



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	清原家の『論語』解釋：清原宣賢を中心に
Author(s)	水上，雅晴
Citation	北海道大学文学研究科紀要，125，65(右)-118(右)
Issue Date	2008-06-20
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/33914
Type	departmental bulletin paper
File Information	MIZUKAMI.pdf



清原家の『論語』解釋

——清原宣賢を中心に——

水 上 雅 晴

一、前言

『論語』の日本への傳來は早く、『古事記』應神天皇十六年(二八五)條には、百濟國の和邇古師により『論語』十卷が日本に傳えられたことが記されている。推古十二年(六〇四)頃に發布された十七條憲法(『日本書紀』推古天皇十二年四月條など)の條文を見ると、『世少生知』(第七條)、『使民以時、古之良典』(第十六條)など、明らかに『論語』を踏まえたと思われる表現が頻出するから、飛鳥時代(五九二―七一〇)までに『論語』が或る程度受容されていたことは間違いない。下つて奈良時代(七一〇―八四)に入つて唐の律令制に範を取った國家體制が整備されると、官吏養成の教學機關たる大學と國學における課程の中で、他の諸經が選擇科目であつたとは異なり、『論語』は『孝

經』と竝んで學生必修の經書と位置づけられるに至った。^(四)

諸學の中心である大學、すなわち大學寮は、學科に相當する「道」から構成され、紀傳道・明經道・明法道・算道・書道・音道の諸道があった。これらの中、高級官僚養成の役割を擔うのが、紀傳道と明經道の二つであり、前者は文章、後者は經學をその課程の中心とした。大學寮における講義の詳細は不明だが、まず音博士による「棒讀み」、すなわち中國音による音讀が行なわれ、次いで博士による訓釋がなされたと考えられている。音博士は當初、歸化人の子孫が多かったが、寛平六年（八九六）に遣唐使が廢止されると、中國音を傳える人材が得難くなり、次第に名目的な存在になっていった。すると、自然な流れとして、紀傳・明經博士による訓釋が講義の中心を占めるようになった。

大學寮の博士は、當初、實力本位で選任されていたが、平安時代（七九四～一一八〇）の中期以後に入ると、一般の官職が世襲されるようになるのに呼應して、大學寮の博士も「道」ごとに任命される氏族が固定化し、遂にそれらの氏族ごとに家學が形成されるようになった。さらに後一條天皇（在位一〇一六～一〇六八）の頃以後、明經道の博士は、中原・清原兩氏によつて獨占されるに至った。^(五)ただ、武士階級の勃興に伴う世上の動亂は、學問の府たる大學寮にも波及し、保元元年（一一五六）の兵亂と安元三年（一一七七）の大火によつて、大學寮は二度焼失し、以後は、國事多端で再建の見込がなくなつた。すると、大學寮における講義は實施できなくなり、その教官たる博士家は、活動の中心を貴顯への經説の傳授に移行せざるを得なくなつた。^(六)

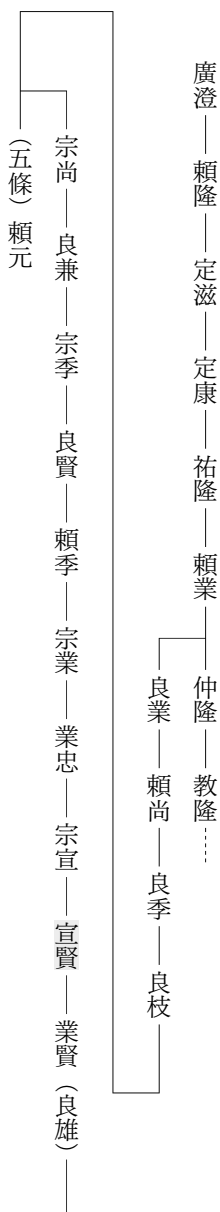
博士家の經説は、長らく大學寮で講義の對象であつたことから、權威あるものであつたとされる。^(七)後述の通り、その權威は由緒ある「家説」を據り所とし、その家説を公開せず家内で受け繼いでいくことによつて維持された。日本の中世における儒家經典の解釋の主流をなしたのが明經博士家であり、その經説が「家説」として家の中で獨占的に

受け継がれた、と考えられることは、東アジアの經典解釋史の中でも特異な事象だと言えよう。

そこで本稿では、明經博士家の中でもその經說が多く傳わっている清原家における『論語』解釋の實態とその特色について、清原宣賢（一四七五―一五五〇）を中心に検討を加えることにする。宣賢を取り上げる理由は清原家の中で最も多くの著作が残っているからであり、經書の中で『論語』を選んだのは他の經書に比して残っている關連資料が豊富だからであり、清原家の家說の實態を説明するには、宣賢の『論語』解釋に着目するのが適當だと考えられる。なお、本稿は宣賢の思想の内實を説明することを目指すものではないことを豫め斷っておく。

二、清原家と『論語』

一族内における宣賢の位置を把握するため、清原家の中で始めて明經博士になった廣澄（九三四―一〇〇九）以後の系圖のあらましを示すと以下の通りである。



枝賢（頼賢）——國賢——（舟橋）秀賢——秀相——宣幸——宣通——宣香——宣條——宣光……
 （伏原）賢忠……

系圖に見える主要な人物による經書講義の實施狀況について説明すると、「清原家中興の碩儒」と稱される清原頼業（一二二二～八九）は、九條兼實『玉葉』卷五十四の後鳥羽天皇文治四年（一一八八）四月二十二日條と十一月五日條に、後に太政大臣となる二位中將藤原良經（一一六九～一二〇六）に『論語』を教えたことが記されている。頼業の玄孫清原良枝（一二五三～一三三一）は、龜山・後宇田・後二條・後伏見・花園・後醍醐・光嚴七代の天皇に侍讀として仕えている。その玄孫清原良賢（一二七八～一三二五）は、伏見・後伏見・花園・光嚴四代の天皇の侍讀となり、近衛道嗣『愚管記』には、應安六年（一三七三）正月二十四日、二月三日・十日・二十一日、三月六日、前關白近衛道嗣が助教清原良賢を招いて『論語』の講義をさせたことが見える。

清原家の『論語』講義には宮中の貴顯にとって一定の需要があったわけだが、その需要が高まったのが清原業忠（一四〇九～六七）の頃である。業忠は永享十一年（一四三九）以來、後花園天皇への進講を續け、嘉吉三年（一四四三）六月十二日に四書五經全部の進講を終えたが、文安四年（一四四七）三月、再度四書を進講するように命ぜられた（中原康富『康富記』）。業忠の講義に對する需要は宮中にとどまらず、將軍家からも招聘され、文安三年（一四四六）には七代將軍足利義勝の弟義成（後の八代將軍足利義政）に『論語』を傳授している¹⁴。業忠の交際が禪林にまで及んで

いたことは、業忠の講釋を建仁寺の天隱龍澤（二四二）一五〇〇）が筆録した『論語問書』の轉寫本が現存することから容易に知られる。^(九)

當時の學界における業忠の地位を如實に示すエピソードが古活字版『論語抄』^(一〇)に記されている。爲政篇「子曰、詩三百」章「思無邪」句の訓讀のしかたをめぐる、文章博士家の菅原家の學徒と明經博士家の清原・中原家の學徒との間で論争になったが決着がつかなかったため、翰林院大外記^(一一)たる業忠の判斷を仰いで、その裁定に服したのである。^(一二)

業忠の孫に當たる清原宣賢は、文明七年（一四七五）に吉田兼俱（一四三五）一五一一）の三男として生まれ、清原宗賢の養子となつて清原家の家學を受け繼ぐことになった。^(一三)宣賢の『論語』講釋の受講者も業忠同様、多岐に涉っている。鷲尾隆康『二水記』によると、永正十六年（一五一九）四月二十一日、後柏原天皇が宣賢を召して『論語』を進講させている。萬里小路惟房『惟房公記』によると、天文十年（一五四一）十月二十四日、後奈良天皇（在位一五二六）一五七七）が宣賢を召して『論語』卷七の部分を進講させている。三條西實隆『實隆公記』によると、後奈良天皇は、まだ知仁親王であつた永正八年（一五一一）四月二日、宣賢から『論語』序の手ほどきを受けている。^(一四)

足利衍述氏の調査によると、この他、宣賢の講釋を受けたことがはっきりしているのは、公卿では、甘露寺亞相、萬里小路卿、三條西公條、武家では、十代將軍足利義植、十二代將軍足利義晴、能州太守畠山義總、大内被官飯田將監、僧侶では、南禪寺の瑞雲及林首座、若狹古濱柄雲寺の竹田及玉首座、越前一乗谷の興雲軒新藏主、居士では林宗二である。^(一五)

このように清原家の『論語』講義は、多様な受講者を獲得した。清原家において『論語』解釋の根幹をなしたのが

點本であり、それをもとに講義した記録が抄物である。清原家の『論語』解釋は、この兩種の資料を通してその實態を詳細に把握することが可能である。そこで以下、點本、抄物の順に検討を加えることにしよう。

三、清原家の『論語』解釋書（一）——點本——

（イ）點本

日本人にとって漢籍は言語體系も語彙も全く異なる外國語文獻であり、流入の當初から、その讀解には翻譯という作業を必要とした。やがて様々な試行錯誤の結果、「訓讀」という一つの譯讀法が開發され、その方法は以後、改良を重ねながら現在に至るまで受け繼がれている。訓讀は、中國語の文言文について、その原形を生かしつつ日本語として讀む手法であり、外國語文獻を自國語の文獻として讀む、という困難を打破するため、漢籍の原文中の一字一字に對して、日本語の語順に従って讀むために必要な補助符號たる「返り點」、及び單語の品詞分類、文法機能、それに語義を示す役割を果たす「乎古止點」や「送り假名」等を加える。この返り點・乎古止點・送り假名等を「訓點」と總稱し、訓點が附されたテキストを「訓點本」「點本」と稱する。

漢籍に對して逐字的に簡潔な解釋を與える點に着目すると、訓讀というのは、讀解の對象となる文獻に對して「加點」、すなわち訓點を加えることを通して、全面にわたって訓詁を施す作業と言えり。中田祝夫氏の研究によると、訓點本一般が生じたのは平安初期（七九四～九〇〇）であり、平安中期（九〇一～一〇〇〇）に入ると佛典を中心に「移點」、すなわち先人の點本の訓點を自身が持つテキストに移し替える現象が見られるようになり、平安後期（一〇〇一

（八六）には、佛者・博士家の間にこの移點が廣く行なわれた。このことは、訓讀語が統一され、訓點も家ごとに規格化され始めたことを意味する。さらに院政時代（一〇八七―一九一）に入ると、點本といえば「移點」に限られるようになる、というのが全體の趨勢であつた。^{二六}

現存する清原家の『論語』點本の中で最も古いのは、仁治三年（一二四二）に清原教隆（一一九九―一二六五）が書寫・加點したものと正和四年（一一三一五）に書寫されたものである。^{二七}重要文化財に指定され「正和本」と稱されるこの點本（東洋文庫所藏。請求番號・一―C―三六B）の第一冊奥書に次のようにある。

此書受家説二箇度。……仍爲傳子孫、重所書寫也。加之朱點墨點、手加自加畢、即累葉祕説、一事不脫。子々孫々傳得之者、深藏置中、勿出闔外矣。

教隆が「家説」を「二箇度」、すなわち二度にわたつて受けていること、および自身が加えた訓點に關して、「累葉祕説」と説明していることから、それより以前に清原家の中で家點本が長らく傳わつていたことがわかる。仁治三年（一二四二）は鎌倉時代（一一八〇―一三三三）の初期に當たり、その何代も前から家説が傳わつていたことは、教隆が傳えた加點法の起源が平安時代にまで遡り得ることを暗示している。^{二八}

ここで注目しているのは、教隆がこの家點本を受け繼ぐ者に向かつて、「深藏置中、勿出闔外矣」と述べ、門外不出にするよう戒めていることである。清原家の點本は、日本の中世期にあつて最も權威ある『論語』の解釋書であつたが、それが祕密主義的な加點法によつて代々傳授されていたのである。當然豫想されることながら、『論語』だけではなく、他の經典も同様の形で傳授されている。たとえば、京都大學清家文庫所藏『禮記』二十卷（室町時代抄本）の奥書には、壽永二年（一一八三）二月四日に清原頼業が息子の良業に「祕説」を授け終わつたことを示す記述が轉記

されている。^(二九)

祕儀の如き加點法を家學として傳授するには、テキストを統一することが當然必要になる。それは、既に傳わっている古い點本の訓點を別の版本に轉記する時、本文や注釋の文字が異なると、先祖が加えた訓點を加えることができない場合が出来るからである。武内義雄氏が「舊鈔論語の今に存するものいづれも何晏集解本の^(三〇)のみ」と指摘しているように、清原家において先祖傳來の祕説を受け繼ぐ者は、まず『論語集解』の抄本を作成した上で、訓點をその抄本に書き加えていったと考えられる。

訓點は、漢字の音を説明する音注の役割を果たすものと文法機能や意味を説明する義注の役割を果たすものと大別される。以下、この二種類の訓點に即して、清原家における傳授の實態と家内で傳えられた點本に對して宣賢がどのような態度で臨んだかについて考察することにする。

(ロ) 點本における音注としての訓點と『經典釋文』の利用

博士家の點本を調べると、隨所に反切を含む音注が書き込まれている。たとえば、清原宣賢による永正九年（一五一一）の奥書があることから「永正本」と稱される『論語集解』（東洋文庫所藏。請求番號…一—C—四一）學而篇の首章を例に取ると、經文「不亦說乎」の「說」字の左旁に「六（＝「音」字の略號）悦」とあり、注文「子者、男子之通稱」の「稱」字の左旁に「尺證反」とあるのがそれである。これらは、明らかに陸德明『經典釋文』の中に示されている音注を轉記したものである。足利衍述氏は、博士家が經書の音を定める場合の規則を幾つか推定し、次のように述べて、『經典釋文』を重要な依據としていることを説いている。

經書を読むときは、必ず陸徳明經典釋文所定の音によりしことなり。こは現存清原・中原兩家の諸點本によりて、明にしらるゝなり。是等諸點本を検するに、字の左右傍、或は欄外に、必ず釋文の音を記入せり。^(三)

足利氏は多種の點本を調査して右の規則を歸納したわけであり、實際に『論語』の點本を繙いてみると、全面にわたって『釋文』にもとづく音注が文字の左旁に記されていることが容易に察知できるから、その見解は全體的な傾向としては首肯される。しかし、細かく見ていくと、この結論には修正・補足すべき點が幾つかあるように思われる。永正本（以下、A本）に近い頃に作成された清原家點本である清原枝賢抄『論語集解』（京都大學清家文庫所藏本。請求番號・一六六―ロー五。以下B本）をもとにそれらの點の解明を試みたい。

この二種の點本は、奥書によると、A本は宣賢の訓點をもとにその孫に當たる枝賢が天文九年（一五四〇）に作成したものと考えられるのに對して、B本は清原枝賢抄『論語集解』にその父業賢が加點した點本であり、天文八年（一五三九）にできあがったものであり、いずれも宣賢の訓點の影響を強く受けているものと判斷される。B本上冊の奥書に「累葉之祕點、不漏一事」とあるのを額面通りに受け取ると、先行する點本の訓點を一つも落とすことがないように轉記したものであるから、音注に對しても細心の注意が拂われているはずである。果たして實際はどうであるか、以下に検討を加えて行くことにしよう。

①『釋文』の音注が點本に轉記されていない事例

まず『釋文』が下している音注を點本がどの程度取り込んでいるかを調べることにする。たとえば『論語』學而篇を調べると、『釋文』は四十五箇所に音注を下しており、これらの中、A本では六箇所、B本では七箇所を除いて、他に

は全て『釋文』の音注が記入されている。學而篇はかなり採用率が高い部分であり、他の篇も同様に轉記されているわけではない。憲問篇を調べると、『釋文』の音注百二十四箇所の中、未記入の箇所がA本では百十八、B本では百十三に上り、ほとんど轉記されていない。

右に示したように『釋文』の音注が轉記されていない場合が少なくないことは、「字の左右傍、或は欄外に、必ず釋文の音を記入せり」との足利氏の論斷が正確ではないことを示している。すると、經典の字音を定める際、『釋文』が絶對的な基準書であつたと言えるか疑わしくなつて來たが、結論を急がず、他の事例を調べることにする。

②點本と釋文本とでは經文の文字が異なっているのに、同じ音注が下されている事例

述而篇「子曰德之不脩」章「聞義不能徙」句の「徙」字に對して、『釋文』は「思爾反」との音注を下しているが、A本もB本もこの「徙」字を「從」字に作っているにも関わらず、やはり「思爾反」と同じ音注を下している。點本の「從」字には「シタカフ」の訓が附されているから、加點者は「從」字を誤字と見なしていない。先進篇「子曰從我於陳蔡者」章などの「從」字に對して、『釋文』は「才用反」の反切を與えており、本章も「徙」字ではなく「從」字が正しい字なら、同じ「才用反」の反切が示されるべきが、實際にはそうなっていない。このことから、加點者の漢字音に對する知識が十分ではなかつたことがうかがわれる。

③點本所掲の音注が『釋文』の音注と異なっている事例

子路篇「子曰如有王者」章の「王」字に對して、『釋文』は「于況反」の音注を下しており、A本が同じ音注を下し

ているのに對して、B本は「于祝反」と音注を下している。『周易』繫辭傳下「古者包犧氏之王天下也」の「王」字に對する音注が「于況反」になっているのを始め、『釋文』全體を通して「王」字に對する同様の反切が散見するが、「王」字に對して「于祝反」の音注が與られている例は無い。『廣韻』によると、「王」と「況」はともに去聲「漾」韻に屬するのに對して、「祝」は去聲「宥」韻、もしくは入聲「屋」韻に屬する。かくて、B本の反切が誤っていることが判明する。

この事例は、二つの點本の中、一方が誤っているものであるが、兩方が同様の誤りを犯している事例もある。述而篇「子不語怪力亂神」章注「力謂若冪盪舟鳥獲舉千鈞之屬也」の「冪」字に對して、『釋文』では「五報反」の反切を與えている。この場合、字音表記は「ガウ」になるはずである。ところが、A本とB本のいずれも「冪」の左旁に『釋文』の反切を示さぬまま、右旁に「トウ」と字音を示している。この字音表示は明らかに誤っており、その誤りは、續く「盪」字に對する『釋文』の音注「吐浪反」を「冪」字の字音と取り違えた初歩的なミスに起因すると推測される。

④音注の不備を『釋文』を利用して補っていない事例

季氏篇「邦君之妻」章「君稱之曰夫人」句の「稱」字に對して、『釋文』は「尺證反、下同」との音注を下している。A本の音注は「尺反」となっていて、韻母を示すための反切下字「證」が落ちているのに對し、B本の音注は「尺・反」となっていて、「尺」の下に反切下字がある筈であることは認識しながら、それが何の字であるかが不明なために「・」を補うにとどめる。

加點者がもし『釋文』を参照しながら音注を轉記していたとしたら、「尺」字の下に一字脱落していることにすぐ気づいて補うはずだが、二つの點本においてそれが修正されぬまま放置されていることは、加點者が『釋文』を参照していなかったことを示している。

以上紹介した事例から、『論語』點本中の漢字音が『釋文』を参照して書かれたものではなく、先行する點本に記入されていた音注を轉記したと考えられること、それゆえ『釋文』に記入されている音注が點本に記入されていないケースが少なくないことが判明した。すると、博士家の經書講讀に關して、「必ず陸德明經典釋文所定の音により……必ず釋文の音を記入せり」と説明していた足利氏の發言が若干の修正を要することは、明白である。反切の轉記ミスが少なくないことから、宣賢を含む清原家の漢字音に對する理解力の不足が看取されるが、清原家の中で、先行點本の音注を移點し續けていたことに關しては、別の觀點からその意義を認めることができる。

⑤現行の『釋文』本文には無い音注や正しい音注が記入されている事例

述而篇「子曰默而識之」章の「識」字に對して、現行の『釋文』は音注を附していないが、A本・B本のいずれも「音志、又如字」と音注を與えている。『釋文』において、「識」字に對して「音志」と音注を下している事例は、『周禮』春官「保章氏」注「志、古文識、識記也」の「識」字に對する音注が擧げられ、點本の音注は誤っていない。

泰伯篇「子曰禹吾無間然矣」章の「間」字に對して、現行の『釋文』は音注を附していないが、點本は「音諫、注同」の音注を附している。『釋文』において、「間」字に「音諫」と音注を下している事例は、『爾雅』釋言「間、倪也」

の「間」字に對する音注が擧げられ、この事例も點本の音注は誤っていない。

微子篇「周有八士」章「仲突」句の「突」字に對して、點本は「他没反」と音注を下しているが、原行の『釋文』にはこの音注は存在しない。「突」字に對して全く同じ音注を與えている事例は見あたらないが、『公羊傳』莊公二十一年「鄭伯突云々」の「突」字に對して、『釋文』は「徒沒反」との音注を下しており、「他」と「徒」は同一の聲母を表わしているから、點本所掲の音價は『釋文』が與えているものと矛盾しない。

右の三例と同様の事例は少なくなく、それらについて言えば、いずれの場合も措辭が『釋文』の音注の形式と同様であるのみならず、點本が與えている音注が同じ文字に對する『釋文』の音注と一致している。すると、現行の『釋文』から失われている音注が清原家の點本に保存されていると見ることが可能になる。清原家の中で移點を繰り返す中に、先に紹介したような書き誤りが發生することもあるが、移點する際、その時々に行っている『釋文』を參照して舊來の音注を修正する、といったことがなされなかつたので、點本には『釋文』の古い形態が保存されている面があるとも言える。公治長篇「子謂公治長、可妻也。雖在縲絏之中」の一段の「縲」字に對する音注は、その好例である。すなわち、現行の『經典釋文』は、「縲」字に對して「尤追反」との音注を下しているが、これは明らかに聲母を示す反切上字が誤っており、清原家點本の音注「力追反」が正しい。^(三)

清原家點本に書き込まれている字音表記が持つ學術上の價値の高さについて、坂井健一氏は、本稿で用いたものは異なる三種の清原家の點本に對して詳細な調査を加えた上で、次のように述べている。

年代的には、通行本よりは、より古く、かつ原本型により近いものを傳え存していることが、判明した。したがって、これらの資料を、さらに分析總合して、通行本への校合資料とし、ひいては、これまで孤立的だった《論語

清原家の『論語』解釋

『釋文』の、幅廣く深い校訂補修への有力な、そしてより古く、より原本型的な、確實適切の一資料として、認定することが出来る。^(三三)

坂井氏が屬する經典釋文綜合研究論語釋文班（日本大學文理學部中國文學研究室。代表…内野熊一郎）によって刊行された『對校論語釋文集成』（汲古書院、一九七〇年）は、このような認識にもとづいて作成されたものであり、その中には、本稿で取り上げた清原家點本を含む六種の『論語釋文』の對校資料が一覽できるように圖表化されている。ただし、該書が行なっているのは資料の提示までであり、提示されている資料にもとづく現行『經典釋文』に對する校勘作業までは實施していない。

『經典釋文』を校勘した代表的な著作の一つとして、清代諸名家による『經典釋文』校本等をもとに黃焯が編纂した『經典釋文彙校』が挙げられる。同書は日本の經學關係書までも取材範圍に含んでおり、たとえば卷二十四には、清原家傳の點本にもとづく正平版が對校資料の一つとして引かれているものの、清原家點本に書き込まれている『經典釋文』の字音表記までは参照しておらず、今後、黃氏の仕事を繼承して『經典釋文』を校勘する際には、清原家諸點本所掲の字音表記を参照することが必要である。^(三四)

（ハ）清原家と「漢音」

點本所引『釋文』に検討を加えることで、清原家と『釋文』の關係の一端が明らかになった。まず、經典の字音を定めるに當たつて基本的に『釋文』に依存しているが、『釋文』の音注が全て點本に書き込まれている譯ではないこと。次に、『釋文』の音注を書き込む際、『釋文』自體を参照しておらず、先行點本に既に書き込まれている音注を轉記し

ているが、轉記の際に脱落したと思われる箇所や誤記が少なくないこと。これらのことは、經書音讀の際、『釋文』を絶對的な基準としていたわけではないことを物語る。ただ、検討を加えた點本二種は、いずれも室町時代（一三三六～一五七三）後期に屬するものであり、當時と點本が作成され始めた時期とで『釋文』の音注が持つ重要性が同様であつたとは限らない。

大學寮は七世紀後半に創設されて^(二五)おり、唐の貞觀初年（六二七）頃に没した陸德明^(二六)が編纂した『經典釋文』は、音博士が同時代の正確な中國音に従つて經典の音讀を指導するための基準書としての役割を十分に果たし得たと考えられる。しかし、『釋文』の音注がいずれ中國内における漢字音の變化に對應できなくなることは自明であることに加えて、寛平六年（八九六）に遣唐使が廢止されてからは、『釋文』の音注に従つて中國音を指導できる人材が得難くなつた。すると、經典の音讀とその際に依據された『釋文』の重要性は時を追う毎に低下して行つたに相違ない。前項で取り上げた事例の多くはその例證になるものであるが、さすれば今度は、そのような情勢の變化にもかかわらず、『釋文』の音注が點本に記入され續けたのはなぜか、という疑問が生じてくる。以下、その疑問に答えるため、日本に於ける漢字音の變遷と清原家の關係について論じることしよう。

日本語の漢字音には、吳音・漢音・唐音等の別があり、各々の相違は、それぞれの音が日本に流入した時期の違いに起因する。これらの中、主要な音は吳音と漢音である。まず漢音について説明すると、これは遣唐使や入唐僧等がもたらした中國音を日本語の音韻體系に適合するように改めた字音である。通説によれば、唐代長安音にもとづき、『切韻』系の韻書の音に基本的に一致するものであるが、その説明から外れる事象も見受けられるので、通説に對する見直しも行なわれている。^(二七)

呉音は、漢音が流入する前に日本において定着していた漢字音であり、基となった音が六朝期の南方呉地方の方言音に比定されることもある。しかし、馬淵和夫氏が指摘しているように、日本に最初に漢字音を傳えたのは百濟から派遣されて來た五經博士や僧侶たちであり、彼らが經典を讀む際には中國の標準音に従ったはずであり、それは中國の北方を經由してもたらされた音である。^(二八) 大島正健氏によると、そもそも、隋に統一される前の南北の兩音は、漢魏音を基とする同系統の音であつて、兩者の間には後世のような懸隔は生じていなかったと推測され、「呉音」というよりはむしろ「古音」と稱すべきものである。^(二九)

このように「漢音」と「呉音」は、流入して來た時期の相違によつて二層に分けられる日本の漢字音の體系であり、沼本克明氏の概括によると、たとえば以下のような違いがある。(a)入聲字の促音化…呉音には多發し、漢音には殆ど起らない。(b)連濁…呉音には多く、漢音には殆ど存在しない。(c)聲調變化…呉音には去聲↓入聲の聲調變化があるが、漢音には聲調變化は見られない。^(三〇)

平安時代以後、漢字の中には呉音と漢音の二音が存在したわけであるが、この二音併存の状況を統一しようという動きが見られた。桓武天皇が延暦十一年(七九二)に下した詔「明經之徒、不可習呉音。發聲誦讀、既致訛謬。熟習漢音」(『日本紀略』前篇十三)によつて、大學寮の明經道で漢音に従うように命ぜられたことは、儒家の經典を始めとする漢籍を漢音で讀むように規定したことになる。ついで翌年四月の詔「自今以後、年分度者、非習漢音、勿令得度」(同)によつて、毎年人數を限つて得度を許される「年分度者」^(三一)に對して、漢音を修得していない者に得度を許可せぬようにしたことは、佛者にまで漢音遵守を義務づけたことになる。

實際のところ、佛典は長年にわたつて呉音で讀み續けられていたことが勘案され、佛者に對しては後に例外規定が

設けられたこともあり、結局、儒家經典を始めとする漢籍は「漢音」で読み、佛典や法律關係書は「呉音」で読む、という區分が定着した^(三三)。かような流れを踏まえると、明經博士家たる清原家が漢音に従って經典の文字を讀んだことは容易に推測されることであり、その推測は現存の諸點本中の訓點によつて裏づけられる。

經書を漢音に従つて音讀することと『釋文』の利用との關係を説明する手がかりになるのが、沼本克明氏による研究である。沼本氏は、平安中期點本『古文尚書』に加えられている音注について、通志堂本『釋文』の音注と比較し、全二百七十三條中の二百五條が一致する事實を確認した上で、残りの六十八條について、現存する唯一の唐抄本『釋文』である敦煌本の音注と比較し、その大半が基本的に一致することから、點本に加えられている音注が『釋文』の原初形に近いものをとどめていることを實證した。その上で小林芳規氏の見解^(三四)にもとづいて、この點本が平安中期の大學寮における經書講說聽講の跡を留めたものだ^(三五)と推斷している。

沼本氏に取り上げている點本は、延暦十一年に下された漢音勵行の詔の後に作成されたものであり、その點本に加えられている音注が『釋文』を引き寫したものであることから、明經道において『釋文』の音注が經典を漢音に従つて音讀するための一つの基準であつたことがわかる。沼本氏によると、漢音は、「その學習傳承に『反切』が積極的な意味を持つて深くかわつていたと考えられる^(三五)」ものであり、『釋文』を始めとする「反切」資料があつてこそ、その音が變わらぬまま繼承されたのである。されば、『釋文』の重要性が低下し始めてからも、清原家がその點本に『釋文』の音注を書き込んで漢音護持の態度を維持し續けたのは、家説の正當性を誇示する意味合いが込められていたのではなからうか。清原家の家説を受け繼いだ者が次のような理由を示して漢音に従つて漢籍を讀むことを主張するのは、そのような心理的背景にもとづいていると考えられる。

呉カ日本へ近イ程ニ呉音が早ウ渡テ、日本人ガ云コト皆呉音ナリ。文書ハ漢ノ世ニ傳タルニ依テ、漢音ニヨムソ。
〔『論語私抄』 公冶長「子張問曰、令尹子文」章〕

中國の文書が漢代に傳わつたという理由をつけて、漢音に従つて讀むことを正當化するのは、強辯に過ぎない。漢音の「漢」は、漢詩の「漢」等と同様、日本にとつて「中國」の別稱に過ぎず、朝代の「漢」とは無關係だからである。呉音が早く傳つており、それゆえ多くの人々の會話の中では、呉音が自然と口に出つていたのであり、そのような状況の下で漢音の優位性を主張するにはおのずと無理が伴うことになるのであらう。なお、右に引いた『論語私抄』（『魯論抄』^{三七}）は清原家『論語抄』の一であるが、宣賢の抄物と見なす論者とそれを否定する論者がおり、まだ論定を見ていない。^{三八}

（二）點本における義注としての訓點

ここまでは清原家の點本に加えられている訓點の中、音注の役割を果たすものについて論じてきたので、以下、文字の意味や文法的機能を確認する役割を果たす義注としての訓點について論じることになしよう。

まず『論語』點本の形態について概観すると、日本に残存する『論語』の古寫本は『集解』本が多くを占め、阿部隆一氏が實施した調査によると、何晏『集解』は、不全本を含めると九十種が傳存している。^{三九} 足利衍述氏が「清家の論語家本は集解本なり」と説いているように、清原家の『論語』は、『集解』に加點したものが傳承された。阿部氏が列挙している九十種の『集解』古抄本の中、少なくとも二十一種が清原家の點本である。

清原家の點本が『集解』に加點したものである以上、當然のことながら、『論語』本文に對する訓點には『集解』の

解釋が反映している。先に取り上げた清原枝賢抄『論語集解』を例に取ると、爲政篇「子曰、溫故而知新」章の「溫」字について、點本は「タツヌ」の訓を與えている。これは、明らかに『集解』の「溫、尋也」の訓詁に従った訓である。また、顔淵篇「子曰片言可以折獄者」章「子路無宿諾」句の「宿」字に對して、點本は「アラカシメ」の訓を與えているのは、『集解』の「宿猶豫也」の訓詁に従ったものに他ならない。

しかし、點本中の全ての訓について、『集解』に同様の訓詁を確認することが出来るわけではない。たとえば、學而篇「子曰君子不重則不威」章「學則不固」句の「固」字に對して、點本は左訓として「アタル」の訓を與えている。この「アタル」の訓詁の本づく所を考えてみると、『集解』には「固、弊也。一曰、言人不能敦重、既無威嚴、學又不能堅固識其義理」とあつて「オホフ」の訓詁を與えており、別に「カタシ」と讀む説を紹介するにとどまる。これらの『集解』の訓詁や解釋から、「アタル」の訓を導き出すのは困難である。そこで『義疏』を見ると、「侃案、孔訓固爲蔽、蔽猶當也」とあり、何晏の「固、弊也」の訓詁に再度訓詁を下す形で「當」の訓を與えている。したがつて、この場合については、清原家の點本は『義疏』の解釋に従つて訓を附していることがわかる。

もう一つ例を擧げてみよう。子路篇「子曰南人有言」章「不恆其德、或承之羞」句の「或」字に對して、點本は「ツネ」の訓を與えている。『集解』は「言德無常則差辱承之也」と説くだけで、「或」字に對して特に解釋を與えていない。『義疏』を見ると、「或、常也」の訓詁があるから、「ツネ」の訓がこれに本づいていることは自明である。

清原家の『論語』解釋は、基本的に古注である何晏『集解』や皇侃『義疏』の解釋に依據しており、ほとんどの場合、點本と同じ訓が古注に認められる。武内義雄氏は、點本の訓の状況から鎌倉以前における國內の『論語』解釋の實態を以下のように推測している。

清原家の『論語』解釋

現存する古鈔本の論語はいずれも何晏の集解本を皇侃の義疏によつて訓讀したものばかりであるから、鎌倉以前における我國の論語の學問は何晏集解を皇侃によつて讀んでゐた程度のものと考へてよいであらう。^(四二)

武内氏の見解は恐らく正鵠を射ているであろうが、古注を祖述するに終始するような『論語』解釋を繼續することができたのは、國內において皇侃『義疏』が失われることなく傳承されたためである。この書物は中國では南宋期に失われ、やがて寛延三年（一七五〇）に根本遜志（一六九九—一七六四）が校訂出版した本が中土に逆輸入され、『四庫全書』『知不足齋叢書』に著録されるなど清代の學界から歡迎を受けたことは廣く知られている。

皇侃『義疏』は、何晏『集解』の再注釋書の性格を持つものであり、分量の面で『集解』を遙かに凌駕するのみならず、字義解釋の面でも、『集解』が解釋を施していない箇所解説を加えていたり、先に例示したように既に解釋が施されている箇所に対して、別の解釋を提示する場合もある。日本の明經博士家が『論語』の全面にわたつて古注に従つた訓點を施すには、何晏『集解』によるだけでは不足であり、『義疏』が残存していたことで始めて可能になつたと考えられる。

清原家において「古點」、すなわち古い家本に記入されていた訓點が權威を持つていたことは、後に取り上げる『論語抄』を讀むことで了解される。たとえば、八份篇「子曰周監於二代」章「周監於二代」句の訓讀を調べてみると、清原家の諸點本は、いずれも「周ヲ二代ニ監ミ」と訓じている。宣賢は清原家『論語抄』の一たる『論語聽塵』の中で、この訓讀に對して異議を唱えている。

「周ヲ」トヨマハ、「監」ノ字ノ下ニ「周」ノ字アルヘシ。此ニ「監」ノ字ノ上ニ「周」ノ字アリ。「周ハ」トヨムヘキニ誤レリト云。

「周ヲ二代ニ監ミ」と訓讀すると、「周」が「監」の目的語になり、その場合、「周」字が「監」字の下に來なくてはならないが、實際の語順は「周」字が「監」字の上にあつて、このことは「周」が主語、「監」が動詞であることを意味するから、「周ハ二代ニ監ミ」と訓讀すべきだといふのである。しかる後、點本の訓讀に關して、「但古點也。改ムヘカラス」と述べ、「古點」であるから誤まつていても改めることができないことを明かしている。

宣賢が「古點ハ正義ト疏トカ日本ヘ渡ラサル以前ニ點ス」（『聽塵』子罕篇「顔淵喟然歎曰」章）と述べているのを踏まえると、「古點」は、『正義』が日本に到來する前に施されたものと受け止められている。このように由緒ある「古點」は、家學の權威を維持するための要件であつたのであろう。それゆえ、明らかに誤つてると判斷される部分に關しても、改めることができなかったのである。

ところで、中國における朱子學の發生は、日本の學界にも次第に影響を及ぼし始め、學術動向の變化は訓點にも反映するようになった。この問題を本格的に扱つた呉美寧氏によると、前掲正和本の訓點に朱熹『集注』の解釋の影響が確認できる。すなわち、鄉黨篇「入公門鞠躬如也」章「屏氣似不息者」句の「屏」字に對して、正和本は二通りの訓を附しており、「屏」字の右側に附された正訓は「シリソク」になつていて、この訓は『義疏』の「屏、疊除貌也」の訓詁に從つたものと判斷される。ただ、「屏」字には「カクス」という左訓も附されており、この左訓が朱熹『集注』の「屏、藏也」という訓詁と一致しているから、正和本は新注の訓詁も採用してゐると考えられるのである。^(四四)

呉氏は正和本を含む清原家點本七種における新注の採用状況を丹念に調査したが、いずれの版本も新注による訓が確認できるのは數例にとどまつてゐる。^(四五)すると、點本を見る限り、清原家の學問に對する宋學の影響は輕微であるかに見える。しかし、清原家の學問は、點本に加えて抄物を併せ見て、始めてその全貌を把握することが可能になると

考えられるので、即斷は避けるべきである。されば、検討の対象を清原家の抄物に移すことにしよう。

四、清原家の『論語』解釋書（二）——抄物——

（イ）抄物

「抄物」は、室町時代中期から江戸時代初期の間に、博士家の學者や京都五山の禪僧などによってなされた漢籍や佛典などの講釋を聽講者が書き取った「聞書」、それに講義者の草稿たる「手控え」を指す。その文體が口語體であるため、當時の口語語彙や語法を研究する上での有益な資料となっている。

儒家の經典の抄物の中で傳存する本の種類が最も多いのは『論語』であり、その大半が阿部隆一によって實地調査されている。調査の成果は「室町以前邦人撰述論語孟子注釋書（上）」^{（四六）}にまとめられており、各本に對する書誌的な解説がなされている。阿部氏の研究成果を整理するとともに『論語抄』諸本の影印状況を含む独自の調査結果を補足した目録として、柳田征司「抄物目録稿（原典漢籍經部二 四書・小學）」^{（四七）}が作成されており、それによると、『論語』の抄物は二十五種、八十二點の傳存が確認できる。現存する清原家の『論語抄』中で最も古いのは、清原良賢と比定されている講者の講釋を應永二十七年（一四二〇）に稱光天皇がその第一冊の部分を書き記し、残りの部分を五條爲綱が書き記した『論語抄』十卷五冊、通稱「應永本」である。^{（四八）}これを始めとして、清原家に關わる抄物として十種四十一點が今に傳わる。

宣賢の『論語抄』は、柳田氏が「清原宣賢抄論語聽塵」と分類している『論語聽塵』（一名『論語祕抄』。蓬左文庫

ほか所藏）が六點現存している。内容の多くを諸書からの節録が占め、かつ節録部分の文章が基本的に原文に返り點を施しただけのものであることを踏まえると、宣賢が『論語』の講釋をするために準備した手控えだと考えられる。宣賢は書名に「聽塵」の二字を含む書物を他に著しており、たとえば『毛詩聽塵』^(四九)については、木田章義氏が「講義に必要な、解釋や典據となる文を集めたもので、いわゆる『手控え』である」と解説しており、『論語聽塵』も同じ性格の書物と見るのが妥當である。なお、宣賢に近い時期に著された『論語』の抄物として、柳田氏が「清原宣賢（？）講某聞書論語私抄」に分類している『論語私抄』（『魯論抄』）も九點現存する。

（ロ）『論語』の基本構造と『聽塵』

『論語聽塵』（以下、『聽塵』と略稱）を見ると、冒頭において孔子の略歴や生卒年等に關する講說を進めた後、何晏「集解序」を一句ずつ丁寧に講じており、しかる後、學而篇第一から堯曰篇第二十までの本文の講義に移っている。このことは、講義の際に用いたテキストが『集解』本であったことを示す。しかし、内容の解説については、むしろ皇侃『義疏』を中心にしていたと思われる。それは、『論語』の基本構造、すなわち編纂状況、各篇の配列順序、各章の主旨などの説明に際して、『義疏』の解釋が深く関わっているように思われるからである。以下、その點について論じることしよう。

まず、『論語』の編纂状況について、『聽塵』ではどのように説明しているかを見ると、學而篇「子曰學而時習之」章において、宣賢は次のように述べている。

此ヨリ以下、皆是孔子ノ語也。故ニ「子曰」ヲ稱シテ首トスル也。然ニ此書ニハ或ハ弟子ノ言アリ、或ハ他人ノ

語アリ、悉ク孔子ノ語ニアラストイヘトモ、此書ニ記スコトハ、皆孔子ノ抑揚褒貶ヲカウフレリ。而ラハ皆孔子ノ語ニヒトシ。故ニ「子曰」ヲモテ一部ニ冠シメテ、全部ヲ孔子ノ言ト心得ヘキ也。

『論語』の中には孔子以外の人物の言葉も收められているが、孔子の「抑揚褒貶」、すなわち裁斷を経ていると考える結果、この書物に含まれる記述全體を孔子の言葉と見るのである。その捉え方は、次に引く『義疏』の説明を引き繼いだものに他ならない。

此以下、是孔子開口談說之語、故稱「子曰」爲首也。然此一書或是弟子之言、或有時俗之語、雖非悉孔子之語、而當時皆被孔子印可也。必被印可、乃得預錄。故稱「子曰」、通冠一書也。

次に、二十篇の篇次の説明について、『聽塵』がどのように説明しているかを調べてみよう。その所説と皇侃『義疏』の關係を明らかにするために、學而篇と爲政篇がそれぞれ『論語』の第一篇と第二篇に來ている理由に關して、兩書がどのように説明しているかを比較する。

○學而ヲ以二十篇ノ第一トスル事ハ、人ハ學テ舜何人ソ、吾何人ソト云處ニ至ヘシ。故ニ學記ニ云、「玉不琢不成器、人不學不知道」云々。（『聽塵』）

以學而最先者、言降聖以下、皆須學成。故學記云、「玉不琢不成器、人不學不知道」。（『義疏』）

○前二次ツルユヘハ、學記云、「君子如欲化民成俗、其必由學乎」ト云。是則學文ヲ先トシ、政化ヲ後トス。（『聽塵』）
所以次前者、學記云、「君子如欲化民成俗、其必由學乎」。是明先學後、乃可爲政化民、故以爲政次於學而也。（『義疏』）

いずれの場合も、『禮記』學記篇の同一の記述を篇次の説明に用いているから、『聽塵』が『義疏』に本づいている

ことは明らかである。二十篇全部について對照することは省略するが、八佾篇第三から堯曰篇第二十に至るまでの十八篇の篇次に關する説明も『義疏』を踏まえていることは、兩書の該當部分を比較することで容易に了解される。

『論語』の分章からも、『義疏』への依存状況が確認できる。『聽塵』は、各篇の小題の下にその篇に屬する章の數を注記しており、さらに各章の冒頭部分に章番號を附している。たとえば、『學而第一』の下には「凡十六章」と注記し、『子曰、學而時』の標記の右旁に「一章」、「有子曰、其爲人」の標記の右旁に「二」と表示し、學而篇末章の「子曰、賜也」章の右旁には「十六」と表示している。『論語』の分章は注釋者によつて異なる場合があるので、分章の仕方はいずれの注釋を基本としているかを判斷する一つの目安になる。

その觀點から着目されるのは、子罕篇の分章であり、『聽塵』では、「子罕第九」の下に「凡三十一章。皇三十章」と注記し、二通りの分章の存在を示している。『聽塵』本文の中の章番號を見ると、子罕篇の最後は、「三十」の表示がなされている「子曰可與共學」章であり、宣賢は本篇を三十の章に分ける皇侃の分章に従つていることがわかる。少し補足すると、この部分は、古注と新注の間で分章が異なつていて、『義疏』の標起止が「子曰至有哉」となつてゐるように、古注では、「子曰、可與共學……可與立、未可與權」の一段と續く「唐棣之華、……夫何遠之有哉」の一段を併せて一つの章と見なしているのに對して、新注では「唐棣之華」以下を別の章と見なして、子罕篇を三十一の章に分ける。^(五〇)

「先進第十一」も同様の觀點から注目に値し、『聽塵』は小題の下に「鄭二十三章。皇二十四章」と注記し、この篇に關しては、鄭玄と皇侃の間で分章が異なつてゐることを示している。その相違は、「子曰、從我於陳蔡者、皆不及門者也」の一段と「德行、顏淵・閔子騫・冉伯牛・仲弓。言語、宰我・子貢。政事、冉有・季路。文學、子游・子夏」

の一段を連續する一つの章と見るか否かから生じる。『聽塵』は、二つの段の標記部分に對して、それぞれ「二」「三」と注記しているから、別の章と見ており、この見解は、『義疏』が「子曰至者也」と「德行至子夏」の二つの標起止を示しているのと一致している。『聽塵』は、ここの分章について次のように説いている。

鄭玄ハ前ト一章ニ見タリ。其故ハ、前ノ章ニ弟子ノ所ヲ失テ仕進セサル事ヲ云テ、遂ニ弟子ノ才徳ノスクレテ仕進スヘキ人ヲ此章ニ舉ルホトニ、上ト一章ト云リ。皇侃ハ別ニ一章トスル也。

二つの段を一章と見なすのが鄭玄で、何晏『集解』に引かれるその所説によると、孔子が陳・蔡の間で包圍された時に一緒だった弟子が仕進の門を得ていないことを嘆き、その不遇の弟子の名を列舉したのが「德行、顔淵」以下の一段だと考える。^(五二)これに對して、皇侃は「孔子門徒三千、而唯有此以下十人名爲四科」と述べるように、顔淵以下の十人について、孔子の弟子三千人の中で「德行」以下の四つの科に當てはまる者を舉げたと見るのであり、この十人は陳・蔡での災難と無關係だと考える。『論語』中で分章が問題になるのは右に舉げた二例が代表例と言えるが、この點に關しても、『聽塵』が『義疏』に従つてゐることがわかる。^(五三)

最後に、章旨、すなわち各章の主旨の理解に關して、『聽塵』と『義疏』の關係に考察を加えることにしよう。たとえば、學而篇「子曰道千乘之國」章の講説の冒頭において、『聽塵』は「此章明諸侯治大國法也」と章旨を説明しており、同文が『義疏』に見える。同様に、爲政篇「子曰詩三百」章について、『聽塵』が「是ハ別ニ一章ナレトモ、前ノ爲政以德ト云事ヲ證明スルナリ」と説明しているのは、『義疏』の「此章舉詩證爲政以德之事也」という記述に本づいている。『義疏』は各章の冒頭部において「此章云々」と章旨を説明する場合が少なくないが、『聽塵』にはその多くが採用されている。

以上のことから、『論語』の基本構造の説明に關して『聽塵』が『義疏』に依據していることが確認できた。ただし、清原家の抄物における『義疏』への依存は、宣賢に始まるわけではない。たとえば、『論語』を孔子の編纂物と見なす考え方は、應永本に次のように説かれている。

是ヨリ以下、全部ヲ皆孔子ノ語ト習フ也。サルホトニ「子曰」ノ兩字ヲ第一ノ始ニ置也。然ニ此書ニ或ハ弟子ノ言モアリ、或ハ他人ノ語モアリ、盡孔子ノ語ニハ非ス。而ルヲ一部ヲ孔子ノ語ト心得事如何。是ハ此書ニシルス言ハ、皆孔子ノ抑揚褒貶ヲカウムレリ。然ラハ皆孔子ノ語ニヒトシ。故ニ以「子曰」一部ニ蒙ラシメテ、全部ヲ孔子ノ言ト心得ヘキ也。^{五三}

この應永本の説明を目にすると、先掲の宣賢『聽塵』の記述は、若干の加工を施してあるものの、應永本の記述を襲用しているかに見える。『論語』二十章の篇次に關する説明についても、既に應永本が同様の説明をしているので、『聽塵』が先行する『論語抄』の記述を襲用していること自體は確實である。しかし、柳田征司氏が「宣賢抄論語聽塵が抄全體に亘つて良賢本の本文を殆ど其儘利用している」^(五四)と總括していることに對しては、若干の修正が必要なのである。

衛靈公篇「子曰事君」章において、『聽塵』は「集注、君子之仕也、有官守者」と『集注』の記述を引いているが、これは續く「修其職、有言責者盡其忠、皆以敬吾之事而已。不可先有求祿之心也」の文章が缺落しており意味をなさない。應永本では、「本ニコレヨリナシ、予書加之」と、文章の誤脱を指摘した後、「修其職」以下の記述を書き足している。柳田氏が説くように、もし宣賢が『聽塵』を作成する際、良賢本、すなわち應永本を利用したのであれば、應永本が補足した部分を當然補つて然るべきであるが、實際にはそうなっていない。このことは、宣賢が参照してい

たのは應永本ではなく、應永本の著者が「本ニコレヨリナシ」と稱している別の系統に屬する『論語抄』であつたことを示している。なお、清原家に二種類以上の『論語抄』が傳わつていたことは、『論語私抄』に、「一抄」（里仁篇）「子曰君子懷德」章、「或抄」（爲政篇）「子張問十世可知也」章と題して、別の種類の『論語抄』の文章と推測されるものが引かれていることからわかる。

柳田氏が誤解しても不思議でないほど應永本と『聽塵』の記述はその多くが重なっており、管見によると、兩者の間の大きな相違は宋儒の説の引用の度合いにあり、應永本より『聽塵』の方がより多くの宋學系の注釋を引用している。その實態については次項で論じることにするが、清原家が點本のみならず、抄物についても先行の家本を尊重していることは動かし得ない事實である。

（ハ）『聽塵』における宋儒説の利用

清原家の點本に考察を加える中で、宋學が日本に流入した影響を觀察したが、點本の訓詁に新注の解釋が反映していた事例は少なかった。事情は抄物においても同様であろうか。その疑問の下に『聽塵』に目を通すと、宋儒の説が諸所に引用されているのに氣づく。たとえば、學而篇首章「子曰、學而時習之、不亦樂乎。有朋自遠方來、不亦樂乎。人不知而不愠、不亦君子乎」に關して、學問修業の三段階を説いていると『聽塵』が見るのは、皇侃『義疏』の見解を踏襲したものである。しかしその直後に「學」字の解釋を示すために、『義疏』にも引かれている「學、覺也、悟也」以下の『白虎通』の所説を提示し、さらに朱熹『集注』の「學之爲言效也」以下の所説、元の胡炳文『四書通』の「人性皆善、天命之性也。覺有先後、氣質之性也」以下の所説をも提示している。かように、『聽塵』には隨所に宋學系の

儒説が引用されており、『論語』解釋における高い依存度を示している。

足利衍述氏の所説によると、清原家の經學の變遷は、三つの時期に區分することができる。第一期は、主として古注によって解釋した鎌倉末葉までの時期。第二期は、禪門の朱子學講習弘布と、朝廷の朱子學採用の影響を受けて、古注だけでなく新注を参考にし始めた時期であり、學風の變化は頼元・良賢が端緒を開き、「清家中興の祖」と稱される業忠に至って鮮明になった。そして、第三期が「清家開創以來唯一の大儒」とされる宣賢以後の時期であり、宣賢は祖父業忠の業を大成し、新古折衷の一門を建て、家學に一大改革を爲したとされる^(五五)。

清原家の『論語抄』において新注が活用されていることは、足利氏を含む多くの論者によって指摘されているが、その利用状況について實證的な解明を試みたのが呉美寧氏である。呉氏は、『論語』の解釋において古注と新注が對立していると判斷される二百四十四箇所について、應永本以下、『聽塵』を含む五種の『論語抄』における古注と新注の採用状況を數量化している。その調査の結果を見ると、應永本は、百三十一箇所（六四％）に古注、十七箇所（七％）に新注、五十四箇所（二二％）に古注・新注の兩方を引用しているのに對し、『聽塵』は、調査の對象となる箇所の中、百二箇所（四二％）、十六箇所（七％）に新注、六十六箇所（二七％）に古注・新注の兩方を引用している^(五六)。兩書における新注の採用割合は三割前後にとどまるから、「宣賢に至つては、一變して、純然たる新古折衷に至りたるも、新注によるもの十に六七を占むるを見れば、寧ろ新注を主として古注を參せるの觀あり^(五七)」と説いている足利衍述氏の所見は、印象に本づくものであり、正確さを缺いていると判斷される。

ここで、『聽塵』における新注利用の實態について具體例に即して説明してみよう。學而篇「子曰、不患人之不己知^(五八)、患己不知人也」の一章に關して、『聽塵』は次のように説いている。

人コトニ我ハ才學モアリ藝能モアレトモ、人カ知ラサルト云。實ニ才能アルヲ見知ラスハ、人ノ未練也。我カウレウヘキ事ニアラス。

本章に對して、何晏『集解』は「王肅曰、但患己之無能知也」と注し、皇侃『義疏』は「世人多言己有才而不爲人所知、故孔子解抑之也」と注している。『聽塵』の文章の前半部分は『義疏』に類似しているので、古注を利用して書かれたものだと推測される。『聽塵』は上に續いてまた次のように説いている。

患フヘキハ己カ人ヲ知ラサル處也。人ヲ知ラスハ、是非邪正ヲ弁カタシ。此ヲ深ク患フヘキ處也ト云。

この前半部分は、「患己不知人也」を逐字的に翻譯したものであり、どの注釋に本づいているか判斷し難い。問題はそれに續く後半部であり、明らかに朱熹『集注』の「尹氏曰、……不知人、則是非邪正或不能辨、故以爲患也」を踏まえている。

本章に關して、『聽塵』はさらに續けて「論語一部ニ四ヶ所ニ此義ヲノ玉ヘル也」と説いているが、これは元の胡炳文『論語通』所引熊禾『標題四書』に同様の指摘がなされているのを踏まえたものと考えられる。

知人亦致知之事。不求人知、猶首章之意。此類凡四出。里仁篇「不患人之不已知、求爲可知也」。憲問篇「不患人之不已知、患其不能也」。衛靈篇「君子病無能焉、不病人之不已知也」。

胡炳文『論語通』は、『四庫提要』によつて、「是編以趙順孫四書纂疏・吳子四書集成、皆闡朱子之緒論、而尚有與朱子相戾者、因重爲刊削、附以己說、以成此書」と評されているように、「朱子之緒論」を闡明するために編纂されたのであり、新注系の諸注釋を集めた書物である。

『聽塵』の本章に引かれている新注系の説は上に掲げた資料にとどまらず、さらに二種の資料が以下のように引用

されている。

語録。若宰相不知人、則不能進賢退不肖。學者不知人、則不能辨益友損友。

通曰、始以「不知不愠」、終以此章、學而一篇終始也。始以「不亦君子乎」、終以「無以爲君子也」、始則結以「患不知人」、終則結以「不知言、無以知人」、論語一書終始也。門人紀次、豈無意歟。

一つめの「語録」は『朱子語類』を指し、同様の文が卷二十二「論語四」に見える。二つめの「通」は胡炳文『論語通』を指し、同様の文が卷一に見える。しかし、二つの文章は、原典と若干の字句の相違がある。その相違が清原家の者が引用の際に改變を加えたことによって生じたものでないことは、同文が別の書物に見えることからわかる。すなわち、倪士毅『四書輯釋』には、二つの文章がそれぞれ「語録」「通曰」に續いて收録されているのである。

右に示した事例から知られるように、清原家の『論語抄』の中で引かれている宋學系の書物は、原典からの引用ではなく、阿部隆一氏が指摘している通り、倪士毅『四書輯釋』(以下、『輯釋』と略稱)や胡廣等『四書大全』(以下、『大全』と略稱)からの孫引きであることが多い。このことは、當時の日本は宋儒の著作が容易に見られる状態にはなかったことを意味する。なお、『輯釋』は應永本においてすでに活用されており、應永本における宋儒の説の引用は『輯釋』の範圍を出ないとされる。^(六〇)

さて、前項において、應永本に比して『聽塵』が宋學系の説をより多く引用していることを提起したので、ここでその点について確認しておこう。

陽貨篇「陽貨欲見孔子」章に對する應永本と『聽塵』の講説はかなり重複していて、冒頭から「日月逝矣、歲不我與」に至るまでの本章の經文の九割に對する講釋は、ほぼ同文である。兩者の相違は、同章末尾の「孔子曰、諾、吾

將仕矣」句に對する講釋にあり、應永本が「諾シテイカサマ仕ヘシト云。此モ辭ヲ和二答テ害ニ免ルヽ也」と説明するにとどまるのに對し、『聽塵』は『輯釋』から朱熹『集注』の「楊氏曰、揚雄謂孔子於陽貨也」云々の文を引き、次いで『輯釋』に合刻されている元の張存中『四書通證』の「楊氏方言五百篇」云々の講釋を引いている。

陽貨篇「子曰性相近也」章の講釋を見ると、應永本と『聽塵』の文章の多くは重なっており、『聽塵』では『集注』の「此所謂性、兼氣質而言者也」云々の文章を引いているが、この文章は應永本には引かれていない。さらに『聽塵』には、「程勿齋曰」の四字があるが、それに續く文章が見あたらない。これは、『輯釋』と合刻されている元の王元全『四書通攷』所引の程若庸（勿齋はその號）『性理字訓』の文章をも轉引しようとしたが、そのまま中斷してしまったものと推測される。

陽貨篇「子曰唯上知與下愚不移」章に對する講釋の文章についても、應永本と『聽塵』に重複が認められる。『聽塵』には末尾に「有生之始、便稟天地陰陽氣氤之氣」云々の應永本には見えない文章が引かれていて、これは『義疏』からの轉引であつて新注系の注釋ではない。ただし、このように古注が補われている事例はほとんどなく、應永本に引かれていない新注系の注釋を『聽塵』が補っていることが壓倒的に多い。

『論語』の解釋における古注・新注の採用状況に着目すると、清原家は點本において古注を墨守する一方で、抄物においては古注を解釋の基本に据えながらも、新注にもかなり依存していることがわかった。その違いが生じたのは、點本については家學の權威を維持するために舊來の形式を改變を加えずに保存することが優先されるのに對し、講義の際には聽衆の關心を惹き附ける必要がある以上、抄物にはその時々學術動向が反映されるためだと考えられる。ただ、應永本と『聽塵』の重複部分が甚だ多いことは、清原家が大同小異の『論語』講義を長年にわたって續けてい

たことを意味し、そのような講義が一定の需要を持ち続けたことは、室町時代には、『論語』の講義を必要とする知識人の範囲が極めて限られていたことを示唆している。

五、抄物に見られる日本独自の解釋

宣賢は『論語』を解釋するに際して、古注を基本に据えた上で新注系の儒説をも取り込んでいるが、時には日本國內の文獻も引いている。國內の文獻には中國とは異なる思想状況が反映されていることがあり、それらが引かれることで独自の解釋が打ち出されることがある。本節では、二つの章をめぐる解釋を中心に検討を加えることにする。

(イ)『聽塵』における神國意識

子罕篇「子欲居九夷。或曰、陋如之何。子曰、君子居之、何陋之有」の一章の「九夷」について、『義疏』は「東有九夷。一、玄菟、二、樂浪、三、高麗、四、滿飾、五、靑更、六、索家、七、東屠、八、倭人、九、天鄙」と注解する。この中の「八、倭人」は、日本を指していると考えられる。宣賢はこの『義疏』を引いた後、「君子居之、何陋之有」と孔子が述べた語について、『聽塵』の中で次のように講釋している。

當家説ニ、君子居リトヨム也。孔子ハ日本ノ安寧・懿徳ノ時分ニ相當レリ。日本ノ天子ヲ指シテ君子ト云リ。孔子ノ九夷ニ往ント云ルハ、日本ヘ來ラント云コト也。

「君子居之」の「君子」については孔子自身を指すと見るのが通常の解釋であり、その場合の訓讀は「君子居ラハ」^(六)

になる。しかし清原家には、「君子」が日本の天皇、具體的には安寧天皇（在位前五四九〜前五一一）・懿德天皇（在位前五一〇〜前四七七）を指し、孔子（前五五一頃〜前四七九頃）がその「君子」の居る日本へ渡ろうとしたのだとする説が傳つており、その場合の訓讀は「君子居り」になる。前掲の京都大學清家文庫所藏清原枝賢抄『論語集解』を見ると、「居」字の右旁に「ヲラハ」と記されているから、正訓としては、「君子」が孔子を指すと見る通常の解釋に従っている。しかし、左訓には「ヲリ、祕説」とあり、「君子」が日本の天皇を指すとする説も「祕説」として受け繼がれていたことが知られる。應永本にも右の『聴塵』と同様の講釋が見えることは、そのことを裏打ちする。

足利衍述氏の見解によると、本章の「九夷」を日本に比定するのは、既に北畠親房（一二九三〜一三五四）『神皇正統記』に見えており、「君子」を「天皇」と解釋したのは清原家による獨自の發展であり、「祖國尊重の觀念より出た」ものである。^{（六二）}伊勢神道の度會氏の教説を學んだ親房は、日本は神が擁護する國で、神の子孫たる天皇が支配する「神國」だという考えを持つており、「大日本者、神國也。天祖ハジメテ基ヲヒラキ、日神ナガク統ヲ傳給フ」の一節から始まる『神皇正統記』は、その「神國意識」をもとに書かれた。この書物には、神代から後村上天皇（在位一三三九〜六八）に至る「神皇」の系譜が記されており、南北朝時代（一三三六〜九二）における南朝の正統性を主張するために書かれたことは歴然としているが、書中に横溢している神國意識は、對立する北朝たる室町幕府の支持者たちにも影響を及ぼし、多くの讀者を獲得した。『神皇正統記』には清家本が存在するように、その讀者の中には清原家も含まれている。^{（六三）}

『神皇正統記』第七代孝靈天皇條には、「凡此邦ヲバ君子不死ノ國トモ云也。孔子世ノミダレタル事ヲ歎テ、九夷ニヲラントノ給ケル。日本ハ九夷ノ其一ナルベシ。異國ニハ此國ヲバ東夷トス」とあり、足利氏が指摘するように本章

に對する清原家の解釋に直接影響を及ぼしたかに見える。ただし、簡単にそうは言い切れない。というのは、『聽塵』には上に引用した文に續いて、「日本ヲ君子國ト云ル證據アリ。三善清行曰、范史稱吾國曰君子國」とあり、この見解が平安時代に文章博士となつた三善清行（八四七〜九一八）に本づくことが明示されているのである。

三善清行は直言を求める醍醐天皇（在位八九七〜九三〇）の詔に應えて、延喜十四年（九一四）に「意見十二箇條」（『本朝文粹』卷二所收）を提出し、その中で日本について「范史謂之君子國」と稱している。清行の發言は、范史、すなわち『後漢書』列傳第七十五「東夷傳」の「東方……天性柔順、易以道御、至有君子不死之國焉」の記述を踏まえたものと考えられる。この記述は「東夷傳」の序に相當する部分に見え、『後漢書』ではそれに續いて、「夷有九種」と稱し、東方の異民族の總稱である「九夷」の解説に入るが、「九夷」の中、特定の國を「君子不死之國」と稱しているわけではない。したがって、三善清行の解釋は曲解であり、それが曲解であることは、『後漢書』を調査すれば即座に了解できるはずなのであるが、『聽塵』はその誤りを踏襲している。

ここまで見來ると、「九夷」に對する『聽塵』の解釋は、必ずしも『神皇正統記』に觸發されたものと考えer 必要はないようにも見える。しかし、兩書の記述を比較すると、やはり無關係とは思われない。『聽塵』では、三善清行の發言を引いた後、さらに次のように講釋を續けているのである。

又三方ニハ畜類ヲ從ヘタレトモ、東ニハシタカヘス。南蠻ニハ蟲ヲ從タリ。西戎ニハ羊ヲ從タリ。北ニハ犬ヲ從タリ。東夷ニ夷ノ字ヲツクルハ、夷ハ大ノ字ニ弓ノ字ヲカキタリ。大弓トカケル字ナリ。……日本人ハ心モタケク弓ノ力モ餘國ニスクレテ大弓ヲ用ル。故ニ夷ノ字ヲ付ル也。

これに類する記述は、三善清行「意見十二箇條」には見あたらないが、『神皇正統記』には次のように類似した記述

が見える。

四海ト云ハ東夷・南蠻・西羌・北狄也。南ハ蛇ノ種ナレバ蟲ヲシタガヘ、西ハ羊ヲノミカウナレバ羊ヲシタガヘ、北ハ犬ノ種ナレバ犬ヲシタガヘタリ。タゞ東ハ仁アリテ命ナガシ。ヨリテ大・弓ノ字ヲシタガフト云ヘリ。(第七代孝靈天皇條)

中國は、四方の異民族を總稱するに際して、南と西と北に對しては、それぞれ蟲・犬・羊を含む文字を割り當てて蔑視の意を示している。ただ東に對してだけは「夷」の文字を割り當てており、親房の解釋によると、この字は「大」「弓」の合文であり、日本人が大弓を扱う勇猛な民族であることを示しているのである。「夷」字に對するこの解説は、『説文解字』十篇下に「平也。从大从弓。東方之人也」とあるのに本づいている。

煩雜なので引用は省略するが、右の二つと同様の記述が別に玄惠法印(？)一三五〇『十七條憲法注』第四條に既に見える。玄惠は、北畠親房の學問に對して影響を與えたと考えられている。^(六四)以上のことから、『論語』の「九夷」を日本に比定するのは、古くは平安時代の三善清行に見られるが、清原家の解釋は、玄惠法印と北畠親房に代表される「神國意識」にもとづく解釋の影響を受けていることは確かである。ただし、上述の通り、「九夷」は東方の異民族九種の總稱であつて日本は九夷の一に過ぎぬから、子罕篇の「九夷」を日本だけに當てはめる解釋は曲解に屬するが、玄惠法印、北畠親房、それに清原業忠・宣賢がこの解釋に従っていることは、南北朝時代から室町時代にかけての「神國意識」の高まりを反映したものである。

(ロ)『聽塵』と三教一致思想

『聽塵』の中で時代思潮が反映していると思われる解釋としては、憲問篇「子曰、君子道者三、我無能焉、仁者不憂、知者不惑、勇者不懼。子貢曰、夫子自道也」の一章も挙げられる。本章に對して、『聽塵』は次のように説いている。聖人ノ道、大ニシテ博トイヘトモ、究テ云時ハ、此三（＝知・仁・勇）ニスキス。此三ニ日本三種ノ神器ノ德ヲ含メリ。鏡照妍媸、則知之用也。玉含溫潤、則仁之德也。劍能剛利、則勇之義也。……天子、知・仁・勇ノ德ヲソナヘマシマサハ、則三種ノ神器ヲ身ニ備タマヘルナルヘシ。

三種の神器は言うまでもなく、天皇の位の正統なる繼承者であることを證明するものとして代々傳えられる八咫鏡・草薙劍（天叢雲劍）・八坂瓊曲玉の三つを指すが、宣賢はこの三つの寶物が本章の中で述べられている三つの徳目、すなわち知・仁・勇を象徵していると説いている。この所説には本づくところがあり、たとえば、一條兼良（一二四〇二～八一）『日本書紀纂疏』（以下、『纂疏』と略稱）卷五に次のようにある。

三器、儒佛二教之宗詮也。孔丘之言曰、「仁者不憂、知者不惑、勇者不懼」。子思中庸之書謂之「三達德」。聖人之道、雖大而博、究而言之、不過此三者。鏡照妍媸則智之用也。玉含溫潤則仁之德也。劍能剛利則勇之義也。

一條兼良は、關白經嗣の第二子で、病弱な兄が出家隱居したのに伴い、家を嗣ぎ、累官して文安四年（一四四七）に關白に至る。第一級の政治家であるのみならず、學者としても優れており、影響力のある著作を残している。『纂疏』もその一つであり、この著作は北畠親房の神道思想を繼承・發展させたものと見られている。^{（六六）}右に並べた二つの文を見比べると、『聽塵』が『纂疏』の影響を受けていると見なすのはあながち無理な推測とは言えない。^{（六七）}實際、泰伯篇「子曰泰伯」章に對する講説において、『聽塵』は「日本紀纂疏」と題して『纂疏』を引用している。ただ注意すべきは、

『纂疏』においては、「三器、儒佛二教之宗詮也」と述べているように、三種の神器の解説を通して、神道と儒學・佛教の一致を説こうとしている面が看取されることである。そのことは、右に引用した續きの文章を見ることで、より明確になる。

佛教謂三因佛性者、法身也、般若也、解脫也。法身即眞如德、正因、性之開發。報身即般若德、了因、性之開發。應身即解脫德、緣因、性之開發。如此三身發得本有之德。鏡之能照、般若也、玉之能潔、法身也、劍之能斷、解脫也。（『日本書紀纂疏』卷五）

兼良の見るところ、三種の神器は、知・仁・勇の象徴であると同時に、三因佛性＝正因・了因・緣因の象徴でもある。『聽塵』には佛教について言及した部分が割愛されているが、このことは宣賢が佛教的な要素を排除したことを意味するのであろうか。

爲政篇「子曰吾與回言終日」章を講釋するに際し、『聽塵』は皇侃『義疏』の「自形器以上、名之爲無、聖人所體也。自形器以還、名之爲有、賢人所體也」という玄學的な注釋を引いた後、その注釋をさらに解釋して、「器ト云ハ、俱舍ノ器世間ト同シ心也」と説いている。『論語』の本文ではなく、注釋を説明するために、『俱舍論』に見え、三千大千世界を指す「器世間」の語を用いていることから、聽講者に佛教者が少なくなかったことが推測される。なお、俱舍宗は南都六宗の一・平安八宗の一に數えられたが、本山や本寺を持たず諸宗の間に兼習されており、佛者の多くがその教義を知っていた。

かように、『聽塵』には佛教的な要素も看取されるので、その實態について以下、いくつかの例をもとに論じてみよう。雍也篇「子謂子夏曰女爲君子儒」章の「儒」に對する講釋において、『聽塵』は、朱熹『集注』の「儒、學者之稱」

を基本義として提示した後、「古ノ尺（一釋）云、釋迦文佛者能儒也。然則佛モ儒也^{六八}」と述べ、佛も儒であることを説いている（この記述、應永本には無し）。この事例からは、儒佛の間に共通點を見出そうとしていることが窺われる。同様の例としては、子罕篇「子罕言利與命與仁」章の「利」字に對して、『聽塵』は「利トハ元亨利貞ノ利也。佛ノ利益ト同シ」と説き、本章の「利」が『周易』の「元亨利貞」の「利」と同じで、さらには佛教が説く「利益」と同一であることも示しているのが挙げられる。

述而篇「子曰甚矣吾衰也」章に對する講説において、宣賢は、『莊子』大宗師第六「古之眞人、其寢不夢」にもとづく「聖人無夢」説を提起^{六九}した後、「聖人モスヘテ夢ナキニアラス」と述べた上で、『尚書』説命上序に見える高宗が傳説を夢に見た故事等を舉げて、聖人も夢を見ることを例證する。しかる後、「佛モ出家セントテ、夢ミルコトアリ」と述べ、佛陀も出家の際に夢を見たことを例示している。この事例では、佛陀を儒家の聖人と同等の者とまで見なしているようでもある。

朱熹は、『論語集注』爲政篇「子曰攻乎異端」章において、「佛氏之言、比之楊墨、尤爲近理、所以其害爲尤甚。學者當如淫聲美色以遠之」という程子の言を引いていることに代表されるように、佛教を排撃した。『聽塵』には多くの新注系の解釋が取り込まれているが、佛教に對する態度に關しては、その寛容度において程・朱とは格段の差がある。このような差異をもたらしたのは、鎌倉時代に伊勢神道が發生したことを契機に神道の教説が整備され、次第に影響力が擴大していったことが一つの要因だと考えられる。古代朝鮮から六世紀中葉に傳來した佛教が人々に受け入れられるには土着の神祇思想と結びつく必要があるため、神佛習合がなされ、日本の神々は早くから既に體系性を完備していた佛教の教理に從屬するようになっていた。平安時代中期頃に提唱されるようになった本地垂迹説がその見や

すい例である。しかし、鎌倉幕府初代將軍源頼朝（一一四七～九九）の神宮崇敬等を契機として、神道の教理を整備する必要が生じると、教理が未發達だった神道は、既に不可分に結びついていた佛教の教理に加え、儒學の學說を取り込むことで伊勢神道を生み出した。^(七〇)つまり、神道の教說には、伊勢神道の段階から神・佛・儒の三教が併存していたわけであり、その後、發生した別の宗派の教說においてもその併存状況が失われることはなかった。^(七二)

清原宣賢の實父吉田兼俱は、室町以後數百年におよぶ神道界を支配した吉田神道の創始者であり、宣賢は幼少にして清原家の養子となったが、生家の學問も兼修していたことは、『日本書紀』神代卷を講釋するための抄物を残していることから窺われる。ついでながら、京都大學清家文庫所藏の「日本書紀神代卷抄」（請求番號：五—〇五—二一）と題する抄物において、宣賢は『纂疏』を頻繁に引用している。

『聽塵』の中で佛教の教說が説かれるのは、三教一致の神道學說の影響を受けたためであり、その影響は生家の吉田家からもたらされたかにも見える。しかし、應永本にすでに神道や佛教の教說が引かれており、その多くが『聽塵』と重なっていることに鑑みると、鎌倉時代以後の神道の發展という大きな流れが清原家の學問に作用したのが主因と見るのが妥當である。^(七三)應永本と『聽塵』を比較すると、佛教に關する言及は『聽塵』の方が多く、『論語私抄』にはさらに多くの言及がなされているから、清原家の『論語』講釋に對する佛教の影響は、時が進むにつれて増大しているようである。『論語抄』における佛說の提示は少數にとどまるものの、清原家における『論語』受容の過程を跡づけるためには無視し得ない要素であり、今後、その利用の實態を整理する必要がある。

六、結論

本稿では、日本において古くから重んじられた『論語』の受容の特色を探るため、関連資料が大量に傳存している清原家の中でこの經典がどのように解釋・傳授されたかについて考察を加えた。清原家は明經博士家の一として、日本における最初の教學機關・官吏養成機關である大學寮において、十一世紀始め以降、世襲的に經書の講義を擔當しており、その經說の權威は比類ないものであった。十二世紀後半に大學寮が焼失してその機能が失われるとその地位に深刻な打撃が及んだが、以後は主要な活動を貴顯への講義に變え、歴代の天皇への進講を務めるなどして、江戸時代に入るまで一定の學術上の影響力を維持し續けた。

清原家の經說は、點本と抄物の二つを通して傳承された。點本は經書に訓點を加えたものであり、この訓點は「祕說」として一子相傳に近い形で祕儀の如く傳授された。抄物は講義の草稿や聞書であり、この記録から當時の講義の様子を如實に知ることができる。この兩種の資料に關して、宣賢に關連するものが最も多く残っているので、本稿では宣賢の『論語』解釋を考察の中心とした。

まず點本について見ると、漢字の音を表わす訓點に關して、『論語』經文の字音を定めるための基本資料が『經典釋文』であることは既に指摘されている。清原家の點本と『釋文』を比較すると、音注としての訓點のかなりの部分は『釋文』に従っているが、『釋文』音注の記入漏れや誤記も相當數に上り、『釋文』への依存の度合いが先行研究が説いているように絶對的なものではないことが明らかとなった。さらに、點本の訓點には現行本『釋文』には見えない音

注もあり、清原家の『論語』點本には通行本より古い形態の『釋文』が保存されていることも判明した。

次に音義を定める際に『釋文』に對して高い依存度を示す理由について考えてみた。その結果、桓武天皇の詔により、同時期の中國音に近い日本の漢字音である漢音に従って漢籍を読むことが命ぜられ、儒家經典を音讀する際の正しい音が漢音と規定されたため、その字音と清原家の經說の格式を維持・繼承する基準書として『釋文』が利用されたことが明らかになった。

訓點の機能は音注の方面にとどまらず、漢字の意味や文法的機能を示すための義注としての役割も擔っており、その種の訓點にも考察を加えてみた。清原家の『論語』點本はその大半が『集解』本である事實が示す通り、義注としての訓は、多くの場合、何晏『集解』に示されている訓詁や解釋を踏襲しており、皇侃『義疏』の訓詁も大量に用いられていることがわかった。『義疏』の利用について言えば、この書物が一旦滅んだ中國とは異なる日本独自の經典の流傳狀況がそれを可能にしたのである。清原家が『論語』の全面にわたって古注に従って義注としての訓を附することができたのは、『集解』より遙かに詳細な『義疏』が國內に傳存していたからである。

ただし、中國において朱子學が発生して普及すると、その影響は次第に日本にも及び始めた。古注一色だった點本の訓點にも新注系の解釋が反映されるようになるが、そのことが確認できる事例は僅かな部分にとどまる。それは、點本は基本的に非公開の文獻で、家學の權威を維持するためには由緒ある家説が變更を加えられぬまま傳承されることが重視されると考えられるからである。ただし、このことは、清原家の學問が朱子學の影響をほとんど受けなかったことを意味するわけではない。そのことは抄物を讀むことで明らかとなる。

講義の記録である抄物について言うと、多様な受講者が持つ關心に對應するためには、絶えず新しい學術情報を取

り込む必要があったと考えられる。すると、抄物における新注の取り込みの状況は點本の場合とは異なることが豫測され、先行研究を参考にすると、抄物には點本より遙かに高い比率で新注系の解釋が採用されていることが確認できた。それでも、解釋の基本となっているのは、やはり古注系の解釋であり、先行研究を参考にすると、全體の講釋における新注の採用率は三割前後にとどまっている。

現在残っている幾つかの抄物を比較すると、清原家においては、先行の抄物を下敷きにし、その上に少しずつ新たな内容を付け足して行つたことが看取され、點本のみならず抄物までも家の中で傳授されていたことがわかった。

清原家の『論語抄』は、古注系と新注系の解釋を繼ぎ接ぎすることによって出来たものではなく、その中には日本独自の『論語』解釋が展開されている部分がある。子罕篇「子欲居九夷。或曰、陋如之何。子曰、君子居之、何陋之有」の一章の「九夷」が日本、「君子」が天皇を指すとする解釋は、その顯著な一例である。この独自の解釋は、北畠親房『神皇正統記』に代表される神國意識の影響を受けたものである。

神國意識は、憲問篇「子曰君子道者三」章における「知・仁・勇」に對する解釋の中で、この三つの徳目を三種の神器に關連づける論法にも現れていた。また、宣賢が同章の講釋をする際に参考にしたと思われる一條兼良『日本書紀纂疏』では、宣賢と同様の議論に續いて、さらに「知・仁・勇」と佛教の三因佛性の關連にも説き及んでおり、そこから神道・儒學・佛教の三教の共通性にまで議論が發展している。同章に對する宣賢『論語聽塵』には、そのような議論は見られないが、他の章を講釋する中で三教の一致が説かれている事實も確認できた。

右のような独自の解釋の出現は、日本の宗教事情と關連がある。鎌倉時代に入って神道が源賴朝の崇敬を受けるようになる、神道はその教理を整備する必要が生じた。従来、特定の經典を持つていなかった神道は、既に不可分に

結びついていた佛教の教理に加え、儒學の學説を取り込むことで伊勢神道を生み出した。このように神道は、發生の當初から神・佛・儒の三教が併存しており、その後生じた神道各宗派の教説においても三教が併存する枠組みは維持された。『聽塵』には神道の教説にもとづく一條兼良『日本書紀纂疏』が引用されており、宣賢が『聽塵』の中で佛教に論及する背景には、神道の興起と發展という宗教上の要因があつたのである。宣賢の實父が吉田神道の創始者である吉田兼俱であることも考慮に入れるべき要素だが、清原家『論語抄』においては、既に應永本において、神佛一致の主張が確認され、その主張が神道系の著作に觸發されたものと推測されるから、宣賢に至るより前に清原家が神道の教説の影響を受けていることは確かである。

本稿の考察を通して、日本の中世における儒家經典の解釋の主流をなした明經博士家による經說の内容とその傳授の實態の一端が明らかとなつた。論を結ぶに當たり、經典に對する最も權威ある解釋が「祕說」として博士家の中で獨占的に受け繼がれたことについて補足しておきたい。^(七四)實は、日本の中世における閉鎖性は、學問の分野だけにとどまらない。室町時代には、文學・藝能・音樂など様々な分野において、その技藝を祕傳としてそれぞれの家の中で傳授することが珍しくなかつた。^(七五)このような風潮を生じた背景に關して、林屋辰三郎氏は次のように述べている。

かかる公家社會に於ける家學、家藝の祕傳は、要するにあらゆる點に於いて實力を失つた宮廷人らの、その傳統を背景にした最後の據點であつたので、僅にかかる架空に近い獨占的知識によつて權威を裝い、或はそれによつて生計の維持をも圖つたものに他ならないと思う。^(七六)

室町の宮廷人が自家の技藝を「祕說」として公開しなかつたのは、祕儀性を保つことでその技藝の權威を維持し、崩壞に向かう室町の宮廷社會の中で自らが屬する一門を守ろうとしたからであり、清原氏が家説を「祕說」として守

り傳えた理由の一端も、その點に求められる。それは、小林芳規氏が「獨占することによつて、世襲としての生活が守られることと密接な關係があつたと考えられる」と述べている通りでもある。

日本の中世における經說の閉鎖性は、中國において最も權威ある經書の解釋が科擧試験における基準書の形で規定され、知識人が容易に手に取ることができたのに比べると、著しい對照を示している。隋唐期に科擧試験が導入された中國では、當初は諸經の『正義』が經書解釋の基本であり、元以後は、『論語集注』を含む『四書集注』を始めとする朱子學系の注釋がそれに代わり、科擧における基準書としての地位は清末まで維持された。任官を目ざす數多の受験生は、それらの諸書を讀むことによつて正統とされる經說にたやすく觸れることができたのである。つまり、權威ある經說は、日本においては「祕說」として限られた者によつて獨占されることによつてその權威が保たれたのに對し、中國においては科擧試験において誰もが従うべき基準として公式に規定されることでその權威が維持されたのである。

宣賢の抄物に對しては論究すべき課題がまだ多く殘されており、たとえば張寶三氏が『毛詩抄』を論じた際に着目した諸點、すなわち抄における解釋と『正義』との關係、抄の中に引かれている「師說」や「江家說（＝文書博士家たる大江家の說）」の利用の實態などは今後の究明を必要とするが、これらを含め本稿で論じきれなかった諸點については別の機會に取り上げることにはしたい。

〔附記〕

本稿は、二〇〇六年八月二十三日から二十五日に開催された「東アジアの經典解釋における言語分析」第一回國際

學術シンポジウム（於北海道大學百年記念會館大會議室）において、「明經博士家的《論語》詮釋——以清原宣賢爲例」と題して發表した論文をもとに作成した。

本稿で用いた『論語』關係訓點資料および抄物には、京都大學人文科學研究所清家文庫所藏本で「京都大學電子圖書館貴重畫像資料」において公開されているもの（<http://ddb.libnet.kulib.kyoto-u.ac.jp/exhibit/index.html>）、それに北海道大學大學院文學研究科名譽教授石塚晴通氏の所藏に係る諸本の複寫が含まれている。本稿の草稿段階において、廣島大學大學院文學研究科教授野間文史氏には貴重な資料を教示していただき、北海道大學大學院文學研究科准教授松江崇氏には、記述の誤謬を幾つか指摘していただいた。資料を閲覽し、有益な情報に接する機會を提供して下さった各機關・各位に對して深甚なる謝意を表する。

なお、本稿は、日本學術振興會科學研究費補助金基盤研究（B）「日本中世期の經書學に關する基礎的研究」（課題番號：一九三二〇〇八。研究代表者：水上雅晴）による研究成果の一部である。

注

- （一）『論語』述而篇に「子曰、我非生而知之」とあり、季氏篇に「生而知者、上也」とある。
- （二）『論語』學而篇に「子曰、道千乘之國、敬事而信、節用而愛人、使民以時」とある。
- （三）十七條憲法條文の典據に關しては、玄惠法印『十七條憲法注』に對して五十嵐祐宏氏が施した細注（同氏『憲法十七條序說』第二編「憲法十七條註釋選集」、九七～一二七頁、藤井書店、一九四三年）による指摘が詳細である。
- （四）天平寶字元年（七五七）に公布された『養老令』において、以下のように規定されている。
凡禮記・左傳、各爲大經。毛詩、周禮、儀禮、各爲中經。周易、尚書、各爲小經。通二經者、大經內通一經、小經內通一經。若中

經、即併通兩經。其通三經者、大經、中經、小經、各通一經。通五經者、大經竝通。孝經・論語、皆須兼通。(學令第十一、第七條)これは『新唐書』卷四十四「選舉志」所掲の學令に記されている規定とほぼ一致しており、明らかにそれを模したものである。

凡禮記・春秋左氏傳爲大經、詩・周禮・儀禮爲中經、易・尚書・春秋公羊傳・穀梁傳爲小經。通二經者、大經・小經各一、若中經二。通三經者、大經・中經・小經各一。通五經者、大經皆通、餘經各一、孝經・論語、皆兼通之。

(五) 桃裕行『上代學制の研究(改訂版)』三四六、三一九・二〇、三三八頁(初版、大倉書店、一九一六年。改訂版、思文閣出版、一九四年)。

(六) 和島芳男『中世の儒學』第一章第四節「博士家とその家學」、第三章第四節「清家學の展開」(吉川弘文館、一九七五年。新裝版は一九九六年)など。

(七) 大江文城『本邦四書訓點并に注解の史的研究』第一編第一章「四書の加點」(關書院、一九三五年)五二頁には、「五山も、足利學校も、皆齊しく『明經家四書』の下に走り、その讀法は、家點に準則を求めんとするようになった」とあり、明經家が『四書』に對して附した訓點が當時における經書讀解上の基準であつたことが示されている。また、林羅山(一五八三〜一六五七)が京都で新注にもとづいた經書の講義をしたところ、博士家の清原(舟橋)秀賢から、「我朝いにしへより經書を講ずるは、勅許なくてはつかふまつらざる事なり。志かるに道春私に閭巷に講帷を下し、且漢唐の注疏に遵はず、宋儒の新説を用ゆる事、その罪からざるよし」の訴えが出された、という有名なエピソード(『東照宮御實記附録』卷二十二)は、實録か否かはさておき、このような記録が残っていること自體、博士家以外の者が公に經書の講義をすることが困難であつた時期が長かつたことを示唆する。

(八) 和島氏前掲書一七二〜三頁。

(九) 國會圖書館藏天文四年(一五三五)寫本二冊。請求番號・WA一六一九。この寫本に關する書誌學的解説は、阿部隆一「室町以前邦人撰述論語孟子注釋書(上)」、六一〜八頁(慶應義塾大學附屬研究所斯道文庫編『斯道文庫論集』第二輯、一九六三年三月)を參照。なお、同寫本の影印が『近代語研究』第三集(武藏野書院、一九七二年)に收録されている。

(一〇) 宮内廳書陵部藏(請求番號・四五七二〇〇)。

(一一) 「大外記」は、内記の作つた詔書の檢討、奏文の作成、先例の考勘などを掌る官職で、清原・中原兩家が世襲した。大學寮紀傳道の教育機關である文章院が中國風に「翰林院」と呼ばれることもあるが、それは明經道に屬する清原氏とは關係ないであろうから、

清原家の『論語』解釋

この場合の「翰林院」は別に含義を有すると思われる。卑見によると、朝廷内の文筆のことを掌る點で翰林と大外記が類似しているため、大外記等が配屬される部局である外記局を中國風に呼んで「大外記」の上に冠したと考えられる。

(一一) 古活字版『論語抄』の記事は、足利衍述『鎌倉室町時代之儒教』五一二頁（日本古典全集刊行會、一九三二年。復刻版は、有明書房、一九八〇年）所掲の萬里集九（一四二八〜？）の『曉風集』序とほぼ同文である。原文中の「翰林院大外記」が業忠を指すことは、諸家が一致しているが、文中に見える「西京」と「東洛」を何を指すかについては、林泰輔氏（『論語年譜』後花園天皇長祿三年「一四五九」條。大倉書店、一九一六年）と足利衍述氏（『鎌倉室町時代之儒教』五一三頁）とでは見解が分かれている。ここでは足利氏の説に従った。

(一二) 清原宣賢の主な事蹟と著述に關しては、足利氏前掲書四七〇〜七頁に略年譜と併せて紹介されている。足利氏以後の諸家による紹介は、張寶三「清原宣賢《毛詩抄》研究―以和《毛詩注疏》之關係爲中心」第二節（張寶三・楊儒賓編『日本漢學研究續探―思想文化篇』、東亞文明研究叢書三十九、國立臺灣大學出版中心、二〇〇五年）に列擧されている。

(一四) 以上の事例を採集するに際しては、林泰輔『論語年譜』を参考にし、同年譜中に示されている典據については可能な限り再調査した。

(一五) 足利氏前掲書四八五頁。

(一六) 中田祝夫『（改訂版）古點本の國語學的研究 總論編 第一編第三章「點本の起源とその成立」、一二七〜八頁（勉誠社、一九七九年）。

(一七) 清原家抄『論語』のテキストの變遷については、武内義雄『論語之研究』附録第二節第三項「清原家證本の變遷」（岩波書店、一九三九年）において論じられている。清原家『論語』加點本の主要な版本の紹介と解説は、和島芳男「清家の點本とその家學（下）」（『神戸女學院大學論集』第十卷第一號、一九六三年）を参照。

(一八) 『論語』以外の經書點本の奥書を見ると、そのことが明確になる。小林芳規『平安鎌倉時代に於ける漢籍訓讀の國語史的研究』附録I「漢籍古點本奥書識語集」（東京大學出版會、一九六七年）に收録されている以下の記述は、清原家の訓點が鎌倉時代までに確立していたことを裏打ちする。

養和二年（一一八二）四月三日、以家説授良別駕了。御判（賴業）。（宮内廳書陵部藏『禮記』「十九冊。卷一闕」第二冊奥書）

保延五年（一一三九）五月十八日、受庭訓了。賴業。（東洋文庫所藏『春秋經傳集解』卷十「二軸」奥書）

承安四年（一一七四）^{甲午正月}上肥州二千石令授予予筆、即以清家之證本寫取也。（猿投神社所藏『古文孝經』一帖「建久六年寫本」）

（一九）原文「壽永二年仲春四日、廢務之日、及晚陰、一部二十卷、授祕說於良業別駕了。大外史御判賴業」。

（二〇）武内氏前掲書三一六頁。

（二一）足利氏前掲書八四四頁。

（二二）この反切の誤りに關して、黃焯氏は「尤」字承宋本之誤。蜀本・何校本作「力」、是也」と述べ、通志堂本も祖本としている宋本の誤記に起因すると説明している。『經典釋文彙校』第二十四、二〇九頁（中華書局、一九八〇年）。清原氏が宋版『釋文』を参照していたら、宋版にもとづいている通志堂本『釋文』と同じ音注に書き改めてしまったかも知れない。なお、新美保秀氏は、「我國古傳論語諸古寫本に書入れたれた論語釋文の音韻學的性格と價值」（『斯文』第二十八號、斯文會、一九六一年）において、右の例を含め清原家點本中の反切書き入れによって現行『釋文』の誤記を正すことができる事例を八つ舉げている。

（二三）坂井健一「《論語釋文》の「書キ入レ」について」（『中國語學研究』二〇六頁、汲古書院、一九九五年。原載、『日本中國學會報』第二十一集、一九六九年十二月）。坂井氏は、通行本の字音表記と三種の點本における字音表記とを比較し、また點本所掲の字音表記を『切韻』系音と比較することによって、このような結論に達している。ただし、先に見た通り、清原家點本間の字音の相違、字音の知識が不足している者が書き入れたと思われる箇所も少なくないので、點本の字音表記に無條件に従うことができないことは留意すべきである。書き入れ時の誤寫の事例は、新美保秀「我國古傳論語諸古寫本に書入れたれた論語釋文の音韻學的性格と價值」の中で一覽表にされている。なお、新美保秀「我國古傳論語諸古寫本に書入れたれた論語釋文の性格と價值」（『日本中國學會報』第九集、一九五七年十月）は、比較する資料が『論語』古寫本と『釋文』諸本にとどまるものの、坂井氏の先行研究と位置づけられる。

（二四）何晏『集解』序「琅邪王卿」句の「琅」字に對する釋文「本或作瑯」の下の圈識に續けて、黃焯氏は、「古逸叢書覆正平本論語集解（後稱正平本）作瑯」と注記しているように、黃氏は、黎庶昌輯『古逸叢書』所收の正平版『論語』を對校資料として利用している。正平版『論語』については、川瀬一馬「正平本論語攷」（『日本書誌學之研究』、大日本雄辯會講談社、一九四三年）を参照。

（二五）大學寮の創設時期に關する諸説とそれぞれに對する分析は、久木幸男「日本古代學校の研究」第一部第一章第一節「大學寮の創設」（玉川大學出版部、一九九〇年）を参照。

清原家の『論語』解釋

(二六) 陸徳明の生平に關しては、木島史雄「陸徳明學術年譜」(『東方學報・京都』第六十八冊、京都大學人文科學研究所、一九九六年三月)を參照。

(二七) 日本の漢字音研究の動向に關しては、沼本克明『平安鎌倉時代に於る日本漢字音に就ての研究』序論(武藏野書院、一九八二年)を參照。

(二八) 馬淵和夫『日本韻學史の研究Ⅱ』第三篇第三章第五節「和音・漢音・吳音の傳來」(日本學術振興會、一九六三年)。

(二九) 大島正健『漢音吳音の研究』第一章第一節「何をか吳音といふ」(第一書房、一九三一年)。

(三〇) 沼本氏前掲書四九頁。

(三一) 「年分度者」の制度の變遷については、『類聚三代格』卷二「年分度者事」を參照。

(三二) 古代日本における漢字音統一の政策については、築島裕『國語の歴史』第二章「漢音と吳音」、三八〜四一頁(東京大學出版會、一九七七年)を參照。

(三三) 小林氏前掲書二八頁。

(三四) 沼本氏前掲書第一章第一節「漢籍訓讀に於る字音讀の方法」、六〇八〜三四頁。

(三五) 沼本氏前掲書序論第三項「正式音注(反切)の位置」、七五頁。吳音については、『反切』が全く利用されなかったとは言えないが、その學習傳承の主體は、あくまで口承口誦的傳承法であつて、反切はその補助的手段に過ぎないものであつた」と述べ、その習得と繼承における「反切」資料に對する依存度は必ずしも高いものではないことを説いている。

(三六) 宣賢より一世代前の桃源瑞仙(一四三〇〜八九)が著した『百衲襖』(文明六年九月〜九年二月)に、以下のようにある。

日本儒者ノ傳習ニ、ソラニイフ事ハ吳音ニテ云テ、臨書讀ム時ハ漢音ニテ讀ムナリ。暗ニ云事ニハ周禮、禮記ト云テ、當其讀書之時、周禮、禮記ト云ソ。……日本人ハツヨク吳音ニ熟シタホドニ、云ヤスサニ只吳音ニ呼ソ。儒者ノ傳授ハ漢音ニ習タホドニ、ツヨク輕清ニ呼ンデ讀ゾ。(山田英雄「清原宣賢について」、『國語と國文學』第三十五卷第十號、東京大學國語國文學會、一九五七年所引による)

(三七) 『論語私抄』は、京都大學附屬圖書館ほか所藏。京都大學所藏本は、坂詰力治編『論語抄の國語學的研究(影印篇)』(武藏野書院、一九八四年)に全冊の影印が收録されている。その後、全冊の畫像データが『魯論抄』の名で「京都大學電子圖書館貴重畫像資料」

の一部としてインターネット上に公開されている。

- (三) 諸家の見解については、呉美寧『日本論語訓讀史研究(下)抄物篇』七二～八頁 (Japanese Technical Publishing Company、二〇〇六年) を参照。

- (三九) 阿部隆一「本邦現存漢籍古寫本類所在略目録」、二二～四頁 (『阿部隆一遺稿集』第一卷、汲古書院、一九九三年)。

- (四〇) 足利氏前掲書五〇九頁。

- (四一) 以下、訓讀語の中の活用語については、比較の便宜上、終止形に改めて揭示する。ここの「タツメ」も、點本は「タツネ」に作っている。

- (四二) 武内氏前掲書三四頁。

- (四三) 皇侃『義疏』が中國で亡んだ時期に關しては、福田忍「皇侃『論語義疏』と朱熹『論語集注』」(北海道中國哲學會編『中國哲學』第十八號、一九八九年)、および同論文の中で紹介されている諸研究を参照。

- (四四) 呉美寧『日本論語訓讀史研究(上) 訓點資料編』第一部第二章第二節「鎌倉時代の清原家論語訓點本における中國側注釋書の取り入れ」、五二～三頁。

- (四五) 呉氏前掲書(上) 一〇七頁に一覽表が掲載されている。

- (四六) 『斯道文庫論集』第二輯(慶應義塾大學附屬研究所斯道文庫、一九六三年三月) 所收。

- (四七) 『抄物の研究』第十一號(抄物研究會、二〇〇〇年十一月) 所收。

- (四八) 東山御文庫藏。全文の翻刻が中田祝夫編『應永二十七年本 論語抄』(勉誠社、一九七六年)として出版されており、本稿ではそれを利用した。

- (四九) 木田章義『兩足院本『毛詩抄』とその背景』、七〇六頁(京都大學文學部國語學國文學研究室編『林宗二・林宗和自筆毛詩抄(下)』、臨川書店、二〇〇五年)。

- (五〇) この分章が生じた思想的背景について、拙稿「焦循の思想的特質の一端——「經」と「權」をめぐる——」(北海道中國哲學會編『中國哲學』第二十四號、一九九五年十二月)の中で論じたことがある。

- (五一) 原文「鄭玄曰、言弟子之從我而厄於陳・蔡者、皆不及仕進之門、而失其所也」。

清原家の『論語』解釋

(五二) 喬秀岩こと橋本秀美氏によると、皇侃當時、諸經に對して「科段」の考え方を導入して解釋することは既に行なわれていた。科段というのは、篇、章、段落には、元來一貫した原則に本づく區分があるという前提の下に經文を整理することであり、『論語』の解釋に科段の説を導入したのは皇侃が最初である。喬秀岩『義疏學衰亡史論』第一章第二節「科段說と前後對應の理論」（東京大學東洋文化研究所報告、白峰社、二〇〇一年）を参照。篇次や分章に着目することは皇侃の『論語』解釋における大きな特徴の一つであり、清原家の『論語抄』はその篇次や分章を基本的に踏襲しているわけである。

(五三) 中田祝夫編『應永二十七年本 論語抄』二九頁による。

(五四) 柳田征司「清原業忠の論語抄に就て」、三四頁（抄物の研究 第一號、安田女子大學抄物研究會、一九七〇年六月）。

(五五) 足利氏前掲書四八八～九頁。

(五六) 呉美寧氏は、『日本論語訓讀史研究（下）抄物編』第二部の第二章から第六章に至るまでの各章において、清原家の『論語抄』五種において引用されている諸資料に對して詳細な分析を加えた後、第七章「清原家論語抄における中國側注釋書の取り入れの變遷」において、その五種における古注・新注の利用状況の變遷を整理し、圖表にまとめている。

(五七) 足利氏前掲書五一五頁。

(五八) 通行本には、「患己不知人也」句の「己」字はないが、清原家に傳わる集解本・義疏本の諸本には「己」字がある。

(五九) 『四庫提要』が『四書大全』について「（胡）廣等撰集此書、實全以倪氏輯釋爲藍本」と述べているように、『大全』は『輯釋』に引かれている諸家の注釋をほとんどそのまま轉引しており、兩者の違いはごく僅かである。

(六〇) 阿部隆一「室町以前邦人撰述論語孟子注釋書（上）」、五七・七六頁。

(六一) 清原家の訓讀では、通常、指示代名詞の「之」を訓讀しない。

(六二) 足利氏前掲書四六九頁。

(六三) 『神皇正統記』には清家本が五種存在している。山田孝雄『神皇正統記述義』附録「神皇正統諸本解説略」（民友社、一九三二年）、および岩佐正「解説」（日本古典文學大系新裝版『神皇正統記・増鏡』、岩波書店、一九九三年）を参照。なお、瑞谿周鳳（一三九一～一四七三）の日記『臥雲日件録』第五十八冊、寛正六年（一四六五）六月十二日條に「常忠居士（外記清原業忠）來、茶話數刻。余間製神皇正統之人。曰、名士也」とあり、宣賢の祖父業忠が北畠親房を「名士」と評している。

(六四) この通説を否定する論者もいる。和島氏前掲書第三章第二節「玄惠法印」を参照。

(六五) この三つの寶物は、既に『日本書紀』神代紀下・第九段の「一書」に見えているが、下川玲子氏によると、これらが皇位のシンボルとしての「三種神器」を構成するようになったのは南北朝時期に入ってからであり、「天皇家の二統分裂という、王權の直面した空前の危機的状況」の中で、「天皇の權威を『三種神器』という目に見えるものに求めようとした」思想状況と關連がある。同氏『北畠親房の儒學』第二章第二節第一項「『三種神器』觀の成立」(ベリかん社、二〇〇一年)を参照。

(六六) 和島氏前掲書一五九〜六〇頁。

(六七) 『聽塵』の本章の記述が『纂疏』を引用したものとはいえ切れない。というのは、同様の文章が既に應永本に見えているからである。近藤喜博氏(『日本書紀纂疏・その諸本』、『藝林』第七卷第三號、一九五六年六月)と中村啓信氏(「解題」、天理圖書館善本叢書〔和書之部〕第二十七『日本書紀纂疏・日本書紀抄』、八木書店、一九七七年)によると、兼良の『纂疏』は康正年間(二四五〜二五七)の成書であり、應永二十七年(二四二〇)頃に書かれた應永本がそれから引用する筈はない。ただし、北畠親房(一二九三〜一三五四)、もしくはそれ以前の人物によって書かれた『東家秘傳』「治世要道、神敕文明也」條において、三種の神器が『論語』の「智・仁・勇」と關連づけて説かれているから、應永本の著者は『纂疏』に先行する神道系の書物を参照したと推測される。待考。なお、阿部隆一氏は、「神皇正統記や伊勢神道の説が清原家に入ったものである」(「室町以前邦人撰述論語孟子注釋書(上)」、六〇頁)との推測を示しているが、『神皇正統記』には『纂疏』と同様の記述を見出し得ない。

(六八) 文中に所謂「古ノ尺」は、『論語私抄』の同じ章においては、「天臺ノ維摩經ノ疏」とあって、本づくところが明示されている。

(六九) 『莊子』刻意第十五にも、「故曰、聖人之生也天行、……其寢不夢」とある。

(七〇) 笠原一男編『日本宗教史Ⅰ』第六章「中世の神道と修驗」(山川出版社、一九七七年。萩原龍夫氏擔當部分)。

(七一) 伊勢神道における中國思想・佛教の取り込みについては、津田左右吉『日本の神道』第四章「いはゆる伊勢神道に於いて」(『津田左右吉全集』第九卷、岩波書店、一九六四年)において詳論されている。

(七二) 津田左右吉は、『纂疏』における三教が神・儒・佛の三つではなく、儒・佛・道の三つを指している可能性を指摘し、その場合でも主として考えられているのが儒・佛の二教であることを説いている。津田左右吉『日本の神道』第五章「正通兼良の思想及び卜部家の神道に於いて」一一六頁。

(七三) 呉美寧氏は應永本において佛教の教説が引かれることに關して、「これは中世の學問の中心が、寺院であつたことも關連があると思われる。しかしそれよりは、……義疏の著者である皇侃が佛教信者であつて、その注釋に佛教用語を用いたり、その思想を説いたりしていることを考えると、やはり皇疏の影響であると考えられる」(『日本論語訓讀史研究(下) 抄物編』二九頁)と述べ、皇侃『義疏』の影響を主因と見ている。この見解に對しては、容易には首肯できない。なお、『義疏』と佛典との關係について先行研究を踏まえて考察した近年の研究として、大坊眞伸「皇侃『論語義疏』と佛典注釋書との類似について」(『大東文化大學中國論集』第二十三號、大東文化大學文學研究科中國學專攻院生研究會、二〇〇五年十二月)がある。

(七四) 「祕説」の非公開性に疑問を差し挟む論者もいる。たとえば桃裕行氏は、「一般に家學の祕説ないし祕本は祕密にせられつつも、未だそれ程絶對的なものではなかつたと見てよからう」と述べている(同氏前掲書第三章第二節第四項「家説・傳本の祕密性」)。同様の見解は山田英雄氏によつても提出されている(「清原宣賢について」)。「祕説」がどの程度、祕説であつたかは、解明が待たれるテーマである。

(七五) この點に關する考察は、菅野洋一氏の「藝道における祕傳(一)——祕傳意識の生成——」(『東北工業大學紀要(A文化系編)』第二號、一九六八年十二月)や「藝道における祕傳(二)——祕傳の源流と様相」(『東北工業大學紀要(A文化系編)』第五號、一九六九年十一月)に始まる諸論考によつてなされている。

(七六) 林屋辰三郎『中世文化の基調』三四四～五頁(東京大學出版會、一九五八年)。

(七七) 同氏前掲書三八頁。

(七八) 張寶三「清原宣賢《毛詩抄》研究——以和《毛詩注疏》之關係爲中心」。