

## 『法言』の表現

—經書の援用と模倣—

嘉瀬達男

## はじめに

前漢末から王莽新の時代、楊雄<sup>①</sup>は多様な作品を残している。辭賦や『太玄』『法言』の他、箴や「解嘲」「劇秦美新」のような文章、更には自序など、當時において種類の多さでは特に抜きんでている。このうち自序について検討した結果、自身の作品によつて生涯を語ろうとする、著述家としての楊雄像が浮かび上がった。<sup>②</sup>そこで、著述家楊雄をより深く理解するために、楊雄が著作の表現についてどのような考えをもっていたか考えてみたいと思う。楊雄を著述家としてとらえる以上、著述をいかに表現しているか究明する必要があると思われるからである。

楊雄は辭賦作家として出發したが、その後、『太玄』『法言』などの著作活動に向かっている。そこで小論では楊雄

最晩年の作品として『法言』を取り上げて検討することとしたい。『法言』は楊雄の著述として最終到達点であり、表現についても特異な考えが見出せると思うからである。また『法言』の内容に関する検討はあつても、文章表現についての考察が殆ど見当たらないからでもある。

『法言』の表現といえば、『論語』に象つた簡潔な問答體で、その中にしばしば經書の文辭を織り交ぜた文が思い浮かぶであろう。その内容も、新味がないと言われ、例えば晁公武『郡齋讀書志』は、「雄の學は、自ら得る者少し。其の言務めて聖人に擬へ、斬斬然として影の形を守るがごとし（雄之學、自得者少。其言務擬聖人、斬斬然若影之守形）」と言つている（衝本卷十、「李氏注法言十三卷」）。確かに「其の言務めて聖人に擬へ」ているだけならば、「自ら得る者少し」と言われても仕方があるまい。だが、楊雄はこのような批判を豫想しなかつたのであろうか。『周易』に象つて『太玄』を著した時、當然「聖人に非ずして經を作る」（『漢書』楊雄傳贊）といった類の非難があつたものと思われる。それにもかかわらず、楊雄はなぜ「其の言務めて聖人に擬へ」、「論語」に似せ、經文を交えた書物を著したのである。批判は容易に想像できたはずである。ならばそこには批判に耐えうるだけの理由があつたのではないだろうか。

以上のような観点から、小論では、まず『法言』が『論語』を含めた經文をどのように採り入れているかを検討した上で、楊雄が經書というものをどのように捉え、なぜ經文を織り交ぜたのか、考えてみたい。それはまた、模倣家と言われる楊雄が、模倣という表現方法をえらんだ原因に直結する問題と考えるからである。

## 一 『法言』の經書利用法

では、『法言』が經書の文をどのように扱つて、表現を行なつているか検討してみよう。『法言』が經文を用いる場

合、その用法は大きく二つに分けることができる。一つは、經書の語や文をそのまま抜き出して文中に用いる方法であり、もう一つは經書の句法だけを用いる方法である。兩者の違いは、つきつめて言えば『法言』の中で用いられる文辭の長さの違いである。前者は『法言』中での經文が、もとの經書とほぼ同じ意味で用いられるが、後者では經文が短く斷片化されて意味を失い、句法だけが『法言』に用いられている。

(一) 經文を抜き出して文中に用いる方法

はじめに經書の語や文を抜き出して用いる方法を見てみよう。『法言』はしばしば經文を複数抜き出した上、組み合わせて論を進める。ここでは、學行篇の例を見てみることにする。

或問進。曰、水。或曰、爲其不捨晝夜與。曰、有是哉。滿而後漸者、其水乎。或問鴻漸。曰、非其往不往、非其居不居、漸猶水乎。請問木漸。曰、止於下而漸於上者、其木也哉。亦猶水而已矣。

或ひと進むことを問ふ。曰く、「水なり」と。或ひと曰く、「其の晝夜を捨めざるが爲か」と。曰く、「是れ有るかな。滿ちて後に漸む者は、其れ水か」と。或ひと鴻の漸むことを問ふ。曰く、「其の往くに非ずんば往かず、其の居るに非ずんば居らず、漸むこと猶ほ水のごときか」と。請ふ木の漸むことを問はん。曰く、「下に止まりて上に漸む者は、其れ木なるか。亦た猶ほ水のごときのみ」と。

この章は、或る人に問われるままに「進むこと」を「水」に譬えつつ説明するものである。楊雄が水の進み方を「滿ちて後に漸む者」と解釋したところ、或る人に、『周易』漸卦の象辭や爻辭に見られる鴻の漸み方や木の漸み方を問われ、それぞれ「其の往くに非ずんば往かず、其の居るに非ずんば居らず」「下に止まりて上に漸む者」と説明するのである。以下、引用されている經書の文と比較しながら検討を加えてみたい。

まず、この章の前半のように、進むことと水を關連付けるのは、もちろん『論語』子罕篇の「子、川上に在りて曰く、逝く者は斯くの如きか、晝夜を舍めず（子在川上曰、逝者如斯夫、不舍晝夜）」である。孔子は河の流れを「晝夜を舍めず」進むものと言うのだが、後に孟子は離婁下で「原泉混混、晝夜を舍めず。科を盈たして後進み、四海に放る。（原泉混混、不舍晝夜。盈科而後進、放乎四海）」とし、「科を盈たして後進む」という理解を付け加えている。④そして『法言』は、或るひとが「其の晝夜を捨めざるが爲か」と『論語』の句で應えたのに對し、「満ちて後に漸む者は、其れ水か」と『孟子』の句を用いて答えているのである。

このようにこの章の前半、「満ちて後に漸む者は、其れ水か」までは、『論語』子罕と『孟子』離婁の語を組み合わせた對話となっており、楊雄独自の考え方は特に見られない。では後半『周易』漸卦の文を取り入れた部分はどうか。續いて檢證したい。

「鴻漸」という語は、『周易』漸卦の爻辭「鴻漸于干」<sup>みぎは</sup>「鴻磐に漸む（鴻漸于磐）」に見え、「木漸」という語は「山上に木有るは、漸なり（山上有木、漸）」とやはり漸卦の象辭の用語である。ただし、或る人が尋ねた「木漸」「木漸」という語は『周易』漸卦に基づくが、それ以外の「其の往くに非ずんば往かず、其の居るに非ずんば居らず、漸むこと猶ほ水のごときか」や、「下に止まりて上に漸む者は、其れ木なるか。亦た猶ほ水のごときのみ」といった解釋は他に見當たらぬ。

では、もう一度この章全體を振り返り、その表現方法を確認しておこう。この章は經書の文を複数抜き出し、それらを組み合わせながら論を進め、そうすることによって解釋や説明を加えていた。これまで關連付けて説かれていなかった水の進み方と、「鴻漸」「木漸」を組み合わせて、「進む」ということを説明しようとしたところに、この章の意義を見出すことができよう。特に『論語』『孟子』『周易』の文を、楊雄ほど自在に組み合わせた者はいない。むしろ

組み合わせの妙がこの章の讀みどころであろう。さらに作者としてこの章を構成する立場から考えれば、『論語』『孟子』『周易』の文を抜き出し、「進むこと」は「水」にたとえられるという主題のもとに整理し、「進」とは「水である」と冒頭から一字で喝破してみせていることになる。これはまた、經書に精通していた楊雄の學識の深さを示すだけでなく、優れた辭賦作家による、對話の抑揚頓挫まで配慮した表現として、高く評價することができよう。

## (二) 經書の句法のみ用いる方法

經文をそのまま抜き出して用いる例のほかに、その句法のみ用いる例がある。例えば、孝至篇の冒頭に「孝は、至れるかな。一言にして該<sup>か</sup>ぬ。聖人も加へず。(孝、至矣乎。一言而該。聖人不加焉)」という章がある。この「孝は、至れるかな」という文は、『周易』繫辭上の「子曰く、易は、其れ至れるかな(子曰、易、其至矣乎)」や、『論語』雍也の「子曰く、中庸の徳たるや、其れ至れるかな(子曰、中庸之爲徳也、其至矣乎)」の「は、其れ至れるかな」と同じ句法である。しかし、繫辭傳では「易」、『論語』では「中庸の徳」を「其れ至れるかな」とし、『法言』は「孝」を「其れ至れるかな」と言う。このように、結局、用いられているのは「其れ至れるかな」という表現だけであるから、「易」や「中庸の徳」という文字を「孝」に改めたと考えるより、「其れ至れるかな」という言い方だけを利用して、「孝」を讀めるのに用いたものと判断できる。特に繫辭傳も『論語』も發言者が孔子となつていことから、楊雄はその口吻を用いたものと考えられる<sup>⑤</sup>。

以上のように、『法言』が經文を用いる場合、經書の文をそのまま抜き出すか、經書の句法だけを用いるかのいずれかである。そしてこのような表現が『法言』に多用されたため、晁公武は「其の言務めて聖人に擬へ、斬斬然として影の形を守るがごとし」と言つたのであろう。確かに經書の文をそのまま抜き出したり、句法を用いるだけであれ

ば、「影の形を守るがごとし」という結果にもなるだろう。では、楊雄はなぜ經書の文を抜き出したり、その句法を用いたのであるうか。そこで考えてみたいのが、楊雄の當時、經書の文を用いることにはどのような意味があったのか、という問題である。當時の他の書物は、經文を用いていなかったのだろうか。あるいは『法言』とは異なる方法が用いられていたのだろうか。『法言』と當時の他の書物の經文の利用法を比較することによつて、楊雄が「聖人に非ずして經を作る」という批判に敢えて立ち向かつた理由を考えてみたいのである。

## 二 前漢の經文援用法

前章に見た通り、『法言』の經文援用法は、經文の一部ぬきだして、論旨の展開に組み込むか、或いはその句法のみ援用するものであった。このような利用法は他書にもある程度は見られるのだが、前漢の當時、經文の援用法は、この二種とは區別される方法が壓倒的に多かつた。以下の例を見てみよう。

天之且風、草木未動而鳥已翔矣。其且雨也、陰疇未集而魚已唼矣。以陰陽之氣相動也。故寒暑燥濕、以類相從、聲響疾徐、以音相應也。故易曰、鳴鶴在陰、其子和之。

天の且に風ふかんとするや、草木未だ動かざるに鳥已に翔る。其れ且に雨ふらんとするや、陰疇未だ集まらざるに魚已に唼ふ。あまじ陰陽の氣相動かすを以てなり。故に寒暑燥濕は、類を以て相從ひ、聲響の疾徐は、音を以て相應するなり。故に易（中孚・爻辭）に曰く、「鳴鶴は陰に在り、其の子之に和す」と。（『淮南子』「泰族」）

孔子曰、君子務本。本立而道生。夫本不正者未必陋、始不盛者終必衰。詩云、原隰既平、泉流既清。本立而道生。孔子（『論語』「學而」）曰く、「君子は本を務む。本立ちて道生ず」と。夫れ本正しからざる者は未必ずかたじ陋き、始め盛んなら

ざる者は終に必ず衰ふ。詩(小雅・黍苗)に云ふ、「原隰既に平らぎ、泉流既に清めり」と。本立ちて道生すればなり。(『説苑』建本)

『淮南子』の例は、「風」が吹きはじめるとき、「鳥」は「草木」がなびく前に飛び、「雨」が降りはじめるとき、空が曇る前に「魚」が喘ぐのは、「陰陽の氣」のなせるわざと言ひ、同様に「寒暑燥濕」「聲響の疾徐」も、影響しあうものとする。その例證として、『周易』中孚の「親の鶴が陰で鳴くと、その子は聲を合せるものだ」という爻辭を引いている。つまり「陰陽の氣」によつて「鳥」や「魚」、「寒暑燥濕」「聲響の疾徐」が呼應していることを、最後に挙げた『周易』中孚の爻辭を根據として論證しようとしているのである。<sup>⑦</sup>

『説苑』では、『論語』學而の「君子は本を務む。本立ちて道生ず」という文を、「本正しからざる者は未必ずかたじ隋き、始め盛んならざる者は終に必ず衰ふ」と説明し、更に『詩經』小雅・黍苗の「原隰既に平らぎ、泉流既に清めり」という句を根據として示している。

これらの例で判る通り、前漢における經文は、『周易』や『詩經』のように論證の根據として用いられたり、『論語』のように立論の前提として用いられている。このように論據や前提として援用するという方法自體は『法言』でも用いられており、大きく異なるものではない。ところが援用の仕方を表現として比較してみると、『法言』は前漢の他書と全く異なっていることが判る。まず『淮南子』『説苑』では傍線部のように「〜に曰く(〜に云ふ)」という形式で、書名などを掲げ、引用文として扱っている。實はこのような引用表現は前漢の書物に頻見されるのだが、『法言』には全く見られないのである。『法言』は、經書の文を抜き出して文中で用いるか、もしくは句法だけを用いるが、經書の書名などを擧げる例は一つとしてない。ところが、前漢の他の書物は「〜に曰く」と書名などを掲げ、引用文として、根據や前提に經文を用いることの方が格段に多いのである。

實際に經書引用の實態を調査してみると、以下の諸書で引用を確認することができる。

『論語』、『春秋左氏傳』、『孝經』、『禮記』、『韓詩外傳』、『大戴禮記』、『墨子』、『孟子』、『荀子』、『管子』、『莊子』、『呂氏春秋』、『晏子春秋』、『韓非子』、『(陸賈)新語』、『(賈誼)新書』、『淮南子』、『春秋繁露』、『新序』、『說苑』、『(桓譚)新論』、『白虎通』、『鹽鐵論』、『論衡』、『潛夫論』、『申鑑』、『中論』、『國語』、『戰國策』、『史記』、『漢書』、『(前)漢紀』、『吳越春秋』、『越絕書』、『東觀漢記』、『風俗通義』、『釋名』、『馬王堆漢墓帛書五行篇』、『馬王堆漢墓帛書戰國縱橫家書』

とりわけ引用の多く見られる書物は、『孝經』や『禮記』であるが、『史記』、『漢書』に收められている上奏文も頻繁に引用を行なっている。特に經文を引用することで權威を借りていることは、『鹽鐵論』、『白虎通義』によって明らかである。更に前漢の當時、經書の文辭が法規範のように扱われていたことも關係があろう。<sup>⑧</sup>

また、上掲の書物を通して、兩漢の諸子とされるものは、おおむね經書を引用している狀況が確認できよう。それに對し經書の引用がみられない書物として、以下のものが擧げられる。

『詩經』、『書經』、『春秋』、『春秋公羊傳』、『春秋穀梁傳』、『易經』、『周禮』、『儀禮』、『爾雅』、『楚辭』、『老子』、『孫子』、『吳孫子兵法』、『公孫龍子』、『尉繚子』、『商君書』、『馬王堆漢墓帛書黃帝四經』、『慎子』、『鶡冠子』、『山海經』、『黃帝內經素問』、『九章算術』、『周髀算經』、『法言』、『太玄經』、『方言』

經書を引用しないのは、經書自體と道家、術數類の書物に多いことが見てとれる。むしろ經書自體、古代において成立の途上にあつたのであるから、以上の調査はあくまで目安に過ぎない。しかしながら書名を擧げ、引用文を示す書物の方が、格段に多いことは間違いない。そして楊雄の著作が、他の兩漢の諸子とは全く異なり、經書の引用を忌避していることも理解されよう。



### 三 『法言』と『論語』における引用

『法言』が經書の文を抜き出したり、その句法だけを用いるのに對し、前漢の他の書物は「く」に曰く」の形式で、書名などを示し、引用文として根據や前提に經文を多く用いることは確認できた。では『法言』はなぜ前漢の他の書物のように、「く」に曰く」として經書を引用しないのであるうか。『淮南子』や『說苑』とは異なり、問答體であるため表現上避けたのだろうか。ところが『法言』には、經書以外の書物を二度「く」に曰く」として引いている。一つは問道篇で「狙詐の家に曰く」として『孫子』を引いている。

狙詐之家曰、狙詐之計、不戰而屈人兵、堯・舜也。曰、不戰而屈人兵、堯・舜也。沾項漸襟、堯・舜乎。銜玉而賈石者、其狙詐乎。或問、狙詐與亡孰愈。曰、亡愈。……

「狙詐の家に曰く、『狙詐の計、戰はずして人の兵を屈するは、堯・舜なり』と。曰く、「戰はずして人の兵を屈するは、堯・舜なり。項を沾し襟を漸すも、堯・舜か。玉を銜ひて石を賈る者は、其れ狙詐か」と。或ひと問ふ、「狙詐と亡ぶと孰れか愈れる」と。曰く、「亡ぶが愈れり」と。……（『法言』問道）

「狙詐之家」とは漢志でいえば兵權謀家のことであり（汪榮寶『法言義疏』卷六）、引用されているのは『孫子』（謀攻篇）の有名な「戰はずして人の兵を屈するは、善の善なる者なり（不戰而屈人之兵、善之善者也）」という文である。

もう一箇所の引用は寡見篇で「司馬子長に言有りて曰く」と『史記』の文を引いている。

或問、司馬子長有言曰、五經不如老子之約也。當年不能極其變、終身不能究其業。曰、若是則周公惑、孔子賊。……

或ひと問ふ、「司馬子長に言有りて曰く、『五經は老子の約にしかざるなり。當年其の變を極むるあたはず、終身其の業を

究むるあたはず」と。曰く、「是くのごとくんば則ち周公は惑はし、孔子は賊ふなり。……」と。（『法言』專見）

この章からは當時の經學に對する楊雄の批判が讀み取れ興味深いが、行文の都合上、内容に關しては後に再び検討することとし、今は引用文のみを次に擧げておく。太史公自序のいわゆる六家要指と呼ばれる部分である。

道家……指約而易操、事少而功多。儒者則不然。……夫儒者以六藝爲法。六藝經傳以千萬數、累世不能通其學、當年不能究其禮、故曰、博而寡要、勞而少功。

道家は……指約にして操り易く、事少なくて功多し。儒者は則ち然らず。……夫れ儒者は六藝を以て法と爲す。六藝の經傳は千萬を以て數へ、累世其の學に通ずるあたはず、當年其の禮を究むるあたはず。故に曰く、「博にして要寡なく、勞にして功少なし」と。（『史記』太史公自序）

兩者ともに『孫子』『太史公書』といった書名を擧げてはいないが、「くに曰く」の形式で引用文を提示している。實はこの外に、『法言』では『論語』も一度だけ引用されている。それは孝至篇の文だが、ここでは「論語に曰く」とか「孔子曰く」のように出處を明確にしていない。ただ「吾れ諸れを傳に聞く」と、「傳」として引用されている。次の部分である。

吾聞諸傳。老則戒之在得。年彌高而德彌邵者、是孔子之徒與。

吾れ諸れを傳に聞く。「老ゆれば則ち之れを戒むること得に在り」と。年彌いよ高くして德彌いよ邵なほき者は、是れ孔子の徒か。

ここでは、『論語』季氏篇に「孔子曰く、君子に三戒有り」として擧げられる「其の老ゆるるに及びては、血氣既に衰ふ。之を戒むること得に在り（及其老也、血氣既衰、戒之在得）」を、「傳」として引いているのである。

以上の三例が『法言』で用いられる引用表現である。このように『法言』に引用表現があることは確認できたが、

前漢の他書と異なり、引用例が極めて少ないのは理解されよう。前に見た『說苑』などは四十二字に二回、引用に十七字を費やしていた。ところが『法言』は書名を擧げず、「狙詐の家」「司馬子長」「傳」として『孫子』『史記』『論語』を引用している。『法言』は、汪榮寶の『法言義疏』の分章によれば全三三八章あるのだが、そのうち引用が見られるのが三章なのである。これは『法言』が、前漢の他書のような引用の仕方を意圖的に避けていると考えるべきであろう。特に前漢の他書が立論の根據や前提として、頻りに經書を引用するのとは、明確に區別されなければなるまい。

結局、問答體だから經書の引用を避けているわけではないことは明らかになつたが、なぜ前漢の他の書物と同じように經書を引用文として引かないのか、という問題は解決されなかつた。或いは『法言』が『論語』に象つてゐるため、經書を引用文の形式で用いないのではないか、と考えられるかもしれない。ところが『論語』にも經書の引用文があるので、それは理由にならないのである。參考まで次に掲げておこう。

子貢曰、貧而無諂、富而無驕、何如。子曰、可也。未若貧而樂、富而好禮者也。子貢曰、詩云、如切如磋、如琢如磨、其斯之謂與。子曰、賜也、始可與言詩已矣。告諸往而知來者。(學而)

曾子有疾、召門弟子曰、啓予足。啓予手。詩云、戰戰兢兢、如臨深淵、如履薄氷。而今而後、吾知免夫。小子。(泰伯)

或謂孔子曰、子奚不爲政。子曰、書云、孝乎惟孝、友于兄弟、施於有政。是亦爲政。奚其爲爲政。(爲政)

子張曰、書云、高宗諒陰三年不言。何謂也。子曰、何必高宗。古之人皆然。君薨、百官總己以聽於冢宰三年。(憲問)

この通り四章にわたり、『論語』でも引用がみられる。『詩經』と『書經』が二回ずつ引かれ、「詩に云ふ」「書に云ふ」と書名も示されている。では、なぜ『法言』は他の書物と異なり、書名を掲げて引用を行なわないのであろうか。

#### 四 『法言』の經書觀

これまで『法言』と前漢の書物における、經文の扱い方の差をみてきたが、兩者の間には大きな隔たりがあった。その差は、『法言』の經書に對する考え方が、前漢の他の書物とは隔たつてゐるからではないかと考えられる。そこで次には、『法言』における楊雄の經書觀を確認してみたいと思う。

『法言』が經書を極めて重要なものと考えてゐるのは、他の書物と大きな違いはない。例えば問神篇では、「經書」を「衆說の邪たり」、つまり經書はあらゆる説を包み込む偉大なものと言ひ、吾子篇では、「舟航を捨てて瀆を濟る者は未し。經書を捨てて道を濟る者は未し」と經書を河をわたるための船にたとえてゐる。このように經書は、あらゆる説を包み込み、道を進むために必要不可欠なものとされる。

『法言』の經書觀を考へるとき、特に注意しなければならないのは、時代とともに經書も變化してきたという考え方だと思はれる。次の問神篇と先知篇の文を見てみたい。

或曰、經可損益與。曰、易始八卦、而文王六十四。其益可知也。詩・書・禮・春秋、或因或作、而成於仲尼。其益可知也。故夫道非天然、應時而造者、損益可知也。

或ひと曰く、「經は損益すべきか」と。曰く、「易は始め八卦にして、文王六十四とす。其の益せること知るべきなり。詩・書・禮・春秋、或いは因り或いは作りて、仲尼に成る。其の益せること知るべきなり。故に夫の道は天然に非ず、時に應じて造れる者にして、損益せること知るべきなり」と。(問神)

或曰、以往聖人之法治將來、譬猶膠柱而調瑟。有諸。曰、有之。曰、聖君少而庸君多。如獨守仲尼之道、是漆也。曰、聖人之法、未嘗不關盛衰焉。昔者堯有天下、舉大綱、命舜・禹、夏・殷・周屬其子。不膠者卓矣。唐・虞象

刑惟明、夏后肉辟三千。不膠者卓矣。堯親九族、協和萬國、湯・武桓桓、征伐四克。由是言之、不膠者卓矣。禮樂征伐自天子所出、春秋之時、齊・晉實予。不膠者卓矣。

或ひと曰く、「往の聖人の法を以て將來を治むるは、譬ふれば猶ほ柱を膠して瑟を調ふるがごとし、と。諸れ有るか」と。

曰く、「之れ有り」と。曰く、「聖君少なくて庸君多し。如し獨だ仲尼の道を守らば、是れ漆ならん」と。曰く、「聖人の法は、未だ嘗て盛衰に關はらずんばならず。昔者、堯天下を有ち、大綱を擧げ、舜・禹に命ずるも、夏・殷・周は其の子に屬す。膠せざる者、卓たり。唐・虞は象刑惟れ明なるも、夏后は肉辟三千なり。膠せざる者、卓たり。堯は九族を親しましめ、萬國を協和せしむるも、湯・武は桓桓、征伐して四もに克つ。是れによりて之れを言へば、膠せざる者、卓たり。禮樂征伐は天子の所より出づるも、春秋の時、齊・晉實は予さる。膠せざる者、卓たり」と。(先知)

まず、問神篇では「經」を「其の益せること知るべきなり」と繰り返し答えている。そして經書がふえてきた根據として「道」が増減したことを言うのである。また先知篇では、「聖人の法」という語に變え、「膠せざる者、卓たり」、つまり「聖人の法」もにかわで固定されていないこと、變化することは明らかであると述べている。こういつた例から、『法言』が經書を極めて重視しつつも、經書や道は時代によって増加したり、變化するものと考えていたことが確認できたと思う。では、楊雄の當時「經」や「聖人の法」は、どのような状態だったのであろうか。楊雄の視點から見てみよう。

或問、司馬子長有言曰、五經不如老子之約也。當年不能極其變、終身不能究其業。曰、若是則周公惑、孔子賊。古者之學耕且養、三年通一。今之學也、非獨爲之華藻也、又從而繡其鞞。惡在老不老也。或曰、學者之說可約邪。曰、可約解科。

或ひと問ふ、「司馬子長に言有りて曰く、『五經は老子の約にしかざるなり。當年其の變を極むるあたはず、終身其の業を

究むるあたはず」と。曰く、「是くのごとくんば則ち周公は惑はし、孔子は賊ふなり。古者の學は耕し且つ養ひ、三年にして一に通ず。今の學や、獨り之れが華藻を爲すのみに非ず、又た從ひて其の聲悅に繡す。悪くんぞ老不老に在らんや」と。或ひと曰く、「學者の説は約すべきか」と。曰く、「約すべし科に解け」と。(寡見)

この文は前章で見た通り、太史公自序の文が儒家の學を老子の簡約さに及ばない、と言うのを駁した章である。これによれば楊雄は、當時の經學をハンカチに刺繡をするようなもの(其の聲悅に繡す)、つまり不必要に飾りたてるばかりのものと捉えている。それに對し昔の儒學は三年で一經に通じるやり方であつた、と言う。そして最後には、要約して項目ごとに理解すれば良い、と教えているのである。

確かに當時の學は不必要に飾りたてるものであつた。「五字の文を説くに二三萬言に至る」(『漢書』藝文志・六藝略)ほど繁雜な説が説かれるようになったため、「幼童にして一藝を守り、白首にして後能く言ふ」(『漢書』同前)と、生涯かけても一經しか修得できない有り様であつた。「古者の學は耕し且つ養ひ、三年にして一に通ず」とは、當時の經學の繁雜さを批判した言なのである。だから繁雜な説を「要約できるか(約すべきか)」と問われたら、「要約して項目ごとに理解すればよい(約すべし科に解け)」と答えるのである。

訓詁が繁雜になるとともに、師説を説く人數も膨大になつていたことが、『漢書』儒林傳贊に説かれている。そこでは「元始(後一〇五年)に詠り……一經の説は百餘萬言に至り、大師の衆きこと千餘人に至る」という。このような師説の氾濫について、『法言』では師の重要性を主張して言う。

……或曰、誹誦者天下皆説也……曰、……呱呱之子、各識其親。誹誦之學、各習其師。精而精之、是在其中矣。……或ひと曰く、「誹誦たる者天下に皆説けり……」。曰く、「……呱呱の子も、各々其の親を識れり。誹誦の學も、各々其の師に習ふ。精にして之を精にせば、是れ其の中に在り」。(寡見)

師哉、師哉、桐子之命也。務學不如務求師。師者人之模範也。……

師なるかな、師なるかな、桐子の命なり。學に務むるは師を求むるに務むるにしかず。師は人の模範なり。……（學行）  
一関之市、不勝異意焉。一卷之書、不勝異說焉。一関之市、必立之平、一卷之書、必立之師。

一関の市も、異意に勝へず。一卷の書も、異説に勝へず。一関の市には、必ず之が平を立て、一卷の書には、必ず之が師を立て。（學行）

寡見篇では譏諷とかまびすしく説く者は多いが、師について習っているのであるから、よりくわしく學んでいけばよいと言ひ、學行篇では學問をするには良い師を求めることが重要で、書物を學ぶにも師の説を基準とすべきことを言つている。しかし楊雄自身が經學を師について學んだ形跡はない。特に當時隆盛した今文學との直接のつながりは見出しがたい。ただ『漢書』王貢兩龔鮑傳によれば、蜀人嚴君平に若い時に學んだとあるが、嚴君平は老子を講じる占筮家である。更に自序では「少くして學を好み、章句を爲さず、訓詁通ずるのみ」（『漢書』楊雄傳）と言つのであるから、當時の今文經學家に師事したとは考え難い。

むしろ以上の諸章によつて、楊雄は當時の今文經學に對して強い不滿をもつていたと考えるべきであろう。そして先に見た問神篇・先知篇の文では、經書や道は時代によつて増加したり、變化するものと考へていた。この二點を結びつけたなら、楊雄は當時の經學のあり方に不滿を感じ、時代に合つた經書が必要と考へていたことが豫想できよう。楊雄は『太玄』や『法言』によつて、時代に合つた經書を作ろうとしていたことが、容易に理解できるのである。<sup>⑩</sup>

## 五 『法言』の表現（一） — 模倣と典故 —

では、當時の儒學への不満を契機に、時代に合つた書物として作られた『法言』は、なぜ當時の他の書物のように、「くに曰く」の形式で、引用文として經文を用いなかったのであろう。『法言』の序に次のように言う以上、經書をこそ據り所として明示する方が自然ではないのか。

雄見諸子各以其知舛馳、大氏詆訾聖人。卽爲怪迂、析辯詭辭、以撓世事。……及太史公記六國、歷楚漢、訖麟止、不與聖人同是非、頗謬於經。故人時有問雄者、常用法應之、誤以爲十三卷、象論語、號曰法言。

雄見るに諸子各々其の知を以て舛馳し、大氏聖人を詆訾す。卽ち怪迂を爲し、析辯詭辭し、以て世事を撓む。……太史公の六國を記し、楚漢を歷、麟止に訖はるに及びては、聖人と是非を同じくせず、頗る經に謬る。故に人の時に雄に問ふ者有れば、常に法を用て之に應へ、誤して以て十三卷と爲し、論語に象り、號して法言と曰ふ。

この序で、諸子が聖人をそしり、太史公が「聖人と是非を同じくせず、頗る經に謬る」ことを非難している。そしてこのような状況を是正するために『法言』を著したのであるから、聖人の言葉を引いて是非を示し、經文を高々と掲示する方が、當時の著述のあり方を考えれば自然であつた。當時の書物が、引用文として、書名などを挙げ、根據や前提として經文を用いていたさまは既に確認した。しかし楊雄はそのように安易な方法は拒んだ。敢えて當時一般の著述の在り方を拒否したのである。この事實は、當時の書物への批判さえ意味していよう。當時の繁雜で飾りたるかのような今文學、更には經書の權威を借りるような著述を拒絶しているのである。その結果、經書の名を掲げるのを避けたものと思われる。『論語』を「傳」と言い、他の書物を引用しても書名を挙げなかつたのも、權威に頼るのを避けたのである。それは經書の權威を借りるかのような表現が、楊雄には許容できなかったからであるだろう。

しかし『法言』は、經文を全く用いていないのではなかつた。むしろ盛んに利用しているのだが、經書の文を抜き出して論の中で用いるか、あるいは句法だけを用いていた。他の書物のような「くに曰く」といった引用の仕方



べれば、楊雄は經文を立論の中に溶け込ませようとしていたと言えよう。書名を明示せず、更にはどの部分が經文であるのかさえ、示そうとしない。このような表現法を『法言』ほど多用している書物はない。

『法言』のように經文を立論に溶け込ませようとするれば、表現として高度な技術が要求されるだろう。却つて「に曰く」といった引用法は、表現法としては安易なものであり、文學性を缺きやすいものである。『法言』が經文を徹底的に溶け込ませようとしたのは、文章表現としての配慮だったのではないだろうか。特に句法だけを用いる方法が、『法言』ほど多用された書物は、他に見当たらない。優れた辭賦作家であつた楊雄が、『法言』に施した表現上の配慮は、明らかに當時の他の書物とは大きく異なるものであり、高く評價されるべきだと思われる。他の書物は經書を論證の根據として依據するのに比べ、『法言』は經文を溶け込ませた、新たな表現を摸索していたように思われるのだ。そこで改めて、『法言』の經書利用法について考え直すことにする。既に一章で見たものであるが、特に『論語』『孟子』『周易』を用いた傍線部に注意し、今度は文學表現として検討してみたいのである。

或ひと進むことを問ふ。曰く、「水なり」と。或ひと曰く、「其の晝夜を捨めざるが爲か」と。曰く、「是れ有るかな。滿ちて後に漸む者は、其れ水か」と。或ひと鴻の漸むことを問ふ。曰く、「其の往くに非ずんば往かず、其の居るに非ずんば居らず、漸むこと猶ほ水のごときか」と。請ふ木の漸むことを問はん。曰く、「下に止まりて上に漸む者は、其れ木なるか。亦た猶ほ水のごときのみ」と。(學行)

孝は、至れるかな。一言にして該ぬ。聖人も加へず。(孝至)

先に検討した通り、學行篇のものは『論語』『孟子』『周易』の用語を利用して議論を展開し、孝至篇のものは『論語』や『周易』に見られる句法をまねたものであつた。前者は『論語』『孟子』『周易』を自在に驅使し、その構成と組み合わせの妙がこの章の魅力であると既に指摘した。ここで改めて考えてみたいのは、讀者がもし『論語』『孟子』

『周易』から抜き出された章句を知らなかつたとしたら、どうなるかという問題である。この章は、必ずしも他に見られない思想や、斬新な内容が表現されているわけではなかつた。むしろ組み合わせの妙や對話の表現におもしろみがあるのではないかと考えられた。そうすると、もしこの對話が基づく語句を知らないならば、正しい理解がなされないのみならず、かえつて奇妙な對話にさえ思えてしまふのではないだろうか。

一方、孝至篇のものは、句法を援用しているだけであるから、『論語』『周易』の語句を知らなくとも、それほど支障はななさそうである。しかし「至れるかな」いう句法の背景に、『論語』『周易』の語勢が想起されたならば、短章であるだけに、一層つよい効果があるのではないだろうか。

このように、『法言』に援用された經書の語句を理解しているか否かは、讀者にとつて重要な問題である。『法言』が「くに曰く」と書名を示した引用を行わずに、經書の語句を文章に溶け込ませている分、基づく所が正しく理解されないならば、効果は半減する。このように基づく語句によつて、文章表現の効果が變化するのであるから、いわゆる典故という文章技巧に接近していると言えよう。典故という修辭法は定義が困難で、廣義のものから狹義のものまであり、主觀にも左右される。だが少なくとも、單なる斷章取義の域を脱し、典故表現を志向するものと考えてもよいのではあるまいか。實際『文心雕龍』も、典故が用いられるようになるのは楊雄の「百官箴」からであると考えている。<sup>⑬</sup> 次の部分である。

夫の屈(原)・宋(玉)の屬篇を觀るに、詩人に依ると號す。古事を引くと雖も、而れども舊辭を取ること莫し。唯だ賈誼の鵬賦は、始めて鸚冠の説を用ひ、相如の上林は、李斯の書を撮引す。此れ萬分の一會なり。揚雄の百官箴に及んでは、頗る詩書に酌み、劉歆の遂初賦は、紀傳を歴敘し、漸漸として綜採す。崔(駟)・班(固)・張(衡)・蔡(邕)に至りては、遂に經史を摭撫し、華實布濩し、書に因りて功を立つ。皆な後人の範式なり。(事類)

この部分は、典故という修辭法の發生と展開を説くものである。それによれば賈誼・司馬相如の辭賦が『鵷冠子』や李斯の書翰を引くのはきわめて珍しい例であるが、楊雄の「百官箴」は『詩』『書』をしきりに引き、劉歆の「遂初賦」は史書を用いるようになり、いよいよ廣く典故を用いるようになった、とされている。ここでは特に「百官箴」が取り上げられているが、楊雄の時代から盛んに典故が用いられるようになったのであり、それ以前にはあまり用いられない修辭法であつたことが知られる。

## 六 『法言』の表現(二) — 書名とその意義 —

では『法言』は、なぜこのような表現技巧を徹底して用いるのであろうか。それは、序で太史公を「聖人と是非を同じくせず、頗る經に謬る」と非難して執筆されたことからすれば、やはり「聖人と是非を同じくし」「經」に適うような書物を示すためなのであろう。そうだとすれば『法言』で用いられた經書の語句を文中に溶け込ませようとする表現法は、聖人や經と是非を同じくするどころか、經書と一體化しようとしているとも言えよう。そもそも經文の語句によつて構成された書物であるなら、經書に謬るはずはない。悪く言うなら「其の言務めて聖人に擬へ、斬斬然として影の形を守るがごとし」(晁公武『郡齋讀書志』衛本卷十)ということになり、單なる模倣作品とも言えようが、良く言うならば「聖人と是非を同じくし」「經」に適つた表現作品であると言えるのではあるまいか。晁公武は『法言』の内容に新味がないと批判するのだが、小論では表現方法にこそ新味があつたと評價したのである。

このように「聖人と是非を同じくし」「經」に適つた書物として、經文を文中に溶け込ませ、經書と一體化しようとしているのが『法言』であるならば、『法言』という書名のもつ意味も、今少し考え直すことができそうである。

從來『法言』という書名は、以下に擧げる『孝經』『論語』『莊子』の三種がその出典として考えられてきた。<sup>⑭</sup>

先王の法服に非ずんば敢へて服さず、先王の法言に非ずんば敢へて道はず、先王の德行に非ずんば敢へて行なはず。是の故に法に非ずんば言はず、道に非ずんば行なはず。(『孝經』卿大夫章)

子曰はく、法語の言は、能く従ふこと無からんか。之を改むるを責しと爲す。異與の言は、能く説ふこと無からんか。之を釋ぬるを責しと爲す。悦びて釋ねず、従ひて改めざれば、吾之を如何ともする末きのみ。(『論語』子罕)

夫れ兩喜は必ず溢美の言多く、兩怒は必ず溢惡の言多し。凡そ溢の類は妄なり。妄なれば則ち其の之を信すること莫く、莫ければ則ち言を傳ふる者殃ひあり。故に法言に曰く、「其の常情を傳へ、其の溢言を傳ふること無ければ、則ち全きに幾し」と。……剋核太だ至れば、則ち必ず不肖の心の之に應すること有りて、其の然るを知らざるなり。苟くも其の然るを知らずと爲さば、孰か其の終はる所を知らん。故に法言に曰く、「令を選すること無かれ。成るを勸むること無かれ」と。(『莊子』人間世)

以上の三例の中では、特に『孝經』が言う「先王の法言」を指すと考えられ、『法言』という書名は先王以來の規範とすべき言葉の意と考えられてきた。「法語の言」(『論語』)「法言」(『莊子』)は、かえつて『孝經』の例によつて「古來からの格言」もしくは書名として解されている。その上『法言』の序には「時に雄に問ふ者有らば、常に法を用て之に應へ」とあることから、「法」とは先王以來の「規範、きまり」であると考えられてきた。それは確かにそうであろう。決して否定するわけではない。

しかし今、『法言』は經に適つた書物として、經文を文中に溶け込ませていることが確認できた。そこで「法」字を、「きまり」という名詞の意味のほかに、「きまりに適う、従う」という動詞の意味を付け加えてみたいのである。それが許されるなら、『法言』とは、先王以來の正しい「きまりの言葉」であると同時に、先王以來の「きまりに適つ

た言葉、「きまりに従った言葉」であると題意が廣がる。先王の「法」というだけではなく、先王に「法る」意も重ねられていると考えられるのである。

また、『法言』の内容から判断しても、先王以來の「きまり」そのままの書物とするのは誤りであろう。「先王の法に合はざる者は、君子は法とせず」（吾子篇）といった語を讀むと、楊雄は先王以來の「きまり」をひたすら墨守していたと考えたくもなる。しかし、既に第四章で楊雄の經書觀を檢討し、先知篇で「聖人の法」はにかわで固定されていないこと、變化するものと考えていたことは確認した。つまり『法言』の「法」とは、過去の先王の「法」そのままではなく、時代に適應し、變化するものであった。そして『法言』の「法」が時代にあわせて變化するならば、それこそ先王の法に「法り」「きまりに従い、適う」ことにならう。

ならば『法言』の「言」字の意味も更に考え直す餘地がありそうである。『法言』が『論語』に象つているのであれば、『法言』ではなく『法語』と名付ける方が自然ではないだろうか。先に見たとおり『論語』子罕にも「法語の言」という語があつた。「語」ではなく「言」の文字をえらんでいる點が、『法言』の表現、言葉の用い方に重要な意味があつたことを示しているように思えるのである。

書名の場合、「語」字は『論語』『國語』『新語』の「語」のように、廣く口承されていた箴言の意をもつことが明らかになされている。<sup>⑤</sup>一方、「言」字を書名にもつものは、『漢書』藝文志では『諷言十篇』『儒家言十八篇』『道家言二篇』『法家言二篇』『雜家言一篇』の五種がある。いずれも佚書であり、作者・内容とも殆ど不明である。ただ『諷言十篇』以外の四種は、各學派それぞれの雜多な言辭をまとめたものと推測される。

では楊雄自身「語」と「言」の差をどのように考えていたのか、『法言』での用例を見てみよう。

まず「語」であるが、「昔の隱者は、吾れ其の語を聞けり」（淵鶩）や「或ひと曰く、世に仙の無くんば則ち焉くん

ぞ斯の語を得ん」(君子)のように、過去に語られた言葉を指す傾向が強い。それに対し「言」字は「先生相與に言へば則ち仁と義とを以てす」(學行)や「君子言へば則ち文を成し、動けば則ち徳を成す」(君子)のように、發話行爲を意味することが多い。つまり過去に先王の語った言葉を意味するのであれば『法語』という名の方がよく、『法言』という書名ならば、當時の生きた發言を収めている印象を與えるのである。

このように『法言』という書名の意味は、先王以來の「きまり」をふんだんに用いつつ、「きまりに従つた」、「きまりに適つた」書物と理解するのがよいように思われる。小論で検討した通り、先王以來の正しい「きまりの言葉」をちりばめて、自在に活用した對話集が『法言』なのであつて、それはまた先王以來の正しい「きまりの言葉」を流暢に驅使した表現作品なのである。そしてそのような表現方法こそ當時としては斬新な、後の典故へと發展する表現だつたのである。

ところが後には典故という修辭法が當たり前のものとなりながら、その修辭法の貢獻者は顧みられることがなかつた。楊雄の頃にこの修辭法の轉換點があつたことは忘れられ、『法言』は單なる『論語』の模倣作品とされてきたのである。

## おわりに

最後に先人の『法言』評價を取り上げて、『法言』の價値をどこに見出してたのか確認してみたい。『法言』は内容を批判されるが、稱贊する者は文章表現を評價することが多いように思われるからである。まず、楊雄を高く評價していた桓譚と『法言集注』の撰者司馬光の評を見よう。

桓譚曰く、……今揚子の書は、文義至つて深くして、論は聖人を詭らず。

桓譚曰、……今揚子の書、文義至深、而論不詭於聖人。(『漢書』揚雄傳讀)

揚子の文は簡にして奥なり。唯だ其の簡にして奥なるが故に知り難く、學者は多く以て諸子と爲して之を忽せにす。……光少きより此の書を好み、研精して竭慮すること、歷年已に多し。今老いたり。智識の及ぶ所を計るに、以て復た進むこと無からん。竊かに自ら揆らず、輒ち諸家の長ずる所を采り、附するに己が意を以てす。

揚子之文簡而奥。唯其簡而奥也故難知、學者多以爲諸子而忽之……光少好此書、研精竭慮、歷年已多。今老矣。計智識所及、無以復進。竊不自揆、輒采諸家所長、附以己意。(司馬光「司馬溫公注揚子序」)

「文義至つて深く」「簡にして奥」という評價は、楊雄の文、特に『法言』に關してしばしば言われるものである。司馬光に先んじて注釋を加えた宋咸も、「文は高くして絶え、義は祕かにして淵」(『進重廣註揚子法言表』)と述べている。<sup>⑩</sup> いずれも文義が深遠であるというのだが、これはまた貶辭にも言われる。蘇軾の評を見よう。

揚雄は好んで艱深の詞を爲し、以て淺易の說を文る。<sup>かゝ</sup>若し之を正言せば、則ち人人之を知らん。此れ正しく所謂の雕蟲篆刻なる者にして、其の太玄・法言は皆な是の類なり。

揚雄好爲艱深之詞、以文淺易之說。若正言之、則人人知之矣。此正所謂雕蟲篆刻者、其太玄・法言皆是類也。(蘇軾「與謝民師推官書」)

蘇軾は「好んで艱深の詞を爲し、以て淺易の說を文る」と、解りにくい言葉で淺はかな說を飾りたてているという。このような解りにくさには、經文を溶け込ませたことに理由があるように思われる。『法言』は、基づく經書の語句を想起した上で、内容を理解しなければならぬのであるから、確かに解りにくいはずである。「艱深の詞」「雕蟲篆刻」と評されても仕方があるまい。

ではこのように解りにくい『法言』を喜ぶのはなぜであろうか。司馬光の語で言えば、「研精して竭慮すること、歷年已に多し」と長期にわたり、繰り返し『法言』を閱讀したことに理由がありそうに思われる。長期にわたり詳細に研究して（研精）徹底的に考慮したならば（竭慮）、援用された經文は十分に理解されよう。そのような司馬光には『法言』の解りにくさは感じられず、「聖人とは是非を同じくし」「經」に適った書物として讀むことができたように思われる。經書の語句が散りばめられ、聖人にたがうことのない對話集に身をゆだねることができたならば、經書の海に浮かぶような快樂さえ感じることができたのではないだろうか。内容への批判が多い割に、侯芭・李軌・宋衷・柳宗元・宋咸・吳祕・司馬光・汪榮寶といった人々が『法言』に注釋を施したのは、「研精竭慮」の成果を示す必要が感じられたからに違いあるまい。文義が深遠でわかりにくいという問題を解決するためには、注釋の需要も大きかったはずである。

桓譚と司馬光はその文を「文義至つて深く」「簡にして奥」と評價するが、内容については多くを語らない。他方蘇軾は「淺易の説」と非難している。このように、『法言』を稱える者は表現を評價し、非難する者は内容を難する傾向が見られるのである。<sup>18)</sup>

しかし既に第五章で『法言』の序に見たとおり、この書は諸子が聖人をそしり、太史公が經に謬つていたために著されたのであつた。諸子や太史公の誤りを正すために執筆されたのであるから、聖人や經書に適ったあり方を示すことに著述の目的があつたはずである。だからこそ經書と一體化するかのごとく、經書の語句を文中に溶け込ませていたとは既に論じたところである。ならば晁公武の批判のように「自ら得る者少く」「斬斬然として影の形を守るがごとし」となるのは當然のことであろう。むしろ本來の聖人像、經書のあり方を繼承することに意味があるのであつて、革新的で獨創的な内容は不要だったのである。その結果、復古的な内容となり非難を受けるのだが、これはある意味



で仕方のないことであり、むしろ經文を自在に散りばめ、文中に溶け込ませた表現方法こそ、當時においては稀有なことと評價されるべきなのである。

だからであろう。後には『法言』を繼ぐ者が何人も現れる。胡應麟は「論語に擬する者」として「揚雄『法言』、張融『家語』、梁武帝『孔子正言』、王通『中說』、王勃『次論語』、宋薛據『孔子集語』」を挙げ（『少室山房筆叢』卷三・經籍會通三）、朱彝尊『經義考』は卷二六八から二八〇の十三卷を「擬經」にあてている。揚雄の後、少なからざる者が、經書に擬する表現を用いているのである。

## 注

- ① 揚雄の姓については段玉裁の説をうけ、「揚」字を用いる。『經韻樓集』卷五「書漢書揚雄傳後」參照。
- ② 拙論「漢書」揚雄傳所收「揚雄自序」をめぐる（『學林』二八・二九號、一九九八年、中國藝文研究會）參照。また、齋木哲郎「西漢末知識人の意識構造―揚雄の場合―」（『東洋學術研究』第二七卷別冊、一九八八年、東洋哲學研究所）も、揚雄の著述活動に注目し、次のように述べておられる。「個人の主體性が支配機構としての制度によつて嚴格に拘束される當時の官僚社會の中にあつて、その自由意志を體制内に留保する揚雄は、自らの忍從生活の反照として、著述活動を通じ、自己の知識を先聖と戦わせ、そのすぐれた能力を後世に顯證せんとしていたものではなかつたか……」。
- ③ 「經書」という語は、狹義では五經の書を意味し、廣義では十三經や傳を含んだ經部の書を指すが、『法言』では揚雄が五經の經文と『左氏傳』『論語』などの傳に明確な區別をしないことから、小論では廣義の意味で用いることにする。
- ④ また、『春秋繁露』山川頌にも、これに類する理解が見える。「水則源泉混混沄沄、晝夜不竭、既似力者、盈科後行、既似持平者……孔子在川上曰、『逝者如斯夫、不舍晝夜』此之謂也」。
- ⑤ また、この孝至篇の「聖人不加焉」には、『孝經』の「子曰……夫聖人之德、又何以加於孝乎」という文の影響が考えられる。

⑥ 『法言』において、經書の文をそのまま抜き出した用法は、約三分の一から半數の章に見られ、經書の句法だけ用いた章は、約四分の程度と思われる。もちろん見方によつて變わるものであるから、あくまでも試算の結果に過ぎない。

⑦ なお、『淮南子』の引用する『詩經』の句については、戸川芳郎『淮南子』所引の詩句について（『日本中國學會報』四三、一九九一年）がある。また漢代における經書の引用に關しては内野熊一郎『漢初經書學の研究』（一九四二年、清水書院）や、黃錦鉉『秦漢思想研究』（一九七九年、學海出版社）に詳しい。

⑧ 董仲舒が『春秋』を規範として政治を行なつたことがよく知られており、『後漢書』應劭傳にも次のように見える。「膠西相董仲舒老病致仕、朝廷每有政議、數遣廷尉張湯親至陋巷、問其得失。於是作春秋決獄二百三十二事、動以絕對、言之詳矣」。そして、『公羊董仲舒治獄十六篇』（『漢書』藝文志・六藝・春秋）の佚文は、『春秋』を用いて裁判の判決を下していたことを示している（佚文は、馬國翰『玉函山房輯佚書』、黃奭『黃氏逸書考』所收）。この外、『尚書』も同様に用いられ、『禮』が法に近い規範であつたことが劉厚琴『儒學與漢代社會』（二〇〇二年、齊魯書社）に論じられている。

⑨ 問神篇、吾子篇の原文は以下の通りである。「或問、聖人之經不可使易知與。曰、不可。天俄而可度、則其覆物也淺矣。地俄而可測、則其載物也薄矣。大哉、天地之爲萬物郭、五經之爲衆說郭」（問神）、「觀書者譬諸觀山及水。升東嶽而知衆山之崩施也。況介丘乎。浮滄海而知江河之懸沓也。況枯澤乎。舍舟航而濟乎瀆者、未矣。舍五經而濟乎道者、未矣。棄常珍而嗜乎異饌者、惡親其識味也。委大聖而好乎諸子者、惡親其識道也」（吾子）。なお、楊雄の經書觀に關しては、池田秀三『法言』の思想（『日本中國學會報』一九九一年）や前掲の齋木論文に詳しい。

⑩ 「不膠者卓矣」の「卓」字に李軌は「卓、遠」と注するが、吳祕は「卓然可見」と注し、汪榮寶義疏はこれを承け、「吳云、卓然可見、則讀爲焯。說文、焯、明也」とする。小論では吳祕・汪榮寶に従い、「卓」字を「明らか」と解釋した。

⑪ 『漢書』王貢兩龔鮑傳に次のようにある。「其後谷口有鄭子真、蜀有嚴君平、皆修身自保、非其服弗服、非其食弗食。……君平卜筮於成都市……裁日閱數人、得百錢足自養、則閉肆下簾而授老子。博覽亡不通、依老子・嚴周之指著書十餘萬言。楊雄少時從游學、以而仕京師顯名、數爲朝廷在位賢者稱君平德。……及雄著書言當世士、稱此二人」。

⑫ 『金谷治中國思想論集』上卷『中國古代の自然觀と人間觀』（一九九七年、平河出版社）所收『漢代の今古文學』も「揚雄は、『論語』に模倣して、『法言』を著わし、『周易』に因んで、『太玄』を創作したが、とくに『太玄』には彼の新しい世界解釋と理想が寓されてい

る。今文官學に見きりをつけた揚雄は、劉歆のように古文テクストに向かうかわりに、自ら經典をつくり出したのである」とされる。  
 ⑬ 「百官箴」については、佐藤達郎「漢代の古官箴 譯注篇(上)」(大阪樟蔭女子大學「學藝學部」論集、第三九號、大阪樟蔭女子大學「學藝學部」學術研究委員會、二〇〇二年)、福井佳夫「揚雄の『百官箴』について(上)(下)」(「漢文教室」第一四三・四號、大修館書店、一九八二・三年)がある。福井論文は特に「法言」が「論語」を模倣することについて「思想的共感に基づいたがため」の模倣なのである」と述べておられる。このほか、「法言」と「論語」については神和順「揚雄「法言」と「論語」の思想史」(松川健二編、汲古書院、一九九二年)がある。

⑭ 汪榮寶『法言疏證』(宣統三年、吳縣汪氏金蓮琳琅齋、排印)は、題注で更に「荀子」大略も引いて次のように説く。「『論語』子罕篇云、法語之言、能無從乎、孝經、卿大夫章云、非先王之法言不敢道、荀子、大略篇、少言而法、君子也、此揚君名書之信也。『莊子』人間世篇記孔子答葉公子高語、再引、故法言曰、則似孔子之時已有傳記名法言者、揚君襲之」。

⑮ 「語」については貝塚茂樹「論語の成立」「國語に現れた説話の形式」(ともに、貝塚茂樹著作集、第五卷、一九七六年、中央公論社)、小南一郎「語から説へ―中國における『小説』の起源をめぐる―」(「中國文學報」第五十冊、一九九五年、京都大學文學部中國語中國文學研究室)、谷口洋「『國語』、『論語』における「語」について」(「日本中國學會報」第五十集、一九九八年、日本中國學會)がある。

⑯ 宋成「進重廣註揚子法言表」は、『纂圖互註揚子法言』(「中國子學名著集成」所收、臺北、中國子學名著集成編印基金會、一九七八〜一九八〇年、影印)冒頭のものに據り、司馬光「司馬溫公注揚子序」は『宋版揚子法言』(一九八八年、巴蜀書社、影印)によった。「彫蟲篆刻」とは、『法言』吾子篇の「或問吾子少而好賦。曰、然、童子彫蟲篆刻。俄而曰、壯夫不爲也」の語に基づくが、内容よりは表現を重視する辭賦というものを論じた語であることを指摘しておく。

⑰ ここに挙げた者以外の評價は、藍秀隆「揚子法言研究」附録(一九八九年、臺北、文津出版社)や陳福濱「揚雄」第八章(一九九三年、臺北、東大圖書公司、世界哲學家叢書)などに整理されているので参照されたい。