



Title	「民之父母」における〈五至〉について
Author(s)	林, 啓屏
Citation	中国研究集刊. 2004, 36, p. 98-112
Version Type	VoR
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/61164">https://doi.org/10.18910/61164</a>
rights	
Note	

*The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

## 「民之父母」における〈五至〉について

林啓屏

（上野 洋子 訳）

### 〔凡例〕

- ・ 文字は全て新字体に改めた。
- ・ 独立した引用や本文中の引用文の文章記号については、林氏の原稿に従った。訳者が書き下した箇所については、それを改めた。
- ・ 訳者注については、（訳者注：）で示した。

### 一

上海博物館蔵戦国楚竹書の公開は、中国古代思想研究において特筆すべき出来事である。この楚簡群と郭店楚簡との比較検討によって、古代思想における〈心性論〉

のより深い考察が可能となり、また伝世文献との比較検討によって、〈焚書〉以前の学術活動を知ることにも可能となった。そのため、この楚簡群は極めて貴重な資料であると言えよう。中でも「民之父母」は、古代儒家思想の展開を研究する上で大変有益なものである。本稿では、「民之父母」の〈五至〉について従来とは異なる視点から考察する。古代儒家思想研究の一助となれば幸いである。

### 二

「民之父母」の内容は、伝世文献の『礼記』孔子閑居篇、『孔子家語』論礼篇とほぼ類似する。部分的な文字の異同は見えるが、これらの伝世文献は後儒の偽作ではな

く、先秦の旧籍に由来するものと言える。しかし、文字の異同という問題は、伝世文献の由来に影響こそしないが、《解釈》面、ひいては古代中国思想の展開に対するイメージ認識にも影響するという点で、重要なものである。そこで以下、「民之父母」を《文字》解釈の相違という点から論じることとする。

「民之父母」は、主に《民の父母》の意味を問う子夏の質問に、孔子が《五至三無》でもって答えたものである。その中で、孔子の論が《五至》の内容に及ぶと、ある語について伝世文献と異なる箇所が見られる。考釈者の濮茅左氏によれば、簡文は次のようになる（注1）。

子夏（夏）曰：「敢問（問）可（何）胃（謂）『五至』？」  
孔<sub>三</sub>（孔子）曰：『五至』<sub>三</sub> 虚（乎），勿（志）之所至者，志（詩）亦至安（焉）；志（詩）之所至者，豊（礼）亦至安（焉）；豊（礼）之所至者，樂亦至安（焉）；樂之所至者，慈（哀）亦至安（焉），慈（哀）樂相生。君子以正，此之胃（謂）『五至』。」

ここの《勿》という字について、濮氏は《志》の誤写とする。氏はまた《物》と読んでも通じるとするが、「民之父母」の文脈から、《勿》字を《志》に改めている（注2）。

氏のこうした改字は、『礼記』孔子閒居篇と『孔子家語』論礼篇とを参考にしたものであろう。これら二篇の伝世文献は、この箇所において異同がない。そこで本稿では、『礼記』孔子閒居篇のみを取り上げ、「民之父母」の文字について考えてみたい。孔子閒居篇には次のようにある（注3）。

子夏曰：『民之父母』，既得而聞之矣，敢問何謂『五至』？」孔子曰：「志之所至，詩亦至焉；詩之所至，礼亦至焉。礼之所至，樂亦至焉；樂之所至，哀亦至焉。哀樂相生。」

孔子閒居篇のこの段では、《五至》の冒頭が《志》であるのに対し、「民之父母」では、《勿》となっている。よって、濮氏がこの《勿》を伝世文献により《志》と改めたのは、合理的であるかに見える。しかし、この論に対して別の視点から分析を行い、また《勿》を《志》字と解釈するのは必ずしも合理的ではないとする異論も提出されている。季旭昇氏は、伝世文献の文字が誤りであろうとし、「民之父母」の《勿》字は《物》字に解釈すべきであらうとの見解を示す。季氏は次のように述べる（注4）。

《志》と《詩》とは同音で、また郭店楚簡中の《詩》は、《寺》《時》《詩》などとも書かれており、これらは全て《之》の音に従う。故に、『礼記』孔子閒居篇、『孔子家語』論礼篇では、原簡における第二の《至》である《志》を、誤って《詩》、即ち「詩は志を言う」と安易に理解した。そのため、更に簡文の第一の《至》である《物》を《志》に改めることとなったのである。《詩》、《礼》、《楽》は六経中の三経であるから、読者は《志》から《詩》、《礼》、《楽》、《哀》の四者を安易に導き出してしまい、「民之父母」のこの《五至》が、実は順に段階を踏むものとは考えないのである。……これにより、「民之父母」の《勿》は《物》だと考えられる。

季氏の見解は非常に興味深い。氏は次のように考える。即ち、伝世文献は、かつて「民之父母」に類似する古文獻に接触した可能性があり、《識字》の際には、三経の名を組み込もうとしたために、第二の《至》である《志》を《詩》と読み誤ることとなり、更には第一の《至》である《物》を《志》に改めた。このようになってくると、「民之父母」の解釈は、鄭注や孔疏が解釈を行う際に直面した状況と同じく困難なものとなる。季氏はまた、

鄭玄や孔穎達の解釈も空疎な説明にすぎないとも述べている(注5)。季氏の見解以外にも、顧史考氏は最近の論考の中で次のように指摘している。即ち、仮に伝世文献と簡文との優劣問題を問題視しないのであれば、「《勿》と《志》は、字形上見誤ることはない。もとより、濮氏のように厳密な研究を行う研究者であれば、その釈文は簡文を基準とし、注釈においても、伝世文献と簡文との異同を説明してしかるべきであつた」と(注6)。つまり濮氏は、「民之父母」のテクストを扱う際、伝世文献の《權威性》を重視しすぎたため、簡文の文字を改めてしまったようである。

季氏と顧氏との見解は、濮氏が簡文の《勿》字を伝世文献によつて改めることの《妥当性》に異義を唱えるものである。中でも季氏は、その論述において、伝世文献の《五至》に対する従来の解釈をも疑問視する。一方、顧氏は、濮氏に対して異義を唱えるほか、《喜新》(訳者注：出土文献という新資料を積極的に用いること)の方法は、「民之父母」の《勿》字の解釈において合理的ではあるが、そのようにして出土文献を用いる時は、《喜新》だけではなく、《守旧》(訳者注：従来の伝世文献を解釈の拠りどころにすること)にも留意すべきだと述べる。《喜新》は、伝世文献の《文字》を変更することにより、解釈の方向

に影響を及ぼすものである。一方の〈守旧〉は、出土文献と伝世文献とを扱う方法意識に関わり、また〈解釈〉とも関係する重要な問題であるため、これについては一歩踏み込んだ分析が必要となる。

当然のことながら、〈解釈〉とは、いかなる〈テキスト〉に対しても必要なものであり、その〈解釈〉を通して初めてテキストの〈意味〉が明らかとなる。しかし、〈解釈〉に取り組むにあたっては、まず二段階に及ぶ問題を明らかにしなくてはならない。〈テキスト〉は、一種の〈言語性〉を帯びた材料である。したがって、その解釈は、文法や語意といった言語的技術に関する規範の確立と関係してくる。この〈言語性〉という点が第一段階の問題である。また、〈解釈〉は必然的に〈内容〉を伴うため、その〈意味〉を把握することが解釈の目的となる。これが第二段階の問題である。第一段階の問題点は、誰の目に見ても同じ〈言語性〉に対して論者が〈客観的〉に考えるものであり、第二段階の問題点は、〈意味〉の理解に対して論者に〈主観的な思惑〉の生じる可能性がある<sup>（注7）</sup>。このように区分した両者の境界は、必ずしも明確なものとは限らないが、大体上記のように区別できよう。以上の視点から見ると、濮氏の解釈に対する季氏と顧氏の異論は、実は第一段階の問題に集中した議論であるが、第

二段階の意味理解という問題にも影響するものと思われる。

まず、「民之父母」の〈勿〉という字については、季氏と顧氏の見解が妥当だと考えられる。簡文に〈勿〉字が書写されているということは〈客観的事実〉であるが、我々はそれを伝世文献に基づいて改めているわけである。しかし、それが〈比較的よいものである〉となぜ言えるのだろうか。思うに、多くの釈読者は鄭注や孔疏にとらわれ、結局は〈古注〉の見解を反復するにとどまるのみである。しかし、仮に〈解釈〉を〈文献〉そのものに戻す、即ち、伝世文献の内容や文字という既存のものについては暫く考えず、簡文の〈勿〉を〈物〉とすることでなる〈物、志、礼、楽、哀〉という五至の順序から解釈を行い、そこに齟齬があるかどうかを検討すれば、従来とは異なる思索の道を探し出すことができるのではなからうか。興味深いことに、〈勿〉を〈物〉としてからの〈解釈〉は、意味上の矛盾がないどころか、逆に儒家の素朴な性格が際立つものとなっている。次に挙げる季氏の見解は、その点を明確に示している<sup>（注8）</sup>。

〈物至〉とは、天地万物の理、当然ながら人民の欲するところをも含めて完全に理解し、〈志〉（……）

も同時に理解しようとすることを指す。天地万物の理、及び人民の好惡の情を完全に理解すれば、それが〈志至〉である……。天地万物の理及び人民の好惡の情を完全に理解することができれば、政策や規定を制定して人民を正しい方向へ導き、人民を吉に向かわせ、凶を回避させることができ、各々の生を全うさせることができる。これが〈礼至〉である。礼は外在的な規範であり、それを樂で調和して初めて恭敬和樂の状態となりうる……。これが〈樂至〉である。音樂は、人民の最も直接的な情感を傳達することができ、人民に苦勞が多く樂しみが少ないと、これにより彼らの心中の哀痛を理解する……。これが〈哀至〉である。

確かに、この季氏の説は、説明上大きな矛盾もなく注目するに足る。よって本稿では、試みに〈勿〉を〈物〉とする季氏の見解に基づき、更に『礼記』樂記篇に見える関連箇所を通じて、〈勿〉を〈物〉と解釈することの合理性を検討したい。勿論、本稿の考察は、季氏のそれとやや異なるところもあるが、〈勿〉を〈物〉と解釈することには何ら影響しない。今本『礼記』樂記篇には、次のような記述がある(注9)。

凡音之起，由人心生也。人心之動，物使之然也，感於物而動，故形於聲。……樂者，音之所由生也，其本在人心之感於物也。是故其哀心感者，其声嚆以殺；其樂心感者，其声嘒以緩；其喜心感者，其声發以散；其怒心感者，其声粗以厲；其敬心感者，其声以廉；其愛心感者，其声和以柔。六者非性也，感於物而后動。

この段で樂記篇が指摘するのは、次のようなことである。人の〈心〉は〈物〉に感じて〈動〉き、音聲を發する。また、心には〈哀心〉〈樂心〉〈喜心〉〈怒心〉〈敬心〉〈愛心〉といった変化があるため、發せられる声には自ずと区別がある。そこで、先王は慎重に人民の〈感〉じるところと向かい合わなければならぬ。人民による〈聲音〉の表現は、まさしく〈政治〉に通じるものだからである。故に、樂記篇には続けて、「故に礼以て其の志を道き、樂以て其の声を和し、政以て其の行いを一にし、刑以て其の姦を防ぐ。礼、樂、政、刑、其の極は一なり。民心を同じくして、治道を出す所以なり。」とある(注10)。勞思光氏は、この記述から窺える思想について次のように考える。即ちそれは、〈道德が情緒を制御すること〉を起点と

し、そこから規範があり（同民心）、秩序のある（出治道）世界を実現するための文化活動を作ろうとするものだ（註1）。これは非常に精確な見解である。なぜなら、儒家が理想とする〈世界〉とは、〈道徳的価値〉が浸透し、それによる感化を受けたものであるし、為政者（民之父母）の最も重要な任務は、そうした世界を人民のために造営することだからである。そして、「民之父母」の内容は、まさにこうした〈世界〉の構築が民の父母の天職であることを示しているのである。また、「民之父母」には「民□父母康，必達於豊樂之莖，以至『五至』以行『三亡』，以皇于天下。四方又敷，必先督之」とある（註2）。この中の〈莖〉という字については諸説あるものの、その意味が〈原〉に近いという点は一致する（註3）。つまりこの簡文は、「礼楽の原に達する」ことが、「民之父母」の要件や目標となることで、「五至」と「三無」とが成し遂げられるということを示しているのである。このように、楽記篇は、〈礼楽〉を為政者の要務とする点で「民之父母」と符合している。しかし、より重要と思われるのは、楽記篇において〈物至〉の概念が明確に示されており、しかもそれが〈礼楽〉と関わりながら、詳細に論じられている点である。このことは、「民之父母」の〈五至〉の理解を補う手がかりとなるであろう。楽記篇には、次のよう

にある（註4）。

人生而静，天之性也。感於物而动，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉。好惡無節於内，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也。於是悖逆詐偽之心，有淫佚作乱之事。是故強者脅弱，衆者暴寡，知者詐愚，勇者苦怯，疾病不養，老幼孤独不得其所。此大乱之道也。是故先王之制礼楽，人為之節。衰麻哭泣，所以節喪紀也。鐘鼓干戚，所以和安樂也。昏姻冠笄，所以別男女也。射鄉食饗，所以正交接也。礼節民心，楽合民声，政以行之，刑以防之。礼、楽、刑、政，四達而不悖，則王道備矣。

楽記篇のこの記述は、〈礼楽〉が発生する原因を述べたものであり、しかもそれは、人が〈物〉に感ずることによって生じた〈好惡〉の〈心〉或いは〈情〉に焦点を当てている。つまり〈礼楽〉の発生は、外物が接して（訳者注：〈物至〉）、人の心に好惡の情が生じ、その節度がなくなると人は物に同化されてしまう（訳者注：〈人化物〉）という危機を解決するためのものだと云えるのである。孫希旦は、

「私が思うに、上文は、先王による礼樂の制定が、人を教えて好惡の情を安定させ、人道の正しきに返すことを言っている。またこの節は、人の好惡は性にもとづき、情に流されるということをもって述べたものである。おそらく人の好惡の欠点は、大乱の起こるところにある。これが、礼樂が制定されなくてはならないゆえんである」と述べるが、まことにその言葉通りである(舊)。

以上のように、樂記篇は〈物至〉に注目し、人は〈物〉に感じた後、制御の困難な好惡の情に動かされて弊害を多発させることがあるため、〈礼樂〉が発生するとしていた。このように、樂記篇では、〈物至〉が〈好惡〉の情や〈礼樂〉と関わりながら論じられている。こうした観点から「民之父母」を考えると、「民之父母」の〈五至〉は次のように説明できるであろう。簡文には、〈物至〉の後に〈志〉が〈至〉るとある。〈志〉は、古義に従えば〈心の之く所〉であるが、この〈心の之く所〉を、孟子のように〈道德の主体性〉に限らなければ、こうも考えられる。即ち、人が〈物〉に感じると、〈心〉には好惡の情が生じるのだから、〈心〉は〈好〉と〈惡〉とのどちらにも向かうものとなる。ならば、〈志〉も〈心〉と同様、〈道德の主体性〉という〈好〉の方向のみならず、〈惡〉の方向にも向かう。そして〈志〉が〈好〉にも〈惡〉にも向

かうとすれば、「物之所至者、志亦至焉」は次のように解釈できる。即ち、〈民の父母〉(為政者)は、人民が〈物〉に直面して心に好惡の情を生じ、それが極まった状態、つまり〈志至〉になると、自らを制御できずに災難をもたらす可能性があることを理解しておくべきである。次の「志之所至者、礼亦至焉」は、上の〈志至〉という状況を受けた為政者は、〈礼〉によってそれを治め、人民の行いと感情とを正しく導くべきであることを言う。〈礼〉とは主に異を分かち、人倫や地位の差異を区分し、条理の明らかなることを追求するものである。これは秩序ある社会の基盤となるが、これだけでは最善を尽くした状態とはならない。そこで、〈合同〉をその要とする〈樂〉が、秩序ある世界において〈協調〉という役割を担うこととなる。〈樂〉で人民の〈好惡〉の感情を調和し、「上下和」(樂記篇)することは、貴賤の別の中に、〈調和〉をもたらし最良の方法である。これが「礼之所至者、樂亦至焉」の意味ではなからうか。「樂之所至者、哀亦至焉」は難解に見えるが、〈樂〉(ガク)と読んで、それを〈哀心〉(樂心)〈喜心〉(怒心)〈敬心〉(愛心)という六種類の情緒を表現する(仲介)と考えれば、「民之父母」の文意は理解できる。なぜなら、〈樂〉(ガク)が人民の情緒を表現する手段である以上、為政者はそれを通じて人



民の哀痛を理解できるからである。このように、人民の苦難を理解し、自らを正し、人民との接し方にも修正を加えてゆく為政者こそが〈民之父母〉なのである。以上、樂記篇の記述を参考にしつつ、「民之父母」の〈五至〉について検討してきた。このことから、〈勿〉を〈物〉と解釈することは、文意の理解においても合理的なものだと言える。

また、樂記篇による「民之父母」の解釈は、文意の理解のみならず、形式面でも合理的なものである。即ち、「民之父母」とは、孔子が子夏の質問に答えるものであり、〈樂〉を含む〈五至〉について論じるものであった。

一方の樂記篇は、もと十一篇であつたものが一篇になつたものであり〔註16〕、その十一篇中には、魏文侯が〈古樂〉〈新樂〉を子夏に問う記述が見える。その中で子夏は、〈音〉と〈樂〉とを峻別する際、〈樂〉が秩序ある世界にもたらす作用について述べている。このように、「民之父母」と樂記篇とは、〈樂〉について論じるという形式を持つ点で共通している。樂記篇には次のようにある〔註17〕。

子夏対曰：「……今君之所問者樂也，所好者音也。夫樂者，与音相近而不同。」文侯曰：「敢問何如？」子夏対曰：「夫古者天地順而四時当，民有德而五穀昌，

疾疢不作而無妖祥，此之謂大当。然後聖人作為父子君臣以為紀綱，紀綱既正，天下大定，天下大定，然後正六律，和五声，弦歌詩，頌。此之謂德音，德音之謂樂。……今君之所好者，其溺音乎！」

子夏は、〈樂〉がその作用を発揮するのは、「紀綱既に正しくして、天下大いに定ま」つた後だと考える。これがつまり「礼之所至者，樂亦至焉」のことである。しかも、上記に続く魏文侯と子夏との対話は、以下のように、簡文に呼応する内容となつている〔註18〕。

文侯曰：「敢問溺者何從出也？」子夏対曰：「鄭音好濫淫志，宋音燕女溺志，衛音趨数煩志，齊音敖辟喬志，此四者，皆淫於色而害於德，是以祭祀弗用也。詩云：『肅雍和鳴，先祖是聽。』夫肅肅，敬也。雍雍，和也。夫敬以和，何事不行？」

ここで頻繁に現れる、〈志〉と〈淫〉〈溺〉〈煩〉〈喬〉というマイナスの意味を持つ語との連結は、子夏に〈溺音〉とさえ見られている。このことは、人が〈物〉に感じて動いた後に〈音〉が生じると、その〈音〉の表現は、〈志〉の特別なあらわれであることを指すのではなからうか。

よって、この時の〈志〉の発動も、「民之父母」に言う「物之所至者、志亦至焉」と同様な状態であると言える。以上のことから、楽記篇における子夏の見解は、子夏が〈五至〉の道理を会得することを述べた「民之父母」の内容と、相通じるものとわかる。二篇における〈子夏〉が読み手に与えるイメージに矛盾はない。以上の説明によれば、「民之父母」の〈子夏〉は、孔子が述べる〈五至〉

の道理を十分に会得し、それを〈魏文侯〉に告げ、〈民の父母〉として相応しい人物になるよう勉勵したものと考えられる。このように、楽記篇と「民之父母」は、共に〈楽〉について論じる形式を持つ。そして、子夏が〈五至〉を孔子から学び、それを魏文侯に教えたという状況設定がこの二篇から可能であることから、両者の関連性は疑いのないものだと考えられる。こうしたことから、簡文の〈勿〉字は〈物〉字と考えるべきであろう。

以上の検討は、おおよそ言語性の理解が意味の理解にまで影響を与えることに注目したものである。本稿では、〈物、志、礼、楽、哀〉という順序について、楽記篇の記述も手がかりになると、〈志、詩、礼、楽、哀〉の解釈との間に大きな相違が生じると考えた<sup>(19)</sup>。つまり、これが前述した、第一段階の問題、即ちここでは、簡文に書かれた〈勿〉字をどう解釈するかという言語性の問題

が、第二段階の問題、即ちここでは〈五至〉の解釈という意味の理解にまで影響するということである。以上の点を明らかにした今、次は二つの〈五至〉について検討する必要がある。そこで次節では、両者に対する解釈の相違に即し、そのことがもたらす研究の方法意識の問題について考える。

### 三

前述の通り、〈勿〉を〈物〉と解釈することについては、解釈上大きな困難もなく、〈言語〉的技術という点から言っても〈妥当性〉に欠けるといふことはない。しかし、そうすると問題となるのは、〈文献の伝世〉という点である。『礼記』孔子閒居篇にせよ、『孔子家語』論礼篇にせよ、両者の記載に見えるのは、〈志、詩、礼、楽、哀〉という配列方式であり、「民之父母」の簡文と比べると、共通部分がありながらもやはり相違がある。しかし、その〈志〉から始まる配列は、その後の鄭注や孔疏にも見えるところであり、最近では、龐樸氏も〈民之父母〉の〈五至〉を〈志、詩、礼、楽、哀〉と解している。氏の解釈は『孟子』の思想に基づくものであり、文意の流れとしては、これらの語彙による配列でも一貫した意味をなす

(註8)。このように、「言語性」の技術においては、「志、詩、礼、楽、哀」と「物、志、礼、楽、哀」との両方が理解可能となる。では、こうした結果を受けて、研究者はどのような態度の選択を行うべきであろうか。一方を選択するか、両者を並存させるかという選択は、解釈を行う意識の問題にまで及び、出土文献研究にも影響しよう。そこで以下、試みにこの点を整理してみる。ただし、ここでは具体的な内容の解釈や評価には触れず、方法意識という点に焦点を当てることとする。

まず、もし上述したような見解の中から、どちらか一方を「正確」なものとして選択するならば、その背後には、こうした選択を支持する「客観的」なイメージが念頭にあるものである。基本的に、「テキスト」の「発生」は、確かに「絶対」的な「客観性」を持つ。つまり、「文献」の伝世においては、当然原初的な「テキスト」が存在し、その「テキスト」の内容が最も古いものとなる。研究者がこの点に焦点を当てて研究を行おうとするならば、その研究の傾向は、「原義」「原初形態」を重要視するものとなる(註9)。このことは、学術上重要な基礎でもあったため、古来より研究者達は、一定の成果を上げようとしてきた。しかし、それに要する規範的な原則を作りに上げることは困難であったため、議論も頻繁に行われ

てきた。同様のことは、「民之父母」と伝世文献とを対照させた場合にも言える。「民之父母」の成立は、『礼記』『孔子家語』以前と考えられるものの、漢人が典籍を整理する際、「民之父母」よりも更に古い「テキスト」を目撃していなかったとは断言できないのであり、整理者は「民之父母」よりも更に古い「テキスト」によって、「民之父母」の「勿」を「志」に改めたとも考えられよう。顧史考氏が鮑則岳氏に古代文献の整理の原則について問題を投げかけたように、伝世文献の権威は、出土文献によって完全に消失してしまうのだろうか(註10)。私にはこの問題を解決する良策はない。しかし、僅かながら提示できる考えは、「原初的客観性」という点、即ち、最も原初的な状態がどのテキストにも存在すること、自分が見る資料を原初的なものと即決せず、より原初的なものが存在するという可能性を常に念頭に置くこと、である。しかし、我々はこのことを完全に把握していると絶対の自信を持つて主張できるだろうか。仮にそれができなければ、我々が進めている、テキストの原初形態に遡及するという研究は、一体どのレベルの学術活動に位置づけられるのか。考えてみると、こうした「原初的客観性」に改めて取り組むことは、極めて偶然性に満ちたもののように思われる。

實際、〈歴史〉の発生は、〈時間〉の中に置かれるものであり、その〈歴史〉が発生したという〈事実〉も、確かに〈原初的客観性〉を備えたものである。しかし、時が経つと、いかなる〈テキスト〉も〈解釈〉の対象となり、解釈者の理解によつて異なる〈意味〉を持ち、テキスト本来の姿がおぼろげなものになってしまう。〈原初的客観性〉に回帰しようとすることは、既に〈時間〉が経つた〈テキスト〉に対し、ある種の〈理想〉を追求することである。しかし、その実現が可能かどうかについて、我々は確信するところがない。そこで我々は〈文字の解釈〉に望みを託し、原初的なテキストを見極めようとするのだが、テキストの文字に異同があると、どちらが〈原初的客観性〉に近いのかが問題となる。そのため我々は、いわゆる〈解釈学的規準〉に符合するテキストが<sup>(註10)</sup>、より原初的な性格を備えたものであると考えてしまうかもしれない。ただし、前節で分析したように、〈勿〉を〈物〉とする解釈は、結局〈志〉とする解釈と共通部分がありながら相違もあるため、これら二つの解釈の優劣はにわかには判断できない。そうなると、このように優劣の判断が難しい文字を含む二種類のテキストの優劣も判断できなくなってくる。

こうした難題が生じるのは、〈原初的客観性〉が理想的

な状況においてこそ、合理的なものとなるためである。だが、合理的な〈原初的客観性〉を追求し、テキスト本来の姿に戻るということは、実際容易なことではない。こうした苦しい立場のもと、研究者は二種類のテキストが並存するという事実を受け入れるほかない（実際既にそうであるが）。更に言えば、それらの優劣を分けることなく<sup>(註11)</sup>、どちらのテキスト解釈に対してもその〈妥当性〉を認め、そこからこうしたテキストの分化がなぜ生じたのかを考え、その現象が意味する学術史的意義、即ち二種類のテキストの存在意義を思索するほかない。

これは、更なる考察に十分値する論点である。なぜなら、二種類のテキストの存在意義をそれぞれ問うというその選択は、解釈学の発展史における主張とも関連するからである。前述の通り、〈テキスト〉の解説の過程で〈異なる〉意味が付与されるのは、〈解釈〉時においてよく見られることであるが<sup>(註12)</sup>、中でも重要なのは解釈者の立場である。フーコーは、かつて次のことに注目した。即ち、〈言説編制〉下にある多くの〈声明〉については、それを〈文章〉や〈命題〉としてではなく、〈声明〉の〈立場〉として見ることに注意しなくてはならない。王徳威はこの点を次のように分析する<sup>(註13)</sup>。

我々が、ある書物、学説、或いは典章制度を「声明」として検討する際に問うべきなのは、「作者」が誰で、どのような事情を論じたか、或いは論じようとしているのかではない。むしろ作者が置かれている立場や、どのような関係によつてその人物（或いは数人の人物）が「声明主体」の立場に立ち、その「作品」の主人となつたかを分析することである。

この視点に立つた時に、一歩踏み込んだ問題として考えられるのは、「民之父母」の作者と伝世文献の作者（二者は伝写の役割を担うにすぎない。しかし、彼らが意図的に「勿」或いは「志」といった異なる解釈を選択することとで、彼らは別々の「作者」という立場に置かれることとなる。）は、なぜ「勿」や「志」を選択し、異なる「五至」の順序を作つたのか、彼らの「意味」するところは一体何なのか、ということになる。本稿は、両者に対して「優劣」の評価を出す術を依然として持たない。我々ができるのは、異なる「文字」の解説には、「異なる」意味の形成において基盤となる独自の世界が存在する点に留意することである。ただし、両者がそれぞれ持つ独自の世界をどう理解すべきかについては、本稿のような小論が担えるところではない。

#### 四

民国初期の王国維は、かつて「古代史」研究の難解さを嘆き、古代史研究における「二重証拠法」の重要性を述べた（論衡）。その言葉通り、現在は出土文献によつて、従来未解決となつていた多くの問題が解決されており、古代研究におけるその成果は極めて高い。しかし、この「二重証拠」という発想は、ある一定の効力を持ちながら、やはり一種の「理想」にすぎないこともまた事実である。先に述べた「民之父母」と伝世文献との対照もその一例である。出土文献と伝世文献との校合を行った結果は、これまで述べてきた通り、依然として多くの疑問を生むこととなつた。このように、出土資料による新たな研究手法に直面している現在、我々はテキストの内容について実質的な研究に取り組むほか、解釈の方法、規範の分限と目的に対して、同等の配慮をする必要がある。

注

- (1) 馬承源主編『上海博物館藏戰國楚竹書(二)』(上海古籍出版社、二〇〇二年)、頁一五八～一六一。
- (2) 濮茅左氏は、〈勿〉が〈志〉の誤写ではないかとするが、〈物〉と読んでも理に適うものだとする。また、鄭玄注によって〈五至〉を解釈している。前掲書頁一五九。
- (3) 孫希旦撰、沈嘯寰、王星賢点校『礼記集解(下)』卷四十九 孔子閒居第二十九(北京、中華書局、一九八九年)、頁一二七五。
- (4) 季旭昇主編『上海博物館藏戰國楚竹書(二)』《讀本》(台北、万卷楼圖書股份有限公司、二〇〇三年)、頁七。
- (5) 季旭昇主編『上海博物館藏戰國楚竹書(二)』《讀本》、頁八。
- (6) 顧史考「古今文献与史家之喜新守旧」頁五。中央研究院中国文哲研究所での発表より。二〇〇四年二月二十八日に行われた「經典文化的形成」第五回読書会にて。
- (7) 筆者はかつて、拙稿「疑古与信古之間——以古代中国思想的研究為例」(未刊稿)において、類似する意味の理解は、文字の訓解のみに限らず、解釈する者を主体とする立場の問題にまで及ぶ可能性があることを指摘した。以下の論は、この点について再度考察を行ったものでもある。
- (8) 季旭昇主編『上海博物館藏戰國楚竹書(二)』《讀本》、頁九。
- (9) 孫希旦撰、沈嘯寰、王星賢点校『礼記集解(下)』卷三十七 樂記第十九之一、頁九七六～九七七。
- (10) 孫希旦撰、沈嘯寰、王星賢点校『礼記集解(下)』卷三十七 樂記第十九之一、頁九七七。
- (11) 勞思光氏は、樂記篇の思想は「道德が情緒を制御すること」をもつてするとし、中でも「道德」が政治生活の規範を包括するものだと考える。更に氏は、「礼、樂、政、刑がそれぞれ四種の文化活動をなす場合、それぞれは異なる「事象」をその対象とする。しかし、最終的な目的から見れば、これらの文化活動は、どれもある価値の実現を要求している……。「同民心」とは規範を設ける意味であり、「出治道」とは秩序を設ける意味であり、どれも実現しようとするものに對するより詳細な記述である」と述べる。勞思光『新編中国哲学史(二)』第一章 漢代哲学(台北、三民書局、一九九六年)、頁六十三を参照。
- (12) 馬承源主編『上海博物館藏戰國楚竹書(二)』、頁一五六。
- (13) 馬承源主編『上海博物館藏戰國楚竹書(二)』、頁一五六。また参考として、季旭昇主編『上海博物館藏戰國楚竹書(二)』《讀本》、頁五一六。
- (14) 孫希旦撰、沈嘯寰、王星賢点校『礼記集解(下)』卷三十

七 楽記第十九之一、頁九八四～九八六。

(15) 孫希旦撰、沈嘯寰、王星賢点校『礼記集解(下)』卷三十三

七 楽記第十九之一、頁九八五。

(16) 孫希旦撰、沈嘯寰、王星賢点校『礼記集解(下)』卷三十三 七 楽記第十九之一、頁九七五。「楽」を論じた十一篇を集めて一篇としたものが今本楽記篇一篇であり、「楽本」、「楽論」、「樂施」、「樂言」、「樂礼」、「樂情」、「樂化」、「樂象」、「賓牟賈」、「師乙」、「魏文侯」の篇がある。

(17) 孫希旦撰、沈嘯寰、王星賢点校『礼記集解(下)』卷三十三 八 楽記第十九之二、頁一〇一五～一〇一六。

(18) 孫希旦撰、沈嘯寰、王星賢点校『礼記集解(下)』卷三十三 八 楽記第十九之二、頁一〇一六～一〇一七。

(19) 〈物、志、礼、楽、哀〉を、「楽記篇」の角度から解釈すると、それは、〈価値世界〉と〈政治秩序〉との連結に及び、専ら〈民之父母〉(為政者)の政治という意味になる。〈志、詩、礼、楽、哀〉という順序であれば、『孟子』の思想によって理解することが可能であろうし、その場合は、〈価値世界内在化〉という、政治といった外的なものではなく、内的な方向性を重視するものともなる。龐樸氏はこの点を主張している。これについては、龐氏「再說『五至』無」

(http://www.bamboosilk.org/Wssf/2003/pangpu\_03.htm  
頁一)を参照。

(20) 同上。

(21) 張鼎国氏は次のように述べる。「(照原意) 或は(照原様)の理解は、古典解釈における指標の一つだと言え、可能な限り原本の歴史的背景や作者の心意に照らし合わせてテキストを理解することを示している……。このような考えを持つ解釈学の理論では、解釈によって得た結果が、ある種の基本的な客観的原則に従わなくてはならず、有効な発表や要求を尊重し、更に解釈を行う過程においては、随所で規範の遵守と判断基準の確立を重んじなければならない。実のところ、こうしたことは、一般的に解釈の規準といった方面に及んで考えることを主とする。」張鼎国「『較好地』還是「『不同地』」理解? 從詮釋學論爭看經典註疏中的詮釋定位與取向問題」『中國文哲研究通訊』第九卷第三期、一九九九年、頁八を参照。

(22) 顧史考「古今文獻與史家之喜新守旧」、頁八。

(23) 〈解釋學的規準〉については、イタリアのEmilio Bettiが詳細な分析を行っている。氏は、留意すべき規準を四点挙げる。第一に〈自主性〉(Autonomie)、第二に〈整身体性〉(Ganzlichkeit)、第三に〈現実性〉(Aktualität)、第四に〈調適〉(Anpassung) 或いは〈校準〉(Abstimmung)。張鼎国「『較好地』還是「『不同地』」理解? 從詮釋學論爭看經典註疏中的詮釋定位與取向問題」、頁九一～九二を参照。

(24) これは、二〇〇四年二月二十八日、中央研究院中国文哲所で行われた「經典文化的形成」第五回読書会における周鳳五氏の見解である。

(25) 張鼎国「『較好地』還是「不同地」理解？從詮釈學論争看經典註疏中的詮釈定位与取向問題」、頁九七〜一〇三。

(26) ミシエル・フーコー著、王德威訳『知識的考掘』(「導読二：「考掘学」と「宗譜学」」(台北、麦田出版有限公司、一九九五年)、頁四七。

(27) 王国維『古史新証』(顧頡剛編『古史辨』第一冊所収) 頁二六四〜二六五を参照。

〔付記〕

今回の翻訳にあたり、大阪大学大学院の于永梅氏に助言をいただいた。記して御礼を申し上げる。