

# 揚雄『太玄』の「思」

田村 有見恵

## 一、問題の所在

前漢の揚雄は、『漢書』揚雄傳によると博覽で見ないものはなかつたと稱されるほど碩學の譽れ高い人物である。そして、『易』に擬えて『太玄』を作り、『論語』に擬えて『法言』を作った。揚雄について、桓譚は比類のない學者であると稱賛した。一方で、揚雄を聖人ではないのに經を作ったと批判する者もいた。その揚雄の『太玄』について劉歆は「今の學者は俸祿をもらっているのにまだ『易』を理解できていない。そのうえ『太玄』をどうして理解できようか。私は後世の人が『太玄』を醬瓿の蓋として使うだけであることを憂える」と評した。このように『易』に擬えて作成された『太玄』は、當時から『易』よりも晦澁であると名高い書であった。<sup>(1)</sup>

この『太玄』の構造について、『易』と比較したものに宋の司馬光『太玄集注』「説玄」がある。以下に四つの要點を示す。<sup>(2)</sup>

一、『易』には六十四の卦があり『太玄』には八十一の「首」がある。

二、『易』には一卦ごとに六爻あり、全部で三百八十四爻である。

『太玄』には一首ごとに九つの「贊」(初一・次二・次三・次四・次五・次六・次七・次八・上九)があり、全部で七百二十九贊である。

三、『易』の象(卦辭)に相當するものは、『太玄』では「首」である。

四、『易』の象に相當するものは、『太玄』では「測」である。「測」とは「贊」の辭(言葉)の解説である。

また、『太玄』「玄數」では、初一から上九の九贊を「思」・「福」・「禍」に配當する。初一は「思」の下、次二は「思」の中、次三は「思」の上、次四は「福」の下、次五は「福」の中、次六は「福」の上、次七は「禍」の下、次八は「禍」の中、上九は「禍」の上である。<sup>(3)</sup>

ここから分かるように揚雄は最初の三つの贊を「思」の位に配當さ

せている。

この難解な『太玄』に對し歴代の學者が解釋を試みた。晉の范望『太玄經』は五行を中心として、司馬光『太玄集注』は「思」に重點を置いて、宋の張行成『翼玄』は象數學を中心として、明の葉子奇『太玄本旨』は揚雄を批判する立場で、清の陳本禮『太玄闡秘』は揚雄の王莽風刺であると見做す立場で解釋した。<sup>(4)</sup>上記以外の先行研究としては、思想、易學、科學史という多方面からの蓄積がある。<sup>(5)</sup>このような研究の蓄積はあるのだが、揚雄の「思」の思想に焦點を當てたものは多いとはいえない。そのなかでも「思」に着目した人物としては司馬光を代表とすることができる。これに關して土田健次郎氏は、宋代の議論のなかでの性説と天人論の關係から、孟子の性善説、荀子の性惡説、揚雄の性善惡混説、韓愈の性三品説のなかで、司馬光が揚雄の性説に與したことを指摘する。<sup>(6)</sup>筆者はこの揚雄の性説が「思」の重視と關係していると推察する。また、徐復觀氏は「『太玄』は「思」を人の特性として代表させ、思慮とその他の條件を組み合わせて吉凶をいう」と指摘する。<sup>(7)</sup>ここでいうその他の條件とは、思・福・禍ごとの下・中・上である九つの段階を指す。また、劉詔軍氏は「『太玄』は思、福、禍を強調し、思の重要、福の暫時、禍の必然を強調する」と指摘する。<sup>(8)</sup>ここで両者が九贊の思・福・禍の「思」に着目しているのは重要であるが、その指摘以上には揚雄の「思」の思想について踏み込んだ議論はなされていない。

そのため、本稿では揚雄の「思」の思想とはどのようなものであ

り、なぜ「思」を重視していたのかを明らかにすることを目的とする。これらを明らかにすることは、揚雄の思想を明確にすることであり、延いては揚雄の「思」の思想に沿いながら『太玄集注』を作成した司馬光との思想的差異を闡明することにもなる。ここで、本稿で用いる「思」を確認しておく、「天が人を生み出した當初、容貌を動かし、口で物言い、目で見、耳で聞き、心で思うようにし、法にならなっているならその働きが完全になり、法にならなっていないなら不完全になるようにさせた」(維天肇降生民、使其貌動、口言、目視、耳聽、心思、有法則成、無法則不成)(『太玄』玄掇)というように、もともと貌、言、視、聽、思(『書經』洪範)の五つが並列されるなかの一つであり、心の働きである思慮を指す。<sup>(9)</sup>

本稿の構成としては、まず、『太玄』における「思」がどのようなものであるのかを確認するため、八十一首のうちで劈頭に位置し、凡例的な役割を果たしていること、「中」という言葉自體が中心や心という「思」の意味を含んでおり、「思」の思想を考察するのに相応しいといえること、以上の理由から中首に着眼する。そして、その中首を揚雄自身の中首の解釋である「玄文」を用いて確認する。次に中首以外で「思」に配當されている初一、次二、次三の贊を中心に検討する。最後に、なぜ「思」を重視したかについて性説と修養の面に着目し「思」と「學」の關係から、君子、聖人、修性説を考察する。

## 二、『太玄』における「思」

(1) 『太玄』中首―揚雄の「玄文」による解釋

『太玄』の一つの「首」は、『易』の卦辭(象)に相當する「首」、『易』の六爻に相當する九つの「贊」、『易』の象に相當する「測」で構成されている。「首」は上記の全てを包含する名稱であると同時に、『易』の象に相當するものだけを指す名稱でもある。そして、八十一首のうち中首のみ「玄文」という揚雄による解説がある。『太玄』には歴代様々な注釋があるが、揚雄の「思」の思想を抽出するため「玄文」を中心とし、他の范望や司馬光等の注釋は最小限におさえた。この「玄文」とは次の四部構成となっている。①『太玄』に使用される罔、直、蒙、筮、冥という言葉の說明。②中首の正文に對する說明(ある人と揚雄の問答體の形式)。③中首の正文に對する②以外の解説。④天地に對する揚雄の思考。本稿では、紙片の都合上①③④については割愛し、「玄文」②に依據して中首の九贊を解釋する。中首については、これまでもいくつかの翻譯があるが、同じ「玄文」に基づく解釋でも微妙な差異があるため、ここで筆者の譯を示す意義は十分にあると考える。<sup>(1)</sup>

中【首】陽氣潛萌於黃宮、信無不在乎中。「陽氣は(中の色である)黃の宮に潛み萌す、信に中にないものはない。」

【九贊】初一 昆侖旁薄、幽。測曰、昆侖旁薄、思之貞也。「賢

人の天地のように廣い思慮であり羣類を包む。中にあわさつていて、まだ形を外に現していない、獨りで居て楽しみ、獨りで思慮して憂える。楽しみは堪えることができず、憂いは勝えることができない、だから幽という。」(賢人天地思而包羣類也。昆諸中未形乎外、獨居而樂、獨思而憂、樂不可堪、憂不可勝、故曰幽。)(「玄文」)

ここで注意すべきことは、八十一首七百二十九贊のこの最初に「思之貞」を擧げている點である。心の働きである「思」に焦點を當てていることは特筆すべき點であり、『太玄』の全體を覆う思想であると考えられる。ここで、賢人の深淵な思慮を表現すると同時に、「玄文」で「未形乎外」と述べるように、中(内心)では思慮するが、その思慮を外界に現していない段階であることを強調している。また、「昆」は、范望注「昆、渾也」により、混在の意味で解釋した。このため、初一は、「賢人の天地のように廣大な思慮は幽かで奥深い。測にいう、賢人の天地のように廣大な思慮、その「思」は貞しい」となる。

次二 神戰于玄。其陳陰陽。測曰、神戰于玄。善惡并也。「小人の心は雜であつて、今にも外に現そうとする時、陰陽を陣立てとして吉凶を戦わせる。陽によって戦えば吉であり、陰によって戦えば凶である。風が吹くことによって虎を識り、雲が湧き起ることによって龍を知る、賢人が現れて全てのものが集まる。」(小人心雜、將形乎外、陳陰陽以戰其吉凶者也。陽以

戰乎吉、陰以戰乎凶。風而識虎、雲而知龍、賢人作而萬物同。

〔玄文〕

ここでの神とは神妙な存在を指し、玄とはこれから考察する中首の次八の贊に基づき「思」を指していると解釋する。そして、その心の中では善と悪が同時に存在し、それが交戦する様子を表現している。また、ここでの「陳」を「陣」の意味で解釋したのは、范望が「陰陽争爲戰、兩敵稱陳」と解釋し、司馬光が「陳、直刃切」と注釋していることに依據する。また、「玄文」で「將形乎外」とあるように、思慮が行爲に移行される寸前の段階であることを示している。その他、「風而識虎」以下は「雲從龍、風從虎、聖人作而萬物觀」(『易』乾卦「文言傳」という、同類が集まる内容が踏まえられている。このため、次二は「神妙な存在が心のなかで戦っている。その陣立ては陰と陽である。測にいう、神妙な存在が心のなかで戦っている。善と悪が並立している」となる。

次三 龍出于中、首尾信可以爲庸。測曰、龍出于中、見其造也。

「龍の徳が初めて顯著になる。陰が極まらなければ陽は生じない、亂が極まらなければ徳は現われない。君子は徳を身につけて時を俟ち、適切な時より早すぎることなく進み、適切な時に遅れずに退く。動き始めから止まるまで、微小なことから顯著なところまで、法度を失わないのは君子だけである。だから始めから終わりまで庸であることができる。」(龍徳始著也。陰不極則陽不生、亂不極則徳不形。君子修徳以俟時、不先時而起、不後時

而縮。動止微章、不失其法者、其唯君子乎。故首尾可以爲庸也。)

〔玄文〕

ここでは龍という言葉で君子の徳を表現している。また初一と次二が思慮の段階であるのに對して、「始著」という言葉が次三は思慮が既に外界に行爲として實行された段階であることを示している。このため、次三は「龍の徳が中から出る。始めから終わりまで人の法とすることができる。測にいう、龍の徳が中から出る。その姿を現す」となる。

これら、初一(「思」の下、思心、賢人)・次二(「思」の中、反復、小人)・次三(「思」の下、成意、君子)の三贊は「思」に配當されている。初一では「思之貞」という言葉により、思慮を中心とした贊であることを示し、「玄文」の「まだ外に現れていない」という説明により、思慮の段階であることを表現する。次二では、「玄」という言葉が要である。「玄」とは、これから確認する中首の次八の「玄文」で、本来「思」という言葉を用いるはずの箇所を「玄」という言葉で代用させていることから、揚雄は「玄」を「思」と同義で用いていると考えられる。そのため、「玄」という言葉により「思」の範囲であることを示し、「玄文」の「今にも外に現そうとする」という言葉によって、思慮がほとんど定まり、行爲となる直前の段階であることを表現している。そして、次三では「中から出る」という言葉により、中に隠藏していたものを外に發現することを示す。それは、「玄文」の「著れる」という動作からも初一、次二で「思」

の段階であったものが行爲の段階へと移ったことが看取できる。このように「思」に段階を設けることにより、「思」を客觀的に省察する對象として考えると考えられる。

次は「福」に配當される三贊である。

次四 庫虛無因、大受性命、否。測曰、庫虛之否。不能大受也。

「小人は謙虚な心持ちで下位に居ることができず、庫であるから臨めず、虚しいから満たされない。無であるのに有であるとし、因（他者を頼みとする）であるのに作（自分で立つ）であるとしている。だから偉大な性命を享けても辭退しない、そのため否である。」（小人不能懷虚處乎下、庫而不可臨、虚而不可滿。無而能有、因而能作。故大受性命而無辭辟也、故否。）（「玄文」）

ここでは、この「庫虚無因」について、范望は「陰道卑虚、無所因縁」と注釋しているが、司馬光は「亡くても有るとし、虚しくても盈ちているとし、貧困であつても豊かであるとするのは、恒なる心を持つことは難しい」（亡而爲有、虚而爲盈、約而爲泰、難乎有恒矣）（『論語』述而）を引用して説明している。つまり、小人は庫であり、虚しく、無で、因（他者を頼みとする）である。このため、次四は「庫く虚しく何も無く他者に依存しているので、偉大な性命を受けようとするのはよくない。測にいう、庫く虚しいのはよくない。偉大な性命を受けることはできない」となる。

次五 日正于天、利用其辰作主。測曰、日正于天、貴當位也。「君

子が位に即くことは、車や馬に乗るようなものである。車には輪（車軸の留め金の間の横木）があり馬には駮（尾を結わえたもの）がある。天下を周ることができるので、主となるのによい。」（君子乘位、爲車爲馬。車輪馬駮、可以周天下、故利其爲主也。）（「玄文」）

ここでは、太陽が天の運行に正しく沿っていることにより、君子が相應しい地位を得ることを比喩する。このため、次五は「日は天の運行に正しく、その時は萬民の主となるのによろしい。測にいう、日は天の運行に正しく、高貴であり地位もある」となる。

次六 月闕其搏、不如開明于西。測曰、月闕其搏、賤始退也。「小人の勢力が満ち盛んな様子である。みずから虚しく毀れるとは、川の水は淵に止まり、木の枝は枯れ落ち、山は痩せ衰え、澤は増肥することである。賢人は分かっているが衆人は気づいていない。」（小人盛滿也。自虚毀者、水息淵、木消枝、山殺瘦、澤増肥、賢人觀而衆莫知。）（「玄文」）

ここでは、月が闕けるといふ現象によって小人の勢力が盛んな状態から衰退していく姿を比喩する。このため、次六は「満月が闕けていくのは、西が明るむには及ばない。測にいう、満月が闕けていく、（小人は）身分が賤しくなり後退し始める」となる。

これら、次四（「福」の下、條暢、小人）・次五（「福」の中、中和・著明、君子）・次六（「福」の上、極大、小人）の三贊は「福」に配當されている。次四は「福」の下であるため「性命を受ける」とい

う福を受ける贊の辭となつてゐる。しかし、中首は初一という奇数の贊で「思」が貞しなかったので、奇数の贊が君子となり、偶数の贊は小人となる。このため、次四は小人の贊となり、性命を受けるといふ福を得ても謙虚さを知らないため否（よくない状況）となつてゐる。次の次五は「福」の中であり、九贊のなかでも中心となる贊である。そして、初一で「思」が貞しい君子が時にも恵まれ福を得た状況である。そのため主となるのに相應しく、地位もあるといふ理想的な状況を明示している。そして、次六は「福」の下であり、福を得ることの最終的な段階である。満ちたものは缺けていくといふ自然の摂理を月の満ち缺けで比喻する。次六は小人の贊であり、闕ける、賤しくなる、退くといふ言葉により衰退の様子を表現してゐる。

次は「禍」に配當された三贊である。

次七 酋酋、火魁頤、水包貞。測曰、酋酋之包、任臣則也。「仁は不仁を憎み、誼は不誼を憎む。君子が寛やかに裕げば十分に衆人を成長させ、和柔であれば十分に萬物を安らかにさせ、天地はすべてを受け入れる。天地に容れられないのは、不仁と不誼だけである。だから水は貞しいものを包むという。」（仁疾乎不仁、誼疾乎不誼。君子寛裕足以長衆、和柔足以安物、天地無不容也。不容乎天地者、其唯不仁不誼乎。故「水包貞。」）（玄文）

この「酋酋」について、「玄文」①は「酋考其就」とし、范望は「酋

就也」とし、司馬光は「秋物成就」と注釋する。これらから、「酋酋」を物の成就の意味で解釋する。また「魁」は、「玄文」で君子が裕くとあることから、指導者のことであると考えられる。このため、次七は「物事を成就する時、火は指導者となり養い、水は貞しいものを包む。測にいう、物事を成就する時は正しいものを包み、臣下に規則を任せる」となる。

次八 黄不黄、覆秋常。測曰、黄不黄、失中德也。「小人が常道の中正を失う。初一に始まり、次三には終わり、次二は中を得る。君子は「玄」の状況では正しく、「福」の状況では冲り、「禍」の状況では反省する。小人は「玄」の状況では邪であり、「福」の状況では驕り、「禍」の状況では困窮する。だから君子は地位を得たならば昌んで、地位を失つても善良であるが、小人は地位を得たならば横暴で、地位を失えば喪る。次八は位を得ているが、秋の常道を覆している。」（小人失刑中也。諸一則始、諸三則終、二者得其中乎。君子在玄則正、在福則冲、在禍則反。小人在玄則邪、在福則驕、在禍則窮。故君子得位者昌、失位則良、小人得位則横、失位則喪。八雖得位、然猶「覆秋常」乎。）（玄文）

ここで、黄とは紅葉のことを指していると考えられる。秋の常態として木々は色づくはずであるのに、紅葉していかないのは秋の常態に反する。それにより小人が地位を得ていることを比喻する。また「玄文」で、在玄・在福・在禍というように玄・福・禍が並べられ

ていることは注意を要する。九贊を思・福・禍で分けることから推し測ると、在玄とある部分は、本来「思」があるべき箇所である。

次二の贊でも言及したが、そこを「玄」としていることから、揚雄は「玄」と「思」を同義として捉えていたと推察できる。このため、次八は「木の葉が黄色くなるはずであるのに黄色くなっていない、秋の常道を覆している。測にいう、木の葉が黄色くなるはずが黄色くなっていない、中の徳を失う」となる。

上九 顛靈氣形反。測曰、顛靈之反、時不克也。「上限に達している。上限に達すれば運り、下限に達すれば顛ちる。靈がすでに顛ちたならば、氣と形はもとの場所に反らないことがあるうか。君子であつて年齢を重ねて時の限界に達した者である。

陽は上限に達し、陰は下限に達する。氣と形が乖れようとする時、鬼神は阻み、賢者は懼れ慎み、小人は怯み縋る。」（絶而極乎上也。極上則運、絶下則顛。靈已顛矣、氣形惡得在而不反乎。君子年高而極時者歟。陽極上、陰極下。氣形乖、鬼神阻、賢者懼、小人怯。）（「玄文」）

ここでは、「顛ちる靈、氣と形が反る」という氣（魂魄）と形（肉體）が戻るということにより、君子が遷化する時を暗示している。そして「時不克」は、人間は時の流れによる老いや死には抗うことができないことを示す。このため、上九は「君子の靈が顛ちて魂魄と體が乖れてもとの場所に返ろうとする。測にいう、靈が顛ちてもとの場所に返ろうとする、時の流れに抗うことはできない」となる。

## 揚雄「太玄」の「思」

これら、次七（「禍」の下、敗損、君子）・次八（「禍」の中、剝落、小人）・上九（「禍」の上、倨劇、君子）の三贊は「禍」に配當されている。次七は「禍」の下であり、禍の始まりである。しかし、君子の贊であるので酷い事態とはなっていない。次の次八は「禍」の中であり、小人の贊なので、秋の常態が失われた状況に直面して困窮し、中徳を失ったという中首のなかで最も過酷な状況を示している。最後の上九は「禍」の上であり、中首の九贊の最後でもある。このため、靈が顛ちるといふ、人の生命の最期が描寫されている。このように上九は禍が極まった状況ではあるのだが、初一の「思」が貞しかったため、君子の贊であり、慎しんで最期をむかえることができる様子が描かれている。

このように、「玄文」に基づく解釋から指摘できる中首の九贊の特徴としては、一贊ごとに君子（賢人）と小人を繰り返している點が挙げられる。また、初一の「思」の貞否貞が、九贊の君子と小人の配當を決定し、次四・次五・次六の「福」を受けた場合と、次七・次八・上九の「禍」に遭遇した場合の吉凶を左右する。そのため、この中首を例にとると、初一が「思」の貞しい賢人であったため、上九のような禍の極まった状況でさえも悲惨な内容の贊の辭とはなっていない。このように九贊は一まとまりとなっており、特に初一の「思」の貞否貞、正不正がその後の全ての贊の命運を決定する構造となっている。そして、この構造は他の八十首七百二十贊にも該當する。

(2) 中首以外の初一・次二・次三―「思」に配當された贊

さて、初一・次二・次三の贊は、揚雄が思・福・禍のうち「思」に配當させた贊である。本章では、中首以外の贊を擧げ、「思」の下・中・上の構造が中首と共通するものであることを確認する。

まず、先に確認したように「思」の下であり、「思心」(「玄圖」)、「生神莫先乎一」(「玄圖」)、「未形乎外」(「玄文」)を表現する初一の贊である。

○初一、力を盡くして心で考慮する、貞しくない。測にいう、力を盡くして心で考慮しても貞しくないのは、中が不正であるためである。(初一、勤謀于心、否貞。測曰、勤謀否貞、中不正也。)(勤首)

○初一、中を彊くしても貞しくない、使える場所がない。測にいう、中を彊くしても貞しくなければ、共に謀ることはできない。(初一、彊中否貞、無攸用。測曰、彊中否貞、不可與謀也。)(彊首)

ここで、勤首では「中不正」、彊首では「中否貞」というように「中」つまり中心が正しいか不正であるか、貞しいか否かが問題とされている。この初一の段階での「思」の不正は、先に中首の九贊で確認したように、単に初一の贊でのみ話が完結するわけではなく、その首の全ての贊の内容に影響する。例えば、初一の段階で「思」が不正であった場合は、特に九贊のうちの最後の贊であり、「禍」の上である上九の贊の辭が不吉な内容となる。その反対に、

初一の「思」が貞や正であったならば、上九で禍に遭遇した場合でも悲惨な結末を回避することができる構造となっている。

先に確認した中首は初一の「思」が貞しい場合であったので、今度はその反対に初一の中心が貞しくない彊首を例として擧げる。初一が正しくなかった場合、「玄文」では初一、次三、次五、次七、上九という奇数の贊は小人に配當され、これらの贊の辭は悪い内容となり、次二、次四、次六、次八という偶数の贊は君子に配當され、これらの贊の辭は良い内容となる。このため、彊首の次五の贊を見ると、次五は本来「福」の中(「玄數」)であり、九贊の中で最も榮えて盛んな位である。しかし、初一の「思」が貞しくなかったために、「次五、君子は徳によつて梁を彊めるが、小人は力によつて梁を彊める。測にいう、小人が梁を彊める、地位を得れば過ちが多くなる」(次五、君子彊梁以徳、小人彊梁以力。測曰、小人彊梁、得位益尤也)と、不吉な贊の辭となっている。これは、初一の「中」という言葉で表現された「思」が不正であることに起因する。ここから福を享け禍を回避する方法として、「思」の最初を正しくすることを勧める揚雄の意圖が看取できる。

次に「思」の中に配當され、反復(「玄圖」)を表現する次二の贊である。

○次二、その内(腹)を正し、その外(背)を引く、貞しくなる。測にいう、その内(腹)を正しくすれば、中心は定まる。(次二、正其腹、引其背、曾貞。測曰、正其腹、中心定也。)(辰首)



○次二、黙って邪を養う、初めに不正を含む。測にいう、黙って邪を養う、中心は敗れる。(次二、墨養邪、元函匪貞。測曰、墨養邪、中心敗也。)(養首)

ここでは、次二の贊が「思」の中の位であることもあり、中心という言葉によって「思」の中の状態を表現している。戻首では「腹を正す」とあるが、ここでいう腹とは内心であり、中心と同義であると考えられる。ここでは、その中心を正しくすることを求めている。そして、ここでの「酋」は中首の次七のように成就の意味で解釋した。また、養首の「墨」は、『太玄集注』で呉祕が「墨與默同」と解釋していることにより、沈黙の意味で解釋し、「元函」は范望の「元、始也。函、容也」という注に依據して解釋した。このことから、不正な気持ちを抱くことが、中心を損なう原因であると讀み取れる。

最後に「思」の上、思慮が行爲へと移った成意(「玄圖」)を表現する次三の贊である。

○次三、困窮して思慮を盡くせば到達する。測にいう、困窮して思慮を盡くせば到達する、師匠は心にいる。(次三、窮思達。測曰、窮思達、師在心也。)(窮首)

○次三、制し止めなければ、その心は腐って敗れる。測にいう、制し止めなければ、その體は全うすることができない。(次三、不拘不掣、其心腐且敗。測曰、不拘不掣、其體不全也。)(務首)

これらの贊では、思、心という言葉で「思」が表現されており、

その「思」が定まった結果どのような状態となったかが描寫されている。窮首では思慮し盡くした結果、師匠が心に存在するように安定した状態となったことが讀み取れ、務首では「思」の上という「思」の最終的な段階で、心を制御できなかった結果、心が腐り損われただけではなく、體も全うすることができないことが描かれている。この次三の贊では、初一で「思」の正不正が分かれ、次二で中心の「思」の状態が定まり、その結果として、達する、腐る、敗れるという動詞からも明らかなように、「思」が行爲へと移った結果が示されている。

これらの中首以外の贊からも分かるように、揚雄は心の働きである「思」に初一(「思」の下)、次二(「思」の中)、次三(「思」の上)と段階を設けている。そして、初一の段階では特に「思」の正であるか否か、貞であるか否かを問題とし、次二の段階では「思」の中、中なる心が定まるか敗れるか等、「思」の状態を問題とする。そして、次三の段階は成意であり、「思」が定まった結果どのような状態に結びつくかを描述する。特に初一の段階での「思」の正、不正が、次四、次五、次六の福の状況や、次七、次八、上九の禍の状況に遭遇した場合の吉凶休咎を決定する。先に中首で確認したように、初いで「思」が正しかった場合は福を享受でき、災禍の状況も好轉させることができる。反対に、初一で「思」が不正であったならば福を受けても災いが生じ、酷い禍を被ることとなる。ここからも明らかなように、「思」に注目したのは、「思」を貞正にし、言動として

の視聽言貌を正しくするためである。つまり、「思」の正不正は、「遇不遇、命也」(「反離騷」) というように自身では選擇不可能な状況での幸不幸を左右することを示し、禍に直面した場合でも最善の道を選べるように、「思」の最初を正すべきであるという思路を導くものである。<sup>(12)</sup>

### 三、「思」と「學」

さて、上述のとおり『太玄』では「思」が要諦である。それでは、なぜ揚雄は「思」を重んじていたのか。それは「學」の捉え方と関係していると考えられる。なぜならば、『法言』で「思」と「學」が密接に關係しているからである。「思」と「學」の關係では「學而不思則罔、思而不學則殆」(『論語』爲政) がよく挙げられる。この一文に對して栗田直躬氏は、「學」が「思」に對して、行爲的な意味を含んでいることを指摘し、筆者も首肯する。<sup>(13)</sup> なかでも揚雄の「學」に關して、御手洗勝氏は、「大人之學也爲道。小人之學也爲利」(『法言』學行) に基づいて、學問による道德的な人間の完成を説くと指摘しており筆者も同意する。<sup>(14)</sup> このような指摘はあるが、この「學」と「思」の繋がりについては検討の餘地が十分残されている。本章では、この關係を明らかにするために、君子、聖人、修性説に着目し考察する。

#### (1) 君子

揚雄において君子とはどのような存在であり、「學」とどのように関係しているのか。「學」の目的としては「學問とは君子になろうとすることである」(學者所以求爲君子也) (『法言』學行) というように、學問することによって有徳の君子となることを目標としている。<sup>(15)</sup> それでは、どのような方法で君子となろうとしたのか。それは、この條の續きに「顔回のようになりたいたいと顔回を慕う人は、顔回の仲間である。……昔顔回は常に孔子のようになりたいたいと孔子を慕った」(晞顔之人、亦顔之徒也。……曰、昔顔常晞夫子矣) (『法言』學行) とあるように、ここでは慕うという方法によって徒(同類)になることができると思考している。この「晞」(慕うこと)も「思」の一種であるといえよう。また、同類になる方法としては、「君子は善に遷ることを貴ぶ。善に遷る者は聖人の仲間である」(君子貴遷善。遷善也者聖人之徒歟) (『法言』學行) というように、善いことを行うことに努めれば聖人そのものにはなれなくとも、聖人の仲間になりうるということがほめかされている。

それでは揚雄が目指した君子とはどのような人物なのか。揚雄の君子觀については、「聖人の道に専心する者は君子である」(好盡其心於聖人之道者君子也) (『法言』寡見) というように、君子とは聖人となることを志向している人物を指す。そして、ここでは君子、聖人に明白に段階を設けている。また、このような聖人と君子の差等は、孔子と顔回の差異としても表れている。顔回については、「顔

子の楽しみは内的なものである。高官の着る美しく高價な衣服の楽しみは外的なものである」(顔氏子之樂也内。紆朱懷金之樂也外) (『法言』學行) というように、徳を評價している。一方で、「昔仲尼は文王を傾慕し文王の境地に到達した。顔淵も仲尼を傾慕したが、ほんの少し孔子の境地には到達しなかった」(曰昔仲尼潛心於文王矣達之。顔淵亦潛心於仲尼矣、未達一聞耳) (『法言』問神) と、孔子との差異を明示する<sup>(18)</sup>。このように明確に段階を設ける思考は、衆人を富貴を求めて生きる者達、賢人を道義を重んじる人、聖人を人智では測りがたい人(或問、衆人。曰富貴生。賢者。曰義。聖人曰神) (『法言』修身) と、差等をつけていることと矛盾しない<sup>(19)</sup>。ここから、まず君子を目指してそれから聖人になることを志向していることがわかる。それは、一足飛びに聖人になることは不可能であり段階を踏むことを強調していると考えられる。換言すれば、君子や賢人という段階に至ることができれば聖人に至ることも可能であるという思路である。それでは、この差はどうすれば約めることができるのだろうか。それが「思」と深く関係しているといえよう。

## (2) 聖人

それでは、まず揚雄が聖人をどのような人物であると規定しているのかを確認する。揚雄は、神妙な人心を常に御することができる人物を聖人だとしている。(人心其神矣。操則存、舍則亡。能常操而存者其惟聖人乎。) (『法言』問神)<sup>(20)</sup> そして、そのような聖人の條

件に當てはまる人物の一人として「仲尼は聖人である」(仲尼聖人也) (『法言』問明) と孔子を擧げる。これらの條から、聖人とは孔子一人に限定されるものではなく、聖人としての一定の條件を満たした存在を聖人だと承認する揚雄の考えが看取できる。そのため、聖人の條件に達するように、まずは學ぶことよって心を聖人の道に盡くす君子となるべきであるという思路が生じたといえよう。

また、一般人が君子(賢人)の段階を経て聖人に至ることも可能であると讀み取れる條がある。この揚雄の聖人可學にも似た思想については、池田秀三氏は賢人は聖人に至ることができると指摘し、辺士名朝邦氏や齋木哲郎氏は性説と絡めて指摘し、筆者も首肯する<sup>(21)</sup>。その聖人を目標とすることと性説の關係から筆者は一步踏み込み、その思路が「思」の思想とどのように關係しているのかを検討する。聖人可學とも見える條とは次のとおりである。ある人が「道を示すことは、仲尼にまで思いが至ることはできません。聖人の教を傳えることは、顔回まで努力し至ることはできません」(或曰、立道、仲尼不可爲思矣。術業、顔淵不可爲力矣) (『法言』學行) と述べたことに對して、揚雄は「まだ本當に求めていないからだ」(『論語』子罕)。(本當に求めたならば) いったい誰がそれを妨げることができようか」(曰、未之思也、孰禦焉。) (『法言』學行) と答える<sup>(22)</sup>。ここからは、純粹に心の奥底から思い求めたならば、仲尼や顔回の境地に到達できるという思路が看取できる。揚雄は次に見るように性を修める説を唱え、「變」を主張するので、全ての人が聖人となれ

るとまで思考していたかについては定かではないが、先に挙げた「善に遷る君子は聖人の仲間である」(『法言』學行)という思考から推し測り、「思」によって君子、賢人の段階を経て聖人に至ることのできる可能性を示唆し、少なくとも目指す対象として聖人を掲げていたと考えられる。

### (3) 修性説

ここでは揚雄の修性説と「學」の方法としての「思」に焦点を當てて考察する。性を修めることは、君子延いては聖人を目指すこととどのように関係しているのか。周知の通り揚雄は性善惡混説を打ち出した。性説について栗田直躬氏は「何を「性」とするかの正否については討議し得るであろうが、「性」が善か悪かを論議しあふことはできないはずである」と指摘し、筆者もこれに同意する。<sup>(23)</sup> それでは、揚雄の「學」と「思」と修性説についてであるが、それは次の一條が最も要を得ている。「學ぶとは性を修める方法である。視力・聴力・言葉・容貌・思考力は、性に備わっている。學べば正しくなり、學ばなければ邪となる。」(學者所以修性也。視聽言貌思、性所有也。學則正、否則邪。)(『法言』學行篇)ここでは、學問とは性を修める方法であるとしている。<sup>(24)</sup> また、ここから揚雄は視聽言貌思という働きを後天的に操作可能な対象であると、それを性と見なしていることが分かる。この性を修養の対象とすることは揚雄の特徴である。張岱年氏も「學とは性の改善である」と指摘してい

るように、揚雄は性の善惡の多少は變化させることができると思考している。<sup>(25)</sup> そのため、後天的に不可變である性とは異なり、性を修めることは心思を修めることと通底していると考えられる。この修性の思想は、「身を修めることを弓とし、「思」を正しくすることを矢とし、道義を立てることを的とする。姿勢を定めた後に射る。射れば必ず命中する」(修身以爲弓、矯思以爲矢、立義以爲的。奠而後發。發必中矣。)(『法言』修身)という一文にも顯著である。ここでは、弓術の姿勢を定める比喩によって、「思」を正しくした状態を保つことを強調しているといえよう。そして、この條の續きには、「人の性には善と惡が混在している。その善を身につけていけば善人となり、その惡を身につけていけば惡人となる」(人之性也善惡混。修其善則爲善人、修其惡則爲惡人。)(『法言』修身)と、性の善惡の可變であることを説く。この修性の思想については歴代贊否兩論あるが、このように後天的に變化させることができる善惡を揚雄は性と捉えていた。<sup>(26)</sup>

ここで本章をまとめると、「學」の目的は君子となることであり、その君子とは聖人の道を心底から希求する人物である。そして、「學」の方法として「思」、「睇」という方法があり、それによって修性が可能であると考えた。つまり、性の統制下にある視聽言貌思のなかでも、特に「思」を正しくすることが、性を修めることと直結している。揚雄は修性説に顯著なように性(性の善惡)を可變的なものとして捉えていた。そのため、聖人、君子(賢人)、衆人に

は明確な差等があるが、聖人への到達可能性を示唆することによって、聖人を目指す対象として捉えていたといえよう。

## 結び

以上、本稿では揚雄『太玄』における「思」とはいかなるもので、なぜ「思」を重視したかについて考察した。『太玄』における「思」とは、禍福や遇不遇という、自身が選擇できない境遇の吉不吉を左右する要因であり、唯一自身が統御することができるものである。そのため、『太玄』の構造として初一・次二・次三を「思」とし、その後に「福」と「禍」という表裏一體の状況を設置している。それはつまり、「思」の如何によって「福」に潜む危険を回避し、「禍」に潜む好機を捉えることができることを意味している。その「思」を正しくするために、初一の思下は思慮の始めであり「未形乎外」、次二の思中は思慮の中であり「將形乎外」、次三の思上は思慮が決定し行爲に移行された状況であり「著」という、自身の思慮を省察する三つの階梯を設けている。

そして、この「思」の省察は、聖人の道に専心する君子となることを求める「學」の觀念と通じており、性を修めることと同義である。揚雄の修性説は修養によって後天的に性の善悪を變化させることができるという思考である。性を善悪混というが、これは視聽言貌思を制御することにより、悪を善に變化させ、性を善で満たして

いくことが可能であるという説である。この揚雄における修性とは、特には「思」を正しくすることであった。自己の「思」を注視し、その正と不正を嚴密に區別し、正しさを選擇することによって君子となり、次第に聖人の境地に近づいていくことができるという思路である。揚雄は聖人に至ることができることは斷言していない。ただ、衆人から君子や賢人の段階を経て、聖人に及んでいくこともできるという可能性を示唆し、聖人を志向の対象としている。そのため、『太玄』での「思」への注視は、單に『太玄』の範疇に止まるものではなく、揚雄の性善惡混説に基いた修養論であるとも見ることができよう。そして、その『太玄』の「思」に注目し、宋代の心性論のなかでさらなる展開をさせたのが司馬光『太玄集注』であるが、それについては稿を移すこととする。

## 注

(1) 『漢書』揚雄傳。①「博覽無所不見。」②「以爲經莫大於易、故作太玄。」

傳莫大於論語、作法言。」③「桓譚以爲絕倫。」④「諸儒或譏以爲雄非聖人而作經。」⑤「劉歆亦嘗觀之、謂雄曰、空自苦。今學者有祿利、然尚不能明易、又如玄何。吾恐後人用覆瓿也。」また、揚雄の姓を「揚」とするか「楊」とするかについては徐復觀『兩漢思想史』二（華東師範大學出版社、二〇〇〇）、王青『揚雄評傳』（南京大學出版社、二〇〇〇）。筆者は「揚」とし、引用文が「楊」である場合はそのままにした。また、『太玄』は劉詔軍點校『太玄集注』（中華書局、一九九八）を用い、鄭萬耕『太玄校釋』（中華書局、二〇一四）も適宜参照した。『法言』は、『新纂門目五臣音注揚子法言』（唐の李軌、柳宗元、宋の宋咸、吳祕、司馬光注）の宋版であ

る『宋版揚子法言』（巴蜀書社、一九八八）を用い、以下『揚子法言』と略記する。また、揚雄傳については嘉瀬達男『漢書』揚雄傳所收「揚雄自序」をめぐって」（『學林』二八・二九、一九九八）。

(2) 『太玄』と『易』の差異については、鈴木由次郎『太玄易の研究』（明德出版社、一九六四）、韓敬『太玄』對『周易』的繼承與發展（唐明邦他編『周易縱橫錄』湖北人民出版社、一九八六所收）。

(3) 「下、思也。中、福也。上、禍也。思福禍各有下中上、以晝夜別其休咎焉。」（『太玄』）。

(4) その他、林希逸『竹溪廣齋十一藁續集』卷二五・二六、黃宗義『易學象數論』、焦袁熹『太玄解』、俞樾『諸子平議』「楊子太元」、劉斯組『太玄別訓』がある。また、王莽との関係については、狩野直喜『揚雄と法言』（『支那學』三一六、一九二三）、岡村繁『揚雄の文學・儒學とその立場』（『中國文學論集』四、一九七四）、町田三郎『秦漢思想史の研究』（創文社、一九八五）、田中麻紗巳『兩漢思想の研究』（研文出版、一九八六）、渡邊義浩『古典中國』における文學と儒教（汲古書院、二〇一五）。

(5) 思想全般については、津田左右吉『津田左右吉全集第十六卷』（岩波書店、一九六五）一六七〜一七一頁は、『太玄』に洪範や五行が取り入れられていることを指摘する。また、湯用彤『魏晉玄學論稿』（中華書局、一九六二）一二六頁は、『太玄』を「新學」（玄學）の生成の主要な原因として挙げる。また、儒家と道家に注目したものは、劉韶軍『揚雄與『太玄』研究』（人民出版社、二〇一一）三一九頁は、儒學を主とし、道家を輔とすると指摘し、御手洗勝『揚雄と太玄』作者の傳統―（『支那學研究』一八、一九五七）は、『太玄』が『易』と五行を止揚したと指摘する。清宮剛『揚雄と道家思想』（『櫻美林大學中國文學論叢』七、一九七九）。また、『玄』の思想については、本田濟『易學』平樂寺書店、一九六〇）、高木友之助『揚雄』（『中國の思想家』上、勁草書房、一九六三）、韓敬『太玄』與『周易』之比較研究（『思想戰線』五、一九八七）、谷口洋『揚雄の「解嘲」をめぐって―「設論」の文學ジャンルとしての成熟と變質』（『中國文學報』

四五、一九九二）、周立升『太玄』對易老的會通與重構（『孔子研究』二〇〇一）、葉福翔『易玄虛研究』（上海古籍出版社、二〇〇五）、鄭萬耕『揚雄及其太玄』（北京師範大學出版社、二〇〇九）八五頁。また、數理については、堀池信夫『漢魏思想史研究』明治書院、一九八八）一七〇頁は、三進法の數理によつて律曆思想と象數易を折衷統一したと指摘し、『太玄』の「首」と「贊」について（『日本中國學會報』一五二、二〇〇〇。後『漢易術數論研究―馬王堆から『太玄』まで』汲古書院、二〇〇二所收）は司馬光が「首」と「贊」を別構造と見なしたことに對して、「一貫した統一的な數理・方式に基づいて構築されたもの」であると指摘する。また、易學では、鈴木氏前掲書（注②所引）は、『太玄』が律曆、天文學、陰陽五行の說を吸收し、新しい占筮法を組織していると指摘する。また、黃開國『析『太玄』構架形式』（『孔子研究』四、一九八九）、問永寧『讀玄釋中』試論『太玄』所本的宇宙說（『周易研究』三、二〇〇二）。また、科學史から、川原秀城『太玄』の構造的把握（『日本中國學會報』三〇、一九七八。後『中國の科學思想』創文社、一九九六所收）は、太玄曆の體系を明らかにし、鄭軍『太極太玄體系』（中國社會科學出版社、一九九二）は、三次元構造を指摘する。

(6) 土田健次郎『道學の形成』（創文社、二〇〇二）三七頁。孫復や石介の揚雄評價への言及については、楠本正繼『宋明時代儒學思想の研究』（廣池學園出版部、一九六二）二五〜二六頁。また、性說や配享問題に關しては、川合康三『古文家と揚雄』（『日本中國學會報』五二、二〇〇〇）、市來津由彦『朱熹門人集團形成の研究』（創文社、二〇〇二）、近藤一成『宋代中國科學社會の研究』（汲古書院、二〇〇九）、小島毅『宋學の形成と展開』（創文社、一九九九）、李祥俊『道通于一―北宋哲學思潮研究』（北京師範大學出版社、二〇〇六）。

(7) 徐氏前掲書（注①所引）三四二頁。

(8) 劉氏前掲書（注⑤所引）三二八頁。

(9) 鄭萬耕氏前掲書（注⑤所引）二二九頁は、本條を引用し、學ぶことに

よって人は氣質を變化させ道德を完成させた君子となることができると指摘し、筆者も首肯する。

(10) 他に「思心乎一、反復乎二、成意乎三、條暢乎四、著明乎五、極大乎六、敗損乎七、剝落乎八、殄絶乎九。生神莫先乎一、中和莫盛乎五、倨劇莫困乎九。夫一也者、思之微者也。……三也者、思之崇者也。」(「太玄」玄圖)

(11) 譯は下記の書を参照した。鈴木由次郎『太玄經』(明德出版社、一九七二)、同氏前掲書(注②所引)、町田氏前掲書(注④所引)。川原氏前掲書(注⑤所引)は「玄文」に基づいた解釋である。また、高亨・董治安『太玄經』釋義(選載)、『山東大學學報』四、一九八九。また、鄭氏前掲書(注①所引)は、「玄文」、葉子奇、劉斯組等の注を引用する。

(12) 張震澤箋注『揚雄集校注』(上海古籍出版社、一九九三)。

(13) 鈴木喜一『法言』(明德出版社、一九七二)、田中麻紗巳『法言』(講談社、一九八八)。

(14) 栗田直躬『中國上代思想の研究』(岩波書店、一九四九)一五三頁。

(15) 御手洗勝『揚雄の處世觀』(『宮崎大學學藝部研究時報』一、一九五五)。

(16) 「學」に関しては王氏前掲書(注①所引)二二二頁も特別な重視であると指摘し、解麗霞『揚雄與漢代經學』(廣東人民出版社、二〇一一)一五九頁は「學」と「教」相輔相成の思路から、「學習」聖道「君子」の人と成る道を提出した」と指摘し、筆者も賛同する。

(17) 池田秀三『法言』の思想』(『日本中國學會報』二九、一九七七)は「視聽言貌思の五事の正しき人、即ち行動の禮に適える人が君子」であると指摘する。

(18) 道學者の顔回に對する注目は、土田氏前掲書(注⑥所引)八四頁、吾妻重二『朱子學の新研究』(創文社、二〇〇四)一五〇～一九七頁。

(19) また、「衆人則異乎。賢人則異衆人矣。聖人則異賢人矣。禮義之作有以矣夫。」(『法言』學行)。池田氏前掲論文(注①⑦所引)、鄭萬耕氏前掲書(注⑤所引)一六九頁、辺士名朝邦『揚雄・桓譚 王充―三者における聖賢論と本性論の展開』(『西南學院大學國際文化論集』四、一九八九)も聖人、

賢人、衆人の區別を指摘する。

(20) 聖人觀について、イヨンスン氏は『揚雄 ある漢代知識人の苦悶』(テハクサ、二〇〇七)一六三頁で、揚雄は孔子を道に入ることができるとの通路であると認識していたと指摘する。池田氏前掲論文(注①⑦所引)は、學んで至る者と生まれながらの者の二種類の存在を指摘する。また、「存心」については學問そのものであると指摘する。また、弼和順『揚雄「法言」における人物評論』(『中國古典研究』三八、一九九三)。

(21) 池田氏前掲論文(注①⑦所引)。また、辺士名氏前掲論文(注①⑨所引)では「獨知」、「大知」を指摘する。筆者は「思」と「學」の關係に重點を置いた。また、齋木哲郎『秦漢儒教の研究』(汲古書院、二〇〇四)。他に聖人可學にも見える條は、「或問。鳥有鳳、獸有麟、鳥獸皆可鳳麟乎。曰羣鳥之於鳳也、羣獸之於麟也形性、豈羣人之於聖乎」(『法言』問明)がある。ここで問題となるのは、「豈羣人之於聖乎」の解釋である。この條について司馬光は「聖人與人皆人也。形性無殊、何爲不可跂及」(『揚子法言』)と、聖人と一般人の形性が同じであるとす。これは、吾妻氏前掲書(注①⑧所引)一五三頁にも指摘がある。また、この條は汪榮寶『法言義疏』上、(中華書局、一九八七)も指摘するように『孟子』公孫丑上が踏まえられている。一方、一般人と聖人の形と性は異なると解釋した場合、この次の條の「或曰、甚矣。聖道無益於庸也。聖讀而庸行。盍去諸。曰、甚矣。子之不達也。聖讀而庸行、猶有聞焉。去之既也」(『法言』問明)という文脈とあう。ただし、この條を繋げることの可否についても検討を要する。また、外貌については、「聖人虎別其文炳也。君子豹別其文蔚也。辯人狸別其文采也。狸變則豹、豹變則虎。」(『法言』吾子)。

(22) この條は土田氏に御教示いただいた。深甚なる謝意をここに表す。

(23) 栗田氏前掲書(注①④所引)二二～二三頁。また、森三樹三郎『上古より漢代に至る性命觀の展開』(創文社、一九七二)。その他、揚雄の性説について、王氏前掲書(注①所引)一八八頁。また、吾妻氏前掲書(注①⑧所引)一八〇頁では、可變的な性への論及がある。

- (24) 揚雄の性について王氏前掲書(注(1)所引)一八九頁。また、郭君銘「揚雄『法言』思想研究」(四川出版集團巴蜀書社、二〇〇六)一〇一頁。
- (25) 張岱年「揚雄」『中國古代著名哲學家評傳』(齊魯書社、一九八二)。
- (26) 批判者としては楊時がいる。「六經不言無心、惟佛氏言之。亦不言修性、惟揚雄言之。心不可無、性不假修。」(『龜山先生語錄』卷一)。楊時については土田氏前掲書(注(6)所引)。