

KANSAI GAIDAI UNIVERSITY

章学誠『文史通義』の言語観： 言語表現の多義性と解釈の多様性

メタデータ	言語: jpn 出版者: 関西外国語大学・関西外国語大学短期大学部 公開日: 2016-09-05 キーワード (Ja): 章学誠, 言語表現, 考証学, 解釈学, 読者 キーワード (En): 作成者: 山口, 久和 メールアドレス: 所属: 関西外国語大学
URL	https://doi.org/10.18956/00006085

章学誠『文史通義』の言語観

— 言語表現の多義性と解釈の多様性 —

山口 久 和

要 旨

章学誠は清朝の偉大な思想家である。彼の特異な言語観に拠れば、古代においてコトバは「言」（言語表現）と「意」（意味内容）の完全なる一致という理想状況にあったが、時代が降るにしたがって、「言」と「意」の間に不幸な乖離が起こった。この乖離に起因する思想的混乱を解消しようとしてさまざまな思想的言説が現れる一方、乖離を逆手にとってレトリックやアイロニーを多用する文学言語が出現するに至った。「言」と「意」の乖離という言語状況に直面しているわれわれにとって重要なことは、言語表現の多義性、曖昧性に鋭敏になると同時に、コトバの理解とは感情移入や共感を伴った主観的な営みであることを理解すべきである。こうした言語観に基づき、章学誠は同時代の硬直した文献実証主義者の解釈学、人間観、歴史観を痛烈に批判した。本論文は彼の言語観の理論的意義を明らかにするとともに、それが生まれてきた思想的基盤にも光りを当ててみたい。

キーワード：章学誠、言語表現、考証学、解釈学、読者

1 問題点の所在

かつて筆者は、章学誠（1738-1801）の学術思想の包括的意義と理論的斬新さを積極的に評価するために『章学誠の知識論』を始めとする数編の論文を発表してきた。¹⁾ 筆者の章学誠研究の眼目は——学問的手続きの客観性とファウスト的博識を誇る考証学（＝実証主義）の知が思想界を壟断した清朝の乾嘉期にあって、客観性を標榜する考証学の背後にも考証学者が不当に貶める知の主観的契機が儼然として作用していること、そしてこの主観性なくしていかなる知的営為も無意味であることを章学誠は主著『文史通義』の中で訥々と弁じた——、これらの点を明らかにすることであった。自賛になるが、一応の目的は果たせたように思う。とはいえ、章学誠の学術的価値を始めて世に明らかにした慧眼の内藤湖南でさえ「六経皆史の史家章学誠」という史学思想に躊躇した一面的捉え方に止まり、彼の全体像については宋明性理学の流れを汲む道学者（宋学者）と見立てている。²⁾ 内藤湖南がそのような見方をするに至ったことはそれなりの理由がある。およそ中国の思想家は自説を剥き出しの理論として表出することを好まない。彼らは古典の注釈の中で他者（古人）の言説を借りて控えめに自説を表現する

か、あるいは特定の人物に宛てた書簡の中で当座のアドホックな問題として自説を私的に吐露するのが普通であった。それに加えて、章学誠の場合、彼が扱った学問的領域は現在で言うならば解釈学 (hermeneutics)、テキスト科学 (text theory)、言語学 (linguistics)、心理学 (psychology)、受容美学 (reception theory) の概念やテクニカルタームを用いて論じられるべきものであったが、当然のことながら十八、十九世紀の中国の学術界にそうしたターミノロジーは存在しなかった。新しい思想も古い器に盛るしかない。彼の文章の中に多く見られる「自得」「自認」「体会」「体認」「敬」「恕」といった道学者が好んで用いる宋学特有のターミノロジーを捉えて、内藤湖南は章学誠を道学者と断じたわけである。しかしすでに論じたように彼の学問の基調が知的営為における主観的契機の復権にあったことを想起するなら、章学誠が内省的 (self-reflective) な精神作用を記述する宋学的タームを借用して宋学とは無縁の自説を表現しようとしたことは理解できる。内藤湖南がというような考証学を批判した道学者では決してない。章学誠じしん自分の学問が宋学流に誤解されることを予想していた。なればこそ「およそ古文辞 (散文) を学ぶ者は必ず敬にして恕でなければならぬ。散文に臨んで必ず敬であるとは、修徳を謂うのではない。古人を論じて必ず恕であるとは、寛容を謂うのではない」。³⁾ 宋学的用語につきまとう倫理的含意を脱色してテキスト理解の純粋な方法概念あるいはツールとして用いたと明瞭に断っている。それなのに内藤湖南は彼の発言を見過ごした挙げ句、章学誠を陳腐な道学者にしてしまった。黄泉の章学誠はきっと不満であろう。

周知のように『文史通義』の冒頭は、あの有名な「六經皆史」の論断から始まる。彼は言う、「六經はすべて史である。古人は (私的に) 書物を著すということはしなかった。古人はいまだかつて (具体的) 事物を離れて (抽象的に) 理を論ずることをしなかった。六經はすべて先王の政典である」。⁴⁾ ここで言う「史」とは歴史 (history) ではなく、役人である史官の手になる記録、すなわち公文書 (official documents) である。易・書・詩・礼・春秋の五經と現在は散逸した楽經を合わせた六經はすべて、堯・舜・禹・文王・武王といった聖人の先王——ここに私人の孔子が入らないことに注意——の具体的治世を史官が記録した「政典」(公文書) であり、政治哲学や倫理道德を抽象的に論じた書物ではない。古人は、事実や現実を離れて抽象的思弁に耽ったり、それを私的な書物として著述したりすることはなかった。

以上が章学誠の「六經皆史」説の明示的意味である。しかしこの所説の含意するところは明示的意味を越えて極めて重大である。なぜなら、もし六經が先王の治世の記録であるなら、聖人が永遠不変の真理 (道) を垂訓したバイブルとしての六經の権威は失墜し、せいぜいのところ善政を実現した聖人の治世の記録に成り下がり、六經の価値と権威は時間的制約を大きく受けることになる。すなわち儒教の権威が大きく揺らぐことになりかねない。内藤湖南は章学誠の「六經皆史」説が内に孕むこの危険思想に注目して、章学誠を「六經皆史の史家章学誠」として描いた。筆者も内藤湖南の慧眼にひとまず敬意を表したい。内藤湖南以降の章学誠思想

の研究史は、本邦でも中国、台湾でもおおむね湖南の敷いたレールの上を歩むものであり、⁵⁾「六經皆史の史家章学誠」と、「自得」「自認」「体会」「体認」「敬」「恕」といった宋学的言辭を口にする「道学者章学誠」との間に横たわる大きな思想的溝を埋める努力はほとんどなされてこなかった。おそらく両者の理解の差は、章学誠という思想家の本質をどこに見るかと言う問題に突き当たる。

たしかに章学誠は「六經皆史」を説くと同時に、この所説が必然的に含意するはずの儒教批判に対しても十分意識していた。しかし「六經皆史の史家章学誠」論者の大方の期待を裏切って、章学誠はこの点では曖昧な思想的態度で終始した。清朝の厳しい思想検閲（文字獄）を警戒し恐れていたことは確かである。⁶⁾ 章学誠の側に立って言うならば、彼はなにも儒教批判を目論んで「六經皆史」を主張したのではなかった。「六經皆史」の説は彼の特異な文明史観と言語観に由来する所説であり、それが行きがかり上、儒教批判に発展しかねないならば、黙して語らずの態度を取るしかない。おのれの思想に忠実に殉ずるという生き方は章学誠の取るところではなかった。安全な立場にわが身を置き、非政治的人間としてただひたすら学問的興味に駆られて知の世界を探究する。すなわち章学誠は経世致用を志す伝統的「儒者」(Confucian)ではなく、近代的意味における知の探求者、すなわち「学者」(scholar)であったと規定すべきである。⁷⁾ そして「学者」章学誠の学問的関心の根底にあったのが、「官師合一」「言と意の一致」から「官師分離」「言と意の乖離」への歴史的下降という文明史観と言語観であり、⁸⁾ それを記述するためにやむなく宋学的タームを借用したのである。「六經皆史」説はこの文明史観・言語観からの二次的派生物であって、章学誠思想の核心ではない。以下、章学誠思想の根底に横たわる特異な文明史観と言語観を明らかにすると同時に、それが秘めているポレミカルな意義についても論じてみたい。

2 言と意の一致と乖離

2.1 「官師合一」——知と言語の理想時代

章学誠には、夏殷周（上古）の三代にあっては治と教、すなわち政治と学問が分離しないで合一していたが、春秋戦国期（中古）以降になると官（役人＝公人）と師（学芸の師匠＝私人）との分離が起り、そこから知の変質墮落が始まったとする一種独特の下降文明史観が認められる。この文明史観は最も早くは、乾隆三十八年（1773）、章学誠が三十六歳の時に編纂した地方志の『和州志』の中に現れている。⁹⁾ 三代の御代、法令は実定法として書物に記され、その書物は官司が掌握していた。天下の術業（学芸・技術）は役人（官）であると同時に学問知識の師匠（師）でもある官司の「掌故」（職掌）として維持された。そのために道藝（思想）は斉一を保ち、徳行（道徳）は通達実現することができた、と。「官師合一」すなわち政治と

学術の統合による知の理想的状況という彼の所説の拠り所は、『周礼』（『周官』）の天官・地官・春官・夏官・秋官・冬官の職掌区分に基づいている。これら六官とその隷下の三百六十の官属によって、あらゆる学芸と知識はそれぞれ官司の職掌として厳密に守られ維持されている。ここには処子横議し、異端邪説が蔓延る余地はない。なぜならばすべての言説は官司の職掌という具体的根拠と権威を有しており、そこにはいささかの曖昧さも議論の余地もない。すなわち章学誠は知の営みの理想的状況を『周礼』が描く所の公権力による知の統一ないし統制の中に求めたわけである。

『文史通義』「原道下」篇には、官師合一がなぜ知の理想的状況を現出するかについて次のような説明を与えている。「古には道（真理）は器（具体的事物）に寓され、官と師は合一していた。だからして知識を学ぼうとする者は、国家の典章に学ぶか、それとも役人が所管している技術や技芸に学んだ。いつも耳や目に慣れ親しんでいることなので、（わざわざ知識を求めて）深く探究する必要はなかった。故に道を得ることは容易だった」¹⁰⁾ 官師合一と「道寓於器」は表裏一体の関係にある。『周礼』三百六十の官職が司る「掌故」という具体的な器の中にそれぞれ道的一端が寓されているのである。したがって学問をするものは国家の典章か有司の故事に習熟するという直接的な方法によって容易に道を把握することが可能であり、後世のように訓詁章句に依拠して二次的テキストから間接的に道を探り出すという回り道をしなくて済むと言うのである。真理は具体的事実として現前している、コトバは一義的に真理を表象している、すなわち言（言語表現）と意（意味内容）が完全に一致しているということである。コトバと意味内容が一致しているからこそ、三代以降の言語使用に随伴するような多義性、曖昧性は存在しない。多義性、曖昧性がないということは、プライベートな言語使用は存在せず（あったとしても無意味である）、そもそも言語による表出は公的性格と権威を持つということになる。ここから章学誠独特の言語観——政治的に公認された公的な言語表現のみが真理を表出することができる——が生まれてくる。「古人のコトバは公的であり、修辞を誇って自分だけのコトバ遣いをすることはなかった。古人の志（目標）は道（真理）にあり、コトバでもっておのれの志を明らかにし、修辞でもってコトバを充足した。もしその道が天下に明らかになり、おのれの志が十分申し述べられたならば、自分のコトバを自分だけの所有物とはしなかった」。

¹¹⁾ 後世の人が尊ぶところの人の意表を衝くような議論の独創性、衆目を集めるようなレトリック（修辞）の斬新さ、およそ言語使用における個性や新奇さなどというものは古人にあっては無価値であり、さらに言えば真理からの逸脱であった。

それでは古人が発言する時、その発言はいったい何を意味するのか。「上古の時代、結繩を用いて治めたが、後世の聖人は書契（文字と割り符）に替え、百官はそれを用いて治め、万民はそれを用いて理解した。そもそも文字の作用は（民を）治め（民が）理解することである。古人はいまだかつて文字を利用して（私的な）著述を行ったためしはない。文字を用いて著述

をなすのは、官と師が職務を分かち、政治と教育が方途を分かったことから起こった。孔子は「予レ言ウ無カラント欲ス」と言ったが、言いたくないというのは、言うべきことがないわけではない。孟子は「予レ豈ニ辨ヲ好マンヤ。予レ已ムヲ得ザレバナリ」と言う。後世の載筆の士が文章を作り、それを用いて当世に申し述べ、後世に伝達しようとする際、孔子の「予レ言ウ無カラント欲ス」の本旨と孟子の「已ムヲ得ザレバナリ」の心情に思いをいたすならば、そのコトバは私から出ているが、コトバの内容は私のものではない（公的な真理）、ということになるであろう。¹²⁾「言は我より出ずるも、言を為す所以は、初めより我に由るに非るなり」、古人の発言はそれが真理の表出である限り、その発言の所有者であることを要求しない匿名性を帯びている。言と意の一致、すなわち知識と現実の一義的対応関係が実現している理想的言語環境下にあっては、著者性（authorship）とはせいぜいのところ同じ真理の表出方法（レトリック）上の二次的差違でしかない。そして真理の表出としてのコトバ（公的言語）と、そのレトリック上の差違表現（私的言語）との関係は、「コトバ（私的表現）は千変万化するが、（その表現によって表出される）「宗旨」は有限である。だからして天下のコトバ（真理を表出するコトバ）はもともと多くあるわけではないと言うのである」。¹³⁾「宗旨」——官師によって掌握された真の知識——は有限であり一義的に確定しているが、それを各人が各様にコトバによって表出しようとする際にレトリック上の変異体が生まれ、さまざまな言説が出現してくる。まさしくここに文化的混乱の根本原因がある。だからして三代の古人は匿名性に徹したコトバ遣い、すなわち公的言語を使用することで多義性、曖昧性とそこに起因する理解の混乱を回避した。

ここには言と意の一致を言語の理想状況と見る言語観と、真理（知識）は有限でありそれはすべて古人によってすでに一義的に確定されているとする特異な知識論がストレートに展開されていることを確認した上で、ついで言語の理想状況からの変貌墮落、すなわち歴史時代の言語世界についての章学誠の所論に目を向けていきたい。

2.2 「官師分離」——私的言語の発生

さて理想の三代が終わり春秋戦国の歴史時代に入ると、知のあり方も大きな変貌を遂げる。先に引用した『和州志』に拠ると、「三代より後、文字（文書）が職司に所管されなくなると、官府の章程（法令）と師儒の習業（学問知識）は分かれて二となり、そこから人それぞれ自ら書物を著し、学派ごとに独自の説を為すに至った。蓋し百官が司っていた掌故（知識）から逸脱した私的言説が氾濫し遂には混乱に陥った」。¹⁴⁾ 三代以降になると、文字（文献）は官職の隷下を離れ民間に広がった。その結果、官府の法令と師儒の学問知識は分離し、知の公的性格と権威は失われ、それに代わって個人や学派がそれぞれ勝手に自説を唱えるという知の無政府状態が出現することとなった。知の変貌墮落の本質はその公的性格が失われ一家の私的

な知に下落したということである。官から民間への知の移行は私的言説と私的著述の氾濫をもたらす。その典型が諸子百家である。「諸子百家の欠点は、思索に耽るばかりで学ばないことに起因している。世儒の欠点は、学ばばかりで思索しないことに起因している。蓋し官と師が分れてから、学問は古人と同じでなくなった」。¹⁵⁾ 諸子百家の欠点は自分の思索に耽るばかりで古人から学ぶことをしない。世儒（清朝考証学者）の欠点は古人を模倣するばかりで自分で思索することをしない。清朝考証学への批判はさて置き、諸子百家が批判されるのは、三代の官師合一の知に学ばず、私的なコトバで自説を説くからであって、諸子百家の言説がすべて虚偽というわけではない。彼らはもとを正せば周の役人の末裔であり、その意味では偉大なる道の一端に触れているのであるが、¹⁶⁾ もはや公人ではなくなった彼らが、一介の学問の師匠の立場から、各人各様に真理を垂訓することによって思想界の混乱がもたらされたのである。

このあたりの章学誠の議論は面白いが、古文経学と漢書藝文志にその理論的先蹤があって決して彼の独創ではない。¹⁷⁾ 章学誠の真骨頂は、官師（政治と学問）の分離、言（言語表現）と意（表現内容）の乖離という文化的状況から思想的言説や文学言語の発生の必然的由来を説くと同時に、言語表現と表現内容の乖離が顕著となる中古（春秋戦国以降）の人間類型の複雑多様性が経学、史学、文学、道学（思弁哲学）等のさまざまな学芸知識を生み出すにいたった歴史的必然性を論証しようとする点にある。

2.2.1 「質性」——人格とその言語表現

『文史通義』巻四に「質性」と名付けられた一篇がある。『文史通義』中でも難解をもって鳴る文章であり、本篇の主旨に対して研究者の理解はさまざまである。本篇が論じている直接の話柄は屈原と賈誼の賦、それに荘子の寓言であり、その点でたとえば呂思勉や程千帆¹⁸⁾のように本篇を文学論として読むこと自体誤りではない。しかしこの「質性」篇が学問論の「博約」上中下篇と、さらには言語表現と表現内容の不一致という事態を前にした時、テキストの解釈はいかにあるべきかを包括的に論じた「辨似」篇などと密接な関係にあることを知れば、「質性」篇をただの文学論として読むことは章学誠の問題意識を矮小化することになりかねない。この点を踏まえて強調しておきたいのは、「質性」篇が文学論でもなく、ましてや気質之性を本然之性に合致させ、感情の陶冶を説く宋学流の陳腐な道德論ではなく、「博約」下篇で論じている知の二つの主観的契機（「天性」＝個性と「至情」＝パトス）の議論を承けて、内面の人格（知性）とその表現形態たる文学・思想の関係について章学誠一流の鋭い思索を展開した論文であるということである。本篇で議論されている事柄の核心は、思想や文学の作品を生み出す知の営みは、結局のところ人格・知性の産物であるのだが、内なる人格・知性と外なる言説・作品の関係は直接的、一義的なものではなく、第三者（読者）の目を容易に欺くほどの複雑さを備えている、という議論である。

まずは「質性」篇の議論を大まかに辿って全体の論旨を把握してみよう。章学誠は、人間（人格）の類型には三つのタイプがあることを「洪範」の「三徳」——正直・剛克・柔克——に拠りつつ主張する。この「三徳」はまた『論語』の「中行」（正直＝中庸的人格）、「狂」（柔克＝外向的人格）、「狷」（剛克＝内向的人格）に相当するとも言う。しかし上古の御代から孔孟の春秋戦国の世に下るにつれていま一つの人間類型が出現する。「郷愿」、すなわち「徳之賊」たる偽善者である。ところがさらに後世になると、古の素朴さを失って人心は一層軽薄になってくる。その結果、中行を偽る偽善者のみならず、狂を擬装し狷を擬装する人格が出現し、ここに六種類の間人類型——中行・狂者・狷者・偽中行（郷愿）・偽狂・偽狷——が見られるようになる。もはや最善の中行の人物を求めても得られないのみならず、いまや人格的に表裏のない狂者や狷者を望んでも得られないという深刻な事態になっている、と章学誠は警告する。

ではなぜこれが憂慮すべき事態なのであろうか。それは言うまでもなく、偽中行（郷愿）・偽狂・偽狷の自己表現、すなわち彼らの文学作品、思想的言説を、真実の中行・狂者・狷者の自己表現と取り違えることになるからである。章学誠は『孟子』「公孫丑」上の「知言」（他者の発言の理解＝他者理解）を引用しつつ、つぎのように「質性」の議論を展開していく。「孟子が知言を論じるのは、邪な思いが心に生じそれが政治となって外に現れると、政治に弊害が生じる、と考えたからである。思うに私は撰述の諸家に対して、深く彼らの著述の意図を探し求めた。ただ漫然と書物を書くだけで、本来立言の主張など持たない輩はここでの議論の対象ではない。ところで自ら一家を名乗り、其の主張を調べてみるに、まったく根拠がないわけではない。そこで「三徳」の基準を押しはめて判断してみると、彼らは本性を失い、古人の要道に妥当するところがない。いわゆる「似而非」なる者である。だからして学者は大義を古人に求めようとする場合、人格とその表現についてしっかりと判断をする必要がある。「三徳」が乱れて六者となることに始まり、最終的には「三偽」に因りて「三徳」を亡ぼす事態に至るであろう。嗚呼、質性の議論をどうして止めることなどできようや」¹⁹⁾「撰述諸家」というのは一家言を有した著述家という意味で、章学誠がこの呼称を許す人物は決して多くない。撰述の諸家である以上、当然ながらその「質性」（人格）に由来する独自の「宗旨」（発言内容）を持っているはずであるが、「三徳」（中行と狂者と狷者）の基準を適用してみると、世間のいわゆる撰述の諸家の「宗旨」が結局は似て非なる郷愿と偽狂と偽狷のそれであることが明らかとなる。学者は古人に大義を求めようとするが、古人が果たして真の中行・狂者・狷者であるのか、それともこの三者を巧妙に擬装する郷愿・偽狂・偽狷であるのか、その弁別に意を用いないならば、「三徳」は世から姿を消してしまうことになるであろう。嗚呼、「質性の論」——人格とその表現についての議論——は是非とも必要である。郷愿・偽狂・偽狷の言語表現、すなわち彼らの思想や文学を中行・狂者・狷者の言語表現として理解することは、たんなる作品の誤読というだけに止まらない文明的危機である。なぜならば人格的に信頼できる「三徳」（中行・

狂者・狷者)が世から姿を消し、それに代わって孟子が懼れたように不誠実な郷愿・偽狂・偽狷が世に受け入れられるならば、大きく政治を乱すことになるからである。

章学誠が「質性」篇で論じている問題は、人格を擬装する郷愿・偽狂・偽狷の言語表現を人格者の中行・狂者・狷者の言語表現として誤読する事例である。すなわちここでは言と意が読者の誤読を誘発すべく意図的に乖離させられているわけである。しかし問題はより複雑である。というのは言語の本質として言語表現そのものが多義性、曖昧性を必然的に随伴するということである。章学誠の鋭利な言語観はこの問題について深い洞察を与えている。ついで言語表現の多義性に関する章学誠の議論を見ていこう。

2.2.2 「文采」——言語表現の多義性

ここでも議論の根底にあるのは、三代以降に起こった官師の分離——政治と学問の分離——とそれに由来する表現と意味との不幸な乖離という章学誠得意の文明史観である。「三代以後、官と師が分かれてから、知識人は始めて著述を以て一家言を為すようになった。著述する者は、公的役職に就いていない私人の身分では当然、自分のコトバであたかも実現できるかのような確言的もの言いはできない、と考えた。そこで往往にしてほのめかし (allusion) や反語 (irony) といったレトリックが好んで用いられた。後世の優れた詩人や歴史家の中でレトリックに託して不朽の名声を伝え得た者はいずれもこの方法に拠っている。レトリックに託さないわけにはいかなければ、凡そ語るべき実質も無いのに擬装して斯文に託する者が出てくるのもまた必然の道理である。だからして古人の書を読む場合、能く古人の意を理解することが尊ばれるのである」。²⁰⁾ 春秋以降、公人たる役人と私人たる学匠が分離したことにより、知識人は始めて自らの思想を著述という形で表現するようになった。しかし三代においては私人の著述というものはなく、ただ役人が自らの職掌に関わりのある事柄を官の責任と資格でもって口頭で伝達していたに過ぎなかった。そこで三代以降の私人の著述家たちも、官職に在らざる身で自分の言葉をあからさまに説き語ることに躊躇する余り、往々にしてほのめかし (旁申) や反語 (反託) を用いたり、人の意表を衝いた奇警な物言いを多用したりすることとなった。後世、詩文や史学で不朽の名を残した者はすべてこのような「文采」(レトリック) に託して自説を述べる方途を取っているのである。ところが一旦、「文采」に依拠せざるを得なくなると、たとえ語るべき実質の無いままに「文采」を弄ぶようになるのは自然の成り行きである。したがって古人の書 (言) を読む際には、著者の意図 (意) を理解することが大切である、と。

官師が分離した三代以降の言語環境下では、言語表現には必然的に「文采」が伴う。この「文采」、すなわち中国の伝統的文学用語でいえば「賦」「比」「興」の修辞法であるが、この「文采」が原因で読者の誤読が起こりえる。しかしこの場合の誤読は先に見た郷愿・偽狂・偽狷による意図的誤読とは異なり、レトリックを伴った言語表現につきまとう必然的誤読と言うしか

ない性格のものである。だからして問題は一層深刻といえる。章学誠はこの問題を屈原の「離騷」を例に引きながら「寄託之志」（隠された意図）を持つテキストの解釈上の困難を説明する。以下の引用は同じく「為謝司馬撰楚辞章句序」からである。

「太史公曰く、余レ離騷ヲ讀ミテ其ノ志ヲ悲シム、と。そもそも屈子の文を読み其の志を悲しむことを知る者は、屈子を理解したと謂うべきである。然しながら司馬遷は未だ屈原の志の何たるかを明言しなかった。そこで後世の人は屈原の意向を付度しあれやこれやと解説する者は跡を絶たない。蓋し寄託の志を究明できないと、遂には甚だ見当違いに陥るものであることは、ちょうど春秋を習う者が、孔子が春秋に寄託した褒貶の志を求めても分からず、挙げ句の果てにこじつけの解釈をして春秋が分からなくなってしまったようなものである。そもそも屈子の志は、忠君愛国、讒言を傷み時代を悪み、宗臣の身として祖国を棄てるに忍びなかったということはだれもが知っている。しかしながら屈子は三代の英傑を憧憬し、一篇の中に繰り返し想いを致していることを誰も知らない。屈原の孤懐は古今独歩のもの、春秋の世界を超越している。故に彼の行いは芳しく其の志は潔いのである。司馬遷は日月と光を争うとまで推奨し、三代の文質を文帝に陳述した賈誼が絳侯と灌嬰に讒言された史実と一緒に並べて弔意を表したのである。これが太史の謂う所の其の志を悲しむということであろうか」²¹⁾

司馬遷は『史記』屈原賈誼列伝の中で「余読離騷、悲其志」と詠嘆したのは、屈原の志をよく理解した者の発言といえる。しかしながら屈原も司馬遷も其の志の何たるかを明言しなかったので、後人は揣摩憶測を逞しくして屈原が「離騷」に寄託した遺志を探ろうとして牽強付会に陥っている。ところで、屈原が忠君愛国の志を持ちながらも、政敵に讒言せられて心ならずも故国を去らねばならなかった事情は誰もが知っている。さりながら彼が「三代の英」、すなわち古代の聖人に思いを致し、「離騷」の中で繰り返し憧憬の念を吐露していることを人は全く理解していない。つまり章学誠の主張の要点は、「離騷」に寄せた屈原の「志」は人がみな理解しているようなレベルの個人的感情——忠君愛国の心、讒言を憎み世を恨む心、楚の宗臣としての義務感——をはるかに超えた高邁な志望、すなわち三代の英俊に倣おうとする思いが寄託されていたということである。なればこそ司馬遷は、屈原を「日月と光を争う」とまで推奨し、三代の文質を文帝に陳述したために絳・灌らの讒言に遭って都を逐われた賈誼と伝を同じくして、その不遇を弔したのである。太史公が「其の志を悲」しんだのは、屈原の遠大な志望が無惨にも潰え去ったからであって、たんに屈原一身の不遇を傷んだからではない、というのが章学誠の理解である。

ではいったいなぜ「離騷」という言語テキストを屈原の怨恨という付随的意味によって理解するという事態が起こるのであろうか。それは言語テキストそのものの本性に由来する。先の引用に続けて章学誠は次のように言う。「文字（テキスト）が流伝する中で、意味（義）に主と客が生じてくる。古人の著述はどうして狭い見聞にとらわれたものであろうか。屈原の「東

「皇太一」は神を祀る作品に過ぎないのに、ある人は君主を思慕したものであると謂う。「橘頌」は橘の樹を嘉みし、事物を詠んだ作品であるのに、ある人は悪を憎んだ作品と謂う。朱子は、「離騷」は甚だしくは君を怨みず、後人は往往にして曲解している、と言っている。朱子は本当に古人の言を知っている人である。そもそも人はたとえ清廉なること伯夷のようであったとしても、いまだ一咳唾の間にもただちに餓死を高潔とする思いを心に寓することはあり得ない。忠なること比干のようであったとしても、未だ一便旋の間にもまた主君を諫める意向を心に留めることなどあり得ない。テキストの大義が不明であるから枝葉末節の解釈をしてしまう。これでは、書物を読んでも、書物がない方がましである。私は屈子の書を読み、以前からこのような考えを持ってきた。ところが文学の士と屈原について論じると、いたずらに屈原のレトリックに溺れるばかり。義理の士と語れば、また融通が利かない。ひそかに屈原の二十五篇が世に隠れること久しきを歎くばかりである」。²²⁾

人の意表を衝く議論には章学誠の面目躍如たるものがある。先ず冒頭「文字の流传するに至りて、義に主客有り」は、テキストの意味は時代を通じて不変であるし又そうでなければならぬとする「樸学」（清朝考証学の文献実証主義）へのアンチテーゼである。言語テキストが空間と時間の中を伝承されていくうちに、主要なる意味（主）から付随した意味（客）が派生してくる。²³⁾「離騷」の例で言えば、「三代の英」に「懐いを抗^{たか}める」ことが「主」であり、それが裏切られた結果としての屈原の個人的怨恨は「客」である。同様に、屈原の九歌中の「東皇太一」の詩篇は太一の神を祀るための歌であることが「主」なる意味であるのに、或る人はそこに「客」義（付随的意味）である君主への思慕を読み込む。また九章中の「橘頌」は嘉木たる橘を頌えた詠物の賦たることがその「主」義でなければならぬのに、「客」義たる悪を憎む屈原の心情を読み込んでしまう。

なぜこのようなことが起こるのか。章学誠の説明は極めて精彩に富んでいる。たとえば伯夷ほどの清廉な人物であっても、しわぶき一つする間も餓死することを高潔と考え続けていたなどということは有り得ない。（ということは伯夷を清廉でない人物として理解してしまう可能性は僅かでも残されているということである）。また比干ほどの忠義な人物でも、ゆばりをする間も君主を諫言することばかり思っていたなどということは有り得ない。（比干を諫言するのを忘れた不忠の臣として捉えてしまう可能性が残されている）。つまり言語テキストには、伯夷を清廉でない人物、比干を忠義でない臣下として解釈しようとするればできるだけ許容度、言い換えれば、テキストの「意味の空白箇所」（曖昧性・多義性）を露呈させている。²⁴⁾ 言語テキストというものは本来そうしたものであって、この意味の空白を補填するのはわれわれ読者の側の主体的作業であって、テキストが自動的、即自的に意味を与えてくれるわけではない。この意味の補填に際して依拠しなければならないのが「大義＝主義」（テキストの本質的な意味）であるのに、付随的な「客義」にとらわれて枝葉末節の解釈に腐心するなら

ば最初から書物など読まないほうがましである、というのが章学誠の主張であった。

2.2.3 言説背後の意図

言と意の乖離現象は「文采」によって起こるばかりでなく、さらにいうなら言語の本質そのものに関わる一般的現象である。章学誠は言語の伝達能力に過大な信頼を寄せた清朝の言語学者と異なり、言語表現の曖昧性、多義性にことのほか鋭敏であったことは『文史通義』辨似篇等の多くの資料が証している。つぎに挙げる『文史通義』「質性」篇の一節は、堯舜を是とし桀紂を非と見なす妥当な判断、孔孟を尊び楊墨を拒むべしという正当な発言、それらは聖人が再び世に現れたとしても変わることはない絶対の真理を表出しているかのように見えるが、その判断や発言がなされた背景にある意図——「其所以為言者」——を追求するならば全く異なった相貌が見えてくるということ。すなわち言語表現は多義的で表現が内容と必ずしも一致するものでないということ、を、『韓非子』説林上の比喻を借りて巧みに説いたものである。「恵子曰く、走ぐる者東に走り、逐う者もまた東に走る。東に走るは同じきと雖も、其の東に走るの情は則ち異なれり、と。斯の人の言う所を観るに、其れ走ぐるの東たるか、逐うの東たるか、是れ未だ知るべからざるなり」。東に向かって逃げる逃走者と、それを逐いかける追跡者、そのどちらも見た目には東を目指して走っているが、行為の背後にある意図は全く異なっている。言語表現もこれと同じで、発言の意図を参照しない限りその本当の意味は分かるはずはない。一般化して言えば、書かれたテキストであれ口頭の発言であれ、コトバの意味はコンテキストに大きく依存しているということである。章学誠は言語表現の持つこの本質を「有為言之」（為にする有りて之れを言う）という言葉で定式化する。『礼記』檀弓篇に典拠を持つ語であり、彼が好んで用いた話柄である。言語表現の多義性・曖昧性を主張する章学誠の議論を検討するための素材として問題の檀弓篇の一節を引挙したい。

「有子が曾子に、喪を孔子先生に質問したことがあるかと尋ねた。[曾子]が言うに、つぎのように聞いております。『喪ナエバ速ヤカニ貧ナランコトヲ欲ス、死スレバ速ヤカニ朽チンコトヲ欲ス』と。有子が言うに、それは先生の発言ではない、と。曾子は言う、わたしはこのことを先生から聞いたのです、と。有子がまた言うに、それは先生の発言ではない、と。曾子が言うに、わたしは子游と一緒に聞きました、と。有子が言った、分かりました、だとすれば先生は何か理由があってその発言をなさったのです [有為言之]、と。曾子は有子の言葉を子游に告げた。子游が言うに、なんとまあ有子の言葉は先生に似ていることか。昔し先生が宋に居られたとき、桓司馬は自分の石椁を作ろうとして、三年かかっても完成しないのを見て先生が言われた、『こんなことは贅沢である、死んだら遺骸は速やかに朽ち果てる方がよい』と。『死スレバ速ヤカニ朽チンコトヲ欲ス』は、桓司馬の贅沢ぶりを批判する為に言われたのである。南宮敬叔が魯に帰国するときには必ず宝物を満載して朝廷に参内した。先生が言われた、『こ

のようなことは賄賂である。失職すれば速やかに貧乏になった方がよい』と。『喪ナエバ速ヤカニ貧ナランコトヲ欲ス』は敬叔の贈賄行為を批判する為に言われたのである、と。曾子は子游の言葉を有子に告げた。有子が言った、その通りだ、わたしははっきりと申したでしょう、先生の発言ではない、と。曾子が言った、あなたはどのようにしてそのことがわかったのですか、と。有子が言うに、先生が中都〔魯の邑名、孔子はかつて中都の宰となる〕の諸制度を定められたとき、棺は四寸、槨は五寸と決められました。ここから速やかに遺骸が朽ち果てることをお望みでないことを知ったのです。昔し先生が魯の司寇の職を失われたとき、再就職の為に荆〔楚〕に行こうとされました。思うに自分に先立って子夏を先行させ、さらに重ねて冉有を行かせました。ここから失職したら速やかに貧乏になることをお望みでないことが知ったのです、と。²⁵⁾

「檀弓」のこの一節は、孔子の発言「喪欲速貧、死欲速朽」の真意の理解をめぐって弟子の間に起きた論争の次第を叙述している。「喪」は喪礼の意ではなく、鄭玄が「喪謂仕失位也」と注するように失職することである。有若が曾参に、失職した際の身の処し方について先生から何か伺った事があるかと尋ねた。曾参が「喪欲速貧、死欲速朽」——失職すれば速やかに貧乏となることが望ましく、死ねば速やかに朽ち果てることが望ましい——という言葉聞いたことがあると言うと、それは先生の発言ではないと有若が言う。確かにこの発言を聞いたと曾参が言っても、有若は承知しない。そこで曾参は、私は子游と一緒にこの発言を聞いたのだと確言すると、有若は「分かりました。それならば先生は何かある事情のためにそのような発言をなさったのであろう（有為言之）」と判断した。

問題の「有為言之」の「為」を、陸徳明の『經典釈文』は「有為、于偽反」と音注している。すなわち「為」は去声のweiであり、その意味は「～のため」である。つまり孔子の「喪欲速貧、死欲速朽」なる発言は誰かの為にある意図を持って言われたものであり、具体的な発話のコンテキストを持つということである。何らコンテキストを伴わないむき出しの言語表現としての「喪欲速貧、死欲速朽」が表出する意味合い、すなわち字義通りの意味は「喪」「死」に関する孔子の思想の真実の表現ではあり得ないというのである。そこで曾参は孔子の発話時のコンテキストを確かめるべく子游に尋ねた。子游が言うには、先生が宋に居られた時、宋の権力者の桓魋がんだいが自分のために三年かかっても完成しないほど豪華な石の外棺を作っているのをご覧になられ、そこで「このような事は贅沢だ、死ねば速やかに朽ち果てることほどよいことはない」とおっしゃった。とすれば「死欲速朽」という発言は桓司馬の為に言われたのである、と。また子游が言うには、魯の南宮敬叔は失職して魯を去ったが、故国に帰って来る時は（獵官運動のために）宝物を満載し、魯君にお目通りするのが常であった。それを見て先生は「このような事は賄賂だ、失職すれば速やかに貧乏になることほどよいことはない」とおっしゃった。とすれば「喪欲速貧」という発言は南宮敬叔の為に言われたのである、と。曾参が子游の言葉を有若に告げると、有若は「そうでしょう、私は『喪欲速貧、死欲速朽』が先生の発言ではないと

申したはずです」と。曾参がなぜそれが分かったのかと問うと、有若が答えて言うに、先生が中都の宰としてその地の制度を定められた際、中棺は四寸、外棺は五寸と決められました。（これほどまで死後の肉体に気遣われたのですから）ここから先生が死後速やかに朽ち果ててしまうことをお望みでないことが分かったわけです。また先生が魯の司寇の職を失われた時、仕官を求めて楚へ行こうとして、先ず子夏を先発させ続いて冉有を向かわせた。（これほど楚国での仕官に熱心であったのですから）ここから先生が速やかに貧となることをお望みでないことが分かったわけです、と。

「檀弓」のこの一節が章学誠の解釈学あるいは歴史理論の中でどのような意味を持ったかをここで要約してみよう。言語表現「喪欲速貧、死欲速朽」がもし発話の具体的コンテキストから切り離されてそれ自身で解釈される時、すなわちテキストに密着しテキストの言語表現を唯一の手がかりとしてテキストを解釈する文献実証主義（＝清朝考証学）の方法が取られる時、言語表現「喪欲速貧、死欲速朽」と孔子の「意」（失職後の生活安定を望み、死後の肉体の永続を望むこと）との間に乖離が起こっているのである。だがこの乖離はただ発言のコンテキストを参照することによって解消され、言語表現「喪欲速貧、死欲速朽」は孔子の「意」と矛盾しないものとして理解し得るようになる。

いま一度ここまで章学誠が展開してきた議論を整理してみよう。三代以降の不幸な言語環境下にあっては言（言語表現）と意（意味内容）は意図的であれ、無意識であれ、乖離することが常態となっている。まさにこの乖離が文学言語を生み出しさまざまな思想的言説を可能にし、その結果として中国文明を豊穰にしてきたわけであるが、言語活動の産物である文化の誤読という大きな問題を伏在させているのもまた事実である。この文明史的危機に直面して、考証学者は言語表現の文献実証的な手続き（訓詁考証）によってのみ言語表現が伝達する意味内容を完全に捕捉できると考える。しかしこれは言語表現と意味内容の間にただ一つの解釈回路（＝訓詁考証）を想定するきわめて素朴で楽観的な言語観と言わねばならない。そもそも言語表現の意味内容はそれが生まれた際のコンテキストに大きく依存しているのであるから、ある言語表現が伝達しようとする意味内容を理解するには、言語表現そのものの解釈（＝訓詁考証）と同時に発言のコンテキストの理解が伴わなければならない。では言語表現のコンテキストを了解するとはいったい何を意味するのか。それは発話者（古人）の「世」（時代）と「身処」（境遇）に思いを致し、その発言が何を目的に発せられたのか（「有為而言之」）を鋭敏に感得することである。つまりは言と意の理解は解釈者の感受性の度合いによって無限の解釈回路が可能なのである。そこで最後に言語表現の解釈者（＝理想的読者）に求められる資質についての章学誠の議論を見てみよう。

2.2.4 「設身処地」——読者の共感能力

章学誠がテキスト理解の必要条件として解釈者に要求するのは「恕」の徳である。『文史通義』の主要な篇章の一つである「文徳」篇は、「古文辞」（散文）の創作者と作品の理想的読者に要求される資質（「文徳」）を論じていることはすでに「1、問題点の所在」で論じた。「およそ古文辞（散文）を学ぶ者は必ず敬にして恕でなければならない。散文に臨んで必ず敬であるとは、修徳を謂うのではない。古人を論じて必ず恕であるとは、寛容を謂うのではない」と。ではどうするのか。いま当面の議論とは直接関わらない創作者の「敬」についてはしばらく措く。理想的読者に要求される資質の「恕」とは、散文の作者である古人の立場に身を置いて考えてみること、つまり「設身処地」である。現代流に言えば、古人への共感能力あるいは感情移入が読者の資質として要請されているのである。²⁶⁾ この「敬」「恕」といった彼の宋学的物言いが、章学誠の学問に桐城派などと同趣の道学への退行という印象を与えた大きな原因であったこともすでに述べたとおりである。さらに言えば、章学誠は道德倫理を説く「儒者」ではもはやなく、知の世界に遊ぶことを楽しむ近代的意味の「学者」であったことをここでも再度強調しておきたい。

その点を理解した上で章学誠が用いる「設身処地」なる語の由来について注目したい。本来、俚言に近かったこの言葉を文学作品創作の方法概念として洗練使用したのは、清初の戯曲家・李漁（号は笠翁）のあたりであろう。その文学論の書たる『閑情偶寄』巻三に「設身処地」を説明してこう述べている。「言は心の声なり。この一人に成り代わって発言しようとするれば、先ずこの一人に成り代わって心を立てねばならない。もし夢の世界、精神の世界に遊ぶのでないとすれば、何を設身処地と言おうか。無論、心映え端正なる者に対しては、わたしは設身処地し、本人に成り代わって端正の思念を懐かねばならない。たとえ心映え邪僻なる者に出遇えば、わたしもまた当然のこと正道を棄て臨機応変に、暫くは邪僻の思念を懐かなければならない」。²⁷⁾ 戯曲の作者たるもの、役中の人物に成りきって創作しなければならない。心映え正しい人物の役柄を構想する際には、作者自身も彼になり代わって正しい心を持つように務める。たとえ邪悪な悪役の役回りを構想する場合であっても、作者は暫く邪悪な心を持つように務めなければならない。これが「設身処地」である、と。同種の創作理論は、王驥徳の『曲律』、孟称舜の「古今名劇合選序」などにも見えて、どうやら元明以降の戯曲の盛行の中から生まれてきた概念であるように思われる。戯曲史に暗い筆者にはこれ以上この語の来歴調査は及ばないが、章学誠がこの語を使用する際、彼の脳中には上記の創作概念が地としてあったものと思われる。

さて章学誠の言う「恕」、すなわち理想的読者の共感能力、感情移入はどのようにして遂行されるのであろうか。「文徳」篇には歴史認識の問題とからめて議論が展開されているのを見てみよう。²⁸⁾

三国の魏蜀正統論は古来、特に大義名分、正統観念がやかましく議論された宋代に盛んであった話題である。周知のように、陳寿の『三国志』は曹魏を正統の王朝として本紀に記載し、蜀漢と孫呉を僭主として列伝に置いた。これに対して東晋の習鑿齒^{しゅうさくし}は、後漢の光武帝より晋の愍帝に至る通史『漢晋春秋』を著したが、三国鼎立の際においては、蜀漢を正統とし曹魏を偽国と見なした。宋代に入ると『資治通鑑』を著した司馬光は、三国正閏論の問題に立ち入ることを避け、ただ歴史的現実を重視して歴代王朝の推移を漢、曹魏、晋、劉宋、齊、梁、陳、隋、唐、後梁、後唐、後周、趙宋と見なした。だが南宋の朱熹の『資治通鑑綱目』は、建安二十六年四月の劉備の即位を「昭烈皇帝章武元年」と特書して蜀漢の正統性を改めて主張した。以後、朱子学が盛行するに伴い、劉備の蜀を正統とし、曹氏の魏を篡奪の僭主と見なす正統史観が確立した。章学誠の以下の議論はここに関わっている。

章学誠は言う。先ず陳寿が魏を正統とする誤った史観を提示し、次いで司馬光がその誤りを踏襲したというのでもなければ、習鑿齒と朱熹の見識が他の二人よりも優れていたというのでもない。古来『三国志』と『資治通鑑』の史観を、口を極めて罵る論者の意見に、古人（陳寿と司馬光）は果たして同意するであろうか。そもそも陳寿は西晋の著作郎の官にあり、司馬光は北宋の人であった。その彼らにしてもし曹魏が後漢の譲りを受けたという歴史事実を否定するならば、いったい彼らの君父はどういう立場になろうか。一方、習鑿齒と朱熹はともに江東に遷都した後の王朝に仕え、ただひたすら中原の北魏や金・元が江南を窺う形勢を恐れていた。彼らの史観の相違は実は彼らが置かれたこのような歴史的状況の差違に由来しているのである。

自注に「此説前人已言」とあるように、『四庫全書総目提要』『三国志』の解題など同趣旨の論はいくつかあるが、葉瑛の『校注』には清人の梁章鉅の『退菴隨筆』巻十六に引く翟顥^{てきこう}の説を挙げている。いまそれに依拠して章学誠の主張を敷衍すれば以下ようになる。西晋の司馬氏は魏の譲りを受けたのだから、曹魏を否定することは陳寿みずから仕える西晋の正統性を否定することになってしまう。一方、習鑿齒が仕えた東晋は元帝が藩庶の身で晋統を継承した王朝である。それは劉備が宗室の身で漢室を継承したのとまさしく似ている。だから蜀漢の正統性を強調することは東晋の政権の正当化につながる。また司馬光の仕えた北宋は後周の譲りを受けて出来た王朝であることは曹魏と似ている。彼が魏を正統とするのは当然である。だが臨安に遷都後の南宋に仕えた朱熹は、一隅に割拠するばかりの蜀漢と北方の金や元の圧迫を受けていた南宋の置かれた状況に歴史的類似を見て、だからして蜀漢を正統と見なしたのである。

陳寿と司馬光の史観の弁護に「文徳」篇の力点があったのではない。「諸賢 地を易うれば則ち皆な然り」（四人は立場が入れ替われば同じ意見をもつ）。彼らの史観は歴史的状況の産物であるのだからして、史家の置かれた歴史的状況への共感を伴わない批判や解釈は誤解以外の何者でもない。ここから章学誠は、古人の歴史的状況（古人の世）を知らずして古人の文章は理解できない。古人の歴史的状況を知っていても古人の境遇（古人の身処）を知らないようで

はやはり古人の文章を判断できない、と主張する。すでに孟子は「古の人を尚論す。其の詩を頌し、其の書を読み、其の人を知らずして可なるか。是を以て其の世を論ずるなり」(万章下)と述べ、古人の歴史的状況への共感的了解が古人を理解する前提であることを説いた。だが章学誠の議論は孟子よりもなお一歩進めて、歴史的状況の一般的把握にとどまらず、個人的境涯への心情的共感を古人理解の絶対条件とするのである。章学誠は言う。順境逆境という具合に個人的境涯(「身之所処」)は人さまざまであるが、言葉というものはまさにこうした個人的コンテキストを背景にして発せられるものである。孔子の「喪欲速貧、死欲速朽」なる発言は、南宮敬叔の獵官運動と桓魋の僭越奢侈を批判するという当面の目的・意図をもって発せられた言葉であるが、このコンテキスト(孔子の「身之所処」)を知らない有若には師孔子の言葉が理解できなかった。師と弟子の間ですらこうである。ましてやはるか後世のわれわれが古人を理解しようとするならば、古人が置かれていた境涯への共感や感情移入、すなわち「設身処地」は絶対不可欠である、と。

もっとも古人への共感あるいは感情移入は単なる古人への感傷的同情を意味するのではない。章学誠が、「恕」の徳を持ち「設身処地」を実践しようとするテキスト読者に要求した資質はまことに過大なものであった。「そもそも司馬遷の志を持たずして屈原の志を知ろうと思ひ、夫子の憂を持たずして文王の憂を知ろうとすれば、それはほとんど無知にちかい。だとすれば古人に其の憂と其の志が有ったとしても、不幸にして後世の人が古人の憂を憂い、古人の志を志とすることができないがために、世に埋没して表彰されなかった古人は思うに少なくない」。²⁹⁾われわれ後世の人間の感受性の鈍磨と共感能力の不足の故に、世に顕彰されず歴史の彼方に埋没し果てた古人の偉業は多々ある、と章学誠は言う。だが古人の精神的高みにまで昇り至らなければ古人のコトバを理解出来ぬとするならば、このような資質を要請されたテキストの読者は一体どうすればよいのだろうか。残念ながら章学誠の議論はその点に触れることはない。だがともかくも、上記「知難」篇の一節は、作品発生の秘儀に立ち会う気迫もなく、ただ古人の境涯に対する共感あふれた感情移入などとは全く無縁の地点で、テキスト言語の冷やかな没主観的分析に腐心する考証学者への痛烈な批判の言辞であることは確かである。そしてそれはまたわれわれ現代の古典学徒にも等しく突きつけられた本質的問題提起でもあるのではないだろうか。

註

- 1) 『章学誠の知識論』(創文社、1998.2)、王標訳『章学誠的知識論』(上海古籍出版社、2003.5)、「章学誠のテキスト理論—乾嘉樸学の読書論とその批判」(『中国—社会と文化』第11号、1996.6)
- 2) 内藤湖南『支那史学史』(平凡社、1992.10)
- 3) 『文史通義』文徳篇「凡為古文辭者、必敬以恕。臨文必敬、非修德之謂也。論古必恕、非寬容之謂也」。なお本論では、『章氏遺書』嘉業堂本に依拠した葉瑛の『文史通義校注』をテキストに用いた。必要があれば大梁本『文史通義』も参照した。
- 4) 『文史通義』卷一内篇・易教上。
- 5) 『章学誠の知識論』第一章序説・第二節「章学誠像の視点、六經皆史説の偏重」を参照。
- 6) 詳しくは『章学誠の知識論』第三章「六經皆史をめぐる諸問題」を参照。
- 7) 山口久和「中国における近代的学問知の成立」(『日本中国学会報』第50集、1998.12)参照。
- 8) しかし章学誠の文明史観・言語観は彼の独創ではなく、古文経学の思想的系譜の一端である。詳しくは『章学誠の知識論』第三章「六經皆史をめぐる諸問題」を参照。
- 9) 「和州志藝文書序例」原道(『遺書』外篇卷十六)「三代之盛、法具於書、書守之官。天下術業、皆出於官師之掌故、道芸於此焉齊、德行於此焉通、天下所以以同文為治。而周官六篇、皆古人所以即守官而存師法者也。不為官師職業所存、是為非法、雖孔子言礼、必訪柱下之藏是也」。
- 10) 「古者道寓於器、官師合一、学士所肄、非国家之典章、即有司之故事、耳目習而無事深求、故其得之易也。」
- 11) 『文史通義』言公上「古人之言、所以為公也、未嘗矜於文辭、而私據為己有也。志期於道、言以明志、文以足言。其道果明於天下、而所志無不申、不必其言之果為我有也。」
- 12) 『文史通義』原道下「上古結繩而治、後世聖人易之以書契、百官以治、萬民以察。夫文字之用、為治為察、古人未嘗取以為著述也；以文字為著述、起於官師之分職、治教之分途也。夫子曰：“予欲無言。”欲無言者、不能不有所言也。孟子曰：“予豈好辨哉？予不得已也。”後世載筆之士、作為文章、將以信今而傳後、其亦尚念欲無言之旨、與夫不得已之情、庶幾哉言出於我、而所以為言、初非由我也。」
- 13) 『文史通義』辨似「言有千變萬化、宗旨不過數端可盡、故曰言本無多。」
- 14) 「和州志藝文書序例」原道(『遺書』外篇卷十六)
- 15) 『文史通義』原學下「諸子百家之患、起於思而不學；世儒之患、起於學而不思；蓋官師分而學不同於古人也。」
- 16) 『文史通義』易教下「諸子百家、不衷大道、其所以持之有故而言之成理者、則以本原所出、皆不外於周官之典守。」
- 17) 詳細は『章学誠の知識論』第三章を見よ。
- 18) 呂思勉『史学四種』(上海古籍出版社)、程千帆『文論十箋』(黑龍江人民出版社)。
- 19) 「孟子之論知言、以為生心發政、害於其事。吾蓋於撰述諸家、深求其故矣。其曼衍為書、本無立言之旨、

可弗論矣。乃有自命成家、按其宗旨、不尽無謂、而按以三德之實、則失其本性、而無當於古人之要道、所謂似之而非也。學者將求大義於古人、而不於此致奔焉、則始於亂三而六者、究且因三偽而亡三德矣。嗚呼。質性之論、豈得已哉。」

- 20) 嘉業堂本『文史通義』外篇二「為謝司馬撰楚辭章句序」 「三代以後、官師分而學士始以著述為一家言。而著述者又自以謂、不當其位則不可以徑遂其辭。往往旁申反託、側出互見。後世詩才史學、託文采以傳不朽者、胥是道也。既不得不託於文采、則凡無其質而謬託於斯文者、亦理勢所必然。是以讀古人書、貴能知其意。」
- 21) 「太史公曰、余讀離騷、悲其志。夫讀屈子之文而知悲其志、可謂知屈子矣。然未明言其志、而後人懸揣其意而為之說者、則紛如也。蓋求寄託之志而不得、則遂至於太過、猶夫習春秋者、求褒貶之志而不得、則穿鑿而不可通也。夫屈子之志、以謂忠君愛國、傷譏疾時、宗臣義不忍去、人皆知之。而不知屈子抗懷三代之英、一篇之中、反復致意。其孤懷獨往、不復有春秋之世宙也。故其行芳志潔、太史推與日月爭光、而於賈生所陳三代文質、終見讒於絳灌者、同致弔焉。太史所謂其志歟。」
- 22) 「至於文字流傳、義有主客。古人著述、道豈拘虛。東皇太一、不過祀神、而或以謂思君。橘頌嘉樹、不過賦物、而或以為疾惡。朱子曰、離騷不甚怨君、後人往往曲解。洵知言哉。夫人即清如伯夷、未有一咳唾間即寓懷高節。忠如比干、未有一便旋間亦留意格君。大義不明而銖銖作解、此治書者之不如無書也。余讀屈子之書、向持此論、而與詞章之士言之、則徒溺於文藻。與義理之士言、則又過於膠執。窃歎二十五篇之隱久矣。」
- 23) 「主義」と「客義」の差違は、アメリカの文学理論家E.D.Hirschの言う「意味」(meaning)と「意義」(significance)の区別に近い。「意味」はあらゆる解釈行為を通じて、自己同一性と共有可能性を保持するが、「意義」は解釈行為のその都度解釈者によって新たな内容が付加される。E.D.Hirsch *Validity in Interpretation* (Yale University Press 1967) Chapter 2
- 24) 「意味の空白箇所」は現象学者のローマン・インガルデンの「不確定箇所」の所説に基づいている。滝内他訳『文学的芸術作品』(勁草書房、1982) 第二篇三十八節参照。
- 25) 「有子問於曾子曰、問喪於夫子乎。曰、聞之矣。喪欲速貧、死欲速朽。有子曰、是非君子之言也。曾子曰、參也聞諸夫子也。有子又曰、是非君子之言也。曾子曰、參也與子游聞之。有子曰、然。然則夫子有為言之也。曾子以斯言告於子游。子游曰、甚哉、有子之言似夫子也。昔者、夫子居於宋、見桓司馬自為石椁、三年而不成。夫子曰、若是其靡也、死不如速朽之愈也。死之欲速朽、為桓司馬言之也。南宮敬叔反、必載室而朝。夫子曰、若是其貨也、喪不如速貧之愈也。喪之欲速貧、為敬叔言之也。曾子以子游之言告於有子。有子曰、然。吾固曰、非夫子之言也。曾子曰、子何以知之。有子曰、夫子制於中都、四寸之棺、五寸之椁、以斯知不欲速朽也。昔者、夫子失魯司寇、將之荆、蓋先之以子夏、又申之以冉有、以斯知不欲速貧也。」
- 26) 「凡為古文辭者、必敬以恕。臨文必敬、非修德之謂也。論古必恕、非寬容之謂也。敬非修德之謂者、氣撰而不縱、縱必不能中節也。恕非寬容之謂者、能為古人設身而處地也。嗟乎、知德者鮮、知臨文之不可無敬怒、則知文德矣。」
- 27) 「言、心之声也。欲代此一人立言、先宜代此一人立心。若非夢往神游、何謂設身處地。無論立心端正者、

我当設身処地、代生端正之想。即遇立心邪僻者、我亦当舍經從權、暫為邪僻之思。務使心曲隱微、隨口唾出、說一人肖一人、勿使雷同、弗使浮泛。」

- 28) 「昔者陳寿三国志、紀魏而伝呉・蜀、習鑿齒為漢晋春秋、正其統矣。司馬通鑑仍陳氏之說、朱子綱目又起而正之。是非之心、人皆有之。不応陳氏誤於先、而司馬誤於其後、而習氏與朱子之識力、偏居於優也。而古今之譏国志與通鑑者、殆於肆口而罵詈、則不知起古人於九原、肯吾心服否邪。陳氏生於西晋、司馬生於北宋、苟黜曹魏之禪讓、將置君父於何地。而習与朱子、則固江東南渡之人也、惟恐中原之爭天統也。〔自注此説前人已言。〕諸賢易地則皆然、未必識遜今学究也。是則不知古人之世、不可妄論古人文辭也。知其世矣、不知古人之身処、亦不可以遽論其文也。身之所処、固有榮辱隱顯、屈伸憂樂之不齊、而言之有所為而言者、雖有子不知夫子之所謂、況生千古以後乎。聖門之論怒也、己所不欲、勿施於人、其道大矣。今則第為文人論古必先設身、以是為文德之恕而已爾。」
- 29) 『文史通義』「知難」篇「夫不具司馬遷之志、而欲知屈原之志、不具夫子之憂、而欲知文王之憂、則幾乎罔矣。然則古之人、有其憂与其志、不幸不得後之人有能憂其憂、志其志、而以因以湮没不章者、蓋不少矣。」

(やまぐち・ひさかず 外国語学部教授)