

薛瑄の「復性」思想

——明代朱子学派の一面——

井川義次

はじめに

従来、中國思想史において、明代という時代は、朱子学の官学化（硬直化）、陽明学の隆盛の時代として位置づけられてきた。確かに、明代思想をあつかう論文・著作が、陽明学によく言及するのに対して、朱子学に関しては魅力に乏しいものとして取り上げられることが少なかつたように思われる。明代朱子学は、保守的なものであり、発展性がみられないという評価が一般的である。この評価は一面的なものであって、官学であるが故に、広範な影響力をもっていたということが軽視されがちである点は問題であったと思われる。

『四庫提要』の『明儒学案』の条は、明代思想の二潮流である朱子学派と陽明学派に関してつぎのように述べている。

大抵、朱陸門を分かちて以後、明に至りて、朱の伝は流れて河東と為り、陸の伝は流れて、姚江と為る。⁽¹⁾

姚江とは、王陽明を祖とする姚江学派を指す。一方、河東とは、薛瑄を祖とする河東学派のことである。本稿では、この河東学派、とりわけその筆頭に位置する薛瑄を取り上げ、明代朱子学の一面を見ようと思う。お薛瑄の資料としては、四庫全書本『讀書録』『讀書統録』を使用し、また「叢書集成初編」所収の『薛文清公讀書録』を参照した。

一 「性」の思想

薛瑄は、明の太祖の洪武二十二年（一三八九）、山西省河津に生まれ、天順八年（一四六四）六月に卒している。永樂十九年（一四二一）三十三歳で進士に登り、広東監察御史を授けられ、後には山東提学僉事、大理左少卿に挙げ

られた。その後、太監王振に妬まれ、死罪になりかけたが許されて故郷に帰った。家に居ること七年、景帝の即位（一四四九）とともに大理寺丞に薦められた。後に、英宗の復辟（一四五七）によって大理寺卿、礼部左侍郎兼翰林学士に至っている。官をやめてからは家に居り、教学に従事した。

早くより周程の学を学び、『性理大全』を手録し、思うことがあればメモをとり、性理の学に没頭したという。成化元年（一四六五）、文清と諡され、隆慶六年（一五七二）、孔子の廟庭に従祀された。人は彼を先儒薛子と称した。⁽²⁾

『明儒学案』によると、薛瑄の学はつぎのようである。

「先生、復性を以て宗と為し、濂洛を鵠と為す。著すところの『読書録』は、大概、太極図説・西銘・正蒙の義疏たり」（『明儒学案』「河東学案」⁽³⁾）。また薛瑄の弟子、張福昶が編集した『薛文清公読書録』の序文では「今の人、利欲に汨没する所以の者は、大都、天人性命の説講せられず、大本大原の在る所に昧ればなり。……今読書録の一書を觀るに、復性を以て本と為し、主敬を以て要と為す。しかして其の原は総じて太極に帰す⁽⁴⁾」と述べられる。また清代の「正誼堂全書」に集められた『薛文清公読書録』の原序では「有明一代の人物は、首めに河東薛敬軒先生を推す。

先生、書においては、読まざる所無し。周程張朱を根柢とし、復性を以て宗と為し、居敬窮理を以て要と為す⁽⁵⁾」とあり、すなわち「復性」という概念が薛瑄の思想の中心であり、それは周張以来の道学の根本を継承するものであったというのである。

実際、彼は「性」を中心とする周張二程の伝統こそが孟子以来の道統を継ぐものであると断言している。

宋の河南の二程夫子の出るに至りて、始めて以て千載不伝の統を接ぐことあり。ここにおいて「性即理なり」を發明し、以て道の大原の天に出ることを見せり。⁽⁶⁾（『敬軒文集』「平陽府儒学重修記」）宋の道学の諸君子、天下万世に功有ること、勝げて言うべからず。

性の一字の如きは、孟子より以後、荀楊以来、或は以て惡と為し、或は以て善と為す。議論を混すこと紛然として決せず。天下の学者、従る所を知る莫し。程子の「性即理なり」の言、出るに至りて、然る後に、性の本善にして、惡無きを知る。張子の氣質の論明らかにして、然る後に、性に不善有るものは、乃ち氣質の性にして、本然の性にあらざることを知るなり。（『読書録』卷三⁽⁷⁾）

薛瑄はかくのごとく「性」を中心において宋学の炬火を

引き継ぐとしていたのである。そこで役の「性」を論ずることになるのだが、その前に、「性」に関する学説を簡単に見て置きたい。

中国思想史上、「性」を論じて有名なものに『孟子』がある。孟子は人間固有の「性」を、「人の性の善なるや、猶お水の下に就くがごとし。人に不善有ること無く、水に下らざること有ること無し」(『孟子』「告子上篇」⁽⁸⁾)と、人間の道德能力であり、善なるものとして規定した。下つて唐代には人間の「性」には上・中・下の三品があるとする韓愈の性三品説が現れている⁽⁹⁾。

こうした、性説の流れの中で、孟子の性善説を儒教の正統を継ぐものと見なし、それを徹底したのが、唐代の李翱であった⁽¹⁰⁾。薛瑄は直後、李翱について論じてはいないが、ここでは比較の便のために李翱の「復性」説に触れておきたい。

李翱はその『復性書』のなかでつぎのように述べている。

人の聖人と為る所以の者は、性なり。人の其の性を惑わす所以の者は、情なり。喜怒哀懼愛惡欲の七者は、皆情の為す所なり。情既に昏ければ、性斯に匿る。

(『復性書』上)

問うて曰く、桀紂の性は、猶お堯舜の性のごときなり。其れ其の性をみざる所以の者は、私欲好惡の昏す所なり。性の罪にあらざるなり。曰く、不善を為す者は、性にあらざるか、と。曰く、あらざるなり。乃ち情の為す所なり。情に善あり、不善あり。しかして性に不善無し、と。(『復性書』上)⁽¹²⁾

李翱は人の「性」は聖人も凡人も同じであるとしている。つまりあらゆる人間にとって「性」は善であると彼は考えるのである。ところがその「性」に差異が生じるように見えるのは、「情」というものが介在して、その「性」を惑わすからだという。それゆえ、「情」に惑わされずに、善なる「性に復する」ならば、凡人であっても聖人となることができるのである。彼がそのことをストレートにいう言説には「其の性に復する者は賢人なり」(『復性書』上)⁽¹³⁾、あるいは「聖人は人の性皆善にして、以て之に循い息まざれば、聖に至るべきことを知る」(『復性書』上)⁽¹⁴⁾などがある。この「性に復する」説は、先の韓愈の性三品説とは、かなり異なっている。

韓愈は、「性」を上・中・下と区別し、互いに変換不能なものであるとしていた。これに対して李翱は、「性」が善であるという根本的な同一性を認めつつ、しかしそれ

を固定的なものとはみなさず、教化・修養して、変換することが可能であると考え、その「性」に復すべきことを主張したのである。

ではその「復性」の方法はどのようにするのか。李翺はこういう。「或るひと問うて曰く、人の昏きや久し。將に其の性に復せんとする者、必ず漸あらん。敢えて其の方を問う、と。曰く、慮らず思わざれば、情則ち生ぜず。情既に生ぜざれば、乃ち思いを正すことを為す」(『復性書』⁽¹⁵⁾中)と。すなわち、余計な思慮を働かせなければ、「情」は生じないのである。「情」が生じなければ、「性」を感わすことがない。したがって、「性」に復することができるといのである。こうして「性」に復することができれば、「其の心寂然として、天地を光照」(『復性書』⁽¹⁶⁾中)するという状態に立ち到ることができると。すなわち「寂然として動かず、感じてついに天下の故に通ず」(『復性書』⁽¹⁷⁾中)と、「復性」することによって天下のあらゆること、天下の本質を把握することができると考えているのである。

ところで、李翺の説く「慮らず、思わず」して情を生じさせず、それによって「性に復する」という思想は、人間にとつては不可能事だとして、朱子によって批判されてい

る。すなわち「李翺の復性は則ち是なり。情を滅して以て性に復すると云うは則ち非なり。情は如何んぞ滅す可けんや。此れ乃ち釈子の説なり」⁽¹⁸⁾と、朱子の取らぬところであった。薛瑄は李翺には言及していないが、この点は、朱子の立場を継承していると思われる。

李翺の、己一身において天下に通ずる絶対的善である「性」と、「性」を感わす否定的原理である「情」という主張は、朱子によって情の面では否定されているもの、しかし、「性」と「情」との両面を考慮しながら「性」論を展開する考え方は、やがて宋代道学に連なるものであった。そこで宋代の「性」の思想の展開ということになるのだが、その問題は、薛瑄の「性」の思想との比較において述べることとし、まずは薛瑄の「復性」論を見てゆこうと思う。

二 薛瑄の「性」と「理」

薛瑄は、宋学を継承するだけで発展させなかったといわれている。⁽¹⁹⁾しかし実際のところ、たんに継承したというよりも、独自の発展をみせたと思われるところもかなりある。そこでまず宋学を継承している面から見てゆこう。

たとえば、薛瑄には「天道流行するは、命なり。人に賦

するは性なり」(『読書統録』卷四)⁽²⁰⁾という語がある。これは朱子が「天の賦する所を命と為し、物の享る所を性と為す」と述べていることを受けるものである。すなわち「性」が天に起源をもつことについて、薛瑄は朱子を継承しているのである。また「性」が、万物に遍在することについては、薛瑄は程伊川を継承している。すなわち「天下に性外の物無く、性在不ざる無し。故に道は離る可からず」(『読書録』卷一)という言葉は、程伊川の言葉をそのまま受けたものである。⁽²²⁾またつぎのようにも述べる「程子言えらく「性即理なり」と。故に天地の間に満つるは、皆理なり。即ち天地の間に満つるは皆性なり。此れ内外を合するの道なり」(『読書統録』卷十二)⁽²³⁾薛瑄はこのように朱子や程子の思想をうけついでいたのである。しかし彼は、彼自身の思想をそれよりも一歩進めるのである。たとえば彼は「天地万物、惟だ性の一字のみ括尽す」(『読書録』卷二)⁽²⁴⁾と述べて、「性」を強調する。すなわち程伊川が万物を「性」において見ていたことをさらに尖鋭化しているのである。この点からみて、薛瑄においては「性」の概念は程子よりもより強い意味が与えられているといえるだろう。こうした進展は、実は程朱の思想に加えて、張載の「性は万物の

一源」(『正蒙』「誠明」篇)⁽²⁵⁾という考えを契機とするもの

であった。すなわち彼は道学の多くの伝統をすべて一身に受けとめ、自らの学を進めようとしていたといえるのである。

さて薛瑄は、上述のように人間から天地万物の理にいたるまで、すべてが「性」によって貫かれていてと考えていた。そしてその思想のさらなる特徴は「太極は只だ是簡、性の字なり」(『読書録』卷三)⁽²⁶⁾と、「太極」をも「性」であると規定するところにあった。これは「性」を普遍化し、またほとんど客観化することによって、その根源的性格を一層強調しようとしたものといえるだろう。「性」を「太極」と関連づけるのは、朱子も行わなかったわけではない。たとえば「性は猶お太極のごときなり。心は猶お陰陽のごときなり」(『朱子語類』卷五、性理二)⁽²⁷⁾や、「性は是れ太極渾然の体なり。本より名字を以て言う可からず」(『朱子文集』卷五十八、「答陳器之、問玉山講義」)⁽²⁸⁾などがそれである。しかし朱子においてはこうした用例は、実は非常に少ない。⁽²⁹⁾朱子の場合、「太極」と併記されるのは、むしろ「理」の方が圧倒的に多い。『朱子語類』の冒頭から「太極は只だ是れ天地万物の理なり」(『朱子語類』卷一、太極天上)⁽³⁰⁾と述べているし、そのほかにも「太極の義は、正に理の極致を謂うのみ」(『朱子文集』卷三十七「答程可

久』第三書⁽³¹⁾)とあるように、ほとんど枚挙にいとまがない。

これに対して、薛瑄が「性」を「太極」とむすびつける例は、先に見たもの以外にも非常に多い。朱子の「太極」が「理」的であるとすれば、薛瑄の「太極」はまったく「性」であるともいえるのである。そして彼は、「性」をたんに「太極」にむすびつけるのみでなく、さらに周濂溪の『太極図説』の「無極而太極」とも関連づける。すなわち『読書録』の巻頭において彼は「無極にして太極とは二つ有るにあらざるなり。無声無臭を以て言えば之れを無極と謂い、極至の理を以て言えば之れを天極と謂う。無声無臭にして至理存す。故に無極にして天極と曰うなり。性を以て之れを視れば、兆朕の窺うべき無くして至理成な具わる。即ち無極にして太極なり」(『読書録』卷一)⁽³²⁾と、主張しているのである。そのほかにも「性は万善の源なり、即ち無極にして太極なり」(『読書統録』卷一)⁽³³⁾など、その論は非常に多いのである。このように薛瑄は「性」が根源的なものであることを徹底して強調したのである。

ところで朱子は、周濂溪の「無極而太極」を「無極にして太極とは、只だ是れ無形にして理有るを説うなり」(『朱子語類』卷九十四、周子之書)⁽³⁴⁾と解釈している。すなわち

「無極にして太極」を、形態をもつ以前の「理」と解するのである。こうした朱子の解釈を敷衍すると、薛瑄の「性」とは、この朱子の「理」に等しいものという理解も可能となる。事実、薛瑄は「太極とは性理の尊号なり。道とは太極たり、理とは太極たり、性とは太極たり、心とは太極たり、その実は一なり」(『読書統録』卷一)⁽³⁵⁾と述べているのである。こうしてみると、薛瑄においては、「太極」と「理」「性」「心」は、ほとんど等しいものということになる。すなわちこれは「性即理」ということになるであろう。彼が「性即理」の立場に立っていたのは、すでに見たように、「程子言えらく、性即理なり」と程子を肯定的に引用していたことから明らかである。しかし彼のいう「性即理」とは、程子のそれを越えていた。すなわち薛瑄の「性」は、「無極にして太極」なるものであり、すべてを「性」においてとらえようとする壮大なものであったからである。

ところで朱子も程子の「性即理」の立場を継承していた。しかし朱子は「即」を等号の意味に考えていたわけではない。朱子は薛瑄ほどに「理」と性とを一致させてはいなかった。彼はそれらを互換不可能な上位概念と下位概念の相即性としてとらえていたと思われる。たとえば「天地の間、理有り氣有り。理なる者は形而上の道なり。物を生

ずるの本なり。気なるものは形而下の器なり。物を生ずるの具なり。是を以て人物の生ずるや、必ずこの理を稟けて然る後に性有り、必ず此の気を稟けて後形有り、其の性其の形、一身を外れずと雖も、然れども其の道器の間、分際甚だ明らかにして乱る可からず」(『朱子文集』五十八、³⁶「答黃道夫書」)と述べている。つまり「理を稟けて然る後に性」があるとしていたのである。³⁷

かくして薛瑄の「性」は、朱子と比べて、その位置をより高い根源的などころにおいていたといつてよいだろう。

三 「復性」思想

さて以上見た通り、薛瑄は「性」が万物における最も根源的なものであると見ていた。しかし彼は単純に「性」を根源的なものであるという一様な性格しかもたぬものと考えていたわけではない。「性」はその根源的な位置から発する多様な側面をもち、そしてその「性」の発露においては、さまざまな差異があることにも言及している。それは程伊川や朱子が、「理一分殊」の概念で、天地間に存在する理は一つであるが、同時に個々の事物がもつ本来的な特殊性を説いたことを受けるものであった。そして薛瑄はこの概念をさらに敷衍して、一なる性が万善に散在するとも

述べるのである。たとえば「一性散じて万善と為り、万善は一性に原づく。一本の万殊、万殊の一本なり」(『読書統録』卷四)³⁸。またこのことはつぎのような文からもうかがわれる。

元亨利貞は天の命なり。仁義礼智は人の性なり。「仁義礼智の」四者は惟だ人のみ天(「の元亨利貞」と合して其の全きを得。「しかし」)人の中に就きて之を細分すれば又、氣質の清濁・通塞の齊しからざる有り。全き全き者有り、全きの半ばなる者有り、全きの少なる者有り、皆全きの能わざる者有り。其の品、蓋し勝げて計うること能わず。物に至りては、則ち氣質に拘せられて、愈々全くすること能わざるなり。木は仁の性を得、火は礼の性を得、金は義の性を得、水は智の性を得るが如きは、皆な「たがいに」相い通ずる能わざるなり。蜂蟻は義の性を得、雉鳩は智の性を得、虎狼は仁の性を得、豺獺は礼の性を得るも、亦た尽く推す能わざるなり。是れ則ち同じき者は性理の(39)一源、異なる者は氣質の万殊なり(『読書録』卷五)

この文の「元亨利貞は天の命なり、仁義礼智は人の性なり」と同主旨の文は朱子の『小学』の題辭や『朱子語類』卷六に見えている。すなわち「元亨利貞は天道の常なり。

仁義礼智は人性の綱なり⁽⁴⁰⁾、あるいは「仁義礼智は便ち是れ无亨利貞なり」などである。薛瑄は朱子のこのような見方を継承し、「仁義礼智」こそが「无亨利貞」の天命に通貫する四つの徳であると考えられる。そしてその四者を得てこそ、全き性となると考えたのである。そしてその全き性は天に通貫する。それゆえ、その点においては、薛瑄は天地万物も人も、一つの性において貫通される「天人合一」の立場に立っていたといえよう。すなわち「同じき者は性理の一元」という結論がそれである。

また右の文においては、薛瑄はそうした天地を貫く「性」も、具体的な存在において発現する場合には、またそれぞれに応じた多様性をもつものと見ていた。「蜂蟻」や「雉鳩」や「虎狼」や「豺獾」などそれぞれがそれぞれの「性」をもっているのである。しかしこうした存在はその「性」を「尽く推す能わざる」不完全なものであった。これに対して人間は、他の存在同様に、「性」を受けているものであるが、その受けている「性」を素朴なままにとどまらせず、より完全なものに成就しうる特別なものであった。とはいえ、特別な人間の中にもさらに違いがあった。それは「異なる者は氣質の万殊なり」とか、あるいは「氣」の多少による「全きの全き者」「全きの半ばなる者」「全きの少

なき者」「全きの能わざる者（全くすることのできないもの）」の区別がそれであった。

こうした「性」の根源的な同一性と同時に、その間には差異が存在しうることを認めようとする考え方は歴史的な流れの中に見た場合、李翺の「性」の同一性説と、韓愈の性の差異説とを調和するところに位置するものと考えられる。

さて薛瑄は「本然の性は理一なり、氣質の性は分殊なり」（『読書録』巻七）と述べている⁽⁴²⁾。この「本然の性は理一なり」は先の文の「性理の一元」に当り、「氣質の性は分殊なり」は「氣質の万殊」に当る。すなわち彼は純粹至善の「本然の性」を認め、また「氣質の性」を認めていることになる。彼は「理」と「氣」の相互関係を認めているのである。しかし彼の重点はやはり「理」にあったというべきであろう。それは彼が「理」を論ずる際、その主動的役割を強調しているところに示される。たとえば「理氣先後を分かつ可からずと雖ども、然れども氣の是の如き所以の者は、則ち理の為す所なり」（『読書録』巻四）⁽⁴³⁾、「理は主たり、氣は客たり。客には往来有り、皆主の為す所なり。然して主は則ち与に俱に往かず」（『読書録』巻五）⁽⁴⁴⁾、「消息するものは氣、然して消息する所以の者は理なり」（『読書

録』卷五⁽⁴⁵⁾と述べている通りである。このように「理」と「氣」の関係について見るならば、薛瑄は、「理先氣後」説に傾いていたといえるであろう⁽⁴⁶⁾。

以上見てきたように薛瑄は「性」を天与のものであり、また根源的なものであると考えていた。薛瑄は「性は蓋し天人合一の道なり」(『読書録』卷六⁽⁴⁷⁾)と述べ、性において人が天と結び付くと指摘する。そして彼はその天与の根源的「性」に「復」ること、すなわち「復性」こそが、人間が天地とその徳を合する道であると説いたのである。すなわち「性即理なり。理は即ち堯舜より塗人に至るまで一なり。故に性に復すれば則ち以て堯舜の道に入るべし」(『読書録』卷八⁽⁴⁸⁾)と。

では、その「性に復する」とは具体的にどのようなことか。薛瑄はつぎのように考える。

元亨利貞、仁義礼智の道、古今に流行し、宇宙を充塞す。物として有らざる無く、時として然らざる無し。

聖人は之を性として尽くさざる無く、賢者は此れに復して其の至らんことを求む。凡民は則ち、日々に用いるも知らざるなり(『読書録』卷一⁽⁴⁹⁾)。

このように、「復性」とは薛瑄にとって徳目の実践にほかならなかった。薛瑄は、自らの「性を知る」ことが肝

要であると述べる。「学を為すは只だ是れ性を知り性に復するを要するのみ。朱子の所謂、其の性の有る所を知りて、之れを全くするなり」(『読書録』卷二⁽⁵⁰⁾)と。朱子を受けける薛瑄にとって「性を知る」とは、自らが有する「性」を自覚し、認識することである。そして薛瑄にとって「学を為す」ことは「性を知る」ということであった。それは、所与の徳目を全うすることに他ならないのである。すなわち「学を為す」とは、行動的に認識することだったといえるであろう。

そしてその「学を為す」についての工夫をつぎのように具体的に述べている。

下学して上達す。我を知る者は其れ天か。下学とは人事を学ぶなり。上達とは天理に達するなり。人事とは父子君臣夫婦長幼の類の如き是れなり。天理に在りては仁義礼智の性の如き、天に在りては元亨利貞の命の如き是れなり。蓋し父子君臣夫婦長幼の人事に下学するは、便ち是れ仁義礼智元亨利貞の天理に上達するなり。……(『読書録』卷四⁽⁵¹⁾)

そして重要なのはこのような人事上の徳目を着実に実践することである。

学を為すは最も実を務るを要す。一理を知れば則ち一

理を行ひ、一事を知れば、則ち一字を行えば、自然に理と事と相安んじて、虚応不切の患無し。〔読書録〕⁽⁸²⁾
卷三)

かくて薛瑄の「復性」とは、仁義礼智の徳目を実践し、達成する行動的な「学」をその内容とするものであったといえるであろう。

薛瑄は朱子学における「性」の思想を拡充して、「理」や「太極」に等しいものにまで高めた。そしてその「性」に復することを、彼にとっての最終的な目的とした。その実現のために彼が指摘したのは、徳目の実践、行動を通じて認識する「学」ということであった。かくて薛瑄の思想は基本的にはあくまでも朱子学的な枠組みにとどまっていた。しかしその内実において朱子の考えていたままのものには停滞していたのではなく、「性」思想の展開や「学」、あるいは徳目の実践ということを提示することによって、より実践的な方向に進んでいたといえるのである。

注

(1) 「大抵、朱陸分門以後、至明而朱之伝流為河東、陸之伝流為姚江」。

(2) 『明史』卷二八二、儒林一、薛宣伝参照。なお、薛瑄の事績については大目正秀「哲人薛敬軒について」(『師と友』七

(四)、一九五五)に詳しい。

(3) 「先生以復性為宗、濂洛為鵠、所著読書録、大概太極図説、西銘、正蒙之義疏」。

(4) 「今人所以汨没於利欲者、大都、天人性命之説不講、昧於大本大原之所在。……今觀読書録一書、以復性為本、以主敬為要。而其原綫帰於太極」。

(5) 「有明一代人物、首推河東薛敬軒先生。先生於書無所不説。根柢周程張朱、以復性為宗、以居敬窮理為要」。

(6) 「至宋河南二程夫子、始有以接千載不伝之統。於是堯明性即理也、以見道之天原出於天」。

(7) 「宋道学諸君子、有功於天下不可勝言。如性之一字、自孟子以後、荀楊以來、或以為惡、或以為善。混議論、紛然不決。天下学者、莫知所從。至於程子、性即理也之言出、然後知性本善而無惡。張子氣質之論明、然後知性有不善者乃氣質之性、非本善之性也」。

(8) 「人性之善也、独水之就下也。人無有不善、水無有不下」。

(9) 「性之品、有上中下三。上焉者、善焉而已矣。中焉者、可導而上下也。下焉者、惡焉而已矣」(『韓昌黎集』「原性」)。

(10) 高橋進(『無為自然から作為積極へ』文理書院、一九六五)第二篇、第三章、一、「復性書」における李翱の思想」に全文の現代語訳が掲載されている。また功刀正(『李翱の研究』資料編一)白帝社、一九八七)には『復性書』全文とその訓詁が掲載されている。

(11) 「人之所以為聖人者、性也。人之所以惑其性者情也。喜怒

宸權愛惡欲七者、皆情之所為也。情既昏、性斯匿矣。」

- (12) 「問曰、凡人之性、独聖人之性歟。曰、桀紂之性、猶堯舜之性也。其所以不觀其性者、嗜欲好惡之所昏也。非性之罪也。曰、為不善者、非性邪。曰、非也。乃情所為也。情有善有不善。而性無不善焉。」

- (13) 「復其性者賢人」。

- (14) 「聖人知人之性皆善、可以循之不息、而至於聖也」。

- (15) 「或問曰、人之昏也久矣。將復其性者、必有漸也。敢問其方。曰、弗慮弗思、情息不生。情既不生、乃為正思」。

- (16) 「其心寂然、光照天地」。

- (17) 「寂然不動、感而遂通天下之故」。

- (18) 「李翱復性則是。云滅情以復性則非。情如何可滅。此乃積氏之說」(『朱子語類』卷五十九、孟子九、告子上)。

- (19) たとえば『明儒學案』「河東學案」の冒頭部分で黃宗羲は「河東之學、惴惴無華、恪守宋人矩矱」と述べている。

- (20) 「天道流行命也、物所受為性」。

- (21) 「天所賦以命、物所享為性」(『朱子語類』卷五、性理三)。

- (22) 「天下無性外之物而無不在。故道不可離」(『讀書錄』卷一) これは、「天下更無性外之物」(『二程全書』卷十九)をうけたものである。

- (23) 「程子言、性即理也。故滿天地間皆理、即滿天地間皆性矣。此合内外之道也」。

- (24) 「天地万物、惟性之一字括尽」。

- (25) 「性者万物之一源」。

- (26) 「太極只是箇性字」。

- (27) 「性猶太極也。心猶陰陽也」。

- (28) 「性是太極渾然之體。本不可以名字言」。

- (29) 山井鴻「朱子の哲学における「太極」」(『明清思想史の研究』東京大学出版会、一九八〇、八四頁)に「性は太極だ」という説明も、……その例が全くなかったわけではないが、例外的と言つてよいほど少ない」。

- (30) 「太極只是天地万物之理」。

- (31) 「太極之義、正謂理之極致耳」。

- (32) 「無極而太極、非有二也。以無聲無臭而言謂之無極、以極至之理而言謂之太極。無聲無臭而至理存焉。故曰無極而太極。以性觀之、無兆朕之可窺而至理成具。即無極而太極也」。

- (33) 「性者万善之一源、即無極而太極也」。

- (34) 「無極而太極、只是說無形而有理」。

- (35) 「太極者性理尊号。道為太極、理為太極、性為太極、心為太極、其美一也」。

- (36) 「天地之間、有理有氣、理也者形而上之道也。生物之本也。氣也者、形而下之器也。生物之具也。是以人物之生、必稟此理然後有性。必稟此氣然後有形。其性其形、雖不外乎一身、然其道器之間、分際甚明不可乱也」。

- (37) 大濱皓(『朱子の哲学』東京大学出版会、一九八三)四章「性」では、朱子が『論語或問』卷十七において、程伊川「礼即是理也」の解釈に關連して「如曰礼者理也、亦言礼之属乎天理以對己之属乎人欲。非以礼調理而真可以此易彼也」と述べて

いるところから、朱子が「性即理」は理の部分的同一性の相即であって、性を理に、理を性に置き換えることはできないと考えていたと述べる。

(38) 「一性散為万善、万善原於一性。一本万殊、万殊一本也。」

(39) 「元亨利貞天之命也。仁義礼智人之性也。四者惟人与天合而得其全。就人中細分之、又有氣質清濁通塞之不齊。有全之全者、有全之半者、有全之少者、有皆不能全者。其品蓋不能勝計也。至於物、則拘於氣質、愈不能全矣。如木得仁之性、火得礼之性、金得義之性、水得智之性、皆不能相通也。蜂蟻得義之性、雌鳩得智之性、虎狼得仁之性、豺獮得礼之性、亦不能尽推也。是則同者性理之一源、異者氣質之万殊。」

(40) 「元亨利貞天道之常道、仁義礼智人性之綱」(朱子『小学』題辭)。

(41) 「仁義礼智便是元亨利貞」(『朱子語類』卷六、仁義礼智等名義)。

(42) 「本然之性理一也、氣質之性分殊也。」

(43) 「理氣雖不可分先後、然氣之所以如是者、則理之所為也。」

(44) 「理為主、氣為客、客有往來、皆主之所為而主則不与俱往。」

(45) 「消息者氣而所以消息者理」。

(46) 佐野公治「明代思想前半期の思想動向」(『日本中国学会報』二六、一九七四)は薛瑄が朱子の矛盾を克服し「理氣相即」説を提示したとみている。一方、侯外廬主編の『宋明理学史』(人民出版社、一九八四)下巻、第一編、第五章「薛瑄、吳与弼的思想」では、薛瑄が「理先氣後」説にたっていたと指

摘する。

(47) 「性蓋天人合一之道也」。

(48) 「性即理也、理即堯舜至於塗人一也。故復性則可以入堯舜之道」。

(49) 「元亨利貞、仁義礼智之道、流行古今、充足宇宙。無物不有、無時不然。聖人性之而無不尽、賢者復之而求其至。凡民則日用而不知也。」

(50) 「為学只是要知性復性而已。朱子所謂知其性之所有而全之也」。

(51) 「下学而上達、知我者其天乎。下学学人事、上達達天理也。人事如父子君臣夫婦長幼之類是也。天理在人如仁義礼智之性、在天如元亨利貞之命是也。蓋下学父子君臣夫婦長幼之人事、便是上達仁義礼智元亨利貞之天理也。……」。

(52) 「為学最要務矣。知一理則行一理、知一事、則行一事、自然理与事相安、無虛心不切之患」。

(筑波大学大学院)