

日本中國學會報 第七十集
二〇一八年十月六日 發行 拔刷

費密『弘道書』の「道統」「道脈」論

新田元規

費密『弘道書』の「道統」「道脈」論

一六二

新田元規

序論

費密は、天啓五年（一六二五）生まれ、四川成都府新繁縣の出身。字は此度、號は燕峯。明清の交替に際し、張獻忠の亂により郷里を離れ、父費經虞を奉じて流寓する。揚州府江都縣に居を定めてからは、讀書・著述に従事し、錢謙益・孫奇逢・李塨ら同時代の士人と交流した。康熙四十年（一七〇二）九月、没。¹費密の學問が人々に認知されたのは遅く、民國九年（一九二〇）に至り、『弘道書』『荒書』『燕峰詩鈔』から成る『費氏遺書三種』が刊行されたことを契機とする。彼の學問は、『費氏遺書』の刊行ほどなくの時点から、研究者の注意を惹いており、小島祐馬がいちはやく『弘道書』の概要を紹介して、「道統」をめぐる議論と經學史觀に脚光をあてた。²胡適は、「費經虞與費密—清學的兩個先驅」を著し、費經虞・密父子の傳記とその家學を知らしめ、その學風を「實用主義」の語によつて概括した。³以後、費密をとりあげる研究においては、小島・胡が着眼した各面が個別に深められてきた。

先行研究が明らかにするところでは、『弘道書』に見える費密の學問の特徴としては、以下の諸點が挙げられる。第一の特徴は、「實」

を重んずる觀點を前面に出し、經學・史學を重視していることである。この特徴により、費密は、大きな括りとしては黃宗羲・顧炎武らと竝んで明末清初期における經世致用の學風に位置づけられる。⁴第二に、歷代の學術のうちでも、漢代から唐代にかけての經學者たちによる注釋學の成果を高く評價したことが挙げられる。そして、第三に、「實」なる學問の重視、漢唐注疏の學への積極的評價と表裏をなす點として、宋明における性理學を批判したことも、費密に顯著な特徴と目されてきた。⁵概していえば、明末清初期において經世致用を標榜した論者にとつて、經學・史學を重んずることと心性を講ずることは、特段、齟齬することではなかった。しかし、費密は、心性の論を、儒家本來の教説に無いものであるとして否定し、朱子學に憚ることのない批判を加えている。これは、同時代の學者の中でも、正統教學への批判という面で、費密が際だつた印象を與える理由である。そして、右に列學した特徴點が、集約的に表現されているのは、いわゆる「道統」をめぐる彼の議論である。

費密の主著である『弘道書』は、「人、能く道を弘む」（論語・衛靈公篇）に因む書名が示すとおり、「道」の意味と、上古以來のそのあり方を

中心に論じている。費密は、同書において、「道」のあり方と擔い手について、宋學の道統論とは異なる独自の説を唱えており、その中には、「道統」の語に独自の定義を與え、また、これと一對をなす概念として、「道脈」なる語を創出してゐる。いわゆる「道統論」を、宋學にいうそれに限らず、廣く、「道の實現・傳承とその擔い手についての教説」としてとらえたとすれば、費密が提出した「廣義の道統論」に相當するのが、本稿にいうところの「道統」「道脈」論である。費密の「道脈」「道統」論の概要は、小島祐馬・胡適の論考において把握されており、費密の學を扱う近年の研究は、「道統」「道脈」論の内容は自明として、その上で、同時代の道統論、後代の諸學派との共通性や影響關係に焦點をあてて、先述した特徴點を掘り下げて検討してきた。これに對し、本稿は、「道統」「道脈」論の内容を改めて検討することを課題とする。

費密の「道統」「道脈」論には、二つの主要な論點がある。論點の一つは、「道」は、儒者ではなく、帝王が主要な擔い手である^①、一つは、「經書の傳承が「道」の傳承であつて、漢唐の經學者の「道」の傳承に對する功績は大きい^②」である。先行研究において、前者の論點については、「帝王が、治統と道統とを一身に兼ねる^③」とする論との類似が指摘されている。また、後者の論點からは、費密の學について、清代中期以降における考證學の學風を先取りした、との位置づけがなされる。二つの主要な論點について、こうした指摘と位置づけは、費密が提出した「廣義の道統論」を、大づかみに理解する上で有効であるが、費密の議論には、類似性の指摘や、後代の學風の先蹤として位置づけるだけでは、説明し盡くされない独自の部分がまだ残されてゐる。本稿では、『弘道書』の「統典論」「道脈譜論」二篇の行論に沿

つて、「道統」「道脈」論を再構成し、その上で、主要な二つの論點に改めて検討を加え、先行研究においてつきつめられていない費密に独自の面を明らかにすることにとめる。

以下、第一章ではまず、費密の「道統」「道脈」論を整理し、「道」の中心的な擔い手「道の實現」「道の傳承」といった本稿の用語によつて、その趣旨を明瞭にする(第一節)。再構成された「道統」「道脈」論を前提にして、特に、「道を中心的に擔うのは帝王である」という第一の主要論點について、先行研究において類似が指摘される道統論と對比し、費密説との異同を明らかにする(第二節)。第二章では、「經書を重視、漢唐儒者の功績を評價」という第二の主要論點について、費密がこの論點を自身の獨自説とはせず、明代の先行説を承けてゐると述べていることに焦點をあてる。具體的な検討作業としては、費密が敘述する宋明期の學術史像を要約し、「費密自身が、どのように明代中期以降の思想・學術と自説との繼承關係を説明しているか」という、いわば彼の「自説の出元についての自己申告」を把握する(第一節)。右の把握にもとづき、費密が描き出す學術史像の特徴を明らかにし、費密の「自己申告」が、實際の繼承關係を反映しているかどうかについても検討する(第二節)。

第一章 「道統」「道脈」論における

「道統は帝王が擔つ」説の内實

第一章第一節 帝王の「道統」と儒者の「道脈」

費密の「道統」「道脈」論の枠組みが示されるのは、『弘道書』巻上の冒頭に位置する「統典論」である。『弘道書』において、「道」の内實は、理想の統治とこれを成就するための典章制度をいう場合もあれ

ば、それを貫く「中」「實」という理念を指す場合もあり、一定した定義は與えられていない。一貫しているのは、「道」を「天下をおさめ、安寧をもたらす」という實際の成果から切り離しては論じないということである。「道」が、平天下に結び付けられていることは、「道」の擔い手に誰を當てるかという點と關わる。

上の道は、先王が、政治制度を立てて治を行うところにあつた。その統治の所在は、朝廷であり、歴代の帝王がこれを踏襲し、公卿將相が助けた。下の道は、聖門が授受し「脈」を形成するところにあつた。その傳の所在は、學校であり、後世の師儒・弟子がこれを守り、前言行行がここに保存された。〔弘道書』卷上「統典論」、二丁り、「故上之道、在先王立典政以爲治。其統則朝廷、歴代帝王因之、公卿將相輔焉。下之道、在聖門相授受而爲脈。其傳則膠序、後世師儒弟子守之、前言行行存焉。〕

費密によれば、「道」は、いにしえにあつては、帝王がこれを明らかにし、かつ實現することによって一身に擔つており、それが、孔子より後には、帝王と儒者とによつて分掌されるようになった。帝王が上にあつて「道」を擔うとは、公卿將相ら臣下の助けを得て、平天下を達成することをいう。一方、儒者が下にあつて「道」を擔うとは、「道」の内實を、講じ明らかにし、また、受け継ぎ傳えていくことをいう。費密の所論中、注意すべきは、「道統」の「統」が意味するところである。

帝王のもとに一つとされて、道は「統」となつた。孔子に傳えられて、道は「脈」となつた。……「統」とは、道がその時代にあつて行われ、海濱に至るまで教化があまねく及んでいる、という意味である。「脈」とは、道が萬世に傳つて、王侯から庶人

に至るまで、すべてこれを基準とする、という意味である。歴代の帝王・公卿をまとめて、「道統」と稱するのは、おおよそ問題ない。帝王を抜きにしては、「統」とは呼び得ない。〔弘道書』卷上「統典論」、三丁a、「故一於帝王、道則爲統。傳於孔子、道則爲脈。……統也者、道行於當時、薄海内外、莫不化治也。脈也者、道傳於萬世、王侯下逮庶人、莫不取則也。合歴代帝王公卿、稱曰道統、庶可也。無帝王、則不可謂之統矣。〕

平天下が成就され、「道」が同時代においてすべてにいきわたる」ということから、その統一状態が、「道統」と呼ばれる。このように、費密の用語法では、「道統」の「統」とは、「統緒脈絡」といった「すじ」〔繼受の統脈〕ではなく、「すべる」を意味する。一方、儒者の側での道のあり方は、道が萬世にわたつて受け継がれて基準であり続けることから、「道脈」と呼ばれる。「上之道」としての「道統」と、「下之道」としての「道脈」とは、「本」と「支」の關係にある。

もし、帝王が、天のくだす天命を受けて、萬物をおさめ育み、「研ぎ磨くかのように天下を正しくする」という大權を持ち、善を優遇し惡を懲らすということが無いとすれば、公卿がそれを行つて海内すべてをおおいに動かそうとしても、あるいは、儒生の中身の無い議論を採用して、教化を行い、風俗を醇良にしようとしても、絶対に不可能である。天下に王たる者は、道に對して根幹にあたり、公卿が行い、師儒が論ずるのは、分支にあたる。〔弘道書』卷上「統典論」、二丁り、「苟無帝王、受天使命、宰育萬彙、有磨礪一世之大權、優善懲惡、公卿行之、以動蕩九服、取儒生空辭虛說、欲以行教化而淳風俗、必不能矣。王天下者之於道、本也。公卿行焉、師儒言焉、支也。〕

「大權を持して全國を統べ教化を實現する」という點では、あくまで、王者による「道統」が、「道」にとつての本線に相當する。一方、師儒が「治教の内實を講明・傳承する」という「道脈」は、「道」の支線にあたる。右のような「道」の分掌について、費密が言わんとするところは、帝王が「道の實現者」であり、儒者が「道の傳承者」である、と言えはおおよそ表しうるであらう。確認すると、「道統は帝王に存する」という費密の見解を、「儒者ではなく、帝王こそが道を傳える」と要約するのは正しくない。費密にとつて、「道を傳える」のは、あくまで、儒者の役割だからである。

帝王と儒者との間での本支關係について、費密は次のような比喩によつても説明する。

上古が種で、伏羲・神農以來が根である。黃帝・堯・舜・夏・殷・周・秦・兩漢から後、歴代の君が幹である。……孔子が帝王の道を修めて、萬世の法としたのは、幹から大枝が出るのに相當する。大枝から別れて枝となるのが、七十子が上から承けて下に傳えたことに當たる。後世の儒はといえば、小枝や葉が豊かに茂つたのがこれに當たる。根がなければ深くならず、幹がなければ成ることはない。大枝や枝がなければ盛んにならず、雨露を受けてはぐくむのは、小枝や葉のはたらきである。（『弘道書』卷上「統典論」、三丁り、「上古、核也。羲・農以來、根也。黃帝・堯・舜・夏・殷・周・秦・兩漢而下、歴代之君、本也。……孔子修帝王之道、爲萬世法、本而大柯也。分以爲枝、七十子承焉、傳焉。後世之儒、條葉豐茂而已。非根不深、非本不成、非柯非枝不盛、受雨露而滋養者、條葉也。」）
「道」の展開を、樹木の部位に擬えるならば、上古の帝王が根、歴代の帝王が幹、孔子が大枝、七十子が枝、後儒が小枝・葉にそれぞれ

相當する。儒者は、「支」の立場なりに、「道」に對して固有の寄與があることを認められてはいるのであるが、そうは言つても、儒者を、「道の實現」から切り離して、單なる「道の傳承」へと押し込むとは、その役割を、通念に比してはなほだ低く見積もるものであらう。

以上のような「道脈」「道統」論の立場から、費密は、宋學の道統論を正面切つて批判する。

魏・晉から後、清談を行つて道を論じ、實を去つて虚に就き、平易であることを厭い、高遠であることを好むようになった。歲月が移り變わり、南宋に至りつくと、ついには勝手に道統をうち立てた。道統の説が行われてからというもの、伏羲・神農より以來、堯・舜・禹・湯・文・武に至るまでの帝王の「道」、すなわち、天地のありようを具體化し、萬物にいきわたらせ、天下を救つたところのその「道」は、突然、君主に歸することなく、儒生に歸するようになり、結果として、それより後、道を論ずる者は、「民間が朝廷よりも重く、空言が實事よりも價值がある」と考ふるようになつた。世が、帝王を道統に結びつけなくなつて五、六百年となる。（『弘道書』卷上「統典論」、一丁り、「魏晉而後、清談言道、去實而就虚、陋平而喜高。歲遷月改、流傳至南宋、遂私立道統。自道統之説行、於是羲農以來、堯舜禹湯文武裁成天地、周萬物而濟天下之道、忽焉不屬之君上、而屬之儒生、致使後之論道者、草野重於朝廷、空言高於實事。世不以帝王繫道統者、五六百年矣。」）

宋學の道統論にあつては、堯から舜、舜から禹へと傳承された「道」の内實とは、「人心惟危、道心惟微、惟精惟一、允執厥中」（『尚書』大禹謨）といういわゆる「心法」であり、孟子から後は、北宋の二程に至るまで、いったん、その「心法」は見失われてしまい、その間、道統は斷

絶していたとされる。費密の見るところでは、宋人は、魏晉期に盛行した虚無の論の影響を受けて、平天下の實現を「道」の内實から除外したのであり、結果、帝王とその統治ではなく、儒生とその空言を道の在り所として重視するという誤りに陥つてしまつてゐる。

明代の中期以後、王守仁（陽明）とその門流の學が興ると、道統をめぐる議論にも新しい動向が生じ、朱熹の道統論に異が唱えられた。ただし、それは、「聖學の學脈は、孔子から顔淵を経て王陽明に傳えられてゐる」といつた具合に統脈の繼承者の顔ぶれを入れ替える次元での異論にとどまつた。陽明學派が提出したそうした異論にあつては、「道」についての教説は、心性に關する内容を核心とし、「孔子以後は、儒者が道を傳え」、「久しい斷絶を経て、後代の師儒に繼承された」という宋學の道統論の枠組みは、搖らいでゐない。これに對し、費密は、儒者の統脈をもつて「道」の本線にあつてゐることを拒絶し、道統論を大枠から組み換へることを試みる。費密の考へるところでは、「道」の内實は、「心」についての教説⁽¹⁰⁾などではなく、道徳から典章制度まで含んだ治教の總體であつて、儒者がそうした内實を「傳ふる」ところは、「道」に對しては二義的な貢獻にとどまり、「實現する」立場にある帝王こそが、「道」を中心的に擔う。そして、帝王による統治が、秦漢以後も連綿と受け繼がれて來た以上、「道」に斷絶などない。

費密が、右のように、「道の實現」と「道の傳承」に區別をつけることは、宋學流の道統論に馴染んだ目には奇異に映る。これでは、あたかも、實踐や實現から切り離されて、單なる紙上の知識として、「道」が傳承されるかのごとくに聞こえるからである。宋學の立場からすれば、「心のあり方」についての堯・舜以來の教説を「傳承する」といへば、當然にそこは、「實現する」ことが含みこまれてゐるはずであらう。

人が、心法を傳承し、これに則つてみずからの心を正しく保持して天與の明德をくもらせることなく發揮することが、「道の傳承」にしかつ「道の實現」となるのだ、と。しかし、費密の見方からすれば、「心」についての教説を傳承にとどまることなく實踐にうつしたところで、それは、一己の徳性を磨くにすぎず、生民に安寧をもたらずわけではない以上、「道の實現」には當たらなものであつた。

第一章第二節 「治統」「道統」合一論との異同

「帝王が道統の擔い手である」という費密の説と外見的に類似した道統論として、「治統」「道統」という二つの「統」を立てて、帝王を主體として二つの「統」が合一されるべきことを主張する説が、費密とほぼ時を同じくして提出されてゐる。「上に立つ統治者の立場と、道の體現者の立場とは元來、帝王に統一されてゐた。ところが、孔子より以後は、孟子や濂洛關閩の儒者によつて代々、倫理・學術、すなわち道が擔われ、一方、歴代の皇帝によつて統治が擔われてきた。「治」の統と「道」の統とは本來どおり、帝王のもとに合一されることが望まれる」というのが、その梗概である。「治統」「道統」合一論の代表例としては、清朝前期の朱子學者が、現皇帝のもとに「道統」と「治統」が合一された、と述べてゐることが知られる⁽¹¹⁾。

さらに考えますに、道統と治統とは、いにしへは一つのところから出て、後世は二つのところから出るようになりました。孟子が、堯・舜から文王に至るまでを並べたおり、（輩出された王者それぞれに）五百年間にわたつて統一が維持された、としました（『孟子』盡心下終章）。これは、道と治とが一つのところから出るものです。……朱子からわが皇上に至るまで、さらに五百年、王者の

出るべき時にあたつて、聖賢の學をわがものとされました。天が堯・舜の機運を再び開こうとされてのことであり、「道」と「治」の統が再び合しようとしているのでありましよう。(李光地『榕村集』卷十「進讀書筆錄及論說序記雜文序」、「又觀道統之與治統、古者出於一、後世出於二。孟子序堯舜以來、至於文王、率五百年而統一續、此道與治之出於一者也。……自朱子而來、至我皇上、又五百歲、應王者之期、躬聖賢之學、天其殆將復啓堯舜之運、而道與治之統復合乎。」)

黃進興は、清初期の「治統」「道統」論についての專論の中で、費密の所論に言及して、それが、「政治的權威を抜きにしては、道統は内實を缺く。政權保持者であつてこそ、道統の代言者である」という合意において、「治統」「道統」論と一致を見ていることを指摘する。⁽¹³⁾ 黃氏の指摘するとおり、統治の權を保持する君主こそが、本來的には「道」の擔い手であることを強調する點で、費密と李光地の説は共通するのであるが、では、この二説は、類似的道統論として同一の類型にまとめられるものであろうか。

費密説との對比に先立ち、まず、「治統」「道統」合一論と、宋學の道統論との異同を確認する。「治統」「道統」合一論にあつては、帝王が「道」を擔うことを待望するとはいへ、「道」が一應は、帝王の統治から獨立して存在することが前提とされており、現に、春秋時代より以後は、孔・孟と宋儒が「道」を擔つて來たことになつている。この趣旨は、宋學の道統論が、「上古の聖王は、統治者の立場と道の體現者の立場とを兼ねており、孔子より以後は、師儒の側が道を擔つてきた」と想定するのと食い違ふところはなく、右の「進讀書筆錄及論說序記雜文序」も、李光地としては、宋學の道統論をなぞっているつもりであろう。もつとも、「食い違ふところはない」というのは論理

の上の話であり、宋學の道統論の背後にある精神と、「治統」「道統」合一論のそれとが一致するかは、また別である。

朱熹が、その道統論において、「道」の實現をやすやすとは認めないのは、「道」の基準を、倫理面での完全さという點に高く設定していることの反映であり、統一を達成した漢・唐の皇帝であつても、朱熹の基準に照らせば、その動機の不純さ故に、「道」に合致しているとは認められなかつた。「道」の基準が、倫理性何如に置かれるとすれば、「道」を實現するには、帝王・公卿の立場から統治の任にあたることは必須ではなく、一個人がみずからの徳性を陶冶し、周圍に徳化を及ぼせば、それは、「道」の實現であると評價しうる。こうした理論構成は、朱熹自身を含めて、士大夫こそが「道」の擔い手たらんとする自負心を溢出させるものであつた。

朱熹を代表として、宋學の道統論の合意を右のように想定するならば、李光地流の「治統」「道統」合一論が、眼前の帝王を擔い手として「道」が實現されたことを承認してしまうのは、宋學の道統論がもともと持ち合わせていた精神——道の基準として高い倫理性を掲げ、士大夫の立場から道を擔おうとする氣概——を失うものであろう。「進讀書筆錄及論說序記雜文序」に見える「治統」「道統」合一論が、正統教學としての朱子學と、眼前の皇帝との兩方の權威との間で妥協をはかる議論であることは否めない。

一方、費密の「道統」「道脈」論はといえば、既に見たとおり、論理の次元において、宋學の道統論とは鋭く對立する。また、費密が、「帝王が道の主要な擔い手である」と主張するのは、「堯・舜・禹・湯・文に限つては、理想通り、帝王が道の擔い手であつた」、「我が朝の英明なる今上に至つて、上古と同様に治統だけではなく道統をも兼ねら

れた」という趣旨ではない。

漢の高祖・光武帝、唐の太宗・肅宗・代宗はいずれも、殷の湯王、周の武王、殷の中宗、周の宣王と（創業と中興という點で）功績を同じくし、漢の文帝・景帝・明帝・章帝と北魏の孝文帝、宋の仁宗、明の宣宗・孝宗はいずれも、殷の太甲、周の成王・康王と徳を同じくする。堯・舜の徳が盛んであつても、後世の人民を安んずることはできない。湯武の功が大きくとも、後世の暴力を制止することはできない。……資質が人竝以下の君主であつても、當時にあつては天下を安んじたのであり、どうしてこれを差し置いて道統から除外することがあろうか。（『弘道書』卷上「統典論」、三丁り、「如漢之高・光、唐之太宗・肅・代、皆與湯・武・中・宣同功、而文・景・明・章與元魏孝文、宋仁宗、明宣・孝、皆與太甲・成・康同徳。堯舜之徳雖盛、不能安後世之民生、湯武之功雖高、不能救後世之殘暴。……即中材以下之主、咸能安輯一世於當時、何得遂置之耶。」）

前節に見たとおり、費密にあつては、「道を擔う」とは、一義的には、道を講述して傳承することではなく、統治者の立場から平天下を實現することであるされる。そうなると、帝王の資質にいくらか問題があるからといつて、その期間、師儒が、「道」の主要な擔い手になりかわることはできない。たとえ「中材以下之主」であつても、道を中心的に擔つたのは、あくまで現に統治にあつた帝王である。費密の考えるところでは、「上古三代に限らず、秦漢以來、現に歴代の皇帝が擔つてきた」のであつて、「堯舜の徳、盛んなりと雖も、後世の民生を安んずる能はず」というように、後世の帝王については、理想の先王によつても代替しえない固有の功績を果たしたことが認められるのである。費密のこうした議論の裡には、當代の皇帝をとりたてて賛美

する含意は読み取り得ないであろう。以上の點から、宋學の道統論の枠内にとどまる「治統」「道統」合一論と、費密の「道統」「道脈」論とは、「君主を重視し、二本立ての構成をとる」という外見上の類似にもかかわらず、論理と精神の両面においてその隔たりは大きいと考えられる。

なお、費密自身は、宋學が成立を見てより以後の儒家としては特異な見解、すなわち、「帝王こそが道の中心的な擔い手だ」という説に到達した事情を、次のように説明している。

わたしは、若くして世の混亂にめぐりあわせ、たびたび飢饉に苦しみ、「朝廷が天下の主であり、公卿は人民の據り所である」と深く認識した。すこしでも力に差異があるとすると、弱者の肉を、強者が喰らうことになる。そうした時、「心、腔子に在り」、「物に即きて理を窮む」、「良知を致す」が、救世のために何の役に立つのか。古經の本旨であるはずがない。（『弘道書』卷上「文武臣表」、十五丁り、「密少逢亂離、屢受饑饉、深知朝廷者、海宇之主也、公卿者、生民之依也。稍有參差、則弱之肉、強之食。此時「心在腔子」「物窮理」「致良知」、有何補於救世。豈古經之定旨哉。」）

費密は、張獻忠の四川への侵攻に遭遇して、避難を餘儀なくされ、伯父ら親類を失い、父經虞は任地の雲南から歸還できなくなつてしまふ。この状況のもと、彼は、山中の砦に退避して防衛にあたり、みづから雲南に赴き父を歸還させ、さらには、南明の永曆政權に關與して屯田を獻策し、自らの指揮のもと山中でこれを實行に移している。社會的混亂に直面し、これを持ち切つた自らの經驗により、費密は、心性を對象とする修養論の無力さを痛感し、中央政府による實効性のある統治が重要であることを認識したのであつた。

第二章 「經書の重視と漢唐儒者の評價」論と

その淵源

第二章第一節 「道脈譜論」に見える漢唐儒者への評價

費密のもう一つの主要な見解である「經書の重視と漢唐儒者の評價」は、前章において再構成した「道統」「道脈」論の枠組みの中に位置づけて理解されるべきものである。費密は、「道に對する儒者の貢獻」を相對的には低く評價し、これを前提として、「漢唐の儒者の貢獻を評價する」というのであり、これは、乾嘉期の學者が、帝王に代表される統治權力との關係を問題とはせず、學術史の議論に限定して漢から唐に至る時期の儒者の貢獻を評價するのは、大枠を異にする。「漢學の先蹤」というだけでは、費密の特徴をとらえきれない理由の一つである。なお、本稿で費密の論に即して「漢唐儒者」という時は、秦から唐に至る時期の學者を包括して指している。

「經書の傳承を重視し、漢唐儒者を肯定的に評價する」とは、従来も費密の學を論ずる場合に注目が集まる箇所であったが、費密の所論には、この論點それ自體の他に、これと結びついたもう一つの特徴が存在する。費密は、右の自説に關して、「宋代よりこの方ずつと古學が見失われていたのを、我々父子がはじめて明らかにし、漢唐の儒者を再評價したのだ」とは述べておらず、相當な紙幅を割いて、宋から明代の學術の動向を敘述し、自説が、明人の見解を承けることを説明している。漢・唐の學術への肯定的評價と、そうした評價の來源の説明という二重の意味で特徴的な議論が展開されるのは、『弘道書』巻上の第三に位置する「道脈譜論」であり、この篇全體が「一篇儒學史論」(胡適の語)というべき内容となっている。

「道脈譜論」は、大きく分けて四つの部分から構成されており、以下、その行論に沿って全體を通観する。まず、第一の部分では、經書の重要性と、歷代儒者の貢獻が論じられる。

經書の傳承こそが、道の傳承である。……漢が興ると詔を下して、大學者や有徳の高齡者を探し求め、過去の成果を集めて整理し、後進を導き教えて、缺けたり誤つたりした本文を正しく確定させ、經傳の意味するところを相互に述べ、學官をひとそろい立てた。七十子の殘した學が失われず、經が長らく失われても、また明らかにしたのは、漢儒の力による。(『弘道書』巻上「道脈譜論」、十七丁a、「經傳、則道傳也。……漢興下詔、追尋大師耆徳、收理舊業、迪訓後起、正定訛殘、互述傳義、共立學官。七十子遺學未泯、經久亡而復彰者、漢儒之力也。」)

費密によれば、「經書をよそにして、「道」が傳承されるわけではない」のであり、そうであるからには、經書を保存し、その本文を整理し、注釋を加えた功績によつて、秦・漢から唐に至るまでの儒者が「道」に寄與するところは、大きいものとして評價されるべきである。右の引用部においては、漢儒の貢獻として、「文獻を收集整理し、學官制度を興し遺經を再び明らかにした」ことが述べられるが、この前後では、「先秦諸儒」の貢獻として、秦の焚書の後に經書をあるいは隠し、あるいは口傳して保存したことが、また、「六朝以來儒者」の貢獻として、漢以後の戦亂にあつて、注解・音釋・補佚を行ったことがそれぞれに述べられる。歷代諸儒によるこうした貢獻の結果、唐に至つて、十二經を揃え、經書は朝廷から草野に至るまで普及を見たのであつた。

「道脈譜論」の第二の内容は、おおよそ宋代から明代を範圍とした

思想・學術史である。「漢唐儒者の貢獻への評價」が、費經虞・密父子によつてはじめて提起されたのではなく、それ以前の明人に由つて出ることが説明されるのはこの箇所である。以下、費密が描き出す宋以後の儒教史を、三段に區分して要約する。

(一) 宋代における注疏説からの逸脱、王安石以後の「道德性命の説」の主流化——宋代に至ると、元來、經書とは別であつた圖緯を持ちこんで、『周易』を解釋するようになった。また、古文学家・道學者を問わず北宋の有力な學者は、その學統を遡ると道家につながつてゐる。經書の注釋では、賈昌朝・劉敞らから注疏に異説を立てるようになり、王安石は劉敞らの新解釋を受け繼いで『新義』を作成し、科擧の基準學説とすることでこれを普及させた。王安石の學は注疏に異を唱えるだけでなく、「道德性命」を内容とするところに特徴があつた。北宋では王安石の學に程氏の學が對抗し、南宋では朱熹・陸九淵・陳亮などがそれぞれに説を持してはいたが、結局それらは、王安石が言い出した「道德性命の學」の範圍を出るものではなく、經傳中の「實」の教えはおろそかにされた。

安石が言へばそれが『新義』となり、行へば新法となつた。天下は混亂し、中原はすべて失われてしまい、宋は遂に南渡することとなつた。この時にあつて、「食糧・軍備を充實させる」(『論語』顏淵篇)、「謀りごとを好んで、ことを成就する」(同述而篇)と古經にあるのをしつかり守つて、「まず人口を増やしてそれから教育を施す」(『春秋左氏傳』哀公元年)という實なる所から講求するということとせず、國を立てようとはしても、いい加減に從來のやり方を踏襲した。在朝の士人達が争う所は、王安石の學術か、程頤の學術かという問題であり、宮中に臨んでは、多くは「格物」

を論じ、「道德性命」に關する説がますます盛んとなつた。……二程と安石とでいくらか異なるというのは、「靜坐」「體驗」「(鳶)飛んで天に戻り、魚、淵に躍る」の境地を體得すれば「活潑潑たりうる」「氣質の性」といつた點に過ぎなかつた。道德性命に關する臆説は、すべて、王安石の主張にもとづいてゐる。(『弘道書』卷上「道脈譜論」、十九丁)、「安石言之、則爲『新義』、行之、則爲新法。天下騷然、中原盡失、宋遂南渡。當是時、不專守古經言「足食、足兵」、「好謀而成」從「生聚、教訓」實處講求、思以立國、而因循苟且。朝士所争、乃王安石・程頤之學術、上殿多言格物、道德性命之說益熾。……然二程與安石稍異者、不過靜坐・體驗・會活潑潑地・氣質之性耳。一切道德性命臆説、悉本安石焉。」

(二) 明代における宋人の注釋の定着。王守仁による異論の提出——明の洪武朝では、科擧に注疏が併用され、宋人の傳注に問題のあることも認識されていた。永樂朝に、『四書五經大全』が編纂され、宋人の傳注のみが科擧の基準學説となると、みなこれを専らに學ぶようになり、注疏説は絶えんばかりになつた。ところが、明代中頃に至ると、宋人の説が主流を占める状況を轉換する動向が生じる。王守仁が、『古本大學』を採り、また、朱熹がその晩年に至つて所説を改めたことに着目したのは、古學が復興する端緒であつた。ただし、王守仁は聖人の本來の教えに立ち返るには至らず、陸九淵の學をとり、「致良知」の説を立てて、心性をめぐる議論の枠内で、朱熹と對立するにとどまつた。

(三) 漢唐の學への再評價と、新たな學術史の編纂——陽明學の勃興と並んで、明代の中期以後に生じた新たな動向は、漢唐儒者の功績に對する積極的評價の提起である。具體的には、「秦火を経た後、漢儒

が經書を補い繕い、師説を傳え、注釋を施したのであり、その功績は大きい」(王鏊)、「漢儒の注疏が先に存在していなければ、奥深い經書の内容について、宋儒は注疏以上には理解できなかつたはずだ」(黃洪憲)といった見解が出された。この潮流のもと、張朝瑞『孔門傳道錄』、朱陸樺『授經圖』、鄧元錫『學校志』(『函史』下編第十二)、王圻『道統考』(『續文獻通考』卷百九十八—二百六)といった學術史が編まれ、孔門七十子と漢唐諸儒がその貢獻に見合う位置を與えられた。費密の父經虞は、張朝瑞以下の「四子」の著作を手がかりに、源流と授受を調べて、七十子以後の傳承を内容とする『聖門道脈譜』を編んだ。

(明の永樂より後) 學生は委縮して時流に合わせ、専らに宋儒の傳注ばかりを學ぶようになり、性理を内容とする空疎な説が盛んに行われ、代々に繼承して、古義はことごとく廢されてしまった。……洪熙・宣徳から隆慶・萬曆に至るまで、諸儒は深く憂えて、批判的見解がおおいに出されたが、特に一派を標榜するには及ばなかつた。……王守仁は『古本大學』を信じ、朱熹が晩年に述べたところを取って定論としており、これは、聖門の實學が復興しようとする兆しであつた。如何せん、守仁は經文によく照らして七十子の舊を求め、聖人が教を立てた本旨へと正すことはなかつた。……しかし諸儒は、多く異論を持し、力を入れて争ひ論じ、漢・唐の古學へと溯つた。……(王鏊・黃洪憲らの所論を引用)……諸儒の説が出て、四子の書が行われてから、學問についての議論が適正なものとなつた。孔門七十子と、漢から唐にあつて經を大切にした儒者とは、宋のために五、六百年にわたつて塞ぎ絶たれていたが、萬曆年間にやっと、「道を聞いた」系譜の上に遠祖として位置づけられたのである。(『弘道書』卷上「道脈譜論」、

二十丁 a、「生徒恐畏趨時、專習宋傳、性理浮說盛行、遞相祖受、古義盡廢。……洪・宣至隆・萬、諸儒深憂之、諍論大出、而皆未嘗別標門戶也。王守仁遵信『古本大學』、取朱熹晚年所言乃定論、此聖門實學將復之機、奈守仁不深稽經文、求七十子之舊、正聖人立教本旨。……然諸儒多持異議、引辨甚力、追溯漢・唐古學。……自諸儒之說出、而四子之書行、談學仍歸中正。七十子與漢唐抱道諸儒、爲宋遏絕者五六百年、萬曆開始復禱禱聞道世系之中。」)

古來の儒説は、漢唐諸儒によつて經書とともに傳えられてきたのであるが、宋代に至ると異端の影響下に勃興した新たな學風によつて押し退けられてしまう。明代にはその狀況が一旦は定着するが、しかし、朱子學への異議申し立ての潮流のもと、漢唐の學が再び正當な評價を與えられようになつた、と。「道脈譜論」の第二の部分において、宋明期の學術史は、以上のように把握される。

「道脈譜論」の第三の部分は、宋學の道統論の立場からの質疑五條を立てて、これへの應答という形式をとつて自説を補強する。この答問部においてもやはり、漢唐期の儒者による文獻學の功績を、道に對する寄與として積極的に評價すべきことが確認される。第四の部分では、孔子が太廟の造作についての子貢の質問に對し、「すぐれた工匠を招き、良い資材を用いて造營しているのだから、一見、不可解な造作があるにしても、それは、理由があつてのことだろう」と慎重に回答した故事(『孔子家語』三恕)や、晉の祁奚が羊舌大夫の人と爲りについて、平公からの下問に、軽々しく答えなかつた故事(同弟子行)などをあげて、遠く離れた時代については判断を慎重にすべきを説き、七十子と漢儒の功績を安易に否定することを戒める。さらに、漢儒が特に依據するに足る理由を挙げ、後儒が漢儒に及ばないにもかかわら

ず自省を缺くことを批判する。

「道脈譜論」の附論部では、漢唐儒者の注釋に對する朱熹の見方が論じられる。費密の見るところ、朱熹は漢儒を道統から退けその注釋を改めたものの、晩年に至つて前説を後悔して、漢儒を尊んでおり、その悔過の姿勢は「大儒」と呼ぶにふさわしいものであった。この附論部にあつては、費密は、朱熹が書簡中で漏らした悔悟の語を、「道問學への偏重を反省した」ではなく、「漢儒への評價を改めた」という趣旨で理解して、晩年の朱熹を自説の側に引きつけている。これは、王守仁の『晩年定論』を換骨奪胎する操作であると言えよう。¹⁸⁾

第二章第二節 費密による宋明期學術史の把握の特色

費密は、宋から明を経て自身に至るまでの學術史の流れを、性理學の勃興と主流化から、漢唐注疏の學の復興へととして描き出した。大筋としては、「宋明期における觀念的な性理學から、清代の實證的な考證學へ」という通行の圖式に一致するとはいへ、明代中期に發する轉換の動向に注意を拂っているのは獨自の見識である。

明代の動向の延長線上に自身を位置づける行論中、費密が、有名・無名の明人の所論を列擧しているのも目を惹くところである。費密は、「道脈譜論」の答問部分の第一條で、「先儒の説では、異同はあるにしても、『宋人が孟子を繼ぐ』という點では共通していた。『秦漢隋唐の儒者が七十子を繼ぐ』というのは、先儒の説に反するのではないか？」との問いを設け、これに答えて、宋・元・明にかけて、自説と一致を見る論者を、九十八名にわたつて列擧する（うち明人は六十一名）。¹⁹⁾ 學術史敘述の部分からこの答問部に至るまで、「道脈譜論」を通讀するとき、宋學の道統論や、性理の學への一邊倒に反對し、漢唐注疏説の

價値を認める論者が、一人二人の例外としてではなく、明代から、まとまりをもつて存在していたことが印象づけられる。

學術史の流れの把握と、これを裏づける數多くの舉證の他には、學術史上において王守仁が果たした役割に對する評價もまた、注目に値する。費密は、學派を問わず心性の論には否定的であり、かつ、「道脈譜論」附論部では、王守仁が軍務に忙殺されて、朱熹のように漢儒への認識を改める餘裕がなかつたことを惜しんでいる。だが、そうした評價の一方で、王守仁による朱子學への異議申し立てを、「聖門實學將復之機」と評して、漢唐注疏の學の再評價と氣脈を一にするものと位置づけている。これは、心性の學か、經學かといった區別にとらわれることなく、異なる學問・學派の背後に共有される時代の風氣を捉える點で精彩ある見方であると言えよう。

以上の點から、「經書を重視、漢唐儒者を評價」という見解にもまして、自身のそうした見解を明代中期からの動向に位置づける學術史の捉え方に、費密の個性がより發揮されていると考えられる。ただし、費密の描く學術史像がそのままに客觀的事實と認められるか、特に、「道脈譜論」において、明人による「漢唐儒者への評價」の具體例として示される言説が、費經虞・密父子の個人的な説へと順當に接續しているかという點については、検討の餘地がある。「漢儒は『講經』といい、當今には『講道』といっている。聖人の經を明らかにすれば、斯の道は明らかにになるのであつて、道をどうして講ずることがあろうか」（歸有光）とは確かに、明人が言うところである。だが、これに類した「漢唐儒者への肯定的評價」の含意は、費密の見解と完全には一致していないように思われる。「宋儒は漢儒が雜駁だといひ、その訓詁を譏るが、漢儒を心服させることはできない」（鄭曉）とい

う明人の見解を、「道脈譜論」において引用する時には、費密はこの文言の前後に位置していた二句（「宋儒有功於吾道甚多」「今之講學者又譏宋儒太過」）を削除している。引用に際しての同様の細かな作爲は、右に挙げた歸有光「送何氏二子序」についても見られ、費密は、原文の中途にある「得以治心養性」六字を取り除いている。費密が、明人の所説を引用するにあたって、「道」への宋人の寄與を評價する文言や、心性理氣に關わる用語を一つとり除いているのは、自説の先驅に位置づける論者の見解を、宋學から截然と切り離すことを意圖しての操作ではないか。

費密が、「四子」と敬稱して、漢唐儒者への再評價の潮流の結實に位置づけた學者達についても、彼らの著述の實際はと言えば、費密が與える高い評價からは落差を感じさせられるほどに、ごく穩健な内容である。王圻の『道統考』は、「道統總圖」に次いで「傳經總圖」を立てて、宋學の道統論の中に、漢から唐にかけての文教政策と經書の傳承・注釋を組み込んで敘述している。これは、歴代の皇帝と漢唐の儒者について、その「道」への貢獻を認める點で、確かに、費密の意になかうものであろう。ただし、王圻の意圖としては、帝王といわゆる「傳經の儒」とは、あくまで主線としての「道統」（堯舜―孔孟―周惇頤）を補助する位置づけであって、『道統考』が、根幹としての師儒の統脈の他に、枝葉に相當する部分にも紙幅を割いているのは、宋學の道統論の枠組みに背馳するところはない。つまり、王圻にあっては、歴代皇帝と漢唐儒者への評價が、費密の所論のように、宋學の道統論への批判と表裏をなしているわけではないのである。

費密が「道脈譜論」の附論部で論ずるとおり、朱熹はその幅広い學問のうちにあつて、漢儒の注釋にも穩當な評價を與えていた。もつと

も、これは、朱熹一人に限つたことではなく、費密が引き合いに出す鄭曉・王圻ら明人にあつても、「經書の傳承・注釋という面で、漢唐の儒者による貢獻を評價する」とことと、朱子學とその一部をなす道統論を奉ずることは別段、齟齬することなく兩立している。漢唐の學に理想の「聖門實學」を託して、これを、宋學が「心性の論」に重きを置いて「虚」に墮しているあり様に對置するとは、鄭曉・王圻が思いも寄らなかつたことであらう。「經書の重視漢唐儒者への積極的評價」という點で、費密が、明人の所論を繼承しているのは虚構ではない。ただし、費密は、明人と自身との間の斷層を際立たせない細かな操作を加えて明人の所説を引用していることには注意が必要である。實際には、費密の學は、「漢唐儒者への評價」と宋學への批判とが結びついている點で、明人における注疏説への積極的評價の次元からは、一段の飛躍があると見るべきであらう。

結語

「道」の内實は、心性のあり方についての教説ではなく、平天下を達成するための治教の總體である。帝王は、直接に統治の任にあたり、いわば、「道の實現」という役割を擔い、一方、儒者は、道の内容を明らかにし、これを受け繼ぐという點で、「道の傳承」という役割を擔う。帝王における「道」のありようは、「道による統一状態」すなわち「道統」であり、儒者における「道」のありようは、「道を受け繼ぐ脈絡」すなわち「道脈」である。帝王の道統こそが、道の本線であり、これを補助する儒家の道脈は、道の支線である、と。以上が、費密の「道統」「道脈」論である。李光地に見られる「治統」「道統」合一論は、外見上は、「道統」「道脈」論に類似するものの、その論理

は、宋學の道統論の枠内に收まつており、費密の「道統」「道脈」論と一括りにできるものではなかつた。

費密は、「道脈」のあり方を専論する中で、「經書の傳承こそが道の傳承である」として經學を重視し、秦漢から唐に至る期間の儒者とその業績を高く評價する。費密は、さらに、自身のこうした見解が、明代中期以降における學術の新しい動向を承けていることを、宋から明代を範圍とした一種の學術史敘述を通じて説明している。これは、清代中後期の考證學が、明一代の學を専らに心性の學に代表させてその克服を標榜したのとは異なつており、この點に、「經書の重視、漢唐儒者の評價」という見解にもまして、費密の獨自性が見られる。ただし、費密は、漢唐儒者を評價する明人の言説の裡に、自身の反宋學の立場を適及的に投影する傾きがあり、この點は注意を要する。鄭曉・王圻ら明人にあつて、漢唐の經學を積極的に評價することと、宋學を奉ずることは調和していたのであるが、一方、費密にあつては、漢唐經學への回歸は宋學を否定することを意味していた。費密が細かな操作を加えて引照している明人の所説と、費密説との間には、彼の自己申告とは異なつて斷層が存在している。

最後に、「道統」「道脈」論に見える費密の思想が、宋學と根本的に對立することを確認する。宋學の特徴のうち、特に、それが「士大夫の學」であることに焦點をあてるならば、宋學の枠組みは、「一般の士大夫を主體に想定し、心の修養や禮樂の實踐を通じて徳性を陶冶することを學問の中心に据え、自己の道徳的完成によつて家・社會へと感化を及ぼし、平天下を間接に實現することを目指す」と概括できる。費密と同時代にあつて尖鋭に朱子學を批判した思想家としては顔元が知られるが、顔元の學は、客觀的には右のような宋學の枠組みにおさ

まるものであり、その「習行」主義とは、顔元自らの規定はともかくも、宋學の課題を繼承していると言える。一方、費密の考える所では、平天下の擔い手はあくまで、直接にこれにあたる皇帝・公卿であつて、儒家の役割は主に「經傳の保存・注釋」に限られており、一般の士大夫とこれを實踐主體とする道徳の學は、平天下に寄與する度合いを低く見積もられてしまつてゐる。費密は、「士大夫の修己こそが、平天下を成就するための要である」という宋學の前提——士大夫の經世意識を満足させ得る重要な假構である——を棄て去つて、帝王を主體とした統治の學へと傾斜しているのであり、このことは、彼の「道統」「道脈」論が、道統論という一論題で異を唱えたにとどまらず、「士大夫を主體に、修己を通じて平天下を實現する」という宋學の枠組み自體に對立したことを示すものと言えよう。

注

- (1) 費密の傳記史料としては、費密の子錫璜の手になる「費中文先生家傳」(『(民國)新繁縣志』附『新繁文徵』卷九)と、費冕『費燕峯先生年譜』四卷(『北京圖書館藏珍本年譜叢刊』所收)が最も詳しい。(『(民國)新繁縣志』卷七・八「人物」)にも、費密の祖父の費嘉話から以下、費氏四代の傳を収める。
- (2) 小島祐馬『費密の遺書』(『中國の社會思想』、筑摩書房、一九六七年。論文初出一九二二年)。
- (3) 胡適『費經虞與費密——清學的兩個先驅者』(『胡適文存二集』、亞東圖書館、一九二四年)。
- (4) 本稿では、『弘道書』は、(民國)唐鴻學『怡蘭堂叢書』所收『費氏遺書』の影印本(上海古籍出版社『續修四庫全書』第九四六册所收)を使用。『弘

道書』において、費經虞の所説として論述されている部分も、本稿では費密説として一括して取り扱う。

- (5) 山井湧「明末清初における經世致用の學」、『明清思想史の研究』、東京大學出版會、一九八〇年。論文初出一九五四年。
- (6) 余光貴「費密的反理學思想和哲學思想」、『四川大學學報 哲學社會科學版』一九八五年第四期)は、「道」觀、道統論、經學、事功の重視という諸論點から、費密における「反理學」を把握する。
- (7) 黃進興「清初政權意識形態之探究 政治化的道統觀」、『優入聖域—權力・信仰與正當性(修訂本)』、中華書局、二〇一〇年。論文初出一九八七年)。Thomas A. Wilson, *Genealogy of the Way: The Construction and Uses of the Confucian Tradition in Late Imperial China*, Stanford University Press, 1995, ch.2 "Secularian Controversy and Genealogy of the Way" は、「歴代の帝王が道を擔ってきた」と見なす費密の論と、南宋の陳亮が、漢・唐による統一のもとの「道」の實現を評價したことの類似を指摘する。
- (8) 劉智鵬「費密與清代經典詮釋的論爭」(鄭吉雄編『東亞視域中的近世儒學文獻與思想』、臺灣大學出版中心、二〇〇五年)は、費密の「漢學」的傾向(理學への批判を含意しての經書重視、漢儒を尊崇)を專論し、乾嘉期の考證學と一致する度合いを大きく評價する。
- (9) 費密自身の用語法としては、「公卿」を主體に、「修齊治平、實行之」と、また、「師儒」を主體に、「修齊治平、實明之」と、それぞれに表現し、帝王は「治教所本」「道之本」にあてている(『弘道書』卷上「天子道統表」)。費密の論の趣旨から言えば、帝王を主體に「道の實現」と表しても、その意を損ねるものではないと判断する。
- (10) 朱熹『中庸章句』序。宋學の道統論については、大島晃「宋學における道統論について」(『中哲文學會報』六、一九八〇年)、土田健次郎

費密『弘道書』の「道統」「道脈」論

「朱熹道統論の性格」(『道學の形成』創文社、二〇〇二年。論文初出一九八八年)を参照。

- (11) 陽明學派において、顏淵の學が顯彰され、顏淵から王守仁へと傳承を直結させる道統論が見られた。呂妙芬「陽明學士人社群—歴史・思想與實踐」(中央研究院近代史研究所、二〇〇三年)第六章「學派的自我定位」の特に、「二、顔子之傳」を参照。
- (12) 荒木見悟「道統論の衰頹と新儒林傳の展開」(『明清思想論考』、研文出版、一九九二年。論文初出一九八九年)六七頁以下を参照。
- (13) 注(7)所掲黃進興「清初政權意識形態之探究—政治化的道統觀」九四—九五頁。
- (14) 注(1)所掲費錫璜「費中文先生家傳」。
- (15) 王鏊『震澤長語』卷上「經傳」第一條「黃洪憲『碧山學士集』卷二十一「重刊十三經註疏序」。
- (16) 費密が「諸儒之說」として引くのは、林希・王鏊・鄭曉・歸有光(實際には、錢謙益「新刊震川先生集序」・黃洪憲であるが、このうち、林希(呂祖謙編『宋文鑑』卷一三一「書鄭玄傳」が引かれる)は、北宋後期の人物である。
- (17) 答問の第二條では、「程氏は、不傳の學を、遺經を手がかりにして孟子から繼承したのではないか?」との問いを設けて、「道と學とは別個のものではない。……(宋人は)「傳えられた」とはせず、「遺經から得た」と言っているが、その「遺經」はといえば、漢唐の諸儒が、あたかも良臣が國門を守り、子孫が孝の精神のもと祖宗の墳墓を守るかのように、興し引き繼いだものではないか」(『弘道書』卷上「道脈論」、二十三丁a、「道與學、非二也。……既不敢自爲傳、云得之遺經、是遺經也、漢唐諸儒、若良臣衛國門、子孝孫居、守祖宗墳墓、興之繼之」と答える。
- (18) 費密は、『朱文公文集』卷四十「答何叔京」から、朱熹の悔悟の語(「乃

知日前自詭誑人之罪、不可勝贖」を引いている。費密が、この何篇宛て書簡を認識したのは、同書簡を収録する王守仁『朱子晚年定論』を紹介していることであろう。

(19) 答問部分の第一條で列擧する司馬光以下の九十八名について、費密がそれぞれにどのような見解を評價しているかは、『弘道書』卷下「聖門定旨兩變序記」を参照することで、部分的に把握できる。

(20) 歸有光『震川先生集』卷九「送何氏二子序」、「蓋漢儒謂之講經、而今世謂之講道。夫能明於聖人之經、斯道明矣、道亦何容講哉。」

(21) 鄭曉『古言』卷上第六條。

(22) 斷章取義の氣味がある引用は、「統典論」においても見られる。「道統論は、宋人の創出した臆説である」ことを説く行文中で、費密は、「徐學謨曰、「道統之説、孔子未言也」、乃爲實論」とするが、徐學謨の趣旨は、「道統の發想は、孔子の時点にはまだなく、孟子に至つてからあらわれた」ということであつて（『歸有園塵談』第三條）、宋人の道統論への批判は意圖されていない。