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

| | |
|---|---|
| Title | 陳奐『詩毛氏伝疏』の性格 |
| Sub Title | Some features of Shimaoshi Zhuanshu (詩毛氏伝疏) by Chen Huan (陳奐) |
| Author | 種村, 和史(Tanemura, Kazufumi) |
| Publisher | 慶應義塾大学藝文学会 |
| Publication year | 1996 |
| Jtitle | 藝文研究 (The geibun-kenkyu : journal of arts and letters). Vol.70, (1996. 6) ,p.60- 80 |
| JaLC DOI | |
| Abstract | |
| Notes | |
| Genre | Journal Article |
| URL | https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00072643-00700001-0060 |

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.

# 陳奐『詩毛氏伝疏』の性格

種村和史

## 一

「詩経絶学（詩経研究の最高の成果）」とは、陳奐（ちんかん）、一七八六―一八六三、の『詩毛氏伝疏』[1]（以下、『伝疏』と略称）に対して、劉盼遂が与えた賛辞である。[2] 陳奐の、清朝考証学の方法を用いた周到精密な研究に対する評価の高さは定論となっているが、その大成は、すでに目加田誠氏の「陳奐伝」[3]に詳述されているように、段玉裁と王念孫という彼の二人の師、そして王念孫の息子で陳奐とは友として交わった王引之の影響なしにはありえなかった。この三人の先学を介して、陳奐は清朝考証学の確立者である戴震につながっている。ここに我々は戴震に発し、段玉裁と王念孫・王引之父子を経て陳奐に至る、一筋の学問の流れを確認することができる。

ところで、『伝疏』は上に述べた先人たちの先行業績[4]の真に集大成たり得ているであろうか。単なる個々の経説の収集にとどまらず、理念や方法論など本質的な研究姿勢を継承して構築されているであろうか。

前稿[5]でも触れたように陳奐の詩経研究は、段玉裁の詩経研究の業績を引き継ぐ形で行われている。段玉裁は、『毛詩故訓伝』の本来の姿を復元する作業を生涯に渡って行い[6]、その成果が彼の死後校刊された『毛詩故訓伝定本小箋』（以下、『定本小箋』と略称）にまとめられているが、陳奐はその校勘に依拠して自分の研究を進めている。『伝疏』が三十巻に分巻するのは、師説[7]を受け継ぐ端的な例である。『伝疏』の説が『詩経小学』と本質的な問題で抵触する例も見受けられないことを見ても、段玉裁から陳奐への学的継承はストレートにたどることができる。

これに対して、高郵王氏から陳奐への流れは、直線的な継承関係ではとらえきれない。本稿では、この問題に焦点を当てて検討したい。それによって、戴震以来の清朝詩経学の変遷の様を見、あわせて、陳奐が研究をまとめるにあたって、『詩経』の注ではなく『毛詩故訓伝』の疏という形を選択したことがどういう意味を持つのかを見ていきたい。なお、戴震から段玉裁・高郵王父子に至る詩経研究の流れについては、すでに前稿で取りあげた[8]ので、それを受け継ぐ形で論を進めたい。

## 二

〔嘉慶二三年、一八一一、北京で初めて王氏父子の知遇を得た〕当時私は毛詩の語助発声の法則を研究していたが（自注）私は『詩虚字義（詩語助義とも――論者注）』三十巻を著し、江沅（こうげん）、字は子蘭先生が改正してくださった。この稿および『詩伝』底稿、『読詩余志』底稿はみな、〔咸豊十年、一八六〇、太平天国の乱に遭い、蘇州鈕家巷の〕潘芝蘭相国の館で失ってしまった。

文簡公王引之先生は私に『釈詞』二巻を授けてくださり、これによって私の知識を広めることができたのであっ

た。

陳奐が『師友淵源記』[9]の王引之の条に載せる逸話である。彼の文集『三百堂文集』[10]（以下、『奐集』と略称）巻下の王引之宛の第二の書簡（道光十一年、一八三一）にも、

最近、大著『経伝釈詞』を読みましたが、微妙なニュアンスを引き出しておられ、まことに裨益するところ大です。そこで『経伝釈詞』の原理に基づき『毛詩故訓伝』の用例を読み解き、言葉の意味を尋ね、訓に従って分類するならば、その条貫を明らかにしうるでしょう。

と、王引之の虚字研究の成果を踏まえて『毛詩故訓伝』を研究するという発言が見える。王引之の陳奐に対する影響の中でまず注目されるのが、虚字研究である。そこでまず、『伝疏』の中で王引之のこの方面の業績がどのように用いられているかを検討しよう。

周南「葛覃」の「言告師氏、言告言帰」の句の毛伝に「言は我也」とある。これについて『伝疏』は次のように言う。

「言は我なり」という訓は、『爾雅』釈詁に基づく。「我」とは后妃の自称である。……詩に「言」という字を重ねて用いているがそれぞれ意味は異なる。「言帰」の「言」と「言告」の「言」とは意味が異なる。……どちらの「言」も「我」と訓釈してしまったなら、字義ともに混乱してしまう（若皆訓「言」爲「我」則辭義俱纍矣）。『詩経』全体にわたり、「言」の字は、句の頭に置かれて発声の語となるものもあり、……句中に置かれて語助となるものもある。……「言」はみな「我」という意味にはならない。……ただ、この詩の「言告」、邶風「泉水」の「言邁」、小雅「彤弓」の「受言」、大雅「文王」の「永言」だけについては、毛伝が「言」を「我」と訓ずるのは、

きっと相伝された詁訓がそうだったのであろう。鄭箋が『詩』中の「言」を多く「我」と解釈しながら、「泉水」「彤弓」「文王」の「言」を「我」と解釈しないのは、明らかに毛伝の訓解を変えているのである。

陳奐に従って訓読すると、この句は「言（われ）師氏に告ぐ、言（われ）告げて帰（とつ）がんと言（い）う」と読むことになる。彼の説の要点は二つである。

一、詩経全体では、「言」の字は多く虚字に使われる。

二、しかるに、本詩における三つの「言」はそうではなく、上二つと下一つとで異なる意味を表す。上二つは「我」、下は「いう」という意味である。これは、毛亨が正しい師承に基づいて立てたもので信頼すべき説である。

このうち、一は王引之に基づいた説である。周南「芣苢」の「薄言采之」（毛伝なし）の疏で「〈言〉もまた虚字である。……我が友、高郵の王引之の《経伝釈詞》に、〈薄〉〈言〉皆な語詞なりと言うのが正しい。鄭箋が〈薄言〉を〈我薄（いささ）か〉と解するのは誤りである」と言うのを始めとして、陳奐は『詩』中の「言」を基本的に虚字として解している。ところで、『経伝釈詞』巻五「言」を見ると、

言は云なり。語詞なり……『詩』の「葛覃」の「言告師氏、言告言帰」……の若きは皆語詞の「云」と同義なり。而して毛・鄭 詩を釈するに悉く『爾雅』の「言は我也」の訓を用ひ、或は解して「言語」の「言」と為すは、之を文義に揆（はか）るに未だ安からざる所多ければ、則ち之を施すに其の当を得ざる也。

と言い、「言」が虚字である例として、「葛覃」を挙げ毛伝に異を唱えている。したがって、陳奐は王引之の説に拠りながら、毛伝と抵触するところでは恣意的に例外を設けていることになる。また、「葛覃」以外の「言」の多くに毛伝は訓釈を示していないにも関わらず、王引之が、毛伝はことごとく「我」と訓じているとしているのは、「葛覃」の毛伝

が『詩』中の「言」の訓詁の通則を示す凡例であると捉えていることを示す。『伝疏』も、毛伝が初見の字句に訓詁を示し、それを『詩経』全体の凡例（通則）とするという体例を持っていることに着目し、毛伝全体から数々の凡例を発見し、毛伝の正確な理解に役立てている。その意味で、ここに挙げた王引之の考え方は本来陳奐によく受け継がれているものである。にもかかわらず、この場合は、陳奐は「言は我也」の訓詁は例外的なもので凡例ではないとしている。「〈言〉は虚字である」という意味の毛伝が無いのはそれが毛公にとってあまりに自明だったからと考えるのであろう。これも王引之の虚字研究の成果を取り入れることと毛伝の説を正当化することとを折衷しようという見地から立てた説である。

『経伝釈詞』は、経書から多くの例を集めて、そこに一貫する虚字の用法を帰納的に抽出した研究である。ある場合には王引之の説に基づいて説を立て、ある場合には王引之が批判している毛伝の訓詁に従うという陳奐の方法は、『経伝釈詞』の研究の体系性を無視したものであり、王引之の虚字研究に拠って詩経の解釈を一貫させているとはいえない。

王氏父子の詩経研究の核心は、原理の発見であるということができよう。彼らは、詩経全体を通じて詩の構成や句法をとらえ、そこに一貫する原理を発見し、その原理を演繹的に用いて個別の字義の考証を行う。これは、戴震の詩経研究の方法論を継承したものである。(11) この方法は、陳奐の詩経研究にどのように受け継がれているだろうか。

邶風「柏舟」の第二章「我心匪鑑、不可以茹」の毛伝に「〈鑑（かがみ）〉はものの形を知るための道具である。〈茹〉ははかるという意味である」と言い、鄭箋には「鑑（かがみ）がものの形を知るのは、ただものの外形的な形や色を知るだけで、本質的な真とか偽とかをはかることはできない。私の心はこのような鑑（かがみ）とは異なり、人々の善悪、うわべと真実とを心に推

し量り見抜くのである」と言う。孔穎達の『毛詩正義』は、鄭箋が毛伝を敷衍したものと考えて伝箋をあわせて解釈するが、その説に従って訓読すれば、「我が心は鑑の、以て茹る可からざるには匪ず」となる。ところで、同詩第三章には「我心匪石、不可転也。我心匪席、不可巻也」という詩句があるが、その毛伝「石は堅いものだが、それでも転がすことができる。席は平らなものだが、それでもくるくると巻くことができる」に従えば、訓読は「我が心は石に匪ざれば、転ず可からざる也。我が心は席に匪ざれば、巻く可からざる也」となり、第二章と第三章とは同形の詩句でありながら句構造も意味も異なってしまう。

これに対し、『伝疏』は次のように言う。第二章・第三章とも、その句法は同一であり、鄭玄は毛伝を誤解している。「我心匪鑑、不可以茹」は正しくは「鑑はものの形を知るための道具であるが、私の心は鑑のようなものではないので、人は私の心の思いをはかり知るすべはない」という意味であり、第一章の「耿耿として寝ねず、隠憂有るが如し」を承けて、私の心には大きな憂いがあるが、私の心の思いを察することができる人はいないと言っているのである。

陳奐のこの解釈から、二つの点に注目したい。まず、詩の形式と意味との一貫性に着目しつつ合理的に解釈しようとする姿勢を持つこと、次に、毛伝の説は「真」であるという大前提に立ち、毛伝を正当化する努力を払っていることである。そのために、『毛詩正義』とは反対に、毛伝を鄭箋から切り離して考えている。つまり、陳奐の詩解釈には、

一、詩自体の原理追求の志向

二、毛伝正当化の志向

という、位相を異にする二つの志向性が混在しているが、この詩の場合には、それを矛盾なく処理しているので、あたかも「同形の詩句は同様の句構造と意味を持つ」という詩の原理を探り当て、それをてこに考証を進めているかのよう

である。

しかし、この二つの志向性は本来次元を異にするものであって、両者を常に調和させることができるわけではない。周南「桃夭」も、各章末に同形の詩句が繰り返される詩である。第一章の「宜其室家」を、毛伝は「(美しいおとめは)花の盛りを過ぎないうちに嫁いで家庭を持つのがよろしい(宜以有室家無踰時者)」と解し、第二章の「宜其家室」も、同じ意味だとする。それに対し、第三章の「宜其家人」については「婚家の人はみんな彼女をけっこうな嫁だと思う(一家之人尽以為宜)」と解し、相似た詩句の中で用いられている「宜」という言葉に対して異なる訓詁を示している。陳奐は、第三章の毛伝に疏を付して次のように言う。

本章の毛伝は上二章とは異なる訓釈をしている。……毛公が伝を作るにあたっては、『詩』の言葉遣いの変化に従い、意味の違いに基づいている。だから往々にして、上二章とは訓釈が異なるのである。

本詩の毛伝が、同形の詩句に異なった解釈をしているという点では、「柏舟」における鄭箋および孔穎達の正義と同様である。陳奐は、「柏舟」においては詩の形式と意味との一貫という視点から鄭箋・正義を批判したが、本詩では、毛伝の説を正当化するために、「柏舟」において発見した詩の原理による解釈を放棄している。王氏父子の方法論に則った詩自体の原理の追求が毛伝の正当化のために阻害されている。これは逆に毛伝についての考証の説得力をも弱めることになっている。

以上の二つの例から、陳奐は、王氏父子の詩経研究を十全な形で受け継いではいず、毛伝の垣を超えない範囲で、いわば切りはぎの形でしか利用していないと言うことができる。

## 三

陳奐の詩経研究が考証学的な研究方法によって一貫されているとは言えないのは、一に彼の毛伝を墨守するという姿勢に起因していた。ここに、陳奐と高郵王父子との詩経研究に対する認識の相違が見られる。このことを端的に示す書簡が残る。

王引之の文集『王文簡公文集』[12]巻四の陳奐宛の第二の書簡、『高郵王氏父子年譜』[13]に拠れば道光五年、一八二五、王引之六十歳の年に書かれたもの、に陳奐の詩経研究の精密さを賞賛した後に次のように言う。

ただ、邶風「北門」の「王事敦我」の毛伝「〈敦〉は手厚いという意味である（敦、厚也）」などは、経文の意味に正しく沿ったものとはどうも言えないようです。ですから鄭玄は毛伝とは訓詁を変えて「敦は投擿、ほおり投げる、と同意である（敦猶投擿也）」としたのです。鄭箋が正しくて毛伝は誤っておりますから、ことさら毛伝の訓詁を正当化なさるには及ばないでしょう。

この書簡から六年を隔てた、王引之宛の第二の書簡（前出）で、陳奐は王引之の『経伝釈詞』の虚字説は自分の詩経研究に資するところ多いとの感謝を述べた後で、毛伝の訓詁に従って詩経の虚字を解釈して見せた後、

私は毛伝を墨守して、その訓詁に従って類推して説を立ててみましたが、はたして経文の意味を正しくとらえておりますことやら。先生の御示教をいただけますならば、これに勝る幸せはありません。

と言う。王引之が、毛伝も時に誤りがあるから、その場合には毛伝を墨守すべきではないと言うのと対照的に、陳奐は、あくまで毛伝を墨守するところから詩経研究を進めるとはっきり表明している。二人の経学の求めるものがまった

く異なったものであったという事実を端的に示すものといえよう。

王氏父子の詩経研究がしばしば毛伝の説を批判して独自の訓詁を行っていることはこれまで見たが、『経義述聞』にはさらに詩序に疑義を呈している例さえある。周頌「清廟」の序に「清廟は文王を祀る也。周公 既に洛邑を成し、諸侯を朝せしめて率いて以て文王を祀る焉」と言うのに対して、王引之は『経義述聞』巻七「不顕不承」の条で、「詩序はこの詩をもっぱら文王を祀るために作られたと言うが、経文中にその明証となる詩句はない」と批判し、本詩の「丕いに顕らけく丕いに承んなり」という句が文王と武王に対する賛辞であることから考えて、本詩が文王・武王二人を祀るための作であるのは明らかであると言う。これは、戴震の『毛鄭詩考正』の説を受けたものであるが、詩そのものに忠実に考証を進めていけば、時として詩序の説をも覆すことがあるという恰好の例である。

高郵王氏の学問態度は『経義述聞』の序で高らかに宣言されている。

父上はさらにおっしゃった。「経を説き述べるものは、ひたすら経の真義を得ることのみを期すのである。先学の伝注は、すべてが経と合致するというわけにはいかない。そうしたときには、経に合致するものを選んでそれに従うのである。もし経と合致する伝注がないならば、己が意をもって経の意を迎え、他の経典を参考にして成訓を証明するのである。別に説を立てたとしてもいけないことはない。もしひたすら「一家」の説を守り、少しも違いがないようにとばかり心がけるならば、それこそ何邵公（何休）の『公羊墨守』を鄭康成（鄭玄）が発き、何休をして「康成 吾が室に入り、吾が矛を操り以て我を伐つ乎」と嘆かしめたのと同じことになるのである。

彼らの学問方法は、詩序・毛伝という、漢学のスタンダードを相対化することによって、必然的に新たな詩経観の構築をも要請するものであった。もっとも、王氏父子はその研究を箚記的な範囲に限定したため、新しい詩経学の全体像

を示すことなく終わったが。

これに対し、陳奐の詩経学の根本は、毛伝の墨守にあった。彼は『伝疏』の自序において毛伝墨守の姿勢を明らかにしている。

〔『伝疏』が〕毛伝を墨守しているに過ぎないというそしりはあえて避けるものではない。ただ、うわべだけで内実がないと言われることだけは無かろうという自信は持っている（墨守之譏亦所不辞、而鼠璞之譬庶幾免焉）。

この毛伝墨守の立場は、陳奐の詩経の師承についての考え方に基づく。

宋代の詩経学が、詩序を「村野妄人の作」（南宋、鄭樵の言）と貶め無意味なものと退けるところから、新たな詩解釈の可能性を探っていったのとは対照的に、清朝考証学の詩経研究においては、詩序を詩解釈の指針として重んじるのが大勢であった。陳奐の『詩経』の師承についての認識は、『伝疏』の自叙に詳しい。彼は詩序の作者を考察して、

子夏は孔子の門で親しく教えを承け、ついに詩経人が詩に込めた真意を要約し『詩経』三百十一篇のために序を著した。

と言い、詩序が孔子の詩解釈を祖述していることを強調する。そして毛伝の作者、毛亨は孔子の教えを祖述した子夏以来の正しい師承を受けている、毛伝は孔子の教えに直結する、したがって無謬である、とする。「故に詩を読みて序を読まざるは無本の教也。詩と序とを読みて伝を読まざるは失守の学也」という彼の学問姿勢はここから生まれる。この考え方に立てば、詩序・毛伝を墨守することこそが経学家としてあるべき態度で、それを批判することは原理的に許されない。これは当時の考証学者たちの通念を先鋭化した説である。

このような経学観を奉じる者にとって、その方法論を徹底させれば、詩序・毛伝の説を覆すところまで進まざるを得

ない高郵王氏の学は本来許容する余地のないものである。にもかかわらず『伝疏』の中では、詩序・毛伝の疏通と王氏父子の方法論とを同時に実現させようとしている。ここに、先に見たような矛盾が生まれる原因がある。

陳奐が毛伝の疏を志したそもそもの動機は、唐の孔穎達の『毛詩正義』に飽きたらなかったからである。その大きな理由に、孔穎達が毛伝と鄭箋という異質な二つの注釈を混同して疏通したということがある。自叙に言う。

唐の貞観年間に作られた、孔穎達、字は沖遠、の正義は毛伝・鄭箋を一緒にして疏通した。これからというもの毛亨・鄭玄の二つの詩経学が一つの書物として合体させられてしまうことになった。……近代の『詩経』の研究者は毛伝鄭箋をいっしょくたに学び、時代の違いを認識せず、一家の学を専修することを尊ばず、鄭玄が『箋』を著した動機も明らかにせず、そのうえ毛伝が簡単な言葉によって深い内容を表現しているのをやっかいに思い、その全貌を知ることもできず、言葉足らずで偏向した解釈に陥り、満足な業績を上げることができなかった。この二千年間、毛伝が存在してはいるが事実上滅んだも同然になっているのも、至極当然なのである。

しかしながら、陳奐自身も、王氏父子の方法論、詩の言語の探求に沈潜することで詩の本当の姿に迫ることと、詩序・毛伝というフィルターを通して詩経を見ることという互いに異質な研究態度をその詩経研究の中で混在させてしまったといえるであろう。

## 四

それでは陳奐はなぜ毛伝の墨守に拘ったのであろうか。このことを問題にする時、陳奐が伝疏という形式を自分の著述の形として選んだ以上、毛伝に反する説を立てないのは当然ではないかという意見がありえよう。たしかに「疏は注

を破らない」（孫詒譲『周礼正義』凡例）のが、「疏」に対する伝統的な認識であった。孔穎達が『礼記正義』の序で、皇侃の『礼記義疏』を「鄭玄の注に従いながら、時として鄭玄の意に添わない説を立てている。これは、木の葉が自分の木の根に落ちず、狐が死ぬ時生まれた丘を向かない（基づくべきものに基づくのを忘れた）と言うべき欠点である。」と批判し、『四庫全書総目』周易正義提要に「疏家の体は、註文を詮解するを主として、出入する所有るを欲せず……其の専門を墨守するは固より通例の然る也」と言うとおりである。しかしながら、はたして六朝から唐宋にかけて作られた「疏」（以下、「旧疏」と略称）と清代の「疏」（以下、「新疏」と略称）とを同列に置いて考えてもよいのであろうか。言い換えれば、「旧疏」がありながら「新疏」が作られなければならなかったのはなぜであろうか。

陳奐の時代から清朝の末年にかけては、群経の「新疏」が盛んに作られた時期である。焦循の『孟子正義』（道光五年、一八二五、序刊）を皮切りに、胡培翬の『儀礼正義』（咸豊二年、一八五二、跋刊）、劉宝楠の『論語正義』（同治五年、一八六六、序刊）、陳立の『公羊義疏』（皇清経解続編に刊入される）、そして孫詒譲の『周礼正義』（光緒二五年、一八九九、序刊）などが陸続と刊行される。これは偶然の現象ではなく、同時代の共通の意志に沿ったものと考えられる。焦循、字は里堂、の『孟子正義』のために黄承吉が書いた序の中に次のようにいう。

ある日、汪光爔、字は晋蕃氏の書斎において里堂君と、次のような議論をしたことがあった。諸経の正義は、特定の学者の伝注をのみ宗として守り、諸家の学説を綜合し広く採ることがない、その学者の説の正しいところは会得するが説の誤りは正すすべなく、一家の説は挙げるが諸家の説は明らかにするすべがない。道理はそれで正しいように見えるが実は経の教えに通じているとはいえない、と。そこで、それぞれ一経を担当して、別に正義を作り、古今の学説の異同を一貫させ、諸家の学説の粋を漏らさず集めることを旨とし、孔穎達・賈公彦・徐彦・楊士勛と

いった旧疏の作者の陥った窮屈な枠を打ち壊し、その門戸の見を突き破ろうと話し合った。そのとき私は『周礼』を心に任じ、里堂君は『易』と『孟子』にとりわけ志があるとおっしゃった。[14]

友人同士でそれぞれ担当を決めて群経の新疏を志したのは彼らだけではない。劉宝楠『論語正義』の陳立の序には、師友三人が集まり、劉文淇が『左伝』、劉宝楠が『論語』、陳立が『公羊伝』の新疏を著そうと話し合ったことが記される[15]（ちなみに彼らが模範として挙げているのが、江声『尚書集注音疏』・孫星衍『尚書今古文注疏』・邵晋涵『爾雅正義』・郝懿行『爾雅義疏』および焦循『孟子正義』である）。孫詒譲の『周礼正義』の自序にはより端的に、「挙主の南皮の張尚書（張之洞）が国朝の経典の疏を集めて刊刻することを計画し、私の《周礼正義》の長編を求めて来られた」と書かれ、『皇清十三経注疏』と名付けうるような総集の刊行を計画し得るだけの集積が当時すでにあったことがわかる。[16] 陳奐も、多くの師友との交流の中で自分の学問を成熟させたこと、胡培翬の『儀礼正義』・郝懿行の『爾雅義疏』などの友人の著述の刊行に力を尽くしたことが『師友淵源記』から知られるように、一種の緩やかな学術サークルの中に身を置いていた。そのサークルにおける全体的構想の一環として『伝疏』を著述したと想定することが許されるように思う。彼がもともと毛詩の新疏を胡承珙に期待し、自分は『毛詩伝義類』の著述を進めていたというエピソード[17]はこの間の事情を伝えているのではないだろうか。

ともあれ、乾隆嘉慶の大家が学問方法を確立し、古韻研究・小学の古典の注釈・経典の校勘・劄記などの形による個別的研究といった面で基盤を固めたのを受けて、後進の諸家は群経の新疏という形で清朝考証学の集大成を志すという、学問の大きな流れとその流れに身を置く者の共通の自覚というべきものを感じることができる。

ところで、新疏の作者たちはどのような意識で著述を志したのであろうか。先に挙げた『孟子正義』の序には、焦循

らが新疏の執筆を思い立った大きな理由に、旧疏が排他的に「一家」の経説を守ったために解釈の偏向を生んだことに不満を持ったと書かれていた。『論語正義』の凡例（劉恭冕述）の中でも、「経文を引伸するにあたっては、実事求是の態度により、一家に拘泥することはしない。……こうしてこれまでの注疏家の墨守の態度の誤りを正すのである」とあり、旧疏がその「墨守」という忌むべき態度によって経の真実の追求を怠っていることに不満を持ったことが、新疏の著述の契機となっている。これは、先に見た陳奐が『毛詩正義』に対して抱いた不満とは対蹠的である。

ただし、趙岐の『孟子章句』、何晏の『論語集解』、いずれも清人から漢学の典型として尊崇を受けたものでは必ずしもなく、『詩』における毛伝に匹敵できる権威とは言えない。その意味で、毛伝に対する陳奐の疏に真に比較すべきは、鄭玄の『儀礼』注に対する胡培翬の『正義』ということになる。その『儀礼正義』の羅惇衍の序に、

たとえ鄭玄の注によって経文を解釈したとしても、中には経文と合致しない場合がないわけには行かない。こうした場合、疏家は専門を守るのが原則と心得、たとえ注に誤りがあっても、必ずそれを通じさせるために曲解の説を成す。また解釈にあたっても必ず経注を用いて文を正す。経と注が齟齬する場合でも、また無理にこじつけて説を通じさせる。これでは経を解釈してもかえって経の真意に反し、注を説明しているようで実は注の真意を見失うことになるのは理の当然である。こうした調子でどうして曖昧なところのない完全な理解を期待できようか。

と述べ、また、胡培翬自身の言として、彼の注釈の原則に四あり、鄭注を補足する「補注」・鄭注を説明する「申注」・近人の研究の中で鄭玄とは説を異にするものながら参考に供するために示す「附注」と並んで、鄭玄の誤りを訂正する「訂注」があるとする。胡培翬は、鄭玄の『儀礼注』に基づいて正義を著しているが、決して鄭注の枠に跼蹐してはいない。

このように、考証学を奉ずる人々の「疏」は、旧疏とは違い「実事求是」の原則に立ち、一家の説に拘泥しないのが特徴である。先に見た戴震・王氏父子の確立した学問態度が清朝漢学の学問態度として受け入れられていたとするならば、これは当然のことであろう。毛伝を墨守するという陳奐の学問態度は当時にあってむしろ例外に属する。したがって、『伝疏』の墨守は「疏」という形式を選んだ以上当然のことではないかという仮定は妥当性を失うのである。陳奐の「墨守」の理由は他に求めなければならない。

## 五

要因の一つとして、段玉裁の影響が挙げられる。先に指摘した通り、陳奐は段玉裁の詩経研究の到達点から自分の詩経研究を始めたと考えられるが、その段玉裁は、『定本小箋』の自序で次のように言う。

毛伝は魯・斉・韓の三家詩より後に世に出て、漢代には学官に立てられなかったにも関わらず、三家詩はすでに滅び毛伝だけがひとり世に行われて久しいのは、それが子夏からの師承を持ち、『詩』の本義をとらえることに優れているためである。……毛伝こそは小学の大宗である。

孔子―子夏…毛亨という師承を持つがゆえに、毛伝を尊ぶべきものとする認識はそのまま陳奐に受け継がれている。段玉裁が生涯かけて『毛詩故訓伝』のオリジナルな姿の復元を試みたのも毛伝に対する敬意の表れであろう。『詩経小学』で『詩経』の語句の考証を行っても、毛伝に対立する説を立てることが少なく、むしろ毛伝の訓釈し残した語句の意味を他の文献を用いて明らかにしようという姿勢が顕著であるのも、同じ理由により説明できる。彼の詩経研究は漢代の詩経学への復帰という性格が強い。陳奐はそれを受け継ぎ、旗幟をより鮮明にしたということができる。

しかしながら、段玉裁の毛伝尊重はそのニュアンスにおいて陳奐と微妙に異なる。『定本小箋』の自序に、

毛伝を理解してはじめて鄭箋を理解することができる。両者の説が同じか違うか、簡単か詳しいか、粗略か精密かを考察して、どちらの説が正しいか否かを判断するのである。今に行われる『詩経』のテキストは毛伝鄭箋を一緒にしているので、人々は両者の違いについての考察をおろそかにしている。やはり、両者を別々のものとして分けて、段階的に分析していくのがよかろう。

というのに窺えるように段玉裁は、これまでの詩経研究が毛伝と鄭箋とを混同したことにより陥った弊害を認識し、毛伝と鄭箋のそれぞれの真の意義を明らかにするために、あえて両者を切り離して取り扱ったのである。彼にとって毛伝の校定は、詩経の古訓の総合的研究の中の一段階として位置づけられていたと考えられる。したがって、段玉裁は、陳奐のようにストイックに毛伝を墨守したのではなく、いわば方法的に毛伝を尊重しているということができる。陳奐の「素朴な」毛伝墨守の姿勢は、段玉裁の影響以外の要因も考えなければならない。

なお、ここに段玉裁と陳奐との『毛詩故訓伝』に対する認識の注目すべき共通点を指摘したい。それは毛伝の、小学の書としての性質を重視する態度である。

段玉裁は『定本小箋』題辞の中で、『毛詩故訓伝』という書物には、『春秋』における三伝と同様の、経文の内容に関する解説（「伝」）と、『爾雅』釈詁・釈訓に代表される、古今の異言に対する訓釈（「故訓」）という二つの性格を共存していて、単なる「伝」ではなく訓詁を重視した伝だから「故訓伝」なのだと言う。毛伝にはコトバとコトが共存し、段玉裁は特ににそのコトバに着目して「小学の大宗」として尊ぶのである。

陳奐もコトバの部分に毛伝の価値を見出している。『伝疏』自叙に「まことに毛伝は、小学への架け橋、群書を解く

鍵である」と言い、毛伝を故訓の淵藪としてとらえている。彼の詩経研究の原形は『毛詩伝義類』という、毛伝の訓詁を『爾雅』の体例に倣って、分類編纂したものであったが、[18] その自序に、

胡培翬君が言った。君は、すでに毛詩を宗として毛伝のために疏を作った。今度は毛伝の訓詁を応用して群経を通釈したらどうか。経の中でいまだ完備していないものは補綴し、先人の解釈で妥当でないものはこれを救って正しい解釈を示す。このようにしたならば、毛伝は経典の鍵としての地位を『爾雅』から受け継ぎ、あまねくその力を発揮し、広大な経典世界を一貫づけることができ、後学に裨益するところが大である。

と言い、[19] 『爾雅』に匹敵して、群経解釈の中心に位置する毛伝のコトバの書としての価値を強調している。一方、毛伝のコト的側面は詩序に集約されるが、『伝疏』は訓詁に関する疏証が膨大であるのに比較すると、詩序に対する疏証は簡略なものが多く、それは特に国風において著しい。彼の興味の対象は、『詩』と毛伝の言語の様相に集中している。ここに、戴震の確立した考証学の方法論の継承者としての陳奐の姿を見ることができる。

## 六

ここでわれわれは、『毛伝』そのものの性格についても考えなければならない。胡培翬が『儀礼』鄭玄注を尊重しつつも自由に批判する立場をとり、陳奐が毛伝を墨守する立場をとったのはなぜか。

三礼の鄭玄注が唯一無二の権威であるという認識は、清朝漢学の諸家の間ですでに確立しており、部分的な修正や批判によってその絶対性は揺らぐ恐れはなかった。したがってかえって自由な討議の俎上に乗せやすかったと言える。それに対して、毛伝の権威は微妙である。戴震・王氏父子の場合以外にも、陳奐とならぶ清朝詩経学の大家である胡承

珙・馬瑞辰両者とも、毛伝の独尊の地位については認めながら、実際の考証においては必ずしも毛伝に従ってはいない。[20] つまり、毛伝は、その優越性を理念的には認められていたが、実際の研究においては全面的に依拠し難い存在としてとらえられていた。ここに、陳奥が排他的に毛伝に従うことでその絶対性を示す契機があったのではないか。

毛伝が素直に依拠し難いのはなぜか。それは、毛伝が詩序と結びついて『詩』そのものから独立した一つの解釈世界を作っているためである。『詩』そのものに近づこうとすればするほど、詩序・毛伝から逸脱する必要が出てくる。『詩』そのものの真実を明らかにするのか、詩序・毛伝の解釈世界を明らかにするのかという二者択一を常に迫られているといえよう。

鄭玄の三礼注は、毛伝とともに漢学の典型として高い尊敬を受けるが、三礼が古代の礼制を記録したものである以上、その注は経文に記されたコトの実相を明らかにする機能を果たすに過ぎず、注の当否を判定する際、経文のコトを正しく認識しているか否かという基準に従えばよい。三礼においては経文に記述されたコトこそが絶対的な価値であり、注が経から離れて独自の世界を構築する余地はない。鄭玄注といえども、経文を認識し損なっていれば批判修正するしかない。胡培翬が『儀礼正義』で、鄭玄を宗としながら、自由批判の立場を保持しているのも、それが儀礼研究の当然の要請だからからである。

それに対し、詩序・毛伝は、美刺の観念に基づき、だれのどのような状況を歌っているのかという見地から、詩の「事実」を見ようとするものである。そのような「詩人の本志」によって構築された解釈世界は、極言すれば『詩』そのものから独立している。これは『詩』が畢竟コトバによって虚構の世界を織りなす文学作品であることによる。詩そのものが虚構であるだけではなく、その解釈も独立した虚構世界を構築し得るのである。しかも、経学としての『詩』

研究には、『詩』の世界は儒教的世界観に則ったものであるというもう一つの虚構が厳然たる大前提として存在する。詩序・毛伝が儒教的規範としての『詩』世界を最大限に表現していることは言うまでもない。

それに対して陳奐までの清朝詩経学は、詩序・毛伝を相対化するのには成功しても、そこから一歩進んで新たな『詩』の世界の全体像を提示することはなかった。戴震は詩経学の新たな全体的枠組みを構想しているが、それは中途で終わり後継者を持たなかった。王氏父子の詩経研究は、言語への沈潜により詩序・毛伝の説を覆すが、『詩』の全体像の提示をしなかった。詩経の全面的な研究を志した陳奐が、師承という権威に裏打ちされ堅固な全体像を提示する詩序・毛伝に『詩経』の全体性を託したのは当然だったといえる。ただし、そのために彼は『詩経』の全体性と詩序・毛伝の全体性とを同一視し、結果的に、考証学的方法と毛伝の正当化という矛盾を引き起こしてしまったのであるが。ある意味で、陳奐の墨守は清朝詩経学の必然的展開であったということができる。

## 七

戴震・二王が追求し作り上げた方法論を突き詰めることによって、詩序・毛伝とはまったく異なる考証学独自の詩経観に到達することは可能であったと思う。しかし、それは経学としての詩経研究の否定に行き着くものだったのかもしれない。陳奐の毛伝墨守は、考証学的方法による、経学としての詩経研究という、危うい綱渡りのバランスをかろうじてとるための選択だったと考えることができる。

## 注

(1) 筆者は、北京中国書店、拠漱芳斎一八五一年（咸豊元年）版影印本を用いた。

(2) 劉盼遂編「段玉裁先生年譜」（『段学五書』の一／『段玉裁遺書』、一九八六、台湾、大化書局、所収）乾隆四十九年、西暦一九八四年の条。

(3) 目加田誠「陣奐伝」（著作集第一巻『詩経研究』、一九八五、龍渓書社、所収）

(4) それぞれの詩経研究の業績は、戴震は『毛鄭詩考正』『杲溪詩経補注』、段玉裁は『毛詩故訓伝定本小箋』『詩経小学』、王父子は『経義述聞』巻五～七にまとめられている。

(5) 拙論「清朝詩経学の変容――戴段二王の場合――」（『藝文研究』第六二号、一九九三）

(6) 「段玉裁先生年譜」乾隆四九年、一六八四、の条参照。

(7) 段玉裁は『毛詩故訓伝定本小箋』を三十巻に分巻し、それは『漢書』藝文志の「毛詩故訓伝三十巻」の記事に従ったのである、と題辞の中で述べている。

(8) 前掲拙論参照。

(9) 光緒十二年銭塘汪氏函雅堂刊本。筆者は、周駿富『清代伝記叢刊』学林類（台湾、明文書局）影印本を用いた。

(10) 『己亥叢編』王大隆輯本（民国二四年、一九三五、排印本）。筆者は、沈雲龍主編『近代中国史料叢刊』第三一輯（台湾、文海出版社）所収本を用いた。

(11) 拙論「戴震の詩経学――《杲溪詩経補注》の立場と方法――」（『日本中国学会報』第四四集、一九九二）を参照。

(12) 『高郵王氏遺書』の一（『羅雪堂先生全集』六編第二〇冊所収）。

(13) 劉盼遂編。筆者は沈雲龍主編『近代中国史料叢刊』第八十輯（台湾、文海出版社）所収本を用いた。

(14) 慶應義塾大学附属研究所斯道文庫に寄托される坦堂文庫道光五年江都焦氏半九書塾刊孟子正義巻首に拠る。なお、夢陔堂文集巻五に収めるものと若干の字句の異同がある。

(15) 東京文求堂影印同治丙寅冬代州馮志沂署検本に拠る。

(16) この計画は成就こそしなかったものの、実現可能なものであったことは、現在、中華書局から「十三経清人注疏」と題する叢書が刊行中であることにより明らかである。

(17) 『師友淵源記』胡承珙の条参照。

(18) 『伝疏』自敘に「初め《爾雅》に放ひて編みて《義類》を作る……久しくして乃ち条例を剗除し章句もて揉成して疏と作す」と言う。なお注一七も参照のこと。

(19) これによれば、『毛詩伝義類』の著述は『伝疏』完成の後ということになり注一八と矛盾する。あるいは改作の可能性も考えられる。待考としたい。

(20) 胡承珙・馬瑞辰の詩経学については、目加田氏前掲論文に詳しい。

〔付記〕

本稿は一九九三年度日本中国学会第四十五会大会発表原稿を原形とする。