

日本中國學會報 第六十七集  
二〇一五年十月十日 發行 拔刷

許三禮の海昌講會と黃宗羲 「海昌五經講義」

新田元規

## 許三禮の海昌講會と黃宗羲「海昌五經講義」

### はじめに

黃宗羲（萬曆三八（一六一〇）—康熙三四（一六九五））は、「泰卦講義」「七月流火講義」「洪範五皇極講義」（以下「洪範皇極講義」と略記）「春王正月講義」「儒行講義」という五篇の講義を残している。『易』『詩』『書』『春秋』『禮記』について、それぞれ一題ずつが残されていることから、本稿では暫定的に、講義が行われた地名を冠して、「海昌五經講義」と呼ぶことにする。黃宗羲について、經書的一篇・一章節を取り上げて、その文義を確定しつつ理念を引き出すという形式の著作としては、『孟子師說』が知られるが、「海昌五經講義」には從來それほど注意が向けられていない。本稿は、黃宗羲の佚文に相當する「海昌五經講義」を題材に、黃宗羲が、どのような經書解釋を行なっているかを検討する。

本稿では、黃宗羲「海昌五經講義」を検討する上で、講義が行われた状況にも注意を払う。そもそも、「海昌五經講義」は、康熙朝の道學官僚である許三禮が、浙江省海寧縣（「海昌」は海寧の舊名）において催した講學の會の講義録である。海寧での講會の詳細は、許三禮

の『天中許子政學合一集』に記録されており、黃宗羲の「海昌五經講義」も、この『政學合一集』に收められたことで今日まで保存されている。いま、『政學合一集』に残された講會の情報、特に、講義・問答に示された許三禮の思想や一連の論題に目を通すと、講會の雰囲気や、參會者に共有されていた問題圈が浮かび上がる。黃宗羲の講義の主題と内容もまた、この講會という場と密接に關係することは想像に難くない。そこで、「海昌五經講義」を踏みこんで理解するために、講義の背景に當たる講會の概要をあわせて論じ、五篇の講義についても、講會での質疑に示されている許三禮の見解を踏まえて検討を加える。

第一章では、海寧における講學の會について、主催者である許三禮の履歷と學術、講會の時期、參會者、論題などを概観する。論題については、一連の講會全體を見渡してではなく、特に黃宗羲の講義録が殘されている康熙十五（一六七六）年の會に限定して論ずる。

第二章では、「海昌五經講義」の内容を検討する。各篇ごとに、清初の時点で踏まえられているとおぼしい解釋史上の論點を確定し、その上で、許三禮と黃宗羲との間で關心が共有されている部分に注意し

ながら、黄宗羲講義の論旨全體と注目すべき論點を分析する。五題で講じられているのは、『周易』泰卦であったり、洪範皇極であったりと、切り口が定まった感のある定番の論題であつて、黄宗羲がまったくの新解釋を提起するということはおよそ考えられないわけだが、「經書解釋」という形式での思想表現に付随する制約の中で、黄宗羲がどのように理念を引申しているか、また、一篇全體の議論をどのように組み立てているかに特に焦點をあてる。なお、五題の中でも、考證的色彩の濃い「春王正月講義」については簡略な検討で済ますこととする。

## 第一章 許三禮の海昌講會

許三禮（天啓五（一六二五）—康熙三十（一六九一））は、河南省安陽縣の出身、順治十八（一六六一）年の進士。魏象樞・孫奇逢に師事する。<sup>3</sup>程朱學を尊崇し、かつ、「道學と吏治」「理學と經濟」といった具合に、學問と、官僚としての事功との兩立を意識しており、この點では、康熙朝における道學官僚の典型であると言えよう。また、許三禮の同時代にあつて、河南地域では耿介・李來章といった孫奇逢の教えを受けた學者の間でも、程朱學への傾斜が見られ、『孝經』『小學』を重視した教育が盛行しており、この點で、許三禮の思想は出身地域における動向と一致を見ている。<sup>4</sup>

ただし、許三禮は、孫奇逢からの影響のもと、陽明學に親和的な一面が比較的色彩濃く、黄宗羲・李顥等いわゆる陽明學者と好んで交友している。また、顔元のように宋明の學の枠外に出ることをうたう學者にも敬意を拂っており、許三禮自身も、「天」を論じる文脈では、漢・宋の學を超克して眞の聖學を恢復することを標榜している。<sup>5</sup>程朱學か

陽明學かといった性理學の學派區分を措いて、「世運を擔う内聖外王の豪傑への志向を漏らし、それでいて學問としては、着實な實踐躬行を説く」という部分に注目するならば、顔元・潘平格といった學者に近似する面があると言える。

許三禮の學は、右に挙げた傾向のほか、道德の學からは一應獨立したものとして兵・農といった「實政」を論じる點や、象數易に關心を寄せる點など、この時代の思想動向を雜然と取りこんでいるという印象を與える。その中でも、近年、特に研究者の注目を集めているのは、「天」の重視である。清初期において、天の人格性・主宰性を強調し、しかも、漠然と畏敬の對象とするのではなく、具體的な儀禮（祈告・念經）でもつて天に向き合うという動向が士大夫の間に見られる。許三禮もまたそうした動向の一端に位置しており、知縣として赴任した海寧において、縣衙に「告天樓」を建て、朝と夕に、天と祖とを禮拜し、「告天日程冊」に記録していた。<sup>6</sup>第二章で觸れるが、許三禮が、「天」に強い關心を寄せ、かつ、狭く性理學に踴躍して程朱の説を固守する類型の學者でなかったことは、講會における論題の選定や議論の方向性に影響を及ぼしている。

許三禮が、海寧知縣の任にあつたのは、康熙十二年（一六七三）からの八年間である。まず、治安の改善、水利の整備といった民生の面で治績を挙げ、在任四年目の康熙十五年に到つてから、周邊地域の士大夫に呼びかけ、講學の會を催した。黄宗羲（紹興府余姚）・邵光胤（杭州府富陽）は特に師儒としての待遇でもつて招聘され、その他、陳錫嘏・萬言ら寧波府鄞縣の黄宗羲門人をはじめ、浙江地域の名の通つた士大夫が參會者として名前を連ねている。浙江を本籍とする人士以外では、顧炎武の門人・姻戚である潘耒（蘇州府吳江）・徐秉義（蘇州

府崑山<sup>8)</sup>、それに王夫之の友人である周士儀(衡州府衡陽)といった面々の参加が確認できる。徐秉義はこの前年康熙十四年に、浙江郷試の主考官をつとめたが、海昌講會には、地元である海寧を中心に康熙十四年郷試の及第者が数多く列席しており、科擧合格者の顔合わせ會の様相をも呈していた<sup>9)</sup>。許三禮はこれら參會者から、師として遇され、講會の記録中では、「夫子」「許父師」と稱されている。

許三禮の『天中許子政學合一集』の上・中巻は、講會の記録が占めている。その内容は、講會規則(『聖學規』)、講會の會場(『海昌講院圖式』)、講會の進行手順(『海昌講學會規儀注』)、講義録(『海昌講學會語』ほか)、質疑の記録(『聖學問答』ほか)など、質量ともに、充實している。中でも、記録が豊富に残されているのは、開催初年、康熙十五年の講會(丙辰講會)である。同年の時点では、専用の講堂(海昌講院、別名願學堂)は落成しておらず、海寧の安國禪寺(北山)を會場に用いて、一年で全六回十八題が講じられた。十八題のうち、許三禮の講義録と、黃宗羲ら參會者の講義録は、『政學合一集』巻上の「海昌講學會語」に収録されている。「海昌講學會語」には、この他、許三禮の師である孫奇逢・魏象樞の文章と經義が合せて収録されており、黃宗羲の講義が司講によつて読み上げられていたことから考えて、孫・魏の文章と經義も講會の場で奉讀されたのであろう。

「海昌講學會規儀注」によれば、講會では、講義を一題終えるごとに獻禮と祝文の奉讀を行ない、三題を終えたところで、質疑應答を行つており、丙辰講會における參會者と許三禮との間での質疑應答の記録が、「丙辰北山問答」全十八題である<sup>10)</sup>。丙辰講會の十八題は、大部分が四書を取りあげ、『大學』『中庸』『論語』それぞれの首章のほか、「二貫」「良知」といった性理の學にとつて重要な問題を講じた。例外

的に、第三回のみが、五經に取題しており、この回の講義録が、黃宗羲「海昌五經講義」に相當する。

## 第二章 黃宗羲「海昌五經講義」

### 第一節 民本主義の政治論と「眞儒」像

講會が始まった康熙十五年は、黃宗羲、六十七歳、おりしも、『明儒學案』が一應の完成を見た年である。黃宗羲は、この年、許三禮の招聘を受けて二月に海寧におもむき、二か月ほど滞在し、第三回講會において、五經を講じた<sup>11)</sup>。

黃宗羲が講じた五題のうち、「泰卦講義」「洪範五皇極講義」「春王正月講義」の三題は、天・人の關係を主題とする。また、「七月流火講義」「儒行講義」は主題こそそれぞれ、民本主義の政治論と人才論であるが、明末清初期の政治思想を直接に反映しているという点では共通している。五題の選擇の傾向を強いてまとめると、「天人」を扱うか、經世致用の志向が反映されているかであり、許三禮と黃宗羲が關心を共有する問題圏であつたと言えよう。また、許三禮・黃宗羲はいずれも、朱・陸ないし、朱・王の一方を排撃する傾向を持ち合わせず、異説に許容的である。ことさらに性理學内での學派の異同を辨別する趣旨の論題が選ばれていないことも、兩者のこうした思想傾向が影響しているように思われる<sup>12)</sup>。

以下、黃宗羲「五經講義」五篇を、「天人」と關わる三題とそれ以外の二題(「七月流火講義」「儒行講義」)とに大別して、前者から順に検討していく。

#### (一)「七月流火講義」

周の祖先である公劉(后稷の曾孫)は、豳の地に移住すると、農業

につとめて民をいたわり、民心を得て國の基盤を築いた。『毛詩』豳風の七月詩は、周公が、后稷・公劉以來の教化が王業の基礎になったことを述べるためにつくつたとされる（七月詩序）。七月詩は、農業にともなう労苦と人民の生活を重んずべきことを教える點で、『尙書』無逸と主題を共有すると考えられ、二題を組み合わせて經筵が講じられることもあつた。<sup>⑬</sup> 許三禮は、詩三百篇のうちでも、特に豳風を講義の題目に選んだ理由を説明して、「豳風詩は、周王朝が民事を重んじて興隆を果たしたことを述べ、そこには人民の生活の萬端が盡くされている。豳風を讀めば、先王が民事を重んじ、天心に従つたことがわかる」とする（『丙辰北山問答』第七條）。ことさらに「天心」を持ち出す點は、いかにも許三禮らしい大仰な論であるが、豳風七月からどのような大義を引き出すかの基本線は、通説に沿っている。

黄宗羲もやはり、七月詩から、君主が人民の衣食住を充足させるべきことを讀み取る。曰く、七月詩は、人民の農事、狩獵、住居、婚姻、それに君主への奉養を内容としており、豳國の月令に相當する。民の生業・生活が「王事」だというのは、君主は農事の勞苦を知ること、民の生活に安定をもたらすことができるからである。時節ごとの政令として比べてみると、七月詩は、『禮記』月令のように完備していないが、こと民生に關わる事柄については、むしろ七月詩のほうが充実している。七月詩の中で、君主は、民からゆき届いた奉養を受けているが、それは無償の權利というわけではなく、「夫天作之后、非是欲其現成、享此供奉也」、あくまで、君は民の食・住に心を配り、民は君を奉養するという相互關係として行われたのである。こうした君と民の關係のもとでは、禮樂を用いずとも、やわらいだ雰圍氣が醸成されていたのだ、と。黄宗羲は、七月詩から浮かび上がる理想の治世との

對比のもと、後世の君主が、刑政や商工業に氣を取られて、民の生活に注意を向けていないことを批判する。

古人にあつては、農事を理解しないままに、民に對し適切に君として臨むことができた者や、民に君として臨みながら、民をその居所に落ち着かせることができなかつた者はいない。この七月詩とはいえば、無逸篇の解説であり、「居所に落ち着かせた」の具體的内容を述べている。後世の人君は、この趣旨を次第に見失い、強制力でもって従わせることが君主としてのあり方だとし、刑罰や工業・商業を政治の本質だと考えている。天下を治めることは天下を治めることとして、民生は民生として兩者が別々になつてしまつたのである。どうして善治を復活させられようか。（七月流火講義）、「古人未有先知稼穡而能君其民、君其民而不能協其居者。此詩乃無逸之義疏、協居之條目。後之人主浸失此意、以勢力威令爲君道、以刑政末作爲治體。治天下是治天下、民生是民生、兩者竟自分途、焉得復有善治乎。」

「七月流火講義」一篇はこのように、「養民」の重要性を説く明快な民本論である。そして、講義の末尾近くには、「三代は田を授け、民は上に養われた。後世は、民が田を買つて上を養い、さらに横暴な税の取り立てによつて、自身を養いかねている」という表現が見えてくる。

「後世、民は自身で田土を保有し、自身で養っている」といった趣旨の文言は黄宗羲の著作に何度か現れており、溝口雄三氏は、この語に、「民間の財産保有の自己主張」の表れを讀み取っている。<sup>⑭</sup> この語は、「七月流火講義」においては、ここまでに見たとおり、君主に對し、「人民の住居や父母・妻子の扶養のための方策」（『小民室家仰事俯

育之計)に心を配ることを求める議論の締め括りに位置しており、人民の財産保有への意識の高まりを讀み取ることは難しい。

では、「七月流火講義」の場合には、經書講義という枠組みに縛られたがために、「自ら養う」に類した文言が、黄宗羲の經世論中に用いられる類似の文言と、その含意に食い違いを生ずることになったのかといえ、そのように考えることはできない。『明夷待訪録』田制一・二を通觀すれば、君主に對し適切な經濟政策を求めることが議論の主眼であることが確認でき、「自養」の意味も、「七月流火講義」における意味合い——理想としては、君が民を養うべし——と隔たるようには見えない。異なるのは、田制一・二では、租税負擔の軽減や、衛所の屯田で施行されている授田・課税策の應用など、經濟政策の技術論が議論の中心を占めており、一方、「七月流火講義」では、君主の養民のあり方それ自體が表立って論じられていた點である。つまり、田制一・二であれば、「自養」論の背後に、讀み手が自身の思想的展望を根據にして、従来とは質的に異なる君主觀を想定することが一應は可能であるのだが、「七月流火講義」においては、あいもかわらぬ仁惠の君主像が明示されており、行文の外から讀み込みを施す餘地はない。黄宗羲における「後世、民は自分で養っている」論の含意は、「七月流火講義」を参照することでまぎれることなく理解できるように思われる。

「七月流火講義」と同じく、幽風七月詩が、民生を重んずべきことを説くための典據となつてゐる事例として、黄宗羲の友人であり、やはり、東林黨人の子弟である侯方域(萬曆四十六(一六一八)年生)の「正百姓」一篇が擧げられる。侯方域は、同篇において、「七加」(税・兵・刑・力役など七種の負擔)が原因で、人民が「二詭」(利益目的で生

員か胥吏の身分を手に入れる)に奔つてゐる狀況を批判しており、そうした現狀に對置して、幽風七月に見える人民の生計の充實と、人民の勞苦が上に傳わつていたあり様を述べている(『壯悔堂文集』卷十二)。民生を重んぜよ、とは、儒家にとつては常識であり、明確な時代性があるわけではないが、明末清初期に徹底した形で説かれた人民本位の政治論が、幽風七月詩にもとづいた民生重視論にも反映されていると考えられよう。

## (二)「儒行講義」

『禮記』儒行篇では、孔子が魯の哀公に對して、儒者のあり方をこゝと細かに語つて聞かせている。狀況に應じた表情・態度のつくり方、利益・困難に左右されない毅然とした處身、仕えては微祿を氣にせず忠信に勵むさま等々、孔子が擧げる内容は多岐萬端にわたる。北宋の呂大臨は、儒行篇に列擧される儒家のあり方は正しいにしても、同篇における孔子の語り口は、儒家の優越性を示そうとするあまりに厚みを缺いており、「儒行篇」に見えるのは真正の孔子の語ではないのではないか、との疑念を抱いている(衛湜『禮記集說』卷一百四十七)。「儒行講義」は、この呂大臨の懷疑を前提に論じられており(「先儒謂」として引用)、一面では儒行篇の擁護論としての意味合いを持つ。

原來、儒行篇は『禮記』諸篇の中でも注目されることの少ない篇であるが、ことのほか氣節と道義を重んじた明末清初の士大夫にとつて、同篇に描かれた孔子の氣概や出處・言行に筋を通そうとする姿勢は、心に訴えかけるところがあつたと思われる。黄道周が『儒行集傳』を著したのはその一端であり、黄宗羲・許三禮が儒行篇に着目したのもあるいは黄道周を介してのことであろう。許三禮は、儒行篇をめぐる答問において、「儒」とは聖賢豪傑の總稱であつて、後世の「儒門

道學」を堅守することを標榜する手合いとは異なることを説いている（『丙辰北山問答』第九條）。道學者たることと、有用の官僚であることの統一を意識する彼にとつて、儒行篇は恰好の論題であつた。

黄宗羲もまた、この儒行篇を足掛かりに、儒家の形象がともすれば迂腐に傾きがちであるのに抗して、儒家像を、豪傑然とした有用の人才へと立て直そうとする。黄宗羲が考えるに、「全能の人才」であるはずの「儒」は、矮小化されたことでその價値が疑われてしまい、また、天下を擔うような人才はともすれば儒者以外から輩出されていることもあり、そうした豪傑風のあり方は儒家ではないかに思われるに至つてゐる。しかし、本來は、儒行篇に見えているような「大・小すべてを擔おうとする氣風」こそが、儒家のあり方なのである。黄宗羲のこうした議論は、儒行篇の擁護を通じて、儒行篇の孔子像に疑いが向けられてしまうような後世の通念——矮小化された「儒家」像——の克服をはかるものとして理解できるだろう。

ただし、「有用の人才」としての儒家像を回復させるのは、あくまで、「儒行講義」の一半であつて、儒行篇に密着するからにはおのずと、「出處・言行のすべてが宜しきにかなう」という面もおろそかにされていない。黄宗羲によれば、儒家の儒家たる所以は、氣宇壯大であつて、なおかつ、どのような状況においても規矩を踏み外さない點に見いだされる。彼は、眞正の儒家が、出處・言行の一つでさえも天理のあらわれとしておろそかにしないことを、王守仁の言を織り込んで説明する。

（儒行篇に見える儒家のあり方は）自他・出處・貧賤・富貴・生死・利害といったことながらについて、いづれに應對するにも適切である。心體が純一でなければ、どうしてこのようなことが可能であ

ろうか。儒者は、心を對象に修養につとめるのであり、言行すべてについて言葉をあれこれ連ねて説明する必要はない。しかし、言行一つ一つに些かでも瑕疵がある場合には、天理のはたらきがそこに及んでいないのである。陽明先生が、「知は行の主意、行は知の工夫。知は行の始、行は知の成」と言われたのは、どうであらうと、搖らぐことはない。その後、學者は、自由氣ままであることを規模が大きいことであると取り違え、動であることを重んじ、これを心の體とし、結果、「行」を損ねて知に従つてゐる。一方、力行にとりくむ者は、一定した出來あいの枠を理とし、うわべを整えることを「行」とするようになった。儒行篇から引き

繼がれた儒者のありようは、こうして途絶えてしまつた。（『于人己・出處・貧賤・富貴・生死・利害處之、各得其宜。非心體純一、焉能有此。是故儒者從心上用功、不必向一言一行鬪釘湊合。然一言一行之失枝落節、畢竟是天理流行、有所不到也。陽明先生言「知是行的主意、行是知的工夫、知是行之始、行是知之成」、原是跌撲不破。其後學者、誤認猖狂以爲廣大、又喜動作、名爲心體、却欲壞行以就其知。其有反之爲力行者、誤認格式見套爲理、以巧言令色爲行。儒行之脉、從此而斷。』）

黄宗羲は、形式面での規範を守ることに氣をとられた固陋な學者（許三禮のいう「儒門道學」）に向けては、氣概と能力を備えた儒家を對置し、その一方で、氣宇壯大を氣取つて放恣に傾く手合いに向けては、儒行篇に列擧された種種の規範によつて點檢を加えようとする（『將儒行條條、勘過附會假託者』）。黄宗羲はこのように、儒行篇に即して本來の儒家像を描出し、固陋と放恣という兩極の誤つたあり方に對置した。黄宗羲が、元來、漠然と思ひ描いていたであろう理想の人才像が、『禮記』儒行篇という手がかりを得たことによつて、「氣概と能力を備

え、かつ出處・言行も規範に合致する「兩面兼備の儒家」という端的な表現を獲得したのである。

なお、黄宗羲が、「儒行講義」において、迂腐固陋と無軌放縱との兩面に向けて批判を加える箇所は、明らかに、羅洪先の表現を踏まえている。このことは、單に修辭の襲用というだけでなく、「既成の思考枠を鵜呑みにするにはあきたらず、かといって、心がもともと具有する善への信賴が度を過ぎて現實態を無條件に肯定してしまう手合にも賛同できない」という中道的立場に發する問題意識を、王門内の修正派に相當する學者から引き継ぎ、これを人才論において展開したことを意味するであろう。

## 第二節 天人をめぐる議論

### (一)「泰卦講義」

『周易』泰卦は、下を乾、上を坤とし、「通ずる」という理想の狀況を示す卦とされる。泰卦の象傳には、「下乾上坤」すなわち「内陽外陰」に因んで、「内君子、外小人、君子道長、小人道消」という一文があり、これが、政治上の理念を説くには格好の一文として着目される。宋代に、「政權の中樞から小人を除くべし」という趣旨の上奏文では、泰卦に據った君子・小人論が説かれ、皇帝に對しては、「君子を内とし、小人を外とする」を主題に泰・否の兩卦を取り上げる講義が上呈されている。<sup>19)</sup>

黄宗羲もまた、講義前半において、「天下を治めるには君子に親しみ、小人を遠ざけるのが泰卦の理念だ」と述べてはいる。だが、泰卦の經文ほぼすべてを注解する（小象を除く）という形式もあつてか、「泰卦講義」全體では、君子・小人論の比重は小さく、それよりも、

泰卦の卦義である「通」、あるいは「通」によつてもたらされるところの「交」に重點が置かれている。曰く、民情がよく上に届き、天下の氣脈が流通しているのが理想の治世であり、この狀況では、互いを遮り隔てる一切が解消され、朝廷・民間の誰もが徳行を心がけるようになる。この狀況が、「内陽而外陰」「内君子而外小人」なのだ、と。

「交」とは、「ありのままに純粹な心がいきわたる」の意味であり、これは「生氣」である。世間の自他、上下、内外などにおけるあらゆる隔たりは、たがいが、「交」しないことから生ずるのであり、「交」が作用すれば、一體と化して、そうした隔たりの跡は見えなくなつてしまう。……亂暴者を感化し、處刑を不用にし（論語『子路』、體中が惻隱の心でみちあふれているようになれば、それがとりもなおさず、「陽を内とし、陰を外とする」ということ

である。……朝廷・民間を問わず、誰もが名譽・道義を心にかけて、廉恥を重んじ、家々が軒竝み徳行によつて褒章を受ける、という状態になれば、それが「君子を内とし、小人を外とする」というものである。（『泰卦講義』、「交」者眞意流通之謂、此生氣也。世間人我・上下・内外、一切分別、皆從不相交涉而起、交則渾然不見其跡。……勝殘去殺、滿腔皆惻隱之心、便是「内陽而外陰」。……無論朝野、畏名義、重廉恥、比屋可封、便是「内君子而外小人」。）」

「泰卦講義」で、黄宗羲の個性が垣間見えている箇所として目をひくのは、「交」の作用によつて情意が通い合った状態を説明する際に、「天下氣脈自相流通」「交者、眞意流通之謂、此生氣也」あるいは「滿腔是惻隱之心」といった表現を用いている点である。「氣が世界に充塞、周流する」という形象によつて、宇宙、社會、それに、人の内面が、生命力に溢れるありようを表現し、あわせて、世界の一體性や、

天と人、人と人との感應を説明づけるのは、黄宗羲を含めて、いわゆる「氣の哲學」の立場をとる論者に多く見られる。いま一つの「滿腔〔子〕是惻隱之心」とは、原來は、程顥の語であり、「體中が……」という修辭によつて、「人に忍びざるの心」が生命力をもつて人に備わっていることを強く印象づける。「滿腔〔子〕是惻隱之心」は、黄宗羲にとつて「天下の氣脈が通じ、一人一人の徳性が充實したさま」を描出する恰好の語であつたわけだが、同時に、この語は、自説と朱子學との區別が黄宗羲自身にも意識される要所に當たつており、これもまた、經書解釋への、「理氣合一之説」の織り込みの一例である。

ここまでに見たように、「天下の氣が通じ合つて調和がもたらされ、誰もが道になう」という理想の社會を、泰卦の理念である「通」「交」の實現態として描出するのが、「泰卦講義」の中心論點である。同講義には、もう一本の柱として、氣が「通」「交」した状況——天の範疇に屬する——は、人爲によつてもたらし得るのだ、という主張が見られる。

（卦辭にいう）「小」「大」とは、行き來する人である。乾と坤とが、下と上とに位置する泰卦のあり様は、天のめぐりあわせとされるが、實は、人の行き來の結果として、そうしたあり様が生み出されるのだ。……大象が述べているのは次のようなことである。泰の道を導くのは、人の營爲であつて天のめぐりあわせではない。君子に求められるのは、社會の秩序に責任を持ち、「人民のため」という見地に立ち得ることであり、天のめぐりあわせに任せるわけにはいかないのである、と。（「泰卦講義」）「小大者、所往來之人也。乾坤上下以爲天運之循環、不知由人之往來而成此法象。……大象言致泰之道、在人而不在天、所貴乎君子者、爲能擔當世道、從生民起見、不可

#### 委之天運也。

黄宗羲は、「往」「來」を、「古今にわたる推移」に、「小」「大」を「往來する人」にそれぞれ當てて、「泰卦に象徴される理想の状況」というのは、人が道を行なうことによつて招來できる」ことを説明づけ、天に對する人のはたらきかけが有効であることを強調する。許三禮の答問においても、人の天に對するはたらきかけをめぐつて、大略、次のように説かれている。泰卦は消息卦であつて、毎年同じように、「泰運」はめぐつて來るわけであるが、人が泰卦の「内陽外陰」に範をとつて、「内君子而外小人」を行なつてこそ、「泰和」が實現されるのである、と（「丙辰北山問答」第五條）。このように、黄宗羲・許三禮は、泰卦に即して、天人の相關を説く際に、「人爲による天への働きかけ」の面と、そうした働きかけを擔いうる「君子」（許三禮は「聖人」と表現）の役割を重視する點で足並みを揃えている。

#### （二）「春王正月講義」

時（年・四季・月數）は、天の範疇に含まれる事柄であり、通例では、『春秋』經におけるそれらの表記には、天人の關係について、孔子によつて何らかの理念が寓されていることが想定される。許三禮は、「天の意義」をことさらに強める趣旨の筆削を、『春秋』のうちに、新たに読み取っている。曰く、時を示す「王正月」の「王」だけでなく、「天王」號の「天」もまた、孔子の加筆である。これは、王を天に法らせることで諸侯に對して威嚴を示し、かつ、王自身をも天の祝福の制約下に置くという微意がこめられているのだ、と（「丙辰北山問答」第八條）。

一方、黄宗羲「春王正月講義」は、『春秋』における年・時・月の表記に即して、何らかの理念を積極的に読みとることはない。天・人

に關わる論題ではあるが、「春王正月講義」は、「泰卦講義」「洪範皇極講義」とはおもむきを異にして、宋人が提起した『春秋』の時月をめぐる解釋への批判に終始している。宋代には、「殷正・周正は夏正と年始を異にするだけで、四季・月数は夏正のままで固定されていた」とする新説が提起され、胡安國は、この前提のもとに、『春秋』の時月について、孔子が筆削を加えた度合いを大きく見積もる新説を創出し、議論を惹起した。<sup>(24)</sup> 胡安國説に對する批判は、南宋・元の時點ですでに盡くされておき、黄宗羲の胡安國らに對する批判も、一部、同時代の學者の所論を取り入れてはいるが、大筋では南宋・元の多數派に沿った穩當な内容である。強いていえば、胡安國説と宋から明に至るまでのその亞流説について、それぞれの異同を看過することなく分類し、その上で批判を加えている點に黄宗羲らしきが見て取れるだろうか。

### (三) 「洪範皇極講義」

『尙書』洪範篇には、爲政の大綱が九の範疇に分けて示されており、「皇極」は第五に、天がもたらす「五福」「六極」は第九に當たる。洪範篇は漢代以來、人事と災異の關係を説くための重要文獻であり、黄宗羲「洪範皇極講義」も、「倫理の善惡と、天がもたらす禍福の間に對應關係はあるのか」という天人關係についての典型的問題を論じている。

洪範の「皇極」と「五福」との關係について、論者たちに共有されている理解の基本線は、「聖人が天下を治め、倫理の基準として『皇極』を示すと、人民はこの基準に沿って善を行い、『五福』を得ることができるといふものである。では、善に對して福がもたらされるのは、どのような機制に依っているのか。黄宗羲が否定的に言及する

唐の劉禹錫は、「禍福」を時王の賞罰に狭く特定し、「現世の法が確立していれば、善惡に適切に應報が加えられる」と説いている。劉禹錫が、このように、人事に片寄せて善惡と禍福とが對應することを説くのは、人事に天が介在しないのを説明づけようとしたのであつた。<sup>(25)</sup> 北宋に至ると、洪範の天授を否定し、福・禍をもたらす主體を、天から君主に移す新解釋が提起されており、これは、人事の範圍で善惡と禍福とを對應させようとする點で、劉禹錫の天人論を洪範の解釋に應用するにひとしい。しかし、天人の分離を前提とするこうした新しい洪範解釋は定着せず、大勢としては、天人の緩やかな對應を想定する方向へと收斂していく。<sup>(26)</sup> 黄宗羲「洪範皇極講義」もまた、急進的な天人の分離論にはくみせず、あくまで、禍福を天地自然の側に歸して、「天と人との相關」として、「善惡と禍福の對應」を想定している。

許三禮は、洪範九疇に關連して、やはり、天と人の關わりについての「天無功而人有用」なる懷疑論に答えている（丙辰北山問答）第六條。許三禮によれば、洪範九疇は、「順天」「修身」「治世」それぞれの「始」「中」「終」に當たっており、例えば、「八政三」は「治世之始」に、「皇極五」は「修身の中」に相當する。許三禮は、このように、洪範九疇が、天・個人・社會についての着手から完結まで局面すべてを覆っていることを示すことで、間接に、天人の相關を確認する。一方、黄宗羲はといえば、「泰卦講義」に同じく氣一元型の存在論を用いて、直接に、天人相關の機制を論ずる。

善惡と禍福の對應について、黄宗羲の説明を再構成すると、大略、次のようになる。天地の間を生氣が満たしている本來の状態（「天地之間、渾是一團生氣、太和氣、充塞上下」）にあつては、善・福が存するのみであるのだが、氣の作用が衰えて、人々が天の道に順いなくな

ると、そこで、悪・禍が形成される。だが、君主が人民のために、基準としての「皇極」を確立すれば、従うべき規範が明瞭になり、そのために、誰もが至善に歸して君子のあり方になうことが可能になる。そして、人民の間で、人倫のあり方が正しく守られていけば、そこに和氣が生じて、「長壽」「富」「安寧」「徳につとめる」「壽命を全うする」の五福がもたらされる。逆に、皇極が確立されていないと、人倫が正されず氣が阻害され、結果、禍が生じるのである。

聖天子は、人民のために身を修めて天命を奉じ、世のために太平を開き、心のうちにことさらに作爲することなく至正を保持した。つまりは、「皇、其の有極を建てて」である。この時點では、生氣が満ちて世界に横溢している。父が子に、兄が弟に先立たれて悲しみにくれることがなかったのは、まさに「壽」ではないか。どの家も人も満ち足りており、家の扉を外から開けられるようにしたままで鍵をかけることがなく、道に落ちているものを拾うように自分のものとするともない。これは、「富」ではないか。日が出ればはたらき、日が沈めば休み、教化は日ごとに伸長していく。これは「康寧」ではないか。孝・弟にかなない、農事に勤しみ、たがいに親睦するとは、「徳を好む」というものではないか。一生、戦争を目にすることがないとは、「壽命を全うする」ではないか。これらが、洪範篇にいう「この五福をあつめて、庶民たちに廣く興える」である。……庶民にあつて、父の慈、子の孝、兄の友、弟の恭、夫の義、婦の順、朋友の信が、ひとえにあるべき理に沿えば、おのずと和氣がさいわいを生み出し、一家には一家の福がもたらされる。いくらかでも違背すれば、隔て妨げるところが生ずる。すぐには禍を目にすることはなくとも、その後、突然に禍

がもたらされるのであり、よくよく發端を考えてみれば、違背した地點から引き起こされているのである。（「洪範皇極講義」）「聖天子爲生人立命、爲斯世開太平、中心無爲、以守至正、卽皇建其有極也。斯時也、生氣充滿、洋溢宇宙、父不哭子、兄不哭弟、非壽乎。家給人足、外戸不閉、道不拾遺、非富乎。出作入息、化日舒長、非康寧乎。孝弟力田、相親相睦、非攸好徳乎。終身不見兵革之事、非考終命乎。所謂「斂時五福、用敷錫厥庶民」也。……凡厥庶民、父慈、子孝、兄友、弟恭、夫義、婦順、朋友有信、一循其當然之理、自能和氣生祥、一家有一家之福。若稍乖戾、便生隔礙。雖或一時未必見禍、其後忽然得禍、細思發端、終從乖戾處來。」

黃宗義は、右のように、「氣化のはたらき」として善惡と禍福との對應が生じることを存在論の次元で説明するわけだが、ただし、これは、「洪範皇極講義」の半面にとどまる。「講義」では、善惡と禍福との關係について、存在論だけでなく、「倫理の善惡それ自體が禍福である」という道德論の面からも説明が施される。道德論の部分で、黃宗義が準據するのは、陸九淵（象山）が、知荆門軍に在任中の紹熙三年（一一九二）、上元の日に行った「荆門皇極講義」である。黃宗義「皇極講義」は、いくつかの箇所、陸九淵「講義」に依據しており、「皇極」の「極」を、「惟皇上帝降衷於下民」（『尚書』湯誥）の「衷」に結び付けて、外在規範としての「極」を、人に内在する天與の徳性と連続させているのは、襲用箇所の一つである。以下に見る「善惡すなわち禍福」という道德論の部分については、黃宗義は、明示的に陸九淵「講義」を参照している。

「荆門皇極講義」では、善惡と禍福との關係が、形と影、聲と響の關係に擬えられているが、それは、決して、「善を行えば、必ず壽や富が招來される」という趣旨ではない。陸九淵は、「善であれば、と

りもなおさず福であり、悪であれば禍なのだ」といういわば「以義爲利」式の論法で、善と福、悪と禍とがそれぞれに背反する状況を消し去ってしまう。曰く、心が不正であれば、牢獄・汚穢のうちに身を置くのも同然である。心が正しければ、貧賤・患難のうちに身を置いたとしても福德である、と。

そもそも、陸九淵が、荆門において洪範皇極を講じたのは、上元の日に恆例として行われていた道教式の祈福に代えてのことであつた。「善こそが福である」とは、吏民に對して、神佛頼みでも、富貴目當でもなく、「此の心を全うし、邪惡に陥らざる」ことそれ自體を目的として志すように呼びかけたのである。黄宗羲は「荆門講義」のこうした趣旨を、董仲舒のいわゆる「正義・道理になつてゐるかを問題とし、利益は度外視する」<sup>(30)</sup>に合致するとして、道德論の次元ではこれこそが正論であることを承認する。しかし、黄宗羲は、「善こそが福」を認めながらも、あくまで、「善が福を、悪が禍をもたらす」という議論を放棄することはない。

（善こそが福だ、というのは正論であるが）しかし、天人の間の感應の道理というのは、實に確かであつて、寸分たりとも狂いの生ずることはない。思うに禍福は數であり、數は氣に（生じる）。善悪は心であり、心は理にもとづく。理と氣とは不可分であり、一本にして萬殊、萬殊にして一本である。福と善とは源を同じくし、禍と悪とは結びあつてゐる。もし、禍福がでたらめに生じて、善悪との對應が無いとなると、萬殊でありながら一本ではない、ということになり、大徳はその厚い仁愛によつて萬物にはたらきかけるには十分でなく、小徳のはたらきは絶えんばかりということになる。（洪範皇極講義）、「然天人感應之理、實鑿鑿不爽毫髮。蓋禍福者、

數也、數□（底本一字不鮮明）于氣。善惡者心也、心原于理。理氣合一、一本而萬殊、萬殊而一本、福善同源、禍惡相守。若禍福錯出、無關於善惡、則止有萬殊而無一本。大徳不足以敦化、川流亦將絶矣。」

「道にかなう↓和氣が生じる↓福がもたらされる」という機制を説明するために、黄宗羲が持ち出すのは、「小徳川流、大徳敦化」（中庸章句）第三十章、「一本萬殊、萬殊一本」といった文言である。<sup>(31)</sup>「一本萬殊」といえば、黄宗羲が、學者にとつて自得が重要であることを説く文脈で、「眞理が一であつても、それが學者ごとに多様な形をとるうる」こと——いわば「學説の多元性」——を擁護するために、引用したことが知られる。<sup>(32)</sup>しかし、いま、「洪範皇極講義」では、力點の置きどころは異なつており、比重は、「萬殊」よりもむしろ「一本」の側にかかつてゐる。「萬殊であつても一本である」からには、心の善悪と天のもたらす禍福とが、ともに氣のはたらきの結果として根っこを一にする、というのである。

黄宗羲は自身の立場を、氣に即して感應を説く漢代以來の天人相關説（「數」の論）と、陸九淵流の道德論（「理」の論）とを總合するものとして次のように位置づける。

世人には、唐の柳宗元・劉禹錫が天を論じたように、倉卒な考えや落着きを缺いた心でもつて、天と人との對應何如をうかがい知ろうとする者がともすれば多い。そこで、わたしは、この講義によつて象山の言い足りない部分を補うことにする。『洪範』一書について、劉向・劉歆父子は、數を論じることが理には説き及んでおらず、象山は理を論じて、數には及んでおらず、いずれも十分ではない。（洪範五皇極講義）、「世人往往以俄頃之見・躁妄之心、窺測天人有合有不合、如唐人柳・劉之論天者多矣。某故以此補象山之闕文。

洪範一書、劉氏父子言數、而不及理、象山言理而不及數、皆未爲得也。」

黄宗羲が、「氣一元の存在論によつて、善惡と禍福との對應を説明づけ、一方、倫理的教説としては、善それ自體を目的として追求することを勸奨する」という両面で立論するのは、一方は、天人分離論への對抗として、もう一方は、利得によつて善に誘導しようとする打算的道徳論に墮することへの抑止として理解できよう。こうした両面での立論は、「儒行講義」において、天下を擔うに足る豪傑と、言行・進退の萬端を正す篤實な君子との両面を具備するものとして、「眞儒」像を描出したことと似通つている。一論題から大義を引き出して講ずる際に、正反對とは言わないまでも方向を異にする両面にむけて議論を展開しているのは、黄宗羲の穩健な學風とそれを支える平衡感覺とが反映されていると言えるであらう。

## 結語

黄宗羲が、「海昌五經講義」において、各論題から引き出した理念は、「春王正月講義」を措くと、それぞれ、「泰卦の『通』」になつて、氣が生き生きと通ひ合つた社會。それに、『通』を招來する君子の責務。「民の生活を充足させることに重きを置く政治」「禍福と善惡の對應にあらわれる天人の合一」「天下を擔う氣概をそなえ、なおかつ規矩を守る『眞儒』」である。各題についての許三禮の答問を見るかぎり、こうした理念の内實は、黄宗羲と許三禮との間では大筋で共有されている。兩者の關係には、名望ある在野の學者——ただし、清朝體制との關係と、學派の正統性何如という點で不安な要因を抱えている——と、その名望に乗ずる地方官とが、見解の相違を荒立てることなく、模範的な講會を共同で演出したという馴れ合いの面が無いわけ

はない。だが、そうした一面はあるにしても、兩者の思想面での共鳴は、皮相な程度ではなく、許三禮が整えた講會の場の方向性があつてこそ、黄宗羲は、右の理念を存分に講ずることができたと思われる。ただし、黄宗羲と許三禮とは、理念を共有するにしても、經書解釋の上での表現のあり方は次のような意味で異なつていた。

「伊川は『大道理』はわかつていたが、經書を道理の側にこじつけであり、『易』の解釋にはなつていない」とは、朱熹が、程頤の『易傳』を評した語である（『語類』卷六七第二四條）。『易傳』に類した經書の注釋や科擧の經義に比べて自由度は増すとはいへ、經書講義もまた、あくまで經書的一篇・一章節に即して政治・學問の「大道理」を説くのでなければならず、經書本文とその先行解釋という枠を安易に踏み越えたのでは、講義の安定性を缺いてしまふ。この點、黄宗羲「海昌五經講義」の特色は、「通經致用」の實踐として經文から引き出してみせた「大道理」だけでなく、經書講義が經書講義として成立しうる制約の枠内で、「大道理」をどのように引き出して展開して見せているか、という立論の部分にも存した。黄宗羲は、「泰卦講義」では、ほぼ經文の全文を解釋し、「七月流火講義」「儒行講義」では、一篇を分節して、各節の概要を述べている。黄宗羲は、許三禮のように經書一篇の一部分を足掛かりに自由に議論を膨らませるのではなく、あくまで、篇章全體の趣旨に即して、議論を進めたのである。

また、先行諸説の参照と組み込みという點でもまた、黄宗羲は、新奇さと壯語ぶりを特色とする許三禮とは對照をなす。「洪範皇極講義」を例にとつて再確認すると、黄宗羲は、「天人の相關がどのような仕組みで成立するか」という常套的な問題を設定し、先行説と學者に共有される心性理氣論の遺産——共有の遺産であるが、「理氣合

「一」という黄宗羲の立場を標榜しうる要所でもある——を織り込んで議論を組み立てていた。その構成要素は、①政治の良否と災異とが氣の調和を介して對應する、という漢代以來の災異論、②朱熹の「小徳川流、大徳敦化」解釋と、「一本萬殊」説、③朱子學の理氣二元論への對抗解釋である「理氣合一之説」、④「善惡すなわち禍福」とする陸九淵の「荆門講義」である。概括的に評價してしまえば、あいもかわらぬ①の主張なのであるが、②③を組み込むことで、天地自然の氣化と人の營爲とがどのような仕組みで相關するのかを、心性理氣の用語で説明し、また、同時に次元の異なる④をも並立させて、功利論への轉落に歯止めをかけていた。總ずるに、經書からの「大道理」の引申と、經書講義としての安定性（『經文に即し、先行説に沿う』）とを兩立させる點に、黄宗羲の經書講義の本領が存するといえよう。

本稿では、「海昌五經講義」五篇を、各篇ごとの「大道理」と、經書講義としての組み立てとを把握することに重きを置いて検討した。そして、まとまりを持つ一篇の流れに沿った讀みの結果として、黄宗羲の開明性が見て取られる文言についても、それを一篇の趣旨から獨立に取り出して意味づける場合とは、異なつた理解に達した。「後世の民は自ら養つている」に類した文言が、『明夷待訪録』などに繰り返してあらわれるが、「七月流火講義」の行文に照らしてこの語を讀むならば、そこに、財産保有への意識の變化や、舊説と質的に一線を畫する新たな民本主義を讀みとることはできない。そもそも、『明夷待訪録』についても、「海昌五經講義」五篇を取り扱うのと同様に、各篇ごとの論旨に沿って讀めば、そこに説かれる「自養」論の含意は、「七月流火講義」と食い違ふところはない、というのが筆者の見解である。

「海昌五經講義」は、黄宗羲の學術に關してまつたくの新しい面貌を我々に伝えるわけではない。だが、この講義録を通じて、第一には、黄宗羲の經書講義について、理念の引伸と經文の解説とを兩立させるその安定した様式をうかがうことができる。そして第二には、講義に盛られた黄宗羲の政治論や心性理氣論を、あくまで、經書講義という一篇のまとまりの中において理解することによって、その意味するところを改めて検討することができる。この二つの點において、全四千字ほどの分量に過ぎない「海昌五經講義」は、黄宗羲の學術を考ふる上での重要な文獻であると言えよう。

## 注

- (1) 黄宗羲の傳記類の中で、海寧講會について、『天中許子政學合一集』を用いて詳細に論じるのは、方祖猷『黄宗羲長傳』（浙江大學出版社、二〇一一年）「六、三藩作亂、康熙右文」であり、「海昌五經講義」についても、うち三篇の論點や、劉宗周の所説の影響を指摘している。
- (2) 本稿では、許三禮『天中許子政學合一集』三卷續二卷は、東京大學東洋文化研究所蔵の康熙刊・光緒中補刊本を用い、黄宗羲の著作は、浙江文叢版『黄宗羲全集』（浙江古籍出版社、二〇一二年）にもとづく。『政學合一集』に收められた黄宗羲の文章では、「海昌五經講義」のほか、「姚江黄梨洲先生來書」「聖學問答序」が『全集』未收録である。また、「丁巳問答」第十四條と楊中訥「經義問答」（『海昌講學會語』）の問者は、黄宗羲である。
- (3) 許三禮の履歷については、『政學合一集』巻頭の行狀（許迪澍撰）、墓誌銘（仇兆鰲撰）、それに、黄宗羲「兵部督捕右侍郎西山許先生墓誌銘」（『全集』碑誌類）を参照。學問上の遍歴に關しては、許三禮自身の回顧「丁巳問答」第三條が詳しい。

(4) 呂妙芬「清初河南的理學復興與孝弟禮法教育」(高明士編『東亞傳統教育與學禮學規』國立臺灣大學出版中心、二〇〇五年)

(5) 『政學合一集』の「聖學直指序言」において、「この千年來、『以天註理』『喜云心中自有天』であるために、『貫天人之聖學』が途絶えてしまった」とする許三禮の立場が簡約に述べられている。

(6) 明末清初における「天」觀の傾向と儒教における宗教的側面の増幅については、吳震「事天」與「尊天」——明末清初儒者的宗教關懷(『明末清初勸善運動思想研究』、國立臺灣大學出版中心、二〇〇九年)を参照。

(7) 王汎森「明末清初儒學的宗教化」(『晚明清初思想十論』復旦大學出版社、二〇〇四年)。劉耘華は、天をめぐる許三禮の思想・實踐を專論し、許が、主宰性を備えた天を、「理」として人の心や性に内在する天からは區別されるものとして措定し、道德實踐の他律的要素を強めている(「慎獨」さえも「天が心に臨む」ことを意識しなければならぬ)ことを指摘する。また、劉氏は、許三禮の敬天思想が、海昌講會の參加者を介して一定の廣がりを持ったことを明らかにしている。劉耘華「依天」立義——許三禮的敬天思想再探(『依天立義——清代前中期江南文人應對天主教文化研究』、上海古籍出版社、二〇一四年)参照。

(8) 彭孫通(嘉興府海鹽)は徐秉義の兄乾學の意を體して參會したといふ(黃炳扈『黃梨洲先生年譜』康熙十五年條)。許三禮は、康熙二十八年、副都御史在任中に、徐乾學の不法を彈劾することになる。

(9) 海寧縣出身で康熙十四年鄉試に及第した八名のうち許汝霖・陳齊永ら七名が參會している。

(10) 丙辰講會における十八の論題とそれぞれの講義録、質疑應答の問者は次のとおり。質疑の答者はすべて許三禮である。

- 第一回……①『大學』首章↓徐俎問 ②『孟子』盡心下末章↓朱嘉徵問
- 第二回……③『論語』里仁「富與貴」章↓姜宸英問 ④『中庸』章句

許三禮の海昌講會と黃宗義「海昌五經講義」

「道不遠人」章 ↓陳近思問

○第三回……⑤『周易』泰卦↓黃宗義講義、楊中訥問、應攝謙問 ⑥

『尚書』洪範↓黃宗義講義、陳乾菴問 ⑦『毛詩』豳風・七月↓黃宗

義講義、朱嘉徵講義、張華問 ⑧『春秋』「春王正月」↓黃宗義講義、

翁鏘鳴問 ⑨『禮記』儒行↓黃宗義講義、楊中訥及黃宗義問、查二南問

○第四回……⑩『論語』學而首章↓魏象樞講義、陳近思講義、金英問

⑪『論語』學而「君子不重」章↓魏象樞講義、沈疇講義、陳晉問 ⑫

『孟子』告子上「仁人心也」章↓魏象樞講義、王植初問

○第五回……⑬『中庸』首章「天命謂性」章↓陳論講義、金子京問、仇

兆繁による後日の整理(「問疑」) ⑭「孔顔之樂」(周敦頤と二程の

「顔子・仲尼樂處」論) ↓邵光胤講義、潘未問 ⑮『論語』堯曰首章

↓孫治問

○第六回……⑯『大學』「誠意」章↓沈疇問 ⑰『論語』里仁「一貫」

章↓陳論問 ⑱『孟子』盡心上「良知」章↓許去滯問

(11) 「留別海昌同學序」(『全集』雜文類)。黃宗義は、毎回でこそないもの

の、許三禮が離任するまでの五年間を通じて参加している(注③)所掲

「兵部督捕右侍郎西山許先生墓誌銘」。

(12) 黃宗義の回顧するところでは、彼の講義に對して參會者から異論が噴

出したため、一先生の說に囚われることなく自得するよう教え諭したと

いう(『全集』序類「陳叔大四書述序」)。なお、海昌講會での話題の多

彩さの一例として、康熙十七年講會では、李贄の思想が、その「絶世聰

明」「讀書破萬卷」であつたことを前提に議論にのぼされている(「戊午

問答」來孫謀問)。

(13) 「豳風七月と無逸が主題を共有する」とは、七月詩の孔穎達正義に見

える。『尚書』無逸は七月と同じく、周公の手になるとされ、冒頭部に

「君子は、農業の困難を知つて、その上で、家・人が満ち足りた安樂を

目指す」と見える。明の嘉靖帝は西苑の無逸殿において、内閣大學士に七月詩と無逸を講じさせている（『明世宗實錄』卷一百三十嘉靖十年九月壬申條）。

(14) 「三代授田、民養于上者也。後世買田以養上、而又横征暴斂、使民不得自養。」

(15) 溝口雄三『明夷待訪録』の歴史的位位置（『中國前近代思想の屈折と展開』、東京大學出版會、一九八〇年）参照。「自有」「自養」論は、『明夷待訪録』田制一・二と『破邪論』賦税に見える。

(16) 『儒行集傳』の『四庫提要』は、儒行篇に對する黃道周の關心は、彼の「負氣敢言」「直節清德」と關わるとする。許三禮が、黃道周の講學（『榕壇問業』）を意識していたことは、「北山問答序」で確認できる。

(17) 「知は行の主意……」とは、いわゆる「知行合一」を解説した語である（『傳習錄』卷上）。「儒行講義」において、黃宗羲は、「心體純一」であることと、行いの萬端が宜しきにかなうこととの緊密な結びつきを、「知」と「行」との一體的關係としてとらえていると思われる。

(18) 羅洪先「與吳疎山」に「今或有誤認猖狂以為廣大、又喜動作、名為心體、情欲縱恣、意見橫行」、答劉汝周「但後儒指理為格式見套、稍涉拘泥支離」と見える。それぞれ、陽明後學文獻叢書『羅洪先集』（南京鳳凰出版社、二〇〇七年）卷十と卷七。いずれの書簡も、『明儒學案』卷十八江右王門學案三・羅洪先に採録されている。

(19) 劉敞「上仁宗論辨邪正」（『公是集』卷三十一）、蘇轍「乞分別邪正劄子」（『欒城集』卷四十三）、張浚「否泰卦解義」（『玉海』卷三十六）

(20) 山井湧「明清時代における氣の哲學」「明代における氣の哲學の成立」（『明清思想史の研究』、東京大學出版會、一九八〇年）、馬淵昌也「明代後期における「氣の哲學」の三類型と陳確の新思想」（奥崎裕司編著『明清はいかなる時代であったか』、汲古書院、二〇〇六年）参照。黃宗羲

自身は、氣一元の存在論と「性と情は不可分のものとして心を構成する」という心性論とをひっくりかえり、理氣合一之說と呼ぶ（『孟子師說』卷六「公都子問性」章）。

(21) 『河南程氏遺書』卷三第四十五條、『近思錄』道體篇所收。

(22) 朱熹は、「惻隱の心」を「已發の情」に當てるため（『孟子集注』公孫丑章句上）、「體中が……」とは言つても、「惻隱の心」はあくまで「一時的に發動し體を滿たす」ことになる。一方、劉宗周・黃宗羲の説では、性と意・情を心の未發・已發に分屬させず、意・情は、未發段階において心を正しく保つ中樞のはたらきをしている（いわゆる「意者、心之所存」）。この立場からは、「體中が……」とは、「一時の發動」ではなく、「未發の平時から體を滿たしている」ことになり、具體的には、「惻隱の心」が休みなくはたらきめぐり、外物に觸れることがあれば迸り出る（『孟子師說』卷二「周流而無間斷……遇有感觸、忽然迸出來」という形象で理解される。黃宗羲は、「滿腔子是惻隱之心」の説明に即して、朱子學の「發者是情、存者是性」を批判しており、彼にとつて、程頤のこの語は、宋明學に共有される遺産の中でも、自説により整合する語であつたと考えられる。

(23) 「泰卦講義」には、一點、次のような黃宗羲の獨自説が見られる。君子を象徴する泰卦の爻辭に、鬱鬱を薦めるための「茅」や、そなえものの「血」など、祭祀に關する（と解し得る）事物が多く含まれている理由について、黃宗羲は、新たな説明として「古代、諸侯から天子に推薦された士については、射禮において禮節にかなつた振舞いができるかを試験し、その上で、祭祀に参加することを許した。つまり、祭祀に参加しうるか否かが、君子であるか否かを示していたからだ」と論じている。「泰卦講義」に目を通した李光地は、黃宗羲が泰卦の爻辭と祭祀を結びつけたことを、「こじつけであり、子供の冗談にもひとしい」と評

している(『榕村續語録』卷九本朝人物第14條)。

- (24) 上野賢知「春秋正朔論源流」(『春秋左氏傳雜考』東洋文化研究所、一九五九年)参照。

- (25) 「春王正月講義」では、①三代の文獻で、二分・二至に四季が冠されていないのは、四季・月数が曆ごとに移易したことと證據である、②『周禮』大司樂には例外的に「冬日至」「夏日至」と見えるが、『周禮』は後世の偽書であるので根據たりえない、と論じられている。これは、黄宗羲が門人である萬斯大の所説を取り入れたものである。黄宗羲「答萬充宗質疑書」(『全集』書類)、萬斯大「古曆分至不整時」(『學禮質疑』卷一)。

- (26) 劉禹錫「天論」(『劉夢得文集』卷十二)。

- (27) 洪範篇の解釋上の争點と、特に北宋期において天人分離論の傾きをもった張景らの洪範解釋については、吾妻重二「洪範」と宋代政治思想の展開——災異説と皇極觀念(『朱子學の新研究』創文社、二〇〇四年)を参照。

- (28) 『象山先生全集』卷二十三「荆門軍上元設廳講義」。

- (29) 陸九淵・黄宗羲における「衷」と「極」の關係は、朱熹が『中庸』首章に即して説く「性」と「教」の關係に相當する。

- (30) 「正其誼不謀其利、明其道不計其功」は、董仲舒が江都易王劉非に對問した語(『漢書』卷五十六「董仲舒傳」)。

- (31) 「小徳川流、大徳敦化」について、朱熹「中庸章句」では、「大徳」を「萬殊の本」、「小徳」を「全體の分」にそれぞれ當て、後者のありようが、「川がくつきりと分支してとどまることなく流れていくさま」に擬えられるとする。「洪範皇極講義」で黄宗羲が、「小徳川流、大徳敦化」に含意させているところを読み取るには、黄宗羲『明儒學案』改本序で、道を海に、道に至る經路を諸々の河川に擬えているのが参考になる。

- (32) 『明儒學案』發凡。朱熹が、「一以貫之」に即して、「道」(「理」)の體

と用がそれぞれのあり方を持ち、それでいて不可分であることを論じたおりに、「萬殊之所以一本」「一本之所以萬殊」と表現したのが、「一本萬殊」論の起源である(『論語集注』里仁「子曰參乎」章)。李明友は、「一本而萬殊」を、黄宗羲の多元的な學術觀を表現した語として重視する。李明友「一本萬殊—黄宗羲的哲學與哲學史觀」(人民出版社、一九九四年)第六章「一本萬殊」参照。

- (33) 「洪範皇極講義」中で、明示的に「善惡と禍福とが對應する」となる人々が打算に傾く「ことが想定されているわけではなく、黄宗羲が問題視しているのは、「善惡と禍福の對應が判然としないから、人々は祈禱などの手段で福を招来しようとして、いたずらに心を勞する」という面である。なお、「利益によつて善に誘導する」といえば、劉宗周・黄宗羲が批判した功過格がまず想起されるところであるが、黄宗羲が實際に功過格を論ずる場合には、「打算で善行に導くから不可だ」というのではなく、「瑣々たる善行で埋め合わせられると考えて大惡を犯す」と批判しており、「動機が不純」云々以前に、そもそも功過格は善へと導いていない、と見ている(『孟子師説』卷七「君子之於物」章)。

- (34) 許三禮と黄宗羲とは、宋易の河圖洛書説への評價が根本的に食い違っているが、海昌講會では、この點は話題にのぼっていない。司徒琳(Lyn Shue)は、『易學象數論』の公刊が遅れた要因として、海昌講會に注目し、黄宗羲が、許三禮と、黄道周の象數易の影響下にあった海寧人士とに配慮したことを推測している。司徒琳「黄宗羲《象數論》與清初官方易學的變化」(吳光他編『紀念黄宗羲逝世三百周年國際學術研討會文集』當代中國出版社、一九九七年)参照。