

各文明における本文批評と解釈の比較と展望

——聖典の伝承と解釈をめぐる座談会報告を中心にして——

丸井 浩

一 はじめに

私たちA02班は、古典研究の方法論的地平の基層部分をなす〈本文批評と解釈〉を旗頭にして、ユダヤ学、聖書学、中国学、およびインド学・仏教学の各分野の専門家が、それぞれ固有の研究課題を掲げつつも、随時、開催されてきた調整班研究会において一堂に会し、他の研究分野の発表に耳を傾け、かつ活発な意見交換を交わしてきた。本節では、本来なら、その4年間にわたる調整班研究の集大成に相当する、きわめて重い論述が展開されなければならない。調整班代表者である関根清三先生より戴いたタイトルが「各文明における本文批評と解釈の比較と展望」。しかし、到底その任に堪えない、文字どおり非力非才な筆者にとって、唯一思いついた代替の手段が、相応のテーマを設定して座談会を開き、その内容をまとめて報告する、という形式であった。

幸いその趣旨を、関根先生をはじめとする班員の皆様にご理解いただき、平成14(2002)年11月4日の調整班研究会最終回の中で、班員8名にゲストスピーカーとして下田正弘氏を加えて合計9名の参加者による座談会が開催された。そこで以下では、その座談会の報告を中心に行い、そのほかその座談会の後に行われた、テキスト解釈の方法論をめぐる討論の報告も添えて、筆者なりの締めくくりとしたい。

二 座談会報告

まず、座談会の日時・出席者等は次の通りである。
〈A02班座談会〉(調整班研究会最終回の中で)

- ・日時 平成14(2002)年11月4日(月)15時—17時30分頃
- ・場所 東京大学法文2号館多分野交流演習室
- ・出席者 9名(敬称略)
 - 〈イスラエル〉 関根清三 守屋彰夫 手島勲矢
 - 〈中国〉 大木 康
 - 〈インド〉 丸井 浩 金沢 篤 後藤敏文 吉水清孝 下田正弘(ゲストスピーカー)
- ・司会進行役 丸井 浩
- ・補佐員 1名(録音担当)

なお参加予定者に仏教専門の研究者が含まれていなかったため、急遽、丸井の判断によって下田正弘氏をゲストスピーカーとしてお招きすることになった。

この座談会に先だって、手島勲矢氏から「(旧約)聖書学における〈解釈〉と〈本文批評〉の関係——校訂テキストへの二つのアプローチ——」と題する研究発表がなされ、引き続いて、その発表をめぐる討論が行われた。以下の座談会の中で、「さきほど手島先生が云々」という趣旨の発言があるのはそのためである。座談会のテーマは、数日前に電子メールで丸井から、ごく大まかな素案が班員に提案されたにすぎず、最初の議題提示とある程度の議論の方向付けが丸井によってなされてはいるものの、基本的には自由討論の形式である。タイトルを「聖典の伝承と解釈をめぐる」としたのは、結果的にそのような内容の座談会だったということから、筆者が勝手に付した仮題にすぎない。

座談会の報告記事作成にあたっては、まず丸井が録音テープを起こし、適宜、整形をほどこして草稿を作

成した上で、次に参加者全員に電子メールで草稿（の一部）を送り、チェックをお願いした。そして当人からの修正等の申し出や、誤字・脱字等の指摘を受けて、丸井が最終稿を完成し、さらに関根清三先生に最終チェックをお願いした次第である。

まことに残念なことには、時間的な制約と紙面の関係から、座談会のすべてを再現する報告記事の作成には至らなかった。再現できた部分は全体の三分の二相当であり、残された部分は丸井によって要約されたものであり、かつ、最後に聖典の翻訳等をめぐってなされた活発な討論の部分は、割愛せざるをえなかった。

また、草稿のチェックを依頼したのが年末のあわただしい時期で、しかも非常に時間的に逼迫した中でのお願いだったため、参加者全員に十分に筆を入れて書くことはできなかった。結果的に、話口調の程度などかなりの不揃いが出てしまったことも、はなはだ遺憾である。これらの点も含めて、およそ座談会の進行やその報告記事に何らかの不備があるとすれば、それ

はすべて、立案者であり進行役であり、かつ報告のまとめ役でもある筆者が負うべき責任である。

とはいえ、このたびの座談会の成果に、筆者は実のところ満足している。四年間にわたる、人文学としては異例ともいえる、この大規模な研究プロジェクトの最大の意義（の一つ）は、さもなければ恐らく知り合うこともなかったであろう、さまざまな分野で地道な研究を積み上げてきた古典研究者諸氏と、千載一遇ともいえる出会いをなし、さまざまな思いが交錯しつつも、どこか深いところで通じ合っているような、えもいわれぬ充実したひとときを共に過ごす機会が得られたこと、ここにあるのではないかと筆者は思う。その意味では、研究期間の最後に、自由な雰囲気の中で、それぞれの立場から意見を出し合う刺激的な場が設けられ、その記録がこうして文字にできたことは、無上の喜びである。あらためてこの場をかりて、座談会に出席して下さった先生方、ならびに草稿を丁寧にチェックしてくださった皆様に、深く謝意を表します。

座 談 会 「聖典の伝承と解釈をめぐって」

丸井 月日の経つのは本当に速いもので、この特定領域研究「古典学の再構築」が本格的にスタートしてからすでに4年が過ぎようとしています。しかしこの間に、「古典」とは何か、「古典学」とは何か、などといった根本的な問題について、異分野の研究者間でじっくりと話し合う機会はそれほど多くなかったように思われます。そこで最終的な調整班報告書をまとめるにあたって、私たちA02班（本文批評と解釈）として、何か最後に座談会のようなものを開いて、異なった研究領域（A02班においてそれは〈イスラエル〉〈中国〉〈インド〉のことですが）で、古典、古典学、本文批評、あるいは解釈などの括りのもとで自由に討議し意見交換を行い、いわばもう一度原点にもどってはどうだろうか。そうすれば、この4年間のプロジェクトの成果もある程度総括されることになるだろうし、同時に、将来の共同研究のさらなる可能性、方向性をさぐることができるのではないか。そのように考えた次第です。

では具体的にどのようなテーマで座談会を行うのか、ということになりますが、お手元にお配り

したものは、私の独断と偏見によって、しかも短時間で思いつくままにでっち上げた素案ですので、あくまでも目安にすぎません。ただゼロからスタートするよりは多少ましでしょうから、念のため原案の骨子をまず確認させていただきます。便宜上、次ぎの6項目に分けて整理しました。項目名だけ読みますと、「1. 聖典の伝承」「2. 聖典の解釈」「3. 聖典・伝統知と論理的思考・理性の相補関係とせめぎあい」「4. 神・仏（一切智者）・聖人と人間」「5. 西洋近代と土着伝統との出会いと対立軸」「6. 古典と古典学」という六つです。ただ恐らく今日の座談会で、これらのすべてに涉って満足のゆくような討論を交わすことは、到底不可能でしょうし、また各項目は決して互いにexclusiveな関係にあるわけではなく、一つの項目を論ずれば他の項目にも大きく関連するといったこともあるでしょうから、ともかくまず1と2の問題を絡め合わせながら議論していきたいと思います。

つまり、「聖典の伝承」と「聖典の解釈」という二本柱を立てます。いうまでもなく、これは一

方においては、読まれ継がれていくべき言葉としてのテキストが歴史上のある時点で成立し、そしてそれが形を変えながらも、何らかの固定した聖なる文言として伝承されていくという側面であり、もう一つは、その聖なる言葉からいかなる意味を読みとっていくかという解釈の問題があり、相互に密接に関係しあっているものの、一応、別の切り口として分けることが可能と思われる。

なお、ここで「古典」という言葉を使わずに「聖典」としましたのは、これは私たちの調整班の構成メンバーが、ユダヤ学・聖書学、インド学・仏教学、それに中国学のいずれかに属しているという事情と関係があり、例えば聖書であるとか、インドの宗教典籍ヴェーダであるとか、むしろ「聖典」と呼んだ方がふさわしいテキストに重きを置く分野ではなからうかと判断したからにすぎません。

ではさっそくこれから、いくつか具体的なトピックへと入っていきたいと思います。まず「著者問題」ですが、たとえばインドではミーマーンサーという聖典解釈学の伝統が古くからあり、彼らの主張によればヴェーダという聖典は、永遠であり、始まりがなく、著者がいないとされていますが、これと対立するのが論理的思考を重視するニヤヤという哲学の伝統であり、こちらは対照的にヴェーダには神という著者がいると考えます。いずれにせよ彼らのもとでは、聖典の権威の擁護・弁証と、聖典に著者がいるか否かという問題が非常に深くつながっております。はたしてこれはインド特有の問題なのか。それとももう少し広がりをもった事柄であるのか。まず手始めにこのような著者問題を起点として、座談会に入りたいと存じます。どうでしょうか、まず中国学の立場から大木さん、ご発言いただけませんかでしょうか。

大木 私自身の専門は通俗小説であり、扱っているのも長い中国の歴史からみればかなり最近のテキストですが、しかしこの特定領域研究において中国のことを問題にしようとする場合は、やはりそうした通俗的なものではなく、いわゆる経学ですね、つまり中国には伝統的に経書の学問というものがあまして、その経書、経学のお話をするのが、たぶん一番かみ合いがよいだろうと思います。通俗ものが研究されるようになるのはせいぜい20

世紀に入ってからのもので、それはそれでまた特殊な問題を含んでいるとは思いますが、ともかく以下は経学に焦点をあててご説明いたしますよう。

そこで経書の著者問題、あるいは経典の伝承ということになりますが、ある意味で中国の場合はかなり単純と言っているかと思いますが、つまり中国はいわゆる儒教の伝統というのがありまして、儒教というのは、もともと「六経」と総称される六つの経典を経書として、すでに価値ある聖典として定めており、そしてなぜ経書が経書として認められるのかといえば、それは「聖人」の語った言葉がそこに収められているから、あるいは「聖人」の行動がそこに記されているからだ、という具合に「聖人」を持ち出して経典の権威を裏付けようとしています。

さらに伝承、あるいはテキストの成立ということですが、勿論、古い時代は口伝という形で伝えられたのだと思いますが、ともかく「六経」（実は後に「楽経」が失われて、いまでは普通「五経」と呼んでいるのですが）という形で経書が成立したのが孔子の時代であり、孔子という人がそれまでであったテキストを校訂して経書として定め、それが今日伝わっている、ということになっています。

このように経書という聖典の成立と伝承ということは、ごく大雑把な話としては非常に単純なことになりますが、ただし言うまでもなく、孔子さまが定めたテキストがそのままの形で残っているわけではありません。確かに現在、中国の各地で考古学的な発掘の結果、お墓などからいろいろな書物は出てきてはおりますが、しかし経書の場合、現物の書物としてはせいぜい遼っても宋代までであり、恐らく10世紀ぐらいの木版印刷によるものが最古のテキストということになるかと思えます。

一方、解釈の問題ですが、経書の文言はある程度固定しているのですが、解釈となるとかなり自由度が高くなるのでして、同じテキストが解釈次第で、右翼にも左翼にもなってしまうのです。たとえば、よく言われるところでは、朱子学にしても陽明学にしても、同じ経典の文字をどう解釈するかで、まったく違った哲学なり思想体系が構築されているということです。たしかに、そのような読み取りの歴史の中で、場合によって経書の文言自体にも重大な変更が加えられることもあ

りましたが、基本的には経書という固定された聖なる言葉の世界があって、そこからさまざまな思想が形成されていく、ということだろうと思います。

丸井 解釈は多様であっても経書の文言は固定されているということですが、しかし、同一箇所に対する相異なる読みの伝承の共存などという状況に直面して、読みの伝承に批判の目が向けられるようになるのは、清朝考証学の時代まで待つことになるのでしょうか。

大木 いやもっとずっと古くからあります。すでに漢代、あるいは唐代のいわゆる訓詁学までさかのぼります。そもそも孔子さまがテキストを定めたということだとしますと、孔子さまの時代には一つの形であったはずですが、ところがそれぞれの経典、例えば詩経なら詩経、書経なら書経でもって、それを代々伝承していく家系の違い（家学による伝承）や地方の違いによって、やがて読みの系統が分かれていった形跡があり、また秦の始皇帝の時代にはいわゆる焚書坑儒ですべて経書は焼かれてしまったことになっていますので、それがどこそこの家の壁から出てきたなどということで、漢の時代になると、ふたたび資料を寄せ集めて改めてテキストを確定しなおす国家事業が展開されたわけです。ですから、経書のテキスト伝承にはいくつもの節目があって、特に前漢の終りぐらいの時期には、一度ほろんでしまったようなテキストが確定されなおし、それがまた後代に伝承されていくということになります。

こうしてテキストの伝承と解釈とが密接な関わりをもって展開し、そもそも家学としてテキスト伝承の系譜が分かれていたのも、その背景に解釈の違いがあったはずですが。ただ学問として、いろいろな読み・解釈の可能性の中から、理論立てて正しいものを選び取っていこうという思考法が確立するのは唐代です。『五経正義』という注疏、つまり注釈の注釈が、五経それぞれに付せられました。これは王朝が作った国定のテキストですが、この『五経正義』には正しい読み・解釈だけが記されているのではなく、注疏の部分では対立する読み・見解を取り上げ論じた上で、最終的に正しい説を結論として導くという論述方法をとっており、これは仏教の影響ではないかとも言われています。

丸井 必ず結論が出るのでしょうか。

大木 必ず出ます。ともかく、中国の学問を大きく整理する時に、よく漢・唐の訓詁学というものが一つの柱として立てられます。つまり経典の文言をこと細かく検討して、どの文字が正しいか、あるいはこの文字はどのような意味か、ということにもつばら則した学問の伝統があります。それに対して、宋の朱子学、明の陽明学というのは「性理の学」と言われまして、経書から出発はするものの、むしろ眼目は抽象的な哲学、思想体系を構築することにありました。そしてそのあとに清朝の考証学というものが続きます。これはいわば漢・唐の訓詁学が復古した形であり、「漢学」と呼ばれることも多いのですが、朱子学・陽明学に対する一種の反動であって、理屈ばかりこねて抽象的な議論をしていても無益であり、きちっとテキストを読みましようという運動になるわけです。だいたいこのような流れではないかと思います。

丸井 そうしますと訓詁の学が盛んであった漢・唐の時代にも沢山、経書のテキストが編集されたのでしょうか、それらはまだ写本の形であって、木版印刷になるのは宋代ですね。どうなのでしょう、印刷術が発達する以前に書かれた写本はいまだに中国に残っているのでしょうか。

大木 それが残っていないのです。

丸井 残っているとすると、むしろたとえば日本に古い中国の写本が保存されている場合があるということでしょうか。

大木 そうなんです。ただし部分的に残っているだけです。

丸井 しかも中国の学者は、そうした古い写本をあまり重視しないとお聞きしていますが、いかがでしょうか。

大木 そうですね、いちおう清末になると日本との国交も回復して、明治時代には中国の学者が日本に来てからは、日本に古い写本があると知って、確かにびっくりして複製本なども作りはするんですね。ただ、突然発見された資料よりも、代々伝承され認定されてきたテキストに価値を見出すとい

う考え方があるのではないのでしょうか。つまり、いろいろな人の手が加わっているもののほうがいい、という考え方なんでしょうかね。

関根 それはおもしろいですね。今年6月に京都でおこなわれた調整班研究会でのご発表でも、大木先生は『大学』の読みを朱子と王陽明がともにかなり大胆に読みかえている事例をとりあげられ、たしか格物思想に関連して、朱子が「格物致知」の「格」の字を「至」と訓じ解釈したのに対して、王陽明はおなじ「格物」の「格」を「正」と解釈し、たがいに新しい思想をそれにもとづいて構築しようとしたというお話をなされて、大変興味深く伺ったのをおぼえております。

そこで質問ですが、ひとつには、たとえば訓詁の学においてある特定の読みを選び取る場合、彼らはその実証を行っているのかどうか、もうひとつは、朱子にしても王陽明にしても、どうして自分の思想を勝手に表明しないで、わざわざ經典に依拠して、その文言の読み変えという縛りを自分につけなければならなかったのか、この二点をお伺いします。

大木 彼らなりの実証はおこなっていると思います。それから二つめのご質問ですが、そうですね、そこはやはり經典だからではないか、というのが答えなんですけど。

関根 つまり、長い期間にわたって伝承され続けてきたテキストに則らなければならないという考え方ののでしょうか。

大木 そうだと思いますね。たとえば極端なはなし、革命思想でさえ、經書の中にその典拠を求めるわけです。つまり清末の革命家たちは『礼記』の「大同」という文字の中に一種の民主主義を読み込んでいるのです。

関根 それはやはり聖人である孔子がそのように語られているから、ということになるのでしょうか。

大木 結局、そこにもどってしまうんですね。

関根 聖書の場合ですと、神が語った言葉であると考えているので、そこにもどる必然性がもう少し強いように思うのですが、あくまでも人間である孔

子が語ったということだと、それは真理ではなくてひとつのストーリーではないか、といった批判的視点は、たとえば性理の学などにはなかったのでしょうか。

大木 それはなかったですね。ただし近代に入りますと「疑古」という考え方が起こってきまして、ここではじめて經書全体を相対化するという視点が出てくるのでして、それまでは右翼も左翼もすべて孔子さまの言葉から出発しなければならない、ということだろうと思います。

丸井 疑古は清朝から始まるのでしょうか。

大木 中華民国以後です。はたしてそのように断言できるのかどうかはわかりませんが、むしろもうヨーロッパの影響を受けてからのことだろうと思われれます。

守屋 ここで少し別の角度からご質問致します。經書が經書たりうるのは「聖人」の言葉であり、「聖人」の行動を記しているからだということ、孔子は「聖人」として敬われているということですが、その「聖人」という意識は中国の場合、どの程度、宗教性があると理解したらよろしいのでしょうか。つまり我々が「聖人」というときは、人間なのか人間を超えたものなのかというように、かなり宗教性、超越性が付与された概念のように思われますが、孔子を「聖人」と呼ぶ場合は、あくまでも人間と見なしているのでしょうか。

大木 あくまでも人間なんですな。

守屋 そうしますと、その「聖人」と書かれたものとの関係についてですが、つまりユダヤ教、キリスト教ですと、聖書自体が超越性を帯びた特別なものとされていきますが、今のお話ですと、經典の権威というものは、宗教の超越性に依らない、あくまで伝統の重みからくるものということなのでしょう。そのあたりが、おもしろいと思います。

大木 そうですね、たとえば孔子以前にも堯、舜、周公といった聖人がいたとされ、いずれも非常にすぐれた人徳もそなえていたと考えられていますが、人間をはなれた存在として見られているわけではないですね。孔子さまも、理想的な人間というこ

とですね。「楽聖ベートーベン」はどうかわかりませんが、詩作に秀でるとたとえば「詩聖杜甫」などという表現が使われます。中国語でいう「聖」という概念は、やはり人間の中のすぐれた人であって、決して超越的な神様ではない、ということがあると思います。それから、これは特に後代、朱子学、陽明学ではっきりと出てくる考え方ですが、何のために経書を読むのか、何のために学問するのかといえ、究極めざすところは「聖人」になるということです。「聖人学んで至るべし」という言葉がありますが、ともかく聖人になれるんだということです。もっとも、最近ではどうも聖人になった人はいないようですが。

後藤 言葉というのは中国では人間世界だけのものですか。神様の言葉というのは考えないのですか。

大木 道教の世界でしたら、いわゆる「お筆先」のようなものが残っていますよね。

金沢 中国でいう聖人というのは、「一切知者」とは違うのでしょうか。あるいは、中国では全知全能という概念はないんですか。

大木 ないと思います。ですから、聖人というのは一切知者とは違うはずです。

金沢 そうしますと、聖人か聖人でないかは、あくまで相対的な違いになりますね。

大木 そのとおりだと思います。

金沢 インドですと、すべてを知り尽くしている人（ないし神）とそうでない人との間には、絶対的な区別がありますが、中国にはそのような区別がないわけですね。

大木 ないですね。たとえば、舜という人がなぜ偉いのかという理由が『史記』に書かれています、それによりますと舜は子供の時、継母にひどくいじめられて殺されそうになったにもかかわらず、それでも継母を恨みませんでした、だから聖人なのだとあります。

後藤 中国語で「全知全能」という表現を使う場合でも、その人のもっている知識と能力すべてを注ぎ

こむということであって、決して神のようにすべてを知り尽くし、何でもできるという意味ではないようですね。

大木 そうですね。ですから、人間でありながら普通の人とくらべて、仁であるとか孝であるとかという点で高いレベルにあるということで聖人と呼ばれているんですね。

金沢 そして中国では時代によって聖人の顔ぶれが変わりますよね。

大木 たしかにそうですね。ですから孔子廟の中が、孔子が真中であることは勿論変わらないのですが、その周りにいわゆる配祀とって、お弟子さん、あるいはそれに同等に連なる人も祭られるのですが、これは時代とともにふえていきます。朱子なども後から加えられるわけです。

丸井 入れ替わるのではなく、ふえていくんですね。

大木 そうですね、あいつは引きずり下ろせということは、どうもないかもしれませんね。

後藤 少し話題はずれるかもしれませんが、中国ではかなり古くから小学という伝統がありますね。そうしますと、解釈学のもとに文字学・音韻学などが動員されるのでしょうか。

大木 勿論そうですね。

後藤 それも解釈に使うわけですね。

大木 使いますね。

手島 その点について是非ともお伺いしたいことがあります。これは聖書学において一つ大きなポイントになるのですが、ヘブライ語というのは死語だったんですね。それで18世紀から19世紀にかけて科学的文法学を発達させることになるのですが、しかしユダヤ教文献を読む者にとっては、少なくとも書き言葉としては、一度も死語であったためしはありません。常に書かれつづけてきた productive な言葉だったんです。しかも同時にヘブライ語は聖書の言葉であり、古典語としての位置を占めていたわけです。

それとの関連からお伺いするのですが、中国の文献の場合、孔子さまの生きていた春秋時代と、たとえば清朝の時代とでは、中国語という言語は、どの程度一貫性あるものとして意識され、またどの程度時代ごとの特殊性をもった断絶性をもつものとして意識されていたのだろうか、という疑問があります。つまり、どこかの時点で言語の断絶性が深刻に受け止められ、中国語の文法を整理する必要性を感じたのだろうか、あるいはその必要性をまったく感ずることなく近代に至っているのだろうか。どうでしょうか。

大木 そうですね、ともかく経書が書かれている言葉の性格が、ひょっとすると、ある意味でサンسكريット語の位置付けと近いのかもしれませんが、中国語でも文語と口語の開きは非常に大きくて、文語の世界は基本的に変わらずに書き言葉としてずっと伝承されてくるわけですね。ですからたとえば、これは現在の中国の状況を例にした話ですが、中国は広いですから地方の差が大きな方言の差を生むわけでした、広東省の人は広東語の発音で論語なら論語を読み、蘇州の人は蘇州の人でその地方の方言で読み、お互い発音はまったく違っているのですが、読んでいる文字は同じ漢字であり、そこから同じ意味を読みとっているわけです。ですから、やはり文字が定着しているということが、大きな意味をもっているということなのでしょう。

手島 そうしますと、そこには漢字とアルファベット文字との違いが関係しているのでしょうかね。ともかくヘブライ語の場合は、中世の10世紀、11世紀になって突然、文法が意識されるようになり、それ以後は文法的な分析を盛んに援用した上で、聖書そのものがいったい何を語ろうとしているのかという、訓詁学に近い人たちの注解が忽然と現れてくるんですね。しかしユダヤ人はミシュナ、タルムードも見ればわかるように、ヘブライ語はずっと使い続けているんですね、ある限定的な意味では。ですからどうして中世になって突然、ユダヤ人がヘブライ語の文法を意識するようになったのか、という疑問が生ずるわけです。中国語もヘブライ語と同じように聖典語、古典語としてずっと使われ続けているということで、ある種似たような事情が見られるのではないかと考えまして、お伺いしたわけです。でも中国の場合はどうも違

うようです。そもそも文法という括りにあたるものというのは、どんなものなのでしょうか。

大木 はたして文法というものがあったんですかね。

丸井 中国語の古代のテキストがよく読めなくなるといふ危機感はなかったんでしょうかね。

大木 そうですね、いや勿論あるとは思いますがね。

丸井 難解な語彙とか外来語の意味を解説した辞書は、中国でも古くからありますよね。でも文法書にあたるものはなかったんですかね。

大木 そうですね、ですからどうも中国の伝統的な言語学というのは、音韻とそれに訓詁、つまり文字の二本柱からなるといえるのでしょうかね。言葉がどのようにならんで、どのような文の構造をなすのかということ、考えてみますと中国では、ほとんど問題にならなかったようですね。

手島 ではお伺いしますが、名詞とか形容詞とか、われわれは漢字で表現していますが、ではこれは日本人が考え出した言葉なのでしょうか。

大木 ええ、そうだと思います。たぶん昔の中国には、そのような品詞の概念はなかったと思います。勿論、中国語という言語にも文法と呼ぶべき何らかの規則はあるはずですが、漢字の場合にはいちおう、一つの文字に一つの音と一つの意味、つまり一字一音一義という原則がありますが、しかし文字によっては音が変わると意味も変わる場合があります。たとえば、「冠」という字を、今日でいうところ一声（平声）で読めば名詞の意味になり、四声つまり去声で読めば、「冠をかぶせる」という動詞の意味になります。そこでもしたとえば経書で「冠」という字が出てきたときには、これをどちらの意味かはっきりさせるために、平声で読めとか、去声で読めとか指示する記号を注釈家が書いたわけです。これは基本的には単に音の問題であり、それから意味の問題なんですけれども、あとで考えてみれば名詞か動詞かという文法（品詞）の問題でもあったということなんです。

手島 しかしシステムとしてそのような品詞の区別は必要なかったんですね。

大木 そういうことですね。

後藤 あの、おもしろいのは、わたしたちに役にたつのはカールグレンの文字学ですが、しかしフォン・デア・ガーベレンツのようにシナ語の文法を研究して、まず彼が最大限の努力を注いだのは動詞か名詞かという限定の仕事だったんですね。

大木 そうなんですよ。ただ先ほども申しましたように、一つの文字で名詞の意味にも動詞の意味にもなってしまうものですから、そういう点ではつかまえどころがないですね。

金沢 ちなみに句読点というのは中国語の場合どうなのでしょう。やはりあるんですね。

大木 あります。ただこれはなぜそうなのかよくわかりませんが、印刷の段階ではいわゆる白文で、句読点は付いていません。言いかえすと著者は点を付けません。テキストを読む時に点で切ったり、爪で印を付けたりするのです。ものによっては、どこに点を付けるかで意味がかわってしまうわけですから、直接的には本文批評というよりむしろ解釈の問題だといえるでしょうね。

丸井 どうなんでしょう、点と丸の区別はあるんですか。

大木 ああ、それはなかったですね。それは20世紀に入ってからできた区別です。「新式表点」という言葉がありまして、近代に入って、古典のテキストが新しく印刷される段になって、点とか丸とか付けるようになりましたが、以前は基本的に点だけでしたね。

金沢 いまの中国人はどうでしょう、古典はすらすら読めるものなんですか。

大木 読めないでしょうね。

金沢 文字の障碍がもちろんあるでしょうけど。

手島 とすると、それは文法の問題になるのでしょうか。いまは文法があるんですか。

大木 いまはありますね。古漢語語法というものの体

系をきちっと記した本も出ています。ただ、それはある意味ではヨーロッパ的な言語学をもとに作っているというか、あてはめて作ったものだという感じがしますね。

守屋 中国語の古典テキストは、いつごろまで読めたのですか。

大木 これはむずかしいですね。つまり、白話と呼ばれる口頭言語の世界と文芸の文字言語の世界が完全に乖離していましたから、昔の人でもそれなりに訓練しないと読めないわけで、この事情はずっと変わらないでしょう。訓練の過程が重要だと思います。

丸井 中国では翻訳よりも注釈を重んずる傾向が強いということをお伺いしましたが、五経に対する注釈書というのは、いつごろの時代まで書かれたのでしょうか。

大木 いやそれは現在でも続いていますよ。ただ、現代あるいは、私のように明・清時代の研究をしておりますと、やはり朱子学の解釈というのが、これはもう東アジア全体、日本も含めてですが、ものすごい権威を持ってしまいましたので、朱子の解釈というのは、それを批判するにせよ、しないにせよ、大きい存在であることは確かでしょう。

丸井 清朝考証学の時代には、あまり注釈は書かれなかったのでしょうか。

大木 ですから書かれなかったということはないです。もちろん書かれていますよ。

丸井 ただ、朱子や王陽明のような敷衍した解釈ではなくて、もっと素朴な注釈が書かれているわけですね。

大木 ええ、そういう形で書かれているわけです。ただ、そうですね、清朝考証学はよく、満州人の時代で一種の思想統制が強くて、自分の考えが言えなくなると、だからそのような抑圧された中で煩瑣な考証にのめり込んだと、このように説明されることがありますけど、さきほど手島先生がユダヤ学について言われていたお話を聞いていても思ったのですが、ひょっとして本当はその逆