

Title	嚴粲詩經學の二つの回路：詩篇の意味の多口性についての諸認識を通じて
Sub Title	Two models of author-reader interaction : Yan Can's exploration of the different layers of meaning in the Shijing
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	2022
Jtitle	慶應義塾大学日吉紀要. 中国研究 (The Keio Hiyoshi review of Chinese studies). No.15 (2022.) ,p.1- 48
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AA12310306-20220331-0001

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.

嚴粲詩經學の二つの回路

——詩篇の意味の多層性についての諸認識を通じて——

種村和史

1 はじめに

筆者は前著^{〔1〕}において、北宋の學者がどのような學的理念と方法論によつて詩經の詩篇を解釋したかを考察した。その結果、彼らは漢唐詩經學に對する批判を原動力にしながらも、そこから大きな學術的影響を受けてその解釋學を構築していたことが明らかになった。また、そのようにして構築された北宋の詩經學は、一般にそれとは對立的なものとして捉えられることが多い清朝考證學の詩經學に對して本質的な影響を與えていることを、北宋・歐陽脩と清・陳奐との比較から考察した。

しかしながら、歐陽脩の生きた北宋と陳奐の生きた清朝後期との間には七五〇年以上に及ぶ時間の隔たりが存在する。そのため、前著で得た結論は概念的なものに止まっている。その妥当性を檢證するためには、北宋と清朝後

期とを繋ぐ詩經學の流れの内實を見極める必要がある。實證的な考察を通じてこの巨大な空隙を徐々に狭めていくことを目指すに当たって、筆者はちやうど嚴寒の河川や湖沼においてまずその岸邊の水から結氷し始め徐々に中心部へと凍り付いていくイメージで、まず手始めに北宋に續く南宋期の詩經學と、陳奐の師承の源泉たる學者の詩經學という両面からの考察を行う方針をとることにした。南宋期の詩經注釋書に表れた學的理念と方法とが、それまでの詩經學の展開をどのように踏まえて構築されているか、また後代にどのような學問的影響を與えたか、そして清朝考證學の詩經學がそれをどのように受容し、またそれは彼らの學問を成り立たせる上でいかなる役割を果たしているかを確認する作業である。具體的に考察を進めるため、南宋期を代表する注釋書の一つである『詩緝』を著した嚴粲の詩經學と、清朝考證學の方法論の確立者である戴震の詩經學の二つを重點的對象として選擇した。二つの焦點に視點を据えながら、それらと關聯する他の學者、他の時代の詩經研究を手繰り寄せ、比較し關係を考えることで、巨大な空隙に網を（目は極めて粗いながらも）打てないかと考えたのである。

本稿では、筆者がここ數年の研究によつて得た知見が詩經解釋學史の中でどのように位置付けられるかを、前著の内容と總合しながら確認したい。總合的な考察のための視點として、詩篇の意味の多層性について、歴代詩經學者の様々な認識がどのような關係を持つて展開されているかという問題を設定する。

古典中國において、孔子が詩經を儒學の經典として編纂したと考えられたことに起因して、詩篇は不可避的に意味の多層性を帯びることになった。詩經を読むことは、詩篇から道德的教訓を學び取るのを目的とした行爲であるとされ、道德的教訓が詩篇にどのような形で存在しているか、誰が道德的教訓を發信しているのか、發信されたメッセージを正しく受け取るためには讀者はどうすべきか、これらが重要な問題となった。そこでは、詩篇はただ一種類の意味のみを表現しているのではなく、複數かつ多様な性格を持つ意味が複合的に表現されているという考え

方が優勢となり、道徳的教訓としての意味に正しく辿り着くためには、多層な意味を辨別する必要があると意識されることになったのである。

しかし一口に意味の多層性と言っても、歴代の注釋に表れた認識は多種多様である。互いに關連を持ちながらも微妙に視點を異にする諸認識が混沌と雜糅している状態と言えるだろう。複雑に入り組んだ諸認識を整理し、全體の視野で捉える必要がある。そのためには、嚴粲の詩經學を中心に据えることが有効であると筆者は考える。彼の詩篇解釋には、詩篇の意味の多層性についての先人の學說を總合的に取り入れつつ、彼自身の創見によって加工し組み直している例がしばしば見られ、またその成果は彼以後の學者の詩經注釋の中でも重要な役割を付與されて引用され應用されていると考えられるからである。また黃忠愼氏による指摘以來、嚴粲が詩篇の「言外の意」を重視したことは周知のこととなっているが、これもまた詩篇の意味の多層性に關わるさらなる一つの認識の形であり、この認識を活用したことにより、彼の詩經解釋學がどのような地平に達したのかは、興味深い問題となるからである。これらの考察を通じて、古典中國における詩經學者たちにとって詩篇とはどのような世界がどのような姿で存在していると捉えられていたのか、彼らはどのような問題に直面し、それを解決するためにどのような思惟を繰り上げたのか、そのようにして繰り上げられた個々の學者の思惟が繋がり融け合うことによって、詩經學が全體としてどのようなねりを持った有機的結合體として形成されたかを見通す視點を得られることが期待できる。

このような見通しに立つて、本稿では筆者のこれまでの論著における詩篇の意味の多層性についての論述を抽出し、それらを包括的にまとめ直し、それに基づいて嚴粲詩經學における詩篇の意味の多層性の構造とその意義とを考察する。まず、『正義』、歐陽脩、朱熹などの詩篇の意味の多層性に關する學說を整理し、それらの特徴およびそれらが孕む問題を概観した上で、嚴粲がいかにしてそれらを取り入れ、また残された問題にいかに取り組んだかを

考えていきたい。本考察は、このような目的意識と方法により、これまで筆者が発表してきた論考を引用要約しつづける。

2 歐陽脩「本末論」の残した課題

宋代詩經學の幕を開けた歐陽脩が著した『詩本義』卷十四「本末論」は、以後の詩經學の展開にとって起爆的役割を果たした重要な論文である。⁽³⁾と同時に、重大な問題を未解決のまま後世に残してもいる。以下に、「本末論」の肝要部分を紹介する。

私にとって詩經には幸いなことがあり不幸なことがある。不幸なこととは、聖人のおわしました時代から遙か時を経てこの世に生を授かったため、私の疑問をぶつけさせていただくのが叶わないことである。幸いなこととは、詩の本義はたしかに存在しているということである。詩が作られたのは事に觸れ物に感じて、それを言語によって裝飾し、善なるものに對してはこれを美め、悪なるものに對してはこれを刺り、その高らかな讚歎の念や、怨み憤りの思いを口より發し、その喜怒哀樂を心から表現する、これが「詩人の意」である。古には國ごとに采詩の官があり、詩を採集してこれを記録し、太師に依囑し音樂に乗せてこれを廣めた。その後、その趣旨と種類を考察しこれを分類し、風雅頌としてこれを配列し、官吏のもとに保管し宗廟朝廷においてこれを用い、下には郷人の集まりにも用いさせた、これが「太師の職」である。世を久しく経てその傳承を失い、雅頌も混亂し、その配列も失われ、また採集した詩が選擇の基準もないままに積み重ねられたままになつてい

た。孔子は周末、まさに破壊された禮樂を整えようとなされた。そこでその雅頌を正し、重複したものを削り、六經に列ね、その善悪を書き表わし、それによって勸戒の具とした。これが「聖人の志」である。周道がすでに衰微し、學校が廢れ異端が興り、漢が秦の焚書の後を承け、もろもろの講釋をする學者が殘缺した詩篇を整理し、それに義訓を付けたが、自分にわからないことがあるのを恥じ、人ごとにそれぞれ説を立て、あるいはなんとか解釋の形を付けその自分の學問を曲がりなりに仕立て上げた。聖人の御心から見れば得もあり失もある、これが「經師の業」である。かくしてできたのが「詩人の意」であり、「太師の職」であり、「聖人の志」であり、「經師の業」である。今の世で詩經を學ぶ者はこの四種類の學說の枠内から出ることはないが、その中で納得のいく解釋がめつたにないのはいいことであろう。その心をいたずらに費やしその要點を理解せず、その「末」を追い求めその「本」を忘れているためである。何を「本」と言い「末」と言うのかある詩を作りある事柄を述べ、善ならば美め、悪ならば刺る、これがいわゆる「詩人の意」なるもので「本」である。その名を正し、その種類を分かち、ある詩はあちらに編入させたと思えば別の詩はこちらに編入させたというのがいわゆる「太師の職」で「末」である。その美刺を洞察し、その善悪を理解し、勸戒の具としたのはいわゆる「聖人の志」で「本」である。「詩人の意」を求め、「聖人の志」に達するのが「經師の本」である。「太師の職」を研究し、その傳承を失った部分に妄りに自分勝手な解釋を付けるのが「經師の末」である。今學者たる者、その「本」を得てその「末」に通じたならば、これこそ善を盡くしたものと言うべきである。けれども、その「本」を得たならばその「末」に通ぜずとも、その疑わしき箇所は不明のままに措けばそれでよい。その「本」であつてもいまだ理解が及び得ないところがあれば、なおそれをわからぬままにする、ましてその「末」であればなおさらであろう……詩經に載る、事の善悪、言葉の美刺のごときはいわゆる「詩人の

意」で、幸いなことにそれは具さに存在している。しかしむやみに諸説によつて混亂させられたためその意味は明らかではなくなっている。今その濁り亂れた説を除去すれば本義は燦然として現れる。今學者たる者は古の事柄の善悪を知り、詩人の美刺を知り、聖人の勸戒を知れば、學の「本」を理解しその要點を得たと言える。かくあればその學問はもはや充分である。他に何を求めることがあるか。その「末」の疑わしき箇所は未詳として措いてもかまわない。詩人が詩を作つた際に太師に相談していたわけではもちろんないのだから。今詩經を學ぶ者は「詩人の意」を追求するのみである。「太師の職」については不明な點があつても、詩經を學ぶのに何ら害はない。聖人の勸戒なるものは詩人の美刺であり、「詩人の意」を理解したならば、「聖人の志」は得られるのである（吾之於詩有幸有不幸也。不幸者遠出聖人之後、不得質吾疑也。幸者詩之本義在爾。詩之作也觸事感物、文之以言、善者美之、惡者刺之、以發其揄揚怨憤於口、道其哀樂喜怒於心。此詩人之意也。古者國有采詩之官、得而錄之、以屬太師、播之於樂。於是考其義類而別之、以爲風雅頌而次比之、以藏于有司而用之宗廟朝廷、下至鄉人聚會、此太師之職也。世久而失其傳、亂其雅頌、亡其次序、又採者積多而無所擇、孔子生於周末、方修禮樂之壞。於是正其雅頌、刪其煩重、列於六經、著其善惡、以爲勸戒、此聖人之志也。周道既衰、學校廢而異端起、及漢承秦焚書之後、諸儒講說者整齊殘缺、以爲之義訓、恥於不知、而人人各自爲說、至或遷就其事、以曲成其已學、其於聖人有得有失、此經師之業也。惟是詩人之意也、太師之職也、聖人之志也、經師之業也、今之學詩者不出於此四者、而罕有得焉者何哉。勞其心而不知其要、逐其末而忘其本也。何謂本末。作此詩、述此事、善則美、惡則刺、所謂詩人之意者本也。正其名、別其類、或繫於彼、或繫於此、所謂太師之職者末也。察其美刺、知其善惡、以爲勸戒、所謂聖人之志者本也。求詩人之意、達聖人之志者經師之本也。講太師之職、因其失傳而妄自爲之說者、經師之末也。今夫學者、得其本而通其末、斯盡善矣。得其本而不通其末、

闕其所疑可也。雖其本有所不能達者、猶將闕之、況其末乎……若詩之所載、事之善惡、言之美刺、所謂詩人之意、幸其具在也。然頗爲眾說汨之、使其義不明。今去其汨亂之說則本義粲然而出矣。今夫學者知前事之善惡、知詩人之美刺、知聖人之勸戒、是謂知學之本而得其要。其學足矣。又何求焉。其末之可疑者闕其不知可也。蓋詩人之作詩也、固不謀於太師矣。今夫學詩者求詩人之意而已。太師之職有所不知、何害乎學詩也。若聖人之勸戒者、詩人之美刺、是已知詩人之意、則得聖人之志矣。

ここには、詩篇の意味の位相に関する歐陽脩の二つの考え方が見られる。第一に、詩篇がその成立と繼承・展開の過程で、四層の意味を帯びることになったと考えることである。すなわち、詩人の意・太師の職（采詩の官によって収集された詩篇を管理保存する職にあった太師が読み取った詩篇の意味）・聖人の志（人類を教化するために當時現存していた詩篇から厳選して詩經を編纂した孔子が、詩篇から読み取った意味）・經師の業（後世の詩經學者達の解釋の様相）である。

第二に、これら四層の意味をさらに本義と末義の二層に價值付けることである。本義とは、「詩人の意」と「聖人の志」である。また、「經師の業」のうち、「詩人の意」と「聖人の志」とを正しく讀解したものと意味での「經師の本」もこれに屬する（歐陽脩自身の意識としては、彼が『詩本義』で示した詩篇解釋もこれに含まれることになるであろう）。これに對して末義は「太師の職」、および「經師の業」のうち、「太師の職」の解説に拘泥した結果、正しく傳承された説から外れ獨りよがりて誤った解釋に陥ってしまったという意味での「經師の末」がこれに屬する。

ただし、このように本義と末義とに價值付けてはいるものの、車行健氏がつとに指摘しているように、これは必

ずしも末義を否定し排除する意圖に發するものではないことには注意する必要がある。⁽¹⁾「本末論」の前段では、文王の事を歌った詩が周公・召公の國の詩を收めるべき周南・召南に編入されているのはなぜか、周公の事柄を歌った詩が周南ではなく、周の大王の治めた國の詩を收めているのはなぜかといった、詩篇とその編入先の不整合に關する問題が取り上げられ、それらの問題を巡って歴代の學者が紛紛たる議論を繰り廣げてきた（「本末論」に言う「或いは彼に繋げ、或いは此に繋ぐ」の實例）ことが紹介されている。そうした歴史を總括する形で、先に引用した論が展開されているのである。彼が、「今夫れ學者は、其の本を得て其の末に通ずれば、斯れ善を盡せり。其の本を得て其の末に通ぜずんば、其の疑ふ所を闕けば可なり。其の本に達する能はざる所の者有ると雖も、猶は將に之を闕くなり。況んや其の末をや」と、學者は本義の解明に注力すべきで、末義のうち解明が困難なものは「闕疑」として措いて一向にかまわないと言うのも、詩經研究には重點的に解明に取り組むべき根本的問題とそうでない周邊的問題とが存在し、學者は自らの主たる任務と副次的な任務とを辨別すべきことを指摘したものである。詩經學上の問題羣を構造的に整理して示すことによつて、學者の精力を肝要部分に集中させ、研究を正しい筋道に乗せることを意圖したのである。

前著で指摘したように、「本末論」はその學的源流を辿ることができる。周南「麟之趾」序・召南「騶虞」序・小雅「天保」序「正義」に、疏家が作詩の意（「本末論」で言えば「詩人の意」に該當する）とは別に編者の意（「本末論」で言えば「聖人の志」あるいは「大師の職」に該當する）が存在することに氣付いていたことを窺わせる記述がある。⁽²⁾さらに溯れば、「孟子」「盡心下」に、

貉稽が孟子に「愚痴をこぼして」いった。「先生、私はどうも人から悪口ばかり言われて困ります。（どうす

ればよいのでしうか。」孟子はこたえられた。「なにもそう心配することはないよ。古來、士しというものはあくまでも正義を主張するので、とかく多くの人にさからって悪くいわれるものだ。詩經「邶風「柏舟」——筆者補記」に『いつも心配のあまりさっぱり楽しくない。多くの小人どもから怨うらまれそしられて』とあるのは、孔子のような場合によくあてはまるし、また、同じ詩經「大雅「縣」——筆者補記」に『だから、小人どもの怨みは絶たやすことはできなかつたが、さりとてまた自分の名聲はまれをおとすこともなかつた』とあるのは、文王のような場合によくあてはまる。』（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、慍于羣小。孔子也。肆不殄厥愠、亦不殞厥問。文王也）（譯文は小林勝人譯による）⁶

と言う。孟子は、衛の莊姜が自分の不遇を悲しんで作った詩とされる「柏舟」の一節を引用して「孔子なり」、すなわちこの詩は孔子の境遇を表すものであると言ひ、詩が作られた時點で込められた意味とは次元の異なる意味を読み取っている。これはいわゆる「斷章取義」の典型例であるが、ここから作者の付與した「詩人の意」と『詩經』の編者孔子が込めた「聖人の志」とを分ける歐陽脩の説が斷章取義を參考にして發想された可能性も推測できるだろう。

『正義』にはさらに、詩の登場人物、詩の語り手、詩の作者がそれぞれ別人格であり、作者は、主人公や語り手に成り代わって詩を作っていて（同じように語り手は詩の登場人物に成り代わって語っている）、語り手が主人公に對して、あるいは作者が語り手に對して批評的態度を示し、道徳的論評を行っているという認識に基づいて解釋を行っている例が見られる。これは、「本末論」で言う「詩人の意」の内部をさらに多層化して捉える認識とすることができるといふことができる。これを圖示したのが圖1である。⁷

*** **

筆者は前著において、詩篇の意味の多層性についての歐陽脩の認識を圖式化して示した。⁸ここでは、筆者は「詩人の意」と「聖人の志」との関係性を別のものとして割り切つて捉えたが、今になって考えたと勇み足であつたと思う。ここで、車行健氏の論述を参考にして改めて歐陽脩の認識を再検討してみよう。「本末論」に「詩人の意」を説明して次のように言う。

詩の作らるるや事に觸れて物に感じ、之を文るに言を以てし、善なる者は之を美め、悪なる者は之を刺り、以て其の揄揚怨憤を口より發し、其の哀樂喜怒を心より道ふ。此れ「詩人の意」なり。

此の詩を作り、此の事を述べ、善なれば則ち美め、悪なれば則ち刺る、所謂る「詩人の意」なる者は「本」なり。

ここでは、詩篇の作者は、自分の思いを、何の屈折も顧慮もなく率直に表現しているという考えが見られる。一方、「聖人の志」については次のように言う。

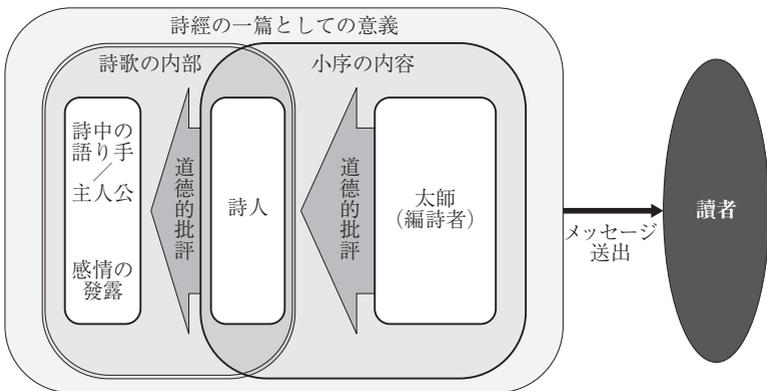


圖1 詩篇の意味の多層性についての疏家の認識 (拙著第十五章、706頁を若干修正)

a 其の善惡あらはを著し、以て勸戒と爲す、此れ「聖人の志」なり。

其の美刺を察し、其の善惡を知りて、以て勸戒と爲す、所謂る「聖人の志」なる者は「本」なり。

ここで歐陽脩は、孔子は、詩人の「美」めた「善」、「刺」った「惡」を明らかにし、それによって人類に勸善懲惡の理を示そうとしたと言っている。詩人にとつての詩が自己の感情の率直な發露であるのに對し、孔子はそこに詠われた美刺の感情を蒸留して、「勸戒」の具、すなわち人類の道德的教訓となるものに仕立て上げたという認識である。前著で筆者はこれに基づき、「詩人の意」と「聖人の志」が次元が違うものだと歐陽脩が考えていたことを強調した。¹⁰⁾

しかし「聖人の志」について歐陽脩は、次のようにも言っている。

b 聖人の勸戒の若き者は、詩人の美刺是れのみ。「詩人の意」を知れば則ち「聖人の志」を得。

ここでは歐陽脩は、孔子が人々に教えようとした「勸戒」は、詩人の「美刺」に他ならないと言う。故に、「詩人の意」がわかれば「聖人の志」もわかると結論するのである。ここでは、詩人の率直な思いの發露である「美刺」とそれに聖人が道德的意義を見出したものとしての「勸戒」との兩者が渾然一體のものとして捉えられている。「詩人の意」と「聖人の志」との関係について述べたaとbとの兩説は充分には調和しない。前著の考察ではこのことを聞却した嫌いがあり、aに據つて歐陽脩が「詩人の意」と「聖人の志」との差異を認識していたことを強調したが、現在は車行健氏と同様、bの認識をより重視すべきではないかという考えに傾いている。「詩人の意」と

「聖人の志」の本質についての歐陽脩の認識は、いまだ曖昧性を持った状態に止まっており、突き詰めて考えられていなかった、少なくとも彼が「詩人の意」と「聖人の志」との二種類の意味層を見出したことが、その詩篇解釋に十全に活用されてはいない。そしてこのことが、嚴祭を含む後の學者に課題として残されたのではないだろうか。以上をまとめたのが圖2である。

このような認識の曖昧性は、歐陽脩が意味の発信者の違いによって抽出した詩の四つの意味層を、その價值に基づいて「本」と「末」の二層にまとめたことに起因するだろう。これは、「本末論」の趣旨——詩經學者が任務として主に解明に取り組むべき問題は何か、後回しにしてよい問題は何か、を明らかにすること——にとつて必要な概括ではあったが、そのために、作詩の意と編詩の意とが異なることに氣付きながらそれを深く追求することがないままに終わったのであろう。

南宋・段昌武『毛詩集解』巻首「論詩總說、詩之次」に歐陽脩の言葉が引用されるのに據れば、彼は『史記』の説に従い、孔子は詩を厳選したと考えた。時には孔子は詩句に手を加えもしたと考えていたようである。となると、孔子は詩篇を傳えた者ではあるが、そ

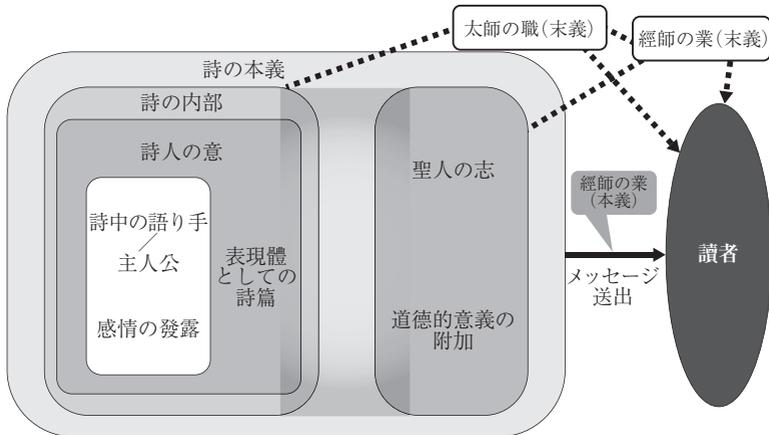


圖2 詩篇の意味の多層性についての歐陽脩の認識 (拙著2017、第十五章、707頁を修正)

れに手を加えることによって詩篇に自分の道德觀を盛り込んだことになり、「詩人の意」と「聖人の志」とのしきりが限りなく薄くなる。このことも、「本末論」において「詩人の意」と「聖人の志」の差異についての認識が曖昧となったことの理由の一端となるであろう。

3 朱熹淫詩説に見られる意味の多層性

朱熹は詩序を批判したが、孔子が詩經を編纂した目的を人類の道德的教化のためと考えることには變わりない。したがって、彼は小序に據らずに詩篇の内容それ自體から道德的意義を読み取るうとする。しかも朱熹は、孔子は彼の當時世に存在していた詩篇を保存したのみで取捨選擇はしていないと考えていた。こうした認識は、詩の作者は道德的人間であり、その作詩の意圖は人に道德を教えるためであったという結論を導き出す。詩篇の原義——歐陽脩の言葉を用いれば「詩人の意」——と道德的メッセージとが一致するのである。

王安石は、小序は詩人自身によって書かれたと考えるが、この認識に立てば、小序で述べられた道德的意義は、すなわち「詩人の意」に他ならず、「詩人の意」と道德的メッセージがやはり一致する。王安石と朱熹とは小序に對して正反對の認識を有しながら、詩篇が道德的詩人によって作られたと考える點で一致するのは興味深いことである。

また、歐陽脩は「本末論」の中で、「幸ひにも詩の本義は在り」、「詩の載する所、事の善惡、言の美刺の若きは、所謂る詩人の意にして、幸ひにも其れ具さに在るなり」と述べていた。ここには、本義は確かに存在し讀者にとつて了解可能だという樂觀的な考え方が見られる。これは、彼の「人情説」（人間のコンセンサスの存在を確信し、詩はコンセンサスに則つて詠われているはずだと考え、それに合致するか否かで先人の經説の正誤を判斷する解釋

方法)に基づく認識と考えられる。このような「詩の本當の意味はわかるものだ」という考え方は、朱熹の「詩を以て詩を解す」、および、何度でも繰り返し読んでいくうちに詩の意味は把握できるといふ讀書論と、その樂觀的な認識において共通する。前者が後者を導いたという可能性もあるだろう。このように見ていくと、朱熹の詩經觀は、歐陽脩・王安石等を受け継ぎ發展させたものであったと考えることができる。

*** **

ただし、以上の事柄に關して淫詩は例外である。淫詩説は、朱熹が詩經の中の一羣の詩を作者が不道德な戀愛感情を臆面もなく詠つたものと読み取り、そのような詩篇がなぜ至高の經典である詩經に編入されているのかという、當然生じるべき疑問に答えるものとして提唱された説である。彼は次のように答える——このような詩を讀んだ讀者は、不道德な作者の行動・言動に嫌惡感を覺えて自らは道德的な行いを目指すことになる。そのような、受容者が起こすであろう反應を孔子は豫期して不道德な内容を持つ詩篇を『詩經』に編入した——。ここでは、作者が詩篇に込めたメッセージ(發信されたメッセージ)と、それを受け取った讀者の豫想される反應とが乖離していることになる。これを圖示したの

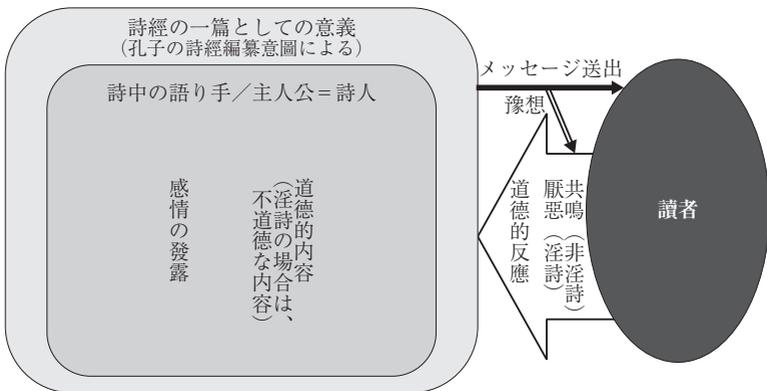


圖3 詩篇の意味の多層性についての朱熹の認識 (拙著2017、第十五章、708頁を若干修正)

が圖3である。

淫詩説は詩の意味の多層性に新たな視點をもたらしたと言えることができる。歐陽脩の「本末論」は、意味の多層性をメッセージの送出者の多様性という視點から説明したものだだったが、淫詩説では送られたメッセージに對する受容者の反應という觀點が導入されている。そして、そのような讀者の反應を豫想した詩經編集者孔子の意圖を想定し、作者の意と異なる編者の意が付與されている。つまり、朱熹の淫詩説における意味の多層性は、作者の意圖と編者の意圖＝讀者の反應の乖離によって生まれる。このように見ると、歐陽脩「本末論」にいわゆる「聖人の志」が實際に效力を發揮するメカニズムを讀者の反應という視點を導入することで説明したのが、淫詩説ということになる。

『詩集傳』の中には、筆者がかりに「類淫詩説」と名付けた、國君に叛逆する者をその心服者たちが贊美した詩とする解釋が見られる。¹²⁾ 作者の意圖と讀者の反應との乖離、それを期待した編者の意圖という形の意味の多層性の認識の適用範圍は、淫詩以外にも適用され、朱熹詩經學にとって重要な位置を占めていたことがわかる。¹³⁾

4 詩經解釋學史における詩篇の意味の多層性

『正義』（詩中の登場人物・語り手・作者）、歐陽脩「本末論」（詩人の意・太師の職・聖人の志・經師の業）、朱熹淫詩説（作者の意圖・讀者の反應＝それを豫想した編者の意圖）と、詩經解釋學史において生み出された、詩篇の意味の多層性に對する相異なる認識を見てきた。一言で意味の多層性と言っても、實際にはそれは極めて複雑な様相を呈している。詩篇の意味が讀者に届くまでには、詩中の登場人物・詩篇の語り手・詩篇の作者・詩篇を採集

保管した者・詩篇を取捨選擇し詩經を編集した者（すなわち孔子）・詩篇に注釋を施した者など、様々な人格が関わっており、それぞれがそれぞれの状況と考え方によって「意味」を生み出し発信しているのである。そして讀者は、あるいは作者の意圖に従つて、あるいは作者の意圖を越えて詩篇から様々な意味を読み取り、様々な反應をする。時には、作者の意圖に相反する反應をすることさえある。また、詩篇を注釋に従つて読み進めながら、そこでも注釋者の意圖から外れる意味を獨自に読み取りそれに反應することもある。作者が、あるいは注釋者が、そのような讀者の行動を豫想し考慮に入れた上で、彼の望む反應に導くべく詩作を行い、あるいは注釋を施すこともあるだろう。意味の送り手だけではなくその受け手も、詩篇の意味の多層性の形成に大きな役割を果たしているのである。

ここで、もう一度「本末論」に立ち返つて考えてみよう。「本末論」では、詩篇の四層の意味を、本質的な意味であり學者が優先的に解明に取り組むべきものである本義と、そうでない末義に價値分類した。解釋の主たる對象とすべきか否かという観点から、その範疇に「内」^いられるべき本義と範疇から「外」^{はす}れる末義に區分するという思考である。ここにまた「内」―「外」が現れるが、これは先に述べた詩篇の内在の意味と外在の意味とは異なるもう一つの内外である。しかも、この場合の「内」≡本義には、詩の内在の意味である「詩人の意」と、外在の意味である「聖人の志」という異なった性質の二種類の意味が共存していることになる。このことをより詳しく考えてみよう。

詩經とは（それを構成する三百餘篇の詩篇それぞれの成り立ちはともかくとして）孔子が人類を教化するために編纂された經典であり、詩篇から道徳的メッセージを正しく受け取るのが儒學的享受の正しいあり方であることからすれば、讀者に傳わつたのが人々を教化するに足るメッセージでありさえすれば、それが作者に發するものか否

かは最重要の問題とはならない。むしろ、儒教的に正當な（あるいは肝要な）意味とそうでないものとの間に境界線を引き「内」と「外」とを仕切ることが最も重要となる。歐陽脩が「本末論」の中で、「詩人の意」とともに、それとは本來由來を異にする「聖人の志」を加えて一括して「本義」とし、兩者の關係について突き詰めた辨別を行わなかった原因もここに求められる。

このように見ていくと、詩經學史における様々な解釋の繼起と論争の歴史は、「ここままでが本義Ⅱ内、ここからは末義Ⅱ外」という仕切りをどこに定めるかの違いに歸着するところが大きいと言うことができる。詩篇を巡っては、主人公、語り手、作者、太師、太史、周公旦、孔子、小序の作者、毛公、鄭玄をはじめとする後世の注釋者など多くの人格が様々な意味を生み出した。そのようにして生み出された意味の隊列の中で、「本義」、つまり儒教經典としての詩經の一篇として詩篇が擔う意味というのはいったいどこまでと考えるか、ということである。

右に擧げた人々によって生み出された意味はいずれも本義と認定される可能性を持っていたであろう。そのどこままでを本義と認定するかは、學者の立場や考え方によって様々であろう。すなわ

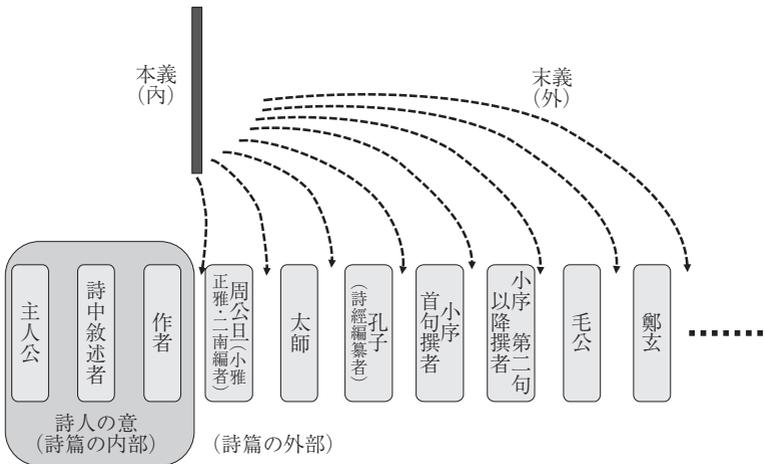


圖 4 詩篇の本義の可動式仕切りについての示意圖

ち、本義と本義でないものとを隔てる境界というのは、喩えて言うならば可動式の仕切りのようなものであり、學者ごとの立場や考え方によっていかようにも設定できるものであった。このことを示したのが圖4である。

例えば、疏家であれば、毛公の傳あるいは鄭玄の箋までを本義と見なしたであろう。歐陽脩であれば、主人公、語り手、作者ときて、太師は除外され、孔子の説までが本義となる。小序は詩篇の作者である國史によって著されたと考える王安石であれば、小序までを本義とすることになる。程頤や蘇轍は小序を首句と第二句以下に分け、首句を由來正しく據るべきもの（程頤は國史の作とし、蘇轍は孔子あるいはその弟子の作とする）、第二句以下は後世の學者による敷衍で誤りを含むものと考えるので、小序の首句の撰者までが本義の擔い手となるだろう。このように、學者それぞれの考え方によって本義と本義でないものとの境界は移動可能なのである。

このように各學者が自身の意見に従って、詩篇の意味の隊列のどこかに可動式の仕切りを置いたならば、それを境界として、詩篇に含まれる多層的な意味は内と外とに分かれることになる。これは、詩篇の内在的な意味と外在的な意味——作者によって與えられた、詩篇が本來有する意味か否かという基準——とは異なった視點によって分けられた内—外である。それは、儒學的な見地から本質的な價值を持つ意味とそうでない意味とを分け隔てる内—外ということになる。

5 詩篇の意味の多層性についての嚴粲の認識の意義

それでは、嚴粲は彼以前の詩經解釋史の成果をどのようにに繼承し、またそこで積み残された問題を解決するといふ課題にどのようにに取り組んだであろうか。

筆者の考察に據れば、嚴祭の詩篇解釋の特徴として人間理解という面で深化が見られる。拙論でこれまで取り上げてきたものの中からいくつかその例を挙げよう。

・淫蕩なお上を刺りたいのだが、直接刺るのを憚り、お上によつて醸成された淫蕩な風氣に毒され不品行な行爲を犯してしまつた庶民階級の不幸を、同情を持ちつつ批判する（衛風「氓」¹⁴）。

・禮を無視して女性に迫る男を更正させるために、彼の行爲を非難しながらも故意に「吉士」という美稱をもつて呼び掛け、「本來善良なはずのお前がなぜこのような間違つた行いをしでかすのか」と、おだてながら教諭す（召南「野有死麇」¹⁵）。

・詩人が本當に批判したいのは主君であるが、直接批判するのを避け、主君の取り卷きを刺ることによつて、間接的に主君を諫める（鄭風「狡童」¹⁶）。

・莊公が莊姜によそよそしくするのはあるいは政務に疲れているからではないか、だとしたら彼をそのように疲労困憊させている自分たち臣下が悪いのではないかと自ら責任を被る言い方をして、莊公にそれとなく諫言する（衛風「碩人」¹⁷）。

『詩緝』には作者が詩中の登場人物に對して同情を示したり、作者が詩を詠つて聽かせる相手と圓滑にコミュニケーションを進めるために、相手に對する配慮を示し、あるいは相手の共感を喚起するよう表現を工夫しながら詩を作つたと解釋する例が多く見られる。そして、その際に「言外の意」という考え方が用いられ、作者が眞意を「言外の意」に込めた理由を考えることが、詩が詠われた具體的な狀況を解明することに繋がっている。嚴祭は、

「言外の意」をレトリックの問題としてと同時に、コミュニケーションの問題としても捉えていたことがわかる。¹⁸⁾

このような嚴祭の解釋の特徴は、詩篇の意味の多層性という視点からどのように位置付けられるだろうか。これまで見てきた『正義』、歐陽脩、朱熹の認識といかに關係するであろうか。

嚴祭は唐・成伯璵、北宋・程頤、蘇轍らの説を繼承し、小序を首句と第二句以下に分け、首句を尊重すべきものと考えた。彼が小序首句を尊重するのはその成立についての認識による——小序首句は、詩篇が作られてほど近い時期に國史によって著された。したがって、その詩篇がいかなる状況のもと、いかなる意圖によって作られたかに關する情報の正確性を有する。その後、孔子が人類の教化に資すべく詩經を編纂した時、彼が各詩篇のうちに見出した道徳的價值を伝えるために、もとあつた首序に「春秋の筆法」を用いて手を加えた。したがって、孔子によって定められた道徳的メッセージを含んでいる——。

嚴祭は、詩篇とは本來、實際に存在した人物や出來事に關わつた、あるいは實見した詩人によって、特定の讀者を想定して作られたものであり、地域・時代を超えた人類一般に對しての普遍的なメッセージを發信することを目的として作られたものではないと考える。そのような詩篇が人類の道徳教化に資するものとなつてゐるのはなぜかと言へば、孔子がその中に普遍的な道徳的價值を見出したからに他ならない。したがって、後世の讀者は詩篇を、孔子が讀み取つたように讀むことではじめて道徳的教えを受け取ることができるのであり、そのため小序首句に従つて讀む必要があるのである。つまり、嚴祭の認識では圖5に示したとおり、詩の本義の仕切りは小序首句と第二句以下の間に置かれ、かつ小序首句には詩人の意と聖人の志の二種類の性格が混在していることになる。

小序首句にこのような二重の性格を認めたことが、同時に詩篇の意味の多層性について明晰な認識を抱くことにも繋がり、歐陽脩「本末論」ではいまだ曖昧さを残していた「詩人の意」、つまり詩の原義と「聖人の志」、つまり

道徳的意義とを辨別して詩篇解釋を行うことが可能となった。詩篇から道徳的教訓を受け取るには小序首句に表れた孔子の教えを読み取りそれに従わなければならないという回路を明確化したことによつて、それとは別にその道徳性に拘りすぎることなく「詩人の意」を追求するために、詩本體に向き合い、加えて太史が小序首句に書き記した情報を参考にしつつ讀解するというもう一つの回路を獲得することができたのである（もちろん、彼は小序第二句以下の記述の中からも、彼が正しいと認めた事柄を選別して詩篇解釋に活用しているが）。この意味で彼は、詩篇の解釋方法に新たな展開をもたらしたと言えることができる。¹⁹

これは、朱熹とは對照的である。朱熹は、小序に據らずに詩篇の内容容それ自體から詩の意味を捉えようとした。かつ、詩經を孔子が道徳的目的のために編纂したとも考えていた。また彼は、いわゆる淫詩という例外的な詩篇の解釋が反面的に明らかにしているように、作者と主人公を同一視し、作者が詩篇の中で普遍的な道徳を説いていると捉える傾向を強く持っていた。²⁰ これらのことから、朱熹は詩篇の作者を道徳的な人格者として捉え（淫詩の作者は例外）、詩自體から道徳的意義を読み取ろうとしたが、その結果、登場人物の

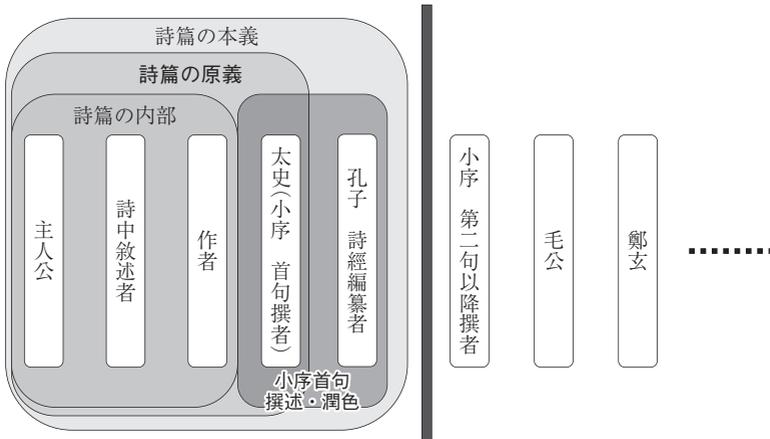


圖5 嚴粲における本義とそれ以外とを隔てる仕切り

人間性についての彼の理解には大きな特徴が生じるようになった。

朱熹は、淫詩において主人公の言動をより讀者の反感を招きやすいものとして解釋する例が目立つ。例えば、鄭風「狡童」の「維子之故、使我不能餐兮」の句について、詩句に反語を現す語がないにも関わらず反語として解釋することで、男に棄てられても悲歎に暮れるどころか捨て臺詞を吐く女性像を読み取り、讀者の同情心が呼び覺まされる芽を摘んでいる。²¹もちろん、朱熹が「狡童」のこの句を反語として解釋したのは、本詩の次に位置し、やはり淫詩として朱熹の考える「褻裳」に、「子 我を思はずんば、豈に他人無からんや（子不我思、豈無他人）」と、「淫亂な女が、密かに付き合っている男に言う……『あなたが私を思ってくださらないのなら、他に私を愛おしく思ってくれる人がいないわけでもなし、どうしてあなたじゃなきゃだめということがあるかしら』と（淫女語其所私者曰……子不我思、則豈無他人之可從而必於子哉）」と集傳に解釋される詩句があり、「狡童」もこれと同工異曲であると考えたという要因も確かにあるだろう。ただしそうであつてもここからは次の結論が引き出される——淫詩を作った女性は一樣に劣悪な性格の持ち主であつたと、朱熹が見なしていた——。これは淫詩説という考え方自体が、登場人物の個性の多様性を受け入れにくい性質を持つていることにも起因するが、同時にそのような解釋認識を導入した朱熹自身も、詩篇の作者や登場人物の多様な個性や複雑で繊細な感情を読み取ることへの関心が薄く、登場人物の性格を善か悪かという二元論的に類型化して捉える傾向が強かつたことを表している。

嚴粲は朱熹と異なり、詩篇の作者は具體的な相手に讀ませその心を動かすために詩を作つたのであり、そこに書かれた内容は作者それぞれが直面する状況を反映して個別性、特殊性の高いものであると考えた。したがって、詩篇の解釋においては、特殊な状況に置かれた具體的な人間の行動、善惡の基準で割り切れない微妙で繊細な感情や思念を読み取ることが重要な任務として浮かび上がる。このように、詩篇から登場人物や作者の個性や感情を読み

取ることを自身の詩經解釋の中心的テーマに据えた。そして、彼が尊序の立場をとり右に述べたような二重の回路を設定したことが、このような讀解を可能にするために大きな役割を果たしている。嚴祭は朱熹の人間理解とは對照的な考え方を持って詩篇解釋に臨んだと考えられる。

しかしながら、視點を變えたと嚴祭の解釋認識は、朱熹の淫詩説の考え方を援用していると言うことができるのではないだろうか。なぜならば、淫詩説に見られる意味の發信者と受信者の相互関係と、嚴祭における作者と彼が想定する讀者との相互関係とは相似形をなしているからである。

嚴祭は詩篇の讀者として二種類の讀者を想定した。一つは後世の讀者である。この讀者は詩篇を儒教の經典である詩經の一篇として受容する。彼らは、孔子の提示した讀みの指針に基づいて詩篇から普遍的な道徳を讀み取ろうとする。

もう一つは、詩篇の作者がその詩を讀んでもらおうと思ったそもそもその讀者である。この讀者は限定された讀者であり、歴史的な一回性を持った個別的な讀者であり、作者と何らかの現實的な關係を有する讀者である。すなわち、嚴祭を含む後世の讀者（當然我々も含まれる）は、詩篇を讀むことを作者が豫期しなかった、言わば招かれざる客である（孔子が、作者の想定から逸脱する形で、後世の人間をも讀者として巻き込むために詩篇を詩經に編入したのである）。作者は、彼が想定する限定的で個別的な讀者に傳えるために表現に工夫を凝らす。その工夫が詩篇の修辭に結晶している。このように嚴祭は、詩がコミュニケーションの具として作られたと捉え、コミュニケーションの圓滑な實現のために作者がどのような戦略と技法を用いたかを説明しようとした。彼の考えに従うならば、詩の作者は、彼の想定する讀者が詩を讀んでどのような反應をするかを豫想しつつ、自身が期待する反應をするよう讀者を導くために表現の仕方を工夫したということになる。このことは、先に舉げた諸例に表れている。

淫詩説は、詩を讀んだ者がいかに反應するかを豫想し、そのような受容―反應のメカニズムが讀者の心の中に發動するのを見越して、孔子が淫詩を詩經に編入したと考える説である。讀者の反應と、それを喚起することを目的とした編者の意圖という相互作用を根幹にした認識である。情報の発信者が受信者の特定の反應を期待し、それを導くために工夫を凝らすという點で、嚴粲の作者と讀者の關係と相似している。

このように考えれば、嚴粲は淫詩説の受容―反應のメカニズムを取り入れた、ただし彼は朱熹とは異なり、このメカニズムを詩經編纂の局面だけではなく、作者の作詩の時點においても適用したと言えるのではないだろうか。つまり、彼は淫詩説に見られる受容者の反應およびそれを見越した発信者の行動という相互作用を、詩篇の創作論として應用し、作者が特定の讀者（聞き手）の反應を豫想しそれをコントロールしようとして表現の工夫をするというメカニズムに再生利用したのである。

ここで、『正義』に見られた、詩人の意の中に、詩中の主人公、語り手、作者といった複数の異なる人格の存在を認める解釋が想起される。そのような場合、詩句に詠われた登場人物の言動に對して語り手が、あるいは語り手の語っている内容、語り方に對して作者が、というように外側の人格が内側の人格に對して批評的態度を示すと解釋される。『正義』においてははまだ内側の人格が外側の人格に反應を示したり、外側の人格が内側の人格とコミユニケーションを取ろうとしているという考え方は希薄で雙方向性は強くないが、そこには、外側から内側に對する視線が意識されている。これに、淫詩説から學んだ受容―反應のメカニズムを導入すれば、詩人の意の内部において、詩人が特定の讀者の具體的な反應を引き出すために、意圖的に詠い方を工夫して詩を作るという、嚴粲の認識となる。このように考えれば、『正義』もまた嚴粲の解釋認識の淵源として捉えられるかもしれない。

受容―反應のメカニズムを、朱熹の淫詩説と同様に、詩經の編者（すなわち孔子）と讀者との間に適用したと考

えられる例が『詩緝』に見られる。唐風「無衣」序に「晉の武公を美む（美晉武公）」と、晉君を弑殺しその地位を篡奪した曲沃の武公を美めた詩であり、あたかもこの序の撰者が（そしてそれを道徳的見地から書き改めることなくそのまま傳えた孔子も）篡奪者に對して何ら道徳的批判を行っていないかのように見える。これは小序首句には詩篇の道徳的讀解の指針が込められているという、嚴粲の認識を當て嵌めれば、序の撰者（および孔子）はこの序を讀んだ讀者がこれに違和感を抱くだろうことを見越し、讀者が自ら詩の内容に反撥し、自ら道徳的に考えるよう誘導するために、故意にこのような書き方をした（孔子においては國史の書いた序を修正せずに残した）と理解することができる。つまり、朱熹の淫詩説と同様に、讀者の道徳的反撥と道徳的自覺を見越した小序の撰者の著述行爲、孔子の編集行爲が想定されていることになる。²²

このように見ると、嚴粲は、『正義』、歐陽脩、朱熹それぞれ意味の多層性に關する理論を統合することによって、自身の詩經解釋の視點と方法論を確立することに成功したと言える。歐陽脩が「本末論」で本義として一括りにした「詩人の意」と「聖人の志」の差異を明確化し辨別することによって、詩篇自體から普遍的な儒教道徳を讀み取らなければならないという拘束から解放され、作詩の狀況と作者の意圖という個別的具體的な問題の解明に精力を傾注することが可能となった。さらに、作詩の狀況と作者の意圖の解明においては、朱熹の淫詩説の發信者と受容者との相互關係を援用することによって、朱熹詩經學にはなかつた作者の同情と配慮に溢れた細やかな人間性と、登場人物それぞれが置かれた狀況と多様な性格を讀み取る解釋姿勢を實現したと考えることができるのではないだろうか。以上を示したのが圖6である。

朱熹が反序の旗幟を鮮明にした『詩集傳』を執筆する以前に、尊序の立場に立つた詩經注釋（いわゆる『詩集解』）を著しており、その逸文が『呂氏家塾讀詩記』の他、嚴粲の『詩緝』ならびに彼と同時代の段昌武『毛詩集

解』に引用されて今に伝わっている。それらは、朱熹の詩經についての認識、詩篇解釋の理念や方法の變化の様子を窺うための資料として貴重である。筆者はその整理を試みる中で、以下のような事例を紹介した。²³⁾

召南「鵲巢」序に、「『鵲巢』は、夫人の徳を詠った詩である（鵲巢夫人之徳也）」と言うものの、贊美されている夫人とはいいたい誰なのかについては具體的に述べられていない。これについて朱熹は、反序の立場から小序を批判的に分析した「詩序辨説」の中では、本詩が作られたのはるか昔で、序の撰者は誰のことを歌った詩なのか不明だったので書かなかっただけと説明しているが、『詩緝』『毛詩集解』兩書に引かれるその舊説では次のように言っている——「鵲巢」は本來は實際に存在した特定の諸侯の夫人を贊美するために作られた詩であったが、それを讀んだ周公且が、詩中に贊美された徳はすべての夫人が身につけるべきものと考へて、人々の教化の具として取り上げたのだ——と。

ここでは、詩人の意圖としては一個人を贊美する一時的な目的しかなかった詩に對して、作者以外の人物が諸侯の夫人一般に通用する普遍的意義を付與したという認識が見られる。この朱熹の

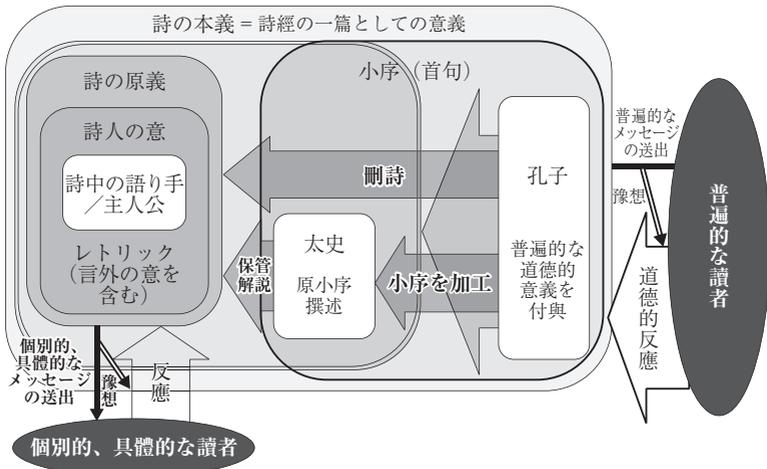


圖 6 詩篇の意味の多層性についての嚴察の認識

舊説は、本稿第2節で挙げた、作詩の意とは別に編詩の意があるとす『正義』の説を淵源とするであろうが、右に考察した嚴祭の詩篇認識と相近い。ここからも、嚴祭の解釋認識が彼以前の詩經學の思惟を總合して成り立っていることがわかる。

6 遍在する第三の「内―外」

「言外の意」とは、詩篇には言語によって表現された内容（かりにこれを「言内の意」と稱する）以外に、隠れた、あるいは表現されることのないままに置かれた意味が存在し、かつそれこそが作者の眞意を捉えるために不可欠の要素であるという考え方である。ここにもまた「内」と「外」との對比が現れる。「言内の意―言外の意」という認識は、前節までに見た二種類の「内―外」とどのような差異と關係を持っているであろうか。

詩篇の内在的意味と外在的意味は、作者の作詩行爲に焦點を合わせた内―外であり、詩篇から抽出されるものろの意味羣に對して、作者が詩篇に込めた意味か否かという觀點から境界線を引く考え方である。詩の本義と末義は、儒教的觀點から認定された内―外であり、教化の意義を有するのはどこまでかという觀點から境界線を引く考え方である。

これに對して「言内の意―言外の意」は、表現に關わる内―外であり、ある意味が詩句表現から抽出されるものなのか、表現の背後、あるいは表現と表現の間の空白から立ち現れるものなのかという點に焦點を合わせたものである。これは、前二種とは全く異なる觀點による「内―外」なので、一方の内―外の中にもう一種類の内―外が出現することは何ら不思議ではない。例えば、内在的意味である「詩人の意」を例にとって言えば、その中には詩篇

の作者によって詩句上に表現された意味もあれば、(意圖的か意圖的でないかに関わらず)表現されぬまま秘められた意味もあるだろう。

ここで視点を變え、讀者の讀書行爲という局面から、このことを考えてみたい。讀者がある詩篇を讀んでその中の詩句表現から直接的に意味を了解することもあれば、詩句の裏を讀み取ることによってはじめて作者が何を言わんとしているか探り當てることもあるだろう。その場合、かりに讀み取ったのが作者の意圖したものとは異なる意味であつたとしても、讀者の意識としてはそれらがあるいは「言内の意」、あるいは「言外の意」として受け取つていることになる。とすれば實際問題としては、「言内の意」「言外の意」は必ずしも詩篇の作者の意圖した意味に限られるわけではないことになる。

その觀點からすれば、本來詩篇の一讀者であつた孔子が作者の意圖とは別に詩篇に見出した道德的教訓について、それが詩句から自然に讀み取れるのであれば「言内の意」と捉え、詩句と詩句との間の空白に文脈として讀み取れるものを「言外の意」と捉えることもできることになるだろう。作者による「言外の意」だけではなく、詩經の編者孔子による「言外の意」というものもあり得ることになるのである。詩篇を儒教經典たる詩經の一篇として讀み、そこから「こう讀み取るはずだ／讀み取らなければならない」という道德的教訓を得ることが文化的にも社會的にもなによりも要請される環境の中では、讀者が「言内の意」「言外の意」と捉えたものが、作者の意圖に屬するものか否かは最重要の問題とはならなかつたであろう。そのように見るならば、詩經解釋における「言内の意」「言外の意」という視點に立つた意味理解は詩人の意に従屬するものではなく、孔子、小序、注釋者などなどの言説に偏在することになる。換言すれば、「言内の意」―「言外の意」は上述の二種類の「内」―「外」のすべての意味の位相に存在し得ることになるのである。

このような見方を推し進めれば、『論語』に見られるような孔子の弟子たちによる「斷章取義」²⁵的理解、例えば「學而」篇に見える「切磋琢磨」²⁶についての子貢の讀解も、孔子による認可を受けたことからわかるように、詩篇から讀み取るべき意味として十分な存在價值を有することになる。となると、斷章取義も儒教經典としての詩篇の意味の系列に組み込まれる可能性が生まれる。日本江戸期の詩經學において、斷章取義的解釋を大いに顯彰したのも、特殊で例外的なことではなく、意味の多層性と本義との關係についての儒學的認識を基盤にしたものとして理解できることになる。

詩篇の學者間の解釋の繼承關係を考える時には、このような見方を導入した方が、學術史的により自然に説明できるケースがある。²⁸ 例えば、嚴粲の唐風「無衣」などの解釋に見られる準類淫詩説は、本詩を「言内の意」——「言外の意」という圖式で捉え、作者が讀者に嫌悪や警戒の反應を抱かせることを期待して、叛逆者に與する詩中の語り手の言葉が假構していると説明する。しかし、その淵源と考えられる朱熹の類淫詩説では、叛逆者に同調する者が作者とされ、孔子がそのような不道德な詩を詩經に編入することによって讀者に嫌悪感を抱かせることを狙ったと考える。兩者が本詩に見出す道德的意義・機能は同じである。したがって、作者の意圖に發すると考えるか否かに拘泥せず、兩説とも「言内の意」——「言外の意」という圖式を用いた解釋と捉える方が、朱熹と嚴粲の學的繼承關係を説明する上で有効であろう。

また例えば、前節で例示した嚴粲の衛風「碩人」の解釋は、主君の道德的覺醒を期待して作者が故意に眞意を隠し事實と食い違う表現をしたとすることであった。これは、「言内の意」——「言外の意」認識を用いた典型例であり、ここでは表現と乖離する作者の意圖が「言外の意」として込められている、すなわち詩の内在的意味における乖離から個別的・具體的な道德的意義が生まれるとするものである。一方、朱熹の淫詩説に據れば、淫詩はその作者が

込めた意味それ自體には教化の意義はない、と言うより世を誤らせる害毒とさえなにかねないが、それを孔子は讀者の嫌悪感を喚起するという、作者の意圖とは眞逆の方向で讀まれることによつて人類一般に對する教化の力を發揮することを期待し詩經の一篇として編入した。これを、編者孔子によつて作者の意圖と乖離する「言外の意」が詩篇に付與されたと見ることも可能である。

嚴粲の「碩人」解釋と朱熹の淫詩説は、作者と編者の差異を捨象すれば、いずれも「言外の意」から詩篇の道德的意義が生まれると考ふる點で認識を共有していることになる。そのように見れば、一見淫詩説とは無關係に見える嚴粲の解釋もやはり朱熹の淫詩説に觸發されて成立したと捉えることもできるであらう。朱熹の淫詩説の解釋學史的影響を考察する上でも、「言内の意」―「言外の意」を作者の意圖に限定せず、編者やその他の意味の生み出し手に擴張することが有効であることを示す例とすることができる。²⁹⁾

* * * * *

黄忠愼氏が指摘するように、嚴粲は國風の詩篇の作者をしばしば「風人」と呼び、「風人」は微婉な表現を好むと言う。そして、そのような微婉な表現は、思いやり深く感情の細やかな「風人」の心ばえから生まれるとも言う。これも、彼の「言外の意」認識と結びついている。これは、前節で挙げた嚴粲の解釋の例で、彼が作者の詩中の人物に對する同情や、詠つて聽かせる相手への配慮を「言外の意」として見出していることからわかる。

「言外の意」認識は、それを單なる表現技法として捉えるに止まらず、「言外の意」を詩篇に込めた者に對する關心を喚起しやすい。作者およびその描き出した人物の心理や性格、あるいは詩の作られた具體的かつ個別的な狀況が多種多様であると理解し、それに對して繊細な關心を生むのである。

これは、他の二つの内―外には見られない特徴である。本義―末義の内―外は、儒教的な關心に發して教化の意義の有り無しを問うものである。したがって、作者の個性や作詩の状況の個別性に對する關心を生じる機縁に乏しい。先に見た朱熹の詩篇解釋に見られる人間理解のあり方はそれをよく示すものである。

詩の内在的意味と外在的意味という内―外は、作者が詩に込めた意味であるか否かという觀點に據るものなので、本來作者の人間性に對する關心が惹起されそうだが、實際にはそうではなかった。その理由については今後詳しく考察する必要があるが、一つには歐陽脩「本末論」に見られるように、「詩人の意」と「聖人の意」とが明確に辨別されなかった、すなわち作者の意圖に對する關心が、儒教的な教化の意義からの價值付けの拘束を受けがちなったことが原因となつた可能性もあるだろう。兩者を分別した嚴祭に至つて、詩人そのものに對する關心が自立し、その關心をさらに發展させる効果を擔つて「言外の意」が機能することになつた、このような作業假説を立てられるのではないだろうか。

あるいは、詩人の意であるか詩の語り手あるいは詩中の人物の思いであるかという判断が、必ずしも詩句表現からなされるわけではなく、詩篇の置かれた位置や小序の規程など外部の情報から割り出された例も、『正義』の解釋に往々にして見られる^③。そのために、詩人や詩の語り手および詩中の人物の細やかな感性の追求に進む契機が失われがちだったということも要因として考えられるかもしれない。

嚴祭は、詩篇に見られる「言外の意」には詩人による意圖的なものではなく、無意識無自覺のうちに詩に込められることになつたものもあるとも考えた。これは、作者が詩句に表現しきれなかつた餘蘊として捉えることができる。このような「言外の意」認識が生まれる理由も、彼が「言外の意」と「風人」とを結びつけて考えたことから説明できる。思いやり深い詩人の同情や配慮の結果としての「言外の意」という理解から、作者の人間味溢れる心

ばえに發する感情が無意識のうちに溢れ出したものとして「言外の意」を捉える捉え方も生まれたと考えられる。⁽²⁾ 彼のこのような認識は「言外の意」を用いた解釋に發展の可能性を與えるものとなった。

7 詩の意味の多層性と言論環境および道德意識との關聯

嚴粲が意味の多層性についての認識を發展させた別の要因として、當時の言論環境も關係しているのではないかと考えられる。

毛詩大序の、「上は以て下を風化し、下は以て上を風刺す。主文にして諷諫す。言ふ者は罪無し、聞く者は以て戒むるに足れり。故に風と曰ふ（上以風化下、下以風刺上、主文而諷諫、言之者無罪、聞之者足以戒、故曰風）」を、『詩緝』は次のように解釋する。

「主文」とは、文辭に主たる精力を注ぎ、歌うことができる詞章を作り上げ、その言葉を人々に繰り返し味わわせ心を樂しませる。思うに、『詩經』は文を主體とし、『春秋』は事を主體とする。人々にその言葉を繰り返し味わわせ心を樂しませた上で、そこに諷諫の意を込めるのである。あるいは物に思いを託し、あるいは古のうるわしい有様を述べ、言葉はあることを表現するが、その思いは別のところに込められる。實際とは異なることを言うことによって諫言し、その過失を直接は指摘しない。これを言った者が罪を問われることがないのはそのためであり、これを聞く者が自戒の材料にするに足るのである（主文者謂主於文辭、成章可歌、使人玩其辭而樂之。蓋詩主文而春秋主事也。既使人玩其辭而樂之、因以寓其諷諫。或托物、或陳古、言在於此、意

寓於彼、詭辭以諫而不斥言其失。言之者所以無罪、聞之者亦足自戒)

ここで嚴祭は、大序の「主文にして諛諛す」と「言ふ者は罪無し」の因果關係をクローズアップし、前者を後者の實現のための、すなわち詩人が言論行爲を安全に遂行できるための要件として具體的に説明している。彼は、「諛諛」の具體的内容として、「托物（言いたいことを別の事物に託して暗示する）」「陳古（古の世の圓滿具足の有様を歌うこと）によって今の亂れ衰えた狀況に對する批判の思いを暗示する）」「言在於此、意寓於彼（表現と意圖とを故意に齟齬させる）」「詭辭以諫而不斥言其失（事實とは異なることを言うこと）によって諫め、相手の過失を直接指摘しない）」と、婉曲な表現によって眞意をそれとなく相手に伝える、他でもない「言外の意」を内に含む種々の修辭技法を擧げる。それらを用いることによって、表現者の安全が保證され、また諫言の意圖も實現されると言う。さらにそのような表現技法は相手の心を樂しませることを企圖しているが、それも單に娯樂的な動機に發するのではなく、文學的な魅力をもつて相手を魅了し愛唱させることによって諷諫の意をスムーズに届けるという現實的な効用も有している。詩の發信と受容における相互の意志疎通を效果的に實現することが、發信者の身の安全と受信者の改心とに寄與するのである。

嚴祭の詩篇解釋で「言外の意」が重視され、詩篇の作者が言いたいことを故意に隠し、鍵になる言葉を詩中に一語忍ばせ、わかる人にはわかるといふ技法をとっているという考え方がしばしば用いられるのも、表現者の身の安全を守るための手段として修辭技法を捉えたものと考えられることができる。そして、そのような婉曲な表現で諫言の意を伝えるということが、詩の意味の多層性を生むことに繋がっている。⁽³³⁾

この點で、嚴祭は朱熹と對照的である。兩者の認識を比較するために、毛詩大序に對する朱熹による注釋である

「詩傳綱領」から関連箇所を引用する。

およそ風によつてお上を刺る者は、みな政治上の事柄を正面切つて言うのではなく、文飾を施した言葉を立てて言う。正面から諫めるのではなく、何かに託けて遠回しに諫める。それはあたかも風が吹き物を覆うように、吹き覆う風も吹き覆われる物もそれぞれ意識していないけれども、物は風によつてたしかに動かされるというようなものである（凡以風刺上者、皆不主於政事、而主於文詞。不以正諫、而托意以諫。若風之被物、彼此無心、而能有所動也）

朱熹の解釋には、「諷諫」についての具體的説明が乏しい。それだけではなく、「主文」について嚴察に見られた、詩句を魅力的なものにするために修辭技法を凝らし、それによつて相手の心を樂しませ引きつけるという説明がない。「風の物を被ふに、彼此心無けれども、能く動かす所有るが若くなり」という言い方は、表現者と受容者との詩を通しての心理的交流が想定されていないことを窺わせ、詩篇のコミュニケーション性に對する關心が朱熹には薄かったことを示している。さらに、朱熹の説明には、大序の「言ふ者罪無し」に關する解説がされていない。これは、危険を回避しつつ諫言する方法とはいかなるものという問題意識が薄いことを表している。ここに詩の表現の由つて來たるところについて、朱熹と嚴察の關心の度合いの大きな差異を見ることができるといえる。

これと合わせて考えるべきものとして、『集傳』では、美刺、特に刺詩を注釋する際に、作者が對象にどうなつてほしいと望んで刺っているのか、何のために刺るのかという考察がないことが多いところがある。嚴察であれば、相手を更正させることを願つて刺るといふ、詩人の目的意識を念頭に置いて詩篇における「刺」を解釋する

ところ、『集傳』に見られる「刺」には、相手に對する論評に止まり、刺る相手の罪惡を暴露し糾弾するのに終始している場合が多い。批判のための批判であり、善惡を辨別するところに主眼が置かれ、何を指して刺っているのか、詩篇を讀ませることによって相手に何を働きかけようとしているのか、何を意圖しての「刺」なのかということについては無關心であるという印象を受ける。⁽³⁴⁾ ここにも、「詩傳綱領」で見られたように、朱熹には詩篇のコミュニケーション性および作詩の具體的狀況や目的意識についての關心が薄かったことが表れている。

内山精也氏や淺見洋二氏は、北宋から南宋にかけて、次第に言論環境が悪化していったことが、文人の詩歌創作にも大きな影響を及ぼしたことを論じている。⁽³⁵⁾ 詩經の詩人が自己の身の安全を確保しながら諫言を實行するための手段として、種々の修辭表現を使用したと、嚴祭が説明するのも、あるいは當時の厳しい狀況下における言論行爲の困難性についての意識が反映されている可能性も考えられるのではないだろうか。別の見方をすれば、南宋の詩經學者たちは政治狀況や社会環境という日々が強まっていく外部からの制約條件に束縛されつつ學術活動を遂行しなければならなかったのであるが、逆にその制約條件のもとで嚴祭は、詩篇の意味の多層性についての思考を深め詩篇をより緻密に解釋するための方法を磨きあげられたかさを保持していたと言えるかもしれない。

それでは、嚴祭に先立つことほど遠からぬ朱熹の解釋に、諫言の危険性に對する關心が薄いのはなぜであろうか。假説として、宋代、道德性に對する要求が嚴格になっていったという、もう一つの狀況の方が朱熹の詩篇解釋にはより強く反映された結果ではないかという可能性を擧げておきたい。宋代になると學者たちがより高度な道德性を儒教の經典テキストに求めていく傾向が見られる。その代表格が他ならぬ朱熹である。例えば、唐風「無衣」序に、本詩を曲沃の武公を美めた詩とするのをどう解釋するかという問題に對して、従來は武公が主君を弑殺し國を乗った罪は責められるべきだが、彼には周王朝に對する勤王の態度を見せていた一面もあり、詩人はそれを取り上

げて美めたのだという説明が廣く行われていた。しかし、朱熹以後そのような解釋は跡を絶ち、武公は天地に容れられざる大悪人であるという前提のもとに、小序をどう捉えるかという議論に轉換した⁽³⁶⁾。前者で論じた、宋代以降詩篇の主人公の言動に國家への強い歸屬心を讀み取り、前代の王を批判する言説を排するなどの解釋が盛行した⁽³⁷⁾ことと合わせて、學者も内發的に道德的制約を解釋に課すようになったことがわかる。そして、そのような道德的な要請を詩篇の解釋に反映させるために、高度な解釋方法や概念を發達させていく現象が見られる。刺られる對象の個性、刺る行為それぞれの個別的特徴に對して關心を寄せず、刺る／刺られるというそのことを絶對的な價值觀のもとに評價しようとする朱熹の態度は、道德的嚴格化の傾向が詩篇解釋に表れたものと考えることができる。

このように、言論環境の悪化、道德的要求の嚴格化という、相異なる現實社會の風潮が、詩經解釋學の展開に影響を與えていたのではないかと、筆者は考えている。詩經解釋學史にとって様々な要因がその展開を促したことに注意しなければならない。⁽³⁸⁾

8 今後の研究のための作業假説

① 歴代の詩經解釋學の志向性とその關係

筆者は前著「はじめに」で、古典中國の詩經解釋が現代一般的に行われている解釋とどれほど異なるかを説明するために、邶風「靜女」の『正義』の解釋を紹介した。参考のため、その首章の原文・訓讀と正義の解釋に據る私譯を掲げる。

靜女其姝 靜女 其れ姝たり

俟我於城隅 我を城隅に俟つ

愛而不見 愛すれども見えず

搔首踟躕 首を搔きて踟躕す

心正しくしとやかなこの娘はまことに美しい。

彼女は常に禮儀を守って行動し、自らを守ること城壁のごとくで犯すべからざる威嚴にあふれている。

かくも淑徳にあふれている彼女を私は心より慕わしく思い、わが主君の妃にしたいものと思っている。

ところが、彼女がいつこうに姿を見せてくれないので私は頭をかきながらたちもとおる。

譯文中、波線を附したのは現代の解釋とは詩句の解釋が異なっていることを示し、破線を附したのは、詩句には表れず、詩句と詩句との間に隠された文脈を疏家が補つたものであることを示す。古典中國の詩經學者がこのような方法を用いて詩篇から道德的意義を導き出していることを説明した。

これを改めて見直してみると、私譯中、波線で示した部分は疏家が「言内の意」の中に道德的意味を見出したものであり、破線で示した部分は「言外の意」として見出したものと言うことができることに氣が付いた。すなわち、右の例は、詩經學者が詩篇を道德的な教化の具として認識し解釋する時に、詩句に道德的意味が表現されていると考えて解讀する態度と、詩句の裏に隠された意味があると想定して解讀する態度とを併用していたことを、圖らずも説明したものとなっていることに氣付いたのである。

さらに氣付いたことがある。前著において王安石や程頤が、教化に繋がる意味を詩篇から見出すために、新奇な字義解釋を行い、過剰解釋と後世批判されたが、しかしそれを批判した學者たちも多かれ少なかれ王安石や程頤の詩句解釋を自身の詩篇解釋の據にしたことを論じた。これは彼らが詩篇の「言内の意」から道德的意義を見出そうとしたことを示すと考えることができる。また、北宋の詩經學者が詩篇の構造について漢唐詩經學と異なる新たな捉え方をし、そのような捉え方をするために様々な解釋概念を導入し、それらに基づいて解釋の方法論を構築していった様子を見た。そこで取り上げた、汎言、設言、漸層法などの解釋概念を今見直してみると、いずれも詩篇を詩句表現に基づいて構造的に捉えるための解釋概念である。すなわち、これらは「言内の意」を導き出すことを目的とした解釋姿勢を支えるものであったと言いうことができる（もちろん前著で取り上げた解釋の方法論はあくまで筆者の主観的な選擇によるものではあるが）。

また、前著では思古傷今という解釋認識を取り上げ、これが漢唐詩經學において重要な解釋概念であったが、大きな方向としては北宋詩經學において次第に重視されなくなり、朱熹においては積極的な批判の對象となったことを檀作文氏の所論⁽⁹⁾を参考にしつつ考察した⁽¹⁰⁾。思古傷今説とは、詩句には古のうるわしい御世の有様が描かれているが、詩人はそれを贊美することによって、その裏に墮落した今の世を刺り歎く氣持ちを込めたと考えるものであり、「言外の意」を詩篇から読み取る解釋方法である。これも、北宋から朱熹までの詩經學の努力の方向が「言内の意」の探求に置かれたことの反映と捉えられる。

一方、右の譯文で破線で示した箇所を「言外の意」と見ることができるとすれば、これは南宋後期、朱熹の後に於て詩經研究に取り組んだ嚴粲が解釋のための重要な視點に据えたものである。

と言いうことは、右の「静女」「正義」は次のようなことを暗示してはいないだろうか——「言内の意」の探

求と「言外の意」の探求は、本來的に詩經解釋のための雙輪として存在してきたが、宋代の詩經學者が漢唐詩經學を超越し得る解釋學を構築するために、まずは詩篇の詩句表現自體（言内の意）から新たな意味を抽出する（すなわち、彼らが考える「本義」を発見する）ことに努力を傾注した。そして、その成果が一通り出揃い普及した南宋後期に入ると、研究をさらに深化させるために、詩句表現の背後に意味（本義）が隠れて／隠されているという想定のもとに「言外の意」を探求する方向に舵を切った――。

このように、詩經解釋學の流れの中で「言内の意」と「言外の意」のいずれかに解釋の重點が移っていく中で、漢唐詩經學以來萌芽的で散發的な用例は見られるものの、學者たちによって無自覺に使用され、詩篇解釋の方法論として十分に認識されていなかったと考えられる様々な詩の捉え方に新たなスポットが当たり、詩經解釋を支える解釋概念や方法論として本格的に鍛え直されていき、それによって詩經解釋學も一層堅固な學問として整えられていったという作業假説を立てることができないのではないだろうか。⁽⁴⁾ そのように考えると、「詩を以て詩を解す」という姿勢をとった朱熹は、北宋以來の詩經學の方向性を受け継ぎ集大成した存在と捉えられる。一方、嚴粲は思古刺今説を用いた詩篇解釋を忌避しなかったが、これも彼が「言外の意」の探求を重視する態度を持っていたことからすれば、自然なことであつたと言うことができる。

このことは、漢唐詩經學と宋代詩經學、宋代詩經學と清朝考證學の詩經學と對立的に捉えられ、また當事者の意識としても後者が前者を批判の對象として見ていた、詩經學のいくつかの異なる山の中でも、詩篇解釋の理念や方法論という次元では確かな繼承關係が保たれていたことを説明するものである。

② 嚴粲「言外の意」説の影響圏

このことと關聯して、嚴粲が「言外の意」認識を用いて行つた解釋が後世の詩經學者にどのように繼承されたかを見ていくことは、彼の詩經學の影響力を考えるためのよい視點となると考えられる。

元・劉玉汝『詩續緒』の衛風「碩人」解釋を例に擧げる。本詩が婦徳に満ちた莊姜の不遇を憫むために作られたものでありながら、ひたすら莊姜の外面的な事柄を贊美するものに終始しているのはなぜかという疑問に對して、莊姜の内面的な美德を、暗愚で惑亂した夫莊公に説き聞かせても理解できない、故に詩人は莊公が理解できる程度の事柄である外面的な美貌や家柄などを話題にして聞かせることによって、莊公が莊姜に對する態度を改めることを期待したのだと、劉玉汝は考える。これは、詩人が莊公という具體的な相手に對して效果的に諫言の氣持ちを伝えるために、レトリックを駆使しているという認識に基づく解釋であり、上述の嚴粲に相似た解釋認識が認められる。『詩續緒』は、基本的には朱熹『詩集傳』の疏通を主旨とした著述である。それにも關わらず、その中に朱熹の詩篇把握の態度と相異なる嚴粲の解釋認識が應用されている。このような解釋は明・鍾惺、清・賀貽孫などにも見られる。このことは、嚴粲が「言外の意」認識を用いて説明しようとした問題——作者や登場人物の心理や感情の機微に分け入って理解するということが、學的立場の相違を超えて、詩經解釋の重要なテーマとして後世の詩經學者に共有されたことを暗示する。

さらに、清・戴震においても嚴粲の影響は顯著である。彼は清朝考證學の方法による詩經解釋學を染いた學者であり、故に宋代詩經學との關係は薄いと一般的には考えられている。しかし、『詩集傳』の枠を脱し比較の視點を

宋代詩經學全體に擴張したならば、戴震の詩經學はそれらから多様で本質的な影響を受けて成り立っていることがわかる。⁴² とりわけ、彼の著述『詩補傳』解釋には、嚴粲の特徴的な認識に基づく説が頻繁に引用され、あるいは嚴粲の解釋認識を吸収消化して戴震独自の詩篇解釋を導き出している例も見られる。⁴³ 清朝考證學全盛の時代にあっても、嚴粲の詩經學はその存在意義をなお發揮していたのである。

一方、戴震と同時代の學者翁方綱は、その『詩附記』の中でしばしば嚴粲の説を取り上げて、「泥」、すなわち拘りすぎの解釋だと言う。彼は、詩經の詩篇は詩人の感情が自然に溢れ出て成ったものであり、言葉によって説明できず心に味得するしかない要素を含んでいるものである、それにも関わらず、嚴粲の詩經解釋はすべてを合理的に説明しようとするとあまり理窟に走りすぎると言って批判するのである。ただ、その彼も餘蘊という意味での「言外の意」が詩篇には溢れていると言う。重點の置き方こそ異なるが、「言外の意」の重要性を充分認識している点では、嚴粲の認識を受け継いでいる。これを嚴粲の詩經學が元明清の詩經學の展開の中で繼承されつつ變容していったその一つの歸結として捉えることもできる。嚴粲の詩經解釋および解釋認識は、別の形に變容しながら、影響力を持ったと言うことができる。⁴⁴

端的に言えば、詩經解釋學史に登場した理念や方法論は、各時代の學者が零から發見し新たに付け加えるというあり方よりも、すでに存在しているものに後人が新たな價值を見出し、鍛錬し成熟させるといふあり方がより一般的であると考えられる。別の言い方をすれば、詩經學史は斷絶對立の歴史ではなく持續的過程として見るべきである。ひとたび生み出され、確立した解釋理念や方法論は、學問的環境が變化しても棄て去られることはなく、それ

その時代の學術の潮流や各學者の思想に基づいて詩篇が解釋される中で活用され続けた。例えば、「碩人」における鄭箋の「今而不答」という解釋が『集傳』においては、(朱熹の基本的立場に反する形で) 陳古刺今説として提示され、嚴粲の「言外の意」認識が、朱子學全盛の時代、朱熹の解釋を再解釋する學者たちによって用いられた。また例えば、宋代詩經學において發展した詩篇解釋の方法や視點が、宋學に反對する清朝考證學の詩經注釋においても重要な方法論として用いられ続けた。清朝考證學の學的方法の確立者戴震の詩經學に、宋代詩經學の影響が確實に窺われること、また戴震の再傳の弟子である陳奐が毛傳獨尊を掲げながら、北宋詩經學の解釋の方法論はもちろん、南宋の嚴粲が重視した「言外の意」的解釋をも踏襲している。これらは、いずれも詩經解釋學史における繼承と變容の様相を捉えることが重要であるという前著の結論を補強するものである。

このことは、清朝の學問におけるいわゆる「漢宋兼載」の實態を暗示するのではないだろうか。清朝考證學の詩經學の繼承關係についての筆者の考察は緒に就いたばかりであるが、現時點では次のような概括的理解をしている。戴震の詩經學に字義の考證、詩篇の意味の把握、各詩篇の詩經における位置付けおよび役割の理解と、詩篇を全體的に捉えようという意欲が見られたのが、彼の弟子段玉裁、王念孫・王引之父子においては、戴震が目指した詩經學はいったん解體され、詩經の全體的な把握から轉じてテキストクリティックと字句の意味の解明に専心するようになる。⁴⁹さらに、彼らに師事した陳奐に至ると、段玉裁の研究成果を吸收應用しつつ、詩經全體の疏通に邁進する。そして、詩序毛傳墨守を掲げて漢代詩經學を排他的に繼承しようとしたその彼の『詩毛氏傳疏』を見ると、戴震の詩經研究に顯著に見られた宋代詩經學の研究成果の參照が再び見られる。⁵⁰ここには詩經解釋學における宋代詩經學の意義が表れているように思われる。

清朝考證學者が重んじた、客觀的な證據に基づく字義解釋に據って、詩篇の要素となる字句の意味は解明できる。

けれども、詩篇の意味は語義の足し算で導き出されるわけではない。言葉によって織り成される詩篇の意味を把握するためには、詩篇がどのような構造を持っているかを明らかにしなければならぬ。これは、北宋の學者が中心の課題としたところであった。また、言葉によって組み立てられた詩句の裏に隠された意味（あるいは作者の意圖）、あるいは詩句と詩句の間の空白に潜んでいる意味（あるいは作者の意圖）を明らかにしなければならない。これは、嚴粲が取り組んだ問題である。故に、客觀的・文獻學的方法によって字句の意味を正しく把握する方法を開発した清朝考證學者もそれを詩篇の意味の把握に昇華させる段階では、宋代詩經學の成果を援用しないわけにはいかなかった。陳奐における宋代詩經學の影響はこのようなことを暗示しているのではないだろうか。

あるいはこうも言えるかもしれない——戴震が「是仲明に與ふるの書」で示した、字から語へ、語から詩というプログラムを根幹から支えたと考えたのが、「思ひ邪無し」という、孔子によって詩經の本質として提示された定義であった。しかし、各詩篇の意味に辿りつくためには、「邪無き思ひ」が各詩篇の全體的構造の中にどのように表現されているかを把握するための、また「邪無き思ひ」が表現と表現との間に「言外の意」として充滿しているのを把握するための視點と方法が不可欠である。宋代の詩經學者が取り組んだ、詩篇の構造や「言外の意」の追求は、まさしく詩篇における「思ひ邪無し」の具體的表れを説明するために不可欠の課題であった。彼らは、その後學者がこの學問を繼承發展させるための確かな基礎を作り上げたのである。故に、宋代詩經學の成果は清朝考證學の詩經學の構築を志す者たちにとってもなくてはならないものであった、と。

より卑近な言い方をすれば、歷代詩經學の流れの中で生み出された、詩篇解讀のための種々の視點・方法は、「讀みのコツ」や「目の付け所」「勘所」とでも言えばわかりやすいかもしれない。だから、いったん提示された視點、方法は、いつの時代の詩の讀み手にも、その思想的立場とは關わりなく、捨て去られることなく取り入れられ

續けたと考えられるのではないだろうか。

それぞれの時代、それぞれの學者の詩經學の本質を捉える上で、注釋から窺われる注釋者の思想的態度・哲學的見解のみが重要なのではなく、彼の解釋を導き出した論理、連想、思考の筋道も同じように大切である。それは、人類を導く書物として孔子が編纂した詩經を手にとった人間が、その詩篇の中に詠われた世界を自分自身の生にとつてかけがえのないものとして捉えるにはいかにしたらよいかという切實な問題意識による試行錯誤の表現形であった。そして、その論理、連想、思考の筋道はまた、古典中國において連綿と續けられた詩經を讀み解く營爲の中で、無数の人間によって生み出され、總合され、變容させられていったものを母胎とするという意味において、決して個人的なものではなかったと、筆者は考える。

注

- (1) 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）。
- (2) 黃忠愼『嚴粲詩緝新探』（文史哲學集成、臺灣、文史哲出版社、二〇〇八）第貳章。
- (3) 拙著第三・十四・十五章などを參照。
- (4) 車行健『詩本義析論——以歐陽脩與龔橙詩義論述爲中心』（臺灣、里仁書局、二〇〇二）第二章。
- (5) 拙著第三章第三節、第十四章第五節參照。
- (6) 小林勝人譯注『孟子 下』（岩波文庫、岩波書店、一九七二）四〇六頁。
- (7) 拙著第十五章參照。
- (8) 拙著第十五章、圖15—3、七〇七頁。
- (9) 車行健前掲書第二章。

- (10) 拙著第十五章参照。
- (11) 拙著第五章参照。
- (12) 拙論「篡奪者に獻げる讚歌——類淫詩説を廻る朱熹・嚴祭と戴震・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) 参照。
- (13) 拙著第十五章参照。
- (14) 拙論「より深く潜水しより自由に游泳するために——嚴祭詩經解釋における小序尊重の意義 その二——」(慶應義塾大學日吉紀要『中國研究』第十一號、二〇一八年三月) 参照。
- (15) 前掲拙論二〇一八年三月参照。
- (16) 前掲拙論二〇一八年三月参照。
- (17) 拙論「増殖する言外の意——その共時的通時的様相と詩經解釋學史上の意義——」(慶應義塾大學日吉紀要『中國研究』第十四號、二〇二一年三月) 参照。
- (18) 前掲拙論二〇一八年三月、拙論「同情と配慮のレトリック——戴震『毛詩補傳』に見られる嚴祭詩經學の影響——」(『日本宋代文學學會報』第三號、日本宋代文學學會、二〇一七年五月) 参照。
- (19) 拙著第十六章・まとめ参照。
- (20) 檀作文「朱熹詩經學研究」(學苑出版社、二〇〇三) 参照。
- (21) 前掲拙論二〇一八年三月参照。
- (22) 前掲拙論二〇一九年三月参照。
- (23) 拙論「嚴祭詩經所引朱熹詩説考」(慶應義塾大學日吉紀要『中國研究』第七號、二〇一四年三月)、「段昌武毛詩集解所引朱熹詩説考」(慶應義塾大學日吉紀要『中國研究』第八號、二〇一五年三月) 参照。
- (24) 前掲拙論二〇一五年三月参照。
- (25) 本稿では、「斷章取義」の内、儒教道徳を引き出すために行われたもの、典型的には『論語』に見られるものに限定して論じている。『左傳』に見られるような外交の場での交際のために用いられた「斷章取義」などは考察の外に置

く。荻生徂徠など日本江戸期の詩經學においては、より射程の廣い「斷章取義」論が行われたことは、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』（東京大学出版会、二〇一六）第五章「人情」理解と「斷章取義」——荻生徂徠の文學論」などに論じられておりである。「斷章取義」論の深化と擴大の問題は、筆者の今後の大きな課題である。

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

(27) 拙論「すべて本義のために——翁方綱の斷章取義說の性格とその詩經學史的位置付け——」（慶應義塾大學日吉紀要『中國研究』第十三號、二〇二〇年三月）参照。

(28) 淫詩說と準淫詩說の問題については、拙著第十四章を参照のこと。

(29) なお、淫詩說については、もう一つ注意すべきことがある。淫詩說は孔子が淫詩を意圖的に編入したことを前提とする學說である。しかし、彼は孔子は詩經編集に當たつて詩篇を取捨選擇しなかつたという立場をとっている。この二つの認識は調和しない。この問題は朱熹の詩經學を考へる上で今後の課題となる。

(30) 黃忠愼氏前掲書参照。

(31) 拙著第十五章第四節参照。

(32) 拙論「『言外の意』の遠近法——その多様性、および詩經の意味の重層性における位置付け——」（慶應義塾大學日吉紀要『人文科學』第三五號、二〇二〇年六月）参照。

(33) 前掲拙論二〇二二年三月参照。

(34) 前掲拙論二〇一八年三月、同二〇二二年三月参照。ただし、同二〇一五年三月で取り上げた小雅「車攻」三章について、段昌武『毛詩集解』に引く朱熹舊說に、「朱曰く、王を名指しすることをはばかつたために、役人にこと寄せて王の行動を言ったのである（朱曰、不敢斥王、故以有司言之）」と言うのは、王に對する配慮に發する修辭表現がされているという認識において、嚴粲と共通する部分がある。しかし、やはりそこにはいかにして王に批判の意を傳えるかというコミュニケーションの技法を解明する意欲は見られない。

- (35) 内山精也「東坡烏臺詩案考(上)(下)」「蘇軾詩研究——宋代士大夫詩人の構造」、研文出版、二〇一〇、浅見洋二「中國宋代文學の圏域——草稿と言論統制」(研文出版、二〇一九) 第二部「言論統制」参照。
- (36) 拙論「それでも彼のほうがまだましたから……」——詩経解釋における部分的賛美についての認識の諸相——」(慶應義塾大學日吉紀要『人文科學』第三四號、二〇一九年六月)「および前掲拙論二〇一九年三月参照。
- (37) 拙著第三部参照。
- (38) 本節の議論については、本稿査讀者からの有益な問題提起をいただいた。本稿ではこれに對し、充分な検討を加えることができなかったが、今後の課題として取り組んでいきたい。ここに記して、感謝の意を表する。
- (39) 檀作文前掲書第一章参照。
- (40) 拙著第十四章参照。
- (41) 拙著第三部参照。
- (42) 拙論「振り捨てきれない遺産——戴震『毛鄭詩考正』における宋代詩經學の引用の意義」(慶應義塾大學日吉紀要『中國研究』第十號、二〇一七年三月) 参照。
- (43) 拙論「同情と配慮のレトリック——戴震『毛詩補傳』に見られる嚴粲詩經學の影響——」(『日本宋代文學學會報』第三號、日本宋代文學學會、二〇一七年五月) 参照。
- (44) 拙論「詩篇のわからなさに向き合って——戴震との比較から見た翁方綱の詩經學——」(『中國——社會と文化』第三四號、二〇一九年七月)、および前掲拙論二〇二一年三月参照。
- (45) 前掲拙論二〇二一年三月参照。
- (46) 前掲拙論二〇一七年三月、二〇一七年五月参照。
- (47) 拙著第二十章、前掲拙論二〇二一年三月参照。
- (48) 拙論「戴震の詩経研究における『爾雅』の意義」(慶應義塾大學文學部『藝文研究』第六一號、一九九二年三月)、「戴震の詩經學——『杲溪詩經補注』の立場と方法——」(『日本中國學會報』第四四號、一九九二年十月) 参照。
- (49) 拙論「清朝詩經學の變容——戴段二王の場合——」(慶應義塾大學文學部『藝文研究』第六二號、一九九三年二月)

參照。

(50) 拙論「陳奐『詩毛氏傳疏』の性格」(慶應義塾大學文學部『藝文研究』第七〇號、一九九六年六月) 參照。

* 本稿は、蔣經國國際學術交流基金會補助(一九零八年度第二期)による共同研究「作爲方法的『言外之意』——結合『詩經』尊(序)與廢(序)的態度比較」の成果である。