

清代考據學における解釋理念の展開

濱口 富士雄

清代考據學は『漢書』河間獻王傳に記載されている實證主義的な治學姿勢を表現する「實事求是」をもって概括され、この「實事求是」の周圍においてその評價や批判が行われることが一般である。しかし乾嘉期に至ると「實事求是」をめぐる問題點が顯在化し、いわゆる素朴實證主義を克服する解釋理念として、「好學深思」が戴段二王の皖派を中心に重要な位置を與えられることになった。さらに従來ほとんど注目されることはなかったが、實は『孟子』の「以意逆志」を敷衍した解釋理念が、古音研究にもとづく訓詁學的方法論の運用とともに考據學の經書解釋を本質的に支えるものとなっていた。こうした考據學における解釋理念の展開について、その經緯を考察する。

一 考據學を基礎づける言語觀の確立

考據學は顧炎武をその鼻祖とすることが定説となっているが、これは考據學を基礎づける言語觀を確立した點にその主因を見るべきであろう。

顧炎武は「古音を體系化して十分部とし、『古音表』二卷を作った。これより六經の文字がはじめて讀みうるようになった」といい、また「九經を讀むには文字を審らかにする作業から始め、この作業はその

古音を理解することから始まる」と言明するが、古漢語からなる經書を讀むには古音の認識が必須であるといった表層の指摘に止まらず、言語觀の轉回が根柢にあった。朱子學における形而上學的な義理の理解にあつては「一旦豁然貫通」といった直觀的契機、すなわち若き王陽明が竹前での格物の實踐に挫折して朱子學からの離脱の伏線となつたものがあり、たとえ朱子學が致知の條件として經書解釋を重視していたとしても、本質的には言語が思考の道具にしか過ぎないとする立場から、結局は言語を超越した直觀的な頓悟に依據したことは否定できない。また明學では心の絶對性のもとに心は言語を超越し、言葉は思考の形骸でしかないとする觀念が支配した。これは王陽明の「六經はわが心のノートである。六經の實體は、わが心に備わっている。：世間の學者は、六經の實體をわが心に追求することを悟らずに、ただ影や響きのうつろな中で研究し、文義の末に拘泥して、それが六經であるところちこち考えている」という發言に鮮明に現れている。また王學左派の泰州學派に至ると、心に依據していかなる權威をも排除し、觀念的な思辨を主とする傾向は極限に至り、羅汝芳は「傳註を支離とし、經書を糟粕とする」と稱したとされる。こうした經書觀の歸結として經書を束ねて觀ず、根據もなしの游談をするといった、考據

學の側で「空疎」と規定する事態が出現したのである。

顧炎武の言明に含意されたものは、こうした儒學状況にたいして方法的な整備により所定の手續きさえ順當に踏めば、なんらの秘儀もなく、經義がいかなる人にも開放されるのが儒學の本質であるとする、經義の世俗化という啓蒙的な意圖である。さらには思惟は言語と不可分の關係にあり、言語の限界が思惟の限界であるとする認識の轉換であった。ここに古音を經學と同等の研究對象に位置づける言語への評價とともに、聖賢の言語が記録された經書こそが儒學の道を究明しようとする對象として、經書の本來の意義が恢復された。

言語への轉回は、經書への回歸となる。古音研究を解釋の根據とする顧炎武の主張は、經書の扱いの裂け目に由來する危機ないしは緊張の高まりにたいする新たな言語觀への脈動を背景にした調整あるいは克服であった。したがって漢儒の訓詁を經書解釋の中心的課題とする轉換は、實に顧炎武の古音分部の研究と並行して實現された。古音分部の解明に附隨して明かとなった音韻の體系と意味との關係は、言語がただ意味を運搬する道具に過ぎないという觀念を克服するのに十分な程度に思惟と言語との連續性を示した。しかも決定的なことは古音分部の解明が、古漢語の意味の體系を理論的に分析することが可能な對象に變えたことであり、このことは漢儒の訓詁以上に、古代へのダイレクトな接近を實現させることになった。こうした言語觀のもとに從來の宋明學とは異なる意味を與えられた言語が儒學認識の軸となり、經書の言語を儒學的思惟と觀念の限界とする、考據學の枠組みを齎すことになったのである。

ところでM・フォーは「古典主義時代の認識はきわめて唯名論的だった」と指摘し、言葉は單なる名づけにしか過ぎず、しかも實在は

清代考據學における解釋理念の展開

言葉を越えんとする認識が支配していたために、言語は思考にとって單なる表現の道具であるため、思考にたいして透明であることが求められていたとする。しかし一九世紀を境に言葉にたいする認識が變わり、今度は言語は思考を支配し人間の歴史的現實を表す、まさに認識すべき客體に變移したとする。またJ・クリステヴァは「デカルトは觀念論的な態度から、言語外の思惟が存在するとして、ことばを『われわれの誤謬の一因』と見なしている。……ことばは無駄で餘計な仲介者として邪魔もの扱いされるのだ」と言語が思考の傳達道具としてしか認識されなかつたことを示す。これが一八世紀末から歴史的な考え方がゆきわたるとともに、フォーの見解とも重なるが、「思考と言語との不可分な結合」が認識され、言語觀の轉換が果されたと論じる。言語研究というレベルだけでそれをみれば線狀に連續するが、それを取り圍む言語への認識や觀點には大きな斷層やうねりがあり、考據學はまさにその斷層の中に成立したといえよう。理氣心性は言語を超越する實在であると考える觀念論が支配した時代にあつては言語は思考を操作するための道具であり、言語それ自體の價值や歴史性などは研究對象として客體化されることはなかつた。しかし考據學は、言語が單に儒學の道への到達までの道具でしかないとする認識から、訓詁を離れては儒學の道が存在しないという轉換とともにあつた。したがって言語と思惟との不可分性や言語が思惟の限界であるとする認識を示唆する考據學の言説は、顧炎武の「經と韻とは、本來別々ではない」、錢大昕の「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」などに象徴的に示される。

言語と思维とに關する新状況の下で、戴震による經書解釋のパラダイムの決定があつた。すなわち「經書の究極は、道である。道を明かにする手續きは、その言葉である。言葉を構成する本質には、言語學や文字から超越しうるものはない。文字から言語に通じ、言語から古聖賢の心志に通じるのである」と。この言語的の手續きによる經書解釋が、儒學研究において合理性を主張しうる根據は、經書の言語を離れては儒學的眞理が存在しないという宋學的觀念を轉回させた新たな經書觀であり、そして儒學研究の對象を經書に限定し、言語を通してのみ明かにされる聖賢の道を究極的な目的に措定したところに、この方法論の合理性が評價される。理解は言葉によって示され、言葉に表現される限りで間主觀性を保つ。ここに言語觀の轉換を踏まえて乾嘉期の考據學を形成したとされる戴震の解釋理念の意義が理解されるのである。

ところで朱子學擁護の立場から考據學批判を展開した方東樹は、「應戴震の經書解釋の階梯を朱子學にも共通するとして肯定し「廢すべからず」と表明する。しかし相變わらず、義理は訓詁を超越するとしてその絶對性を説き、言葉から經義を理解して、道への到達を期すことは不可能である考える。したがって、まず「要するに義理には、時にはまことに言語・文字を超えるものがある」と確認したうえで、漢學派は「義理は本來訓詁の外に超脱することはないのであるとする。しかしながらどうしても漢學家が守っている訓詁では、義理の眞實を把握し盡くすことはできない」と、義理の本質は訓詁のみでは了解しえないとする。言語を思考の道具とみるか、思考の存在する場とみるかの觀點のずれを示す風景である。しかしこの差異は焦循が指摘するごとく義理そのものの概念のずれにも由來する。すなわち

「訓詁が明らかとなつてはじめて伏羲・文王・周公・孔子の義理を理解しうるのである。宋學の義理は、孔子の義理で勘案すべきであつて、宋學の義理をそのまま孔子の義理と認定することはできないのである」といふ。焦循は、義理を單純に宋學に歸屬させ、しかもその義理を孔子の義理に連續させてきた從來の圖式にたいして、それが決して孔子の義理にならないことを鋭く指摘すると同時に、訓詁の解明が儒學の義理を了解する手續きであると明言する。結局方東樹の方法理念にたいする共通性の表明にもかかわらず、言語を越えて思维がありうるか否かの言語觀の相違が際立つ。「訓詁と義理」なる方法理念の合理性は、まさに考據學において了解されている義理という對象にたいしてのみ成立し、義理の概念が異なるばあいは、その方法の合理性を論ずることは意味がない。したがって方東樹が考據學の方法論の限界をしきりに論じるのも結局は方向違いの批判にしか過ぎないのである。つまり顧炎武を轉軸點として、儒學の道は、經書の言語を限界とする方向でいわば脱形而上化されたのである。こうした事情に適った義理の認識を目的としたばあひ、當然のことながら考據學は言語的の手續きのみを合理的な方法論とすることになる。しかも考慮すべきは、考據學の合理性が、いわば近代の合理性ではなく、M・ウェーバーが『儒學と道教』のなかで儒學にたいして規定したごとく、限定的な合理性であるという制約的なものであり、したがって聖賢の道を合理性の根源とする儒學としての枠組みの中での部分的合理主義の展開であつたことを忘れてはならないであらう。

二 實事求是とその問題點

宋明學にあつては、相對的に經書解釋は二義的なものとされ、少な

くとも考據學側の理解では、義理の主観的な解釋が主流をなしていたといわざるをえない。しかし清代における言語觀の轉換とともに經書解釋の客観化が追求され、その理念とされたものが『漢書』の河間獻王劉徳の治學態度である「事實求是」であった。考據學は、事實求是を標榜し、經書の言説に即して儒學の義理を客観的に解釋する方法を追求するものとしてみずから位置づけた。張岱年はこの事實求是にたいして、「この語は科學方法の最も基本原則を掲げているといえる。劉徳のいわゆる『實事』には特殊な内容があり、『是』にも特殊な意義があるが、『實事求是』は一つの規律として一般性をもつ。したがって今日この語を唯物論の基本態度を表示するのに利用できるのである」と、その概念の差異には留保しつつも、その實證性を評價している。

戴震は實事求是をその學の基本理念とする理由を端的に示す。「昔、河間の獻王は、實事によって眞實を追求した。事實が前にあれば、人は私がいふ是を強辯して非とはできず、私がいふ非を強辯して是とはできない。六書・九數および典章・制度の學などがそれである。虚理が前にあれば、人は私がいふ是を別の學説を主張して非とできらうえに、私がいふ非をまた別の學説でもって是ともできる。理義の學がそれである」と。これは梁啓超も『清代學術概論』で實證的であると指摘したが、判断の對象を「六書九數典章制度」という、言語や制度などの客観的で檢證が可能な事柄に限定し、形而上的な理義を排除している。その實證的姿勢が明確に窺われる。「虚理」すなわち理義は、形而上的であり、それについての價值判断の可否を客観的に保證することは困難であり、結局は方法論的合理性とは相反する直観あるいは主観的判断に委ねなければならない對象である。こうなれば個人

のさまざまな直観的判断つまり臆見が成立しうるのであり、その直観は勝手にその正當性を主張することになり收拾がつかない。まさに認識は「心が一致して承認するものであって、はじめて理といい、義という。そうであれば、まだ一致した承認に至らず、個人の臆見段階のものは、理でも、義でもない。一般に一人がある考えを出し、時空を超えて普遍的にみなが『改變できない』というならば、これが一致した承認というのである」というごく共通の認識として公開されなければならぬ。『莊子』秋水篇での莊子と惠子との濠梁の上における認識に関する問答のように、認識が個々人の直観の間を動くかぎり、その認識にもとづく判断の正當性を保證し確認することは不可能である。したがってそうした對象への判断を保留して、客観的で開かれた方法による判断が可能な對象に認識を限定することが要請されるわけである。盧文弨もまた惠棟の『九經古義』にたいして、「性理の學を治める者は、古義を糟粕と見做したりする。しかし虚であれば異説が出やすく、實であれば空論することが難しい。學問に従う者は、必ずここに方法論を定めれば、終身惑うことがないはずである」といい、虚實の視點から認識の對象を經書の言語に限定する立場を評價する。實證主義は、合理的判断を超えるいかなる思辨をも排し、客観的に確認しうる事實によって對象を認識するあり方である。したがってそれは經驗的觀察によって確認される個々の事實と價值評價を排除した個別命題とを積み重ね、普遍妥當的な法則を現實から經驗的に歸納していくことを手續きとする。それ故その適用の前提として價值と事實とを區別し、價值の領域に屬す義理は、その適用が馴染まないとして括弧でくくる。つまり實證主義は、眞理を事實という檢證可能な對象に限定することでその有効性を主張するのであり、まさに戴震はこの

ことを表明したのであった。

「實事」としての言語・制度に認識の對象を限定することは、「虛理」つまり形而上的な義理や價值判斷を含む道德的問題などの對象を排除し、同時に儒學の本質を檢證可能な對象へ脱形而上化する、啓蒙的な動向の反映であった。朱子學や陽明學にあつては「居敬」「存心」などの特別な修養を條件として、究極的には觀念に儒學の道を認識する資格が與えられた。しかし考據學はすでに直觀的認識を放棄し、方法的手續きさえきちんと踏めば經書の内容がだれにでも開示され、道德的修養と認識とは没交渉であるという世俗化と近代的な認識に連なる方法論中心の立場に立っていたのである。世俗化を遂行しつつ、經書研究に合理性を求め、言語へと邁進したのが考據學であつた。ここに世俗化と言語觀の轉換とにより二重に裏打ちされた、考據學における事實求是の實證主義の確定がみられたのであつた。

考據學は、眞理判斷を具體的に決定できるレベル、つまり客觀的で實證可能な事象にのみ對象を限定した。吳派に屬した王鳴盛は、そうした乾嘉期の考據學的雰圍氣のなかで史學と經學とを兩々修め、經史の學問理念の共通性を考據學の基本理念に收斂させるかたちで見出した。これはまさに戴震が明確に指摘していた虚・實の規定による實證性の確保に同調したものであつた。史學を研究するものは、史實にたいして評價や論議をほしきままにして毀譽褒貶を加えることは慎むべきで、ただ制度の變革の實態、事跡の推移、史書の記述の異同に關する文獻批判などをするこの中から議論や褒貶の決すべき方向が現れると考へた。それを「要するに學問の道は、虚に追求することは實に追求することには及ばない。議論や善惡の評價は、みな虚文なのである」とまとめた。さらに王鳴盛は史學から得た見解を經學研究に移行

させて「經書は道を明かにするものである。道を追求する者は、いたずらに義理に拘つて追求する必要はない。ただ文字を正し、音讀を辨じ、訓詁を解し、傳注に通ずるべきであり、そうすれば義理はおのずから現れ、道はその中に存在するのである」と論じた。この「義理はおのずから現れ」という見解は、實證主義の立場を物語るもので實事求是の根柢に流れる基本認識の定式化である。しかしあまりに無批判に個々の經驗の檢證や個別事實の確認作業が、眞實を認識する着實なアプローチであると信じる姿勢のなかには、認識は對象に従つて形成されるという、みずからの認識にたいする批判的契機を持たない素朴實證主義が胚胎する。こうした認識主體の後退と對象への一方的な依存とによる吳派の素朴實證主義への傾斜の先には、實證主義の足元を掘り崩す墨守という事實主義の陥穽があり、この事實求是による義理の理解にたいする認識の微妙な差が皖派と吳派の學風に投影してゆくことになつた。考據學は清朝における儒學の一展開形態であり、まさに儒學として聖賢の道を追求する形而上學をその本質とするにもかかわらず、本來、形而上學とは對峙するはずの實證主義を、新たな言語觀の轉換のもとで宋明性理學の克服と世俗化への適應とのための方法理念と位置づけた。そしていかに整合的に事實求是をその經書解釋の基本理念として運用するかが考據學に突きつけられた問題であつたが、果たしてこの事實求是をめぐつてひびが露呈することになつたのである。

三 實事求是を補完する好學深思

乾嘉期の吳派と皖派とに共通した基本的な解釋理念は事實求是に集約されるが、考據學の内部に經書解釋にたいする運用上の龜裂が顯在

化した。漢儒の古訓にたいする實事求是をめぐる吳派の批判的契機を闕如した墨守の傾向にたいする危機感が、皖派の吳派批判への機運を醸した。それとともに經書解釋においてより本質的な意義を擔う、實事求是を突き抜けた方法論を模索することになった。

戴震は、惠棟を繼承する吳派のなかに、漢儒の經學は故訓を主とし、宋儒の經學は理義を主とすると説く、義理と故訓とを二分する傾向が強いことへの牽制として、訓詁と義理とは不可分であることを指摘し、しかもこれが惠棟その人の學問理念でもあったことを示そうとした。「故訓が明らかになれば古經が明らかとなり、古經が明らかになれば賢人聖人の理義が明らかになって、わが心が一致して承認するものは、これによって明らかになる。賢人聖人の理義は他でもない、典章・制度に存するものがそれである。松崖先生の經學は、學者が漢の經師の故訓に従事して、廣く三代の典章・制度を考察し、ここから理義を推し求めることを願っていたが、確かに根據があった」といひ、考據學にあつて漢儒の訓詁を尊重する意義は、義理解明上の有効性であるという基本的な認識を示す。これはその本質から逸れて漢儒の訓詁そのものを物神化する惠棟のニピゴーンへの批判にほかならない。さらに「かれらは故訓と理義とを分けて別物とする。これでは故訓は理義を解明するものではなくなり、故訓の意義が分からなくなる」と訓詁と理義とを分離し漢儒の訓詁のみを偏重する主張の無意味さを指摘する。しかし戴震の惠棟へのこうした理解にもかかわらず、惠棟の經學觀には漢儒の訓詁への過剰な偏重の素地があつたことは否めない。「九經古義」で「五經は屋壁から發見され、古字古言が多く、經師でなければ讀み解けない。經義は訓詁に存し、字や音を理解してはじめてその意味を知るのである。したがつて古訓は改められず、經

師も廢せない」といふ。「經義は訓詁に存する」といふ言明は皖派と共有する認識ではあるが、これを受け止める方向が「古訓」「經師」の重視であり、これが墨守への因子となる。そして王鳴盛の經學研究の姿勢表明はこの傾向を一層増幅する。すなわち史學研究では司馬遷や班固の誤りなどに反駁するのは當然であるが、經學のばあいは經にたいして斷じて反駁してはならないとしたうえで「いったい經學研究ではどうしてただ敢て經書に反駁しないだけであろうか。經文は深奥で通曉しがたいので、もし古傳注を自分の意によって選擇整合させるならば、なお僭越であることを免れない。ただ漢人の家法を墨守し、一師に專従すべきで、どうしても他に移つてはならない」と斷じる。

漢儒の傳注と家法を墨守すること以外に考據の學はありえないとまで極論した。ここに至つて皖派との差異は明白である。したがつて皖派の側では吳派との考據理念の違いを際立たせる必要から、『史記』五帝本紀贊にある、史料の缺落部分を認識主體の關心と關連知識とから積極的に了解することを意味する「學を好んで深く思ひ、心にその意を知る（好學深思、心知其意）」をその經書解釋の指針とすることにした。

ところで惠棟『左傳補注』の『四庫全書總目提要』には、惠棟の吳派の特質を「要するにその長所は博にあり、その短所はまた博に耽ることにある。その長所は古にあり、その短所はまた古に泥むことにある」と的確に「博」と「古」とにおいて指摘する。まず「博」に關しては、章炳麟も「清儒」で簡潔に皖派と對比させながら「吳派は惠棟に始まり、その學は博聞を尊重する。皖派は江永・戴震に始まり、實體と言葉とを統一して見識を立てる。これがその違いである」と吳派を「博」において概括した。この學風の相違については戴震自身も自覺し、みずから「學は精を貴び博を貴ばない。私の學問は博に務める

ことはしない」といった。この「精」と「博」との對置は、また章學誠によつてみごとに分析され、しかも戴震の精なる態度は好學深思、心知其意に結び付けられるのであった。「易經」に、知は既往を蓄積し、神は未來を理解する、という。そもそも名物制度、細々した禮節、考訂の精詳さ、記誦の該博さ、これが既往を蓄積する學である。學を好み努力して求め、心にその意を知り（好學敏求、心知其意）、神明變化し、先人の知恵を見出す、これが未來を理解する學である。……ゆえに既往を蓄積する學は、博ならんとし、未來を理解する學は、精ならんとするのである」という。「精」に屬する好學深思は、すべからざる事實そのものに關心を寄せるよりも、その事實の背後や見えないうに當時の分析に依據する限りにおいても、好學深思の學問姿勢が吳派の「博」と對峙するものと意識されていた實情が分かる。

次に「古」に關しても章學誠は、漢儒の訓詁を墨守することが、その意圖とは裏腹に「道を害なう」と指摘しつつ、戴震の批判的見地を確保した鄭玄注への對應を、漢儒の訓詁にたいする理想のものとみて「鄭玄から學んでも、すべてを鄭玄に依據することはない。すなわち謹嚴の至り、好古の至りであつて、古を侮ることではない」と評價する。そしてこの戴震は、交友關係にあつた若い任大椿が古學に完全に通じているとはいえないけれども、鋭い思索と見識によつて性急に鄭玄の學を批判することにはたいして危懼を示した。これを承けて章學誠は、戴震に、ともかく墨守する者と墨守を排して心得による自説を是として主張する者とは、いずれも一見正當であるようだが誤つてゐると考え、その判断を求めたところ、異論はなかつたとする。ここに改めて章學誠は、「古」にたいする微妙な對應は好學深思の者同士

においてはじめて理解されると考えたのである。そして常に批判的姿勢を維持して文獻を精審する戴震の解釋の眞骨頂をこの好學深思に見たのである。

戴震を承けた王念孫は「けだし李成裕進士は好學深思の姿勢をもつて、必ず眞實を追求していたから、晩近の説に惑うこともなく、また前人を守株することもなかつた」といい、好學深思と評される研究姿勢が條件となつて宋明學の空疎な學問に惑うことも漢儒の古訓を無批判に守株する吳派の傾向をも回避しえたことと記している。また「元明以來、經書解釋をする者はほとんどが鑿空を病んでおり、その誤りを矯す者もまた守株の固陋を犯している」として、性理學の鑿空を批判する陣營にも守株の傾向が存すると指摘して吳派へも批判を向けた。また王引之は「惠定宇先生は考古には努力されているが、識は高からず、心も細やかでないため、今の通行の義と異なるのを見付けると、それに従つてしまひ、ほとんど是非を審問しない」と斷じた。皖派の王念孫や王引之から吳派が漢儒の古訓をその是非の分析もなしに守株・墨守するという批判が出されたことは、かれらがすでに批判的契機を缺落させた吳派の事實主義を克服して、それとは異なる經書解釋の方法理念を打ち立てていた事實を意味しているのである。ところで實事求是を基本理念とする考據學がその經學研究の據所としたものは、第一義的には漢代經師による訓詁であつた。その經書解釋上の有効性は「古を去ることいまだ遠からず」で、聖賢の時代に接近し、經書の眞實を家法師承によつて忠實に傳承しているという時間的位置と家學・師承にたいする信頼であつたが、これは相對的である。しかも傳承は、それ自體の相對性という不安定さが問題となるだけでなく、宋明の觀念論を克服するために訓詁を積極的に據點化していこう

とする運動の過程で、認識主體の疎外が兆し、古訓尊重は墨守へと傾斜するのであった。さらに王引之に呼應して焦循もやはり「學者は孔子を祖述して漢人の言に依據しているが、ただ漢を求めただけでその是を求めない。したがって傳注に拘泥して、往々經文と齟齬をきたしてしまふ。これでは祖述の對象は漢儒であつて、孔子ではない」と、突っ込んだかたちで吳派の立場を分析した。また焦循は傳注への偏重がかえつて傳注の價値を損なうという逆説を明かにして「鄭氏の本意は、鄭玄を尊ぶ人に埋没させられる」という。阮元は、この焦循の經學の立場を論じつつ、やはり傳注への墨守を批判して「私は、儒者は經書にたいしたただその眞實を求めただけである、と考ふる。眞實が確認されれば、注に従うも可、注に違ふも可である。……思うに傳注を守株して曲げて附會することは、その害は傳注に従わずに臆見のままに空談する者と等しい。そもそも傳注に従わずに臆見のままに空談する害については、世人も大概よく指摘する。しかし傳注を守株して曲げて附會する害については、心にその意を知る者でなければ、必ずしも指摘できるものではない」という。傳注をしっかりと守る吳派の經學にたいする弊害は、宋明儒學の遊談のように自明ではないが、好學深思の態度を維持することにより適切に對應できるとした。好學深思は漢學の墨守を克服するための解釋理念と目されたのである。

すなわち考據學は、實事求是に沿つた實證主義の徹底した運用による理學排除の迂路を通じて經書解釋の意義を恢復させることに成功した。しかし漢儒の傳注や訓詁への依存を深め過ぎると、吳派のように抱殘守闕に陥つてしまふため、それを回避すべく所與の文獻にたいする批判的見地を確保しつつ、文獻の空隙や脱落した文獻を周邊資料や論理によつて補い、あるべきテキストの再現をも可能とする解釋理念

が求められることになつた。これが、好學深思が改めて皖派を中心に考據學における重要な理念として定着させられた経緯である。

一つの文獻が指示する事實は孤立したものではなく、ある出來事や思想、説話などの統一されたコンテキストのもとにあるから、たとえ書き込まれなかつた部分があつたり、傳承過程で脱落した部分があつたとしても、その文獻の記述の義例や論理、文脈などに徹底的に同調しうるならば、まさに「見えざる史料をも正確に包攝すべきである」という、このことが可能となるのである。これは單なる實證を突き抜けたいわゆる解釋の立場で、皖派が提示した好學深思の理念を如實に表現するものである。漢儒の訓詁はそれを取り巻く師承關係や家學に即する直接的な解釋に對抗しうるものではない。そこで皖派は好學深思の理念を支える客觀的な認識の根據を、經書の言語に直接アプローチしうる古漢語の研究に求めることになつた。すなわち聖賢の經書、そしてその經書に連なる言語的な意味の了解の裝置として、音聲にもとづいて意味を追求するいわゆる因聲求義の訓詁方法を導入した。因聲求義は、古音研究の成果に基礎づけられた言語の内的究明であり、漢儒の訓詁や傳承を介することなく、しかも合理的な手續きによつて經書の言説に直接向かい合える可能性を與える。古音研究は、漢儒の訓詁の歴史的な相對性や傳承としての非合理性を克服して、古代漢語を合理的に分析し認識することを可能にする手續きとして立ち現れ、時間の懸隔を乗り越える客觀的な手段とされた。さらに漢儒の古訓の本質が、いわゆる聲訓にあり、聲訓あるいは讀者を支配する訓詁原理の發見は、顧炎武以來考據學の重要な課題となつていた古音分部の解明に真づけられて、因聲求義の方法原理として理論化された。

その根柢には考據學における研究が、古音分部の構造と意味の分布、さらに音韻の變化と意味の轉移との相關性を詳細に跡づけた事實が存在している。しかも古音研究それ自體が好學深思の理念によって深化されるといふ補充關係にもあつた。なぜなら古音研究は『詩經』の押韻や諧聲系列・異文など斷片的な資料から、具體的なかたちとして現れることのない不可視の音韻構造を析出するものであつたからである。したがつて段玉裁は『六書音均表』の記述中に古音研究での音韻學上の原理を了解する能力をたびたび好學深思と規定した。古音分部の研究が、その音韻構造に意味の體系が對應するという發見を齎し、外在的な傳承の相對性を克服するものとして考據學を促した。しかもこれは清代の言語化の趨勢を待つて始動したものであつた。

ところで古音の内部構造に注目して、語源と意味體系および語の歴史的變化と意味の通轉派生關係を読み取る基本的な認識は、今日カールグレンのワードファミリーや藤堂明保の語源研究にも連續する。また王力の「同源語」の分析は、その祖型がほぼ清朝の考據學者らによつて用意されてきた。王力は「清儒の文字學上における成果は空前のものである。かれらには本當に同源字を研究する能力があつた。段玉裁・王念孫らは聲音をもつて訓詁を明かにすることを主張したが、これはまさに同源字を研究する方法であつた」と、考據學者らの定位置した因聲求義の意義を明きらかにする。こうした解明が儒學としての認識の枠組みを得て展開したものであることを無視することはできない。そして考據學は、古音研究に基礎づけられた好學深思の姿勢により、傳承や學說の墨守と隔絶し、經書の言説を合理的に理解しようとする認識要求を充足させたのであつた。

四 以意逆志における主體的な解釋

考據學の展開にあつて實事求是における素朴實證主義的傾向を克服するために好學深思が定位されたが、別の角度からさらにそれを凌駕する解釋理念として、『孟子』の以意逆志が重要な役割を果たしたことに注目すべきであらう。

すなわち「詩を解釋する者は、文字に拘つて表現の意味を害わず、表現に拘つて詩人の志を害わない。みずからの心意をもつて詩人の志を迎えること（以意逆志）が、理解となるのである」とある。これは『詩經』の解釋法として、記述の表面上の字義に拘泥せず、作品全體にあらかじめ投射された作者の意圖を踏まえつつ、また字句の譬喩義などの轉移や廣がりも想定しながら、字句と作品とを解釋することをいう。語は文脈に置かれることによつてはじめて表現としての意味が生まれる。つまり所與の語句や記述を字義通りに理解することは眞なる理解とはならず、それらを支えるコンテクストをあらかじめ了解し、そのコンテクストの中に置くことではじめて語句や記述の意味を正しく理解できるという解釋レベルの示唆である。あらかじめ作者によつて仕組まれている、あらゆるテキストの文字表現を搖さざる譬喩や寓意などの修辭を、字句の背後にまで回り込んで作者の眞意を読み解く解釋法である。『孟子』に注した趙岐も「詩を解釋するばあいには適用するだけにとどまらない」といい、すでに以意逆志をもつて『詩經』にたいしてのみ限定せず、普遍的な解釋法と見做していた。朱子學派の方東樹は、義理は訓詁を超越しないと考據學の基本理念は、この『孟子』の以意逆志に背馳すると批判した。しかし以意逆志をそのように義理の超越性の根據として読み込むことには、かえつて

無理がある。

ところで惠棟の父惠士奇は、『春秋』三傳をそれぞれ比較して『公羊傳』の性格を論じ「公羊は國史に信を置かず、ただその師説のみを厚く信じた。師の言及しない部分は、意をもって迎えたので、誤りが常に多かつた」といい、以意逆志を師承を得ない事柄にたいして下した主觀的な判断と捉え、實事求是とは相容れない姿勢であると否定的な評價を與えている。これは素朴實證主義に徹し、漢儒の訓詁を傳承として過剰に尊重する吳派の立場からは當然の歸結であろうし、また皖派と吳派とが實事求是を試金石として分岐したことを再確認させる證言ともなる。

以意逆志によるあらかじめの理解を前提とする解釋は錢大昕に現れる。「詩序」について、それが子夏によって作られたことを肯定したうえで「詩を解釋する者は、文字に拘って表現の意味を害わず、表現に拘って詩人の志を害わない。詩人の志は序に現れるのであるから、序を無視して詩を読むことは、孟子の認めないことである」と断じた。すなわち詩を解釋するに際して、詩句の個々の字義にもとづく恣意的な解釋を防ぐためには、詩人の志が解説される「序」に必ず依存し、詩の制作意圖をあらかじめ理解したうえで、恣意的な解釋を防ぐのが以意逆志であるとする。これはある文章の全體的意圖や文脈を把握したうえで、文章の個々の記述についても正確な理解が可能になるという解釋における全體と部分との循環問題を提示する。この問題は、すでに戴震にあつても「ひそかに思うに、詩の言葉は直には知りえないが、詩人の志を理解すればその言葉に通じることが出来る。詩を作った者の志はますます知りえないが、『思无邪無し』の一言で判断していけば、その志に通じることが出来る」と、重要な解釋理念の

表明として示されていた。これは、錢鍾書が指摘するように、確かに「字義と義理」とは逆方向の、義理からの演繹的な解釋のしかたである。錢鍾書は戴震が主張していた方法論と矛盾すると非難するが、いわゆる全體と部分との間における解釋學的循環の問題は、經書解釋のなかに從來から無自覺のままに取り込まれていたので、考據學による以意逆志の敷衍によって次第に自覺されてきたのである。

王念孫は、その經學研究の理念を王引之への直接の教えとして「經書解釋する者は經意を得ることを期するだけである。前人の傳注で、經に合致しないものがあるばあいは、經に合うものを選んで従い、すべて合致しないばあいは、みずからの心意をもって經意を迎え、他の經書を参照し證據立てて一つの訓詁に仕上げると示した。ここに以意逆志は、傳注を墨守せず批判的視點を維持し、しかも常に周邊文獻をもって審問しつつ、經書の眞實を追求する好學深思の實踐過程で、頼るべき傳注がない状況の下に直接經文を解釋するあり方として示された。そしてその理解の導きは、歴史的時間性のなかにみずからを開いて儒學的世界を共有しているとするメタコンテキストとしての意識や關心であり、この「全體」としての意味期待からテキストを読むことである。これは經書にたいする解釋者の、儒者としての主體的な關心を解釋のなかに積極的に位置づけるもので、したがって經書解釋は單なる方法論の整備といった技術問題には限定できないことの宣言でもある。この王念孫とはほぼ同じ時代を生き、しかも近代的な解釋學の展開に決定的な役割を果たしたシュライエルマッハーは、解釋における「全體」を究極的には自己の存在そのものと解していた。これは、王念孫自身の表明から窺われるように、まさにかれの儒學的意識そのものを前面に据えた主體的な解釋姿勢とも重なるものであるとい

えよう。この儒家としての意識が經書解釋におけるメタコンテクスト、つまり「全體」として位置づけられ、解釋の直接的對象である經書はその「部分」となるのである。解釋はすでに理解されているものを基礎とするとされるが、みずからが儒學的世界の中にいるという歸屬意識と經書の言説との間に考據學の解釋があつたのである。

ところでこうした見解を繼承しつつ、焦循は『雕菰集』⁴⁶で、儒學における思想繼承の根源的な問題である「祖述」に關する分析を行った。まず儒學の繼承理念である「祖述」は、先人の發言や表現をただ反復して傳承することに限定するものではなく、その發言や表現を生み出した先人の意圖や精神、さらにはその心のあり方を方向づけていた道を了解することにある、と明確に規定した。そして宋明學は「自分の心をもって自分の道とし、自分の道をもって古人の言とする」「假託」であり、いわゆる吳派は「自分の心でもって古人の言を求めず、古人の言を一日中唱えるが、古人の心を理解しない」「誦寫」であり、この硬直傾向も儒學の本道を外れるものと批判する。そして孔子の『春秋』編纂における「その義については、私がひそかに汲み取つたのである（其義吾獨取之）」という姿勢や孟子の『詩經』解釋における以意逆志を、經書の表面的形式的な記述に拘束されることなく、「祖述」の眞なる意義である「義」を述べ、「志」を述べることと可能とする解釋態度であり、儒學的繼承の正當な解釋方法であると評價した。

また王引之は「漢代の經師は注を作り、讀爲や當作の例があつた。みな聲同・聲近に依據するものであるから、意をもつて迎え入れて、その本字を理解する。いわゆる好學深思、心にその意を知るである」とみずからの考據理念を表明したが、ここに好學深思と以意逆志との

基本的な構圖が浮かび上がる。すなわち假借として文獻に表記された漢字の字形に拘束されることなく、聲同・聲近の音韻學的原理によって、ある音價が持ちうる意味の廣がりや文脈の壓力によって一つに決定されるのを読み取る操作が以意逆志であり、それによっていままで明らかにされることがなかった新たな訓詁や義理を解明する考據を好學深思としたのである。ここに解釋は、表現の意圖を聲同・聲近という音韻レベルでの分析に還元しつつ、その意圖を絞り込んでゆく道を開いたのである。以意逆志により傳注の拘束を破るあり方は、同じく王念孫の字形に拘泥せずに破字して文脈上の意味を求める姿勢と通底する。言説には字義通りに解釋するものと、その字義の背景に作者の志を了解すべきものとがある。そして目前の字句にたいして最終的にどちらを適用するかの判断は以意逆志によるが、その判断は因聲求義の客觀的な訓詁原理によって檢證される。

ところで因聲求義が考據學にあつて有力な訓詁學の方法論となりえたのは、考據學の展開がまさにそれによって支えられたともいふべき古音分部の研究成果に負うところが大きい。したがって因聲求義がその機能を眞に發揮しうるようになりえたのは、古音研究の一層の精密化があつたからである。すなわち顧炎武の古音概念の確定と十分部説、戴震の九類二五分部説、そして聲紐を樞機とした意味體系の分析である轉語説、孔廣森の陰陽對轉説、段玉裁の一七分部と同聲必同部説、異平同入による分部の構造の解明、錢大昕の聲紐研究の深化による轉音説、王念孫の二二分部、釋大における聲紐にもとづく意味の體系研究などの土壌が必要とされたのであり、こうした古音研究と相即した考據學の形成があつたからでもある。つまり古音分部の解明と因聲求義とは考據學の基礎をなすとともに、考據學によってはじめて言

語が客體化され、その意義が見出だされたという相互に依存しあう關係にもあった。

王念孫は「訓詁の本質は、聲音にもとづく。……古音に即して古義を求め、韻の通轉や同類への影響を分析するが、形體には拘束されぬ」といい、また王引之は「いいたい訓詁の本質は、聲音にあつて文字にはない。聲の相同・相近のものは、意味が常に近いのである」という。漢字の字形に拘束されずに、言葉の本質である音聲、しかも適切な操作によつて再構した古音によつて經書を解釋する原則が確立された。まさに恣意的な經書解釋を排して古音分部の言語的規律に従わせる合理的な解釋法の樹立であつた。周予同は王念孫のこの言語認識について「清代樸學の最高成就」は恐らくは「形體に拘束されずに、音から意味を求める」という原則の發見であらうと指摘する。また李建國は「訓詁の本質は、聲音にあつて文字にはない」の原理と因聲求義の方法とを發見し、それで近代の言語學革命のために基礎を定めた」という。因聲求義の初歩的な考え方は、すでに清代よりも以前に存在してはいたが、これが經書解釋において本質的な意義を擔うようになるには、考據學の形成を待つて、小學が義理の限界であるという認識とともに、古音體系の認識が確定することが必要であつた。それが基礎となつて因聲求義ははじめてその本來的な意義を發揮することになつたのである。

ところで王力は王氏父子の考據學の聲近・聲同に依據した方法にたいしては、きわめて「謹嚴」で、多くの證據や證例を掲げていて、決して主觀的な臆斷はしていないと肯定する。しかし「後人はかれらの謹嚴さを學ばず、かえつてかれらの『以意逆志』を修得したが、これはその精華を捨てて糟粕を取ることで、王氏父子の罪人に變つてし

まったのである」といふごとく以意逆志を王念孫・王引之らの考據における糟粕部分と評價する。さらに「聲訓」について論じるなかでは、聲訓の傳統の優れた成果が王念孫の字形の拘束から自由となつて、古音に即して古義を求める考據になつたとする。しかし唯物論的語源學と唯心論的解悟の學との限界ははっきり區別しにくいものであるとしたりえて、「王念孫學派の因聲求義は精華は多く、糟粕は少ない」といふことからみれば、以意逆志を唯心論的な解悟に屬させていることも明かである。しかしいままで論じてきたところからも明白なように、以意逆志は、考據學の解釋理念として認識主體の儒學的關心を本質的な契機としつつ、一方ではその客觀性を支える言語學的手續きとして因聲求義を組み込んでいたのである。したがつて以意逆志は、まさにその精華とされる因聲求義とは不可分の解釋理念なのである。それゆえ以意逆志を取り上げて唯心論的な解悟に屬させる評價は受入れ難く、またその評價は考據學の本質が儒學であつたことを棚上げにして、その言語學的な側面のみを論ずることの限界が露呈したものとわざるをえない。

注(1) 四部叢刊『亭林文集』卷二「音學五書序」、八五頁。綜古音爲十部、爲古音表二卷、自是而六經之文乃可讀。大本原式「四部叢刊」商務印書館、民六八年版による。以下同じ。

(2) 同右書卷四「答李子德書」一〇八頁。讀九經自考文始、考文自知音始。

(3) 四部叢刊『王文成公全書』「稽山書院尊經閣記」二五〇頁。六經者吾心之記籍也。而六經之實、則具於吾心。……世之學者、不知求六經之實於吾心、而徒考索於影響之間、牽制於文義之末、徑徑然以爲是六經矣。

- (4) 點校本『明史』「楊時喬傳」中華書局、五九〇九頁。以傳註爲支離、以經書爲糟粕。
- (5) 渡邊一民・佐々木明譯『言葉と物』新潮社、一九七四、三一六頁。
- (6) 谷口勇・枝川昌雄譯『ことば、この未知なるもの』國文社、一九八三、二三四頁、二九七頁。
- (7) 『亭林文集』卷四「與人書四」、一一四頁。經之與韻、本無二也。
- (8) 四部叢刊『潛研堂文集』卷二四「經籍箋詁序」、二二〇頁。有文字而後有詁訓、有詁訓而後有義理、訓詁者義理之所由出。非別有義理出乎訓詁之外者也。
- (9) 『戴震集』「戴東原集」卷一〇、「古經解詁沈序」、上海古籍出版社、一九八〇、一九二頁。經之至者、道也。所以明道者、其詞也。所以成詞者、未有能外小學文字者也。由文字以通乎語言、由語言以通乎古聖賢之心志。
- (10) 『漢學商兌』卷中下下、一一丁、筆三益齋刊、同治一〇。蓋義理有時實有在語言文字之外者。……義理原不出訓詁之外。而必非漢學家所守之訓詁、能盡得義理之真也。
- (11) 『雕菰集』卷一三「寄朱休承學士書」鼎文書局、民六六、二〇三頁。訓詁明乃能識義文周孔之義理。宋之義理、仍當以孔子之義理衡之、未容以宋之義理、卽定爲孔子之義理也。
- (12) 朱子は、究極的には經書の言語は修養や理の獲得のための道具にしか過ぎないと認識する。したがって理學叢書『朱子語類』中華書局、一九八六、一八八頁には「六經不作可也、裏面着一點私意不得」と、また一九二頁には「借經以通乎理耳。理得、則無俟乎經」という發言がみられる。
- (13) 『中國哲學發微』山西人民出版社、一九八一、八四—八五頁。這句話可以說揭示了科學方法的最基本的原則。劉德所謂實事有其特殊內容、他所謂是也有其特殊的意義、但是「實事求是」作爲一個規律是有一般性的。
- (14) 所以我們現在可以用這句話來表示唯物主義的基本態度。
凌廷堪『校禮堂文集』卷三五「戴東原先生事略狀」叢書集成續編一五六冊、新文豐出版公司、民七八、七三七頁。昔河間獻王、實事求是。夫實事在前、吾所謂是者、人不能強辭而非之、吾所謂非者、人不能強辭而是之也。如六書九數、及典章制度之學是也。虛理在前、吾所謂是者、人既可別持一說以爲非、吾所謂非者、人亦可別持一說以爲是也。如理義之學是也。
- (15) 『戴震集』「孟子字義疏證」卷上「理」、一六七頁。心之所同然、始謂之理、謂之義。則未至於同然、存乎其人之意見、非理也、非義也。凡人以爲然、天下萬世皆曰是不可易也、此之謂同然。
- (16) 四部叢刊『抱經堂文集』卷二「九經古義序」、三一頁。爲性理之學者、或視此爲糟粕。然虛則易岐、實則難假。承學之士、要必於此間塗、庶乎可終身不惑也。
- (17) 點校本『十七史商榷』序、大化書局、民六六、一頁。蓋學問之道、求於虛不如求於實。議論褒貶、皆虛文耳。……經以明道、而求道者、不必空執義理以求之也。但當正文字、辨音讀、釋訓詁、通傳注、則義理自見、而道在其中矣。
- (18) 『戴震集』「戴東原文集」卷一一「題惠定宇先生授經圖」、二二四頁。故訓明則古經明、古經明則賢人聖人之理義明、而我心之所同然者、乃因之而明。賢人聖人之理義非它、存乎典章制度者是也。松崖先生之爲經也、欲學者事於漢經師之故訓、以博稽三古典章制度、由是推求理義、確有據依。彼岐故訓理義二之。是故訓非明理義、而故訓胡爲。
- (19) 皇清解經『九經古義』「九經古義述首」、復興書局、民五〇、三八〇八頁。五經出於屋壁、多古字古言、非經師不能辨。經之義存乎訓、職字審音乃知其義、是故古訓不可改也、經師不可廢也。
- (20) 『十七史商榷』序、二頁。抑治經豈特不敢駁經而已。經文艱奧難通、若於古傳注憑己意擇取融貫、猶未免於僭越。但當墨守漢人家法、定從一

師、而不敢佞徒。

(21) 『四庫全書總目提要』卷二九、藝文印書館、民五八、六〇八頁。蓋其長在博、其短亦在於嗜博。其長在古、其短亦在於泥古也。

(22) 『章氏叢書』『檢論』卷四「清儒」、中文出版社、一九七〇、五六一頁。吳始惠棟、其學好博而尊聞。皖南始江水戴震、綜形名、任裁斷。此其所異也。

(23) 『戴震集』附錄、段玉裁「戴東原先生年譜」、四八九頁。學貴精不貴博、吾之學不務博也。

(24) 『章氏遺書』卷一「文史通義」內篇一「禮教」、漢學出版社、民六一、一六頁。易曰知以藏往、神以知來。夫名物制度繁文縟節、考訂精詳、記誦博洽、此藏往之學也。好學敏求、心知其意、神明變化、開發前蘊、此知來之學也。……故藏往之學、欲其博、知來之學、欲其精。

(25) 同右書卷八「文史通義」外篇一「鄭學齋記書後」、一六六頁。學於鄭、而不致盡、由於鄭、乃謹嚴之至、好古之至、非蔑古也。

(26) 『高郵王氏遺書』「玉石齋先生遺文」卷二「群經識小序」、上虞羅氏刊、民一四、三丁。蓋進士好學深思、必求其是、不惑於晚近之說、而亦不守株前人。

(27) 同右書卷二「汪容甫述學跋」、六丁。自元明已來、說經者多病鑿空、而矯其失者、又蹈株守之陋。

(28) 同右書「王文簡公文集」卷四「與焦理堂先生書」、一丁。惠定宇先生考古雖勤、而識不高、心不細、見異於今者、則從之、大都不論是非。

(29) 『離披集』卷七「述難」四、一〇五頁。學者述孔子而持漢人之言、惟漢是求、而不求其是。於是拘於傳注、往往扞格於經文。是所述者漢儒也、非孔子也。

(30) 同右書卷一六「禹貢鄭注釋自序」、二六五頁。鄭氏之本義、汨沒於尊鄭之人。

(31) 四部叢刊『學經室集』一集、卷一一「焦理堂循群經宮室圖序」、一三

八頁。余以為儒者之于經、但求其是而已矣。是之所在、從注可、違注亦可。……蓋株守傳注、曲為附會、其弊與不從傳注憑臆空談者等。夫不從傳注憑臆空談之弊、近人類能言之。而株守傳注曲為附會之弊、非心知其意者、未必能言之也。

(32) 新訂中國古典選別卷「古典への道」朝日新聞社、一九六九、三二五頁における吉川幸次郎の言で、考據學の優れた成果である段玉裁「古文尙書撰異」が未見のテキストの存在を的的確に推測するほどのレベルのものであったことに言及したときのものである。

(33) 『同源字典』序、商務印書館、一九八二、一頁。

(34) 四部叢刊『孟子』萬章上、七五頁。說詩者不以文害辭、不以辭害志。以意逆志、是為得之。

(35) 同右書「題辭」、三頁。不但施於說詩也。

(36) 『潛研堂文集』卷三八「惠先生士奇傳」、三七四頁。公羊不信國史、惟篤信其師說、師所未言、則以意逆之、故所失常多。

(37) 『十鴉齋養新錄』卷一「詩序」、廣文書局、民五七、一〇二—一三頁。說詩者、不以文害辭、不以辭害志。詩人之志見乎序、舍序以言詩、孟子所不取。

(38) 『戴震集』「戴東原文集」卷一〇「毛詩補傳序」、一九三頁。余私謂詩之詞、不可知矣、得其志則可以通乎其詞。作詩者之志愈不可知矣。斷之以思無邪之一言、則可以通乎其志。

(39) 『管錐編』「左傳正義」、中華書局、一九七九、一七二頁。また近藤光男『清朝考證學の研究』研文出版、一九八七、「屈原賦注」について「の、特に三一八—九頁を中心に、戴震の解釋のかたちは、實事求是また字義から經義へとという周知の方法論だけでは覆うことができないことについて論及する。

(40) 『高郵王氏遺書』「王文簡公文集」卷三「經義述聞序」、四丁。說經者期於得經意而已。前人傳注、不皆合於經、則擇其合經者從之、其皆不

合、則以己意逆經意、而參之他經、證以成訓。

(41) 久野昭・天野雅郎譯『解釋學の構想』以文社、一九八四、五八頁に「全體は、根源的に、ジャンルとして理解される。――新たな諸ジャンルもまた、ただ、より大きな領域からのみ、究極的には、生レベからのみ、發展する」と述べている。

(42) 『雅拔集』卷七「述難」一、一〇二―一〇三頁。學者以己之心、爲己之道。以己之道、爲古人之言、曰吾述也。是托也、非述也。學者不以己之心、求古人之言。朝夕於古人之言、而莫知古人之心、而曰吾述也。是誦也、是寫也。誦寫、非述也。

(43) 高郵王氏四種之三『經義述聞』卷三二「經文假借」、江蘇古籍出版社、一九八五、七五六頁。漢世經師作注、有讀爲之例、有當作之例。皆由聲同聲近者、以意逆之、而得其本字。所謂好學深思、心知其意也。

(44) 『經義述聞』や『高郵王氏遺書』では二二分部説となつてゐるが、晩年に東部を東・多二部に分け二二分部を定論とした。陸宗達「王石臚先生韻譜合韻譜遺稿跋」、「國學季刊」三卷一、一九三三、一六五頁、また陳新雄『古音學發微』文史哲出版社、民六四、三一―頁に詳しい。

(45) 『高郵王氏遺書』「王石臚先生遺文」卷二「廣雅疏證」序、九丁。訓詁之旨、本於聲音……就古音以求古義、引伸觸類、不限形體。

(46) 同右書「王文簡公文集」卷三「春秋名字解詁跋」、五丁。夫訓詁之要、在聲音不在文字。聲之相同相近者、義每不相遠。

(47) 『周子同經學史論著選集』「孫詒讓與中國近代語文學」、上海人民出版社、一九八三、七八―頁。

(48) 『漢語訓詁學史』安徽教育出版社、一九八六、一九六頁。

(49) 『龍蟲並雕齋文集』第一冊「訓詁學上的一些問題」、中華書局、一九八〇、三三八頁。

(50) 『中國語言學史』山西人民出版社、一九八一、五二頁。

附記 本稿は平成二年度文部省科學研究補助金による研究報告の一部である。