

錢大昕の「經史不二」説における歴史観と学問観

——章学誠との比較を兼ねて

胡 藤

はじめに 「廿二史劄記序」に見る經史関係問題

1. 「実学」における經学と史学
 2. 史書編纂論——『十駕齋養新録』「史通」条に関して
 3. 錢大昕の立場
 4. 「經史不二」説と「六經皆史」説
- むすびにかえて

はじめに 「廿二史劄記序」に見る經史関係問題

清代考証学が全盛を極めた時期である乾隆・嘉慶年間における代表的学者といえば、經学は戴震（1724～1777）、史学は錢大昕（1728～1804）がいると考えられる。錢大昕の史学は「考証学的史学」の成立、すなわち惠棟（1697～1758）や戴震などの經学考証で見られた音韻訓詁から地理学、天文曆算の学までの知識をもって総合的に考察する方法論を史学に応用したとみなされる¹。錢大昕は趙翼（1727～1814）の『廿二史劄記』に与える序文において、「經史不二」の立場を表明した。かれのその発言は、「歴史学の独立宣言」として読まれ、章学誠（1738～1801）と同列に論じられることもある²が、「六經皆史」を掲げる章学誠との違いも見過ごすことはできない。本稿は錢大昕の「經史不二」説を考察し、かれの学問のかたちを俯瞰する。そして章学誠の「六經皆史」説を比較し、二人の異同を明らかにする上で、清朝考証学の性格の一端を窺うことを試みる。

まずは錢大昕の序文を確認しよう。清嘉慶五（1800）年にこの序文を作った錢大昕は、すでに渾身の作『廿二史考異』を完成させ、晩年の身を以て生涯を顧みる時期に入っていた。

1 例えば内藤湖南『支那史学史』第十二章第九節、第十節、『内藤湖南全集』第十一巻に所収、筑摩書房、1969年。

2 余英時「清代學術思想史重要觀念通釈」『中国思想傳統的現代詮釋』、江蘇人民出版社、1990年、288頁。

かれは趙翼の著書を高く評価した上で、趙翼の自序に言う「資質が低かったので經書を研鑽することはできなかったが、諸史は事実が明瞭であり義理も見易いので、これを日課とした」³とのことばに対して、これを趙翼の謙遜の詞としながら自分の意見を述べた。

それにしても、經学と史学を二つの学問とすることは妥当だろうか。昔孔子の編纂した六經のなかで、『尚書』と『春秋』はまさに史家の始まりである⁴。

錢大昕は続いて學術史を振り返り、劉向親子の時代にはまだ經史の区別がなく、李充・荀勗の時代に初めて經と史が分かれたが、史を低く見て經を高く見る傾向はなかったとする。しかし王安石が『三經新義』を作って政治を乱したころから、經書を尊び史書を貶す風潮が現れたという。その後、道学が専ら心性のことを求め、史書を読むことを「玩物喪志」とか、心を粗末にすることなどと批判するようになった。こうして、經学を説く者が日々多くなり、史学を治める者が日々少なくなった。錢大昕はその傾向に対してこう批判する。

かれらが言うに、經は精微なものだが史は粗雑なものであり、經は正統なもので史は不純なものであると。われ思うに、經は以て人倫を明らかにするものであり、虚靈玄妙の論は精微のように見えるが実は粗末である、經は以て用に致すものであり、迂闊難解な話は正しいように見えるが実は正しくないのである⁵。

錢大昕に言わせると、宋代以降の道学者たちが史学を重視しなかった結果、かれらが重んじる經の学問も空虚迂闊の学となってしまったため、史学を經学と同様に扱う必要がある。經学と史学との結合こそが空疎を避け、「実事求是」の学問を為すポイントであるとかれは主張する。

1 「実学」における經学と史学

(1) 宋学批判

經学のみでは学問が疎かなものになる可能性があるとする錢大昕の主張は、かれの宋学批判にも連動している。錢大昕は朱熹、王陽明など前代の大儒者に対しては感服の意を表しながら、かれらの学問の限界をも指摘する。理学に対して、その形而上的性格に不満を有していたのである。

錢大昕にとって、自然と人事のすべての源は天である。しかし宋儒はその天をただちに「理」という抽象原理、形而上的法則と同一視する。それが妥当ではないとかれは考える。

宋儒の言う「性即ち理」は正しいが、「天即ち理」はおそらくそうであるまい。

3 「廿二史劄記序」、陳鴻森編『錢大昕「潛研堂文集」遺文輯存』卷上、陳文和主編『嘉定錢大昕全集增訂本』11（以下は『全集』）所収、鳳凰出版社、192頁。

4 同前、192～193頁。

5 同前、193頁。

……「理は天より出る」と言うのはいいが、「天即ち理」と言うのは間違いである⁶。
 錢大昕の宋学に対する批判の特徴は、「理」、「性」などの概念の形而上的色彩を排除する点である。

古書に「天道」と言うところは、皆吉凶禍福をさして言うのである。……「天道は」「天命の性」とは全く別物である⁷。

その立場を集散的に表したのは『中庸』に関する説である。錢大昕は「子思が孔子の意を述べて『中庸』を作り、『易』と表裏一体をなす」と述べ、『中庸』の作者を子思とし、『中庸』と『易』は「表裏」との関係にあると主張する。錢大昕は易学を「専ら人事」であるとみる立場なので、『中庸』は「天の命ずる所の性」の人間社会における「用」だとみなす。つまり『中庸』は人間の教化のための記録であり、朱熹のいう「天から性（理）、性から人間」という存在論的理解は間違っている。

（2）經学方法論

もし学問を「实在」の所に求めるべきだとすると、まさに現存の文献記録に求めるほかない。その点で錢大昕は戴震が掲げた方法論に対して何度も共感の意を表した。戴震の方法論は要するに段階論的なものであり、文字の考証から言葉の意味を究明し、その上で經書のテキストを解明し、經書の中に含まれる「聖人の道」を把握していく。

經の極めは道である。以て道を明らかにするのは詞であり、以て詞を成すものは字である。字よりその詞を通じ、字よりその道を通じることは、必ず段階的である⁸。

その「字－詞－經書－道」という戴震の方法論に比べて、錢大昕が目するものは義理（道）と訓詁（字－詞－經）の一体性である。これはかれの宋学理解と関連している。宋学の空虚を避けるためでありながらも、錢大昕は「義理」についての議論をほとんどしなかった。「訓詁以外に義理は存在しない」という態度はその学問の性格を大きく規定していたと言える。

文字があつてのちに訓詁があり、訓詁があつてのちに義理がある。訓詁とは、義理のよりどころであり、訓詁以外に別に義理が存在するわけにはいかない⁹。

六經とは聖人のことばである。そのことばによってその義理を求めるには、必ず訓詁より始めなければいけない。仏教のように「不立文字」を最上等な学問とするような、訓詁以外に義理が存在するという論は、我々儒者の学問ではない¹⁰。

さらに、錢大昕が著した戴震の伝記には、戴震自身の著作を引用しながら紹介するもの

6 「天即理」『十駕齋養新録』（以下は『養新録』）卷三、楊勇軍整理、上海書店、2011年、45頁。

7 「天道」『養新録』、41頁。

8 戴震「与是仲明論學書」『戴震文集』『戴震全集』第六冊、清華大学出版社、1991年、370頁。

9 「經籍纂詁序」『文集』卷二十四、366頁。

10 「臧玉林經義雜識序」『文集』卷二十四、364～365頁。

であるが、細部からは次のような評価を見てとることができる。

声音文字によって訓詁を求め、訓詁によって義理を求める。实事求是、一家に偏重せず、またその弁才を馳せて前代の賢人を批判することをしない¹¹。

戴震が晩年になって『孟子字義疏証』を高く見る書簡を残しているため、この本を「義理」について敷衍したものと見ているのかもしれない。しかし錢大昕自身には「義理」についての著作は一切なく、まして戴震の伝記においてもその「義理」に関する書物『孟子字義疏証』（『原善』などを含め）に一切言及していない。錢大昕は伝記の取捨や書き方を通じて自分の立場を表しているのであろうか。

同時に、錢大昕は經学者が歴史に目を向けないことについて遺憾を滲ませつつ次のように語る。

惠棟、戴震の学が盛んになって以来、学者たちはただ古代の經書を治め、せいぜい三史に目を通すだけで、それ以降の史書についてはまったく知識がない。これは「通儒」と言えようか¹²。

以上の文言は『漢学師承記』によるものである。できる限りすでにできている人物の伝記資料を利用する『漢学師承記』のなか、この一文引用元は不明で¹³、錢大昕自らの発言であるかどうかは確認できないが、いずれにせよ、錢大昕は確かに史学を低く評価する傾向に対して不満を覚えていた。冒頭で引用した「廿二史劄記序」はその一例である。

（3）史学の位置

經学が史学を凌駕しはじめた時代について、錢大昕は王安石がその悪影響に大きく助長したとしている。かれは王安石の政治綱領である『周礼新義』に対して厳しい視線を投げかけ、經典の伝承から外れた解釈とそれに基づく大胆な政治改革は根本から儒学の原理と相容れないと見ている。これは王安石の政治改革の背後にある經学觀の決定的な作用を及ぼしていることを鋭く見抜いた観察である。

王安石が『周礼』を重んじたことが北宋の滅亡を招いたという見方に対して、錢大昕は、北宋の滅亡は『周礼』そのもののせいではなく、実は王安石が新法を円滑に普及させるために『周礼』を利用したためであると言う。つまり經としての『周礼』に誤りや不備があるわけではなく、王安石がそれを表面的にしか尊重せず、その真意を把握していなかったことこそが変法失敗の原因である。さらに王安石の過失は、自ら聖人と擬して尊大な態度で經典を歪め、經典を都合良く利用するという方法にあると言う。錢大昕は「かれは聖人の法に託さないと、人主の信念を堅くし、異議を持つ人の意見を封じ込むことができない

11 「戴先生震伝」、『文集』卷三十九、629頁。

12 近藤光男訳注『国朝漢学師承記』上、明治書院、2001年、433頁。日本語訳（434頁）も参照。『漢学師承記』の編纂手法については、同書「解説」を参照。

13 同前、476頁、注210。

と思ひ込んだ」¹⁴といい、「聖人の法」が道具化され、己一人の利益に従属させられたと指摘する。そして王安石の經学論の弊害は史学にも及んだと言う。

王安石が荒唐無稽な学を以て君主を強要して高い地位に登り、自ら三經新義を作り、海内にそれを記誦・勉強させ、さらに『春秋』を詆毀してこれを雑乱な、欠損のある公文書だとした。章惇、蔡京が政權を握ると、王安石の政策を踏襲し、『通鑑』を元祐時代の学術として廃棄し、十七史をもみな棚上げした。後の道学の儒者たちは心性のみを求め、門下の弟子たちの学問が広がり過ぎて集約できないことを恐れ、そこで史書を読むのを玩物喪志とそしめる人もいれば、史書を読むと心が粗雑になると謂う人も現れた¹⁵。

これを矯正するには、歴史の事実を知るだけではまだ不十分で、歴史の全体像を把握する史学の素養を身につける必要があると錢大昕は言う。このような史学は史書編纂の方法論にも及ぶ。かれは司馬遷の『史記』が孔子を世家に列したことと班固の『漢書』古今人表が孔子と孟子を尊崇し、老子と莊子を貶めたことを挙げ、理想的な史書編纂の例として薦める。そして、これらの史書は「六經とともに伝承してもおかしくない」と、優れた史書に經書に準ずる地位を与える。

2 史書編纂論——『十駕齋養新録』「史通」条に関して

(1) 『史通』に関して

『史通』は、唐の劉知幾（661～721）が著したものであり、主に史論、史評を載録している。劉知幾は自ら史官であったこともあり、この書は歴史事件や人物に対する評論にとどまらず、史書編纂の体裁や正史の優劣、史料の扱い方をも論じており、歴史学の理論書としてみなしても良いのである。しかしなかの「疑古」「惑經」の二篇に示されている儒家、特に經学における出発点である孔子や經文の神聖性を解体するような論調は大きな反発を招いた¹⁶。

『史通』は明代に再発見され、清代になると多くの注釈が出た。乾隆十七（1752）年に刊行された浦起龍（1679～1762）の『史通通釈』は後世に大きな影響を与えた刊本であった。浦起龍は本書の最後に付した劉知幾伝記の自評では劉知幾の「古人を譏った」とされ、批判を招いたことに対して理解を示している。

われ思うに、必ず劉知幾その人を知ってから『史通』の書の真意を知ることができる。……最近、この書に注釈をつけるために何回も読んで、はじめてその人となり

14 「王安石論」、『文集』卷二、54頁。

15 「廿二史劄記序」、193頁。

16 増井経夫訳『史通——唐代の歴史観』解説第四節「史通の伝承」を参照。平凡社、1966年。（初出は『金沢大学法文学部論集哲史篇2』、1954年。）

を理解した。かれは口に道を言わずとも実は道学の種子を胚胎していた（割注：その「採撰」「載文」などの篇を見れば、妄誕や過大な言論を力込めて退けているのが見られる）。故にその言論は經書に逆らうように見えるが実際には經書によって世間を量る基準を決しようとしている（割注：その「疑古」「惑經」などの篇を見れば、篡奪叛逆の事に憤懣を託して書いていることがわかる）¹⁷。

浦起龍に言わせれば『史通』の「疑古」「惑經」篇が聖賢を批判するのは実に歴史上の篡奪叛逆の事に「憤懣を託して」いた発言をしたわけである。つまり一見、聖賢や經典のテキストを攻撃するような行為の背後に、自身が信奉する經書の基準から現存の注釈の不備を指摘し、經書への理解を正す動機が存在する、という劉知幾の趣旨を見逃すことはできないのである。

（2）『十駕齋養新録』『史通』条

劉知幾の「真意」を追求すべきとする点では錢大昕は浦起龍と同じであった。

祖宗の勅令で編纂した書物を無遠慮に批判するなら讒言や誹謗として罪に問われる恐れがあるため、あえて司馬遷と班固以降の史家を斥けたのだ¹⁸。

劉知幾は貞觀年間に編纂された六つの前代史書に不満を抱いたが、当時官修「正史」に異論を出すのは極めて危険なことだったので、言論によって罪に問われる事を避けるために、史学編纂に対する批判の範囲をことさらに広げたと錢大昕は推測している。清代官修の『明史』に異論を立てることが禁じられた当時の状況を想起すれば、まさに自分が置かれていた状況を語っているようである¹⁹。そして、次のように続ける。

「疑古」「惑經」に至って無上の聖人を誹るのは、一見、聖人を輕視し侮辱することばを発しているように見えるが、実はこのように先朝に対する詆毀から庇おうとしている。ことばを恭順にして今日の人に諂うことを恥とするから、誇張した言い方で古人を蔑む²⁰。

錢大昕は劉知幾が聖賢を貶めたことそのものは擁護せず、「名教の罪人」だと指弾する一方、これは儒学そのものの価値を損なうことはないと言う。

『十駕齋養新録』『廿二史考異』、及び『潛研堂文集』の「問答」には『史通』からの引用が散見されるほか、『十駕齋養新録』の「史通」条もかれの晩年の作と推測される²¹。多

17 浦起龍『史通通釈』、王煦華整理、上海古籍出版社、2009年、571頁。（日本語訳については増井訳を参照。）

18 「史通」『養新録』卷十三、256頁。

19 ちなみに、錢大昕の『廿二史考異』は元代までとなり、明代に関しては一切触れていない。『十駕齋養新録』卷九「明史」条には、『明史』が「議論は平允なり、考稽は詳核なり、前代の諸史が及ばないのである」（189頁）と言う。

20 同前。

21 李経国『錢大昕年譜長編』は、『竹汀居士年譜統編』に記される、嘉慶八（1803）年七十六歳に作っ

くの史書の考証を行うと同時に、自ら『元史芸文志』などを編纂し、『元史』の再編をも手がけていた時期の主張は、『史通』を通じて編纂の手法を考えていただろう。かれは言う。

劉氏は懸命に『史通』を作ったから、遂に「立言」することができ、これも不朽の作になった。欧陽脩、宋祁が編纂した『新唐書』はその観点を受け入れたところが多い。例えば受禪の詔書を書かないことや、代言の制誥を記さないこと、自然の災異に関する予言と結果を述べないこと、臣下の籍貫は旧来の郡望を取らないこと、韻文の賛詞を全て削除すること、駢体の文章を全部書き直すことなどである。……叢亭〔劉知幾〕の説は当時採用されていなかったが、後世に史書編纂の基準となった²²。

銭大昕が言及したいくつかの説は、当時の史家のなかでも必ずしも異論がなかったわけではない。趙翼は『新唐書』の文風について「煩雑より簡潔、俗語より難語」²³と指摘したうえで、「およそ四六体の詔書、上奏文などは必ず削除する」²⁴、また「上奏文はもし政体、治道に関するものなら、その四六体を散文に書き直すか、あるいはその要点をまとめて保存す」²⁵べきだと基本的に肯定する立場をとっている。一方、王鳴盛（1720～1797）はその現象に対して「尤も意に合わないのは、詔令をすべて削除して載せないことである」²⁶と批判している。

3 銭大昕の立場

ただ銭大昕は史書編纂の「義例」として『新唐書』の手法に賛同するのは、他の官修史書が政治神話を生成させようとすることに對する不満があるからだと考えられる。特に「受禪の詔書を書せず、代言の制誥を録せず」に関しては、『史通』の「疑古」と「惑経」兩篇に重ねて現れている話題なので、以下では、『史通』の議論を確認しつつ、銭大昕の立場を見よう。

（1）禪讓という神話

「疑古」篇はまず『尚書』に「事を輕んじ言を重んず」る偏りがあると明らかにし、もし「言」のみを見て実際に起きた「事」を見ないと、禪讓などの作り話を信じ込み、歴史理解に大きな支障が出るとする。

思うに、魯国の史書『春秋』でも、外国のことは賢者に対し、国内のことは自国の

た「跋史通」を『十駕齋養新録』の「史通」条とする。ただ明確な証拠を示していない。中華書局、2020年、618頁。

22 「史通」、256頁。

23 「新唐書文筆」『陔餘叢考』卷十一、商務印書館、1957年、197頁。

24 「新書尽刪駢体旧文」『廿二史劄記』卷十八、中國書店、1987年、235頁。

25 同前、236頁。

26 「新紀太簡」『十七史商榷』、商務印書館、1959年、735頁。

人に対して、事の大小を問わず不都合なところを隠す書き方をする。これは周公の名言でもある。然るに『春秋』のみならず、六経においてもみなそうである²⁷。

「経書」にあたる正史（官修史書）には、「尊者のために諱す」ることが避けられない故、六経における「言を記す」テキストと多くの「事を記す」史書を照り合わせて見るのは重要だと劉知幾は説く。そうしないと古代の真実を得られないからである。本篇の第二条は「禪讓」についてである。経書における堯舜禪讓はそのまま読むべきではなく、他の史書を参照しながら読むと、禪讓は作り話（神話）だということがわかり、さらに奸雄がこうした神話を都合の良いように利用し、自らの行為を正当化してきたことも明白になるのである。劉知幾は結論として、「近古の史」が「遠古の書」より信憑性があると説く。なぜかという、「近古の史は、言辞が詳細に備わり、事件の選択取捨も少ない。これで学者は一国の政治を見る際に、善政と悪政をとともに参考にすることができる。ある君主の才徳を見る際に、その賢徳と愚暗もそれぞれ現れる。ところが遠古の書は異なる。その記されたものは大体の要領であり、褒章のことはや上位の人への忌諱に注力している。事件の経緯を求めるとき史書に書かれていないものが多く見みられる」²⁸ からである。現在に近い時代の資料は多く残されているから、相互に参照できるものも多く存在する。これらは歴史を再現するために重要な資料だとの主張である。

「禪讓」という物語、及び禪讓をする上古の「聖人」は、儒学の神話（Myth）であると言って良からう。王位を誰から誰に譲ったという千年以上前の事実を記録するのではなく、理念としての禪讓という徳政が存在したことを信じ込ませ、従わせようとするのが神話である。だから官修史書は政治の正当性を保証しようとすると同時に歴史解釈にも関与しようとするのである。そこではじめて歴史が神話になる。史上の出来事に関する正しい「記録」と決められた褒貶の組み合わせで作られた「史書」から解放するには、「歴史とは何か」を考えなければならない。そのなか、相互に矛盾しているものも含めて多くの記述を残す必要があると思われる。

ここでは錢大昕の歴史考証のほか、かれの采風詩を想起されたい。近藤光男は錢大昕の詩作は概ねに三つの類に分けられ²⁹、なかに「采風の作」が一種と成している。これらの詩の趣旨は以下となる。

かつて公務で山東、楚南、浙西の科挙の主考となった。出張の地に到着すると、その天時を記し、土俗を述べ、山水の秀麗なところや民衆、物産の繁盛な状況、みな詩に託す³⁰。

27 前掲『史通通釈』、354頁。

28 同前、366～367頁。

29 「錢大昕の文学」『清朝考証学の研究』研文出版、1985年、190～194頁。

30 『潜研堂詩集』序、『全集』一〇、3頁。

ただ各地の景色を描くのではなく、「民風」すなわち民衆の生活状況を記録する「采風」はその意味で「記事」の史とも言えよう。近藤が采風詩の例として挙げられた「昭陽湖」詩には、蓮根農家の困窮した生活が記される。錢大昕が唐末の詩を論じる時も民衆の実際の生活を表現する詩、例えば「憑君莫話封侯事、一将功成万骨枯」、「難将一人手、掩得天下目」などを称揚する。これを「言語は平易で感慨が深い」とし、『詩經』の「遺意」を得たものと述べる³¹。官修史書に書かれていない（かもしれない）ものを詩作や筆記などに存する意図はここにも見て取れよう。

（２）『春秋』における褒貶

『史通』に戻る。次の「惑經」篇は『春秋（經）』に批判の矛先を転じ、孔子が『春秋』を編纂したと伝えられてきたことによって『春秋』の記載を絶対化する傾向を正し、進んで歴史における褒貶の問題を論じる。そもそも孔子は「大聖の徳」を以て生まれたのに、弟子たちとの付き合いのなかでは、その完璧ではないところが窺える。例えば子路が孔子と悪名高い南子との面会に異議を唱えた後、孔子はもし自分が礼に外れたことをしたら「天 之を厭（す）てん。天 之を厭てん」（『論語』雍也篇）と誓った場面などがある。それは孔子の言動をあるがままに記したからこそ、孔子の教えが成立したと劉知幾が説く。このように、すべての行動が正しいとは言えない孔子は、『春秋』を編纂するときは、当時の忌諱などの影響を排除できるわけではなかった。そのため、かれが腐心した「義例」を乱さざるをえなかった。読者は「義例」に執着することなく、孔子が定めた『春秋』に対しても批判的に見なければならぬと劉知幾は主張する。

好きでもその欠点を知り、憎んでもその美点を知り、善悪を必ずともに記するのが実録なのである。孔子が『春秋』を修めるとき、賢人のためにその悪行を隠すところが多い。例えばほんとうは狄が衛を滅ぼしたのに、斉の桓公の攘夷の事業にとって不都合なので、これを書かなかった。本当は晋の文公が天子を河陽に呼び出したのに、文公の美名を成すため、天子が「狩に行った」と称す。このように、人情の中にどちらに従うかが含まれ、先入見で敵味方を分ける。このような書き方ならば、君主となる人は、礼制法令をも忌憚せずに犯すようになってしまう。それゆえ、君主にかすかな疵があっても恥がないように見せるのは良いことなのだろうか³²。

『春秋』のこの欠陥が後世にさらに問題となったのは、孔子の編纂を過度に美化すること（虚美）、つまり絶対化したことが原因にあるとも述べる。このような言葉遣いの混乱により、「褒貶」といった『春秋』本来の義をも見えなくなってしまった。そこで『春秋』の義例を批判したうえでその褒貶の機能を再確立すべきだと劉知幾は訴える。

31 「晩唐詩」『養新録』巻一六、320～321頁。

32 「惑經」『史通通釈』、374頁。

（3）「義例」について

錢大昕は劉知幾のように『春秋』経文の不備を指摘したり、孔子の過ちを暴いたりする態度を取らないが、『春秋』の「義例」について次のようにも述べている。

『春秋』とは、善を褒め悪を貶す書物である。その褒貶はいかに作用するのか。その事をそのまま記録して、人の善悪を隠すことをしないのである。例えば人が死んだ場合あるいは崩といい、あるいは薨といい、あるいは卒といい、あるいは死という。それはその爵位によって等級を決める。『春秋』の義例は崩と書し、あるいは薨と書し、あるいは卒と書すが、死とは書かない。死とは庶人に対する書き方である。庶人は史書に記録すべきではないから死と記すことがない。これは古今の史家の通例であり、褒貶のよりどころではなく、聖人にしても自分の意見で改めることはできない³³。

褒貶は「義例」により現し、善悪もそのまま残すべきだという『春秋』観は、錢大昕は劉知幾と共有している。「『春秋』に事実を記し、その悪事を後世に隠没させないのを褒貶の正しい形と謂う。」³⁴ 錢大昕がこう発言した時念頭に置いたのは、正統観念の影響下にある「正閏」説である³⁵。宋代の史書編纂では紀年法に執着した例がいくつかある。特に則天武后が在位した期間について、朱熹が『通鑑綱目』を編纂したとき、武後の皇帝になった事実を認めず、武后即位の直前に唐王朝が使っていた「嗣聖」年号を武后在位の二十年間に伸ばした。このような書き方は『春秋』の昭公時代を根拠とするとされる。昭公二十六年、昭公が季平子を討伐して敗れた結果、斉と晋に転々と逃亡し、最後に晋の乾侯で死去し、魯に帰ることはできなかった。昭公が魯国にいない期間、『春秋』は依然として昭公の紀年を使っている。これを武後の時代に擬して「嗣聖」年号を伸ばして使ったのではと思われる。これに対して錢大昕は、「昭公はその国を去ったが、位を失ったわけではない、ゆえに生きていたとき公と称し、葬儀のとき我が君と称する。昭公二十六年から三十二年までは全部昭公の在位の年であり、『春秋』で強いて年号をつけたのではない。……公の号が変わってないから、『春秋』がこれを事実通りに記録し、位から降りて形式的にこれを尊重するのではない」³⁶と述べる。唐の中宗の場合は、すでに皇帝の位から追い出され、昭公の例とは異なるため、『春秋』義例を援用するのは適当ではないとする。

さらに、錢大昕は武後の年号を奪い、唐の年号を続けて使うといった「与奪」手法の効用に対しても懐疑的である。「〔武後の〕篡奪の悪はもとより庇うことができないので、年

33 「春秋論」『文集』巻二、41頁。

34 同前、四二頁。

35 正統論に関しては、林文孝「正統について」、伊東貴之編『治乱のヒストリア——華夷・正統・勢』、法政大学出版局、2017年を参照。

36 「春秋論二」、『文集』巻三、43頁。

号を記録するかどうかには関係ない。……武後の悪は極めて明瞭であり、後世の人はみなこれを貶すから、その年号を廃して後世の乱臣賊子を恐れさせることをしなくても良い。嗣聖の年号を使っても、武後の篡位を記さなければならないし、唐の正統が中絶したことも後世の記録によって存続したことにできるわけではないのは明らかだ」³⁷と批判する。「春秋の大義」とは「使亂臣賊子懼」であるが、これをどのように効果的に行うかについて、錢大昕は修辞の手法で褒貶を表す「春秋筆法」に反対する。すなわち『春秋』における「褒貶善惡」とは言語表現に依拠して直接に道德評価を下すわけではないのだということである。後世の史家が勝手にことばを操って安易に褒貶を下すのは『春秋』の義例を正しく理解していないからであると錢大昕は考えた。「史家が事実を記録するとき、ただ根拠なしに美化せず、悪行を隠蔽せず、事実によってそのまま書けば、是非は自ずから現れる。自分の意見を加えて、一・二文字の添削をして褒貶を表すくらいは、糸をほぐそうとして逆にもつれさせしまうことになる」³⁸と述べている。

また、錢大昕が「義例」として重視するのは人物伝記の編集手法である。紀伝体と呼ばれる歴代史書の体裁においては、各人物の伝記が主な内容になる。一つの伝記の主人公と付属人物の選択、人物伝記の配列と分類などに褒貶の意を寓しているとされる。『宋史』には「道学伝」を新設し、従来の「儒林伝」とは区別し、周敦頤、二程から朱熹までの道学者たちとその弟子を顕彰するかたちを取った。しかしこれらの学者の間に複雑な師弟関係や交際があり、結果として、「道学伝」と「儒林伝」との分別がわからなくなってきた。錢大昕はこう批判する。

史家の義例は、およそ道德、文芸において優れたものは、それぞれ独自の伝記で記す。「儒林伝」「文苑伝」に録される人はだいたいこれらに次ぐ者である。……われ思うに、周敦頤、二程、張載、朱熹五人は一つの伝記におさめ、その論讃の部分にかれらが聖賢の意を引き継いだとの主旨を述べばよく、そうすれば別に「道学」の名目を立たなくても済む。この五人以外の人は「儒林伝」におさめるべきである³⁹。

「義例」という形式が備われれば、事実そのものが自ずから褒貶の意を帯びてくる、というのが錢大昕の立場である。その背後には、錢大昕の「人間の複雑性」に対する観察がある。

人の善悪はもとよりたやすく知りうることではないし、人を論じることにもまた簡単ではない。班固は上中下の九つのランクで人を評価することに対して後世の人もこれをあざけるのに、もし死と卒といった言葉遣いで君子と小人を区別するなら、その基準は決して誤らないとは言えるだろうか⁴⁰。

37 同前、44頁。

38 「唐書直筆新例」『養新録』卷十三、254頁。

39 「跋宋史」『文集』卷二十八、451～452頁。

40 前掲「春秋論二」、42頁。

史実に対する「正しい」記録と個々人の人間に対する具体的理解があれば、善悪は自ずから明らかにすることになる。外的基準ではなく、事実に基づいてその人の置かれた歴史的状况を見極める上で評価すべきだ。こうすれば、安易に人の善悪を二元的に評価することを避け、内在的に理解することができるようになる。

最後に、かれの『廿二史考異』の序文を確認しよう。

史書の読みにくいこと久しいかな。……二十二史の書は文字の量が多いし、義例も混乱している。……その条理を立てて通曉するのは大変難しいことである。わたしの水準でこれを心得ているとはとても言えない。しかし長く読み漁ると分かったことがだんだん多くなり、だからこれを刊行する。これは博奕よりもなお上等な暇つぶしというわけである。かつ史書とは一家の書ではなく、実は千年後に伝承するための書である。その疑問を払拭してこそ、その真実を確実にすることができる。その欠点を指摘してこそ、その美なるものを見ることができる。史書の欠けた点を補足し、不備を修正するのは、前代の人を貶めるわけではなく、実は後代の学者に恩恵を与えることなのである。しかし古史を考証する現在人は、……みな小さな誤字や誤植などの間違いを誇張して大きな欠点とみなし、文才をもって凡庸な意見をひけらかす。わたしはこのことを真似することができない。また学問の空疎であるがゆえにたやすく褒貶を下す人がおり、故意に問題を提起し必要のない批判を起こし、その時代と時勢を問わず、人に実行困難なことを強制し、受け入れがたい理由で非難し、大仰な大義を掲げるが、実は酷に過ぎるのである。わたしはこのことを真似することなど到底できない。いま歳を取っても学問上の達成は少ないが、実事求是にして、古人の苦心を理解することがあれば、すべての人に語ることができよう⁴¹。

『廿二史考異』を作る動機は史書をより読みやすくするためだと銭大昕は述懐する。そして難解の原因は文字の量のほか、「義例」の混乱にあるとかれは考える。だから史書に対する考証は人物や事件の真実を取り戻すにとどまらず、史書の「義例」を正す意味をも含んでいる。

続いては歴史の神話性についての話しである。前述のように、史書の記録の矛盾を回避せず追究することによって歴史の多面性が現れてくる。また史書の欠陥を指摘することによってその評価できるところが見えてくる。このような史書に対する考証は前代の人を貶めるものではなく、後代の人のためだと銭大昕は説明する。ただこのような考証は決して多く受け入れられていたわけではない。文字の校正に満足し、これを自画自賛する人もい

41 「廿二史考異序」『全集』巻二、3～4頁。

る。しかし空疎の学問の持ち主が安易に褒貶を下し、歴史上の人物に対してひたすら道德判断を下す人は錢大昕にとってさらなる問題である。そのため、かれの理想的史学は事実の考証と校正が心がけに基づいて古代の人の意図を理解し、すべての人にも語られる「話」にするものである。このような史学は、全ての人に開かれ、全ての人に共有されうるものとなる。ここで錢大昕が「經史不二」を説く理由が見えてくる。もとより「經」は包摂的であり、「普遍的な言説」であるはずだったが、宋学（の末学）の影響で經学はもっぱら心性を講じ、史学も空疎な道德判断の道具となってしまったゆえ、經と史との再統合により、普遍的な言説の有効性をもう一度取り戻そうと試する。この学問のかたちは、歴史において普遍的言説を実現するための試み、あるいは歴史における個人への「追体験」を通じて普遍性へ到達する試みとしてみても良いのではないか。

4 「經史不二」説と「六經皆史」説

本稿の冒頭で述べたように、錢大昕の「經史不二」の学と章学誠の「六經皆史」の主張との類似性はよく指摘される。確かに二人は多くの論点で類似する傾向を持つが、經学与史学の関係についてそれぞれ異なった重みをつけている。それは両者が「聖人」のあり方に関して異なる理解を持っているからであるかもしれない。「聖人」は「經書」を制作した者である。錢大昕にとって經書はすべての学問を包摂する源であり、分科の学問はそれぞれ「六經」のいずれかに由来し発展してきたもので、「經」の精神の具象化である（經学）。そのため「通儒の学」は六經のみを研鑽するのでは不充分であり、広い範囲の学問を涉獵することを要請する。かれは『漢書』芸文志の「学問は王官を淵源とする」説に同意する。学問においての聖人とは「經書」の編纂と制定に関わった周公や孔子などであるが、司馬遷の筆下の人物である周公や孔子というより、經書の精神を伝えた主体との意味合いが強い。『春秋』の場合、その精神は「義例」を通して現れる。孔子が聖人である以上、テキスト自体に「義例」が備わっているもので間違いはないはずだが、後世にそのまま援用するだけで經書の精神を貫徹することにはならない。かえって「義例」の乱れで『春秋』の精神である勸善懲惡の主旨に反するものになってしまうこともある。必ず經書の研鑽を通して聖人が腐心して伝えた經書に内蔵される精神（「道」）にまで到達しなければならない。こうして見ると、「經」を定めた「聖人」は、周代の政治制度の制作や古代典籍の整理などの功績を成し遂げた人物というより、テキストを通じて「道」を伝えた者でもある。言い換えれば、各經書を定めた聖人たちは、經書に現れた人物や事件を正確に理解するための道具であり、あくまで機能的である。錢大昕の「通儒の学」において、音韻・訓詁・文字の「小学」、天文・曆算など西洋文化との接触で発展してきた学問、史学の範囲だった職官・地理の学、詩歌・文章など（狭義の）文学はすべて「六經」を源とする大きな枠組みのなかに取り込まれている。学問の意義は、「六經」のテキストを通して「聖人」の道を理解することであり、このプロセスを経て自身の理解を導き出し、普遍的な言説に

することでもある。このような意味で『詩経』を音韻学と詩文の源とする⁴²ことや、本稿でみた『春秋』『尚書』を史学の源とする考え方は理解できよう。

一方、章学誠も学問と「王官」との関係に目を向けたが、政治と学問の結合は上古（三代）にのみ存在した状況であり、中古以降（春秋戦国以来）官と師（学問の担い手）が分離し、学問のかたちが壊れてしまったとする。学問と政治の正しいかたちを取り戻すことで「道」を求めることも可能になるので、そのなか上古の「官師合一」は理想的状況である。

古の時、道が器に寓され、官と師は合一していた。学問に従事しようとする人は、あるいは国家の典章を学び、あるいは国家機関の源流などを学んだ。いつの間に耳や目に慣れ親しんで、わざわざ深く探究する必要はなかったため、道を得ることは容易であった⁴³。

「国家の典章」を学ぶ「官」と「国家機関の源流」を学ぶ「師」を分別しないのはかれが想像する理想的な学問・政治状況である。しかし時代が降ると、政治と学問が分裂し、著述という行為は公的性格を失い、文献を通じて「道」を求めることが難しくなってきた。孔子の時代はすでにこういう状況となっている。だから同時代の制度など（「典章」）を理解した上で経書と照らし合わせながら学問を研究することこそが「実事」だと言う⁴⁴。六経はその時代の典章であるため、超越的意味を持たず、「史料」として見るべきだというのが「六経皆史」説の論理である⁴⁵。この状況にある後代の儒者にとって、著述は個人的行為であり、そしてその時代の制限（例えば忌諱など）を受けるのも当然のことである。

また、章学誠は孔子より周公こそが「集大成」を行った人だと考える。

周公が文王、武王を補佐し徳政を成したのは、徳のある君主に出会い、前代の教訓から学び、至極の盛況の時にあって、典章を制作することができたからである。そして、周の王道は古代聖王の成法を備えており、これが集大成というゆえである。孔子は徳はあるが位はなく、すなわち制作の立場にあったことはなかったため、古来の成法の一つを体得したとも言えず、いわんや「集大成」と言えるだろうか。しかしこれは孔子の聖徳が周公より劣っているということではない。時代によるものに過ぎないのだ⁴⁶。

周公と孔子の二人とも聖徳を有する点において大差がないが、周公は天子でないにせよ

42 濱口富士雄『清代考拠学の思想史的研究』第三章第二節「儒学と不可分の考拠」を参照。国書刊行会、1995年、249～258頁。

43 「原道下」『文史通義』上、葉瑛校注、中華書局、1985年、138頁。

44 「史釈」『文史通義』、231頁。

45 「易教上」『文史通義』上、1頁。

46 「原道上」『文史通義』上、121頁。

それに準ずる政治的地位を持っており、「典章」を制作したことから、古代学問にある種の權威性を与えた。つまり学問の權威は政治的權威によって賦与される、というのが章学誠における「集大成した聖人」の基準である。「六經皆史」説において、「經」というものはそれぞれの時代に現れるものであり、時代を超える規範的な効力を持つ經書は存在しないが、上古時代の王者が定めたものは比較的に理想的な「史料」であるから、一応「經」と呼ぶ。かれは「天地の間、著作に関するものはすべて史であり、六經はただ聖人がその六種類の史書を取り出して教えを伝えるのである。子部、集部のものは、その源はみな史にある」と言う⁴⁷。この「聖人」は、錢大昕と同じく周公や孔子を指すが、かれらが「聖人」とみなされる理由はただ上古時代において政治的權威を以てその六種類の史料を選定したからであるに過ぎない。そして、「聖人」とは異なる時代でも再生産され、歴史のプロセスの中で絶えずに出現し、新たな学問に權威を賦与する。その不断の生成こそが「道統」と呼ばれるものであり、かれの「通史」観を支えるのだ。問題なのは、事実上、その時代の「聖人」（清王朝の皇帝）は学問の權威のみならず、政治の權威をも支配しようとすることである。章学誠の思想の權威主義的傾向⁴⁸はそこから由来しているだろう。

錢大昕と章学誠の「聖人」観の違いは一体どのようにそれぞれの学問像に影響を与えたのだろうか。錢大昕においては、「機能としての聖人」と「歴史上の人物」とが別個のものとなる。そうすることで、經書の權威はそのまま維持され、「孔子」などの人格は歴史上の具体的人物から剥離され、形式化する。それは「法」や「礼」の根本原則と言い換えても良いとも言える。「聖人」は具象的な性格を持たず、学問の各側面に応じて究極的な基準として機能する。一方、歴史上の人物を理解するとき、その対象となる生き生きとした人間を歴史的背景において再現し、思考する人間の「真意」を把握することも求められる。具体的な歴史の場面で人物を語ることこそは、「すべての人に語る」（「与海内共白」）という理想的歴史への見方であろう。このように、実際に存在したある人物が經書の權威を保証しているという論理自体が存立できない。同時に、その分別は生き生きとした人間の思考をその歴史的背景において再現し、思考する人間の真意を把握することも可能になる。錢大昕は「後王に法る」についてこう述べる。

孔子曰く、「吾周礼を学び、今之を用いるに、吾周に従う」と。孟子、荀子は周が衰えていた時代に生まれ、戦国時代の乱暴を目にして、王道を以て救おうとした。……当時老莊の学が盛んであり、三皇に託して言説していたので、あえて「後王」と称するのはこれに対する反論であり、三代の法はダメだと言っているわけではない⁴⁹。

47 「報孫淵如書」『章学誠遺書』、文物出版社、1985年、86頁。

48 例えば、前掲余英時「清代学術思想史重要觀念通釈」。

49 「法後王」『養新録』、357頁。

王安石も変法の根拠として荀子を挙げたが、ここで銭大昕は特に荀子が老荘の学の「三皇に託して」言うのに対して、比較的に後の時代すなわち周代の礼の制作者を「後王」とすると説明する。「三代の法に則る」のも機械的に経書の記載をそのまま運用することではなく、前述のように歴史的な文脈で「聖人」の意図を読み込んだ上で社会を矯正すべきである。これは儒学の価値の根源をその時代の王者に託すといった章学誠の権威主義につながる発想とは論理的に異なっていると考えられる。

銭大昕は『文史通義』のような理論書を著していないが、本稿の分析から、かれにとって歴史に対する理解は人間の主観的な営みであるべきだと言えよう。章学誠の学問を大いに顕彰した内藤湖南は銭大昕を史学の研究法を完成させた人とし、さらに章学誠を「清朝の真の史学を建設するに功のあつた人」と評し⁵⁰、章学誠の功績を「六経皆史」という「原理原則」を前面に出した⁵¹としている。「六経皆史」説の中核は「史学の背景のないものは学問にならぬ」という学問の手法である。そういう意味では、単なることばや古代制度の正確さを追求することではなく、歴史のコンテキストで個人の思考とその背後の意図への理解を学問の核心とする姿勢を研究方法として成立させたのはまさに銭大昕であるだろう。当時の学者はその手法を「心知其意」や「設身处地」などと表現している。年代を遡ると、閻若璩（1636～1704）はすでに「以意逆志」でその方法を述べた。「それがいつの時代、どのような人々によって作られたかを的確にすることが前提となつてはじめて、今日の我々にはその『志を逆らう』ことが許される」⁵²と。銭大昕の周辺では、また段玉裁（1735～1815）⁵³や王引之（1766～1834）⁵⁴も同感を表しており、そこで清代中期の学問に通底することもそこから窺えよう。古人（他者でもある）への理解は個人による知識の営為である。古代言語の習得、歴史事実の考証、そして天文学、数学、金石学、文学にも及ぶ幅広い分野の渉猟を通じてこそ、他者への理解が可能になるのである。それこそが銭大昕の史学考証、音韻研究、金石学などの学問の原動力とも言えよう。

清末の朱一新（1846～1894）はかつて銭大昕の史学について「嘉定錢氏兄弟は史学において前代の人を凌ぐ才力がある。銭大昕の史学は極めて精確で、たまに誤りがあっても王鳴盛などよりははるかに優れている。ただこれが読史の始まりであり、史学の主要な

50 前掲『支那史学史』346頁、362頁。

51 「章学誠の史学」、前掲『内藤湖南全集』第十一巻所収、482頁。また、内藤の「章実齋先生年譜」から影響を受けた胡適は章学誠の学問を「学問のための学問」とし、これを清代における近代的学問の成立と見ている。そこにはさらなる「誤読」があるが、本稿の討論範囲を超えている。

52 「須的知某詩出於何世與作者何等人、方可施吾逆之之法」。『尚書古文疏証（附古文尚書冤詞）』巻五下第八十、黄懷信・呂翊欣校点、上海古籍出版社、2010年、304頁。

53 木下鉄矢「段玉裁の思考様式」『清代學術と言語学』、勉誠出版、2016年を参照。

54 吉田純「閻若璩の尚書学」注三、『清朝考証学の群像』、創文社、2006年、62頁。

内容（大端）はそこに尽きるとは言えない」⁵⁵と評した。朱一新は経は「源」であり、史は「流」であるとし、ともに「致用」の学すなわち実用に資する学問と見ているので、錢大昕の史学考証にはたしかに「大端」のようなものが存在するとは言えない。しかし錢大昕の史学は単に「読史」の始まりに過ぎぬものではない。史書を読むという活動は人間（他者）の発見でもある。具体的な問題の解決、具体的な人間の活動を理解するに、各分野の知識を駆使してその身が置かれた状況を了解する行動を、「読む」という行為で絶えずに重ねて人間の「知的営為」を成立させる、というのは錢大昕（とその周辺の人たち）が掲げた学問像であるのではないか。

むすびにかえて

本稿はまず錢大昕の「經史不二」説に対する分析を行った。かれは前代の学者が史学を軽んじる傾向が学問の空疏化をもたらしたのを批判し、史学の素養をもってこれを救うと主張した。史学の素養を身につけるためには、史実を知るだけでは不十分で、史書編纂の新たな手法も要請される。官修史書の「神話」を看破するために、互いに矛盾していても史料を多く並べ、「聖人」が定めた「義例」に沿って史料を扱うことにより、歴史上の人物への理解を深めることが必要とされるのである。かれにとって史は経の歴史的、具体的展開であり、史学を通して古代の人物の善し悪しを明らかにすることができ、さらに遡って経書に含まれる「聖人」の意図を理解できる。錢大昕における聖人は、「経書」を作るという機能的な役割を果たす人（装置）である。それに対して史書に記載される人物はそれぞれのコンテクストに置かれる具体的人間であり、その時代の制約を受けている。こうして周公や孔子は儒教の最終的な価値の源という側面から解放された。この点では章学誠の「六経皆史」説と異なる。章学誠は聖人が代々絶えず出現し、その時代の学問に権威を付与すると説く。そのため六経はただ上古時代の聖人である周公や孔子が定めた当時の制度にすぎないのである。「経書」を作った「聖人」と各時代の学問を権威のもととしての「聖人」、その違いが錢大昕と章学誠の学問のかたちを規定したとも言える。ただ、丹念に人物の「本意」を探究した上で人物を評価しなければならないとした点は、清代中期の学者で共通している。膨大な知的生産を行なった清代学問（特に考証学）の原動力はまさに人そのものを理解する欲求にある、といってもよからう。

キーワード 歴史認識、錢大昕、章学誠、「經史不二」、「六経皆史」、考証学

(HU Teng)

55 「読漢書芸文志」『無邪堂答問』卷二、呂鴻儒・張長法點校、中華書局、2000年、75頁。

