翻　訳

黄道周の学術傾向（下）

Scholarly Tendencies of Huang Daozhou, vol.2

河内利治

Toshiharu KAWACHI

三、格致工夫を論ず

単徳謨は乾隆年間（一七五〇）に重刊した『榕壇問業』に序文を書いた。(22)

夫れ有明の代、正統より以還、金渓・鵝湖の説、姚江（王陽明）・江門（陳白沙・湛甘泉）を得て遂に盛んなり。分歧し別幟して、考亭と觭角を為す者、此れ倡し彼れ和す。士大夫は幾んど是非互淆し、黒白弁ずる莫し。先生（道周）、閩海より起ち、辞して之を闢き、其の函丈の発端を観れば、則ち「格物致知、物格知至」を以て第一要義と為し、亦た其の立教の尚ぶ所を知るべし。是の書や、巻帙多く無しと雖も、而して正を崇び邪を黜け、枉を矯め真に帰し、其の経書の功臣、洛閩の宗派為りと謂ひても可なり。(23)

『榕壇問業』の巻頭には、次のように記す。

甲戌（崇禎七年・一六三四）五月十有六日、榕壇の諸友、芝山の正学堂に会し、坐して発端を定め、便ち「格物致知」、「物格知至」を以て第一要義と為す。此の義の明を云ふ時は、仲尼（孔子）・子淵（顔回）と雖も、坐して晤ふこと遠く非ず、此の義の不明なるは、祖の朱（熹）・禰の陸（九淵）と雖も、到底親しからず。……千古より聖賢の学問、只だ是れ「致知」なるのみ。此の「知」字は只だ是れ「知止」なるのみ。試みに問ふ、「止字の是れ何物ぞ」と。象山（陸九淵）諸家は空に向かひて説き去き、聞かざる空中より箇の「止宿」有り。考亭（朱熹）諸家は物を逐ひて

説き去き、見ざる即事即物より「止宿」を得来たる。(33)

上述したように（一、（二）「朱陸」を論ず）、朱陸の論争に対して黄道周は独自の見解を持っているが、明清学者の思惟方式は常々「朱でなければ陸、陸でなければ朱」という簡単な対立に陥っている。単徳謨は『榕壇問業』の発端である「格物致知」を強調し、黄道周が陸を斥けたことを証明するが、実質的にはこの論法では充分な証明になっていない。事実上、「格物致知」については、異なる学派に異なる解釈があり、「格物致知」を第一義とすることでは、黄道周が洛閩の宗派（洛派＝二程・閩派＝朱熹）であることの直接的な証明になっていない。

黄道周は、『大学』の「致知(24)」という言葉の「知」は、黒を知り白を知る、是を知り非を知る、と広く指すのではなく、対象としての知でもなく、『大学』に言うところの「知止」を指すと考えている。彼はもし陸学に従うと、「空」に「止」まることになり、それではだめであるとする（実際には、陸氏は「空」を提唱していないが、王学には確かに「空」「無」の説を肯定するところがある。黄道周がここでいう陸象山諸家とは、宋明の陸王の学を総称しており、考亭諸家が宋明の朱子学の総称であるのと同じである）。もし朱学に従うと、「即物即事」に「止」まることになり、従う物に流され、それも正しくない（実際には、朱子学の「止」字の解釈もまた事物に止まることを主張していないが、朱子学の功夫は格物に帰止すると言い得る）。彼は「止」はすなわち「至善に止まる」であり、「至善に止まる」方法が「尽性格物」であると考えている。次のように続けて言う。

此の「止」字は只だ是れ「至善」なり。「至善」は物に得ず、畢竟、人身の中に在るを説く。天を継ぎ性を成し、天下を包裹し、共明共新にして、物の得ざるを説かず。此の物粋精にして、周流し時乗す。吾身の中に在る「独覚独知」は、是れ心にして是れ意なり。吾身の対照過るに在る「共覚共知」は、是れ家国天下なり。世人は只だ此の処に於いて明らかならず、吾身の内外に幾種の事物有るを看得し、有に着き無に着き、愈いよ去りて愈いよ遠し。聖人は世上に只だ是れ一物を看得し、明を極め親を極め、一毫も障礙無く、此の心意を以てする澈地の光明、纔に動く処有り、更に邪曲無く、日月一般の如く、故に曰く「明徳を天下に明らかにす」（『大学』）と。学問此の処に到れば、天地皇王、都て此の処に於いて、名を受け象を受け、走作（本来の規範から外れる）に消へず、亦た更に復た那の移去する処に走作すること無し、故に之を「止」と謂ふ。宇宙内外、有形有声より、声臭断つ処に至るは、都て是れ此の物の貫澈なり。南北の極、盤針を作定するが如く、人の安排得住に繇らず。之を継ぎ之を成し、之を誠にし之を明らかにし、之を択び之を執るは、都て是れ此の物なり。指明し出で来れば、則ち直にして「性」と曰ふ。細貼し出で来れば、則ち心為り意為り、才為り情為り。未だ此の物の明らかならざる有らざるにより、世界を経理すべく、照耀を通透すべし。此の話の尋常を説きて、此の物竟に着落すること無し。諸賢に試問す、「家国天下と吾が一身は是れ一物なるべきか、是れ両物なるべきか」を。又た問ふ、「吾身に心有り

意有り知有らば、夢覚と形神は是れ一物なるか両物なるべきか」を。自然に谺然として、未だ明らかならざるを摸索するは、只だ此れ是れ万物同原の推格の不透の処なり。透を格し得る時、麟鳳虫魚も、一斉に拝舞す。不透を格す時、四面の牆壁も、身を蔵する処無し。此れ是れ古今の第一本義にして、是の本義を舍てなば、更に説くを要むる無く、亦た更に読書に消して文章を做さざるなり。(34)

ここで言う「至善」としての「此の物」は特別な哲学概念であり、その特徴はまず「周流(あまねく流動)し時乗(時勢に乗る)す」であり、「此の物」がある特定される時空の具体的存在物に限らないことを示している。「周流し時乗す」はその普遍で、広汎な存在を指し、個人に内在する心性を包括するだけでなく、社会の国家天下をも包括しており、「此」に存在し、かつ「共」に存在する。「周流」はある固定した場所に限られず、その境界は永遠に流動し模糊としており、しかも流動自体が一体性の本質の一規定そのものである。この意味において、我々でさえも「此の物」が人であるか物であるかを言うことはできないが、「此」に存在する心性として言えば、人であって物ではない。しかし「共」に存在する国家として言えば、物であって人ではない。だが人身の心性と社会の国家天下は、決して二つの物ではなく一つの物であり、つまり内(人身心性)と外(国家天下)とが分割しない、無関係の異なる実体ではなく、貫通し一つになった統一体である。内と外が統一するだけでなく、形而下(有声有色)と形而上(無声無臭)も貫通した統一体である。そして「此の物」は全宇宙に貫通した統一体の然る所以を得ている。それゆえ「至善」は本体の意義を持つのである。次に、その精神の知覚として言えば、個体の「独覚独知」であり、かつ群体の「共覚共知」であり、特殊でもあり、普遍でもある。この「……であり、かつ……である(……でもあり、……でもある)」の思惟は、天人関係において、「此の物」が客観でもあり、主観でもあるということを表している。存在から言えば、この本体の意義は特に「此の物(至善)」が有形無形の世界の法則(極)の貫徹として体現され、世界の方向を決定し、「人の安排に繇らざる」客観性を持つ。人為から言えば、人類の行動が善を継いで性を成し、善を選び固執(しっかり守る)できる所以もまた、「此の物(至善)」から主観的努力を実現し展開することにある。黄道周は、もし一括して言うならば、「此の物」が「性」であり、さらに具体的に言えば心情意才であり、すなわち「至善」としての「此の物」は主観的形態を主とすることに帰結すると言える、と言っている。よって尽性明心があってはじめて世界を経理できるのであり、ここでの主観性は実践の優先性を持つ。しかし彼は「至善」だけが主観的であるとは考えない。なぜなら吾身吾心と家国天下は一物であって二物ではないからである。黄道周は宋代以来の道学の、万物一体の思想の影響を深く受けており、それゆえ門人にもこの思想を「万物一体」(35)に帰納させている。よって黄道周の思想の主張は、「致知」は「知止至善」であり、「格物」は「万物一体」であるといえる。

黄道周は朱子の「即物窮理」の「格物説」を是正しようとし、『中庸』、『周易』、『孟子』の明善、誠身、尽性、至命、尽心などによって、『大学』の「格物致知」を相互に説き明かすことを強調した。

云ふ所の尽心なる者は、大要明善なるのみ。明善は即ち是れ致知、誠身は即ち是れ格物、物格知至は即ち是れ至命なり。孟子云く、『命を知る者は巌牆の下に立たず』（尽心上）と。此れ即ち格物の大意なり。[36]

豈に一物に格さずして能く万物を明らかにすること有らん、己の性を尽くさずして能く物の性の道理を尽くさん。是の如く一路掃除すれば便ち透亮に成る、試みに看よ日月星辰の豈に是れ掃除して透亮の得来たるをや。[37]

格物せず、致知せずんば、如何にして是れ能く其の性を尽くすを説かん。性を尽くすも亦た止まるは是れ誠なり、誠は便ち物格、物格は便ち知至なり。致知格物は是れ明誠の義、物格知至は是れ誠明の旨なり。[38]

これらはすべて「格物」を強調しようとするだけでなく、かつ際立って「格物」が事物の上でだけで道理を探求するのではなく、善を明らかにし身を誠にすることであると指摘している。

黄道周は「良知の説」に賛成しない。

易に曰く、『理を窮め性を尽くして、以て命に至る（窮理盡性、以至於命）』（説卦伝）と、又曰く、『天を楽しみ命を知る、故に憂へず（樂天知命、故不憂）』（繫辞下伝）と。天を楽しむに好学に従らずんば、此の楽しみ竟に何れより来たらん。如し「良知」の「致知」に繇らずんば、此の「良」は究竟何れに至らん。……是れ「不学不慮」ならざれば、纔に訓じて「良」と作すなり。[39]

ここでは明らかに王艮一派を批判している。王艮（字は汝止、号は心斎、一四八三～一五四一）は「学は是れ此の楽しみを学ぶなり」、「楽しからずんば是れ学ならず」が、楽を学ぶ宗旨であると主張する。黄道周は、楽しさは好学の結果にすぎず、人が好学でなければ、楽しさはどこから来るのかと提起した。もともと王陽明が「致良知」を提唱し、王艮は「良知致」を提唱した。王艮は、王陽明の「致良知」の主張は用力、努力の色彩を帯び、「良知致」の論法は「天然率性の妙」であり、自然に任せるので、「作手を犯さず」の妙があると考えた。[40]黄道周は、もし「致良知」の功夫を放棄するなら、「良知」の根本は由る無くして至ると指摘する。彼はさらに泰州学派（王陽明の思想を発揚した王艮、李贄など）が「不学不慮」によって「良知」を認識する主張は、「良知」を錯誤した理解であると批判する。

四、心性定静を論ず

黄道周は、真正に「格物致知」の本源を了解しようとするなら、心性の真正の面目を了解することが必要であると説く。

大家問ふ、「如何んぞ是れ此の心の真正面目ならんや」と。某云く、「譬ふるに、日光の晃晃陀として、雲影の蔽ふ所と為り、漏出せる光隙、巌阿より射し、或ひは霧雨に着きて、即ち虹霓を成すが如し、豈に是れ日光の正面ならんや」と。……「身と心に原と両物無し、物に着くは便ち是れ妄意なり。意の識と、識の情と、情の欲と、此の数者は身に附きて起ち、心に為すと誤認す、則ち心に正面無く、亦た正位無し、都て意識情欲の誘ひて外に向かひ去る為り。」……「若し格致の源頭を論ずれば、意識情欲は倶に是れ物上の精魄たるを暁得するを要し、是れ性地の霊光ならざるなり。」……「如し忿懥[25]、恐惧、好楽、憂患を暁得すれば、倶に是れ物感にして、身に従りて起ち、心に従りて生ぜず、則ち定静中に自然に安慮す。人、安慮に到りて始めて此の心の真正面目を識れり。[41]」

『大学』に「止まるを知りて後定まる有り。定まりて後能く静かなり。静かにして後能く安し。安くして後能く慮る。慮りて後能く得[26]」という。黄道周は人心が「安」「慮」の境地に達してはじめて、此の心の真正面目を了解できると考える。「安」「慮」に達するには、先ず「定静」に達し、「定静」に達するには、必ず先ず「意」「識」「情」「欲」の四者は、ただ身体の物質的要求（道学の言う躯殻（からだ）に起念するが如き）にすぎず、人性の光明の表現ではないことをはっきりと認識しなければならない。それゆえ、身と心は二物ではないが、身と心は結局衝突し、もし心が身の情欲によって覆われるならば、心の「正面」は顕現しようがない。「物」とそれが引き起こす身体的情欲の邪魔から脱却し、完全に「心」から出発して、徐々に心の「定静」「安慮」の境地に達することができてはじめて、「性地霊光」つまり人性の光明がようやく完全に顕現できる。それゆえ彼はまた言う。

如し心に従りて起てば則ち是れ要着し、如し身に従りて起てば則ち是れ後着するなり。知見覚聞は皆な心に従りて起ち、情欲畏悪は皆な身に従りて起つ。人、此の処に従りて看て分明ならず、所以に顛倒す。如し看て分明を得なば、則ち腑臓官骸の個個は是れ性光の摂る所なり。[42]

心から起念するか、身から起念するかは、聖となる功の根本的区別である。心から起念する、すなわち意念が本心から発してはじめて、性光は身体的情欲の統括を主宰できる。

黄道周はさらに提起する。

如し実做を要むれば、須らく夢寐の中間に就くべく、神の非形、情の非識を認出せん。情と形の動処、其の実は心に非ず、神と識の静中、未だ必ずしも是れ性ならず。再び神と識を破り、以て心端に納り、重ねて形と情に合し、以て性の始めに帰す。此の如くすること十年、天地日月星辰を洞見すれば、纔に定静の田地有り。[13]

ここでいう「定静」の境地は、長い功夫（工夫）の修養によって到達できる。長い修養では、特に夢中での人のさまざまな表現の分析を通して、精神（夢中では形態は動かず心神が活動する）が形態と異なり、情欲が知識と異なることを認識するよう求める。さらに、形態の動作と情欲の発動は心からは起きず、心神の安静の状態も性ではないことを認識するよう求める。加えて、知覚と意識活動は心の本質ではなく、道徳の四端の心こそが本心であること、並びに本心によって形態、情欲を統合し、性光の摂取するところに帰結することを見抜くよう求めている。こういった功夫（工夫）の体得を経てこそ、徐々に「定静」の境地に達することができる。これらの文章の論法では、黄道周が意識活動とその構造の区別を重視していることが解る。

黄道周は次のように、さらに議論を進める。

中人の患ふ所、心体を見ず、常に事物の驚怪を被る。賢人の患ふ所、功夫を見ず、便ち無忌憚の裏に落ち去く。……譬ふれば一天、二気五行を備得し、一点の雲霧も留め得ず、雲霧は尽浄、経緯は尽呈して、纔に天の正面を見、風雨は晦冥、日光常に在り、夷に入り晋に出で、明体自存するが如し。此れ便ち是れ尽存正在の消息にして、人は天の日と与にするを暁得し、纔に性の心と与にするを暁得す。自存正在を暁得し、纔に本体工夫の已まずして息む無きを暁得す。此の物を格得すれば、十倍分明にして、始めて意識情欲は是れ心辺の物、初めて是れ心ならず、風雨雲雷は是れ日辺の物、初めて是れ日ならざるを信得す。性の天と与にするは皆な万物を備へ、一物に着かず。心の日と与にするは一物に着かず、乃ち万物を照らす。只だ此れ両端なるのみにして、原より二物無し。此の一事を知らば、更に他知無し。[14]

一般人の欠点は身体にあると知らないので、事物に注意力を注ぐ。賢人の欠点は功夫の重要性を無視するため、その結果、人を顧みず憚らない行為に変わってしまいかねない。格物は、心と意識情欲の区別を徹底してはっきりさせることにある。意識情欲が発起するとき、心体は自在であるが、意識情欲に覆われると、一切の意識情欲を取り払ってはじめて、本心が雲散し日が出るようにでき、その完全な光明を顕現できる。性と心が

ともに覆われる問題があるといえ、二者は依然として異なり、性と心の関連と区別において黄道周は、天を性に譬え、日を心に譬えて、「天と日を暁得し、纔に性と心を暁得す」ると考える。日と心に共通するのは「物を照らす」ことができ、「照」の効能を持つが、天と性にはこの効能が無い。天と性に共通するのは「物に備ふ」ことで、孟子の言う「万物皆な（我に）備はる」（尽心上）の意味である。よって心、性の区別は、性は万物に備わり、心は万物を照らすことにある。「性は万物に備わり」とは、性が価値存在の意義において、万理を含むことを指さなければならない。「心は万物を照らす」とは、心が認識の意義において、万物を知覚する作用を持つことを指さなければならない。このような区別は、朱子の心性論と一致するところがあると言うべきであろう。

性光は明であり、心が照らしうるのも明である。しかし二者は区別すべきで、性光は本体の明であり、心光は照用の明である。黄道周は『大学』の「明徳を明らかにす」などの観念を語るとき、「明に本づく者は是れ体、此の明を明らかにする者は是れ用なり」[45]、「明は是れ知の晶光、慮は是れ知の照耀なり」[46]、「致知の知は是れ明を明らかにするの知、知至の知は是れ明に本づくの明なり」[47]と指摘する。いわゆる「性地霊光」の「性光」とは、本体の明を指し、その他の心の功夫、たとえば「明徳を明らかにす」、「致知」はともに心光照用の明であり、前者は体、後者は用である。

『大学』の「定静安慮」の境地について、黄道周はさらに次のように記しており、注意すべきである。

> 定後の慮は、「億（臆測）」一丈を去り、「空」一尺を去る。「空」は是れ物格無物、天命以前の上事なり。「億」は是れ意に因り知を生ず、人生以後の下事なり。「屡空」は是れ天人隔照の間、「屡中」は是れ物理隔照の間にあり。譬ふるに一事の前むに当り、是有り非有り、得有り失有るが如し。「屡空」は、人只だ我れ生まれて以来、物と平等にして、初め是非無く、初め得失無しと説く。「屡中」は、人便ち某処は是非、某処は得失と説く。至人の看来るに、安慮の中に、万物畢く現はれ、空も亦た不空、中に不中有り、是非得失は、天命の然るが如く、一絲一毫も、離逃を洞見す。此の如きは便ち「屡」字の得ざるを説き、「不中」の得ざる無く、「不空」の得ざる無きを説くは、「空」を説く所以なり。[48]

『論語』のなかで孔子は、顔回に向かって「常に米櫃がからっぽ（屡空）」であると言い、子貢には「予測が的中する（億則屡中）」と言っている。[27]黄道周は、「空」は世界の一切の平等、是も非も無いことを言っており、格物の境地である。「屡空」は常に空の境地を保持できることで、天人合一の状態である。一方、「屡中」は常に事物の道理を把握できることで、理と一つとなった状態である。彼は「定静安慮」の境地の、「億」と「空」の距離には、やはり差があると考えている。黄道周のこれらの論法は乱雑で、二氏（朱・王か？）の影響を受けている。

五、戒懼慎独を論ず

『大学』は格物致知を強調し、『中庸』は「喜怒哀楽の未だ発せざる、之を中と謂ふ[28]」を重視し、「(君子は) 其の睹えざる所を戒慎（慎み深く）し、其の聞かざる所を恐懼（恐れ慎む）す[29]」、「君子は其の独りを慎むなり[30]」の功夫を提唱する。黄道周はこれを重視している。

性、動と静を涵む(つつ)は、只だ是れ中和なるのみ。任他の万物、情無く識無く、気有り知有り、都て是れ中和の生じ聚まり得て来たり、蕃変（増加・変化）し得て去る。中和の蔵する処、是れ独を一にし、万物の帰根し蟄伏する時候の如く、個個に戒慎恐懼の意思有り。中和の顕する処、只だ是れ節を一にし、万物の敷條し生育する時候の如く、個個に度数を議し、徳行を制するの意思有り。過ぎたるは及ばざること無く、驚かず怪しまず。……此の理の極まるは是れ尋常なるも、只だ自家の性地、看て明白ならざるのみ。自家の性地、看て明白を得れば、人に比し物に照らし、動も静も一般にして、自然に喜怒は傷はず、哀楽は度を得。万物伏蔵すれば、他と独を共にし、万物蕃変すれば、他と節を同じふす。気質、情識有りと雖も、種種斉しからず、都て性光の収摂し得て尽くす為り。此の理は朗然たり、外道傍門、千里万里の別に与す。……作用は是れ性光、包羅は是れ性体、如し中和を説かば、則ち復た体用の分処無し[49]。

「中」は喜怒哀楽の未発で、静である。「和」は喜怒哀楽の已発で、動である。未発、已発を問わず、性に根ざす。それゆえ「性、動と静を涵む」のは、中和だけであると言う。中和は、人の性情論の範疇のみならず、宇宙論の意味での普遍的範疇でもある。それゆえ、人に中和があるだけでなく、万物にも中和がある。この意味においては、中は静伏、和は成長であり、万物は冬に伏蔵し、春夏に成長する。ゆえに万物すべてに中和があると説くのである。よって彼は「静時は万物と独を守り、動時は天地と節を同じふし、一個の中和、万有を包裹す[50]」と言うのである。ここでは黄道周は、中、静、独、戒慎恐懼を等しくし、和、動、節を等しく見なしている。「発」は動であるだけでなく、発してすべて節に中るを和と見なし、それゆえ和、動、節を等しく見なすことには問題無い。しかし朱子学の解釈の伝統からすれば、戒慎恐懼は未発に属し、独は已発に属す。それゆえ独と戒慎恐懼を、静にして未発の中と等しく見なすことはできない。この点において、黄道周と朱子学とはやや異なっている。

黄道周は非常に「戒懼」の功夫を重視した。彼は「阿難（尊者）の徴心、吾儒と似て別たず、只だ戒懼の一着を欠くのみ[51]」と言っている。ここで言う「戒懼」の功夫が有るか無いか、認めるか認めないかは、儒学と禅学の根本的な差異である。門人（曹公）の「未発の前、畢竟如何ん」という質問に、彼は「只だ是れ戒慎恐懼なるのみ。且つ是れ君子と小人は中庸に在りては無分別に中了す、只だ戒懼と無忌憚は便ち天淵の別有るのみ[52]」と回答している。これは、根本上、中庸を述べるだけでは君子と小人を区別することができず、「戒懼」の功夫に拠って、君子と小人をはっきりと

区別することができると言うのである。

黄道周は、「未発」は「戒懼」にすぎないと述べており、これもまた彼の功夫の動静を分析する一方式である。すなわち静の功夫は、静坐ではなく、戒慎恐懼である。別の一面、静の功夫と動の功夫が一方に偏り廃することができないことについて、黄道周はとりわけ「静を以て体と為す」ことに反対する。彼は、人は往々にして静を求めることを喜び、静のなかの功夫を行うが、動のなかに静を見ることを解っていないと考え、「太極と陰陽、総て是れ一個なり、動の極むる処は正に是れ不動の所在なり。……此の物の動極まりて実に是れ不動なるを暁得するを要むるは、寓に随ひ能く安んじ、群れに入りて乱れざる所以にして、光光静処の坐に在りて生義を尋起するを要めず。[53]」と言っている。ここでは、動と静はまったく関連のない対立する両端ではなく、動の極まるところが静であると言う。黄道周のこのような論法はかなり特殊である。動の状態が極処に達すると静の状態に転じるのではなく、動の状態が極処に達すると静を包むようになることを意味している。静は動なるものから脱却した、動と無関係の状態ではない。静は動が極まるなかで、人は動中に静を求めるべきであるという。この思想の現実的な意味は、人が多忙な社会活動から抜け出せないことである。静は運動状態の意味での静止ではなく、心理的な意味での安寧であるべきで、人は繁忙な社会活動のなかで内心の安静を追求し実現化すべきである。これは明らかに政治活動に積極的に参与する者としての理念を示している。このため、黄道周は周敦頤の動静観を批判する。

戒慎恐懼は、睹ず聞かず、千知万能にして、都て此の端の造す所なり。……格物工夫は此れより造起し、明体漸く露はれ、漸漸たる光明なり。漸く日月霜露の外に到り、漸く天地万物に到りて一と為り、所謂る知至は、所謂る意誠なり。周濂渓云く、「動にして静無く、静にして動無きは、物なり。動にして動無く、静にして静無きは、神なり。物は則ち通ぜずして、万物を神妙にす」（『太極図説』）と。濂渓の此の語の如きは、猶ほ是れ未だ嘗て格物ならざるがごとし。天下に無動無静の物無く、常動常静の神有り。『中庸』一部は、天地夫婦鬼神を説く、通ずるは是れ此の物なり。独を知る者は万を該ね、万を知る者は独に還り、一を知る者は両を該ね、両を知る者は一に還り、是の如きは格物工夫なり、只だ両端より細別するのみ。[54]

この論法はおそらく周敦頤の思想を真に理解していないであろう。しかし黄道周の主張は明確である。無動や無静の事物は無く、事物の奥妙は常動と常静が一体として連結し、相互に依存することにあり、常静は常動と同じでは無いが、常動は常静の所以であり、常静は常動を離れられない。彼はこのような理解こそが格物であるとする。広義から言えば、格物を追求する思想方法は、事物に対し必ず対立面の両端から認識を深め、独（一）を知るだけでは足りず、万を知る必要がある。しかも万を知るだけでは足りず、万を知って独を知る必要がある。同じ道理で、一を知っ

て両（二）を知る必要があり、両を知って一を知る必要がある。事物の一面を知るだけでは格物ではないのである。

黄道周は「慎独」を重んじた。

聖門の喫緊の入手の処は、只だ慎独に在るのみ、自ずから睹聞せず、未発より以て已発に至り、隠微顕見すれば、何れの時にか中字を離得せん。(55)大抵戒慎すれば則ち時時に做得し、戒慎せざれば則ち時時に做得せず。中庸を択びて期月（満一ヶ月）なる能はざる者は、畢竟、隠微の去く処に於いて、工夫到らず。……他の時中の変化を説くに随ひ、我れ只管是れ刻刻に独知するのみにして、再び他の横生手脚に随ふ勿かれ。(56)

此（致知格物）の隠微に処る、未だ顕はれず未だ見えず、然れども顕見に到りて、却て復た致力の処無し。正に独知の処に在りて、衷曲（心の奥底の言葉）自語し、事事に自己の不是を見得し、一両処の鬱崒に未だ達せざる有らば、尽力し托出す、便ち是れ誠明の路頭なり。克治と存養は、両様の工夫に有る非ず。(57)

忿懥等項(31)は、其の正を得ざる所の者にして、只だ是れ身より心を覓むれば、修簡（長短）上らず。戒慎恐懼は、能く其の正を得る所の者にして、只だ是れ心より身を覓むれば、隠顕分明なり。(58)

「慎独」は聖に成るための開始点であり、かつ未発已発を問わず、慎独の功夫によって修養を積むことを求めており、慎独の重要さが解る。小人は随時変化する言い訳をして原則の堅持から逃避するが、君子は時々刻々に自己の内心の隠微な独知を仔細に観察し、さらに慎む功夫を積む。独知は隠微ではあっても、正に力を用いるところであり、人知れず己のみが独知するところであり、自己の考えの差異過失を点検し、そうしてはじめて誠明の境地に到達できる。『大学』伝七章に、「（所謂る身を修むるは其の心を正しくするに在りとは、）身、忿懥する所有れば、則ち其の正を得ず。恐懼する所有れば、則ち其の正を得ず。好楽する所有れば、則ち其の正を得ず。憂患する所有れば、其の正を得ず。（心、焉に在らざれば、視れども見えず、聴けども聞こえず、食えども其の味を知らず。此れを身を修むるは、其の心を正しくするに在りと謂ふ）」とある。黄道周は、この四つの「其の正を得ず」の根源は、「身より心を覓む」であり、身体的要求によって正心を求めても、当然ながらその正を得られない。そして『中庸』の「戒慎恐懼」の功夫によって、心が「能く其の正を得る」原因は、「心より身を覓む」からであるとする。「心より身を覓む」とは、身体的欲求によって正心を求めることであり、しかも「心より身を覓む」ことは本心を統率して修身を求めることである。前者は感性の主導する原則であり、後者は理性が主導する原則であって、両者は全く異なる原則である。

六、「声有哀楽」と「白馬非馬」を論ず

魏晋時代に嵇康は『声無哀楽論』を書いた。以後、この問題を追究し議論した者は非常に少ない。黄道周は学問の道に対する「文芸」の意味を強調し、かなり広く渉猟した。[59] 彼は楽律に精通し、『声無哀楽辯』を書き、嵇康と異なる意見を示した。

黄道周の観点は次の六つである。

第一、声に哀楽有り。黄道周は「声は猶ほ臭ひのごとし、声に之れ哀楽有るは、猶ほ臭ひに之れ甘苦有るがごとく、臭ひに甘苦無からざれば、何ぞ声遂に哀楽無しと云はん」[60] と記す。この一文で黄道周は、声音（音楽）と臭味は同類で、臭味に甘苦の区別があることは、声音に哀楽の区別があることと一致すると考えている。嵇康は、甘苦が味覚であり臭味でもある自然の属性であるとは明確に認めていないが、確かに「狄牙が甘苦を嘗めた」ことを書いており、そのため黄道周は特に臭に甘苦が有ることに拠って、嵇康の『声無哀楽論』を証明もしくは反駁したのである。いずれにせよ、黄道周の観点は明白であり、音声の哀楽の区別と臭味の甘苦の区別は同じで、客観的である。

第二、声は人を哀楽にさせ得る。黄道周は「如し声、人をして哀楽せしむる能はずんば、則ち味は詩句に均しく人をして甘苦せしむる能はざるなり」[61] と記す。客観的音声の哀楽が、人の聴覚と心に作用し、人に哀楽の情感を生じさせ得ることは、ちょうど臭味そのものの客観的甘苦が、人に甘苦の味覚を生じさせ得るのと同じで、声音の客観的哀楽は、聞き手に主観的哀楽の情感を生じさせ得る。

第三、哀楽は人情に根ざし、声臭は聴聞によって改変しない。声音の哀楽は客観的で、聞き手の情緒の異なりによって改変しないことは、ちょうど臭味の甘苦が人の心情が異なることによって改変し得ないようなものである。黄道周は、曾子が憂いを含んで、七日食べなかった例を挙げ、[32] 曾子の憂楽は人情であるが、飯菜の美味がけっして曾子の憂傷に拠って毒薬に変わることなどないという。

第四、声音は哀楽を主にし、善悪を主にしない。「声、哀楽を以て主と為す」の観点は、嵇康の「声音自ずから当に善悪を以て主と為すべし」の観点に反対する。嵇康は、異なる事物には異なる規定があり、哀楽は人の感情に属すが、声音は自然の外物にすぎず、それゆえ善悪に拠って声音の性質を表し得るだけで、哀楽に拠って声音の性質を表し得ない、と考える。黄道周は、声音そのものが哀楽を持つという区別を堅持する以上、当然ながら「声、哀楽を以て主と為す」を主張する。

第五、声の哀楽は情に非ず、情の哀楽は実に非ず。黄道周は、声に哀楽があり、その哀楽は声音そのものの客観的性質であり、一方、情にも哀楽があり、その哀楽は人の主観的感情であると考える。それゆえこの二つの哀楽は同じではない。黄道周は「声に哀楽に有り、色に惨舒有り、貌に栄瘁有り、此の三者は皆な情に及ばずして名存せり。声を聞くに哀楽有り、色を受くるに惨舒有り、貌に触るるに栄瘁有り、此の三者は皆な形に在らずして実著はれり」[62] と言う。声音の哀楽は情であって、その性質を表す名称である。人の情感活動の哀楽は自然の事物形態の区別であって、

実在するものである。これらは黄道周が、嵇康の「名実論」の方法論を継承して議論している。彼は「味に甘有り、嗜みて甘し、之を亦た甘と曰ふ。味に苦有り、毒して眞す、之を亦た苦と曰ふ」[63]と言う。味の甘苦はちょうど声の哀楽のように自然美の範疇に属し、これら自然美が生み出すものに対する人の審美情緒は美感の範疇に属す。これはいたって当たり前である。よって、声に哀楽の情は無いと言えるが、声に哀楽の名は無いとは言えない。

第六、声の哀楽はあり、器の哀楽はない。黄道周は、人の哀楽の情は声音によって引き起こされるものであり、それゆえ声音を離れては人の哀楽の情はありえない、と考える。しかし、声音が人に引き起こす哀楽の情感は、楽器そのものが哀楽を持っているからではなく、声音そのものが哀楽の性質を持っているからである。

黄道周は、声の哀楽の問題において、魏晋哲学の議論を継承しただけでなく、『演白馬』を書いて、魏晋以降途絶えていた「白馬非馬」説を引き継いだ。先秦時代に名家の弁論が興こり、公孫龍は「白馬非馬」によって、人口に膾炙する弁を唱えて特色があり、中国哲学史上にキラッと輝く一章を書き残した。しかし魏晋以降あまり伝わらないため、この問題についての弁論は見られない。

黄道周は、独特の（個人著作の）子学意識によって、子学時代の各種問題の反応に力を注ぎ、荀子の性悪説について議論しただけでなく、『演白馬』は公孫龍の「白馬非馬」説に対する議論の展開である。彼は次のように記す。

白馬は非馬なり。白を言へば則ち馬を離れ、馬を言へば則ち白を離る、故に白馬は非馬なりと言ふ。二は以て一と為すべからず、名は以て実と為すべからず、二名は一実なり、乃ち其の質を減ず。故に二を言へば二を曰ひ、五を言へば五を曰ひ、七を言へば七を曰ふなり。二五を言ふは、七に非ざるなり。白を言へば白を曰ひ、馬を言へば馬を曰ひ、白馬を言へば白馬を曰ふ。白馬を言ふは、馬に非ざるなり。[64]

大意は次の通り。白の概念は、その規定から言えば、馬と関係ない。馬の概念は、その規定から言えば、白と関係ない。よって「是」の（語法）構造から言えば、白馬の名を主語にして、馬の名を謂語（述語）にすることはできない。なぜなら馬を述語にしても、その主語に白を持つことはできないからである。「是」の前後において、主語と述語の名詞は、一致しなければならないから、主語が双名（白馬）で、述語が一名（馬）であるのは、誤りである。主語が二であれば述語も必ず二である。主語が七であれば述語も必ず七である。もし主語が二五で、述語が七であれば、主語と述語が一致しない。白馬を例にすると、主語が白であれば、述語も必ず白である（白是白）。主語が馬であれば、述語も必ず馬である（馬是馬）。主語が白馬であれば、述語も必ず白馬である（白馬是白馬）。もし主語が白馬で述語が馬（白馬是馬）であれば、誤りである。このように黄道周は完全に同一律によって白馬非馬を論証している。

この立場から、黄道周は「馬を賞すと言ふは、白馬を賞すに非ざるなり。白馬を殺すと言ふは、馬を殺すに非ざるなり[65]」と主張する。もし「白馬を殺す」を「馬を殺す」と同等とみなすならば、あらゆる馬を殺すことになる。衆馬駆け巡るなかで、ただ白馬だけを賞するのは、あらゆる馬を賞するのではない。もし「白馬を賞す」を「馬を賞す」と同等とみなすならば、あらゆる馬を賞することになる。さらに黄道周は、「白は以て雨に方べ、馬は以て水に方ぶ、雨を言ひて之れ水を言ふに非ず[66]」と言って、白と馬の関係は水と雨の関係であるとし、「馬は以て木に比べ、白は以て薪に方ぶ、木を言ひて之れ薪を言ふに非ず」と言って、白と馬の関係は木と薪の関係と同じであると考える。これらはすべて「白」「馬」「白馬」の概念が異なることを強調しており、相同じ概念だけが「是」の前後詞になり得ると考えている。

黄道周は「故に馬を離れて白を思ふ者は坐ち白を得る有り、白を合はせ馬に名づくる者は終に以て得る無し[67]」とも言っている。彼は、馬を離れて白を得ることができ、馬等の具体的物象を捨ててはじめて「白」の名言を用いることができる、と考える。この論法は悪くない。しかし彼がもし馬を白と結合して「白馬」と考えるのであれば、「馬」に返ることができなくなる。彼は特殊と普遍を切り離している。彼はさらに「楚人を殺すは人を殺すに非ず」、「忠臣を賞すは臣を賞すに非ず[68][33]」などの論法を肯定する。総じて、概念上では、あらゆる特殊は、「是」を用いて普遍とは連結できないし、また名詞において、二つの単字名詞を組み合わせた一つの名詞と二つの単字名詞とのいかなる間にも、「是」を用いることはできない。

名実の関係から言えば、彼は、一つの名は一つの実に対応する、と考える。それゆえ馬は馬に対応し、白馬は馬に対応できず、そうでなければ馬と白馬の二つの名が一つの実に対応することになり、これは正しくない。彼は「鳥は則ち能く飛ぶ、飛ぶは則ち鳥に非ず。狗は則ち能く逐ふ、逐ふは則ち狗に非ず。静は以て相体し、動は以て相意す。一に以て形を観、二に以て義を揣る[69]」と言っている。鳥、狗、馬これらは「実」であり、飛、逐、走これらは「非実」である。つまり、飛、逐、走これらの概念は、規定上、確定した主体が無く、それゆえ、飛ぶは則ち鳥に非ず、逐ふは則ち狗に非ず、である。もし飛ぶは則ち鳥、逐ふは則ち狗ならば、名実の問題上、混淆する。

黄道周の名実の弁には、ちょうど彼が「師曠の衛君を訾るは、君を訾るに非ざるなり[70]」と言っているように、おそらく政治的意味合いがあろう。これには崇禎帝に対して屈せず直諫することは、君臣に対する倫理と同じような挑戦ではない、といったきっと彼自身を弁護する意味合いが含まれていよう。

総じて言えば、黄道周は明代の多くの有名な思想家と異なっている。彼は王学ではないし、厳格な意味での理学家でもなく、かなり朱子学の格物論に傾いた独立した思想家である。このような類型の学者は、晩明においては少なくなく、明代学術思想史上に特殊な地位を占めており、さらに研究する必要があり、いくつかの普遍的意味を持つモデルを総括している。心性の工夫と境地については、黄道周は宋明理学の影響を多く受け、『大学』、『中庸』を重んじたが、彼の思想は主流の宋明理学者と異なる点が多い。学術性では文芸性が強く、文章、語録にはっきりと表現されてい

る。学術意識としては、先秦の子学を引き継いでおり、人性論、名実論、声楽論などはみなそうである。易学では、易によって推歩し、象数を理勢とし、人世の治乱を推測することを主張した。継承したのは邵雍派の象数宇宙学と象数歴史学である。(71) 彼の思想は、明代儒学の一支流であるが、確かに理学の範疇に治まらない。彼の思想はどの点から観ても、すべて晩明の政治、社会、学術の問題に対する思考と反応を含んでいるので、さらに深く研究する必要がある。

原注

㉝『榕壇問業』巻一、一頁。（原文：甲戌五月十有六日、榕壇諸友會於芝山之正學堂、坐定發端、便以格物致知、物格知至為第一要義、云此義明時、雖仲尼子淵、坐晤非遠、此義不明、雖祖朱禰陸、到底不親。……千古聖賢學問、只是致知。此知字只是知止。試問止字的是何物。象山諸家説向空去、從不閑空中有箇止宿。考亭諸家説逐物去、從不見即事即物止宿得來。）

㉞『榕壇問業』巻一、二頁。（原文：此止字只是至善。至善説不得物、畢竟在人身中。繼天成性、包裹天下、共明共新、不説物不得。此物粹精、周流時乘。在吾身中、獨覺獨知、是心是意。在吾身對照過、共覺共知、是家國天下。世人只於此處不明、看得吾身内外有幾種事物、着有着無、愈去愈遠。聖人看得世上只是一物、極明極親、無一毫障礙、以此心意澈地光明、有動處、更無邪曲、如日月一般、故曰明明德於天下。學問到此處、天地皇王、都於此處受名受象、不消走作、亦更無復走作那移去處、故謂之止。自宇宙内外、有形有聲至聲臭斷處、都是此物貫澈。如南北極、作定盤針、不由人安排得住。繼之成之、誠之明之、擇之執之、都是此物。指明出來、則直曰性。細貼出來、則為心為意、為才為情、從未有此物不明、可經理世界、可通透照耀。説此活尋常、此物竟無着落。試問諸賢、家國天下與吾一身可是一物。可是兩物。又問吾身有心有意有知、夢覺形神可是一物兩物。自然谺然摸索未明、只此是萬物同原推格不透處。格得透時、麟鳳蟲魚、一齊拜舞。格不透時、四面牆壁、無處藏身。此是古今第一本義、是本義、更無要説、亦更不消讀書做文章也。）

㉟『榕壇問業』巻一、六頁。

㊱『榕壇問業』巻一七、五頁。（原文：所云盡心者、大要明善而已。明善即是致知、誠身即是格物、物格知至即是至命。孟子云『知命者、不立於巖牆之下』、此即格物的大意。）

㊲『榕壇問業』巻二、十一頁。（原文：豈有不格一物能明萬物、不盡己性能盡物性的道理。如是一路掃除便成透亮、試看日月星辰豈是掃除透亮得來。）

㊳『榕壇問業』巻一〇、十三頁。（原文：不格物、不致知、如何説是能盡其性。盡性亦止是誠、誠便物格、物格便知至。致知格物是明誠之義、

物格知至是誠明之旨。)

㊴『榕壇問業』巻五、五頁。(原文：易曰『窮理盡性、以至於命』、又曰『樂天知命、故不憂樂』。樂天不從好學、此樂竟從何來。如良知不繇致知、此良究竟何至。……不是不學不慮訓作良也。)

㊵陳來『宋明理学』、遼寧教育出版社、一九九二年版、三六八頁を参照。

㊶『榕壇問業』巻一二、一～二頁。(原文：大家問、「如何是此心真正面目。」某云、「譬如日光晃晃陀陀、為雲影所蔽、漏出光隙射於巖阿、或着霧雨、即成虹霓、豈是日光正面。」……「身心原無兩物、着物便是妄意。意之與識、識之與情、情之與欲、此數者附身而起、誤認為心、則心無正面、亦無正位、都為意識情欲誘向外去。」……「若論格致源頭、要曉得意識情欲俱是物上精魄、不是性地靈光也。」……「如曉得忿懥、恐懼、好樂、憂患、俱是物感、從身而起、不從心生、則定靜中自然安慮。人到安慮始識此心真正面目。」)

㊷『榕壇問業』巻一二、五頁。(原文：如從心起則是要着、如從身起則是後着。知見覺聞皆從心起、情欲畏惡悪皆從身起。人從此處看不分明、所以顛倒。如看得分明、則腑臓官骸個個是性光所攝。)

㊸『榕壇問業』巻一二、十二頁。(原文：如要實做、須就夢寐中間、認出神之非形、情之非識。情形動處、其實非心、神識靜中、未必是性。再破神識、以納心端、重合形情、以歸性始。如此十年、洞見天地日月星辰、纔有定靜田地。)

㊹『榕壇問業』巻一二、三～四頁。(原文：中人所患、不見心體、常被事物驚怪。賢人所患、不見功夫、便落無忌憚裏去。……譬如一天、備得二氣五行、留不得一點雲霧、雲霧盡淨、經緯盡呈、纔見天之正面。風雨晦冥、日光常在、入夷出晉、明體自存。此便是盡存正在的消息、人曉得天之與日、纔曉得性之與心。曉得自存正在、纔曉得本體工夫不已無息。格得此物、十倍分明、始信得意識情欲是心邊物、初不是心。風雨雲雷是日邊物、初不是日。性之與天皆備萬物、不着一物。心之與日不着一物、乃照萬物。只此兩端、原無二物。知此一事、更無他知。)

㊺『榕壇問業』巻一五、二十頁。(原文：本明者是體、此明明者是用。)

㊻『榕壇問業』巻一、三頁。(原文：明是知之晶光、慮是知之照耀。)

㊼『榕壇問業』巻一六、七頁。(原文：致知之知是明明之知、知至之知是本明之明。)

㊽『榕壇問業』巻一八、四頁。(原文：定後之慮、去「億」一丈、去「空」一尺。空是物格無物、天命以前上事。億是因意生知、人生以後下事。「屢空」是天人隔照之間、「屢中」是物理隔照之間。譬如一事當前、有是有非、有得有失、屢空、人只説我生以來、與物平等、初無是非、初無得失。屢中、人便説某處是非、某處得失。至人看來、安慮之中、萬物畢現、空亦不空、中有不中、是非得失、如天命然、一絲一毫、洞見難逃。如此便説屢字不得、説無不中不得、無不空不得、所以説空。)

㊾『榕壇問業』巻一〇、九～十頁。(原文：性涵動靜、只是中和、任他萬物、無情無識、有氣有知、都是中和生聚得來、蕃變得去。中和藏處、

只是一獨、如萬物歸根蟄伏時候、個個有戒慎恐懼的意思。中和顯處、只是一節、如萬物敷條生育時候、個個有議度數、制德行的意思。無過不及、不驚不怪。……此理極是尋常、只自家性地、看不明白耳。自家性地、看得明白、比人照物、動靜一般、自然喜怒不傷、哀樂得度、萬物伏藏、與他共獨、萬物蕃變、與他同節。雖有氣質情識、種種不齊、都為性光收攝得盡。此理朗然、與外道傍門千里萬里之別。……作用是性光、包羅是性體、如説中和、則無復體用分處。）

(50) 『榕壇問業』巻一〇、十五頁。（原文：靜時與萬物守獨、動時與天地同節、一個中和、包裹萬有。）

(51) 『榕壇問業』巻一八、三～四頁。（原文：阿難微心、似與吾儒不別、只欠戒懼一着耳。）

(52) 『榕壇問業』巻二、二頁。（原文：只是戒慎恐懼。且是君子小人在中庸中了無分別、只有戒懼與無忌憚便天淵之別了。）

(53) 『榕壇問業』巻一四、十四～十五頁。（原文：太極與陰陽、總是一個、動極處正是不動所在。……要曉得此物動極實是不動、所以隨寓能安、入群不亂、不要光光在靜處坐尋起生義。）

(54) 『榕壇問業』巻九、十七～十八頁。（原文：戒慎恐懼不睹不聞、千知萬能都此端所造。……格物工夫從此造起、明體漸露、漸漸光明。漸到日月霜露之外、漸到天地萬物為一、所謂知至、所謂意誠也。周濂溪云、「動而無靜、靜而無動、物也。動而無動、靜而無靜、神也。物則不通、神妙萬物。」如濂溪此語、猶是未嘗格物。天下無無動無靜之物、有常動常靜之神。『中庸』一部、説天地夫婦鬼神、通是此物。知獨者該萬、知萬者還獨、知一者該兩、知兩者還一、如是格物工夫、只從兩端細別。）

(55) 『明儒学案』巻五六、一三三七頁。（原文：聖門喫緊入手處、只在慎獨。自不睹聞、自未發以至已發、隱微顯見、何時離得中字。）

(56) 同上（原文：大抵戒慎則時時做得、不戒慎則時時做不得。擇乎中庸不能期月者、畢竟於隱微去處工夫不到。……隨他説時中變化、我只管是刻刻獨知、再勿隨他横生手脚。）

(57) 『明儒学案』巻五六、一三四三頁。（原文：此處隱微、未顯未見、然到顯見、却無復致力之處。正在獨知處、衷曲自語、事事見得自己不是、有一兩處鬱卒未達、盡力托出、便是誠明路頭。克治與存養、非有兩様工夫。）

(58) 『明儒学案』巻五六、一三五〇頁。（原文：忿懥等項、所不得其正者、只是從身覓心、修箇不上。戒慎恐懼、所能得其正者、只是從心覓身、隱顯分明也。）

(59) 黄道周自身が「如不於文藝一途指出是聖賢晤對、滴滴還源、如此波瀾、何所底極。……文藝、講解正是兩澤相麗處。」（『榕壇問業』巻一、九頁。）と記している。

(60) 『聲無哀樂辯』、『黄漳浦集』巻一四、十六頁。（原文：聲猶臭矣、聲之有哀樂、猶臭之有甘苦、臭不無甘苦、何云聲遂無哀樂。）

(61) 同(60)。（原文：如聲不能使人哀樂、則味均不能使人甘苦也。）

㉒ 同㊵。（原文：聲有哀樂、色有慘舒、貌有榮瘁、此三者皆不及情而名存焉。聞聲有哀樂、受色有慘舒、觸貌有榮瘁、此三者皆不在形而實著焉。）

㊳ 同㊵。（原文：味有甘、嗜而甘之亦曰甘。味有苦、毒而眞之亦曰苦。）

㊴ 『演白馬』、『黄漳浦集』巻三三、三頁。（原文：白馬非馬也。言白則離馬、言馬則離白、故言白馬非馬也。二不可以為一、名不可以為實、二名一實、乃減其質。故言二曰二、言五曰五、言七曰七。言二五、非七也。言白曰白、言馬曰馬、言白馬曰白馬。言白馬、非馬也。）

㊶ 『演白馬』、『黄漳浦集』巻三三、四頁。（原文：言賞馬、非賞白馬也。言殺白馬、非殺馬也。）

㊷ 同㊶。（原文：白以方雨、馬以方水、言雨之非言水。馬以比木、白以比薪、言木之非言薪。）

㊸ 同㊶。（原文：故離馬思白者坐有得白、合白名馬者終無以得焉。）

㊹ 同㊶。（原文：賞忠臣非賞臣。但し「殺楚人非殺人」は『演白馬』に見当たらない。訳注(33)参照。）

㊺ 『演白馬』、『黄漳浦集』巻三三、五頁。（原文：鳥則能飛、飛則非鳥。狗則能逐、逐則非狗。靜以相體、動以相意、一以觀形、二以揣義。）

㊻ 『演白馬』、『黄漳浦集』巻三三、四頁。（原文：師曠之瞽衛君、非瞽君也。）

㊼ 黄道周の『博物典匯』に天象を論じて「其不能不差者、亦理勢之所必至。」（巻一）と記す。

訳注

(22) 中國哲學思想要籍叢編『榕壇問業』（上・下）廣文書局印行、民國六十四年四月本に拠れば、この序文の筆者については、「乾隆十五年、歳次庚午季夏日、賜進士出身、中憲大夫、福建分巡、巡海汀漳龍道、按擦使副使、加一級前工科給事中、欽命巡察福建臺灣等處地方、兼提督政高密、單德謨譔」とある。なお廣文書局印行『榕壇問業』（上・下）は、海澄後學郭文欲晴嵐重刊本であり、「國立中央研究院歴史語音研究所図書之印」があることから同所蔵書に拠る。

(23) 原文：夫有明之代、自正統以還、金溪、鵝湖之説、得姚江、江門而遂盛。分歧別幟、與考亭為觭角者、此倡彼和。士大夫幾是非互淆、黑白莫辨。先生起自閩海、辭而闢之、觀其函丈發端、則以格物致知、物格知至為第一要義、亦可知其立教之所尚矣。是書也、雖卷帙無多、而崇正黜邪、矯枉歸真、謂其為經書功臣、洛閩宗派也可。

(24) たとえば「知を致（いた）すは物を格（きた）すに在り（致知在格物）」がある。

(25) 「忿懥（ふんち）」は憤怒の意。

(26) 『大学』の「定静安慮」の境地を指す一文である。原文：知止而後有定、定而後能靜靜、靜而後能安、安而後能慮、慮而後能得。

(27) 『論語』先進篇に見える言葉で、顔回が「屢空」すなわち常に米櫃が空であり、子貢は常に予測が「屢中」すなわち的中することをいう。原文：子曰、回也其庶乎。屢空。賜不受命而貨殖焉。億則屢中。
(28) 原文：喜怒哀樂之未發謂之中。
(29) 原文：（君子）戒慎乎其所不睹、恐懼乎其所不聞。
(30) 原文：君子慎其獨也。
(31) 「忿懥等項」とは、忿懥・恐懼・好楽・憂患の四つを指すと考えられる。
(32) 『聲無哀樂辯』（『黄漳浦集』巻一四、十六頁）に「曾子含憂、蓋七日而不食。」とある。
(33) 原文：賞忠臣之非臣（、殺死黨之非黨。）

（二〇一五年九月二十九日受理）