

《周易》研究的课题与方法

池田知久

中文提要：本论文就现代的《周易》研究应该进行的课题与方法提出了几个重要的问题。《易》本来是占卜的书，与儒教没有任何关系。而且在战国末期以前的古《易》中尚未包含高度的哲学、道德思想、政治思想等内容。但是从战国末期到西汉初期这段历史时期，儒家将《易》作为自己的经典引进来，通过著作《易传》而使《易》儒教化，因此在《六十四卦》的解释及《易传》中便包含了儒教的高度的哲学、道德思想、政治思想等内容。本论文提出这种从作为占卜的《易》到作为儒教经典的《易经》的转变、发展的过程正是最为重要的《周易》研究的课题。而且，本论文指出，在进行这种研究时，从近年出土资料中积极地利用广义的占卜的简帛，确认其与《易》的共通之处乃是重要的方法，并具体地推进了这方面的研究工作。应该利用马王堆帛书《周易》、阜阳汉简《周易》、上海博物馆楚简《周易》、王家台秦简《归藏》等，自不待言。不仅仅限于以上出土资料的各种《易》，到战国、秦、汉时期的多种出土的《日书》与古《易》是关系最深的广义的占卜书。进而提出利用这些新出土的各种《日书》来确认古《易》之作为占卜的本质，成了重要的研究方法。

关键词：《周易》，《六十四卦》，《易传》，元亨利贞，占筮的儒教化，马王堆帛书《周易》，阜阳汉简《周易》，上海博楚简《周易》，《日书》

诸多儒教经典，所谓五经，除了《诗》与《书》是从比较早的时期开始就被赋予很高的地位之外，其它的《礼》《乐》《春秋》《易》，都是在此之后，即在战国时代末期以后才作为“经”来对待的。在整个西汉时代儒教国教化的过程中，上述经典的价值、意义虽然不断提高，但是到西汉时代后期之前，五经决没有被认可为具有绝对的价值、意义。

因此，在上述时期中的经典研究的重要课题之一，就是要根据该经典、经学或其历史的发展而进行内在的、以及从围绕该经典、经学的周边文化或社会方面进行外在的，即从内在和外在两个方面来科学、实证地阐明五经的本来面貌如何、它们是由于什么理由、条件和背景而成为了经典的，成为经典经过了怎样的迂回曲折这些问题。而且，在研究这些问题时，应该注意以下情况，即基于战国时代末期以来各种文献的不断经典化，整个西汉时代进行的儒教国教化以及此后一直到清代末期而持续的儒教的正统化，我们务必要为极力排除对各种经典的过度赞美及其与此相伴而生的神话、传说，昭示各种经典的真实面貌而努力，务必要为以此来正确地描绘处于中国古代社会发展的基础的中国古代思想史、中国古代学术史的发展状况而努力。

在我看来，需要究明汉代以前五经儒教经典的真相的研究，即便在 21 世纪的今天，西汉时代开始的对经典的特殊对待并没有发生大的变化，依然没有从对各种经典的过度赞美及其与此相伴而生的神话、传说的信仰中解放出来。关于《诗》的研究，1919 年格拉耐(Paul Marcel Granet)曾在《中国古代的祭祀与歌谣》(*Fêtes et chansons anciennes de la Chine*)中，提示了一个从传统的经学中几乎完全解放出来的优秀范例，我认为有必要对所有的经典进行同样的探讨。而这种探讨，在出土资料大量发现的今天，比较容易地就可以进行。

二

首先，我们对《周易》这本书在战国时代末期之前的旧貌与此后儒教化、经典化的进程，主要根据《周易》的内在的表现及思想来进行内在的探讨。

《周易》这本书，直到较早的战国时代常常被叫做《易》，将其称为《周易》是从西汉时代初期开始的。至于被称为《易经》，那是西汉后期以后的事情了。

这里所说的《易》，本来是自古以来存在于民间的占卜的书籍及技术的体系，如交友、就职、结婚、生产、疾病、旅行、祭祀等，是对这些人们日常生活中发生的各种问题的吉凶、祸福进行占卜的书。近年在中国陆续从地下出土了大量从来不为人知的珍贵资料，这些新出土的资料中就含有上述《易》及《日书》、《式法》（以前的《阴阳五行》的改称）、《五星占》、《归藏》等相当多的占卜书籍。这些是与《易》几乎具有相同性质的广义的占卜书籍，在当时的战国时代乃至西汉时代，下自庶民上至王侯、贵族，人们运用各种各样的占卜来打发日常生活。

因此，到战国时代末期的古《易》，我认为仅仅是由卦画、卦名、卦辞、爻辞而成的简单的《六十四卦》。一方面，它与此前殷代、周代的甲骨卜辞占卜王朝的重大事件，即与异民族的战争、左右年谷（收成）的天气、王家祖先的祭祀等的吉凶、祸福不同，另一方面，也与以后不断完备的《周易》或《易经》包含有被儒教化的高度的形而上学等的哲学、阴阳五行的自然思想、道德思想、政治思想之类不同。对后者特别要作正确的理解。

举一个后者的具有代表性的例子，我们主要用内在的方法来考察一下《易》这种占筮的儒教化、道德化，广泛而言即宗教的世俗化。《周易》的一些卦辞中有“元亨利贞”的句子。这种文句到西汉文帝时期抄写的马王堆帛书《周易》的

时代，进行训读（日语式的直译）的话，可以训读为“元いに亨る、貞うに利し。”即“心愿全都实现而万事顺遂，有利于卜问”的意思。这对探讨马王堆帛书《周易》等的研究者而言，已经成为定论。稍微详细地说，“元”是副词，大大的意思。“亨”是动词，天、鬼神来实现卜问者意愿的意思。“利”是助动词，为做什么有利、可以有利地做什么的意思。“贞”是动词，卜问的意思。

但是，通行本《周易》干卦的文言传将此文句解释为：

元者、善之长也。亨者、嘉之会也。利者、义之和也。贞者、事之干也。君子体仁足以长人、嘉会足以合礼、利物足以和义、贞固足以干事。君子，行此四德者。故曰：“干、元亨利贞。”

这种解释将“干、元亨利贞”一文训为“干是元、亨、利、贞也”或“干有元、亨、利、贞”，是理解为“干卦的四德是元、亨、利、贞”或“干卦中有元、亨、利、贞的四德”的意思。因此，这种解释脱离了此句中所固有的作为占筮的宗教的内容，这可以说具有将其作干卦的四德实体化、儒教道德化的特征。特别是将“贞”字作为贞正之德而作儒教道德的解释，这与到西汉时代初期的各种占筮书籍原原本本地继承殷代甲骨卜辞的“贞”的意义、即占人向天、鬼神询问吉凶的意思，具有决定性的不同。这恰好正确地表现了《易》的儒教化、道德化，或者具有宗教意义的《易》的世俗化。因此，我认为这是文帝后半期到武帝时期的儒家所做的工作。

关于这一点，不由得想起了《春秋左氏传》襄公九年中的一段文章：

穆姜薨于东宫。始往而筮之，遇艮之八䷳。史曰：“是谓艮之随䷐。随，其出也。君必速出。”姜曰：“亡。是于《周易》曰：‘随、元、亨、利、贞，无咎。’元，体之长也。亨，嘉之会也。利，义之和也。贞，事之干也。体仁足以长人、嘉德足以合礼、利物足以和义、贞固足以干事。

然，故不可诬也，是以虽随无咎。今我妇人而与于乱。固在下位而有不仁，不可谓元。不靖国家，不可谓亨。作而害身，不可谓利。弃位而姤，不可谓贞。有四德者，随而无咎。我皆无之，岂随也哉。我则取恶，能无咎乎。必死于此，弗得出矣。”

这是《春秋左氏传》作者关于随卦的“元亨利贞”的解释。与上述通行本《周易》干卦的文言传解释相比较，可见占筮的儒教化、道德化进一步深化。这种进步的解释不用说不会是在春秋时代襄公九年如此早期的思想表现，可以推测，与上述干卦文言传的成立文帝后半期到武帝时相比，也是在更后的时代成立的。这样，《左传》和《国语》中所论述的《易》，就无一例外地都是反映这种新时代的解释的了。

与此相关，西汉时代的高祖时期到文帝前半期成立的马王堆帛书《周易》繆和篇中有“元者、善之始也。吉者、百福之长”（涣卦六四爻辞的解说，第十九行），还有“亨者、嘉好之会也”（谦卦卦辞的解说，第三十九行）。同样，二罟（三）子问篇中有“元、善之始也”（坤卦六五爻辞的解说，第二十二行）。这些文章，就如上面所见，此后在通行本《周易》干卦文言传中作为干卦的四德而被定型化（公式化）了，我认为这是其尚未完成的试行错误的残渣。换言之，就是说在马王堆帛书《易传》中，虽然是仅仅限于“元”与“亨”的个别现象，此“元亨利贞”文句的实体化、儒教道德化的试行错误已经开始，此后，通行本《周易》干卦的文言传将这种个别的试行错误作为干卦的四德加以综合而定型化，此后《春秋左氏传》的作者再进而利用它在穆姜传说的结尾添加了儒教道德的深刻内容。

三

在通行本《周易》的经传中，与上述“干，元亨利贞”相同或类似的文句非

常多。其中“利”这个词，本来是修饰其后跟着的动词或动词句的助动词，是对做什么有利、或能够有利于做什么的意思。而“利”这个助动词，也写作“利以”和“利用”，这些在意义上没有区别。并且，在战国末期到西汉初期，大致而言，“利”、“利以”、“利用”是与“可”、“可以”、“可用”相通用的助动词。

这种事实，仅仅根据通行本《周易》的经文就可以很容易地确认。下面列举与此相关的特别引人注目的七个项目（1～7）来加以说明。因为“十翼”中同样的例子非常多，这里只是从“十翼”中举其一端。

1—（1）：观卦六四的爻辞中有“利用宾于王”，姤卦九二的爻辞中有“不利宾”，这表明“利用”与“利”之间没有区别。

2—（1）：蒙卦上九的爻辞中有“不利为寇”，益卦初九的爻辞中有“利用为大作”，该卦六四的爻辞中有“利用为依迁国”，这表明“利”与“利用”之间没有区别。干卦的象传中还有“天德不可为首也”之句。

3—（1）：渐卦九三的爻辞中有“利御寇”，其象传中有“利用御寇，顺相保也”。而且蒙卦上九的爻辞中有“利御寇”，其象传中有“利用御寇，上下顺也”。以上两处象传，因为都是原原本本地引用经文，从这里可以认为“利”与“利用”是没有区别的。

4—（1）：谦卦上六的爻辞中有“利用行师”，其象传中有“可用行师，征邑国也”。这表明“利用”与“可用”是没有区别的。此象传也是原原本本地引用经文的。

5—（1）：损卦的卦辞中有“二簋可用享”，困卦九二的爻辞中有“利用享祀”，这表明“可用”与“利用”是没有区别的。

6—（1）：需卦的卦辞中有“利涉大川”，讼卦的卦辞中有“不利涉大川”，同人卦的卦辞中有“利涉大川”，蛊卦的卦辞中有“利涉大川”，大畜卦的卦辞中有“利涉大川”，颐卦六五的爻辞中有“不可涉大川”，该卦上九的爻辞中有“利涉大川”，益卦的卦辞中有“利涉大川”，涣卦的卦辞中有“利涉大

川”，中孚卦的卦辞中有“利涉大川”，未济卦六三的爻辞中有“利涉大川”等等，以上资料表明“利”与“可”是没有区别的。

7—（1）：干卦九二的爻辞中有“利见大人”，该卦九五的爻辞中有“利见大人”，讼卦的卦辞中有“利见大人”，蹇卦的卦辞中有“利见大人”，该卦上六的爻辞中有“利见大人”，萃卦的卦辞中有“利见大人”，升卦的卦辞中有“（利）用见大人”，巽卦的卦辞中有“利见大人”等，除了升卦卦辞中的“（利）用见大人”一例之外，其它八例均为“利见大人”。升卦卦辞的“（利）用大人”，基于上海博物馆馆藏战国楚竹书《周易》（以下略称为上海楚简《周易》等）与马王堆帛书《周易》讼卦的卦辞，认为“利”字脱落，应该补上（参照7—（2）），因此“利”与“利用”便是没有区别的了。

以上是仅仅根据通行本《周易》的经文，对“利”这一助动词的用法所作的实证性的考证。但是，作为我们今天可以利用的最古的《易》，有成书于战国末期到西汉初期，而近年出土的《周易》，即上海楚简《周易》、马王堆帛书《周易》、阜阳汉简《周易》。对这三种《周易》也决不能忽视。

1—（2）：关于观卦六四的爻辞，马王堆帛书作“□用宾于王”，阜阳汉简作“利用□”。而且，关于姤卦九二的爻辞，上海楚简作“不利劳（宾）”，马王堆帛书作“不利宾”。这些“利”的用法，与通行本似乎并不同。

2—（2）：关于蒙卦上九的爻辞，上海楚简作“不利为寇”。而且，关于益卦初九的爻辞，马王堆帛书作“利用为大作”。还有，益卦六四的爻辞，马王堆帛书作“利用为家迁国”。这些“利”的用法，与通行本没有不同。

3—（2）：关于渐卦九三的爻辞，马王堆帛书作“利所寇”。这里“利”的用法，与通行本无异。

4—（2）：关于谦卦上六的爻辞，上海楚简作“可用行币（师）”。由此可以追加“利用”与“可用”没有区别的一个例子。

5—（2）：关于损卦的卦辞，马王堆帛书作“二巧（簋）可用芳”。而且，关于困卦九二的爻辞，马王堆帛书作“利用芳祀”。这些“利”的用法，与

通行本没有不同。

6—(2)：关于需卦的卦辞，上海楚简作“利涉大川”，马王堆帛书作“利涉大川”。关于讼卦的卦辞，上海楚简作“不利涉大川”，马王堆帛书作“不利涉大川”，阜阳汉简作“……不利涉大……”。关于同人卦的卦辞，马王堆帛书作“利涉大川”。关于蛊卦的卦辞，上海楚简作“利涉大川”，马王堆帛书作“利涉大川”。关于大畜卦的卦辞，上海楚简作“利涉大川”，马王堆帛书作“利涉大川”。关于颐卦六五的爻辞，上海楚简作“不可涉大川”，马王堆帛书作“……川”。关于该卦上九的爻辞，上海楚简作“利涉大川”，马王堆帛书作“……涉大川”。关于益卦的卦辞，马王堆帛书作“利涉大川”。关于涣卦的卦辞，上海楚简作“利涉大川”，马王堆帛书作“利涉大川”。关于中孚卦的卦辞，马王堆帛书作“和〈利〉涉大川”。关于未济卦六三的爻辞，上海楚简作“利涉大川”，马王堆帛书作“利涉大川”。由上可见，出土数据的三种《周易》中的“利涉大川”，与通行本的相应之处几乎没有什么变化。

7—(2)：关于干卦九二的爻辞，马王堆帛书作“利见大人”，阜阳汉简作“见……”。关于该卦九五的爻辞，马王堆帛书作“利见大人”。关于讼卦的卦辞，上海楚简作“利用见大人”，马王堆帛书作“利用见大人”。关于蹇卦的卦辞，上海楚简作“利见大人”，马王堆帛书作“利见大人”，阜阳汉简作“利见……人”。关于该卦上六的爻辞，上海楚简作“利见大人”，马王堆帛书作“利见大人”。关于萃卦的卦辞，上海楚简作“利见大人”，马王堆帛书作“利见大人”。关于升卦的卦辞，马王堆帛书作“利见大人”。关于巽卦的卦辞，马王堆帛书作“利见大……”。由此可以追加一个“利”与“利用”没有区别的例子，即讼卦的卦辞。

顺便提到，在秦、汉时代的中国，在很大范围内大量存在、流布的《日书》这一资料，近年因新出土而引起了研究者的关注。这些《日书》可以说是与《易》具有几乎相同性质的广义的占卜书籍。这里，从这些书籍中举出特别显著地类似的“利”的用例，来进行若干探讨。

4—(3)：在4—(2)中已经说到，通行本《周易》谦卦上六的爻辞是“利用行师，征邑国”。这在上海楚简作“可用行币(师)，征邦”。与此相通的文句，在睡虎地秦简《日书》甲种“除”(七正贰)中有“达日，利以行师(师)，出正(征)，见人”。这是“利以行师(师)，利以出正(征)，利以见人”的意思。

睡虎地秦简《日书》甲种的第一句“利以行师(师)”，是出现在占卜君主等派遣军队而采取军事行动之可否的文句中的表现。在《周易》通行本豫卦的卦辞中有“利建侯，行师”，上海楚简作“利建侯(侯)，行币(师)”，马王堆帛书作“利建侯(侯)，行师”。而且通行本复卦上六的爻辞有“用行师，终有大败”，马王堆帛书也作“用行师，终有大败”。复卦上六的爻辞“用行师”且另当别论，在睡虎地秦简《日书》甲种与《周易》诸本中的“利以”、“利用”、“利”、“可用”这四种助动词里，可以说是没有区别的。

第二句“利以出正(征)”，也还是占卜派遣军队征服他国之可否之句。“出征”一词，在《周易》中，通行本离卦上九的爻辞中有“王用出征”，马王堆帛书作“王出正(征)”。由于这些句子里没有出现“利”字，离卦上九的爻辞另当别论，睡虎地秦简《日书》甲种的“利以出正(征)”与《周易》通行本谦卦上六的爻辞“利用征邑国”由于内容几乎相同，我认为“利以”与“利用”之间没有区别。另外，“行师，出征”在《日书》中常常被作为占卜的重要题目，例如，睡虎地秦简《日书》乙种“除”(一九壹)中有：“平达之日，利以行师徒，见人，入邦。”九店楚简《日书》(三〇)中有：“未、栖(酉)、戌、亥、子、丑、寅、卯、辰、巳、午，是胃(谓)达日。利(利)己(以)行币(师)徒，出正(征)，得(得)。”这些内容与意义也和《周易》谦卦上六的爻辞的内容与意义几乎相同。因此，《易》，大致而言，可以理解为是与《日书》具有几乎相同性质的广义的占卜书籍，这样我们可以推测，以当时在民间大量存在、流布的《日书》《易》等占卜为背景，在战国末期以后，儒家特别从中提取《易》而不断进行精练，通过著作《易传》而将《易》儒教化了。

第三句“利以见人”是占卜可否与他人会见之句。这在《周易》诸本是以7—(1)与7—(2)所引用的“利见大人”、“利用见大人”这样的句型出现的。如果将睡虎地秦简《日书》甲种与《周易》诸本加以比较,“利以”、“利”、“利用”作为助动词具有同样的功能。(参照7—(3))

7—(3):与《周易》干卦九二的爻辞等处出现的“利见大人”、“利用见大人”相类似的文句,可以在诸种《日书》中见到。例如,睡虎地秦简《日书》甲种“除”(六正贰)中有“阴日,……以见君上,数达,毋咎。”睡虎地秦简《日书》甲种“稷辰”(四四正)中有“癸,……不可以见人。”同书乙种(六三)中有“彻,……不可以见人。”睡虎地秦简《日书》甲种“吏”(一六六陆)中有“己丑,以见王公,必有捧(拜)也。”睡虎地秦简《日书》乙种“入官”(二三六贰)中有“甲寅、己丑、乙巳,皆可见人。”睡虎地秦简《日书》乙种“除”(一五)中有“羸阳之日,利以见人。”九店楚简《日书》(四一、四二)中有“凡不吉日,利(利)巳(以)见公王与贵人。”上述各种《日书》中,睡虎地秦简甲种“除”的“见君上”,睡虎地秦简甲种“吏”的“见王公”,九店楚简的“见公王与贵人”,表示的是与《周易》的“见大人”几乎同样的事实,指的是与君主、贵人会见的事情。而且,各种《日书》的“见人”,与《周易》的“见大人”稍有不同,是进而泛指一般地会见他人,可以作为参考。如果根据这些资料,《周易》诸本的“利”、“利用”就可以看作是相当于《日书》诸本的“可以”、“利以”。另外,这里引用的各种《日书》所关注的题目,不少也是《周易》中所占筮的题目。例如,“祭祀”在《周易》困卦九五的爻辞中,“取(娶)妇”、“取(娶)妻”作为“取女”在蒙卦六三的爻辞、咸卦的卦辞、姤卦的卦辞中,“亡者,得”作为“随有求,得”在随卦六三的爻辞,作为“随有获”在随卦六四的爻辞中,“作大事”作为“为大作”在益卦初九的爻辞中,可以分别见到。

作为助动词的“利”,我认为本来是形容词。当时民间的人们将其作为判断有利性的助动词来使用,在《易》或《日书》中留下了其用例。而且,“用”、

“以”是介词，是承接上述情况而起作用的词语，实际上，如果调查一下具有同样构造的“利用”、“利以”、“可以”、“足以”、“易以”、“难以”等助动词的古旧的用例，可以感觉到“用”、“以”这种比较明了的介词的作用。但是到后来，“利以”、“可以”、“足以”、“易以”、“难以”等用得越来越多，“用”、“以”的介词的作用就减少了，“利以”、“可以”、“足以”、“易以”、“难以”等便作为一个助动词来使用了。即便在使用现代汉语的今天，“可以”、“足以”、“难以”等作为助动词来使用也还没有消失。不用说，对这些助动词来说，意义和用法是不同的，“利”、“利用”、“利以”是判断有利性的助动词，相对而言，“可”、“可以”是判断许可性的助动词，等等。因此，《易》或《日书》中的“利”、“利用”、“利以”与“可”、“可用”、“可以”，严格地说，其意义、用法中当然有若干的不同，在这里是着眼于大局而言。随着时间的流逝，其中的“利”、“利以”、“利用”作为助动词也不能继续存在，几乎在口语的世界不再言及，在文言的世界中也消声匿迹了。“利”、“利用”、“利以”成了这种结果的原因之一，从以上的考察来判断，也许是在于《易》的儒教化、道德化。

四

下面，就从战国时代到西汉时代之间，周围的思想家们是如何对待《易》这部书籍和几乎同时代的书籍中关于《易》留下了怎样的记载这些问题，主要进行外在的探讨。

《易》这部文献本来是占筮的书，到战国末期还尚未成为儒教的经典，与儒家没有任何关系。儒家的重要思想家，自开祖即春秋末期的孔子以来，至战国时代的孟子、荀子等几乎都未肯定地言及《易》。作为引用《易》或言及《易》的例子，在《荀子》中仅有四条，即：

凡言不合先王，不顺礼义，谓之奸言。虽辩，君子不听。法先王、顺礼义、党学者，然而不好言、不乐言，则必非诚士也。故君子之于言也，志好之、行安之、乐言之。故君子必辩。凡人莫不好言其所善，而君子为甚。故赠人以言，重于金石珠玉。观人以言，美于黼黻文章。听人以言，乐于钟鼓琴瑟。故君子之言无压。鄙夫反是，好其实，不恤其文。是以终身不免埤污庸俗。故易曰：“括囊，无咎无誉。”腐儒之谓也。^①

易之咸，见夫妇。夫妇之道，不可不正也，君臣父子之本也。咸，感也。以高下下，以男下女，柔上而刚下。^②

易曰：“复自道，何其咎。”春秋贤穆公，以为能变也。^③

不足于行说过，不足于信者诚言。故春秋善胥命，而诗非屡盟，其心一也。善为诗者不说，善为易者不占，善为礼者不相，其心同也。^④

仅此而已。这四条之中，含有三条的大略篇，是成于战国最末期到西汉初期的荀子门流之手的杂录^⑤。

第一，关于咸卦的评论文章，对儒家的《易》的研究（即《易传》的著作）

① 《荀子·非相篇》。

② 《荀子·大略篇》。

③ 《荀子·大略篇》。

④ 《荀子·大略篇》。

⑤ 关于从《荀子》大略篇到尧问世篇这六篇是成于战国最末期到西汉初期的荀子门流之手的杂录，参照内山俊彦《中国古代思想史における自然认识》（创文社，1987）第四章，附《荀子后学》。李学勤《帛书〈周易〉与荀子一系〈易〉学》认为荀子很好地研究了《易》，没有这种事实。的确，荀子知道《易》，但还不至于作为经典来对待。关于《荀子》中对《易》的定位问题，请参照武内义雄《中国思想史》（《武内义雄全集》第八卷，角川书店，1978）的上世期（上）诸子时代，第十章，二“易的儒教化”和户田丰三郎《易经注释史纲》（风间书房，1968）的前编，一，二，二“易的儒教化”等。

是受道家的谦让思想的影响以后的思想，其成立最早也是在战国末期以后^①。此文章中，含有与通行本《周易》彖传相同的“咸，感也”、“柔上而刚下”两文。但是尚不包含彖传中固有的最重要的思想，即由二元论的原理合一的万物生成论^②。这是在多见于彖传及其它文献的引人注目的新思想，作为构成世界的二元论的原理而对举“天地”“刚柔”“男女”等，由其合一而说明“万物”的生成或展开的生成论哲学。例如，泰卦的彖传中有：

泰，小往大来，……则是天地交，而万物通也。上下交，而其志同也。
内阳而外阴，内健而外顺，内君子而外小人。君子道长，小人道消也。

咸卦的彖传中有：

咸，感也。柔上而刚下，二气感应以相与。……天地感，而万物化生。
圣人感人心，而天下和平。观其所感，而天地万物之情可见矣。

卦的彖传中有（在彖传的其它卦，如否卦、恒卦、 卦、归妹卦等中也有）：

姤，遇也。柔遇刚也。……天地相遇，品物咸章也。刚遇中正，天下大行也。

系辞下传中有：

① 《易传》中频繁出现的“谦让之德”，原来是道家所开创的思想，到战国末期，儒家在研究《易》的过程中从道家所吸收的。参照拙论《〈周易〉与“谦让之德”》，《池田知久简帛研究论集》，中华书局，2006。

② 作为构成世界的二元论的原理而对举“天地”、“刚柔”、“男女”等，由其合一而说明“万物”的生成或展开，这就是在通行本《易传》中，彖传含有的引人注目的生成论哲学。关于这个问题，参照以下两篇拙论：《〈马王堆汉墓帛书周易〉要篇之研究》（东京大学东洋文化研究所纪要第123册，1994年2月），二，（一）“《马王堆汉墓帛书周易》要篇释文”；《〈马王堆汉墓帛书周易〉要篇之思想》（东京大学东洋文化研究所纪要第126册，1995年1月），五，（三）“《帛书周易》要篇与通行本《易传》之异同”。

天地絪縕，万物化醇。男女构精，万物化生。

序卦传中有：

有天地，然后万物生焉。……有天地，然后有万物。有万物，然后有男女。

与这些思想虽然相同，但是更古拙，可以看作是其原型的文章，在马王堆帛书《易传》要篇中有：

天地困（混），万勿（物）润。男女购（构）请（精），而万物成。

以上各种资料中的“天地”、“刚柔”、“男女”，亦如咸卦的彖传中所明言的，等于阴阳“二气”，无非是其《周易》式的或文学性的表现。由这种作为二元论的原理的阴阳“二气”合一而形成的万物生成的哲学，乃战国末期以后的《庄子》《吕氏春秋》《淮南子》等道家或阴阳家所倡导，在战国儒家中仅见于《荀子》礼论篇所引用：

性伪合，然后成圣人之名，一天下之功，于是就也。故曰：“天地合而万物生，阴阳接而变化起，性伪合而天下治。”

这也不过是为了说明荀子特有的“性伪合而天下治”的思想而顺便提及的。而且在西汉初期的儒家也尚未论述这样的生成论哲学。因此，我认为这种哲学，在儒家看来完全是借自于道家、阴阳家的思想，试图自成书于战国末期到西汉初期的马王堆帛书《易传》要篇中开始思索，此后，到著作彖传的从文帝期后半到成帝期得以完备的。所以，《荀子》大略篇这篇文章，是在彖传整理成书以前，为彖传的形成而提供的素材之一。

第二，小畜卦初九爻辞的引用，这已经脱离了到战国时代的本来作为占筮的

《易》，而力图在《春秋》的历史解释中使用的。而且，这对于《春秋》文公十二年的“秦伯使遂来聘”而言，与《公羊传》的“遂者何。秦大夫也。秦无大夫，此何以书。贤繆公也。何贤乎繆公。以为能变也”有着密切的关系。这种小畜卦的引用，作为可以从根底上支持以《春秋》或《公羊传》为首的儒教经典的，必须理解为是确定《易》的地位，这种确定《易》的地位是在战国末期以后才开始进行的^①。

第三，“善为易者不占”这句话，从将《易》与《春秋》《诗》《礼》并举来看，《易》被作为经典来对待是很明确的。而这一文句虽然未必是单纯地否定“占卜”，但是在这里是援用道家式的反论的逻辑或辩证法的逻辑，而采取贬低实际的具体的“占卜”的价值，并力图在更高的层次上超越它的态度。这种态度应该认为是道家思想或黄老思想盛行的时代（战国末期～西汉初期）的产物。另外，《荀子》天论篇中如下的文章可以参照：

雩而雨，何也。曰：无佗〈何〉也，犹不雩而雨也。日月食而救之，天旱而雩，卜筮然后决大事，非以为得求也，以文之也。故君子以为文，而百姓以为神。以为文则吉，以为神则凶也。

在荀子看来，如果将雩祭、卜筮等作为具有“神”的意义的呪术、宗教，那么这些是被否定了的。

剩下的非相篇的一条，也从来就被怀疑不是荀子本人所作，而是其后学之作^②。这句话是主张儒家的“君子”应该将“先王之礼义”向外积极地发“言”，与此相反，在批判像道家那样“不言”、“无言”的无非是“腐儒”的时候，引用了坤卦六四的爻辞。“不言”、“无言”的哲学，不用再说，是先秦以来的道家所唱，例如王弼本《老子》第二章、第四十三章中有“不言之教”，第五十六

① 池田知久，《〈马王堆汉墓帛书周易〉要篇之思想》，五，（四）“把握世界之‘要’的《易》”。

② 户田丰三郎，《易经注释史纲》的前编，一，二，二“易之儒教化”的分析。

章中有“知者不言”，第七十三章中有“不言而善应”等，《庄子》齐物论篇中有“大辩不言”、“不言之辩”，德充符篇中有“不言之教”，天道篇中有“知者不言”，田子方篇中有“不言而信”，知北游篇中有“夫知者不言”、“不言之教”、“天地有大美而不言”，徐无鬼篇中有“不言之言”、“不言之辩”，外物篇中有“得意而忘言”，寓言篇中有“无言”，列御寇篇中有“勿言难”、“知而不言”等，这样的资料不胜枚举。但是到《老子》或《庄子》以后，被儒教化了的《易传》也受道家哲学的影响而变得支持“不言”、“无言”了。新出土的马王堆帛书《易传》中，引用坤卦六四的爻辞而作注释的有三处。其一，是二罍（三）子问篇的：

●易曰：“聒（括）囊，无咎无誉。”孔子曰：“此言箴（缄）小人之口也。小人多言多过，多事多患，□□□以衍矣，而不可以言箴（缄）之。元（其）猷（犹）‘聒（括）囊’也。莫出莫入，故曰：‘无咎无誉。’二罍（三）子问曰：“独无箴（缄）于圣〔人之口乎。孔子曰〕：‘圣人之言也，德之首也。’圣人之有口也，猷（犹）地之有川谷（谷）也，财用所繇（由）出也。猷（犹）山林，陵泽也，衣食，家□〔所〕繇（由）生也。圣人壹言，万世用之。唯恐元（其）不言也，有（又）何箴（缄）焉。”

其二，是易之义篇的：

“聒（括）囊，无咎。”语无声也。

其三，是易之义篇的：

易曰：“聒（括）囊，无咎。”子曰：“不言之罍（谓）也。”□□□□〔何〕咎〔之〕又（有）。墨（默）亦“毋誉”。君子美元（其）慎而不自箸（着）也，渊深而内（纳）元（其）华。

引人注目的是，三者都将坤卦六四的爻辞作为“不言”的问题来注释这一点，与《荀子》非相篇具有共通之处。不过易之义篇中的二例因为高度评价了“不言”，毋宁说与道家的“不言”、“无言”的哲学很相近。上面引用的《荀子》非相篇的文章，如果认为是儒家内部出现的这种受道家的影响而对“腐儒”的批判的话，就很容易理解了。与之相反，二𠄎（三）子问篇的例子与《荀子》非相篇所主张的“君子”应该“有言”的趣旨虽然几乎一样，但是将应该“箴（鍼）口”的对方作为“小人”的场合与作为“圣人”的场合分别开来进行分析等，这是比《荀子》非相篇之所论更加详细的议论。因此，我认为二𠄎（三）子问篇的例子是依据《荀子》非相篇而在此后所写的。大致而言，《荀子》非相篇的上述文章，可以说是与马王堆帛书《易传》二𠄎（三）子问篇、易之义篇大体同一时代的作品^①。而且，包含二𠄎（三）子问篇、易之义篇的马王堆帛书《易传》六篇与此后整理这些而成的通行本“十翼”，基本上是荀子其人以后而出现的儒家的作品（成书年代在战国末期到西汉初期）。

《荀子》一书中，在列举经典时，虽然也有在“诗书礼乐”上加上《春秋》，即所谓“礼乐诗书春秋”或“诗书礼乐春秋”^②连称的场合，但很多场合只是列举“诗书礼乐”^③。《春秋》的地位之所以这样不确定，是因为它是五经中最新、即到荀子的时代才开始成为经典的书籍，所以在当时是最不受重视的经典。《春秋》作为经典的不稳定地位，这种状态以后还持续了一段时间^④，这种经学史或经典形成史的研究必须在正确地把握各种事实的基础上，冷静地追求各种经典的历史发展。而说到《易》，《荀子》也全然尚未将其作为经典来认可。因此，《易》的儒教化、经典化的真正进行，是在荀子以后的战国末期到西汉初

① 池田知久，《〈马王堆汉墓帛书周易〉要篇之思想》，五，（五）“确定《易》与孔子的关系”。

② 《荀子·劝学篇》、《荀子·儒效篇》。

③ 《荀子·荣辱篇》、《荀子·儒效篇》。

④ 原利国，《春秋公羊传之研究》，日本创文社，1976，一，一“春秋及春秋学”。

期，而将《易》作为包含在五经或六经中的文献的面世，应该还在此后。另外，“诗书礼乐”这一词语，在《论语》和《孟子》中一次也未被使用过。尽管如此，最近的研究者中，以马王堆帛书《易传》要篇中的“孔子”所说的文章中出现“诗书礼乐”一词等为根据，推测是孔子以六经传世，从孔子的时候开始“诗书礼乐易春秋”和“易书诗礼乐春秋”的六经已经存在了的人虽然增加了，但是笔者对这种简单的研究态度从根本上感到怀疑。

最后，想对战国时代结束之后，在秦的始皇帝时代是如何对待《易》的加以探讨。《史记》秦始皇本纪中写道：

丞相李斯曰：“……臣请史官非秦记皆烧之。非博士官所职，天下敢有藏诗书、百家语者，悉诣守尉杂烧之。有敢偶语诗书者弃市。以古非今者族。吏见知不举者与同罪。令下三十日不烧，黥为城旦。所不去者，医药、卜筮、种树之书。若欲有学法令，以吏为师”。制曰：“可”。

这是记载进入秦代始皇帝统一天下后，于公元前 213 年接受法家丞相李斯的献策而发布挟书律的经纬的文字。由此可见，发布挟书律的主要目的，在于杜绝知识分子以谈论《诗》《书》的形式进行政治批判，为此也禁止了在民间藏有《诗》《书》或诸子百家之书，假如到这时《易》的儒教化、经典化已经进展了，添加进了儒家思想的《易传》的“十翼”已经做成的话，那么《易》应该与“史官”或“诗书、百家语”一起被禁止所藏。但是“卜筮”的书《易》被免于禁止了。这样的话，到这个时候，相当于《易》的经文的《六十四卦》作为文献或许已经成书了，但是不能不认为《易》的儒教化、经典化尚未进展，添加进儒家思想的《易传》的“十翼”也尚未作成。而且，稍后的《汉书》艺文志“六艺略”的易家的总序中说：

及秦燔书，而易为筮卜之事，传者不绝。

因此，这证明直到秦代的《易》还尚未成为儒教的经典，还处在卜筮阶段。

五

这里想进而往前追溯，调查、探讨春秋末期的孔子或《论语》是如何看待《易》的。

首先，孔子作“十翼”即《易传》的十篇（彖传上下、象传上下、系辞传上下、文言传、说卦传、序卦传、杂卦传）这种说法，《史记》孔子世家所谓：

孔子晚而喜易，序彖系象说卦文言。读易韦编三绝。曰：“假我数年，若是，我于易则彬彬矣。”

是其原型^①，这种证言在春秋末期至西汉初期约 300 年间，在各种文献中全然没有出现，到西汉时代武帝时期《史记》孔子世家才被着于竹帛。进而想方设法到处探求其蓝本所在，马王堆帛书《易传》要篇中有如下之说：

●夫子老而好易。居则在席，行则在橐。子赣曰：“夫子它（他）日教此弟子曰：‘愬（德）行亡者，神灵之趋。知谋远者，卜筮之繁（繁）。’
赐以此为然矣，以此言取之。赐缙（敏）行之为也。夫子何以老而好之乎。”夫子曰：“君子言以臬（矩）方也。前羊（祥）而至者，弗羊（祥）而巧也。察开（其）要者，不趋（跪）开（其）杂。尚书多勿（物）矣，周易未失也，且又（有）古之遗言焉。予非安开（其）用也，〔而乐开（其）辞也。〕□□□必于□□。”

① 孔子作“十翼”的明文在《易纬乾坤凿度》卷下有：五十究易，作十翼明也。明易几教，若曰：“终日而作，思之于古圣，颐师于姬昌，法旦。”参照安居香山、中村璋八，《重修纬书集成》卷一上（易上），明德出版社，1981。

但是，这与《史记》孔子世家之间不能不说还有相当的距离。因为马王堆帛书要篇的成书是在战国末期到西汉初期，孔子到晚年好《易》或作“十翼”之类的说法、不是基于从春秋末期孔子的活动而传达的历史事实的传承，而可以看作是西汉初期《易》的儒教化、经典化而产生出来的 fiction（神话、传说）^①。

而且，相传孔子读过《易》，作为历史事实这也极可怀疑^②。这也可以认为是为了将《易》儒教化、经典化而有必要制作的孔子物语之一。

本来孔子本人在《论语》雍也篇有：

樊迟问知。子曰：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”问仁。子曰：“仁者先难而后获，可谓仁矣。”

如在该书述而篇所证言：

子不语怪力乱神。

对呪术、宗教基本上是采取批判的态度，这成为了以后的原始儒家的思想传统。而举出作为孔子读过《易》的证据的是《论语·述而》篇的

① 关于“十翼”非孔子所作，参照以下论著：内藤湖南，《易疑》（全集本，第七卷《研几小录 一名支那学丛考》所收，筑摩书房，1970）；钱穆，《论十翼非孔子作》（《古史辨》第三册所收，影印本，上海古籍出版社，1982）；李镜池，《易传探源》（《古史辨》第三册所收，影印本）之上，二“易传非孔子作底内证”；武内义雄，《中国思想史》第十章，二“易之儒教化”；郭沫若，《周易之制作时代》（《青铜时代》所收，新一版，科学出版社，1957）四“孔子与易并无关系”；本田济，《易学——成立与展开——》（平乐寺书店，1960）第一章，第一节“通说及其批判”。

② 以孔子为首的先秦时代的儒家思想家们最早在战国末期之前未将《易》作为经典，关于这一点请参照以下论著：津田左右吉，《易之研究》（《津田左右吉全集》第十六卷“儒教之研究 一”所收，岩波书店，1965），第一章“周易”；钱穆，《论十翼非孔子作》；武内义雄，《中国思想史》，第十章，二“易之儒教化”；金谷治，《秦汉思想史研究》（日本学术振兴会，1960，第四章，第二节“《易传》之思想”（三）；本田济，《易学——成立与展开——》，第一章，第一节“通说及其批判”；户田丰三郎，《易经注释史纲》，前编，一，二“易之儒教化”。

子曰：“加我数年，五十以学易，可以无大过矣。”

一文。《经典释文》对这个“易”字解释道：

易。如字。鲁读易为亦。今从古。

这样，就为《鲁论语》的“易”是作为“亦”的意思作了证言，假如根据这种解释的话，可以读作：

子曰：“加我数年，五十以学，亦可以无大过矣。”

进而在汉代的“外黄令高彪碑”中有：

恬虚守约，五十以黻（学）。

这明确地是依据《论语》述而篇而写的，因此这段文字本来不是

五十以学易，可以无大过矣。

的意思，而应该是

五十以学，亦可以无大过矣。

的意思。原来的解释，以其中的“易”字为根据之一而相信春秋末期的孔子读过《易》而且作了《易传》。主张对此加以批判的探讨及新的读法的，是进入近代之后从李镜池的《易传探源》等开始的。这种主张不只是单单限于本来作“亦”字是正确的、作“易”字为错误或假借这种围绕一字之差的本文批判（textual criticism）的问题。与此同时，根据这一点，孔子当时学过《易》的这一传说，并非 real time 出现的历史事实等，而是可以理解为这是自战国末期开始的作为《易》的儒教化、经典化所产生的将《易》与孔子勉强结合而附会出的一

种说法，这也是一种高等批判（higher criticism）的问题。不久，证明这种主张的正确性的一天终于到来了。这就是所谓《定州论语》（文物出版社，1997年）的发掘与出版。1973年，河北省定县的《定县四十号汉墓竹简》，从被推定其墓的主人是死于西汉后期，宣帝五凤三年（公元前55年）的中山怀王刘修的坟墓中出土出来，其中包含有《论语》。不用说，这是现存最古的《论语》。其述而篇中有：

〔子曰，加我数年、五十〕以学，亦可以毋大过矣。

新的出土材料证明了李镜池等的主张是正确的。

另外，如果从《论语》中搜求“亦可以……矣”的语法，可以看到在雍也篇中有：

子曰：“君子博学于文，约之以礼，亦可以不畔矣夫。”

在《颜渊篇》中有：

子曰：“博学于文，约之以礼，亦可以弗畔矣夫。”

在《子路篇》中有：

子曰：“善人为邦百年，亦可以胜残去杀矣。诚哉，是言也。”

子路篇中还有：

子贡问曰：“何如斯可谓之士矣。”子曰：“行己有耻，使于四方不辱君命，可谓士矣。”曰：“敢问其次。”曰：“宗族称孝焉，乡党称弟焉。”曰：“敢问其次。”曰：“言必信，行必果，硁硁然小人哉。抑亦可以为次矣。”曰：“今之从政者何如。”子曰：“噫，斗筭之人，何足算

也。”

子路篇中也有：

子曰：“善人教民七年，亦可以即戎矣。”

在《宪问篇》中有：

子路问成人。子曰：“若臧武仲之知，公绰之不欲，卞庄子之勇，冉求之艺，文之以礼乐，亦可以为成人矣。”曰：“今之成人者，何必然。见利思义，见危授命，久要不忘平生之言，亦可以为成人矣。”

从语法上看，冠有“亦”字的“亦可以……矣”的说法，比没有“亦”字的“可以……矣”的说法，也明显地要稳妥和自然。

所举作为孔子读过《易》的另一个证据，是《论语》子路篇中的：

子曰：“南人有言。曰：‘人而无恒，不可以作巫医。’善矣。不恒其德，或承之羞。”子曰：“不占而已矣。”

这里所说的“不恒其德，或承之羞”是恒卦九三的爻辞，将其引用在孔子语言中。但问题在于，子路篇的这一南人有言章是否真正为在当时春秋末期孔子说过的话，实际上到底是什么时候所写的。

首先必须要明白充当《论语》子路篇的主旨的南人之言“人而无恒，不可以作巫医”这句话本来具有什么意义。对此从来就有两种解释，这里存在着被国教化了的儒教正统经典《易经》重大影响，而使人们产生了误解的原委。其一，读解为“对于没有恒德的人，巫医不能施行治疗或占筮”，这是来源于郑玄《论语注》等的通说。但是这种通说，是被上述《易经》的重大影响所误导的，它过于抬高了中国古代社会的巫医的地位。其二，读解为“人如果没有恒德的话，不能

让其就任巫医的工作”，是皇侃《论语义疏》所引一说或朱熹《论语集注》所唱之异说。而后者是本来的正确的意义，这通过对近年出土的马王堆帛书《易传》要篇的探讨才开始得以明了。其探讨如下：

众所周知，与上引《论语》子路篇有一部分重复的文章，在通行本《礼记》缙衣篇中有记载：

子曰：“南人有言。曰：‘人而无恒，不可以为卜筮。’古之遗言与。龟筮犹不能知也。而况于人乎。”诗云：“我龟既厌，不我告犹。”兑命曰：“爵无及恶德，民立而正。事纯而祭祀，是为不敬。事烦则乱，事神则难。”易曰：“不恒其德，或承之羞。恒其德贞，妇人吉，夫子凶。”

在上述文章中，是将“南人”之言“人而无恒，不可以为卜筮”这句话当作“古之遗言”来评价的，其同样的“古之遗言”之句在上引的马王堆帛书《易传》要篇中也可以见到：

尚书多勿（物）矣，周易未失也，且又（有）古之遗言焉。

因此“古之遗言”的内容在马王堆帛书要篇中也与“人而无恒，不可以为卜筮”相同，或者应该与此类似。而马王堆帛书要篇的下文在以此作为前提的同时，进行了如下论述：

子曰：“易我后元（其）祝人矣，我观元（其）德义耳也。幽赞而达乎数，明数而达乎德。又仁□□者而义行之耳。赞而不达于数，则元（其）为之巫。数而不达于德，则元（其）为之史。史巫之筮，乡（向）之而未也，好之而非也。……吾求元（其）德而已。吾与史巫，同涂（途）而殊归者也。君子德行焉求福，故祭祀而寡也。仁义焉求吉，故卜筮而希也。祝巫卜筮元（其）后乎。”

在后者，对行“筮”之“史巫”没有“数、德”（其“德”之一为通行本《礼记》缁衣篇的“恒”）成为了论题，“史巫”以“筮”而占却没有成为论提。从以上来判断，《论语》子路篇的南人之言“人而无恒，不可以作巫医”，也就必须读作“人如果没有恒德的话，不能让其就任巫医的工作”之意^①。

其次，作为通行本《礼记》缁衣篇南人有言章的原型的资料，现在已经出土、发现了其它两种。将《论语》子路篇与这三者进行对照、比较，可以推测出子路篇的文章实际上是什么时候写的。其一，是郭店楚墓竹简《兹（缁）衣》的：

子曰：“宋人又（有）言曰：‘人而亡𠄎（恒），不可为卜筮（筮）。’其古之遗言𠄎（与）。龟𠄎（筮）𠄎（犹）弗智（知），而皇（况）于人 𠄎（乎）。”寺（诗）𠄎（云）：“我龟既𠄎，不我告𠄎。”

其二，是上海博物馆藏战国楚竹书《𦇧（缁）衣》的：

子曰：“宋人又（有）言曰：‘人而亡𦇧（恒），𦇧𦇧（云）：“我龟既𦇧，不我告𦇧。”

上海楚简《𦇧衣》中虽然有很多缺字，但可以看作是与郭店楚简《兹衣》几乎一样的文章。而且将这四者进行对照、比较，可以推测出以下的结果。

第一，郭店楚简《兹衣》与上海楚简《𦇧衣》的宋人有言章，举出“子”（孔子）的语言之后，在章末只是引用《诗》的小雅、小旻篇，四者之中其文章构成最为单纯而古朴。

① 狩野直喜，《支那学文薮》（みすず书房，1973），第一部，《续说巫补遗》；池田知久，《〈马王堆汉墓帛书周易〉要篇之研究》，二，（一）“《马王堆汉墓帛书周易》要篇释文”，及《〈马王堆汉墓帛书周易〉要篇之思想》，五，（一）“《帛书周易》要篇之成书年代”。另外，《论语》子路篇的“不占而已矣”是“人而无恒者”不能占筮他者的意思。

第二，与此相对，通行本《礼记》缙衣篇的南人有言章，在举出“子”的语言之后，在章末不只是引用《诗》小雅、小旻篇，还引用了《书》兑命篇与《易》恒卦九三的爻辞、六五的爻辞，其文章构成变得复杂，受到了经学的提炼。包括上述情况在内，如果我们调查一下通行本《礼记》缙衣篇诸章中经典的引用情况，就可以得到如下结果：

A— a 型：只引用一条《诗》的，计十一章。（按照郭店楚简《兹衣》的章编号来说，即第一章、第二章、第六章、第九章、第十四章、第十五章、第十六章、第十九章、第二十章、第二十一章、第二十二章。）

A— b 型：引用了二条《诗》的，计一章。（按照郭店楚简《兹衣》的章编号来说，即第四章。）

A— c 型：一条也没有引用《诗》《书》的，计一章。（按照郭店楚简《兹衣》的章编号来说，即第八章。但根据郭店楚简《兹衣》，这一章为A— a 型。）A型合计十三章。

B— a 型：只引用一条《书》的，计二章。（按照郭店楚简《兹衣》的章编号来说，即第十一章、第十二章。但根据郭店楚简《兹衣》，其中的第十二章为C— a 型。）

B— b 型：引用二条《书》的，计一章。（按照郭店楚简《兹衣》的章编号来说，即第十三章。）B型合计三章。

C— a 型：引用了一条《诗》之后，再引用一条《书》的，计二章。（按照郭店楚简《兹衣》的章编号来说，即第五章、第十章。）

C— b 型：引用了二条《诗》之后，再引用一条《书》的，计一章。（按照郭店楚简《兹衣》的章编号来说，即第十七章。）

C— c 型：引用了一条《诗》之后，再引用一条《书》，其后又引用一条《诗》的，计一章。（按照郭店楚简《兹衣》的章编号来说，即第七章。但根据郭店楚简《兹衣》，这一章为C— a 型。）

C— d 型：引用了一条《书》之后，再引用一条《诗》的，合计二章。（按照

郭店楚简《兹衣》的章编号来说，即第三章、第十八章。但根据郭店楚简《兹衣》，这二章均为C— a型。) C型合计六章。

D型：引用了一条《诗》之后，再引用一条《书》，之后又引用《易》的，计一章。(按照郭店楚简《兹衣》的章编号来说，即第二十三章。但根据郭店楚简《兹衣》，这南人有言章为A— a型。) D型合计一章。

通行本《礼记》缙衣篇的南人有言章，引用了《诗》《书》《易》，不属于上述A、B、C的任何一种类型，成为D型的特异的一章。因此，南人有言章，即便在通行本《礼记》缙衣篇诸章中，其文章构成也是最复杂、最受到经学的提炼，从这种意义上来说，我认为它在全部二十三章中是成书年代最迟的作品。

第三，郭店楚简《兹衣》与上海楚简《絺衣》各章中经典的引用如下：

A型：只引用一条或二条《诗》的，合计十四章。

B型：只引用一条或二条《书》的，合计三章。

C型：引用了一条或二条《诗》之后又引用一条《书》的，合计六章。

这样被法则化、规范化，包括A型的宋人有言章，概而言之，为单纯而古朴，在各章末尾所引用的文章构成中看不出破绽和混乱。因此，郭店楚简《兹衣》与上海楚简《絺衣》正是通行本《礼记》缙衣篇的蓝本，无疑，后者是后代对前者的加工而使文章构成复杂化、经过了经学的洗炼而成书的文献。而郭店楚墓竹简与上海博物馆藏战国楚竹书，按照现在中国的通说，都将其视为战国中期的公元前300年以前抄写而成。笔者不能赞成这种通说，认为是在公元前250年以后的战国末期到西汉初期而成书的^①，无论如何，当时的郭店楚简《兹衣》与上海楚简《絺衣》诸章，虽然频繁引用《诗》《书》，但是《易》一条也没有引用。其理由无非是当时《易》尚未成为儒教的经典，与儒家没有任何关系。对此，通行本缙衣篇的南人有言章，才开始仅仅在一章中引用了《易》，这可以认为是因为发生了以下的事情，即当时（马王堆帛书《易传》六篇成书之后、即比

① 池田知久，《郭店楚简〈穷达以时〉之研究》，池田知久编，《郭店楚简儒教研究》，汲古书院，2003。

文帝期后半还晚的时代)《易》逐渐成为了儒教的经典,它处在能够从根本上支持孔子的言论而不断获得权威的过程中。

第四,将《论语》子路篇的南人有言章与通行本缁衣篇的南人有言章、郭店楚简《兹衣》的宋人有言章、上海楚简《絺衣》的宋人有言章进行比较,因为它没有引用《诗》《书》,一眼就能看出它最单纯、古朴。但是,其一,其“南人”与通行本缁衣篇相同,与更古的郭店楚简《兹衣》和上海楚简《絺衣》的“宋人”不同。其二,在引用《易》这一点上,也与通行本缁衣篇几乎相同,与更古的郭店楚简《兹衣》和上海楚简《絺衣》没有引用《易》不同。其三,《易》的恒卦九三的爻辞不冠以“易曰”的形式,使其融解在了孔子的语言中,与通行本缁衣篇的南人有言章冠以“诗云”、“兑命曰”、“易曰”,像是夸耀经学的洗炼与权威似的而感到生硬不同。基于以上三点,我推测《论语》子路篇的南人有言章比通行本缁衣篇的南人有言章成书要稍微晚些。

因此,《论语》子路篇的南人有言章,实际上并不是春秋时代末期当时孔子所言说的文章,而是在比西汉文帝期后半还要晚的时代所写的文献,所以这样就没有一个能够作为列举孔子读过《易》的证据了。

六

如上所述,我认为到战国末期的古《易》只是由卦画、卦名、卦辞、爻辞而成的简单的《六十四卦》,这与此后的《易经》(特别是《易传》)不同,不包含高度的形而上学等的哲学、阴阳、五行的自然哲学、道德思想、政治思想等。在关于民间的日常生活的占筮的古《易》中,不包含高度的哲学、道德思想、政治思想等,这是理所当然的。它们在战国末期以降的《易》的儒教化、经典化的进程中,儒家的思想家们认识了《易》并拿来作为自己的经典,通过研读《易》的《六十四卦》和著述其注释的《易传》,这些思想便添加进了经文《六十四

卦》本身的解释或各种《易传》之中。

除了现在通行本《易经》以外，我们能够见到的新出土资料的《易》的文本中，还有战国末期到西汉初期成书的上海楚简《周易》、西汉高祖期到文帝期前半（到公元前 168 年）成书的马王堆帛书《周易》、高祖期到文帝期前半（到公元前 165 年）成书的阜阳汉简《周易》。这些是迄今为止最古的《易》。通过对它们的探讨，我们可以更加正确地把握《易》的经文《六十四卦》或注释《易传》的成立过程、《易传》诸篇所包含的儒家思想的内容与特征，总的来说就是《易》的儒教化、经典化的过程。

为了正确地把握《易》的儒教化、经典化过程，这些新旧资料中最重要的，是马王堆帛书《周易》中所包含的二𪛗（三）子问、系辞、易之义、要、繆和、昭力这六篇《易传》，及通行本《周易》中所包含的“十翼”即十篇《易传》。这些从大体上看，都是战国末期到西汉初期、或此后的儒家思想家们对《易》的经文《六十四卦》不断地作的注释，其中鲜明地表现出从民间纯然的占筮之书到儒教经学的思想著作的《易》的蜕变、发展。阐明这种蜕变、发展经历了怎样的过程，这是《周易》研究的最重要的课题之一。

儒家的思想家们在战国末期以后、放弃对此前成为了传统的呪术、宗教的批判，而将《易》作为经典来接受，读《六十四卦》而着其注释《易传》，这种态度一变的原因之一，无疑是对应于当时的政治状况，即上述因为秦的始皇帝时代的知识分子弹压政策，不允许收藏《诗》《书》或诸子百家的书籍，也不允许谈论《诗》《书》。因为允许民间收藏的只有“医药、卜筮、种树之书”，他们将卜筮之书《易》作为经典来接受，假借读《六十四卦》而给其作注释来继续进行他们自己的思想活动。但是我认为在这种政治上的理由之外，也有将儒教的思想内容改造、使之适应新的时代状况这种思想上的理由。

当时儒家的思想家们为了赋予本来没有关系的《易》以儒教的意义而使其儒教化、经典化，在许多方面进行了种种努力。例如，说开祖孔子从春秋末期开始就好读《易》，而且作了“十翼”的注释，从而编造了孔子与《易》结合起来的

故事^①、编造了孔子作为模范来仰慕的成为儒教的象征的周文王或周代的文化与《易》结合起来的故事^②（其名称从《易》改为《周易》，就反映了这种状况的变化^③）、在给《易》作注释的过程中，在“十翼”中，不断地加进了《六十四卦》本来不具有的儒教的高度的哲学、道德思想、政治思想，等等。而且在以上列举的诸事项背后存在着以下思想上的理由。

第一，从来不善于形而上学思索的儒家采用《易》作为经典，通过设定制作其《易传》这一媒介项而在自身的思想内部大量导入了道家的“道”的形而上学，借道家的形而上学之力而为其思想体系奠定了基础，从而排除了其不安^④。

第二，获得了从根本上支持儒家的开祖孔子语言或此后儒家思想家们所说的语言、以至儒家思想体系全体的经典。即获得了比逐渐完备的其它五经，《诗》《书》《礼》《乐》《春秋》还优越的最高的经典^⑤。

第三，改变了原来对作为占筮之书的《易》原本具有的呪术性、宗教性基本上进行批判的传统态度，作为为了达到象数家的理法的哲学的“数”或儒家的道德的政治的“德”的必要的基础阶段，将其包容在自己之中从而丰富了儒家的思想世界^⑥。不过第三点，也是自西汉后期到东汉的基于《易》与《春秋》的儒教

① 详细情况请参照拙论《〈马王堆汉墓帛书周易〉要篇之思想》，五，（五）“确定《易》与孔子之关系”。

② 同上。

③ 详细情况请参照拙论《〈马王堆汉墓帛书周易〉要篇之研究》，二，（一）“《马王堆汉墓帛书周易》要篇释文”及拙论《〈马王堆汉墓帛书周易〉要篇之思想》，五，（一）“《帛书周易》要篇之成书年代”。

④ 详细情况请参照拙著《老庄思想》（放送大学教育振兴会，1996），7，“《易传》的道器论——帛书《易传》系辞篇与通行本《周易》系辞上传”及拙著《〈庄子〉——“道”的思想及其演变》（国立编译馆，2001），第六章，第3节“《易传》的道器论——马王堆汉墓帛书《易传·系辞篇》和通行本《周易·系辞上传》”。

⑤ 详细情况请参照拙论《〈马王堆汉墓帛书周易〉要篇之思想》，五，（四）“把握世界之‘要’的《易》”。

⑥ 详细情况请参照拙论《〈马王堆汉墓帛书周易〉要篇之思想》，五，（六）“以《易》为媒介的占筮之包摄”。

的灾异说化、讖纬说化的先驱性的思想活动。

如上种种努力的结果，可见《易》的儒教化、经典化取得了相当程度的成功。其中为了添加儒教的高度的哲学、道德思想、政治思想等内容，在西汉初期，以至于承认《周易》是孔子读过且作了注释的儒教的正统的文本，只要是儒教信奉者都必须学习的经典。随着时间的流逝，在五经中《易经》所占的地位不断提高，到西汉时代中期之后，《易经》就已经上升到占据了五经首座的位置。而此后，到近代之间，在作为旧中国的统治思想的儒教中，《易经》长期保持了其首座的地位，其理由主要就在于它作为第一哲学能够发挥功能这一点上。

（作者系日本 大东文化大学教授）

参考文献

- 钱 穆，《论十翼非孔子作》，《古史辨》第三册所收，影印本，上海：上海古籍出版社，1982年8月。
- 李镜池，《易传探源》，《古史辨》第三册所收，影印本，上海：上海古籍出版社，1982年8月。
- 郭沫若，《周易之制作时代》，《青铜时代》所收，新一版，北京：科学出版社，1957。
- 金谷治，《秦汉思想史研究》，日本学术振兴会，1960。
- 本田济，《易学——成立与展开——》，平乐寺书店，1960。
- 津田左右吉，《易之研究》，《津田左右吉全集》第十六卷“儒教之研究 一”所收，岩波书店，1965。
- 戸田丰三郎，《易经注释史纲》，风间书房，1968。
- 内藤湖南，《易疑》，《内藤湖南全集》第七卷《研几小录一名支那学丛考》所收，筑摩书房，1970。
- 狩野直喜，《续说巫补遗》，《支那学文薮》所收，みすず书房，1973。
- 日原利国，《春秋公羊传之研究》，创文社，1976。
- 武内义雄，《中国思想史》，《武内义雄全集》第八卷所收，角川书店，1978。
- 安居香山、中村璋八，《易纬乾坤凿度》卷下，《重修纬书集成》卷一上（易上）所

收，明德出版社，1981。

内山俊彦，《中国古代思想史における自然认识》，创文社，1987。

池田知久，《〈马王堆汉墓帛书周易〉要篇之研究》，《东京大学东洋文化研究所纪要》第123册所收，1994。

池田知久，《〈马王堆汉墓帛书周易〉要篇之思想》，《东京大学东洋文化研究所纪要》第126册所收，1995。

池田知久，《老庄思想》，放送大学教育振兴会，1996。

池田知久，《〈庄子〉——“道”的思想及其演变》，台北：台湾国立编译馆，2001。

池田知久，《郭店楚简〈穷达以时〉之研究》，池田知久编《郭店楚简儒教研究》所收，汲古书院，2003。

池田知久，《〈周易〉与“谦让之德”》，《池田知久简帛研究论集》所收，北京：中华书局，2006。

On Subjects and Methods for Studying *Zhouyi* (the Book of Changes)

Tomohisa Ikeda

This paper aims for advocating some important items about subjects and methods, for studying *Zhouyi* (周易, the Book of Changes) at the present day.

Being only a book of divination (占筮) originally, *the Book of Changes* had been completely unrelated with Confucianism (儒教). In addition, *older Books of Changes* (古易) before the end of the Warring States Period (战国末期) still had not contained any advanced thoughts of philosophy, ethics, politics and so on. But during times from the end of the Warring States Period until the beginning of the Western Han Period (西汉初期), Confucians (儒家) adopted *the Book of Changes* as one of their scriptures (经典), and advanced its Confucianization (儒教化) through having been writing *Yizhuan* (易传, Commentaries on *Zhouyi*). As a result, interpretations of *Liushisi-Gua* (六十四卦, the Sixtyfour Divinatory Symbols) and *Yizhuan* came to contain advanced thoughts of philosophy, ethics, politics, etc.. This paper advocates that process of adaption and development of *the Book of Changes* from as older books of divinations (古占筮) into as a newly established Confucian Scripture, *the Yijing* (易经), should be one of the most important subjects for studying the *the Book of Changes*.

Besides, this paper indicating that when we make a study of this subject, it is one of the most important methods to use positively bamboo and silk manuscripts (简帛) about divination (占筮) among materials excavated in China in recent years and to

find lots of likenesses with *older Books of Changes* (古易), forwarded several research works in the concrete. We should use the Silk Manuscripts (帛书) of *Zhouyi* (周易) excavated at Mawangdui (马王堆), the Bamboo Slips (竹简) of *Zhouyi* (周易) in the Western Han Period (西汉) excavated at Fuyang (阜阳), the Bamboo Manuscripts (竹书) of *Zhouyi* in the Warring States Period (战国)'s Chu region (楚国) in possession of the Shanghai Museum (上海博物馆), and the Bamboo Slips (竹简) of "Guizang (归藏)" in the Qin Period (秦) excavated at Wangjiatai (王家台) etc., it is needless to say. Except for all kinds of these newly excavated *Zhouyi*, there are a large number of excavated *Rishu* (日书, *Books of Magical Rules about Calendrical Days*) in the Warring States Period, the Qin Period, and the Western Han Period. These all are the books of divination (占筮书) which have the closest relation to *older Books of Changes*. This paper, therefore, advocates that to recognize *older Books of Changes* have the nature of divination (占筮) through using positively these *Rishu* should become one of the most important methods.

Key Words: *Zhouyi*(周易, the Book of Changes), *Liushisi-Gu*(六十四卦, the Sixtyfour Divinatory Symbols), *Yizhuan*(易传, Commentaries on *Zhouyi*), *Yuan heng li zhen*(元亨利贞), Confucianization(儒教化) of divinations(占筮), The Silk Manuscripts(帛书) of *Zhouyi* (周易) excavated at Mawangdui(马王堆), The Bamboo Slips(竹简) of *Zhouyi*(周易) in the Western Han Period(西汉) excavated at Fuyang(阜阳), The Bamboo Manuscripts(竹书) of *Zhouyi*(周易) in the Warring States Period's(战国) Churegion(楚国) in possession of the Shanghai Museum(上海博物馆), *Rishu*(日书, the Book of Magical Rules about Calendrical Days)