

講演

鄭玄学の展開

はじめに

本日は三国志学会での講演ですが、他のご発表やご講演がすべて『三国志』がらみでしたのに、私のお話だけが、『三国志』とは直接関係しないお話ですので、大変申し訳なく存じます。

本来は、やはり直接、『三国志』にかかわることをお話ししなければならぬのでしようけれども、私自身はどうも不調法でして、三国志の英雄たちにかかわるさまざまのできごとについては、むしろフロアの皆さまがたの方がはるかに詳しく、また一言お持ちのかたも多数いらつしやるかと思えます。

私がこの学会の末席を汚させていただいておりますのは、三国の時代というよりも魏晉時代の思想史を研究していたという点が大きいのであります。時代的には『三国志』の時代と重なりはしますが、『三国志』の華やかなストーリーを背景にする歴史研究とはだいぶ異なる研究であります。まあ、たんに時代が同じだからというだけでこの三国志学会の末席を汚させていただいているというわけではなく、本日もこのような講演をするということ自体、場違い、どちらかといえばこっぱずかしい、穴があつたら入りたいというくらいのものであります。

魏晉時代の思想史研究というと、何晏とか王弼とか、郭象、阮籍、

堀池 信夫

嵇康などの人物の思想や哲学を細かく分析していくという仕事なのでありますが、これらの人物についてはご存じの方もいらつしやるでしょうし、「誰、それ」みたいに思われる方もいらつしやると思います。こういった研究には、諸葛孔明も劉備も曹操も、直接的にはあまり関係しません（ただ、例えば曹操などは時代の枠組みを作っていて、何晏や王弼などの思想家がその枠組みの中で生きていたという点では関係しています。そういった点を含めれば関係していないものなどはないということになります）。三国時代の英雄・梟雄の華々しい事績と比べますと、グッと地味であります。しかも彼ら思想家たちの思想や哲学の分析などという仕事は、じつに辛気臭い仕事であります。言ってみれば歴史的物語とはほとんど異次元の世界であります。端的に言いますと、『三国志』のストーリーは小説にもドラマにも映画にもなりませんが、三国時代の思想史は絶対、映画にもドラマにもなりません。このことは私、自信をもつて言い切れます。

それで本日はそういったヒジョーにジミクな、思想史研究の立場からのお話で、しかも三国時代とは十年ほどずれた時期のお話です。三国志学会だということで参加されたフロアの皆さまにとつては期待はずれでしょうし、当然退屈になつて舟を漕がれる方も出てこれれるとは思いますが、大丈夫です。どんどん寝てください。結構です。

一

さて、本日お話ししの主題となります鄭玄（じようげん）（習慣的に「ジョウゲン」と発音いたします。「テイゲン」とは発音しません）は、三国時代の直前、後漢末に活躍した学者です。後漢の永建二（一二七）年に生まれ、建安五（二〇〇）年に亡くなっています。「三顧の礼」の七年前、「赤壁の戦い」の八年前です。ちょうど『三国志』の主舞台に向かって、その登場人物たちが蠢動を始めつつあった時期といえます。激動の三国時代の、激動の発端がすでに始まっており、鄭玄自身、党錮の禁にかかわって禁錮生活を送っていますし、その後黄巾の乱にも遭遇しております。

ご承知のように、漢代は儒教が国家の基盤イデオロギーとして定着していった時代であり、その後ほぼ二千年に渡って儒教の時代が続きます。ふつう儒教といえば孔子ですが、春秋時代の孔子の儒教がその後の二千五百年、持続し続けたというわけではありません。春秋時代から漢代にまで発展してきた儒教が、漢代に国家の基本イデオロギーとなることにより、その後二千年続いた、ということとあります。

儒教がそうした国家の思想として成長していくのは前漢の武帝の時に五経博士が設置されたのをきっかけとするといえると思います。その後、前・後漢を通じて儒教は成長を続け、ゆるぎない国家イデオロギーとして定着することになります。そのように定着していくことになるのは普通、儒教が秩序を重視する思想としてそれぞれの時代の社会政治状況に適応し、応用しやすかった、つまり政治的有効性が高かったからだということが大きな要因だったと考えら

れています（その個別の歴史的なさまざまな事情・事態については多くの研究がありますし、今後も研究が進んでいくだろうと思います）。しかし、政治的有効性という説明だけでは、漢代以降もずっと儒教が支配イデオロギーとして持続し続けられた理由にはちよつと弱いような気がします。

もちろん、儒教自身が、時代によって少しずつ変身・変容を遂げることによって、それぞれの時代・時代の政治・社会に適応してきたともいえるかもしれません。よくいわれる言い方なのですが、「漢唐訓詁学」「宋明理学」「清朝考証学」という言い方があります。時代・時代の儒教の在り方の特色を端的にまとめた言い方です。私自身、この言い方は基本的にはかなり適切なものだと思っております（もちろんそれぞれの詳細部分については注釈的な説明が必要なのですが）。

しかし、時代・時代の社会や政治状況に適応的に変身・変容していくだけでは、「儒教」としての同一性（アイデンティティ）を維持できたでしょうか。儒教が非常に幅広い考え方、あるいはこれで一つの思想的立場なのか、というほどに幅広い考え方を包含するのはよく知られています。ある意味、そんな無茶な、まるででたらめじやないかと思つて、笑つちやうしかないほど幅広い考え方をします。一つ有名な例をお話しします。五経の一つの（五経についてはまた後ほどお話しします）『春秋』に「宋襄の仁」という有名なエピソードがあります。

宋の襄公が楚と戦ったとき、公子の目夷が敵の布陣が整う前に攻撃しようと進言したが、襄公が人の困っているときに苦しめてはいけないと言つて敵に情けをかけたために負けてしまったという故事。（泓水の戦い）

このエピソードについて、『春秋公羊伝』という解釈書には、襄公

の態度は正々堂々と礼を守ったのであり、破れても非常に立派であると書いてあります。ついでにいいますと、『史記』の司馬遷もほめております。一方、『春秋左氏伝』という解釈書には襄公はマヌケなアホだと書いてあります。まあどちらかというと、歴史上はマヌケ説の方が一般的であります。

『公羊伝』も『左氏伝』も『春秋』の解釈書なのですが、それらの解釈を含めて、いずれも儒教の正式の經典です。とすると、儒教の立場としてはどっちにしたらいいの、みたいになってしまいます。近代的な考え方からすれば、こんな矛盾のことを許容しているから儒教はダメだ、ということになります。しかし歴史的には、それぞれの時代や状況に応じて、矛盾的な考え方の幅の中で、どちらかの考え方に接近したり離れたりしつつ適応しながら、「儒教」としての正当性が論証されて、とにもかくにも二千年以上も持ちこたえてきたのだといえます。

しかし、とにもかくにも持ちこたえたとして、そんな持ちこたえ方はやはりおかしい。これはいいかえればアドホック、その場しのぎの無原則でいい加減な思想だから二千年持ちこたえたということになるわけです。まあ、徳川幕府だって三百年持ちこたえたんだから二千年くらい持ちこたえられるんじゃない、と言われてしまえば、そうですねえ、と言うしかないんですが、しかし人間にとって理念とか思想をアドホックのままに放置しておくことは、相当苦しいことだと思えます。それに、そもそもアドホックだということや、時代・時代への適応という、変わり身のうまさみたいなものだけで二千年も持ちこたえられるでしょうか。

やはり、儒教自身が、時代・時代への適応という表層的な事態の深層部に、そういったアドホックなものを越える強いフォース、あ

るいはパワー、つまり「力」をもっていたからではないでしょうか。ではその儒教のフォース、「力」とは何でしょうか。

それとして考えられるものはいくつかあります。たとえば加地伸行^{ゆき}先生の『儒教とは何か』（中央公論社、一九九〇年）によれば、民俗的・土着的な生命論、あるいは宗教性に基盤があったからということになります。それは正しい見方（見方の一つ）だと思います。ただ、そうすると、たぶん道教もそうです。私は道教は儒教のバリエーションであるといって、道教研究の先生に顰蹙を買ったことがあります。中国の民族的・土着的生命論・宗教的性格はむしろ道教の方にビビッドに存在しているような気がします。

それで儒教の「力」ということで私が私なりに考えているのは、それは儒教が「真理」、あるいは「真理を求める思想」だったことによる「力」であつたと思います。とりわけ漢代以降の儒教については、そうだと思っています。

でも、「儒教は真理である」などというと、現代の皆さんはブツと吹き出してしまふでしょう。気が変になつたと思われるかもしれませんが、まあそう思われても仕方がありません。しかし、ちよつと考えてみてください。今は二〇一一年です。二一世紀が始まつて十年です。皆さんもお聞きになつたことがあるかもしれませんが、新世紀が始まつて最初の十年間は前世紀の続きにすぎない、とよく言われます。そういう意味では本当に二一世紀が始まるのは、今年ぐらいからだということになります。今年はその点、象徴的な出来事がありました。先端科学技術がただちに対応できない事態が発生したことです。二〇世紀は科学技術の時代でした。私も皆さんも、科学技術は万能である、科学技術の前には不可能はない、科学技術は人類に幸福をもたらす夢である、という教育を受けてきました。そ

これは私たちの中に非常に深く埋め込まれてしまっており、信仰に近い信頼を得ています。何でもかんでも科学的根拠を示せ、示したら信じる、そういう世界が私たちの眼前に、今も存在しています（テレビで写される国会の質問や答弁では、今でも質問する方も答弁する方も「科学的根拠」がおまじないのように持ち出され、それが持ち出されたらもう誰もものをいえなくなります）。「科学技術」という名の神様が存在している、そういう信仰的信頼の世界です。しかしそういう信頼がゆらいだのが今年でした。

もちろん現在、そして現在以降も、科学技術がなければ私たちの日常生活自体が成り立たないということは事実です。また科学技術は誰もが疑うことがしにくい「真理」を基底に置いていますから、それを疑うのはとても困難なことです。たとえば「1+1=2」は正しい」というのはウソである、誤りである、と、どなたか論証できる方がいらつしやいますか。科学技術というのはこういった誰もが疑い得ない（と思う）真理を基底に構築された一つの世界体系でもあります。科学技術の真理性は非常に強力なわけです。でも、今年は何となくそういう科学技術に対する信頼が揺らぎました。つまり、極端に言いますと、「真理」に対する信頼が揺らいだわけです。

「儒教は真理である」ということにブツと吹き出すのは、私たちに「科学技術は真理である」という信念が埋め込まれていますので、そこからするとブツと吹き出すことになるのではないのでしょうか。でもそういう「科学技術は真理である」ということについて、まだまだ科学技術の真理性はそう簡単に揺らぎ切りませんけれど、ほんの少し揺らいだなあ、という感覚は私たちみんな（……）がもったわけです。私は、これは本当に二一世紀的な出来事だったと思います。決して二〇世紀的なことではなかったと思います。二〇世紀だ

ったら、科学技術はすごいということへの礼賛はいっぱいありましたが、科学技術への信頼の揺らぎなどということは、一部の変な人の意見だということと終わっていたわけで、みんな（……）が全員そう思った（これは科学技術を心から信じている理系の学者でもそう思ったらしいのですが）、などということはあり得なかったと思います。ただ、この事態はしばらく以前から何となくは感じられていたものでもあります。「子供の理科離れ」ということを皆さまお聞きになったことがあると思います。これは子供たちの感性が何となく理系のうさんくさを嗅ぎ取っていたからではないかなと、私は感じています。科学技術は今日、国家存立の基盤になっていますから、日本学術会議などでも理系の研究者を中心にこの事態打開が、かなり、というよりも本当に真剣に考えられています。ですが、さて、どうなることやらと私は思っています。

そこでそれでは、「真理」とは何か、ということになります。単純にいうと、「無矛盾の体系性」が真理の条件であり、加えて「実証性」がそれを補強します（このことを「いろはかるた」風にいえば、「論より証拠」の「論」と「証拠」です）。じつは科学技術が人類史上最強の真理性を誇ることができているのは、これら二つの条件をほぼ完璧に備え、加えて実証性のより強い条件としての再現可能性（すべての条件が同じであれば同じ事態が必ず起こる）という条件をもっていたからなのです。このことは、私たちはすべて小中高の理科の実験ということで経験させられ刷り込まれています。大学で理系の学問をやった方々なら実験こそが真理を得る道であり、実験があるからこそその真理性は担保されている、確信できる・安心できるということとを、いやというほど叩き込まれていると思います。「安心して信頼できる真理」、というわけです。

ただ、この科学技術の真理性の揺らぎは、実はこの再現可能性という点にありました。単純にいつてこのあいだ我々が経験したのと同じ条件で同じ事態を再現するのは無理でし、また再現可能以上の事態、つまり想定外の事態には、科学技術は対応していないということが分かっちゃったわけです（昔からこのことで有名な事態は宇宙生成論です。宇宙生成を再現することは人間には無理でし、実証も不可能です。本質的に想定しようがないものですから……もちろん科学は、そのことを突き止めようと観測と計算に努めて説明しようとしており、実はそれはそれで非常に面白いものです）。想定されたものに対しては、現在でも科学技術の真理性は有効ですが、想定されていないものに対しては、そもそも想定されていないのですから有効も無効もあつたものではありません。それでも科学技術は真理かつ万能だとの信仰的信頼の中で（科学技術はそういった信頼を得るためには十二分に、あるいはそれ以上に成功をおさめていますので、私たちはそう思い込まざるをえない、そう思い込むように徹底的に教育されているわけです）、人々は科学技術にその解決を求めて縋りつき、科学技術者はそれに応えようとかなりの無理をします。どうもそういった部分が科学技術に対する信頼を揺るがせているのではないかと、私は思っています。とはいっても、それでは科学技術を代替するものは、というと、いまのところ人類は持っていないのですが。

二

話が脱線しましたが、「真理」の話です。科学技術への信頼が揺らいだということは、しかし科学技術の、想定内での真理性が揺らいだということとは違います。想定内にあつては、今のところ相変わらず

らず科学技術は真理です。「想定内」というカッコつきの真理、相対的な真理であるということにはなつてしまふわけです。絶対的・永遠の真理だ、と、我々が刷り込まれてきたのとはちよつと違うことになってしまひますが……。とはいふものの、想定内にあつては真理の条件としての「無矛盾の体系性」と「実証性」は揺らいでいるわけではありません。

そこで、真理としての、あるいは真理性の条件として、「無矛盾の体系性」と「実証性」を備えるものであれば、それは真理、あるいは真理性の条件を備えるもの、といえることになります。科学技術の真理性の担保についてはかなり厳しいことを言っておきながら、この真理性の条件ということになると、かなりユルユルで甘いことを言っているのではないかと思われるかもしれませんが……その通りです。すいません。ですが、「無矛盾の体系性」と「実証性」は、やはり生きています。

ややこしいことをいいましたが、儒教のフォース、パワー、「力」とは、じつはこの真理性、つまり「儒教は真理である」という、儒教の真理性の探求・論証が絶えず行われていて、それゆえ儒教は二千年の風雪に耐え、加えて東アジア、あるいは東南アジア・西アジアに渡る普遍性を獲得していた、ということなのであります。言葉を変えますと、儒教は無矛盾の体系でありそのことは実証しうる、ということが絶えず追求されていた、ということであり（ただこのことはある意味では、あらゆる哲学・思想・宗教等々についていえることではあります）。

「真理」あるいは「真理性」ということは政治的有效性ということとはやや次元が違う話です（単純にいえば「真理」は「理念」の現実的有效性を担保するものです）。理念の政治的有效性は、場合によつた

ら一夜で変わってしまいます。それは昭和二〇（一九四五）年に日本人全員が経験したことです。実際、結局のところ、儒教自体も中国革命（一九四九年）によって政治的な理念的有効性を失効しています。しかし「真理」あるいは「真理性」の探求・論証ということは、そういうこととは逆のことだといってよいことだと思います。それは普遍性をめざすことであります。それゆえ「真理」あるいは「真理性」の探求・論証の結果は時間・空間を越えるところがあります。科学技術への信頼の揺らぎということをさんざん述べてきましたが、しかし科学技術が人類史上最高の成功を収めた理由（の一つ）はそこにありました。真理性の探究・論証ということは、理念の生命力（フオース、パワー）という点において、本質的な問題といえます。そして、儒教はその真理性の探究・論証ということを一つの根本的理念として追求してきた思想でした。

そしてその真理性の探求・論証を歴史上、はつきりと、明確に行い得ていた最初の一人といえるのが鄭玄なのです。

もちろん思想的に鄭玄に至るまでの儒教の真理性の論証の端緒、あるいは儒教の宣揚ということになりますと、細かく言えば鄭玄以前の、いわば鄭玄に至るまでの儒教思想の展開ということを追跡することは可能ですが（その場合、前漢に萌し、その後明清にまで引き続くことになる律暦思想は、物理的・数学的に儒教の真理性を論証しようとした思潮として、鄭玄の方法と対比的なものとして重要なものです）、「真理としての儒教」という視点からした場合、そういうことを最初にシステマティックにおこなったのは、あるいは最初におこなった人物の一人として我々が納得しうるのは、やはり鄭玄なのであります。

では鄭玄のおこなった儒教の真理性の探求・論証とはどのようなことだったのでしょうか。それはもちろん、儒教は無矛盾の体系であ

り、そのことを実証する、ということなのでありますが（また「無矛盾の体系性」ということばも、鄭玄の体系「それは後に申し上げますように「礼」の体系といえるものですが」は、今日の我々の基準からすると完璧に無矛盾なものはいえませんが）。しかし鄭玄がそれを目指していたのは確かです、それだけでは何やら雲をつかむみたいなものですので、もうちよつとだけ具体的にお話しします。

儒教はどこにあるのか、という質問は、神はどこにいるのかというのと同じくらい漠然とした質問のように思われます。あるいは、中国では老荘思想において、「道」はどこにあるのかという質問がありました。これについて莊子は、それはどこにでもある、というような答えをしております。漠然としています。が、儒教の場合は、經典に記されているもの・ことが、その答えの一つになります。神や「道」よりもはつきりとしているといえると思います。そして鄭玄はまず、儒教の所在を經典に見ました。儒教の場合、その經典が「五経」と呼ばれるものであることは皆さまご承知のとおりであります。

「五経」とは、『易経』『書経』『詩経』『礼記』『春秋』のことだと皆さまは学校で習ったと思いますが、これらのうち、『礼記』と、先ほどちよつとふれました『春秋』は少しややこしいところがあります。まず、「礼」經典にはじつは『周礼』『儀礼』『礼記』の三つがあります。これは「三礼」と呼ばれています。そして「春秋」經典にも『春秋左氏伝』『春秋公羊伝』『春秋穀梁伝』の三つがあります。こちらは「春秋三伝」といいます。ですから「五経」といっても書物の数からいうと実際には九種類あるわけです。先ほどの『春秋左氏伝』も『春秋公羊伝』も、立派な正式の經典ということになります。で、鄭玄はこれらの「五経」全体を一つの無矛盾体系とし

てとらえ、その無矛盾性を經典内に記されていることがらはもとより、經典中の文字の一つ一つにまでわたって論証しようとしたのです。つまり無矛盾の体系性を文獻における実証によって行おうとしたのです。鄭玄が、儒教が真理であること、真理性を探究・論証しようとしたというのはそういうことであります。

さて鄭玄の場合、その「五經」の体系性とは、「礼」經典（つまり「三礼」です）を中心に置き、その他の經典を周辺に配置し、經典全体が一つの「經」として構築されるような構想でした。また中心となる「礼」經典内部にあつては、『周礼』が中核とされ、『儀礼』『礼記』が『周礼』のもとに組織されるというもので、そうした構想の下に「三礼」すべてに注釈を行いました（「三礼注」）。ですから鄭玄のこの体系を「周礼体系」、あるいは「三礼体系」と呼びます。この呼称は、後ほどお話ししますが、加賀榮治先生という研究者が用いた「三礼で組成された体系」「周礼を基準とする礼体系」という語を、間嶋潤一さんあたりが（間嶋さんについてもまた後から話が出てきます）適当に省略して使ったものではないかと思いますが、現在、鄭玄の体系としてこの呼称は定着しているように思われます。ともあれ、鄭玄の儒教の真理性の論証（の一端）とは、そういうものであつたわけです。そして儒教は鄭玄以後、こういった真理性の論証（儒教は真理である）ということを経盤・背景において、たんに時々刻々の政治的応用適用可能性・有効性ということを超えた普遍性を探求し（先ほど申し上げました「漢唐訓詁学」「宋明理学」「清朝考証学」というのは、各時代におけるその探求方法の特質をうまくまとめたものだと思います）、獲得していったのだ、このように考えるわけです。したがって鄭玄が儒教史に占める位置には甚大なものがありました。清末に至るまでの儒教は、鄭玄なくしては有り得なかつたといつて

もよいかと思えます（もちろん孔子がいなかったら儒教そのものが成立していなかつたわけですが、儒教の長い生命は鄭玄なくしては有り得なかつたということです）。

三

さて、ここからが本日のメインイベントです。

ここまでお話ししてきました鄭玄の体系ですが、こういったことを私たちが明確に理解し始めたのは実はそう古いことではなく意外に新しいことで、先ほどちょっと名前を出しました加賀榮治先生の『中国古典解釈史 魏晉篇』という書物が昭和三十九（一九六四）年に出版されてから以後のことです。今年で四十七年ですが、ほぼ半世紀ぐらい前の仕事です。

もちろん鄭玄はすでにお話しした通り、儒教の歴史的生命的源泉を掘鑿した人物でありますので、鄭玄やその学問についての研究（これを「鄭玄学」と呼びたいと思います）は古く六朝時代からあります。その事績は今日、皆さまももしかするとその名前を聞いたことがあるかと思いますが、『五經正義』という書物（これは膨大なものですが）の中の記述からうかがい見ることができるので。そういった古い時代以来、鄭玄の学問の研究自体はずつと行われていました。先ほど「漢唐訓詁学」という言葉を申し上げましたが、「訓詁学」、つまり言葉や文字の意味を正確に理解するための学問（古典の文章や言葉は時代が隔たれば隔たるほど、意味を正確につかむのは難しくなるため、古典の文章・言葉を正確に理解するための学問が必要になるわけですが）として鄭玄の学問は重視されてきたわけです。もう一つ、鄭玄の学問はやはり先ほど申しあげましたように「礼学」が中心でありました

が、「礼学」とは言ってみれば秩序の思想でありまして、国家体制とはつまり秩序体制のことでありますから、その意味でも鄭玄の学問は重視され続けてきました。しかし鄭玄の構想したシステムティックな儒教的真理性の論証についての研究ということについてはあまりなされていなかったのではありません（当然ですが清朝以前の儒教体制下にあつては普通、そもそも既に儒教は真理であるということが前提となっており、そのこと自体の論証は常に試みられていたのですが、儒教の真理性の探究の歴史的・客観的研究というスタンスからの試みはほとんどなされていなかったのです）。こういった状況が変わってくるのは結局近代を待たなければならぬのですが、それでも近代になってからもなお、鄭玄の学問に関する経学的研究の立場は（経学的研究の立場というのは、今の場合、儒教体制下における鄭玄の学問の研究ということですが）、なかなか変わることはありませんでした。このことは先ほど申し上げました二〇世紀の文化は二一世紀になっても最初の十年間は継続するといった事態の、拡大版だと理解していただければよいかと思えます。日本でいえば、戦前の研究がそういう傾向を多分に持っていたと思います。

また鄭玄という課題に集中した研究というものも、戦前においては実はそう多くはありませんで、大川節尚という方の『三家詩より見たる鄭玄の詩経学』という書物が昭和十二（一九三七）年に出ております。この書物は題名の「三家詩」から見ましても分かりますように（といつても専門の方だけしか直ちには分からないでしょうが）、清朝以来経学上の問題としてあつた今古文問題の視点に立つて、とりわけ鄭玄の詩経学が古文の立場にあることを論証しようとするものでした。この場合、今文の立場とは図讖・緯書の思想などを背景に置く呪術的・非合理的なものと思なされていたもので、古文の立場とは

そういうものを排除した合理的な立場と見なされるものでありまして。結局、経学とは呪術を排除した合理的なものであることを論証するという見地に立つておこなわれた研究でありますので、鄭玄の詩経学が古文の立場にあるという論証になるわけです。ですからこれはまさに経学の伝統の視点に立つての研究だったといえます。

その翌年の昭和十三（一九三八）年に藤堂明保先生の「鄭玄研究」が書かれました。これは東京大学の卒業論文として書かれたものでしたので、その存在は一般には知られず、一部の人にそういうものがあるらしいと伝承されているだけのものでした。これが印刷されて私たちが読めるようになるのは、昭和六十一（一九八六）年になってからです。蜂屋邦夫先生のお「儀礼士昏疏」という書物の後ろに付録的に添えられて出版されました。この藤堂先生の「鄭玄研究」は大川さんの書物の出版の翌年に執筆されたものですので、その点では戦前の著作ということになるのですが、内容は経学的な伝統・視点の上に立ったものに加えて、より近代的な研究視点（戦後的な研究視点といつてもよいかもしれません）をとっているという点で、昭和六十一（一九八六）年に出版されて以後は、鄭玄研究における一つの重要な先行研究と見なされています。ただ繰り返しますが、藤堂先生はこの論文は昭和六十一年までは一般にはまったく知られていませんでした。

それから、もう一人月洞つきほら譲先生ゆずるの、『鄭玄研究 纂詁篇』（昭和三十四（一九五九）年）があります。これは戦後になってからの研究ですが、この本も一般にはあまり知られていません。というのは、ガリ版刷りの私家版刊行でしたので、おそらく親しい方や一部の関係機関に配られただけだったでしょうし、したがってこの書を所蔵している図書館はあまり多くないからです。この研究は鄭玄に関する資

料を博搜整理することを目的としたもので、方法的には清朝考証学の手法によるものですが、当時としては相当の力技だったと思います。この方法は一九八〇年代になって中国の研究者が同じような仕事をするようになりましたが（たとえば、張舜徽『鄭学叢書』一九八四年）、それよりもはるかに早い時期にこうした研究が行われていたわけですので、当時の日本の研究水準の高さを示すものとして十分誇つてよいものと思います（月洞先生は都立高校の校長先生でしたので、研究機関に所属するいわゆる研究者ではありませんでした）。

四

そして昭和四十一（一九六四）年になって加賀栄治先生の『中国古典解釈史 魏晉篇』が刊行されます。加賀先生の研究はその書名『中国古典解釈史 魏晉篇』が示しますように、魏晉、というよりも、漢・魏・晉の間ですが、その間の儒教經典注釈の展開を扱ったものでして、漢の後に魏晉期になると経学は新たな展開を見せるということを探求したものでした。その中で新展開の前提になるものとして（つまり乗り越えられるべきものとして）鄭玄を取り扱っているのですが、そこでの鄭玄の研究がいつてみれば、じつは今日の鄭玄研究の基盤を作ったといえると思います。その内容はつまり「周礼体系」「三礼体系」として先ほど申し上げました通りのものがありますが、ここでは加賀先生ご自身の文章を引用して、その確認をしておきたいと思います。まず、次のような記述に注目したいと思います。

いま、鄭玄の「三礼注」が不動の地位を占めてそれを持続しえた根本の理由（…中略…）秩序規範として礼規範を、（…中略…）

優位におこうとする考え方に、もつともふさわしい礼解釈が、鄭玄によってなされたからであり、また鄭玄の礼解釈が、経書を精神生活の規範としてもち続けようとする考え方に、もつともふさわしいものであったからである。（一五四頁）

この記述は、礼規範・秩序規範として鄭玄の「三礼注」（それは要するに鄭玄の礼学であり、あるいは鄭玄の思想といえます）が歴史的にまさに不動の地位を占めてきたことを述べているものですが、その内容とは、後の加賀先生の記述の引用からも分かりますが、実際は「礼」を一つの矛盾なき体系（加賀先生は「緊密な関連づけ・体系」という言葉を用いています）として組み上げようとしての営為でありました。今の言葉使いにおいて申し上げますとそれは一つの真理性の探究ということであつたといえるわけです。次にその「三礼注」についてのもう少し具体的な加賀先生の記述を引用します。

・「三礼注」の完成とは、たんに「三礼」のそれぞれにもれなく注を施したということだけではない。この「三礼注」によって、礼經典である「三礼」すべてが緊密に関連づけられているところに、最も特徴があつたのである。（一五五―一五六頁）

・しかもまた、鄭玄の礼解釈における「三礼」の緊密なる関連づけが、ただ無法則に関連づけられたものではなく、一定の法則のもとに関連づけられたものである。それはすなわち、大にしては国家存立の典拠から、小にしては日常生活の坐作進退の典拠にいたるまで、大小さまざまな礼規定を包含するものを関連づけ、一貫通達させる体系を組織編成したことである。（一五六頁）

・その具体的なかたちは、「周礼」をもととしての関連づけであり、「周礼」を基準としての体系組成であり、すべて「周礼」が中

心となっている。(一五七頁)

・「三礼」の緊密な関連づけと、「三礼」全体を一定の体系に組成している。(一五七頁)

・のみならず鄭玄は、その礼体系に位置づけるべき礼規定を、「三礼」以外の諸経伝の記載からも求めて、すべて礼体系に位置づけ、その体系の組成をはかっている。その結果、あたかも全経伝がみな礼体系に統合組成されるような観を呈するに至った。

(一五七頁)

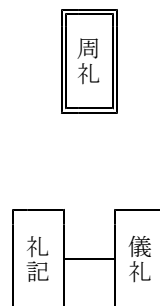
・「三礼」の緊密な関連づけとは、「三礼」がただ無原則的に交錯されているのではなく、それが必ず一定の方向をもって綜合されることであり、一定の方向とは、ついに「周礼」に至ることである。(一六〇～一六一頁)

・こうして鄭玄は、全経書をもってこの体系に位置づけ、全経書の中の礼規定を、この礼体系の中に結びつけ、充当せしめることによって、この体系に参与せしめようとした。(一七六頁)

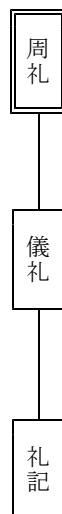
これらの引用文が、要するに先ほど申し上げました「周礼体系」「三礼体系」を説明しているのは明確です。これらのうち、なぜ鄭玄において『周礼』が「経礼」とされたかということについては、加賀先生以前に重沢俊郎先生しげざわたしろうの、後漢期において『周礼』が礼学中に次第に中心的位置を占めるようになってきたとの研究がありました(『周礼の思想的考察』昭和三十(一九五五)年)。また先ほど指摘しました藤堂先生の「鄭玄研究」では鄭玄における礼經典の重要性は、『周礼』―『儀礼』―『礼記』の順序であると指摘されておりますので、「三礼体系」の中核が『周礼』であるの確かであります。加賀先生と藤堂先生の構想を比較しますと、次の(図1)(図2)のようになるのではないかと思います。また、加賀先生のいう「経伝がみ

な礼体系に統合組成」というのは(図3)のようになるのではないかと思います。

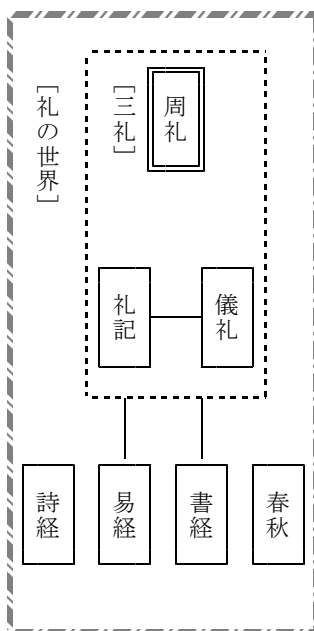
(図1 加賀の三礼構造)



(図2 藤堂の三礼次序)



(図3 加賀の三礼と諸経伝構造)



ともかくこの加賀先生の仕事によって鄭玄の礼学体系(それは結局は儒教経学の体系といってもよいと思います)の本質は明確になりましたし、その後の儒教経学の歴史において鄭玄の占める位置、ある意

味では絶対的な不動の位置（つまり以後の歴史においては鄭玄の理念が儒教そのものをずっと規定していたことですが）が明らかになったといえます。そしてまた、その後の研究者が鄭玄を研究する場合、加賀先生の仕事を出発点にせざるをえないということにもなったわけです。

五

ただ、その後の研究者が注目したのは、鄭玄の体系において加賀先生が比較的軽視していた点、儒教経学という視点からすると困った点ともいえますが、いつてみれば宗教的な側面（あるいは呪術的、ないし神話的といってもよいかもしれません）、漢代の図讖・緯書思想でした。まず、加賀先生の記述を引用します。

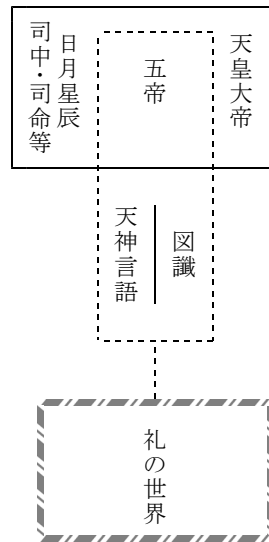
・鄭玄における経書体系を支える根源の理念が、図緯にあり、大統一世界の秩序の根源が、ついに王者と天神との直結したところにあるといわねばならないこととなるであろう。したがって、この大統一世界の秩序は、根源において神秘的宗教的なものとなり、大統一の秩序体系とは、実際礼制の規定の上では、外形的客観的に見える平常的なものでありながら、終極において到達するものが神秘的・異常的なものであることになる。（二七八頁）

この引用においてもはっきりしていますが、鄭玄の体系の根本には「神秘的宗教的」なものの、「図緯」の思想が存在していることは、加賀先生もはっきりと認識していたわけです。しかし加賀先生はやはり「実際礼制の規定の上では、外形的客観的に見える平常的な」ものの、つまり儒教経学としての鄭玄体系の方を合理的なものとして

重視しており、その根底にひかえる「神秘的宗教的」なものを「異常的なもの」と判断していたわけです。この点はこの書が昭和四十一年の刊行であり、実際の研究は当然それ以前におこなわれていたということを考えるならば、仕方がありません（つまり科学的合理性こそがすべてであるという時代思潮の上からそうってしまったのは仕方がないということです）。ただ、経学体系としての鄭玄の体系ということになると、加賀先生の仕事は、いま流行の言葉でいえば「テッパン」でした。後続の研究者が、加賀先生の軽視していた面、あるいは加賀先生の研究の弱点といってもいいかもしれませんが、そこに向かうことになるのは当然のことでした。

しかしその後続研究の出現は、さらにその十七年後の昭和五十八（一九八三）年まで待たなければなりませんでした。この年、池田秀三^{しゅうぞう}「緯書鄭氏学研究序説」という論文と、間嶋潤一「両漢に於ける『図書』と『図書』という論文が現れました。すなわち鄭玄における図讖の重要な位置を、あらためて追求するという方向性がここにおいてはっきりと見えてきたわけです。この点をかなりおぼっぱに申しあげますと、おもに目指されたのは、加賀先生が追求し残した、鄭玄における天神世界の構造と、その天神世界が人間（つまり礼の世界）にどのように接続し、コミュニケーションするかという問題だったといえると思います。これを簡単にするために「図4」を使って申し上げますと、破線で囲まれた部分、つまり「五帝」と「図讖」および「天神言語」の部分ですが、この部分をいかに無矛盾的に説明するかということでした。図示してしましますとほんとに単純に見えるのですが、ここを「経書」資料と「緯書」資料、それへの鄭玄の解釈を含めて、文獻的に精密に跡づける作業は容易なことではないことです。

〔図4〕 天神世界と礼の世界との接続・コミュニケーション



先に述べました間嶋さんはそのことを「両漢に於ける『図書』と『図書』以後、二十五年ほどかけて行いまして、昨年『鄭玄と『周礼』——周の太平国家の構想——』（平成二十二（二〇一〇）年）という書物にまとめられました。

また、〔図4〕の「天神世界」についての問題ですが、そのうちの「天皇大帝」（昊天上帝ともいいます）と「五帝」とをあわせて「六天」といいますが、鄭玄がこの「六天」の説を立てて礼教世界との接続をはかったことについては、鄭玄のほぼ同時代人であった王肅という学者以来批判があり、その後の歴史から見ても鄭玄の「六天説」は儒教経学の立場からはあまり穏当なものとは思われていなかった節があります。ところが、最近になってこの「六天説」に対してもいくつかの見解が提示されました。池田秀三「鄭玄の六天説と両漢の経学」（平成二十（二〇〇八）年）、渡邊義浩「両漢における天の祭祀と六天説」（平成二十（二〇〇八）年）などがそれです。これらの論文においては鄭玄が図識・緯書の説を背景に置いていたことの違和感は、加賀先生の当時とは異なってますで脱却されておりますから、それぞれに、精密な文献学的立場から、あるいは歴史的・政

治的な立場から、すぐれた解釈をおこなっています。

かくて今日の鄭玄学としては、間嶋さんの書物と、また池田秀三先生も近日中にその成果をまとめられて刊行されるやに仄聞いたしておりますので、この二冊、そして渡邊さんにはほかに「鄭箋の感生帝説と六天説」（平成十九（二〇〇七）年）という論文もあります。これらが最先端の研究になるのではないかと思います。したがって今後の鄭玄学の目標は加賀を基底としつつも、間嶋・池田・渡邊を乗り越えていくことになるのではないかと思います。とはいえ、これらの皆さんは、「おっとどっこい、そんなに簡単には乗り越えさせねえぞ」と思っているに違いありませんが……。加えて先ほど「テッパン」と申し上げました加賀先生の構想した鄭玄の学問体系そのものについても、やがては乗り越えられて、さらに新たな体系的構想が生まれてくる日が必ずやってくることになるものと思っています。学問とはそういうものだと思っています。

おわりに

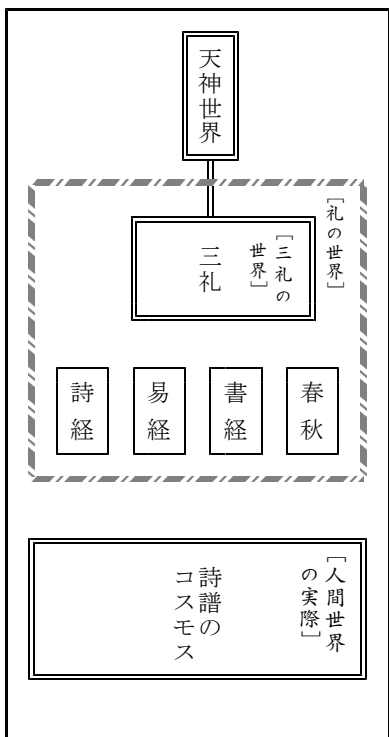
最後に、鄭玄学の展開を述べてきたおまえ自身はどうなんだ、という声もあるかもしれませんが……まあ、ないでしょうが……いわけ程度に申し上げたいと思います。

私自身は二度、鄭玄について文章を書いております。一つは『漢魏思想史研究』（昭和六十三（一九八八）年）という本の中の「鄭玄の天」というものです。これは、天神世界と礼の世界のコミュニケーション・接続の問題を素描したものでした。〔図4〕はそこで用いた図でした。

もう一つは「詩譜のコスモロジー」（平成二（一九九〇）年）という

論文です。鄭玄の『詩経』解釈の一環にある「詩譜」という論文を取り上げ、その「詩譜」は、人間の具体的な日常的・社会的あり方自体も、混沌としたカオス的なものではなく、じつは構造的に秩序だった体系性（コスモス）のもとに営まれていることを鄭玄が論証しようとしたものである、ということ述べたものです。つまり鄭玄は〔図5〕のような世界を描こうとしていたと見るものでした。この図から見てもお分かりの通り、これもまた加賀先生以後の鄭玄学の動向の上にあるものだったといつてよいと思います。

〔図5〕 詩譜のコスモス



ともあれ鄭玄の学問とは、礼の体系を組み上げ、それを経書のうちに実証することであったということを、加賀先生以来の研究の展開を追跡して（現在では経書からさらに緯書にまで対象は拡張しています）お話ししてきた次第です。そしてその鄭玄の体系性の追求と文献実証は、まさに真理の探究にほかならなかったということもお分

かりいただけたのではないかと思います。またそうした儒教における真理性の探究・証明という精神・方法が、二千年にわたる儒教の長い生命（それがフォースでありパワーなのでありますが）を根底から下支えしてきたということも同時にご理解いただけたのではないかと思います。

ということで、本日は鄭玄の学問とその研究ということについて申し上げました。日頃、血沸き肉躍る三国志の世界に親しまれている三国志学会の会員の皆さまにとつては、血も沸かず肉も躍らない、ジミくなお話で退屈でしたでしょう。本当に恐縮しておりますが、本日はおつきあいいただきましてありがとうございます。

《参考文献》

- 大川節尚『三家詩より見たる鄭玄の詩経学』（関書院、一九三七年）
 藤堂明保『鄭玄研究』（東京大学卒業論文、一九三八年）、蜂屋邦夫（編）『儀礼士昏疏』（東京大学東洋文化研究所、一九八六年）に所収
 月洞 譲『鄭玄研究 纂註篇』（私家版、一九五九年）
 加賀栄治『中国古典解釈史 魏晉篇』（勁草書房、一九六四年）
 重沢俊郎『周礼の思想的考察』（『東洋の社会と文化』四・五・七・九、一九五五年）
 池田秀三『緯書鄭氏学研究序説』（『哲学研究』五四八、一九八三年）
 間嶋潤一『両漢に於ける「図書」と「図書」』（『北海道教育大学紀要』第一部A人文科学篇三四一、一九八三年）
 間嶋潤一『鄭玄と「周礼」——周の太平国家の構想』（明治書院、二〇一〇年）
 池田秀三『鄭玄の六天説と両漢の経学』（『両漢儒教の新研究』汲古書院、二〇〇八年）
 渡邊義浩『両漢における天の祭祀と六天説』（『両漢儒教の新研究』、二〇〇八年）
 渡邊義浩『鄭箋の感生帝説と六天説』（『両漢における詩と三伝』二〇〇七年）

堀池信夫「鄭玄の天」『漢魏思想史研究』明治書院、一九八八年

堀池信夫「詩譜のコスモロジー」『中国文学のコスモロジー』東方書店、一九九〇年

【補遺】

講演の際の質疑において、東京学芸大学の井ノ口哲也氏から、おむね以下のような質問を頂戴した。「漢代を通じて『易経』が経書の筆頭に置かれる傾向が強まってきている。したがって、鄭玄においても「三礼」の上位には『易経』があつたのではないか」。

これについては、そうすると天神言語と礼の世界を媒介する経書として『易経』がある、という可能性があることになる。その場合おそらく下記の〔図4B〕のような構造が考えられ、あるいはそうかもしれないと思われる。しかしこの点については、鄭玄の『易注』あるいは『乾鑿度注』等々についてのこの視点からの詳細な分析・論証が必要であつて、ただちにそうであるとはいいきれない。今は検討課題としておきたい。

〔図4B 天神世界と礼の世界との接続・コミュニケーションB〕

