

# 「中國古代についてのエッセー」(一七七六) 讀解

——第一部を中心に——

新居洋子

はじめに

一 中國とヨーロッパのはざままで

(一) 著者はだれか

(二) 著者の立場

二 古代の歴史をめぐる態度

(一) ヨーロッパ —— 古代「異國」に対する情熱

(二) 古代中國について知るには

(三) ヨーロッパにおける中國古代史論争

三 中國における記録史料

(一) 文字と書物の起源

(二) 書物の量産の始まり

(三) 『書經』の眞正性

四 コーをとりまく知識世界

(一) 中國における典據

(二) フランス「文體」論争

おわりに

## はじめに

一七七六年のフランスで、イエズス會宣教師の「コー (Ko)」という人物による「中國古代についてのエッセー (Essai sur l'antiquité des chinois)」と題された文章が出版された。これは『中國の歴史、科學、技藝、風俗、習慣をめぐる、北京在住宣教師たちによるメモワール (Mémoires concernant l'histoire, les sciences, arts, mœurs, usages des Chinois, par les Missionnaires de Pékin』以下『メモワール』』第一號に収録された、全體で二七〇頁あまりに及ぶ長大な著述である。そのフランス國務卿ベルタンにあてた獻辭によれば「きわめて卑しく、従順なしもべ、イエズス會士コー」の名義で掲載されている。<sup>(1)</sup>『メモワール』は一八世紀後半に、北京四堂のうち北堂在住の宣教師、すなわちおもにフランス出身イエズス會士たちがヨーロッパへ送った膨大な報告のなかから抜粹して出版したものである。一七七六年から一七九一年までパリの書籍商ニヨンから聯續して一五卷刊行され、當時ヨーロッパ知識人のあいだで盛んに流通した。<sup>(2)</sup>その第一號の卷頭を飾ったのが「中國古代についてのエッセー」であり、著者としてその名が記載された「コー」は中國人のイエズス會士である。

コーはカオとも稱され (Louis Gao または Aloys Ko、中國姓は高、一七三二—一七九〇)、<sup>(3)</sup>もともと北京出身の中國人天主教信者である。同じ中國人信者のヤン (Etienne Yang、中國姓は楊、一七三三頃—一七九八頃) とともにフランスへ渡り、勉強や視察に勵んだあと中國に歸還し、イエズス會宣教師として各地方での布教活動に従事して一生を終えた。彼が「中國古代についてのエッセー」を發表したのは、中國のアーサー・スミスと稱される辜鴻銘 (一八五七—一九二八) が「中國人の精神 (The Spirit of Chinese People)」を英文で發表する (一九一五) およそ百五十年も前のことである。もつとも先行研究によれば辜鴻銘は華僑の家系出身でペナン生まれ、現地の西洋學校で教育を受けたあとヨーロッパ諸國で研鑽を積んだものとなので、彼にとって英文は母語の一つであっただろう。これに對しコーにとつてのフランス語はれつきとした外國語であった。これまで、明清時代の在华宣教師がキリスト教やヨーロッパの數學、自然科學などを現地の士大夫と協力して漢

文あるいは満文に翻譯する、いわゆる西學書については知られてきたが、逆に中國人がヨーロッパへ向けて自國の文化を語ったことはほとんど知られてこなかった。そこで本稿では「中國古代についてのエッセー」を取り上げ、それがどのような問題意識によって書かれ、またどのような思想的背景のもとで著されたのか明らかにしたい。

なお「中國古代についてのエッセー」は先行研究がほとんど存在せず、その内容があまり世に知られていないことに鑑み、本稿では前半を占める第一部に分析対象を絞り、その内容について紙幅が許す限り詳細に紹介し、そのうえで議論を進めることとした。第一部はこの著者が中國の歴史を扱う際にどのような記録史料が存在し、またもつとも依據すべき文献とはなにかという歴史研究のもつとも根本的な問題を扱っている。このような基礎的な議論を踏まえて、第二部で中國史上の諸問題に入っていくという構成である。そのため第一部に集中することは十分有意義であると判断し、第二部については將來別稿をたてることとした。

ここでコーおよびヤンの經歷を先行研究に沿って整理しておく。コーは天主教徒の父母を持ち、ヤンとともに北京にてフランス出身在華イエズス會士ブノワ (Michel Baouët、蔣友仁、一七一五～一七七四) の指導を受けた。一七五一年にフランスへ送られ、フランス語、ラテン語そしてギリシア・ラテン古典を、デカルトが學んだことでも有名なラ・フレシユのコレージュで學び、一七五九年三月にイエズス會に入會した。續いて彼らは神學課程をパリのルイ・ル・グラン (ルイ大王) 學院にて過ごし、フランスからイエズス會が追放されてからは、ラザリスト會のもとで神學課程を修了した。イエズス會は一七五〇年代末からヨーロッパ各地で禁止され、一七六四年にはフランスでも禁止されたが、これ以降は國務卿ベルタンが彼らのおもな保護者となった。もともと一七六四年には中國へ歸還する豫定だったが、國王やベルタンの差配のもと、さらに科學アカデミー會員について物理學、自然誌および化學の學習や、フランス各地の絹織物製造や金糸銀糸の鑄造、武器製造を擔う王立マニユファクチュールの視察に勤しむこととなった。彼らは中國への歸還後、文通によってフランスへ定期的に中國情報を送ることが期待されており、以上のような學習や視察の經驗はこうした報告の際に役立つ

ものと考えられた。そして實際、歸還に際して、ベルタンとの文通を行うという義務を負うこととなり、これに對し各一  
二〇〇リールの年金が支給されることになった。この文通の経路がコーらによって開かれると、彼らの北京到着後、北  
京北堂で同居したフランス出身の在華イエズス會士たちがベルタンにあてて大量の報告を送り、それらが『メモワール』  
の材料となったというわけである。

この二人の中國人は當時フランスでかなり有名だったものと推測される。というのもヴォルテール (Voltaire、本名  
François-Marie Arouet、一六九四—一七七八) はその手紙で數回にわたってコーらに言及しているからである。それらのな  
かからディドロ (Denis Diderot、一七一三—一七八四) あての手紙 (一七七六年二月八日) を見てみると、「追伸」で以下の  
ごとく述べている。

パリのニヨン<sup>(5)</sup>から『中國の歴史、科學、技藝、風俗、習慣をめぐる、北京在住宣教師たちによるメモワール』が出版  
されました。この書物のおもな内容は、コー (Co) という名の、幼い時分からイエズス會士たちによって兩親から  
遠ざけられ、あの人類の攪亂者たちの施設 (maison professe)<sup>(6)</sup> で育った中國人によるものです。それはまるでジャン・  
シャテル<sup>(6)</sup>のごとき精神に満ちています——ほとんどパリス<sup>(7)</sup>風といえるような仕方です。パリの哲學者たちについて  
語っているのです。第二七一頁には、こんな風に書かれています。「もし宗教 (Religion) の敵に好まれるような箇所  
があるというような疑いをかけられるなら、私たちはただちにこの著作を焼き捨てよう。私たちは、輕蔑せずにいる  
にはあまりに間近に見ており、驚くにはあまりに知り過ぎており、勇敢に立ち向かわずにはあまりに自分たち  
の申し立ててきたことを確信しすぎているのである」<sup>(8)</sup>

ヴォルテールがカトリック教會、とくにイエズス會に批判的な立場をとり、中國における宣教師活動にも強い疑惑の目を向  
けていたことはよく知られている。右の文章にはこうした否定的態度がよく表れている。しかしその一方でヴォルテール  
は在華イエズス會士による報告の熱心な讀者でもあり、イエズス會士からもたらされた情報は彼の學問形成に影響を與え

た。<sup>9)</sup> コーの報告に關しても、およそ友好的とはいいがたい調子ではあるが、少なくとも報告の印象をデイドロに語るくらいには内容を把握しており、一か所引用するくらいには注目していたのである。

なおコーとヤンは、ヨーロッパへ渡つたはじめての中國人ではない。最近の研究によれば、遅くとも一六世紀には誘拐あるいは自ら身賣りするなどしたアジア人奴隸が、ポルトガルやスペイン領アメリカ、マカオなどに存在しており、そのなかには中國出身の者もいた。<sup>10)</sup> また在華宣教師の洗禮を受け、勉學や中國宣教への關心の喚起などの目的でヨーロッパへ渡つた中國人に限ってみても、その名前や出身地が判明している者が複数いる。比較的詳細な情報が残っている者としては、クプレ (Philippe Couplet、柏應理、一六二四～一六九二) に同行した沈ミカエル (Michael Shen、沈福宗、一六五八頃～一六九二頃) を挙げることができる。彼は宣教師からラテン語を學び、ヨーロッパでフランスやイギリスの政界、學界の人士と交流し、さらに依頼を受けてイギリスにてオックスフォード大學ボドリアン圖書館所藏漢籍の調査にも従事したという。この旅程で沈福宗が傳えた中國の言語や儒教、醫藥などの知識は、ヨーロッパにおける中國への關心を高めた。

沈以降も、黄アルカド (Arcade Huang、黄嘉略、一六七九～一七一六) や樊ルイ (Louis Fan、樊守義、一六八二～一七五三) がイエズス會の宣教師に隨行してヨーロッパへ渡つた。黄は福建出身で、渡歐後はパリにて中國語の通譯や王室圖書館所藏漢籍の目録作成などの任務に携わり、フランス碑文文藝アカデミー終身書記で、中國を含む古代世界の歴史や神話について多くの著述を残したフレレ (Nicolas Frelet、一六八八～一七四九) とも親交があつた。樊は山西出身で、康熙帝からローマ教皇への使節であつたプロヴァナ (Antonio Provana、艾遜爵、一六六二～一七二〇) らとともにヨーロッパへ渡り、リスボンに到着後ジョアン五世 (João V、一六八九～一七五〇) に謁見し、ローマでは教皇クレメンス十一世 (一六四九～一七二二) に謁見した。ミラノやトリノでラテン語、哲學そして神學を學び、司祭に敍任された後、一七一九年に中國へ向けて出港した。注目すべきは樊が歸國後に著した漢文著作『身見録』(一七二二) で、これは康熙帝の要求に應じて作られたもので、中國人が漢文で記した最初のヨーロッパ見聞録とされる。さらに一七四〇年には、劉ポール (Paul Liu、一七一一

（一七九四）をはじめとする五人の中國人が渡佛を果たし、イエズス會の設立したルイ・ル・格蘭に留學した。<sup>11)</sup>

このようにコーとヤン以前に渡歐を果たし、勉學などに勤しんだ中國人キリスト教徒は多い。そのなかには樊のように、ヨーロッパ滞在における経験を中國の人々へ向けて發表した者もいた。彼らの行った事業および存在そのものがヨーロッパと中國の知識世界にもたらしたものは少なくない。このような中國人たちの歴史を引き継いだのがコーとヤンであった。

なおコーとヤンの経歴に關する先行研究としては、後藤末雄氏、ドエルニユ氏による著作が<sup>12)</sup>も詳細である。ただしいずれも「中國古代についてのエッセー」についてはほとんど觸れていない。最近ではバーソン氏の論文において、コーとヤンの存在が一八世紀後半以降のヨーロッパでの嫌中派 (Sinophobia) の増大にどのように影響したのかが検討されており、興味深い。ただしバーソン氏は「中國古代についてのエッセー」について非常に簡単にしか論じておらず、とくに『書經（コーの原文では Chou-king、現代ペンインなら Shu-king）を Zhou-king と音寫するなど、中國の歴史や文獻に對する基本的な理解が怪しい。少なくとも彼が參照しているのは歐文文獻のみであり、「中國古代についてのエッセー」に出てくるさまざまな中國の文獻について、その原文にあたるなどの作業はまったく行われていない。また岡本さえ氏の『近世中國の比較思想——異文化との邂逅』第三部「華夷の逆轉」第三章「國外の華夷逆轉・歐州の中國情報」<sup>14)</sup>は、おそらく初めて「中國古代についてのエッセー」を論じた研究であり、その先驅性は現在でも變わらない。ただし岡本氏自身はとくに斷っていないが、その分析対象は二七〇頁におよぶ全體のうち、ほぼ冒頭の約一〇頁あまりを占める第一部第一章「現在の中國士大夫 (Letres Chinois) の、上古に關する知識をめぐる立場」<sup>15)</sup>のみである。

なお本稿ではコーが「中國」なる國名を話題とした場面も扱うため、混乱を避ける意味で「中國古代についてのメモワール」の引用文では China の譯語として「シナ」を用い、それ以外では「中國」を用いた。また「中國古代についてのエッセー」の構成は以下の通りである。

國務卿ヘルタン氏へ (pp. 1-2)

前言 (pp. 3-8)

## 第一部

第一章 現在のシナ士大夫の、上古に關する知識をめぐる立場 (pp. 9-21)

第二章 古代の書物と遺物についての概要 (pp. 22-92)

第一節 シナの文字の字體 (pp. 23-28)

第二節 シナ人たちにおける學問の誕生と進展 (pp. 28-40)

第三節 古代の四種の書物 (pp. 40-54)

第四節 メダルや碑文、貨幣のとき遺物の缺如 (pp. 55-59)

第五節 『書經』 (pp. 59-92)

第三章 神話時代 (pp. 93-110)

第二部 シナ帝國の始まりをどの時代に置くことができるか (pp. 111-271)

第一章 堯に先行する時代について語られていることはすべて、まったく信頼に値しない神話と傳承の寄せ集めに過ぎな<sup>く</sup> (pp. 113-148)

第二章 堯・舜・禹に關して確實なこととして知られているものによる判定——シナの人々の起源は堯の一、二世紀前に遡ることができる (pp. 149-271)

## 一 中國とヨーロッパのはざままで

### (一) 著者はだれか

さてここまで、「中國古代についてのエッセー」が中國人イエズス會士コーの名義で書かれたと述べてきた。このように著者について斷定を避けてきたのには理由がある。まず「中國古代についてのエッセー」に關してほぼ唯一の先行研究である岡本氏の著作から、一部抜粹してみよう。

冒頭にある「古代に關する知識に關聯した、今日の中國文人たちの位置」の文章を見ると全文フランス語で書かれているが、中國人がフランス人に向つて自國の文化を説明するという形をとっている。同書の序文によると一七六〇年代に來佛し、テュルギー藏相 (Turgot, 一七二七〜八二) の庇護の下にフランスの學藝を學んだという楊 (Yang, 高 (Go) という二〇才前後の中國青年の觀測が、ここに紹介されているとも考えられる。しかし執筆者はフランス人宣教師たち以外になく、ちょうど第一部、第二部「文人の西學觀」、「思想の傳播」でみたイエズス會士の漢文著作とは逆の形になるが、中國人の見解が入った佛文著作といふべきであろうか。但しもし中國人へのインタビュー記事でないとするれば、これは第二部第三章第四章「中國とヨーロッパ①」「對談」および「中國とヨーロッパ②」「對話」でみたマルブランシユやデュアルドの著作のように、中國人の談話形式をとった宣教師の創作である。<sup>16)</sup>

この短い一節のなかに、「中國古代についてのエッセー」の著者をめぐる二つの見解が並べられている。一つはコーとヤンという「中國青年の觀測」を紹介した、フランス人宣教師による著作とする見解で、もう一つは「中國人の談話形式をとった宣教師の創作」とするものである。最終的に岡本氏は「もしこれが在佛中國人の言を取り入れているとしたら」、さらに「また假に純粹にフランス人宣教師の中國觀察によるものであつても」と假定の形で締め括つており、どちらとも



断定していない。そもそも著者の名がコーと記されているにもかかわらず、なぜ全面的にフランス人宣教師による創作とする見解が出てくるのかという點に關しても根拠が示されていない。

そこで調べてみると、「中國古代についてのエッセー」の實際の著者をフランス人宣教師とする見解には長い歴史があるようだ。フランスのイエズス會士でジャーナリストのグロシエ (Jean Baptiste Grosier、一七四三～一八二三) による『中國概觀 (Description générale de la Chine)』第三版第六卷 (一八一九) 第三部第三章では、次のごとく述べられている。

イエズス會のシボ神父は、コー神父 (P. Ko) の名義で、我々に一篇のエッセーをもたらししてくれ、そのなかで中國の古さをめぐる根拠について議論した。<sup>(17)</sup>

さらにボーヴェ (Charles Théodore Beauvais de Préau) とバルビエ (Antoine-Alexandre Barbier) による『歴史辭典、あるいは古典的世界傳記集 (Dictionnaire historique, ou Biographie universelle classique)』(一八二六～九) における「司馬貞 (Ssema-tching)」の項では、司馬貞による「半分は歴史上の、もう半分は神話上の (moitié histor. et moitié mytholog.) 人物たち」を集めた「三皇本紀 (San-Huang-pen-ki)」について紹介した上で、この著作の詳細については『メモワール』第一卷に收められたシボによる著述の第八五頁を見よ、とある。<sup>(18)</sup>

じつはこのように「中國古代についてのエッセー」の實際の作者をフランス出身在華イエズス會士シボ (Pierre Martial Cibot、韓國英、一七二七～八〇) とする説は、ごく最近まで受け継がれていた。<sup>(19)</sup> 前にも挙げたフィステルによる在華イエズス會士の傳記集でも、同じ説が (疑問符つきながら) 維持されている。<sup>(20)</sup> しかし管見の限りこの著者シボ説について十分な根拠が示されたことはない。そして二〇世紀後半に入り、精密な史料調査に基づく回答がドエルニュによって示された。ドエルニュはフランス國立圖書館に收藏されたコーヤシボおよびその他の北堂在住イエズス會士たちの自筆書簡を分析し、シボはフランス語に書き起こす役割を擔ったのであり、議論そのものは「コーとヤンがシボの助けを借りて書いた」と結論づけた。また明らかにコーを第一作者、ヤンをそれより重要性の劣る作者として區別している。<sup>(20)</sup>

本稿では以上の経緯を踏まえ、「中國古代についてのエッセー」の第一作者をコーとして論を進めるが、シボラ在華宣教師の助力があったことも念頭に置いている。むしろ中國で出版された多くの西學書と同様、中國人と宣教師による貴重な合作というべきであろう。

## (二) 著者の立場

ではエッセー第一部の内容を見ていこう。まず第一章からだが、前述のごとくこの部分については岡本氏の先行研究がある。岡本氏は、もしこのエッセーが中國人の見解を取り入れたものだとなれば、「本國では極刑になるほどの厳しい意見」が示されており、またもし全面的にフランス人宣教師の觀察によるものだとすると「その指摘内容は清代思想界の本質を衝いている」<sup>(21)</sup>という。このような評價は正當だろうか。

そこです、第一章の内容を拙譯に基づいて要約してみたい。前述のごとく著者は「現在のシナ人」が中國上古をめぐる議論にきわめて消極的であることを主題とし、その原因として以下の七點をあげている。第一に「我が政府は三〇世紀以上ものあいだ、つねに學者と學問を、それぞれの流儀と政治的觀點に沿って求めてきた」ことである。すなわちそこで求められるのはつねに「必要あるいは有用な技藝」、あるいは「公共善」や「實際的な有用性」を引き出すことのできる發見に限られた。<sup>(22)</sup>第二に「學問はこの地ではヨーロッパよりもだいたい狭い雰圍氣があり、國家は概して過ぎ去ったことには關心を拂わない」ことである。士大夫は「その職掌を全うするのに忙しく、パンフレットを讀んだり、ましてや自分でそれらを編んだりする暇が無い」。それ以外の女性や工人、商人もそれぞれの務めを果たすだけで満足しており「哲學を語ったり、經濟政策、より良い教育施策などについて雑談を交わす」<sup>(23)</sup>ことが無い。

第三に「文藝上の成功による榮譽は、ヨーロッパでは國家から與えられる榮譽になるし、學者や、機知に富んだ人物、才能ある人々は他國への意識から見守られ、評價される」が、「我がシナではこのような利點が缺けている」ことである。

なぜならその「周圍には野蠻人たちしかおらず」、また「ここで作られた年代記では、人材間の競争が周王朝時代に古代の教えを腐敗させ、幾千もの過ちを生み、反逆的精神の種をまき、もつとも有用な眞實ともつとも重要な義務を不可解なものに變えてしまったことが證明されている」<sup>(24)</sup>。第四に「シナの若者は學問の道に入ると、我々の言葉と文字、經 (King) の教えと孔子の著述の學習を經驗する」ことである。彼らのうち勉學が上達しなかつた者は、「生まれた場所」すなわち「商店や、工場や、農場」へ戻り、「彼らにとつて書物はすべて閉ざされる」。これは科擧受験への道を諦めたことを意味する。科擧においては「修士 (maître es arts)」、學士 (bachelier) の學位を取得した者「擧人、生員」は「三年に一度の試験」(會試、郷試) に備えて「作文と讀書の訓練を續けなくてはならない」。博士「進士」まで上れば、官職を得て政府に任用される資格を持つ。このようであるから中國の若者には「娛樂や氣まぐれ、氣ままな、あるいは興味のための讀書の時間が無い」<sup>(25)</sup>。

第五に「博學のための研究や批判的見地による研究 (recherches de l'érudition & de la critique)」を行うには、最初の豫備調査として「當該の主題を扱っているのがどの書物か、その權威はどれほどで、異なるどのような考え方が流通しているかを知ること」が不可缺で、さらに「一定の廣がりと深みをもつてその主題を扱う」ためには、「膨大な調査を行ったうえでなくては一步も踏み出せない」。しかし「海外(ヨーロッパ)では知り得ないであろうが、この地における書物は驚異的に量産されており、人の一生は、我々の膨大な年代記をくまなく読み盡くすには短すぎる」。また中國では「出世の道が平等に開かれ」、すなわち「貴族も、ブルジョワジーも、官職の賣買も、世襲の顯職もない」。そして「フランスの高官や知識人のところで見出されるような膨大な書物のコレクションを作るには、あまりにも各人の運命が變轉しやすい」<sup>(26)</sup>。第六に翰林院は中國で「もつとも機知に富み、もつとも偉大な才能をもち、もつとも學識ある人々」の集まりであり、「重要な課題に徹底的に取り組み、批判を明確にし、判斷を確定するべくあらゆる議論を検討し盡くすことができる、唯一の學者たち」なのは確かである。しかしこれらの人々は「それぞれの才能と能力に應じて、この一團の學者たちに皇帝

が任せたそれぞれの著述に勤しんでいる」ため、「我々の最も古い王朝の歴史」をめぐる「眞實が明らかになる望みのない」問題には「冷淡で無關心なまなざししか向けない」<sup>(27)</sup>。

そして第七に「経およびもつとも眞正な遺物が、我々の言葉の簡潔さと、文字の象形的性質のためだけでなく、そのなかで語られている時代との隔たりや、そこに含まれた教えの深遠さのためにも、きわめて理解が難しく、それらを解説しようとした者たちによる注釋によつて、ひどく曖昧に、難解になつてしまつた」ことである。<sup>(28)</sup> この點に關しては、コーは陳大猷『書集傳或問 (Chou-tsi-tchouen hoe ouen)』からの引用を載せて補足している。以下はコーによるフランス語譯の一部である。

孔子は經について論じ、古代についてそれを覆い隠す雲を通してしか示すことのできない歴史家たちの、缺陷と難澁さを非難した。孟子は、どの書物をも信じないほうが、どの書物に書いてあることでも信じるよりはましだと述べた。今日、焚書をくぐり抜けて我々の元へもたらされ、一九世紀ものあいだいくつもの手から手へと渡されてきた經を理解することが、いかに難しいことか。注釋によつてさらに混亂が増している。<sup>(29)</sup>

これに該當する原文は『書集傳或問』卷上に見られる。<sup>(30)</sup>

以上の七點こそ、上古の歴史をめぐる議論が中國で盛り上がり上がらないおもな原因だと、コーはいう。これらについては、まず必ずしも同時代の中國に限つた話ではないことが指摘できる。第三の原因に關して、コーは周代における人材間の競争が古代の教えを腐敗させたとして述べているが、これは東周／春秋・戰國時代における諸侯の割據（および諸子百家の出現）を指すと思われるし、第七の原因のところでもコー自身が書名を明記して引用した『書集傳或問』は宋代の書物である。またコーの指摘はそれほど論争的とはいえない。たとえば第四の原因に關しては、世の人々が科擧のための受験勉強に没頭するあまり、學びの本質を見失つているという批判は遅くとも朱熹以來の傳統があるし、それ以前に科擧の部分を含め、<sup>(31)</sup> 全體的に中國の現状への批判というよりもむしろヨーロッパとの違いに重點が置かれている。つまり到底、岡本氏が述べ

るような「極刑になるほどの厳しい意見」とも「清代思想界」に對象を定めたものとも断定できないのである。むしろコーの言説には、彼が當時の中國人としてごく常識的な見解の持ち主であつたことがにじみ出ているように思われる。しかしこのことが「中國古代についてのエッセー」の價値を下げるわけではない。というよりむしろ中國における一般的な認識がヨーロッパに傳わつていたことは、この時代の思想交流における重要な側面というべきであろう。

## 二 古代の歴史をめぐる態度

### (一) ヨーロッパ —— 古代・「異國」に對する情熱

さて右に述べたごとく、中國の思想的狀況に關してはおおむね一般的な認識を持つていたコーに、ヨーロッパはどのような印象を與えたのか。彼は次のように述べている。

ヨーロッパの人々に對しては、次のような判断を下すことができよう。彼らは異國人たちに好意を抱いている。彼らの振る舞いの穏和さ、彼らの氣持ちの善良さ、彼らの感情の高貴さが、異國人に對し禮儀正しく、誠實で、思いやりがあり、寛大な態度をとるよう導くのだ。ほかの國の人々 (autre Nations) が自分たちの才能をひけらかし、自慢しようと躍起になると同じほど、彼ら (ヨーロッパ人) は自身を忘れ、自分たちの價値に無頓着のようである。〔中略〕我々が書物を廣げ、圖書館に入つて目にしたものは、それらの (ヨーロッパの) 知識人や學者が異國人に對して示す特別な愛着、格別の好みを目の當たりにしたときの驚きをいささかも減じることはなかつた。<sup>(32)</sup>

このようにコーに大きな驚きを與えたのは、ヨーロッパ人の「異國人」に對する態度だつた。彼らが「異國人」へ向ける愛着や好みは、コーが實際に滞在し見聞を廣げていたフランスでも顯著に感じられるものだつたようである。

〔フランスの〕學者たちは、彼らの母國の確實な歴史について多くの有用な研究を行なうだけでなく、それ (自分た

ち自身の歴史」を古代の遺物のなかで散らばり、埋もれたままにしておいて、古代神話や異國の物語の細部まで發掘し盡くすことに、疲れ知らずの入念さをもって集中するほどに度量が廣い。これらの二つ折り本は彼らの筆によってどんどん増えている。しかしバビロニア人、アッシリア人、メデア人、ペルシア人、エジプト人、フェニキア人そしてギリシア人は彼らの歴史について、ヨーロッパ人が最近の數世紀間に書いたほど多く書きはしなかつた。<sup>33)</sup>

ここでコーが稱贊をこめて語っているのは、フランスの學者たちが自國の歴史の研究を進めるとどまらず、むしろフランスの歴史が「古代の遺物のなかで散らばり、埋もれたまま」にしておくほどに古代世界や異國について知ることに情熱を燃やしている、ということだ。さらにヨーロッパ人の「好み」の對象である「異國」のなかでも、とくに古代ギリシアとローマは別格だと、コーは述べる。

今日のヨーロッパ人は、自分たちのところでは痕跡も遺物も見出すことのできない上古の時代について、ギリシア人とローマ人に負っている。彼らは哲學や文藝、あらゆる學問についても、同じようにこれらの人々（「ギリシア人とローマ人」から學んでいる。彼ら〔ヨーロッパ人〕の成功の榮譽を彼らの先師に授け、學者世界 (monde savant) における長子たることへの敬意をこれらの人々へはらう以上に正當なことはない。それにしてももつとも入念でもつとも温かい感謝には限りがあるものだが、ヨーロッパの知識人のそれ〔感謝〕には限度が無いようである。まるでギリシア人とローマ人だけが彼らの評價および稱贊に値する唯一の人々であるかのような<sup>34)</sup>。

## (二) 古代中國について知るには

さてコーはこれまで見てきたごとく、ヨーロッパ人の「異國」に對する高い關心について強い「驚き」を表し、稱贊をこめて語つた。とくにヨーロッパ人にとって「哲學や文藝、あらゆる學問」の師である古代ギリシアおよびローマの人々の功績、ならびにそれに對しヨーロッパの人々が抱いている「感謝」の界限の無さは、コーによって強調されるところと

なった。ただしコーの筆は、そのようなヨーロッパにおける状況について驚きと稱賛を表現するにとどまるものではなかった。さきほど引用したギリシア人とローマ人への「感謝」をめぐる観察のあと、コーはこうに續けているのである。

今日ヨーロッパを照らしている學問の偉大な光は、我々の踏み込もうとしているこの遠隔地には届かなかつたか、もしくは見せかけだけの淡い光しか放たれなかつた。従つてただシナのみがシナについて知らせることができる。<sup>(35)</sup>

この文章はいつたいなにを意味するのか。單純に讀むとすれば、現在ヨーロッパは古代ギリシアやローマからの「學問の偉大な光」の影響のもとに高度な文明を實現したが、その影響は中國には届かなかつた、という内容としても理解できる。しかし「ただ中國のみが中國について知らせることができた」という部分に重點を置けば、現在ヨーロッパの人々が發掘に情熱を傾けている古代ギリシアやローマの「遺物」は、中國古代について知るにはほとんど役に立たないという意味にとることもできる。

假にこれらの「遺物」をヘロドトス『歴史 (Historia)』やストラボン『地理書 (Geographika)』、大プリニウス『博物誌 (Historia Naturalis)』、プトレマイオス『地理學 (Geographia)』とつた古代ギリシアやローマの有名な學者たちによる著述とすれば、これらは後のヨーロッパ世界に該當する地域はもちろん、ペルシアやエジプト、エチオピアなど外のさまざまな地域の歴史や文化も含め記録し、古代世界に關する知識を、ルネサンスを経て一八世紀當時のヨーロッパに届けている。しかしそれらは、中國古代の歴史を知るための史料としては甚だ不十分で、中國について知りたければ中國人が殘した遺物に頼るしかない、というのである。こちらの解釋を妥當とする根據として、コーが別の場所でバビロニア、アッシリア、メディアなど古代の國々の人々を次のように述べていることが擧げられる。

ヨーロッパの學者は古代の國々の人々を稱揚するためによく發言するが、ほとんど想像によつてしか話すことができ



ない、なぜなら彼らはそれらをだいぶ後になってから知った異國人が、たまに、きわめて漠然とした形で、彼らの歴史から寄せ集められた断片において語った内容よつてのみ、それ「古代の國々」について知ることが出来るからだ。従つて我々の君主國初期の歴史のうち残存しているものについて、後世の「中國の」諸々の小國の膨大な年代記ではなく、ほかの國々の人々が大昔の歴史について保存しているものによつて、判断している。このジャンルにおいて我々が有しているものは少数にとどまるとはいえ、それらがいかに長らく破滅を免れてきたか、驚くほどである。我々が東アジアの奥地にいるのと同じような位置にあり、周圍に野蠻で文藝を持たない人々しかいないとすれば、古代について残されたものは我々のところこそ見出されるということになる。<sup>(36)</sup>

ここでは、ヨーロッパの人々が中國古代の歴史について知ろうとする際、「我々の君主國初期の歴史」や「今日ある〔中國の〕諸々の小國の膨大な年代記」ではなく、「ほかの國の人々」の遺物に依據しているという點が指摘され、「古代について残されたものは我々のところこそ見出される」と述べられている。まさに中國古代の歴史に關してはギリシアやローマの遺物ではなく、中國人自身が遺したものに依據すべきだと主張しているのである。

ただしこれは、コーが中國の學問を優越的なものと主張したということではない。むしろ「東アジアの奥地にいるのと同じような」という表現からも分かるように、中國が世界のほかの文明から切り離されているために、中國の歴史に關する情報もほとんど中國の内側にしか残されなかつたというのである。このような立場は次の文章にも表れている。

以下のことは、おそらくヨーロッパで十分な注意を拂われていないだろう。我がシナは位置的に、世界のあらゆる文明化された人々から切り離されており、周圍に海と、砂漠と、山、そして野蠻人しかおらず、古代の傳統がもつともよく保持されていた時代でさえ地理上の知識とそれ「古代の傳統」を調和させることがきわめて困難だった。「中略」  
 經では我がシナは「天下 (Tien-tia)」、すなわち「天の下 (le dessous du Ciel)」、「中國 (le royaume du milieu)」〔中央の國〕と呼ばれている。「中略」知識人たちがシナ全體についてさえほとんど知らないのに、異國のことなど知り得よ



うか。異國の書物もほとんど無く、珍奇なもの探究 (curiosité)<sup>(37)</sup> と博識のための學問も歓迎されていないのだ。人々は官位を得るためにしか學ばない。成功への道が開かれていない研究をやって何になろうか。シナが地上の小さな一部分でしかないのではないかという疑いが、専門家たちの精神を捉えなかつたというのは、信じるに足ることである。少なくとも確實なのは、我々に残された古代の著作が、我がシナが世界の中心で、學問と技藝の發達した世界で唯一の國だという觀念に基づいて書かれたように見えるということである。<sup>(38)</sup>

ここでのおもな内容は中國における傳統的な華夷意識である。リッチヤル・コントなど明清時代の在華イエズス會士の報告には、自らを世界の中心とする認識と「中國」という自稱などがしばしば紹介されているが、右の文章に關しては著者が中國人自身だという點が特異である。しかもその視點は中國の外に置かれ、華夷意識を相對化してみせている。このような視點の置き方は次の文章にもはつきりと表れている。

古代をめぐる知識に關して、我々シナ人の實際の立場を確かめるためには、我々の文藝共和國 (république des Lettres)<sup>(40)</sup> が世界のほかの諸地域から切り離され、アジアの奥地で孤立しているかのようにであることを思い出す必要があるだろう。

### (三) ヨーロッパにおける中國古代史論争

ところでコーが盛んに言及していた、一八世紀當時ヨーロッパで盛んに行われていた古代世界の歴史、とくに中國古代の歴史をめぐる研究とは具體的にいかなるものか。ヨーロッパではルネサンスにおけるギリシア・ローマ古典の「復興」と、いわゆる大航海時代におけるヨーロッパ以外の諸地域の「發見」が進むなかで、中世以來の聖書中心の歴史敘述「普遍史」が根底から動搖する時代を迎えていた。<sup>(41)</sup> とくに中國の歴史は、從來の聖書年代學には收まらない古さを持つことが、在華イエズス會士の報告によって明らかとなり、聖書の權威から距離をとって人類の起源を問い直そうとする學者たちの

關心の的となっている。また中國の歴史敘述は傳統的に天文觀察および独自の紀年法（干支紀年法）のシステムを伴っており、他地域に先驅けて高度な文明を有した證據ともみなされた。

そうしたなかで在華イエズス會士の報告の信頼性、中國の歴史敘述の正確性に強い疑問を抱く學者も現れ、激しい議論が生じた。とくにフレレは在華イエズス會士のマルティニ（Martino Martini、衛匡國、一六一四～一六六二）やクプレ（Philippe Couplet、柏應理、一六二四～一六九二）、パルナン（Dominique Parrenin、巴多明、一六六五～一七四一）、ゴービル（Antoine Gaubil、宋君榮、一六八九～一七五九）らの報告を批判的に検討し、ド・マイヤ（Joseph-François-Marie Anne de Moyria de Mailia、馮秉正、一六六九～一七四八）と論争を繰り広げている。こうした論争の根底には當時ヨーロッパで広がっていたイエズス會への不信感もあった。こうした状況は、前にも引用したグロシエによる『中國概観』の、第六卷第三章「中國の年代學、歴史および循環式紀年法」における次の文章によく表れている。

中國人は時間を計算する術を知っていたのか？彼らの年代學は確かな基礎の上に立脚しているのか？彼らの帝國の古さは、彼らの言うような太古の時代にまで遡るのか？これらの問題のために識者たちは分裂し、いくつもの文章が書かれ、それらは互いに相反するシステムを主張し合ってきた。<sup>(43)</sup>

さらに中國文明の起源とほかの古代文明のそれとの関係も、ヨーロッパで強い關心を呼び、やがて獨特のいわゆるエジプト人中國植民説<sup>(44)</sup>、すなわち中國文明エジプト起源説を生み出すことになる。この説をめぐる長い論争はイエズス會士キルビヤール（Athanasius Kircher、一六〇一～一六八〇）によって端緒が開かれ、アカデミー・フランセーズ會員ユエ（Pierre Daniel Huet、一六三〇～一七二二）、科學アカデミー會員ド・メーラン（Jean Jacques Dortous de Mairan、一六七八～一七七一）、東洋學者ド・ギーニユ（Joseph de Guignes、一七二二～一八〇〇）、オランダの學者ポー（Cornelius Pauw、一七三九～九九）らと、在華イエズス會士たちとのあいだでたたかわされることになった。

### 三 中國における記録史料

#### (一) 文字と書物の起源

これまで見てきたように、中國古代の歴史について知るには中國に残された痕跡を見出すほかない、とコーは強調した。そしてこの主張から、いよいよ本題すなわち中國古代の史料についての議論が始まる。第一部の第二章「古代の書物と遺物についての概要」がそれである。以下、順を追って見ていこう。

第一節において、コーはまず中國における文字の起源を特定しようとするのは（おもに始皇帝の焚書によって多くの證據が失われたため）「無駄」だと斷言したうえで、いずれにせよ中國で文字が使われ、知られるようになったのが堯の治世からであることは確かだとする。<sup>(45)</sup>そして六書（nos caracteres en six classes）<sup>(46)</sup>について紹介したあと、今度は文字が書かれる素材について概観する。コーはまず「chou-pou-ouei-chou」という文章を引き、その翻譯を「その書物は竹と布であった」としている。これは『說文解字』序、あるいはそれを典據のひとつとしたと思われる『隋書』經籍志一・經・小學に記された「竹帛謂之書」（コーは「之」の音を落としたのだろう）を指すものと推測される。<sup>(47)</sup>さらに漢代には紙が發明されていた、と述べている。現在では考古學的發見によつて紙の發明が紀元前の放馬灘紙まで遡ることが明らかになっているが、この發見以前は後漢の蔡倫を發明者とする説が一般的であった。そして話は「周王朝における宣王の大臣」が手掛けたと傳えられる字體（籀文すなわち大篆を指すであろう）、漢の時代に起こった草書（T'sao-chou）、そして後漢のとき確立された行書（Hin-chou）など字體の變遷へと移っていく。<sup>(48)</sup>

以上のような内容は、ひとつひとつ直接の典據があるというよりは、むしろ中國では一般常識に屬するものだったであろう。ただしコーがときどき「Dictionnaire Choue-ouen すなわち『說文解字』や Han-chou-y-ouen すなわち『漢書』

藝文〔志〕、また *Sou-ki-ka-tsia-tchi* すなわち『隋〔書〕』經籍志の名を擧げていることからすれば、必ずしも直接的ではないにせよ、コーの典據としてこれらの書物があつたということは確かである。

(二) 書物の量産の始まり

さて續く第二節以降では、文字から書物へと話題が移る。コーは次のごとく述べる。

古代の人々は書物を量産することを好まなかつただけでなく、それを危険とみなしていた。そのため、彼らの知恵をめぐめる見解について熟考すればするほど、彼らが言葉少なに書いたものがいかに簡潔さで満たされているかを實感する。この考察は十分正しく、こうした簡潔さは、言葉の量が増えれば増えるほど失われていく。こうした考え方が、すべての古代の人々に共通であることを證明するのは易しい。我がシナ人の、最初の二つの王朝における生はあまりにも素朴で、あまりにも勤勉で、あまりにも堅實だつたために、學問への關心が大量の書物を孵化させるにはいたらなかつた。<sup>(50)</sup>

こうしてコーは「最初の二つの王朝」(夏と殷)における素朴さは、多くの書物を編むという欲望から人々を遠ざけていたと述べる。ではこの状況が變化する境目はどこにあるのか。

我々の文藝の歴史 (*Histoire de notre Littérature*) を始めるためには、偉大なる周王朝、すなわちキリスト生誕前〔紀元前〕十二世紀の末に下る必要がある。我が中國人はそのときまで、ソロモンの統治が始まるまでのユダヤ人たちのようであつた。<sup>(51)</sup> 國民たちは従順で、勤勉かつ溫和で、みな等しく生の喜びを享受していたので、徳を評價したり、樂しみを探したりするための虚しい救いを、書物に求める必要は無かつた。我々のもつとも賢明な知識人の一人が述べたように、法はそれが犯されるようになってはじめて明文化され、書物は惡徳が過ちを生むようになってはじめて編まれるのである。文王、すなわち孔子や孟子をはじめ、すべての聖賢が稱贊したこの君主は、その小規模な國を平和

のうちに治めているあいだ、まったく筆を執らなかつた。<sup>(52)</sup>

コーが引用した「我々のもっとも賢明な知識人の一人」の言葉は興味深いが、誰のものか現時点では明らかでない。いずれにせよコーは、中國において「大量の書物の孵化」の始まりを、周の文王の時代に見出した。具體的には殷末の暴虐な紂という「怪物 (monster)」<sup>(53)</sup>によつて、文王が「窮屈な監獄に閉じ込められた」出来事を契機とするという。

この善き君主〔文王〕は囚われの身としての孤獨と暇を利用して、伏羲による卦に對する彼の解説、すなわち『易經』の基礎をなす道德的、政治的、哲學的著述を作り上げたが、當時の状況の要請に従つて書かれた、その格言的で比喻に富んだ文體は、續く何世紀かのうちに漠然とした、ほとんど意味の分からないものとなつた。革命が起こり、商王朝が崩壊すると、その息子の周公、すなわちおそらく我が中國でもっとも偉大な人物が同じ主題に再び取り組み、卦の表象をより詳細に解説した、ただし彼の父の文體を、そのエスプリを尊重するため、模倣した。<sup>(54)</sup>

この解説は、文王が殷の紂王によつて監獄に囚われているあいだ、伏羲が作ったとされる卦について卦辭を作り、續く周公が爻辭を、そして孔子が十翼を作つたという傳説を指しているだろう。こうして、まず『易經』を含む五經が、さらに『大學』『中庸』『論語』が編纂される。<sup>(55)</sup>

四書の最後に来る『孟子』に關しては、コーは次のごとく解説する。「鄭樵 (Zheng Zhao) の言によれば」、孔子の死から間もなく「孔子の弟子たちは一つの教えについて見解を一致させることができなくなつてしまつた」。これは鄭樵『六經輿論』巻五における以下の記述に依據したものと推測される。

昔、七十二子が孔子の門下に學んだ頃は、みな同じく教えを受けた。ところが孔夫子亡き後、それぞれの説は互いに分かれていつた。<sup>(56)</sup>

こうしたなか「古代の教へと眞の哲學」の「最後の守り手」として現れたのが、孟子その人だという。コーは次のごとく孟子が高い尊敬を得ていることを強調する。

古代の教えと眞の哲學は、彼（孟子）を最後の守り手として、逸失した。彼が我々に残してくれた著作によって評價する限り、その名に値する。そこには孔子のような溫和さ、慎み深さは見られない。しかし力強く斷固とした魂として、鋭く高尚な天才として、きっぱりとして決然とした道德家として、愛國心と情熱に満ちた國民として、眞實と公共善の友である哲學者として、そして歴史と法の教養を身につけた作家として、敬服するのである。（中略）朱熹はわく（註）(註) (註) (註)、孟子の死によって經は解釋者が不在となり、古代の教えは守る者がいなくなった。<sup>(57)</sup>

まず「朱熹いわく」以下の部分は、『孟子章句集註』盡心下の本文「孔子から今まで百年あまり、聖人の世からそれほど遠ざかつてはおらず、聖人の居所はこれほど近いところにある。そうであるなら私が孔子の事績を伝え残さなければ、後世にそれを知る者はいなくなってしまうだろう」に付された、下記の注釋に該當する。

宋の元豐八年、河南の程顥伯淳先生が亡くなった。潞公文彦博先生はその墓に「明道先生」と表した。そして弟の程頤正叔先生は序して「周公が没して聖人の道は行われず、孟軻が死して聖人の學は傳わらなくなった。道が行われなければ百世というもの善治は行われず、學が傳わらなければ千年というもの眞儒は現れない（後略）」と述べた。<sup>(58)</sup>

さらにコーの文章の前半部分、孔子との對比を通してなされた微妙な孟子評價に關しては、朱熹『孟子集註』序に引用された、以下の程子の言説が該當するよう思われる。

ある人が程子に、孟子はすでに聖人といえるでしょうかと尋ねた。程子は、ただちに彼を聖人といえるほどではないが、その學はきわめ盡くされたものだと言った。<sup>(59)</sup>

こうして「最後の守り手」として孟子が登場するも、彼の死後にはついに「古代の教えと眞の哲學」の傳統が斷たれてしまった、とコーは説く。

その一方で道家を中心に諸子の書が競って現れ、各國の政治的陰謀と結び付きながら擴大し、最終的に「帝國全體を最悪の災難へと急がせる」こととなった。すなわち秦の始皇帝による焚書坑儒である。<sup>(60)</sup> コーは「有名な馬端臨 (calabre

Ma-touan-lin) がきわめて思慮深く述べた」内容として、次のごとく翻譯している。

彼〔始皇帝〕は古代の書物のうち、全體的に禁止すべき對象から次のものを除外した、すなわち醫術に關するもの、占いに關するもの、農業に關するものである。これらはいずれも我々に殘されなかつた。逆に彼が全滅させることを望んだ經は、我々の聖賢たちによつて發見され、古代に關する貴重なもの散逸を免れた。<sup>(61)</sup>

これに該當すると思われる原文は、『文獻通考』卷一七四・經籍考一・總敘に見られる。<sup>(62)</sup>これによつて、中國古代から傳わる書物は致命的な大打撃を受けた。秦が滅び、漢王朝の時代、とくに「武帝 (Vorté) はこの王朝において、文人を受け入れ、官職に任じた最初の皇帝となつた」<sup>(63)</sup>すなわち建元五年に五經博士を設置するなど、儒教復興の動きが明らかとなつていく。

しかし中國古代の書物への災厄は以後も續く。「王朝交替、競合する者同士による帝國の分裂、異民族による征服、タール人による侵入、地震、洪水、首都の移轉、そのほかあらゆる災厄」が、「シナの書物に大損害をもたらした」という。<sup>(64)</sup>

### (三) 『書經』の眞正性

以上のごとく、古來の中國における書物が次々と災厄に見舞われたあと、結局なにかに依據すべき文獻として殘されたのか。コーは「世界のほかの書物で、我々が經と呼んでいる書物と同じほどの吟味を経たものは無く、これほど詳しく歴史を語り、改竄の無いことを證明できるものはない」と述べる。<sup>(65)</sup>こうしてコーは、古代中國の歴史についてもっとも信頼すべき文獻として五經、續いて四書を取り上げ、その概要を語つていく。<sup>(66)</sup>

しかし彼が五經のなかでも特別な扱いをした書物がある。すなわち第五節の主題となつた『書經 (Chou-king)』である。彼は『書經』を「我々の古代の書物のなかで、もっとも貴重で、もっとも善美で、もっとも古い」書物とし、中國におけ



る『書經』の權威は「南宋以來のすべての學者が、經のなかでもっとも善美で重要なものとみなすことで一致している」と述べた。<sup>(67)</sup>これは具體的にどういった状況を指しているのか。ここで現在の一般的理解に沿って『書經』の變遷をごく簡単に整理しておこう。今文と古文のうち古文尙書は西晉末に戦亂で失われたが、東晉の梅賾が孔安國傳と稱する『古文尙書』を献上し、僞作であることが疑われながらも唐代に孔穎達が救命を受けて編纂した『五經正義』のうち『尙書正義』では、この梅賾本が採用された。しかし南宋には蔡沈が師の朱熹の命を受けて編纂した『書集傳』で今文と古文を辨別し、序と孔傳を疑って採用しなかったという。以上のような文脈に照らししてみれば、コーの述べた内容は、南宋以降に『書經』における今古および眞僞の辨別を明らかにしようという機運が高まり、この經書をめぐる學が盛んになったことを指すものと推測される。

こうしてコーは『書經』を贊美し、その中國古代の書物のなかでの至高性を語った。ところがこの書物は、「聖典に反抗する異端者と不敬者の熱狂に匹敵するような博識の装い、抽象的な煩瑣さや論争への熱狂によって攻撃され、吟味され、批評された」という。<sup>(68)</sup>ここから議論は『書經』をめぐるいかなる混亂が生じたかという問題へと移っていく。コーによれば、孔子は「キリスト生誕の四八四年前、すなわち焚書の二七一年前」に筆を執り、一〇〇篇からなる「膨大な年代記の抜粹」をまとめ、「とりわけ政治の眞の原理と我々が共有する法の基礎を保存し、これらの抜粹において知恵や正義、有用性についてよりよく知らせようと専念した」。<sup>(69)</sup>これこそが『書經』であるわけだが、それでは『書經』に引用された古代の諸「年代記」は、もともといつ書かれたのか。コーは「決定的な證據は無い」としながらも、「我々のもつとも有名な批評家たち、すなわちとくに孔安國 (Kong-ngan-koue)、孔穎達 (Kong-in-ta)、程子 (Tchin-tsee)、胡安國 (Horang-see、原文ママ)、朱子 (Tchou-tsee) は傳統に従って、その最初の章である「堯典 (Yao-tien)」および「舜典 (Chun-tien)」は、「中略」堯と舜の時代に書かれたものだとしている」とする。<sup>(70)</sup>そしてその内容の眞正さについては、「上古の時代における風俗の純朴さと單純さからいって、これらの〔書經に引用された諸年代記の作者である〕歴史編纂官 (Historians



publics) の誠實さと正確さを疑うことは不合理だ」と斷言する。<sup>(71)</sup>

こうして『書經』の起源の古さ、および内容の確實さについて論じた上で、さらに秦の焚書による受難の歴史についても語っていく。その内容はだいたい伏生から始まる系統と、孔壁から発見された系統とに分かれる。これらはほぼ今文と古文に該当するように思われるが、コー自身はこれらの語を用いていないため、以下「伏生系」と「孔壁系」と呼ぶことにする。まず取り上げられるのは伏生系で、これは前漢文帝 (Ouen-ty) のとき「伏生 (Fou-cheng) が暗唱することのできた二八篇」が、「歐陽 (高) (Ngueou-yang)」、二人の夏侯 (Ha-heou) すなわち夏侯勝と夏侯建」の三家に傳わった、などと解説されている。<sup>(72)</sup> その一方で、前漢景帝の息子である魯の恭王 (Prince Kong-ouang, fils de l'Empereur Kin-tu) が自らの宮廷を増築するため、孔子の舊宅を取り壊した際、壁の厚みのなかに隠されていた『書經』の古い手稿が発見された。その手稿は「古い蝌蚪 (Ko-teou) 文字によって書かれており」、孔子の子孫である孔安國に渡された後、その努力によって五八篇が解讀されたが、結局「藏於祕府 (Tsang-yu-pi-fou)」すなわち宮中の書庫に收藏されたままとなり、やがて失傳した。これによって「伏生の『書經』が優位に立ち、五世紀末まで國學で教えられていた」。<sup>(74)</sup>

しかし一部の士大夫は「Ma-tching が證言しているように」寫本を持っていて個別に學んでいた。「Ma-tching」がどの人物を指すかは不明だが (文脈からすれば梅賾か)、そのほかに杜林 (Tou-eh) の名も擧げている。やがて「小さな千王朝 (petite Dynastie des Tsi) すなわち南朝齊の武帝は、官學において孔壁系の寫本を採用した。これによって孔壁系のほうが「優位にたち、伏生のそれは失墜した」とコーはいう。唐の孔穎達が太宗の命をうけて編纂した「經の大規模な校訂本 (grande Edition des King)」すなわち『五經正義』では、古文尙書が採用されるにいたった。<sup>(78)</sup> このようにして、コーは書經の變遷を、王朝ごとの優位をめぐる伏生系と孔壁系との争いとして描き出している。

ところがその後、とくに唐〜宋代にかけて『書經』をめぐる一聯の文藝戦争 (guerres littéraires) が勃發した、とコーはいう。<sup>(79)</sup> これはいったい何を指すのか。コーは、このような状況について「金華の書物の編纂者 (Editeur du livre de

Kim-hoa)」が Tang-y-tsien-ouei-yeou-ye` Song-jou-tchi と述べたうえで「すべての反論、言いがかり、難癖を寄せ集めた」とする<sup>(8)</sup>。これは清代初期の納蘭性徳が編んだ儒家經典の注釋の一大叢書、『通志堂經解』第一百六十七に收められた宋代の王柏『書疑』を指すように思われる。王柏は金華の士大夫で、『書疑』はその名の通り『書經』の今文・古文兩方に對する難疑を展開した著作である。その序には「自伏孔二家傳出、於是今文古文之別、由唐以前未有疑之者、有宋諸儒始疑」とあり、コーは「唐以前未有疑(之)」(Tang-y-tsien-ouei-yeou-ye)「宋〔諸〕儒始〔疑〕」(Song-jou-tchi)の部分抜き出したものと考えられる(ただしこの序は王柏が述べたのではなく編纂者の納蘭性徳が付したもので、コーの言とは微妙に齟齬する)。つまり今文と古文を辨別し、それぞれの由緒を疑うことは宋儒から始まったということである。

このように述べたあと、コーは續けて「同じ時代の有名な朱熹」に觸れ、彼の繰り出す文章を次のごとく表現する。

あるときは愉快、またあるときは皮肉っぽく、しばしば甘ったるく佞辯を弄び、つねにぴりつとした味わいと機知にあふれたこれらの文章は、自らを『書經』の信奉者であるかのごとく思わせる分、より危険である<sup>(9)</sup>。

稱贊とも皮肉ともつかない言い回しであり、具體的に朱熹のどの著作について語ったものかは、本人が明らかにしていない以上特定できないが、いずれにせよ朱熹および彼の意を承けた弟子の蔡沈が『書經』、とくに古文尙書への疑いを明らかにしたことを指す可能性が高いように思われる。つまりコーのいう「文藝戰爭」とは、以上のごとく宋儒たちが『書經』に對する疑いを表明し、その由来をめぐる議論を盛んにしたことを述べたのであろう。

以上のように『書經』は宋代以降さまざまな疑問と議論に取り巻かれてきたため、今日では「我が中國において『書經』がいかなる思想のもとにあるのか、明確に述べるのは難しい」とコーはいう。彼いわく皇帝や學者は「教義の源泉」「聖人による教訓の表れ」「天の法の公布」「正義と眞實の深遠なる海」「帝王の書」「統治のわざ」「古代の訴え」「永遠の規範」といった重々しい贊辭によつてこの書物を褒め稱えており、「海外」(ここではヨーロッパを意圖したと思われる)では『書經』が「その法律記録に基づき法的、世俗的權威を六部において有する」という出まかせが語られている。これは

「滑稽かつ馬鹿げた考え」に他ならず、『書經』の眞の榮光を確かめるには「我々の學問の聖堂」（孔廟を指すであろう）に入つてみるしかない。ここでは『書經』が皇帝や學者や賢人に崇められ、「歴史および古代の教への受託者かつ證人」として皆を従わせる、とコーは述べるのである。彼の主張の要點は、中國における『書經』が世俗的な法律の參考書や統治の指南書の類ではなく、皇帝さえ敬う神聖な書物だということにあるだろう。この點は彼が『書經』をめぐる議論の歴史を、ヨーロッパにおける聖書批評の風潮になぞらえたことにも、顯著に表れている。

#### 四 コーをとりまく知識世界

##### (一) 中國における典據

ところで以上のごときコーの著述は、どのような知的環境のなかでなされたものか。これまで言及してきたごとく、彼は『漢書』や『隋書』『説文解字』『書集傳或問』など具體的な書名もいくつか擧げてゐる。また第三章「上古の歴史について、焚書より後に著述を行った主要な歴史家たちの概要」では、中國の有名な著述家および著作について比較的詳細に解説がなされている。ここで取り上げられてゐるおもな人々、あるいはその著作の名前を列擧してみると、司馬遷（<sup>82</sup> See-ma-tien）、班固（<sup>83</sup> Pan-kou）、司馬貞（<sup>84</sup> See-ma-tchin）、司馬光（<sup>85</sup> See-ma-kouang）、劉恕（<sup>86</sup> Lieou-tou）、羅泌（<sup>87</sup> Lo-pi）と續いたあと、最後に「高名な康熙帝へ献上された二部の大規模な著作」が話題となる。その第一の著作とは Yche、すなわち聲音からすれば『釋史』（馬驢の著作、康熙九年序）である。コーはこの書物を次のごとく稱贊する。

この素晴らしい編纂物の賢明なる作者は、諸々の論者は古代の遺物において自らの見解に有利なものを選び取ることに偏り、そのためときとしてそれらを間違つた日付で示し、また自分を困惑させるものについては無視を決め込むので、つねに論争が生じ説明が進まない、とみなしており〔中略〕その〔古代の遺物の選別という〕處理を讀者にゆだ

ねる。(中略) 率直にいつて、『釋史』は我々が思考を確立し決断するのにもつともよく助けてくれる。<sup>90)</sup>

正否はともかく、コーの見方では『釋史』はこのように史料を廣く収集してそのまま並べ、選別をめぐる自らの判断をまじえることを避けた點で優れていた。そして第二の著作は Yu-ting-i-tai-ki-che-nien-piao、すなわち『御定歴代紀事年表』(王之樞等奉敕撰、康熙五四年序)である。コーは、廿一史や綱鑑、『綱目』<sup>91)</sup>などの書物において「必要なある出來事を見つけ出す難しさ、真正な史料に依據して書かれた歴史と疑わしい歴史家に従って書かれた歴史とを區別する際の當惑、年代記の不調和」などが、『御定歴代紀事年表』の作者に「これらすべての困難を打開する見取り圖(Plan)」を構想させ、『歴史の案内地圖(Itineraire de l'Histoire)』を作成させたという。<sup>92)</sup>このようにコーは、清代における歴史敘述にも一定の目配りをしており、少なくともこの二書については高い評價を示していることが分かる。

ただし前節で挙げた書物や、コーが解説した中國の文字や書物の變遷の物語は中國ではほとんど常識の範圍に屬している。問題は、北堂の在華イエズス會士としてコーの先輩にあたるゴービルヤド・マイヤが、いずれも『書經』をはじめとする中國の書物群についてフランス語での解説を發表していることだ。これらの解説がヨーロッパで出版されたのは一八世紀末―一九世紀初だが、報告が作られた時期は前者が一七三七年以前、後者は一七四九年である。<sup>93)</sup>コーが中國の書物について解説した部分は、ゴービルヤド・マイヤと重複する部分も多いが、それが互いの影響關係によるものなのか、単に常識の範圍に屬するという理由によるものか現状では判然としない。ただ『書經』をめぐる論争、とくに伏生系と孔壁系(今文と古文)との相克や、朱熹(および蔡沈)の『書經』に對する疑いに關してはゴービルヤド・マイヤよりも詳細に語られているようである。とくに第五節では「藏於祕府」、「唐以前未有疑(之)」、「宋(諸)儒始(疑)」など原文をそのまま音寫した部分が目立つが、これらがゴービルヤド・マイヤには見られないので、少なくともコーが單に宣教師の報告を切り貼りしたわけではないことが分かる。

## (二) フランス「文體」論争

次にヨーロッパの知識世界との接觸について見ていこう。コーは次のように述べている。

それ〔『書經』の最初の數章〕が書かれている文體 (style) は、歴史をこうした素朴さと男性的單純さ (male simplicity) によって扱えば崇高 (sublime) なものになると彼らがすでに知っていたことを、證明している。<sup>(94)</sup>

すなわち『書經』では、文體の素朴さと「男性的單純さ」によって歴史の「崇高さ」が表現されている、というのである。『書經』の文體については、次のような表現も見られる。

『書經』を官撰年代記 (Annales publiques) からの抜粹とみるならば、その語りの對象である時代が遡れば遡るほど、信用に値する。太古の風俗の純粹さと單純さ (l'innocence & la simplicité) を踏まえれば、歴史官の誠實さと正確さは疑い得ない。<sup>(95)</sup>

『書經』の文體は部分ごとに單純 (simple) であつたり、表現豊かであつたり簡潔であつたりし、いたるところで崇高 (sublime) を達成している。〔中略〕プラトンたちやアリストテレスたち [les Platon & les Aristotes] が、その格言にさまざまな飾りや言い回しを加えたり、自分の主義を通そうと躍起になつたり、ディテールにこだわるのと同じほどに、『書經』は單純で、自然で誠實 (simple, naturel & loyal) である。〔中略〕『書經』の語りの雄辯は、深遠さと活力、明瞭さによる雄辯である。<sup>(96)</sup>

さてこのような「文體」や「崇高」とはどこから出てきた言葉なのか。その鍵となるのが、以下の文章である。これは道家の書物と儒家の書物とを比較した場面である。

それら〔道家の書物〕の文體と經や孔子のそれとを比べると、海外における一部の近代人の文體とボシユエ (Bossuet) やペリソン (Pelisson)、ボワロー (Boileau) やラシーヌ (Racine) のそれとを比べると同様であるように

見えるが、意見の奇抜さが書き方に影響を與えるのであろうか。<sup>(97)</sup>

ここで現れるボシユエやペリソン、ボワローやラシーヌとは一七—一八世紀フランスのある論争において、きわめて有名になった人々である。すなわち新舊論争である。この論争はギリシアおよびローマ古典の權威に反撥し、近代フランスにおける文學的發展における優位性を主張する近代派と、古典の優位を主張する古代派のあいだで展開された。ここで挙げられたボシユエ以下の人々はいずれも古代派の代表的人物である。

そして重要なのは、新舊論争に伴って、「文體」と「崇高」の問題が、とくにボワロー (Nicolas Boileau, 一六三六—一七一) を中心に立ち上がっていったことである。この点については、最近の代表的成果である星野太『崇高の修辭學』が参考になる。星野氏はボワローによる、ヨーロッパ最古の崇高論とされる傳ロンギノスの著作の翻譯について次のごとく述べている。

その「序文」においては「崇高 (le sublime)」と「崇高な文體 (le style sublime)」という、原文にはまったく存在しなかつた區別までもが導入されている。(中略) 古代派の筆頭格としてのボワローは、ロンギノスの著作をみずからの陣營に組み込むべく——「崇高な文體」とは區別された——「驚異的なもの」としての「崇高」の意義を最大限に強調する。(中略) さらに、「崇高」と「崇高な文體」との區別にも關聯することだが、ボワローはロンギノスの「崇高」におけるひとつの特徴としての「單純さ (simplicité)」をかなりの頻度で強調する。(中略) ここで「單純さ」は「崇高」のひとつの側面であることを超え、むしろその本質的な要素として強調されるに至っている。<sup>(98)</sup>

ここでの「崇高」と「單純さ」をめぐる議論は、コーが中國古代の經書(とりわけ『書經』)に「文體」の「單純さ」によつて達成される「崇高」の概念を繰り返して適用しようとしたことを思い起こさせる。そして彼は道家の書物と儒家のそれとの關係を、ヨーロッパにおける近代派と古代派との關係になぞらえてもいた。こうして「中國古代についてのエッセー」は、古今中國のさまざまな文獻だけでなく、このような同時代ヨーロッパにおける議論にも接續する形で書かれて

いたのである。

おわりに

本稿で取り上げたコーの敘述は、その内容自體に強力な獨創性があるというよりは、むしろ各代正史から『說文解字』や『文獻通考』、『書集傳或問』そして清代當時の史書にいたるまで、比較的廣く普及したと思われる文獻からの引用を多く含んでおり、おそらくは當時の中國における一般的な知識を散りばめたものであつた。この點で「中國古代についてのエッセー」はいわば等身大の中國人の歴史觀をヨーロッパに伝える役割を果たしたのである。ただしこのエッセーを貫く問題意識は、中國を中心とする華夷秩序の外にあるヨーロッパという世界に滞在し、しかも彼の地での「異國人」への竝々ならぬ愛着を目的とするという彼の特異な經驗に發したものであつた。コーはさらに『書經』をめぐる論争を聖書批評になぞらえ、また文體に注目することによって新舊論争を引き合いに出しており、中國の古代を當時のヨーロッパにおける思潮に接續しようとはかっている。その意味では、「中國古代のエッセー」は中國の外に廣がる世界を明確に意識しながら中國における中國史觀を物語ろうとする、きわめて獨創的な試みであつたともいえるのだ。

註

- (1) “Essai sur l'antiquité des chinois”, *Mémoires concernant l'histoire des sciences, arts, mœurs, usages des Chinois, par les Missionnaires de Pékin*, Vol. 1, Paris: Nyon, 1776, pp. 1-271, またコーの署名は p. 2 に見られる。
- (2) なお第一五卷の刊行から二〇年あまり経つた一八一四年には、續編となる二つの卷（二つの表紙には第一六卷と表記あり、もう一つは卷號の表記なし）がパリとストラスブルにて書籍商トロイテル&ヴェルツ (Trautzel et Wirtz) から刊行された。この點を含め、『メモワール』の書誌情報や各卷の記事目録についてはドエルニユの論文を参照されたい。Dehergne, “Une grande collection: *Mémoires concernant les Chinois* (1776-1814)”, *Bulletin*



de l'École française d'Extrême-Orient, 70, 1983, pp. 267-298.

- (3) 辜鴻銘とその『中國人の精神』については、以下の先行研究を参照した。黄興濤『文化怪傑辜鴻銘』北京：中華書局、一九九五年。川尻文彦「辜鴻銘と「道德」の課題——東西文明を俯瞰する視座——」高瑞泉・山口久和共編『中國における都市型知識人の諸相——近世・近代知識階層の觀念と生活空間——』大阪：大阪市立大學大學院文學研究科都市文化研究センター、二〇〇五年。畠山香織「辜鴻銘の『中國人の精神』(The Spirit of the Chinese People) について」『京都産業大學論集』人文科學系列第四五號、二〇一二年。

- (4) 後藤末雄『中國思想のフランス西漸』第一卷(初版は『支那思想のフランス西漸』第一書房、一九三三年)東京：平凡社、一九六九年、二二一〜二四七頁。Louis Pieter, *Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine 1552-1773*, v. 1, Chang-hai: Imprimerie de la Mission catholique, 1934, pp. 920-925; Joseph Dehergne, *Les deux Chinois de Berlin: L'enquête industrielle de 1764 et les débuts de la collaboration technique franco-chinoise*, Université de Paris, thèse 1965; Dehergne, "Une grande collection".

- (5) ニヨン(Nyon) は一六世紀以来の有力な書籍商であり、一八世紀當時はパリのサン・ド・ボーヴェ通りにあった。
- (6) シヤテル(Jean Châtel) は、一六世紀末にフランス王

アンリ四世の暗殺をはかった人物。

- (7) パリン(Charles Palissot de Montenoy) は、一七六〇年に喜劇『哲學者たち(Les Philosophes)』を上演し、ディドロをはじめとするフィロゾフたちを風刺した。

- (8) *Oeuvres complètes de Voltaire*, T. 2, Paris: Garnier Freres, 1835, p. 2071. なおヴォルテールが述べる通り、*"Essai sur l'antiquité des chinois"*, p. 271 についての言説が見られる。

- (9) 拙著『イエズス會士と普遍の帝國——在華宣教師による文明の翻譯』名古屋：名古屋大學出版會、二〇一七年、二六、二七七〜二七八頁および該當箇所各注を参照されたい。

- (10) 一六〜一七世紀のアジア人奴隸については、ルシオ・デ・ソウザ・岡美穂子『大航海時代の日本人奴隸——アジア・新大陸・ヨーロッパ』東京：中央公論新社、二〇一七年に詳し。

- (11) これらの渡歐を果たした中国人キリスト教徒については、以下の各著作を参照した。Nicolas Standaert (ed.), *Handbook of Christianity in China*, Vol. 1, Leiden: Boston: Brill, 2001, pp. 449-452; Cécile Leung, *Étienne Fourmont (1683-1745): Oriental and Chinese Languages in Eighteenth-century France*, Leuven: Leuven University Press, 2002, pp. 146-155; Thierry Meynard, "Fan Shouyi, A Bridge Between China and the West under the Rite Controversy", *Annales Missiologici Posnamenses*, Nr. 22,



- 2017, s. 21-31.
- (12) 註(5)を参照シヨ。
- (13) Jeffrey D. Burton, "Chinese Novices, Jesuit Missionaries, and the Accidental Construction of Sinophobia in Enlightenment France", *French History*, 27 (1), 2013.
- (14) 岡本<sup>キウ</sup>『近世中國の比較思想——異文化との邂逅』東京：東京大學東洋文化研究所，二〇〇〇年。
- (15) "Essai sur l'antiquité des chinois", pp. 9-21.
- (16) 前掲書，岡本<sup>キウ</sup>『近世中國の比較思想』，四二七頁。
- (17) Jean Baptiste Grosier, *Description générale de la Chine*, T. 6, Paris: Pillet, 1819, p. 117.
- (18) Charles Théodore Beauvais de Préau & Antoine-Alexandre Barbier, *Dictionnaire historique, ou Biographie universelle classique*, Paris: C. Gosselin, 1826, p. 2907.
- (19) Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques*, pp. 893, 924.
- (20) Dehergne, "Une grande collection: *Mémoires concernant les Chinois* (1776-1814)", p. 270.
- (21) 前掲書，岡本<sup>キウ</sup>『近世中國の比較思想』，四三七頁。
- (22) "Essai sur l'antiquité des chinois", pp. 10-11.
- (23) "Essai sur l'antiquité des chinois", pp. 11-13.
- (24) "Essai sur l'antiquité des chinois", p. 13. なおコーのいう「年代記」が何を指すか断定はできないが、別の箇所では「隋書」経籍志から、卷一・經における以下の部分をひとつの可能性として挙げておく。「自哲人萎而微言絶、七十子散而大義乖、戰國縱横、眞偽莫辨、諸子之言、紛然淆亂。聖人之至德喪矣、先王之要道亡矣、陵夷蹒駘、以至于秦。」
- (25) "Essai sur l'antiquité des chinois", pp. 13-14.
- (26) "Essai sur l'antiquité des chinois", pp. 14-17. なおこれは理念上の話かと思われる。実際には、先行研究によって明らかであるように、たとえば官職の賣買に關しては、國家制度としての捐納などがあり、また私的な賣買も頻繁に行われていた。最近の代表的な成果として伍躍「中國の捐納制度と社會」京都：京都大學學術出版會，二〇一一年を參照した。
- (27) "Essai sur l'antiquité des chinois", pp. 17-19.
- (28) "Essai sur l'antiquité des chinois", pp. 19-21.
- (29) "Essai sur l'antiquité des chinois", pp. 19-20.
- (30) 或問、子多闕疑、何取於明經乎。曰孔子談經於三代之末、向以及史闕文爲幸。孟子言書於戰國之時、猶以盡信書爲難。〔中略〕今學者於千數百年後、乃欲以無疑爲高、而強通其不可通之說、其未安審矣。〔書集傳或問 卷上〕なお漢文原文では「千數百年」だが、コーは自身が一八世紀に生きていたため、それに合わせて「一九世紀ものあいだ」と言い換えたものと思われる。
- (31) 舉業偏重の風潮に對する朱熹の批判については、市來津由彦「朱熹における「士」意識と「學」」『東洋古典學研究』第一八號、二〇〇四年および吉田公平「義と利の葛藤——功利主義との出會い」『國際哲學研究』第六卷、二〇

- 一七七年を参照のこと。
- (32) “Essai sur l’antiquité des chinois”, p. 9.
- (33) “Essai sur l’antiquité des chinois”, pp. 9-10.
- (34) “Essai sur l’antiquité des chinois”, p. 22.
- (35) “Essai sur l’antiquité des chinois”, pp. 22-23.
- (36) “Essai sur l’antiquité des chinois”, pp. 40-41.
- (37) この時代における curious の譯し方はなかなか難しいが、一七世紀ヨーロッパの文献に散見される curious の語について、マンジェロが次のように述べたことは参考になる。「この時代のヨーロッパ人にとって curious の語は、二〇世紀における用法のごとく、ただ単に注意を引くとか詮索好きなどといった意味を有するのではなかった。むしろこの語は、徹底した精密なや細部への注意、熟練を要する探究を表すラテン語の形容詞 curiosus に近い意味において用いられた」David E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1989, pp. 13-14.
- (38) “Essai sur l’antiquité des chinois”, pp. 96-98.
- (39) 前掲書、拙著『イエズス會士と普通の帝國』二二四～五、二二七～二三〇頁を参照のこと。
- (40) “Essai sur l’antiquité des chinois”, p. 19.
- (41) ヨーロッパにおける普通史と世界史の展開については岡崎勝世『聖書VS.世界史 キリスト教的歴史観とは何か』東京：講談社、一九九二年を参照した。
- (42) 前掲書、拙著『イエズス會士と普通の帝國』二七八～二八八頁を参照のこと。
- (43) Grosier, *Description générale de la Chine*, T. 6, pp. 112-3.
- (44) この説については、前掲書、後藤末雄『中國思想のフラインス西漸』第二卷、二六二～二八六頁に詳しく。
- (45) “Essai sur l’antiquité des chinois”, pp. 23-4.
- (46) “Essai sur l’antiquité des chinois”, p. 25.
- (47) この句の前後を含めて示すと、『説文解字』序では「倉頡之初作書、蓋依類象形、故謂之文。其後形聲相益、即謂之字。文者、物象之本。字者、言孳乳而浸多也。著於竹帛謂之書」と、また『隋書』經籍志、經・小學では「說者以爲書之所起、起自黃帝、蒼頡。比類象形謂之文、形聲相益謂之字、著於竹帛謂之書」と述べられている。
- (48) “Essai sur l’antiquité des chinois”, pp. 26-7.
- (49) “Essai sur l’antiquité des chinois”, pp. 27-8.
- (50) “Essai sur l’antiquité des chinois”, p. 30.
- (51) ノロモンはイスラエル第三代の王で、内政の改革、貿易の擴大などを展開し、のちに黄金時代とも呼ばれる時代を築いた。
- (52) “Essai sur l’antiquité des chinois”, p. 31.
- (53) “Essai sur l’antiquité des chinois”, p. 31.
- (54) “Essai sur l’antiquité des chinois”, pp. 31-2.
- (55) “Essai sur l’antiquité des chinois”, pp. 33-4.
- (56) 昔者七十二子之在孔門、問道均矣。夫子沒而其説不同。
- (57) “Essai sur l’antiquité des chinois”, pp. 34-35.
- (58) 『孟子』盡心下の本文は「由孔子而來至於今、百有餘歲、

- 去聖人之世、若此其未遠也、近聖人之居、若此其甚也。然而無有乎爾、則亦無有乎爾」であり、該當部分の『孟子章句集註』における注釋は「有宋元豐八年、河南程顥伯淳卒。潞公文彥博題其墓曰、明道先生。而其弟頤正叔序之曰、周公沒聖人之道不行、孟軻死聖人之學不傳。道不行百世無善治、學不傳千載無真儒〔後略〕」である。
- (59) 或問於程子曰、孟子還可謂聖人否。程子曰、未敢便道他是聖人、然學已到至處。
- (60) “Essai sur l'antiquité des chinois”, pp. 32-37.
- (61) “Essai sur l'antiquité des chinois”, p. 41.
- (62) 然則、始皇所謂不中用者、所焚之六籍、是也。所謂召文學方術士求奇藥者、所存之醫藥、卜筮等書、是也。然六籍雖厄於煨燼、而得之口耳所傳、屋壁所藏者、猶足以垂世立教、千載如一日也。
- (63) “Essai sur l'antiquité des chinois”, p. 38.
- (64) “Essai sur l'antiquité des chinois”, p. 39.
- (65) “Essai sur l'antiquité des chinois”, p. 41.
- (66) “Essai sur l'antiquité des chinois”, pp. 41-52.
- (67) “Essai sur l'antiquité des chinois”, pp. 59-60.
- (68) “Essai sur l'antiquité des chinois”, p. 59.
- (69) “Essai sur l'antiquité des chinois”, p. 61.
- (70) “Essai sur l'antiquité des chinois”, p. 62.
- (71) “Essai sur l'antiquité des chinois”, p. 63.
- (72) “Essai sur l'antiquité des chinois”, pp. 65-6.
- (73) ハの四文字自體はわかまきまな書物に散見されるが、文脈を含めて該當するものとして、夏僎『尚書詳解』序、「安國乃并與竹簡所寫五十八篇、上送於巨藏於祕府（、以待後世有能整理而讀之者焉）」を擧げることができらる。
- (74) “Essai sur l'antiquité des chinois”, p. 67.
- (75) “Essai sur l'antiquité des chinois”, p. 67.
- (76) コー自身はこの部分での自らの典據について觸れていないが、『隋書』經籍志一・經・書には、ほぼ該當する内容が記されている。「晉世祕府所存、有古文尚書經文、今無有傳者。及永嘉之亂、歐陽、大、小夏侯尚書並亡。濟南伏生之傳、唯劉向父子所著五行傳、是其本法、而又多乖戾。至東晉、豫章內史梅賾、始得安國之傳傳、奏之、時又闕舜典一篇。齊建武中、吳姚方興、於大桁市得其書、奏上、比馬、鄭所注、多二十八字、於是始列國學。」
- (77) “Essai sur l'antiquité des chinois”, p. 67.
- (78) “Essai sur l'antiquité des chinois”, p. 67.
- (79) “Essai sur l'antiquité des chinois”, p. 71.
- (80) “Essai sur l'antiquité des chinois”, p. 72.
- (81) “Essai sur l'antiquité des chinois”, p. 72.
- (82) “Essai sur l'antiquité des chinois”, pp. 73-74.
- (83) “Essai sur l'antiquité des chinois”, p. 75.
- (84) “Essai sur l'antiquité des chinois”, pp. 81-84.
- (85) “Essai sur l'antiquité des chinois”, pp. 84-85.
- (86) “Essai sur l'antiquité des chinois”, p. 85.
- (87) “Essai sur l'antiquité des chinois”, pp. 85-87.
- (88) “Essai sur l'antiquité des chinois”, pp. 87-88.

- (88) “Essai sur l’antiquité des chinois”, pp. 89-90.  
*générale de la Chine, ou Annales de cet empire, traduit du*  
 Tong-Kien-Kang-Mou, 12 vols., Ph. D. Pierre, Clouster,  
 1777-1783.
- (89) “Essai sur l’antiquité des chinois”, pp. 89-90.
- (90) 原文はとれられた Nien-y’ Kan-king’ Kang-mou の  
 Kan-king は同定が難しから、綱鑑（十八世紀の在華ヘト  
 スス會士に由る）の綴り間違ごと推測おれぬ。  
 りて散見おれる）の綴り間違ごと推測おれぬ。
- (91) “Essai sur l’antiquité des chinois”, p. 91.
- (92) Gaubil, *Le Chou-King*: Antoine Gaubil, *Traité de la*  
*chronologie chinoise: divisé en trois parties*, Treuttel et  
 Wurtz, 1814; Anne Marie de Moyriac de Mailla, *Histoire*
- (93) “Essai sur l’antiquité des chinois”, p. 24.
- (94) “Essai sur l’antiquité des chinois”, p. 63.
- (95) “Essai sur l’antiquité des chinois”, pp. 68-69.
- (96) “Essai sur l’antiquité des chinois”, p. 53.
- (97) 星野大『崇高の修辭學』東京：月曜社、二〇一七年、一  
 〇七～一一三頁。
- (98)

## READING “ESSAI SUR L’ ANTIQUITÉ DES CHINOIS” (1776), WITH A FOCUS ON THE FIRST PART

Nii Yoko

“Essai sur l’ antiquité des chinois” is an essay published in late 18th century France. The author was a Chinese Christian named Ko who had spent nearly 15 years studying in France. After returning home, he lived in Beitang in Beijing with Jesuit missionaries. “Essai sur l’ antiquité des chinois” was written by Ko in cooperation with a Chinese colleague named Yang and French Jesuit missionaries, and later sent to France.

In the essay, Ko first expresses surprise at the strength of the Europeans’ curiosity in the ancient world and their high level of interest in ‘étrangers.’ At that time, it was usually China that was taken up as the object of such curiosity and interest. Ko argues that in order to learn about China in ancient times it is not ancient Greek and Roman literature, which Europeans tend to consult, but precisely Chinese literature that must be examined. However, his thinking was not based on the idea that Chinese civilization was superior to others, rather he believed that because China is located “in the interior of East Asia” and thus being separated from other civilizations, authentic sources on the history of China are only available in China.

Based on this conception, Ko proceeds by asking what are the most reliable sources on ancient China. He consults each dynasty’s official history, *Shuowen jiezi*, *Wenxian tongkao*, *Shujizhuan huowen* and contemporary histories from the time of the Qing dynasty etc. Ko especially praised *Shujing*, extolling it by linking it with the concept of ‘*sublimité*’. This shows the impact of the *querelle des Anciens et des Modernes* in the 17th and 18th century Europe.

Ko’s discussion of Chinese sources and the Chinese history itself is generally comprised of what would have been common knowledge in China. However, he was clearly aware of the views from Europe, which constituted a different cultural sphere from that of China, and he attempted to link knowledge of ancient China to the European *république de lettres*. In this respect, one sees the unique quality of the essay.