

黄道周の學術傾向(上)

河内利治

Scholarly Tendencies of Huang Daozhou

Toshiharu Kawachi

近年陸続と黄道周の『易』ならびに哲学思想の研究成果を実証する好書が公刊されている。例えば次の書物が挙げられる。

- 一、黄道周撰・翟奎風整理『易象正』、中華書局、二〇一一年十月
- 二、黄道周撰・翟奎風整理『三易洞璣』、中華書局、二〇一四年一月
- 三、翟奎風著『以易測天——黄道周易思想研究』、中国社会科学出版社、二〇一二年八月
- 四、楊肇中著『天人秩序視野下的晚明儒学重建——黄道周思想研究』中国社会科学出版社、二〇一三年十二月
- 五、青禾著『黄道周』、廈門大学出版社、二〇一四年四月

最初の二書は、黄道周の『易』に関する著述の点校本であり、難解な象数易の解説書である。次の二書はともに博士論文を基礎に改訂したものである。ただし最後の一書は大衆向けの読み物である。また次の論考も重要である。

- 六、翟奎風「黄道周与明清之際的學術思潮」安徽大学学报（哲学社会科学版）、二〇一一年、第4期

如上のような研究情況の中ではやや旧聞に属するが、本稿は北京大学國學研究院中國傳統文化研究中心・袁行霽主編『國學研究』第十一卷（北京大學出版社、二〇〇三年六月）に収録される、陳來（北京大學哲學系）「黄道周的生平與思想」（八七頁〜一二二頁）の論考から、「三、黄道周的學術傾向」「四、論性與氣質」「五、論格致工夫」「六、論心性定靜」「七、論戒懼慎獨」「八、論聲有哀樂與『白馬非馬』」を翻訳したものである。（【摘要】「一、黄道周的生平」「二、黄道周的著作」は紙幅の関係で割愛した。但し【摘要】は文末の「総じて」以下を簡潔にまとめたものである。）

黄道周の原文からの引用は、『黄漳浦集』（明漳浦黄忠端公全集）全五十卷・道光十年（一八三〇）福州陳壽祺刻本・内閣文庫蔵や『榕壇問業』『明儒学案』等を使用して正字で標記し、他は常用漢字に改めた。また原注は①②③…、訳注は(1)(2)(3)…で標記し、傍線部は稿者が付したものである。稿者はかつて侯外廬・邱漢生・張豈之主編『宋明理学史』下卷（之二）第二十四章「黄道周の理学思想」（人民出版社、一九八七年、六四三～六六六頁）を、『黄道周の理学思想』（日本橋女学館短期大学「紀要」第三号、一九九〇年、一二三～一五九頁）として翻訳したが、爾来日本では黄道周の思想研究が進んでいないことに鑑み、中国大陆における黄道周のあらゆる思想研究の発展を理解するために訳出することにしたものである。是非とも江湖諸氏の批正を乞いたい。

一、黄道周の學術傾向

黄宗羲の著作『明儒学案』（卷五十六）は、黄道周（忠烈黄石齋先生道周）を「諸儒学案」（下四）に列記するが、黄道周の學術の根源と傾向については判断を下していない。清人は、『劉宗周は誠意を主旨として功夫を慎独に成し遂げ、能く王守仁のあらましを明らかにしてその流弊を救った。黄道周は致知を宗旨として至善の状態を保持し、確かに朱熹の道脈を守って一人で宗伝を遡った』と記している。この一文は、劉宗周の學術が王学から入り、黄道周は朱子学の伝統を守ったと見なしている。劉宗周は王陽明から大きな影響を受けており、晩年に王陽明を批判したとはいえ、確かに王学を継承して弊害を正した。黄道周は朱子と陸王の中間にあり、多くは朱子に傾くものの、黄道周の學術は朱子や明代の朱子学とは大きく隔たり、彼の陸王学派に対する態度も明代の朱子学者たちと大きく異なっている。

（一）「北宋の五子」を論ず

黄道周は「北宋の五子」——周敦頤（一〇一七～七二）・邵雍（一〇一～七七）・張載（一〇二〇～七七）・二程（程頤一〇三三～八五／程頤一〇三三～一一〇七）——それぞれに判定を下している。

有宋の諸儒、初め皆な内典を泛濫し、性命上の事に於いて看るも分明ならず。『易』は繼善成性と称し、『學』、『庸』は止善明善、孟夫子は直ちに思曾に接し、更に半語無く差錯無し。濂溪（周敦頤）便ち性上に剛善柔善、剛惡柔惡有るを説き、此れ皆な二五を錯認して以て太極と為し、氣質を錯認して以て天性と為すなり。伯敦（程頤）は原と濂溪に本づき、便ち氣質の性、義理の性有るを説き、孔孟と何ぞ其の旨を異にせんや。張横渠（載）は聰明にして諸賢の止上に在り、又た「太虚より天の名有り、氣化より道の名有り、虚と氣と合して性の名有り、性と知覺と合し

て心の名有り」と説くも、虚気は更に是れ何物なるかを知らず。此の如き等の議論、豈に孔孟をして之を見せしむべけんや。⁹⁾

この文章はタイトルが「儒脈」である以上、道統に関する論でなければならぬ。²⁾ 黄道周は、周、張、一程の学行を十分に肯定するものの、「性命」に関する根本の問題においては、この北宋数名の偉大なる学者はみな孔子思想の原始的な儒家の基本的立場から逸脱する、と論じている。このような黄道周の、北宋数名の道統における地位についての見方は、宋明理学の道統論と遠くかけ離れている。黄道周が「性命論」を理論の核心としたことは、明代中後期の「氣」を重んじ、氣質の性すなわち義理の性を主張する観点と大きく異なっている。

北宋五子のなかで、黄道周が邵雍（堯夫）の学のみを崇拜したことは、あきらかに黄道周が象数の学を偏愛したことに関係がある。あるとき黄道周の学生が、康節（邵雍）と濂溪（周敦頤）を比較してどうであるかを尋ねた。

長民云く、「康節は濂溪に比して如何」と。某云く、「二公の德行皆な造り、其の学ぶ所を論ずれば、濂溪安んぞ堯夫に可ならんや。堯夫自ら云く、『万古の興亡の手を巻舒し、幾重の雲水の身に出入す』と、此の処止に堯夫の到り得たる有り。（濂溪の）潘興嗣に対する論と何ぞ畜だ千里あらん。／長民云く、「二程却つて它を軽薄するは如何」と。某云く、「二程は止だ濂溪の田地を見るのみ、堯夫の田地に到らざるのみ」と。³⁾

邵雍（堯夫）が数によって推運したことと、黄道周が「幼少から『易』を学び、天道を基準にして、人事や治乱を考えてきた」⁴⁾方向性は同じである。黄道周が北宋の五子のなかで、ただ邵雍のみを崇拜し、周敦頤や二程を低く評価したことからも、彼の象数の易学の立場を見いだせよう。

（二）「朱陸」を論ず

黄道周の門人、洪思が「黄子（黄道周）の学は朱子（朱熹）を善くす」と言っており、これはおおむね正しい。洪思の言葉には根拠があり、「黄子の学問の大なるは、周公・孔子、小なるは伊尹・孟子にあり、すべて考亭（朱熹）を尊んでいるわけではない。浙江の講壇の時、諸生と易象詩書、春秋、礼楽の新古と異同の趣致を語ったが、元晦（朱熹）の醇粹さに言及せずにはいられなかった」と記している。朱子の字は元晦、号は考亭。洪思がこのように記するのは、崇禎十五年（一六四二）のことである。黄道周は出獄の後、北京から浙江に向かい、大滌に滞在して、多くの門弟と朱熹と陸九淵の異同について論じあった。黄道周はこのとき、『朱陸刊疑』⁵⁾を執筆した。

『朱陸刊疑』に拠れば、黄道周は、朱陸の両家の弁論は無極の弁論に端を発すると考え、「両家の弁論は『鵝湖之会』⁵⁾より始まったのではなく、陸子美（九韶）が端緒を開いたのである。周濂溪が正しくないことを風刺し、朱晦翁が周濂溪を尊崇することを明らかにした。陸子美が周濂溪

の無極太極は老氏の学問であると誹っているのを見て、そのまま異なりが生じたのである。その後、子寿（陸九齡）と子静（陸九淵）は伯兄（陸九韶）にもとづき、朱晦翁の『格物致知』説と源流を分ちて論争し、学ぶ者はこれに従い、ついに道が分かれた。」と記している。黄道周は、無極太極の弁論は『鵝湖之会』の弁論以前であると誤認し、黄宗羲がその錯誤を指摘している。黄道周は、陸氏の学問は孟子に源流があり、もともと道理があるものだが、陸氏は公開で朱子を叱責し、朱子はそれを受け入れられなかった。一方、朱子は陸氏兄弟を批難し、彼らは浅く狭く、邪で正しくないと叱責し、陸氏兄弟もそれを受け入れられなかった。朱子はさらに、子静（陸九淵）が「体贴愛敬」を主として、「知愛敬」を「致知」とし、「格愛敬」を「格物」としており、これらの思想は誤りではないが、それゆえに陸学が禅であるとは言えないと指摘する。黄道周はこれらの陸学に対する分析が、すなわち彼の言う「やや陸九淵の開拓に参与した」⁽⁶⁾にちがいない。黄道周はさらに、「晦翁（朱熹）の格致、子静（陸九淵）の良知は、ともに瑕璽（誤りと対立）があるが、またともに聖門の学に遠くない。……子静によつて晦翁を救い、晦翁によつて子静を劑（調合）し、子静が高明を失わないよう、晦翁が沈潜に滞らないようにすれば、子思・孟子が再生したとしても、どうしてこれに関わることがあるう。朱子美が『これは調停に近いのでは』⁽⁷⁾という⁽⁸⁾、『天下のことがらは邪正のみであり、両家は調停できない、一家である以上どうして異同に苦しむ必要があるうか』と云った⁽⁹⁾と記している。この論法は、朱陸は相互に補充すべきであり、それぞれ短を捨て長を集めることを主張しており、元明時代に流行した朱陸相互補完説と一致する。しかし後述するように、朱子学は百世に無害の説と少しばかり異なっている。ここでは、陸学が高名（名声）を失い、朱子学もまた沈潜（深ききわめる）⁽¹⁰⁾のため動かないことを言うのであろう。朱子は元明時代にあつて、朱陸を一家とする者にとつては、多くが陸王の学より出でいる。黄道周は朱子に偏重し、調停を提言するものの、かなり特殊である。

黄道周の『大滌書院三記』に次のように記す。

兩日諸友、先後の間に至り、鷲・鹿の疑義を剖析し、稍稍子静と開滌し、諸友も亦た欣然として異なる無し。漸く復た『易』『詩』『書』『礼』『楽』の新故の異同の致を汎濫し、元晦と抵牾せざる能はず。然して元晦は醇邃なるも、子静の言、簡確直捷にして、以て諸を探索の苦に省みるべきにより、然して弊や易なり。僕の言、静観微悟にして、以て開物成務なるべきにより、然して弊や支なり。元晦の言、拾級循牆にして、堂室に至るべきにより、高者は頂きに造りて帰る無きにあらず、深者は眩崖驚墜せず。其の道百世に弊無きにより、則ち必ず元晦なり。⁽¹¹⁾

朱陸の弁は元明時代の思想を討論する重要な課題であつた。黄道周がここで言うのに従えば、陸象山の学問は「簡確直捷」であるが、簡易を好む弊害があり、すなわち捷徑を好むものである。黄道周自身の学問は「開物成務」（推歩の歴史学に相当する）であるが、かなり支離煩瑣である。ただ朱子の学問だけが順序を追つて漸進し、百世に弊害はない。それゆえ、『大滌書院三記』に従えば、黄道周は比較して、やはり朱子の学説

の弊害が最小であると判断している。黄道周は、『易』『詩』『書』『礼』『楽』などの經典の具体的な解釈が朱子と異なっているものの、朱子の思想全体が純粹で深邃で、及ぶことはできないと認めている。もともと宋元以降の学者が朱子学を批判するのは、朱学に「支離」の弊害があるからだ¹⁰が、黄道周は逆に「支離」を自己の学問の弊害と考えており、「支離」によって朱子を評論しないことから、朱陸の調和と朱子に対する尊崇が、彼自身の見方であることが解る。

(三)「王学」を論ず

黄道周は晩明に生きたので、おのずと陽明学と関わることから避けられない。黄道周は王陽明（一四七二～一五二九）思想に対しても独特の見方を提起している。洪思に従えば、黄道周は「素より文成（王陽明）の良知の説者を喜ばず」¹¹、後に榕壇において『平和文成碑』を書いて陽明の學術に論及し、また同好の諸生の問いに対して『書王文成公碑後』¹²を書き、崇禎八年にはさらに『王文成公集序』¹³を書いた。榕壇の興起は崇禎七年の夏であり、鄭玫の説に拠れば、崇禎七年、黄道周は榕壇に陽明祠を作っている。このことからこの一、二年の間、かなり集中して陽明学を議論していることが解る。

黄道周は『王文成公集序』に次のように記す。

明興りて王文成なる者の出づる有り。文成出でて絶学を明らかにし、俗説を排け、乱賊を平らげ、鳥獸を驅る。大なる者は歲月、小なる者は頃刻、筆致手腕にして、天地廓然たり、仁者の敵無きが若し。伊尹より以来、昌運に乗じ、顕績を奏すること、未だ文成より盛んなる者有らざるなり。¹⁴

さらに続けて記す。

善きかな、施四明先生（忠介）。四明先生の言に曰く、「天下の病虚、之を救ふに実を以てし、天下の病実、之を救ふに虚を以てす」と。晦庵は五季の後に当り、禪喜繁興し、豪傑皆な異説に溺れ、故に程氏の学を宗として、窮理居敬し、以て人をして循を持する所を知らしむ。文成は宋人の後に当り、辞章訓詁し、人心を汨没し、賢者猶お帖括に安んずと雖も、故明の陸氏の学、易簡覚悟にして、以て人をして本に返る所を知らしむ。¹⁵

これらは、黄道周が陽明学を中心となる傾向を肯定するものであり、陽明学が時代の弊害に向き合って登場したものであり、學術上の肯定と否

定をその論じた理論だけから見るとはならず、当時の社会文化の病症の転移を救済しうるか否かを見るべきであると考えている。

『王文成公碑』には次のように記している。

文成の初めて江を涉り、武夷より龍場に出で、樵蘇自給し、蛇豕と居を与にし、召僕自ら誓ふ、此の時即ち山城の斗大を得、南面して琴を鳴らし、其中豈に中都の宰に下らん。然して文成は廓然として此を以て貳念せず、独り文字散落の余に於いて、豁然として神悟し、以て声華刊落を為し、靈晁自ら出づ。今、其の学、天下に被る。高者は鵝湖を嗣ぎ、卑者は鹿苑を涵す。天下争弁すること又四、五十年なり。文成の本を原ね此を得る所以を要むるに、未だ之れ或いは知らざるなり。

これらから黄道周は、王陽明の学問の根源が、「龍場」での困苦の中で「動心忍性」の鍛錬を積んだことにあり、彼の真理の覚悟は、書物のない環境で、反本就実（本に返り実就く）、澄心黙坐し、「良知」がここに豁然と顕著になった、と考えている。黄道周は、晩明の陽明学に関する論争はすべて、陽明学が提起した根源を探求していないと考えている。

陽明学が得た根源についての門人の質問に対し、黄道周は『書王文成公碑後』に次のように記す。

諸生困りて問ふ、「文成の良知の説、海内に著はれ、此を得て未だ之れ或いは知らざる所以を説くは如何」と。某云く、「文成自家、踐履より来たと説く、世儒都て妙悟より来たと説く、差ふ所以なり」と。唐生問ふ、「如何んぞ是れ踐履より来たるか」と。某云く、「伊（尹）は許多の湯火を歴過す、豈に世儒の口耳の就く所ならん」と。

『王文成公碑』と『書王文成公碑後』の二文は崇禎七年甲戌、『王文成公集序』は崇禎八年乙亥に書かれた（『王文成公集序』洪思按語に拠る）。『王文成公碑』と『書王文成公碑後』の二文をつなぎ合わせると、黄道周は王門後学の玄を談じ悟を説いて、踐履（実践）を軽視する弊害に向き合い、明らかに陽明学は神妙の悟りから得られるのではなく、艱難な踐履の中から得られたものであることを主張するものであることが解る。しかし、『王文成公碑』文中の「文字散落」は、「龍場」での特殊な環境を指し、「龍場」の悟りを例にして踐履を強調するだけのもので、けっして一切の文字を排除するものではない。洪思は次のように言っている。

洪思曰く、「黄子（黄道周）の学は朱子（朱熹）を善くし、素より文成（王陽明）の良知の説者を喜ばず。一日、榕壇に在り、『平和文成碑』

を作り、謂へらく、『文成は独り文字散落の余に於いて、豁然と神悟し、今、其の学、天下に被る。高者は鷺湖を嗣ぎ、卑者は鹿苑を溷す。天下争弁すること又四、五十年なり。然して文成の此を得る所以に於いて、未だ之れ或いは知らざるなり。』と。門人因りて問ふ、『文成の良知の説、海内に著はれ、今謂へらく、其の此を得る所以、未だ之れ或いは知らざるは何ぞや』と。黄子曰く、『文成の自説は踐履より来たり、世儒は皆な妙悟より来たりと説く、差ふ所以のみ。』と。⁸⁾

洪思が言うのはこのような過程である。洪思が黄道周の門人として、黄道周が「素より文成の良知の説者を喜ばず」と言うには、根拠があるはずだが、黄道周は陽明学を激烈に批評する態度を採っていないし、王陽明の事行を尊崇する一方、陽明学の根本精神は踐履であり妙悟ではないことを強調している。このような批評の立場は当時の朱学と異なり、その批評が指すのは王学の「主悟派」であり、陽明学の主体ではない。

黄道周の陽明後学に対する批評は、王畿（王龍溪、字は汝中、一四九八～一五八三、王学左派の泰斗）と李贄（李卓吾、字は宏甫、別号は温陵、百泉、一五二七～一六〇二）に集中している。これは晚明思想界の陽明後学に対する先鋭な批評と一致している。⁹⁾これは、晚明社会の混乱現象と危機を誘発し、道徳を希釈する王門後学に対しての道徳批評と学術批評であり、すでに個別の現象ではなく、儒学精鋭の共通認識であることと表している。道徳性を強調し、道徳と情欲の衝突を強化することもまた新たな儒学精鋭の主旋律であった。

黄道周の『冰天小艸自序』洪思按語に次のように記す。¹⁰⁾

（洪思曰く、「凡そ二十有五篇は、子が宮允為りて、京師に在り、銷夏の時に仕する所なり。」時に天下將に乱れんとし、王畿・李贄の言天下に滿ち、世の治制擧の義を治むる者、王に帰せざれば則ち李に帰す。王の言に帰すは幻多く、李の言に帰すは蕩多し、凡そ不則不潔の言、皆な文章に形はる。子、之を憂ひ、謝焜（瑟甫）に謂ひて曰く、『王汝中、李宏甫為るは則ち天下を乱すこと疑ひ無し。吾將に之を六経を以て救はんとす。』と。辛未（崇禎四年・一六三二）四、五月、乃ち枕に伏して之（『冰天小艸自序』）を為り、皆な自意有りて向ふに自ら其の懷を道ふを以てし、世の制擧の義を為す者と異なれり。倪文正公（元璐）之を見て喜ぶこと甚しく、之が論を為りて海内に列示す。大江の左右、之が為に一変し、士の六経を以て文章を為ること、蓋し『冰天小艸』より始まるなり。」と。¹¹⁾

洪思のいう「王の言に帰すは幻多く、李の言に帰すは蕩多し」と、王李の言が必ず天下を乱すなどは、すべて黄道周の言葉であり、『謝光彝制義序』¹²⁾にも見えている。「幻」は妙悟幻虚、「蕩」は放蕩情慾を意味し、明末正統派の学者が異なる言葉で多用してこの思想傾向を批評している。たとえば劉宗周は龍溪（王畿）と近溪（羅汝芳、字は惟徳、一五一五～一八八）を批評し、龍溪は放任玄虚（玄虚に放任す）、近溪は攙雜情慾（情

慾を混雜す」と厳しく批判し、その矛先は黄道周と同じである。近溪は泰州学派に属し、李贄もまた泰州学派に属すと見なされており、それゆえ龍溪学派と泰州学派に対する批評は、明末大思想家の共通認識であった。黄道周はまた次のように記す。

天下の人各おの心眼有り、那個ぞ龍溪（王畿）、温陵（李贄）の説の喫み得ざるを知らざらん。羅近溪、周海門（名は汝登、字は繼元、別号は海門、一五四七〜一六二九）の近来の諸公の如きに至りて、人を引きて入悟せしめ、初めて亦た仁義礼楽を離れず、只だ自家の卓爾高堅を要む、屢空に造ると雖も、空界に墜ちず。

劉宗周は晩年、陽明学を批判し、黄道周は陽明学を喜ばず、そして彼らが龍溪、泰州学派に対して強烈に批判を表した虚無主義と情欲主義に對する制御は、すべて彼ら自身の政治活動における道義、風節を堅持する原則的立場と密接な関係がある。さらに注意すべきは、黄道周が提起した、六経によつて王門後学と当時の文章の学を矯正したことは、明末の経学が転向する現実的な指向を非常に顕著に表しており、それゆえ黄道周の門人たちは彼を明清の際の「六経を以て文章を為る」運動の創始者と見なすのである。

学びをする立場から見れば、黄道周は王学とは異なり、特に「学問」を重視した。彼は「知性知天」は必ず学問により、「致知」は自我の瞑想ではなく、「致知は只だ是れ学ぶのみ」と言っている。彼は王門後学が提起した、当時の人々は「皆自然を尊びて窮理を下す」のは正しく無く、聖人の学は必ず好學から、「多聞多識」からでなければならぬと言っている。彼はさらに「格物は克己の処より入手」することを強調しており、これらの問題においては、黄道周の観点はさらに朱子学に近い。

二、性と氣質を論ず

宋代の儒者が性を論じるとき、性を論じることと氣質を論じることとを結びつけて主張する。たとえば程伊川（頤）は「性を論じて氣を論ぜざれば備はらず、氣を論じて性を論ぜざれば明らかならず」と説く。人性論のこの二元的差異を解明するために、宋代の儒学はさらに義理の性と氣質の性という概念を提起した。義理の性は、天命の性または本然の性ともよぶ。明代の儒学は中期以降、ますます氣質の作用を重んじ、たとえば王廷相（字は子衡、号は浚川、一四七四〜一五四四）は、「性は氣より出づ」と主張し、人にはただ氣質の性だけがあり、何ら氣質の影響を受けない本然の性が無い。劉宗周も「ただ氣質の性のみ有りて、更に義理の性あり」と主張した。この問題において、黄道周は明代後期の主

流の哲学と見方が異なる。

黄道周からすれば、宋代儒者の人性論の主要な問題は、氣質の性の肯定の外または義理の性に在らず、「錯ちて氣質を以て天性と為し」たことに在る。

李質嘉問ふ、「夫子の言は性相近く、孟子の言は性善なり、蔡虚齋(名は清、字は介夫、一四三〇一五〇八)云く、『夫子は其の氣質を離れざる者を以てして言ひ、孟子は其の氣質を離へざる者を以てして言ふ、豈に孔孟の立教も亦た異指ならんか』と」と。某云く、「濂溪(周敦頤)は至静を以て性と為し、善と悪幾き為り。伯淳(程顥)は本善を以て性と為し、善にして悪有る者を質と為す。姚江(王陽明)、龍溪(王畿)は皆な是の旨を宗とす。源流漫汗として、只だ是れ継いで注脚を成すのみ、何ぞ立教上の事に関わらん。伯淳云く、『纒かに性を説くは便ち已に是れ性ならざるなり』と。豈に聖賢の是の言義を作す有らん。荀卿纒かに性悪を説き、便ち李氏牽大(李斯が東門に犬を引連れて死んだ故事)の路を開く。伯淳徑ちに云く、『善は固より是れ性、悪も亦た未だ嘗て是れ性ならざるなし』と、此の如きは則ち是れ天にも亦た善悪有るなり。儒者の回互(相互に保護)すること、伯淳は夫子より甚だし、亦た是れ当時未だ思量有らざるのみ」と²⁰⁸。

黄道周はこの一文で次のように考えていよう。周敦頤は善悪によって性を論じておらず、動静によって論じているが、これは正確でない。程顥は善悪によって性を論じているが、善悪ともに性であると主張しており、これも正確ではない。王陽明と王畿は性善論の宗旨から離れ、聖門の立教に利あらずとする。濂溪(周敦頤)、伯淳(程顥)、姚江(王陽明)、龍溪(王畿)のこういった論じ方はすべて孔孟の論性の主張から反れている。黄道周はまた次のように記す。

孟子より後、性を知る者有る無く、董(仲舒)・賈(宜)は尚ほ錯らざるも、周(敦頤)・程(顥・頤)に至りて便ち錯つのみ。……氣質を離へざるを説きて言ふは、此の句最も好し。氣質を離れざるを説きて言ふは、便ち得ず。氣に清濁有り、質に敏鈍有り、自ら是れ氣質は、何ぞ性上の事に関はらん。如し火の炎上を以て性と為し、光は是れ氣なれば、其の木に麗きて明暗有り、青赤有り、燥湿有り、是れ質にして、豈に是れ性ならんや。水の潤下を以て性と為し、流は是れ氣なれば、其の土に麗きて重軽有り、晶淖有り、甘苦有り、是れ質なれば、豈に是れ性ならんや。生字は只だ是れ就ち字の起義なり、如何んぞ便ち指して性と為さん。「天地の大徳を生と曰ふ」(『易』繫辭下伝)、生は是れ天地の性、是れ理上に就きて看るに、故に曰く、「『詩経』大雅・蒸民に曰く、)天の蒸民(万民)を生ずる、物有れば則(法則)有り。民は彝(常善の道)を秉る、是の懿徳(美德)を好む、と」(『孟子』告子上)。曾ち「氣を以て交感する者を以て性と称せざるなり。生を以て性と謂ふは、自然に

食色（食い氣と色氣）を以て性と為し、食色を以て性と為すは便ち鳥獸異類と別無きのみ。^②

性は人の道德、本質を指し、氣質は人の体質、要素を指す。氣質は人の道德、本質を決定できないし、人の道德、本質とは無関係である。宋代の儒者は、朱子が本性と氣質の関係を離れず雜まざらずとしたように氣質を離れず、すなわち本性は氣質の中に存在するというが、また氣質とは同じではない。黄道周は、氣によつて性を論じることには反対する。彼は、本性は氣質に雜まざらず、とすることは正しいが、本性が氣質を離れず、とすることは正しくないと考える。彼は水と火を例にして、事物の本性と事物の質料が同じでないことを説明する。質料自身の性徴の区別（青白と甘苦）は氣質自身の規定に属するものであり、本質の本性ではない。よつて、論性が氣を離れないことを強調すると、氣質の規定を本質の本性に混同することを導きかねない。これに関連して、彼は生によつて性を論じることにも反対し、氣によつて性を論じることと生によつて性を論じることとは、ともに食い氣と色氣を性とすることも、人の生理本能を人性とする。もし生理本能を性とすれば、人の性と獸の性ととの区別がつかなくなると考える。黄道周は、伝統的性善説を堅持して、各種の形式的二元論に反対し、「氣質を説かば則ち智愚の異等有り、人性を説かば則ち至善を以て宗と為す」と言っている。

この問題について、彼はさらに記す。

形象同じからず、性に何の別有らん。孟子は色白を以て差等す、只だ是れ生に関するの説を為すのみ。^③

情は是れ性の分かる所、情は自ずから方に帰す、性は自ずから一に帰す、性は是れ情の合する所なり。^④

古今に唯だ周・孔・思・孟のみ性字を識る有り、楊・荀・周・程は只だ質字を識得せるのみ、告子は亦た質字を錯認せるのみ。『易』に云く、「之（一陰一陽）を継ぐ者は善なり、之を成す者は性なり」（繫辭伝上）と。善は天地を継ぎ、性は万物に成り、天を継ぎ極を立つるは、是れ性根上の事、範圍曲成するは、是れ性量上の事なり。善は是れ万物の生を以て得る所、性は是れ万物の成を以て得る所なり。猿の静と狙の躁、猫の義と鼠の貪、鹿の直と羔の馴、雁の序と雉の介、此れ皆な是れ質上の事にして、性事に関わらず。如し性なる者自ずから是れ伊れ得るに生を以てし、伊れ得るに成を以てすれば、水に入り林に入るに能く飛び能く躍るの道理にして、此れ是れ天地の主張、品彙に関わらず。能く天地主張の道理を尽し得たれば、何ぞ万物陶鑄して成らざるを患はん。^⑤

性は是れ天命、生は是れ物質、物質調むと雖も、天命は死せず。是の如き情なる者は、則ち菀枯開落し、物と尽くるを同じふす。^⑥

これらの思想はすべて、性は事物の形態や形象と関係がなく、事物の形象あるいは形態上の規定は本質としての「性」と関係がないことを言つ

ている。もし異なる動物に異なる形態表現、すなわち静けさを好む、動くことを好む、温順である、怒りっぽいなどがあっても、それらは性ではなく、気質の異なる表現にすぎない。これらの動物に生があり、成となり、高く飛べ、水に潜れる道理となるわけは、性であるからにすぎない。性が一事物のこの事物を成す道理であるわけは、この形態上の差別と無関係だからである。根源からいえば、性は天命に来源し、天命の展開であり、生命は物質にすぎず、両者は異なる。注意すべきは、明代理学の影響を受け、黄道周が「性根」「性量」という概念を使用していることである。性根は人性の根源、性量は人性の作用範囲を指す。

上述した黄道周の文中の「質に敏鈍有り、何ぞ性事に関はらん」の敏鈍は、孔子のいう智愚の問題に関わっており、次のように記す。

夫子（孔子）説く、「性相近し」と。只だ上智下愚の初を論じ、上智下愚の末を論ぜざるのみ。智愚の末流は、皆な是れ習、豈に是れ性は便ち此の如きか。

上智下愚は俱に是れ積習の成す所にして、積習既に成れば、遷改（あやまちを改めてよくすること）動かず。他性の如く、初め何ぞ曾ち上智下愚の別有らん。切に程伯子（程顥）の云う所の「氣質同じからざれば、変化未だ易からず」の如かる勿かれ。

性は至善であり、人性には上下高低の異なりがない。智愚の区別はただ積習にすぎず、すなわち人の社会的習慣の積み重ねによって養成された区別である。黄道周のこの論法、すなわち氣質によって性を論じることは、人性の天賦の差別を主張し、かつ氣質の決定論を導くことになり、氣質の変化は非常に困難であると思わせ、道德修養の努力への信心を失わせることになる、という意味を含んでいる。

明代後期の儒学の人性論は、宋儒の人性三元論を極力解消することを図り、「天命の性」と「氣質の性」の区別を廃止し、多くが「氣質の性」の一元論を主張し、「義理の性」があることを否認した。黄道周も「義理の性」と「氣質の性」の区別に反対し、孟子の「義理の性」一元論の立場に回帰することを主張し、別に「氣質の性」があることを否定し、性と氣質のいかなる関連も否認し、氣質のいかなる人性の意義も否認した。黄道周の人性論の思惟は、明末哲学の発展の影響を受けているはずであるが、ただ彼は「義理の性」の性善一元論によって、周・程・張（実際には朱子を含む）を批判し、かなり特殊な形態を現した。このことは一方で、彼が道学の伝統に認められる意志がないことを表し、もう一方で、彼の食いや色気や物質生命を性と見る見方に反対することから言えば、このような「氣質の性」に対する反対は、彼が一貫して堅持する道德の嚴肅的、絶対的な政治活動と関連するにちがいない。

性善説の強調と関連して、黄道周は荀子の性悪説に反対し、『擬子順辨性』を書き、魏人の子順の口を借りて荀子の人性思想を反駁する。

夫れ悪は性の故に非ざるなり。其の故を明らかにせず、天下此れに従ひて壞ちたり。夫れ悪は聾聵と称し、善は聰明と称す。人生まれて視聽有り、穢臭を視れば則ち其の睫を掩ひ、鼻號を聴けば則ち其の耳を塞ぐ。悪性の人は腐尸を視ずして嗥虎を聴くなり。今、夫の孩兒の耳目、汚穢に触れなば則ち其の明を損なひ、震號を聞かば則ち其の聰を損なひ、其の生最も真、其の性最も明なり。視聽なる者は、亦た性の露はるる所なりて、其の淫声を屏はず、豔色を揮ふ者は、則ち情の及ぶ所にして性の注がざる所なり。馬の性は走りて蹄齧するを以て氣と為し、牛の性は任せて躑躅するを以て氣と為し、人に情有り、物に氣有り、皆な性を佐けて用と為す。聖人の緣飾、以て性を治むるに匪ず、而して以て情を治むるなり。聖人は情に即くを以て性と為し、賢人は性を葆つを以て情を馭す。堯舜禹湯、率性なる者なり、而して先生は以て惡と為す、亦た過ならざらんや。

黄道周は、性、情、氣を分けて次のように考えた。人の本性には惡がなく、人は生まれながらにして耳目聰明であるように、人性は生まれながらにして善であり、惡は善の損傷で、聾聵（つんぼとめくら）が性ではないように、聰明の損傷である。しかし人の行為の善惡は、人性の支配を受けるだけでなく、情と氣の影響も受けるので、人の惡は主に情と氣から来る。もし情と氣が人の意識を主導するなら、人性は情と氣を主宰しないから、惡が発生しかねない。それゆえ聖人は礼樂を作ったが、それはすべて情と氣を治めるためのものであり、本性を治めるためのものではない。氣は情であり、性ではなく、およそ惡はみな情に属し、性と無関係である。黄道周のこの論法は、性善情惡説にほかならないし、情と氣の概念を持ち込んで、無形の中で二元論の分析を進めた。当然ながら、黄道周は、氣質論が個体の先天的差別を強調する立場を含み、情氣論が同様に道德と情欲の衝突を処理する、と識別できている。しかしながら、情と氣の根源はどこにあるのだろうか。もし情と氣の根源の帰結する根底が、やはりそれ自身の体性の要素であり、かつそれらの要素が後天的に獲得するものでないならば、理論上、氣質によつて性を論じる論法と大差がない。このほか、この氣を情とする論は、理性氣情論に近く、宋明の心性論が展開する中にもそれ自身のロジックがある。

黄宗羲は『明儒学案』の黄道周伝の按語に次のように書いている。

先生、深く宋儒の氣質の性の非を弁じ、「氣に清濁有り、質に敏鈍有り、自ら是れ氣質は、何ぞ性上の事に関はらん」と。性は則ち通天徹地なり、只だ此の一物、動の極処に於いて不動を見、不睹不聞の処に於いて睹聞を見、纖毫の氣質も著し得ず。宋儒、氣質の性を言ふと雖も、君子に性に弗ざる有り。畢竟、夾雑の中より精微を弁別し、早已に泥を拖き水を帯びて去けり。故に先生の説の長為るを知る、然れども心の知覚を離れ、性為る所無く、氣質を離れて亦た知覚を謂ふ所無く、此の如くして以て尽性を求むるは、未だ懸想に易落するを免れず。先生の学有るは、則ち可、先生の学無きは、尚ほ須らく商量すべきなり。

黄宗羲は、黄道周の「氣質の性」の概念に対する批評は合理的であるが、「氣質」を否定するのは不合理であると判断している。

原注

- ① 『黄漳浦集』卷首『道光五年禮部奏表』。
- ② 容肇祖は「黄道周は南閩より出で、朱熹の遺風余沢を受けており、少なからず感化されている。」と記す(『明代思想史』、上海開明書店、一九四二年版、三二七頁)。(稿者の手元にある臺灣開明書店印行、民國五十一年三月本も三二七頁に同文を収録する。)
- ③ 『儒脈』、『黄漳浦集』卷三〇、二十八頁。(原注には無いが、ここに原文を付す。以下同じ。——有宋諸儒初皆泛濫內典、於性命上事看不分明。『易』稱繼善成性、『學』、『庸』止善明善、孟夫子直接思曾、更無半語無差錯。濂溪(周敦頤)便說性上有剛善柔善、剛惡柔惡、此皆錯認。二五以為太極、錯認氣質以為天性也。伯敦(程頤)原本濂溪、便說有氣質之性義理之性、與孔孟何其異旨。張橫渠(載)聰明在諸賢止上、又說「繇太虛有天之名、繇氣化有道之名、合虛與氣有性之名、合性與知覺有心之名」、不知虛氣更是何物。如此等議論、豈可令孔孟見之乎。)同上。(原文、長民云、「康節比濂溪如何。」某云、「二公德行皆造、論其所學、濂溪安可堯夫。堯夫自云『卷舒萬古興亡手、出入幾重雲水身』、此處止有堯夫到得。與(濂溪)對潘輿詞論何啻千里。／長民云、「二程卻輕薄它如何。」某云、「二程止見濂溪田地、不到堯夫田地也。」)
- ④ 『王文成公集序』按語(洪思曰、「黃子學善朱子、素不喜文成。」、「黄漳浦集」卷二一、四十二頁。
- ⑤ 同上、四十三頁。(洪思曰、「黃子之學、大則周孔、小則伊孟、亦不盡宗考亭。住在浙江講壇時、與諸生復談易象詩書春秋禮樂新故異同之致、不能不與元晦醇粹矣。」)
- ⑥ 『大滌書院三記』(『黄漳浦集』卷二四、二十二頁)に、壬午四月二十五日、講堂に入つて議論するとある。『儒脈』は五月初三日に門人の質問に答え、ついで『朱陸刊疑』、『子靜直指』は五月初五日の作である。これらから『朱陸刊疑』は、壬午(崇禎十五年・一六四二)に大滌の講学所(書院)で論者に答えたものであることが分かる。『朱陸刊疑』、『黄漳浦集』卷三〇。
- ⑦ 『朱陸刊疑』、『黄漳浦集』卷三〇、二十九頁。
- ⑧ 『朱陸刊疑』、『黄漳浦集』卷三〇、三十頁。
- ⑨ 『大滌書院三記』、『黄漳浦集』卷二四、二十二頁。(訳注⑩の洪思按語とほぼ同文である。)(原文…兩日諸友先後間至、剖析鷲鹿疑義、稍與子靜開滌、諸友亦欣然無異。漸復汎濫易詩書禮樂新故異同之致、不能不與元晦抵牾。然而元晦醇邃矣、繇子靜之言、簡確直捷、可以省諸探索之苦、然而弊也易。繇僕之言、靜觀微悟可以開物成務、然而弊也支。繇元晦之言、拾級循牆、可至堂室、高者不造頂無歸、深者不眩崖驚墜。由其道百世無弊、則必元晦也。)

- ⑪ 『王文成公集序』、『黄漳浦集』卷二、四十二頁。（原文：明興而有王文成者出。文成出而明絕學、排俗說、平亂賊、驅鳥獸。大者歲月、小者頃刻、筆致手脱、天地廓然、若仁者之無敵。自伊尹以來、乘昌運、奏顯績、未有盛於文成者也。）
- ⑫ 『王文成公集序』、『黄漳浦集』卷二、四十三頁。（原文：善哉、施四明先生（忠介）。四明先生之言曰、「天下病虛、救之以實、天下病實、救之以虛。」晦庵當五季之後、禪喜繁興、豪傑皆溺於異說、故宗程氏之學、窮理居敬、以使人知所持循。文成當宋人之後、辭章訓詁、汨沒人心、雖賢者猶安於帖括、故明陸氏之學、易簡覺悟、以使人知所返本。）
- ⑬ 『王文成公碑』、『黄漳浦集』卷二五、三十三頁。（原文：文成之初涉江、從武夷出龍場、樵蘇自給、蛇豕與居、召僕自誓、此時即得山城斗大、南面鳴琴、其中豈下於中都之宰。然文成廓然不以此貳念、獨於文字散落之余、豁然神悟、以為聲華刊落、靈冕自出。今其學被於天下、高者嗣鵝湖、卑者溷鹿苑、天下爭辨、又四五十年、要於文成原本所以得此、未之或知也。）
- ⑭ 『書王文成公碑後』、『黄漳浦集』卷三三、九頁。（原文：諸生因問、「文成良知之說著於海内、如何說所以得此未之或知。」某云、「文成自家說從踐履來、世儒都說從妙悟來、所以差了。」唐生問、「如何是從踐履來。」某云、「伊歷過許多湯火、豈世儒口耳所就。」）
- ⑮ 『王文成公集序』按語、『黄漳浦集』卷二二、四十二頁。原文は訳注⑬参照。
- ⑯ たとえば王船山は、「王氏（陽明）の学、一伝して王畿と為り、再伝して李贄と為り、忌憚無きの教へ立ちて廉恥喪はれ、盜賊興り、中國淪没し、皆惟だ明倫察物を怠りて逸獲を求む。」（『船山全集』十二冊、三七七頁）と言っている。
- ⑰ 『冰天小艸自序』、『黄漳浦集』卷二二、三十一頁。
- ⑱ 『榕壇問業』卷一、九頁、清文林堂重刊本。（稿者の手元にある中國哲學思想叢編『榕壇問業』（上・下）廣文書局印行、民國六十四年四月本も九頁に同文を収録するが、文字の異同が有るため、以下、台湾版を使用する。）
- ⑲ 『榕壇問業』卷七、一頁。（原文「致知只是学耳。」）
- ⑳ 『榕壇問業』卷五、五頁。（原文「見今世達人、皆尊自然而下窮理。」『榕壇問業』卷四、二十四頁。（原文：某云、且要多聞多識、仰高鑽堅、待他明通、自然串通。）
- ㉑ 陳來『宋明理学』、遼寧教育出版社、一九九二年版、三二二頁、四一一頁を参照。
- ㉒ 『榕壇問業』卷七、十三〜十四頁。
- ㉓ 『榕壇問業』卷一七、六〜七頁。
- ㉔ 『榕壇問業』卷一七、八頁。（原文：説氣質則有智慧之異等、説人性則以至善為宗。）
- ㉕ 『榕壇問業』卷一〇、十四頁。（原文：形象不同、性有何別。孟子以色白差等、只是關生之為説耳。）

②⑥ 『榕壇問業』卷一〇、十一頁。(原文…情是性之所分、情自歸萬、性自歸一、性是情之所合。
 ②⑦ 『榕壇問業』卷一〇、十七頁。(原文…古今唯有周孔思孟識性字、楊荀周程只識得質字、告子亦錯認質字耳。『易』云、「繼之者善、成之者性」、善繼天地、性成萬物、繼天立極、是性根上事。範圍曲成、是性量上事。善是萬物所以生、性是萬物所以成。猿靜狙躁、貓義鼠貪、鹿直羔馴、雁序雉介、此皆是質上事、不關性事。如性者自是伊得以生、伊得以成、入水入林能飛能躍的道理、此是天地主張、不關品彙。能盡得天地主張道理、何患萬物陶鑄不成。)

②⑧ 『榕壇問業』卷一〇、十一頁。(原文…性是天命、生是物質、物質雖彫、天命不死。如是情者、則苑枯開落、與物同盡矣。)

②⑨ 『榕壇問業』卷一七、七頁。(原文…夫子說性相近、只論上智下愚之初、不論上智下愚之末耳。智愚未流、皆是習、豈是性便如此。)

③⑩ 『榕壇問業』卷五、十五頁。(原文…上智下愚俱是積習所成、積習既成、遷改不動。如他性、初何曾有上智下愚之別。切勿如程伯子所云氣質不同變化未易也。)

③⑪ 『黃漳浦集』卷三一、四十頁。(原文…夫惡非性之故也。不明其故、天下從此壞矣。夫惡稱聾聵、善稱聰明。人生而有視聽、視穢臭則掩其睫、聽梟號則塞其耳。惡性之人不視腐尸而聽嗥虎也。今夫孩兒之耳目、觸污穢則損其明、聞震號則損其聽、其生最真、其性最明。視聽者、亦性之所露也、其不屏淫聲、揮豔色者、則情之所及而性所不注也。馬性以走而蹄齧為氣、牛性以任而躑躅為氣、人有情、物有氣、皆佐性為用。聖人之緣飾、匪以治性、而以治情也。聖人即情以為性、賢人葆性以馭情。堯舜禹湯、率性者也、而先生以為惡、不亦過乎。)

③⑫ 『明儒學案』卷五六、中華書局、一九八六年版、一三三五頁。(原文…先生深辨宋儒氣質之性之非、「氣有清濁、質有敏鈍、自是氣質何關性上事。」性則通天徹地、只此一物、於動極處見不動、於不睹不聞處見睹聞、著不得纖毫氣質。宋儒雖言氣質之性、君子有弗性焉。畢竟從夾雜中辨別精微、早已拖泥帶水去也。故知先生之說為長、然離心之知覺、無所為性、離氣質亦無所謂知覺、如此以求盡性、未免易落懸想。有先生之學、則可、無先生之學、尚須商量也。)

訳注

- (1) 原文…(劉) 宗周以誠意為主而歸功於慎獨、能闡王守仁之緒言而救其流弊。道周以致知為宗而止宿於至善、確守朱熹之道脈而獨遡宗傳。
- (2) 『黃漳浦集』卷三〇所収の『儒脈』の下に按語「五月初三日」がある。また同『朱陸刊疑』の下に「五月初五日」とある。『黃漳浦集』卷三〇では、『儒脈』の次に『朱陸刊疑』が収載されることから、『儒脈』は崇禎十五年(一六四二)の五月三日、『朱陸刊疑』は二日後の五月五日に、浙江大滌において執筆した一連の文章であると考えられる。
- (3) 『儒脈』の冒頭に、「孟長民間濂溪諸先生、所造如何。某云」とあることから、「某」は黃道周を、ある学生は孟長民を指そう。

- (4) 原文…自少學易、以天道為準、而考人事治亂。
- (5) 原文…兩家辨論不自鵝湖而始、卻是陸子美開端、明刺濂溪不是、晦翁尊宗濂溪、見子美詆濂溪無極太極為老氏之學、遂生不同。其後子壽子靜原本伯兄、與晦翁格物致知之說爭源分流、學者從之、遂分徑路。
- (6) 『鵝湖之會』とは、信州船山県（江西省）の鵝湖寺で、南宋士大夫思想界をリードした朱子と陸復斎（九齡）・象山兄弟とがはじめて語り合った会合をいう。呂祖謙の仲介で一一七五年（淳熙二）に開かれた。朱子は理が世界を覆っているということを前提に、段階を追う窮理の工夫を説くのに対し、陸氏はそのように理を窮める以前に性善の本来的能力が主体に備わることの先験性を重視し、その固有を確信することを唱える。会談は互いにその立場を表出し、折り合わないことを確認して終わる。この会合はその後、互いに相手を好敵手と認め、それぞれ思索を深めていく契機となった。（市来津由彦『大修館書店『中国文化史大辞典』二〇一三年より）
- (7) 原文…稍稍與子靜開滌。
- (8) 原文…晦翁之格致、子靜之良知、皆有瑕賣、亦皆不遠於聖門之學。…用子靜以救晦翁、用晦翁以劑子靜、使子靜不失於高明、晦翁不滯於沈潛、雖思孟復生、何間之有。朱子美云、「此莫近於調停否。」某云、「天下事惟邪正、兩家調停不得、既是一家何必苦自異同。」
- (9) 「沈潛」は、朱熹『中庸章句』序に見える言葉。
- (10) 「支離」は、『莊子』人間世に見える「身体が不自由なさま」を指そうが、ここでは一般的な「ばらばらのさま」の意に解しておきたい。
- (11) 『王文成公集序』（『黄漳浦集』巻二一、四十二頁）按語に、「洪思曰、『黃子學善朱子、素不喜文成良知之說者。』一日在榕壇、作『平和文成碑』、謂『文成獨於文字散落之餘、豁然神悟、今其學被於天下。高者嗣於鷺湖、卑者瀦於鹿苑。天下爭辯又四五十年矣。然於文成所以得此未之或知也。』門人因問、『文成良知之說著於海内、今謂其所以得此未之或知者、何也。』黃子曰、『文成自說從踐履來、世儒皆說從妙悟來、所以差耳。』明烈皇（崇禎）八年、施忠介公邦曜來守漳、乃出是集、請黃子而折中焉。」とある。傍線部は次注(12)にも見える。
- (12) 『書王文成公碑後』（『黄漳浦集』巻二三、九頁）按語に、「鄭致曰、崇禎甲戌（甲戌一六三四、七年）〜戊寅一六三八、十一年）間、黃子作陽明祠碑於榕壇。諸生好事者與『王忠文公禱祠碑』摹作一帖、因識其後。」とある。なお『王文成公碑』は、『黄漳浦集』巻二五、三十三〜三十四頁に収録する。また黄道周『王文成公碑』全文が「王陽明全集・靜心錄之九―誥命・祭文增補・傳記・增補」(<http://www.culcn.cn/info/shownews.asp?newsid=18987>)に掲載されていたので、『黄漳浦集』と校合した上で、簡体字を正字にして転載する。なお傍線部は前注(11)にも見える。

予觀於禮樂、蓋積百年未備也。夫亦待人遲久、乃起其經制功德、相為近遠也。我太祖定天下、既百五十年、吾漳郡邑、始有定制。而平和一縣、為文成建置之始、去文成數學十年、始為特祠麗學宮。又且百年、而黎獻思之、參政施公、大令王公始議於東郊別崇廟貌。所議別廟者、以祖功德、

且正復祠禮也。嗚呼！夫豈其經始曩括不遠迨此乎！亦各待人、智不必身出、力不必自己。方文成初破賊、從上杭分道銜趨象湖時、我漳西鄙、實為發軔之阿；既再用師、破橫水、剗九連山東至河頭、從民情設茲治、則公聲名已爛照於窮壑。故公之殊猷偉績、盛於虔、吉、收於南昌、迎刃破竹、則皆於是始也。公既治虔中、不數至嶺左、然以漳西不治、則嶺左右皆不得治、故其精魄所注、在嶺左不下虔中。今自平和設縣以來、百二十年、絃誦文物、著於郡治、在崇義、和平、邇不敢望者、豈獨其山川雄駿苞鬱使然？亦以為名賢巨掌高蹠之所專導靈宰實護之。嗚呼！士君子諄諄講道德理義命、無大顯貴、人為之屏展前後、則峨冠側岸者翻卷姍笑之；及際風雲、逢特達、大者跨素臣享所未有、小者順民情別地利、為蒼赤數萬、食報無窮、雖大君子名賢亦皆不能自知也。文成之初涉江、從武夷出龍場、樵蘇自給、蛇象與居、召僕自誓、此時即得山城斗大、南面鳴琴、其中豈下於中都之宰？然文成廓然不以此貳念、獨於文字散落之余、豁然神悟、以為聲華刊落、靈晃自出。今其學被於天下、高者嗣鵝湖、卑者溷鹿苑、天下爭辨又四五十年、要於文成原本所以得此未之或知也。

吾漳自紫陽蒞治以來、垂五百年、人為詩書、家成鄒魯、然已久浸淫佛、老之徑。平和獨以偏處敦樸、無詖邪相靡、其士夫篤於經綸論、尊師取友、坊肆質書、不過舉業傳注而已、是豈《庚桑》所謂「建德之國」、抑若昌黎所云「民醇易於道古」者乎？憶余舞象時嘗游邑中、時時出巽西過瞻舊祠、疑其庭徑湫側、意世有達人溯源番岷、必有起而更事者、距今五十餘年、而當道偉識、果為更卜奕起。嗚呼！人學與治、亦何常各致所應致、治所應治者、皆治矣。即使山川效靈、以其雄駿苞鬱者暢其清淑、令譽髦來彥溯文成之業、以上正鵝湖、下且鹿苑、使天下之小慧聞說者無以自託。是則文成之發軔、藉為收實也、於紫陽祖補又何間焉？

於時主縣治者、為天台王公、諱立準、蒞任甫數月、舉百廢、以保甲治諸盜有聲。而四明施公蒞吾漳八九年矣、漳郡之於四明、猶虔、吉之於姚江也。王公即選勝東郊、負郭臨流、為堂宇甚壯。施公從姚江得文成像、遂貌之并為祠、費具備、屬余記事。余以文成祀枉兩廡、可奏諸雅其別廟者、宜自為風、因為迎送神之曲、其辭曰：

折瑤枝兮搗瓊糜、思君兮中阻饑；揚靈鬣兮播靈旗、矯欲來兮何期？大江橫兮大嶺絕、射朝曦兮馬當發。招余弓兮雲中、遺予佩兮木末；雖無德兮心所知、昔曾來兮安足辭！露所生兮雨膏之、菊有芳兮蘭與吹。追鄒車兮抗驂馬、上天兮下土；不同時兮安得游？登君堂兮不得語、耿徘徊兮中夜。（案中夜下脫字。）令諸生歌之、得母以為楚聲乎！（錄自『黃漳浦集』卷一五）

(13) 『王文成公集序』（『黃漳浦集』卷二一、四十二～四十三頁）全文が「王陽明全集【卷二】・静心錄之十一序説・序跋増補(3)」(http://blog.sina.com.cn/s/blog_44de5ff0100cskx.html)に掲載されていたので、『黃漳浦集』と校合した上で、簡体字を正字にして転載する。なお、洪思の按語は注(1)に記した通りで、下文中の「」にも洪思の按語がある。

有聖人之才者、未必當聖人之任；當聖人之任者、未必成聖人之功。伊尹歿而知覺之任衰；逃清者入和、逃和者入愿、至于愿而荒矣！周公救之以才、仲尼救之以學。其時猶未有佛、老禪悟之事、辭章訓詁之習、推愿致瀾、實易為功。而二聖人者竭力為之、或與鳥獸爭勝於一時、

或與亂賊明辟於百世。其為之若是其難也！明興而有王文成者出。文成出而明絕學、排俗說、平亂賊、驅鳥獸；大者歲月、小者頃刻、筆致手脫、天地廓然！若仁者之無敵、自伊尹以來、乘昌運、奏顯績、未有盛於文成者也。孟軻嶠嶇戰國之間、祖述周、孔、旁及夷、惠、至於伊尹。祇誦其言曰：「天之生斯民也、使先覺後知、使先覺覺後覺也。予、天民之先覺者也、予將以斯道覺斯民也。」變學為覺、實從此始、而元聖之稱、亦當世爛焉！仲尼獨且退然、讓不敢居。一則曰：「先覺者、是賢乎？」再則曰：「我非生而知之也。」夫使仲尼以覺知自任、輒弊途窮、亦不能輟絃歌、躡赤舄、以成納溝之務、必不得已、自附於斯文、仰託於後死。曰：「吾之志事、在斯而已。」今其文章俱在、性道已著、刪定大業、無所復施；雖以孟軻之才、不過推明其說、稍為宣暢、無復發揮、裨益其下、則天下古今著述之故、概可知也。孟軻而後可二千年、有陸文安。文安原本孟子、別白義利、震悚一時。其立教以易簡覺悟為主、亦有耕莘遺意。然當其時、南宗盛行、單傳直授、遍於巖谷；當世所藉、意非為此也。善哉！施四明先生「思曰、施忠介、四明人、海內稱為四明先生」之言曰：「天下病虛、救之以實；天下病實、救之以虛。」晦庵當五季之後、禪喜繁興、豪傑皆溺於異說、故宗程氏之學、窮理居敬、以使人知所持循。文成當宋人之後、辭章訓詁、汨沒人心、雖賢者猶安於帖括、故明陸氏之學、易簡覺悟、以使人知所返本。雖然、晦庵學孔、才不及孔、以止於程；故其文章經濟、亦不能逾程、以至於孔。文成學孟、才與孟等、而進於伊；故其德業事功、皆近於伊、而進於孟。「洪思曰、黃子之學、大則周孔、小則伊孟、亦不盡宗考亭。住在浙江講壇時、與諸生復談易象詩書春秋禮樂新故異同之致、不能不與元晦抵牾。黃子曰、然而元晦醇粹矣。由子靜之言、可省諸探索之苦、其弊也易。由僕之言、靜觀微悟可以開物成務、其弊也支。由元晦之言、高者不造頂無歸、深者不眩厓驚墜。由其道百世無弊、則必元晦也。故世謂文明之學宗考亭。」夫自孔、顏授受、至宋明道之間、主臣明聖、人才輩生、蓋二千年矣。又五百年而文成始出。陸文安不值其時、雖修伊尹之志、負孟氏之學、而樹建邕然、無復足稱。今讀四明先生所為《集要》三部、反覆於理學經濟文章之際、喟然興歎於伊、孟、朱、陸相距之遠也。子曰才難、不其然乎？（崇禎乙亥歲秋七月、漳海治民黃道周書。）（錄自『黃漳浦集』卷二十一）

⑭ 原本脱、然、字、據《王陽明集要》補。原本脱、理、字、據《王陽明集要》補。

⑮ 「龍場」は貴州省の龍場で、「失身枉道の耻」を雪ぎ、「頓悟」した場所である。正徳三年（一五〇八）に、彼は龍場の駅丞に左遷された。ある夜、突然領悟し「格物致知」の道理を領悟した。これを「龍場頓悟」という。これ以後、王陽明は程朱の理学から陸象山の心学に転向しただけでなく、完全な王学（陽明学）および姚光学派（陽明学派）を創建し、「致良知」、「知行合一」等の重要な理論を提起した。「動心忍性」の典故は『孟子』告子下の「所以動心忍性、曾益其所不能。」である。ここでは、困苦を経験して心身を錬磨することを言い、外界の圧力を顧慮せず堅持することを言う。

⑯ 原文：（洪思曰、凡二十有五篇、子為宮允、在京師、銷夏時所仕。）時天下將亂、王畿・李贄之言滿天下、世之治制學義者不歸王則歸李。歸王之言多幻、歸李之言多蕩、凡不則不潔之言皆形於文章。子憂之、謂謝焜曰、「為王汝中、李宏甫則亂天下無疑矣。吾將救之以六經。」辛未四、

五月、乃伏枕為之、皆有自意向以自道其懷、與世之為制舉義者異。倪文正公見之喜甚、為之論列示海內。大江左右為之一變、士之以六經為文章、蓋自冰天小艸始也。」

(16) 『謝光彝制義序』、『黃漳浦集』卷二二、十八、十九頁に「王汝中、李宏甫之言、始復重於天下。歸王之言多幻、歸李之言多蕩。於是勃谿洩溺、不則不潔之言皆形於文章。……為王汝中、李宏甫則亂天下無疑矣。吾友謝瑟甫蚤自標樹其文章、能舉無際、而橫之尺幅、復之尺幅、噴薄無際。」と見える。

(17) 原文：天下人各有心眼、那個不知龍谿、溫陵說喫不得。至如羅近溪、周海門近來諸公、引人入悟、初亦不離仁義禮樂、只要自家卓爾高堅、雖造屢空、不墜空界。

(18) 原文：李質嘉問、「夫子言性相近、孟子言性善、蔡虛齋云『夫子以其不雜氣質者而言、孟子以其不雜氣質者而言、豈孔孟立教亦異指歟。』」某云、「濂溪以至靜為性、善惡為幾。伯淳以本善為性、善而有惡者為質。姚江、龍溪皆宗是旨。源流漫汗、只是繼成注腳耳、何關立教上事。伯淳云、『纔說性便已不是性也。』豈有聖賢作是言義。苟卿纔說性惡、便開李氏牽犬之路。伯淳徑云、『善固是性、惡亦未嘗不是性』、如此則是天亦有善惡也。儒者回互、伯淳甚於夫子、亦是當時未有思量耳。」

(19) 原文：自孟子後無有知性者、董賈尚不錯、至周程便錯耳。……說不雜氣質而言、此句最好。說不離氣質而言、便不得。氣有清濁、質有敏鈍、自是氣質、何關性上事。如火以炎上為性、光者是氣、其麗於木而有明暗、有青赤、有燥濕、是質、豈是性。水以潤下為性、流者是氣、其麗於土而有重輕、有晶淖、有甘苦、是質、豈是性。生字只是就字起義也、如何便指為性。「天地之大德曰生」、生是天地之性、是就理上看來、故曰、「天生蒸民、有物有則」「民之秉彝、好是懿德」。不曾以二氣交感者稱性也。以生謂性、自然以食色為性、以食色為性便與鳥獸異類無別耳。

(20) 『論語』陽貨第十七に「子曰、性相近也、習相遠也。」とある。なお『三字經』の冒頭は「人之性、性本善。性相近、習相遠。」である。

(21) 程顥は「人性」には「天命の性」と「氣質の性」があるとの二元論を説く。彼は「氣質の性」は「生を之れ性と謂ふ」とする。

(二〇一四年九月二十六日受理)