

# 楊簡の解經法

——『楊氏易傳』を中心として——

三澤 三知夫

はじめに

從來、楊簡（字は敬仲、號は慈湖。一一四一—一二二六）は陸九淵の心學思想の後繼者と見なされてきた。しかし師の陸九淵が注釋の作成に意欲を持たなかったのに對し、楊簡は『楊氏易傳』・『慈湖詩傳』等の注釋を残している。『四庫全書總目提要』は、『慈湖詩傳』の考證學的方法に對して一定の評価をあたえるが、『楊氏易傳』については人心を主とし、象數事物を略したものと評し、禪によって易を説くものであるとする<sup>1)</sup>。

侯外廬・邱漢生・張豈之主編の『宋明理學史』によると、楊簡の解經の目的は、陸九淵の「六經注我」つまり六經は心のあらわれであるという原理を適用し、師の思想を發揮することにあるという<sup>2)</sup>。日本の先行研究でも、楊簡の易解の特色は一心を通して經を見ていくものとされ、やはり心が經に優越する關係を原理としていると考えられている<sup>3)</sup>。これは『宋明理學史』の見解と重なりあう。

心を軸にするか、經を軸にするかという兩項の對立關係に楊簡をおき、前者を彼の本領とする見解はそれなりに意味を持つが、その視點

だけでは楊簡がなぜ解經を作成したかということは見えてこない。このような視點のとり方が疑いない前提のようにされるのは陸學の繼承者という面を過大に考えるからではなからうか<sup>4)</sup>。

本稿では陸學の楊簡という前提をひとまずおき、楊簡の『楊氏易傳』そのものにもう一度立ちかえって、彼の解經の特質を考察していきたい<sup>5)</sup>。

なお『楊氏易傳』の姉妹編である『己易』の成立年代に言及する先行研究の見解にふれておくと、鐘彩鈞氏は『己易』は『楊氏易傳』以前の著作であるとする。そして兩者の間に論理的矛盾はないと言う<sup>6)</sup>。

## 一 心と經

楊簡については清の馮可鏞・葉意深が作成した『慈湖先生年譜』二卷（四明叢書第四集所收）があるが、楊簡の思想の形成・變化について踏み込んだ論述をなすには至っていない。これは資料的な制約もあり主要著作の成立年代を明らかにしえないためである。しかし、『楊氏易傳』・『慈湖遺書』には楊簡自身の解經法の變化について述べたものがあり、それが次にあげる引用文1・2である。解經とは心と經の

關係を如何に設定するかに盡きるものであるから、引用文1・2における兩者の關係を重點的に見ていく。引用文1は遯卦の「遯之時義大矣哉」についてのもの、引用文2は『論語』についてのもの。以下、引用文の傍點は筆者による。

1 聖人於是乃曰、遯之時義大矣哉。謂夫此時之義至大也。至大者極其不可形容之辭也。孔子曰、哀樂相生、是故正明目而視之、不可得而見、傾耳而聽之、不可得而聞。夫哀樂相生、人皆以爲可見可聞也、孔子曰不可見不可聞。…此非訓詁之所解也、非思慮之所及也。惟心通內明者自知之、惟可曰大矣哉、而不可復加之言也。某自弱冠左右讀孔子一貫之語、堯舜執中之誨、常疑先聖啓告之未爲詳明。及微覺後、始知前聖之言及此已詳矣。復加焉則非矣。則思慮之所及爾、訓詁之所言耳、非大矣哉之道也。〔楊氏易傳〕卷十一、遯卦象傳（聖人はそこで「遯の時義は大なるかな」と言われた。これは遯という時はこのうえなく大なることを説いたものだ。「至大」というのはその大なることが形容できないことをいう。孔子は、「哀と樂が互いに相生したが、目を見開いても見ることはできず、耳を傾けても聞くことはできない」と言った。そもそも哀と樂が互いに相生すれば、人々はみな見ることもできるし聞くこともできると思うが、孔子は「見ることも聞くこともできない」と言った。…これは訓詁によってわかるものでもないし、思慮の及ぶ範圍のものでもない。ただ心にさとり明らかなる者だけが自らそれを知り、「大なるかな」としか言えないものであり、さらに何かを付け加えることはできないものである。わたくしは若年のころから孔子の「一貫」の語、堯舜の「執中」の教えを讀んできたが、いつも聖人の教えははっきりと説ききっていないと

疑っていた。すこし悟った後に、やっと聖人の語ははっきりと説ききっているのだとわかった。聖人の語に何かを付け加えようとするのは誤りである。自分の思慮が及ぶ範圍のもの、訓詁があらわすものは「大なるかな」の道ではない。)

2 予幼讀論語、常病聖人不明以告人。自予微省、始悟古聖賢亦止可如此告人。如此告人已詳矣、若復加諸言則反失之矣。聖人之言止於此。〔慈湖遺書〕卷十一、家記五、25條（私は幼いときから論語を讀んでいたが、いつも聖人は人に、はっきりと告げていないのでは、と思ひ惱んでいた。しかしすこし悟ってから、やっと古の聖賢もまさにこのようにしか告げ得なかつたということがわかった。人に告げることがこのように十分詳細であるのに、更に言を付け加えようとすれば聖人の本意を失ってしまう。聖人の言とはそこに盡きている。)

まずこの二つの引用文から、楊簡が若年において持った疑問とは、經書における聖人の語が簡潔にすぎると感ぜられた點にあることがわかる。そこには何とか知解によって行間を讀み取ろうとしていた楊簡の姿勢がうかがえる。

次に引用文1・2において三箇所で用いられている加という動詞に着目し、楊簡が心と經の關係を如何に設定しているかを見ていく。

引用文1の「惟心通內明者自知之、惟可曰大矣哉、而不可復加之言也」の「惟可曰大矣哉」以下の部分は、大なるかなとしか言えず、これ以上言辭を付加することはできない、という意である。「心通內明者」とは引用文1冒頭の「聖人」を指す。加の主語が聖人であるのは、「惟可」と「不可」との結びつきからも明らかであろう。また姤卦の「姤之時義大矣哉」を「聖人、此に於て惟だ大と曰ふのみ。亦た得て

其の辭を贅さず」(『楊氏易傳』卷十四、姤卦象傳)と楊簡が解しているのを参照すべきである。引用文1の後文の「復加焉則非矣。則思慮之所及爾、訓詁之所言耳、非大矣哉之道也」の加の具體的内容は、「則以下で「思慮」を加え「訓詁」を與えることであると説かれていゝる。「思慮」や「訓詁」というのは聖人ではなく解釋者の行爲に屬するものであるから、この加の主語は解釋者であらう。引用文2の加の主語も前後の文脈からして明らかに解釋者である。

楊簡は引用文1・2において、經そのものと解釋の對象となる經を區別している。解釋者の心の中で對象として再構成された經は經そのものではない。楊簡の説に従えば加という操作は、聖人の心の側からのものであれ、解釋者の心の側からのものであれ、經そのものを解釋する所の經へと變貌させることにはほかならない。また楊簡は「思慮」といった先入見のはたらきを警戒している。

楊簡において經の經たる所以は、何人によっても改竄・加工され得ぬという點にあり、經に對する心の優位を認めない。しかしそれは、心に對する經の優位を主張するためではない。そして心も經も含め萬物を一から説明している。「天地の心は即ち道、即ち易の道、即ち人、即ち人の心、即ち天地、即ち萬物、即ち萬事、即ち萬理なり」(『楊氏易傳』卷九、復卦象傳)というように、心と易の法則をひとつらなりのものでする。楊簡は心と經を、互いに影響關係を持つ獨立した二つのものとし、どちらが優越するかと見るのではなく、一なるものの屬性と見る。このような心と經の並行論が楊簡の解經法の基底となる。心と經の並行論は、引用文1・2でみた解釋の對象となる經と經そのものとの區分に對應し、解經の目的は後者にある。

しかし經そのものを捉える方法とは具體的に如何なるものなのか。

#### 楊簡の解經法

それは「又何ぞ疑ひて其の復た他指有るを疑はん」(『楊氏易傳』卷十六、鼎卦象傳)とあるような文面どおりの意を重視していく讀み方である。引用文1に「及微覺後、始知前聖之言及此已詳矣。復加焉則非矣。：非大矣哉之道也」とあるとおり、この「微覺<sup>3</sup>」という悟體驗によって、聖人の意は經の文面どおりの意義に等しいと確信するに至る。また楊簡は、

3 聖人竭誠啓告盡於此矣。學者於此往往又謂、於此當復有不容言之妙。吁、是又以意求之。(『楊氏易傳』卷十四、姤卦象傳)(聖人が力をつくし告げたものは文面どおりの意味に盡きている。しかし學ぶ者はややもすれば、そこに言葉によって言い表せないものがあるはずだと考えてしまう。ああ、これはまた己の意によって聖人の意を求めようとするものだ。)

と言ひ、解釋者による意味づけを排し、ただ經を經自身から理解することに努める。楊簡の解經の目的は經そのもの、つまり經の文面どおりの意にある。

#### 二 言盡意の義・言不盡意の義

前節では楊簡の解經の目的が文面どおりの意にあることを明らかにした。しかし『楊氏易傳』において「非心思之所及、非訓詁之所解」(卷一、乾卦文言傳)、「此非訓詁之所能解也、非思爲之所能及也」(卷二、坤卦六五)等と注していることより、楊簡が易には言語によって言い表せない領域が在るということを肯定しているのは明らかである。故に經との關わりとはかかる超越的なものとの關わりでもあるという認識自身が、その解經法のうちに含まれなければならない。

楊簡において、經とのあるべき關係はどのようなものとしてあった

のか、それを明らかにするためには、「言盡意」と「言不盡意」の兼ね合いをどう考えたかについて見なければならぬ。言盡意の立場をとれば經の文面どおりの意が重視され、「言不盡意」の立場をとれば經を越えた聖人の意を了解する心が重視されるからである。

「盡意」・「不盡意」は繫辭上傳の言説を直接の典據とする。次に繫辭上傳の本文をあげておく。

子曰、書不盡言、言不盡意。然則聖人之意其不可見乎。子曰、聖人立象以盡意、設卦以盡情偽、繫辭焉以盡其言、變而通之以盡利、鼓之舞之以盡神。

まず朱立元氏の論をみると、氏はこの繫辭上傳の「不盡意」・「盡意」を解釋するにあたり、易の卦辭は言語一般と異なり、易の哲理を表現しうる特殊な言語であると位置づける。つまり「言不盡意」の「言」とは言語一般を指し、易の卦辭は「象を立て」・「卦を設け」・「辭を繋ぐる」ことよって聖人の「意を盡くす」のであるから、「不盡意」と「盡意」は矛盾せず整合的に解釋できるとする。朱氏の論文を唐突に取りあげたが、この種の調整的解釋は傳統的なものとさえ言えるものである。

それに對し楊簡は繫辭上傳のこの部分を次のように解釋している。既曰、書不盡言矣。又曰、繫辭以盡言。既曰、言不盡意矣。又曰、立象以盡意。於乎至哉、似矛盾而非矛盾也。似異而實同也。聖人之言意、豈盡不盡之所可言。言盡亦可、言不盡亦可。云不盡者聖人之實言、云盡者亦聖人之實言。《楊氏易傳》卷二十《書は言を盡くさず》と言いながら、また「辭を繋げ以て言を盡くす」と言う。「言は意を盡くさず」と言いながら、また「象を立て以て意を盡くす」と言う。ああ至れるかな、矛盾のようで矛盾ではな

い。異なっているようで實は同じである。聖人の言と意は盡くすとか盡くさないとか言うことはできない。盡くすと言ってもよいし、盡くさないと言ってもよい。盡くさないといったのも聖人の實の言、盡くすといったのも聖人の實の言なのだから。

楊簡は、朱氏の解釋と同じく「言は意を盡くさず」の「言」と「象を立て以て意を盡くす」の「象」との區別を認め、兩者をそのまま展開させ、その境界線を見究めていく。つまり「言」と「象」という兩者を同じ平面上において關係づける。「同じ平面上において」というのは、兩者が同じく「聖人の實言」であることの言い換えである。ここに「言」も「象」も同じく「聖人の實言」であって一であるとする楊簡の考えが生きてくる。

楊簡は以上のように「言」と「象」を解することににより、「盡意」と「不盡意」というものを、矛盾としたり、いずれかに比重を置くのではなく、二つの命題を並行させていく。聖人の意は經の文面どおりの義に等しいということと、やはり「不盡意」の義の領域があることとは矛盾しないとする。このように「盡意」の義と「不盡意」の義を並立させ、經の内外にわたって聖人の意を分配するのは、心學と經學のいずれか一方に傾斜することなく、兩者を並立させるのが狙いであろう。

なお引用文1・3は卦の時についての解であるが、楊簡は頤卦の「頤之時大矣哉」について「書、言を盡くさず。時も亦た之を他卦に發す」《楊氏易傳》卷十、頤卦象傳と注し、文面上「時」が言われない卦においても、その裏面にある「時」を意識し、六十四卦すべてが「時」を持つとする。つまり「書、言を盡くさず。…」とあるように、『易』の文面上にあらわれない隠れているものを浮かび上

がらせていくことが可能になる。

## 二 象

既に述べたように、楊簡において經の言語は文面どおりの意を表すとともに、その言い表された領域を突き抜けていくものと考えられている。盡意か不盡意かではなく、盡意と不盡意を竝立させ、言語の限界を劃定する。その限界にとどまることによって、兩者を關係づけていく。引用文1・2・3で見たとおり、楊簡はあくまで解經の目的を、文面どおりの意義の方に局限する。このような方法によって、楊簡は經における義を把握していこうとする。次に問題とすべきは、『易』の象である。まず楊簡が象を如何に定義しているかを見る。

### (一) 象とは

象の用例を見ると、『楊氏易傳』卷六、大有卦大象には「卦中自著此象」とある。この「象」は名詞の意であるが、別に象るという動詞の意として用いられる場合がある。次にその例をあげる。

4 坤畫即乾畫之兩者耳、未見其爲異也。所謂乾之一畫亦非乾果有此象。象也者象也。姑以象夫易道混淪一貫之妙而已。所謂乾者如此、所謂坤者亦如此。〔楊氏易傳〕卷二、坤卦象傳（坤の二畫は乾の一畫を二つ並べたものであり、もとより兩者は異なるものではない。しかしいうところの乾の一畫は實際に乾にこの象があるというのではない。象とは象るという意である。混沌としているが統一性をもつ易の妙なる道を單に象つたにすぎない。だから乾・坤はこのような形になった。）

この「象也者象也」の「象」とは象るという動詞の意である。なお

### 楊簡の解經法

「象也者象也」は繫辭下傳の「象也者、像也」をふまえる。楊簡の象とは、象るという動詞の意と象られた象という名詞の意を綴り合わせて作られたものである。この引用文4では、楊簡は象られたようにそのものがあるわけではないと考えている。「乾」を象った象は「乾」そのものとは異なる。「易道混淪一貫之妙」を象った象は「易道混淪一貫之妙」そのものとは異なる。聖人の手によるものであれ、象ることによって、象られたものと象られないものという一對の項が必然的にそこからあらわれる。

### (二) 象のはたらき

『楊氏易傳』では、易の象という主題が何度も取り上げられ展開されてゆくのだが、乾卦文言傳の王注には「夫易者象也。象之所生、生於義也。有斯義、然後明之以其物、；隨其事義而取象焉」とある。王弼は象が義より生ずることにより、義の象に對する優越性を主張し、程頤もその説に従う。しかし楊簡はそうは考えない。次に楊簡の鼎卦解釋をとりあげ、程・朱の解釋との相違を含めて検討し、楊簡が象をどのように運用しているかを明らかにしていく。

参考として鼎卦の卦辭・象傳を太字であげておく。

■鼎元吉亨。象曰鼎象也。以木巽火亨飪矣。聖人亨以享上帝、而大亨以養聖賢。巽而耳目聰明。柔進而上行、得中而應乎剛、是以元亨。

5 鼎之卦有鉉有耳有腹有足、儼然有鼎之象。下巽木上離火、亨飪甚明。聖人亨於鼎以享上帝、大亨以養聖賢。享帝止曰亨而養聖賢曰大亨者、上帝則一而群臣象也。斯義坦然而學者往往又外求其指、謂此乃取象當復有義也。意此大易之道所以至易至簡、而人輒惑之

者率類是也。其曰鼎象者以卦象有儼然之形也。繼曰以木巽火亨飪矣、又曰亨以享帝、又曰大亨以養聖賢矣。又何疑而疑其復有他指也。若曰亨飪之事蠱淺不足道、疑非大易之道則是求道於事物之外、索理於日用之外。孔子何以曰一以貫之。易大傳何以曰百姓日用而不知。乾象何以曰品物流行。孔子何以又曰庶物露生無非教也。道在邇而求諸遠。大易之妙不離目前而妄疑其有他。腹耳足鉉自贖自妙、不必於腹耳足鉉之外求義。以木巽火自贖自妙、不必於以木巽火之外索理。…學者斷不可索義於亨飪之外。〔楊氏易傳〕卷十六、鼎卦象傳（鼎の卦には鉉があり耳があり腹があり足があり、はつきり鼎の象が備わっている。下は巽の木であり上は離の火であり、亨飪が如何なるものであるのかがはつきりと示されている。聖人は、鼎を用い食物を煮て上帝を祭り、食物を煮て聖賢を養う。上帝を祭る時はただ亨と言ひ、聖賢を養う時は大亨と言うのは、上帝は一であるが群臣は多數であるからである。この義は明らかであるのだが、學ぶ者はやもすれば象の外にその内容を求め、これは象であるから別に義があるはずであると考えたりする。しかし私が思うにこういふところこそ易の道の身簡であるところなのだ、人がつねにまどうのも概ねこういふたぐいの解釋をするからである。象傳に鼎の象とあるのは卦の象にははつきりと鼎の形があらわれているからである。續いて木を火におき、煮ると言ひ、食物を煮て上帝を祭ると言ひ、食物を煮て聖賢を養うと言ひ。またなせこれ以外に指示していることがあるのではないかと疑うのか。もし亨飪などは粗末で論ずるに足らぬとし、易の道ではないとするなら、それは易の道を事物の外に求め、理を日用の外に求めるものである。孔子はなせ「一以て之を貫く」と言つたのか。

繫辭上傳にはなせ「百姓は日に用ひて知らず」とあるのか。乾の象にはなせ「品物流行」とあるのか。孔子はなせ「庶物露生す、教に非ざる無し」と言つたのか。「道は近いところに在るのに、却つて遠いところに求めている。」つまり易の妙なる道は眼前の世界を離れないのに、妄りに他のところに、それがあると考へる。腹耳足鉉というのは自ずから奥深く靈妙であつて、その外に義を求めると必要はない。木を火におくというのは自ずから奥深く靈妙であつて、その外に理を求めると必要はない。…學ぶ者は斷じて亨飪というものの外に義を求めてはならない。）

この楊簡の象理解は程頤・朱熹のそれを意識してことばを選んでいと讀める。では楊簡と程・朱の象についての捉え方の差を見ていこう。まず朱熹の方をとりあげる。

(イ) 朱熹との差異

朱熹は象について、

一卦自有一卦之象、象謂有箇形似也、故聖人即其象而命之名。  
〔朱子語類〕卷第六十七、易三、綱領下、三聖易、5條（一卦には自ら一卦の象があるが、象とは物の似姿であり、聖人はこの象に即して命名した。）

と言ふ。象とは、物の似姿であるとし、續いて次のように述べる。

6:…有所謂繇辭者、左氏所載、尤可見古人用易處。蓋其所謂象者、皆是假此家人共曉之物、以形容此事之理、使人知所取舍而已。  
(同右) (所謂繇辭とは、左氏傳にみえており、古人がどのように易を活用していたかをよく示している。そこでの象とは、人々によくわかるものに假りて、善惡の分かれ目という理を形容し、それを人々にははつきりと示すためのものである。)

ここでは象は善惡の分かれ目という理を指示する「形容詞」とされる。「形容」とあることから、象は善惡の分かれ目という理そのものではない。それ自身の外にあるものを「形容」する。

一 卦一爻については次のように言う。

一 卦一爻、足以包無窮之事、不可只以一事指定說。他裏面也有指一事說處、如利建侯・利用祭祀之類、其他皆不是指一事說。(同右) (一 卦一爻は無限の意味を含んでおり、一つの事例によって説きつくすことはできない。一つの事柄のみ指し示しているのは「利建侯」・「利用祭祀」ぐらいであり、其の他のものはみな多くの事柄を指し示している。)

ここに「其他皆不是指一事說」と言うように、朱熹は『易』という書は基本的に多義的なものであるとする。なぜなら『易』とは占筮の書であるからである。卦辭・爻辭の意味を固定化していく方向では、占者のあらゆる状況に對應できなくなる。『周易本義』では卦辭・爻辭に多義という膨らみを持たせ、その多義の中からの選擇を占者の手にゆだねるという構造をとる。

引用文5にたちかえると楊簡は「鼎の象と曰ふ者は卦象に儼然たる形有るを以てなり」と言い、卦象において鼎の形相ははっきりと象られているとし、その後で「又何ぞ疑ひて其の復た他指有るを疑はん」と言い、卦象は自らの外にある他のものを指示しないと述べる。要するに、象において象が象られ、象の外にあるものを象ることはないとする。

引用文6で朱熹は、象はそれ自身の外にある理を形容するものであると定義するが、楊簡は、象はそれ自身の外にあるものを指示しないとす。朱熹が象を通して理を見るのに對し、楊簡は象に於いて象を

見るのである。ただこのことは引用文4で見たとおり、楊簡が象の外uの存在を否定していることを意味しない。朱熹と楊簡は象の外uの存在を肯定することにおいて共通する。異なるのは、朱熹が象と理という二項をあらかじめ立てているのに對し、楊簡は、象と理ということが起きて、そこから象られたものと象られないものが分かれるとする。

(口) 程頤との差異

引用文5に「期義坦然而學者往往又外求其指、謂此乃取象當復有義也」とある。その後半部の「此乃取象當復有義也」(これは象であるから別に義があるはずである)というのは、次にあげる程頤の『易』の解釋法を念頭におく。

7 ䷗ 爲卦、上離下巽。所以爲鼎、則取其象焉、取其義焉。取其象者有二。以全體言之、則下植爲足、中實爲腹、受物在中之象、對峙於上者耳也、横亘乎上者鉉也、鼎之象也。以上下二體言之、則中虛在上、下有足以承之、亦鼎之象也。取其義、則木從火也。巽入也、順從之義、以木從火爲然之象。(『周易程氏傳』卷第四、鼎卦)  
(鼎卦は離を上卦とし巽を下卦とする。鼎と名づけられた理由を象に取る場合と義に取る場合がある。象に取る場合は二つある。全體から説き、下に植つのが足である。中に實つるのが腹であり、物の中にあることを示す。上に對峙するのが耳である。その上に横たわるのが鉉である。これが鼎の象である。上下二體から説き、上體に中虚があり、下體の足がそれを承けるというのをもまた鼎の象である。義に取る場合は、木が火に従うということである。巽は入であり、從順の義であり、木を火に入れるのを亨飪の象とする。)

全體を一つとしてみると鼎卦は「足」・「腹」・「耳」・「鉉」の象より

構成され、上下二體に分けてみると上體は「中虛」の象、下體は「足」の象から構成される。これが「取象」にあたる。また「木巽火」とは「木」が「火」に「入」り、從順することであると、鼎の名義を説く。これが「取義」にあたる。

朱伯崑氏は引用文7の「巽入也、順從之義、以木從火爲然之象」について「以木從火爲然之象」とは亨飪の象であるが、これは木が火に順うという義を取り、巽を順とし、取義説を主としている。…取義と取象の別はあるにせよ、取象を説く時は、つねに取義説を離れない」と讀み解く。

楊簡が「此乃取象當復有義也」（これは象であるから別に義があるはずである）と言うのは、このような程頤の解釋法を指すと思われる。引用文5で楊簡は「繼曰以木巽火亨飪矣、…又何疑而疑其復有他指也」と言い、「以木巽火自贖自妙、不必於以木巽火之外索理」と言うことから、「木巽火」を文面どおりの「木を火におく」という意で解しているのは明らかである。楊簡より見れば、程頤は「木巽火」の巽に從順の意という義を讀み込み、過剰解釋を行っているのである。

楊簡は象と義の關係について、

文著此象、聖人於是發此義。〔楊氏易傳〕卷二、坤卦六三）（文は此の象をあらわし、聖人はそこでこの義を明らかにした。）

と言ひ、象において義があらわされると規定する。そして、

因象發義。〔楊氏易傳〕卷十三、解卦象傳）（象によって義をあらわす。）

と言ひ、象が義に對して先行すると述べる。つまり義は象においてあり、義が象に組み込まれて存在しているのであって、その逆ではない。そうすると引用文5の「鼎之卦有鉉有耳有腹有足、儼然有鼎之象」

斯義坦然而學者往往又外求其指、謂此乃取象當復有義也」の「斯義」とは、鼎の卦象の中に包攝される義、いわば象という義であると考えられる。「學者」とは程頤を念頭におく。「外求其指」というのは、象の外に義を求め、經に多義というふくらみを持たすことである。『慈湖遺書』卷七、家記一、14條では、鼎卦の「象曰鼎象也。以木巽火亨飪矣。聖人亨以享上帝、而大亨以養聖賢」について、次のように述べられている。

諸儒多求象外之義、必求以木巽火之義。又求聖人亨以享上帝之義、又求大亨以養聖賢之義、不得其義、遂穿鑿其說、不知象辭所言甚明甚正。（諸儒は多く、象外の義を求め、必ず木が火に順うという義によって解釋しようとする。また「聖人、亨して以て上帝に享す」や「大いに亨して以て聖賢を養ふ」の義を求めるも得ることができず、あれこれと穿鑿し、象傳の内容は全く明快であるということがわからなくなってしまう。）

楊簡は象の中に義を包攝していくのであるが、程頤は象の外に義を置く。

以上のように、程・朱が『易』の多義性に價值をおくのに對し、楊簡は多義的な領域を制限しようとする。そのために象は、義をその中に包攝する。「象において象が象られ、象の外にあるものを象することはない」と規定される象は、引用文5に「鼎之卦有鉉有耳有腹有足、儼然有鼎之象」…斯義坦然而學者往往又外求其指…とあるように文面どおりの意としてあらわれる。では程・朱の多義と楊簡の文面どおりの意義の對立は何を意味するのだろうか。楊簡の狙いは多義の中からの選擇というかたちで生ずる解釋者と經の關係を斷ち切ることにあつた。經の文面どおりの意は、引用文1・2・3で見たとおり、解釋者



の心の側からの選擇という介入そのものを拒むからである。

#### 四 『易』の作者説

『易』に對する文献批判も多義的な領域を制限するという楊簡の戰略の一環といえる。楊簡は、『易』の作者説について次のように言う。

周公繫爻辭、孔子作象辭。〔楊氏易傳〕卷一、乾卦卦爻辭（周公が爻辭を繫け、孔子が象傳を作った。）

孔子作乾象。〔楊氏易傳〕卷一、乾卦象傳（孔子が乾卦の象傳を作った。）

易之象辭、孔子以教筮者。故其言顯。〔楊氏易傳〕卷二、坤卦象傳（易の象傳は、孔子が筮者に教えるためのものである。だからその言葉はわかりやすい。）

爻辭は周公の作、象傳・象傳は孔子の作とする。『楊氏易傳』の體裁をみると卦辭と象傳をひとまとめにし、注をつける形をとる。つまり卦辭の注を單行させず、それを象傳の注の方に組み込んでいく。また『楊氏易傳』で最も力が費やされているのも象傳の注である。ここに易を孔子のもとに統合していこうとする楊簡の意圖がうかがえよう。

朱熹のように伏羲易・文王易・孔子易を立て、『易』における組成の異なる部分の間の差異を際立たせていくのとは方向を異にする。

さらに繫辭傳・說卦傳については

繼善之言、大傳不繫之子曰之下、則非孔子之言也。〔慈湖遺書〕卷十四、家記八、26條（「繼善」の言は、繫辭上傳において子曰くという語が繫けられていないところにあるので、孔子の言ではない。）

窮理盡性以至於命乃說卦之文、未嘗繫之子曰、則知非孔子之言也。

窮理盡性以至於命乃說卦之文、未嘗繫之子曰、則知非孔子之言也。

（同右）（「理を窮め性を盡くして命に至る」とは說卦傳の文であるが、この上に子曰くという語が繫けられていないので、孔子の言でないことがわかる。）

と言い、繫辭傳・說卦傳の「子曰」という語が繫けられていない部分は孔子の語ではないとする。裏返せば孔子の語のみが經であるということなのだろう。また說卦傳は一つの意味を次々と他の意味に移行させていくものであるから、多義的な領域を制限するという楊簡の立場からすれば退けて然るべき性質のものであった。なお說卦傳に「子曰」という語は一語もないから、楊簡は說卦傳全てを孔子の語ではないと見なしていることになる。

楊簡にとって本質的なことは、既に指摘されているとおり、孔子の語とそれ以外の語を區別し經典の純粹化をはかることにある。『易』の經を傳から分離し、經を經自身により解するのである。「子曰」という語の有無によるふるいおとしにより、經の足かせとなる十翼を部分的にはあるが否定し、經を相對的に浮き立たせ、それを「一物而殊名」・「一道而殊名」によって解することが可能となる。

#### 五 一物而殊名・一道而殊名

楊簡は『易』を「一物而殊名」・「一道而殊名」によって解する。しかし、「一物而殊名」・「一道而殊名」が先取りされたものではないのかという問題がある。いかなる先入見にもよらず經自身から導かれるはずのことを、解經の原則としてあらかじめ先取りしているのではないか、という疑いであるが、次の引用文8・9からうかがえるのは、「一物而殊名」・「一道而殊名」とは個々の解釋の場に適宜用いられる便法ではなく、すぐれて全體としての易と個々の卦との關係にかか

理論であるということである。

8: 故曰易非乾自乾、坤自坤、元自元、亨自亨、利自利、貞自貞也。

一體而殊稱也、一物而殊名也。〔楊氏易傳〕卷一、乾卦象傳(一):

だから易というものは、乾は自ら乾、坤は自ら坤、元は自ら元、

亨は自ら亨、利は自ら利、貞は自ら貞と、別々のものとしてある

のではない。一つの體、一つの物であるのだが名を殊にするのだ。)

9 非乾自有乾之道、坤自有坤之道。非六十四卦各自有其道也。一

而殊名、故六十四卦卦皆妙、卦卦皆易。〔楊氏易傳〕卷二、坤

卦文言傳(乾には自ら乾という道が有り、坤には自ら坤という

道があるのではない。六十四卦各々にそれぞれの道があるのでは

ない。道は一であるが名を殊にする。だから六十四卦それぞれの

卦がみな妙であり、それぞれの卦がみな易の道である。)

引用文8・9において「一物而殊名」・「一道而殊名」は次のように

説明される。易の道は、六十四卦の中にあまねく存在している。そし

て易の道は裂けることがない、と。このように、易の道という一なる

ものただ中に、その統一性と多様性が折り重ねられている。

また引用文8では「一物而殊名」とあるのを、引用文9では「物」

字をそのまま「道」字に入れかえて「一道而殊名」としている。程・

朱においては物即道と言えない。ここに楊簡の程・朱批判の意圖が讀

み取れる。

楊簡は、

豈獨無形者爲道而有形者非道、豈獨無形者爲妙而有形者不妙邪。

〔楊氏易傳〕卷十七、艮卦象傳(どうして無形なるものだけを

道として、有形なるものを道ではないとできようか、どうして無

形なるものだけを妙として、有形なるものを妙ではないとできよ

うか。)

と言い、「無形」なるものが「道」であるとするなら「有形」なるも

のも「道」でないはずがあろうかと述べている。楊簡における「道」

とは「無形」なるものでもあり「有形」なるものでもあり、「道即形、

形即道」〔楊氏易傳〕卷二、坤卦象傳)と言う。楊簡のここでの關心

事は、無形と有形の間に差異を取り消すことにあり、「一物而殊

名」・「一道而殊名」もその方向上にある。

「一物而殊名」・「一道而殊名」の原形は、對立する二項を用いて存

在を説く形式であると考えられる。次にその例を見てみよう。

清陽濁陰二氣感化、而爲日爲月爲風雨、人物於是生、皆一也。曰

彼曰此曰動曰靜曰有曰無、皆是物也。何以思爲、何以慮爲、一致

爾。〔慈湖遺書〕卷七、家記一、20條(清なる陽と濁なる陰の

二氣が感應して、日となり月となり風雨となりたりする

が、人や物がすべてそこから生ずるといふ觀點からするとみな一

である。彼と言ったり此と言ったり動と言ったり静と言ったり有

と言ったり無と言ったりするが、みな物である。どうして思い煩

うことがあるうか、結局、すべて一なのだから。)

この後半部では「彼」と「此」であれ、「動」と「静」であれ、「有」

と「無」であれ、すべて「物」といふ概念の外延であることより「一」

であるという。つまり等しく「物」であるという觀點より「一」であ

り、「彼」と「此」、「動」と「静」、「有」と「無」の間には差異がないと

する。もう一例をあげる。

易大傳又曰、微顯闡幽。豈謂顯者特徵之而幽者特闡之。故顯即微、

幽即闡、顯微幽闡皆名也。吾未睹其爲一也。〔楊氏易傳〕卷十六、

鼎卦象傳(易の繫辭下傳には、顯を微かにし幽を闡くとある。

どうして顯らかなる者は之を微かにし、幽かなるものは之を闡く必要などがあるか。だから顯らかなるということは微かであるということであり、幽かであるということは闡らかなるということであり、顯・微・幽・闡はみな名である。私はそれが別々であることを見たことがない。

「微」・「顯」、「闡」・「幽」は、その意味するところは異なるも一であるのは、「名」であることと同じだからだと言ふ。

「物」・「名」より見てという一定の觀點のもと、二項は、前項が後項に對して優位に立ったり、もしくはその逆が起ったりするようなかたちで相互に關係づけられるのではなく、並行するかたちに置かれている。これは、既に見た盡意と不盡意・象られたものと象られないものの論理であることは明らかであり、心と經の關係に通ずる。楊簡は、前項が成立するためには、その反對物である後項が必要であると、對立する二項をそのままひとつらなりのものとして見る。

### おわりに

以上のように、『楊氏易傳』の解經法の特色は一を基軸にすることにある。そして易道も人心も「天地の心は即ち道、即ち易の道、即ち人、即ち人の心、即ち天地、即ち萬物、即ち萬事、即ち萬理なり」(『楊氏易傳』卷九、復卦象傳)と言われるように一なるものである。「天地の心」・「道」・「易の道」・「人」・「人の心」というも一なるものに與えられた異なる名であり、そこでは、人心・易道のいづれが優越しているかという問題自體が原理的に成り立たない。

ここで一應考えておくべきなのは、人心と易道をつなぐものとしての『易』を解する占者の存在である。楊簡は「易本上占筮之書」(『楊

氏易傳』卷二、坤卦象傳)と言ふ。そして「其れ惟だ聖人ならんか。以て之を發明す。右に釋する所の卦爻の義も亦た詳らかなり。而れども子曰く、書は言を盡くさず」(『楊氏易傳』卷一、乾卦文言傳)と、聖人を別格としつつ、占者にとっては「書は言を盡くさず」でしかありえず、ただ文面どおりの意から離れる過剩解釋を排し、個々の狀況に應じて眼前にあらわれる卦爻象及び掛爻辭に平心に接することを求めていく。過剩解釋を行うことは、二項の並立性を脅かすことにもなるであろう。人心と易道は平等的並行状態であることを全うしてこそ、それと同時に成立する一として調和するはずである。とすれば、占者にとつて『易』は、「一物而殊名」・「一道而殊名」という道理を説いた經であるとともに、その道理に沿って見るべき書であったことにならなかるか。

楊簡と陸九淵とでは思想が完全に一致していたわけではないことは既に指摘されている。しかしこと易解に限っては、陸九淵の徒としての楊簡を強調し、楊簡の經解に「六經註我」の立場を讀み込みすぎる傾向が強かったように思われる。そこにはおそらく兩者を吸収する心學という枠組みが作用していたのであろう。しかし實際のところ、楊簡は心學と經學の兩立を目指しているのであり、『楊氏易傳』を總體的に捉え返してみると、楊簡は、むしろ心と易を並行的に置く。本稿では『易』解釋に限って楊簡の解經法の特質を追った。次に要求されるのは『詩』の注釋の『慈湖詩傳』の解析であらう。これについてはまた稿を改めて検討を加えたい。

注

(1) 『四庫全書總目提要』は、『慈湖詩傳』について概ね好意的である。た

だ音注に引く實例が該博ではあるが、その時代を考慮していないのが杜撰であるとする。

(2) 《宋明理學史》(人民出版社、一九八四年) 上卷第二編第二十章陸九淵弟子的思想。なお《宋明理學史》以降の中國の楊簡研究も基本的にその説を踏襲する。主要なものとしては朱伯崑氏の《易學哲學史》(華夏出版社、一九九五年) 第二卷第三編第七章楊簡《易傳》・鐘彩鈞氏の《楊慈湖《易》學概述》(《張以仁先生七秩壽慶論文集》) 所收、臺灣學生書局、一九九九年) があげられる。

(3) 「楊慈湖思想の一検討」(《荒木教授退休記念中國哲學史研究論集》) 所收、葦書房、一九八一年) において、石田和夫氏は、「非孔子之言」を連發して孔子の語とそれ以外の語を區別し、經の純粹化をはかり、孔子本來の道に復歸しようとしている點に楊簡の經書解釋の特徴を見る。牛尾弘孝氏は「楊慈湖の思想—その心學の性格について—」(《中國哲學論集》一、一九七五年) において、「『易』を『易』を通して人間界と自然界の存在構造を見ていくのではなく、自己の「一心」を通して易を見えていく」ものと位置づけている。石田氏が指摘している經に對するこだわり、つまり經における孔子の語を據り所とする考え方と、牛尾氏が指摘している「一心」が經に先行するという考え方は、相いれないものがあるように思える。佐藤鍊太郎氏は、「宋代の心學と易」(《中國哲學》24、一九九五年) において、天地と一體の主客未分の世界が自己に他ならないと言ふのだから、心が世界に先立つという考えは楊簡に存在しないとするが、『易』解釋においては自己の權威を經の上に置く場合があるとする。また楊簡の易解釋は程顥・陸九淵のそれを受けつぐものであるとする。なお荒木見悟『中國思想史の諸相』(中國書店、一九八九年) 所收「陳北溪と楊慈湖」、一四五頁には「概念的規定のもつ意義・效用を、すべて一掃し、無差別・無分別・無所得の境地に徹底安住しようとした」とあるが、概念規定を一掃することと彼の經解へのこだわりはど

う關係するのであるうか。荒木氏のこの見解もやはり心の優越性を前提にしているように思われる。

また心學的解釋という語を用いる場合、「心學」とは何かということを考えておかなければならないが、これについては從來から一律ではない。理學と心學を對立的に捉えるのが一般的であったが、土田健次郎氏は「朱熹の思想における心の分析」(『フィロソフィア』七八、一九九〇年) において、「朱子學に限らず道學は元來心學としての要素を濃厚に持つ」とする。また佐野公治氏は、朱熹の後學と王守仁の後學がそれぞれ自派を「心學」であると標榜していたことを、「宋明時代のいわゆる「心學」について」(《山下龍二教授退官記念中國學論集》) 所收、研文社、一九九〇年) において指摘している。一應、本稿では前者の方の枠で「心學」の語を用いておく。

(4) 鐘彩鈞氏は、《楊慈湖心學概述》(中央研究院中國文哲研究所《中國文哲研究集刊》第十七期、二〇〇〇年) において、楊慈湖は師の象山とは思想を異にするに至ったとし、その要因は彼の家學及び佛教の影響にあると云う。

(5) 本稿では楊簡の著作を引用する場合、すべて四明叢書本による。また四庫全書本の『楊氏易傳』には明らかな數字表記の誤り、また缺葉等があり、四明叢書本のそれに及ばない。

(6) 注(2) 所引鐘氏前掲論文。

(7) このような考え方からすると、楊簡の心易の徵證とされる「一者吾之一也、一者吾之一也」(『易』) の「吾之一」「吾之一」も、一・一を吾が所有するのではなく、吾という一・一というように並行的に解することが出来る。

(8) この「微覺」とは「予自三十有二微覺」(《慈湖遺書》卷十五、家記九、6條) の「微覺」と同一であり、三十二歳の雙明閣上での陸九淵との面晤における悟體驗を指す。故に文面どおりの讀み方を軸とするように至

る解經法の變化は、陸九淵の啓發によると推測される。だがその陸九淵においては、「六經、我を註す。我、六經を註せんや」(『象山先生全集』卷三十四、語錄上)とあるように、經というものは本心が確立された立場よりすれば二次的なものでしかないと言われ、一方、楊簡は、既に述べたとおり經には經としての固有の領域があるとしており、そこには經に對する心の優越性は見られない。「慈湖は中年以後、却て肯へて讀書す」(『袁正獻公遺文鈔』卷上「答舒和仲書」と言うのも、この文脈から理解できるかもしれない)、雙明閣での悟りが逆に楊簡を陸九淵の思想とは異なる方向へ導いた可能性もあり得る。

雙明閣での悟りの内容については「三十有二に至りて象山先生の言を聞き、忽ち此の心の清明なる神用變化は度り思ふべからずと省り、始めて此の心の即ち道なるを信じ、……」(『楊氏易傳』卷五、履卦上九)と述べられている。

(9) 〈言意之開の不盡之盡〉略論《周易》的言意觀(『學術月刊』一九九四年第十期)。

(10) この部分の譯は、木下鐵也『朱熹再讀』(研文出版、一九九九年)、第四章「易」理解を參考にした。

(11) 楊簡は象を理との關係において捉えようとしな。楊簡が理を退けていることは、注(3)所引荒木氏前掲論文で指摘されている。

(12) 注(2)所引《易學哲學史》第二卷第三編第六章程頤《易傳》、一八四頁。

(13) 「子曰」という語が繋がられていない部分は全て孔子の語ではないという原則は尊經の極みといえよう。ただこの原則を遵守していない例が『慈湖遺書』(卷七、家記一、16條)にある。「易の上下の繋、孔子の作る所に非ずと雖も、而れども其の間、之を孔子に得る者多し。其の道を言ひて百姓日に用ひて知らずと曰ふ。之に子曰くを繋けずと雖も、而れども吾、其の孔子の言たるを信す」というこの主張は恣意的ともいえる。

形而下なるものも道であるとする楊簡にとって、この言説は孔子のものではないならなかった。その要請が、このような無理を引き起こしているのである。

(14) 注(3)所引石田氏前掲論文。

(15) また『慈湖遺書』卷七、家記一、19條では「無形」・「有形」を「形而上」・「形而下」に言い換えている。「問ふ、形而上なる者、之を道と謂ひ、形而下なる者、之を器と謂ふ。道、寓に隨ひて如何ぞ上下を分かすこと有らん、と。先生曰く、此れ孔子の言に非ざるなり。蓋し道は即ち器なり。若し器、道に非ざれば則ち道に通ぜざる處有り」とあって、「道」は「形而上」・「形而下」に共通して在るとする。

(16) 引用文8・9においては「一物而殊名」・「一道而殊名」とあるから、「名」によってその多様性を示している。「一物而殊名」・「一道而殊名」の「一」とは多様性の中のものである。だからこそ、「名」は「一」を説くに際し不可缺である。

(17) 注(4)所引鐘氏前掲論文。