

中国古典における訓詁注釈の思想

池田秀三

中国の古典籍、いわゆる漢籍の中には非常に多くの注釈書がある。とくに思想史の中心的対象たる経書・先秦諸子書においては、原典はほんのわずかで、大半は注釈である。注釈を抜きにして中国思想史研究を行うことなど、ほとんど不可能であろう。そんなことは今さら言うまでもない常識であるが、今一度ここでそのことを確認しておくことは、決して無意味ではないと私には思われる。

注釈の存在価値の第一は、勿論原典を読むための工具としてのものである。がその価値は、決してそれだけに止まるものではない。注釈書は注釈書としての独自の価値をもっている。すなわち、原典との格闘を通じてなされた注釈家の思想的営為の迹を示す哲学書としての性格も有しているのである。従来我々は、その一面をつい閑却に附してきてしまったのではないだろうか。

一般的に言つて、中国の思想家は、別個に論説を著して自己の思想を正面から主張することはそれほど多くない。大抵は経書や老荘等の古典の注釈という形式を通して自らの思想を述べようとする。経書の權威が定まった漢代以後はとくにそうである。中国思想史上の最大の体系的思想家たるかの朱子にしても、最近は語類や文集の研究が主流であるが、彼自身が公けに世に問うたのはやはり『四書集注』『詩集伝』といった経書の注釈であった。そして近世に

おいて最もよく読まれ、知識人に非常に大きな影響を与えたのが『四書集注』であったことも忘れてはなるまい。

真理は經書を中核とする古典の中にすでに完全に備わっている。これは疑うべからざる事実であった。思想家の任務はしたがって、新たな真理を提出することではなく、古典の真理を闡明し祖述することにこそ在る。そのためには、まず古典を正しく読むことから始めなければならない。しかし、相手は古代の言語である。いきなり正確な解釈を得ることは困難である。どうしてもそこに階梯、すなわち先達の注釈が必要となってくる。故に、諸々の先人の注釈を学ぶことが思想家の第一の仕事となる。(それはまた、独自の思索よりも先聖の道を学ぶことを優先する儒教の伝統的学問観にも合致するものであった。)

ここにおいて思想家の前途はいくつかの道に分れる。その一は、一つの注釈を墨守することである。この場合は単なる知識人あるいは学者にすぎず、思想家と呼ぶことはできないであろうが、彼に残された仕事はその注をより精密にしていくこと、具体的には注に対する疏を作っていくことである。そこでは、注の矛盾を円満に解決することが唯一の目標となる。その結果、本来の目的である古典自体は二の次とされ、代って注釈が絶対的權威を有する。決められた枠組の中味をより精密に充たしていくことにその全精力が注がれる。これが思想家と注釈の第一の関わり方である。

道の第二は、先人の諸注を取捨選択して別の一つの注、いわゆる集解・集注を作製することである。これは客観的で妥当なやり方に見え、個人的な思想の介在する余地はないようであるが、実は必ずしもそうとは言えない。取捨の際に根本的に主観が働いているのである。つまり彼は自己の思想に都合のよいものばかりを採用するのである。注を見て読みを決めるのではなく、予め読みは直観的に決定されていて、それに合せて注を取捨するのである。しかもその注は、かつての体系・文脈の中で負っていた意義を失い、新たな体系・文脈の中で新たな意義を帯びることになる。本来の意図は古典の正しい解釈であるが、実際に成されるものは自己の主観・イメージによる架空の古典世界である。

これが思想家と注釈の第二の関わり方である。

第三は、先行諸注のいずれにもあきたらなくて、全く独自に注釈を行う場合である。これは直接的に自己の描く古典世界を表出ししようとするものであり、第二の場合にも増してより主観的であることは言うまでもない。この場合にも、本人の意図は無論古典の正確な解釈、しかも唯一無二の解釈の実現にあるわけだが、実質的には、極言すれば、原典はもはや己が思想を語るための媒介手段にすぎない。

以上が思想家と注釈の関わり方の三種のあり方である。実際にはこの三者は互いに混淆しあっており、截然と分別することはできないのであるが、類型的に大別すれば一応以上の三種として大過ないと思われる。伝統を守ると破るとの違いはあれど、いずれの場合にも思想家は注釈を通じて自己の思想を形成していくのである。注釈を通じて思想を形成していくこと、これが中国の思想家の基本的あり方であり、また中国思想の大きな特徴でもある。多くの場合、思想家は即注釈家であった。勿論、現実に注釈をものした思想家の数は限定されるけれども、残りの大半の者も、顕在化はしないものの同様の作業を行っているのである。少なくとも古典との対峙、それをいかに読むかという過程を経ない思想形成はあり得ないし、またそれへの視点を抜きにして中国思想の本質を把握することもできないと思われる。以上の観点から、本稿では歴代の注釈の中で思想がいかに現れているかを具体的にみてみたいが、紙幅の制限もあるので主として上記の第三類のうちの代表的なものについて叙述することとする。

二

さて、注釈に見える具体的な思想を考察する前に、注釈の起源と種類について簡単に触れておこう。

注釈がいつから始まったかを断定することはほぼ不可能に近い。原理的には経籍の古典化とともに起こったはずであるが、それが書物の形に定着するのはかなりおくれてのことであろう。『詩経』と『書経』の注釈が最も早く、戦

国期にそれらのいわゆる「伝」が存在したことはまず間違いないが、それがどこまで溯るかほとんど不明である。「詩」「書」以外の古典についてはさらに遅く、早くともせいぜい戦国末とみるのが無難である。章太炎は「明解故」(『国故論衡』巻中)なる論文において、『国語』に「太誓故」という書名が見えることなどを根拠にして、孔子以前に『書』の伝があったことを主張し、呂思勉「伝説記」(『燕石札記』)もまた『詩』『書』について同様の説を唱えている。あるいは彼らの言うとおりかもしれない。ただそうだとしても、それは口伝を書き留めた簡単なノートの類にすぎないものであったに違いない。「詩」「書」以外の注釈も基本的には同様であつたらうし、また『漢書』芸文志に著録される多くの注釈類も、「解故」や「章句」という名称からみて相似たものであつたと思われる。自己の思想をもつて個人が体系的に注釈を施すのは、経字が確固たる地位を得た後漢に入つてからのことである。したがつて本稿では後漢以後のものを材料として取上げることとした。

もっとも、それ以前の注釈に思想的、体系的注釈が皆無というわけではない。中でも『春秋公羊伝』『穀梁伝』および伏生『尚書大伝』は甚だ思想性に富むものであり、それぞれ思想上の大きな峰をなしている。また純粹の注釈の範囲には入らないが、『周易』繫辭伝と『韓非子』解老・喻老兩篇および『韓詩外伝』なども思想上見落せない重要著作である。以上いずれも我々が考える注釈とは全く異なる、古典を種にして自己の思想を開陳することを目的としたものだが、それがあくまで「伝」という形をとっていることが重要である。自己の思想をストレートに陳述するよりも、古典を媒介にしてそれを語ることのほうを好むのが中国の思想家の傾向なのである。そしてそのほうが、現実的にも有効だったのである。後漢以後は、より本文に忠実になり、注釈としての体裁を整えてくることになる。

次に、注釈の種類であるが、哲学書(四部分類で言う経部および子部の書)の場合、一応思想的注釈と訓詁的注釈に大別されよう。思想的注釈とは原典の思想内容を直接的に解釈するもの、訓詁的注釈とは思想の解説よりも語句や字義の訓釈を主としたものである。実際にはこの両者は混然一体として多くのことが多く、必ずしも截然とは分けら

れないが、そのどちらかに重点があることは確かなので、以後この二つに大別して話を進めていきたい。なお注釈の種類としてはこの二者に止まるものではなく、事実の補足や説明をしたもの（たとえば『三国志注』）とか、引用典故の解明を主としたもの（たとえば『文選』の李善注）などがあるが、これらは史部・集部の書の注釈に多いので、当面の考察の対象からは除いておく。

三

思想的注釈というと、まず指を屈すべきは『老子』と『莊子』の注釈であろう。そもそもこの二書は、いわゆる三女のうちの二を占めることから窺えるように、中国古典の中でも最も哲理性に富むものである。したがってその注釈も、思想的なものになるのは当然の傾向である。またこの二書、中でも『老子』は道教の聖典とされたから、その方面からの注釈も数多い。そういった注釈の中にも、宗教学や民俗学等の見地よりみて実におもしろいものも少なくないが、今はそれは省略しておく。

さて『老子』と『莊子』の思想的な注釈の代表として、前者の王弼注と後者の郭象注を挙げることにについては誰しも異存あるまい。両注ともに文字の訓詁はほとんど施さず、直接的にその内容を解釈してみせるという典型的な思想的注釈である。そしてその解釈は、表面的には原典の忠実な解説のようでありながら、実は原典の思想とはまったく異なった徹底的な自己の思想の表現なのである。その代表的な例をいくつかみてみよう。まず王弼注から。

巻頭第一章「道可道、非常道、名可名、非常名、無名天地之始、有名万物之母」の注に云う、

道ふべきの道、名づくべきの名は、事を指し形を造し、其の常に非ざるなり。故に道ふべからず、名づくべからざるなり。凡そ有は皆無より始まる。故に未だ形あらず名無きの時、則ち万物の始めと為す。其の形有り名有るの時に及べば、則ち之を長じ之を育て之を毒め之を毒し、其の母と為るなり。言ふところは道 無形無名を以て万物を

始成し、万物以て始まり以て成り、而も其の然る所以を知らず、玄の又た玄となり。(『王弼集校釈』に拠る。)

「長之……毒之」は第五十一章の文で、他の部分を引くのは、全体を有機的に関連づけて把握しようとする注釈の常套的手法。この章の注はおおむね穩当で、とりたてて強引な点はない。がそれでも、王弼ならではのところも早くも見られる。それは本文では無名としか言っていないのに、併せて無形を強調していること、および「有は無より始まる」を解釈の根本定理としていることである。道はもとより無形であり、また「有生於無」は第四十章の文であって、『老子』の中心命題の一つであるから、彼の解釈には十分な根拠がある。が、本文自体としては、道の無形性を説く意識があつたかどうか不明であるし、また有は無より生ずという命題とただちに対応するかどうかも疑わしい。つまり、王弼の解釈は恐らくは正しいものであろうけれども、またこの二点がなくとも解釈可能はずであつた。しかし彼には、冒頭においてまずこの二点を強調しておく必要があつたのである。それは、無を至上の根本価値、万物の存在原理とする彼の貴無主義の思想からする絶対の要請であつた。

彼はこの無の思想をもつて『老子』全書の注釈を推し進めてゆく。時には本来の注釈の枠を越えて無の思想を展開する。たとえば、第三十八章「上徳不徳、是以有徳、下徳不失徳、是以無徳」の注に、

何を以て徳を得ん、道に由るなり。何を以て徳を尽くさん、無を以て用と為す。無を以て用と為せば、則ち載せざる莫^なきなり。故に物 無なれば則ち物として経せざるは無く、有なれば則ち以て其の生を免るるに足らず。是を以て天地広しと雖も無を以て心と為し、聖王大なりと雖も虚を以て主と為す。……是を以て上徳の人、唯だ道をこれ用ふ。其の徳を徳とせず、執はるること無く用ふること無し。故に能く徳有りて為さざる無し。

とあるのがその一例であるが、この本文自体は世俗的常識的道德にとらわれぬところにこそ其の道德があることをいうにすぎず、無を用とする思想などどこにもない。無を用とするというのは王弼の創造であり、ここで彼は、注釈の形を借りて自己の無の思想を宣伝しているのである。

無をいわば精神的な絶体実在として把える王弼は、『老子』の道のもう一面である物質性を徹底的に捨象する。たとえば、道なる実体が左右にゆれ動くさまをイメージする第三十四章「大道汎兮、其可左右」の汎を汎に作り、言ふところは道は汎濫して適かざる所無し。左右上下に周旋して用ふべければ、則ち至らざる所無し、となり。と注して汎神論的に解し、また道の始源的物質性を述べたとみる他はない第二十五章「有物混成、先天地生」については、

混然として得て知るべからず、而して万物之に由りて以て成る。故に混成と曰ふ。

と述べ、「之に由りて以て成る」、すなわち道に根拠づけられて万物が存在すると解し、注意深く道の物質性を避けている。さらにまた道より万物が生成する過程を描いた第四十二章「道生一、一生二、二生三、三生万物」についても、万物万形、其の帰は一なり。何に由りて一を致すや、無に由るなり。無に由りて乃ち一なり。一は無と謂ふべきも、已に之を一と謂へば、豈に言無きを得んや。言有り一有らば、二に非ずして如何。一有り二有り、遂に三を生ず。無より有に之^ゆき、数^ス斯^ニに^ス尽^スく。

と注して、一種の教概念発生の認識論として把えている。がこの一や二は純粹な教概念ではなく、渾沌たる道より次第に形質を有してくる過渡的状态をいうものとみるのが自然である。二を陰陽、三を冲和の氣とする常識的解釈の当否は別としても、少なくとも未分化の物質であることは確かである。王弼のこの解釈は彼の独創ではなく、実は『莊子』齊物論篇の記述によるものではあるが、『老子』本来の思想からはやはりほど遠いと言わねばならない。だが無の思想の立場からは、どうしてもかく注釈せねばならなかったのである。

独自の説を提唱するにせよ、あるいは先人の説を採用するにせよ、要は自己の思想に都合よく注釈することに在る。王弼の注は、『老子』本来の意図を何の色^づげもせずそのままあるがままに解説したものでは決してなく、自らの無の思想を主張せんがためにものされたものであった。しかしながら、王弼には故意にねじ曲げた注釈を書くつもりな

ど毛頭なかつた。彼自身の意識としては、あくまで『老子』本来の思想を闡明しただけのことである。それは彼にあって唯一無二の正しい解釈であつた。が彼自身の意識にもかかわらず、その実態はかようなものであつた、いや、唯一無二の正しい解釈であつたからこそ、一部の完結した思想書となつたのである。⁽³⁾

話を郭象の『莊子注』に進めよう。郭象においても、その注釈の基本理念は冒頭に明確に示されている。逍遙遊篇篇名注に云う、

夫れ小大殊なると雖も、自得の場に放てば、則ち物其の性に任じ、事其の能に称^なひ、各おの其の分に当る。逍遙するは一なり、豈に勝負を其の間に容れんや。

ここで早くも『莊子注』全篇を貫ぬく中心思想「自得」の思想が提唱されている。しかし、『莊子』内篇には自得の思想はまったくない。これは郭象の勝手な創造である。篇中の大鵬と蜩・鳩の説話について、彼は自得という点では両者は同等だとしているが、それはまったくの曲解である。本来の意味は、蜩・鳩のごとき小人には大鵬のごとき真人の自由さは理解し得ないということ、郭の解釈とは正反対である。かような無理を犯すのは、一つには自得の思想が外・雑篇には見えるのでそれと統一づけるためだが、基本的には各々がその分に安んずべしという彼の貴族階級の立場に基づく政治思想を貫徹するためであつた。郭象の目的は、注釈に名を借りて自得という政治思想を主張するに在つた。それを貫徹するために、彼はさらに無理を重ねていく。たとえば、秋水篇「牛馬四足、謂之天、落馬首、穿牛鼻、是謂人」に注して、

人の生くるや、牛を服し馬に乗らざるべけんや。牛を服し馬に乗るに、之を穿落せざるべけんや。牛馬の穿落を辭せざるは、天命の固より当ればなり。苟も天命に当らば、則ち之を人事に寄すと雖も、本より天に在るなり。

と云う。本来、牛馬が何の束縛も受けないのが天「自然」で、その鼻を穿つたり首に繩するのは自然に背いた人間の賢^{さか}しさであるというのを、彼は穿落も牛馬の天命であり、それが人を通して実現するとするのである。その誤りは言う

までもないだろう。また天道篇注では、各自がその任を尽くして有為であることが天理の自然、すなわち無為であると説いている。これは無為を君主の無為に限定するもので、『莊子』のいう無為とは明らかに異なっている。ここでその政治的意図は露わである。⁽⁴⁾

以上二三例を見ただけでも、『莊子注』の性格は明らかであろう。やや極端かもしれないが、中国における注釈のあり方の一典型である。道家系のものであればと『列子』の張湛注が注目されるが、今は省略し、続いて儒家の注釈を調べていこう。

儒家ではまず三玄の一である『易』が挙げられよう。『易』の注釈というと第一に指を屈すべきは王弼であるが、先と重複するのでここでは割愛し、同じく義理易の代表たる程氏伝を見てみよう。程伝の特徴はそのストイックなまでの倫理主義である。全体として解釈は大率妥当であるが、その厳格さの故に、『易』に本来備わっている功利性ないし狡猾さと齟齬する場合もまま見られる。その一例は革卦上六「君子豹変、小人革面」の伝で、次のごとく云う、

革の終りは革道の成るなり。君子とは善人を謂ふ。良善なれば則ち己に革に従ひて変ず。其の著見なること豹の彬蔚たるが若きなり。小人は昏愚にして遷り難き者。未だ心より化す能はずと雖も、亦た其の面を革め以て上の教令に従ふなり。竜虎は大人の象、故に大人に虎と云ひ、君子に豹と云ふ。人の性は本より善、皆以て変化すべし。然れども下愚の聖人と雖も移す能はざる者有り。……人の性は本より善なるに、革むべからざる者有るは何ぞや。曰く、其の性を語れば則ち皆善なり。其の才を語れば則ち下愚の移らざる有り。所謂下愚に二有り。自暴なり、自棄なり。人苟も善を以て自ら治めば、則ち移すべからざる者無し。昏愚の至りと雖も、皆漸磨して進むべきなり。唯だ自暴者は之を拒むに不信を以てし、自棄者は之を絶つに不為を以てし、聖人^と居ると雖も、化して入る能はざるなり。仲尼の所謂下愚なり。……既に下愚と曰ふに、其の能く面を改むるは何ぞや。曰く、心 善道を絶つと雖も、其の威を畏れて罪寡なきは則ち人と同じ、唯だ其れ人と同じき有り、所以に其の性の罪に非ざるを知るなり。

長々と引用したが、この伝の目的は要するに人の性善を強調するに在る。この經文の本来の意味は変り身の速さを説く処世の智慧で、善に遷ることを称えた倫理的なものではない。伊川は自らの理想を前に押し出し過ぎて⁽⁵⁾いる。まあそれはよいとして、「人の性は本より善」以下は、注釈として完全に余分であり、議論のための議論である。だが伊川にとっては、どうしてもこの機会に「人性本善」を唱えておく必要があったのであり、また併せて孔子いわゆる下愚との矛盾も克服しておかなければならなかったのである。その論は宋儒一流の強引さがあり、平心にみてその狙いは必ずしも成功していないようだが、それはともかく、この一例をもってしても程伝の真の意図が那邊にあるか察知できよう。程伝では他に艮卦象伝などにもその思想が鮮明に現れているが、今は引用を省略する。

『易』の次には『春秋』とりわけ『公羊伝』の注釈が注目に値するが、中でも最たるものは後漢の何休の『解詁』であろう。『解詁』には、『公羊伝』自体にはまったく見えぬ思想が多々見られる。たとえば災異説の積極的採用、「元年春王正月」の「元」を「気なり」と解するがごときがそれである。また次のいわゆる三世異辞についての所説は、董仲舒等の思想に基づいてさらに自らの独創を加えたものである。⁽⁶⁾ 隠公元年伝「所見異辞、所聞異辞、所聞異辞」の注に云う、

所聞聞の世に於ては、治の衰乱の中に起るを見るも、心を用ふること尚ほ麤^ろ拙^ち、故に其の国を内にして諸夏を外にす。……所聞の世に於ては、治の平に升るを見、諸夏を内にして夷狄を外にす。……所見の世に至りては、治を大平に著す。夷狄進んで爵に至り、天下遠近小大一の若し。心を用ふること尤も深くして詳なり。

これはいわゆる三科九旨説の「異外内」である。前の二段階は『公羊伝』に明文があるが、最後の一段「夷狄進んで爵に至る」は何休の勝手な附加である。理論的には必然のようであり、実際そう見なし得る例も数例あるが、『公羊伝』自体が原則として認めていたかどうか疑問であるし、「張三世」と関係づける考えはまったく見られない。彼も当然そのことはわかっていたはずであるが、敢えてこの一段をつけ加えたのである。彼は客観的注釈の枠を踏み越え

て、自らの理想主義的發展史觀を優先させたのである。

儒家の注釈にはこの他にも『五経正義』をはじめ重要なものが数多あるが、紙幅の制約もあるので今は一切省略し、儒教思想史上の最大思想家たる朱子のもののみざっと一瞥しておこう。

朱子の『周易本義』や『四書集注』には、折にふれてその主要テーマが提示されている。たとえば、『易』繫辭上伝「一陰一陽之謂道」の注に「陰陽の迭たがひに運る者は氣なり。其の理は則ち所謂道なり」とあり、同じく「易有大極」について「易とは陰陽の変、大極とは其の理なり」と云う。道や太極を理と解するのは朱子の思想体系に合せた解釈で、易本来の思想とは無関係である。また『論語』陽貨篇「性相近也、習相遠也」に注して、

此こそ所謂性は、氣質を兼ねて言ふ者なり。氣質の性、固より美惡の同じからざる有り。然れども其の初めを以て言へば、則ち皆甚だしくは相遠からざるなり。

と云うが、これも原文の本義とかけ離れた解釈である。孔子には無論、本然・氣質と性を分けたりする考えはない。また彼は己れの思想に合せるため、明らかに無理な読み方をする場合もある。有名な例だが、『論語』学而篇の「孝弟也者、其為仁之本与」を、朱子や程伊川は「孝弟なる者は其れ仁をおこなふの本か」と読む。仁は理そのものの現れなる至上の徳で、孝悌はその一事たる用にすぎないから、孝悌をただちに仁の本とはできぬというわけだが、それは程朱の仁説であって、孔子当時の考えでは孝悌が仁の本であって何らかまわなない。したがって、「其れ仁の本たるか」と読まねばならないし、文章としてもそのほうが自然である。孔子の思想をありのままに受容するのではなく、自分たちの思想に引きつけて孔子像を再構成する、注釈はそのための手段なのである。さらにはまた、私意をもって經文を改めたり補足することさえ行う。『大学』の三綱領の一つ「親民」の親を新に改めたり、同じく『大学』のいわゆる格物補伝を作ったりしているのがその例である。親を新と改めるのに文献的根拠がないわけではないが、親のままでも十分意味は通じるのであって、この改訂は客觀的文献批判に基づくというよりも、むしろやはりその徳を人に及

ぼさねばならぬという倫理的な君子観からする主観的判断によるものと言えよう。(因みに、王陽明が逆にあくまで親のままて読もうとするのは、その良知の思想からくるものであった。)改訂や補足が自由になし得るなら、どんな本文でも己が意のままに解釈できよう。⁽⁸⁾それはもはや注釈の範囲を逸脱している。が朱子は、自己の思想を貫徹するために、敢えてそれも辞さなかつたのである。

以上、いくつかの例を眺めてきたが、中国古典における思想的注釈というものが、いかに原典とは無関係に独自の思想を發揮しているか了解されたであろう。思想的注釈の目的は、原典の客観的に正確なる理解にあるのではなく、自己の思想体系を樹立するにあるのである。ただ注意すべきは、注釈者自身は、あくまでそれが真にかつ唯一絶対の解釈だと信じ、それを世に知らせるといふ使命感を有していたことである。それ故にこそ、注釈がかくも思想性を帯びたのである。

四

では、訓詁の注釈はどうであろうか。これは一字一字の、あるいは語句の解釈であるから、一見何の個人的思想も入りこむ余地はないように思えよう。事実、単なる訓詁の書という評言がよく用いられるように、一般には訓詁に思想性はないものと見なされている。だが、本当にそうであろうか。ある字を別の一字に置き換えるとき、何の先入観や無意識の前提も働いていないのであろうか。恐らくそうではあるまい。ある字の訓詁としてどの字を選ぶかは、いつも厳密に客観的に決定されるとは限らない。むしろ多くの場合、自分に都合のよい訓詁を採用、時には創造さえるのである。客観的ないしは文献学的に正確な訓詁を積み重ねたのちに全体の文章の意味をとらえるのではない。直観的な全体の解釈が先にあり、それに合せて訓詁が施こされるのである。もしそうでなければ、一つの文章がいくとおりにも、甚だしきは数十とおりにも解釈される事態など起こり得ないはずである。かく考えれば、訓詁的注釈のう

ちにも主観的思想の介入することがあがちなことは容易に首肯されよう。

そしてまた後世の注釈が最も權威あるものとして依拠する漢代の訓詁からして、すでに甚だ恣意的な面を多々有しているのである。例を『説文解字』にとろう。開卷第一字「一」について、『説文』は次のように云う、

惟れ初め太始（小徐本作太極）、道 一に立つ。天地を造分し、万物を化成す。

単に客観的説明を加えるのみならば、「数の初め」とだけ記せばよいものを、許慎は太始や道もちだし一の神秘的根源性を強調している。これは彼の万物生成論の思想が反映しているのである。冒頭において早くも、『説文』が著者許慎の強い主観の反映した書であることが露呈している。たった一事で武断に過ぎると思うかもしれないが、これは全体を通じても確かに言えることなのである。因みに、『説文』が一から始まるのも決して偶然ではない。一より始まり十二支に終る五百四十部の配列は許慎苦心の構成であり、彼の世界観の反映である。字（辭）書は単なる字引ではない。著者の世界観を凝縮再生した一つの小宇宙である。現代の字書はともかくとして、中国古代の字書は少なくともそうである。

さて、一の次の「天」字について『説文』は、
 顛なり。至高にして上無し、一大に从ふ。

と説く。「顛なり」との解はいいが、「一大に从ふ」は誤りである。天は一大の会意文字ではなく、人が立つ形の頭部を強調した象形指事文字である。誤解の理由はいろいろあろうが、その主因が天を至高無上とみる許慎の天の觀念にあることは疑いを容れない。ここでも、自己の觀念が文字の解釈を支配している。続く「示」字でも彼は、

天 象を垂れて吉凶を見す、人に示す所以なり。二に从ふ。三垂は日月星なり。天文を觀て以て時変を察し、神事を示すなり。

と解し、天をあらわす二（ㄩ上）と日月星を象徴する川の組合せから天の神意を示す意となるとするが、これも正し

くない。彼が示を二と川に分解するのは前の天・上字を承けたもので、それは見事な体系づけなのだが、示はもともと神靈の降る祭壇の象形字である。川を日月星とするに至っては、まったくの独断である。ここにおいても、天への信仰が文字解釈を規定していることが容易に見てとれよう。

以上、初めの三字についてみただけでも、『説文』の文字解釈が著者許慎自身の主観的な思想によって左右される場合の少なくないことが推察されよう。以上は文字を形の上から解釈する形訓の例であるが、訓詁のもう一つの主要な方法たる声訓の場合もまったく同様に考えることができる。『説文』にも声訓による訓詁はかなりあり、とくに部首字においては数多く用いられているが、同書に限らず広く普遍的に見られる訓詁法であるので、次に少し詳しく声訓について考えてみたい。

声訓とは同音もしくは音相近き字をもって訓ずることであるが、その起源は大変古いものである。たとえば『論語』にも、

季康子 政を孔子に問ふ。孔子対へて曰く、「政、とは正なり。子帥あるに正を以てせば、孰か敢へて正しからざらん」と。(顔淵篇)

とあり、また『荀子』にも「君、者善群也」の用例が見えている。音同じき字が同義であることが多いのは確かな事実であり、声訓にはしたがって妥当なものが多いこともまた否定できぬ事実である。この事実と古くからの伝統によって、声訓は訓詁の一法として確立し、訓詁家に対して絶大な権威を有することになる。しかし一たび権威が確定すると、今度はその権威が独り歩きを始める。すなわち声訓の形式にあてはめさえすれば、つまり本当に妥当かどうかの厳密な吟味を抜きにして、同音字をもって訓じさえすればそれで通るといふ錯覚を起こすことになる。さらに進んでは、意識的に己れに都合のよいように声訓を利用することにもなる。ここにおいて声訓は、意識的にせよ無意識的にせよ、こじつけ・語呂合せに類したものとなる。その際、当然自らの個人的思想が混入してくることは言うまでもない。

かくして声訓もまた主観の色濃いものとなる。その典型ないし極致を、我々は劉熙の『釈名』に見ることが出来る。この書は全面的に声訓によっており、中国字書史上でも特異な存在であるが、一方ではまた声訓が中国知識人にいか

に強く根づいているかを知らしめるものでもある。今、その代表例を二三挙げてみよう。釈天篇に、
 金は禁なり。氣 剛毅にして能く物を禁制するなり。木は冒なり。華葉自ら覆冒するなり。水は準なり。物を準平するなり。火は化なり。物を消化するなり。亦た毀を言ふなり。物 中に入れば、皆毀壞するなり。土は吐なり。能く万物を吐生するなり。

とあるが、これは劉熙の、そしてさらには広く当時の中国人の伝統的五行観を明快に示している（これらの訓詁のほとんどは『説文』を継承したものである）。中国人にとって五行の本質はかくのごときものとして理解されていたのである。「金、禁也」以下の訓詁はそれを集約的に表現したものであり、また逆に、この訓詁があればこそかかる觀念が正当化されたのである。これらの訓詁は確かにそれぞれの字のなりたちや含意を抽出しており、系統的には決して誤りではないけれども、ただちに等置できるものではなく、直接的訓詁としてはやや無理な点があることは否めない。がその困難は、声訓の利用によっていとも簡単に乗り越えられている。まず固定した五行観があつて、それが訓詁の形に表されているのである。また同じく釈天篇に、

陰は蔭なり。氣 内に在りて奥蔭たるなり。

陽は揚なり。氣 外に在りて発揚するなり。

とあるのも、中国人の陰陽観を訓詁に凝縮したものであるし、釈地篇に、

広平なるを原と曰ふ。原は元なり。元氣の広大なるが如きなり。

とあるのは、曖昧として把握しがたき元氣のイメージを我々に与えてくれる。陰陽・五行・氣といった中国哲学の主要概念の内容を、我々は訓詁を通して知ることができるのである。これこそ訓詁の思想性の証明である。『釈名』全

体を通じて見れば、哲学のみならず中国人の様々な事物に対する観念・感覚を知ることができる。「釈名」なる訓詁の書は、同時に中国思想・文化の百科全書でもある。同様のことは『説文』や『爾雅』についても言い得るであらう。字（辭）書が同時に思想書である事実のうちにこそ、小学が経学の一環として孜々として営まれてきた理由を解明する鍵がある。

声訓の思想性というのは、何も字書や注釈においてはじめて起こったことではない。考えてみれば、そもそも声訓には初めから必然的に附随しているのである。先に挙げた孔子のことばにもそれが窺えよう。「政者正也」なる訓詁は、孔子の徳治主義の政治思想の端的な表現である。この訓詁の文字学的な当否はまったく問題ではない。彼の思想から要請された絶対唯一の訓詁であったのである。そしてそれは声訓の形式をとる故に真理としての権威を有する。後半の「子帥あるに正を以てせば云云」だけでは説得力がない。「政者正也」があつてこそはじめて説得力をもつのである。何百言費した議論よりも、たった一句の訓詁のほうが有力なのである。厳格な論理よりも同音であることのほうが重要なのである。訓詁することさえ可能であれば、いかなる思想も正当と見なされる。それが中国人の思考様式なのである。荀子の「君者善群也」も、彼の間人を社会的動物とみる人間観および社会契約論的君主観を正当化するものであるし、さらに一例を挙げれば、儒教最大の形而上学たる易の陰陽思想も、「乾、健也。坤、順也」（説卦伝）という訓詁の上に築かれているのである。

形訓および声訓の有する思想性については以上のごとくであるとして、では一般的な訓詁、すなわちいわゆる義訓についてはどうだろうか。これは形訓や声訓のようにこじつけによって真理性を獲得することはできないが、逆に両者のような一種の合理性を必要としない分、随意に訓詁を与え得る自由さを持っている。となれば、本節の初めにも述べたように、訓詁者個人の主観的思想がそこに介在してくる可能性がかなりある。今は詳しい例は挙げないけれども、たとえば鄭玄の注。その訓詁は師伝や『爾雅』に基づくものが中心であるが、彼独自の説も少なくなく、とく

にその思想の中核たる六芸の一体観よりなされたものは顕著である。中でも本来虚字であるものをほぼ全て実字として訓ずるがごときはその好例である。⁽¹⁰⁾

このように訓詁というものは、総じて往々にして、時には恣意的とさえ言えるほど主観的であり思想的でありがちである。そして形訓や声訓が単独に用いられるばかりでなく、場合によってはそれらが総合的に運用されて自己の説の強化が図られる。たとえば『説文』の「王」字の解釈、

王は天下の帰往する所なり。董仲舒曰く、「古の文を造る者、三画にして其の中を連ね、之を王と謂ふ。三とは天地人なり。而して之を参通する者は王なり」と。孔子曰く、「一 三を貫ぬくを王と為す」と。

が、王を宇宙の中心として理想視する許慎の神秘的王者観によるものであることは言うまでもないであろう。ここでは形訓・声訓を並用するのみならず、先聖の説の引用という手段をも加えて自らの思想的解釈を正当づけている。ここまで来ると、巧く訓詁をつけさえすれば、いかなる方向にでも自分の意図するままに話を進めることができるはずであることも推察に難くないであろう。その実例として、『易』の序卦伝などが挙げられよう。⁽¹¹⁾

天地有りて然る後万物生ず。天地の間に盈つる者は唯だ万物のみ。故に之を受くるに屯を以てす。屯とは盈なり。屯とは物の始めて生ずるなり。物生ずれば必ず蒙なり。故に之を受くるに蒙を以てす。蒙とは蒙かなり。物の釋きなり。物釋ければ養はざるべからず。故に之を受くるに需を以てす。需とは飲食の道なり。飲食には必ず訟有り、故に之を受くるに訟を以てす。訟には必ず衆の起つ有り、故に之を受くるに師を以てす。師とは衆なり。衆ければ必ず比する所有り、故に之を受くるに比を以てす。比とは比しむなり。云云

これは一種の連想ゲームである。訓詁を利用して次々と意味を転換し、六十四卦をつないでゆく。個々の訓詁は正しいとしても、そこには何らの論理の一貫性もない。教義あるうちのどのの一義からどの他の一義へ転接するかは、まったく著者の意のままである。我々から見れば、何らの合理的説明にもなっていない。が、著者にとっては、そして近

代以前の中国人にとってはこれで十分だったのだ。訓詁できるということは、すなわち該命題が合理であることの証明に他ならない。ここに六十四卦は有機的に連環し、かくして易の統一的世界が構築される。易は森羅万象全てを包括する完璧なる世界であるという中国人共通の信仰は、極言すれば、訓詁の絶対性の上に成り立っているのである。

以上本節の結論を述べれば、訓詁は必ずしも客観的なものではなく、ややもすれば訓詁者の主観的思想が反映されているということ、および思想や観念が訓詁を通じて形成される、すなわち中国人の基本的思考様式として訓詁による思考法があるということである。ところで周大璞氏は訓詁学全般にわたる詳細な概説書『訓詁学要略』(一九八〇、湖北人民出版社)を著しているが、その中で訓詁の十弊(欠点)として次の十条を挙げておられる。すなわち(一)古に厚うして今に薄くす、(二)同じきに党して異を伐つ、(三)煩瑣にして要寡なし、(四)穿鑿附会、(五)字を増して経を解す、(六)随意に字を破す、(七)虚を誤りて実と為す、(八)駢を拆わかちて単と為す、(九)古義を懂まらず、(十)語法に通ぜずの十条である。

ここでいう訓詁は注釈をも含めた広義のものだが、その内容はこれまで私の述べてきた訓詁の思想性ということとほぼ一致する。(一)(二)(四)は自らの思想・主張を訓詁に託して表そうとするからこそそうなるのであるし、(五)(六)も己れの主観的な読み方を通そうとするために無理を犯すのである。(七)(八)なども、確かに誤りには違いないが、その原因は文字を全て意義あるものとして把握しようとする学者の古典信仰あるいは潜在的願望に在る。つまり周氏いわゆる十弊は訓詁の思想性を摘出したものであり、私は周氏説に賛意を表したい。ただ、それを弊害としてただちに切捨てるのではなく、そこに現れた中国の思考の特質に注目する必要があると思うのである。

なお、訓詁に現れた思考のあり方として、きわめて興味深い事実にいわゆる反訓がある。反訓とは、乱がミダレルとオサマル、離がハナレルとツクと両様に読まれるように、一字が相反する意味を同時に有していることである。何故かかる事態が起こるのか、そしてそれは中国人の思考様式においていかなる意義をもつのかは重大な問題であり、本稿においても不可欠な課題であるが、この問題についてはこれまでにもいくつか優れた論文が発表されているので、⁽¹²⁾

詳細はそれらに譲り、今は附言するに止めておく（それらの論考では、反訓は、中国人の弁証法的思惟・対偶的思惟あるいは前論理的な原初綜合性を示すものとして解されている）。

五

宋明学の独断的な古典解釈ないし古典軽視に対する反省より出発した清朝考証学は、実事求是をモットーとし、古典なかんづく経書を正確に読解することを目標とした。そのために考証学者たちは音義を中心として文字研究を進めたのであるが、その際に彼らが最も依拠したのは許慎や鄭玄等漢代の訓詁であった。故に清代において訓詁学は隆盛を迎え、その精密さは十分科学として成立し得る水準に達していた。以上はみな周知の事がらに属する。

しかし、客観的に正確な解釈を信条としたとはいえ、考証学者たちの多くは経書や聖人の道に対する信仰心を失っていたわけではない。その最終目的は依然として道の実現・実践であり、訓詁はその手段に過ぎなかった。訓詁を通して道に至る、これが彼らのスローガンであった。たとえ、最もすぐれた考証学者の一人、錢大昕は

訓詁なる者は、義理のよりて出づる所。別に義理有りて訓詁の外に出づるに非ざるなり。（『経籍纂詁』序、文集卷二四）

と云い、また同じく代表者戴震にも次のごとき有名なことばがある。

後の漢儒を論ずる者、輒ち曰く、「故訓の学のみ。未だ理精にして義明らかなるに与ら^{ちが}ず」と。則ち試みに詰^とふに理義を古経の外に求むるを以てせんか。若し猶ほ古経中に存すとすれば、則ち空を鑿する者得んや。嗚呼、経の至れる者は道なり。道を明らかにする所以の者は其の詞なり。詞を成す所以の者、未だ能く小学文字を外にする者有らざるなり。文字に由りて以て語言に通じ、語言に由りて以て古の聖賢の心に通ず。（『古経解鈎沈』序、文集卷

十）

正確な言語解釈を踏まえた上でその書物の思想を把えるという態度は学問の正道であり、文句をつける筋合ではない。だが、その思想を真理として仰ぐことが前提されているならば、そこにはやはりこれまで繰返し述べたごとき判断が働く余地はないであろうか。ましてや彼ら（ことにいわゆる漢学派）の依拠した漢代の訓詁からして主観性に満ちたものであるのだから。私は公平にみて、やはりそのような傾向のあったことは否定できないと思う。これは私人の意見ではなく、同時代人たる方東樹もその著『漢学商兌』の中で次のように云う、

夫れ義理は即ち訓詁に存すと謂ふは是なり。然れども訓詁には多く真を得ざる者有り。義理に非ざれば、何を以て之を審かにせん。……古人一字に訓を異にす。言各おの当る有り。漢学家の経を説くに、当処の上下の文義を顧みず、第だ一を執りて以て之を通ず。乖違悖戾にして而も義理は訓詁に本づくと言ふは、其れ信すべけんや。言は是非を問はず、人は惟だ時代を論じ、以為へらく、聖を去ること遠からざれば、自ら受くる所有らんと。漢儒の説く所、違誤して理を害する者甚だ衆きを知らず。……漢学諸人の経を釈し字を解し、之を古義に本づくと言ふ者は、大率漢儒の誤りを祖述し、左驗に傳会し、堅く穿鑿を執りて以て確として易ふべからずと為す。……今漢学者、全く義理を捨てて之を左驗に求め、訓詁に専門するを以て尽く聖道の伝を得たりと為す。蔽はるる所以なり。（卷中之下）

これは宋学派の門戸の見であり、その内容ももっぱら漢学派の漢代訓詁盲信を批判したもので私の説とは若干差異はあるが、漢学派の訓詁学に思想的偏向があることの証明にはなる。ただ方氏が漢学者が訓詁と義理を切離していたごとく言うのには疑問がある。私は、彼らも実は訓詁が義理を含む、すなわち訓詁に思想があることはとうにわかっていたのではないかと感じている。前に挙げた錢大昕のことは「訓詁は義理のよりて出づる所」（このことばには方氏も反対していない）も、表面的には正しい訓詁をなせばおのずと義理が現れてくるという訓詁より義理に至る階梯を述べたものだが、読みようによっては、訓詁即義理を説いたものにとれなくはない。

いずれにしても、清代考証学も訓詁によって己が思想を語ることに変わりがない。最後に、清代最大の思想家たる戴震の『孟子字義疏証』の一節を引いてこの文章を結ぶこととしたい。詳しい解説は加えないが、彼が訓詁の形式を借りて、朱子の理の哲学を否定し、自らの気の哲学を主張しているさまがよくわかるはずである。

古人の言辭、之謂・謂之に異有り。凡そ之謂と曰ふは上に称する所を以て下を解す。……『易』に「一陰一陽を之れ道と曰ふ」とは則ち天道の為に之を言ふ。道なる者は一陰一陽の謂なりと曰ふが若し。凡そ謂之と曰ふ者は、下に称する所の名を以て上の実を弁す。……『易』に「形而上なる者之を道と謂ひ、形而下なる者之を器と謂ふ」とは、本より道器の為に之を言ふに非ず、道器を以て其の形而上形而下を區別するのみ。形とは已に形質を成すを謂ふ。形而上は猶ほ形以前と曰ふがごとく、形而下は猶ほ形以後と曰ふがごとし。(注、千載而上、千載而下と言ふが如し。『詩』下武維用の鄭箋に云ふ、「下は猶ほ後のごとし」と。陰陽の未だ形質を成さざる、是を形而上なる者と謂ふなり。形而下に非ざること明らけし。云云)

注

- (1) 史部書の注釈の思想を解明した好論に、吉川忠夫「顔師古の『漢書』注」(『東方学報』第五十一冊、また『六朝精神史研究』所収)がある。また同氏の「裴松之のこと(一)」(『世界古典文学全集二四』『三国志』1月報)も、小文ながら示唆に富む。
- (2) あるいは『老子想爾注』の佚文かと想定されるものに次の一文がある。「道可道者、謂朝食美也、非常道者、謂暮成屎也、兩者同出而異名、謂人根生溺、溺出精也、玄之又玄者、謂鼻与口也。」(『弁正論』卷六)何とも珍妙な解釈であるが、中国の注釈の独自性を窺うよすがとなろう。
- (3) 以上、王弼の思想については、任継愈「王弼『貴無』的唯心主義本体論」(『中国哲学史論』所収)・樓宇烈「王弼集校釈」(一九八〇)前言・許抗生「王弼」(『中国古代理学名家評伝』第二卷、一九八〇、所収)等に負う所が多い。また訓詁については福永光司訳注『老子』を参照した。

- (4) 以上、郭象の思想については、戸川芳郎「郭象の政治思想とその『莊子注』」(『日本中国学会報』第十八集)に負う所が大である。他に余敦康「郭象」(『中国古代著名哲学家評伝』第二卷所収)、湯一介「郭象的《莊子注》和莊周的《莊子》」(『中国哲学史研究』一九八三第三期号)等を参照した。
- (5) 本田濟「易学——成立と展開——」(一九六〇)二五五〜六頁に拠る。
- (6) 岩本憲司「公羊三世説の成立過程」(『日本中国学会報』第三二集)参照。
- (7) 三科九旨については、小島祐馬「公羊家の三科九旨説に就きて」(一)(二)『支那学』一卷一・二号)および『中国思想史』(一九六八)一八四〜九頁参照。

(8) 本文改訂の極端な例として、島田虔次氏は「注釈ということ」(朝日古典選『大学・中庸』月報、一九六七)なる小文中で、次の一事を挙げておられる。すなわち康有為「論語注」において、季氏篇「天下有道、則政不在大夫、天下有道、則庶人不議」が「政在大夫」「庶人議」に改められ、「今本有不字、衍、抛日本改定」とただしがきをつけた上で、自らの大同思想を鼓吹しているということである。旧本云々は無論康有為の作り事である。注釈というものがどこまで進むか、そして中国人にとって注釈という形式を利用することがどれほど有用であったか想見できよう。この書は全体としても、「陰陽・靈魂・太平・大同の説を十二分に發揮して、公羊学に大なり小なり特徴的な汪洋放恣の能事をつくし、縦横に自己の思想を吐露したものである」という。

- (9) 藤堂明保編『学研漢和大字典』(一九七八)に拠る。また白川静『漢字の世界1』(一九七六)二七〜八頁参照。
- (10) 拙稿「訓詁の虚と実」(『中国思想史研究』第四号)参照。
- (11) 白川静「訓詁に於ける思维の形式について」(『立命館文学』第六十四号)参照。
- (12) 小島祐馬「中国文字の訓詁における矛盾の統一」(『古代中国研究』所収)・白川氏前掲論文および戸川芳郎「古代的思维と上古漢語——主として漢語語彙論よりとらえた「前論理的」思维の様相について——」(『中国の文化と社会』第八輯)。
- 附記 本稿は昭和五十八年十一月五日、京都哲学会公開講演会における講演をもとに加筆訂正したものである。

(筆者 いけだ・しゅうぞう 京都大学文学部「中国哲学史」助教授)

nate universals being real in the form of “aspects” or precise degrees of quantities or qualities, which are found in simple particulars.

I advance three main arguments in this paper. First, to suppose, as Locke and Hume did, that it is possible to separate “simple ideas” composing a complex idea from each other and to incorporate them into different complex ideas is to admit that these simple ideas are universals, because each of them is supposed to be able to appear, unlike a physical atom, in different complex ideas at one time. Second, we often find that one and the same *determinate* quality, for example, one *determinate* shade of colour, appears in several different objects at one time, or at least that one and the same *determinate* shade of colour appears at several different points of one unbroken patch of a homogeneous shade of colour. Third, the concept of degree of a quantity or quality, itself, presupposes that several individuals *can in principle* exhibit precisely the same *determinate* degree of the quantity or quality; we should find it surprising if different objects never exhibited one and the same degree of a quantity or quality.

One of Characteristics of Chinese Thought Found in Commentaries on the Classics

by Shuzo Ikeda
Associate Professor of History
of Chinese Philosophy,
Faculty of Letters,
Kyoto University

Chinese people thought that all the truth was existed in the classics such as *Ching-shu* 經書, *Lao-tzu* 老子 and *Chuang-tzu* 莊子. From this point of view, the truth cannot be what is newly discovered, nor invented,

but it should be searched for in the classics and extracted from there properly. Therefore Chinese philosophers didn't dare to state their views apart from the classics. The most important duty for them was to interpret the classics accurately. Thus commentary is not an instrumental book to read on the classics, but the means to form one's thought and to express oneself. It is commentary that has restricted the way of thinking of Chinese, and here we can find one of peculiarities of commentaries in China.

Commentaries are divided roughly into theoretical one and *hsünku* 訓詁 (exegetics). Theoretical commentary is what one interprets ideas of the text directly and develops them. For instance, *Lao-tzu-chu* 老子注 by *Wang-Pi* 王弼, *Chuang-tzu-chu* 莊子注 by *Guo-Hsiang* 郭象, *Ch'un-ch'iu-kung-yang-chuang-chieh-ku* 春秋公羊傳解詁 by *Hê-Hsiu* 何休 and *Ssu-shu-chi-chu* 四書集注 by *Chu-tzu* 朱子 are all included in this division. Any of these books didn't aim to interpret literally and objectively, rather, under the guise of commentary, they intended to propagate their own thoughts. So, in each books we can find emphases on the ideas such as *Wu* 無 (the Nothing), *tzu-tê* 自得 (self-satisfaction), *san-k'o-chiu-chih* 三科九旨 (the three most important ideas of *Ch'un-ch'iu*, which are made of three factors) and *li* 理 that are all principal propositions of their thoughts.

The other hand, in *hsün-ku* it seems that there is no room for subjectivity. But the fact is quite different. Because to interpret a certain letter by the other letter is no other than to select letters suited to one's own thought according to his presuppositions. This is fairly apparent in *hsing-hsün* 形訓 (interpretation by the style of letters) and *shêng-hsün* 聲訓 (interpretation by the tone of the letters) which are principal technics used typically in *Shuo-wen-chieh-tzu* 說文解字 and *Shih-ming* 釋名. So far

as one seeks for the truth in the classics and forms his thought depending on them, even *hsün-ku* cannot be free from subjectivity. As a matter of course, *Kao-zhêng-hsüeh* 考証学 in *Ch'in* 清 Dynasty that advocates the independence of *hsün-ku* cannot be an exception.

Word Associations of Javanese Primary School Children: A Note on Reading Their Written Responses

by Miyoaki Shimizu
Associate Professor of
Psychology,
Faculty of Letters,
Kyoto University

We have made a data-set for computer processing of Javanese children's responses in a word association test. The present note is a memorandum for future use of this data-set.

1. The data in the data-set are free association responses of Javanese primary school children in Yogyakarta, Indonesia, to 63 stimulus words. The test was conducted by our Indonesian collaborators in the Department of Psychology, Gadjah Mada University; Prof. Masrun, Prof. Bimo Walgito, Prof. Siti Rahayu Haditono, and their graduate students, as a part of the preliminary research for our project on Cognitive and Social Development of Indonesian Children. The detail of the test was described in our interim report "Javanese and Japanese Children" (1980).

2. The written responses were first read by us, the Japanese members of our project, and later reexamined by graduate students of Gadjah Mada University. We set the following principles for reading the responses; (i) The responses were to be read literally, although errors or omissions were