

# 陸九淵の『春秋』解釈

——その高弟、楊簡との比較を手がかりに——

中嶋 諒

## 一．はじめに

陸九淵（一一三九—一二九二）は一般的に、我々自己の心の本来完全性を前提として、その心に全面的な信頼を寄せる、いわゆる心学の思想家と位置づけられる。それゆえ従来の研究では、講学や読書といった地道な学問修養を軽視してきたと考えられてきた。何故なら陸九淵が、自己の心に全面的な信頼を寄せていたとするならば、その心は何もせずして本来完全であるはずであり、さらによりよい心を目指して学問修養をする意味が見出せなくなるからである。

しかし筆者はすでに、陸九淵が必ずしも我々自己の心を本来完全なものとは見ていなかったこと、それゆえ講学や読書といった地道な学問修養を、むしろ積極的に取り入れようとしていたことを明らかにした<sup>1</sup>。とりわけ読書については、自己の解釈（自己の心は本来完全ではないので、必ずしもその解釈があたつてい

るとは限らない）にとらわれることに警戒し、

後学の者が經書を読むにあたっては、必ず注疏や先儒の解釈も読まなければならない。そうでなければ、自己の見解に執着し議論して、恐らくは自己を正しいとしてしまい、古人を軽んずることになってしまう。（後生看經書、須着看注疏及先儒解。不然、執己見議論、恐入自是之域、便輕視古人。）『象山全集』卷三五「語錄」下・4条、周清叟錄／431頁

などと述べている。陸九淵は注疏（漢代唐代の諸注釈）や先儒の解釈について、これらはぜひとも参照すべきだと門生たちに説いていたのである。またそればかりか陸九淵は、あまり知られてはいないが、自ら『春秋』の注釈書を著すことまでも企図していたという。

孝宗皇帝（寿皇）が帝位を譲り、光宗皇帝が即位されると、先生は荊門軍の知事となるよう詔を受けた。先生ははじめ著作をしたいと思い、かつて「諸儒らが『春秋』を誤って説いていることは、他の經書よりもとりわけひどいものである」といつていた。まずは『春秋』伝を著そうとしていたのだが、荊門軍知事の命を受けてしまったので、果たせなかったのである。（寿皇内禅、光宗皇帝即位、詔先生知荊門軍。先生始欲著書、嘗言諸儒說春秋之謬、尤甚於諸經。將先作伝、值得守荊之命而不果。）『象山全集』卷三六、「年譜」、淳熙一六年／506頁

ここでは陸九淵が、後学諸儒らの誤った『春秋』解釈を懸念し、それゆえ自ら『春秋』伝を著そうと計画したことの経緯が記される。しかし陸九淵は晩年、荊門軍知事の職務に忙殺されて、その計画は果たせずに生涯を終えてしまったのだという。なお現行の『象山全集』のうち、『春秋』伝に関する記事はこれのみであり、その草稿の断片などは残されていない。けれどもこの記載は、「年譜」では淳熙一六（一一八九）年にかけているが、すでに淳熙九（一一八二）年の時点で陸九淵は、国子監にて『春秋』講義を行っていた。したがって陸九淵の『春秋』伝の構想は、この講義の成果を敷衍したものであったのかもしれない。またこの講義を行うにあたって後学諸儒らの『春秋』解釈を参照し、そのとき以来、先引の資料にあるような不満を抱き始めたのだとも推測できる。さいわいこの講義の草稿の一部は、「大学春秋講義」として『象山全集』卷二三に収められている。したがって本稿では、「大学春秋講義」のうちから特徴的な箇所いくつかを考察し、陸九淵の經書解釈の態度を明らかにしてみたい。

なおそのさい併せて参照したいのは、陸九淵の高弟にして、同じく心学の思想家と位置づけられる楊簡（一一四一～一二二六）の『春秋』解釈である。陸九淵と楊簡との思想的差異や関連性は、いまいちど検討しなければならぬ問題であるが、陸九淵の死後、楊簡がその行状（『象山全集』卷三三、「象山先生行状」／387頁（また『慈湖遺書』卷五／1丁表）所収）や祠記（『慈湖遺書』卷二、「二陸先生祠記」／17丁裏）を著し、さらに『象山文集』の序文（『象山全集』序／535頁、（また『慈湖遺書』補篇／1丁表）所収）を寄せていることなどから鑑みるに、両者に一定以上の親交があったことは確かであろう。そこで本稿では、

両者を比較検討することによって、陸九淵の『春秋』解釈の特色を明らかにしていきたい。<sup>4)</sup>

## 二・楊簡の『春秋』解釈

それではまずは、楊簡の『春秋』解釈について考察していきたい。楊簡には『易伝』や『詩伝』など現存する単著は多いが、『春秋』に対するまとまった注釈は残されていない。『宋史』卷二〇二・芸文一〔中華書局（標点本）／506頁〕によれば、『春秋解』十卷があったようであるが、現存はしておらず、今はわずかにその序が見えるのみである（『慈湖遺書』卷一、「春秋解序」／2丁表）。ただし『慈湖遺書』のうちには、五経や四書、『孝経』といった経書のそれぞれについて講じた文章があり、その中には『春秋』についての議論も、わずかながら含まれている。まずは以下、『慈湖遺書』に載せる、昭公一九年「夏五月戊辰、許ノ世子止、其ノ君買ヲ弑ス」に対する注解を検討する。

『礼記』（曲礼下）には、「医三世ナラザレバ、其ノ薬ヲ服サズ」とある。（また曲礼下に）「君ニ疾有リテ薬ヲ飲ムニ、臣先ヅ之ヲ嘗ム。親ニ疾有リテ薬ヲ飲ムニ、子先ヅ之ヲ嘗ム」とある。許（の国の世継ぎである）止は謹むことも敬うこともせず、軽率に（父であり君主である買に）薬を勧めてしま

い、大きな災禍に至ったのである。そのご奔走し地位を棄て、年を経ずして卒去したことは、その心を明らかにするに十分であつたが、『春秋』ではやはり「弑」字という汚名を加えて、道を明らかにしているのである。いったい人の心は自ずと善であり、自ずと清明嚴肅なものであり、必ず輕がるしく君主や親に藥を勧めないものである。けれども意が動いて昏となると、敬わず謹まなくなってしまうので、輕率に君主や親に藥を勧めて、災禍を免れられない。許の（世継ぎである）止は年を経ずして死去したが、君主を弑した罪は償いきれないのである。孔子は（「弑」字を）削らず、後世のものに深く考察させ、この罪を免れることを求めたのである。自らが本来有する道心を取り戻せば、必ず安靜謹敬にして、あらゆる善は自ずと備わり、あらゆる過ちは自ずと絶え、自ずと免れられると信じられるようになるだろう。〔礼、医不三世、不服其藥。如君有疾飲藥、臣先嘗之。親有疾飲藥、子先嘗之。許止不慎不敬、輕果進藥、致此大禍、雖奔而棄位、未踰年而卒、足明其心、而春秋猶加之以弑名者、所以明道也。夫人心自善、自清明謹重、必不輕進其藥於君親。惟其意動而昏、不敬不謹、故輕進藥於君親、而不免此禍。許止雖未踰年而死、亦不足以贖弑君之罪者。孔子不削、欲使後世深思力索、求免此罪。必至於復吾本有之道心、則靜重敬謹、自備万善、自絶万過、自信其可以免矣。』『慈湖遺書』卷九、「論春秋」／4丁裏

さてここで問題とされているのは、『春秋』經文に「弑」字が用いられていることである。そもそも許の国の皇太子であつた止は、父の買に藥を勧めたのであるが、その藥が合わず買は中毒死してしまつた。止は買

に刃を向けて殺害したわけではなく、むしろ事実としては、善意による止の行動が、不運にも買を毒殺する結果となつてしまつたといふだけなのである。しかし「弑」字はいうまでもなく、子が父を、もしくは臣下が君主を弑虐するといふ一種の忌み言葉であるので、経文に「弑」字が用いられている以上、止の挙動には何らかの非難の意が込められていゝと見なければならぬ。そこで楊簡は、止が買に薬を勧めたこと自体を非難する。その根拠となつてゐるのは、『礼記』曲礼下に見えるいわゆる医三世の説、すなわち医学に精通したもの（医者として三代続いた家）でなければ薬を処方してはならないという原則である。つまり楊簡は、止は医学にかんして素人であつたにもかかわらず、父の買に軽々しく薬を勧めてしまつたことがそもその間違ひで、もしも医学に精通してゐないのであれば、止はまず毒味をするべきだつたと解釈するわけである。なおこの楊簡の解釈は、杜預『春秋釈例』、もしくはこれを引用する孔穎達『春秋左氏伝』疏を参照したものであると思われる。孔穎達は同箇所を以下のように注解してゐる。

実際には弑虐でないのに、「弑」字が加えられてゐるのは、止が父（の買）に仕えてゐながら、薬物を手放さなかつたことを咎めているのである。薬は医者に任せるべきであつて、自ら投与すべきではないといふことだ。（杜預の）『春秋釈例』にいう、「医三世ニ非ザレバ、其ノ薬ヲ服サズ」といふのは、古の用心である。子としての孝行は、心を尽くして祈禱を試みるべきのみであり、薬物の調査は慣例ではない。止は（許の）国の世継ぎの身であつたが、その許の国に医者がゐなかつたはずはない。それなのに軽率に薬を勧めてしまつたので、その罪は弑虐と同じなのである。（止が）本心を尋ねた結果

であつたとしても、『春秋』はその罪を許さなかつた。やはり深淵なる教戒であるといえよう。〔実非弑而加弑者、責止事父不舍其棄物。言棄當信医、不須己自為也。釈例曰、医非三世、不服其棄、古之慎戒也。人子之孝、当尽心嘗侍而已、棄物之齊、非所習也。許止身為国嗣、国非無医、而輕果進棄、故罪同於弑。雖原其本心、而春秋不赦其罪、蓋為教之遠防也。〕『春秋左伝注疏』卷四八、昭公一九年

・疏／1589頁

おそらく楊簡が、いわゆる医三世の説を引くのは、右の『春秋釈例』の記事を踏まえてのことであろう。ただ先引の『慈湖遺書』において、楊簡は医三世の説を引くにとどまらず、併せて「夫れ人心自づから善、自づから清明謹重、必ず軽がるしくは其の棄を君、親に進めず」などと述べていた。楊簡によれば、人の心は自ずと善であるのだから、親や君主といった目上の者に軽率に棄を勧めることは、そもそもあり得ないはずだという。それにもかかわらず止のようなものが現れるのは、その本来善なる心が意の動きによつて妨げられてしまふからである。したがつてこの意を取り除き、我々が本来有する道心を取り戻すことが必要となる。この道心を取り戻せば、あらゆる善は自ずと備わり、あらゆる過ちは自ずと絶え果てるはずだというのである。このような解釈は、右の杜預、孔穎達らの注解からは見出せないものであり、また管見の限りでは、他の多くの『春秋』の注釈書にも見えない楊簡独自のものであるといふことができる。

ところで、以上で述べた心や意についての議論は、楊簡がその著作の中で好んで述べるものである。例えれば楊簡はいふ。

この心には本来過ちなどなく、意に動くと過ちが現れる。意が名声や色恋に動くために過ちが現れ、貨殖や利益に動くために過ちが現れ、物欲や我欲に動くために過ちが現れる。あらゆる過ちは、みな意が動いて生じるのである。それゆえ孔子はつねづね、学ぶ者たちに「意母ク、必母ク、固母ク、我母シ」（『論語』子罕）と戒めた。意のあり様は、この四者を越え出るものではない。だからつねづね学ぶ者（の意）を断ち切る事となる。門弟たちは（孔子の）言葉を記そうとしたが、記し尽くせず、それゆえまとめて「四ヲ絶ツ」（『論語』子罕）と記したのである。（此心本無過、動於意、斯有過。意動於声色、故有過。意動於貨利、故有過。意動於物我、故有過。千失万過、皆由意動而生。故孔子每戒学者、母意、母必、母固、母我。意態無越斯四者、故每每止絶学者。門弟子欲記其言、不勝其記、故総而記之曰絶四。）『慈湖遺書』卷二、「臨安府學記」／15丁表

人の心は自ずと精明、自ずと靈妙なるものである。意が起こつて我が現れ、必や固に妨げられることにより、はじめてその精明さ、靈妙さを失うのである。孔子は日々門弟たちとくつろいだ中に問答を重ね、穏やかに（意や我を）断ち切るように戒めた。学ぶ者には、およそ四つの弊害があり、それぞれ意、必、固、我という。門弟たちがそのうちの一つでも抱くと、聖人はこれを必ず断ち切らせた。『論語』子罕の「子、四ヲ絶ツ。意母ク、必母ク、固母ク、我母シ」の「母」字は、断ち切るという意味の言葉である。いったい人にはみなこの上なく靈妙、この上なく精明、広大にして聖智なる性質が備



わっており、それは外に求めたり、外から得たりするものではない。自らに基づき根ざし、自ずから神妙精明なるものなのである。しかしわずかでも意が生じるために蔽われて、必があるために蔽われ、固があるために蔽われ、我があるために蔽われる。（心が）暗く蔽われてしまう端緒は、みなここに由来する。それゆえこのような病弊が現れるたびに、（聖人は）そのようであつてはならないと、断ち切らせたのである。「人心自明、人心自靈。意起我立、必固碍塞、始喪其明、始失其靈。孔子日与門弟子從容問答、其諄諄告戒止絶。学者之病、大略有四。曰意、曰必、曰固、曰我。門弟子有一於此、聖人必止絶之。母者止絶之辞。知夫人皆有至靈至明广大聖智之性、不仮外求、不由外得、自本自根、自神自明。微生意焉、故蔽之。有必焉、故蔽之。有固焉、故蔽之。有我焉、故蔽之。昏蔽之端、尽由於此。故每每随其病之所形、而止絶之曰、母如此、母如此。」『慈湖遺書』卷二、「絶四記」／8丁表

これらで楊簡はまず、我々の心を過ちの犯しようのないもの、本来靈妙なるものと位置づける。しかし意や必、固や我により、その心の靈妙さは失われてしまうのだという。したがって孔子は、「意母ク、必母ク、固母ク、我母シ」と、学ぶものたちに意、必、固、我の四者を断ち切ることを求めた。これら四者を断ち切ることができれば、心は本来の靈妙さが取り戻せると考えたわけである。

さてこのような考え方は、先引の資料における「夫れ人心自づから善、自づから清明謹重、必ず輕がるしくは其の薬を君、親に進めず」や、「惟だ其の意動きて昏にして、敬はず謹まず、故に輕がるしく薬を君、親に進めて、此の禍を免れず」云々といった議論と一致する。楊簡によれば、人の心はそもそも善である以

上、父に軽がるしく菓を勧めることなどあり得ない。しかし止は意にとらわれることで善なる心を失つてしまった。それゆえ止は買に菓を勧め、結果として父を毒殺するという悲惨な結果を招いてしまったわけである。ただ『春秋』の「許ノ世子止、其ノ君買ヲ弑ス」という經文そのものでは、心や意といった議論がなされているわけではない。したがって楊簡は、かなり意図的に自説と関連づけて、この經文を解釈しているといつてよい。

なおじつさい、この心や意についての議論は、例えば楊簡の他の經書解釈からも見受けられる。例えば楊簡は、『周易』益卦・象伝「風雷益、君子以テ善ヲ見レバ則チ遷リ、過チ有ラバ則チ改ム」を、以下のよう

に解釈している。

善を見ればすぐさま移ること、風雷の素早さのごとくでなければならぬ。過ちがあれば改めること、風雷の素早さのごとくでなければならぬ。このようであれば、益を得ることができるだろう。人には誰一人として善を好む心のないものはないが、自ら（善を）なすことができないといつて止めてしまふものは、往々にして多い。人には誰一人として過ちを改める心のないものはないが、自ら（過ちを）改め難いとして止めてしまふものは、往々にして多い。いったいこの二つの病弊は、どちらも意から起こるものであり、その意は我に基づくものである。（見善即遷、当如風雷之疾、有過即改、当如風雷之疾、如此則獲益。人誰無好善之心、往往多自謂己不能為而止。人誰無改過之心、往往多自以難改而止。凡此二患、皆始於意、意本於我。）」『慈湖遺書』卷七、「汎論易」（また『楊氏易伝』卷一四、

ここで楊簡は、善を見ればすぐさま移る、過ちがあればすぐさま改めるといった心が、人誰しもに備わっていることをいう。しかし実際に善に移ることができないもの、過ちを改めることができないものは多くおり、それは意や我による病弊なのだという。これらはまさしく、以上で述べてきた楊簡の心や意についての自説と一致する。『周易』益卦の「君子、善ヲ見レバ則チ遷リ、過チ有ラバ則チ改ム」という経文自体は、素直に読めば、たんに善い行いに倣うこと、過ちを反省することをいっているのみであり、そこで心や意について本来語られる余地はないはずである。また経文で「君子」とあるところを、「人誰か……無からん」と、人誰しもにあてはまる事柄として読み替えているところにも、楊簡の解釈の恣意性が看取できる。

また楊簡は、『論語』八佾「子曰ク、関雎 樂シミテ淫セズ、哀シミテ傷ラズ」について、次のように説いている。

ここで「樂シミテ淫セズ」とあるのは、人が「樂シミテ淫セズ」ということであり、ここで「哀シミテ傷ラズ」とあるのは、人が「哀シミテ傷ラズ」ということである。これら「淫セズ」、「傷ラズ」というのは、この上なく精妙であるが、またこの上なく坦白、この上なく簡易なることでもある。心の知るところに従えば、自ずと楽しんで自ずと淫せず、自ずと哀しんで自ずと傷らず、自ずと怒って自ずと移らず、自ずと畏れて自ずと怯えない。人の本心は自ずとこのようなのであり、昏となり放たれ

ることがなければ、常にこのようなのである。しかしわずかに昏となり放たれてしまつては、このようにはならない。意が起こると昏となり、意が起こると放たれてしまうのである。（此楽而不淫、即人之樂而不淫。此哀而不傷、即人之哀而不傷。此不淫不傷之妙、至矣哉。至坦明、至簡易。従心所知、自樂自不淫、自哀自不傷、自怒自不遷、自懼自不懾。人之本心自如此、不昏不放、則常如此。微昏微放、則不如此。意起則昏、意起則放。）『慈湖遺書』卷一〇、「論論語」上／25丁裏

ここでいわれていることも、これまで見てきた楊簡の主張と一致する。楊簡は心の知るところに従えば、自ずと「楽シミテ淫セズ」、自ずと「哀シミテ傷ラズ」であることができるとする。しかし意が起こることによつて昏となり、その本心は損なわれてしまうというわけである。

以上のように楊簡は、經書を解釈をするにあたつて、心や意といったことが触れられていない箇所、ことさら触れる必要のない箇所において、しばしば心や意についての自説を持ち出してくる。楊簡は『春秋』に限らず、『周易』や『論語』といった諸經書においても、その經文の字義を注解するよりも、むしろ經文にかこつけて自説を開陳することを目論んでいたのだと思われる。なお本節のまとめとして、楊簡が他の儒者の『春秋』解釈に対して、疑義を呈した箇所を見ておきたい。

『春秋』は、道を明らかにするために作られた。天下後世のものたちに正しいものは道であり、誤つたものは道でないと分らせるものなのである。けれども諸儒らが伝を作ると、異説は数え切れない

ほどになった。あるものは王を尊び覇を卑しめ、またあるものは謹んで中華と夷狄の弁別をなし、またあるものは名分を正し、またあるものは悪心をあばいた。これらはみなもとより『春秋』に備わっているが、どれもその一部分を指しているに過ぎず、けつきよく大旨は不明瞭なのである。（春秋為明道而作、所以使天下後世知是者是道、非者非道。而諸儒作伝、不勝異説、或以為尊王賤霸、或以為謹華夷之辨、或以為正名分、或以為誅心。凡此固春秋所有、然皆指其一端、大旨終不明白。）『慈湖遺書』卷九、「論春秋」／1丁裏

ここで楊簡は、諸儒らの『春秋』解釈を「或いは以て王を尊び覇を賤しむと為し、或いは以て華夷の辨を謹しむと為し」云々といい、これらを「固より春秋の有する所なり」といったんは認めつつも、「然れども皆な其の一端を指し、大旨終に明白ならず」と批判する。すなわち楊簡は、王霸の尊卑、華夷の弁といった個々の議論にとどまるのではなく、これら全てに貫通するような大旨を見出して、それによって『春秋』に一貫した解釈を施さなければならないと考えていたのだろう。そしてこの大旨こそ、これまで再三述べてきた、心や意についての自説であつたといえるのではないだろうか。しかも前述の通り、この自説は、楊簡の『春秋』解釈のみならず、その『周易』や『論語』解釈から見出せた。したがってこの大旨は、『春秋』を含めた諸経書全体に貫通するものであつたともいえる。このことは楊簡自身が『春秋解』の序において、

謹んで思うに、『易』『詩』『書』『礼』『楽』『春秋』は一なるものである。天下に二つの道はないのだ

から、どうして六經に二つの旨があり得るだろうか。「某敬惟易、詩、書、礼、樂、春秋一也。天下無二道、六經安得有二旨。」『慈湖遺書』卷一、「春秋解序」／2丁表

と、六經の旨を一なるものと見ていることから窺える。前述のごとく、楊簡の著書『春秋解』は現存しないが、おそらくはその心や意についての自説が、随所にちりばめられた注釈であつたと推測することができよう。

### 三、陸九淵の『春秋』解釈

それでは『象山全集』卷二三、「大学春秋講義」を手掛かりに、陸九淵の『春秋』解釈について考察していきたい。さて「大学春秋講義」でまず目を引くのは、礼儀の有無によつて華夷の弁が図られていることである。「大学春秋講義」は『春秋』宣公八年から十年の記事を載せるにとどめるが、その冒頭、宣公八年「楚人、舒、蓼ヲ滅ボス」について、陸九淵は以下のように述べている。

聖人は中国を尊び夷狄を卑しむが、これは中国を最賈しているわけではない。中国は天地中和の氣を

得ており、もとより礼儀が備わっている。中国を尊んでいるというのは、たんに中国を尊んでいるわけではなく、礼儀を尊んでいるのである。衰退や反乱を繰り返しても、先王の典礼や刑罰は依然として存しており、風俗は変化しても、滅びつぎることはない。夷狄は盛強にして、小国を併呑し、威勢に乗じて中華の諸国を凌いだが、かくして礼儀はありどころがなくなった。これは聖人の大いなる憂いである。楚人は弦を滅ぼし、黄を滅ぼし、江を滅ぼし、六を滅ぼし、庸を滅ぼし、ここに至つて、さらに舒、蓼を滅ぼした。聖人がこれらをみな記したのは、中国を切望していたからである。〔聖人貴中国、賤夷狄、非私中国也。中国得天地中和之氣、固礼義之所在。貴中国者、非貴中国也、貴礼義也。雖更衰乱、先王之典刑猶存、流風遺俗、未泯泯然也。夷狄盛強、吞併小国、将乘其氣力以憑凌諸夏、是礼義将無所措矣、此聖人之大憂也。楚人滅弦、滅黄、滅江、滅六、滅庸、至是又滅舒蓼、聖人悉書不置、其所以望中国者切矣。』《象山全集》卷三三、「大学春秋講義」一／277頁

ここでは楚が舒、及びそれに与する蓼を滅ぼしたことが話題とされているが、さらにそれに先立ち、弦や黄といった小国も次々と滅ぼしていたことが非難されている。すなわち楚が武力により抬頭したこと、その結果、中国中華たる周王朝の勢力を凌いでしまったことが嘆かれているわけである。さて陸九淵によると、中国とは礼儀による統治が行われている国家のことであるが、その一方で、礼儀のあるところのない統治が行われれば、それは夷狄だと見なされる。楚は威勢に乗じて小国を併呑したが、これはまさしく礼儀にもとづかない夷狄の統治であるといえよう。それゆえ聖人は『春秋』を著し、楚の悪行を明らかにして、中国の統

治を切望したというのである。

また宣公一〇年、「晋人、宋人、衛人、曹人、鄭ヲ伐ツ」について、陸九淵は次のように述べる。

晋と楚とは長い間、鄭を争っていた。『春秋』は常に晋が鄭を得ることを欲し、楚が鄭を得ることを欲しておらず、鄭が晋に従うことを認め、鄭が楚に従うことを認めていなかった。これは晋を尊び楚を卑しんでいることである。晋が尊ばれる理由は、それが中国だからである。中国が尊ばれる理由は、そこに礼儀があるからである。鄭は（晋と楚という）二つの大国に挟まれており、強引な命令に従うのも、情勢としてもであつた。いまここで晋は、鄭をかばえずに、楚に従ってしまった。さらに陳に君主を弑する賊がいたが、晋はそれを周王に知らせ、罪を訴えて討つことをせず、かえつて鄭を争うことに汲々としていた。これは礼儀が滅んでしまったということであり、その罪は罰しきれないほどである。ここで「（晋）人」と記して貶めているのは、聖人が晋の望みを絶ったからである。

〔晋楚争鄭、為日久矣。春秋常欲晋之得鄭、而不欲楚之得鄭、与鄭之従晋、而不与鄭之従楚、是貴晋而賤楚也。晋之所以可貴者、以其為中国也。中国之所以可貴者、以其有礼義也。鄭介居二大国之間、而従於強令、亦其勢然也。今晋不能庇鄭、致其従楚。陳又有弑君之賊、晋不能告之天王、声罪致討、而乃汲汲於争鄭、是所謂礼義者滅矣、其罪可勝誅哉。書人以貶、聖人於是絶晋望矣。〕『象山全集』卷



ここでは晋について、楚の侵攻から小国の鄭をかばわなかったこと、また陳の内乱を周王に訴えることがなかったことが非難されている。晋はもともと礼儀を備えた国家とされ、それゆえ中国とされていたのであるが、以上のような事情を根拠に、これ以後礼儀は減んだとされ、それゆえ聖人は晋を中国とは見なさず、その望みを絶ったというのである。要するに陸九淵は、地理的な区分によつて華夷の弁を定めているわけではなく、その動向に礼儀が備わっているか否かによつて華夷の弁を定めている。言い換えれば、春秋の諸国の政治政策を鑑みて、一々それが礼儀に当てはまっているか否か、中国といえるか否かを検証しているわけである。

さらに以下、陸九淵の『春秋』解釈の態度を分析していきたい。次の資料は、経文「宣公九年春王正月、公齊ニ如ク。公齊自リ至ル。夏、仲孫蔑京師ニ如ク」に対する解釈である。

いにしえは「諸侯ノ天子ニ於ケルヤ、比年ニ一タビ小聘シ、三年ニ一タビ大聘シ、五年ニ一タビ朝ス。天子五年ニ一タビ巡守ス」であつたといひ、周の制度では「六年ニ五タビ服シ一タビ朝ス。又タ六年ニ王乃チ時巡ス」であつたという。……宣公が即位してより九年間、（魯は）二度齊に朝したが、周の王室には一度大夫に聘させただけであつた。周王のかつての威嚴はすでに失墜し、減び去り、（君主と諸侯との関係が）ひっくりかえつても、氣にかけずおかしいとしない。『春秋』が著されたのも、止むを得ないといえよう。「古者、諸侯之於天子、比年一小聘、三年一大聘、五年一朝。天子五年一巡狩。周制、六年五服一朝、又六年王乃時巡。……宣公即位九年、両朝于齊、乃一使其大夫聘于周室。王迹

既煥、綱常淪敷、逆施倒置、恬不為異。春秋之作、其得已哉。」『象山全集』卷二三、「大学春秋講義」

二／278頁

ここでは、周と魯との朝見、聘問の回数が問題とされている。そこでまず陸九淵は、『礼記』王制「諸侯ノ天子ニ於ケルヤ、比年ニ一タビ小聘シ、三年ニ一タビ大聘シ、五年ニ一タビ朝ス。天子五年ニ一タビ巡守ス」、及び『尚書』周官「六年ニ五タビ服シ一タビ朝ス。又タ六年ニ王乃チ時巡ス」を引く。そしてその上で、宣公は齊に行くばかりで、周へは一度大夫の仲孫蔑を赴かせたのみであつた事実を挙げて、それが『礼記』王制や『尚書』周官の記事と合致していないことを指摘するのである。

この朝見と聘問の回数をめぐる問題は、これ以後も「大学春秋講義」において、繰り返し議論される。例えば、以下に挙げた二つの資料、宣公一〇年「秋、天王、王季子ヲシテ来聘セシム」、及び同年「季孫行父 齊ニ如ク。冬、公孫帰父 齊ニ如ク。齊侯、国佐ヲシテ来聘セシム」に対する注解箇所がそれにあたる。

宣公が即位して十年、（魯は）しばしば齊に朝したが、いまだ周には一度も朝していない。諸侯の葬儀には向かつて、周王の葬儀には向かわない。貴人を齊の諸侯の葬儀に同席させても、周王の葬儀には人を同席させない。それなのに周王が（魯に）王季子を来聘させたのは、靴と冠とが逆転しているようなもの、君臣の道は滅び去り、ほとんど尽きてしまったのである。（宣公即位十年、屢朝于齊、而未嘗一朝于周。能奔諸侯之喪、而不能奔天王之喪。能使其貴卿会齊侯之葬、而不能使人会天王之葬。

如是而天王猶使王季子來聘、則冠履倒置、君臣之倫汨喪殆尽矣。」『象山全集』卷二三、「大学春秋講義」  
三／281頁

この年に宣公は、自ら二度齊に赴き、三度臣下を齊に行かせた。周王が（魯に）王季子を來聘させたというが、（宣公が）自ら（周の）都に行ったり、臣下を都に行かせたりなどしたとは聞かない。詳細な考証を待つまでもなく、もはやその罪は明らかであろう。「宣公是年、身如齊者二、使其臣如齊者三。聞天王使王季子來聘矣、未聞身如京師與使其臣如京師也。不待詳考其事、而罪已著矣。」『象山全集』  
卷二三、「大学春秋講義」四／282頁

これらでは、礼儀の有無や華夷の弁といった話題は持ち出されていないものの、魯の政治政策の一つが検証されていることは窺える。古の制度を無みする魯の外交政策は、すなわち周王の權威の失墜といえ、またとりわけ先引の「大学春秋講義」二、宣公九年の注解箇所末尾に、「春秋の作るや、其れ已むを得んや」とあるように、この事実をそのまま記して、魯の政治政策を非難することこそが、『春秋』の著された意図だとされているわけである。

ただ以上のように『春秋』の記事から各国の政策の是非を探り、それを根拠に、その非なるものに対して弾劾を加えていくという態度は、極めて一般的な『春秋』解釈であるということができよう。極論すれば、『孟子』滕文公下にいう「孔子春秋ヲ成シテ、乱臣賊子懼ル」以来の伝統であるといつてよい。したがっ

て、以上のような陸九淵の『春秋』解釈を見る限り、結局のところ、指摘すべき特徴的な点はあまり見えてこない。とりわけ先述した楊簡が、『春秋』解釈をするにあたって、自らの心や意についての考え方を、半ば強引に語るのとは対照的である。しかし逆にいえば、同じく心学の思想家と位置づけられる陸九淵が、楊簡とは反対に、自己の心についての見解をあまり語らずに『春秋』を解釈していたということは、注目に値するかもしれない。「大学春秋講義」は、陸九淵四十四・五歳のときのものであるが、この時点ですでに陸九淵は、例えば良心の保持や存養といった議論を盛んに講じている。それにもかかわらず、ひたすら一般的な『春秋』解釈に終始する陸九淵の態度は、いささか奇妙な感を否めない。もしも陸九淵が楊簡のような意向を持っていたとしたならば、当然『春秋』を解釈する上でも、良心の保持、存養といった自説を持ち出して然るべきであると思われるからである。

ただもちろんこれは、「大学春秋講義」という資料の性質上の問題だともいえるかもしれない。すなわち国子監での講義という状況だからこそ、陸九淵は穏当な『春秋』解釈を講じるにとどめたが、自ら『春秋』伝を執筆するにあたっては、むしろ自己の心についての考えを積極的に取り込もうとしていたかもしれないということである。もちろん『春秋』伝が、けつきよく執筆されるに至らなかった以上、いま我々が陸九淵の真意を探る術はない。けれども、以下に挙げた二つの先人の『春秋』解釈についての発言から、陸九淵の『春秋』に対する態度の一端が窺える。

ある人の質問「六経を読むにあたって、まず誰の注解を読むべきでしょうか」。先生「まずは古注を精

読することだ。『春秋左氏伝』を読むならば、杜預の注は精読しないわけにはいかない。おおむねまずは文義を明白に理解すれば、理も自ずと明白に読み取ることができる。けれども古注の中でも趙岐の『孟子』解釈だけは、しばしば文義を欠いてしまっている」。(或問、読六経当先看何人解註。先生云、須先精看古註。如読左伝、則杜預註不可不精看。大概先須理会文義分明、則読之其理自明白。然古註惟趙岐解孟子、文義多略。)(『象山全集』卷三四「語録」上・105条、傅子雲録／408頁)

かつて(陸淳の)『春秋集伝纂例』を読んで、学ぶものに向かつていった、「啖助、趙匡の説には長所がある。それゆえ人は啖助、趙匡は『春秋』において功績があるというのである」。またいった、「人は唐代には理学がなかったというが、かえってそうはいえないものもある」。(嘗閱春秋纂例、謂學者曰、啖趙説得有好處、故人謂啖趙有功於春秋。又云、人謂唐無理学、然反有不可厚誣者。)(『象山全集』卷三四、「語録」上・77条、傅子雲録／405頁)

これらで陸九淵は、杜預『春秋左氏伝』注、及び陸淳『春秋集伝纂例』に引く啖助、趙匡の説といった、唐代以前の諸注釈を積極的に評価している。もちろん前者の資料に拠れば、陸九淵は杜預『春秋左氏伝』注の文義解釈、すなわち訓詁的解釈のみを評価していたのかもしれないが、後者の資料に「啖趙説き得て好き処有り」とあるのに拠れば、啖助、趙匡らの『春秋』解釈の態度を少なからず支持していたと見受けられる。もちろん陸九淵が『春秋』伝の執筆を試みたのが、そもそも諸儒らの『春秋』解釈に対する不満であつたこ

とを鑑みるに、啖助、趙匡らの解釈の全てを受け入れるつもりはなかったはずである。しかし同時に、これらを一から覆すつもりも、またなかったと見受けられよう。

なおここで、啖助、趙匡らについて極めて概説的ではあるが解説しておく<sup>5</sup>と、彼らは中唐のいわゆる新春秋学派に位置付けられる。それまでの左氏、公羊、穀梁の三伝いづれかに依拠するという『春秋』学の伝統を退け、直接經文にあたつて『春秋』を解釈してこうとしたわけである。彼らの説は、いま陸淳の編纂した『春秋集伝纂例』等の書に多く引かれており、これらは後の宋代以降の『春秋』学に大きな影響を与えたといわれている。なお次に挙げた資料は、『春秋集伝纂例』巻一に引く文章で、佚書である趙匡『春秋闡微類纂義疏』の序とされるものである。以下簡単に検討してみたい。

私が思うに、『春秋』は史実に基づき經（つね）をおさめ、王道を明らかにしたものであるが、その大旨は二つ、常なる典拠をおこすこと、権（かり）なる制度を明らかにすることである。喪紀や朝聘、蒐狩や昏取といったことは、みな礼に背けばそしられることになる。これが常なる典拠をおこすということである。しかし常ならざることは、典拠となる礼の及ぶところではないので、聖人の心によつて判断し、褒貶を加えていく。これは精密な理を窮めていくことであり、この精密な理とは、権なるものでなければ及び得ないものである。（予謂、春秋因史制經、以明王道。其大要二端而已。興常典也、著權制也。喪紀、朝聘、蒐狩、昏取、皆違礼則譏之、是興常典也。非常之事、典礼所不及、則裁之聖心、以定褒貶、所以窮精理也。精理者、非權無以及之。）『春秋集伝纂例』卷一、「趙氏損益義」／7頁

このように趙匡は、『春秋』の主旨を常なる典拠（常典）、權なる制度（權制）の両者を明らかにすることと見る。そしてとりわけその前者について論じられるときには、例えば喪紀や朝聘といった動向の一々に対して、礼に背いていないかどうかという観点から、褒貶が加えられていると考える。

さて陸淳『春秋集伝纂例』の書自体も、右に引いた趙匡の『春秋』観に基づいてか、即位記事、崩御記事、朝聘記事といったように、『春秋』の經文を話題ごとに分類しつつ、その一々に注解を附していくことになる。例えば陸九淵「大学春秋講義」でも問題とされていた、經文「宣公十年秋、天王、王季子ヲシテ來聘セシム」は朝聘記事に分類され、以下のように解説されている。

啖助：『周礼』（司寇）に「天子時ニ聘シ以テ諸侯ノ好ヲ結ブ」とある。人君もまた聘するというのが、士の礼である。『穀梁伝』（隱公九年）に「諸侯ヲ聘スルハ、正シキニ非ザルナリ」とあるが、天子は諸侯に聘すべきでないというのは、ひどい間違ひである。趙匡：王政が行われていれば、天子は使者に諸侯を聘させる。恩恵を広める手段だからである。政典を鑑みるに、『春秋』における聘とは、友好の命である。「啖子曰、周礼云、天子時聘以結諸侯之好。人君亦有聘、士の礼。穀梁曰、聘諸侯、非正也。言天子不当聘諸侯、殊誤矣。趙子曰、王政行也、天子使使聘於諸侯、所以洽恩恵。考政典、春秋之聘通好命耳。」「春秋集伝纂例」卷四、「朝聘如例」／68頁

ここでは啖助が、『周礼』司寇の經文「天子時ニ聘シ以テ諸侯ノ好ヲ結ブ」を引用していることに着目したい。啖助の『春秋』学について戸崎哲彦氏は『春秋』の微言大義を究明するものとは言え、先ず他の書に徴して得られた孔子の意なるものによつて『春秋』の意もかくあるべしと規定し、その上で『春秋』の内にその具体的な發揚を確認してゆかんとするものである<sup>(10)</sup>。その学は『春秋』に限ることなく、既に広く經学全体に対する學問を背景としており、春秋学は單にその一部としてあるのみである<sup>(11)</sup>。「經書と孔子の道の渾然一体となつて在つた經学から、全ての經伝に通ずる孔子の道を考えるという総合の經学の萌芽である」などと述べるが、右のように『穀梁伝』(ここではその記事が誤りとさえされている)に限ることなく、『周礼』(孔子の編ではなく、周公旦の作とされるものの)を典拠に『春秋』經文に対して是非褒貶を加えていこうとする態度は、その典型的な例といえるだろう。

なおこのように『春秋』解釈において、まず諸經を典拠として引用するのは、先述した陸九淵もまた同様であつた。陸九淵は周王朝と魯国との間の朝聘回数の問題を論じるにあたり、『礼記』王制や『尚書』周官の記事を典拠としていたのである。ただ啖助、趙匡ともに、周王が魯に王季子を來聘させたことを、兩國の友好のためであつたと肯定的にとらえているのに対し、陸九淵は周王朝の權威の失墜であると否定的にとらえており、両者の見解は全く異なっている。しかし『春秋』の朝聘記事に着目し、諸經に基づき、そこには是非褒貶を加えていこうとする態度自体は、両者に共通しているといつてよい。陸九淵が啖助、趙匡らの説を「啖趙説き得て好き処有り」と少なからず評価しているのも、おそらくこのような理由からであつたのではないだろうか。陸九淵の『春秋』解釈と『春秋集伝纂例』の記事とは、細かに見れば、諸々齟齬があつ



ただろうし、だからこそ陸九淵は自ら『春秋』伝の執筆を企図したのであるが、『春秋』解釈に対する基本的な姿勢は『春秋集伝纂例』と一致していたと考えられよう。

いっぽう楊簡もまた、『春秋』解釈において、諸経を拠りどころとするのは同様であつた。前述の通り、経文「許ノ世子 止、其ノ君 買ヲ弑ス」を解釈するにあたって、『礼記』曲礼下に引くいわゆる医三世の説を典拠としていたのである。ただし楊簡の場合は、さらにそこから心や意についての自説を語り出すことにこそ特色があつたのであり、このような特色は啖助、趙匡や陸九淵からは決して見出せないものであつた。もしも陸九淵の『春秋』伝が執筆されるに至り、現存していたとしたならば、啖助、趙匡ら中唐の新春秋学派の系譜に連なるものでこそあれ、決して楊簡のごとく、自らの心についての考え方を、突如として持ち出すような個性的な注釈、さらにいえば、いわゆる心学的な注釈ではなかったと推測できよう。

#### 四．むすびに代えて——陸九淵の『春秋』解釈と六経註脚論

以上、陸九淵の『春秋』解釈の態度を分析してきたわけであるが、最後に陸九淵の『春秋』解釈と、いわゆる六経註脚論との関係を考えておきたい。さて六経註脚論が語られる際に、必ず用いられるのは以下の記述である。

ある人の質問「なぜ著作をされないのですか」。先生の返答「六経が私を注釈する、私が六経を注釈しようか。韓愈（退之）はやはり反対に、文章を学ぶことにより道を学ぼうとしている。欧陽脩も極めて韓愈に似ている」。「或問先生、何不著書。対曰、六経註我。我註六経。韓退之是倒做、蓋欲因学文而学道、欧公極似韓。」『象山全集』卷三四「語録」上・30条、傅子雲録／399頁

さてこの記事をそのまま受け入れるならば、陸九淵は「我れ六経を註せんや」と、六経を注釈することに否定的である。この箇所だけを見るならば、本稿冒頭で触れた『春秋』伝の執筆を企図していたとする陸九淵の見解と、明らかに矛盾することになってしまう。しかし陸九淵の六経註脚論については、以下の資料も併せて検討しなければならない。

『論語』の中にはつかみ所のない話が多い。「知之ニ及ベドモ、仁之ヲ守ル能ハズ」（衛霊公）などは、「及ブ」「守ル」とはどういうことなのだろうか。「学ビテ時ニ之ヲ習フ」（学而）などは、「時ニ習フ」とはどういうことなのだろうか。学問に本領がないと、簡単には読めないのである。もし学問に本領があれば、知の「及ブ」とはこれに及ぶことであり、仁の「守ル」とはこれを守ることであり、「時ニ習フ」とはこれを習うことであり、「亦タ説バシカラズヤ」の「説ブ」とはこれを悦ぶことであり、「亦タ樂シカラズヤ」の「樂シム」とはこれを楽しむことであると分かる。（学問に本領があれば）

高い屋根から瓶の水をこぼすよう（に何ともないこと）である。学問において、もしも本が分かったならば、六経はみな私の注釈となる。（論語中多有無頭柄的説話。如知及之、仁不能守之之類、不知所及所守者何事。如学而時習之、不知時習者何事。非学有本領、未易読也。苟学有本領、則知之所及者、及此也、仁之所守者、守此也、時習之習此也、説者説此、樂者樂此。如高屋之上、建瓴水矣。学苟知本、六経皆我註脚。）『象山全集』卷三四「語録」上・5条、傅子雲録／395頁

ここでは『論語』諸篇の記事が引き合いに出され、これらは学問において本領がなければ読解が容易でないと述べられる。しかしその一方で、仮に本領が理解できたならば、六経は我が註脚となる、言い換えれば、自らが六経を注釈するのではなく、六経の方が自らを注釈することになるという。すなわちここでは、本領を理解することがいわゆる六経註脚論の前提となっているのであり、裏を返せば、本領が理解できない限り六経は我が註脚とはなり得ないということになる。なお先引の資料では、韓愈を「文を学ぶに因りて道を学ぶ」と見なししていたが、陸九淵は本領を理解することなく、ただ漫然と經書の文章を弄ぶような態度に懐疑的であつたのだろう。それでは陸九淵にとって、本領とはいかなるものであつたのだろうか。

李伯敏「尽心とは、どのようなものなのでしょうか。性、才、心、情とは、どのようにに區別するのでしようか」。先生「君のこの発言は、枝葉末節のことである。そうはいっても君の間違ひは、世間一般の病弊である。近頃の学ぶ者たちは、読書するにあたって、ただ字句を解するのみで、それ以上血脈を

求めることをしない。例えば情、性、心、才の語は、全て同じことを指しているのであつて、たまたま言い方が同じでないだけである」。「伯敏云、如何是尽心。性、才、心、情、如何分別。先生云、如吾友此言、又是枝葉。雖然、此非吾友之過、蓋舉世之弊。今之學者讀書、只是解字、更不求血脈。且如情、性、心、才、都只是一般物事、言偶不同耳。」『象山全集』卷三五「語錄」下・79条、李伯敏録／444頁

ここでは『孟子』にいうところの尽心、及び『孟子』の鍵語として用いられる性、才、心、情などの語が議論されている。ここで門人李伯敏は、陸九淵にこれらの語の字義解釈を質問したようであるが、これに対して陸九淵は、それはたんなる枝葉末節の問題であると一蹴することとなる。この李伯敏の態度は、本領をとらえることなく、ただ經文を弄ぶことだけに終始しているのであり、これは先に引いた韓愈の「文を学ぶに因りて道を学ぶ」態度と一致しよう。そこで陸九淵は、今の学ぶ者たちの病弊として、經書の字義解釈を行うのみで、それ以上に血脈を求めないことを挙げる。ここでいう血脈の語については、いくらか議論の余地があるが、例えば同時代の朱熹が讀書を語る際に「血のように生き生きとした流れとして把握できる文脈（そこにはまた道が通貫している）」の意で用いているように、個別の字句の解釈を越えた、經書全体に一貫する文脈といったものとして解釈し得よう。このような經書の文脈がつかめさえすれば、情、性、心、才といった個々の文字の解釈など些末な問題に過ぎなくなる。そして血脈、すなわち經書の文脈を自らつかむことこそが、先述した本領を知ることであり、そうであればこそ「我六経を註せんや」、すなわち些末な字義解釈など不要となるのである。また自ら經書の文脈をつかんだ以上、こんどは經書の一々の記事（例

えば『孟子』でいえば、性、才、心、情について説かれた個別の箇所）が、それにあてはまるか否か、確認しながら読んでいくことになる。このような読書の仕方こそが、「六経 我を註す」といわれているのではないだろうか。すなわち六経註脚論とは、決して読書の不要を説くものではない。陸九淵は経書の文脈（これは単なる字義解釈とは区別される）を知るために、読書は是非とも必要であり、またその文脈をつかんだ後に、それが本当に正しいものであるかを自己確認する作業としても必要であると考えていたのであろう。

それでは陸九淵の『春秋』解釈において、『春秋』全体に一貫する文脈とはいかなるものであったかと考えてみると、それはすなわち「大学春秋講義」で繰り返し述べられていた、礼儀を備えた政策をなす国家こそを中国であるとする華夷の原則や、諸侯は何年に何度聘問するべきかといった古からの制度といったものだと思われる。このような制度、原則は、『春秋』全体に一貫しており、『春秋』に載せる一々の記事全てにあてはまるとされていたはずである。陸九淵の「大学春秋講義」、またさらには未刊の書である『春秋』伝は、やはりこのような制度、原則を理解するためにこそなされたものであつて、些末な字義解釈に終始するものではなかったと推測できる。

以上、陸九淵のいわゆる六経註脚論について考察してきた。六経註脚論は従来、陸九淵が著作や読書を軽視、無視したという前提のもと、それを補強する恰好の材料として用いられることがほとんどであった。しかし陸九淵が読書を軽んじなかったこと、著作を企図していたことは紛れもない事実であり、このような立場に立つて六経註脚論について再検討すると、筆者が呈示したような理解をせざるを得ないのではないだろうか。何故ならこの理解以外に、『春秋』伝の執筆を企図していたという事実との整合性をつけて、六経

註脚論を説明する術を筆者は持たないからである。これからの陸九淵研究は、読書の軽視、無視といった先入観を取り払い、例えば「六経 我を註す」などの人口に膾炙した句の意味を、再度検討していく必要があるのではないかと思われる。

※ 本稿で使用した資料は、以下の通り。なお引用に際しては、適宜句読点等の符号を改め、また基本的に新字体で統一し、「余」と「餘」・「芸」と「藝」等、新字体に改めては判別が不能な文字のみ本字のままとした。

○『象山全集』（鍾哲点校『陸九淵集』、中華書局、一九八〇年一月）

○『慈湖遺書』（四明叢書本）

○『春秋左伝注疏』（十三経注疏整理本、北京大学出版部、二〇〇〇年一二月）

○『春秋集伝纂例』（『春秋啖趙集伝纂例』、叢書集成初編、所収）

（１）拙稿「陸九淵の思想における他者の役割」（『早稲田大学大学院文学研究科紀要』52・1、二〇〇八年二月、所収）、「陸九淵の思想における自立と他者との修養」（『東洋の思想と宗教』27、二〇一〇年三月、所収）。

（２）『大学春秋講義』の題下注によれば、淳熙九（一一八二年）八月十七日、及び淳熙一〇（一一八三年）二

月七日、七月十七日、十一月二十二日に行われたのだという。ただし「年譜」には、「始講書。八月十七日講春秋六章」、『象山全集』卷三六、「年譜」淳熙九年／493頁、「二月七日講春秋九章、七月十五日、講春秋五章、十一月十三日、講春秋四章」（同前、「年譜」淳熙一〇年／（傍点筆者）493頁）とあり、「大学春秋講義」に記す期日と若干異なるところもある。また「大学春秋講義」には宣公一〇年の前半部、すなわち「十年春、公齊二如ク」から「癸巳、陳ノ夏徵舒 其ノ君 平国ヲ弑ス」に至るまでの記述を欠いていることから、陸九淵はさらに数回この講義を行っていたのかもしれない。

（3）市来津由彦氏は、「南宋朱陸論再考——浙東陸門袁燮を中心として——」（『宋代の知識人——思想・制度・地域社会——』（宋代史研究会研究報告集4）汲古書院、一九九三年一月／のち『朱熹門人集團形成の研究』、創文社、二〇〇二年二月、所収、352頁）において、陸九淵とその門弟である袁燮（一一四四～一二二四）との思想的関係を論じながら、さらに楊簡については、「楊簡の思想は、もともとの資質が陸九淵との出会いで開化し、その時点の本心論が純化していった思想とみるのが自然であるように思われる」と述べる。

（4）楊簡の『春秋』解釈に関する專著、專論は、管見の限りでは見えないが、その經書解釈について、石田和夫氏（「楊慈湖思想の一検討」、『荒木教授退休記念 中国哲学史研究論集』、葦書房、一九八一年二月、所収／431頁）は、「六經我を註す。我六經を註せんや」という言葉通り一切の經典注釈を放棄した象山と、それに可成りの心血を注いだ慈湖とでは、その意識の中に微妙な差異が生じないはずはないであろう」と述べる。また三沢三知夫氏（「楊簡の解易法——『楊氏易伝』を中心として——」、『日本中国学

会報』56、二〇〇四年一〇月、所収」は、これまでの研究が「楊簡の経解の目的は、陸九淵の『六経註我』つまり六経は心のあらわれであるという原理を適用し、師の思想を発揮することにある」とするものだと整理した上で、それでは「楊簡がなぜ経解を作成したかということは見えてこない」と疑義を呈する〔125頁〕。そして「楊簡は心学と経学の両立を目指してい」たにもかかわらず、先行研究は「陸九淵の徒としての楊簡を強調し、楊簡の経解に『六経註我』の立場を読み込みすぎる傾向が強かった」と反省を促す〔135頁〕。

実際、楊簡の経書解釈の態度に対する石田、三沢両氏の見解は異なるものであるが、両氏ともに、陸九淵の「六経我を註す」、すなわちいわゆる六経註脚論を前提とした上で、それとは異なる楊簡の経書解釈の独自性を見出そうとしていることに変わりはない。経書解釈を放棄した陸九淵を師としながら、楊簡が『周易』、『毛詩』等の注釈書を著したことの意図を探ろうとしているわけである。しかし本稿冒頭で述べた通り、陸九淵は晩年『春秋』伝の執筆を企図していたのであり、このことに着目するならば、経書解釈を放棄した師陸九淵と、種々の注釈書を著した門弟楊簡という図式は成り立たない。陸九淵に経書の注釈書を著す意志があった以上、経書解釈を放棄したとするのは誤りであり、それゆえ陸九淵、楊簡両者の経書解釈の態度を比較検討することこそが必要となるのではないだろうか。

なお余談ではあるが、陸九淵の門弟のうち経書解釈に積極的であったのは、何も楊簡のみにとどまるものではない。例えば楊簡と同じく陸九淵早年の弟子で、『絜斎家塾書鈔』、『絜斎毛詩経筵講義』等の書の撰者として知られる袁燮はもちろんのこと、陸九淵晩年の弟子である傅子雲（陸九淵の象山講学期に門人



中最年少であり、陸九淵をして英才であるといわしめた人物／『象山全集』卷三六、「年譜」淳熙一五年、502頁）などは、現存はしないが、かなり多くの経書の注釈書を著していたようである。

傅琴山というものがおり、名は子雲、字は季魯、金谿の人であつた。……傅子雲（琴山）は陸九淵（象山）をたたえて、陸九淵が荊門軍に赴任する際には、同行して講学に列席した。さらにかつて『易解』『詩解』『論語解』『孟子指義』『中庸解』『大学解』『河図洛書釈義』『離騷經解』『揅著説』を著し、（師の）学問がますます明らかになったと自称していた。〔有傅琴山者、名子雲、字季魯、亦金谿人。……琴山称象山赴荊門軍付以講席、又嘗作易詩論語解、孟子指義、中庸大学解、河図洛書釈義、離騷經解、揅著説、自謂其学益明。〕『黄氏日抄』卷四二、「読本朝諸儒書」一〇／中文出版社影印、一九七九年五月、21丁表

以上のことから、経書解釈に意欲的であつたのは楊簡のみの特色ではなく、陸九淵も含めた陸門全体の一般的な傾向であつたといえるかもしれない。

（5）楊簡以前の代表的な『春秋』解釈として、劉敞（一〇一九～一〇六八）の『春秋伝』、及び胡安国（一〇七四～一一三八）の『春秋伝』の同箇所の注解を挙げておく。両者の見解もまた、基本的には杜預、孔穎達らと同じく医三世の説に終始するものであり、楊簡のごとく、そこに心や意の問題を介在させることはない。

止の心情としては、忠信をもつてしたことなのに、どうして「弑」字が加えられるのか。いにしえは「医三世ナラザレバ、其ノ薬ヲ服サズ」、「君ニ疾有リテ薬ヲ飲ムニ、臣先ヅ之ヲ嘗ム。親ニ疾有リ

テ藥ヲ飲ムニ、子先ヅ之ヲ嘗ム」であつた。許の世継ぎである止は、医者に任せることを知らず、藥を毒味することを知らず、大過を犯してしまつた。こういうわけで、君子は「弑」字を加えたのである。「止之情以忠信為之、則曷為加弑焉爾。古者医不三世、不服其藥。君有疾飲藥、臣先嘗之。親有疾飲藥、子先嘗之。許世子止不知世医、不知嘗藥、以陷於大故、是以君子加弑焉爾。」『春秋劉氏伝』卷一三／通志堂經解本、2丁表

「君ニ疾有リテ藥ヲ飲ムニ、臣先ヅ之ヲ嘗ム。親ニ疾有リテ藥ヲ飲ムニ、子先ヅ之ヲ嘗ム」というのは、やはり慎むことをいつているのである。止は医者を選ぶことをせず、輕がるしく藥を用いてしまつた。まず藥を毒味せず、誤つて君主に勧めてしまつたのであれば、それは君主や父を蔑ろにする心があつたということであり。慎んではいけないのである。ただ小人の心情から推し量ると、世継ぎが君主を弑虐するのは、速やかに帝位を得たいがためであるといえようが、止にはこのような心情はなかつた。「君有疾飲藥、臣先嘗之。親有疾飲藥、子先嘗之、蓋言慎也。止不扞医而輕用其藥、藥不先嘗、而誤進於君、是有忽君父之心、而不慎矣。自小人之情度之、世子弑君、欲速得其位、而止無此心。」

『胡氏春秋伝』卷二五／錢偉彊点校、浙江古籍出版社、二〇一〇年四月、425頁

- (6) 楊簡のいう心や意については、牛尾弘孝氏「楊慈湖の思想——その心学の性格について——」(『九州大学中国哲学論集』1、一九七五年一〇月)に詳しい。また同氏の「絶四記」詠注(『国語の研究』11、大分大学国語国文学会、一九八〇年五月、所収)、「己易」詠注(その一)(『荒木教授退官記念中国哲学史研究論集』、葦書房、一九八一年一二月、所収)、同(その二)(『九州大学中国哲学論集』7、

一九八一年一〇月、所収」、同（その三）『九州大学中国哲学論集』8、一九八二年一〇月、所収」も併せて参照されたい。

（7）例えば陸九淵はすでに三四歳の時、舒琥（西美）に書簡を宛てて、以下のように述べている。

古人の教えは、「心ヲ存ス」、「心ヲ養フ」、「放心ヲ求ム」ことに過ぎなかった。この心の良は、人がもとより所有しているものであるが、人はただ保養することを知らず、かえって傷つけ放失させてしまっているだけである。もしもこのことを知り、この傷つけ放失させている端緒を防ぎ、日夜作物に水をやるように保養し、伸びやかに成長させること、手足がとつさに頭を守るようであれば、困難にあつてばらばらになることなどあり得ない。「古人教人、不過存心、養心、求放心。此心之良、人所固有、人惟不知保養而反戕賊放失之耳。苟知其如此、而防閑其戕賊放失之端、日夕保養灌漑、使之暢茂条達、如手足之捍頭面、則豈有艱難支離之事。」『象山全集』卷五、「与舒西美」／64頁

なお市来氏は注3所引論文（335頁）において、『象山全集』所収の書簡を、

1 淳熙九（一一八二）年以前の時期

2 淳熙九〜一三（一一八六）年の臨安滞在期

3 淳熙一四（一一八七）年以降の象山講学、湖北荊門軍知事期

の三つの期間におおまかに分類し、陸九淵は1の時期ですでに本心の確信とその保持、存養を語っており、2の時期では「理」をいい始め、3の時期では「心即理」や、「道」や「理」が「宇宙に塞がる」等の言葉を用いるようになると述べている。

(8) 啖助、趙匡、及び陸淳『春秋集伝纂例』に関する専論としては、例えば、戸崎哲彦氏「中唐の新春秋学派について——その家系・著作・弟子を中心に」『彦根論叢』<sup>240</sup>、一九八六年一〇月、「中唐の新春秋学について——創始者啖助の学を中心に」『彦根論叢』<sup>246・247</sup>、一九八七年一月や、齋木哲郎氏「唐代の儒教と啖助・趙匡・陸淳の春秋学——序説——」『啖助・趙匡・陸淳らを中心とする唐代春秋学の基礎的研究』(第1分冊)、文部省科学研究費補助金研究成果報告書、鳴門教育大学、一九九八年一月、所収、「陸淳から北宋春秋学へ——唐・宋新春秋学の系譜」『東洋古典学研究』<sup>12</sup>、二〇〇一年一〇月など多数ある。また齋木氏前掲書(第2分冊)には、「唐代儒教関係研究文献目録(啖助・趙匡・陸淳の春秋学を中心として)」として、参考文献一覧を附す。併せて参照されたい。

(9) 戸崎氏、注8所引論文「中唐の新春秋学派について——その家系・著作・弟子を中心に」(99頁)参照。なお齋木氏『春秋啖趙集伝纂例』訓解(二)「『東洋文化』復刊69、一九九二年九月/52頁」には、後引箇所(の)の訓解を載せており、訳出の際に参考とした。

(10) 戸崎氏、注8所引論文「中唐の新春秋学について——創始者啖助の学を中心に」(263~264頁)。

(11) この句を以上のように解釈するのは、同じ『象山全集』中に収める次の「年譜」の記事による。この記事の方が、「語録」よりも文意が明白であるが、ここでは続く韓愈、歐陽脩云々の箇所が省略されている。

ある人が陸先生にいった、「どうして六経を注釈されないのですか」と。先生がいわれた、「六経が私を注釈するはずだ、どうして私が六経を注釈しなければならないのだ」。(或謂陸先生云、胡不註

六經。先生曰、六經當註我、我何註六經。』『象山全集』卷三六「年譜」、紹定二年／（傍点筆者）

頁

（12）土田健次郎氏「伊藤仁斎と朱子学」『早稲田大学大学院文学研究科紀要』42・1、一九九六年二月、所収／38～39頁）参照。なおここで土田氏は、朱熹が読書法を語るにあたつて、

- 1 概念語の個々の意味と含蓄（意味、義理、文理）
- 2 生き生きとした流れとして把握できる文脈（血脈、文勢）
- 3 解釈を補佐する文献上の証拠（事証、左驗）

の三者を重視していたことを述べている。これを陸九淵の読書法と比較すると、陸九淵は1こそ積極的に求めることをしない（例えば『孟子』に見える性、才、心、情の語を全て同じものとして解釈する）が、2については、むしろその必要性を自覚していた（読書の際に血脈を求めない態度を批判する）といえる。また3についても、先引「大学春秋講義」の周、魯の朝聘回数をめぐる箇所において、『礼記』王制や『尚書』周官の記事が典拠として挙げられていたことから、それを重んじていたことが看取できる。さらに陸九淵は周知のごとく、朱熹とのいわゆる無極太極論争において、

『周易』繫辭伝に「形而上ナル者之ヲ道ト謂フ」とあり、また「一陰一陽之レ道ト謂フ」とある。したがって一陰一陽は形而上ナル者となるので、（陰陽に先立つ）太極はいうまでもなく（形而上ナル者）である。「易之大伝曰、形而上者謂之道。又曰、一陰一陽之謂道。一陰一陽已是形而上者、況太極乎。」『象山全集』卷二、「与朱元晦」一／23頁

「無極」の二字は、『老子』（二八章）「其ノ雄ヲ知ル」章を典拠としており、我が聖人の經書には見えないものである。「無極」二字出於老子知其雄章、吾聖人之書所無有也。」同前／24頁

などと、文献上の証拠から徹底的に朱熹に反駁する。すなわち陸九淵が読書を否定するのは、あくまで1のような文義を求める態度に対してのみであり、2や3といったものに対しては、決して批判的ではなかったように考えられる。

（附記1）本稿は、二〇一二年八月二六～二八日、第37回宋代史研究会夏合宿（於・浜名湖ロイヤルホテル）における同題の口頭発表の内容を、加筆・訂正したものである。

（附記2）本稿は、日本学術振興会・科学研究費補助金（研究活動スタート支援）「陸九淵『象山先生文集』の新資料：北京大学図書館所蔵本から近世東アジアをとらえ直す」（研究課題番号・23820045）の成果の一部である。