

## 清代考拠学における解釈の意味

### 一

考拠学は清朝においてとりわけ顕著な流れをなした、儒学の一つの展開形態である。それは名物・制度・暦法・地理・文字・音韻・訓詁など広い領域の成果にもとづき、『漢書』河間献王德伝に見える「実事求是（実事に是を求む——具体的な事実の依拠して真理を追求する）」という客観主義的な手続きによる儒学文献の実証的解釈をおこなった。そしていわゆる理気心性論を背景とする形而上学にもとづく観念的な経書解釈や、経書の記述を超越した思弁に走る極端な主観主義を排斥して、古代の本来的な儒学を文献に即して直接に了解し、新たな儒学再構成のための基礎となる条件を批判的に追究する積極的な意識を共有していたように思われる。したがって、考拠学は、その展開において経書解釈の普遍妥当的な方法を、個別的な訓詁考証の作業の過程で具体的に整備し検討していったが、それを支えたものは、原初の儒学に連続することを可能とするために、古代の文献である経書をいかに解釈し、かつその解釈の正しさの保証をいかに獲得するかという方法論に関する強い反省・批判の意識であった。

こうした点に起因してか、今日に至るまでその考拠学的成果は客観的で信憑性が高いという評価を得ている。この考拠学における考拠について、重沢俊郎『中国の伝統と現代』では、考拠学の思想的な評

濱 口 富士雄

価を「諸文献の原初的意味内容をできる限り正確かつ客観的に把握することによってのみ、退廃儒学の克服はもとより、将来の新しい時代において積極的存在意義を担いうる儒学の更新的建设が可能となるという共通感覚こそが、考証学を支える一つの強い柱であった」と的確に下す。そのうえで、その限界を「実事求是の精神自体」に由来する「実証学的限界」に見出して、「経験を通じて直接知りうる事実だけを認識の対象に限定したために、事実に対する外面的理解に正確度を高めることに終らざるを得ない結果に陥ってしまった。……集め得た記述資料の山から何らかの外見的関連性をもつことが確認できる事実をできるだけ選び出し、厳密な比較検討を加えた上で到達した結論は、確かに空前の正確度を誇り得るとしても、彼らは、記述事実の内面的な関連性には全く関心を示すまでに至らなかった」と指摘する。<sup>1)</sup>考拠学が実証学的限界をもつことの指摘はその通りである。しかし清代考拠学における実事求是の内実を、ここに説かれるように外見的な具体的事実のレベルに限定し、その実証主義的側面でのみ理解することが、かなり一般的となっているが、問題は、実事求是の周辺に関する、このような認識が「儒学としてあった考拠学」の本質を隠蔽してしまうことである。

一方、吉川幸次郎『遊華記録』<sup>(2)</sup>にはきわめて明快に「考証学というのは、文献と対応する外的な証拠がなければものをいわないものだ

というふうに、日本にいるときは思っていたんです。ところが、向こうへ行ってみると、必ずしもそうではない。文献そのものに内在しているものを掘り起すことが、何よりもまず証拠になる。そういう態度は、それまで日本人の考証学理解では、あまり顕著にされなかったように思います、それを知りました」という。さらに「本の外につらなる資料からではなしに、本のなかにあるものを発掘しようとして一所懸命になっている人」黄侃(二六六・二三三)から直接語られた言葉として「中国の学問の方法は、発見にあるのではない、発明にある」<sup>13)</sup>を特に指摘する。この指摘はきわめて示唆的である。なぜなら黄侃は、章炳麟を師としており、この章炳麟は考証学の水準が衰退してきたと評されるが、道光期から清代末期における考証学の嫡流と目され、しかも自らも王念孫・引之父子を継承することを事とした俞樾(二二・二九〇)の弟子であった。黄侃はさらにまた、清初の顧炎武に淵源し、清代考証学が展開してゆくうえでの最も重要な枢機となっていた古音分部の解明の系譜に連なり、いわゆる伝統的な小学としての立場から古音の体系を二十八分部としてその研究を大成した人であるからである。その黄侃が、自らの古典研究の指針として『史記』五帝本紀賛の「学を好み深く思ひ、心にその意を知る(好学深思、心知其意)」と『論語』為政篇の「多く聞きて疑はしきを闕き、慎みてその余を言ふ(多聞闕疑、慎言其余)」とを、その学生たちに語っていたことが記録されている。<sup>14)</sup>この二点のうち「多聞闕疑」は、博学を基礎にしつつ問題のあることならについては判断を保留し、着実に検証できる対象についてのみ論ずるという実証的な態度をいい、まさに実事求是に象徴される実証主義的な側面についていうものである。いま一つの「好学深思」は、新たな資料を発掘するというよりも現前の資料に沈潜し、形式的な実証という範囲を越えて、表出している事実の背後において、それらの事実をさまざまに配置させ関係づけているものの、さらにその関連から必然的に導かれてくるものを明かにしようとする姿勢であり、実に「発見にあるのではない、発明にある」の言明と同一の精神

であるといえよう。黄侃が特にその学問の基本姿勢として大いに強調していたものが、実事求是とともに清代考証学を支え、形式的な実証主義を越えた認識のかたちとして殊に古音体系の究明とも関わりの深い「好学深思」であったことは、清代考証学の治学精神が、勿論儒学的要素は濾過され脱色された上で批判的にはあるが、黄侃にまで滔々として及んだことを示すだけに止どまらず、その源流をなす清代考証学を正確度を誇る単なる実証主義の世界にのみ囲い込むことの困難さをも示唆するものであろう。

ところで、清代考証学の成立については、黄宗羲や顧炎武の経世致用の立場にもとづく、明学の極端な主観的態度にたいする批判、そしてそれらの克服のために経書への回帰が要請されたと見るが、そのごの乾嘉期の考証学の展開については、去勢された展開であるとの評価が多い。<sup>15)</sup>しかし、こうした評価の基準は、従来の儒学が経世的であったことをそのまま、あるべき姿として惰性的に承けて、経世的であることに価値を置く観点に根ざしているもののごとくである。ところが、すでに経書への回帰を契機として音韻論における古音体系の究明やそれを根柢に据えて、経書解釈の可能性への問いを原初の儒学を了解するための切実な問いとしていた考証学は、それ自体の指向にもとづく積極的展開の帰趨として、それまでの儒学とは異なる、まさに小学——古代言語学をふまえた認識論な方向へとその観点を移行させていたのである。方法論的意識が高揚する背景には、学術上の対決や価値観の転換という思想の再構成を促すダイナミズムが確乎として存在しているのであるから、こうした転換を視野に入れない考証学への評価には一面的なところがあるのは免れないところであろう。

清代考証学は、その課題として古代文献である経書の解釈学としての妥当性の獲得を目指し、その方法論の整備は、好学深思あるいは実事求是などの精神を拠所として実現されていたが、その過程で好学深思と実事求是とがどのように吸収され、またそれぞれの間にはどのような内的関連が保たれていたのか。さらに現在、中華人民共和国で



その音韻・訓詁・文字学関係の膨大な遺著が整理され出版されつつある黄侃からも古典研究の基本的な姿勢として受け止められていた好学深思や実事求是が、いわゆる儒家的思惟と、いかに調和し意義づけられていたのであろうか。清代考拠学における経書の解釈を成り立たせた背景をめぐる問題を考え、その経書解釈の意味を検討してみたい。

## 二

張岱年『中国哲学史方法論発凡』には、中国古代の唯物論と唯心論とを問わず、その共通した特徴として「宇宙の第一原理はまた道德の最高規範であり、真理を認識する方法もまた道德修養の方法である。

これは先秦儒家・道家の学説中、宋明時代の哲学中において、特に顯著である<sup>6)</sup>」<sup>6)</sup>といひ、近代以前の中國思想における一般的な傾向をきわめて適切に概括している。朱子学や陽明学はその形而上学を構成する方向に違いがあるにせよ、理気心性を中心にし、それぞれの認識は、道德的修養と不可分であった。修養の高さが儒学の真理に達することの条件であることは、真理に達したか否かを判定し、かつ保証する客観的な基準の設定を放棄していることを意味する。そのため認識の客観的な基準や方法を追究したりすることは等閑視された。そして人格的修養という全く基準の示しえないもの、さらに言えば果たして認識を支える条件でありうるか否かについて審問したり反証したりする道を塞いでいるものを強引に認識と結びつけ、聖人という絶対的な高みを設定することによって、ほかの人々の修養や認識の不足を責めたり、あるいは自己の狭い見識をもつてすでに足れりとするような極端に恣意的な独断論を振り回す主観主義に陥つたのである。

こうした姿勢と不可分の関係にあったのが、朱子学・陽明学における「理」性や「理」心（良知）を超越的な実在とする形而上学と、それに対応して経書あるいは言語を、実在に至るまでの手段や過程とする見解であった。朱子学はその認識論において重要な意味をもつ格

物致知の一工夫として読書を高く位置づけ、朱子自身も質の高い文献研究や経書解釈論を示すが、畢竟それは究極的な理を了解するための前段階にしか過ぎず、『朱子語類』の読書法の項に「経の解あるは、経に通ずる所以。経すでに通ずれば、自ら解を事とする無し。経に借りてもつて理に通ずるのみ。理得れば、すなはち経に俟つ無し（借経以通乎理耳。理得則無俟乎経）。今、意思ただここに滞在すれば、すなはちいづれの時か脱然として会通するを得んや」といひ、さらに同じ見解を「区区の病は、正に文字言語の間に執滞して、いまだ脱然として貫通する処ある能はざる（…）に坐するのみ」と述べている。つまり、その道統觀念や哲学上における絶対的実存たる理の第一義性にたいして経書は從属的位置を占めるだけであった。陽明学にあつては、この経書輕視の立場はきわめてはつきりしている。王陽明にあつても「六経は他無し、わが心の常道なり。……六経は、わが心の記籍なり。しかうして六経の実は、わが心に具はれり」といひ、基本的な立場としては、心にこそ儒学の本質が存し、経書は心の從属物と見做され、経書解釈は必然的に輕視されざるをえなかつたのである。

したがって、考拠学の既成学派への批判は、根柢においては経書をないがしろにし、かえつて後世の儒者の語録類にのみ従う體質に焦点が絞られた。顧炎武（一六三二—一六八二）は、学問せずに性命などについての議論のみ高いようすを「今のいはゆる理学は禅学なり。これを五経に取らず、ただこれを語録に資るのみ」と糾弾する。また、黄宗羲（一六〇一—一六九五）もその伝記中に「明人の講学、語録の糟粕を襲ひ、六経をもつて根柢と為さず、書を束ねて遊談に従事す」と発言したことが伝えられている。ここに、経書の価値の相対的な低下に伴う「道」の埋没についての危惧は、真正なる儒学復興の使命観を惹起して経書への回帰をその主要な課題として位置づけることになった。

これらの経書を二義的に見做す立場は、本質的にはその言語観に由来しよう。すなわち、孔子にあつても素朴な実在論の下に、実在と名目との一致を論ずる正名の説があるごとく、言語は一般に内実を表達

する形式とされ、言語の背後にある実在Ⅱ内実と対置されるし、文字においても指示する内実と表記する形式とに二分される。内実が主で、形式が従と判断されるのは自明であろう。つまり、言語・文字は内実を伝達する手段にしかすぎず、聖賢の道それ自体は言語・文字を越えたところに存すると観念されたゆえんである。『易経』繫辞上には「子曰く、書は言を尽くさず、言は意を尽くさず」とあり、「一意」が言語および記述を超越する存在であることを言明している。『莊子』外物篇に見える言語観である「筌は魚にある所以、魚を得て筌を忘る。……言は意にある所以、意を得て言を忘る」と同軌であり、さらにこの考えは文献としての経書を尊重する儒学への風刺として天運篇に「それ六経は先王の陳跡なり」との語に連なるであろう。儒家あるいは道家にかかわらず、まさに張岱年がいうところの中国古代の認識の特徴とされた形而上学的な信念にもとづく実在をドグマとしているので、その延長上にある朱子学・陽明学は、いずれも一応は経書を解釈するかたちを採るもののドグマにもとづく主観的な解釈を通して新たな学説——思想の構築をなし、結局は経書・言語を越えて、思弁的な觀念論の世界を用意したのであった。つまり根本は、実在としての対象とそれを認識する主体との認識論的な問題となる。図式的に見ると、朱子学では、宇宙の原理である天理は、人に「性」として内在するとしたドグマの下で、実在としての対象（天理）を、誠に客観的に「脱然貫通」することで認識しようとした。一方、陽明学では、朱子学における天理の客観性を認識が越えることの困難さに直面し、敢然として天理を内転させて心に収束し、対象と認識の二項対立を解消して認識の主体である心（良知）そのものを実在としてしまい、対象と認識とはあつさり一致させられたのである。ここに至り、宋明儒学では、絶対化された実在である「理」の認識にとって、もはや経書は不可欠の条件ではなくなっただけではなく、認識に道德修養を包摂して、独善に進む傾向を内在させることになったのである。

これが、まさに黄宗羲や顧炎武から批判され、さらに戴震

（二七四—二七七）に「理によって人を殺す」と批判された宋明儒学の体質であった。ところで、清代儒学成立の外在的情况としては、ふつう満州異民族による清朝征服王朝の成立が、漢人支配者層であった読書人を中心に深刻なインパクトを与え、この一六四四年の出来事を一要因として、既成の朱子学・陽明学に対する見直しがおきたとされる。そしてこれらが理気心性の抽象的な思弁を弄し、頓悟心得の恣意的な思索に傾斜して、現実から遊離し個人と社会とに果たすべき責任機能を失っているとの認識に導かれて、清初の儒学では経世致用が当面の課題として強く要請されたと見る。したがってこの点を取りあげて清初に「経世致用の学」を設定することも見受けられる。しかしながら、この要請のなかからは、直接的に経書への回帰を決定し方向づける論理的な必然性といったものは見出せない。<sup>144</sup>すなわち、経世致用の要請とは別の経路において、顧炎武によりすでに宋明儒学固有する認識と修養とを一体とする主観論を克服し、考拠学を拓く契機となった音韻論を軸に認識の転換が図られていたのである。ところで考拠学から理気心性の議論が排除されるについては、一種のエポケーがあった。「理」や「良知」に象徴される超越的な実在はいかに認識しようかと問うことは、ただちにそうした対象と認識とが一致することを保証するものは何かという難問に帰着してしまう。経書の記述から超然とした対象に問いを向けることは、結局は対象を正しく言い当てたか否かを判断する客観的基準がなく、宋明儒学の轍を踏んで勝手な解釈が横行することになる。そこで形而上学的な問題については、問いかけを保留して、差しあたって儒家であることの根源的な共通認識である「六経は聖人より出づ」という原点に立ち戻り、認識の場を経書にのみ限定して、そこから着実に知りうることをがらを一つ一つ確認して、それを構成してゆく方向へと発想の転換を果たしたのである。つまり経書は言語から成り立ち、しかも言語は一般的には自明的な所与のものであるから、経書を禁欲的に言語にのみ即して解釈し、確実に言い表せるものとして儒学を組み立ててゆくこととしたのである。顧炎武による

経書への回帰は、こうした形而上学の遮断と言語への還元とによってなされたのである。

しかし、ここに至って新たな問題は、古代の儒学を了解するための手続きとして経書それ自体への回帰は定まったとしても、それを遂行するための条件が整っていなければならない。すなわち果たして経書はそれ自体において直接解釈しうるのか、それにはどんな前提が必要なのか、あるいはどのような条件を整えることにより正しき解釈が保証されるのか、などが問題となる。清朝の学者たちはこれにたいして正面から対処し、経書それ自体において経書解釈を成立させうる条件となる客観的な規則や方法を追究することになったのである。

ところで、こうした清代考拠学の独自の展開を準備したものとして、明代の陳第(二五四一六二七)の存在は大きい。陳第の役割について、顧炎武は「その古音は叶に非ざるを弁ずるは、極めて精当と為す」と規定している。音韻体系の歴史的变化についての認識がまだなかった当時は『詩経』など古詩における押韻箇所を通行の音で発音したので、韻が響きあわない韻律上のずれが起るばあいがある。従来はその原因を、古代の押韻は緩やかなので、ある程度の韻の差は許容されるという、検証しえない「叶音」の概念を立てることで合理的に説明していた。陳第の功績はこうした音声的なずれが、音韻体系が歴史的に変化したことに由来する根本的なずれであることを証明し、叶音説の主観的で非歴史的な観点を打破したことである。

陳第は音韻における歴史的変化の観点を明確に把握して「蓋し時に古今有り、地に南北有り。字に更革有り、音に転移有るは、また勢ひの必ず至るところなり」という。さらに、このことに関連して一つのエピソードを挙げる。音韻変化について理解できない縉紳が「馬」字の古音における発音は「姥」音であったと告げられ、かれはわざと従者に「我が姥を牽きて来たれ」といい、従者を面食らわせて、皆で笑ったという。この話を承けて陳第は「それ古を今に用ふれば、人の笑ひとなる。すなはち今を古に用ふれば、古人の笑ひとなること知るべし」

といって、時代による音韻の変遷というものを克服することの意義を明確に自覚した。さらに注目すべきは、『詩経』において古音の存在を証明してゆくなかで、古音における読音を示すために陳第が用いた手続きである。「ここにおいてやや考拠を為し、本証・旁証の二条を列す。本証とは、詩自ら相証するなり。旁証とは、これを他書に采るなり。二者俱に無ければ、すなはち宛転もつてその音を審らかにし、参錯もつてその韻を諧はす」というごく『詩経』それ自体のなかでの証拠である「本証」と『詩経』以外の周辺資料による「旁証」の二段構えの考拠を採用して、まさに実事求是の精神にそった着実な実証の方法をうち立てたのである。その一方で、この二者がとも見出せない場合は、その読音を詠歌に適うように斟酌もしているのである。そして自らの古音の分析が見当はずれのものではないことを確認するために「古今一意、古今一韻。われの意をもつて古人の意を逆ふるに(以吾之意而逆古人之意)、その理遠からず、われの声をもつて古人の声を調ふるに、その韻遠からず」という見解を表明している。これは『孟子』離婁上に見える、経文解釈の方法論である「意をもつて志を逆ふ(以意逆志)」を背景にしたものである。意味するところは、表面的な字義や表現に拘束されることなく、その記述に含意される作者の実際に指示したかった真意を了解することである。したがって、この以意逆志は、本証・旁証の手続きがもつ客観的な性質とはかなり質を異にしており、古人あるいは著作者の地平に自らが参入すること、つまり記述のコンテクストに同調することを意味しており、いわば作者との同質性の要求を潜ませる主観的な解釈法と見ざるをえないであろう。

陳第の歴史的視点にもとづく古音の解明とかれの採用した実証的な本証・旁証の考拠手続きが、顧炎武を始めとする清代の考拠学者にも大きな影響を与えたことは、常に指摘されるところである。しかし、その背後にあった『孟子』の以意逆志に由来する見解に関しては、あるいは対象が『詩経』であったことに引かれた要素もあるであろうが、

管見の限りほとんど論及されていないように思われる。しかし、それが本証・旁証と並行して、このように表明されていたことは留意すべきであろう。

陳第の古音学研究はその実証性において画期的であるが、これがそのまま錢穆のいうように清代考拠学の萌芽とは認められない。すなわち、その研究は、要するに「叶音」を否定して古音による押韻を正しくふまえた韻読に主眼を置いていただけである。古音研究上、陳第の先蹤をなした焦竑（西一六〇）も、陳第の『毛詩古音考』の序文に「韻の經における、関はるところ浅鮮のごとし。しかれども古韻明らかならざれば、詩をして読むべからざらしむるに至る。詩読むべからずして、得失を正し、天地を動かし、鬼神を感じしむる教へ、あるいはほとんど廃するか。これこれを細事と謂ふべからず」と指摘する程度で、焦竑にせよ陳第にせよいづれも古音と經書解釈全般との関係については、まだその意義を十分に捉えていないところがあり、『詩經』それ自体の音読レベルに低迷しているといわざるをえない。つまり、古音研究の成果を視点に据えた經学全体に対するパースペクティブの確立、あるいはその指向が見られないのであり、これは顧炎武に待つことになる。顧炎武が、考拠学に決定的な方向づけをなしたのは、小学のなかでも音韻研究が經書解釈の学にとって本質的な意義があることを確定したことにある。すなわち音韻研究を従来のような經書解釈の学における附庸の地位から儒学における蔚然たる大国をこえて、それを儒学研究の本質と合致すると高く価値づけたのである。顧炎武は「詩三百篇は、すなはち古人の韻書なり。經と韻とは、本二無し」といったが、これは經学と音韻研究とが不可分であることを宣言であり、音韻研究が經学の実践そのものに同化していることを含みにしたものである。また「君子の学為る、もつて道を明らかにし、もつて世を救ふなり。……われ五十歳より以後、篤く經史に志し、その音学におけるや深く得るところあり」というが、この言明で儒学の明道の目的に音韻学が合致しているとする認識は特に注目される。

顧炎武は、陳第らの古音研究を継承して、これをさらに經学全体を捉える視点へと枠組みの転換をおこなった。これはいかんして可能となったかというと、陳第の古音研究はどちらかというと博学を基礎とした読音レベルであつたが、顧炎武はこれを古代漢語の全体を支配する音韻体系として捉え返して、音声上のずれだけではなく言語学的に三代の言語と現在の言語とは体系的なずれであることを認識し、この認識を根柢として經書の言語を分析し、經書の古代言語を古音体系の関係性のなかで見えてゆく観点を獲得したからである。その認識を支えたのが、顧炎武が解明した古音分部十部の体系である。すなわち『詩經』『易經』などの押韻現象から析出した古音の構造を今韻系の『唐韻正』と対照しながらその差異を明かにして、十部の分部の体系として抽出した。ここにおいて十分部が三代の言語を貫通し支配する体系で、それを把握することは古代の言語を了解することになるという確信を得たのである。そしてそれによって始めて經書を正しく読解することができると考えたのである。そこで、『音学五書』序に「これよりして六經の文、すなはち読むべし」といい、また『音学五書』の意義を論じて「愚以為らく九經を読むには考文より始め、考文には音を知るより始む。もつて諸子百家の書に至るまで、また然らざる莫し」ともいう。ここに単なる音読レベルから古音分部という音韻理論が經学全体への視点として設定され、經書への回帰を決定づけることになって、考拠学の枠組みが定まったのである。

### 三

顧炎武は、音韻研究をとおして、陳第らのごとくただ博学を追求することの限界に気づいた。そこで、博学を基礎として、多くのことがらを統合する法則の追究を目指すことになった。その古音十部の解明は、顧炎武にとっては、そうした学問觀の発露であつた。これは「与友人論学書」に集約的に示されている。ここでは、多学すなわち多聞

博学という広い意味で歴史研究に包括される作業が前提となつて、明善つまり儒学における究極的な善理念の解明が達成されると主張しており、それを「多学して識り、もつて一貫を求む（多学而識、以求一貫）」と定式化している。顧炎武が考拠学の成立を基礎づけることになつた理由は、その学問姿勢が、単なる博学において完結しないので、博学的な事例をしっかりとふまえて、そこに帰納的分析を發動させ、より高いレベルでの抽象化の作業をおこなつたことにある。しかも抽象化をおこなうに際しては、収集した事例が、帰納的な分析をして十分確実な内容を導き出すのに耐えられるほどであるかどうかを判断する契機として、『礼記』儒行篇に典拠を置く「遽にこれを数えんとするも終ふる能はず」といわれるほどの事例を集めて、その一般化をおこなう姿勢が厳然と存したからである。したがって、顧炎武は宋代の呉棫の『韻補』について、一方で陳第の古音研究を先取りするものとして高く評価するが、一方では「多学而識」ではあつても、「一以貫之」ではないと批判する。つまり逆推すれば自らは「多学」↓「一貫」の抽象化の作業により十分部の解明を果たしたことの表明でもある。顧炎武の古音研究で特筆すべきものに、現在の古音学でも定説となつて入声の陰類への配置換えがある。その解明の過程を顧炎武は、「ここにすでにこれを五経に本づけ、これを伝記に参じて、しかもまたほぼ説文の形声の指に取る」と博学にもとづく実証的なものとして示す。これは陳第によつて立てられた本証・旁証による考拠の実践で、前者は、経書それ自体の用例や語法の内的関連性による本証であり、後者は、経書以外の諸子文献や注釈訓詁といった二次的な資料による旁証で、この二証を備えることで恣意性を排し客観的な実証が得られるとした。その結果、古音における入声の音転の仕組みを帰納しえて、十分部における入声を的確に処置しえたとする。そしてこの考拠の実行にもとづく解明に大いなる自負を得て「三代の音、久しく絶ゆれどもまた存するは、それ今日より始まるか」とまでいうのであつた。そして章学誠（二三八―一八〇）は、このような顧炎武に「多学」↓「一貫」の姿

勢があることを的確に見抜いて、しかもそれが朱子に由来するものと「朱陸篇」で論じている。この朱子にもとづける見解が正しいか否かは、検討の余地があるが、少なくとも章学誠の目に映じた顧炎武は単なる博学にとどまる学者ではなくて、博学を前提とした抽象化を基本的な学問姿勢とする学者であつたという事実である。これはまた『四庫全書総目提要』の指摘に「博瞻而能通貫」とあるものとも一致する。

顧炎武が多学を前提として、そこから一般化を求める学問の方向を提示したことによつて、経書における具体的な事象から帰納類推の操作による原理性への追究の可能性が見通されたのみならず、この多学が要請するところにしたがつて、経書それ自体やその周辺の文献研究も進み、また各経書間の内的関連性や記述の相関性、あるいは古注釈である漢代訓詁学の業績にたいする研究と再評価、そして文字・音韻・訓詁という言語学的基礎学Ⅱ小学の周到な研究も積極的におこなわれた。こうして多学すなわち歴史的分析和文献学的研究とを主要な条件として経書解釈の可能性が示されることになつたのである。

ところで、顧炎武が、『詩経』『周易』『楚辞』などの押韻事例を研究し、そこから析出した古代音韻の体系はわずかに十部の枠組みであつた。この古音体系は、経書における音韻現象を中心にして発見したこと、六朝隋唐の中古音韻二百六韻にくらべてきめて簡素であることの事実は、古音十部の体系がただ言語学上の新知見であることにとどまらず、「道」の言語の場における一つの体現であり、古代の経書の言語そのものを支配する構造あるいは原理として認識された。なぜなら、聖人の道は非常に単純な根本原理により貫かれており、あらゆる秩序の根源は一つの法則によるとされ、『孟子』滕文上にも「天の物を生ずるや、これをして本を一にせしむ」とあるからである。この儒学上の原理と古音体系の簡素さがパラレルであることから、「経と韻とは本一無し」の認識を新たにすることになつたのである。つまり顧炎武にとつて、この古音体系を理解して、それに即して経書の言語的分析をおこなうことは、経書を言語の媒介だけで直接に理解することの可能性を保証

する決定的な方法論の獲得となったと認識されたのである。しかもまた、言語は単なる形式的な手段とみる儒学的思惟に古代から固有する言語観の克服でもあった。

顧炎武の後、考拠学において最初の本格的な研究成果は閻若璩(二六六・七〇四)の『尚書古文疏証』であるとされる。『尚書』はもと百篇あったものが焚書などにより失われたが、漢代以降さまざまな出自による異本が現れて、一応五十八編のかたちで定着した。閻若璩は、このなかの古文系のものが後世の偽書であることを百条近くの考拠によって、『尚書』内における記述の矛盾や他書との校書による不整合な用語法や修辞上の疑義、歴史的事実の誤り、経文の押韻の実態などから総合的に分析した。この考拠によって示された意義は、まず経書それ自体を歴史的・文献学的批判の対象としているが、それは、経書を越えた外在的な權威によって論断しようとする考え方とは無縁のものであり、経書の記述とその完結性に即して、そこから明らかにできることがただけを論じてゆこうとする姿勢が貫かれたことである。これは経書の相対化をも含むが、一方では偽書を排して聖人の制作になる経書を確定し、それを基点として道を明かにしようとする考拠学的儒家意識の発動でもあった。そのおよぶところは、朱子学が聖人伝授の心法として心性論構築の根拠とした「道心これ微か、人心これ危うし」の経文が偽書であると鉄案を下された古文系から出たという事実である。この考拠はいく多のポレミックな批判よりも、朱子学の根柢を覆すに足るものであり、ここに考拠学的研究の本領が鮮やかに示されたのである。

ところで閻若璩は、経書解釈の重要な条件として、臧琳(二六五・二七三)の『経義雜記』への序文に「音韻訓詁に味ければ、すなはち古人の言語文字を識らずして、もつて聖人の真意を得る無し」といい、字義すなわち音韻訓詁による合理的客観的な分析に依拠して歴史的な距離を克服し、「聖人の真意」に至るとする方法理念を確認している。『尚書古文疏証』の第七十四条では、古代の文献が多く押韻を用いていた事

実に立脚して、後世偽作の古文系のものを析出させているが、ここでは古音に関する顧炎武までの流れをふまえながら、さらに補い加えるところもあつて、音韻学における見識のほども示している。また閻若璩の方法理念として注目すべきものに、第七十三条に言明されている「虚会」と「実証」との二つの手続きがある。「事には実証あり、虚会あり。虚会をもつて上智に曉らかなるべし。実証は中人以下と雖も可なり」と説き、それぞれの方法は解釈者の素養と見識のレベルいかんによってその運用が左右されるものとする。しかし、これは第二百二十条で、自らの考拠姿勢を概括した「虚をもつて実を証し、実をもつて虚を証す」と呼応するものであり、この「虚会」と「実証」とは相互に補完的に適用されるものであることは明かである。「虚会」は、経書

や他文献の具体的な記述がないところに解釈者の対象についての関心や見識にもとづく深い洞察によって真実を直感的に解するもので、たとえば時代の違いによる文体上の風格の微妙な変化などにたいする判断力を用いる。「実証」は、具体的な記述とその記述を支える事実を揃え、それらを比較校合する操作によって、その記述の内容を証明してゆくものである。この二法の適用によって、経書解釈を客観的な批判にも耐えうように完全なものにするのである。特に注目されることは、第十八条に『孟子』に引用されている「舜典」の真偽の判定に「文辞の格制に、おのおの時代有りて、彊ひて同じくすべからず」というように客観化することが困難な文体的分析についての見識を根拠として採用した上で、こうした考拠の在り方を「要するに心にその意を知る(心知其意)者のために道ふのみ」と正当化した表明である。この判断はまさに「虚会」の典型的な例であるから、閻若璩における「虚会」は清代考拠学の重要な解釈学的姿勢である「好学深思、心知其意」と同一のものであることは、明白である。こうした客観的に定量化できない状況を総合的にふまえた判断、つまり「虚会」を、改めて客観的な事実によって検証しようとするのが、閻若璩の「虚い実」の相互補完的な解釈の在り方である。すなわち好学深思の理念は、「虚会」とし



て考拠のなかに明確に位置づけられたが、それが『四庫全書総目提要』に「考証の学、すなはち固に<sup>まこと</sup>いまだこれに先<sup>まづ</sup>ずるものあらざるなり」と称され、清朝において最初に典型的な考拠的業績を仕上げた閻若璩によって定立されたことの意味は大きい。閻若璩の「虚<sup>しやう</sup>實<sup>じつ</sup>」の解釈は、また戴震からも、優れた文献読解を行なうものと高く評価され「一句の書を読むに能くその正面背面を識る<sup>し</sup>」といわれたが、「正面背面」は、閻若璩の「虚」「実」を意識した上での指摘であつたと考えられる。

#### 四

顧炎武により方向づけられた考拠学の流れは、経書解釈を、経書それ自体の内部で自律的に遂行し、かつ古音研究の成果をもとに言語に沈潜することで、歴史的な時間の疎外のみならず、経書の記述にたいして付加されてきた伝注や釈義の伝統權威からも解き放たれることにより、原初の経義を直接に了解することを目指した。

こうした視点の獲得とともに問題となることは、各経書の間に果たして内的な関連性があるかについてである。各経書は、本来別々の成立事情をもちその内容は個別的である。こうしたそれぞれの経書の間をいかに調整し、儒学の經典として統一ある理解が可能となるか、またそれらに依拠することが正しき儒学思想の直接的な理解になるかの問題もある。しかしながら、顧炎武は、この問題に関しては素通りして、ただ経書全体はいかに統一あるものとして有効に修得しうるかを問うだけである。そしてたとえば科挙に関する議論のなかで、その出題が断片的であるため、経書の全般にわたる系統的な研究が顧みられなくなり、しかもその八股文の弊害は秦の始皇帝の焚書と等しいと批判し、それを回避するための措置として「書を読みて五經に通ぜざる者は、必ず一經に通ずる能はず」と主張し、各経書の全体的緊張関係を念頭においた研究の必要性を指摘するのである。これは儒家であ

ることが取りも直さず、経書は全てが古代の聖人、殊に周公や孔子の制作あるいは編纂になるというアポリオリの了解に無条件的に支配されるからである。経書にたいして、統一ある全体であるとする先行的な了解が前提として存するので、差しあたつて経書全体は、統一した儒学的価値を体现する全体と見做される。まず経書全体の統一性を確認したことで、個々の経書を分析して、破綻や矛盾のあるところは排斥したり、伝承上の改変や破壊の跡を見出したりする根拠がえられ、さらに古代言語による記述上の、あるいは仮借用法による表記上の障害にも、古音体系に依拠した言語的アプローチによって克服できるとする考拠学を支える見解がえられたのである。したがって、本来ならば顧炎武が逢着した問題は、五經間における、部分は全体から、全体は部分から解釈されるという解釈学の最も基本的な循環問題であつたはずであるが、このアポリオリは清代の考拠学では、経書の統一性にたいする確信によって擦り抜かれてしまった。そして「通經」といわれるように全ての経書に通じることが、儒学の学問として当然のこととで、この学問的蓄積があつて始めて一經にたいして全体の関連性の下で論じてゆくことができるという経験的立場によって、かなり楽天的に対応している。これはなぜかという、現実には文献として存在する諸経書を全体と見做すのではなく、経書は聖人制作の書であると見做す規範意識、換言すれば儒学意識を超越的な全体として予め観念しているからである。これは儒家であるかぎりはずでに所与の共通認識であるから、それぞれ成立の事情や内容の異なる経書を、あたかも統一ある緊張した全体として擬似的に統合させているのである。本質的には経書の「全体」は経書そのものにはなく、儒学的規範という実証しえないドグマがそれであり、すでに全体はかれらにとつて予め了解されたこととしてあつたのである。「五經」なる全体は、ドグマの下位にある全体であるから、「五經」は「一經」の循環はすでに相互に依存しあう関係に還元されており、これは擬似的な循環関係にしかすぎなくて、本質的な解釈学的循環関係は消滅しているのである。ところ



が、全ての経書が統一された価値を体现すると見做す立場は、五経全体についての総合的な了解がなければ個々の経書の理解は成立しないとする、まさに解釈学的な文献解釈の構図を一応は示すことになる。そしてこうした認識は、言語を越えたところに真実があるとする形而上化への道を引きとめ、文献への着実な回帰をもたらし方向に働くのである。ただしこの回帰は、経書は聖人に由来すると見做す儒学的ドグマに絶対的に依拠するものであるから、まさに認識論以前のことがらに属している。したがって清代考拠学は、その特質として実証性が論ぜられるが、このように「儒学としての考拠学」であったことを押えた上で、その実証性の内容を検討しなければ、その本質をはずすことになる。

この「通経」についてさらにいくぶん詳しく論じたものに、黄宗羲が記録する万斯大(三三・六三)の見解がある。科挙受験をやめて経学に沈潜した万斯大は、「諸経に通ずるに非ざれば、一経に通ずる能はず。伝註の失を悟るに非ざれば、すなはち経に通ずる能はず。経をもつて経を釈するに非ざれば、すなはちまた伝註の失を悟るに由なし(非通諸経、不能通一経。非悟伝註之失、則不能通経。非以経釈経、則亦無由悟伝註之失)」と論じており、後代の経書解釈に大きな影響を与えた。ここには二点の問題が提示されている。その一は、経書内部における相互解釈の問題であり、諸経の了解が一経の了解を前提とする、部分と全体をめぐる循環問題である。二は、伝統的な伝注や釈義と経文との関係である。まず第一の問題に関しては、経文はそれぞれ諸経間で錯綜し詳略異同があるので、それらを比較対照し総合的に分析することに全力をあげる必要がある、というように諸経のそれぞれの関係は相互補完的であることを指摘するのみで、全体と部分との循環的難問としては理解されていない。第二の問題は、歴代の伝注のいく重もの包囲のなかで、外在的な伝注・釈義から自由になり、経書それ自体において解釈し、経書の完結性以外のいかなるものにも権威を認めないことの強調である。当時の経解の実体は「世の伝注を信ずるも

の、経を信ずるに過ぎたり」と指弾するように、経書自体よりも伝注の権威を高く見る傾向があった。ところでこの問題は、考拠学の在り方を左右する重大な内容を含む。すなわちまさに三代に時間的に近い漢代の古注釈伝注の価値に関わり、実に惠棟らの浙西呉派はこれを絶対的に尊崇することでその独自の学風を形成することになったのである。たとえば戴震が「答鄭文用牧書」に引用する「寧ろ周孔の誤りを言うも、鄭服の非を追ふ莫し」という語は、すでに南北朝でも漢儒の鄭玄や服虔を周・孔以上に尊崇する風潮があり、当時においてもそれを非難していた状況を伝えており、伝注にたいするいかんとも抜き難い心服のさまがうかがえる。焦循(三三・六三)も「学者、孔子を述べんとして漢人の言を持つるは、ただ漢をこれ求めて、その是を求めず(惟漢是求、而不求其是)。ここにおいて伝注に拘はれ、往々経文に扞格する(拘於伝注、往往扞格於経文)は、これ述ぶるところのもの漢儒なり、孔子に非ざるなり」と、伝注の極端な尊重は本末を転倒してしまふことをいう。王引之(七六・一八四)もまた焦循への手紙に呉派のこの点に触れ、「漢学を株守して、是を求めざる者」と規定している。しかし、伝注の包囲から完全に自由になるためにはまだ多くの問題があり、惠棟(六九・七五)らの呉派の姿勢には、漢注の存在なしでは古代の文献である経書の言語に解釈の手立てがないとする、まさに歴史という疎外を言語を通していかに克服しようかという根源的な問いを孕む。すなわち、第二の問題も究極的には経書それ自体に依存することに還元され、再び経書はいかに直接アプローチできるかの可能性の問題に帰着する。これをきちんと解決することなしに、言語への全面的な依拠はありえないのである。こうした問題に立ち向かいつつ、経書解釈を実践した万斯大の学問姿勢を、黄宗羲は「学は博からざるを患へず、ただ精ならざるを患ふのみ。充宗(万斯大)は博よりもつて精を致す」と評価するが、これは顧炎武の「多学」↓「一貫」とも通底するものであり、かれ以降の考拠学者に共有されていた基本的な学問姿勢であり、戴震もまた「学は精を貴び、博を貴ばず、吾の学は博を務めず」

と同軌の表明をしている。これはいうまでもなく、博学の否定ではなく、博学を当然の前提とするものである。ただ博学の段階にとどまり、そこから得られた資料に惰性的に依存して客観性を、また実証性を装うことは、かえって資料が語る内実を的確に理解しない在り方であるとの批判が込められる。しかしながら、結局、黄宗羲の評価がいみじくも示したように「諸経五経」⇕「一経」は本質的な循環とは見做されずに、「博」⇕「精」の問題に置換されているのである。

ここで、漢儒の注釈にたいする対応において考拠学は大きく二つの立場に別れた。惠棟の呉派と戴震を祖とする皖派とである。この両派の相違は、惠棟は「古」を求め、戴震は「是」を求むとも評されたごとく、呉派は、漢儒が「古を去ることいまだ遠からざる」位置にあることを根拠に、かれらの伝注には、古聖賢あるいはその伝承者たちが記録した遺訓が残されていると見做し、より古く純正な漢儒の訓詁伝注を守る漢学尊重の立場であった。しかし、これは孔子を措いて漢儒を祖述することに傾斜すると厳しく指弾された。戴震はこれにたいして、他律的な權威や主観・成見を排して「人をもつて己を蔽はず、己をもつて自らを蔽はず」と徹底的に依傍するところを空しくし、経書における言語的分析という普遍的妥当性のある手続きを厳密にたどることでのみ経書の真実に達しようとした。すなわち呉派の立場は、言語そのものが経義を含意すると、その意義を認めはするが、古代の言語は直接理解することは困難であるので、より古い解釈あるいは訓詁を媒介させなければならぬとする考え方をとり、その本質は言語それ自体の分析だけでは古代言語による経書の言葉は解釈できないという立場である。したがって惠棟は「五経は屋壁に出で、古字古言多く、経師に非ざれば弁ずる能はず。経の義は訓に存すれば、字を識り音を審らかにして、すなはちその義を知る。この故に古訓改たむべからず、経師廃すべからず」と、呉派の基本理念を言明する。ここでも明らかにすることは、「経の義は訓に存すれば、字を識り音を審らかにして、すなはちその義を知る」というごとく、言葉を超越したところで経義の了

解をするという、宋明儒学の超越性からは解放されているのであるが、時間的懸隔を内在させる古言古字の歴史的な疎外を克服する手続きとして、言語それ自体の、時間のずれを音韻構造のずれというかたちで包含する言語そのものの歴史性に還元させることができずに、漢代経師の訓詁という、言葉それ自体への依存の原理からはずれる伝承を介在させることに問題があった。戴震は、言語のたいする呉派のやや中途半端な立場をうち消して、言語そのものが内在させる歴史的变化の跡を理論的に分析することが可能であることを明かにし、言語の経解上の意義を確認したのである。そして「ああ、経の至れるものは道なり、道を明らかにする所以はその詞なり、詞を成す所以のものはいまだ能く小学文字から外れるものあらざるなり。文字由りもつて語言に通じ、語言由りもつて古の聖賢の心志に通ず」と定式化した。この定式化の前提として、「語言」はすでに自ら解明した九類二十五部の古音体系や「転語」における音と義との相関性の中に配置されており、したがって「語言」という表現には、すでに言語に内在する音韻体系の歴史的な構造変化の脈絡のなかにおいて言語の時間性は克服されるはずであると認識が存在するのである。しかしながら、ことは単純ではなく、「精」としての言語内部の関係性の了解には、主に漢儒によって伝えられた訓詁を「博」の対象として、それらを検証の資料としないうわけにはいかない。ここにおいて錢大昕(七三・一六四)は、漢儒の訓詁の価値を明かにするとともに、その価値の本質は漢儒を越えたところにある「是」であることを指摘して戴震と連帯するのである。すなわち「詁訓必ず漢儒に依るは、その古を去ることいまだ遠からず、家法相承けて、七十子の大義、なほ存するもの有りて、後人の知らずして作るに異なれるをもつてなり。三代以前、文字声音と詁訓と相通ず、漢儒なほ能くこれを識る。古をもつて師と為すは、その是を師とするのみ(以古為師、師其是而已矣)」と指摘するのである。

つぎに、字義においても事情は単純ではない。漢字の字形とそれが形成される時点で担わされた本来的な意義——本義との関係を研究す

るのは文字の実体的研究であるが、これは具体的な文献上の記述を研究してゆくばあいは、あまり意味がなくなる。なぜなら実際の文脈にあつて、使用されている漢字はすでに語として機能しているからである。漢字には、字形があるとともに固有の音があるが、その音はすでに語としての領域に属しているのである。したがつて、文脈上に、その構成単位として配置された漢字は、すでに語の領域における意味論上の派生や多義現象の侵略を被っているので、一つの字形に一对一の機械的な対応で本義が決定されることは期待できず、しかもさらに複雑なことに、漢字の用法として仮借は普遍的で早くは甲骨文にも認められるのであるから、実際の記述における漢字の実体的分析のみでは、かえつて本来の意味を了解し損うことが起こってしまう。そこで、意味論的な関係性のなかで分析すること、換言すれば音と義とが密接な関連を有する漢語においては音韻論的な関係性のなかで追究することがぜひとも必要となるのである。さらに漢字(語)は、多義的であるにとどまらず、表音的用法によって同音異義語を表す仮借現象が古代文献においては一般的であるので、こうした方面の分析も具体的な経書解釈においては重要な課題となる。したがつて実際の記述のなかの漢字は、それ自体の文字学的な実体分析だけでは、その訓詁の決定は不可能であり、それを構成の単位とする文脈全体、すなわち文意、ひいては経書全体の趣旨の反映としての見地から、その訓詁を決定してゆくことが要求されるわけである。字義は文脈全体の意義により決定され、文脈はその構成単位である字義の連続により生まれるという、こうした緊張をもつ全体と部分に関する循環がここにも本質的に内在している。こうした循環の問題を打破する装置として、儒学的な意義を付与され、しかも音義説を支える古音分部が、いつそう注目されることになったのである。

ここにおいて音韻論の研究は考掘学の中心的な課題となつて立ち現れてくると同時に、その精密な成果を背景として、訓詁の意味論的な構造もしいに明かになつてゆき、経書解釈も進展してきたことが自

覚されていった。こうした情況のなかにあつて、段玉裁(七三―一八二)の『説文解字』の研究は、単なる漢字の実体的究明に終ることなく、漢字を、自ら明かにした十七分部の古音体系とその各部に配置される諸声系列との関係のなかに際立たせ、『説文解字』の漢字全体を音韻体系の構造にそつて体系化し、さらに音と意味とが相即した関係をもつことを根拠として、音韻論的な網目のなかに漢字を再配置させることで意味を確定してゆくとした。こうした新たな視点からの文字学研究であつた。したがつて戴震は、段玉裁の『六書音均表』の序に「故訓・音声相表裏を為す。故訓明きらかにして、六経すなはち明きらむべし」といい、段玉裁は王念孫の『広雅疏証』への序文に「経を治むるには、義を得るより重きはなく、義を得るには、音を得るより切なるはなし」と言明し、ここに考掘学における経書解釈の方法理念が確定したのである。錢大昕もまた『小学考』序文に「六経みな文字に載せらる。声音に非ざれば、すはち経の文正しからず、訓詁に非ざれば、すなはち経の義明らかならず(非声音、則経之文不正。非訓詁、則経之義不明)。……後人古音に達せず、往々声を捨てて義を求め、穿鑿傳會す」と、古音の経書解釈における価値を確認する。音韻は、このように訓詁と表裏一体であり、言語の背後にあつて言語を支配し、しかも古音体系は『詩経』『易経』などの経書のなから説明されたという経緯もあつて、本文批判や訓詁、釈義の中枢とされるにいたつた。

ここにおいて古音の研究は清代考掘学者らの中心的課題となつたが、これは音韻論的な理論の解明という目的でおこなわれたわけではない。それは古音体系の精密な解明により、経書の言語的解明の可能性が深まるという経学的な目的を担わされていたのであり、それだからこそ精力的な究明と発展とがもたらされたのであるという経学的な目的意識を見過ぐすわけにはいかない。ここにおいて顧炎武の古音分部十部(実質は十四部)を淵源として、段玉裁の十七部(二十五部)説、戴震の二十五部説、孔広森の十八部説、王念孫の二十一部(二十九部)説というように分部の枠組みにたいする研究が、『詩経』や『易

『經』の押韻現象の正確な認識の獲得とともに、『説文解字』における諸声文字の声符と音韻との対応関係などに関する文字学的なレベルでの研究を基礎として、ますます修正と精密さを加えていった。この間、戴震や孔広森により陰陽対転の重要な音理が明らかにされた。これは、緊張した体系をなす各部の間における通韻や対立などの仕組みで、たとえば同一核母音の範疇において塞音系韻尾（ $\cdot p \cdot t \cdot k$ ）の入声を中心に、ゼロ韻尾の陰類と鼻音系韻尾（ $\cdot m \cdot n \cdot ng$ ）の陽類が、それぞれ調音部位を同じくする音どうしで相互に歴史的にあるいは方言において音変化を起こす可能性の枠組みである。この音韻的な通仮関係に意味論的な範疇でも対応する現象が見出せ、文字（語）の通仮の原則や多義に関する一定程度の規則性などが把握されるにおよんだ。

したがって、この古音体系の解明は、わずかに音韻論上に意味をもただけではなく、その音韻体系の上に成立している経書の言語を解釈する客観的な原理の獲得でもあった。そこで段玉裁の『六書音均表』にたいして、戴震は「ただ字、その古人の音読を得るのみならず、抑もまたその古義に通ずること多し」といい、銭大昕もまた「古人は音をもって義を載せるに、後人は音とを区してこれを二とす。音声これ通ぜずして、空しく義理を言ふ。……文字音声に因つてもつて訓詁を求むれば、古義の興るは日有らん。詎ぞ独りもつて古音を存するのみならんや」というごとく、古音体系の解明にたいして、音韻の枠にのみ止まらず、言語における時間的疎外の克服が待望された。これは、訓詁が無規律のなかに放り出されているのではなく、音韻構造とともに整齊と分布し、かつ張り合った体系をなすので、古音と同調することとで古訓詁あるいは語源レベルの理解が可能となると認識されることになったからである。

## 五

解釈における方法論は、その具体的運用における有効性によってそ

の方法論自体の正当性を主張しうるものではない。したがって改めてその方法論の正しさを支える根拠の確定が要請される。考拠学の場合は、言語それ自体のなかに徹底して沈潜し切ること、その方法理念の正当性を支える根拠を追究し、経書を中心とした古代文献の分析から解明した言語体系を支える原理としての音韻構造をえた。顧炎武によって音韻の考拠学上の意義が見通されたが、これが紛れもなく考拠学の中核的な位置を占めることになった。そして王念孫（一七四一—一八三三）によって一層自覚的に定式化され「訓詁の旨は、声音に本づく」と説かれた。この認識はそれまでの考拠学の流れを大成し、かつその後の研究方向を規定して、考拠学における象徴的な理念となった。しかも、王念孫はその著『広雅疏証』の自序において、この表明における訓詁と音韻との関係を『論語』学而篇に見える儒家の根源に関する認識である「本立ちて道生ず」に比定することで、音韻が訓詁究明の根本であることを意義づけている。段玉裁に「尤も能く古音をもつて経義を得るは、蓋し天下に一人のみ」と評された王念孫は、その精確な考拠の具体的な実践のなかで、より精密化された古代音韻の諸原理を駆使し、かつ優れた分析力を適用することで、経文の釈義や校書また諸文献の解釈中に新知見や訓詁上の規則性を見出し、さらに新たな訓詁を発掘するなど多大の貢献があった。

ここに考拠学における訓詁の解明の基本的方式として、音韻体系と訓詁とが相即していることにもとづく「声近義通（声近きは義通ず）」の原則が立てられた。たとえば、戴震の「転語序」にその理論が萌芽しており、段玉裁『説文解字注』および王念孫『広雅疏証』にはこの原則のみごとな運用が見られる。<sup>650</sup>この原則の確立によって、これを今度は具体的な経書解釈の実践に応用するときの原則が「因声求義（声に因つて義を求む）」として示され、これは今日に至るまで中国古典学研究の重要な考え方となっている。すなわち、経書解釈の可能性は、言語を通して実現するのであるが、その言語の背後に構造化された意味の体系を想定することが許されるのは、古音における分部の系統と

意味の系統が並行することについての検証がなされたからである。したがって古代音韻と意味とがほぼ相即するという音義説が成立することとで、実事求是の意義は一変するのである。すなわち文献上に具体的に記述があることだけが事実の権利を主張しうる資格となるのではなく、音韻的法則にしたがって論理的必然性として導かれたことがらも、事実としての資格を主張することができるようになるのである。つまり古音体系を根柢に据えることで、考拠字は経書という古代の文献を言語的に克服する契機を手に入れたのであり、認識論的には言語学的な理論という普遍的な論理によって時間的隔たりが解消されたのである。しかもこの古音分部というものが経書を対象とする音韻論的分析により明かにされた事実<sup>60)</sup>は、儒学的な認識をも十分に満たすものとなっている。

しかし、これらは原理の合理的な運用操作から論理的必然として演繹された結果であるために、文献上における直接的な実証を欠き、蓋然性を示すだけの状況的な証左を得ることもある。しかし古代音韻の原理を根柢に据えて、その正しき応用による結果を真正なものとする論理的な認識が、好学深思によって評価されることになった。段玉裁は、その音韻研究の過程を述べると同時に、文字学研究が経学研究にいかなる意味をもつかを指摘しつつ、その背景にある解明の論理は単なる表面的な事実関係からは了解できず、好学深思の儒学的な見識を持つことが要求されることを記している。すなわち「音均明かにして六書明きらか。六書明きらかにして古の経伝通ずべからざる無し。玉裁のこの書を為るや、蓋し將に学者をしてこれに循はせてもつて仮借転注を知りて、古の経伝において疑義なからしめんとす。しかれども恐らくは好学深思に非ざれば、能く心にその意を知ること渺なし<sup>61)</sup>」という。またその古音研究における大きな成果と評される、古音論であることから「古、去声無しの説、あるいはもつて怪と為さん。しからば好学深思に非ざれば、知る能はず」と、強く表面的な実証で

は了解できないことを指摘する。さらに焦循に至っては、この好学深思を古代の儒学の本質を知る重要な見識とし、これをふまえることで、後世の注釈に拘束されずに経書に直接対応することができるとする。すなわち「聖人の制礼の心を千百年の後に伝ふるは、好学深思、心<sup>62)</sup>にその意を知るに非ざれば、何をもつてかこれを能くせん。それ経の全文を融会して、もつて経の義を求め、伝注の拘牽するところと為らず。これ誠に経学の大要なり<sup>63)</sup>」という。しかも好学深思を背景にして、経をもつて経を解する基本原則に返ることが、伝注の伝統的權威からの解放に繋ると主張され、ここに好学深思にもとづいて経書の記述にのみ依拠する考拠字の基本姿勢が示された。

王念孫はさらに経書解釈における儒学的営為の意義を鮮明にしていた。すでに陳第によって取り上げられていた『孟子』の詩の解釈法として「意をもつて志を逆ふ<sup>64)</sup>」という考え方があった。これは、「詩を説く者は、文をもつて辞を害せず、辞をもつて志を害せず、意をもつて志を逆ふ(不以文害辞、不以辞害志、以意逆志)、これこれを得と為す<sup>65)</sup>」とあり、その趙岐の注に「人の情遠からず、己の意をもつて詩人の志を逆ふれば、これその実を得と為す<sup>66)</sup>」とある。この説は、人間の情感の共通性に根柢をおくロマン主義的な認識に支えられている。すなわち詩あるいは文獻は、ふつう修辭的に誇張や婉曲された表現があるが、その言辞を機械的に受け取るのではなく、表現と事実との間の距離を見定めて、自己の意念によって詩人の真意のあるところを推察することであり、主観に偏した印象がある。しかし王念孫はこれを受けて、自己の方法理念として吸収した。子の王引之(字季重)の『経義述聞』序の記録に従えば、訓詁における古音の原理性を背景として「経を説くものは、経意を得るを期するのみ。……己の意をもつて経意を逆へ、これを他経に参し、証するに成訓をもつてすれば、別にこれが説を為すと雖も、また可ならざる無し<sup>67)</sup>」と語っていた。すなわち王念孫の経書解釈は、言辞による理解をさらに踏みこむために、まず書記されている漢字の音に注目してそれを古音二十一分部に還元する

のである。そして因声求義の原則にしたがって古音体系と訓詁との関連性のなかで、その言辞の担う意味を検証する作業をおこないながら、経文の記述として含意された真実を自らの儒学的見識をもって迎えるがごとく了解するのである。したがって「己の意」が積極的に意義づけられる必要があつたが、王念孫にとつてこれは単なる主観的な思い入れではなかつた。なぜなら「道」の言語の場における具現であると考えられた古音の原理性に根柢をおき、好学深思という、記述からは欠落している事実をも包括する論理的な判断力にもとづくと同時に、他經にたいする本証と成訓にたいする旁証にもとづくからである。こうした王念孫の立場は、解釈にあたつては、その対象をすでに理解していなければならないという解釈学上の原則に一致する。いわば、ある経文や訓詁を対象として理解しようとするときには、すでに自己の側に一定の儒学的な関心や問いかけという先行の理解が存在しているわけで、王念孫はこうした「己の意」を経書解釈中に明確に位置づけたのである。

この『孟子』に由来する解釈の在り方について、錢大昕も顧鎮（七〇・七九）の『虞東學詩』の序文において関心を示し「自ら古人の志を得と謂ふと雖も、千載の後において、辞をもつて志を害する者、固より已だ多し。……詩を説く者、その詞に因つてその世を論じて、しかうしてその人を知るは、すなはち通儒に非ざれば能はず。……故に一字一句と雖も、必ずその本づく書を標す。蓋し一己の意をもつて是と為さず、必ずこれを古今の公論に求めて、もつて詩人の志を推す。設し孟氏にして在さば、それ必ずこれを善く詩を説くと謂はん」と論じている。ここで千年の時間的懸絶による言語学的疎外を克服することの困難さを指摘し、「通儒」という優れた見識をもつものでなければ、その時代的精神や状況を論じ、作者その人の精神や情感を知り、詩人と同じ地平に立ちうる可能性がないといい、詩人との同質性の要求が改めて喚起された。しかし、こうした同質性の要求は、無制約的な主観主義へ走る危険をも含むので、それをチェックする実証的作業とし

て、まさに閻若璩の「虚」↓「実」と同様に「一字一句」に関してもその客観的な検証を要求する。こうした検証により、単に自己の見解をのみ正しいとはしない謙虚さをもつて、詩人の本来的な意志を推定するわけで、これは憶測ではなく、客観的な状況と見識にもとづく蓋然性にしたがう解釈となる。錢大昕は、この解釈法にかなり自信をもち、孟子の意向をそのままえているとした感想を最後に特につけ加えている。焦循も『孟子正義』の「以意逆志」の疏解において顧鎮の「以意逆志説」を援引する。そして「何に由りてか古を去ること茫々たるの後において事を核し情を考へて、その指すところを得んや。……故に必ず世を論じ人を知り、しかる後に逆志の説これを用ふべし」というように、焦循もこの孟子の詩にたいする解釈法を恣意的な印象批評とは見做しておらず、徹底して時代とその時代のなかに置かれた詩人という歴史的地平を客観的に確認したうえでその解釈としている。いわば実事求是を前提条件とした積極的な判断にほかならない。ここにおいて王念孫の立場も、自らはこの点について説明していないが、このような認識を共有していたものと考えられる。王念孫のばあい、時間的疎外を克服する条件としての「世を論じ人を知る」ことの代りに、言語を媒介とすることを定立したのである。

以上のごとく清代考拠学のなかではすでに以意逆志そして好学深思が経書解釈あるいは訓詁においての重要な認識のかたちとなつていたというべきであろう。そこで王引之は『経義述聞』の「経文仮借」の項で、経書は往々仮借字を用いることが多いため、仮借であることを識別しえないままその通行の義で解釈すれば「文をもつて辞を害す」ことになるが、漢代の学者が施していた「読為」や「当作」などの音注を参考にして、音韻上の声近声同を古音体系における構造のなかに再配置しながら、その訓詁を改めて検討し、表記上の字義ではなく、音声的な情報として記述のなかに指示された意味を発掘することを「以意逆志にして、その本字を得。いはゆる好学深思、心にその意を知るなり」と概括した。すなわち経文の文脈に即した「本字」の識別



を以て逆志と規定し、そうした考拠の過程を好学深思と見たのである。この二つの認識のかたちが、考拠学の有力な手続きとして同列に登録され、清代考拠学の解釈を根柢から支えるものとなっていたのである。

清朝の儒学―考拠学の本質は、方法理念の完成やその精緻な成果にあるのではなく、言語そのものに徹底的に沈潜することのなから、言語を支える音韻構造の意義の発見や解釈を儒学的価値観のなかに積極的に位置づけたことにある。ここで注意しなければならないことは、儒学的価値観が考拠学においては提示されていないことであり、したがって考拠のための考拠にしか過ぎないといわれ、単なる方法論で思想ではないとされる点である。こうした見解は、方法論や実証主義は合理的であり、科学的であるとの立場にたつもので、考拠学における経書解釈の合理的な方法論の追求は儒学的認識に支えられていたことを理解しない立場である。考拠学は確かに、儒学思想としていわゆる存在論を構想したり、道德論を新たに組み立てることはしてはいないが、素朴な聖人実在論の下に、経書の聖人制作を根源的な真実として経書解釈の可能性を追究したのである。まさに経書を対象とする解釈学的認識論の問題を追究したのであり、かれらの共通意識は、焦循の言明に端的に集約されよう。すなわち「聖人の道、日々新たにしていまず。これを天度に譬ふれば、愈いよ久しくして愈いよ精し。おのおのその聡明才智を竭くしてもって微に造り、もって知る所のもの著はる」とある。その見解によれば、各人がそれぞれ自らの才知を尽くした、そのつどそのつどの考拠の事実において、「聖人の道」が実現されるのであり、「道」はかくあるものというステイックなものとはしない。まさに対象としての経書に、解釈をとおして働きかけることのなかから、たち現れてくる対象によって認識が深められ、その認識にもとづいて対象がまた新たな事実として出現してくるという対象と認識との言語に密着した相互運動によって確認された個々のことがらを組み立ててゆく作業のなかに儒学の本質を見出すものへと転換していたの

である。

清代考拠学は、言語を越えた形而上学的な「道」によって存在が支えられているとする思惟と訣別し、経書の言語のなかに「道」が存在するとして、古音体系を支えとした経書解釈そのものを儒学的営為として積極的に位置づけた。たとえば錢大昕は『経籍纂詁』序文に「訓詁は、義理の由りて出づるところなり。別に義理の訓詁の外より出づるもの有るに非ざるなり（訓詁者、義理之所由出。非別有義理、出乎訓詁之外者也）」と、訓詁を越えて経義を了解することはできず、訓詁こそ経義の根源であることを言明した。ここにおいて経書は言語の集積として、言語的手続を遂行することで解釈可能となり、そのための手続きを支える理念として、まず実事求是が定立された。しかし、実事求是の立場は、実証を基本とするため文献上の記述が存在することが条件となる。ところが古代的事実あるいは真実が全て文献的記述としてその形跡を残すとはかぎらず、またあることを論ずるに必要にして十分なる事実が揃うということも期待できない。こうした事態に、差しあたって要請される姿勢が、音韻論の音理から導かれる論理的必然性を事実として認定してゆくための理念である好学深思であった。<sup>(9)</sup>これは本来、文献的記述の欠落しているであろうところを、すでに存在する記述や事実にもとづいて論理的に分析し、その必然的な帰結として未知なることがらを推定することを本質としている。したがってこれは、実事求是の間隙を補い塞ぐ解釈であり、また事実の背後に潜み、それらを関係づけている内的関連の発掘をおこなう解釈でもある。さらに別な方向から実事求是を補うかたちで要請されるのが以て逆志である。事実としての文献的記述が存在しても、その表現の意義(Sinn)に引きずられて、その表現に施されている修辭的な振幅やまた文脈による変則的な表現、あるいは時間的隔たりによる意味的变化、さらに経書に一般的に見られる仮借表記に阻害されて、正しき理解に至らないことがある。そこで記述の指向として価値的な内実も付与された意味(Bedeutung)を的確に了解するために、そして主観的な思い入れを



排するために、客観的なレベルで対象である記述を取り巻く時代情況や文体的特質あるいは古音にもとづく音理などによって審問しつつ、対象にたいする積極的な関心すなわち儒家的見識によって総合的に判断するのである。つまり対象それ自体の地平において、安直に事実頼るだけの実証主義によって、かえって隠蔽されてしまう真実を明らかにする解釈のかたちである。実事求是という経書解釈における実証主義の限界を、論理的認識によって補完するのが好学深思であり、さらに実証主義の適用を越える価値関係や修辭的問題のなかにおかれた事実というものの意味を理解してゆくのが以意逆志であった。

以上のごとく清代考拠学は、古音分部の解明を契機として経書への回帰を果たし、さらに古音体系を軸にした音義説に古代言語からなる経書解釈の具体的な役割を与えたが、その経書解釈の遂行が観念的な恣意に流れないことの保証として実証主義的な実事求是を立てた。さらに実事求是を補完して儒学的解釈学としての考拠を実現させるために好学深思と以意逆志とが要請されたのである。これが、考拠学がその自律的な展開の過程で追求した経書解釈のかたちであった。

### 《注》

- (1) 日中出版社、一九七〇、第二章「儒法闘争史観批判」二〇一頁。清代考拠学の思想史上における積極的な役割を見通したなかでの言及である。
- (2) 筑摩書房、一九九〇、一〇六―一〇三頁。
- (3) この言葉については、すでに吉川幸次郎『与潘景鄭書』（「制言」五、一五五）、これは黄侃の学生でもあり女婿ともなった潘重規に宛たものであるが、そこに「所貴乎学者、在乎发明、不在乎発見。今発見之学行、而发明之学替矣」と記録されている。これは『量守廬学記』—黄侃の生平と学術—『三聯書店、一九五五、一〇二頁にも収録されている。
- (4) 殷孟倫が、『量守廬学記』—黄侃の生平と学術—』に収録される「談黄侃先生的治学态度和方法」（三頁）および「憶量守師」（二頁）に指摘している。吉川幸次郎『書齋十話』三は「心知其意」をタイトルとし、それが司馬遷のモットーであったこと、そして望ましき読書の

心得であることとされるが、それと清代の学問とのつながりについては、軽いエッセイであることから触れられない（『全集』二十、七九頁）。

- (5) 例えば、趙紀彬『中国哲学史綱要』（趙紀彬文集）一、河南人民出版社、一九五〇所収）四一六頁では、「墮落到回避現實的煩瑣哲學」とも、「墮落成清廷御用的思想」ともいう。また楊向奎「談乾嘉学派」（『繹史齋學術文集』上海人民出版社、一九五〇所収）五七頁には、「統治者鼓勵他們作脫離政治的考拠、正是安定統治階級內部秩序的有效弁法。……這就是他們積極為統治者服務的「地方」といい、清朝側の主導により經世的色彩を落して、逆に清朝の統治に奉仕するものになったと見る。劉益安「論乾嘉考拠学派的歷史作用及批判繼承問題」（『中国近三百年學術史參考資料五編』崇文書店所収、原載『學術月刊』一、一九五〇）三頁には、「以繁瑣的考拠代替中世紀神學的麻痺、這種「清醒」的麻痺比宗教的鴉片烟毒害更深」とまで極端にいう。
- (6) 『朱子語類』十、正中書局、民五、三四頁に、「讀書是格物一事」とある。
- (7) 同右書十一、三五頁。また元七頁には、「聖人千言万語、只是說箇當然之理」というように、すでに経書の全体が超越的な実在である「当然の理」を論ずるものであることを先回りして規定しているのであるから、理を得たと自覚すれば経書に期待するものはないのである。
- (8) 『答江隱君』、『晦庵先生朱文公文集』第十冊、続集六、中文出版社、民六、三三五頁。
- (9) 『稽山書院尊經閣記』、『王陽明文集』一（『王陽明全集』文友書店、民六一所収）、三頁。また、『伝習録』上、にも「蓋四書五經、不過說這心体。這心体即所謂道心」と同じ考えが示された。
- (10) 『与施愚山書』、『亭林文集』三、『顧亭林詩文集』中華書局香港分局、一九七六、六頁。
- (11) 『梨洲先生神道碑文』、全祖望『鮑塘亭集』十一、華世出版社、民六六、三頁。閻若璩『潜邱劄記』二、管西堂刊、一七丁には、明代三百年の学問破壊の原因を分析し、その一つを王陽明に見て「講致良知之学、而至以讀書為禁、其失也虚」という。
- (12)

- (13) 「与某書」、湯志鈞校点『戴震集』文集九、上海古籍出版社、一六〇、一八六頁に、「酷吏以法殺人、後儒以理殺人」という。
- (14) 王力『中国語言学史』山西人民出版社、一六二、一七〇頁には、経世すなわち現実からの逃避を、考拠学における小学——古代言語学の発展の原因とする説明は、成り立たないことを指摘する。倉石武四郎『清朝小学史話』、『倉石武四郎著作集』二、くろしお出版、一九八（原載『漢学会雑誌』十一三、一四三、三二頁に、「およそ文献学的研究法は国民の精神的自覚によって起り、常に異常の情熱を伴うものと云われる。明朝の遺臣をもって任じた顧炎武に始まる清朝の小学こそ、亡びた祖国にたいする烈しい情熱を映じていないと誰が云えよう」と、清初における小学研究の積極的成立の状況を説かれており、現実からの離脱が文献学的な考拠学を用意したとする短絡を排した。乾嘉の学もその積極的な内的発展の軌跡であることが予測される。
- (15) 「考次経文」、原抄本『日知録』十、明倫出版社、民五、三四頁。こうした経書にたいする改めての確認は、かなり見受けられ、戴震も「聖人之道、在六経」（与方希原書）、『戴震集』九、一六頁）と言い、錢大昕も「六経者、聖人之言」（臧玉林経義雜識序）、国学基本叢書『潜研堂文集』二四、台湾商務印書館、民五、三三頁）という。
- (16) 「音論」中、音韻学叢書『音学五書』、広文書局、民五、七丁。
- (17) 「毛詩古音考自序」、『叢書集成新編』四十、新文豐出版公司、民五所収、一九頁。
- (18) 「屈宋古音義跋」、同右書三九、三七頁。
- (19) 「毛詩古音考自序」、『叢書集成新編』四十、一九頁。
- (20) 「中国近三百年學術史」、台湾商務印書館、民五、一三六頁に、顧炎武の古音研究や論証の方法が陳第に由来すること、また閻若璩の『尚書』の考拠も明代の研究に依存するところがあることなどから、顧炎武らの清初の学者によって考拠学が開かれたとの理解は「実に固より拠無し」というが、これは、学問の表面的な影響関係を偏重した解釈で、はっきりとした視点の転換を見ようとしなないものである。
- (21) 「毛詩古音考序」、『叢書集成新編』四十、一九七頁。
- (22) 「与人書四」、『亭林文集』四、三頁。楊向奎『中国古代社会与古代思想研究——從北宋到清中葉——』香港、一九七、三六頁に、「這不是他降低了經的地位、而是抬高了韻的地位、音韻學等於經學」と顧炎武において音韻研究が經學と同じ価値に見做されるまで引き上げられたことを指摘する。
- (23) 「与人書二十五」、『亭林文集』四、二三頁。三頁。「答李子德書」、七頁。四頁。
- (24) 「答李子德書」、同右書四。「遽数之不能終也」の語をもって「博なる举例を中断し、多くの事例を背景として着実な議論を組み立ててゆこうとするのは、戴震にも窺われ（『爾雅注疏箋補序』）「与王内翰鳳喈書」『転語二十章序』、『戴震集』）、また王念孫は校讎学上きわめて有益な本文批判のパターンを『淮南子』において六四に類型化したのが、この時もこの語を援引している（『読淮南雜志叙』、国学集要初編『高郵王氏遺書』、文海出版社）。
- (25) 「吳才老韻補正序」、同右書六、一三頁。
- (26) 「音論」中、『音学五書』、一三丁。
- (27) 「文史通義」内篇二、「章氏遺書」漢声出版社、民六、三五頁に、「朱子求一貫於多學而識、寓約於博文。……然沿其學者、……五伝而為寧人（顧炎武）百詩（閻若璩）、則皆服古通經、學求其是。……生乎今世、因聞寧人百詩之風、上溯古今作述、有以心知其意、此則通經服古之緒、又嗣其音矣」と論じている。朱子における多学のなかに一貫を追求する学問姿勢が、五伝して清代考拠学の定礎者である両者に及ぶとする。一方この章学誠の見解で注目されるのは、考拠学の基本理念である「心知其意」を通経服古への心構えとして規定しているところである。
- (28) 子部雜家類三、「日知録」、『四庫全書總目』四、芸文印書館、民五、三六頁。
- (29) 「経義雜記叙録」、『拜經堂叢書』四、芸文印書館、民五、三丁。
- (30) 「皇清経解統編」一、芸文印書館、民五、三三頁。三六頁。
- (31) 經部書類二、「尚書古文疏証」、『四庫全書總目』一、二二頁。
- (32) 段玉裁「戴東原先生年譜」、『戴震集』、四頁。
- (33) 「擬題」、原抄本『日知録』十九、三七頁。
- (34) 「万充宗墓誌銘」、『南雷文約』一、「梨洲遺著彙刊」永吉出版社、民

五、四丁。焦循「代阮侍郎撰万氏经学五书序」、中国學術類編「雕菰集」十五、鼎文書局、民六、三九頁にも、「万氏之学、以经解经、不苟同於伝注」と指摘する。

- (41) こうした通経のプロセスは、考拠学のなかでは一般的に説かれており、盧文弨は、「夫不通衆經、則不能治一經」（『説文解字詁林序』、『説文解字注』、上海古籍出版社、一六、五〇頁）といい、王紹蘭は、王引之へ宛てた書簡で、「經義述聞」を読み、その論証の正確さを論じて「以衆經詁一經、而經之本義以立。以一經貫衆經、而經之通義以明」（『与伯申尚書』、『許鄭学廬存藁』六、一七丁）という。また王引之は顧炎武と同様に科挙の準備も本格的な経学研究に基礎を置くべきであるとの考えを示して、「不通全書、不能説一句。不通諸經、亦不能説一經。制義之爲道、亦如是矣」（『中州試牘序』、『王文簡公文集』三、『高郵王氏遺書』、一八丁）という。

- (42) 『戴震集』文集九、一六頁。

- (43) 『雕菰集』七、二〇五頁。

- (44) 「与焦理堂先生書」、「王文簡公文集」四、『高郵王氏遺書』、二丁。

- (45) 閻若璩は「与戴唐器」、「潜邱劄記」五、眷西堂版、三丁に、宋の詩人黃庭堅の語である「讀書欲精不欲博」を引き「共欣賞之」という。戴震の発言は、段玉裁「戴東原先生年譜」、「戴震集」、四九頁に記録されている。

- (46) 「答段若膺論韻」、「戴震集」文集四、九〇頁、および「答鄭丈用牧書」、「戴震集」文集九、一六頁。

- (47) 『九經古義』述首、「皇清經解」六、復興書局、民五、三〇三頁。惠棟を承ける王鳴盛も、「抑治經豈特不敢駁經而已。經文艱奧難通、若於古伝注憑己意挾取融貫、猶未免於僭越。但當墨守漢人家法、定從一師、而不敢佗徙」（『十七史商榷序』、『十七史商榷』大化書局、民六、二頁）と、吳派の立場をよりはっきりと表明する。

- (48) 「古經解詁沈序」、「戴震集」文集十、一五三頁。

- (49) 「臧玉林經義雜識序」、「国学基本叢書『潜研堂文集』二四、三六頁。阮元も国学基本叢書『寧經室一集』十一、台灣商務印書館、民六、三六頁に、「余以爲儒者之于經、但求其是而已矣。是之所在、從注可、違注亦可。……夫不從伝注憑臆空談之弊、近人類能言之、而株守伝注曲爲

附会之弊、非心知其意者、未必能言之也」と指摘する。

- (50) ごく最近王念孫の考拠における文脈の問題についての論文が出て参考になる。胡奇光「論王念孫の『上下文』観」、「語言研究集刊」一、復旦大学出版社、一六七所収。

- (51) 『戴震集』文集十、二〇〇頁。

- (52) 『經韵楼集』八、『段玉裁遺書』大化書局、民六、一〇六頁。

- (53) 国学基本叢書『潜研堂文集』二四、三〇頁。

- (54) 『戴震集』文集十、二〇〇頁。

- (55) 「六書音均表原序」、「説文解字注」、八四頁。

- (56) 「広雅疏証序」、「王石臞先生遺文」二、『高郵王氏遺書』、六丁。

- (57) 『經韵楼集』八、『段玉裁遺書』、一〇六頁。

- (58) 『經義述聞』三十一（江蘇古籍出版社、一六五）には、「字書韻書、皆無此訓」といった表現で、従来の訓詁や伝注には登録されていない訓義を新たに定立し、それによって経義をより明快に説き明かしている。

- (59) 段玉裁については、呂景先『説文段注指例』正中書局、民六（台七版）、三七頁における声義関係の挙例が、王念孫については、方俊吉「高郵王氏父子学之研究」文史哲出版社、民三、二二二頁の「審声音、申古義」条が、参考になり、また孫雍長「王念孫『義通』説浅釈」、複印報刊資料「語言文字学」一、一九五所収が詳しい。

- (60) 「声近義通」は、考拠学にあつては、古音分部の解明の過程で付加された儒学的な意義からも、韻母の分部に根拠を置く運用がほとんどであるが、王念孫の「釈大」は、未完成ながらも、声紐における義通の本格的な研究である。銭大昕は、段玉裁の古音十七部における離合の理論のうち「通韻」の説にたいして、声紐の観点で反映されていないことによる恣意的な判断があることを批判して、「無不可転之声、而有必不可通之韻。……或出于方言、或由于声転、要皆有脈絡可尋、非全部任意可通」（『与段若膺書』、『潜研堂文集』三三、五〇一頁）といい、この「通韻」が、訓詁にも波及して当然経文解釈にも影響するわけであるから、この問題の大きさを「大道之多岐、必自此始矣」とまで断定する。のち、「爾雅」研究では高い評価を受ける郝懿行の『爾雅義疏』や俞樾の一連の考拠は、かれら自身が古音研究を究めていないところから「声近義通」の主観的な運用が目立つ。「声近義通」が、乾嘉期以

降における重要な訓詁理論となっているが、王力は、そこに銭大昕が指摘した「非全部任意可通」を犯してしまふ主観的傾向を見て、清儒の理論にたいして「最嚴重的形而上学的錯誤表現在『因声求義』上。

……『声近義通』只是可能、不是必然。……王氏父子已經有一些穿鑿附会的地方、後人妄本加厲、片面地強調『声近義通』、主觀臆斷、無所不用其極」（『略論清儒的語言研究』、『龍虫並雕齋文集』三、中華書局、六三、三二頁）と厳しく批判する。しかし、純粹な言語学的研究としてあつたわけではなく、当初より特定のイデオロギーである儒学における解釈学としての研究であつたのであるから、その主観性は当然のことであるが、こうした『儒学としての考掘学』に固有する儒学的価値体系のもとで、高いレベルの言語学的研究が維持されたことの意味を思想的に位置づけることも必要であらう。

(61) 「寄戴東原先生書」、『說文解字注』、八〇五頁。

(62) 「代阮撫軍作喪服足徵錄序」、『雕菰集』十五、三二頁。

(63) 朱子も「逆」の字義について、丁寧な説明をしている。「孟子說詩、要以意逆志、是為得之。逆者等待之謂也。如前途等待一人未來時、且須耐心等待、將來自有來時候。他未來、其心急切、又要進前尋求、却不是以意逆志、是以意捉志也。如此、只是牽率古人言語入做自家意中來、終無進益」（『朱子語類』十一、三六頁）

(64) 「經義述聞序」、『經義述聞』、三頁。王力は王氏父子の考掘の特質を、マイナスの意味においてはあがあるが、「以意逆志」によって把握しており、「後人沒有學習他們的謹嚴、却學會了他們『以意逆志』、這就是棄其精華、取其糟粕、變了王氏父子的罪人了」（『訓詁學上的一些問題』、『龍虫並雕齋文集』一、三六頁）という。

(65) 『潛研堂文集』二四、三三頁。

(66) 『皇清經解』十六、三〇六頁。孫德謙『古書讀法略例』台灣商務印書館、民宅（台二版）、五七頁の「逆志例」で「以意逆志」について詳しく論じており、「逆志之法、亦在因其已言者、逆推其志焉爾」といい、また『呂氏春秋』觀表の「不觀其事而觀其志」に比定する。

(67) 「經義述聞」三三、七五頁。張舜徽『広校讎略』五、「群經新疏未必尽善」条、『校讎学系編』鼎文書局、民六所収、五〇頁には、内容を異にする各経書には、それぞれ異なるアプローチの仕方があるとの主張

のもとに、『詩経』においては「苟非好学深思、以意逆志、固無由明其比興之旨」といい、ここにやはり二つの立場が並列されていることが注目される。

(68) 近代合理主義の祖であるデカルトは、存在と思维、あるいは対象と認識という二項対立を合理的思考あるいは方法論の前提として定立したが、その間に架橋するものとして合理的判断を越えた神を大前提としているのである。またポパーは合理主義を貫くためには批判的合理主義の立場に立たなければならないことを論じて、合理主義の本質が「根本的な合理主義的態度は非合理的な決定あるいは理性への信仰によって基礎づけられる」（『開かれた社会とその敵』下、未来社、一九〇、二三頁）ことを見据える必要があるという。清代考掘学を考察するばあい、その非合理的な決定である儒学の部分を視野に収めないまま、その考掘の手續きや言語学的研究の成果のみを論ずることは、それらの本質的な意味の把握から外れてゆくことになるものと思われる。

(69) 『雕菰集』七、一〇三頁。

(70) 国学基本叢書『潜研堂文集』二四、三〇頁。

(71) 実事求是と好学深思とを並列させて考掘学の方法論的理念とするのは、阮元が『寧經室三集』二、五二頁に、「好学深思実事求是之士」と規定したのに始まり、趙懷玉は「広釈名序」、『叢書集成新編』三八、四七頁に、「非好学深思、心知其意、又能実事求是、何以臻此哉」という。今日では何九盈『中国古代語言学史』河南人民出版社、一九五、三三頁に、「『実事求是』、『好学深思』、這是他們在學風方面的根本特徵」と指摘し、また李建國『漢語訓詁学史』安徽教育出版社、一九六、二三頁には、清代訓詁学者の特質を三点に分析し、その第一に「好学深思、実事求是」を掲げている。張岱年『中国哲学史方法論発凡』、六六頁では、思想史上の学説の本質的な理解をえるための一般論的な心構えとして、実事求是にもとづくとともに、「『好学深思』的正確態度」を堅持することを求めていることが注目される。