

# 錢大昕の考拠学

濱 口 富士雄

清代の考拠学者の伝記をまとめた江藩は、錢大昕（一七三二—一八〇四）について「先生の学問は天人を究めつくすとともに、群經を総合的に研究し、清朝成立以来の蔚然たる一代の儒宗である」と、過大とも思われるような語をもつて表現した。確かにその学問は天文数学・歴史地理・言語音韻・文学文献学そして儒学を包括しており、まさしく十八世紀の中国に存在した学問分野をほとんど覆うごとくであり、しかもそれぞれの分野でのすぐれた成果、なかならず史学や音韻学上のそれは現在に至るまでその光暈を維持している。しかしかれの本質はいみじくも「蔚然たる一代の儒宗」と表現されたように儒学者であり、十八世紀中国の儒学的空氣のなかにあつて錢大昕は儒学者としての根源的な自覺のもとに、多様な學術的展開と実証的な方法論を駆使したその博学とを、ついに儒学に収斂させ、考拠学としての形象を与えたのであつた。以下、儒宗と評された錢大昕の考拠学の内実をみてゆく。

## 一

錢大昕は歴代の儒学の流れを概観し、みずからもそこに位置づけられる清朝の儒学が果たした役割をつぎのように規定している。

漢儒が經書を解釈するときは、家法を遵守するので、その詁訓や注釈は、先民の旨を失うことがない。しかし晋代は空虚を尊び、宋の賢儒は頓悟を好み、地道な学問を統一性のないものと笑い、注疏を酒の搾りかすとして捨て去つて以来、經書を論ずる人々は、

心を尊重して恣意を押し通し、学問的な根拠を持たない言葉でもつて經典を説き明かすありさまである。（漢儒說經、遵守家法、詁訓伝箋、不失先民之旨。自晋代尚空虚、宋賢喜頓悟、笑問学為支離、棄注疏為糟粕、談經之家、師心自用、乃以俚俗之言、詮說經典……古訓が論じられないことは、聖經に非常に大きな弊害を残すことになった。しかしわが清朝では、実事求是の学問を尊び、儒教が振興したので、明代末の空疎の悪風をすっかり払つてしまった。<sup>2)</sup>

ここで明らかなごとく、まず漢儒の經学解釈・詁訓の純正さを指摘する一方で、晋代以降、特に宋明時代には、經書に即した客観的で着実な經学研究の学問的な集積が見向きもされず、「性即理」の觀念論にもとづく「頓悟」、あるいは主観的な「心」を究極的な価値判断の基準として客観的な学問を廃した「心即理」の「空疎」が支配したと批判し、錢大昕はこれを儒学における危機状況と総括し、その根源的な原因に「古訓」の疎外を挙げる。したがつて清朝の儒学は「空疎」を克服し、「古訓」を中核に据えて經書それ自体に儒学の真実を追求する実事求是の学において振興したと分析する。その実事求是の学をつぎのように要約する。

聖朝の文教は一日ごとに盛んとなり、好古の士においてはじめて群經に通曉し事物に博通することを学問として尊重することが理解された。顧炎武・陳啓源・惠周惕・惠士奇父子・江永らのごときは、みな古訓を詳しく研究し、いいかげんに空言をもつて經書

を解釈することはなく、その議論には根拠があり、心を尊重して恣意を押し通すことなどはなく、またある個人や学派の主張に捉われることもなかった。

ここに列記された内容は、まさに宋明儒学にたいする批判の裏返しである。かれらの学問姿勢を、古訓・古注の無視、恣意的思弁による新説の創出、他説にたいする墨守と盲従、と指摘する。多分に宋明儒学を単純なかたちに概念化することによって、考掘学それ自体の存在意義を際立たせるための意図的な操作があったかもしれないが、この批判の視点となっている経学上の危機意識が、伝統的儒学の恢復と考掘学の立場の確保とのために考掘学の方法理念の深化を促すものとなっていたのである。すなわち、群経への通暁と博学とを基礎として、合理的批判精神のもとに経学的な伝承としての古訓を尊重しつつ、古漢語により記述される経書を、古漢語の音韻研究によって一層整備された言語学的手続きにより解釈していく実証的立場が確立したのである。

錢大昕は宋明儒学の觀念論が、儒学の根源である経書を放置するところ<sup>①</sup>に成立し、宋明儒学がその本質とする理気心性の存在論的な問題は、本来の儒学のあり方と相容れない形而上学であるとする。こうした宋・明儒学への批判の根柢には、錢大昕の復古の立場に根ざす儒学の本来性についての認識が存在する。

聖人の道は、至って身近なもので実践しうるものである。しかし後儒はその理解しやすく従事しやすい内容を放棄して、道を幽深玄遠の觀念の世界に追求するのである（聖人之道、至近而可循。後人舍其易知易従者、而求諸幽深玄遠之間）。したがってその解釈は支離滅裂で了解しがたい。

ここではっきりと確認できることは、錢大昕が儒学の本質を「至近而

可循」「易知易従」と経験的で、実践的な教えにしか過ぎず、形而上的・思弁的な内実によって人の日常生活から掛け離れたものとしての存在ではないと認識していたことである。これは儒学の教えから宋明儒学の形而上学の覆いを取り払い世俗化することを、聖人の道への復古を振りどころとして主張したものである。そして宋儒がこうして儒学本来の卑近性を放棄していわば形而上学的な議論を導入したと解釈したのである。すでに「道は五倫に外ならず（道不外乎五倫）」<sup>②</sup>といい、聖人の道を人間の社会的行動規範である五倫に限定する錢大昕にとって、理気心性の形而上学は無意味となる。そして世俗化された道を載せる経書は、觀念的な頓悟ではなく、言葉という媒介によって了解されることになる。ここにその大前提が与えられることになったのである。したがって考掘学が、主観としての心性に依拠することなく、経書の記述に言語という媒体をもって接近することに徹底することになるのは当然のことであろう。

経学を研究するものは、必ず訓詁に通じ、訓詁が明らかに成り立って初めて義理の意味を理解するのである（夫窮経者、必通訓詁、訓詁明、而後知義理之趣）。後儒は訓詁を理解しないので、壁に向かつて虚造した説をもって義理の所在を追究する。したがって支離滅裂にしてその本質から外れることになるのである。

ここにおいて錢大昕にとつての主要な問題は、経書が読みうるものであるという命題がいかに確定しうるかとなる。経書の言語が読みえて、しかも経書の記述が了解可能なものであることを明示する必要がある。かれは、経書の言葉——古代漢語はいかに認識しうるか、という古漢語の了解の過程として、まず古訓を認めず、言語を義理追求の手段にしか過ぎないとする宋明学を超越論として排除した。ついで訓詁にこそ義理が存在し、訓詁と義理とは一体であるとする、訓詁ないしは言語にたいする存在論的な認識の立場を鮮明にし、言語認識の研究



に立ち向かう基本的理念を定立した。経書解釈の方途を宋明儒学のよう理気心性の世界に従属させて思弁的悟りの境地において求め、しかも修養にもとづく人格的な完成を頓悟の契機として言語を超越する形而上学を断罪し、考拠学は経書理解から人格や修養という非客観的な要因を排除し、言語を義理の根源とする認識のもとで言語に即した方法論を構築することになった。つまり言語認識を軸としたフレームワークの転換があったのである。

## 二

宋明儒学にたいする批判の中心が、経書解釈の可能性を保証する契機とも見做される古訓・古注の放棄とそれに表裏する理気心性論にあることからすれば、錢大昕の関心が古訓を生み出した漢儒の経学上の意義および注釈行為の分析を通して、漢儒尊重の必然性の追求に赴くことは必至であった。

錢大昕が、顧炎武をはじめとする清朝の考拠学者らの考拠理念を継承して、経学研究における不可欠の条件としたのは漢儒の訓詁、つまりは古訓・古注であるが、それが要請される理由はなにか。

六経は、聖人の言葉である。その言葉によってその義理を追求するばあいには、訓詁からはじめなければならぬ（六経者、聖人之言。因其言以求其義、則必自訓詁始）。訓詁を超越して、別に義理があるというのは、仏教において不立文字を最上乘とするものと同じで、わが儒家の学問ではない。訓詁は必ず漢儒に依存するのは、それが古から隔だつたておらず、家法としての伝承があるので、孔門七十子の大義において、依然として残されているものがあるからである（詁訓必依漢儒、以其去古未遠、家法相承、七十子之大義猶有存者）。……三代以前、文字・音韻は、訓詁と相関性があったことを、漢儒はなお承知しえていたのである（三代以前、文字声音

与訓詁相通、漢儒猶能識之。古を尊重するというのは、その是を尊重することにつきるのである。<sup>(8)</sup>

ここで錢大昕はみずからの考拠学の方法理念を総括し、単に訓詁により義理を追求するという手続きを明確にしたのみならず、義理が形而上のものではないと申明した。義理が訓詁を超越して存在しないということは、義理を言語学的手続きにより客観的に検証し確認できる対象としたことであり、かつ言語的手続き以外には、それを認識することができないと主張したのである。すなわちこのように対象を明確に限定した考拠学は、あらかじめその適用範囲を言語的認識の可能な領域に限定したことにより、その方法論の実証性が保証されることになったのである。

また儒者である錢大昕にとっては当然の認識であろうが、ここで明確に「六経は、聖人の言葉である」と言明していることは重要に思われる。<sup>(9)</sup>これは経書が、聖人によって説かれ記述されているという理解以上のこと、つまり経書言語と聖賢の道との不可分性が意識されているといえる。その聖賢の言語が記述された経書は、まさにその言語によって義理が説かれているのであり、それは訓詁によって解きほぐされるという階梯が確認される。しかも重要なことは、その訓詁が漢儒によって伝承されているのであるから漢儒に依拠しなければならないことを指摘していることである。

曾子・子思の微言が、ついに埋没することのなかった理由は、実に、純粹で本質的なものを見抜き収集した漢儒の努力に負うものである。後儒が漢儒のささやかな欠点を指摘し、排斥するのは、魚や兎を捕らえて仕掛けや罟を忘れることで、慮外もはなはだし。<sup>(10)</sup>

これが考拠学派が漢儒を尊重する根本的な理由となるものである。漢

儒の訓詁は、古代つまり聖賢の時代に接近していることから、儒学の義理、すなわち「七十子の大義」「曾子・子思の微言」「先民の旨」などと換言されているが、それらがほぼ直截に伝承されていると判断する。これは漢儒の「家法」が、伝承内容を容易に変化させることなく本来の姿において伝承することを十分に期待させる学問授受の制度であるからである。<sup>(1)</sup> しかもそののみならず、漢儒にあつては、古代は文字・音韻・訓詁が緊密な相関関係のもとに三位一体の構造をもち、殊に音声と訓詁との不可分性についての認識がいまだ衰退していなかったことから、その訓詁注釈は古代の言語を正確に授受する学問的伝統が維持されていた、とみる。したがって漢儒の訓詁には、「古人は音声に意味を担わせていた。しかし後人は、音声と意味と別々にしてしまひ(古人以音載義。後人区音与義而二之、) 音声に理解がいかないまま義理をでたために論じているので、私はその義に精通したものを見たことがない」といった危惧は考えられないのである。本質的に漢儒の訓詁への依存が有意味であるのは、それが音義説による分析に耐え、意味のアルケオロジーを可能とするからに外ならない。

つぎに錢大昕は時間的な「古」をいかに考えていたか。いわゆる呉派が「古」であることにより高い価値を置いたことを考慮すると、これは錢大昕の考拠の立場を知るうえで重要な問題であろう。

「古を尊重するというのは、その是を尊重することにつぎるのである」というごとく、古を尊重するのは、古なるが故ではなく、まさに伝承として古に不可分のものとして継承されている古代的事実あるいは儒学的真実を尊重するのである。漢儒の訓詁をその古において尊重したわけではない。「古」そのものに無条件で依存することになれば、これは思考の停止であり、伝承への盲従になるが、錢大昕はそうした態度を強く批判しており、古訓・古注がそれを通して儒学的真実を究明する手掛かりとして十分なる価値をもつとして、その有効性を尊重するのである。そして「後儒の説で、古の説より勝っているばあいは、その勝るものに従い、必ずしも無理に古の説に従わなくてもよい。一

人の儒者の学説が、前後で異なつたばあいは、その是に従うのである」<sup>(13)</sup> ともいい、錢大昕は、漢儒の訓詁を尊重しつつも古であることをもつて絶対視することはなく、常に十分に検証しかつ批判し、あくまでも「是」の究明を目的とする。錢大昕は、漢儒の訓詁を積極的に評価したが、漢儒の時代的な「古」それ自体が無条件で価値となるのではなく、是非の合理的客観的判断が、価値の根源とならなければならないとする。しかしこれは伝承それ自体の否定ではない、なぜなら経書の権威はそれ自体が儒学的伝承を内在させることであるからである。すなわち、古代漢語では文字・音声と訓詁とが体系的な関連を有しているという言語学的事実を、漢儒が的確に認識し、その言語学的事実に即して訓詁を伝承し経書を注釈するかぎりにおいて、その訓詁を実証的に批判しつつ受け入れ評価するのである。古を通しての是の合理的な追求の可能性を漢儒の古代言語の認識に期待するのであった。

### 三

錢大昕が漢儒を尊重する根柢には「古訓」の伝承にたいする期待が大きい。その根本的な理由は、すでに見たごとく漢儒の古訓伝承は古代との時間的距離が「未遠」であることによって、聖賢の義理が存在しているからであり、その意義の確認に連続してその伝達者としての漢儒が尊重されているのである。第一義的な価値は「古訓」そのものにあるのであり、この存在があつてはじめて儒学文献としての経書の尊重がありえたのである。では錢大昕にとって「古訓」はいかに理解されていたのであろうか。

文字があつてはじめて訓詁があり、訓詁があつてはじめて義理がある。訓詁は、義理が生まれ出る根源であり、別に訓詁を超越した義理が存在することはないのである(有文字而後有訓詁、有訓詁而後有義理、訓詁者義理之所由出。非別有義理、出乎訓詁之外者也)。

『詩経』烝民篇に「天烝民を生ず、物あれば則あり、民の彝を乗るや、この懿徳を好む」とある。孔子は道を理解している言葉であると称賛したが、この詩は仲山甫の徳が、「古訓にこれ式る（古訓是式）」にもとづいていることを述べている。「古訓」とは「詰訓」である（古訓者詰訓也）。詰訓を忘れなければ、民が執り守っている美徳を全うさせることができるのである。詰訓の人になたいする機能は、なんと偉大かな。古代の唐虞の典籍は、冒頭に「古を考えるに（稽古）」と記し、周公の『爾雅』には、「詰訓」がことごとく備わっている。孔子は大聖であるが、みずから「古を好み敏にしてみてもってこれを求む」また「信じて古を好む」といって、「知らずして作る」者を深く憎み、これより六経を刪定して、雅言になしとげた。文には、道がそのまま存するのである（文也而道即存焉<sup>(14)</sup>）。

すなわち、錢大昕の考掘学における、義理は訓詁を超越しては存在しない、という基本理念を確認する論述である。「古訓」の出典である『詩経』大雅「烝民」篇が、儒家にとってその価値判断の根源となる孔子によってその意義を評価されていた事実を確認する。すなわち、『孟子』告子上で、孟子は、性善説の証明として「烝民」の詩句を援引し、さらに孔子が、この詩の作者を、道を理解していると讃えたと記録する。錢大昕はこの記述を踏まえたうえで、その詩の内容として周の宣王のときの仲山甫が結局「古訓」に従っていたことが讃えられたものであると了解し、「古訓」が先王の遺言であることを確認すると同時に、「古訓」と「詰訓」とが同義であることを指摘する。さらに周公に由来する『爾雅』は古訓の集積であるとする。これは、錢大昕がいわゆる類義語辞書と名物解釈を兼ねた訓詁書である『爾雅』の「詰訓」を古代聖賢の遺言としての「古訓」に連続させる儒学的な意味付与を行ったことに外ならない。さらに孔子の経書刪定の作業によって、経書は儒学的な意義を純化させ、まさに「雅言」に帰した結果、「文也而道即存焉」と経書の言説それ自体に「道」すなわち義理が存在する

こと、要するに訓詁を離れては義理がありえないことを明かにしたのであった。

こうした「詰訓」にたいする聖賢の遺言と注釈とを重ねる両義的認識は、訓詁に即した経書解釈こそが儒学の道の解明の正当な手続きであるととするその考掘学の方法論を支える基本理念として一層先鋭化し、詰訓の集積である『爾雅』の儒学的な意義の確認とその批判への反駁を徹底する。これはまたおのずから宋儒への批判を内在させることになる。

『爾雅』一編は、周公にはじまる。故に『詩経』では仲山甫の徳を称賛して、「詰訓これ式る」（「烝民」といい、孔子は魯の哀公にそれを学ぶことを告げ『西京雜記』上）、また『爾雅』をもって古を観る（『大戴礼』小弁）といっている。……後儒は……漢人が寄せ集めて作ったものではないかと疑問視し、それぞれが勝手な新説によって経書を解釈したので、経書の根本義は、いよいよ遠のいてしまった<sup>(15)</sup>。

『爾雅』については、「宋儒は『爾雅』を信じないので、経義解釈においては明晰さを欠き塞がることが多い（宋儒不信爾雅、故於経義多窒礙<sup>(16)</sup>）」また『爾雅』の文は、みな六経から出ている<sup>(17)</sup>ともいう。錢大昕は、『爾雅』を周公に由来させることにより、詰訓を聖人の遺訓と解釈する。これにたいして、『爾雅』を漢儒の編集とする宋学の立場からは詰訓についての儒学的尊重はありえない。この『爾雅』ないしは「古訓」にたいする認識の相違は、とりもなおさず言語にたいする認識の差に由来する。錢大昕にとって、古代漢語である経書の言語を支える音韻体系である古音は、古代漢語において文字・音韻・訓詁を整理と構造化するものであり、しかもその詰訓は聖賢の遺訓としてあり、また古音体系と詰訓とが不可分のかたちで結びついているのであった。この点からも錢大昕は、『爾雅』が周公の手になるとする儒学的判

断からだけではなく、言語そのものに内在させて古音ないしは言語を聖化する契機はあったことになる。これにたいして古音の存在を発見することもなく、『爾雅』を漢儒の訓詁の雑纂とみる宋儒にあっては、経書の言語も「古訓」も所詮は頓悟のための手掛かりにしか過ぎず、こうした形而下的な言語を理気心性の観念世界に取り込むことはありえなかった。まさに認識の枠組みの相違なのである。

ところで、こうした錢大昕の宋儒批判を内在させた「古訓」解釈にたいしては議論があり、まず宋学派の方東樹が、反考拠学の立場にたちつつも冷静に、「古訓」は訓詁注釈とは全く異なるとする反論を提出した。すなわち「詩経」で称する「古訓」は、まさに義理をいうだけである。……どうして経生が訓詁注釈を施す底のものをいうことがあるか。この（仲山甫の）時代には、六経については、まだ大篆をつくった史籀は朝廷を共にすることはなく、秦漢の小学については、まだ萌芽もしていなかった。いったい仲山甫が論じたのはどのような訓詁であるのか。……山甫が古訓に従ったというが、小学においてはまったく没交渉である」とある。この方東樹の批判説にたいして鄧廷楨が錢大昕説を支持して反論する。鄧廷楨は方東樹をその幕下に招いたのははじめとして、その著書の序文を代筆させるなど、かれとは親しい関係にあったが、この古訓に関しては錢大昕に与する見解を提出する。「説文」の「詩曰詁訓」は、「詩経」「烝民」の引用であると見做したうえで、「訓詁の学を喜ばないものは、口実を作って、詩に言う古訓は正に先王の大經大法の意味であるべきで、経生の訓詁をもつてこれに当てるべきではないといっているが、その説は誤りである」と方東樹を念頭に置いて断じた。しかも「孔子は易に繋げて十翼を作ったが、とりもなおさず後儒の訓詁の体裁であり、これを古訓と言わないで済まされようか」と、孔子の十翼を訓詁の淵源とみている。<sup>19)</sup>やはり古訓を、聖賢の遺言であるとともに、漢儒における家法的伝承により継承されてきた事象として両義的に理解し、錢大昕の説に同調するのである。

考拠学は、宋明儒学で形而下に留められていた古訓ないしは言語を形而上化する作業を通して宋明儒学への批判を強めた。確かに錢大昕の『爾雅』や「古訓」の認識には、みずからが標榜した実事求是の立場、これを文字どおり実証的姿勢と取るならば、それに背馳するものがあるが、しかしこの「古訓」の扱いに、その儒学再構成への目的意識が働き、これがあつたからこそ「訓詁」の儒学化が要請されるのであつた。錢大昕はその考拠学において、儒学の道にたいする啓蒙・世俗化を行った代償として、言語の領域にあつては、あたかも現代の言語学においても通用するような成果を挙げたり、分析方法の整備をなしたが、言語それ自体にはいわば儒学的価値付与を行い、形而上的な意義づけでもって覆うことになったといわざるをえない。しかし、重要なことはこの価値付与があつたからこそ集中的に、今日のレベルからいまだに高く評される水準にある言語への研究が遂行されたわけで、こうした成果の母胎をなした儒学を棚上げして錢大昕や考拠学を論じたばあい、それはありのままのかれや考拠学の姿であることはできない。今日の立場からこれらの言語学的な成果を評論することは易いが、それはありのままの全体を論ずるものではなく、まさに今日的な意味での「言語学」の範疇で捉えられうるものだけを抽出し、それを導き支えていた儒学部分を捨象するもので、およそ錢大昕の考拠学の実態とは掛け離れることになろう。

#### 四

錢大昕は、儒学の道の解明は、経書に即して経書の言語を媒介とする以外はないとする、考拠学の根本理念に同調し、それを積極的に論じた。では錢大昕は、古代漢語によって記述される経書解釈がいかにして可能であるとしたのか。それ自体古代漢語の範疇に属する古訓は果たしていかに読解しうるのかが明かにされなければならない。かれは文字・音韻・訓詁のいわゆる小学を基礎とした実証的な分析手続き

に従うことを確認した。こうした錢大昕の經書解釈の立場は、いわば戴段二王の皖派と共通したものである。

六経はすべて道を明かにするものである。いまだ訓詁に通曉せずして、道を理解しえたものはないのである。六経の意味を究明しようとするなら、必ず『爾雅』から始めなければならない。(夫六経皆以明道、未有不通訓詁、而能知道者。欲窮六経之旨、必自爾雅始。)(20)文字によって古音を理解し、古音によって古訓を理解する。これが文字・音韻・訓詁を貫く相关性である(因文字而得古音、因古音而得古訓。此一貫三之道。)(21)。

錢大昕は、この方法理念をいかに展開させたか。ここにかれ独自の考拠学の切れ味が示される。それは、転声・双声仮借にもとづく音義説の操作となって具体化した。

訓詁ないし古代文献の解説においては、音韻研究、古音分部あるいは声紐研究が不可欠の条件であり、その大前提である。錢大昕は、その古音研究にあつては、清初の顧炎武以来考拠学における中心的な課題となつていた古音分部の研究の戦列に参じなかったが、独自の立場から古漢語の声紐を研究し、それを軸とした双声による音通現象をその考拠の中心に据えた。(22)そしてこの双声の經書解釈における意義をつぎのように指摘する。

毛公が『詩経』を解釈したときは、『爾雅』の詁訓の外に、双声にもとづいて意味を汲み取っている。……古人の訓詁の学は、音声に通じていた。音声の変化は窮まりないが、要はそこにはおのずから条理があつて混乱することはない。(23)

ところで、錢大昕が双声仮借を古音における重要な原理と見做していた背景には、音韻に関する形而上的な認識があつたからである。す

なわち、錢大昕には、双声・声紐の原理が『詩経』に起源するとの認識(24)をそのまま双声にたいする儒学的な価値づけであるとの読み込みがあつた。したがつて声紐の理論は梵学の字母に由来するとする通説にたいしては『詩経』三百篇が成立してから、この原理がおおいに明かになつた。(25)……どうして古代の聖賢の叡智が、梵僧の下に出ることがあるか」と応じた。これは確かに錢大昕の非歴史的な形而上学的解釈ではあるが、その考拠学を生み出し支える原点であつたと理解すべきものである。

声紐におけるこうした儒学的な根拠づけがなされたことが大きな原動力となつて、錢大昕の声紐に関する積極的な姿勢が生れ、古代漢語の重要な声紐に関する学説の解明に繋つたのである。すなわち、儒学的な意義づけを得た声紐原理に則つた音韻論的分析による考拠は、単なる言語のレベルの実証的分析としてではなく、儒学と通底した研究と意識されていた。

ところで錢大昕の考拠が評価される理由は、その声紐理論にあつただけではなく、個別の一字一句の考拠に沈潜することなく、対象とする經書や古典文献の記述の法則性をダイレクトに解明してゆこうとする姿勢が厳然と存しているからである。

古人の書物を読むばあい、第一にはその義例を解明しなければならぬ(説古人書、先須尋其義例)。そこではじめてその句読を区切ることができるのであり、でたために論じられるものではないのである。……古書は簡潔ではあるが法則が支配しており(古書簡而有法)、心の粗雑な人には通曉しがたいものである。(26)

古人の著書は、簡潔ではあるが法則が支配しており、好学深思の士は、その義例のあり方を解明すべきである(古人著書、簡而有法、好学深思之士、当尋其義例所在。)(27)。

すなわち「古人著書、簡而有法」という經書や古典文献にたいする

あらかじめの了解が、かれの経書解釈の大前提となっている。したがって錢大昕にとっては経書や古典文献の記述を支える文意ないしは記述の規範の解明と確認とが第一義的課題となっている。いわば記述の法則性の追求である。

この義例の獲得に関しては、錢大昕にその考掘学の性格を物語っているとして理解すべき貴重な発言がある。それは段玉裁の証言として残るもので、『尚書撰異』に戴震の『水経注』の分析に対する評価を示しながら「考証がついに確実の域に到れば、いかなる問題であろうが解決してしまふ（考証果到確処、便触処無礙）。たとえば戴震が都て『水経』と鄭注とを弁別するのに、その体例を見出したときは、さつと氷が解けるようにすべてが解決したのである」という。ここで「確処」は、取りも直さず「義例」と考えられるものであるから、その獲得はいわば全体性の了解に外ならず、それによってあらゆる記述の部分はその法則により了解される。まさに融通無礙の作用をなすのを見るのである。したがって錢大昕の考掘では、全体性にたいする義例としての了解と、個別の考掘とがみごとな呼応をなすのである。ところでここに全体と部分という解釈学における問題が改めて浮上することになるが、錢大昕は「義例」あるいは「条貫」の獲得の可能性を個々の考掘の操作ではなく、「好学深思」の姿勢に求めている。

## 五

錢大昕も実事求是をその考掘学の基本姿勢としていた。しかしかれの考掘の明晰さを支えるものとしては「好学深思」が、そして「以意逆志」が指摘できよう。好学深思の基本的な意義は、その出典である『史記』五帝本紀の賛で司馬遷が言うところに従えば、文献上欠落している古代の事象について、周辺資料として存在する文献や前後の状況・脈絡あるいは全体性にたいする判断力によって補足することにある。客観的な証拠となる文献や事実の欠如部分について、それを取り

巻く状況や関連する二次資料を注意深く読み取ることにとづく蓋然性をもって了解する認識のあり方となるわけで、したがってこれはいわゆる実証という立場からいうならば、個々の着実な文献的事実をもつて儒学的真実を実証してゆく実事求是とはややずれたものとなっているといわざるをえないであろう。すなわち、具体的な記述からある程度読み取れるコンテクストによって一応構成された義例にもとづいて、その方向づけに沿って欠落部分の記述を補いつつ了解していくことなのである。

好学深思の士は、その義例によって、推し広め演繹し、欠落箇所すら補うことができるのである（好学深思之士、因其義例、推而演之、闕者尚可補也）<sup>29</sup>。

ここに好学深思の典型的な意味が示された。義例の所在をまず獲得し、それからの演繹によって意味的に不連続である箇所や欠落した部分の補充が可能となる。ここに明かなように、錢大昕にとっては、好学深思が古代の文献における義例究明のための基本的な姿勢であり、それはまた文献の表面に現れていない事実を、義例から敷衍していつて補い明かにすることを可能とする認識のあり方でもあった。

錢大昕はこの好学深思をさらに分析する。

近ごろの経学を論じる者は、ある先生の言説を信奉して是非を論じないが、その欠点は俗であり、穿鑿附会のまま勝手に新説を出して古学に照らして取捨しないが、その欠点は妄である。ただ学を好めば妄とならず、深く思えば俗とはならない（唯好学則不妄、深思則不俗）。妄と俗とを克服すれば、道を論じることができる。<sup>30</sup>

すなわち、経学研究上の忌避すべき態度である、従前の解釈を研究することなく、穿鑿附会して勝手に新説を作りだす「妄」には、儒学

の道を真剣に追求する「好学」が、また一つの学説を墨守して是非の判断を失う「俗」には、徹底的に対象を思惟し分析する「深思」が、それぞれを克服する学的態度であるとしている。この好学深思は実に、考拠学派の理念をそのまま反映させるものとなっている。すなわち漢代の古訓に依拠しつつもそれに盲従することなく、古音研究にもとづく音韻学の論理に従って解釈を行い、同時に経書の事実を超越するような新説を出すことはしないが、文献に内在する義例を解明し、その義例に適えば、従来は埋没していて理解されることのなかった事実を積極的に支持してゆくことである。

ここで、この好学深思に立脚した考拠を具体的に検討してみる。『尚書』洪範における「思曰睿」「睿作聖」の睿字にたいして、それは本来「容」字であったとする解釈を是とする考拠がある。『十駕齋養新録』・『二十二史考異』<sup>(32)</sup>での考拠が詳しいので、それによって考察してみる。

錢大昕は基本的には「漢儒が經書に伝注を施すばあい、それぞれに師承があり、文字・訓詁には、多く異同がある（漢儒伝經、各有師承、文字訓詁、多有互異者）」という認識をもち、漢代訓詁における文字訓詁の異同に関してはその学問的伝承の過程、今文派と古文派との系統の相違による文字や解釈の異同の存在を了解している。したがってこの問題に関しても、『尚書大伝』で「容」字に作る伏勝と「睿」字を主張する鄭玄とについて、「今文・古文の別があり、要するに必ずしも鄭玄が是で伏生が非であるというわけではない」と、その是非の断定を保留しつつも以下のごとく自説を展開する。

まず、『尚書』にたいする伝注として、伏勝の『尚書大伝』洪範五行伝の「思心之不容、是謂不聖、……」を挙げ、ついで『漢書』五行志でもそれを敷衍した解説を採用していること、董仲舒『春秋繁露』にも「思曰容、容者、言無不容。容作聖、……」とあることを指摘し、前漢の経師にあつては「容」を「思」の徳とし、その意味を寛容として了解していると確認し、さらに後漢でも許慎『說文解字』が「思、

容也」とすることをにつけくわえる。こうして鄭玄以外における漢代の訓詁状況を明かにしたうえで、さらに「古の心に言及する者は、寛容であることを貴び、よく明察すること貴ばなかった」と、「心」に関する一般的な認識を示した。これをうけて先秦文献で「思」に連なる「心的な機能」がいかに扱われていたかを検証し、『尚書』秦誓、『論語』『老子』『荀子』『孟子』の記述を分析して、結局、一連の古代文献では、「思」は明察・叡智よりも、寛容と結び付いて用いられると、いわば文献上での意味の分布とでもいうべきものを確認した。<sup>(33)</sup>

錢大昕は、こうした寛容を支持する根拠を、先秦の文献および漢代の解釈に検証しているが、この考拠を強く動機づけたそのより直截的な見解を示す証言が、段玉裁によって伝えられている。<sup>(34)</sup>段玉裁は四川からの帰途辛丑、乾隆四十六年、一七八一、鍾山書院で錢大昕に会見したが、そのとき「睿」字よりも「容」字の意味が勝る根拠として錢大昕から受けた説明を「思が睿察の意を主にしたなら、刻深になり過ぎてしまうことが心配である」と記録している。錢大昕は、睿察を支配者の主たる徳性としたならば、政治そのものが民衆の生活の隅々にまで厳しく行き渡ってしまい、あまりに徹底した嚴格主義に陥ってしまう、その負の効果を心配したのである。これはあたかも戴震が、宋学の理氣論が潜在させる道徳解釈の本質を鋭く指摘した「理をもつて人を殺す」の発言を下敷きにした儒学的な見識にもとづく判断であると考えられる。つまりこの考拠は、文献的な証例を揃えて、一応その実証性を満たしているが、その判断の決定的な部分にあつては、支配者のあり方をかくあるべしとする好学深思の認識が大きく作用したといわざるをえないものである。この考拠作業は、いわば経書の言語を越えた儒学的コンテキストによる解釈となっている。言語学的な客観的考拠を伴うものではないが、周辺の状況証拠の確認による検証を通して、経書の解釈のより正当と判断されるものを確認するものである。まさに「学を好んで深く思い、心にその意を知る（好学深思、心知其意）」としての解釈理念の遂行であつたといえよう。



続いて、「以意逆志」も錢大昕の解釈学にとって重要な位置を占めることをみてゆく。「以意逆志」は、『孟子』万章上を出典としており、『詩経』の字句にたいする読解のあり方をいう。つまり、好学深思とはちょうど対照的に、文献上の記述や表現をそのまま字義通りには受け取らず、修辭的な表現として解釈し、そのように修辭化された背後にある著作者の意図を文脈の全体性、あるいはその記述を取り囲む状況から判断して、誤りなく著作者の意図した内容を了解する解釈過程をいう。つまり経書の表現に、字義通りの意味と字義を多義的流動的なものとする比喩的意味との対立があるのである。字義通りの表現と、修辭としてのそれとを区別し判断する基準はなにかというと、コンテクストあるいは文献の記述を超越したかたちで文献の方向性を支配する作者の志向あるいは伝承過程において付与された解釈に同調しうる解釈者の側の儒学理解の存在がそれとなる。

錢大昕は、顧鎮の『虞東學詩』に序文を書いて、顧鎮の論旨を受けつつつぎのように論じる。

古今に互って詩を解釈する者は多い。しかし私はただ孟子の「意をもつて志を逆う（以意逆志）」の一言に意味の深長さを感じる。この言説は、詩を論じる者であれば周知もし、述べることもできよう。ところが古を是として今を非としたり、新しさを追い求めて旧きを捨てさったりで、その主観的な偏狭さは、十分に感化されてはいないのである。だから自分から古人の志を千年の後に了解したというが、「辞をもつて志を害なう」むきがはなはだ多いのである。……詩を解釈する者は、その詩句によってその世を論じ、そしてその人を知るが、これは通儒でなければ出来ないことである。……また世の人が経書に注釈するばあい、既存の説を剽窃して自説としてしまうことが多いことにつけて心を痛めていたので、一字一句といえども、必ずその出典を標示している。要するにこれは自己の見解を是とせず、古今の通説のなかで究明し

て、詩人の志を忖度することなのである（蓋不以一己之意為是、而必求諸古今之公論、以推詩人之志）。もし孟子が生きていたなら、必ずりつぱに詩を解釈する者といったであらう。<sup>36)</sup>

詩などの作品の評論をするものは、その作品の表面的な字句に拘泥すべきではなく、作者の制作意図ないしは全体的な構想を汲み取って、それにもとづいて作品の内容を分析評価すべきことをいう。経書解釈の大前提となる全体性とはなにか。それは、まさに錢大昕の儒学にたいする認識そのものということになる。実は経書解釈の先行的な了解として、あらかじめの儒学者としての世界観が解釈の場を形成していることになっているのである。これは解釈学における、部分と全体との循環を踏み越えて、いきなり全体的な了解を前提に据えた認識のしかたを説いているかのようなのである。全体的な意図をあらかじめ読み込むことを積極的に支持することは、言語を超越して意味を読み取る虞れなしとはしない。それではその恣意性・主観的な武断を回避する手続はなにか。錢大昕は、決して古人の著書そしてその言語から離れることはなく、対象の義例を求めることに徹すると同時に、以意逆志にたいして、やはり『孟子』万章下の「その人を知る」と「その世を論ずる」とを配して恣意的な解釈に流れないように算段していたのである。<sup>37)</sup>

以下、錢大昕の考拠において以意逆志の考拠をみてゆく。

司馬遷の「秦楚之際月表」は、歴史の記述としては「秦漢」と書くべきであったという梁玉繩の批判にたいして、錢大昕は、司馬遷の『史記』記述の背景には司馬遷の儒学論的な觀念があることを指摘し、その記述の正当性を弁護している。「司馬遷の書物の著しかたは、上は『春秋』を継承して、与奪稱謂の使い方にも深意があるのである。読者は言外からこれを理解すべきなのである（読者可於言外得之）」<sup>38)</sup>といつて、「抑秦」「尊漢」「紀実」の三点の根拠を挙げる。「抑秦」は、秦は天下を統一したとはいえ、その無道を憎んだがために楚を含む六国と秦と

を同列と見做して貶したこと、「尊漢」は、漢を高く評価し、直接三代を継承した王朝としたのであり、秦を継いだとは考えないため「秦漢」とは書かなかったこと、「紀実」は、秦を滅亡させたのは楚であるという事実は、没することのできない事実であるために「秦楚」と記したこと、と解釈する。そして「けだし古人の書物を読むばあい、心から古人を愛すること、その用意の存するところを窮めることができるのであって、ある語をことさらに取り上げてそれをもって文意に全面的に反映させてはならない(蓋説古人書、誠愛古人、而能尋其用意之所在、不肯執單詞以周內文致也)」と総括した。古典文献を読むについての心構えとして、字句(單詞)辞の表面的な意味に拘泥したり阻害されるところ、つまり言外において——言葉の表面的な状況を踏まえつつ凌駕するところの「用意の存するところ」を汲み取る要請をしている。この言外に汲み取るということは、あたかも清代の考拠学が、宋明儒学における經書の記述を超越して心得を解釈の基準に据えたことを批判克服して、小学を古典解釈の手續きとして整備していった実事求是としての実証的な方法論と撞着するかのような見解である。しかしこれは「用意の存するところ」——「志」を、周辺の状況の積み上げからの判断——「意」によって解明しようとするものとみることができる。その真意としてはまさに儒学としての全体的認識の枠組みとしての価値判断が、実事求是を越えたところで働いたのであるといわざるをえない。

以上検討してきたごとく「好学深思」「以意逆志」は、実事求是を標榜する考拠学の実証主義を相補的に支えるものである。実証主義の基本は、具体的な形ある事実によって証拠立てるものであるが、古代の現実はその伝承において欠如していることが余りにも多い。しかし周辺の状況からの事実の推定ないしは再構成は必須のものであり、好学深思が要請される理由である。一方古代より伝承された言説が、事実としての記述をしていると無条件で承認しえないことがあることは論を待たないことであり、レトリックとしての表現であることが往々

にしてあるわけで、こうした事態に直面して經書の言説と事実との距離を判断してその価値を定めるものが、あらかじめの認識、つまり儒学の立場からの意味期待である。言葉の表面的な意味に阻害されるところなく、作者の意図を、主観的な恣意に流れることなく的確に了解し、その了解にもとづいて今度は個々の言葉の文脈に適った比喩的意味を確認しつつ解釈を深めてゆくのである。この解釈の循環が、錢大昕の考拠には取り込まれていて、そのすぐれた經書解釈を生み出したのであった。

## 六

考拠学は、その文献研究の方法として客観的な資料にもとづく判断を尊重する合理性に根ざし、実証主義的であるとされる。しかし、錢大昕は經書解釈の基礎として実証主義とは相容れないはずの儒学の形而上学的体系を考拠を合理的に行なうための前提的な枠組みとしてあらかじめ組み込んでいた。「理の存するところでは、各人がそれぞれ自分の是非を主張する。この世に孔子がいなかったなら、だれが是非の真実を判定できたであろうか(理之所在、各是其所是、各非其所非、世無孔子、誰能定是非之真)」と孔子の絶対性を無条件で説く。この判断は、決して合理的分析によってその当否を実証しうるものではなく、儒学的価値観へのいわば信仰として超越的に基礎づけられたものである。しかしこれによって逆に実証主義が支えられるのであった。訓詁は聖賢の道を内在する。また古代漢語を支配する古音体系や双声原理は聖賢に連続する。このような言葉への形而上的認識に基礎づけられて、考拠学は文字・音韻・訓詁を主体とした言語学的方法論の整備を追求したのである。そして言語は、間主観的に理解可能な媒介であるから、考拠学は学問としての実証性を内に備えることになったのである。

考拠学は學問としての実証性を支える前提として形而上学——儒学があったのである。「近代世界は、実証主義者ニュートンを通じて形而上

学から解放されたと感じたが、形而上学者ニュートンを通じて一つの非常に明確な形而上学によってかせをはめられ、支配されることになったのだ<sup>(4)</sup>」と端的に言説されるごとく、われわれの近代科学と認識するものの根柢には、形而上学を排斥する実証主義が存するが、今日明かにされるごとく、その大前提となるものは、ニュートンによって与えられた、客観世界を時間的質量的に均質な普遍的存在とする科学的な「信仰」であった。実証主義にとっては、本来対象に対する認識がいかにして可能となるか、また認識の可能となる条件はいかにして整えられるかが問題とされ、そうしたうえではじめて客観世界が時間的質量的に均質であることが証明されるべきであったが、その本質的な証明がないままニュートン以後は、それが自然科学的世界観として絶対化された。これは形而上学的認識そのものである。重要なことは、このようなニュートンによって導入された、客観世界が時間的質量的に均質であるという形而上学的認識が支配したからこそ近代科学が成立し、今日に至る科学の展開を支える基礎が与えられたという構図になっていることである。実証主義の背後には形而上学が存し、この形而上学を背景に据えていたからこそ対象への積極的なアプローチがありえたのである。つまり考掘学の実証性にたいする、その儒学的形而上学を無視したかたちでの評価は、そのありのままのすがたを歪めるものである。ところで近代合理思想の祖とされるデカルトでさえ、合理的思惟を徹底したにもかかわらず、価値領域に属する道徳に関しては、ついにすべての真理を理性にもとづいてまったく新たに構成することを要求することの例外とせざるをえなかったように、いわゆる価値問題に属する事柄は、方法論的合理主義や実証主義の埒外に放置せざるをえなかった。このように儒学としての考掘学がその客観的方法論として言語学を包摂すること、その価値判断の対象である儒学形而上学の承認には、なんらの矛盾もないのである。これはあたかも近代科学の背後にも抜き難く形而上学的な認識が存在し、それを支えていることと対比できる。まさにこの儒学としての認

識が、考掘学の実証性を基礎づけていたのである。

錢大昕における考掘の実証性といわれるものは、言語という客観的・合理的な、いわば啓蒙主義の申し子のような手段による方法論の整備と客観的な論理の組み立てにあるわけであるが、逆説的ではあるが、それは儒学の形而上的な認識によって基礎づけ支えられていたのである。

### 《注》

- (1) 国学基本叢書『漢学師承記』巻三、台湾商務印書館、民七〇、五頁。
- (2) 四部叢刊『潜研堂文集』巻二四「経籍纂詁序」、商務印書館、民六、三〇頁。
- (3) 同右書巻三三「与晦之論爾雅書」、三六頁。
- (4) 同右書巻二六「重刻孫明復小集序」、三四頁では、孫復が宋初の注疏墨守の大勢にたいして後の宋学を導く思弁をもって経書解釈し専己守残の悪弊を正したとし、これを「能為於卒世不為之日者、其人必豪傑之士也」と讃え、巻一七「朱文公三肖像贊」、一五頁では、朱子を「百世之師」と讃え、さらに『十駕齋養新録』巻一八「朱文公議論平実」、広文書局、民七〇、九四―七頁には、「朱文公議論平実」の論があるごとく、宋学を一括して指弾するわけではなく、見るべきところは正当に評価しているのである。
- (5) 『潜研堂文集』巻一六「李之才邵堯夫問答并」、一四頁。
- (6) 『十駕齋養新録』巻一八「道」、三三頁。ここで錢大昕は『孟子』離婁上の「道在邇而求諸遠」を引用して論拠とする。
- (7) 『潜研堂文集』巻二四「左氏伝古注輯存序」、三七頁。
- (8) 同右書巻二四「臧玉林経義雜識序」、三九頁。
- (9) 同右書巻二四「経籍纂詁序」、三三頁に「夫六経定於至聖、舍経則無以為学。学道要於好古、蔑古則無以見道」といい、儒学の根源とされる道と古とが不可分のものと理解されている。また巻二一「抱經楼記」、一六頁に「易書詩礼春秋、聖人所以経緯天地者也」とある。
- (10) 同右書巻一七「論子思子」、一四頁。錢大昕は漢儒を尊重すべき理由を、古代の訓詁をそのまま伝承していることの可能性に置いて、

卷七、三頁に「漢儒去古未遠、必有所受」、また卷二四「左氏伝古注輯存序」、三七頁に「漢之經師、其訓詁皆有家法、以其去聖人未遠」という。

- (11) 錢大昕は家法にたいして、みずからの見解を掘り崩すがとき実情も別開する。「十駕齋養新録」卷四「說文引經異文」、二五頁に「蓋漢儒雖同習一家、而師說相承、文字不無互異」、「潜研堂文集」卷一、二五頁に「經師授受、文字互異、各有所自、自熹平勒石以後、文字漸趨画一、而古文訓詁之失伝者多矣」といい、家法の授受には經義の分化や文字の変化が必然的に付随し、異本・異文が出現する因子の一つに数えている。

- (12) 『潜研堂文集』卷二四「詩經韻譜序」、三六頁。また同卷「小学攷序」、三頁に「後人不達古音、往往舍声而求義」ともいい、後儒の訓詁は、古代漢語における音義一体の現象を理解しなかったところにその問題があった。

- (13) 同右書卷九、七頁。

- (14) 同右書卷二四、「經籍纂詁序」、三〇頁。

- (15) 同右書卷二四、三三頁。後儒の『爾雅』にたいする論として、歐陽脩『詩本義』卷一〇「文王」は「爾雅非聖人之書。考其文理、乃是秦漢之間、學詩者纂集說詩、博士解詁之言爾」と批判し、朱子『朱子語類』卷一三八「雜類」に「爾雅是取伝注以作、後人却以爾雅証伝注」という。錢大昕は『潜研堂文集』卷三九、「惠先生棟伝」三三頁に、惠棟の『爾雅』および古訓についての見解を「其論爾雅曰詁・釈訓、乃周公所作以教成王。故詩稱古訓是式。漢時謂之故訓、又謂之詁訓。詁訓者、雅言也。周之古訓、仲山式之。子之雅言、問人記之。俗儒不信爾雅、而仲山之古訓、夫子之雅言、皆不存矣」と記す。これは錢大昕が惠棟のどの書に依拠したかは不明であるが、『經籍纂詁序』の記述と重なる。

- (16) 『潜研堂文集』卷六、五頁。

- (17) 同右書卷一〇、七頁。

- (18) 国学基本叢書『漢学商兌』卷中之下、台湾商務印書館、民宅、四頁。斎佩瑤『訓詁字概論』、中華書局、一九四四修訂版、二一三頁に、『詩經』の古訓と漢儒の訓詁とを連関させることを厳しく批判し、また

許咸漢『訓詁學導論』、上海教育出版社、一九七、二頁に、錢大昕の古訓解釈を「錢大昕は有名な學者であるが、『古訓』の原義さえも理解できない。まず自分の成見があつてそれから『詩經』『書經』を自分の觀點に迎え入れる、こうした『我詩書を釈し、詩書我を釈す』研究態度は、主觀的唯心論である」と批判する。本田濟『東洋思想研究』、「説潜研堂文集」、創文社、一九七、五〇頁も、方東樹の主張を認めるが、錢大昕の「訓詁學顯彰のための執念を認めねばならない」とする。

- (19) 學術筆記叢刊『双硯齋筆記』、中華書局、一九七、一〇頁。また何九盈『中国古代語言学史』、河南人民出版社、一九八、一九頁には、『爾雅』の成立問題を論じて、天文・地理などの分析を通して、戦国末の齊魯の儒學者に由来すると解釈し、『爾雅』の成立は漢初經師の「訓詁」に淵源するとみる通説を逆転させる説を提示した。さらに殷孟倫『子雲鄉人類稿』、齊魯書社、一九八、三頁は、訓詁學の形成に関して、錢大昕の「經籍纂詁序」を全面的に引用してその見解を共有する。

- (20) 『潜研堂文集』卷三三「与晦之論爾雅書」、三六頁。

- (21) 同右書卷二四「小学攷序」、三三頁。また卷一五、三六頁にも、「古人因文字而定声音、因声音而得詁訓、其理一以貫之」とある。

- (22) 王国維『海寧王静安先生遺書』、『觀堂別集』卷四「爾雅草木虫魚鳥獸釈例自序」、台湾商務印書館、民宅、一四五—一六頁は、清代考拠学にあつては古音分部の研究が主流を占め、疊韻を中心にした訓詁操作がある程度の成果を齎しはしたが、そこには限界があり、双声研究こそが古音の本質を穿つと指摘し「近儒皆言、古韻明而後詁訓明。然古人假借転注、多取諸双声。段王二君、雖各自定古音部目、然其言詁訓也、亦往往舍其所謂韻、而用双声。其以疊韻説詁訓者、往往扞格不得通。然則謂古韻明、而後詁訓明、毋寧謂古双声明、而後詁訓明歟」という。

- (23) 同右書卷六、五頁。清代考拠学における基本的な認識である音義の相関を錢大昕は時々確認している。「十駕齋養新録」卷一「觀」、四頁に「古人訓詁、寓於声音、字各有義」、「潜研堂文集」卷四、四頁に「古書皆以音見義」、卷二四、三六頁に「古人以音義義」等がある。

- (24) (25) (26) 『潜研堂文集』卷一五、一四〇—一頁。一四一頁。卷一一、二六頁。  
 (27) 『十駕齋養新錄』卷四「説文連上篆字為句」、一六九頁。  
 (28) 『段玉裁遺書』、『尚書撰異』卷二三、大化書局、民六、一七五頁。  
 (29) 『潜研堂文集』卷三九「惠先生棟伝」、三九頁。また卷二七「跋呉械韻補」、三三頁に、「古人依声寓義、唐宋久失其伝。而才老独知之、可好学深思者矣」といい、漢代以来埋没していた「依声寓義」という訓詁の原理を説明したことをもって呉械を好学深思と評したのである。
- (30) 同右書卷二三「贈邵冶南序」、三三頁。  
 (31) 卷一、〇一頁。「洪範」篇は押韻が多いことを踏まえて、「容」字であればその一例に数えることができることをまず示す。  
 (32) 卷七、中文出版社、一九七、一四二頁。「洪範」が引用されている『漢書』五行志中之上の考拠であり、ある版本には「容」でもなく「審」でもない、「容」字に作るが、その誤りを指摘する。  
 (33) 王念孫も、高郵王氏四種之二「讀書雜誌」四「漢書」五、江蘇古籍出版社、一九五、三九—四〇頁で、錢大昕説を肯定したうえで、その考拠をさらに補完している。
- (34) 『段玉裁遺書』、『尚書撰異』卷一三、一七五頁。  
 (35) 王引之、高郵王氏四種之三「經義述聞」、江蘇古籍出版社、一九五、三頁の「序」で、王念孫が述べた語として「説經者期於得經意而已。前人伝注、不皆合於經、則挾其合經者從之。其皆不合、則以己意逆經意、而參之他經、証以成訓」と記録しており、以意逆志を重要な考拠姿勢として組み込んでいたことが分かる。
- (36) 『潜研堂文集』卷二四「虞東學詩序」、三五—六頁。  
 (37) 王国維も、以意逆志に関して『觀堂集林』卷二三「玉溪生詩年譜會箋序」、二四頁で「善哉、孟子之言詩也。曰説詩者、不以文害辭、不以辭害志、以意逆志、是為得之。顧意逆在我、志在古人、果何修而能使我之所意、不失古人之志乎。此其術、孟子亦言之、曰誦其詩、讀其書、不知其人、可乎。是以論其世也。是故由其世以知其人、由其人以逆其志、則古詩雖有不能解者、寡矣。……序者、序所以為作者之意也」という。
- (38) 『史記志疑』卷一〇、台灣學生書局、民五、三六頁には、すでに錢

大昕の見解を受け入れたものを記している。

- (39) 『潜研堂文集』卷三四「与梁耀北論史記書」、三六頁。また卷二四「史記志疑序」、三三頁にも司馬遷は「表」などでその著述の真意をそれとなく示しているとして「秦雖并天下、無德以延其祚、不過与楚項等、表不称秦漢之際、而秦楚之際、不以漢承秦也」という。

- (40) 同右書卷一七「奕喻」、一六頁。また卷二「春秋論」、三五頁に「豈後儒之識、能加孔子之上乎」とある。

- (41) E・A・バート、市場泰男訳『近代科学の形而上学的基礎』、平凡社、一九八、三三—四頁。現在、このように科学的認識や合理主義の根柢には形而上学が存在することは常識化しているが、廣松渉『科学の危機と認識論』、紀伊国屋書店、一九七、三頁には象徴的に「むしろ、神様を前提にした世界観に立脚してはじめて近代科学の枠組ができたといってもいい位なんです……。」という。

附記 本稿は平成二年度文部省科学研究費補助金による研究報告の一部である。