

# 博士論文

論文題目 中国と日本における易経学の近代の変容

氏名 廖娟



# 目次

序説.....	1
第一節.....	1
(一) 本論文執筆の動機.....	1
(二) 先行研究.....	2
(三) 本稿の内容と構成.....	5
第二節 清末民国期に語られた経学を俯瞰して.....	7
(一) 経学とは何かを思考して.....	7
(二) 経学の類型とその言説.....	9
1 聖学としての経学とその消滅.....	9
2 「国魂」の変型としての経学論.....	11
3 学科化されたディシプリンとしての経学.....	12
4 知識としての易経学.....	16
5 宗教的イデオロギーとしての易経学.....	18
(三) 経学史と経学教科書の興起.....	19
1 通史類の経学研究：「経」と「史」の分離.....	19
2 経学教科書：「経」と「書」の分離.....	20
第一部 清末からの中国における易経学の発展.....	25
第一章 経学の継承：曹元弼の「易学三書」をめぐって.....	25
はじめに.....	25
第一節 曹元弼・張之洞・学堂.....	27
第二節 曹元弼の『周易学』.....	29
第三節 曹元弼の『周易鄭氏注箋积』.....	31
第四節 曹元弼の『周易集解補积』.....	33
第五節 曹元弼の『易』研究の特徴.....	35
(一) 転換期の経学：曹元弼をケースとして.....	35
(二) 継承の学：「呉派」重鎮の三家、恵・張・姚を尊ぶ.....	37
(三) 方法論としての「明例」と「会通」.....	38
第六節 曹元弼の周辺：抑圧された知のネットワーク.....	40
(一) 張錫恭らの礼学.....	40
(二) 馬貞楡の尚書学.....	42
(三) 唐文治の経学論と新孟子学.....	44
小結.....	45
第二章 経学方法論への省察：杭辛齋の眼光と遠藤隆吉.....	47
はじめに.....	47
第一節 杭辛齋の人と易.....	48

(一) 報人生涯.....	48
(二) 杭辛齋の易.....	50
第二節 「新しい」易学：杭辛齋の眼光.....	53
(一) 杭辛齋の「非経学」.....	53
(二) 杭辛齋の「世界経学」への目線.....	55
(三) 杭辛齋の「新学」の導入.....	59
第三節 遠藤隆吉の易と「漢学の革命」.....	62
(一) 遠藤隆吉の人と易.....	62
(二) 遠藤隆吉と「漢学の革命」.....	64
小結.....	66
第三章 易象説の進展：尚秉和の学説とその周辺.....	69
はじめに.....	69
第一節 辞根于象：易象への認識.....	70
(一) 新しい体例としての易象説.....	70
(二) 左国逸象.....	72
第二節 『焦氏易林』に基づく易象説.....	73
(一) 『焦氏易林』について.....	73
(二) 先天卦象の『易林』既出説.....	75
(三) 取象の技法举例.....	78
(四) 易象説と『周易』.....	86
第三節 観象玩占：尚秉和の易象説と易占との関係.....	87
(一) 『易林』と易占.....	87
(二) 尚秉和の易占実践.....	89
第四節 尚秉和の『易林』解釈への批判.....	92
第五節 尚秉和の周辺：易象説の延長.....	96
小結.....	99
第四章 今文経学の連続としての易：古史弁と当時の日本.....	101
はじめに.....	101
第一節 顧頡剛の経学観再考.....	101
(一) 楊向奎の「顧頡剛像」.....	102
(二) 顧頡剛と崔適.....	105
第二節 古史弁派の周易研究.....	111
(一) 故事と易.....	112
(二) 聖人制作説の破壊.....	114
(三) 風俗と易.....	115
(四) 占筮と易.....	116
(五) 古史弁派易学の効果と評価.....	119
第三節 大正日本における疑経風と易考.....	121
(一) 本田成之の「作易年代考」.....	122
(二) 内藤湖南の六つの疑い.....	123
(三) 武内義雄の手法：易と中庸.....	127
(四) 津田左右吉の divination 占筮説.....	130
結語.....	132

第二部 日本における易学の展開 .....	135
第五章 江戸日本の経伝認識：「古易」問題をめぐって .....	135
はじめに .....	135
第一節 宋元中国の易学「復古」運動の経緯 .....	137
第二節 江戸日本の易学研究に見える「復古」の議論 .....	138
(一) 『程伝』か『本義』か：山崎闇斎の『朱易衍義』 .....	139
(二) 十翼批判と「古易の旧」：伊藤仁斎・伊藤東涯 .....	140
(三) 象数の道への復古：太宰春台 .....	142
(四) 占いに専念する「古易」家：新井白蛾 .....	143
(五) 国学派の「古易」：平田篤胤と生田万 .....	145
(六) 経・伝の大胆な「再検討」：中井履軒 .....	146
第三節 江戸日本における易学の「復古」の本質とその影響 .....	149
小結 .....	151
第六章 経書の用：新井白蛾と日本の実占主義 .....	153
はじめに .....	153
第一節 白蛾の学統 .....	154
第二節 白蛾の易理 .....	156
(一) 学から術へ .....	156
(二) 理と象・数・占 .....	157
第三節 白蛾の占法と日本における梅花心易の進展 .....	160
(一) 梅花易占法解題 .....	161
(二) 白蛾の取著法 .....	163
(三) 日本における梅花易占法の展開 .....	164
第四節 近世日本の筮法に関わるいくつかの考察 .....	168
(一) 真勢中州的四十八策説 .....	168
(二) 根本通明の筮法 .....	170
小結 白蛾の昇格 .....	172
第七章 易と明治日本の国体論——根本通明の易とその周辺 .....	175
はじめに .....	175
第一節 通明の易象国体論について .....	176
(一) 易象と長子相続制 .....	178
(二) 易象と革命否認論 .....	180
第二節 根本通明と呉汝綸 .....	184
第三節 明治日本の通明の周辺 .....	189
(一) 根本通明と「秋田派易学」 .....	189
(二) 根本通明と帝国大学・井上哲次郎・高田真治・平田澄 ..	191
小結 .....	194
結語 .....	195
参考文献一覧 .....	199



# 序説

## 第一節

### (一) 本論文執筆の動機

本田成之は『支那経学史論』において、「支那で学問と云へば第一に指を屈するのは経学である」<sup>1</sup>と論断した。二千年以上にわたって読まれて来たいわゆる四書五経に関わる典籍は、自然界や人間社会への豊富で深い認識を有する思想のテキストとして、大陸の中原部に起源したが、後の時代において相次いでその重要性を高め、周辺地域に広がり、古代の朝鮮半島・日本・ベトナムなどの隣国に流入し、それぞれの土着的文化・習俗・制度と融合しつつ、豊富でありなおかつ形態を異にする思惟を生み出していき、各々の時と場においてその役割を果たした。

清末に入ると、科挙の停廢（光緒三十一年、1905）、読経の禁止及び新教育制度の推進などの文化現象に伴い、古い経書の学問は、学術思想の転換期を迎えた。現在に至っては、古い経書の学問とはどのようなものであったのか、という問題の究明が、新たな課題となっている。従来の経学史、あるいは儒学史において叙述されてきた漢代・魏晋・唐・宋明・清朝などに時代を区分してその学術思想の変遷を論じる常套的な図式では、清末以降の経学はどのような変貌を遂げたのかといった問題や、また特に経書がほかの古典学問と比べて如何なる特質を有するものであるのかといった問題を解明する上では、不十分であると言わざるを得ない。

一方、1900年前後の数十年間は、新しい国際環境が形成され、中国と日本ないし世界各地とが、それ以前よりも頻繁かつ深遠な交渉を行った時期である。その際に、経書の学問を共有していた中国と日本は、自らの学術を更新しながら、他国の経書解釈の成果に大量に直接接触しただけでなく、面と向かって互いに意見を交えることができるようになった。そうした特殊な時代における両国の経書の学問を考究する際には、より大きな視野に取り入れなければ、そのダイナミックな学的ネットワークが忘れられたままとなり、時間と空間を乗り越えて経学の性格を考察する可能性が失われてしまう恐れがある。

特に近年、近代中国における経学がいかなる変遷過程を経てきたのか、またこれをどのように定義すればよいのかという問題が、中国思想史研究において概観的に扱われてきている。本論はそうした研究と問題意識を共有する。しかしながらここでは、単なる個別の経学研究者の見解を指摘するに止まるものや、経学を「旧学」「国学」として西学と対抗させるような二元的な議論に陥って

---

<sup>1</sup> 本田成之『支那経学史論』（弘文堂書店、1927年）緒言、2頁。

いるものとは異なる書き方で議論を進めたい。つまり、清末から民国期までの時期に中国と日本の両国に現れてきた様々な経書の学問に対する解釈や議論の詳細を分析することを通して、経書の理念と実際、経学の多様な形態、及び経学の可能性を論じることを試みたい。例えば、清末民国期の中国における曹元弼・杭辛齋といった旧式の経師、及び根本通明・遠藤隆吉などの漢学研究者に対する研究は未だ十分に展開されていないが、彼らの精神世界は経書の学問から深く影響を受けていたのであり彼らの経書解釈は時代の世相・文化の転換情勢によって、どのように従来の意味を変容させたのか、といった問題について、概観的な論究ばかりではなく、さらに詳細な議論を行う余地があるように思われる。

本論文は、この転換期的現象としての「経学」を、易経学という特定の分野に限って論じる。経学の性格や清末以降の経学の変容を説明するにあたり、数ある経書の中でも専ら易経を選択した理由としては、以下のような諸点を挙げる事ができる。易経という書物は、もともとト占神託の書であったとするのが現在の主流の見方であるが、伝統的な四部分類では、五経において易経が第一に列せられ、その「学」としての価値は疑いなく認められてきた。また、旧来の政治教化説はあまりにも経学の可能性を局限化してきたが、清末以降の経学がその制度の支えを失った境地においてもなお存続してきたのは、経学が哲学・歴史などにおいて多面的な思想機能を備えていたためであると想定することができるが、易経学もまたそのような思想機能を備えていたのである。公羊学のような主に政治理念や社会変革思想の根拠地として経典の本位性を誇る立場に対して、易に関わる学問は、感覚・経験を超越した世界を把握するために、普遍的な原理を抽象的な思惟によって認識しようとする学問である。従って、中国の伝統において、知識人が世界の根本的な成り立ちの理由や、物や人間の存在の理由・意味などを考える媒介としては、易経が第一の選択肢だったのである。

このように、本研究は1900年前後数十年間にわたる伝統的経学の変容、とりわけ易経学の発展を取り扱うものである。近代に入り、社会の転換や新学の興起といった思想背景のもと、東アジア全域にわたって高度に発達してきた経学は、如何なる形態でその文化転換時代に応じながら伝統的な経典解釈法を維持し、また同時に歴史学・民俗学・考古学・政治学といった多種多様な研究方法や立場によって議論されてきたのか、ということ把握することを目指す。そして、当時の経学に関わる人物の群像を呈示し、当時の東アジアにおける経学変容の全貌を描くことを試みる。

## (二) 先行研究

清末民国期の中国やその時代の日本における転換期の経学に対して、その全体像を描こうとした最初の論述は、おそらく当時の中国及び日本で著された経学史や儒教史などの著作において現れた。民国期の中国や明治期の日本において、西学の流入に伴った中国の思想を相対化する動きに応じて、儒教史や経学史に関わる書物が大量に世に問われた。その中で、清末以降の経学を概観した内容は、前漢時代における五経博士の設置、魏晋時代における経書解釈の玄学

化、唐代における五経正義の制定、宋明時代における道学の創成、及び清代における考証学の盛行、という時代区分式の経学史の論述の最後に、そうした学術史の付録という位置づけで記述された。

その典型例を挙げると、本田成之は1927年にその著『支那経学史論』において、道咸以後の経学を遺憾と見なし、康有為・廖平らに至る経学を簡略に論じている。また、民国以後は「凡ての制度の変革と共に数千年来伝えてきた支那学は一頓挫を来し、殊に経学などは古物保存の一学科となるに至った」<sup>2</sup>という見解を示し、経学が現代学科体制の下でディシプリン化される動きに特に注意を払っている。瀧熊之助は1934年の『支那経学史概説』において、清末の経学研究について、本田成之と同様に「道咸以降の経学」と時間的な区分をつけ、特に今文学の興起、即ち公羊学派の荘存與から、廖平・皮錫瑞・康有為、ないし譚嗣同・梁啓超までの研究、ならびに「清末の正統派」と呼ばれる古文学、即ち俞樾から、章炳麟・楊守敬・張之洞、ないし胡適・陳独秀らの研究をすべて経学の枠に入れ、簡略な解説を加えている。同時に、瀧熊之助は当時の日本の経学研究の思潮についても評価を行い、「現今我国に於ける経学の傾向は、古文学的立場よりする考証学風である」と当時の日本における経学の特徴を指摘している。いわゆる「古文学的立場」とは、おそらく経学と史学の結合を指し、明治や大正年間における日本の中国思想研究界に見られた文献に対して詳細な分析を加える考証風の特徴を論じているものと思われる。

清末以降に経書の行方を考察した先行研究としては、加賀栄治「経書の行方・序章—科学終焉の時点に立って—」(1996)があり、これは科挙の廃止という学術思想上の重大な転換点の意味を考察し、近代教育体制や清朝政府の軍事・経済・政治などの近代化の営為を論じながら、科挙の組織と実際の内容における経書の意義を検討しているものである。そして、そうした検討を通じて、「科挙を基底で支え、それと一蓮托生的ともいえる経書の存在は、果たしてどうなるであろうか」<sup>3</sup>という問題を提起し、経書の行方を思考している。

民国期の経学を直接研究の対象として取り上げたものに、内野熊一郎の「民国初・中期の経学観」<sup>4</sup>という論文がある。内野熊一郎は、特に文学・史学・哲学・字学などの現代学科として経学を分立させることの提唱やその実践について考察を加え、それを従来の朴学と致用との二方向とは異なり「科学的究明」を行う清末民初の転換期的現象として位置付けている。だが、内野熊一郎の研究対象とされている経学は時代も新しく、扱っている内容もディシプリン化された経学論のみであり、未だ十分なものとは言い難い。

中国の学界では、清末以降の経学を論じる学者が多く、その代表例を挙げれば次のようである。陳少明はその著『漢宋學術与現代思想』に「走向後経学時代」の一章を設け、馮友蘭『中国哲学史』の「董仲舒から康有為に至っては経学時代である」という説に踏まえ、「康有為以降、中国は後経学時代に進入した」と述べ、初めて「ポスト(後)経学時代」の呼称を提出した<sup>5</sup>。干春松は『制度化儒学及其解体』において、清末以降の儒学の展開に関して、地方権力・報刊雑誌などの公衆的媒介・剪髮辮などの風俗の改易・科挙の廃止・憲法と礼法

<sup>2</sup> 本田成之『支那経学史論』(弘文堂書店、1927年、377頁)

<sup>3</sup> 加賀栄治「経書の行方・序章—科学終焉の時点に立って—」(『漢文学会会報』54、1996年、13頁)

<sup>4</sup> 内野熊一郎「民国初・中期の経学観」(『日本中国学会報』第9集、1957年)

<sup>5</sup> 陳少明『漢宋學術与現代思想』(広東人民出版社、1998年、127頁)から引用。

という種々の側面における転換から、「後制度化時期」における儒学の命運を考察している。そのほか、羅志田氏や桑兵氏など学者は清末「国学」をめぐる先行研究はまた夥しく有するが、陳氏と干氏のような研究は特に意識的に経学あるいは儒学の思想について、時間的区分という視点だけでなく、経学（広い意味で言えば儒学）の定立する規範の形の転換から、経学の性格変更や経学の本質といった根本的な問題に対する関心を示している。しかし、これらの先行研究は概ね社会・政治などの側面からの概観的なものであり、当時の経学の内容やその精神を詳細に分析することを通じて、その性格変更の実際を究明する余地はまだ十分にあるものと思われる。

次に、特に近代中国における易経学という分野の先行研究を紹介する。その大きな転換期の中で観念の更新ならびに研究方法の変化を概観したものとして、1960年代に台湾の高明によって「五十年以来之易学」<sup>6</sup>が発表され、1980年代に徐芹庭によって「六十年来易学」<sup>7</sup>が発表され、これらの論稿は1900年以来の易学研究史を段階的にまとめて整理している。2000年に、中国大陸の楊慶中は『二十世紀中国易学史』を出版し、二十世紀の易研究者の著作や思想について詳細に人物ごとに個別の解説を行い、近代中国における易研究の系譜を描き出している。2010年には、『百年易学菁華集成』という叢書が劉大鈞によって編纂され、1900年から2009年に至るまでの易学に関する大量の文献が原本のまま集めて出版された。そのほか、易学に関わる人物に対する個別的な研究がそれぞれ散見されるが、それらについては本論文の各章の注において詳述している。このように、近代中国における易経学についても多くの先行研究があるが、経学の変遷という視野から易研究における概念やパラダイムの多様性について論じた研究は未だ蓄積が少ないものと思われる。

近代日本における易経学の進展という視点から、江戸後期から大正年間にかけて漢学界に残された数多くの易書を分析した研究は、未だ十分には存在していない。例えば、根本通明は体系性のある易注釈書を有するが、彼の易学を直接研究対象としたのは、濱久雄「根本羽嶽と信夫恕軒との易学論争」<sup>8</sup>、田上泰昭「根本通明の易説」<sup>9</sup>などのみである。また、汎日本易学協会や実占研究界などの民間的易学研究会によって発行された『易学研究』や『実占研究』といった雑誌には、部分的に根本通明の易説を紹介した内容が載せられたことがあるが、根本の易説と近代日本における政治や社会の変遷の実態との連動的関係については、未だ十分に論じられていないように思われる。

最後に、この時期の中国・日本両国の文化交流に関する研究に触れておく。この分野の研究はこれまで三十年にわたって大いに進展してきたが、特に経学の側面から、両国の人員の往来や学術の議論などについて、実際に活発な交渉が存在したことを究明した研究は少ない。本論文では、この点についても、根本通明と呉汝綸、杭辛齋と遠藤隆吉、尚秉和とその著の日訳などの事例を紹介しながら、当時の両国の類似した文化転換期における経学に対する意識の共通性と異質性、そして相互の影響関係についても論じてみたい。

<sup>6</sup> 『高明経学論叢』（黎明文化事業、1978年、29～40頁）

<sup>7</sup> 『六十年来之国学』所収、国立編訳館、1987年。

<sup>8</sup> 『東洋易学思想論考』所収、明德出版社、2016年。

<sup>9</sup> 竹内照夫編『易：明日を予知する東洋の知恵』（至文堂、1969年）所収。

### (三) 本稿の内容と構成

本稿は、中国と日本、さらには東アジア全域にわたって広く行われてきた易経の学問が、王朝政治の制度的な支えがなくなった時代において、どのような形態で存続していたのか、という問題関心にに基づき、清末以降の中国と明治以降の日本がともに遭遇した文化転換期における経学を研究対象とする。そして、この近代における易経学のあり方という問題について、下記の如く二部に分けて論じる。第一部では、清末から民国期の中国における易経学の展開を、曹元弼・杭辛齋・尚秉和・顧頡剛らの人物像を描きながら、彼らの学問における易経学の位置づけ、及びその時代の思想全体における彼らの学問の位置づけを論じる。その中で、遠藤隆吉・内藤湖南・本田成之・津田左右吉などの日本の知識人における関連する思想とも比較研究を行いながら、両者の間に存在するダイナミックな学の連動や共通要素の究明を試みる。第二部では、日本の知識人が有していた「経」に対する意識について論じ、江戸時代における易経の実用主義という主要な特徴に触れながら、明治期における経書の学問と政治との結びつきを探究することを試みる。

第一部の序説では、まず概論として、清末民国期に語られた経学を俯瞰する。当時多種多様な形で存在していた経学の類型には、経書の権威性を保つ聖人の学、現代学科体制におけるディシプリン化された経学、経学的図式を用いながらそこに新思想を内包した学などがあつた。これらの学の存在は、文字訓詁・文献考証などを中心とした伝統の経学とは異なり、世情の変遷に伴い経学が豊かに変貌したことを物語っている。また、経学史の叙述と経学教科書の興起は、西学の移入による経学の相対化に応じて生じた当時における一大現象である。

第一章では、社会の転換や新学の興起といった思想背景のもと、経学研究が周縁化されてきたとはいえ、知識人の精神世界において経書は依然としてかなりの影響力を持っていたことについて、曹元弼という経学者の易経研究及びその周辺にいた人物の紹介を通じて論じる。曹元弼の易説は、主に『周易学』『周易鄭氏箋釈』『周易集解補釈』といった著作の特徴から明らかのように、考証的な清朝乾嘉期の学術の遺風を受け継いだものであり、そして、その学問には漢易を重んじる傾向があり、また惠棟をはじめとする呉派の学風からの影響が見られることを論じる。

第二章では、伝統学問の内部においてさらに多様な形態や新たな進展が現れた具体例として、杭辛齋という人物を取り上げる。杭辛齋は長く『国聞報』・『中華報』などの啓蒙的報刊の創刊や運営に参加したが、晩年獄中の奇遇によって易を伝授され、その後易の研究に専念した人物である。彼の著書には、伝来した科学・哲学の吸収や転換期における視野の開放などの要素の影響により、易のテキストや思惟に対する創造的な解釈が見られる。特に彼は、易の解釈法において、「経を誥む」という狭き門に束縛されてはいけないという宣言を行い、大きく変遷した世界情勢に応じて日本・アメリカなどの地に向けた「世界の眼光」を提唱し、また易のような古典を媒介として教育・法律・政治などの新思想を導入することによって、経学方法論を革新しながら経学研究の新たな回路を開こうとしていた。また、第二章では、ほぼ同じ時期の日本において、杭辛齋から関心を示されていた遠藤隆吉の易研究にも同様の動きが見られる

ことを論じる。近代における経学の立脚地を模索する際に、両者はともに經典に対する字句の考証のみを学問の象徴とすることに反対し、さらに当時の人々が理解しやすいように、易の論述法の平易性及び応時性を提唱した。

第三章では、尚秉和という人物とその易の詳細を取り上げ、清末の思想界には西洋の学や革命の思潮がもたらした「新」の一面以外にも、伝統的易研究の内部により豊富な一面があり、象をはじめとする易の研究は依然として生命力を保ち続けていたことを論じる。尚秉和の易に関しては、『易林』解釈や易象認識及び易筮説に独自の見解が見られ、易解釈史に新たな解釈体例を提供している。本章では、それが清末民国期の中国において解易体例を革新する得難い事例であったことを指摘したい。また本章の最後に、清末に見られる尚秉和と同種の易象説、及び彼の易説が日本の学界に紹介された様子やその反応について解説する。

第四章では、中国の顧頡剛をはじめとする古史弁派や内藤湖南をはじめとする『支那学』諸学者の説を取り上げ、革命や新文化運動などに伴って思想界において伝統学問に対する清算が猛烈になされるようになり、このような事情を背景として経学をめぐる論争が陣地を史学に移して再び行われたという現象について論じる。易のテキスト、易の作者、十翼の成立年代、及び易と占筮の関係などの問題に対する検討は、伝統易学から受け継がれたものであると同時に、中国においてであれ、日本においてであれ、転換期においては科学的・実証的・批判的・西洋的な方向に傾いていった。新たな学術的秩序を樹立しようとしていた思想界の動きは、経学の領域に疑古あるいは疑經/伝の觀念の湧出から検証され得る。このような文化的心理が、転換期の東アジア全域にわたる経書研究において共通した問題意識として応用されていたことを指摘し、本章に登場する多くの学者の史学領域における問題解決の論理を分析しながら、それが経学的な色彩を帯びていたことを明らかにする。

第五章では、日本における易経学の「近代」について論じる前段階として、まず日本の知識人が意識する経と伝とは何かという問題について考察する。具体的には、宋元中国と対照的な江戸日本における「古易」現象を考察の手掛かりとする。「復古」と呼ばれる宋元中国の「古易」運動は、「経を経とし、伝を伝とす」という刊行形式の問題から始まり、経と伝の関係へとの問題が派生し、さらに『易経』解釈の革新に及んだ。そこで、江戸時代の『易経』に関する著作に見られる「古易」思潮を、宋元中国の復古運動の延長として位置づけることでその流れを整理することを試みる。また、伊藤仁斎・太宰春台・新井白蛾・中井履軒などの儒者の著作に対する分析を通じて、江戸時代の儒者が経と伝の関係や『易経』の性質をめぐって展開した討論、及び朱子学への批判などについて論じる。その上で、思想史研究の立場から、經典解釈における共通する問題意識の中に、日中の儒学における異質な構想や動機が含まれていた状況を明らかにしてゆきたい。

第六章では、新井白蛾という人物と日本の易占の伝統を取り上げ、経書自体が江戸日本の庶民生活に深く浸透していたという前提に立ち、当時隆盛していた易占の伝統を探究することを試みる。まず、白蛾の学統と易説を分析したうえで、学問としての文字訓詁や意味解釈の辞章の易を排斥し、易は占の実践によって活用すべきものであるとする白蛾の立場を指摘する。次に、主として白蛾の取著法及び梅花易の占法に触れながら、馬場信武の梅花易和字解、真勢中

州の四十八策説及び根本通明の三十六変筮法について詳しく解説する。最後に、明治以降における白蛾の易占の受容について論じる。

第七章では、日本近世漢学の終末を迎えた一例として根本通明を取り上げ、彼の易象説が長子相続制や革命否認という明治日本の国体論に結びついていたことを論じる。そして、通明と中国の文人・官僚であった呉汝綸が交わした書簡において、両者の持論は真っ向から対立したが、それが各自の背後に存する学術環境と緊密に結びついていたことを明らかにする。また、故郷の秋田県において養成された通明の易が「秋田派易学」の雰囲気に影響を受けていたことを指摘し、明治期の日本における地方儒学の一側面に触れる。このように、通明の易を例として、明治期に天皇を中心とする政治体制を正当化することにおいて、経学が思想資源として大いに作用していたことを解明する。

## 第二節 清末民国期に語られた経学を俯瞰して

### (一) 経学とは何かを思考して

経学をどのように定義すればよいのか、という問題に対して直ちには回答し難い。経学の起源を尋ねてみると、儒教の經典を制度化する作業が、前漢の武帝建元五年（135年）の「置五経博士」に始まったとすることが一般的であるが、秦末・漢初において、経書の伝行や魯・斉・孔の三系、及び各系の学者・学派の伝承がすでに大規模にみられ、儒教の典籍に関わる学問が持続されていたのである<sup>10</sup>。また、漢の文帝は孝経・論語・爾雅・孟子の四博士を置き、景帝年間に諸経書学が著しく整理発達されたことが見て取れ、学としての経書研究が、儒学が一尊される以前にすでに行われていたということは、否定できない事実である。だが、「経学」の特殊性を説明する際には、単に研究対象の存立のみから語るのでは、やや説得力が足りないのではないかと思われる。

なぜかという、今日の我々は、経という語を漢字圏以外の者に紹介する際には、便宜上、普通クラシックス（Classics）と英訳するが、クラシックスという語が「経」の本義を如実に伝達しているわけではない。学術の領域に限らず、経についてはそれ以上の意義、つまり政治的教義の要素、伝統的権威構造、倫理観念および正統性・規範性を意味する秩序を強調しなければならない。例えば、キリスト世界におけるバイブルは中国語で「聖經」と訳されるが、バイブルは単に一種のクラシックス、転じて言えば「古典」の枠に限定してはいけない、というのが共通の認識であろう。それは特定の政教関係の背景に基づく宗教から獲得し得た政治的崇拜および文化理念が、学術の領域だけではカバーできないからである。このように、東アジアで読まれていた経は、決してバイブルと同じような役割を持つわけではないが、経書を、一つの文化的概念としてのみならず、一層広範囲で豊富な意味内容を持つものとして取り扱わなければならない。

<sup>10</sup> 内野熊一郎「漢初経書学の分立伝行」（『東洋学報』27、1940年、277～288頁）などを参照されたい。

経学は「文学や哲学というような一般的な名ではない」<sup>11</sup>と明確化した以上、経学の性格を正面から論じてみなければなるまい。明の王陽明(1472～1529)には有名な発言があり、即ち「以事明謂之史、以道言謂之経。」<sup>12</sup>という論断である。発生した具体的な事件による叙述は「史」であり、「道」による叙述は「経」である。王陽明は、その後の文脈では史が実はもう一種の経であると転じて述べているが、根本的に言えば経が「道」であるとしており、即ちある種の価値観・規範性と結びつけた文言だと読み取れる。王陽明以前に、唐の孫復(992～1057)に「文とは道の用であり、道とは教の本である。……詩・書・礼・楽・大易・春秋の文について、総じて経と呼ぶのは、それらが孔子の手で定められたために、尊んで他の書と区別するのである。これが聖人の文である。」<sup>13</sup>という発言があり、これも同様に経書の権威性を「道」に帰しており、また聖人である孔子の名に関連付けるという儒教における通常の説であり、経書テキストがこれ程の特殊性を有するという一認識を示している。孫復より以前の魏晋時代の張華(232～300)は『博物志』において「聖人制作」<sup>14</sup>という一文を著し、経が「賢者著述」の伝などのテキストと比較してより優越性をを具えていることを述べた。そのほか、経という字の義を説明する際にほぼ定説として使用される「経とは常なり」<sup>15</sup>、あるいは「経緯の経なり、布帛の縦糸なり」<sup>16</sup>というような解釈がよく論じられてきた。このそれぞれの経という概念に関わる解説から、経は研究対象としての文献学的意義を乗り越えたものであるという通念を明確に確認できる。

とはいえ、今日の我々にとって、経学は道を伝達する学であるよりは、単に智識上の競技、あるいは博学者の手柄のように、わずかな世人によって知られているだけである。その昔、東アジア全域にわたって広く読まれてきた四書五経が、一般民衆ないし大部分の知識人にとっては疎遠になってしまったのである。清末以降、中国が社会文化における大きな転換という情勢に遭遇したというのは歴史的事実である。その転換の時代に中国がまず遭遇した文化的現象は、千三百余年にわたって続いていた科挙の廃止である。それに従って、旧式の人材育成制度が新式の学堂に移り、従来の四書五経を読む広大な読書層は、その帝国の官吏登用試験制度の終結によって急激に規模が減少するようになった。経書を読む階層が解体されたのと同時に、政治的危機に直面した思想界では、革命の要請から、西学が知識人の頭の中である程度優位を占めるようになった。

<sup>11</sup> 本田成之『支那経学史論』(弘文堂書店、1927年)緒言、1頁。

<sup>12</sup> 『王陽明全集』巻一(上海古籍出版社1992、95頁)

<sup>13</sup> 「孫復答張侗書」、『經濟類篇』巻五十四。「文者道之用也、道者教之本也。……詩・書・礼・楽・大易・春秋之文也、総而謂之経者、以其終於孔子之手、尊而異之爾。斯聖人之文也。」

<sup>14</sup> 張華『博物志』巻六「文籍攷」:「聖人制作曰経、賢者著述曰傳、鄭玄注毛詩曰箋」。

<sup>15</sup> 経を常という義に解釈する際に、よく挙げられる例としては、『左伝』昭公二十五年における「夫礼天之経也」の語に対する「経者道之常也」という杜預註がある。また『中庸』の「唯天下至誠、為能経綸天下之大経、立天下之大本、知天地之化育」という語に対する「経常也。大経者五品之人倫」という朱熹註がある。趙岐の『孟子注』にも「経者常也」とあり、劉勰『文心雕龍』の「経者、恒久之至道、不刊之鴻教也」などの訓詁はほぼ通説となった。

<sup>16</sup> それは後漢の許慎『説文解字』の「経、織也、從糸巫声」という語に由来する。段玉裁註には「必先有経、而後有緯、是故三綱五常六芸、謂之天地之常経」という説がある。郭沫若は「釈巫」において金文資料を検証するのを通じて、経の字はもともと巫という字の後出であったことから、糸の意に帰結する。そのほか、章太炎はその著『国故論衡』において、この説を採用し、縄線連貫した者が経であり、簿書記事が伝であり、比竹成冊が論であるといい、『国学概論』にも同様の見解を示すことを通じ、経＝常という説を排斥し、経学非宗教論の結論に至った。

そして、新文化運動・文学革命が興った結果、知識人が操る言語・書き言葉が、経学のパラダイムから離れたのである。

そうした時代背景における経学の語る種々の言論は、経学そのものを対象とする点で同一であるが、異なる形態で経学を論じている。次に、清末民国期の中国における経学に関わる言説を五つの類型に分けて簡略に解説し、その多様さの一斑を紹介する。

## (二) 経学の類型とその言説

### 1 聖学としての経学とその消滅

高度に発達してきた経学は、儒教式の秩序を提供するという役割を果たした。経書が「経」として存在する最も重要な理由は、その規範性、すなわち中国社会や精神生活における様々な分野がたえず依拠するものである、ということにほかならない。清末以前の中国において、経書の正統性・権威性は漢代に五経博士が学官に立てられて以来、国家によって公認されてきたが、清末に至っては、帝国の終焉及びその前科举制の廃止に伴い、国家権力との有機的な繋がり、制度的な結合が失われた結果、儒教・経学が国家意志の位置から退けられたことは、従来の歴史研究において指摘されてきたが、伝統的権威構造の役割を果たした儒教、特にその中心的存在であった経学は、そのような時代にあっても知識人の知の世界において影響力を保っていた。

旧来の経学観を持ち、経学を聖人の学として信仰しつつ実践することを清代学術から継承してきた人々が多く存在していた。経文解釈や訓詁校勘の方法を受け継ぎ、経学を「万世の治法」とする伝統的信仰を墨守する知識人の代表的な人物として、曹元弼（1867～1953）らが挙げられる。

曹元弼、字は谷孫、号は叔彦、晩号は復礼老人、江蘇省呉県の人。清末の経師の中でも特に学問に秀で、『周易』『孝経』『礼経』などの経書に対して大量に注釈をつけた人物である。1895年に当時の両江総督であった張之洞によって賞賛され、翰林院の書局総校に任ぜられ、その後、張之洞の幕僚を務め、1897年に張之洞の要請を受け、武昌にある両湖書院の講習の職に赴任し、1907年にまた湖北存古学堂<sup>17</sup>の経学総教となった。曹元弼は、『復礼堂文集』の序において、清末という特殊な時期における儒教式の聖人観を次のように表明している。

孔子は民に未だ大聖がいなかったので、条理をまとめ、六経を整え、仁が万世を覆うようにした。およそ聖君・賢相・忠臣・孝子は、徳や功を打ち立て、乱を治めて正しきに反し、災いを防ぎ、物事に備えて準備し、それによって天下を利するのである<sup>18</sup>。

<sup>17</sup> 1907年に創設され、1911年に廃校された。前身は経心書院であり、経学・史学・詞章という三つの学科を設けた。

<sup>18</sup> 曹元弼『復礼堂文集』序（民国六年刊本影印本、華文書局）「孔子以生民未有之大聖、兼綜条貫、經綸六經、仁覆万世、凡聖君・賢相・忠臣・孝子、立德立功、撥乱反正、御災捍患、備物致用、以利天下。」

経書が聖なる人格を有する孔子の手定を経た書物であると信じるのは、正統派の経師の立場であり、経書が「備物致用、以利天下」という経世致用の役割を果たし得ると信じることも、このような考え方が猛烈な批判にさらされた清末期において、伝統学問が浸みついた儒者が受け容れていた態度である。曹元弼は孔子の仁徳が六経を媒介とし、万世の君臣、即ち政治に関与する統治者に伝えられてきたことを説き、続いてこう述べている。

道は一つである。易は、天道の至教であり、聖法としての人倫であり、王政の本である。礼は、尊を尊び親に親しみ、長を長とし賢を賢とし、男女に別が有り、天下の達道であり、人が生まれて愛し合い敬い合い生かし合い養い合い保ち合う究極の原則である。孝経は、百行の大本であり、道の根源であり、六芸が集まったものである<sup>19</sup>。

唐の孫復や明の王陽明と同様に、曹元弼は易・礼・孝経などの経書を「道」と結びつけ、それぞれのテキストには儒教の倫理や天下の安定を保つ秩序が貫かれていますと認めている。ここに見られるように、曹元弼は経書を単なる知識としてではなく、経書の理念を、民の生を支え世を導く思想として真剣に受け止めたわけである。経書を人間が生きる間に、互いに愛し合い、敬い合い、養い合い、保ち合うという普遍的な原則を伝達するものと位置付ける。彼は続けて、

上は君父の憂いを緩め、下は庶民を厄いから救い、先聖が万世を愛し敬った仁徳に答えることは、今日の学堂で教え、また学んでいることである。この四者（ママ）を合わせ、経を明らかにして行いを修め、経に通じて用を致すことが、経学というものである<sup>20</sup>。

と述べ、自らの立場から経学を、君父を助けて庶民を安んずること、先聖の仁徳を受け継ぐこと、及び学堂で伝授することとして規定している。このような認識は、旧来の伝統的・典型的な考え方であるといえる。つまり、経書の学問にはある種の特別な規範性が示されている、と疑わずに信仰するものである。その点では、ここに経＝常道という解釈の最も重要な意義を看取できる。曹元弼と同様に、孫徳謙<sup>21</sup>は 1922 年の『亜洲学術雑誌』における「六経為万世治法、其实行自漢始論」という文章において、「六経者、聖人固以治天下之法、遺之万世者也」と述べるが、これもまた経書を万世にわたる理想的な政治の手本と見なす典型的な発言である。

曹元弼はまた、『亜洲学術雑誌』に未完成の『孝経学』を載せた。わずか二年間だけ刊行された『亜洲学術雑誌』は、民国が肇国した後の出版物であるが、

<sup>19</sup> 曹元弼「原道」（『復礼堂文集』巻一、前掲書）「道一而已。易者、天道至教、聖法人倫、王政之本也。礼者、尊尊親親、長長賢賢、男女有別、天下之達道、生人相愛相敬相生相養相保之極則也。孝経者、百行之本、道之根原、六芸之總會也。」

<sup>20</sup> 曹元弼「原道」（『復礼堂文集』巻一、前掲書、27 頁）「上紓君父之憂、下濟蒼生之厄、前答先聖愛敬万世之仁、今日学堂之所以為教、所以為学也、合是四者、経明行修、通経致用、夫是之謂経学。」

<sup>21</sup> 孫徳謙（1869～1935）、字は受之、寿芝、益庵、号は鼎山人、隘堪居士。江蘇呉県の人。『亜洲学術雑誌』に文章を寄稿していた張爾田、曹元弼らと親しい。経史の学や書道に精通する。嘗て「孔子大一統論」を撰し、梁鼎芬・沈曾植らが主導した孔子教運動を支持したことがある。

「経学」に関わる議論が大きなテーマとなり、しかも数多くの論説を載せ、保守的な文化観の一大陣地であったといえる。同時に文章を掲載した張爾田は、「論六経為経世之学」という論説において、ほぼ同様の言葉遣いで六経を「孔子之制」といい、天下の道を明らかにするものであると語ったが、さらに「苟明其道、則六芸雖糟粕可也」と主張し、経書のテキストよりもその中に含まれる経書の理念のほうが大事だ、と唱えるのである。

無論、曹・孫・張等の如く、経書に備わる「聖人の道」自体の真理性を擁護する人々もまた、清末民初における文化の転換情勢を冷静に認識できていた。曹元弼は経学の苦境に直面した自らの心境を次のように述べている。

ああ、経学は今日に至って殆ど止んでしまった。然るに剥卦の極みにおいて復卦を思い、天理が止む時は無く、人心には転じようとする機運が有る。経学は今日に至って明らかになる可能性がある<sup>22</sup>。

彼をはじめとする経学家は、経書の学問が衰微しつつ落寞とした心持ちで終焉期を迎えた。しかし、経学は絶学になってしまう危険性はあっても、易の六十四卦において「剝」卦の極みには「復」卦が続くように、経学も後に必ず転機を迎えるであろうという信念を持っていた。

## 2 「国魂」の変型としての経学論

一方、民国期に至ると経学に関する著作が急激に減少してしまい、経学の後退が既成事実として固まったのと同時に、「経学」という言葉に論究する言説が前代よりも多くなってきた。そのような論説は、経学を中国の「国学」の主要な一部門として存立させようとするものであり、ある程度民族主義的感情に訴えるものとみてよい。あえてそれを一種の民族主義的な変型と呼んでおく。

1905年に創刊された『国粹学報』は清末の革命思想を宣伝する根拠地ともいえるが、『国粹学報』に拠る人々の中に、特にそのような言説が多くみられる。1905年に許之衡が「読国粹学報感言」において、「国学は孔子から出たものであり」、「孔子の前には、早くから国学があり、孔子以降に国学がさらに盛んになった」というように中国の学問を聖人たる孔子に帰し、「国学は皆孔子のところに遡ることができ」、孔子こそが「誠に国学の大成である」といいながら、孔子の尊位を認めた。また、彼は「国学においてはまず経と史を第一にすべし」と宣言し、六経を読めば「国学は永く廃れざるなり」という六経を擁護する態度を示した。彼が言うには、国学とは「国魂が存する所」であり、「立国の本」<sup>23</sup>であり、国学から導かれるものと位置付けられている。

『国粹学報』の創立者であった黄節は「国粹学報叙」において、国学を「漢族固有の文化性」とする。鄧実は「国学原論」において、各経書の言葉遣いを

<sup>22</sup> 曹元弼「原道」（『復礼堂文集』巻一）「嗚呼、経学至今日或幾乎息矣。然而剝極思復、天理無或息之時、人心有將轉之機。経学至今日乃可得而明矣。」

<sup>23</sup> 許之衡「読国粹学報感言」：「国魂者立国之本也。……国魂者原于国学者也……国学又出于孔子者也、孔子以前、蚤有国学。孔子以後、国学尤繁、然皆匯源于孔子、沿流于孔子、孔子誠国学之大成也。」（『国粹学報』1905年第一卷第六期、6～16頁）

模倣しながら、「神州の学術」は「天人相与之際」に起源すると述べ、鬼神学や術数学、及びそこから流出した天文・歴譜・五行・蓍龜・雜占・形法などの原初社会に見られる宗教的要素について、それを漢民族が殷周時代における政治礼楽や教化風俗を成したものと形容する<sup>24</sup>。鄧実はまた「国学微論」において、「六経は、周史の大宗なり」とし、また「史の外に言語なく、史の外に文字なく、史の外に人倫品目なし」<sup>25</sup>と言いながら、鬼神や述数を掌った史の重要性を強調し、いわゆる神州学術の核心に位置付ける。

『国粹学報』の諸人が国学を国魂とする努力は、国学を「保全」するだけでなく、結局民族主義的な感情に走り、革命の戦略に合わせて最後は排満主義の形をとって表面に現れることもあった。

もちろん、そのような感情は『国粹学報』の諸人に限らず、思想界に広く蔓延していたのである。陸懋徳<sup>26</sup>は「中国経書之分析」において、明瞭にその感情を形容している。「吾が国の学者が凡そ経書に言及すれば、直ちにそれは神聖にして侵犯すべからざる勢力を覚える」<sup>27</sup>と述べ、「諸経を五常の大道と奉ぜざる人なし」と述べた。アメリカ留学経験を有する陸懋徳は、歴史研究においては信古と疑古のどちらの立場もとらず、傍観者として経書の神聖性及び神秘性を解消するべきであると主張した人物である。そのほか、四川にあった廖平・蒙文通らが経学を「中国民族無上の法典であり、思想・行為・政治・風習は皆其の軌範から脱離してはいけない」<sup>28</sup>ものと規定する見解も、また経学研究としての保守的な立場に立つものである。

これらの経学を国学の一部、即ち中国の特有のものに見なす意見に対して、清王朝の官僚としての呉汝綸は嘗て「易之書、天下之公書、非一国所得而私焉者也」と述べたが、経書の学問は中国の私有物ではなく、日本人・西欧人も自国の事跡に合わせて各々の経書解釈が成立するものとし、即ち天下・世界中の人間によって共有されているものだと見なす立場に立っていた。それは経書の民族性に訴えるというよりも、経書の公共性を強調する見解、あたかも非民族主義的、世界主義的な意見であった。

### 3 学科化されたディシプリンとしての経学

当時、科举制度を頂点としていた清末中国では、一連の戦争の敗北を機に、

---

<sup>24</sup> 原文は以下の通り。「聖人之道、本天人之際、始乎鬼神。中乎術数、終乎飲食日用人事之内。天事始、人事終。人卅終、天事始。天人相応、百福之主謹求之。詩曰：「宜民宜人、受祿於天」、即斯義也。天者、道之原、而為神州百学所從出。何言之、殫石草木鳥獸之天下、弗可知矣。既生人類而成種族、合一種族、而成社会、則必有其社会内之事。始紀事以口舌、漸進而以結繩、由結繩而有画、由画而成文、由文而成字、由字而有書。」(鄧実「国学原論」、『国粹学報』1905年第一卷第一期)

<sup>25</sup> 「神州学術、其起原在乎鬼神術数而已。鬼神術数之学、其職掌在乎史官而已。……史之外無有語言焉。史之外無有文字焉。史之外無有人倫品目焉。六経者、周史之大宗也。」(鄧実「国学微論」、『国粹学報』1905年第一卷第二期)

<sup>26</sup> 陸懋徳、1888、1885、1893年生まれの三説があり、1960年代に亡くなった。字は用儀、別号は泳沂、山東歴城の人。1911年に清王朝によってアメリカ留学へ派遣された。

<sup>27</sup> 「吾国学者凡語及経書、即覺其有“神聖不可侵犯”之勢力」「(諸経) 無人不奉以為五常之大道」(陸懋徳「中国経書之分析」(『清華大学学報』1925年第二期、555頁))

<sup>28</sup> 蒙文通「論経学遺稿三篇」丙篇(『経史抉原』巴蜀書社、1995年、147頁)。整理者の蒙黙の後記によると、この篇は大体1949年に作られたものである。

教育制度の改革を要求する声が民間から政府に至るまで高まった。その過程において、西洋式の文化や教育制度を積極的に摂取すべきことを主張する意見が多くみられ、四書五経の訓詁注釈や八股文を主要内容とする伝統的な経学教育は、優秀な新式人材の育成から遊離するものと見なされるようになった。それゆえ、経学は改制後の教育体制において、その重要性が次第に失われるようになった。

まずは、1898年の百日維新で提出された教育についての改革方案や、壬寅年(1902)に上奏された『欽定学堂章程』及び癸卯年(1903)に改めて修正された『奏定学堂章程』(「癸卯学制」と呼ばれる)に基づいてなされた、清朝政府による一連の教育改革において、伝統的な経学は「中国の経書は、即ち中国の宗教である」(『奏定学堂章程』学務綱要)と規定され、科举廃止の前にその神聖なるイデオロギーとしての性格が認められたが、蒙養院・小学・高等小学・中学・高等学校・通儒院・進士院という日本を模倣した学校制度において、小学校で経書を毎日約四十字、中学校で約二百字を勉強するという形で必修科目となり、大学堂では経学の専攻を設け、選修科目になったように、学科としての経学が保存されるのみであった。まもなく訪れた科举制度の廃止に伴い、経学教育は衰退の局面を迎えた。また、1912年に民国が肇国した後、すぐに大学の学科から取り消され、哲・史・文学に置換されるようになったのである。

とはいえ、学科としての経学が取り消されたにもかかわらず、経学あるいは経学史の教育は民国期の大学に残っていた。吉川幸次郎『遊華記録：わが留学記』における履修科目の記述の中に、1928年に「経学史」という科目を傍聴したことが記録されている<sup>29</sup>。それは馬裕藻(1878~1945、字は幼漁)が北京大学中国文学系で行った授業だった。そのほか、1920年代から30年代、40年代にわたって、北京にあった輔仁大学において余嘉錫(1884~1955)や劉盼遂(1896~1966)によって「経学通論」が、北平師範大学に錢玄同によって「経学史略」が、広州にあった国立中山大学において「経学通論」と「経学歴史」が、武昌にあった国立武漢大学において劉異によって「経学概論」などの授業が行われた<sup>30</sup>。また、経学を攻撃した古史弁派の代表的人物である顧頡剛が、日中戦争の間に雲南に避難していた頃、雲南大学で「経学史」の授業を組織した<sup>31</sup>ことは興味深い。

一方、経学の置換論、すなわち経学を哲・史・文学に代替させて存続させるという提唱が、実現される前に言論界で話題として盛り上がった。その現象の一つの大きな思想背景としては、胡適らが提唱する「整理国故」運動が、経書と経学の性質を見直したということがある。その国故を科学的に整理しようとする思想活動において、中国の古書に含まれる封建思想・倫理を排除するという方針により、朱希祖が唱える「経学の名も亦た捐除すべきだ」<sup>32</sup>というような、経のイデオロギー式の性格を不要なものとし、経としての本質を文学・哲学・史学に置換する見解が有力になったのである。その見方の典型例としては、

<sup>29</sup> 「ここに、受講する課目を書いてあるでしょう、中国文字声韻概要、馬幼漁、三単位、経学史、馬幼漁、二単位、中国文学史、朱遜先、三単位、中国史学史、朱遜先、二単位とありますが、これは最初の年のものです。」(吉川幸次郎『遊華記録：わが留学記』(筑摩書房、昭和五十四年、45~46頁))

<sup>30</sup> これらの民国期に各大学で存続された「経学史」「経学通論」などの授業に関する状況は、車行健『現代学術視域中的民国経学』(万卷楼図書股份有限公司、2011年)によって整理されている。

<sup>31</sup> 顧潮『顧頡剛年譜』(増定本、中華書局、2011年、345頁。)

<sup>32</sup> 朱希祖「整理中国最古書籍之方法論」(『北京大学月刊』、1919年第1巻第3期)

陸懋徳の「中国経書之分析」にある論説を挙げる事ができる。

私は近世の科学的方法を用い、諸経を三つの類に分ける。哲学・史学・文学である。現存の五経は、固よりこの三類にまとめることができる。周易・論語・孝経・孟子は、哲学に属し、七十子後学が残した言葉を多く記録する礼記も、またこれに附属させる。……以上の分析から考えると、周易は最も古い哲学であり、尚書は最も古い史学であり、詩経は最も古い文学である。この系統が定められた後、後の著作はみな類によって分けることができ、混合することを心配する必要がなくなる。そうであれば経という呼称、及び経学の名は、廃棄してもよいのである<sup>33</sup>。

アメリカ留学の経験を有する陸懋徳は、近代的科学方法によって、経書を哲学・史学・文学の三部類に分けるという見解を持っていたが、それは西洋の学科制度に倣うものであったということのほか、彼の経学観に一貫する姿勢であったともいえる。経や経学の称謂は廃去するも可なりとするという見解は、経学置換論の持ち主が自然に到達する論理的終着点であろう。陸の分類法では、詳細に各経書を次のように位置付けている。

- (1) 哲学類——易経、論語、孝経、孟子、及び礼記
- (2) 史学類——書経、春秋三伝、周礼、及び儀礼
- (3) 文学類——詩経及び爾雅<sup>34</sup>

科学的に経学を近代的学科制度に再規定する一方で、陸懋徳はまた諸経のテキストを「殘闕偽乱」のものとしているように、ある程度清末以来の今文経学者が主導する疑経思潮の影響を受けていたわけである。そのような経書テキストを疑うという思想の雰囲気において、経の名を廃止するという声を、朱・陸の二人のみならず、蔡尚思<sup>35</sup>などの多くの新式知識人が発したのである。

朱希祖・陸懋徳より柔軟な意見としては、経学を存すると同時に、哲学・文学・史学などと並列させるような議論があり、散々世間に騒がれるようになった。1922年に章太炎は「国学概論」で、国学を経学・哲学・文学の派別に分けていた。同様な見解は、また王易の「国学概論」における経学・小学・哲学・史学の分類法、馬瀛の「国学概論」における経学・哲学（諸子学・仏学・理学を含む）・史学・文学・其他の学術という分類法にも見られる。

そうした経学の整理整頓論は、すべてが経学に対して悪意を持っていたわけではないが、客観的に言えば、経学の権威性を解消し、経書に含まれる規範性の意味を喪失させたものといわざるを得ない。それゆえ、経書に同情を寄せていた知識人は、経学を学科化する論説に対して、迅速に反応した。

易経に関して夥しい著作を残した杭辛齋（1869～1924）は、1919年に「日

<sup>33</sup> 陸懋徳の「中国経書之分析」（『清華大学学报』1925年02期、570頁）「余用近世科学方法、将諸経分為三類、曰哲学、曰史学、曰文学。現存之五経、固皆可歸納於此三類。周易、論語、孝経、孟子、在哲学以内、礼記多述七十子後学遺言、亦附焉。……由以上分析觀之、可知周易為最古之哲学、尚書為最古之史学、詩経為最古之文学。自此系統既定之後、則後之著作皆可按類分入其内、無慮混淆矣。然則経之稱謂、与経学之名、雖廢去可也。」

<sup>34</sup> 「中国経書之分析」（『清華大学学报』1925年第二期、570頁）

<sup>35</sup> 蔡尚思『中国學術大綱』：「経史子集四部、應該改做文字学・史学・哲学・文学的新四部、根本就不容有経学一個名詞的存在。」（上海啓智書局、1931年）

本の易学」を論じた際に、日本における経書蔵書の豊富さに対して、清末の経学教育の苦境について次のように批判した。

清末に国立大学は、一人の完全たる経師を求めても得られず、義経の教席が欠けたままになってしまった。革命以降、なんと公然に経学を廃棄し、文科の下に隷属させることは、晦盲否塞の極みといっても過言ではなかろう<sup>36</sup>。

清末に各大学で経学教育を欠如したままの状態にさせておいたことや、民国期における経学を廃棄して文科に隷属させるというやり方は、実際に経学の本質にふさわしくないと、杭辛齋は認識している。晩年になって易を専ら研究し始めた杭辛齋は、旧式の経学観を墨守する人でもないが、経学教育の学科化を当時の中国における輿論が完全に支持していたわけではなかったということがわかる。

一方で、日本においては、本田成之の論説から経学の蓄積をかなり有する漢学界の反応を窺うことができる。本田成之は1927年にその著『支那経学史論』において、道咸以後の経学を遺憾と見なし、民国以後は「凡ての制度の変革と共に数千年来伝えてきた支那学は一頓挫を来し、殊に経学などは古物保存の一学科となるに至った」<sup>37</sup>という見解を持ち、経学を学科化する努力が、実際に経学の本質を喪失させると述べて遺憾の意を表していた。

同時に、西洋式の大学教育が展開されていた日本では、哲学・文学・史学の研究がより高度に発達していったが、狩野直喜は、京都大学で一人で哲学と文学を担当するという抱負を持ち、中国で元来分化させずに存在させて来た学問である経学を別々に講義することに反対した。吉川幸次郎は1928年からの留学経験に基づいて、日中両国の経学教育を比較した際に、狩野の態度を如実に記載していた。

そのまえに、そのころの京都大学の学風の一つは、中国のすべてを知るといことなんだ。学者は中国のすべてを知らんならん。…狩野（直喜）さんもまたたいへん多方面な人で、さいしょは哲学科と文学科と両方の教授だったわけです。先生の主張の一つは、中国の文明は、いまの範疇でいえば哲学というものと文学というものとを、分化させずに存在させて来た。それを別別にやったらどっちもだめだ。おれは両方の講義一人でやるというのが、先生の抱負だったのです。<sup>38</sup>

このような狩野直喜の経学分別不可論に類似するものとして、蒙文通は次のように、経学が一体的なものであり、西洋の学術分類法に倣って史・哲・文に分けて論じてはいけないという立場を示した。

経学は即ち経学であり、本来は一つの全体として、自ずとその対象があ

<sup>36</sup> 杭辛齋『学易筆談二集』「日本の易学」項（『無求備齋易学集成』138、台北：成文出版社、1976年）「清季以国立大学、求一完全経師而不可得、致義経竟任缺席。鼎革以後、竟公然廃棄経学、而隷於文科之下、亦可謂致晦盲否塞之極運矣。」

<sup>37</sup> 本田成之『支那経学史論』（弘文堂書店、1927年、377頁）

<sup>38</sup> 吉川幸次郎『遊華記録：わが留学記』（筑摩書房、昭和五十四年、45～46頁）

る。史でもなく、哲でもなく、文でもない。古代文化を集大成したものであって、後の文化の先導である。……それはでたらめに西洋の学術分類法によって中国の学術を比べ、経学の民族文化における巨大な力や成果を顧みていないのである<sup>39</sup>。

このように、経学を学科化する努力は、中国の一国に限らず、近代という特殊な転換期にあたる文化情勢に応じて現れる現象として、正と反の両方面から意見を集めたのであった。だが、やはりイデオロギー式の性格が喪失した後では、従来の経学の本質を維持することは困難になり、科挙廃止に伴う経書読者層が急激に流失したその時期において、各大学で行われたディシプリンとしての経学教育は経学存続の一大形態となっていく。

#### 4 知識としての易経学

全体的な学問としての経学は、従来の四部分類法によって史・子・集の学問と並列され、訓詁義疏の学あるいは義理学などに発展したほか、経書の内容や概念が固定化した後で派生してきた個別の知識としての経書式の思惟が、古来中国の多分野の思想研究に広く受容されながら変化してきた。易の場合、陰陽という二元的な世界認識のための概念が、道教思想や漢方医学等に取り入れられ、さらに黄老思想や道教内丹説などに吸収されてその内容が変貌してきたという例が挙げられる。同様に、近代に入り、経書に含まれる倫理・宗教・政治・文芸などの概念が旧来の経学観を墨守する人々に限らず、新思想を提唱する知識人の思考にも影響を与えた。『易経』を、特に進化論や宇宙観などの西洋から伝来した観念を解説するのに用いる一方で、新思想の内容が経学的図式のなかで少々屈折しながら変容し、知識としての易が存在していた。この易の新たな形態について、幾人かの説を例として論じたい。

自己の学問の解説に用いられる概念としての易は、激動の時代にあった譚嗣同などの思想家に見られる。譚嗣同は、『仁学』という著で自らの龐大な理論体系を樹立した際に、儒学の仁・仏教の慈悲・墨家の兼愛、ないし西洋の以太説などの雑駁な思想資源を統合した。彼の万華鏡のような思想体系においては、経書の概念が彼の国家・種族に制限されず、地球・人類、ないし一切衆生に皆関心を寄せる世界主義的な「春秋大一統説」という理論を裏づけている。例えば、彼は『仁学』において、「兩三世」という概念を提出し、内卦逆三世と外卦順三世の初九から用九までの七つの爻を、春秋の三世説すなわち升平世・拋乱世・太平世、および君統・元統・天統という君主・教主の有無に当る政治の段階に配当し、最後の用九において、「一切の衆生は、遍く成仏する。ただ教主が無いだけでなく、教えも無いのである。ただ君主が無いだけでなく、民主も無いのである。ただ地球を渾一するだけでなく、地球も無いのである。ただ天を統べないだけでなく、天も無いのである」<sup>40</sup>というような、教主・君主・

<sup>39</sup> 蒙文通「論経学遺稿三篇」丙篇（『経史抉原』巴蜀書社、1995年、150頁）。「経学即是経学、本為一整体、自有其対象。非史、非哲、非文、集古代文化之大成、為後來文化之先導者也。…殆妄以西方学術分類衡量中国学術、而不顧経学在民族文化中之巨大力量・巨大成就之故也。」

<sup>40</sup> 原文は次の通りである。「一切衆生、普遍成佛、不惟無教主、乃至無教。不惟無君主、乃至無民主。不惟渾一地球、乃至無地球。不惟統天、乃至無天。」

民主・天地の一切を否定し、絶対の平等と自由に至って最終的な解脱を遂げるという政治的理想を形成した。これは、易のパラダイムからは脱離したが、易の概念を用いて自身の政治学説を展開したものである。

劉師培は近代中国において元來揚州学派の学問を汲む一流の伝統的知識人でありながら、清朝打倒や封建体制批判、ないしアナキズム、後には帝制復活などの激動に満ち溢れた政治思想や実践を有する人物であるが、彼の『經学教科書』や一連の文章には、伝統と近代という複数の価値体系が存在し、激変の中にあつた中国の思想界の研究に恰好の素材を提供している。例えば、彼は林獬との共著である「中国民約精義」において、各經書のルソーの社会契約説に合致するところを詳細に列挙しつつ分析した。易の場合、泰卦の「上下交而其志同也」、否卦の「上下不交而天下無邦也」、同人卦の「唯君子為能通天下之志」、謙卦の「天道下濟而光明、地道卑而上行」、咸卦の「君子以虛受人」、益卦の「損上益下民說無疆」、革卦の「天地革而四時成、湯武革命、順乎天而應乎人、革之時大矣哉」<sup>41</sup>などの箇所が、皆社会契約が成立した後での君主一体、また上下の情を貫通させる旨を示すところであるとされる。この書は1904年のもので、当時革命家時代の劉師培はまた、上下の情が背反すると、革命が人民の合意において自然に起こり、人民が合群して義を絶つた君主を去らせるはずだという解説<sup>42</sup>を付し、大胆な革命論を提出した。これは、劉師培は西洋の社会理論の体系の中から、ルソーの学説を吸収したが、西洋の理論に依拠して自らの革命思想を構築したということではなく、伝統の学問を通して具体的に認識されたものである。この点からみれば、劉師培の学術について、1903～08年の前期は革新に趨き、1909～19年の後期は旧を因循したという評価を錢玄同が下したが、政治傾向の多変にもかかわらず、劉の知識構造には前後にわたって連続性が存するという事は否定できない。

また、易の場合、宇宙論や認識論に関する思惟も豊富であるため、清末後の哲学思想において、西洋伝来の思想の影響を受けながら、大なり小なり伝統的世界観として統合されるようになった。例えば、「無極」「太極」という二つの概念は、決して儒学の占有物ではないが、易の色彩を帯びていることは否定できない。この両概念は杜亜泉の「無極太極弁」と金岳霖の『論道』が同時に自らの宇宙理解として使用している。

無極にして太極とはは宇宙である。……無極にして太極の過程においては、「理」と「勢」は各々その「全」を得るが、それはすべての「可能性」は無極にして太極の中に現れているという意味である。この「全」は全体の意味である。宇宙はこの「全」であり、それは時空の枠だけでなく、その時空の枠の中に包含される一切である。それには外がなく、それは一つの実体ではない<sup>43</sup>。

<sup>41</sup> 劉師培『中国民約精義』（『劉申叔先生遺書』16、寧武南氏校印、1936年、卷一）

<sup>42</sup> 「民約論謂君主背民約之旨、則君民之義已絶。又謂人君之阻力、人民當合群以去之。而革卦之言湯武革命也、必系以應天順人、則所謂革命者、非湯武一人之私謀、乃全国人民之合意又可知矣。所謂操革命之權者此也。」（劉師培『中国民約精義』（『劉申叔先生遺書』16、寧武南氏校印、1936年、卷一））

<sup>43</sup> 金岳霖『論道』（商務印書館、1985年）「無極而太極為宇宙。…在無極而太極的歷程中、「理」「勢」各得其「全」、意思是所有的「可能」都在無極而太極中現實。此「全」表示整體。宇宙就是這個「全」、它不僅是時空架子而且包含時空架子里所有的一切。它不可有外、它不是一個體。」

上で引用しているように、論理学者である金岳霖は『論道』において、「道」-「勢」-「能」という哲学体系を敷衍し、最後に「無極にして太極」の宇宙認識に至ったのである。金岳霖によると、彼の学説に使用した用語は、伝統学問に由来するようであるが、それらはいずれも「旧瓶装新酒」であり、始まりのない「道」を「無極」と形容し、終わりのない「道」を「太極」と形容するのみである。彼が作った哲学体系は厳密に論理学として展開されたものであったが、中西双方の思想背景が鮮明に対立しているというよりは、ある種奇妙に統合されているのである。

## 5 宗教的イデオロギーとしての易経学

さて、民間宗教が蜂起していた清末において、政治的イデオロギーのほかに、宗教的イデオロギーとしての易のもう一つの側面も見られた。即ち神秘主義という易の性格を利用しながら教義を正当化する民間宗教が清末の中国で見られたのである。太古学派はその典型例である。易宗教的世界観としての易思想は、中国の歴史上民間宗教と複雑に絡まり合っていたが、清末に至ってもその傾向が続き、周太谷（字は星垣、太谷は号）を教祖とする太谷学派が現れ、張積中の北宗や李光炘の南宗がそれぞれの講学活動によって、多数の信奉者を募って集めるようになった。清末の同治五年（1866）秋に北宗の張積中一派が「民衆反乱」という理由で暴力的な弾圧を受けた。これが有名な「黄崖山教案」<sup>44</sup>である。

太谷学派の勢力はそれで止まるはずもなく、清末の小説家としてよく知られる劉鶚（1857～1909）、また毛慶蕃（1849～1927）、程恩培（1854～？）、黄葆年（1845～1924）、劉大坤（劉鶚の第四子）といった人々は皆太谷学派の関係者であった。教徒が少なくなっても民国期まで続いた一因は、完備された教義にある。

教祖の周太谷は『周氏遺書』十巻を遺し、河図（●で記す）と洛書（●で記す）、及び無端の太極（○で記す）と有端の太極（—で記す）が世界の起源であると、両儀・四象・八卦・六十四卦がそれぞれ派生し、陰気と陽気が生じ、宇宙万物と自然社会が形成されるという世界観の基礎を作り出した<sup>45</sup>。このように、易の思惟を借りた陰陽二元の宗教的世界観に基づき、また道教・仏教などの要素と結合することで、太谷学派の思想の根幹が形成された。後の李光炘（1808～1884）とその門弟の黄葆年はともに易にかなり造詣が深かった。そのほか、劉鶚の息子である劉大紳は、黄葆年に従って易を学び、『易象童観』『盲人論象』などの集大成的な易に関わる著作を有する。

<sup>44</sup> 19世紀中葉の中国において、太平天国及び捻軍による民衆反乱が清王朝統治に混乱をもたらした。清末の同治五年（1866）の秋に、山東泰安府で起きた「黄崖山教案」は、民衆反乱の典型的な事件とされ、結社による邪教とみなされて弾圧されたが、主導者の張積中は教主か教師か、また民衆結社の性質は邪教説か教学説かという二つの対立する意見が、現存する史料に見られ、現在の学界でも評価の問題に関して意見が紛糾している。

<sup>45</sup> 「●（滴と読む）之原出於河、聖人則之而為図。至禹變為九疇。河之出於図也、始於●。」……「●（主と読む）之原出於洛、聖人則之而為書。至頡顛變而為六書。洛之出書也、始於●。」「●（易と読む）之原出於天、包義画之而為卦、至周始繫其辭。○（虚と読む）、●極而○也。○也者、無端之太極也。斷而伸之為—（画と読む）、—也者、有端之太極也。」などの説明による。（『周氏遺書』巻一。）

特に劉大坤の易著作は、近代中国において体系性のある易書シリーズを完成させた稀なケースである。最初は程朱の説を信じて易を義理の書としたが、後に術数・訓詁などの方向に迷い、最後に象説に落ち着いたと、劉大坤は自らの思想の経緯を述べる。彼の説は、概ね易象によって易辞を解釈するものであり、「易辞は皆象に由来し、象は必ずしも爻画の正に限られるわけではなく、その反対になることもできる」<sup>46</sup>という断片的な言葉から大体的な見方がわかる。劉大坤の易書では、六十四卦・易伝・河図洛書・先天後天図・太極図などを説いている。太古学派が門人の間で易学の伝授を維持しながら組織的に易学を保存していたことは事実であるが、劉大坤の時代に至ると、宗教的色彩が薄くなり、一般的な易解釈に流れてしまったようである。

### (三) 経学史と経学教科書の興起

#### 1 通史類の経学研究：「経」と「史」の分離

経学史と経学教科書の興起は、清末以降に生じた前代の学術と比べて新しい動きである。清朝以前の経学の流れを「史」として整理した叙述としては、陸徳明『經典釈文』があり、経学の源流、すなわち諸経の起源及び注解伝述を行った人物を魏晋六朝時代まで数えるという形で、経学の伝述を記録している。また、『漢書』芸文志・『隋書』経籍誌などの官修史書の目録、及び『文献通考』『郡齋讀書誌』などの私家目録は、經典テキスト及び各種関連する文献の情報を詳細に、一定の分類法で記載している。また、宋代に端を発し、明清時代によくみられた学案体の著書は、儒学思想史上の人物を紹介し、彼らの代表的な学術研究を分析すると同時に、ある程度地域・学派・時代などによる経学の伝授を記録している。

とはいえ、これらの叙述においては、論者に意識的に「経学史」を作成するという意図は見られず、ほとんどは「経学史」であると断定してはいけないものである。経学と史学という二つの主要な学術分野が並行して存在していた伝統中国においては、この二分野は理念的に互いに融合するところがあり、厳密に区別できない。例えば、隋の王通は書・詩・春秋などは全て聖人の述べた史であると見なす。明の宋濂・王陽明・李贄や清の章学誠が提唱したように、また、唐の劉知幾が「惑経」「疑古」という二つの文章で示したように、経と史は結局、岐路に立ちながらも内実を共有している。『尚書』『春秋』の左右二史には実際にそれぞれ言と事の区別があり、清朝中期以来、六経皆史論が盛んになり、史学が昇格され経学の重要性が下がったという学術の風潮に伴い、経学を史として記述するという動きが生じるようになった。

皮錫瑞(1850~1908)の『経学歴史』は、1907年に刊行されて以来、経学の歴史叙述において最も重要な著作の一つとして見なされてきたが、当時日本の学界でも、諸橋徹次(1883~1982)らの漢学学者によって連続十数回以上の輪読会を通じて迅速に解読された。『経学歴史』は清末の経学史に関わる著作としてよく挙げられるが、その書は実際に客観的な経学の歴史を記載するも

<sup>46</sup> 劉大坤のこれらの説は、『易象童観』序に述べられている。(『太古学派遺書』第三輯、601~602頁)

のではなく、皮錫瑞が今文経学者としての宣言をしたものである。その立場があまりにも鮮明であることは諸橋徹次らが指摘した通りである。それに対して、劉師培の『経学教科書』が古文経学者のものであることもまた定説となっている。経学史の書き方では、やはり「史」の意図を実現することはできず、経学は立場がなければ意味付けを行えないもののようであり、経学史は同様に価値無関係的なものにはなり得ないように思われる。そのほか、馬宗霍『中国経学史』、周予同『経今古文学』、銭基博『経学通志』、熊十力『読経示要』、李源澄『経学通論』なども、皆経学を史的に論述する欲望を示していた<sup>47</sup>。

近代中国以外に、日本においては、狩野直喜『支那哲学史』『清朝の制度と文学』（いずれも1920年代の京都大学での講義録）、森木竹成、高瀬武次郎『支那哲学史』、宇野哲人『支那哲学史講話』『支那哲学の研究』、渡辺秀方『支那哲学概論』、本田成之『支那経学史論』、矢野仁一『近代支那論』などの書物があり、中国の歴代あるいは近代の思想史について、経学の部分を含めて整理している。中国にとっては外部的な経学史認識であるが、一方で当時における中国の経学史叙述に影響を与えた。また、島田重礼「本朝諸儒の経説を評す」のような日本の自国の経説を整理したものも世に問われた。

注意すべきは、当時の中国における経学史の論述に際して、日本の著作が翻訳・輸入され、それらが広く読まれていたことである。例えば、本田成之の『支那経学史論』は1927年11月に東京で出版された後、迅速に中国に紹介され、訳本が二種著された。一つは江俠庵によるもので1934年に上海商務印書館から刊行された『経学史論』であり、もう一つは孫俚工によるもので1935年に上海中華書局から刊行された『中国経学史』である。1934年に東京で出版された瀧熊之助の『支那経学史概説』も、1941年に陳清泉によって翻訳され、『中国経学史概説』という書名で中国に紹介された。そのなかで、瀧熊之助は、経学史著述の先頭であった皮錫瑞の『経学歴史』『経学通論』は公羊学者の立場によるものであり、若干の僻論は避けられないと評価している。しかも、瀧熊之助は皮錫瑞の態度に対して、自らの書において「本書叙述の態度も主として古文学的見地に立ち、然も極端に流れず、努めて穩健なる見解を持して記述を進めて行かうと考ている」<sup>48</sup>と述べ、経学の史的編集において、特定の学派の立場に偏らないような中間性を追い求める意識が高まっていたのである。

## 2 経学教科書：「経」と「書」の分離

科挙時代とは異なる経学教育において、新たに経学教科書という形式が、転換期の文化情勢に応じて出現してきた。それは過去の歴代の経書への伝注箋疏を教材として使用方法とは異なり、教科書には同じ基準に基づく編纂同

<sup>47</sup> ここで列挙されている著書のほかに、清末民国期の経学史、あるいは経学を通論するものには、調べる限りまた次のように夥しく列挙できる。王国維『経学概論』・葉德輝『経学通話』・馬裕藻『経学史』・李松伍『経学概論』・栾調甫『経学概論』・蒙文通『経学抉原』・龔向農『経学通論』・吳承仕『経学通論』・陳鐘凡『経学通論』・伍憲子『経学通論』・汪国鎮『経学概論』・衛聚賢『十三経概論』・蔣伯潜『十三経概論』・唐文治『十三経提綱』・陳漢章『経学通論』・李源澄『経学通論』・銭基博『経学通志』・徐敬修『経学常識』・蔣祖怡/蔣伯潜『経典経学』・陳廷杰『経学概論』・朱劍芒『経学提要』・周予同『群経概論』・鄔慶時『経学導言』・姚永樸『経学举要』・熊十力『読経示要』・朱自清『経典常談』・甘鵬雲『経学源流考』・陳燕方『経学源流浅説』・江璣『新体経学講義』など。

<sup>48</sup> 瀧熊之助『支那経学史概説』（大明堂、1934年、17～18頁）

一・審査同一を要求すると同時に、さらに一定程度の教育内容を大幅に取捨選択することも意味した。これは、経学の理念や知識の伝達にとって甚大な変化ともいえる。

そもそも、教科書という形式が中国に伝わったのは、西洋の宣教師たちと大きく関連している。宣教師は嘗て宣教活動のために、西洋で発達した各科の科学内容を固定した教材を、明末の中国及び幕府時代の日本などで、大量に編纂して広めた。それに伴って知識を分科するという方法論が、後の東アジアの知識人によって取り入れられ、また自らの学問体系を宣伝する際に意識的に模倣されたのである。そのようなやり方が、一字一句を皆聖人の言として信仰する経学教育に組み込まれる中で、一時複数の意見が飛び交った。これについて呉汝綸や梁啓超の例を紹介したい。

呉汝綸は清末の学制改革のために日本を訪問した人物である<sup>49</sup>。1898年の李鴻章への上奏文において、経学教育に簡略な教科書を導入することについて、次のように述べた。

また経・子・史の精要を集め、菁華を取って糟粕を除き、一書としてまとめ、勅命を受けて広めることは、簡単に談ずることのできることではありません。わたしはこのような大政では、大量の款項や名家の教師を集めないと、京師大学堂でさえも俄にはなし得ず、各行省・州・県ではなおさら行うことができないものと考えます。必ず章程を籌議し、それによって皇帝陛下の奏令を請うべきでしょう<sup>50</sup>。

呉は明らかに経学教育を行うために、経・子・史の学問における精華の部分を取捨して簡略な一書に編集することの必要性を提起している。だが、膨大な旧学問を果たして一書に略述できるのかについて、反対する意見もあった。梁啓超は、

六経は日中の天のようであり、字字に実が含まれている。在学生はみな全て読むべきであり、糟粕というものがない以上、全体の精華を撮録する必要もなからう<sup>51</sup>。

と述べている。経書の学問には、経書全般を読まなければならない、やはり教科書の形式ではしっかりと身につけることはできないという主張である。梁啓超の発言において、経学教科書の使用は、ある程度経書の学問そのものから脱離させるという含意がある。ここから、使用者は経書を読まずに経書の義を認めないという、経と書を分離する局面に導く結果が自然と想定される。

結局、官修の経学教科書が世に問われることはなかった。しかし、経学教科書の実践は大量に行われていた。その中で、教員自身によって作られた「講義」

<sup>49</sup> 呉汝綸の日本教育学制考察と彼の易学については、第七章「根本通明の易とその周辺」において後述する。

<sup>50</sup> 呉汝綸「上李傅相」(『呉汝綸全集』第三冊、施培毅、徐寿凱校点、黄山書社、2002年、200頁)「又況欲薈萃経・子・史之精要、取菁華去糟粕、勒為一書、請旨分布行、此亦談何容易。窃謂此等大政、不籌有著之款、不延名家之師、即京師大学堂尚難猝成、何況各行省・州・県。必応籌議章程、以憑詳請奏令。」

<sup>51</sup> 梁啓超「梁啓超奏訳書局事務折」(1898年)：「六経如日中天、字字皆実。凡在学生皆当全読、既無糟粕之可言、則全体精体何勞撮録。」

類のテキストが実際に夥しく存在した。曹元弼『周易学』・劉爾炘『授經日記』・潘任『孝經講義』・皮錫瑞『經学歴史』『經学通論』『師伏堂春秋講義』・王舟瑤『經学講義』・劉師培『經学教科書』などはその例である。ここから当時の中国の中央から地方に及ぶ教科書の多様な様子が窺われる。教員が編纂していた經学教科書は、經学の基礎知識を簡略に紹介しているが、編纂者自身の經学的立場による制限を免れず、教科書の客観性と經学者の主観性との間でうまく折り合いをつけられないところがあったように思われる。例えば、主に易經学をめぐって、曹元弼『周易学』・劉爾炘『周易授經日記』・王舟瑤『京師大学堂經学科講義』という三つの經学教科書が挙げられる。

曹元弼『周易学』については、第一章で詳述するが、その内容は、張之洞『勸学篇』の構想<sup>52</sup>に従い、「明例」「要旨」「図表」「会通」「解紛」「缺疑」「流別」という七卷からなる構成で、七端に分類しつつ經を説くものである。1898年前後に完成し、両湖書院などの学堂で使用されていたが、1927年に至って『周易学』『禮經学』『孝經学』の三經を合刻する形で出版された。劉爾炘<sup>53</sup>（1865～1931）の『周易授經日記』『尚書授經日記』『詩經授經日記』などは曹元弼の著書よりも分量が少ないが、1904年から甘肅文高等学堂によって刊行されたものである。經書の義を詳しく分析するというよりは、經書の方法論を紹介する箇所が多いことがその特徴である。王舟瑤<sup>54</sup>（1858～1925）の『京師大学堂經学科講義』は大学堂における現代学科体制の下で生み出されたものである。1903年に成書され、1904年に刊行された第一編では、經学の法が述べられ孔門教育・易家・尚書家・詩家・礼家・春秋家・孝經家・論語家・孟子家・爾雅家・小学家などの分類に基づき簡略に説いたものである。第二編は未完成のようであるが、「群經大義述」の部分や、「通變篇」「自強篇」があり、「精神の学問は、物競天択の義や優勝劣敗の理を明らかにしなければならない」と述べられ、時勢の艱難を言いながら学生が読經を通じて致用することとを説いた。

日本の場合、經学教育を行うために第一に個人の家塾が多く開設されていた。根本通明（1822～1906）による家塾及び『周易講義』という書物は絶好の例である。遠藤隆吉（1874～1946）は自ら創設した巢園学舎に易学研究所を設け、講義資料を集めて舎内自営の印刷所で多数出版した。おそらく同様の家塾で使用された講義類の著書は少なくないものと思われる。第二に、大学で經学を教育するために刊行された教科書もあり、大東文化大学の『經学史』は内容

<sup>52</sup> 張之洞『勸学篇』『守約編』では各經を「博」から「約」にする要点を、七端として帰結させている。「明例」とは全書の義例を説明するものであり、「要指」とは今日でも応用できる各經の切要点をまとめたものであり、「図表」とは各經をわかりやすくする図表的な表現であり、「会通」とは各經と他經における主旨が一貫する箇所への指摘であり、「解紛」とは先儒が持っていた異なる見解であり、「缺疑」とは、難解な部分に結論を下さないままに放置するものであり、「流別」とは各經の授受に関する古今經師の伝承である。

<sup>53</sup> 劉爾炘、字は曉嵐、別字は果齋、甘肅皋蘭の人である。清の進士であり、翰林院編修の職に至った。光緒二十九年、甘肅總督崧藩の招聘に応じ、甘肅文高堂總教習の職に務め、4年をかけて『尚書』『易經』『詩經』『春秋』などを講義した。そのほか、皋蘭興文社や小学校の創立経験がある。著書に『果齋前集』『果齋別集』『拙修子太平問答』『授經日記』『春秋大旨提綱表』などを有する。

<sup>54</sup> 王舟瑤、字は星垣、一字は玫伯、号は默庵・潛園・墻東居士、浙江黄岩の人。少年の時九峰書院で讀書し、光緒十一年（1884）に杭州詒經精舎に入り、俞樾によって賞識された。光緒十五年の舉人である。光緒二十一年から黄岩縣清猷書院・臨海縣东湖書院・路橋文達書院などで講学し、光緒二十八年に上海南洋公学に招聘されたが、すぐに京師大学堂師範館教習の職に就いた。「默庵居士自定年譜」による。

が簡略であるが、歴代の経学について悉く解説文が附されている。第三に、出版社によって刊行された講義類の経学・文学書である。例えば鳳文館の『経史詩文講義』があり、漢学を好む一般日本人に向けたものであるが、利便性が高く大量の読者を獲得できるものである<sup>55</sup>。

以上、清末以降の中国における経学に関わる言説を紹介してきたが、以上の論述から伝統的学問としての経学が文化転換期において遭遇した時勢一斑を知ることができよう。以下、各章において、それぞれの立場から経学について省察した人物を紹介し、彼らの易経研究および経学論を考察していきたい。

---

<sup>55</sup> 根本通明の『周易講義』は明治23年(1890)、69歳の通明は家塾・根本義塾を開いた後で作成したものである。鳳文館講義科によって出版された『経史詩文講義』は1883年から1885にかけて、第1集から第39集まで大量に『論語』『十八史略』『諸家文詩』などの漢学書を収録して解説をつけるものである。大東文化大学の『経学史』は個人の自著ではなく、1933年に大東文化大学研究部の集団作業である。



# 第一部 清末からの中国における易経学の発展

## 第一章 経学の継承：曹元弼の「易学三書」をめぐって

### はじめに

清末から民国にいたる経学においては、乾嘉・道咸の学風を継承しつつ経書の再検討が行われるとともに、西洋に由来する新たな学問を運用しつつ経書を再解釈するという試みもなされた。その段階で、制度上の経学教育は、科举制度の廃止に伴い、ほぼ断絶してしまっただといえるが、知識人の精神世界において経書は依然としてかなり影響力を持っていたこと具体例として、本章では曹元弼の易学三書と彼の周辺に見られる経学者のネットワークを取り上げたい。

まず指摘しなければならないのは、民国期の経学研究は周縁化されてきたことに伴って、数多くの経学に関する著作や資料が未整理の状態であり、少なからず忘れられ、おろそかにされているのが現状である。近年、民国期の経学研究について、林慶彰氏をはじめとして、台湾・大陸の研究者たちが徐々に注目するようになってきた。特に、林慶彰編『経学研究論著目録(一九一二～八七)』<sup>1</sup>・周何ら編『十三経論著目録』<sup>2</sup>・干春松/陳壁生編『経学研究』<sup>3</sup>のような目録や雑誌の出版が、近代中国における経学の発展状況を明らかにしつつある。日本の場合には、1954年に内野熊一郎氏が「民国初・中期の経学観」<sup>4</sup>などの論文を掲載し、思想史の角度から全体としての経学観の変容を議論した。ところが、従来注目された全集も出版されているのは、章太炎・王国維・馬一浮・尚秉和・劉師培・熊十力・顧頡剛など僅か十数人の学者のみであり、民国期の大半の経学者に関する研究はほぼ空白のままであるといえる。呉闔生・呉承仕・曹元忠・曹元弼・李鏡池のような学者は、相当の業績を残したにもかかわらず、残念ながら十分に整理されていない。本論で取り上げたい曹元弼(1867～1953)はそのなかの一人であり、礼学・易学・孝経学・尚書学の領域にいずれも夥しい作品を残しているが、彼の学問について未だ十分には研究が展開されていない<sup>5</sup>。筆者が調べた限り、曹元弼の作品は、次のように列挙することができる。

<sup>1</sup> 台北：漢学研究中心、1989年。

<sup>2</sup> 台北：洪葉文化事業、2000年。

<sup>3</sup> 第一輯(2011)、第二輯(2013)、第三輯(2015)、中国人民大学出版社。

<sup>4</sup> 内野熊一郎「民国初・中期の経学観」(『日本中国学会報』第九集)

<sup>5</sup> 曹元弼の学問は既に葛兆光(『中国思想史』第二卷第三編第六節)のような研究者たちの視野に入ってきた。そのほか、筆者が知る限りでは、曹元弼の学問に関する研究として次のようないくつかの論文がある。沈文倬(曹元弼の弟子)「曹元弼『古文尚書鄭氏注箋釋』」(『文献』、1980年)、羅檢秋「學術調融與晚清礼学的思想活力」(『近代史研究』、2007年第五期)、張付東「曹元弼的孝経学研究」(『湖北工程学院学報』、2012年第六期)、許超杰「曹元弼『覆段熙仲書』考釋」(『南京師範大学文学院学報』、2014年12月)、朱一・周洪「曹元弼『礼経学』对張惠言「喪服表」之校正」(『南昌師範学院学報』、2015年2月)、宮志狹「以『孝経』会通六芸——曹元弼重建経学的方式」(『経学研究』、2015年第三

『礼経校积』二十二卷  
 『周易学』八卷  
 『礼经学』九卷  
 『孝经学』七卷  
 『毛詩学』『周礼学』『孟子学』『論語学』（後改題曰『聖学挽狂録』）若干卷  
 ※未刊刻  
 『周易鄭氏注箋积』二十八卷  
 『周易集解補积』十七卷  
 『大学通義』一卷  
 『中庸通義』二卷  
 『孝經鄭氏注箋积』三卷  
 『孝經校积』一卷  
 『復礼堂述学詩』十五卷  
 『礼經大義』二卷  
 『孝經集注』二卷  
 『古文尚書鄭氏注箋积』四十二卷  
 『孫氏尚書今古文注疏校補』（『太誓』以下未完）  
 『復礼堂文集』十卷、『復礼堂文集二集』八卷、『復礼堂文集三集』八卷  
 『詩存』若干卷  
 『經学文鈔』（七卷説、十五卷説、十四卷説）（梁鼎芬と共同編纂）

凡そ三百万字余、二百卷余を著したとされる。そのうち、『易経』に関しては主に『周易学』（八卷）・『周易鄭氏注箋积』（二十八卷）・『周易集解補积』（十七卷）の三つがある。この長いリストからわかるように、曹元弼の学問の特徴は、学問の体系性があり、各経書へ幅広く綿密な注釈をつけたことといえよう。だが、近代西洋的な教育体制が大陸・台湾・香港で設置されて以来、彼のような経学に詳しい人材を育成することが極めて難しくなった。故に、現在の我々にとって、民国期の経学者たちの作品や学問は、経書の思想を理解する上で貴重な資源であり、それらを近代中国思想史の領域に位置づけ、再び論じることは思想的・思想史的な価値がある。

曹元弼の経学作品の中で、『易』の学問をどのように理解すべきであろうか。曹元弼に関する従来の先行研究は、総数自体が多くはないが、概ね彼の礼学または孝経学に着眼するものであり、彼の『易』作品に関する研究は未だ見られない。曹元弼の学問的ルーツから見れば、礼学研究の名家である黄以周に師事した以上、礼学を重んじたことは当然であるが、『易経』研究は黄以周<sup>6</sup>と曹元弼の作品にいずれも不可欠な要素である。曹元弼は嘗て「原道」「述学」「守約」の三篇を著し、経学を治めることの切迫した重要性を説明する際に、経書を学ぶ効用が「人心之所同然」であり、人心＝「愛敬の心」が生ずる所以を「定偶（夫婦）の愛」～「父子の愛」から展開し、「一陰一陽之謂道」という表現を用いて陰陽を夫婦に類比しつつ、天下の大義がそこから生じるといふ論理を提

輯)、など。

<sup>6</sup> 黄以周の易作品には、『十翼後録』『周易注疏賸本』『周易故訓訂』などがあり、父の黄式三から伝承した部分が多いとされている。

示したのである。このように、曹元弼の經学体系においては、『周易』研究もまた重要な地位を占めているといえよう。曹元弼の学問は、諸經を総合的に解釈して一体化するという傾向を有すると指摘しておかなければならないが、本論はまず解題的な研究として、曹元弼の『易』に関する学問を思想史の中に位置づけることに主眼を置きたいと思う。

## 第一節 曹元弼・張之洞・学堂

曹元弼の弟子の王大隆（1901～1966）によって撰された「吳県曹先生行状」<sup>7</sup>によると、曹元弼は字は谷孫、号は叔彦、晩号は復礼老人、祖先は安徽省歙県に住んでいたが、清初に江蘇省吳県に移った。幼少の頃から父の曹錦濤の教えを受けて『易』と『四書』を学び始めた。光緒乙酉年（1885）に江陰の南菁書院へ行き、浙東学派の大儒である黃以周に師事した。南菁書院は光緒壬午年（1882）の頃、江蘇省の学政である黃体芳によって創立され、当時の碩儒が雲集したところであった。そこで、曹元弼は日々学問に励みつつ、張錫恭・唐文治らと親交を深めた。書院に入った同年、彼は弱年ながら貢生の第一番目になり、その後すぐに挙人として選ばれたが、勉強に励みすぎて視力が悪くなり、書けなくなってしまったため、会試に合格したにもかかわらず1895年に僅かに三等五十名に列されたのみで、実権がある官僚にはなれなかった。

ところが、曹元弼は学問に秀でていたため、1891年に二十四歳の若さで『礼經校釈』二十二巻を刊行しており、名声は高かった。1895年に当時の両江総督であった張之洞（1837～1909）によって賞賛され、翰林院の書局総校に任ぜられた。その後、張之洞の幕僚を務め、1897年に張之洞が両湖に転任した際に、曹元弼も張之洞の電報を受け、武昌にある両湖書院の講習の職に赴任した。1907年にまた張之洞の要請を受けて湖北存古学堂<sup>8</sup>の經学総教となった。両湖・存古の両書院で過ごした間は彼の学問がもっとも成果を得た時期であった。『周易学』八巻もその時期に張之洞の指示を受け、經学を学ぶ上で簡略な「提要鈎玄」の法、つまり入門書のようなものとして作られたものである<sup>9</sup>。主として書院の学生たちを訓示するためのものであり、早い時期に書き終えたものである。『周易鄭氏注箋釈』も彼が学堂で講義していた期間に、『易』に対する各注疏を対比して鄭玄の注に留意したものであり、1911年に至って完成したものである。1927年に、『周易集解補釈』を刊行した。

曹元弼は張之洞のもとで、伝統学術に関する著書や学生への授業に専念し、その活動は学堂の中に限られていた。張之洞の逝去に伴い、曹元弼と学堂で交遊した知識人グループの大半は隠退し、残りの人生を書齋で送った。日々変動

<sup>7</sup> 王欣夫（字は大隆、文献学者）、「吳県曹先生行状」、『民国人物碑伝集』（團結出版社、1995年）、522頁。王欣夫（1901～1966）は曹元弼の弟子であったが、經学に関する成果は世に出さず、目錄・版本・校勘などの分野で功績をあげ、文献学専門家として著名である。1952年から復旦大学中文系の教授になった。

<sup>8</sup> 1907年に創設され、1911年に廃校された。前身は經心書院であり、經学・史学・詞章という三つの学科を設けた。

<sup>9</sup> 『周易学』のほかにも、『礼經学』九巻・『孝經学』七巻も刊行した。1910年に三經を「合刻」の形で公開した。その際に、曹元弼が教鞭を執った両湖書院や存古学堂は既に改名したり廃校になったりしていた。

する時代の潮流や革命運動の蜂起に対して、曹元弼がとった態度は、伝統学術や既存の政治体制を守り、急激に変化しつつある時局を拒否するという因循守旧な面をもつものであった。

ここで、曹元弼が活躍していた清末の学堂体制について触れてみたい。当時の社会背景として、激しい文化的衝撃に伴い教育体制の動揺が生じていたが、清代中期からすでに萌していた経学の衰えは、その流れによっていわば致命的な打撃を与えられたといえる。1898年の百日維新で提出された教育についての改革方案や、壬寅年(1902)に上奏された『欽定学堂章程』及び癸卯年(1903)に改めて修正された『奏定学堂章程』(「癸卯学制」と呼ばれる)に基づいて、一連の教育改革が行われ、最初の近代教育体制が整えられていった。形式上は西洋と日本の体制に倣い、蒙養院・小学・高等小学・中学・高等学校(預科と大学堂を含む)・通儒院(博士教育に当たる)・進士院などを設けた。学科内容を変革する際に、伝統的な経学は「中国的経書、即是中国之宗教」(『奏定学堂章程』学務綱要)と規定されたとはいえ、大学堂では必修ではなく選修科目になった<sup>10</sup>。学科としての経学は保存されたが、まもなく訪れた科挙制度の廃止に伴い、経学教育は衰退の局面を迎えた。

『奏定学堂章程』最終稿の責任者の一人である張之洞は、教育改革に尽力し、歴年の官僚生活を通じて各地で多くの学堂を創設した人物である。彼は特に地方官時代、山西・両広・湖北・四川・江蘇などの各地で、令徳堂・広雅書院・鐵路学堂・水師学堂・経心書院・自強学堂などを創設したため、新式教育を全力で推進しつつ伝統教育も重視したと評価されている<sup>11</sup>。曹元弼が勤めた「両湖書院」や「存古学堂」はいずれも張之洞の構想で創設され、中国伝統学問である経・史・詞章の教育を主におこなった<sup>12</sup>ところである。1907年に張之洞によって上奏された「創立存古学堂折」によれば、存古学堂は武昌の経心書院を前身として、「中体」を保存しつつ「国粹」を守るという意図で創立された<sup>13</sup>。曹元弼は両湖書院で梁鼎芬(1859～1919)と『経学文鈔』を編集し、陳宗穎(1855～1914)・胡元儀(1848～1908)・陳慶年(1862～1929)・楊守敬(1839～1915)・蒯光典(1857～1911)とともに奉職した。経学総教習として武昌の存古学堂へ赴任したとき、同僚の黄仲弢(黄紹箕、1854～1908)・唐文治(1865～1954)・毛慶蕃(1849～1927)・左子異(左孝同、1857～1924)・鄒芸巢(鄒福保、1852～1915)・葉鞠裳(葉昌熾、1849～1917)らが共に雲集し、日々学問を切磋琢磨しあった<sup>14</sup>。1908年に江蘇省に新設された存古学堂へも赴任し、

<sup>10</sup> 『奏定学堂章程』学務綱要、北京：官書局、光緒二十九年(1903)。

<sup>11</sup> 「中体西用」の提唱者である張之洞は、晩年に存古学堂などの伝統的書院を創設したために、彼の教育戦略は「中体」に偏るものであったという認識が後年形成されてきた。だからこそ、張之洞の政治方針に対するイメージはかなり複雑であるといわざるをえない。

<sup>12</sup> 張之洞「創立存古学堂折」(光緒三十三年五月二十九日)(『張之洞全集』第三冊、河北人民出版社、1998年、1762～1766頁)

<sup>13</sup> 曹元弼が勤めた「存古学堂」には湖北存古学堂と江蘇存古学堂の二つがあった。そのほか、四川存古学堂(趙爾巽によって創設)と甘肅存古学堂(陳曾祐によって創設)などがあったが、張之洞とは関係がなかったようである。また、山東国文学堂、河南尊経学堂などの創設には、いずれも「中学」を保存するという意図があったと考えられる。これら伝統的書院の相次ぐ創立は、当時の輿論から反発を受け、「存古」すべきかどうかという論争が騒がしく飛び交った。その状況については桑兵「蓋棺論定「論」難定——張之洞之死的輿論反応」(『學術月刊』2007年第八期、141頁)・郭書愚「新旧交哄的激進時代——以張之洞和存古学堂的「守旧」形象爲例」(『四川大學學報』哲學社會科學版、2013年第一期、44頁)等に詳論がある。

<sup>14</sup> 曹元弼の「周易学礼経学孝経学三経合刻序」や王欣夫の「吳鼎曹先生行状」による。

両地域で教職を兼ねていた。辛亥革命の事変で、それらの学堂はほぼ廃校され、曹元弼は自宅に閉じこもり、世間との交わりを絶っていた。晩年の曹元弼は「文襄師（張之洞）がなくなって以来、吳楚の地の優れた人々もまた、多くはこの二年間で隠退した」<sup>15</sup>と慨嘆し、張之洞の逝去によって経書を教える場所がなくなり、著書活動と教育事業はより停滞し、失望の日々を送った。

このように、曹元弼の学問は家学や書院生活と通して形成されたが、彼の生涯は官僚の張之洞との関連性が強い。彼の学問に対する評価には、これまで褒と貶の両側面ともあった。一つは章太炎が曹元弼の師である黄以周のために書いた「黄先生伝」において、曹元弼が「其の伝を得ると為す」<sup>16</sup>といい、彼の学問は師の教えをよく受け継いでいることを是認したというものである。それに対して、もう一つは張舜徽が『清人文集別録』において曹元弼の学問を「言之平平…張皇已過」<sup>17</sup>といい、より低く評価したということである。いずれにしても数言の評価でしかないということで、曹元弼の学問が重視されていなかったことがわかる。だが、近年来民国期の経学が再び重要視されるようになって以来、曹元弼の学問が純粹さと豊富さを備えているので、その価値を肯定されるようになった<sup>18</sup>。本論は筆者自身の専門に限り、専ら曹元弼の『易経』に関する作品の紹介を展開してみたい。

## 第二節 曹元弼の『周易学』

前述したとおり、曹元弼の作品の大半は学堂での講義のために撰されたものである。『周易学』はその時に完成したもので、学堂で学生を訓示するためのものであった。そのほか、『周易学』は『勸学篇』守約篇（張之洞の名作）の構想を典型としてこれに従って作られ、『易経』に関する簡略なガイドブックのようなものである。従来の明清時代の書院・私塾で『程氏易伝』（北宋の程頤の作）や『周易本義』（南宋の朱熹の作）に基づいて講義していたのと異なり、『周易学』は近代中国において、教科書の形で撰された最初の『易経』に関連する著作であるといえよう。

曹元弼の学問を述べる上で、張之洞は見逃せない人物であろう。『周易学』は一体どのように張之洞の『勸学篇』守約篇から影響をうけたのか。その内容を見れば容易に理解できる。張之洞は1895年に『勸学篇』を撰述し、「中体西用」の思想に基づき、政治・経済・軍事・教育・文化・宗教など多領域で体系性をもった主張を展開した。その中で、「内篇」の「守約第八」は「中学」、即ち中国の学を保存するために、孔孟の学問をことごとく学ぶことよりも、社会が急激に変遷している時に「約」を通じて「博」に達することがもっと必要となり、このように読書の「種子」を埋めることでいつか芽を出すことができると述べる。故に、各経について「提要鉤玄の法」を定めようと、曹元弼などの

<sup>15</sup> 曹元弼『周易学』「周易学礼経学孝経学三経合刻序」（宣統丙寅（1926）自序 周易礼経孝経三学合刻本）：「文襄師薨、吳楚賢邦伯師長、亦多於戊己間徂謝隱退。」

<sup>16</sup> 章太炎『太炎文録初篇』黄先生伝（上海人民出版社、1985年）、214頁。

<sup>17</sup> 張舜徽『清人文集別録』（中華書局、1963年）、654頁。

<sup>18</sup> 例えば、林慶彰「民国時期幾位被遺忘的經学家」（『政大中文學報』第21期、2014年6月、15～36頁）などの文章がある。

諸門下に言い渡したのである。最初の計画は『十四經学』を作るということであつたが、完成できず、『周易学』は最初に完成した作品として早く学堂で使われたが、1926年に至ってほかの二經の『礼經学』・『孝經学』と合刻された。

その内容は、「守約篇」の構想<sup>19</sup>に従い、七卷の構成で以下のように經を説く七端に分類される。

第一、明例。全經の体例を紹介する。『易經』解釈史における諸家の易例を取捨選択し、逐一説明する。それらをさらに、「通例」と「別例」の二種に分け、通例では生著倚数・立卦・生爻及六十四卦變成既濟・繫辭・十翼などの重要な概念を解釈し、別例では鄭玄・荀爽・虞翻・漢魏諸家・王弼・孔穎達・李鼎祚・程頤・朱熹・惠棟・張惠言・姚配中などの易註家によって發明した易例を解説する。

第二、要旨。全經の意味をかいつまんで紹介する。六十四卦の卦名・卦辭・爻辭を條に分けて解説する。主に清代の惠棟・張惠言・姚配中などの經學者の文を引用して各卦の大意を語る。

第三、図表。漢・宋時代から伝わる図表を載せる。

第四、会通。『易經』を用いて、『詩』・『書』・『礼』・『春秋』・『孝經』・『国語』などの各經と通ずるところを一貫性がある内容として説明する。

第五、解紛。『易經』解釈史において議論が生じたいくつかの問題について解説したものである。

第六、闕疑。『易經』解釈史における解決できない問題について紹介するものである。

第七、流別。「周易注解伝述人」「周易各家撰述要略」「經注疏各本得失」の三つを紹介するものである。

内容から見れば、『周易学』は極めて全面的に『易經』及び『易經』解釈史について開陳したものである。その中で、最も独自性があるのは「明例」と「会通」の二卷であろう。第五節ではこの二点について分析する。

曹元弼の考えとしては、「明例」を書く意図は清の惠棟と張惠言の闕を補い、焦循のでたらめを反駁することである。「会通」を書く意図は『易經』を研究することを通じて『春秋』をも探究するということである。いずれも方法論としての『易』研究の姿を呈している。しかし、張之洞の要求に基づいて書籍の「種」を残すという目標で作られたものとして、両湖・存古学堂でしか使用されなかったのは、とても残念なことである。要するに、この作品の特徴は經書の大義を整理すること、また諸家の説をまとめることであり、現在のわれわれが『易經』を読むうえで参考になり得るのである。

<sup>19</sup> 張之洞『勸学篇』「守約」では次のように述べられている。

欲有要而無勞、約有七端：

一、明例。謂全書之義例。

一、要指。謂今日尤切用者、每一經少則數十事、多則百餘事。

一、図表。

一、会通。謂本經與群經貫通之義。

一、解紛。謂先儒異義、各有依據者、擇其較長一說主之、不必再考、免耗日力。

一、缺疑。謂隱奧難明、碎義不急者、置之不考。

一、流別。謂本經授受之源流、古今經師之家法。

以上七端、分類求之、批郢導窾、事半功倍。

### 第三節 曹元弼の『周易鄭氏注箋釈』

『周易学』とは異なり、『周易鄭氏注箋釈』と『周易集解補釈』は伝統的な注疏の作であり、漢の鄭玄の『周易注』や唐の李鼎祚の『周易集解』に対する注釈である。儒学史からみれば、學術は絶えず変遷してきたが、經典に校注を施し再解釈するという行為はいつの時代においても伝統學術の主流の方法だったが、専ら經書の注疏に力を傾ける人が珍しくなってしまった道咸以降の時代において、曹元弼のこの二つの著作は読むに値する貴重なものである。

曹元弼の鄭学趣味は早くから生じた。『鄭注箋釈』の自序によれば、彼は早年に兩湖書院で講義した際に、既に鄭注に関心を持ち、注釈をつけようとしたが、張之洞から『十四經学』作成の請求を受けたため、鄭注への注釈を一時的に停止した。その後、辛亥年（1911）に至って完成し、四十年に及ぶ學問の成果であるといえる。曹元弼が鄭玄の學問に関心を持っていたことは、『孝經』『尚書』の鄭玄注に対して注釈をつけ、『孝經鄭氏注箋釈』『古文尚書鄭氏注箋釈』を著したことからもうかがえる。その傾向は、當時の學術の風潮から影響を受けたものと考えられる。學風が頻繁に変化する乾嘉時期以来、次第に漢学・宋学を調和する雰圍気になり、鄭玄の學問が今古文を折衷しつつ、義理を考証に含めたことによって高く評価された<sup>20</sup>。また、曹元弼は南菁書院で教を請う際に、師の黄以周から漢易に関する學問を積極的に吸収した<sup>21</sup>。

鄭玄の易注は、北宋・南宋の際に既に散逸し<sup>22</sup>、南宋の王応麟によって最も早くその輯本が集められた。その後、清朝における漢学の隆興に伴い、惠棟・丁傑・張惠言などの經学者によって相次いで鄭玄「易註」の輯佚が世に出された。このような前人たちの考察に基づき、曹元弼は信頼できるテキストを入手し、注釈を施した。『鄭注箋釈』は基本的に清の張惠言の輯本<sup>23</sup>により、異文は『經典釈文』を標準とするが唐以前の古書の引用も参照し、惠棟・姚配中の注や疏も同時に参照しつつ李富孫・李道平両者の秀でたところも採用した。

このように、曹元弼は清代諸家の説を細かく精読した上で、取捨選択しつつ名家の解釈から適当なものをとりあげた。主に唐以前の諸家の説を採って「箋」を作り、清朝諸家の解釈を採って「釈」を作り、そのほか随所に自らの考え方を加えて成書した。鄭玄の『周易注』に関する研究書としては、集大成的な価値があるのではないかと思う。

曹元弼は鄭玄の『易』に箋釈をつける際に、鄭玄一人の説に限らず、諸家の注解も広く引用しつつ比較している。例えば「乾」卦について、鄭玄のほかにも、『子夏易伝』・馬融・虞翻・沈麟士・孔穎達など漢・魏・唐の諸家、及び惠棟

<sup>20</sup> 例えば、『鄭氏全書』が陳澧（1810～1882）と彼の弟子によって編纂された。それは鄭玄の學の地位が清末において向上したことの一つの明証である。

<sup>21</sup> 章太炎は黄以周の『易』研究について、「説『易』、綜舉辭變象占、不偏主鄭、王」と評価した。この評価からみれば、黄氏がかなり漢代の易學に偏っていることがうかがえる。

<sup>22</sup> 鄭玄の『易』注釈は魏晉南北朝に広く読まれ、また『新唐書』に著録があるが、宋の『崇文總目』において「周易一卷。鄭康成註、今惟文言・説卦・序卦・雜卦、合四篇。餘皆逸。」とされ、『中興書目』では記載がなくなった。このように、鄭玄の『易註』は北宋・南宋の際に散佚したことがわかる。

<sup>23</sup> 張惠言の輯本は主に丁傑によって集められた『周易鄭注』十二卷に基づいて訂正したものである。そもそも丁傑本は王応麟の輯本を踏襲しつつ、明の胡震亨・清の惠棟に拠ったうえで盧文弨・孫頤谷・臧在東の校注も参照したものである。故に鄭玄『易注』の輯本といえ、張惠言本より優れたテキストを期することはできない。

(1697～1758)・張惠言(1761～1802)『周易虞氏義』・姚配中(1792～1844)『周易姚氏学』など清朝の漢易を研究する専門家の説を引用し、ほぼ一冊の書で諸説を悉く収めようとしている。資料を広く応用するこのような態度には、諸家を整理しつつ自分なりの考えで通貫させるという、経書を治める理念が見られるとともに、資料をできるだけ保存しようとする彼の心情も表れている。

漢易を重視した曹元弼にとって、鄭・荀・虞の三家の中では、鄭玄の易説がもっとも重要であった。彼は若い頃に嘗て「鄭氏大義在爻辰説」を著わし、鄭玄の易説でその特徴をよく示しているのは、爻辰説、即ち乾坤両卦の十二爻と十二辰に配当するものである<sup>24</sup>、と強調している。また、ある学者が鄭玄は「消息變通往来升降上下」という体例を用いなかったと批判したのに対して、曹元弼はこれを「要領を得ず」として鄭玄のために弁解し、鄭玄の易説では卦爻の構成に対して各種の消息・變通・往来・升降などの体例がうまく用いられていたとの見解を示している。彼によると、鄭玄の『易論』『易贊』において、「伏羲作十言之教、乾坤震巽坎離艮兌消息」と述べられている以上、鄭玄は明らかに「消息」に言及していることがわかるという。「消息」とは、卦を設けるときに既に備えられ、三百八十四爻が往来するという原則であると、曹元弼は認識している。また、鄭玄が著した『駁五經異義』において、『象伝』の「乾」卦の「時乗六龍以禦天」に対して、既に「陰陽六爻、上下耳」と言っており、明らかに「上下」について述べているのがわかる。さらに、曹元弼は鄭玄の『易贊』『易論』の「易は三つの義あり」について、「變易」の「変」を、陰・陽両気が上下に往来し、「既濟」のように陰・陽の爻が全て正しく位置する(即ち虞翻の「之正説」)、と解釈している。鄭玄が常に誤解された原因は、ただ彼の書が早く散佚してしまったために、そのような体例を載せる文言が少なかったことにある。

曹元弼はこの書において、ある程度漢宋折衷観を示している。常に北宋の程頤(1033～1107)の『程氏易伝』をよく引用して経義を説くということから、曹元弼は『易経』の解釈において漢易にこだわらず、漢・宋の異なる経書解釈の風格を共に吸収したということがわかる。例えば、彼は易が義理と人倫大用に関連するという認識を、「謙」卦への解説から窺うことができる。

元弼が言う、「天道は止まない。終わっても始まりが有ることができないのは、亡であり、終ではない。乾の上は亢が極まって位を失うのは、存を知らながら亡を知らないことに近い。降って三に行くのは、恭を致してその位を保つことである。乾の陽は亡くならず、息が復するのは終が有ることであり、終とは謙の亨である。亨に至った後で謙となるのは、終が有ることである。君子に終が有るのは、君子が謙の徳を終えることによって終を成すことができることを言うのである。謙の道は美の至りであり、天地神人が同じく享受するものなり。徳は尊であり光であり、体は卑しく踰えることはできない。九三の君子、乾元によって艮の堅固、坤の厚順を体し、そこでこれを終えることができる。謙によって亨となるのが、君子の終で

<sup>24</sup> 鄭玄は、『易緯乾鑿度』の「乾は陽である。坤は陰である。(両者は)並び進んで交錯し運行する。乾は十一月の子に貞し、左に六つ陽の時を行く。坤は六月の未に貞し、右に六つ陰の時を行く。それによって一歳を順成し、一歳が終われば屯卦と蒙卦に従う」という箇所に含まれている爻辰の学説を抽出し、一種の重要な体例として扱っている。

ある。孔氏が、「小人が謙を行っても、長久であることはできず、ただ君子だけが謙の善を終え、また謙の福を獲ることができる。」と述べている。程伝は、「君子の志は謙巽に存する。理に達しているため、天に楽しんで競わない。内面が充実しているため、退き譲って奢らない。安んじて謙を履み、終身変わらず、自らを低くして人は益々これを尊び、自らを晦くして徳は益々明らかになり、これが所謂君子に終が有るということである。小人は欲が有れば必ず競い、徳が有れば必ず伐ち、謙に対して勉めわせるといっても、安らかに言うことはできず、固く守っても終が有ることはできないのである。」<sup>25</sup>

この引用において、曹元弼は『程氏易伝』に倣い、君子・小人の対立説を用いて「謙」の徳を語り、九三が陽爻として卑位にあるために「謙」の徳を尽すことができることを賞賛している。彼は『易』の思想史を治めるにあたり、漢代の易に止まらず、倫理的な内容に偏る宋代の易解釈からも積極的に吸収していることがわかる。彼が朱熹の『周易本義』をあまり用いないことについてはいささか奇異の感を拭えないが、程頤の『程氏易伝』は確かに彼によって「経師大儒之書不刊者三」<sup>26</sup>の一つとして重要視されているのである。

#### 第四節 曹元弼の『周易集解補釈』

『周易集解補釈』は三書の中で最後に完成されたものとして、1927年に刊行された。『周易集解』に対して補釈を作った原因は、『鄭注箋釈』は分量が浩瀚すぎ、また初心者にとって通曉しがたいからであり、唐の李鼎祚の『周易集解』を選んで細かい注釈をつけたと自序で説いている。主に次のような三つの仕事を行ったようである。第一に、諸家の輯本における異なるところを校正し、より正しい文字に従うということ。第二に、清朝の孫星衍（1753～1818、『孫氏周易集解』を撰した）が採集したバージョンに、また『礼記』・『春秋』・諸子・『史記』・『漢書』などの文献における『易』に関する言説を広く加えて「補」をつけたこと。第三に、『集解』の本文に従い、問題が起きやすいところを自身の理解によって解説していること。注意すべきは、曹元弼は張惠言の『易義別録』を参照したが、主として孫星衍の『孫氏周易集解』に基づくものであり、「凡例」においては「孫書のために疏を作るのと異なる」と述べていることである。但し、王弼の説が現れるところはほとんど削除している。

清朝の『易経』研究にとって、李鼎祚の『周易集解』の重要さは疑う余地が

<sup>25</sup> 曹元弼『周易鄭氏注箋釈』卷二「謙卦」（宣統辛亥六月屬艸丙寅正月刊成本、出版地不明。）原文は次の通りである。「元弼謂、「天道不已、終而不能有始、是亡也、非終也。乾上亢極失位、殆於知存而不知亡、降之三、致恭以存其位。乾陽不亡、而息復乃為有終、終即謙之亨。至於亨而後謙、乃為有終。君子有終、言君子能終謙徳以成終也。謙道至美、天地神人之所同益。徳尊而光、体卑而莫能踰、九三之君子、以乾元体艮之堅固、坤之厚順、乃能終之。由謙而亨、是君子之終也。孔氏曰、「小人行謙、不能長久、唯君子能終謙之善、又獲謙之福。」程伝曰、「君子志存乎謙巽。達理、故樂天而不競。内充、故退讓而不矜。安履乎謙、終身不易、自卑而人益尊之、自晦而徳益光顯、此所謂君子有終也。在小人則有欲必競、有徳必伐、雖使勉慕於謙亦不能安行、而固守不能有終也。」

<sup>26</sup> ほかの二書は鄭玄の『三礼注』と朱熹の『四書章句集注』である。曹元弼、『復礼堂文集』「論程伝例」：「六経而下、経師大儒之書懸諸日月而不刊者三、一曰鄭君『三礼注』、一曰朱子『四書章句集注』、一曰程子『周易伝』。」

ないといっても過言ではない。まず、『周易集解』は唐の時代に散逸してしまった馬融・鄭玄・荀爽・虞翻・九家易など、漢代から魏晋までの三十余家の解釈を網羅したものである。唐の『五經正義』が刊行されて以来、漢代経師たちの師法はほぼ断絶されてしまったが、李鼎祚の努力を通じて保存されてきたので、これを極めて偉大な功績だと曹元弼は評価した。清朝の『易』研究者たち、例えば惠棟・張惠言など漢易を治める学者たちが参照することができた文献は、この唯一漢易を保存していた『周易集解』にはかならない。但し、曹元弼が「簡単に容易な」初心者向け入門書として『周易集解補釈』を著したということはやはり興味深い。なぜなら、『周易集解』と比べれば、程朱の『伝』『義』は遥かに平易で、わかりやすいからである。前述したように、彼は漢易を重んじる傾向があり、また惠棟をはじめとする呉派の学風からの影響が見られる。

惠棟というと、『周易述』『易漢学』などの著作を撰した清朝における漢易研究の鼻祖のような人物である。彼も友人の盧見曾に頼まれて『周易集解』に校勘を加えたが、よくその中の古字を改竄したため、学者たちの不満を招いた。曹元弼は極めて惠棟を尊重するが、この点に関しては惠棟の小さな疵だと認めた。惠棟のほかに、明清時代にわたって、『周易集解』に対する朱睦㮮本・毛晋汲古閣本・胡震亨秘冊彙函本・盧見曾雅雨堂本・孫星衍岱南閣本・周孝垓枕経樓本などの輯本が世に出されてきた。曹元弼の前に、最も優秀な注解は李道平（1788～1844）によって編纂された『周易集解纂疏』であった。現在においても、『周易集解』といえ、李道平のこの著作が最も広く用いられている。

曹元弼の『周易集解補釈』の「補」とは、『集解』で著録されていない諸家の説を加えるということであり、「釈」とは、自分なりの考え方を説明することである。例えば、「乾」卦の九三「君子終日乾乾、夕惕若厲、無咎」という爻辞に対して、まず爻位を以て九三が正を得ていると説き、次に漢易の虞翻の卦変説を用いて、「九三は泰卦から来た（三自泰来）」といい、「泰」卦では下体の乾は昼であり、坤は夜であるから「日夕」を言うと言った。ここで、曹元弼は「易は象を以て義を託す」（「易以象託義」と自らの「象」を重視する態度を示している。曹元弼は鄭玄の易や『集解』に注解を施す際には、概ね前人から継承したものが多く、自分自身の理論的創造は少ないが、諸家の解釈法を「貫通」させる際に、時々このような自分なりの考えが現れる。

二つの注疏にはともに漢易を重視する傾向が見受けられる。これに対して、唐宋以来、主流となった王弼の注（及び韓康伯の注）に基づいて撰された『周易正義』や程朱の易注釈にはあまり言及していなかった。なぜかという、それは曹元弼本人の『易』に対する認識と関わっている。彼は『易』について、義と象の関係を以下のように述べた。

易とは象である。象を捨てて易を言うことが易ではない。然るに象は義から出て、義は象によって著しくなる。象を忘れて義を言えば、義はその義になることができない。王弼の易学はこれである。義を無視して象を論じれば、象は細かくなって無用の象になってしまう。虞翻の易学は本来そのようなものではないが、その学説が流失してしまえば、あるいはそうになってしまうかもしれない<sup>27</sup>。

<sup>27</sup> 曹元弼『復礼堂文集』「論姚氏易学例」（民国六年刊本影印本、華文書局）：「夫易者象也、舍象而言易非易也、然象由義出、義因象著、忘象而言義、則義非其義、王弼是也。略義而論象則象亦瑣碎無用之

つまり、義と象のどちらに執着してもいけないと説いている。その中で、王弼が義理のことを強調しすぎて象を忘れるのは、義理をも損なうことであると述べる。一方、虞翻の後学が義理を略して煩雑な象に執着しすぎることも望ましくないとする。曹元弼はこの二方向を折衷する立場に立ちながら、王弼に対する批判が特に激しかった。彼によると、王弼の忘象説は、商瞿以来の易経学伝授において代々継承されてきた古義を一切廃棄し、経典と名教を変乱させる恐れがある。しかも王弼の、十翼の説いている学理と異なって易を尊重しない態度や、易を易とする根本的な要素を無視する態度が、後の時代における易研究に悪い影響をもたらしたといっている<sup>28</sup>。このように、王弼が「変」を知らず象を廢したことは空虚な説にすぎないと述べており、曹元弼が結局漢易に偏っていたことは明確であるといえよう。

とはいえ、『周易集解補釈』では漢易を主たる研究対象としたが、彼の方法は考証や校讎ではなく、特に体例・経義を解説することに注意を払ったものである。乾嘉時期の学術では漢学が重んじられたが、道咸の時代には、龔自珍らによって展開された漢宋調和説が盛んになった。そして、民国期の曹元弼の学術は、依然として前代の遺風を継いでいる。そして、特に注疏の学を継承したことからも、近代中国の学術類型の豊富さが窺えるといえよう。

## 第五節 曹元弼の『易』研究の特徴

### (一) 転換期の経学：曹元弼をケースとして

曹元弼の学問は、彼の生きた転換期の中に位置づけて初めて特徴や意味が一層鮮明になると考えられる。清末民初に、学科としての経学は近代教育体制のなかで他科と同様に位置づけられ、「新学」と「旧学」の論争を経て、従来の儒教イデオロギーとしての地位を失った。易学史の角度からみれば、この時期を境として研究パラダイムが転換し、『周易』は「経」ではなく普通の歴史書、あるいはただの迷信の書として読まれることが主流になった。すなわち、伝統学術を墨守した経学者と道を分かって、顧頡剛や李鏡池のように『周易』の作者と成書時代を根本的に疑う者が現れ、早年の牟宗三のように西洋由来の学問を導入しつつ数理的に易を解釈する者が現れ、熊十力のように易と仏教学を一体化させて新たな哲学を創り出そうとする者が現れるようになった。僅か数十年の間に、漢唐以来の経書解釈が危地に陥り、経書に関する知識体系が解体されていくなかで、曹元弼のような経学者は、その強弩の末勢を担ったという印象を与えないでもない。

曹元弼の礼学・孝経学・尚書学に関する著作はいずれもその経学体系の重要な部分であるが、本論ではそれらを兼ねて論じることはできない。だが、少なくとも曹元弼の易学三書の特徴から、彼の経学の特徴を探ることを試みたい。

---

象、虞学固不若是、而其流失或将至於是。」

<sup>28</sup> 曹元弼『復礼堂文集』「論王弼注例」（民国六年刊本影印本、華文書局）：「愚謂王弼有變亂聖經之罪、有變亂名教之罪。其變亂聖經也、舉商瞿以來師師相傳之古義一切屏棄、甚至顛悖十翼而不顧、使後之人不復知易之所以為易。」

『周易学』は三書の中で、最も特殊なものであり、時代の産物であると言っても過言ではない。すなわち、張之洞の「中体西用」という提唱や「守約篇」の旨に従い、『周易学』（及び『礼经学』『孝经学』）は、切迫した情勢下に生きる読書人が中国の学問を容易に把握できるよう、創出されたものである。曹元弼は、「经学はとても深遠であり、幅広く典籍を考察せず、典籍を互いに参照しなければ、その本来の意味を追究することはできない（经学渊深、非博稽载籍、旁推交通、無以究極古義）」と述べているように、经学の深遠さと繁雑さを本来認めていた。しかしながら同時に、「朝に夕のことを考えられないほど時局は切迫しており、一刻も早く人材を必要としている（時局之危、朝不謀夕、需材之亟、刻不容緩）」という認識に立っており、激変の時代に国を救い人心を救う方法として、「軍市を整えるがごとく、水火から救い出すがごとく、重篤な病人を治療するがごとく、死に瀕したわが子を求めるがごとく（如理軍市、如救水火、如医急証、如求亡子）」、经書を治めることを急がなければならず、ゆえに簡単な方法を通じて読書人に伝えるべきだという考えを持つに至ったのである。その結果、『周易学』は当時の经学教科書として、「繁」の代わりに「簡」、「深」の代わりに「博」を取ったのであり、それは時局に応じてやむを得ないやり方だったといえる。曹元弼に限らず、清末の经学者たちはこのような課題に直面せざるを得なかったのであろう。

第二に、『周易鄭氏注箋釈』『周易集解補釈』両書は典型的な注疏の書であり、『周易学』の「広いが深くはない」という不足を弥縫した。この二作は、詳細な考証、源流の解明、広範な資料収集といった、清代学術の伝統的規範を墨守しており、清代经学史においても他書に劣らぬほど優秀な作品といってよい。『周易学』の創作動機とは異なり、『周易鄭氏注箋釈』と『周易集解補釈』は彼自身の純粋な学術的探究心によるものである。両書の風格から見れば、曹元弼の经学認識図式は、根本的には清代学術から影響を受けたものであることが理解される。彼の著作の中では、『礼经校釈』二十二卷、『孝经鄭氏注箋釈』三卷、『古文尚書鄭氏注箋釈』四十二卷などもまた、厯大な量を有するものである。これらの著書は、必ずしも思想的に革新性を帯びた内容ばかりではないが、しかしそこに見える各经書や前人の注疏に対する考証および分析は、精力を尽くしてなされたものである。

第三に、転換期の经学が影響力を弱めていくなかで、曹元弼のような伝統的经師たちが如何に自らの学問を合理化すべきか、という根本的な問題について、曹元弼自身は次のように論証している。

经というものは、どうして難解な文や趣旨があるのだろうか。ただ人心が同じくそうであるとするところのみであろう。人心が同じくそうであるとするところとは何であろうか。人類が互いに生存したり養ったり保ったりする道である。聖人は先覚者であるから、人心の同じくそうであるとするところを理解しておられ、人間がこの世に生まれてくるのは例外なく、相愛・相敬の感情に由来することをご存じだったのである。互いに愛し合い敬い合うことは、もとをたどれば父母が子に向ける愛情や、子が父母に向ける敬意から始まったものである。…故に人道は父子から始まる。然るに人類は必ず配偶者を得た上で父を父とし、子を子とすることができる。故に夫婦がつくられる。いわゆる「一陰一陽之謂道、乾道成男、坤道成女」

である<sup>29</sup>。

上の引用文に見られるように、彼の論証は「人心」という普遍的なものから展開し、経学とは人間の自然に湧きおこる人倫の根本的感情、即ち「定偶(夫婦)」や「父(母)子」の互いに「愛」と「敬」を起こさせるものである。彼が言うには、「天下の大経は天下の大本を立てる(天下之大経立天下之大本)」のであり、道光年間からすでに萌していた内憂外患<sup>30</sup>が激化しつつあるからこそ、経書を捨ててはいけなし、経学者の立場から政局を解決する方法としてまず思想や人心に依拠することを提案した。

## (二) 継承の学：「呉派」重鎮の三家、恵・張・姚を尊ぶ

前述したように、曹元弼の学術は清の経学研究の伝統を直接継承したという特徴が強い。『易』に関しては特に恵棟・張惠言・姚配中から大いに啓発されたことを、曹元弼自ら述べている。『周易集解補積』自序において、彼は「今承恵張姚三先生之成訓、積数十年探索之功」と述べ、自身の学問は清朝中期の約百五十年間にわたる三人の先生の研究に基づくものであると認識している。恵・張・姚の三人は、共に易を好み、互いに学問の継承関係を持ったようである。恵棟は『周易述』・『易漢学』などを著し、清代における漢易の重鎮であったことは言うまでもない。張惠言は、その著書『周易虞氏義』に阮元から寄せられた序文のなかで、「承恵徴士之緒、恢而張之」と評されている。そのほか、包世臣によって撰された「清故文学旌徳姚君伝」(『周易姚氏学』に収録)においては、姚配中が若い頃から張惠言の『周易虞氏義』を熟読していたことが述べられている。

この三人が主に江蘇・安徽の地域で活躍したことで、地元の学風に深遠な影響を及ぼしたともいえる。江蘇省の呉県で育てられた曹元弼が、そこで直接「呉派」の学統を受け継いだといえるかどうかは、さらに詳細な論証が必要であるが、『易』についてこの三人の学問を吸収したのは当然のことであろう。曹元弼のこの三人に対する褒貶について考察してみよう。

その三人のうち、恵棟の学問がもっとも高く評価されている。曹元弼によれば、漢易の研究を復元したのは恵棟の功績にほかならない<sup>31</sup>。『易漢学』の完成においては、昔の漢代経師の家法を表彰し、『周易述』においては体例を詳しく分析しつつ漢代経師の諸家の学説を保存した。曹元弼自身の三書が、書き方としては恵棟の『易例』『易漢学』『周易述』の三作に似ていることも看過できない。だが、恵棟の学説には偶に小さな欠点がある。例えば経書の字を自ら改めること、鄭玄の意に背いて象を言いすぎることである。しかし、およそこれ

<sup>29</sup> 曹元弼「原道」(『復礼堂文集』「十四経学開宗」、民国六年刊本影印本、華文書局)「夫経者、豈有深文奥旨哉。亦人心之所同然而已矣。人心之所同然者、何也。生人相生相養相保之道也。聖人先知先覺、得人心之所同然、知人之相生、必由於相愛相敬、而相愛相敬之本出於父母之愛其子、与其子之愛敬其父母。……故人道自父子始。然必人類有定偶而後人人知父之為父、子之為子、於是乎為之夫婦。一陰一陽之謂道、乾道成男、坤道成女。」

<sup>30</sup> 同上。「当道光之季、経術已衰。邪説方興。世変将来作、凡今日内憂外患、当時皆已萌。」

<sup>31</sup> 曹元弼『復礼堂文集』「論恵氏易学例」(民国六年刊本影印本、華文書局)：「其学『易例』『易微言』未成、然『易漢学』敘述漢師家法、表章古義、條舉件繫即無異；釋例微言大義則『周易述』具矣。謂之述者、述漢師之義、以荀虞為主而參以鄭宋諸家、其例一準。」

らはただ小さな欠点にすぎず、恵棟の学問の真価を覆い隠せないと、曹元弼は論定する。

張恵言への評価としては、彼が恵棟の後継者として専ら虞翻の学に精通し、また『礼経』にも長じていたために『礼経』の象を借用することが得意だということである。また、虞翻の学問に牽強附会の弊があることを承認した上で、張恵言は『易事』と『易言』を著し、虞翻易学の欠点を弁明し、自説から卦象を以て人事を論ずることができた。とはいえ、張恵言の著作は虞翻の学を対象とするが、まだ変通できないところが残され、後の姚配中がちょうど彼の学を改善させる任務を担ったと、曹元弼は恵・張・姚三人の連鎖する関係性を述べている。

姚配中の学問は、諸家の得失を適当に定めることができ、象と義のバランスが取れている、と曹元弼は述べる<sup>32</sup>。その上で、姚配中は道光の時期に当たり、経書の学問が衰退するのを見たが、『易』の憂患の書としての旨に適い、深遠な考えを以て『易』に専念したことは極めて得難い、と賞賛した。ただし、姚配中の注釈に関しては、原経を尊重しないところ、及び老荘思想を用いて乾元と坤元の関係を解釈するところは不合理であるとする。

『周易学』『周易鄭氏注箋釈』『周易集解補釈』の三書には恵・張・姚三人の研究を引くところが多い。曹元弼は、新しい学問が大量に現れる清末～民国期の時期において、前代経師たちの研究を踏襲した、言い換えれば、清代学術の風習に影響され続けたのであり、この点は同時代人と比べた場合の彼の際立った特徴といえよう。

### (三) 方法論としての「明例」と「会通」

「明例」と「会通」の二点は、いずれも学堂で易の基礎知識を教えるために、曹元弼が『周易学』で示した方法論的な研究成果である。注疏の二書である『周易鄭氏注箋釈』『周易集解補釈』において頻繁に使われた伝統的な易解釈と比べて、「明例」と「会通」は著しく曹元弼ならではの体系性を有する易学史への認識を示したものといえる。

『周易学』には、「明例」の一卷がある。「明例」というのは、『易』の体例を明らかにするという意味である。体例とは、経書を解釈するとき解釈者によって採用される一定の方式を意味する。特に『易経』という書物は、シンプルな符号を文字に発展させ理論化していくプロセスを表しているため、文字だけに基づく他の経典以上に、解釈の幅が広い。まず体例をまとめるというのは、清朝の学者たちがよく採用する文献の書き方であるが、曹元弼の著作におけるこのような遺風の痕跡は看過できない。彼は、「孔子が象象を作り、後世章句の祖となった。繫辞・説卦伝を作り、後世釈例の祖となった。」<sup>33</sup>と述べ、孔子によって撰された「十翼」が最も権威を有し、最も早く作られた『易』の体例であると認識している。また、『易』解釈史においては漢唐以来の諸家が様々

<sup>32</sup> 曹元弼『復礼堂文集』「論姚氏易学例」（民国六年刊本影印本、華文書局）：「由虞荀以通鄭、涵泳經傳本文、以定諸家之得失、而去取之。依象以説義、不泥象以窒義。」

<sup>33</sup> 曹元弼『周易学』明例（宣統丙寅（1926）自序 周易礼経孝経三学合刻本）。「（孔子作象象、後世章句之祖也。作繫辞説卦伝、後世釈例之祖也）」

な体例を提出してきたが、互いに共通するところもあり、異なるところもあるため、曹元弼は「確かに易例であると分かるものがあり、易の本例であると敢えて断じることができないものがある（有確知為易例者、有未敢断以為易之本例者）」と述べ、『易』の体例の多様性を認めている。

ここに「本例」という語があるが、曹元弼が歴代の易例を整理した際の最も独特なところは、「本例」と「別例」の二種類の体例を分別したことである。「本例」（「通例」とも呼ぶ）とは、諸家が共に共通して用いる体例で、乾元・三才・六位・互体・旁通・消息・往来・上下・時中正・応拋承乗などの概念がこれである。これらの体例については既に「十翼」に明文があるため、異議を唱える者はほとんどいないと曹元弼は強調する。また、「別例」とは、諸家によって発明された自分なりの特色としての種々の体例である。例えば京房と荀爽の游帰世伏・鄭玄の爻辰説・虞翻の半象説などがある。『周易学』明例の一卷では、まず生著倚數・立卦・生爻及六十四卦變成既濟などの通例を列挙し、その後、鄭氏・荀氏九家・虞氏・漢魏諸家・王弼・孔穎達・李鼎祚・程氏・朱子・恵氏・張氏・姚氏など諸家の別例を分析しつつ紹介している。また、諸家の別例は互いに異なるが、「大同如彼、小異如此。以此別之可、以此譏短不可」と述べ、一家の体例をもって別家の体例を排斥してはいけない、と曹元弼は客観的な態度を示している。

『周易集解補積』の冒頭の「条例」で、曹元弼は『易』を治めるにはまず体例に通曉し、卦爻の符号と経伝文字を理解できるようにしなければならないと述べた<sup>34</sup>。このように方法論的な立場から歴代の易解釈を顧みることが、曹元弼の易研究の重要な特徴であり、看過できない点であろう。

「会通」は、まず張之洞が『勸学篇』で構想した概念であり、経書を簡略化する「七端」の一つである。また、張之洞の命令を受け、『周易学』の一卷として「会通」の名が見られ、後に「周易会通大義」という題で曹元弼の『復礼堂文集』に収められる。そのほか、『周易学』と合わせて刊行された『礼経学』『孝経学』にも、それぞれ「会通」の部分を設定している。つまり、中国古典の経書を、一つの文字や経義においても体系性を有する全体である、と見なしている。例えば、『孝経学』では、「愛敬の心」という人々の具える自然な感情の概念を用いて六芸を貫徹しようとしており、『礼経学』では、「礼」というキーワードが六芸に随所に見られることを証明しようとしている。具体的な会通の方法を次に列挙してみる。例えば、『易経』と『書経』を対照してみると、まず「易曰河出図洛出書、聖人則之」のような文言が『書経』にも出ている。また『易経』は天道に基づいて人事を訓じ、聖人の徳を乾卦のように剛健にしようと主張し、『書経』の随所に見られる堯の「無為の治」や周公の「自ら強めて息まず」のような精神が『易経』と合致する。そして、「唐が虞に禅譲し、故に乾二が升じて坤五となる（唐虞禅譲、故乾二升坤五）」や「殷が周を放伐し、故に師二が比五と成る（殷周放伐、故師二成比五）」のような、『書経』の史実を『易経』の卦爻関係と類比することが多い。さらに、『周易鄭氏注箋積』の「万物資りて始む、乃ち天を統ぶ」を解釈した箇所において、

万物は乾元から始まり、人間は万物の霊である。これはが人間性が善であ

<sup>34</sup> 曹元弼：「治易必須明例。例者、易之典常、所以觀其会通。」（『周易集解補積』条例、宣統庚申（1920）十二月属艸丁卯五月刊成本）

る所以である。『孝経』は孝は天地の常道であり、民はこれに則ると述べ、『礼記』は先王が天の道を承けて人間の情を治めると述べるが、みなこれによっている<sup>35</sup>。

と注し、『孝経』や『礼経』を引用して「乾元」の善について述べている。このように、注疏の際に、各経を統合させる旨を示している。経学が衰えつつある時期に、経書の「会通」を通じて、諸経に関する学問を一体化させ、各経をそれぞれ歴史・文学・哲学などの近代的学科に分裂瓦解させるのではなく、経学全般を一つの共通の価値観を有する体系として認識することが、「会通」という方法論の根本精神なのである。

「明例」と「会通」の二つは、易の学問を伝える際に、方法論的な問題意識を持ちながら、曹元弼自らの『易』に対する理解によって作られたものである。彼の前にはこのような易の教科書は見られなかったし、現在の教育体制下でもこのような教科書は作られなくなった。もちろん「明例」には楊万里・邵雍といった名家を省略しているなどの不足があり、「会通」には牽強付会の部分もある。だが、そうした問題以上に、時流に逆らって経書を救おうとする意図こそが、曹元弼の思想の際立った特色であろう。彼は「原道」・「述学」・「守約」の三篇について、「学莫大乎経、経之所重者、道也」<sup>36</sup>と述べ、学問の根源を経書に遡り、経学こそが真の道を伝えるものであることを、篤く信じたのである。

## 第六節 曹元弼の周辺：抑圧された知のネットワーク

曹元弼の周囲には、彼のように経書の学問を好み、経学の立場を固守する知識人による一つのネットワークが存在した。青年時代から共に学問の世界で成長し、長年にわたって切磋琢磨してきたが、後に家国の禍に遭遇し、経術の陥落に目撃する経験を有する彼らは、転換期の清末時代における最後の経師の集まりとなった。次に、学説の説明については贅言を控えるが、彼らの生涯と学問、及び互いの交際について紹介する。

### (一) 張錫恭らの礼学

張錫恭（1858～1924）、字は聞遠、もう一つの字は殷南である。松江婁県の名門に生まれ、幼少の頃に父の夫齋先生から蒙学の教育を受けた。光緒八（1882）年に江陰の南菁書院が建立され、その翌年、張錫恭は父の命を受けて書院に赴いて学を求め、曹元忠、曹元弼兄弟とも知り合い<sup>37</sup>、学業に精進すると同時に、陳慶年・唐文治らと親交を結んだ。光緒十四（1888）年に挙人となった。張之洞が兩湖書院を創立した際に、曹元弼の推薦によって張錫恭が経学講習の職に

<sup>35</sup> 曹元弼『周易鄭氏注箋釈』巻七（宣統辛亥六月屬艸丙寅正月刊成本、出版地不明。）「万物取始於乾元而人為万物之靈、此人性所以善也。孝経言孝為天地之経、而民是則之。礼記言先王承天之道以治人之情、皆由此。」

<sup>36</sup> 曹元弼『周易学』「十四経学開宗」「述学」（宣統丙寅（1926）『周易礼経孝経三学合刻本』）

<sup>37</sup> 曹元弼「純儒張聞遠徵君伝」（『清代詩文集彙編』『茹茶軒續集』、142頁）などによる。そのほか、曹元弼・劉承幹・王欣夫らによる「募刻張聞遠先生喪礼鄭氏学啓」があり、張錫恭の『喪礼鄭氏学』を刊行するように書かれた募金のための文である。（『約翰声』1931年第42巻97頁）

任ぜられ、約三年間書院で勤めた。両湖書院で曹元弼・梁鼎芬・馬貞楡らと親しく接したが、彼らはみな礼学に対する造詣が深かった。家庭の事情で一時帰郷したが、光緒三十四年（1908）年に礼学館が開かれた際に、また纂修官として招かれ、そこで曹元弼ら南菁書院の諸人<sup>38</sup>と再会することができた。彼が担当したのは喪礼の部であり、「修礼芻議」などの文章を撰したが、この時期に『礼経鄭氏学』（即ち今日も見られる『喪服鄭氏学』である）の執筆に着手した。張錫恭は経書の学問に対して多くのことを企図していたが、曹元弼と同様、時代の奔流の中で最後まで学問に対する願望を実現することができなかった。

張錫恭の著作としては、『喪服鄭氏学』十六巻があり、南林劉承幹の求恕齋によって1918年に刊行されたが、もう一つの主著である『喪礼鄭氏学』四十四巻は当時刊行が実現されず、その原稿は甥の封衡甫の手を経て王大隆によって保存され、日中戦争や王大隆歿後の文化大革命に遭って行き先が一時に不明になったというが、最近2013年に中国の学者によって復旦大学図書館に所蔵されているのが発見された<sup>39</sup>。このほか、南菁書院で完成した課業としての短い文章が多数あり、これらは『茹荼軒文集』や『茹荼軒続集』に収録されている。張舜徽は『清人文集別録』において、その精密さは、『礼経校釈』を著した曹元弼や『礼儀』を著した曹元忠でさえ比べものにならないと賞賛している<sup>40</sup>。張錫恭の学問の主たる特徴は、鄭玄の礼注に忠実に従い、南菁書院における師であった黄以周以上に鄭玄の説を信奉することである。張錫恭自身嘗て次のように述べた。

私が治めているものは、ただ礼経のみである。礼経の十七篇において、私が解しているのはただ「喪服」のみである。喪服を註する者が多くいるが、私が守り従っているのはただ鄭君の一家の言のみである。私は学問において狭いと言えるが、けれども、私の書を通じて鄭君の学問を探究すれば、鄭玄の礼注の意において、学問を倍するのに近いであろう<sup>41</sup>。

自らの学問は礼経十七篇、特にその中の喪服の部に専念しており、学問の「隘」即ち狭く一領域を固守しているという弊を免れないが、経師として専ら一経を治めることに、漢の学風を踏襲する性格が窺える。

張錫恭が曹元弼と同様に、特に張之洞の歿後に沈黙の晩年生活を送った。曹元弼の「純儒張聞遠徵君伝」によると、1911年以降に張錫恭が昆山に隠居したが、その後毎年蘇州に赴いて曹元忠・曹元弼と集い、その際に往々にして学術や人心、ないし家国の変に感懐を抱いていた。1917年の夏に、蘇州の街の荒れ果てた様子を見て、互いに嗚咽涕泣したり累日にわたって心折骨驚する様子を

<sup>38</sup> 礼学館纂修官の人選については何度か変更したそうであるが、1908年の『大同報（上海）』第八巻23期によると、孫詒讓・林頤山・宋育仕・曹元忠・孫葆田・張錫恭・王葆心・張国淦らがともに招かれたようである。（『大同報（上海）』第八巻23期、「政界新聞：礼学館顧問纂修官紳銜名單」）

<sup>39</sup> 張錫恭『喪礼鄭氏学』四十四巻の再発見の経緯については、呉飛「風雨難摧伏氏壁、弦歌終賸寶公音——張聞遠先生学述」（『経学文献研究集刊』第十二輯、上海書店出版社、2014年）を参照されたい。

<sup>40</sup> 張舜徽『清人文集別録』「与曹元忠、元弼交最密。同為礼経之学。元忠著有礼儀。元弼著有礼経校釈、礼経学。而皆不及錫恭之精。」（前掲書、651頁）

<sup>41</sup> 劉承幹「喪服鄭氏学序」から引用。しかし、呉飛の研究によると、『茹荼軒日記』（復旦大学図書館所蔵）の記載では、この序は実は張錫恭が自ら執筆したものであるという。原文は次のようである。「吾所治者、唯礼経。礼経十七篇、吾所解者唯喪服。注喪服者眾矣、而吾所守者惟鄭君一家之言。吾於学可謂隘矣。雖然、由吾書而探鄭君之誼、其於鄭君礼注之意、庶幾其不倍乎。」

描写している<sup>42</sup>。

同様に礼学に長けた清末の友人として、曹元忠と銭同寿がいた。曹元忠は曹元弼の従兄であり、その学は曹元弼よりも淵雅であると、張舜徽によって評価される。銭同寿も三礼の学に長じていたが、程朱の窮理説を篤信し、網常名教の理念を実践する性格を有したため、革命以降、君臣関係が五つの網常の中で最も大切であり一日でも守らない日があってはならず、旧君を推戴すべきだ、と革命に大憤慨した人物である。この二人はそれぞれ『箋經室遺集』二十巻及び『待烹生文集』四巻がある。

さて、張錫恭の「喪服鄭氏学」、並びに曹元弼の「礼經校釈」は、倉石武四郎によって参考にされていた。倉石武四郎には「儀礼疏攷正五十巻」があるが、それは1931年より1937年にかけて鄭玄の注した『儀礼』十七篇の賈公彦疏に対する「攷正」、すなわち本文校正作業の記録である。書の跋によると、その原書は、1937年1月に東方文化学院京都研究所の研究「礼疏校譌」の報告として同学院に提出され、京都大学人文科学研究所に保存されていたものであった。戸川芳郎の紹介によると、「校定の参考書としては、先生の「儀礼疏攷正」の「跋」に詳しいが、特に曹元弼の「礼經校釈」、喪服篇には張錫恭の「喪服鄭氏学」が有用であった」ということである<sup>43</sup>。現在東京大学東洋文化研究所の倉石文庫に所蔵されている書籍には、倉石武四郎が朱で批点、批語を入れた曹元弼『礼經校釈』光緒18(1892)年の刊本があり、張錫恭『喪服鄭氏学』の求恕齋による刊本がある。倉石武四郎は1928年3月から1930年8月までの中国での留学生活の間に、大量に書籍を蒐集し購入したことが、彼の『述学齋日記』から窺えるので、おそらくその時に既に曹・張二人の書を手に入れたのであろう。このように、曹・張二人の研究が、迅速に日本の学者によって利用されたことがわかる。

## (二) 馬貞楡の尚書学

同じく両湖書院で勤めた人に、馬貞楡(1867~1953)がいた。字は季立、広東順徳の人である。県学の生員として広州の学海堂で肄業したが、当時の学長は大儒陳澧であった。彼の学問の特徴は漢学と宋学を兼採することにあったが、主に尚書学・春秋学、及び禹貢の学、すなわち地理の学に長じていた。張之洞が両広総督の時に創立した広雅書院、また湖広総督の時に創立した両湖書院では、ともに馬貞楡を経学の教務に招いた。両湖書院では經学館の館長を勤め、その際同じく陳澧の学生であった梁鼎芬と特に交際が深かった。両湖書院は後に新法によって両湖師範学堂に姿を変えたが、馬貞楡はその時にもまた教習の職を保有しており、楊守敬、鄒代鈞、沈曾植、陳慶年らとともに、歴史と輿地の学問について切磋琢磨しつつ、蒐書活動に熱心に取り組み、最も充実した生活を送っていた。しかし、1909年に張之洞が歿した後、束脩が遽に減少したため、馬貞楡は京師大学堂の招聘を受け北京に赴いたが、最後はある小学校の教

<sup>42</sup> 曹元弼「純儒張聞遠徵君伝」「每歲至蘇、與余及智涵伯兄邃翰仲兄君直從兄、作數日聚、縱言學術人心、家國之故、至欽至悲、丁巳夏、君在蘇、適日中見沫城闕、煙塵之變、相與流涕嗚咽、心折骨驚累日。」(『清代詩文集彙編』786冊『茹茶軒統集』、148頁)

<sup>43</sup> 戸川芳郎「倉石武四郎「儀礼疏攷正五十巻」」(『東京大学東洋文化研究所・東洋学文献センター報』18号、1979年、2頁)

員となり、家計が困窮に堕ちってしまったのである<sup>44</sup>。張之洞の逝去により、馬貞楡は悲しみに暮れながら、武昌から数千里の路程を歩き北京で悲しみ嘆いたというエピソードが、陳衍の「馬貞楡」伝や曹元弼との書札に記録されている<sup>45</sup>。

馬貞楡は曹元弼と親しく、書簡を頻繁にやりとりしていた<sup>46</sup>。年が同じであるにもかかわらず、書簡で最初は兄と曹元弼を呼び、後に師と呼んだが、このことは馬貞楡が曹元弼の学問に感服していたことを示すものであろう。書簡の内容としては、書籍の貸借や文章を求めること以外は、すべて学問上の交流に関わるものである。1914年5月に逝去する以前に、彼はまた漢易と宋易の関係について曹元弼に問い、宋易を主、漢易を輔にすべきであり、いわゆる漢易というのは虞翻の説に過ぎず鄭玄の説ですら遺漏があるという見解を示した。

馬貞楡の禹貢学の著作としては、『歴代地理志韻編今釈』二十巻に校勘を施したものがあがるが、それは清の李兆洛の著を底本として、『漢書』の内容を援用しつつ文字の誤ったところに詳細な校勘を加えている。例えば、地名の「龜茲」の「茲」を「滋」とするのは誤りであるとか、「安俾」の音は「卑」なので紙韻ではなくて支韻に入れるべきであるなどという指摘を行っている<sup>47</sup>。そのほか、彼は兩湖書院で学生に尚書の学についての授業を行い、『尚書課程』二巻や『尚書要旨』一巻を残している。『尚書課程』は曹元弼の『周易学』と同じような役割を果たし、教科書として使われていた。その中で、馬貞楡は『尚書』は「言」を記すほかに「事」のことも記しているため、この経は実に後世「本紀」「列伝」「史志」の体例を全て備えているとの認識を示している。特に「堯典」「舜典」はいずれも史の網維、即ち任官・天文曆法・疆域を立てる歴史叙述の根本的な原則を立てたものであるとする。彼によると、いわゆる脩齊治平の法、知人安民の法は、すべて『尚書』に含まれ、堯典における天文に関わる内容は後世の曆法の祖であり、禹貢における山川に関わる内容は後世の地理の祖であり、堯・舜・禹・湯・文・武と棄・契・皋陶・伊・傅・周・召の君臣関係は後世性理の学を説く者が依拠するところであるという。『尚書課程』ではまた三皇五帝の諸説<sup>48</sup>を分析し、その世次表を描き、また『尚書』に注解伝述を施した人物や『尚書』各篇の目次及び年代諸説について、それぞれ詳細に案語を付しながら解説している。『尚書要旨』では、聖徳・聖治・知人・安民などの項目を設け、堯・舜・禹などの先王たちの業績を賞賛しており、儒教式の聖人観を保守的に示している。

<sup>44</sup> これら馬貞楡の生涯についての説明は、すべて陳衍「馬貞楡伝」（『石遺室文續集』、5頁）によるものである。そのほか、『清華週刊』「馬季立先生略歴」（第二十五期、1914年12月）もある。

<sup>45</sup> 陳衍「馬貞楡伝」に「之洞薨、自武昌走京師數千里、哭祭之。」とある。

<sup>46</sup> 馬貞楡と曹元弼の往復書簡において、甲寅（1914）年五月初七までの凡そ四十通は、最近出版された『曹元弼友朋書札』（崔燕南整理、上海人民出版社、2018年1月）に整理されている。

<sup>47</sup> 馬貞楡校勘『歴代地理志韻編今釈』「以漢志檢讀此書一過、因標其誤如左。龜茲、西漢鼎上郡、応劭音丘慈、茲作滋、非。……安俾、西漢鼎安定郡、孟康俾音卑、当入支韻、茲入紙韻、非。」（埭葉山房、光緒14（1888）年）

<sup>48</sup> 馬貞楡『尚書課程』卷一「三皇有二説、其一尚書大伝以燧人為燧皇、伏羲為羲皇、神農為農皇。其一鄭君依春秋緯、以伏羲女媧神農為三皇。皇甫謐説同。愚案三統歴云易曰庖羲氏之王天下也、言庖羲繼天而王、為百王先、然則無有燧人在伏羲之先者矣。…五帝亦有二説。一則偽孔安国書序以少昊顓頊帝嚳帝堯帝舜為五帝。一則鄭君以帝鴻（即黃帝）金天（即少昊）高陽（即顓頊）高辛（即帝嚳）唐虞氏為五帝。」

### (三) 唐文治の経学論と新孟子学

南菁書院や両湖書院でともに過ごした曹元弼の知人には、唐文治（1865～1954）もいた。唐文治、字は穎侯、号は蔚芝、光緒十八（1892）年の進士である。光緒乙酉（1885）年に、曹元弼と南菁書院で知り合い、五十年以上の交誼を全うした<sup>49</sup>。唐文治は商業や工業界の推進において活躍し、近代教育史においても名高い人物であるが、また経学を治め、尊経衛道の見解を持っていた。彼は嘗て1920年に孫雄の『読経救国論』のために序を撰し、「経を読むこととは何であるのか」といふと、経は万世にわたって是と非の基準であり、人心の是と非の基準である。…経が正しくされると庶民が興り、庶民が興ると邪慝がなくなる。経とは常道である」といふ経を最高の原理と見なす見解を示している<sup>50</sup>。この点は曹元弼と共通している。

唐文治の経学研究は繁雑であり、『論語』『孟子』『周易』『詩経』『孝経』などを渉猟していた。また、経書を論じた多数の文章が『茹経堂文集』に収録されている。その自訂の「年譜」によると、幼少時代より『論語』『孟子』『詩経』『左伝』『周礼』などを読んできたが、二十一歳の頃から朴学を提唱する南菁書院に入って黄以周に従事した後、性理学を治めながら、師の影響で易についても深く学んだという<sup>51</sup>。その学問の基礎はほとんどが南菁書院で作られたのである。

二十六歳から官途についたが学問を捨てることはなく、1913年から1914年にかけて『論語大義』『孟子大義』を著した。ここでは、唐文治の孟子学について簡略に解説するに止める。『孟子大義』<sup>52</sup>（後に『孟子新読本』に刪定した）や『孟子分類簡明読本』がその主著である。『孟子大義』は概ね程朱の学説を採るが、字義を精釈する考証的な箇所もある。『孟子分類簡明読本』ではより新鮮な説明を行い、孟子の戦争、貴民思想、政治、教育、弁論学、気節、社会などについて論じたところを分類しつつ、それぞれに短い題辞を加えている<sup>53</sup>。題辞から窺えるように、このような『孟子』学は、伝統の注疏学と比べて時代の変化が顕著に反映されているといえる。

1920年以降、晩年の唐文治は無錫国学専修館の館長として勤めたが<sup>54</sup>、『孟子分類簡明読本』が授業で使われていた。その間も彼は依然として曹元弼と親密な関係を保っていた。往復した百通以上の書簡では、特に易について議論したものが多くみられ、連山・帰蔵の易などに関する問いのみならず、しばしば自らの『周易消息大義』などの文章を曹元弼に送って改正を求めることもあった。そのほか、無錫国学専修館の学生に授業を行うため、曹元弼の『周易鄭氏

<sup>49</sup> 唐文治「譜弟曹君叔彦七秩雙寿序」：「惟念吾兩人交誼歷五十余年……初乙酉歲、余肄業於江陰南菁書院、君訪余於章字齋中。君年十九、治詩礼、余年二十一、研性理。一見如旧相識、訢合無間。」（『茹経堂文集』四編卷五、『民国叢書』、上海書店、1996年）二人の交際について、唐文治は自ら定めた「茹経先生自訂年譜」にもその経緯を記している。（『近代中国史料叢刊』第三編第九輯、台北：文海出版社、1986）

<sup>50</sup> 唐文治「読経救国論序」（『茹経堂文集』二編卷五、『民国叢書』、上海書店、1996年）

<sup>51</sup> 唐文治「茹経先生自訂年譜」（『近代中国史料叢刊』第三編第九輯、台北：文海出版社、1986）

<sup>52</sup> 『孟子大義』は2016年に上海交通大学出版社によって『論語大義』と合わせて刊行された。『孟子』

<sup>53</sup> 唐文治『茹経堂文集』四編卷四経説類に収録されている。

<sup>54</sup> 無錫国学専修館は1927年に無錫国学専修学校に改名した。1937年に戦争を避けるため内陸の桂林に遷ったが、1946年に無錫に戻って復校し、解放後は中国文学院へと変わったという歴史がある。

注箋積』や『周易学』などの著作を請い求めて授業で使用した。この二人の交際から、民国以降の国学教育及び経学授受のネットワークの一斑を知ることができる。

以上、近年来整理された『曹元弼友朋書札』に頻繁に登場する幾人かの書簡に踏まえつつ、曹元弼の周りに集っていた知識人の交際や彼らの学について簡略に触れた。経学の知は、清末民初期に文化転換の陣痛に襲われたが、南菁書院や張之洞によって創設された学堂などの場所で知のネットワークが維持されていた。馬貞楡が、曹元弼への書簡において嘗て「吾輩將に伏生と為らんとするなり」<sup>55</sup>と悲嘆したように、世変に遭遇した彼らはまるで秦漢交代の際に絶学を伝えた伏生のように、経学の知の傳承を担った最後の人々となった。

## 小結

曹元弼は1953年の秋に、自宅で辮髪を垂らしたまま亡くなった。彼のような旧式の知識人は清末民国時期に数が決して少なくなかったが、彼らの学問が周囲から時代に遅れたと評価されていたため、声を上げることができなかった。『周易学』『礼経学』『孝経学』を合刻した際に、曹元弼は昔に学堂でともに経術に志した師長らが次第に隠退していったこと感嘆し、国家の運命や文化の血脈が一髮千鈞を引くように危険な状態になったと認識していた。だが、そのような時代であるからこそ、経書を傳承することが一刻の猶予も許さない任務であるといい、経書を通じて人々の互いに愛し合う本来の感情を引き起こさせ、人心を團結させることができるように経書を注解することに尽力した。<sup>56</sup>

当時、経学的な宇宙・人生・社会への認識図式や知識体系が苦境に直面していたことはいまでもない。だが、前代の経学研究を繼承することは、依然として民国期の学術の重要な面であった。曹元弼のような知識人グループをいわゆる「国粹派」<sup>57</sup>と比べると、文化が人心を興すという効用性を強調する面においては似ているが、革命の手段として固有の文化を以て排他的な民族主義を唱えなかったこと、また君権と帝制を批判しなかったことが曹元弼らの特徴であろう。

曹元弼のような経師たちの活動を、民国期の学術の重要な側面として再び重視すべきである。だが、彼らは限られた範囲内で（主に学堂で）活動し、著作の影響も有限であった。新式学問からの襲撃が激しく、衆人が変化を求めたことが、この類の学問に動揺を引き起こしたことは疑わしくない。伝統の学問をどのように新しい時代に適応させるのか、新文化の洗礼を受けた新青年たちにいかに古典の文化を受け入れさせるのか、これらは極めて厳粛に受け止められるべき課題となった。曹元弼の『周易集解補積』に十年ほど遅れる1920年

<sup>55</sup> 「吾輩將為伏生也。」（『曹元弼友朋書札』（崔燕南整理、上海人民出版社、2018年1月、78頁）

<sup>56</sup> 原文は次による。「今上紀元之秋、文襄師薨、吳楚賢邦伯師長亦多於戊己間徂謝。悲夫。人云亡邦国殄瘁、君子道消小人道長、一髮千鈞、其何能繫…余憂患餘生、万念俱灰、惟求一死、余氣未盡、杜門学易…雖然、道一而已。易者、天道至教、聖法人倫王道之本也。礼者、尊尊親親長長賢賢男女有天下之達道、生人相愛相敬相生相養相養之極則也。孝経者、百行之本道之根原六芸之総会也。」（曹元弼『周易学礼経学孝経学三学合刻』序、同上）

<sup>57</sup> 1905年から章太炎・鄧実などの人物が『国粹学報』や『政芸通報』で唱えた思潮である。彼らは「用国粹激動種性、増進愛国熱腸」ということを主張し、また、君権・帝制を批判しつつ、排満主義も唱えた。

代から、相次いで古史弁派の青年たちが古典籍の神秘性を解消しようとし、一連の文章を著してきた。また、1932年に、当時学部三年生として北京大学で過ごしていた牟宗三が、初作の『周易的自然哲学與道德涵義』を胡適に提出し、ラッセル・ホワイトヘッドの論理学の方法論を用い、『周易』を対象として、「中国思想を哲学体系とし、またこの哲学体系を一つの形式体系として定める」<sup>58</sup>ように誓願した。古い学問が遂に新たな形で世に出たのである。だが、このような新旧交替の時代において、曹元弼らの努力は経学の最後の余韻だと見てもよい。彼らの努力の成果は今日古典学を研究する我々にとっても貴重な資源であり、見落としてはいけないものであろう。

---

<sup>58</sup> 牟宗三『周易的自然哲学與道德涵義』：「確指中国思想之哲学的系統、並為此哲学的系統給一形式系統焉。」（台湾：聯經出版、2003年）

## 第二章 経学方法論への省察：杭辛齋の眼光と遠藤隆吉

### はじめに

曹元弼のような、前代の経学研究の蓄積を受け継ぎ、特に考証的な学風を保持し、清末学術の複雑性を体現するもの以外にも、伝統学問の内部には、さらに多様な形態、新たな進展があったものと思われる。特に易の場合、そもそも思弁性が含まれることによる易象への想像、及び伝来の科学・哲学の吸収、また転換期に広げられた視野の開放、などの要素の影響によって、易のテキストや思惟を創造的に解釈する動力が存する、ということは、当然ながら時代の要請であろう。

本節は、杭辛齋の易思惟を例として、伝統学問としての易学に対する省察が行われ、経学方法論を更新しようとする努力が生命力を具えていたこと、並びに前代より新鮮な「経学」という語への見解、を分析していきたい。

杭辛齋（1869～1924）、名は慎修、字は一葦・夷則・辛齋。浙江海寧出身である。民国八年、杭辛齋が著した『易楔』、『学易筆談初集』、『学易筆談二集』、『易数偶得』、『読易雑識』、『愚一録易説訂』（陳谷甫撰、杭辛齋按）、『沈氏改正揲筮法』（沈善登述、杭辛齋編）の七冊の著作が『杭氏易学七種』という名で出版された。楊慶中は『二十世紀易学史』において、「杭辛齋易は「該博」という特徴が際立っている」と評価した。

杭辛齋は奇妙な生涯を送ったという。幼年期に両親を亡くしたが、完全なる蒙学教育を受け、二十歳を過ぎて北京の国子監に赴き、経史の学を習得したと同時に、学力が驚くほど優れていたらしく、同文館で西洋の算数や物理、フランス文学などの新学知識を身につけた<sup>1</sup>。杭辛齋は1924年1月に病で亡くなる前に数多くの著作を出版したが、彼の易学は、五十歳前後の1915年に袁世凱によって投獄された後、牢獄で「異人」から授けられたようである。その経緯については、杭辛齋や友人たちが多くの序文でわずかに触れている。<sup>2</sup>出獄した後に、杭辛齋は研幾社を創立し、易を講じた。『易楔』はその間に撰された講義類のものであり、『学易筆談』『易数偶得』『読易雑識』などの著作はこれと同時期に出版されたものであった。杭辛齋の易学の特徴としては、方法論的革新や、新学の導入、及び地域的学説を乗り越えた世界経学への目線が挙げられる。

ほぼ同時代の日本でも、類似した動きがみられる。本章ではまた遠藤隆吉（1874～1946）を主要な例として、その人の易学や漢学革新説も紹介する。彼らの例を通じて、経学、または広義の漢学という言葉が、固陋の学問らしく

<sup>1</sup> 陳守謙（杭辛齋の友人・郷人）「愚一録易説訂」序による。「吾海寧彈丸地、百年内得名世者二人焉。前有李初秋先生善蘭、後則吾畏友杭君辛齋是也。……同窓童子試、君五冠其曹。……遊学京師、從陳書玉李蕤客兩先生遊、充文淵閣校對、得盡窺祕籍。肄業同文館、習天算理化、而学益進、乃尽棄舉子業、以天下之重自任。……始知君獄中得易学之祕傳。……」（陳守謙『愚一録易説訂』民国12年「序一」（無求備齋易学集成138））

<sup>2</sup> 杭辛齋は自ら各書の序文で述べているほか、友人の陳守謙・狄樓海もこの経緯についてわずかに触れている。また、王建中『洪憲惨史』所収の「杭辛齋獄」という紹介文がある。王は洪憲帝制に反対し、杭辛齋とはほぼ同時に入獄した人物であった。

聞こえたその時代に、果たして「ハイカラーな洋服を着けた人」に似合わなかったのか、という問題を探究していきたい。

## 第一節 杭辛齋の人と易

### (一) 報人生涯

杭辛齋の経歴から見れば、彼は単なる易を専門とする学者ではなく、思想背景や社会経歴が豊かな人物であった。1896年から、清末の変法運動における啓蒙的報刊である『国聞報』の発刊に力を尽くし、戊戌変法の失敗の後に革命に傾いたようである<sup>3</sup>。1904年以降、北京で彭翼仲（1864～1921）とともに『中華報』、後に浙江海寧で『浙江白話新報』、『漢民日報』などを創刊し、革命や啓蒙を宣伝する事業に従事していた。報人としての生涯については、彭翼仲の孫である彭望蘇<sup>4</sup>によって既に詳しい紹介があるので、それに依りながら紹介しよう<sup>5</sup>。まずは、杭辛齋が参与した報刊を列する。

1897年	『国聞報』、発起人に嚴復・夏曾佑・王修植・杭辛齋
1904年8月	『京話日報』、発起人に彭翼仲・杭辛齋
1904年12月	『中華報』、発起人に彭翼仲・杭辛齋
1908年	『農工雑誌』を創刊
1909年11月	『白話新報』を創刊
1910年2月	『浙江白話報』と合併し題名を『浙江白話新報』に変更する
1911年11月	『漢民日報』を創刊
1911年11月	『浙江軍政府公報』を創刊

以上は、杭辛齋が参与した主要な報紙である。そのほか、1896年に『北洋商報』、1915年に『民声報』、「上海某報駐京訪員」<sup>6</sup>などに参与したことがあるとされているが、明確な根拠がない。

1897年に天津で創刊された『国聞報』において、嚴復と夏曾佑が旬刊の、杭辛齋と王修植が日報の主筆を各々担当したということは、嚴復が杭辛齋の『学易筆談二集』へ寄せた序文に述べられている<sup>7</sup>。『国聞報』は、嚴復の『天

<sup>3</sup> 深沢秀男『変法運動と国聞報』（アルテスリベラレス（44）、p1-10、1989-06）などを参照。

<sup>4</sup> 彭望蘇は彭翼仲の孫であり、『北京報界先声：20世紀之初的彭翼仲与京話日報』（北京：商務印書館、2013年）の著者でもある。著書の中で、彭翼仲の生涯及び『京話日報』について詳しい考察を行っているほか、付録において彭翼仲の親友としての杭辛齋の生涯を整理している。彭翼仲は杭辛齋の妻兄であり、二人は長く互いに支え合って報紙の発行に努力していた。親戚関係を持つので、彭望蘇の論述は信憑性が高いものと思われる。

<sup>5</sup> 杭辛齋の生涯、特に牢屋で易を学んだエピソードは王建中『洪憲慘史』、袁克文『辛丙秘苑』、劉成禺『洪憲記事詩』などの同時代人の記録において述べられている。また、海寧県政府による『海寧人物資料』に特に詳しく記されている。彭望蘇のほか、李證剛、高明、徐芹庭、楊慶中などの学者も、既に杭辛齋の易に就いて論じているが、報人としての杭辛齋についての先行研究は、彭望蘇が最も詳しい。

<sup>6</sup> 王建中『洪憲慘史』（『近代中国史料叢刊』一輯894、台湾文海出版社、38頁）

<sup>7</sup> 嚴復の記載は以下の通り。「辛齋老友、別三十年矣。在光緒丙申丁酉間、創国聞報於天津、実為華人独立新聞事業之初祖。余与夏君穗卿主旬刊、而王莞生太史与君作日報」とある。次に杭辛齋と袁世凱のエピソードについては、「時袁項城甫練兵於小站、値来復之先一日、必至津、至必詣莞生為長夜談。斗室縱橫、放言狂論、靡所羈約。時君謂項城、他日必做皇帝、項城言我做皇帝必首殺你。相与鼓掌笑樂、

演論』を連載することで一気に全国で有名になったが、日報の社論などの執筆者に列される杭辛齋が重要な役割を果たしたことがわかる。『国聞報』は清末の中国において、中国史の内情を明確化させること、並びに外国に目を向けて西学を紹介する啓蒙の一大陣地となったが、戊戌変法の失敗後、1898年12月に停刊した。杭辛齋はその後山東省の徳州に隠棲し、その間に医者をしながら同盟会に接触して革命の志向を有するようになったという。

1904年に妻兄の彭翼仲とともに発起した『京話日報』は白話文で書かれ、一般民衆に向けたものである。いわゆる「質朴な理を述べ、緊要の事を記す」と宣言し、当時の北京社会に大きな影響を与えた。同年に杭・彭の二人が『中華報』を創刊し、白話文の『京話日報』に対して文言文を採用したが、それは「上層知識人に向け、民族危機に直面する」<sup>8</sup>政治性の強いものであった。1906年6月に、康有為・梁啓超が主導する「保皇党」に属する吳道明・范履祥<sup>9</sup>の二人が袁世凱によって秘密裏に処刑されたという事件を、『中華報』で公開したことで、『中華報』と『京話日報』はともに9月に終刊させられた。その稿の執筆者は杭辛齋であった。

後の『農工雑誌』及び『浙江白話新報』の創刊は、杭辛齋が『中華報』で「彭翼仲・杭辛齋案」を執筆したため、原籍の浙江海寧に遞解された後になされたのである。海寧に戻った杭辛齋は一時入獄したが、声望が高かったため王国維・許行彬などの多くの士紳によって救い出された。杭辛齋には商業の経験や才能があったため、浙江農工研究会や浙江農会会長に推薦され、杭州に赴き、この二誌を創刊したのである。

まもなく1911年11月4日に、浙江新軍の起義が起った。その後、命を受けて『漢民日報』を創刊した。「人道を尊崇し、民権を提唱し、愛國尚武の精神を激励し、完全無欠の共和政府を建設する」ことを唯一の宗旨とする誌であった。名記者である邵飄萍も、主筆として杭辛齋によって招聘された。同年に、『浙江軍政府公報』を創刊し、総編纂を担当した。その後は、主に研幾学社で講学しながら、政治家として活躍した。

報人としての杭辛齋は、内外の国交や国内の上下の情など、様々な公共の事柄について自らの意見を表明し、当時の中国の言論界に深く参与しながら文化と政治実践の双方において革命的精神を持っていた一人である。彼のような人物が、牢獄で易を学び、晩年に転じて伝統学問の易に関わる著書に夢中になったことは、一見不思議なことであるが、半生の報人生涯は、彼の易理解における前代の研究者と比べて異なる新風の導入にとって、不可欠の経験であったといっても過言ではなからう。

---

不料易世而後、預言之盡成実録也。」とある。また、杭辛齋の易書へ序文を寄せるきっかけについて、「次年国聞夭殂、政変迭興、遂相愾闕。去夏偶於友人案頭、獲睹学易筆談、云為君之新著、展卷如遇故人。…庚申冬日幾道嚴復」と述べている。(杭辛齋『学易筆談二集』嚴復1920年序)

<sup>8</sup> 梁漱溟の語である。彭翼仲と梁漱溟の父とは若いから親しかった。1960年に彭翼仲のことを記念するため、「記彭翼仲先生」という文章を書いたのである。梁が言うには、『中華報』是「啓官智」、它是面向社会上層知識分子的一份報紙。『中華報』刊登的文稿、往往与国家民族、民生密切相關、面对国家民族危機、還時時不忘呼喚国人驚醒。」とある。(梁漱溟「記彭翼仲先生——清末愛國維新運動一個極有力人物」(『梁漱溟全集』第七卷、濟南：山東人民出版社、1989～1993年、79頁)

<sup>9</sup> 一説は蕭某夏某とする。梁漱溟などの資料では「吳道明・范履祥」としているが、王建中『洪憲慘史』には「東安門外丁字街吉昌照相館、原為保皇党之秘密機關、粵人蕭某夏某主持之、旋以事機不密、為偵探破獲、蕭夏被捕解漳」とある。

## (二) 杭辛齋の易

周の文王が紂王によって幽閉されて易を演べたという事蹟は、従来の易経聖人説の一部であるが、牢獄で易を学び、苦境の中から生き抜いて得た自己独得の悟りによって残りの人生に新たな局面を切り開いたことは、儒教式の知識人の心強さである。杭辛齋は文王と同様な経験を持ったといえる。

政治の渦中に巻き込まれた杭辛齋が、一生のうちに二度牢獄に入ったのは、いずれも袁世凱の害のためであった。『国聞報』を発行する以前に、杭辛齋はすでに袁世凱と会っていたが、気が合わず、袁世凱の野望を道破したというエピソードがあり、そのことは友人の嚴復による『学易筆談』の序に記されている。第一回目は1906年に『中華報』で袁世凱が保皇党人を処刑した事件を公開したことによる投獄であり、第二回目は1915年12月に袁世凱が帝制を実施しようとする前に逮捕された。この二つの事件については陳守謙「愚一録易説訂」序及び王建中『洪憲慘史』「杭辛齋獄」などに記載されている<sup>10</sup>。

第二回目の入獄は杭辛齋の学問の転換点となった。王建中は獄友として、杭辛齋は「弈棋学易」の日々を送っていたことを記述している。袁世凱の息子である袁克文は、杭辛齋とは親しかったらしく、『易楔』のために題辭を記した友人として、その著『三十年間見行録』「辛齋戲語」において、袁世凱と杭辛齋が交際・交悪する経緯を述べているほかに、杭辛齋が二回目の入獄に当って、獄室で杭辛齋の到来を予知した河南の「寇の白狼」から、易の伝承を受けたことを記している<sup>11</sup>。白狼がどのような人物であるかについては明確な記述が見られない。このように、牢獄で異人から易を学ぶことを経て、杭辛齋の学問は大いに発展し、「再陞羨里、学易以成」<sup>12</sup>と評される。この学易の転換点について、杭辛齋は「時事相催、劫運当復、天誘其衷、困諸囹圄、導諸良師、開其一隙之明」<sup>13</sup>と述べ、自らの学問の伝授が確かに獄中の奇遇に起因することを書き記している。

杭辛齋の易の全体を通観してみれば、体系性のあるものではなく、晩年に学易のために残した作品の大半は筆記のようなものである。『学易筆談初集』『学易筆談二集』『易楔』などの書において、三代・漢・宋など歴朝の易学史、日本・アメリカの易学、版本・方法論・名詞・文字考証、八字命爻・河図洛書・先天卦位・治暦・易象説など、様々な易解釈を隅々まで一筆で触れている。その易説に対する詳しい解説については、既に先行研究<sup>14</sup>で行われてきたので、

<sup>10</sup> 第一回目の入獄に関して、王建中の説は前注に既出。第二回目の事件は次のようである。「民国四年十二月、洪憲帝制、行將發表。政府對於在京民黨中人、異常注意。某日統率真辦事處接到匿名報告云「杭辛齋組織謀亂機關、即日起事」等語。該處立派軍警多名、往杭宅搜捕。適辛書伴客未回、軍警翻箱倒篋、並將庭院掘深數尺、所謂謀亂之証摺、絲毫未獲。卒攜辛齋相片以去。尋至李鉄拐斜街三元店門首、值辛齋乘車返寓、遂即就捕。」

<sup>11</sup> 袁克文『辛丙秘苑・三十年間見行録』「辛齋戲語」（上海書店出版社、2000年、55頁）。「当丈之入獄也、忽見壁上題「某月日杭辛齋當來此」、毫升異軍突起、猶以為知者所戲書耳。詰其人、則河南寇白狼之記室某也。……某微笑言曰：「此定數也。……惟予于易也、遂于理而明于數、故能先知。斯遂斯明、亦有秘焉。昔從一士受奇書、今無逃于死、懼沒而弗伝、子有先胎、可以伝矣。」

<sup>12</sup> 『田桐集』「杭辛齋先生像贊」（王杰、張金超編、武漢：華中師範大學出版社、2011年）

<sup>13</sup> 『学易筆談初集』卷四「損益盈虛」（1922年研幾學社新鐫本）

<sup>14</sup> 杭辛齋の易について、主要な先行研究を列挙すれば次のようになる。李証剛「杭辛齋易学得失及其重要發明之數事」（『易學討論集』、商務印書館1941年）、抑齋「杭辛齋及其新進化論之詠解」（『中國國學』1977年10月號）、易翁「杭辛齋易學伝」（『中華易學』第2卷第4期）、高明「五十年來之易學」

ここでは贅言を控え、以下のいくつかの側面から杭辛齋易の特徴を説明していくこととしたい。

杭辛齋の、易の卦・数・象に対する見方の大体は、「学易筆談述旨」から知ることができよう。

卦は数の関係で衍じ、数は象の関係から起こり、象は人の心によって生じる。易は天地に準じ、広大でありつつ悉く備わっている。人事が次第に演じ、世の中における変化は繁雑であるが、要するに象数の外に出ることはできない。故に地域や人種は異なり、文字や言語は等しくないが、ただ数によって等しくすることができる。宗教と風俗は同じではないが、ただ数によって同じにすることができる<sup>15</sup>。

ここに見えるように、杭辛齋は数と象を共に重要視する立場である。しかも二千年来の易の数学が失伝し、宋以降往々にして邵雍の先天数を易の数として言うが、実は数の理はより繁雑なはずであるという。また、易の占筮の学としての性格を否定することはないが、「聖人が易を修めて道を明らかにしたことは、占筮の為ばかりではない」と述べ、易の学は心を正して身を修め、人道を尽くして天道に合わせることを目的とする<sup>16</sup>、という学と占の両者を強調する立場である。だが、「尽性至命」は易学の極みの境地であるにも関わらず、象数を解明すれば、身心性命の理もその中に存すると述べ<sup>17</sup>、結局は象数の学に偏っているように思われる。

杭辛齋の、易の象と卦・爻に対する見方は、筆記の「觀象の方法」から知ることができる。

そもそも易の卦(象)と爻は、すべて卦象に依拠して演繹するものである。象にはあるが、卦と爻には省略され欠けているものがある。象にはもともとなく、卦辞と爻辞に根拠もなく増入されているものはない<sup>18</sup>。

易の象は卦と爻より優先するという主張である。杭辛齋は特に易象を熟知し、『易楔』などにおける象に関わる見解は優れており、畸象<sup>19</sup>、半象、「先天八卦不始於邵子」説<sup>20</sup>についての解説は、尚秉和(1870~1950)などの同時代人に

---

〔高明經学論叢〕29~40頁)、徐芹庭「六十年来易学」(『六十年来之国学』所収、国立編訳館、1987年)、李樹菁「杭辛齋周易象数思想評介」(『周易研究』1990年第2期)、楊慶中「二十世紀中国易学史」(人民出版社2000年)、張耀龍「杭辛齋易学研究」(台湾政治大学2004年碩士論文)、周神松「杭辛齋易学思想淺論」(山東大学2010年碩士論文)、馮鵬「傳統象数易学的内部突破与近代軌軌」(『中国社会科學報』2018年7月)その中で、李証剛の論文は、最も早く杭辛齋の易を研究対象とした。近年、杭辛齋の易を専門的に論じた学位論文も現れている。

<sup>15</sup> 杭辛齋『学易筆談初集』「学易筆談述旨」(1922年研幾学社新鐫本、7頁)「卦由数衍、数緣象起、象由心生。易準天地广大悉備。雖人事遞演、世變日繁、要不能出乎此象数之外。故州殊種別、文字語言万有不齊、維数足以齊之。宗教俗尚、各有不同、惟数足以同之。」

<sup>16</sup> 杭辛齋『学易筆談初集』「学易筆談述旨」(1922年研幾学社新鐫本、8頁)「占筮固易之一端、…聖人修易以明道、実非尽為占筮。尽性至命、乃易学之極功。」

<sup>17</sup> 原文は以下の通り。「尽性至命、乃易学之極功。…愚尚以象数之未能尽明為憾。果象数通解、則身心性命之理、胥在其中、更無待言說為也。」

<sup>18</sup> 『学易筆談二集』「觀象の方法」項。「夫易之象爻、無一不根拠於卦象而演繹者也。有象所有、而象爻或略而闕者有之矣。未有象所本無、而象辞爻辞憑空增入者也。」

<sup>19</sup> 『学易筆談二集』卷二「畸象」:「易象只見於一卦或一爻、而於他处不再見者、謂之畸象。」

<sup>20</sup> 『学易筆談初集』卷二「先天卦位不始於邵子」、『学易筆談二集』卷二「先後天八卦平議」

よって称賛されている。尚秉和は、「近人杭辛齋は、易について見ていないところはなく、究めていないところはなく、先後天のことについては、最も心に了然としている」<sup>21</sup>という。杭辛齋は先天卦位が邵雍から始まったという説を批判するが、尚秉和が同様の見解を持つのは、杭辛齋から示唆を受けた可能性がないわけではない。

杭辛齋の易の数と音・律・陰陽に対する見方は、『易数偶得』から知ることができる。

音は律から出、律は数から出、数は陰陽の自然から出るものである。……凡そ数は陰陽から起こり、象は陰陽が変じたものである。数とは奇と偶が相い生じるものである<sup>22</sup>。

いわゆる数とは、陰陽の自然から生じるものであり、陰陽の二元的関係は奇と偶で表されつつ、天一地二天三地四天五地六天七地八天九地十の天地五十有五の数に一層複雑に発展し、さらに音律などの万事万物の規律に演繹することに至るものである。

しかも、数には体と用がある。一二三四は生数であり体である。六七八九は成数であり用である。杭辛齋の、数と象・理・気に対する見方の大体は、筆記の「数の体用」から知ることができる。

易の数は象を兼ねると同時に、陰陽の理と天地流行の気と合わないところがない。故に、数の体と用を言う者は、必ず象及び理気に準じ、後に深く理解して滞りなく貫通することができる。『幾何原本』などの諸書が専ら形数を言うのと、根本的に異なっている<sup>23</sup>。

以上、杭辛齋の多種多様な易説を列挙したが、その易学の基本性格の一斑を窺うことができよう。伝統的な易学から踏襲した基礎知識や、易の各概念に対する高度な洞察力が備わっていることがわかる。

曹元弼は経師式の憂患論を述べたが、同様の発言は杭辛齋にもある。「世道が危うくなり、聖学が中絶し、人欲が汨濫し、限度がわからなくなった現在、謹んで信仰がある人は、身心に寄託するところがないことに苦しみ、時勢の困難さを目にして、常に消極的に思いがちである」のであり、その場合に信仰を託するのに、「ある人は西洋の宗教に付託し、ある人は仏教に帰依し、さらに道教の仙靈・神鬼・導引・修養などの術、及び飛鸞・顯化の壇宇が国土にあまねくあり、影と風のようにその風潮に従い」、却って易経という国の固有の学が、天人に貫徹し、安心立命を実現させることができることを知らない、と不満を表している<sup>24</sup>。

<sup>21</sup> 『尚氏易学存稿校理』第1巻『焦氏易詁』巻一「近人杭辛齋、於易無所不觀、無所不究、先後天之故、尤能了然於心。」(12頁)

<sup>22</sup> 『学易筆談二集』巻三「五音六律」項。「音出于律、律出于数、数出于陰陽之自然。……凡数皆起于陰陽、象者陰陽相變者也。数者奇偶相生者也。」

<sup>23</sup> 『学易筆談二集』巻三「数の体用」項。「易数既能兼象、而又与陰陽之理及天地流行之氣無不相合。故言数之体用者、亦必能与象及理氣相準、而後能融会貫通、曲暢無遺。与幾何原本諸書之專言形数者、其根本实有不同。」

<sup>24</sup> 原文は以下の通り。「世道陵夷、聖学中絶、人欲横流、罔知紀極。謹愿之士、苦身心無所寄託、蒿目時艱、恒懷消極、或附託西教、或皈向仏門、而仙靈神鬼、導引修養、及飛鸞顯化之壇宇、遂徧於域中、

杭辛齋は決して曹元弼のような経師ではないが、晩年このように経書の学問に多大な価値が含まれていることへの関心を熱く吐露している。長年の報人としての生涯において維新あるいは革命の立場から声をあげてきたが、その政治的実践は、必ずしも伝統的・封建的・権威的な経書の学問への嫌悪感に繋がっていたわけではない。彼のような新旧どちらの面にも関与していた知識人の存在が、我々の清末民国期の思想や社会への理解に対して別様の示唆を与えてくれるのではないだろうか。

## 第二節「新しい」易学：杭辛齋の眼光

### (一) 杭辛齋の「非経学」

杭辛齋は易学に新たな局面を切り開いたが、そのことはその方法論的革新に帰結できる。本論はこの点に焦点を当てて論じたい。

まずは彼の「非経学」としての易研究法を紹介したい。易を経学の枠に入れずに解釈しようとする、ということは、杭辛齋が易を講じる際に具えていた独特な経学観に基づくものである。杭辛齋の考えでは、いわゆる経学とは、門戸にとらわれた狭い解釈法によって定められ、生気がないものようである。易の卦爻象数の原理原則は、多種多様に存在するが、経学研究法の制限は易を対象とするときにも緩められていない。この点について、彼は『学易筆談初集』の序において、「経を誥む」とことと「易を講じる」とことの異質性を論じている。

易を講じることは、経を誥むこととは異なる。経を誥むことは家法・体例を備えるべきであり、義は繁雑にさせてはいけませんが、易を講じることはそれによって卦爻と象数の原理原則を闡明し、ただ経文だけに依拠しながらその証明とするのである。故に凡そ象数と関わり、易道と互いに明らかにするのには足りるものは、広く採用しつつ収集すべきであり、時と場所を限らず、さらにいわゆる門戸学派の区別は無いのである<sup>25</sup>。

このように、「誥経」の方法を型にはまった陳腐なものであると見なしている。易を講じる際には、経学の狭き門に束縛されてはいけないと宣言するのである。次いで、

(漢易・宋易・清易における折衷派が)ともに誤っているところは、経学の道統を肩書きとし、一切を見下し、術数の小道は易を言うに足りず、易の理が不明であっても、結局小道と異端の分をつつしまず、術数の一席は千秋の俎豆のきずであると述べていることである<sup>26</sup>。

---

影附風従、是丹非素、不知我国固有之学、貫澈天人、足以安身立命、保世滋大。……悉在此一画、開天人文肇始之易經、存人道、挽世運千鈞一發。絶続在茲、弘道救世、責無旁貸。」(『学易筆談初集』「学易筆談述指」、9頁)

<sup>25</sup> 杭辛齋『学易筆談初集』序。「講易与誥経不同。誥経当有家法、有体例、義不容雑、而講易則以闡明卦爻象数之原理原則、但以経文為之證明、故凡與象数有涉、足与易道相發明者、博采旁搜、不限時地、更無所謂門戸派別也。」

<sup>26</sup> 杭辛齋『学易筆談初集』序。「(漢易、宋易、有清一代折中派)所同病者、以経学道統為頭銜、俯視一

と述べられており、「経学」の立場を非難している。杭辛齋が著した『学易筆談』『易楔』などの著作は、歴代の易作を網羅して古来の種々の易説を吸収して作られたものであるが、杭辛齋は「経学道統」に好意を持っていなかったらしく、象数・義理双方にそれぞれ偏重する漢易・宋易はどちらであっても彼が称揚する術数を完全に排除したわけではないにも関わらず、経学としての易研究に低い評価を与える姿勢を見せている。

杭辛齋はさらに、『学易筆談二集』において、「講易家之錮蔽」の一項目を設け、古来の易研究者たちの「経学」を胸に焼き付けるというやり方に対して、不満を露わにしている。

従来易を講じる諸家は、漢学にせよ宋学にせよ、一つ頑丈で壊すことができない思い込みがあり、それは経学の二字を胸に貫いていることである。

(彼らは) その大き過ぎる体躯を古い資料の山に埋め、目が頭上よりも高いような傲慢ぶりで、世界の新知识や新思想に対して深く自ら閉じこもり、元々易に基づく固有の名物・象数・気運・推歩すらもまた小道と見なして注意を払う価値もないとしている。凡そ経と伝が明言していなかったり、注疏で明らかにされていない内容は、悉く妄言と見なし異端と見なしながら、排斥して攻撃し、力を余すことがないのに、易の書が広大で万事万物を備えていることは知らないのである<sup>27</sup>。

ここに見られるのは、杭辛齋が経学という藩籬を固守して新たな知識を求めず新たな視野を広げないような易研究の状況に不満を訴えているということである。杭辛齋は、山積みの古書に没頭し、さらに過去の学問を自負するというやり方こそが、自発性が欠如した経学者の古臭い執着であると批判し、その代わりに、易に関わる研究を常に応用し、常に前に進み、世界の新知识と新思想の真っ只中で教を説かねばならないと主張する。彼はまた次のように、旧い経学がなぜか役割を果たせないのかを次のように説明する。

今は孔子の時代から三千年を経た。世界が大いに繋がり、物事は入り乱れながら大いに変化し、古より五倍・十倍・百倍ないし千万倍になっている。だが、使用されてきた文字は、世事の順々の発展による需要に応じて順々に変化して進むことができず、且つ小学の中絶し、文字の音が移り変わり意味がわからなくなってしまう、經典に固有の文字も、久しく廃棄され、再び人々が読めないものが、十に四五ほどになってしまった。それゆえ、易を説く者は、往々にして易の一字一義について、千万の言葉を積んで解釈しても、依然として明らかにすることができない。然らば小学が明らかにされて易が説かれるまで待っても、のどが渇いてから井戸を掘るように、目下の問題解決に役に立たず、なおかつ多数の学ぶ者を小学に通曉させることはできない。それゆえ、(その法で) 易を説いても説いていないようで

切、謂術数小道不足以言易、寧易理之不明、終不愿小道異端之分、吾片席為千秋俎豆之玷焉。」

<sup>27</sup> 前掲書。「講易家之錮蔽」項。「歴来講易家、無論其為漢学為宋学、而有一宗牢不可破之錮蔽、即將経学二字横梗於胸中是也。埋其龐然自大之身於故紙堆中、而目高於頂、不但對於世界之新知识新思想深閉錮拒、而於固有之名物象数氣運推步之原本於易者、亦皆視為小道而不屑措意。凡経伝所未明言、注疏所未闡發、悉目為妄談、為異端、排斥攻撃、不遺餘力、而不知易之為書、広大悉備。」

あり、易は依然として明瞭にならないから、世界通用の名詞を借用してその法の代わりとし、文字の闕を補うのがよく、そうして易を読む者もまた理解しやすくなるだろう<sup>28</sup>。

清末以降の中国人が認識する世界情勢は大きく変遷した。それに伴い、思想の世界にも昔と比べて様々な変化が引き起こされた。物事が入り乱れ、世事が激しく移り変わったため、經典の固有の文字が難解になってしまい、旧来の小学という方法で文字訓詁や考証を行うことは、經文を説明することにおける速やかな解決にはならない。むしろ、「新名詞」、即ち世界で通用している言葉で易を解釈する方法を用いるということ、杭辛齋は唱えている。言い換えれば、杭辛齋は經学自体を否認しているというよりは、經書の文字が難解となってしまうために、従来の經学の方法が役に立たないことを憂慮し、転じて經学解釈方法の革新を求めているのである。

物が生じてから象があり、象が生じてから滋（繁殖物）があり、滋が生じてから数があり、それから民と物の繁殖進み、止まるところが無い。故に、黄帝の時の易の演じたやり方では、伏羲の八卦ではすでに用いるのに足りず、そこで干支によって増やしたのであり、文王が易を演じたやり方では、干支はすでに用いるのに足りず、象爻によって増やしたのであり、孔子が易を賛したのは、象爻ではすでに世事と物の情勢を尽くせなくなり、『繫辞』「十翼」によって増やしたのである<sup>29</sup>。

易理の進展は、物→象→滋（繁殖物）→数というパターンで順々に進み、止まるところがないため、易の解釈も、伏羲→文王→孔子→歴代の易注という流れで順々に発展してきたのである。故に、易解釈法の革新は当然ながら、時代の状況に応じて行う必要があるのである。例えば、いわゆる易の義において互いに究明しあう名詞には、「闕」に相応する物理学における所謂「離心力」、「翕」に相応する「向心力」などの言葉を用いることができる<sup>30</sup>と、杭辛齋は語り、現代科学の固有名詞によって旧来の小学訓詁を抹消することも主張している。

## （二）杭辛齋の「世界經学」への目線

旧来の經学研究法を批判することのほか、もう一つの特徴を挙げるならば、

---

<sup>28</sup> 前掲書。「新名詞足与經義相發明」項。「今距孔子之世又三千年矣、世界大通、事物之紛紜繁變、什伯倍蓰千萬於古昔、而所用之文字、乃不能隨世事遞演遞進以應所需、且小学中絶、音移義晦、經典固有之字、因廢置已久、不復為人所識者、十殆四五。故說易者、往往於易之一字一義、累千萬言之解釋、而仍不能明。然必待小学既明而說易、又如臨渴掘井、不能濟目前之用、且不能令多数之學子尽通小学焉。則雖說亦如無說、而易仍不能明、則不如假世界通用之名詞以代之、以補文字之闕憾、而閱者亦易於了解也。」

<sup>29</sup> 前掲書。「新名詞足与經義相發明」項。「物生而後有象、象而後有滋、滋而後有数、民物之孳乳無窮、而象数之遞演而遞進、遞進而進繁、無有止境、故在黄帝之時演易、伏羲之八卦已不足用、乃益之以干支。文王演易、干支已不足用、乃益之以象爻。孔子贊易、則象爻又不足以尽世變物情、乃益之以繫辞十翼。」

<sup>30</sup> 「翕」「闕」という易の用語は、『繫辞伝』の「坤其靜也翕、其動也闕」という文に由来するが、杭辛齋とほぼ同時期の熊十力もこの語を自らの哲学に導入し、しかも同様に「離心力」「向心力」に類比したことがある。

経学の範囲を中国という特定の地域に定めず、易研究における「世界の眼光」を提唱し、経学研究の新たな回路を開こうとしたということである。易における「変」と「時」という理念が、彼の世界経学という主張の根本的な思想基盤であると思われるが、そのことは次の「今後の世界の易」という引用文から窺われる。

易は窮めれば変じ、変じれば通じ、通じれば久しくなる。黄帝・堯・舜は、その変化に通じることで、民を飽きないようにさせつつ、神妙にして化することで、民を適応させた。思うに民の情は、いつも古きを嫌い新しきを喜ぶ。嫌えば飽き、飽きれば精神が懈怠となり、万事がそれによって無形に壊れる。それが蠱卦の象である。故に君子が民を賑わしてその徳を育成してから変化させ、蠱卦が随卦となると元亨にして天下を治めるようになる。随卦に「元亨利貞」にして「天下が時に随い、時に随う」ということの義は大なるものである」とある。今の時はどのような時であろうか。五洲が交通し合い、天空を行き来し、百業が共に興り、地下の宝がすべて現れている。それはいわゆる万物が皆現れ、再び明らかになって照りつづける時であろう。離卦は火の功用であり、坤輿（大地）にあまねくゆきわたり、極端になれば禍いとなり、あるいは突然の焚・死・棄のごとくになってしまうかもしれない。しかし果たして神妙にしてこれを化して、変と通がいずれもよろしくなれば、物質文明が精神文明に進展するようになる。これは明が地上に出ることで、火地の晋卦であり、「受茲介福」の時である。易道はこの時において必ず大いに明らかになることがある。わたしはこの世運が中絶と連続の交じわる時にあり、過去を守りつつ未来を待つことが、自ら背負うべき責任である。古いものを捨て去って新しいものを作り上げ、門戸の陋習を除き、迂拘の謬見を破るべきである。世界の眼光をもって、その象を観察し、科学の条理をもって、その辞を遊び、衆知を集めて有益な意見を吸収し、過去を明らかにして未来を洞察することができれば、五千年以来の神秘の鑰がそれによって開かき、神物を興して民用を導くことができる。ということは、きっと孔子の人を欺く言葉ではなからう

31。

蠱卦と随卦の教えが説いているように、天下の万民と万物が崩壊の境地に墮ちる原因は、常に「故」のままを固守するからであるが、時勢によって変通すれば元亨の結果に至ることができるという。杭辛齋は当時の時勢を「五洲が交通し合い、天空を行き来し、百業が共に興り、地下の宝がすべて現れている」と形容し、過去互いに音信を通じなかった世界各地が自由に交通できるようにな

31 前掲書、「今後世界之易」項。「易窮則変、変則通、通則久、黄帝・堯・舜、通其変使民不倦、神而化之、使民宜之。蓋民之情、恒厭故而嘉新、厭則倦、倦則精神懈弛、而百事皆隨壞於無形、此蠱之象也。故君子以振民育徳而變化之、蠱成隨、則元亨而天下治、隨元亨利貞、而天下隨時、隨時之義大矣哉。今之時何時乎、五洲交通、天空往來、百業並興、地宝尽發、所謂万物皆相見、其重明繼照之時歟。離火之功用、徧於坤輿、極則為災、或致突如其來如焚如死如棄如之占、果能神而化之、變通尽利、則將由物質之文明、而進於精神之文明、是明出地上、火地為晋、受茲介福之時矣。易道於此、必有大明之一日、吾輩丁茲世運絶続之交、守先待後、責無旁貸、亟宜革故鼎新、除門戸之積習、破迂拘之謬見、以世界之眼光、觀其象、以科学之条理玩其辞、集思広益、彰往察來、庶五千年神秘之鑰可得而開、興神物以前民用、必非尼父欺人之語也。」

り、見ることのできなかつた地下の鉱物が発掘され、万物が互いに遮るものなく見える時代になったというのである。それ故に、門戸の積習を除き、定見の謬を打ち消さないわけにはいかず、さらに「世界の眼光」や「科学の条理」によって、易の象と辞を新たに明らかにしなければならないと説いている。

杭辛齋の「世界の眼光」について詳しく論究してみると、『学易筆談二集』に収録された二つの小論文において、日本の易学とアメリカの易学というテーマを扱っていて興味深い。

日本の文学はみな我が国から船で伝わったものである。故に我が国では既に散佚した書でも日本ではなお保存されているものは夥しい。黎氏『古逸叢書』で刊行されたものは、未だ尽くすことができない。光緒甲午以後、我が国の新進の知識人は、古代の学問を嫌って棄ててしまった。そして旧きを篤く固守する者もまた、糟粕を墨守し、古代の学問の精義を發揮して新しい理と互いに調和させながら利用することができず、神妙な精義の学が日々減んでいく。清末に国立大学が一人の完全な経師を求めたが得られず、義経の教席が欠員となってしまった。革命以降、公然として経学を廃棄し、文科の下に配置させることに至ったが、これは晦盲否塞に導く最大の気運といっても過言ではない。これに対して、日本は物質文明の利益の享受に飽き、却って精神の面に求めたのである。国を挙げて功利の競争という道において騒いでいるが、學術の研究はその源を忘却せず、なお多数の学者が易経学に従事している。東京には易学会があり、易学講演所があり、『易学講義』という月刊がある。その占筮の法もまた、なお古の法を用いている。我が国で二千年來傳承が失われている撰著の法は、経学の大師でさえその用を決められないものであるが、日本では随所で撰著の器を購入できるのである。ただ著が日本で産出されないため、その代わりに竹を使っている。礼が失われると野に求めるというのは、ただ易学を維持する一助に限られることではない。わたしは嘗て『易学講義』を購入したが、その取象は悉く漢学を尊び、大抵李氏の『周易集解』を参考にしてもものが多い。影象と意象というようなものがあるが、これは彼らによって意味が拡充されている。『易学新講義』は、我が国北宋の人による著述である。四庫全書にその書があり、それ以外の刊本は乏しいが、日本人によって刊行されている。最近の『高島易断』は、明治維新以降五十年間において、内政外交の諸々大きな事件について、いずれも占驗を行って断じていることから、かの国が大切にしていることを窺うことができる<sup>32</sup>。

<sup>32</sup> 前掲書、「日本之易学」項。「日本文学、皆我国所津逮。故我国已佚之書而日本尚保存者甚夥。黎氏『古逸叢書』所刊、未能尽焉。光緒甲午以後、我国新進、厭棄古学。而竺旧之士、又墨守糟粕、不能發揮精義与新理相調和而資利用、致精義入神之学、日就漸滅。清季以国立大学求一完全経師而不可得、致義経竟任缺席。鼎革以後、竟公然廢棄経学、而隸於文科之下、亦可謂致晦盲否塞之極運矣。而日本既厭飫於物質文明之利、更反而求諸精神。雖挙国喧囂於功利競争之途、而學術之研究尚不忘初祖、仍有多数之学子従事於易経。東京有易学会、有易学演講所、有『易学講義』之月刊。其占筮亦尚用古法。我国二千年來失伝之撰著法、経学鉅子所未能決其用者、彼中随所可購得撰著之器也。惟著不産於日本、則以竹代之。礼失求野、不僅維繫易学之一助也。辛齋曾購其『易学講義』、其取象悉宗漢学、大抵取資於李氏『集解』者為多。有所謂影象・意象者、則為彼所擴而充之者也。有『易学新講義』、為我国北宋人之著述。四庫有其書、外間已乏刊本、亦為日本所印行、而近出之『高島易断』、於明治維新以後五十年間、内政外交諸大事、均有占驗論断、亦可規彼国之所尚矣。」

杭辛齋は、純粋な蒙学教育を受け、二十歳を過ぎてはじめて北京の同文館で西洋式の算学・物理学に接触し、海外での留学経験は全くないということである。にも関わらず、日本の易学についてよく知っているようである。東京には易学会・易学講演所があり、しかも『易学講義』のような月報があること、そして日本における易占法は古の揲蓍法を用い、また蓍草のかわりに竹を用いるということ、を、細かく論じている。このような情報は、おそらく日本に留学した友人から聞いたのかもしれない。また、日本の学者の誰かの易書を購入し、丹念に読み込み、「影象」「意象」という独特な体例が使われていたことを知った。次いで述べている「易学新講義」というのは、おそらく中国宋代の龔原が撰した『周易新講義』を指すものと思われる。その書は中国で元代には通行しなくなっていたらしく、却って南宋の版本が日本に残され、文化二年（1805）に昌平坂学問所に収められ、林述齋によって『佚存叢書』に収録されて木活字で印行された。現在国立国文書館内閣文庫に所蔵されている<sup>33</sup>。さらには最新の『高島易断』のような書物の情報をも入手していたようで、これは思わぬ早さである。

さらに、杭辛齋はアメリカの図書館に所蔵されている易書にも注目している。杭辛齋は、

アメリカ国会図書館は四十万の金鎊で専ら中国の書籍を購入した。前清の殿板の各書が清朝政府によって贈り物にされた以外にも、そのほかに購入された漢文書は知る限りにおいて数千種の多さであり、みな日本人によって販売されて運ばれたものである。直接中国から購入されたものはほとんどない。友人の江亢虎君は、今はその漢文部管理員であり、丁巳年（1917）の夏に帰国した。彼と上海で出会い、そこに所蔵されている易類の書は四百種ぐらいあるといわれた。そして彼にその目録を書き写して郵送してくれるように願い、私の所蔵と比較してどのぐらい差があるかと思ったが、彼は、かの国の図書館に所蔵されるものが我が国の四庫の所有より二倍半ほど多いといった。なんと人に無窮の感を生ぜしめることであろうか<sup>34</sup>。

と述べている。広く行ってきた蒐書活動において漢字圏以外にも手を伸ばしていたことがわかる。アメリカの図書館は大量に中国の古書、特に経部の書を購入していたことがわかったが、しかもその数が中国の四庫全書経部易類の書より二倍あまり上回っていることに杭辛齋は慨嘆した。

杭辛齋は決して古いしきたりを墨守する経学者というタイプではないが、外の世界へ積極的に目を向け、経書が中国以外の地で如何なる役割を果たせるのかを思索する姿勢を見せる。現実的条件の制限により、日本やアメリカの易学には未だ深く論究することができなかったが、曹元弼のような経学は聖朝の中国でしか成立し得ないという態度と比べて、一国一地に縛られない経学の新しい可能性を模索し始めていたことがわかる。

<sup>33</sup> 小島毅「龔原『周易新講義』について」（『東方学』129、2015年1月、1～14頁）による。

<sup>34</sup> 前掲書、「美国図書館所蔵之易」項。「門国国会図書館、以四十万金鎊、專為購買中国書籍之用。除前清殿板各書為清政府所餽送外、其餘所採購之漢文已知亦有数千種之多、皆為日本人所販運。直接購自中国者無幾也。友人江亢虎君、現為其漢文部之管理員、丁巳夏間回国、邂逅於滬上、云彼中所蔵易部、亦幾有四百種。因囑其將目錄鈔寄、以較辛齋所蔵者、未知如何。然彼以異国之図書館、而其所蔵、視本国四庫所有至兩倍有半、殊足令人生無窮之感也。」

また、經学を国境を越える学問と見なす見解は、吳汝綸の文章にも同様にみられる。吳汝綸（1840-1903）、字は摯甫（また摯父）、安徽省桐城の人。詳しい紹介は後文で行うが、吳汝綸には日本訪問の経験があり、根本通明という日本の儒者との交渉において、「易の書は天下の公書」<sup>35</sup>であるという説を示した。つまり、日本の儒者が日本の歴史の事跡に応じて易を解説することは当然のことであり、經書の価値は中国だけでなく、世界中の各国に普遍化し得るものであるという認識を持っていた。清末の「万国交通」という新しい世界像の中において、經学は果たして特殊なものであったのか、それとも普遍的なものであったのか、という問題が、多くの学者によって検証されていたことがわかる。

### （三）杭辛齋の「新学」の導入

杭辛齋の学問にもう一つの顕著な特徴は、「新学」によって易を説くことである。報人生涯を通じて外国の事情に精通していた杭辛齋は、大いに新觀念や新思想の影響を受けながら、易に対する従来の解釈法とは異なる認識を形成した。一方、西洋の觀念が中国に進入した際に、易のような古典を媒介として、ある程度において古典に固有の思想によって異質なものが受容される場合もある。そのような古典と新学の融合は多種多様であるが、いずれも体系性の欠如を指摘しないわけにはいかない。次に、いくつかの側面から例を挙げて論じてみたい。

例として、まず杭辛齋が推称する河南の張之銳<sup>36</sup>の説を挙げてみよう。張之銳はその著『易象闡微』などにおいて、「新学」を利用して易を解説している。

河南の張之銳は、近年新学を利用して易を講じる者である。彼は近世の教育は『易』と互いに検証できると講じている。易における教育は概ね五種に分かれると述べている。一つ目は「蒙養教育」であり、二つ目は「国民教育」であり、三つ目は「人材教育」であり、四つ目は「通俗教育」であり、五つ目は「世界教育」であるという<sup>37</sup>。

これは古典と近世の教育説を結び付けて解説したものである。易に見られる五つの教育とは、蒙卦における「蒙以養正」という家庭教育、蠱卦における「振民育徳」という国民教育、臨卦における「教思無窮」という知識や思想を培養する人材教育、觀卦における「省方設教」という地方の民情や風俗を省察する通俗教育、无妄卦における「君子以茂対時育万物」という世界教育の五者である、という。この例から伺われるように、杭辛齋の新学の大体の見方には、ある程度牽合するところがあるが、彼の尚古の傾向もそこにみられる。

そして、新たな政治に関わる学説を易に付会する試みは、『筆談』における司法独立を論じた箇所から窺える。

<sup>35</sup> その原文は以下の通り。「易之書、天下之公書、非一国所得而私焉者也。」（吳汝綸「周易象義辯正序」（根本通明『周易象義辯正』、鷹巣町（北秋田郡秋田縣）、1937年、2頁。）

<sup>36</sup> 張之銳（？～1924）、字は子晋、河南鄧州の人。光緒二十年（1894年）の進士である。著作には、『易象闡微』『墨子大取篇積義』などが有る。

<sup>37</sup> 原文は以下の通り。「河南張之銳氏、近世以新学講易者也。其論近世教育、足与易相印証者、略謂易之教育、約分五種：一曰蒙養教育、二曰国民教育、三曰人材教育、四曰通俗教育、五曰世界教育。」（前掲書、「教育」項）

司法独立は、近三十年以来の学説である。我が国では三代以降、古人が官を設け、職を分立するという意があったが、久しく消えてなくなって準ずべきものはない。…孔子は易を賛する時に何度も述べている。賁卦の『象』に「君子は以て庶政の敢えて折獄すること無きを明らかにす」とあるが、折獄には専門の職があることを明示している。…豊卦の『象』に「君子は折獄を以て刑を致す」とあるが、刑罰を用いることが折獄者の専門的な責任であることを明示している。…折獄でないと、刑罰を用いる権力を持たないということは、司法独立の明証ではなかろうか。…近世には新しい学説であると自慢するが、易の『象』は七千年前に既に深く明確にしていたのである<sup>38</sup>。

西洋の政治における司法独立という優れた体制が、実際に三代以前の中国に存在していたことが、易の『象伝』に伝えられていることを説いている。

また、易象を解説する際に、動物・鉱物などの新しい名詞の導入が随所に見られ、さらに化学的・科学的な概念を使用するに至っている。

坎は水であり、離は火であり、それは単象である。陰陽が既に混合すると、離は電であり光であり熱である。物理の作用では、水でないと溶けず、光と熱でないと融合できない。動物の生にしても、水・火と光力・熱力を離れることができず、それらは（生命）循環の補足である。鉱物などの物質も、凝結の最初の段階では、すべてそれらによる。故に電・光・熱の力によって、化分できない物質はなく、化合できない物質もない。故に、易は坎と離を六十四卦の中樞と為し、また水火の既済と火水の未済を最後尾につけているのである<sup>39</sup>。

ここでは、坎卦と離卦の水火象を物質や生命を形成する基本的な要素と見なし、易の象説を、生成論の概念として扱っている。

さらに、坎と離の水火象や道家の修道説にける狐の象を、西学の解剖学と付会して説いている。

坎は水であり、離は火である。水火は天地の大用であり、道家は人生の至宝であるといっている。…古来の伝記が載せている物類で煉形して修道できるものは、ただ狐だけが最も多い。…このことを易において考察すると、狐は坎の象である（『荀九家補』）。そして水火既済と火水未済の両卦はどちらも狐に象を取る。既済と未済は、道家の乾坤、『参同契』の鍵ではないか。乃ち文王が象を作り、周公が爻を繋げたときには、みな狐に象を取った。

<sup>38</sup> 原文は以下の通り。「司法独立者、近三十年来之学説。我国自三代以降、于古人設官分職之遺意、久已泯禁而莫可紀極。…孔子贊『易』更一再言之。賁之象曰：“君子以明庶政无敢折獄。”明示以折獄之必有專職。…豊之象曰：“君子以折獄致刑。”明示以用刑為折獄者之專責。凡非折獄者、皆不許有用刑之權、非司法独立之明証乎。…近世詡為新学説、而易象已深切著明于七千年之前。易道之广大悉備、此其一端矣。」（前掲書、「司法独立」項）

<sup>39</sup> 前掲書、「象義一得」項。「坎為水、離為火、其単象也。而陰陽既合、而離又為電為光為熱。物理之作用、非水不能溶解、非光熱不能融合。無論動物之生、不能離水・火与光力・熱力、為循環之挹注。既鉱物諸質、其凝結之初、亦无不由此。故以電・光・熱之力、無物不可化分、亦無物不可以化合。故易以坎離為六十四卦之中樞、而殿之以水火既済火水未済。」

つまり狐の性は靈妙であり、形体はきつと人間に近いのである。…北京にいた時、大学の教習であるドイツ人の沙某にこれについて尋ねて検証する機会があった。沙氏もまた以前より中国の古学を好んでおり、生理解剖に精通した人である。わたしがこのことを詳細に語ると、沙氏は拍手して狂喜して言った。「これは私の国の学者の研究と互いに裏付け合うことができる。近年来解剖学が日々進歩し、凡そ人間と動物の身体の構造について、その作用を明瞭にしている。例えば人間の脳神経は十二対あるが、ある神経は視覚を、ある神経は聴覚を、ある神経は臭覚を各々司どり、一つ一つ詳しく分析できる。ただ狐の脳筋は、異常に複雑であり、多数の博士によって考察されてきたが未だ解決できない。今易の象から、知ることができた。心と腎の両臓から探求し考察すれば、その要領を得ることができよう。」この発言からみれば、我々は科学知識に対して十分に理解できていないが、易象の深奥さは、一知半解の腐儒に議論できるものではないことがわかる<sup>40</sup>。

ここでは、ドイツ人の沙某の発言を記しながら、坎水・離火の易象、及び狐が道教において取坎填離や龍升虎降の修道説に利用されていることに、西洋の解剖学と合致するところがあることを説いている。このように易と西洋の科学知識を結びつける主張は他にもある。八卦の乾天坤地説、及び十二辰説が西洋にもあったことを、次のように述べる。

西洋の宣教士である花之安氏<sup>41</sup>は、非常に中国の経籍に注意を払い、嘗て『自西徂東』という書を著し、卦を画いた伏羲は、バビロンの人であるといっている。バビロンとは、西洋文化の起源地である。伏羲の八卦は、乾を天と為し、坤を地と為し、現在までバビロン人もまだ天を乾、地を坤と称していることが、その根拠の一つである。また、バビロンにもまた十二の属象があり、中国の十二辰と概ね同様であることが、もう一つの根拠である<sup>42</sup>。

このように、彼は同時に宣教士の易に関わる著作をも視野に入れている。このような科学的な視点を易象や卦爻構造などの説明に導入した箇所は少なくないのである。例えば、「七色変白」の項に、

---

<sup>40</sup> 前掲書、「象義一得」項。「坎為水、離為火。水火天地之大用、道家謂為人生之至宝。…古来伝記所載物類能煉形修道者、惟狐為最多。…考之于易、狐為坎象(『荀九家補』)。而水火既濟、火水未濟之兩卦、皆取象于狐。夫既濟未濟、非道家之乾坤、『參同契』之關鍵乎?乃文王作彖、周公系爻、皆取象于狐。則狐之性灵、形体必与人近。…在北京時、会以質諸大学教習日耳曼人沙某。沙亦向喜中国古学、而精于生理解剖者也。辛齋詳語其故、而沙乃鼓掌狂喜曰、「此足与吾国学者之研究相印証矣。近年解剖之学日精、凡人類与動物之身体之結構、无不明晰其作用。如人之脳筋有十二对、若者司視、若者司听司嗅、无不条分縷析。独狐之脳筋、異常繁複。經多数博士之考驗、迄今尚未能解决。今由易象、可得其端倪。即从心腎兩臓以探察之、或可得其要領乎。」即此以觀、可見吾人于科学知識未能充分、而易象之精深奥衍、則断非一知半解之腐儒所可擬議矣。」

<sup>41</sup> 花之安は、Ernst Faber の中国語名である。『自西徂東』(Civilization, Chinese and Christian) は1884年に香港で刊行されたものである。

<sup>42</sup> 前掲書、「象義一得」項。「西教士花之安氏、頗注意于中国之経籍、曾著『自西徂東』一書、謂画卦之伏羲、乃巴比倫人。巴比倫高原、為西洋文化策源地。伏羲八卦、以乾為天、以坤為地、至今巴比倫人犹称天為乾、地為坤、此一証也。又巴比倫亦有十二属象、与中国之十二辰大略相同、其証二也。」

日光には七色の光線があり、その七色の光線が動いて一色になれば、白色となる。これは近世の西洋の科学者が明らかにしたことである。…しかし我が国の旧学者には固よりこれに言及した人はいない。『易経』が数千年前に既につとにこれについて明らかにしていることを知らないのである。その象は山火賁の卦に見られる。賁卦において内は離で外は艮であり、離は日であり、九の位にある。九宮の色は、一は白、二は黒、三は碧、四は緑、五は黄、六は白、七は赤、八は白、九は紫である。数は九であるが、白色はその中の三つを占め、これらを合わせると七色となる。離は日であり九の位にあるが、すなわち自然と七色を具える。これは西洋の説と同様である。九三から六五までの中爻は震である。震とは動である。震が動くと離の七色はみな白色に変じ、故に六四に「白馬翰如」とあり、上九に至って「白賁無咎」という<sup>43</sup>。

ここでは、九宮図における易の八卦に対応する色を、賁卦の卦辞への解説を利用しながら、ニュートンの光と色の学説に配当している。このような西洋風の科学的解釈に易の学説が吻合すると説く箇所が、実に夥しくあるのである。

概ねこのような調子で、思想の面では深奥な意が特に含まれているわけではないが、政治・社会・科学などの知識が、多数の領域に涉っていることは否定できない。このような解説法からは一見無理やりに古い易の世界観と西洋的・近代的な発見を比べ、牽合的性格さえも見て取れるが、嘗て権威を持っていた経書の学問に、できる限りに新しい合理性を与えようとしている努力自体には、興味深いものがある。

杭辛齋の易解釈法において最も示唆的な点は、経学そのものは尚古固陋の説ではないと主張し、従来のイメージから脱却させようとしたことである。新旧の思想が衝突した時代には、経学は頑迷に或いは古臭く聞こえるが、杭辛齋の努力はその論を反駁するものである。西洋趣味の導入は、経学を一般学問のように変革する効果を、同時にもたらしたといえよう。

### 第三節 遠藤隆吉の易と「漢学の革命」

#### (一) 遠藤隆吉の人と易

当時の日本においては、西洋の学説が勢力を得ていたのに対し、広義の漢学は、頑迷なものとしてまた古臭いものとして思われており、「紳士の家庭に於て漢学の書物を装飾に用ゐる者はない」<sup>44</sup>というのが実情であった。そのような時代に、漢学の運命を思索した人に、遠藤隆吉（1874～1946）がいた。

杭辛齋と遠藤隆吉の奇妙な結びつきが、杭辛齋の日本の易学に対する言及か

<sup>43</sup> 前掲書、「七色變白」項。「日光具七色光線、而此七色之光線動而合成一色、則為白色。此近世泰西科学家所發明也。…然我国旧学家固未有言之者也。不料『易経』于数千年以前、早已發明之。…其象即見于山火賁之一卦。賁離内艮外、離為日、離居九位。九宮之色、一白、二黒、三碧、四緑、五黄、六白、七赤、八白、九紫。数雖九、而白居其三、并之仍為七色。離為日而居九位、則自当有七色。与西説正相同也。由九三至六五中爻為震。震動也。震動而離之七色皆變為白、故六四曰「白馬翰如」、至上九曰「白賁無咎」。」

<sup>44</sup> 遠藤隆吉の語。『漢学の革命』（東京：育英舎、1911年、10頁）

ら伺われる。1915年以降、杭辛齋は日本の易書を蒐集する中で、「東京には易学会があり、易学講演所があり、『易学講義』という月刊がある」ことを知り、日本における易学研究の隆盛を慨嘆したが、ここで言及されている「易学講演所」はおそらく遠藤隆吉の開設した易学研究所を指し、『易学講義』という月刊はおそらく遠藤隆吉の主催する『易学講義録』<sup>45</sup>を指す可能性が高いものと思われる。遠藤隆吉は、杭辛齋と同様に易学研究に深い造詣を有する人物であるが、同時に彼の漢学論には杭辛齋と相通じるところが多く、漢学の革新主義を提唱している。

まずは遠藤隆吉の生涯について簡略に触れておこう。1874年に前橋市神明町に生まれ、中学校を卒業後上京し、1899年に東京帝国大学文科大学哲学科に入学、卒業後直ちに東京高等師範学校講師として社会学を講義するに至った。井上哲次郎・元良勇次郎・ケーベルがその師である。社会学の分野で職を得ただけでなく、東洋哲学の研究者として、『支那思想発達史』(1904)、『易学大系』、『易の原理及占筮』など、その著書は厩大かつ広範多岐にわたっており、さらに人文生々主義の哲学を提出した人物である。

隆吉は幼少時より父から中国と日本の古典についての教えを受けたことが、彼の『巣園自伝』に述べられている。1894年、本科一年の頃に早くも「易学原論」の研究ノートをまとめ、1900年、社会学講義を担当したのと同年に『支那哲学史』を出版した。当時にギディングズ『社会学原理』の翻訳など社会学の研究によって生計を立てたほか、「儒門両関論」、「李退溪之哲学」、「華嚴法界観門」といった分野にも興味を示し、その博覧強記と学力の高さは驚くべきものである。1904年に『支那思想発達史』を出版し、1911年に『漢学の革命』、『東洋倫理研究』、『陰符経』を出版した。さらに『易の原理と占筮』を1916年に、『易学講義録』を1917年に、『孔子伝』を1921年に、『老子伝』を1922年に、『易の処世哲学』を1925年に、『孝経及東西洋の孝道』を1936年に、それぞれ出版した<sup>46</sup>。ここに挙げたのは隆吉の著の中の漢学に関わるもののみである。東西文明の調和を一生の課題とした隆吉の学問において、中国古典の研究に多大な力が傾けられていたことは、否定できない。このように彼が易の研究者として、占筮法の解明から、六十四卦の解説や哲学認識に至るまで、詳しく渉猟していたことは、従来の社会学者や哲学者としてのイメージとはやや異なるものであろう。

現在我々は遠藤隆吉の易学の概要を、大正十年(1921)に編集された『易学大系』から知ることができる。1910年(明治43年)5月に、遠藤隆吉は、東京の巣鴨に巣園学舎を創始した後、社会学研究所・易学研究所をも創設した<sup>47</sup>。同時に巣園学舎内に自営の印刷所を設けた。彼の易書は、大半が易学研究所という機関で発行され、巣園学舎出版部で刊行されたものであるが、1921年に易学研究所での講義録が『易学大系』としてまとめられ、この集大成的な著作に隆吉の易学の全体像が示されているのである。この書には「易学総論」、「占筮論」、「占驗論」、「経文講義」などが含まれており、ほかにも「易の哲学」な

<sup>45</sup> もう一つの可能性は、柄沢照覚らによる『易学講義録』(神誠館、1909)である。だが、杭辛齋の言うに「丁巳年(1917)発行」の語があるが、柄沢照覚『易学講義録』がより早かったものである。

<sup>46</sup> 遠藤隆吉の著作年月順については、蝦名賢造『遠藤隆吉の伝：巣園の父、その思想と生涯』(東京：西田書店、1989年)を参照した。

<sup>47</sup> 現在の巣鴨中学校のホームページの学校の「沿革」による。<https://www.sugamo.ed.jp/index>

どが『支那哲学史』などに収録されている。彼の論説は中国の易説だけでなく、日本の易学者例えば真勢中州・谷川順祐らの説にも触れており、内容としては当時の日本においてこれ以上詳細なものはなかったといえる。

隆吉によると、当時世の易を論じる者には二派があった。一つは「古来の漢学者の流儀にして易を以て宇宙造化の理を尽くしたる最も不可思議なる哲学なりとなす」という漢学者の易であり、即ち易を無限絶対の真理を含むものと見なす態度である。このような者は過信または迷信の弊に陥ることが多い。もう一つは「西洋学者の流儀にして易を以て荒誕不經毫も価値なき思想なりとなす」という欧米風の学問を尊重する者から見た易であり、即ち易を世を欺く悪業と見なす態度である。このような者には「食はず嫌ひの類に外ならざる」<sup>48</sup> 疑いがある。この二種の態度をとともに排斥する隆吉は、「文明開化世界交通の今日に在りて」、易を「最も公平に批評し解釈せざる可からず」と述べ、易を見るための三つの方法をまとめている。即ち一は占筮、二は修養、三は哲学である。

易の占筮論を主張する隆吉は、まず十翼が孔子の遺書ではないことを信じていたが、これは概ね当時の学界における内藤湖南・本田成之らの疑經風の態度に相通じている。また、易の道德論も講じたが、易の応用法に関して、十八變の筮法から略筮法や梅花易の占法・擲錢法、さらに筮法の儀式に至るまで、詳細な解説を易学研究所で講義しながら、『易の原理と筮法』などの書に整理した。

易の修養論について、道德説は古代中国の風俗習慣を伝えるものであるとする。その中の倫理的訓戒では、亢るを戒めること、謙虚であること及び己を損して人を益すること、また中正を尚ぶことなどが説かれているとし、一種の倫理哲学として「宇宙を善的に仁的に観察せしことは疑ふ可らざるなり」<sup>49</sup>と述べ、天人合一の妙致に達することができることを肯定している。

易の哲学を、一陰一陽の行われる「不易の不易の所以」とし、一切の事象は、「一陰一陽之謂道」という原則に支配される宇宙の法則に帰結する。そして、この法則を更に進め、太極・兩儀・四象・八卦という時間的な宇宙万物の生成や、君臣・男女・人類・禽獸といった空間的な具体的物象について論を展開している。この根本思想に基づき、万物への数的観察、倫理及び占筮の觀念などを演繹している。

いずれも易の精神をしっかりと解説しながら、空虚な思考や字句の饒舌を避け、論理的整合性が高く体系性に富んだものである。隆吉の易に関わる思想は、主として講義類のものであるが、杭辛齋の研幾学社での活動と概ね同様の体裁を用いおり、内容は豊富であるが、特定の命題に固執するものではない。

## (二) 遠藤隆吉と「漢学の革命」

社会学者及び教育者でもある遠藤隆吉は、易の学問を社会問題に応用することを『易学大系』の凡例において宣言している。元来抽象的な理論研究に満足していなかった隆吉は、「占筮の道は八卦の運用にあり、八卦の運用は、実に

<sup>48</sup> 遠藤隆吉『易学大系』「易学総論」（明誠館、1921年、1～2頁）この段落の引用文はいずれもここからの引用。

<sup>49</sup> 遠藤隆吉『易学大全』「易学総論」（明誠館、1921年、171頁）

普遍的に宇宙の法則人事の信仰を含蓄するもの」<sup>50</sup>であると述べ、実践家としての性格を易の学問において見せているのである。その姿勢は彼の中国思想研究に一貫し、思想とは社会の主要な現象から生じるものであると主張する。『支那哲学史』の冒頭にも、「支那哲学思想は先づ端を北方の社会的实际的思潮に発せり」<sup>51</sup>という語があり、『支那思想発達史』でも、「余が具体的社会史論に本きて作」<sup>52</sup>ったものであると主張する。

このような意味で、彼の易に対する探索は、純粋な古典趣味を満足させるものではないといえる。隆吉の漢学と古代ギリシア・ローマの古典への根本的思考は、1938年、齢65歳の頃に公刊された『巢園自伝』において、次のように述べられている。

今最も苦心しているのは古典学だ。…余のごとく漫然古典をやっている何の統一する所あるか。統一する所がなければ何の役にも立たぬ。徒らに趣味を満足しつつあったというだけで、あたかも漢学先生が詩を作り文を作り、または書を読んで断片的に娯楽的生活を続けているようなものだ。漢学先生を笑いながら西洋の漢学先生になっては面白くない。それよりは一国一部をやるにしかずであると思うた。煩悶これを久うしたが、近来になってようやく思い当たる所があった。すなわち古典学 (classicology) というものに到達し得たのである<sup>53</sup>。

古典の学問を単なる娯楽的な自己陶醉としては面白くない。隆吉の易学、経学ないし広義の漢学は、いずれも社会的現実への認識に基づいて成立するものである。そのような意味で、隆吉は、「文明開化、世界交通」の語で形容する彼の時代において、「維新以来泯びんとして風前の灯の如く」<sup>54</sup>なっていた漢学に対し、再びその生命力を取り戻すために、いわゆる漢学の革命を提起した。

隆吉の漢学観やその立場は、「自分は漢学を棄てるに忍びないのである」<sup>55</sup>という一言によってわかる。だが、隆吉は「田舎の漢学先生」と「東京の学者」を区別して語っている。一般に六ヶ敷き文字の解釈を主とし、文字の解釈ができれば学力があるのだと思うようであるのは「田舎の漢学先生」である。漢唐の訓詁のみに関心を示すのは田舎の学問である。時として「奇態な字だけ拾って覚えていてもまた俐巧になれる訳である」ことに反対する隆吉は、杭辛齋の「非経学」論と同様に、そのような漢学を「誠に狭いこと、思ふ」<sup>56</sup>と批判している。

そうした旧態然とした漢学とは異なり、東京の学者は漢学に新解釈を与えるべきだと主張する。漢学の書物は「汗牛充棟畜ならずで、沢山あるけれども、其等の書物に新しい解釈を与えることが必要」であり、「今日の時代に当てはめて見たなら如何なるかというような解釈をしてみるものが肝要である」<sup>57</sup>と

<sup>50</sup> 遠藤隆吉『支那哲学史』（金港堂、1900年、20頁）

<sup>51</sup> 遠藤隆吉『支那哲学史』叙論「支那哲学の大勢」（金港堂、1900年、1頁）

<sup>52</sup> 遠藤隆吉『支那思想発達史』凡例（富山房、1904年）

<sup>53</sup> 蝦名賢造『遠藤隆吉の伝：巢園の父、その思想と生涯』「隆吉の人間像」（233頁）から引用。

<sup>54</sup> 遠藤隆吉『漢学の革命』序（東京：育英舎、1911年）

<sup>55</sup> 遠藤隆吉『漢学の革命』「漢学に新解釈を与ふべきこと」（東京：育英舎、1911年、23頁）

<sup>56</sup> 遠藤隆吉『漢学の革命』「漢学は六ヶ敷き字句の解釈を為す学なるが如きこと」（東京：育英舎、1911年、5頁）

<sup>57</sup> 遠藤隆吉『漢学の革命』「漢学に新解釈を与ふべきこと」（東京：育英舎、1911年、20頁）

述べる。例えば程明道の仁説は、今日に当てはまるように解釈すると、大いに採るべきところがあるが、その理由は生々発展<sup>58</sup>を貴ぶという見解が、「如何なる人間の人情としても是れあるべき」ことだからである。

このように、昔の人の説でも、新しい解釈を与えて少しその形を変じれば効力がある。しかし、その応用法に関しては、漢学の文字は面白くないものであり、一般の人が入りにくいものであるから、「成べく書物の講義は止めにして、ただ思想だけを述べるようにした方が宜いと思ふ」<sup>59</sup>とする。漢学を説く際に、文字が障害となっているとする論は、杭辛斎の見解にも見られた。

このような漢学論に基づく漢学の講義は、単に書物の字句の講義に止まらず、むしろ「漢学を書物から引離して一般の人の精神中に入れやうとする」<sup>60</sup>ことを、隆吉は構想していた。このような意味で、「漢学の革命と謂はなければならぬ」のである。即ち、隆吉の主張する漢学の革命とは、従来の字句の解釈・考証・講義を中心とする漢学研究法を放棄し、漢学の精神を、一般の人々の脳内において生命力を保持することを追求するものである。

隆吉は結局、杭辛斎の「非経学」のように、「漢学者によって維持されて居った」という「従来の漢学」<sup>61</sup>を排斥する道に歩いた。漢学の唯一の活路を、「一般人民の脳髓により外に」<sup>62</sup>ないと主張する隆吉は、教育の社会活動や講学に力を傾け、精神修養としての漢学は学者に限らず、一般の人々にも要求し、それこそが漢学の今日に対して利益のあるところであるといっている。漢学教育の革新を求める隆吉はまた、「漢学の会堂を建つること」などの論において、キリスト教の会堂のように建物の様子を想像しながら「日本風にあらず、又支那風にあらず、さうかと云ふて西洋風という訳でもない」<sup>63</sup>ような漢学会堂を設けることを唱えている。彼自身が当時の満州の地における講学活動においてできえ大いに活躍したことが、その漢学論に繋がっているのである。

以上は、維新以降の漢学者・教育者・社会学者である遠藤隆吉の構想した漢学の革命論の概要である。

## 小結

総じて言えば、漢学古典が「風前の灯火」の如くなっていた境遇から、その生命力を再び取り戻すために、「近世的に解釈することに由りて」革命を喚起した遠藤隆吉の言説と行動は、ほぼ同時期の中国における杭辛斎と大いに相通じている。二人はともに政治行動や講学などを行い、伝統的な経学者あるいは

---

<sup>58</sup> 生々主義の哲学を提唱する隆吉は、やはり「生々」の語を易の典籍から抽出した。『生々主義』という著作は『易学大系』に入れられ、付録として重刊された。易の「生々する之を易と謂ふ」という語は、隆吉の生々という観点から宇宙を観察する世界観の依拠するところとなっている。宇宙を寂滅的に見ることに對し、陰陽の動と互いに原因となり結果となることで万事万物が生々するとする説である。隆吉は、宋の程明道の「生々觀」に對して詳細な説明をつけており、大いに啓発を受けたことがわかる。

<sup>59</sup> 遠藤隆吉『漢学の革命』「漢学会堂解説の暁」（東京：育英舎、1911年、28頁）

<sup>60</sup> 遠藤隆吉『漢学の革命』（東京：育英舎、1911年、30頁）

<sup>61</sup> 遠藤隆吉『漢学の革命』「漢学は人間の思想界に於いて其の生命を保たざるべからざること」（東京：育英舎、1911年、33頁）

<sup>62</sup> 遠藤隆吉『漢学の革命』「漢学は人間の思想界に於いて其の生命を保たざるべからざること」（東京：育英舎、1911年、34頁）

<sup>63</sup> 遠藤隆吉『漢学の革命』「漢学生存の唯一の活路」（東京：育英舎、1911年、25頁）

漢学者とは異なって社会活動に平生の精力を傾けていたが、同時に経学あるいは漢学の運命を思考しながら、易学の分野に進んだのである。

杭辛齋の経学方法論への反省は、型にはまった「詁経」の方法を排斥し、経学の狭き門に束縛されてはいけなと主張する。遠藤隆吉の文字の解釈を排斥する論では、これと類似した主旨が述べられている。この二人の生きていた時代において、経学あるいは漢学の二字は、一面では陳腐固陋のようであり、一面では剛健不拔のようであり、両極端な連聯想を同時に引き起こす。こうした局面において、経学あるいは漢学の価値を認める二人は、近代における経学の立脚地を模索する際に、ともに經典に対する字句の考証のみを学問の象徴とすることに反対し、並びに当時の人々が理解しやすいように、論述法の平易性と応時性を提唱している。これが彼らが自国の地で各々提出していた学を更新する方法論である。

ここで附言しておく、隆吉には『孝経及東西洋の孝道』という著作があり、その中で中国と日本における書物としての『孝経』や、『孝経』経文の解釈を分析したほか、古代ギリシア・インドにおける孝、及びキリスト教の影響を受けた西洋近世の孝の思想について詳細に述べている。それは、杭辛齋が「世界経学」に投げかける視線に類似した問題関心を示す一の根拠となるであろう。杭辛齋と遠藤隆吉の提唱する経学方法論においては、時間や空間を制限することなく、世界中に目を向けるその眼光が共通しているのであり、それこそが近代における経学の立脚地であった。

贅言となるかもしれないが、杭辛齋の易における新学、特に科学の導入は、当時の日本でも同様な動きがあった。ここでは一二の例を挙げるに止める。上野清(1854～1923)は数学を専攻する人物であり、老いてから易学に興味を覚え、『易学の研究』の一書を撰し、大正十二年に上梓されたが、これも同様に易の知識について数理的合理性を発掘したものである。その中で、幅広く河図洛書の数・律曆・洪範九疇および重卦説へ数理的な分析を加え、伝統易学に関する事項は概ね含まれている。易の数理的説明は八卦方程式・方陣・拋物線など初等代数学のレベルに止まる素朴な解説であるが、ただし「原待合三体」の原則を提出した。すなわち宇宙間の事物を太極となし、これより両儀を生じ、両儀は対待して正反対の性質となり、また化合して一つに合体するべきものであるという見解であり、無極太極論の現代バージョンとして非常に興味を引くものである。

易を自然科学的・数理的に把握する理解は、現代日本でも容易に見つけることができる。藪内春彦<sup>64</sup>は学界の外で薬剤師や化学工場で働く人物であり、有名ではないが易に熱心に取り組み筮の数理的解説に力を傾けた。易卦そのものは数の神秘性から一歩進んで象に昇華し、前漢に発達した数・象論は天文学上の曆数・曆象と密接な関係を有し、今日もなお学問的生命を維持している、という。さらに、「易筮理論」を提出し、未来の予知は「確率論でしかとげられない」と述べる。これは現代数学と現代心理学を応用し、朱子発案の本筮法を確率的方向に思索して組み立て直したものである<sup>65</sup>。

時代が遠く隔たっても、数理的易解釈は筮法と緊密につながっている。遠藤

<sup>64</sup> 明治三十八年生まれ、歌人・詩人であり、易号は伯胤。病院で薬剤師として勤めた後、薬局を営み、1945年に科学工場につとめた。遠藤隆吉の『易の原理と占筮』を読んで開眼したという。

<sup>65</sup> 藪内春彦『新易経の研究』「易学太衍論」(生生館出版部、1971年、3～6頁)

隆吉、本田成之、藪内春彦らによって易の入門書として使用されていたのは、日本民間の俗易家、即ち専ら易の学問あるいは易占に従事する人々によって残される易書である。真勢中洲草創・松井羅州修飾の『周易积故』、真勢中洲の『易占揆方』・『象変辞占』、榊原篁洲講述『易学啓蒙諺解大成』、谷川順の『易学階梯附言』、谷川祐信の『周易本筮指南』は、いずれもその類である。彼らの易読解体系や筮法解説は、近代にいたっても大量に印刷され、遠藤隆吉、本田成之、藪内春彦らによって易の入門書として使用されていたのである。

### 第三章 易象説の進展：尚秉和の学説とその周辺

#### はじめに

清朝の易解釈には、一般に濃淡の差はあれども、程朱の学を尊信するか、それとも漢儒の説を復元させて擁護するか、といういずれかの傾向を偏重するタイプがあり、また漢宋を調和するという折衷説を主張するタイプがあり、こうした解釈の類型が清末まで続いてきたと言える。しかし、例外もある。尚秉和（1870～1950）は、漢学か宋学かという清朝経学研究の固有図式から脱離し、卦と爻の構造、象と数の想像、占筮と予知の趣味という陰陽両爻の符号世界にある純粹の知としての易経学を追い求める者であった。

杭辛齋とはほぼ同時代に生きた尚秉和は該博な学者で、歴史・礼学・民俗などの諸分野に造詣が深く、易の面では、杭と同様に易学の理論的研究に従事し、同時に専門の易占家でもあった。旧式知識人としての彼の易説の「新しさ」は、杭が科学を援用したのとは異なり、伝統の象の義例を革新したところにあった。

尚秉和の生涯については、彼自身が1939年に撰した「滋溪老人自述」において、詳しく述べられている。名は秉和、字は節之、河南省行塘県の人である。祖先は代々耕読をもって家を伝えてきた。父は科挙を志したが成功できず、貢生として生涯を終えた。尚秉和は十八歳の頃から、邑の龍泉書院で学んだ後、二十三歳のとき、当時の名家であった呉汝綸（1840～1903）が主講する保定の蓮池書院で古文・諸子・前四史・五代史などについて学んだ。光緒二十九年（1903）年、彼が三十三歳の頃に進士に合格し、その後、工部・進士館・巡警道・民政部などの職を歴任し、官界での浮き沈みを経験していた。弟子である黄寿祺の学生の張善文によると、民国に入った後、尚秉和は民国政府の内務省で「吏隠」していたということである<sup>1</sup>。同時に、尚秉和は京師大学堂の国文教習を兼任したり、奉天の萃升書院と北平の中国大学で講学したりしたそうである。革命後の日々の中で、国体の変更を目のあたりにし、さらに官界の繁文縟礼が煩わしくなり、『古文講授談』などの編集作業に熱中するようになり、退いて文を作ることに力を尽くしたその著作には『辛壬春秋』四十八巻や『歴代社会風俗事物考』四十四巻（日本語訳<sup>2</sup>あり）といった歴史・風俗・制度の変遷を記すものもある。

杭辛齋と同様に、尚秉和は老いてから易を学び始めたという。まず筮法のことを学び、古代の筮法が失われたために『周易古筮考』十巻を編集した。続いて象が易の根本だと認識し、『左伝』『国語』の易占を最も古いものと見なしたため、『左伝伝国語易象釈』一巻を撰した。その間、尚秉和は漢代の易説に

<sup>1</sup> 張善文「尚氏易学存稿校理縁起」（『尚氏易学存稿校理』第一巻、中国大百科全書出版社、2005年）

<sup>2</sup> 『歴代社会風俗事物考』は日本で『支那歴代風俗事物考』（京都大雅堂、1943年）という名称で訳出された。訳者は秋田成明である。後に『中国社会風俗史』（平凡社、1969年）という名称で再編集され、中国の社会風俗を紹介する書物として日本で広く読まれていたことがわかる。この書は、一般民衆を主体にし、冠髪・衣服・飲食・住居・車馬・任官制度・訴訟刑罰・旅行・芸妓など一事一物の沿革を考察し、「零細な社会状況や風俗の変遷を描写したもの」である。尚秉和はその書において博引傍証し、漢代以前の社会や民俗の全般を細かいところまで探っている。易象説と自然・社会・人事への想像がおそらくは結びついていたのだらうと思わせる作品である。

においては、春秋時代と同様に象が重んじられたが、多くの象が既に知られなくなっていたために誤りが生じたことを発見し、疑いを持つようになった。後に易象に深く関わる『焦氏易林』を読んで好むようになり、大いに啓発されてたちまちに悟ったという<sup>3</sup>。

尚秉和の易象説は、主に『焦氏易林』の注解に基づいて、長く散逸されていた易象を発掘する方法であり、経書解釈法即ち解易体例を革新する意図を有するものである。次に、清末民国期においては、易解釈という枠内において純粋な易体例への解読が依然として生命力を保っていたのか、という問題を焦点にあて、易研究者としての尚秉和の学説を紹介したい。

## 第一節 辞根于象：易象への認識

### (一) 新しい体例としての易象説

二千年あまりにわたって易研究の進展は、易解釈の体例、即ち「解易体例」の革新によるものであった。「解易体例」という言葉は伝統易研究では頻繁に用いられたが、近代に入ってから、研究方法の転換とともに、それが次第に見えなくなっていった。簡単に言えば、「解易体例」、あるいは「易例」とは、易を説く際に用いられるものであり、しかも解釈者それぞれに特有の解経法のことである。易解釈史の中では、漢代の京房（字君明、前 77～前 37）の「卦気説」や、魏晋時代の王弼（字輔嗣、226～248）の「一爻為主説」が代表的な例である。これは京房と王弼によって、多卦に対する解釈に使用されたのみならず、後世の研究者たちにも多大な影響を与えたといえよう。

とはいえ、解易体例の革新は決して簡単なことではない。『易経』への研究といえば、その大半は易の卦・爻・卦爻辞への解釈である。一つの解釈法を用い、六十四卦・三百八十六爻、及び卦爻辞について完全に意味を通じさせることは、元来の易への認識を打破し、自らの体系を築き上げることを要請される。しかも、部分的に解釈することはできるが、あらゆる卦・爻・辞を貫通して説くことは、相当に難しいのである。清末に至って、易が二千年以上にわたって読み続けられた結果、経と伝のテキストは隅々まで繰り返し研究された。その結果、いわゆる研究方法の革新と言え、ほとんど視座の再選択、あるいは別の分野への導入というものが多い。章太炎は六十四卦の卦序を人類が原始的な草昧時代から、礼聘・売買・農業生産・甲兵・建国などの段階を経て発展する<sup>4</sup>という社会進化論と類比し、また乾を阿頼耶識、坤を末那識に比定するという仏教式の解説<sup>5</sup>を行ったが、これらはみなその例である。一方、杭辛齋が「経学」の語を非難したことの一因は、従来伝えられてきた経学図式の中でコツコツと行われる訓詁や考証といった解釈法の膠着化である。それ故、尚秉和が卦・

<sup>3</sup> 尚秉和の生涯紹介は、すべて「滋溪老人自伝」による。（『尚氏易学存稿校理』第一卷 1～11 頁、中国大百科全书出版社、2005 年）

<sup>4</sup> 章太炎「六十四序雖難知、要之記人事遷化、不越其繩、前事不忘、故損益可知也夫。夫識記歷序之儔……」（『章太炎全集』三「檢論」卷二「易論」、上海人民出版社、2014 年、380 頁）

<sup>5</sup> 章太炎「乾知大始、坤作成物。乾即阿頼耶。先有生相、即起能見、而境界妄見矣、故曰大始。坤即末那、執此生為實、執此境界為實、皆順乾也、故曰成物。」（『薊漢微言』17～18 頁、浙江圖書館 1917 年校刊本）

爻・辞を自らの易象体系に統合するという作業は、得難い体例の革新であったとすることができる。

一体、象というものは何であろうかという問題について、繫辞伝には「易者、象也。八卦成列、象在其中矣。……聖人有以見天下之賾、而擬諸其形容、象其物宜、故謂之象」という文言がある。胡適は『中国哲学史』の中の易経を論じた一章において、象の理法を「易経中最も重要な論理」とし、「易経中にある象の語は二つの意味で用いられている」とまとめた。「第一は自然界に現れた現象を指す、第二はある象徴によって示され、またはある行為や器物によって表示される観念を云う」<sup>6</sup>、と。鈴木由次郎の『漢易研究』にはこれに対して以下のような解説がある。「象は☰☷☱☲☳☴☵☶の如き卦画を種々の物象に見立てることの約束である。象の字はもと動物としての象の象形文字であるが、それより象の字に想像の意味が生じた。…易の象は文字や言語以上に心意を伝達表現する能力があると見たのである。八卦は陰爻・陽爻の三本ずつの組み合わせにすぎないが、これをいろいろの物象として観ることに約束することによって、卦画に深遠な解釈を与えることができるのである。」<sup>7</sup>という。このように、象への認識は学ぶ者それぞれによって多少異なるが、大体象は自然界の現実物、及び文字や言語を乗り越えて深遠な象徴する意義を有すると認めている。

尚秉和は象について「象也者、像此者也。按像此者、不惟万物像之、即万事亦無不像之。」と述べている<sup>8</sup>。即ち物と事の両方面を易の符号で抽象化するものとして認識しているわけである。従来、正統的な十翼では、『説卦伝』が既に八卦のそれぞれの象を説明している。しかし、尚秉和によると、『説卦伝』の易象は古の伝説にある象にすぎず、『周易』の経文はそれとは異なるはずである。例えば、大過卦☱☲では兌卦を老婦の象、巽を妻の象、隨卦☱☲では震を小子の象、艮を丈人の象と見なすことが、『説卦伝』には解説されていないのである<sup>9</sup>。そもそも『周易』には用正・用互・用覆などの方法があるが、王弼が易象を一掃して以来、学ぶ者たちが簡易な解説のみを喜びとし、易象を熟知する人はほとんどいなくなったとする<sup>10</sup>。

尚秉和の易象体系には、まず象と辞の関係を、「辞は皆象を觀て繫がれるもの」という象の優先説に帰結している。易で占う際に、辞の吉は象が吉にするからであり、辞の凶は象が凶にするからであると主張し、漢以降の王弼や李鼎祚はみな象から離れて易を説いているが、それは後に宋人の易解釈が空説に流れてしまう結果を招いたと主張し、尚秉和は自らの易説において象を重要視している<sup>11</sup>。

<sup>6</sup> 訳出にあたっては、1927年の井出季和太による日本語を参考にした。（『胡適の支那哲学論』（井出季和太 訳、大阪屋号書店、昭和二年、51～52頁））

<sup>7</sup> 鈴木由次郎『漢易研究』（明德出版社、1963年、134～135頁）

<sup>8</sup> （「左伝伝国語易象釈」（『尚氏易学存稿校理』第1巻、中国大百科全書出版社、2005年、205頁））

<sup>9</sup> この内容は尚秉和が門弟の黄寿祺の質問に答えた書簡にある。書簡は『北平晨报』1937年5月3日「芸圃」に掲載されたほか、また尚秉和の門弟である張善文によって2005年に整理された『尚氏易学存稿校理』に「答黄之六論易書」という名称で収録されている。

<sup>10</sup> 尚秉和「左伝伝国語易象釈」（『尚氏易学存稿校理』第1巻、中国大百科全書出版社、2005年、206頁）

<sup>11</sup> 尚秉和『周易尚氏学説例』「韓宣子適魯、見易象与魯春秋。夫不曰見周易、而曰見易象、誠以易辞皆觀象而繫。……読易者、須先知卦爻辞之從何象而生、然後象与辞方相屬。辞而吉、象吉之也。辞而凶、象凶之也。」という解説がある。（『尚氏易学存稿校理』第3巻、中国大百科全書出版社、2005年、5頁）

## (二) 左国逸象

『左伝』・『国語』という二つの経典は、春秋時代の人々が易を扱った方法を記載している現存する最も古い伝世文献である。少なくとも十六の箇所に『周易』による占例が挿入されており、従来易の占いを論じる人々は、ほとんどがこれを取り上げてきた。尚秉和は特に『左伝』・『国語』を尊信し、取象の技法が全て『左伝』に既出しているという論を持っている。例えば、莊公二十二年、陳の公子・敬仲の運勢の占いについて、以下のように述べている。

わたしがおもうに、互卦を用いた最も古い例は左伝にほかならない。陳厲公が敬仲のために筮をおこない「觀之否」を得たというのがそれだ。<sup>12</sup>

また、僖公十五年の伯姫の婚媾吉凶の占いに「婦妹之睽」が得られたという筮例を挙げて、最も古く旁通の技法を用いたものとされる<sup>13</sup>。ほかに、昭公五年に穆子の身命に関する占いで「明夷之謙」が得られた筮例に、覆卦の技法を用いたとも尚秉和は述べている<sup>14</sup>。

この二書に基づく易象に関する早期研究として、『左伝伝国語易象釈』一卷は完成した。漢の前にあった『左伝』『国語』『逸周書』といった文献にある易に関わる断片的記録から、散逸した易象を尚秉和が発掘した結果をまとめると、次のようになる。

乾：為王、為大、為君、為遠、為大明、為天、為玉、為昌、為父、為首。

坤：為國、為身、為土、為品物、為眾、為百、為帛、為母、為安、為殺、為喪、虛故餒、殺故死。

震：為周、為姫、為足、為兄、為長子、為公、為諸侯、為復、為子、為千、為車、為奔馳、為君、為木、為歲、為筐、為筆、為葦、為士、為言、為車為輶、為旗、為征代、為行師、為主、為宗、為陵、為丘、為木、為南、為射、為子、為行、為歸、為主器長子、為人、為反、為旦、為后、為車為武。

巽：為利、為賓客、為風、為木、為齊、為姜、為隕落、為母。

坎：為血、為夫。

離：為鄰、為目、為牛。

艮：為觀、為光、為子孫、為山岳、為庭、為手、為堅、為孫、為狐、為笱系、為果蓏、為名、為牛、為黔。

兌：為秋、為羊、為斧、為女、為西、為秦、為羸、為口。

など。

以上は『左伝』・『国語』に尋繹できる逸象の一部である。これら取象の技法については次の項目で紹介する。もちろん、尚秉和にとって、『焦氏易林』（以

<sup>12</sup> 「説者謂、言互卦最古者、莫過於左伝。陳厲公筮敬仲、遇觀之否。」（『尚氏易学存稿校理第1巻』、中国大百科全書出版社、2005年、22頁）

<sup>13</sup> 「左伝史蘇曰、震之離、亦離之震。此易説之最古者也、即旁通也。」（『尚氏易学存稿校理第1巻』、中国大百科全書出版社、2005年、24頁）

<sup>14</sup> 「左氏昭五年、明夷之謙云、於人為言。謙下艮、艮為覆震、為人、為言。又曰、改言為讒。震覆即言敗。」（『尚氏易学存稿校理第1巻』、中国大百科全書出版社、2005年、25頁）

下、『易林』と略称する<sup>15)</sup> こそが、易象に最も詳しい書物である。『易林』を久しく疎かにしてきた思想史における易象解釈は不十分であり、前漢に盛んになった象を以て易を解釈するという方法は、後漢に至ってすでに散佚し、十分の七が知られなくなったと彼はいう<sup>16)</sup>。故に、後漢の人々の易解釈には誤りが多く、魏晋の人々もまた後漢の解釈に基づいて却って『易林』を誤りとしてしまったと批判する。また、清朝の多くの研究者は先天卦象が宋代の陳搏や邵雍によって創造されたものであり、宋代以前にはなかった道家式概念であるとみなしていたのに対して、尚秉和は先天卦象を肯定し、漢代の『易林』に既に用いられていたといい、胡渭『易図明弁』・毛奇齡『河図洛書原舛編』などの先天卦象を排斥するものは、「肆口謾罵」にすぎず、後の恵士奇・恵棟・焦循・張惠言・姚配中らの「漢易に戻る」という提唱はただ荀爽・虞翻に戻ったにすぎないといいながら、尚秉和は自らの『易林』解釈を誇るが<sup>17)</sup>、これもまた、ある程度の独自の易象批判という視点からの清朝易研究批判として見做すことができる。

## 第二節 『焦氏易林』に基づく易象説

### (一) 『焦氏易林』について

尚秉和の易といえば、『易林』から獲得された易象への認識が最も大きな特徴である。易象に関して、易研究における主流はおおむね十翼の一つである『説卦伝』に記載されている解説を踏襲し、またはそれらを多少敷衍していくが、尚秉和によると、伝世の易象はただの一部のみであり、元来の象の多くは漢魏に至って失われており、漢代の書である『易林』こそが、忘れられていた易象を大量に使用している。それゆえ、彼は『易林』という書物に詳細に注解を施し、『焦氏易詁』(1934年刊)及び『焦氏易林注』(1940年刊)を著し、歴代の『易林』注釈史の第一人者と称される。主に易象の解釈を用いて『易林』の繇辞の意を分析し、また『易林』各版本の得失や文字・音韻の考証に留意するものである。

『焦氏易林』という書物の成書については、従来学界でさまざまな議論があり、成立年代が定められないということのほか、作者についても焦延寿・焦贛・崔篆などの諸説があるといった問題がある。鈴木由次郎氏はその著作『漢易研究』において、旧来漢の焦贛字は延寿の作とされている、という通説があるが、明の鄭曉以来既に疑いを持たれていると、四庫全書総目提要の所説や胡適の考証に触れながら詳細に論じている<sup>18)</sup>。『易林』が果たして焦延寿の作であ

<sup>15)</sup> 『漢書』芸文志や『隋書』経籍志などの記載によると、漢魏時代には各家が自らの学説を「易林」と呼ぶ。例えば費氏易林、崔氏易林、管輅易林、何々集林何々占林などの呼称があったのである。しかしこれらは既に散佚したようで、現存するものは『焦氏易林』だけである。

<sup>16)</sup> 尚秉和『焦氏易林注』例言(中国書店、1990年、1940年跋刊本の影印)。尚秉和『焦氏易詁』叙意(中華書局、1991年)。

<sup>17)</sup> 尚秉和『焦氏易詁』叙意(中華書局、1991年)による。

<sup>18)</sup> 鈴木由次郎『漢易研究』「焦氏易林の成立」(明德出版社、1963年、439～454頁)を参照されたい。ここでは贅言を控えるが、鈴木由次郎の考察によると、「顧炎武は東漢以降の人の偽託といい、牟庭・翟云升は王莽のときの人崔篆の作といい、何焯、左暄は後漢の方士許峻の作といっている。しかしこれ

るとすれば、現在我々が読むことができる前漢の易書として完全に存する唯一のものである。その書の形式としては、概ね四字ずつの韻文から四つの文を作り、六十四卦の自乗、即ち四千九十六首（即ち六十四卦の各卦は、本卦の外に六十三卦をかけて得る）の繇辞からなっている。内容は極めて難解で、典故が多く、文辞が古奥であったり表現が抽象的であったりするため、従来明の錢惺のような文芸評論家によって文学的価値を賞賛されている<sup>19</sup>。

清末より前の時代においては、学者の何焯、牟庭、黄汝成らが概ね前代の学問を踏襲して『易林』の作者に関して説を展開していたが<sup>20</sup>、尚秉和の同時代においても、『易林』に関する研究はある程度一時的に盛行していたらしく、尚秉和のほかにも、『易林瓊枝』一卷を編纂して文学上において『易林』の詩学的意義を発掘した聞一多<sup>21</sup>、及び「易林断帰崔篆判決書」<sup>22</sup>という論文を著した胡適がいた。聞一多は主に『易林』を文学書とし、胡適は『易林』の作者の問題に論及することを通じて、自らの史料研究法を例示しようとしている。後に錢鍾書は『管錐篇』において『易林』に関して三十一條の説明をおこなったが、これは概ね個別的な考証である<sup>23</sup>。そのほか、顧頡剛や容肇祖は『古史弁』第三冊において、『易林』の繇辞を検証したうえで、漢代に至って上古史の故事観念が既に変遷したという『古史弁』の原則を示したものもある<sup>24</sup>。やはり聞・胡・顧・容の研究法とは異なり、尚秉和は専ら経書解釈を目指して『易林』への注解を施したのである。

彼の自述によると、青年時代に呉汝綸が主導した蓮池書院で『易林』を愛読し、蒙（卦）之節（卦）における「三夫共妻、莫適為雌。子無名氏、翁不可知」という繇辞を読んで「詞は果たして象から生じる」と悟るようになり、それゆえ『易林』の注解に力を尽くしてきた、という『易林』読解の経緯を「滋溪老人自伝」において詳細に紹介している。尚秉和の『易林』注解の重要性について、弟子である黄寿祺は、尚秉和の『焦氏易詁』への「叙」において、尚秉和との対話を記録している。

私は先生に従って久しく学んできた。先生は嘗て私にこう言った。「お前

---

に対し、丁晏、劉毓崧、尚秉和、は旧説のごとく焦延寿の作とみていて決定的な断定はまだ下されていないようである」が、鈴木由次郎は最後に「われわれがその作者を旧説のごとく焦延寿と認定する」と断定した。尚秉和は「易林断為焦延寿所作」という小文に確かに焦延寿のものだと認定した。

<sup>19</sup> 錢惺「其語似讖似諺、似諷似隱、似寓似脫、異想幽情、深文急響。……其筆力之高、語法之妙、有數十百言所不能盡、而藏裏回翔於一字一句之中、寬然有餘者。」（胡適「易林断帰崔篆判決書：考証学方法論举例」から引用。）

<sup>20</sup> 何焯『読書記』、牟庭「校正焦氏易林序」、黄汝成『日知録集釈』などの著作は『易林』の作者問題について、詳細に考証している。

<sup>21</sup> 聞一多は『易林』の文学的意義を発掘しようとしたが、「四千年文学大勢鳥瞰」という文学史の論述において『易林』を第三大期（周定王九年～漢武帝後元二年（紀元前598～前87））の「民歌的起來」に入れていることから彼の意図が窺われる。「易林瓊枝」は『中国文学史講稿』の一部であり、手稿の下に民国28（1939）年の自署がある。（『聞一多全集』10文学史編、湖北人民出版社、1993年）

<sup>22</sup> 胡適はこの論文にまた「考証学方法論举例」という副題を設けた。即ち、この論文の意図するところは彼が提唱する「大胆仮設、小心求証」という史料の研究法を説明することにある。「易林断帰崔篆判決書：考証学方法論举例」は最後に1948年に『国立中央研究院歴史語言研究所集刊』第二十卷上に掲載され刊行されたが、民国32年や37年に三度改稿したそうである。

<sup>23</sup> 尚秉和・聞一多・胡適らの作だけでなく、李鳳公（名は鳳廷、1884～1967、広東東莞の人）もまた『画風』という新雑誌で『易林』の文辞に倣って画を描いている（「易林画譜（続）」（『画風』第二期、1929年）、「易林画譜（詩詞）」（『美術』創刊号、1935年））。これは『易林』を対象とする文学と美術学的な意義を再発見するものに属する。

<sup>24</sup> 顧頡剛「周易卦爻辞中的故事」（『古史弁』第三冊上編）など。

は私が『易林』を以て『易』を註していると思っているか」と。私は「そのように思います」と答えた。先生は「違う」といい、「『易林』の繇辞はみな『周易』に倣うものである。しかし『易』には注があるが、『易林』には注がない。それゆえ『易林』の難解さは『周易』よりも深い。その百二十あまりの伝承が絶えた象について、私は『易林』に出会って十数年は呆然として全く分からなかった。後に往々にして『周易』と『左伝』の中にも見ることがあり、そこで『周易』を以て『易林』を釈し、また『易林』を以て『周易』を証明し、さらに『周易』や『易林』を以て『左氏』と邵雍の象数を証明してきた。(種々の説が)互いに繰り返し証明し、一一合致することができた。そこで百あまりの伝承が絶えた象をはじめて確定することができるのである。その見えないところに自ら吟味したところ、私は『周易』や『左伝』をもって『易林』を註するのか、それとも『易林』をもって『周易』『左伝』を註するのか、ということがわからなくなってしまう。その苦しさは、お前たちでなければ、誰に語る事があろうか<sup>25</sup>。

即ち、注解のない『易林』は『周易』の経文より難解であるから、『易林』を十数年以上にわたって推敲しても未だその意を明らかにすることができず、後に『易林』を『周易』『左伝』と互いに援用して各箇所を一々吻合させ、各書を相通ずるものとすることによって、長く失われていた百二十あまりの象がたちまちに解明できるようになった。象と数を吟味することに醍醐味があるにもかかわらず、結局それは『周易』『左伝』をもって『易林』に注をつけることなのか、それとも『易林』をもって『周易』『左伝』を註することなのか、ということがわからなくなってしまう、と述べられている。おそらく尚秉和にとって、『周易』と『易林』とは象という共通基盤によって容易に結合し得るが、彼の『易林』に基づく易象説は、象をもって『周易』のテキスト即ち易辞を正しく解釈するものではなく、易辞解釈の意義を乗り越えて一種の易論となっている。換言すれば、一定程度のオリジナル性を備えるものとして見るべきものであろう。

## (二) 先天卦象の『易林』既出説

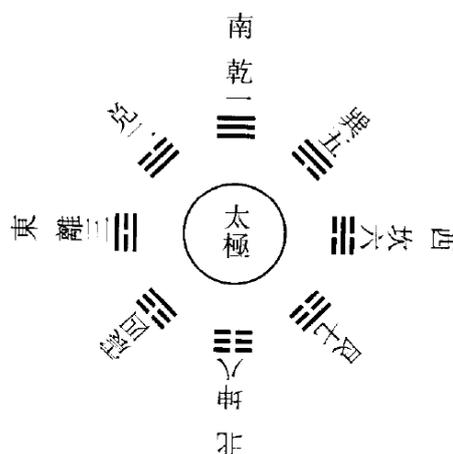
尚秉和の先天卦説への見解に触れる以上、まずその説が『易林』に既に言及された例を挙げてみたい。そこから彼の『易林』解釈のパターンを概観できる。

先天卦説は下図にある宋の朱熹『周易本義』に載せる伏羲八卦方位図、即ち先天卦図によく示されている。その説は『説卦伝』の「天地定位、山沢通气、雷風相薄、水火不相射、八卦相錯。数往者順、知来者逆」という箇所に依拠するとされているが、実際の由来には従来様々な議論があり、宋の邵雍によって

<sup>25</sup> 黄寿祺「焦氏易詁叙」(『尚氏易学存稿校理』第1巻『焦氏易詁』、中国大百科全書出版社、2005年、6頁)「寿祺従先生学有年矣。先生嘗教寿祺曰、子以為吾以『易林』注『易』乎。曰、然。先生曰、否。『易林』繇辞、皆規撫『周易』。然『易』有注、『易林』無注、故『易林』之難解甚於『周易』。即此一百二十余失伝之象、吾於『易林』遇之十余年矣、皆瞠目而不知其所謂也。後往往於『周易』及『左伝』中遇之、於是以『周易』釈『易林』、復由『易林』証『周易』、再由『周易』・『易林』証左氏及邵子所用之象数、往來疏証、一一脗合。然後此一百餘失伝之象、方能確定也。当其潛通默契、吾不知『周易』・『左氏』之注『易林』・『易林』之注『周易』及『左氏』也。此中艱審、非爾等、吾孰語之。」

伝えられたものであるというのが通説となっている。清初に入り、先天卦図を含む易九図の使用を宋代易学の特徴と見做して批判するという風潮が現れるようになった。清朝の考証学を啓いた顧炎武は『日知録』巻一の易に関する札記において、「陳希夷の図、邵康節の書は道家の易で...その易は方術の書となった」といい、「今の凶象を穿鑿して自ら能と為せるものは、聖人に畔くもの」<sup>26</sup>と断じている。王夫之や黄宗羲もまた同様の歩調を示した。戸田豊三郎が「清朝易学管見」において「清朝の易学は朱子の易図の批判に始まる」<sup>27</sup>と提示しているように、先天説の宋人偽作説、即ち宋以前には未見であるという説が主流となっていた。

先天説とは一言でまとめると、即ち乾一・兌二・離三・震四・巽五・坎六・艮七・坤八の数と、乾南・坤北・離東・坎西・震東北・巽西南・艮西北・兌東南の位という配当関係である。尚秉和はまた、邵雍『皇極経世』に用いられている乾日・兌月・離星・震辰・坤水・艮火・坎土・巽石の象を先天説に付会し、それは『易林』に既出のものであるという説、即ち従来の先天説宋以前未見論に反対するという見解を提出している。



（上図：先天卦図（伏羲八卦方位図）、〔宋〕朱熹『周易本義』<sup>28</sup>から複写）

尚秉和の解釈によると、先天卦説は次のように、数・位・象の三つの側面がともに『易林』で使用されていた。まず、数については、

需。林云：久旱三年。需下乾、乾為年、中爻離居三、故曰三年。<sup>29</sup>

という例が挙げられる。『易林』において、需卦☵に対する解釈には、「久旱三年」という繇辞がある。その原因は、まず「需」卦の下卦は乾☰であり、乾の象の一つは「年」であることと、中爻の離卦☲（即ち互体説によって第三・四・五爻の組み合わせ）は先天卦図において三の数にあたることから、「三年」という。このように、先天卦数（即ち乾一兌二離三震四巽五坎六艮七坤八の数）はすでに漢代の『易林』に応用されていたことがわかるという。離三の数はま

<sup>26</sup> 『顧炎武全集』第十八冊『日知録』巻一（上海古籍出版社、2012年）、85～86頁。

<sup>27</sup> 戸田豊三郎「清朝易学管見」（『広島大学文学部紀要』22、1963年）、127頁。

<sup>28</sup> 朱熹『周易本義』（『朱子全集』第一冊、上海古籍出版社、安徽教育出版社、2002年、20頁）

<sup>29</sup> 尚秉和「西漢易至東漢失伝之証」離三（『尚氏易学存稿校理』第1巻『焦氏易詁』、中国大百科全書出版社、2005年、9頁）。

た夬之睽における「三羊上山」という繇辭に説かれ、睽☱の下卦である兌☱の象は羊であり、上卦である離☲の数は三であるから、「三羊」となるという箇所て用いられていることが、先天卦説が宋以前に成立していた確証である、と尚秉和は弁じている<sup>30</sup>。

次に、乾南・坤北・離東・坎西・震東北・巽西南・艮西北・兌東南という先天卦位の使用については以下の例で説明できる。

屯之否云：登几上輿、駕駟南遊。否中爻艮為几、下坤為輿。上乾為馬、故曰駕駟。乾為行、為南、故曰南遊。<sup>31</sup>

即ち、屯之否にある「駕駟南遊」という繇辭について、之卦である否☷卦の上卦の乾は、南という方位を象徴するため、「南遊」と呼ぶ。そのほか、「屯之大壯云：利走西北。大壯上震為行、為東北、故曰利走東北」という箇所があり、これは大壯☳の上卦である震☳に「行」の象があり、また東北の方位を象徴するため「利走西北」と呼ぶ<sup>32</sup>。

また、乾日・兌月・離星・震辰・坤水・艮火・坎土・巽石の象について、以下の例で説明できる。

復之臨云：月出平地。坤為地。兌為月、在下。故出平地。<sup>33</sup>

即ち、『易林』において復之臨に「月出平地」という繇辭があり、これは臨卦☱の上卦が坤☷であり、地の象であり、また下卦は兌☱であり、月の象であるから組み合わせられるという解説である。そのほか、坤の水という象、坎の土という象について、後儒は疑問を持つことが多いが、それらは『易林』で使用されていた易象である。それだけでなく、『易林』の象が実際に『周易』にも暗に引かれており、困卦☱六三「困於石」という爻辭は中爻（尚秉和の語、互体卦）の巽☴が石の象であることに由来するという例でよく示すことができる、と尚秉和は先天卦象に関して新たに説いている<sup>34</sup>。

後漢以前に先天象に言及した例としては、『左伝』閔公二年に占筮の例として、

成季之將生也、〔中略〕又筮之、遇大有☱之乾☰。曰、同復於父、敬如君所。

とあり、この箇所について、杜預は、

乾、下乾上乾、大有六五變而為乾。曰「同復于父、敬如君所」、注筮者之辭也。乾為君父、離變為乾、故曰「同復于父」、見敬与君同。<sup>35</sup>

<sup>30</sup> 「東漢以前之言先天象」（『尚氏易学存稿校理』第1巻『焦氏易詁』、中国大百科全書出版社、2005年、18頁）：「学者謂宋以前無先天象者、非也。」

<sup>31</sup> 「乾南」（『尚氏易学存稿校理』第1巻『焦氏易詁』、中国大百科全書出版社、2005年、5頁）

<sup>32</sup> 「震東北」（『尚氏易学存稿校理』第1巻『焦氏易詁』、中国大百科全書出版社、2005年、7頁）

<sup>33</sup> 「兌月」（『尚氏易学存稿校理』第1巻『焦氏易詁』、中国大百科全書出版社、2005年、13頁）

<sup>34</sup> 「巽石」（『尚氏易学存稿校理』第1巻『焦氏易詁』、中国大百科全書出版社、2005年、17頁）

<sup>35</sup> 『春秋左伝注疏』卷十。

という注解を付けているが、杜預は先天卦象を知らずに、「復」「敬」の語意、および離卦が君の所の如く尊敬される理由に触れていない。その原因は、一般には乾—西北、離—南という後天八卦の方位にするのに対して、ここでは乾—南という先天八卦の方位を使用しているゆえに、離が乾に変じて南の方位に「復す」と解釈し得るからである、と尚秉和は後漢以降に先天卦象が失われ、杜預でさえ通じていなかったということを強く主張している<sup>36</sup>。

### (三) 取象の技法举例

以上に述べたように、尚秉和は『易林』に基づいて、独自の易象の体例を提出している。『易林』という書は、従来占いの辞と見なされてきたが、「その詞は四千余りの条があるため、それは必ず物があって詞を支配する」と尚秉和は認識し、つまりそれらの繇辞は必ず象に依拠して生じると主張する<sup>37</sup>。これらの取象法は、実際に易解釈史において用互・用覆・用正などの法則で既出したものであるが、法則で取られる象を体系的に『易林』の繇辞に繋げることが、尚秉和の特色なのである。以下、尚秉和がこのような認識を踏まえて作り出した易象の体例を、『焦氏易詁』に列举されている各項に沿い、概略的にまとめてみることにしたい。

## 1 中文

上の引用文で既に触れられているように、「中文」という尚秉和の易解釈の中によく見られる考え方は、易解釈史においてよく用いられてきた互体説であり、一卦六爻中において第二・三・四爻、及び第三・四・五爻を一卦として、一卦六爻中において上下両互体を求める方法である<sup>38</sup>。これについては、宋の朱震の「中文は崔憬の所謂二三四五、京房の所謂互体是なり」<sup>39</sup>という説、明の来知徳の「中文とは、二三四五所合の卦なり」<sup>40</sup>という説がある。例えば、上に引用されている需卦☵の第三・四・五爻の組み合わせの離卦☲、そのほか第二・三・四爻の組み合わせである兌卦☱が需卦の互体卦である。故に、中文説によると、需卦☵の中に乾☰・兌☱・離☲・坎☵という四つの三画卦が含まれている。この例を図示すると以下のようなになる。

<sup>36</sup> 「東漢以前之言先天象」(『尚氏易学存稿校理』第1巻『焦氏易詁』、中国大百科全書出版社、2005年、18頁)

<sup>37</sup> 原文は以下の通り。「余独以為焦氏林詞、多至四千余、其必有物焉以主其詞。不然、以一卦為六十四詞、雖善者不能也。乃日夜覃精而求其故、求之既久、然後知其本於易象。」(『焦氏易詁』叙意(『尚氏易学存稿校理』第1巻、中国大百科全書出版社、2005年、2頁))

<sup>38</sup> 「中文者、三至五互一卦、二至四互一卦、即上下互也。」(『尚氏易学存稿校理』第1巻、中国大百科全書出版社、2005年、22頁)

<sup>39</sup> 朱震『漢上易伝』巻八。

<sup>40</sup> 来知徳『周易集注』易經字義「中文」の項。来知徳が錯・総・変・互という四つの技法で易を解することは従来周知のようであるが、明清時代に多大の影響を及ぼし、特に象数の側面を重んじる易解釈者によってほぼ定式のように援用されている。尚秉和もその例にもれず、それらの技法を自らの易理解に利用している。

需



また本卦の需☵のほかに、伏象・覆象・遇卦象の三つがあり、中文説によるとそれぞれ四つの単卦が含まれる。即ち、4x4、凡そ16の三画卦を利用できる。その上、三画卦がそれぞれ複数の象を象徴するため、一つずつ少なくとも十数個の象の可能性がある。それ故、一卦において百個以上の象を利用することができるようになる。尚秉和はこの用互の法を『易林』解釈に応用し、取象法において十分に活用した。

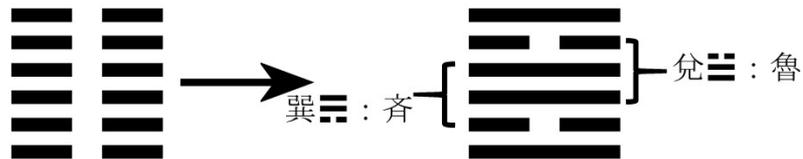
次に例を挙げて説明する。

『易林』：坤之離云。齊魯争言、戰於龍門。

尚注：則以離中文上兌、兌魯。下巽、巽齊。正覆兩兌口相背、故曰争言。伏伏良、故曰門。 巽伏震、故曰龍門。<sup>41</sup>

この引用文を図示すると次ようになる。

坤之離：齊魯争言



即ち『易林』において坤☷之離☲に「齊魯争言」という繇辞があり、遇卦の離の三・四・五爻の組み合わせである兌卦☱の象は「魯」であり、二・三・四爻の巽☴の象は「齊」であり、また兌と巽の形はちょうど背中合わせになって争っている様子なので、このように「齊魯争言」の繇辞を解釈し得るとする。この解釈のパターンは、尚秉和がよく愛用しているものである。この解釈には、また遇卦象・覆象・伏象などをも利用しているが、これについて次に紹介する。

## 2 伏象・対象

尚秉和の易においては、伏象と対象は一つのものである。伏象とは、三画卦の陰爻と陽爻の性質とは反対する卦の象を指す。卦と爻の常に変化しようとする性質、即ち陰陽の相感と転化という性質があるため、常に隠と顕があり、静態的にみれば表裏、動態的にみれば前後の関係になる。このような考え方は尚

<sup>41</sup> 「知易林重中文」（『尚氏易学存稿校理』第1巻『焦氏易詁』、中国大百科全書出版社、2005年、26頁）

乗和の「隠頭を以て神明を佐ける者、之を伏と謂う」<sup>42</sup>という説から窺われる。

それゆえ、一卦は別卦が伏するものだけということができ、卦爻の隠—頭関係が強調されている。また、象数易の伝統においては、乾☰—坤☷、坎☵—離☲、頤☶—大過☱、中孚☱—小過☱という四ペアが互いに伏象となり、卜筮の際に用いられてきたが、尚乗和の使用法は実はそれとも異なる。むしろ、それは乾☰—坤☷、坎☵—離☲、および震☳—巽☴、艮☶—兌☱という八つの小成卦が互いに伏するものであるとまとめることができる。

例を示すと以下のように説明することができる。まず、婦妹☱之睽☱が得られたことについて、『左伝』には次のようにある。

其繇曰、士刳羊、亦無盍也。女承筐、亦無貺也。(以下略)

これは、僖公十五年(前645年)に晋の獻公が伯姫を秦に嫁がせるときに、その吉凶を筮した結果、「婦妹☱之睽☱」を得たことに関して述べられているものである。繇辞の「士刳羊、亦無盍也(士、羊を刺すに血なし)」とは、つまり、婦妹☱上六の爻辞である。これについて、杜預は次のような注を附している。

周易婦妹上六の爻辞である。盍とは血であり、貺賜のものである。羊を刺すとは、士の功である。筐を捧ぐるとは、女の職である。上六は応じられないので、求めるものを得られず、故に羊を刺すに血なしという。上爻を承けるのは実のないもの(六五)なので、不吉の象である。離は中女であり、震は長男であるので、士女と謂う。

ここからわかるように、杜預は、婦妹☱上卦の震を士とし、中間の離☲を女であると理解している。だが、尚乗和の解釈はこれと異なっている。

易の常例では、象が伏すと、伏象において義を取るののである。…震は士であり上六は三爻に応じ、三は兌卦であり、兌は羊であり、斧でもあるので、刳羊という。坎は血であり、盍は、血である。伏した坎であるため、「無血」という。昔、学者たちは三爻から五爻までは、明かに坎の象を有し、無とはいわず、故に無血という二字について、永遠に解決できない。どうして経に伏象の坎を用いていることが分かるだろうか。三爻は離卦の主爻であるため、坎の主爻ともなり、離卦が現れるが坎卦が伏するため、無血という。三爻と上爻とは正応であるため、伏している坎と為す。もし互体の坎であれば、上爻と関係がなくなってしまう<sup>43</sup>。

尚乗和は震☳が士であることには同意するが、「無盍」の解釈については杜預が的を射ておらず、現れた離☲卦の伏卦である坎☵が血の象であるが、隠の

<sup>42</sup> 「晁景迂云、陰陽肇乎所配、而終不脫乎本。以隱頭佐神明者謂之伏。伏即対象也。」『尚氏易学存稿校理』第1巻、中国大百科全書出版社、2005年、24頁)

<sup>43</sup> 『左伝国語易象釈』五「晋獻公筮嫁伯姫於秦」(『尚氏易学存稿校理』第1巻、中国大百科全書出版社、2005年、213頁)「易之恒例、象伏即於伏取義。……震為士、上六應在三、三兌、兌為羊、又為斧、故曰刳羊。坎為血、盍、血也。伏坎、故曰「無血」。昔賢以三至五、明有坎象、如何曰無、故無血二字、永不得解。豈知經用伏坎、三為離主爻、即為坎主爻、離見坎伏、故曰無血。三与上為正応、故取伏坎、若互坎、則与上無涉也。」

状態であるから「血なし」即ち「盍」になっているということが正しい解釈であると述べているのである。

次に『焦氏易林注』履☱林の三つの例を挙げてみよう。

『易林』：履之隨。三姦相擾、桀跖為友、上下騷離、隔絕天道。

尚注：震數三、巽為伏、為姦、震為擾、正反震、故曰相擾。

即ち、隨☱の下卦震☳は三の数で、擾の象があり、震の伏象である巽☴の「姦」と合わせて「三姦相擾」を解釈している。

『易林』：履之否。怒非其怨、因物有遷。貪妬腐鼠、而呼鴟鵂、自令失餌、倒被困患。

尚注：伏震為怒、坤為物、為嫉妬、艮為鼠、巽敵、故曰腐鼠。

即ち、否☷の三・四・五爻が巽☴であり、震☳が伏する。これによって、繇辞の「怒非其怨」を解釈し得る。

『易林』：履之謙。雨潦集降、河渠不通、齊魯閉塞、破費市空。

尚注：坤水、坎水、故曰雨潦、曰河渠。坎為塞、故不通、伏巽為齊、兌為魯、坤閉、故曰齊魯閉塞、坎破巽、為市、坤虛、故市空。

即ち、謙☱の二・三・四爻は坎☵であり、塞である。また謙☱の三・四・五爻の震☳に巽☴が伏し、齊である。下卦の兌☱は魯である。これによって繇辞の「齊魯閉塞」を解釈している。

次に、対象の例を挙げてみよう。

『易林』：訟之鼎。虎聚摩牙。

尚注：艮虎、故曰虎聚。艮為磨、兌為牙、故磨牙。

即ち、ここの「艮虎」の艮卦は訟☱や鼎☱にそもそもないのであるが、鼎卦の三・四・五爻は兌卦であり、兌☱の対象は艮☶である。また、兌の象は牙であり、艮の象は虎であるので、これによって『易林』の「虎聚摩牙」という繇辞を解釈している。このように、対象とは、三画卦の陰爻を陽爻にし、陽爻を陰爻にして、新しい組み合わせの卦の象を指す。即ち、易卦の「旁通」であり、來知徳の言う「錯」である<sup>44</sup>。尚秉和は本象と対象の関係について、『文言伝』の「旁通、情なり」という文言を引用して、陰と陽が常に感應しつつ離れないことであると説明している<sup>45</sup>。

伏象と対象の同一関係について、尚秉和は「伏、即ち対象なり」と明言しているが、伏と対の技法は実際に内容が異なるように思われる。伏は上に述べたように本卦との隠頭関係を強調するため、伏象が常に否定する意を含む繇辞に

<sup>44</sup> 「久之、知易用旁通。旁通者、即來氏所謂錯、今所謂対象。乾對坤、坎對離、艮對兌、震對巽是也。相對即相通。」（『焦氏易詁』「焦氏易旨之求索」（『尚氏易學存稿校理』第1卷、中国大百科全書出版社、2005年、21頁）

<sup>45</sup> 「本象、對象常相通也。文言云、旁通情也。情者、感也。言陰陽常相感、而不能相離。」（『尚氏易學存稿校理』第1卷、中国大百科全書出版社、2005年、146頁）

繋がるのである。また対象は陰と陽が互いに相対しつつ往来し流通する意であり、即ち切り離されない意を強調する繇辭に繋がるのである<sup>46</sup>。

### 3 覆象・反象

覆象の解説も容易である。それは三画卦を顛倒して得られた卦の象である。反象とも呼ばれ、来知徳の言う「綜」である<sup>47</sup>。覆と反は、易解釈において頻繁に用いられて来た技法であるので、伏象の曖昧さに対して、尚秉和は、次のように明白に覆象を定義している。即ち、「覆象について、艮が顛倒して震と為し、震が顛倒して艮と為り、兌が顛倒して巽と為り、巽が顛倒して兌となる。正と倒は同じものではないが、その体は一である」<sup>48</sup>、ということである。例を挙げると、『易』において大過☱九五の爻辭に「枯楊生華」とあり、「楊」の語は一見上卦の兌☱と対応していないが、兌☱は巽☴の覆象であり、巽象の木を有するので、「楊」といい、九二の爻辭「枯楊生稊」と通じるのである<sup>49</sup>。また、三画卦に限らず、六画卦にも覆の技法が応用されている。例えば、夬☱九四の爻辭「臂無膚、其行次且」が姤☴九三の「臂無膚、其行次且」と同様になる原因は、夬☱を顛倒すると姤☴になり、互いに覆象になるからであると尚秉和は主張する。

『左伝』昭公五年の穆子の身命に関する占いで、明夷之謙が得られた筮例において、覆卦の技法が用いられたということを、尚秉和は次のように詳しく解説している。

明夷之謙に「於人為言」とある。謙卦の下は艮卦であり、艮は震の覆である。震は人とであり、言である。また「敗言為讒」とある。震の覆は即ち言が敗われたのである。また「主人有言、言必讒也」とある。誠に謙卦の相反対する両卦の形が背いており、ゆえに讒という<sup>50</sup>。

即ち、『左伝』の筮人が得た繇辭に「於人為言」というのは、謙☱の下卦である艮☶の覆は震☳であるから、人・言として象が解釈し得る。また、「敗言為讒...言必讒也」というのは、震☳が覆されて得られたので、「敗言」といい、一・二・三爻の覆震と三・四・五爻の正震とは形が背いているので、「讒」という正しさを混乱させる言葉となる。これは覆象の典型例である。

『易林』に見られる例としては、小畜☱之謙☱に「隔以巖山、室家分散」という繇辭があるが、これについて説明すると、謙☱の下卦艮☶と三・四・五爻

<sup>46</sup> 「蓋対象者、陽与陰相對、陰与陽相對、陰陽既相對、即常往来流通、合而為一、不能分析。」(『尚氏易学存稿校理』第1卷、中国大百科全書出版社、2005年、23頁)

<sup>47</sup> 「又知易用覆象、来氏曰綜、亦名反象。」(『焦氏易詁』「焦氏易旨之求索」(『尚氏易学存稿校理』第1卷、中国大百科全書出版社、2005年、21頁)

<sup>48</sup> 「艮反為震、震反為艮、兌反為巽、巽反為兌。正倒雖不同、而体則一。」(『尚氏易学存稿校理』第1卷、中国大百科全書出版社、2005年、23頁)

<sup>49</sup> 「大過九五：枯揚生華。以上兌為反巽、巽木、故亦曰楊、与九二同。」(『尚氏易学存稿校理』第1卷、中国大百科全書出版社、2005年、21頁)

<sup>50</sup> 『尚氏易学存稿校理』第1卷、中国大百科全書出版社、2005年、25頁。「明夷之謙云、於人為言。謙下艮、艮為覆震、震為人、為言。又言、敗言為讒。震覆即言敗。又曰、主人有言、言必讒也。誠以謙反正兩覆言相背、故曰讒。」

の艮☶は山であり、家であり、また互いに背いている形になるから「分散」という。

『易経』に見られる覆象として、困☱の卦辞「有言不信」があり、これは上卦の兌☱が「言」の象を有するが、三・四・五爻の巽☴はちょうど兌☱の覆されている象であることから「不信」というのである<sup>51</sup>。そのほか、『易経』において覆の技法が最も絶妙に用いられている用例としては、艮☶の止象を挙げることができる。一般的な解釈では、艮においては陽爻が一番上に位置付けられるので、止の意になるとされるが、雑卦伝における「震とは、起なり。艮とは、止なり」という文言ではが震と艮は互いに覆象となり、震は行くために、艮は止めるという解釈こそが、的を射た解釈であるという。

雑卦伝に、「震、起也。艮、止也」とある。これは互文であり、解釈すると最も興味深い。思うに艮と震は同じ体である。震は行であり、故に起という。震が反すれば行かずに止まるのである。艮の『象』に「時行則行」とあるのは、震のことをいうのである。「時止則止」といい、これは震の覆は艮と為すという。易に覆象を用いることにおいて、これより明かなものはなく、これより妙高なものはなく、この説と覆象は互いに注脚となすことができる。覆象が失伝されて以来、真の解釈がそのまま忘れられてしまった<sup>52</sup>。

#### 4 大象

大象とは、六画卦を三画卦の形として大きく見ることで、その三画卦の象が六画卦の大象になるというものである。この言葉遣いは易解釈史上において珍しくないが、特に来知徳がよく使用している<sup>53</sup>。尚秉和は大象について次のように例を挙げて説明している。

兌為羊、乃大壯上六亦曰羊、則以大壯形仍兌也。<sup>54</sup>

即ち、大壯☱六五の爻辞「羊を易に喪う」と上六の爻辞「羝羊 藩に触れる」がともに羊に言及する原因は、大壯☱は形でいえば兌☱に類似し、兌の羊という象を有するからである。これを図示すると次のようになる。

<sup>51</sup> 「困卦之有言不信、則用覆兌也」(『尚氏易学存稿校理』第1巻、中国大百科全書出版社、2005年、24頁)

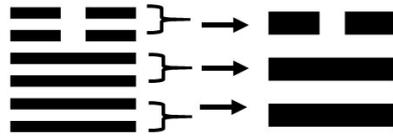
<sup>52</sup> 『焦氏易詁』「艮止和覆象説」(『尚氏易学存稿校理』第1巻、中国大百科全書出版社、2005年、128頁)「雑卦云、震、起也。艮、止也。此互文也、解最有味。蓋艮震同体。震為行、故起。震反則不行而止矣。艮象云、時行則行、謂震也。時止則止、謂震覆為艮也。易用覆象、莫明於此、莫妙於此、可互為注脚也。自覆象失伝、真詁遂誨。」

<sup>53</sup> 来知徳は大象の使用法について、次のように詳細に説明している。「大象之象。凡陽在上者、皆象艮巽。陽在下者、皆象震兌。陽在上下者、皆象離。陰在上下者、皆象坎。如益象離、故言龜。大過象坎、故言棟。頤亦象離、故亦言龜也。又如中孚「君子以議獄、緩死」、亦取噬嗑火雷之意、以中孚大象離、而中爻則雷也。故凡陽、在下者動之象、在中者陷之象、在上者止之象。凡陰、在下者入之象、在中者麗之象、在上者説之象。」(来知徳『周易集注』「易経字義」象)

<sup>54</sup> 『焦氏易詁』「易林每用大象」(『尚氏易学存稿校理』第1巻、中国大百科全書出版社、2005年、28頁)

大壯

兌



そのほか、頤☶は大離☲と見なすことができ、大過☱は大坎☵と見なすことができる。尚秉和によると、漢易の大家、馬融・鄭玄・虞翻・荀爽らの易説には似ている用例を見つけることができず、大象の技法は後漢の後に伝承が絶え、清の惠棟父子でさえその実際の内容がわからなくなってしまう、漢代の学者が大象について言っていないので、敢えて用いることは無い、と述べたとする<sup>55</sup>。だが、『易林』にはその伝承が確かにあったと確認できる。

例えば、坤林の例を挙げてみよう。

『易林』：坤之小過。初憂後喜、与福為市、八佾列陳、飲御嘉友。  
尚注：互大坎為憂、震為後、故曰後喜。

この「互大坎」とは、即ち小過☱の大象が坎☵であるということである。坎☵の象は「憂」であり、小過の上卦である震☳の象は「喜」であるので、「初憂後喜」という繇辞が象の意味によって解釈し得るのである。

## 5 半象

半象という技法は漢の虞翻に由来するといわれるが、従来易解釈史においていろいろな議論があり、これについては尚秉和本人も明白に説明していない。また、半象説を独立した体例として提唱しているにもかかわらず、この取象法は『易経』においてはわずかに使用されており、『易林』にも用例が少ない、と尚秉和は認めている。

明確に定義できないとはいえ、まずは例を挙げてみよう。

『易林』：需之既濟。遊居石門。…  
『焦氏易詁』注：以既濟爻有半艮象、故曰居、曰石、曰門。半震為遊。

即ち、既濟☵にはそもそも「艮」「震」がないが、この艮☶・震☳はどちらでもその半象を既濟☵に見なすことができ、既濟☵の二三、四五は艮☶の上半であり、初二、三四、五六は震☳の下半であり、半艮の象と半震の象を有する。また、半象という体例は特に既濟☵・未濟☲の両卦に多く使用されているとする<sup>56</sup>。

<sup>55</sup> 「大象者、即以頤為大離、大過為大坎是也。此其義至東漢亦失伝。後治漢易如惠棟父子等、凡遇大象、即曰漢人未言、不敢用。豈知惠氏所謂漢儒、祇馬・鄭・荀・虞等耳、若焦贛則時時用大象也。」  
（『焦氏易詁』「易林每用大象」（『尚氏易学存稿校理』第1巻、中国大百科全書出版社、2005年、29頁））

<sup>56</sup> 「易用半象之处不多、故易林用之亦少。独於既、未濟二卦、十八九用之。他若解・家人・蹇・睽・漸・歸妹六对象、亦往往用之。」（『焦氏易詁』「知易林用半象」（『尚氏易学存稿校理』第1巻、中国大

このように、半象とは、三画卦のうち、一卦の二爻または一爻が部分的に別卦に含まれていれば、その卦の半象は別卦に有されるということである。例えば、尚秉和の説明では、履卦☱の『象伝』における「眇能視、不足以有明也。跛能履、不足以有行也」という文言について、「(下卦の) 兌☱は半の震☳となり、故に行不足と言う。半の離☲となり、故に明不足と言う」<sup>57</sup>と半象の技法を用いて解釈し得るとする。同時期の于省吾は『易経新証』において、「凡そ三画足らず、而して象を二画に取る者はこれを半象と謂う」<sup>58</sup>と述べるが、これは概ね尚秉和の説を踏襲するものである。

さて、尚秉和には半象という体例の応用について、漢代の虞翻から説かれ、清代に至ると焦循・杭辛齋二氏に論じられた、という主張がある。虞翻が最初に半象を解したところは、需☱九二の「小有言」に対する「震象半見」という注、及び小畜☱の「密雲不雨」に対する「坎象半見」という注に見られるとする。

需☱九二：「需于沙、小有言、終吉。」

虞翻曰：「〔中略〕大壯震為言、兌為口、四之五、震象半見、故小有言。」

59

小畜☱卦辞：「密雲不雨、尚往也。」

虞翻曰、「密、小也。兌為密。需、坎升天為雲、墮地称雨。上變為陽、坎象半見、故密雲不雨、尚往也。」<sup>60</sup>

尚秉和の解釈法によれば、需☱三四に震☳の半が見えるために「震象半見」といい、小畜☱の四五に坎☵の半が見えるために「坎象半見」というのである。これは三画卦の上二爻または下二爻を取って半象とする法である。実際に、この虞翻の解説は卦変説であり、即ち需☱は大壯☱より来るので、大壯☱の上卦震☳がひそかに見えるということ「半見」という<sup>61</sup>。清の惠棟は『周易述』(巻二)、『易例』(巻下)などにおいて虞翻易のこの箇所を概ね卦変説を用いて解釈した。そうでないと、虞翻注の「四之五」という語は前後と意味が通じなくなってしまう。このように、尚秉和の半象という技法は既に虞翻の説から外れてしまったことがわかる。

尚秉和以前には、清の焦循がとくに半象の体例に疑いを抱き、それは漫然にして規律性がないものと見なした。そのほか、清末の杭辛齋は半象を爻の象に帰属させ、一爻または二爻が変じてその半が存することが半象の由来だといい、半象の技法は可不可の間において解せない可能性もあると説いた<sup>62</sup>。

百科全書出版社、2005年、25頁))

<sup>57</sup> 「実履与婦妹之眇能視、跛能履、皆半象也。故小象曰、眇能視、不足以有明也。跛能履、不足以有行也。兌為半震、故曰行不足。為半離、故曰明不足。婦妹下亦兌、故詞与履同。」(『尚氏易学存稿校理』第1巻、中国大百科全書出版社、2005年、22頁)

<sup>58</sup> 于省吾『周易新証』「凡不足三画而取象於二画者謂之半象。」(『無求備齋易経集成』140)

<sup>59</sup> 李道平『周易集解纂疏』、中華書局、1994年、115頁。

<sup>60</sup> 李道平『周易集解纂疏』、中華書局、1994年、149頁。

<sup>61</sup> この点は易解釈史で広く認められるケースである。例えば鈴木由次郎は『漢易研究』(前掲書、277頁)においてこの説を支持する。前注に掲げている虞翻の原文からみれば、大壯からの卦変説が通じるため、筆者も鈴木氏の論断に同意する。虞翻の卦変説は虞翻易説の特徴として、広く応用されている。

<sup>62</sup> 杭辛齋『易楔』「爻象第十二」「若二爻或一爻變、則變其半而存其半、京氏所以有半象之説也。……惟半象二字、在可在可解不可解之間。与其謂之半象、不如名之曰爻象為簡当而易曉也。」(研幾学社、

## 6 遇卦象

遇卦象とは、『焦氏易林』の一卦をほかの六十三卦にかけるという独特な体例によるものである。このルールに基づいて、遇卦と之卦（即ち本卦）の区別があり、両卦の間において「之」の語で繋がっている。例えば「乾之蒙」では乾は之（本）卦、蒙は遇卦である。いわゆる遇卦象とは、遇卦に含まれる象であり、『易林』繇辞を解釈するための方便として説かれたところがある。

### （四）易象説と『周易』

尚秉和によると、『易林』解釈に基づいて解説される易象は、皆『周易』に固有のものであり<sup>63</sup>、また『周易』解釈に援用されている。ここでは一二の例を挙げるに止める。

嘗て著した『周易尚氏学』において、次のように、六十四卦の卦爻辞に対して注解を施している。

尚注：二爻と五爻は剛にして中を得、陰に処して能く説き、故に亨である。貞とは、占の意味である。二と五は大人であり、故に「貞大人吉」という。兌卦は言であり、三爻から上爻までは兌の正反であり、向く方向が異なるから、故に「有言不信」という。この意味ははじめ『左伝』に見えた。『左伝』昭公五年に、「明夷之謙曰、於人為言、敗言為讒」とあるが、謙の上卦の震は人であり言であり、下卦の艮は震の反卦である、故に「敗言」という。ここは正と反の震卦は讒である。『易林』はその意味を踏襲し、訟之困において「心与言反」というのが、ちょうどその語を解釈している。坤之離に「齊魯争言」とあり、離卦の二爻から五爻までは正反の兌卦であるため、「争言」という。争言は即ち不信の意である。離卦の二から五までは、困卦の三から上までと同じである。昔の解釈は皆誤っている。詳しくは『焦氏易詁』にある。<sup>64</sup>

困<sub>☱</sub>の「有言不信」という卦辞について、上卦の兌<sub>☱</sub>が「言」の象を有するが、三・四・五爻の巽<sub>☴</sub>が兌<sub>☱</sub>を覆す象であることから「言不信」というのである<sup>65</sup>。それは覆象の解説である。『左伝』に見られる体例を、『易林』がその義を継承し、訟之困や坤之離の繇辞に対してともに覆象の体例を用いている。この

---

1922年)

<sup>63</sup> 「我所举之易説・易象、皆周易所固有、我不過举左伝・易林等書、用以証明、以貢獻於学者之前耳。」

<sup>64</sup> 『周易尚氏学』（『尚氏易学存稿校理』第3巻、中国大百科全書出版社、2005年、196頁）「困、亨。貞大人吉、無咎。有言不信。」

尚注：二五剛得中、処險能説、故亨。貞、占也。二五為大人、故貞大人吉也。兌口為言、三至上正反兌、所向不同、故有言不信。此其義始見於左伝。左伝昭五年、明夷之謙曰、於人為言、敗言為讒。謂謙上震為人為言、下艮為反震、故曰敗言。是以正反震為讒。易林承其義、於訟之困云、心与言反。正釈此語也。坤之離云、齊魯争言。離二至五正反兌、故曰争言。争言即不信。離二至五、与困三至上同也。旧解皆誤、詳焦氏易詁。」

<sup>65</sup> 「困卦之有言不信、則用覆兌也」（『尚氏易学存稿校理』第1巻、中国大百科全書出版社、2005年、24頁）

ように、『易林』を読んで悟りを開き得たものを、『周易』テキストの究明に援用しており、解釈に新鮮なものが感じられる。

困卦の卦辞のみならず、爻辞への注解にも『易林』から得られた象例を使用している。

六三、困于石、拋于蒺藜。入于其宮、不見其妻。凶。

尚注：巽は石であり、坎は蒺藜である。六三は前において巽卦に臨み、故に「困于石」という。下は坎に拋り、故に「拋于蒺藜」という。石は堅剛であり刺すことができず、蒺藜は人を刺すが踏まれることができないのである。巽は人であり、坎は宮であり、故に「入于其宮」という。巽は斉であり、妻は斉である。故に巽は妻である。巽は伏であり、また上に応爻がないため、故に「入宮而不見妻」というのである。象はこのようであるから、凶の結果を知ることができる。巽の石象は、宋の邵雍によって用いられたが、後儒は怪駭と見なした。どうして『焦氏易林』において同人之小畜に「戴石上山、歩跌不前」とあり、小畜の上卦の巽は石であり、下卦の乾は山であり、首であり、石は首の上あるから「戴石」という、ということを知らないのだろうか。そのほかの旁証はまた多くあり、『焦氏易詁』巻一に詳しい。<sup>66</sup>

困☱六三が互体卦三・四・五の巽☴三にあり、巽が石の象を有するので、「困于石」の爻辞が解し得る。巽の石象は常におかしなものと見なされるが、実際に『易林』同人之小畜☱に乾の山象・首象、及び巽の石象が既に使用されていることから、「戴石上山」という繇辞が解し得る。それは、『易林』の読解法が『周易』爻辞への解釈に援用される典型例となっている。

以上、『焦氏易林』という漢代象数易における深妙な書物に基づく易象説の技法を分析してきた。これらの技法を『易林』テキストの解説に応用し、さらにそこで得られた象説を『周易』テキストの解釈で検証することが、尚秉和が企図していた体系的易説の構想の一環となっている。次節において、このような易象説を創造した動機について触れてみたい。

### 第三節 観象玩占：尚秉和の易象説と易占との関係

#### (一) 『易林』と易占

象についての思索は、易経学において旧来より尊ばれ、自然界を直観的に認識するよりも、感覚界の奥に不可視の世界を想定する意識として、経学の終末期においても魅力を持っていた。特に易象をもって占うことは、単なる愛易者の付会するところとなるのではなく、頗る実践されてきた。次に、尚秉和が易

<sup>66</sup> 『周易尚氏学』(『尚氏易学存稿校理』第3巻、中国大百科全書出版社、2005年、198頁)「巽為石、坎為蒺藜。三前臨巽、故困于石。下據坎、故據于蒺藜。石堅剛不可入、蒺藜刺人不可踐也。巽為人、坎為宮、故入于其宮。巽為斉、妻者斉也。故巽為妻。巽為伏、又上無応、故入宮而不見妻也。象而如是、凶可知也。巽石象、宋邵雍用之、後儒怪駭。豈知焦氏易林同人之小畜云、戴石上山、歩跌不前。小畜上巽為石、下乾為山、為首。石在首上、故曰戴石。余証尚多、詳焦氏易詁卷一。」

象や『易林』に特に注目する原因を、卜筮と関連付けて検討してみたい。

まずは尚秉和の易象説が依拠する『易林』という書物から見てみよう。『焦氏易林』に基づく易象の創造は清末以降における得難い象数易の新たな進展であるとはいえ、特に易占に関心を持つ者の注意を惹きがちである。四千九十六首の繇辞は詩に類似するため、常に文学の書と見なされてきたが、易学の立場から見ると、『易林』は筮法から来ている可能性が高い。

なぜかという、『周易』に基づく筮法の発展には段階性があり、原初期の筮法については詳しく究明できないが、著を数えて奇偶の数を陰陽の爻に記録し、その結果を三画卦にあらわし、吉凶を判断することが最初の様子であったと推測できる<sup>67</sup>。鈴木由次郎の考察によると、三画卦の八卦から六画卦の六十四卦への案出は、「周易の占筮法が飛躍的に進歩した」ものであるといい、「周易の筮法は簡易より複雑に発展していった」ということを事実として認識している。そのため、筮辞は六十四卦の三百八十四爻に繋がることから六十四卦の自乗に進展することについて、変爻即ち筮して得た老陽（九）・老陰（六）は変ずべしというルールがあるということをも前提として、『易林』では六十四卦の各卦の六爻が変ずる場合、「その爻が変化するかぎり変化する場合を想定すると、六十四卦のどの卦からも本卦の外に六十三卦を得られる」<sup>68</sup>ことになる。

『易林』の六十四卦の自乗即ち四千九十六の卦を得るという独特の体裁は、実に占筮法に由来する<sup>69</sup>という説は、鈴木由次郎だけでなく、多くの易研究者に以前から同様の推測があった。宋の『崇文総目』には『易林』について、焦贛は一卦を六十四卦に自乗して各々繇言を有することは、吉凶を占驗するためである、とある。宋の葉夢得は、焦贛の『易林』と京房の『易』の二書は大抵皆卜筮・陰陽・気候の言であるという。宋の黄伯思は、さらに『易林』の筮法と京房の直日法<sup>70</sup>を区別し、『易林』は卜筮書として先秦時代の陰陽家流に由来すると主張した。南宋の陳振孫によると、程迥は嘗て紹興の初めに諸公が『易林』を以て筮したことを述べたという。これらの説はみな朱彝尊の『経義考』所引の資料において容易に確認できる<sup>71</sup>。清代に入り『焦氏易林』に関する研究は大半が作者の問題に関心を移したが、『易林』の性質については旧説に踏

<sup>67</sup> 20世紀後半に入り、出土文献の発見に伴い、早期卦爻画の起源問題をめぐって、張政烺が数字卦、即ち陰爻一陽爻一が、撰著の結果によって記された一・六という二つの数字から発展してきたものである、という説を提出した。張政烺の後に、李学勤・丁四新らが数字卦の研究を続けてきたが、最新の研究成果としては、数字卦という考え方が猜测期→突破期→否定期→証明・終結期という四つの段階を経て結局正しくないと認められてきた。（丁四新『周易溯源与早期易学考論』第一章（中国人民大学出版社、2017年）による。）

<sup>68</sup> 鈴木由次郎『漢易研究』（前掲書、435頁。）

<sup>69</sup> 鈴木由次郎はさらにこの筮法（ $64 \times 64 = 4096$ ）は周易の筮法と同じものであると説明している。太玄経の筮法は周易の筮法とはまったく別種の筮法を組織したものであるのに対して、易林の筮法は周易筮法の系統に属するもので、ただ之卦の求め方が周易の筮法とは異なる。本卦の乾を例にとると、一爻が変ずるもの（六）、二爻が変ずるもの（十五）、三爻が変ずるもの（二十）、四爻が変ずるもの（十五）、五爻が変ずるもの（六）、六爻が変ずるもの（一）がある。（『漢易研究』（前掲書、436頁））

<sup>70</sup> 震離兌坎を四正卦とし、春分夏分夏至冬至の四時を主らしめ、余の六十卦を一年の三百六十五日に配当して、一爻は一日余を主らしめる。そしてその日の風雨寒温を觀て、その善悪を占うことである。

『漢書』の京房伝で焦延寿に言及し、彼を「災変に長じ、六十卦を分ちて更も直てて事を用ひ、風雨寒温を以て候を為す。各々占驗あり」と形容する。京房はこの術に最も精しかったというが、それは焦氏から伝えられたといわれる。（鈴木由次郎『漢易研究』433～434頁を参照。）

<sup>71</sup> 『点校補正経義考』卷六「焦氏易林、易林变占」項（第一冊、中央研究院中国文哲研究所籌備処、1997～1999年、107～119頁。）『崇文総目』と各学者の『易林』が占筮の書に関わる発言を収録している。

襲した。錢鍾書が『管錐篇』において易林三十一則を著し、「易林の作は占トと為すなり」<sup>72</sup>としたのもその例である。

『易林』の占書説は、『隋書』経籍志が焦贛の著書として『易林』十六卷と『易林変占』十六卷をともに記載していることから推測できる。『易林』の作者は焦延寿ではないとしても、幾人かの候補者、例えば崔篆、許峻らが、いずれも『易林』と名付けられた書を有し<sup>73</sup>、『後漢書』において「用決吉凶、多所占驗」<sup>74</sup>、または「善ト占之術」<sup>75</sup>と形容されるため、『易林』の占書説には一層疑いが無いであろう。

## (二) 尚秉和の易占実践

尚秉和は『焦氏易詁』及び『焦氏易林注』を著す前に、『周易古筮法』を著した。その中で、彼は次のように易占の発展に段階性があるという認識を示している。

思うに易の用は、代々闡明されてきたが、三つの区別がある。伏羲以来象を察し、周に入ると辞を用いながら象を共に重んじ、前漢に至ると辞と象を推重しながら五行説を導入した。春秋時代の人々は辞と象に局限されていたが、後の人々は五行を兼用することができた。……後儒はそれが頻繁に使われ過ぎたと考え、これを過度に矯正した。……(『周易古筮考』は)凡そ辞と象を用いて占い本卦を保存するものについては、概ね収録している。凡そ筮案百六則と百十卦を得、揲著の方法は燦然として大いに備わった<sup>76</sup>。

実践的な易は、代々発展してきたという。原初期の伏羲が象を察したこと、周に至って辞を用いるほかに象を重んじたこと、漢代に入って五行説という新たな進展を見せたことが、易占法の三つの段階である。

『焦氏易林』の時代には新たな筮法があったはずであるが、その技法は伝承が失われてしまったと、宋初の『崇文総目』は明言している。程迥が言うには、紹興初に諸公が『易林』を以て時事を筮したというのは、おそらく後の人が別の筮法と交流を行って付会したからである。にもかかわらず、占いに特に注目する尚秉和にとって、『易林』の書に含まれている豊富な易象は、その易占の根本だといえる。

尚秉和は易象と易占の関係について、次のように述べている。

<sup>72</sup> 錢鍾書『管錐編』二上卷、焦氏易林三十一則之一（北京：生活・読書・新知三聯書店、226頁。）

<sup>73</sup> 『旧唐書』経籍志五行類に「崔氏周易林十六卷」とあり、『隋書』経籍志に『易新林一卷、後漢方士許峻等撰』とあり、『宋史』芸文志五行類に『許季山易林三卷』とあるので、『焦氏易林』が成立した時代に『易林』と題されるものが複数あったことがわかる。それは『易林』作者問題を混乱させる一因となった。

<sup>74</sup> 『後漢書』崔駰列伝第四十二に見られる崔篆を形容する語。明の鄭曉、清の牟庭、民国期の胡適は皆『易林』を崔篆の書だと主張する。

<sup>75</sup> 『後漢書』方術伝に見られる許峻を形容する語。

<sup>76</sup> 『周易古筮法』「自敘」（『尚氏易学存稿校理』第1巻、中国大百科全書出版社、2005年、2頁）「蓋易之用、代有闡明、而其別有三。伏羲以来察象、周用辞而兼重象、至西漢乃推本辞象而益以五行。春秋人局於辞象、後之人能兼用五行……後儒以其淫也、矯之而過。……（『周易古筮考』）凡以辞象占而存本卦者、概為輯録。凡得筮案百六則、一百十卦、揲著之法燦然大備。」

周易で占う者は辞を最も重んじる。ただし辞は往々にして自身と合わず、その場合には象を察することが最も大切である。象とは、易の本源である。……周易の辞は、すべて象を察することで得られるものであり、文王と孔子が示したものは、学ぶ者はそれを易を習う端緒とするが、すべて易の蘊がそこに含まれているわけではない。故に、筮を学ぶ者は、各卦の義と象について、必ず昔の儒者が明らかにして敷衍したものを収集したり記録したりしなければならず、その後で無窮に応用することができる<sup>77</sup>。

易占においては、卦爻辞が最も頼るべきものであるが、辞の応用は適切にならないことがあるため、象こそが大切になる。それゆえ、象とは易の根本だといえ、『周易』の辞もまた象を観察して得られたものである。ひいては、筮を学ぶ者は、各卦の各象を推演し、記録し、それに熟練して応用すべきである。それゆえ、彼は『左伝』『国語』『易林』などの古代文献に依拠し、古人が使用していた卦象を発掘するのを通じて、易占に利用することを企図した。

結局、易象を究明する目的は易占の効用性を求めることである。尚秉和は、自らの占術の実践から、卦を立てた後で象を取る方法は、占者の身近い象、また古人に常に用いられた象で推測することを指摘し、その法に従うと必ず結果が当てるといい、「余屢試不爽」と、自負心が躍然として現われている<sup>78</sup>。

尚秉和は多くの筮案を残っており、その一二の例から彼の易象占論の一斑を見よう。

#### 筮案一：直系と奉系が開戦するか否かを筮する

乙丑七月初七日の夜、友人の常朗齋がうちに尋ねてきた。時局について話が及んだ際に、彼は直系と奉系が開戦しようとしているとの噂が流れている、と述べた。然るに噂は時に起り時に滅びるものであり、私にどうであるかを占わせた。私はすぐに卦を布し、地沢臨が水風井に変じるという結果を得た。断じて曰く、「坤衆震起、兌為毀折。風激浪湧、凶始八月。」朗齋は、「北方に戦事があるだろうか」と尋ねた。私は、「坤は変じて坎となる。坤は西南方、坎は北方である。必ず西南から始まり、北に広がって行くのである。また卦象によって論ずれば、北方の戦禍は必ず南方より甚だしくなる。井の二から四までは互兌卦、三から五までは互離卦、皆坎卦とつながっている。随所に甲兵と毀折の象が見られる。」と答えた。朗齋は、「いつ終わるだろうか」と尋ね。私は、「坤は西南であり、位は申酉である。だが坎に変じ、坎は北方であり、位は子丑である。戦争は酉月に起こり、丑月に終わるだろう」と答えた<sup>79</sup>。

<sup>77</sup> 『周易古筮考』「卦象考」（『尚氏易学存稿校理』第1巻、中国大百科全書出版社、2005年、128頁）

「占周易者以辞為先。然辞往往与我不親、則察象為最要矣。象者、易之本。……周易之辞無一非察象得來、乃文王・孔子所示学者以学易之端緒、非謂其包蘊尽於是也。故夫学筮者、於各卦義象、須將古昔儒先以次所發明而推演者薈萃之、記錄之、然後能応用而不窮。」

<sup>78</sup> 「遇卦取象、須挾其親于我且為古人所常用者用以推測、庶幾必驗。（余屢試不爽）」（『尚氏易学存稿校理』第1巻、中国大百科全書出版社、2005年、133頁）

<sup>79</sup> 「筮直奉開戦與否」（『尚氏易学存稿校理』第1巻、中国大百科全書出版社、2005年、147頁）「乙丑七月初七日夜、友人常朗齋過訪。談及時局、云直奉謠伝將開戦、然時起時滅、令余卦其如何。余即布卦、遇地沢臨變水風井。断曰、坤衆震起、兌為毀折。風激浪湧、凶始八月。朗齋云、北方有戦事否？曰、坤變為坎、坤西南方、坎北方、必始於西南而延及於北。且按卦象論之、北方戦禍必甚於南方。井二至四五兌、三至五互離、而皆与坎連、有無処非甲兵非毀折之象。朗齋云、止於何時？曰、坤西南、位申

これは、1925年に直系と奉系の軍閥戦乱の直前に筮した案である。占いによって臨☱之井☱を得た。これを断ずるに、臨☱の上卦は坤、二三四は震、下卦は兌であり、衆が集まって禍い(毀折)の象をなしている。変卦の水(坎)風(巽)井☱は風激浪湧という不安定な象である。臨☱の上卦の坤は、井☱の上卦の坎に変じ、戦争が西南(坤)から北(坎)に移る象である。井☱の中爻において、兌西や離南はいずれも上卦の坎と繋がっており、全国のどこにでも戦乱が及ぶ恐れがある。戦乱の時間を推測すれば、坤申酉から坎子丑に移るということから八月の酉から十二月の丑まで続く、という。これらは主に卦の象に基づいて得られた判断である。

現実の状況に検証すると、八月中秋までに戦争の噂が一時的に停止し、結果が当たっていないかに思われるが、二十五日に江浙で戦事が起こり、呉佩孚をはじめとする聯軍は西南で挙兵した。十月に入ると奉軍郭松齡の倒戈があり、直督李景林が馮玉祥に対して宣戦し、さらに十一月に馮の天津への進軍に伴い、戦境が北方に広がり、十二月に至って停止した、ということである。そして、「卦象無一不与事寔相応」<sup>80</sup>と感嘆しながら、尚秉和はこの筮案を記録した。

#### 筮案二：雪を筮する

正月初五の夜、雲が生じ、雨がこれから降るか否かについて占った。坎之小畜を得た。曰く、坎は水であるから、必ず雨がある。だが、乾は玉であり、氷であり、寒であり、巽は白である。故に雨が変じて雪となるのである。丙子の日に、坎の世爻はまた子にあたるので、夜半の子の時に至って水が旺盛に極まり、必ず雨や雪となる。但し卦変は小畜であるから、陰気は甚だ微弱であり、雪は大きくならない。夜明けに至り、屋瓦は果たして皆白くなり、雪の厚さは一寸未満であった。まもなく晴れた<sup>81</sup>。

これは気候を予知する筮案である。丙子の日の夜に雲が生じたので、雨が降るかどうかに占うと、坎☵之小畜☱を得た。本卦の坎は水の象である。之卦の小畜☱において、下卦乾☰は玉、氷、寒の象で、上卦巽☴は白の象である。それゆえ雨が雪に変わっていくことがわかる。その上、夜の子時は坎水が旺盛たる時点であるので、その時に雨が雪になる。小畜☱の陰爻は六四だけで陰気が微々であり、雪が少し降る。

翌日の朝に検証したところ、一寸未満の雪が降ったことから、占いが当たったことがわかる、という。

この二つの筮案は中爻の象、先天・後天卦象などを使用している。そこから窺われるように、取象の技法は『易林』解釈ほど複雑ではないが、各卦の象を

酉。而変坎、坎北方、位子丑、其起於酉月、終於丑月乎？」

<sup>80</sup> 「卦象無一不與事寔相應。雖曰人事、若有天定焉。」(『尚氏易学存稿校理』第1巻、中国大百科全書出版社、2005年、147頁)

<sup>81</sup> 「筮雪」(『尚氏易学存稿校理』第1巻、中国大百科全書出版社、2005年、154頁)「正月初五夜、有雲生、占得雨否。得坎之小畜。曰、坎為水、定有雨矣。而乾為玉、為氷、為寒、巽為白、是雨而變雪也。日為丙子、坎世亦值子、至夜半子時水旺極矣、必雨雪也。但卦變小畜、陰氣甚微弱、雪不大耳。至天曉、果屋瓦皆白、雪厚不盈寸。未幾晴。」

用いて時事や日常生活を予知することを、尚秉和のような易占者は頻繁に実践していたのである。

象占説は尚秉和らによって主張されたほか、また日本でも数多くの学者に提唱されていた。その典型例として、江戸中期の新井白蛾、明治期の根本通明はともに易象の究明や援用に力を尽くしていた。新井白蛾は主に明清中国の易書に影響を及ぼされた人であったが、尚秉和より百年あまり前に「象の意を挙げて以て占う」<sup>82</sup>という説をまとめ、多くの筮例を残した。根本通明は嘗て「象はあたかも鏡のようなものである」と易象を喩え、易の象数を理解しないのであれば、易に注をしないうほうがいいのである<sup>83</sup>と述べた。象の魔術的世界においては、常に議論が多岐を渉り、不合理な部分もあるが、象と易との恒久的でダイナミックな連結は常に新鮮な生命力を生み出すことができ、時代や地域に束縛されず普遍的な課題となっていたのである。

#### 第四節 尚秉和の『易林』解釈への批判

尚秉和のように、易解釈において特に象を取り上げる研究者はいつの時代にも少なくないが、これほど精密に象を発掘しようとする試みは確かに珍しい。後文で紹介する明治期の日本の儒者である根本通明は、同様に易象を自らの経典解釈体系の根幹に位置付けるが、それは易象を明治期の国体論に結び付けるものである。これに対して尚秉和には政治的な要素が見られないが、それはただ純粋な学問として、易象を窺うことに興味を覚えたからである。易という書物は、様々な側面から解説されてきたが、二爻・八卦・六十四卦・四千九十六首の繇辞を対象とする読解法は、智識上の最も純粋なものであり、手段としての経典解釈ではないのである。尚秉和のような、経典解釈の地盤において解易体例のルートに甘んじる者や、また熟達した清末の知識人は、従来の学界の視野に入っていなかったが、謝若潮、楊以迥、于鬯、関棠、呉麗生、艾庭晰、章世臣、李彪、曹元弼、順豫、孫乃琨、李楷林、胡兆鸞、仇景崙、曹九錫といった人々の存在が確認できる<sup>84</sup>。

この十数人の易説ならびに尚秉和の易解釈は、彼等の時代にはそれほど大きな影響力がなかったといわざるを得ない。尚秉和の『易林』解釈は近代中国において数少ない体系性を備えた易学理論であり、『易林』を一般の易研究者も読めるように解説する上で大いに貢献したといえる。だが、尚秉和には弟子が少なくないが、著作の出版が順調にできず、その大半は文化大革命以降になってはじめてできたのである。純正経学としての易が時代風潮の中心からはずれたという思想背景には、単なる易解釈における体例の革新が冷遇に遭ってしまったということがあるが、それはおそらく当然なことであろう。

もう一つの原因としては、この象説の不安定性である。次に、尚秉和の「象」の易に対するいくつかの欠点を指摘したい。

<sup>82</sup> 新井白蛾『易学小荃』叙。本稿第六章を参照されたい。

<sup>83</sup> 根本通明『読易私記』（田上泰昭の訳を引用）（竹内照夫編著『易：明日の生活を予知する東洋の知恵』、昭和44年、至文堂、186頁）。

<sup>84</sup> 尚秉和『易説評議』から引用。尚秉和が嘗て『続修四庫全書総目提要』の編集作業に参加し、1931年から1945年までの間に清代に見られる各易に関わる著作を提要類の考証を書き、『易説評議』の一書にまとめた。

## (一) 易象解釈の蓋然性

上の解釈に既に触れたように、尚秉和の易において、「象」に当たる卦は4×4の総数に至り、またこの16卦の象も数えられないほど多い。また、『易林』の文言を解釈する際に、もし本卦の正象に当たらなければ、代わりに伏象・覆象・対象・半象・大象などの選択肢がある。このように、卦の上に卦を加え、象の上にもまた象を加える。一卦あるいは一辞に対して、恣意的に象を選び、どうしても柔軟に文言を解釈する。だが、このようなやり方はあまりにも自由にすぎて規律性がなくなり、解釈者の主観の思うままになってしまうという弊が生じる。そうであれば、いわゆる「解易体例」としての定着性が失われるかもしれない。

例えば、尚秉和の著した『焦氏易林』への注解書である『焦氏易林注』と『焦氏易詁』の二書を比較する際に、偶に象の説き方がずれているところがある。例を挙げてみよう。

『焦氏易詁』訟之小過：青牛白咽。

注：小過対象互大離、為牛。震東方、色青、故曰青牛。<sup>85</sup>

『焦氏易林注』訟之小過：青牛白咽。

注：艮為牛、震東方、色青、故曰青牛。<sup>86</sup>

訟之小過における「青牛白咽」という文言の「牛」への解釈について、『焦氏易詁』では対象と大象の原則を用い、小過の対象の「離☲」の象が牛であるとする。これに対して、『焦氏易林』では「牛」という象に当たる卦は小過の下卦の「艮☶」であるとする。尚秉和の系統においては、離と艮の両方ともに「牛」の象があり、どちらでも『易林』の解釈になり得るが、読者はどちらに従えばよいかわからなくなってしまう。

実際、『説卦伝』において、既に象を各卦に配当し、「乾為馬、坤為牛、震為龍、巽為雞、坎為豕、離為雉、艮為狗、兌為羊」というように動物の類に定められている。だが、尚秉和を含む後世の易学者たちは、『説卦伝』に記録されていない「逸象」が多く存在するという認識を踏まえ、自身の創造によって象の種類を増加してきた。

従来、易象を増やすことは、無論、易辞解釈などに応用しやすく、また解釈者の自然界への認識や宇宙観などを一層豊かに反映できる方法であった。だが、文字→象、即ち文字の組み合わせから象をまとめること、象→文字、即ち特定の象を用いて柔軟に文字を読み解くこと、は二つの次元において進展されている作業であり、その間、象の体例としての有効性には差があるといわざるを得ない。『易林』や『左伝』『国語』などのテキストに基づいて抽出された易象を、もう一度テキストに戻すとしたら、易象の選択は蓋然性を免れず、特定の象を使用することにおいて、一貫性が無くなってしまう恐れがある。尚秉和の象にもまたそのような欠点があることが看取できる。

<sup>85</sup> 『焦氏易詁』（『尚氏易学存稿校理』第1巻、中国大百科全書出版社、2005年、24頁。）

<sup>86</sup> 『焦氏易林注』卷二（『尚氏易学存稿校理』第2巻、中国大百科全書出版社、2005年、119頁。）

## (二) 『易林』テキストの不安定性

尚秉和の易象の大半は『易林』から抽出したものであるが、『易林』というテキストの信憑性が疑わしいということは、既に多くの学者によって指摘されている。

まず、繇辞中に前後重複するものが甚だ多く、数百の多きに達する。鈴木由次郎は「焦氏易林の研究」においてその重複する箇所を精査し、「重出の頻度は、再出、三出、四出、五出、六出、七出、八出、多きは九出に達するものもある」<sup>87</sup>と述べる。その原因を推測すると、第一に、最初から作者が意識的に同じ繇辞を、卦象が相通ずる卦に繋げた可能性が高い。林辞の重出現象に注目した尚秉和は、同様に「凡そ卦は不同にして辞が同にする者、其の象必ず同たる」と述べ、象が相通ずるという論を主張する<sup>88</sup>。第二に、兵火を経て巻帙が闕佚し、後の人がその闕佚を填めたという恐れがある。もし第二の理由が成立するとしたら、『易林』テキストに基づく易象系統の正当性が疑わしくなる。

また、『易林』の体裁は大體四字の四句を一首の繇辞とするが、全繇辞の三分の一は二句、三句、四句、五句、六句、七句、八句<sup>89</sup>と様々にあるのである。そのほか、三字の六句や、三字の四句の型<sup>90</sup>が偶にみられる。鈴木由次郎の推測によれば、第一に、唐以前における「易林」と題される各流派の著作は少なからずほぼ皆占筮の旨に関するものであり、互いに共通するものが多くの部分を占めていたことから、後の学ぶ者が展転伝抄してしまった可能性が高い。第二に、『焦氏易林』を好む者が自ら『焦氏易林』の繇辞の下に、他の易林の繇辞または自分の感想を付記して参考に資した恐れがある。それらのものを伝抄されたとすれば、次第にその区別がなくなり、一書に混同されてしまった可能性があるということである。

尚秉和自身も、『易林』テキストの信憑性について、各版本に字の形が訛ったり、音が訛ったりする問題が確かに存在すると認めている。

『易林』は象学が失伝したため、訛字が特に多い。形が訛した者もあり、音が訛した者もある。各版本は互いに異なるから、どれに従うべきか（を決定するのは極めて困難である。本注は三つの版本に依拠している。一つ目は黄本である。黄本は瞿曇谷が銭牧斎の宋本から臨写して得たものである。後に陸敕先がまた詳しく校した。嘉慶年間に陸本は黄堯圃に属し、そこで付梓したが、注の中で宋本と呼ぶ者はこれである。もう一つは元本である。これはもともと烏程蔣氏の密韻樓に所蔵されていた影元本であり、現在四部叢刊として印出されているものがこれである。内容は概ね黄本と同じであるが、恒・桓などの字は皆末筆を欠くため、依拠したものも宋本である。しかし黄本と比べて異字が甚だ多く、より優れたところもたくさんある。もう一つは汲古本である。汲古本が依拠したものは思うにほかの

<sup>87</sup> 鈴木由次郎『漢易研究』（前掲書、455頁）

<sup>88</sup> 「林辞重出者甚多、本宜全注。後詳加觀察、凡卦不同而辞同者、其象必同」（『焦氏易林注』（前掲書、6頁））

<sup>89</sup> 『焦氏易林』の体裁に関する研究については、詳しくは鈴木由次郎『漢易研究』を参照されたい。

<sup>90</sup> 「三字の六句や、三字の四句の型」は尚秉和の指摘である。尚秉和はまた王謨之の『漢魏叢書』以来学ぶ者がそれを四字に句読してきたことが誤りであるという。鈴木由次郎は特にこの点について明言していない。

宋本であり、黄本・元本と比べて異同がもっと多い。故に黄本・元本の訛誤で他本を用いても正せないところは、唯だ汲古本だけが正すことができる。〔中略〕この三つの版本を用いて互いに検証すると、完全に通じることができないが、八割九割を解明することができた。そのほかの各版本もまた偶に採るが、よいところが甚だ少なく、明本は最も雑乱で道理が無く、よいものは一つもない<sup>91</sup>。

尚秉和は主に黄本即ち錢謙益（牧齋）、瞿曇谷、陸敕、黄薨圃らの手を経て校訂された宋本、元本即ち四部叢刊本＝烏程蔣氏密韻樓藏影元本、及び汲古本即ちもう一つの宋本でまた黄本・元本よりも文字の考証に詳しいものを底本とする。彼が使用している三つの版本のほかに、『焦氏易林』はまた『正統道藏』本、『漢魏叢書』本、『津逮秘書』本などの版本を有する。先行研究によると、各版本の間に文字だけでなく、繇辞そのものでさえ差異が著しく見られ、顧広圻（「士礼居叢書」本黄丕烈後記所引）と黄丕烈「刻陸敕先校宋本焦氏易林序」とはみな『易林』版本の混乱に注意すべきだと明言している<sup>92</sup>。テキストそのものに問題がある以上、それに基づく易象説は一つの完全無欠の系統としては成立し得ないと言わざるを得ない。

### （三）象と辞の関係について

象が先であるのか、辞が先であるのか、という問題が出てくる。従来、易研究者たちには象と辞との関係について様々な見解があるが、『繫辞伝』において聖人が天地万物の象を仰いで観、俯して察してから八卦・文字が形成され、辞が定められたという象→辞の認識が主流である。尚秉和は同様に象の優先説を主張する。

凡そ易の辞は象から生じないものはない。もし象を捨てて求めず、空理だけを演じれば、聖人の説は、甚だ怪奇なものになってしまうのではなかろうか<sup>93</sup>。

易象を特に提唱する人にとって、象の原初の意味に遡ると、たしかに象の優先説になるかもしれない。にもかかわらず、後の時代に易辞解釈のため生じたそれぞれの易象の系統は、却って象は辞から推断してきたものであり、辞のほうが根本であるといわざるを得ない。象説を批判した吳承仕（1884～1939）

<sup>91</sup> 『焦氏易林注』「校勘記説例」（『尚氏易学存稿校理』第2巻、中国大百科全書出版社、2005年、10頁。）「易林以象学失伝之故、訛字独多。有形訛者、有音訛者、各本与各本不同、従違至為困難、本注所依拠者有三本。一黄本。黄本乃瞿曇谷從錢牧齋宋本臨得、後陸敕先復為詳校。嘉慶間陸本歸黃薨圃、遂以付梓、注内稱宋本者此也。一元本。此本係烏程蔣氏密韻樓藏影元本、今四部叢刊印出者是也。内容大致与黄本同、而恒・桓等字皆缺末筆、則所拠亦宋本也。然与黄本異字甚多、往往有勝處。一為汲古本、汲古所拠蓋又一宋本、与黄本・元本異同尤多、故黄本・元本之訛誤為他本所不能正者、唯汲古能正之。〔中略〕以此三本回環互証、雖不能尽通、然已得八九矣。其余各本亦間採之、然所益甚少、而明本尤雜乱無理、無一善者。」

<sup>92</sup> 『易林』繇辞の混乱について、鈴木由次郎のほか、杜志国は詳細に各版本を比較しながら分類整理した。（杜志国『焦氏易林』研究（四川大学碩士學位論文、2002年）を参照されたい。）

<sup>93</sup> 『焦氏易詁』卷十（前掲書、155頁）「凡易辞無不從象生、如捨象不求、而只演空理、則聖人之説言、無乃太怪奇乎。」

が、「易象を考究する者は、説卦伝に基づき、互変飛伏を以て推量し、牽強付会にして通じない所はない」<sup>94</sup>というように、様々な技法を用いつつ、辞を解釈する易象の創造は牽強付会の疑いを免れない。

その上、象の多様性から生じる問題は、特定の象と卦・辞の配当する関係、つまり象と辞の排他的関係が成立しがたいということである。尚秉和の易象に関わる理論体系において、『易林』の文言を一字一字まで細かく解説するため、象の解説がある程度こじつけて引かれており、特に半象のような体例の導入は、恣意的にすぎるといわざるを得ない。そうであれば、象や辞の関係が根本的に倒置されているといっても過言ではなからう。

## 第五節 尚秉和の周辺：易象説の延長

### 1. 清末に見られるほかの易象説

易経の解釈において、象は従来重んじられてきた概念である。それ以前に明の来知徳によって闡明された錯・総・変・互という四つの技法の使用が、尚秉和を含む後学者によって各卦や爻に普遍的に応用され、新たに易象を発掘することに助力していた。特に漢易が再び読み直された清朝中期から、象の解説が一層精密になり、象説に長じる学者が多く現れた。清末以降の尚秉和の『易林』に基づく易象説は、また易象の解明が清中期から知識人の間で流行していたことに伴う自然な結果である。以下、易象説に優れていた幾人かの例とその説を挙げて、尚秉和以前の易象説の実態、および尚氏易説との共通する部分を説明する。

まずは乾隆年間の進士である茹敦和が、『周易大衍』という著書において易象を解いた。茹敦和は浙江会稽の人、字は遜来、号は三樵、経学とりわけ易学に長じていた<sup>95</sup>。凡そ十一種の易学の著書があり、既刊の『周易証籤』『周易小義』『周易象考』『周易二閭記』『易講会籤』『両孚益記』『八卦方位守伝』などと、唯一未刊の『卦変考』がある。尚秉和は嘗て茹氏の易について詳細に提要を書き、『続四庫全書総目提要』に収録されている<sup>96</sup>。尚秉和によると、茹氏の易象説は『周易二閭記』『周易小義』『周易象考』において大いに説かれ、その中で、十五個の象は自らの解説と共通し、坎の矢象、震の輓象、艮の牀象などがそれにあたる。その易説の特徴は、一字一物ごとに細かく解説し、易の枠内に限らず、礼書などの群書を博引傍証することである。特に馬融の兌虎象は、九家の艮虎象と虞翻の坤虎象という認識に対して、乾を虎の象と為すという見解であるが、これを前人の説に盲従せず、『易林』の繇辞にひそかに合っていると、尚秉和は賞賛する。

<sup>94</sup> 吳承仕の語。「窃謂考易象者、本之説卦、推之互変飛伏、牽引附会、何所不通」（『続四庫全書総目提要』「大衍守伝」一卷（茹氏易学本）項）吳承仕は安徽歙県の人、字は親齋、檢齋など、号は展成・済安などである。章太炎の門下に入ったことがあり、経学・古文字学に長じる。

<sup>95</sup> 『国朝耆献類徴諸編』僚佐七卷二百五十五を参照。

<sup>96</sup> 『続四庫全書総目提要』経部において、茹敦和の『周易小義』（乾隆刊周易大衍本）『周易証籤』（上経上下両卷下経上下両卷乾隆刊周易大衍本）『周易辞考』（周易大衍本）『讀易日札』（無卷数乾隆刊本）『周易会籤』（一卷乾隆刊本）『両孚益記』（一卷乾隆刊本）という数項を撰した。（『周易文化研究』第七集を参照。390～398頁）

また福建漳浦の蔡首乾が著した『周易闡象』五巻がある。蔡首乾は乾隆年間の生員で、祖父の蔡惕園に従い、家学の易を学んだ。主に易の象を闡明し、正対・反対・上下互・総互・移置上下などの技法を用いた。その中で、いわゆる正対とは即ち虞翻の旁通であり、いわゆる反対とは即ち虞翻の反卦であり、いわゆる移置上下とは即ち虞翻の両象易であり、いわゆる総互とは即ち虞翻の体象である。そのほか、易の経文を解釈するために四つの象即ち上卦の象・下卦の象・全卦の象・互卦の象を活用すべきだ、という種々の説は、精密さに差はあるが、取象の技法としては尚秉和の易象説と共通しているわけである<sup>97</sup>。

また、『周易通解』を著した卞斌<sup>98</sup>による巽の豕象、坤の魚象及び坎の矢象の三つは、尚秉和の説と共通している。さらに、『周易輯義』を著した盧兆鰲<sup>99</sup>は、乾の日象が尚秉和の説と共通している。後に、『周易變通解』を著した黄岡の萬裕雲<sup>100</sup>は漢の荀爽の易注において既に先天卦位に触れられていたと気づき、また『左氏伝』における「風行而著於土」「山嶽則配天」「及川壅為澤」などの箇所はみな先天説とびたりと合致している<sup>101</sup>と述べるが、これらはみな尚秉和の説と共通している。『周易函書補義』を著した宛平の李源<sup>102</sup>は、大過を説いて巽を女妻と為し、兌を老婦と為し、既済を説いて離を東と為し、坎を西と為すなどの解釈が九つあるが、これらは尚秉和と共通している。江寧の沈紹勛<sup>103</sup>はまた『周易示兒録』において乾之随、艮之離という二か所を選択して解説を加える際に、中爻の技法・爻辰の説・坎中満の象・兌口の象・兌説楽の象・離目觀の象・巽蛇の象などの用法、及び先天卦位が『易林』『左伝』に既出しているという論はみな尚秉和と共通している<sup>104</sup>。こうした人々の説はすべて尚秉和に先行するものとして言及されている<sup>105</sup>。

尚秉和よりやや後に、徐昂という人がいる。字は亦軒、後に益修に变じ、号は逸休、南通の人である。弱冠の年に南菁書院に入って勉強し、音韻学・桐城派古文や易学に詳しく<sup>106</sup>、特に漢易に長じ、『京氏易伝箋』三巻、『釈鄭氏爻辰補』四巻、『周易虞氏学』六巻などを有する。ここでは、彼の『周易対象通釈』に展開された旧来の説と異なる「対象」説に触れてみよう。

『周易対象通釈』二十巻は同様に易象を解釈するものであるが、元亨利貞の四編に分けて虞翻の説を引きながら、詞学上の分析を加えつつ六十四卦と十翼

<sup>97</sup> 尚秉和は嘗て蔡首乾の『周易闡象』のために提要を書き、『統四庫全書総目提要』に収録されている。(前掲書、404頁)

<sup>98</sup> 卞斌、生卒年不詳。字は叔鈞、号は雅堂、浙江帰安の人、嘉慶年間の進士である。『呉興叢書』に収録される『周易通解』の自序は道光十九年のものである。『呉興叢書』の編集者である。劉承幹による跋に詳しい紹介がある。

<sup>99</sup> 盧兆鰲、生卒年不詳。湖南安仁県の人、嘉慶六年(1801)進士出身。

<sup>100</sup> 萬裕雲、生卒年不詳。字は裕濤、湖北黄岡の人。『周易變通解』自序は同治十二年のものである。民国初年、その重印本出版に尽力した姪曾孫萬耀煌による跋に、萬裕雲は漢宋の易を折衷するほか、医卜・堪輿・壬遁の術にも詳しいという。

<sup>101</sup> 萬裕雲『周易變通解』自序「濤取漢人易說讀之、而荀氏慈明及九家、已言先天卦位、可見此図、漢時原有、又悟左氏、風行而著於土、山岳則配天、及川壅為沢、震之離亦離之震、皆以先後天卦位合言。」(台北：中華叢書編審委員会、1960年)

<sup>102</sup> 李源、字は春潭、宛平の挙人である。嘗て甘肅の知県をつとめた。その書は完成した数十年後の同治七年に至ってはじめて孫の士珩によって大梁で刊行されたという。

<sup>103</sup> 沈紹勛(1849~1906)、字は竹祜、浙江銭塘の人。易学、堪輿学に長ける。『沈氏玄空学』『周易易解』『周易説余』『周易示兒録』など多くの著書を有する。

<sup>104</sup> 沈紹勛『周易示兒録』下編「十四積魚氏易林」(民国二十年刊本、中国国家図書館蔵)

<sup>105</sup> 「滋溪老人伝」(前掲書、7頁)

<sup>106</sup> 『益修文談』(文海出版社、1971年)民国李亦芳重印徐氏全書残本序や門人沈雲龍跋による。

に見られる易象を解説している。対象とは、陰陽・奇偶のことであると、徐昂は『周易対象通釈』自序の冒頭において定義つけている。従来の易説には、偶を重んじて奇を軽んじる傾向があるが、偶は奇から出ず、坤は乾に附して生じ、奇はまた偶に変わる、という。対象には種々の関係があり、例えば相成する者には聖・賢があり、相反する者には善・悪があり、縦の性質に属する者には、卑・高、上・下の類があり、横の性質に属する者には左・右、内・外の類がある。六十四卦において、明夷卦の「明入地中」に対して晋卦の「明出地上」の辞が対象となり、復卦の「利有攸往」の「利」と剥卦の「不利有攸往」の「不利」が一对となり、復卦と剥卦は互いに対象となる。一卦の中にもまた対象となるものが多く、上卦と取るか、下卦を取るか、あるいは互体卦を取るか、旁通の卦を取るか、変卦を取るか、など虞翻の易説に利用される様々な技法を取ることができる<sup>107</sup>。その点において、尚秉和の易象説と共通している。元亨利貞四編の構造も新鮮であるが、一緒に出現しつつ各卦や易伝に散見する対象の解説を元編に、一緒に出現せずに各卦や易伝に散見する対象の解説を亨編に、否定詞を以て対象の一端に接頭する者<sup>108</sup>を利編に、否定詞がついている対象の中で卦に属する者を別に貞編に、それぞれ分類整理している。

## 2. 日本への紹介とその反応

尚秉和の易説が世に問われた後、速やかに日本で反応があった。前述したように、鈴木由次郎は『漢易研究』で『焦氏易林』の作者問題や繇辞重出を究明した際に、大いに尚秉和の説を参考にしたほか、近藤龍雄（1887～1974）<sup>109</sup>は汎日本易学協会が主催する『易学研究』という雑誌において昭和三十二年五月号から「易林雑話」を連載し、その中で、「『焦氏易林』は厄介ものでしたでしょう。然るに清朝の末期に尚秉和と言う学者が出て、易林の象を研究し之れで旧来易林の誤謬を訂正改削し又た前人諸家の解説を取捨選択して、焦氏易林を公刊して居ります」<sup>110</sup>と述べ、尚秉和の解説を易象に関わるものと帰結している。また、尚秉和の『易林』の字句の語詁を改訂する作業に言及した。その上、近藤龍雄は明治以降の日本で『易林和訓』という作業を行ったが、それは尚秉和の『焦氏易林』を定本として『漢魏叢書』並びに『知白齋蔵板易林』を参酌し、富岡主税本<sup>111</sup>その他種々の参考書を用いて成したものである。近藤に

<sup>107</sup> 原文は以下の通り。「対象有相成者、聖賢是也。有相反者、善惡是也。有属縦性者、如卑高上下之類。有属横性者、如左右内外之類。明夷明入地中、与晋卦明出地上、出入対象。復卦利有攸往、与剥卦不利有攸往、利不利対象。此兩卦成対象者也。一卦中自成対象者尤多。有兩象並举而又举其一象者、有一再举兩象者。兩象或聯綴、或分見、其所举之象、或取下卦、或取上卦、或取互卦、或取所從生之卦、或取旁通之卦、或取變動後所成之卦、同為一卦。其所自生有從數卦來者、此象取從某卦、彼象取從他一卦。各視其象而殊異。」（徐昂『周易対象通釈』自序、無求備齋易經集成 139、2頁）

<sup>108</sup> この類については簡単に説明できる。例えば、屯卦の「字不字」、履卦の「啞不啞」、大過卦の「橈不橈」などといった卦爻辞に見られる否定と肯定の意味付けをしている者をみな対象の根拠とする。原文は以下の通り。「举其一端而或加否詞於有者、即成為対象。屯之字不字、履之啞不啞、大過之橈不橈、大壯之纍不纍、漸之孕不孕、皆自成対象。」（徐昂前掲書、卷一）

<sup>109</sup> 近藤龍雄は明治以降の日本の易学研究者である。『易学研究』という雑誌に多く寄稿していた。加藤大岳によると、彼は上海の同文書院の第二期生であるとのことである。彼の生涯や思想については、荒井省一郎『近藤龍雄先生訪問記』（『易学研究』（1955年7月号、東京紀元書房））という記事がある。また、『周易用語私解』『周易の女性観』などの著作があるそうである。

<sup>110</sup> 近藤龍雄「易林雑話」（『易学研究』昭和三十二年五月号、東京紀元書房）

<sup>111</sup> 鈴木由次郎『漢易研究』に詳しい紹介がある。

よると、「老生の和訳易林はこの尚氏易林本を土台として著作したもので、極めて貴重な資料です」<sup>112</sup>、という。

そのほか、専ら尚秉和の『周易古筮法』を日本語に翻訳するものもあった。『易学研究』昭和三十四年の第二十卷第八号から、藪田嘉一郎は「尚氏『周易古筮法』和解」という訳文を二十数回（その中の数回は藪田曜山の名義で）以上の連載で発表した。藪田（1905～1976）は全盛期の京都帝国大学の支那学科で学んだ経験があり<sup>113</sup>、至誠堂・飛鳥園・日出芸林社・便利堂・綜芸舎といった出版関連の会社で、書籍の編集者として活躍していたらしく、同時に漢学の素養を膨大に有し、易学研究は余技だといわれるが、易占に詳しい人である。尚秉和の『周易古筮法』を丁寧に訳したほか、藪田曜山名義の『訳注梅花心易』（1972年刊）の2冊の著書があり、江戸日本の新井白蛾や真勢中州の易占法についてもかなり知識があるといわれる。<sup>114</sup>一方、1958年から1959年五月まで聞一多の易に関する『聞一多氏の新説紹介』を『易学研究』で紹介していた。彼の著作は、尚秉和・聞一多を代表とする近代中国における易学の進展に注意を払っていた得難いものである。

また、加藤大岳は汎日本易学協会及び『易学研究』の指導者として、大正・昭和年間の日本民間易学研究に多大な力を尽くした人物である。高亨『周易古経今注』に対して直接発言していた<sup>115</sup>。これらの日本人はいずれも単に易学の理論的研究に努めるのみならず、実際の易占に従事した研究者である。清末以降中国の易研究は想像以上の速さや充実した内容を備え、日本の学界だけでなく、易を好む民間にも紹介されていたという実態を知ることができよう。

## 小結

以上は、主に尚秉和の易象に関する考究、及び同時代人の易象説や日本学界への紹介やその反応を解説してきた。尚秉和の易説は、一定程度のオリジナル性を備えている。まず、意識的に前人の学説を引用して自らの見解を開陳する箇所は少ない。程・朱の易、あるいは恵棟・張惠言らの漢学派の学説を熟知するがそのまま踏襲することはせず、直接魏晋以前の経典を対象として論じることが、尚秉和易の基本的性格である。また、訓詁制度の考証、あるいは聖人の微言大義のいずれにも執着せず、易象解析や占筮の技法に集中することが、尚秉和易の根本思想となっている。

易の卦爻・陰陽・象数などは、政治の領域から一定程度離れ、経書を極めることを深く追求する「学」としての純粹知識という性格を、筆者は認めている。天地自然の様々な現象への観察、陰と陽との世界原理及びその作用への認識、卦爻という象徴的または比喩的図形を用いての物事への解釈、それらはすべて「理を窮め、性を尽くして以て命に至る」という性命窮理の学以外のなにもの

<sup>112</sup> 近藤龍雄「易林雑話」（『易学研究』昭和三十二年十月号、東京紀元書房）

<sup>113</sup> 藪田は当時の京都帝国大学で勉強していたときに、支那学科は内藤湖南、狩野直喜、桑原隲蔵といった支那学の権威を教授陣とし、藪田と同時期に学んだ人の中には、神田喜一郎、宮崎市定、吉川幸次郎といった大学者がいたそうである。

<sup>114</sup> 「藪田嘉一郎氏追悼」（『観世』第43巻第3号、絵書店、1976年、44頁）を参照。

<sup>115</sup> 例えば、『易学研究』第十二巻第五号に「毀れた釣瓶と切れた縄一統『六十四卦雑感』の十七」という文章において、高亨の説に反対した。

でもない。尚秉和のような学者を、感覚界の奥に不可視の世界を想定するような易の図式を好む者というイメージに位置付けようとするのも可能であろう。彼の易に、術というよりは学の意味が具えてている。清末の思想界には西洋の学、革命の思潮が蜂起する「新」の一面のほか、伝統易学の内部に、より豊富な一面があり、象をはじめとする易の研究は依然として生命力を保ち続けていたことがわかる。

## 第四章 今文経学の連続としての易：古史弁と当時の日本

### はじめに

嘉慶年間の少し以前に今文経学が盛んになり、劉逢祿がその旗幟を明らかにし、『左氏伝』・『尚書』舜典・大禹謨などの經典に由来する記事を悉く劉歆の竄入や臆造に帰して以来、奇説を出しつつ「経書から経説まで今古両派を画然として分けている」廖平や『新学偽経考』を著した康有為はこの説を祖述し、<sup>1</sup>今文経学はその旺盛に迎えた。そして、清末の今文経学には、それ以前と異なる動きがみられるようになった。

曹元弼・杭辛齋・尚秉和のような人々は経書の学問を探求しつつけたが、革命や新文化運動などに伴い、思想界において伝統学問に対する清算が猛烈になされるようになった。経学が封建道徳の象徴として批判されるという動向が、特に古史研究の領域において盛んになり、経学をめぐる論争が、陣地を変えて史学に移ったことは、この転換期の経学研究における一時的な興味深い現象である。本章は、経学が全面的に衰退すると同時に新しい史学という動きが出現したという現象において、経学と史学の関係を検証しようとするものである。

中国清末の思想界には新しい機運が起こっていた。伝統的な考証学の発展としては、今文経学の再発見、狭義には実践や政治と直接結びついた『公羊伝』の読み直しとその一つの動向として挙げられる。清代中葉から盛行してきた今文経学と古文経学の論争は、清末において康有為と章太炎の両者をはじめとする今文経学派と古文経学派によって続けられていたが、今文学は辯偽説、すなわち経書の真偽性への疑いを、古文学は六経皆史説を主張することが両者それぞれの特徴である。

今文学と古文学が大いに競い合うなか、1920年代に入り、中国の歴史研究は西洋学術に由来する「科学的」方法を利用する道を足早に進み、辯偽学に長じる今文経学派がとりわけ顧頡剛らの次の世代の学者に影響を及ぼし、『古史弁』という雑誌にはそうした今文経学の痕跡が依然として見られるのである。本章は、顧頡剛らの易考を経学の枠に入れて論じ、経学を打破することを唱えた人たちの学問と経学の関係を再考するのを試みる。

### 第一節 顧頡剛の経学観再考

古史弁派の代表的人物である顧頡剛は、近代中国思想史において疑古思想を取り上げた歴史家の一人であるということ以上に、さらに紹介する必要はない。また、顧頡剛の学問が、今文経学とは緊密な関係があるということは、学界でもほぼ周知のこととなっている。そうであるにも関わらず、古「史」研究者といわれる顧頡剛と「経」学との関係については、再び検討する必要があるように思われる。

<sup>1</sup> 本田成之『支那経学史論』第七章「清朝の経学」に劉逢祿の学説への解説による。(弘文堂、昭和二年)

まず、歴史研究者である楊向奎<sup>2</sup>の意見から検討していこう。顧頡剛の学問を熟知していた楊向奎は、顧頡剛の知人として、嘗て次のように述べたことがある。

顧頡剛教授は相当に幅広く学問を治め、民俗学・民間歌謡・中国古代地理、及び中古代史等を研究したことがある。最も重要なのは古史学と経学である。かれは人によって「経師」と呼ばれたがらず、自らを史学家と呼ぶのを好んだ。実際に、彼は「経学に通じて史を治め」、「公羊学派」の古い道を歩いており、単純な史学家というわけでもないのである<sup>3</sup>。

この論説では、顧頡剛自身が経師と自称せず、また経師と呼ばれることを拒否したとするが、顧氏の学問において経学と古史学を「最も主要な」部分として位置付け、顧頡剛本人を「経に通じ、史を治める」学問家、詳しく言えば狭い意味での「公羊学派」、即ち広い意味での今文経学派に帰結すると述べられている。顧頡剛本人の経歴からみると、雲南大学で教鞭を取っていたときに、経学史の授業を開講し、1964年には北京大学で「経学通論」を学生に講じたこともあった。1966年に彼はまた「中華人民共和国成立後、いまだ経学を研究していた人は、全部で二十人を過ぎなかった。現在なお上海の復旦大学の周予同及び我々がいるが、それも全部で六十人を越えるほどであった。」<sup>4</sup>と述べ、自身の研究が経学に位置づけられることを認めるのである。

### (一) 楊向奎の「顧頡剛像」

上述の引用文は1953年に発表された古史弁派の学説を批判するものであるが、論者の楊向奎はもともと顧頡剛と親しい間柄で、この評価はそれなりに客観的で信憑性が高いものといえる。楊向奎(1910~2000)は顧頡剛の学生でまた友人の一人でもあり、晩年に著した「自述生平」という文章では、学問の道において顧頡剛から多大な影響を受けたと述べている。彼の紹介によれば、中学時代に『左伝』は一冊の仮書だ」とする見解を聞いて大いに驚異を感じていたが、北京大学歴史系に入った後、「経学大師である顧頡剛先生」から「尚書研究」のゼミで経書に関わる研究法の教えを受け、『左伝』は一冊の仮書だ」という論断を解説してもらったらしい。顧頡剛について、明確に「彼は今文学

<sup>2</sup> 楊向奎、字は拱辰、河北豊潤の人。1935年に北京大学歴史系を卒業する。在校期間には顧頡剛の「尚書研究」「中国古代地理沿革史」などのゼミを受講し、顧頡剛とともに「三皇考」を撰した。禹貢学会の会員である。

<sup>3</sup> 楊向奎「古史弁派の学術思想批判」(『文史哲』1952(3))。この論説は、特殊な時代における政治的影響のために顧頡剛批判の疑いがありそうではあるが、楊は1980年代にもこの観点を持ち続てきた。(『繙經室學術文集』「致史念海教授書論晚近公羊学三變」、齊魯書社、1987年)また、顧頡剛晩年の助手である王煦華氏にも同様の見解がある。彼らの意見に対して、徐中舒は顧頡剛が決して今文学者ではないことを指摘している。原文は次のようである。「顧頡剛教授治学的方面相当広、他治過民俗学・民間歌謡・中国古代地理、以及中古代史等。最主要的還是古史学和経学。他不愿意人家称道他是「経師」、而喜歡說自己是史学家。事实上他是「通経治史」、走的是「公羊学派」的老路、並不是干干脆脆的史学家。」

<sup>4</sup> 顧頡剛『中国史学入門』(北京出版社、2009年、101頁):「中華人民共和国成立後、還在研究経学的人、總共不過二十人。現在尚有上海復旦大学的周予同及我等、也都是六十以上的人了。」

派の学者だ」<sup>5</sup>と断定するのは、楊向奎が若い頃から晩年にかけて固く持ち続けた認識である。

楊向奎は顧頡剛のゼミを受講したにも関わらず、『左伝』は一冊の仮書だ」という論断に同意せず、ついに「論左伝之性質及其与国語之關係」という論文を著し、『左伝』の書法・凡例・解経語などには後人の竄入がないということを証明し、「左伝仮書説」を翻案した。その文章は1936年に顧頡剛が編集した『北平研究院史学集刊』に掲載され、しかも張政烺から「精当絶倫」と絶賛された。このように、楊向奎の経学研究は、当初から顧頡剛とは道が分岐し、異なる立場に立っていたわけである。『左伝』という書物を弁護するために発表した一連の論文において、楊向奎はまた『周礼』・『左伝』の劉歆偽造説は清代の今文学派である劉逢祿に既にあり、清末の康有為はその説を受け継いだのであり、顧頡剛の研究を過去の疑古思潮への一種の補足と見なしてよいと説いた。楊向奎本人が、嘗てある人に「古史弁派の一員」、ただし古史弁派の穩健派といわれた原因は、顧頡剛との師弟関係、およびもう一人の古史弁派である童書業との友人関係を持っていたためであるが、楊はそもそも疑古に反対する学者であり、童書業と文章で意見を論じあった際に、童は「童疑」、楊は「楊守」と各自署名したようであり<sup>6</sup>、そこに学問上の立場の差が示されている。

顧頡剛は1945年に楊向奎に送った書簡において、自らの学問の志向を次のように分析している。「私が経学を治める目的は、経学を資料学に変化させることにある。……故に私を経学研究者と称するならばよいが、私を経師と称するならば未だ適切ではない。」<sup>7</sup>いわゆる「経師」ではなく、ただの「経学研究者」と称するべしという自己評価から見れば、経師には研究者に対して未だ何らかの形で経書を信仰する意があるものと、顧頡剛がひそかに考えていたことが伺われる。

顧頡剛の業績には、確かに経学に関わるものが多く、彼の整理した史料の中では経書が主たる対象であった。彼の古史への疑いは、最初に『尚書』堯典にある「古史事実」と『詩経』にある「古史觀念」が互いに衝突することから生じ<sup>8</sup>、晩年にかけて『尚書』の弁偽学に熱中したのである。このような『尚書』・『詩経』などの経書に見られる「衝突する」部分が、彼が用いる「材料分析法」、つまり一種のテキストを内容が同類のテキストあるいは意味が近いテキストと比較して分析する方法<sup>9</sup>の要となる。

では、なぜ楊向奎は顧頡剛のアプローチを「公羊学派」と評価するのか。顧頡剛の文章には、実際に直接『公羊伝』を対象としたものはない。楊向奎は顧頡剛と直接に接触し、しかも顧頡剛の学術研究の立場や方法について詳しいだけでなく、彼は公羊学の研究も得意であったため、顧頡剛をはじめとする古史弁派の研究の傾向と、今文学派の理論関係について敏感に察知することができ

<sup>5</sup> 楊向奎「自述生平」(『慶祝楊向奎先生教研六十周年論文集』、河北教育出版社、1998年、1頁)

<sup>6</sup> 李尚英「楊向奎先生著作和論文提要及編年」(『慶祝楊向奎先生教研六十周年論文集』河北教育出版社、1998年、764頁。)

<sup>7</sup> 「我治経学之目的、乃在化経学為史料学……故稱為我経学研究者則可、稱我為経師則猶未洽也。」(『顧頡剛全集』41書信集卷三「致楊向奎」1945年10月25日、112頁。)

<sup>8</sup> 顧頡剛「答柳翼謀先生」(『古史弁』第一冊、223頁)

<sup>9</sup> 原文が以下の通り。「我們對於今古文問題的唯一辦法、是細心分析這些材料、再儘量拿別種材料做比較研究。」

たのである。さらに、楊向奎は嘗て古史弁派の研究法を「以公羊義治古史」<sup>10</sup>と簡潔に評価し、古史弁派の史学としての経学研究を一言で論断している。楊向奎のいわゆる「公羊義」とは、劉逢祿や康有為を代表とする学者が、自らの学問を政治的目的から出発し、『春秋公羊伝』に対して行った解釈学のことである<sup>11</sup>。特に康有為は、公羊学の権威を樹立するために、孔子と劉歆による二度のいわゆる「造経」・「造史」運動が思想史上において行われたと主張し、自身の『新学偽経考』と『孔子改制考』とがまた劉歆の覆轍を踏んで（「以發其覆」）、「改制托古の大権を独り擅に」（「独擅改制託古的大権」<sup>12</sup>）しようとし、新たに「経」と「史」を造った、と述べる。

顧頡剛は康有為の書を読んで感服した気持ちを『古史弁』第一冊の自序において述べているが、康有為の書から受けた主な啓発は上古事の「茫然無稽」さ、および六経には「托古改制の思想」が多く竄入されているという内容である。結局、顧頡剛は康有為の書を完全に受け入れたと自ら認めることはない。とはいえ、康有為と顧頡剛の学問における奇妙な相続関係について、楊向奎は嘗て次のように鋭い洞察を満ちた発言を残している。

清末の章太炎と康有為の争いは、依然として古今文経学における思想内容上及び方法上の違いによるものである。ただし今文経学の広大な思想内容、及び詳細で緻密な風貌は、古文経学より遙に大きな影響をもたらした。……民国成立後、今文経学はその政治的理想を放棄した。…だが、政治的理想を放棄した今文経学は史学の領域に却って暴風を起こした。彼らの造史説によって後人の古史に対する疑いを引き起こし、顧頡剛先生はそこで古史弁派をうち立て、彼らは三皇を推し倒し、五帝を踏みならし、胆力の強さは、ほとんど長素（康有為）と同じである<sup>13</sup>。

つまり、今文経学者のいわゆる「造経」・「造史」の諸説はほとんど成立し得ないが、その影響力は予想以上に大きくなり、民国以降その政治的役割が果たせなくなっても、思想界においては史学方法として暴風を吹かせ、古史への疑いを大規模に起こしたのである。このように、楊向奎は単に「古史を弁ずる動機」（顧頡剛の語）だけでなく、基本的な研究方法において、今文経学が近代中国思想史において古史弁派へと異動したことに対する洞察を論じているのである。同様に、周予同（1898～1981）には嘗て今文学派という「文化的動力」が

<sup>10</sup> この論断は楊向奎が同じく顧頡剛の門下で学んだ史念海への書簡で、童書業の学問を顧頡剛の師法を承継し、公羊派の原則で古史を治めるルートが古史弁派の方法だというものである。原文は以下の通り。「丕繩兄独守師法、以公羊義治古史、遂為古史辨派後勁。」（『繙經室學術文集』「致史念海教授書論晚近公羊学三變」、齊魯書社、1987年、16頁）

<sup>11</sup> 楊向奎は公羊学を研究する専門家として、清代公羊学及び康有為の経学思想について、一連の論文を発表した。今日の公羊学研究は大きく進み、清代の公羊学の起源および社会的機能に対する評価については楊向奎の基礎的研究と異なるところもあるが、楊氏の研究は未だに十分に参考とする価値があるものと思われる。詳しくは「康有為与今文経学」（『繙經室學術文集』に収録）などを参照されたい。

<sup>12</sup> 「康有為与今文経学」（『繙經室學術文集』（齊魯書社、1989年、13頁）から引用。

<sup>13</sup> 「康有為与今文経学」（『繙經室學術文集』（齊魯書社、1989年、15頁））「清末章太炎与康有為之爭仍然是古今文経学思想内容之不同及方法上的歧異。但今文経学之閎肆的思想内容、枝葉扶疏的風貌、論影響遠遠超過古文経。……民国成立後、今文経学放棄了它的政治思想、……但去掉政治思想的今文経在史学領域内卻挑起了一場風暴、由于他們的造史説而引起後人對於古史的懷疑、顧頡剛先生遂因之而建立起“古史辨派”、他們推倒三皇、踏平五帝、魄力之閎肆直逼長素！」

直接的に「中国新史学の台頭」を導いたとする論断がある<sup>14</sup>。周は特に古史弁派に限定しているわけではないが、古史弁派が胡適が『中国哲学史大綱』において提唱した史学革命の新しい典範から啓発されたものであることは間違いない。近年来、陳壁生などの学者もその思想的関連について指摘している<sup>15</sup>。

楊向奎の見解から、古史弁派の研究法としての「疑古」が、実際に「疑經」と繋がっていることが示唆されている。確かに、『古史弁』の凡そ七冊の雑誌からみれば、『詩經』・『周易』・『春秋』・『孝經』、及び『荀子』・『老子』などの先秦時代における諸子百家、さらに帝王世系などの文献上・思想上の考察が主な対象<sup>16</sup>であり、これに対して、歴史事実、または歴史觀念の弁明を目的とする文章はほとんどないのである。普段史学思潮と見なされがちな古史弁派であるが、実際には經書の弁偽学、あるいは文字の考証という部分が相当に多く、その学術の目的は康有為らの今文經学とは異なるかもしれないが、方法としては純正な今文学式であるといっても過言ではない。

## (二) 顧頡剛と崔適

以上のように、顧頡剛の学問が康有為から直接影響を及ぼされたことが、彼の自述に記載されており、学界でも広く論じられている<sup>17</sup>。しかし、顧頡剛の学問に影響を及ぼしたのは康有為だけではない。ここでは、顧頡剛が、もう一人の清末の今文經学者である崔適から影響を受けたことを、顧の經学者としての淵源に遡って探究してみたい。

崔適 (1852-1924)、字は觶甫、別号は觶廬、浙江吳興の人である。『春秋復始』や『史記探源』などの著作を有する。民国初期の浙東地域には「章 (太炎) 字崔 (適) 經」という呼び方があったという<sup>18</sup>。彼が清末今文学派の一員であるということは、学界では定説になっている<sup>19</sup>。彼は廖平と同年であり、章太炎・劉師培とそれぞれ十六歳と三十三歳の隔りがあるが、嘗て章太炎と同時に兪樾の門下に入り、校勘・訓詁の学について学んだ。故に彼の学術には乾嘉考証学派の性格が表れている。周予同によると、崔適は「皖派の古文漢学派と

<sup>14</sup> 周予同「然而這一部書卻給予中国史学的轉變以極有力的影響。我們甚至可以說、如果沒有康氏『孔子改制考』、決不会有現在的新史学派、或者新史学的轉變的路線決不会如此…轉變期的中国新史学所以抬頭、間接由於鴉片戰爭之社会的原因、而直接由於今文学派之文化的動力。」(『五十年以来的新史学』(『周予同經学史論著選集』、上海人民出版社、1983年、520頁。))

<sup>15</sup> 陳壁生「今文經学的變異與古史辨派的興起」(『中原文化研究』、2014年03期)などを参照された。

<sup>16</sup> 『古史弁』は1926年から1941年にかけて凡そ七冊発行された。内容としては、第一冊は主に古史と群經を弁偽する基本的方法や立場、第二冊は孔子の年代や著作、第三冊は『周易』と『詩經』の弁偽学、第四冊は荀子とその書、老子とその書、墨子とその書、『孝經』など、第五冊は『春秋』及び陰陽五行、五徳終始説、第六冊は老莊をはじめとする先秦諸子、第七冊は三皇・五帝の伝説、を対象とする。

<sup>17</sup> ここでは周予同の先行研究に触れるに止める。周予同は顧頡剛や胡適の学術思想は実に康有為をはじめとする今文学から影響を与えられたと判断を下した。(『経今古文学』(『古史弁第二冊』、頁304))だが、同著において周は顧頡剛は今文学者とはいえないと述べる。(「此外近人如顧頡剛・胡適・其学術思想實也受有今文学的影響。但他們受他方面学術的影響較多、也不能稱為今文学者」)台湾の学者である許冠三は「新史学九十年」において顧頡剛の「疑古弁偽史学」は、遠くは姚際恒・崔述・鄭樵・劉知幾の批判伝統を受け継ぎ、近くは晚清公羊派の「託古改制」及び「新学偽經」の大胆な仮説を踏襲するものであると認識している。(台北：唐山出版社、1996年)

<sup>18</sup> 王大曼「崔觶甫先生評傳」(『新東方』1942年第三卷第一期、49～69頁)による。

<sup>19</sup> 王大曼の評伝によると、崔適自身も今文經学者を自任する。

は学統的關係を有する」<sup>20</sup>者、「清末今文学派の最後の經学者」<sup>21</sup>であるということである。だが、蔡長林の研究においては、崔適が専ら今文学に従事したのはそれほど早くなく、兪樾の詒經精舎に入った四十歳以降はじめて今文学に専念するようになったという説もある<sup>22</sup>。

顧頡剛は嘗て兪樾と章太炎・崔適について次のように言及した。

清末では、全国の經学大師において、兪樾は最も声望がある一人である。彼は杭州の詒經精舎で山長を担当していた三十余年の間に、多くの經学の人材を育成した。彼は今文学と古文学に対してともに広く受け入れるという態度を取ったため、彼の門下で教えを受ける人々は、各々の道を歩き、ある人は専ら古文を研究し、ある人は篤く今文を信じ、ある人は今文と古文を調和するようになった。章炳麟はその門下における古文派の一人の健将であり、崔適はその門下における今文派の一人の専門家である<sup>23</sup>。

顧頡剛が言うには、兪樾は今古文を兼ねて受け入れる經師であるが、彼の学生は、章太炎と崔適が、それぞれ今文經と古文經の分かれ道に立っていたのである。これに対して、顧頡剛とともに古史弁の論争に奮って出陣した錢玄同は、崔適の門弟として、師の学問を次のように評価した。

三十年前に『新学偽經考』を詳細に研究することによって極めて尊信し、さらにその説を發揮した人には、わたしの知る限りではただ先師の崔觐甫一人がいるだけである。崔君は兪曲園先生の門下で教えを受け、經学を治めることにおいて元々は鄭玄の学を尊び、今文古文を区別しなかった。後に兪氏のところで康有為の書を購入して読み、大いに敬服し、「字字精確」「古今無比」と賞賛し、ここにおいて力を尽くして偽古を排斥し、専ら今文学を尊ぶようになった<sup>24</sup>。

錢玄同の言うところによれば、崔適が兪樾のところで学んだ際に、最初は鄭玄經学を治め、古文經、今文經を問わずどちらも学んだが、康有為の『新学偽經考』を読んで尊信してから、古文經を偽とし、今文学に従事するようになった、という学問的傾向の転換があった。崔適が古今兼修から今文学に移るきっかけとなったのは、康有為の書から啓発を受けたことである。

錢玄同のこの判断については、崔適自身の錢玄同への書簡で検証できる。

<sup>20</sup> 周予同の論断について簡単にまとめると、次のようにいくつかの指摘がある。1. 「後期的今文学派、創始於龔自珍、發展於康有為、而下迄於崔適。」2. 「崔適、与其說他是轉變期的史沉寂之用、不如說他是清末今文学派最後的經学家。」3. 「本是兪樾的弟子、与章炳麟同門、和皖派的古文漢学派有学統的關係。」（『五十年以来の新史学』（『周予同經学史論著選集』、上海人民出版社、1983、519～529頁）

<sup>21</sup> 同上。

<sup>22</sup> 蔡長林『論崔適与晚清今文学』（聖環図書、2002年）

<sup>23</sup> 顧頡剛『秦漢的方士与儒生』序（上海古籍出版社、1998年）「清代末年、全国の經学大師、兪樾是最有威望的一位。他擔任杭州詒經精舎の山長三十余年、培養了很多經学的人才、他對於今文学和古文学採取兼容並包的態度、所以在他門下受業の人們、也各就其性之所近、走上了岔道：或專研古文、或篤信今文、或調和今古文。章炳麟是他門下古文派中的一個健将、崔適則是他門下今文派中的一個專家。」

<sup>24</sup> 錢玄同「重論經今古文学問題」（『古史辨』第五冊、上海古籍出版社、1982年、23～24頁）「在三十年前、對『新学偽經考』因仔細研究的結果而極端尊信、且更進一步而發揮光大其說者、以我所知、唯有先師崔觐甫一人。崔君受業於兪曲園先生之門、治經本宗鄭学、不分今古。後於兪氏處得讀康氏之書、大為佩服、稱為「字字精確」「古今無比」、於是力排偽古、專宗今文。」

康有為の『疑經考』は二十年前に著され、専ら經学の真偽について論じている。私はこれまで紀・阮・段・兪諸公の書を心に留めて忘れずにいた。(彼らの書は)証拠の確實さにおいて国初の諸儒より優れるが、管見の限りでは、また反駁しうるところもあるのに対して、康有為の書にはそういうところがない。故にこの書は古今において比べられるものがない。もしこの書がなければ、私もまた今文古文を兼ねて尊び、今に至るまで夢の中にいるままであったらう<sup>25</sup>。

この崔適の自述から窺われるように、彼が康有為の書を完全無欠なものとし、その書を読んでからはじめて古(文学)今(文学)兼修の迷いから覚めた、と述べられている。彼が康有為の影響を受けて今文学に移ったことは、間違いのない事実である。<sup>26</sup>

古史弁派の驍将である錢玄同は「古文家のお話を以て今文家を批評し、今文家の話を以て古文家を批評し」<sup>27</sup>、古今經学の「仮面具」をともに打倒するという志向を示したが、実際に彼は崔適・章太炎という今・古の両經師に従ったことがあり、学問の立場が今文・古文の間で動揺していた。

私は經に対して、1909年から1917年までは頗る今文家の言説を信じていた。1909年に劉申受(逢祿)と龔定庵(自珍)の二人の書を詳細に読み、初めて師(章太炎を指す)に背いて今文家の言説を信じるようになった。……私は最初の幾年かにわたって今文家の説を篤く信じたが、1917年以来、思想を改変し、家法の觀念を打破し、今文家の説について十分の九は信じなくてもよいと思うようになった。ただし古文經が劉歆の偽作であることについては、今に至っても康(有為)・崔(適)の説に依っており、この点について彼らの考証は極めて精確であると思う。今の私は、古文經は偽造されたものであり、今文經は口伝の説がその真実を失ったものであり、両者はいずれも信じるのが難しいが、比較すれば今文がより信じられるものと考えている<sup>28</sup>。

錢玄同は、今古文經学の教養を身につけてから成長し、しかも經学への批判を実際に今古文經学の両者の方法をもって展開した人物である。1909年以前は古文經学を、1909年～1917年には今文經学を尊び、1917年以降は今古文の両者ともに信じないようになったが、今文は「比較的」信じられると述べ

<sup>25</sup> 同上。「康君『偽經考』作於二十年前、專論經学之真偽。弟向服膺紀・阮・段・兪諸公書、根拠確鑿、過於国初諸儒、然管見所及、亦有可駁者、康書則無之、故為古今無比。若無此書、則弟亦兼宗今古文、至今尚在夢中矣。」

<sup>26</sup> 崔適は今文学の立場を固守した結果、民国11年に北京大学で開かれた「經学通論」という科目を担当できず、解聘されたというエピソードがある。(王大曼「崔觶甫先生評傳」(『新東方』1942年第三卷第一期、49～69頁)による。)

<sup>27</sup> 顧頡剛『秦漢的方士與儒生』序(上海古籍出版社、1998年、4頁)

<sup>28</sup> 錢玄同「論今古文經学及び『弁偽叢書』」(『古史弁』第五冊、上海古籍出版社、1982年)「我對於經、從一九〇九年至一九一七年、頗宗今文家言。……一九〇九年細繹劉申受(逢祿)与龔定庵(自珍)二人之書、始背師(指章太炎)而宗今文家言。……我前幾年對於今文家言是篤信的。自一九一七以來、思想改変、打破家法觀念、覺得今文家言什九都不足信、但古文之為劉歆偽作、則至今仍依康・崔(適)之說、我覺得他們關於這一点的考証是極精當的。我現在以為古文是假造的、今文是口說流行失其真相的、兩者都難憑信、不過比較起來還是今文較可信些。」

ている<sup>29</sup>。錢・顧両者の構想する今古文經学の像について簡単に述べると、今文家は「弁偽」、古文家は「尊孔」<sup>30</sup>であるので、実際に弁偽学を推進した古史研究は、やがて今文經学家の方法を採用するようになったということであろう。それは楊向奎のいわゆる「公羊義」であり、結局、今文学に偏っているといっても過言ではない。

錢玄同は崔適の弟子を自任している。顧頡剛の經書批判が錢玄同から多大な影響を及ぼされたことは、学界の定説となっているが、顧頡剛が錢の師である崔適の学説を受け継いだことは、未だ明白になっていない。顧頡剛本人には、崔適の学問について幾つか言及した箇所がある。

今文經の中で最も重要な一冊は『春秋公羊伝』である。当時の人々は、『公羊』の言葉を政治と結びをつけることを好み、変法運動に大小様々な影響をもたらした。ただ崔適一人だけが、『公羊』を熟読しながらも、かえって公羊学本来の面目を復元させることだけを希望したのであった。彼自身は政治活動に参加したこともなく、独立の論文を書いて自らの主張を発表することも極めて少なかったため、私は彼に注意を払ったことがなかったのである<sup>31</sup>。

顧頡剛は、崔適の学問的代表作は『春秋復始』であるが、康有為のように公羊学を変法運動の政治的目的に結び付けて解説するのは異なり、純粋に学問の上で『公羊伝』の本来の面貌に復元させたという評価を下したが、それほど名高くない学者であるために、崔適に特に留意したことはないという。にもかかわらず、顧頡剛は『秦漢的方士与儒生』という著作において、自らの論文を次のように顧みている。

1929年に、私は燕京大学歴史系の課務を担当した時、自らの心力を尽くしてこの問題を探求しようとした。当時、崔適先生の『史記探源』において指摘された劉歆が五徳相生説を利用しながら古史の系統を改造したという各種の証拠をもとに、これを敷衍して、「五徳終始説下的政治和歴史」という文章を書き、『清華学報』に載せた<sup>32</sup>。

引用文に見られるように、顧頡剛の「五徳終始説下的政治与歴史」という文章

<sup>29</sup> 錢玄同の經学立場について、日本の吉川幸次郎が北京で留学していた頃、錢玄同と馬裕藻がともに「先生（章太炎を指す）の古文派から今文派に転向した人だ」という見解がある。この点は吉川幸次郎の『わが留学記』に記録されている。（吉川幸次郎『遊華記録：わが留学記』、筑摩書房、昭和五十四年、84頁）

<sup>30</sup> 「今文家攻撃古文家偽造、這話對。古文家攻撃今文家不得孔子真意、這話也對。我們今天、該用古文家的話來批評今文家、又該用今文家的話來批評古文家、把他們的假面具一齊撕破。」（錢玄同の語。顧頡剛『秦漢的方士与儒生』序による。）

<sup>31</sup> 顧頡剛『秦漢的方士与儒生』序（上海古籍出版社、1998年、3頁）「今文經中最重要的一部書是『春秋公羊伝』、那時別人多喜歡把『公羊』的話語結合当前的政治、在變法運動中起了大小不等的波瀾、独有崔適、雖把『公羊』讀得爛熟、卻只希望恢復『公羊』学的原来面目、自身未參預過政治活動、因為他極少写單篇論文發表他的主張、所以我不曾注意過他。」

<sup>32</sup> 顧頡剛『秦漢的方士与儒生』序（上海古籍出版社、1998年、5頁）「一九二九年、我擔任了燕京大学歴史系の課務、即想竭盡我的心力來探求這方面的問題。當時曾本崔適先生『史記探源』中所指出的劉歆利用了五徳相生説來改造古史系統的各種証拠、加以推闡、写成「五徳終始説下的政治和歴史」一文、刊入『清華学報』。」

は、実際には崔適の学説を参考にしたうえで作成されたものである。劉歆が五徳相生説を利用して古史系統を改造したとするのは、崔適が指摘したことであったが、それは顧頡剛のその文章における中心的論旨でもあった。『古史弁』第五冊の内容としては、主に今古文經学の核心的問題であった陰陽五行問題を検討するものであるが、第五冊の自序に、顧頡剛は今古文論争と陰陽五行説の起源を全冊の基調的説明にすると自ら述べ、陰陽五行説の問題を明らかにすることができれば、「今古文学の重心を定めることができる」との決意を示した。古文学者たちが造偽を行った動機について、陰陽五行家たちが四時八位・十二度・二十四節気など「種種の名目」を提出することによって、今文家の意見とは異なる政制及び礼制の差異が生じ、故に經書の文献と解釈に対する認識が食い違ってしまった、という<sup>33</sup>。このような論理が、顧頡剛が劉歆の古文学を攻撃する中核となった。

崔觶甫（適）先生は康先生の仕事を継続した人である。彼は『春秋復始』を著し、また『史記探源』を著した。『春秋復始』を著した主旨は、『公羊伝』・『春秋繁露』及び何休の『解詁』に依拠して孔子が『春秋』を作った原意を追跡しようとすることである。……彼は『穀梁』もまた古文学であり、劉歆によって先に作られ、『左氏伝』のために道を清掃するためのものであると考えており、凡そ『漢書』に説かれた武帝・宣帝時代に『穀梁』伝授の系統及びその学を立てた経緯が、いずれも偽造されたのである。彼によると、『公羊伝』の原名は『春秋伝』であり、これこそが本当の、唯一の『春秋伝』である。『穀梁』・『左氏』が出てから、劉歆がその書を「公羊伝」と名付けたのである、という<sup>34</sup>。

顧頡剛は崔適について「破壊した一面は、わりと信じてよい<sup>35</sup>」といい、即ち『穀梁』・『左氏』両伝が劉歆によって偽造され、『公羊伝』より後に出てきたものであるという説を採用した。そこには顧頡剛本人の論証はほとんどみられない。顧頡剛は自らの学問を今文に偏らず、極めて科学的な方法で古史を闡明するものであると自任したが、このような論説の信憑性は疑わしいといわざるを得ない。

さて、以上は、古史研究を志す顧頡剛が、実際、今文經学家を自任する崔適の理論的前提を受け入れていたことに対する検討である。では、次に顧頡剛の今文学家から及ぼされた影響に対する反応について論じよう。

楊向奎と錢穆は、古史弁の同時代人として、速やかに反論を提出した。楊向奎には『左伝』弁護説があり、そのほか『古史弁』第五冊に掲載された錢穆か

<sup>33</sup> 原文は以下の通り。「陰陽五行家提出四時八位・十二度・二十四節気種種名目、使一般民衆感覺到『順之者昌、逆之者不死則亡』的畏懼。……陰陽五行学説在兩漢既然有這樣大的力量、而今古文之爭就因此起來。今古文之分、在骨子裏就因陰陽五行説之不同、復因此而產生政制及禮制的不同、然後產生經本同經説的不同。」（顧頡剛「自序」（『古史弁』第五冊、7頁））

<sup>34</sup> 『古史辨』第五冊、547頁。「崔觶甫先生（適）是繼續康先生的工作的人。他著有『春秋復始』、又著有『史記探源』。著『春秋復始』的宗旨、是要根拠『公羊伝』、『春秋繁露』及何休『解詁』等尋出孔子作春秋的原意。……他以為『穀梁』亦是古文学、是劉歆先作了、為『左氏伝』作驅除的、凡『漢書』裏所說的武帝宣帝時『穀梁』伝授的系統及其立学的經過、皆出偽造。他說『公羊伝』原名是『春秋伝』、是真正的、惟一的『春秋伝』。自從有了『穀梁』、『左氏』、劉歆才替它加上『公羊伝』的名字。」

<sup>35</sup> 「他在破壞一方面、則我覺得可信的很多。」（顧頡剛「五徳終始説下的政治和歴史」、『古史弁』第五冊、548頁）

らの書評は、次のように述べている。

顧先生も時々今文学派の態度や議論に依拠しながら自らの古史観を裏付けることを免れなかった。この点は、『古史弁』発展の途上において、必要のない迂回と岐路を思わず増やしている。「五徳終始説下的政治和歴史」という論文は、その一例である<sup>36</sup>。

今文学派の態度と議論に依拠して古史観を宣言することは、顧頡剛の本意ではないかもしれないが、錢穆のような第三者からはよく見えることだ。

何故今文学の言うように、劉向云々の説は全て劉歆の仮託に帰し、したがって劉向の前の根拠を、一切抹殺して劉歆一人の罪状に帰するのであろうか。今文学の家法を守る人たちはそのように言っているが、古史の真実を考察する人は何故それに従ってそのように言うのであろうか<sup>37</sup>。

劉歆造経説は、今古文経学が対立する際に、今文学派が自らの門戸に閉じこもって古文学派を襲撃する武器であるが、古史研究を行う現在の古史弁派がそれを踏襲する必要はないのではないかと、錢穆は疑っている。無論、彼の考えにおいては、いわゆる劉歆造経説の正確性は不確実なものだろう。

今文学家は乾嘉の正統経学を受け継いできた。彼らは家法に執着し、漢の経師の有名な専門家の学風に復そうとした。故に彼らが自ら学派の見解から抜け出せないのも、経学者としての本来の姿といってもよい。だが顧先生が古史を治めるには、この理路に従ってはいけない<sup>38</sup>。

錢穆は、「劉向歆父子年譜」という文章を撰ずることを通じて、康有為・古史弁派らが再び起こした今古文経学の論争において、根本的に今文経学派の争いを解消させたという自信を表明した<sup>39</sup>。このような一連の発言から、錢穆の態度から明らかのように、顧頡剛の研究法は実証的なものではなく、今文経学の方法論に戻ってしまったことを敏感に感じ取っている。つまり、顧頡剛の思想展開において、清末の今文学者と知己であるように感じられるところは、偽書を弁ずることであり、疑古の精神でもあった<sup>40</sup>、と錢穆は認識していたのである。

<sup>36</sup> 錢穆「評顧頡剛五徳終始」(『古史弁』第五冊下編、621頁)「顧先生也時時不免根拠今文学派的態度和議論來為自己的古史觀張目。這一点、似乎在『古史弁』發展的途程上、要橫添許多無謂的不必的迂回和歧迷。「五徳終始説下的政治和歴史」那篇論文、便是一個例子。」

<sup>37</sup> 錢穆「評顧頡剛五徳終始」(『古史弁』第五冊下編、621頁)「何以今文学有定要説劉向云云尽是劉歆假托、而把劉向以前的一切証拠一概抹殺、要歸納成劉歆一人的罪状呢？遵守今文家法的人如此説、考辨古史真相的為何也要隨著如此説呢？」

<sup>38</sup> 錢穆「評顧頡剛五徳終始」(『古史弁』第五冊下編、628頁)「今文学家本承著乾嘉正統経学而來、他們要講家法、他們要上復漢経師專門名家的風氣、他們因此擺脫不了門戶之見、也尚不失為経学家的一種本色、至於顧先生治古史、卻不當再走上這條路。」

<sup>39</sup> それは錢穆晩年の発言である。「余撰「劉向歆父子年譜」、及去燕大、知故都各大学本都開設経学史及経学通論諸課、都主康南海今文家言。余文出、各校経学課遂多在秋後停開。」(『錢賓四先生全集』第51冊、「師友雜憶」、聯経出版事業公司、1998年、161頁)

<sup>40</sup> 「対晚清今文学家那種辨偽疑古的態度和精神、自不免要引為知己同調。」(錢穆「評顧頡剛五徳終始」(『古史弁』第五冊下編、621頁))

このように、いわゆる古文経学家の「造経」「造史」説、ないし史事までの「造偽」説は、古史弁派が今文学から借用した方法の最たるものであると思われる。この点について、学者の王汎森は、顧頡剛の理論的前提を「造偽」論に置くというやり方に関して次のような評価を下している。

顧氏の観念は実にある「陰謀理論」を基礎と為し、偽書がある人の特定の目的のためにわざと偽造されたものであると認識している。故に（彼の観念においては）偽書における史事は必ず全て偽物である。それは史書が部分的には本当の史事に基づいて書かれたという可能性をほとんど完全に排除してしまった<sup>41</sup>。

古史弁の思潮は史学の運動であると自称するが、実際に史事を弁ずるよりは経書を弁偽することに力を費やしていた。経書の弁偽学において、清代の今文経学者の方法をそのまま踏襲した部分が多くみられることは、否定できない事実であろう。もちろん、顧頡剛のような新しい史学を志向する研究者たちの経学観を述べるならば、経書を「万世の常道」と見なさない<sup>42</sup>という基準がある以上、康有為と崔適に比べて伝統的な経師ではないという自己認識があるのは当然のことである。にもかかわらず、錢穆が「晚清今文の一派は大抵考拠を菲薄にしたが、依然として考拠によって業を成した」<sup>43</sup>という判断によって、古文家の考証を揶揄した康有為を「新考証派」に位置付けるように、経学を「結束」しようとした顧頡剛が、実際には経学式、特に今文経学式の事業を広めた、と言っても過言ではなからう。

## 第二節 古史弁派の周易研究

神谷正男が嘗て古史弁派の学風について「疑古の仕事は弁偽にあつた」<sup>44</sup>と述べたように、古史弁派の学説は、史事を弁ずるよりは経書を弁偽し、史学上において意義を持つというよりは経学上の意義が大きいのである。『古史弁』の内容としては、第一冊は主に古史と群経を弁偽する基本的方法や立場、第二冊は孔子の年代や著作、第三冊は『周易』と『詩経』の弁偽学、第四冊は荀子とその書、老子とその書、墨子とその書、『孝経』など、第五冊は『春秋』及び陰陽五経、五徳終始説、第六冊は老荘をはじめとする先秦諸子、第七冊は三皇・五帝の伝説、を対象とする。経書の中において、『詩経』・『周易』と『春秋』の三者が最も漢儒によって歪曲されたものとし、信用できない古代の文献として『古史弁』の第三冊・第五冊で専ら論じている。

もちろん、『古史弁』は一冊の雑誌に多数の学者が寄稿したのみで、おそらく彼らの学説を一つの学派に帰結することができないことは、既に学で広く論

<sup>41</sup> 王汎森『古史辨運動的興起——一個思想史的分析』（允晨文化、1987年、35～36頁）「顧氏の観念裡面実有一個“陰謀理論”作為基礎、認為偽書是某些人為了特定目的刻意偽造的、所以其中史事必屬全偽、幾乎完全排除假史書也可能根拠部分真史事写成的可能性。」

<sup>42</sup> 「我們已不把經書當作万世的常道。我們解起經來已知道用考古学和社会学上的材料作比較。」（顧頡剛「自序」（『古史弁』第五冊、3頁））

<sup>43</sup> 「晚清今文一派大抵菲薄考拠、而仍拠考成業。」（『中国近三百年學術史』532頁（『錢賓四先生全集』本））

<sup>44</sup> 神谷正男『現代支那思想の諸問題』（生活社、昭和十五年、75頁）

じられ、しかも顧頡剛自身も「疑古は自ら一派と為すことができない」との発言を有している<sup>45</sup>。『古史弁』で論文を掲載した学者はみな疑古の立場にいるわけでもなく、その中で同じく疑古の意識を持った学者が互いに意見を論駁することもしばしばみられる。にもかかわらず、1920年代から起こった経書を弁偽する思潮を顧みる際に、顧頡剛・錢玄同・李鏡池らが担い手となって、経書への弁偽や上古史の再構築という作業において活躍したのは確実である。彼らの事業は後の詩・書・易などに対する経書研究に多大の影響を及ぼしたため、便宜上この十数年間にわたって『古史弁』に寄稿しながら、顧頡剛の方法に同意した人々及び彼らの言説を「古史弁派」と呼ぶ。

次に、古史弁派の経書に対する弁偽を、『周易』というテキストへの分析を展開することを通して論じたい<sup>46</sup>。顧頡剛は『古史弁』第三冊（1931年出版）の「自序」で、『易』を論じる趣旨を「伏羲・神農の神聖たる地位を破壊し、その卜筮としての地位を打ち立てる」<sup>47</sup>ということに帰結している。その作業の第一歩は、十翼は易の経文にふさわしくないと指摘することによって、漢以来の定説を破ることであった<sup>48</sup>。

### （一）故事と易

顧頡剛の「周易卦爻辞中的故事」研究は、彼の一つの最も典型的な古史例証の作業である。それは、「王亥喪牛羊于有易」「高宗伐鬼方」「帝乙歸妹」「箕子明夷」「康侯用錫馬蕃庶」の五つの故事を分析することを通じて、易の経文には実は上古史の忘れられた史実が存在し、また後人の創作によって意識的に故事を変遷させられた、といった内容である。この五つの故事を具体的に見ていこう。

大壮六五の爻辞「喪羊于易」と旅上九の爻辞「喪牛于易」は、時の王国維の甲骨卜辞研究では、商の祖先である王亥（他の典籍では王氷、胘とも記される）が有易（有扈とも記される）の地で家も家族も失ったということを示すものと推測し、類似する物語が『山海経』大荒東経「王亥託於有易河伯僕牛。有易殺王亥取僕牛。」<sup>49</sup>や『楚辞』天問「臧胡終弊於有扈、牧夫牛羊」などにも記載されているという。また既濟九三の爻辞「高宗伐鬼方、三年克之」と未濟九四の爻辞「震用伐鬼方、三年有賞於大国」を解して、殷の高宗は西北の鬼方を伐つのに三年かかったということを示すのが、今本『竹書紀年』における「伐鬼

<sup>45</sup> 「我的意思、疑古並不能自作一派。……我写出許多古文論文、原為科学工作、並不在求青年擁護。」（顧頡剛「我是怎樣編写古史弁的」〔『古史弁』第一冊、上海古籍出版社、1981年〕）

<sup>46</sup> 日本における顧頡剛や古史弁派の研究は早くから夥しくみられる。主なものを挙げれば次のようになる。武田泰淳「中国民間文学研究の現状」〔『中国文学月報』五号、1935年10月〕、森鹿三「禹貢派の人々」〔『東洋史研究』1(2)、1935年〕、平岡武夫「古史弁自序」訳（創元社、1940年）「ある歴史家の生いたち：古史弁自序訳」（岩波書店、1953年）、小倉芳彦「顧頡剛と日本」〔『理想』464、1972年〕、子安加余子「近代中国における民俗学の系譜」（御茶の水書房、2008年）他。また、顧頡剛らの疑古説に、特に経書弁偽説への注目は先行研究に既にあるが、それらはほとんど『詩経』・『尚書』・『論語』について論じるものである。例えば最近では、竹元規人の『顧頡剛の尚書研究』〔『福岡教育大学紀要』第一分冊文化編、2016〕などがある。しかし、日本の学界では古史弁の『周易』に触れたものは少ない。

<sup>47</sup> 「於『易』則破壞其伏羲神農的聖經的地位、而建設其卜筮的地位。」〔『古史弁』第三冊、1頁〕

<sup>48</sup> 「這一冊的根本意義、是打破漢人的繩說。故於易則辨明易十翼的不合於易上下經。於詩則放明齊魯韓毛鄭諸家詩說及詩序的不合於三百篇。」〔『古史弁』第三冊、2頁〕

<sup>49</sup> 「王亥喪牛羊于有易的故事」（前掲書、5頁）

方、次於荊」という記録は易の爻辞や『詩経』「撻彼殷武、奮伐荊楚、……自彼氏羌、莫敢不來享」の文言を混ぜ合わせて捏造したものであるという<sup>50</sup>。「帝乙婦妹」という爻辞は泰六五や婦妹六五に見られ、これは嫁女の意であるが、甲骨卜辞に「帝女」「貞女」とあり、別種の古書においては伝が失われたが、『詩経』に「文王初載、天作之合……大邦有子、倪天之妹」、「纘女維莘」とあり、それらはみな帝乙が女を文王に嫁がせたということを指すと推測する。「箕子之明夷」というのは明夷六五の爻辞として有名であるが、『漢書』儒林伝では蜀人趙賓が箕子を菱茲とし、清の恵棟『周易述』は箕子を十二辰の亥子とし、焦循『易通釈』は箕子を其子とする。これらの解釈法はいずれも文王を卦爻辞の作者に定めようとし、文王より早い商の箕子の故事を易のテキストから削るという意図が含まれるという。晋の卦辞に「康侯用錫馬蕃庶、昼日三接」とあるが、従来の解釈者は周初に康侯がいたと知らず、康侯の存在を知っても文王より早いためわざと隠してしまったと解している。

さらに、この四つの故事は従来確定していた史実と位置付けられてきたが、実際には存在していないという解説がなされている。堯舜禪讓の故事は易経になく、『孟子』・『墨子』・偽古文『尚書』及び『易林』にますます詳細な解説が加えられていることは、後に起こった観念であるとする。また、湯武放伐の故事はただの事件であって、そこには天命から授けられる王道的な意味は含まれず、「革命」の意もない。封禪の故事は『史記』などの書に無懷氏・慮義氏・神農・炎帝・黄帝らが泰山で行ったというが、卦爻辞に言及していないため実際はこの制度は存在しない。そして、観象制器の故事は繫辞伝に「易に聖人の道四つ有り。……以て器を制する者其の象を尚ぶ」とあるが、実際は卦爻辞にそのような表現がないという。

また顧は観象制器の故事について、特に「論易繫辞伝中観象制器的故事」という論考を作成した。易はもとよりただの卜筮書であり、聖人の大道理がその中に有るわけではなく、戦国時代の後期に儒者によって顕彰されてはじめて経となった、とする。易の象を観て、日用の器物が発明されたというのは、従来虞翻のような儒者によって、八卦が象徴する八類の卦象や互体・卦変説などを利用して説かれているが、『世本』に検証してみると、庖犧氏が罔罟を作り、神農氏が耒耜を作り、黄帝堯舜が服牛乘馬・重門擊柝・弧矢などを作ったといった説は全然異様であるということから、聖人観象制器の説は極めて疑わしいのではないかという<sup>51</sup>。それゆえ、この説を提唱する繫辞伝は晩出のもので、おそらく漢の京房あるいは京房の後学によって作られたと、顧頡剛は推測する<sup>52</sup>。そして、京房らの意図するところは、易の地位を高め、易の効用を拡大させ、神農・黄帝・堯・舜を易に組み入れ、新しい五帝説を立てようとするのであった、と想定する。

<sup>50</sup> 「高宗伐鬼方的故事」（前掲書、9頁）

<sup>51</sup> 胡適は後に顧頡剛の観象制器説への弁偽に反対説を提出し、易において観象制器説は一つの重要な学説であり、それを推翻してはいけないという見解を示した。顧頡剛の「我是怎樣編写古史弁的？」での追憶によると、この時の胡適はすでに疑古の立場に立っており、この論駁は彼らの學術における分岐の始まりであると述べられている。

<sup>52</sup> 「論易繫辞伝中観象制器的故事」：「繫辞伝中這一章、它的基礎是建築于說卦伝の物象上の、是建築於九家易的互体和卦變上的。我們既知道說卦伝較象伝為晚出、既知道說卦伝与孟京的卦氣圖相合、又知道京房之学是託之於孟氏的、又知道京房的漢元帝時的人、那麼、我們可以斷說：繫辞伝中這一章是京房或是京房の後学們所作的、它的時代不能早于漢元帝。」（前掲書、67頁）

このように、周易のテキストに対して、いわゆる儒教の道統説にあわせるように、故事を人為的に忘却、または増加した<sup>53</sup>という理路が、顧頡剛が周易の故事を分析する際における核心的な論理であろう。顧頡剛は、易の経と伝の形成における伏羲・文王・周公・孔子という四聖説を否定しつつ、故事の年代には未だ儒教式の聖人や道統が出ておらず、卦爻辞と易伝とは別種のテキストとして性質・思想及び時代などが各々異なると述べ、易伝の權威性を拒否するのである。

## (二) 聖人制作説の破壊

易が儒教の聖典と見なされることは、孔子と易とが深く淵源におい結びついていることによって保証されてきた。孔子を易伝の作者とすることは、概ね認められている説であるが、宋の欧陽脩・呉仁傑・葉適・清の崔述らより易伝への疑いが盛り上がり、顧頡剛らは前人の疑いを踏まえ、さらに批判的新説を一層明確に表明している。

顧頡剛が故事説という方法を利用したほか、錢玄同は漢の石経に見られる周易の残字と今本の異同から、十翼の中の『説卦』『序卦』『雜卦』の三つが実際に前漢時代より後に出てきたものであり、しかも戴震の考察のように「説卦は序卦・雜卦に分ける」<sup>54</sup>と推断する、との論考を著した。この見解には康有為『新学偽経考』や崔適『五経釈要』からの影響が著しくみられる。十翼の篇数について、康有為は『新学偽経考』において、象伝・象伝は経文に附するとし、説卦伝を焦京の偽作、序卦伝・雜卦伝を劉歆の偽作とし、漢志における施・孟・梁丘三家の易は十二篇（上下経・十翼）があるという説に誤りがあるという。崔適は奮然と康有為の説に反対し、漢志では十二篇の数をそのまま主張するが、十翼において説卦と雜卦を排除するという説に到達した<sup>55</sup>。「康氏は武断がすぎ、……崔師は漢志を信じすぎる」と錢玄同は両者を共に批判するが、石経の文字によれば両方とも立てられず、二説を折衷しながら、説・序・雜の三篇が劉歆の偽造だと主張するようになる。これもまた偽経説の手助けとなった。

錢穆はさらに十翼の非孔子制作説に対し、前人が説いた六つの証拠にさらに四つを加えつつ偽経説を助長した<sup>56</sup>。前人の説いた六証とは、晋の汲郡魏襄公の墓から出土した易は上下経しかないこと、『左伝』魯襄公九年に文言伝と類似する表現があるが文勢としては『左伝』が先出すること、象伝の「君子思不出其位」という文言は『論語』に載せられているが曾子曰くとする事、繫辞伝に屢々「子曰」という表現があるので孔子自身の作ではないこと、『史記』が繫辞伝を引用する際に「易大伝」と呼び、しかも孔子の語としていないこと、『史記』が古代の聖王に言及する際に黄帝を始まりとし、伏羲・神農を称さないこと、という六つである。新たな四証とは、『論語』の「加我数年五十以学易可以無大過矣」との文言において「易」は「亦」にすべきこと、孟子は詩と書を高揚するが易に及ばないこと、秦の焚書において易を燃やさなかったこと

<sup>53</sup> 「這種故事大半是不合于道統說的需要而為人們所早忘卻的。但是周易從筮書變成了聖經之後、為要裝像聖經的樣子、道統的故事也就不得不增加進去了。」(前掲書、23頁)

<sup>54</sup> 戴震「十翼」(『戴震全書』第二冊、經考卷二、197頁、黄山書社、2010年)。

<sup>55</sup> 錢玄同「詠漢石経周易残字而論及今文易的篇数問題」によって整理(前掲書、76～82頁)。

<sup>56</sup> 錢穆の「論十翼非孔子作」は1928年に蘇州青年会學術講演会の発言として整理されたものである。

が、易が詩書の地位に達していなかった証拠となること、易における道・天・鬼神という三つの概念が『論語』と比べて異質であること、という四つである。

李鏡池は後に『易伝探源』において、欧陽脩の『易童子問』を今文家の見解とし、従来の攻撃されてきた繫辞・説卦・序卦・雑卦の四つのほか、馮友蘭の「天」に対する認識を踏まえ<sup>57</sup>、さらに象・象・文言の三つをあっさり孔子の作に非ずと主張した<sup>58</sup>。そして、孔子制作説は実際に長い変遷を経て、『史記』の時代に未だ孔子が易を賛する説が形成されておらず、昭・宣の間に孔子が易伝を序する説となり、新莽時代に劉歆によって孔子が易伝を作る説となった、という「一步一步発展しつつ転変してきた」歴史における経書解釈法の層累説に到達する。それはまさに師の顧頡剛が提唱した古史の層累説に合致するものである。

### (三) 風俗と易

顧頡剛は1980年に発表した遺著の「我是怎樣編写古史弁的」において、「民俗学を以て伝説中の古史を認識する」意義を強調した。民俗学の中国への輸入は、形式としては西洋の学問に属するが、内容としては同時に旧来の学術より受け継ぐところが多いと思われる。近代中国の新史学と民俗学との関係は、また別に大きな課題となるが、経書は民衆と「乖離」する伝統的知識人に属するものとして批判の対象となる一方、古代の風俗と社会生活の解明において依拠すべき文献資料としての役割を果たした。古史弁の周易論述において鮮明にみられる商周の文化・風俗についての討論はその一例である。

『古史弁』第三冊に載せる余永梁の「易卦爻辞的時代及其作者」もまたその手法の好例である。「卦爻辞はもとより日常に用いられる書であり、それ故日常の事を採って成書する」<sup>59</sup>という問題意識によって、屯卦六二「屯如遭如、乗馬班如、匪寇婚媾」、屯卦六四「乗馬班如、求婚媾、往吉無不利」、上六「乗馬班如、泣血漣如」、睽卦上九「匪寇婚媾、往遇雨則吉」などの表現は古代における婚姻掠奪の情態、遯卦九三「畜臣妾」、損卦上九「得臣無家」などの表現は奴隸階級が主人の統治のために労働を行う情態、震卦六二「喪貝、躋于九陵、勿逐、七日得」や損益二卦の「十朋之龜」などの表現は殷周時代における貨幣制度の情態、を表したものである、という。易の卦爻辞に見られる古代社会の風俗は、いずれも他の經典や卜辞などで検証でき、例えば婚姻掠奪の風俗は現在中国西南民族の瑤・壯・苗族の間で依然として行われており、『詩経』の「我心傷悲、殆及公子同歸」などに似た記述がある。社会制度の側面について、清の張惠言(1761～1802)が著した『虞氏易礼』によれば、益卦六二「王用享於帝吉」とは、郊祀礼のこと、同人卦六二「同人於宗」とは、宗法のこと、鼎卦初六「得妾以其子無咎」とは、長子が卒しても嫡孫を立てないこと、を窺

<sup>57</sup> 馮友蘭は「孔子在中国歷史中的地位」(『燕京學報』第二期)において、易伝は一体孔子の作であるかあるまいかについて、その中の哲学的思想を、『論語』のような確実に孔子の作と判断できるものと比べることで解決できる、という方法を用いた。錢穆の論証法もほぼ同様である。李鏡池はその法を「内証」と呼ぶ。馮友蘭の原文は次の通りである。「易之象象文言繫辭等是否果係孔子所作。此問題我們但將象象等里面的哲学思想与論語里面的比較、便可解決。」

<sup>58</sup> 李鏡池「易伝探源」(前掲書、95～132頁)

<sup>59</sup> 「卦爻辞本是日常所用書、故取日常之事。」(『古史弁』第三冊、157頁)

わせる記述であるという<sup>60</sup>。

余永梁(1904~?)の方法に類似するが、郭沫若(1892~1978)は「周易的時代背景与精神生産」において、周易時代の社会生活を考察したが、易の神秘性を増加させるため、枯骨で鬼を人為的に造るように、文王・周公を作者として創造したが、その神秘さの衣裳を脱がせてしまえば、一人の原始人が踊っているようであるという。それは、即鹿・有禽・用三馱・噬乾肉・貫魚・獲三狐・射雉などの卦爻辞に見られる表現から窺われる漁獵生活、童牛之牯・豮豕之牙・畜牝牛・羝羊觸藩・士刲羊・喪牛于易などの表現から窺われる牧畜生活、「旅其次、懷其資」「旅焚其次」「喪貝」童仆などから窺われる商賈・貨幣・人身売買、馮河・過涉・乘馬・大車以載などから窺われる交通状況、耕穫・菑畚・苞桑・碩果・以杞包瓜などから窺われる耕種生活、入于穴・入于坎窞・入于其宮などから窺われる宮室、黄裳・鞶帶・履・朱紱・赤紱・袂などから窺われる衣服、缶・瓶・甕・鼎・圭・徽・纆・繻・車・輿・柅・枕・括囊・鼓・金矢などから窺われる器用、というような精神生産の基礎に対する論述である。また、周易時代は蒙昧時代の中下段に属し、偶婚制度は「夫妻反目」(小畜九三)、「老夫得其女妻」(大過九二)、「老婦得其士夫」(大過九五)、「夫征不复、婦孕不育」(漸九三)など、母系社会の残存は男子が「乘馬班如、求婚媾」など、畜妾や媵嫁制度の存在は「納婦吉」、「得妾、以其子」などの表現から窺われるという。そのほか、天子・王公・侯・武人・臣官・史巫などの政治体制、享祀・戦争・賞罰などの行政制度、及び宗教・芸術など当時の物質的生産に応じて生じる精神的生産が、いずれも卦爻辞に反映されているとの見解を示している。方法の更新に伴い、卦爻辞を新たに解釈するという姿勢を強めた。例を挙げると、歸妹上六「士刲羊、無血」を、一面の緑の牧場で若い青年の夫婦が羊の毛刈りをする際に血が出ないという芸術的な場面として解説する<sup>61</sup>。

聞一多(1899~1946)が1941年に発表した「周易義證類纂」には、民俗学や社会学の研究法を踏襲し、一層詳細に周易を古代社会の史料として鉤稽し、器用・服飾・車駕・田獵・牧畜・農業・行旅の経済類、婚姻・家庭・宗族・封建・聘問・争訟・刑法・征伐・遷邑の社会類、妖祥・占候・祭祀・樂舞・道德・觀念の心靈類に分類する。その方法でやや郭沫若と比べて異なるところは諸經典を引きながら文字への訓詁という作業に力を尽くしたことである。そして、聞一多の経解においては経学的な固定觀念からの思想的解放に向き合い、形式の改良を行っていたが、古典文献の読書によって培われた基礎教養がその研究法に重要な糧を与えているといっても過言ではない。

#### (四) 占筮と易

周易は占筮の書という性格を有するが、顧頡剛・李鏡池・容肇祖らが特にこの点を強調し、卜筮書としての易を明確化することを通じて、この書の神聖性

<sup>60</sup> 余永梁「易卦爻辞的時代及其作者」(『古史弁』第三冊、159頁)。余永梁、字は華甦、四川忠県の人。1925年に清華国学研究員に入学し、1926年に卒業。代表作には「殷墟文字考」「殷墟文字続考」「西南民俗起源的神話——盤瓠」などがある。王国維の弟子として、師の歿後に「静安学会」を作ろうとしたらしい。

<sup>61</sup> 「周易的時代背景与精神生産」という論文は『郭沫若全集』歴史編1『中国古代社会研究』()に収録されている。著作年月は1927年の8月であるが、余永梁の論文よりも早い。

を排除するという役割を果たした。『古史弁』第三冊に掲載された李鏡池「左國中易筮的研究」「周易筮辞考」や容肇祖「占卜的源流」は、いずれもその類である。

李鏡池（1902～1975、字は聖東）は陳垣の弟子として学んだが、顧頡剛に対しても学生と自称し、顧頡剛の故事説や古史觀念を受け継ぎながら、周易研究に精力を傾けた。まず、『左伝』と『国語』における易筮例が従来の易解釈者によって広く論じられが、尚秉和などの易筮を好む人によって称揚されてきたのに対して、李鏡池は『左伝』・『国語』の記載によれば、『周易』は当時における占書の一種にすぎず、あまり重要視されていなかったという結論を下した。主な見解は次のようである。この二書には撰著法が記載されておらず、占法の原則を追跡できないことが、宋の趙汝楨の言葉によって明らかにされてきたほかに、卦象の不確定、互体説の付会、および文法上における卦爻辞解釈の複数の可能性への分析から見れば、卦爻辞はもとより卜官の記載にすぎず、最初は重要視されなかったが時代が進むにつれて次第に注目されるようになった、ないしは易伝は後の儒者流の創造であるという。「周易筮辞考」では、卦爻辞の成因について、卜史が一年にわたって得た占例の記録の中で、実際の状況に当てはまったものを整理させたものが易のテキストとなったという見解を示している。さらに、「元亨利貞」の貞字の本義は卜問の意であることが、甲骨文から検証できる、という。李鏡池はまた著と卦の関係について、孔穎達『周易正義』における「然則用著在六爻之後、非三画之時。」という見解<sup>62</sup>と異なり、著が一種の神物として諸經典には亀と並列され、その時代に卦に言及する箇所が少ないことから、原始的な著筮活動では未だ卦の記号や筮辞が整理されていなかったことがわかると主張する。李はまた、卦爻辞は最初は散漫な筮辞のみであり、一つの完成した系統になっておらず、陽爻と陰爻を九・六と表記する方法が『左伝』・『国語』などで使われていないことから後に出てきた呼称であり、引いては辞が卦への二次的編纂として後人によって何度も編纂された可能性を否定できない、というような発想も示している。右のように、李鏡池は自らの推断を図示している<sup>63</sup>。

もう一人の容肇祖（1897～1994）は、李鏡池と概ね同様の見解を持ちなが

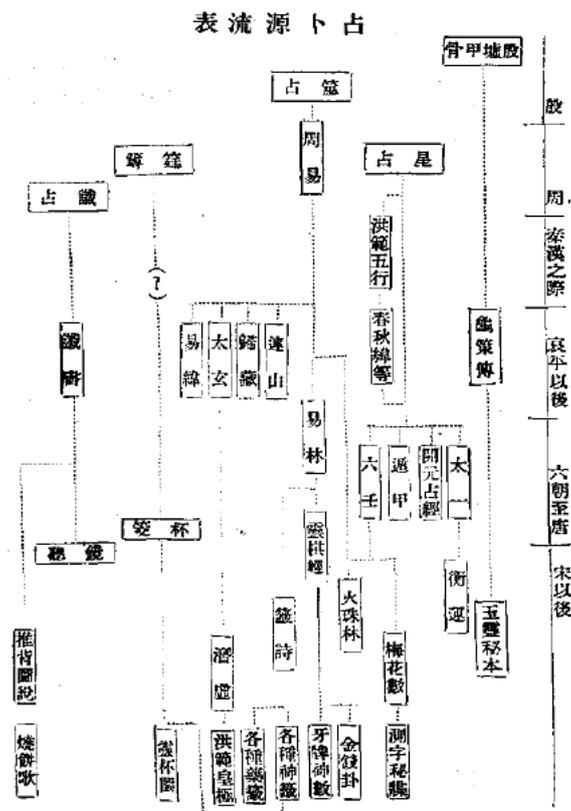
附 周易演變表

占吉凶	未有卦	筮辭	筮辭	占用著	前期 (西周以前)	第一次演變
占吉凶 <small>釋義及釋義</small>	卦互變	卦爻辭	卦爻辭	著與卦	後期 (西周以後)	
義理解釋	爻稱九六	象象等易傳	卦爻辭有脫佚	著與卦爻	前期 (戰國)	第二次演變
行與爻之義	卦爻自變	說卦序卦等傳	脫去无咎悔亡	卦爻與爻辭	後期 (漢)	
義與義		王注孔疏		卦與說	前期 (晉唐)	第三次演變
圖書說	河圖洛書	圖書之學		金鏡卦	後期 (宋元)	

<sup>62</sup> 孔穎達は卦が著よりさきに生じた、すなわち両爻・八卦・六十四卦という易の記号が易占より先にあったという見解を持ち、易の発生は卜筮とは関係がないという立場に立っている。その原文は以下の通り。「上繫論用著、云四營而成易、十有八變而成卦、既言聖人作易、十八變成卦、明用著在六爻之後、非三畫之時、伏犧用著即伏犧己重卦矣。」(『周易正義』卷首、第二論重卦之人)

<sup>63</sup> 『古史弁』第三冊(前掲書、251頁)。さて、李鏡池は1963年までに、一連の周易に関する論考を著し、その中の「周易筮辞続考」「周易的編纂者的思想」「周易卦名考釈」などは、『古史弁』第三冊で掲載した「左國中易筮の研究」「易伝探源」と合わせて『周易探源』の一書に結集した。そのほか、1981年に中華書局によって出版された『周易通義』という書は易の卦爻辞に対する注釈書であるが、その中にやや早年の学説を修正する箇所があり、マルクス主義の唯物史観を用いながら、従来の古史觀念を一貫して完成させたものと見なしてよい。

ら、一層詳細に古代中国における占トの変容を次のように解説する。易占が始まった年代は考察しにくい、殷墟の甲骨の記録からみると、亀や獣骨に鑽る、あるいは鑿つという法で穴をあけ、火で灼いてそのひびの兆しから吉凶を推測する方法が、最初の段階である。周代では亀トが依然として使われたが、著の使用が生じ、簡単なものから繁雑なものへと発展し、周易のテキストもそれに伴って出てきた、という。占星術としての筮筮は、『楚辞』・『荀子』などの諸経典に残り、漢代における月令や気候の理論によってひそかに踏襲された周時代のものである。秦漢時代の占術は迷信の風格を保ちながら、十翼をはじめとする新しい哲学に発展し、さらに災異説に変型する。漢の哀帝・平帝以降、緯書の発展や『易林』・『太玄』の出現は、いずれも占筮術の多様化や哲学化の動きに繋がっている。魏晉南北朝から唐にかけて、周易が完全に占術から一種の哲学に転変し、例えば王弼の易解は老荘の哲学を説くものである。占術上においては道教の丹術化、『開元占経』の天文占・風角占・夢占などの一層豊富になった。宋以降、儒学の理学化と共に現れた易の学説において、邵雍の易学における河図洛書や先天後天説はいずれも道教風のものであり、司馬光『潜虚』や蔡沈『洪範皇極内外篇』は半ば占筮半ば哲学を説くものであり、『火珠林』・『靈棋経』・『梅花心易』や各種の籤書に記載される擲銭占・籤占・牙牌神数など、並びに五行説に付会する六壬遁甲太乙測字は易占の支流余裔であると解説している。古代中国における占トの変遷を図で示すと次のようになる<sup>64</sup>。



このように、易の占書という性格を強調した論述の最後に、「中国に古く伝わってきた易経の起因はこれにすぎない」と述べ、易経の「本来の面目」を再

<sup>64</sup> 『古史弁』第三冊（前掲書、253頁）。

び掲げて經典の權威性を解消しようとする態度に到達した<sup>65</sup>。

## (五) 古史弁派易学の効果と評価

以上に古史弁派の学者たちの見解をまとめて紹介した。これらの観点は、当時の中国における疑古風潮の一側面のみであり、決して全貌ではない。20世紀の激動時代にかけて中西思想が強烈に衝突する際に、新觀念の称揚が經典解釈に侵入することが当然となった。少なくとも易については、錢玄同・李石岑・郭沫若らによって提唱された卦の構成が生殖器を表すという説など、陰陽二気を象徴する卦爻への解説に含まれる經典解釈の精神を脱構築する傾向を示すものが数多く存在していた。

古史弁派をはじめとするこれらの議論は、後の研究、特に現代的学科制度によって分解された經学研究に深く浸透して今日に及んでいる。その最も直接的な影響を言えば、社会発展史という視点から易のテキストを扱う研究書が20世紀の後半に主流となってきたことである。高亨(1900~1986)『周易古經今注』が宣言するように、「我々は今日にもう易經を神秘の宝塔と見なさず、易經を上古の史料と見なしているから、この書から易經時代の社会生活や人々の思想意識・文化成果などを探求する」ということを目的とし、その時代の歴史を解明するために卦爻辞の原意にしか考究を加えないということが、高亨らの易研究の立脚点となっている<sup>66</sup>。

それらの観点を踏まえ、旧来の象と辞への認識とは異なり、易における象と辞は互いに関連性が存在しないという主張が主流となる。例えば、朱伯崑が『易学哲学史』で次のように説いている。辞はもともと具体事例に対する占の結果を筮辞に整理したものであり、象は撰著の結果のみであり、易の編集者が両者を繋げてきたが、両者の間に内在的かつ必然的な関係はない、という認識を持ちながら<sup>67</sup>、易の記号と易の文字を分解させるという傾向を示している。

特に1973年12月に馬王堆漢墓『帛書周易』などの出土に伴い、文献釈読の作業において、一大原則となったのは易經テキストの經と伝を分離させて理解することである。『帛書周易注記』を著した張立文は明らかに伝を以て經を解釈するという従来の經典觀を警戒し、「周易の字義と文意への訓釈に差異があるところは、随所に見られるが……できるだけ卦爻辞自体に依拠して解釈を求め、伝を以て經を釈し、あるいは經の代わりに伝に依拠することを避けよう」

<sup>65</sup> 容肇祖「占卜的源流」：「總之、占卜的事、出於迷信的心理、而術士即利用一種事物的分別或變異、以為占驗、以滿足這迷信的心理的要求。即中國古傳的易經、其起因也不過如此。」(前掲書、308頁)

<sup>66</sup> 高亨『周易古經今注』「重訂自序」(4頁、中華書局1984年)から徴引する。高亨の『周易古經今注』は、従来の象数か義理かという二方向の易解釈法を採用せず、文字上の考証のみで、卦爻辞に記載される歴史事件を解説している。この方法は顧頡剛らが提唱した故事説や以史証易法を受け継ぐものであると言い得る。もちろん、高亨は1925年に清華國學研究院に入学した学生として、顧頡剛から影響を及ぼされたことは、当然であろう。

<sup>67</sup> 朱伯崑は『易学哲学史』卷一「近人有一種看法、認為周易源於占筮之法、卦爻辞原本是筮辞、筮辞和卦象之間無邏輯的聯繫。因為某卦象、繫之於某筮辞、是出於所占之事。所占之事是多方面的、筮得同一卦象、是撰著的結果。如果認為所占之事同其筮得的卦象存在著必然的聯繫、正是受了筮法的欺騙。……如果認為每一卦的卦爻辞同其卦象都存在著邏輯的聯繫、則無法說明爻辞重複的問題、也無法解釋其中的矛盾現象。近人的這種看法、比較符合周易的實際情況。」(華夏出版社、1995年、11頁)

68と述べ、経伝相分の原則を根本理念としている。もちろん、湖南馬王堆帛書周易・安徽阜陽雙古堆竹簡周易・湖北江陵天星觀楚簡周易などの出土したものが、いずれも通行本の周易テキストとは異なり、今日の十翼をそのまま載せていなかったことは、従来の経伝観念を打破する最も直接的な原因となったが、1920年代から盛んになった古史弁派をはじめとする疑経風潮がそうした方法の思想的準備を先行的に行っていたのであるといえる。

さらに、1987年以来、陳鼓應氏によって提唱されてきた「易伝出於道家説」69において、20世紀前半の古史弁派をはじめとする疑経風潮が重要な歴史的背景となった。鄭吉雄の言う通り、「この問題の歴史背景となるのは、実際に20世紀初頭に学者によって提唱された経伝分離説である。もし経伝分離説が提出されなかったなら、おそらく陳の試みは一層困難になる」のである70。その説は的を射たものと思われるが、錢穆が『古史弁』第三冊に載せる「論十翼非孔子作」において述べた繫辭伝の思想が道家哲学により近いという指摘は、現代的な易研究において陳氏より先行するものとなる。

以上、顧頡剛らが標榜する古史研究は、実際には古書研究となり、しかも20世紀後半の経書認識に多大な影響を及ぼしたことをいくつかの例を挙げて分析してきた。要するに、古史弁派の研究をはじめとする疑経風潮は、二千年にわたって尊経思想に根差して生じた経書注釈の伝統に反し、易のテキストの「真偽」を弁ずるというよりは、テキストの権威性を解消しつつ、現代的な形式上において社会的・民俗学的な視点からテキストを取り扱っていたのである。

この風潮は、実証的・批判的な文献研究の原則を強調しながら、真を求めるという観念を20世紀初頭の中国思想界に力強く注入した。だが、顧頡剛らは歴史研究と自らを位置付けようとしたにもかかわらず、実際の効果としては史学方法論の更新を実現できず、経学上の史料弁偽学に止まってきたといわざるを得ない71。彼らの易学研究は、その淵源を今文経学の疑経説に遡ることができ、最後に一種の経学観念、すなわち経と伝の分離説を形成させ、客観的に経書解釈法を更新する効果を果たしたのである72。

68 張立文『帛書周易注譯』「注譯說明」五（鄭州：中州古籍出版社、2008年）

69 易伝が道家のものであるという説が提出された経緯について、陳鼓應は『易伝と道家思想』（1994年に台湾商務印書館、1996年に北京生活・読書・新知三聯書店）において次のように説明する。1987年に、陳鼓應は山東大学の「済南国際周易学術討論会」ではじめて易伝は道家系統の著作であるという説を提出し、後に「繫辭所受老子思想的影響」「繫辭所受莊子思想的影響」という二つの論文を完成させた。1990年に「象伝与老莊」を完成し、その年の秋冬に稷下道家と易伝の關係に注目し、後に馬王堆帛書『黄帝四経』と易伝の關係を論じるようになった。

70 鄭吉雄「從經典註釋傳統論二十世紀易註釋的分期与類型」：「這一個問題的歷史背景、其實就是本世紀初學者提倡的經傳分離。倘若經傳分離這個命題沒有被提出、他的嘗試恐怕困難度也增大許多。」（『易圖象与易註釋』台湾大學出版中心、2004年、74頁）

71 許冠三氏や張京華氏がともに顧頡剛をはじめとする古史弁派の失敗したところを、「史学」や「史料学」の側面から指摘している。許冠三によると、顧頡剛らの手法は「史事重建」や「史蹟考証」ができず、「史料整理」に退化し、それは史料を史料学に変えたにすぎないという。（『新史学九十年』、香港：中文大学出版社、1986～1988年、187頁）張氏によると、顧頡剛らが宣言したように経学を史学に導入させるという目標は実現できず、あまつさえ経学の高度さえ保てず、自らの研究を史料学のレベルまで下げてしまったという。（「顧頡剛的經学与史学」、『中南大学学报』2006年第12卷第6期）

72 楊慶中によると、古史弁派の易学研究を二点に総括できる。第一に、経伝分観。第二に、経と伝の性質への再考。経伝分観とは、易伝が易経を解釈する唯一の依拠できる正確な解説書という観念を打破し、従来の一般に認められてきた以伝解経という原則に反対するものである。経と伝の性質への再考は、経伝分観の直接的な結果となり、異なる作者によって作られたものとして、経は卜筮書、伝は哲学

### 第三節 大正日本における疑經風と易考

經即ち本文、伝即ち解説の本当の関係やこれらの成立時代は日本でも儒者の大問題となり、例えば伊藤仁斎が卦・文句・解説の作者が誰かということについて論じていた。明治・大正日本に入ると、易はもと何であったのか、經や伝の成立の絶対年代がいつであったのか、また卦爻の構成や筮数などが再び関心を惹かれるようになった。

『古史弁』思潮の高揚とほぼ同時かやや早い 1920 年に、日本で『支那学』という雑誌が発刊された<sup>73</sup>。青木正児が執筆した「発刊の辞」に、

人の支那学を顧みざる、当世より甚しきは莫し。豈に彼を彼とし、我を我とし、高举晦蔵、以て己を潔くして止む可けんや。道を伝ふる者、必ずや自ら進んで天下に絶叫し、同志は之を招き、蒙者は之を啓き、以て王国を紙上に建てざる可らず。是れ本誌の生るゝ所以、多く字を費すを要せざる可し。

74

とあり、「支那学」へ「道を伝ふる者」という自負に満ちている発言である。中国の伝統的學術を、当時の西欧近代の人文科学が支配する雰囲気の中で再び興すことを高らかに提唱している。この雑誌には、經典テキストの確定に関わる論考がしばしば登場し、本田成之「作易年代考」（第一卷第二号）・「支那思想史上に於ける鴻範」（第一卷第一号）・「礼運と秦漢時代の儒家」（第一卷第十号）、内藤湖南「尚書編次考」（第一卷第七号）・「爾雅の新研究」（第二卷第一号）・「易疑」（第三卷第七号）、小島祐馬「易に見はれた階級思想」（第二卷第八号）、武内義雄「礼運考」（第二卷第十号）「大学篇成立年代考」（第三卷第九号）・「論語原始」（第五卷第一号）などが相次いで発表され、一時的に近代日本に古代文献への批判的視点を形成する一大陣地となっていた。

本田成之『支那經学史論』の中国語訳者である江俠庵は、この団体を「支那学派」と名づけ、彼らの最も注意すべき点は科学方法を用いて中国の古学を整理することだと評価する<sup>75</sup>。その中で、本田成之や内藤湖南をはじめとする易

---

書であるという認識である。実際に、この二説は過去の易解釈史にないわけではないが、古史弁派の結論は伝統の易研究に致命的破壊をもたらした。楊氏はまた「現代易学的困境与出路」という論文で、伝統易学の体例と知識を一切排除することにより、易学発展の命脈を切断したのではないかといっている。（『二十世紀易学史』（人民出版社、2000年、113頁、「現代易学的困境与出路」（『學術月刊』2008.1、48頁））

<sup>73</sup> 顧頡剛をはじめとする古史弁派の研究と、白鳥庫吉・内藤湖南らとの関係について、早くから先行研究が夥しく存在する。ここでは、小川茂樹が1940年に、平岡武夫が顧頡剛の「古史弁自序」（第一卷自序）に対する翻訳へ寄せた書評を挙げ、当時の日本の学界がどのように顧頡剛の学説を認識していたのかに触れるに止める。小川は次のように言う。「支那の古典に現はれる黄帝堯舜等の上古聖王の事蹟が其儘の史実でないこと云ふことが白鳥・内藤両大家により早く提唱せられ、又那珂博士によって崔述の考信録が古くから紹介せられてゐる我が東洋史学界にとって、この顧氏の議論は決して目新しいものとは云へない。然し支那に於ては事情が全く異なる。前清の經学を継承した民国初年の支那国学者達は經書の記述に絶対の尊信を拂つてゐるのであるから、此顧氏の經書に伝へる古史が偽史であるとする弁証を不稽否不敬と目して之に痛烈な反対を試みたことは固より当然である。」（「批評・紹介」平岡武夫訳顧頡剛著古史弁自序『東洋史研究』（1940）5（5））

<sup>74</sup> 「発刊の辞」（『支那学』第一卷第一号）

<sup>75</sup> 江俠庵：「自内藤狩野等提倡以來、團體很大、名曰支那学派。那是最值得注意的事、他們是拿科学方

の経と伝テキストに対する検討が、当時の思想界に多くの続作を触発し、後に武内義雄・津田左右吉・本田濟などがその陣地に参入してきた。その内情について、本田濟は『易学—成立と展開—』で、次のように説明している。

以上が易の成立についての古来の伝統的な説明である。大体儒教の所説はきわめて論理的ではあるが、それはやはり一つの「信条」を前提しての論理であって、必ずしも科学的真実ではない。早く宋代には、こういう教条に疑いをさしはさむ勇氣のある学者が出ている。欧陽脩（易童子問）王応麟（困学紀聞）らは十翼を疑い、清の崔述（洙泗考信録）らがこれにつづく。降っては、わが国の内藤虎次郎（研幾小録・易疑）本田成之（支那経学史論）武内義雄（易と中庸の研究）津田左右吉（儒教の研究 I・易の研究）らの諸先達が、易の成立についての新しい仮説を立てておられる。<sup>76</sup>

さて、顧頡剛の「層累地造成的古史説」と白鳥庫吉の「堯舜禹抹殺説」・内藤湖南の「加上説」という学説に、影響、ないし剽窃の疑いが実際に存在したかどうかについては、既に平岡武夫・福田喜一郎・宮崎市定・王古魯・徐旭・胡秋原、及び後の王汎森・廖名春・銭婉約らによって論じられてきた<sup>77</sup>。確定の証拠がないためはっきりと結論を下せないが、ここでは両者の学説を抽出してその経学観及び易という經典に対する態度の異同を言うに止める。次に、本田濟の目線に沿って当時の日本における易考を分析する。

### （一）本田成之の「作易年代考」

内藤湖南の「易疑」を直接触発した原因となった本田成之の「作易年代考」は、『支那学』第一卷第二号で発表された。友人の武内義雄によると、本田成之（1882～1945）の専門は経学であり、『支那経学史論』はその研究の要約である。岡崎文夫によると、本田成之の学問は次第に深まっていき、史料を集めて細かい分析を加え、一連の智識即ち概念を構成しようとするような「科学的研究法」を使用したものである<sup>78</sup>。内藤湖南の成長とは異なり、本田成之は十歳で故郷の某寺の某師について薙染し、台湾や厦門へ行脚したことがあり、十九歳にはじめて勉学のために上京し、幼少期から家学の淵源で漢学の教育を受けた経験はなさそうである。二十八歳の時に京都帝国大学支那哲学科選科に入学し、狩野直喜（1868～1948）、高瀬武次郎（1869～1950）、内藤湖南に従って学んだ。青木正児・小島祐馬とともに『支那学』を創刊した人である。「作易年代考」は『支那学』第一号で発表された後、内藤湖南の励みを受け、第三号でその論考の続作を完結した。

---

法來整理中国的古学。」（江俠庵『経学史論』「訳者序」、商務印書館、1934年）実際に、本田成之の『支那経学史論』が1927年11月に出版された後、迅速に中国に紹介され、訳本が二種ある。一つは江俠庵による1934年に上海商務印書館の『経学史論』、もう一つは孫俚工による1935年に上海中華書局『中国経学史』というものである。

<sup>76</sup> 本田濟『易学—成立と展開—』（サーラ叢書13、京都：平楽寺書店、1960年、15頁）

<sup>77</sup> これらの議論は、竹元規人「顧頡剛の疑古学説と同時代日本の所説との比較」において詳細に整理されている。（『九州中国学会報』52、2014年、61～75頁）

<sup>78</sup> 武内義雄と岡崎文夫の追憶は『支那学』第十二卷一・二号で掲載されている。（「本田成之博士追憶録」、119～136頁）翌年（1947）に『支那学』が終刊された。

「作易年代考」において、次のようにいくつかの易テキストに関する諸問題を取り扱っている。『史記』・『漢書』・『易緯』の説を踏まえて易の伝統年譜を周知の事実として検討したうえで、文字と八卦、卜法と筮法、八卦と「易」字、孔孟と易などの大問題を考察し、易の作成年代や易の作者について自論を形成している。第一に、文字と八卦について、絵画でも文字でもまず複雑なものができ、それから簡単なものが発達し、写実より象徴に遷るのは東西とも一致する所<sup>79</sup>と認識し、八卦が文字の祖であるという説は顛倒した考えであり、易学者一流の崇古主義から来た付会説にすぎないと主張する。また、卜法と筮法について、時間上に「筮短亀長」のため卜法は神聖なものであるが、不便であり、易筮が卜の後に起こったものであると説く。また、八卦と易について、繫辞伝の説では八卦は古く易は新しいように書いてあるが、八卦が易の名より後とする。その理由としては『周礼』・易伝・讖緯の書を除いて漢以前の経書に易の名はあっても八卦と云う名が出ていないからである。易の字も八卦に由来せず、『説文』の言うように守宮蜥蜴から取ったとする。その上、今易のテキストは、無数の筮辞や繇辞から選択して一編に纏めたものであるとする。さらに、いつ編纂されたのかという問題について、孔子が十翼を作ったという説は全く易学者の付会であること、乾坤坎離艮兌震巽というような文字と孔子や孟子の平生教えるところとは何の交渉もないこと、を説く。陰陽の二字は易の本文には無いが繫辞伝に頻りに使用され、また易伝にしばしば見られる明哲保身的考えは疑いもなく老子から来ているという。このように、易の作成年代から、易と易伝の作者まで、伝統の説を一律に転覆してきた。

『支那学』第一卷第三号で発表された続作では、内藤湖南の『爾雅』に易の解詁がないという研究から示唆を受け、『爾雅』のできた時に易は未だ無かったといい、また、易は孔門の経書としての価値を持っていなかったと強調した。続作ではまた易の陰陽五行思想、功利主義が儒家には元来無かったこと、上下変易の哲学すなわち革命説は儒教の受命説の間に緩急の差があること、易には南方の動物や伝説が多い楚の人の編纂物であること、『左伝』と易とは親密な関係を持つため『左伝』の作者と同一人物であったとする推測、など種々の点を論じている。

本田成之による易の検討には、当時発見された殷墟から発掘された亀卜断片や王国維らの研究を参考にした箇所がしばしばあるが、その論証の大半は唐の李鼎祚(生卒年不詳)、明の楊升庵(1488~1559)や清の毛奇齡(1623~1716)、日本近世の伴信友・谷川順らの学説に依拠している。大胆に経書の定説を打破しているが、その論考は種々の博引旁証や詳細な考証によって綴じられているものである。

## (二) 内藤湖南の六つの疑い

内藤湖南(1866~1934)の漢学の素養は、顧頡剛に似ており、少年の古典

<sup>79</sup> このような認識は一時的に共通する認識となっていたらしく、康有為にも「凡文字之先必繁、其篇也必簡」(『新学偽経考』漢書芸文志辯偽第三下)という説があり、文字の変遷から規律性を抽出し、古のバビロニア文字から、ギリシャ語、ラテン語、ないし現代のフランス語などの例をあげて文字が繁雑から簡易に発展するということを論証し、古文経学が依拠する古文字がかえって繁雑になってしまうことが古文経学が作偽の原因であると見なしている。

教養時代の読書から感得したものであろう。湖南は秋田で生まれ、成年後は秋田師範を出て、小学校訓導をつとめたのち、東京に出た。秋田は漢学の土地であり、当時における「秋田派易学」の系譜としてははっきりと数えることができる。その内容については本稿第二部第三章において詳しく触れている。湖南の父は十湾、祖父は天爵。十湾・湖南父子の編んだ「天爵先生遺稿」によると、天爵は好学の人で、「経史を盛岡の長谷川某、詩を玉山某に質し」たのであり、後に儒医となったので漢学の素養が高かった<sup>80</sup>。父の十湾も相当に漢学知識に通暁していることから、湖南は「父のやうに漢学をやった人でも、東京から来て居る一部の人を除く外に、誰も父の価値を認めなかった」<sup>81</sup>と残念がったが、『左伝』などの本を読ませたのは十三、四歳ごろのことであり、父の勧学や地元の学風に薫陶されつつ急速に成長した。

内藤湖南の経学に対する根本態度は、その「支那古典学の研究法に就きて」から窺われる。その中で、彼は経書の研究法について、「一切経文を疑はぬ」という態度を「墨守の弊」として強く批判している。それは清代の人が、「宋以来古書改竄の余毒に懲りて」、漢学派という者がよく犯しやすい「学弊」であるといい、「宋人に比して謹慎と云へば謹慎である」清朝の考証学者への不満を、「窮経上よりみれば、幾らか退歩の傾があったと云つて宜い」との語や、「経書を疑はぬと云ふ規矩は殊に古代史の研究に一方ならぬ支障を来したのである」<sup>82</sup>との語によって露わにしている。

湖南は新聞記者や歴史学者として、歴史的観点から経書という対象を観察する上で、経としての価値をまず排除している。「易疑」は、その根本的認識に根差して書かれたものである。本田成之の「作易年代考」という論文を読んだ上で、触発された感得を「易疑」の一論考に整理して『支那学』第三巻で発表した。文字通り『易』の経と伝の編成、即ち易に関わるテキストを構成する各篇の成立をめぐる考察である。この論考のほかにも、中国の経書を対象とした研究には、また「尚書稽疑」<sup>83</sup>・「爾雅の新研究」があり、いずれも従来神聖性を有してきた経書に対して、一般の古書として文献の成立過程を精査したものである。

内藤湖南の易に関わる論考は少ないが、「易疑」に見られる博引傍証が現在の学者を驚かせるほど詳細であり、湖南の易学的素養の大器の片鱗を窺わせる。論証が極めて繁雑でかつ凝縮されているが、おおよそ以下のいくつかの疑いにまとめて解説できる。

第一は易伝への疑い。まずは伝文の解釈が経文の原意と一致しない箇所が、象伝・象伝においてしばしば気づかれるという。大畜の卦における九三「良馬」の語、六四「童牛之牯」の語、六五「豮豕之牙」の語はいずれも字面上においては獣畜の意味であるが、象伝の君子が徳を畜すという解説はその類である。同様に革卦の各爻辞から皮革の革の義であるらしく見えるが、象伝では革命として解釈されてしまう。欧陽脩・朱熹・伊藤仁斎らが既にこの点に注意していた。次に繫辞伝に対する疑いも示している。繫辞伝が『呂氏春秋』より新らし

<sup>80</sup> 三田村泰助「内藤湖南」(中公新書 278、1972年)より転引。

<sup>81</sup> 内藤湖南の「自伝」による。

<sup>82</sup> 「支那古典学の研究法に就きて」(『内藤湖南全集』第七巻「研幾小録」、160頁、筑摩書房、昭和四十五年)

<sup>83</sup> 「尚書稽疑」は最初に『支那学』第一巻第七号に「尚書編次考」と名づけられて発表されたものである。

いものであることは、『呂氏春秋』尊師篇では神農、黄帝、顓頊、帝嚳、堯、舜という順序で上古の帝王を数え、「繫辞伝に其上更に包犧を数へてゐる」ことから推断できるとする。この説は顧頡剛の方法を自然と連想させる。また、『呂氏春秋』の太一兩儀思想や、『礼運』にある太一説・河出馬圖説が繫辞伝と類似することは、清の惠棟などが既にこれに注意している。

第二は更に進んで卦辞と爻辞の成立への疑い。第一例は蠱卦の「不事王侯、高尚其事」に並ぶ「王侯」の語は、実は『史記』の語であり、春秋以前の語ではないことである。第二例は泰と帰妹の「帝乙」の語に関して、学者の梁玉繩<sup>84</sup>(1744～1792)の『史記志疑』を参考しながら、「夏殷周三代の君は皆王と称し、亦后と称することもあつたが、夏殷の君に帝の字を用ゐたのは史記に始まる」と認め、「畢竟易の爻辞の中には戦国の末から漢初に到る間に出来た語さへも含んでゐる」という論断に到達し、卦爻辞は漢代までに一定にされなかったという。

第三は筮と数の問題である。『左伝』と『国語』の筮例においては、爻を表すには皆之卦を用い、九六の字を使用していないことがわかる。そのほか、「左伝には一ヶ処艮之八といふのがあり、国語には一ヶ処泰之八があり、得貞屯悔豫皆八也、といふこともあるが、これは九六の変ずる爻を以て占ふ者とは異つた法だ」ということに注目し、この疑問に対する古来の解釈は徹底しないが、湖南はこの二書に載せられているト筮法には未だ数に関する考えが著しくは表われていないことに帰結する<sup>85</sup>。

第四は易伝各篇の順序への疑い。ここで湖南は自らの理解、例えば繫辞の「君子所居而安者易之序也」における「序」は「序卦伝」を指すこと、序卦は浅薄であるから説卦や雑卦のほうが古くからあつた各卦の原意を伝えていること、繫辞にある数の思想と説卦にある象の思想は別々のものであること、などに基づいて、易伝各篇の作成年代を次のように推測する。すなわち、説卦と雑卦はもっと古いものであり、繫辞と序卦はそれよりも晩く作られ、爻辞の作り上げられた時代は繫辞と概ね同時であり、よほど晩い漢初の頃に定めているのであり、各伝の成書順序を定めている。

第五は各卦の本来の成り立ちへの疑い。各卦の卦名は爻辞において幾種かに分類される。蒙卦には発蒙・包蒙・困蒙・童蒙・擊蒙、臨卦には咸臨・甘臨・至臨・知臨・敦臨、復卦には休復・頤復・独復・敦復・迷復、兌卦には和兌・孚和・来兌・商兌・引兌のように卦名をもつもの、艮卦の艮其背・艮其趾・艮其腓・艮其限・艮其身・艮其輔、漸卦の鴻漸于干・鴻漸于盤・鴻漸于陸・鴻漸于木・鴻漸于陵などのように卦名をもつものが各々三字以上の語で組立てられているものもある。これらは爻辞において卦名が五種宛を含むものである。そのほか、四種宛を含むものに、同人・謙・豫・頤・遯・節などがあり、三種宛

<sup>84</sup> 梁玉繩(1744～1792)、字は曜北、号は諫庵、浙江錢塘の人。『史記志疑』三十六卷を有し、そのほか『警記』七卷、『呂子校補』に二卷、『元号略』四卷、『志銘広例』二卷、『蛻稿』四卷などを有する。

<sup>85</sup> この点について、湖南の推測には確実な根拠がないのではないかと思われる。もちろん、湖南はその時点で安陽殷墟の出土甲骨を直接入手できなかったことがその一因である。従来、著の数を数えて筮することが考え方の主流である。そのほか、20世紀初頭に殷墟甲骨の数字で卦を表すことも、数を筮の後に起こったものではないことを証明した。ともに疑古の説を出したが、出土文献の利用という側面が顧頡剛が内藤湖南の説と比べて最も異なる所であると思われる。とはいえ、湖南は「支那古典学の研究法に就きて」(1917年)において、「今後進むべき道は、先秦古典の研究から、金文、殷墟の遺物の研究に進むであらうといふことが明かである」と述べ、古典研究に新しい資料を運用すべきだと十分に注意を払っている。

を含むものに履・蠱・賁・剥・蹇・歸妹・豊などがある。これらの卦名の規則性を発見したうえで、湖南は「本来の易は必ずしも各卦六爻から成立つたものではないやうに思はれる。……これらは恐らく本来は相類似した語から成立つてゐる爻が一に集められてゐたのであつたものを、後になつて六十四卦に整へられる」と大胆に推測し、また履卦と大過卦において校滅趾・噬膚滅鼻・何校滅耳・過涉滅頂の語が両卦に跨っている現象は、爻辞をまとめる作業において錯乱を起こしたからである、と推断する。それゆえ、易の各卦は、散在する爻辞を一つに編集して形成されたものであり、必ずしも六爻から成立つてはいないと主張し、従来重卦説への疑いに到達するのである。

筮法への再考は「易疑」最後の文脈に再び出現し、段玉裁と孫詒讓の考証から出発し、筮とは巫の用いる御籤の如きものであり、亀卜より一段低い階級間における占いの方法であると表明している。各卦は御籤の中で四種とか五種とかに分けられた小名、即ち爻辞に相当するのである——によって組み合わせられたものである、という。

第六は元亨利貞の四徳説への疑い。『洪範』では筮法として貞悔の二法だけが挙げられているのに対して、現在の易では吉、凶、悔、吝、無咎、厲に増加しているが、貞の字の意味は既に『洪範』における筮法の意味を失い、貞固の意味に変じ、おそらく「本来は卜問者に利ありといふ意味であつたのが、後になつて其意味が変化し、貞を正と解し、正しきに利しと訓み、更に各々独立して四徳の一となつたものらしい」と述べ、湖南は時代の変遷につれて別の意味が加わるという原則によって説明している。

以上、湖南の六つの疑いを簡略に説明してきた。「易疑」は1923年の湖南が學術の成熟期に呈示した半生の感得であろう。この論考で掲げられた湖南の思想にはもちろん考証学の痕跡がみられ、干宝、鄭玄、朱熹、王応麟、孫詒讓、章学誠などの中国の經学者の学説に依拠して発言するところがしばしばあり、それは依然として經学の方法論から切り離されていないが、疑經の立場については伝統漢学者の信仰から抜け出したことを示している。湖南は嘗て戴震の方法を高く賞賛し、それは小学からして經学をやる學術的・科学的・組織的なやりかたであるという<sup>86</sup>。おそらく彼にとって、支那の經学を研究する時、最も参考に値するのは戴震の立てた方法であり、その方法を用いて聖なるテキストの構成や歴史の発展につれた変遷を批判的に読み直している。

そのような經学の研究法と湖南の史学の繋がりも顕著である。まず、湖南の場合、若年の頃親しんだ富永仲基の加上説は、その經書を疑うことに示唆を与えたことは言うまでもない。また、湖南は「尚書編次考」(1920)、「爾雅の新研究」(1921)、「易疑」(1923)を相次いで『支那学』で発表する前に、「支那古典学の研究法に就きて」(1917)という論文において要領よく自らの考える研究法を示している。すなわち、研究の方法を定めないうままに、単に部分的に考証したとすれば、信憑できる結論に達することができないという。それゆえ、考証も一朝一夕にできないことであり、確定な原則、とりわけ思想と歴史の順序を発見する方法がないとできない。一方、「方法にして初めて支那古典学の

<sup>86</sup> 『内藤湖南全集』(第九卷、503頁)「支那の經学に重大な基礎を立てたのは、戴震が、小学からして經学をやるといふ方法をはつきり立てましたことにあります。支那の經学が、今日から考へても、學術的、科学的といひますか、組織的になつて來ましたのは、戴震からであります。」という。

基礎が立ち、古代史の研究も出来るのである。」という方針<sup>87</sup>が、湖南の経書弁偽論の出発点となる。後の尚書・爾雅・易のテキストへの方法的分析が、彼が構想した歴史研究法の実践の一環であろう。この点について、子安宣邦が「近代知と中国認識」における湖南の「尚書編次考」への分析を通じて、「大正初年はまさしく湖南における中国古代史への方法的視点の成立の時期である。したがって湖南が古代史への成案をえたということ、われわれはあえて、経書をはじめとする古代文献への方法的な分析視点の湖南における成立であるといいかえよう」と論断しているが、まさしく湖南の経書研究法と史学の内在的連結をはっきりと開陳している。だが、論が大胆になってしまうかもしれないが、文献の読解が批判的精神の上に立っていることはいままでのないものであるが、湖南の卦爻辞理解、および文脈や文法から出発する分析法は過去の朱熹・王応麟らに類似し、テキストの内面的理解を遂げているのである。子安宣邦が言うような論証が「外部的」な視点から構成されている、ということはいかぬのではないかと思われる<sup>88</sup>。

さて、顧頡剛らの『周易』弁偽学との対照的検討を加えてみると、湖南の短い「易疑」が疑古の方向では顧頡剛と概ね同様の方向に向かい、文献批判の精神を共有しているにも関わらず、専ら易学の側面からみれば、論証の進め方、典拠の引用、新しい資料の援用、並びに細かい論拠が異なっているのではないかと思われる。多くの論者が既に両者の関係に言及しているが、ここでは贅言を控える。また、史学研究法を進展させるために、経書文献に批判分析を加えることが、湖南や顧頡剛らに共通する視座であるが、古史弁派の研究が「古史弁」が「古書の弁」になってしまうといった厳しい批判を多く招いたのに対して、湖南の文献批判は疑古に止まらず、さらに積古に進み、近代日本の史学界に深く影響を与えていた<sup>89</sup>。

### (三) 武内義雄の手法：易と中庸

内藤湖南の文献批判作業を受け継いだ武内義雄は、その代表作『易と中庸の研究』において、批判的精神に立ちながら、易のテキストと思想について、さらに進んだより詳しい考察を加えている。易伝の作者について、「一口に十翼といっても必ずしも一人の作ではない」<sup>90</sup>と宣言し、また十翼の各伝と中庸の思想が関係あることについて、次のように自らの理解を示している。

象象伝の思想は中庸の本書に近く、繫辞文言の思想は中庸説に似て居り、説卦大象は更に下ってその後のものであるらしい。さうしてその類似点を比較考究することによって子思学派と易学とが並行して進展してある両

<sup>87</sup> 「支那古典の研究法に就きて」(『内藤湖南全集』七巻、頁)

<sup>88</sup> 子安宣邦『日本近代思想批判——一国知の成立』「他者への視線：近代知と中国認識」(岩波書店、2003年、103～150頁)

<sup>89</sup> 高木智見「湖南史学の特徴と形成」を参照されたい。高木は湖南史学における疑古と三つの積古を論じ、湖南が史料の価値を認めること、史料の鑑別などに「疑古とは全く異なる積古の方法」を用いたと述べている。「湖南の歴史家としての真骨頂は、疑古にではなく、まさにその積古において表れている」と評価している。(93頁)

<sup>90</sup> 武内義雄『易と中庸の研究』(岩波書店、1943年、136頁)

者の間に浅からぬ関係の存することを看取することができる。<sup>91</sup>

論証が細くなるため、ここでは説明を控えるが、引用文から見られるように、文献比較や文字分析という方法よりも、武内は主として思想的な面から考証の作業を行っている。具体的な論理をまとめて述べると、十翼の中に、子思学派の思想が引かれているところがあるとする。例えば文言伝に「庸言をこれ行ひ、庸行をこれ謹しみ、邪を閑ぎ誠を存す」とある二句が『中庸』本書における庸徳庸言の説に近く、潜龍無用の説が「君子 世を遯れて知られざるも悔いざる」の説に近いということから、中庸と易が密接な意味を持っていることがわかるとする。ただし、子思子語録に卦爻辞のみ引用し、十翼に及んでいないことから、十翼が子思子語録の後に易に加えられたものであると主張する。その中で、象象は最も古くて剛柔の中を得るものであり、繫辞・文言は陰陽の概念や万物を生々するという易の精神を得るもので秦代の製作とみるべきであり、いずれも『中庸』本書と一致するが、残りの説卦・序卦・雑卦の三つは漢代に入ってからのものであると主張し、象象伝・繫辞文言・説卦大象の三段階の進化があるテキストであると帰結する。八卦の起源については、包犧氏が八卦を作ったというような説は「易家の古い伝説だと言いえるだけで」とあり排斥し、内藤湖南の易筮が巫覡の間から起こったという説を採っている。卦爻辞の韻文への分析を通じて、文王制作説を採らずに、それはト経の頌や占筮家の繇辞を集めたいわば繇辞輯例の如きもので、一定の作者によって創作されたものとは考えていない、という。このように、文献考証において理校の手法に倣い、易伝から易の経文までその類別と成立を探究している。

武内が論じた『易』と『中庸』の思想的淵源について、北宋以来その見解を持つ人は少なからずおり、北宋易学の大家である朱震(1072~1138)はまた乾卦の九二について、「二 中と為し、中 動きて庸と為し、初九 中庸に依りて、九二 龍徳にして而して中なり、庸の得、中の用なり」といい、中爻の九二が庸の徳を有すると見なしている。そのほか、程頤の学に従った郭忠孝(?~1128)・郭雍(1106~1187)・謝鏐(1127~1200)・黎立武(1246~1313)ら兼山学派の諸人が、『中庸』と『易』における思想の内面的類似性を論じている。黎立武の『中庸指帰』に「中庸の道が易から出でる」という説があり、朱震と同じく乾卦九二を以て中庸の道を説明し、それは『中庸』における遁世不悔の徳が潜龍に備えられたものとし、庸徳庸言の謹みを龍の「中」という徳に類比している。<sup>92</sup>

武内の説は黎立武の指摘と似ている。杭辛齋の「大学中庸易象」論においても、乾卦九二の「龍徳而中」を中庸の精神に一貫させ、それゆえ『大学』・『中庸』が『易』に基づいていると説く<sup>93</sup>。郭沫若『周易時代的社会生活』においても、『大学』・『中庸』を用いて『易伝』を参照しながら、『易伝』において儒

<sup>91</sup> 武内義雄『易と中庸の研究』(岩波書店、1943年、138頁)

<sup>92</sup> 黎立武『中庸指帰』の語。原文は以下の通り。「中庸之道出于易、本于仁、極于誠、至道不可以名也、故取正位居体名之曰中、實古今道体攸存」「又本乎易、以依乎中庸遁世不悔為潜龍之事、以庸徳之行庸言之謹為龍徳正中之事、学問思辨篤行即聚辨居行之旨也。」

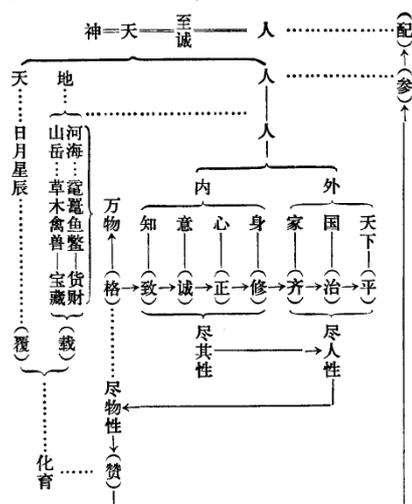
<sup>93</sup> 杭辛齋「九二「君子学以聚之、問以辨之、寬以居之、仁以行之」、大人之学也。大人之学、由于謹小而慎微。庸言之信、庸行之謹、閑邪存其誠、善世而不伐、徳博而化、乃龍徳而正中者也。故曰「中庸」。故『大学』『中庸』皆本于『易』、皆始于乾之九二。」(『学易筆談』「大学中庸易象」項)

家式の「折衷主義」が含まれるということを示している<sup>94</sup>。

武内と郭沫若の『中庸』と『易』に関する研究は、同工異曲といってよい。北宋の黎立武と比べると、武内はその二書の作成年代の前後を逆にし、子思学派に対する新考証を行うと同時に、伝統易家の闡明した観点を読み直すことで、意図的に十翼の作者と成立を再考するという目的に従事する。一方、郭沫若は知識上の更新というよりも、伝統の易辞を哲学的に理解することで天地の化育と主体の自己認識を新たに関連付けている。このような手法は伝統から生み出される学問を利用しつつ、それに「解体的探査」<sup>95</sup>を加えて伝統に反する新たな学問を抽出するものである。文化転換期の日中両国において、それは共に備わっていた方法論に属し、近代的知の構成に欠くことのできない一環となっていた。

本田成之・内藤湖南・武内義雄らが、みな経書成立の歴史を考証的に探究したことは、その終末期を迎えた旧漢学の様子を垣間見せている。瀧熊之助『支那経学史概説』に次のように、「現今我国に於ける経学の傾向は、古文学的立場よりする考証学風である」と当時の日本における経学の特徴を形容している。いわゆる古文学的立場は、おそらく経と史学の結合を指し、しかも細かく文献に対する分析を加えることが考証学風と称される原因となっている。だが、このような学風は極端に流れ、穏健派の作風でもないと、同時代の瀧熊之助によって評価されている<sup>96</sup>。

<sup>94</sup> 郭沫若「(易から) 自然的变化知道了、曉得物盛而衰、事極必反、所以才能夠執中乘時、而自己的意志才有把握(“意誠”)、而自己的心理才有權衡(“心正”)。就把這樣的把握、權衡來齊家・治國・平天下、那是無往而不適用的。(注意“齊”字和“平”字) 就這樣便與天地的化育工夫相參贊、甚至於超過天地而與本體合一了。」(『郭沫若全集』歴史編 01、83 頁) 郭沫若はまた、その叙述における天地人と『中庸』の尽性説を以下のような図式で示している。



<sup>95</sup> 子安宣邦の語。武内の「老子原始」の研究が、「テキストの精細な解体的探査を新たな学として披瀝したものである」と指摘する。(『日本近代思想批判——一国知の成立』岩波書店、2003年、132頁)

<sup>96</sup> 瀧熊之助『支那経学史概説』「現今我国に於ける経学の傾向は、古文学的立場よりする考証学風である。本書叙述の態度も主として古文学的見地に立ち、然も極端に流れず、努めて穏健なる見解を持して記述を進めて行かうと考ている。」(大明堂、1934年、17～18頁) 瀧熊之助は昭和年間活躍していた人物であり、静岡県立教育研究所長を務めた経験がある。彼の『支那経学史概説』も迅速に陳清泉によって訳出され、1941年に長沙商務印書館に出版された。

#### (四) 津田左右吉の divination 占筮説

「易の研究」という著述がある津田左右吉にもまた、周易をはじめとする経書の研究に対する「現代の意義での学問的研究ではない」<sup>97</sup>という視点からの批判がある。津田は白鳥庫吉<sup>98</sup>の下で教えを受け、その学風は白鳥から受けた実証主義、並びに旧漢学に対する厳正な史料批判を追求した人である。

津田は「易の研究」の冒頭において、周易の性格を、人間生活のやみ難き欲求によって発生し、人為的方法に基づき「無意識に」「不規則に」「奇異に感ぜられた」方式によって潤色・構造化され、種々の理説を付会されてきた divination の材料であると判定する<sup>99</sup>。湖南らが種々の史料を用いてできるだけ合理的にテキストの原始を探求するのに対して、彼はまず研究対象に不信の感情を込めて研究を展開する。

津田は、元來経書のみならず、儒教全体を権威として信奉することを一切棄てた一人である。彼の易に関する研究は、実際に湖南らの研究と比べて大いに異なる見解を示すというよりは、その強い批判的精神を一層徹底し、ないし経書の性格に対して激しい嫌悪感を持つものである。津田によると、易の易たる特質は筮法にあり、濫に吉凶を説き禍福を談ずる世界観に人は「命数の前に跪拝する外は無い」から、自由の観念のない理想をもたず、また易の歴史観に対して「変化を循環とみる考え方から進歩と発展との思想は出てこない」といい、易に書いてある中国人の生活の大本に嫌悪感を抱いている。

津田左右吉は「儒教成立史の一側面」において、定説となってきた儒家の「正統」を斥ける態度を次のように述べる。

(さうして儒術の教科を詩書礼楽易春秋の六芸にあるとし、儒林伝にも孔子世家にも、この六芸がみな孔子によって刪定述作せられたとしてあることを思ふと、漢代の儒術がほゞ孔子の旧に伝へたものとせられてみたことは、疑が無からう。)今日の学者は必しもこのとほりに考へず、孔子以降の儒家に思想の発展のあったことを認め、また漢代の儒者の所説には儒家の正統思想でない種々の分子が加はつてゐることを知り、或は更に進んで經典の述作せられた時代について種々の疑を抱くやうにもなつてゐるが……これは詩書春秋が孔子よりも前から存在したのを孔子が刪定したのだ、といふ伝説をもとにしての考であるから、かういた伝説そのものの真否が問題になつてゐる以上、そのまゝには受け取れぬ考である<sup>100</sup>。

「今日の学者」は旧学者のままである必要はなく、儒家の定説を守る必要もな

<sup>97</sup> 津田左右吉が「シナ思想研究の態度」の中での語。(『津田左右吉全集』岩波書店、1963～1966年、第21巻、346頁)

<sup>98</sup> 当初『尚書』の批判を通じて、堯舜禹の実在的人物に非ざるという見解を示し、日本の史学界で猛風を巻き起こした白鳥庫吉の疑古説が、湖南の不满を招いた。湖南は京都にいた際に、白鳥庫吉によって確立された西欧風の科学的実証主義に立つものに、文化史観に立つ湖南は見解の違いを示し、明治四十二年七月十日に湖南が稲葉君山宛の私信において、「白鳥博士ハ堯舜禹を天地人にて積かれ候由ああいふ事は京都ニてハやはり申さず候」という。(三田村泰助『内藤湖南』(中公新書278、東京：中央公論社、1972年)を参照。)

<sup>99</sup> 「易の研究」(『津田左右吉全集』岩波書店、1963～1966年、第16巻、81～82頁)

<sup>100</sup> 「儒教成立史の一側面」(前掲書、1頁)

い。むしろ、漢代以来の所説に加えられた種々の分子の飾りを取り除くことが正確なやり方であるという。ここに二つの原則が浮かび上がる。第一は孔子を宗師とする説を疑うこと。第二は孔子の創作では詩書春秋を孔子の学の根本とすること自体に問題があること。

このような六芸に対する態度を踏まえ、「易の研究」では最初の一小篇として精細な考察が行われる。まず、漢初の易の伝承に対し、種々の疑問があるという主張は、次のようになる。

易が漢代に入ってから儒教の経典とせられたといふ上記の臆説をたしかめるものと思ふ。漢代に於いて儒教の経典が種々に造作せられ、而もそれが真の古典として当時の人々に信用せられてゐることは、人の既に知るところであるが、例へば董仲舒の対策にも引用せられ史記の周本紀にも取られてゐる泰誓が真の泰誓でないことは、今日から見て明らかであるにもかかわらず、武帝の時代ですら疑はれてゐなかつたらしい一事によつても、それを知ることができよう。<sup>101</sup>

引用文にある「臆説」というのは、津田が列举する三つの見解である。第一に、周易の特色として八卦を倍加して六十四卦となる重卦説に対して数理的意義が後に形成されたこと、第二に一々の爻辞の意義へ疑いを投げかけたこと、第三に繫辞伝にみえる分掛揲扚の法は初めから定められた筮法であるという説へ疑いを投げかけたことである<sup>102</sup>。いずれも易の *divination* という性質から出発する捉え方である。占った時代があるため、三画だけの卦が後にはじめて知識上の欲求に応じて六十四卦に発展したことが第一点の理由である。筮法は全体としての卦を求めるのが目的であつて六爻の一々を定めてゆくのはその過程に過ぎないというのが、第二点の理由である。後文における繁雑な見解は概ねその三点の展開である。ただし、津田の占筮に対する理解、すなわち「占ふのは卦によるのであつて、爻によるのではない」<sup>103</sup>というのはおそらくオーセンティックな易占ではなく、種々の雑占に由来するかもしれないが、さらに検討すべき余地があるのではないかと思われる。

易に占筮を強調することと、易のテキストを排斥することとは常に連帶的効果を有し、易学史上に屢々みられることである<sup>104</sup>。いわゆる易の原始的本質を占筮に定めることにより、経と伝の作者や時代、及び経の経たる権威や思索は、ともに後の時代によって起こされたものとして、「種々の分子」として駆除することができるようになる。それが津田の易理解における *divination* 占筮説の位置づけとなる。そのゆえ、数の觀念と象の觀念はいずれも八卦が亀卜の法を整頓したのよりも後に作られたもの（大体戦国時代であると推測）、あるいは牽強付会であり、文字は「謎の如き解することができないのは、当然である」

<sup>101</sup> 「易の研究」（前掲書、119頁）

<sup>102</sup> この三つの「臆説」への説明は津田左右吉「易の研究」（前掲書、86～87頁）による。

<sup>103</sup> 「易の研究」（前掲書、86頁）

<sup>104</sup> 明の薛瑄（1389～1464）には、「朱子の『本義』は古易の順序に依拠し、自ら一書として成立させ、『程伝』と入り混じらせなかつたことにこそ、象占・卜筮が人々を教化する本義を最もよく見いだすことができる」という説がある。（『読書統録』中文出版社、1975、333頁）また、江戸易者の新井白蛾は同様な手法で、「古易」と自称することと、経伝の編集に繋がりをつけている。詳しい内容は本稿第二章第一章新井白蛾を論じた部分を参考にされたい。

と述べ、(上下両)卦(陰陽の)爻の配置には一定の準則がないことも時間的推移の観念が付加された根拠である、と捉えている。

その上、津田の理解において、「本来意義のないものに意義をつける」<sup>105</sup>ことが易の特徴である。易の抽象的な卦爻の形、数理的倍加関係および十翼の文字を、宇宙と人生との種々に適応させること自体が、「そもそもむりなしかたである」と捉えている。これは、経典解釈史における様々な解釈法が考案されてきた言・象・意、器・形・道の論理階梯を破壊する認識であろう。

「易の研究」は、津田が「半ば推測によって」易を「経」から脱構築するものと看取できる。彼は中国古典学問をシナ学と呼び<sup>106</sup>、当時の日本における中国研究の二つの「過誤」を、「限界がある……思索に素養の無い」考証学者の研究を妄信しないことと、ヨーロッパの古典を研究する方法をシナ思想にあてはめること<sup>107</sup>に帰結し、注意すべきだと提起する。そこから窺われる彼の古典研究は、旧漢学や新西学の型をとともに正面から批判する態度を持っていたのである。

## 結語

強い郷愁の残る 1920・30年代は、経の信条から解放された時代である。中国にせよ、日本にせよ、古典教育の薫陶に浸透されてきた東アジア社会において、古代と伝統を否定することを通じて、新たな学術的秩序を樹立しようとしていた。その動きは経学の領域に疑古あるいは疑経/伝の観念の湧出から検証され得る。このような文化的心理が、転換期の東アジア全域にわたる経書研究において共通して応用されていた。

顧頡剛や内藤湖南たちは、ともに自らの学問を「科学的方法」と標榜し、伝統的古典の素養の飾りを外し、できるだけ科学的・実証的・批判的・西洋的な方向に傾けたのは、転換期の自己認識を新たに獲得しようとしたためであろう。だが、易のテキストの作者や作成時代、および易の経伝関係への再検討は、旧経学の枠内でもしばしば見られ、聖人制作説や易伝後起説は完全に近代的革新とは言えない。それゆえ、顧頡剛や内藤湖南らの学説は、知識の更新が有限であったと言わざるを得ないが、旧経学の権威性から脱離して疑経の立場に転じたことについては大いに成功を収めたと言える。それは近代の日中両地においてともに観察される現象である。

『古史弁』の成績は迅速に日本の漢学界において注意を惹かれた。1940年に『古史弁』の「顧頡剛自序」が平岡武夫によって日本語に翻訳され、まもなく学者の小川茂樹はそれに対する紹介文を書き、顧頡剛の研究方法確立の過程について、

<sup>105</sup> 「易の研究」(前掲書、89頁)

<sup>106</sup> 「わたくしはシナをシナといひ、それをシナと書くことにしてある。シナには、むかしから、全体としてのシナの土地の名、または民族の名、またはわれわれのいふ意義での国の名、といふものが無く、秦・漢・唐・宋といふやうな、たえず変つて来た王朝の名のみがあつたのであるから、むかしからのシナを一つのシナとして考へるばあひには、シナといふより外にいひやうがなく、それがまた世界のすべてで用ゐられてゐる名なのである。」(「シナ文化研究の態度」『津田左右吉全集』第21巻、386頁)

<sup>107</sup> 『津田左右吉全集』(第13巻、580頁)

主として胡適を通じて西欧の思想の影響を多少は受けてはゐるものゝ、此の批判的精神の形成にとってはこの影響は決定的ではなく、寧ろ少年時代の古典教養時代に萌し、次第々に成長したものであると云はれてゐる。主として支那の古典文献の読書自体から自然に感得せられたのであるが、又読書以外の多面的な教養、経験が之に重要な糧を与へている。<sup>108</sup>

と論じ、西欧の方法よりは経書の教養のほうが重要であると強調する。顧頡剛の経書批判に、実際に旧経学と新学問の関係を敏感に付言しているのである。

顧頡剛「自序」の訳者の平岡武夫はまた『支那学』後期の編集者として活躍した人物であり、同時に経書の研究に長じ、『経書の成立』・『経書の伝統』などの著を残した。彼の研究は経学を漢民族の精神的基盤として捉え、高い好感を持っていた。『経書の成立』において、天下的世界観を論じた際に、殷周革命の後から民国革命の前まで約三千年の間、シナの人文の歴史の根底をなしていた経書の世界観を、「天下的」という語によって形容する。安陽出土の甲骨資料、周の銅器銘などに刻された天、徳、民などの文字から殷周の社会体制、王権倫理を分析することから出発し、天、王、民、官人四者の互いに連带的・積極的あるいは消極的關係を論じている。天下的世界観は近代民主主義とは根本において相違している<sup>109</sup>が、先験的に天下の調和・完成の立場に立っている。そして、そのような政治において、王と官人の政治意識を充足させるのは古典であり、「政治は徳と文とによって意識されてゐる」、「政治の技術は古典の習得から始まり、またそれによって完成する」<sup>110</sup>というような見解に到達している。

近代日本の学術的代表としての『支那学』は、1945年という敗戦の特殊な時点を経て1947年にその終刊を迎えた。後継誌は『東光』と名付けられた。『東光』は創刊の際に、「新たに始まる」日本のシナ学、「アメリカやソ連のシナ学と同じ」く発足するシナ学のルネッサンスを期待すると、第一号巻頭語で自ら述べている。同時に、中国古典を研究する学問はシナ学という用語を普遍的に用いてきた。桑原武夫から、中国古典を研究する必要性や戦後日本における漢学研究の切実な意義は一切ない、という強い批判を招いた後、平岡武夫「桑原武夫氏に答えて、シナ学を語る」<sup>111</sup>という論を撰し、桑原へ回答した。その中には、日本の漢文学の伝統や「漢文をギリシャ語・フランス語と同じに考えて下さい」、「漢文に訳を」といった漢字論の真っ向から対立する争いも含まれ

<sup>108</sup> 小川茂樹「批評・紹介 平岡武夫訳顧頡剛著古史弁自序」(374頁、1950年)

<sup>109</sup> 平岡武夫が主張する天下的世界観の調和性については、次のような一例を挙よう。平岡は、「近代の官僚制度において、官僚と、知識人・文化人とは、必ずしも同一ではない。近代の官僚には、立法・司法・行政の合理的な機構の一部となり、それぞれ分担する所の事務を、規定された法則のまゝに執行することが、第一の要件となっている。しかし天下的世界においては、かゝる末端の技術を第一にすることは、陰陽を按配する全体的・根本的性格を損なうものである。それは胥吏の仕事である。」という。しかし、天下的世界観に基づいて支配される政治においては、吏が非文化人であるため、官人から軽蔑され、民からも忌避される。吏の傲慢さ、専断さと、官人の無力さも問題となる、との認識を平岡武夫は持つ。天下的世界観の文化至上性により、近代国家の主張する絶対的な主権および領土の意識がそこにはないが、文化が光被するところまで天下的地域が無限に拡がっている。それゆえ、天下的世界観は安定・享受の原理であり、老人の原理である。これに対する抗議が辛亥革命である。平岡武夫は辛亥革命の歩みに対して「中国として必然のものである」と尊敬の意を払っている。(平岡武夫「桑原武夫氏に答えて、シナ学を語る」『東光』第4号、昭和23年4月、60～65頁をも参照。)

<sup>110</sup> 平岡武夫「天下的世界観と近代国家」(『東光』第二号、昭和22年11月、8頁)

<sup>111</sup> 『東光』第4号、昭和23年4月、60～65頁。

るが、争いの中心となったのはシナ学や近代性に対する理解である。「アクチュアルな雑誌になれ」と言われた平岡は、「私にとってアクチュアルなものは、私の身心をうちつけてする行動の場となり得るものです。〔中略〕アクチュアルなものとして私の現実感覚に訴えるものは、むしろ古典のシナ、非近代的の故に抹殺されていたあのシナの文化なのです」<sup>112</sup>と述べる。桑原武夫の『東光』巻頭語におけるシナ学を近代性とその超克の問題に関連付けることへの不満に対して、平岡は、西洋近代の文化類型を指す近代文化はキリスト教の地盤を離れることはできないこと、精神の世界において手放して東洋人の近代化を信ずること、これによってこそ生の主体的な生活の場としての学的体系のシナ学は本質的かつ学問一般の次元に立つこと、を主張して自ら理解しているシナ学のための弁護をした。

平岡と桑原の二人の理解は、ちょうどこの文化的転換期の二種の立場、二種の精神世界を示す代表的なものである。即ち、古典社会における経典をめぐる研究によって形成された複数の解釈や多様な意義に対して魅力を覚える世界と、「近代」への思慕を寄せながら新たな文化秩序を求める世界である。この二世界の隙間に、顧頡剛や内藤湖南らが吹き込んだ風がいくら新鮮であっても、彼らの神経に馴染んできた古典の色彩がその文脈の基調となったことは、否定できない事実であろう。

---

<sup>112</sup> 「桑原武夫氏に答えて、シナ学を語る」『東光』第4号、昭和23年4月、62頁。

## 第二部 日本における易学の展開

### 第五章 江戸日本の経伝認識：「古易」問題をめぐって

#### はじめに

本章は、日本における易経学の「近代」に入る前に、まず日本の知識人が意識する経と伝とは何かという問題を解決しようとする。ここで、主に「古易」というテキストから解釈法まで広く展開された、易学における復古の問題、すなわち「経」そのものの本来の姿を各自の立場から解釈することを手掛かりしている。その問題の解明は、「古易」問題が検討されていた宋元時代の中国と比較すれば、一層明らかにすることができる。

宋元時代の中国において、経書への解釈は前代と比べて、パラダイムの更新がその特徴の一つとなり、易研究の側面には一種の「古易」の思潮が現れた。即ち、漢魏以来乱されてきた易の経と伝のテキストをまず文献学的に本来の姿に戻しながら、実際に「復古」の名に託して『易』解釈の革新を実現したという思潮があった。先行研究ではその思潮を「易学復古」運動と名づけながら、運動の端緒を易の経と伝とを分けて刊行するという形式に定め、その点から生じた経と伝の関係についての議論、またこの論題から派生してきた易の性質への判断、易解釈パラダイムの革新など、様々な問題を易学「復古」運動の内容として、綿密に深く考察されてきた<sup>1</sup>。唐代以来の疑経思想に萌芽し、宋代・元代に形成され、明清時代にも引き継がれ、ひいては民国期にも議論が残る易の「復古」運動は、一見ごく単純な文献の形式上の問題であったが、その実、「伝を以て経を解釈すべきかどうか」という根本的な経学的立場に関連付けられている。

江戸時代の日本に、類似した問題提起があった。朱子学が徳川幕府によって重視されたため、儒学も前代以上に隆盛を迎えた局面と伴い、その間、易に関する作品も広く輸入されて伝播し、また新たな創造と解釈が生まれた。先行研究の統計によると、江戸日本における易著作は「一〇八二種に達し...朱子学を

<sup>1</sup> 『易経』研究の領域においては、北宋時代から広汎に議論された「経伝分刊」か「経伝合刊」かという問題が従来から注意を惹かれてきたが、それを現代の学界において「易学の復古運動」と鮮明に概括した先行研究は約二十年前の中国大陸と台湾に多く存在する。例えば舒大剛「試論宋人恢復古周易的重大意義」（『四川大学学報』1999年第二期）、許維萍「宋元易学的復古運動」（台湾東吳大学博士論文、2000年）などがある。日本国内では直ちに「易学の復古運動」と称する先行研究はより少ないが、「古易」・「新易」の形式や経伝関係を論じるものが夥しい。例えば、近藤啓吾氏が「易学伝授の講習」（『神道史研究』23号、180～193頁、1973年）において、宋代以降における経伝の体裁を復元する作業を論じている。呉仁傑の古周易については、戸田豊三郎「呉斗南の古周易について」（『日本中国学会報』第十五集、1963年）がある。また、晁説之らに始まる宋代の古易復元の様相について、吾妻重二「宋儒晁説之について——考証の学と仏教信仰」（『東方学』73、1987年、『朱子学の新研究』（創文社、2004年、123～129頁）所収）においても論じられている。

批判しながら朱子学を利用して自らの思想を伝える」という特徴がある<sup>2</sup>。その上、筆者の調査では、これらの著作の中には、「古易」「古義」などの語を書名に含むものが極めて多いと言える。例えば、伊藤仁斎の『易経古義』、太宰春台の『周易反正』・『易道撥乱』、新井白蛾の『古易断』・『古易一家言』、平田篤胤の『太皞古易伝成文』、生田国秀の『古易大象経伝』、海保漁村の『周易古占法』などがある。

これらの著作、および伊藤東涯の『周易経翼通解』や中井履軒の『周易逢原』などの著作をあわせて詳細に読みこむと、古易と新易の対立、また『易経』テキストに経と伝それぞれの位置づけなどの課題が深く論じられ、特に、「古易」の文献学的価値を肯定したうえで、文献上や義理上に易を「復古」させることを通じて、経伝関係や『易経』の性質などに触れる議論が、江戸日本において盛んになったことがわかる。また、これらの著作は、ほぼ宋元時代の中国の呂大防や朱熹らの問題提起を立論の根拠、あるいは駁論する対象としていたため、これを易研究に存在した宋元中国における「復古」運動の延長と捉え、江戸時代の儒学研究に現れた一種の「復古」思潮や運動とあえて呼ぶこともできよう。

経典を重視するという点において共通する東アジア伝統文化は、経書解釈に新たな創見を提出する際に往々にして復古の形式を借用する。江戸の儒者において、山鹿素行の古学、伊藤仁斎の古義学及び荻生徂来の古文辞学は、いずれも朱子学を超えて各々認められている「道」「本意」に回帰することを提唱し、これらの学派の主旨には、みな「復古」の意が備わっているようにも思える。相良亨によると、伊藤仁斎と山鹿素行二人がほぼ同時に古学を提唱したことは、「偶然の一致以上のものを、即ち当時の思想界に復古運動が生みだされる必然性が十分に熟していたことを示すものである」<sup>3</sup>とされている。例えば、伊藤仁斎が自学の根幹をなす『論語古義』と『孟子古義』の二著を執筆したほか、また『易経古義』<sup>4</sup>も著し、易の性質について自ら見解を示しつつ、「儒者の易」と「卜筮家の易」の両端をはっきりと区別し、それに基づき十翼に対して批判を加えた。伊藤東涯は仁斎の遺志を紹述し、易への注解を完成した。このように、『易経』を「復古」させる思想も、また日本の古学運動における欠くべからざる一環であったといえよう<sup>5</sup>。

経書解釈から、日中両国の文化的特徴を抽出することは簡単ではないが、本論は、経書学の社会的・政治的機能には触れずに、古易問題から文献的・思想的日中儒学史の異質性を中心に論じたい<sup>6</sup>。江戸時代に山崎闇斎・太宰春台・新井白蛾・中井履軒などの易に関する著作を具体的実例として解説し、複数の学派による「古易」への認識がどのように形成されたのか、を直接の問題とする

<sup>2</sup> 吳偉明『易学対徳川日本の影響』(香港、中文大学出版社、2009年)

<sup>3</sup> 相良亨『近世日本における儒教運動の系譜』(理想社、1965年、94頁)。

<sup>4</sup> 伊藤仁斎の『易経古義』では乾坤両卦と「大象」のみを解説したため、その書を「易乾坤古義 附大象解」とも題された。伊藤東涯は自著の『周易経翼通解』において「吾祖考晩年將注易、已解乾坤及大象、名以古義」と述べており、仁斎の易に関する専論が「古義」と名付けられたことは東涯の言葉にも徴することができよう。現存する『易経古義』の各版本に関しては、土田健次郎氏「日本接納『易経』の一個側面」(『河北民族師範学院学報』2015年5月第35巻第4期)を参照。

<sup>5</sup> 伊東倫厚「伊藤東涯の『周易』十翼批判」(『日本中国学会報』第55集、276～287頁、2003年)。

<sup>6</sup> 渡辺浩氏は「儒学史の異同の一解釈」(『東アジアの王権と思想』東京大学出版会、1997)に「そもそも日中両文化には共通性もあったが相違もあり、それ故儒学史にも近似と対照が生じたというわけである」という(72頁)。筆者は古易問題を分析したうえで、この論断に賛同し、方法論的に、これを本章の論述の前提とする。

ものであるが、同時に、中国とは異質な日本経書学の解釈態度への分析に付随して、日本という場における経書学が如何なる形態を具え、また価値を備えていたのか、そして中国の経書学の理念と実際とを、如何に摂取して成り立ったのか、についても一定程度把握することを試みる。

## 第一節 宋元中国の易学「復古」運動の経緯

易学「復古」運動は、まず『易』の経と伝を合刻するのがあるいは分刻するののかという文献学上の問題から始まると言える。漢代以前には、『易』の経と伝がそれぞれ独立していた。『漢書』芸文志に「易、経十二篇、施・孟・梁丘三家」とあり、顔師古が「上下経及十翼、故十二篇」と注を付けている。ただし、『漢書』儒林伝によると、費直は独自に「亡章句、徒以象象繫辞十篇（文）言解説上下経」という方法、即ち伝を以て経を解釈するという方法によって『易』を治めた。後漢以降、他派の易解釈は衰えたが、費氏易は多く習得されてゆき、鄭玄・王弼ら、さらには唐の『周易正義』がみなそのような解釈法を踏襲したわけである。故に、宋代以前に流行してきた『易』図式には経と伝を合刻するものが増加した。

宋代に至る状況を、元代の学者である胡一桂の言葉から検証してみよう。

古易の乱れは、費直に始まり、鄭玄によって受け継がれ、また王弼に至ってきわまった。古易の回復は、元豊年間に汲郡の呂微仲（大防）に始まり、嵩山の晁以道（説之）によって受け継がれ、最後に東萊先生（呂祖謙）によってさらに校定された。呂東萊のものが実際に呂微仲の定本と合致したが、後者に及ばなかった<sup>7</sup>。

古易の「乱」と「復」の対立がここで取り上げられている。胡一桂の見解を敷衍してより詳細に論じれば以下のようなになる。古易の乱れを作り出した漢代の費直と鄭玄、及び魏晋時代の王弼の三人は、自家の易解釈において伝を以て経を解釈するという方法を用いた。この方法は、『易』の経文の後ろに象・象・文言三伝を条ごとに分綴するという刊行形式、即ち「象」「大象」を卦辞の後ろに、「小象」を爻辞の後ろに配置するという方法として『易』のテキスト上に反映されている<sup>8</sup>。唐の孔穎達が王弼の易註を一尊として以来、経と伝の本来の関係は『周易正義』の権威によって覆い隠されてしまい、その真を失った、と胡一桂のような「経伝相分」派は認識していた。

経伝関係の再検討が、北宋時代から現れた疑経風潮の高まりに並行したのは言うまでもないが、「古易の乱れ」を本格的に整理したのは、北宋時代から始まる経文と伝文を再整理する作業である。宋代の元豊年間、呂大防が旧文を考

<sup>7</sup> 朱彝尊『経義考』所引。（『點校補正経義考』、中央研究院中国文哲研究所籌備処、1997～1999年、第一冊、442頁）。〔古易之乱、肇自費直、繼以鄭玄、而成於王弼。古易之復、始自元豊汲郡呂微仲、嵩山晁以道繼之、最後東萊先生又為之更定、実与微仲本暗合、而東萊不及微仲。〕

<sup>8</sup> 宋の呉仁傑は嘗て「集古周易自序」において「自是世儒知有弼易、而不知有所謂古経矣」と述べ、このような古経を変乱してしまう経伝合一の解釈法を批判した。また陳振孫は『直齋書録解題』において「其合象象文言於経、蓋自康成・輔嗣以來、展轉相伝、学者遂不識古文本経、甚至於今世考官命題、或連象・象・爻辞為一、対大義者、志得而已、往往穿鑿附会、而経旨存碎極矣」と述べ、漢魏以来主流となった経伝合一の解釈法が経書の理解に悪影響をもたらしたと評価している。

験し、成都学官で経と伝が分刻された十二編を梓行した。その後、晁説之と呂祖謙が各々『古周易』や『古易音訓』などを著わし、それらはほぼ同様の趣旨を示すものであった。その上、後の朱熹がさらに文王の易（卦辞）、周公の易（爻辞）、孔子の易（十翼）が異なることを明確化した以上、「経伝分刻」の刊行形式を『周易本義』に採用した<sup>9</sup>。

このように、宋元時代の古易認識が実際に経書認識の転換に関連していることがわかる。「伝を以て経に附す」方法が費直、鄭玄、王弼のいずれによって始められたのかという点について、先行研究は認識を異にしているが、宋元時代の易学「復古」の内実についての見解はほぼ一致している。即ち、漢・魏以来入り混じるかたちで扱われてきた『周易』テキストの、経を経とし、伝を伝とし、また実際に刊行する際には形式として経と伝の両者を区別し、経文と十翼とを別行させた本来の姿に返すことによって、伝を以て経を解釈するという従来のパターンを一挙に突破し、『易経』に関して宋儒の自説を展開するという風潮を結果的に形成したという一連の経緯があったとされる。「復古」運動以前は、王弼『周易註』、孔穎達『周易正義』、李鼎祚『周易集解』、および程頤『易伝』などの代表的な易著作が全て象・象・文言を経文の後ろに条ごとに添付しているのに対して、「復古」運動以後は、少なくとも文献学の上では、経と伝の関係は学者たちに熟知されてきた。易の「復古」運動には、呂大防・晁説之・呂祖謙・朱熹・薛季宣などが参与していたほか、『四庫全書』の館臣によると、宋代に経と伝の分刻を「古易」の標準とした学者としては、また程迥・李燾・呉仁傑・税與権などもある。元代に至って、胡一桂・呉澄・董真卿などが各々『周易啓蒙翼伝』・『易纂言』・『周易会通』を世に問い、これらは経と伝が分けられて刊行されていた。

先行研究は夥しい数に上るため、ここでは贅言を控えるが、宋元中国に見られる「経伝合一」から「経伝相分」への転換は、単に刊行形式の変更にとどまらず、『易経』を解釈する際に論者が自己理解を一層自由に論じるようになったことを表している。即ち、伝文の『十翼』のほかにも、新たな解釈パラダイムを模索し始めたということであり、やはり根本的には思想上の変化であるといえよう。

## 第二節 江戸日本の易学研究に見える「復古」の議論

儒学思想の継受によって、日本における経書の学問の端緒が開かれ、それが形成発展してきたことは、斯文会編「儒学年表」などによって、詳しい史実がまとめられており、明白な事柄である。なお、内野熊一郎『日本古代（上古より平安初期）経書学の研究』などの先行研究には、日本の古典籍中に残存する経書経句説事例が網羅されている。その中で、『易経』の受容について、古く

<sup>9</sup> 宋代の段階でなされていた古易に関する議論の型について、南宋の王応麟は嘗て『玉海』卷三十六に「古易五家」一条を設け、概して次のように、五つの代表例を網羅的に整理した。①呂大防が周易古経を上経・下経・上象・下象・上象・下象・繫辞上・下・文言・説卦・序卦・雜卦の凡そ十二篇に定めた。②晁説之もまた十二篇を八篇に短縮し、卦爻・象・象・文言・繫辞・説卦・序卦の八篇に整理した。そのほか、③王洙（実際に呂大防と晁説之より早かった。）と④呂祖謙も各々十二篇の配置策略を考案した。また、⑤呉仁傑による十二篇の数は他派と合致したが、上経・下経・象・象・繫辞上・下・文言・説卦上・中・下・序卦・雜卦の配列がややおかしく、また十翼の内容について異説を提出した。

は『日本書紀』などに残見するものからその一斑を窺い知ることができる。だが、江戸時代以前に著された易に関する著作としては、室町時代の柏舟宗趙（1416～1495）『周易抄』や桃源瑞仙（1430～1849）『百衲襖』などがあるが、『論語』・『孟子』研究が呈したような活況とは比べものにはならなかった。

江戸時代に入って起こった大きな知的変化の一つは、儒学とりわけ朱子学の急速な普及であり、経書に関する体系性を備えた著作が増加した。現在の学界では、『易経』の受容情況に論究する際、往々にして山崎闇斎『朱易衍義』・伊藤仁斎『易経古義』・伊藤東涯『周易経翼通解』などの著作から始める（土田健次郎[2015]など<sup>10</sup>）。易の分野においては、江戸前期における儒学の隆盛はほぼ朱子学の基調によって定められたという思想背景のもと、同時代の中国において権威を持っていた程頤『易伝』・朱熹『周易本義』（『易学啓蒙』も含まれる）などが広く読まれていた。また、程・朱の二著はそれぞれがちょうど「経伝合一」と「経伝相分」という刊行形式を異にした代表的著作であったため、江戸時代の儒者たちが経と伝の刊行形式に注目したことも当然であるかに思える。故に、江戸時代の易に関する著作は、それぞれの論者が意識的にこの問題に触れつつ展開し、ひいては江戸時代における易をめぐる議論は、ある程度までこの共通する問題意識から始まったと想定でき、さらにそこから延長して、経伝関係に限らず易の哲学に関する一層抽象的な議論が現れてきたとみることができるだろう。以下、長文になるが、時代・学派ごとの区分に配慮したうえで、早期に「古易」問題に論及した代表的な人物である山崎闇斎・伊藤仁斎父子・太宰春台や、「古易流」と自称した易占者の新井白蛾、及び懷徳堂の中井履軒などの儒学者の見解を逐一分析していきたいと思う。

### （一）『程伝』か『本義』か：山崎闇斎の『朱易衍義』

山崎闇斎（1618～1682）の『朱易衍義』は日本で見られる中では比較的早い時期の体系性を備えた易の専門書であり、全三巻の中、第一巻において呂・晁諸人の「古経考定」の経緯を詳細に検討したうえで、古易と今易の区別を明らかにしている。闇斎の門人によると、闇斎の時代には、宋代の程頤の『易伝』（以下、『程伝』と呼ぶ）と朱熹『周易本義』を合併して刊行した『易経大全』が日本で流行していたが、両書は、経伝の関係という点において、実際に刊行形式を著しく異にしているため、闇斎はその相違に注目し、『易経大全』のやり方に対して不満を抱いた、という理由からこの書を著した<sup>11</sup>。

闇斎は『朱易衍義』への序文において、同様の趣旨を明確に述べている。

『易経大全』は...〔中略〕...経文を乱し、程伝と本義を混ぜ、四聖の易を混ぜ合わせて不明瞭にさせてしまった。朱子の後に、今易が再び流行し古易がそのまま滅びたのは、天台の董氏（楷）から始まり、『大全』において

<sup>10</sup> 土田健次郎「日本接納『易経』的一个側面」（『河北民族師範学院学報』2015年第35巻第四期）。そのほか、呉偉明『易学対徳川日本的影響』（香港、中文大学出版社2009年）、王鑫『日本近世易学研究』（関西大学博士論文、2012年）、及び陳威璿『日本江戸時代儒家易学研究』（台湾政治大学出版社、2015年）などの先行研究にもほぼ同様な見解が示されている。

<sup>11</sup> 「先生編此書、蓋憂於大全者、汨朱子舊本合伝義、以暗昧大易之本旨而作也」（三宅尚齋『尚齋先生朱易衍義筆記』、渡邊惇[写]、文化九年）。

きわまったことは、まことに朱子に対する罪びとである。私は壮年からこの状況を憂い、そこで朱子の易を復元し、倭語の訓を加え、鏤刻し出版して朱子の易を広く流通させるのである<sup>12</sup>。

このように、闇齋は『朱易衍義』において「今易」と「古易」の区別を意識しながら、刊行形式における経と伝の問題を述べている。彼は、『程伝』を「今易」のやり方、即ち「経伝合一」に従うものとし、『本義』を「古易」のやり方、即ち「経伝相分」に従うものと理解している。序文に述べられている「備於天台董氏」というのは、南宋の董楷がその両書を合併して刊行して以来、民間において普及した形式、即ち巻数の上で『程伝』六巻を分解して『本義』四巻に配置し、また内容上において『本義』を『程伝』の後ろに分綴する形で合刊した形式<sup>13</sup>を指す。そもそも『程伝』全六巻は、繫辞・説卦・雑卦の三伝に対して注釈を施していないため、『本義』との合刊本は確かに読者に便宜を提供したが、両書の本来の様子を損なったことも事実であった。闇齋の序文によって、彼は宋代に盛んになった文献刊行から派生した「古易」「今易」論争を熟知しており、また朱熹の四聖説を受け継いで「古易」の立場を採ったことがわかる。彼の後に、『程伝』と『本義』の間に取捨の別を立てることについては、伊藤東涯の『周易経翼通解』においても「伝・義を考索する」、即ち両書の異同を考究する作業を重要視するという文言があることから、同様な問題意識を窺うことができる。

## (二) 十翼批判と「古易の旧」：伊藤仁齋・伊藤東涯

その後、伊藤仁齋（1627～1705）は、『易経古義』<sup>14</sup>を著し、十翼に対して鮮明な批判を行い、欧陽脩の『易童子問』の立場のように、伝文に信を置かず、『易経』や『易伝』の性質について独特な自説を形成した<sup>15</sup>。『易経古義』は、繫辞と説卦などの諸伝を、「誰人の作る所かを詳らかにせず(不詳誰人所作)」というものに過ぎないと批判し、三百八十四爻は周公の作であるという説も、ただ王弼・何晏などの主張に過ぎず、「最も考信するに足らず(最不足考信)」と述べながら、十翼批判の姿勢を強く示し、朱熹の四聖説を根本的に否定している。その上、仁齋は「儒者の易」と「卜筮家の易」を両端に分け、その両端を互いに混同してはならないと主張し、繫辞と説卦は「卜筮家の易」であり、「取ると為すに足らず(不足為取)」と見なしている。一方で、仁齋は象伝と象伝

<sup>12</sup> 山崎闇齋『山崎闇齋全集』巻三（日本古典学会、ペリかん社、186頁、1978年）。〔易経大全…〔中略〕…乱経文、雑伝義、使四聖之易混而不明矣。夫朱子之後、今易復行、而古易遂亡者、備於天台董氏、而成於大全者、実朱子之罪人也。嘉自壯年憂之、乃復朱易、加倭訓、令鏤諸梓広其伝焉。〕

<sup>13</sup> 戸田豊三郎「伊川易伝攷」（『支那学研究』(24・25)、1960年10号)を参照。『程伝』の巻数について、従来の四巻説があったが、戸田豊三郎の考証には、「六巻を正しいとすべし」とする。筆者はそれに賛同する。現存する一番古い『程伝』版本は『古逸叢書』に覆刻されている元至正己丑積徳書堂刊本であり、六巻本である。

<sup>14</sup> 注1を参照。

<sup>15</sup> 伊藤仁齋は『易経』に対し、複雑な態度を示しているとされる。仁齋の学問には、『論語古義』と『孟子古義』などを根幹と為していたが、彼の一元気生生論の根拠を『易経』に訴えた一方、『易伝』の中核たる「繫辞伝」を卜筮の易として排斥した。このような見解は仁齋の反朱子学の立場と一貫している。（土田健次郎「日本接納『易経』の一個側面」（注10前掲））。

を尊び、この二伝が卜筮に関する内容を採用しないことを高く評価しているが<sup>16</sup>、彖伝と象伝は孔子の作ではなく、孔子以前に既に著されていたものであると主張し、またこの二伝は孔子の作ではないとはいえ依然として有効性を備えていると認識している。仁斎の易の経と伝の「古義」に関する推定は、以上のように概観できる。つまり、易の経と一部の伝が孔子以前に存在していたとの判断である。彼の「十翼非夫子之作」の説は、後世の日本における易研究に深く影響を及ぼしたといえよう。

仁斎は『易経古義』において乾・坤両卦を説いた際、卦辞と爻辞を一つ一つ解釈した後ではじめて「彖曰」「象曰」について説明し、その上で文言伝に対する解説を独立させて一巻とした。このようなやり方には、ある種の「経伝分離」の傾向が窺われるが、易に関するより体系性のある著作をこれ以外には遺していないため、より詳細な見解を窺い知ることは難しい。だが、経と伝の成書年代・性質に関する独特の見解から、経を解釈する際は伝文に依拠しないという彼の態度を鮮明に見て取ることができる。仁斎の息子である伊藤東涯（1670～1736）は父の認識を敷衍し、『周易経翼通解』を撰述した<sup>17</sup>。その書は、刊行形式の上で程頤の易学を尊び模倣するものであったが、「古易の旧」について、東涯はさらに次のように述べている。

易の経と伝の配列順序は、古と今が異なっている。古易の原本では、上経と下経の後ろに別に十翼があり、経と伝は別々に並べている。その後ろでは、彖と大象を分けて卦辞の後ろに附し、小象は爻辞の後ろに配列している。…〔中略〕…朱子の『本義』は、呂氏と晁氏の版本に拠ってさらに改めて校し、経と伝を分けてならべ、十翼を全て「伝」と題し、経と伝を区別した。もとより、（このようなやり方こそ）古易の旧であるが、（この本を）学ぶ人々は精力が不足しているので、（別々に配置された経と伝を）ともに読むことが難しく、故に本書はとりあえず程子の版本の形式に従う<sup>18</sup>。

山崎闇斎と同様に、易の経と伝の配列順序は、東涯の注目する所となった。彼の認識によると、「古易」は経と伝を別々にするものであり、「今易」は経と伝を交えるものである。程頤と朱熹両者の相違を意識していたが、呂・晁の復元に基づいて書かれた朱熹の『本義』こそがより正確な「古易」のあるべき姿であると主張する。にもかかわらず、読者の閲読の利便性を高めるため、東涯は闇斎とは異なり、依然として程頤の作法に従うと述べている。このような態度から、東涯の易解釈には程頤の易学を尊ぶというアプローチも窺われる。

このように、闇斎・東涯はいずれも、自作を編集する際に「古易」「今易」への認識を簡略に展開した。即ち、この二人はともに程頤と朱熹の差異を念頭に置き、文献学上において経と伝の関係に注意を払い、北宋以降の中国で論じ

<sup>16</sup> 「卦爻之辞、專為卜筮而發。彖象棄而不取、特推其陰陽之理、以及之日用之典、功亦偉矣。」（伊藤仁斎『周易乾坤古義』（慶応義塾大学図書館蔵、文久四年〔1844〕抄本））

<sup>17</sup> 東涯の易解釈と仁斎の関係については、前田勉「仁斎学の継承：伊藤東涯の「易」解釈」（『芸芸研究』108）、28～38頁、1985年）、濱久雄「伊藤東涯の易学」（『東洋研究』90）、1～31頁、1989年）などを参照。

<sup>18</sup> 伊藤東涯『周易経翼通解』積例（『漢文大系』十六巻、富山房、1913年、7頁）。〔易経伝之次、古今不同。古易原本、上下経後別有十翼、経伝別行。其後分彖大象、附卦辞後、小象列爻辞後…〔中略〕…朱子本義、拠呂氏晁氏本、更為改定、経伝分行、十翼皆題曰伝、経伝別異。固雖古易之旧、然学者精神淺短、難於兩読、故今姑從程子本云。〕

られてきた易経の「復古」思潮を自己の易解釈に基礎知識として導入したことがわかる。この現象からわかるように、江戸初期の儒者たちの易理解においては、「古易」の問題が頗る普及していたといえよう。

### (三) 象数の道への復古：太宰春台

徂来学派において易に関心を示した人物としては、太宰春台(1680～1747)がいる。嘗て「読仁斎易経古義」<sup>19</sup>を撰し、仁斎の八つの謬を詳しく批判することを通じて、卜筮の易を支持しながら仁斎の立場を排斥した。注目したいのは、春台の易に関する論述は、「古易」問題を意識しながら、さらに「易の道」を「復古させる」という局面を開いたことである。春台が著した『易道撥乱』<sup>20</sup>や『周易反正』には、朱子学の根底にある易解釈の原則を「反正」することを通じて、易の本旨に対する独特な見解を開陳するという意図がある。さらには「夫れ易の道、象数にあり」<sup>21</sup>と述べ、仁斎父子とは異なる見解を呈しながら、「孔氏の易」は真の伝承を失ったからこそ、「易の道」を復すべきであると強く主張していたのである。春台にとって、易の「復古」という作業の本質は、経と伝の刊行形式という範囲にとどまらず、また「十翼の乱」を鎮めることにも限られず、彼が考える真の「易の道」、即ち象数の道に帰着する、ということにある。

彼は次のように述べている。

孔氏の易は、漢代に亡佚して後世に伝承がなくなってしまった。易の書が存するといっても、まず晋人によって乱され、また宋人によって乱された。その象数の説や、卜筮家が伝えたものは、往々にして陰陽の雑論を以て牽強付会するため、正しいものではない。晦庵は宋人の中でただ一人、象数という根源を追究することができたとはいえ、易の道が復古されたのは、十分の五にすぎない<sup>22</sup>。

春台は従来の漢魏から隋唐、さらに宋代の程頤までの易解釈に至るまで、いずれも易の淵源を探求できず、結果として卜筮家が伝える象数の学に謬説が乱れ飛んだと批判する。特に程頤の易に対して、「易を尚書・論語のように見て、ただこの道を理解できれば、身を修めて天下国家を治めることができるとみなすのは、なんと謬ではなからうか。」<sup>23</sup>と皮肉を述べる。このような態度からわかるように、彼は理学者の易理解に対して大きな不満を抱いていた。

朱熹の易解釈については、春台は「易道復古者、不啻十五」と述べており、半ば肯定し半ば否定する態度をとっていたことが看取できる。詳細に分析する

<sup>19</sup> 春台が仁斎の「読仁斎易経古義」に同意できなかった根本的な理由は、仁斎は義理と修身の理論に偏りすぎ、卜筮を「小人の利」とであると軽蔑していたためであったと看取できる。(『春台先生紫芝園稿』第十卷、『近世儒家文集集成』第六卷、208頁、ペリかん社、1986年)。

<sup>20</sup> 太宰春台『易道撥乱』(延享四(1747)序、東京大学総合図書館蔵書)。

<sup>21</sup> 前掲書、頁一。

<sup>22</sup> 前掲書、頁二。〔孔氏之易、亡於漢而後世無伝。則其書雖存、一乱于晋人、再乱于宋人。其象数之説、卜筮家所伝、往往附会以陰陽雜説、則亦非其正也。晦庵在宋人之中、独能究象数之原、而易道復古者、不啻十五。〕

<sup>23</sup> 「蓋視易如尚書・論語、以為但明此道、可以修身、可以治天下国家、豈不謬哉」(前掲書、頁一)。

と、朱熹を肯定する理由は次の三点である。

易（の研究）において晦庵が、晁・呂二家の説に依拠し、その簡編を正して孔氏の旧に復したのは、功績の一である。…〔中略〕…『啓蒙』を著して象数を明らかにしたのは、功績の二である。…〔中略〕…経文の辞を解釈する際に専ら象占を以て説き、易の道の復古に近づいたのは、功績の三である<sup>24</sup>。

即ち、易道を半ば復古した朱熹の功績とは、第一に晁・呂の二家に従い、その簡編を正し、経と伝をはっきりと区別したこと、第二に『易学啓蒙』において象数を明らかにしたこと、そして第三に経文を解釈する際に専ら象占を以て説明できるということにある。だが一方で、朱熹の見解のうち半分のみが正確であるとし、「未だ易を知らず」と評価する理由について次のように述べる。

そもそも『易』には、自ら易の道があり、ほかの経典と異なる。故に繫辞が言うのは、みな易の道である。晦庵がこれを普通の道として見なし、また専ら理気心性を以て解説したことは、誤りである<sup>25</sup>。

即ち、その理由とは朱熹が他の経書の解釈法と同様に、理気心性の概念を用いて易を解釈することにある。いわゆる「自ら有り」「他経と異なる」易の道とは、象数の道を指すであろう。また、春台によると、朱熹は象数を誤解している箇所が多く、例えば「河図を以て数の体と為し、洛書を以て数の用と為す（以河圖為数之体、洛書為数之用）」という朱熹の言に対し、春台は「殊に笑うべき為り（殊為可笑）」と評価し、「体用とは、釈氏の言なり、数に豈に体用あらんや（体用、釈氏之言也、数豈有体用乎）」と、結局反朱子学的な姿勢を示している。故に、春台は易の復古は象数の学に帰結するものと主張しつつ、主に朱子学との対抗を通じて易の象数の道を復古させようとする態度を示していた。

春台の象数学については、もちろん占筮による未来予知の技術という面もあるが、時・数・陰陽などの概念が、彼自身の宇宙生成・時間・空間理解などの哲学的思索と結びついている。従来、象数の意味には、思想や実践的占いの両方が含まれる<sup>26</sup>。次に、江戸日本の代表的な易占者の新井白蛾の古易認識に触れてみたい。

#### （四）占いに専念する「古易」家：新井白蛾

新井白蛾（1715～1792）は、江戸時代の日本において、数多くの易解釈に関する文章を著した儒者の一人である。白蛾、名は佑登、字は謙吉、闇齋学派

<sup>24</sup> 前掲書、頁二。〔夫晦庵之于易也、依晁呂二家説、正其簡編、以復孔氏之旧、其功一也…〔中略〕…著『啓蒙』以明象数、其功二也…解經辭而專以象占為説、易道庶幾復古、其功三也。〕

<sup>25</sup> 前掲書、頁二。〔夫易自有易之道、與他經異。故繫辭所云、皆易之道也。晦庵乃常道視之、且專以理気心性説之、所以謬也。〕

<sup>26</sup> 最新の研究としては、池田知久・水口拓寿編『中国伝統社会における術数と思想』（汲古書院、2016）を参照されたい。

の学問を継承したようである<sup>27</sup>。その著書には、『古易精義』『古周易経断』『易学小荃』『梅花易評註』などがある。彼の著書名から窺われるように、彼の易学の特徴は、太宰春台のいわゆる「象数」とは方向性を異にし、卜筮を重んじる実践的な易占を強調し、単に学問としての「辞章の易」<sup>28</sup>を排斥することである。故に、彼は易占を提唱すると同時に、自ら矜持を高くし、当時の日本で流行していた「愚かな」占いのあり方に不満を持ち、彼独自の占法を整理した<sup>29</sup>。

白蛾は古易に強い関心を示し、自らの易学を「古易流」と称し、常に「古易館」と自称しつつ、自らの著作を「古易中興一家の法」と自負していた。白蛾の代表作である『古周易経断』は、宝暦九年（1759）に完成し、第一・二巻の「易要」において、呂大防・晁説之・呂祖謙らの「古易」校定というエピソードについて詳しく論じている。彼の『古易対問一家言』（『古易一家言』とも称す）という語録体の著作には、白蛾の弟子が巻一の第一条で、「古易」という語について問いかける箇所がある。

問テ曰、今先生ノ易ヲ古易ト称ス。是周易ニ因テ以テ皇羲ノ旧ニ遡ルノ意ナルベシ。然則周易ヲ変シ断易流易林流ヨリ、以下数十家ノ易者、皆新易ト称スルヤ。

先生対テ曰否。古易ト云ヒ新易ト云コト既ニ朱子ノ時ニアリ。易経秦ノ火ニ不燼古経存ストイヘトモ、漢儒大篇次ヲ乱シ。孔子十翼ヲ易ノ註文ト思ヒ、誤リ卦ノ可附ノ所アルモノハ皆其下ニ散在ス、今ノ五経ノ易是ナリ。宋ニ至テ、晁以道・朱子・呂東萊ノ徒ヨリ、此誤ヲ改正シテ、古文ニ帰セシメ、本義出ニ至テ、易始テ復ス。故ニ朱子本義ヲ以古易ト称シ、朱子ヨリ以前、王弼費直等ガ易ヲ却テ新易トイヘリ。此説近クハ山崎闇齋先生著ス朱易衍義ヲ見シ、予本義ヲ以テ正解トス<sup>30</sup>。

ここから明らかなように、白蛾は自らの易を「古易」と称するが、古易の由来について、宋代の晁説之や朱熹らに遡り、「易始めて復」した起点を、経と伝を分けて刊行した『周易本義』に帰している。故に、白蛾の古易認識は宋代に展開した「復古」運動の経緯を詳細に把握した上で形成されたものであると考えられる。彼は自らの『古易断』において、六十四卦を解説する際に、十翼に涉らず経文のみに注釈を施した。また、象で占う方法を記載する『易学小荃』も、十翼の内容は設けず、「象意」を用いて卦辞を解釈するなど、比較的自由に自家の易占法を開陳している。

白蛾が「古易」と「新易」を区分した動機は、彼の易占に対する趣向と関連している。彼は『易学小荃』古易天眼通凡例において、次のように強調している。

<sup>27</sup> 新井白蛾は正徳五年（1715）に生まれ、寛政四年（1792）に没した。出生地は江戸であるが、成年に達した後は主に京都で活動した。白蛾の年譜については、奈良場勝『近世易学研究：江戸時代の易占』（78～80頁、おうふう、2010年）が詳細に整理している。白蛾の学問については、松田宏に質の高い解説がある（『易：明日の生活を予知する東洋の知恵』、至文堂、1969、181～182頁）。今日でも、日本で市販される運勢書（『高島易断運勢本暦』など）はしばしば白蛾を「易学中興の主」と評する。

<sup>28</sup> 新井白蛾『梅花易評註』序、（宝暦12年序、大坂浅野彌兵衛井狩佐吉、東京大学総合図書館蔵）。

<sup>29</sup> 新井白蛾の筮法は、『易学小荃』『梅花易評註』などの著書に付録されている。

<sup>30</sup> 新井白蛾黄州『古易対問一家言』第一條（写本、日本国立国会図書館蔵）。

文王以前、易ニ文字ナシ、卦画ノ象理ヲ察シテ其意味ニ通ジ、以テ吉凶ヲ決定ス。其事方文王ト不同ナリ。後世易ニ文字アリ、益々詳密ヲ可知モノ、世遠ク道微カニシテ、其文空理ニ流レ、大疑ニ当テ、筮ストイヘトモ、茫然トシテ、其決定ヲ不知<sup>31</sup>。

このような論法は、朱熹らにも共通する決まり文句であり、白蛾の全くの独創とは言えない。ただし、そこには「伏羲の易」「文王の易」「孔子の易」をはっきりと区別し、「文王以前の易」の正しさを強調することによって、「空理」に流れた後世の易解釈を批判する立場に根拠を提供するという意図がある。白蛾は常に「辞章の易」を軽視し、「象」を易の本旨と見なして、実践的な占いを重要視する態度を示していた。白蛾にとって、「復古」の旗じるしを掲げ、文王以前の易はト筮に根差すものであったと明らかにすることが、「古易館」の名分を正すアプローチであったであろう。明の薛瑄（1389～1464）には、「朱子の『本義』は古易の順序に依拠し、自ら一書として成立させ、『程伝』と入り混じらせなかったことにこそ、象占・ト筮が人々を教化する本義を最もよく見いだすことができる」<sup>32</sup>、即ち「古易」の編集が易のト筮法としての思想を実際に提唱したと断ずる。白蛾の認識には薛瑄の論断と同工異曲の妙があるといえよう。

#### （五）国学派の「古易」：平田篤胤と生田万

国学派の平田篤胤（1776～1843）と弟子の生田万（1801～1837）は『太皞古易伝成文』・『古易大象経伝』などを撰したが、そこには白蛾と共通する問題関心が窺われる。彼らは易の「復古」を、文王・周公を超えて太皞（昊、即ち伏羲）の旧にまで遡らせる。国学派の思想は、儒学と対立する姿勢を示しながらも、儒学と複雑に絡み合う側面を持っていた。例えば篤胤は、太昊の「真誥」に対し、文王・周公は「妄辞」であるといい、自らの易理解を文周前の太昊にまで遡らせつつ、筮占を明らかにしなければ「古易」も世の中に流通できないと述べている。

本書の総論と附録は、またみな太昊の真誥に依拠し、文王と周公の妄言を斥けるものである。（日本の）神々による真の古の道を頼りとし、疑わしい聖人の隠された悪を退けることによって、我が書を成就し、我が説を輔ける<sup>33</sup>。

ここから窺われるのは、篤胤の所謂「太昊の真誥」が、「神真の古道」であ

<sup>31</sup> 新井白蛾『易学小荃』古易天眼通凡例（天保15年（1844）浪華書肆新版、三省堂梓行、東京大学総合図書館南葵文庫蔵）。

<sup>32</sup> 「朱子『本義』依『古易』次序、自為一書、不与『程伝』雜、最可見象占ト筮教人之本意。」薛瑄、字德温、号敬軒。本箇所は、『読書続録』（岡田武彦・荒木見悟主編『近世漢籍叢刊：和刻影印』思想統編7、中文出版社、1975、333頁）より引用。

<sup>33</sup> 生田万『古易大象経伝』平田篤胤序（写本、平田篤胤天保五年序、日本国立国会図書館蔵）。〔其総論及附録、亦皆拠太昊之真誥而斥文周之妄辞、頼神真之古道、而闢擬聖之僞惡、以裁成余書、以輔相余説。〕

り、即ち日本古来の純粋な信仰のようなものであるということである。また、「擬聖」とは、即ち文王・周公のような儒学における聖人たちを指し、彼らを「僞悪」と否定的に評価している。さらに、弟子の生田万は「誌古易大象経伝後」において次のように述べる。

先生はまたわたくしに仰った。万や、お前は君子の易について、既に虎豹の一斑を窺い、昆侖の美しい璞を拾えた以上、小人の易についても（書を）編纂し、後進の童蒙らに時日を信じさせ、鬼神を敬わせ、法令を畏れさせ、また疑惑を解決し、迷いを断ち切って定めさせるべきである。それは恰も、林麓を歩き窮めようとして泰山に至り、沙河の流れを遡ろうとすると黄河の源を見るようなものである。筮占が人に便利に使われなければ、古易は世に信じられないであろう<sup>34</sup>。

篤胤は「小人の易」、即ち「時日を信じさせ、鬼神を敬わせ、法令を畏れさせ、また疑惑を解決し、迷いを断ち切って定めさせるべきである」というような易の重要性を弟子に強調している。いわゆる儒学の主流が認める「君子の易」に対して、卜筮のほうが「古易」のあるべき姿であるという主張である。このような師の教えを受け継ぎ、生田万は嘗て白蛾のことを「賣筮者流」に過ぎないと批判したが<sup>35</sup>、文王・周公より以前の聖人の名に託して、卜筮の有効性を証明し、白蛾とほぼ同様に実用的な易占を承認している。篤胤とその弟子の大作である『象象正義』において、京房の積算法・重卦筮法・八宮消息・世應飛伏・互体六等などの断易法が注釈の形で詳細に展開されていることは、その根拠の一つである。だが、白蛾が直接朱熹の「四聖説」を受け、伏羲・文王・周公・孔子の易を区別するのに対して、篤胤師弟は文王・周公・孔子を「擬聖」と見なし、「太昊の古易」に遡って伝統的な儒学の聖人を排斥しようとしている。

#### （六）経・伝の大胆な「再検討」：中井履軒

宋元中国で展開した易学の「復古」運動の中で、後世に最も深遠な影響を及ぼしたものは、経と伝の関係についての認識である。以上のように、日本において『周易』の性質・朱子学批判・義理象数などが盛んに議論されたことを分析してきたが、経伝関係の問題に対する認識をより詳細に探求するために、中井履軒（1732～1817）を例として取り上げたい。中井履軒が活躍した時代は江戸中晩期にあたるが、前期と中期の江戸儒学は朱子学への批判と反省を繰り返す過程を経たものの、反朱子学の思想は実際には朱子学の問題意識から離れておらず、朱子学と並立していた。故に、晩期には朱子学に傾倒する傾向が見られる。履軒の時代に至ると、儒学内部の複雑な発展を経て、経伝問題が十分に討論されてきたため、履軒は先人による蓄積を踏まえつつ、大胆な新説を提

<sup>34</sup> 生田万「誌古易大象経伝後」（前掲書）。〔先生又謂萬曰、萬、女於君子之易也、既有窺虎豹之一斑、拾昆侖之寧璞焉、胡為不編撰小人之易、以使夫後進之童蒙、信時日、敬鬼神、畏法令、而決嫌疑、定典與也。譬之乎窮林麓而臻泰山、遡流派而覩河源也。筮占不便於人、則古易不信於世矣。〕

<sup>35</sup> 生田国秀「世之言易者、莫不口文周与孔者。乃至於賣筮者流、往々不過乎誦平沢馬場新井真勢数家之書。独吾輩二三子欲直学太昊之古易、不亦壯乎」（前掲書、卷二）。

唱した。彼の著作には『七経雕題』と『七経逢原』があり、『周易雕題』及び『周易逢原』（『周易逢原』は『周易雕題』に基づく）はその一部である。中井履軒は以下のように述べる。

漢儒以来、諸伝を甚だ尊崇してきた。みなは伝文をまず解明してから、後に（その解釈に従って）経文を解釈してきた。故に、伝の誤っているところが、往々にして学者を誤った方向に導いてきた。伝はまた経の間違いを受け、経文に沿って解釈したので、もう正しく校定することができなかった。故に学ぶ者は、経が誤っているのではないかと時に疑うこともあったが、伝の文に束縛され、あえてそれを正そうとする者がいなかった<sup>36</sup>。

履軒は十翼を尊ばず、伝を以て経を解釈するというパターンを採らないという立場である。同書に「凡そ象象の伝、其の経の旨を得るは、固より抛りて以て経を解するべきなり。其れ経の旨を失うは、之を舍つるも可なり」<sup>37</sup>とあり、ここから窺われるように、伝文のうち経旨を失っている部分は捨ててもよいと主張する。例えば、文言伝における乾卦「大人」の解説や、坤卦「陰疑於陽必戰」の解説が疑わしいといい、また序卦伝を「文に随いて恣に訓詁を生ず」と評価し、雑卦伝を「大率附会して強説し、頗る経の旨に乖く」と評価するところがある。

また履軒は、易伝の伝承には意見の対立があるが、十翼については「孔子の筆なし」と見なし、欧陽脩の説に準拠している。十翼の十という数も、後人の付会であり、「論ずること勿きも可なり（勿論可也）」と述べる<sup>38</sup>。履軒はさらに晁説之のやり方を重んじ、即ち象・彖・繫辞をそれぞれ一篇に合併し、十翼の数に合わせなくてもよいとする。

晁説之が一篇に定めたことが、古の書のありさまを最も得たものであるもので、今それに従う。そもそも象・彖・繫辞を分けて各々上篇と下篇を設けているのは、思うに十翼の数に合わせるためにすぎず、論じる価値がない。とはいえ、経文が上と下に分けられているのは、経の簡編が大きいためであるからだ。象・彖・繫辞ならば、どうして大きなものであろうか。『本義』が晁（説之）のやり方を捨てて呂（大防）のやり方を取ったことは、不可解である<sup>39</sup>。

このように、彼は呂大防と晁説之の二種の改編について、優劣を定め、晁説之の方が優れていると評価するのである。

そして、『易伝』に対する履軒の新説には、以下のように特殊な点が見いだされる。

第一に、『易伝』の「伝」名を改正すること。とくに象・彖・繫辞の篇名から

<sup>36</sup> 中井履軒『周易逢原』（懷徳堂紀念会、吉川弘文館、1997年）。〔漢儒以来、尊崇諸伝至矣。皆先講明伝文、然後以解経、故伝之失、往往誤学者、伝又承経之訛舛、随文积之、不復校正也。故学者或疑経之訛舛、而拘束於伝文、無敢是正也。〕

<sup>37</sup> 「凡象象伝、其得経旨、固可抛以解経也。其失経旨者、舍之可也」（前掲書、232頁）。

<sup>38</sup> 「翼伝無孔子之筆、欧陽子既有成説、今不更言。十翼之数妄已、勿論可也」（前掲書、213頁）。

<sup>39</sup> 前掲書、217頁。〔晁説之之定為一篇、尤得古書之体、今従之。夫分象象系、各為上下者、蓋合於十翼之数耳、不足論焉。抑経之分上下、以簡編重大也、若象象系、何重大之有？『本義』舍晁而取呂、可怪。〕

「伝」字を除き、象の一篇にまとめる。例えば「象、篇名なり。篇題 当に更に伝の字を添うべからず」と述べ、また『左伝』の「晋の韓起 魯に如きて、書を大史氏に観るに、易象と魯の春秋を見て曰く、周の礼は尽く魯に在り。」という記述に基づき、「象とは篇名である」と判断する。

第二に、繫辞に対する大胆な判定。履軒によって改変された「古易」における最も重大な改訂といえ、もともとの繫辞は、今日見られる小象であったと判断されたことである（「古に謂う所の繫辞は、即ち後世謂う所の小象なり。」）<sup>40</sup>。そして、今日の繫辞について、彼は「繫辞 之を象伝と比ぶるに、筆力やや弱く、理解も亦た劣り、其れ易の道に於いて、大なる發明なし。或は意思無きの処、韻を逐い文を填めて已む。」<sup>41</sup>と述べ、低く評価する。

第三に、朱熹の『周易本義』を強烈に批判すること。例えば、象の「天下雷行、物与无妄」（无妄卦の象伝）に対して、「按ずるに、『本義』の「因其所性」以下、文の外に義を生ず、従うべからず」と述べている。象の「山下有風、蠱。君子以振民育德」（蠱卦の象伝）に対しては、「振と賑は通ず。育は是れ教育の育にして、徳は才行有る人を謂うなり。治己・治人と同貫せず。事を以て蠱（卦）を解す。」<sup>42</sup>と述べ、朱熹は序卦伝の誤りを踏襲しているゆえに従うべきではないと述べる。

履軒の論断は極めて大胆で激しいものであるが、宋学、とりわけ朱熹の『本義』に対する詳細な分析は、彼の学風に一貫するものである。また注意すべきは、『周易逢原』における伝に対する改訂は、中国宋代の呉仁傑（字は斗南、宋代淳熙年間の進士）の『古周易』または『集古易』<sup>43</sup>を参考にした可能性があると思われることである。先行研究<sup>44</sup>によると、呉氏の二書は世に残されていないようであるが、通志堂経解通行本と四庫全書本の呂祖謙『古周易』には、呉仁傑の後跋署名を含む付録があり、また王応麟の「集古易」一卷に対する説明と合致するため、実際には呉仁傑『古周易』である。呉氏の見解には、「今の小象は繫辞と為すべし」「今の爻辞は繫辞と名付けるべし」「今の繫辞は説卦と名付けるべし」などとあり、履軒の見解と合致するところが多い。呉仁傑の書が何故散逸したのか、またいつ頃散逸したのかは不明であるが、江戸時代の人々が宋元人のものを読む環境は全くないわけでもないため、履軒がオリジナルの呉氏本を目にしたのかについては、今後の課題としたい。

<sup>40</sup> その理由としては以下の四点を挙げる。第一に、繫辞の名が早くから存在していたこと。「費鄭之徒、析伝文合於経、然費氏尚存繫辞之名、而諸伝皆在於経文卦爻辞之後、至於鄭氏、更以繫辞附麗於象、又析各置於卦辞爻辞之下、遂有大小象之称、而繫辞之名他遷」。第二に、小象の体裁は大象と異なること。「観小象之体制、惟宜附麗於象伝、決不可附麗於大象。」第三に、小象の体裁は象と合致すること。「象伝小象、皆押韻、而大象不用韻。象伝是卦辞之訓积、小象是爻辞之訓积、而大象無訓积之氣。」第四に、象の語は、卦象を意味し、爻辞を意味しないこと。「象者、指卦象而已、未嘗謂爻辞為象也」（以上の引用は、前掲書による）

<sup>41</sup> 「繫辞比之象伝、筆力稍弱、理解亦劣、其於易道、無大發明。或無意思之処、逐韻填文而已」（前掲書、225頁）

<sup>42</sup> 「振賑通。育是教育之育、徳謂有才行之人也、与治己治人不同貫。以事解蠱」（前掲書、215頁）。

<sup>43</sup> 『経義考』巻30に、呉仁傑『古周易』十二巻（未見）と『集古易』一卷（存）との記載がある。

<sup>44</sup> 戸田豊三郎「呉斗南の古周易について」（『日本中国学会報』第15集、昭和38年）、許維萍「宋元易学的復古運動」（台湾東呉大学博士論文、2000年）などがある。宋志、経義考や通志堂経解目録などの記載には呉仁傑が『古周易』十二巻があるものの、現在その書は未見である。だが、通志堂経解と四庫全書に収録されている呂祖謙の「古周易」一卷（両者はほとんど同じものであるが、）には、呉仁傑の後跋署名を含む付録があり、また王応麟の「集古易」一卷に対する説明と合致する。戸田豊三郎の考証によると、通志堂経解通行本は「此の東萊古周易を呉斗南の古周易とすりかえてしまっている」という判断があり、また「古周易」一冊が「集古易」ともいわれたとされる。

### 第三節 江戸日本における易学の「復古」の本質とその影響

「古易」に関する言説は、決して前述した山崎闇齋から中井履軒までの七人の学者に止まるものではなく、ほかの著書にも見られるはずである。『易経』が日本に伝わった後、そのほとんどは卜筮・暦法・医学などの実用法として江戸時代の庶民生活に受容された。古く『日本書紀』などに論及されているものは断片的であり、経学的に見るべき成果の実態を十分に把握できないことが惜しまれる。江戸時代に入り、『易経』の研究は各学派においてともになされていたが、『論語』・『孟子』の盛況とは比べものにならず、中国における五経の首としての地位には達することができなかつたと言わざるを得ない。そして、日本儒学内部において各学派が互いに批判し合いながら、そこに『易経』と易道への理解が絡まり、また儒学の外部の国学派などの思潮においても、経書に対する批判が高まっていたことが、「古易」問題から窺われる。

このような思想状況において、江戸における「古易」に関する言説は、山崎闇齋・伊藤仁斎父子・太宰春台・新井白蛾・平田篤胤・中井履軒などの学派を異にする知識人によって、多様に展開された。本論文の課題は、「古易」問題が最も盛んに論じられた宋元時代の中国と対照させながら、あえて学派の区別を考慮しつつ、江戸時代人の考え方に対する実質的な動機の形成及び経書解釈への影響力を検討することであるが、このことについて、以下のように分析を試みたい。

まず、両者において論弁の対象が異なること。宋元中国の「復古」には、疑経思潮の高まりに伴い、漢唐以来の既存の經典解釈を見直し、仏・道の衝撃に直面して儒学の様相を革新しようとする、といった複雑な動機が含まれている。その作業はまず経と伝の体裁を復元する方に繋がっていたが、体裁革新の結果として、伝を経から分離させて自説を経書解釈に対して展開するようになったのであった。これに対して、江戸時代の儒者たちの論著には、経伝関係に言及するところが多いにもかかわらず、彼らが最初に接触した文献の多くは、朱子学の影響を受けた明清時代の版本であり、また『易経大全』のような程朱の『伝』『義』を合刊するものもあつたため、刊行形式の問題に起因する経・伝の再検討といった思想的衝撃、及び革新の必要性に対する意識はそれほど強くなかつたと考えられる。その上、呂祖謙『古易音訓』・薛季宣『古文周易』・楊時喬『周易古今文全書』・豊坊『古易世学』などのような文字・音訓上の「復古」構想は、筆者の管見に限っては江戸日本にはほとんど現れなかつた。故に、朱熹を代表とする易学の「復古」運動に関わつた中国の儒者たちが、「復古」の構想を借り、経書解釈パラダイムを刷新する自説を盛んに世に出す意識を持つのに対して、江戸日本において『易経』そのものを対象とする革新的意識が触発されることはなかつたと言ふことができよう。

だが、江戸時代の儒者たちにおいて、経伝関係の検討、十翼への批判、象数の重視といった姿勢などがその著作に明確に見られることから、江戸日本における『易経』研究には確かに「古易」の現象が存在し、「古易」へのこだわりには彼らなりの動機や目的が含まれていたといえる。ただし、仁斎・春台・履軒を代表とする江戸知識人の問題意識は、漢易と玄学易のパラダイムを革新するという目的によるものではなく、伝来した宋学、狭義には主に経書解釈の方

法で展開する朱子学を、様々な側面から批判しようとするものだった。つまり、「古易」の名を借りながらも、実質的には批判の対象が易に限られておらず、彼らが熟知していたより広い範囲での儒学パラダイムとして固定化していた朱子学に対する批判意識が根底にあったと考えられる。このように、江戸時代の易研究は朱子学パラダイムを受容しつつ反朱子学的な方向性を模索するという紆余曲折をたどったと見ることができる。儒学史における共通の問いに対して、個々の特殊な「場」においては互いにやや異なる観念が形成されるのである。

また、もう一つの側面も指摘できる。江戸日本における儒学研究においては、学者や学派が次々と登場し、各々の主張を展開し、彼らの易理解は決して一言で要約できるものではないが、易研究に限るならば、「古易」を咀嚼することこそが彼らの共通の土俵となったと考えられる。もちろん、山崎闇斎から、平田篤胤・中井履軒らに到り、「古易」概念はその内容が大いに变化したと言わざるを得ない。その中で、江戸思想界における内発的な展開を追跡することができるが、例えば春台を代表とする徂来学派の易道認識には朱子学批判が看取できるが、このような態度には後の篤胤にも貫かれているところがあると考えられる。その上、国学派のような儒学外部における古易に関する論説には、儒学の精神的資源を借用して儒学の学問と複雑に絡み合うところもあった。そこから窺われるのは、江戸知識人が持つ経書への認識が統一されておらず、極めて多元的な認識が見られるということである。

具体的にいえば、「古易」現象は江戸日本において、以下のように二つの影響をもたらしたということである。

第一に、「復古を以て解放を求める」様相における中日の異質性。宋元中国の易学「復古」は、結果として、漢易・王弼の玄学易・唐代の『正義』体の易解釈から宋代の儒者たちを解放した。これに対して、江戸における古易検討は、朱子学からの解放に資する面をそなえていた。伊東倫厚氏が『伊藤東涯の『周易』十翼批判』で論じたように、「(東涯の十翼批判)の所説は、無論、父仁斎の樹立した古義学に裏打ちされたものではあるが、同時にかの古義学の根柢を更に闡明したものとも称し得る」<sup>45</sup>。春台・篤胤・履軒らの見解からも、朱子学批判の意識を鮮明に見て取ることができる。十翼への批判および経伝関係への再検討が盛行するに伴い、宋学批判によって日本における儒学研究それ自体の主体的意識が形成されていた。特に、経の場合、所謂“「経」とは「常」である”という認識が、中国では主流な見方であり、経書は聖人の作としての信頼性が高かったため、経学は一種のイデオロギーとしての役割をそなえていた。故に、朱熹らの「復古」、及びその背景としての疑経思潮は、経書への信仰それ自体を否定するものではなかった。これに対し、経を「経」として捉える認識が日本では相対的に希薄であり、特に、江戸中期に勃興した国学派は、「復古」の方法論を広く用いたが、「漢国」の経書イデオロギーを批判し、儒学と対立する傾向を強めていった。平田篤胤には「文(王)周(公)の妄辞」という発言があるが、この他『易経』・「陰陽」・「太極」は「漢国聖人妄作」(本居宣長の語<sup>46</sup>)であるといった非難さえ、国学派には多くみられる。より温和な儒

<sup>45</sup> 伊東倫厚「伊藤東涯の『周易』十翼批判」(『日本中国学会報』第55集、2003年、284頁)。

<sup>46</sup> 本居宣長『葛花』巻下(『本居宣長全集』第八巻、筑摩書房、1972年)「陰陽といふ物を設け、又その奥院に、太極といふ物を設け、或はかの離坎の卦などの如く、左へ右へも通ふやうの逃道なども構

者であっても、経書を一般書と同様に見なすことが一般に行われているようである。

第二に、象数と易占の発展。闇齋や仁齋などの諸人は、易に関する朱熹の論断を多く受け入れ、また「易本為卜筮之書」という朱熹の唱えた命題について否定していたわけでもないが、この二人は卜筮と象数を重視せず、易の義理の面に心酔し、易の取るべきところしか取らないという態度を示した。このような『易経』解説の雰囲気において、白蛾のような易占者は、「古易」を繰り返し強調することによって、卜筮易の正当性を証明しようと試みたように思われる。なぜならば、経を経とし、伝を伝とし、古易を回復させてはじめて、『易経』の卜筮に関わる部分を自然に浮かび上がらせることができるからである。白蛾について論じる中で言及した薛瑄の引用文にはすでに古易と卜筮との関連性が明示されている。「古易」の本旨を明らかにするというスローガンを借りつつ、新井白蛾は江戸日本において卜筮と象占を大いに実践し、自らの学問を「古易学」として位置付けた。白蛾のほかに、本文で列挙した春台・篤胤・生田万、また佐藤一斎などの学者も同様に象数的な易、または卜筮としての易を支持することを唱えた。実践的な易占が江戸日本の庶民生活の一面に影響を及ぼしたというのが、日本における『易経』受容のもう一つの側面であった。

## 小結

呂大防・晁説之らの易学「復古」という問題提起から、東涯・春台らの時代に至るまで、およそ六百年の間隔が生じている。とは言え、明清中国において討論が続けられていたものの活発とは言えなかった「古易」問題が、日本で広く再論されるようになったのは、易学研究史において無視してはならない現象である。しかし、問題提起は類似しつつも、宋元中国とは異なる江戸日本という時代／地域において生まれた「古易」問題への関心には、以上見てきたように、異質な構想や動機が含まれていた。日本での儒学受容に基づく視点は、宋元中国で早くに議論された「古易」問題とは異なる展開を示したのである。最後に、筆者は以下の三点に留意して結びとしたい。

第一に、江戸日本における儒学運動の展開において、諸学派が林立し、同様に朱子学の概念を受容しつつ互いに批判していたことは事実である。だが、宋元中国の易学「復古」が普及し、多くの学者の間に一種の共通認識として検討されるようになり、『易経』を治める際には、ともにその問題を意識するところから出発していたといっても過言ではない。

第二に、経書としての『易経』の研究は、儒学を根幹とする中国においては常に隆盛を誇り尊ばれたと言えるが、江戸日本においては、科挙制度の欠如・儒教祭祀の不備・儒者としての官僚階層の不可能性などの要素から、「経」としての経学が中国ないし朝鮮のように存立しなかった。故に五経研究は『論語』・『孟子』のような盛況と比べようもなく、「経≠常」という異質な認識が存在していたと考えられる。古易問題への論述からも、そのような態度を窺うことができるであろう。

第三に、経書解釈から外れるかもしれないが、実践的な易占いが江戸日本に、

---

へたる、是皆漢国聖人の妄作なるものや」(161頁)。

易学の主流と考えられてきた「儒者易」と比べても遜色ないほどに流通していたという特徴に注意しなければならない。新井白蛾のような江戸人の易学は、伝統中国の易占文化と比較して、経学的・学術的というよりも実用的であり、「古易」を理論的に利用して占いの実用性を強調しつつ、門人育成・学派創成・義理伝達などにも尽力した、という側面がある。ここにおいて、江戸日本儒学文化の実用主義的な特徴を一層鮮明に看取できるのである。

## 第六章 經書の用：新井白蛾と日本の実占主義

### はじめに

通常、易と言えば周易の經書を指すが、その中には易学と易術という二つの面が存在する。学としての易が宇宙から社会までを説明する知的機能を果たす一方、農業生産、国家政治ないし人間生活などの領域で多大な意義を有する実践的な易占術は儒者の圏外、即ち經典の読書層に含まれない一般民衆の間でも広く応用されてきた。本章では、これまで述べてきたように經書の信仰は江戸日本において完全には成立することができなかったが、經書自体は庶民生活に深く浸透していたという前提に立った上で、江戸時代において隆盛した易占の伝統を探究することを試みる。

江戸時代における易占の需要は、占書が途絶えず上梓されつづけたことから窺うことができる<sup>1</sup>。『大雑書』のような凶日や吉日を判断する一般向けの暦占書、『八卦凶会』のような八卦で福德や運命を予知する術を載せる易占書、及び「八卦抄」や「簠簋抄」といった仮名書きの解説書などが、膨大に刊行されて現在まで伝わっていることは、当時の日本社会において占いが盛行した状況の一斑を提示している。このほか、占術に関わる理の説明を中心とした活動が高度に進展していた。ここでは、占いに専念した「古易」家の新井白蛾（1715～1792）を取り上げ、易經学の実践的側面、すなわち占いとして使用される易が、いったいその時と場においてどのように展開されていたのか、という内容を直接の問題として、占法から易理までの論說の実態から窺われる日本儒教の精神についても一定程度考察を加えることを企図している。

新井白蛾に関する紹介は前章ですで行ったので、ここでは贅言を控えたい。彼の易に関わる知識体系においては、理論と技術の両者が混在し、その専門性は一定の高水準に到達していたといえる。その著書は、『古易精義』一卷、『古易対問』一卷、『古易察病伝』一卷、『古易病断』兩卷、『左国易八考』一卷、『広易学必読』二卷、『易学小筌』、『古易断時言』四卷、『易学象意考』一卷、『梅花心易評註』一卷、『射覆早合点』二卷など夥しく有り、易のほかにも、また『孝經集伝』一卷、『古文孝經発』三卷、『老子形氣』五卷、『書經通解国字箋』四卷、『明詩考』二卷、『唐詩選兒訓』を有し<sup>2</sup>、幅広い分野で漢学の素養を備えていたことがわかる。

白蛾の諸種の著作について先に説明しておくとなつて次のようになる。諸家の易注を折衷して『古易断』内篇五卷外篇五卷を著し、それに補足的な易説を書き加えたものとして『古易通』二十卷を著した。そして、種々の雑占を排斥して梅

<sup>1</sup> 江戸時代の占書文献に関する書誌学の研究については、ハイエク・マティファス「江戸時代の「占」を垣間見る」（『書物学』12『江戸初期の学問と出版』、勉誠出版）を参照されたい。また、江戸時代の易占で占いのメモとして使われた紙片から占いの形跡を読み解いた研究としては、網川歩美「水戸学者・豊田天功の易占：近世易占書の批判的実践とその世界観をめぐって」（『書物・出版と社会変容』8、2010年、97～118頁）などが有り合わせて参照されたい。

<sup>2</sup> 白蛾の著書に関する情報は、関儀一郎、関義直共編『近世漢学者著述目録大成』（東京：東洋図書刊行会、1941年、25頁）に準ずる。

花易の占法を明らかにするために『梅花易評註』を撰述した。さらに、易の象に対する古今歴代の解釈を蒐集して作ったものとして『古易精義』がある。また、『易学小筌』、『古易一家言』などは初学者の易経学を学ぶのに裨益する入門書の類である<sup>3</sup>。

## 第一節 白蛾の学統

白蛾の学統については、『易学類篇』や『古易断時言』の附言などによって追跡することができる。『易学類篇』において、

「余家、世々朱学を崇む。此時専ら綱齋浅見先生の学を伝う」<sup>4</sup>

と自ら述べており、彼の学問に朱子学の影響が深く与えられていることがわかる。また、彼は二十二歳の頃、東都で開塾し、その時はまだ儒者と自称していた<sup>5</sup>が、その時、交際していた人から、「或いは曰く、聖賢の言は、即ち聖賢の事にして、凡の学びて至る可き所に匪ざるなり。……何ぞ必ずしも性理に拘拘とし、言行に清苦し、風塵曲礼の中に身を駆けて、以て学と為さんや。」<sup>6</sup>と論破され、ある時期程朱の学を排斥し、酒色に溺れて放蕩の日々を過ごしたが、ある日心が奮い立って、性命の理や鬼神死生の理がすべて易に備わっていることを悟り、易に専念し始めたという。

また、『古易断時言』において、平安(京都)と浪速(大阪)の間で二十年あまり過ごしたが、易を説く学者はおらず、易を説く者がいても世の愚かな占児のみだったということ<sup>7</sup>も記されている。管見の限り、白蛾の自著には、それ以上の情報は記載されていない。

東条琴台(1795~1878)『先哲叢談後編』には、白蛾の生涯についての詳細な記述がある。それによると、白蛾は江戸の下谷に生まれ、十三歳の頃まで家で学び、後に父の命を受けて菅野兼山<sup>8</sup>に師事したが、兼山は三宅尚斎の門人であるともされる。白蛾の学統に関しては、鈴木由次郎、松田宏、加藤大岳、加賀谷菁杉<sup>9</sup>らによっていくつかの考証が行われてきたが、これらの先行研究

<sup>3</sup> これらの著作の性質に関する説明は、『易学類篇』附言(松雲堂、1870刊、明和二年(1765)の新井白蛾序)による。

<sup>4</sup> 『易学類篇』附言による。

<sup>5</sup> 『易学類篇』附言：「余年二十二、於東都称儒者、以講習為業。」

<sup>6</sup> 『易学類篇』附言。「或曰、聖賢之言即聖賢之事、凡之匪所学而可至也。……何必拘拘性理、清苦言行、驅身於風塵曲礼之中、以為学乎」

<sup>7</sup> 『古易断時言』凡例：「余遊於平安浪速之間二十余年、始入於二華之時、不聞有言易者、其言者世愚占兒而已。」

<sup>8</sup> 菅野兼山(1680~1747)、名は彦、字は直義、号は兼山。一説には三宅尚斎(1662~1741)に学んだとされ、一説には佐藤直方(1650~1719)に学んだとされる。

<sup>9</sup> 加藤大岳の所説は「白蛾の人と易」(『易学研究』昭和36年5月号、10~13頁)に載せられており、加賀谷菁杉は「白蛾先生の師承、その他」(『易学研究』昭和36年6月号、51~52頁)という論考において、白蛾の師を菅野兼山とし、また菅野兼山は三宅尚斎の門人であるといい、紀藤元之介の説「四変筮について」(『易学研究』昭和36年5月号、16頁)の佐藤直方説を反駁している。この三人はいずれも汎日本易学協会のメンバーとして、現代日本社会における白蛾の顕彰事業に参加した人である。紀藤元之介の所説は、「…白蛾はもちろん菅野兼山から朱子学を学んだのですが、このお師匠さんの師匠は佐藤直方であります。佐藤直方は山崎闇齋門で、闇齋が朱子学を学びながら、日本古来の神道を研究し

は概ね『先哲叢談後編』に依拠したものである。次に従来の先行研究に拠りながら、彼の師承関係について、既に提出されている二説を検討していきたい。

第一説は白蛾の師を菅野兼山とする説である。鈴木由次郎は、白蛾の父が浅見綱斎の門に学んだ人であり、白蛾は幼くして父に就いて朱子学を修めた後、父の命によって菅野兼山に学んだと主張する<sup>10</sup>。菅野兼山が佐藤直方の門人であったことが、白蛾の一貫した朱子学を尊重する学風の原因をなしているとするこの説は、『先哲叢談後編』の記載を踏襲するものであるが、しかし菅野兼山の師についてはそれとは異なって佐藤直方に同定している。加賀谷菁杉の説も大体同様であるが、加賀谷は菅野兼山は三宅尚斎の門人であると主張する。

第二説は白蛾の師が三宅尚斎であるという説である。松田宏は竹内照夫が編纂した『易：明日の生活を予知する東洋の知恵』に「新井白蛾の易説」<sup>11</sup>という短い論考を寄せた際に、白蛾の父は「もと加賀の人で、祝勝と称し、山崎闇斎の門人として有名な浅見綱斎に学んだ儒者である」と述べ、白蛾は父から漢籍について教えられたが、後に三宅尚斎に従って学ばせたという見解を示した。しかし、彼は明確な典拠を明示していない。尚斎は浅見綱斎と同様に、崎門の弟子であるため、白蛾が崎門の学風に影響を受けたということは推測できる。松田の説は現代の学界において支持する者がいないが、おそらく松田は『先哲叢談』の説を踏襲しようとしたが兼山の名を省略してしまい、直ちに三宅尚斎にまで遡って師匠関係を捉えてしまったということであろう。松田の論考は、また白蛾の易に関する造詣は芥川丹邱の推称によってようやく学界に認められたことに言及しているが、それはちょうど『先哲叢談』の内容と同じである。それはつまり松田の説が『先哲叢談』に依拠しながらその内容をやや歪曲していることの傍証となる。さて、『先哲叢談』の編纂には、東条琴台の主観的、個人的な創作が含まれるとされているから、白蛾の師承関係についてそれが定説だとはいいがたいのではないかと思う。

白蛾は山崎門の伝授を受けたとはいっても、『梅花易評註』(宝暦12年、1762)の凡例において、

「本朝上古ヨリ以往……易学ニ於テハ実ニ寂寥トシテ無聞コト。近代山崎闇斎先生、本義啓蒙ヲ信シテ、門徒ニ此ニ在リテ易学ヲ授ケ、而レトモ其人易道象占ノ正旨ニ明ラム者ニ非ズ。」

と述べ、彼は闇斎の易説について、単に朱子の『周易本義』『易学啓蒙』の二書を信じて易を説く闇斎は、易の象占を行わないため、易経の本旨を理解できていないという批判的態度をとっている。また、

「又近世徂来先生出テ、豁然タル眼目、以テ復古ノ学ヲ引導シ、其易学善ト雖モ、而レトモ僅ニ其ノ趣ヲ言フ而已、経ノ全旨ニ於テハ不可得テ而聞。其他區々不足齒。」

徂来学派の易説にも辛辣な意見を放ち、意味を解説するものにすぎないと評価

…」（「四遍筮について」(『易学研究』昭和36年五月号、16頁)という箇所から窺える。

<sup>10</sup> 鈴木由次郎「新井白蛾の一面」(『易学研究』昭和三十八五月号、2～6頁)

<sup>11</sup> 松田宏「新井白蛾の易説」(竹内照夫編『易：明日の生活を予知する東洋の知恵』(至文堂、昭和四十四、181～182頁))

する。以上に引用した二箇所からも、白蛾の易占中心主義の一斑を窺うことができよう。

白蛾が易を学んだ経緯については、上の『易学類篇』の所説にも触れられているが、彼は程朱の学を排斥しつつ放蕩の生活を送っていた数年間、愛読していた易を放置していたが、ある日性善・天命・鬼神・死生の理が悉く易に備わっていることを頓悟した後、易経を以て百家の説を燭照し、最初に信じていた程朱の学に戻り、「程朱教誨スル所モ、亦我ヲ欺カザルコトヲ信ズ也矣」<sup>12</sup>と自らの心情を示している。程頤は専ら義理易を主張したが、朱熹は固より易は占筮書だという見解を持っていたため、白蛾の心情転換は前後矛盾しているわけでもないと思われる。

易占を本領とする白蛾は、その時に至っては自らを儒者と呼ばず、「儒名ヲ去テ而處ラ」ざる所以は、「吾分ノ稱フ所也」という。いわゆる儒者というのは、天下を安んじることに従事する者であり、いわゆる得道とは、聖教を学んで世事に施すことである。しかし、「本朝古昔ヨリ、人材ヲ挙ゲ用ヒズ、故ニ儒者 政事ニ關ルコトヲ得ザル」と述べるように、当時の日本社会では読書人は世に用いられておらず、読書解字のみで、学問と為すとは言えない。それゆえ、自らの名分に応じて儒者の名を棄て、ただ易の知識について知り得る限り学を問う門人に伝えようとした。それは近世日本において、易の学問の方面にも深く通暁する易占者としての自己認識<sup>13</sup>であり、「吾分之所稱」に従事する儒者の易から自覚的に距離を保っているのである。

## 第二節 白蛾の易理

### (一) 学から術へ

程子や朱子の根本精神を継承して自らの学問を樹立する白蛾は、完全に程頤と朱熹二人の学問に依拠しているというわけではない。彼は占の需要に応じて易経の性質や性格に対して新たな認識を行っている。その内実について、まず程頤『易伝』に対する評価から検討していこう。

蓋し程易とは、易の蘊なり。其の説極めて精切にして、学者必ず読まざるべからざるなり、知らずべからざるなり。但し取りて以て経文を解せば、則ち多く合はざる所有るなり<sup>14</sup>。

ここでは程子の易を精切な説として肯定する一方、程子『易伝』は経文の原意にふさわしくないと否定している。なぜかという、程子の易説は道学の立場から、聖人の道及びその道に含まれる「理」の哲学を説いたものであり、義理上の「正統性」を有すると一般的に見なされているが、それは易の本義ではな

<sup>12</sup> 『易学類篇』附言：「一日忽焉発醒悟性命窮理、性善・天命・鬼神・死生之理、悉備於易中也矣。自是以來、以易経燭看雜家、則罅漏百出、於是復復其初、而信乎程朱所教誨、亦不欺于我也矣。」

<sup>13</sup> 『易学類篇』附言：「故我去儒名而不處焉、蓋吾分之所稱也。但只以亡所知、導童蒙求我者、則所不辭焉、亦吾分之所稱也。」

<sup>14</sup> 『易学類篇』卷中、二十八頁。「蓋程易者、易之蘊也。其説極精切、学者必不可不説焉、不可不知焉。但取以解経文、則多有所不合也矣。」

い、と白蛾は認識している。

白蛾の世界においては、易の本義のあるべきあり方について、はっきりと「象数ト筮者、易道の本義なり」とされ、易を倫理的・宇宙論的な經典解釈のような「学」から切り離し、実用的・技術的な手段としての「術」として定めている。『易学類篇』巻上の「辨僻説」においては、正当な易学の成り立ちは虚理にあるのではなく、象と数にあるとされ、具体的には次のように述べられる。

「愚按ずるに、易の起れるは、象数に原づき、易の作れるは、ト筮に本づく。是れ易の本義にして、聖人の本旨なり。故に先王これを学校に列せず、而して別に官を設け、大トに掌らしむるなり。学校の教うる所は、詩書礼樂のみなり。」<sup>15</sup>

このような考えによって、白蛾は程朱の学問よりも、北宋の邵雍の学問を推奨する。同書で程頤の学を批判した後に、顧炎武が「希夷の図、康節の書、道家の易なり」という見解に対し、白蛾は「邵子の墻は数仞、豈に能く其の富を窺ひ見れや」と辛辣に述べ、「炎武俗腸、稗説を吐く者、極るなり。再び腸胃を湔浣するに非ざれば、厥疾瘳えず。」と嘲笑している<sup>16</sup>。ここには、白蛾が邵雍の学における易数の発見や後述する易占の発明に同調しようとする態度が見られる。それゆえ、白蛾の世界における学問上の偶像は、山崎闇斎から程朱に遡り、さらに根底的にはこの三者よりも、邵雍なのである。

程子は理を以て易を言う。邵は数を以て易を言う。明の丘濬（1421～1495、字は瓊山）の「理に明なる者、数を知らざると雖も、自ら能く凶を避けて吉に従う。数を学ぶ者、倘し理を明らかにせざれば、必ず人を捨てて天を言うに至らん」<sup>17</sup>という発言は、正統な道学者の立場では易理が易数よりも重要であることを道破するものである。このような義理易に偏した立場によれば、易数者は人間生活を語るという実学ではなく、抽象的に天を語ることに至ることになり、それでも悪くはないが、さらに「数を言て精からざれば、且つ將に技術に流れんとす」という易数に頼る占術に対してはマイナスの評価を下している。

丘濬の見解に対して、白蛾は『繫辭伝』に道理とト筮の両者が並んで明らかに説かれているということ根拠とし、丘濬の見解を腐儒の説として排斥する。易が天の命を聴くものであり、数は天によって定められたものであるから、術もまた神妙なものである<sup>18</sup>という白蛾の数・術理解は、占術の有効性を易数の客観性に訴えるものである。

## （二）理と象・数・占

白蛾の実占を好む傾向は著しいが、彼の易理に関する思考においては、理と占にダイナミックな関係があると見なしている。理を明らかにする者でなけれ

<sup>15</sup> 「愚按、易之起、原於象数、易之作、本於ト筮。是易之本義、聖人之本旨也。故先王不列之於学校、而別設官令掌於大ト焉也。学校所教、詩書礼樂而已。」

<sup>16</sup> 『易学類篇』（巻中、三十二丁）「（邵子之墻数仞、豈能窺見其富乎。炎武俗腸、吐稗説者、極るなり。非再湔浣腸胃、厥疾弗瘳。邵学之高、程朱及諸名公所專信焉、不待辯而明矣。」

<sup>17</sup> 『易学類篇』（巻上、二丁）「明理者雖不知数、自能避凶而從吉。学数者倘不明理、必至舍人而言天。」……言数不精、且將流于技術。易雖以告ト筮、而未聞以推歩。」

<sup>18</sup> 『易学類篇』巻上「辨僻説」「夫易也者、聽命於天者也。…其数天矣、其術亦神矣。」

ば、易をもとより学ぶことはできず、占を行ってもあてることはできないと述べ<sup>19</sup>、故に彼は完全に易理を排除しているわけではなく、象数や占筮を主とし、理を次としているというのが、その学の全貌であるといえよう。つまり、理と占は、車の二輪、両翼の如きものである。

ただし、理は無形なものであり、象を以てはじめて理が明らかになり、易の義は象数の考究によってはじめて尽くすことができる<sup>20</sup>。易の理は筮の操作を通じて卦に現れ、無形の理は有形の象や筮に宿っているわけである。このような考えに基づき、「易」に含まれる変易の意についても、白蛾は新説を提出する。

初め変の言うべき無く、唯だ占筮して卦を得るの後に、九六七八の数有り、則ち九は変じて七と為り、六は変じて八と為る。是に於て変易の義有るのみ。大抵易卦有りて著有り、卦有りて著なければ則ち易は無用と為り、著有りて卦なければ則ち易は無体と為る。交易は大抵卦爻を主として言い、変易は大抵著を主として言う。<sup>21</sup>

ここでは易の「変易」という不易・簡易・変易の三つの義において最も大切な易理を、著を数える行動即ちト筮から生じることとしている。卦と著は体と用の関係である。

また、『古易断時言』後序において、次のように述べている。

象数審なれば則ち理順にして實なり、象数審ならざれば則ち理悖にして空なり、空なれば則ち茫洋として義を離れ、實なれば則ち精微にして神を窮む。實と空と、實に天命人事に關係し、豈に慎まざるべけんや<sup>22</sup>。

理には実と空の区別がある。理は形が無いため、象と数の究明に頼ってはじめて順にして実の性質を有し、そうでないと理が互いに矛盾しつつ空疎に墜ちてしまうのである。古代において象と数はト筮に用いられたため先に生じたが、後の時代には義理の説が大いに優勢になり、実践がかえって疎かにされていた。春秋戦国時代において巫史・ト祝はさほど古代から遠ざかっておらず、易占の数術をよく理解していたが、その伝承が久しくなると、義理の説は書物に残り、代々の学者によって訓詁注釈が行われたのに対して、数術は亡びてしまった。それゆえ、元々は数術の方が分かりやすく、義理は分かりにくかったのである、という。

このように、「古易」即ち最も早い文字のない時代の伏羲の易が、文字のある時代の孔子の易より優れ、卦画と象は辞よりも本質的であると、白蛾は見做している<sup>23</sup>。彼は『易学小筌』の「古易天眼通凡例」において、象・卦・辞の

<sup>19</sup> 『易学類篇』卷上（四丁）「非明理者、易固不可学、占考固不可中。」

<sup>20</sup> 「愚謂、『理無形也、因象以明理』、是也。『得義則象数在其中』、非也。易不抛象数、何義之可得。若不由象数而其義可得、則聖人何為立象以尽義乎。」

<sup>21</sup> 『易学類篇』（卷上、十五丁）「初無変之可言、唯于占筮得卦之後、有九六七八之数、則九者變為七、六者變為八、於是變易之義耳。大抵易有卦有著。有卦無著則易為無用、有著無卦則易為無体。交易大抵主卦爻言、變易大抵主著言。」

<sup>22</sup> 『古易断時言』後序：「象数審則理順而実、象数不審則理悖而空、空則茫洋離義、実則精微窮神。実与空、実關係於天命人事、豈可不慎乎。」

<sup>23</sup> 白蛾の「古易」については前章の論述を参考にされたい。ここで引用する箇所は『易学小筌』

関係について、次のように述べている。

世易リ風移リテ字体ノ変アリ。其卦ニ於ル神聖ヨリ後イカナル聖者タリトイヘトモ、一点モ増損スルコト能ハズ。万古不朽ナルモノハ是天地自然ノ妙文ナレバナリ。是故ニ上古ハ唯卦ヲ以テ文字トス、君子居則卦ヲ観テ、其義ヲ察シ、動則其変ヲ観テ、其占ヲ玩ブ。且夫字アレバ必音義アリ。卦アレバ必象アリ。字ニアツテハ音義ト云。卦ニアツテハ象ト云。其旨同ジ。是故ニ象ニ通ジテ卦ヲ解スベク、義ヲ知テ字ヲ読ベシ。故ニ知ル象ニ通ゼザレバ、卦ヲ解スルコト能ズ。卦解セザレハ易ニ通ズルコト能ハズ。易ニ通ゼザレバ聖学ノ妙旨ヲ窺ウコト能ハズ。後世学者易ヲ以テ別途トシ舍テ論ゼズ<sup>24</sup>。

白蛾の考えでは、まず聖人が天地自然を観察して画いた卦は、「萬古不朽」のものであり、上古の唯一の文字であった。しかし、時の流れにつれて「世易リ風移リ」卦を文字と繋げるようになる。字には必ず音義があるように、卦にも象がある。従って、象を通じて卦を解すべきであり、卦を解することを通じて易を理解すべきである。しかし、後世の学者たちはこの本旨を捨て、別途「辞章の学」を通じて易を読んでしまう。このような態度は望ましいものではない、と白蛾は単なる辞章の解釈を排斥する立場を示している。

だが、白蛾が理解している象と数とは一体どのようなものであるか、という問題について、『易学類篇』にはまた、

夫れ象数卦爻とは、易の体なり。著筮占辞とは、易の用なり。象数に通じずんば、則ち体は立たざるなり、占筮に達せずんば、則ち用に施すこと莫きなり。故に聖人は占の説を尚ぶ。<sup>25</sup>

とある。やはり体用説で、象・数・卦爻と著・筮・占辞の関係を捉えている。白蛾は、宋易において程子が専ら自著の『易伝』の序文で「体用一源、顕微無間」と述べるように、天理とその働きは同一であるとする道学系の易解釈で掲示された体用説を借用している。すなわち、象と数は易の根本原則であり、筮と占はその形式である。

いわゆる象とは、古に聖人が易を作るに至った過程において、天地自然の様々な現象を観察し、その中に陰と陽の二原理が互いに作用していること、ならびに現象中に働くその根本形式や基本原則を、卦という象徴的図形で表示したものの、即ち比喩的な形象・かたちである<sup>26</sup>。いわゆる数とは、五十本の筮で、

---

古易天眼通凡例により、次の通りである。「文王以前、易ニ文字ナシ、卦画ノ象理ヲ察シテ其意味ニ通ジ、以テ吉凶ヲ決定ス。其事方文王ト不同ナリ。後世易ニ文字アリ、益々詳密ヲ可知モノ、世遠ク道微カニシテ、其文空理ニ流レ、大疑ニ当テ、筮ストイヘトモ、茫然トシテ、其決定ヲ不知」

<sup>24</sup> 『易学小笈』古易天眼通凡例（浪華：三省堂、天保15〔1844〕刊、東京大学南葵文庫）

<sup>25</sup> 『易学類篇』（卷下、一丁）「夫象数卦爻者、易之体也。著筮占辞者、易之用也。不通象数则体不立也、不達占筮則用莫施也。故聖人尚占之説。」

<sup>26</sup> 白蛾はまた明の汪邦柱（萬曆三十四年間挙人）『周易会通』に基づき、「十三体象説」を提出している。すなわち卦爻の構成や次序を、正体・互体・変体・全体・半体・積体・移体・複体・似体・反体・対体・伏体・肖体の諸体例で解説することを通じて易象を説く理論である。明の来知徳も取象の体例に詳しい。本論第三章に尚秉和の易説への解説を参照されたい。白蛾は、経文さえも取象の本旨について言い尽くしていないため、この十三体象を熟知しなければならないという。だが、彼が残した夥しい筮例から見れば、正体・互体以外に別の体象を利用していないのである。

一定の手順に従って筮数を数えることで所要の卦を導き出すものである。このように、「象数を重んじる」と常に評価されることが弟子や同時代人が寄せる序文などにも現れているが、白蛾の易の内容から言えば、易占に使われる象や数は、漢易の特色が薄く、大半は先天数などの宋易に現れる学説を援用しながら若干の創見を加えたものである。

漢易の専門家である鈴木由次郎が判断するように、白蛾の所謂象と数は、決して漢易まで遡ったものではない<sup>27</sup>。白蛾の漢易に対する評価は、「思うに納甲・飛伏の説は、君明（漢の京房）より出たものである。只是れが、易冒・易隱・断易天機などの俗書に伝えられ、…聖經と並べるべきものではない」<sup>28</sup>という発言から窺える。白蛾は易の外に、その随筆風の著書『闇の曙』で、日どり、星くり、家相、人相などのいわゆる雑占を否定し、「諸事正理を覚悟すべし」というように、彼は易の道徳的意義を重視していることから、「結局儒者の易である」と鈴木は判断する。白蛾はその時に至っては儒と自称しないことは前述したが、象と数、並びに易占に対する理解は確かに漢易風とは異質なものであると看取できる。だが、その象は漢易における象数的意味ではなく、朱子の本義を本にして占うために用いるものであり、漢易の象数にまで遡ったものではないといっても間違いではないであろう。

### 第三節 白蛾の占法と日本における梅花心易の進展

前章で触れたように、古易を高唱した白蛾が、「文王以前の易」に復するという旗じるしを掲げるのは、易占の正しさを強調する意図が含まれているからである。「易なる者は、活物なり。章句に孜々とし、而して以て死物と為るなり」<sup>29</sup>というように、単に学問としての文字訓詁や意味解釈に汲々とした辞章の易は易の一部のみであり、易は占の実践によって活用すべきものであるとする。

儒を自称しない白蛾は、易占の実践に夢中したため、「非常に庶民的な学者であった」<sup>30</sup>と評されている。「庶民的」という語は、江戸期に入った時代や社会固有の特質を反映することができ、日本近世における知識体系において易の受容が民間社会の隅々にまで浸透していたことを形容できている。当時、売卜をして生計を立てる卜占者の増加や、占書の大量の出版は、儒学的知識の吸収や、その知識の行使に伴う庶民的な易が広く応用されていたことを証明する一大現象である。白蛾が後世の人々によって「古易中興の祖」と称されるのも、易占の専門化や多様化が急速に深化してきたという時代背景があったからであるといえよう。

易の象理や数理の理論的準備を完成した白蛾は、漢易にある納甲・飛伏の説を採らないのみならず、易冒・易隱・火珠林・断易天機、並びに潜虚・靈棋・筮筮・杯琰・九姑・玄女・建除・差穀・風角・卦影・響卜の類はみな「小数瑣

<sup>27</sup> 鈴木由次郎「新井白蛾の一面」(『易学研究』五月号、昭和38(1963)年)

<sup>28</sup> 「蓋納甲飛伏之説、出於君明。只是伝易冒易隱断易天機等之俗書、……非与聖經可齒録者。」

<sup>29</sup> 『易学小筌』序(〔大坂〕：浅野星文堂、文政3〔1820〕、東京大学南葵文庫)「辞章章句焉易也者、活物也矣。孜々於章句、而以為死物焉」

<sup>30</sup> 鈴木由次郎の語。『易学研究』(昭和38年五月号)「新井白蛾の一面」。

術」に過ぎないと鼻先で嗤っていた<sup>31</sup>。白蛾は常々自らの易は一家を成したと自負していたが、新井流の筮法は、主として『梅花易評註』や『易学小筮』の二書に依拠することで追跡できる。『易学小筮』は六十四卦の象と意を以て運勢を判断する説明が詳しく、実用性が高いため広く応用されていた<sup>32</sup>が、『梅花易評註』はより技術に関する論述が多いため、次に、主として白蛾と梅花易占法について論じてみたい。

### (一) 梅花易占法解題

白蛾の占法は、その著『梅花易評註』にも記載されるように、梅花易の法に由来しつつこれをやや改めたものである。ここで、まず従来俗易と見なされていたが民間では広く応用されていた梅花易について簡略に説明しておく。

従来、占は実践的なものであり、占の方法は書物によって伝えられている。梅花易占法を解説している『梅花易数』という書物は一体どのようなものであろうか。この書は、北宋の名儒邵雍によって撰されたものと見なされることが多いが、恐らくこれは邵雍の真作ではなく、ただ邵雍の名に托して無名氏によって作られたものに過ぎないと思われる。その理由として、①『宋史』芸文志・『文献通考』などの目録に、『梅花易』に関連する書名の記述がないこと、②邵雍は名儒として『宋史』に立伝されたが、彼の伝記には梅花易についての言及がないこと、③邵雍と交遊していた宋代の知識人の中で、司馬光・富弼・呂公著・二程などの文集には、邵雍のことにしばしば言及するところがあるが、彼の占法に関する記載が見られないこと、④邵雍は有名な易研究者として、『皇極経世書』などの著作は深遠な影響力を有したが、彼は自身の易作において梅花易のことを一字も記さなかったこと、が挙げられる。

白蛾以前においては、明の季本が既に『易学四同別録』において、「今按梅花数本非邵子所作、故宋末儒者皆不之及」<sup>33</sup>と述べ、邵雍の名に托して作られたものだと認定している。また、現存している「梅花易」を書名とする書物のバージョンはそれぞれ異なり、内容から見れば概ね違わないが、各章の順番や分量が時代や編纂者によって調整されるといった現象がみられる。

時代に関していえば、「梅花易」の題でまとめられた占法は、遅くとも明代初期の中国で発祥した実践的な易占の一種であると推測される。調べ得る限り、

<sup>31</sup> 『易学類篇』(巻上、五丁)「潜虚・霊棋・筮簪・环(杯)玟・九姑・玄女・建除・差穀・風角・卦影・響卜・断易・卜流の類、小数瑣術、各雖無不倚易為説、皆非易也。俗不知紛然混淆於大易、弁具于広易学。」

<sup>32</sup> 新井白蛾の『易学小筮』は日本民間の易占文化に深遠な影響を与えたものである。その中で、その象意占の例を挙げると、乾卦の「龍変化の象を示す、万物資始の意(龍示変化之象、万物資始之意)」という辞に対して、「物ヲ求ル意有テ、不果。又人ニ戀慕ハルノ意アレドモ、通セズ、大要名有テ實ナキノ意アリ。(故ニ)日用即事ノ占吉」「龍ノ雲ヲ不得ノ意アリ。(故ニ)志望スル処トゲズ、憂苦アリ歡喜ナシ」「住居安寧ナラズ薄氷ヲフムガ如キノ意アリ。(故ニ)刃傷ヲ慎ムベシ。色欲ヲ慎ムベシ。人ノ難ヲ蒙ルコトヲ防グベシ。破財ノ兆。百事マナガヒサノハリアリ。疑慮アリテ迷フトス」などと解説する。即ち、乾卦の龍象と各種の「意」を読み解いたうえで、日用即事・志望・住居・傷・色欲・財産・病氣・婚姻などの運勢を各々予測するパンフレットのようなものである。易占術を、繁雑な取著法を省略し、求占に応じて直ちに結果の文を見やすく説明しているものである。さて、このような利便性が高い占法が、また新井白蛾撰の『古易察病伝』にも記載されている。それは専ら病氣の予知を対象とする占術書であり、当時易占学問の細分化が一大傾向となっていたことをうかがうことができる。

<sup>33</sup> 季本(1485～1563)、字は明德、号は彭山、会稽の人。引用文は『易学四同別録』巻四にある。(『四庫全書存目叢書』經部第三冊『易学四同八卷別録四卷』、齊魯書社、1997年、88頁)

『梅花易』を記載している最も早い文献は明初の楊士奇によって著された『文淵閣書目』である<sup>34</sup>。その書目の「列字号」巻十五「陰陽」の項目の下に、「観梅数一部一冊」とあり、そのほか「康節寓物数一部一冊、康節心易一部一冊」とある。ここに見える「観梅数」が現在の『梅花易数』の初期のひな形である可能性が高い。このほか、明朱睦㮮によって編纂された『万卷堂書目』巻三には「梅花数一卷」とあり、明崇禎年間に蔵書家である祁承燦によって編纂された『澹生堂藏書目』巻十には「観梅数一冊...梅花数一冊...心易観梅六壬数一冊」とある。書名の変化からみれば、この占法教科書としての『梅花易数』も歴史上に流布しつつ発展し、また内容が時の経過につれて拡充されていった事実も些かうかがえる。いわゆる正統性のない「俗易」であるため、実に資料が不安定であるという問題をもつこともわかる。

また、明清時代の儒者の著作の中には、梅花易に関する記載が数多く存在する。例えば、蔡清（1453～1508）『易経蒙引』巻十一には「今世所伝邵子観梅卦法、俱用互体推、每每多中、恐互体亦未可尽破」という文がみられ、郝敬（1558～1639）『談経』には「近世学易、主朱子『本義』。謂易專為卜筮、其論八卦著策、準邵雍先天図、牽強附会.....」と暗に梅花易占法を指す文がみられ、また顧起元（1565～1628）「客座贅語」の「嘉隆中、老学究崔自均者.....善起観梅数、多奇中」といった記述なども例として挙げることができる。

「梅花易数」の「梅花」という名称は、邵雍が梅の木の子で雀二羽が喧嘩して地に墜ちるのを見て、占いを通じて、翌日の晩近隣の女が花を折り取るために、その股を怪我することを知るというこの書の中で描かれた物語に由来する。ところで、『梅花易数』を邵雍の名に仮託した原因は一体何であろうか。筆者の推測では、おそらく邵雍の「先天易図」に乾一・兌二・離三・震四・巽五・坎六・艮七・坤八の数が定められていたからであると思われる。一～八の先天の数をを用い、上卦・下卦を八卦のどちらに当たるかを決め、起卦して占うということが、梅花易の特徴である。故に、その占法の根本を「数」に遡ることができるため、作者が邵雍の名をかたることを通じて、この占法自体が比較的受容されやすくなったといってもよさそう。

では、梅花易占法の基本原則や手順をみてみよう。

第一歩は先天数による起卦である。先ずは数を得る。時間・物の数・声の数・字の筆画数・動物あるいは人・方位などの数に当たる値を数える。例えば、年月日時に関して子一・丑二・寅三・卯四・辰五・巳六・午七・未八・申九・酉十・戌十一・亥十二の順番で数える。例をあげると、2015年12月22日午後5時半は乙未年（八）十一月（十一）十二日（十二）酉時（十）であり、年月日を合計して31の数を得、年月時を合計して41の数を得る。

第二歩は「卦以八除、爻以六除」の原則で卦と爻が得る。得られた数字を八で割り、あまりを上卦・下卦とする。得られた数字を六で割り、あまりを動爻とする。上記の例の場合には、まず年月日の31数を8で割ると7があまり、上卦が艮に定められ、年月日時の41を8で割ると1があまり、下卦が乾に定められる。このようにして、山天大畜卦☶☰に確定できる。41を6で割ると5が

<sup>34</sup> 正統六年（1441）、南京の文淵閣に所蔵されていた書物を全て北京での文淵閣に搬送した際に、当時の大学士であった楊士奇が正式に書物を整理して細かくチェックし、千字文の順番に従って番号を付け、その整理結果によって『文淵閣書目』が成立した。

あまり、第五爻が動爻に確定できる。

第三步は「八卦万物属類」の表に従って卦象で後天起卦を定める。「八卦万物属類」の表があり、その表の内容（物象、例えば乾卦は天・父・老人・頭・骨・馬などを象徴し、兌卦は沢・少女・舌・妾・羊などを象徴する）から上卦を決定し、方位から下卦を決定し、物卦の数・方位の数・時の数を合計して6で割ったあまりの数に基づいて動爻を決定する。

梅花易の原則は、「専用其卦、不用其著」、即ち繁雑な大衍筮法の著の道具や方法を省略し、直ちに数などを用いて卦を決定することである。

総じていえば、これ以前の亀卜・著筮・擲銭法といった占い方に比べて梅花易占法はかなり簡略になっている。易占は一定の知識や余暇が必要であり、一般の民衆が把握しにくいことは、宋以前の時期にそれほど広く普及しなかった一因となったが、宋元時代に入り、梅花易占法のような利便性の高い占法が発明されて以来、民衆の生活に用いられるようになった。

## （二）白蛾の取著法

白蛾の独創的な取著法は梅花易の法に基づいて作られたものである。その法は『梅花易評註』、『易学小荃』及び『古易一家言』などの著作において互いに検証できるように記載されている。前者は新井白蛾の自ら著した書物であるらしく、後者は白蛾の門人によって編集されたものである。白蛾は常にこの占法を用い、且つ「古易館」の門人たちに諄々と教えたことが『古易一家言』の論述からわかる。詳細なやり方は次のようである。

筮竹五十本を用意し、その内の一本を除き、それを太極という。残りの四十九本を左手に一握りで持ち、右手で捧げ、「仮爾泰筮有常、仮爾泰筮有常」と祝文を唱えて念頭とし、終わってから筮竹を無念無心に中等より両に分け、右の分を机の上に置き、その中から一本を取り、左手の小指の間に挟む。是を掛扨と名付ける。左手に持っている筮竹を右手に二本ずつ四度四度と次第に数えて除き、あまりの数や掛扨の数を以て卦を立つ。それぞれ乾1・兌2・離3・震4・巽5・坎6・艮7・坤0という順番で下卦を決める。又始まりの如くもう一度筮竹を取って上卦を決める。下卦・上卦を組み合わせる卦の名を決めることができる。また後に変爻の決め方は、前と同様に四十九本の中から一本の掛扨をとって挟み、左手に持っている筮竹を右手に二本ずつ三度三度と次第に数えて除き、あまりの数や掛扨の数を以て、第一爻1・第二爻2・第三爻3・第四爻4・第五爻5・第六爻6と変爻を決める。故に、下卦・上卦・変爻の三度で終わる。

総じていえば、新井白蛾の占い方には以下の特徴がある。

- ① 前半は大衍筮法であり、朱熹の『周易本義』においても進められた五十本の筮竹を用いる正統な筮法に近い。また祝文・掛扨の部分は同じである。しかし、二本ずつ四度四度・三度三度という数え方が異なっている。
- ② 後半は『梅花心易』（邵雍の易書だといわれるが、正史においてはそう記録されていない）のやり方に近い。乾1・兌2・離3・震4・巽5・坎6・艮7・坤0は先天八卦の数である。八払い・六払いという方法で卦と爻を確定するのもちょうど梅花易のルールである。しかし、まず下卦から決めるという手順が梅花易とは異なる。

③ 簡略である。普通の大衍筮法は十八変しなければならないが、この筮法は三変だけで十分である。

このように、白蛾の易占は中国の民間でよく通行していた略筮法に近く、納甲・飛伏のような繁雑な方法を用いずに、できるだけ平易にするという傾向がみられる。また、彼が朱熹・邵雍から大きな影響を受けたことは、江戸日本において易占をうまく商売に駆使していたことの一側面を示している。こうした形態の易学は学術的であるというよりは、実用的であったことがわかる。

白蛾が実占を行ったことは、彼が占において種々の道具を発明したことからも窺われる。ハイエク・マティアスの研究によれば、松浦東鷄の『家相図解』（寛政十年、1798）に収録された大阪の浅野弥兵衛（藤屋星文堂）の『蔵板預頭書目』には、白蛾作の粒状の「圓著」（投げ筮の一種）などのような占いの道具の広告も見られる<sup>35</sup>。そのほか、「古易扇」の販売もあり、それは易箋の語を扇子状のものに記し、略筮法あるいは擲錢法に通曉しなくとも、一語を選んで運勢を心に推測するような娯楽性の高い占具である。このような利便性を備えた一般向けの道具の流行が、現代人が疎遠になってきた当時の日本の民間における占生活の一隅を示しているのである。

### （三）日本における梅花易占法の展開

#### 1 文献の実態

調べ得る限り、日本に現存するもっとも古い梅花心易系の書物は、国立国会図書館に所蔵されている寛永十年（1633）に版行された『家伝邵康節先生心易梅花数一卷』であろう。また、明代の中国人夏昂の校正作業を経て版行された『邵康節先生心易梅花数一卷』も寛永年間に活字印刷され、これに基づく再刊本が現在東京大学総合図書館に一冊所蔵されている。これらの直接中国から輸入された漢籍、あるいは漢籍に基づく和刻本以外にも、江戸時代においては、小松松卓<sup>36</sup>によって編纂された『梅花心易卦爻定数明鑑一卷』（延宝八年（1680）、文教大学所蔵）、馬場信武によって「述」された『聚類参考梅花心易掌中指南』（元禄十年刊の新刻、東京大学所蔵）、新井白蛾によって編纂された『梅花易評註1巻附録1巻』（宝暦12年（1762）序、三康図書館所蔵）、及び中根松伯によって編纂された『梅花心易掌中指南』（明治二21年、東京大学所蔵）などの日本人の注釈書やガイドブックもその時代ごとに相次いで出現した。現在の日本にも、高島易断本部神宮館によって出版された『梅花心易秘伝書』（1976）などがある。

これらの蔵書状況から見られるように、遅くとも明末の崇禎年間に『梅花易数』が日本で既に広く流通しており、書肆で大量に版行され、一般民衆も容易く手に入れることができるようになった。書名が概ね前文で触れた朱睦㮮・祁

<sup>35</sup> ハイエク・マティアス「江戸時代の「占」を垣間見る」（『書物学』12『江戸初期の学問と出版』、勉誠出版、27頁）。

<sup>36</sup> 「小泉松卓」の誤写であるかもしれない。小泉松卓、名は光保、字は景林、号は松卓、江戸時代前期有名な暦算者である。

承熾の蔵書状況と同様の発展段階にあるという事実から判断すると、当時の江戸日本は占法の流通に関して、明代中国と緊密に結びついていたといえよう。また、新井白蛾は『梅花易評註』凡例において、「但只俗間ニ行者ハ断易天機梅花心易ノ二書ノミ。就中世ニ盛ナル者ハ、梅花易魁タリ」と述べ、民間に流行していたものは義理的な易解釈書ではなく、却って『断易天機』や『梅花心易』の二書であったとする。さらに、「梅花易及ビ断易華本ヲ以テ重刻ス。近世卑抄ヲ作ル者、其文ヲ以テ直チニ己レガ言ノ如ク述テ童蒙ヲ迷ス」<sup>37</sup>とも述べ、『梅花心易』が既に多く翻刻され、また多種の低俗な抄本もあった。このように、当時日本の民間においてこの書物が広く普及していたことがわかる。

## 2 馬場信武『聚類参考梅花心易掌中指南』と比較して

次に、馬場信武の『聚類参考梅花心易掌中指南』と白蛾の『梅花易評註』の二書を比較しながら、江戸日本における梅花易の進展の実態を探求したい。

馬場信武は嘗て生田万によって、平澤随貞・新井白蛾・真勢中洲らと並べられ、卜筮を職業とする売筮者流に過ぎないと蔑視された<sup>38</sup>。馬場信武(?~1715)という人物は、一介の儒医として、易や卜筮に関心を持っていた。生年も不詳であり事績もほとんど不明である。各著書によると、彼の字は玄俊、号は時習齋・梅翁軒であり、京都の出身で、正徳五年(1715)に亡くなった<sup>39</sup>。易学のほか、暦学や兵学などにも詳しくあったようである。著作に『易学啓蒙説統』『初学天文指南』『通俗続後三国志』『易学啓蒙図解』『初学擲銭抄(断易指南)』『通変八卦掌中指南』『新刻看命掌一金和解』『周易占法指南掌大成』などの和字解釈書、あるいは占書の指南類の作品があり、その中で『聚類参考梅花心易掌中指南』は元禄十年(1697)に版行された和解書である。この書の冒頭には泉田梅翁の叙文がつけられ、同時代人の評価として、「邵子の易に於いて思い半ばを過ぐると謂うべきなり……其の用心も亦た善からざらんや」<sup>40</sup>と述べられており、信武はしっかりと邵雍の易学を吸収し、日本で有史以来『梅花易数』を注釈した第一番目の人物と評価されている。また、その記載によれば、馬場信武は「某嘗て康節の易に用心し、唯だ其の辞の難解をのみ憂い、故に俗語を以て編して五巻と為し、号して掌中指南と曰う(某嘗用心于康節之易、唯憂其辞之難解、故以俗語編為五巻、號曰掌中指南)」と述べ、漢土の占書に和字解をつけることに精力を尽くした。彼の占書解釈は、各種の易占方法が江戸時代の日本に普及することにおいて多大な貢献をした。

馬場信武には『掌中指南』(元禄十年、1715)五巻があり、第一巻には梅花易の基礎知識及び掌での記数の方法、第二巻には天時・動物・静物などの要素を用いて占うというようなやり方、第三巻には日常生活によくみられる物・色・

<sup>37</sup> 『梅花易評註』凡例(大坂：浅野彌兵衛：井狩佐吉、宝暦12[1762]序、東京大学南葵文庫)

<sup>38</sup> 生田国秀『古易大象経伝』『誌古易大象経伝後』(写本、平田篤胤天保五年序、日本国立国会図書館蔵)「世之言易者、莫不口文周与孔者。乃至於賣筮者流、往々不過乎誦平沢馬場新井真勢数家之書。独吾輩二三子欲直学太昊之古易、不亦壯乎。」

<sup>39</sup> 馬場信武の卒年については、ハイエク・マティアス「江戸時代における中国術数・卜占書の流布と馬場信武」の考察を参照した。主に寺田貞次『京都名家墳墓録』に収録された信武の息子である信意の墓石に刻された文字から判断するのである。

<sup>40</sup> 馬場信武『聚類参考梅花心易掌中指南』泉田梅翁叙「於邵子之易可謂思過半矣…其用心亦不善哉」。

形などで占うというような用例、及び図解と口訣、第四卷には家宅・失物などの事件によって占うというような用例及び占法や口訣、第五卷には特定の事件について行う占いや口訣、などが紹介されている。

新井白蛾の『梅花易評註』（宝暦十二年、1762）が世に問われたのは、馬場信武の『掌中指南』より約 60 年遅い。同様に梅花易に対する注解書であるが、書き方が大いに異なっている。馬場信武は主に梅花易の基礎知識を伝えたが、新井白蛾は梅花易について自己の創見を紹介しつつ、自学ならではの筮法を整理して記し、また原本に載せられている各占例の後ろに評を書き加えた。また、『梅花易評註』の最後には、新井白蛾の「古易館」の門人たちが梅花易の方法の用いて占った例がいくつか記録されている。

白蛾は『古易精義』の凡例で次のように述べている。

余嘗テ梅花易ノ国字ノ注書ヲ見レバ悉ク納甲ヲ附シテ断易書ト混ズ。是梅花易ヲ不知者ノ手ニ成。況ヤ周易ヲヤ。余ガ心易評注ヲ見テ可知。

即ち嘗て梅花易に関わる和解書を読んだことがあるという。また『梅花易評註』に、

昔京師ニ泉田梅翁ト云者アリ、俗ニ易ヲ知ト称ス。其門弟ニ菅泰翁、同姓伴司ト云者アリ。伴司、余門ニ遊、因テ梅翁秘スル所ノ書、悉得見、皆断易等ノ俗説ニシテ、聖易ノ義於ハ一向ニ窺コト不知者ナリシ。

とある。白蛾が嘗て信武の『掌中指南』を読んだことがある可能性は高いであろう。信武の書に叙文を寄せた泉田梅翁は信武の師であるが、泉田梅翁の門人が白蛾と交際したことが記録されている。白蛾は信武の注釈について、「悉ク納甲ヲ附シテ断易書ト混ズ」と述べ、不満であったことがわかるが、不満があるからこそ、新たに注解をつけて、新しい意見を出したということが、生年が僅かに一世紀も隔たらない馬場・新井両者の梅花易占法に対する共通した特徴であろう。この二人の注解を細かく比較してみると、第一に、書の内容が異なっている。まず、注書の巻数からみれば、馬場信武の作品が五巻ほど多く、そのうち初・二巻は新井白蛾の『梅花易評註』にはない内容である。この両巻の内容において、馬場信武はいわゆる「聚類参考」の法によって、河図五行相生・洛書五行相尅、干支図、及び各種の口訣などの易に関連する基礎知識をまとめて紹介している。また、文章の順序が前後に調整されたところが多い。例えば、「老人有憂色占」「少年有喜色占」二例が『掌中指南』の最後の第五巻にあるが、『評註』には中ほどのところにある。また、『評註』の目録はより整然としたもののように見えるが、内容を加えたり消したりしている。例えば「婚姻占」は『掌中指南』には無いのである。また、『評註』の最後に、「古易占筮例」が附されているが、主として白蛾と「古易館」の門人たちによって、当時の日本人が行った筮例である。即ち梅花易原書のままではなく、原書がどのように当時の日本で行使されたのかについて、有意義な資料を残している。

第二に、『梅花易数』を撰した作者に対する認識が異なる。馬場信武は自序で二頁以上の幅で邵雍が夢中で易数の書を授けられたという物語を述べ、疑わずに作者を邵雍に断定する。これに対して、新井白蛾『梅花易評註』には「心

易ヲ作者異人ノ伝ヲ得タルコトヲ云。今要ニ非ス。故ニ畧之。是亦邵子ノ真書ニ非ノ一也」といいあり、この書は「異人の伝」と見なしている。さらに、彼は『評註』の冒頭の「概意」において「邵雍撰」の旧説を反駁している。

第三に、梅花易占法の五行生尅という原則を取るかどうかについて、白蛾は「家学」の独自性を強調し、「余罕ニ生尅ヲ云」と述べ、相生相尅の原則をできるだけ用いないという排斥する立場を示している。また、彼は互卦のやり方もあまり用いていない。さらに、「今世卑鈔ヲ作ル輩、互卦ノ卦名ヲ出シ、六画卦ノ義ヲ云フコト疏妄ナラズヤ...専ラ六十四卦ノ象義ヲ取用テ考断ヲ尽ス、是我古易与梅花異ナルコトノ所以ナリ」といい、複雑な六画卦の互体卦を取らず、直接六十四卦の象で占う<sup>41</sup>ということが、彼の「古易」と称する家学の特徴であると自慢している。これに対して、馬場信武の原書の内容を添削せず、忠実に「俗語」に書き移すという方法をとるが、新井白蛾は馬場と比較してより自らの意志を注釈作業で伝達しているといえる。

第四に、梅花易占法に対する評価が異なる。馬場信武は「易觀梅ノ学ハ至精無極ノ變動アリ、至テ微妙ノ理ヲクハシクソナヘタリ。此道者誠ニ驗シアルコト至テ神靈ノゴトシ」と高く評価し、自らの意見も散見されるが大半は原書を詳しく解説するだけである。これに対して、新井白蛾には梅花易を批判する態度がしばしば見られる。例えば、彼が言うには、

梅花易、本年月日時ヲ以テ起卦、通例也。然ニ其法陝（狭）窄ニシテ...<sup>42</sup>

以上数例（観梅の例、字画の例）、忽チ見レバ妙用自在ノ如クナレトモ、静ニ思ヘハモト占法糊漆ニ苦シムニ因テナリ、筮法ヲ以テセハ、何ンゾ如ノ此例ノ有無ニ及ンヤ。一筮シテ万象ニ応ス。例ノ多端ナルコト不待シテ昭昭タリ。然ルニ如此ノ類、絶テ無ニハアラス。<sup>43</sup>

いずれも梅花易における起卦の法が一旦固定されると狭隘になってしまい、万象に応じられず、万端の変化に対応できないと批判する発言である。ここから見られるように、新井白蛾は梅花易占法をそのまま権威として受け取っていたわけではなく、その法を利用しつつも多くの検討を加えている。

以上、馬場信武と新井白蛾という江戸日本における大量の占書を著した重要な人物の比較研究をしてきた。信武は中国の占書に和字解をつけて読者を獲得し、自らが持っていた知識を一般人でも実用できるように和解・俗解を作る作業を行った。彼は一人の紹介者である。白蛾の活躍した時代には占書の輸入と

<sup>41</sup> 象で占うという方法は、特に『易学小筌』の象意占に詳しい。乾卦の「龍変化の象を示す、万物資始の意（龍示変化之象、万物資始之意）」という辞に対して、「物ヲ求ル意有テ、不果。又人ニ戀慕ハルノ意アレドモ、通セズ、大要名有テ實ナキノ意アリ。（故ニ）日用即事ノ占吉」「龍ノ雲ヲ不得ノ意アリ。（故ニ）志望スル処トゲズ、憂苦アリ歡喜ナシ」「住居安寧ナラズ薄氷ヲフムガ如キノ意アリ。（故ニ）刃傷ヲ慎ムベシ。色欲ヲ慎ムベシ。人ノ難ヲ蒙ルコトヲ防グベシ。破財ノ兆。百事マナガヒサノハリアリ。疑慮アリテ迷フトス」などと解説する。すなわち、乾卦の龍象と各種の「意」を読み解いたうえで、日用即事・志望・住居・傷・色欲・財産・病気・婚姻などの運勢を各々予測するパンフレットのようなものである。易占術を、繁雑な取著法を省略し、求占に応じて直ちに結果の文を見やすく説明しているものである。さて、このような利便性が高い占法が、また新井白蛾撰の『古易察病伝』にも記載されている。それは専ら病気の予知を対象とする占術書であり、当時易占学問の細分化が一大傾向となっていたことをうかがうことができる。

<sup>42</sup> 『梅花易評註』（大坂：浅野彌兵衛・井狩佐吉、宝暦12 [1762] 序、五丁）

<sup>43</sup> 『梅花易評註』（大坂：浅野彌兵衛・井狩佐吉、宝暦12 [1762] 序、十丁）

紹介は啓蒙期が終わり、既に広く流布してきたが、彼は一人の復唱者であるに止まらず、占者の基礎知識を熟用したうえで自らの新見解を展開していた。この二人の著書の間にはわずか60年の隔りがあるだけであるが、強い好奇心や民間社会における占の需要に応じて駆使され、日本の民間における易占法は急速に発展し、宝暦年間前後に盛栄期を迎えたという実態がわかるであろう。

## 第四節 近世日本の筮法に関わるいくつかの考察

占筮を神明に酬措し、将来の疑いを解消する道にするという見方に基づき、江戸以降の儒門の学者たちが易占の文化を発展させ、白蛾の以外にも、平沢随貞・井上鶴州・吉川祐三・真勢中州・谷川順祐・高島吞象・大島中堂・長井金風・加藤大岳などの占に熱心な者たちによって様々な占法が用いられていた。次に、特色のある真勢中州と根本通明の占法を簡略に紹介する。

### (一) 真勢中州的四十八策説

真勢一派の筮法はかなり特殊なものであり、その筮法は真勢の弟子である谷川順祐<sup>44</sup>が著した『周易本筮指南』に記載されている。真勢中州(1754~1817)<sup>45</sup>、名は達富、字は発貴、中州は号である。また、復古堂と号す。尾張の人である。真勢中州の易学は、創見から出たものも固より少なくないが、その基く所は白蛾の易学であるらしく、白蛾の易学は、朱子の『易学啓蒙』より出たものである。故にその源委を尋ねれば、朱子の易に遡らざるべからずといわれるが、筮法については、『易学啓蒙』に明らかにされた大衍筮法と異質なやり方を採っている。

簡略にいうと、真勢一派の筮法は、従来『繫辞伝』による大衍の数は五十であり「其の用は四十九なり」とある説を排斥し、その四十九は四十八の誤写であるという認識から出発する筮法である。真勢中州は白蛾の弟子として易を学んだといわれるが、筮法は白蛾とは異なり、朱子の筮法とも異なるものである。谷川が「先師復古の志を紹ぎ、洙泗の旧に遡り、衆説の誤りを弁ず」と序に記しており、その筮法に対して自負心を持っていることがわかる。

真勢流の筮理には体数と用数の区別がある。『周易本筮指南』「大衍本義」において、次のように五十の策を太極の体数とし、四十八の策を太極の用数としている。

五十は天地の成数なることを、夫れ天地を言ば、人其中に在り、故に知る。

<sup>44</sup> 谷川順祐については、「播磨龍山の人にして信甫と字し龍山と號す。尾張の儒者。中州の説に基きて幾多の易書を著したり。左国易一家言、周易本筮指南、易学階梯附言なども順祐の著せるものにして、中州の易説を窺ふの津梁となすべきものなり。生死年月未だ詳ならざる…」とある。(『漢籍国字解全書』第三卷「解題附著者小伝」、早稲田大学編集部編纂、明治43年、9頁)

<sup>45</sup> 真勢中州については、「少より易占を喜びて、新井白蛾に従ひ学び、又自ら研究して得る所あり。後大阪に徙り、専ら易学を講ず。また、象著を作り、爻卦を製し、經文の錯簡譌誤を正し、本文を錯綜して復古易經と唱へ、其占驗の群に秀逸たること、時人或は精義入神にして二千年来の一人と称す。文化十四年に没す。年六十四。易学階梯、周易象徴、周易講義、周易診解、左国占話、復古堂一家言等の著あり。」(『漢籍国字解全書』第三卷、解題附著者小傳、早稲田大学編集部編纂、明治43年、2頁)

...蓋し図に即ては、太極と云ひ、數に於ては、大衍と云ひふ。図は卦の生ずる序次を示し、數は筮に由て卦を得るの道を教ゆ、是故に、筮は天地の成數を以て、天地に吉凶を問ふ。...大衍五十は太極の體數、其四十八策は太極の用數（大衍體用亦復如此）、之を分て兩とし、之を揲ふるに四を以てするものは、是れ太極より、兩義四象と序次するなり、此に由て之を觀れば、大衍五十の體數より、四十八策を取り用るなり、一を除き太極とするものは、其辭理に悖り、其義旨に遠ふ、是れ體を外にするなり、體を外にして、兩義四象の生ずる理あらんや、しるべし<sup>46</sup>。

二策は天地の體を象徴するものであるという<sup>47</sup>。四十八の數が旧本において四十九に誤つて作られた所以は秦の小篆では、隸書の八を八に作り、九を九に作り、兩字の篆形が近い為後に隸書に變じたときに誤りが生じた、という。

日本八を誤て九に作る、今改正す、按ずるに書契の原由する所は、羲皇の畫卦より始り、古文は黃帝の史蒼頡作り、大篆は周の史籀作り、小篆は秦の李斯作り、隸書は程邈作れりと云ふ。然るに小篆には、隸の八を八に作り、九を九に作る。八九兩字、篆形相似たる故に、後の隸に變ずる時、誤て竹簡漆書の上畫を填して、九に作る<sup>48</sup>。

筮儀を略して単に筮法の流れをまとめていうと、まずは著五十策（大衍の體數）の中から、四十八策を取つて兩分し、四揲することで、第一變が終わる。第二變から第三變までは従來の法と同様である。三變を経て一爻を為し、十八變を経て六爻を為す。ただし、爻の陰陽を定める法は従來の法とは異なり、掛扚<sup>49</sup>の數によるものであり、即ち三變を経て掛三刻にある策の數は、奇奇奇の場合には乾の木卦に<sup>50</sup>、偶偶偶の場合には坤の木卦に、奇偶偶の場合には震の木卦に、偶奇奇の場合には巽の木卦に、偶奇偶の場合には坎の木卦に、奇偶奇の場合には離の木卦に、偶偶奇の場合には艮の木卦に、奇奇偶の場合には兌の木卦に配當する。一爻が乾に配當する場合は大陽であり、坤に配當する場合は大陰である。大陽は陰に變じ、大陰は陽に變じ、變爻の定め方はこのようである。下図は真勢流の「掛扚案之圖」<sup>51</sup>である。

<sup>46</sup> 『周易本筮指南』「大衍本義」（『漢籍國字解全書』：先哲遺著、第四卷、早稲田大學出版部、明治42～44年、11頁～12頁）

<sup>47</sup> 『周易本筮指南』（『漢籍國字解全書』：先哲遺著、第四卷、早稲田大學出版部、明治42～44年、31頁）

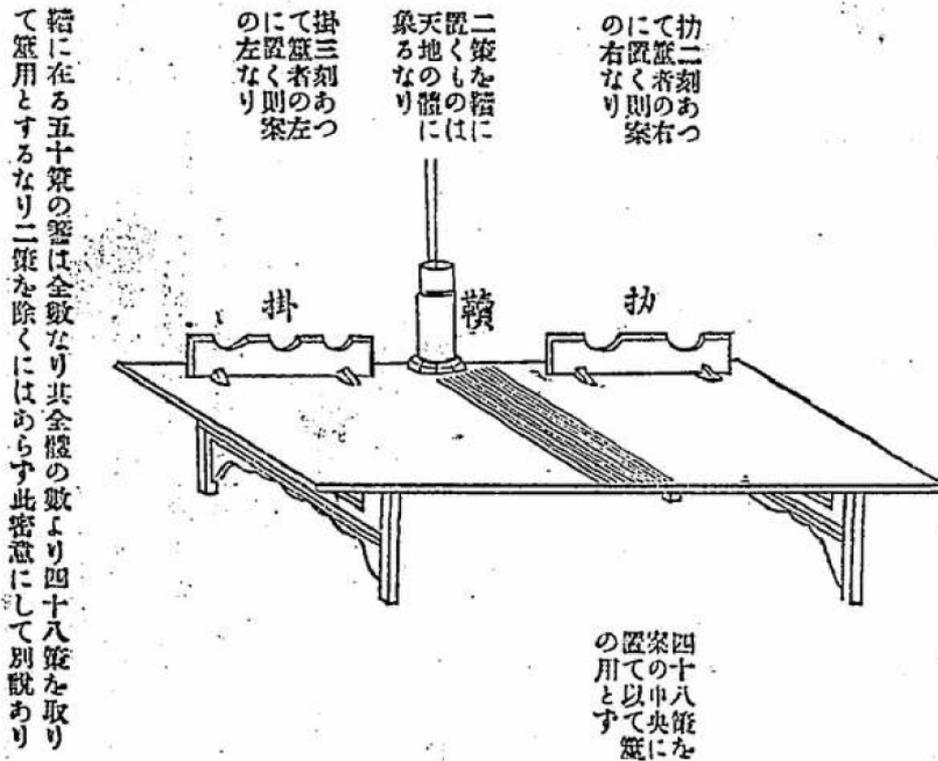
<sup>48</sup> 『周易本筮指南』「其用四十有八」（『漢籍國字解全書』：先哲遺著、第四卷、早稲田大學出版部、明治42～44年、18～19頁）

<sup>49</sup> 掛とは五十策の中で用いられない策である。扚とは四揲した後の余つた策であり、或一或二、或三或四である。

<sup>50</sup> 木卦とは、真勢中州が初めて作った用語であるらしく、儀禮に由来するという。すなわち爻卦の別名であり、一爻に一卦を配し、筮用に充てた術語である。（『周易本筮指南』（『漢籍國字解全書』：先哲遺著、第四卷、早稲田大學出版部、明治42～44年、33頁））

<sup>51</sup> 『周易本筮指南』（『漢籍國字解全書』：先哲遺著、第四卷、早稲田大學出版部、明治42～44年、32頁）による。

掛 扨 案 之 圖



筮に在る五十策の筮は全數なり其全體の數より四十八策を取り  
 て筮用とするなり二策を除くにはあらず此密意にして別説あり

(二) 根本通明の筮法

この法は根本通明『周易復古三十六變筮法』に記載されている。通明の生涯  
 と易説に関する詳細な解説は次章に譲り、ここでは贅言を控える。『繫辭伝』  
 に記載されている十八變の筮法よりは、三十六變即ち六變を費やして一爻を求  
 める方法である。まとめると、次のように簡略に説明できる。

五十策をとり、その中一策を除き、四十九策を二分し、右手を以て右方の一  
 策をとってこれを掛とする。次に左方の策を四揲し、余った策を右方の第一小  
 刻に置いてこれを扨とする。過揲の策を左の大刻に置く。次に右方の策を四揲  
 し、余った策を右方の小刻に置いてこれも扨とする。過揲の策を右の大刻に置  
 く。ここまでを一變とする。次に左右の両大刻にある策を合わせ、分掛揲帰の  
 作業を繰り返して六回まで行う。

従来の十八變の筮法と比べて最も異なるのは、爻を立てるのに掛扨によるこ  
 とである。すなわち、六變において、掛の一策と扨の余った策を合わせて数え、  
 爻の奇偶即ち陰陽を定めるのである。この陰陽を定める方法は、「以二為一」  
 の法、即ち初變と第四變、第二變と第五變、第三變と第六變の両々合算し、八・  
 九・十二・十三・十六・十七の数を得、それに基づいて奇偶を定める方法であ  
 る。その中で、八は四の二倍で「兩地の陰」「象兩」の数であり、十二は四の  
 三倍で「參天の陽」「象三」の数であり、十六は四の四倍で「四時の陰」「揲之  
 以四」の数である。九は四の二倍を含むので陰であり、十三は四の三倍を含む  
 ので陽であり、十七は四の四倍を含むので陰である。さらに、六變の掛扨に基  
 づいて、

今ま初四を合わせて一と為し、二五を合わせて一と為し、三六を合わせて一と為す。則ち六変する者は三と為る。其の三は皆な奇なり。則ち之を三天の陽と為す。其の三は皆な偶なり。則ち之を兩地の陰と為す。其の一は奇にして其の二は偶なり。則ち之を三天兩地の陽と為す。其の一は偶にして其の二は奇なり。則ち之を三天兩地の陰と為す。

今合初四為一、合二五為一、合三六為一。則六変者為三。其三皆奇。則為之三天之陽。其三皆偶。則為之兩地之陰。其一奇而其二偶。則為之三天兩地之陽。其一偶而其二奇、則為之三天兩地之陰。

となる。つまり、奇奇奇の場合は陽となり、偶偶偶の場合は陰となり、奇偶偶の場合は陽となり、奇奇偶の場合は陰となる。この一爻六変の法を試しに一例で説明すると、以下のようになる。

<p>第一変</p> <p>50→1</p> <p>49→20=4x4+4</p> <p>28(+1)=4x6+4</p> <p>掛扨：1+4+4=9 過揲之策：40</p>
---

<p>第二変</p> <p>40→ 13=4x3+1</p> <p>26(+1)=4x6+2</p> <p>掛扨：1+1+2=4 過揲之策：36</p>
--

<p>第三変</p> <p>36→ 10=4x2+2</p> <p>25(+1)=4x6+1</p> <p>掛扨：1+2+1=4 過揲之策：32</p>
--

<p>第四変</p> <p>32→ 22=4x5+2</p> <p>9(+1)=4x2+1</p> <p>掛扨：1+2+1=4 過揲之策：28</p>
---

<p>第五変</p> <p>28→ 18=4x4+2</p> <p>9(+1)=4x2+1</p> <p>掛扨：1+2+1=4 過揲之策：24</p>
---

<p>第六変</p> <p>24→ 10=4x2+2</p> <p>13(+1)=4x3+1</p> <p>掛扨：1+2+1=4 過揲之策：20</p>
--

掛扨合算：一変+四変=9+4=13 → 奇  
 二変+五変=4+4=8 → 偶  
 三変+六変=4+4=8 → 偶  
 陰陽を定める：奇偶偶→陽爻

このように、一爻を定める。六爻までは六変を六回繰り返す。老陰・老陽の定め方がないため、変爻の基準も従来の十八変筮法とは異なり、下から第六爻まで陰陽の性質が変わる最初の爻は変爻となり、六つは同性の場合は変爻が無いとする。

この三十六変の法は清朝の毛奇齡や日本の皆川淇園といった諸儒によって唱えられていたが、その法を明らかにしたのは根本通明である、と遠藤隆吉らによっていわれている。しかし、筆者が調べた限りでは、毛奇齡『仲氏易』において確かに陽数の九が揲の四にかかって三十六の「陽爻の策」とするという概念を提出した<sup>52</sup>が、明確にその三十六策の筮法を創立した箇所を見つけることはできなかった。

以上、真勢中州と根本通明の筮法の手順を紹介してきた。あまりにも独創的なものであるが、技法としては専門性と完成度はかなり高いといつてよいであろう。この二法はともに大衍筮法に基づいてこれに改良を加えたものとみてよいが、その技術に秘められている易理と数理への理解は一定の高度に達し、そして近世日本における易占の理論レベルを高めていたとも評価できる。

## 小結 白蛾の昇格

従来の主流の儒教精神には、「善く易をつくる者が占わず」という主張があり、日本では伊藤仁斎のような儒者による完全に卜筮を易の学問から排除する見解も影響が深遠であるため、白蛾が主流によって認められることは困難であるといわざるを得ない。白蛾自身としては学を以て立とうとする志があり、二十二歳の時に江戸神田紺屋町で塾を開き、三十七歳で京都の衣棚押小路に古易館を開き、晩年に金沢の前田侯に仕えた<sup>53</sup>。終始学問を国政に役立てようとする気持ちを抱いていたが、経世家として用いられることなくその生涯を終えた。今日の学術史研究では、「正統」か「異端」かという先在する文化的価値観の立場を取らない以上、馬場と新井のような「易外別伝」もまた、地域間文化交流史や社会史研究において同様に価値がある存在であると考えらるべきであろう。

馬場と白蛾以前の日本社会において、易占は禅僧・陰陽師の間、あるいは藩校で行われてきた。梅花易占法は利便性の高く、繁雑な筮儀を省略し、随時取卦できる方法として、宋明時代の中国において庶民生活の隆盛に適応する占法となり、個人の運命や物事の吉凶判断において重要な役割を果たした。それは当時の卜筮を必要とする社会基盤の拡大に伴う現象である。僧侶や売卜者が占の権力を一手に握った江戸以前と江戸前期の日本と比べて、白蛾のような易者の出現や、梅花易のような略占法の発達は、当時の庶民生活に適応しつつ日常に不可欠の一環となっていたのであり、中国での現象と類似した状況であった。

しかし、白蛾を「古易中興の祖」として推重する傾向は、おそらくそれほど早くはなかったと思われる。平田篤胤の弟子であった生田万は彼を売筮者流の一人として蔑視する。明治期の根本通明は易占や筮法を愛用する人であったが、新井白蛾についてほとんど言及していない。1915年に出版された九鬼碩果子（1869～？）の『易学須知』では、白蛾に対する評価はかなり低く、「新井白蛾は三変筮乃ち俗に異筮と称する法と重に用ひ、真勢中洲は十八変の筮法に従

<sup>52</sup> 毛奇齡『仲氏易』卷二十八「即以大衍究言之。陽数九、而乘之以之數、四九三十六、此陽爻之策也。乾有六陽、則當有二百一十六策。陰数六、而乘之以揲四之數、四六二十四、此陰爻之策也。坤有六陰、則當有一百四十四策。則祇此大衍五十而合、乾坤所得之策可以当三百六十日一期之數。」

<sup>53</sup> 奈良場勝「新井白蛾年譜」『近世易学研究：江戸時代の易占』、78～80頁、おうふう、2010年）を参照。

ふも、...易を修むる人は、誰れでも此筮法に就いて取捨に迷はぬものはないのであります」<sup>54</sup>と述べる。遠藤隆吉（1874～1946）<sup>55</sup>の『易学大系』でも、各種の占法を取り扱っているが、特に白蛾を称揚してはいない。だが、易占を行う人々の間では、より簡略な新井流を採用する傾向が見られ、高島吞象（1832～1914）の易断は白蛾の法に倣うものである<sup>56</sup>。その時から、白蛾は「古易中興の祖」と見なされるようになったかもしれない。すなわち、白蛾の昇格は明治以降のこととなるのではないかと考えられる。

明治時代に入り、また村田玉樹が編纂した『新編易学小筮』が世に問われた。白蛾の易占説は、明治期に至ってより注目されるようになっていたことがわかる。当時の日本において易占は遠藤隆吉が「易者の看板の人目を惹くこと夥しきところに在り...今日に於ては街上到る所に店を張り路人のために筮するを以て職業となす者其の何千何万なるを知らず」というように、確かに流行していた。戦後日本においても、白蛾の命日の太陽暦換算七月二日には、毎年、汎日本易学協会北陸支部主催の「白蛾忌」を催され、昭和 36 年に協会は新井白蛾の墓を立派に修復し、百七十回忌の法要を盛大に行った。その年、新井白蛾の百七十年忌を機として、協会が白蛾墳墓修復と慰霊式、講演会などの顕彰事業を企画した。その経緯は昭和 36 年の雑誌『易学研究』に記載されている。

易は儒教の経典として思想的なものであるとともに、それとは別に取り扱われ得る実用的側面があり、日本においてその伝統が組織的に続けられていたことがわかる。それゆえ、江戸前期から馬場信武・新井白蛾らによる筮法の輸入・普及に伴い、平沢随貞・真勢中州らによって筮法の多樣的革新が迅速に行われてきた。それは江戸日本における実占主義、経書の実用化という顕著な特徴を示す根拠となるであろう。

---

<sup>54</sup> 九鬼碩果子『易学須知』（宗義会、1915年、15頁）

<sup>55</sup> 遠藤隆吉。1874年に前橋市神明町に生まれ、中学校を卒業後上京し、1899年に東京帝国大学文科大学哲学科に入学、卒業後直ちに東京高等師範学校講師として社会学を講義するに至った。井上哲次郎・元良勇次郎・ケーベルがその師である。社会学の分野と並んで、東洋哲学の研究者として、『支那思想發達史』（1904）『易学大系』『易の原理及占筮』など、著書は厩大かつ広範多岐にわたっており、生々主義の哲学を提出した。詳しい紹介は第二章に既出。

<sup>56</sup> 持田鋼一郎『高島易断を創った男』（新潮社、2003年）の所説を参照。



## 第七章 易と明治日本の国体論——根本通明の易とその周辺

### はじめに

経典解釈をはじめとする漢学の歴史は、明治に至ると、近世—近代の社会変動の激しさに直面することで興味深いものとなった。しかし、近世と明治、明治と近代とのかかわりあいにおいては、漢学の研究は疎外されがちだといえる。近代思想の洗礼を受けたことは、近世漢学の挽歌、とくにいわゆる経学者の終末を同時に意味するようであるが、その蠢動期に、漢学、特に経学の機能性が失われたのか、という問題を焦点にあて、根本通明の易学を分析していきたい。

幕末から明治にかけて活躍した儒学者の中に、根本通明（1822～1906）<sup>1</sup>がいる。通明は江戸時代の後期に生まれ、幼い頃から藩校崇文館で学び、後に十四歳に藩校明德館に入り、その後明德館の助手を経て教授として勤め、儒学の学問をしっかりと身につけた。当時の明德館は依然として組織が充実し、四書五経の版行や復刻が明治期にも行われたらしい。<sup>2</sup>根本通明個人は夥しい漢籍、特に易・礼・論語などに関わる蔵書を世に遺した<sup>3</sup>。弟子が撰した行状によると、彼は明治六年に年五十歳で上京し、安井息軒・芳野金陵によって学問を大層認められ、また中村敬宇・重野安繹らとも親しかった。明治十三年に通明は推薦されて斯文学会の専任講師となり、明治二十八年に高齢であったが東京帝国大学の漢文学科の講壇に立ち、専ら易経について教鞭をとった。その時代には日本が西洋化の波に押され、漢学の影響力が衰えつつあった。根本通明はその状勢を見、「自分が死ねば日本の漢学も亡ぶだろう」と豪語した。

通明の学問を端的に言うならば、論語・詩経などにも及ぶ、いわゆる伝統的な漢学者の学問であったが、周易の学がその中心である。「根本義塾」の私塾や帝国大学で、徹底的に易経を講じて『周易講義』を世に問うたほか、易に関わる著作としてはさらに『読易私記』『周易象義辯正』『周易三十六変復古筮法』などがある。純粋な漢学的素養を著書の内容から確認することができる。本論は、主として通明の易学における政治観念、特に顕著な国体論を称揚する部分に触れる。

<sup>1</sup> 根本通明、字子竜、羽嶽。根本通明の歿後、弟子の大久保鐵作による行状には「文政五年二月十五日」に生まれると記されている。通明の易に関する先行研究はより少ないが、加賀谷菁杉が通明の五十回忌というきっかけに、『易学研究』（紀元書房、1956年十月号～1958年）という雑誌に連続二十四回の解説で通明の易「根本羽嶽論」を紹介している。田上泰昭「根本通明の易説」（竹内照夫編『易：明日を予知する東洋の知恵』（至文堂、1969）所収）がわずかに四ページの紙幅で洗練された説明をしている。また、根本通明の蔵書については、高橋智が「根本通明先生蔵書紀略—根本文庫研究—」（之一、之二）（『斯道文庫論集』38・39、2003・2004年）において詳細に紹介した。根本通志・井上隆明・佐々木人美などの研究者がそれぞれ通明の生涯について説いたが、通明の易に簡略に触れている。日本の学界のほかにも、呉偉明は『東亜易学史論：「周易」在日韓越琉的伝播與影響』（台北：国立台湾大学出版中心、2017年）に「根本通明『周易象義辯正』與明治天皇制」の最新研究が載せられ、本稿の脱稿よりやや早く通明の易における政治に関わる側面を論じた。通明の生年については、先行研究に文政五年や六年といった主張がそれぞれある。ここでは弟子の記録を尊重し、文政五年（1822）を採る。

<sup>2</sup> 井上隆明『秋田県明治文芸史の研究—地方<文人儒者>の終焉と変容—』（秋田文学社、昭和42年、3頁）を参照。

<sup>3</sup> 高橋智「根本通明先生蔵書紀略—根本文庫研究—」（之一、之二）（『斯道文庫論集』38・39、2003・2004年）を参照。

国体論は、一方で、一つの大きなテーマである。日本ないしアジアの諸国にとって、国家という形式は近代化の過程において整備されてきたものであるが、西洋社会、すなわちラテン＝キリスト教文化圏の世俗化の過程を経て練り上げられたのに対し、日本における国家という概念は自国の文化的固有性に根差すように、その内実が江戸後期から構想されていた。明治日本の「国体論」の公的な完成形態として、明治二十年（1889）に発布され二十一年に施行された大日本帝国憲法及び二十三年に発布された教育勅語という二つのテキストがあるが、これらは近代的な民族国家のイデオロギー的基盤であった。その中で、「大日本帝国ハ万世一系ノ天皇之ヲ統治ス」（第一条）、そして「天皇ハ神聖ニシテ侵スベカラズ」とされ、また忠孝の道を「国体ノ精華」とする。

大日本帝国は、万世一系の天皇皇祖の神勅を奉じて永遠にこれを統治し給ふ。これ、我が万古不易の国体である。而してこの大義に基づき、一大家族国家として億兆一心聖旨を奉体して、克く忠孝の美德を發揮する。これ、我が国体の精華とするところである。<sup>4</sup>

このような法的言説に規定される国体観念は、天皇が象徴する国家を「変革」することを禁忌化している。国体論は一体どのように形成されたのか、という問題について、様々な視点があるが、漢学者の側面から経書に対する解釈を通じて、国体や万世一系の天皇を絶対化することにおいて、通明は好例である。本論は、根本通明の易学と明治日本の国体論の関係について検討したい。

## 第一節 通明の易象国体論について

通明の弟子である大久保鐵作による「羽嶽根本通明先生行状」では、根本通明の学問を伝統漢学に位置づけ、周孔の道を夙に修め、藩校に入ったため特定の師に従わず、独学で創見を持ったと述べられ、最初の段階では程朱の学に依拠し、中年期には古文辞学を学んだが、自ら一家言を作ること求めたという紹介がある。<sup>5</sup>そのような学問の蓄積を持った根本通明は、特色ある講説を為した。彼は自ら述べたように、程朱の学を好んだ経験を経て、『通志堂経解』や郝敬<sup>6</sup>の「九経解」に接触した後、ついに程朱の学の誤りを自覚発見するようになり、諸経の本文に戻って学問の本意を鑽研することができたのである。この思想的経緯については朱子の大衍筮法をやり直した『周易三十六変復古筮法』の自叙に詳しく論じられている。<sup>7</sup>

<sup>4</sup> 『国体の本義』（文部省、1937年刊、9頁。）

<sup>5</sup> 「夙修周孔之道、独学創見。無所師承、初依程朱、中修古文辞、而別作一家言。」（大久保鐵作「羽嶽根本通明先生行状」、『周易象義辯正』、1937年）

<sup>6</sup> 郝敬の易について、通明は次のように評価する。「周易正解、明郝敬撰。象数義理悉備矣。非漢非宋、別成一家之学、其学極博、而推尋義理、頗有新意、有卓見、有精神、讀之有味、令人不倦。但義論縱橫、動生枝節、斯人而信河洛圖書、而用之為說周之根據、非可惜哉。」（『周易象義辯正』 読易私記、昭和12年、19頁）

<sup>7</sup> 根本通明『周易三十六変復古筮法』叙「余幼專好程朱之学。及長、読通志堂経解、自宋至明初羣儒衆論悉備矣。及数四反覆、始悟其非也。見郝敬所著九経解、益明其非也。於是乎更就周易毛詩尚書諸経之正文、而求其義、鑽堅研微、夜以繼日。」

根本通明が明德館で学んだ教科書は『易経大全』であった<sup>8</sup>。『易経大全』は中国北宋の程頤の『易伝』や南宋の朱熹の『周易本義』を合刊したものであり、明清時代の中国でも科挙の士人たちによって広く用いられた。いわゆる明清儒学の主流である程朱の学問や、道学風の宇宙認識や倫理観が、この書物の易経に対するに反映されているが、通明は朱子学批判を行った郝敬らや古文辞学の影響をうけ、程朱の学に不満を持った以上、易経そのものに対し、程朱を代表とする漢土の説とは異なる自らの認識を形成した。また、通明は易を学問の基と見なし、易というものを、詩・書その他の経典の根底に位置付けている。その上、彼は十翼を尊重し、それを孔子が伏羲・文王・周公の意思を敷衍しつくしたものであるとして重要視しているため、いわゆる「経伝合一」派に数えることが出来る。

そのような独自の学説を形成した通明は、最も漢土と比べて異質であり、且つ日本漢学者と比べても特徴的なのは、その易象国体論であると思われる。それはすなわち、「伏羲が易を作り、文王は易を演じ、周公は爻を繋げ、孔子は翼で賛けるのは、すべて天子一系の道を明らかにするからである」<sup>9</sup>という彼の言葉で示す方法論である。「国体」概念は明治日本の天皇制統一国家の形成される過程において、その国家形成の動きを指導する理念として成立したものである、とみるのが現在の通説である<sup>10</sup>。国体思想について、神道思想・国学者の論説・水戸学の尊王攘夷思想など種々の方面から、歴史の深層をたどって抽象的な「国体」原理を捉えるような考え方が先行研究においてすでに大量に推し進められており、また近代的立憲主義を標榜する法的な言説もあるが、「皇統一系」「万世不易」の天皇への尊崇感情に訴え、国家意識ないし民族意識を表現することが、国体観念の中核であるといえよう。

このような国体概念の完成形態は、実際に明治維新以降の国家主義の形成に伴う近代的な産物であるが、国体論者の主張においては、日本の「国体」は固有の文化伝統や従来の歴史に遡ることになってしまう。この概念と中国思想との関係について、一致した結論に達することは難しいが、中国の経書や古典籍の思想資源を借用してその政治理念を説明するところが多いことは、否定できない事実であろう。たとえば、統一国家の君主としての天皇に対する尊崇を通じて、国家の形式を合理化することは、国体概念の中核と見なしてよい。『論語』などの古典籍には、周の王室を尊び、天下を正しきに戻すような趣旨が、儒教思想の強調するところとなっている。その上、江戸日本に隆盛しつつ批判も加えられた朱子学の政治的主張においては、尊王思想の内容がよく論述される。「国体」概念の発展をこのような中国思想と結び付ける先行研究は多い。とはいえ、漢土の典籍から影響を及ぼされる過程において、現実の政治体制や思想環境、特に天皇制度の「万世一系」や易姓革命の禁忌化などの要素に関して、日本の自己本位主張が自国の歴史や伝統に求められることは、日本式の「国体」思想の根本的特質が形成される所以であるといえてよい。このように、日本人としての自己意識を持ちながら、儒学経典を習得していた江戸・明治期の漢学者たちにとって、観念の世界においてどのように互いに対立する知識と政

<sup>8</sup> 根本通志「根本通明」（『あきた』通巻43号、1965年、38頁）を参照。

<sup>9</sup> 「伏羲作易、文王演易、周公繫爻、孔子贊翼、以明天子一系之道也。四聖一揆、易道一致。」（『周易象義辯正』叙、995頁）

<sup>10</sup> 尾藤正英『日本の国家主義：「国体」思想の形成』（岩波書店、2014年）を参照。

治のアイデンティティを折衷するのか、ないし逆にどのように国家への帰属意識を他者の典籍から樹立して「国体」の対立者に対して優先させるのか、といったことが興味深い問題となるのである。

そこで、国体論が完成する形態で提出される明治期に活躍していた根本通明を、江戸晩期～明治初期の知識人の一つの例とし、彼の思想、特に易に関わる言説を探り、その中にみられる易象に基づいて論証する「国体」論を分析してみたい。

### (一) 易象と長子相続制

まずは通明の易象論から検討していこう。彼が言うには、易という書物が詩・書と異なるところは、意味と文辞がすべて卦の象から出ることであり、象を廃して易を通曉できる者はいないと述べ、象を易の一番重要な概念として確立していく。<sup>11</sup>彼は明の来知徳の考え方から深く影響を受け、象を鏡に譬え、一枚の鏡がどんなものでも照らさぬものはないように、卦象は万物をその中から抽象的に反映していると考え、自然法則と人間倫理の関係を隔たりなく把握している。また、通明は、王弼が象を切り捨てて易を理解しようとして以来、多くの学者がただの「理」によって易を把握しようとするのを、易の入り口を通して入れなかった門外漢の行いであるとし、日本人である彼一人が象を知る者と称し得ると、みなぎる自負を表している。次の引用文は通明の易象論を詳しく説明している。

通明曰、易卦是模寫萬物萬事之形象之謂也。故舍象不可以言易矣。據象言之、如乾言天龍、坤言牝馬霜冰、皆像也。天地萬物萬事、可以想像者也。

<sup>12</sup>

これは通明が「繫辭伝」の名文である「易者象也、象也者像也」という言葉を解説しているところである。易の象は、天地の間にある万事万物を想像する担い手である。そもそも易の卦というものは象徴なのであり、人間の状況を表すこの象徴は、物にかたどられた仮象なのであるということ、孔子の言葉として信じている。故に、彼は天・地・日・月・水・火・雷・風・山・澤を「象を立てる者」<sup>13</sup>と認識し、「説卦伝」に列挙されている卦の象を熟知して用いる。故に、象を媒介とし、単に学問としての易というよりは、人間としてのあるべき道をはっきりとさせ、世の中を営み治めるには易こそが最も大事なものであるという立場から、その書を政治の言葉として通明は把握している。

通明の易象論は彼の国体論を理解する上で欠かせないのである。卦象の象徴するものを人事倫理に敷衍することは、易解釈史には珍しくなく、本来自然領域の象を政治倫理的規範としての解釈に展開していくのも、少なくないが、特に日本式の政治生活に応用し、論理的に表明することにおいては、通明が好例

<sup>11</sup> 「易之為書也、其義其文、皆由象而出矣。故未有廢象而知易者。故其字句文体不與詩書之類同。」  
（『周易象義辯正』、135～136頁）

<sup>12</sup> 『周易象義辯正』、1013頁。

<sup>13</sup> 「立象者、立天地日月水火雷風山澤之象。象有陰陽陽奇偶。即著中象兩、象三、象四時、象閏、莫非象也。象之所示者深、無所不該。」（『周易象義辯正』、995頁）

である。その論理の最も理解しやすい部分でいえば、震卦の「龍」を「易の最も重要な象」<sup>14</sup>として強調するところである。

四聖の易が天子の「万世一系」を表明するものであるという通明の主張は、まず太子制の論証から説明される。本来、中国の来知徳のような易学者は「龍」を乾卦の象として理解するが、通明の理解においては、乾が龍であるというよりも、震が龍であるとされ、震卦の特殊性を提起している。すなわち、乾の卦が震から変卦して形成され、龍とは震の太子の象徴である、とされる。<sup>15</sup>「説卦伝」に震は龍であり、長子であるとの明文があるため、それは、天子が必ず代々伝え、長子はその位を継ぐ意志を表明するのである<sup>16</sup>。これについて次のような文言がある。

（乾卦）此天子之卦也、謂之不易卦。乃天子一系、萬世不可易之義也。六爻言龍者、太子之象也。示世世以太子繼其位之義也。皇統一系者、本是天之道也、故以太子繼位、謂之義嗣。<sup>17</sup>

乾卦が天子の卦である理由は、その中に皇位継承が万世不易である理がふくまれるからである。乾卦の六爻の爻辞には、龍に屢々言及するが、それは太子の象であり、太子が代々王位を継承することにおいてこそ、天子の一系を確保できる。龍の象と太子の権威との関係について、また次のような文がある。

震為龍、為長子。序卦曰、主器者、莫若長子。器則天子之瑞信也。夏殷周有九鼎、後世則稱伝国玉璽、主之者、必世太子、不可他姓干之也。故曰、主器者、莫若長子也。周公繫爻辞、以龍取象者、是示天子必可世以長子相繼也。以長子相繼者、即天之道也。周公以象示之。固已明矣。<sup>18</sup>

龍の象に太子、すなわち未来の天皇を類比することは、天皇の位置と役割を具体的に解明することにはならないが、天皇の形象を直観的に物語っている。その上で、天皇制度の存続について、震が龍でありつつ長子であるということ、序卦伝の「器を主るもの、長子に若くは莫し」という長子相続の結論に論理的に結びつけられて行く。このように、通明は天皇制度という日本の特殊な政治的倫理を一般化させ、父子相続における太子の名分が天道から授けられることを明らかにし、そこで天子一系の措定が合理化されている。日本古代社会における王位継承は必ずしも直系の嫡長男に伝えられてきたわけでもない<sup>19</sup>が、継承権をめぐる争いが引き起こす政治的混乱を避ける上で、身分上におい

<sup>14</sup> 「象之最重且大者、莫若乾卦之龍」（『周易象義辯正』、4頁）

<sup>15</sup> 「乾龍之為長子也。乾之為卦也、自震而成。是震者、乾之本也。猶長子者、為天子之本也。」（『説易私記』（『周易象義辯正』、6頁）

<sup>16</sup> 「以龍取象者、是示天子必可世以長子相繼也。以長子相繼者、即天之道也。」（『周易象義辯正』、5頁）

<sup>17</sup> 『周易象義辯正』、38頁。

<sup>18</sup> 『周易象義辯正』、4～5頁。

<sup>19</sup> 日本古代社会の王位継承については、天皇の一族内で王位は不規則に継承されるとされる。先行研究には、応神天皇以前は末子継承であったが、応神天皇以降は朝鮮や中国的な長子相続の觀念が伝わったため、両者を総合する兄弟継承となったという主張がある。そのほか、族長継承法とともに兄弟継承法から嫡系相続という形へ、という指摘もある。白鳥清「古代日本の末子相続制度に就いて」（池内宏編『東洋史論叢：白鳥博士還暦記念』岩波書店、1925年）、井上光貞「古代の皇太子」（『井上光貞全集』第一巻『日本古代国家の研究』岩波書店、1985年）などを参照。

て唯一性かつ生得性を有する長子に政権を授けることが政治の安定をもたらし得ると考えられたため、長子継承制が江戸以降の時代に正統と認められていたのは、確実である。血縁関係において恒常性がある長子太子制が、「万世一系」という日本独特の天皇一族の政治支配権を理論上において長く維持することを保証している。

通明は漢学者の立場から、長子を「義嗣」と呼び、儒教式の視点から嫡長子の正統性を弁証する。六十四卦の中において、最も父子相続の意を表明できるのは蠱の卦であると、通明はいう。その論理は次のように詳しく展開される。

夫蠱者、父終而子始之卦也。此卦、艮之一陽在上、父終于上之象。巽之一陰在下、子承父而始之象。乃承而始事之象也。説卦曰、艮、萬物之所成終、而所成始也。陽極於上而終、此父終也。陰始於下者、此子始事也。以陰陽言之、則陽為父、陰為子、此卦以上九與初六為主爻、即是父終而子始之義也。其父既終矣、初六曰、有子、考無咎。以初六為子、既以陰爻為子也。礼記曲礼曰、生日父母、死曰考妣。則考以父既終言之也。<sup>20</sup>

蠱卦の上卦は陽卦の艮であり、下卦は陰卦の巽である。説卦伝によると、艮とは、「万物の終わりを成す所にして始めを成す所なり」であるため、陽が上卦に極まることには、父が終わるという意がある。陰が下卦に始まることには、子が継ぐという意がある。その上で、上九と初六は蠱卦の主爻として、それぞれ父と子に対応し、初六の爻辞の「子有りて考（父）咎め無し」という父終子始の意に呼応する。このように、通明は、蠱卦の解釈を、世代間継承として直系の長子が生得的に天皇になるという、長子相続の観念に関連づけるのである。

## （二）易象と革命否認論

「万世一系」と対立する観念が「易姓革命」である。長子継承制の原則は王位をめぐる争いをさけるほか、血縁家族集団内の政権を代々伝えるという形は論理上において「易姓」の不可能性を確保する。すなわち、天皇一族の絶対性と悠遠性を、天皇制国家体制が確立された日本国の国是とし、中国の伝統儒教における孟子・荀子・公羊学などに説かれている「易姓革命」の必然性を排除する。この点について、通明は明確に「易は革命の書に非ず」と断じている。彼には次のような発言が見られる。

按天子一姓之道、本是天道也。……故易卦、受乾坤以屯蒙。屯者、立君也。蒙者、作師也。蒙者、童蒙也。幼而教之以仁義忠孝也。人苟知義、則豈有後其君者乎。蒙卦曰、以果行育德、言見義則必敢行之。假令有大逆犯君者、則拳天下仇之、相索引以誅之、義必不共戴天。此作師。所以永保天子一姓之道也。<sup>21</sup>

天子の一姓は天道、即ち永遠の政治的真理である。易の六十四卦には、乾坤両卦の後ろには、屯と蒙が接いでいる。屯は「侯を建てるに利し」の卦であり、

<sup>20</sup> 『周易象義辯正』、131頁。

<sup>21</sup> 『読易私記』（『周易象義辯正』、6頁）

君を立てる卦である。蒙は童蒙を教える卦であり、師を作る卦である。師を作る目的は、仁義忠孝の徳を人々に教えることである。世の中に君主を犯す者がいれば、共に天を戴かずに仇討ちをしなければならないと、ここで強烈な忠君思想を表している。

これは一見儒教式の愛君説であるが、完全には儒教の主流思想と合致するわけでもないと思われる。儒教の伝統においては、君主の尊厳を擁護し、これに天下を託すにもかかわらず、常に君主の徳性を警戒し、妥当でない場合は一賊と見なして放伐するということが、革命の道德論として認められている。主権者が暴虐を行い、民を苦しめる場合、天の意志をはかり知らしめる天下の輿論、すなわち民の意思によって、天は主権者の命を改めて新たな主権者を選び出すということになる。『尚書』泰誓篇に「天の視るは我が民の視るに従う、天の聞くは我が民の聞くに従う」とある。『孟子』において、齊の宣王に湯武放伐のように君を殺すということが許されるべきことであるかと詰問された際に、孟子が「仁をそこなう者之を賊と謂う。義をそこなう者之を殘と謂う。殘賊の人之を一夫と謂う。一夫の紂を誅するを聞く。未だ君を弑するを聞かざるなり」という回答が、儒教式の革命是認観の論拠としてよく知られる。殷周時代の湯武放伐以来、革命の行動が周期的に出現するのも事実であった。その正当性は、仁政を実行する「王者」が民衆の支持を獲得して天下に秩序をもたらすという内面的道德論に基づいて、儒教の伝統では説かれている。

従来、易の六十四卦に最も革命の思想を強調する卦は、革卦であるとされる。革卦の象伝に、「天地革まって四時成る、湯武命を革め、天に順い而して人に応ず、革の時大なる哉」という語があり、時運が四時のように常に変化すると同様に、人間社会においては新陳代謝の変革は当然であると説いている。このような見解に対し、通明は、湯武革命を是認するという解釈のあり方を排除し、革卦は革命を称揚する卦ではないと主張する。彼には次のような発言がある。

革之為卦也、以人臣而變為君也、管仲所謂臣而代其君曰篡也。革命以湯武為始、而伏羲作易、在其前數千年、何以前知數千年之後有革命也。伏羲畫乾卦、為天子一系之象矣、此萬世不可易之常道也。苟有常則有變、是以伏羲恐後世有革命之變、而設革卦、以戒之也。〔中略〕天下之變、莫大乎革命。聖人之憂患、莫深於革命。故易有革卦、是為後世、立其防也。

革卦象伝曰、湯武革命、順乎天而應乎人。此湯武敢犯不臣之罪而行革命者、欲不行而其勢不可得焉也。〔中略〕湯武之革命、雖出於不得已焉、以君臣之大義論之、則以臣伐君之名、豈可得免乎。故罪湯武者、自古有之。<sup>22</sup>

臣下が変化して君主になることは、「篡」と呼ばれ、義に合わない行動である。伏羲が湯武より数千年前に易を作った時には、後世に湯武の革命があることを予知できなかったわけである。ただ革卦を作ったのは、常道に伴う変化、すなわち天子一系の常を転倒する革命の変を警戒するためである。通明はこのような立場に立ち、湯武革命はやむを得ずに不臣の罪を犯したが、篡の名を免れないと評価する。その上で、革卦への解説として、通明は次のように述べた。

<sup>22</sup> 『周易象義辯正』、25頁。

湯王ハ三度讓ツテ其上ニ仕方ガ無ク、天子ノ位ニ即シテ、左ニ置イタ所ノ玉璽ヲ執ツテ、天子ノ位ヲ踐ンダ所デアル。乍併乱賊ニハ相違ナイ、君臣ノ名分カラ言フテ見レバ、全ク臣トシテ君ヲ撃ツテ、位ニ代ツタ。上ハ是ガ全ク乱賊デアル。<sup>23</sup>

湯は有徳者として三千の諸侯に推されて天子の位に就かされたが、これは臣下として君主を撃つことであり、君臣の名分を全く転倒することであり、乱賊と見なすべきである、とする。通明はさらに『史記』に記載されている漢の景帝年間にあった黄生と轅固生の間のある有名な弁論を引用して自らの革命否認観を論証する。すなわち、「湯武ハ受命杯ト云フノハ宜シクナイ。命ヲ受ケタノデハナイ、君ヲ弑シタ逆賊デアル」と。「……何トナレバ上ト下ノ分ト云フモノハ定マツテ居ル。……桀紂ノ如キハ無道ト雖君ニ相違ナイ、湯武ハ聖人ト雖之臣タル者ニ相違ナイ、然ウシテ見レバ主人タル者ガ過ツタ行ヒガアツタナラバ、臣タル者ハ辞バヲ正シウシ、過チヲ能ク正シテ、何所迄モ天子ヲ尊バナケレバ可ケナイ」<sup>24</sup>と。ここに至って通明は天子一系の弁証から、伝統儒学の聖人観を批判し、湯武の革命を非難することになり、儒学の根幹に抵触することとなっている<sup>25</sup>。

つまり、易姓革命が天の理法であるという認識に対して、通明のような皇統の永遠性・絶対性の主張は、いわゆる徳教の儒教の性格を一変させ、革命の道徳性を完全に否定しているものといわざるをえない。それは、根底的に儒学の精神と明らかに矛盾していると思われる。

鼎初六：鼎顛趾、利出否、得妾以其子、無咎。

鼎足ヲ顛マニスルトナレバ、鼎ノ中ヲ掃除スルニ引繰リ反シテ逆マニシナケレバ中ノ垢ヲ取ルヲガ出来ナイ。…之ガ丁度革命ヲ行フテ見ルト今迄卑シキ臣タルモノガ君トナル、其レデ趾ガ上ニ挙ガツタ形チデアル、其所デ趾ヲ上ニスル、趾ハ上ニ在ル、之ハ革命ノ象ヲ言フタノデアル。革命ヲ行ハナケレバ天下ノ汚レ不潔ナル悪イ物ヲ之ヲ洗イ滌クヲニハナラナイ、其所デ止ムヲ得ズ革命ヲ行ウ、其レガ丁度鼎ヲ顛マニシテ下ニ在ル所ノ趾ヲ上ノ方ヘ挙ゲテ、然ウシテ中ノ不潔ナル物ヲ悉ク之ヲ取出ス。其レヲ否ヲ出スト云フ否ト云フハ悪イ物之ヲ否ト云ウ。又「得妾以其子、無咎」、之モ今ノ譯デアル。皇統一系デ無ケレバ可ケナイ。一旦革命ヲ行フクガ、後ハ矢張皇統一系デナケレバ可ケナイ。<sup>26</sup>

上の引用文は鼎卦への説明であり、その中で革命の象があると述べられている。鼎は、炊具でもあり、政権の象徴物でもあるが、鼎卦の上が離三卦、下が巽三卦であり、上卦と下卦を重ねて☲となり、ちょうど鼎足を上に挙げて逆さまにする様子に類似する。それが革命の象である。鼎を顛倒して鼎の中の垢を取り出して掃除するように、革命が行われれば天下の汚れ不潔なる悪い物を洗淨することができる、通明は革命の役割を鼎象の喩で認定しているが、後文

<sup>23</sup> 『周易講義』革卦、156頁。

<sup>24</sup> 『周易講義』革卦、157頁。

<sup>25</sup> 田上泰昭「根本通明の易説」（竹内照夫編『易：明日を予知する東洋の知恵』至文堂、1969、212頁）を参照。

<sup>26</sup> 『周易講義』鼎卦、172頁。

ではまた爻辞「得妾以其子、無咎」の解釈において「皇統一系」の主張になってしまい、一旦革命を行ってもやはり天皇の子を位につかせると述べている。ここで、通明は結局、固定的・静態的な皇統政治を維持するものと考えている。

革命を否認した以上、一国に弊政が現れた時に、どのようにそれをあらためるかという必然的に詰難される問題について、通明の対策は、次のようである。

（蠱卦への解説）乾者、天子一系之卦也。雖聖主明君、至其晚節、則不能無弊政、故太子嗣位之始、當匡救前代之弊事、而修整之也。此卦有巽、即修整之象也。故初六曰、幹父之蠱、有子、考無咎。是嗣君革新其考之弊政、而修整之也。説卦曰、巽為繩直、此匡救也。又曰、齊乎巽。齊也者、言萬物之潔齊也。鄭玄註、潔猶新也。此匡救先帝之弊政而新之也。

〔中略〕此卦、以中央主也。故彖辞自此震出焉。震為木、十干、甲為木、故此卦言甲者、取象於震卦位。震者、東也、艮在其北、巽在其南、而中央為震也。據震言之、則艮為先巽為後也。〔中略〕彖伝所謂「終則有始、天行也」是也。言父終而子始、同天道自然之流行也。則父子相統、天道也。

〔中略〕乾蠱巽三卦互相須而成矣。巽九五曰、先庚三日、後庚三日。巽九五變而為蠱也。巽之不為蠱者、君之増進也。太子之孝也。巽之為卦也、太子匡救其父晚年之弊政而飭之、以不使至於蠱之革新也、不能匡救修整焉、則為蠱也。此乾蠱巽三卦所以不可相離也。諸儒於此二卦無定説者、無他、不達其象、不知與乾卦有關係也。<sup>27</sup>

聖主明君であっても、晩節を汚すことを免れないが、父の代の乱は次に即位する嗣君によって匡救される。ここでは、乾（天子の卦）→蠱（父終而子始）→巽（嗣君修整弊政）という三卦のダイナミックな関係が論じられている。乾とは、天子の卦であるが、それは蠱卦の父子相統の義で確保され、また巽卦の弊政革新の理で代々政治を維持することを実現させる。つまり、天子一系という固定的・静態的な政治には、弊政の欠点が生じるはずだと認めるが、旧君の悪政を直ちに倒すというより、新君がそれを直し整えることの方が、易の天道に符合するのであるという見方である。

このように天子一系を是認し、革命を否認する通明は、「易之為書也、所以正君臣之義、明父子之道也」と述べ、伝統的な儒教観からも影響を及ぼされたが、「而於天子一系之道、其用意最深矣」<sup>28</sup>という指摘もあり、彼の政治理論を凝縮して窺わせる。明治期の蠢動期に、中国の従来易理解とは異質な経書解釈を提示することを通じて、日本的な万世不易の天皇制を支持して「わが国特有の国民道徳」という皇国史観のイデオロギーに到着するのである。

以上は、明治期の漢学者である根本通明の易と国体論の関係について論じてきた。次に細かな二点に簡略に触れていきたい。

第一に、通明の学問はもとより彼の政治行動とつながっていたことが看取できる。先行研究によると、通明が故郷の秋田県で開いた家塾では、明の何楷易説『周易訂詁』と清朝の考証学を講じたほか、勤王の説も説いた。勤王の実践

<sup>27</sup> 『周易象義辯正』、131頁。

<sup>28</sup> 『周易象義辯正』、130頁。「易之為書也、所以正君臣之義、明父子之道也。而於天子一系之道、其用意最深矣。故蠱巽二卦之於乾卦也、其所關係甚重矣。何則。蠱者、嗣君革新先君之弊政、以匡救其過也。蓋嗣君之孝也。巽者、太子修整天子晚年之弊政、而匡救其過也。蓋太子之孝也。伏羲之設此二卦也、所以永保天子一系之道也。蠱巽二卦之關係於乾義若此。其重也、説易者不可不知此義。」

もあった。戊辰戦争の蜂起した時、秋田藩内は勤王派に組みするか、あるいは佐幕か、という岐路において混迷したが、このとき通明は、勤王を唱え、藩主義堯公をたすけ、秋田藩は奥羽六藩中ただ一つの勤王派となった、という。<sup>29</sup>

第二に、根本通明は易象国体論という発想を、実に早い時期から抱いていたようである。秋田県立博物館の佐々木人美氏の個人蔵には、通明の「履歴」のようなものがあり、それには嘉永五年（1852）に明德館の詰役と教授手伝いを仰せつけられたところまでの履歴が記されている。「履歴」には、通明の「天子一姓」の記述が、次のように記されている。

「其訓詁考証程朱ノ理学、互ニ得失アリ、且ツ革命ヲ以テ、漢学ノ教トナス等ノ如キハ皆漢晋以降、諸儒ノ經書ヲ誤解セル所ヨリ出テテ、大イニ周公孔子ノ意ニ背キタルヲ悟リ得タリ、周公孔子ノ道ハ革命ヲ喜ブニ非ズ。天子一姓ニシテ皇統易ヲ可カラサルヲ以テ天道常理トナセリ、則チ我が国体ト同一符合シ、毫モ異ナル無シ、帝王一姓タルハ六經ニ明文アリ。漢学ヲ以テ革命ト説キタルハ程朱諸儒ノ經文ヲ誤解スルヨリ起リ、遂ニ大義名分忠孝...（写真内容終了）」<sup>30</sup>

この二点から考えれば、通明の易に見られる政治観念は、実際に極めて徹底的なものであり、単純に易という書物を解説するための一時的な発想ではない。特に「履歴」の文において、早年の通明が明らかに「我が国体」という言葉を用い、諸儒の經書が天子一姓の皇統に同一符合することを述べている。このような明治期の漢学者の精神世界には、經書の余勢が依然として貫かれ、時と場の要請に応じて溶解し変貌し、經書の価値が日本当時の政治観念に結び付いていったということは、事実であろうと想定する。

## 第二節 根本通明と吳汝綸

通明の易説は日本的であり、日本独特の国体観念にくくられてしまうものであった。すでに一般の經書解釈の枠を越え、「我注六經」よりは「六經注我」であり、普遍というよりも特殊であった。漢学、特に經学的教養、及び明治期日本に沸騰していたナショナリズムとの鬼子だといっても過言ではない。このようなきわめて異質な発想が、当時の中国人の眼にどのように映ったのか、という問題に触れてみたい。

幸いには通明と直接接触した吳汝綸という中国人の実例がある。清末における中国人の吳汝綸は曾国藩・李鴻章の幕下に長く勤め、そして嘗て日本の教育体制を考察するために来日した人物であり、經学者としては『易説』『尚書故』などを有する。教育史・日中交流史において吳汝綸に関わる研究は少なくない<sup>31</sup>が、彼を易学の研究者として取り扱う先行研究は多くない。光緒二十八年

<sup>29</sup> 根本通志「根本通明」（『あきた』通巻43号、1965年、38頁）

<sup>30</sup> 佐々木人美「武士学者・根本通明」（『秋田県立博物館研究報告』第34号）にある写真より引用。

<sup>31</sup> 容応黄「吳汝綸と『東遊叢録』—ある「洋務派」の教育改革案—」（『国際関係論のフロンティア2 近代日本とアジア：文化の交流と摩擦』（東京大学出版会、1984）所収）、汪婉「張百熙の教育刷新と吳汝綸の渡日使命」（『清末中国対日教育視察の研究』（汲古書院、1998）所収）、及び鈴木正弘「清末における日本の歴史教育に対する関心の高まり—吳汝綸の日本訪問による成果—」（『アジア教育史研究』

(1902) 五月に来日した吳汝綸は、「学政」を視察するため日本を訪問したが、広汎に日本人の知識人と人脈を作ったのも、彼の外交実践の一環として欠かせないものであった。彼と交際する日本人の中に、通明はいた。

吳汝綸 (1840-1903)、字摯甫 (一字摯父)、安徽省桐城の人。壬寅学制の改革は、近代中国教育史における一つの重大な動きであったが、吳汝綸の東遊は、その動きの最初の一步ともいえる。吳汝綸は文部省と各学校及び図書館・病院などを詳しく検分し、日本の教育体制を細かく視察した。そこで大きな歓迎を受け、しかも日本社会に反響を呼び起こした吳汝綸は、滞日中に知識人の古城貞吉・服部宇之吉・井上哲次郎・三島中洲らと面会したほか、根本通明・信夫恕軒・安井小太郎と書簡を交わして学問を切磋琢磨した。教育体制を刷新するために日本を訪問した吳汝綸は、西学を重視する方向に傾くが、日人と交流した学問は、主として経史の学である。その実は、吳汝綸の息子である吳闓生によって編集された『桐城吳先生尺牘』<sup>32</sup>にうかがわれる。

その書簡を交わした過程において、最も頻繁に吳汝綸と論弁したのは、通明であった。およそ六通の直接交わした書簡、及び信夫祭 (恕軒) との書簡の中で間接的に通明のことに言及した六通がある。その中で、最も関心を惹く部分は、やはり皇統一系の易説である。もちろん、『周易象義辯正』の序は吳汝綸から寄せられたものの、通明の著作に 1902 年 6 月～7 月における吳汝綸との交際というエピソードは披露されていない。ただし、通明の歿後、弟子による「行状」に、吳汝綸のことが触れられている。

壬寅夏、北京大学堂總教習吳摯甫來朝、先生與書論易。謂湯武以前、皇統一系。摯甫不服、先生書牘往復、辯難不止。摯甫感其篤学、為序以贈。

33

弟子の記述には、吳汝綸が通明の篤学に感服したゆえ、『周易象義辯正』に序文を寄せたが、通明の学問を全面的に認めたわけでもないことが書かれている。吳汝綸が「不服」とした部分は、確かに「湯武以前、皇統一系」という論説であり、それは中国人の伝統経学に対する認識と比べて頗る異質な考えだからである。その序文の中で、吳汝綸は次のように評価する。

日本老儒、曰根本通明者、聞余始至、使其徒奉手書、及所著周易象義辯正二冊來見。……余讀其易説、蓋著述未竟卷、聞余來而亟相示。其大旨、據説卦所列象為説。其自喜者、謂説卦震為龍、為乾繇六龍發也、震為長子主器、乾下乾上是太子世世繼位為君、皇統一系之義。其稱易之伝在我邦者以此。

或非之曰：“義文作易、安能知千百載後、有我邦之皇統一系、而豫言之乎。”汝綸曰：“不然、説經、貴自適己意而已。……易之義至闕遠矣、惟読焉者之所自取。……日本之儒、用日本事跡為説、此自於其所親見、有自取焉爾、又何不可者。……易之書、天下之公書、非一国所得而私焉者也。……然則日本儒大家、以日本事實明易、又有説卦所列象為之證明其言、殆不為過。

20、2011 年) などがある。

<sup>32</sup> 「近代中国史料叢刊」(沈雲龍編、台北文海出版社、1969 年) や『吳汝綸全集』(施培毅、徐寿凱校点、安徽古籍叢刊、黄山書社、2002 年) に所収。

<sup>33</sup> 『周易象義辯正』後序。

序文では、外交のために来日した呉汝綸はかなり控え目な態度を示し、通明の「易之伝在我邦」という説を寛容に受け入れたうえ、易という書物は、「天下の公書」であるから、日本の儒者が日本歴史の事跡で解説することは当然なことだといひ、経書の価値を中国だけでなく、世界中の各国の情勢に応じて普遍化させようとする。呉汝綸はここで科挙に参加した伝統中国の士人としての護教的な姿勢をとっていない。その上、呉汝綸は序文の最後に、欧陽脩に対する認識について、通明と論じ合おうと試みたことを一言述べているが、実際には異なる立場を提示している。

抑余有疑焉、余於古今説易家、最服欧陽公。而根本氏顧不喜欧、謂為陋儒矣、至論湯武革命、則頗同欧公、豈欧公之説、故有不可盡棄者歟。<sup>35</sup>

ここでの通明に対する弁難が、後に両者が書簡の往復で繰り返した激論の最も核心的な問題となった。すなわち、易学史上において有名な十翼を疑った欧陽脩を尊信する呉汝綸は、十翼を信じて疑わない通明とは対立する立場にあることである。通明が欧陽脩に従わない理由は、その疑経の態度からである<sup>36</sup>にもかかわらず、欧陽脩の湯武革命説に彼は同意している。欧陽脩は嘗て「正統辨」上下二篇や「正統論」七篇に、王朝正統の原則を「居正」と「一統」に帰結し、尊王して諸侯を抑える思想傾向を見いだせる。しかも、欧陽脩は春秋学を治め、「春秋三論」「春秋或問」に見られるように、尊王思想と正名定分の主張が彼の春秋学研究の中心だった。それらの主張は彼の修史事業に大きな役割を果たしたわけである。欧陽脩の湯武革命論は大抵通明に似ている。つまり、「弑逆、大惡也。其為罪也。」ということであるが、やはりそれは湯武の革命が「蓋有不得已者」だからであると曖昧に述べている。

ここで、また呉汝綸はひそかに通明の易説を批判していると想定できる。欧陽脩の湯武革命論は彼の十翼批判と一貫するものである。象伝に「湯武命ヲ革メ、天ニ順イ而シテ人ニ応ズ」という言い方を疑うことを通じて、革命論に対する経書の支持を否定できる。それに対して、通明は十翼を尊信するものの、十翼の一つとしての象伝に反するのは、矛盾しているとは言わないまでも、うまく説明できていないということが、呉汝綸が疑問を抱いていたゆえんであろう。

呉汝綸の曖昧な態度は、信夫恕軒(榮)<sup>37</sup>との書簡交流の中に見られる。1902年六月廿一日に信夫恕軒との書簡で、初めて通明の易に言及し、「甚為敬服」といいながら、「未甚明晰」の部分があると指摘した<sup>38</sup>。また、同じ明治期の漢

<sup>34</sup> 呉汝綸「周易象義辯正序」(『周易象義辯正』、鷹巣町(北秋田郡秋田縣)：根本通志、1937年)2頁。

<sup>35</sup> 『周易象義辯正』序、2頁。

<sup>36</sup> 「如歐陽修、不知易之文章自象出、而以後世之文例視之、故以繫辭説卦、為非孔子之書也。兪樾之学、以考證訓詁為主、好為新異耳、乏義理、不深遠。余讀其所著經子平義、至周易詩書老子、未嘗不廢書而嘆也、曰、嗟乎、文学之國、其学之衰也、其如此、甚乎哉。」(『周易象義辯正』、135~136頁)

<sup>37</sup> 信夫恕軒、名は榮、字は文則、恕軒は号である。易学の碩学である海保漁村と大槻盤溪・芳野金陵に就いて経史の学を学んだという。(依田学海「信夫恕軒先生伝」(『恕軒遺稿』巻上、大正七年、浅倉屋)による)根本通明と信夫恕軒の間に激しい論争があったことが、濱久雄「根本羽嶽と信夫恕軒との易学論争」(『東洋易学思想論考』所収、明德出版社、2016年)に詳しく説明されている。

<sup>38</sup> 「答信夫榮」六月廿一日：「……昨承惠示、暢論易学、至為敬佩！至稱乾卦龍德、不得用説卦震龍之

学者である恕軒が「譏根本不能文」と揶揄するような調子が、六月廿九の吳汝綸の返事の中に見られる。その際に、吳汝綸はまだ通明を「仆甚善其說、以為古之知言者徒也」<sup>39</sup>と高く評価したが、七月三日に恕軒と二回の手紙の往復を経て、「根本氏之書、不必深論」といい、明らかに態度が変わっている。

七月十九日に、吳汝綸は初めて通明に直接手紙の返事を送った<sup>40</sup>。その中で、『周易象義辯正』への序文の立場を一変させ、直ちに「來示謂敵国湯武前皇統一系、此殊未然」と述べた。舜禹の禪讓は、一系の血縁関係での継承に当たらず、しかも黄帝と炎帝の阪泉での戦いも一系ではなかった、という理由を挙げて皇統一系を日本のみにあった特殊なものとして帰結した。七月廿日の二通目の手紙では、通明の炎・黄両帝が兄弟であるという説を謬見とみなし、ついに湯武革命の問題を提起した<sup>41</sup>。吳の「易伝稱于湯武之應天順人、不謂革命自湯武始」という発言の本意は、湯武は革命の端緒を開いた者ではないという旨であった。

通明の回答が残されていないのが惜しまれるが、恐らくその発言が的を失い、転じて易伝の權威性について激論し始めた。七月廿五日<sup>42</sup>と七月廿六日<sup>43</sup>に二通の書簡があり、吳汝綸は諸書を博引し、太史公の頃に易伝が既にその正を失い、しかも十翼の十の数が妥当にならず、それゆえ易伝が「不可尽信」と主張するのに対し、通明は易伝が聖人の作と固く信じ、汲冢の陰陽記はまことに十

---

象、傳會長子傳位萬世一系之說、謂義文作易、不能豫知後日貴国千年一姓之事、尤足解頤。根本先生、貴国老儒、其釋先甲先庚用互震互兌為說、鄙意甚為敬服。其卅六變之論、則未甚明晰。執事高識卓論、不肯曲學阿世、願聞所以易之之義、一啓蓬心、幸甚。不宣。」(『吳汝綸全集』施培毅、徐壽凱校点、安徽古籍叢刊、黄山書社、2002年)

<sup>39</sup> 「答信夫槩」又六月廿九：「執事譏根本不能文、仆見其書、謂古人之文、多舉一隅、仆甚善其說、以為古之知言者徒也。……渴望執事“孔子不作十翼”、及尊論與伊藤(東涯)先生推闡歐公未言之蘊、望略示梗概。見大集與中村敬一論易書、謂文王作象辭、周公作爻辭、孔子作十翼、為司馬遷一家私言。司馬遷實無此語、當由執事一時偶誤。」(同上書)

<sup>40</sup> 「答根本通明」七月十九日：「前作序文、未蒙許可、良由筆力孱懦、不足闡明旨要。歉甚。來示謂敵国湯武前皇統一系、此殊未然。舜禹禪讓、殆非一系。史記擇言尤雅、其稱黃帝與炎帝戰于阪泉之野、三戰然後得其志、而諸侯咸尊軒轅為天子、此豈得為皇統一系哉。蓋五洲之皇統一系、獨貴国為然、他国皆未有也。容日詣候。不具。」(同上書、412頁)

<sup>41</sup> 「答根本通明」七月廿日：「讀來書不以拙序為謬、甚為私慰。炎黃二帝、執事據國語以為兄弟、既有依據、自可證成尊說。若核實論之、仍宜以史記為是。史公書采春秋國書、獨此書不用外傳、而用五帝德帝系姓、以此二書孔子所傳、今載於大戴記、尚可考見、不可以異說亂也。易傳稱于湯武之應天順人、不謂革命自湯武始、愿更說之。不具。」(同上書)

<sup>42</sup> 「答根本通明」七月廿五日：「…史公但云序彖、系、象、說卦、文言、如其說則易傳止四篇也。班氏乃云象、象、系辭、文言、序卦之屬十篇、故曰非史公所見舊本。史公時易傳已失正、而班氏時又失史公所見之舊、鄙意易傳之不可盡信者以此。執事乃為解釋漢志“篇”為傳、經傳合十二篇、謂仆不細讀漢志、真乃所對非所問矣。引履卦彖傳謂經傳相發、仆但不敢信傳為聖人手定豈謂傳不能釋經哉。」(同上書)

<sup>43</sup> 「答根本通明」：「接近日兩書、似頗尚氣。凡辯論文史、以虛心商榷為宜、若挾忿失歡、不如不辨。貴国漢學殆絕、執事老年嗜學、有似衛武。仆慕之敬之、非敢有爭心、故前書於十翼一事、請各尊所聞、各行所知。…凡仆所說、因汲冢古易、只有陰陽記、知十翼不出孔子。因史公父子欲正易傳、知漢初易傳業已失正。因史公但言彖象文言說卦、知班氏所稱十篇有出於史公後者。…天下信十翼者何限、不信者、歐公而外、曾無幾人。仆亦始信而後不信。…班氏十篇未詳著其目、今繫辭分二篇、古文當為三篇、大衍一篇、專論卜筮、自應別出。今自大衍之數起、至定之以吉凶所以斷也句止、別為一篇、則下經說大有上九、與前說諸卦銜接無間；知古本大衍獨自為篇、系辭傳都為三篇、故嘗以私意考定十翼、則大象一也、彖二也、系辭三也、文言四也；繫辭傳三篇、合說卦、序卦、雜卦、凡得十篇。若如世儒所論、經分二篇、傳亦隨經分篇、吾知其必不然也。若不用此說、當如晁氏定為八篇、不必求合十翼之數。執事棄取鄙說、一聽尊意、但勿相唾罵耳。來書屢問履卦五、上二爻、諒自有高見。但於全經之中摘一二語、似止千慮之一得、即使其說果善、亦不能執一二語之善、遂定為聖人之作。又況執事之所謂慮者、鄙見亦未必從而善之也。故不如各行其是之為愈也。不具。」(同上書)

翼である、という提言が呉汝綸の返事から窺われる。呉汝綸の最後の手紙には、「尚氣」「挾忿失歡」「争心」「詰問」「唾罵」などの言葉が頻出し、二人の論難は結局、個人的感情のぶつけ合いに向かってしまった。

呉汝綸と通明の相互の不愉快は、最初の序文で結ばれた情誼から両者を離れさせてしまった。両者とも立場を弁え、学識にも差異があったからである。呉汝綸という清末の儒学者は、疑經の立場を一貫し、やはり經書の真偽問題に強い関心を示した。易のほかにも、信夫恕軒との書簡において、古文尚書は偽書だという清朝考証学によって考証された命題を「不可改也」事実だと認定する<sup>44</sup>。彼の東遊体験には、同じく疑經・疑古の傾向を示した信夫恕軒とは、精神的により親しみを持っていたことが看取でき、最後に恕軒との面会で、通明と起した易に関する論争の経緯を次のようにまとめた。

根本初以書劍相贈、公所知也。仆因其老学、為作一序、于所言皇統一系之說、甚回護之。根本復書、謂湯武以前、亦皇統一系。仆據史記黃帝征神農、以辨其一系之說。根本據國語黃炎為兄弟、以駁史記。仆又言史記據帝系姓說本孔子。根本辨離、因問仆不信十翼、其說云何。仆據汲冢『古易』但有『陰陽記』、無十翼、以證十翼後出。根本無詞相難、乃言汲冢陰陽記即十翼。仆謂其逞臆為說、後不復與言。今根本列報紙中言『汲冢紀年』不足信、仆不應據汲冢以為說。『汲冢紀年』雖不足信、要是周人說部、其汲冢所得古書、則杜元凱、東廣微諸公皆尊信之、其說具在『晉書』及杜氏『左伝集解後序』、根本蓋未深考。然其意知仆不肯附和其說、以此見嫉、欲藉報紙以逞其忿、不足較也。<sup>45</sup>

総じて言おうと、通明と呉の二人が、「皇統一系」の議論に端を發して、易伝が聖人の作であるかどうかという根本的な分岐に到ったと、意見を交え激論した。また、両者の対立には清末民国期の中国と明治期の日本両国における古典学に対する認識がそれぞれ転換期にあったということが反映されていると言える。呉汝綸が十翼を信じなかったのは、明らかに清朝考証学からの影響を受けたもので、そして疑古の前触れとしてあらわれたものと思われる。通明は十翼を尊び信じたが、それは単に漢学者としての基本素養でもなく、明治日本の国体論を強調するためのみであった。易をどのように読むのか、という具体的な問題を、大きな時と場の背景に当てはめて論じてみると、その比較検討の結果は興味深いものであり、各自の背後に存する学術環境と緊密につながっていたということであろう。

<sup>44</sup> 『答信夫榮』六月廿二日：「至謂古文冤詞、毛氏為有功、仆竊不敢附和。古文之為偽書、今日已成鐵案、不可改矣。」(同上書、402頁) 其上、『答信夫榮』七月三日：「手示誦悉。尚書始棄去古文者、為吳草廬、其次歸震川、而以閻百詩為最有功。其後則姚姬傳持之、遂為定論。吳書不盡愜人意、歸姚有論說而無專書。今此獄已定、吾輩無庸再議矣。」(同上書)

<sup>45</sup> 「信夫恕軒席上論辨難周易」(同上書、453頁)

### 第三節 明治日本の通明の周辺

#### (一) 根本通明と「秋田派易学」

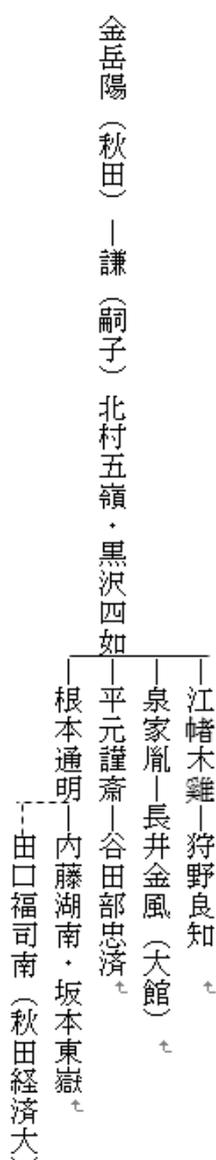
一方、通明の易を明治期日本の漢学界において検証する場合、「秋田派易学」という称号が浮かび上がる。通明が大いに活躍していたのは東京にいた頃だったが、その学問の根本は明治六年五十歳で出奔する以前に滞在していた故郷の秋田県において養成されたのである。

明治五年に、学制頒布に伴い、日本の学問が大いに興ったが、その新しい状況において創立された東京帝国大学は西洋式に傾いた。かなり新鮮な学問を抱いた東京では、漢学の衰運から復興させようとして斯文学会が結成された。通明もその中の一員だった。では、地方の状況はどうであろうか。

根本通明の経学的世界観・政治観は、生をうけた秋田県で、地方の学風の影響を受けて形成された。東京よりは地方、中心よりは辺縁、である。明治日本の思想や文芸史が、秋田を中心に論じられることは少ない。だが、実際に秋田県は「漢学の国」と称される。藩校明德館や崇文館などが歴史を持ち、漢学の人材をたくさん育成したほか、地方の出版活動や漢詩人結社などがあった。近世と近代の間の蠢動期にあたり、秋田県における漢学・国学の伝統が新時代に溶解し変貌していた。秋田出身の根本通明の易学は、江戸を遠く離れた秋田県の風土に縁故が深いのである。

通明は経書の学にこころざす向学心のある青年として、幼い頃から易について苦学し、秋田県の地方文人である江楮木鶏の門下に学んだとされる。木鶏は漢詩人江楮澹園の一族であり、易をはじめ、『易学木鶏自解』『詩経私説』『左伝国字解』『天文術』などの著作がある。<sup>46</sup>また、通明の孫である根本通志によると、明德館における通明は、最初「左伝」「国語」「戦国策」の講義を受けたが、のち易学について、『易経大全』を学んだ。「当時明德館にはすぐれた学者がいて、その学風は高度なものだった。易学においては北村澹庵、黒沢半村らの大学者によって秋田独得の易学が形成されており、ここにおいて通明の学問の将来が定まったのは、けだしである」<sup>47</sup>と。

現在はあまり知られていないが、秋田出身者にとって、秋田の学風に「独得の易学」があるということは、地方の学術伝授において自明なことであった。学者の井上隆明が、嘗て鮮明に「秋田派易学」という称号を提起し、秋田派易学を代表する易学者たちの系譜図を次のように描い



<sup>46</sup> 江楮木鶏墓『秋田縣史蹟調査報告』(秋田縣史蹟名勝天然記念物調査会、1932)

<sup>47</sup> 根本通志「根本通明」(『あきた』通巻43号、1965年、38頁)

た。(左図：井上隆明による「秋田派易学」系譜図<sup>48)</sup>

「秋田派易学」者には、金岳陽・北村五嶺・黒澤四如・平元謹斎・江楯木雞・泉家胤・狩野良知・根本通明・長井金風らがいた。加賀谷菁杉の「根本羽嶽論」によると、通明の学業は、十二年上の平元謹斎に影響され、二人は経学について議論をたたかわすことが間々あった。平元謹斎は金岳陽の高弟の一人であり、また当時学館教授の黒澤四如(別号は半村)に学んだ。また、時の学館文学の北村五嶺は、特に易筮を好む儒者である<sup>49)</sup>。彼らは地方の学風を開いたというよりは、また地方の易研究の蓄積を享けたものと言える。彼らの前には、名高い国学者である平田篤胤(1776~1843)が出羽久保田藩の出身であり、『象象正義』などの大作を有し、京房の積算法・重卦筮法・八宮消息・世應飛伏・互体六等などの断易法に詳しい。前述したように、平田篤胤を代表とする国学派の易学は、儒学の主流が認める易の趣旨を否認し、且つ儒学の聖人を排斥するいわゆる皇国神道の学を称揚するものである。この地にそのような類の思想的伝統が長く保たれていたことがわかる。

通明と同じく明德館卒の狩野良知(1829~1906)は、易にも長じていた。井上隆明の系譜図には、狩野良知が通明と同様に江楯木雞に易を学んだが、現在の学界の通説では、良知が江戸の陽明学者佐藤一斎に易を学んだとされている。

明治後期の秋田文壇には、長井金風(1868~1926)がいた。名は行・洵・江洵であり、号は金風。秋田地方の学統を継承した人物である。泉家胤に就いたほか、上京した後で中村敬宇・馬場辰緒に就いて学んだようである。<sup>50)</sup>易に関わる著作が膨大な数に上るため、注意を払う必要がある。『江氏周易時義』『江氏周易効伝』『江氏易鉤』『周易筮法發揮』『周易純束義』『周易物語』などがあり、そのほか易に関する論文<sup>51)</sup>もある。長井は二十三歳から英仏蘭西や中国・朝鮮などアジア諸国に外遊したようであるが、1920年に中国に長く滞在した経験があり、この頃のことには『江氏易鉤』などの著作においても検証できる。

狩野良知の息子である狩野亨吉(1865~1942)は子どものころ根本の塾に通ったことがあり、その師弟関係が温かいものであったとは言い難い<sup>52)</sup>が、明治期漢学者の間に奇妙なネットワークが存在したことがわかる。亨吉は後に京都帝国大学文科大学初代学長を務めた。京都の中国研究における易学について、大きな成果が上げている。必ずしも関係があるわけでもないが、内藤湖南を京都大学に招いたのは、狩野亨吉であった。坂出祥伸氏の研究によれば、「がんらい京都シナ学は、易の研究にユニークな成果を上げている」とあり、内藤湖

<sup>48)</sup> 井上隆明『秋田県明治文芸史の研究—地方<文人儒者>の終焉と変容—』(秋田文学社、昭和四十二年、71頁)

<sup>49)</sup> 加賀谷菁杉「根本羽嶽論」(『易学研究』昭和三十一年八月号、13頁)

<sup>50)</sup> 井上隆明『秋田県明治文芸史の研究—地方<文人儒者>の終焉と変容—』(秋田文学社、昭和四十二年、24頁)

<sup>51)</sup> 長井金風「天風垢原義」(芸文、1917年四月第四号)長井の易について、日本の学界における研究はほとんど見えないが、意外にも中国に彼に関する研究がある。趙達夫「長井金風『天風垢原義』点校芻議」(『古籍研究』、2017年第1期、132~138頁)がその例である。

<sup>52)</sup> 狩野亨吉は子どものころ根本の塾に通ったことがあったが、1897年次のような不愉快なエピソードがあったらしい。——「自分が子どものころからこの人間が嫌いで塾へは行かずほとんどその時間を途中で友達と遊んですごした。それ以後二十何年も往来しなかったが、今見てもやはり実に固陋卑劣な男だ。しかも彼は実際はまことに小心者で、それを隠すためにこのように、恫喝的態度で武装している」とある。(青江舜二郎『狩野亨吉の生涯』、中公文庫、216頁)

南「易疑」は「その最初のもの」であったとされる。また、その後の京都系の易学については、「本田成之「作易年代考」は「易疑」に刺戟されて易の成立年代を論じ、下つては武内義雄「易の起源とその発達」「易の倫理思想」があり、更に小島祐馬「易に現れた階級思想」など、いずれも清朝考証学の影響を受けつつ疑古と実証に富み、しかも大胆な仮説を提出している。中でも小島博士の学風の特徴は、清朝考証学の成果を踏まえた上で、ヨーロッパの民俗学・社会学の方法で解釈するという点にあるが、著者も師の学風を受け継いで易の成立を新しい立場でとらえようとする」と論述されている。<sup>53</sup>

特に内藤湖南の「易疑」という文章には、易の文献の構成、編成の次第を精査する方法論的観点が見られ、湖南の中国古代史の研究にも影響が及んだ。これに関して、「したがって湖南が古代史への成案をえたということを、われわれはあえて、経書をはじめとする古代文献への方法的な分析視点の湖南における成立であるといいかえよう」と、子安宣邦が嘗て指摘している<sup>54</sup>。一方、「易疑」の旨としては、「経書」としての価値、聖なるテキストとしての価値がひそかに否認されたのであり、ほぼ同時の中国における古史弁派と大体同様な思想傾向を示している。

## (二) 根本通明と帝国大学・井上哲次郎・高田真治・平田澄

通明は五十歳で東京に上った。明治28年には東大講師、翌年には教授になり、三十二年には博士となった。明治期の東京帝国大学において、漢文学科の教員の中に経学に通暁する者が少なくなかった。今はやや疎遠になってきたが、経学の伝授がより体系的に行われていた。徹底的に易経の講壇に立ったのは根本通明しかいなかったが、三礼と詩経に対する深い学識を持ち、日本の経学研究に清代考証学を本格的に導入した島田重礼<sup>55</sup>（篁村、1838～1898）がいる。また晩年に左伝と詩経研究を転じた竹添進一郎（1842～1971）は明治26～明治28年に講座教授となっていた。そのほか、星野恒（1839～1917）も経学を講じた。<sup>56</sup>明治十八年に、和漢両文学はそれぞれを専修させるため、漢文学は独立したが、その中に経史子集の四部分類にあたる「経学、史学、諸子、詩文」と「法制」が履修科目として細分化された。経学は漢籍講読である講義と討論の形で存在した。その一方で、経学、ないし広い意味での漢学の研究は、「従前の護教的な儒教主義の漢学臭から急速に脱皮し、思想的研究の色彩を帯びてきた」<sup>57</sup>とされ、儒学の研究について、「僅少の専攻学生のゆえに十分継承されていない憾みがある」とされるのは、明治日本の近代大学教育で転換期の状況を如実に反映している。

通明が帝国大学で教鞭を取った結果として、彼の易学は明治以降の思想界に

<sup>53</sup> 坂出祥伸「本田済の『易学—成立と展開—』」（竹内照夫編『易：明日の生活を予知する東洋の知恵』、至文堂、五三頁）

<sup>54</sup> 子安宣邦『日本近代思想批判——一国知の成立』（岩波書店、2003年、116頁）

<sup>55</sup> 島田重礼は、幕末儒者の海保漁村に学び、昌平黌に入って塩谷宕陰に認められた。彼の師の海保漁村も、嘗て『周易古占法』『周易校勘紀舉正』『論語口義』などの著書を遺し、経学に詳しい人物であった。

<sup>56</sup> 島田重礼・竹添進一郎・星野恒などの経学を講じた経緯を詳しく『東京大学百年史』（部局史一文学部、中国哲学）を参照。

<sup>57</sup> 『東京大学百年史』部局史一、頁112。

対する影響が確かに見え、まずは当時の学生であった高橋亨は「漢易を難して根本博士の易説に及ぶ」という博論を出したことがある。高橋亨は現在、よく朝鮮思想の研究者として知られるが、易にも長じていた。卒業論文では漢易における「象」の説明を詳しく分析する一方で、通明の国体論の論証の鍵である易象論に疑いをかけた。

わが根本博士は近代象易の大家なり。象の一義に於いては古今に卓越し。上左伝中に伝われる古占筮家の蹤に継ぎ。下荀爽、鄭康成、虞仲翔の遺統を得。清朝の恵棟と定宇東西相對立して二千年前古易の光炎を天半に宣揚す。博士の易説も故に亦多方漢易に由り先甲、先庚の解も鄭氏と範を同うし先づ三日甲を以て辛となし後甲三日を以て丁となし。八卦を以て干支に配するを以て古義となす。博士の説は既に晩年定説にして五十年の洗煉の餘に出るが故に象義明晰にして易ふべからず。然れ共干支を八卦に配するは果して古義なるか。乃至は又易卦文辞を作りし古人既に博士の説かる如く複雑なる謎を以て其意を表はせし者なるか頗る疑なき能はず。蓋し易の卦文辞は象に基く者なるべしと雖然れ共。其の彼の如く難解なるは後世の易家の強いて之を深玄に解さんと試みしに因る者なきに非るが如し<sup>58</sup>。

直ちに通明に反対する意見も出た。通明の易説は、色濃く国体論と関連するものであり、民族意識に感情的に訴えるものであったため、当時の井上哲次郎や内村鑑三に批判された。学者の田上泰昭は通明の易説を考察した際に、井上哲次郎の言によって、通明のことを「国粹主義的な傾向を持った、日本主義の運動なども、日清戦争後、かなりな高まりを持っていたといわれる」と評する。そして、同じく東大の教職を担当した井上哲次郎とは「犬猿の仲であった」<sup>59</sup>と指摘する。通明の学説が当時の帝国大学にあった知識人の敏感な神経に危険なものとして感じ取られている。

このような危険な思想の背後に時と場の要請がある。それは通明一人だけのものではない。東京大学のもう一人の教師である高田真治（1893～1975）が、嘗て「皇道と王道」という文を撰し、「天」や革命の観念を論究し、結局「我が国体の萬邦に無比なる所以」を論じた。

我国に於いて 天皇を支那風に天子と称するのは、真実天の子という意味に当るのであって、支那に於いて謂ふが如く天が其の子として保寵するという意味ではないことになる。支那に感生帝の思想が有って天子を絶対神の子孫とする思想も有るが、これ亦革命風を成すために断絶されて、永遠性が無い。斯うの如く皇朝の列聖は、自ら絶対永遠でなければならぬ。彼の湯武を四時の改変に比するのとは雲泥の相違であると謂わねばならぬ。...之を我国に就て論すれば、...天そのものは絶対不変である如く、天統を継ぎ給ふ、天皇は絶対尊嚴であるのである。我が国体の萬邦に無比なる所以は、亦是に於いても理解されるのである。<sup>60</sup>

<sup>58</sup> 高橋亨「漢易を難して根本博士の易説に及ぶ」（『哲学雑誌』190号、明治17年、61頁）

<sup>59</sup> 高橋智「根本通明先生蔵書紀略—根本文庫研究—」（之一）（『斯道文庫論集』38、2003年、166頁）による。

<sup>60</sup> 高田真治「皇道と王道」（『東洋思潮の研究』、春秋社松柏館、1944年、25頁）

高田真治のこのような考え方は皇道思想を鼓吹するものであった。特に戦時の発言としてはやはり戦争の支持派と見なしてよい。日本の敗戦後、この見解を持っていた高田は東京大学に去ることとなった。

高田真治（一八九三～一九七五）は服部宇之吉の高足であり、服部の退官後、支那哲学等第一講座を担当した。でも、敗戦後、教員適格審査に不適格の判定をうけ、1948年に東京大学を去った。

高田は、古代中国の「天」の観念や『周易』にみられる宇宙観・天人合一思想、また人性論などに特色ある論究をかさねたが、儒教主義の立場から、戦時の日中関係に積極的に発言し、王道思想を鼓吹するに至った。津田左右吉ら東洋史学にはじまる思想史分析の方法や、中国文化に共感し同時代の中国人にも共通する立場で研究しようとした京都シナ学とは、疎隔を生ずる結果となった。<sup>61</sup>

通明の易象国体論から直接影響を受けた者には、また平泉澄の「皇国史観」がある。国体護持のための歴史を生涯にわたって説き続けた歴史学者として、平泉澄は直接通明の講義を聞いたわけではないが、通明の「読易私記」を詳しく読んで推敲したことがあったはずである。『根本通明先生読易私記抄』（伊勢青々塾（編集）1984年）があり、次のように説かれている。

されば名は、神道とは云はないでも、此の根本主要の點に於いて明確に符合するものは、即ち是れ神道であり、同時に此の眼目に於いて相容れないものは、名は神道といひ、形は神道に似ようとも、それは神道の異端に外ならぬ。前者の適例は、根本通明の『読易私記』である。曰く、「按ずるに、天子一姓の道、もと是れ天道なり。然れども教学に非ざれば、則ち此の道を持すること能はず。教学の国家に於ける、此れより重きはなきなり」（原漢文）。又た曰く、「夫れ君臣の道たるや、百諫きかれざるも、逃れて去るの道なし。しかるを況んや天子一姓、皇統相継の国に於いてをや。君道の隆なること、天子一姓の国より盛なるはなし。君命一たび之に下れば、則ち難を犯し死を視ること、猶ほ歸るがごとき也。難に臨んでは、則ち之に死する能はざるを以て耻となす。死する能はざる者あれば、則ち父母も子とせず、妻も夫とせず、朋友も齒ひせざる也。曰く、『建国以来の君臣にあらざるや。汝ひとり、汝の祖、奕世勤王、忠を盡せしを念はざるか。何ぞその死せざる』と。故に天子一姓、その兵、天下に敵なし」。<sup>62</sup>

平泉澄は熱烈な皇国史観の主唱者として天子一姓・皇統相続という天皇中心主義を狂信した。唯物史観に対して、「我は歴史の外に立たず、歴史の中に生きる者である」という歴史観が平泉史学の一貫的姿勢であり、それ故に天皇という個人に自らの偉人英雄を崇拜する観念を投射する。しかも平泉史学は「革命こそは伝統を否定し、過去を敵視し...革命ある所歴史亡び、歴史の存する所革命はないのである」という反革命的なものであるため、根本通明の易説を借用

<sup>61</sup> 前掲書「部局史一」、頁110

<sup>62</sup> 平泉澄『神道の眼目』（『千家尊宣先生還暦記念・神道論文集』昭和三十三年九月、神道学会刊。『神道論抄』に所収）

して皇国史観の理論的建前としたことは、容易に想像することができる。

## 小結

近代化の進捗に伴い、明治日本に漢学はその終焉と変容という結果を迎えた。「近代」の論説において西洋と東アジアに二元的な対立関係が設置されてきたということは、西洋社会が時間的にアジアより早く近代に足を運び、またそれによって前者が後者に対し主導権を握っていたことに起因する。その構造としては、日本が、文明を擁護するあこがれを抱きながら近代に邁進する一方で、自分自身及びその歴史を相対化している、というものである。福沢諭吉は『文明論之概略』において「今世界の文明を論ずるに、欧羅巴諸国並に亜米利加の合衆国を以て最上の文明国と為し、土耳其、支那、日本等、亜細亜の諸国を以て半開の国と称し、阿非利加及び澳太利亜等を目して野蛮の国と云ひ」と述べ、文明→半開→野蛮という三つの段階に分けているが、このような思想は、子安宣邦が指摘したように、「文明」に関する叙述にヨーロッパ諸国を背景とすると同時に、「野蛮」の社会を作り出すものであった。このような思想背景において、漢学が近代的でもなく、文明的でもないものとして廃棄されていったことが、容易に想像できるのである。

しかし、本文が指摘したいのは、歴史およびその中にある非ヨーロッパ的部分と完全に切り離して明治期の「近代」を説くわけにはいかない、ということである。その例として、幕末では尊王攘夷的ナショナリズムを表象する言葉であった「国体」が、明治期に天皇を中心とした政治体制に正当化されたことのうちに、経学が思想資源として大きく作用したことが挙げられよう。

たとえこのような時代的な命運のもとにおいてであっても、漢学、狭義の経学は未だその機能を失わず、かなりの程度依然として近代日本人の頭の中に作用を及ぼしており、彼らにこれを道具とさせ、文明と非文明の対立という歴史思想において他の選択肢を持つことなく、日本の現代民族国家建設のために資源を提供し、一種の奇異な経学的価値を作り出させることとなった。この種の国体を擁護する精神は民族主義の基本的要素を備えている。そして根本通明が自覚していたかどうかはともかくとして、彼の易象国体論は日本の大東亜戦争のための思想のありかと正当性の基礎を提供する主旨を含み持っていた。彼は当時におけるこの種の情緒の影響を受けていた可能性があり、そして彼自身のこの情緒が迅速に拡散し、多くの後学に影響を与えたのである。

## 結語

本研究は以上の七章から、1900年前後の数十年における伝統的経学の変容について、とりわけ易経学の発展の側面から論じた。社会の転換や新学の興起といった思想背景のもと、東アジア全域にわたって高度に発達してきた経学は、伝統的な經典解釈法からだけでなく、哲学・民俗学・考古学などの多様な研究方法や立場によって議論されつつ、時代に応じて有意義な著作が夥しく生み出された。清末民国期の中国における曹元弼・杭辛齋・尚秉和・顧頡剛といった文人の易経学研究のケーススタディを行いながら、新井白蛾・根本通明・遠藤隆吉・内藤湖南・本田成之や彼らの周辺の江戸・明治・大正期の易経学に触れ、日中両地の文化転換期における経学の社会機能や、経学が知識人の精神世界に果たした役割を検討することが本稿の目的である。そして、日中の交流が盛んになった近代において、両国の共通の古典教養を有する日本漢学者と中国儒者は互いに積極的に発信しつつ、易テキストの経伝理解や聖人思想などに関して深い交流を実現していたが、本論文では、このような両者の間におけるダイナミックな学的ネットワークを描き出した。

最後に経学の変動時代に現れた種々の経学上の人物や著作の中に、想像以上に複雑で思想の嵐が澎湃としていた学術世界が埋もれていることについて、贅言となることを恐れず改めて述べてみたい。経学は変動時代において、巨大な万華鏡のような景色に遭遇した。目を奪われるほど怪奇な波打ち際に、乾嘉考証学の遺存、世界中の経学への目線、解経体例の革新、経学概念の脱構築、及び経学と政治の結びつきなどの多種多様な側面において、経学は静態的な学ではなく、動態的に進展していたことを看取できる。

杭辛齋と遠藤隆吉の語を借用するならば、中国にせよ、日本にせよ、この時代は「世界交通」のように見える。経学は危殆に瀕していたというのが、従来のイメージであった。また、「旧学」「国学」として西学に抵抗するかのような外部論は経学を論じる際のありがちな視点である。ここでは、力不足を自覚しつつも、そのような常套的な視点に対して、学の内・外という二元的な対立論ではなく、清末から民国期までの中国、及び明治以降の日本に現れてきた様々な経学の議論から、経書の理念と実際、経学の多様な形態、及び経学の可能性を論じることを目的としている。具体的には、各章において、経学に関わった人々の群像を描写し、それを通じて、この文化転換期における中国と日本における易経学に見られる各思想の豊かさやその変貌を解明することを試みた。

清末における経学の思想界は、一つの戦場のように見える。各方から強力な火力が相次いで投射され、人々はこれと交戦していた。曹元弼・杭辛齋・尚秉和・呉汝綸・根本通明・遠藤隆吉・内藤湖南・本田成之など、経書の学問に対して深い造詣を有する人物が相次いで登場したが、彼らは西学という外部の敵によって陣地を蚕食されることを免れなかったが、それだけでなく彼らの内部でも互いに意見を戦わせたりしていたのである。

まず、正規軍としての経師群（曹元弼・張錫恭・馬貞榆ら）は気力を保ちながら余命をつないでいた。科挙の終焉に伴い建制化された経学の崩壊が、二千年余り続いてきた学をポスト経学時代に引き込もうとしていたとはいえ、①少

年の頃からの古典の読書によって感得した堅固な基本的経学・漢学的素養が、彼らの思想と前代の学術とを完全に切断することを不可能にし、②生活を陶冶する旧学問から自然に生じる文化的感情によって、彼らは大半が意識的に保守の立場を選び、③南菁書院や兩湖書院のような、旧式学問の伝授を保存していた場において、学としての経学は、その価値や意義が空間的・組織的に維持されていた。このような経師群の大量の存在により、経学の創作は依然としてその時代における文化の主軸、少なくともその主軸の一つとなっていた。

また、呉汝綸のような経師でありまた官僚でもあった人物は、日本訪問や学制改革などの活動を行った影響により、経書を「天下の公書」として経学を国境を越える学問と見なし、経書の普遍性を強調して経師式の学問に新たな息吹を呼んでいた。

一方、遊撃軍の経学研究はその火力を強めていた。強烈な国粹の雰囲気を満たした経学論が、民族の文化意識を喚起すると同時に、民族の気運を延続させる使命を自任する人々によって所有され、今文学派に代表されるように政治への牽合に大きな役割を果たしていた。あるいは、杭辛齋や尚秉和のような新しい経学の興起を企図する人々が、経学研究パラダイムの確立を促し、また新しい視野の導入を求め、経学者の眼光は特定の時間と空間に制限されず、自己と世界への認識の更新に伴ってより深くより広い領域を射ていた。同時に、文献的に或いは哲学的に体系性を有する経学の創作において、経師を自認せずとも、経学の精神を継承しながら改めて白話文などの体裁で書かれたものがあつた。本論文では言及していないが熊十力の『新唯識論』はその好例である。

遊撃軍の類としては、経学概念の脱構築に力を傾けながらも経学の問題意識を継承した顧頡剛らがあつた。新史学や民俗学などの歴史研究の意識が導入されるのに伴い、元來経学に属する古史や古書に対する弁偽学を、陣地を改めて史学に移した。彼らは自らの研究を史学と呼んでいたが、白話文を使用しながら古書弁偽を行い、経書研究の最も激烈な陣地となった。そこで樹立された経書テキストとその作者を疑うという出発点は1980年代まで、李学勤らによって「疑古時代から走出しよう」という提唱が出されるまで、大陸における経書検討、ないし1980以降の出土文献研究の基本原則を主導していた。

日本の場合はどうだったのであろうか。王朝政治の根幹としての「経」の意識は完全には樹立されていなかったため、転換期の激しさはそれほどでもないように思われるが、経学、広義の漢学について、その価値や方法が疑われていたことは、内藤湖南・遠藤隆吉らの著書から明らかである。疑経の立場は、漢学者の信仰から抜け出したことを示している。経書を研究対象とする際に、学術的・科学的・組織的な方法論が提唱されていた。東西交通の時代に共に遭遇した中国と日本は、自然にこの点で共通している。また、明治日本の特殊な政治情勢に応じて、経書を思想資源として、中国式の経書解釈と比べて異質な価値を掘り出した根本通明は、易解釈と日本の天皇制・国体論とを結びつけ、その結びつきは奇異であるものの経学の実用性を明治日本の時と場を借りて鮮明に呈示しているのである。

今日の立場から当時における経学の「遊撃戦」を顧みると、戦略としての経学、即ち一大文化の原則としての経学はその終焉を迎えたといわざるを得ないが、戦術としての経学、すなわち各分野の経学研究は依然存続し、安易にその席を譲ってはいない、と指摘することができよう。ポスト経学時代における経

学の可能性と不可能性について、安易な発言はどうしても様々な立場による主観性を免れないかもしれないが、現代中国においては国学ブームなどの思潮に伴い経学あるいは儒学の研究に堂々たる各種の主義が提出され、「京派儒学」と「海上儒学」の政治的意図<sup>1</sup>が明らかに提示されているこの時代において、清末民国期に行われた議論を再び検討し、経学の性格と本質を問うこともまた意義があるであろう。

---

<sup>1</sup> 「京派儒学」と「海上儒学」の呼称は、任劍濤「経与經典：儒家復興的経学、哲学与史学之途」（『当経成為經典：現代儒学的型変』（社会科学文献出版社、2018年4月）に所収）において固定された用語として使われているようである。「京派儒学関心的主要問題是如何保証儒学重上廟堂、海上儒学注重馬克思主義的国家-政党意識形態与儒家的融會。」とある。



## 参考文献一覽

### 史料

- 焦延寿 『易林』十六卷 ((元)無名氏注；馬新欽點校、南京：鳳凰出版社、2017年)
- 鄭玄 『周易鄭注』((東漢)鄭玄撰；(南宋)王應麟撰集；(清)丁杰後定；(清)張惠言訂正；林忠軍校点、『儒藏』、『儒藏』編纂中心編、北京大学出版社、2009年)
- 朱熹 『周易本義』『易學啓蒙』(『朱子全書』27、上海：上海古籍出版社、合肥(安徽)：安徽教育出版社、2002年)
- 薛瑄 『讀書統錄』(『近世漢籍叢刊：和刻影印』思想統編7、中文出版社、1975年)
- 王陽明 『王陽明全集』(上海古籍出版社、1992年)
- 周太谷 『周氏遺書』(抄本、中国山東省泰州圖書館藏)
- 惠棟 『周易述』(附『易漢學』·『易例』)(中華書局、2007年)
- 張惠言 『周易虞氏義』(『皇清經解統編』、南菁書院、光緒14[1888]序)
- 姚配中 『周易姚氏學』(『皇清經解統編』、南菁書院、光緒14[1888]序)
- 陳澧 『陳澧集』(上海古籍出版社、2008年)
- 萬裕雲 『周易變通解』(台北：中華叢書編審委員會、1960年)
- 茹敦和 『周易二間記』(江陰：南菁書院、光緒14[1888])
- 張百熙·榮慶·張之洞『奏定學堂章程』(北京：官書局、光緒二十九年(1903))
- 張之洞 『張之洞全集』(河北人民出版社、1998年)
- 吳汝綸 『吳汝綸全集』(施培毅、徐壽凱校点、安徽古籍叢刊、黃山書社、2002年)
- 曹元忠 『箋經室遺集』(王大隆編、吳縣：學禮齋、1941年)
- 曹元弼 『周易鄭氏注箋積』(宣統辛亥(1911)六月屬艸丙寅正月刊成本、出版地不明)
- 曹元弼 『周易學』(宣統丙寅(1926)自序 周易禮經孝經三學合刻本)
- 曹元弼 『周易集解補積』(宣統庚申(1920)十二月屬艸丁卯(1927)五月刊成本、出版地不明)
- 曹元弼 『復禮堂文集』(民國六年刊本影印本、華文書局)
- 曹元弼 『曹元弼友朋書札』(崔燕南整理、上海人民出版社、2018年1月)
- 張錫恭 『喪服鄭氏學』『茹茶軒日記』『茹茶軒文集』『茹茶軒統集』(復旦大學圖書館所藏)
- 馬貞楡 『尚書課程』『尚書要旨』(出版地·出版社不明、東京大學東洋文化研究所倉石文庫所藏)
- 唐文治 『茹經堂文集』(台北：中國文獻出版社、1970年)
- 唐文治 『四書大義』(上海交通大學出版社、2016年)
- 劉爾炘 『果齋前集』『果齋統集』『果齋別集』(『中國西北文獻叢書』第6輯、蘭州古籍書店、1990年)
- 徐昂 『周易對象通積』(『無求備齋易學集成』195、台北：成文出版社、1976)

年)

- 皮錫瑞 『經學歷史』(增注本、藝文印書館、1974年)  
皮錫瑞 『經學通論』(中華書局、1954年)  
杭辛齋 『杭氏易學七種』(研幾學社、1922年)  
尚秉和 『焦氏易詁』(中華書局、1991年)  
尚秉和 『焦氏易林注』(中國書店、1990年、1940年跋刊本の影印)  
尚秉和 『尚氏易學存稿校理』(中國大百科全書出版社、2005年)  
尚秉和 『歷代社會風俗事物考』(上海文藝出版社、1989年)  
康有為 『新學偽經考』(光緒17年萬木草堂刊本)  
劉師培 『劉申叔先生遺書』(寧武南氏校印、1936年)  
蒙文通 『經史抉原』(巴蜀書社、1995年)  
顧頡剛 『中國史學入門』(北京出版社、2009年)  
顧頡剛 『顧頡剛全集』(中華書局、2011年)  
顧頡剛 『秦漢的方士與儒生』(上海古籍出版社、1998年)  
潘任 『經學講義』(江南高等學堂、1908年)  
王舟瑤 『京師大學堂經學講義』(出版者不明、京都大學人文科學研究所圖書室藏)  
章太炎 『太炎文錄初篇』(上海人民出版社、1985年)  
胡適 『胡適全集』(季羨林主編、合肥：安徽教育出版社、2003.9)  
聞一多 『聞一多全集』、湖北人民出版社、1993年)  
金岳霖 『論道』(商務印書館、1985年)  
牟宗三 『周易的自然哲學與道德涵義』(台灣：聯經出版、2003年)  
蔡尚思 『中國學術大綱』(上海啓智書局、1931年)  
蔡元培 『蔡元培全集』(中華書局、1989年)  
張舜徽 『清人文集別錄』(中華書局、1963年)  
錢穆 『錢賓四先生全集』(聯經出版事業公司、1998年)  
高亨 『周易古經今注』(上海：開明書店、1947年9月)  
高亨 『周易古經今注』(北京：中華書局、1957年8月)  
高亨 『周易大傳今注』(濟南、齊魯書社、1979年6月)  
楊向奎 『繙經室學術文集』(齊魯書社、1989年)  
楊向奎 『繙史齋學術文集』(上海人民出版社、1983年)  
楊向奎等 『慶祝楊向奎先生教研六十周年論文集』(河北教育出版社、1998年)  
周予同 『周予同經學史論著選集』(上海人民出版社、1983年)

『北京大學月刊』

『亞洲學術雜誌』

『北平晨報』

『古史弁』第一冊～第七冊

『清華大學學報』

『國粹學報』

『北京大學日刊』(人民出版社、1981年影印)

『北京大學史料』(王學珍·郭建榮主編、北京大學出版社、2000年)

『北京大學校史(1898-1949)』(蕭超然等編著、北京大學出版社、1998年)

『北京輔仁大學校史(1925-1952)』(北京輔仁大學校友會編、中國社會出版社、

2005年)

『北京師範大学校史(1902-1980)』(北京師範大学校史編写組、北京師範大学出版社、1982年)

『北平各大学の状況』(新晨報叢書室編輯、北平：新晨報、1930年)

『大学科目表』(教育部編、重慶：正中書局、1940年)

『国立北京大学一覽(民国二十四年度)』(国立北京大学編、北平：国立北京大学、1935年)

『国立武汉大学一覽(民国二十五年)』(国立武汉大学編、武昌：国立武汉大学、1936年)

『国立中山大学文学院概覽』(国立中山大学文学院編輯、広州：国立中山大学出版部、1933年)

『燕京大学課程一覽』(燕京大学編、北平：燕京大学、1941年)

伊藤東涯 『周易經翼通解』(『漢文大系』十六卷、富山房、1931年)

山崎闇齋 『山崎闇齋全集』(日本古典学会、ぺりかん社、1978年)

三宅尚齋 『尚齋先生朱易衍義筆記』(渡邊憲[写]、文化九年)

太宰春台 『春台先生紫芝園稿』(『近世儒家文集集成』第六卷、ぺりかん社、1986年)

太宰春台 『易道撥乱』(延享四(1747)年、東京大学総合図書館蔵書)

新井白蛾 『古易対問一家言』(写本、日本国立国会図書館蔵)

新井白蛾 『易学小筌』(天保十五年(1844)浪華書肆新版、三省堂梓行、東京大学総合図書館南葵文庫蔵)

新井白蛾 『易学小筌：：鼈頭』(松影堂、1881)

新井白蛾 『梅花易評註』(宝暦一二年序、大坂浅野彌兵衛井狩佐吉、東京大学総合図書館蔵)

中井履軒 『周易逢原』(懷徳堂紀念会、吉川弘文館、1997年)

本居宣長 『本居宣長全集』(筑摩書房、1972年)

生田万 『古易大象経伝』(写本、平田篤胤天保五年序、日本国立国会図書館蔵)

根本通明 『周易講義』(三星社出版部、1921年)

根本通明 『周易象義辯正』(鷹巣町(北秋田郡秋田縣)、1937年)

長井金風 『江氏周易効伝』(出版者不明、海上経学院蔵板、東京大学蔵書)

長井金風 『江氏周易時義』(出版地不明、1918年、東京大学蔵書)

長井金風 「天風垢原義」(芸文、1917年四月第四号)

長井衍 『周易物語』(声教社、1921年)

内藤湖南 『研幾小録』(弘文堂、1928年)

内藤虎次郎 『内藤湖南全集』(筑摩書房、昭和45年)

武内義雄 『易と中庸の研究』(岩波書店、1943年)

津田左右吉 『津田左右吉全集』(岩波書店、1963~89年)

白鳥庫吉 『白鳥庫吉全集』(岩波書店、1969~1971年)

柄澤照覚著、柳田幾作校閲 『易学講義』(神誠館、1907)

重澤俊郎 『原始儒家思想と経学』(岩波書店、1949年)

本田成之 『支那経学史論』(弘文堂書店、1927年)

諸橋轍次 『経学研究序説』(目黒書店、1933年)

遠藤隆吉 『漢学の革命』(育英舎、1911年)

- 遠藤隆吉 『易学大系』(明誠館、1921年)  
 遠藤隆吉 『孝經及東西洋の孝道』(巢園学舎出版部、1936年)  
 遠藤隆吉 『支那思想發達史』(富山房、1904年)  
 遠藤隆吉 『支那哲学史』(金港堂、1900年)  
 平岡武夫 『經書の成立』(創文社、1983年)  
 平岡武夫 『經書の伝統』(岩波書店、1951年)  
 上野清 『易經の研究』(関印刷所、昭和8年)  
 藪内春彦 『新易經の研究』(生生館出版部、1971年7月)  
 吉川幸次郎 『遊華記録：わが留学記』(筑摩書房、昭和五十四年)  
 安井小太郎 『經学門徑』(松雲堂書店、1971年)  
 井出季和太訳 『胡適の支那哲学論』(大阪屋号書店、昭和二年)

## 參考資料

### 中文

- Laurence A. Schneider 『顧頡剛與中国新史学：民族主義與取代中国傳統方案的探索』(梅寅生訳、台北：華世出版社、1994年)  
 蔡長林 『論崔適与晚清今文学』(聖環図書、2002年)  
 車行健 『現代學術視域中的民国經学』(万卷楼圖書股份有限公司、2011年)  
 陳壁生 『国学與近代經学的解体』(広西師範大学出版社、2010年)  
 陳少明 『經学與詮釈』(広東人民出版社、1999年)  
 陳少明 『漢宋學術與現代思想』(広東人民出版社、1998年)  
 陳少明 『儒学的現代転折』(遼寧大学出版社、1992年)  
 陳威璿 『日本江戸時代儒家易学研究』(台湾政治大学出版社、2015年)  
 成中英 『本体與詮釈』(生活・読者・新知三聯書店、2000)  
 程發軔主編 『六十年来之国学』(台北：正中書局、1972)  
 干春松/陳壁生編 『經学研究』第一輯、第二輯、第三輯(中国人民大学出版社、2012年から)  
 古健青 [ほか] 編 『中国方術大辞典』中山大学出版社、1991.7  
 顧潮 『顧頡剛年譜』(増定本、中華書局、2011年)  
 許道勛、徐洪興撰 『中国經学史』(増訂版、上海人民出版社、2006年)  
 金景芳講述、呂紹綱整理 『周易講座』(吉林大学出版社、1987年)  
 李零 『中国方術考(修訂本)』(北京：東方出版社、2000.10)  
 李零 『中国方術考続考』(北京：東方出版社、2000.4)  
 廖名春、康学偉、梁偉弦 『周易研究史』(長沙：湖南出版社、1991)  
 廖名春、康学偉、梁偉弦 『周易研究史』(湖南出版社、1991年)  
 林慶彰編 『經学研究論著目録(一九一二～八七)』台北：漢学研究中心、1989年  
 林慶彰編 『中国經学史論文選集』(文史哲出版社、1992年)  
 林慶彰主編 『五十年来的經学研究』(台湾学生書局、2003年)  
 林義正 『《周易》《春秋》の詮釈原理與應用』(台北：国立台湾大学出版中心、2010.12)  
 林忠軍 象数易学發展史(齋魯書社、1994)

- 劉大鈞編 『大易集奧』(上海古籍出版社、2004年)
- 劉大鈞編 『百年易學文獻菁華集成』(上海科學技術文獻出版社、2010年)
- 陸胤 『政教存續與文教轉型——近代學術史上的張之洞學人圈』(北京大學出版社、2014年)
- 彭林 『清代經學與文化』(北京大學出版社、2005年)
- 彭明輝 『晚清的經世史學』(台北：麥田出版、2002年)
- 彭明輝 『疑古思想與現代中國史學的發展』(台北：商務印書館、1991年)
- 彭望蘇 『北京報界先聲：20世紀之初的彭翼仲與京話日報』(北京：商務印書館、2013年)
- 桑兵 『國學與漢學：近代中外學界交往錄』(中國人民大學出版社、2010年)
- 桑兵 『晚清民國的學人與學術』(中華書局、2008年)
- 桑兵 『晚清學堂學生與社會變遷』(廣西師範大學出版社、2007年)
- 湯志鈞 『近代經學與政治』(中華書局、2000年)
- 王汎森 『古史辨運動的興起——一個思想史的分析』、允晨文化、1987年)
- 王鑫 『日本近世易學研究』(關西大學博士論文、2012年)
- 吳偉明 『東亞易學史論：『周易』在日韓越琉的傳播與影響』(台北：國立台灣大學出版中心、2017.9)
- 吳偉明 『易學對德川日本的影響』(香港、中文大學出版社、2009年)
- 楊慶中 『二十世紀中國易學史』(北京：人民出版社、2000.2)
- 楊慶中 『周易經傳研究』(商務印書館、2005)
- 袁克文 『辛丙秘苑』(民國史料筆記叢刊、上海：上海書店出版社、2000年)
- 張立文 『帛書周易注譯』(修訂版)(鄭州：中州古籍出版社、2008年1月)
- 張立文 『周易思想研究』(湖北人民出版社、1980年8月)
- 鄭吉雄、張寶三編 『東亞傳世漢籍文獻詁解方法初探』(上海：華東大學出版社、2008年5月)
- 鄭吉雄 『易凶象與易詮釋』(台灣大學出版中心、2004年)
- 鄭吉雄編 『東亞視域中的近世儒學文獻與思想』(上海：華東師範大學出版社、2008年5月)
- 周何等編 『十三經論著目錄』(台北：洪葉文化事業、2000年)
- 周予同 『中國學校制度』(『民國叢書』第三編、上海書店、1991年)
- 朱伯崑 『易學哲學史』(北京：華夏出版社、1995年)
- 朱維錚 『中國經學史十講』(復旦大學出版社、2005年)
- 『民國人物碑傳集』(團結出版社、1995年)
- 
- 陳壁生 「今文經學的變異與古史辨派的興起」(『中原文化研究』、2014年03期)
- 宮志翀 「以『孝經』會通六芸——曹元弼重建經學的方式」(『經學研究』、2015年第三輯)
- 郭書愚 「新旧交映的激進時代——以張之洞和存古學堂的「守旧」形象為例」(『四川大學學報』哲學社會科學版、2013年第一期)
- 許超杰 「曹元弼「覆段熙仲書」考釋」(『南京師範大學文學院學報』、2014年12月)
- 許維萍 「宋元易學的復古運動」(台灣東吳大學博士論文、2000年)
- 李尚英 「楊向奎先生著作和論文提要及編年」(『慶祝楊向奎先生教研六十周年

- 論文集』河北教育出版社、1998年)
- 林慶彰 「民国時期幾位被遺忘的經学家」(『政大中文學報』第21期、2014年6月)
- 羅檢秋 「學術調融與晚清礼学的思想活力」(『近代史研究』、2007年第五期)
- 桑兵 「蓋棺論定「論」難定——張之洞之死的輿論反応」(『學術月刊』2007年第八期)
- 沈文倬 「曹元弼『古文尚書鄭氏注箋』」(『文獻』、1980年)
- 舒大剛 「試論宋人恢復古周易的重大意義」(『四川大學學報』1999年第二期)
- 湯志鈞 「近代經学之特點」(『中州學刊』、1985年1期)
- 湯志鈞 「五四運動和經学的終結」(『中國哲學』第3輯、北京三聯書店、1980年8月)
- 湯志鈞 「近代經学的發展和消亡」(『歷史研究』1985年3期)
- 王大曼 「崔觐甫先生評傳」(『新東方』1942年第3卷第一期)
- 楊向奎 「古史弁派的學術思想批判」(『文史哲』1952(3))
- 葉純芳 「曹元忠、曹元弼之生平與著述」(台北：東吳大學中國文學系九五學年度第二學期教師常態性學術研討會會議論文、2007年)
- 張付東 「曹元弼的孝經学研究」(『湖北工程學院學報』、2012年第六期)
- 朱一·周洪 「曹元弼『礼經学』对張惠言「喪服表」之校正」(『南昌師範學院學報』、2015年二月)
- 商瑛 「南菁書院與張錫恭的禮学」(台灣中央研究院中國文哲研究所「變動時代的經学和經学家(1912-1949)」第八次學術研討會、2010年)
- 陸胤 「“清流”浮沉與近代學風——以張之洞學人圈的形成為例」(『國學學刊』2012年第3期)
- 虞萬里 「唐文治孟子研究管窺」(『史林』、2016年02期)
- 張京華 顧頡剛的經学與史学(『中南大學學報』2006年06期)
- 周文玖、王紅霞 「經学在中國現代史学史中的嬗變——顧頡剛的經史關係論探析」(『甘肅社會科學』2014年03期)
- 鄭吉雄 「從經典詮釋傳統論二十世紀『易』詮釋的分期與類型」(中央大學『人文學報』20·21合刊)
- 鄭吉雄 「20世紀初周易經傳分離說的形成」(劉大均編『大易集奧』、上海古籍出版社、2014年)
- 彭華 「王国維與巴蜀學人」(淮陰師範學報(哲學社會科學版)、2011年第33卷)
- 韓子奇 「近年出土文化对歐美易学的影響」(鄭吉雄編『周易經傳文獻新詮』(國立台灣大學出版中心、2010年)に所収、83~87頁)
- 黃惠香 「古史辨『周易』研究評議」(台灣國立師範大學博士論文、2007年)
- 徐芹庭 「六十年来之易学」(收入程發軔主編『六十年来之國學』(台北：正中書局、1972年))
- 高明 「五十年来之易学」(收入程發軔主編『六十年来之國學』(台北：正中書局、1972年))
- 陳桐生 「二十世紀的周易古史研究」(『周易研究』1990年第一期、23~30頁)
- 張京華 「顧頡剛的經学与史学」(『中南大學學報』2006年第12卷第6期)
- 劉萍 「近代日本的儒学批判：津田左右吉的儒教研究」(金沢大學文學部論集、言語·文學篇24、1~11頁、2004年)

- 張耀龍 「杭辛齋易学研究」(台湾国立政治大学碩士學位論文、2004年)  
 周神松 「杭辛齋易学思想淺論」(中国山東大学碩士學位論文、2010年)  
 王應憲 「日本「中国經学史」之訳介與回響」(『中外關係史論文集』第17輯、2009年)  
 王應憲 「京師大学堂經科大学史事考」(『史林』2018年01期)

## 日文

- 井上隆明 『秋田県明治文芸史の研究—地方<文人儒者>の終焉と変容—』  
 (秋田文学社、昭和四十二年)  
 遠山茂樹 『戦後の歴史学と歴史意識』(岩波書店、1968年)  
 内田正男 『暦と時の事典：日本の暦法と時法』(雄山閣、1986)  
 黄俊傑、辻本雅史編 『経書解釈の思想史：共有と多様の東アジア』(ぺりかん社、2010年)  
 加賀栄治 『中国古典解釈史』(東京：勁草書房、1964年)  
 加賀栄治 『中国古典定立史』(加賀栄治先生『中国古典定立史』編集委員会編著、東京：汲古書院、2016年)  
 加地伸行 『中国論理学史研究：経学の基礎的探究』(研文出版、1983)  
 加藤大岳 『春秋左伝占話考』(東京：紀元書房、1967)  
 関口順 『儒学のかたち』(東京大学出版会、2003年)  
 九鬼碩果子 『易学須知』(宗義会、1915)  
 戸田豊三郎 『易经注釈史綱』(風間書房、1968)  
 高田淳 『中国の近代と儒教』(紀伊国屋書店、1970年)  
 高田真治 『東洋思潮の研究』(春秋社松柏館、1944年)  
 黒住真 『近世日本社会と儒教』(東京：ぺりかん社、2003.4)  
 黒住真 『複数性の日本思想』(東京：ぺりかん社、2006.2)  
 今井字三郎 『宋代易学の研究』(明治図書出版、1958年)  
 嵯峨隆 『近代中国の革命幻映像』(研文出版、1996年)  
 坂出祥伸 『中国近代の思想と科学』(改訂増補、朋友書店、2001年)  
 坂出祥伸 『中国古代の占法：技術と呪術の周辺』(研文出版、1991年)  
 三浦国雄 『易经』(鑑賞中国の古典 / 小川環樹、本田濟監修、東京：角川書店、1988)  
 三浦国雄 『中国人のトポス：洞窟・風水・壺中天』(平凡社選書127、東京：平凡社、1988年)  
 三浦国雄 『気の中国文化：気功・養生・風水・易』(東京：創元社、1994)  
 三浦国雄 『風水講義』(文春新書488、東京：文藝春秋、2006年)  
 三浦国雄編 『術の思想：医・長生・呪・交霊・風水』(東京：風響社、2013年)  
 三田村泰助 『内藤湖南』(中公新書278、東京：中央公論社、1972年)  
 子安加余子 『近代中国における民俗学の系譜：国民・民衆・知識人』(御茶の水書房、2008年)  
 子安加余子 『近代中国における民俗学の系譜』(御茶の水書房、2008年)  
 子安宣邦 『日本近代思想批判——一国知の成立』(岩波書店、2003年)  
 朱伯崑著、近藤浩之編 『易学哲学史』(京都：朋友書店、2004年)  
 重澤俊郎 『原始儒家思想と経学』(岩波書店、1949年)

- 小沢文四郎 『漢代易学の研究』(明德出版社、1970年)
- 小島毅 『「歴史」を動かす：東アジアのなかの日本史』(東京：亜紀書房、2011年8月)
- 小島毅 『儒教が支えた明治維新』(東京：晶文社、2017年11月)
- 小島毅 『天皇と儒教思想：伝統はいかに創られたのか?』(東京：光文社、2018年5月)
- 上田正昭編 『津田左右吉(人と思想)』(三一書房、1974年)
- 青江舜二郎 『狩野亨吉の生涯』(中公文庫、1987年)
- 川原秀城 『数と易の中国思想史：術数学とは何か』(勉誠出版、2018年)
- 川原秀城 『中国の科学思想：両漢天学考』(創文社、1996年)
- 前田勉 『江戸後期の思想空間』(ぺりかん社、2009年)
- 相良亨 『近世日本における儒教運動の系譜』(理想社、1965年)
- 大東文化大学研究部 『経学史』(東京：松雲堂書店、1933年)
- 池田知久・水口拓寿編 『中国伝統社会における術数と思想』(汲古書院、2016年)
- 竹内照夫 『四書五経：中国思想の形成と展開』(平凡社、1965年)
- 竹内照夫編 『易：明日の生活を予知する東洋の知恵』(至文堂、1969年)
- 渡辺浩 『東アジアの王権と思想』(東京大学出版会、1997年)
- 陶徳民 『日本における近代中国学の始まり—漢学の革新と同時代文化交渉—』(関西大学出版部、2017年4月)
- 内野熊一郎 『今文古文源流型の研究』(東京；内野博士著書刊行会、1954年)
- 尾藤正英 『日本の国家主義：「国体」思想の形成』(岩波書店、2014年)
- 平泉澄 『千家尊宣先生還暦記念・神道論文集』(昭和三十三年九月・神道学会刊)
- 芳賀登 [ほか] 編集 『日本人物情報大系』(復刻版) 47: 漢学者伝記集成(東京：皓星社、1999)
- 芳賀登 [ほか] 編集 『日本人物情報大系』(復刻版) 48: 漢学者伝記及著述集覧・近世漢学者著述目録大成(東京：皓星社、1999)
- 本田濟 『易学—成立と展開—』(サーラ叢書、平楽堂書店、1960年)
- 藪内清責任編集 『中国の科学』(中央公論社、1975年)
- 鈴木由次郎 『易と人生：新井白蛾の生涯とその詩』(明德出版社、1973)
- 鈴木由次郎 『漢易研究』(明德出版社、1963年)
- 鈴木由次郎 『漢易研究』(明德出版社、1974年)
- 濱久雄 『東洋易学思想論攷』(明德出版社、2016年4月)
- 濱久雄 『東洋思想論攷：易と礼を中心として』(明德出版社、2018年3月)
- 持田鋼一郎 『高島易断を創った男』(新潮社、2003年)
- 『東京大学百年史』部局史一 (東京大学、1987年)
- ハイエク マティアス (Hayek Matthias) 「江戸時代における中国術数・ト占書の流布と馬場信武」(『日本思想文化研究』 2(1)、47～66、2009年1月)
- ハイエク マティアス (Hayek Matthias) 「江戸時代の「占(うら)」を垣間見る」(書物学 = Bibliology <特集> 『江戸初期の学問と出版』 12、22～28頁、2018年2月)

- 吾妻重二 「宋儒晁説之について—考証の学と仏教信仰」(『東方学』73、1987年)
- 綱川歩美 「水戸学者・豊田天功の易占：近世易占書の批判的実践とその世界観をめぐって」(『書物・出版と社会変容』8、97～118頁、2010年4月)
- 池田知久 「李鏡池と現代の「周易」研究」(『東洋：比較文化論集：宮澤正順博士古稀紀念』、東京：青史出版、2004年1月)
- 伊東倫厚 「伊藤東涯の『周易』十翼批判」(『日本中国学会報』第55集、276～287頁、2003年)
- 井澤耕一 「『経学歴史』における皮錫瑞の経学史観について」(『関西大学中国文学会紀要』28、145～163頁、2007年3月(森瀬寿三教授退休記念号))
- 臼井 丘 「清末山東黄崖山事件と太谷学派」(『社会文化史学』(24)、1～25頁、1988年3月)
- 加賀栄治 「経書の行方・序章 -科学終焉の時点に立って-」(『漢文学会会報』54、1～15頁、1996年)
- 加藤大岳 「白蛾の人と易」(『易学研究』昭和36年、五月号)
- 貝塚茂樹 「支那史学史書評」(『史林』33巻一号、1950年)
- 関口順 「皮錫瑞『経学歴史』について」(『埼玉大学紀要 教養学部』45(1)、59～68頁、2009年)
- 近藤啓吾 「易学伝授の講習」(『神道史研究』23号、1973年、180～193頁、)
- 戸田豊三郎 「呉斗南の古周易について」(『日本中国学会報』第十五集、1963年)
- 戸田豊三郎 「伊川易伝攷」(『支那学研究』(24・25)、1960年10号)
- 戸田豊三郎 「清朝易学管見」(『広島大学文学部紀要』22、1963年)
- 呉偉明 「内藤湖南の周易成立史研究」(『近代日本の中国学』に所収(国立台湾大学出版中心、2018年9月))
- 高橋亨 「漢易を難して根本博士の易説に及ぶ」(『哲学雑誌』190号、明治17年)
- 容応英 「呉汝綸と『東遊叢録』—ある「洋務派」の教育改革案—」(『国際関係論のフロンティア 2 近代日本とアジア：文化の交流と摩擦』(東京大学出版会、1984年)所収)
- 高橋智 「根本通明先生蔵書紀略—根本文庫研究—」(之一、之二)(『斯道文庫論集』38・39、2003・2004年)
- 高木智見 「湖南史学の特徴と形成」(『東アジア文化交渉研究』別冊3、75～128頁、2008年12月)
- 高木智見 「早期湖南の学問と思想：『内藤湖南全集』未収録文を中心として」(『山口大学文学会志』66、1～17頁、2016年)
- 根本通志 「根本通明」(『あきた』通巻43号、1965年)
- 佐々木人美 「武士学者・根本通明」(『秋田県立博物館研究報告』第34号)
- 三浦国雄 「易占小考」(月刊しにか<特集>『中国の占い--風水から夢占い・人相占いまで』7(7)、12～19頁、1996年7月)
- 子安宣邦 「「支那学」の成立(日本の1920年代<特集>)」(現代思想 21(7)、159～164頁、1993年7月)
- 児玉友春 「津田左右吉の非「アジア主義」」(新日本学 (22)、75～86頁、2011年)

- 狩野直喜、武内義雄、岡崎文夫等 「本田成之博士追憶録」(『支那学』(第十二卷一・二号)、1926年)
- 小川茂樹 「顧頡剛氏の経歴と学術」(『東洋史研究』2(6)、580～597頁、1937年9月)
- 小倉芳彦 「顧頡剛と日本」(中国の思想—革命と伝統)(『理想』(464)、40～53頁、1972年1月)
- 小島毅 「龔原『周易新講義』について」(『東方学』129、2015年1月、1～14頁)
- 深沢秀男 「変法運動と国聞報」(『アルテスリベラレス』(44)、1～10頁、1989年6月)
- 辛賢 「「象」の淵源:「言」と「意」の狭間」(『大阪大学大学院文学研究科紀要』48、1～31頁、2008年3月)
- 石母田正 「中国の歴史家について」(『思想』(340)、943～950頁、1952年10月)
- 前田勉 「仁齋学の継承:伊藤東涯の「易」解釈」(『文芸研究』(108)、28～38頁、1985年)
- 早川万年 「津田左右吉の「史料批判」について」(『季刊日本思想史』(67)、134～150頁、2005年)
- 村山吉広 「津田左右吉の中国学研究」(『台湾東亞文明研究学刊』第3巻第1期(総第5期)、27～60頁、2006年6月)
- 池田知久 「津田左右吉の中国思想史研究」(人文科学(15)、1～65頁、2010年3月)
- 竹元規人 「顧頡剛の疑古学説と同時代日本の諸説との比較」(『九州中国学会報』52巻、2014年、61～75頁)
- 竹元規人 「顧頡剛の疑古学説に対する史料論の検討」(『九州中国学会報』51巻、2013年、106～120頁)
- 竹元規人 「顧頡剛の尚書研究」(1)(「福岡教育大学紀要」第1分冊文科編、福岡教育大学編(65)、25～35頁、2016年)
- 陳瑋芬 「明治以降における「儒教」の変遷--漢字・孔子教・支那学」(『九州中国学会報』(36)、91～108頁、1998年)
- 土田健次郎 「日本接納『易経』的一个側面」(『河北民族師範学院学報』2015年第35巻第四期)
- 内野熊一郎 「漢初経書学の分立伝行」(『東洋学報』27、1940年)
- 内野熊一郎 「民国初・中期の経学観」(『日本中国学会報』第九集、1957年)
- 白鳥清 「古代日本の末子相続制度に就いて」(池内宏編『東洋史論叢:白鳥博士還暦記念』岩波書店、1925年)
- 平岡武夫 「顧頡剛先生をしのぶ」(東方学(62)、135～145頁、1981年7月)
- 鈴木正弘 「清末における日本の歴史教育に対する関心の高まり—吳汝綸の日本訪問による成果—」(『アジア教育史研究』20、2011年)
- 汪婉 「張百熙の教育刷新と吳汝綸の渡日使命」(『清末中国対日教育視察の研究』(汲古書院、1998)所収)
- 濱久雄 「伊藤東涯の易学」(『東洋研究』(90)、1～31頁、1989年)
- 斎藤 希史 「支那学」の位置(2006年度大会シンポジウム 特集 近代の漢学)(『日本思想史学』(39)、3～10頁、2007年)