

論 説

異物温存と複式思考¹⁾

橋 本 秀 美*

一、『春秋經傳集解』對校の経験から

儒家の經典には、いずれも漢から晉の間に作られた古注と唐宋期の疏義があり、清代の學者たちも多くの論著を遺しているから、近現代の注釋書が古代の注釋に取って代わることは考え難い。そんな中で、楊伯峻の『春秋左傳注』だけは、現代の學者の著作でありながら最も權威有る注釋であり、『左傳』を読む際の標準テキストとして廣く利用されていて、特異である。楊伯峻の注は、「金澤文庫本」を採用して、宋元以來の版本の誤字を訂正しており、その點が高評價の原因の一つとなっている。しかし、金澤文庫本は日本の宮内廳に秘藏されているもので、一般の學者にとっては一目見ることすら夢のような話だったから、楊伯峻も竹添氏の『左氏會箋』を通して間接的に參考としていたに過ぎない。標準テキストとして普及している經典の本文が、實は、殆ど誰も見ることのできない寫本の間接的情報を根據としているというのは、何とも心許ない状況であるから、私は随分前から金澤文庫本を影印出版したいと考えていた。ところが、二年前から宮内廳所藏漢籍の主要なものが、全巻カラー畫像でオンライン公開されるようになり、我々は金澤文庫本の文字を直接確認できることとなった。真に喜ばしいことである。そこで、私は手始めに敦煌本と簡単な對

* 青山学院大学国際政治經濟学部教授

1) 本稿は、2018 年 11 月發行『北京大學學報（哲學社會科學版）』第五十五卷第六期に掲載された中國語の拙文「『不校校之』的文獻學」の日本語譯である。「不校校之」は中國文獻學の世界では熟知された概念だが、日本語の世界では説明が必要であるから、譯文題は原文とは異なるものにした。

校を試みたが、大變面白い結果が得られたので、具體例をご紹介しておきたい。敦煌本は許建平先生が校注を附したテキストが『敦煌經部文獻合集』に収められているが、許先生も金澤文庫本は『會箋』を通して間接利用する以外無かったので、特に杜注の部分で金澤文庫本との異同に言及が無い場合が多い。

僖公五年傳注「道國在汝南安陽縣南」、八行本以下諸刊本皆同じ。

金澤文庫と敦煌の寫本はいずれも「陽安縣」。

僖公六年傳注「將受死、故衰經」、八行本以下諸刊本皆同じ。

金澤文庫と敦煌の寫本はいずれも「受罪死」。

僖公七年傳注「以禮義大望責之」、八行本以下諸刊本皆同じ。

金澤文庫と敦煌の寫本はいずれも「大望之」。

僖公七年傳注「隱諱亦損盛德」、八行本以下諸刊本皆同じ。

金澤文庫と敦煌の寫本はいずれも「損德」。

僖公九年傳「秦晉輔之、子將何如」、八行本以下諸刊本皆同じ。

金澤文庫と敦煌の寫本はいずれも「如何」。

僖公十年傳「子弒二君與一大夫」、八行本以下諸刊本皆同じ。

金澤文庫と敦煌の寫本はいずれも「殺」。

僖公十一年傳「晉侯平戎于王」、八行本以下諸刊本皆同じ。

金澤文庫と敦煌の寫本はいずれも「晉平戎」。

僖公十四年傳「公怒止之」、八行本以下諸刊本皆同じ。

金澤文庫と敦煌の寫本はいずれも「公怒之」。

僖公十四年傳注「亡國之徵」、八行本以下諸刊本皆同じ。

金澤文庫と敦煌の寫本はいずれも「亡之徵」。

一方では、南宋八行本から清代阮元刻本に至る各種刊本の文字が、數百年の時間幅が有るにも関わらず一致している。一方では、金澤文庫本と敦煌殘卷の文字が、東西に數千キロの距離を隔てながら一致している。刊本の文字は、大抵の場合直接・間接の踏襲關係が存在するもので、經書の版本は全て五代・北宋の監本から派生したものであると言ふことができるから、諸版本の間に文字の異同が有るとしても、その變動の幅が大きくないことは、容易に理解できる。その反對に、寫本には興味深い異文が多く見られるのが常だが、それを、あまり有効に

活用できない場合が多い。何故なら、それらの異文の中から、根據の有る異文と、書寫の際に發生した異文とを區別するのは極めて難しいからだ。それが、どんなに優れた重要な異文だと思われようとも、單に書寫した人の誤記であつたり、或いは書寫者が勝手な思い付きで書き換えたに過ぎないものであれば、殆ど價值が無い。我々にとって問題なのは、その文獻のテキストが古代の社會においてどのように傳承されてきたか、ということだから、社會性を持ったテキストでなければ意味が無いのだ。ここで紹介している金澤文庫本と敦煌本の場合、四千キロという絶望的な距離を隔てているから、兩者の間に直接の踏襲・參考關係が存在することは不可能と言える。それにも関わらず、兩者の間に、他の刊本と異なる共通の異文が存在しているということは、奇跡的とも言え、極めて意義深い。中國から見た西域と東海に共通して現れたテキストの現象は、同じ誤字が偶然に起こったとは考えられず、そうではなくて、唐代において漢字の流通した世界に廣く普及していたテキストはそのような文字だったのであり、刊本の文字がそれと異なるのは、後世の校勘によって改竄されたものなのだ、と考えなければならない。

上に擧げた僖公の傳と注の文字の例は、一見した印象としては、刊本の文字の方が読み易く、より自然な感じがする。しかし、敦煌本と金澤文庫本が一致している文字こそが唐代に廣く普及していたテキストの姿であるはずで、それが杜預の原作により近いものだったに違いないから、刊本の文字は、後世の人間が自分たちの「読み易い」「より自然」といった感覺に従って校正してしまったものだ、ということになる。こうした文字の變化が何時頃發生したのかは、現在では確定できない。經・傳の本文も注の部分も、いずれも五代・北宋の朝廷による校定を経て天下に廣く頒布され、唐代以來轉寫で傳えられてきたテキストは急速に淘汰されてしまったから、南宋以降の全ての版本は北宋の監本を祖本とするもので、そこには唐代寫本の要素は既に見られない。従って、刊本の異文は、五代・北宋、遅くとも南宋初期に監本が校定された際に生じたもの、と大雑把に考えておくことができる。(唐代に廣く流通していた經書の寫本は基本的に全て注の付いたもので、經傳だけのテキストではなかったと思われる。だから、

『唐石經』が作られても、唐代に傳承・學習された經書は傳統的な注のついたテキストであり、『唐石經』は社會的に大きな影響力を持たなかったものと思う。しかし、五代になって經書を版に彫って印刷する際に、經・傳の本文は『唐石經』が底本とされたから、『唐石經』のテキストが傳統的な寫本のテキストに取って代わって標準の位置を占めるに至った。2018年11月補記：最近、陽明文庫藏南宋江陰刊本の寫真版を見る機會を得た。上記僖公の傳・注の諸例は、江陰刊本も他の刊本と全て同様であることが確認できたが、僖公六年注「將受死故衰經」と僖公十四年傳「公怒之」は、字數が前後の行と合わず、文字が彫り直されたように見え、江陰刊本の初刻本は敦煌本と同様だったが、後になって「罪」が削除、「止」が挿入されたのではないかと疑われた。南宋中期に經注の文字に變更が加えられ、しかも各地の版本に全く同じ變更が加えられた例が有ることは、拙文「影印八行本禮記正義編後記」をご覧ください。同様の事例と考えれば、「罪」の削除、「止」の挿入は、南宋中期監本が變更を加えたもの、という可能性も考えられる。）敦煌本・金澤文庫本のテキストをよく見れば、いずれも理解可能であり、誤記ではない。ただ、我々の言語・思考習慣は、杜預から遠く、宋人に近いから、刊本の文字だけ見ていると、そこに問題が有ることに氣付くことができない。だから、唐代の寫本（或いはその傳寫本）を見ていない状況で、變更された刊本のテキストから唐代に通行していたテキストを復原することは不可能と言わなければならない。例えば、「安陽」はよく聞く地名だから、「陽安」は誤りではないかと疑いがちだが、『漢書』を見れば「陽安」で間違いなく、それを「安陽」に直してしまうのは笑うべき誤りだと直ぐに分かる。しかし「受罪死」「大望之」「損德」「如何」といった例になると、客觀的根據は無く、純粹に言語習慣の問題になるから、歴史言語學的知識が極めて貧弱な現在の我々には、どちらが正しいのか判断できない。實の所それは、どちらが正しいかという問題でもない、何故なら、意味はどちらでも變わらないからだ。だから、「受罪死」「大望之」「損德」「如何」がより早い時期のテキストで、「受死」「大望責之」「損盛德」「何如」が後世に改竄されたテキストであることを確認し、その上で兩者の間の言語習慣の差異について思考を巡らすしかないのである。角度を換えて言えば、我々は、どちらのテキストがより本來の姿に近

いのかを判断する能力を持っておらず、唐代の寫本を頼りに推測することができるだけだ、ということを読めなければならない。それは當然と言えば當然のことで、歴史事實は、考えれば知ることが出来るというものではない。考古遺物が歴史認識を變えることは有っても、歴史認識が考古遺物を變えることはできないということだ。しかし残念ながら、修練を積んだ學者たちは、自らの無能を受け容れることができず、どちらの異文が「正しい」か判断が難しい場合であっても、せめて、どちらの異文がより「佳い」か、という判断ぐらひはしないと気が済まないのである。昔も今も、校勘する人間はテキストを「正しく」改めようとする。しかし、彼らの「正しさ」は、校勘する人間にとっての「正しさ」であって、作者の「正しさ」ではない。だから、テキストが校勘によってどんどん通俗化してしまうのは、避けられない運命なのだとと言える。

經書は或る意味では政治思想を宣傳する道具であるから、テキストを統一してその時代の文化的基準に合わせようという要求が出てくるのも、自然な流れだ。宋代以降、「文以載道（文とは道を載せるもの）」という考え方が一般化している。文獻について考える場合には、更に「書以載文（書物とは文を載せるもの）」という一言も加えたらよい。文章で大事なものは修辭技巧ではなく、思想内容（道）である。版本で大事なものは骨董的價値ではなく、そのテキストの良し悪しである。そういう考え方だ。かつての人々の版本についての議論は、いずれもこうした考え方に基づいており、テキストが佳いものこそが佳い版本だ、と考えられてきている。だから、清代から民國期の藏書家が宋元時代の版本について書いた跋文を見ると、往々にして、現在一般に普及している版本には誤字が有り、この版本ではその部分が正しい文字になっていることを指摘して、その版本の價値の証明としている。私は、このような考え方には、問題が有って、將來性が無い、と思う。「將來性が無い」というのは、彼らがテキストの問題を論じる際には、どの文字が正しく、どの文字が誤りであるかが、事前に既に明らかになっているからだ。正しいテキストを知った上で、それを基準に各種版本を採點するようなまねをしても、學術的に得るものは何も無い。

「問題が有る」というのは、版本を根據とするのではなく、事前に判断されて

いる正しいテキストとは、一體何を基準にしているのか？ということだ。それは、評者の學識だ、とでも言うのだろうか？

學問というものは様々で、政治思想や個人の修養といった主観的内容に重點を置く學問も否定されるべきではない。しかし私は、出来る限り客観的な「文献文化史學」とでも呼ぶべき學問が有って欲しい、と思っている。客観的な文献學を實現するためには、「道>文>書」の上下關係を逆轉させて、版本からテキストを評價し、テキストから思想内容を評價するようにしなければならない。より具體的に言えば、まず、諸版本間のテキストの因襲關係も含めて、版本學的にそれぞれの版本の性質を認定し、それによって諸版本のテキストの性質を評價する。その上で、諸版本のテキストを對校し、異文間の關係を検討し、テキストの變化の歴史情況を明らかにしていく。我々にとっての眞實は、テキストの變化の歴史でしかない。どの異文が「正しい」かは、どのような基準を用いるかによって異なるし、「佳い」かどうかとなれば更に主観的な話で、評價する人間の属する文化に強く規定されることになる。經書の版本について言えば、五代・北宋の監本は既に全て散逸しており、南宋初期の官版が北宋監本に最も近い版本となる。地方官版は中央官版に劣り、特に補版のテキストは通俗化の進行が中央官版に較べて格段に早い。建本はそもそも俗本であるから、官版と同列には論じられない。南宋初期の官版を複数得られるのが理想で、詳しく對校して、文字改修の痕跡を辿って行けば、北宋監本のテキストに近づくことができるかもしれない。北宋監本より早い時期のテキストの姿を知ろうと思えば、敦煌・トルファン出土の殘卷や日本に傳承されている古寫本だけが頼りだ。若し幸いにも、敦煌・トルファンの寫本と日本の古寫本の文字が一致したならば、それは唐代に廣く通行していたテキストだと考えられるので、「正しい」かどうかといった議論に関わらず、最も價値が高いものだと言える。我々は、このような文献學的研究を通して、テキストの歴史的變化を探っていきたい。そうすれば、更に進んで、言語や思想の歴史的變化を検討することもできるようになるだろう。性質の異なる版本には、それぞれ異なる性質のテキストが載せられており、性質の異なるテキストには時代・類型を異にす

る言語・文化・思想が反映されているはずだからだ。我々は「書→文→道」という順序に進むことで始めて、文化史を客観的に議論できるようになるだろう。

二、文献は異物を保存する

楊伯峻の『春秋左傳注』は、近代の特徴を強く具えた著作だ。楊伯峻も「文以載道」の思想を持っていた。ただ彼の場合、その「道」が封建道徳ではなく、「歴史事實」であったに過ぎない。楊伯峻は、『左傳』の記事を事實に落とし込むべく努力したと言える。だから、しょっちゅう金文を引用して『左傳』と金文の内容を結び付けようとしたし、天文や植物や病氣などに關する記事の場合は必ず近代科學の學名を持ち出して説明している。又例えば、こんな例も有る。宣公十年の『傳』は、陳の靈公が殺害された状況を「公出自其廐射而殺之（靈公が厩から出てきた所を射殺した）」と書いているが、『史記』の『陳世家』には「靈公罷酒出、微舒伏弩廐門射殺靈公（靈公が酒を飲んで出てきた所で、微舒が厩から射殺した）」とあり、裴駟の『集解』が「『左傳』曰『公出自其廐』」と注している。裴駟は、『左傳』と『陳世家』の記述にちょっとした違いが有ることを指摘しているのだが、楊伯峻は、これを裴駟の誤解だ、とする。『左傳』は「公出、自其廐射（靈公が出てきた所を、厩から射た）」と切って讀むべきなので、『左傳』の記事は『陳世家』と一致している、と解説した。これは、『周禮』『儀禮』『禮記』が同一の禮制思想を反映しているという前提の下に、鄭玄が『周禮』『儀禮』『禮記』の間で互いに矛盾する内容を何とか説明しようとしたのと同じことで、楊伯峻は、『左傳』と『史記』は同一の歴史事實を反映したものだ、という前提に立って『左傳』の注を書いている。実際には、たとえ同一の歴史事實が出發點だとしても、傳聞と長期の傳承の過程を経れば、物語の内容に多少の異同が出てくるのはむしろ當然なはずなのだが。裴駟は、彼にとって常識的に『左傳』の内容を理解し、それが『史記』と少し違っていると指摘した。しかし楊伯峻は、『左傳』と『史記』を矛盾なく統一させて、裴駟は『左傳』を誤讀している、と言わないと氣が濟まないのである。

ここで清代の學術を振り返れば、多くの學者の訓詁に關する議論は、漢代以

前の各種文獻から幅廣く用例を集めて、通假や聲訛といった方法で本来の意味を明らかにする（発音が同じ或いは近い別の字として理解する）ものだった。これは、理解の便利の為に、各種の文獻それぞれの文字の差異を丸めてしまう方法だと言える。漢代の今古文學の議論では、多くの學者が、同一學派の經文は一つしかなく、異文の存在は有り得ないと考えた。このような考え方は、いづれも文獻學者の顧千里がかつて蔑視し反對したものであること、拙文「學撫本考異記」をご参照頂きたい。文獻學者は、歴史的に伝えられてきた各種のテキストを保存することに力を盡くし、異なるテキストを綜合して統一的な理解をしようとする試みに極力反對する。何故なら、古典籍を理解しやすく統一的に標準化されたテキストに變えていこうという考えは、文獻の存在意義を否定することと同じだからだ。我々が文獻を読むのは、文獻の中に我々の想像を超える、よく理解できない内容が含まれているからに他ならない。そうでないならば、自分の頭を絞っていけばよい話であって、文獻など読む必要は無いではないか。

私は以前、『周禮』『儀禮』『禮記』の賈公彦・孔穎達疏を読み、『義疏學衰亡史論』という本を書いて、劉炫・劉焯が現實・合理的精神で義疏學の議論のための議論を否定し、その結果義疏學はそれ以上發展できなくなったことを論じた。今『春秋正義』を見ると、そこには多少違った状況が見られる。杜預は『序』の中で、漢代の學者たちが『左傳』を論ずるに当たって『公羊傳』『穀梁傳』を参考にして大量の「義例（經典の言葉のルール）」を想定したことを明確に批判しており、彼の『集解』は非常に常識的に分かり易いもので、奇矯・特殊な議論は全く無いと言ってよい。しかし、その常識的に分かり易い解釋の中には、『公羊傳』『穀梁傳』の説と合致しているものが少なくない。というのも、『公羊傳』『穀梁傳』にしても奇矯な議論ばかりで成り立っているわけではなく、そのような場合に、杜預は『公羊傳』『穀梁傳』の説を特に排除しようという意図を持っていなかったからで、それは、彼が漢代の學者が「義例」を乱立させたことを批判しながら、自分でも「義例」を解説する『釋例』を作っていたことと同じ道理だ。劉炫は杜預の『序』の方法を極端に推し進め、

『集解』の具體的解釋に大量の反對意見を提起した。例えば、隱公八年の傳に「以泰山之祊易許田」とあり、杜注は「許田、近許之田」と言う。「許田」は場所を指すが、經傳には、それが何處に有るのかを示す言葉が見られない。杜預が「近許之田（許に近い農地）」だとしたのは、『公羊傳』に「曷為謂之許田？近許也（なぜ「許田」と呼ばれるのか？許に近いからだ）」と有るからで、つまり杜預はここでは『公羊傳』の説を採用していることになる。だから劉炫はそれを批判して、「許田」というのは單なる地名であって、「許に近い農地」とは限らない、とした。杜預は『公羊傳』の説に特に問題は無いと考え、それを採用したのだが、劉炫は、『公羊傳』には奇矯な議論が多いとして批判しているのだから、その説は信じるに値せず、些末な問題であってもその説を採用すべきではない、と考えた。『公羊傳』を採用しないのであれば、それ以外には全く何の根據も存在しないのだから、「許に近い農地」だという説は成り立たない。それに對して孔穎達は、始めから杜預を擁護する立場だったから、劉炫が杜預を批判した箇所には必ず反批判を行い、劉炫自身の説にも根據はなく、杜預への批判は難癖をつけているだけだ、と論じた。劉炫が杜預に對して異議を提起した狀況は、敖繼公が鄭玄の『儀禮』注に異議を提起したことと、非常によく似ている。劉炫は杜預を、敖繼公は鄭玄を批判したので、後世では劉炫と杜預、敖繼公と鄭玄を對立するものと捉えるのが普通だが、實際には、劉炫は杜預の考えを非常に良く理解していたし、敖繼公は鄭玄の學術の奧義を極めていた。ただ、劉炫・敖繼公は、杜預・鄭玄の志向した方向を純粹化し、それを極端なまでに推し進めたに過ぎない。だから、劉炫の學説を詳細に分析することで、我々は杜預の學説に對する理解を深めることができる。残念ながら、孔穎達は杜預を擁護して劉炫を否定することに急で、經書解釋が結果として平明穩當であることを求めたから、學術的議論の理論的純粹性は排除され、學問が引き續き深化する道が閉ざされてしまったのである。

私はかつて「論鄭王禮說異同」という論文で、鄭玄が概念を細分化することによって文獻の複雑さを維持しようとしたのに對し、王肅は合理的解釋を用いて文獻の細かな異同を無視した、と論じた。實用性を考える場合は、儀禮の實

踐であれ、イデオロギーや政治思想の宣傳であれ、經書の解釋は平明穩當であることが求められる。だから、儀禮の實踐を考えていた王肅は過度に理論化された鄭玄の解釋に反對だったし、統一政權に標準的解釋を提供しようとした孔穎達は劉炫の過激さを排除するのに餘念が無かった。楊伯峻は『左傳』を史書として扱い、それを近代的な古代史認識の枠組みの中に組み込もうとしたから、『史記』や出土資料や近代科學といった要素を取り入れて合理的な解釋をする努力をしていた。こうした努力には、それぞれその必要性が有ったのであり、いずれも思想史の研究對象となり得る價值の有るものであることは間違いない。しかし、ここで指摘しておかなければならないのは、これらの努力には、文獻の個性を無視し、或いは消滅させてしまう傾向が不可避免的に伴う、ということだ。

知らない内容に接した時に、人間は、自分の知っている概念を使ってそれを理解しようとするものだ。既知の概念で合理的な解釋が出來れば、それは理解できたということになる。だから、中國の傳統的訓詁は古典の中の難解な語彙を誰もがよく知る語彙に置き換えて説明としたし、佛教が中國に傳來した時も中國の概念を使った格義と言われる説明が行われた。同様に、『尚書』『左傳』といった經典も、『史記』の關連記事と統一的に理解できれば、一番安心できる譯だ。奇異なものが熟知されたものに變換され、突出した角が丸めて平らにされていけば、めでたし、めでたしだ。しかし、文獻の價值は何處に行ってしまうのか？我々が文獻を讀むのは、預想外の物に觸れたいと願うからではないのか？文獻の中身が、とっくに知っていることばかりであったなら、何ともつまらない話ではないか？我々は、やはり世界の稜角を探し求め、そこに新たな意義を見つけようとすることを止められないのだ。

三、價值は理解を試みる所に生じる

人類學者のレヴィストロースは、南米奥地で白人との接觸經驗が全く無い原住民の集落を訪れた時、このような感慨を抱いた。「それが一體どういうことなのか、私が理解することに成功したとすれば、その時彼らは既に奇異なもの

ではなくなっている。それならば、慣れ親しんだ自分の村に居ると変わらない。そうではなくて、ここでの状況のように、彼らがあくまでも奇異なままであるならば、それも、私にとっては何の役にも立たない。その奇異さを理解する手がかりすら得られないのだから。完全な理解と完全な理解不能の間で、人類学者はどのような曖昧な事例を言い譯にして生存していけばよいのだろうか？」(『悲しき熱帯』第三十一章) 一人の人間が、その「原始人」の社會に完全に溶け込んで、その社會・文化・思想を自分のものとしているのであれば、彼は既に研究者ではなく、研究対象になってしまっている。或いは、例えば計算機を使えば全ての文化現象が完全に翻譯可能で、その「原始人」の社會・文化・思想を完全に理解できるのだとしたら、その時彼らは本質的には我々と変わらないということで、研究する意味が有るとも思われない。その一方で、彼らが我々とあまりにもかけ離れていて、言語も全く通じないということであれば、我々に彼らを理解する方法は無く、彼らの存在は宇宙人と変わらないことになってしまう。研究対象に對して完全に同化すること、完全に理解すること、完全に理解不能であること、はいずれも意味が無いように思われる。では、どうすればよいか？この問題は、文獻研究にも同様にあてはまる。

私は漢唐の注疏を読むのが好きだ。漢唐の注疏は、最も豊かな思考の材料を提供してくれる。宋以降の經學の論著は、殆どがその考えを明確に理解できるもので、その考え方も我々に馴染み深いものだから、あまり興味を引かれない。先秦の資料は、近年多くの學者が注目している出土文獻も含めて、あまりにも遠い存在で、想像に頼る部分が大きく、理解は難しい。その間の時期の漢唐の文獻は、正に完全な理解と完全な理解不能の間に在り、努力すればだんだんと理解できるように感じられ、實に刺激的だ。鄭玄の我々とは異なる言語や思考習慣が分かる度に(それは錯覺かもしれないが)、私は自分の常識が覆されることを爽快に感じ、堪えられない。勿論これは、先秦や宋以降を對象にした研究により小さい意義しかない、ということではなく、純粹に私の特殊な条件下の個人的好みの問題に過ぎず、實際には先秦や宋以降の文獻の中にも、我々の想像を超えた内容は大量に存在し、研究者の發掘が待たれている。對象が何で

あれ、我々が心を動かされるのは、常に意外な発見である。

ここで私は、文獻學の價值は、奇怪でよく理解できない歴史的テキストを出来る限り大事に保存し、そのようなテキストが如何にして形成されたかの理由を探る努力をすることに在る、と主張したい。従って、テキストを校勘修正することは文獻學の趣旨に反する行為であり、やはり顧千里の「不校校之（校さずに校す）」こそが文獻學の正道である、とも主張したい。私は以前、「不校校之」を一種の理論的主張として理解していた。しかしその後、宋代以來、版本が再版されたり版本が補修されたりする度にテキストが校正され、例外なく、手が入れば入る程ダメになっていった状況を目の当たりにして、顧千里もあまりにも多くこのような現象を見たからこそ、「不校校之」という主張をするに至ったのだろう、と思うようになった。また、以前『校勘學大綱』を書いて、校勘は作者の原稿を復原することを目標とする、とした倪其心先生が、晩年私に、やはり「不校」が正しい、と言っておられたことも思い出す。私自身、かつて『儀禮正義』『禮書通故』『周禮正義』といった清末の經學著作の標點・校正に関わったことが有り、その際には随分と大胆な校正をしていた。それは、時代が近く、作者胡培翬・黃以周・孫詒讓らが參考にした資料は全て同じものを確認できるし、彼らの考え方も十分明確に理解できるので、純粹に不注意によるミスは修正してやっても構わない、と考えたからだ。但し、これらの文獻の本來の姿を見るためには、必ず原書を見てもらわなければならない、或いは少なくとも影印本で確認してもらう必要がある。だから、影印本が不可缺であるという前提の下でなら、閱讀に便利な修正された校點本は有ってもよい、とも考えていた。現在でも私は、校點本の意義は閲覽・調査に便利な讀本という點に限られるべきで、原本や影印本に取って代わられることはできない、と考えている。

文獻學の角度から言えば、校勘によるテキストの修正は、百害有って一利無しである。「百害」というのは、文獻の初期のテキストを消滅させる結果に繋がるからで、「一利無し」というのは、校正担当者に出来る校勘は、讀者も自分で出来るからだ。昔、王文錦先生に古典籍の校點を教えてもらっていた

頃、先生が「読者は我々よりも賢明だ」と私を戒めてくれていたことも思い出される。現在の標準字形で古典籍の文字を「修正」したり、現在通行している古典籍版本の文字で引用文を「修正」したりする校訂は、確かに頂けないものだから、「不校校之」の「不校」の部分は、多くの人々の賛同を得られるだろう。氣を付けるべきなのは「校之」の部分で、これはつまり、文獻學の角度からそのテキストが何故そうになっているのかを理解しようと試みる努力のことだ。校訂には、理解不能と完全な理解の間で探索する思考が必要だ。そのような讀書こそが、自らの言語・文化・思考習慣に反省の目を向ける機会となり、測り知れない刺激を與えてくれる。もしこの探索・思考の部分が脱落しているならば、異文の保存は意味を失ってしまい、「修正」すべきだという主張に抵抗する事はできない。我々は、それらの異文が如何に形成されたのかに思いを巡らし、あらゆる異文に意味を與える努力をし、異文に生命を吹き込んでやる必要が有る。我々は、あらゆる異文の「何故？」に答えを與えられるような能力を持っていないから、そのうち「完全な理解」というつまらない状況に陥ってしまうのではないか、という取り越し苦労をする必要は無い。意味が有るのは理解を試みる探索の過程であり、生命の價値は、最終的に不可避である死亡によって否定されてしまうものではない。このような「校之」の作業は、「不校」の前提であると言う事もできよう。

四、諷刺と文獻學

政治的教化は、「正しい」思想を廣めて行こうとする。その場合、我々はそこで廣められる思想の中身を反省する必要が無い。このような形では、新しい思想が生まれることは難しいし、舊來の思想を更に深化させることも出来ない。私は、人類は恐らく、絶えず思考を續けていく必要が有るだろうし、新たな思想を生み育てることができない社會には魅力が無いと思う。

最近、日本語譯で西洋の著作に觸れ始めたが、最も氣に入って繰り返し讀んだのが、上にも引いたレヴィストロースの『悲しき熱帯』で、最も衝撃を受けたのは『ガリヴァー旅行記』だった。『ガリヴァー』は普通諷刺文學だとされ

ているが、あのような諷刺は中國や日本では見られないものだ。中國の傳統的な諷刺は、正しい倫理道徳を足場にして、現實の政治がそれと乖離している状況を指し示すのが普通だ。諷刺する側・される側の立場がはっきりしていて、思想的に新しい要素は全く含まれていない。『ガリヴァー』だって、作者スウィフトが自分の政治的立場から政敵を攻撃する為に書いたものなのではないか、と疑う方も居られるかもしれない。しかし、『ガリヴァー』の諷刺は特定の政治的立場に奉仕するようなものではなく、それは世間の價值觀を徹底的に顛倒させようという試みで、顛倒に次ぐ顛倒で、最後には人が畜生以下である倒錯した世界が描かれている。スウィフトの筆には強い説得力が有り、讀者はその倒錯を笑いながら、心の中で、我々の常識の方こそが倒錯しているのかもしれない、と呟かざるを得なくなる。繰り返される顛倒を讀んで行く間、我々の價值觀は常に揺さぶられ続け、我々は何度も自分の價值觀について考え直すことになる。『ガリヴァー』は、我々に思考を促す絶好のテキストだと言えよう。

『ガリヴァー』が成立できる文化は、矛盾を抱えた世界だ。私はここに、西洋と東洋の異なる特徴が有るような氣がする。例えば、2011年に日本で深刻な放射能漏洩事故が起り、現在まで七年以上経ったが、大量の核汚染廃棄物は處理も出來ずに増えるばかり。それでも、日本政府は今でも原發推進を止めようとしな。ヨーロッパは現在では再生可能エネルギーの利用を上手く進めているようだが、そうなるまでには何十年もの議論が有った。ヨーロッパでは資本主義が發達したが、社會主義もヨーロッパの發明だ。素敵な毛皮のコートをデザインしたのがヨーロッパなら、毛皮反對の先頭を切っていたのもヨーロッパだ。互いに矛盾する議論を社會が抱え続け、數十年の長い議論を経て、徐々に、そして常に新しい方向が形成されていく。こうして西洋では社會發展の原動力が維持されてきた。翻って日本を見れば、抑圧的雰囲気が社會を覆っている。例えばエネルギー問題にしても、多くの人が大資本に反對してもどうにもならないと思っている。少數の環境保護論者が原發を批判しても、彼らの日常生活は原發で得られた電力と無縁では居られないから、偽善的だと罵られてしまう。このような環境下では、新しい思想は成長できない。

東アジア社会は、どこでも「和」を重んじるようで、長期間矛盾を含んだ状態を維持し、複式思考を發展させることが難しいし、諷刺文化も育ち難い。しかし、中国には極めて豊かな古典文献が有り、しかもそれが基本的に古代の言語をそのまま伝える形で広く傳承されてきているから、それは、我々が思考を發展させる為の最良の材料だと言える。現在の西洋人が讀む『聖書』は全て翻譯であり、それは我々の讀む經典が注付きの原文であるのと全く違っている。とは言え、我々が普段讀んでいる經注のテキストは、歴史上何度も何度も「校正」を経てきたものだから、我々は出来る限り早い時期の版本を探し、更に敦煌・トルファンの寫本や日本の古寫本を見て、唐代のテキストの姿を探っていく必要が有る。異なる版本・寫本の異文を較べ、後世の人々がどのように「校正」を加えてきたのかを推測し、分かったようで分かり難い古い時期の經注テキストを讀み、漢唐の言語・思考習慣について考えたり、鄭玄の思考過程を探ったりすることは、經學に関心を持つ全ての人にとって、自らの文化を客觀化し、思考を活性化させる重要な體驗となるはずで、宛も『ガリヴァー』を讀むのと似たような効果が得られるだろう。

五、矛盾を胸に意味を生きる

「不校校之」を主張した顧千里は多くの影刻本を編輯しているが、その際に黙って字を變えてしまっている場合が往々にして有り、そのことを非難する人も居る。しかし私は、これは当たり前の健全なことで、それを矛盾だと言って彼の業績に疑問を持つには及ばないと思う。影刻とは言っても所詮は新たな版本を作ることであり、完全に機械的に作業すれば出来るというものではない。原書から影寫本を作り、文字を確認して版下を作り、彫ってから更に文字を確認して、という全ての過程が、主觀的認知と判断を頼りに行われる。現在の影印本にした所で、寫真機で畫像を作り、計算機で版下を作る過程で、畫像は必ず様々な加工を経ているのであって、完全に機械的な方法では影印本を作ることとはできない。その際に、底本のありのままの姿を保存することを目的とする影印本が、寫真ではっきりと見えない筆畫に手書きで墨を補ったり、底本の文

字を変えないことを原則とする影刻本が、明らかな誤字に校正を加えたりすることは、全く自然なことだ。加工の手を完全に加えない、というのは、自分で編輯をしたことの無い人の考える空想的理念に過ぎない。しかし、そうだとすれば、古文獻の本来の姿を完全に保存し、永遠に伝えていくことは不可能になってしまうのではなからうか？然り。私は、我々の古典文獻は、いずれ本来の姿を失い、永遠に元の姿を復元することが不可能になる運命を避けられないものだと思う。恰もレヴィストロースが「この世界が始まった時に人類は存在しなかったし、この世界が終わる時にも人類は存在しないだろう」（以下、引用は全て『悲しき熱帯』第四十章から）と言ったように。彼は、こうも言っている。「口頭で話される一言一言も、印刷される一行一行の文字も、全ては二人の人間の間でのコミュニケーションに他ならない。情報が隔絶されていれば、それぞれが鮮明な特徴構造を具えているものだが、コミュニケーションが増えていくにつれて、特徴的構造は次第に解體され、だんだんと皆同じのっぺりとした平面に近づいていく。」轉寫・翻刻が繰り返される度に、テキストは變更を受けることを避けられず、長期的傾向としては、文獻の個性が次第に失われ、テキストはだんだんと通俗的で平凡なものに変わって行き、最後には意味を失ってしまう。しかしそれでも、我々が生きている間は、古典籍の早い時期の、後世よりも美しい姿を追い求めることを止めないであろう。レヴィストロースは「人類は、その始めの時に於いてのみ、真に偉大なものを創造した」と言うが、版本も最も美しいのは五代・北宋のものであり、それらが殆ど全て散逸した現在、次善のものである南宋初期の中央官版はまだその風格を漂わせるものの、民間の版本や元明清の版本に至っては、殆どが鑑賞に値しない。南宋官版の影印本を基礎に敦煌・トルファン寫本と日本古寫本を對校し、テキスト變化の跡を辿ることは、「不校校之」の「校之」であり、真の讀書經驗であり、讀書の意味もそこに在る。顧千里は、當時のことだから、唐代寫本を見ることはできなかったが、宋版の印面に補修の痕跡を見出し、そこから修正される以前のテキストを推論し、どのような校正によって現在のようなテキストが形成されたのかを説明した。讀書の精妙、極まれり。それを編輯して影刻本を出版し

流通普及させようというのは、自分が見ることの出来た寶物を廣く同好の士にも鑑賞してもらおうという趣旨で、「不校」の原則を堅持して同好者の期待を裏切らないようにする必要が有ることは當然だが、所詮は一種の餘興であるから、ある程度の自由な加工が為されるのは容認されなければならない。結局のところ、複製品は飽くまでも複製品であり、本物の真の姿を確認したければ直接本物を見る以外無いのだから。だから、島田翰が時々いい加減な嘘を書いたり、顧千里が適當に字を変えてしまったりしていたことに、私は親しみを感じこそすれ、不満を感じることは全く無い。

讀書には、理解の循環の過程が缺かせない。内容をよく知らなければ本を讀んでも理解できないが、本を讀まなければそれらの内容を知ることできない。実際には、讀むことを通して、我々は不斷に自らの認識の世界に調整を加え、理解能力を高めている。同様に、版本學の立場からそれぞれの版本の性質を認定していくに当たっても、我々はその版本のテキストの良し悪しで版本の價値を評價するやり方は斷固否定する（そうでないと、現代の校點本の方が宋代の版本よりも價値が高い、という可笑しい結論が出てしまう）けれども、実際には、テキストが重要な判斷材料となっている。人間の認識は本質的に主觀性を排除できないし、複雑な世界を前にして、我々は限られた語彙と概念で理解を試みるしかない。だから、我々は主觀的であることを認めながら、出来る限りの客觀性を追求していく。

我々の生命が終わりを迎える時、自分が思考した世界も存在しなくなる。私個人について言えば、全ては私の生存によって意味有るものとなっているのであり、十年後にはそれらは影も形も無くなっているであろう。客觀的な文獻文化史の探究も、その客觀性自體に意味が有るのではなく、その探究が自分の思考を刺激してくれる所に價値が有る。『悲しき熱帯』の中に述べられた多くの推測は、その後の人類學者の研究によって誤りであることが証明されたが、そのことがこの本の價値を減じることは全く無い。具體的な判斷が当たっているかどうかは、全く問題にならない。だからこそ我々は、鄭玄や劉炫や賈公彥・楊復・顧千里といった人々の書いたものを、素晴らしく面白いものとして讀ん

でいるのである。

レヴィストロースは言う。「人類が呼吸をし、飲食することを始めた時から、火の発見と利用を経て、現在の原發装置の發明に至るまで、人類のしてきた全ては、子供を産み育てることを除けば、何億何萬と數えることもできない構造を破壊し続け、構造を再構成できないまでに分解しつくすことでしかなかった。」恐らく、それだからこそ人間は「生命」に不思議な愛着を覚えるのではないか、と私は思う。全てが解體・平均化に向かうこの世界の中で、我々は構造を見出すと心躍らせる。山を見ても、波を見ても、鑛物の結晶を見ても、我々はそれらが何か生命を持ったものであるかのように心が動く。動植物を見れば勿論心躍らせ、奇跡とさえ思う。それは、生命が長く維持されることは無いと知っているからだろう。動植物が死ねば、組織は腐爛し、最後は無機物に變わる。逆に言えば、生命には有機體が有り、構造が有り、個性が有り、意味が有り。人類は、子供を産み育てる以外に、植物を植え、動物を育て、各種の藝術を生み出した。それも、虚無・平均化に對する抵抗に發するものであり、生命すなわち意味への渴望に發するものなのであろう。我々の文學學は、文學の早い段階の異文を保護し、校正に抵抗し、讀むことでそれらの異文に「意味」を興え、その「生命」を鑑賞しようとするものだ。私は、文學學は一種の藝術であり、それは又、人間の本能に基づく營為なのだと思う。

【後記】

青學國政經には2016年からお世話になっている。この間の私の研究成果と言えば「鄭注禮記補疏（曲禮・檀弓）」（京都大學『中國思想史研究』第43號。國際政経學會の資金援助を経て出版した『朱門禮書考』に修訂版を収録した。）が第一に挙げられ、それは2020年度に頂いた在外研究の賜物だが、國政經の學生・同僚諸氏にお讀み頂ける性質のものではなかった。ここに譯出した拙稿原文は、2018年、國政經で教え始めた二年半の経験の上に、自分なりに文學學についての考えをまとめたもの。2024年三月の辭職を前に、『論集』に一文を遺して記念としたいと思い、本來は中國の讀者に向けて書いたこの一文を日

本語譯することとした。論證も何も無い「感想文」だが、私がこんなことを考えていた、という記録としてご笑覽頂ければ幸いと思う。学生諸氏・同僚諸氏との交流は、楽しい思い出ばかり。とりわけ、国際コミュニケーション學科の同僚諸先生には、温かく受け入れて頂いたばかりでなく、様々なご配慮を忝くした。限りない感謝の気持ちをここに記す。