

# 黄震の「浙学」

## ——現実と表象のはざまで——

早坂俊廣

1. はじめに
  2. 思想史の中の黄震
  3. 南宋浙学と黄震
  4. 郷里の中の黄震思想
  5. 「客観的な事実」としての「浙学」？
  6. 結びにかえて—ふたたび思想史の中の黄震へ
- 〔補説〕黄震思想の基調

### 1. はじめに

本稿は、南宋後期浙東を代表する思想家である黄震（1213—1280、慈溪の人）を分析対象とする。黄震に関する従来の研究は、彼の(1)朱子学（理学）思想に関するもの<sup>1)</sup>、(2)考証学（経学・諸子学）に関するもの<sup>2)</sup>、(3)史学思想に関するもの<sup>3)</sup>、(4)政治活動（社倉法など）に関するもの<sup>4)</sup>、に大別できる。これらの研究を通して、黄震は、歴史研究・文献考証に精通し、朱子学（理学）においても一家言を持ち、社倉法の実践・改革などにも精力的に取り組んだ思想家、といった人物として描かれている。この人物像はおおむね妥当なものであり、また、従来の研究視角が「朱熹」「朱子学」というものを参照枠として黄震を捉えようとする傾向にあった点も、南宋末期という時代思潮や黄震思想の構造等を考えれば、これもまた妥当といわざるを得ない。ただ、従来の研究状況を見て一つ気づくことは、彼の思想が育まれた浙東地方に関連付けて彼の思想を考える研究が、ほとんどなかった、ということである。たとえば、そのような検討が期待される管敏義主編『浙東学術史』（華東師範大学出版社、1993年）にしても、彼の思想に対する分析は「黄震的理学思想」「黄震的史学成就」という項目立てで行なっているに過ぎず、「浙東学術史」における黄震の位置づけは本当の意味ではなされていない（このことは、当書全体を通して言える欠点である）。本稿は、「浙東」という視点にこだわって、黄震を分析しようとするものである。

思想史研究にいわゆる「地域」という視点<sup>5)</sup>を導入することの意義として、それが、ともすればすでに出来上がった大思想の存在を先駆的かつ安易に想定しがちな後世の研究者に対して、〈思想が生成される現場〉へと降り立つことを要請する一契機になり得る、という点があげられる<sup>6)</sup>。筆者はそのような理解のもと、今まで「浙東」地方を対象としていくつかの論稿を発表してきた<sup>7)</sup>。「浙東」に着目するのは、宋代以降、「浙東」が常に思想史の中心圏であった、より正確に言えば、少なくとも中心圏のうちの一つとして常に認識されてきた、からである。この「認識」が果たして妥当であるかどうか、そのことを歴史的に実証し

てみることが有益な作業であることは言うまでもないが、私の問題関心は、今そこにはない。とりあえずはこの中心化の「認識」に寄り添い、この「認識」を成立させている事情を微細に読み解くこと、言い換れば、現場で生成されつつある「思想」の様態をまず確認するとともに、それが書物の中の（あるいは人々の記憶の中の）「思想史」に変貌していく際に働く力学を解明することに、私の関心は存する。

以上のような関心が、筆者を黄震研究へと誘ったことは間違いないが、黄震思想に取り組む過程において、「浙東」あるいは「慈溪」という＜場所＞が彼の思想を読み解くひとつの鍵概念として浮かび上がってきたことも確かである。だから、本稿は、語の本来の意味における「地域史」研究ではない。黄震を通して南宋後期浙東の思想状況を客観的に叙述するといった作業でさえない。本稿は、黄震が南宋後期の浙東の思想状況をどのように「認識」し、それに対してどのような思想的立場を表明したのか、換言すれば「浙東」あるいは「慈溪」という＜思想課題＞を黄震はどのように解いたのか、そして、その黄震の立場や解答が後世どのように理解され表象されていったか、ということを検討しようとするものなのである。

## 2. 思想史の中の黄震

黄震を「浙東学術史」の中に位置づけようとする研究が皆無であると先に述べたが、しかしこのような試みが全く見られなかったわけではない。というよりも、逆に、ある種の「定論」の存在が、後の詳細な検討を軽視させる要因になったと思われる。その「定論」とは、言うまでもなく『宋元学案』である<sup>8)</sup>。その卷86「東発学案」の冒頭には、全祖望の次のような案語が掲げられている。

四明地方で朱子学を専ら宗とした者のうち、黄震はその最たるものであった。『黄氏日抄』100巻<sup>9)</sup>は、彼が自ら実践し自ら会得した言葉で書かれているが、その淵源は（朱熹の高弟である）輔広から出ている。朱熹は、生前「浙学」を好まなかつた。しかし端平年間以後（1234年～），閩中・江右地方の諸弟子は、「支離」（根本を見失ってばらばら）「舛戾」（本旨に背く）「固陋」（頑なで視野が狭い）でないものはいないという始末であった。（朱熹の学問を受け継ぐものの中で）最も盛んであったのは何基の学脈と黄震の学脈であったが、これらはすべて「浙」の産である。これもまた、先賢が「浙学」に傾けた情熱に報いるに足るであろう！（祖望謹案、四明之專宗朱氏者、東発為最。日抄百巻、躬行自得之言也、淵源出于輔氏。晦翁生平不喜浙学、而端平以後、閩中、江右諸弟子、支離・舛戾・固陋無不有之、其能中振之者、北山師弟為一支、東発為一支、皆浙產也。其亦足以報先正惓惓浙学之意也夫。）

閩中・江右地方の諸弟子が本当に「支離・舛戾・固陋」であったかどうかは、ここでは問わない。ただ、そのような評価との対比において黄震や何基らが取り上げられているということは、彼らが「純正な朱子学者として奮闘した」ことが肯定的に評価されている、ということになる。つまり、黄震は「純正な朱子学者にして浙学者」と称されているわけである。この認定を支えている論理は、一①黄震は純正な朱子学者であった。②彼は浙東の出身者である。③よって彼は、金華の何基らとともに「浙学」の伝統の中に位置づけ得る—というものである。このうち、①については、「純正な朱子学者であるが故にすばらしい」という全

祖望自身の哲学的観点が、歴史的思想史的評価の形で表明されているという点に注意を向けておきたい。つまり、これは全祖望の信念に属する問題であり、観点を変えれば別の認定も当然あり得る。②については、客観的な事実である。ただ、そのことを③へと繋げる論理には、ある種の「ずれ」や「ねじれ」が存在しているように思われる。全祖望自らが指摘しているように、「朱熹は、生前<浙学>を好みなかった」。その事実を十分に承知していた黄震<sup>10)</sup>において、朱子学と「浙学」とが幸福な共存を果たしていたのであろうか。また、仮にそうであったとしても、それは、全祖望が楽天的（か作為的に）に語っているような、「郷土の美談」なのであろうか。私には、この『宋元学案』の案語は、黄震の現実認識や同時代における彼の位置と、後世における受容・表象との間の「ずれ」「ねじれ」を端的に表しているものであり、その意味における「思想史」の一級の資料であるように思われる。以下、この案語について検討していこう。

まず、朱熹の思想の正当にして正統な继承者が金華の何基学派と四明の黄震しか存在しなかったと仮定しても、また「浙学」という呼称の歴史をとりあえず考慮の外に置いたとしても、浙東の出身だというだけで彼らを「浙産」とひとくくりにし、「浙学」という流れの中に置こうとする<sup>11)</sup>のは、かなり乱暴な話である。金華の何基学派と四明の黄震とでは、その「学脈」の様態に顕著な違いが認められる。金華の何基学派（いわゆる「金華四先生」）は、「学派」と呼ぶにふさわしい結合原理（私の見るところ、それは「物語」なのであるが<sup>12)</sup>）と人的数量を兼ね備えていた。しかし、黄震には、そのような学派形成の意志がほとんどうかがえないし、現実問題としても形成できなかった。全祖望が付け足しのように書き記した「輔広」の存在も、黄震の中ではほとんど重みを持っておらず、彼の思想の「淵源」をもし求めるならば、全祖望自身が別の箇所で述べているように、「黄震先生はたった一人で、遺された書籍の名から思想をつかみ、内省的に道を捜し求めた」<sup>13)</sup>というのがより妥当である。先の案語で輔広の名が引き合いに出されていたのは、黄震が朱熹の学統を継ぐものであることを強調しようとする意図からであろう。しかし、金華とは異なり、そのような正統意識（もちろん自らの正統性に対する自負は黄震にも強固に存在したわけだから、より正確には、「正統を標榜することによって集団結合を強化しようとする系譜的な正統意識」と言わねばならないが）は、黄震には極めて希薄だったのである<sup>14)</sup>。

また、この両「学脈」には、双方が朱子学の正統を担っているという認識どころか、同じ浙東において共通の思想基盤、あるいは問題関心を共有しているという意識すら、うかがえない。一方が他方に言及した形跡を、私はほとんど見出しえなかった。全祖望のいうような「浙学」は、両者に共有されていなかったと考えざるを得ない。彼らの思想的営みを「浙学」の名の下に結集させるのは、当時の思想状況における現実性を欠いているのである<sup>15)</sup>。

では、黄震個人を「浙学」と呼称することは妥当であろうか。「浙学」が単なる「浙東出身者の学問」というほどの意味であれば、当然それは妥当であろう。しかし、この語は再三述べてきたように、思想史的な色彩を濃厚に帯びた言葉であり、『宋元学案』もまたそのことを意識し指摘した上で使っている。であるならば、この語を黄震に冠し得るのは、彼自らが「浙学」を継承しているという自意識を有しているか、あるいは彼にその認識が無くとも、客観的に見て「継承が行われている」ことに疑問の余地がないか、どちらかの場合ということになるだろう。節を替えて、まずは「自意識」という点から検討していこう。

### 3. 南宋浙学と黄震

結論を先に述べれば、「浙学」を継承しているという自意識を黄震が持っていたかどうかという点については、否と言わざるを得ない。もちろん彼の「浙人」意識は濃厚であった。例えば彼は、ある勸農文（『日抄』卷78「咸淳八年春勸農文」834頁）において「太守は浙間の貧士であり、郷里で自ら農作業に従事してその苦しみは知っているのだが、撫州の農民のやり方が浙間と多く異なっていることを見て、大いに驚いている。ここに衷心より戒告をする」として、「浙間では…なのに、撫州では…という有様である」式の訓戒を開展している。このような訓戒が撫州の農民の心に響いたかどうかは定かではないが、彼の強固な「浙」意識はうかがうに足る。だが、それがそのまま、彼が「浙学」者であったということにはならないのである。

そもそも、彼は、朱熹の嫌った南宋「浙学」に対して、微妙な態度を探っていた。彼は、乾道淳熙年間の思想動向を総括して、次のように言う。

乾道淳熙年間は諸儒が続々と輩出したが、その学説はどれも異なっていた。朱熹は『大學』の致知格物から治国平天下まで極めていくことを本旨とし、工夫が細心緻密であった。だが、陸九淵はその学問を「支離」であると否定し、「この心こそが道に他ならない」とすばりと説いた。陳亮は皇帝王霸の学を修め、歴史を貫き天地を支えようとしたが、事業を成し遂げることに主眼を置き、（動機が）純粹か駁雜かは問題にしなかった。陳傅良に至っては、さらに史学にも精通しており、漢唐の制度吏治の功績を専門的に修めようとした。その他にも様々な学説が出たけれども、おおむねこの四者を出るものは無かった。朱に帰依しなければ陸に帰依し、陸でなければ二陳に帰依した。…ひとり葉適のみはこの四者の間に混然と位置した。（愚按、乾淳間正國家一昌明之会、諸儒彬彬輩出、而説各不同。晦翁本大学致知格物以極於治国平天下、工夫細密、而象山斥其支離、直謂即心是道。陳同甫修皇帝王霸之学欲前承後統力柱乾坤、成事業而不問純駁。至陳傅良則又精史学、欲專修漢唐制度吏治之功。其余亦各紛紛而大要不出此四者。不帰朱則帰陸、不陸則又二陳之帰、…独水心混然於四者之間。『日抄』卷68「讀文集・葉水心文集」752頁）

ここで言及されている五人の思想家のうち三人までが浙東出身の思想家であるから、いわゆる南宋「浙学」が非常に高く評価されているかのような印象を与えるが、決してそうではない。黄震はあくまでも朱熹一尊の態度を探るのであり、思想史的な事実としての南宋「浙学」の意義を認めつつも、思想家としては彼らに共感・共鳴などしていないのである。たとえば、呂祖謙は尊崇されつつも、朱熹の路線に吸収された形でのみ理解・受容がなされているため、ここには挙げられていない。名の挙がっている思想家のうちでも、陳亮は「戦国縦横之学」に比擬されつつ、「朱熹の門に登ったおかげで、…最後には理学を大いに明らかにする功績をあげた」（『日抄』卷84「回趙知県」868頁）とみなされた。陳傅良について黄震が最も多く言及するのは『周禮』に関する箇記においてであるが、黄震はそもそも『周禮』を劉歆の偽作として斥ける立場を探る。葉適の文集に対しては、最も詳細な分析を黄震は加えている。『黄氏日抄』の読書箇記に当たる部分が葉適の文集に関するもので締めくくられていることの意味（黄震本人の意図かどうかは分からぬが）は軽視すべきではないし、葉

適の言葉が「古今の名言」などと高く評価される箇所が部分的にはあるものの、総体としては却下されている。つまり、黄震の基本的な立場は、葉適の敵対者としてある。彼はやはり朱子の徒、「理学」<sup>16)</sup>者であった。

以上のように、全体的に見て、黄震が南宋「浙学」を高く評価し継承しているとは、とても言えない状況である。注でも触れたように、黄震は、朱熹の「浙学」批判の語を『日抄』で篤実に抜き出している。「継承」などという意識を抱いていたとは到底考えられない。そして、もう一点重要な問題として、黄震が彼ら南宋「浙学」者たちを、「自己と同じ地域に生きていた思想家」として意識していた形跡が全く見受けられない。これがない以上、黄震を「浙学」に組み入れるのは極めて困難である。

#### 4. 郷里の中の黄震思想

ここで、分析の角度を少しずらしてみよう。「自己と同じ地域に生きていた思想家」として黄震が強く意識していた思想家の中に、極めて重要な人物がいた。言うまでもなく、それは楊慈湖<sup>17)</sup>である。黄震は、自分が楊慈湖と同じ郷里の出身者であるということに盛んに言及している。しかし、それは、郷里の遺賢を顕彰するという類のものでは決してない<sup>18)</sup>。黄震の思想資料を通読して強く感じるのは、楊慈湖批判こそが黄震思想の原動力であったということ、そしてその批判は郷里に対するねじれた愛情によるものであったということ、である。もちろん、楊慈湖を南宋「浙学」の一員に含めることは困難であるけれども<sup>19)</sup>、思想家・黄震を考える上で楊慈湖を抜きに考えることはできないし、黄震における郷里と思想の関係を最も先鋭な形で表現しているのが彼の楊慈湖批判であることも確かである。以下、黄震の楊慈湖批判を検討していくが、それは、『宋元学案』が持ち出した「浙学」という問題からは少し乖離している。この「ずれ」によって、「浙学」問題の可能性を逆照射することにしたい。

##### [4の1 「謝上蔡」問題]

黄震は孔子を最も高く評価するが、それは、孔子が何か高遠な思弁を駆使したからではなく、逆に「平実で正確な道理を語った」からである。北宋諸子の功績はそれを精微なところにまで仕立て上げた点にあるが、その精微なところに便乗して、いたずらに高遠で奇を衒った学説が出現するに至った。たとえば張九成・陸九淵・楊慈湖がそれだが、彼らの思想はひとえに謝上蔡<sup>20)</sup>に淵源すると、黄震は主張する。たとえば、謝上蔡が「佛者は本性を太陽、思念を雲のようなものとみなし、思念を捨て去って本性を現すことはあたかも雲が開けて太陽が現れるようなものだと考えた」などと語ったものだから、それを受けた慈湖は「人心はもともと光り輝くものであり、そこに<意>などがあつてはならない」と考え、『論語』に見える「母意」という語句の「母」字を「無」<sup>なかれ</sup>といいう字に改めて（禁止の言辞であったものを、「意などない」という事実の叙述にして）しまったり、「誠意」を説く『大学』を聖人の書ではないと斥けたりした。朱熹の最大の功績は、謝上蔡に顕著に見られる二程門下の「堕落」を払拭した点にこそ求められるのである。

以上のような黄震の「謝上蔡」論は、様々な箇所で言及されていることであるが、それが

最も集約的に、かつ情熱的に語られているのは、彼の二通の書簡においてである。そのうちの一通は、董樸に宛てたものである。董樸は字が華翁、臨海の人である。亨復の子、楷の兄、陳埴の弟子であり、浙東台州において朱熹の思想を継承する人物と言えよう。ちなみに弟の楷は、黃震と同じ宝祐4年（1256年）の進士合格者である<sup>21)</sup>。

この書簡（『日抄』卷85「回董瑞州」869頁）の中で、上述のような謝上蔡＝楊慈湖批判を繰り広げた後に、黃震は次のように続けている。「明州と台州は一家のようなものです。（今この明州・台州に）楊慈湖の学説が盛行していますが、貴家のご兄弟だけは学問探求が精密で切実です。私は（明州の）慈溪において愚かで固陋なまま成長してまいりましたが、幸いにもまず先に『論語』を読んでおりましたので、楊慈湖が『論語』を改めて自己の学説にこじつけた箇所などは、すべて決して信じませんでした」<sup>22)</sup>。そして、台州の郡守が「上蔡の山長」に「令兄右司」を据えようとしている記事を邸報で目撲したと述べ、そのことをめぐって「令兄右司」と感情的な行き違いがあったことに触れている<sup>23)</sup>。詳細は不明だが、謝上蔡を批判している黃震の頭の一半を、台州臨海に建てられた「上蔡書院」が占めていたことが、ここから分かる。

「重興上蔡書院記」（『楊文懿公文集』卷18）によれば、「宋の謝上蔡先生文肅公顕道が台州に流謫された時、台州人は彼を父・兄の如く慕い、彼に従うこと社稷に従うかの如くであった。景定3年（1262年）、郡守の王華翁が東湖のほとりに書院を創建し、後學に教育活動を行った。書院の規模は實に盛行であった」<sup>24)</sup>という。もっとも、明代に書かれたこの記述は少し不正確なようで、葉適の「上蔡先生祠堂記」（中華書局版『葉適集』165頁）によれば、「謝良佐は不幸にも党人に禁錮され、それが解かれないと内に亡くなった。彼の子供たちは虜囚を避けて散り散りになった。一人は楚で、一人は閩で没したが、ただ克念だけが台州に落ち延びた。紹興6年（1136）に給事の朱震が奏上して彼を官につけたが、ほどなく没した。克念には偕という子供がいたが、偕の三人の子供は、衣食もなく、人の賦役を替わって行って老母を養っていた。嘉定5年（1211）に、黃子耕が郡志を編修する際に故家を探し当て、面会を請い礼によつてもてなした。冠帶錢米を支給し、田宅を買い与えて、謝顕道の祠を学校に建てた。場所は二程子の祠の後ろである。」<sup>25)</sup>とあるので、謝上蔡自身ではなく、彼の子孫が台州に住み着いていたのであろう。それが、台州に上蔡書院が建てられた因縁である。黃震は、上蔡書院がその名の通り謝上蔡思想のセンターとなり、ますます謝上蔡思想＝楊慈湖思想が喧伝されることを、危惧していたのである。

ちなみに、この上蔡書院の教育活動に積極的に関わった思想家の一人に、先に触れた「金華の何基学派」の雄である王柏（1197—1274）がいる。彼は66歳の時に、完成間もないこの書院において、「堂長」として講義を行なっている<sup>26)</sup>。金華叢書本『魯斎集』卷9「上蔡書院講義」がそれであるが、そこで彼は、二程思想の最も重要な柱として「致知」と「持敬」をとりあげ、そのことを端的に表明した思想家として謝上蔡を高く顕彰している。資料の性質ということはもちろん勘案しなければならないが、黃震の謝上蔡理解との隔たりは實に大きいというべきであろう。王柏は謝上蔡に比擬されたことのある思想家である<sup>27)</sup>が、そのような評価には、この上蔡書院との因縁もいくらかは影響していたはずである。黃震が王柏（黃震よりも15歳年長）や金履祥（黃震より20歳年少）に言及した資料というものを私は見出せていない。上蔡書院の動向に注目していた黃震が王柏のことを知らなかったとも考え難

いので、謝上蔡・上蔡書院に対する認識の違いが王柏無視の態度を黄震に採らせたのかも知れない。もちろんこれは、憶測の域を出るものではないが、いずれにせよ確かに言えるのは、王柏は上蔡書院に積極的に関わり、それによって台州に彼の学統を継承するとされる人材を多く生み出したのだが、黄震はそういう道を歩まなかったということである。

#### [4の2 「一貫」問題]

さて、謝上蔡批判を最も集約的かつ情熱的に述べた書簡が二通あると先に述べた。もう一通の方の書簡（『日抄』卷85「回陳總領」869頁）も、謝上蔡批判という点で言えば、前節で紹介した董樸宛て書簡とほぼ同趣旨である。ただ、その末尾で「袁蒙斎は道理の説き方が多少は『放平』（自由で平易）で、異なる立場を総合することができます。いま学者が家学を固守するのみならず、更に勇猛果敢にも、〈城を背にして一を借る〉ごとき決死の戦いをしようとなれば、知らぬ間に軍營の外は〈四面楚歌〉という状態になるでしょう。」<sup>28)</sup>と、同じ明州出身の袁甫に対して言及がなされている点は興味深い。今の引用からも分かるように、黄震は袁甫個人に対しては好意的であった。だが、袁甫を語る上で黄震は、どうしても袁一族の「家学」を視野に入れざるを得なかった。その視点の先に楊慈湖がいることは言うまでもない。『論語』「一貫」章をめぐる議論において、彼は、袁甫の「家学」と楊慈湖をとりわけ激しく攻撃することになる。

前節で紹介した董樸宛て書簡の末尾で、黄震は「私が最近、臨川の朱晦翁に縁のある書院<sup>29)</sup>で行いました講義録一篇は、楊慈湖の『一貫』説を批判しています」と語っている。彼はその「講義」（『日抄』卷82「臨汝書堂癸酉歲旦講義」852頁。咸淳9年=1273年のもの）の中で、「聖門の指示要領はこの一章にあるが、異端がこっそりと空談の証拠とするのもこの一章にある。だから、学者はこの章を最大限に精緻に読まないといけない。」と、『論語』「一貫」章の重要性に注意を促している。かくも重要な孔子の言葉を勝手に改変し勝手に利用している輩がいる。それが楊慈湖であり、袁甫の父・袁燮（いわゆる「明州四先生」の一人）である。黄震はこのことを盛んに嘆くのだが、特に「回樓新恩」という書簡（『日抄』卷85、870頁）に、彼の熱意の表出を見ることができる。

袁絜斎（燮）は「吾は一道を以って之を貫く」と述べました。後学（である私）には、全く合点が行きません。孔子は「吾が道は一以て之を貫く」と語りました。この句は、まず「道」の字が上にあって一句の主となっていて、下で「一以貫之」というのは、この「道」を指して言っているのです。つまり、「この道を貫く」のです。いま「道」の字を「一」字の下に移したならば、この「一道」でもって何を貫くというのでしょうか。この語は、すでに、「府第の伝」に出ています。（若夫絜斎謂吾以一道貫之，却後学未能曉。孔子云吾道一以貫之。此句先掣道字在上為一句之主，則下面云一以貫之者指道而言也。貫此道也。今若移道字在一字之下，則將此一道欲貫何物。此語既出府第之伝。）

ここで言及されている「府第の伝」とは、『絜斎集』卷11に収められている「資政殿大学士贈少師樓公行狀」、つまり樓鑰の伝記のことである。言うまでもなく、明州を代表する著名人士の一人であるが、その彼に対する伝記の中で袁燮は、「ある日、『吾道一以貫之』という語に話が及んだ。私がその趣旨をお尋ねすると、樓公は『一に会帰する』という説を告げられた。そこで、私は、この孔子の言葉は実は『私が一道で貫いている』という意味で、『わ

が道が一つのことで貫かれている』ということではありません、道は貫かないことがないのです、と語った。楼公は私の言葉に驚いておられたが、やがて再三賞賛された」<sup>30)</sup>と述べている。平実正確を尊ぶ黄震は、このような理解を許容することができなかつた。彼の怒りは、やがて、郷里の学問のあり方全般へと及んでいく。

孔子の言は軽々しく改定すべきではないと思います。一般的に申しまして、「郷曲」では先達がいてほしいと強く願うものですが、逆に、先達がいること以上に難しいこともないわけです。孔子は日々の中でただ実理を平易に説いただけです。もしも「郷曲」において先達が特に立とうとする場合には、必ず新奇な説を打ち出し、自ら門庭をこしらえるもので、それで始めて学者が響きあうように集まつてくるのです。(恐孔子之言未可輕改。大率郷曲固甚願有先達、亦甚難於有先達。蓋孔子平日只是平説実理。若有先達特立於郷曲、必有新奇之説、自立門庭、学者方翕然響応)

そのため、一人の先達がいれば一つの新説が打ちたてられ、といった具合になり、孔子の学説も、長屋の前で管を巻いている古者の世間話のごとき扱いを受けることとなる。古者の話は、表向きは尊ばれるが、裏では背を向けられるもの。天下にはこの弊害が至るところで見受けられるが、その先達が優秀であれば優秀であるほど、その新説は流通していく。その人によってその説が信用され、先入観が主となる。幼い頃から知っている人なだけに、無自覚にこのような態度を形成してしまう。以上のように黄震は憤慨し警告する。ここで、黄震は袁氏に関して語っているのだが、もちろん楊慈湖のことをより強く意識していたことであろう。そして、話は、これで終わらず、彼の郷里の「三弊」へと及んでゆく。

「権力や利益のことしか知らない」のがその弊害の一つですが、これは、はっきりと目に見える弊害です。最近は風潮に変化が見られ、「文章を作るのに必ず奇抜さを求める」という弊害と、「道理を説くのに必ず高尚さを求める」という弊害とが出てまいりましたが、これらは、目に見えない弊害です。一体どうして自分で気づくことがありますか。ただ樓宜獻（鑑）の門下だけはこの弊害はありません。だから、敢えて個人的にお願いをしているのです。そもそも、楊慈湖の実行力や毅然とした節義は、一体どうして朝な夕なに尊崇せずにいられましょうか。（しかし彼の学説は間違っています。例えば彼の「不起意」説がそれで、）人がいれば必ず「心」があり、「心」の動くところがつまりは「意」なのであり、だから孔子は「正心誠意」を人に教えたのであります。これは天下万世学士大夫が共有する真理です。楊慈湖は「心は正す必要は無く、意はあってはならない」「『大學』は聖人の書物ではない」と勝手に言っていますが、当世の学者は付和雷同しています。…老先生について、その人となりの善いところは学ばず、逆に彼の学説の偏向したところを学んで自分もいっぽしの議論をするということを、天下は非としないのでしょうか。（吾郷有三弊、知有権利而已者此一弊、顯然之弊也。近已漸変矣。作文必求奇、此一弊、説理必求高、此一弊、皆隱然之弊也。豈亦有自悟者耶。惟宜獻之門無此弊。故敢私以為請耳。且如慈湖之實行勁節、其豈不朝夕師尊之。若人必有心、心動處便是意。孔子故教人正心誠意、此天下万世学士大夫之所同者也。慈湖獨説心不必正意不可有、因關大學為非聖之書。一時学者同声附和。…於老先生不学他做人好處、却学它説話偏處自説一邊話、不知天下以為非。）

引用が長くなってしまったが、それも黄震の思いを確認せんがためである。この書簡の受取

人である「樓新恩」なる人物についても詳らかにできていないのだが、明州の樓鑰の一族のものであることは明らかであろう。袁燮の発言（とそこに引用されている樓鑰との逸話）を否定し、楊慈湖や袁燮らによって形成された郷里の思潮を（黄震から見て）健全化したい、そのためにも樓氏一族を自らの圈内に巻き込みたい、という熱意に駆られて、黄震はこの書簡を綴ったのである。

黄震の「一貫」論も、「謝上蔡」論と同様に、郷里の思想風潮を濃密に意識したものであった。その主眼を一言で言ってしまえば、楊慈湖批判ということであるが、その批判の際には董氏や樓氏、あるいは袁氏といった明州・台州の名族、あるいは上蔡書院などの学術センターのあり方をも片方に睨みながら議論を行っていた。いままた話を『宋元学案』に戻すならば、全祖望が黄震にかぶせようとした「浙学」という呼称は、黄震のそのような様々な思い、例えば、郷里に蔓延する嘆かわしい思潮を打破しようとする情熱、同郷人の支持を得ようとする打算、なかなかそれが得られない焦りや憤り等々を、「郷土の美談」の中に解消してしまう力学を有している。「浙学」者・黄震という視点が全く無意味だというのではない。ただ、それを安易に「美談」へと解消してしまうことは、思想家・黄震の根底を無視することになる。袁桷『清容居士集』卷33「(先君子) 師友淵源錄」は、黄震について「郷里を好みない性格であった(性不喜郷里)」と記している。このような評価を招いた一因として、自己が「楊慈湖の里」の出身者であるという、彼のねじれた郷里意識が挙げられよう。このねじれこそが思想家・黄震を鍛えたわけで、黄震は、「郷里を好みない」が故に郷里をよく生きた、と言えよう。その意味で、彼は（「浙学」者ではなかったが）まさしく「浙」学者であった。

## 5. 「客観的な事実」としての「浙学」？

『宋元学案』のような意味で黄震を「浙学」者とみなすことはできないけれども、それは彼にとって郷里＝「浙」が意味や重みを持っていなかったのではない。逆に、彼は郷里に対する様々な思いを抱きつつ自らの思想を構築していた。言わば郷里は、彼にとってひとつの＜思想課題＞であった。『宋元学案』の問題視角を少しづらしたことによって、彼にとっての「浙東」「慈溪」という問題の重要性を確認することができた。ただ、これらは主に、黄震の自己認識に従った形での検討であり、冒頭に自ら提起した可能性のうちの一半は、いぜん未検討のままである。つまり、客観的に見て黄震は「浙学」を継承しているとせざるを得ないかどうか、という問題は依然残されている。この点について、少しばかり見ておこう。

まず、師匠関係についてであるが、林政華『黄震及其諸子学』（注2参照）は「東發（黄震の字）はもともと王文貫（貫道）を師としたが、その学問は余端臣（正君）から出ている。正君は輔広（漢卿）に師事した。漢卿は朱子の門人で、その学問を両浙に伝えた。また彼は呂祖謙（東萊）の学問も受け継いでいるので、東發もまた間接的に呂祖謙の教えを受けていくことになる」（13頁）としている。このような位置づけ自体は興味深いものであるが、師匠関係を掲げて「だから、彼はこうこうだ」という断定へつなげることは、どうしても無理や飛躍がつきまとう。先にも述べたように、黄震はさほど輔広を重視していたようにも見

えないので、この点について積極的に肯定する根拠には乏しいように思われる。<sup>31)</sup>

では、「師匠関係」というように話を限定せず、「学風」「学問傾向」「地域の気風」という点から黄震を捉えたらどうなるであろうか。つまり、一「学風」「学問傾向」「地域の気風」から言って、黄震が「浙学」者であることは間違いない。なぜならば、彼の「現実重視」の態度、「歴史重視」の態度、権威に屈しない気骨（これらは全て正しい）等は、まさに「浙学」の伝統を受けるものだからである一という論法の成立可能性の如何である。実は、こういう類の意見は、地域の思想史を語る言説にしばしば見受けられるものであり（特に本場中国において著しい），時に傾聴に値するものがないわけでもない。だが、その多くはエスニックジョークとあまり大差のない、学問的検証に耐え得ないものであり、「われ思う、ゆえにこれあり」式の論断があまりにも多いように思われる。

確認しておきたいのは、このような議論を全面的に否定しようというつもりはないということである。例えば、黄震の歴史研究が浙東の学問を具体的に継承しているということが実証的に論証できれば、それは極めて意義深い成果である。しかし、従来の研究において、この点を具体的に指し示してくれるものを私は見出せていない。この方面においても、現段階においては、黄震を積極的に「浙学」とする根拠はないと言わざるを得ないであろう。

そもそも、「学風」「学問傾向」「地域の気風」といった問題構成自体が、地域と思想の問題を狭小化してきた最たるものだとも言える。「気風」なるものも、「意識」「認識」「表象」を抜きには成立し得ない。「該地域はかくかくしかじかの気風・学風がある」と某思想家（該地域の内に居ようが外に居ようが関係ない）が認識しており、その認識にしたがって（肯定的にせよ否定的にせよ）自己の思索や他者への働きかけを行なう場合には、その言うところの気風・学風は、確かに現実的な力を有していることになり、よって「現実的に存在する」と認定してもよいだろう。しかし、そのような認識がない場合に、気風・学風などの「客観的な存在性」を云々しても、神学論争に陥るだけなのである<sup>32)</sup>。後の思想史家がそれは「存在する」と主張する場合、問題はすでにその思想史家の「認識」の領域に属している。その思想史家においては、それは「存在する」に違いない。例えば、何炳松『浙東学派淵源』（中華書局1989年。初出は1930年）は、「浙東学派」の思想的淵源に関して客観的な成立妥当性の極めて薄い議論を開拓しているが、彼が「物語」の中にいる限り、客観的な論証をいくら重ねても、何炳松の中の「認識」は消せないであろう<sup>33)</sup>。「地域の思想」をめぐる議論がしばしば不毛なレベルに終始するのは、「認識」の所属を明確にしないまま、「客観的な事実」が争われるからである。われわれは、「認識」の交通整理にこそ意を注ぐべきである。

それゆえ、ここでは、学風・気風に関して「客観的な事実」を争うことはしない。黄震の中に自らが「浙学」を継ぐという自意識が存在しない以上、彼は『宋元学案』のいう意味での「浙学」になど属していない。しかし、彼の思想における郷土意識の重みを考えるならば、浙東における黄震、黄震の中の浙東は、今後も検討を重ねていくべき課題であるということを繰り返すにとどまる。

## 6. 結びにかえて—ふたたび思想史の中の黄震へ

『宋元学案』の叙述を批判的に検討することを通して、黄震の思想について検討してきた。

私が『宋元学案』の叙述にこだわったのは、そこに倒錯があったからである。黄震について、朱子学を基準にして「浙学」と宣揚することの倒錯。この倒錯を戦略的に読みほぐさない限り、黄震の真の姿は捉えられないと私は考えた。同じことは『浙東学術史』にも言える。全国的に流通している思想体系にどれだけ忠実であったかを基準にして地域の思想を測定し、そこから地域の思想史を再構築しようとするこの倒錯。もっと別の語り口はないのだろうか。というのが、「浙東」にこだわりつづけている私の研究の、初発の動機である。

黄震は、まぎれもなく「朱子学者」である。朱熹の思想にこだわり、それを徹底的に読み解き、時にそれを解体しつつ、自己の思想を形成していった。彼の楊慈湖批判も、異端思想が蔓延しつつあった郷里にあって、「純正な朱子学」である黄震が護教活動を行なった、とだけ語れば事足りるのかもしれない。全祖望も、そのような偉大なる思想家・「純正な朱子学」者が自己の郷里にかつていたという事実を言祝ぎたくて、「浙学」なる冠を黄震に謹呈したに違いない。しかし、この冠は、黄震には居心地の悪いものだったよう思えてならない。冠が、黄震の頭のサイズに合わせたものではなく、全祖望本人仕様のものであったからである。私は、この事実をもって全祖望を糾弾したり、『宋元学案』の学術的意義を貶視したりするつもりはない。後の読者が気をつけて利用さえすれば、前にも述べたように、『宋元学案』の全祖望の案語は、一級の「思想史」的資料である。そして、これに似た事例は、枚挙に暇がない<sup>34)</sup>。

必要なのは、認識の所属を明確にすることである。一旦は「思想の現場」を「後代の理解・表象」から解放することで、「現場の思想」に対する理解もより妥当性の高いものとなる。黄震について言えば、彼は朱子学的真理に対する信念とともに、「慈溪」や「明州」といった現実空間に対する複雑な情念にも従って思索を行なっていた。全祖望は、そういった黄震の現実認識には目を向けず、一方では朱子学中心主義的な哲学感覚から、一方では「浙東」中心主義的な地理感覚から黄震を思想史の中に位置づけようとした。「黄震=浙学者」説は、そういう全祖望の「後代からの表象」に過ぎない。

だが、このことを確認することで、逆に、黄震をそのように「理解・表象」せざるを得なかつた「後代」の「思想の現場」の意味合いを、より明確にできるようになる。その点から言えば、黄震の思想史的な意義は、清代に「復活」を遂げる点にこそ求められる。後世への影響という点で言えば、黄震はしばらく忘れられた思想家であった。黄震思想を直接伝える人物が少なかったことは、各種資料の説くところである。元・明における黄震評価を詳しく調査した上での結論は後の課題とせざるを得ないが、一般的な印象として彼や彼の思想が思索の対象になることは少なかつたようと思われる。『浙東学術史』などの先行研究は、黄震思想の継承者として、元末明初の文人・楊維楨と『通鑑統編』の作者である陳經とを挙げているが、これだけしか挙げ得ないというのが実情ではなかろうか。とりあえず明代思想の代表を陽明学に求めるとして<sup>35)</sup>、その陽明学においては、黄震ではなく、楊慈湖の思想の方が受容され、喧伝された<sup>36)</sup>。

このような状況は、清代に入ってから一変する。錢穆論文（注1参照）は、「天地の性と氣質の性を弁別することもまた宋明理学家の一大事である。…明代晚期になって、顧亭林（炎武）が始めて『論語』では性と天命を言わないことを力説し、陸桴亭（世儀）は『思弁錄』を著したが、その性に関する議論の趣旨は全く黄東発（震）のものである。…東発・亭

林・桴亭はみな善く朱子学を学んだ者であり、…朱子学の展開を探究しようと思うならば、必ずこの三人を見てこそ、その眞の血脉・眞の伝統を得ることが出来るのである」(5頁)とする。林政華書(注2参照)は、「黄宗羲は史学を重視し、浙東史学派を開創したが、その学問は、東発の影響を受けている。…また『宋元学案』はしばしば東発の説を引き、…顧炎武の「古のいわゆる理学は経学である」という主張もまた東発を淵源とする。…その東発に私淑していることは明らかである。」とする。そして陸世儀について錢穆論文を引いた後、「全祖望もまた浙東史学家の一人で、『宋元学案』を補綴する際には東発の説をつぶさに引用している。陳澧の学問は今古文の学説を調和することが多いが、今古文の『孝經』を調和する視点などは東発の「読孝經」の影響を受けたものに他ならぬ。その著『東塾讀書記』は、「老子」「列子」といった諸子の書物で採用できる部分を抄録しているが、これもまた東発を継ぐものである」(30頁)とする。これらの論定の是非を論ずる力量が筆者にはないのは遺憾である<sup>37)</sup>が、そして王応麟などの歓迎ぶりではなかったかも知れない<sup>38)</sup>が、清代思想史における黄震の位置は、検討の意義のあるテーマであると思われる。

『宋元学案』も、そういう清代思想史の中で捉える必要がある。例えば、先行研究のいうように、黄宗羲の思想が本当に黄震の影響を受けている、と仮定した場合、そのことは『宋元学案』の記述に何か影響を与えていたのであろうか。万斯大「梨洲先生世譜」(『黄宗羲全集』第11冊付録)によれば、黄宗羲の始祖と黄震の始祖は兄弟であったことになる。このような意識が、黄宗羲の念頭に強くあったかどうかは定かではないが、検討してみる価値はあるだろう。全祖望に関して言えば、彼の〈場所愛<sup>トボフリヤ</sup>〉<sup>39)</sup>ぶりは、それだけで分析の対象とするに足る。また、彼の「浙東」観は、李穆堂(「臨川先生」、つまり今の江西の人)との思想的な交流・相克の中で捉えてみることもできるだろう。『宋元学案』が清代浙東で生み出されたことの意味をもう少し念頭において研究を重ねていけば、この書物の意義をより重層的に読み取ることができるだろう。そして、それは、この書物に対する読みだけではなく、中国思想史に対する我々の構えそのものをも重層的にすることを可能にするに違いない。

### [補説] 黄震思想の基調

最後に、黄震思想の基調と思われるものについて補足しておきたい。ここまで議論だけでは、黄震の「謝上蔡」論も「一貫」論も、結局は「郷曲」の問題に引きずられただけの、状況に対する対応という程度の議論であるという印象を残しかねないからである<sup>40)</sup>。また、黄震は普遍の言語を持たぬ郷曲の徒に過ぎないと私が考えていると思われても心外だからである。ただし、ここで論じる事柄の多くは、先行研究においてしばしば言及してきた問題であることを断っておく。

黄震は、理論的な整合性よりも、多様なままの現実をより重視した。彼が目指したのは、抽象的な原則を打ち立てることではなく、現実的な多様性を獲得することである。『春秋』解釈において「凡例」を立てることを批判し、『易』解釈についてそこに「象数」を持ち込むことを批判したのはその一例に過ぎないが、それが最も特徴的に現れるのが、「性」に関する議論である。

「性」に関する議論と言えば、「性善説」が朱子学の基本前提である。もちろん黄震も

「性善説」を否定はしない。だが、彼はそれ以上に『論語』の「性相近」（人間の本性はそれぞれ似通っている）という言葉の方をより尊重する。つまり黄震は、人間の現実・真実のあり方を包括的に述べたのが「性相近」という語であり、孟子の「性善」説は、人欲が横行する時代に警鐘を鳴らし本来の道理を人々に悟らせるために特別に推し出された特殊な議論だと考えるのである。ましてや北宋になって出現した「天地の性」「氣質の性」などという概念は、この特殊な議論を首尾一貫したものに仕立て上げるための説明用語に過ぎず、確かにこれによって議論が精微になったかも知れないが、そこに立脚して孔子の「性」説を粗雑だと卑下したりすることは本末転倒なのである。

「性」に関する議論で、孔夫子の一語以上のものがあろうか。そもそも天下の生あるものは、類を同じくするもので同じでないものはないけれども、事細かく見ていけば尽く同じであるわけにはいかない。これこそが、造化の絶妙なる所以である。たとえば、桐や梓という生のあり方は一つであるが、枝・花・葉の角度や付き方などは一つとして同じものはない。しかし、桐や梓であるあり方を要約してみれば、結局は同じようなものである。これが「相近」の説である。…人の性について類推するならば、天から賦与されたものに不善などありえない。陰陽が互いに混ざり合い人に属したものを「性」と呼ぶが、すっかり全てが善であるわけにはいかないはずである。これが「相近」の説である。一体どうして「性善説」だけを主張して「性相近説」を捨て去れようか。（言性、豈有加於夫子之一語哉。且天下之生，凡同類者無有不同，而纖悉則不能尽同，此其所以為造化之妙，如桐梓之生一也，而枝條花葉之橫斜疎密則無一同，然要其所以為桐梓者終相若也。此相近之説也。…而可以推人之性矣，其賦自天，何有不善。自陰陽雜揉屬之人而謂之性，宜不能粹然而皆善，此相近之説也。奈何獨主性善之説，而遂廢性相近之説耶。『日抄』卷2「讀論語」20頁）

彼はこのような基本理解のもと、朱子学的な「性」理解においてはあまり評判の芳しくない韓愈の「性三品説」を擁護する。

（韓愈の）『原性』で「(性は)生まれるとともに生じる」「性の内容は仁義礼智信の五つである」と説くのは最も的確な理解である。「性には三つの品階がある」とは、まさに孔子の「上智と下愚とは移らず」という説から来ており、道理として孔子に全く背反していないのである。二程子に至って、「氣質」の説が付加されて、より精微になった。つまり、風気は日に日に開け議論は日に日に精微になったのである。「氣質の性」と「天地の性」とを対比して説くようになったお陰で、孟子が「善」に集約させて説いた「性」説も「天地の性」に属して扱えるようになった。その説によって始めて偏向がなくなったわけで、これは孟子の説に対して功績があるだけでなく、孔子の説にも抵触しない。実のところ、孔子の性説は全体を包括的に述べており、孟子の説はその本源だけを指しており、性的理解で孔子を出るものではないのである。一体どうして、「性三品説」が「上智下愚」の説に基づくものであるのに、後進はことさらに程子の最近の説ばかりを喜び、韓愈を攻撃したりするのだろうか。（原性、論與生俱生，而其所以為性者五，仁義礼智信，最為端的。性有三品之説，正從孔子上智下愚不移中來。於理無毫髮之背。至伊洛添氣質説，又較精微。蓋風氣日開，議論日精，得氣質之性與天地之性對説，而後孟子專指性善之説，舉以属之天地之性，其説方始無偏。此於孟子之説有功，而於孔子之説無傷。實則孔子言性包舉

大体，孟子之説特指本源，而言性無出於孔子者矣。奈何三品之説本於上智下愚之説，而後進喜聞伊洛近日之説，或至攻詆昌黎耶。『日抄』卷59「讀文集・韓文」670頁)

黄震の主張は表向き孟子や北宋諸子を尊崇していながら、彼らの主張を傷つけないようにそれらをそっと脇に移し、孔子や韓愈の議論を中心にもってくる。彼は孟子や北宋諸子の「性善」説を表向きには否定せずに、しかし実質的には「性相近」説・「性三品」説を第一原理として掲げるのである。これは、朱子学の「性説」を換骨奪胎するもので、仮に性善説・性即理説をもって朱子学の指標とするならば、「理学の修正」という表現ではすまないほどの改変度であると私は考える<sup>41)</sup>。清代に入って彼の思想が高く評価されていくようになる過程には、先に引いた錢穆論文が指摘するように、彼の思想構造の持つ、以上のような側面も大きく左右していたはずである。

ところで、この彼の「性」説、あるいはそれに代表される中核思想を、思想史的に支えていたのが「謝上蔡」論であり、思想的に支えていたのが「一貫」論なのである。つまり、謝上蔡がいてくれたお陰で、彼は自己の「性」説の思想史的な妥当性を論証し得たし、「一以貫之」という『論語』の語句に力を借りて、彼は自己の思想的営みの正当性を主張したのであった。

まず、謝上蔡について考えてみよう。「性」論において、二程子らと微妙な距離を取りつつ韓愈を擁護するという黄震の姿勢を逆縁ながら支えたのが、謝上蔡であった。彼がいてくれたおかげで、黄震は、二程子を支持し続けることが可能になったと言ってよい。なぜならば、二程子の発言の中で黄震にとって都合の悪い部分は全て謝上蔡（だけではないが、彼が代表格である）による「捏造」「歪曲」だということに出来たからである。

黄震の言い分はこうである。太古の昔から聖帝明王が、道理にかなった生活の中に人民を置き、夷狄禽獸との区別を付けさせたやり方は、『原道』という書に備わっている。孔子・孟子が没して異端の勢力が盛んになったが、千有余年の後に『原道』という書が現れ、これら異端をしっかりと斥けてくれた。この仇を取ろうと思った、異端に溺れた輩どもが、程子の語録の中にこっそりと忍び込み、程子の語録を捏造したのである。例えば、『原道』に関して、「博く愛することがつまり仁である」「道徳は虚位である」などの表現や、「治国平天下」から「正心」まで述べておきながら「格物致知」には触れていない点などを程氏が非難したかのごとき記録が、程氏の語録に残されているが、これらはそもそも非難されるべき筋合のものではない。異端の仇を取ろうとしたものが程子に仮託したのである。また、『原道』を褒め称える議論の中にも、異端の影を借りた贋物が紛れ込んでいる。いわゆる「道統」論がそれで、本来『原道』でいう「道」とは、「君臣父子」「礼樂刑政」「詩書易春秋」あるいは衣服や食料など実質を持ったものを指す。「道を伝える」とは、その実質を現実化する政治を伝えていくことに他ならない。それは、奇妙奇天烈な謎語、言葉で表現できない幽かな境地、つまり異端が唱える「不立文字單伝心印」「面相授受の密伝」といった「伝」ではないのである。

以上の主張にはそれぞれ根拠が挙げられていて、黄震の思想の根幹をうかがうに足るものなのだが、最後には、以下のような論調になっていく。

こういった類の（異端に溺れた）議論は、謝上蔡の門下から多く出たものであろう。思うに、「愛」こそが「仁」だとみなさずに「知覚」を「仁」だとみなし、「赤子が井戸に落

ちそうな時に湧き上がる心」を払拭しようとするのは、謝上蔡の言葉であって、二程子にはない考えである。…今までに取り上げた『原道』に関する三つの議論はおおむねこの類である。だから、私は、これらが、謝上蔡一派が体裁を取り繕って程氏の語録に忍び込ませたものだと考へるのである。学者は程氏の語録に出ている言葉に従って、やみくもに『原道』を間違いだとみなしてはならない。孔子・孟子の言に照らして考へれば、『原道』の趣旨が正しく読み取れるだろう。(或者此類多出於上蔡謝氏之門歟。蓋不以愛為仁，而以覺為仁，必欲掃除乍見赤子入井之心者，上蔡之言也。二程無之也。…凡今所議原道三説，往往類此。愚故意，其為上蔡謝氏之門依倣而託於程録也。学者無以其語出於程録而遽非原道。必以孔孟之説而稽之，則於讀原道幾矣。『日抄』卷59「讀文集・韓文」670頁)

好意的に見れば、ここで議論は、二程子の中から不純な要素である謝上蔡的なものを削ぎ取り、二程子の「本旨」を確認し、それと韓愈の思想が合致することを論証しようとしている、ということになる。しかし、実はそのような作業は、黄震がそのままでは、ありのままでは二程子を受け入れることができない、ということの証左でもある。これはある意味で、実質的に二程子を否定し韓愈を弁護している、ということにならないだろうか。そのような微妙な議論を駆使して、黄震が訴えようとしたのは何か。黄震は、現実を超えた先にある抽象的な原理を信じようとしない。彼においては、「仁」を「愛」と解釈するような極めて日常現実的な思考こそが尊いのであって、何か超越的な、抽象的な、非現実的な原理のようなものに思考をゆだねることを彼は拒否するのである。彼のこの姿勢は実に明快であり、この点から言えば、『宋元学案』に引用されている黄宗羲の、「『日抄』という作品は、諸儒の学説を折衷し、朱熹の説についても簡単に同意しようとはしていない。自得のほどは実に深いのである。単に黄震は朱熹の思想を継承しているとだけ言うのは、眞実を言い当てているとは言えないだろう」<sup>42)</sup>という言葉は、実に正しいといわざるを得ない。

以上の思想的態度でもって彼は、社会活動や歴史事象や文献資料に対して極めて実証的に取り組んだ。先にも述べたように、それを思想的に支えたのが「一貫」論である。

聖門の指示要領はこの一章にあり、異端がこっそりと空談の証拠とするのもこの一章にある。だから、学者はこの章を最大限に精緻に読まないといけない。そもそも、万事には必ず理がある。学者は理で貫通していかなければならない。だから孔夫子は「一以て貫く」とおっしゃったのであり、必ず学問という功夫があって始めて(萬事を)貫通することができる。だから、曾子はこれ(「一」)を、「忠と恕」と解釈したのである。思うに、理はもちろんないことがないのであるが、人がまだ貫通できていないのは、私欲が介在するからである。己を尽くすことを忠と言い、己を推すことを恕と言う。すっかり「忠恕」となり私欲が克服されてこそ、この理のあるところを貫通することができる。だから、「忠恕」であればこそ「一以て之を貫く」ことができるのである。孔夫子は別の機会に子貢に対して、「お前は私が博学多識だと思っているだろうが、それは違う。私は一貫しているのだ」と語った。これは、博学こそが貫通するやり方であるが、幅広いということだけに努めではない、という意味である。…聖賢の学問は首尾一貫して明快極まりなく、もともと「一貫」の語を単独で取り出して説をなすようなことはなかった。異端の学が蕩空の説とともに流行したから、『論語』全20篇を通して一つとして蕩空の証として借り出されるようなものはなかったにも関わらず、「忠恕」の説を節略し「一貫」の語だけをつまみ

出し、聖賢の言を不遜にも改めて自己の学説の証明に使い、「天下の理はもともと一貫しており、それを求めようとするなどさらさら不要である」と考えた。これは「博文」に従事せずに一足飛びに「約礼」を行おうとするもの、「博学詳説」に従事せずに一足飛びに「約」を説こうとするものである。聖賢が人を教え導こうとした本旨とは全く異なっている。甚だしきは、新説をひねり出して「貫など」という必要はない。この道は貫かれるまでもなくもともと一つなのだ」と語る始末である。…後世の学者は、曾子や子貢が日々つんでいた鍛錬を、一日として行おうともしないどころか、『論語』全20篇を尽く省略して「一貫」章だけを取り出そうとし、さらにはこの章の「忠恕」という語まで省略して一気に「一貫」の説だけを行おうとする。そもそも、「貫」とは「物をひと括りにする」ことの名称であり、「縄」は「物をひと括りにする」手段である。必ず括られるべき物があって始めて、縄でそれを括ることができる。必ず学問で積み重ねてきた鍛錬や学問を講ずる素養があって始めて、理でそれを貫くことができるのである。(謹按聖門之指示要領在此一章。異端之竊証空談亦在此一章。故学者讀此章最不可不審。夫万事莫不有理。学者当貫通之以理。故夫子謂之一以貫，然必先以學問之功，而後能至於貫通之也。故曾子子貢之以忠与恕。蓋理固無所不在，而人之未能以貫通者，己私間之也。尽己之謂忠，推己及人謂恕，忠恕既尽，己私乃克，此理所在斯能貫通。故忠恕者所能一以貫之者也。夫子他日又嘗以告子貢曰、汝以予為多學而識之者與，非也，予以一貫之。此謂多學正所以求為貫通，不可止於務多而已也。…聖賢之學首尾該貫，昭然甚明。初未嘗單出而為一貫之説。奈何。異端之學既興蕩空之説肆行，盡論語二十篇無一可借為蕩空之証者，始節略忠恕之説，單摘一貫之語，矯誣聖言，自証已説，以為天下之理自成一貫，初無事於他求，是不從事於博文而徑欲約禮也。不從事於博學詳説，徑欲反説約也。已非聖賢教人本旨矣。甚至挑剔新説，謂不必言貫，此道不必貫而本一。…後世学者於曾子子貢平日之功尚未必一日用其力，反欲尽略論語二十篇而独取一以貫之之章，又於此章節略忠恕之語而徑為一貫之説。且貫者串物之名也，而縄者所以串物者也。必有物之可貫也。然後得以縄而貫之，必有積學之功講明之素也，然後得以理而貫之。『日抄』卷82「臨汝書堂癸酉歲旦講義」852頁)

黄震は、玄妙的に揃えられた「一」なるものではなく、現実的な「忠恕」に立脚しようとし、「博」「積学之功・講明之素」をまずは追求・涵養しようとする。彼のこのような姿勢は、まさしく「一貫」しており、「性」説に関連して述べた彼の特徴を裏打ちするのみならず、彼の歴史研究や考証学にも通底するものである。郷里の先賢に対する批判にとどまらず、彼の思想の基調として重ねて取り上げた所以である。そして、それはまた、郷里の先賢に対する彼の批判が、彼の思想の深いところから発せられたものであることも物語っていよう。

ただし、最後に指摘しておきたいことは、彼が攻撃した楊慈湖にも、こういった「忠恕」重視の姿勢はうかがえるし、孔子尊崇という点でも慈湖は黄震に引けを取らない、という点である。確かに、全てを「一」の中に解消してしまいかねない思想構造を兼ね備えた楊慈湖ではあるが、その一面ばかり強調するのも、楊慈湖思想の理解としては一面的に過ぎよう。

この意味から言えば、楊慈湖もまた、「思想が生成される現場」と「後世からの理解・表象」の狭間に苦しむ思想家であったのかも知れない。つまり、黄震などによって彼の思想の一面だけが強調された形で批判され、また良知心学の勃興と密接な関連を持った形で、楊慈湖思想の「復活」が果たされたがために、彼の思想の持つ重層性が無視されがちになったの

である。石田和夫「楊慈湖思想の一検討」(『荒木教授退休記念中国哲学史研究論集』, 葦書房, 1981年)は、「天淵ほどの隔たり」のある楊慈湖評価の多様性について、「楊慈湖思想はやはり、懸絶した評価を生む要素を間違いなく内包していた」とし、「後世の学派的立場からする評価に惑わされて、簡単な図式に彼らを割り振る愚行だけは絶対に避けなければならない」と警告している。肝に銘じるべき言葉であろう。そして、この点を発展させて考るならば、明代陽明学に受容された楊慈湖と、清朝考証学に受容された黄震は、それぞれ時代の風潮によって選択されたわけではあるが、その選択によって彼らの思想の一面性のみが強調されるようになってしまったということである。黄震の楊慈湖批判は、時代の先取りをしたものともいえるが、逆から言えば、後の時代に利用された側面もある。南宋後期に「慈溪」という小さな場所を舞台に繰り広げられた思想劇が、後の思想史の展開をすでに用意していたという面と、後の思想史が思想劇の二人の主役を、自分たちの都合の良いような形で理解し受容し表象したという面と。この両面を漏らさず見て取ることが必要である。

### 〔注〕

- 1) 錢穆「黄東発学述」(『中国学術思想史論叢(六)』, 東大図書公司, 1978年。初出は「図書季刊」1—3, 1971年), 樊克政「黄震对程朱理学的繼承与修正」(『中国史研究』1984—1, 1984年), 真鍋正昭「黄東発について」(『九州大学中国哲学論集』14, 1988年), 張偉「論黄震理学思想的時代特色及其歴史地位」(『杭州大学学報』26—1, 1996年)。
- 2) 林政華『黄震及其諸子学』(嘉新水泥公司文化基金会叢書, 1976年), 神林裕子「『黄氏日抄』の卷数」(『中国研究集刊』戻号, 1993年), 同「黄震の経学—「読礼記」における注釈の態度—」(『待兼山論叢』哲学篇27, 1993年), 同「黄震の『春秋』解釈」(『待兼山論叢』哲学篇31, 1997年)
- 3) 吳懷祺「宋代学術史著作和黄震对理学的総結」(『史学史研究』1991—2, 1991年), 張偉「黄震史学探微」(『史学史研究』1997—3, 1997年)
- 4) 赤城隆治「宋末撫州救荒始末」(『中嶋敏先生古希記念論集(下)』, 汲古書院, 1981年), 朱錫光「關於黄震生平事迹和思想作風的几个問題」(杭州大学歴史系宋史研究室『宋史研究集刊』2, 1988年), 戸田裕司「黄震の広徳軍社倉改革—南宋社倉制度の再検討—」(『史林』73—1, 1990年)。また黄震に関する専論ではないが, Robert P. Hymes, "Moral Duty and Self-Regulating Process in Southern Sung Views of Famine Relief." (*Ordering the World : Approaches to State and Society in Sung Dynasty China*, University of California Press, 1993年) も, 黄震の社倉法に関する分析を行なっている。
- 5) 「地域」という言葉については, 岡・勝山・小島・須江・早坂「相互性と日常空間—「地域」という起点から—」(宋代史研究会研究報告第7集『宋代人の認識—相互性と日常空間—』所収, 汲古書院, 2001年)を参照。
- 6) 土田健次郎「社会と思想—宋元思想研究覚書」(『宋元時代史の基本問題』所収, 汲古書院, 1996年)は, 「地域と思想がどの程度まで相關関係をもつかはそう簡単に一般化できない」と, 「思想史研究における地域研究なるものの過大評価」に対して警鐘を鳴らしている。全くその通りで, 「地域」という視点を思想史研究に導入することが, 幼稚な「環境決定論」に墮する結果を招いてはならない。しかし, 私は, ここで述べたような利点を, 思想家に対する内在的理解を重んじた日本の中国哲学研究を発展的に継承していく, あるいは「脱構築」していく手立て

- と考えている。
- 7) 「「婺学」・場所の物語」(前掲『宋代人の認識—相互性と日常空間—』所収), 「關於《宋元學案》的“浙學”概念—作為話語表象的“永嘉”, “金華”和“四明”」(陳輝訳。『浙江大學學報』人文社会科学版32-1, 2002年)。前者は、朱熹の婺学批判から民国期の歴史学者・何炳松に至るまでの「婺学」という「物語」の変遷をたどったものである。後者は、『宋元學案』における「浙學」という概念について分析し, 『宋元學案』の作者たちには、「永嘉→金華→四明」というような「浙學」の展開を描き, その果てに自分たちを位置づけようという意図があったのではないか, ということを試論的に述べたものである。本稿は, 両者と問題意識を緊密に共有している。
  - 8) 「定論」というのは言い過ぎかもしれないが, 例えは侯外廬等主編『宋明理学史』(人民出版社, 1984年)の黄震に関する章(「第22章 程朱理学的修正者—黄震及其思想」, 上巻622頁)が『宋元學案』のこの案語で記述が始まられていることからも分かるように, 以下で扱う案語は, 黄震の思想史的な位置を説明する際に頻繁に引用されるものである。
  - 9) 本稿では, 台湾大化書局の影印本(清・乾隆33年刊本, 立命館大学図書館蔵書によるもの)を使用した。以下, 『日抄』と略記する。同書末尾の跋文によれば, 『黄氏日抄』は至元3年(1266年)に黄震の孫の礼之により刊行されたが, やがて亡失した。明の正徳年間に龔氏の書林が重刊したが, 間違いが多かったので, 校正・補綴を加えて新たに刊行された, という。版本に関する問題は, 注2にあげた神林裕子「『黄氏日抄』の巻数」に詳しい。
  - 10) 『日抄』巻34は「朱子文集」に関する読書箇記であるが, 黄震はここで, 朱熹の「浙學」批判の言を篤実に抜き出している。コメントが付されていないので, 彼の心境は分からぬが, 彼が朱熹の批判を知っていたことは確かである。
  - 11) 『宋元學案』巻82では, 金履祥を「浙學の中興」と称している。
  - 12) 注7「「婺学」・場所の物語」参照。
  - 13) 「先生則獨得之遺籍, 默識而冥搜」(「沢山書院記」, 『全祖望集彙校集注』1053頁。『宋元學案』巻86もまたこの語を引く)
  - 14) 「補説」で少し触れることになるが, 黄震は「道統」という観点を批判する。
  - 15) この他に大きな相違として, 王柏には象数に対する強い関心がうかがえるのに対して, 黄震は象数を否定していることがあげられる。ただ, 両者に強くうかがえる歴史への強い関心, あるいは疑古的態度などをもって, 両者に共通性が存したという認定を下すことは可能である。これは, 以下の節で述べる南宋浙学と黄震との関係にも言える。ただ, そのことと, 「だから浙東は一つである」という結論との間には, 論理的につめなければならない作業が多く横たわっているのである。
  - 16) 注3にあげた吳懷祺論文は, 黄震の「理学」という用語に注意を喚起している。
  - 17) 楊簡(1141-1226), 字は敬仲, 慈湖はその号である。記述を統一するためにも「楊簡」と表記すべきであろうが, 地名が大きな意味を持つ本論においては, 彼を「楊慈湖」と呼称することとする(「慈湖」は, 現在の寧波市慈城鎮にある)。なお, 島田虔次「楊慈湖」(『中国思想史の研究』, 京都大学学術出版会, 2002年, 所収)は, 「慈湖研究は「浙東の学」形成史の一コマである」(412頁)として, 彼と浙東学との関連性を強調する。
  - 18) 『日抄』巻74「繳申慈湖寿張行実状」に記されているように, 咸淳4年(1268年)5月に黄震は, 里人より入手した楊慈湖の行実を『理宗実録』に編入するよう求めている。だから, 黄震も郷土の遺賢である楊慈湖を顕彰する行為を行っていないわけではない。これをもって「黄震は門戸の見に囚われることなく, 郷土の先賢をこのように敬重した」(注2林氏書3頁)と称えることもできるのであるが, 私には, 単に職務を遂行しただけのことと思える。もちろん,

真鍋氏（注1参照）による、黄震は「必ずしも陸学を排撃するのではなく、陸氏を朱子にひきつけながら、その行動力を取り込もうとしたのではないかと思われる。全祖望も東発が慈湖の為己の功に服したことを指摘している」という指摘、および島田氏（前注参照）の「寧波においてとりわけ朱子学を修めたものの最と称せられる黄震すら、もと慈湖系の陸学に接したものであったこと、を全祖望が指摘している」（402頁）という言及、等は重要な問題を抽出しているものである。しかし、少なくとも思想家・黄震の主観に即して言えば、彼は「同郷」という点にひたすら拘りつつ楊慈湖思想を全く認めなかったのである。

- 19) 朱熹は「浙東陸門」に対しては好意的であり、「婺学」「浙学」批判を行った際には、その批判の引き合いとして陸学の意義を認める発言をしているからである。「浙東陸門」と朱熹の関係については、市来津由彦『朱熹門人集団形成の研究』（創文社、2002年）、特に「第二章 乾道・淳熙の学—地域講学と広域講学—」を参照。浙東陸門に関しては、他に万安玲（Linda Walton）「南宋時期浙東的道学与心学—論明州四先生」（鄒海波訳。方祖猷等主編『論浙東學術』、中国社会科学出版社1995年、所収）がある。
- 20) 彼もまた「謝良佐」と呼称すべきであろうが、「楊慈湖」同様、彼についても「謝上蔡」で通すこととする。
- 21) 言わざるがなであろうが、かの有名な文天祥・謝枋得・陸秀夫とも「同年」、王応麟はその覆考官ということになる。彼らの中に共通の思想圈・精神圏が成立していたか否かについても、いつか考えてみたい。「同年」ということについては、山口智哉「宋代「同年小録」考—「書かれたもの」による共同意識の形成—」（『中国—社会と文化』第17号、2002年）が興味深い議論を展開している。
- 22) 「明与台一家，慈湖之説盛行，独君家昆季講究精切。某雖愚陋生長慈溪，幸而先誌論語，凡慈湖之改論語而就己説者皆不敢信」
- 23) この「令兄右司」が誰を指すのか不明。董樸本人を指す（「わが友人の董楷から見てお兄さんに当たる貴方」という意味合いで）か、あるいは董樸の上に更に兄がいたのか、どちらかだと思われる。この書簡の執筆時期が特定できれば、より詳細な事情が明らかになるはずであるが、現時点ではこの程度の記述にとどまってしまった。
- 24) 「宋上蔡先生文肅公顥道之謫於台也，台人父而兄之，社而稷之。方景定之三年，郡守王華翁肇建書院於東湖以祀先生而誨後學，規制甚盛。」
- 25) 「謝良佐…不幸遭党人禁錮，未解而卒。諸子避虜逃逸，一死楚，一死閩，獨克念者，落台州，紹興六年，給事朱震子發奏官之，尋亦死。克念有子偕，偕三子，無衣食，替人承符，引養老母。嘉定五年黃岱子耕修郡志，訪求故家得之，請見抗賓主禮，給冠帶錢米，買田宅，祠顥道於學，在二程後。」
- 26) 上蔡書院の創設者である王華甫の依頼により、もともとは楊棟が山主（山長）、趙景緯が堂長を務めていたが、後に王華甫に代わって趙景緯が郡を治めることになったので、その代わりとして王柏に堂長就任の依頼が來たらしく（『魯齋王文憲公文集』卷12「王右潭帖跋」）。楊・趙とともに王柏と親しく交流した人物である。
- 27) 元代の文人・柳貫は、金履祥の「行状」（『仁山集』付録）において、「何公（基）の清介純実は尹和靖に似ており、王公（柏）の高明剛正は謝上蔡に似ている」という同時代人の発言を引用している。
- 28) 「袁蒙齋出來說道理稍能放平，兩辺參合。今學者或守其家學，反加勇猛，更欲為背城借一之戰，不知軍帳外四面皆已楚歌矣。」
- 29) ここで「臨汝書堂」が「朱晦翁に縁のある」と称されている点については、補足説明が必要であろう。「臨汝書堂（書院）」は、淳祐9年（1249年）に馮去疾によって設立された。この書

院は、「進士の業を尚び、務めて祿仕を為す」儒士のあり方を憂えた馮去疾が、「学者を率いて、以て『己の為にする』の學に従事せしめ、書堂には朱文公を祠とし、その説を尊信履行す」（虞集『道園学古錄』卷38「撫州臨汝書院復南湖記」）ることを目的としていた。この点を捉えて、上記のような表現がなされたと思われる。そして、「撫州における朱子学センター」というこの書院の性格は、彼自身の自己認識とも共鳴し合うものがあったであろう。後にもこの講義を引用して検討するが、彼のこの講義における意気込みは、こういう所にも原因があったように思われる。つまり、「楊慈湖の郷里に生まれた自分が、陸九淵の郷里である撫州の、朱子学にゆかりのある書院で、自ら信奉する朱子学の要諦を講義する」という錯綜した高揚感が彼にはあった、と私は考える。

- 30) 「一日語及吾道一以貫之。某叩其旨，見告以会帰于一之説。某曰，此乃吾以一道貫之，非吾道一以貫之也，夫道未嘗不貫。公聞之矍然。已而称善再三。」
- 31) 師匠関係については、注17に引いた島田論文も参照されたい。
- 32) これは、全てを個人の主観に帰そうとするものではない。認識と現実が協働し合って環境・状況・風土は作り出されるのだということを述べたいだけである。この辺りの私の考えは、オギュスタン・ベルク『地球と存在の哲学—環境倫理を超えて』（篠田勝英訳。ちくま新書、1996年）から示唆を受けている。
- 33) 何炳松については、早坂「「婺学」・場所の物語」参照。
- 34) これは『宋元学案』だけにとどまらない。山口久和氏が詳細に検討を加えた章学誠の「浙東学術」観なども、その例である。『章学誠の知識論』（創文社、1998年）第2章第1節「浙東学派をめぐる諸問題」を参照。
- 35) 島田虔次「清朝末期における学問の状況」（前出『中国思想史の研究』所収）によれば、嘉靖・万曆の明朝全盛期には、陽明学やすでにおこりつつあった純然たる考証学的研究を別にしても、「軍事学・農業学・薬物学・産業学・現代史研究（掌故の学）など諸方面にわたって、プラクチカルな意味での実証的な書物がおどろくべき活気をもって輩出していた。それが清朝に入ると、どのように考証学ただ一本という状況に、なってしまったのである」（529頁）とされる。また、小島毅『中国近世における礼の言説』（東京大学出版会、1996年），特にその「九章明代福建朱子学の物語」「終章 明学の再検討」は、「思想文化の地域性」という観点から、『明儒学案』＝陽明学中心史觀の相対化を提唱している。明代思想＝陽明学という安易な見方も克服されるべき課題であるが、本稿ではこのような記述に甘んじてしまった。
- 36) 吳震「楊慈湖をめぐる陽明学の諸相」（『東方学』第97輯、1999年）は、楊慈湖について「南宋末以後、彼の存在は注目されることなく、思想界の表舞台からすっかり遠ざかってしまったのである。それが陽明学の出現をきっかけに、忽然とその姿を現し、彼をめぐる話題がささやかれるようになった」、「彼を取り巻く晚明思想界での思想的対立葛藤は、晚明社会における陽明学の展開や屈折などを知る格好の事例であろう」とされる。似たような事情が清代思想史と黃震（や王応麟）の間にも存在した、と私は考える。
- 37) これらの論定は単なる印象批評のレベルにとどまっており、全面的には信用できないものの、検討する意味はある、とは考えている。今後の課題である。
- 38) 言うまでもなく、王応麟は「考証学」の祖形として清代において評価され続け、彼の『困学紀聞』には、繰り返し注釈が施された。王応麟がいわゆる「清代浙東学派」に与えた影響に関する具体的な指摘としては、佐藤仁「全祖望<慶歴五先生書院記>考」（方祖猷等主編『論浙東学術』、中国社会科学出版社1995年、所収）がある。また、吾妻重二「格物窮理のゆくえ—朱熹以後における二つの方向—」（『関西大学文学論集』第52巻第1号、2002年）は、朱熹の「格物窮理」論が兼ね備えていた、「内的認識」と「外的（知的）認識」という重層性が、以後の思想

史においては分化し、互いに独立していく、という興味深い指摘を行なっているが、その中で、「外的（知的）認識」の方面を発展させた思想家の一例として黄震・王応麟を挙げ、「この二人はのちに清朝考証学者たちの私淑するところとなり、その学問に啓発を与えるが、とりわけ…王応麟の存在は大きい。」と言及している。

- 39) イーフー・トゥアン『トポフィリア一人間と環境』（小野有五・阿部一共訳。せりか書房、1992年）参照。
- 40) 「石門尉李君」なる人物に、自らの学が楊慈湖に基づくとみなされた黄震は、「私が慈湖の里におり、李君が象山の里にいることから、このような牽強付会をされたのでしょうか。公正なる義理を郷曲で私物化してはいけませんし、精微であるべき弁別を付き合いで混同してはいけません（余居慈湖之里而君居象山之里，姑為是附豫者乎。義理之公不得以郷曲而私，精微之弁不得以依違而混。『日抄』卷91「題李県尉一可所作」914頁）」とたしなめている。「義理の公」にまで論及せねば、黄震とて承服しないであろう。
- 41) もちろん、ここで述べたような意味合いのことを朱熹や他の思想家が全く述べていなかったというのではない。また、このような理解がひとえに黄震の独創にかかるものであるというのでもない。ただ、まず先に「性相近」「性三品」説の方を理論的に確保しておき、その後、「性善」説にもある程度の位置を与えるという彼の論理構成と、そういう学説を繰り返し主張しているという事実からして、ここに述べた黄震の性説は、まさに彼の思想の基調として認定してよいと私は考える。
- 42) 「而日鈔之作，折衷諸儒，即于考亭亦不肯苟同，其所自得者深也。今但言文潔之上接考亭，豈知言哉。」（『宋元学案』卷86）

\*本稿は、平成14年度科学研究補助金（基盤研究B 1「宋代士大夫の相互性と日常空間に関する思想文化学的研究」〔代表・佐藤慎一〕、および若手研究B「清代後期紹興地方の思想文化に関する研究」〔代表・早坂俊廣〕）による成果の一部である。