洪範と宋代思想

吾妻重二

はじめに

『尚書』洪範篇は、天人の相關を前提としつつ、儒教の政治思想を九つの範疇〈九疇〉に簡潔に整理したものとして、『尚書』諸篇の中でも獨特の位置を占める。本篇が『洪範五行傳』や『漢書』五行志に見られるごとく、漢代の災異思想と結びつくことによって脚光を浴びたことは言うまでもない。ところでここに留意したいのは、本篇がその後宋代に至って再度人々の注目するところとなった、という事實である。まずそれら宋代の洪範に關する專著を、『經義考』卷九五、九六を下敷きに左に列擧してみよう。○印は現存が確認できるもので、〔　〕內は著述年次、ないし著者の年次に係わる事項、下の（　）內はその典據である。

1　張景『洪範解』一卷〔景德三年（一〇〇六）〕、（本文參照）
2　仁宗『洪範政鑒』十二卷〔康定元年（一〇四〇）〕、（『玉海』二八）
3　同、『洛書五事圖』一卷、（『玉海』五六）
4　徐復『洪範論』一卷〔康定二年（一〇四一）〕、（『玉海』三）
⑤　胡瑗『洪範口義』二卷〔慶曆四年（一〇四四）以降？〕、（本文參照）
6　劉義叟『洪範災異論』〔慶曆五年（一〇四五）〕、（『玉海』三）
7　劉彝『洪範解』六卷〔胡瑗門人〕
⑧　蘇洵『洪範論』一卷〔至和二年（一〇五五）〕（『蘇文忠公詩編註集成』總案、一）、三蘇全集本『嘉祐集』九所收

⑨ 廖稱「洪範論」一篇〔嘉祐六年（一〇六一）以前〕、（本文参照）、『皇朝文鑑』九四所収

⑩ 王安石『洪範傳』一巻〔元豊年間（一〇七八―八五）〕（『王荊公年譜考略』二〇）、『王文公文集』二五所収

11 孫諤『洪範會傳』一巻〔熙寧六年（一〇七三）進士〕

⑫ 曾鞏『洪範論』一巻〔一〇一九―八三〕、『元豊類稿』一〇所収

13 余燾『改正洪範』一巻、（『中吳紀聞』二、参照）

⑭ 孔武仲「洪範五福論」一篇〔嘉祐八年（一〇六三）進士〕、『清江三孔集』一六所収

⑮ 蘇轍「洪範五事說」一篇〔一〇三九―一一一二〕、『欒城三集』八所収

⑯ 晁補之「洪範五行說」一篇〔一〇五三―一一一〇〕、『鷄肋集』二七所収

⑰ 晁說之「洪範小傳」一篇〔建炎二年（一一二八）〕（「洪範小傳」跋）、『嵩山文集』一一所収

18 曾致『洪範傳』一巻

19 『四先生洪範解要』六巻〔劉彝、曾鞏、蘇轍、呂惠卿〕

⑳ 范浚「洪範論」一篇〔一一〇二―五一〕、『香溪集』一〇所収

21 陳伯達『翼範』一巻〔紹興（一一三一―六二）進士〕

22 孟先『尚書洪範五行記』一巻

23 吳仁傑『尚書洪範辨圖』一巻〔淳熙（一一七四―八九）進士〕

24 鄭耕老『洪範訓解』〔一一〇八―七二〕

25 蔡元定『洪範解』一巻〔一一三五―九八〕

26 鄭思孟『洪範解義』〔朱熹門人〕

27 陳埴『洪範解』一巻〔朱熹門人〕

28 林維屏『洪範論』一巻

㉙ 趙善湘『洪範統一』一巻〔開禧三年（一二〇七）〕（『洪範統一』原叙）

30 蔡元鼎『洪範會元』

31 馮去非『洪範補傳』一巻〔淳祐初（一二四一～）進士〕

32 鄒元佐『洪範福極奥旨』五巻

33 陳剛『洪範手抄』一巻〔陸九淵門人〕

34 劉漢傳『洪範奥旨』〔寶祐四年（一二五六）進士〕(1)

これ以外に、『經義考』に著錄されなかったものを擧げるならば、

㉟ 史堯弼「洪範論」上下〔紹興二七年（一一五七）進士〕、『蓮峯集』六所収

㊱ 蔡沈『洪範皇極内篇』五巻〔一一六七―一二三〇〕

㊲ 王柏「洪範九疇説」〔一一九七―一二七四〕、『魯齋集』一〇所収

38 賀成大『古洪範』一巻〔南宋後期〕、(『四庫提要』一三、經部書類存目一)

39 『洪範碎金訓』一巻、(『宋史』藝文志五、子部五行類)

さらに、「皇極」に關する專著も存在する。

40 祖無擇「皇極箴」〔治平元年(一〇六四)〕、(『玉海』五九)

㊶ 契嵩「皇極論」〔嘉祐六年(一〇六一)以前〕、(本文參照)、『鐔津文集』四所収

㊷ 薛季宣「皇極解」〔一一三四―一一七三〕、『浪語集』二七所収

㊸ 葉適「進卷・皇極」〔淳熙四年(一一七七)以前〕、(本文參照)、『水心別集』七所収

㊹ 陸九淵「皇極講義」〔紹熙三年(一一九二)〕(『年譜』)、『象山先生全集』二三所収

㊺ 朱熹「皇極辨」〔慶元二年(一一九六)〕(「皇極辨」後記)、『朱文公文集』七二所収

以上は筆者の管見に觸れたものを列擧したにすぎないが、一見して宋代思想における洪範の重要性は知られよう。洪範の專著ではないが、これに劉牧『易數鉤隱圖』、朱熹『易學啓蒙』に代表される河圖洛書關係(象數學)の著述をも加えるならば、その數は相當なものになる筈である。宋代において經書中の一篇が單行し、それに注釋、解説が多く施されたものの筆頭が『大學』『中庸』であることは言うまでもないが、この數量はそれに次ぐものであるかもしれない。

いまこれらの著述について逐一檢討を加えることは小論の紙幅がこれを許さない。ここでは、そこに見出される二つの思想的脈絡――天人關係論と〈皇極〉の思想――に着目することによって、宋代〝洪範學〟の展開を跡づけ、同時にそれが漢代の洪範學をどのように克服しているのかを考察することにしたい。(2)

一　天人關係論――漢代災異説の克服

現在知られる宋代の洪範注解として最も早いものは張景(九七〇―一〇一八)による『洪範解』一卷である(上掲1。以下番號のみを示す)。『郡齋讀書志』は本書の制作を景祐三年とするが、先學の指摘のごとく、景德三年(一〇〇六)の誤りであろう。(3)張景は古文運動の提唱者柳開に師事した人物で、本書は現在散佚するものの、南宋、林子奇の『尚書全解』に

數か條が徴引され、その一端を窺うことができる。

まず注目されるのは、早くもここに明確な漢代災異説批判が見られることである。

班固、五行志を述べ、何休、公羊春秋に注し、凡そ災異の起こるや、又た時事を以て之に配す。其の義に非ざるもの多く、皆な聖人の意を失せり。……政教は本なり、災異は末なり。本を學びて末を學ばざるは斯れ可なり。末を學びて本を學ばざるは不可なり、

（『尚書全解』二五引）

と。『漢書』五行志は漢代洪範災異説の一大集成であり、君主の行爲、態度の誤ちと、それに對應して生じたとされる災異が詳細に列擧されている。張景はそうした人事と災異の相關を否定し、現實政治の重要性を強調するのである。さらに張景は洪範の第九疇「嚮用五福、威用六極」について、「凡そ用を言ふは、皆な人君の用ふる所なり」とし、これを、

嚮とは向かひて歸せしむるの謂、威とは威(おど)して以て畏れしむるの謂なり。王者五福を用ふれば、則ち民之に向かひて其の治に歸す。王者六極を用ふれば、則ち民之を威れて其の亂を畏る、

（同、二十四引）

と説明している。「五福六極」は『漢書』五行志はもちろん、僞孔傳及び正義においても「天」が人に施用し降すものであって、それが災異説、天譴説の前提となっていたことは言うまでもない。張景はこれを一轉して君主が民に對して施用するものと解するのであって、これは災異説、天譴説の前提を根柢から覆すものと言わねばならない。張景のこうした解釋は、後にみる宋代の合理的な洪範解釋を先取りするものとして特筆さるべきであろう。實際、その『洪範解』は合理主義者李覯（一〇〇九―五九）によって絶賛され[4]、治平三年（一〇六六）には英宗に上進され（『續資治通鑑長編』二〇八）、さらに胡瑗にも受け繼がれるに至るのである。

次に來る代表的な洪範注解は、胡瑗（九九三―一〇五九）の『洪範口義』二卷である（⑤）。本書はもと彼の門人の筆錄にかかるもので、胡瑗が太學に採用されたのが慶曆四年（一〇四四）であることから、その成立もおそらくこれ以降と考えられる。本書は、現存の宋代洪範注解として最古の著作であるのみならず、『四庫提要』に「注疏を駁正し、自ら心得を抒ぶ」と言う通り、經文解釋においても傳統にとらわれぬ獨特の説を下している。

洪範によれば、鯀が治水に失敗したため、「帝」が震怒し、洪範九疇を與えなかったという。この「帝」を、胡瑗は實に

堯と解釋するのである。

帝とは堯を謂ふなり。堯、鯀の洪水を墮ぎ、五行の道を亂陳せるを見、是に於て震動して忿怒し、乃ち大法九章を與へず。（『洪範口義』上）

同様に、「天」が禹に洪範九疇を與えたというその「天」も、

天とは帝なり。之を稱するは、之を尊貴すればなり、（同右）

と、帝(天)＝堯と解するのである。この解釋はけだしこれ以前には見られなかった、極めて斬新なものである。

かつて劉歆は九疇を『易』繫辭傳にいう洛書に當て、さらに「初一日五行」以下の六十五字を洛書の內容としていた（『漢書』五行志）。天が、この六十五字をもって禹に授與したというのであり、そうした天の神祕性は漢代災異說に不可缺の前提であった。のち僞孔傳及び正義は洛書を一から九までの九數と訂正するが、その間には隋、劉焯の三十八字說、劉炫の二十字說があり（正義引）、ほぼ一貫して天から禹への九疇（洛書）授與が認められていた。また、そうした九疇の內容の如何に拘わらず、洪範の原義としても、帝・天が上帝の謂であることはおそらく動かせまい。ところが胡瑗はこうした從來の說を完全に無視するのみならず、經文本來の意味を

も獨自に讀みかえ、天人の神祕的な相關を拒絕するのである。やや後のことになるが、胡瑗のこの說は南宋初の王十朋によって科擧の設問にも出題されており、もってその反響の大きさを窺うことができる（『梅溪先生文集』一三「問策」）。

ここからして胡瑗が災異說を認めないのは當然である。胡瑗は、僞孔傳が「五福六極」を用いる主體を天としながら、「皇極」の一節では「是の五福を斂めて以て教へを爲し、用ひて衆民に布與す」と、その主體を君主と解する矛盾を指摘する。胡瑗はかくて五福六極の主體を端的に君主と把え、その理由を次のように述べている。

夫れ九疇の類は、惟だ五行のみ用を言はず。蓋し天の任ずる所爲りて、人君の用ひて教へを爲す所に非ざるなり。餘の八は皆な用を言ふ。蓋し人君の用ひて教へを爲す所なり。故に王者五福を用ふれば、則ち民勸みて治に歸す……。（『洪範口義』上）

これは明らかに右の張景の說を繼承したものである。洪範九疇のうち第一の五行のみ「初一日五行」と言って「用五行」と言わず、一方他の八疇は全て「用」を言うことに着眼し、五福六極を、天ではなく君主による教化手段と解するわけである。

胡瑗の教育界における影響力から豫想されるごとく、同類

の災異説批判はこの頃から頻繁に見られるようになる。例えば、胡瑗の門人劉彝の『洪範解』(7)がそれで、本書は現在散佚するが、『尚書全解』巻二十五の引用によれば、「漢儒は、雨、時に若はざるに於ては則ち徳を棄てて貌を修め、暘、時に若はざるに於ては則ち心を舎てて言に求む。其の失已に遠からずや、其の惑ひ已に甚だしからずや」という。また范奉禮なる人物は石介（一〇〇五―四五）に宛てて「人は自ら人、天は自ら天にして、天人は相ひ與らず。斷然として以て大中の道を行ひ、之を行へば則ち福有り、之に異なれば則ち禍有り、感應に由るに非ざるなり」と甚だ急進的な言葉をはなつ（『徂徠石先生文集』一五、「與范十三奉禮書」）。さすがに石介はその行き過ぎを諫めるものの、自身「天の感應するや感應せざるやは、吾れ則ち知らず」と吐露し、漢代的な天人の連結には明らかに懐疑的である。さらに、この時期に出た蘇洵（一〇〇九―六六）の『洪範論』(8)は堂々たる大著で、ここに詳しく紹介することはできないが、その意圖は自序に「經を褒めて傳を擊つ」という通り、漢以來の災異説による洪範解釋を駁する所にあった。

以上のような災異説批判の流れを承けて、洪範九疇（洛書）天授説に新たな解釋を施したのが廖稱「洪範論」である(9)。

歐陽修の「廖氏文集序」（『歐陽文忠公集』四三）によると、その制作は嘉祐六年（一〇六一）よりかなり前に溯るらしい。

「洪範論」によれば、孔安國、劉歆、班固らが、天が實際に禹に洪範を與えたと考えるのは、箕子のいわゆる「天錫ふ」に惑っているからに他ならず、それは「天道を知らざるの説」であるという。そしていう、

夫れ凡そ所謂天道とは、誠に亦た人に在るのみ。天に順う、乃ち天道の與なり。天に順はざる、乃ち天道の不與なり。書に〝天の歷數汝の躬に在り〟（大禹謨）と云ふは、道に順ふの謂なり。又た〝商の罪貫盈す、天命じて之を誅せしむ〟（泰誓）と云ふは、道に順はざるの謂なり。

すなわち、廖稱はいわゆる洪範九疇の授與を、實體的にではなく、人君が天道に順ったことをあくまで象徴的に述べたもの、と理解するのである。從って實際に天からの授與があったと考えるのは「實に箕子の意に明らかならざるもの」ということになる。かくして、

洪範とは、前聖の心に出づるなり。而して後の君爲る者、苟くも能く聖德を務蹈すれば、未だ洪範を天より受けざる者有らざるなり、

という。天道、聖德の實現、それがとりも直さず「洪範を天から受ける」ことなのであって、ここで天と人とは「天道」という一つの理念において抽象的に結びつく關係に止揚されていることになる。いわば『中庸』の「天命」の概念に接近しているのであって、本論に「洪範とは天下の達道なり」と『中庸』にいう「達道」によってこれを說明しているのも、おそらく偶然ではあるまい。廖稱は、胡瑗による「天」の合理化を發展させ、さらにこれを「天道」に置換することで巧みに洪範天授說を斥けたのである。

＊

災異說、及びその根據たる洪範（洛書）天授說への批判はかくの如く宋代思想史の前面に現れてきたわけであるが、その潮流を一層推進させたのがかの歐陽修（一〇〇七―七二）であった。彼ははやく景祐四年（一〇三七）、「易或問」（『歐陽文忠公集』六〇）において河圖洛書に疑問を呈し、續く「易或問」三首において、『易』繫辭傳の文意の齟齬から、繫辭傳自體を聖人の言にあらずとしてこれを排除したことはよく知られるが、河圖洛書批判を最も端的に述べるのは、右の廖稱の文集に與えた序「廖氏文集序」（一〇六一）である。歐陽修はそこで「河圖洛書なる者は怪妄の尤も甚だしき者」と斷言し、廖稱が洛書出現の事實は存在しないと論ずるのを讀んで、「余乃ち知る、千歲を待たずして余と今の世に同じき者有るを」、とその「洪範論」を激賞している。本序の內容から、二人は面識はなかったらしいが、洛書の神祕性に對する批判は、この兩者によって頂點に達したと言えよう。事實後に見るように、その說は當時の思想界に大きな波紋を投げかけるのである。

歐陽修が災異說に冷淡なことは言うまでもない。彼の天人分離思想については既に先學の考察があるため詳考は避けるが(5)、注意を要するのは、その場合、やはり漢代洪範學への批判が常に念頭に置かれていたということである。例えば、治平三年（一〇六六）に起こった英宗の父濮王の典禮問題、いわゆる濮議において、歐陽修は「宗廟を簡にすれば水災を致すとは、是れ厚く天人を誣ふるの言なり」と述べて、論者の災異說による主張を反駁しているが（『歐陽文忠公集』一二三、「箚子」一首）、「宗廟を疏略にすると水災を招く」というのは、もと『漢書』五行志の『洪範五行傳』に出る。そして最も注目されるのが、嘉祐五年（一〇六〇）に成る『新唐書』五行志である。そこで歐陽修は「災異の學を爲す者」が事應を求めてやまぬ態度を駁し、次のように漢代災異說を非難する。

蓋し漢儒董仲舒、劉向と其の子歆の徒、皆な春秋、洪範

を以て學を爲してより、聖人の本意を失せり。其の通ぜざるに至りてや、父子の言自ら相ひ戻る、歎くに勝ふ可からんや。

後半は、『漢書』五行志に載せる劉向・劉歆父子の說に矛盾があることを指摘したものである。續いて、『漢書』五行志の構成に歪曲が存することを次のように摘發する。

昔、箕子、周武王の爲に禹の有つ所の洪範の書を陳べ、其の事を條にして九類と爲し、其の說を別かちて九章と爲し、之を九疇と謂ふ。其の說を考ふるに、初めより相ひ附屬せず。而して〔劉〕向、五行傳を爲り、乃ち其の五事、皇極、庶證（徵）を取りて五行に附し、以て八事皆な五行に屬すと爲すや。則ち八政、五紀、三德、稽疑、福極の類に至りては、又た附すること能はず。洪範の書をして其の倫理を失はしめ、以て所謂旁引曲取して其の說に就くを見ること有るなり。

確かに、洪範の內容は本來統一的に組織されたものではない(6)。一方『洪範五行傳』はこれに統一を與えるべく五行、五事、皇極、庶徵（咎徵）を統合して全體を組織する所に特色があり、そのため八政以下の疇目を排除するに至っていることも歐陽修の言う通りである。歐陽修は續けて、「漢より以來、未だ之を非とする者有らず」と言うが、實際洪範と『洪範五行傳』の矛盾をこれほど明確な形で指摘し、後者の附會歪曲を非難したのは、おそらく歐陽修をもって嚆矢とするであろう(7)。

かくして『新唐書』五行志は、形式上は『洪範五行傳』に依るものの、內容は單に自然異變のみを列擧し、その事應を削去することになった。ここに至って『漢書』以來の災異說に本づいた五行志は骨抜きとなり、以後の歷代正史は全てこれを踏襲することになるのである。歐陽修は天人關係を全く斷絕せしめるものではなく、自然異變に對して災異自戒說とでも稱すべき愼重な態度をとるが(8)、しかし少なくとも長い傳統を保った漢代の災異說（天譴說）は、ここに公然たる形で克服されたと言うことができる。

さて、これにやや遲れて歐陽修以上に合理性を徹底させたのが、王安石（一〇二一―八六）の『洪範傳』一卷である(10)。本書は漢代以來の「傳注の學」批判を意圖したもので（「書洪範傳後」『王文公文集』三三）、同時に神宗にも上進されている（「進洪範傳表」同、二〇）。『郡齋讀書志』に本書を「大意は天人相ひ干らず、變異有ると雖も畏るるに足らざるを言ふなり」と評する如く、その最大の特色は天人の相關關係を分離することにある。その點を最も良く表すのが、次にみる「庶徵」

章の解釋である。

洪範には庶徴として「肅時雨若」以下十項目を擧げている。僞孔傳に見られるように、從來はこの「若」を「順」の意とし、君主の行爲が肅であれば時雨がそれに從って降る、というように解してきた（「肅ナレバ時雨順フ」）。原義としてはそう解釋するのが正當であろう。ところが王安石は、「若」を「ゴトシ」の意に訓ずるのである。そこにいう、

降りて萬物悅ぶは、肅なり。故に時雨の若く然り（若時雨然）。升りて萬物理まるは、乂なり。故に時暘の若く然り（若時暘然）。晢とは陽なり。故に時燠の若く然り（若時燠然）、……。

つまり王安石によれば、「時雨若」とは、君主の「肅」（人事）に時雨（天）が感應する謂ではなく、要するに君主の肅なる行爲は時雨のようである、という譬喩的表現にすぎないのである。別に「人君の五事有るは、猶ほ天の五物のごとし」と言うのはこの意味である。南宋の黃震は王安石の『洪範傳』について「其の字義、取るに足る者多し」という。（『黃氏日抄』六四、荊公文）。「若」の訓がそれに當たるかどうかはともかく、王安石は今度は訓詁的に巧妙な形で字義を讀みかえたわけであって、胡瑗による「天」の解釋と同樣、まことに大膽な洪範解釋と言わねばならない。

また、『洪範傳』が洪範九疇の授與を說く冒頭の一節を削除しているのも大きな特徵である。從って本書は洛書の問題を全然顧慮する所がないのである。

こうした天人分離思想は、のちに朱熹の批判を招くことになるが[9]、しかし王安石とて天に對する畏敬を依然有していたことは、先の『郡齋讀書志』評に拘らず事實であった[10]。ただ異常現象に對しては、『洪範傳』に「天下の正理を以て吾れの失を考えるのみ」と、著しく理性的な態度をとるのであって、ここでは天譴說の如き、全く問題になっていないのである。そして、王安石の『三經新義』（書、詩、周禮）が間もなく亡佚するのに對し、その洪範注解のみが後世に殘されたことは[11]、黃震の評價に見られるように、本書に對する支持の廣がりを示すものと言ってよいであろう。

ところで、右の歐陽修、王安石の災異說批判は當時最も革新的なものであったが、その全てが人々に受け入れられたわけではもちろんない。清の蔡上翔はその間の同異について

歐公は河圖洛書を信ぜざるも、子固は以て然らずと爲す。……庶徵に〝肅時雨若〟と曰ひ、〝狂常雨若〟と曰ふ。子固亦た前注に遵ひて若は順なりと曰ふも、介甫は

若は如なりと曰ふ、

（『王荊公年譜考略』二〇、熙寧十年丁巳）

と述べている。ここで問題となるのは、右にいう曾鞏（子固）の解釋であろう。

曾鞏（一〇一九―八三）の『洪範傳』（12）は、事實歐陽修と王安石の洪範解釋をかなり意識して書かれている。まず曾鞏は洪範九疇の天授を『易』に見える洛書に當てて率直に認め、それを信じない者を次のように非難している。

是れ天地萬物の變を以て耳目の及ぶ所に盡く可しと爲すなり。……是の說を爲す者は、獨り洪範の〝禹に錫ふる〟に蔽はるるのみならず、鳳凰、麒麟、玄鳥民を生むの經に見える者に至りても、亦た且つ以て然らずと爲すなり。

曾鞏は、天の變化の不可知性と經書の記載の權威とを承認することによって、歐陽修の說を駁するわけである。一方、庶徵の解釋についても、蔡上翔の言う通り「貌、以て肅と作すに足らば、則ち雨之に順ふ」と、王安石の說を採らず、まずは穩當な解を下している。いずれもほぼ從來の說に從うわけであるが、しかし漢代的な災異說に逆戻りするのではもちろんなく、曾鞏は「五事の當否は此に在り、而して五證の休咎は彼に應ず」と、天・人の間にある程度の距離を置くことを忘れていない。

この點をさらに明確に示すのが、五福六極の解釋である。曾鞏はいう、

九疇は、皆な人君の道なり。福極とは、人君の己の得失を民に考ふる所以なり。福の民に在るは則ち人君の當に嚮ふべき所、極の民に在るは則ち人君の當に畏るべき所なり。

「嚮用五福、威用六極」を、人君自身が民に在る五福を嚮え、民に在る六極を畏れることと解するのである。福極の主體を天から人君に移すことは張景、胡瑗に見られたところであったが、そこでは人君が福極を用いて民を嚮え威すと說明されていた。曾鞏のこの解釋は漢代的な天の神祕化を避けつつ、より人道的な治政觀を提出したものと言える。

曾鞏の『洪範傳』は、「曾氏、生平力を經に得ること是に在り」と評されるごとく（清、何焯『義門讀書記』「元豐類稿」二）、彼の代表作の一つであり、その穩當な說に左袒する者も多い。蘇軾はその一人であり、また朱熹も同樣であって、兩者いずれも河圖洛書の存在を、曾鞏と全く同じ理由、すなわち（13）天と經書の權威性を保留することによって認めている。朱熹

はまた「五福六極は曾子固說き得て極めて好し。洪範は大槩曾子固說き得て諸人如り勝れり」（『朱子語類』七九―112）と、その五福六極解釋及び『洪範傳』を推賞する。さらに本傳が朱熹の弟子蔡沈の『書集傳』に及ぶことは、何焯が「蔡氏采る所亦た多し」と言う通りであって（何焯、同右）、以後道學はおおむね曾鞏の洪範解釋の立場を受け繼ぐのである。

＊

以上、張景から曾鞏に至る洪範解釋について、順を逐いつつ考察を進めてきた。それら合理的精神に立つ災異說批判は、しかし全く何らの抵抗なしに進行してきたわけではない。その背後に漢代災異說の延長とも見られる思潮が存在していたことも、同時に注意されねばなるまい。

溯って、北宋の眞宗は天書、封禪の擧によって知られるが、その發端は河圖洛書に係わるものであった。『續資治通鑑長編』卷六七によれば、天書の作爲に關して眞宗が杜鎬に「所謂〝河出圖、洛出書〟とは果たして何事ぞや」と下問すると、その答えは「此れ聖人、神道を以て教へを設けしのみ」であった。そしてこの答えによって眞宗の意は決したという。これは景德四年（一〇〇七）の事で、張景『洪範解』制作の前年に當たる。かくして天書の僞造に至るわけであるが、その辭は「洪範、老子道德經に類し」たものであった、という。續いて仁宗朝には、いわゆる「天聖災議」が起こった。まず天聖四年（一〇二六）から翌年にかけて、首都開封を中心に大規模な水害が發生すると、謝絳は『洪範五行傳』等を引き「祭祀を簡にし天時に逆へば、則ち水順下せず」云々と上疏しており（『宋史紀事本末』二六「天聖災議」）、ついで天聖七年、落雷によって玉淸宮に火災が起こるや、蘇舜欽は『漢書』五行志の「積陰生陽」の說をふまえ、「近位の人を失し、政令の缺多く、賞罰の公ならざるの致す所なり。天の災ひを降して陛下を悟らしめんと欲するなり」と述べて、同じく天譴說を主張している（「火疏」『蘇學士文集』一一）。蘇舜欽はもともと天人相關論の支持者であったらしく、その「符端」なる文章は明らかにそれを物語る（同、一三）。

ところで仁宗には、自身『洪範政鑒』十二卷（2、康定元年、一〇四〇）及び『洛書五事圖』一卷（3）の著作があった。范祖禹が「仁宗最も洪範の學に深し。變異有る每に恐懼修省し、必ず其の端を求む」と評するように（『玉海』五六「仁宗御製洛書五事圖一卷」）、洪範災異說は仁宗得意の學だったのであり、この二著はそれを開陳したものに他ならない。特に『洪範政鑒』は春秋以來歷代の災異・事應の記錄を收輯し、五行に依

ってこれを分類した著述であって、その意味で名實ともに『漢書』五行志の意圖を受け繼ぐ（『四庫提要』子部術數類存目二、參照）。徐復の『洪範論』一卷（4）及び劉義叟の『洪範災異論』（6）はまさしくこうした仁宗の意向に應ずるものであり、前者は康定二年、後者は慶曆五年（一〇四五）に、相い繼いで仁宗に上進されている（『玉海』三參照）[14]。

次の英宗になると、おそらく歐陽修をはじめとする災異說批判の影響であろう、先述のように張景の『洪範解』が上進され、英宗はこれを「景の說く所、先儒に過ぎること遠し」と推賞しており、やや事情は變わってくる。もっとも、續く神宗朝には、周知の如く舊法黨側から王安石の罷免を求めて災異說が執拗に提出されることになる。これはかなり政治色の強いものであったが、その論據の一つが洪範に求められていたことは改めて注意する必要があろう。例えば司馬光の上疏に洪範九疇を「萬世不易の道」とし、「天意は王者を保佑せんとす。故に之が爲に災異を下し、以て之に譴告す」と言うのはそのことを示す（「上皇帝疏」『溫國文正司馬公文集』三四）。また孫諤の『洪範會傳』一卷（11）は現在散佚するが、『郡齋讀書志』によれば本書は「多く先儒に本づき、頗る王氏の失を攻むる」ものであった。この時期には洪範の注解としても王安石を攻擊するものが現れたのである。

＊

このように、神宗朝、舊法黨系の人々によって災異說は再び勢力を盛り返すわけであるが、それも結局は歷史の大勢となり得なかったことは、上に述べた通りである。南宋に至っても災異說批判は屢々見うけられるのであり、朱熹のほか、鄭樵が災異說を「欺天の學」と一蹴すること（『通志』七四「災祥略序」）、馬端臨が「穿鑿附會」と斥けること（『文獻通考』自序）は、その氷山の一角にすぎない。一方河圖洛書の問題であるが、林子奇はその天授說を否定（『尚書全解』二四）、朱熹はその實在を信じるものの、朱熹の弟子には、林至のように歐陽修に從ってこれを排除する者も出ている（『易補傳』極數第二）。また趙汝楳は象數としての河圖洛書は數理的には認めるが、これを易・洪範とは分離して考える、といったごとくである（『易雅』圖書釋第一八）。後世主流となるのは朱熹の說であるが、しかし朱熹のいう河圖洛書は文辭ではなく、抽象的な象數であって、漢代のそれとは全く異なったものとなっているのである。

二　究極的政治理念としての〈皇極〉

洪範とは、君主政治の大法の謂であった。前節では洪範災

異説について論じてきたが、宋代の洪範學がそうした本來の意義を忘れたわけではない。逆に、君主政治の現實的なあり方を問うからこそ神祕的な災異説への批判が興ったと言えよう。とりわけ五福六極を施す主體を天から人君に置き換えた張景以來の解釋は、君主の施政に對する強い關心を窺わしめる。また張景は五福について次のような解釋も下している。

民、舒泰なれば則ち各〻其の〝壽〟を盡くし、業を樂しめば則ち各〻其の〝富〟を得。疾憂無し、所以に〝康寧〟、禮遜を知る、所以に〝攸好德〟、征戰に死せず、刑戮に陷らず、所以に〝考終命〟なり。

（『尚書全解』二五引）

とりわけ〝考終命〟の説明に注意されたい。君主はかくの如き〝五福〟、幸福を民に施さねばならぬ、というのである。そもそも宋代における洪範への關心は、その當初から君主政治への關心と密接に結びついていた。石介が洪範を筆頭に、『周禮』『春秋』『孟子』、韓愈「原道」を列擧し、以上で「王道を言ふこと盡く」と述べていること（「讀原道」『徂徠石先生文集』七）、或いは曾鞏が「陛下宜しく洪範、大學の陳ぶる所を觀、治道の本づく所に在らざるを知るべし」と上疏していること（「熙寧轉對疏」『元豐類稿』二九）は、そのことをよく物語るであろう。

ところで冒頭に掲げた著作一覽を見て氣づくのは、北宋後期から南宋にかけて〈皇極〉に關する著述が、それも當代一級の思想家によって著されていることである。この事實は、君主政治への關心が洪範の中核たる〈皇極〉に集約されていくことを示すように思われる。そこで本節では、そうした皇極をめぐる議論について檢討を加えることにする。

皇極は漢代において「大中」ないし「君中」と訓じられる。前者は『漢書』孔光傳、谷永傳等に見られ、のち僞孔傳、正義に受け繼がれるもの、後者は『漢書』五行志によって代表される。しかしそのいずれにせよ、「中」が君主の「五事」において把えられていることは注意を要する。孔光傳に「五事躬に失ひ、大中の道立たざれば、則ち咎徵降りて六極至る」といい、五行志に「人君、貌言視聽思心の五事皆な失し、其の中を得ざれば、則ち萬事を立つる能はず」というのはいずれもそれである。つまり皇極とは九疇のうちの一疇にすぎぬ「五事（貌言視聽思）」という、君主の卑近な行爲もしくは態度に限定された、しかも災異に直結した事柄なのであって、現實に施行される政治に卽した準則ないし理念として把握されているわけではないのである。(15)

ところが宋代の皇極解釋はこれとかなり様相を異にする。胡瑗は正義の説を承けつつこれを大中と訓ずるが、それを「王者は五常の性に由りて中を取り、而る後に行ふなり」と説明している（『洪範口義』上）。從來曖昧な嫌いのあった「中」に、五常の性（仁義禮智信）というより現實的な倫理性が付與されるのである。そしてその皇極を道に當て、次の疇目である三德（正直、剛、柔）を權に當てて、「皇極は則ち聖人の道を見し、三德は則ち聖人の權を見す」と述べている。一種の體用論であって、ここに皇極を一つの君主政治の理念として適用しようとする態度を看取できるように思う。しかもこの解釋は間もなく王安石と曾鞏に繼承される(16)。

そしてこうして皇極が注目された結果、蘇洵の次のような解釋が生まれることになる。その「洪範論」にいう、「百、之を五十に歸し、五十、之を九に歸し、九、之を三に歸す。三とは五行なり、五事なり、皇極なり。而して皇極を以て五事を裁節し、五事得て五行從ふ。是れ三卒に之を一に歸するなり」と。百とは洪範から演繹される諸事項、五十は洪範の子目、九は九疇である。つまり、洪範の內容を收斂させ、皇極の一點においてその全體を集約するのである。いわば現實政治の全體的理念としての皇極の意義を突出させるわけである。

このような皇極概念の突出は、一口に君主獨裁制といわれる宋の國家體制の中で、その獨裁君主を中心にこれを輔翼すべき立場にあった當時の官僚士大夫にとって、或いは當然のことであったかもしれない。皇極とはあくまで君主の政治に係る事柄だからである。そして興味深いのは、こうした傾向に道學を生んだ當時の抽象的哲學的思辨が加わり、皇極が一箇の究極的な政治理念として獨立に問題とされるに至ることである。

まず注意されるのが仁宗の嘉祐六年（一〇六一）以前に著されたと思われる契嵩の『皇極論』である(17)(41)。契嵩は『輔教篇』の作者で、儒佛一致の立場から佛教擁護を力說した禪者として知られる。その意味で本論はやや特殊なものに屬するが、內容はほとんど政治論に終始する。それによれば、皇極とは「天下の中正」の謂であり、より具體的には「禮は皇極の容なり、樂は皇極の聲なり、制度は皇極の器なり」という。禮樂制度は一皇極の個別的な表れだというのであり、かくて皇極は天地人三才を貫く「天地素有の理」にまで高められる。契嵩は別に「王道とは皇極なり」（「萬言書」上、仁宗皇帝、『鐔津文集』八）、「皇極を知れば與に帝王の制度を擧ぐ可し」（「論原」、中正、同七）とも述べており、要するに皇極は政治

上の抽象的かつ究極的な原理なのである。しかもそれは、いわば永遠の價値を有するものとされた。

夫れ皇極は古の爲にして有らず、今の爲にして無からず。堯舜禹湯の爲にして長ぜず、桀紂幽厲爲にして消えず。唯だ其の之を行ふ者にのみ在るなり。

この説は、かの二程による「天理」の説明と極めて良く類似する。[18]『皇極論』が著されたのは二程の道學提唱以前のことであり、その意味でもこれは注目される發言と言わねばならない。が、ともかく、契嵩によって皇極の概念は一箇の抽象的究極的な理念――あたかも二程における天理の如き――にまで推し上げられたのである。[19]

似たような傾向は南宋に入って一層顯著になる。例えば二程の學統に連なる范浚（一一〇二―五一）の『洪範論』（20）は專ら皇極のみをとり上げ、「天地人神、事物萬殊」は一に皆な皇極に本づくとし、さらにはこれを『易』の太極と同定するに至っている。また張栻の友人史堯弼の『洪範論』（35）も主たる關心は皇極にあり、「其の他の八疇は皆な形器事物の間に入るに過ぎず。而して皇極は蓋し其の虚位に居りて治めざる所無き者なり」と述べ、いずれも皇極を抽象的究極的なものとして把えている。

なお、皇極ないし洪範に關する專著ではないが、關連する著述として、朱熹による彈劾で有名な唐友仲（一一三六―八八）の『帝王經世圖譜』十六卷がある。本書は古來の經制を集成した彼の代表作であるが、その根本精神には「聖人の道は皇極のみ」と、やはり皇極が措かれるのである（同三、三德會極之圖）。具體的には次のように言われる。「人、天地の中を以て生じ、均しく是の極有り。而して建つるに皇極を用ふるは、其の責君に在り。……建つるに皇極を用ふとは、民の習ひを善にして其の性に復せしむるなり」（同三、皇極建用之圖）。ここで「極」は君主に屬するというより、逆に民に付與された「性」と解される。君主が民の習染を改め、その生得の性に立ち歸らせること、それが皇極を建てることだという。これは後述する陸九淵の解釋によく似るが、唐仲友はさらに民の能力に差異を認め、それに應じた對處を强調しており、その點にいわゆる經制派としての特色が現れていよう。いずれにしても、皇極はここで唐仲友の政治哲學の根本理念として把握されているわけである。

これとほぼ同じ頃、同じく政治哲學の根本を皇極に求めた人物が出た。事功學派の雄、葉適（一一五〇―一二二三）がそれである。その『進卷』（43）は淳熙二―四年（一一七五―七七）

頃に著されたもので[20]、冒頭次のようにいう。「(唐虞三代の道は)上の治之を皇極と謂ひ、下の教之を大學と謂ひ、之を天下に行ふ之を大學と謂ふ」(「總述」)。政治の原則として、『大學』・『中庸』の上に皇極を設定、特筆するのである。葉適において極とは一身の生活から天下の安寧に至る個々の事象に卽した具體的な原則であった(「皇極」)。そしていう、

> 土農工商、族旌殊異なるに至りては、亦た各〻自ら以て極と爲して相ひ通ずる能はず、其の問愛憎もて相ひ攻め、偏黨して相ひ害し、其の極爲る所以を失す。是の故に聖人作り、大道を執りて以て之を冒ひ、之をして以て異を爲すこと有るも、以て異を害すること無からしむ。是を之れ皇極と謂ふ。(同右)

ここで皇極は、個々の利害の衝突を調和すべき政治的原理として把えられている。従って、「〝皇建其有極〟とは、本と底止無く、而して之が底止を爲すなり」と言われるように(『習學記言』二二「漢書」二)、先驗的に存在するものではなく、あくまで人爲的に決定されることになる。こうした皇極解釋は朱熹のそれとも異なるし[21]、また右の唐友仲とも違うのであって、皇極は葉適によって現實性に強く裏づけられた政治原理となっている。

このほか、陸九淵には紹熙三年(一一九二)の「皇極講義」(44)、朱熹には慶元二年(一一九六)の「皇極辨」(45)がある。これより先、淳熙十五年(一一八八)から翌年にかけて、兩者の間でいわゆる無極太極論爭が行われ、「極」の字義についても議論の應酬があったこと、そしてその際の主張がそれぞれこの二著にとり入れられていることはよく知られていよう。ただ改めて注意さるべきことは、兩者いずれにおいても「極」は理として把えられることである。朱熹は「極は是れ此の理の至極を名づく」といい(「答陸子靜」六『朱文公文集』三六)、陸九淵が「是の極の大なる、宇宙に充塞し、天地は之を以て位し、萬物は此を以て育す」というのも明らかにそれを示す。もっとも、陸九淵は「皇極」を從來の說に從って「大中」と訓じ、「皇建其有極」を、天子が民の保有する中、すなわち「心」を覺醒させることに他ならないとする。一方朱熹はその曖昧さを攻擊して「皇」を君、「極」を至極の意にとり、「皇極其有極」を「人君、其の一身を以て至極の標準を天下に立つるなり」と解釋する。君主自身が究極的客觀的な規範をうち立てることを強調するのである。こうした差異が生ずるのは兩者の哲學の違いからして當然であろうが、しかしいずれにおいても皇極というものがその政治思想の根本的な理

念に据えられていることに變わりはないのである。

以上、やや大まかではあったが、宋代における皇極の思想について檢討してきた。それは各思想家において様々な差異を見せはするものの、要するに皇極を現實の政治全體に係わる一箇の理念として把握しようとした點においては一致していたと言えるであろう。これを五事という狹い範圍の中で、しかも災異説と密着して把えられていた漢代の皇極と改めて比べてみるならば、その立場の相違には歴然たるものがある。つまりここにおいて、漢代災異説とともに、漢代の君主政治の思想も、その現實性及び理念性において明らかに越えられたと考えて差し支えないであろう。(22)

おわりに

小論は、初めに宋代における洪範災異説批判の過程を跡づけ、ついで〈皇極〉をめぐる君主政治の理念について檢討し、いずれにおいても宋代の洪範學が漢代のそれを脱却していることを見た。ここにおいて、『尚書』洪範が、宋代思想の形成に缺くべからざる重要な意義を有したこともまた明らかであろう。ただ、つけ加えるならば、災異説批判自體は宋代になって初めて現れたわけではない。既に唐、劉知幾の『史通』卷三「書志」、卷一九「漢書五行志錯誤」、或いは柳宗元の「貞符」「天論」等においてそれは見られるものであった。特に柳宗元の説が宋代初期に影響力をもったことは、石介の「與范十三奉禮書」(『徂徠石先生文集』一五)、李覯の「答李觀書」(『直講李先生文集』二八)、ないしは蘇舜欽の「符端」(『蘇學士文集』一三)等から具體的に知ることができる。しかしながら洪範災異説、天譴説が根本から覆され、それが士大夫の間に定着するようになるのはやはり宋代を俟たねばならなかったのである。

ところで洪範は宋代において一つの大きな副産物をもたらす。いわゆる象數としての洛書がそれである。洛書の象數學は劉牧から始まり、朱熹の『易學啓蒙』及び蔡沈の『洪範皇極内篇』に結實し、その後多くの追從者を生むことになる。しかしそれらは一種の數理を追求する學であって、洪範本文の内容とはほとんど係わりをもたない。宋代以降の象數學の研究はまだ緒についたばかりであるが、それは小論とはまた別の課題に屬そう。

註

(1)　『經義考』は宋代の著作として他に盧碩「洪範圖章」を擧げるが、誤り。盧碩は唐代の人で、『全唐文』卷九四七にそ

の「上洪範圖章并序」を収めている。

（2）洪範ないし皇極の概念が宋代哲學の體系化に大きな影響を與えたと『アジア歴史事典』（平凡社、一九六〇年）及び『中國思想辭典』（研文出版、一九八四年）はいう。これは本田成之氏「支那思想史上に於ける鴻範」（『支那學』一―一）あたりに端を發する考えであろうが、具體的に檢證されたことはないように思う。

（3）鄭涵「張景學術思想述評」（『宋史研究論文集』上海古籍出版社、一九八二年）參照。張景については本論文から教えられるところが多かった。

（4）『直講李先生文集』卷二八「答李覯書」にいう、「晦之（張景）……若洪範、王霸篇、籠絡天人、椎鍛古今、雖子厚好爲論、尚未及也。先朝文士、唯此人耳」。

（5）寺地遵「歐陽修における天人相關説への懷疑」（『廣島大學文學部紀要』二八―一、一九六八年）、鄭涵「歐陽修天人觀試探」（『宋史論集』、中州書畫社、一九八三年）。

（6）津田左右吉「前漢の儒教と陰陽説」第四章（『全集』一七、岩波書店、一九六五年）參照。

（7）災異説批判そのものは、後述するように唐の劉知幾、柳宗元あたりから現れてくるが、彼らにこの問題についての明確な言及はないようである。

（8）『新唐書』五行志にいう、「蓋君子之畏天也、見物有反常而爲變者、失其本性、則思其有以致而爲之戒懼、雖微不敢忽而已」。

（9）『朱子語類』にいう、「如荆公又却要一齊都不消説感應、但把若字做如似字義説、做譬喩説了、也不得。……如漢儒必然之説固不可、如荆公全不相關之説亦不可」（七九―101）。

（10）『洪範傳』にいう、「然則世之言災異者非乎。曰、人君固輔相天地以理萬物者也。天地萬物不得其常、則恐懼修省、固亦其宜也」。

（11）この事實は蔡上翔も注意している。『王荆公年譜考略』二〇、熙寧十年丁巳、參照。

（12）洪範九疇（洛書）を「世或以爲然」というのは明らかに歐陽修を指す。また五事の傳に「五者、思所以爲主於內」と、五福の傳に「或曰、福之言如此、而不及貴賤何也」とあるのは王安石『洪範傳』とほとんど同じである。

（13）『蘇氏易傳』七、『東坡易傳』一〇、及び『朱子語類』卷六七―150、參照。

（14）劉義叟を仁宗に推擧したのは他ならぬ歐陽修であって、その「繳進劉義叟春秋災異奏狀」に「劉義叟、學通天人禍福之際、如漢歆、向、張衡、郎顗之比。乞賜召試升之、朝庭可備顧問」という（『歐陽文忠公集』一一六）。歐陽修の災異説批判からすればこの擧は一見理解に苦しむが、劉義叟はもともと曆學の專門家で、のち歐陽修に協力して『新唐書』曆志を

著しているから、歐はその曆學に注目したものであろう。

(15) のち鄭玄は「皇」を中和と解して『禮記』中庸の「中和」の理念に接近する(『尚書大傳』「五行」、『通德遺書所見錄』三一)。また僞孔傳は「皇建其有極」を五事ではなく「九疇の義を行う」こととし、正義は皇極を中庸の「從容中道」、『論語』の「允執其中」に當てる。このように皇極の意味內容はやや發展を見せるが、むろんいまだ災異說の立場を脫しきれてはいない。

(16) 王安石『洪範傳』、「有皇極以立本、有三德以趣時」。曾鞏『洪範傳』、「建用皇極、立中以爲常、而未能適變。……三德、所以適變」。

(17) 荒木見悟『輔教篇』(禪の語錄14、筑摩書房、一九八一年)解說による。

(18) 例えば「天理云者、這一箇道理、更有甚窮已。不爲堯存、不爲桀亡、人得之者、故大行不加、窮居不損」と言われる(『程氏遺書』二上)。なお、この說明の仕方は、もと『荀子』天論篇に出る。

(19) なお、かの邵雍の『皇極經世書』であるが、子の邵伯溫がこれを「至大之謂皇、至中之謂極、至正之謂經、至變之謂世。大中至正應變無方之謂道」(『性理大全』八引「系述」)と解說することからすれば、その皇極とは、政治的であるかどうかはともかく、やはり究極的な概念である。ただし邵雍自身は〈皇極〉についてさほど論及していない。

(20) 近藤一成「宋代永嘉學派の華夷觀」(『史學雜誌』八八—六、一九七九年)による。

(21) 葉適と朱熹の皇極(理)解釋の相違は、侯外盧主編『中國思想通史』四下(人民出版社、一九六〇年)、七七〇頁以下に論及がある。

(22) なお、皇極は以後も引き續き注目されたらしく、南宋末の王柏の如きは、洪範の「五皇極」以下の六十四字を實に〝皇極經〟と稱して他の經文から別出している(『書疑』五)。

(小論は一九八四年の第三十六回日本中國學會における口頭發表に本づく)。