

中國近世『儀禮』學の研究

廖明飛

後漢の鄭玄は、『周禮』を「經禮」として、三禮（『儀禮』『周禮』『禮記』）に注釋を施して一家の學を爲した。「禮は鄭學」とも稱され、鄭玄注が禮學において唯一無二の權威を持っており、實に唐代以前では、十七篇の『儀禮』の全文に對して注釋した著作は鄭玄の『儀禮注』のみだった。唐代から北宋にかけて、『儀禮』の傳習は次第に低調となったが、南宋に至ると、朱子は『儀禮經傳通解』を編纂し、『儀禮』を「三禮」の「本經」「經禮」として重く位置付け、『儀禮』に對する研究の重要性を提唱し、後世の『儀禮』研究に多大な影響を與えた。また、宋末元初の敖繼公は千年以上に亘って尊ばれてきた鄭玄の『儀禮注』全體を「疵多く醇少し」と批判し、『儀禮集說』を著して鄭玄注に代わる新たな『儀禮』の解釋體系を打ち立てようとした。この『儀禮經傳通解』はその後いかに受容され、また『儀禮集說』はいかなる注釋書だったのか。そして、この二つの書物は近世『儀禮』學史上においていかなる意義を有しているのか。本論文は、上記のような問題意識を持って、朱子『儀禮經傳通解』と敖繼公『儀禮集說』を取り上げ、中國近世における『儀禮』學の展開を考察したものである。

第一章「敖繼公『儀禮集說』の版本について」では、『儀禮集說』の各版本の流傳と變化の歴史的過程を考察し、各版本と學術史との關聯を論證した。

『儀禮集說』のテキストには、元刻本、清鈔本、『通志堂經解』本及び『四庫薈要』本と『四庫全書』本がある。元刻本は『儀禮集說』の最初の刊本であり、大徳年間に西湖書院で上梓されたものである。現存する版本から推測すると、『通志堂通解』本は『儀禮集說』の二回目の刊行であつたと考えられる。『通志堂經解』本が世に現れたことにより、元刻本の流傳がすでに途絶えていた『儀禮集說』が再び世に流行することとなり、それに伴って敖繼公に對する評價も高まつた。清朝の著作は、『儀禮集說』を引用する際に、元刻本ではなく、『通志堂經解』本に依據している。『通志堂經解』本を通して、『儀禮集說』は清朝における『儀禮』學のみならず、李氏朝鮮と江戸時代日本における『儀禮』學にも深く影響を與えた。『四庫薈要』本と『四庫全書』本はともに『通志堂經解』本に據つて抄寫しているが、テキストとしての信頼性は低いと思われる。『四庫薈要』本と『四庫全

書』本は、清朝の學者が一般に参考できるような書物ではなかったので、當時の學問潮流にはあまり関係のない存在であった。つまり、『通志堂經解』本こそが、『儀禮集說』の清朝における流布本であったわけだが、本論文により、元刻本の優位性がより明らかになった。

第二章「敖繼公『儀禮集說』における鄭玄注の引用と解釋」では、『儀禮集說』における鄭玄注の引用とそれに對する敖繼公の解釋を中心に考察した。

敖繼公は「横讀法」によって鄭玄注を引用し、引用した鄭玄注に對してしばしば按語の形で自らの解釋を加えている。彼の按語の内容は、鄭玄注の意味と出典・根據を示すものが大半を占める。鄭玄注の意味を適切に理解できなければ、經文の意味を理解することもできなくなってしまう。敖繼公は經文を理解するために鄭玄注を解明しようとしたのだと考えられるが、そのみならず、經文の理解に関わりなく、鄭玄注そのものを理解しようとする姿勢も窺うことができると思われる。つまり、敖繼公は『儀禮』の經文だけでなく、鄭玄注自體をも自身の研究對象として扱っていたのである。乾隆中後期からいわゆる「清朝考證學」が盛んになると、漢學墨守の立場から、敖繼公の鄭玄注批判の側面ばかりが否定的に注目されるようになり、敖繼公の鄭玄注に對する深い理解については顧みられなくなっていった。本論文で述べたように、鄭玄注に對する賈公彥疏の解釋の不十分・不適切なところにおいて、敖繼公は適切に再解釋・再考察を行っているのである。それは彼が鄭玄注のみならず、賈公彥疏をも深く研究したことの證であることは言うまでもない。元朝の經學者は古注を輕視し、注・疏の意味をよく理解していなかった、とは清朝以來の經學史の通説であるが、少なくとも敖繼公については決してそのような評價は妥當ではないと言わなければならない。

第三章「敖繼公『儀禮集說』の解釋法—鄭玄『儀禮注』との比較をめぐって—」では、鄭玄『儀禮注』との解釋方法の差異をめぐって、敖繼公『儀禮集說』の特質を解明した。

鄭玄は經文の前後の文（縦）の文脈を分析して經文の字句の意味を確定し、文脈によって同じ經文であっても時として異なる解釋を施し、時には尊卑の區別を見出す、という觀念的な解釋をした。これに對して、敖繼公は「横讀法」を用いて、ある儀節や經文について、當該の語句だけでなく、篇内もしくは他篇の類似する儀節の語句をも參照・比較しながら、その儀節の作法や經文の意味を確定して解釋を一貫させていったのである。鄭玄は『儀禮』を解釋する際に、他經（『周禮』や『禮記』など）を根據として、經書と經書を

關聯させて総合的に理解しようとした。一方、敖繼公は『儀禮』を經禮として、『儀禮』本文を中心として『儀禮』を解釋しようとしたのである。「横讀法」はある經文を解釋する際に、『儀禮』の篇内もしくは他篇の類似する經文・儀節を参照しながら解釋する方法なので、結局のところ、その解釋法は、『儀禮』本文によって『儀禮』を解釋する方法と同じく『儀禮』本文自體を實證的に研究しようとする手法なのである。本論文で述べたように、少なからぬ明清時代の學者が敖繼公の新たな解釋に賛成したのは、敖繼公の個別の解釋に賛成したというより、このような實證的な研究の方法に賛成しているのではないかと考えられる。

このように、敖繼公は自分の解釋によって、『儀禮』注釋の權威としての鄭玄注から『儀禮』を解放させ、『儀禮』を新たに解釋することが可能であることを後世の學者に示した。それ以來、『儀禮』は自由に解釋されるのである。例えば、明朝後期の郝敬『儀禮節解』や清朝初期の姚際恒『儀禮通論』などがその典型的な例である。『儀禮』の注釋史から見れば、敖繼公の『儀禮集說』こそは漢魏の「古注」から宋元の「新注」への轉換を実現させたのである。

第四章「敖繼公『儀禮集說』と朱子『儀禮經傳通解』—その繼承と修正—」では、敖繼公『儀禮集說』は朱子『儀禮經傳通解』をいかに繼承・取捨しているのかを、文獻整理と經義解釋の両面から考察した。

朱子は『儀禮』讀解上の難點を克服するために、『通解』で『儀禮』の本文に以下の三つの處理を施している。①經文を章節に分け、章名を立てた。②鄭玄以來の、經文の末尾に記文全文を配置する形式を、記文を分割して對應する各々の經文の後に挿入する形式に改め、經と記を容易に相互参照できるようにした。③單行する賈公彦『儀禮疏』を經・注文にそれぞれ對應させて挿入し、經・注と疏文とを一覧できる體裁に添削・改訂した。

これに對して『儀禮集說』は、『通解』の①の體裁を踏襲し、經文の章節を分けている。また、疏文の引用については、賈疏の原文ではなく、『通解』の改訂文(③)をそのまま採録した箇所が少なくない。また、記文については、『儀禮集說』は『通解』の②の體裁を踏襲せず、經文の末尾に記文を置く本來の形式を残しており、その理由を自ら「後序」で説明している。『儀禮集說』が積極的に『通解』を参考にするものの、記文の處理については例外的に『通解』に従わなかった理由の一つは、朱子の「經書復舊」觀にある。

『儀禮集說』は、書名は「集說」と言うものの、鄭玄注・賈公彦疏の他には、宋代の張

載、呂大臨など僅かに數家の「先儒の説」が引用されるだけである。そのうち『通解』の朱子按語の説からの引用箇所が最も多く、文獻整理の面でのみならず、經義解釋においても『通解』を積極的に参照したことがわかる。

第五章「明代陳鳳梧合刻『儀禮注疏』と朱子『儀禮經傳通解』」では、明代陳鳳梧が合刻した『儀禮注疏』の成立過程及びそのテキストについて考察を加え、さらに朱子『儀禮經傳通解』との關係を重點的に論じた。

陳鳳梧は、弘治十七年（一五〇四）から正徳四年（一五〇九）にかけて、湖南において『儀禮』の白文本二十二巻を校刊している。陳鳳梧の『儀禮』白文本は、一般的な『儀禮』の白文本や經注本と異なり、十七篇の『儀禮』經文に加えて、五篇の逸經が附されている。おそらく、楊復『儀禮圖』に附刻された『儀禮』白文と吳澄の『儀禮逸經』に基づいて編集したものであろう。正徳十六年（一五二一）には、陳鳳梧は河南において『儀禮』の經注本十七巻を刊行した。陳鳳梧の經注本は宋元刊の『儀禮』經注本を底本として再刊したものではなく、朱子『儀禮經傳通解』から『儀禮』の經・注及び音義を抜き出して再編集したものである。嘉靖初期、陳鳳梧は山東においてさらに『儀禮』の注疏本十七巻を刊行した。陳鳳梧は、彼自身が正徳十六年に編集した『儀禮』經注本を基礎に、そこに單疏本に基づいて賈公彦疏を分散挿入して『儀禮』注疏本を作り上げた。總じて見るに、『儀禮』の經注疏合刻は、陳鳳梧の二十數年に亘る一連の『儀禮』出版事業の到達點である。

清朝の學者たちは明刊『儀禮注疏』本のテキストが『通解』と密接な關係を有することに注意しており、明刊注疏本は『通解』に基づいて校訂を加えられたのであろうと考えていたが、實際には、陳鳳梧注疏本が用いていた經注本が『通解』を材料に作られたものであることがその由來なのである。また、注疏本を編纂するに際しては、經・注と疏の文字との齟齬を調整する作業が必要であるが、陳鳳梧は基本的に疏の文字を經・注に合わせたので、『儀禮』經注本が『通解』に依據していたが故に、結果として『通解』に影響されて疏が改竄されることになった。また、陳鳳梧は『通解』に引く朱子の改訂した疏文に基づいて疏のテキストを改變した。従って、陳鳳梧注疏本から始まって、明代『儀禮』注疏本の經・注・音義・疏は、いずれも『通解』の影響下にあったとすることができる。

第六章「韓元震『儀禮經傳通解補』について—李氏朝鮮における朱子『儀禮經傳通解』受容の一側面—」では、これまで注目されることが少なかった韓元震『儀禮經傳通解補』を取り上げて李氏朝鮮における朱子『儀禮經傳通解』の受容と展開の一側面を考察した。

『儀禮經傳通解』は、朱子の最終的な撰定になるものではなく、朱子の未完の書と見なされている。後世の學者は朱子の遺志を繼いで完成させようとし、その續筆・再編・補訂が様々な形で試みられた。清朝の江永は『通解』とは別に新たな門類・體例を立てて『禮書綱目』を編纂し、梁萬方・梁開宗父子は『通解』を補訂改編したのに對して、李氏朝鮮後期の韓元震『儀禮經傳通解補』は朱子の言説・著述を集めることによって朱子の『通解』を補おうとしたのである。韓元震は晩年から『儀禮經傳通解補』の編纂に着手し、生前に編纂の繼續と謄寫を門人の李尚元と金教行に託したが、金教行の死後、その孫である金義淳の手によって『儀禮經傳通解補』はようやく完成・刊行された。韓元震は、朱子が『通解』を編纂した意圖は、周公の後を繼いで新たな王朝の制度（「一王の制」）を確立し、どのような時代にも通用する教訓（「萬世の訓」）を遺し、所謂「祖述」に止まらずに「制作」を目指すことにあった、と考えた。また、朱子は「制作」への志を持ちながら、謙遜してあえて「制作者」と稱することを避けた、と考えた。そして、『通解』は実際には「經傳古語」を採録するのみで、朱子自身が古禮を折衷し斟酌（増減）したものを採録していないが、それは、後世の人が朱子の考えを祖述して『通解』中に収録することでその制作の意圖を補完することを朱子が望んだもの、と韓元震は考えた。實際に、韓元震の『儀禮經傳通解補』は、朱子の文集・語録及びほかの著作から「折衷損益」に關わる學説を見出して既存の『通解』の門類の中に編入している。それは、韓元震が朱子の未完成の書を完成しようとし、朱子が目指した「制作」を朱子に代わって韓元震が完遂しようとしたものなのである。以上のような韓元震の執筆態度は、李氏朝鮮における朱子一尊主義の立場による『儀禮經傳通解』發展の特異な形態の一つを示すものと思われる。

「結論」では、朱子『儀禮經傳通解』と敖繼公『儀禮集說』の近世における『儀禮』學上の位置について、本論文で明らかになったことをまとめた。

鄭學を墨守する清朝の考證學者は、敖繼公『儀禮集說』は『儀禮』の本來の經義を解明しようとしたものではなく、ただことさらに鄭玄に異を唱えようとしたものである、と批判している。しかし、實際にはそうではなく、敖繼公は朱子が『儀禮經傳通解』において提唱した『儀禮』を經禮として三禮の根本とする方針を踏まえ、『儀禮』の本文自體を實證的に研究しようという姿勢を示したのである。従って、むしろ敖繼公こそがはじめて『儀禮』の本文自體を本格的に研究しようとした人物だったとしても過言ではない。また、「實事求是」を標榜する清朝の學者は、敖繼公の鄭玄批判の一面を批判するものの、一方

で敖繼公の解釋に賛成する場合も多いのは、敖繼公の『儀禮』に對する解釋方法が實證的なものであったからにはかならない。これらの事實に基づき、筆者は、『儀禮』解釋史上における『儀禮』に對する注釋書のうち「模範」といえる代表的著作について、近世以前のものとしては鄭玄『儀禮注』を擧げるべきであるが、近世以降においては敖繼公『儀禮集說』がその地位に相當する、と考えるのである。

また、朱子『儀禮經傳通解』の受容については、清朝の學者は明人が『儀禮注疏』を刊行する際に『通解』に基づいて校訂を行った、と考えたのであるが、本論文を通じて実際には明刊『儀禮注疏』の經注並びに音義は『通解』から抜き出して再編集されたものであることが明らかになった。このほか、これまで『通解』を補完しようとする書物については江永『禮書綱目』・秦惠田『五禮通考』などの清朝の著作が注目されてきたが、本論文は李氏朝鮮の韓元震『儀禮經傳通解補』を取り上げて清朝の著作と比較し、その朱子一尊主義の特色を明らかにした。

以上、本論文は近世『儀禮』學の展開における『儀禮經傳通解』と『儀禮集說』の新たな側面を見出したものとする。

今後の課題としては、本論文では十分に検討できなかった『儀禮經傳通解』に触發され成立した徐乾學『讀禮通考』を始めとする清朝の一連の著作の内容を全體的に検討し、その背後の思想の動向を解明したいと考えている。