慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

| | |
|---|---|
| Title | すべて本義のために：<br>翁方綱の斷章取義説の性格とその詩經學史的位置付け |
| Sub Title | Dedicated to the "true meaning" : Weng Fanggang's theory about the "misappropriated" shijing passages |
| Author | 種村, 和史(Tanemura, Kazufumi) |
| Publisher | 慶應義塾大学日吉紀要刊行委員会 |
| Publication year | 2020 |
| Jtitle | 慶應義塾大学日吉紀要. 中国研究 (The Hiyoshi review of Chinese studies). No.13 (2020. ) ,p.93- 157 |
| JaLC DOI | |
| Abstract | |
| Notes | |
| Genre | Departmental Bulletin Paper |
| URL | https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AA12310306-20200331-0093 |

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

# すべて本義のために

## ——翁方綱の斷章取義説の性格とその詩經學史的位置付け——

種村和史

### 1　はじめに

召南「騶虞」の各章末句「于嗟（あ）騶虞（すうぐ）（于嗟乎騶虞）」の「騶虞」がどのような意味なのかは、歴代議論の的になった。毛傳は、

騶虞（すうぐ）は義獸である。白虎で黑い紋様を帶び、生物を喰らわない。至高の信の德が實現された時に應じてこの世に現れる（騶虞、義獸也。白虎黑文、不食生物、有至信之德則應之）

と言い、文王がこの瑞獸のごとく慈しみ深いことを美め稱えているとする。

この訓詁に異を立て、「騶虞」とは王の狩り場を管理する役人のことを指すという解釈も、古く北宋・歐陽脩（一〇〇七～一〇七二）のころから有力な説として行われた。[1] 清の學者翁方綱（一七三三～一八一八）は、後者の説に賛同し、その詩經學の著述『詩附記』の中で次のように論じる。

本詩は、「騶虞」を詩題としている。『禮記』「射義」に、〔天子の射禮に「騶虞」を演奏する意味を説いて〕「官の備はれるを樂しむ」と言っているのは、斷章取義ではない。『齊詩』の章句に、「騶虞は天子の爲に鳥獸を掌る（つかさど）の官なり」と言う。[2] 騶虞とはさだめし虞人の官を指して言ったものである。この虞人の官〔の職務を搖るがせにしない様子〕を詠うことによって、王の政治が仁德に溢れ、もろもろの動植物が繁殖繁茂しているのは言うまでもなくわかるのである。歐陽脩が「騶虞」を官名とした説は定論とすべきである（此篇以騶虞題目。射義云、樂官備、非斷章取義也。齊詩章句騶虞爲天子掌鳥獸官。騶虞定指虞人之官言之。呼此虞人之官而王政之仁、庶類之蕃、不待言而可見矣。歐陽說當爲定論）　（巻一、三六頁）

この中で言及されている『禮記』「射義」の文は、次のようなものである。

大射禮の際に用いる節（矢を發射する間隔を調整するために演奏する音樂）は、天子の時には「騶虞」を節とした……「騶虞」は朝廷の官僚が揃っているのを樂しんだ詩である……故に天子は官が備わっていることを用いて節とするのである[3]（其節、天子以騶虞爲節……騶虞者、樂官備也……是故天子以備官爲節）

〔鄭玄注〕「官備はるを樂しむ」とは、「騶虞」詩に「主君が一發矢を放つと五頭のブタを捕らえる」と言うので、

多くの賢者を手に入れることに喩えるのである（樂官備者、謂騶虞曰壹發五豝、喩得賢者多也）

「騶虞」について、毛傳が義獣のことだと言っているのに、『禮記』では朝廷に百官が備わっていることを喜んだものと言う。毛傳と『禮記』との間に横たわる訓詁の食い違いを、『毛詩正義』（以下、誤解の恐れがない場合は『正義』と略稱する）は次のように説明する。

『鄭志』に張逸が、「騶虞について毛傳は『白虎黑文』と言うのに、『禮記』では『官備はるを樂しむ』と言うのはどういうことですか」と質問した。鄭玄先生は、「『白虎黑文』というのは『周史』『王會』[4]にそうある。『備はる』というのは『騶虞』詩に『一發五豝』というのをとって賢者が多いことを言ったのだ」と答えた。『禮記』「射義」注と『鄭志』とはいずれもたくさんの賢者を手に入れたことを喩えると言っているが、これは「引詩斷章」である。毛傳に「生物を食らはず」と言うのは、騶虞という義獣が仁心を持っていることを説明したのである。故に小序は「仁なること騶虞の如し」と言ったのである（鄭志張逸問、傳曰白虎黑文。又禮記曰、樂官備。何謂。答曰、白虎黑文、周史王會云。備者取其一發五豝。言多賢也。射注及答志、皆喩得賢多、引詩斷章也。言不食生物者、解其仁心。故序云、仁如騶虞）

『正義』は、「騶虞」とは毛傳の言うとおり義獣の名であり、詩は一發の矢でたくさんの獣を殺すことなく生け捕りにする主君の仁徳を、生き物を食らうことのないという騶虞に喩えている、とする。そのような詩を『禮記』「射義」がたくさんの賢者を手に入れる比喩として用いるとしているのは、「引詩斷章」＝「斷章取義」（以下、論述中、

誤解の恐れがない場合には「斷章取義」の語を用いる[5]、すなわち詩篇本來の意味に關わらない意味を後人が勝手に付與したのだ、と言う。つまり疏家は、「官備はるを樂しむ」はその場限りの意味に過ぎないので、詩篇解釋の根據として用いることはできないと言おうとしているのである。

翁方綱はこのような『正義』の說を批判して、「『官備はるを樂しむ』とは斷章取義に非ざるなり」と言う。「官備はるを樂しむ」が後人が「騶虞」の語に恣意的に付與したものではなく、「騶虞」詩本來の意味であると考え、これに從って解釋することで詩篇の本義に辿り着けると主張しているのである。

本例からわかるように、詩經のある詩句が後人によって用いられた際に込められた意味を取り上げ、それが「斷章取義」か否かを判別することは、詩篇の本義を考證する上で輕視できない作業である。翁方綱にあっては、『正義』が「斷章取義」と判斷したのが正しいか間違っているかを吟味することが、從來の解釋の難點を克服して本義に迫るための重要な方法論となっている。

そればかりではない。翁方綱の詩經研究の方法論に對して斷章取義が持つ役割は、より深く廣いものがある。「騶虞」『正義』に見られたように、疏家が古人の解釋を「斷章取義である」と斷ずる場合、基本的にそれは原典の意味とは無關係な、後人によって恣意的に付與された意味であるから、詩經解釋において無用の存在であると見なしたことを表す[6]。このような認識は、南宋の朱熹によってもしばしば示されている[7]。さらにこれが、現在に到るまで斷章取義に對する一般的な理解となっていると言っても言い過ぎではないだろう。つまり、「斷章取義」という呼稱は、本義解釋のための根據としては適格性を缺いているという、排除のためのレッテルとして用いられているのである。

ところが、翁方綱においては事情が異なる。『詩附記』において「斷章」の語は十一首の詩篇に見られる[8]。それ

らを檢討すると、「騶虞」のように、斷章取義ではないと言うことによってその說を詩篇解釋の根據として用いる例もあるが、それだけではなく、斷章取義であることを認めながらも、それを詩篇解釋の論據として活用している例も複數見出せる。翁方綱には、斷章取義は論ずるに足らないという、『正義』をはじめとする一般的見解とは異なり、斷章取義という現象を詩經解釋に積極的に利用しようという姿勢が見られるのである。『詩附記』に見える斷章取義說は、翁方綱の詩經學の性格およびその意義を考える上で、閒過することのできない問題である。

本稿では、『詩附記』に見られる「斷章取義」という術語の用いられ方を檢討して、翁方綱が斷章取義をいかなるものと考え、また詩經解釋に對していかなる意義を有すると考えていたかを見ていきたい。分析にあたっては、彼がいったいいかなる先行の經說をターゲットにして自說を展開しているか、あるいは彼の說は先人の經說をどのように繼承發展させているかに留意したい。そうすることによって、翁方綱の斷章取義說を詩經解釋史上に定位することができるだろう。また、彼の斷章取義說を恰好のサンプルとして、中國歷代の詩經學者が斷章取義をどのように捉えていたかを考えることができるのではないだろうか。

さらに、考察を通じて得られた翁方綱の斷章取義、そして中國歷代の斷章取義說の特質を、日本江戸期の詩經學者の斷章取義說と比較してみたい。それを通して、中國と日本の詩經學の違いを窺う端緒を得られることを期待する。

## 2　斷章取義は詩句解釋の根據たり得る

小雅「祈父」首章に次のように言う。

祈父　　祈父
予王之爪牙　　予は王の爪牙なり
胡轉予于恤　　胡ぞ予を恤へに轉し
靡所止居　　止まり居る所靡からしむる

［箋］これは勇力に優れる士が司馬を責めた言葉である。私は王の爪牙たる者、爪牙たる士は、王の御身をお守りする任務を負っているのに、あなたはどうして憂い〔の多い國境の戰場〕に私を移動させ、私に居るべき所を失わせるのか（此勇力之士責司馬之辭也。我乃王之爪牙、爪牙之士當爲王閑守之衛、女何移我於憂、使我無所止居乎）

周の宣王の時、異民族との戰いが激化し、王の身近に侍って守護する近衛兵たちまでもが邊境に驅り出される事態になったことがあった。鄭箋に據れば本詩は、近衛兵が自分を本務から外れた戰闘に驅り出した司馬（軍事長官）を責めた詩である。近衛兵である自分が司馬によって「恤へ」を與えられ、「止まり居る所」を失ったと言っている、と解釋するのである。

ところで、春秋時代、魯が齊から侵攻を受けた際、救援を求めるために晉に赴いた魯の名臣穆叔（叔孫豹）が、晉の實力者中行獻子（荀偃）に向かって本詩を歌って聞かせたことがある。このエピソードが『春秋左氏傳』に載るが、これに注釋を施した杜預は鄭箋と異なる解釋をする。「予王之爪牙」を「予が王の爪牙なり」と讀み、「爪牙」が祈父（『左傳』は「圻父」に作る）を指すとし、かつ三句目の「予」を「百姓」＝人民ととり、「祈父よ、あなたはわが王の爪牙であるというのに、どうして我々民百姓を苦しめ、安樂に暮らす場所もなくしてしまうような

目に遭わせるのか」と言っているとするのである。人民が王の爪牙たる司馬の職務怠慢のせいで、「恤へ」を與えられ、「止まり居る所」を失ったと責めているととるのである。

杜預の示したこの說を、翁方綱は批判して次のように言う。

『春秋左傳』「襄公十六年」に、「〔魯の〕穆叔は晉に行き、〔晉の〕中行獻子に會い、〔魯が加勢を賴んだのを晉が斷ろうとしているのを責めて〕『圻父』を賦した」と言うのは、本詩のことである。杜預は注して、「詩人は圻父（司馬）が王の爪牙であるのに、その職責を果たそうとせず、人民に困苦の憂えを與え、安心して暮らす場所を失わせてしまったことを責めた」と言う。案ずるに、詩篇の意味は人民を指して言ったものではなく、杜預注は誤っている。たしかに、詩篇には斷章取義ということがあるけれども、しかし〔穆叔に答えて〕中行獻子は、「偃（わたくし）は間違っておりました。あなたに從ってともに社稷のために盡くさずに、魯をこのような事態に陷らせてしまうとは」と言っている。中行獻子の言葉は「執事（あなた）に從はん」と言おうとしたものであるから、杜預の注は詩篇の意味を捉え損ねているだけではなく、そもそも『左傳』の意味を正しく捉えてもいないのである（春秋襄十六年傳、穆叔如晉、見中行獻子、賦圻父。即此詩。杜注、詩人責圻父爲王爪牙、不脩其職、使百姓受困苦之憂、而無所止居。按詩義不指百姓說、杜注非也。雖賦詩或有斷章取義者、然獻子曰、偃知罪矣。敢不從執事以同恤社稷、而使魯及此。獻子之言以從執事爲說、則杜注不但不得詩章、抑且不得傳意矣）

（『詩附記』卷四、一二三八頁）

翁方綱は、穆叔が本詩を斷章取義していることを認めた上で、それに基づいて杜預の解釋の誤りであることを證

明しようとしている。穆叔が本詩を歌うのを聞いた中行獻子が、「社稷」に對する「恤(うれ)え」を穆叔と共有したいと述べていることから、彼も本詩を、天下の政治を荷なう立場の者同士の歌（穆叔あるいは彼が代表する魯が爪牙の士に、中行獻子あるいは彼が代表する晉が祈父に擬えられていることになるのだろう）と受け取っていて、人民が爲政者に對する恨みを訴えた歌とはとっていないことがわかる、故に杜預は穆叔・中行獻子による本詩の理解のしかたを捉え損ねている、と言うのである。

ここでは、翁方綱は「詩を賦するに或いは斷章取義なる者有りと雖も」と言い、一見斷章取義は本來の意味からかけ離れた意味を恣意的に付與されることもあると認めているように見える。しかし、實際にはそうではない。翁方綱は「詩義百姓を指しては說(い)はず」ということを理由に、「杜注非なり」と結論づけているが、詩句（および「宣公を刺るなり（刺宣公也）」という小序）を見るかぎりでは、本詩が人民の慘苦を歌ったものではないという明證は得られない。したがって、翁方綱が杜預の解釋を誤りとしているのは、むしろ『左傳』における本詩の用いられ方を根據にしていると考えるべきである。中行獻子が「執事に從ひて以て同(とも)に社稷を恤(うれ)へん」と言っているのだから、「恤(うれ)ひ」は人民ではなく王に仕える者同士のものであり、故に三句目の「予」が指しているのも一介の民草ではなく、王の側近く仕える近衛兵であると、翁方綱は考えていると推測することができる。翁方綱の「杜注は但だに詩章を得ざるのみにあらず、抑且(そもそも)傳の意を得ず」という言葉は、むしろ、「『左傳』を正しく讀んでいない」から「詩篇の意味も誤解した」のだという、因果關係に轉換して理解することができる。

したがって、ここでは翁方綱の思考の根幹には、斷章取義も詩篇の本來の意味とかけ離れた意味を付與されることはなく、原典が表現しているのと對應したシチュエーションにおいて用いられるという認識が存在していることになる。「祈父」解釋においては、このような認識に基づき『左傳』の斷章取義を根據にして、傳箋正義の解釋が

正しく、杜預の解釈が誤っているという結論を導き出したと考えることができる。翁方綱にとって斷章取義は、それがどのような場面でどのような目的のために詠われたかを分析することで、原典の意味を捉えるための根據として機能するのである。

同様の例を鄘風「鶉之奔奔」にも見ることができる。本詩は、その小序に、

衛の宣姜を刺った詩である。衛人は宣姜が鶉や鵲にも及ばないと思った（刺衛宣姜也。衛人以爲宣姜鶉鵲之不若也）

とある。衛の宣公の夫人で、宣公の後を繼いだ惠公の母である宣姜は、惠公の異母兄昭伯、名は頑、と關係を結び五人の子を産んだ[9]。血は繋がってはいない義理の間柄とは言え、子が母と關係するのは「烝」と呼ばれる人倫に悖る指彈されるべき行いである[10]。このような不道德を犯した二人が鳥類にも劣ると詩人は刺っていると、小序は説明する。傳箋は小序に基づいて、次のように本詩を解釋する。

鶉之奔奔　　鶉の奔奔たる
鵲之彊彊　　鵲の彊彊たるあり
人之無良　　人の良きこと無きを
我以爲兄　　我以て兄と爲り
［傳］鶉（ウズラ）は奔奔とした様子で、鵲（カササギ）は彊彊とした様子である（鶉則奔奔、鵲則彊彊然）

［箋］「奔奔」「彊彊」とは、鶉や鵲が巣にあってはいつも決まったつがいといっしょに暮らし、飛ぶ時には後を相從うように飛ぶ様を言う。宣姜が頑と夫婦でもない［のに不義の行いに耽っている］のを刺る（奔奔、彊彊、言其居有常匹、飛則相隨之貌、刺宣姜與頑非匹耦）　［首章］

鵲之彊彊　鵲の彊彊たる
鶉之奔奔　鶉の奔奔たるあり
人之無良　人の良きこと無きを
我以爲君　我以て君と爲(せ)り

［傳］「君」とは國主の小君(おくがた)のことである（君、國小君）

［箋］「小君」とは宣姜のことを言う（小君、謂宣姜）　［卒章］

詩中の「彊彊」「奔奔」の語について、毛傳がウズラとカササギの様子を表すと漠然とした訓詁を施すのみであるのを、鄭玄はより具體的に、雌雄の仲良さげな様子を表すと説明する。もちろん鄭玄の意識としては、この説明は毛傳の言わんとするところを敷衍したものであるだろう。

ところで、『禮記』「表記」に、

孔子が言った。――ひとり天子のみは天から命を受けてその位に就く。一般の士は、君から命を受けてその位を得る。ゆえに君命が順當ならば、臣下はこれに從うが、もし君命が道に逆らえば、臣下はこれに從わない

ことがある。詩に、「上（かみ）には鵲がみにくく相争い、下（しも）には鶉がみにくく争う。〔それと同様に、世の人はみな相争って〕良い人などさらにいないのに、わたしは〔しかたなくろくでもない君に〕仕えている」とある（子曰、唯天子受命于天、士受命于君。故君命順則臣有順命。君命逆則臣有逆命。詩曰鵲之姜姜、鶉之賁賁、人之無良、我以爲君）

（譯文は竹内照夫譯に據った[11]）

という一條があり、詩經とは文字の異同がある（「彊彊」と「姜姜」、「賁賁」と「奔奔」）が、「鶉之奔奔」の卒章が引かれている。これについて鄭玄は、

「姜姜」「賁賁」はひどく争い戦う様子である（姜姜賁賁、爭鬪惡貌）

と注する。詩經では仲睦まじい様子と説明していたのが、「表記」では相争う様子と言い、同じ詩の同じ語の意味が二經で正反對になってしまっている。この矛盾について、『禮記正義』は次のように言う。

『禮記』の本條で「鶉之奔奔」を引詩斷章し、主君が道に逆らった命令を出すのは、大きな鳥が上方で激しく争い戦い、小さな鳥もまた下の方で必死に争い戦っているのに似ていると言う[12]（此經引詩斷章、言君有逆命、似大鳥姜姜爭鬪於上、小鳥賁賁亦爭鬪於下）

『禮記』の引用は斷章取義だと言うことによって、鄭玄が詩經と『禮記』とで正反對の語釋を示したことを『禮

記正義』は正當化している。斷章取義された詩句は、原典から全く自由になり、引用者は思うがままの意味を付與するのだという認識がここには見られる。

これに對して、翁方綱は次のように言う。

『禮記』「表記」〔に本詩が引用されているが、そ〕の「賁賁」「姜姜」の語の鄭玄の注は、詩經の本詩の箋で示された意味とは異なっている。かりに斷章取義であったとしても、字義の善惡が甚だしくかけ離れることはあり得ない。毛傳は鶉と鵲の有樣として訓釋しているが、これは鄭玄に比べて大らかに語義を捉え得たものと言える。しかしながら、『表記』の疏の中では、なお鄭箋の語釋を用いている（鄭氏注表記賁賁姜姜、與此義別。正使斷章、不應字義善惡太懸殊也。毛傳但以其貌言之、較爲渾然。然表記疏中亦仍用箋義耳）

（『詩附記』卷一、六二頁）

翁方綱は『正義』を眞っ向から批判し、斷章取義であっても本義から大きく懸け離れた意味が付與されることはあり得ないと言う。斷章取義であることを根據にしてそこに込められた意味を引用者の恣意性の現れとして處理する『正義』と對照的に、翁方綱の認識においては、斷章取義された詩句も原義の強い引力に拘束され續けるのである。

翁方綱のこの認識は、單に後人が斷章取義して作った文章をいかに解釋するかという問題に止まらずに、斷章取義された原典の本義の解明の理論的根據としても機能している。これは「祈父」と同樣の現象である。本詩にあっては、それが詩經「鶉之奔奔」の鄭箋批判という形で表されていることになる。

『詩附記』は、「表記」鄭玄注の相争う様子という訓釋を否定しているばかりではない。鄭玄が「表記」解釋において、斷章取義の恣意性にかこつけて詩經と正反對の解釋を提示せざるを得なかったことを捉えて、そもそも鄭玄が詩經で示した「仲睦まじい様子」という語釋自體の信頼性を疑っている。『詩附記』の「然れども『表記』疏中も亦た仍ほ箋の義を用ふるのみ」の言わんとするところを筆者なりに敷衍すると、次のようになる。

『禮記正義』は鄭箋の「姜姜、賁賁は、爭鬪すること惡しきの貌」を正しい語釋と信じ、「表記」鄭注がそれと食い違っているのを「斷章取義だから」という言い方で片付けたのみで、毛傳の「鶉は則ち奔奔、鵲は則ち彊彊然たり」を正しい訓詁であると認識し、鄭玄の二つの訓釋いずれをも相對化することができずに終わった。

彼が語義解釋というレベルで、斷章取義の注釋と原典の注釋とを同列に扱っていることに注意したい。これは、斷章取義だから原典と懸け離れた恣意的な意味が付與されて當然として、斷章取義の信頼性を低く見積もる疏家とは對照的な態度である。

その上で翁方綱は、鄭箋が毛傳を敷衍しているという前提そのものを破棄し、毛傳と鄭箋とを說の優劣という見地から比較し、「彊彊」「奔奔」がウズラとカササギの様子を表現した語と言うのみの毛傳の方をより優れると判定する。彼が毛傳を評して言った「渾然」という語は、「漠然としている」「曖昧さを帶びる」という意味だが、前稿で考察したとおり、これは翁方綱にあってはむしろしばしば肯定的評價を表す語として用いられる。[13] 彼には詩篇とは本來曖昧性を持った存在であり、確然として具體的な意味を摑み取ることができない部分を含む。そのような詩篇の本質的特徵に思いを致さず、その意味を限定的に捉えようとするところに牽强附會な解釋が生まれるという認

識を持っていた。「鶉之奔奔」で言えば、「彊彊」「奔奔」はウズラとカササギの様子を全般的に形容した語――卑近な日本語表現を例にすれば、「ねずみはチョロチョロ」「象はのしのし」などと形容するのと近いか――ととれればそれでよいのであり、どのような場面のどのような意味を持ったしぐさ、ふるまいなのかと、状況を特定して語義を限定的に説明しようとした鄭玄の解釋態度は誤っていて、そのために詩經と『禮記』で正反對の語釋を付け無理やり説明しなければならないことになったのだと、翁方綱は考える。翁方綱にあっては、斷章取義についての認識が彼の詩經解釋の理念と結びつき、先人の經說の是非を判定する指標として機能している。その射程は清朝考證學者にとっての偶像である後漢の鄭玄の說を批判するまでに及んでいる。[14]

＊＊＊　＊＊＊

斷章取義を詩篇の詩句解釋の根據として積極的に利用するという態度は、宋代詩經學の創始者である歐陽脩にすでに表れている。これについては、筆者が以前考察した内容を示す。[15] 行論の都合上、引用文および文章の一部が重複する。

邶風「匏有苦葉」の、

匏有苦葉　　匏苦き葉有り
濟有深涉　　濟深き涉有り

［傳］興なり。匏　之を瓠と謂ふ、瓠の葉 苦くして食ふ可からざるなり（興也。匏謂之瓠、瓠葉苦不可食也）

は、毛傳に従えば、「ひょうたんには苦い葉があって食べられない。渡しには深みがあって渡れない」と言うことになるが、『國語』魯語に叔孫穆子が本詩を賦してその決意を述べた記事があり、そこでは「匏」を腰につけて川を渡るときの浮き袋とするものと解されていて、毛傳の訓詁と異なる。これについて『正義』が、

彼ら（叔孫穆子・叔向）がひょうたんを取って川を渡るための道具にすると言っていて、本詩の毛傳と解釋が異なるのは、詩を賦して斷章取義をしたものである（彼云取匏供濟、與此傳不同者、賦詩斷章也）

と言い、『國語』の例は斷章取義であるから解釋の根據とはならないとするのに對して、歐陽脩は次のように言う。

むかし魯の叔孫穆子が〔晉の叔向に對して〕「匏有苦葉」の詩を賦し〔自分の秦討伐の覺悟を示し〕たとき、晉の叔向は〔その意圖を推し量って〕言った、「苦いひょうたんは食べられないので切られることはない。川を渡るときに使われるだけだ〔叔孫穆子はひょうたんにすがって川を渡ってでも秦討伐を決行するつもりだ〕」。つまり要舟（ひょうたんを腰にくくりつけて浮き袋にする）として川を渡ることを言ったのである。『春秋』『國語』に載る諸侯大夫が詩を賦した故事は、多くは詩の本義を用いず、ただ略々一章や一句を取って、その言葉を假に用いてその場に合うように用いるのであり、「鵲巢」「黍苗」などがその例である。したがって、そのような故事を引いて詩の本義の根據として用いることはできない。しかし、鳥獸草木などで日常的な用途に供される事物については、その意味を誤解したりでたらめを言ったりするということはあるはずはない。苦いひょうたんというものの意味は、毛鄭が詩の解釋をする以前には、叔孫穆子と叔向が言ったように考えられて

いたのだろう。叔孫穆子は詩が作られた時にほど近い時代の人なので間違えるはずがない。今彼の説によってこの詩を解釋すれば本義は得られる（昔魯叔孫穆子賦匏有苦葉、晉叔向曰、苦匏不才、供濟於人而已。蓋謂要舟以渡水也。春秋國語所載諸侯大夫賦詩、多不用詩本義、第略取一章或一句、假借其言以苟通其意。如鵲巢黍苗之類、故皆不可引以爲詩之證。至於鳥獸草木諸物常用於人者則不應謬妄。苦匏爲物、當毛鄭未說詩之前其說如此、若穆子去詩時近、不應謬妄也。今依其說以解詩則本義得矣）

（『詩本義』「匏有苦葉」論）

歐陽脩は、斷章取義はそれが行われた場の狀況と行った者の都合によって意味を付與されるので、詩篇の本義に關しては解釋の論據とすることはできないことは認める。しかし、生活に身近な動植物についての語義は本義と異なる恣意的な意味を付加するはずがないから、充分論據となし得ると考える。『正義』と比較すると、歐陽脩は斷章取義に詩篇の訓詁における資料的價値を見出し、解釋の材料として積極的に活用しようとしている。

ここには、本節で見た翁方綱の斷章取義說と共通の志向性が見られる。これから考えると、歐陽脩の斷章取義に對する新たな理解が脈々と繼承されて、本節で見た翁方綱の詩說に結實したという、詩經解釋の方法論の歷史的發展過程を想定することができるのではないだろうか。この想定が成り立つか否かは、歐陽脩と翁方綱の間に橫たわる七百年以上の時の中で、歷代の詩經學者が斷章取義とどのように向かい合ったかを見ていく必要がある。このことを念頭に置きながら、翁方綱の斷章取義說をさらに檢討していきたい。

## 3　斷章取義は作詩の意圖を捉える根據たり得る

鄭風「褰裳」は、朱熹が漢唐詩經學の解釋を眞っ向から批判し異なる解釋を提示した代表的な詩篇である。本詩の小序と首章とを掲げる。

［小序］「褰裳」は正されることを願う詩である。狂おしい小童が我が儘放題に振る舞っていたので、國人はこの國を大國が正してくれないかと願った（褰裳、思見正也。狂童恣行、國人思大國之正己也）

［箋］狂おしい小童が我が儘放題に振る舞っているというのは、突と忽とが鄭國を廻って爭って、國を追い出されたかと思うとまた舞い戻ってきたりして、これを正してくれる大國もないことを言う（狂童恣行、謂突與忽爭國、更出更入、而無大國正之）

子惠思我　　子惠して我を思はば
褰裳涉溱　　裳（も）を褰（かか）げて溱を涉らん
子不我思　　子　我を思はず
豈無他人　　豈に他人無からんや
狂童之狂也且　　狂童の狂なるあり

［首章］

『正義』に據れば本詩は、鄭の公子突がその身は先君の庶子の身分に過ぎないにも關わらず、正嫡の忽と鄭君の座を廻って爭い國内を混亂に陷れていたので、大國が忽に援軍を送ってくれるよう國人が願って作った歌だという。これを朱熹は斥け、本詩は淫詩であるとし、『集傳』で次のように解釋する。

淫亂な女が、彼女の戀人に言う、「あなたがもしもうれしいことに私を愛おしいと思ってくださるのなら、私は衣の裳裾をからげて溱を渡ってあなたについて行きます。でも、もしあなたが私を思ってくださらないなら、他に私がついて行くべきお方がいらっしゃらないわけじゃありません。別にどうしてもあなたじゃなきゃだめというわけでもあるまいし。ほんとにものを知らない子どもみたいなお方だこと、あなたは」。これもまた戀人に戯れたのである（淫女語其所私者曰、子惠然而思我、則將褰裳而涉溱以從子。子不我思、則豈無他人之可從、而必於子哉。狂童之狂也且、又謔之之辭）

朱熹は、漢唐詩經學の解釋を誤りとする理由を「辨說」の中で次のように說明する。

本詩の序が誤ったのは、恐らく鄭の子大叔（游吉）と晉の韓宣子（韓起）の言葉に基づいて解釋をし、彼らの發言が斷章取義によって付けた意味に過ぎないことを察しなかったことによる（此序之失、蓋本於子大叔韓宣子之言、而不察其斷章取義之意耳）

彼が言及しているのは、『春秋左氏傳』「昭公十六年」に見える次の故事である。

夏四月、鄭の六人の卿が郊外で、宣子餞別の宴を開くと、宣子は言った。「おのおの方、どうか詩を歌ってください。起はそれによって鄭の氣持がわかるでしょうから」……子大叔（游吉）が〔鄭風の〕「褰裳」を歌って、〔晉があてにならぬと他人の所に行く意を寓すると〕[16]、宣子は、「起がここにおります。わざわざ子を他人の所に行かせたりはしません」子大叔が〔宣子の鄭への配慮に〕拜謝すると、宣子は、「結構ですね。子がこの詩をとりあげられたのは。この詩のように愼重にせぬと、〔晉・鄭兩國の友好は〕長續きしますまい」（夏四月、鄭六卿餞宣子於郊。宣子曰、二三君子請皆賦、起亦以知鄭志……子大叔賦褰裳。宣子曰、起在此、敢勤子至於他人乎。子大叔拜。宣子曰、善哉子之言是。不有是事、其能終乎）（譯文は小倉芳彦譯に據る）[17]

このエピソードの中で子大叔が本詩を歌って聞かせ、韓宣子が理解した意圖が、助けてくれないならば他の國を探して援助を求めるということであったのを詩序の作者が見て、本詩の本義も同樣の事態を詠っていると誤解したと、朱熹は推測する。その上で、子大叔は本詩を斷章取義しただけで、そこに込めた意味もその場かぎりのものにすぎないと言う。斷章取義は本義解釋の根據とはならないと言うのである。

これに對して、翁方綱は次のように言う。

朱熹は本詩小序の「辨說」において、子大叔が本詩を賦したのは斷章取義だと言う。思うに、詩篇の作者の意圖としては、自ずから指し示す對象があるのだが、詩を歌った者は晉に向かって賦した、こういうものが斷章取義である。もし自分の國の淫亂な女性の汚らわしく馴れ馴れしい言葉を、國史が採集し、賢明な大夫がさ

らに公の宴席でこれを歌って聞かせ、さらにまた孔子がこれを琴を爪彈きながら歌い、經典たる詩經に收錄したと言うならば、けっしてそのような道理があるはずはない（朱子辨序說以子大叔賦褰裳爲斷章取義。蓋作詩者之意、自有專指之事而歌詩者爲晉賦之。此即斷章取義矣。若其本國中淫女穢狎之言而國史採之、賢大夫又於公讌歌之、聖人又弦而歌之、列於正經、必無是理也）（『詩附記』卷二、一〇二頁）

斷章取義と原詩との關係について、朱熹と翁方綱の認識は對照的である。朱熹は、斷章取義を行う者は原詩の意味内容にまったく顧慮することなく自分の言論表現に役立てるために完全に恣意的に意味を付與すると考えている。それに對して翁方綱は、確かに斷章取義が指し示すのは原詩とは異なるが、しかし斷章取義をする者も原詩の意味内容から完全に自由になることはできないと考える。それは、人は詩を賦する時、その場の性質狀況に規制されざるを得ないからである。本例で言えば、晉・鄭兩國の首腦が集まる外交の場で「褰裳」は斷章取義され歌われた。もし本詩が朱熹の言うように取るに足りない民衆の淫らな戯れ言だとしたら、このような嚴肅な場面で取り上げられるにはまったく相應しからぬ詩だと言うことになってしまう。

詩經の編纂という局面について言えば、朱熹の言うように、孔子が後人の戒めとするためにあえて淫詩を至高の經典の一篇として編入したという考え方も成り立つかもしれない[18]。しかし、斷章取義が行われた國際的な儀式の場で、猥りがましい詩によって主客の情を喩えるということはあり得ない。斷章取義であっても本義から全くの無關係になることはない。故に、朱熹の解釋は誤りだということがわかる——翁方綱はこのように考えるのである。

これは、ある意味で孔子による「編詩の意」の解明を詩經解釋の中核に据える詩經觀に對するアンチテーゼと捉えることができる。受容のありかたを參照して作詩の意に迫るというのは、作者の意圖を考える資料が乏しい詩經

においては必須の方法であるが、數多ある受容のありかたの中でも、儒教の經典であるという詩經の性格から、孔子がどう讀んだかということが最も大切とされてきた。しかし、斷章取義に對して本例で示されたような認識で臨むならば、場合によっては作詩の時代に孔子より先行する人々がどう讀んだかということを表す資料が現前しているということになる。斷章取義であるが故に、正式な注釋とは同日には語ることはできないとは言え、受容者が作詩の意を正しく受けとめるのはどの範圍で、狀況に合わせて彼なりの意味を付與して用いるのはどの範圍かを意識することで、詩の作られた時により近接した時期の受容の實例という優位性をもった資料を手に入れることができるのである。この認識に基づけば、斷章取義の實例は原詩を解釋するためのまたとない資料となる。

詩序・毛傳・鄭箋と言った古い解釋を歷代の詩經學者が重視したのは、それらが作詩の時期に近いからということが大きな理由であった。右に見た翁方綱の認識は、このような傳統的な考え方を斷章取義に應用して、詩篇解釋の資料として活用しようとしたものと言うことができる。

＊＊＊　＊＊＊

本節で檢討した翁方綱の認識は、彼獨自のものではない。例えば、彼の同時代人で彼に先だって詩經研究に携わった戴震（一七二三～一七七七）は、その若年の著述『毛詩補傳』の本詩「戴氏篇義」（この著述では、各詩の注釋の末尾、詩題の下に、その詩篇の全體的な内容、作詩の意圖、作詩の事情、それに關わる歷代の說に對する戴震の意見などが述べられた部分がある。この部分を假に「戴氏篇義」と稱する――以下同じ）の中で、すでに次のように言っている。[19]

子太叔が本詩を賦した時には、「狂童」によって自國を侵略しようとする者を喩え、「子惠して我を思はば」という句で韓宣子、名は起、を指し、「裳を褰げて溱を涉らん」という句で晉と往來してよしみを通じたいという氣持を示した。だから韓宣子はそれを受け入れて「起は此に在り」と言ったのだ……かりに本詩を男女が戯れふざけた汚らわしい言葉とするならば、子太叔は賓客をもてなす宴席で歌うにはふさわしくないと思うはずであり、「狂童の狂なるあり」という語は猥褻で馴れ馴れしいこと極まりなく、韓宣子も聞くに堪えなかったはずである（子太叔賦是詩、則以狂童喻侵陵己者、而子惠思我指韓起、褰裳涉溱指與晉往來親好、故宣子受之曰、起在此……若以爲男女戯謔之穢言、子太叔不宜歌于燕享賓客、狂童之狂、褻狎之甚者、宣子豈堪任受邪）

戴震はまた、本詩をもとにして、詩經解釋の重要な方法的觀點を展開する。

先儒は、變風は里巷狹斜の人物の手になるものがあると言うが、それでは變雅もやはり亂人が作ったものと言うのだろうか。今の人々は先儒の說にわずかでも異論を挾むことを躊躇うばかりに、聖賢が編した「思ひ邪無き」書である詩經を道德を亂す邪まな言辭として解釋する。このような說の根據を考えるに、『春秋』が亂臣賊子のふるまいを記錄し、これを後世に傳えることによって、その國の亂れ、正しい政が失われた樣子を知らしめようとしたのと同樣の意圖であると思ったのだろう。しかし、春秋時代に諸國の宴席において賦された詩の多くは、今の人々が淫亂な言葉としているものである。ならば、鄭の六卿は韓宣子の餞別の宴を郊外で催し、その本國の淫詩を賦したことになるが、自國が亂れ、正しい政が失われているのを世間に廣め知らせようとすることがどうしてあり得ようか。もし、「それは賦詩斷章」で本義と關わらない意味を自由に付與するも

の」だ」と言われたならば、また反論するすべきところがある。五倫の道理は本來自ずから相通じているのであるから、朋友、兄弟、夫婦について詠った詩を君臣の間柄を說くために用いるということはあるだろう。男女の間について詠った詩を賢者を好む氣持を表現するために用いることもあるだろう。しかしながら、小人の言を君子に對して用いたり、野鄙で猥褻な言葉を朝廷で歌ったり、客をもてなすために使ったりすることはあり得ない。以上に基づいて、「變風は禮義に止まる」と言うのが眞實であると斷定できるのである、（先儒謂變風有里巷狹邪之所作、豈變雅亦亂人所作乎。今人于先儒之說不敢少異、而獨指聖賢思無邪之書爲亂言邪辭。考其說之所據、以爲如春秋書亂賊爾、存之可以識其國亂無政。然春秋時諸國燕享所賦、多今人所謂淫亂之辭者。鄭六卿餞韓宣子于郊、賦其本國之淫詩、豈亦播其國亂無政乎。若曰賦詩斷章、則亦有當辨者。五倫之理、本自相通、或朋友、兄弟、夫婦之詩、用之于君臣。或男女之詩、用之于好賢。然不可以小人之言加之君子、鄙褻之事誦之朝廷、接之賓客。以是斷之、變風止乎禮義、信矣）（『毛詩補傳』「毛詩目錄、國風」）

さらに遡れば、清初に特異な詩經解釋を行ったことで有名な姚際恆『詩經通論』も本詩を解釋する中で、戴震・翁方綱に先立ち同樣の見解を述べている。

『集傳』が淫詩という妄說を唱えたために、後人はそれに從う者が多かった。しかし實際にはそれは誤りである……これらの記事は諸侯がみな突を助けて忽を討伐したことを表している。今國人が突が鄭國を簒奪したのを怨んで、他國がこの事態を正すためにやってきてくれることを待ち望んでいるというのは、どうして寢言のごとき說として廢することができようか。それでもなお、『集傳』が本詩を淫詩だと言うのに惑わされてい

る者もいる。案ずるに『左傳』に、鄭の六卿が韓宣子の餞別の宴を催して子太叔が本詩を賦したとある。どうして自國の淫詩を大國の公卿に贈ることなどあり得ようか。そのようなことなどあるはずがない。こういうわけで、小序の「正さるるを思ふ」という說が、もともと韓宣子と子太叔の言葉に基づいてなされたものであるのに、『集傳』がこれを淫詩として、一顧だにしなかったのはすべて誤りで、 歎かわしい限りである（後人以集傳言淫詩之妄也、故多從之。然其實不然……是諸侯皆助突伐忽。今乃謂國人怨突簒國而望他國來見正。豈非夢語耶。又或者仍惑集傳以爲淫詩。按左氏鄭六卿餞韓宣子而子太叔賦之。豈敢以本國之淫詩贈大國之卿哉。必不然矣。因嘆序說思見正、本循韓宣子子太叔之言而云、而集傳以爲淫詩、又不一顧之、皆非也）

姚際恆が「序に『正さるることを思ふ』と說くは、本韓宣子子太叔の言に循ひて云ふ」と言っているのが注目される。彼は、子太叔が「褰裳」の本義に正しく沿って斷章取義したということを前提として、小序の撰者も、子太叔の斷章取義的解釋に基づいて、本詩の小序を著したと考えている。すなわち、斷章取義を詩篇の本義を理解するための最上の資料と見なしているのである。このように見ると、戴震・翁方綱は、姚際恆の說と共通の思考を行いつつ、それをさらに論理化し詩篇解釋の理念として提示した[20]と捉えることができる。

## 4　斷章取義の詩經解釋に對する有効範圍

前節で筆者は、翁方綱が斷章取義を詩篇解釋に用いるために「受容者が作詩の意を正しく受けとめるのはどの範圍で、狀況に合わせて彼なりの意味を付與して用いるのはどの範圍か」を見定めようとする態度を持っていたと述

べた。このことをより詳しく考えていきたい。

大雅「緜」は、小序に、「文王の興れること、本大王に由れり（文王之興、本由大王也）」とあり、文王の祖父太王古公亶父が、文王による周の興隆のためにその礎を築いたことを美め稱えた詩である。詩篇のほとんどが古公亶父が岐周へ遷都した際の苦難を歌っているのが、卒章（第九章）は文王への贊美で結ばれている。その結節點の位置を占める第八章に、

肆不殄厥愠　　肆に厥の愠りを殄たざるも
亦不隕厥問　　亦た厥の問を隕さず
柞棫拔矣　　柞棫　拔たり
行道兌矣　　道を行くこと兌たり
混夷駾矣　　混夷　駾いて
維其喙矣　　維れ其れ喙しむ

と言う。これが太王と文王のいずれを歌ったものかについて議論があった。鄭箋は、

「混夷」とは、夷狄の國を指す。文王からの使者と、將軍兵士等多數が自分たちの國にやってきたのを見て、混夷は恐れ戰き驚き走り、柞や棫の林の中に駆け込んで逃げ、困苦すること甚だしかった（混夷、夷狄國也。見文王之使者、將士衆過己國、則惶怖驚走、奔突入此柞棫之中而逃、甚困劇也）

と言い、文王のことを歌っていると解釋する。朱熹も、

しかし大王がこの岐山にやってきたばかりのころは、森も深く嶮しく、人間も動物もほとんどいなかった。その後人口が少しずつ増え、歸服する人々も多くなり、木は伐採され道が通うようになって、混夷は畏れ林の中に逃げ込み身を隠し、息を潜めるようになった。周の德が盛んになり混夷が自ら歸服したことを言う。これはすでに文王の治世になってからのことであろう（然大王始至此岐山之時、林木深阻、人物鮮少。至於其後生齒漸繁、歸附日衆、則木拔道通、混夷畏之、而奔突竄伏、維其喙息而已。言德盛而混夷自服也。蓋已爲文王之時矣）

と言い、同じく文王を歌ったものだとする。これに對して、翁方綱は次のように言う。

本詩小序に「文王の興れること、本太王に由れり」と言う。しかし、卒章に至ってようやくはっきりと「文王厥の生を蹶かす」と言っているということは、第八章は當然ながらなお太王について言っていることになる。小序の說は正しい……呂祖謙『呂氏家塾讀詩記』も次のように言う――『孟子』「梁惠王下」に、「文王昆夷に事ふ」と言う。[21] 文王ですらなお昆夷に仕えたのだから、太王の時に昆夷がすでに〔周の威勢によって〕「喙し」んでいたということがあるはずがない。思うに本詩は周家の王業が太王に始まり文王に成就したということを全體的に敍述しているのである――と……按ずるに本詩は樹木を拔き去り道路を通じさせ、とうとう岐に都を

遷したことを敍述しているが、これはすなわち異民族からの壓迫が止んだその大元は太王に歸せられるのだと言っているととって問題はない。『孟子』「盡心下」に、「〔本詩第八章に〕『肆に厥の愠りを殄たざるも、亦た厥の問を隕さず』と言うのは文王のことである」と言っているのは、これは詩を引用して斷章取義したものである。すなわち、本詩は本來太王を指して詠ったものであることは明らかである。もしぜひとも本詩は本當に文王を指していると言わなければならないとしたら、〔『孟子』「盡心下」に、右の引用に先立って「詩云、憂心悄悄、愠于群小、孔子也」として引かれる邶風「柏舟」第四章の〕「憂ふる心悄悄たり、群小に愠らる」も、本來孔子を指して詠ったものだと言ってもかまわないことになってしまうではないか（序曰、文王之興、本由太王也。然至卒章始明言文王蹶厥生、則八章自仍從太王。敍說爲是……呂氏詩記亦謂孟子曰文王事昆夷。文王猶事昆夷、則太王時豈即有昆夷喙矣之事。蓋摠敍周家王業始於大王、而終於文王耳……按此詩敍述木拔道通、以終遷岐之義、即以外侮之息、歸本於太王、奚不可乎。觀孟子肆不殄厥愠、亦不隕厥問文王也[22]、是引詩斷章取義、則此詩本指大王可知矣。若必謂此詩實指文王、則將謂憂心悄悄、愠于群小、本指孔子可乎）

（『詩附記』巻六、三四一頁）

翁方綱は、鄭玄や朱熹が本詩第八章を文王のことを詠ったとしたのは、『孟子』「盡心下」が、本詩を引いて「これは文王のことである」と言ったのに基づいて說を立てたものであると指摘し、それを次のように批判する――かりに彼らの言うとおり、孟子のこの言葉が本詩の本義を說明したものだとするならば、孟子が本詩と竝べて邶風「柏舟」の詩句を引き「これは孔子のことである」と言っているので、同樣にこれに基づき、「柏舟」を孔子の身の上を詠った詩であると考えなければならないことになる。しかし、これは明らかに成り立たない。したがって、

「緜」についても孟子の「これは文王なり」を本義と受けとめることができないことがわかる――と。彼は、孟子による「緜」の引用は斷章取義であるから、短絡的にこれを根據にして詩の本義を考えることはできないと言う。

建國の努力ということで、太王と文王は共通する。一方で翁方綱の解釋に據れば、原詩は本來は太王のことを歌ったものなのであるが、孟子は、それを斷章取義して文王のことに當て嵌めたので、原詩と斷章取義とで指すものは異なる。これは、前節で見た翁方綱の斷章取義認識――確かに斷章取義が指し示すのは原詩とは異なるが、しかし斷章取義をする者も原詩の意味内容から完全に自由になることはできず、原詩と同様のシチュエーションを表現するために用いる――と合致している。彼が斷章取義を詩經解釋の根據とする時、彼自身の斷章取義の定義に厳密に沿った形で用いていることが確認できる。

翁方綱は、鄭玄・朱熹の解釋が『孟子』の斷章取義を本義と取り違えたと考えていた。この推測が正しければ、『正義』の「斷章取義は取るに足らない」という公式的な發言とは裏腹に、實際には斷章取義を本義探索のための重要な據として考える傳統が鄭玄以來脈々と續いていたことになる。これは、翁方綱の解釋姿勢と共通する解釋姿勢である。ただし翁方綱は斷章取義を安易に本義に結びつける思考を批判した點で、鄭玄・朱熹らと異なる。このように見ると、翁方綱は斷章取義を資料として重視する傳統の上に身を置きながらも、從來の詩經學者の斷章取義利用のしかたに見られる未熟さを摘出し、斷章取義が詩の本義を考える根據として機能し得る有効範圍を冷静に見定めた上で、詩經解釋の方法として精緻化しようとしたと言うことができる。

＊＊＊　＊＊＊

なお、この翁方綱の斷章取義説にも淵源がある。例えば、李光地（一六四二～一七一八）『詩所』は、次のよう

に言う。

本章はやはり太王のことを取り上げて歌ったと解釋するのが正しい。『孟子』が本詩を引いて文王のこととしているのは、ちょうど、その前に「憂心悄悄」という詩句を孔子のこととして引用しているのと同じことで、つまりは斷章取義したものなのである（此章仍以太王之事言之爲是。孟子引以爲文王之事者、猶上以憂心悄悄爲孔子、蓋斷章之取）

## 5　斷章取義は字句校訂の根據にはならない

以上、翁方綱が斷章取義の特徴を見極めて詩篇解釋の資料として活用しようとしたことを見てきたが、彼は逆に斷章取義がいかなる面には用いることができないか、その限界を指摘してもいる。前節で指摘した、詩經解釋の資料としての有効範圍を畫定しようとする態度の一環と捉えられる。

小雅「我行其野」卒章に次のように言う。

成不以富
亦祇[23]以異

［箋］あなたは婚禮の儀に從って妻を娶り家庭を作ろうとしないが、このようにしては富を得ることはできな

い。あなたはこんなふうに人の道に外れたことをする、〔自分を棄てた夫が〕悪むべきふるまいをしたと女は言う（女不以禮爲室家成事、不足以得富也。女亦適以此自異於人道、言可惡也）

鄭箋は「成」の字を「家庭を作る」という意味にとっている。これに従えば、この二句は「成せども以て富まざらん、亦た祇（た）だ異なるを以てするのみ」とでも訓じられることになるだろう。しかし、これに關しては『論語』に斷章取義されたことによって、文字の異同を伴う異說が行われるようになった。すなわち『論語』「顏淵」の、

子張德を崇（たか）くし惑ひを辨ぜんことを問ふ。子曰く、忠信を主とし、義に徙（うつ）るは德を崇くするなり。之を愛しては其の生を欲し、之を惡みては其の死を欲す。既に其の生を欲し、又た其の死を欲するは、是れ惑ひなり。「誠に富を以てせず、亦た祇（た）だ異を以てす」（子張問崇德辨惑。子曰、主忠信、徙義崇德也。愛之欲其生、惡之欲其死。既欲其生、又欲其死、是惑也。誠不以富、亦祇以異）

の條の中で「我行其野」の二句が引かれるが、詩經が「成」に作るのを『論語』では「誠」に作り[24]、それによって訓釋も右の訓讀からわかるように鄭玄とは異なるものとなっている。朱熹『集傳』は「成不以富」に作るものの、「成」の字の下に雙行注で、「『論語』は『誠』に作る（論語作誠）」と示した上で、次のように解釋する。

實際には、あの女性が金持ちなのに心引かれ、私が貧しいことを嫌ったために〔私を追い出して彼女と結婚しようとしている〕わけではなく、ただ古女房の私とは違って、彼女があなたの目に新鮮に見えたのでしょう

――ここには、詩人が人を責める時にも眞心があり愼み深いことが表れている（雖實不以彼之富而厭我之貧、亦祇以其新而異於故耳。此見詩人責人忠厚之意）

『集傳』の「實は彼の富めるを以てせず」という言葉から、朱熹が「成」を「誠」の通假として處理し、『論語』の斷章取義に從って「我行其野」を解釋していることがわかる。翁方綱はこれに反對して次のように言う。

「成不以富、〔亦祇以異〕」二句について、朱熹『集傳』は別の解釋を行い、『論語集注』における解釋とは異なる。それなのに、『論語』に從って〔「成」〕を『誠』に作っている。『論語』の引用して與えた意味は斷章取義に屬するものなので、この詩の解釋で原典の文字を「誠」に改めるのは適當ではないだろう。しかし、この二句の諸家の解釋はいずれも小序の「宣王を刺る」とは合っていない。いったい何を刺っているのかを言っていない以上、この二句は闕疑として、にわかに解釋を與えようとすべきではないだろう（成不以富二句、朱子集傳別主一解、與論語不同。然卻依論語作誠字。論語所引義屬斷章、此訓詩似未可改用誠字也。然二句諸家之說皆若未合序曰刺宣王也。既不言所刺何事、則此二句必應闕疑、不能遽爲之解）（『詩附記』卷四、二四三頁）

朱熹が詩經の文字を『論語』に斷章取義された詩句の文字に置き換えて詩篇の意味を解釋したのを、翁方綱は誤った方法だと指摘する。彼は、詩篇のシチュエーションや詩句の意味というレベルでは斷章取義はまったく恣意的というわけではなく、原典と間に一定の繫がりがあると考えたが、それはあくまで實用のための引用であり學術的態度を持ったものとは言えない。故に彼は、斷章取義は字句の校訂の根據にはならないと判斷したのであろう。こ

こには、斷章取義の有効範圍を冷静に測り定めようという態度を見ることができる。

なお本例については、我々は翁方綱が批判した朱熹の解釋にも注目すべきであろう。朱熹は『論語集注』において、程子の説に據って、本條にこの「成不以富、亦祇以異」の句が置かれているのは錯簡であり、本來は「季氏」篇の、

齊の景公　馬千駟有り。死するの日、民　德として稱する無し。伯夷叔斉　首陽の下に餓う。民今に到るまで之を稱す。其れ斯れを之れ謂ふ與（齊景公有馬千駟、死之日、民無德而稱焉。伯夷叔斉餓於首陽之下、民到于今稱之、其斯之謂與）

の條の頭にあったはずであるとした上で、ここでの斷章取義としての意味を、

人が稱讃するのは、彼がどれほど富んでいるかということではなく、どれだけ人に異なって（優れて）いるかということである、と言う（言人之所稱、不在於富、而在於異也）

と解釋する。

これと、先に引用した『集傳』に本詩本句を「夫が自分を棄てたのは、新しい妻が金持ちだからということではなく、私と比べると目新しく新鮮に映ったからである」と解釋するのと比べた場合、原典に詠っているのが夫が妻を棄て新しい女に乗り換えたというプライベートな事柄であるのに對して、斷章取義で表現されているのが人間評

價の觀點に關する一般論であるという違いはあるが、兩者を竝列してみると、

**詩經**　夫は、新しい女に出會って、古女房の私とは違って新鮮に映ったので愛おしく思う

**論語**　人間は、ある人を見て、他の者とは異なって優れている點があると評價する

と、いずれも人が人を評價する理由を述べていることがわかる。この意味で兩者の解釋は同方向である。

これは鄭箋とは異なる。先に見たように鄭玄は本詩を、

夫が、妻を棄て新しい女性に乘り換えるという、人の道に外れた行いをしでかした

と解釋し、「異」を「人の道に外れた」ととる。これについては、北宋・邢昺『論語注疏』に次のように言う。

〔本詩は〕このよう〔に何の落ち度もない妻を棄てて新しい女に乘り換えるよう〕な行いは、裕福になる道ではまったくない。せいぜい人と異なるようになるくらいのものである、ということを言っている。ここではこの詩の「人と異なる」という意味を取って、〔自分と性格や行動が異なり反りの合わない者を惡むと言う〕人間の陷りがちな惑いを非難しているのである（言此行誠不足以致富、適足以爲異耳。取此詩之異義、以非人之惑也）

これに據れば、『論語』が本詩を引用したのは、詩句の全體的意味は無視し、「異」という語のみを、しかも原典とは異なる語義によって用いるためだったということになる。邢昺は、

これは斷章取義なので、故にもとの意味と異なるのである（此引詩斷章、故不與本義同也）

として、斷章取義が原典の意味と關わりない恣意的な引用であると説明している。これと比較すると、程頤・朱熹の解釋は原典と斷章取義とで解釋のベクトルを揃えようとしていることがわかる。

これを裏返せば、彼らは本句が「顔淵」篇の「子張問崇德辨惑」條に置かれたままでは、原典との間に充分な意味の對應を持って斷章取義を説明することができないから錯簡であるとし、意味的對應を十全に實現できる「季氏」篇「齊景公有馬千駟」條に移動させた、さらに『論語』の文脈に對應させられるように原詩の意味も讀み直した、と考えることができるのではないだろうか。とすれば、翁方綱に見られる原典と斷章取義との間に文脈の對應、シチュエーションの對應があるはずだという認識は、程頤・朱熹も萌芽的に持っていたことになる。翁方綱はそのような認識を理論として仕立て上げ提示したと考えることができるのではないだろうか。

## 6　斷章取義の境界綫はどこにあるか

そもそも翁方綱は、いかなるものが斷章取義に當たると考えるのであろうか。本節では、『正義』が「斷章取義」だとするのに反對している例を檢討し、翁方綱における斷章取義の適用範圍を考察してみたい。

小序に據れば、唐風「綢繆」は、晉國の政治が混亂したために、民衆がふさわしい季節に結婚することもままならなくなっていることを刺った詩であり[25]、毎章、

今夕何夕　今夕は何の夕ぞ
見此良人　此の良人を見る
子兮子兮　子や子や
如此良人何　此の良人を如何せん

［首章］

今夕何夕　今夕は何の夕ぞ
見此邂逅　此の邂逅を見る
子兮子兮　子や子や
如此邂逅何　此の邂逅を如何せん

［第二章］

今夕何夕　今夕は何の夕ぞ
見此粲者　此の粲者を見る
子兮子兮　子や子や
如此粲者何　此の粲者を如何せん

［卒章］

と、その感慨を吐露した詩句が詠われる。これについて首章の鄭箋は、

「今夕は何の夕ぞ」の句は、「この夕べは何月の夕べであるか〔結婚にふさわしい月の夕べではない〕、それなのにお前は麗しい妻を迎え入れるとは」と言っているのである。結婚にふさわしい時でないと言うのである（今夕何夕者、言此夕何月之夕乎、而女以見良人。言非其時）

と言い、季節外れに嫁を娶った男を詩人が刺った句とする。『正義』は鄭箋を敷衍して次のように言う。

鄭箋は……故にこの二句を、娶った者を責めた言葉と捉えた。『説苑』に載せられる……〔船頭が歌った〕歌の意味のごとくであれば、二句はこの夕べを美め稱えたものとなり、鄭箋の解釋とは異なってしまうが、これは船頭が歌に込めた思いそのものはあるいは本詩の詩句から發想したものなのかもしれないが、しかしそれは引詩斷章であり、詩人が本來言わんとした意味と同じであるとは限らないのである（箋……故以此二句爲責娶者之辭也。說苑……如彼歌意則嘉美此夕、與箋意異者、彼意或出於此、但引詩斷章、不必如本也）

『正義』が引用しているのは、漢・劉向撰『說苑』巻十一「善說」に見える、楚の大夫莊辛が襄成君に言った次の言葉である。

あなた様は、かの鄂君子晳が新波の中に舟を浮かべた折のことをお聞き及びではありませんか……鐘鼓の演

奏が終わった時、舟を漕ぐ越人が楫を抱えて歌い出しました。その歌詞はこうでした……鄂君子皙は、「私には越の歌がわからないので、あなたは試しに楚の言葉に譯して私に聞かせてくれませんか」と言いました。そこで越國の通譯を召し出して譯させると、楚の言葉で次のように言いました。

今夕何夕兮搴舟中流　今夕は何の夕ぞ　舟を中流に搴る
今日何日兮得與王子同舟　今日は何の日ぞ　王子と舟を同にするを得たる

（君獨不聞夫鄂君子皙之汎舟於新波之中也……會鐘鼓之音畢、榜枻越人擁楫而歌。歌辭曰……鄂君子皙曰、吾不知越歌、子試爲我楚說之。於是乃召越譯、乃楚說之曰、今夕何夕兮搴舟中流。今日何日兮得與王子同舟[26]）

船頭が歌った歌の中に「今夕は何の夕ぞ」という「綢繆」と同じ詩句が見えるが、それは身分の低い身でありながら貴人の側近くに侍る光榮に巡り合った喜びを表現したものであり、時季外れの結婚を批判したと鄭玄が解釋する「綢繆」とは食い違っている。これを疏家は、船頭は確かに「綢繆」の詩句を用いて歌を歌ったのだが、それは「引詩斷章」、すなわち斷章取義にすぎず、單に表現を借りて用いただけであるから、原詩の意圖と食い違っていても不思議ではないといって合理化する。斷章取義においては原典の内容や作者の意圖は無視され恣意的に意味が付與される、したがって原典の解釋には何ら寄與するところはないという考え方を、疏家が持っていたことが確認できる。

このような『正義』の說明を、翁方綱は批判する。

『正義』は、『說苑』が載せる越人の歌を「引詩斷章」と言うが、それは間違っている。およそ「引詩斷章」

と呼ばれるものは、後世の人が詩の言葉を援用することによって他の事柄を論斷するために、詩句に別に意味や指し示す事柄を充てたものである。この越人の歌のごときは、どうして詩を引用したものと言ったり、斷章と見なしたりすることができよう（疏謂說苑越人歌是引詩斷章、非也。凡所謂引詩斷章者、後人援述其詞以斷他事、故別推義指耳。若此越人之歌、豈得謂之引詩而目爲斷章邪）（『詩附記』巻二、一二八頁）

翁方綱は、越人の歌の「今夕何夕」を「綢繆」からの「引詩斷章」とは認めない。彼に據れば、後人が詩經（などの）の詩を引用する時には、詩句にこと寄せてその時に問題になっている事柄に對する自分の意見を述べることを目的にしている。すなわち、論評行爲の一形式として機能しているである。『說苑』に引かれる越人の歌は、自己の歡喜の感情を素樸に表白したもので、何ら論評の意圖を含んでいない。したがって、「今夕何夕」の句が「綢繆」と共通していると言っても、それは單に語句の偶然の一致にすぎず、「引詩斷章」には當たらない、と翁方綱は言っていると考えられる。

越人の歌は「綢繆」解釋の資料として利用することはできないという結論について、『正義』と翁方綱は共通している。しかし、その結論に到る論理は兩者でまったく異なる。『正義』は、越人の歌が斷章取義であり、斷章取義に付與された意味は恣意的なものだから解釋の根據とはならないと言う。それに對して翁方綱は、越人の歌は斷章取義ではないから解釋の根據とならないと言う。これを逆に言えば、もしこれが斷章取義であれば詩篇解釋のための資料としての價値を有するということになるだろう。彼の議論は、斷章取義の有用性を確保するために、斷章取義とそうでないものとの境界を嚴密に引くことを目的としたものである。

翁方綱の說は、いかなる意義を持っているであろうか。このことを考えるためには、「綢繆」の解釋史を繙く必

要がある。先に述べたように、漢唐詩經學の解釋では「今夕何夕」を「今宵はいったいいつの夜だとお前は思っているのか」と、正しくない季節に妻を娶った者を刺った句と捉えたが、これに朱熹は反對した。彼は「詩序辨說」で、

本詩は、結婚した者が良き相手を手に入れて喜んだ言葉に過ぎない。晉國の混亂を刺ったものというわけではない（此但爲婚姻者相得而喜之詞、未必爲刺晉國之亂也）

と言い、本詩には結婚した男女を批判する氣持ちはないと言い、『集傳』で「今夕何夕」を次のように解釋する。

國が亂れ民は貧しく、男女の中には結婚の時期を失ってしまったけれども、その後にようやく婚儀を行うことができた者がいた。詩人は、妻が夫に語りかけた言葉を敍述して次のように言う……今宵はなんという夕べ。こうしてよき人が私の側にいらっしゃるのを、思いがけずも目の當たりにできるなんて。[27] こう言ってさらにまた自分に言う、お前やお前、このよき人をどうしてあげようか、と。喜び感極まって、自分で自分を祝福する言葉である（國亂民貧、男女有失其時、而後得遂其婚姻之禮者。詩人敍其婦語夫之詞曰……今夕不知何夕也。而忽見良人之在此。既又自謂曰、子兮子兮、其將奈此良人何哉。喜之甚而自慶之詞也）

朱熹は、「今夕何夕」を「今宵は何というすばらしい夜であることよ」と喜び感極まって發せられた句ととる。主人公を刺った言葉ととるか、はたまた主人公の歡喜の言葉ととるか、そのいずれを善しとするかという問題が、

この後の「綢繆」解釈史の大きな問題となった。翁方綱は、「本詩は、朱熹『集傳』の解釋が詩句に素直に沿っていて妥當である（此詩朱傳於文義爲順）」（『詩附記』巻二、一二八頁）と言い、詩句解釋においては朱熹の解釋に従う。[28]

ところで翁方綱は、『說苑』の越人が「綢繆」の「今夕何夕」の句を斷章取義したと捉えた『正義』の說を論難したが、この問題を取り上げたのは翁方綱が初めてというわけではない。彼の時代を遡る百年ほど前の清初の詩經學者も一樣に「綢繆」と越人の歌との關係を問題にしていた。清・朱鶴齡（一六〇六～一六八三）の『詩經通義』に次のように言う。

『說苑』に越人が「今夕何夕兮、得與搴舟水流」と歌った記事を載せる。これはまさしく本詩の「今夕何夕」の詩句を用いたものである。したがって、〔本詩を〕思う人に會うことができずに思慕する氣持を詠った歌と解釋することはできないのである（說苑載越人歌今夕何夕兮、得與搴舟水流。正用此詩今夕何夕語。不可云不得見而思之也）

清・黃中松（生卒年不詳）[29]。本書は四庫全書に著錄される）『詩疑辨證』に次のように言う。

本詩の「今夕何夕、見此良人」を詳細に玩味してみると、「今」と言い「見る」と言っているのは、まさしく今この時に會うことができたと言っているのである。人の情として喜ばしいことは、思っていたとおりに起こった場合には、その喜びも淺い。ただ、絶望のその最中に、思いがけなくもばったり出會うことができたな

らば、その喜びは、抑えきれないほどのものとなる。朱熹の解釋は、もとより『說苑』の越人の歌に基づいているのである（細玩經文今夕何夕、見此良人、曰今曰見、正言今可得見也。人情可喜之事、得之意中者、其喜也淺。惟於絶望之中、忽然得之望外、則其喜有不能自勝者矣。朱子之解、固本說苑越人歌也）

（卷三、「綢繆篇」）

一方、清・陳啓源（？～一六八九）[30]『毛詩稽古編』に次のように言う。

さらに本詩は本來婚姻の時期を失ってしまったことを刺ったものなのに、朱熹『集傳』は反對に結婚することができた後に夫婦が語り合った詩と考えたのは、とりわけ詩の意味を捉え損ねている。「此の良人を如何せん」という句は、會いたいのに會えないので、いったいどうしたらいいのかわからないと言っているのは明らかである。〔よき人に巡り會ったのを〕喜び、自ら祝福した句でなどあるはずがない。朱熹がこのような解釋をしたのは、きっと越人が楫を抱えて本詩の「今夕何夕」の句を用いて〔舟に乘った貴人を〕褒め稱えたエピソードに據ったものなのであろう。しかし、彼は引詩斷章は、必ずしも本來の意味を守っているわけではないことを全く理解していなかったのである。孔穎達『正義』がこれについて議論して言った理屈が當然優れている（又此詩本刺昏姻失時、而朱傳反以爲既得昏姻、夫婦相語、尤非詩意。如此良人何、明是欲見而不得見、無可奈何之詞也。安在其喜而自慶乎哉。朱子之爲此解者、殆因越人擁楫歌用此詩今夕何夕句爲嘉美之談耳。殊不知引詩斷章不必如本。孔疏辯之理自長矣）

朱鶴齡と黄中松は、越人の歌が「綢繆」の斷章取義である以上、その意境は原詩のそれを繼承しているはずと考える。この認識を根據にして、越人の歌の意境から逆に原詩の意境を類推し、「綢繆」を意中の相手に巡り合った喜びを歌ったものだと言う朱熹の解釋は正しいと主張する。[31]「朱子の解は固(もと)より『說苑』の越人の歌に本づくなり」という黄中松の言葉は興味深い。朱熹も自分と同樣、越人の歌が「綢繆」をもとにしていると考え、故に越人の歌の意境を「綢繆」にも當て嵌めてその解釋を導き出したのだ――このように黄中松は朱熹の思路を推測していることがわかるからである。

それに對して、陳啓源は越人の歌が「綢繆」の斷章取義であるとした上で、斷章取義に付與された意味は恣意的なものなので、原詩の意味を理解するための據とはならないという『正義』の說に基づいて、朱熹の解釋を否定する。[32]

このように、清初詩經學を代表する三人の學者はいずれも越人の歌が「綢繆」の斷章取義であるという『正義』の說を前提とし、その上で「綢繆」の「今夕何夕」をよい伴侶を得た喜びを詠ったとする朱熹の說にあるいは贊成しあるいは反對するために、越人の歌の意境との關係を合理的に說明しようとしている。言い換えれば、彼らの議論は、詩篇の本義を探求する上で斷章取義が持つ意義を議論しているのである。越人の歌を「綢繆」の斷章取義とした『正義』の說が、詩經解釋學史に大きな影響力を與えたことがわかる。

一方翁方綱は、「綢繆」詩の解釋については朱熹の說を正しいとする。しかし、彼も越人の歌に言及するものの、清初三家とは異なり、それを「綢繆」の斷章取義ではないとする。彼は、語句が一致したり類似しているという理由で斷章取義とする『正義』の說に飽き足りず、それだけでは斷章取義であるとは確定できないと考える。

彼に據れば、斷章取義と認定するために重要なのは、その詩句がいったい何のために使われているかということ

である。清初三家が意境の共有という面から原典と斷章取義の關係を捉えようとしたのに對し、翁方綱は斷章取義を詩人の目的・意圖という局面において捉えている。彼は、現今の事象に對する論評をするために先人の詩句を用いたものが、斷章取義であると考えるのである。斷章取義という行爲を論評行爲の一種と位置付け、論評に資するための修辭技法として斷章取義を捉えていることが特徴である。翁方綱が斷章取義という現象を、從來の詩經學者より嚴密に捉える姿勢を持っていたことがわかる。

## 7　まとめ

以上、翁方綱『詩附記』に見える斷章取義に關する經說を檢討した。考察を通じて、彼が斷章取義を様々な視點と方法を用いて詩篇解釋に役立てており、またそのために斷章取義の内包と解釋上の有効範圍を確定させようとしたことが明らかになった。具體的には、翁方綱は次のような認識を持っている。

① 單に詩句上の一致や類似によって、斷章取義と認定することはできない。斷章取義は、詩篇に歌われた内容を用いて、使用者が自己の直面・體驗する事件や事象について論評行爲をすることを目的としたものである。

② したがって、斷章取義によって付與された意味は、原典に詠われたものとシチュエーション上の關連性を持っているはずである。

③ ①②の條件を滿たし斷章取義と認定された場合には、それは原典の詩篇を解釋するための資料となり得る。具體的には次のごとくである。

・詩篇の語・詩句の意味を解釋する根據となり得る。
・詩篇の作られた狀況・作者の意圖を考察するための根據となり得る（例えば、外交の場で斷章取義された詩篇は、原義もそれにふさわしい格調・内容を持つはずであるなど）。

④　斷章取義は學術的な態度を持った引用ではないので、原典の文字校訂の根據とすることはできない。

第1節で述べたように、『正義』は斷章取義によって付與された意味はその場限りの恣意的なものにすぎないという認識を示し、いかなるものが斷章取義と認定し得るか、斷章取義は原典とどれほどの意味の偏差を持ち得るかについては無關心であった。そのために、斷章取義の意味するところが原典のそれと大きく懸け離れていたとしてもそれを問題にすることがなく、ある意味で斷章取義はかえってオールマイティな説明概念として機能することになっている。このような斷章取義觀は朱熹にも受け繼がれている。

翁方綱の斷章取義に對する議論がしばしば『正義』や朱熹の説に反對する形で行われていることから、彼が從來の認識に甘んぜず斷章取義の意味を問い直そうとしたことがわかる。そしてそのことで、斷章取義が詩篇の本義を考證するための材料として有する學術的價値を總合的に把握するに到った。翁方綱は斷章取義を積極的に活用するために、その學問的整備を目指したと言うことができる[33]。

ただし、筆者はこのような翁方綱の認識が斷章取義の歷史的實相を正しく捉えている（逆に言えば、『正義』や朱熹の斷章取義觀が誤っている）と主張したいわけではない。それを明らかにするためには、別のアプローチが必要であろう。本稿の考察は、それとは異なる關心に由來する。それは中國の詩經學者たちが、斷章取義という現象が詩經を解釋するためにいかなる價値を持つと考えていたか、いやむしろ、いかなる價値を持つことを期待してい

たかという關心である。筆者の狙いは、翁方綱を恰好のスタディケースとしてこの問題に切り込むことにある。

『詩附記』は未刊の書であった[34]。これを考えれば、翁方綱の斷章取義說が同時代および後代に對して大きな影響力を持ったということは期待できないであろう。また、それは個々の經說自體のオリジナリティという觀點から評價されるべきものとも言えない。本稿の論述の中で折々指摘したが、しばしば歐陽脩以來の諸家の著述に『詩附記』と同樣の說が見出されることからわかるように、斷章取義に對する認識の多くは、翁方綱の獨創になるものではなく、先人たちによって唱えられていたのを繼承したものであるからである。

筆者は、むしろ翁方綱の斷章取義說が典型的性格を備えていることに着目したい。多樣な先行研究を繼承して成り立っているということは、翁方綱に先立って、斷章取義に對する關心が詩經解釋學史上に普遍的に存在していた、多くの詩經學者が『正義』の單純な概括に飽き足りず、それぞれの視點で斷章取義を見つめ直し自己の研究に取り入れていたことを表す。したがって、我々は翁方綱の經說を導きの糸として、歷代の詩經學者達が斷章取義に對して半ば無自覺のうちに有していた認識、一言で言えば中國の詩經學者たちが、斷章取義に何を求めようとしていたかを考えることができるのである。それは取りも直さず、中國の詩經解釋學史を形成した中心的思惟が何であったのかを考える端緒となるであろう。

ここで筆者が「詩經解釋學史」と言う時、その視野には『正義』や朱熹も入っている。確かに、朱熹には斷章取義に付與された意味が恣意的であり詩篇解釋の根據とはならないとする發言が多い。しかし、筆者が以前考察したところでは、朱熹『詩集傳』において衞風「淇奧」の「切磋琢磨」の語に與えられた注釋には、『論語』と『大學』二書に本詩が斷章取義されて付與されている意味が融合されていた[35]。第5節で取り上げた小雅「我行其野」では、『論語』の異文を用いて、詩經の詩篇の文字を讀み替えて解釋を行い、事實上、字句校勘の根據として斷章取

義を用いており、また詩句の意味も『論語』の文脈に合わせる形で解釋されていた。その發言とは異なり、實際の詩經解釋ではむしろ斷章取義を活用している例が見られるのである。

また、『正義』も「切磋琢磨」を「大學」の斷章取義を取り入れて解釋している。[36] また、第4節で檢討したように、鄭玄が「緜」第八章について太王ではなく文王の事蹟が歌われていると解釋したのも、あるいは『孟子』の斷章取義をそのまま取り込んだとも考えられるかもしれない。

さらに言えば、斷章取義だから本義解釋の參考にならないとして排除するのも、やはり本義解明という觀點から斷章取義を見ているのに他ならない。このように考えると、中國詩經學史においては、本義解明にどれほど有用かという見地から斷章取義の價値を測る態度が終始優勢であったと見ることが許されるように思う。

これに基づけば、翁方綱の斷章取義說は、中國詩經學に流れ續ける學術的志向を受け繼ぎ、歷代の諸家によって詩篇の本義を考察するために斷章取義を利用して生み出された經說が、詩經注釋中に散在するのを取捨選擇しながら受容消化し、詩篇解釋の方法論として機能し得る一貫性・總合性を有する學說にまとめ上げたところに、その學術的意義があると言うことができる。

## 8　日中詩經學における斷章取義說の差異についての見通し

その一方で、翁方綱、ひいては大多數の中國の詩經學者たちには、斷章取義をその本質的性格である「用詩の意」の多樣性という面から探求する志向は薄かったと思われる。この點において、日本江戸期の學者とは鮮明な對照をなしている。このことを、土田健次郎・張文朝・高山大毅三氏の研究を踏まえ、伊藤仁齋と荻生徂徠の斷章取

義認識を例にして考えてみよう。

伊藤仁齋は次のように言う。

> 棠棣（とうてい）の詩は淫奔の辭なり。夫子これを取って、もって道の甚だ邇（ちか）きことを明かす（棠棣之詩淫奔之辭也。夫子取之以明道之甚邇）
>
> （『語孟字義』巻下「詩」[37]）

第3節で見たように、姚際恆・戴震・翁方綱は、鄭風「褰裳」が正式な外交の場で斷章取義されていることからその原義が高雅なものであったことがわかるとして、本詩を淫奔詩とする朱熹の解釋に反對した。一方伊藤仁齋は、「棠棣」（逸詩）の詩は本來は淫詩であるのだが、孔子が道理を說くために斷章取義して使ったと言い、姚・戴・翁のように斷章取義の意味や品格が原詩と對應するとは考えない。彼は次のように言う。

> しかれども詩の用、もと作者の本意に在らずして、讀む者の感ずるところいかんというに在り。けだし詩の情、千彙萬態、いよいよ出でていよいよ窮まり無し。高き者はこれを見れば、すなわちこれがために高く、卑（ひく）き者はこれを見れば、すなわちこれがために卑し。圓たり方たり、その遇するところに隨う。あるいは大あるいは小、その見るところに從う（然而詩之用、本不在作者之本意。而在讀者之所感如何。蓋詩之情、千彙萬態、愈出愈無窮。高者見之、則爲之高、卑者見之、則爲之卑。爲圓爲方、隨其所遇。或大或小、從其所見）（同上）

土田健次郎氏が指摘するように、伊藤仁齋は斷章取義を詩經の多樣で自由な讀解の典型と考えていたのである。[38]

仁齋の說は明・鍾惺の「『詩』は活物なり」[39]という詩經觀を受け繼いだものだが、詩經が「活物」たり得るのは、讀者の主體的な讀解行爲に大きく依存すると考えていたと張文朝氏は言う[40]。右に擧げた「棠棣」についての仁齋の發言は、彼が詩經の讀者の讀解の自由度をきわめて大きく見積もっていたこと、斷章取義は讀者による多樣で自由な讀解の典型と捉えていたことをよく表す。張文朝氏は、また次のように言う。

一詩全體からでも、あるいは詩の一、二句からでも、古人は自身の詩經の「情」についての認識を發揮して、詩の本義を自分が表現したい思想に轉用することができたと、仁齋は考える（仁齋認爲不管是就一整首詩篇、還是就詩中的一、二句子、古人都能發揮其對『詩』之情的掌握、由詩之本義轉用成自己想要表達的思想[41]）。

簡單に言えば、これが「斷章取義」という方法であり、『童子問』の中で、「各經の大意」についての問いに答える時、彼は「古書に『詩』を引く者は、斷章取義多し。蓋し古人『詩』を用いるの通法なり。此れ亦た『詩』を讀む者の當に知るべき所なり」とこの方法について述べている（簡言之、卽是「斷章取義」之方法、而此方法直到他在『童子問』中回答「各經之大意」之問時、纔回答說、「古書引『詩』者、多斷章取義、蓋古人用『詩』之通法也、此亦讀『詩』者之所當知也[42]）。

伊藤仁齋によって見出だされた斷章取義の意義は、翁方綱をはじめとする中國の學者によるそれと大きく異なっている。邶風「柏舟」第四章の「憂ふる心悄悄たり、群小に慍らる（憂心悄悄、慍于群小）」の句の、孟子による斷章取義を例にして考えてみよう。伊藤仁齋は、『語孟字義』卷下「詩」の中で本句を取り上げ、次のように言う。

「憂心悄悄たり、群小に慍まるる」は、衛の莊姜のその君に獲られざるを怨むるなり。孟子これを引いて、もって孔子の事とす……學者これを觀て、もって詩を讀むの法を悟るべし（憂心悄悄、慍于群小、衛莊姜之怨不獲於其君也。孟子引之、以爲孔子之事……學者觀此、可以悟讀詩之法矣）

『孟子』「盡心下」に、

『詩』に「憂ふる心悄悄たり、群小に慍らる」と云ふは、孔子なり（詩云、憂心悄悄、慍于群小、孔子也）

と言う。世に受け入れられず小人たちに誹謗中傷される孤高の人間の悲しみを詠ったこの句が、まるで孔子の身の上を詠ったかのようだと言ったものである。後人はこの孟子の言葉を模範とすることで、詩篇をよりよい讀解するための秘訣を掴むことができる、と仁齋は言い、孟子の斷章取義を理想的讀解として顯彰する。斷章取義という行爲を過去の遺物ではなく、自分を含む現在未來の人間の讀書行爲に直結するものと捉えていたことがわかる。

第4節で考察したように、李光地・翁方綱も、大雅「緜」の考證において、孟子による「憂心悄悄、慍于群小」の斷章取義を取り上げていた。しかしその意圖は、「緜」第八章を文王を詠ったものとする諸家に對する反證とするところにあった。すなわち、この二句を孟子が孔子に繫けたのは斷章取義であり原典の本義ではないと指摘することによって、これと竝べて「緜」の詩句を引用し、「『肆に厥の慍りを殄たざるも、亦た厥の問を隕さず』は文王なり」と文王に繫けたのも、同じく本義を捉える根據にはなり得ないことを證明するためであった。彼らにとっては、斷章取義は古人の言說を考證するための資料としてのみ機能しており、仁齋のごとく斷章取義それ自體が持

つ意味生成能力に注目する態度は見られない。

荻生徂徠も、斷章取義に仁齋と同様の意義を見出している。高山大毅氏は、荻生徂徠の詩經觀を論じる中で、

> 徂徠の考える「人情」や「風俗」の理解とは、「心に移り」、「わが心が行きわた」るといった言葉から分かるように、對象に深く入りこんで、その感情のあり方をわが身に引き受け、内在的に理解することである。[43]

と言い、徂徠にとって、詩經を讀むということは、立場によって異なる人々の感情のありかたを内在的に理解するための行爲であったと指摘する。さらに、

> 徂徠によれば、「詩」には、「定義」つまり定まった意味はなく、それぞれの「詩」が作られた具體的背景を述べたものと傳えられる「詩序」も解釋の一例に過ぎない。よって「詩」の語に通常と異なる意味を持たせて用いることは、「詩」句の誤用ではなく、稱讃されるべき活用である。[44]

と言い、古代において「詩」は自己の考えに合わせ、思い通りに「斷章取義」されていたと指摘する。[45] ここで、荻生徂徠が詩序を斷章取義と同じレベルで捉えているのが注目される。詩經を讀むことの意義が多様な人間の感情のありかたを内在的に知ることにあるとすれば、詩人や聖人の感情と、後世の様々な人間の感情とは、關心の對象として同列に置かれることになる。とすれば、詩の本義（作詩の意・聖人の志）を傳えた詩序と、後世の人たちが詩を自分たちの狀況に合わせて用いた斷章取義との間に、價値的差異はないことになる。

以上のような、伊藤仁齋・荻生徂徠の斷章取義說は、彼らが詩經の「用詩」の局面を重視したことの一貫としてある。彼らにとって詩經を讀むことは、詩篇を自分たちの生に關わるものとして主體的に捉えようという意欲の表れであり、斷章取義は詩篇を自分たちの生により深く關わらせるための方法である。そこでは、斷章取義は詩の原義から切り離されて、それ自體獨立した價値を持つ存在として扱われる。言い換えれば、作者の意から離れて、用詩者そのものに視點を据えて、意味の多樣性を――すなわち原義からの跳躍の樣相を――評價しようという姿勢が見られる。用詩の多樣性そのものに、詩篇に秘められた豐饒な可能性が現れる。仁齋・徂徠は、斷章取義を自分たちの生きる現在から未來に向けて續いていくものとして捉えていると言うことができるのではないだろうか。同樣の認識は後の伊藤東涯や大田錦城にも見られる。[46]

これに對して、翁方綱も斷章取義を用詩の問題として重視しているが、しかし着眼のしかたは仁齋・徂徠と大きく異なっていて、斷章取義を過去の完結した現象として客體化して捉えている。

翁方綱は、儀式の場で斷章取義された「祈父」「褰裳」は、それにふさわしい意味や格調を備えているはずだと考えた。彼は、斷章取義した人物、歌われた狀況、背景などと、原詩の作者、作詩の狀況と意圖との間には對應關係が存在するという認識に基づき、用詩の場を具體的に考察することで、詩篇の意味を測定できると考える。彼にとっては、斷章取義した者がどれだけ詩篇の作者の意を斷章取義に反映させていたかが重要なのであり、斷章取義は古い時代の用詩であるが故に、原詩に對するその理解は後世の人間より信頼が置けるのである。

ここからわかるように、翁方綱は斷章取義を内に含む「用詩」という行爲を、あくまで詩篇の本義を把握するための資料としていかに機能するかという視點から見ている。これは、本稿で見た翁方綱以外の中國の學者にも言えることである。彼らにとって詩經を讀むのは、なによりもその本義を把握するのが目的なのであり、そこでは詩篇

は研究對象として、靜的な客體として捉えられる。故に、斷章取義も原義との關わりにおいてのみ意義を有すると捉えられ、本義を解明するための資料という見地から、その有用性が測られるのである。

このような認識はなぜ生まれたのであろうか。翁方綱ら中國の詩經學者にとって、詩經は人々に普遍的な道德を敎える存在であり、そのために、なによりも詩篇の本義を讀み取ることが求められる。本義（作詩の意・聖人の志）と斷章取義との間には比較にならない價値の差異がある。つまり、本義追求への志向があまりに強かったため、斷章取義という現象そのものを關心の對象として捉える姿勢が育たなかったと考えることができるのではないだろうか。

このように見ていくと、仁齋・徂徠と、翁方綱をはじめとする中國の詩經学者の斷章取義觀の差異は、「用詩」をいかに捉えるかという問題を廻る日中の詩經學者の認識の違いに收斂され、そしてそれは、詩經に何を求めるかについての認識の違いに繫がっているのである。

ただし、注意しなければならないことがある。江戸時代の學者は自分たちの詩經觀が鍾惺を代表とする明代の詩經學者の言說に基づいていることを明言している。[47] 中國にも「用詩」についてのこのような考え方が存在しているのである。[48] しかし、本稿で取り上げた清朝の學者からは明代の斷章取義說の痕跡を伺うことはできない。同じく明代の斷章取義說の後に出てきたものでありながら、兩國における差異はなぜどのように生まれたのであろうか。明代の學者による斷章取義についての解釋認識は、日中においてどのように受容されどのような消長を遂げたのであろうか。高山氏は、仁齋・徂徠の斷章取義觀は、和歌などの傳統文學の影響、あるいは俗文學を含む當時の文藝の手法と密接に關わっていると指摘する、[49] この問題が、彼我の文學的傳統に深く根ざしており、詩經を文藝全體という視野において見る必要があることを示唆するものである。これについての考察は今後の課題である。

さらに、本稿で行った日中の斷章取義觀比較は、扱った資料に非對稱性があった。中國の學者の著述についてはその詩經注釋書を主たる考察の對象にした。これらは著述の性格上、自ずから詩篇の本義そのものに焦点が當たるだろう。これに對して、日本の學者を見る時に用いたのは、彼らの儒學についての總論的文章あるいは『論語』の注釋であった。そこでは、斷章取義という行爲それ自體にスポットが當たることになる。取り上げ方や關心の置き所が異なるのだから、そこで論じられている事柄が異なるのも當然と言えるかもしれない。

しかし、それを考慮に入れても、なお日中の斷章取義に對する志向は異なると感じられる。中國の學者の經說に見える志向からは、仁齋や徂徠のような斷章取義に對する興味は引き出されないように感じられる。この印象の當否を檢證するためには、斷章取義についての思考を廣く詩經注釋以外の文獻からも見渡していかなければならないだろう。

日本についてはどうであろうか。仁齋・徂徠および彼らの學統に列なる學者の詩經注釋に徵して、本稿で見たような斷章取義觀・詩經觀は詩經そのものに對しても維持されているであろうか。逆に、斷章取義を詩篇の本義を突き止めるための證據として用いるということはなかったであろうか。これについての考察も他日を期したい。

## 注

（1）『詩本義』召南「騶虞」本義に、「國君順時畋于騶囿之中、蒐索害田之獸、其騶囿之虞官乃翼驅五田豕、以待君之射」と言い、「騶虞」を役人ととっている。

（2）清・王先謙『詩三家義集疏』召南「騶虞」詩題下注に、「魯、韓說曰、騶虞、天子掌鳥獸官」とあり、疏にこれが『周禮』「鍾師」疏・許愼『五經異義』に基づくと言う。翁方綱が何に基づいてこの語釋を齊詩の說としたかは不詳。

(3) 清・孫希旦『禮記集解』(沈嘯寰・王星賢點校、十三經清人注疏、中華書局、一九八九) 一四三九頁を參考にして譯した。

(4) 筆者は、『逸周書彙校集注』(黄懷信等撰、上海古籍出版社、一九九五) 卷七「王會解第五十九」によって確認したが、當該文は見出せなかった。

(5) 本例で、『正義』が「射注及答志、皆喻得賢多、引詩斷章也」というのを翁方綱は取り上げて「射義云、樂官備、非斷章取義也。」と言う。また、大雅「緜」『詩附記』に、「觀孟子肆不殄厥愠、亦不隕厥問、文王也。是引詩斷章取義、則此詩本指大王可知矣」(卷六、三四一頁) と言う。これらのことから、彼の意識では「引詩斷章」と「斷章取義」が同義語であると考えられていたことがわかる。本稿はこれに從う。

(6) 例えば、邶風「匏有苦葉」『正義』に「韋昭注云……取匏供濟、與此傳不同者、賦詩斷章也」と言い、小雅「無羊」『正義』に、「易中孚卦曰豚魚吉者……如彼注意以豚魚喻小民與此乖者……此則斷章取義故不同也」と言い、大雅「文王有聲」『正義』に、「禮記引此詩、彼註云、武王築而成之、與此異者、引詩斷章多異於本」と言うなど。

(7) 朱熹は、斷章取義が恣意的なものであるという認識を持っていた。『四書或問』卷二七「孟子」卷二に次のように言う。

曰、「『畏天之威、于時保之』、此周頌(「我將」)之言、保天下之事也。而以畏天爲言、何哉」。曰、「聖賢之言、各有攸當、彼以成王而言、則固以畏天而能保文武之天下矣。且古人引詩、斷章取義、固不如是之拘也」(『朱氏全書』第六册、九二八頁)

それ故、原典の解釋のための資料という見地からは重要視していなかった。『孟子』「滕文公上」の「魯頌曰、『戎狄是膺、荆舒是懲』。周公方且膺之、子是之學、亦爲不善變矣」について朱熹『集注』に次のように言う。

魯頌閟宮之篇也……按今此詩爲僖公之頌、而孟子以周公言之、亦斷章取義也。

また、正しい解釋にとって阻害要因になりかねないと警戒もしていた。

序之失如上篇(「行葦」)。蓋亦爲孟子斷章所誤爾(大雅「既醉」「辨說」)

思一章幾機二字無異義。舉易一句者特斷章取義以解上文(『語類』卷九四、周子之書、通書、思、第六册二四〇

○頁）

本文第3節に引用した「褰裳」「辨說」も參照のこと。

古典解釋を離れて一般論としても斷章取義を否定的に見ていたことを表す發言もある。

辭欲巧、乃斷章取義。有德者言雖巧、色雖令無害。若徒巧言令色、小人而已（『晦庵集』卷三九、書、問答、「答范伯崇」）

（8）一首の中で複數回使用されているものも數えれば、のべ十四例。細目は以下のとおりである（小雅の分屬は『詩附記』に據った）。

周南「卷耳」
召南「騶虞」
鄘風「鶉之奔奔」
鄭風「褰裳」
唐風「綢繆」
小雅、彤弓之什「祈父」、「我行其野」
桑扈之什「車舝」
大雅、文王之什「緜」、「皇矣」
蕩之什　「蕩」

（9）『春秋左氏傳』「閔公二年」に、「初、惠公之卽位也少、齊人使昭伯烝於宣姜、不可、强之。生齊子、戴公、文公、宋桓夫人、許繆夫人」と言う。

（10）『春秋左氏傳』「桓公十六年」に「初、衞宣公烝於夷姜」とあり、杜預注に「夷姜、宣公之庶母也。上淫曰烝」と言い、『正義』に「淫母而謂之烝、知烝是上淫」と言う。

（11）『禮記　下』（新釋漢文體系、明治書院、一九七九）、八三一頁。

（12）主君が道に外れた命令を下すのは、主君が天と爭っているようなもので、大鳥同士の爭いに喩えられ、臣下が主君

の逆命に従わないのは、臣下が主君と爭っているようなもので、小鳥同士の爭いに喩えられると、鄭玄は言うのだと説明しているのであろう。

(13) 拙稿「詩のわからなさと向かいあって——戴震との比較から見た翁方綱『詩附記』の特徴」(『中國——社會と文化』第三四號、二〇一九年七月)參照。

(14) 周南「卷耳」『詩附記』の以下の議論も、本節で考察した原詩と斷章取義の意味とがあまりに懸け離れることはあり得ないという認識に基づいていると考えられる。

本詩の「周行」の「周」の字義について鄭箋は「周王朝」とするが、本詩を引く『荀子』『春秋左氏傳』は「徧く」ととるのに對し、鄭箋を敷衍する『正義』は、『荀子』『左氏傳』の用例は斷章取義であり本義とは異なると說明する。「徧く」が正しいと考える翁方綱は、斷章取義で問題を說明しようとする『正義』に反對する。以下の通りである。

『荀子』「解蔽篇」曰、「詩云、『采采卷耳、不盈頃筐。嗟我懷人、寘彼周行』。頃筐易滿也。卷耳易得也。然而不可以貳周行。故曰、心枝則無知、傾則不精、貳則疑惑、以贊稽之、萬物可兼知也」。『春秋』襄公十五年左氏傳曰、「詩云、『嗟我懷人、寘彼周行』。能官人也、王及公侯伯子男甸采衞大夫、各居其列、所謂周行也」。注、「行、列也。周、徧也。詩人嗟嘆、言我思得賢人、置之徧於列位。是后妃之心、以官人爲急」……『呂氏讀詩記』謂、「不如以經解經」。朱子謂、「序首句(「卷耳、后妃之志也」)得之。餘(「又當補佐君子、求賢審官。知臣下之勤勞、内有進賢之志、而無險詖、私謁之心、朝夕思念、至於憂勤也」)皆鑿說」……又按『春秋傳』注以「周」訓「徧」、『疏』以爲斷章亦非也。既云、「輔佐君子、求賢審官」。自當以「徧」爲義、不當直指國號言之也。假令國號言、自不得言「彼」也。且以官人輔佐君子、故曰「志」、若以思念君子、則意之云乎、豈曰、「志」之云乎。

(卷一、一四頁。標點符號および( )内の語句は、讀者の理解のために筆者が補った——以下同じ)

(15) 拙著『詩經解釋學の繼承と變容——北宋詩經學を中心に据えて——』(研文出版、二〇一七)第三章第4節②參照。

(16) 本詩「子不我思、豈無他人」の句を、漢唐詩經學では、まず近しい國に救援を求めて本詩を送ったが、もしその國が我が國を助けてくれないならば、「他にあてがないわけではない、別の國に救援を求めに行くまで」と解釋する。韓宣子も同樣に理解したということになる。

（17）『春秋左氏傳（下）』（岩波文庫、一九八九）、一八四頁。

（18）ただし、翁方綱は基本的に朱熹の淫詩説に対して否定的な態度をとる。これについては、拙稿「簒奪者に獻げる讃歌――類淫詩説を廻る朱熹・嚴粲と戴震・翁方綱との關係――」（慶應義塾大學日吉紀要『中國研究』、第十二號、二〇一九年三月）參照。

（19）ただし、戴震も翁方綱と同様、本詩を淫詩とする朱熹の説には反對するが、その解釋は翁方綱とは若干異なる。次のように言う。

本詩の本來の意味は、「狂童の狂なるあり」という語で、鄭國の君寵を笠に着て權力を握った者どもが日々に狂暴な行爲をするということを言い、「溱洧を涉らん」という語で大國に急行して事態に知らせようということを言う……およそ詩で「豈に他人無からんや」と言うのは、いずれも詩人がもっぱら念頭に置いている對象があって言っているのであり、もし「他人に告げずして子に告げん」と言ったら、「子（あなた）」を自分を救ってくれる人だと見込んでいるのである。「豈に他人無からんや」と言ったら、彼は自分を救ってくれないから、知らせには行かないのである。もしあなたが私を思ってくれないのなら、わたしはきっとあなたに急ぎ知らせたりなどしない、「狂童の狂なる」様がこのようであるのに、あなたはどうしてこれを坐視していられるのかと言っているのである。その言い方は差し迫っていて、表現は反語的である。「式微」で歸ることを勸めているのも裏に主君を恨む心があり、やはり反語の類である（詩之本意、以狂童之狂、指國之權寵日爲狂行、以涉溱洧爲奔告大國……凡詩稱豈無他人、皆申言其意嚮所專、若曰不告他人而告子者、以子能恤己也。豈無他人、彼不恤己、故不往告也。使子不我思、我必不急而告子矣。狂童之狂如是、子寧能坐視之乎。其言迫、其辭反。式微之勸歸有似怨君、亦反辭類也）

（20）後の方玉潤（一八一一～一八八三）『詩經原始』も、本詩の主旨を「有益な友によって正されることを思う（思見正於益友也）」をした上で、やはり『左傳』の斷章取義を根據にして、『集傳』の解釋を斥ける。

詩人は良友がその子弟を善導してくれることを望み、故に詩を作って送ってこう言った……これまで本詩をこのように解釋した者はいなかったが、私が思うに詩文に沿って意味を考察するとこのようにしか解釋できない。

（『毛詩補傳』鄭風「褰裳」「戴氏篇義」）

そうでなければ、『左傳』に子太叔がこの詩を歌って韓宣子に餞したとあるその時、韓宣子がそれを怪しみ咎めなかったはずがない（詩人有望於良友之裁成其子弟也、故遺之以詩曰……自來此詩無是解者、愚循文按義當如是耳。不然、左傳子大叔之歌是什以餞韓宣子、而宣子能無怪之耶。

(21) 『孟子』「梁惠王下」に次のように言う。

齊宣王問曰、「交鄰國有道乎」。孟子對曰、「有。惟仁者爲能以大事小、是故湯事葛、文王事昆夷」。

(22) 『孟子』「盡心下」に次のように言う。

貉稽曰、「稽大不理於口」。孟子曰、「無傷也。士憎茲多口。詩云、『憂心悄悄、慍于群小』、孔子也。『肆不殄厥慍、亦不殞厥問』、文王也」。

(23) この字、詩經・『論語』など、あるいは諸本間で「祇」「祗」「祗」と異同があり、阮元『毛詩注疏挍勘記』に論がある。本稿は用いたテキストの文字に從う。

(24) 詩經諸本の中にも「誠」字に作るものもある。阮元『毛詩注疏挍勘記』に、「成不以富、唐石經小字本相臺本同。閩本明監本毛本亦同。考文古本成作誠」と言う。筆者の目睹したものでは、靜嘉堂文庫藏『毛詩鄭箋』（古典研究叢書漢籍之部2、汲古書院、一九九三、中册一二七頁）が「誠」に作っている。ただし、本稿では翁方綱の認識を考察することが目的であるので、テキストクリティックの問題には立ち入らず、翁方綱の說に從い詩經は「成」に作るとして論を進める。

(25) 唐風「綢繆」序に、「綢繆、刺晉亂也。國亂則昏姻不得其時焉」と言う。

(26) 『說苑校證』（向宗魯校證、中華書局、一九八七）、二七七頁。

(27) 朱熹は、鄭箋とは異なり、本詩は、首章―妻が夫に、第二章―夫婦が互いに、卒章―夫が妻に呼び掛けたものと解釋する。

(28) ただし、翁方綱は本文の引用に續けて「たとえ、本詩を刺る詩だとする小序の說と對應させても矛盾するところはない（卽揆諸序說刺時之意亦不相悖）」とも言い、『正義』と『集傳』とを融合しようともする。これについては、拙稿二〇一九年三月參照。

(29) 廣西師範大學出版社排印本に附載される王欣夫の説に據れば、黄中松の息子の黄烈の著述と言う。黄烈は自著が四庫全書に著録されるよう、著者に父の名を借りた（四庫全書の著録方針では原則として、生存している者の著書は著録しないことになっていた）と言う。

(30) 江尻徹誠『陳啓源の詩經學――「毛詩稽古編」研究』（北海道大學出版會、二〇一〇）六頁。

(31) 朱鶴齡は「正に此の詩の……語を用ふ」と言い、黄中松は「『説苑』の越人の歌に本づく」と言い、「斷章」の語は使っていない。したがって兩者とも越人の歌と「綢繆」とが「引詩斷章」の關係にあると考えたかどうかは、嚴密にはわからない。ひいては、兩者が「斷章取義」「引詩斷章」をどのように認識していたか（特に「斷章取義」「引詩斷章」が原典の意境を繼承するものなのか否か）についても別に考察が必要である。

(32) 『文淵閣四庫全書』によって檢索したところ、『毛詩稽古編』には十四例の「斷章」の用例がある。うち十例に、斷章取義は原典とは關わりなく恣意的に意味が付與されるという趣旨の發言が見られる。陳啓源は『正義』の斷章取義觀をかなり忠實に繼承しているということができる。

(33) 本節の分析に關連して、『詩附記』大雅「蕩」に見られる「斷章」についての議論を紹介したい。

本詩小序に、「蕩は、召穆公　周室大いに壞（やぶ）れぬることを傷（いた）めり。厲王無道にして、天下蕩蕩として綱紀文章無し。故に是の詩を作る」と言う。孔穎達『毛詩正義』が『爾雅』「釋訓」を引いて説明しているのが正しい。「釋訓」の「版版、盪盪は僻なり」に、孫炎が「蕩蕩は法度廢懷せるの僻なり」と注しているのは、斷章ではない。近ごろ邵晉涵氏の『爾雅正義』は、『毛詩正義』が『論語』〔「泰伯」〕に「蕩蕩乎民無能名焉」と言い、『尚書』「洪範」に「王道蕩蕩」と言うことから、とうとう『爾雅』「釋訓」の説解を、斷章して意味を解釋したものと見做しているが、それは間違いである（序曰、蕩、召穆公傷周室大壞也。厲王無道、天下蕩蕩無綱紀文章。故作是詩也。孔疏引爾雅釋訓是也。釋訓云、版版盪盪僻也。孫炎曰、蕩蕩法度廢懷之僻、非斷章也。近日邵氏晉涵爾雅正義、因孔疏引論語蕩蕩乎民無能名焉、洪範王道蕩蕩、遂以爾雅釋訓之文、目爲斷章釋義者非也）

（『詩附記』巻七、四〇六頁）

ここで問題にされているのが、「蕩」首章の、

蕩蕩上帝　　蕩蕩たる上帝
下民之辟　　下民の辟なり

の「蕩蕩」の訓詁である。鄭箋は「『蕩蕩』は、法律制度が廃絶し破壊されてしまった様を言う（蕩蕩、法度廃懐之貌）」と言い、この訓釋は『爾雅』「釋訓」の「版版、盪盪は僻也」と符合する。しかし、一方で「蕩蕩」は『論語』「泰伯」、『尚書』「洪範」の用例では、果てしなく廣大な様を表す語として用いられており、正反相異なる語義が混在している。これについて、『毛詩正義』は、

「蕩蕩」とは、廣く平らかな様を表す語であり、そのニュアンスは善悪いずれかに偏っているわけではない。『論語』に「蕩蕩乎民無能名焉」と言い、『尚書』「洪範」に「王道蕩蕩」と言うのなどは、悪事善事の定めなく、廣く平らかなること蕩蕩然たる有様であることを言っているのである。それに對して本詩小序が「蕩蕩無綱紀文章」と言っているのは、〔「蕩蕩」のニュアンスの内〕善事を除外して〔悪事のみに焦點を當てて〕言っているものなので、この「蕩蕩」は法律制度が廃絶し破壊された様であることがわかるのである（蕩蕩是廣平之名、非善悪之稱、若論語云、蕩蕩乎、民無能名焉。洪範云、王道蕩蕩。言其無復悪事善事、廣平是蕩蕩爲善也。此序言蕩蕩無綱紀文章、言其除去善事、知此蕩蕩是法度廃壊之貌）

と言う。清・邵晉涵『爾雅正義』（皇清經解本）は、『正義』の説を承けてこの問題を次のように説明し合理化しようとする。

案ずるに、『毛詩正義』は、『爾雅』「釋訓」の説解が大雅「蕩」の「蕩蕩」に對する鄭箋が斷章して詩義を解釋するために示した訓詁と合致していることを分析して説明したのである……言葉の意味には、その用法に關わらず通貫する意味というものもあれば、それぞれの用法に固有の意味というものもあり、それぞれに示している事柄は異なるので、牽强附會な説明を行う必要はない。この『爾雅』「釋訓」篇には詩經の語を解説したものが多いので、だから郭璞はもっぱら詩經の訓詁に基づいて意味を解釋し〔「皆邪辟」と注し〕たのである（案孔疏分析訓義與此篇斷章釋詩之義相合……訓有旁通、義有分屬、各見指歸、無庸皮傅、此篇多釋詩文、故郭氏專據詩傳爲義）

翁方綱はこの邵晉涵の説を批判しているのである。邵晉涵・翁方綱の經說を讀むと、「斷章」の語を用いる際の兩者の視野が違うことに氣付く。邵晉涵は、「訓有旁通、義有分屬」と言うように、それぞれの語はその根柢に普遍的に通貫する意味を持っているが、實際の用例は文脈や時代の違いなどにより分岐しそれぞれ特徵的な意味を表現するという言語觀をもとに、注釋者が各用例に特徵的な語義を分析的に說明することを「斷章して詩を釋す」と言っている。それに對して翁方綱は、根本の意味を外れた臨時的な語義――すなわち望文生義の同義語――という意味で、邵晉涵の言う「斷章」を捉え、彼が『爾雅』の說解や鄭箋の說明を輕視しているとして反撥しているようである。したがって、翁方綱は邵晉涵に對して適切な批判を行っているとは必ずしも言えないのだが、逆にここから、翁方綱が「斷章」を本義から外れた意味と捉えていること、そして安易に「斷章」の概念を詩經解釋に持ち込むことに反對していることがわかる。彼は「斷章」を愼重に扱おうとしているのである。

(34) 畿輔叢書（清・王灝輯。光緒五年、一八七九、定州王氏謙德堂刊本）に收錄され、後、排印されて叢書集成初編に收められたが、近代になって初めて出版されたこともあり、また出版されたのは全書ではなかったこともあって、影響力は限定的であったと考えられる。

(35) 拙稿「二つの斷章取義――宋代における『如切如磋、如琢如磨』解釋の展開」――（『日本宋代文學學會報』、第五號、二〇一八年十二月）參照。

(36) 同右。

(37) 日本思想大系『伊藤仁齋・伊藤東涯』（吉川幸次郎・清水茂校注、岩波書店、一九七一）所收。引用文の訓讀は清水茂氏の訓讀に據った。ただし振假名については、上揭書は總ルビにするが、本稿では繁雜を避けて必要最小限に止める。

(38) 土田健次郎「伊藤仁齋の詩經觀」（『詩經研究』、第六號、一九八一）。

(39) 明・鍾惺『隱秀軒集』卷二三「詩論」の冒頭に見える語。なお、鍾惺の詩經研究については村山吉廣「鍾伯敬『詩經鍾評』の周邊」（『詩經研究』第六號、一九八〇）を參照。

(40) 「總而言之、仁齋「『詩』活物也」之『詩』觀、……而詩辭之所有有此特性、除了詩辭本身因素之外、讀『詩』者之

文學素養也直接關係到詩辭此特色之顯微」（張文朝「『論語古義』中所見伊藤仁齋之『詩經』觀」、『清華中文學報』、第十五期、二〇一六、十八頁）。

（41）張文朝氏前掲論文、二〇頁。

（42）張文朝氏前掲論文、二二頁

（43）高山大毅『近世日本の「禮樂」と「修辭」――荻生徂徠以後の「接人」の制度構想』第五章「『人情』理解と『斷章取義』――荻生徂徠の文學論」（東京大學出版會、二〇一六）二一七頁。高山氏に據れば、このような認識は伊藤仁齋の子伊藤東涯にもあったと言う。「（伊藤東涯『讀詩要領』では――筆者補記）『人情を道ふ』という語が、……他者の感情の理解の文脈で發せられている」（高山前掲書、第五章、二一八頁）。

（44）高山前掲書、第五章、二二三頁。

（45）高山前掲書、二二四頁。

（46）伊藤東涯については注（43）參照。大田錦城『九經談』卷八「詩」に次のように言う。

要之、古之學者賦詩引詩、不拘作者之原意、而取義變化無方。予故於作者本意謂之形跡矣。於學者取義謂之神明矣。若夫解詩者不得不就形跡求之、而其取義當於神明焉。予二十二三時曾悟此義、著詩論一篇。辨之古今、唯歐陽永叔論詩本末、丘瓊山論詩粗知此意耳。

（47）伊藤東涯『讀詩要領』に、斷章取義を論じて「此事、古來より言い來たる事なれども、先儒、さのみ表章せされず。さるによって、學者、そのことをしることまれなり。明、丘瓊山『大學衍義補』七十四卷に此論有……『詩を讀むの法は、文に隨つて以て意を尋ぬるに在り。詩を用ゆるの妙は、又章を斷つて義を取るに在るなり』と。又、鍾伯敬が『詩論』にも、この說あり」（淸水茂・大谷雅夫・揖斐高編『日本詩史 五山堂詩話』、新日本古典文学大系65、岩波書店、一九九一、二〇頁）。「又林未軒が『史綱疑辨』の内に、玉陽田汝成『詩序』をのす。これも上の說と同きことなり。其文に云、『大抵古人の詩を學ぶは、意を言外に得、其の詞を脫略して、要妙を超悟す。初めより柄旨の存する所に問ひ泥まざるなり……斯れ皆曲暢旁通、斷章取義、初めより柄旨の存する所に拘らざるなり』と。この說もまたあきらかなり」（同、二二頁）（振假名は必要最小限に止めた）。

（48）村山吉廣前掲論文參照。

（49）「江戸期の儒者が『斷章取義』を重視する背景には、和歌の『斷章取義』的な引用の影響があると考えられる」（高山大毅「應答として」、『中國――社會と文化』第三四號、二〇一九、二八一頁）。「徂徠・東涯と學問上の立場の異なる室鳩巣も、和歌の引用を『斷章取義』と結びつける」（同上、二八二頁）。「一方、『斷章取義』は、戯作や狂詩は（ママ）近い關係にある。讀者と共有している知識を巧みに用い、難解な比喩や見立てで仲間意識を掻き立てる――古文辭の詩文も戯れの文藝もその制作に要求される能力は同じである」（高山前掲書、二三四頁）。

## テキスト

●唐・孔穎達等奉勅撰『毛詩正義』（略稱『正義』）
十三經注疏附挍勘記（嘉慶二十年江西南昌府學刊本景印）第二冊（臺灣・藝文印書館）に據りつつ、十三經注疏整理本（北京大學出版社、二〇〇〇）第四～六冊を參照した。
なお、臺灣中央研究院の漢籍電子文獻（Scripta Sinica）瀚典全文檢索系統2.0版（史語所漢籍全文資料庫計畫制作）所收の『十三經注疏』を、字句の檢索に活用した。

●北宋・王安石『詩經新義』（略稱『新義』）
程元敏輯、『三經新義輯考彙評（二）―詩經』（中華叢書、臺灣、國立編譯館、一九八六）

●南宋・朱熹『詩集傳』（略稱『集傳』）
四部叢刊廣編04、據靜嘉堂文庫藏宋本影印本

●同「詩序辨說」
『朱子全書　修訂本』第一冊（上海古籍出版社・安徽教育出版社、二〇一〇）

●同『朱子語類』（略稱『語類』）
王星賢點校、理學叢書（中華書局、一九八六）

●南宋・嚴粲『詩緝』

據明趙府味經堂刊本影印本（臺灣・廣文書局、一九七〇）
●清・陳啓源『毛詩稽古編』
皇清經解本
●清・朱鶴齡『詩經通義』
文淵閣四庫全書本
●清・李光地『詩所』
文淵閣四庫全書本
●清・黄中松『詩義辨證』
陳丕武・劉海珊點校（廣西師範大學出版社、二〇一八）
●清・戴震『毛詩補傳』
安徽古籍叢書『戴震全書（修訂本）』第一册（黄山書社、二〇一〇）
●清・翁方綱『詩附記』
柏克萊加州大學東亞圖書館校抄校本叢刊、翁方綱經學手稿五種第三種（上海古籍出版社、二〇〇六）
●清・姚際恒『詩經通論』
清・王篤校、同治六年成都書局據道光十七年韓城王氏刊本重刊本、早稲田大學圖書館風陵文庫。「早稲田大學圖書館古典籍總合データベース」http://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/bunko19/bunko19_f0005/index.html を利用（閲覧日、二〇一九年十月十二日）
●清・方玉潤『詩經原始』
李先耕點校（中華書局、一九八六）
●清・王先謙『詩三家義集疏』
吳格點校、十三經清人注疏（中華書局、一九八七）
●『文淵閣四庫全書電子版――原文及全文檢索版』

上海人民出版社・迪志文化出版有限公司

●『伊藤仁齋 伊藤東涯』
吉川幸次郎・清水茂校注、日本思想体系33（岩波書店、一九七一）

●『日本詩史 五山堂詩話』
清水茂等編、新日本古典文学大系65（岩波書店、一九九一）

＊本稿は、二〇一七年二月二日に開催された中國社會文化學會ワークショップ「一八世紀の經學～東アジア三國の様相を比較する～」における筆者のパネリストとしての報告に對する高山大毅氏のコメントの中で、日中の斷章取義の相違についての問題提起がなされたことに觸發され、筆者なりの考察として書かれたものである。氏のコメントの要點は『中國――社會と文化』第三四號、二〇一九、に掲載された「應答として」に見ることができる。重要な問題に取り組む機縁を與えてくださったことに感謝を表する次第である。

＊本稿は、二〇一九年度慶應義塾大學學事振興資金個人研究による成果である。