

## 黄宗羲の思想

——劉宗周思想の受容から「自得」の重視へ——

豊島 ゆう子

はじめに

明末清初期に生きた黄宗羲〔一六一〇—一六九五〕は、東林派官僚と目された黄尊素の子として生まれ、明末の大儒・劉宗周に師事した。北京陥落後は抗清戦争に身を投じていたが、清朝の支配が確立して以降は学問活動に力を注ぎ、万斯大・万斯同をはじめとした後学を指導した<sup>1)</sup>。その代表的な著作の一つである『明儒学案』は、明代の儒者の伝記と著述を収集し、分類・排列したものであり、黄宗羲の思想史観・学問観が表れているといえる。

本論は、康熙初めの黄宗羲の学問活動と、それを支えた思想について検討する。同時期の黄宗羲の活動としては、『明文案』の編纂や書院での講学活動も知られているが、本論は特に劉宗周思想の受容と実践に焦点を当てた。

黄宗羲に対する劉宗周の影響は、既に多くの先行研究で指摘されている。例えば劉述先は、黄宗羲が劉宗周の内在一元的思想の影響を受けているとする<sup>2)</sup>。福田植は、劉宗周が政治的実践の基盤となる思惟構造を問い直そうとし、そのことが黄宗羲および『明儒学案』に影響を与えたと指摘する<sup>3)</sup>。しかし両者の研究は、黄宗羲における劉宗周思想の受容と実践を、黄宗羲が置かれていた状況に即して説明していない点に不満が残る。劉宗周門下（以下「劉門」と称す）を中心とした清初思想史研究としては、王汎森が『劉子節要』をめぐる惲日初と黄宗羲の対立を分析し、その背景には師説解釈をめぐる劉宗周後学の分裂があったことを指摘する<sup>4)</sup>。しかし、黄宗羲の学問活動の基盤となっていた心性観・学問観の内容については分析が不十分に思われる。そこで、本論は黄宗羲が師の遺著を読んで「子劉子行状」

や『孟子師説』を編纂したと考えられる康熙五年頃から康熙十五年頃を中心に、彼の学問活動と学問観を考察する。当然、そうした考察は、『明儒学案』の内容及び編纂背景をも明らかにすることにつながると考えられる。

『明儒学案』の成書年代には諸説ある。黄宗羲「明儒学案序」には「書成丙辰之後」と記されており、黄炳厘は康熙十五年（丙辰）成書とする（『黄梨洲先生年譜』巻下、康熙十五年条）。陳祖武は、「丙辰之後」を丙辰以降と解釈し、康熙二十四年頃に完成したと考えている。吳光は、康熙十五年から隔たりすぎることを疑問視し、康熙十七・八年成書とする。山井湧、福田殖は、康熙十五年前後にいったん完成し、それから増補・修訂があつたと考えている。

また、近年、彭国翔が佚文とされていた黄宗羲「理学録」を発見し、この書物が康熙六年頃に編纂された宋元以降の学術思想史であることを指摘した。彭は、あわせて、『明儒学案』編纂に協力した姜希轍も順治年間に『理学録』を編纂していたことと、その内容が一部『明儒学案』に吸収されたことをも説明している。黄宗羲は康熙六年頃から学術史の編纂に取り組んでおり、そこには姜希轍の思想的影響もうかがえるわけである。

このように、『明儒学案』の成立過程は研究途上にあるものの、本論が分析対象とする時期の黄宗羲の学問観が『明

儒学案』の思想的基盤になつてゐることは疑いない。

このような黄宗羲の学問観に関する研究として、山井湧は黄宗羲を心学から考証学への過渡期の学者と位置づけ、黄宗羲が性理学を客観的に見ていたと指摘する<sup>(10)</sup>。しかし、この指摘は黄宗羲自身の論理によつて『明儒学案』を説明したものではない点と、黄宗羲の文章を分析する上で、全体の文脈や書かれた当時の状況を十分考慮していない点に不満が残る。佐藤鍊太郎は、周汝登『聖学宗伝』との比較を通して、黄宗羲は劉宗周の影響を受けており、『明儒学案』は康熙期の陽明学観に基づいてゐると指摘するが、黄宗羲の学問観が康熙期にどのように形成されたのかについては詳論していない<sup>(11)</sup>。李明友は、黄宗羲の哲学と哲学史観が共に「一本万殊」という考え方に基づいてゐると考える点に特色があるが、黄宗羲の哲学史観を「学術上の民主精神」とみなし、朱子学の教条主義に対する「思想解放」と評価する点に問題がある<sup>(12)</sup>。

以下、本論では黄宗羲の文章を黄宗羲自身の主観に沿つて分析し、彼が康熙初めに彼自身をとりまく様々な具体的状況の中で、どのように劉宗周の学問を受容し、学問観を形成していったのかを考察する。第一節では、黄宗羲が劉宗周の学問を受容した当時、劉門が抱えていた課題と、黄宗羲の劉宗周思想理解の特徴を明らかにする。第二節では、

黄宗羲の学術界に対する不満と、理想とする学問観を分析する。第三節では、前節までに明らかにした黄宗羲の学問観が、その後どのように展開していったのかを検討する。

### 一、劉宗周門下の課題と黄宗羲の師説理解

#### (一) 劉宗周門下の課題と黄宗羲

劉宗周の死後、門人達は亡き師の遺著や事績を編纂し、その学問を継承すべく尽力していた。その中心となっていたのは、劉宗周の子の劉灼だった。しかし同じ時期、劉門は師の遺著・年譜の編纂や師説の解釈をめぐる分裂していた。例えば順治九年から十年（一六五二—一六五三）、陳確は劉灼の編纂事業に対して繰り返し疑義を呈している。<sup>(1)</sup>

劉灼は康熙三年（一六六四）に他界し、黄宗羲は康熙五年に「劉伯繩先生墓誌銘」（以下「墓誌銘」と称す）を撰述した。その中で、黄宗羲は劉門における劉灼の功績を称賛する一方、同時に劉門が常に分裂の危機に瀕していた状況も描く。<sup>(2)</sup>

劉灼と陳確の論争もその一例である。「墓誌銘」によれば、陳確は「主敬」の実践において、「誠意」ではなく「正心」を実践の根幹とすることを主張した。<sup>(3)</sup> これに対し劉灼は、

「心の幾」である意を誠にすることが、心の作用を分析した「大学」の正心・誠意・致知・格物というすべての実践に一貫していると反論する。<sup>(4)</sup> 両者は、人間存在のどこに実践の基盤をおくかという点で説を違えている。陳確はそれを渾然とした心に置き、劉灼は志向性を持った「心の幾」である意に置いている。このように黄宗羲は、劉宗周の死後、門人の間で師説理解が分裂していることを明確に意識していたといえる。

さらに「墓誌銘」では、劉灼の死後の劉門の分裂を、黄宗羲自ら恥じている。また、第二節に後述する通り、黄宗羲は師・劉宗周の生前にその教えを理解できなかったことをしばしば悔やんでいる。これらのことから、師の学問の継承や劉門の抱く課題に対して、黄宗羲が責務を感じていたことも窺える。

劉灼の死後、黄宗羲は独自に学問活動を展開した。康熙五年から七年頃、「子劉子行状」（以下「行状」と称す）、「子劉子学言」・「孟子師説」といった師の学問に関する書物を編纂した。康熙六十七年には、会稽と寧波で師の証人書院を再興した。会稽の証人書院は姜希轍と共に開講し、師の遺著を学んでいたという。このような活動を通して、黄宗羲は後学としての責務をはたすと同時に、自分なりの師説理解を深めていったのだと考えられる。

## (2) 黄宗羲の師説理解

「行状」は、前半部分で劉宗周の功績を著し、後半部分で劉宗周の学問をまとめている。ここでは、後半部分の内容の一部を取り上げ、黄宗羲の師説理解の特徴を明らかにする。

黄宗羲は、劉宗周が体得したことを四つの命題にまとめ、それに関わる劉宗周の著述を編集・引用する。四つの命題の一つである「一曰、静存之外無動察」の解説部分では、葉廷秀に宛てた劉宗周の返書（答葉潤山）四、「劉宗周全集」第三冊）を引用している。葉廷秀は「意を誠にすること動静・内外を兼ねた実践であるかについて疑問を持つていた。それに対して、劉宗周は次のように答える。

意が誠であれば、心の主宰は至善に止まって移らない。「善に止まる」ことの大きさは、身・心・家・国・天下を通貫しているが、根ざしている所は他ならぬ意にある。思うにその隠れているものを慎めば、現れているものは別にあるのではない。このことを知れば、変化の起こった時に自己のあり方を省みるという説は捨てることができる。自己を省みることは、そのまま自身の性を保つことの最も効果を得る所である。自己を省みなければ、どうして常に覚醒しているものに気づくことができるだろうか、「存」はまた何を保ち、「養」

はまた何を養うのか。（意誠、則心之主宰処止于至善、而不遷矣。止善之量、雖通乎身・心・家・国・天下、而根拠只在意上。蓋謹其微者、而顯者不能外矣。知此、則動而省察之説可廢。省察、即是存養中最得力処。不省不察、安得所謂常惺惺者、存又存個何物、養又養個何物。」（「行状」巻下、『黄宗羲全集』第一冊）

ここでは、「意を誠にすること」という心の状態がそのまま「至善に止まる」ことであると説明される。「至善に止まる」ことは身を修めるといふ個人の実践から天下を平らかにするという社会全体に対する実践まで貫かれているが、「意を誠にすること」がそのまま「至善に止まる」ことである以上、個人から社会までのあらゆる実践は意に根ざしていることになる。この実践を踏まえれば、「微」と「顯」、そして「存養」と「省察」は一体であり、「動」の時に「省察」する学説は不要になるとされる。

黄宗羲の見方によれば、葉廷秀は内面と外界を分けた上で、意を誠にすることが内面の実践だと考えた。これに対して劉宗周は、「誠意」とは心の主宰が「至善に止」まっていることであり、そうした「誠意」が実現されていけば、動静・内外といった区別は無く、あらゆる場面で善が実現できると説明する。このように、黄宗羲の理解した劉宗周の教えでは、「誠意」があらゆる実践の根幹となっている

といえる。この「意」の性格については、次のように説明される。

一に言う、意は心が保っているものであり、現れたものではない。「伝」に「悪い臭いを憎むようにし、よい色を好むようにする」と言う。これは、保たれていない「中」から生じる好悪は、善と一つであり悪に分岐しないことである。善と一つであり悪に分岐しないことから、まさに意に善が有つて悪が無いことがわかる。いわゆる「幾は動のわずかな状態で、吉凶が先に現れる」(『周易』繫辭下)は、まさに保っていることを指して言っているのである。(一曰、意為心之所存、非所発。伝曰、「如惡惡臭、如好好色。」言自中之好惡、一于善而無二于惡。一于善而無二于惡、正見意之有善而無惡。所謂「幾者動之微、吉之先見者」也、正指所存言也。)(『行狀』巻下)

「一曰、意為心之所存、非所発」も、四つの命題の一つである。その解説部分で、まず「如惡惡臭、如好好色」を挙げる。この部分は大学の「伝」であり、誠意を解釈しているとされる。したがってこの好悪とは、誠意における好悪であると考えられる。そして、誠意の好悪は、至善である「中」から生じた善そのものとしての好悪であり、心に保っている意が善そのものであると説明する。

このような「意」解釈は、当時において一般的なものはなかった。当時、朱子学が科擧の学の基準とされ広く受け容れられていたが、劉宗周の解釈はそれと異なっていた。葉廷秀の疑問も、朱子学の注釈と劉宗周の解釈の違いに端を発していた<sup>2)</sup>。そして、後述するように、このような劉宗周の教えは、朱子学の注釈を奉じる者達としばしば対決を迫られていった。そこで、以下に朱子の解釈との違いを確認しておきたい。次の二つの資料は、大学の本文の「意」に言及している部分に対する『大学章句』の注釈である。

①【本文】「欲正其心者、先誠其意」

【注】「誠」は、実である。「意」とは心の現れたものである。その心が現れた状態に誠実であつて、その心の善と一つであつて自分を欺かないことを求めるのである。(誠、実也。意者心之所発也。実其心之所発、欲其一於善而無自欺也。)(『大学章句』)

②【本文】「所謂誠其意者、毋自欺也。如惡惡臭、如好好色。此之謂自謙。」

【注】「その意を誠にする」とは、自分自身の修養のはじめである。「毋」とは、禁止の言葉である。「自ら欺く」とは、善をおこなつて悪を無くすことを知っているのに、心の現れにおいては未だに誠実でない点があることである。(誠其意者、自修之首也。毋者、禁止

之辞。自欺云者、知為善以去惡、而心之所發有未実也。

〔大学章句〕

①では、「意者、心之所發也」とその位置づけを明確にする。

②では誠意を解釈した「伝」部分について、「自ら欺く」とは善を行い悪を無くすことを知っているが、心が現れた時にそのことに対して誠実に意識を向けていないことだと説明する。ここで、善を行い悪を無くすことを「知る」とは「致知」のことであり、心が現れた時に誠実になっていないことは「誠意」ができていないことだから、この一文は「致知」ができて「誠意」ができていないという状態を想定しているといえる。朱子は、「致知」と「誠意」の間を区別し、段階を設けているわけである。

これに対して、黄宗羲の理解した劉宗周の「意」は、心に保たれている善そのものであり、すべての実践は誠意に根ざしておこなわれている。朱子の説に対し劉宗周は、次のように批判している。

もし意を心の現れたものとするなら、何を保たれているものとすればよいのか。もし心を保たれているものとし、意を現れたものとするなら、〔大学〕では「欲正其心者、先誠其意」とされているから、現れたものが保たれているものの先になってしまい、どうして『大学』の「知本」の趣旨だろうか。（如意為心之所發、

將孰為所存者乎。如心為所存、意為所發、是所發先于所存、豈大学知本之旨乎。）（「行狀」卷下）

劉宗周にとつては、心の中には常に善性が発現可能な状態を保たれていなければならなかった。意を現れたものとした場合、保たれているものを説明できなくなってしまう。この点で、劉宗周は朱子の説に不満を持っていたと言える。また、善である意が保たれていることによって、全ての場面において善を実現できることになるため、朱子のように「致知」と「誠意」の間に段階は想定しない<sup>122</sup>。

このような形で、黄宗羲は康熙五年頃までに劉宗周の教えを受容していた。その教えとは、「意」に根ざすことで、すべての場面において実践が可能になるものだった。この時、実践の根幹である「意」は、自身の心の中に保たれている善そのものである。そして、このような「意」の解釈は、朱子の解釈とは異なっていた。

## 二、学術界に対する不満と学問観の形成

康熙七年（一六六八）、劉門の惲日初が劉約を弔うために浙江にやってきた。黄宗羲は彼と交流し、彼の文集に序文を寄せた。この「惲仲昇文集序」（以下「惲文集序」）を通して、黄宗羲の学術界に対する批判と、黄宗羲の理想と

する学問のあり方を考えたい。

(1) 黄宗羲の学問観

まず、黄宗羲は当時の學術界の風潮を批判する。

科挙が盛んになって聖学は亡びてしまった。科挙を受ける士人も、やはりその学問が聖学でないのを知っているが、ただ仕官の手段としてこの学問に身を寄せているのである。しかしながら世の愚か者は、その既成の学説に執着し、それによって古今の學術を判断し、一語でもこれと合致しないものが有れば、驚愕して見て、「これは經を離れている、これはおしえに背いている。」と言う。こういうわけで、六經の伝註、歴代の治乱、人物の善し悪しは、それぞれ決まりきった通説の無いものではなくなりました。この決まりきった通説というものは、すべて浅はかな議論やたらめな言葉であり、決してその根柢を深く追求して自分の心に証を求めることをせず、その書物は致巻で読み終わってしまい、その学問は朝のうちに語り終えてしまふ。(挙業盛而聖学亡。挙業之士、亦知其非聖学也、第以仕宦之途寄跡焉爾。而世之庸妄者、遂執其成説、以裁量古今之學術、有一語不与之相合者、愕眙而視曰、「此離經也、此背訓也。」於是六經之伝註、歴代之治乱、

人物之臧否、莫不各有一定之説。此一定之説者、皆庸論譬言、未嘗深求其故、取証於心、其書數卷可尽也、其学終朝可畢也。)(「惲文集序」「南雷文案」卷一、「黄宗羲全集」第十冊)

科挙を受ける人間は、科挙の学が聖学ではないと分かっている仕官の手段として利用している。しかし、「庸妄者」は科挙のための学説を基準として、合致しないものを「離經」「背訓」と批判する。この風潮を黄宗羲は問題視しているのである。

ここで、科挙のための学説は「成説」、またそれに基づく各分野の定説は「一定之説」と表現されている。その「一定之説」は「深求其故」「取証於心」ではないと指摘されていることから、逆に「深求其故」「取証於心」という学問のあり方を黄宗羲は求めていると考えられる。このような学問のあり方とはどのようなものか、「惲文集序」の続きの部分から考えていきたい。

そうであつても、彼らがかこつけているのは朱子である。どうして朱子の著書を一冊一冊読まないのか。そもそも朱子の教えは、人が深く考えて自ら会得することを求めているのである。したがって(朱子は)「もしきちんと書物を読むことができれば、その中でかえって考えはかることがある。」と言ひ、また、「そも

そも学問とは文字を見て繰り返しおつかり、突き至らうとするのである。」と言う。また、そのいわゆる考へはかることは何であり、突き至ることは何であるかを考えてみると、要は浅はかな議論やたらめな言葉で突き止めることのできるものではないとわかる。数百年来、儒者はそれぞれの得意とするところを、その世に顕してきた。だが、どうして朱子にかこつける者は、（彼らが）朱子の考へはかり突き至ることから会得した者を取りあげて、まとめて異学と指弾して否定するのか。（雖然、其所仮托者朱子也。盍將朱子之書一一讀之乎。夫朱子之教、欲人深思而自得之也。故曰、「若能讀書、就中却有商量。」又曰、「且教學者看文字撞來撞去、將來自有撞着處。」亦思其所謂商量者何物也、撞着者何物也、要知非膚論警言可以当之矣。數百年來、儒者各以所長、暴於當世。奈何仮托朱子者、取其得朱子之商量撞着者、概指之為異學而抹殺之乎。）

（『渾文集序』）

黄宗羲は、「庸妄者」が朱子の説にかこつけていながら、朱子の著書を一冊一冊読んではないことを批判する一方、そもそも朱子の教へは「深思」「自得」を求めていたと指摘する。「深思」「自得」は先に紹介した「深求其故」「取証於心」に対応していると考えられる。例として引用され

ている朱子の言葉は、何度も読書を積み重ねることによってその主旨を真に理解することを説明したものである。このように、黄宗羲は朱子の教への中で、「深思」「自得」が重要だと考えており、その例として読書の実践を通して真に理解することを挙げています。

ここで、黄宗羲は同時代の学問に対する問題意識をきっかけとして、過去数百年の学者に目を向けている。「渾文集序」の別の部分には「天移地転」という語も使われており、黄宗羲は時代が変わったという意識を明確に持っていたと言える。彼は清朝下で時代の転換を痛感し、さらに学問をめぐる問題に直面したことで、「数百年來」を過去として意識し、そこで生きていた学者に目を向けたのだろう。このような意識は、康熙六年頃に『理学録』を編纂していたことと無関係ではなく、さらに後の『宋元学案』『明儒学案』にもつながっていると考えられる。

さて、「渾文集序」の後半部分では、その前半部分で書かれていた内容が、黄宗羲の状況に即して語られている。明清交替の後、黄宗羲は読書によって劉宗周の学問を理解したが、その時には同門の友人はほとんど残っていないなかつた。

にわかにな一言を発すれば、「絳を離れおしえに背いている」という譏りが、獸が騒然と入り乱れるように起



こつた。しかしながら私の心が正しいとすることは、朱子に証を取つても合致し、數百年來の儒者に証を取つてもやはり合致するのである。ああ、ただこの世の愚かな者に合致しなだけでだ。(突如而發一言、離經背訓之譏、蹄尾紛然。然吾心之所是、証之朱子而合也、証之數百年來之儒者而亦合也。嗟乎、但不合于此世之庸妄者耳。)(「惲文集序」)

ここに登場する「離經背訓」という表現は、序文前半の「庸妄者」の言葉と一致する。このことから、黄宗羲が「庸妄者」を批判した理由の一つとして、「庸妄者」が朱子の注釈によりかかつて、黄宗羲の受容した劉宗周の学問を批判していたことが挙げられる。

同様の問題は、黄宗羲が同時期に行つた講学活動においても起きていた。第一節で黄宗羲による会稽の証人書院の取り組みを紹介したが、実際には会稽の書院に集まつた人々は劉宗周の遺著を学ぶことを喜ばず、訓詁や科挙の学から出なかつたという。ここからも、黄宗羲の受容した劉宗周の学問は当時の人に受け入れられず、一般には訓詁や科挙の学が行われていたことがわかる。

以上のように、「惲文集序」で黄宗羲は、朱子にかこつて異なる学問を批判する同時代の風潮を批判し、正しい朱子の教えとして「深思」「自得」を提唱した。同時代の

そのような風潮は、黄宗羲の受容した劉宗周の学問をも批判するものであつた。朱子にかこつける庸妄者の存在と、対する「深思」「自得」による批判は、この頃の黄宗羲の問題関心の中で大きな重みを持つものだったと考えられる。そこで以下では、黄宗羲にとつて「深思」「自得」とはどのような内容を持つものだったのか、さらに検討を加えていきたい。

## (2) 黄宗羲の「深造(深思)」「自得」理解

「惲文集序」の「深思」「自得」は、『孟子』の「深造」「自得」に基づいている。そこで、以下に「深造」「自得」に対する黄宗羲『孟子師説』の解釈を分析する。その際、「惲文集序」で「深思」「自得」を求めていたとされた朱子の解釈と比較し、黄宗羲の理解の特徴を考えたい。

康熙七年頃、黄宗羲は劉宗周の遺著を読み、師の意志をくみ取つて『孟子師説』を編纂した。『孟子師説』は、黄宗羲の受容した劉宗周の学問に基づく『孟子』理解であると考えられるだろう。

そもそも、朱子の語釈によれば、「深造」は道にのつとつて修養して止まないことである(「深造之者、進而不已」之意。道則其進為之方也)、『孟子集注』巻八)。「自得」とはおのづと道を自身の中に得るといふことである(「自然而得之

於己也」、「孟子集注」巻八）。その内容について、朱子は次のように説明する。

①これは、君子が深いたることに務めるのに必ずその道によるのは、その捧げしたがうものがあることよって、黙ったまま心中に理解し、自然とこれを自分自身の内に会得するのを待つということを書いていゝる。（言君子務於深造而必以其道者、欲其有所持循、以俟夫默識心通、自然而得之於己也。）（『孟子集注』巻八）

②思うに道とは道に至る方法である。これに従って進んでやまないことが、つまりは「深く道に至る」とである。……「博学」「審問」「慎思」「力行」といった手続きは、道に至る方法である。（蓋道是造道之方法。循此進進不已、便是深造之。……如「博学」「審問」「慎思」「明辨」「力行」之次序、即是造道之方法。）（『朱子語類』巻五十七、孟子七・離婁下）

①では、「道」にのつとつて「深造」することにより、「君子」は言葉に出さずに心中に理解し、自分自身の内に「得」るのだと説明されている。②では、「以道」とは道に至る方法であるとして、特に、「博学」らの具体的な実践の方法が例示されている。

これに対して、黄宗羲は『孟子師説』で次のように説明

する。

道は、自分自身に固有のものであり、本より現在に具わっており、修養に借らない。しかしながら深くいたるでなければ、光をわずかに見て、その光を遊ぶことになるから、蜂が紙の窓におつかつて、結局外に出られないようなものである。したがって、必ず舜が問うのを好み、禹がよく悩み、孔子が憤りを発し、冬が終わって春に戻るようにして、はじめてその固有のものを得ることができたのである。もしも自ら会得するのでなければ、日々の実践の中で、理屈をあれこれひねり回し、個別の物事をあくせくと処理するに過ぎない。（道者、吾之所固有、本是見在具足、不仮修為。然非深造、略窺光影以為玩弄、則如蜂觸紙窗、終不能出。故必如舜之好問、禹之克艱、孔之發憤、臘尺春回、始能得其固有。苟非自得、則日用之間、不過是安排道理、打貼世情。）（『孟子師説』巻四、『黄宗羲全集』第一冊所収）

「道」は人間にあつては、性として存在する。黄宗羲は、道が自分自身において善なる性として固有のものであり、後天的な行いに依拠しないことを明言する。しかし、そうでありながらも「深造」が必要であることが次のように説明されている。「光影」は性のことを指す。道は人におい

て至善なる本性として具わっているが、人がその本性を深く追究しなければ、その本性に根ざすことなく、自分で勝手に善であると思ひこんだことに基づいて振る舞うことになる。このことが、わずかに見てその「光影」を遊ぶことであり、例えるなら蜂がやみくもに「光影」に向かつて飛んでいこうとして、紙の窓にぶつかっているようなことである。このように、「深造」によらなければ、本性に根ざした実践とならず、善が実現されないのである。

次いで、『孟子師説』は「自得」をしないことで生じる問題を取り上げる。「自得」しなければ、日々の実践は固有の善性に根ざしたものでなくなり、場当たりに理屈をつけて按配し、個別の物事の処理に汲汲とすることになるといのである。『孟子師説』の「深造」「自得」理解は、朱子の解釈とは異なる内容を持っている。その特徴は、「深造」は自身の中に十全な状態で善性が備わっていることを前提とした上で、善性を深く追求することである点、及び「自得」の無い場合の問題を取りあげる点にある。

『孟子』「深造」「自得」の段の後半部分「取之左右逢其源」については、朱子は「日々実践する中で、ごく身近なことにおける実践を取りあげても、どこでもその借りている本源に出逢わないことはないのだ。(日用之間取之至近、無所往而不值其所資之本也。)」と解しており、「本」と「至近」

の関係を分析して、「至近」が「本」に基づいていると説明する。一方、黄宗羲は、次のように説明する。

「左右其の源に逢う」とは、心と事とが融合し、外に人を見ず、内に己を見ず、渾然たる至善の中であり、万物が大極と一つとなっていることである。(「左右逢其源」者、心与事融、外不見人、内不見己、渾然至善之中、万物一太極也。)(『孟子師説』卷四)

「左右」と「其の源」は、朱子において「至近」と「本」だったが、黄宗羲においては「事」と「心」である。そのうえで黄宗羲は、「左右其の源に逢う」を「事」と「心」の融合している状態ととらえる。その状態は人を外とし内を己とするような、内外を区別する意識を超越している、つまりは人と己が一体となった状態である。

「深造」「自得」の実践について、朱子がそれを本源に基づいた身近な実践ととらえていることに対して、黄宗羲は自他内外の一体である状態ととらえている。この違いに注意を払う必要があるのは、本源が事物と分かれて存在しているか、事物と一体化しているかによってその思想的立場が分かれるからである。朱子は、周敦頤『太極図説』の「無極而太極」という語に対する解説からわかる通り、本源は事物を生み出すものでありながら、物それ自体ではなく、物とは分かれた絶対的な存在であると考えている。これに

対して黄宗羲は、前掲の『孟子師説』の中で「万物は太極と一つになつてゐる」とも表現しており、本源と万物が分かれておらず、一体として存在してゐると考えている。

このように実践の内容の捉え方が異なつてゐることの理由は、黄宗羲の『孟子』解釈が師説理解に基づいてゐるからだと考えられる。そもそも、黄宗羲の理解した師説では、意は心の中の善そのものであり、すべての実践は意に根ざしておこなわれる。そのため、『孟子』の「深造」「自得」については、道は人間の性として現在に備わるとしながら、心の善そのものである意を十全に發揮するために「深造」し、さらにその固有の本性の「自得」に基づいた実践をすることでであると理解されたのである。また、意が心に保たれながら事物と一つである状態の時、自己と対象の区別は存在せず、意の善性がそのまま実現される。このことから黄宗羲は「左右其の源に逢う」を自他内外の一体の観点から説明したといえる。

『行状』にも、劉宗周の教えをまとめた四つの命題の一つとして、「太極は万物をあわせてとらえた概念である」（「太極爲万物之総名」という一段が立てられており、道・理といった本源的なものは形・氣といった物質的なものによつて存在しており、形・氣を離れてはいないことが説明されている。<sup>(8)</sup>『孟子師説』に見える「万物は太極と一つになつ

てゐる」という表現は、黄宗羲の師説理解に基づいてゐるのである。

以上のことから、「惲文集序」では朱子の教えとして「深思」「自得」を挙げているものの、黄宗羲にとつての「深造」「自得」は彼の受容した師説に基づく独自の内容を持つてゐたと考えられる。

### 三、学問の多様なあり方への関心

#### (1) 惲日初との論争

黄宗羲が康熙七年頃「庸妄者」を批判した理由の一つは、朱子の学説を基準として劉宗周の学問が批判されてゐたことだった。黄宗羲は「庸妄者」に対する反論として、「深思」「自得」を提唱してゐた。この「自得」という表現は、別の場面でも用いられてゐる。

例えば、康熙十五年、陳確に対して「どれもその自得の言を表現したものであり、決してよりかかることなく、決して振り返ることなく、理学における別伝と言ふことができるでしょう。（皆發其自得之言、絶無倚傍、絶無瞻顧、可謂理中之別伝矣。）」（「与陳乾初論学書」）と評価してゐる。そもそも、劉門の内部で師説に対する理解が一致していなかつたことは前述した通りである。しかし、ここに

至つて黄宗羲は陳確に対して論戦を挑みはするもの、不一致それ自体を責めてはいない。康熙十五年頃までに、黄宗羲は「自得」という方に一定の重みを置くようになつており、劉門の師説理解の幅については、「自得」として評価する側面もあつたといえるだろう。

同じく劉門である惺日初のこと、黄宗羲は「自分自身に会得することを務めとし、他の人に合致することを求めない」(「務得于己、不求合於人」)(「惺文集序」)と評価していた。しかしその一方で、康熙八年から十三年頃にかけて、黄宗羲は惺日初の『劉子節要』に序文を書くことを再三拒否し、後にこの出来事について何度も回想している。そこで以下では、黄宗羲が惺日初に反発した理由と、この出来事に対する黄宗羲の考え方の変化を検討する。それによつて、今まで見てきた「庸妄者」に対する批判と劉門に対する認識が、次の段階へとどのように展開していくかを考えたい。

康熙十三年頃<sup>(20)</sup>、黄宗羲は惺日初からの序文執筆依頼を断つた。その書簡が次の文章である。

そもそも亡き師の宗旨は慎独にあり、その慎独の実践は、全て「意は心の主宰である」という一語にありま  
す。これは亡き師が生涯かけて悩み苦しんで自ら実践して得たものです。それは周敦頤の言う「人極」(『太

極図説)であり、それは程頤の言う「主宰であることを帝という」(『易伝』卷一)であり、過去の儒者とびつたり合う点はこの言葉にあります。意は心の現れたものであるという注釈を経書を習う学生の口耳にならずで以来、その過去の儒者と対立する点もやはりこの言葉にあり、それによつて学者の疑いを引き起こす点もやはりこの言葉にあるということになりました。(夫先師宗旨在於慎独、其慎独之功、全在「意為心之主宰」一語。此先師一生辛苦體驗而得之者。即濂溪之所謂「人極」、即伊川所言「主宰謂之帝」、其与先儒印合者在此。自意者心之所發之註、爛熟於絳生之口耳、其与先儒抵牾者亦在此、因起學者之疑亦在此。)(「答惺仲昇論子劉子節要書」、以下「答惺仲昇書」と称す。『南雷文定五集』卷一、『黄宗羲全集』第十冊)

これによれば、劉宗周の「意は心の主宰である」という言葉には劉宗周の実践の成果があらわれており、周敦頤・程頤らの主張とも一致する。しかし、朱子の「意者心之所發」という注釈が広まって以来、この言葉が過去の儒者と齟齬をきたしているとみなされ、学者が疑いを抱くようになってしまったと黄宗羲は考えている。ここからも、朱子の解釈を基準として、劉宗周の学問を疑う見方があつたとがわかる。

さらに黄宗羲は、惲日初に対して次のように言う。

あなたの心を考えますに、すべて『論語』の「意母かれ」の一言に妨げられ、意に従事することは結局宗旨とすることはできないとし、そのために先師が意を言った部分について、一概に削って師の学問を救おうとしたのでしょうか。私はそうではないと考えます。（原老兄之心、総礙於論語「母意」之一言、以従事於意、終不可以為宗旨、故於先師之言意者、一概削去以救之。弟則以為不然。）（答惲仲昇書）

黄宗羲の推測によれば、惲日初は「意」を宗旨とするべきではないと考え、「意」に関する発言を削って師の学問を批判から守ろうとした。これに対して黄宗羲は異議をとねえる。ここから、黄宗羲が惲日初『劉子節要』の序文の執筆を拒否した最大の理由は、惲日初が劉宗周の「意」に関する発言を削ったことだったと考えられる。そして、その背景には、劉宗周の「意」解釈が朱子の注釈と齟齬するとされてきた問題が存在していた。

序文の執筆を拒否したことについて、黄宗羲は『明儒学案』「戴山学案」でも触れている。その際、「亡き師の慎独は、性の本体がはっきり明らかでなければ、『慎』は何を慎むというのか（先師之慎独、非性体分明、慎是慎個何物。）（戴山学案）序、『明儒学案』卷六十二」と指摘する。「慎

独」は「独」なる主体を慎む実践であり、慎むべき主体の人間としての本質が明らかでなければならぬ。そして、慎独の実践を可能にする人間としての本質とは、「答惲仲昇書」によれば、心の主宰としての意である。黄宗羲において、以上のような惲日初批判は『明儒学案』にまで引きつがれたわけである。

さらに、康熙三十二年執筆の「明儒学案序」でも、黄宗羲はこの出来事を回想する。惲日初は黄宗羲に対して、互いの師説理解を一致させるために、劉宗周の「意」に関する発言について妥協するように求めた。しかし、黄宗羲にとっては、劉宗周の宗旨が「意」にあることは決して妥協できないことだった。その上で、惲日初を次のように評する。

これは仲昇（惲日初）も、径路が異なり思慮がまたにある学問において、やはりまだ既成の見解を解消しきれないものである。余人であればなおさらだ。（是則仲昇於殊途百慮之学、尚有成局之未化也、況於他人乎。）（『明儒学案序』原序、『南雷文定四集』卷一、『黄宗羲全集』第十冊）

「成局」と同様の表現は「惲文集序」で「成説」として使われていた。つまり、同門の惲日初でさえ既成の学説に拘束されているのだから、他の人々は尚更、既成の学説に

よりすがってしまおうと黄宗羲は考えたのである。「惲文集序」ではそのような「庸妄者」に対して、朱子の教えは「深思」「自得」であると反論していた。そして、黄宗羲にとつての「深思」「自得」は、黄宗羲の受容した劉宗周思想に基づくものだった。しかし、同門である惲日初は、師の学問を批判から守るために、かえって既成の学説に膝を屈したのである。黄宗羲の受けた衝撃は大きかったといえるだろう。

ここで呈示されているのが、「殊途百慮之学」という考え方である。「殊途」「百慮」という語には、当然、本源を一つとすることが念頭にあるだろう。しかし「明儒学案序」のこの部分は、惲日初が師説理解を一致させようとするのことに對し、黄宗羲がそれを問題視している文脈である。したがって学問が「殊途百慮」として存在すること、つまりは一致しないことを重視しているといえる。

黄宗羲は既成の学説に固執する「庸妄者」に対して、自身の師説理解に基づいた「深思」「自得」を唱えていた。その主張がさらに、真の学問とは多様に異なるあり方で存在するという考え方に展開したと考えられる。

## (2) 「明儒学案発凡」に見える学問観

黄宗羲は師説の理解を出発点とし、当時の学術界に對す

る反発や同門の学者との交流を通して、学問の多様なあり方に対する関心を持つようになっていた。もちろん、このことがただちに『明儒学案』の編纂動機となったと考ええることは難しく、『明儒学案』編纂について考えるためには、ほかにも多くの要素を考慮する必要がある。ただ、ここでは本論で対象としてきた康熙初期の学問活動と学問観が、『明儒学案』の一要素となった可能性について、『明儒学案』「発凡」<sup>(2)</sup>によって検討してみたい。

「発凡」は『明儒学案』の読者のためにその内容を説明したものである。当然、『明儒学案』の内容と密接に関わっていると考えられるが、特に、『明儒学案』をどのような目的で編纂したか、『明儒学案』の読者に何を求めているかが表されていると言えるだろう。ここでは、学問における実践の重要性が次のように説明されている。

学問の道は、各人が自ら用いることのできるものを真とする。およそ門戸によりかかり、人のまねをしてひさごを描くことは、世俗的な士人でなければ、經書を学ぶ学生のやることである。この編が書きつらねたことには、偏った見解があり、相反する議論がある。学ぶ者はその同じでないところについて、まさに着目し理解するのがよい。いわゆる「本源を一つとして無数に異なつてあらわれる」ことである。水を水に加えて

(同じものを加えて) いるようでは、どうして学問た  
りえるだろうか。(学問之道、以各人自用得著者為真。  
凡倚門傍戶、依樣葫蘆者、非流俗之士、則經生之業也。  
此編所列、有一偏之見、有相反之論、學者於其不同處、  
正宜著眼理會。所謂一本而万殊也。以水濟水、豈是學  
問。)(「発凡」、「黄宗羲全集」第七冊)

ここでは、各人が自分自身で実践することを重視してい  
る。そして、権威ある学派に寄りかかり、その学説を真似  
るといふあり方を批判する。これは、康熙七年の「惲文集  
序」における、既成の学説に寄りすがつている「庸妄者」  
に対する批判を踏まえているだろう。各々の実践を重視す  
ることから、「有一偏之見、有相反之論」といった学問の  
違いも認められることになる。さらに「発凡」では「学者」  
が学問の違いを自ら観察し、理解することを求めている。

これに続く段落は、読者の実践に注目して文章を展開し  
ている。朱子の門人に対する接し方を例に挙げて、「古人  
が学問において、軽々しく伝授しないことはこのようであ  
った。思うに学ぶ者がこれを自ら理解することを求めた  
のである(古人之於学者、其不軽授如此、蓋欲其自得之也。)  
〔発凡〕と指摘する。黄宗羲は「惲文集序」で、朱子の  
教えが「深思」「自得」を重視していたとして「庸妄者」  
を批判していた。「発凡」では「庸妄者」は登場しないも

の、朱子の学問に対しては「自得」を重視する理想的な  
学問として高く評価している。さらに、この段の終わりでは、  
「明儒学案」の読者が自身の現実<sup>(3)</sup>に即した努力を行わ  
なければ、黄宗羲自身が天下後世に罪を得ると述べてい  
る。ここで黄宗羲が考える朱子の「自得」及び「明儒学案」  
の読者に求めている実践も、「惲文集序」と同様に黄宗羲  
の受容した劉宗周の学問に基づく実践だったといえるだろ  
う。

このように、「発凡」に見られる考え方は、康熙年代初  
めの黄宗羲の学問観の延長にあり、黄宗羲はみずからの師  
説理解に基づいて実践を継続的に充実させていたと考えら  
れる。

#### おわりに

黄宗羲は劉宗周門下の分裂状況と後学としての責任感の  
下で、劉宗周の教えを受容した。その教えにおいて、「意」  
は心の中に保たれている善そのものであり、「意」に根ざ  
すことであらゆる実践が可能になるものだった。黄宗羲の  
学問活動は状況の様々な変化に応じておこなわれたが、一  
貫して黄宗羲の受容した劉宗周思想を実践するものだっ  
た。そしてその実践の中で、彼は既成の学説によりかかる



態度を批判し、劉宗周の教えに基づいた「深思」「自得」を重視するという学問観を完成させた。この学問観が学問の多様なあり方に対する関心へと展開し、『明儒学案』「発凡」の学問観を構成する一要素となっていた。

このような黄宗羲の学問観は、同時期の他の活動にも表れている。彼は本論中で触れた康熙六―七年の証人書院の活動や、康熙十五年の海寧での講学活動でも「場屋之論」による批判を受けたために、学問における各人の実践を説いている<sup>(3)</sup>。さらに康熙十四年の「明文案序」では、三百年来の優れた文章が埋没している現状を指摘し、「もしもその付和雷同を取り除けば、この上ない情だけが現れ、溺れた人の腕を引いて救い出すのに異ならない。」(向使滌其雷同、至情孤露、不異援溺人而出之也。)と言っている。既成の形式への付和雷同を批判し、「情」という心の動きが表現された文章を重視しており、これもまた「成説」に対して「深思」「自得」を求める学問観の一形態と考えられるだろう。

このように、同時期の黄宗羲の学問活動にはさらなる広がりがあるものの、それぞれの場面で語られる学問観は相互に関連し、影響し合っている。今後は、広がりがある黄宗羲の学問活動を全体としてとらえた上で、『明儒学案』の成立について総合的に考えていく必要がある。

## 注

- (1) 小野和子は、黄宗羲を東林・復社の政治思想の継承者と位置づけ、黄宗羲の経歴を詳細に明らかにしている。「黄宗羲の前半生」(『東方学報』34、一九六四年)、「清初の講経会について」(『東方学報』36、一九六四年)、「黄宗羲」(人物往来社、一九六七年)。
- (2) 「黄宗羲心学的定位」(允晨文化実業股份有限公司、一九八六年)。
- (3) 「明儒学案」成立に関する一考察」(『中国哲学論集』21、一九九五年)。
- (4) 「清初思想趨向与『劉子節要』—兼論清初戴山学派的分裂」(『中央研究院歴史語言研究所集刊』68-2、一九九七年二月)、また、何俊・尹晓寧も王の分類を踏襲し、張履祥・陳確・黄宗羲の三人をその典型として取りあげている(『劉宗周与戴山学派』中国人民大学出版社、二〇〇九年)。
- (5) 呉光(注6)によれば、陳祖武が康熙二十四年説を発表したのは一九八六年である(『黄宗羲生平事迹叢考』關於明儒学案成書時間的幾個問題)、國際黄宗羲學術討論會)。陳祖武は、黄宗羲と『明儒学案』をめぐる多くの資料を根拠として、『明儒学案』の段階的成立を主張している。「『明儒学案』的里程碑價值」(『中国学案史』天津出版、一九九四年)。
- (6) 「明儒学案考」(『黄宗羲著作彙考』台湾学生書局、一九九〇年)。
- (7) 「明儒学案の四庫提要に関する二三の問題」(『東京支那学

報」12、一九六六年)。

(8) 前掲(注3)参照。

(9) 「黄宗羲佚著『理学録』考論」(田浩編『文化与歴史の追索』聯経出版公司、二〇〇九年)、「姜希轍及其『理学録』考論」(『国学研究』28、二〇一一年)

(10) 「黄宗羲の学問」(『東京支那学報』3、一九五七年)。

(11) 「周汝登『聖学宗伝』と黄宗羲『明儒学案』」(『陽明学』15、二〇〇三年)。ただし、佐藤論文の主旨は、『聖学宗伝』が万暦年間の陽明学観、『明儒学案』が康熙年間の陽明学観にそれぞれ基づくことを指摘することにある。

(12) 「一本万殊——黄宗羲の哲学与哲学史観」(人民出版社、一九九四年)。朱義祿も『明儒学案』の立場を「學術民主」と考えている(『心学天地与學術民主』『黄宗羲与中国文化』第四章、貴州人民出版社、二〇〇一年)。これは、「明儒学案発凡」や「明儒学案序」に學術の違いを認める記述があることに基づくが、これを早急に現代的な客観的立場や民主的發想として捉えるべきではないと筆者は考える。

(13) 陳確「寄張奠夫劉伯繩兩兄書」(『陳確集』文集卷一、中華書局、一九七九年)、「劉伯繩序」(『陳確集』文集卷十)。

(14) 本稿で使用する黄宗羲と朱子の資料は、次のものに基づき、句読点は適宜改めた。『黄宗羲全集 増訂版』(沈善洪主編、吳光執行主編、浙江古籍出版社、二〇〇二年)、『朱子全書』(朱傑人・嚴佐之・劉永翔主編、上海古籍出版社・安徽教育出版社、二〇〇二年)。引用文注の括弧・傍線・記号は筆者が補った。

(15) 「子劉子宗旨雖若滅若没、先生之墨守、未嘗不為田單之即墨也。」(『墓誌銘』)

(16) 「海寧陳確乾初、……自來學問、由正以入誠、未有由誠以入正者。孟子言求放心、夫子言志學從心。其主敬功、夫從心始不從意始。」(『墓誌銘』)

(17) 「先生辨之曰、『慎獨者主敬之別名也。……大學之言心也、分意知物而言者也、分意知物而言者、非外心以言意、即心而指其最初之幾曰意。蓋必言意而心始有主宰、言誠而正始有実功也。』」(『墓誌銘』)

(18) 「先生云亡、今而後山陰宗旨恐愈裂矣、執筆而自慙者久之。」(『墓誌銘』)

(19) 小野和子(前掲注1)、彭国翔(前掲注9)、難波征男「劉宗周と黄宗羲の証人書院」(『香椎鴻』49、二〇〇三年)を参照。

(20) 「余与姜定菴復譚会、俯遺書、括磨斯世之耳目。」(康熙十一年撰「董吳仲墓誌銘」、『南雷文定三集』卷二、「黄宗羲全集」第十冊)

(21) 葉廷秀からの書簡には、「註、『意者、心之所發』因誠意伝中有好惡字面、当屬動一辺。若以為心之所存、豈即中庸言『未發之中』与」とある(『答葉潤山四』附録)。葉は朱子の注釈との比較によって、劉宗周の誠意を動と静に分けて考えており、動静を兼ねる意の根源的な性格が理解できていないといえる。

(22) 「蓋心無体、以意為体。意無体、以知為体。知無体、以物為体。物無用、以知為用。知無用、以意為用。工夫結在

主意中、方為真工夫。如離却意根一步、亦更無格致可言。」  
〔行狀〕卷下〕

(23) このことの背景として、黄宗羲が「惲文集序」を書いた康熙七年頃、清朝は、程朱学に基づいた科挙体制を固める右文政策に棍をきりつつあったことが考えられる。井上進「樸学の背景」(『東方学報』64、一九九二年)、「明清學術變遷史」、平凡社、二〇一一年に再録)参照。

(24) 「余学于子劉子、其時志在举業、不能有得、聊備鼓山門人之一數耳。天移地転、殫餓深山、尽發藏書而読之、近二十年、胸中窒礙解剥、始知獲日之孤負為不可贖也。方欲求同門之友、呈露血脈、環顧宇下、存者無幾。」(『惲文集序』)  
(25) 「先師立証人書院、講学於越中、至甲申而罷講。後二十四年為丁未、余与姜定菴復講会、脩遺書、括磨斯世之耳目。然越中類不悦学、所見不能出於訓詁場屋。」(『董貞仲墓誌銘』)

(26) 「孟子曰、君子深造之以道、欲其自得之也。自得之、則居之安。居之安、則資之深。資之深、則取之左右逢其原、故君子欲其自得之也。」(『孟子』離婁下)

(27) 「義說劉子遺書、潛心有年、蠱識先師宗旨所在、窃取其意、因成孟子師說七卷、以補所未備。……」(『孟子師說』「題辭」)  
(28) 朱子は太極でありかつ無極であることで、太極は物と区別されると考へる。「……故曰、無極而太極、非太極之外復有無極也。」(『太極圖說解』、「無極而太極」朱子注)「……太極形而上之道也。陰陽形而下之器也。是以自其著者而觀之、則動靜不同時、陰陽不同位、而太極無不在焉。……」(『太

極圖說解』、「太極動而生陽……兩儀立焉」朱子注)

(29) 「一曰太極為万物之總名。……兩儀立、而太極即隱于陰陽之中、故不另存太極之象。於是縱言之、道・理皆從形・氣而立、離形無所謂道、離氣無所謂理。」(『行狀』卷下)

(30) 惲日初からの書簡に「河干握別、俟已五年」とある(『交友尺牘』「惲日初」、『黄宗羲全集』第十一冊)。「明儒学案序」によれば、「河干握別」は康熙八年である。

(31) 「今日知先師之学者、唯吾与子。兩人議論不容不辯一。唯於先師言意所在、宜稍為通融」某曰、「先師所以異於諸儒者宗旨正在於意、寧可不為發明」(『明儒学案序』原序)。なお、「明儒学案序」は書き直されて二種類が伝わっている。本論では最初に書かれた方を「原序」とする。

(32) 「明儒学案序」「發凡」については、山井湧「黄梨洲・明儒学案抄」一・二、「陽明学大系」第七卷「陽明門下(下)」、明德出版社、一九七四年)を参考にした。

(33) 「此書未免風光狼籍、学者徒增見解、不作切実工夫、則義反以此書得罪於天下矣。」(『發凡』)

(34) 「余講学海昌、每拈四書或五経作講義、令司講宣讀。讀畢、辯難蜂起、大抵場屋之論、与世抹擦。余曰、「各人自用得着的、方是学問。……」(『陳叔大四書述序』、「吾悔集」卷二、『黄宗羲全集』第十冊)