

敖繼公『儀禮集說』と朱子『儀禮經傳通解』

——その繼承と修正——

廖 明飛

はじめに

敖繼公は、字を君善といい、⁽¹⁾その唯一の經書注釋である『儀禮集說』は、元の大德五年（一三〇一）の成立に係る。⁽²⁾この元朝初期の『儀禮集說』は、鄭玄『儀禮注』・賈公彥『儀禮疏』以外の『儀禮』注釋で最も嚴密であるとも評價されている。⁽³⁾また、宋元時代における『儀禮』學の展開においても、南宋の朱子の『儀禮經傳通解』以降で、最も優れたものとも評價されている。⁽⁴⁾このように中國經學史上重要な著作である『儀禮集說』が、それより八十年程前に世に問われた『儀禮經傳通解』と如何なる關聯があるのか、ということは『儀禮集說』の成立上の大きな問題と思われる。⁽⁵⁾この問題を明らかにするのが本稿の課題である。

近年、孫致文氏が「從文獻學的角度考察敖繼公『儀禮集說』與朱熹禮學的關係」という論考を著し、經注の文字の校勘や『儀禮』の編次（章節の分け方）などを考察することによって、『儀禮集說』が『儀禮經傳通解』からのよ

うな影響を受けているのかを検討した。⁽⁶⁾ しかしながら、孫氏の論文は、個々の經義の解釋についての言及があまり無く、文獻學上の兩者の關係についても全面的な論證がなされたとは言いがたい。

本稿では、敖繼公『儀禮集說』（以下、『集說』）における朱子『儀禮經傳通解』（以下、『通解』）の文獻整理の結果の繼承・取捨、及び『集說』による朱子按語の説の吸收を中心に考察する。

朱子は『儀禮』が讀みにくい原因について、「經は章を分かつたず、記は經に隨はず、而して注・疏は各のおの一書と爲る」⁽⁷⁾と言った。このような『儀禮』讀解上の難點を克服する爲に、朱子は『通解』において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插入する形式に改め、經と記を容易に相互参照できるようにした。

③ 單行する賈公彥『儀禮疏』を經・注文にそれぞれ對應させて插入すると同時に、疏文を理解しやすい形に添削・改訂した。⁽⁸⁾

以上の三點は、『通解』の文獻整理の面での主要な特徴である。朱子が「具さに注疏の諸儒の説を列ぬ」⁽⁹⁾と言っているのを見れば、傳統的注疏の學を尊重する態度を取っていることが分かるが、⁽¹⁰⁾ ④ 朱子は注疏の引用の後に往々按語（「今按」と標する）を加え、經・注・疏の文字について按勘意見を述べたり、注・疏説を批判する説を立てたり、經文の新たな理解を提起したりもしている。

敖繼公『集說』と朱子『通解』の文獻整理との關係について言えば、『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。⁽¹¹⁾

記文については、『集説』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。

①・②に對する敖繼公の對應については、既に清朝以來の學者たちが言及しているが、記文の處理(②)については改めて考察する餘地がある。一方、『集説』に引用されている疏文と『通解』に載せられている疏文との關係(先述の③)については、いまだ論じられたことがない。

そこで、本稿は、まず第一章で疏文の引用という視点から『集説』と『通解』の文獻整理における關係(先述の③)を論じ、『通解』を積極的に參照する敖繼公の姿勢を確認する。

また、第二章では、記文の處理(先述の②)に關して『通解』に従わない理由を改めて考察し、それと關聯する敖繼公の「喪服傳」に對する分析についても検討する。

以上のような文獻學上の問題にとどまらず、第三章では、具體的な經義解釋において、『集説』が『通解』の朱子按語の説(先述の④)や朱子のその他の著作に現れる禮説⁽¹³⁾を如何に吸収しているのかを考察する。

第一章 疏文の引用

『集説』の注釋は、體例として、「注曰」と表記して鄭玄『儀禮注』を引用し、「疏曰」と表記して賈公彥『儀禮疏』

を引用する。鄭玄注の引用については、阮元は校勘學の立場から「移易點竄すること多く、盡くは憑るに足りず。」（「多移易點竄、不足盡憑。」）⁽¹⁴⁾と指摘するが、賈公彥疏の引用については殆んど注目していない。本章では、『集說』における賈公彥疏の引用と『通解』の改訂文との密接な關係について論じたい。

朱子は賈公彥『儀禮疏』の經注に對する解釋を「説き方がわかりにくい」と批判している。⁽¹⁵⁾そこで『通解』は鄭注については全文を載せているが、疏文については文章を適宜加工している。⁽¹⁶⁾このことについて、盧文弨は、「賈疏本より多く謬濫にして、傳寫して彌イモいよ復た謬を滋す。朱子の『通解』の一書、細さに爬梳を爲し、或いは其の辭を潤色し、或ひは其の義を増成し、讀者以て通曉し易く、功有りと爲すを致す。」（「賈疏本多謬濫、傳寫彌復滋謬。朱子『通解』一書、細爲爬梳、或潤色其辭、或増成其義、讀者易以通曉、致爲有功。」）⁽¹⁷⁾と評價している。つまり、『通解』では賈疏のわかりにくい部分を手直しして文章としてわかりやすくするのみならず、内容上も補足・修正している部分がある。

そして、『集說』は、當時單行していた賈公彥『儀禮疏』から直接引用せず、何らの説明も無しに、『通解』が改訂した文を使って賈疏を引用していることが少なくない。例えば、「士冠禮」篇で『集說』が「疏曰」の文を引用している箇所は十六條有るが、その中の十二條は『通解』に従ったものである。

一例として、「筮人執筴、抽上韠」の賈疏に「云「韠藏筴之器」者、韠有二、其一從下向上承之、其一從上向下韠之也。」とあるが、『集說』所引の疏文では「言「上韠」者、其制有上下、下者從下鄉上承之、上者從上鄉下韠之也。」となつている。これは敖繼公が改訂したものではなく、『通解』をそのまま引用したものである。『集說』が賈疏の原文を使わず、『通解』の改訂文に従ったのは、『通解』が賈疏のこの文章の不適切な部分を修正しているためである。

その不適切な部分とは、具體的に言えば以下の二点である。

(1) 賈疏の「云贛藏策之器者」は提示語であり、「贛藏策之器」というのは鄭玄の注である。つまり、その後の「贛有二」云々は鄭注を解明するものであることが豫想される。しかし、その文章を読むと、実際には鄭注とは関係のない内容が続いている。そこで、『通解』は「云贛藏策之器者」を「言上贛者」に改める。「上贛」は經文の「抽上贛」を指し、その後の文章を、鄭注でなく經文の「上贛」を解明するものとして改めているのである。

(2) また、賈疏は「贛有二」といい、その後の文章は「其一」云々、「其二」云々とあり、ここだけを讀めば、二つの贛があるものとも讀めてしまう。しかし實際にはそうではなく、一つの贛は上・下の二つの部分によって構成され、經文に「上贛」とあるからには、必ず「下贛」があることが豫想される。よって『通解』は「贛有二」を「其制有上下」に改め、「其一」、「其二」を「下者」、「上者」に改めている。これによって、文章としてわかりやすくなり、また經文の「上贛」に對して「下贛」についても觸れておくことで、意味を明確にしている。

また、『通解』の改訂文は、單に文章として讀みやすいというのみならず、内容的にも賈疏に對して補足を加えた場合がある。例えば、「進容」の鄭注は「進容者、行翔而前鶻焉」という。賈疏の原文には鄭注の「翔」についての解釋がないが、『通解』は『禮記』「曲禮上」「室中不翔」の鄭注「行而張拱曰翔」を取って「翔、謂行而張拱也。」という句を疏文として補っている。この箇所も『集說』は賈疏の原文ではなく、『通解』の改訂文に従っている。⁽¹⁸⁾

さらに、『通解』の改訂文の中には、賈疏の繁雜な議論を捨象して明晰な結論に整理したものも多い。例えば、「皮弁筭、爵弁筭」の賈疏は、『周禮』弁師、『禮記』「祭義」・「禮器」諸文及びその鄭注を集めて、天子から士までの筭の材質について論證している。これに對して『通解』が「二弁之筭、天子・諸侯用玉、大夫・士用象」と結論のみ述

べているのはその一例である。この例においても、『集説』は『通解』の改訂文に従っている。¹⁹⁾

以上のような「士冠禮」の數例においては、『通解』の改訂文は賈疏の原文より読みやすく、また内容上も修正・補足を加えているので、『集説』が『通解』の改訂文に従ったのは當然のことのようにも思われる。ところが、『通解』の改訂文と賈疏の原文とがそれほど變わらなくても、『集説』が『通解』に従った例もある。同篇「贊者坐、櫛・設纒。」の賈疏に「此二者、勞役之事、故贊者爲之也。」とあるのを、『集説』は『通解』の改訂文に従って「此二事、皆勞役之事、故贊者爲之。」²⁰⁾とする。『通解』は、「者」を「事」に改め、「皆」という一文字を加えるが、これについて賈疏の原文との間に大きな差異はない。にもかかわらず、『集説』が賈疏の原文でなく『通解』に従ったのは、『通解』の改訂文を積極的に利用する姿勢が現れているものと考えられる。

また、『通解』のこのような改訂作業は、決して完璧とは言えず、編集上の誤りも少なくなく、その結果『集説』が『通解』の編集上の誤りを踏襲してしまった例もある。例えば、「公食大夫禮」篇「魚腊飪」の『集説』所引の疏文は『通解』の改訂文に従って「又曰、『國語』云、王饗用體薦、體薦則腥矣。」²¹⁾となっている。だが、「饗用體薦、體薦則腥矣」は賈疏の結論であり、『國語』の文章ではない。敖繼公がその誤りに気付かなかったのは、『通解』の改訂文を信頼するあまり、本條の賈疏の原文を確認していなかったからなのではなからうか。

これらの例から考えれば、敖繼公は『集説』を編纂するに当たって、まず『通解』を基本とし、朱子の改訂した疏文によって經注が適切に解釋できると考えた場合、敖繼公は『通解』の引用文をそのまま採録しているのであり、逐一賈疏の原文を参照することはなかった可能性が高い。また、以上のような疏文の引用が、このように『通解』を利用していることから、敖繼公が朱子の『通解』をどれほど尊重していたかもわかるのである。

第二章 記文の處理

先述のように、『集説』は『通解』の文獻整理の三方面の内、③疏文の改訂、及び①經文を章節に分けること、を踏襲するが、②記文の處理には従わない。しかしながら、第一章での考察によつて、敖繼公は疏文の引用においては『通解』の改訂文を積極的に参照していることが明らかになったのであるから、そのような彼の立場にあつては、これとさらに記文の處理だけ『通解』に従わなかったのは理解しがたく、むしろ原則としては『通解』に従おうとしつても、何らかの理由があつて採用しなかつたと考えるのが自然だと思われる。

幸いに敖繼公は自ら「後序」で『儀禮』の「記」について論じ、記文の處理に關して『通解』に従わない理由を述べている。

まず、敖繼公は『儀禮』記文の成立について以下のように説明している。（理由のⅠ）

「夫れ記とは、乃ち後人の其の聞く所を述べて以て經意を足らしむる者なり。舊モトより各のおの之を其の本篇の後に置く者は、經を尊びて敢へて之と雜へざる所以なり。（原注、漢藝文志は禮經と記 各のおの自ら篇數を爲すと言ひ、是れ班固の時、經・記猶ほ相ひ合せざるなり。今乃ち各のおの其の本篇の後に在るは、其れ鄭氏之を置くか。）朱子『儀禮通解』を作り、乃ち始めて記文を以て經文の毎條の下に分屬し、謂へらく以て簡便に従ふ、

と。予れ『集説』を作るに、此に於ては則ち從ふ能はざるなり。」

（「夫記者、乃後人述其所聞以足經意者也。舊各置之於其本篇之後者、所以尊經而不敢與之雜也。（原注、漢藝文志言禮經與記各自爲篇數、是班固之時、經記猶不相合也。今乃各在其本篇後者、其鄭氏置之與。」）朱子作『儀禮通解』、乃始以記文分屬於經文每條之下、謂以從簡便。予作『集説』、而於此則不能從也。」（後序）

敖繼公は『儀禮』の「記」の成立の側面から、『通解』における記文の處理を批判している。敖繼公によると、『儀禮』の記文と經文とは本來それぞれ獨立して存在していた。しかし、朱子の『通解』は、經文を讀む際に記文を参照する便宜のため、記文を對應する各條の經文の下に挿入しており、本來の經文と記文との區別が明確でなくなつてしまつてゐる。従つて、敖繼公の『集説』は積極的に『通解』を參考にするものの、この點については例外的に『通解』に從つてゐない。

ただし、『集説』が『通解』の體裁を踏襲しないのは、このような古來の體裁を尊重するという理由だけではなく、以下のように、記文の内容上の性質を考えれば、『儀禮』一經の注釋書である『集説』の立場では古禮文獻の集大成的著作である『通解』に從うことはできないという理由もある。（理由のⅡ）

『儀禮』の諸篇の記は、特だ一條のみの爲に發する者有り、兼ねて兩條の爲に發する者有り、亦た兼ねて數條の爲に發する者有り、亦た經意の外に於て他の禮を別見する者有り。若し其の但だ一條のみの爲に發する者なれば、固より『通解』の例を用ふべきなり、是に非ざれば、則ち未だ其の可を見ざるなり。何ぞや。『通解』の書、

規模大きく篇數繁くして、其の記文は本篇の毎條の下に附すべからざる者有れば、則ち或いは之を其の篇末に見はし、否ずんば則ち他の篇に於て之を附す。故に未だ必ずしも盡く其の所謂以て簡便に従ふの説の如くせずと雖も、而れども其の記文に於て亦た皆な包括して遺す所無きなり。然れども記する者の意を以て之を攷ふれば、則ち亦た少しも異無しとは爲さざるなり。予の撰する所は、但だ十七篇の『集説』のみ。若し亦た此の法を用ふれば、則ち其の遺す所の者既に多からざらんや。故に舊貫に仍るの愈れるに若かず、而して敢へて朱子『通解』の爲すに效はざるなり。」

（『儀禮』諸篇之記、有特爲一條而發者、有兼爲兩條而發者、亦有兼爲數條而發者、亦有於經意之外別見他禮者。若其但爲一條而發者、固可用『通解』之例矣、非是、則未見其可也。何則。『通解』之書、規模大而篇數繁、其記文有不可附於本篇每條之下者、則或於其篇末見之、否則於他篇附之、故雖未必盡如其所謂以從簡便之説、而其於記文亦皆包括而無所遺也。然以記者之意攷之、則亦不爲無少異矣。予之所撰者、但十七篇之『集説』耳。若亦用此法、則其所遺者不既多乎。故不若仍舊貫之爲愈、而不敢效朱子『通解』之爲也。）（「後序」）²²⁾

記文と經文とは決して一對一に對應しているわけではない。もし一條の經文のみに對する記文であれば、『通解』のように對應する經文に挿入することもできるが、それ以外の、複數の經文と關わる記文或いは他の禮を説明している記文については、『通解』の體例に従うことはできない。規模が大きく篇數も多い『通解』は全部の記文を經文に挿入できるが、單に『儀禮』一經の注釋書である『集説』はそのようにすべての記文を包括することはできない。また、『通解』のこのような處理は讀者にとって必ずしも便利になるとは言えない上に、「記」の作者の意圖と異なつて

しまう場合もあると考えられる。要するに、敖繼公は、記文の處理に關して『通解』に従いたくないのではなく、記文の性質を考慮した上で、そのように處理できないと考えたのである。³³⁾

記文の處理において、『集說』が『通解』の體例に従わない理由について、以下のもう一つの理由は未だ充分に注意されていない。(理由のⅢ)

「且つ夫れ『易』の書爲るや、四聖を更て后に成る。伏羲は卦爻を畫き、文王・周公は卦爻の辭を作り、孔子は「文言」「彖」「象」の辭を作る。其の始や、四聖の書、或いは前或ひは後、各のおの一處に居り、相ひ雜らざるなり。後世の學者乃ち各のおの分ちて之を合し、以て簡便に従ふ。朱子に至るに及び、復た之を釐正し、以て古經の舊に復す。夫れ「文言」と「彖」「象」の辭、以て每卦每爻の下に附すべき者なり、朱子すら猶ほ且つ之を正すは、蓋し其の相ひ雜るを欲せざればなり。而るを況んや此の記の文は盡く本篇の每條の下に入るべからざる者有るをや。是れに由りて之を言へば、則ち予の敢へて『通解』の法を用ひざるも亦た宜なり。又た何ぞ怪しむに足りんや。」

(「且夫『易』之爲書也、更四聖而后成。伏羲畫卦爻、文王・周公作卦爻之辭、孔子作「文言」「彖」「象」之辭。其始也、四聖之書、或前或後、各居一處、不相雜也。後世學者乃各分而合之、以從簡便。及至朱子、復釐正之、以復古經之舊。夫「文言」與「彖」「象」之辭、可以附於每卦每爻之下者也、朱子猶且正之、蓋不欲其相雜也。而況此記之文有不可盡入於本篇每條之下者乎。由是言之、則予之不敢用『通解』之法也亦宜矣、又何足怪焉。」)

(「後序」)

後世の學者は、相互参照のために、もともとそれぞれ單行していた伏羲・文王・周公・孔子の『易』を合わせて一つのテキストにしたのであるが、朱子はこのような伏羲・文王・周公・孔子のそれぞれ『易』を區別しない經傳合編の體裁を正し、『易』本來の形に戻そうとした。

敖繼公は、朱子はもともと「文言」と「彖」「象」（などの傳）の辭はそれぞれ對應する卦爻（經）の下に挿入することができ、傳を經と混亂させないために、經・傳をそれぞれ分けた舊い形へと戻したが、『儀禮』の記文は本篇である經文に對應できない場合があり、經文の下に記文を挿入している『通解』の處理に従わない事は適切である、とする。このように、敖繼公は朱子の『易』に用いた對策を自分の理論根據として、記文の處理について朱子の『通解』の方針に従わない理由を補強して自己辯護しているのである。

こうした敖繼公の自己辯護には無理があるのではあるまいかとも思われる。例えば、南宋の馬廷鸞の見解によれば、記文・傳文の處理について、朱子の『通解』と『周易本義』との間には方法上の相違があるものの、それは矛盾ではなくそれぞれに適した方法をとったのである。⁽²⁴⁾ ただし、敖繼公がこのように辯解しているのは、朱子は『易』のみならず、他經（禮經を除く）についても同じく經書の舊い形を回復しようとしたためである。紹熙元年（一一九〇）、朱子が漳州で『易』『書』『詩』『春秋』の四經を刊行した際には、『易』は呂祖謙本を用い、⁽²⁵⁾ また『詩』『書』については漢代以來各篇の經文の前に冠されていた小序をまとめて一卷として全書の末に置き、⁽²⁶⁾ 『左傳』から『春秋』の經文を取って『春秋』經を編集し、四經いずれも舊い形に復元したのである。このことについて、朱子は、「書臨漳所刊四經後」で「聖經の舊」と言ったり、「其の初に復る」「復た古書の舊を見ゆ」と言ったりしており、經書の本來の

姿を追究しようとする「經書復舊」觀を強く示している。⁽²⁷⁾ 要するに、敖繼公は、(理由のⅢで)『易』を例として擧げているのは、朱子の經書全體に對するこのような「復舊」の思想を背後に考えていたことである。そして、敖繼公は自分の記文の處理方法においては『通解』に従っていないとはいえ、朱子の「經書復舊」思想を踏襲している、というような理屈である。⁽²⁸⁾

ただし、こうした敖繼公の自己辯護は、決して單なる強引な辯解ではない。上記の『儀禮』の「記」の成立についての敘述(理由のⅠ)と呼應しているのではなからうか。しかも、敖繼公の經・記に對する「傳」(「喪服傳」)についての考察も、朱子の「經書復舊」觀を踏まえたものと見なせる。「喪服」篇の末尾において、敖繼公は「喪服傳」の性質と經・記との關係を以下のように述べている。

「夫れ傳なる者の經記に於ける、固より盡くは之を釋せざるなり。苟くも盡くは之を釋せざれば、則ち必ず間ま其の文を引きて之を釋するなり。夫れ是くの如くんば、則ち其の始めや、必ず自ら一編を爲して記の後に置くは、蓋し敢へて經記と相ひ雜へんとせざればなり。後の儒者、其の經記の爲に傳を作り、而して別に一處に居るを見て、尋求するを憚りて、簡便に従はんと欲す、故に傳文を分散して之を經記の每條の下に移すなり。(原注、疑ふらくは亦た鄭康成之を移すなり。)此れ義理に於いて甚だしくは害無しと雖も、然れども初學者をして之を讀ましむれば、必ず將に其の序を以て先後を爲し、反つて謂へらく作經の後即ち傳有り、作傳の後方めて記有り、作記の後又た傳有り、と。先後紊亂し、轉た迷惑を生ずれば、則ち亦た未だ得たりと爲さず。但だ其の從りて來たること已に久しく、世人皆な譏る無し。故に予も亦た敢へて妄りに釐正する有らず。姑く此に識し、以て後の

君子を俟つと云ふ。」

（「夫傳者之於經記、固不盡釋之也。苟不盡釋之、則必間引其文而釋之也。夫如是、則其始也、必自爲一編而置於記後、蓋不敢與經記相雜也。後之儒者、見其爲經記作傳、而別居一處、憚於尋求而欲從簡便、故分散傳文而移之於經記每條之下焉。（原注、疑亦鄭康成移之也。）此於義理雖無甚害、然使初學者讀之、必將以其序爲先後、反謂作經之後即有傳、作傳之後方有記、作記之後又有傳、先後紊亂、轉生迷惑、則亦未爲得也。但其從來已久、世人皆無譏焉。故予亦不敢妄有釐正也。姑識于此、以俟後之君子云。」）

すなわち、本來は「喪服傳」は獨立した一篇の文章として、「喪服」の「經」の末に附された「記」の後に置かれたものである。現行本のような、傳文をそれぞれの經文・記文の下に挿入した形は、後世の儒者（鄭玄）による改編に過ぎない。このような處理により、「經」↓「記」↓「傳」という成立順序になっていたものが、混亂して、「經」↓「（經の）傳」↓「記」↓「（記の）傳」になってしまった。だが、敖繼公はこのような經・傳・記が混ざり合うことについては、自分は「敢へて妄りに釐正する有らず」という。しかし、敖繼公は本當は「喪服傳」は經・記文の中から離して舊い形に戻したほうがよいと考えていたのであろう。

敖繼公の「傳」についての考察は、「記」についての考察と同様に、その問題意識は朱子の「經書復舊」觀に遡ることができよう。敖繼公は、自らは『儀禮』の經・記・傳をしかるべき状態に復舊してはいないものの、その舊い形を明白に指摘している。敖繼公は「予朱子に異なるを求むるに非ざるなり」（「予非求異於朱子也」）と言ったり、「豈に敢へて異を求むるの心有らんや」（「豈敢有求異之心哉」）と言ったり、結局のところは記文の處理を「敢へて朱子

の通解の爲すに效はざるなり」「不敢效朱子通解之爲也」とするのは、まさに以上のように、敖繼公が『儀禮』（の記・傳）の文獻的性格を精密に分析した上での判断ではなからうか。こうした分析及びその判断は、宋代經學、特に朱子經學と深く關係をもつことは否定できず、敖繼公としては、もともと經文と別行していた記文を經文に挿入する『通解』の編集方針を受け入れられないこと自體は、やはり朱子の經書復舊思想に由來するのではなからうか。

なお、以上のような敖繼公の「記」「傳」に對する態度について、我々はどのように評價すべきであらうか。四庫館臣は、「喪服傳」に對して敖繼公は、「而して敢へて其の舊第を移さず」、記文の處理に對しては、「敢へて其の文を移掇して記者の意を失はず」であつたと理解しているので、「繼公の學ぶ所、猶ほ先儒の謹嚴の遺有り、固より王柏・吳澄の諸人の舊筆して經を改むる者と異なるなり。」と評している。⁽²⁹⁾すなわち、四庫館臣が着目したのは、敖繼公が「喪服傳」は元來は經・記の全文の後に置くべきだと理解していても改訂せず、記文を經文の各條の下に挿入する『通解』の方針に従わず、いずれも當時通行していたテキストのままに留めて、經書を改編しなかつた點である。確かにそれはその通りであるが、四庫館臣の立場はいわゆる漢學の立場で、漢代の學者により注釋を施された經書をそのまま傳承すること自體が彼らの目標なのである。しかしながら、敖繼公は經書を改編しなかつたが、彼は漢儒より以前の經書の舊い形を解明しようという宋代經學（特に朱子經學）の課題を目標としたのであり、その相違は小さくない。

第三章 新たな解釋

以上の二章では『集説』に見られる『通解』の文献整理との関係について考察したが、續く本章では、經文に對する解釋において、敖繼公が『通解』の朱子按語の説及び『朱文公文集』や『朱子語類』の説を如何に參照していたのかを考察する。

『集説』は、書名を「集説」と稱しているものの、鄭玄注・賈公彥疏の他には、宋代の張載（二箇所）、呂大臨（一箇所）、陳祥道（一箇所）、朱子（二十一箇所）、李如圭（六箇所）、楊復（二箇所）、李心傳（八箇所）など、僅かに數家の「先儒の説」が引用されるだけである。³⁰ そのうちでは『通解』の朱子按語の説からの引用箇所が最も多く、また内容的にも、文献整理の面でのみならず、經義解釋においても『通解』を積極的に參照している。敖繼公がこの書を著した宋末元初という時代には、既に朱子學が絶大な影響力を持っていたから、彼が朱子の説をベースとして解釋したことは當然のようにも思われる。しかし、本章の考察するところに據れば、敖繼公の朱子説に對する態度は必ずしも尊崇一色ではないのである。むしろ、朱子説を踏まえた上で、新たな解釋をしていこうとする姿勢を見出すことができると思われるのである。本章では、敖繼公が朱子の説を取捨選擇した上で、どのように朱子とは異なる新たな解釋を展開したのか、またそれらが宋元經學史上如何なる意味を有するのかという點について明らかにしたい。

第一の例を見てみよう。「士昏禮」の冒頭「昏禮、下達して、納采には鴈を用ふ」（「昏禮、下達、納采用鴈。」）の「下達」について、鄭玄注と賈公彥疏との解釋は以下の通りである。

【鄭注】「下達、通ずるなり。將に彼と昏姻に合せんと欲すれば、先づ媒氏をしてその言を下通せしむ。女氏之を

許し、乃ち後に人をして其の采擇の禮を納れしむ。」（「達、通也。將欲與彼合昏姻、必先使媒氏下通其言。女氏許之、乃後使人納其采擇之禮。」）

【賈疏】「下達と言ふ者は、男上と爲し、女下と爲し、陽倡陰和の義に取る。故に下達と云ひ、言辭を以て女氏に下通するを謂ふなり。」（「言下達者、男爲上、女爲下、取陽倡陰和之義。故云下達、謂以言辭下通於女氏也。」）

鄭玄の説では、「達」を傳達・通達の意味として理解し、「下達」は新郎側がまず媒氏（媒介者）を通してその結婚の意志を女の家に通達し、女の家がそれを承諾したら、鴈を用いて納采の禮を行う。つまり、「下達」の二字を一事とし、「納採用鴈」はその次の一事と解釋する。

これに對して、『通解』は、疏文の後に北宋の陸佃の説を引用し、續く朱子の按語は注疏の説を「迂滯して通ぜず」と批判し、陸佃の説を「是に近し」と評している。³¹⁾ それでは、陸佃の説を見てみよう。

「逆女の類の若きは、天子自り達す、是れなり。大夫昏禮有りて冠禮無ければ、則ち冠禮は下達せず。」（「若逆女之類、自天子達、是也。大夫有昏禮而無冠禮、則冠禮不下達矣。」）

陸佃によると、「下達」というのは「傳達」（鄭玄の解釋）の意味ではなく、「身分の上の方から下の方に至るまで」を意味する。例えば、昏禮の六禮の一つである親迎の禮（「逆女」）のように、天子から庶民まで身分を問わずにみな自ら新婦を迎えるべきであるとするのである。

次に朱子の説を検討してみよう。

「蓋し大夫鴈を執り、士雉を執り、而して士の昏下達して納采鴈を用ふるは、大夫墨車に乗り、士棧車に乗り、而して士の昏の親迎は墨車に乗るが如きなり。注疏は墨車に乗るの攝盛爲るを知るも、而れども「下達」の二字本より用鴈の一事の爲に發するを知らず。言ふところは、士自りして以て下庶人に至るまで皆な鴈を用ふるを得。亦た攝盛の意なり。（中略）今注疏既に其の指を失し、陸は「下達」の義に於て之に近きを得と雖も、然れども其の「用鴈」と通じて一義爲るを知らざれば、則ち亦た未だ善を盡くすと爲さざるなり。」

（「蓋大夫執鴈、士執雉、而士昏下達納採用鴈、如大夫乘墨車、士乘棧車、而士昏親迎乘墨車也。注疏知乘墨車爲攝盛、而不知「下達」二字本爲用鴈一事而發。言自士以下至於庶人皆得用鴈。亦攝盛之意也。（中略）今注疏既失其指、陸於「下達」之義雖近得之、然不知其與「用鴈」通爲一義、則亦未爲盡善也。」）

朱子は、陸佃の「下達」に對する解釋はほぼ正しいが、問題なのは「下達」をその後の「用鴈」にまでかけて解釋しなかったことにある、と批判している。朱子によると、「下達」の二文字は本来「用鴈」という一事を對象としているのである。そこで、朱子は陸佃の「下達」の解釋を踏まえて更に「用鴈」と關聯させて理解し、「士自り以て下庶人に至るまで皆な鴈を用ふるを得」とする。⁽³²⁾ 本来士の贄は雉であるが、昏禮を盛大にするため「納采」の禮において大夫の贄である鴈を用いるのであり、士が新婦を迎える際に士の車である棧車に乗らず、大夫の車である墨車に乗る、いわゆる「攝盛」⁽³³⁾と同じだと朱子は考えた。ただし、朱子は「而して士の昏下達して納采鴈を用ふ」と言っ

ているが、以下に述べるように、經文の「下達納採用鴈」の前が「士昏禮」ではなく「昏禮」であるということについては考えていなかったたのである。だからこそ、朱子は「下達」における身分の上限を「士」としたのである。

これに對して、敖繼公は「昏禮」の注釋を「此に士と言はざる者は、下達の文を辟くればなり」(「此不言士者、辟下達之文也」)とし、「下達、納採用鴈」を「此れ天子自り下庶人に達するまで、納采は皆な鴈を用ふるを謂ふなり。經惟だ士の昏禮のみ有り、故に下達の文に因りて之を見すなり。」(「此謂自天子下達於庶人、納采皆用鴈也。經惟有士昏禮、故因下達之文見之也」)とする。『集說』は朱子の說に言及していないものの、「下達」と「用鴈」とを關聯させて解釋する方法を朱子から受け繼いでいることは間違いない。そして、朱子の「攝盛」説を否定して、敖繼公は「下達」における身分の上限を「士」(朱子の解釋)でなく「天子」とするとともに、「下達」とその直前の「昏禮」と關聯させて理解する。

というのは、「士冠禮」篇の冒頭に「士冠禮筮于廟門」とあるように、「士相見禮」・「士喪禮」・「士虞禮」篇の冒頭にはいずれも「士」の文字が有り、⁽³⁴⁾なぜ「士昏禮」篇の冒頭のみが「士昏禮下達納採用鴈」でなく「昏禮下達納採用鴈」となっているのかということが問題になるからである。敖繼公は「昏禮」の注釋として「此に士と言はざる者は、下達の文を辟くればなり」と言う。つまり、體裁として通常は「士昏禮」と記すべきなのであるが、敖繼公の理解によると、その直後の「納採用鴈」に關する「下達」という語は「此れ天子自り下庶人に達す」という意味であり、「納採用鴈」は「士」だけを對象とするものではなく貴賤を問わない禮であるから、「士」と身分を限定するような表現をせず單に「昏禮」と記したのだ、とするのである。

要するに、敖繼公は「下達」とその直前の「昏禮」、及び直後の「納採用鴈」とをすべて關聯させて解釋したので

ある。北宋の陸佃は注疏の説に従わず、南宋の朱子は陸佃の説を踏まえて自説を提起したが、宋末元初の敖繼公はさらにそれを進め、より厳密な解釋を展開した。つまり、敖繼公のこの新たな解釋は突如出てきたのではなく、陸佃や朱子の解釋を踏まえた上で、出現したものである。

次に敖繼公が『通解』以外の朱子の禮説を參照し、朱子の禮説の概念を導入して新たな解釋を展開した例を挙げた。ここでは敖繼公の「喪服」解釋を中心として考察する。

〔例①〕「喪服」大功九月章「大夫、世父母・叔父母・子・昆弟・昆弟の子の士と爲る者の爲にす。」（「大夫爲世父母・叔父母・子・昆弟・昆弟之子爲士者。」）

傳に曰く、何を以て大功するや。尊同じからざればなり。尊同じければ、則ち其の親服に服するを得るなり、と。（傳曰、何以大功也。尊不同也。尊同、則得服其親服。）

敖繼公注「大夫は士に於いて異爵を爲す。故に其の喪服は例として其の旁親の士と爲る者に一等を降す。世叔父母と雖も亦た之を降すは、貴貴の意の勝るを見す所以なり。」（「大夫於士爲異爵。故其喪服例降其旁親之爲士者一等。雖世叔父母亦降之、所以見貴貴之意勝也。」）

喪服の義例には正服・義服・降服が有り、本條は降服に屬する。降服とは、重い本服（親服）に服せず、それより降して軽い喪服に服するというものである。それぞれの理由によって降服を行うが、その中に、大夫は「尊を以て降す」（「以尊而降」）の原則がある。例えば、大夫は、親族の世父母・叔父母・子・昆弟・昆弟の子などの大夫である

者が亡くなったら、身分は同じく大夫なので、齊衰不杖・期（一年）の親服（本服）に服する。これに對して、本條では、親族の世父母・叔父母・子・昆弟・昆弟の子などで、身分が大夫より下位の士である場合には、大夫はこれらの親族のためには、本服の期（一年）より降して、下位の大功・九月に服するということを述べているのである。敖繼公はこのような大夫がその親族の士である者（世・叔父母でも）のための服を降すことを、「貴貴の意」と解釋している。

本條と關聯する（例②）齊衰不杖期章「大夫之子爲世父母・叔父母・子・昆弟・昆弟之子、姑・姊妹・女子子無主者、爲大夫・命婦者。唯子不報。」の條の傳に對する敖繼公の解釋も、「貴貴の意」と説明している。³⁵⁾また、（例③）大功九月章「君爲姑・姊妹・女子子嫁於國君者。」の條の傳に對して、敖繼公の注は「尊に於て別つ者は、僭上の原を塞ぐ所以なり。卑に於て別つ者は、貴貴の義を明らかにする所以なり。聖人制禮の意然るなり。」（「別於尊者、所以塞僭上之原。別於卑者、所以明貴貴之義。聖人制禮之意然也。」）とし、「貴貴」を聖人が禮を制作する意と見なし

ている。

以上の三つの例に對して、いずれも注疏においては「貴貴」という概念を提示しないが、敖繼公は「貴貴」の概念を導入して喪服を解釋する。新田元規氏のご教示によれば、³⁶⁾喪服における重要な原則として「貴貴」に注目するのは朱子の禮說の影響を受けたものである。これについて、朱子が弟子の質問に對して答えた言葉として以下の記録が残っている。

「質問した。喪祭の禮は、周公の時になって完備したものになり、夏商より以前は、簡略なものだったのでしよ

うか。先生。そうだ。親親・長長・貴貴・尊賢について、夏商より以前は、おおそ親親・長長の原理のみであった。周代になってから、貴貴の禮制をいくつか加えたのである。例えば、「始封の君は、諸父昆弟を臣とせず、封君の子は、諸父を臣とせずして、昆弟を臣とす。期の喪は、天子・諸侯絶ち大夫降す。然れども諸侯・大夫尊同じければ、則ち亦た絶たず降さず。姉妹の諸侯に嫁する者則ち亦た絶たず降さず。」というのは、いずれも「貴貴」の義である。上古は恐らく禮の原則が簡略であり、降殺・貴貴の制度はまだなかった。これらはすべて天下の「大經」であり、前代までは備わっていなかったのを、周公になって見出し、定制として打ち立て、變更しえないものとしたのだ。」

（「問、喪祭之禮至周公然後備、夏商而上想甚簡略。曰、然。親親長長貴貴尊賢、夏商而上、大概只是親親長長之意、到得周來、則又添得許多貴貴底禮數。如始封之君不臣諸父昆弟、封君之子不臣諸父而臣昆弟、期之喪天子諸侯絶大夫降。然諸侯大夫尊同、則亦不絶不降、姉妹嫁諸侯者則亦不絶不降。此皆貴貴之義。上世想皆簡略、未有許多降殺貴貴底禮數。凡此皆天下之大經、前世所未備、到得周公搜剔出來立爲定制、更不可易。」⁽³⁷⁾）

期親の喪について、天子・諸侯の場合には喪服を絶ち、大夫の場合には喪服の等級を降す（「期之喪、天子・諸侯絶、大夫降」と述べている。この「大夫降」は上述の例①に相當する。また、姉妹で諸侯に嫁した者について、絶ちもせず降しもせず（「姉妹嫁諸侯者則亦不絶不降」）は上述の例③に相當する。朱子はこれらの場合をすべて「貴貴」という原則に基づいて述べており、敖繼公もそれに従って「貴貴」の概念を導入して説明している。

また、敖繼公は喪服における解釋のみならず、他禮においても「貴貴」の概念で解釋している。例えば、

「郷飲酒禮」遵者之禮章「賓に若し遵ふ者の諸公・大夫有れば、則ち既に一人、顰を擧げて乃ち入る。賓の東に席しくに、公には三重にし、大夫には再重にす。」（「賓若有遵者、諸公大夫、則既一人舉顰乃入。席于賓東、公三重、大夫再重。」）

敖繼公注「此れを賓の東に席しくは、之を尊びて正賓と齒せしめず、亦た其の正賓に加尊せざるなり。貴貴・尊賢・尚齒の三者の義は、並び行ひて相ひ悖らざること、斯に於いて之を見る。」（「席此於賓東、尊之、不與正賓齒、亦不加尊於其正賓也。貴貴・尊賢・尚齒、三者之義、並行而不相悖、於斯見之矣。」）

この「席于賓東」について、敖繼公は、貴貴と尊賢と尚齒との三つの義（禮意）を含んで相互に矛盾しないと考える。ところで、朱子は弟子の嚴世文（字は時亨）への返書で、「席于尊東」について以下のように述べている。

「親親・長長・貴貴・尊賢、皆天下の大經、固より當に各のおの尚ぶべき所有り。然れども亦た此を以て彼を廢するべからず。故に郷黨齒を上ぶと雖も、而れども爵有る者則ち賓主獻酬の禮畢るを俟ちて然る後に入る。又た尊の東に席し、自ら一列を爲さしめ、衆人の壓する所と爲らず、亦た它人を壓却せず。即ち所謂遵なり。此くの如くんば、則ち長長・貴貴各のおの相ひ妨げず、固より齒を以て爵より先にせず、亦た爵を以て齒に加へざるなり。」

（「親親・長長・貴貴・尊賢、皆天下之大經、固當各有所尚、然亦不可以此而廢彼。故郷黨雖上齒、而有爵者則

俟賓主獻酬禮畢、然後入。又席于尊東、使自爲一列、不爲衆人所壓、亦不壓却它人、卽所謂遵也。如此、則長長・貴貴各不相妨、固不以齒先於爵、亦不以爵加於齒也。」⁽³⁸⁾

朱子は「席于尊東」には貴貴と長長（＝尚齒）という二つの意味があるとしている。敖繼公の貴貴・尊賢・尚齒の三つの義の體現という解釋は、明らかに朱子のこの説を踏まえた上で、修正・補足したものだと考えられる。

朱子は「親親・長長・貴貴・尊賢」が「天下の大經」であるとし、⁽³⁹⁾「貴貴」の概念で「喪服」の服制を解釋するが、それは朱子の獨自の説ではなく、少なくとも北宋の呂大臨に遡ることができ、⁽⁴⁰⁾だが、朱子はさらに「貴貴」の概念を用いて「鄉飲酒禮」の禮節をも議論する。敖繼公は「喪服」だけでなく、「鄉飲酒禮」においても「貴貴」の概念に基づいて解釋しているのである。つまり、彼は朱子の「貴貴」に關する禮説を『儀禮』の他の箇所においても適用しようとしたことが窺える。また、親親・長長・貴貴・尊賢などの概念自體は古典の中に見えており、⁽⁴⁰⁾宋儒が自分の立場から整理してまとめたものである。そして、これらの概念は學者の中に共通する考えとして、思想上上定着してゆき、學者はまたこれらの概念を用いて經書を解釋したのである。これは宋元經學における新たな解釋を打ち立てる方法の一つだと考えられる。

結論

宋代經學の延長線上にある『儀禮集說』においては、『儀禮經傳通解』のいかなる部分を繼承し、いかなる部分を修正すべきかということが、敖繼公の直面した課題の一つだったのである。この想像に難くない。

『集說』の編纂上の重要な点である疏文の引用に關して、『集說』と『通解』の文獻整理上の關係性について、これまでの研究では考察されてこなかった。本稿は第一章の分析を通じて、敖繼公は賈公彥『儀禮疏』の原文よりもむしろ、『通解』の改訂文に比較的多く従っており、敖繼公が『通解』を重點的に参照する姿勢を持っていたことを明らかにした。『集說』編纂の作業のみならず、敖繼公が長い間『儀禮』を読み込む際にも、それまで『儀禮』の經・注・疏文を備えている唯一のテキストである『通解』は彼にとつての「座右の書」だったと推察できる。

また、清朝以來の學者（四庫館臣がその代表）は、『集說』の記文の處理が『通解』に従わないことについて、敖繼公が經書の改編に對して慎重な態度をとつたと漢學的立場から評價している。しかし、第二章の考察を通して明らかになったように、敖繼公が『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。『集說』の文獻處理は、「記」のみならず「喪服」傳」についての嚴密な分析とともに、敖繼公が宋代經學（特に朱子經學）以來の「經書復舊」という課題を解決しようとしたものであるといえよう。

敖繼公の『集說』は、鄭玄の『儀禮注』に對して獨自の解釋を打ち立てており、一般には獨自性が強いという印象が持たれている。だからこそ、敖繼公の解釋と舊說（宋儒の學說）との關係が『集說』に關する研究上の重要な課題となるのである。第三章では、朱子の學說との關係という視点から、敖繼公はどのように舊說を吸收・修正し、自身の見解を打ち立てていたのかということを考察した。そこで舉げた例が示しているように、敖繼公は朱子の學說に啓發されて、その解釋の方法、思考の方向、或いは概念の使用を繼承しつつも、新たな解釋を展開していたのである。

こうした敖繼公の解釋を分析することは、『集説』という注釋書の性格を解明する糸口となると考えられる。

注

- (1) 『崇禎』烏程縣志』卷七(書目文獻出版社、一九九一年、三六七頁)に「敖繼公、字君善、福州人。寓居烏程、築一小樓、冬不爐、夏不扇、惟事經史。吳下名士與遊甚衆。浙西平章事高彥敬薦授信州教授。」とある。敖繼公については、拙稿「敖繼公小考」(『中國經學』第二〇輯、二〇一七年、九九～一一四頁)を参照されたい。
- (2) 敖繼公の『儀禮集説』自序・後序はいずれも「大德辛丑(一二三〇)」と署す。
- (3) 『欽定儀禮義疏』凡例(吉林出版集團、二〇〇五年、一〇頁)に『儀禮』自注疏而外、(中略)惟元儒敖繼公集説細心密理、抉摘闡發、頗能得經之曲折。」とある。洪奭周『洪氏讀書錄』(『朝鮮時代書目叢刊』中華書局、二〇〇四年、四一八六頁)に『儀禮』在諸經中最爲難讀、註解者亦絕罕。自鄭・賈以後、焯焯可稱者惟(敖)繼公而已。」とある。
- (4) 河(野)子龍「刻儀禮序」(『和刻本經書集成』第六輯、汲古書院、一九七六年、三二五頁)に「自朱熹旁引經傳、分析篇章、其徒頗知言『儀禮』、而其得也蓋少。獨元敖繼公所著、論學雖不純古、皆誦證于二禮・春秋、多所發明。」とある。
- (5) 『儀禮經傳通解』正編三十七卷は南宋嘉定十年(一二二七)に初めて南康軍(今の江西省星子縣)で刊行された。本稿においては朱子自らの手による正編のみを分析の對象として設定する。

(6) 孫致文氏「從文獻學的角度考察敖繼公『儀禮集說』與朱熹禮學的關係」(『鵝湖學志』第五一號、二〇一三年十二月、九九～一二九頁)

(7) 朱子「答應仁仲」第四書(『朱文公文集』卷五四、臺灣商務印書館景印『四部叢刊正編』、九六〇頁)に「前賢常患『儀禮』難讀、以今觀之、只是經不分章、記不隨經、而注疏各爲一書、故使讀者不能遽曉。今定此本、盡去此諸弊、恨不得令韓文公見之也。」とある。

(8) 南宋の初期以降、諸經の注疏本が次第に備わっていった。ただ『儀禮』の注疏本だけは、十三經の中で最も刊行が遅れ、明朝の嘉靖年間に初めて出現した。この原因は、おそらく『通解』が既に『儀禮』の注疏本の役割を果たしており、改めて注疏本を編纂する必要性が低かったためと思われる。なお、『儀禮』の注疏合刻については、拙稿『『儀禮』注疏合刻考』(『文史』二〇一四年第一期(總第一〇六期)、二〇一四年三月、一八五～二〇七頁)を参照されたい。

(9) 朱子「乞脩三禮劄子」(『文集』卷一四、一二二頁)に「欲以『儀禮』爲經、而取『禮記』及諸經史雜書所載有及於禮者、皆以附於本經之下、具列注疏諸儒之說、略有端緒。」とある。

(10) 陳澧『東塾讀書記』卷八(上海古籍出版社、二〇一二年、一四〇頁)に「朱子『通解』之書、純是漢唐注疏之學。」とある。ただし、『通解』が全くの漢唐注疏の學であるとする陳澧の論評は言い過ぎであって、適切でない。

(11) この点について、敖繼公は『通解』のほか、楊復『儀禮圖』も参考にしている。孫氏前掲論文参照。

(12) ①について、『欽定儀禮義疏』凡例(八頁)に「朱子謂『儀禮』經不分章、所以難讀。每篇俱案行禮之節次、

分爲章段。以後楊氏復作『儀禮圖』、敖氏繼公著『儀禮集說』、俱分章段、而與朱子本微有異同。」とある。②について、盛世佐『儀禮集編』凡例（『景印文淵閣四庫全書』第一一〇冊、五頁）に「以記分屬於經文每條之下、亦『通解』例也。而以爲釋是經之例、則其勢有不可行者、敖氏（繼公）論之詳矣。」とある。

(13) 『通解』をどのように取り入れているのかについては、具體的な禮學上の問題について個別に考える必要があり、そのためには、『通解』以外の朱子の禮説とも照らし合わせて考察を進める必要があるからである。

(14) 阮元『儀禮注疏校勘記』「引據各本目錄」（『續修四庫全書』本、二八八頁）。

(15) 『朱子語類』卷八五、第九條（中華書局、一九八六年、二一九五頁）に『儀禮疏』説得不甚分明。」とある。

(16) 阮元『儀禮注疏校勘記』「引據各本目錄」（二八八頁）に『儀禮經傳通解』全載鄭注、節錄賈疏。」とある。

(17) 盧文弨『儀禮注疏詳校』凡例（中央研究院中國文哲研究所、二〇一二年、一三頁）。また、阮元『儀禮注疏校勘記序』（二八七頁）に「朱子作『通解』、於疏之文義未安者、多爲刪潤。」とある。

(18) 賈疏（藝文印書館景印阮刻『儀禮注疏』卷二、二〇頁）「知「進容者、行翔而前鶴焉」者、『曲禮』云、堂上不趨、室中不翔、則堂上固得翔矣。又云、大夫濟濟、士踴踴。注云、皆行容止之貌。此進容是士、故知進容謂行翔而前鶴焉。」「通解」卷一（『朱子全書（修訂本）』、五七頁）「疏曰、右手執項、謂冠後耳、非頰項也。翔、謂行而張拱也。」「集說」卷一（『索引本』通志堂經解、漢京文化事業、一八九一八頁）「疏曰、項謂冠後。翔、謂行而張拱也。」

(19) 賈疏（二七頁）「案『周禮』弁師云掌五冕、而云玉笄朱紼、則天子以玉爲笄、以朱爲紼。又案「祭義」云、天子冕而朱紼、諸侯冕而青紼。諸侯之笄亦當用玉矣。又案弁師韋弁與皮弁同科、皮弁有笄、則二者亦有笄矣。又

爲筭者屬纆不見有綏、則六冕無綏矣。然士緇布冠無綏、故下記云、孔子曰、其綏也、吾未之聞也。若諸侯亦以緇布冠爲始冠之冠、則有綏、故「玉藻」云緇布冠纁綏、諸侯之冠也。鄭注云、尊者飾。其大夫紱、案「禮器」云、管仲鑲簋朱紱、鄭注云、大夫・士當緇組纁邊是也。其筭亦當用象耳。『通解』卷一（五二頁）「疏曰、（中略）二弁之筭、天子・諸侯用玉、大夫・士用象。」「集說」卷一（一八九一三頁）「疏曰、二弁之筭、天子・諸侯用玉、大夫・士用象。」

（20）『通解』では「之」の下に「也」がある。

（21）賈疏（三〇二頁）「又『國語』云「禘郊之事、則有全烝、王公立飫、則有房烝、親戚宴饗、則有殽烝。」以此觀之、明饗有腥、以饗禮用體薦、體薦則腥矣。」「通解」卷二三（八二四頁）「疏曰、上云羹定、肉謂之羹、恐魚腊不在羹定之中、故此特著魚腊飮。以食禮尚孰、故皆飮也。又曰、『國語』云王饗用體薦、體薦則腥矣。」「集說」卷九（一九一四四頁）「疏曰、上云羹定、恐魚腊不在其中、故此特著魚腊飮也。又曰、『國語』云王饗用體薦、體薦則腥矣。」

（22）引用文中の原注は省略した。

（23）『集說』後序「予非求異於朱子也、顧其勢有所不可耳。」

（24）『文獻通考』卷一八〇「經籍考七」（新興書局、一九六三、一五五一頁）に「先公（馬廷鸞）曰、愚按、記不隨經、注疏各爲一書、讀者不能遽曉。此猶古易之彖象文言繫辭、各自爲書、鄭康成所以欲省學者兩讀、而爲今易也。文公於禮書（『通解』之離者合之、於易書之合者離之、是亦學者所當知也。」とある。

（25）朱子の『周易本義』は王弼の經傳合編本を用いず、經（上・下）と傳（十翼）とを區別する呂祖謙の『古周

易』に依據した。

- (26) 朱子『詩集傳』は小序を載せていない。また、蔡沈『書集傳』は朱子が編纂した『書經』を用いて、「書序」を一巻にして經文の末に置いている。

- (27) 朱子「書臨漳所刊四經後」(『文集』卷八二、一四八三〜一四八四頁)「一以諸篇本文爲經、而復合序篇於後、使覽者得見聖經之舊而不亂乎諸儒之說。」(『書』「熹嘗病今之讀詩者知有序而不知有詩也、故因其說而更定此本、以復于其初。」「《詩》」「《近刻》」「《易》」「《詩》」「《書》」於郡帑、『易』用呂氏本古經傳十二篇、而紂『詩』『書』之序、置之經後、以曉當世、使得復見古書之舊、而不錮於後世諸儒之說。顧三禮體大、未能緒正。(中略)乃復出『左氏』經文、別爲一書、以踵三經之後。」(『春秋』)また、朱子「刊四經成告先聖文」(『文集』卷八六)に「熹恭惟六經大訓、炳若日星、垂世作程、靡有終極。不幸前遭秦火煨燼之厄、後罹漢儒穿鑿之繆、不惟微詞奧旨莫得其傳、至於篇帙之次、亦復舛亂。遙遙千載、莫覺莫悟。惟易一經、或嘗正定。而熹不敏、又嘗考之書詩、而得其小序之失、參稽本末、皆有明驗。私竊以爲不當引之以冠本經聖言之上。是以不量鄙淺、輒加緒正、刊刻布流、以曉當世。」これについては、『朱子語類』(卷八四、第二八條、二一八六頁)にも關係する記述がある。
- 「問、聞郡中近已開六經。曰、已開『詩』『書』『易』『春秋』、惟二禮未暇及。『詩』『書』序各置於後、以還其舊。『易』用伯恭所定本。『周禮』自是一書。惟『禮記』尚有說話。『儀禮』、禮之根本、而『禮記』乃其枝葉。
- (中略)今欲定作一書、先以『儀禮』篇目置於前、而附『禮記』於後。」
- (28) 敖繼公が「後序」で「以復古經之舊」というのはまさに朱子の「使得復見古書之舊」(「書臨漳所刊四經後」)という言葉を踏まえたものであろう。

(29) 『四庫全書總目』卷二〇(中華書局、一九六五、一六一頁)に「其『喪服傳』一篇、以其兼釋記文、知作於記後。又疑爲鄭康成散附經記之下、而不敢移其舊第。又十三篇後之記、朱子經傳通解皆割裂其語、分屬經文各條之下。繼公則謂諸篇之記有特爲一條而發者、有兼爲兩條而發者、有兼爲數條而發者、亦有於經義之外別見他禮者、不敢移掇其文失記者之意。(中略)卷末特爲『後序』一篇記之。則繼公所學、猶有先儒謹嚴之遺、固異乎王柏・吳澄諸人奮筆而改經者也。」とある。

(30) 『集說』自序に「予今輒刪其(鄭注)不合於經者、而存其不謬者。意義有未足、則取疏記或先儒之說以補之。又未足、則附之以一得之見焉、因名曰儀禮集說。」とある。「喪服」篇では、『通典』を参考にして馬融(一箇所)・王肅(二箇所)・杜預(一箇所)・陳誼(一箇所)といった後漢魏晉學者の説が引用されているが、それ以外の諸篇に引用される「先儒の説」は、全て宋代の學者のものである。

(31) 『通解』卷二(八三頁)に「今按、下達之説、注疏迂滯不通、陸氏説爲近是。」とある。

(32) 『朱子語類』卷八五、第二二條(二一九七頁)に『儀禮』昏禮下達、用鴈、注謂在下之人達二家之好而用鴈、非也。此只是公卿大夫下達庶人、皆用鴈。後得陸農師解、亦如此説。」とあり、『通解』の記載とは少し異なる。

(33) 「士昏禮」「乘墨車」の鄭注は、「士而乘墨車、攝盛也。」とする。

(34) 「士相見禮」の冒頭に「士相見之禮摯冬用雉」、「士喪禮」の冒頭に「士喪禮死于適室」、「士虞禮」の冒頭に「士虞禮特豕饋食」とする。

(35) 敖繼公注「又世父母・叔父母・昆弟・昆弟之子爲大夫命婦、乃於大夫之子亦報之者、蓋以其父之故、不敢以降等者服之、亦貴貴之意也。惟父卒乃如衆人。」

(36) 前述の『儀禮』喪服九月章の用例と以下の『朱子語類』の用例とは、新田元規先生の御教示による。二〇一五年十月十日に國學院大學において開催された日本中國學會第六十七回大會での筆者の發表「救繼公『儀禮集說』における朱子學の受容」に對して、翌日に新田元規先生から書面でのご指摘を頂いた。

(37) 『朱子語類』卷六三、第一四二條（一五五四頁）。なお、楊復はこの記録を『通解續』卷一六『喪服圖式』の「大夫降服或不降圖」の條に入れている。

(38) 朱子「答嚴時亨」第三書（『文集』卷六一、一一二三頁）

(39) 衛湜『禮記集說』卷一二九「中庸」（吉林出版集團、二〇〇五年、二七一七頁）の「子曰、武王周公其達孝矣乎」章所引藍田呂氏の説に「天下之大經、親親長長貴貴尊賢而已。」とある。また、同書卷一三六「中庸」（二八八〇頁）の「唯天下至誠爲能經綸天下之大經」章所引藍田呂氏の説に「所謂經者、百世不易之常道。大經者、親親長長貴貴尊賢而已。正經之道、必如舜盡事親之道、而瞽瞍底豫然後親親之經正。必如王者父事三老兄弟五更、然後長長之經正。必如國君臣諸父兄弟、大夫降其兄弟之服、然後貴貴之經正。必如堯饗舜迭爲賓主、湯於伊尹學焉而後臣之、然後尊賢之經正。」とある。

(40) 『呂氏春秋』季春紀第三「先己」（學林出版社、一九八四年、一四五頁）「親親長長、尊賢使能、期年而有扈氏服。」「孟子」「萬章下」（中華書局、二〇一二年、三三三頁）「用下敬上謂之貴貴、用上敬下謂之尊賢。貴貴尊賢、其義一也。」