

〔翻訳稿〕ジョン・B・ヘンダーソン《聖典、正典、

そして注釈——儒教と西洋の釈義の比較》序

水 上 雅 晴

本稿は、John B. Henderson氏の著作 *Scripture, Canon and Commentary: A Comparison of Confucian and Western Exegesis*, Princeton University Press, 1991. の中、序文を翻訳したものである。本書については、関口順《儒学のかたち》付章〈読書案内〉（東京大学出版会、二〇〇三年）において、各章の詳細な要旨と併せて紹介されている（二二二―二二六頁）。関口氏の〈案内〉によって本書の存在を知り、「世界の古典や宗教聖典の解釈の歴史と比較することにより経学を考察した研究」と評されている本書に興味を抱きながらも長らく読む機会を逃してきたが、二〇二二年度に研究休暇を取得できたことにより、翻訳しながら読みすすめることができたので、その成果の一端を共有したい。

原著者が中国語・日本語の文献・資料名に付した英訳タイトルは、非中国語・日本語圏読者向けの注記なので訳さなかった。この措置にともなって英訳タイトルに関する注記が意味をなさなくなった箇所については、混乱を避けるために翻訳の対象からはずした。原典に存する誤記については、「誤記」「修正案」の形式で指摘した。脚注で引証されている文献の一部について、参照しやすい通行本の典拠を補った。これらを含め、「」が使われている箇所はすべて訳者による注記である。

思想史における「偉大な思想に着目する」アプローチ、そして注釈を評釈者や注釈者の作品にすぎぬとたたづける現代の学者の輕蔑によってしばしば不明瞭になっている事実であるが、注釈および注釈の思考様式は、前近代文明における大半のインテレクチュアル・ヒストリーを支配した。ヨーロッパでは十七世紀まで、中国、インド、近東ではそれ以降までも、おもだった思想、とりわけ高度な知的伝統における思想は、性質の面でも表現の面でも積義的であった。ホセ・ファウルが述べるように、「中世の思想家のもっとも特異な側面は、テキストを中心に自分の考えを發展させ、それを注釈として表現したことである⁽¹⁾」。シャンカラ（七八八―八二〇）、程頤（一〇三三―一一〇七）やガザリー（一一一一―没）のように、異なる中世文明に生きてもっとも偉大な哲学者と目される人々でさえ、古典もしくは聖典のテキストに対する注釈という形式によってかれらの思想を組み立てた。ほとんどの前近代文化において、「もっとも重要な考えが解釈学においてあらわれる」こと、そして「体系ではなく注釈が真実にちかづくための正當な形式である」ことは何ら異とするにたりない⁽²⁾。

中国に関して、現代の学者周予同は、「経学は中国封建文化の大黒柱であった」と述べている⁽³⁾。経学（儒家の經典にかかわる学問）は、文学・哲学・科学、さらには政治までも構築し、時にはその重要な側面を支配した。したがって古典とその注釈との関係を研究することは、ほとんどの伝統的な文明に対するのと同様に、前近代中国のインテレクチュアル・ヒストリーに対する理解の中心を占める。

古典学、特に中国と西洋の古典学についてはいくつかの標準的な歴史書が存在するが、古典とその注釈との関係がどうであったかは、現代の多くの研究において焦点があてられてこなかった。本研究は、これらの歴史書の要点を繰りかえしたり更新したりすることを目的としておらず、皮錫瑞^{ひしやくすい}《経学歴史》や本田成之^{しげゆき}《中国経学史》と同じ領域はあつかっていない。古代から二十世紀までの儒教伝統における経学の歴史的発展に関する包括的な話をするつもりもない。さまざまな宇宙論的、予言的、政治的、道德的、そして哲学的な読み物である《易経》のような、個々の儒教經典に対する解釈史の分析に着手するつもりは、なおさらない。それよりも私の主たる目的は、注釈者たちが古典にどのように取りくんできたか、とりわけ古典の特徴に関してかれらがどのような前提（たとえば、それらがたがいに一

貫しているという前提）をもうけたか、そして、そのような前提に対して異議を唱えたり反論したりしているかにみえる正典のテキストの問題（たとえば古典には明らかに矛盾が含まれているという問題）に、かれらがどのように対処したかを述べることである。したがって本書の中心を占める第四章と第五章においては、これらの前提や仮定（第四章）と、それらを支持するために注釈者たちが考案した戦略と議論（第五章）を分析する。しかしこの分析を適切な歴史のおよび文化的文脈に位置づけるために、まずは周代における儒教の正典（もしくは正典群）の前身と起源（第一章）、漢代におけるその統合と発展（第二章）、そして古典と聖典に対する注釈の起源・特質、および神聖視（第三章）について議論する必要がある。第六章においては、中国のインテレクチュアル・ヒストリーの多くを束縛した伝統的時代の後期における古典と注釈の関係を説明し、文学とイデオロギーの両方の領域におけるこの関係のいくつかを現代からさかのぼって説明して本書を締めくくる。

本研究の多く、特に最後の三章は、比較の手法にしたがう。具体的には、中国の儒教以外のすくなくとも五つの主要な注釈の伝統、すなわちヴェーダーンタ、コーラン釈義、ラビ・ユダヤ教、古代・中世キリスト教の聖書釈義、および古典叙事詩（主にホメロス）からの例を論証に用いる。このように多様な伝統について、それらの中で普遍的なものを特定して説明する見地から比較することは、とりわけそれらの古典としての基盤もしくはテキストの基盤が広く異なる点を考慮すると、不当に思われるかもしれない。文学的な観点からみると、叙事詩（イリアスなど）と占いのマニユアル（《易経》などの初期の層）ほど隔たっているものはないであろう⁽⁴⁾。この二つについて何らかの意味のある比較をおこなおうとすることは、フン族のアッティラをコンピュータに関連づけるような無駄なことにみえるかもしれない⁽⁵⁾。

しかしこれらの古典や聖典のテキストが議論の余地がないほどあからさまに相互に異なっているとしても、これらのテキストを解釈する試みから発展した注釈の伝統が多くの共通点をもっていることも同様に議論の余地がない。現代の批評家ジャン・ゴラックが述べるように、「古典は、それを読んだ時にどれほど異なるように感じても、評注を読むと非常に似通ったものにみえてしまう⁽⁶⁾。」実際、一般原則として、時系列の面でも概念の面でも、注釈の伝統

は、正典の原典から離れて発展すればするほど、その性質について立てる前提とこれらの前提を支持するために考案する戦略の両面において、類似したものになるといえる。ほかならぬ正典化の営為から規則正しい結果が出てきたが、それらの結果の一部は正典テキストの特殊性におかまいなしにもたらされた。したがって前近代のさまざまな伝統における古典や聖典にみられる著しい多様性は、これらのテキストを解釈する試みから生まれた注釈の前提と手順において高まっていく均一性と対照的なものとなる。このことは、発展段階における注釈活動が古典テキストの土台となっている文学的および知的特質から影響を受けなかったことを意味するわけではない。しかし（少なくとも第五章の終わりまでに）孔子とヴェーダの無名の作者たちとよりも、宋代新儒家の朱熹（一一三〇～一二〇〇）とヴェーダーンタ派のシャンカラの方がより多くの共通点をもっていることが明らかとなるにちがいない。そればかりか、さまざまな伝統における後代の注釈者たちが各々の正典に対して、敬虔な崇拜（イスラム教の「書物の宗教」が代表的な例）から遊び心（同様にユダヤ教のミドラシユ）にいたるまで多種多様な態度をしめすにもかかわらず、これらの類似点は存在するのである⁽⁷⁾。厳密に言えば、正典が「聖典」すなわち神の靈感をうけたものと考えられているかどうかは、それが関連する注釈の伝統において導入される釈義の手段にさほど影響していないようである。

不思議なことに、さまざまな伝統における正典のテキスト間にみられる幅広い相違、そして同じこれらの伝統における注釈の前提と手順の漸進的な収束を考慮して異文化間で注釈と注釈者を関連づける努力よりも、古典とその著者とされる人物とを比較する試みが多くなされてきた。ジョン・Z・スミスの「比較分類学と解釈学」の呼びかけとハンス・ゲオルグ・ガタマーの「解釈学の批判的な歴史、その基本原理と戦略の研究」の構想は、ほとんど注意がはらわれていないか、実現されぬままになっている⁽⁸⁾。実際のところ、東西両方における学問と注釈の伝統を研究する歴史家は、しばしば前近代文明のインテレクチュアル・ヒストリーにおいて観察されうる類似点に関して奇妙な近視眼を示す。かれらは時々、自分たちの研究テーマにおける「区分、特定、分類の傾向」や「区別、定義、集計」にともなう喜びについて、これらの特質が事実上、特定の中世文化に固有であるかのように語る⁽⁹⁾。本書の目的の一つは、そのような傾向と喜びのいくつかが前近代のいずれかの知的伝統に特有のものだったわけではなく、その多

くが正典のテキストの解釈によつて浮かびあがつてきた問題を解決しようとする試みの構造的な結果であつたことを立証することにある。簡単にいえば、さまざまな注釈伝統における正典の性質についての同様な前提は、これらの前提を支持するための同様な戦略と方法を生み出した。そして、これらの戦略と方法は、単なる技術だったのではなく、東西両方の中世の精神世界を支配し、他の多くの非常に多様な伝統に共通する解釈学の思考様式に発展したのである。近代以前の古典や聖典の伝統においては、注釈に関する種々の前提と戦略とを比較するための何らかの基礎があるのかも知れないが、上で一つ一つ名指した五つを特別な考察をおこなうために選択するのはなぜだろうか。そもそもキリスト教の聖書釈義、コラン釈義、ラビ・ユダヤ教、ヴェーダーンタの四つについては、現存する世界の宗教の中でもっとも有名なものに関連しているのだ、ほとんどが明白な選択であるように思われる¹⁰。かなり広範で、いまいなヒンズー教の伝統の中にあるヴェーダーンタと、ラビ・ユダヤ教の特異性に着目することについては、少しばかり説明が必要かもしれない。

ヴェーダーンタは、古典的なヴェーダ、特にウパニシャッドを解釈しようとする試みから発展した唯一の注釈伝統ではなかったが、圧倒的にもっとも著名なものであつた。それは「インド哲学の歴史において主要かつ卓越した伝統」であつただけでなく、正統なヒンズー教の哲学体系の中にある他の五つのライバルたちを飲みこんだとさえ言えるかもしれない¹¹。ロミラ・サパーによると、今日においてさえも、「大半のインド哲学者たちは、ヴェーダーンタ哲学者と名乗るか、ヴェーダーンタから大きな影響を受けたと主張する¹²」。

さらにヴェーダーンタは、ウパニシャッドを利用するだけでなく、それらを正典として、つまり「絶対的な權威を備えた聖なるテキスト」としてあつかう唯一の正統なヒンズー教の思想体系である¹³。ヴェーダーンタの主要な関心事は、その存在理由でさえそうであるが、ウパニシャッドの各種の形而上学的な部分についての説明と調整である¹⁴。哲学的だという評判はあるが、ヴェーダーンタは「何よりもまず、ミーマンサー〔伝統バラモン教学の最難関たる聖典解釈学〕もしくは釈義の一種」なのである¹⁵。

バビロン捕囚以降のユダヤ教の伝統におけるラビ・ユダヤ教の支配は、ヒンズー教の思想的伝統におけるヴェーダ

インタのそれよりも完全であり、その支配は、古代に深刻な敵対勢力がいたという事実を覆いかくすほど完全である⁽¹⁶⁾。「ラビ」「わが師」もしくは「教師」ということは西暦一世紀まで出現することはなかったが、ラビ・ユダヤ教の文献と思想形態は、紀元前四世紀頃以來でさかのぼることができる⁽¹⁷⁾。西暦七〇年に第二神殿が破壊された後、ユダヤ教の敵対勢力より優位にあつたラビたちは、釈義の営為を世界のインテレクチュアル・ヒストリーにおいて比類のない程度にまで神聖化する「解釈の宗教」を創設した⁽¹⁸⁾。ラビたちは、神さえも自分のトーラーを解釈することを主要活動とするラビとして表現した。スーザン・ハンデルマンのことはを引くと、「受肉ではなく、解釈が神聖なる行為の中心に位置した⁽¹⁹⁾」のである。そればかりかトーラーの研究と解釈が途絶えるようなことがあつたら、世界は終わりを告げるのであつた。シメオン・ベン・ゼマ・デュラン（二三六一―一四四四）によると、「この丸い世界は空中に浮かんでおり、頼りになるのは、トーラーを学ぶ学生たちの口から出てくる息だけであつた——あたかも人が息を吹きかけることで何かを宙に浮かびあがらせることができるように⁽²⁰⁾」。

ホメロスから発展した注釈の伝統をこの研究に含めることについて、ホメロスほどではないが、ウエルギリウスもまた、何らかの説明または正当化を必要とするかもしれない。現代人はイリアス、オデッセイ、アエネーイスを主に文学作品と見なす傾向があるが、このことは多くの古代人、とりわけホメロスを聖典と見ていた古代人にはあまり当てはまらなかつた⁽²¹⁾。彼の作とされる叙事詩は、古典時代の大半の期間を通じて、広範な注釈、文学的な模倣、さらには学校の演習の対象であつた。イリアスとオデッセイは、ヘレニズムの学問の主要な対象であつただけでなく、「教育の中心、神話の源、文学のモデル、芸術家のインスピレーションであり、すべての人に知られ、引用されていた⁽²²⁾。」モーゼス・フィンリーによると、「聖典以外の作品で、何世紀にもわたつてこれほどの影響を国家にあたえることがあつたものは、ほとんどなかつたか、おそらくまかつたくなかつた⁽²³⁾。」その作品が西方ラテン世界においてほとんど入手できず、読まれていなかつた中世でさえ、ホメロスは古代末期の百科全書学者たちによって媒介された寓意的な注釈の伝統を通して多くの影響力を保持した⁽²⁴⁾。ホメロスに関する注釈の伝統は、解釈の対象であつたテキストが存在しない中で、独自の生命をもつた⁽²⁵⁾。

ホメロスと異なり、ウエルギリウスは広く読まれ、中世とルネサンスのほとんどの期間において広範な注釈が加えられる対象であった。彼のアエネーイスは西方ラテン世界における不変の定番テキストであり、西方ラテン世界における「もっとも偉大な文学的古典であり、数えきれないほどの模倣の対象となった」²⁶。「ウエルギリウスの叙事詩も一種の聖典となった。その著者が福音の予言者であり、神託の知恵の源であると広く認められていたため、なおさらそうだったのであるが、異教徒の注釈者マクロビウス（四〇〇頃）ですら、彼を「学問が広く深い無謬の聖人」と見なしていた」²⁷。

西洋における重視のせいで認識されないことが多い事実であるが、すべての前近代文明において、叙事詩と叙事詩人がそれほどの好意と名声を博したわけではない。たとえば、ギリガメッシュ叙事詩は、アッカド文学の中で特別な位置を占めたことはなく、いかなる意味でも正典とされたことがない。それは明らかに古代メソポタミア人にほとんど知られておらず、魅力が感じられることすらなかった²⁸。したがって、この叙事詩が、さまざまな古代文明の他の作品と同様に、それを生みだした文化内部で注釈伝統の焦点にならなかったことは驚くべきことではない。

ところが叙事詩の主要な伝統がもう一つある。インドの叙事詩、特にマハーバータ（バーラタの偉大な子孫）とラーマヤナが広範な注釈の対象となり、正典のオーラを発する「第五のヴェーダ」とまで見なされた。これらの叙事詩の「テキスト」は、大半の正典や聖典のように固定化されたり凝縮されたりすることはなかったが、前述の偉大な宗教的または聖典の伝統におけるのと同様な方法で注釈との関連をもっていた。さらに、これらの叙事詩の一つであるマハーバータには、ヒンズー教の伝統の中でもっとも有名で崇拜されている古典テキストにして、主要な釈義の伝統の中でなされるいかなる比較研究においても無視されることが考えがたいバガヴァッド・ギーターが含まれている。偉大なヴェーダ学者シャンカラは、ギーターを「あらゆるウパニシャッド（ヴェーダ）の教えの神髄」と称した²⁹。ラーマヤナも、単なる叙事詩ではなく、正典や聖典の一種であった。実際、十六世紀のヒンディー語の詩人トウルシーダースによる翻案は、「北インドの聖書」と呼ばれている³⁰。したがって本研究には、インドの叙事詩の伝統における古典と注釈との関係についての議論も含まれる。

比較の視点を提供する試みであるにもかかわらず、本研究の重点は、中国の儒教の伝統における正典に対する注釈の方法にある。しかしこの注釈の伝統全体について話すことは、何か意味があるのだろうか。後代の儒教の注釈者たちの間で、経世の学、義理の学、考拠の学と詞章の学を含め、經典に対するかなり明確な方法が多数存在していたのではないだろうか。さらにその多くが単なる注解者や用語注釈者に分類されている漢代の古典注釈者と、哲学的な関心がより高い宋明の新儒家との間には、きわだった相違があると思われるのではないだろうか。実際、これらの新儒家の中でもっとも著名な朱熹は、「秦漢以降、聖人の学問は伝達されず、儒学者はテキストを整理して注釈を付ける方法しか知らなかった。そして聖人の考えを復元する方法を知らなかった⁽³⁾」と述べて二項対立の關係を作りあげた。漢代の古典注釈者たちは、特定のことばや句の意味を説明することのみに関心があり、古典に含まれる道德的かつ形而上学方面の偉大な原則にはほとんど注意を払わなかった。朱熹によると、宋代の新儒家は、古代における儒教の聖人の哲学的な教えを回復した、つまり約千四百年間の空白期間の後に「道の伝授」（道統）を再興したのであった。

宋代の新儒家が当時において儒教の方向性をどれほど変えたかが認識されないままであつてはならない。そして実際に、とりわけ新儒家思想に関する現代の歴史家たちの認識があいかわらずであり、かれらはブルクハルト派のルネサンス史の歴史家たちのように、主題にかかわる改革派のレトリックをいささか無批判すぎるほどに受けいれることがある。なぜなら、古典の復興、ルネサンス、そして改革などは、ほとんどの前近代の知的伝統や學術の伝統に共通する特徴であるが、これらの伝統における重要な継続性を曖昧にしてしまうことがよくあるからである。漢代の注釈者である鄭玄（一二七～二〇〇）と趙岐（二〇一没）は、新儒学の道德的形而上学がそなえている、より崇高な教義を明確に説明していないかもしれないが、一部の歴史家は、これらの後代に生まれた教義ですら、宋以前の注釈者たちが従ったのと同様な積義の考え方と手順の発展にもとづいていることを十分に理解していない。逆に極端なことをいうと、儒教やその他の知的伝統における注釈者で、単純かつ素朴な語釈者にすぎない者は、まず居たためしがない。すべての、もしくは大抵の注釈者は、かれらが語釈をあたえているテキストに関して、ほとんど証明されていな

い一連の前提をいだいており、それらの前提はテキストへの取りくみに影響をあたえないわけにはいかなかった。本研究の一つの目的は、さまざまな時代や学派における儒教の注釈者たちがそのような類似した前提を保持しており、そのほとんどが前近代の他の主要な知的伝統における注釈者たちと共有されていたことを（主に第四章において）証明することである。

この目的を完全に達成するには、おそらく儒教のそれぞれの経典から生まれた主要な注釈と、儒教と新儒学の言説の歴史におけるすべての主要な学派に対する包括的で歴史的な調査が必要になるであろう。しかし独力で一冊の本を書いている一人の学者にとつて、そのような手順を踏むことはほとんど不可能である。それゆえ特に第四章と第五章において、儒教の経典（もしくは「経典群」。なぜなら、儒教の経典にはいくつかの数え方があるから）の中の特定の数冊に焦点を当てる必要があることに気づいた。本書では特に儒教の五（もしくは六）⁽³²⁾ 経の中の二つ、すなわち《易経》と《春秋》、および宋の新儒家によつて経典とされた四書の中の二つ、すなわち《論語》と《孟子》、これらに由来する注釈の伝統に重点をおいて論じる。この選択は恣意的だと思われるかもしれないので、それが正当であることを論じておこう。

まず第一に、より由緒ある《書経》と《詩経》、そしてより簡明な《礼記》を放置して、《易経》と《春秋》の注釈に焦点を当てるのはなぜだろうか。理由の一つは、五経の中、聖人である孔子によつて（少なくとも部分的に）著されたと考えられるのは、この二書だけだということである。孔子は、五経の他の三書については、編集もしくは刪定しただけだが、《易経》と《春秋》については、「実際に孔子自身の手によつて書かれており、それゆえこの二書が孔子の精神と構想を保存している⁽³³⁾」と信じられていた。もちろん、孔子は、《易経》全体ではなく、十翼と呼ばれる付録部分のみを著しただけであり、《易経》の最古層は、上古の伝説的な支配者である聖人、特に伏羲と文王に由来すると一般に考えられていた。しかし十翼を著すことで、孔子はこの古典を占いの手引きから哲学や宇宙を闡明する書物に変えたと広く信じられていた⁽³⁴⁾。

注釈者たちが《易経》と《春秋》を一对のものとしてあつかう根拠は、これらが孔子によつて書かれたと考えられ

たことばかりではなかった。伝統的な学者も現代の学者も、この二書が儒教のすべての經典の中でもっとも難しく、謎めいていて、深遠であることをひとしく説いている⁽³⁵⁾。かくて、それらは古代の標準的な教育カリキュラムの最後に置かれ、いくつかの記事によると、普通の学生には高等すぎるので標準的な教育カリキュラムから完全に除外された⁽³⁶⁾。部分的には同じ理由で、《易經》と《春秋》は、儒学史の中でもっとも広範で活発な注釈の伝統と論争のもとなつた。確かに、儒教の經典の一つに対するもっとも古いと認められている注釈、中でも《公羊伝》、《穀梁伝》と《左伝》は、《春秋》と結びつけられていた⁽³⁷⁾。平岡武雄によると、《春秋》に対する漢の注釈はほとんど残っていないが、この古典に対する研究は漢代における古典研究の要であつた⁽³⁸⁾。宋代を通して、《春秋》に対して他の經典より多くの注釈が作成されたので、現代の歴史家宋鼎宗は《春秋》研究が当時における古典学的主流であつたと述べている⁽³⁹⁾。《易經》をめぐつても、「かなり大きな図書館という印象をあたえるだけの」大量の注釈書が生みだされつづけた⁽⁴⁰⁾。

一方は古いのマニユアルにして道德や宇宙論にかかわる付録を伴う前兆と逸話の集成のようなもの、他方は紀元前七二二年から四八一年までの魯国に関する非常に簡潔な編年史である、というように、この二つの經典の間には明らかな文学的相違があるにもかかわらず、儒教の注釈者たちは、それらを関連づける異なる方法をみつけた。それらの中の一つは、対立するが補い合うものとして、この対照的な二書を組み合わせることである。たとえば朱熹は、「《易經》は隠れたものから顕在化するものへと移り、《春秋》は知覚可能なものから隠されたものへと進んでいく。……《易經》は形而上のもの（または非実体）によって形而下のもの（または実体）を説明し、《春秋》は形而下のものによって形而上のものを説明する」と述べる⁽⁴¹⁾。偉大な思想史家である章学誠（一七三八―一八〇一）は、「《易經》は天道を通じて人間の営みを深く掘りさげ、《春秋》は人間の営みを通じて天道と調和する」とより明確に、そしてより対比的に記している⁽⁴²⁾。清末の野心的な学者である康有為（一八五八―一九二七）は、二つの經典を古代における最重要な異端の二学派と対比的に組みあわせ、《易經》を道家、《春秋》を墨家と組みあわせた。一方は無政府個人主義に、もう一方は共產主義的普遍主義に結びつけられる⁽⁴³⁾。

注釈者たちは、儒家の他の經典の間でこのような両輪的な関係性を考案することがあったが、《易經》と《春秋》の場合ほど頻繁ではなかった。《書經》と《春秋》という二つの歴史に関する經典は、同様な方法で関連づけられることが少なくなかった。《漢書》芸文志によれば、「左史はことばを記録し、右史はできごとを記録する。できごと（の記録）は《春秋》となり、ことば（の記録）は《書經》となった」⁽⁴⁴⁾。著名な宋代の文人政治家の蘇轍（一一二二没）は、《詩經》を《春秋》と関連づけ、「《詩經》を守らなければ王道の容易さを知るすべがなく、《春秋》を守らなければ王政の難しさを知るすべがないだろう」⁽⁴⁵⁾と提言した。王応麟（一二二二—一二九六）もこの二つの經典を結びつけ、「《詩經》と《春秋》は、内側も外側もたがいに関連している。《詩經》が叱責することは、《春秋》が非難を加える」⁽⁴⁶⁾と述べる。もともと儒家の注釈者たちは他の經典の間の橋渡しをしたが、その結びつきは《春秋》と《易經》の場合ほど頻繁に築かれることもなければ、この二つの經典の場合ほど精巧で対称的でもなかった。これらの注釈者たちの多くにとつて、二つの經典は、正式にはそのように指定されていなかったものの、儒家の經典のより大きな枠組みの中で独立した包括的な単位を形成していた⁽⁴⁷⁾。実際、漢代の著名な学者の劉歆（二三没）は、この二つの經典を一つの書物に統合しようとしたとさえ言われている⁽⁴⁸⁾。

《易經》と《春秋》は、単独の書物としても儒家の經典の中で傑出したものと見なされた。《易經》が広範な賞賛と自慢の対象であることは、中国のインテレクチュアル・ヒストリーの研究者にはよく知られており、文献を引いて詳細に説明する必要はほとんどない。さりながら伝統的な注釈学において《易經》がどのような位置づけをあたえられているかを少し説明すれば、儒家の正典の中でこの經典が占める特別な地位が明らかにになるであろう。

《易經》が儒家の正典全体を理解しているという考えは、少なくとも漢の歴史家班固（二三—九二）までさかのぼることができ、彼は《易經》が他の諸經典に説かれている道の根源もしくは本源であると述べている⁽⁴⁹⁾。宋代新儒学における宇宙論の第一人者である周敦頤（一〇一七—一〇七三）は、《易經》が五經の根源であるだけでなく、天と地と神靈の力の秘密の保管庫でもあると付けくわえた⁽⁵⁰⁾。十八世紀の《四庫全書》の目録の編纂者たちは、「六經の中、《易經》だけが多数の範型を包含する」⁽⁵¹⁾と提起した。現代の經学史家の褚柏思も同様に、儒家の道に対する

説明は六經の間に食い違いが認められるかもしれないが、それらはすべて《易經》に集約されていると述べている⁽⁵²⁾。簡単にいえば、《易經》は經典と宇宙の両方を理解しているのである。

《易經》以外で、注釈者たちもつとも頻繁に抜きだしてとりあげた、もしくは特に他の經典全体と対置した儒教の經典は、《春秋》である。清代の注釈者である劉逢禄（一七七六―一八二九）によると、《春秋》は五經のマスターキーであり、「《春秋》を理解していない者は、五經について議論することができない⁽⁵³⁾。」康有為は、六經は非常に大部にして多様とはいえ、指針となる原則がすべて《春秋》にみつかることを説いた⁽⁵⁴⁾。

しかしながら最初期の注釈者たちの見解では、《春秋》は、その広汎性と孔子が著者であるとされていることだけでなく、特定の歴史的できごとや人々の事件において儒教の原則を具体的に例証しているために、儒教經典の中で特別な地位があたえられるのであった。宋代新儒学の宇宙論者である邵雍^{しやうよう}（一〇一一―一〇七七）が説明するように、「聖人の六經は、渾然としていて痕跡がない天道のようなものである。したがって《春秋》が実際の事件を記録すること、善悪がはつきりとした形をとる⁽⁵⁵⁾。」思想家の程頤は、經典に占める《春秋》の位置と法律に占める判決の地位とに關する、より広く引用される比喩を示し、「五經に《春秋》があることは、法律が判決をもつようなものである。法律は行動の規則についてのみ議論する。判決がくだされるまで、それがどのように適用されたかを知ることができない⁽⁵⁶⁾。」と述べる。あるいは類推的に「四書五經は病氣を治すための処方箋に似ている。聖人の実践がこの書物に完全に示されている。学習者が《春秋》だけを調べさえすれば、道を徹底的に理解することもできる⁽⁵⁷⁾」とも述べている。後の新儒学の学者鄭玉（一二九八―一三五八）は同様な区別をたて、他の經典、「主として《易經》・《詩經》・《書經》が原則を論じるのに対して、《春秋》は事件を記録する。もし《春秋》がなく、《易經》・《詩經》・《書經》しかなければ、それらはすべて虚しいことばになってしまうであらう」、それは孔子が特に避けたかったことである、と説いている⁽⁵⁸⁾。

とりわけ多様で多数の書物からなる正典を持つ儒学者はそうであるが、ほとんどすべての伝統における学者や注釈者が主に注意をむけている經典のテキストに特別な賞賛をあたえる傾向があるのは、もちろん事実である。しかし特

定の經典がマスターキーであつたり、他のすべての經典を補完するために必要であつたりする理由について、上記のような表現がなされることは、ややまれである。儒教の注釈伝統では、『易経』と『春秋』を除くと、五つ（または六つ）の經典のいずれに關してそのような説明がなされることも滅多にない。したがつてこの二書は、相互に補完的な關係にあるだけでなく、正典全体と特別な關係があるために、他の諸經典とは一線を画している。

漢代以前に儒家の正典に統合された五經と異なり、四書（『論語』、『孟子』、『中庸』、『大学』）は、宋代以前において一つのまとまりとして認識されることがなかった。しかしこれらの書物は、『易経』とともに元、明、清初において新儒学の主要な經典の基盤を形成した。新儒学には儒教思想史の中でもっとも重要で高度に發達した注釈の伝統が含まれているので、本研究において新儒家が特に重視した經典のテキストに特別な注意をむけることは適切である。

四書の中、『論語』と『孟子』は、儒家にとつてもっとも偉大な二人の聖人である孔子と孟子のことばの主要な宝庫であるという点で特に区別される。北宋の學者鄒浩（一〇六〇―一一一一）によると、他の經典は「すべて聖人たちに由來するが、純然たる聖人のことばではない⁽⁵⁹⁾。」したがつて、朱熹は「聖人たちの基本的な考えを誤りなく直接知りたいのであれば、他の經典を理解する必要はない。まず、『論語』と『孟子』に自分の思考を集中させなければならぬ」と主張した⁽⁶⁰⁾。朱熹はここで程頤によつて表明された考えを繰り返えし、「学習者は『論語』と『孟子』を（学習の）基礎にすべきである。『論語』と『孟子』を学んだら、六經は学ばずとも明らかにする」と主張した⁽⁶¹⁾。後の注釈者たちは、聖人の教への本質と經典全体へのマスターキーを特に『論語』に見いだした。清代の著名な經学史家陳澧（一八一〇―一八八二）によると、「經学の本質はすべて『論語』の中にある」のであつた⁽⁶²⁾。劉逢祿は「『論語』は六經の大義の集成である」と言つた⁽⁶³⁾。同様な見解は、『孟子』に対する現存する注釈でもっとも古い趙岐による注釈の序文に表明されており、趙岐は『論語』を五經の要と見なしている。『孟子』がしているのは、『論語』を整理し例証することにすぎないのであつた⁽⁶⁴⁾。

儒教の注釈者は、『孟子』を『論語』と結びつけるのを習慣としていただけでなく、時折、『易経』と『春秋』に結びつけることもあつた。そのため程頤は、『孟子』を通してこれらの諸經の理解にもっともよく近づくことができる

と述べた⁽⁶⁵⁾。程朱学派に属する郝經^{かくけい}（一二三二～一二七五）は、『孟子』が『春秋』に対する深い理解をとりわけ適切な形である注釈によって詳述しなかったため、後代の学者たちが混乱するままになっていることを嘆いた⁽⁶⁶⁾。

四書に属する他の二書、すなわちより凝縮されていて哲学的な『中庸』と『大学』も、新儒学の注釈者たちによる集中的な研究と度を越えた賞賛の対象であったが、相互の間で、もしくは五経全体と、上述したように体系的に関連づけられることは減多になかった⁽⁶⁷⁾。さらにこの短い二書のテキストは、もともと『礼記』の篇章を構成していたものであったが、そこから抽出され、宋代においてようやくこの二書だけが別個に經典として確立された。したがってこの二書は、中国のインテレクチュアル・ヒストリーにおいて、比較の後期に至るまで広範な注釈の対象にならなかった。宋以後においても、一部の学者は、この二書が独立した經典としての地位をもつことに異議を唱え、それらを『礼記』の一部としてのみ研究することを提案した⁽⁶⁸⁾。結局、『中庸』と『大学』は、『論語』と『孟子』のどちらと比べてもはるかに短くてより同質である。したがって、この二書は、四書の中の他の二書ほど、さまざまな釈義に関わる論点や問題を示していないのである。

中国の儒教伝統における經典に対する注釈の取りくみを論じる本研究では、五経のうちの二書と四書のうちの二書に焦点をあてるが、儒教の他の正典のテキストを無視することはない。たとえば第一章では、上古の伝説的な聖王の言行を記録したと言われている由緒ある『書経』、そして王室の頃から農民の労働歌までさまざまな種類の詩を含む『詩経』を論じる。本書ではまた、『経義考』や『古今圖書集成』のように大がかりな選集に転録されている古典研究の作品に対する序文のように、特定の古典のテキストに対する直接的もしくは連続した注釈の形にまとめられていない文献を大々的に参考にする。これらのより多様な情報源を利用することを通して、自分独自の「四書」〔『論語』『孟子』『書経』『詩経』〕をこしらえて儒教正典の再編を試みているという疑惑を払拭したい⁽⁶⁹⁾。

注

- (1) Jose Faur, *Golden Doves with Silver Dots: Semiotics and Textuality in Rabbinic Tradition* (Bloomington: Indiana University Press, 1986), p. 59.
- (2) Wolfgang Bauer, *China and the Search for Happiness: Recurring Themes in Four Thousand Years of Chinese Cultural History*, trans. Michael Shaw (New York: Seabury Press, 1976), p. XIII; Gershom Scholem, "Revelation and Tradition as Religious Categories in Judaism," in Scholem, *The Messianic Idea in Judaism* (New York: Schocken Books, 1971), p. 289. ショーレムに於けるこの文脈は、ミブ・ユダヤ教を対象とした個別的なコメントである。
- (3) 周子同「経」「経字」「経学史」《周子同経学史論著選集》(上海: 人民出版社, 一九八三年), 六六〇頁。
- (4) ウィリアム・A・グラハムは、「世界宗教の著名な経典の中には、形式と内容に関して根本的な多様性がみとめられ、実際に同じ聖典のテキストや集成の中に多様性が看取されることもめずらしくない。神話や伝説、歴史物語、儀式書、法典、恍惚にさせる詩や神秘的な詩、黙示録的な幻影、預言者や教師の言葉、神の啓示、そして神への賛美歌や祈りはすべて、それぞれ異なる聖典の中に居場所を見つけている」と主張している。Graham, *Beyond the Written Word. Oral Aspects of Scripture in the History of Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), p. 3.
- (5) この印象深い比喩は、同僚のウォール・パークスに由来する。
- (6) Jan Gora, *Critic of Crisis: A Study of Frank Kermode* (Columbia: University of Missouri Press, 1987), p. 54. フラクは「選ばれたテキストの中に秩序、洗練、着想の宝庫が繰りかえし発見されることに関して、古典の解釈者たちの間に異論がなされるのをサント＝ブーズが証言している」と補足している。(p. 54).
- (7) Graham, *Beyond*, p. 79; Geo Widengren, "Holy Book and Holy Tradition in Islam," in *Holy Book and Holy Tradition*, eds. F. F. Bruce and E. G. Rupp (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 1968), p. 210. この「ムズ・ブーク・アンド・ホーリー・トラディション」の遊むは「釈義」と「解釈」の二つにすぎない。Susan A. Handelman, *The Slayings of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory* (Albany: State University of New York Press, 1982), p. 75; 同、Harold Fisch, "The Hermeneutic Quest in Robinson Crusoe," in *Midrash and Literature*, eds. Geoffrey H. Hartman and Sanford Budick (New Haven: Yale University Press, 1986), p. 230. 参照。
- (8) Jonathan Z. Smith, "Sacred Persistence: Towards a Redescription of Canon," in *Approaches to Ancient Judaism. Theory*

- and Practice*, ed. William Scott Green (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1978), p. 18; Kurt Mueller-Vollmer, "Introduction, Language, Mind, and Artifact: An Outline of Hermeneutic Theory since the Enlightenment," in *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*, ed. Mueller-Vollmer (New York: Continuum, 1988), p. 45. 『ヘーダー・ノールダー』は、この文脈での見解を提示している。
- (6) Jan Gonda, *Medieval Religious Literature in Sanskrit*, vol. 2 of *A History of Indian Literature*, ed. Gonda (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1977), p. 131; C. S. Lewis, *The Discarded Image: An Introduction to Medieval and Renaissance Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), p. 10.
- (10) 私は東アジアで傑出した主立った宗教的伝統についてはあまり立ち入らず、その代わりに儒教との関わりが比較的少ない注釈の伝統に焦点を置く。私の調査について欠落がもつても目立っている厄介なのは仏教かもしれないが、ドナルド・ロペスは、仏教について「解釈学的戦略が相対的に乏しい」と特徴づけており、その一因を「大乘經典の規模と可塑性」に求めている。Donald S. Lopez, Jr., "Introduction to Buddhist Hermeneutics," *The Ten Directions* (published by Zen Center of Los Angeles and the Kuroda Institute) 9, no. 1 (Spring/Summer 1988): 8.
- (11) Hajime Nakamura, *A History of Early Vedānta Philosophy*, trans. Trevor Leggett et al. (Delhi: Motilal Banarsidass, 1983), pt.1, p. 2. [日本語版：中村元《初期のヴェーダーンタ哲学》(岩波書店 一九八一年) 四～五頁]；Eliot Deutsch and J.A.B. van Buitenen, eds., *A Source Book of Advaita Vedānta* (Honolulu: University Press of Hawaii, 1971), p. 77.
- (12) Romila Thapar, *A History of India* (Harmondsworth, Eng.: Penguin Books, 1983), vol.1, p. 163.
- (13) Nakamura, *Early Vedānta*, p. 115. [日本語版：中村元《初期のヴェーダーンタ哲学》一五四頁。]
- (14) V. S. Ghate, *The Vedānta A Study of the Brāhma-Sūtras with the Bhāṣyas of Śaṅkara, Rāmānuja, Nimbārka, Madhva, and Vallabha*, Government Oriental Series, class c, no. 1 (Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1960), p. 12.
- (15) Karl H. Potter, ed., *Encyclopedia of Indian Philosophies Advaita Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils* (Princeton: Princeton University Press, 1981), p. 46.
- (16) ラビ・ユダヤ教が「三世紀のパビロニアから十九世紀のヨーロッパに至るまで」ユダヤ教を支配した方法についての明確かつ簡潔な記述に関しては、Jacob Neusner, *The Wonder-Working Lawyers of Talmudic Babylonia: The Theory and Practice of Judaism in Its Formative Age* (Lanham, Md.: University Press of America, 1987), pp. 43-44. を参照。

- (17) James L. Kugel, "Part One: Early Interpretation: The Common Background of Late Forms of Biblical Exegesis," in James L. Kugel and Rowan A. Greer, *Early Biblical Interpretation* (Philadelphia: Westminster Press, 1986), pp. 63-64; Handelman, *Slayers of Moses*, p. 31.
- (18) Kugel, "Early Interpretation," p. 72.
- (19) Handelman, *Slayers of Moses*, p. xiv.
- (20) Simeon ben Zerah Duran, quoted in *The Living Talmud: The Wisdom of the Fathers and Its Classical Commentaries, selected and trans. with essay by Judah Goldin* (New York: New American Library, Mentor Books, 1959), p. 47.
- (21) Robert Drummond Lamberton, "Homer the Theologian: The Iliad and Odyssey as Read by the Neoplatonists of Late Antiquity" (Ph.D. diss., Yale University, 1979), pp. 29-30. ビルガー・ビアンソンは「古代ギリシヤ、そして異教の終焉に至るまでのヘレニズム世界におけるギリシヤの文化と教養 (paideia) の主な聖典はオメロスのイリアスとオデッセイであった」*アポロネウマセトス*。Pearson, "Some Observations on Gnostic Hermeneutics," in *The Critical Study of Sacred Texts*, ed. Wendy Doniger O'Flaherty (Berkeley: Graduate Theological Union, 1979), p. 243.
- (22) John A. Scott, *The Unity of Homer* (New York: Biblio and Tannen, 1965), p. 1.
- (23) M. I. Finley, *The Ancient Greeks* (Harmondsworth, Eng.: Penguin Books, 1979), p. 26.
- (24) Robert Lamberton, "Introduction" to *Porphyry: On the Cave of the Nymphs*, trans. and intro. Lamberton (Barrytown, N.Y.: Station Hill Press, 1983), pp. 13-14.
- (25) Robert Lamberton, *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition* (Berkeley: University of California Press, 1986), pp. 261, 272, and 282.
- (26) Barbara J. Bono, *Literary Transvaluation: From Vergilian Epic to Shakespearean Tragicomedy* (Berkeley: University of California Press, 1984), p. 2.
- (27) Leslie George Whitbread, "Introduction" to Fulgentius, "The Exposition of the Content of Virgil According to Moral Philosophy," in Whitbread, *Fulgentius the Mythographer* (Columbus: Ohio State University Press, 1971), p. 110.
- (28) A. Leo Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, rev. ed. completed by Erica Reiner (Chicago: University of Chicago Press), p. 256.

- (29) Shankara, quoted in John G. Arapura, *Gnosis and the Question of Thought in Vedānta: Dialogue with the Foundations* (Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1986), p. 94.
- (30) H. Daniel Smith, *Reading the Ramayana: A Bibliographic Guide for Students and College Teachers: Indian Variants on the Rama-Theme in English Translations*, Foreign and Comparative Studies, South Asian Special Publications, no. 4 (Syracuse: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, Syracuse University, 1983), p. 32.
- (31) 石璽《中庸集解》に対する朱熹《序》(《朱子大全》(四部備要本)第九冊、卷七十五、第二十七丁右)。
- (32) この数字の食い違いは、「失われた」《楽記》や《楽経》、もしくは《周礼》を正規の經典に数えるか否かに関する論争から生じた。
- (33) 趙訪《春秋師説》に対する金居敬《総序》(《経義考》第六冊、卷百九十八、第八丁左)。
- (34) 周予同《「六経」与孔子的關係問題》(朱維鈺編《周予同経学史論著選集》、七九六～七九七頁；皮錫瑞《経学通論》(台北：河洛圖書出版社、一九七四年再版)、卷一、一〇～一一頁。しかしながら、すでに宋代には、孔子が《易経》の付録、とりわけ《大伝》の著者とされていることに對して、学者たちが異論を唱えていた。これらの学者たちの中でもっとも著名なのは歐陽修(一〇〇七～一〇七二)であり、「十翼」の作成に関するその見解は、Julian K. Schremskii, *Researches on the I Ching*, trans. William L. MacDonald and Tsuyoshi Hasegawa with Hellmut Wilhelm (Princeton: Princeton University Press, 1979), pp. 65-71 において詳述されている。ウィリアム・ピーターソンが指摘するように、「孔子を「十翼」と結びつけるものとも早う言明は『史記』(紀元前一〇〇頃)に見えぬ。Peterson, "Making Connections: Commentary on the Attached Verbalizations" of the *Book of Change*," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 42, no. 1 (1982): pp. (73-74) [72-73] を参照。
- (35) たとえば朱熹《答趙佐卿》(《朱子大全》第五冊、卷四十三、第十六丁右)；趙訪《論学春秋之要》、《春秋師説》(《古今圖書集成・理学彙編經籍典》第(五十六)〔六十九〕冊、卷第百九十三〔春秋部総論十一〕、(一九二〇)〔九〇六〕頁)；周予同《春秋》与《春秋》学》(朱維鈺編《周予同経学史論著選集》、四九二頁；熊十力《論六経》(台北：明文書局、一九八八年)、二頁；本田成之《春秋経成立についての考察》(《支那学》第五卷第三号、一九二九年十二月)、一七五頁を参照。
- (36) 朱熹《作易》(《易綱領》)(《古今圖書集成・理学彙編經籍典》第(五十五)〔六十八〕冊、卷第七十九〔易経部総論五〕、宋朱子大全集・朱子語録)、八七二頁〔通行本〕；《朱子語類》卷六十七〔易三・綱領下・読易之法〕(中華書局、一九八六年)、一六五九頁／《晦庵集》卷六十二〔答黎季忱〕。：吳康《孔子与春秋》(戴君仁等《春秋三伝論文集》、台北：黎明文化事業、一

九八一年）、（二五）（九一〇）頁「表紙の標題は「春秋三伝研究論集」に作る」；皮錫瑞《經學歷史》（台北：芸文印書館、一九六六年再版）、二五頁。

(37) 本田成之は、《左伝》の成書時期を《孟子》よりすぐ後、おそらく紀元前三世紀の前半だと考えている。本田《中国經学史》（台北：古亭書屋、一九七五年再版）、七二・七三頁。徐復観によると、《穀梁伝》の成書は、戦国時代中期をすぎた頃である。徐復観《兩漢思想史》第三冊（台北：学生書局、一九七九年）、二五一頁。

(38) 平岡武夫《經書の成立》（大阪：全国書房、一九四六年）、三七頁。

(39) 宋鼎宗《春秋宋学發微》（台北：文史哲出版社、一九八六年）、四頁、三六頁。

(40) Shchuski, *Researches*, pp. 196-197.

(41) 《綱領》に引く朱熹の語。《春秋三伝》（《四書五経》下冊（北京：北京市中国書店、一九八五年）所収。この引用文は《朱子大全集》によっており、《古今圖書集成・理学彙編經籍典》第（五十五）（六十八）冊、卷第百九十三（春秋部総論十二）、八七一頁（通行本・《朱子語類》卷六十七〈易三・綱領下・論易明人事〉、一六七三頁）にも見える。

(42) 章学誠《文史通義》卷一（《易教下》）（台北：広文書局、一九六七年再版）、一〇頁。

(43) 康有為《南海康先生口説》（中山大学出版社、一九八五年）、一三頁。〔康有為の発言内容は、訳文の「春秋」を墨家と組みあわせた。〕に相当するところまで。〕

(44) 陳国慶編《漢書芸文志注釈彙編》（北京：中華書局、一九八三年）、七三頁〔参照箇所は、芸文志の本文〕。《礼記》玉藻は同様な図式を提示するが、以下のように表現が逆になっている。「でき」とは左史が記し、ことばは右史が記す。〔動則左史書之、言則右史書之。〕陳澧注《礼記集説》（《四書五経》中冊）、一六五頁。

(45) 蘇軾の語。《経義考》第七冊、卷二百三十一、第二丁右。

(46) 王応麟《翁注困学紀聞》（四部備要本）第三冊、卷六（《春秋》）、第一丁右。本田成之が言うように、《詩経》と《春秋》とは元来、相互に無関係であったが、儒家の教育カリキュラムの教材として使われているうちに、結びつけられていった。本田成之《春秋経成立についての考察》（《支那学》第五卷第三号）、一七六頁。

(47) 上述の点とは別に、古代においてこの二つの經典を結びつける公式に近い權威が確かに存在していた。このことは、《左伝》昭公二年（紀元前五四〇年）に次のように記されている。晋侯が韓宣子を（魯国に）敬意を表するために派遣した。（魯の）大史氏の管理下にあった文書を觀察していたとき、易の表象と魯の春秋を目にした。韓宣子は、「周の伝統はすべて魯国に（保

存されてゐる。私は今、周公の徳と周がどのようにして王となつたかを理解した」と述べた。この文章に対する別の英訳は、James Legge, *The Chinese Classics*, vol. 5: *The Ch'un T'ien T'ien with the Tso Chuen*, 2nd ed. (台北：文史哲出版社、一九七一年再版)、五八三頁を参照。

- (48) 宋儒の葉適の語。《宋元学案》第四冊、卷五十四（水心学案上・水心習學記言）、第二十二丁左。
- (49) 陳國慶編《漢書云文志注釈彙編》、九六頁（参照箇所は、芸文志の本文）。
- (50) 周敦頤《周子通書》（四部備要本）（精蘊第三十）、第六丁左。
- (51) 紀昀ほか編《四庫全書總目》第一冊、卷二十六（春秋類一・序）、第二丁左（藝文印書館、一九七四年再版）、五三六頁。
- (52) 褚柏思《六經道論》（台北：開明書店、一九七一年）、一一四頁。
- (53) 劉逢祿《春秋公羊經何氏釈例・目錄敘》（《皇清經解》第十九冊、卷一千二百八十、第九丁右）、一四〇三四頁。
- (54) Kung-chuan Hsiao [蕭公權], *A Modern China and a New World: K'ang Yu-wei, Reformer and Utopian, 1858-1927* (Seattle: University of Washington Press, 1975), p. 73.
- (55) 邵雍《皇極經世書》觀物外篇（《古今圖書集成・理學彙編經籍典》第一百八十七卷〈春秋部總論五〉第（五十六）〔六十九〕冊、（一八五二）〔八三九〕頁。この点に関する邵雍のことばの少し異なる表現が《經義考》第六冊、卷百九十四、第一丁左に見つけられよう。
- (56) 程頤の語。朱熹・呂祖謙編、江永集注《近思錄》卷三（致知）（台北：廣文書局、一九七二年再版）、二〇頁。胡安国がこの比喩の典故であることはあきらかである。Conrad Shirokauer, "Chu Hsi and Hu Hung," in *Chu Hsi and Neo-Confucianism*, ed. Wing-tsit Chan (Honolulu: University Press of Hawaii, 1986), p. 481, および胡安国《春秋伝》（《經義考》第六冊、卷百八十五、第一丁左）を参照。
- (57) 程頤の語。《古今圖書集成・理學彙編經籍典》第一百八十七卷〈春秋部總論五・程子全書・春秋〉、第（五十六）〔六十九〕冊、（一八四九）〔八三七〕頁。〔通行本・《二程遺書》卷二上（中華書局、一九八一年）、一九頁に類似句あり。〕
- (58) 鄭玉《春秋經伝闕疑自序》（《經義考》第六冊、卷百九十七、第一丁右）。空虚なことばで自分の教えを表現することを避ける手段として孔子が《春秋》を編纂したとされることについては、司馬遷《太史公自序》（《史記》十冊本、第十冊、〔列伝〕第七十、北京：中華書局、一九七五年）、三二九七頁を参照。
- (59) 鄭浩《論語解義自序》（《經義考》第六冊、卷二百十三、第七丁裏）。もちろん、《論語》は孔子のことばだけでできているわ

けではなく、弟子たちの多くのことばも含んでいる。そのうえ《論語》の中の多くの章は、孔子の死をかなり経過した後で書かれたものである。

- (60) 朱熹《読易》(《古今圖書集成・理学彙編經籍典》第五百六十三冊、(第八十卷《易經部総論六・宋朱子語録・読易》)、八七四頁。〔通行本…《朱子語類》卷二百四《朱子・自論為学工夫》、二六一四頁。〕

- (61) 朱熹《論孟精義綱領》所引の程頤の言《朱子遺書》、《古今圖書集成・理学彙編經籍典》第五百七十九冊、(第二百九十八卷《四書部総論一・宋朱子遺書・論孟精義綱領》)、二八七五頁。〔通行本…《二程遺書》卷二十五《暢潛道本》、三三二頁。〕

- (62) 陳澧《東塾読書記》卷二(《論語》)(台北…商務印書館、一九七〇年再版、一四頁)。

- (63) 劉逢禄《論語述何序》(《皇清經解》第十九冊、卷一千二百九十八、第十丁右、一四二二頁)。

- (64) 趙岐《孟子題辭》(《經義考》第七冊、卷二百三十二、第二丁右)。この序文は、四部備要本《孟子趙注》には見えない。

- (65) 程頤《春秋》(《古今圖書集成・理学彙編經籍典》第(五十六)《六十九》冊、第二百八十七卷《春秋部総論五・程子全書・春秋》)、(二八四九)《八三七》頁。〔通行本…《二程遺書》卷二十五、暢潛道録、三三七頁。〕

- (66) 郝經《春秋外伝自序》(《經義考》第六冊、卷百九十三、第五丁右)。

- (67) しかし後世の学者の中には、この二つの經典を相補的な対立項としてとらえ、《大学》は「心」を論じるが「性」を論じておらず、《中庸》は「性」を論じるが「心」を論じていないこと、また、前者が専ら人道を論じているのに対し、後者は天道も論じていることを指摘する者もいる。陳榮捷《初期儒家》(《中央研究院歷史語言研究所集刊》第四十七本、第四分、一九七六年十二月、七五〇頁)。

- (68) Benjamin A. Elman, *From Philosophy to Philology: Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China* (Cambridge: Harvard University Press, 1984, p. 47. [日本語版: B・A・エルマン著、馬淵昌也ほか訳《哲学から文献学へ―後期帝政中国における社会と知の変動》(知泉書館、二〇一四年)、八九頁。])

- (69) もっとも私の「四書」の図式は、郭雍が程頤のものだとするものに近い。郭雍は、程頤が「学び、実践し、教えたこと」の大部分は、「易経」、「春秋」、「中庸」、「論語」、そして「孟子」に現れている」(郭氏伝家易説自序、《宋元学案》第二冊、卷二十八、第三丁右)と述べている。

〔付記〕 本稿は特定課題研究費(二〇一九～二〇二二年度)による研究成果の一部である。