



| | |
|------------------|---|
| Title | 江戸時代の易學に関する研究 |
| Author(s) | 廖, 海華 |
| Citation | 北海道大学. 博士(文学) 甲第13413号 |
| Issue Date | 2019-03-25 |
| DOI | 10.14943/doctoral.k13413 |
| Doc URL | http://hdl.handle.net/2115/91513 |
| Type | theses (doctoral) |
| File Information | Haihua_Liao.pdf |



[Instructions for use](#)

平成三〇年度（二〇一八） 博士學位申請論文

江戸時代の易學に関する研究

北海道大學大学院文學研究科言語文學專攻 博士後期課程 廖海華

目次

| | | |
|----------|---------------------|----|
| 序論 | 江戸時代易學の研究課題 | 1 |
| 一、 | 江戸時代易學の研究現 | 1 |
| 二、 | 本研究の視点 | 2 |
| 三、 | 本研究の方法と内容構成 | 4 |
| 第一章 | 林家の易學 | 7 |
| はじめに | | 7 |
| 一、 | 林羅山・鷲峰父子の易著述 | 7 |
| 二、 | 河圖洛書 | 18 |
| 三、「神易合勘」 | | 21 |
| 第二章 | 伊藤東涯における程朱卦變説の批判と受容 | 27 |
| はじめに | | 30 |
| 一、 | 程傳の卦變説 | 30 |
| 二、 | 程傳卦變説に對する朱子と東涯の誤解 | 39 |

| | |
|-------------------------------|-----|
| 三、東涯に於ける程傳卦變説の受容と批判 | 43 |
| 四、東涯に於ける朱子卦變説の批判 | 52 |
| むすび | 56 |
| 第三章 伊藤東涯の卦變説―その早年と晩年との差異 | 60 |
| 一 問題の所在 | 60 |
| 二 東涯卦變説の成立 | 62 |
| 三 『卦變考』と『通解』の違い | 70 |
| むすび | 83 |
| 第四章 伊藤東涯の易學とその特色―『周易傳義考異』からみる | 85 |
| はじめに | 85 |
| 一 『考異』に関する文献學的諸問題 | 86 |
| 二 『考異』と『通解』との關係 | 94 |
| 三 『考異』に見える本文検討の原則 | 98 |
| 四 卜筮と義理 | 101 |
| 五 東涯の易學觀 | 105 |
| むすび | 107 |

| | | |
|-----|----------------|-----|
| 第五章 | 易學思想の變化―古學から國學 | 112 |
| | はじめに | 112 |
| | 一、東涯と徂徠學派 | 112 |
| | 二、東涯と篤胤 | 122 |
| 第六章 | 平田篤胤の易學 | 133 |
| | はじめに | 133 |
| | 一、『太昊古易傳』の構成 | 134 |
| | 二、河圖洛書 | 136 |
| | 三、八卦方位 | 145 |
| | 四、易と曆 | 150 |
| | 五、易と人間 | 153 |
| | 六、筮法 | 159 |
| | むすび | 162 |
| 第七章 | 平田易學と清朝考證學 | 165 |
| | はじめに | 165 |
| | 一、文王易と伏羲易 | 165 |

| | |
|---------------|-----|
| 二、平田易學の論理と文字學 | 167 |
| 三、篤胤の易学草稿 | 170 |
| 四、考證學者との關連 | 180 |
| 結論 | 188 |
| あとがき | 193 |

序論 江戸時代易學の研究課題

一、江戸時代易學の研究の現状

江戸時代の易學は、極めて複雑な領域である。呉偉明氏が統計したように、江戸時代を通じて、日本人によって作られた易学著作は一千種以上ある。その量は『論語』類の著作よりも多いようである^(一)。江戸時代の學問世界における易學の重要性が分かる。このような複雑な學問部類を分析するのは容易ではない。ここでは、専門書を中心として、この主題に関する先行研究を紹介してみたいと思う。

まずは文化史における易學を位置づける研究である。その代表例は呉偉明氏『易學對徳川日本の影響』である。呉氏のこの著作は江戸時代文化史において易學の作用を多角的に研究している力作である。政治思想・神道思想・佛教思想・醫學・軍事など文化史の諸方面と易學との關係について、その基本的な輪郭を描き出すことに成功している。また、呉氏が江戸時代の易學著述を全面的に統計して、易學の流派を分類したことも、後の研究の基礎になっている^(二)。

次は主に儒學の義理の角度から江戸易學を分析する著作である。つまり、陳威璿『日本江戸時代儒家易學研究』・濱久雄『東洋易學論稿』・王鑫『日本近世易學研究』である。陳氏と王氏との著作は、易學著作に現れる哲學概念の分析に盡力し、成果を挙げたことに特色がある。濱氏の著作は、東洋易學史全體の中に日本易學を位置づけることに特色がある^(三)。

最後は、易學の實踐面、つまり占術に重點を置いて、江戸時代の占筮の大家を研究する著作である。その代表例は、奈良場勝『近世易學研究―江戸時代の易占』である^(四)。

この三種類の專著は、この分野の基盤を成しているものである。そのほか、具體的な人物や著述に関する論文も多くあるが、それについては、各章で言及する。

二、本研究の視點

本研究では、次のような視點で分析していきたいと思う。

まずは江戸時代の朱子易學について論及してみる。江戸時代思想の主流が朱子學であるように、當時の易學も、朱子易學に強く影響されている。そして、江戸易學史の構成も、朱子易學の繼承と反動との二側面からなると考えられる。量的に言えば、繼承の面が主流であるともいえる。ただし、江戸時代の朱子易學を通觀すれば、その特徴は保守的である。朱子の易学著作のために「注疏」を作ったり講義したりすることが、その中心である。それ故、その根本的な易學觀點においては、ほぼ朱子と一致している。

朱子易學の原典としては、まず『周易本義』と『易學啓蒙』との二つが挙げられる。『本義』は易經の經文に對する解釋であり、その中には、「卜筮說」や、「經傳分離說」など、朱子獨自の見解に基づく所も多いが、傳統的な易解釋と共通する部分も少なくない。それに對して、『啓蒙』は完全に朱子易學の特殊な所、つまり先天易學にその重點を置いている。この二つの著作に加えて、北宋の程伊川（程頤）の『易傳』（「程傳」と略稱）は、朱子『本義』の依據しているものであり、早くから朱子易學の一部と認知されている。

しかし、本研究で「朱子易學」というのは、このような原典類のものだけではなく、原典を巡って長期間に展開されている後世の著作傳統をも指している。

そして、日本においても、朱子易學の受容は、朱子の易学著作だけを受容したのではなくて、このような傳統を通して受容していたのである。その例證として、中世の禪僧桃源瑞仙の『百衲襖』の中に『易學啓蒙』についての講義があるが、それは『易學啓蒙通釋』という『啓蒙』の解釋書による講義である^(五)。近世になると、學者たちがもつと積極的に朱子易學の書物を入手し、研鑽を深めている。前述のように、江戸時代に日本人の易学著作は一千種を超えたが、その中の半分以上はこのような朱子易學に賛成して、朱子の見解のもとに論理を展開したものである。その内、多くの朱子學者は、程朱易學の著作について解釋書を著したり、講義録を残したりしている。なお、もう一つ注意に値するのは、朱子易學を繼承したのは、決して朱子學者だけではなく、外のような學派もそうである。例えば、新井白蛾は易占の大家で、占術について多數の著述を残しているが、その易學理論の基礎は朱子易學である^(六)。

一方、朱子易學に対する批判も續出している。その中に特に注意すべきは、古學派と國學とからの批判である。周知の通り、古學者の伊藤仁齋は、朱子學の理氣二元論を批判して、古義學の「氣一元論」を展開した。易の十翼は朱子學の重要な根據であるので、仁齋は十翼についても獨特な見解を提起している。そして、仁齋の息子の伊藤東涯は、仁齋の見解を繼承した上に、古義學的な易解釋をまとめたのである。古學派のもう一つ重要な流派、古文辭學の代表者として、荻生徂徠も易について獨特な見解を提起した。そして、徂徠の門人の太宰春臺が古文辭學の易解釋を完成したのである。

國學の場合は、江戸時代中期以降、『易經』を神道體系の中に入れて、日本文化固有のものにしようとした動きが現れたことが重

要である。その代表として、平田篤胤學派の易學著述が挙げられる。篤胤は朱子易學の「先天易―後天易」という枠組みを取り入れながらも、その先天易・後天易の内實を批判し、理想的な易を復元しようとした。

以上のように、本研究では「朱子易學の繼承と反動」という視点で江戸時代の易學を整理してみたい。

三、本研究の方法と内容構成

本研究を展開するにあたって、もつとも重要視することは、各學者の稿本を調査し、それに基づいてそれぞれの易學思想を検討する方法である。これは當時の易學著述の特徴に順應する方法である。つまり、當時の易學著述は、公的に刊行されたもののほか、私的な寫本・稿本などが大量に残っていて、そしてこのような私的なものがほとんど研究されないままになっている。それ故、各圖書館所蔵の草稿・寫本などと、公的に刊行された著述とを比較しながら、各學者の易解釋の形成過程を分析するのが、本研究を展開する時の基本方針である。

このような方針に従って、本研究では、まず江戸時代に於ける朱子易學の受容を探求してみる。この方面でもっともすぐれている業績を完成した學者の代表として、やはり日本朱子學の本山である林家の林鷺峰が挙げられる。鷺峰の易學著作は、ほとんど稿本の形態で傳來されてきて、現在の内閣文庫に所蔵されている。本研究の最初は、林鷺峰（及びその父の林羅山）の膨大な易學著作に注目して、その特徴を分析する。

朱子易學に對する古學派の反動については、伊藤東涯の易學を中心に論じる。東涯の易學著作、『周易經翼通解』は公刊されて、江戸時代から廣く讀まれているが、彼にはまだ大量の草稿の著作がある。このような易學の寫本・手澤本は、基本的に天理圖書館

に所蔵されている。その内、東涯手澤本『易經集註』と寫本の『周易傳義考異』とが重要である。本研究の第二の部分は、この二つの書物を中心として、東涯易學の研究手法、及び朱子易學との関連性を分析する。このような分析を通して、東涯易學の特色が十分に分かると思う。ただ、江戸時代の思想史における東涯易學の位置は、まだ不明瞭であるので、東涯易學とその父仁齋の易學、及び外の古學者の易學とを比較して、古學派易學の全體像を解明する必要があると思う。

朱子易學に對する國學の反動については、當時の國學者である平田篤胤の易學を分析しながら説明する。平田篤胤の易學は、儒學者のそれを受容しながら出來上がったものである。特に、篤胤は伊藤東涯を高く評價して、東涯の易學著作を大量に引用しているので、兩者の關係をまず分析する。そして、篤胤の易學著作も、公開されているもの、つまり現在の『全集』に入っているものと未公開の草稿とがある。『全集』に入っているものは、彼の易學の最終段階を代表するものであり、とても複雑な論理構造を持っている。その未公開の草稿は、ほとんど歴史民俗博物館に所蔵されている。その中に、平田易學の最初の段階を代表するものが見つけられる。そのような一次資料を分析して、篤胤易學の中核を提示し、それと清朝考證學との關係を探求してみたいと思う。

【註】

- (一) 吳偉明『易學對德川日本的影響』(中文大學出版社、二〇〇九年) 附録一を參照。
- (二) 吳氏の分類は、朱子學・陽明學・古學・折衷學・國學・易占の六種類である。
- (三) 陳威璿『日本江戸時代儒家易學研究』(政大出版社、二〇一五年)。濱久雄『東洋易學論攷』(明德出版社、二〇一六年)。王鑫『日本近世易學研究』(北京人民大學出版社、二〇一七年)

(四) 奈良場勝『近世易學研究―江戸時代の易占』を参照。

(五) 近藤浩之「擲錢法に對する桃源瑞仙の講抄」(『中國思想史研究』第三十六号、二〇一六年)を参照。

(六) 前述の朱子易學の傳統というものは、基本は學術的な展開を見せている。つまり、經典解釋がその中心である。占法に関する論述も、相當の地位を占めているが、その占法もやはり『周易』や『左傳』などの經典に載せてある占法を主としている。しかし、江戸時代では、各種の占法についての著作が多く現れて、そして大體朱子易學を原理としているようである。その代表として、新井白蛾の著作は朱子易學を尊崇していることを注意すべきであろう。

第一章 林家の易學

はじめに

周知の通り、朱子學は江戸時代の學問の主流である。それと同じように、朱子易學も江戸時代易學の主流だと言える。そして、當時の易學者は、朱子に賛否両論があるにもかかわらず、朱子易學の著述を熟讀してから自身の見解を述べるのが普通である。特に、朱子易學に賛同して、朱子の著作を祖述する學者は少なくない。その内、もっともすぐれている業績を完成した學者の代表として、やはり日本朱子學の本山である林家の林鷺峰が挙げられる。本章では、林鷺峰（及びその父の林羅山）の膨大な易学著作に注目して、その易學を探求してみたいと思う。

一、林羅山・鷺峰父子の易学著述

(1) 林羅山の易学著述

林羅山はもちろん朱子易學に接觸したことがある。そして、朱子易學の著述に基づいて講義したこともある。その経緯については、林鷺峰の『易學啓蒙私考』に次のようにある(1)。

先考羅山先生、晩年に易を講じ、手づから程傳朱義に引用する所の故事、故語及び末書を抄する時に、偶ま朝鮮本啓蒙傳疑を

閲し、手記二字に及ぶ。而して其の手抄を號けて周易手記と曰ふ。漸く積りて堆を成す。賁卦に至りて講じ罷る。時に其の編を終へざるを以て遺憾と爲す。丁酉の災に罹り、隻字を存せず。惜しきかな。(先考羅山先生晩年講易、手抄程傳朱義所引用故事、故語及末書時、偶閱朝鮮本啓蒙傳疑、及手記二字、而號其手抄曰周易手記。漸積成堆、至賁卦講罷、時以其不終編爲遺憾。罹丁酉之災、不存隻字、惜哉。)

羅山が晩年に易の講義をした時、自ら程傳(程伊川の『易傳』・朱義(朱子の『周易本義』)について、その「故事」・「故語」などの出典を調べて記録したのである。そして、その後で、朝鮮儒學者李退溪の『易學啓蒙傳疑』から啓發を受けて、自分の考察の記録を「周易手記」と名付けた。

「手記二字に及ぶ」とは、李退溪の『易學啓蒙傳疑』の内容を指している。というのは、朱子『易學啓蒙』の序文の最後に、「雲臺眞逸手記」という署名があるが、この署名について朝鮮儒學者の中に論争が起きた。『易學啓蒙傳疑』に次のようにある(三)。

雲臺眞逸手記。手記は、猶ほ手録、手編、手校の類なり。京城に尹先生光溢あり、毎に言ふ、手の字當に逸字に屬し、眞逸手、乃ち晦庵の別號なり。余聞きて之れを非とす。(雲臺眞逸手記。手記猶手録、手編、手校之類。京城有尹先生光溢、每言手字當屬逸字、眞逸手乃晦庵之別號也。余聞而非之。)

つまり、當時の朝鮮には、「雲臺眞逸手記」という署名を、「雲臺眞逸手が記す」と讀んで、「雲臺眞逸手」を朱子の號とした儒者がいた。このような見解に對して、李退溪は反對している。退溪によると、「雲臺眞逸」は朱子の號であるが、「手記」とは「手ずから記す」ことである。羅山はこの考證から啓發を受けていたのである。

なお、羅山が講義しながら、「程傳朱義に引用する所の故事、故語及び末書を抄す」という。これによって、羅山が講義した内容

は、程傳と朱義に他ならないということが分かる。つまり、彼は程伊川の『易傳』と朱子の『周易本義』とを講釋するために、程傳・朱義に関わる出典を調べて、程傳朱義の理解の参考になる「末書」（つまり明代儒者の著作）をも調べた。そして、調べた結果を記録したのが、いわゆる「周易手記」である。このような「周易手記」の範囲は、易經六十四卦の中、最初の乾卦から第二十二卦の賁卦までである。しかし、明曆三年（丁酉）の火災のため、このような羅山の「周易手記」は全部焼失したのである。明曆三年は即ち林羅山の没年であるので、羅山の易學著作はこれでなくなったと鷺峰は慨嘆している。

(2) 林鷺峰の易学著述

林鷺峰が著した易學著述に、刊行された書物はないが、寫本のものには極めて多い。そのような寫本形態の著述は、ほとんど現在、国立公文書館の内閣文庫に所藏されている。それらの著述を時間順に列挙すると、次のようになる。

『易學啓蒙私考』（寛文元年、1661）

『周易本義私考』（寛文二年至寛文三年仲冬下旬、1662～1663）

『周易新見』（延寶五年季秋下旬、1677）

『周易訓點異同』（延寶五年季秋下旬、1677）

『周易私考翼』（延寶五年季秋下旬至翌年戊午孟夏十一日、1677～1678）

『周易程傳私考』（延寶六年孟秋、1678）

『周易程說餘考』（延寶六年戊午八月中旬、1678）

『易翼餘考』（延寶六年季冬朔、1678）

つまり、鷲峰の易學著述は二つの時期に分けられる。寛文元年から三年間では、朱子の『易學啓蒙』と『周易本義』を中心に、『易學啓蒙私考』と『周易本義私考』を著した。この時期の特徴は、朱子の著作を中心に行っていることである。そして、その十數年後の延寶五年から二年間では、程伊川の『易傳』、程朱の異同、程朱以外の易學など廣汎な易學主題を扱って、集中して一連の易學著作を著したのである。

このような多くの易著作に、鷲峰はそれぞれについて序文と跋文などを書いた。このような序文と跋文とは、もとは易著作の寫本に書入れたものであるが、後にほとんど『鷲峰林學士文集』に收められている^{三〇}。以下、このような序文・跋文を基本資料として、三項目に分けて鷲峰が朱子易學を受容する経緯を明らかにしてみたいと思う。

（a）寛文元年の易講義と『易學啓蒙私考』

鷲峰が最初に易學を講義したのは、寛文元年のことである。この年に書いた「書易學啓蒙後」には、次のようにある。

余、易を講ずるの志有り。今春より舉比に坐り、啓蒙を講ず。俄かに弟の喪に遭ひ、坐を撤すること數月。季秋に至り、再び筵を開く。孟冬に至り、佔畢の功を終ふ。朱子、易に功あること、豈に喙を容るべけんや哉。胡玉齋の解、亦た朱子に功ありて、後の學者に益あるなり。（余有講易之志、自今春坐舉比、講啓蒙、俄遭弟喪、撤坐數月。至季秋、再開筵、至孟冬、終佔畢之功。朱子有功於易、豈可容喙哉。胡玉齋解亦有功於朱子而有益於後學者也。）（寫本『易學啓蒙私考』の卷末）

鷲峰の最初の易學講義は、朱子の『易學啓蒙』についての講義である。また、「胡玉齋解」とは、胡方平（號は玉齋）の『易學啓

蒙通釋』である。鶯峰がこれに言及したのは、彼の講義は主に胡氏『通釋』を参考していたからであろう。この講義に伴い、鶯峰は『易學啓蒙私考』を著した。

(b) 寛文二年～三年の『周易本義私考』

寛文二年に、鶯峰は朱子の『周易本義』をテキストとして、講義をした。そして、『鶯峰林學士文集』卷四十九には、「講易解」という文章があつて、講義の経緯と、『本義』を選んだ理由とについて説明している。「講易解」には、次のように「古易」と「今易」とを分けている。

漢より以前、文王・周公の經、孔子の傳と各々別の卷を爲す。乃ち是れ古易なり。王弼に至り、文言を乾坤に附し、彖傳及び大象を卦辭の下に附し、小象を各爻の下に附し、而して繫辭・說卦・序卦・雜卦、舊の如し。乃ち是れ今易なり。是れによりて古易廢たれて行はず。(自漢以前、文王周公經與孔子傳各爲別卷、乃是古易也。至王弼附文言於乾坤、附彖傳及大象於卦辭下、附小象於各爻下、而繫辭說卦序卦雜卦如舊、乃是今易也。由是古易廢而不行。)(『鶯峰林學士文集』卷四十九)

卦爻辭と十翼とが分離しているという易經のもともとの姿を「古易」と呼ぶ。それに對して、文言・彖傳・象傳などと卦爻辭とを混ぜている後世のテキストを「今易」と呼ぶ。王弼以降の易註は、基本的に「今易」の範疇に屬している。特に、朱子易學の傳統の一部分とされている程伊川の『易傳』(程傳)もそうである。一方、朱子の『本義』はもともと「古易」に従って出來上がったが、流傳してきたうちに、そのもとの姿がなくなつた。例えば、明代敕編の『易經大全』は程傳と朱義とを合冊したものであるが、その經文のテキストは程傳の「今易」に従っている。そして、朱子『周易本義』のもともとのテキストが破壊されて、朱子の眞意に合わなくなつた。このような程傳・朱義を合體させた『易經大全』に内在している矛盾に對して、「講易解」に、鶯峰は次の

ように處理の仕方を提示している。

大全は、救撰にして公道なる者なり。易を講ずる者、是れを捨てて何を以て主と爲すか。然れども程傳・朱義、其の趣、同じからず。逐段に一時に合講すれば、則ち初學者は、恐らく取捨を惑ひ、理會を難とするか。故に今、大本に據ると雖ども、而るに先づ朱義を講じ、姑く程傳を閣す。若し幸に全部の功を終ふれば、則ち程傳に據りて再び講ずべし。今日、初めて講筵を開き、聊か歸趣を述べ、以て之れに示諭す。(大全者、救撰而公道者也。講易者、舍是何以爲主哉。然程傳朱義、其趣不同、逐段一時合講、則初學者恐惑取捨、難理會乎。故今雖據大本、而先講朱義、姑閣程傳。若幸終全部功、則據程傳可再講焉。…今日初開講筵、聊述歸趣、以示諭之。)

『易經大全』の權威性を認めながらも、程傳・朱義に内在している差異にも配慮している。そして、『大全』をテキストとしながらも、その中の『本義』の部分だけを講義する。程傳も尊重すべきものであるが、暫くそれを無視して、『本義』の講義が終わった後でまた程傳に戻るといふ姿勢である。

この講義の成果として、鷲峰は『周易本義私考』を著した。『周易本義私考』第一冊の冒頭に、「易本義私考序」があつて、『私考』の著述について次のようにある。

向陽子、易を講ずるは、梅開の日に資始し、純陽の月に逮び、乾坤を終へて以て屯蒙に至る。程傳を尊びて以て之れを閣し、先づ朱子の本義を述べ。然るに其の簡奥にして解し難きを苦しむ。往往として胡氏の易通、虚齋の蒙引、徐氏の演義、王氏の正達、李氏の約言などを展覧し、本義に便ある者を抄出し、而して朱子語類を參考して以て大全の偶ま漏るるを補ふ。且つ援く所の故事語を、其の由る所を表示す。號づけて私考と曰ふ。私は、何ぞや。之れを公共せざるなり。其れ之れを公共せざ

るは、何ぞや。淺見にして人に示すに足らざるを以てするなり。(向陽子講易、資始於梅開之日、逮純陽之月、終乾坤以至於屯蒙。尊程傳以閣之、先述朱子本義。然苦其簡奧難解。往往展閱胡氏易通、虛齋蒙引、徐氏演義、王氏正達、李氏約言等、抄出有便於本義者、而參考朱子語類以補大全之偶漏。且所援故事語、表示其所由。號曰私考。私者、何也。不公共之也。其不公共之者、何也。以淺見不足示人也。)

この序文を書いたのは、講義で乾坤屯蒙の四卦を終わった時である。程傳を尊重しながらも、朱子の『本義』を優先して解釋する立場を再び説明している。そして、朱義の難解な所が多いが、それについては後世の解釋書を參考している。胡方平『周易本義通釋』、蔡清『周易蒙引』など宋明時代の易學注釋を利用している。

その後で、鶯峰の講義が進行していくにつれて、『周易本義私考』の撰述も進んでいた。そして、寛文三年に講義が全部終わって、『私考』も出來上がったので、鶯峰は『周易本義私考』卷十三の末尾に、次のように「周易本義私考跋」という跋文をつけている。易講、編を終ふれば、則ち私考亦た成れり。乾坤より始め、既未濟に終ふ。總べて十三卷なり。聊か大全の足らざる所を補ひ、本義の旨を窺はんと欲す。凡て本義に引く所の典故、大概として其の出づる所を抄す。文義に至れば、則ち蒙引、演義などを以て粗に之れを解す。正達の如きは、又ごとに列する所の故事、未だ必ず本義に合はずと雖も、姑く之れを載し、講述に便す。然るに本義と乖異する者、之れを除く。ああ、易道精蘊し、本義簡古たり。然れども心を潜めて熟讀すれば、則ち一句一字と雖も、敢へて妄りに下さず、皆な經文に貼せざるなし。大全の諸儒の説、多く是れ本義の中より出來し、而るに或は繁冗に失し、或は牽合傳會を免れず。乃ち知る、能く本義に通ずれば、則ち大全、之れを束閣すべきを。余の私考の如きは、則ち反古の堆のみ。然れども網罟無ければ、則ち鳥魚を得がたし。門庭を過ぎざれば、則ち堂室に入り難し。初學者以て之れを贅

疣と見るなかれ。(易講終編、則私考亦成矣。始於乾坤、終於既未濟。總十三卷、聊補大全之所不足、欲窺本義之旨。凡本義所引典故、大概抄其所出、至文義則以索引、演義等粗解之。如正達每爻所列故事、雖未必合本義、姑載之、便於講述。然與本義乖異者除之。嗚呼、易道精蘊、本義簡古、然潛心熟讀、則雖一句一字、不敢妄下、皆無不貼經文。大全諸儒說、多是自本義之中出來、而或失於繁冗、或不免牽合傳會。乃知能通本義、則大全可束閣之。如余私考、則反古堆而已。然無網罟、則難得鳥魚。不過門庭、則難入堂室。初學者莫以贅疣見之。)

『本義』を理解するために、『大全』の割注に引用されている宋元學者の説と、鷺峰の手元にある明代の易著述とを十分に参考している。そして、参考にできるものを抜出して、鷺峰自身の判断を加えてできたのが、この『周易本義私考』というものである。

鷺峰が『周易本義』を講義し、『周易本義私考』を著したことを通して、『大全』についても新しい知見を得たらしい。つまり、『易經大全』には、朱子『本義』を解説するために宋元時代の學者たちの説をも集めて割注に取り入れている。このような宋元時代の説は、朱子『本義』に根差しているものであるが、煩雜などの缺點を免れていない。それに對して、朱子の『本義』は一言一句も亂暴なところがなく、經文理解に必要な不可欠なものである。つまり、鷺峰は朱子『本義』の價値を再確認した上に、『大全』所收の諸説の缺點を指摘している。

(c) 延寶五年～六年の易學著述

延寶五年～六年の二年間に、鷺峰は『周易程傳私考』を始め、一連の易學著作を完成した。その業績の量はずいぶん多かったが、その基本的なやり方は、『周易本義私考』のそれと同じである。例えば、『周易程傳私考』第一冊の冒頭に、次のように「周易程傳私考序」がある。

易を説くに二あり、理と曰ひ、數と曰ふ。理學を説くは、程傳に備はる。象數を説くは、康節に始まり、朱義に成る。二者並行して、一に専らすること能はず。故に永樂に大全を編するに、程傳朱義を併載して、諸儒の言を其の下に分注し、傳義の趣を區別す。方今の講學者、或は其の區別する所以を辨ぜずして、大本本に就きて、傳義を連讀す。豈に二先生の心に協ふべけんや。余、往年に講義するに、先づ朱義を宗とし、私考を作りて以て家に藏す。而る後に別けて程傳を考へんと欲す。然れども公には則ち本朝通鑑の編あり、私には則ち論語諺解、歴史の周覽あり。而して葛裘を易ふる者、既に十餘回なり。然るに未だ心に忘れず。思ひて忘れざれば、則ち盍ぞ其の志を遂げんや。是に筆を起こすしかいふ。延寶五年丁巳季秋二十二日、鵝峰林叟序す。(説易有二、曰理曰數。說理學、備於程傳。說象數、始於康節、成於朱義。二者並行、而不能專於一。故永樂編大全、程傳朱義併載、而分注諸儒之言於其下、區別傳義之趣。方今講學者、或不辨其所以區別、而就大本本、連讀傳義、豈可協二先生之心乎。余往年講義、先宗朱義、作私考以藏於家。而後欲別考程傳、然公則有本朝通鑑之編、私則有論語諺解、歴史之周覽。而易葛裘者、既十餘回。然未忘於心。思而不忘、則盍遂其志乎。於是起筆云爾。延寶五年丁巳季秋二十二日、鵝峰林叟序。)

つまり、鵝峰のもともとの計畫は、寛文二年の『本義』講義が終わってから、程傳に関する講義をもする予定であるが、公私様々な事業があつたので、結局計畫通りに行かなかつた。そして、十數年後の延寶五年に、鵝峰はすでに七十歳になっていたが、先年の計畫を再度完成しようとした。そして、一年後の延寶六年に、この程傳講釋を計畫通り完成して、その成果として『周易程傳私考』も出来上がった。鵝峰がそれほど早く著作を完成できたのは、彼一人の力ではなく、多くの門下生に頼つたことを見逃してはいけない。例えば、『周易程傳私考』第十七冊の末尾に、次のようにある。

延寶六年戊午七月二十一日考渙節中孚小過四卦畢。鵝峰林叟。

執筆…林欝。村喬。

助筆…直諒。島迪。

『周易程傳私考』第十八冊に、卷十八の末尾に、次のようにある。

延寶六年戊午七月二十七日考既濟未濟兩卦畢。鷺峰林叟。

執筆…林欝。村喬。

助筆…直諒。島迪。

自咸至未濟三十四卦爲下經、凡九冊、合八百五十葉。

上下經合一千七百九十葉。

このような「執筆」と「助筆」と呼ばれているのは、鷺峰の門下生である。鷺峰の膨大な易學著作も、彼と門下生たちとの共同作業の結果だといえよう。

そして、ここでもう一つ注意に値すべきは、明清時代の資料に對する鷺峰の利用の仕方である。例えば、延寶五年に開始された『周易新見』の第一冊に、次のように「採用明人易說」という記録がある。

採用明人易說

蔡清周易蒙引 成化弘治

王家棟周易正達 嘉靖乙丑

徐師會周易演義 隆慶戊辰

顏鯨周易義林 萬曆十六年

楊升菴易說（外集之内） 萬曆年中

楊時喬周易古今全書 萬曆二十四年

焦竑易筌 萬曆壬子

汪邦柱周易會通 萬曆丁巳

張振淵周易說統 天啟丁卯

徐勃興易通（筆精之内） 崇禎壬申

顧胤易闡 崇禎丙子

劉庚周易彙徵 崇禎己卯

趙胥山 徐寒泉易原易或 順治己亥

張泰嶽周易直解 順治庚子有序

張次中周易玩辭困學 康熙己酉

『周易新見』に鷲峰が参考として引用した明代學者の易著作を羅列している。ここで羅列されている書物は、すべて林家に所藏されていたものである。これについては、『周易新見』第一冊にはまた次のようにある。

右十六部のうち、蒙引、升菴外集、古今全書の三部は、先考存する時、明舶既に載來す。其餘は、先考の未だ見ざる所なり。余、易學を好み、故に二十年來求めて得る所なり。余元和戊午に生るれば、則ち會通の成るは、余の生に先んずること僅か一

年、而して説統以後は、皆な作者と余、異域にして同時なり。或は其れ猶お現存する者あるか否か。順治・康熙の作者、其の齡、余と孰れか長なり孰れか少なる、未だ知るべからず。其の説く所、新見と謂ふべきなり。彼に新見あり、余は其の涎を舐む。以て愧づべし。（右十六部之内、蒙引、升菴外集、古今全書三部者、先考存時、明舶既載來。其餘者、先考所未見也。余好易學、故二十年來所求得也。余生於元和戊午、則會通之成先余之生僅一年、而説統以後、皆作者與余異域同時也。或其猶有現存者否。順治康熙作者、其齡與余孰長孰少、未可知焉。其所説可謂新見也。彼有新見、余舐其涎、可以愧焉。）

つまり、鷲峰が利用している明清時代の著作は、ほとんど彼が自ら収集した新しい資料である。彼はこれらの著作の作成時代を意識しながら、自分の見解と比較しているのである。

二、河圖洛書

鷲峰の易學は、朱子の原意を明かにすることにある。それを基準として、彼が明代儒者の見解を批判することもしばしばある。例えば、『易學啓蒙私考』卷一には、次のようにある。

程子謂ふ、圖書出でずと雖も、聖人易を作るべきなり。其の言明白なり。程子、易を論ずるに象數に拘らず、故に此の論あり。且つ圖書共に伏羲の世に出づるは、劉牧の説と合す。明の王禕、洛書辨を作りて謂ふ、圖書共に易に系りて、而して洛書、洪範と相ひ關らずと。禕の辨、其の集及び稗編に見ゆ。明儒多く其の説を取る。張綸の圖書考、章潢の圖書編、亦た然り。此ら皆な劉牧の説を祖け、程子の言を以て證と爲す。孔安國・劉歆、古を去ること遠からざれば、則ち羲圖禹範の説、其れ必ず據

る所あり、故に邵子亦た孔劉の説を取る、朱子亦た異論なし。則ち程子の言、其の一時の帶説のみ。明儒、奇を好み、以て彼の説を祖け、以て修飾するのみ。且つ張綸、章潢、楊時喬の圖書を論ずること、甚だ詳かなり、其の圖に古今の異あり、旋毛龜文の奇あり、而して多岐迷途の惑あり。(程子謂、雖圖書不出、聖人可作易也。其言明白也。程子論易不拘象數、故有此論。且圖書共出於伏羲之世、與劉牧説合。明王祜作洛書辨、謂圖書共系於易、而洛書與洪範不相關。禕辨見其集及稗編、明儒多取其説。張綸圖書考、章潢圖書編亦然。此等皆祖劉牧説、以程子之言爲證。孔安國劉歆去古不遠、則義圖禹範之説、其必有所據、故邵子亦取孔劉説、朱子亦無異論。則程子之言、其一時之帶説而已。：明儒好奇、以祖彼説、以修飾而已。且張綸、章潢、楊時喬論圖書甚詳矣、其圖有古今之異、有旋毛龜文之奇、而有多岐迷途之惑。)

『易學啓蒙』の第一篇の「本圖書」によると、河圖と洛書とは、それぞれ伏羲と禹との時代に現れて、八卦(易)と九疇(洪範)との源となった。しかし、北宋の劉牧によると、河圖と洛書はともに伏羲の時代に出たものである。明代の儒者たちには、劉牧の意見に従っている人が多い。鷲峰はそのような明代儒者の學説を批判しながら、彼らの特徴を「明儒好奇」としてまとめている。そして、ここで注意すべきは、明代儒者が描いた河圖洛書の圖像について、鷲峰は「有旋毛龜文之奇、而有多岐迷途之惑」と言って、強く反対している。つまり、河圖洛書の圖像について、古來の傳承がないが、宋代になると、その圖像が學者たちによって作られた。圖像の細部は様々の差異が見られるが、基本は黒點と白點とによって、陰陽・剛柔の數を表している。しかし、明代になると、このような黒點と白點からなる河圖洛書の圖像に對する疑問が出た。彼らの見解によると、河圖は龍馬から出たものであり、その實際の構成要素は馬の旋毛である。洛書は神龜から出たものであり、その實際の構成要素は龜甲の模様である。そして、章潢の『圖書編』を始め、多くの著作では、このような見解によつて、旋毛などの配列からなる「古河圖」・「古洛書」が作られたので

ある。例えば、章潢の『圖書編』巻一には、「古河圖」について次のような説明がある^(四)。

龍馬、河に出づ。馬身の旋文、五十五數を具ふ。聖人、馬身の旋文に則りて、畫きて河圖と爲す。然れば各點皆な圈にして旋轉するは、亦た其の象の圓にして之れを圈とするを取り、故に名づけて圖と爲すなり。此の圖、世に傳ふる所の圖と異なり、故に古河圖と名づく。(龍馬出於河。馬身旋文具五十五數。聖人則馬身旋文、畫爲河圖。然各點皆圈而旋轉者、亦取其象之圓而圈之、故名爲圖也。此圖與世所傳之圖異、故名古河圖云。)

このような明代學者の試みに對して、鷺峰は強く反對している。『易學啓蒙私考』巻一にはまた次のような批判が見える。

圖書編に吳草盧説を引きて、以て龍圖龜文の古圖異なることを論ず、而して希夷より以來、洛書亦た圓圈にして、河圖と相ひ似たり。謂ふ、馬毛は星の如く、龜坼は字の如く、故に圖と書の名あり。若し是れ同じく圓圈なれば、則ち何を以て之れを書くと謂ふか。章潢之れに據りて古河圖、古洛書の圖を作る、亦た奇僻ならんや。(圖書編引吳草盧説、以論龍圖龜文古圖異、而自希夷以來、洛書亦圓圈而與河圖相似。謂馬毛如星、龜坼如字、故有圖與書之名。若是同圓圈、則何以謂之書哉。章潢據之作古河圖、古洛書圖、不亦奇僻乎。)

朱子易學の正統から離れた明代儒者の發想を「奇僻」として批判している。この例を通して、鷺峰易學の保守性が十分に分かると思う。鷺峰と異なつて、江戸時代の易學者には、朱子易學に賛同しても、このような「奇僻」を大量に取り入れていることが見られる。例えば、鷺峰とほぼ同じ時代で、馬場信武の『易學啓蒙圖說』は『啓蒙』の解説書として有名であるが、その中には明代儒者が考案した「古河圖」「古洛書」の圖像を取り入れて、「河圖本圖」・「洛書本圖」を掲げている^(五)。

三、「神易合勘」

(1) 『易學啓蒙私考』にある記録

『易學啓蒙私考』原卦畫第二の最後に、次のようにある。

余曾て日本紀神代卷を讀み、聊か易道に合するを覺ゆ。今先天後天の兩段を講じ、粗に其の旨を演べて曰ふ、天神七代の序は、先輩既に太極兩儀五行を以て之れに配すれば、則ち今之れを贅せず。諾尊、冊尊の陰陽對待するは、先天の乾坤なり。日神月神を生むは、離東坎西の位なり。山を生み、海を生み、風雷之神を生むは、震巽艮兌なり。且つ天照大神陰體を以て日神と稱するは、猶ほ離は陰卦にして日象あるが如きか。月讀尊の男體たるは、猶ほ坎は陽卦にして月の象あるが如きか。所謂諾尊神功既に畢わり、寂然として長隱し、功至りて徳大なるは、後天に乾老いて不用の位に退く者なるか。日神、諾尊に代わりて天上に臨むは、離、乾の位を得て、南面して明に嚮ひて治むる者なるか。日神、素尊と相誓ひ、男女神を生むは、所謂乾坤相ひ索して六子を生むの義なるか。皇孫に授けて以て地下に降りるは、震、東方に在りて器を主るの謂なるか。頗ぶる牽合附會に似ると雖も、彼れ此れ相ひ發明すれば、則ち易道神道の一理たるは、推知すべし。神代卷往往として易の文字を用ふれば、則ち舍人親王亦た此に意なきに非ざるなり。邵子、堯の前後を以て先天後天を分ちて之れを論ず。今其の意に倣ひ、諾尊を以て先天に擬し、天照大神を以て後天に擬す。未だ的當なるか否かを知らず。姑く記して以て子孫に示す。(余曾讀日本紀神代卷、聊覺合易道。今講先天後天兩段、粗演其旨曰、天神七代之序、先輩既に太極兩儀五行配之、則今不贅之。諾尊、冊尊陰陽對待者、先天之乾坤也。生日神月神者、離東坎西位也。生山生海生風雷之神者、震巽艮兌也。且天照大神以陰體稱日神者、猶離陰

卦而有日象乎。月讀尊之爲男體者、猶坎陽卦而有月象乎。所謂諾尊神功既畢、寂然長隱、功至德大者、後天乾老而退於不用之位者乎。日神代諾尊臨天上者、離得乾位、南面嚮明而治者乎。日神與素尊相誓、生男女神者、所謂乾坤相索而生六子之義乎。授皇孫以降於地下者、震在東方主器之謂乎。頗雖似牽合附會、彼此相發明、則易道神道之爲一理者、可推知焉。神代卷往往用易文字、則舍人親王亦非無意於此也。邵子以堯前後分先天後天論之。今倣其意、以諾尊擬先天、以天照大神擬後天。未知的當否。姑記以示子孫。）

これは、先天易學の概念によつて『日本書紀』の神代史を解釋する試みである。長文であるが、いくつかの點をめぐつてその意味合いを解釋してみよう。

まずは、「今講先天後天兩段」というのは、『易學啓蒙』原卦畫篇の講義を指しているようである。『易學啓蒙』原卦畫篇は、二つの部分に分けられる。この篇の冒頭から文王八卦圖の直前までは、「先天八卦」に關する論述であるが、文王八卦圖より最後までは、「後天八卦」に關する論述である。鷲峰の『易學啓蒙私考』では、前者を「先天八卦段」と呼び、後者を「後天八卦段」と呼ぶようである。例えば、『易學啓蒙私考』には、次のようにある。

李氏の傳疑、後天八卦段に至れば、則ち細かく之れを言はず、僅だ一二段の文義を標出するのみ。（李氏傳疑、至後天八卦段、則不細言之、僅標出一二段之文義而已。）

そして、「先天八卦段」と「後天八卦段」と合わせて言えば、前述の「先天後天兩段」になるはずである。

次は、「天神七代之序、先輩既以太極兩儀五行配之」というのは、近世初期の神道學者たちが易學によつて『日本書紀』を解釋した試みを指しているのである。例えば、度會延佳・山崎闇齋・林羅山とも、このような配當をしている。林羅山の『神道傳授抄』

陽神・陰神之事に、次のようにある^(六)。

陰陽わかれさるさきを混沌といふ。一氣なり。一氣わかれて陽となり陰となる。陽の神を伊弉諾といふ。陰の神を伊弉冉といふ。此陰陽うこいて五行となり、五行變化して人を生し鳥獸草木を生ず。

一氣から陰陽を生じ、陰陽から五行を生じ、五行から萬物を生じるという生成論は、周敦頤の『太極圖說』に由来して、宋學に強調されている重要な學説である。羅山たちは、この學説を利用して、日本神話を解釋している。そして、大地を創造する男神・女神を陰陽としている。また、羅山の『神道傳授抄』元氣五行神には、次のようにある。

天神七代ノ内、國常立尊ト伊弉諾・伊弉冉トヲケテ、ノコル五代ヲ五行ノ神ニ配當ス。國常立ハ元氣ノ神ニテ陰陽ヲクメリ。伊弉諾・伊弉冉ハ陰ト陽ト相分ル、ノ始ナリ。故ニ、元氣ノ中ニ自ラ五行ヲソナヘ、又陰陽ワカレサルサキニモ五行歴然トシテアル理ヲ以テ此五代ノ神ヲアケタリ。即是天ニアル五行ナリ。

(2) 『神易合勘』

しかし、現在の内閣文庫では、『神易合勘』と題されているものが所藏されて、その内容は、『易學啓蒙私考』のこの段落と全く同じであるが、文章の前に「神易合勘 民部卿法印道春輯」とあって、文章の後には「寛文九年二月十八日以洛陽遊佐氏當英之本書寫校正了 信慶判」とある。このような記録によってこの文章が林羅山の著作と認知されたが、^(七)このことについては幾つの疑点がある。

(a) まず、鷲峰の著作に羅山を引用した時は、必ず羅山の名を擧げている。ここは、羅山の名前に全然觸れていないので、

鷲峰自身の文章である可能性が高い。

(b) 次は、羅山のほかの神道関係の著作は少なくないが、その中には、太極兩儀五行によって天神七代を解釋する内容こそあるが、先天易學の枠組みによって神道を解釋する内容が全く見えない。逆に、通常の文王八卦方位による解釋が見える。羅山の『神道祕傳折中俗解』巻第四には、次のようにある^(八)。

ステニ東南西北ノ四方アレハ、艮巽坤乾ノ四隅アリ。

艮巽坤乾の四卦を「四隅」とするのは、文王八卦によるものであり、先天八卦とは関係がない。つまり、『神易合勘』に現れる易學思想と『神道祕傳折中俗解』のそれとは、大きな違いが見られる。それ故、『神易合勘』は羅山の作品として認めがたい。

(c) そして、この段落の中に、「今講先天後天兩段、粗演其旨曰」とある。つまり、これは『易學啓蒙』原卦畫篇の「伏羲八卦」と「文王八卦」との二部分を講義した時のメモである。既述のように、林羅山の易講義について、鷲峰は「先考羅山先生晩年講易…而號其手抄曰周易手記。漸積成堆、至賁卦講罷、時以其不終編爲遺憾。罹丁酉之災、不存隻字、惜哉」と言った。羅山の講義録は、何も残らないで全部焼失したのである。そして、「至賁卦講罷」との説明から分かるように、その講義は、六十四卦の經文についての講義で、『易學啓蒙』についての講義ではなからう。

(d) 「日神代諾尊臨天上者、離得乾位」というのは、先天易學の理論（「離得乾位」）によって、日本神話（太陽神天照大神が伊邪那岐の代わりに高天原の統治者になること）を解釋しているのである。しかし、その「離得乾位」という理論は、鷲峰が『易學啓蒙私考』を著した時に氣づいたものである。これについては、『鷲峰林學士文集』卷二十七に、次のように「簡井河牧」という書簡がある

昨杏仙席上談及啓蒙後天八卦兌艮爲偶之事。據圖見之、則兌在西、艮在東北、不爲偶、則此誠難解、然有愚見、請試言之。辛丑十一月十四日。

この書簡の後に、次のように鷺峰のメモが載せてある。

遣書之後、細見邵子説、則坎離得位之位、謂坎離得先天乾坤之位也。然則兌艮得震巽之耦者也。余於啓蒙私考既辨之。今與河牧論之、故再述之。

寛文元年（辛丑）に、鷺峰が『易學啓蒙私考』を著した。その直後に、彼と友人とは、『易學啓蒙』に「兌艮爲偶」という文言があることについて議論した。彼はこの文言をめぐって自分の意見を書簡に書いて送ったが、その後また気づいたことがあって、それを付記したのである。その付記された内容は、後天八卦の坎離二卦は、先天八卦の乾坤の位を得ているということである。例えば、先天八卦においては、乾卦の方位は南方であるが、後天八卦においては、南方の卦は離卦になる。これはいわゆる「離得乾位」である。

(e) この寫本の筆者である中西信慶は國學者であり、林家とは緊密な関係を持っていない。彼がこの文章の作者を間違えたのであろうと思う。

【註】

(一) 林鷺峰の易著作はすべて寫本で傳わってきて、内閣文庫所藏寫本に所藏されている。本章において鷺峰の易著作の引用は、すべて内閣文庫所藏寫本による。

- (二) 明暦三年（1657）五倫書屋刊本による。
- (三) 本章で『鶯峰林學士文集』の引用は、『近世儒家文集集成』第十二卷（へりかん社、一九九七年）による。
- (四) 章潢『圖書編』卷一、上海古籍出版社影印『四庫全書』第九六八冊所收。
- (五) 馬場信武『易學啓蒙圖說』、元祿十三年沼波理元刊本を参照。
- (六) 林羅山『神道傳授鈔』、『神道大系』論説編二十所收（精興社、昭和六十三年）
- (七) 『神道大系』論説編二十所收（精興社、昭和六十三年）「神易合勘」も、この寫本を収めている。
- (八) 林羅山『神道祕傳折中俗解』卷第四、『神道大系』論説編二十所收（精興社、昭和六十三年）

第二章 伊藤東涯における程朱卦變説の受容と批判

はじめに

卦變説というのは『易』解釋の一部分である。これに關して、江戸時代の儒者、伊藤東涯は優れた解説を提起している。彼の『周易經翼通解・釋例』に次のような説明がある^(二)。

象の中に剛柔往來を言ふ者、凡そ二十許りの卦。先儒、之を卦變と謂ふ。諸家の説同じからず。程子謂ふ、「六十四卦皆乾坤よりして變ず」と。朱子謂ふ、「六十四卦、互に相往來す」と。(象中言剛柔往來者凡二十許卦、先儒謂之卦變。諸家説不同。

程子謂、六十四卦皆自乾坤而變。朱子謂、六十四卦互相往來。)

『周易』の六十四卦の象傳の中に、「剛柔」「往來」「上下」という言葉が出てくるもの、二十余卦があるということである。例えば、隨卦(䷐)の象傳に、「剛來りて柔に下る」とあつて、ここの「來る」と「下る」が何らかの運動を描いているのは明らかであるが、一體どのような運動か、問題になる^(三)。小論ではこのような問題に關する解釋を「卦變説」と呼ぶこととする。

『周易經翼通解・釋例』の説明によると、東涯は自分の「卦變説」を所謂二十余卦の象傳に限定する。この限定の意味を理解するため、まずは東涯に至るまでの易學史における「卦變」についての論説を歴史的に概観してみよう。

まず、卦辭と爻辭の中に、「往來」という言葉が出てくるが、その意味はよくわからない^(四)。十翼の『象傳』に至ると、「往來說」と呼ばれる體系的な變化説が見られる。しかし、『象傳』の「往來說」も二十余卦の傳文に分かれていて、後世の學者には簡單に確

實な理解を得ることができない^(四)。

漢代の易學には、卦爻の變化を以て卦爻辭と十翼の全體を解釋する傾向がある。例えば、漢代易學の代表者の一人、後漢時代の荀爽の易學には、そのような傾向が見える（註五）。

それ故、漢代易學では、この二十余卦の象傳に説明する卦變は何ら特殊なものではなく、ただ卦爻變化體系の一部分に過ぎぬ。魏晉時代から盛んになる王弼の易注には、大きな變化が現れる。というのは、漢代の儒者が構築した卦爻の變化に基づいて易經を解釋する方法は全面的に廢棄されたからである。

王弼の『周易略例・明象』には次のようにある、

或る者、馬を乾に於いて定む。文を案じて卦を責むれば、馬有りて乾無くんば、則ち偽説滋蔓し、紀すべきを難んず。互體足らざれば、遂に卦變に及ぶ。變又足らざれば、五行に推致す。一にその原を失へば、巧愈彌よ甚し。（或者定馬於乾、案文責卦、有馬無乾、則偽説滋蔓、難可紀矣。互體不足、遂及卦變。變又不足、推致五行。一失其原、巧愈彌甚。）

漢易の「卦變」を批判する意圖がわかる。

その結果、王弼は卦爻の變化を用いず、すべての卦爻を本卦の中に解釋しようとした。かの二十余象傳についても、王弼注と唐代の『周易正義』は卦變をほとんど言わずして解釋を與える。例えば、隨卦(䷐)の象傳について、王弼注には、「震は剛にして、兌は柔なり。剛を以て柔に下る」と解釋している。この解釋では、「剛來りて柔に下る」の意味は剛卦の震(䷲)が下卦となり、柔卦の兌(䷉)が上卦となるというにすぎない。つまり、卦爻の運動と變化は考えられていない。

しかし、宋代の程伊川に至って、また一つの變化が起こった。というのは、程伊川も王弼と同様に、漢代易學のような卦爻變化

で全部の卦爻辭を解釋する方法を捨てて、本卦の中に卦爻辭を解釋しようとしたが、若干の象傳に出てくる「剛柔往來上下」という言葉はやはり卦變と關係があるということは認めている。それ故、程伊川の『易傳』（以下、『程傳』と略稱）にも卦變の方法がこれらの象傳を解釋するために説明される。ただ、漢代易學と違って、程傳の中に於いては卦變説の主な役割はこれら若干の象傳の解釋のためであって、全體の卦爻辭の解釋のためではないということは注意しなければならない。

朱子に至って、『周易本義』（以下、『本義』と略稱）卦變圖には次のようにある。

象傳或は卦變を以て説を爲す。今此の圖を作りて以て之を明らかにす。蓋し易の中の一義にして、卦を畫き易を作るの本旨に非ざるなり。（象傳或以卦變爲説、今作此圖以明之。蓋易中之一義、非畫卦作易之本旨也。）

卦變の具體的な方法は程伊川と違うけれど、易解釋の中における卦變説の役割については程伊川とほぼ同じである。

東涯の場合もそうである。東涯の卦變説には、具體的な變化方法は程伊川・朱子と違うが、かの二十余卦の象傳解釋を中心として、ほかの卦爻辭にはあまり應用しない。この點から見ると、東涯の卦變説はもちろん程朱の傳統のもとに發展した一つの説に過ぎぬ。

基本面から見ると、東涯の卦變説と程朱卦變説はそのような同一性を持っている。しかし、具體的に言えば、東涯と程朱の卦變説には、多くの違いが見られる。それ故、程朱卦變説に對して東涯がどのように對處したか、ということが問題になる。

東涯の易著作は幾種類かあるが、この問題に關する重要な著作は以下の三種類である。

一、『周易義例卦變考』（本稿の據つたのは早稻田大學附屬圖書館藏佐々木寫本である。一冊。以下、『卦變考』と略稱。）

二、『周易經翼通解』（以下、『通解』と略稱。）

三、『周易傳義考異』。(本稿の據ったのは早稲田大學附屬圖書館藏佐々木寫本である。九卷。九冊。以下、『考異』と略稱。)
その中に、特に『考異』には、程伊川と朱子の卦變説に對する様々な分析と評論が見られる。この三つの資料から、東涯が程朱の卦變説に對して繊細な分析と取捨を行つて、自分の獨特な卦變説を完成する経緯がわかる。小論では、東涯における程伊川と朱子の卦變説の受容と批判を中心に述べる。

一、程傳の卦變説

(1) 程傳卦變説の複合構造

東涯における程傳卦變説の受容と批判を考察する前に、まずは程傳卦變説そのものの構造を究明しよう。

程傳の卦變説には一つの難點がある。というのは、程傳の卦變説は複合したものである。その中に、二つの部分がある。基礎的な部分は「小成卦變化説」という解釋であり、その上にまた別物の「大成卦二爻交變説」という解釋が付加される^(六)。そのような複合があるために、程傳の卦變説はわかりにくくなった。歴代の學者もよく程傳の卦變説を誤解した。^(七)

第一節に述べたように、程傳では卦變説は若干の彖傳に出てくる「剛柔」「往來」「上下」などの言葉を解釋するために提起されたものである。程傳によると、そういう言葉の中のある部分は卦變を説明している。卦變という概念について、程傳は『説卦傳』と『繫辭傳』に基づいて新しい説を出した。賁卦の彖傳の注解に、この説は尤も明瞭に解説された。

賁卦(䷖)の『彖傳』に、「柔來りて剛を文る。故に亨る。剛を分かち上りて柔を文る」とある。

この傳文に關して、『程傳』には次のようにある、

賁の象、山の下に火有るを取り、又た卦變の柔來りて剛を文り、剛上り柔を文るを取る。卦の變は、皆乾坤よりす。先儒達せず、故に賁本より是れ泰卦と謂ふ。豈乾坤重ねて泰と爲し、又泰よりして變ずるの理有らん。下の離、本より乾。中文變じて離と爲す。上の艮、本は坤。上爻變じて艮と爲す。離、内に在り。故に柔來ると云ふ。艮、上に在り。故に剛上ると云ふ。下體よりして上るに非ざるなり。乾坤變じて六子と爲り、八卦重ねて六十四と爲るは、皆乾坤よりの變なり。（賁之象、取山下有火、又取卦變柔來文剛、剛上文柔。卦之變、皆自乾坤。先儒不達、故謂賁本是泰卦(䷊)。豈有乾(䷀)坤(䷁)重而爲泰、又由泰而變之理。下離(䷄)本乾(䷀)、中文變而成離。上艮(䷳)本坤(䷁)、上爻變而成艮。離在内、故云柔來。艮在上、故云剛上。非自下體而上也。乾坤變而爲六子、八卦重ねて六十四、皆由乾坤之變也。)

ここに述べた「乾坤變じて六子と爲り、八卦重ねて六十四と爲るは、皆乾坤よりの變なり」は程伊川の卦變に關する最も基本的な考えである。そういう考えの根據は『説卦傳』と『繫辭傳』にある。

『説卦傳』には次のようにある、

乾は天なり。故に父と稱す。坤は地なり。故に母と稱す。震は一索して男を得。故にこれを長男と謂ふ。巽は一索して女を得。故にこれを長女と謂ふ。坎は再索して男を得。故にこれを中男と謂ふ。離は再索して女を得。故にこれを中女と謂ふ。艮は三索して男を得。故にこれを少男と謂ふ。兌は三索して女を得。故にこれを少女と謂ふ。（乾(䷀)、天也、故稱乎父。坤(䷁)、地也、故稱乎母。震(䷲)一索而得男、故謂之長男。巽(䷸)一索而得女、故謂之長女。坎(䷜)再索而得男、故謂之中男。離(䷄)再索而得女、故謂之中女。艮(䷳)三索而得男、故謂之少男。兌(䷹)三索而得女、故謂之少女。)

これは所謂「乾坤變じて六子と爲る」の出典である。小成卦の八卦の中に、乾(☰)と坤(☷)は父母である。乾坤の三畫のそれぞれが變化して他の六卦となる。それ故、他の六卦は子女である。例えば、坤卦(☷)の最下の一畫が變化して、震卦(☳)となる。震卦は乾坤の最初の交わりによって生まれた陽卦であるから、長男と呼ぶ。

次に、『繫辭下傳』に「八卦列を成して、象その中に在り。因りてこれを重ね、爻その中に在り」とある。つまり、『易經』の六十四卦は八卦を合わせてできる。これは所謂「八卦重ねて六十四と爲る」の出典である。八卦はみな乾坤が變化してできる。小成卦の乾坤が變化して小成卦の八卦となる。小成卦の八卦が組み合わせられて大成卦の六十四卦となる。程伊川はこのような變化過程を「卦變」と呼ぶ。小論では、このような卦變方法を「小成卦變化説」と呼ぶ。

小成卦變化説は程伊川の卦變に関する基本的な説であるが、この説のほかにも、『程傳』にはもう一つの説が付加される。そのために、程傳の卦變説の全體像がわかりにくくなる。

例えば、隨卦(☱☵)の大意について、『程傳』には次のようにある。

又卦變を以てこれを言ふ。乾の上來りて坤の下に居る。坤の初往きて乾の上に居る。陽來りて陰に下るなり。

また、隨卦の象傳について、程傳には次のようにある、

乾の上九來りて坤の下に居る。坤の初六往きて乾の上に居る。陽剛を以て來りて陰柔に下る

具體的な意味を問わず、一つの大成卦の中に、二つの爻(初と上)が交換して隨卦となるという中心的な考え方がわかる。小論では、このような卦變方法を「大成卦二爻交變説」(あるいは「二爻交變説」と呼ぶ。

「二爻交變説」と「小成卦變化説」との関係は漸卦(☱☲)の卦變についての程傳にもっとも明瞭に現れる。

漸卦の卦辭に關して、程傳には次のようにある、

乾坤の變じて巽艮と爲る。巽艮重ねて漸と爲る。漸體に在りて言へば、中の二爻交ふなり。二爻の交ふるに由り、然る後に男
女各々正位を得。(乾 ☰ 坤 ☷) 之變爲巽 (☴) 艮 (☶)、巽艮重而爲漸。在漸體而言、中二爻交也。由二爻之交、然後男
女各得正位。)

ということ、例えば、漸卦 (☴) の場合、まずは小成卦の乾 (☰) と坤 (☷) が變化して、小成卦の巽 (☴) と艮 (☶) に
なる。巽と艮を組み合わせて、漸卦となる。

「乾坤の變じて巽艮と爲る。巽艮重ねて漸と爲る」というのは、典型的な「小成卦變化説」である。つまり、「小成卦變化説」に
よつて漸卦の形成過程は決められる。「漸體に在りて言へば、中の二爻交ふなり」というのは、漸卦が形成した後で、この漸卦の形
を觀察すれば、卦の眞ん中の二つの爻が交換したことがわかる。「中二爻」というのは、漸卦 (☴) の九三と六四である。どうし
てこの二爻が交換したことがわかるかという、もしこの二爻が交換しないと、上卦が乾 (☰) に戻つて、下卦が坤 (☷) に戻る。
つまり、中二爻が交換した結果の漸卦を交換する前の状態に還元すると、上下の小成卦は變化しないままの乾坤になる。それ故、
今の漸卦の中二爻は交換した結果であるということがわかる。そのように分析してみると、「二爻交變説」は「小成卦變化説」に基
づいて付加された一説に過ぎない。

二爻交變説が通じるためには、一定の条件がある。というのは、「小成卦變化説」によつて上卦と下卦とともに變化した卦に限る。
その場合は、上卦の變ずる爻と下卦の變ずる爻が交換したと言える。もし、上卦あるいは下卦が乾坤そのままでも変わらなかつたら、
「二爻交變説」が通じないから、單なる「小成卦變化説」を用いるだけにとどまる。

(2) 各卦の解釋

『程傳』に卦變を解釋するところは、以下の諸卦がある。

訟、隨、蠱、賁、无妄、咸、恆、蹇、損、益、漸、渙の十一卦である。

この十一卦の中に、上卦と下卦のどちらか一つだけ變化している卦は、訟卦(䷅)と无妄卦(䷘)である。この兩卦について、『程傳』では單に「小成卦變化説」だけを説いている。

◎訟卦(䷅)

訟卦の象傳について、『程傳』には次のようにある、

二、陽剛を以て、外より來りて中を得、剛を以て來り訟して過ぎずの義と爲し、是を以て吉なり

「小成卦變化説」によると、小成卦の坤卦(䷁)が變化して坎卦(䷜)となつて、乾卦(䷀)と坎卦(䷜)を組み合わせると訟卦(䷅)となる。つまり、訟卦の中に、變化した爻は九二の一爻だけである。九二は内卦(下卦)にあるから、その變化を「來」と言う(註八)。「二、陽剛を以て、外より來りて中を得」というのはこのような卦變を描いている。

◎无妄卦(䷘)

无妄の象傳について、『程傳』には、「坤の初爻變じて震と爲る。剛、外よりして來るなり」とある。

小成卦の乾(☰)が變化しないで、小成卦の坤(☷)が變化して震(☳)となつて、乾と震を組み合わせて、大成卦全體が無妄(☱☳)となるのは、典型的な「小成卦變化説」である。

ほかの九卦について、三種類の解釋が見える。1、單に「小成卦變化説」による解釋 2、單に「二爻交變説」による解釋 3、「小成卦變化説」と「二爻交變説」を複合した解釋。

1、單に「小成卦變化説」による解釋

賁卦・蹇卦・損卦である。

◎賁卦(☶☱)

賁卦に關する『程傳』の解釋は既述の通り。

◎蹇卦(☵☶)

蹇卦について、『程傳』には次のようにある、

五、坎險の中に居りて平易と謂ふとは、蓋し卦は本より坤なり、五往くよりして坎と成る。故に、但し往きて中を得るを取り、坎と成るの義を取らざるなり。(五居坎險之中而謂之平易者、蓋卦本坤、由五往而成坎^(九)。故但取往而得中、不取成坎之義也。)

「小成卦變化説」によると、小成卦の坤卦(☷)が變化して坎(☵)となつて、坤がまた變化して艮(☶)となる。坎卦(☵)と

艮卦(☶)を組み合わせさせて大成卦の蹇卦(☵☶)となる。つまり、蹇卦の上卦の坎は元々坤である。程傳ではこの点に基づいて象傳の文を解釋している。

◎損卦(☶☱)

損卦について、『程傳』に次のようにある、

又下の兌の兌と成るは、六三の變に由るなり。上の艮の艮と成るは、上九の變に由るなり。三、本は剛にして柔と成る。上、本は柔にして剛と成る。(又下兌之成兌、由六三之變也。上艮之成艮、自上九之變也。三本剛而成柔、上本柔而成剛。)

小成卦の坤(☷)が變化して艮(☶)となつて、小成卦の乾(☰)が變化して兌(☱)となる。艮と兌を組み合わせさせて大成卦の損(☶☱)となる。これは典型的な「小成卦變化説」である。

2、單に「二爻交變説」による解釋

換卦・隨卦である。

◎換卦(☱☱)

換卦について、『程傳』には次のようにある、

換の換と成るは、九來りて二に居り、六上りて四に居るよりするなり。

「九來りて二に居り、六上りて四に居る」は純粹な「二爻交變説」である。

◎隨卦 (䷐)

隨卦について、『程傳』に「又卦變を以てこれを言ふ。乾の上來りて坤の下に居る。坤の初往きて乾の上に居る。陽來りて陰に下るなり」とあつて、また「乾の上九來りて坤の下に居る。坤の初六往きて乾の上に居る。陽剛を以て來りて陰柔に下る」とある。

「上來りて下に居り、初往きて上に居る」・「上九來りて下に居り、初六往きて上に居る」というのは、上九と初六が交換して、隨卦 (䷐) の上六・初九となる。これは「二爻交變説」である。

ただし、どうして隨卦の上六と初九は交換した結果かという点、もしそうでなければ、隨卦の上卦と下卦は小成卦の乾卦と坤卦に戻るからである。この点から考えると、「乾之上」「坤之初」などという乾坤は大成卦でなく、小成卦である。「乾之上九」というのは、大成卦の乾卦 (䷀) の上九一爻という意味ではなく、變化して隨卦 (䷐) の下卦の初に至る上九一爻は本は小成卦の乾卦 (䷀) から出ていることを指している。つまり、程傳のこの解釋は「二爻交變説」であるが、「二爻交變説」の前提が「小成卦變化説」であることがわかる。

3、「小成卦變化説」と「二爻交變説」を複合する解釋。

蠱卦・咸卦・益卦・漸卦である。

◎蠱卦 (䷑)

蠱卦について、『程傳』には次のようにある。

卦變及び二體の義を以て言ふ。剛上りて柔下るとは、乾の初九上りて上九と爲り、坤の上六下りて初六と爲るを謂ふなり。剛の上り、柔の下るよりして、變じて艮・巽と爲る。艮とは、止なり。巽とは、順なり。下は巽にして上は止、巽順に止まるなり。(以卦變及二體之義而言。剛上而柔下、謂乾之初九上而爲上九、坤之上六下而爲初六也。由剛之上、柔之下、變而爲艮巽。艮、止也。巽、順也。下巽而上止、止於巽順也。)

この解釋では、初九と上六の二爻が交換したことも説明しているし、小成卦變化の結果が艮 (䷳)・巽 (䷸) であることも説明している。

◎咸卦 (䷞)

咸卦について、『程傳』には次のようにある、

卦に在れば、則ち柔爻上りて剛爻下る。柔上りて剛を變じて兌と成る。剛下りて柔を變じて艮と成る。(在卦則柔爻上而剛爻下。柔上變剛而成兌、剛下變柔而成艮。陰陽相交、爲男女交感之義。)

これは上述の蠱卦と類似している。二爻の交換も説明しているし、小成卦變化の結果が兌艮ということも説明している。

◎益卦 (䷗)

益卦について、『程傳』には次のようにある、

巽・震二卦、皆下の變よりして成る。陽變じて陰と爲る者、損なり。陰變じて陽と爲る者、益なり。上卦損にして下卦益にす。上を損なひ下を益す。益と爲る所以なり。(巽震二卦、皆由下變而成。陽變而爲陰者、損也。陰變而爲陽者、益也。上卦損而下卦益、損上益下、所以爲益。)

これは「小成卦變化説」である。

益卦について、『程傳』にまた「陽下りて初に居る。陰上りて四に居る。」とある。これは「二爻交變説」である。

二、程傳卦變説に對する朱子と東涯の誤解

(1) 『朱子語類』に程傳卦變説に關する問答

『朱子語類』易三綱領下・論卦體卦變に、程傳卦變に關する問答がある⁽¹⁾。

問、近略考卦變。以彖辭考之、說卦變者凡十九卦、蓋言成卦之由。凡彖辭不取成卦之由、則不言所變之爻。程子專以乾坤言卦變、然只是上下兩體皆變者可通。若只一體變者、則不通。兩體變者凡七卦、隨、蠱、賁、咸、恆、漸、渙是也。一體變者兩卦、訟、无妄是也。七卦中取剛來下柔、剛上柔下之類者可通。至一體變者、則以爲自外來、故說得有礙。大凡卦變須看兩體上下爲變、方知其所由以成之卦。

曰、便是此處說得有礙。且程傳賁卦所云、豈有乾坤重而爲泰、又自泰而變爲賁之理。若其說果然、則所謂乾坤變而爲六子、八

卦重而爲六十四、皆由乾坤而變者、其說不得而通矣。

この問答によつて、朱子と弟子は程傳の卦變説を詳しく研究したことがあるということがわかる。しかし、二人とも程傳の卦變説に對して誤解をした。

ここで、朱子は『程傳』の「豈有乾坤重而爲泰、又自泰而變爲賁之理」という文を引用している。この文で批判される對象は『周易正義』の説である。朱子が續いて「若其說果然、則所謂乾坤變而爲六子、八卦重而爲六十四、皆由乾坤而變者、其說不得而通矣」と言うのは、程傳の卦變説と『正義』の説が同じだと主張している。両者が同じであるのに、もし『正義』の説が成立しないというのなら、『程傳』の説も成立できなくなるという理屈である。

しかし、前に論じたように、卦變に關する程伊川の考え方と注疏のそれは大いに違う。以下、賁卦について具體的に兩者の相違を考察してみよう。

(2) 程傳と注疏の違い

賁卦 (䷖) の象傳に、「柔來而文剛、故亨。分剛上而文柔、故小利有攸往」とある。

「柔來りて剛を文る」「剛を分ち上りて柔を文る」という文は何らかの卦爻の運動を描いている。これについて、王弼注には次のようにある、

坤 (䷁) の上六來りて二の位に居る。柔來りて剛を文るの義なり。(中略) 乾 (䷀) の九二分ちて上の位に居る。剛を分ち上りて柔を文るの義なり。

王弼の解釋によつて、上六と九二が交換して賁卦(䷖)となるということがわかる。

しかし、交換する前の卦は何の卦であるか、王弼注にははっきり説明していない。これについて、『周易正義』に、「今謂ふ、此れ本は泰卦の故なり。若し天地交泰になれば、則ち剛柔交はるを得」とあつて、泰卦(䷊)から賁卦(䷖)への變化だと理解している。

これは賁卦に關する注疏の卦變説である。この説は確かに程傳の「二爻交變説」と似ている所があるが、違ふところが多いのも注意しなければならない。

まずは、賁卦についての解釋は、注疏の中で卦變を認めるおそらくほぼ唯一の所である。つまり、注疏の場合、泰卦から賁卦への變化は『易經』のなかの唯一の特例である。それに對して、程傳の場合、賁卦の卦變は「小成卦變化説」の一つの例證にすぎない。

次に、注疏の解釋では、賁卦(䷖)は泰卦(䷊)が變化した結果である。それに對して、『程傳』の「小成卦變化説」では、小成卦の乾(☰)・坤(☷)がそれぞれ離(☲)・艮(☶)となり、離・艮を組み合わせる賁卦となる。このような變化過程の中間に、「泰卦」は考えられていない。

最後に、泰卦そのものは變化の結果であるか、泰卦のほかに、賁卦に成り得る卦はあるのか、賁卦のほかに、泰卦は何かほかの卦に成り得るのか、そのような種々の問題について、注疏には一切説明がない。ということは、『由泰變賁』はただ特例として一時的に提起され、ほかの卦にも通用するような體系を熟慮されていない説である。

このように、『程傳』の卦變説と注疏のそれとは大いに違ふ。朱子が兩者を同じものとするのは適當ではない。

(3) 門人の誤解

また、『朱子語類』の質問者（門人）の話を検討すると、この門人は實は程傳卦變説に對して深く研究していたことがわかる。彼はおそらく『程傳』の中の卦變に關する文字を集めて、どれが通じ、どれが通じないか、という問題を審に考察している。それ故、彼の批評は朱子より價值を持っている。この弟子は卦變を二種類に分類している。第一の種類は、上卦と下卦（「兩體」）ともに變化してできた卦である。第二の種類は、上卦と下卦のうち、どちらか一つ（「一體」）だけが變化してできた卦である。

このような分類の上に、門人が「然只是上下兩體皆變者可通。若只一體變者、則不通」と言つて、『程傳』卦變説を批判している。本稿の分類用語で言えば、この門人が言っている現象は、上下兩卦ともに變化する場合（第一の種類）、「二爻交變説」が用いられるが、上下兩卦のうち、どちらか一つだけが變化する場合（第二の種類）、「二爻交變説」が用いられなくなる。

この門人が間違えたのは、「二爻交變説」を程傳卦變説の全體だと誤解したことである。『程傳』卦變説の全體は、「小成卦變化説」を基礎として、「二爻交變説」が附加されたものである。この弟子が言つた上下兩卦のうち、ただ一つが變化した場合（つまり、前述の訟卦と无妄卦）、程伊川はすべて「小成卦變化説」を用いて説明しているのである。この門人は「小成卦變化説」に氣づいていない。

(4) 東涯の誤解

東涯の場合は、『考異』に、まず前述の『正義』の文字を引用して、「程傳の説此れに本づく。然るに乾の九二・坤の上六を言は

ずのみ」と言って、最後は前述の朱子の話を引用した。東涯も朱子のように程傳説と注疏説を同一視したことがわかる。

また、東涯が程傳の「皆乾坤よりして變ずる」（小成卦變化説）の「乾（☰）坤（☷）」を大成卦の乾（☰）坤（☷）だと理解している場合もある。『卦變考』に『程傳』卦變説を圖示する時に、よく「乾坤」を六畫の大成卦として描いている。例えば、訟卦の程傳卦變説について、『卦變考』には次の圖がある。

☰☷乾

程子説

☰☷訟

つまり、大成卦の乾卦が變化して訟卦となる。しかし、すでに分析したように、訟卦の卦變に對して、『程傳』では「小成卦變化説」を用いている。「小成卦變化説」によつて、變化の來源とする乾坤は小成卦である。東涯はこの點に誤解をしてしまったのは、程傳卦變説の全體構造に對する把握が足りないからであろう。

三、東涯に於ける程傳卦變説の受容と批判

上文に論述した通り、程傳卦變説の全體構造は複合したものであるから、わかりにくいところが少なくない。そういう構造に對して、東涯もある程度の誤解を免れないが、彼が程傳卦變説に對して妥當な批判と吸収をすることも少なくない。

(1) 批判の部分

『卦變考』の序文に、卦變の程朱説に關して、左記の記録がある。

劉呆齋、程子の説を善す。先人常に之を稱す。予謂ふ、『伊川の説固より従ふべきなり、而も其の往來とは、反對の二卦、自ら往來すのみ』、と。(中略) 因りてこの説を以て家君に問ふ。乃ち曰く、『この説亦た理有り。熟復して以て其の説を成す』、と。

(劉呆齋善程子之説。先人常稱之。予謂、伊川之説固可從也、而其往來者、反對二卦、自相往來焉耳。(中略) 因以此説問于家君。乃曰、此説亦有理、熟復以成其説。)

序文に所謂「先人」・「家君」とは、東涯の父の伊藤仁齋である。『周易』の卦變について、仁齋は程子の卦變説に敬服している。しかし、東涯が「伊川之説固可從也」と言つて、「基本的に従うべきだが、實はそうではない」という意を含む言い方になっており、次の「而其往來者」以下が『程傳』卦變説と異なる東涯自身の見解の表明になっている。東涯は父の前で直接に『程傳』卦變説を批判しないが、彼が『程傳』説に承服していないことは明らかであろう。

東涯が『程傳』卦變説の具體的な内容に對してどのような態度を取っているか、『卦變考』には記載されていない。これと違つて、『考異』の内容を見ると、東涯は程傳卦變説に對してかなり精緻な分析を行っている。『程傳』卦變説に對する妥當な批判と必要な吸収、兩方とも『考異』に十分に窺える。

東涯の程傳卦變説に對する批判の中に、着目すべき所は主に二つある。まずは、程傳卦變説の解釋が『周易』の經文とは符合しないところを批判する。次に、特定の彖傳の解釋に卦變説を使うべきかについて、程傳の説が嚴密ではないことを批判する。東涯

のこの批判は、彼が『周易』の經文を通してまとめた通例に基づいている。

一つ目の批判は、隨卦と无妄卦の二ヶ所の『考異』に實例が見える。

隨卦の彖傳に「隨、剛來而下柔、動而說、隨」とあって、これに關して、程傳には次のようにある、

謂乾之上九來居坤之下、坤之初六往居乾之上、以陽剛來下於陰柔、是以上下下、以貴下賤、能如是、物之所說隨也。

上文に論述したように、卦變に於いて、隨卦(䷐)の場合、程子は「二爻交變說」によつて解釋する。ここに引用した「乾之上九來居坤之下、坤之初六往居乾之上、以陽剛來下於陰柔」は典型的な「二爻交變說」である。

東涯はこの解釋を批判した。『考異』には次のようにある、

卦變は、程子、初九・上六の二爻に就きて言ひ、乾坤よりして來る。朱子専ら陽爻に就きて言ふ。彖に「剛下りて柔上る」と曰はずして、「剛來りて柔に下る」と曰ふを觀れば、則ち専ら一個の陽爻に就きて言ふを知るべし。當に朱義に従ふべし。(卦變、程子就初九、上六二爻而言、自乾坤而來。朱子專就陽爻而言。觀彖不曰剛下而柔上、而曰剛來而下柔、則專就一個陽爻而言可知。當從朱義也。)

『程傳』の解釋は經文の「剛來而下柔」と符合しないことを指摘した。つまり、もし『程傳』のように「二爻交變說」を取つたら、剛爻と柔爻の變動を同時に説明しなければならぬ。しかし彖傳の「剛來而下柔」一文の主語は「剛」だけで、説明しているのは實は剛爻の變化だけである。それ故、『程傳』の解釋が彖傳の原文と符合しないというのである。

无妄卦の彖傳に、「剛自外來而爲主于内」とあって、程傳は「坤初爻變而爲震、剛自外來也。剛正爲主于内、无妄之義也」と解釋する。

程傳のこの解釋は典型的な「小成卦變化説」である。この解釋によると、小成卦の坤卦(☷)の初爻は陰爻から陽爻に變わって、坤卦が震卦(☳)となる。この陽爻はどこから來るかというのと、『程傳』では「剛自外來也」と言つて、无妄卦の外部からであると考へている。

東涯はこの解釋を批判した。『考異』には次のようにある、

蓋し内・外二字は、卦の上下に就きて言ふのみ。若し舊説の如くんば、則ち内外二字相ひ對値せず。尤も穿鑿を覺ゆ。(蓋内外二字、就卦之上下而言耳。若如舊説、則内外二字不相對値、尤覺穿鑿。)

「舊説」というのは、程傳の説を指す。程傳の説は「穿鑿」だという斷言を理解するために、東涯自分の解釋と程傳の解釋を比較してみよう。

『考異』には次のようにある、

此の卦(☳)、大畜(☰)と反す。大畜の外卦は艮(☶)、唯だ上九のみ陽爻。故に此の二爻互に相ひ變じて上下するなり。故に此の卦の象に曰く、「剛、外より來りて内に主と爲る」と。初九の剛、大畜の外卦よりして來たり、此の卦の内體に主と爲るを謂ふなり。大畜の象に曰く、「剛上りて賢を尚ぶ」と。上九の剛、无妄の内卦よりして來り、外卦に上るを謂ふなり。大畜(☳)の外卦、上九の外を除けば、之を剛と言ふべき無し。无妄(☲)の内卦に、初九の外を除けば、亦之を剛と言ふべき無きなり。彼此往來し、自然の象を存す。牽強思索を勞せざるなり。(此卦與大畜反。大畜外卦艮、唯上九陽爻。故此二爻互相變而上下也。故此卦象曰、剛自外來而爲主于内。謂初九之剛、自大畜外卦而來、爲主于此卦内體也。大畜象曰、剛上而尚賢。謂上九之剛自无妄内卦而來、上于外卦也。大畜之外卦、除初九之外無剛之可言(註十一)。无妄之内卦、除初六之外亦無剛之可

言也（註十二）。彼此往來、存自然之象、不勞牽強思索也。）

經文の「剛柔」「内外」などの概念を詳しく解説する。

東涯の卦變説は反卦に基づく卦變方法である。例えば、无妄卦（䷘）と大畜卦（䷙）は反卦であるから、无妄卦が轉覆して大畜卦となるのは所謂「卦變」である。大畜卦が轉覆して无妄卦となるのも「卦變」である。

この解釋の特徴はその明瞭性である。つまり、東涯は彖傳の中の「内外」「上下」「往來」などの言葉に明確な意味を與えている。東涯によると、「内」とは大成卦の下卦（内卦）であり、「外」とは大成卦の上卦（外卦）である。所謂「往」（或は「上」）は内卦から外卦に至る變化であり、所謂「來」（或は「下」）は外卦から内卦に至る變化である。卦變に関する「上下」「内外」「往來」はこの意味だけで、ほかの意味は持っていない。だから、彖傳の原文に説明する卦變方法も例外のない決まった形を持っている。例えば、无妄卦の彖傳の「剛自外來而爲主于内」の意味は、大畜（䷙）の上九は外卦の唯一の陽爻として外卦にあつて、この陽爻が卦變を通して、无妄（䷘）の内卦に來て、内卦の唯一の陽爻となる。

東涯の解釋が「内外」「往來」に明瞭な意味を與えているのと違って、『程傳』の解釋に従えば、「内外」「往來」の意味はよくわからなくなる。『程傳』の「小成卦變化説」によると、无妄卦の卦變はただ内卦が變わつて、外卦は乾卦そのまま變わらない。それ故、「剛自外來」の「外」は確實な意味を持っていない。もし無理に解釋すれば、「外」は一卦の「外卦」でなく、この卦の全體の外部だと解説するしかない。しかし、「爲主于内」の「内」は一卦の内卦（つまり、无妄卦の下卦の震である）に違いない。それ故、『程傳』の解釋に従えば、「外」と「内」は正しく對になる概念ではない。東涯が「若如舊説、則内外二字不相對值、尤覺穿鑿」と言つて批判するのはそのためである。

『程傳』に卦變として扱われるのは十卦ぐらいしかない。しかし、東涯の易著作に、卦變として扱われるのは二十卦以上ある。つまり、東涯の考え方から見ると、『程傳』は往々にして卦變に關する經文を卦變でないものとして扱う。『程傳』卦變説に對する東涯の二つ目の批判はこのためである。

噬嗑卦(☲☵)にこのような批判が見える。噬嗑卦の彖傳に、「柔得中而上行」とあつて、程傳は「六五以柔居尊、爲用柔得尊之義。上行、謂居尊位」と解釋する。つまり、「上行」は「尊位に居る」こととして解説されて、卦變とは關係ない。この點に對して、東涯は批判する。

『考異』には次のようにある、

「柔、中を得て上行す」、程子直だ解して尊位に居るの義と爲す。朱子則ち卦變を以て説く。益(☱☲)の六四よりして來ると爲す。凡そ易の中、上行すと言ふ者、皆卦變に就きて言ふ。則ち『本義』を長と爲す。(柔得中而上行、程子直解爲居尊位之義。朱子則以卦變説。爲自益之六四來。凡易中言上行者、皆就卦變而言、則『本義』爲長。)

東涯は經文の通例をまとめて、このような通例を根據として程傳の解釋を否定する。

まとめれば、東涯が程傳の卦變説に對して納得できない原因は幾つかある。まず、程傳卦變説の全體構造に對して東涯は誤解した所がある。このような誤解があるから、程傳卦變説の明瞭性が下がる。次に、東涯が確實に把握できた程傳の部分から見ると、程傳の説と『周易』の經文と符合しない場合は少なくない。最後に、程傳は十箇所ぐらいの卦變に關する彖傳を卦變でないものとして扱っている。このようなことは程傳の説得力を低下させた。

(2) 受容の部分

東涯は自分の卦變説を立てる時も、程傳卦變説の内容を受け入れた所がある。

其の一は「成卦の由」(或は「成卦之主」という考え方である。

訟卦(䷅)の彖傳に、「剛來而得中也」とあって、これに關して、程傳には次のようにある。

卦、更に成卦の由を取りて義と爲す者有り、是れ此なり。卦の義に成卦の由を取らざれば、則ち更に變ずる所の爻を言はざるなり。(卦有更取成卦之由爲義者、此是也。卦義不取成卦之由、則更不言所變之爻也。)

訟卦彖傳に關して、『考異』には次のようにある。

程傳に據るに、此の卦の名を得るは、本に上剛にして下險しく、及び天・水違ひ行くを以てするなり。別に九二の剛中を以て成卦の由と爲して「中吉」の辭を係くなり。故に彖傳、卦變を以て説を爲して曰く、「剛來りて中を得る」なり。六十四卦の中に、卦變有らざるもの無し。然るに、成卦の由を取らざる者は、彖に卦變を言はざるなり。(據程傳、此卦之得名、本以上剛下險及天水違行也。別以九二剛中爲成卦之由而系中吉之辭也。故彖傳以卦變爲説曰、剛來而得中也。六十四卦之中無不有卦變。然不取成卦之由者、彖不言卦變也。)

程傳の説と同じである。つまり、程傳卦變説にしても東涯の卦變説にしても、六十四卦はすべて卦變と關係ある。しかし、六十四卦の中、ただ一部の彖傳(程傳の場合は十卦ぐらいで、東涯の場合は二十卦ぐらい)のみに卦變を説明している。このようなことを解説するために、程傳には「成卦之由」という概念を提起する。例えば、訟卦の卦辭に「中吉」とあって、程傳によれば、この卦辭は訟卦の卦變過程と關係がある。それ故、訟卦の彖傳には卦變を説明しなければならない。もし卦變と卦名・卦辭とに關係

がないならば、彖傳も卦變を説明しない。

東涯がこの問題を思考する時に、『程傳』の説の影響を受けていることがわかる。賁卦の解釋に、そのような思考はさらに一層明らかになる。

賁卦の彖傳に、「柔來而文剛、故亨。分剛上而文柔、故小利有攸往」とある。この彖傳に關して、『考異』には次のようにある。此れ噬嗑よりして變ずるのみ。六五來りて二陽の間を文り、六二と爲る。故に曰く、柔來たりて剛を文る。初九上りて二陰の上を文り、上九と爲る。故に曰く、剛を分かち上りて柔を文る。皆成卦の主互に相ひ往來するに就きて説を爲すのみ。(此自噬嗑而變耳。六五來而文二陽之間、爲六二。故曰、柔來而文剛。初九上而文二陰之上、爲上九。故曰、分剛上而文柔。皆就成卦之主互相往來爲説耳。)

東涯の卦變説によると、變じない卦はないし、變じない爻もない。しかし、ある部分の卦の彖傳だけには卦變が言及される。卦變の言説の中に、説明される爻もそれぞれ違う。東涯が自分の卦變説を立てるとき、そのような現象の原因を説明しなければならぬ。

賁卦の場合、卦名の「賁」は「文る」という意味を持っている。この意味と六二・上九の變化とは關係がある。それ故、彖傳に卦變を説明する時に、この二爻の變化だけを説明している。

東涯は「皆就成卦之主互相往來爲説耳」と言つて、卦變と卦義との關係に着目して彖傳を解釋しているのも、程傳から影響を受けているものである。

「成卦の由」という全體的な概念のほかに、具體的な細部まで、東涯が程傳卦變説を受容したところも少なくない。このような

受容の最もいい例證は蹇卦の解釋に見える。

蹇卦(䷦)の彖傳に、「蹇、利西南、往得中也。不利東北、其道窮也」とある。この彖傳を解釋するために、もつとも難しいところは「西南」と「東北」という二つの方位である。『説卦傳』によると、小成卦の八卦の中に、艮卦(䷳)の方向は東北、坤卦(䷁)の方向は西南である。蹇卦の上卦は坎卦(䷜)で、下卦は艮卦(䷳)だから、「東北」は艮卦と對應できるが、「西南」の意味はわからない。

程傳には、「五居坎險之中而謂之平易者、蓋卦本坤、由五往而成坎。故但取往而得中、不取成坎之義也」と言つて、その原因は卦變説に見つけるべきだと主張した。つまり、蹇卦の上卦に發生した卦變は坤(䷁)から坎(䷜)への變化である。程傳はこの卦變を變化の過程と變化の結果との二つの部分に分ける。變化の結果は「坎」であるけれども、變化の過程は「往而得中」である。彖傳の「利西南、往得中」という言葉は變化の過程に基づくものだと主張している。

東涯の場合、程傳の解釋は認めた上で、さらにこの解釋を自分の卦變説の體系の中に加えようとした。
蹇卦に關して、『考異』には次のようにある、

西南は坤の方、東北は艮の方、坤卦及び『説卦』に固より明文有り。蹇卦は坎上、而るに西南を言ふとは、坎、本は是れ坤なり、五の變よりして坎と成る。固より程子の説の如し。然るに五、本は何處より來たるかを言はざるなり。予謂へらく、解卦の九二よりして進み五に往くのみ。(西南坤方、東北艮方、坤卦及説卦固有明文。蹇卦坎上而言西南者、坎本是坤、由五之變而成坎、固如程子之説。然不言五本自何處來也。予謂、自解卦之九二而進往于五耳。)

程傳の解釋を認めて、さらに自分の卦變體系に組み入れているのである。

しかし、東涯の卦變説の全體から見ると、このような仕方でも常例ではないと云うしかない。というのは、東涯の卦變は反卦である兩卦が相互に往來する。蹇卦(䷦)の反卦は解卦(䷧)であり、所謂卦變は解卦の内卦(坎)が運動して蹇卦の外卦(坎)となる。つまり、この變化は「内卦の坎が外卦の坎となる」ということにすぎない。それ故、東涯の卦變説によるならば、「坤が坎となる」という現象は全く見當がつかない。『程傳』の解釋としての「坤が坎となる」ことと東涯の卦變説とが整合しないということも明らかにわかるだろう。

四、東涯に於ける朱子卦變説の批判

朱子の卦變説というのは、大成卦の中に、相隣の二爻が交換して別の一卦になるのは基本の考え方である。また、一卦に關して、幾種類の卦變過程が想定できる^{『易』}。例えば、蠱卦(䷑)の卦變に關して、『周易本義』には次のようにある、

卦變、賁より來る者は、初上りて二下る。井より來る者は、五上りて上下る。既濟より來る者は、之を兼ね。(卦變自賁來者、初上二下。自井來者、五上上下。自既濟來者兼之。)

蠱卦に關する卦變は三種類がある。賁卦(䷖)の初九と六二とが交換して蠱卦(䷑)となる。井卦(䷯)の九五と上六とが交換して蠱卦となる。既濟卦(䷾)の初九と六二が交換して、九五と上六が交換して、蠱卦となる。三種類の卦變それぞれを通して蠱卦を形成している。

『考異』には、朱子卦變説に對して様々な繊細な分析と批判も隨所に見える。このような批判の主要な原因を求めると、泰卦に次のような例證がある。

泰卦の卦辭に、「小往大來」とあって、朱子の『本義』には「小謂陰。大謂陽。言坤往居外、乾來居内。又自歸妹來、則則六往居四、九來居三也」と解釋する。

朱子は二つの説によつて泰卦の卦辭を解釋しようとする。「坤往居外、乾來居内」という説は卦變ではない。「又自歸妹來」というのは朱子の卦變説である。朱子の卦變説では、大成卦の中に、隣りの二爻が交換して別の大成卦となるのは、「卦變」である。例えば、泰卦の卦變に關して、朱子は歸妹卦(䷵)の六三と九四が交換して泰卦(䷊)となるということを説明している。

朱子のこのような解釋に對して、東涯は「只當從一義」と言つて、ただ卦變説を以て解説すればいいと主張した。(『考異』)
一義だけに従うべきという考え方は、東涯の卦變説を貫く一つの特徴である。東涯がそのような考え方を取るのは、文義の明瞭性と解釋の一貫性を追求するためであろう。

このような明瞭性に對する追求は、東涯が朱子の卦變説を批判する一番重要な原因である。朱子の卦變説によると、一卦の卦變は二種類以上ある場合が多い。それに對して東涯は一卦の卦變が一種類だけだと主張する。

また、朱子の卦變説によると、彖傳の卦變を説明する一文がその卦だけでなく、卦變を説明する必要がない他の多くの卦にも適用できるようになつてしまう。このような状況も明瞭性を低下させるから、東涯に批判されたのである。

このような批判は、恆卦と睽卦の解釋に例が見える。

恆の彖傳に、「剛上而柔下」とあって、『本義』には「或以卦變言剛上柔下之義、曰恆自豐來、剛上居二、柔下居初也」と解釋する。

つまり、朱子によると、「剛上而柔下」というのは、豐卦(䷶)の初九と六二との二爻が交換して恆卦(䷟)となる。東涯は

この説を批評した。

『考異』に次のようにある。

『義』則ち豊の初九・九二互に來り相ひ變ずるを言ふなり。將た『本義』に従へば、則ち恆・豐二卦互に相ひ換易するなり。且つ六十四卦、何の卦これ言ふ可からざらんや。予謂へらく、此れ咸より來るのみ。咸の九三上りて四と爲る。此れ、剛上るなり。咸の上六下りて初六と爲る。此れ、柔下るなり。『義』則言豊之初九・九二互來相變也。將從『本義』、則恆豐二卦互相換易也。且六十四卦、何卦之不可言哉。予謂此自咸來耳。咸之九三上而爲四、此剛上也。咸之上六下而爲初六、此柔下也。

東涯のこの批評は妥當な批評である。もし朱子の説に従えば、六十四卦の大部分が「剛上而柔下」の變化の結果だと言える。つまり、ただ剛爻が柔爻の上にあるなら、この二爻が「剛上而柔下」の結果だと言える。言えない卦は剛爻が柔爻の上にあるという現象がない卦だけで、數は極めて少ない。六十四卦の中に、このような卦は七つある。乾(☰) 坤(☷) 復(☱) 臨(☶) 泰(☱) 大壯(☳) 夬(☱) である。例えば、復卦(☱)に、剛爻の位置がほかのすべての柔爻の下にあるから、「剛上而柔下」の結果とは言えない。

もし朱子の説に従えば、恆卦象傳のこの文の妥當性がなくなる。東涯が「且六十四卦、何卦之不可言哉(六十四卦のうち、どの卦がこの説明ができないというのか、ほとんどすべての卦に言えてしまう)」と云つて批判するのはそのためである。

睽卦の象傳に、「柔進而上行」とあつて、『本義』には「以卦變言之、則自離來者、柔進居三。自中孚來者、柔進居五。自家人來者、兼之」と解釋する。

離卦(☲)の六二が九三と交換して睽卦(☱)となる。中孚卦(☴)の六四が九五と交換して睽卦となる。家人卦(☴)

に、六二が九三と交換して、六四が九五と交換して、睽卦となる。この三種類の卦變を通して睽卦を形成している。

『考異』には次のようにある、

卦變の説、若し朱子の説の如くんば、則ち二爻互ひに位を換ふなり。前に屢これを辨ずるなり。且つ二爻、位を易ふるを言へば、則ち六十四卦、「柔進みて上行す」と言ふべからざる者無し。其の言ふべからざる者は、唯だ乾坤否觀剝遯姤の七卦のみ。象の中に、或は之を言ひ、或は言はず。則ち各々是の卦の専らにする所なりて、他の卦に通ずるべからざるを見るべきなり。（卦變之説、若如朱子説、則二爻互換位也。前屢辨之矣。且言二爻易位、則六十四卦、無不可言柔進而上行者。其不可言者、唯乾坤否觀剝遯姤七卦耳。象中或言之、或不言、則可見各是卦之所專、而不可通他卦也。）

朱子の説に對する東涯のこの批評も前に論述した恆卦の場合と類似している。もし朱子の説に従えば、六十四卦の大部分が「柔進みて上行す」という變化の結果だと言える。つまり、ただ柔爻が剛爻の上にあるならば、この二爻が「柔進みて上行す」の結果だと言える。六十四卦のうち、言えない卦は東涯が擧げている七つの卦だけである。例えば、姤卦(䷫)の場合、唯一の柔爻が全ての剛爻の下にあるから、「柔進みて上行す」という變化の結果だと言えない。

また、程傳の場合と同じように、朱子の卦變説が『周易』の經文と符合しないことを、東涯は批判する。そのような批判は無妄卦の解釋に例がある。

无妄卦の象傳に、「剛自外來而爲主于内」とあつて、『本義』には「爲卦自訟而變、九自二來而居於初」と解釋する。

朱子の説によると、訟卦(䷅)の九二と初六との兩爻が交換して无妄卦(䷘)となるのは、无妄の卦變である。

この説に對して、東涯の『考異』は次のように批判をした、

從『本義』 則訟之初六、九二與无妄之初九、六二互相上下也。何以不言剛上柔下乎。咸恆二卦、既具說剛柔上下、而无妄大畜二卦、共偏就剛而言。可見兩卦陽爻互相往來耳。

東涯は朱子の卦變が經文と符合していないと批判する。つまり、他の卦の象傳に、「剛上而柔下」という文があつて、この文の中に「剛」「柔」が俱に主語として並んでいる。このような文句について、朱子の「剛柔二爻交換する」という説は通じるかもしれないが、无妄卦の象傳は「剛自外來而爲主于内」であり、主語は「剛」の字だけで、「柔」の變化がないから、朱子の説は通じないのである。

六十四卦の中に於いても、ある部分の象傳には卦變を説いて、他の象傳は卦變と關係がない。卦變を説く象傳の中、説明の仕方にもそれぞれ違う。そのような違いがあるために、六十四卦はそれぞれに特殊性がある。東涯にとって、合理的な卦變説ならば、そのような特殊性を一貫して説明できるはずである。東涯が朱子を批判するのは主にこの點にかかっている。

むすび

本章で東涯における程伊川と朱子の卦變説の受容と批判を検討することを通して、三者各々の卦變説で常に従っているそれぞれの原則をも明らかにすることができた。

程伊川の卦變説では、小成卦變化説を基礎前提として、二爻交變説が付加される複合する解釋がある。また、程伊川には、大成卦が變化して別の一卦となることは全く考えられていない。

朱子の卦變説では、大成卦の中に、相隣の二爻が交換して別の一卦となるのは、「卦變」である。また、朱子には、一つの卦について幾種類かの卦變過程があるということが想定できる。

東涯の卦變説では、反卦である二卦が相互に往來するのは、「卦變」である。また、東涯が程朱卦變説を批判して、独自の説を提起するのは、文義の明瞭性と解釋の一貫性を追求する傾向が明らかに窺える。

東涯の易著作、特に『考異』を讀むと、東涯易學の全體的な構造は、程傳と朱義に對して繊細な分析と取捨を行って、自分の獨特な見解も加えて、これに基づいて新しい易學を完成していることがわかる。

東涯の卦變説はこのような易解釋の體系の一環であり、程傳と朱義の卦變説に對して繊細な分析と取捨を行って、自分の獨特な卦變説を完成したのである。

易學の歴史から見ると、東涯の卦變説には一定の價值がある。前に論述した通り、中國宋明時代の易學には、すでに幾種類かの卦變説が提起されている。東涯は自分の卦變説を立説したとき、まず宋明時代の卦變説、特に程朱の卦變説に對してとても完備した評價を出して、次に自分の特別な考え方を完成させた。東涯が彼独自の卦變説を完成する過程は、日本の學者が中國の學術を受容した上に、自ら新しい思想を構築するという過程の典型的な例である。

【註】

(一) 富山房『漢文大系』所收本に従う。

(二) 隨卦の象傳に、「剛來而下柔」とある。本稿で『周易』經文の引用はみな『十三經注疏』本に従う。

(三) 泰卦の卦辭に、「小往大來」とあるが、主語としての「小」と「大」は何を指すか、確定できない。井卦の卦辭に、「往來井」とあるが、「往來」という言葉の主語は何か、という問題もよくわからない。

(四) 氏の『易學哲學史』第二章を参照。「この説は、卦の各爻が上下往來することができ、上から下に至るのが來で、下から上に往くのが往であるとし、これによって卦義及び卦辭の吉凶を説明するもの。」(『易學哲學史』60頁。朋友書店。)

(五) 『易學哲學史』第三章を参照。(『易學哲學史』207頁)。また、漢代易學の卦變説については、花崎隆一郎の『卦變の源流について』を参照。(『中國哲學』第十一號)。

(六) 小論では、三畫の卦、例えば、乾(☰) 坤(☷) 震(☳) などを小成卦と呼ぶ。六畫の卦、例えば、乾(☰) 坤(☷) 屯(☶) などを大成卦と呼ぶ。

(七) 朱子と東涯の誤解は後述の通り。また、現代の學者(朱伯崑の『周易哲學史』をはじめ)でも、『程傳』卦變説を論述する時、よく『程傳』賁卦の内容を引用するだけにとどまる。筆者が検索した限りに、最新の研究は、楊東の「王弼易與伊川易之比較」(『周易研究』2004年第五期)である。この論文では、賁卦に關する卦變説のほかにも、程伊川がまた別の一説を用いていることに気づいた。しかし、この二説の關係はほとんど研究されていない。

(八) 易學史には、外卦から内卦への運動を「來」と呼ぶことがよく見える。『程傳』では、内卦(下卦)の變化した一爻の運動を「來」と呼ぶ。しかし、「外卦から内卦への運動」は否定される。また、どこから「來る」という問題について、『程傳』でははっきり説明していない。この點に、程傳はよく伊藤東涯の批判をうける。詳しくは後述する。

(九) 易學史には、内卦から外卦への運動を「往」と呼ぶことがよく見える。『程傳』では、外卦(上卦)の變化した一爻の運

動を「往」と呼ぶ。しかし、「外卦から内卦への運動」は否定される。また、どこから「往く」という問題について、『程傳』でははっきり説明していない。前註を参照。

(十) 質問した。最近に簡単に卦變のことを考察している。彖辭によってこれを考えると、卦變を説く彖傳は十九卦がある。蓋し卦の形成の由來を言っているだろう。凡そ彖辭に成卦の由來を言わなかったら、變化した爻も言っていない。程子(伊川)は専ら乾坤によつて卦變を解釋している。しかし、ただ上卦と下卦とも變化した卦だけに(程子の説が)通じる。もし、(上卦と下卦の中に)ただ一つが變化した場合だったら、すなわち通じない。上卦と下卦、兩方とも變化した卦は七つある。つまり、隨、蠱、賁、咸、恆、漸、渙である。(上卦と下卦の中に)ただ一つが變化した卦は二つある。つまり、訟、无妄である。前者の七つの卦の中に、「剛來りて柔に下る」、「剛上りて柔下る」などに對して(程傳の説が)通じる。(後者の場合に、程子はすなわちこの變化した爻が)外から來ると言った。それ故、程子の説は通じないところがある。凡そ卦變は、上卦と下卦の兩體ともに變化した場合だけが、その變化の由來とする卦が知られる。

先生が答えた。この所こそで、程子の説が通じない。それに、程傳の賁卦に言ったのは、「豈乾坤重ねて泰と爲し、又泰よりして變ずるの理有らん」と。もし程子のこの説が正しければ、程子自分の説で「乾坤變じて六子と爲す。八卦重ねて六十四と爲す。皆乾坤よりの變なり」ということ通じられなくなる。

(十一) ここで説明しているのは大畜卦(䷙)の外卦の剛爻であるから、「初九」は「上九」の誤ちであろう。

(十二) ここで説明しているのは无妄卦(䷘)の内卦の剛爻であるから、「初六」は「初九」の誤ちであろう。

(十三) 朱子の卦變説に關しては、花崎隆一郎の「朱子卦變説について」(『中國研究集刊』第8號)を參

第三章 伊藤東涯の卦變説―その早年と晩年との差異

一 問題の所在

伊藤東涯の『周易經翼通解』（以下は『通解』と略稱）は、江戸時代の易學を代表する易著作の一つである。この『通解』には、獨特な易解釋が隨所に見えるが、本稿で論及するのは、その「卦變説」である。卦變について、『通解』釋例には次のようにある。

象の中に剛柔往來を言ふ者は、凡そ二十許りの卦。先儒、之を卦變と謂ふ。諸家の説、同じからず。予嘗て妄りに意ふに、六十四卦の序、乾より未濟に至るまで、皆二卦反對し相ひ並びて以て敘す。象、卦變を言ふは、皆兩卦反對の中に自ら相ひ往來するのみ。たとへば隨は蠱より來り、蠱は隨より來り、泰は否より來り、否は泰より來る。剛柔二爻、或は内より外に往き、或は外より内に來る。象毎に此れに由り義を取る。（象中言剛柔往來者凡二十許卦、先儒謂之卦變。諸家説不同。予嘗妄意、六十四卦之序、自乾至未濟、皆二卦反對相並以敘。象言卦變、皆兩卦反對中自相往來耳。假如隨自蠱來、蠱自隨來、泰自否來、否自泰來。剛柔二爻、或自内往外、或自外來内。象每由此取義。）（二）

『易經』六十四卦の中で、二十ほどの卦の象傳には、〈剛柔・往來・上下〉のような語句を用いている。例えば、隨卦の象傳には、「剛來而下柔（剛來りて柔に下る）」とある。蠱卦の象傳には、「剛上而柔下（剛上りて柔下る）」とある。このような語句は卦の變化を説明していると考えられるので、一般には「卦變」と呼ばれる。卦變の詳細について、易學史においては、様々な解釋がある。東涯においては、「二卦反對」に基づいて解釋している。易の六十四卦の順序は、乾・坤・屯・蒙から既濟・未濟まで、すべて反對の二卦を並べている。「反對」には、上下反轉と陰陽相反との二種類がある。例えば、屯卦（䷂）と蒙卦（䷃）との關係は上

下反轉の反對であり、乾卦(☰)と坤卦(☷)との関係は、陰陽相反の反對である。ただし、東涯がここで言っている「反對」は、主に上下反轉の反對を指している。彼によると、(剛柔・往來・上下)のような言葉で示されている卦變は、上下反轉の二卦の間に起こる變化にはかならない。

それ故、蠱卦(☱☵)が上下反轉して隨卦(☱☲)となるのは、隨卦の卦變である。隨卦が反轉して蠱卦となるのは、蠱卦の卦變である。隨卦の彖傳「剛來而下柔(剛來りて柔に下る)」については、蠱卦が反轉して隨卦となる時に、蠱卦の上九が隨卦の初九になるという意味である。蠱卦の上九が剛爻であるから、「剛」と呼ぶ。「剛來」とは、この剛爻が外卦から内卦へ運動していることである。蠱卦の上九は二つの柔爻(六四と六五)の上にあるが、反轉して隨卦の初九になると、この剛爻が二つの柔爻(六二と六三)の下の位置になる。この變化が「剛來りて柔に下る」ということである。

このような反對の二卦における「自相往來」とは、東涯の所謂卦變説である。東涯のこの説を考察する時、問題になるのは、東涯早年の易著作『卦變考』と晩年の『通解』との相違である。花崎隆一郎の「東涯『卦變考』筭記―その『通解』との比較において」(以下は『筭記』と略稱)では、『卦變考』の卦變説と『通解』のそれとを比較している。その結果、両者には大きな相違があると花崎氏は考えている。花崎氏の比較によれば、『卦變考』に扱う卦變は二十卦であり、『通解』では二十五卦である。両者の内譯を比べると、『卦變考』にのみある卦(需・漸・歸妹)は計三卦であり、『通解』にのみある卦(謙・臨・損・益・姤・萃・升)は計八卦である。このような計十一卦の相違について、『筭記』の結語には次のようにある。

「卦變考」・「通解」兩者を比較した際、兩説に矛盾と混亂があり齟齬を來していることは上述の所論により明白であり、一貫してゐるとは到底考えられない。

つまり、花崎氏は兩者の差異を矛盾と混乱と見なす^{二〇}。『卦變考』と『通解』だけに基づいて論述すれば、確かに『筭記』のように兩者の差異を混乱に歸するしかない。しかし、大雑把に言えば、『卦變考』は東涯早年の作品であり、『通解』は晩年の作品であるのに對して、兩者の中間をうめる、『周易傳義考異』（以下は『考異』と略稱）というもう一つの易著作を看過してはならない。本稿では、『考異』の内容を考察し、東涯が『卦變考』を著してから、『通解』を完成するまで、その卦變説がどのように變化しているか、その變遷過程の實際の状況を説明する。

二 東涯卦變説の成立

この節では、まず東涯の卦變説において、程伊川の『易傳』・朱子の『周易本義』（以下は程傳・朱義と略稱）の重要性を示して、次に東涯卦變説の形成過程を論述する。

（一）程傳・朱義と東涯の卦變説

東涯はその早年から晩年まで、『易經集註』という程傳・朱義の合刻本を何度も読んで、またはこれをテキストとして講義している。そのうち、彼は自用の『易經集註』に随時にノート（覺書き）を書入れている。このようなノートの内容は、程傳・朱義の異同を考察するものであるので、東涯はこれを「考異」と呼ぶ。「考異」という讀易ノートと彼の易著作の『通解』などを比較すると、前者は實は後者の準備資料であり、後者の多くは前者を簡略にしてできたものであることが分かる。東涯が死んだ後で、息子の東所をはじめ、後人がこのような讀易ノートを集めて『周易傳義考異』という一つの本にした。なお、このような讀易ノートの

多くに、東涯はその執筆年月日をつけている。東涯易學の變化を考察する時は、このような執筆年月日の情報が特に重要である。^三東涯易學の卦變説においても、このような程傳・朱義に對する「考異」が極めて重要である。以下に、一例をあげてこれを示す。无妄卦の『彖傳』に、「剛自外來而爲主于内（剛、外より來りて内に主と爲る）」とあって、その具體的な意味について、程傳と朱義との解釋が大いに異なる。『考異』の无妄卦に、東涯は次のように程傳・朱義の説をまとめた上で、自説を提起する。

「剛、外より來りて内に主と爲る」とは、此れ彖、卦變を説くなり。程子謂へらく、内卦本は坤なり、乾の剛、外より來りて、初六を變じて九と爲すなり。朱子謂へらく、訟の九二よりして來る。予謂へらく、凡そ彖、卦變を説くは、皆二卦反對し、相ひ並びて言ふ。隨・蠱、咸・恆の如きは、是れなり。此の卦、大畜と反す。大畜は、外卦は艮なり、唯だ上九の一陽爻のみ。

此の卦は、内卦は震なり、唯だ初九の一陽爻のみ。故に此の二爻、互に相ひ變じて上下するなり。故に此の卦の彖曰く、「剛、外より來りて内に主と爲る」と。謂ふところは、初九の剛、大畜の外卦よりして來り、此の卦の内體に於いて主と爲るなり。（剛自外來而爲主于内、此彖説卦變也。程子謂、内卦本坤、乾剛自外來、而變初六爲九也。朱子謂、自訟之九二而來。予謂、凡彖説卦變、皆二卦反對相並び而言。如隨蠱咸恆是也。此卦與大畜反。大畜外卦艮、唯上九一陽爻。此卦内卦震、唯初九一陽爻。故此二爻互相變而上下也。故此卦彖曰、剛自外來而爲主于内。謂初九之剛自大畜外卦而來、爲主于此卦内體也。）^四

程傳によれば、卦變というのは、三畫の卦（小成卦）の乾（☰）・坤（☷）が變化して、さらに組み合わせ、六畫の卦（大成卦）の乾（☰）・坤（☷）・屯（☶）などになるといふ過程である。小成卦の乾卦（☰）の三本の陽爻が（下から）逐次に陰爻になると、巽卦（☴）・離卦（☲）・兌卦（☱）になる。小成卦の坤卦（☷）の三本の陰爻が（下から）逐次に陽爻になると、震卦（☳）・坎卦（☵）・艮卦（☶）になる。そこで、小成卦には、乾・坤・巽・離・兌・震・坎・艮という八卦があり、この

八卦を組み合わせて大成卦の六十四卦になるのである。无妄卦（䷘）の場

合は、小成卦の乾卦（䷀）が變化しないで、小成卦の坤卦（䷁）が震卦（䷲）になって、そして、乾卦と震卦とを組み合わせ、大成卦の无妄卦（䷘）になるのである。つまり、无妄卦の卦變は、内卦に起こる。その變化の内容は、もともとの坤卦（䷁）が震卦（䷲）になって、「外」から一陽爻が坤卦に入っているのである。この「外」はどこであるかということ、小成卦の乾卦である。朱義によれば、卦變というのは、ある卦の中で、隣同士の陰陽二爻が交換して、別の卦になることである。例えば、訟卦（䷅）の中で、初六と九二とが交換すると、无妄卦（䷘）になる。これが无妄卦の卦變である。下の方を「内」として、上の方を「外」とすると、この變化において、九二が「外」から「内」に來たのである。

東涯によれば、卦變というのは、上下反轉の二卦における變化である。例えば、无妄卦（䷘）と大畜卦（䷙）とが上下反轉の二卦である。大畜卦（䷙）が反轉して无妄卦（䷘）になると、その外卦の唯一の陽爻（上九）が無妄卦の内卦の唯一の陽爻（初九）になる。東涯によると、无妄卦の『象傳』にある「剛自外來而爲主于内」というのはこのことにほかならない（五）。

无妄卦の『象傳』についてのこの例證は、實は卦變に關する東涯の言説の基本的なパターンを示している。つまり、『考異』などの東涯の易著作では、自分の卦變説を表す時に、必ず程傳・朱義のそれと比較分析しながら自説を提起する。ただし、最後の著作の『通解』に至ると、卦變説に關しては一轉して、『通解』釋例のほか、具體的な解釋で自説の結論だけが示されて、程傳・朱義についての言及が全く見えない。東涯の卦變説を理解するためには、『通解』のこのような處理を看破して、程傳・朱義の比較分析が背景にあることを認識しなければならない。

(2) 東涯卦變説の形成過程

東涯卦變説の形成過程を考察するのに、『卦變考』『讀易圖例』『讀易私説』『考異』『通解』など一連の著作が参考になる。それらの著作の卦變説の差異を整理すると、三つの段階に分けられる。

第一段階

その最初の段階は、程傳と朱義を基本の参照資料として、東涯が自ら獨特の卦變説を案出した。『考異』の无妄卦には、既述のように程傳・朱義と比較分析しながら自分の卦變説を述べた後に、次のように述べる。

此の説や、易を讀むの次に、恍惚として一得す。反覆して參校するに、益々其の言の誣ひざるを覺るなり。六十四卦は、象、卦變を言ふ者は十九卦なり、其の説、合はざる所無し。此の卦の辭、最も證すべきに足る。さきに『經解』東來し、内に朱漢上の易説を載す。此の卦の象を釋するに、たまたま予が説と符す。幸に千載の上に、已に予が心に會ふ者有り。然るに之を他の卦に推せば、則ち亦た然らず、惜しきかな。癸未の三月の晦に、長胤識す。(此説也、讀易之次、恍惚一得。反覆參校、益覺其言之不誣也。六十四卦、象言卦變者十九卦、其説無所不合。此卦之辭、最足可證。向者經解東來、内載朱漢上易説。釋此卦象、適與予説符。幸千載之上、已有會予心者。然推之他卦、則亦不然、惜哉。癸未之三月晦長胤識。)

前述のように、東涯が易を研究する時、もつとも重要視しているのは、『易經集註』という程傳・朱義の合刻本である。この「易を讀む」というのも、程傳・朱義を讀むことと見てよい。なお、ここでもう一つ注意すべきは、「六十四卦、象言卦變者十九卦」という説は、直接的に『周易本義』に由來するものである。『周易本義』の具體的な經文解釋では、十九の卦だけが卦變とされる。東涯が言っている「十九卦」も、朱子の説をそのまま踏襲しただけである。

「向者經解東來」というのは、『通志堂經解』が清朝から日本に渡來したことである。その中に、朱震（號は漢上）の『漢上易傳』もある。『漢上易傳』の无妄卦に對する解釋は、東涯の卦變說と一致している。ただ、ほかの卦は東涯說と異なる。

執筆年月日の「癸未之三月晦」は1703年（元祿十六年）の三月、東涯が34歳の時である。この條の考異は、現存の最も早い卦變に關する東涯の論述であろう。

まとめれば、東涯が最初に參考にした資料は、程傳と朱義だけである。それに基づいて、彼は自分の說を案出した。その後、清朝から日本に輸入された『通志堂經解』に觸れて、その中の『漢上易傳』に自分の說に似ているものがあることに氣づいたのである。

第二段階

次の段階は、ほかの資料を參照し、自分の說を調整し、『卦變考』を著した。『讀易私說』論象之卦變には、次のようにある。

象の中、卦變を説く者、凡そ二十卦なり。皆剛柔往來の義を取る。先儒説く所、一ならず。程子謂へらく、乾坤二卦より來る。朱子則ち謂へらく、六十四卦自ら相ひ往來す。…後に明の梁山の來知徳の易解を得て、凡そ卦變の說、皆予が見と合ふ。（象中説卦變者凡二十卦。皆取剛柔往來之義。先儒所説不一。程子謂、自乾坤二卦來。朱子則謂、六十四卦自相往來。…後得明梁山來知徳易解、凡卦變之說、皆與予見合。）

『讀易私說』の附録として、元祿十三年の「用九用六説」と元祿十六年の「復見天地之心説」があつて、それぞれに執筆時間が明記されている⁽⁶⁾。それに基づいて、『古義堂文庫目録』には、『讀易私說』の執筆時間について次のような推測がある。

（『讀易私說』は）易ニ關スル論二十一條ヲオサム、タダシ目録ハ二十六條アリ、附三篇、中ニ復見天地之心説ハ元祿十六年、

用九用六説ハ元祿十三年ノモノナレバ、多クハソノ頃ノ論ナルベシ。

『讀易私説』は元祿十三年と十六年の頃の論述を集めたものであると推測される。ここでは「論象之卦變」の條について補足してみよう。この條と前に挙げた无妄卦の「考異」と比べると、无妄卦の「考異」では、まだ『周易本義』の十九卦の數をそのまま踏襲していて、自分の説と合致するものも朱震の説だけであるが、この條では、すでに十九卦を二十卦に變えて、朱震のほかに来知徳の説を擧げている。このような内容の相違によると、『讀易私説』の「論象之卦變」の條は、无妄卦の「考異」より後のものに違いない。つまり、元祿十六年三月以後のものである。『讀易私説』のこの條と大體同じ時期のものとして、『讀易圖例』の「卦體卦變卦才卦義圖」には次のようにある。

六十四卦相ひ變ずる者有り、象の中に十九卦は、之を言ふ。程・朱二家、説は異なり。『本義』卷首の載する所の「卦變圖」、是れなり。來知徳の易注、之を卦綜と謂ふ。(有六十四卦相變者、象中十九卦言之。程朱二家、説異矣。本義卷首所載卦變圖是也。來知徳易注謂之卦綜。)

『讀易圖例』について、『古義堂文庫目録』には「圖表シテ讀易ノ便ニソナヘシモノ、早キ頃ノ撰ナルベシ」とあつて、その著作時間を明言していない。その卦變説を考察すると、ここでは、すでに來知徳の卦變説を擧げているが、まだ『本義』の十九卦を踏襲しているの、元祿十六年三月以後で、『讀易私説』「論象之卦變」の條を著す前のものに違いない。

このように來知徳の易註などの新しい資料を参照して、卦變の數を調整して、自身の卦變説をまとめたのが、『卦變考』である。『卦變考』の序には、次のようにある。

象、卦變を言ふ者、凡そ二十卦なり。程子以爲らく朱子以爲らく劉呆齋、程子の説を善くす。先人嘗て之を稱す。…易を讀

むの次、恍然として得あり。諸々の義疏を檢するに、皆其の説無し。朱漢上の易説を閲するに、唯だ无妄一卦のみ、予が説と合ふ。後に明の梁山の來知徳の易註を賃し得。盡く予が説と合ふ。因りて此の説を以て、家君に問ふ。乃ち曰く、「此の説亦た理有り。熟復して以て其の説を成す」と。故に今二十卦の彖辭を擧げて、以て管見を述ぶ。時に寶永元年甲申の春。伊藤長胤原藏甫識す。(彖言卦變者凡二十卦。程子以爲朱子以爲劉呆齋善程子之説。先人嘗稱之。讀易之次、恍然有得。檢諸疏義、皆無其説。閱朱漢上易傳、唯无妄一卦、與予説合。後貨得明梁山來知徳易注、盡與予説合。因以此説、問于家君。乃曰、此説亦有理、熟復以成其説。故今擧二十卦彖辭、以述管見。作卦變考。時寶永元年甲申之春。伊藤長胤原藏甫識。)

ここでは、卦變の數は二十卦あり、來知徳の説も擧げられている。また、敘述の順番から分かるように、東涯が卦變の問題を研究する時は、まずは程朱の説を参照し、自説を案出して、次は「諸疏義」など各種の易著作を檢索して、朱震の『漢上易傳』で自説に似ている部分を發見して、後に自説とほとんど同じな來知徳の説を發見し、はじめて「卦變考」を著したのである。その著作は寶永元年甲申之春、つまり、1705年(東涯が35歳の時)のことである^(七)。

「周易義例考」には、次のようにある。

凡そ卦變を云ふ者、他卦よりして來り、此の卦に居ることを謂ふなり。易中、二十許りの卦、之を言ふ。程子謂へらく、皆乾坤よりして變ず。朱子謂へらく、六十四卦自ら相ひ往來す。予則ち謂へらく、反對の中に自ら相ひ往來するのみ。下の考に詳らかなり。(凡云卦變者、謂自他卦而來、居于此卦也。易中二十許卦言之。程子謂、皆自乾坤而變。朱子謂、六十四卦自相往來。予則謂、反對中自相往來耳。詳于下考。)

「下考」とは、「義例考」と合綴された「卦變考」である。「詳于下考」とあるように、「義例考」の著作時間は「卦變考」の後で

ある。ここで注意すべきは、卦變の數について、「卦變考」の「二十卦」を「二十許卦」に變えたことである。

第三段階

次の段階は、卦變として扱われる卦について、新しい考え方を「考異」という形で書入れて、その上で『通解』の定説に到達した。

今までの分析から分かるように、卦變説に含まれる問題點は主に二つある。まずは、卦變の形式は何かについて、東涯は上下反轉の二卦における變化と見なす。次は、卦爻辭と彖傳とに、どの部分が卦變を説くか、つまり、卦變を説く卦は幾つあるか、という問題である。卦變の形式について、東涯の考え方は變わっていない。早年から晩年まで變化しつつあるのは、卦變を説く卦の數に對する考え方である。最初は朱子の十九卦の説を踏襲したが、「卦變考」を著したときは、「二十卦」とし、さらに「義例考」を著したときは、「二十許卦」に變えた。その後の變化については、『考異』を参考にしなければならない。

前述の『考異』无妄卦を含めて、『考異』には、卦變説に關して、執筆年月日が明記されているものが二十條ある。例えば、『考異』の隨卦には「蓋卦之得名、自卦變而言。…癸巳二月」とあつて、謙卦には「以卦變而言、則自豫而來。…癸卯七月九日」とある。それぞれ東涯が44歳と54歳のものである。このような「考異」につけてある執筆年月日を統計すると、癸卯（54歳）の記録が13條、壬辰（43歳）の記録が3條、癸巳（44歳）の記録1條、癸未（34歳）の記録が2條、己酉（60歳）の記録が1條ある。

つまり、『考異』に見える卦變に關する説の多くは、「卦變考」・「義例考」を著してから、『通解』の淨書本ができるまでの所産である。「卦變考」の二十卦と比べると、『考異』の卦變は、需卦を減らして、謙卦・姤卦・升卦・歸妹卦を増やした計二十三卦である。『考異』の段階に基づいてさらに變化すると、『通解』の最終定説になる。その變化の經緯については、次節に述べる。

三 『卦變考』と『通解』の違い

前掲花崎「筮記」によると、『卦變考』にのみ卦變として扱う三卦（需・漸・歸妹）と『通解』にのみ卦變として扱う八卦（謙・臨・復・損・益・姤・萃・升）と、計十一卦が問題になる。以下、『考異』に載せた卦變説と比較しながら、この十一卦を易の卦序の順に説明してみよう。

①需卦 (䷄)

需卦の象傳「往有功也」について、『卦變考』には次のようにある。

胤按ずるに、需の象、傳・義俱に卦變と做して説かず。其の「往くに功有るなり」と曰へば、則ち其の卦變たることを知るべし。（胤按、需之象、傳義俱不做卦變説。其曰往有功也、則其爲卦變可知矣。）

つまり、『卦變考』では、「往有功也」という文句があるから、卦變であると判断している。しかし、『考異』の需卦には、卦變説が見えないから、東涯がこの卦の「考異」を書く時には、已に需卦を卦變ではない卦として扱っている。ただし、その變化の原因は確かめられない。推測するに、「往有功也」と卦變説とが関係あるという考えが捨てられたからであろう。六十四卦の象傳のうち、「往有功也」という語句が四ヶ所に見える。『通解』には、四ヶ所の「往有功也」については、すべて卦變説ではなく、ほかの説明方法で解釋されている。特に、漸卦の象傳「進得位、往有功也」について、『通解』には次のようにある。

卦體を以て利貞の義を解く。進みて位を得るは、五を謂ふ。卦の義、進むことを主とす、故に云ふ、「進みて位を得」と。卦變

に非ざるなり。(以卦體解利貞之義。進得位、謂五。卦義主進、故云、進得位。非卦變也。)

「往有功也」・「進得位」の語句があつても、東涯は「卦體」を説いているのであり、卦變ではないと明らかに判断している。

② 謙卦 (䷎)

謙卦の象傳には、「剛上柔下」「剛來而下柔」「剛自外來」のような卦變に関する語句が全くない。そのために、程傳・朱義・『卦變考』ともに謙卦について卦變を言わない。しかし、『考異』には、謙卦について次のようにある。

予意ふに、六十四卦、象必ず卦に名づくるの義を發す。或は體、或は徳、或は象、或は變、宜に隨ひて之を取る。唯此の一卦のみ、象、其の説を闕く。此れ曉るべからず。(予意、六十四卦、象必發名卦之義、或體或徳、或象或變、隨宜取之。唯此一卦、象闕其説。此不可曉。)

東涯は『周易』の各家傳を考察して、一つの通例をまとめあげた。つまり、ほとんどの象傳には、一卦の卦名の由來を解釋する文句がある。しかし、謙卦の象傳は、「謙は亨る。天道下濟して光明なり。地道卑くして上行す(謙亨、天道下濟而光明、地道卑而上行)」というように、すぐに卦辭(「謙は亨る」)に関する解釋から始まり、卦名に関する解釋がなさそうに見える。この問題について、『考異』には次のような答えがある。

竊かに謂へらく、「象曰」の首の二句、「天道」云々とは、分明に是れ卦變に就き卦名及び卦辭を釋するなり。何となれば、「象曰」云々、天道本より宜しく上に在るべき者にして、下濟することを以て光明なり、地道宜しく下に在るべく、而して其の卑しきを以て上行し、此れ皆卑遜にして事を成すの義有ればなり。故に據りて以て卦に名づけ謙と爲すなり。又た按ずるに、卦變を以て言へば、則ち豫よりして來る。豫の卦、内は坤たりて、外卦は唯だ九四のみ一陽爻なり。變じて謙と爲れば、則ち内

卦の坤上りて外卦と爲り、九四の爻下りて三と爲る。正に是れ天道下濟し、地道上行す。謙の尊にして光く所以なり。謙の卦に名づくるは、恐らく或は此の義なり。癸卯七月九日。(竊謂、彖曰首二句、天道云云者、分明是就卦變釋卦名及卦辭也。何者。彖曰云云、天道本宜在上者、而以下濟而光明。地道宜在下、而以其卑而上行。此皆有卑遜而成事之義。故據以名卦爲謙也。又按、以卦變而言、則自豫而來。豫之卦内爲坤、而外卦唯九四一陽爻。變爲謙、則内卦之坤上而爲外卦、九四爻下而爲三。正是天道下濟、地道上行、謙之所以尊而光。謙之名卦、恐或此義。癸卯七月九日。)

東涯によると、彖傳に云う「天道下濟而光明、地道卑而上行」とは、へ上にあるべき天道が下降して、下にあるべき地道が上昇して、(それぞれ良い結果を得ている) という意味であり、「謙」という卦名の由來にもなる。豫卦(䷏)が反轉して謙卦(䷎)になるのは、謙卦の卦變である。豫卦の内卦は坤(䷁)であり、彖傳の所謂「地道」がこの坤を指している。豫卦の外卦では、唯一の陽爻が九四であり、彖傳の所謂「天道」がこの九四一爻を指している。(豫卦↓謙卦)という卦變では、内卦の坤が運動して外卦となって、外卦にある九四が運動して内卦に來る。このような變化が彖傳の所謂「天道下濟」・「地道上行」であると東涯は考えられている。

『通解』では、『考異』の卦變説を承けて、最後の定説とした。

③臨卦(䷒)

臨卦に關して、『通解』では卦變説によって解釋している。『考異』の内容によって、東涯がこの考え方を取った理由を推測してみよう。

臨卦の卦辭には、「八月に至りて凶あり(至於八月有凶)」とあり、彖傳には、「八月に至りて凶あり、消すること久しからざるな

り（至於八月有凶、消不久也）」とある。このうち、「八月」という言葉が解釋の難點になっている。この問題に關して、『周易正義』には次のようにある。

「八月に至りて凶あり」とは、物盛んにして必ず衰ふるを以て、陰長じて陽退く。臨、建丑の月と爲す。建丑より七月建申の時に至り、三陰既に盛んにし、三陽方に退き、小人の道長じ、君子の道消す。故に八月に凶あるなり。（至於八月有凶者、以物盛必衰、陰長陽退。臨爲建丑之月、從建丑至於七月建申之時、三陰既盛、三陽方退、小人道長、君子道消。故八月有凶也。）

これは『正義』の編纂者（孔穎達）の説と見てよい。易學の卦氣説の、十二消息卦によれば、復（䷗）・臨（䷒）・泰（䷊）・大壯（䷡）・夬（䷪）・乾（䷀）という六卦は陽長陰退の卦であり、陽爻が多くなって、陰爻が少なくなるものである。姤（䷫）・遯（䷠）・否（䷋）・觀（䷓）・剝（䷖）・坤（䷁）という六卦は陽退陰長の卦であり、陽爻が少なくなつて、陰爻が多くなるものである。それに、復卦が（夏正）十一月（建子の月）に對應するように、この十二消息卦がそれぞれ十二ヶ月に對應している。この十二卦の循環（陰陽消息）も十二ヶ月の循環に對應している。

そのうち、臨卦は陽長陰消の卦であり、建丑の月（十二月）に對應するから、八ヶ月を経ると、七月（建申の月）の否卦になる。否卦は陽消陰長の卦であり、その彖傳には「小人の道長じ、君子の道消す（小人道長、君子道消）」とあるから、凶である卦と考えられている。『正義』によると、臨卦の卦辭「至於八月有凶」とあるのは、臨卦が八ヶ月の消息を経て、凶である否卦になるという意味である。

なお、『正義』には次のように何氏・褚氏の説をも引用している。

何氏云ふ、建子に陽生ずるより建未に至るまで、八月と爲す。褚氏云ふ、建寅よりして建酉に至るまで、八月と爲す。（何氏云、

從建子陽生至建未爲八月。褚氏云、自建寅至建酉爲八月。

前述の通り、卦氣説によると、臨卦建丑は夏正十二月であり、遯卦建未は夏正六月であり、觀卦建酉は夏正八月である。何氏と褚氏とも、孔穎達のように、「至於八月有凶」を（陰陽消息の過程で、陽長陰消の卦が變化して、八ヶ月を経ると、陽消陰長の卦になる）という理屈で解釋している。ただ、この八ヶ月がどの月からどの月までかについては、三者三様の見解を持っている。

何氏と褚氏との考えについて、『考異』臨卦には次のようにある。

胤按ずるに、臨、則ち二陽浸く長ず。遯、則ち二陰、將に長ぜんとし、觀、則ち二陽、將に消せんとし、皆臨の反對なり。故に先儒並びに之を言ふ。（胤按、臨則二陽浸長。遯則二陰將長、觀則二陽將消、皆臨之反對也。故先儒并言之。）

何氏が遯卦を提起しているのは、二陰四陽の遯卦（䷠）と二陽四陰の臨卦（䷒）とは、陰陽相反だからである。褚氏が觀卦を提起しているのは、觀卦（䷓）と臨卦（䷒）とは、上下反轉だからである。東涯の見解は以上の三氏と異なる。臨卦の卦辭「至於八月有凶」について、『考異』にはまた次のようにある。

八月に凶有り、先儒皆卦を以て月に配するの説を用ふ。予謂へらく、必ずしも別に他の卦を取らず、ただ本卦上に就きて、既に八月の象有り。蓋し二剛浸く下に長ず、此れ君子將に進まんとするの兆なり。故に曰ふ、「元亨利貞」と。然るに四陰上に臨み壓す。此れ小人、君子を制するの象にして、その終り必ず凶なり。故に曰く、「八月に凶有り」と。五月に一陰生じ、積みみて八月に至れば、則ち四陰なり。卦亦た六三の一陰生じて、上六に至れば則ち四陰なり。此くの如く説けば、則ち卦體・卦辭に於いても亦た親切なり。而してこれを他の卦に推すを待たざるなり。（八月有凶、先儒皆用以卦配月之説。予謂、不必別取他卦、只就本卦上、既有八月之象。蓋し二剛浸長于下、此君子將進之兆、故曰、元亨利貞。然四陰臨壓于上、此小人制君子之象、其終

必凶、故曰、八月有凶。五月一陰生、積至八月、則四陰也。卦亦六三一陰生、而至上六則四陰也。如此說、則於卦體、卦辭亦親切矣。而不待推之于他卦也。

『考異』の説と『周易正義』のそれを比べると、東涯と先儒との相違点は二つある。まずは、何氏ら三説はともに「至於八月」を「八ヶ月を経る」と解釋するのに對して、東涯は「至於八月」を「(夏正の)八月に至る」と解釋している。次に、先儒の卦氣説に基づいて、卦と月とを對應させる解釋に對して、東涯は賛成していない。臨卦それ自體の中に、「八月」という言葉の根據が見つけれられると東涯は考えている。つまり、臨卦(䷒)は陽長の卦であるが、上に四つの陰爻があるのは、陰が陽を壓制している象徴である。この四つの陰爻を見ると、下から上まで陰爻が増長している趨勢も見える。それは、五月は一陰が生ずる月であって、それから陰爻が積んで、八月は四陰の月である。『考異』によると、臨卦の上に四つの陰爻があるのは、五月から、陰爻が積み重なって、八月に四陰になる象と見なせるので、卦辭に「至於八月有凶」ということになる。

しかし、『考異』の説を検討してみると、不合理な所もある。一つには、『考異』には、「不必別取他卦、只就本卦上、既有八月之象」と言つて、「以卦配月」の卦氣説を捨てて、臨卦の卦形に基づいて解釋を與えようとする。しかし、解釋の前提としての「五月一陰生、積至八月、則四陰也」というのは卦氣説の内容にほかならない。つまり、『考異』のように卦氣説を捨てるのは適切ではない。二つには、一般に言えば、陰陽消息の諸卦の中で、臨卦は陽長陰消の卦である。しかし、『考異』によると、臨卦の卦形の中に、「六三一陰生、而至上六則四陰」の陰長の變化があつて、臨卦も陰長の卦と見なしている。

『通解』には次のようにある。

卦變は、觀と相ひ錯す。臨の二陽、觀に在れば、則ち五・上と爲る。浸く長ずるの陽、亦た將に消滅せんとす。觀は、四陰、

下に在り。五月一陰始め生ずるよりして、之を數へ此に至り、正に是れ四陰、夏正の八月、建酉の月なり。故に云ふ、八月に至り、凶有り」と。(卦變與觀相錯。臨之二陽、在觀則爲五上。浸長之陽、亦將消滅。觀、四陰在下。自五月一陰始生、數之至此、正是四陰、夏正八月、建酉之月。故云、至于八月有凶。)

『通解』は、『考異』と同じように、「至於八月」を「(夏正の) 八月に至る」と解釋している。ただし、卦變説を導入し、卦氣説をも生かしている。つまり、臨卦(䷒)が反轉して觀卦(䷓)になって、觀卦が夏正の八月に對應しているので、「至於八月」はこの卦變を指している。一般的に言えば、觀卦は確かに四陰生の卦であるので、「至於八月有凶」も自然に解釋できる。つまり、『通解』では卦變説を導入し、觀卦に言及することによって、『考異』にある不合理な所を解消できる。

④復卦(䷗)

復卦の卦名に關して、『通解』には次のような卦變説がある。

卦變は、剝と相ひ錯す。剝の一陽、上に盡きて、反つて下に生ず。陽道、方に亨る、故に卦に名づけて復と曰ふ。(卦變與剝相錯。剝之一陽盡于上、而反生于下。陽道方亨、故名卦曰復。)

また、復卦の卦辭「反復其道、七日來復」について、『通解』には次のようにある。

又た卦體、剝の上九よりして此に至るまで、凡そ七爻を歴て、一陽來復するは、乃ち天道の常なり。故に曰はく、「其の道を反復し、七日にして來復す」と。(又卦體自剝之上九至此、凡歷七爻、而一陽來復、乃天道之常。故曰、反復其道、七日來復。)

ここで「卦體」というのは、復卦の中で一番重要な爻と考えられている初九の一爻である。初九一爻に關して、「自剝之上九至此」と言つて、卦變では、剝卦(䷖)の上九が復卦(䷗)の初九になっていると考えている。

復卦の初九と剝卦の上九との関係によって「七日來復」という卦辭を解釋するのは、『考異』にその説の原型が見える。復卦の卦辭「七日來復」について、『考異』には次のようにある。

『困學紀聞』、薛氏曰はく、易、初爻を以て七日と爲すは、前卦を擧げて云ふなり。復の「七日にして來り復す」、震・既濟の「七日にして得」は、皆初爻を擧ぐ。(困學紀聞、薛氏曰、易以初爻爲七日者、擧前卦而云也。復之七日來復、震、既濟之七日得、皆擧初爻。)

薛氏の説は、東涯のような卦變説ではないが、復卦の初九が前卦(つまり剝卦)と關係あるということを示している。東涯はこの説を抄録し、これに啓發を受けて、復卦と剝卦との卦變關係に言及したのであろう。

⑤⑥ 損卦 (䷨)・益卦 (䷗)

既述の通り、花崎「筮記」によると、損卦と益卦とは、『卦變考』には卦變として扱われないが、『通解』では卦變として扱われる。しかし、『通解』の原文を考察すれば、損卦と益卦に関する解釋は決して卦變説ではない。

損卦の卦名について、『通解』には、次のようにある。

陽、陰に變ずるは、損と爲す。陰、陽に變ずるは、益と爲す。此の卦、兌を内にして、艮を外にす。卦體、内卦は本は乾、上畫變じて兌と爲る。外卦は本は坤、上畫變じて艮と爲る。下を損なひ上を益すの象有り。故に名づけて損と曰ふ。(陽變陰爲損。陰變陽爲益。此卦内兌而外艮。卦體、内卦本乾、上畫變爲兌。外卦本坤、上畫變爲艮。有損下益上之象。故名曰損。)

損卦の象傳「損下益上(下を損なひ上を益す)」について、『通解』には次のようにある。

此れ卦體を以て卦に名づくるの義を解す。下を損なふは、六三を謂ふ。上を益すは、上九を謂ふ。下たる者、自ら損なひて上

を益せば、則ち其の道、下よりして上る。(此以卦體解名卦之義。損下謂六三、益上謂上九。爲下者自損而益上、則其道自下而上。)

益卦の卦名について、『通解』には次のようにある。

卦體、外卦本は乾、初畫變じ巽と爲る。内卦本は坤、初畫變じ震と爲る。上を損なひて下を益すの象有り。故に卦に名づけて益と爲す。(卦體、外卦本乾、初畫變爲巽。内卦本坤、初畫變爲震、有損上而益下之象。故名卦爲益。)

益卦の象傳について、『通解』には次のようにある。

此れ卦體を以て卦に名づくるの義を解く。上を損なふは、六四を謂ふ。下を益すは、初九を謂ふ。自ら損なひて下を益せば、

則ち其の道、下りて光明たり。(此以卦體解名卦之義。損上謂六四、益下謂初九。自損而益下、則其道下而光明也。)

前掲花崎「筭記」は傍線部分を引用して、「變」などの字に基づいてこの解釋は卦變だと判断した。しかし、これらの段落の全體を讀むと、このような解釋は、東涯がすべて「卦體」と言っている通り、「卦體」だと考えていることは明らかである。『通解』の全書の用例から見ると、「卦體」と「卦變」との區別は嚴密である。それ故、ここは「變」などの字を使っていることも、實は東涯の卦變說ではない。

損卦と益卦との卦名を解釋するために、卦變說ではなく、卦體に基づいて解釋すべきことは『考異』にも次のような説明がある。

損・益二卦、相對して名を立つ。皆卦體を取りて義と爲し、相往來するに非ざるなり(損益二卦、相對立名。皆取卦體爲義、非相往來也。)

東涯が言っている「卦變」は、上下反轉の二卦における變化であり、すなわちこのような二卦における「往來」である。それ故、

ここで「非相往來也」というのは、損卦と益卦の卦名は卦體に基づいたものであり、卦變とは關係ないことである(八)。

⑦ 姤卦 (䷫)

姤卦九三の爻辭「臀无膚、其行次且」について、『通解』には次のようにある。

此の爻、姤に在り、而して陽を以て二剛の間に居る。本もと夬の九四にして、來りて三に居れば、進退俱に難くして、上に正應無く、相ひ遇ふことを得ず。故に亦た「臀无膚、其行次且」と云ふ。(此文在姤、而以陽居二剛之間。本夬之九四、來而居三、進退俱難、而上無正應、不得相遇、故亦云、臀无膚、其行次且。)

これは卦變説によつて姤卦九三の爻辭を解釋している。この説は『考異』にはすでに説かれている。姤卦九三について、『考異』には次のようにある。

胤按ずるに、「臀无膚、其行次且」、夬の九四亦た之を言ふ。蓋し夬と姤、相ひ變ず。番轉すれば、則ち只是れ一卦なり。夬の九四、即ち姤の九三なり。皆二陽の間に介す。故に其の辭を同じくす。(胤按、臀无膚、其行次且、夬之九四亦言之。蓋夬與姤相變、番轉則只是一卦。夬之九四、即姤之九三、皆介乎二陽之間、故同其辭。)

⑧ 萃卦 (䷬)

萃卦の卦名について、『通解』には次のようにある。

萃とは、聚るなり。此の卦、坤を内にして、兌を外にす。卦體は、三陰下に聚り、上に九五に従ふ。故に卦を「萃」と名づく。…… ○按ずるに、萃の名を取るは、象に明文無し。先儒、卦徳・卦象に據りて以て解を爲し、諸卦の例と同じからず。予謂へらく、此の卦、升と往來す。升は、三陰外に升るを以て義を取る。此れは則ち三陰下に萃るを以て命名す。(萃者、聚也。此卦

内坤而外兌、卦體三陰聚于下、上從九五、故名卦曰萃。… ○按、萃之取名、象無明文。先儒據卦德卦象以爲解、與諸卦例不同。予謂、此卦與升往來、升以三陰升于外而取義、此則以三陰萃于下而命名。）

ここで注意すべきは、右の「○」の前と後とでは、説が異なることである。「○」の前、「此卦内坤而外兌…故名卦曰萃」とは、萃卦の卦徳と卦體とに即して「萃」という卦名を解釋しているのである。つまり、卦變説とは無關係である。しかし、「○」の後は、卦變説をあげて、「據卦徳卦象以爲解」というやり方を否定している。この前後二説には矛盾がある。

天理大學圖書館の古義堂文庫には、『通解』の寫本が幾つかある。その中、特に東涯在世時の自筆第一本・自筆第二本・淨書本が重要である。筆者はこの三つの寫本を見くらべた。その結果、萃卦の卦名について、享保十三年にできた東涯自筆第一本には、「○」の後の卦變説に關する文字が全く見えない。それに對して、享保十六年の自筆第二本と享保十八年の淨書本とは、この卦變説が出てくる。つまり、自筆第二本以降の『通解』で、萃卦に關して卦變説を「○」の後に置くのは、この説が後出のためである。

◎升卦 (䷭)

升卦の卦名について、『通解』には次のようにある。

卦變は、萃と相ひ錯す。萃の内三陰、升りて外に居る。故に卦に名づけて升と曰ふ。(卦變、與萃相錯。萃之内三陰升而居外、故名卦曰升。)

このような卦變説は、『考異』にも見える。升卦の大意について、『考異』には次のようにある。

升の卦たるは、其の變、萃よりして來る。萃の内坤、升りて上に居る。故に象に曰く、柔、時を以て升る、と。此れ升と名づくる所以なり。癸卯六月に改定す。(升之爲卦、其變自萃而來。萃之内坤升而居上。故象曰、柔以時升、此所以名升也。癸卯

六月改定。）

⑩ 漸卦 (䷴)

漸卦について、『卦變考』には卦變説が出てくるが、『通解』ではこの説が否定されている。これについて、まず東涯が最初に卦變説を採用した理由を『考異』の記録を通して考察してみよう。漸卦の象傳「進得位」について、『考異』には、次のようにある。

胤按ずるに、進みて位を得るは、程子、三四の二爻の位に當たるに就きて言ひ、亦た卦變に由らず、漸の時に在るを以て進むと言ふのみ。朱子、卦變と做し、三五の二爻、位を得るに就きて言ふ。凡そ象に「進」を曰ふ者は、皆卦變に就きて言ふことなれば、則ち朱説に従ふべきなり。（胤按、進得位、程子就三四二爻之當位而言、亦不由卦變、以在漸時而言進耳。朱子做卦變、就三五二爻得位而言。凡象曰進者、皆就卦變而言、則朱説可從也。）

つまり、當時（『考異』を記した段階）では、東涯が卦變説を採用した理由は、象傳に出てくる「進」の字がすべて卦變説を表すという通例を考えていたことによる。しかし、『通解』に至ると、その通例を疑問視して、「進」の字について別の見解を示す。『通解』には次のようにある。

進みて位を得るは、五を謂ふ。卦の義、進むことを主とす。故に「進みて位を得る」を云ふ。卦變に非ざるなり。（進得位、謂五。卦義主進、故云、進得位。非卦變也。）

これは「漸」卦と「進むこと」との密接な関連性によって、朱子説を捨てて、程伊川の説に復歸したことを示している。そして、わざわざ「非卦變也」というのは、かの通例に従わないことを示している。

⑪ 歸妹 (䷵)

歸妹卦の大意について、『考異』には次のようにある。

歸妹の卦たるは、卦徳、説びて動く。卦變、漸よりして來り、内卦の二、進みて五に居る。此れ、女、男を悦ぶの象にして、禮の正に非ず。故に卦に名づけ、且つ之に詞を系くるなり。… 傳義俱に言ふに、兌の少女、震の長男に従ふを以てす。且つ卦徳を兼ね、卦變を言はず。彖の説と異なり。（歸妹之爲卦、卦徳説而動。卦變自漸而來、内卦之二、進而居五、此女悦男之象、非禮之正、故名卦且系之詞也。… 傳義俱言、以異少女從震長男、且兼卦徳、不言卦變、與彖説異矣。）

歸妹卦について、程傳・朱義とも卦變説に言及していない。東涯の『考異』はこの點を批判して、卦變説を主張している。また、程傳・朱義は「以兌少女從震長男」によつて歸妹卦の卦名を解釋している。この點に關して、『考異』にはまた次のようにある。

胤按ずるに、歸妹の卦と爲るは、程朱共に云ふに、「少女、長男に従ふ」を以てす。又た説びて動くを以てす。蓋し、少女、長男に従ふこと、歸妹の義に於いて固に的切たり、然れども彖に唯だ説びて動くこと、歸妹たる所以なりを云ふのみ。未だ嘗て少女長男の象を言はざるなり。（胤按、歸妹之爲卦、程朱共云、以少女從長男、又以説而動。蓋少女從長男、於歸妹之義、固爲的切、然彖唯云説以動、所以歸妹也、未嘗言少女長男之象也。）

つまり、程朱の説には一理あるけれども、彖傳に根據がないから、採用しないというのである。しかし、『通解』には、次のようにある。

此の卦、兌を内にして震を外にす。卦象は、兌、少女を以て震の長男に従ふ。卦徳は、兌、説びて震、動く。此れ、婦人の嫁するに禮を以てせず、説びて相ひ従ふ者なり。故に卦に名づけて歸妹と曰ふ。（卦内兌而外震。卦象、兌以少女而從震之長男。卦徳、兌説而震動。此婦人之嫁不以禮、説而相從者。故名卦曰歸妹。）

つまり、『考異』で否定された程朱説に復歸したのである。

『考異』に基づいて見れば、卦變説における『卦變考』と『通解』との差異は混亂と齟齬ではなく、東涯が自分の説を何度も考へ直した結果である。既述のように、問題視された計十一卦は、ほとんど理解できると思う。

むすび

卦變の形式は何か、卦變を説く卦は幾つあるか、この二つが卦變説の主要な問題である。前者の問題に對して、東涯は程伊川と朱子の説を比較分析しながら、自説を案出した。つまり、程伊川によれば、卦變は、小成卦の乾(☰)・坤(☷)が、小成卦の八卦になって、さらに小成卦の八卦が互いに組み合わせられて六十四卦になる過程である。朱子によれば、卦變は、隣同士の陰陽二爻が交換して別の卦になる過程である。東涯によれば、卦變は、上下反轉の二卦における爻の運動變化である。卦變の形式に關して、東涯は彼の早年(34歳)の時にすでにその定論に到達している。

卦變を説く卦の數については、東涯の見解は早年から晩年まで幾たびか變化する。最初は朱義の十九卦を踏襲したが、『卦變考』に二十卦とし、『考異』を通して、最後の『通解』の二十三卦に定着したのである。小論で述べてきたように、その變化の理屈は、『考異』によってほとんど説明できることである。

【註】

(一) 『通解』の引用は、すべて『漢文大系』本による。富山房、昭和五十九年。

(二) 花崎隆一郎「涯「卦變考」簡記―その「通解」との比較において」(『中國研究集刊』所收、1997年。)

(三) 東涯手澤本『易經集註』については、別稿で論述する。

(四) 『考異』の引用は、早大圖書館所藏の佐々木寫本による。

(五) このように程傳・朱義の説をまとめて自説を提起した後に、東涯は續いて程・朱と自己の説の優劣を比較していた。その詳細については、拙稿「伊藤東涯における程朱卦變説の批判と受容―並びに程朱卦變説を論ず」(『中國哲學』第四十四號、二〇一六年)を参照。

(六) 「復見天地之心」に、「元祿癸未之歲伊藤長胤撰」とある。「用九用六説」に、「元祿庚辰臘月十七日、京兆伊藤長胤原藏甫識」とある。

(七) なお、「卦變考」では、明代の曹侗と鄒德溥の説をも大量に引用している。

(八) 「内卦本乾、上畫變爲兌」という小成卦による變化は、實は程伊川の卦變説である。東涯は程伊川の卦變説を損卦・益卦の解釋に取り入れて、「卦變」と言わずに、「卦體」としたのである。

第四章 伊藤東涯の易學とその特色―『周易傳義考異』からみる

はじめに

伊藤東涯（一六七〇―一七三六）の易學については、すでに幾つかの有益な研究があり、示唆的な見解も少なくないが、東涯易學の全體像についてはまだ探求する余地があると思う。その原因は、今までの研究では、分析の焦點が東涯の『周易經翼通解』（以下『通解』と略稱）におかれて、そのほかの多くの基礎資料がまだ十分に利用されていないからである。

東涯の主な易學著作には、刊本の『通解』と寫本の『讀易私説』とがある。この二つは、正式な著作として作られたものであるが、そのほかに、『周易傳義考異』（以下『考異』と略稱）という彼の讀易筆記がある。この書名の、「傳」とは程伊川の『易傳』のことであり、「義」とは朱子の『周易本義』のことである。そして「傳義考異」というのは、文字通りこの二つの書物の異同に関する考察である。

『考異』については、注意すべきことが二つある。まず、『通解』と比べると、『考異』は私的で、非公式な性質のものである。次に、『考異』の量は極めて膨大で、その字数は『通解』よりも多い。それ故、東涯易學を探求するためには、この『考異』を看過してはならない。小論ではまず『考異』について文獻學的調査を行い、各圖書館所藏の『考異』寫本の差異を比較検討して、どの本が信憑性が高いか、という問題を探求し、『考異』という書物の形成過程を明かにする。次に、『考異』と『通解』との間に、どのような関連性があるか、實例に即してこれを論述する。以上を受けて、『考異』の解讀を踏まえ、東涯易學と程朱易學との関係について論述する。そして最後に、東涯の易學觀と古義學におけるその位置について、論述してみようと思う。

一 『考異』に関する文献學的諸問題

伊藤仁齋・東涯父子以來、伊藤家歴代の文献は、大體その本家に保存され、現代では天理大學圖書館の古義堂文庫所藏の主要部分になっている。『考異』もこのように古義堂で傳來されてきた文献の一つである。しかし、ほかの文献と同様、『考異』に關しても、古義堂本以外の流出本と傳寫本がある。本稿では、伊藤家内部の傳來本、つまり現古義堂文庫所藏の文献を中心に検討する。ただ、古義堂の傳本に缺損部分がある時には、ほかの流出本と傳寫本によるところもある。

(1) 『考異』の由來

『考異』について、『古義堂遺書總目敘釋』には、次のようにある。

此先子錄傳義合刻本之上幀者。韶今新寫以爲別本。其名傳義考異者、先子所命。先子將爲別本、而預立其號也。(一)。(此れ先子、傳義合刻本の上幀に録する者なり。韶、今新たに寫して以て別本と爲す。其の「傳義考異」と名づくるは、先子の命^なづくる所なり。先子將に別本を爲さんとして、預じめ其の號を立つるなり。)

「韶」というのは、東涯の息子、古義堂三代目當主の伊藤善韶（一七三〇—一八〇四、號は東所）である。この記録によると、東涯が自ら使用していた傳義合刻本の上欄に書入れを記して、東所がその書入れを集めて別本の『考異』を爲したということと、「傳義考異」という名前は東涯自身が考案しておいたものである。

「傳義合刻本の上幀」については、『古義堂文庫目錄』東涯書誌略・手澤本・漢籍に次のようにある。

五經集註 易（宋程頤朱熹）廿卷十冊。寛文三癸卯年正月吉辰烏丸通下立賣下町野田庄右衛門板行、全卷ヲ通ジテ東涯ノ書入アリ（一〇）。

『五經集註』所收の『易經集註』は程伊川の『易傳』と朱子の『周易本義』を合刻したものであり、善韶の所謂「傳義合刻本」である。「全卷を通じて東涯の書入あり」とあるように、『易經集註』に東涯が書入れたものとは、東所の所謂「傳義合刻本の上欄に録する」ものである（一一）。要するに、『周易傳義考異』というのは、伊藤東涯が程伊川の『易傳』と朱子の『周易本義』を考察し、兩者の異同を傳義合刻本（寛文三年板本『易經集註』）の上欄に書入れて、息子の東所がその書入れを集めてできた讀易筆記である。つまり、天理圖書館所藏の東涯手澤のある寛文三年板本『易經集註』（以下は東涯手澤本と略稱）こそ、『考異』の情報が記述された源である。それ故、筆者はこの東涯手澤本を調査した。

（二）東涯手澤本『易經集註』

東涯手澤本『易經集註』（以下『集註』と略稱）を實際に見たところ、各冊の見返しと後表紙の裏側などに、東涯は自分の學術活動を記している。その情報を纏めると、東涯は、早年から晩年まで、何度も會讀・講讀などを行っているということが分かる。例えば、一冊目の見返しに、次のような書入れが竝んでいる。

- ① 此冊元祿十三年唐曆十一月十七日長胤講始（東涯、三十一歳）
- ② 正徳元年辛卯十月五日復講始（四十二歳）
- ③ 正徳乙未之秋冬爲白石生講首卷（四十六歳）
- ④ 享保丁酉之春又十六日講（四十八歳）

⑤ 戊戌之四年冬又爲桂川正講 (四十九歳)

⑥ 庚子之年平野□□ (四) (五十一歳)

⑦ 壬寅之年十月五日白首又講始 (五十三歳)

⑧ 享保十年乙巳年三月五日又講始乾坤二卦中得□ (五十六歳)

⑨ 又十三年戊申二月又講 八月三日至坤而止 (五十九歳)

⑩ 又十七年壬子因坊城公之請而又起乃會講 (六十三歳)

この書入れのすべては、何年何月何日から『易經集註』の講義を開始したかなど、東涯の『周易』講義に関する情報である。

次に、『易經集註』の正文の上欄にある各條の書入れに、多くの場合、その執筆年月日が記入されている。例えば、『集註』卷一、乾卦初九爻辭について、その頁の上欄に次のような書入れがある。

程子解乾六爻、皆爲聖人之事。朱子以易爲筮書、故不必爲聖人之事。程子蓋依文言、故牢做聖人說。然文言自是一義、解爻不必可拘。乙未十月十五日。(程子、乾の六爻を解して、皆聖人の事と爲す。朱子、易を以て筮書と爲し、故に必ずしも聖人の事と爲さず。程子蓋し『文言』に依り、故に牢^{かた}く聖人と做して説く。然れども『文言』は自らはれ一義なれば、爻を解するに必ずしも拘るべからず。乙未十月十五日。)

「程子解乾六爻」「朱子以易爲筮書」などは、程伊川と朱子の意見をまとめたもの。「程子蓋依文言」などは、程伊川の根據を指摘している。「然文言自是一義」などは、東涯自身の意見を示す。最後に、「乙未十月十五日」と書いて、この箇條の執筆年月日(東涯四十六歳)を示す。

このような年月日は、その最も早いものは東涯二十五歳の時、そ

して最もおそい記録は東涯没年の前々年、六十五歳の時である。以下、そのような年月日の記入を年ごとに統計して、年代順に示す。甲戌（東涯二十五歳） 1 條、乙亥 1 條、辛巳 1 條、癸未 3 條、甲申 1 條、壬辰 7 條、癸巳 6 條、乙未 24 條、丙申 3 條、丁酉 17 條、戊戌 7 條、己亥 7 條、庚子 2 條、辛丑 1 條、壬寅 1 條、癸卯 59 條、甲辰 8 條、乙巳 20 條、丙午 6 條、丁未 2 條、戊申 5 條、己酉（六十歳） 10 條、庚戌 8 條、辛亥 1 條、壬子 11 條、甲寅（六十五歳） 1 條。計二百十三條であるが、その九十パーセント以上は、六十歳までに作られたものである。『周易經翼通解』の初稿（自筆第一本）が完成したのは、享保十三年（東涯五十九歳）である。その浄書本ができたのは、享保十四年（六十歳）である^{五〇}。その後、彼は浄書本に校正を自ら行う。それ故、時間的に言えば、『易經集註』にある書入れのほとんどは、『通解』ができる前のものであり、『通解』を著すための準備メモと見てよい^{五〇}。

なお、この作成時期から見ると、東涯の早年から晩年まで、ほとんど年ごとに書入れが入っている。それ故、この書入れは、東涯の易學思想の發展を細部まで追跡できる資料なのである。例えば、『集註』巻首の易圖の所に、「乙未十月十日爲白石生講時書」とある。これを前掲の③番の、「正徳乙未之秋冬爲白石生講首卷」という情報と合わせて考えると、この乙未の年に、東涯が『集註』をテキストとし、白石という學生に講義しながら、自分の考え方を記録していることが分かる。

(3) 『考異』寫本の三系統

このような東涯の書入れをまとめて一つの本にしたのが、いわゆる『周易傳義考異』である。今に傳わる『考異』の寫本は數多いが、以下の④から⑩までの八種類によってその大概を示してみよう。

④伊藤蘭嶋寫本『易考異』（國會圖書館所藏）^{五七}

「一

②緒方英貞寫本『周易傳義考異首卷』(天理圖書館所藏) (八)

③東所寫本『周易傳義考異』(天理圖書館所藏) (九)

④眞軒文庫本『考異』(無窮會圖書館所藏)

⑤早大藏佐々木恭寛寫本『考異』

⑥東北大附屬圖書館所藏寫本 (十)

⑦早大藏久保木清淵寫本『考異』 (十一)

⑧織田文庫本『考異』(無窮會圖書館所藏) (十二)

この八種類の寫本は、大別して三系統に分けられる。系統一は②③で、東涯の在世中に彼の弟(蘭岨)と弟子(緒方)によって作られたものであり、東涯書入れを部分的に集めたものである。系統二は④⑤⑥⑦で、東涯没後にその書入れの全體を集めたものである。その特徴は、各條の執筆年月日が記入されていて、九卷に分けられている。系統三は⑧⑨で、遅く江戸の後期に作られたものであり、各條の執筆年月日の記入もなく、巻も分けていない。

この三系統の寫本の中、系統二の③東所寫本とそれに由來する傳寫本がもつとも重要である。特に、③東所寫本は、東涯手澤本の情報を完全にまとめた最も早いものである。ただ、この寫本には缺損部分(卷一から卷三まで)があるので、それを補足するために系統二のほかの傳寫本などを参照しなければならない。

(4) 東所寫本『考異』

古義堂文庫所藏東所寫本『考異』(以下、東所寫本と略稱)の書式は、行界なし、半葉九行、行二十字。振り假名なし。訓點なし。

東所寫本各卷の丁数は、卷四は二十六丁、卷五は二十七丁、卷六は二十八丁、卷七は二十五丁、卷八は三十一丁、卷九は二十八丁である。各卷に東所の書入れがある。最後の冊である第三冊（卷八と卷九）の後表紙の裏側には、以下のようにある。

寶曆壬午之歲（一七六二年）新寫。（墨筆）

明和己丑（一七六九年）七月十日校畢。（朱筆）

享和辛酉（一八〇一年）十一月廿九日讀畢。（墨筆）

卷五の最末に次のように「校訂」「讀已」の朱印と朱筆書入れがある。

校訂（朱印） 五月十七日 讀已（朱印）

卷七の最末に朱筆の書入れと朱印がある。

己丑六月九日 校訂（朱印） 讀已（朱印）

卷九の最初に次の墨筆の書入れがあり、それに朱筆の句讀點がつけてある。

繫辭以下、條款不整、俟他日之複校、善韶謹誌

これら東所の跋語によると、彼は一七六二年に「新寫」を作ったが、その後數十年間校勘などを行っていたことになる。また、東所が『集註』の書入れを寫す作業のやり方について、『古義堂文庫目録』には次のようにある。

東涯使用易經集註首卷見返シニ東所の附箋アリ、「此一卷新寫全校了。但筮儀圖ハ考異條々新本へ書入候、又少々ノ考異不入アリ、新本ハ可書入候。其節考異可見合事」と、ソノ態度察スベシ。

これによると、『集註』の首卷の書入れを寫す時、まず「新寫」があつて、東所がこの「新寫」と『集註』とを校勘して、「新寫」

には「筮儀圖」という圖の他に、少々の書入れも漏れていることに気づいた。この状況に對し東所は、筮儀圖も少々の書入れも、將來、「新本」を作る時に入れるべきと記している。

ここの「新寫」と前掲の東所跋語にある「寶曆壬午之歲新寫」とを合わせて考えると、東所が校勘していた「此一卷新寫」とは、寶曆壬午（一七六二）の年に作った『考異』寫本のことであろう。現存東所寫本には、寶曆十二年（一七六二）以後數十年の校勘記録も入っているので、この寫本は、「新寫」に校勘と補足を施してできた「新本」であろうと推測したい。ただ、『易經集註』首卷の書入れを集めた東所寫本の卷一は欠いているので、この推測は確認できない。それ故、以下、直接に東所寫本に由來する完全な寫本（佐々木寫本）によってこの問題を探求してみよう。

（5）佐々木寫本の「原本」

佐々木恭寛は、伊藤東所の弟子である。彼は『周易傳義考異』『周易義例考』『卦變考』など東涯の易著作を寫していた。佐々木が作った『考異』寫本の最初に、彼の次の序文がある。

壬寅之春、遊於古義書院。先生辱賜借傳義考異、而手之不置。…。天明壬寅夏六月、佐々木恭寛謹書。（壬寅の春に、古義書院に遊ぶ。先生、辱なくも傳義考異を賜ひ借す。而して之を手にし置かず。…。天明壬寅夏六月、佐々木恭寛謹しみて書す）

また、佐々木寫本卷九の末尾には、次のようにある。

天明二載壬寅夏六月朔旦全部寫畢于古義堂塾

これによると、佐々木は天明二年（一七八二）に、古義堂で『考異』を借りてそれを寫したのである。既述のように、東所はすでにその二十年前の寶曆十二年に「新寫」という『考異』寫本を作っている。それ故、佐々木が言う「先生」はこの時の古義堂當

主の東所であろう。また、佐々木寫本と東所寫本との関連性は、この寫本の隨所に見える。例えば、佐々木寫本卷一の末尾には、次のようにある。

原本九行二十字、紙數六十。今爲十一行二十字、四十七丁。

天明二年壬寅（一七八二年）四月佐々木恭寛書寫古義堂

卷六の末尾には、次のようにある。

原本紙數念八丁。今約廿一丁云。壬寅（一七八二年）夏五月十三夕寫畢。夜二更校畢。佐々木恭寛公綽謹記。

「念」は「廿」の同音假借字であるので、「念八丁」は二十八丁のことである。既述のように、古義堂文庫現存の東所寫本は、すべて（半葉）九行、行二十字である。また、東所寫本の卷六も二十八丁である。これらの二點は佐々木が言う「原本」と完全に合致している。

また、『易經集註』にある東涯の書入れと東所寫本の各條には、句讀點がついている部分とついていない部分がある。筆者が比較したところ、佐々木寫本は東所寫本の句讀點をも忠實に傳えている。ただ、佐々木本人が句讀點をつけた各條の最後には、必ず「私句」と書いてある。

既述の様々な状況から、佐々木が東所寫本を寫した時の忠實な態度が分かる。しかし、佐々木が古義堂でこの寫本を寫したのは天明二年で、その後の數十年に東所が元來の寫本に施した校勘と變更は佐々木寫本には反映されていない。それ故、東所寫本の前後變化に關して、佐々木寫本と現存東所寫本との差異が重要である。兩者の卷四を比較すると、佐々木寫本卷四の第十五條の後に、「卦變圖傳義本具（卦變圖は傳義本に具はる）」とある。つまり、『易經集註』に（程伊川と朱子の卦變説を圖示するために東涯が

作った) 卦變圖が載っているから、ここでは省略するという意味である。これによると、佐々木が見ていた「原本」では、卦變圖を載せず、ただ「卦變圖傳義本具」という指示のみが書かれていた。一方、古義堂文庫所藏東所寫本の該當箇所には、「卦變圖」が載せられている。他の巻にもこのような卦變圖の有無に關して佐々木寫本と現存東所寫本との相違が見られる。つまり、天明二年以後に、東所が『考異』寫本に卦變圖を入れた可能性が高い。前掲の『集註』首卷にある東所の附箋から分かるように、「新寫」には「筮儀圖」がないので、「新本」を作る時に圖を入れるべきと記していた。それ故、各卷の卦變圖を加えたのも、「新本」作成作業の重要な一部分であったのであろう。

以上述べたように、現存『考異』諸寫本の情報の源は、東涯手澤本『易經集註』の書入れである。最初に東涯の書入れの全體を集めているのは、東所寫本の『考異』である。佐々木寫本は、東所寫本に極めて忠實であり、それを通して東涯の原文を忠實に傳えている。それ故、本文で『考異』を引用する時、基本的には東所寫本に據るが、その缺いている卷一〜三を引用する場合は、『易經集註』の書入れと佐々木寫本とを校合して引くことにする。

二 『考異』と『通解』との關係

従來の研究において、『周易經翼通解』は讀易筆記の『周易傳義考異』の「集大成であったと言えよう」と主張されたこともあるが、『考異』と『通解』との具體的な關係については言及されていない^(十三)。

この問題に關して、『通解』東所序には、次のようにある。

吾祖考晚年將注易、已解乾坤及大象、名以古義。先考自夙歲深好易、考傳義之異同、題之上幀。苦心盡力、剖別甚精。祖考嘗

稱曰、殆不讓古人好易者。祖考見背、古義亦未成。故本過庭之大意、考索傳義、以爲注述、名曰經翼通解。^(十四)（吾が祖考 晩年に將に易に注せんとし、已に乾坤及び大象を解し、名づくるに古義を以てす。先考、夙歲より深く易を好み、傳・義の異同を考へ、之を上幘に題す。苦心し力を盡くし、剖別甚だ精なり。祖考嘗て稱して曰く、「殆ど古人の易を好む者に譲らず」と。祖考見背し、古義も亦た未だ成らず。故に過庭（論語・季氏）の大意に本づき、傳・義を考索し、以て注述を爲す。名づけて經翼通解と曰ふ。）

「考傳義之異同、題之上幘」は、前述の、東涯が「考異」を作る経緯を言っている。それは、夙歲（早年）からであり、手澤本の書入れの執筆年月日によって確認できる。東涯が『經翼通解』を作る時に、父仁齋の意見だけでなく、「傳義」の「考索」（つまり「考異」）にも基づくことが分かる。以下に、實例をあげて、『考異』と『通解』との關係を説明しよう。

・例1 程伊川の『易傳』に従う事例

坤卦文言傳の「易曰、履霜、堅冰至。蓋言順也」について、程伊川の『易傳』（以下は『程傳』と略稱）には次のようにある。

霜而至于冰、小惡而至于大、皆事勢之順長也。^(十五)（霜にして冰に至り、小惡にして大に至る。皆事勢の順長なり。）

同じ文言傳について、朱子『本義』には次のようにある。

古字順慎通用。按此當作慎、言當辨之於微也。^(十六)（古字「順」「慎」通用す。按ずるに此れ當に「慎」に作るべし。言ふところは當に之を微に辨ずべきとなり。）

つまり、程伊川は「順」字を字面のままに解釋している。それに對して、朱子は「順」を「慎」の假借字として解釋している。

この問題に關して、東涯の『考異』には次のようにある。

胤按、「蓋言順也」、程子取順長之義、言其以漸而長也。朱子謂慎字之誤。予謂、下章又言「蓋言謹也」、當據程子。丙申壬二月六日燈下草。(胤按ずるに、「蓋言順也」、程子、順長の義を取り、其の漸を以て長ずるを言ふなり。朱子、「慎」字の誤りなりと謂ふ。予謂へらく、下章又た「蓋言謹也」と言へば、當に程子に據るべし。丙申壬二月六日、燈下に草す。)

東涯は坤卦文言傳の文脈によって判断を下している。文言傳では、坤卦初六の爻に關して、「蓋言順也」とあり、また六四の爻に關して、「蓋言謹也」とある。坤卦初六と六四との二爻が、違う意味を持つているから、二爻の解釋としての「蓋言順也」と「蓋言謹也」も、混同できないはずである。もし朱子のように、「順」を「慎」の假借字として扱うならば、兩者の意味がほとんど同じものになってしまう。それ故、「蓋言順也」の解釋については、程伊川の說に従うと東涯は考えている。

『通解』には、次のようにある。

順、順習也。言以漸而長。總言戒之於早。(順は、順習なり。言ふところは、漸を以て長ず。總じて之を早に戒むるを言ふ。)確かに、右の『考異』で選擇したとおり、朱子の說を捨てて、程伊川の說に基づいた解釋をあげている。

・例2 朱子の『周易本義』に従う事例

乾卦象傳「保合太和、乃利貞(太和を保合すれば、乃ち貞しきに利あり)」について、『程傳』には次のようにある。

保謂常存、合謂常和。保合太和、是以利且貞也。天地之道、長久而不已者、保合太和也。(保は常に存するを謂ひ、合は常に和するを謂ふ。太和を保合す、是を以て利あり且つ貞しきなり。天地の道、長久にして已まざるは、太和を保合すればなり。)

『程傳』によると、「保合太和」とは、恆常な存在を保って、恆常な中和をなして、天地の道をそのまま維持し續けることである。同じ象傳の文に關して、『周易本義』には次のようにある。

太和、陰陽會合沖和之氣也。保合者、全於已生之後。此言萬物各得其性命以自全。(太和は、陰陽會合する沖和の氣なり。保合とは、已に生ずるの後に全うす。此れ萬物各々其の性命を得て以て自ら全うするを言ふ。)

『本義』によると、「保合太和」とは、天地が萬物を生じた後で、萬物が各々天地からもらった「沖和の氣」をその性命として得て、維持することである。『程傳』と『本義』の説について、『考異』には、次のような論述がある。

「保合太和」、程子就天道上説、言其沖和不易之理。朱子就萬物上説、言一物上各含元氣。朱子意蓋承上文各正性命説。當從本義。乙未十月廿五日夜。(「太和を保合す」は、程子は天道の上に就きて説き、其の沖和不易の理を言ふ。朱子は萬物の上に就きて説き、一物の上に各々元氣を含むを言ふ。朱子の意は蓋し上文「各々性命を正す」を承けて説くならん。當に本義に従ふべし。乙未十月廿五日夜。)

つまり、東涯は「保合太和、乃利貞」に關する程伊川と朱子の解釋を分析して、程氏の説では、「保合太和」は天道の全體について説き、朱子の説では、「保合太和」は萬物の個體について説くと判断している。象傳の原文では、「保合太和」のすぐ前に、「各正性命」とあり、説明している對象は萬物の各々個體である。その文脈によると、「保合太和」の主語も萬物であることが分かる。そこで、東涯は朱子の説に従うと主張している。

「保合太和」について、『通解』には、次のようにある。

太和者、陰陽沖和之氣也。物各完具、不借於外、謂之保合。則人得其爲人、物得其爲物、可以見利貞之德矣。元亨之德在天、利貞則以物而言。(太和とは、陰陽沖和の氣なり。物各々完く具はり、外に借らず。之を保合と謂ふ。則ち人其の人たるを得て、物其の物たるを得て、以て利貞の徳を見るべし。元亨の徳は天に在り、利貞は則ち物を以てして言ふ。)

「保合太和、乃利貞」とは、「天」ではなく、「物」に関する言説であると東涯が強調しているのは、確かに『考異』で選擇したとおり、朱子の説に基づいた解釋になっている。

以上の事例のように、『通解』にはただ簡略な結論のみが示されるが、『考異』にはこの結論に到達するための詳しい論理過程が説明されている。それ故、『考異』を参照しないと、『通解』に出てくる結論の背後にある、程傳・朱義を考察したり取捨したりした東涯の思索過程が分からなくなる^{〔七七〕}。

それ故、東涯が程朱易學に對して行う取捨分析がどのような方法と原則に従っているか、という問題を明らかにすることが、東涯易學の理解には肝要である。次節ではこの問題について論じてみよう。

三 『考異』に見える本文検討の原則

東涯は、その父仁齋の考え方を繼承して、「文王作卦辭、周公作文辭、孔子作十翼」という傳統的な觀點に反對している。その結果、易は元々卜筮書である卦爻辭と、趣旨がそれぞれ違う十翼各篇とから構成されたものと認識している。東涯の易解釋は、そのような認識のもとで展開されてきたことはいまでもない。しかし、新しい易學觀だけでは、完全な易解釋にはならない。既述のように、完全な易解釋を完成するために、東涯は程傳・朱義の極めて細かいところまで精讀して、兩者の取捨選擇に基づいて『通解』を著した。その取捨選擇は、古義學的な易學觀に結局合致するものであるので、以下のような原則が隨所に見られる。

・原則一 卦名・卦辭・爻辭・十翼各篇という『周易』内部の各部分は、作者・作成時代も、趣旨もそれぞれ違うから、各部分が

必ずしも一致するわけではない。故に、無理に整合性をとる必要はない。つまり、各部分を意圖的に整合させ、一致させることを嚴に慎む。

・原則二 『周易』の各文・句・語を解釋する時に、できるだけ書いてある文字どおりに解釋する。つまり、經文の字面を離れて、義理を發揮することを嚴に慎む。

原則一に關しては、例えば、『考異』の泰卦の所に次のようにある。

大抵易隨讀者所見、取義不同。卦辭或非成卦之義、彖曰或非卦辭之義。至大象則亦各別。讀者各異其異、各同其同、可矣。若混雜不弁、做一樣看、則欲同卻異、欲詳卻疏、遂不得易之本旨矣。（大抵易は讀む者の見る所に隨ひ、義を取ること同じからず。卦辭は或は成卦の義に非ず。「彖曰」は或は卦辭の義に非ず。大象に至りては則ち亦た各々別なり。讀む者各々其の異なるを異にし、其の同じきを同じくすれば、可なり。若し混雜して弁せず、一樣と做し看れば、則ち同じきを欲すれども却て異なり、詳らかなるを欲すれども却て疏にして、遂に易の本旨を得ず。）

「成卦之義」というのは、ある卦がその卦になる理由である。つまり、卦名の由來である。ここで東涯は、泰卦の卦名・卦辭・彖傳・大象傳それぞれが違ふと主張している。

また、原則二に關しては、例えば、『考異』小畜卦の所に次のようにある。

畜之爲小、程傳具二意。以小畜大、是一義。所畜之小、是一義。觀彖曰、則可主前說。（畜の小たるは、程傳に二意を具ふ。小を以て大を畜ふは、是れ一義なり。畜ふ所の小なるは、是れ一義なり。「彖に曰く」を觀れば、則ち前說を主とすべし。）

「小畜」という卦名の意味に關して、『程傳』には、二つの解釋が擧げられている。つまり、「小によって大を蓄える」と、「蓄え

る所が小さい」との二つの解釋である。程傳のこの二つの解釋を見ると、實は、兩者は關連しているものと言えよう。小さいものによつて大きいものを蓄える時は、蓄えられる所も必ず小さいであろう。意味のそのような關連があるから、二つの解釋を擧げて、經文に含められている豊富な意味を導き出すのが、程伊川のやり方である。しかし、東涯は、象傳の原文に「蓄える所が小さい」というのは直接に見えないため、その解釋を否定している。つまり、經文の字面を超えて、義理を發揮することを慎むのである。以上の二つの原則は互いに關連して、支えあうものである。例えば、履卦について、『考異』には次のようにある。

履之名卦、大象取其上天下澤之義、說辨上下、定民志之象。則固有禮之意。然只就上下二象言耳。若直以履爲禮、則自序卦意。象象序卦、所指不同。各同其同、各異其異、可矣。先儒以十翼爲盡孔子之書、混合無別。不可不察。(履の卦に名づくるに、大象は其の上天下澤の義を取り、「上下を辨じ、民の志を定む」の象を説けば、則ち固より禮の意有り。然れども只だ上下二象に就きて言ふのみ。直ちに「履」を以て「禮」と爲すが若きは、則ち自ら『序卦』の意なり。象・象・序卦は、指す所同じからず。各々其の同じきを同じくして、各々其の異なるを異にすれば、可なり。先儒、十翼を以て盡く孔子の書と爲し、混合して別つ無し。察せざるべからず。)

履の卦について、序卦傳には、「物畜然後有禮、故受之以履」とあつて、「履」と「禮」を同一視している。大象傳には、「君子以辨上下、定民志」とある。「辨上下、定民志」というのは、「禮」の内容と機能だと言えるから、大象傳も序卦傳と同じように「履」と「禮」を同一視していると言われることが多い。しかし、東涯はそれに反對する。東涯によると、「辨上下、定民志」は確かに「禮」と關連するが、「履＝禮」という表現は大象傳には見えない。ほかの解釋者にとつては、大象傳と序卦傳とを合わせて解釋するのは自然であるかもしれないが、東涯にとつては、細かい意味の區別も、かくまで分けなければならない。さらに、この區別を認めた

上で、「大象」と「序卦」との區別も明らかにできるのである。

『考異』における經文・程傳・朱義に對する分析はこの二つの原則に基づく。故に、この二つの原則が、東涯易學の基礎だと言えよう。このような原則は、「實事求是」を目標とする文獻學方法によく合致している。事實に對する眞摯な探求は、東涯易學の基底にある特性だと言えよう。

しかし、このような事實の探求だけが、東涯易學の全部ではない。古義學的な價值判斷によつて易解釋を構築する一面もある。それは卜筮と義理との關係において最も明瞭に現れる。次節はこのことについて論じる。

四 卜筮と義理

易の性質に關して、『通解』釋例において程傳と本義を比較しながら東涯自身の考えを次のように説明している。

程傳義解精詳、尤切人事。本義條例明白、多所發明。易本卜筮之書、本義之趣、固得其原旨者也。然萬世學者、遵夫子之道以爲學、則當從程傳以義理觀易。（『程傳』は義解精詳にして、尤も人事に切なり。『本義』は條例明白にして、發明する所多し。

『易』は本は卜筮の書なれば、『本義』の趣、固より其の原旨を得る者なり。然れども萬世の學者、夫子の道に遵ひて以て學を爲せば、則ち當に『程傳』に従ひて義理を以て易を觀るべし。）

易はもともと卜筮の書であるという朱子の見解に東涯は贊成している。しかし、それにも関わらず、程伊川の見解によつて易經の義理を見出すべきと主張している。このような事實判斷と價值判斷との相違を、東涯はどのように調和しているのか。『考異』を通して考察してみよう。

・例1

比卦の卦辭「比、吉、原筮」には、「筮」の字が出てくるが、この字に對して、『考異』と『通解』との違いは極めて興味深い。比卦の卦辭に關して、『考異』には次のようにある。

凡易中筮字、程子則做推原占決解、如蒙之初筮及原筮皆然。朱子則直做卜筮說。今審易本旨、固如朱子之說。然以易爲義理書、則程子之言亦不可非也。（凡そ『易』中の筮の字、程子は則ち推原し占決すと做し解す。蒙の初筮及び原筮の如き、皆然り。朱子は則ち直ちに卜筮と做し説く。今、易の本旨を審らかにすれば、固より朱子の説の如し。然れども易を以て義理の書と爲せば、則ち程子の言も亦た非とすべからざるなり。）

つまり、歴史事實については朱子の説に賛成しているが、儒者の立場から程伊川の説も維持したいという姿勢である。この比卦の卦辭に關して、『通解』には次のようにある。

原、再也。原筮者、再筮致審之意。人之相比、始擇之不審、苟焉而合、則凶終隙末、不全其交。（原は、再なり。「原筮」とは、再び筮し審らかなるを致すの意なり。人の相ひ比すは、始めて之を擇ぶに審らかならず、苟めにして合へば、則ち終を凶にし末を隙にし、其の交を全うせず。）

つまり、「筮」の字をそのまま使用して、解釋を施していない。その上、「再筮」の轉義「致審」を強調して、卦辭の義理を發揮しているのである。

・例2

乾卦九五の爻辭「飛龍、天に在り、大人を見るに利し」に關して、『程傳』には次のようにある。

易中利見大人、其言則同、義則有異。如訟之「利見大人」、謂宜見大德中正之人、則其辯明。言在見前。乾之二五、則聖人既出、上下相見、共成其事、所利者、見大人也。言在見後。《易》中の「利見大人」は、其の言は則ち同じきも、義は則ち異なる有り。訟の「利しく大人を見るに利し」の如きは、宜しく大徳中正の人を見るべく、則ち其の辯、明らかなるを謂ふ。言は見るの前に在り。乾の二・五は、則ち聖人既に出で、上下相ひ見、共に其の事を成す。利とする所は、大人を見ればなり。言は見るの後に在り。

程伊川によると、訟卦卦辭の「利見大人」と乾卦九五（及び九二）の爻辭のそれとは、言葉は同じであるが、意味的には異なる。訟卦は訴訟・紛争を表す卦であるので、その卦辭の「利見大人」は、「公正な大人に見えたら、公正な裁判が得られる」という意味である。乾卦九五は、聖人の君主と臣下とがこの世に出て、會見して、平天下の事業を成すことを表す爻であるので、その爻辭の「利見大人」は、「大人がこの世に現れて、互いに會見したという既成の事實によって、利が生じる」という意味である。程伊川の見解について、『考異』には次のようにある。

易本占書、所以決嫌疑、定猶豫。諸卦中言利不利者、皆言值是爻者之利不利。三百八十四爻、其立言皆在事之前。猶後世占書曰、某日宜架屋、某日宜植木。《易》は本は占書にして、嫌疑を決し、猶豫を定むる所以なり。諸卦の中に「利し」「利しからず」と言ふは、皆是の爻に値たる者の利しきと利しからざるとを言ふ。三百八十四爻、其の言を立つるは、皆な事の前に在り。猶ほ後世の占書に、「某日に宜しく屋を架すべし」「某日に宜しく木を植うべし」と曰ふがごとし。

程傳では、乾卦の「利見大人」と訟卦の「利見大人」とは意味が違って、乾卦の「利見」は見た後での話であり、訟卦の「利見」は見る前の話であるという説が提起される。しかし、東涯によると、易はもともと卜筮書であるから、卦爻辭は全部占う人の將來

の境遇を予言したものであり、乾卦と訟卦の「利見」はともに見る前の話でなければならない。それ故、程伊川の説には従わない。ところが、諸卦の爻辭に出てくる「利」と「不利」とは、「皆言値是爻者之利不利」と明言しているにもかかわらず、『通解』を見ると、爻辭に出てくる「利」「不利」の言葉について、東涯は一言もそのような卜筮説に觸れていない。乾卦九五に對する『通解』の解釋を見よう。

此爻在乾之時、而剛健中正、進居天位、德化大行。而下與九二同德相應、故其象爲利見大德之臣、以輔其治也。蓋自古有臣而無君時有矣、未有有君而無臣時也。上有堯舜之君、則下有稷契之臣。何者、天下之廣、無時無才、唯明主能知而用之、用而盡其才、此九五之所以利見大人也。（此の爻、乾の時に在りて、剛健中正にして、進みて天位に居り、德化大に行はる。而して下に九二と德を同じくして相ひ應ず、故に其の象は、大德の臣を見て、以て其の治を輔くに利しと爲すなり。蓋し古より臣有りて君無き時は有るも、未だ君有りて臣無き時有らざるなり。上に堯舜の君有れば、則ち下に稷契の臣有り。何となれば、天下の廣きは、時として才なきこと無く、唯だ明主のみ能く知りて之を用ひ、用ひて其の才を盡せばなり。此れ九五の大人を見るに利しき所以なり。）

九五と九二とは相應じる爻であり、明君と忠臣とが協力することを表すものである。九五の「利見大人」は、明君が大德の臣下を採用するのがよいことという意味である。なお、「蓋し…」以下の部分では、爻辭の意味の演繹として、人材を登用する見識と度量を持っている君主さえあれば、有用な人材が現れない心配はないという儒教的道理をも説いている。『考異』によれば、乾卦九五の爻辭「利見大人」は、占う人が占いの結果としてこの爻辭を得て、將來は「大人を見るに利しき」境遇にあるという予言である。しかし、『通解』では、この占筮のことを言わないで、乾卦九五の爻は「明君が大德の臣下を登用するのがよいこと」ということの

象徴であるとする。

私的な讀易筆記の『考異』では、易を卜筮の書としてはつきり説明しているが、正式な著作の『通解』では、卜筮関係のことをできるだけ避けているような印象をかえつつうける、この東涯の易解釋は興味深い。このような東涯の獨特な考え方は、やはり東涯の易學觀に關わる。次節ではこの易學觀を簡単に検討してみよう。

五 東涯の易學觀

儒學の全體において、『周易』という經典はどのような位置を占めるか。この問題について、東涯の見解には仁齋の影響が大きい。ただし、仁齋はただアイデアの要點を出すだけで、その考え方の完成と詳細な論證は東涯の著作を俟つことになった。それ故、本稿では東涯の著作を中心に、卦爻辭と十翼との二部分を分けてその古義學的な易學觀を論じる。

(1) 卦爻辭

『周易』の卦爻辭に關して、朱子はその卜筮起源を明快に論定したが、彼は卜筮の靈驗を信じ、卜筮と道德とを結びつけているのである^(十八)。仁齋と東涯とは朱子の卜筮起源説を受け入れながら、卜筮に對して低い評價を下している^(十九)。『讀易私説』の「論聖人用卜筮之意」で卜筮の靈驗と信憑性を否定し、「論爻辭言吉凶之異」で卜筮と道德との結びつきを否定していることから、卜筮に對する東涯の輕視は明らかである。それ故、卜筮書である『周易』卦爻辭に對する東涯の評價が低くなるのも當然である。しかし、東涯は卜筮と卦爻辭を全否定したわけではない。卜筮及びこれに關連する鬼神について、東涯は『古今學變』で次のように判斷を下している。

蓋三代聖人、以民心爲心、而不以聰明先天下。故民信鬼神、則崇鬼神。民尚卜筮、則用卜筮^(三十一)。(蓋し三代の聖人は、民の心を以て心と爲して、聰明を以て天下に先んぜず。故に民、鬼神を信ずれば、則ち鬼神を崇ぶ。民、卜筮を尚べば、則ち卜筮を用ふ。)

三代の先王が卜筮をも尊崇しているのは、民の習慣に順應するためである。それ故、卜筮書である卦爻辭は三代先王の治世の産物であると認められる。よって、單なる卜筮と異なつて、義理もある程度含まれている。『通解』釋例には次のようにある。

易本卜筮之書、非教法之典。然亦非不問是非而唯利是擇。(『易』は本は卜筮の書にして、教法の典に非ず。然れども亦た是非を問はずして唯だ利のみを是れ擇ぶに非ず。)

東涯『經史博論』易論^(三十二)に「易之爲書、聖人處世之大典也(易の書たるは、聖人世に處するの大典なり)」とあるように、『周易』は卜筮の書でありながら、處世の方法としての義理もある程度含む。この両面性の故に、『古今學變』では、『論語』と『孟子』を根本的な經典として尊崇し、それに次いで『詩經』と『書經』を重んじ、それに對して、『易』はそれほど重要ではなく、儒學の邊縁にある經典として位置づけられる。前述のように、東涯が『通解』で卦爻辭を解釋する時に、その卜筮起源を言わないで、そこに含まれている處世の義理だけを説くのは、このような東涯の易學觀に原因がある。

(2) 十翼

十翼に關しては、仁齋・東涯父子は「十翼非聖人作」という急進的な立場を取る。彼らの説によると、十翼の各篇はそれぞれ異なる作者によつて作られた^(三十三)。特に、東涯は十翼の作者たちの思想的な特徴をよくまとめ上げている。十翼の作者たちは、春秋戰國時代の「易學者流」である。「易學者流」は、各々獨特な見解と主旨によつて十翼各篇を書いたが、共通するところもあると

する。『通解』釋例には次のようにある。

蓋古之易學、主是一經、猶漢儒專門之習。治易之至也、遂有見乎天地之間、莫非斯易。聖人之道、莫非斯易、萬物之生長收藏、莫非斯易、人之起居動息、莫非斯易。此其所以與夫子之旨異也。（蓋し古の易學は、是の一經を主とし、猶ほ漢儒専門の習ひのごとし。易を治むるの至りや、遂に天地の間、斯の易に非ざる莫きを見ること有り。聖人の道は、斯の易に非ざる莫く、萬物の成長收藏、斯の易に非ざる莫く、人の起居動息、斯の易に非らざる莫し、と。此れ其の夫子の旨と異なる所以なり。）

十翼各篇の作者（易學者流）は、みな『易』によつて世界・人生の全體を解釋する傾向を持っている。このような傾向からできたのは、十翼に現れる高遠な天道觀・心性論などである。このような高遠な哲學思索は、取るべきところも勿論多いが、その主旨は孔子のそれと違うことを認識しなくてはならないと東涯は考える。

十翼全體（仁齋が高く評價した彖傳・象傳も含めて）と孔孟とをはつきり分ける考え方は、仁齋の著作にはないようである。仁齋は十翼の中の彖傳、象傳、文言傳を「儒家の易」として認めているので、古義學においては、彖傳・象傳の主旨は孔孟のそれと一致するものと誤解されやすい。また、仁齋は繫辭傳、說卦傳を「筮家の易」と貶めているが、その中の文句（「一陰一陽之謂道」など）を根據として自分の氣一元論を構築する。このようなところは批判を受けやすい^{三十三}。東涯に至つて、はじめて孔孟・卦爻辭・十翼の三者を峻別して、それぞれを思想史上に位置づける。その上で、宋明の儒者の理氣論は、孔孟の趣旨とは勿論違うが、十翼の原意からも離れているという議論を展開したのである^{三十四}。

むすび

仁齋から始まって東涯に完成されたこの易學解釋は、江戸前半の易學史において急進的な姿を呈している。例えば、林鶯峰（『程傳私考』など）は、程傳と朱義とに關して相當の整理をしたが、結局兩者の重複と補足に止まって、東涯のように程傳・朱義の優劣を判断したり、自分の意見を創出したりしてはいない。また、十翼について、同じ朱子學反對者の荻生徂徠も、十翼聖人作という傳統的な觀點に止まる^{二十五}。

しかし、江戸時代後半に至ると、事情が変わる。この時代に活躍し始めた易學者の多くは、東涯の觀點と同じようになる。例えば、中井履軒の『周易雕題』と佐藤一齋の『易欄外書』はともに、「十翼非聖人作」を掲げている。國學者の平田篤胤は、『二易由來記』などで東涯の易著を大量に引用して、彼独自の易學を構築した。

このように、江戸時代前半における東涯易學の特殊性と後半におけるその影響力とを考えると、その價值を推し量ることが一層できる。ただ、この江戸易學史の轉換とその轉換における東涯易學の寄與については、さらに詳しい考察が要るので、將來の課題にしたい。

【註】

(一) 天理大學附屬天理圖書館古義堂文庫藏本（寫本）による。寫本の内容に關して、原本には句讀點がついている部分もままある。本稿では特に説明しないかぎり、筆者の理解により句讀點をつける。

(二) 天理圖書館編『古義堂文庫目録』（八木書店、平成十七年）一一六頁。

(三) 筆者が見たところ、古義堂文庫所藏の『易經集註』は、内閣文庫所藏本『易經集註』（請求番號273-0007、昌平坂學

問所舊藏)と同じ版である。兩者とも、明代の『周易大全』の大字の部分(經文と「傳」「本義」の部分)だけを影刻したものである。

(四) 原文はくずし字で書かれている。なお紙質の劣化・蟲損などもあるので、難解なところが間々ある。これを□で表す。以下同じ。

(五) 『通解』の自筆本と淨書本との成立時間については、『古義堂文庫目録』東涯書誌略を参照。

(六) その内容上の関連については、後述する。

(七) ④の寫本は、國會圖書館デジタルコレクションというデータベースに入っている(請求記號、午・70)。この寫本には、書寫者の情報など見えないが、寫本の最初に「伊藤長堅之印」という墨印があるので、伊藤蘭岨(名は長堅、一六九四—一七七八)に由來するものであることがわかる。

(八) 緒方英貞は東涯の門人である。この寫本は『易經集註』卷一・二の書入れだけを収録して、その中に東涯の朱筆補修がままある。『古義堂文庫目録』四〇頁を参照されたい。

(九) ③の寫本は、九卷に分けられているが、その卷一―卷三は缺く。『古義堂文庫目録』四〇頁を参照されたい。

(十) ⑤については、前田勉「仁齋學の繼承―伊藤東涯の『易』解釋」(『文芸研究』第一〇八號、一九八五年)二十八頁を参照。

(十一) ⑥と⑦は、早稲田大學圖書館の古典籍総合データベースに入っている。⑥佐々木恭寛寫本は九卷九冊で、⑦久保木清淵寫本は不分卷七冊である。それぞれの奥書によって、佐々木寫本の書寫年は天明二年で、久保木寫本の書寫年は寛政二年である。

(十二) ⑧と⑨については、濱久雄「伊藤東涯の易學」(『東洋研究』第九〇號、一九八九年)二十二頁を参照。⑧眞軒文庫本は九

卷五冊で、㊦織田文庫本は不分卷八冊である。特に、眞軒文庫本の末尾に「明和己丑七月十日校畢」と朱書されているので、㊧の東所寫本と深く関連しているようである。

(十三) 前掲前田氏の論文を参照されたい。

(十四) 『周易經翼通解』の引用は、富山房編集「漢文大系」本(富山房、昭和五十九年)による。以下同じ。

(十五) 『程傳』の引用は、中華書局編『二程集』(中華書局、一九八一年)所收による。以下同じ。

(十六) 『周易本義』の引用は、新文豐出版公司影印『周易本義』(新文豐出版公司、中華民國六十八年)による。

(十七) その顯著な例の一環として、東涯は卦變説について、程朱の説を取捨分析した上で、独自の卦變説を形成するに至るが、『考異』を参照しなければ、『通解』の結論だけでは理解しがたい。詳しくは拙稿「伊藤東涯における程朱卦變説の批判と受容―並びに程朱卦變説を論ず」(『中國哲學』第四十四號、二〇一六年)を参照されたい。

(十八) ト筮に對する朱子の考へについては、三浦國雄「朱晦庵と『易』―そのト筮説をめぐって」(『東方學報』京都、第五十五號、一九八三年)を参照。

(十九) 仁齋のト筮批判については、土田健次郎「伊藤仁齋的易學―日本易學的一個側面」(『國際儒學研究』第八號、一九九九年)を参照。

(二十) 日本思想大系33『伊藤仁齋・伊藤東涯』所收による。

(二十一) 『日本儒林叢書』續編(第八卷)所收による。

(二十二) 伊東倫厚「伊藤東涯の『周易』十翼批判」(『日本中國學會報』第五十五集)を参照。

(二十三) 例えば、竝河天民の『天民遺言』にそのような批判が見られる。

(二十四) 王鑫「後世談理、率祖平易」(『東アジア文化交渉研究』第5号)を参照。

(二十五) 荻生徂徠の易學に關しては、濱久雄「荻生徂徠の易學思想」(『東洋易學思想論攷』所收、明德出版社)を参照。

第五章 易學思想の變化―古學から國學へ

はじめに

前の各章で検討してみた易學著作は、基本的には江戸時代前期のものである。そして、これからは江戸時代後期の易學思想に觸れようと思う。江戸時代後期の易學思想において、特に注意すべきは、儒學以外の分野、特に國學の分野で、易著作が盛んに現れたことである。その代表例として、平田篤胤とその弟子たちの易著作が挙げられる。しかし、平田篤胤の易著作には、伊藤東涯の著作を大量に引用していることが目に立つ。つまり、東涯と篤胤との関連は、江戸前期の易學から、どのように後期のそれに轉化したか、という問題に繋がっている。それ故、本章では、東涯易學の影響に注目して、まず東涯と徂徠とを比較して、そして東涯と篤胤とも比較する。このような比較研究を通して、江戸期易學思想の展開の一斑を探求してみたいと思う。

一、東涯と徂徠學派

十翼からどれほど孔子の思想が讀み取れるかについて、徂徠は肯定的であり、東涯は否定的である。しかし、十翼からどれほど宋學の思想が讀み取れるかについては、徂徠も、東涯も、否定的である。

(1) 十翼と孔子

荻生徂徠には易學の專著はないので、『弁道』『弁名』などの著作に散見する易に關する見解によつてその意思を採求しなければならない。なお、徂徠の弟子である太宰春臺には、『易道撥亂』などの易著作があり、それをも参考にして徂徠學派の易學思想を採求することができる。

十翼ついて、徂徠學派は仁齋・東涯と異なつて、それと孔子との密接な關連を認めている。例えば、徂徠の初期思想を反映する資料『護園隨筆』に、次のようにある(一)。

十翼非孔子所作。亦先世所傳、而孔子敘以傳之。祇序卦雜卦、未必經孔子釐正。

十翼のうち、序卦・雜卦を除いて、ほかの部分はすべて孔子によつて整理されたものであると徂徠は考えている。そして、徂徠の『論語微』己篇に次のようにある(二)。

易大傳又た曰く、始を原ね終に反へる、故に死生の説を知る。精氣、物と爲り、游魂、變と爲り、是の故に鬼神の情狀を知る。

且つ聖人鬼神を知らずして、死を知らざれば、則ち安んぞ能く制作す。故に曰く、未だ生を知らずして、焉んぞ死を知らん。

言ふところは、生を知れば、則ち死を知る。仁齋の輩又た此れに因りて繫辭を疑ひ、三代の聖人を詆る。妄と謂ふべけんや。

(易大傳又曰、原始反終、故知死生之説。精氣爲物、游魂爲變、是故知鬼神之情狀。且聖人不知鬼神、不知死、則安能制作。

故曰、未知生、焉知死。言知生則知死焉。仁齋輩又因此而疑繫辭、詆三代聖人、可不謂妄乎。)

繫辭傳の「原始反終、故知死生之説。精氣爲物、游魂爲變、是故知鬼神之情狀」という經文を引用して、『論語』先進篇の「未知生、焉知死」を解釋している。つまり、徂徠から見ると、『論語』先進篇にある孔子の發言は、無鬼論ではなくて、鬼神の道理を知るた

めの方法を示すものにすぎない。仁齋のように孔子のこの發言を無鬼論の根據として、繫辭傳を批判するやり方に對して、徂徠は強く反對している。

太宰春臺『易道撥亂』序文にも、次のようにある^(三)。

夫れ易の道は象數に在り。象數を明らかにして、然る後に以て易を言ふべきなり。孔子、十翼を作つて以て易を贊す。その要は象數に在り。(夫易之道在象數、明於象數、然後可以言易也。孔子作十翼以贊易、其要在象數。)

春臺は徂徠よりもはっきりと十翼を孔子の著作として認めている。徂徠・春臺の意見と仁齋・東涯のそれとを比較すると、後者の十翼批判は如何に急進的であるかが分かる。

(2) 十翼と宋學

十翼は孔子思想の一部分であるかどうかについては、前述のように古義學と徂徠學派とは正反對の意見を持っている。しかし、古學派において、十翼に關するもう一つ基本的な問題は、十翼と宋學との關係である。つまり、宋明儒學は、新しい哲學理論を築く際に、大量に十翼から概念・思想を借りている。それ故、宋學批判は直ちに十翼批判になりやすい。以下は、「道器論」をめぐつてこの問題に關する東涯と徂徠との考え方の相違を探求してみる。

易の繫辭傳には、次のようにある。

形而上なる者、之れを道と謂ひ、形而下なる者、之れを器と謂ふ。(形而上者謂之道、形而下者謂之器。)

この經文は、はっきり「道」と「器」とを分けて、前者を「形而上」なるものとし、後者を「形而下」なるものとする。このよ

うな「道器」二元論は、宋學の理氣論によって解釋しやすいことは勿論である。例えば、朱子の『周易本義』には、この經文について次のように解釋している。

卦爻陰陽は、皆な形而下なる者なり。其理は則ち道なり。（卦爻陰陽、皆形而下者。其理則道也。）

つまり、繫辭傳のこの文言を「理氣論」で解釋している。そうすると、「道」は理であり、「器」は氣であるように、道と器とは分斷される。

朱子の解釋に對して、東涯も徂徠も否定して、そして別の解釋を擧げている。例えば、東涯の『周易經翼通解』には次のようにある。

器とは、著策の類を謂ふ。易の道、見るべからず、而るに著策は則ち執るべし。故に形器を以て之を分つ。皆な著を揲へて卦を求むるに就きて言ふ。（器謂著策之類。易道不可見、而著策則可執、故以形器分之。皆就揲著求卦而言。）

東涯の解釋によると、繫辭傳の「器」とは、普通の「もの」ではなくて、著など占筮の時に用のある器具である。そして、繫辭傳の言っている「道器論」も、「揲著求卦」という占筮術に限定されているものであり、普遍的なものではない。

同じ繫辭傳の經文について、徂徠『弁道』には次のような議論がある^四。

後世の精を貴びて粗を賤しむの見、濂溪に昉まる。濂溪乃ち易の道器の言に淵源す。殊に知らず、道は易道を謂ふなり、形は奇偶の象を謂ふなり、器は器を制するを謂ふなり。易自から卜筮の書なり、它經と一視すべからず。（後世貴精賤粗の見、昉於

濂溪。濂溪乃淵源於易道器之言。殊不知、道謂易道也、形謂奇偶之象也、器謂制器也。易自卜筮之書、不可與它經一視焉。）

宋學では、「理」と「道」とを精妙なものとして尊重し、「氣」と「器」とを粗末なものとして輕視していると徂徠は考えている。

そして、宋學にこのような傾向があるのは、繫辭傳の「道器論」を誤解しているからであると考えられる。つまり、繫辭傳の「道」とは、「易道」である。そして、易は卜筮の書であるので、「易道」と普遍的な「道」とは、區別されなければならない。それ故、宋學で繫辭傳の「道」を聖人の「道」と混同したのは間違いであると徂徠は考える。『辨道』には、また次のようにある。

宋儒の道を訓じて事物當行の理と爲すが如きは、これその格物窮理の學にして、學者をして己が意を以て夫の當行の理を事物に求めて、これを以て禮樂刑政を造らしめんと欲す。夫れ先王は聖人なり。人々にして先王の權を操らんと欲するは、僭に非ずんば、則ち妄にして、亦た自ら揣らざるの甚だしきなり。（如宋儒訓道爲事物當行之理、是其格物窮理之學、欲使學者以己意求夫當行之理於事物、而以此造禮樂刑政焉。夫先王者、聖人也。人人而欲操先王之權、非僭則妄、亦不揣之甚。）（荻生徂徠『弁道』三頁、『日本儒林叢書』第四卷所收）

宋學の道器論に反對する理由として、先王の器（禮樂刑政の制度）だけに「道」が存在するという徂徠の見解がある。つまり、先王の場合は、道と器とは分離していないので、宋學の道器分離の論は適用されない。後世の場合は、宋儒が言っている「理」は私意にすぎず、本當の「道」と關係がない。

しかし、もしこのように「道器不可分」の立場をとるならば、繫辭傳の「形而上者謂之道、形而下者謂之器」という文言が難解になる。というのは、繫辭傳の原文では、道と器とはつきり分けているからである。この問題を解決するために、「易自卜筮之書、而不可與它經一視」という易經特殊論を言い出したのである。

要するに、道器關係に關する宋儒の論説は、宋學の重要な一面である。「形而上者謂之道、形而下者謂之器」という繫辭傳の原文は、どうも宋學の根據になりやすい。徂徠も東涯も、宋學の此の重要な根據を否定するために、苦心している。そして、彼らは易

の「道器論」は卜筮に限定されるものだと主張している。

(3) 十翼固有の哲學思想

既述のように、宋學の概念の中に、易の十翼から借りたものが多い。徂徠と東涯との易學では、この關連を切斷しようとした議論が多く見られる。しかし、この點についても、徂徠と東涯との差異を見逃していけない。というのは、十翼固有の哲學思想の存在について、兩者の意見が異なっている。例えば、繫辭傳には次のようにある。

易有太極、是生兩儀。

この經文は極めて有名で、一般に宇宙生成論の論述として認知されている。しかし、徂徠は、前述の「易經特殊論」によって、獨特な意見を言い出した。『辨道』には次のようにある。

易の太極は、聖人、易を作るに此の太極あるを謂ふのみ。故に曰く、易に太極あり、と。初めに天地を以て之れを言ふに非ず。理を窮はめ幾を研し、皆な聖人の易を作るを贊するのみ。後儒以て學者の事と爲すは、誤りなり。(易之太極、謂聖人作易有此太極耳。故曰、易有太極。初非以天地言之。窮理研幾、皆贊聖人之作易耳。後儒以爲學者之事、誤矣。)

十六頁、『日本儒林叢書』第四卷所收)

つまり、經文に「易有太極」とあるように、この「太極」も元々易に限定されている概念であり、宇宙生成に關する普遍的な概念ではない。

同じ經文について、東涯の解釋を見てみよう。『周易經翼通解』には、次のようにある。

太極は、一元の氣なり。漢書に曰く、太極元氣、三を函めて一と爲す、と。(太極者、一元之氣也。漢書曰、太極元氣、函三爲一。)

また次のようにある。

太極の名、始めに此の篇に見ゆ。先儒以て造化の樞紐、品彙の根柢と爲す。或は曰く、一理の尊號なり、蓋し天地萬物の然る所以の故を言ふなり、と。今、十翼の説を審らかにすれば則ち知る、所謂太極は、乃ち一元の氣、古今に流行し、萬物を發育する者を指して以て言を爲す、而して其の上面に向ひて別に然る所以の理を求むべからざること、必なり。(太極之名、始見於此篇。先儒以爲造化之樞紐、品彙之根柢。或曰、一理之尊號、蓋言天地萬物所以然之故也。今審十翼之說則知所謂太極者、乃指一元之氣、流行古今、發育萬物者以爲言、而不可向其上面別求所以然之理、必矣。)

宋學では、易の「太極」を「理」として、繫辭傳の經文を理氣二元論の根據としている。東涯は、このような宋學的な解釋に反對しながらも、易の「太極」を宇宙生成論に關する概念として認めている。つまり、東涯の立場からみると、易の十翼には、宋學的な理氣論はないが、「氣一元論」という哲學思想が確かに存在している。そして、このような「氣一元論」思想と孔子の思想との間にも、區別があると東涯は考える。

全體的に言えば、十翼においては、普遍的な概念を使用する傾向が隨所見える。徂徠は、十翼の權威性を認めつつも、その概念の普遍性を否定し、すべて限定的なものと思ふのは、説得力が足りないと言わざるを得ない。論理の方向性と意圖においては、東涯と徂徠とは相似している所もあるが、論證の一貫性から言えば、東涯の方が優れていると言えよう。

(4) 徂徠の仁齋批判

徂徠の易學思想は、十翼の原意に合致しがたい所があるかもしれないことは上述のようであるが、それを差し置いて、徂徠の易學思想だけに注目すると、彼の易學思想は、同時に彼の仁齋學批判でもあるということが分かる。例えば、『辨名』には次のようにある。

仁齋先生、易の大傳の一陰一陽に據りて、往來する所以を以て解を爲すが如きは、殊に知らず、謂はゆる一陰一陽なる者は、本と易道を語れることを。大傳に又た曰く、一闔一辟は之れを變と謂ふ。往來して窮らざるは之れを通と謂ふと。その變通を以て言を爲すは、豈に易道に非ずや。何を以て先王の道を盡くさんや。且つその言や、意を以てその精微を論説する者なり。夫れ意を以てその精微を論説する者は、亦た諸をその臆に取る者なり。その人宋儒を譏れどもその轍を蹈み、聖人の言ふこと能はざる所の者を以て一言に瞭然たらしめんと欲す。均しく之れも亦た宋儒の遺のみ。（如仁齋先生據易大傳一陰一陽而以所以往來爲解、殊不知所謂一陰一陽者本語易道也。大傳又曰、一闔一辟謂之變、往來不窮謂之通。其以變通言、豈非易道邪。何以盡先王之道乎。且其言也、以意論説其精微者、亦取諸臆者也。其人譏宋儒而蹈其轍、欲以聖人之所不能言者使瞭然於一言、均之宋儒之遺耳。）（荻生徂徠『弁名』上篇、四三頁、『日本思想大系』三六所收）

繫辭傳に「一陰一陽之謂道」とある。仁齋はこれを「道」の定義として認めていて、これによって「道とは一大元氣である」という結論を導いている。しかし、徂徠から見ると、繫辭傳のこの「道」の字も、「易道」の範囲内に限定されているものであり、「先王の道を盡くす」ものではない。「先王の道」の全體は、「禮樂刑政」など制度と政治的な實踐にある。宋學の言う「理」は空言にすぎないということは言うまでもないが、仁齋の所謂「一陰一陽」の「元氣」も、空言に等しいと徂徠は考えている。

『辨名』には、また次のようにある。

朱子曰、陰陽非道、所以陰陽者是道。仁齋先生曰、陰陽非道、一陰一陽來往不已者是道。說卦傳曰、立天之道、曰陰與陽。此陰陽豈非道。夫聖人立陰陽爲道。而二先生乃欲勝聖人而上之。豈不妄哉。以余觀之、所謂所以陰陽者、亦陰陽耳。往來不已者、亦陰陽耳。二先生皆岐精粗而二之。故皆曰陰陽非道。夫道無精粗、無本末。一以貫之。故子思以誠論之。且大傳所謂一陰一陽之謂道、本語易道也。故又曰、闔戶謂之坤、闢戶謂之乾、一闔一辟謂之變、往來不窮謂之通。豈非易道耶。且天道豈可以一言盡之耶。 (荻生徂徠『弁名』上篇、一二三頁、『日本思想大系』三六所收)

ここも、十翼の中の「道」論述を「易道」として、天道と區別している。つまり、徂徠は宋學と古義學との「道」論述をともに否定する。というのは、宋學も古義學も、哲學概念(「理」または「元氣」)で「道」を把握しようとしたが、徂徠から見ると、それは成功できない経路である。「道」とは、先王の制度と不可分の關係にあるもので、抽象的なものではないからである。しかし、そうすると、易經に「道」論述が多くあるのは、問題になる。つまり、宋儒または仁齋の「道」論述は、十翼に基づくところが多いので、宋學・古義學批判は、十翼批判になりかねない。そのために、易にある「道」論述は「易道」に限定されているもので、普遍的な原理ではないとあって、それを片付けるのである。

ちなみに、徂徠の學生の太宰春臺も、このような「易道」特殊論を受け継いで、それによって朱子易學を批判している。例えば、春臺の『易道撥亂』には、次のようにある。

夫れ易自から易の道あり、它經と異なり。故に系辭に云ふ所、皆な易の道のみ。晦庵乃ち常道として之れを視て、且つ専ら理氣心性を以て之れを説く。謬まる所以なり。(夫易自有易之道、與它經異。故系辭所云、皆易之道耳。晦庵乃常道視之、且専ら理氣心性説之、所以謬也。)

「易道」と「常道」と區別している。これは徂徠の思想を受けているようである。

(5) 十翼批判の受容

江戸時代の前期（十七世紀初頃〜十八世紀初頃）に、日本の易學著作は朱子學、陽明學、古學の三種類が主流である。十翼が聖人孔子の著作であるか否かという問題について、伝統的な見解を批判するのは、古學の中の伊藤仁齋・東涯父子だけである。

この問題について、朱子學者と陽明學者とが保守的であることは勿論のことであるが、前述のように、荻生徂徠とその弟子の太宰春臺のような古學者も「孔子傳十翼」という考えを持っている。

しかし、江戸時代中期（十八世紀初頃〜十九世紀初頃）に至ると、状況は一變する。この時期に易學に活躍し始めたのは、折衷學派、國學者と易占派であり、彼らの易著作を讀むと、この時期に、折衷學派、國學者とも、十翼批判の立場になっている。

例えば、中井履軒『周易逢原』卷の下には、次のようにある。

翼傳に孔子の筆なし。歐陽子既に成説あり、今更に言はず。十翼の數は妄なるのみ、論ずこと無く、可なり。（翼傳無孔子之筆、歐陽子既有成説、今不更言。十翼之數妄已、勿論可也。）

また、佐藤一齋『周易欄外書』卷一には、次のようにある。

之を要するに、彖・爻辭は一手に出づ。殷周の際に、蓋し作る者有らん。今強ひて其の人を覓むるも益無きのみ。「孔子、翼を作る」に至るも、亦た史遷の備なり。十傳は蓋し周季の人の筆する所にして、一人一手の作に非ず。或は孔子の學を爲す者、

其の傳聞を記し、或は自ら著して以て名を孔子に託せしも、竝に未だ識るべからざるなり。

この二人の學者は、十翼批判を定論としている姿勢が分かる。特に、佐藤一齋の見解は、東涯のそれとほぼ同じであるから、東涯著作の影響を受けている可能性が高い。ただ、今の段階では、この影響についてまだ決定的な證據はない。

そして、はっきり伊藤東涯の十翼批判を重要視して、それを大量に自身の易學著作に取り入れようとした易學者は、やはり國學者の平田篤胤である。それ故、これからは、易學思想における篤胤と東涯との關係を考察していく。

二、東涯と篤胤

易學において、伊藤東涯と平田篤胤との關係を、以下の四項目に分けて論述してみよう。

(1) 篤胤の東涯評價

平田篤胤の主要な易著作は、『太昊古易傳』と『三易由來記』とである。その中に、篤胤は東涯の學問を高く評價している。例えば、『三易由來記』卷之下に次のようにある^(五)。

此に替りて長胤が通解、及び私説などに、稽魯論所載、…吾寧捨系辭而從論語と云へるは、論語を宇宙第一之書と思へる維楨が子にして、其の父の言に従ふを、生涯の意と爲たる故なれど、顧炎武が説には比すべくも非ぬ狹見なり、然は有れど、皇國の儒者に、此の人ばかり精學なるは無かりしかば、此の人の説のみは、かく往々に論らふなれど、其餘は大かた論らふにも足らずかし。 (『三易由來記』251頁)

前述のように、伊藤仁齋・東涯父子には、『論語』の内容によって十翼を貶める見解がある。東涯の『周易經翼通解』と『周易私

説』とでは、「十翼非孔子作」という観点を系統的に展開している。東涯と異なって、清朝の顧炎武は『論語』と繫辭傳との思想的な関連を力説したので、篤胤が顧炎武と東涯との見解を比較しながら、この點に關しては東涯に賛成しないと表明した。しかし、東涯の易學には、十翼の價值を過小評價する傾向があつても、その全體的な水準が高いと篤胤は考へている。「皇國の儒者に、此の人ばかり精學なるは無かりしかば」というように、篤胤は東涯を日本儒者の第一人者として評價している。これに類似して、『太昊古易傳』には次のようにある。

朱熹と長胤は和漢の兩雄とも稱ふべき儒者なるが…（『太昊古易傳』卷之一、第九條）

伊藤東涯と朱子とを「和漢の兩雄」と賞贊している。言い換えれば、東涯を日本儒者の白眉として認めている。

なお、篤胤が引用している東涯の著作は、易著作だけではなく、『古今學變』など儒學史著作をも引用して、検討している。江戸時代に、古義學關係者以外に、これほど東涯著作に關心を持つてゐる人は少ないであろう。

（2）十翼批判の引用

易學に於いて、篤胤が東涯を高く評價したのは、特にその十翼批判を重要視しているからである。

例えば、『三易由來記』には次のようにある。

漢以來誰も、十翼を孔子の自作と云ざるは無く、唯こを孔子の作ならずと云へるは、歐陽脩が周易童子問と、伊藤長胤が讀易私説となり、然れど其また未だ盡さざる説ども多かり。（『三易由來記』卷之下、第九條）

傳統的な見解によると、十翼、つまり易經の十種類の傳はすべて孔子の著作である。この説を疑う人は、中國には歐陽脩の『易

童子問』が代表的であり、日本には仁齋・東涯父子の著作が代表的である。その内、特に東涯の『讀易私説』は嚴密な論理に基づいて、十翼は孔子の作ではないことを論證している。篤胤はこの點を評價して、東涯の論證を自身の易學體系に取り入れている。十翼の中に、篤胤は特に象傳の中の大象を重要視して、それを伏羲易の一部分としている。『三易由來記』卷之下に次のようである。

大象とて乾に、天行乾、君子以自彊不息と云ひ、坤に地勢坤、君子以厚德載物と云る類の六十四章は、疑なく太昊氏以來の象辭を、轉傳口誦し來れるを、いと古き世に筆記せる物なり。

篤胤から見ると、六十四章の大象傳は伏羲の時代から口傳として傳わつてきて、そして極めて古い時代に書寫されたものである。この見解を成立させるためには、大象傳を孔子の著作とする傳統的な見解を批判しなければならぬ。それ故、東涯の十翼批判は篤胤にとつて好都合な説である。というのは、東涯は孔子以前に大象傳が既に現れたことを力説している。例えば、東涯の『讀易私説』の附録には、「辨韓宣子嘗見象、非孔子之作」という條目があつて、『左傳』昭公二年に晉の大夫韓宣子が魯國に「易象を見た」という記録によつて、大象傳が孔子以前の時代にすでに存在したことを論じている。なお、東涯『周易經翼通解』の釋例にも、同じ説が見える。

『三易由來記』卷之下には、次のように東涯の説を引用している。

然れば伊藤長胤が周易通解にも、今と相ひ似たる説を出して、右の左傳を引き、孔子時に年十歳、象之作蓋在孔子之先矣。と

云へるは信然る説なり。また後に、その讀易私説を見れば、先儒以十翼爲孔子作、故以韓宣子所觀象者爲指爻辭、…何得謂到

宣子始觀之哉と云へり、是も通えたる説なり。（『三易由來記』卷之下、246頁）

つまり、大象傳の成立は、孔子以前のことであるという東涯の論證に基づいて、大象傳は古來の傳承という篤胤自身の見解を論證している。しかし、東涯の場合、大象傳を孔子以前のものとしても、『周易』の卦爻辭より古いものとは認められない。篤胤にとつて、大象傳は孔子の時代より古いものであるだけではなくて、『周易』よりも古いものである。この奇異な見解を論證するために、彼は自分の文字學知識を活用している。『三易由來記』卷之下には、次のようにある。

然らば此の大象の辭、かの周易ありし後の物かと言ふに、夫より遙に以前の物なり。其は何を以て云ふなれば、象の字もと南越の大獸の名なるを、想像の義に假借せるに、八卦の作れる當昔、遠からぬ世より、用ひけむと所思ゆる文字なれど、象は然らず。此は疑なく姫昌が、其の作れる卦辭の名に、始めて假れる名と聞えたり。然云ふ由は、有ゆる古書ども、周易上下篇の象辭より外に、形容に擬する事などに、象と云へる言は、一つだに有ること無きを、象の字は今に至るまで、普く形容の義に用ひ來れるを以ても辨ふべきなり。

「象」字と「彖」字とは、その原義はともに獸の名前であり、『周易』においては、この兩者は共に「形容」・「想像」などの抽象的な意味を持っている。しかし、「象」字が抽象的な意味として廣汎に使われているのに對して、「彖」字の抽象的な用法は、『周易』に限定されているようである。篤胤は自身の易學觀點によつて、この文字學的な事實を説明しようとした。獸の名前である「象」字は、極めて古い時代に易の中に取り入れられたので、その抽象的な用法は、長い歴史の中に、その使用範圍が段々廣がってきた。それに對して、「彖」字が易に取り入れられたのは、近い時代であるので、「象」字のように使用範圍を廣げることが不可能であると篤胤は考へている。

(3) 孔子認識の異同

篤胤が東涯の易學をこのように重要視しているのは、偶然のことではない。その背後には、兩者の儒教認識、特に孔子認識に共通性があるということが重要である。

まず、平田篤胤は、孔子の儒學を「常道」として、最古の傳承である「古道」と區別している。『三易由來記』には次のようにある。其は論語に、信じて古へを好むと語る語は有れど。其の性元より古道を好まず、常道を好む學癖なれば、此は學ぶまじき非事にこそ。〔『三易由來記』卷之下、245頁〕

つまり、孔子は「常道」の學問を好んで、「古道」を好んでいないと篤胤が考えている。「常道」と「古道」との區別について、『太古易傳』には次のようにある。

眞聖賢は專と天地神明の自然なる幽致を探ねて其道を修爲し、擬聖賢は口にくこそ天地神明を稱すれ、天道の幽致を精究する事を勤めず。唯人道常理の淺薄なる事をし專と誨せり。(こを後に聖道と稱し其の學を儒學と云ふ、其道に學び至れる人を誣ひて聖賢と稱し、其の道を説く者を儒者と云ふ。長胤が著せる古今學變と云ふ物あり、周より以來儒學の學變をば説得たれど今己が説く學變をば得知らでぞ在ける。)〔『太古易傳』卷之一、51頁〕

つまり、「古道」というのは、上古以來傳承されてきて、「天地神明の幽致」を探求し、修業することである。それに對して、「常道」というのは、「人道常理」のことに專念することである。簡単に言えば、中國の道教を「古道」の典型として、儒教を「常道」としているのは篤胤の考え方であろう。

これと類似している見方は、伊藤仁齋・東涯父子に見える。伊藤東涯の儒學史著作『古今學變』卷之上には、次のようにある。

ここに知る、萬世生民の當に祖としてこれを述ぶべき者は、乃ち堯舜に在ることを。此より以上、豈に聖帝明王の首として出でて世を御する無からんや。唯だ書契の微無きのみならずして、而して其の道旁溥廣大、日用彝倫に切ならず、竟に堯舜の道、平正中庸、之れを天下に推し、之れを萬世に行のうて、易うべからざるに如かず。ゆえに夫子、書を傳する、唐虞より斷じ、八索・九丘、皆な黜くるところに在り。語孟の二書、群聖を歴選し、毎に必ず堯舜を稱首とす。其の證、亦た彰彰たらずや。而して後世の學者、堯舜を越えて上に伏羲・神農・黃帝の世に及び、天皇・地皇・人皇の名を立て、葛天・無懷、屢屢稱述す。吾れ其の夫子の意に非ざるを知る。其れ唯だ道、彝倫に止まりて、教へ仁義に盡くるを知り、而して後に堯舜の聖たりて、夫子の之れを祖述する所以を知るべきなり。（是知萬世生民之當祖而述之者、乃在堯舜。自此以上、豈無聖帝明王之首出御世。不唯書契無微、而其道旁溥廣大、不切日用彝倫、竟不如堯舜之道、平正中庸、推之天下、行之萬世、而不可易也。所以夫子傳書、斷自唐虞、八索九丘、皆在所黜。語孟二書、歴選群聖、每必堯舜爲稱首、其證不亦彰彰矣乎。而後世學者、越堯舜而上及伏羲神農黃帝之世、立天皇地皇人皇之名、葛天無懷、屢屢稱述、吾知其非夫子之意。其唯知道止於彝倫、而教盡於仁義、而後可知堯舜之爲聖、而夫子之所以祖述之也。）（『古今學變』卷之上、論萬世道化之本）

また、『古今學變』卷之上、論夫子立教之旨には次のようにある。

蓋し三代聖人、民の心を以て心として、聰明を以て天下に先んぜず。故に民、鬼神を信ずれば、則ち鬼神を崇め、民 卜筮を尚べば、則ち卜筮を用ふ。夫子、斬新開闢して、一に義理を以て斷じ、人をして従ふ所に惑はざらしむ。夫子の堯舜より盛んなる、此れ亦た其の一端を見るべし。（蓋三代聖人、以民心爲心、而不以聰明先天下。故民信鬼神、則崇鬼神。民尚卜筮、則用卜筮。夫子斬新開闢、一斷以義理、使人不惑於所從。夫子之盛於堯舜、此亦可見其一端矣。）

つまり、孔子は上古文化をそのまま全部受容していないで、かえって「仁義の道」という自分の判断基準に基づいて、上古文化を取捨選擇している。その結果、堯舜は聖人と認められるが、堯舜より古い時代の先王と文化とは排斥される。

篤胤と東涯との説を比較すると、「孔子―上古」という認識のパターンは、両者が同じである。両者が異なる所は、東涯にとって、孔子が上古文化を取捨するところこそ、孔子が聖人になる原因である。これに對して、篤胤によると、上古文化との斷絶は、孔子の重大な缺陷である。つまり、事實の確認は大體同じであるが、兩者の價值觀は正反對である。

しかも、このような共通な事實認識パターンこそ、平田篤胤をしてかくまで伊藤東涯の著作に關心を持たせるのであろう。

(4) 文獻觀の差異

既述のように、篤胤は、孔子より古い時代の「古道」を理想としている。易學においては、彼が所謂「伏羲易」を理想としている。一方、東涯は「伏羲易」を後世の偽作として批判している。それ故、篤胤は東涯のこのような批判に反論しなければならない。特に、伏羲易の重要な一部分の「河圖洛書」について、篤胤は東涯の批判を撃破するために工夫している。

東涯の『讀易私説』には、「論河圖洛書」という條目がある。河圖洛書に對する東涯の見解が十分に説明されている。

系辭に曰く、河に圖を出し、洛に書を出し、聖人之れに則る。河圖始めに書の顧命に見え、而して論語に亦た其の説有り。洛書は則ち系辭の外に、未だ之を聞かざるなり。然るに皆な其れ何の物たるを指さず。孔安國おもへらく、河圖は則ち八卦是れなり、洛書は則ち九疇是れなり。亦た其の憑據する所を知らざるなり。鄭玄則ち春秋緯を引き、おもへらくは、河龍圖を發し、洛龜書を感ず、河圖に九篇有り、洛書に六篇有り。亦た未だ圖書の何物たるを言はざるなり。朱子、本義を述ぶるに至れば、

則ち先天四圖を卷首に掲げ、河圖は則ち一より十に至るまで、洛書は則ち一より九に至るまで、以て伏羲の作る所と爲す。其の袁機仲に答ふる書に曰く、當日の諸儒既に其の傳を失ひ、而して方外の流、陰かに相ひ付受し、以て丹竈の術と爲す。希夷、康節に至り、乃ち之れを易に反す。而る後に其の説始めて復た世に明かなることを得、云云、と。然れば此れより以前、易學の諸家、皆な此の圖あるを知らず、而して特に陳搏、種放の流に出づ。(系辭曰、河出圖、洛出書、聖人則之。河圖始見於書顧命、而論語亦有其說。洛書則系辭之外、未之聞也。然皆不指其爲何之物。孔安國以爲、河圖則八卦是也、洛書則九疇是也。亦不知其所憑據也。鄭玄則引春秋緯、以爲河龍圖發、洛龜書感、河圖有九篇、洛書有六篇。亦未言圖書爲何物也。至朱子述本義、則揭先天四圖於卷首、河圖則自一至十、洛書則自一至九、以爲伏羲之所作。其答袁機仲書曰、當日諸儒既失其傳、而方外之流、陰相付受、以爲丹竈之術。至於希夷、康節、乃反之於易、而後其說始得復明於世、云云。然自此以前、易學諸家、皆不知有此圖、而特出於陳搏、種放之流。)

東涯は「河圖」と「洛書」という言葉の歴史を整理している。先秦時代の書物の中に、この二つの言葉は確かに現れたが、その具体的な意味を確認できる文献がない。孔安國(つまり『尚書』僞孔傳)と鄭玄註には、それぞれの説明があるが、やはりその詳細を説明していない。つまり、先秦と漢代などより古い時代では、河圖洛書の言葉こそ存在しているが、その具体的な意味を説明する文献がない。それに對して、宋代の學者が河圖洛書の具体的な形を言及し始めた。その代表として、朱子の言説が挙げられている。

「其答袁機仲書」というのは、『晦庵先生朱文公文集』卷三十八所收の「答袁機仲書」第三通である。同卷所收の「答袁機仲書」は計十一通あるが、その内容は全部易學についてのものである。朱子は邵雍の先天易を顯彰しているが、袁機仲はそれを疑っている。

彼の疑問に對して、朱子が回答を下したのが、これらの書簡の内容である。そして、「答袁機仲書」には、「先天四圖」が北宋初期の道士陳搏から傳わつてきたものであると明言している。東涯は朱子のこの言説を根據として、河圖洛書の圖形の出自を北宋初期として定めている。東涯の『通解』に、河圖洛書の圖形の出現について次のように同じ結論を出している。

今の傳ふる所の二圖、華山道士陳搏に出づ。兩漢南北朝の諸儒俱に其の物を詳らかにせず。（今所傳二圖、出華山道士陳搏。兩漢南北朝諸儒俱不詳其物。）

つまり、河圖洛書圖形の出現は北宋初期の陳搏まで遡ることができるが、それ以前（兩漢南北朝）の學者には知られていないものである。

しかし、東涯の論證には、大きいな弱點がある。というのは、東涯が主要な論據として擧げているのは朱子の『周易本義』の説明である。『周易本義』の冒頭に、まず「河圖」と「洛書」との二圖を擧げて、そして「伏羲八卦次序」・「伏羲八卦方位」・「伏羲六十四卦次序」・「伏羲六十四卦方位」の四圖を擧げて、次のように説明している。

右の伏羲四圖、其の説皆な邵氏に出づ。蓋し邵氏、之れを李挺之より得て、挺之、之れを穆修伯長より得て、伯長、之れを華山希夷先生陳搏圖南より得る者なり、所謂先天の學なり。（右伏羲四圖、其説皆出邵氏、蓋邵氏得之李挺之、挺之得之穆修伯長、伯長得之華山希夷先生陳搏圖南者、所謂先天之學也。）

つまり、「伏羲四圖」は陳搏まで遡ることができる。東涯は『本義』のこの説明によつて上述のように河圖洛書圖形の由來を陳搏に歸しているのである。しかし、朱子が言っている「伏羲四圖」は、「伏羲八卦次序」・「伏羲八卦方位」・「伏羲六十四卦次序」・「伏羲六十四卦方位」の四圖に他ならない。この點について、『太昊古易傳』卷之一に次のような指摘がある。

此の文は伏羲八卦次序と云ふ圖より以下四圖の事にこそ有れ、前に出せる河洛の二圖には關からぬ語なり、若この二圖をも云るならば、右六圖と云はでは其の員の合はざる物をや。

河圖洛書は「伏羲四圖」に入っていないはずである。東涯の論證は、朱子の説明を誤解したかもしれない。

また、『易學啓蒙』に北魏の關子明が河圖洛書の數字の配列を説く文章が引用されている。このことから、東涯が謂う「兩漢南北朝諸儒俱不詳其物」は成立できないと篤胤は考えている。

中國學術の傳統に、文獻の分類（價值の高低、信賴性の有無など）についてある種の正統的な見解がある。東涯の見解も、多くはこの正統に基づくものである。しかし、篤胤はこの正統に反對する者である。篤胤にとって、正統に最も尊崇されている儒教經典には大きな缺陷がある。「古傳の眞説」の全體を知るには、儒教經典だけでは足りないもので、それを補足するために道教の書を参考しなければならない。特に、道教の書には普通に世に出さない「祕笈」も多いので、晩出のものであつても、價值が高い場合が少なくない。『本義』に出てくる河圖洛書の形は、道家の人から出るとしても、唐宋の時代に出るとしても、その信憑性を損なうことがない。

このような文獻觀の下で、篤胤が次のように東涯を批判する。

長胤など其晩出を以て故實に徴し考へむ事を思はず。儒籍に闕典多き事を疑はで。疑ふまじき河洛兩圖の晩出を疑へるは、豈儒見の固陋に非ずや。其は事物の隱顯また時ありて。後なる物の早く世に顯はれ。前なる物の晩く世に顯るるも常の例なるをや。

それ故、「朱熹と長胤は和漢の兩雄とも稱ふべき儒者なる」と東涯を賞賛しながら、河圖洛書を信じる朱熹のほうが見識高いとも

言っている。

【註】

- (一) 『護園隨筆』の引用は、『荻生徂徠全集』第一卷所收本（河出書房新社、一九七三年）による。以下同じ。
- (二) 『論語微』己篇、『日本名家四書註釋全書』論語部五（東洋圖書刊行會、大正十五年）所收。
- (三) 太宰春臺『易道撥亂』、『日本儒林叢書』第五卷所收本（東洋圖書刊行會、昭和四十六年）による。
- (四) 荻生徂徠『弁道』三頁、『日本儒林叢書』第四卷所收。
- (五) 平田篤胤著作の引用は、草稿類以外、すべて『新修平田篤胤全集』所收のものによる。

第六章 平田篤胤の易學

はじめに

平田篤胤の易學は、伏羲易の復元と文王易の批判との二つの點に要約することができる。そもそも、この二點も實は一體兩面のことであるので、彼の易學を、伏羲易を復元することとしてまとめてもよい。このような視点から見ると、篤胤の易學著作の『太古易傳』と『三易由來記』との主旨をまとめることもできる。前者は伏羲易を復元することに焦點を絞って、後者は伏羲易を文王がどのように改竄したかを力説した。

篤胤にとって、伏羲という中國古典に出る傳説人物は、日本古典に現れる大國主命である。彼の皇國中心主義的な古史觀においては、大國主命という神が中國に行つて、伏羲氏と呼ばれ、易を創造したのである。それ故、彼が伏羲易をそれほど尊崇したのは、神道信者としての彼の信仰心の現れにすぎないとも言える。このような信仰心を、學術では簡単に分析できない所がある。

しかし、篤胤の易學はそのような信仰心だけではない。彼は現存の文獻から伏羲易を復元しようとした。この復元作業を完成するために、様々な思想的・學術的な營爲が必要である。このような様々な營爲に對して、分析することができる。

抑々、伏羲易と文王易とを分ける考え方は、篤胤の獨創ではない。少なくとも、近世の中國と日本との主流思想である朱子學においては、伏羲易と文王易との區別が説かれている。特に、伏羲作と見られた先天八卦（六十四卦）と、文王作と見られた後天八卦（六十四卦）とは、その順序も方位も、明らかに異なる。しかし、朱子學の場合、伏羲も文王も聖人であるので、先天卦と後天

卦とは共に聖人の作として尊崇されている。

中國の明末と日本の江戸時代では、このような朱子學的な立場を攻撃する學者が次々現れる。彼らは、伏羲易を道教の造作として貶め、その源流について考證した。その上に、文王易の正統性・唯一性を説く。

これらの學者と違って、平田篤胤は全く異なる方向で、朱子學的な立場を批判する。つまり、彼は伏羲易を唯一の眞理として、これによって文王易を批判する。伏羲易・文王易の分立が現れて以來、篤胤のように伏羲易だけを尊崇し、それを體系的に復元しようとする學術活動は、極めて稀である。この點から見ても、篤胤のこの奇異な易學體系はそれなりの價值があると思う。

それ故、本稿では、この體系の成り立ちを探索してみよう。つまり、篤胤がどのような標準に従って、どのような手段を利用して彼の理想の「伏羲易」を復元したか、という問題を探索する。具體的には、以下の部分に分けて論述していく。

まずは、『太昊古易傳』という書物の性質とその内容構成とを論述する。

次に、伏羲易と深く關わる河圖洛書・八卦方位・筮法などの方面に關する篤胤の觀點を論述する。

最後は、このような復元に現れる篤胤の獨特な易學觀をまとめ、その理論の一貫性を論述してみたい。

一、『太昊古易傳』の構成

『太昊古易傳』というのは未完成の草稿である。その編集事情について、『古易傳』冒頭に付けてある編集者の碧川好尚の「太昊古易傳と古曆傳とを書採れる故よし」に、次のようにある(一)。

此二つの傳は書出られき。然れど、容易からぬ業なれば、頓に其草稿も成終難くまた餘に撰ばるゝ書どものさし集ひて、完くは整はぬ内に身退られたる…今其の記し殘されたる草稿を拜讀するに、異説有り類説有り。本文のみにて注釋の少かも無き章有り。注釋の中央有る有り。注釋の最長きが上に、草稿は二たび三たび書れたるも有りて、今孰か是なる事を知らざるに似たれど、後に書れたるぞ正しかるべければ、其を本書に採りて、校合の爲に、初稿再稿は一字低く載して、見む人の選びに任しぬ。(『太昊古易傳』二十頁)

碧川が言うように、現在の『太昊古易傳』は、篤胤生前の草稿を集めてできたものである。その現状を點檢すると、全部で四十一章がある。普通に言うると、一章は、古典から引用した「本文」とこの「本文」に對する篤胤の解説とからなる。しかし、五、六、七、十四などの章は、本文だけを並べて、解説を缺いている。これに對して、十五などの章では、解説が二回または三回書き直された。碧川の編集方針としては、このような脱落と重複を含めて、できるだけ篤胤の草稿をそのまま取り上げる。それ故、現在の『太昊古易傳』から、篤胤の考え方の結論だけではなく、その變化の過程もある程度見られる。

では、一例を擧げてこのことを説明してみよう。『古易傳』の第二十三章は、遊年卦の推法を論述したものであるが、その中には前後二稿があつて、それぞれ全く異なる説が出されている。その前説では、『京房易傳』を批判したが、後説では『京房易傳』の説と日本の神話と合わせて「男右行、女左行」の推法を説いた。この二説と篤胤のほかの著作とを比べると、状況がさらに複雑である。日本神話を解釋する『古史傳』では、「男右行、女左行」の傳説を採用したが、その解釋の仕方は『古易傳』と全く別のものがある。なお、『赤縣太古傳』では、『京房易傳』の説を採用したが、日本神話には言及していない。

このような比較によると、『古史傳』—『太昊古易傳』前説—『赤縣太古傳』—『太昊古易傳』後説という著作の成立順序が推測

なお、脱落が多い草稿であるが、その全體的な構造が完備している。この構造について、篤胤自身も説明してくれた。『三易由來記』の第一章に、次のようにある。

河より圖を出し、洛より書を出せる其の象數に則を取り、…まづ八の經卦を作り、其を八節に合せて…本命本卦の定則を示し、八索しては、自然にその吉凶の應ある事。また其別卦六十四に、各々其の名を命じて、大象辭をも定め、なほ其每卦の六十四變を索めて、其時變をも稽ふべき筮法を立たる事。

ここで篤胤は「伏羲易」の概要を述べている。これによると、「伏羲易」というのは、伏羲氏が河圖洛書に則って、八節に對應する八卦を定め、八索を定め、筮法をも立てることである。

現在の『太昊古易傳』は、次のように四つの要點に分けられる。(甲)、第九章より第十一章までは、河圖洛書の數によって易と八卦が作られたことを説く。(乙)、第十二章より十七章までは、八卦の方位と物象を説く。(丙)、第十八章より第二十四章までは、八卦の變化と天地人の運行とは對應することを説く。(丁)、第二十九章より第三十一章までは、筮法の説である。

この四つの部分は、『古易傳』の主體を構成していて、『三易由來記』にある篤胤の概説にも對應している。

以下はこの四つの要點を巡って、篤胤の伏羲易復元を探求しよう。

二、河圖洛書

(1) 伏羲と河圖洛書との關係

繫辭傳に「河出圖、洛出書、聖人則之」とある。この聖人は「伏羲」であるということは、緯書の記録を始め、漢代以来の多くの學者に認められている。篤胤もこのような説を集めて伏羲と河圖洛書との関連を證明する。但し、この説は、もう一つの通説と矛盾する。つまり、『尚書』洪範に「天乃賜禹洪範九疇」とあって、これによって洛書と禹とを関連させる説である。この矛盾を解消するために、篤胤は河圖洛書の出現は一回だけではないということ説く。このことは、『乾鑿度』にヒントが得られる。『乾鑿度』の卷下には、次のようにある。

孔子曰、天之將降嘉瑞、應河水清三日、青四日、青變爲赤、赤變爲黑、黑變爲黃、各各三日、河中水安井、天乃清明、圖乃見、見必南向、仰天言。

この文章に對して、篤胤は次のように分析する。

度々出たる事は、乾鑿度の孔語に、其の出る時ごとの趣を記して、見必南向仰天言とある見必の字を見ても知るべし。 (『太

昊古易傳』三十六頁)

つまり、『乾鑿度』には、「(河圖が) 現れるごに、必ず南に向かふ云々」というような記録がある。これによると、河圖の出現は一回だけではないことは明らかである。このような論證の上に、篤胤は以下の議論を發した。

抑河圖洛書ともに始めて伏羲氏の時に出たるが、其の後また黄帝の時に出、また其の後は禹王の時と凡て三度出たるが、河圖は伏羲氏に名高く、洛書は禹王に名高し。そは伏羲氏の河圖に因りて作れる八卦と、禹王の洛書によりて制れる洪範九疇と後まで現に傳はるが故なり。 (『太昊古易傳』三十六頁)

つまり、河圖洛書が最初に出たのは伏羲氏の時であるが、後の時代でもしばしば出てくる。河圖を伏羲氏に歸して、洛書を禹に

歸する傳説もあるが、これはこの二物がそれぞれの時代に特別な役割を果たしたからである。

篤胤がこのように洛書をも伏羲に歸するのは、彼の易學體系（つまり彼が想像した「伏羲易」）の中に、河圖と洛書とは不可分のものであるからである。

(2) 現存の河圖洛書圖式の信憑性

明末と清朝との儒學では、宋代から流傳してきた「河圖洛書」に對する批判が見える。日本においては、伊藤東涯などの學者も、朱子の河圖洛書學を批判する。篤胤が河圖洛書を伏羲易の根本とするなら、このような批判と眞正面に對決しなければならぬ。

伊藤東涯の『周易經翼通解』に、河圖洛書については次のように否定する。

今所傳二圖、出華山道士陳搏。兩漢南北朝諸儒俱不詳其物。

つまり、東涯は河圖洛書の晚出によつてその價值を否定している。河圖洛書圖式に對する批判において、このような批判が代表的である。篤胤は東涯のこの説と清の紀曉嵐の『槐西雜誌』と比べて、兩者の符合を論じた。しかし、彼にとつて、東涯らの説は、朱子の易著を誤讀したために生じたことに違ひない。つまり、『周易本義』には、先天圖の四圖こそを陳搏に歸して、河圖洛書はそれと異なる。「右伏犧四圖、其説皆出於邵氏」というのは、先天八卦の次序・方位、先天六十四卦の次序・方位のことである。河圖洛書は「右伏犧四圖」に入っていない。東涯と紀曉嵐などは、『本義』を誤讀して、河圖洛書も「出於邵氏」と誤解したのであろう。その上に、篤胤は『易學啓蒙』に北魏の關子明が河圖洛書の數字の配列を説く文章を引用して、東涯が謂う「兩漢南北朝諸儒俱不詳其物」は成立できないと考へる。

(ただ、河圖洛書源流に關して宋代の記録には、河圖洛書の出自を邵雍に歸するものがある。例えば、『宋史・道學傳』邵雍傳には、「乃事之才、受河圖洛書、必犧八卦六十四卦圖象」とある。そのような記録によると、河圖洛書も陳搏から出て、邵雍を經由して傳わるものである。朱子が『本義』で河圖洛書の出自と先天四圖のそれとを分けるのは、實際の傳承系統ではなく、漢代以來の河圖洛書に關する記録の存在を念頭に置いているのであろうか。つまり、河圖洛書の數字の並び方は、漢代以來の文獻にある程度見える。一方、宋代以前に先天四圖に關する情報が滅多にない。このような配慮があるのであろうか。もしそうであれば、篤胤の論證は朱子の原意に沿っている。ただ、彼がそれに氣づいたのは、「河圖洛書を眞の「伏羲易」と見なし、先天四圖を「偽造」と見なす彼の見解に原因がある。)

これはまだ朱子著作をめぐって展開される批評と反批評であるが、篤胤は「河圖洛書」に繋がるより古い資料を驅使する。繫辭傳の鄭玄注に「天以一始生水於北方」などがある。篤胤はこの注によつて繫辭傳には闕文があると推測する。

鄭玄が當時用ひたる本に、もし此の如き文なく、唯に天一地二云々の文のみ有なむに。其の圖文の本様を知べき由無れば。右の註は絶て書得まじき説等なり。(『太皇古易傳』四十一頁)

篤胤の佚文説は成立できるかどうかは、勿論疑問である。ただ、鄭玄が何かほかの資料から現存河圖の形を知ったことは確かである。繫辭傳の文字だけでは、それほど詳しく河圖の形に合う説明をすることができないであろう。

「五位相得而各有合」に關して、『五行大義』には「王曰」という王弼注を引用する。篤胤がこれによつて梁の時代まで繫辭傳王弼注本の存在とそこに「一與六共宗」という文章があることを論じる^{三〇}。

このような篤胤の考證から見ると、宋代以前に、現存「河圖洛書」のような圖形は、何かの形で存在しているものであろう。宋

代前後に突然に偽造されたものではない。

(3) 河圖洛書の「眞形」

このように様々な資料を駆使して、「晚出説」を攻撃した上で、篤胤は「河圖洛書」の原形を復元しようとした。つまり、現存の河圖洛書の圖式では、「黒白點」によって數を表現するのである。中國では、北宋に最初に河圖洛書の圖式を出した著作、劉牧の『易數鉤隱圖』では、この兩圖を黒白點で表すのである。朱子の『易學啓蒙』は、この傳統を受け継いでいる。しかし、河圖洛書の傳説によると、河圖は龍馬が負って黄河から出てきたものであり、洛書は神龜が負って出てきたものである。現存の「黒白點」の圖式は、龍馬・神龜との關連性を見逃して、そのために不信を招いていたのである。もし龍馬・神龜との關連性を十分に考慮すると、自然物に文字または繪に似ている模様が出るのはそれほど不思議ではなく、河圖洛書も馬と龜とに出たその類のものと想像できる。

中國の學者もしばしばこのような視點で河圖洛書の可能性を論述した。例えば、篤胤が引用した蘇軾の言論はその類である。それに基づいて河圖洛書の圖式を考案する試みも現れた。例えば、元・呉澄の『易纂言』卷九に、次のようにある。

河圖者、羲皇時河出龍馬、背之旋毛後一六、前二七、左三八、右四九、中五十、以象旋毛如星点、而謂之圖。羲皇則其陽奇陰耦之數、以畫卦生著。洛書者、禹治水時、洛出神龜、背之拆文前九後一、左三右七、中五、前之右二、前之左四、後之右六、後之左八、以其拆文如字畫、而謂之書。禹則其自一至九之數、以紘洪範九疇。洛書雖出於畫卦生著之後、而并言之者、亦言其理之一、如言著筮而并及龜卜也。

明の章潢の『圖書編』には、呉澄説と同じものを發揮し、その圖まで考案しているので、以下はその説を抄出しておく。

馬毛之旋如星點之圓圈者曰圖。龜甲之坼如字畫之縱橫者曰書是也。河圖之馬不異於凡馬、洛書之龜不異於凡龜、初非怪事。至今馬背之毛、其旋有如星點者、特其旋無此十數耳。至今龜背之甲、其坼有如字畫者、特其坼無此九數耳。

このように河圖を馬の旋毛と關連させ、洛書を龜の模様と關連させ、その神祕性を解消するのである。例えば、「至今馬背之毛、其旋有如星點者、特其旋無此十數耳」とあるように、章潢の理解によると、河圖の五十五點は、馬の背にある五十五個の旋毛に違いない。普通の馬にも、その旋毛の竝べ方が「星點」（星座）に似ていることが多い。河圖の特異は、ただその旋毛の竝べ方が現存の河圖圖式に合うところにある。

章潢『圖書編』およびそれに類似している宋明時代の書物にあるこのような説を、篤胤は「古説の残れる物」と認めている。その上で、彼は日本の古典によつてこの「古説」を印證しようとした。例えば、馬の旋毛について、次のようにある。

其の古きは姓氏録、額田部連の條に、允恭天皇御世獻額田馬。天皇敕、此馬額如田町、仍賜姓額田連と見え、後ながら太平記に、出雲の國の鹽冶高貞が許より、龍馬なりとて月毛なる馬の…脊は龍の如くにて、四十二の辻毛を卷て、脊筋に連れりと有るなどは是なり。 (『太昊古易傳』四十二頁)

つまり、『姓氏録』の記録によると、額田部が献上した馬の額に、「田町」の形に似ている旋毛が見える^(四)。『太平記』の記録によると、出雲の國から出る「龍馬」は、その脊に四十二の旋毛が見える。ここで注意すべきは、『太平記』では旋毛を「辻」と呼ぶことである。篤胤は日本の相馬書によつて「辻」と「旋毛」との關係を次のように説く。

さて馬に然る旋毛有るを、皇國の言に辻と謂ふ。其は我が祖父は馬術の達者にて其の受られたる奥傳中に。相馬の書あり。額

の眞中に在る壽星辻といふを始め。辻の圖象及び其の名の多く見えたる中に、笠内辻は、髪の中と手取髪との眞中より脊の右に度る。吮絡辻は脊に在り。新地辻は、膝ふし裡の方、折目より上、股の付根までの間に在り。其の連並れる状、頗ぶる星象に似たるが、此を一つ放ちて其の形を視れば、各々卍かかる状に見ゆる故に辻とは云ふなり。

つまり、日本の相馬書には、旋毛が並んでできる圖式を「辻」と呼ぶ。「壽星辻」「笠内辻」など多くの圖式がある。その圖式は章潢の言う「星點」に合致している。ここで注意すべきは、篤胤が一步進んで、單一の旋毛の形を「辻」と呼ぶことである。一個の旋毛は「卍」の形になるので、十字街の「辻」と一致する圖式になるのである。

このように日本の典籍によって章潢『圖書編』の説を詳細に解釋した上で、篤胤は次のように結論を下す。

彼方の古説と此方の古事と採並べて考ふるに。謂ゆる河圖はもと馬背の旋毛の星象なせる物ぞと言ふが正説なること……いと定明に知れたり。

和漢の古典と古傳説を使つていわゆる「古説」・「古道」を想像・考證するということは、平田學の特色の一つである。

(4) 河圖洛書と篤胤の宇宙論

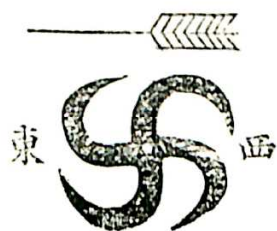
既述のように、篤胤は河圖を馬の旋毛に還元し、そしてその旋毛の形を卍に定着させる。篤胤が必ず旋毛の形をこのように定めなければならない理由がある。つまり、彼は宇宙論から出發してこの問題を考えるのである。陰陽五行説によって構成された世界觀を彼が持っている。それは本居宣長と比べると驚くほど奇怪である。天上には五帝が司る五星があつて、地上には五嶽がある。

五星の中宮から、「大元氣」が動き始めて、天地が連動して西から東へ右旋すると篤胤が考える。河圖洛書も、このような世界像の

模擬にすぎない。それ故、伏羲氏がこの河圖洛書から天の啓示を受け、八卦を作ったのである。その世界の右旋する形について次のように言う。

其の氣の中央に起りて、西より東へ右旋する形を圖に模せば下の如し。中なる一圈は地軸崑崙嶽に象れり。凡物の其の氣、中に立つゝ極めて急速に旋るは其旋勢必ず此の如き形を爲す物なり。其は旋風及び人馬の旋毛を視ても知るべし。〔太昊古易傳〕
五十五頁)

篤胤が想像した圖は次のようなものである。



その説によると、龍馬にある五十五個の旋毛が構成する圖式の全體が世界の様相を表象することは言うまでもなく、その個々の旋毛の形自體も世界の象徴である。篤胤はこのように、河圖の「原理」、つまり河圖と陰陽五行の宇宙論との密接な關係を彼なりの論理で説明した。


その論理に従って、彼が日本の相馬書に見つけた旋毛の形もある種の「必然性」を持つものである。それ故、彼は『圖書編』の説を「古説の残れるもの」と認めながら、そこに載っている「古河圖」と「古洛書」について疑問視している。例えば、河圖は馬

の旋毛が連なる模様であるが、その「旋毛」の形を、『圖書編』では◎としている。これに對して篤胤が次のように言う。

（『圖書編』の「古河圖」は）信に古圖の傳はれる物か、然れど旋毛は今寫し出す如く圈にめぐる物に非らず。殊に其五十五の

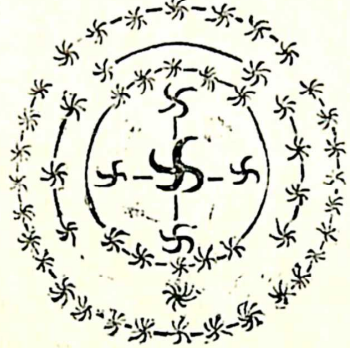
圈、或は左なる有り或は右なる有りて、此の圖の正理に合ざれば、一向には信られず。（『太皇古易傳』四十二頁）

ここで「正理に合ざれば」というのは、『圖書編』に載せてある旋毛の形は上述の宇宙論に合致していないということである。「河圖」の形をどのように復元するか。篤胤は日本の家相書によつてそれを再構築する。

亦皇國に傳はる家相の古傳書に、かくの如き旋點五十五を今の形に著せる圖あり、此はいと早く彼より傳へし物か、もし然も有らば、彼の國に古く傳へし河圖は此の形なりしを、圖書編なる圖は其を寫し謬れる物か。（『太皇古易傳』四十二頁）

篤胤が言う「家相の古傳書」について、現存の江戸時代の家相書を通してその性質を知ることができよう。例えば、江戸後期の易學者平澤白翁の『家相千百年眼』に、「河圖洛書眞說」の條があつて、そこに載せてある「洛書」の圖は篤胤が構想したものとぴつたり合うものである。その「河圖」の圖はまだ「黒白點」のものであるが、構圖の全體は篤胤の言うものと合致している。このような「河圖洛書」圖式の性質は何であろうか。篤胤が言うように、古い時代から傳わってきたものであるか。または『圖書編』に基づいてさらに改造したものであるか。この問題はまだ不明瞭であるが、篤胤はその古さを信じ、それによつて次のような「河圖眞形圖」を描き出した。

河圖真形圖



この「河圖真形圖」のように、河圖の全體を丸い圖にするのは、篤胤からの獨創ではない。篤胤が言及した家相書にはこれに似ている丸い圖式がある。なお、彼が言及していない馬場信武の『易學啓蒙圖說』にも、このような丸い圖式を擧げている。このように河圖を「丸いもの」とする考え方は、邵雍に由來するらしい。『觀物外篇』に「圓者、星也」とあって、『易學啓蒙』にはこの邵雍の説を引用して、「蓋圓者、河圖之數」と解釋している。つまり、邵雍・朱子の著

作では、確かに「河圖」を「圓」と（洛書を「方」と）關連させる表現がある。しかし、この「圓」の字について、朱子にはまた次のような解釋がある。「圓者、星也。圓者、河圖之數。言無那四角底、其形便圓。」（『朱子語類』易一・河圖洛書）。「河圖既無那四隅、則比之洛書、固亦爲圓矣」（『易學啓蒙通釋』）の引用による。出典は朱子の手紙か。つまり、朱子の説によると、河圖が「圓」であるというのは、洛書の四方四隅に數字があるのと違って、河圖は四方だけ數字があるからである。従って、現存の黒白點の河圖圖式も、「圓」であると言える。篤胤の獨創というと、やはり彼が宇宙論によつて「旋毛」の形の必然性を説くことにある。

三、八卦方位

(1) 八卦方位と説卦傳

八卦の方位について、説卦傳には異なる二説がある。つまり宋儒の所謂先天八卦と後天八卦である。ただ、先天八卦説の根據と

なるのは、説卦傳の經文「天地定位、山澤通氣、雷風相薄、水火相射」である。篤胤の八卦方位もこの經文によって定められたが、先天八卦のそれと全く異なる。

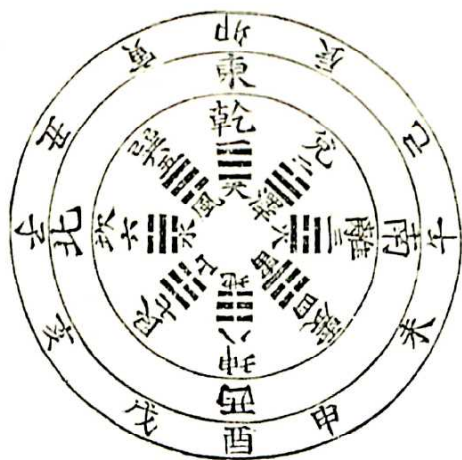
まず、先天八卦の方位について、『周易本義』には次のようにある。

乾南坤北、離東坎西、震東北、兌東南、巽西南、艮西北。

この方位と違って、篤胤は説卦傳の經文を根據として、以下のように彼独自の八卦方位説を考案した。

天地定位とは、乾を東に配し坤を西に配して天尊地卑の位を定たるを言ふ。山澤通氣とは、艮山を西北の隅に配し、兌澤を東南の隅に配して相對しむるを言ふ。雷風相薄とは、震雷を南西の隅に配し、巽風を東北の隅に配して相對はしむるを言ふ。水火相射とは、離火を南方に配し、坎水を北方に配して相對はしむるを言ふ。

彼はこの方位説によって、次のような八卦方位圖を作った。



(2) 乾卦の解説と文字學

このような八卦方位は、傳統の説と大きくずれているということは言うまでもない。篤胤は彼の独自の考え方によってこの新説を證明しようとした。例えば、乾卦を東に配置する理由として、以下のようにある。

神人は更なり。活とし活るもの生とし生る物までの東方日徳を感じむ情狀に驗みて是を知れり。其はまづ神祇の東方を對しみ給ふ事は、風の神の宮所を欲し給ふ時に、吾宮は朝日の日向ふ所にと託し給へるを始め其のためし多く、人も此方を向しみ思ふ事は、朝に起出ては、直に且に向はま欲く思ひ、夜行の鳥獸、土中の蟲獸などを除ては、活物のかぎり、日に向はむ事をほりし。

ここで注意すべきのは、篤胤は彼の世界觀によつて八卦の方位を定めるのである。例えば、八卦の中に最も重要な乾卦を東方と關連させるのは、篤胤の自然觀のうち、太陽が中心的な役割をしているので、太陽と繋がる東方という方向も重要視されているからである^(五)。太陽と「東」との關連について、次のように言語學による發言が見られる。

我が古言に東をヒガシと云ふは、日向してふ義なりと先師の説なり。此の理をし思ふべきなり。

なお、乾と「日」との關連について、文字學による考察が見られる。つまり、「乾」の義符は「乙」と「旦」である。「乙」は春に草木が萌える様子を表現するのであり、五行説によると東方に配置される天干である。「旦」は朝に東に出る太陽を表現する。篤胤は次のように言う。

其の本字は元より日の初めて出る象なれば、乾は軌の諧聲なれど、尚深く其の義を示さむと乙を加へて乾に作り、旦のことに徐々と出初むる狀を會意せるなり。是を以て乾の東方必當の卦なると所知たり。

これは説得力のある論證であり、篤胤の文字學の素養を表す好例である。

(3) 艮卦・兌卦の解説と地理學

艮を不周山のある「西北」に配して、兌を大壑のある「東南」に配することについて、中國の古典から、『古事記』まで引用して説明する。

西北に艮山、東南に兌澤を配せるは、疑なく不周之山と無底之谷とに當たるなり。抑この山谷の西北東南に在ことは、列子の古説に、天地亦物也、物有不足。昔者共工氏怒而觸不周之山、折天柱、絶地維、故天傾西北、日月星辰就焉。地不滿東南、故百川水潦歸焉と有るにて知るべし。

このように、『列子』を始め、様々な古書を引用して、艮を不周山のある「西北」に配して、兌を大壑のある「東南」に配することを説明している。その上に、以下のようにまとめている。

東南に兌澤を配せるは、百谷の王たる大壑より發る澤氣の世界に及ぶ實理に觀じ、西北に艮山を配せるは、天柱の一たる龜山より起る山氣の世界に及ぶ實理に觀じて定たること。

篤胤が云う「實理」は、どのようなものであるか。以上に述べた艮卦と兌卦との論述は、一種の「地理學」の知識であり、篤胤の「地球像」である。篤胤が云っている「實」は、「世界像」の中の何か具體的な事象に對應するという意味であろう。前述の「太極生兩儀」を河圖の中央の五の圖式に對應させるのも、このような「實」感覺の一種であろうか。というのは、太極は河圖の中央に對應できるし、河圖自體は馬の旋毛に對應できるから、その論理過程は全部具體的な事象に對應している感じがする。これに對

して、宋明儒者が言う「理」は、篤胤にとっては「空」という感じがする。「空理」「小理談」というのは、このような感覚を表すのであろうか。

なお、以上は「實理」によって艮卦・兌卦の方位配置を論じたが、王應麟『玉海』の記録によって自説を補足することも見られる。

王應麟が玉海を見れば、連山易の事を云へる所に、首艮者、八風始於不周、實居西北之隅云々と云へる古説を擧たり。連山易と云ふは下に委く論ふ如く、神農氏の作にて夏の世に用ひし易なり。然れば太昊氏の當昔より夏の世までは、艮を西北に配せること甚明かなり。余が考へますゝ以て徴するに足れり。

つまり、艮卦を西北に配置するという傳説も確かにある。

(4) 震卦の説と民俗學

震を西南に配することについて、篤胤は自己の觀察によつて、雷は大體西南の方向から起こることを説く。この上に、彼は日本の民俗と方言によつて自説を證明しようとした。

武藏と上野と相隣れる邊にて農人らの言に、未申の方に聞ゆる雷を三把稻と云ふ、そは彼の方に聞ゆる雷は、稻を三把束ぬる間もなく頭上に至るが故なり。

このような自然現象に對する觀察とそれに關連する民俗學考察は、もちろん前述の「實理」の一部であらう^(六)。

(5) 八卦方位の唯一性

既述のように、篤胤にとって、八卦方位は「實理」の表現である。是と違って、後天八卦の方位については、「天地造化の實理に符はず」と言っている。

朱子學に於いては、先天八卦と後天八卦とは、それぞれに長所があつて、並行しても構わないものとされている。この朱子學の立場について、篤胤はこう批判する。

先天の卦位を是と爲ときは、後天の卦位を非と爲ずは有べからず。後天の卦位を是と爲ときは、先天の卦位を非と爲ずは有べからず。兩者初不相妨と云ふ道理は、絶て無き物をや。 (『三易由來記』)

篤胤が考える八卦方位は、「天地の實理」によつて確認できるものである。「眞實」は唯一の者でなければならない。それ故、八卦方位も唯一性を持つものでなければならない。

四、易と曆

八卦方位は「天地の實理」に合致するものとした上に、篤胤は更にこの方位説に基づいて彼の世界像（世界の運動と變化など）を易の枠組みの中に入れようとした。その結果、八卦と曆との對應、年節卦、本命卦、遊年卦など一連の概念を考案したのである。

『太昊古易傳』の第十八章より第二十七章までは、すべてこの主題に關する論考である。それは極めて複雑な内容であるので、本稿ではその一部分（八卦と曆との對應、本命卦）だけを取り上げる。

(1) 八卦と暦との對應

八卦方位は空間に關わるだけでなく、時間にも關わるものである。『淮南子』天文訓に、一年三百六十日を八等分して、八節とする記録がある。『黄帝内經』靈樞には、この八節を太一の八宮と同一視している。明末の醫學者張介賓が太一の八宮と八卦とを對應させる。

篤胤はこのような記録と學説とを統合して、方位によって八節と八卦とを對應させる。つまり、八節は太一神の運動によって生じるものである。太一神の運動は八卦方位を一つずつ經過しているので、八卦方位においての太一の所在によってはじめて八節の分け方が分かる。一言でいえば、時間の分け方（八節）は空間の分け方（八方位）に基づいているのである。

それより一步を進めて、八節だけではなく、年・月・日を示す「十二支」に關しても、「方位」は本源的なものである。例えば、ある年に特有の卦（主歳の卦）をどのように定めるかについて、篤胤は次のように言う。

太歳星の一周十二年が間の在座を以て、或は子の年或は寅の年と定むる事にて、其の子と言ひ寅と云ふ方位は、其の各處より毫末も動きなく、八卦また其の方位と各々密合して相離るまじき道理なること、八卦の字ども、及び十二支の字義にて著ければ、其の年支の方なる卦、やがて其の歳の主卦たること、更に異論有まじき定式なり。

つまり、十二支にはそれぞれ方位があり、八卦にもそれぞれ方位がある。十二支と八卦とは、不可分の關係にあるから、八卦と十二支との方位の重ねによって各年の主卦を求める。八卦の方位、十二支の方位、及び八卦と十二支との關連性、この三つのポイントは、八卦の字（乾坤など）と十二支の字（子丑など）の字形・字義によって確認できると篤胤が考える。

こう考えると、八卦は實は表象にすぎない。その深層にあるものは、時間・空間の分け方であり、つまり世界の構造である。篤

胤の世界観においての「世界」というのは、神々を中心にするものである。故に、世界の構造というのも、神々の存在と性質に他ならない。

世界の構造・神々の性質は、唯一性を持つはずである。したがって、その表象である八卦（八卦方位など）も、唯一性を持つものでなければならぬ。

十二支の名目はもともと方位によって作られたものである。次のようにある。

抑十二支の名目は、もと方位より起り、文字の制作も方位に合わせて定めたる物なるに、其の方位に歳星の在座するより歳に用ひ、其より引伸して斗柄の十二月に建すと日月の十二會とに依りて月に用ひ…この支干の事は予が別に委しく論へる物あり、

方位（空間）の分け方は暦（時間）より先行するという考え方は興味深い。「予が別に委しく論へる物」というのは何であるか。『古曆傳』のことであろうか。

『淮南子』に「五行休王」の説がある。『五行大義』に「八卦休王」の説がある。篤胤はこれによって主節の卦を定める。

このように八卦によって八節・二十四氣を主宰することができる。篤胤はこのような推法を「人智を用ふるに及ばず、易威の自然に定まれる事」とする。「易威」という言葉は、（十）條にも出る。大元氣によって、天の中點と大地の中點を巡って、世界が旋轉するということを、「是を易威と云ふ」。篤胤が理解する「易」というのは、このようなものである。

それ故、篤胤は漢代の卦氣説（十二消息卦を含めて）を批判する。

乾鑿度の孔語に、泰者正月之卦也、隨者二月之卦也など云ひて、其謂を説き、後に邵雍が經世書に、正月建在寅、三陽卦泰、二月建在卯、四陽卦大壯など道理深げに説き、皇國にも早く此の類なる説ども傳はりて、有ふる易書どもに多く見えたり、其

は近く循環暦といふ物にも然る推法を聚めて、日時の卦を立る推法までを載せれど、總て易道の實理に叶はざる誣説どもなり。八卦と十二支とはもともと方位によつて決められるという考え方はみそであろう。「方位」というのも、世界の構造と運動の仕方である。世界の構造というのは、神々の存在と性質である。このように「方位」を中心として、「易II世界」という考え方は、平田易學の核心である。

この考え方から見ると、十二消息卦の説も要を得ていないものである。なぜなら、十二消息というのは、卦の形を「陰陽消息」の模擬と見なしている。陰陽消長の理を重要視する立場であれば、この模擬は自然であるが、「方位」という本源的なことを見逃している。

ここまで考えると、平田易學を術數學の整理と見なしてよからうか。術數學の整理者として、篤胤は原則性が強い人である。彼は「古傳」と「實理」にこだわりがある。術數學の文献は多いが、その中に彼の理論に合わないものを斷然に切り捨てる。「方位」みたいな本源的なことを重要視する。一つの理論體系を構築しようとする。

既述のように、篤胤は「方位」という本源的な概念によつて、八卦と十二支とを関連させている。その上に、易と曆とを関連させる。つまり、年月の變化は、八卦の變化と一致するものである。

五、易と人間

ここまで述べてきたのは、ただ易（八卦）と天地自然と對應である。それに止まらず、篤胤はこの考え方を人間に應用した。つ

まり、人間の形成と出産も、天地自然の變化に決められるものである。それ故、人間の本質的なこと（「命」）も、八卦によって表現できるのである。これは彼の所謂「本命卦」の概念である。

（1）人の本命と數

易によって人（及び萬物）の「本命」が定められるということに関して、『大戴禮』易本命篇、『孔子家語』本命篇、『淮南子』を根據とする。第二十章ではこの問題について論述した。この章では、舊稿と現稿とがある。舊稿では、『大戴禮』易本命篇の原文「三三而九，九九八十一；一主日，日數十，故人十月而生」を使って、それに基づいて注釋をする。しかし、その中に、この原文に對して疑問を呈して、自分の改作文をも出している。それで、現稿では、篤胤自身の改作文を「本文」とした。

易本命篇の原文を改作する理由を見れば、篤胤の學問の特徴もよくわかる。まずは、易本命篇の「天一地二人三」によって、人の數は「三」であり、従つて人に關する「定數」は全部「三」に關わるものである。易本命篇の「八十一」も「三」による數であるが、「八十一」から「一」を取つて、「一」を「日」と關連付けて、日の數は「十」である理由によつて「故人十月而生」という結論を導き出す。この論理はもちろん迂遠である。これについて篤胤が次のように批評する。

此の語よし孔子の、古説を傳へし語にも有れ、九々八十一と云ふより以下は其の説迂遠に聞ゆれば、其本は古説ならむも、其の説早く亂たりしを、後人の添加せる説にやと思ふ由あり。

その上に、篤胤がまた次のように中國古典と「古傳」との關係を論じる。

總じて此の文のみならず、彼の國の古書ともに、本は古説なるも、中に後人の説の交れるが甚多く、今計ふるに暇あらず。

この篤胤の説について、中國古典の流傳に文獻の變改が多いという事實もあるが、篤胤のいう「古傳」は、彼の理想によるもの

であり、現實の古典に合わないところが多いという事實も見られよう。

では、後人に變改された易本命篇の「古傳」をどのように復元するか。篤胤は人の生まれる事情を考える。易本命篇の中に、老子の語を引いて、人間の出産を説明する文章がある。「一月而膏、…九月而躁、十月而生」とある。つまり、實際に母胎にいる時間は、九か月であり、二百七十日である。この時間と「十月而生」との関係については次のようである。

三九二百七十日なり。然れども月に大小有れば、九月にては、其の日數に四五日足らず、必ず十月の數に係る故に、十月而生と云り。

この「事實」に基づいて篤胤が改作を試した。

本文の九々八十一より以下の文を、迂遠なりと云ふなり。余に之が文を成しめば、天一地二人三、三々而九、三九二十七。日數十。日主人。故人二十七旬而體成、十月而生とや言はまし。

この改作文にある理屈を説明する。

三は人の本數。九は陽數の極なる故に、此の二數相合はでは人生せず。…日の一旬十日あり、日は人を主どれば、かの二十七數、十重りて二百七十の數いで、即ち二十七旬、二百七十日の數具はりて躰成り。

ここに一つの思想が潜んでいる。つまり、「數」は人と萬物の性質を規定する。例えば、「三」は人間の本數であるから、人間の出産時間も「三」に関わるものになる。「方位」の本源性は前述のようであるが、「數」もそれに近い概念のようである。

(2) 本命と性

本命篇にある「分於道、謂之命；形於一、謂之性、化於陰陽、象形而發、謂之生」という文章に對する篤胤の解釋も興味深い。彼の解釋によると、「分於道、謂之命」というのは、世界の本源（「道」ともいい、「易」ともいうもの）である「元氣」が分かれて、人と萬物それぞれその一部分を得て、その「本命」になることである。

「形於一、謂之性」について、盧辨注は「一」を五行の一つとして解釋する。篤胤はこれに反對して、前述の「命」を「一」とする。次のようにある。

抑人に精神本命もと太極易威の元氣より分配し具はる物なれば、分於道謂之命と云ふ語は老子に道生一と云ひ、列子及び乾鑿度などに、易變而爲一と有るに相符ひ、かつ人に取りては、本命やがて一なるが故にかく云へり。

ここに注意すべきは、老子の「道生一」とは、普通は宇宙生成論として讀まれるが、篤胤はここでその文を人の生成として讀む。

(3) 本命と身體

ここまで篤胤はすでに本命篇の原文をよく解釋したが、彼はそれに止まらず、なおその文章に關わる「實理」を探る。

さて此章の分於道、謂之命。形於一、謂之性。化於陰陽、象形而發、謂之生とある文面にては、人生の本まづ象形なく、彼の道に分りて本命降り、その一に形はれて性を成し、陰陽の交會に資りて、始めて象形有りと云へる如く聞ゆれども、其の本末はなほ然らず。

その「本末」を解明するために、篤胤は神道關係書、醫學書、道教書などを引用してそのことを説く。まずは「命」についての説明である。

然るは實微より之を言はむに、母胎に固より其の種子有りて、活動の機こそ無れ、自然に男女の定れるを謂ゆる構精の時に、

天の分靈を父より傳へて、母胎の種子に授く、是謂ゆる一元の氣にて性命の本なり。

つまり、原文の「分於道、謂之命」というのは抽象的な過程であるが、篤胤はそれによつて人間の肉體形成の具體的な過程を説く。この事例は篤胤が言う「實理」の性格をよく示してくれる。彼は抽象的な理屈だけでは満足できず、具體化できるものを好むようである。

このような考え方のもとに、彼はさらに「命」を受けることは出産後にもその痕跡を残すと主張する。次のようにある。

發生の後に之を觀れば、彼分道を受たる門戸顯然たり。此を命門とも神闕とも稱す。即これ臍なり。またその靈命の至り留まる處を受命之宮とも靈根とも云ふ。是身體の中極にして、眞陰眞陽是より起り。

「命」という哲學概念を臍という具體的な身體部位に特定する。人の「命」を受ける所は眞ん中の臍であり、そこから兩側に伸びて身體ができるのである^(七)。

この「命門」・「受命之宮」などの重要性について、篤胤は日本の古典を引いて説明する。

我が神祇令鎮魂祭の義解に、招離遊之運魂、鎮身體之中府、故曰鎮魂とある中府は、即ちこの靈根受命之宮を云へり。夢分流と云ふ舊き鍼科の祕訣に、當流にて三焦之府と云ふて、即ち臍中神闕是なり。

祕傳を重要視する彼の文獻觀の現れでもある。

(4) 分道と出産

上述の第二十章と第二十一章には、食い違いが出る。つまり、二十條では、「分於道、謂之命」を「本命」とする。父母の交合によつて最初に母胎に出現することは「本命」である。従つて、あの時間こそ、本命の日である。しかし、二十一條では、出産の日

と出産の年を本命とする。この間は「十月」の懐胎時間の差がある。

この食い違いについて、篤胤は次のように言う。

分道の時の當卦は有れど、人々生涯の本命卦と定むるは、其生年の主卦を取ること決めて深き由ある事なり。

つまり、分道という時は確かに重要であり、それに對應する卦もあるが、生涯の本命卦はやはり生年月日によって決められる理由もある。

その理由について、篤胤は二説を擧げている。まずは、出産の年月日ははっきり分かるものであるが、分道の年月日は決めがたいものである。

其の生日より前、二十七旬六節餘りを分道の日とは云なれど、或は節の替りに依りて、孰れの節に當ると云こと決め難き事あり、或は人によりて月足らず生るるあり、或は月延びて生るる有り。然れば分道の時を以て、生涯を消息判断する本卦には立がたき道理なりかし。…生年の卦を以て、本卦に立る事は、古聖の遠く思ひ慮れる法なるべし。

その上に、篤胤は神道の幽顯哲學によつて、生年の卦を本命卦とする「古式」の意味を説明しようとした。

天地神明の道に幽顯の別あり。其に參する人にし有れば、我人の上にもまた自然に幽顯あり。其は我も人も、其のもと幽より出て幽に入れば、幽世ぞ我等が本世なるを、暫く寓に出たる顯世なる故に、母の胎内に在りし間はなほ幽世にて、出胎より後

ぞ顯世なる、其は生涯と云ふも、世に在る間を云へば、一世の本命は、生年の當卦をもて消息すべき道理なり。

つまり、出産の時点は、顯世の始點として生涯の行方を決める重要性を持つ。

人の生年月日によつて、その「本命卦」が推算できる。篤胤は自身の生年月日を例として計算する。

なお、篤胤によると、本命卦の決め方は、通行の暦の年によるより、節氣によるべきである。例えば、子の年の正月に生まれたが、もしその時まだ大寒の節氣にあつて、立春の節氣に入っていないなら、去年の亥の年によって本命卦（つまり艮卦）を決める。篤胤はその理由を次のように言う。

節季の來歴は、天地の自然に従ふを、月の定めは人爲に出る事なればなり。

六、筮法

筮法についての篤胤の考え方も獨特である。以下の二點を分けてそれを述べる。

(1) 易の末義

易の本旨について、次のようにある。

易法は一切の物理の、未だ明ならざる者を開明し、一切の事務の、未だ定らざる者を成就し、天下の道を冒覆して、容ざる所なき者ぞと云へる意にて、此は易を作れる本義を述たり。

以上に述べた河圖洛書・年節の卦・本命卦などは、ここで言うように「一切の物理」を明かにするものである。これと違って、占いについて、次のようにある。

此の易理に以りて、天下の人の疑ひを斷じて、多岐に泣しめずと言へるにて、易法を稽疑に轉用せる末義を述たるなり。

つまり、易においては、占筮の法は「末義」にすぎない。また、王符の『潜夫論』を引用して、占いの使用に限定があると論じ

る。つまり、卜筮は、社會の人心に動搖がある時に、これを統一して、安定させるための手段である。國家の正常な政治、または個人の道德決斷などは、妄りに卜筮に任せるわけではない。

(2) 筮法の詳細

繫辭傳に「大衍之數五十，其用四十有九。分而爲二以象兩，掛一以象三，揲之以四以象四時，歸奇於扚以象閏。五歲再閏，故再扚而後掛。」とある。古今の學者が筮法を論じるのは、大體この文言に依據している。

『太昊古易傳』の第三十章は、筮法を説明するものである。この章には前説と後説との二稿がある。前説では、伊藤東涯と松井羅州との學説を採用して、繫辭傳の「四十九」を「四十八」に直した。この説は、易學史に先例が見つけられるものである。しかし、後説では、易學史の諸説と全く異なつて、「四十九」を「四十五」に直したのである。本稿では、この後説だけを取り上げる。後説において、篤胤が繫辭傳の原文に大きく修訂を加えた。彼が次のように新たに改作文を出した。

大衍之數五十、其用四十有五。分而爲二。象兩掛一。揲之以四、以象四時。歸奇於扚、以象閏月。五歲有再閏月、故再扚而後卦。

この改作文を理解するために、まず「衍」字と「扚」字とを説明しておく。「衍」字について、篤胤は次のように言う。

大衍の衍は、説文解字に水朝宗于海と有る段注に、海淖之來、旁推曲暢兩厓渚涘之間曰衍。引伸爲凡有餘之義、假羨字爲之と云へる有餘の義その本義なり。…本これ河圖五十五數の五を取れる、有餘の大數なるが故に、大衍の數と稱へ來れり。

普通の易學著作には、「衍」字を「演」と解釋している。しかし、篤胤は『説文』段注によつて、そのような解釋を末義として、

「あまり」の義を本義とする。彼によって、易は河圖によって作られたものであるので、河圖の五十五數は易數の本源である。その五十五數の中、河圖中央の「五」數は八卦の由來である。それ故、この「五」數を引いて、余る「五十」の數を「大衍之數」と呼ぶ。

「扚」字について、篤胤は次のように言う。

扚は説文の段註に、凡數之餘曰扚。王制祭用數之仂、喪用三年之仂、鄭玄皆以爲數之什一。仂扚蓋同字と見え、韻會に、仂を什一也と註せり。是を合せて考ふるに、彼の大衍之數五十より、其用四十五を取れる、餘りの五策は、五十中の一なるが故に、扚とは云ふなり。

普通の易學著作には、「扚」字を「指の間に挟む」という意味に解釋している。しかし、篤胤は段註によって、「扚」字に「十分の一」という意味があると説明した。大衍の數である五十より、洛書の數の四十五を引いて、余る數は「五」である。元々の五十に對して、この余りの五數はその「十分の一」であるので、「扚」と呼ぶ。

この二つの字義考證を踏まえて、篤胤の改作文の意味を次のように説明する。つまり、大衍の數五十の中、實際に用のある四十五策をまず取る。余る五策を「扚」として、机に置く。その四十五策を兩手に分けて、「二」とする。その「二」の中、右手の半を机に置いて、これを「掛一」とする。左の半を、四つずつ數えて、これを「揲之以四、以象四時」とする。このように數えた結果、最後に残る策の數は、一・二・三・四の四種類ある。その數を「奇」と呼ぶ。その残る策を、既述の五策の「扚」に歸納して、これを「歸奇於扚」とする。「奇」の一・二・三・四に「五」を足すと、六・七・八・九になる。これは所謂四象（太陰・少陽・少陰・太陽）の數である。

ここで注意すべきは、この「歸奇於扚」という過程は、河圖に合致していることである。河圖の数の配置は、中央に五があり、一・二・三・四が四方にある。そして、一・二・三・四の生數に五を足して、それぞれが六・七・八・九の成數になる。この數字關係は、朱子學においても常識である。篤胤がこのように筮法を定めることには、筮法數と河圖數とを關連させる意圖が看取できる。

むすび

伏羲が易を作るのは、天地萬物に對する觀察にもよるし、河圖洛書という神々の啓示も極めて重要である。篤胤が和漢の典籍によつて、河圖洛書のもともとの様子を想像した。

このような河圖洛書によつて作られた八卦は、それぞれ異なる方位に對應している。その對應は、「天地の實理」による。篤胤は、易學史にある先天八卦と後天八卦とを否定し、「實理」に合致して、唯一性を持つ八卦方位を考案した。

このような八卦方位は、もともと空間の分け方であるが、その分け方に基づいて、世界の運動變化が可能になる。それ故、世界の運動變化によつてできる時間の分け方も八卦方位に繋がる。篤胤はこのように易（八卦方位）と曆（十二支など）とを關連させ、「易」を世界の運動變化を表すものとして認識している。

人間の形成と出産は、天地自然に深く影響されているものであるので、上述のような易と世界との關連は、人間にも適用できる。これによつて、人々の生年月日によつてそれぞれの「本命卦」を決められると篤胤は考える。

以上述べてきた一連のことを普遍的な原理としたら、筮法はそれらと違つて、社會・人生の異變に對應するための特殊な方法で

ある。それ故、篤胤は占筮のことを「易の末義」としている。筮法の詳細について、篤胤が傳統と全く異なる説を出している。その説によつて、筮法の過程と河圖洛書とは緊密に關連しているのである。

既述のことをまとめれば、平田篤胤が「伏羲易」を復元する作業を通して、一つの體系を作り出したと言えよう。この體系を構築した時、頻繁に出てきた二つの言葉、「古傳」と「實理」とは、その構築作業の中心になっている。特に、「古傳」も理想的で、「實理」に合うものでなければならぬので、篤胤の思想において所謂「實理」が極めて重要である。本稿の考察を通して、この「實理」という概念について一言をしておく。つまり、亂雑な古代文獻に現れる様々な知識を、體系的な原理によつてそれらを統合する傾向がある。それと同時に、その「原理」は篤胤の「實」感覺に合うものでなければならぬ。

ただ、このような説明は、一つの感想にすぎない。篤胤の「實理」の内容を正確に分析するために、彼の易學だけでなく、その曆學・術數學・醫學・神道學などを通して、篤胤の世界觀及びその現れ方を認識しなければならない。これは將來の課題にしたい。

【註】

(一) 本稿では、篤胤の著作の引用には芳賀登編『新修平田篤胤全集』(全二二卷、名著出版、一九七八〜八一年)を用いた。引用にあたって、俗字を正字に直した。また、頁數は『新修平田篤胤全集』の各卷ごとの總頁數を基準に記した。『新修平田篤胤全集』は『新修全集』と略記した。

(二) 篤胤の諸著作の成立の前後關係は、なお研究する必要がある。

(三) 繫辭傳王弼注の存在については、中村璋八に論文がある。

(四) この「如田町」の記録から、篤胤が日本上古時代の卜法を連想する。その卜法は、「麻知形」という「田」の形を鹿の肩骨に畫する。天皇が言う「如田町」は、その占いの「麻知形」に似ているということであろう。

(五) 日本は世界の東方にあるので、東方を重要視するという民族主義的な感情も入っている。

(六) なお、このような民俗學考察を重要視するので、研究者は篤胤と柳田國男と関連させて論述することもある。平田篤胤と柳田國男との共通性は、折口信夫の「先生の學問」を始め、よく指摘されている。

(七) この發想は篤胤の世界生成に似ている。天も、その真ん中の北極星の處の一點から始まり、四方に伸びて今の天體ができるという。

第七章 平田易學と清朝考證學

はじめに

平田篤胤は江戸後期の国学者である。彼の易学を問題にするのは、その易学著作を読むと、普通の漢学者より大量に漢籍を使用して、漢籍の内容を体系化している点が興味深い。特に、その易学主著『太昊古易傳』に、中国の字書と清朝考證学の著作を利用して、「文王易を批判しながら、伏羲易を復元する」という趣旨のもとに、易学体系を構築しようとした意図が見られる。

なお、篤胤の『太昊古易傳』は、平田易學の最初の姿ではなく、実は十數年に亘って何度も修正された結果である。平田易學の最初の姿については、國立歴史民俗博物館（以下は歴博と略稱）に所蔵されている「平田篤胤関係資料」コレクションの中に、篤胤の易學草稿が幾種類あり、様々な情報を提供してくれる。小論では、このような草稿を基本資料として、平田易學と清朝考證學との関連を探索してみたいと思う。

一、文王易と伏羲易

「文王易」・「伏羲易」というのは、篤胤独創の概念ではなく、儒学者、特に朱子学者が持っている考え方である。周知の通り、伝統的な見解によると、現存の『周易』の卦辞と爻辞とは、周の文王（及びその息子の周公）の著作である。この卦辞・爻辞と対応して、現存の『周易』では、八卦の方位・性質に関しても一定の説がある。例えば、その説によると、乾卦は西北の卦である。

漢代以来、このような「文王易」は唯一の正統とされている。しかし、宋代に至ると、北宋の邵雍から始まり、南宋の朱子が集大成した易学では、この「文王易」と異なる易体系を提起している。朱子によると、現存の『周易』は「後天易」であり、文王易である。それは聖人の著作であるが、それより根本的な「先天易」の存在を主張している。後天易の作者が文王であるのに対して、先天易の作者は伏羲である。これは所謂「伏羲易」と「文王易」との対立である。特に、八卦方位に関して、両者の区別がはっきりされている。例えば、「先天易」において、乾卦の方位は南方である^(三)。

「文王易」と「伏羲易」との区別について、江戸時代の朱子学・古学・国学において、別々の見解が看取できる。大雑把に言えば、朱子学者は両者を一緒に聖人の作品として尊敬している。古学者は「伏羲易」を批判し、「文王易」の正当性を力説した。国学者は易全体を批判している^(三)。それらと違って、平田篤胤は文王易と朱子学の「先天易」を批判し、理想的な「伏羲易」を復元しようとした。

篤胤が想定した「伏羲易」について、以下の二点が注意すべきと思う。まず、篤胤は伏羲という人物を日本神話の中に取り入れている。篤胤の『三易由来記』巻の上に次のようにある。

伏羲氏を、また太昊伏羲氏とも称ふ。実には我が扶桑本州の神真大国主神なるが、彼の赤縣州に渡り往して国を闢き、彼處にしばし王と為りて…^(三)

つまり、伏羲というのは、日本神話の大国主神という神である。この神様が中国に渡って、中国で王様になって、「伏羲」と呼ばれたと篤胤が考える。この考えと関連して、伏羲が作ったと言われる八卦の方位も、独特の系統になっている。篤胤の『太昊古易傳』には次のようにある。

太昊氏その本国たる東方扶桑の神域に面して、まづ乾天君父の卦位を定め…（『太昊古易傳』68頁）

つまり、最初に易と八卦を創造した伏羲は、もともと日本の神様であるので、日本の方位である東方を特に重要視していて、それを八卦のうちにも最も重要な乾卦、つまり君父の卦とするのである。これは、日本中心な前提に基づいて、中国の古史及び易を理解するという姿勢である。乾卦だけではなくて、篤胤は彼なりの原則によって、八卦の方位をそれぞれ考案している。^{〔四〕}

篤胤の「伏羲易」は、勿論極めて奇異的なものである。後世の易学史に対しても、その影響が皆無と言ってもよい。しかし、視点を交換してみれば、篤胤の「伏羲易」には興味深い一面もある。というのは、このような奇異的な見解を論証するために、篤胤がなかなか周到な用意をしているからである。これからはその論証の手法を探求してみたい。

二、平田易學の論理と文字學

（1）乾卦の方位

前述したように、伝統的な文王易では、八卦のうち、乾卦の方位は、北西であるが、朱子の先天易においては、乾卦は南方の卦になっている。それに對して、篤胤は乾卦を東の卦とする。しかし、「乾」はなぜ東方の卦であるか、という問題に關して、篤胤は「乾」字の字義を分析して説明している。『太昊古易傳』卷二には、次のようにある。

説文に乾、上出也。从乙。乙、物之達也。軌聲と見え、軌を日始出光軌軌也、从旦、𠂔聲と云ひ、𠂔を旌旗之游、从屮、曲而下垂也とあり。然れば𠂔字の屮とノとを上下に分放して、中間に旦の字を加たるが軌字なる故に、其註に从旦と云ひ、軌に乙を加たる乾字なる故に、其説に从乙と云るにて、乙を加たる意は、乙字の説に、象春艸冤曲而出、陰氣尚彊、其出乙乙也と言

ひ、集韻に乙、東方之日也と有るなど合せ考ふるに、其の本字たる軌は元より日の初めて出る象なれば、乾は軌の諧聲なれど、尚深く其の義を示さむと乙を加へて乾に作り、旦あさひの徐々と出初むる状を会意せるなり。是を以て乾の東方必當の卦なること所知たり。〔『太昊古易傳』80頁〕

つまり、篤胤は「乾」の字を分解している。「乾」の字は「乙」と「軌」とからなる。「乙」は義符であるが、「軌」は聲符でも義符でもある。さらに、「軌」を分析すれば、「𠂔」と「旦」からなり、「𠂔」は聲符であり、「旦」は義符である。「軌」と「旦」とは、東に出てくる朝日（あさひ）の意味である。「乙」について、春の季節に草木が萌える様子を表す字である。さらに、五行説において、十干の中、甲・乙は東方の干である。つまり、乾字の構成部分の内、その字義に関わる「軌」・「乙」・「旦」という要素は、すべて「東方」に繋がることを論證している。

この例證から分かるように、篤胤の場合、八卦方位の確定と文字の分析とは、不可分の関係にある。八卦方位の確定は、平田易學の中心であるから、文字學的な論證は平田易學の中核だと言えらると思う。

(2) 筮法

『太昊古易傳』の第三十章は、筮法を説明するものである。この章に、篤胤は易学史に前例がない奇異な筮法を考案した^(五)。易の筮法について、易学史に様々な異説があるが、大体、繫辭傳に「大衍之數五十、其用四十有九。分而爲二以象兩、掛一以象三、揲之以四以象四時、歸奇於扚以象閏。五歲再閏、故再扚而後掛（大衍之數、五十なり。其の用、四十有九なり。分ちて二と爲りて以て兩を象り、一を掛けて以て三を象り、之れを揲ふるに四を以て四時を象り、奇を扚に歸して以て閏を象る。五歲に再び閏すれ

ば、故に再び扞して後に掛く」とあるに依據している。

しかし、篤胤が繫辭傳の原文に大きく修訂して、次のように新たに改作を考案した。

大衍之數五十、其用四十有五。分而爲二。象兩掛一。揲之以四、以象四時。歸奇於扞、以象閏月。五歲有再閏月、故再扞而後卦。(大衍之數、五十なり。其の用、四十有五なり。分ちて二と爲る。兩を象り、一を掛く。之れを揲ふるに四を以てし、以て四時を象る。奇を扞に歸して、以て閏月を象る。五歲に再びの閏月有れば、故に再び扞して後に掛く。)^(六)

この改作を理解するために、まず「衍」字と「扞」字とを説明しておく。「衍」字について、篤胤は次のように言う。

大衍の衍は、説文解字に水朝宗于海と有る段注に、海淖之來、旁推曲暢兩厓渚渚之間曰衍。引伸爲凡有餘之義、假羨字爲之と云へる有餘の義その本義なり。…本これ河圖五十五數の五を取れる、有餘の大數なるが故に、大衍の數と稱へ來れり^(七)。

一般の易學著作には、「衍」字を「演」と解釋している。しかし、篤胤は段注(清朝の考証学者である段玉裁の『説文解字注』)によつて、そのような解釋を末義として、「あまり」の義を本義とする。篤胤から見ると、易は河圖によつて作られたものであるの
で、河圖の五十五數(河図の總數)は易數の本源である。その五十五數の中、河圖中央の「五」數は八卦の由來であるので、す
に使われたものとされる。それ故、この「五」數を引いて、余る「五十」の數を「大衍之數」と呼ぶ。

「扞」字について、篤胤は次のように言う。

扞は説文の段注に、凡數之餘曰扞。王制祭用數之仂、喪用三年之仂、鄭玄皆以爲數之什一。仂扞蓋同字と見え、韻會に、仂を什一也と註せり。是を合せて考ふるに、彼の大衍之數五十より、其用四十五を取れる、餘りの五策は、五十中の一なるが故に、

扞とは云ふなり。(『太昊古易傳』)

一般の易學著作には、「扌」字を「指の間に挟む」という意味に解釋している。しかし、篤胤は段註によって、「扌」字に「十分の一」という意味があると説明した。大衍の數である五十より、洛書の數の四十五を引いて、余る數は「五」である。元々の五十に對して、この余りの「五」はその「十分の一」であるので、「扌」と呼ぶ。

この二つの字義考證を踏まえて、篤胤の考案した改作の意味を次のように説明できる。つまり、大衍の數五十の中、實際に用のある四十五策をまず取る。余る五策を「扌」として、机に置く。その四十五策を両手に分けて、「二」とする。その「二」の中、右手の一半を机に置いて、これを「掛一」とする。左の一半を、四つずつ數えて、これを「揲之以四、以象四時」とする。このように數えた結果、最後に残る策の數は、一・二・三・四の四種類ある。その數を「奇」と呼ぶ。その残る策を、既述の五策の「扌」に歸納して、これを「歸奇於扌」とする。「奇」の一・二・三・四に「扌」の五を足すと、六・七・八・九になる。これは所謂四象（太陰・少陽・少陰・太陽）の數である。このような過程を通して、一爻が決まる。同じ作業を六回重ねると、一卦が出てくる。篤胤が考案したこの筮法は、極めて簡略である。その是非はともかくとして、その論證の過程から分かるように、段註の字義考證を前提にしないと、論理の展開が全く不可能である。

三、篤胤の易学草稿

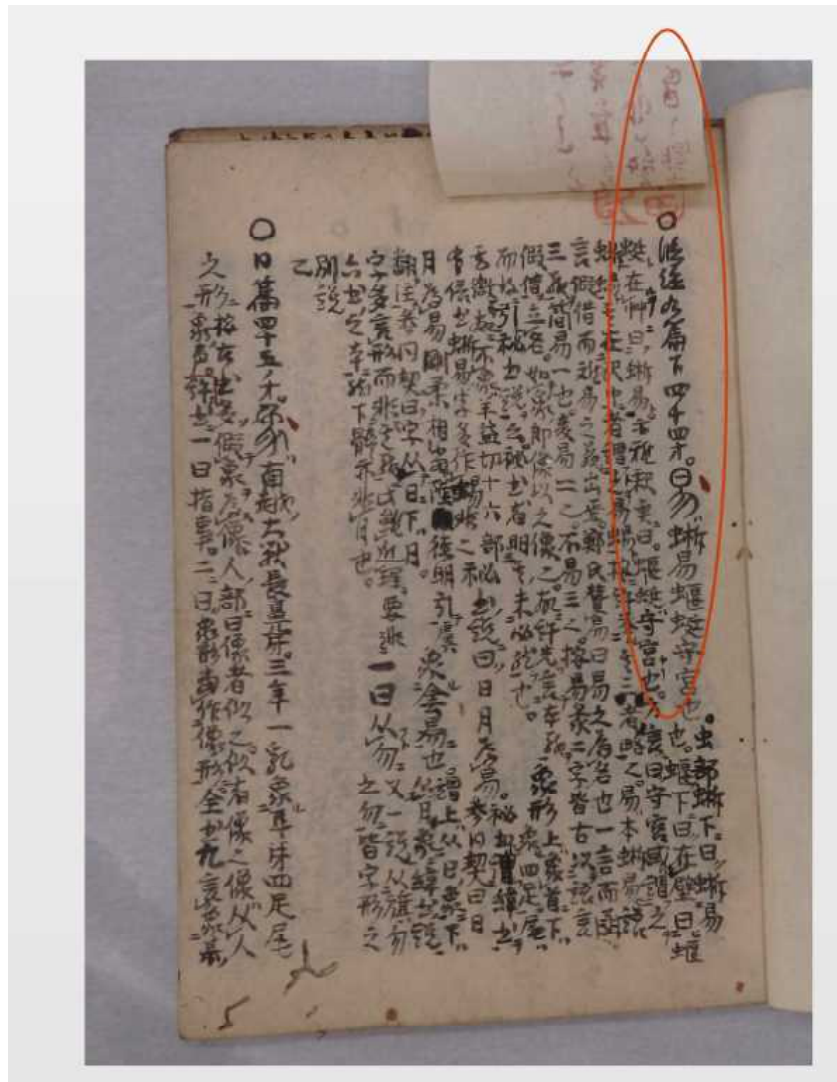
前述のように、平田篤胤の易学において、文字学的な論證が中核である。その上に、『説文解字』段註など清朝考證学の引用も、論理展開に不可欠である。平田易学のこの特質は、どのように形成したのであろうか。これからは、現存の篤胤の易学草稿によってこの問題を探求してみたい。

(1) 『古易傳用書』

歴博には、「平田篤胤關係資料」というコレクションがあつて、その中に『古易傳用書』という草稿がある^(八)。この草稿について、『平田篤胤關係資料目録』には、次のような紹介がある。

古易傳用書。1冊、打付外題「古易傳用書」、半紙本、假綴、無枠、塗抹訂正あり、第1丁オの附箋「此草稿者易ニ關カシ文字ノ本義ヲ、説文段經「注」ヲ始メ外ノ字書ヨリモ抄出セラレタリ。因ニ…」、易經の中の文字を考證したもの、篤胤自筆稿本とみられる^(九)。

『目録』の編纂者は、この『古易傳用書』を「易經の中の文字を考證したもの」と認識している。この認識は間違いではないが、一つ重要なことを見逃したかもしれない。というのは、その内實から見ると、この草稿は元々二つの異なる寫本を合冊したものである。草稿の最初の十丁ぐらゐは、段玉裁『説文解字注』の抜粹である。圖版一はその第二丁の表である。



圖版一

○をつけている部分を翻刻すると、「段註九篇下四十四才易蜥易」とある。つまり、「易」字に関する『説文解字』段註を抜出して、さらにその元である段註の頁数を明記している¹⁾。十丁ぐらゐの段註抜粹に續いて、次の二十余丁は、「八卦稽疑傳」という

題目の篤胤自身の文章である。図版の二で示すように、その冒頭に、「八卦稽疑傳 平篤胤謹考」とある。なお、その「八卦稽疑傳」

の文章の行間・上欄など余白のある所に、最初の十丁に續いて段註の抜粋が綿密に入っている。「八卦稽疑傳」と段註の抽出とは、その字の大きさが異なるので、両者の區別がついている。

このような状況から見ると、「八卦稽疑傳」が先にできて、一つの寫本になった後で、段註の拔出を別の紙に寫したが、何かの理由（紙の節約か、兩者の内容の關連か）で、段註の拔出しと「八卦稽疑傳」とを合冊して、「八卦稽疑傳」の余白のある所にも段註を寫したようである。

つまり、この「古易傳用書」という寫本は、「八卦稽疑傳」と説文段註の拔出しとの二部分からなり、以下は兩者を分けて分析してみよう。

（2）『八卦稽疑傳』最初稿

「八卦稽疑傳」というのは、篤胤の易學主著『太昊古易傳』の元であり、著作のタイトルを「八卦稽疑傳」から「太昊古易傳」に直したのは後期のことである。『古易傳用書』にある「八卦稽疑傳」と『全集』本の『太昊古易傳』とを比べると、「八卦稽疑傳」は『全集』本の五分の一に過ぎない。その形式と内容から見ると、『古易傳用書』にある「八卦稽疑傳」は、『太昊古易傳』の最初草稿と見てもよからう。そのため、以下は、この「八卦稽疑傳」を『八卦稽疑傳』最初稿」と稱する。

では、この『八卦稽疑傳』最初稿がいつ成立していたのであろうか。『大壑君一代記』（平田篤胤の傳記）には文政十三年に『八卦稽疑傳』が成立したという記録があるが、それはこの著作が大體形成した年次であろうと思う。今、問題にする『八卦稽疑傳』最初稿は、それより早いものである。というのは、篤胤が易を研究したのは、彼一人ではなくて、弟子たちの共同作業にも大きく頼っている。その代表的な例證は、篤胤門下の筆頭である生田萬である。生田萬の易學著作の稿本は何種類あり、平田神社から傳わって、現在は歴博に所藏されている。その内、特に注目すべきは、萬の『坤字古義考』と『筮占考初稿』である⁴¹²。生田萬は本

は館林藩の藩士で、文政十一年四月に館林藩から追放されて、同年十月から家族を連れて篤胤の家に寄寓しはじめた。そして、翌年の文政十二年二月に萬の易著作『坤字古義考』が成立して、その冒頭には次のようにある。

我大人の八卦稽疑傳を艸稿し給ふ傍に侍りて、仰せ賜ふ事ども受賜ふに、おれ此奴よ、古八卦の方位はかかる物ぞ、乾坤などの古義は云々ぞ、と教曉し給ふ事ごとに、肝冷るばかりにこそ驚思ひ侍りしか。…文政十二年二月十二日。〔『坤字古義考』〕

つまり、篤胤が『八卦稽疑傳』の草稿を書いた時、萬は傍にいて、篤胤の考え方を直接に聞いたのである。その上に、萬自身も考えて、「坤」字について論考を書いた。さらに、翌年の文政十三年に、萬には次の著作『筮占考初稿』が出来上がって、その序文には次のようにある。

我師大人の八卦稽疑傳を著し給へるにつきて、思はず旨有りて、筮儀占判の事はし、汝に委ぬべければ、云々に考て、斯く状に書き取りてよ。我よく訂閲て論ひ定めなむ、と命せ給ふまに、郷にも負けなく、艸稿して上りたれど、又思ひ直す事の有りて、其の艸稿を申し賜り。〔『筮占考初稿』、文政十三年成立〕

つまり、篤胤が『八卦稽疑傳』草稿を著した時、筮法などの内容に關して、篤胤はその作業を萬に分擔させた^(十三)。

生田萬が易學研究の共同作業に参入したのは、文政十一年十月以後のことに違いない。篤胤の『八卦稽疑傳』草稿を起草したのは、文政十一年、十二年の頃だと思ふ。

なお、文政十年から十二年まで篤胤が『八卦稽疑傳』に着手した幾つかの傍證を列擧すると、まずはその頃の書簡に、「伏羲大國主神」説が初めて言及されたからである。この説は『八卦稽疑傳』の中心的な觀念である。文政十年閏六月二十九日の日付に、篤胤から弟子の新庄道雄に宛てた書簡に、次のようにある^(十三)。

御察の通り一昨年は、漢土の穿鑿に逼至と取懸り、此節に至りては、上古の本説事實、大體考證出來申候（三五本國考ハ文政十一年完成）、只一言申候はば、天皇氏と申候は、伊邪那岐大神に坐し、地皇氏は伊邪那美大神に坐し、人皇氏と云は、須佐之男命に坐スよしを初め、多くは彼國上古の神聖たちは、皇國より渡り給へる神なる事、中にも太昊伏羲氏は、大國主神に坐し…更に疑なき事に御座候。

これによると、文政十年の二年前（文政八年）から、篤胤は中國上古史を研究し始めた。その結果、文政十年の頃、既に「伏羲」が大國主命であるという結論に到達した。

また、『氣吹舎日記』文政十二年三月廿九日に、次のようにある^{（十四）}。

庄司美濃兵衛來、易方位の事を問ひに來れる也。〔平田篤胤研究〕一〇六八頁）

つまり、この時期に、篤胤が「伏羲易」の研究に専念していたので、弟子からの質疑もある。

（3）『説文』段註の抜粹

前述のように、歴博所藏の「古易傳用書」は、二つの部分を含めている。『八卦稽疑傳』最初稿と段玉裁『説文解字注』の抜出である。この二部分は、無關係ではない。


『八卦稽疑傳』最初稿には、字書を大量に引用しているが、『説文』段註の引用は全くない。それに對して、全集本の『太昊古易傳』では、『説文』段註を大量に引用して、論理の展開に重要な役割を果たしている。なお、『全集』本にある引用と、『古易傳用書』にある段註の抜出とは、大いに重なっている。

そこで、平田易學と段玉裁『説文解字注』の拔出との関連について例を擧げて考察してみたい。

例えば、易の繫辭傳に「易有太極、是生兩儀」とある。この「太極」は、極めて重要な哲學概念である。篤胤は、「太極」について次のように議論する。

繫辭の謂ゆる太極は、究極の義耳に非ず。是の五圈の形に倚りて、正しく字義を取りて稱せるにて越なく重し。〔太昊古

易傳』60頁)

つまり、「太極」の「極」の字には、「究極」の意味があるが、その字の本義ではない。したがって、「太極」は抽象的な概念ではなく、河圖圖式に關わっている。朱子の易學において、河圖とは、伏羲が八卦を作る時に重要なものであるが、篤胤は朱子の考え方を受けて、河圖圖式の中央にある「五圈」の形を重要視して、これを「太極」とする。その根據として、彼が次のように「極」字と「棟」字との段註を引用している。

説文、極、棟也。段注、李奇注五行志、薛綜注西京賦皆曰、三輔名梁爲極。案、此正名棟爲極、今俗語皆呼棟爲梁也。搜神記、

漢蔡茂夢坐大殿、極上有禾三穗。

説文、棟、極也。段注、極者、謂屋至高處。系辭曰、上棟下宇。五架之屋、正中曰棟。釋名曰、棟、中也、居屋中。(十五)

つまり、『説文』段註によると、「極」の字は「棟」字と同義であり、屋根の五つの棟梁の中、真ん中の一本を指しているのである。「五つのものの真ん中にある」という具象化されている解釋を、篤胤が重要視する。彼はその引用に續いて、次のように言う。五圈の中央を稱ふが本義にして、究極の義に用ふるは末なる事、また此の五圈の様の、世に謂ゆる四方棟ちふ屋作りの状に似たるは、即ち五嶽の象なる義をも辨ふべし。

つまり、段註の具象な解釋を、「太極」の概念に適用して、河圖圖式の眞ん中の「五圈」、及び五嶽という世界圖式に合せて解釋するのである。

全集本『太昊古易傳』に見えるこのような段註の使い方を、前述の『八卦稽疑傳』最初稿と比較してみよう。「太極」の概念について、『八卦稽疑傳』最初稿に次のような論述がある。

易有太極

疏云、太極謂天地未分之前、元氣混而爲一。即是太初、太一、蓋是也。老子云、道生一、即此太極也。蓋象太一之神而所立也。（疏に云ふ、太極、天地未だ分たざるの前に、元氣混ぜて一と爲る。即ち是れ太初、太一、蓋し是れなり。老子云ふ、道、一を生ず。即ち此の太極なり。蓋し太一の神に象りて立つ所なり。）

つまり、『周易正義』を引用して、「太極」を「太一」の元氣として理解している。しかし、『八卦稽疑傳』最初稿の上欄に、次のような段註が書入れられている。

段注六篇上二。棟、極也。極者、謂屋至高處。系辭曰、上棟下宇。五架之屋、正中曰棟。釋名曰、棟、中也。居屋中。從木、東聲。多貢切、九部。

つまり、『八卦稽疑傳』最初稿の段階では、まだ「太極」を抽象的な概念として認識しているが、その後で、「棟」字の段註を拔出して、それを活用して新しい論理に導いたのである。

なお、篤胤の拔出し方は、すごく丁寧であり、段註の頁數まで明記されている。例えば、篤胤は段註『説文』の「易」字と「象」字を寫したが、「易」字の所に、「段註九篇下四十四才」と明記して、「象」字の所に、「同篇四十五ノ才」と明記している。このよ

うな頁数の記録は、經韻樓版『説文解字注』に合致しているので、篤胤が利用した段註はこの版本に違いないと分かる。經韻樓版『説文解字注』の出版年月は嘉慶二十年であり、日本の文化十二年に相當し、篤胤が四十歳の時である。つまり、篤胤にとって、この段註は最新の資料に違いない。『八卦稽疑傳』最初草稿に段註の引用が見えないのは、篤胤が段註を入手して、自身の易學研究に有用な内容を抜出したのは、その成立より後のことだからであろう。

四、考證學者との關連

篤胤はなぜ段註に深く注意したのであろうか。彼と江戸の考證學者たちとの交流によってこのことを考えてみよう。

『八卦稽疑傳』最初稿には、次のようにある。

亡友山梨玄度云く、釋名に天、且也と云べきを、坦也と云るは、説文に坦、安也、从土且聲と有るに依りて妄りに土を加へて説を爲せり。 (『八卦稽疑傳』最初稿)

「亡友山梨玄度」というのは、江戸時代の説文學者の山梨稻川（東川とも書く）のことである。稻川は、當時日本の第一流の考證學者グループの一人であり、文政九年七月六日に江戸で客死したのである。『氣吹舎日記』の中、山梨稻川と篤胤との交際についての記録も残っていて、次のようにある。

山梨東平（稻川）入來、泊。 (文政九年五月廿六日)

山梨（稻川）氏訊ひに行。 (文政九年六月廿三日)

今朝最上徳内入來、昨日山梨東平（稻川）死去のよし爲知なり。 (文政九年七月七日)

つまり、文政九年の五月に、山梨稻川は江戸に滞在していたが、篤胤の家に泊まりに来たこともある。そして、その年の七月に稻川が逝去した。

山梨稻川が属している考證學者グループに、松崎慊堂と狩谷掖齋とがいて、この二人と篤胤とも交際があつて、文政十一年からの數年間に相當密接な關係にある。そして、松崎慊堂の日記『慊堂日曆』には、當時の考證學者たちがどのように段註に接觸した實態を記録してある。例えば、次のような記録がある。

終日『説文』を読む。「之言」、「讀爲」、「讀如」。段玉裁、凡そ「之言」と云うは……（『慊堂日曆』文政九年十二月二十日）（十六）

これは、『慊堂日曆』に段註に関する記録の初出のところである。松崎慊堂が段註を始めて入手したのは、この時であろう。

そして、松崎慊堂が持っている段註の原物は、彼の先生林述齋から借りたものである。『慊堂日曆』に次のようにある。

赴師門、返段玉裁説文注三卷、借三希堂帖釋文。（『慊堂日曆』文政十年十二月十三日）

つまり、慊堂の持っている『説文』段註は、文政九年から一年間ぐらい、彼の先生（林述齋）から借りたものである。文政十年十二月に返還した後、二回目これを借りたのは、天保二年のことである。『慊堂日曆』には、次のようにある。

（前略）林長公見借説文段注十五冊、爾雅音義十冊、音學五書十六卷、爾雅校勘記四冊。俱係昨日事。（『慊堂日曆』天保

二年四月廿三日）

松崎慊堂が借りた段註をどのように利用していたかについて、前述の山梨玄度に關連する一件を紹介している。

七月六日。午熱。與陰山子詣香林院上香、玄度小祥故也。攜玄度主、麻布一二片一銖、遂入澁谷大聖寺會集、就玄度靈前讀六書均表。玄度分韻依顏氏十部、未知段氏十七部之分也。（『慊堂日曆』文政十年七月六日）

つまり、文政十年七月、山梨稻川（玄度）の一周忌の時、慊堂など稻川の親友たちが集まって、稻川のために刊本段註の附録である『六書音均表』を読みました。山梨玄度がまだ段玉裁注を見ていなかったからである。

なお、松崎慊堂が段註を借りてから、この段註をテキストとして狩谷掖齋と讀書會を行ったことも『日曆』から分かる。

例えば、『慊堂日曆』文政十年六月廿九日の條に、「（狩谷掖齋と）同讀説文」とある。『慊堂日曆』の記録によりますと、これから十日ごとに段註會讀を行ったようである。

松崎慊堂と狩谷掖齋などは、當時一流の考證學者であり、有力な藏書家でもある。慊堂が何度も先生の林述齋から段註を賃借したり、狩谷掖齋とこの段註を會讀したりしたことから見ると、彼らもなかなか刊本段註を入手しにくい。これに参考して推測すると、篤胤も同じ状況であろう。なお、彼と狩谷掖齋グループとの間は、直接間接を問わず、様々な関係を持っていたのである。彼が説文段註を見たのも、松崎慊堂・狩谷掖齋などとの交流を通してであろうか。『氣吹舎日記』に見える篤胤と掖齋との書籍賃借に関する記録が、この推測を裏付けている。例えば、『氣吹舎日記』には次のように數條の記録がある。

父君、高橋氏（狩谷掖齋）へ御出、抱朴子返し（文政十年三月廿七日）^{（十七）}

高橋家（狩谷）へ行、平津館乙集借返ル（文政十年四月朔日）

狩谷掖齋方へ本借に行。（文政十年六月十二日）

高橋氏（狩谷掖齋）へ本返ス。（文政十年七月二日）

高橋（狩谷）氏より説文註借歸る。（文政十一年五月廿九日）

つまり、文政十年・十一年の頃は、篤胤は狩谷掖齋から何回も漢籍を借りていた。そして、文政十一年五月には「説文註」を借

りたこともある。この「説文註」は、段玉裁『説文解字注』であろうと推測したい。

以下はもう一つ篤胤と松崎慊堂らとの共通性を論述してみる。『慊堂日曆』には、次のようにある。

午前、掖齋攜道純來、俱讀説文段注六紙。 (『慊堂日曆』文政十一年四月十九日)

前述の『慊堂日曆』の記載によると、この時、慊堂はもう刊本段註を林述齋に返却した。彼らが読んでいた「説文段注六紙」とは何でしょうか。当たり前のことであるが、この「六紙」は刊本段註によって彼らが作った段註の複製本であろうと推測したい。實は、歴博所藏平田關係資料の中に、このような「複製本」の實物があります。

圖版三に示しているように、『循甲故實初稿』^{十九}という篤胤の自筆寫本の中に、一枚の破片が挟まれている。その破片の紙背は「禹歩」に関する圖式であるが、正面は刊本段註の一頁を影寫したものである。この圖版と刊本段註とを比較すると分かるように、この段註「寫本」と刊本段註とは、その書式、文字配列などがそっくりである^{十九}。

(圖版三)

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| 格 | 格 | 格 | 格 | 格 | 格 |
| 格 | 格 | 格 | 格 | 格 | 格 |

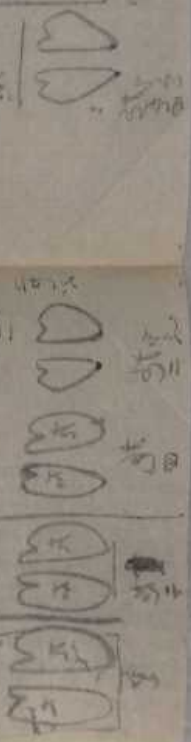
所編蓋三
 無借字據
 語不究且
 據為本且
 日六日假
 無微不借
 讀上聲借
 大所切古
 莊羊切古
 音在五部
 聲一平朱切

謬
 大謬也
 借字也
 今五字
 但借字也
 三
 借字也
 今五字
 但借字也
 三

謬
 大謬也
 借字也
 今五字
 但借字也
 三

謬
 大謬也
 借字也
 今五字
 但借字也
 三

謬
 大謬也
 借字也
 今五字
 但借字也
 三



之引伊之凡志
 謬不省人言也
 省各字作九
 玉篇字下引
 而少二字方
 此亦用制傳高

謬不省人言也
 省各字作九
 玉篇字下引
 而少二字方
 此亦用制傳高

謬不省人言也
 省各字作九
 玉篇字下引
 而少二字方
 此亦用制傳高

謬不省人言也
 省各字作九
 玉篇字下引
 而少二字方
 此亦用制傳高

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| 格 | 格 | 格 | 格 | 格 | 格 |
| 格 | 格 | 格 | 格 | 格 | 格 |

つまり、段註の使用について、篤胤の遺物には、二種類のものがある。まずは、特定の目的によって、段註の有用なものだけを抜き出す。例えば、篤胤は易學を研究するために、「易」「象」「坤」など字の段註を抜き出すのはそれである。次は、段註を中心に、または説文學を研究するために、刊本段註の書式に倣って、段註の複製本を作ったものである。

ここでは深入りをしないが、狩谷掖齋の『和名類聚抄箋注』の稿本と刊本とを比較すると、彼も篤胤と同じように段註を使っていることが分かる。

【註】

(一) 「先天易」と「後天易」との圖式については、朱子の『周易本義』冒頭の「易圖」を参照。

(二) 古學者の見解に関しては、伊藤東涯『周易經翼通解』釋例(『漢文大系』所收)を参照。國學者の見解に関しては、伴信友の『周易私論』(『伴信友全集』所收)を参照。この二學者を擧げるのは、伴信友と篤胤とは親密な學友であり、東涯の『通解』を篤胤が大量に引用しているからである。

(三) 『三易由來記』(『新修平田篤胤全集』十四卷所收) 202頁。(頁數は、『全集』の通しページ數による。以下同じ。)

(四) 篤胤が考案した八卦方位の圖式については、『太昊古易傳』(『新修平田篤胤全集』十四卷所收) 65頁を参照。

(五) この章には前説と後説との二稿がある。前説では、伊藤東涯と松井羅州との學説を採用して、繫辭傳の「四十九」を「四十八」に直した。この説は、易學史に先例が見つけられるものである。しかし、後説では、易學史の諸説と全く異なつて、「四十九」を「四十五」に直したのである。本稿では、この後説だけを取り上げる。

- (六) 『太昊古易傳』184頁を参照。
- (七) 『太昊古易傳』168頁を参照。引用されている段註は、段玉裁『說文解字注』十一篇上二の「水」部を参照。(段玉裁『說文解字注』の引用は、芸文印書館影印本による。以下同じ。)
- (八) 請求記號 H-1615-8-1-22。国立歴史民俗博物館所藏「平田篤胤關係資料」。
- (九) 『平田篤胤關係資料目録』(国立歴史民俗博物館、平成十九年) 二八四頁を参照。
- (十) 小論で利用した篤胤關係の草稿の寫眞は、すべて筆者が歴博に調査した時に撮影したものである。内容の翻刻は筆者の理解によるものである。以下同じ。
- (十一) 『坤字古義考』と『筮占考初稿』など生田萬の易學草稿は、寫本の形で歴博に現存している。このような易學著作のほとんどが、『生田萬全集』に入っていない。
- (十二) 『全集』本の『太昊古易傳』の巻四の主體は、筮法に關する内容であるが、その内容と『筮占考草稿』と比較したら、いくつかの重要な點について、篤胤が生田萬の成果を採用したことが分かる。
- (十三) 渡邊金造『平田篤胤研究』(六甲書房、昭和十七年) 八二一頁を参照。
- (十四) 『氣吹舎日記』とは、篤胤の日記である。渡邊金造の『平田篤胤研究』には、この日記の全文の翻刻がある。本章において『氣吹舎日記』の引用は、すべて『平田篤胤研究』による。
- (十五) 『太昊古易傳』60頁を参照。引用されている段註は、『說文解字注』六篇上「木」部を参照。
- (十六) 『慊堂日曆』文政九年十二月二十日を参照。(『松崎慊堂全集』所收、冬至書房、昭和四年。以下同じ。)

- (十七) 括弧内の内容は、渡邊金造の注解である。狩谷掖齋の本姓は高橋である。
- (十八) 請求記号H-1615-8-1-40。国立歴史民俗博物館所蔵「平田篤胤関係資料」。
- (十九) 『説文解字注』三篇上96頁(藝文印書館、二〇〇五年)を参照。

結論

本研究は、江戸時代の易學を研究対象として、林鷺峰・伊藤東涯・平田篤胤の易著作の検討を行ったものである。その構成としては、序章で研究の課題を概観し、第一章で林鷺峰の易學について考察し、さらに第二章から第五章までで伊藤東涯の易學を考察し、第六章と第七章で平田篤胤の易學を考察し、それぞれの特色と価値とを明かにした。

各章の結論をまとめると、以下の通りである。

序章では、本研究の対象である江戸時代の易學に關わる先行研究を分類して、各専門書の内容と特色とを紹介した。そして、江戸時代の易學史は朱子易學の受容と反動との二面からなるということを説明し、本研究の目的と方法とを示した。

第一章「林家の易學」では、林羅山・鷺峰父子の易著作を中心に検討していた。林羅山は程伊川の『易傳』（以下「程傳」と略稱）・朱子の『周易本義』（以下「朱義」と略稱）について講義をしたことがあるが、その記録は火災に焼失した。その代わりに、息子の林鷺峰は、易について十種類以上の著作を残して、現在の内閣文庫に所蔵されている。このような易著作について、鷺峰の序文・跋文などが多く見られる。それを整理すると、鷺峰易學の基本輪郭が分かる。鷺峰は、程傳・朱義兩方を尊敬しながらも、兩者の區別をも十分配慮している。彼は、まず朱子の著作（『易學啓蒙』と『本義』）について講義して、それが終わってから程傳を講義したのである。そして、明朝儒者の著作または彼と同時代の清朝儒者の著作を、鷺峰も意識的に収集して、自身の著作に取り入れている。なお、鷺峰の易著作には、父羅山の神儒一致の思想を受けて、朱子の先天易學によって日本神道を解釋する試みも見え

る。

第二章から第五章までは、伊藤東涯の易著作を中心として研究を進めた。東涯は『周易』を先秦時代の一文獻として、文獻學の方法で冷静にこの文獻の構成を分析している。その結果、『周易』と十翼との異質性が發見され、易學の神祕性が排斥されている。

第二章「伊藤東涯における程朱卦變説の受容と批判―並びに程伊川の卦變説」では、「卦變説」というのは、『周易』の六十四卦の變化に關する解説であり、易學解釋の重要な一環である。この研究を通して、東涯が中國の程伊川と朱子の學説を受容して、その上に自分の獨特な思想を考案している經緯が十分に分かる。また、本研究を通して、これまで誤解されている程伊川の卦變説も明瞭に分かるようになる。

第三章「伊藤東涯の卦變説―その早年と晩年との差異」では、東涯卦變説の變化について研究した。東涯の易學は、早年から晩年まで變化しつつある。このような變化のうち、卦變説のそれは典型的である。本章の研究を通して、一つの易學テーマに關して、東涯が早年から晩年まで何度も考案して、自分の見解を修正し、補足している姿勢が十分に分かる。その卦變説の嚴密性も明かにできる。

前述の第二章と第三章とも、ある具體的な易學テーマに關する東涯の見解を探求したものである。第四章「伊藤東涯の『周易傳義考異』について」は、東涯易學の全體像を探求する試みである。東涯の易著作には、公式的著作の『周易經翼通解』と非公式な『周易傳義考異』とがある。この兩者の關係は、東涯の易學を解明する鍵になると思う。

この視點から、まず『周易傳義考異』という寫本の形成過程に關する文獻學的諸問題を論じて、その性質および資料の信頼性を探求した。その結果、『周易傳義考異』は、東涯手澤本『易經集註』にある東涯の書入れを、息子の東所などが集めてできたもので

ある。その各條の執筆時間は、東涯の早年から晩年までの四十年間に亘っている。時間的に言えば、『易經集註』にある書入れのほとんどは、『通解』ができる前のものであり、『通解』を著すための準備メモと見てよい。

その上で、『周易傳義考異』と『周易經翼通解』との關係を検討すると、前者は後者の基礎資料の集成であるということが分かる。その基礎資料の内容は、程伊川の『易傳』と朱子の『周易本義』とに對する分析と批評であるので、東涯易學の根本は、このような程朱易學に對する取捨分析にあると思う。『通解』にはただ簡略な結論のみが示されるが、『考異』にはこの結論に到達するための詳しい論理過程が説明されている。それ故、『考異』を参照しないと、『通解』に出てくる結論の背後にある、程傳・朱義を考察したり取捨したりした東涯の思索過程が分からなくなる。

それ故、その取捨分析の原則と方針を検討してみると、東涯の原則は冷徹な本文検討であるということが分かる。『周易』の經文をめぐって、經文の各部分を意圖的に整合せたり、經文の字面を離れたりして形而上學または倫理學を構築することは、嚴に慎まれている。つまり、東涯は程朱易學を取捨分析しながら自分の易解釋を形成させたが、彼の『周易』に對する見方は程朱のそれとは大いに異なる。

東涯は、朱子に従って、易はもともと卜筮の書であると認めるが、卜筮に對する信頼と評價は朱子より遙かに低いので、卜筮の書である「易」に對しても信頼を置かない。しかし、儒者の立場から、經典化された『周易』を排斥しない以上、義理の書として讀むしかないと考える。そのような見解のもとに易解釋を展開するのは、東涯易學の全體像であろう。

第五章「易學思想の變化―古學から國學へ」では、江戸前期から後期までの易學思想の變化を探求してみた。前の各章で討論してみた易學著作は、基本は江戸時代前期のものである。そして、第五章からは江戸時代後期の易學思想に觸れる。江戸時代後期の

易學思想において、特に注意すべきは、儒學以外の分野、特に國學の分野で、易著作が盛んに現れたことである。その代表例として、平田篤胤とその弟子たちの易著作が挙げられる。しかし、平田篤胤の易著作には、伊藤東涯の著作を大量に引用していることが目に立つ。つまり、東涯と篤胤との関連は、江戸前期の易學から、どのように後期のそれに轉化したか、という問題に繋がっている。それ故、第五章では、東涯易學の影響に注目して、まず東涯と徂徠とを比較して、そして東涯と篤胤とも比較した。このような比較研究を通して、江戸期易學思想の變換の一斑を究明した。

第六章「平田篤胤の易學」では、平田篤胤の易著作『太昊古易傳』の論理構造を検討してみた。平田篤胤の易學は、伏羲易の復元と文王易の批判との二つの點に要約することができる。篤胤にとって、伏羲という中國古典に出る傳説人物は、日本古典に現れる大國主命である。彼の皇國中心主義的な古史觀においては、大國主命という神が中國に行つて、伏羲氏と呼ばれ、易を創造したのである。そして、彼は現存の文獻から伏羲易を復元しようとした。この復元作業を完成するために、様々な思想的・學術的な營爲が必要である。

抑々、伏羲易と文王易とを分ける考え方は、篤胤の獨創ではない。少なくとも、近世の中國と日本との主流思想である朱子學においては、伏羲易と文王易との區別が説かれている。特に、伏羲作と見られた先天八卦（六十四卦）と、文王作と見られた後天八卦（六十四卦）とは、その順序も方位も、明らかに異なる。しかし、朱子學の場合、伏羲も文王も聖人であるので、先天卦と後天卦とは共に聖人の作として尊崇されている。

中國の明末と日本の江戸時代では、このような朱子學的な立場を攻撃する學者が次々現れる。彼らは、伏羲易を道教の造作として貶め、その源流について考證した。その上に、文王易の正統性・唯一性を説く。これらの學者と違つた、平田篤胤は全く異なる

方向で、朱子學的な立場を批判する。つまり、彼は伏羲易を唯一の眞理として、これによって文王易を批判する。第六章では、この體系の成りたてを探求してみた。つまり、篤胤がどのような標準に従って、どのような手段を利用して彼の理想の「伏羲易」を復元したか、という問題を探求した。

伏羲易と深く關わる河圖洛書・八卦方位・筮法などの方面に關する篤胤の觀點を論述した上に、伏羲易復元に現れる篤胤の特別な易學觀をまとめ、その理論の一貫性を論述してみた。

第七章「平田易學と清朝考證學」では、平田易學の中核を探求してみた。前章で述べたように、篤胤の『太昊古易傳』の論理構造は、ごく複雑なものである。しかし、これは篤胤の易學の最初の姿ではなく、十數年に亘って何度も修正された結果である。平田易學の最初の姿を知るために、本章では國立歴史民俗博物館に所藏されている篤胤の草稿を基本資料として、平田易學の中核が文字學であるという事實を明らかにした。そして、平田易學における清朝考證學の影響についても、探求してみた。

あとがき

本論文は、筆者のこれまでの江戸時代易學に關連した論攷をまとめたものである。各章の初出は次の通りである。

序論 「江戸時代易學の研究課題」 書き下ろし

第一章 「林家の易學」 書き下ろし

第二章 「伊藤東涯における程朱卦變説の批判と受容」、《『中國哲學』第四十四號、北海道中國哲學會、pp. 71-116、平成二十八年十二月）

第三章 「伊藤東涯の卦變説―その早年と晩年との差異」 《『中國哲學』第四十五號、北海道中國哲學會、發行予定）

第四章 「伊藤東涯の易學とその特色―『周易傳義考異』からみる」 《『日本中國學會報』第七十集、日本中國學會、pp. 235-249、二〇一八年十月六日）

第五章 「易學思想の變化―古學から國學へ」 書き下ろし

第六章 「平田篤胤の易學」 書き下ろし

第七章 「平田易學と清朝考證學」 書き下ろし

結論 書き下ろし