

焦循の「一貫」解をめぐって

——いわゆる「修己治人」觀の特色と意義——

尾崎順一郎

はじめに

焦循(1763・1820)は、いわゆる清代考據學を代表する人物の一人であり、『易學三書』や『孟子正義』等の著者として知られる。その學問は戴震(1724・1777)に觸發された面も多く、『論語通釋』の如きは戴震の『孟子字義疏證』を模範として著された。だが、焦循はその序文中で『孟子字義疏證』における諸概念の分析を顯彰しつつも、「孔子の一貫・忠恕という考え方について、究明するまでに及んでいないのは残念だ」と、戴震の「一貫」解釋に不満を示すのであった。

周知の如く、「一貫」とは『論語』に見える孔子の「一以テ之ヲ貫ク」という發言に由來する。

子曰「參乎、吾道一以貫之。」曾子曰「唯。」子出。門人問曰「何謂也。」曾子曰「夫子之道、忠恕而已矣。」(里仁篇)

子曰「賜也、女以予爲多學而識之者與。」對曰「然、非與。」曰「非也、予一以貫之。」(衛靈公篇)

これによると、「一貫」は「多學」や「忠恕」と對比されるため、博學的性格をも有す考據學や自他相互の調和といった清代中期におけ

る諸問題を考える上でも、注目に値する概念であることが分かる。だが、従來の研究では、このような思想的な價値や焦循の發言ほどに、兩者の「一貫」解釋は注目されなかった。焦循の「一貫」解釋に絞って見ても、その重要性はたびたび指摘されたが、内容が系統的に説明されるまでには及んでいない。わずかに、水上雅晴氏が「乾嘉期の時代相の變化」という観点から、戴震と焦循の「一貫」解釋の相違を檢討するが、漢學對宋學という枠組みを重んじる餘り、兩者が「一貫」解釋に込めた意圖を限定し過ぎたきらいがある。このように、焦循の「一貫」解釋には、なおも檢討の餘地が残されているのである。

では、焦循の「一貫」解釋は如何に讀み解くべきであるのか。

(孔子は) 子貢に「吾ハ一以テ之ヲ貫ク」と告げたが、「一貫」が何を意味するかまでは言わなかった。そこで、(孔子は) さらに「一貫」を曾子に告げると、曾子は門人に「夫子ノ道ハ、忠恕而已矣」と語った。このことから、いわゆる「一以テ之ヲ貫ク」とは、「忠恕」を意味する。

これによると、焦循は衛靈公篇の文章には「一貫」に關する手掛かりが示されないが、里仁篇の記述から「一貫」を「忠恕」と理解でき

ると考えた。また、その「忠恕」については、「忠恕」とは何か。自己を完成させて他者に及ぼすことである」と述べていることから、焦循は「一貫」を「自己を完成させて他者に及ぼす（成己以及物）」ことと理解していることが分かる。そもそも、この「成己以及物」という言葉が、「修己治人」という理念に對應することは想像に難くない。だが、従来の研究では、焦循の發言を斷片的に取り上げるばかりで、かかる面から総合的に考察することはなかった。そこで、本稿では、始めに焦循の「一貫」解釋を「修己治人」の觀點から檢證しなおし、次いでその「修己治人」觀を支えていると思われる「神」という概念を檢討し、その上で焦循自身が「修己治人」の實踐として「經學」に従事していたことを指摘し、最後に焦循が戴震の「一貫」解釋に不満を覺えた理由について私見を述べたい。

一 焦循の「一貫」解

焦循は「一貫」を「成己以及物」と理解することで、衛靈公篇の文章を讀み解く手掛かりを得た。だが、そこでは子貢が孔子を「多學而識」と評し、孔子が自らを「一以貫之」と稱しているので、焦循は「成己以及物」の觀點から「多學」と「一貫」を次のように區別した。孔子は「多學シテ識ル」ことをしなかつた譯ではない。「多學シテ識ル」という評價では盡くせないのである。（孔子は）「わたしは『多學シテ識ル』者ではなく、『一以テ之ヲ貫ク』者である」という意圖で答えたのである。「多學シテ識ル」ことは自己を完成させることを言い、「一以テ之ヲ貫ク」ことは自己を完成させて他者に及ぼすことを言う。

これによると、「多學」は「成己」に過ぎないため、孔子に對する

焦循の「一貫」解をめぐって

評價としては不充分であった。一方、「一貫」は孔子自身が「成己以及物」を實現した人物であることを示している。されば、焦循は「多學」と「一貫」を「及物」の有無によつて區別したかに見えるが、それだけでは焦循の意圖を汲み取つたことにはならない。

では、焦循は「多學」と「一貫」をどのように區別したのか。

聖人は「知ラズシテ作ス」者を憎んで、「多聞シテ其ノ善ナル者ヲ擇ビテ之ニ從ヒ、多見シテ之ヲ識ルハ、知ノ次也」と言つた。「次」とは、「一以テ之ヲ貫ク」に次ぐことである。「多學」して始めて「多聞」「多見」し、「多聞」「多見」すれば、特定の先達の言葉を守り「一ヲ執リ」て「博」くない、という状態には陥らない。だが、「多」はなお自己にあり、他者には通じていない。他者に通じなければ、「知ノ次」という段階に過ぎず、「大知」とは見なせない。舜のように「己ヲ舍テテ以テ人ニ從フ」てこそ知は「大」である。「多學」せねば一面に捕らわれるが、「萬物ヲ兼陳シ」ても「衡ヲ縣ケ」るのに「其ノ具無ケ」れば、博學は全てが精密たり得る譯ではない。自分は學ぶ段階でも他人が精密な段階なら、「己ヲ舍テテ以テ人ニ從フ」ことで、千萬人の知を集め、自分の知を完成させられる。これこそ、「一以テ之ヲ貫ク」ことが「多學シテ識ル」者より「大」となる理由である。

ここでは、「成己」の觀點から「多學」と「一貫」が論じられる。「不知而作」（論語 述而）が「執一」（孟子 盡心上）という特定の見解に固執した状態を指すのに對して、「多學」は「多聞」「多見」して多くの知識を得た状態を指す。そのため、焦循は必ずしも「多學」を否定しない。ただ、「多學」は特定の見解に固執した「執一」ではないが、自己に固執した「執一」に他ならない。だからこそ、焦

循は「多學」を「一貫」よりも劣る「知之次」(『論語』述而)と稱したのである。そして、この點を踏まえた上で、焦循は自己に固執した「多學」(兼陳萬物)、『荀子』解蔽の狀態では、是非を判斷する(縣衡)、同上)だけの要件を満たさない(無其具)、『荀子』王霸と指摘し、舜の「舍己從人」(『孟子』公孫丑上)という態度を引き合いに、自分よりも他者が優れていれば、彼らに従うことを主張する。つまり、ここで言う「一貫」とは自己に固執せず、他者の「知」をも取り込んだ狀態を指しており、焦循はそれを舜の「大知」(『禮記』中庸)に擬えるのである。されば、「多學」とはあくまでも「成己」を目標とした狀態に過ぎず、「一貫」こそが眞に「成己」を實現した狀態を表そう。焦循は「成己」という言葉で「多學」と「一貫」を説明するも、實はそれぞれの意味を使い分けていたのである。

それでは、焦循は「成己以及物」という言葉に如何なる意圖を込めていたのか。ここで注目したいのが、次の發言である。

忠恕とは絜矩である。絜矩とは格物である。「物格リテ而ル後ニ知至ル」ので、知らないことはない。自分自身から家・國・天下にまで達することは、「一以テ之ヲ貫ク」である。

焦循は、ここで「忠恕」を「格物」や「絜矩」と言い換え、それを更に「一貫」に結び付ける。だが、こうした関連づけも額面通りには受け取れない。従來の研究では、「格物」と「絜矩」を同一視する傾向にあったが、焦循は「聖人の『明明徳』『新民』『止於至善』は、徳の極致である。乾坤が變通を易簡とするのは、格物によって『身ヲ修メ』、絜矩によって『天下ヲ平ラカニス』ることである」と述べ、「格物」と「絜矩」を「修己」と「治人」それぞれの根柢に位置づけるのである。されば、この「格物」と「絜矩」を検討することで、「成己

以及物」に込められた意圖を探ることもできよう。

まずは、次の資料に注目する。

格物とは何か。絜矩である。格とは來を意味し、物とは自己に對する呼稱である。『周易』繫辭上傳に「遂テ來物ヲ知ル」とある。物は何が來させるのか。知が來させる。來たものは何で知るか。神である。神とは何か。「寂然不動、感ジテ遂テ通ズル」ことである。通とは何か。自己に省みて求めることである。

ここで注意したいのは、「格物」を「來物」と解釋した上で、以下に示した『周易』繫辭上傳の「至精」「至變」「至神」に關する一連の文章に結びつけている點である。

A：是以君子將有爲也、將有行也。問焉而以言、其受命也如響。無有遠近幽深、遂知來物。非天下之至精、其孰能與於此。

B：參伍以變、錯綜其數。通其變、遂成天下之文。極其數、遂定天下之象。非天下之至變、其孰能與於此。

C：易、無思也、無爲也。寂然不動、感而遂通天下之故。非天下之至神、其孰能與於此。

焦循は『易章句』の中で、「至精」を「精とは靜である。『來物ヲ知ル』とは動である。至精は靜から動になり、一陽が一陰になる」と解説し、「至變」を「變とは動である。『文ヲ成シ』『象ヲ定ム』とは靜である。至變は動から靜になり、一陰が一陽になる」と解説し、「至神」を「靜でありながら動であり、動でありながら靜である。『其ノ道ヲ反復スル』ので神である」と解説する。されば、「至神」とは「至精」や「至變」の特徴を備えた狀態であり、また「遂知來物」(「格物」とは「神」の一面であると考えられる。

つづいて、「神」と關連する「寂然不動」(①)と「感而遂通」(②)

の解釋に注目すると、焦循は傳文に見える「思」と「爲」の觀點から、以下の如く解説している。

①「思」の時に於て述べている。

②「感」じれば「易」である。「易」であれば變通して、往來して究まらない。「不動」であつて始めて「感」じるので、「思」つてから「爲」す。「思」わずに「爲」すのが「易」でないのは、「天下ノ故ニ通ズル」ことが出来ないからである。「思」は、ちょうど「容」と同じ意味である。「容ルル所無」いに「爲」せば、「或イハ之ガ差ヲ承ク」。

まず、「寂然不動」は「思」に關連づけられるが、「思」は「容」なるあり方として説明される。その「容」については、「舜が天下の善に依據したところこそが『一以テ之ヲ貫ク』であり、自分一人の心で萬人の善を『容』れたことが、『大』と稱される理由である」と、他者の「善」を受け入れるという意味で使用される。同様に、「思」についても「もし楊子が『兼愛』という考え方は廢除できないと『思』い、墨子が『爲我』という考え方は廢除できないと『思』うならば、彼らは『恕』であり、『執』ではないだろう」と、他者の考え方を自分自身のものとして受け入れるという意味で使用される。なお、先の「格物」解釋で、焦循は「格物」を「來物」と解釋していたが、それも他者（物）を自己に引き寄せる（格）という意味である。つまり、「寂然不動」とは、前述の「舍己従人」により「成己」を實現した状態を表しているのである。

一方、「感而遂通」は「爲」と關連づけられるが、「爲」は「通」を前提とした行爲のことである。「通」については、「格物」解釋に「自己に省みて求めることである（反乎己以求之也）」と説明があつた。

焦循の「一貫」解をめぐって

これを踏まえれば、「感而遂通」とは、自分自身に省みて他者を付度し（通）、實際に他者にはたらきかける（求）「爲」状態、つまり「及物」の状態と考えられる。そして、こうした考え方は焦循の「契矩」理解にも示される。すなわち、「聖人が『天下ノ志ニ通ジ』るのは、まさに自己の欲不欲を手掛かりとして、『矩』を他者の欲不欲に『契ル』からに他ならない。これが、いわゆる『躬ニ反ル』である」とあるように、「契矩」は自己の欲望を判斷基準として他者の欲望を推し量ることを意味する。つまり、「通」や「契矩」は、「及物」を實踐するため思索として位置づけられているのである。

このように、焦循は「格物」と「契矩」を「修己」と「治人」の面で區別するものの、一方で「わたくしは易を學び、やがて聖人の教は『改過』と『契矩』の二つだと分かつた。『契矩』すれば通じることができ、『改過』すれば變換することができる。『契矩』できるからこそ自己の過失を理解でき、『改過』を理解するからこそ『契矩』できる」と述べ、自らの「改過」（變）と他者への「契矩」（通）との相互關係を指摘する。要するに、焦循が「格物」と「契矩」を同一視するかのような發言をしたのは、「成己」と「及物」が相互の實現に作用すると考えていたからであろう。

さて、以上の考察から、焦循は「一貫」を「成己以及物」と理解し、そこに自らの「修己治人」觀を提示していたことが確認された。かかる「修己治人」觀においては、「神」が重要な意義を持つのは言うまでもない。そこで、次節ではこの「神」について検討する。

二 「通德類情」と「通變神化」

焦循は『周易』解釋に際して、「旁通」「相錯」「時行」等の各種原則を用いて系統的に分析するだけでなく、『周易』に秘められた聖人の意圖も探求していた。たとえば、焦循は「易を學ぶ者は、まず伏羲が八卦を作る前が如何なる世の中であつたか、そして伏羲が八卦を作り、重ねて六十四卦としたことでは天下を治められたか、さらに神農・堯・舜・文王・周公・孔子がなぜこの卦畫を奉じて久遠の修己治人の道としたかを、必ず理解しなければならぬ」と述べ、卦畫の成立が伏羲の統治と不可分の關係にあり、かつ卦畫自體に「修己治人の道」が託されていると指摘する。また、焦循は伏羲以降の聖人も、この「修己治人の道」を繼承していたと考え、さらには『周易』繫辭下傳に見える伏羲・神農そして黃帝・堯・舜ら歴代聖人たちの統治を「通德類情」「通變神化」と概括している。本節では、この「通德類情」と「通變神化」を概観し、焦循の言う「神」について検討したい。

まずは、焦循の『易章句』繫辭下傳に従い、「通德類情」に關する本文とその解釋を掲げる。

【傳】古者包犧氏之王天下也、仰則觀象於天、俯則觀法於地、觀鳥獸之文與地之宜、近取諸身。於是始作八卦、以通神明之德(①)、以類萬物之情(②)。

①伏羲は天地萬物を觀察するとともに、自分を判斷基準として人々を「契ル」と、人間の性は善なので、先覺者として彼らを覺らせられることに氣づいた。そこで、彼らのため八卦を畫き、母があれば必ず父がおり、さらに「六子」が生まれることを示して、男女に夫婦の契りを結ばせると、人々は父子・長幼・尊卑という關

係を理解した。……八卦を畫き示すと人々は理解したが、禽獸に示しても禽獸は理解できなかった。人間の性が善で禽獸と異なるのは、「神明ノ德」があるからである。

②「類」は似という意味であり、「旁通」の類似關係が繼續することである。人間の性は誰しも善なので人間の情に相違はなく、それぞれに情があるのは、それぞれに欲があるということである。自己の情を手掛かりに人々の情に通じ、自己の欲を手掛かりに人々の欲を付度すれば、互いに争つたり傷つたりせず、天下の情は「類聚」して背かない。聖人と人々には同じ性情があり、異なるのは智慧の差に過ぎない。聖人は自らに付度して他者に推し及ぼすので、萬物の情は聖人の情によつて「類」することができる。

①の冒頭に見える「自分を判斷基準として人々を『契ル』(推己以契人)」とは、上述の如く「通」を意味しよう。つまり、伏羲は自身を判斷基準として人々を推し量ることで、彼らも自分と同じように「神明之德」を備えていると理解したのである。その際に、伏羲が判斷基準としたのは、「性」そのものではなく、「性」から具體化した「情」であつた。これは、焦循の「性」「情」理解を反映するとともに、「通德」と「類情」を結び付けるための措置でもあつたろう。ただ、上古の人々は「神明之德」を有するものの、實際の生活は禽獸と變わらなかつた。そこで、伏羲は彼らに八卦を描き示したのである。

「類情」とは、八卦によつて人々の「神明」を啓發したことで、天下の人々にまで「推己以契人」が浸透したことを意味しよう。かくて、彼らはそれを社會的な諸規範として自覺し、天下は安定するに至つたのである。

では、ここで「神」との關連が豫想される「神明之德」について確

認する。右の論述によれば、「神明之徳」とは全ての人間が生まれながらに持つ認識・判断能力を指している。ただ、上古の人々の生活が禽獸と變わらなかつたように、後天的な教化を受けなければ、その能力を發揮できない。このことは、伏羲が八卦により人々を教化したことで、彼らが「神明之徳」の能力を發揮して、「推己以絜人」に本づく社會的諸規範を自覺するに至つたことから分かる。されば、「修己」と「治人」の實現には、認識・判断能力としての「神明之徳」を十分に機能させることが前提としてあるのだらう。なお、焦循は別の資料で「繫辭下傳に『以テ神明ノ徳ニ通ジ、以テ萬物ノ情ヲ類ス』とある。神明の徳とは、いわゆる性善である。善とは靈に他ならず、靈とは神明に他ならない」と言い、「神明之徳」を「靈」なる概念とも結びつける。この點については、「通變神化」を検討する中で考察したい。

それでは、次に「易話」上「通變神化論」に據りながら、「通變神化」について検討する。

變化に通じることが出来るのは權であり、また變化に通じることが出来るのは時である。だが、豪傑と稱される人物は、時を捉えて權を運用することを理解しないではないが、聖人のあり方から離れているのは、「神ニシテ之ヲ化ス」ことが出来ていないからである。……人間の性は靈なので、教化して善に向かわせることが出来る。一方が重くなれば他方は軽くなる。人々が重い方に羣がると弊害が生じ、聖人が均衡を保つと權が生じる。だが、權を用いるにしてもあからさまに用いたり、通變するにしてもあからさまにしたりすると、人間の性は靈であっても、人々はそれを見抜いて弊害が生じることがある。權を用いるにしてもあからさま

に用いず、通變するにしてもあからさまにしなければ、人々は日常的にその統治を享受しつつも、聖人が「神ニシテ之ヲ化シ」ているのに氣づかない。……「通變」「神化」は、堯の「民ノ能ク名ツクル無キ」根據であり、舜が「無爲ニシテ治メ」た根據である。民衆が統治者の「爲」を理解して「名ツケ」られるのは、必ず統治に重きを置く對象があるからである。重きを置くと偏りがあり、偏りがあれば弊害が生じる。民衆は巧みに變化するので、統治者はその變化に通じねばならない。民衆は統治者の變化を見抜いて變化するので、統治者は「神ニシテ之ヲ化シ」、「之ヲ知ラ使ム可カラザル」ようにせねばならない。統治者はいつも民衆の變化を認識して、通じ教化すると、民衆は統治者によって變化させられるが、統治者は民衆によって變化することはない。統治者は民衆の變化を認識しても、民衆は統治者が自分たちの變化に通じたことを察知しない。統治者が民衆に通じ教化しても、民衆は氣づかないので、民衆は統治者が「無爲ニシテ治メ」るのに氣づき、その變化を見抜こうにも見抜く手立てが無いので、「名ツケ」ようにも「名ツケ」られない。騙し合いを意圖的に解消するのでなければ騙し合いは自ずと解消し、言い争いを意圖的に終息させるのでなければ言い争いは自ずと終息する。これは、あたかも太陽が天上でありのままにめぐり、寒暑晝夜、風雷霜露をもたらしても、民衆は太陽の仕業に満足して、その意圖を詮索しようとしていないようなものである。このことは、天にとっては「行健」であり、聖人にとっては「己ヲ恭シクスル」ことである。恭とは敬であり、敬とは「倦ムコト無シ」である。「倦ムコト無ケ」れば時々に変化を認識し、それは時々に変化に通じることである。だ

から、「己ヲ修ムルニ敬ヲ以テス」ることは、「己ヲ修メテ以テ百姓ヲ安ズル」ことである。これこそ、神化の實際のはたらきである。⁽²⁸⁾

「通徳類情」の後、民衆は自らの認識・判断能力により、弊害をもたらし始めた。⁽²⁹⁾ 彼らが社會に弊害をもたらずのは、統治者の統治に偏重を見抜き、それに迎合して自らの對應の仕方を變化させるからである。そのため、統治者は民衆の變化を察知して、統治を改善しなければならぬ。だが、民衆はそれを見抜いて對應の仕方を變化させるので、統治者は「神化」に本づく統治を必要とした。ただ、「神化」の實現は、自らの認識能力を巧みに用いることを意味していない。そもそも、民衆が社會に弊害をもたらずのは、統治自體に偏重があるからである。その意味では、民衆もたらす弊害は、統治者自身が生み出したものと言えよう。されば、統治者は民衆に對して作爲的な意識を持つて臨むのではなく、自らに省みて統治の偏重を解消し、民衆が自分に迎合する手掛かりを與えないようにするのである。焦循が「修己以敬」と「修己以安百姓」（ともに『論語』憲問）を同一視するのはこのためである。

では、ここで「神」との關連が豫想される「神化」について確認する。この「神化」という言葉が、「神明之徳」に本づく教化を意味することは疑いない。だが、右において、民衆が弊害をもたらずのは、統治者が作爲的な意識に本づいて教化するからで、それは統治者の「神明之徳」が十分に機能していないことを意味しよう。では、統治者は「神明之徳」をどう機能させればよいのか。ここで、先に擧げた「靈」を手掛かりに考える。焦循は「靈」について、「靈の訓は神であり、また善でもあるので、善の意味は靈であり神である。……特定の

あり方に固執せず、時に従い變通することが靈であり、そして善である。……靈であれば變化することが出来る。ゆえに、人間の性だけが移り得るので性善と見なされる。性善とは、性靈そのものである」と述べる。これによると、「靈」とは「神明之徳」のはたらきを稱した概念であると考えられる。そして、そのはたらきとは、ある状況において、特定のあり方に固執して對處するのではなく、周圍との關係から全體的に判断を下し、さらには時々刻々と變化する状況に應じ、常にその場に適した判断を下すことを意味しよう。つまり、統治者は自己の偏重を省みて、特定のあり方に固執するのを改めることで、「神明之徳」が全體的かつ状況に應じた判断を下せるようになるのである。さすれば、民衆も自らの「性靈」、すなわち「神明之徳」のはたらきに本づいて「善」に向かうことになる。なお、豪傑が「神化」を實踐できないのは、「權」や「通變」の重要性を認識するが故に、それらに固執して、自らの偏重を省みることができないからだろう。

さて、このように「通徳類情」と「通變神化」に注目して、焦循の言う「神」の意味を探ってきた。そもそも、「通徳類情」と「通變神化」は、どちらも聖人たちによる「修己治人」の實踐に他ならないが、前者が民衆に對して積極的にはたらきかけ、後者が民衆に氣づかれないようはたらきかけている點で、二つの統治形態は全く異なっている。だが、焦循がこれらを「修己治人の道」と見なすのは、「修己治人」のあり方を形式化するのではなく、それぞれが民衆の「神明之徳」の状況に應じて教化を行い、人倫秩序の維持に寄與していると考えたからだろう。焦循が孔子の「一貫」を重視するのも、この點を明らかにしているからである。では、焦循がかかる「修己治人」觀を抱

いていたとするならば、焦循はそれを自身の課題としてどう意識していたのか。そこで、次節では焦循の「經學」觀を手掛かりとして、この点について検討したい。

三 焦循の「經學」觀

一般に、焦循は考據學者と目されるが、彼自身は「考據」に對して深い疑念を抱いていた。たとえは、「近頃の學者は、根據もなく考據なる名を設け、こぞつて赴いている。彼らが依據するのは漢儒であり、漢儒の中でも依據するのは、鄭玄と許慎だけである。これよりひどい『執一』『害道』もあるまい」とは、一部の「考據」學者が漢儒を尊び、中でも許慎や鄭玄のみに依據することを問題視している。焦循にしてみれば、そうした學者は「執一」に他ならず、「一貫」を實現するには程遠い存在だったのであろう。ただ、焦循は「考據」を批判する一方で、學問の理想的なあり方をも思ひ描いていた。『雕菰集』卷十三「與孫淵如觀察論考據著作書」では、孫星衍(1753・1818)が袁枚(1716・1798)の「考據」と「著作」に關する考え方に反論したことへ一定の評価を與えつつも、「經學」なる概念を提示し、「性靈」や「通」を交えながら自説を開陳している。本節では、こうした概念に注目しつつ、焦循が「修己治人」の實踐として「經學」に取り組んでいたことを指摘したい。

まずは、「經學」に關する焦循の基本的な見解を確認しておく。

孔子の門下では、事跡が知られた者を「德行」「言語」「政事」、著述が知られた者を「文學」と言った。周秦より漢までは、これらをみな學や經學と稱した。……經學に通じた者を考據、屬文に秀でた者を著作と稱すなど聞いたことがない。

焦循の「一貫」解をめぐって

ここでは、歴史的な觀點から、孔門の教えは「學」や「經學」と稱すべきで、本來は「考據」や「著作」といった名稱が存在しなかったことを指摘する。これは、袁枚が「考據」と「著作」を二分し、孫星衍が「著作」に對する「考據」の優越を説いたことへの反論でもあつたらう。焦循にしてみれば、孔門の教えは二分論や優劣論によつて價值づけられるものではなかつたため、彼らの應酬は學問の淵源を見失つた議論に過ぎなかつたのである。

されば、焦循が構想した「經學」の内實は如何なるものであつたか。經學とは、經文を軸に据えて、百家子史・天文術算・陰陽五行・六書七音などで補完して、總合した上で通じ、系統立てて區別し、訓故を追求し、制度を調査し、道義を明らかにして、聖賢立言の趣旨を理解し、立身經世の法を是正する。自己の性靈を古聖の性靈に合致させ、さらに千百家にのぼる著述者の性靈に貫通させる。精によつて精を汲み取るには、「天下ノ至精ニ非ザレバ、孰レカ克ク以テ此ニ與カラン。」

焦循は、ここで經文を軸に据えつつも、様々な學問領域に補完的な意義を認めるとともに、全體から個々の關係を究明しつつ、個別に系統立てて分析することを主張する。かかる方法が、漢儒に盲従した「考據」との峻別を圖り、より精度の高い客觀的な事實の檢證を指していることは言うまでもない。ただ、焦循はこうした方法を單なる機械的な作業としてではなく、聖人や歴代著述者らの「性靈」に共鳴する營みとして捉え直し、「立身經世之法」の是正を目指していた。ここに、「修己治人」の實踐としての「經學」のあり方を垣間見ることが出来る。以下、その具體的な論理を考察しよう。

まずは、「經學」における「修己」の要素を取り上げる。

この數十年來、江南地域では、學び始めの子供や見識の狭い儒者でさえ、許慎や鄭玄を知らない者はいないが、殘念ながら上つ面の議論に泥み、「深く造り」て「得ル」ことが出来ていない。思うに、古學が興つていない場合、道は學を保つことにあり、古學が大いに興つた場合、道は通を求めることにある。前者の弊害は不學を憂い、後者の弊害は不思を憂うことである。實の面で立證し、虚の面で運用することで、經を學ぶ道に近づける。だが、近頃の學者は妄りに考據という名目を打ち立てている。⁽⁴⁾

焦循によれば、「經學」の手法と弊害は時代ごとに異なるものの、「實の面で立證し、虚の面で運用する（證之以實、而運之於虚）」という理念には、時代を超えた普遍的な價値が備わつていた。だが、清代中期は「考據」が蔓延して、「深く造り」て「得ル」ことが出来ていない（不能深造而有得）」という状態に陥つており、焦循はその原因が「不思」にあると考え、「通」を追求する必要があると主張する。

この「深造」「得」は「君子深造之以道、欲其自得之也」（『孟子』離婁下）に由來し、焦循は次のように解説している。

「生知」の聖人でさえ、必ず讀書好古した。「博學」から「深ク之ニ造ルニ道ヲ以テス」へ進むことで、古の聖人の道に通じ、根源に透徹できる。古聖の道が性と融合することが「之ヲ自得ス」である。……「深く造ル」とは心の虚に根ざした状態で、「道ヲ以テス」とは學の實に根ざした状態である。……學を差し置いて心に頼ることを主張することと、心を差し置いて學を固守することとは、どちらも見當違ひである。⁽⁵⁾

これによれば、「證之以實、而運之於虚」とは、「學の實」と「心の虚」が結實した理念であることが分かる。要するに、事實の檢證と

「性靈」の追求に他ならない。焦循はこの「學」と「思」を兼ね備え、自己の「性」が古の聖人の「道」と一體化することで、「自得」すなわち「成己」を實現できると考えたのである。

つづいて、「治人」の要素を考えよう。

布衣の士が、經を考究し古を好み、先儒を繼承して、聖道を闡明し、生涯の精力を盡くして、独自の收穫を書物としてまとめ、詩書六藝を傳承させ、後學の「思」を「啓發」させられるなら、それは百世の文である。その要點をまとめると、意と事の二つだけである。……事を明らかにする上では事實でないかを思い、意を明らかにする上では精密さの缺落を思う。……孔子の十翼は訓詁の文であり、象の變化を繰り返し明らかにしており、文章の勢いが『論語』と異なる。後世の注疏の學は、實にここに由來する。

經文に依據しつつ自らの意によって與義を體得すれば、精密さに事實も兼ね備えるので、經解の文章が最も重要である。⁽⁶⁾

ここには、「性靈」という言葉こそ見當たらぬが、「經文に依據しつつ自らの意によって與義を體得する（依經文而用己之意以體會其細微）」という觀點から、事實の檢證と經書に込められた意圖の解明が主張される。これは、前述の「經學」の手法そのものである。ただ、ここでは經書を解釋した文章に、後學の「思」を「啓發」（『論語』述而）する役割があるという指摘に注意したい。ここで言う「思」とは、聖人の意圖を體得しようとする思索を意味しよう。されば、經書を解釋するという行爲は、「修己」の要素として解釋者自身が聖人の「性靈」に共鳴することの他に、「治人」の要素として後世の人々が聖人の「性靈」に共鳴するのを促す面も含んでいよう。以下、焦循の「十翼」理解を手掛かりにこのことを考えてみたい。

まず焦循は「孔子が韋編三絶してその書を解明したのは、單に卜筮の書物だからではなく、過ちを少なくする書物だからである。古の卜筮は、人に過ちを少なくすることを教えるためのものである」と述べ、孔子が『周易』に本来備わっている「人に過ちを少なくすることを教える（教人寡過）」という性質を明らかにしたことに、解釋者にとつての「治人」の要素を認める。

では、焦循は孔子の『周易』解釋をどう理解していたのか。

文王の象辭は伏羲の六十四卦の注釋である。……周公の爻辭は文王の象辭の箋解であり、孔子の十翼は象辭・爻辭の義疏である。

……學究の注釋や經生の義疏は、一章一句について枝葉末節・解釋を施しているが、周公や孔子の箋疏は、「參伍錯綜、觸類引申」している。……學者は學究や經生の箋疏で檢證しても、孔子の十翼は明らかにならないし、文王・周公の辭には通じない。

焦循は、文王・周公の各辭および孔子の「十翼」に「參伍錯綜、觸類引申」（『周易』繫辭上傳）という特色を見出していた。この「參伍錯綜、觸類引申」とは、「易を學ぶ者は、辭に通じることが求められるだけである。縦横に通じて、參伍錯綜して通じないことがなければ、聖人の繫辭の本意は得られる」とあるように、「通」を行なうための方法である。つまり、一見すると雑多な記述で満ち溢れている『周易』も、實は全體が緊密な關係を保っているとの觀點から、個々の事象を全體と關連づけながら、類型的に整理していくことを目指すのである。このような觀點が、前述の「經學」の手法を實踐していることは言うまでもない。そして、焦循が「通」を自らの解釋方法に取り入れていたのは、理念においても、方法においても、解釋者としての孔子を繼承しようとして意識していたからだろう。

その上で、焦循は、『周易』解釋の意義を次のように述べている。

九數の齊同や比例を解明しなければ、卦畫の移動を十分に理解できない。六書の假借や轉注を解明しなければ、象辭・爻辭・十翼の意味を十分に理解できない。卦畫の行や象辭・爻辭・十翼の意味を解明しなければ、伏羲・文王・周公・孔子の道を十分に理解できない。伏羲・文王・周公・孔子の道を理解しなければ、格致誠正修齊治平の學を十分に理解できない。

「比例」や「假借」は數學や文字學の用語であるが、他分野の要素を取り込むところに、焦循の「經學」觀が現われている。焦循はこれらを援用して『周易』中の卦畫の變動と各種傳文を解明すれば、『周易』の成立に關與した聖人たちの意圖、さらには「格致誠正修齊治平の學」、すなわち「修己治人」のあり方をも理解できると考えたのである。

もともと、焦循は『周易』解釋にのみ「治人」の要素を認めていた譯ではない。そもそも、清代の學者であれば、自分たちが「作者」である聖人の教えを伝える「述者」としての自負を有していただろう。その中で、焦循は「述」という行爲に独自の意味づけを行なっていた。「作」と「述」に違いは無く、その時々に応じたものに過ぎない。人々が知らなくても自分が知っていたり、人々が氣づいていなくても自分が氣づいていれば、先に知ったり氣づいたことを人々に教え、人々にそれを知らせ氣づかせて、天下の人々が知ったり氣づいたりすることが自分から始まるのは「作」である。既に知ったり氣づいたりしていることに潤色を加え、また意圖が時間を経て分からなくなつたもので明らかになつたものについて人々に教えて、作者の意圖が再び明らかになることを「述」という。

これによれば、「作」と「述」は行われる「時」こそ異なるものの、「人に教える（教人）」という点では共通している。つまり、焦循は經書を解釋して聖人の教えを後世に傳えるという行爲を、聖人の「教人」と同質の行爲と見なしていたのである。

さて、以上の點を踏まえると、「經學」における「修己治人」觀には、解釋者が自己の「性靈」を聖人の「性靈」と共鳴し、「自得」を實現するとともに、後學の「性靈」が聖人の「性靈」に共鳴することを促すことにもなるという發想があつた。もとより、かかる考察は、焦循の學問觀の一端を採つたに過ぎず、その方法論にしても網羅的に説明し得た譯ではない。とはいえ、以上の考察からだけでも、焦循の「經學」觀が孔門の教えを繼承するという自負の下に、學問を通して「修己治人」を實踐しようとする意圖が込められていることが明らかになつたのではなからうか。

おわりに

最後に、以上の考察を整理し、焦循が戴震の「一貫」解釋に不満を覺えた理由について私見を述べる。

焦循は「一貫」を「成己以及物」と理解したが、それは彼自身の「修己治人」觀を反映したものであつた。このように、「修己治人」の觀點から「一貫」を解釋するのは、「一貫」が歴代聖人たちの「修己治人の道」を繼承するからで、その歴代聖人たちの統治とは、「神明之徳」を十分に機能させ、「善」に導く點で共通していた。そして、こうした觀點は、焦循自身の「經學」觀として結實し、聖人の「性靈」を體得しつつ、それを後世の人々に傳えることが目指された。焦循の「一貫」解釋における「修己治人」の特徴を、このように整理し

得るならば、焦循は戴震の「一貫」解釋の何處に不満を覺えたのだろうか。

そもそも、戴震は里仁篇の「一貫」を「行」の觀點から解釋し、様々な人間關係の中で個人の行爲が「忠恕」の状態から「仁禮義」という究極の状態にまで向上することと理解した。また、衛靈公篇の「一貫」を「學」の觀點から解釋し、物事を個別に理解するだけの状態から物事を全體的に關連づけて理解し得る「智」の状態にまで向上することと理解している。されば、兩者は「忠恕」に對する考え方が決定的に異なっている。すなわち、戴震は「忠恕」を「行」の面に限定し、しかも「忠恕」を「一貫」より劣つた状態と見なす。かかる相違は、戴震と焦循の解釋上の手續きに起因するが、問題はこのことに終始しない。戴震と焦循は、どちらも自己と他者の關係を重視していたが、焦循にしてみれば、戴震のように「忠恕」を理解すれば、「修己」と「治人」の關係を捉え損なう恐れがあつた。また、兩者の學問觀から言えば、戴震は物事の秩序や原則を追求することで、〈古〉の聖人の「道を聞く」ことが出来ることに、〈今〉に生きる自らの「心知」を明らかにし得ると考え、論述の重點を個人が「智」を實現する點に置いている。だが、焦循は「經學」という觀點から、學問に「修己治人」の價値を認め、「自得」の状態を目指すだけでなく、後世の人々に對する自己の役割までも意識していた。要するに、焦循は戴震が『孟子字義疏證』などで自己と他者との關係を強調しつつも、その論述に徹底しきれないところがあることに不満を覺えたのである。では、このような相違が清代中期の思想状況において如何なる意味を有するのか。この點については、今後の検討課題としたい。

注

- (1) 「惜其于孔子一貫忠恕之說、未及闡發。」(『論語通釋』自序、『續修四庫全書』第155冊、上海古籍出版社、1995年、35頁)。
- (2) 従來の焦循研究については、賴貫三「焦循研究論著資料彙編」(『臺灣兩岸焦循文獻考察與學術研究』所收、文津出版社、2008年、476—510頁)を参照されたい。なお、「一貫」解釋については、嚴壽徵「焦循、一貫忠恕、說與儒家多元主義」(『近世中國學術思想抉隱』所收、上海人民出版社、2008年、181—206頁)がある。
- (3) 水上雅晴「戴震と焦循の一貫說」(『東方學』第88輯、東方學會、1994年、85—99頁)。
- (4) 「告子貢曰、吾一以貫之、未言一貫何謂也。則又言以一貫告曾子、而曾子語門人曰、夫子之道、忠恕而已矣。則所謂一以貫之者、謂忠恕也。」(『雕菰集』卷十六「論語何氏集解補疏序」、劉建臻點校『焦循詩文集』廣陵書社、2009年、308頁)
- (5) 「忠恕者何。成己以及物也。」(『論語通釋』「釋一貫忠恕」、第1條、36頁など)
- (6) 坂出祥伸「焦循の『論語通釋』について」(『中國近代の思想と科學』所收、同朋舎、1983年、54頁)は「成己以及物」が程子や朱子の發言に由来すると指摘するが、たとえば「成己」所以成物、故此交動而之正、則彼交亦動而之正」(『易圖略』「旁通圖第一」、『清經解』卷一〇九、上海書店、1988年、第6冊、438頁上)とあるように、「中庸」の「成己」「成物」を意識しつつ、卦爻の變化から發想を得たのであろう。
- (7) 「孔子非不多學而識。多學而識、不足以盡。若曰、我非多學而識者也、是一以貫之者也。多學而識、成己也。一以貫之、成己以及物也。」(『雕菰集』卷九「一以貫之解」、165頁)
- (8) 「聖人惡夫不知而作者、曰、多聞擇其善者而從之、多見而識之、知之次也。次者、次乎一以貫之者也。多學而後多聞・多見、多聞・多見、則不至守一先生之言、執一而不博。然多仍在己、未嘗通於人。未通於人、僅爲知之次、而不可爲大知。必如舜之舍己從人、而知乃大。不多學則蔽於一曲、雖兼陳萬物而縣衡無其具、乃博學則不能皆精。吾學焉而人精焉、舍己以從人。於是集千萬人之知、以成吾一人之知。此一以貫之、所以視多學而識者爲大也。」(同上)
- (9) たとえば、「重多者、惡執一也。執其多於己、仍執一也。一以貫之、何多之有」(『論語通釋』「釋多」第37條、42—43頁)とある。
- (10) 「忠恕者、契矩也。契矩者、格物也。物格而後知至、故無不知。由身以達乎家國天下、是一以貫之也。」(『論語補疏』「予一以貫之」、『清經解』卷二六五、第6冊、689頁中)
- (11) たとえば、張舜徽『清代揚州學記』(華中師範大學出版社、2005年、131頁)、李明輝「焦循對孟子心性論的詮釋及其方法論問題」(李明輝編『中國經典詮釋傳統』(二)、儒學篇)所收、華東師範大學出版社、2008年、161頁)、嚴氏前掲稿(192頁)、坂出氏前掲稿(45頁)。
- (12) 「聖人明明德・新民・止於至善、是爲德之至也。乾坤以變通爲易簡、即格物以修身、契矩以平天下也。」(『易章句』繫辭上傳「易簡之善配至德」、『清經解』卷一〇八二、第6冊、312頁下)
- (13) 「格物者何。契矩也。格之言來也、物者對乎己之稱也。易傳云、遂知來物。物何以來。以知來也。來何以知。神也。何爲神。寂然不動、感而遂通也。何爲通。反乎己以求之也。」(『雕菰集』卷九「格物解一」、162頁)
- (14) 「精、靜也。知來物則動矣。至精、由靜而動、一陽而一陰也。」(『易章句』繫辭上傳、卷一〇八二、314頁上)

- (15) 「變、動也。成文定象則靜矣。至變、由動而靜、一陰而一陽也。」(同上)
- (16) 「靜而動、動而靜、反復其道、故神。」(同上)
- (17) 「據思時言之。」(同上)
- (18) 「感則易矣。易則變通、往來而不窮。不動而後感、故思而後爲。不思而爲、非易也、即不能通天下之故。思、猶容也。无所容而爲、則或承之差矣。」(同上)
- (19) 「舜于天下之善、無不從之、是真一以貫之、以一心而容萬善、此所以大也。」(「論語通釋」「釋一貫忠恕」、第1條、36頁)
- (20) 「使楊子思兼愛之說不可廢、墨子思爲我之說不可廢、則恕矣、則不執矣。」(同上「釋異端」第6條、37頁)
- (21) 「聖人通天下之志、正賴以己之欲不欲、絜矩乎人之欲不欲、所謂反躬也。」(「禮記補疏」「人生而靜」、「清經解」卷一一五八、第6冊、660頁下)
- (22) 「余學易、稍知聖人之教、一日改過、一日絜矩兩者而已。絜矩則能通、改過則能變。惟能絜矩乃知己過、惟知改過乃能絜矩。」(「易話」上「學易叢言」第18條、「續修四庫全書」第27冊、561頁)
- (23) 「學易者、必先知伏羲未作八卦之前、是何世界。伏羲作八卦、重爲六十四、何以能治天下。神農·堯·舜·文王·周公、孔子、何奉此卦畫、爲萬古脩己治人之道。」(同上、第7條、559頁)
- (24) たとえば、「大舜舍己從人、善與人同。斯乃同人于野、利君子貞。孔子謂之仁、謂之恕。大學以爲絜矩。此實伏羲以來、聖聖相傳之大經大法」(「雕菰集」卷十三「寄朱休承學士書」、236頁)や「孟子稱公劉好貨、太王好色、與百姓同之、使有積倉而無怨曠、此伏羲·神農·黃帝·堯·舜以來、修己安天下之大道」(同上、卷九「格物解」二、163頁)とある。
- (25) 「伏羲察天地萬物、又推己以絜人、而知人之性善、可以先覺覺之。故爲之畫八卦、示以有母必有父、而後有六子、使男女有定偶、民知父子·長幼·尊卑。……畫八卦示之、而民遂悟。以示禽獸、禽獸則不悟也。是以人性之善、異乎禽獸、所謂神明之德也。」(「易章句」繫辭下傳、卷一〇八四、315頁上)
- (26) 「類、似也。旁通之似繼不已也。人性皆善、則人之情無不同、各有情即各有欲。以己之情通入之情、以己之欲度人之欲、則不致相爭相噬、而天下之情類聚而不乖矣。聖人與人同此性情、所異者智愚耳。聖人自度、因以及人、故萬物之情可以聖人之情類之也。」(同上)
- (27) 「神明之德在性、則情可旁通。情可旁通、則情可以爲善。於情之可以爲善、知其性之神明。性之神明、性之善也」(「孟子正義」告子上、卷二十二、沈文倬點校「孟子正義」中華書局、第6條、1987年、755頁)や、「情發於外、性藏於內、故相表裏。性之善、不爲情欲所亂、性能運情、情乃從性、則情可爲善。」(同上、757頁)を參照。
- (28) 「繫辭傳云、以通神明之德、以類萬物之情。神明之德、即所謂性善也。善即靈也、靈即神明也。」(同上、滕文公上、卷十、第1條、317頁)
- (29) 「能通其變爲權、亦能通其變爲時。然而豪傑之士、無不知乘時以運用其權、而遠乎聖人之道者、未能神而化之也。……惟人性靈、故可教而使之善。重乎此則輕乎彼。民趨所重則害生、聖人有以平之而權生焉。權而不見其權、通變而見其通變、惟人性靈、且有以窺之而害生焉。權而不見其權、通變而不見其通變、百姓日用而不知神而化之也……通變而神化、此堯所以民無能名、舜所以無爲而治。蓋民知其爲而得而名之、則必有所重。有所重、即有所偏、偏則害矣。惟民善變、故必通其變。惟民窺上之所變以爲變、故必神而化之、不可使知之。惟時時知其變、而通之化之、民乃爲上變、而上不資民以變。惟上知民之變、而民乃不知上之通其變、上通之化之、而民不知、故覺上之無爲而治、欲窺之而無從窺、故名之而

無可名。無消詐之迹而詐自消、無息爭之形而爭自息、如天日運於上、寒暑晝夜、風霆霜露、民安之而莫容測。在天爲行健、在聖人爲恭己。恭者、敬也。敬者、無倦也。無倦則時時知其變、即時時通其變、故修己以敬、即修己以安百姓、此神化之實功也。」「〔易話〕上「通變神化論」、566頁)

(30) 「蓋伏羲・神農以前、民苦於不知、伏羲定人道、而民知男女之有別、神農教耒耜、而民知飲食之有道。顛蒙之知識已開、詐偽之心漸起、往往窺朝廷之好尚以行其慧、假軍國之禁令以濟其詭。」「〔論語補疏〕「無爲而治者」、689頁中)も参照。

(31) 「靈之訓爲神亦爲善、則善之義爲靈爲神。……不執於一、隨時爲變通、爲靈、乃爲善。……靈則能變化、故惟人性能轉移、則爲性善、性善卽性靈也。」「〔尙書補疏〕「惟我周王靈承于旅」、〔清經解〕卷一一五〇、第6册、634頁上)

(32) 「井田封建、聖人所制也、而後世遂不可行、則聖人之言且不定也。……然而有定於一時卽定於萬世者、有定於此地卽定於彼地者、有定於一人卽定於人人者、何也。人倫也、孝弟也、仁義也、忠恕也。」「〔雕菰集〕卷十一「說定下」、182頁)を参照。

(33) 「近之學者、無端而立一考據之名、羣起而趨之。所據者漢儒、而漢儒中所據者、又唯鄭康成・許叔重。執一・害道、莫此爲甚。」「〔里堂家訓〕卷下、第8條、529頁)

(34) 孫星衍「問字堂集」卷四「答袁簡齋前輩書」(駢字齋點校「問字堂集 岱南閣集」中華書局、1996年、90—92頁)を指す。以下、孫星衍と袁枚の見解はこれに據って整理する。

(35) 焦循の學問觀を理解する上では、濱口富士雄「焦循とその「考據」批判」〔清代考據學の思想史的研究〕所收、國書刊行會、1994、498—530頁)

焦循の「一貫」解をめぐって

が参考になった。あわせて参照されたい。

(36) 「仲尼之門、見諸行事者曰德行、曰言語、曰政事、見諸著述者曰文學。自周秦以至於漢、均謂之學、或謂之經學。……未聞以通經學者爲考據、善屬文者爲著作也。」「〔雕菰集〕卷十三「與孫淵如觀察論考據著作書」、245—246頁)

(37) 「古人之著作卽其考據、奈何閣下欲分而二之。前人不作聰明、乃至技藝亦重考據。」「問字堂集」卷四「答袁簡齋前輩書」、91頁)に據る。

(38) 「來書又以聖作爲考據、明述爲著作、待亦未以爲然。古人重考據甚於重著作、又不分爲二(同上)に據る。

(39) 「經學者、以經文爲主、以百家子史、天文術算、陰陽五行、六書七音等爲之輔、彙而通之、析而辨之、求其訓故、核其制度、明其道義、得聖賢立言之指、以正立身經世之法。以己之性靈合諸古聖之性靈、竝貫通於千百家著書立言者之性靈、以精汲精、非天下之至精、孰克以與此。」「〔雕菰集〕卷十三「與孫淵如觀察論考據著作書」、246頁)

(40) 「近時數十年來、江南千餘里中、雖幼學鄙儒、無不知有許鄭者、所患習爲虛聲、不能深造而有得。蓋古學未興、道在存其學、古學大興、道在求其通。前之弊、患乎不學、後之弊、患乎不思。證之以實、而運之於虛、庶幾學經之道也。乃近來爲學之士、忽設一考據之名目。」「同上、卷十三「與劉端臨教諭書」、248頁)

(41) 「雖生知之聖、必讀書好古。既由博學而深造之以道、則能通古聖之道、而洞達其本原。而古聖之道與性相融、此自得之。……深造、憑於心之虛、以道、憑於學之實。……舍學而言恃心、舍心而守學、兩失之矣。」「〔孟子正義〕離婁下、卷十六、第14條、560頁)

(42) 「布衣之士、窮經好古、嗣續先儒、闡彰聖道、竭一生之精力、以所獨得者聚而成書、使詩書六藝有其傳、後學之思、有所啓發、則百世之文

也。乃總其大要、惟有二端、曰意、曰事。……明其事、患於不實。明其意、患於不精。……孔子之十翼、即訓故之文、反復以明象變、辭氣與論語遂別、後世注疏之學、實起於此。依經文而用己之意以體會其細微、則精而兼實、故文莫重於注經。」〔『雕菰集』、卷十四「與王欽萊論文書」、265—266頁〕

(43) 「孔子所以韋編三絕以明其書、非徒卜筮之書而寡過之書也。古之卜筮、所以教人寡過也。」〔『易圖略』「原筮第八」454頁中〕

(44) 「文王之彖辭、即伏羲六十四卦之注。……周公之爻辭、即文王彖辭之箋、孔子之十翼、即彖辭爻辭之義疏。……學究之注、經生之義疏、就一章一句、枝枝節節、以爲之解。而周公・孔子之箋疏、則參伍錯綜、觸類引申。以學究經生之注疏視之、孔子之十翼仍不可得而明、文王・周公之辭仍不可得而通。」〔同上、「原翼第七」453頁上〕

(45) 「韋編三絕」に關する見解も同じ理由による。『雕菰集』卷九「讀易韋編三絕解」(171頁)などを参照。

(46) 「夫學易者、亦求通其辭而已矣。橫求之而通、縱求之而通、參伍錯綜之而無不通、則聖人繫辭之本意得矣。」〔『易圖略』「原辭下第六」、452頁中〕

(47) 「余求之十餘年、既參伍錯綜、以求其通、而撰通釋。又縱之橫之、以求其通、撰章句。」〔同上、452頁下〕

(48) 「非明九數之齊同・比例、不足以知卦畫之行。非明六書之假借・轉注、不足以知象辭・爻辭・十翼之義。不明卦畫之行、不明象辭・爻辭・十翼之義、不足以知伏羲・文王・周公・孔子之道。不知伏羲・文王・周公・孔子之道、不足以知格致誠正修齊治平之學。」〔『雕菰集』卷十三「與朱椒堂兵部書」、235頁〕

(49) 「作・述無等差、各當其時而已。人未知而已先知、人未覺而已先覺、

因以所先知先覺者教人、俾人皆知之覺之、而天下之知覺自我始、是爲作。已有知之覺之者、自我而損益之、或其意久而不明、有明之者、用以教人、而作者之意復明、是之謂述。」〔同上、卷七「述難二」、133頁〕

(50) 尾崎「戴震の「一貫」解をめぐって」〔『集刊東洋學』第97號、中國文哲哲研究會、2007年、61—80頁〕を参照されたい。なお、戴震の「一貫」解は『孟子字義疏證』卷下「權」第41條(何文光點校『孟子字義疏證』中華書局、1982年、第二版、54—56頁)に見える。

(51) 戴震は「而已矣者、不足之辭、亦無更端之辭」〔同上、55頁〕と、訓詁の面でも「忠恕」を「一貫」の不十分な状態と見なす。