は、無を體する能はず。故に幾を見ず、但だ幾を庶ひ聖を慕ふのみ。而れども心、或は時として虚なり。故に曰はく、屢々空し。其の虚は一に非ず。故に屢々名生ず。⁸⁾

つまり、皇侃も「屢空」の解釋には二説が存在することを認め、第一として、顔淵がしばしば経済的に困窮したが、その中に楽しみを見出したことを賞讃したとする説、第二として、顔淵が常に心に邪念のない「虚中」という状態に到達していたとする説を掲載する。いま注目すべきは、第二の説であり、「虚」という語が老莊思想において無爲や無欲の意味として重用されたという点である。つまり、邢昺は、同章の「屢空」について、何晏が道家的な解釋を施し、それを皇侃が踏襲したのを踏まえつつ、その延長線上において、兩説を提示したと見ることができるのである。

更に今度は別の角度から考察すべく、爲政篇の「子曰、吾十有五而志于學、三十而立、四十而不惑、五十而知天命、六十而耳順、七十而從心所欲不踰矩」章を取上げることとする。この言葉は、孔子が晩年に自身の生涯を回顧した餘りにも有名なものであるが、これに關して、邢昺は『注疏』で次のようにいう。

此の章は、夫子の聖を隠して凡に同じくし、人に勸むる所以たるを明かにするなり。⁹⁾

ここで邢昺は、孔子は生來の聖人であつたにもかかわらず、それを隠蔽して凡人と同様に振舞つたが、それは凡人を誘引するためであつたと解釋する。

この章について、皇侃は『義疏』で次のようにいう。

此の章は、孔子、聖を隠して凡に同じくし、學に時節有り、少より老に迄るまで、皆、物を勸むる所以たるを明かにするなり。¹⁰⁾

これを見ると、皇侃も、孔子は聖人であつたが、それを隠したのは人々に對して年齢に應じて必要な學問を奨励するためであつたと述べており、まさしく邢昺と同じ方向で解釋したことが知られる。かように聖人である孔子が、いわば方便を用いて人々を誘引したという解釋は、本來、儒家的な思想に基くものではなく、恐らくは皇侃の時代に流行した佛教思想の「隱聖同凡」という論理の影響を受けたものと思われる。¹¹⁾

このように邢昺『注疏』を通觀すると、その書の制作に當つて、皇侃『義疏』に基いたことは明かであるが、そのうち『義疏』で老莊思想や佛教思想の影響が見られる部分についても、そのまま受容したことが確認できる。それを換言すれば、邢昺は、ある特定の思想を基盤としながら、それに依據して『注疏』を編輯したのではないことを示唆するものである。

三 『論語注疏』における『論語義疏』への批判

前節では、邢昺が皇侃『義疏』の解釋を繼承した事例を検討したが、それと反對に『注疏』には、邢昺が皇侃の解釋を批判、否定した箇所も少からず存するので、それについて考察したい。先ず、その一例として、學而篇の「有子曰、其爲人也孝弟、而好犯上者、鮮矣。不好犯上、而好作亂者、未之有也。君子務本、本立而道生。孝弟也者、其爲仁之本與」章を取上げる。同章は、弟子の有若の發言を收めたものであるが、そのうち、「其の人と爲りや孝弟にして、上を犯すを好む者は鮮し」について、何晏は『集解』で、次のように注釋する。

上は、凡そ己の上にいる者を謂ふ。言ふところは、孝弟の人は、必ず恭順にして、好んで其の上を犯さんと欲する者少きなり。¹²⁾

ここで何晏は「上」は自分より年長者を意味し、孝弟の人は必ず年長者に従い、殆ど反逆しないと述べる。それを受けて皇侃は『義疏』にいう。

上は、君親を謂ふなり。……言ふところは、孝悌の人は、必ず違ふこと無きを以て心と爲し、恭従を以て性と爲す。……熊理云ふ、孝悌の人、志は和悦に在りて、意に先んじて旨を承く。君親に日月の過有れば、顔を犯すの諫無きを得ず。然れども屢々忠規を納ると雖も、何ぞ嘗て之を好まんや。

皇侃に據れば、「上」は何晏のいう不特定多數の年長者を指すのではなく、君と親に限定されると述べ、その根據として、熊理の説を援引する。ところが、それに對して、邢昺は次のようにいう。

皇氏・熊氏以爲へらく、上は、君親を謂ふ。犯は、顔を犯して諫争するを謂ふ。今案ずるに、注に「上は凡そ己の上に在る者」と云へば、則ち皇氏・熊氏は注の意に違背す。其の義、恐るらくは非なり。

ここで邢昺は、皇侃及び熊理の説が、何晏の説と相違することを指摘した上で、兩者の説は、何晏の注釋に背反した解釋であると退けるのである。實は、邢昺が具體的に人名を掲げてまで、その説を否定するのは異例であるが、ここでは皇侃と熊理の名を示して批判を加え、『集解』の解釋に立ち戻るべく、修正を圖つたことが分る。

このように、邢昺が皇侃の解釋を否定的に捉えた事例は、他にも見える。例えば、先進篇の「季路問事鬼神。子曰、未能事人、焉能事鬼。曰、敢問死。曰、未知生、焉知死」章について、『義疏』にいう。

外教に三世の義無きこと、此の句に見はるるなり。周・孔の教へは、唯だ現在を説くのみにして、過去・未來を明かにせず。而れ

ども子路、此に鬼神に事へんことを問ひ、政に鬼神は幽冥の中に在り、其の法、云何なるかと言ふ。此れ是れ過去を問ふなり。

周知のように、本章は、古來、儒教が宗教か否かを論ずる際、しばしば取上げられるが、これについて、皇侃は「外教」すなわち儒教では、現世のみを對象とし、過去や未來については明言しないことを理由に擧げつつ、子路が鬼神や死後について質問したのについて、孔子は回答を避けたと述べる。ここで着目すべきは、皇侃が儒教を「外教」と表現した點であり、自身を佛教の立場に置くことによつて、外部から孔子の言動を批判的に捉えたことが分る。

これに對して、邢昺は『注疏』で、次のようにいう。

此の章は、孔子、益無きの語を道はざるを明かにするなり。……「曰はく、未だ生を知らず、焉くんぞ死を知らん」とは、孔子、女、尙ほ未だ生時の事を知らざれば、則ち安くんぞ死後を知らんや。皆、子路を抑止する所以なり。鬼神及び死事は明かにし難く、又た之を語るも益無きを以てす。故に荅へざるなり。

ここで邢昺は、孔子が鬼神や死後の世界について語ることが無益だと考え、子路の質問に答へなかつたと解説する。これを見ると、皇侃が儒教を批判的に捉えた點に對して、邢昺は全く觸れておらず、それから推し量ると、邢昺は、皇侃が佛教的な立場から解釋した説を否定し、かつそれを採用しなかつたといえよう。

次いで、邢昺が皇侃『義疏』を否定的に捉えた事例として、泰伯篇の「子曰、大哉、堯之爲君也。巍巍乎、唯天爲大。唯堯則之。蕩蕩乎、民無能名焉。巍巍乎、其成功也。煥乎、其有文章」章を取上げる。ここで皇侃は、章全體の主旨を「此美堯也（此れ堯を美むるなり）」とまとめた上で、王弼の説を引用して次のようにいう。

聖人は、天の徳に則る有り。所以に唯だ堯のみ之に則る者と稱す。唯だ堯のみ時に於いて全く天の道に則るなり。蕩蕩は、無形・無名の稱なり。夫れ名の名とする所の者は、善の章たる所有るに生じて、惠の存する所有り。善惡、相傾きて、名分、形はる。若し夫れ大いに愛して私無ければ、惠、將に安くにか在らんとする。

至美、無偏なれば、名、將に何くにか生ぜんとする。故に天に則り、化を成し、道、自然に同ず。其の子を私せずして其の臣を君とす。凶者は自ら罰し、善者は自ら功す。功、成るも、而れども其の譽を立てず、罰、加ふるも、而れども其の刑を任ぜず。百姓、日用にして然る所以を知らず。夫れ又た何をか名づくべけんや。

皇侃は、王弼が「無形」「無名」「道」「自然」といった『老子』『莊子』に見える用語を使いながら、堯がいかに偉業を成し遂げたかについて説明した文章を援用する。これは、まさに皇侃が道家的な思想をもつて『論語』の字句を解釋したものと見做すことができよう。

これに對して、邢昺は、同章を「此章歎美堯也（此の章は、堯を歎美するなり）」と概括するところは、皇侃と同一であるが、その一方において、右に掲げたような道家的解釋は採用せず、極めて簡単な解説をするに止まる。つまり、邢昺は、皇侃の引用した王弼の説を完全に否定したことが分る。

更に邢昺が皇侃『義疏』の説を踏襲しなかつた例として、公治長篇の「子謂公治長、可妻也。雖在縲絏之中、非其罪也。以其子妻之」章が擧げられる。同章は、孔子が弟子の公治長を高く評價し、無實の罪に問われたにもかかわらず、自分の娘を嫁がせたことを記したものである。その章旨について、邢昺は「此の章は、弟子の公治長の賢なるを明かにするなり」と要約した上で、次のようにいう。

舊説に治長、禽語を解す。故に之を縲絏に繋ぐ。其の不經を以て、今、取らざるなり。

邢昺に據れば、舊説には、公治長が鳥語を理解したため、誤解されて罪を得たというが、それは合理的な説ではないとして退けたことが分る。いま邢昺が合理的ではないと否定した舊説とは、皇侃『義疏』所引の『論語』に収録された公治長にまつわる傳説に他ならない。具體的にいえば、公治長が鳥語を理解して行方不明者の死體のある場所を知つたがために、逆に不明者を殺害したのではないかと嫌疑を受け、牢獄に繋がれたという内容である。この説は、解釋の多様性を示すとともに、文學的な價值をも有すると思われるが、邢昺は「今、取らざるなり」と完全に否定するのである。

以上、邢昺が皇侃『義疏』の解釋を否定した事例として、四例を提示したが、そこには『論語』における字句の解釋の相違も含まれるものの、道家思想・佛教思想に基づく解釋、或いは非合理的な解釋が中心に扱われており、それらについて邢昺は否定したり不採用としたりしたことが知られる。要するに、邢昺は、皇侃が儒教の正統性を逸脱するような解釋を行つた場合、それに修正を迫つたのであり、その點では前節に見たような邢昺が皇侃の説を踏襲した事例とは、矛盾する面が認められることになる。

四 『論語注疏』と『五經正義』との關係

ここまで邢昺が皇侃『義疏』に依據しつつ、『注疏』を編輯したという觀點から、その兩者の關聯性について検討を加えた。ただし、邢昺は、『義疏』以外の資料をも參看していたことは、例えば、先に掲げた野間文史氏の研究に據つてほぼ解明された通りである。同氏は、

『五經正義の研究—その成立と展開』において、『論語注疏』中に『五經正義』に一致する文章が八十數例存在することを指摘するとともに、『尙書正義』『毛詩正義』『春秋正義』に共通する作者の『論語』注釋書が存することを想定した上で、劉炫『論語述議』こそがそれに該當し、『注疏』の主要な原資料であったという結論を導き出した。ここでは、その研究成果を踏まえながら、『注疏』と『五經正義』とが合致する例を取上げ、それらの中で、邢昺がどのような理由から、『五經正義』と同一の文章を引用したかについて、考察したい。

先ずは、これまた著名な章であるが、爲政篇の「子曰、溫故而知新、可以爲師矣」章を取上げる。同章について、何晏は『集解』で、次のようにいう。

溫は尋なり。故き者を尋釋して、又た新しき者を知れば、以て人の師と爲るべし。⁽¹⁹⁾

ここで何晏は「溫」を「尋釋」（たずねる）の意味に取るが、これに對して、皇侃『義疏』にいう。

溫は是れ尋釋の義なり。亦た是れ燂煖の義なり。⁽²⁰⁾

つまり、皇侃は「溫」について、「尋釋」（たずねる）及び「燂煖」（あたためる）の兩義があることを提示する。これに對して、邢昺は『注疏』にいう。

案ずるに、中庸に云ふ「故きを溫めて新しきを知る」。鄭注に云ふ「溫は讀みて燂溫の溫の如し。故學の熟するを謂ふ。後時、之を習ふ、之を溫と謂ふ」。案ずるに、『左傳』哀十二年に「公、吳に橐臯に會す。太宰嚭、盟を尋めんことを請ふ。子貢對へて曰はく、盟は尋むべきなり。亦た寒すべきなり」。賈逵注に云ふ「尋は溫なり」。又た有司徹に云ふ「乃ち尸の俎を熟む」。是れ尋を

溫と爲すなり。言ふころは、人、舊より學びて已に精熟し、後に在りて更めて之を習ふは、猶ほ故食を溫燂するが若きなり。⁽²¹⁾ 邢昺に據れば、「溫」字については、『禮記』中庸篇の鄭玄注、『春秋左氏傳』哀公十二年の賈逵注、及び『儀禮』有司徹にそれぞれ用例があり、それに基づいて「燂溫」（あたためる）の意味に軍配を上げるのである。要するに、邢昺は何晏の説を退け、皇侃が掲げた別解を採用したことになる。

これに關して、『禮記正義』中庸篇に、次のようにいう。

案ずるに、『左傳』哀十二年に「公、吳に橐臯に會す。大宰嚭、盟を尋めんことを請ふ。子貢對へて曰はく、盟は尋むべきなり。亦た寒すべきなり」。賈逵注に云ふ「尋は溫なり」。又た有司徹に云ふ「乃ち尸の俎を熟む」。是れ尋を溫と爲すなり。……謂ふころは、賢人は舊より學びて已に精熟し、後に在りて更めて之を習ふは、猶ほ故食を溫尋するが若きなり。⁽²²⁾

いま前掲の『注疏』と『禮記正義』を比較すれば、『注疏』における二つ目の案語以降の文章は、その両者がほぼ完全に一致することが分る。これこそ、野間氏が『注疏』と『五經正義』とが一致すると指摘する事例に他ならないが、この場合、邢昺が『禮記』鄭玄注、『春秋左氏傳』賈逵注、『儀禮』の原文を點檢しつつ、それを忠實に引用したとは到底いい難い。もとより案語が二回繰り返される自體、特異なことである。恐らく邢昺は、原典には據らず、間接的に引用した可能性が高いのである。

それでは、邢昺は、なぜ原典に基いて引用しなかつたかといえ、『注疏』を新たに編輯するに當つて、先行する『五經正義』の形式を重視し、それを参照、踏襲したのではないかと思われる。そのため、いわ

ば孫引きが行われ、現在、『注疏』と『五經正義』との文章の一致が確認されるのである。

なお、野間氏が指摘する兩者の一致する事例を通覧すると、それぞれの章旨に關わるような場面ではなく、右に掲げた例と同様、どちらかといえば、個々の訓詁の相違等を補足修正する場合が多いように思われる。このことも、邢昺が『五經正義』の形式を参考にしながら採用したのは、各章全體に關わるものではない場面に限定されることと關係があると思われる。

五 『論語注疏』編輯上の特色

前述した通り、『注疏』には邢昺の序文が收載されておらず、直ちにその編輯意圖を把握しかねる。とはいふものの、各篇冒頭に掲載された疏の文章を辿れば、部分的にせよ、邢昺が『論語』全體及び各篇の構成をどのように理解していたか、垣間見ることができると思われる。そこで、それを手掛りに『注疏』の特色について考察を進めたい。先ずは、學而篇の冒頭の疏を取上げる。

此れより「堯曰」に至るまで、是れ『魯論語』二十篇の名、及び第次なり。弟子の論撰するの時に當り、『論語』を以て此の書の大名と爲し、「學而」以下を當篇の小目と爲す。其の篇中に載する所、各々舊聞を記し、意、及べば則ち言ひて、義例を爲さず。或は亦た類を以て相從^②ふ。

これに據れば、邢昺は、『論語』の書名が「大名」であるのに對して、學而篇以下の各篇が「小目」であるといひ、全體の書名と各々の篇名との關係を明かにする。そして續いて學而篇の内容を要約していう。此の篇は「君子」「孝弟」「仁人」「忠信」「道國之法（國を道く^{みちび}

邢昺『論語注疏』とその特色

表 學而篇における主題とその原文

	主題	原文
1	君子	「不亦君子乎」「君子務本」「君子不重則不威」「君子食無求飽」
2	孝弟	「孝弟也者、其爲仁之本與」
3	仁人	「孝弟也者、其爲仁之本與」「巧言令色、鮮矣仁」「汎愛衆而親仁」
4	忠信	「主忠信」
5	道國之法	「道千乘之國」
6	主友之規	「與朋友交而不信乎」「與朋友交、言而有信」 「無友不如己者、過則勿憚改」
7	聞政在乎行德	「必聞其政」
8	由禮貴於用和	「禮之用、和爲貴」

法)」「主友之規(友を主とするの規)」「聞政在乎行德(政を聞くは徳を行ふに在り)」「由禮貴於用和(禮に由るは和を用ふるより貴し)」「無求安飽以好學(安飽を求むる無くして以て學を好む)」「能自切磋而樂道(能く自ら切磋して道を樂しむ)」を論ず。皆、人の行の大なる者なり。故に諸篇の先と爲す。既に「學」を以て章首と爲し、遂に篇に名づくるを以て、人、必ず須らく學ぶべきを言ふなり。「爲政」以下、諸篇の次づる所、先儒、意無きにあらず。當篇、各々其の指を言へば、此に説くを煩はさず。

ここで邢昺は、學而篇には「君子」以下、十項目の主題が存することを指摘する。その主題について、關聯する同篇の原文をまとめて提示すると、次表の通りである。

主題		原文
9	無求安飽以好學 能自切磋而樂道	「君子食無求飽、居無求安……可謂好學也已」 「未若貧而樂、富而好禮者也……詩云、如切如磋、如琢如磨」
10		

かように邢昺は、學而篇の主題をそれぞれ提示するとともに、「皆、人の行の大なる者なり」と概括した上で、人間には學問が必要不可欠であるので、學而篇を他の諸篇に先立って配置したというのである。次いで爲政篇の疏にいう。

『左傳』に曰はく「學びて後に政に入る」。故に前篇に次づるなり。此の篇の論ずる所は「孝」「敬」「信」「勇」「爲政（政を爲す）」の徳なり。聖賢・君子は政を爲すの人なり。故に「爲政」を以て章首に冠し、遂に以て篇に名づく。

ここで邢昺は、『春秋左氏傳』襄公三十一年に見える子産の語、すなわち學問を積んでから政治を行うという言葉を採用し、學而篇の次に爲政篇が配置された理由を述べる。

更に八佾篇の疏にいう。
前篇は「爲政（政を爲す）」を論ず。「爲政」の善は「禮樂」より善なるは無し。「禮」は以て上を安んじて民を治め、「樂」は以て風を移して俗を易ふ。之を得れば則ち安んじ、之を失へば則ち危し。故に此の篇は「禮樂」の得失を論ずるなり。

これに據ると、邢昺は、爲政篇では政治が扱われたが、その政治には禮樂が不可欠であるので、それに續いて、禮樂の得失を説いた八佾篇が置かれたと説明する。

このように邢昺は、『論語』全篇について、その内容を要約すると

ともに、各篇の順次性・連続性を重んじた説明を行い、そして最後の堯曰篇において、次のようにいう。

此の篇は、二帝・三王、及び孔子の語を記す。天命・政化の美を明かにするは、皆、是れ聖人の道にして、以て將來に訓へを垂るべし。故に諸篇に殿し、次づる所に非ざるなり。

つまり、邢昺は、二帝・三王・孔子の語が記された堯曰篇は、聖人の道として將來に向けて提示された教えであるので、末尾に配列されたという。

ここまで學而篇・爲政篇・八佾篇、及び堯曰篇における各篇の疏を示したが、それらを總覽すると、邢昺は、『論語』の篇名は形式的に附けられたのではなく、そこには各篇の内容を包括した意味が込められており、また各々の篇の順序や配置にも必然的な事由が存すると理解したことが知られる。

そうした各篇の順次性・連続性に關して、邢昺の見解が端的に窺えるのが、例えば、次の子路篇の疏である。

此の篇は、善人・君子の、邦を爲め民に教へ、仁政・孝弟、中行の常德を論ず。皆、國を治め身を脩むるの要なり。大意、前篇と相類す。且つ回や室に入り、由や堂に升る。故に以て次と爲すなり。

ここで邢昺は、子路篇では、善人・君子が國を治め身を修める常德について述べると同時に、直前の顔淵篇と内容上、類似することを用い、その上で、顔回は室にまで入ったが、子路は堂に上がったに過ぎず、ゆえに顔淵篇に次いで子路篇が置かれたと述べる。ここにいわゆる「室に入る」「堂に升る」というのは、孔子が子路を評して述べた言葉「由や堂に升る。未だ室に入らざるなり」（先進篇）を踏まえた表現である

こと、贅言するまでもなからう。つまり、邢昺に據れば、顔淵が子路より優秀であるので、顔淵篇が先行し、それに續いて子路篇が配置されたというのである。

しかしながら、邢昺が『論語』の篇名の意味付けを圖り、その順序を重要視したことについては、實は、當人の新たな創見ではなく、既に皇侃『義疏』の中に類似する記述を見出すことができる。例えば、皇侃『義疏』の爲政篇に次のようにいう。

「爲政」は、人君の風俗政を爲すの法を明かにするなり。之を「爲政」と謂ふは、後卷に云ふ「政は正なり。子、率めて正せば、孰か敢へて正しからざらん」。又た鄭、周禮、司馬に注して云ふ「政は正なり。政は不正を正す所以なり」。前に次づる所以は、學記に云ふ「君子、如し民を化し俗を成さんと欲すれば、其れ必ず學に由らんか」。是れ先づ學びて後、乃ち政を爲し民を化すべきを明かにす。故に「爲政」を以て「學而」に次づるなり。²⁹

ここで皇侃は、爲政篇には君主が正しい政治・教育を實行する方法が記されるとし、その上で「爲政」の「政」が「正」の意味であることと『論語』顔淵篇と『周禮』夏官、司馬の鄭玄注を例示するとともに、『禮記』學記篇の文章を援引しつつ、學而篇に次いで爲政篇が配置されたと結ぶ。いま示した皇侃の説明について、前掲の邢昺のそれとを比較すると、例えば「政」字に對する解釋や別の文獻から引用がなされる等、完全には合致せず、細部において相違が認められる。とはいえ、その説明方法の大枠は、同一であるといつてよからう。つまり、邢昺は、皇侃『義疏』各篇に見える疏文から、少からず影響を受けた可能性が高いのである。

かくして『論語』各篇の名稱と配列に對する邢昺の見解には、皇侃

の影響が見えるのであるが、以下では、更に歩を進めて、それぞれの篇内の各章について検討したい。

いま『注疏』を總覽すると、邢昺は、その全體を四八〇章に分けるとともに、それぞれの章に要旨を記したことを確認できる。ところが、何晏『集解』においては、それぞれの章旨を概括してはおらず、また皇侃『義疏』も、各章の要旨を記した事例は散見するものの、それらが全體に及んでいるわけではない。そうした中で、邢昺は『論語』全章すべてにおいて内容を要約して記述したのであり、それは『論語』全解釋史上、特筆すべきことであらう。

また、各章の要旨について、邢昺は、それを短くまとめる傾向が窺える。例えば、學而篇の冒頭より示せば「此章勸人學爲君子也（此の章は人に學びて君子と爲るを勸むるなり）」、「此章言孝弟之行也（此の章は孝弟の行を言ふなり）」、「此章論仁者必直言正色（此の章は仁者は必ず言を直にし色を正しくするを論ず）」といった具合である。まさに簡にして要を得た内容が記述されていることが分る。

更に考慮すべきは、全體を四八〇章に分けつつも、前後の章の間で關聯性が認められる場合は、その内容を統合して提示した點である。例えば、先進篇の「顔淵死。顔路請子之車以爲之椁。子曰、才不才、亦各言其子也。鯉也死、有棺而無椁。吾不徒行以爲之椁。以吾從大夫之後、不可徒行也」章の疏に次のようにいう。

此れ并びに三章は、顔回の死する時の孔子の語を記すなり。³⁰

つまり、本章並びに下の三章は、顔回が没した際の孔子の言葉を書き記したものを一括して説明するのである。實際、以下の三章の疏に目を移せば、邢昺がそれらの要旨を省略したことが分る。このように邢昺は『論語』全體において、前後の章の關係性を重んじて『注疏』を

作成したことが知られ、これは前述した各篇間の順次性・連続性を重視した邢昺の考え方と相通するように思われる。

加えて、それに關聯して、皇侃の科段説についても言及する必要がある。科段説とは、經文を複数の「科段」に區切り、各々の科段の主旨を述べるとともに、科段の内容の相互關係から、經文全體の相互的な意味を提示するという解釋方法であり、『義疏』の特色としてもよく知られるものである⁽³¹⁾。

ここでは、皇侃『義疏』の科段説の典型的な例として、雍也篇の「子曰、知者樂水、仁者樂山。知者動、仁者靜。知者樂、仁者壽」章を取上げる⁽³²⁾。

陸特進曰はく、此の章は、智・仁の分を極辨するなり。凡そ分ちて三段と爲す。「智者は水を樂しみ、仁者は山を樂しむ」よりを第一とし、智・仁の性を明かにす。又た「智者は動き、仁者は靜かなり」を第二と爲し、智・仁の用を明かにす。先に既に性有り、性には必ず用有るなり。又た「智者は樂しみ、仁者は壽し」を第三と爲し、智・仁の功を明かにす。己に用有り。用は宜しく功有るべきなり⁽³³⁾。

右で皇侃は、陸特進の説を引用しつつ、章全體の主旨は、智と仁の區別を極める點にあるとした上で、それを三段落に分けるとともに、第一では、智と仁の性を、第二では、智と仁の用を、第三では、智と仁の功を明かにしたと述べる。同章の場合でいえば、全體を三段落到區切り、各々の内容を示したのが、まさに科段説に他ならない。

それに對して、邢昺は『注疏』で次のようにいう。
此の章は、初め知・仁の性を明かにし、次に知・仁の用を明かにし、三に知・仁の功を明かにするなり⁽³⁴⁾。

これを見れば、邢昺も、皇侃『義疏』同様、本章を三段落到區切つた上で、最初の段では、知と仁の性を、次の段では、知と仁の用を、最後の段では、知と仁の功を明かにしたと述べる。つまり、邢昺の説明は、皇侃が引用した陸特進の説と一致することが分る。ここで邢昺は、取立てて皇侃、或いは陸特進といった名を擧げてはいないが、皇侃の科段説を参考にしつつ、右の章を三段落到に分けたであろうことはほぼ間違いないであろう。

因みに、皇侃の科段説としてよく取上げられるのは、學而篇最初の一章及び堯曰篇最初の一章⁽³⁵⁾であるが、邢昺は、學而篇の同章については、皇侃の説に全く觸れないが、一方、堯曰篇の同章については、その説をほぼ踏襲する形で注釋を施したことが分る。ことほど左様に、皇侃の科段説への邢昺の對應については、一貫性が認められず、その點については留意しなければならない。

結びに

以上、『論語注疏』の特色を明かにすべく、主として皇侃『義疏』と比較しながら同書について考究したが、邢昺が『義疏』に基きながら、『注疏』を編輯したことは確かであるが、例えば『論語』の文句の解釋について、皇侃の説を踏襲する一方で、それを否定する場合も存することが分つた。更に従来『注疏』には、道家思想や佛教思想の影響を受けた皇侃の學說に修正を求めた側面のあることも指摘されたが、それは必ずしも全てにおいて一貫するものではないことにも論及した。

となれば、邢昺『注疏』には、然したる特色がないかといえ、決してそうと斷言できるものではない。小論で提示したとおり、邢昺は

『論語』各篇の命名とその順序に意味付けを圖るとともに、君子たるべく、學問、政治、禮樂等を順次修め、聖人の道を學習すべき書として理解していたのである。そうした着想は、皇侃『義疏』から得たものであるにせよ、それを『論語』全體に互つて徹底して浸透させたのは、邢昺に始まつたといつても過言ではあるまい。その點からいえば、様々な解釋の幅を認める『論語』の學習者に對して、それぞれの篇や各章の要旨を適確に把握せしめるべく、極めて有用な注釋書を提示し得たのである。かくして『注疏』が主に科舉對策用の解説書として世に流布し、それが結果的に皇侃『義疏』の衰退を招くことになつたといえる。

注

- (1) 原文「孝經取元行冲疏、論語取梁皇侃疏、爾雅取孫炎・高璉疏、約而修之」。
- (2) 原文「晁公武讀書志稱、其亦因皇侃所採諸儒之說、刊定而成。今觀其書、大抵翦皇氏之枝蔓、而稍傳以義理。漢學、宋學、茲其轉關。是疏出而皇疏微。迨伊洛之說出、而是疏又微」。
- (3) 邢昺『論語注疏』に關する論考として引用書以外に、高田眞治『論語の文獻・註釋書』、「論語の註釋書」(春陽堂書店、一九三七年)、唐明貴『論語學史』第五章(中國社會科學出版社、二〇〇九年)參照。
- (4) 原文「此章言授學之法、當稱其才識也。語、謂告語。上、謂上知之所知也。人之才識凡有九等。謂上上・上中・上下・中上・中中・中下・下上・下中・下下也。上上則聖人也。下下則愚人也。皆不可移也。其上中以下、下中以上、是可教之人也。中人、謂第五中中之人也」。なお、以下における『論語』及び『論語注疏』よりの引用は、嘉慶二十年江西南昌府學開雕十三經注

邢昺『論語注疏』とその特色

疏本に據る。

- (5) 原文「此謂爲教化法也。師說云、就人之品識大判有三。謂上中下也。細而分之則有九也。有上上・上中・上下也。又有中上・中中・中下也。又有下上・下中・下下也。凡有九品。上上則是聖人。聖人不須教也。下下則是愚人。愚人不須教也。而可教者、謂上中以下、下中以上、凡七品之人也。今云中人以上可以語上、即以上道語於上分也。中人以下不可以語上、雖不可語上、猶可語之之中及語之以下。何者、夫教之爲法、恆導引分前也……既有九品、則第五爲正中人也」。なお、以下における『論語義疏』よりの引用は、大正十三年大坂懷德堂排印本に據る。
- (6) 原文「其說有二。一曰、屢、數也。空、匱也。……言回庶幾聖道、雖數空匱貧窶、而樂在其中。是美回也。……一曰、屢、猶每也。空、猶虛中也。言孔子以聖人之善道、教數子之庶幾。猶不至於知道者、各內有此害故也。其於庶幾每能虛中者、唯有顏回懷道深遠。若不虛心、不能知道也」。
- (7) 原文は「匱、忽」に作るが、知不足齋叢書本・四庫全書本に從つて「遺、忽」に改める。
- (8) 原文「解此義者凡有二通。一云、庶、庶幾也。屢、每也。空、窮匱也。顏子庶幾於幾。故遺忽財利。所以家每空貧而簞瓢陋巷也。故王弼云、庶幾慕聖、忽忘財業、而數空匱也。又一通云、空、猶虛也。言聖人體寂、而心恆虛無累。故幾動即見。而賢人不能體無。故不見幾、但庶幾慕聖。而心或時而虛。故曰、屢空。其虛非一。故屢名生焉」。
- (9) 原文「此章明夫子隱聖同凡、所以勸人也」。
- (10) 原文「此章明孔子隱聖同凡、學有時節、自少迄老、皆所以勸物也」。
- (11) 影山輝國『論語』と孔子の生涯』「コラムⅢ」(中央公論新社、二〇一六年)參照。
- (12) 原文「上、謂凡在己上者。言孝弟之人必恭順、好欲犯其上者少也」。
- (13) 原文「上、謂君親也。……言孝悌之人、必以無違爲心、以恭從爲性」。

九九

……熊埋云、孝悌之人、志在和悅、先意承旨、君親有日月之過、不得無犯顏之諫。然雖屢納忠規、何嘗好之哉。

- (14) 原文「皇氏・熊氏以爲、上謂君親。犯、謂犯顏諫爭。今案注云、上、謂凡在己上者、則皇氏・熊氏違背注意。其義恐非也」。

- (15) 原文「外教無三世之義、見乎此句也。周・孔之教、唯說現在、不明過去。未來。而子路此問事鬼神、政言鬼神在幽冥之中、其法云何也。此是問過去也」。

- (16) 原文「此章明孔子不道無益之語也。……曰、未知生、焉知死者、孔子言女尚未知生時之事、則安知死後乎。皆所以抑止子路也。以鬼神及死事難明、又語之無益。故不荅也」。

- (17) 原文「聖人有則天之德。所以稱唯堯則之者。唯堯於時全則天之道也。蕩蕩、無形・無名之稱也。夫名所名者、生於善有所章而惠有所存。善惡相傾、而名分形焉。若夫大愛無私、惠將安在。至美無偏、名將何生。故則天成化、道同自然。不私其子而君其臣。凶者自罰、善者自功。功成而不立其譽、罰加而不任其刑。百姓日用而不知所以然。夫又何可名也。なお、以上は、元來『論語釋疑』中の文章であつたと考えられる。樓宇烈校釋『王弼集校釋』（中華書局、一九八〇年）参照。

- (18) 原文「舊說、治長解禽語。故繫之繆綬。以其不經、今不取也」。

- (19) 原文「溫、尋也。尋釋故者、又知新者、可以爲人師矣」。

- (20) 原文「溫是尋釋之義。亦是煇煖之義也」。

- (21) 原文「案中庸云、溫故而知新。鄭注云、溫讀如煇溫之溫。謂故學之熟矣。後時習之、謂之溫。案左傳哀十二年、公會吳于橐臯。太宰嚭請尋盟。子貢對曰、盟可尋也。亦可寒也。賈逵注云、尋、溫也。又有司徹云、乃執戶俎。是尋爲溫也。言人舊學已精熟、在後更習之、猶若溫煇故食也」。
- (22) 原文「案左傳哀十二年、公會吳于橐臯。太宰嚭請尋盟。子貢對曰、盟可尋也。亦可寒也。賈逵注云、尋、溫也。又有司徹云、乃執戶俎。是尋

爲溫也。……謂賢人舊學已精熟、在後更習之、猶若溫尋故食也。なお、嚴密にいえば、『論語注疏』と『禮記正義』の間には、『太宰嚭』と、『太宰嚭』、「熱」と「煇」、「溫煇」と「溫尋」の相違が認められる。

- (23) 原文「自此至堯曰、是魯論語二十篇之名及第次也。當弟子論撰之時、以論語爲此書之大名、學而以下爲當篇之小目。其篇中所載、各記舊聞、意及則言、不爲義例。或亦以類相從」。

- (24) 原文「此篇論君子・孝弟・仁人・忠信・道國之法・主友之規、聞政在乎行德・由禮貴於用和・無求安飽以好學・能自切磋而樂道。皆行人之大者。故爲諸篇之先。既以學爲章首、遂以名篇、言人必須學也。爲政以下、諸篇所次、先儒不無意焉。當篇各言其指、此不煩說」。

- (25) 原文「左傳曰、學而後入政。故次前篇也。此篇所論孝・敬・信・勇・爲政之德也。聖賢・君子爲政之人也。故以爲政冠於章首、遂以名篇」。

- (26) 原文「前篇論爲政。爲政之善、莫善禮樂。禮以安上治民、樂以移風易俗。得之則安、失之則危。故此篇論禮樂得失也」。

- (27) 原文「此篇記二帝・三王及孔子之語。明天命・政化之美、皆是聖人之道、可以垂訓將來。故殿諸篇、非所次也」。

- (28) 原文「此篇論善人・君子爲邦教民、仁政・孝弟、中行常德。皆治國脩身之要。大意與前篇相類。且回也入室、由也升堂。故以爲次也」。

- (29) 原文「爲政者、明人君爲風俗政之法也。謂之爲政者、後卷云、政者、正也。子率而正、孰敢不正。又鄭注周禮司馬云、政、正也。政所以正不正也。所以次前者、學記云、君子如欲化民成俗、其必由學乎。是明先學、後乃可爲政化民。故以爲政次於學而也」。

- (30) 原文「此并三章記顏回死時孔子之語也」。

- (31) 皇侃の科段説については、喬秀岩『義疏學衰亡史論』第一章（白峰社、二〇〇一年）、影山輝國「皇侃と科段説―『論語義疏』を中心に―」（『斯文』第一二二號、二〇一三年）参照。

(32) 『義疏』は「智者」に作るが、『注疏』は「知者」に作る。

(33) 原文「陸特進曰、此章極辨智仁之分也。凡分爲三段。自智者樂水、仁者樂山爲第一、明智・仁之性。又智者動、仁者靜爲第二、明智・仁之用。先既有性、性必有用也。又智者樂、仁者壽爲第三、明智・仁之功。己有用。用宜有功也」。

(34) 原文「此章初明知・仁之性、次明知・仁之用、三明知・仁之功也」。

(35) 原文「子曰、學而時習之、不亦悅乎。有朋自遠方來、不亦樂乎。人不知而不愠、不亦君子乎」。

(36) 原文「堯曰、咨爾舜、天之歷數在爾躬、允執其中。四海困窮、天祿永終。舜亦以命禹。曰、予小子履、敢用玄牡、敢昭告于皇皇后帝。有罪不敢赦、帝臣不蔽、簡在帝心。朕躬有罪、無以萬方、萬方有罪、在朕躬。周有大賚、善人是富。雖有周親、不如仁人。百姓有過、在予一人。謹權量、審法度、脩廢官、四方之政行焉。興滅國、繼絕世、舉逸民、天下之民歸心焉。所重、民食喪祭。寬則得衆、敏則有功、公則民悅」。