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

Title	イナゴはどうして嫉妬しないのか？：詩経解釈学史的点描
Sub Title	Why aren't locusts jealous?
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	2005
Jtitle	慶應義塾大学日吉紀要. 言語・ 文化・ コミュニケーション No.35 (2005.) ,p.55- 87
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN10032394-20050002-0055

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.

イナゴはどうして嫉妬しないのか？

――詩経解釈学史点描――

種　村　和　史

Ⅰ　はじめに

優に二千年を超える詩経解釈学史の中に，歴代の最高の知性を悩ませつづけた問題があった。事柄はきわめて他愛ないものではあるが，しかし詩経学の構築という観点からすると看過できない重要性をはらんだ問題，ぜひとも解決しなければならない問題であった。――すなわち，イナゴは嫉妬するのかしないのか，しないのならばいったいイナゴはどうして嫉妬しないのか，という問題である。

本稿は，いったいなぜこのような問題が生まれたのか，また，この問題をめぐって歴代の詩経学者がどのような議論を繰り広げてきたのかを瞥見したいと思う。その作業を通して，詩経解釈学史の展開の実相がほの見えてくることを期待する。また，それと同時に詩経解釈学の歴史を追跡するにあたっての筆者の視点と方法も自ずから浮かび上がってくるであろう。

＊

本論に入る前に，詩経解釈学の変遷を通説に従って概述したい。

儒学において詩経とは，孔子が人々を道徳的に教化するために――詩経がなぜどのようにして人々を教化するのかについては様々な考え方があるが――そのころ民間で行われていた，あるいは宴会や国家祭祀の場で演奏されていた詩の中から，厳選して編集した――ただし，詩経の編纂過程における孔子の関与の程度についても様々な考え方がある――ものである。[1] この，孔子の編集した詩経に基づいて，さまざまな学問が発達してきたが，それらは，大きく分けて漢学（唐代の『毛詩正義』まであわせて漢・唐の学と総称する），

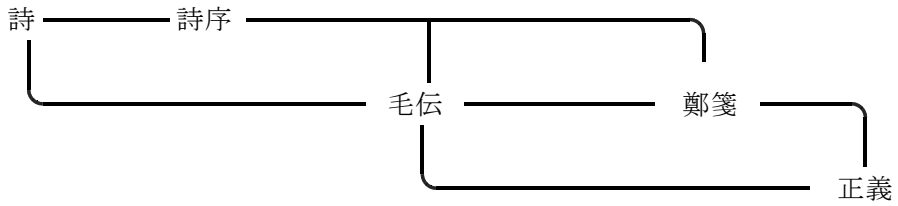

図１　漢唐の詩経学の関係

宋代の詩経学（および，その余波としての元・明の詩経学），清朝の詩経学（清朝考証学の詩経研究）という，三つの山にまとめることができる。[2] この中で，漢学（漢・唐の学）は，きわめて複雑な構造を持っており，図１のような構造をしている。

「詩経」であるからには，もちろん詩篇が本体になるのは言うまでもないことであるが，それぞれの詩篇の前には序（「詩序」「小序」ともいう）というものが付されている。そこには，その詩がなぜ作られたか，そこにいかなる道徳的な賛美や風刺の意図が込められているのかが解説されている。この詩序は，孔子の教えに基づいてその弟子の子夏が著したものと伝えられ，詩篇と切り離すことのできない存在として，漢唐の詩経学において根本経典のごとき扱いを受けた。

詩経の経文や詩序に対して，さまざまな学者が注釈を行ったのであるが，その中でも毛伝（正式名称は『毛詩故訓伝』）は，秦漢の際の毛亨（もうこう）（一説には毛萇（もうちょう）ともいう）の撰になり，後代への影響が最も大きいものである。この毛伝は，主に詩経の文字や語句の意味を極めて簡潔に注釈したものである。

詩序や毛伝の説に基づいて，より具体的に詩の言わんとするところを説明したのが，後漢末の大儒，鄭玄が著した「箋（鄭箋）」である。これは，毛伝に基づくとはいいながら，個別の解釈においては毛伝と説を異にするところも多いが，「伝箋」と一括されて詩経漢学の代表的著述とされ尊崇された。

詩序・毛伝・鄭箋の詩経解釈を基本として，六朝時代にはさまざまな再注釈（「義疏」）が行われたが，唐に入ると，孔穎達らが太宗皇帝の勅命を受けて，それらの義疏に基づいて，基づいてというよりは切り貼りをしてといった方が実情に近いが，詩序や毛伝や鄭箋を統一的に，きわめて詳細に解説した。これが『毛詩正義』（以下，誤解の恐れがない場合には「正義」と略称）である。官吏登用試験として隋代に始められ唐代に受け継がれた科挙では，五経が試験科目になったが，『毛詩正義』は詩経のスタンダードの解釈とされ，非常に大きな権威をもつようになる。以上が，漢唐の詩経学の概観である。

宋代になると，漢唐の学に対する反発が起こり，詩序・伝・箋・正義の桎梏から脱し新

たな詩経解釈を志向する動きが起こった。その先駆けが北宋の欧陽脩の『詩本義』であり，その後，王安石（『詩経新義』）・蘇轍（『潁浜先生詩集伝』）・程頤（「詩説」）といった当時の代表的な知識人が競って独自の詩経研究を行い，それが最終的に南宋の朱熹の『詩集伝』に結実していく。この『詩集伝』は，その後，元・明において正義に替わって科挙の場における標準的な解釈とされ，大きな権威を持つに至る。

その後清朝に入ると，宋代以来の経学に対する批判が高まり，清朝考証学と呼ばれる学問が興って，その一環として新たな詩経学が模索されることになる。清朝考証学の詩経学の特徴は，漢学への復帰を志したことである。故に，詩序や毛伝という，宋代の詩経学で否定されてきたものが再び権威をもって復活するのである。彼らはそういう漢代の学者の経説にのっとりながら，文献学的あるいは言語学的に厳密な研究を目指した。この学派の詩経研究の集大成的な著作として，胡承珙の『毛詩後箋』・馬瑞辰の『毛詩伝箋通釈』および陳奐の『詩毛氏伝疏』が挙げられるが，中でも『詩毛氏伝疏』は，詩序や毛伝を排他的に尊崇して，それに徹頭徹尾基づいて研究を行うというところにその特徴があり，清朝考証学の学問理念を先鋭的に実現したものとして注目される。

詩経解釈史は，このようにきわめて複雑な変遷をたどってきたのであるが，これを図示すれば，図２のようになろう。

ここに見られるように，漢唐詩経学→宋代詩経学→清朝考証学の詩経学という流れにおける相互の関係を，対立的・断絶的にとらえるところに伝統的な認識の特徴がある。すなわち，それぞれの時代の詩経学の解釈理念・方法論を考える時に，もっぱら前代との異質性を論じるのが従来の研究であった。言い換えれば，前代の詩経学に対する反発・批判こ

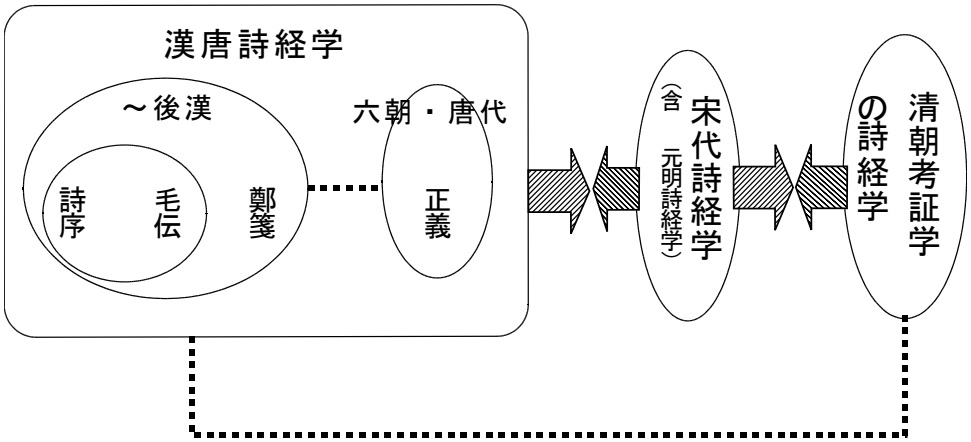

図２　歴代詩経学の相互関係に関する伝統的な認識

そがそれぞれの時代の詩経学成立の原動力であると考え，それを考察の対象として最重要視するものである。

筆者の目下の関心は，詩経解釈史上のエポックごとに，そこでどのような解釈学上の方法論が用いられているか，また，それを支える詩経観とはいかなるものであったかを考察することである。

以上のような見取り図をもとにして，次章以後では，本稿の中心テーマである「イナゴはどうして嫉妬しないのか」という問題について，歴代の詩経解釈学を分析していきたい。

Ⅱ 「螽斯」の詩

『詩経』周南「螽斯」は，次のような詩である。

螽斯羽　　螽斯（しゅうし）の羽
詵詵兮　　詵詵（しんしん）たり
宜爾子孫　　宜（むべ）なり　爾（なんじ）の子孫
振振兮　　振振（しんしん）たり

螽斯羽　　螽斯の羽
薨薨兮　　薨薨（こうこう）たり
宜爾子孫　　宜なり　爾の子孫
繩繩兮　　繩繩（じょうじょう）たり

螽斯羽　　螽斯の羽
揖揖兮　　揖揖（しゅうしゅう）たり
宜爾子孫　　宜なり　爾の子孫
蟄蟄兮　　蟄蟄（しゅうしゅう）たり

現代語に訳せば，おおよそ以下のような意味になろう。

イナゴ[3] の羽が
びっしりあつまっている

きっとおまえの子孫も
そのように繁栄するだろう

イナゴの羽が
ぎゅうぎゅうにあつまっている
きっとおまえの子孫も
そのように栄えるだろう

イナゴの羽が
ほんとにたくさんだ
きっとおまえの子孫も
そのように和やかに集まることだろう

この詩は本来，楽器の伴奏に合わせ踊りながら歌われた民謡で，三章とも同じ内容を詩句をわずかに変えながら繰り返して詠われている。「詵詵（しんしん）」と「振振（しんしん）」（上古音韻部[4]——以下同じ——：文部），「薨薨（こうこう）」と「繩繩（じょうじょう）」（蒸部），「揖揖（しゅうしゅう）」と「蟄蟄（しゅうしゅう）」（緝部）とが韻を踏んで詩にリズムを与えている。

この詩は，現在の我々の常識的な感覚から見れば，イナゴの旺盛な繁殖力にあやかって，若い夫婦にたくさんの子どもが生まれ家が繁栄するようにとの祝福の思いを歌ったものだと解釈できよう。[5] あるいはイナゴの繁殖力を歌うことによって，人間にもそういう多産の力が授けられるという呪術的な目的のために詠われたという解釈もできるかも知れない。このような詩であるが，これが儒学の経典として解釈されると，かなり異質なものになってしまう。

Ⅲ　漢唐詩経学の解釈

前述したように，漢唐の詩経学において詩序は詩篇の解釈の方向性を決定づけるものである。「螽斯」の詩序は，この詩の解釈の方向性をどのように規定しているであろうか。『毛詩正義』の説に拠って句読をつけ訓読を示す。

螽斯は，后妃の子孫衆多なり。言ふこころは螽斯の若（ごと）くして妬忌せずんば，則ち子孫

衆多なり（螽斯，后妃子孫衆多也。言若螽斯不妬忌，則子孫衆多也）

この詩序のうち，「『螽斯』の詩は，周の文王の妃（大姒）の子孫がたくさんであることを歌った詩である」という初句は，特に問題はない。国風周南の詩は，周の創業の君主文王の后である大姒の淑徳を賛美し，それが民の風俗を教化したことをことほぐものであるというのが詩経学の基本的認識であり，この詩序はその枠組みにのっとったものである。しかし，その次に「イナゴのように嫉妬しなければ，子孫はたくさん増える」と言う。この「イナゴのように嫉妬しなければ」の真意が何かということが，後の詩経学者にとって大問題になるのである。本詩について毛伝は，

「螽斯」とは，イナゴのことである。「詵詵」とは，たくさん，ということである（螽斯，蚣蝑也。詵詵，衆多也）

などと，きわめて簡単な訓詁を示すに止まる。したがって，毛亨がこの問題をどのように解釈していたかは把捉しがたい。一方，鄭箋はこの詩の言わんとするところを次のように説明する。

およそ万物の中で雌雄があり情欲がありながら嫉妬しないものはない。ただし，イナゴだけは嫉妬しない。おのおの気を受けて，子どもを生むことができるのでたくさん増えるのである。后妃もこのような徳を持つことができれば，きっとそのようになるだろう（イナゴのようにたくさん子どもができるだろう）（凡物有陰陽情慾者無不妬忌，維蚣蝑不耳。各得受氣而生子，故能詵詵然衆多。后妃之德能如是，則宜然）

「后妃もイナゴのように嫉妬しないという徳を持つことができれば，子供をたくさん得られる」という部分の論理は，正義の説明に従えば次のようになる。文王には大姒の他にたくさんの妃妾がいたのだが，彼女たちが生んだ子どもは，名義上はすべて正妃の大姒の子どもになる。それで，大姒が嫉妬心を起こさなければ，文王も何はばかるところなく妃妾たちと交わることができ，妃妾たちもたくさん子どもを生んで，結果的に正妻の大姒は子沢山になる[6]というのである。

ところで，鄭箋には「気を受けて子を生む」という言葉が出てくる。これは，いったい何を意味しているのであろうか。これについて，正義は次のように解釈している。

イナゴという虫は嫉妬しない。だからもろもろのイナゴはみんな，ともども交尾しそれぞれ気を受けて子どもを生む。だからイナゴはたくさん繁殖するのである（螽斯之蟲不妬忌。故諸蚣蝑皆共交接，各各受氣而生子。故螽斯之羽詵詵然衆多）

これと后妃の徳とどういう関係があるのかということについては，

ということで，次のことを比喩する。妃が嫉妬を起こさないので，多くの妾たちはみな，ともども文王の夜伽をしておのおの気を受けて子どもを生む，だから妃の子孫も数が増えるのである（以興后妃之身不妬忌。故令衆妾皆共進御，各得受氣而生子。故后妃子孫亦衆多也）

と説明する。妃妾たちが進御して，「各おの気を受けて子を生むを得」と言っているので，正義は，「気を受ける」を「雄の精気を受ける」という意味で解釈していることがわかる。したがって，たくさんのイナゴが，みなともども交尾し受精して，子どもを生む，特定のつがいに縛られることがないため，交尾する機会も多くなり，したがって多産となるのだと解釈するわけである。

*

はたして，鄭玄はそのようなことを言っているのであろうか。筆者ははなはだ疑問に感じる。鄭箋には，もう一つの解釈の可能性がある。それは，イナゴは雌雄が交尾することなく子供を産むから嫉妬することもない，という解釈である。すなわち，それぞれの個体が天の気を受け子孫を増やすことを「各おの気を受け」と言い，雄雌の交わりがないのだから当然嫉妬の心も起こらないという論理と考えるのである。この説を採るものに，『芸文類聚』巻十五　后妃部「后妃」がある。そこに「螽斯」の詩序を引用し，双行注に次のように言う。

凡物有陰陽慾者無不妬忌。惟螽斯不妬。各得大氣（明本は天氣に作る）而生子[7]

これは，明らかに鄭箋の引用であるが，「大気（あるいは天の気）を得て子を生む」に作っているので，上記の解釈をしていることがわかる。

この解釈を取れば，「凡そ物の陰陽情慾有る者にして妬忌せざるもの無し，維だ蚣蝑はしからざるのみ」ということの理由を「各おの気を受くるを得て子を生む」という句が説明していることになる。それに対して，正義の鄭箋解釈では「螽斯の虫は妬忌せず。故に諸もろの蚣蝑は皆な共に交接し……」という言い方からもわかるように，イナゴが嫉妬しないということを検証無しに前提として，「だからイナゴは勝手気ままに交尾することができ……」と論を進めていることになり，「なぜイナゴだけが嫉妬しないのか」という当然起こるべき疑問に答えていないことになる。これでは，注釈として不完全のそしりを免れない。そのように考えれば，筆者の提出した説の方が鄭箋の解釈としてより優れるのではないだろうか。

この二つの解釈のうち，いずれが鄭玄の意図を正しく汲んだものであるかを考えるためには，イナゴの繁殖形態に関する中国古代の人々の考え方を調べることが最も早道であろう。しかし，『文淵閣四庫全書電子版――原文及全文検索版』[8] を検索しても，イナゴの繁殖のしかたについては本詩序および鄭箋の説を踏襲したもの以外には，他書に参考とすべき記述を見出すことはできなかった。このことは，鄭箋の記述が当時の博物学的知識に拠ったものではなく，本詩の詩序を解釈するために捏造した，擬似博物学的記述であることを疑わせる。

そもそも，昆虫が交尾することなく子を生むことがあり得ると考えられていたのであろうか。時代は下るが，南宋の羅願『爾雅翼』[9] 巻二四「釋蟲一」に「蜃」の解説として次のように言う。

> 蜃とは，再蠶のことである。「原」とはすなわち「再」の意味である。ある説に，交尾しないで生まれた蚕は，往々にして「原蚕」となる，という（蜃，再蠶也。原即再之義。或曰，蠶不交而生者，往往爲原蠶）

「原蚕」については，『周礼』夏官司馬「馬質」にすでに，「馬質の官は，馬の取引価格を管掌する。『原蚕』を禁止する（馬質掌質馬。禁原蠶者）」という記述がある。「原蚕」＝「再蚕」とは，遅れて孵化した蚕のことを指す。蚕を育てる時には，卵を塩水につけて優良な卵を選別するのであるが，そのようにしてもなお，他の卵が一斉に孵化した後に遅れて孵化するものがあり，それを「再蚕」というのである。羅願は，そのような蚕は，雌雄の交尾によらずに産卵された卵から生まれたものだという説を紹介しているのである。羅願の説が何に拠っているのかは不明であり，また彼は鄭玄の生きた後漢から時代を遠く

下った南宋の人ではあるが，ともあれ交尾せずに子を生む昆虫も存在するという考え方が古く行われていたことの例証とはなろう。

同じく『爾雅翼』巻二六「釋蟲三」の「蠭[10]」に次のように言う。

> 蜂には，きわめて多くの種類がある。身体が黄色で腰の細いものを「稚蜂」という。その腰は極めて細く，胸と腹とを繋げているばかりである。天地の性として，腰の細いものは「純雄（雄そのもの）」で，腰の大きいものは「純雌（雌そのもの）」である。純雄は蜂のことであり，純雌は，亀やスッポンの属である。『列子』にも，「純雌はその名『大腰』，純雄はその名『稚蜂』」と言う。これはつまり雌雄の別がなく，みずから発生するものである。だから，『淮南子』では，蜂の類を「貞虫」と言う。これは，蜂には欲望がないということである。『博物志』には，「蜂には雌がなく，桑虫や阜螽の子を養い育て自分の子供とする」と言う[11]（蠭，種類至多，其黄色細腰者，謂之稚蜂。腰閒極細，僅相聯屬。天地之性，細腰純雄，大腰純雌。純雄謂蜂，純雌，龜鼈之屬也。列子亦曰，純雌其名大腰，純雄其名稚蜂。言無雌雄而自化。故淮南子以蜂之類爲貞蟲。言其無欲也。博物志以爲蜂無雌。取桑蟲或阜螽子抱而成己子）

ここで引用されている，『列子』（「天瑞篇」）『淮南子』（「原道訓」）そして，晋・張華の『博物志』といった書名から窺えるように，蜂が交尾することなく子を生む，あるいは自ら子を生まずに他の昆虫を養い変身させるというのは，中国古代に広く知られていた考え方のようである。交尾をしないので貞淑であるというのは，鄭箋を「雌雄が交尾しないので嫉妬もしない」という意味で解釈した場合，これと対をなす論理である。すなわち，雌雄が交尾をするということが，不貞や嫉妬といった悪徳を生み出す源となっていると考える点が共通している。[12]

これらの例から，一部の昆虫が交尾をせずに子を生むと人々に広く信じられていたことがわかる。一方，正義が言う「万物の中でイナゴだけが嫉妬しないので，イナゴが特定のつがいに縛られることなく交尾する」という説を補強する例は管見の限り見つからなかった。これから考えれば，「各おの気を受く」という鄭箋を，雌雄の交わりなく子を生むという意味に解することは可能であろう。反面，イナゴ以外の蜂や蚕が交尾をしないで子を生むと信じられていたことは，鄭玄が「万物の中でイナゴだけが交尾をせずに子を生み嫉妬をしない」と言っているのに齟齬していることになるが，先に述べたように，鄭箋の記述が擬似博物学的なもので，必ずしも当時の常識と合致しているものではないと考えれば

説明がつく。

次に，視点を変えて，「気を受けて」という言葉を「受精して」という意味にとるのが妥当か，あるいは「天の気／自然の気を受けて」という意味にとるのが妥当かを，古典の用例から検討してみよう。

まず，疏家自身の用例を見よう。『周易』「乾」卦の「文言伝」に，「天に本づける者は上に親しみ，地に本づける者は下に親しむ。則ち各おの其の類に従ふなり（本乎天者親上，本乎地者親下，則各従其類也）」とあり，その正義に，

> 本来的に天から気を受けるものは，動物のように知覚を持つものである。……本来的に地より気を受けるものは，植物のように知覚のないものである（本受氣於天者，是動物含靈之屬。……本受氣於地者，是植物无識之屬）

と言う。『尚書』周書「洪範」に，「惟だ天は陰（ひそ）かに下民を騭（さだ）む（惟天陰騭下民）」とあり，その正義に，

> 言うこころは民は上天から生を受け，その形質と精神とは天の与えたものである。だから天はものを言わないが，沈黙の内に民を決定づけているのである。もろもろの生命は気を受け形体に流れ込ませ，それぞれ性霊と知覚とを有している。民はそれに気づかない。これが，天が「沈黙の内に決定づけている」ということである（言民是上天所生，形神天之所授，故天不言而默定下民。羣生受氣流形，各有性靈心識，下民不知其然，是天默定也）

と言う。これらは，「気を受く」という言葉を，「天地の気を受ける」という意味で用いているものである。『礼記』「昏義」に，「故に曰く，昏礼なる者は礼の本なりと（故曰，昏禮者禮之本也）」とあるが，それに対して鄭玄は，

> 言うこころは子供が受けた気と性が純であれば孝となる。孝であれば忠となる（言子受氣性純則孝，孝則忠也）

と注し，正義は，

婚礼は礼の基本であるというのは，夫婦の婚姻の礼は，もろもろの礼の基本だということである。婚礼を礼の基本とする理由は，婚姻がきちんと行われたならば，受ける気は純にして和であり，生まれる子は必ず孝となり，君に仕えては必ず忠となる。孝であれば父と子は親しみ，忠であれば朝廷は正しく治まる（昏禮者禮之本也者，夫婦昏姻之禮，是諸禮之本。所以昏禮爲禮本者，昏姻得所，則受氣純和，生子必孝，事君必忠，孝則父子親，忠則朝廷正）

と疏通している。ここでの「気を受く」は，「子が親の『気』を受ける」という意味で使っている。いずれも「受精する」という意味ではない。

以上は，『毛詩正義』と同じく，孔穎達の勅撰になる『五経正義』中の用例である。もちろん，『五経正義』は，孔穎達およびその協力者のオリジナルな著述ではなく，六朝の諸家が著した義疏類の集積から，彼らの意図に適ったものを切り貼りしてできたものとされる。したがって，右の用例を孔穎達等の個人的な用語法として帰納することはできないが，しかし，当時の儒者たちの使用法の傾向を見出すことは許されよう。

遡って「受気」の用例を考えて見よう。『荘子』外篇「秋水」に，

にもかかわらず，この私（北海若）がその（海の）大きさに得々としないのは，思うに海がいかに大きなものであろうとも，万物と形をならべる天地の一物でしかなく，他の万物と同じように，天地陰陽の気を受けて生成した「物」としての存在でしかないこと，そしてこの天地の一物でしかない私が果てしなく広大な宇宙空間の中に存在するのは，あたかも大きな山に小さな石ころがころがり，樹木の生えているような物だということを認識するからなのだ（而吾未嘗以此自多者，自以比形於天地而受氣於陰陽，吾在於天地之間，猶小石小木之在大山也）（訳文は福永光司氏の解説[13] に基づき手を加えた）

と言い，晋・張華の「鷦鷯賦」に，

何ぞ造化の多端なる，群形を万類に播く。惟だ鷦鷯の微禽なる，亦た生を攝りて気を受け，翩翩たるの陋体を育（やしな）い，玄黄無くして以て自ら貴しとなす（何造化之多端，播羣形於萬類。惟鷦鷯之微禽，亦攝生而受氣，育翩翩之陋體，無玄黄以自貴）[14]

と言い，晋・陶淵明「感士不遇賦」に，

> 咨(ああ)，大塊の気を受くるや，何ぞ斯れ人の独り霊なるや（咨大塊之受氣，何斯人之獨靈）[15]

と言い，いずれも「天地の気を受ける」という意味で用いられている。

ただし，「受気」を「男性の精気を受ける」という意味で用いている例もないわけではない。『論衡』巻二「命義篇」に，

> 精気を受ける時，母が慎み深くなく，よこしまな思いを抱いたならば，子は成長してから，心ねじけ，顔かたちも醜くなる（受氣時，母不謹慎，心妄慮邪，則子長大，狂悖不善，形體醜惡）

と言うのは，女性が男性の精気を受けるという意味と解釈でき，同巻三「奇怪篇」，

> 夏王朝の末期，二匹の龍が王宮の庭で戦い，地面に唾を吐いた。龍はいなくなったが，唾は残っていたので，それを箱に入れて隠しておいた。周の幽王の世になってその龍の唾を発掘したところ，オオスッポンとなって後宮に入り，処女と交わり，そうして褒姒が生まれた。オオスッポンと人とは異類であるのに，どうして処女と交わって精気を施すことができたのだろうか（夏之衰，二龍鬬於庭，吐**漦**於地。龍亡**漦**在，櫝而藏之。至周幽王發出龍**漦**，化爲玄黿，入於後宮，與處女交，遂生褒姒。玄黿與人異類，何以感於處女而施氣乎）

に「施気」というのは，男性（雄）が女性に精気を送り込むという意味に解釈できるだろう。しかし，これらはみな人間について（異類であっても人間との交わりについて）言うもので，本例のようにイナゴのような昆虫同士，あるいは動物の雌雄同士が「受精する」という意味で用いられているものは見あたらなかった。これらの用例から考えると，「気を受け」を「オスの気を受けて＝受精して」と解釈する正義の説はかなり苦しいと思われる。[16] さらに，『五経正義』のなかでも，この用例が孤立していることから考えれば，疏家はみずから苦しい論理であることは知りながら，あえてこのような解釈をしたものと推測できる。

このようにみると，「イナゴは交尾せずに子を生むので嫉妬しない」と考えていると解

釈した方が，鄭玄の意図にあうのではないかと思われる。

*

以上のような筆者の推定が正しいとして，このような牽強付会の解釈を疏家があえてしたのはなぜだろうか。イナゴが交尾をせずに子を生むというのが，疏家の自然認識から見て受け入れがたいものだったために，彼らの常識に合致する形で解釈しようとしたためであろうことは想像に難くない。しかし，その他にもう一つ重要な要因が考えられる。それは，疏家の比喩に対する認識である。

漢唐の詩経学においては，比喩を解釈する際には，比喩と比喩されるものとの間に全的な対応を求めようとする傾向がある。[17] 典型的な例が，周南「関雎」である。「關關たる雎鳩，河の洲に在り」に毛伝が「雎鳩」について「獰猛な鳥であるが雌雄が別れて暮らす（鳥の摯にして別有り）」というのに対し，鄭玄は，大姒と文王の夫婦を比喩するものが「獰猛」なものであってはおかしいと考え，「『摯』の言は『至』である」と，「摯」を同音の「至」に読みかえ，関雎の「雌雄の愛情がこの上なく深いが，しかしながら礼儀を守って別れて暮らす（雌雄情意至，然而有別）」と解釈し，正義もそれに従って伝箋を疏通する。比喩の「雎鳩の雌雄」と比喩される「文王大姒夫妻」とが，どちらも夫婦がお互いに礼儀を守って接するという美徳を持っているということ以外にも，その徳が全面的につり合っていなければならない，したがって比喩される文王・大姒夫妻の聖徳と矛盾する「獰猛」という習性が雎鳩にあってはいけない，という認識を見ることができる。

「螽斯」序の「イナゴが嫉妬をしない」という言葉に鄭箋や正義がかくもこだわったのも，イナゴが単に子だくさんの比喩としてのみ用いられているのではなく，比喩される后妃の婦徳をも比喩しているはずだという認識があったためだろう。[18]「イナゴは交尾することなく天の気を受けて子を生む」という解釈には，彼らの「比喩と比喩されるものが全的に対応している」という認識からすれば難点がある。なぜならば，図式化すれば次のようになるからである。

イナゴは天の気を受けて（雌雄が交尾することなく）子を生む←→后妃（および妃妾）は文王と交わりを交わすことなく子を生む

つまり，文王の妃たちは超自然的な出産をしたということになる。ところが，このよう

な神異的事象は，史書に徴して裏付けることができない。『史記』「管蔡世家」に「周の武王は母を同じくする兄弟が十人いた。母を大姒といい，文王の正妃であった（武王同母兄弟十人。母曰大姒，文王正妃也）」とあり，大姒は文王の間に十人の子を儲けているが，その出産に超自然的なものであったとの記事はない。大雅「思斉」に,「大姒　徽音を嗣ぐ，則ち百の斯の男あり（大姒嗣徽音，則百斯男）」とあり，毛伝に「大姒は十人の子を生んだ。衆妾を合わせれば百人の子となるだろう（大姒十子，衆妾則宜百子也）」と言うが，鄭箋・正義ともそれが超自然的な出産であったのと記述はなく，文王とその妃たちは，通常の交わりの中で子を儲けた（伝箋正義ともそのように認識していた）と考えられる。したがって,「気を受け」を交尾せずに子を生むと解すると，真であるべき詩序が事実無根の荒誕な言辞を弄していることになってしまう。疏家は，そのような鄭箋の難点を回避するために「気を受け」を「受精して」という意味で解釈したのではないかと考えられる。

ただし，彼らの比喩認識から見た場合，正義の解釈も完全な対応関係を実現し得ているわけではない。大姒は文王の後宮において絶対的な存在であったから，その彼女が嫉妬するかしないかということは，妃妾が文王の夜伽をできるかどうかに直結する問題である。しかし，イナゴの世界はカースト的な体制ではないので，個々のイナゴが嫉妬するか否かがそれぞれの交尾の自由度を決定する要素になるとは思われない。また，数ある生物の中で特定のつがいに縛られずに交尾をするのがイナゴだけで，しかもそれがイナゴが嫉妬しないことが理由であるというのは，正義の当時にあっても説得力に欠けていたであろう。

このように，正義は自分の常識に合うように序・伝・箋を故意に曲解している可能性がある。通常，疏家の学問的態度を端的に表すものとして「疏は注を破らず」という言葉が用いられ，義疏・正義は注の説を逸脱することは決してない，そこに自己の解釈を織り交ぜない，とされる。しかし，この定説は見直しが必要ではないかと，筆者は考える。正義は，確かに序・伝・箋を忠実に解釈するという建前を掲げているが，その解釈の中に疏家独自の考えが混入している可能性がある。言い換えれば,「疏は注を破らず」とは，現実的には貫徹不可能であるし，疏家は貫徹しようともしておらず，彼らの恣意的な曲解を隠蔽するためのスローガンとして用いられたという側面もあったと思われる。したがって図２で示したような，詩序・毛伝・鄭箋・正義を漢唐詩経学という名のもとに一体化して考える認識は不十分であろう。[19] むしろ，その恣意的な曲解を丹念に読み解くことにより，序・伝・箋の単なる敷衍に止まらない疏家独自の認識を知り詩経解釈の新たな転換をとらえることができ，ひいては六朝・唐の疏家が経学の歴史的展開に果たした役割を正確に捕捉することができるのはないかと筆者は考える。

Ⅳ　宋代詩経学の解釈

宋代にはいると，詩人であり芸術家であり政治家であり哲学者であるという，いわば全人的な才能の持ち主が陸続と歴史の表舞台に現れ文化の担い手となった。儒学も，彼らによって新たな思想体系・学問体系として再構築され，その中で，前章に見たような漢唐の詩経学に対する批判が起こった。その先駆けを担ったのは欧陽脩の『詩本義』である。その彼が「螽斯」についての従来の解釈を厳しく批判したことは有名であり，彼の「人情説」に基づく詩経解釈の好例としてしばしば取り上げられてきた[20]。そうではあるが，「螽斯」の解釈の歴史を概観するためには，本稿でもやはり彼の説に触れざるを得ない。その説の要点を紹介する。

欧陽脩が『詩本義』で用いた「人情説」とは，一言で言えば，人間の常識と道徳は不変であり，詩経の詩に歌われていることも，宋代に生きる欧陽脩自身の健全な道徳的感情と常識的な思索によって正しく解釈することができる，というものである。この立場から彼は，漢唐の「螽斯」解釈を次のように批判する。――イナゴが嫉妬するかしないかなど人間にどうしてわかろうか。この詩は，イナゴの子孫が多いことを，后妃が子沢山であることの比喩にしているだけである。したがって，鄭箋にせよ正義にせよ，「イナゴが嫉妬しない」ということを前提にしてその理由を穿鑿しているのはナンセンスである――彼の批判は，このように至極もっともなものである。それでは，詩序は荒誕なことをいっているのかといえば，そうではないと彼は考える。詩序は本来間違ってはいなかったのが，その後の流伝の過程で文字が転倒してしまったために問題が発生したのだという。正義の解釈に拠れば詩序は次のようになっていた。

> 螽斯は，后妃の子孫衆多なり。言ふこころは螽斯の若（ごと）くして妬忌せずんば，則ち子孫衆多なり（螽斯，后妃子孫衆多也。言若螽斯不妬忌，則子孫衆多也）

欧陽脩は，詩序は本来次のような語順であったと考える。

> 螽斯は，后妃の子孫衆多なり。言ふこころは妬忌せずんば則ち子孫衆多なること螽斯の若きなり（螽斯，后妃子孫衆多也。言不妬忌則子孫衆多若螽斯也）

このような語順であれば，后妃が妃妾に嫉妬しなければ子孫はまるでイナゴのようにたくさん生まれる，ということになり，イナゴの多産と「嫉妬しない」ということの間の因果関係はなくなるので，非常に合理的に解釈できる。欧陽脩は，詩序はこのように本来情理に適ったことを述べていたのだが，流伝の過程で誤写や錯簡といったアクシデントが起こり今見る語順に誤ってしまった，そのことに漢唐の学者たちは気づかず転倒した詩序に基づいて解釈したために，事態を混迷させてしまったのだと考えるのである。

欧陽脩の詩序解釈が，詩経の詩篇は常識に適ったものであるという認識から導き出されてきたことはもちろんであるが，そのような説を成立させる基盤として，詩経の比喩についての認識において新たな展開があったことは注意しなくてはならない。Ⅲで触れたように，漢唐の詩経学では，比喩と比喩される対象とが全的な対応関係を持つという認識が一般的であり，そのために，イナゴが嫉妬しないのはなぜかといういうことも問題になった。しかし，欧陽脩の比喩解釈はそれとは異なっている。彼は，比喩と比喩される対象との対応関係は一側面だけでよいのだと考えた。「螽斯」でいえば，この詩ではイナゴの多産という側面だけが比喩として用いられているのであり，イナゴのその他の属性は詩人の意識には全く登っていない。同様に，大姒の「嫉妬しない」という美徳は，イナゴの比喩とは無関係である。ここで欧陽脩は，イナゴの群居する様を見てその多産に感じ入り，そこから周王家の繁栄に思いを及ぼしたという，詩人が本詩を発想した心理的過程を追体験して解釈している。正義までの比喩解釈が比喩と比喩されるものとの対応関係を論理的に解読することに興味が注がれているのに対し，欧陽脩の比喩解釈には比喩として描かれた形象そのものを吟味し味わおうとする姿勢が見て取れる。このような欧陽脩の，比喩を詩想の起点であると考える態度からすれば，イナゴが嫉妬するかしないかということを詩解釈の問題として取り上げる必要は全くないのである。[21)]

このように，欧陽脩の詩経学の最大の貢献と評価される「常識にかなった解釈」は，詩経の修辞・詩作の過程についての理解が新たな境地に達して，はじめて成立したのである。思想的側面と文学的側面とが不可分一体となって，欧陽脩の詩経研究は成立しているのであり，「人情説」だけを取り出して議論したのでは，彼の詩経研究を全面的にとらえることはできない。

*

欧陽脩の批判の後，イナゴが嫉妬しないということは「螽斯」解釈においてもはや問題

とはなり得ないように思われるが，事実はそうではなく，その後もやや曲折を必要とした。蘇軾の弟の蘇轍が著した『潁浜先生詩集伝』は，詩篇に対する穏当な解釈で評価されるものであるが，「螽斯」について次のように言う。

> 「螽斯」は，「蚣蝑」のことである。嫉妬しなくて子供が多い。一回に八十一子を生む。……つまり，后妃の子孫が多いことイナゴのようであると言っているのである（螽斯蚣蝑也。不妬而多子，一生八十一子。……言后妃子孫衆多如螽斯也）

蘇轍の詩経学に対する貢献の一つに，詩序の初一句とその後の句とでは作者が異なり，初一句は孔子の教えを受けた信頼すべき説であるが，その後の句は後世の学者が自己の解釈によって初一句の内容を演繹したものであり，信ずるに足りないと考え削除したことがある。[22]「螽斯」で言えば，「螽斯は，后妃の子孫衆多なり」は，孔子の弟子（必ずしも子夏とは限らない）が孔子の教えを受けて著した真正の序であるのに対し，「言ふこころは，螽斯の若（ごと）くして妬忌せずんば，則ち子孫衆多なり」は，後の時代の学者が付加したもので，本来の詩序ではないと考えて削除したのである。

そのような彼の認識からすれば，「イナゴが嫉妬しない」という説は初一句のものではないので，本来ならば問題にしなくてもよいはずである。にもかかわらず，「螽斯」の説明の中で「不妬而多子」とその説を踏襲しているのは興味深いことである。[23]

ここには，常識に合わないこと・超自然的なことに対する，欧陽脩とは異なった蘇轍の認識を見ることができる。欧陽脩は，常識に適合しない事柄は一律に謬説として退けたが，蘇轍は，それを受け入れた。このことは，大雅「生民」の解釈によく表れている。鄭箋に従えば，「生民」には周の始祖后稷の生誕にまつわる神話が詠われている。それは后稷の母姜嫄が大人の足跡を踏んで后稷を身ごもったというものだが，欧陽脩は，そのように解釈することを荒誕だとして退けた。一方，蘇轍はそれを正しい解釈と考え，次のように言った。

> 　これを要するに，常の物に異なった物は，天地の気を広く多く受けているので，その生まれ方も異常であることがある。虎や豹の生まれ方は犬や羊とは異なり，ミズチやオオハマグリの生まれ方は魚やスッポンとは異なっている。動物でさえこうしたことがあるのだから，神人の誕生の仕方が常人と異なっていたところで何の怪しむべきことがあろうか。近世になってもなおこうしたことはある。しかしながら，学者はそ

うしたことが常識から推論できないことだと言って信用しない。けれど，常識で推論できないことは何もこれに限ったことではない。彼らは，取るに足らない耳目の能力に頼って，万物の変異を信用しようとしない。物の変化は窮まりなく，耳目のおよぶところには限りある。限りある能力で窮まりないものをとらえようとしたならば，いかにくどくどと説明しても世の人々は納得しない。いにしえの聖人はそうではなかった。もし本当に起こったことであったなら，自分の知識で説明できないことでも疑ったりはしなかった。……その説のひろやかな事かくのごとくであった。後世もし聖人が再び現れたとしても，（異常なことが）もし起こらなければ，それを無理強いすることはないが，もしあったとしたら，それを怪しんだりしないのである。これこそ聖人の考え方である（要之，物之異於常物者，其取天地之氣弘多，故其生也或異。虎豹之生異於犬羊，蛟蜃之生異於魚鱉。物固有然者。神人之生而有以異於人，何足怪哉。雖近世猶有然者。然學者以其不可推而莫之信。夫事之不可推者何獨此。以耳目之陋而不信萬物之變。物之變無窮，而耳目之見有限。以有限待無窮則其為說也勞而世不服。古之聖人不然。苟誠有之，不以所見疑所不見。……其說蓋廣如此。後世復有聖人，無是固不不可少之，而有是亦不足怪。此聖人之意也）

このように，蘇轍は異常なこと神秘なことを一概に否定はしなかった。そこには，人間の理性や常識は限りあるもので，世界のすべての事象を説明しきれるものではないという考え方が現れている。これは，欧陽脩の「人情」説に対して不可知論の立場から反論を加えたものである。「イナゴが嫉妬しない」ということを受け入れたのも，彼のこうした考え方からすれば当然と言えよう。『呂氏家塾読詩記』[24] にある人の説として引用された「古人は物の理をきめ細かに観察していたから，当然，イナゴが嫉妬しないということを知っていたのである（古人精察物理，固有以知其不妬忌也）」という説も，現代の自分たちが知らない物の理を古人は知っていたという論理で，やはり理性有限論を展開したものと言えよう。このような考え方が大きな勢力を持っていたことがわかる。

*

この後，宋代は序の信頼性をめぐって様々な議論が行われた。総体として見れば，詩序は信頼できないとして次第に軽視されるようになっていった。ただしそこには，単に詩序を信じるか信じないかという次元に留まらず，文学的な認識の展開も見ることができる。

その典型例として朱熹の解釈の変化を見よう。

呂祖謙の『呂氏家塾読詩記』に「螽斯」に関する次のような朱熹の経説が引かれている。

> イナゴは，ひとところに集まり仲良い様で，卵を産みたくさん繁殖する。だから嫉妬することなく子孫がたくさん増えることの比喩としたのである。本当にイナゴが嫉妬しないということを知っていたと考える必要はない（螽斯聚處和一，而卵育蕃多，故意爲不妬忌而子孫衆多之比。非必知其不妬忌也。）

これは，朱熹の早年の学説である。[25] このころの朱熹の詩経観の最も大きな特徴は，詩序を信ずるということにある。本詩でも，詩序の「螽斯の若（ごと）くして妬忌せずんば」に従った解釈をしている。しかし，朱熹は詩序を消化して，彼自身の論理を用いて常識に適うように説明している。そしてその合理化の方向は，欧陽脩のそれとは異なっている。

前述したように，欧陽脩の求めた合理性は「人情」への適合であった。つまり，彼は人間感情と常識の不変を信じ，詩経もそのようなコモンセンスへの信頼に拠って正しい解釈に到達できると信じた。彼が不変と信じた人間感情と常識とは，何より解釈者である欧陽脩自身に具現されているものであり，煎じ詰めれば，彼は自分の感情と自分の常識によって詩を解釈するために「人情説」を唱えたということができる。そうした彼にとって神秘的な事象は，現実にはあり得ないことと考えられたから，自ずと詩解釈からも神異的な解釈は排除されることとなる。つまり，欧陽脩にとっての詩の合理性とは現実世界の合理性と一致するものであった。

それに対し，朱熹の「合理性」は別のところを目指している。彼には，現実にそれがあり得るか否かはさておき，それが詩作の場であり得る発想か否かという観点から解釈の妥当性を見ようとしている。本詩で言えば，イナゴが群居する様を見て仲がよいと感じ，そこからイナゴは嫉妬しないと考えることは，詩人の発想として充分あり得ることだという認識が，朱熹にはあった。ここには，詩世界の原理や秩序が現実世界のそれと異なっており，現実世界の論理のみで詩は解釈できないという考え方を見ることができる。言い換えれば，欧陽脩は詩的虚構を認めず，朱熹は認めたということになる。「螽斯」の詩序の解釈のスタンスの違いには，以上のような両者の認識の違いが反映されている。

このような朱熹の解釈は，前述の蘇轍の説の土壌の上に生まれたと考えられるのではないだろうか。なるほど，蘇轍はイナゴが嫉妬しないということを信じていたのに対し，朱熹はそれを虚構ととらえているという違いはある。しかし，両者を欧陽脩と比べた場合，

自分たちの常識でとらえられる世界と詩に描かれた世界とが次元を異にするという考え方を持っていたことでは共通している。ここに，詩経を文学としてとらえる視点の成熟の過程を見ることができるのではないだろうか。そのように考えれば，蘇轍が神秘的なこと・常識に合わないことを受け入れたのは，欧陽脩の到達点からの後退ではなく，時代の文学観を成熟させるための触媒として機能したと考えることができる。

『詩集伝』執筆の段階[26]では，朱熹は詩序の信頼性を否定し，自己の読みに従って詩篇を把握している。本詩においても詩序の「螽斯の若(ごと)くして妬忌せずんば」という言葉の束縛を脱し，常識に従った解釈を行っている。

> 「螽斯」はイナゴの属であり，体が長く青い触覚を持ち後ろ足が長い。後ろ足をこすりあわせて音を立てる。一回の産卵で九十九匹の子を生む。……「比」とは，物に比喩することである。后妃が嫉妬しなくて子孫がたくさん生まれる。だから，多くの妃妾は，螽斯が群がり仲良く集まり子供が多いということで后妃を比喩したのである。つまり，このような徳があればこのような幸福に恵まれるということである（螽斯蝗屬，長而青角。長股。能以股相切作聲。一生九十九子。……比者以比物也。后妃不妬忌而子孫衆多。故衆妾以螽斯之群處和集而子孫衆多比之。言其有是德而宜有是福也）

朱熹の新説においても，「后妃妬忌せず」と，やはり后妃の婦徳には言及している。これは，詩経の詩篇が人々に道徳を教えるものであるという儒学的認識からきたものである。しかし，ここで「衆妾　螽斯の群処和集して子孫衆多なるを以て之に比す」と言い，「衆妾」が后妃の婦徳をことほいで詠ったと考えていることに注目したい。ここには，朱熹の詩経解釈においては，詩が誰によって詠われたかということに関心が寄せられていたことが現れており，詩が発想された現場を追体験しようとする朱熹の解釈態度を見ることができる。それに加えて，ここでもイナゴは多産の比喩として用いられているだけで，嫉妬しないという后妃の徳とは無関係であると考えられており，比喩と比喩されるものとの関係の論理的解読より，比喩のイメージそのものを味わうことを重視する態度が見られる。これは，上述した欧陽脩の比喩認識（発想としての比喩）を受け継ぐものである。比喩解釈における欧陽脩の功績が大きかったことを知ることができる。[27]

*

イナゴが嫉妬しないなどというのは間違いである。イナゴのようなちっぽけな虫のことを，どうして嫉妬しないなどとわかろうか（若螽斯不妬忌則非也。螽斯微蟲，何由知其不妬忌乎）

宋・厳粲『詩緝』の説である。これが代表するように，イナゴが嫉妬するという説を常識という視点から退けた欧陽脩『詩本義』の説は，時代とともに次第に詩経学者の中に浸透していった。事実，元・明の学者の詩経学の著述を見ると，この時代にはもはやイナゴが嫉妬するかしないかという問題は問題として扱われなくなっていったことがわかる。[28] 詩序の権威が失墜した以上，これは当然の帰着であろう。

「イナゴがどうして嫉妬しないか」という問題が後景に退くとともに，代わりに二つの志向が本詩の解釈の前景に浮上してきた。一つ目は，博物学的興味であり，これは「イナゴが一度に何匹子を生むか？」という問題意識として現れる。上に見たように，蘇轍は「一生八十一子」と言い，朱熹は「一生九十九子」と言う[29] さらに，陸佃は「一母百子也」という説を出している。[30] 彼らの説に現れる実数がどこから出てきたのかは不明であるが，『太平広記』巻四七九「螽斯」（出『玉堂閒話』）に次のように言うのが参考になるであろう。

イナゴは災いをもたらす。おそらくよどんだ気から発生するもので，それで悪臭を放つのであろう。ある説には，魚の卵が化したものだという。毎年繁殖し，あるいは一年に三，四度も産卵する。一度産卵するごとにその卵は一〇〇個にもなんなんとする。卵から羽化まで，凡そ一ヶ月で成長し飛行する。だから，『詩』に「螽斯は数多い」と詠われているのだ。「螽斯」は蝗の属である。羽がまだ生えきっていないうちには跳躍して動く。それを「蝻」という（衆多蝗之爲孽也。蓋沴氣所生，斯臭醒。或曰，魚卵所化。毎歳生育，或三或四。毎一生，其卵盈百。自卵及翼，凡一月而飛。故詩稱螽斯衆多。螽斯即蝗屬也。羽翼未成，跳躍而行。其名蝻）

ここにはイナゴに関する俗信を含んだ様々の博物学的知識が盛り込まれているが，「一たび生む毎に，其の卵百に盈(み)つ」というイナゴの多産を述べた一節がある。このように概数として表現していたのが，いつのまにか「八十一子」，「九十九子」という実数に変化していったものであろう。これまた厳粲によって，

実数がいくつか説明する必要はない。ただ子を産む数が多いのはイナゴに勝るもの

がないから比喩に用いただけである（不必以定數言之。但以生子多者莫如蝗耳）

と軽く一蹴されているのだが，元明を通じて，蘇轍・朱熹・陸佃のいずれが正しいか，すなわち「イナゴは何匹子供を生むか」が，詩経学の著述にしばしば提起され，彼らの頭を悩ませることになる。

もう一つは,「螽斯」の詩をイナゴの生態に即して構造的に解釈しようとする志向である。これは，王安石や呂祖謙の解釈に見られる。Ⅱで述べたように，本詩はいわゆる「畳詠」と呼ばれる形式で，三章とも同じ内容をわずかに字句を変えて繰り返し詠うという形式を持っている。そのため，従来の解釈では三章ともイナゴがたくさん群がる様子を繰り返し詠っているに過ぎないと考えられてきた。それを，王安石の『詩経新義』では，

一章：イナゴが発生する　→　二章：イナゴが飛翔する　→　三章：イナゴが（摂食・交尾のために）集合する

というイナゴの生活史に沿った一連の内容として解釈した。[31] 呂祖謙『呂氏家塾読詩記』の説はこれを受け継ぎ，次のように言う。

呂氏曰く，イナゴが孵化したばかりの時には，その羽はびっしりとして並んで立っている。すでに羽化すると，一斉に飛び立ち，ウォンウォンと音を立てる。飛び終わると羽を閉じて，一斉に集まる。（三章で）多い様を繰り返し述べるが，その変化の様子はかくのごとくである（呂氏曰，螽斯始化，其羽詵詵然比次而起，已化則齊飛，薨薨然有聲。既飛復斂羽，揖揖然而聚，歴言衆多之狀，其變如此也）

彼らの説には，詩篇に複雑で起伏のある構成を見出そうという志向を窺うことができる。これは，学者であると同時に詩人でもあった彼らが，自分が詩を作る時に一篇の詩に込める意味の重さを詩経の詩篇にも見出そうとしたものと考えることができる。先に，欧陽脩の比喩解釈において，詩人が詩を作る過程に思いをはせて解釈をしたと論じたが，王安石・呂祖謙は別の側面において，やはり，自分と詩人とを重ね合わせて解釈を行ったということができる。[32]

*

以上のように，宋代には「螽斯」をめぐって様々な説の展開が見られた。その口火を切ったのは，欧陽脩である。欧陽脩は，詩序や伝，箋，正義に対する違和感を基にして批判を加え，自分の常識に合うような新しい説を提示した。ここに，漢唐の詩経学を乗り越えて新たな時代の詩経学を切り開いていった原動力を見ることができる。しかし，Ⅲで正義もすでに鄭箋に対して違和感を感じそれを疏通という形で調整していた可能性があると指摘した。この筆者の認識が正しいとすれば，序・伝・箋を詩経解釈のスタンダードとして定着した正義と，序・伝・箋に対し本質的な批判を加え詩経学の新たな地平を開いた『詩本義』とは，「序・伝・箋に対する違和感」という共通の地盤に立っていたということになる。両者の違いは，その違和感を疏通という方法によって解消しようとするか，逆にその違和感に基づいて正面から批判を加えるかというその後の対応に過ぎない。ここから考えれば，宋代詩経学の新たな展開の芽は，正義の疏通の中にすでに存在していたということができる。[33] 漢唐の学といって一括りにして考える一方，宋代の詩経学は漢唐の詩経学の対極に立つとして両者を断絶させる従来の認識は不十分であろう。

Ⅴ　清朝考証学の解釈

宋代以後の「螽斯」解釈は，おおむね詩序を解釈の絶対的基準とは考えなくなり，イナゴが嫉妬するかしないかということも問題にしないようになっていた。このような解釈から現代の解釈までの距離は，それほど道のりが遠くはなかろう。したがって，本来ならばこれで問題は解決していたはずである。しかし，ことはそれほど簡単には落着しなかった。清朝になって考証学が起こり再び漢学が脚光を浴びるに伴い，詩序が復権し毛伝が尊重されたのである（ただし清朝考証学の詩経学は，鄭箋と正義を重視しなかった。彼らは後漢や唐代の学問を乗り越えて，詩序と毛伝を直に受け継ごうとした）。

このような学風を最もよく体現しているのが陳奐の『詩毛氏伝疏』である。彼は，詩序や毛伝をきわめて厳格に遵守して詩経の解釈を行った。また彼は，詩序についての『詩本義』の説にも従わなかった。これは恐らく，語順が転倒しているという『詩本義』の説は，原典に対して恣意的な改ざんを行うことになると考えたからであろう。今ある原典の姿に忠実に解釈するのが解釈の本道であると考えたのであろう。このように厳格に漢代の詩経学に復帰しようとした陳奐ではあるが，彼の経説では再びあのイナゴが嫉妬するとか嫉妬しないとかいう議論に立ち戻ることになったのかと言えば，そうではなかった。問題をうまく回避しつつ，漢代の経学を復活させる解釈を彼は行ったのである。

鄭箋や正義は，「螽斯」の詩序を，

螽斯，后妃子孫衆多也。言若螽斯不妬忌，則子孫衆多也。

と読み，そのために「イナゴがどうして嫉妬しないのか」という難題に陥った。陳奐は，この詩序の文字自体には錯簡・誤脱はないのだが，歴代の注釈家たちは句読を誤っていると考えたのである。どのように切るべきかというと，「螽斯の若し」で句読を切るのである。

螽斯，后妃子孫衆多也。言若螽斯。不妬忌則子孫衆多也。

このように読めば，「妬忌せず」は，「螽斯」にはかからないことになる。つまり，

「螽斯」は，后に子孫がたくさんいることを詠う。イナゴのようだ，というのである。嫉妬しなければ子孫はたくさん増える。

となり，「嫉妬しない」主体は直接には明示されていないが，文脈上から「后妃」が嫉妬しないのだと理解できる。こうすれば，イナゴが嫉妬するとかしないとかという問題は消失し，常識に適う解釈が可能になるのである。陳奐は，このように解釈して，問題を合理化する。

筆者は彼のこの説を目にして，巧緻さを感じる反面，巧みすぎてむしろ狡猾だという印象を抱いてしまう。この印象は，この問題に臨む陳奐の，詩経解釈学史における自身の位置の置き方から生じたものである。

陳奐は，漢代の，特に毛亨の詩経学を受け継ぐために，詩序に厳格に従うという立場をとる。その一方で，彼は詩序をきわめて合理的に解釈する。この合理的な解釈というのはいったい何かと言えば，鄭箋・正義の説に対する常識的立場からの異議申し立てであり，それは欧陽脩の『詩本義』に淵源するものである。事実，陳奐が断句を変えることによって得た詩序の意味は，欧陽脩が語順を変えることによって得た詩序の意味と全く同じである。両者の相違は，同じ意味を詩序からどのようにして引き出すか，その筋道（所与の詩序の文に加工を施すことを是とするか否とするか）という点に過ぎない。つまり，彼が詩序に施した合理的解釈とは宋代の詩経学の理念に由来しているのである。したがって陳奐

は，漢代の詩経学に忠実に従うというスタンスをとりながら，実際には宋代の詩経学の理念を解釈の指針としていることになる。単なる漢学の継承に止まらない一筋縄ではいかない複雑な性格を持ちながら，それを漢学の復興というスローガンでおおっているところに，偽装性を感じてしまうのである。

陳奐のこの説自体は，彼のオリジナルではない。これについては胡承珙が『毛詩後箋』で説明している。

> 「螽斯」の詩序に次のように言う，……。これについて，欧陽脩「詩本義」に次のように言う，……。朱克升（元・朱公遷の字。『詩経疏義』十二巻の著がある），蔣仁叔（明･蔣悌生の字。『五経蠡測』の著がある）は，いずれも彼の説に従っている。元･許謙『詩集伝名物鈔』に，金仁山（宋末元初・金履祥の号）の説を引用し，「若螽斯」で断句し，上の文に繋げ，「妒忌せず」というのを后妃の徳として，下の文に繋げている。明・何楷『詩経世本古義』，清・朱鶴齢『詩経通義』はいずれも，この説に従っている（序云，……。歐陽本義云，……朱克升，蔣仁叔皆從之。許氏名物鈔載金仁山說，以言若螽斯絕句，屬上文，以不妒忌歸之后妃，屬下文。何氏古義，朱氏通義皆從之。）

これに従えば，「螽斯」の序の断句を変える説は，宋末元初の名儒，金履祥が唱えたものである。おそらく詩序を常識に適うように解釈できるとともに，文献学的にも原典の改変を必要としない，という二つの点で優れていると考えられたのであろう，細々と伝えられてきたこの説は，清朝に入ると詩序･毛伝を篤信する学者によって注目されることとなった。段玉裁の『毛詩故訓伝定本小箋』，焦循『毛詩補疏』もこの説を採っている。陳奐は，直接的にはおそらく彼の経学の師である段玉裁の説に従ったのであろう。このような説の由来を見れば，断句を変えるという発想が，欧陽脩の説の焼き直しであることはますます明らかである。[34)]

陳奐が漢の詩経学に立ち戻ることを目指したことは事実である。しかし彼が立ち戻ろうとした漢の詩経学は，陳奐自身の解釈によって再構築されたものであった。そしてそれは，上に見たように宋代詩経学の影響が著しいものであった。すなわち，陳奐は宋代詩経学の思考の筋道によって，漢代詩経学を再構築したと言える，少なくともその性格は無視できないほどのウェイトを占めていると考えられる。ここから考えれば，漢唐の詩経学との関係にばかり目を奪われることなく，宋代詩経学が与えた影響を深く考察しなければ，清朝

考証学の詩経学の実相はとらえられないのではないと筆者は考える。

*

清代は，漢学を継承したと言っても詩序はもはやアプリオリに権威を持っていたわけではない。胡承珙は『毛詩後箋』の中で次のように言う。

> 私が考えるに，詩序の初句に「螽斯，后妃子孫衆多也」と言う。これは単にイナゴを用いて子孫がたくさん生まれることの比喩にし，そこからその理由を推察して，嫉妬しないからだと考えたに過ぎない。確かに「嫉妬しない」ということをイナゴの徳としているが，それはただイナゴが群居したくさんの卵を産んで子を育てるところからそう言ったのに過ぎない。宋・范処義の『逸斎詩補伝』に，「およそ万物で群居しながらたがいに傷つけ合わないものは，彼らが嫉妬しないことがわかるのである。多くの学者は詩序の文を変えて読もうとしているが，それは必要ないことである（承珙案，序首句云，螽斯，后妃子孫衆多也。是但以螽斯喻子孫之衆多，因而推衍其義，以爲不妒忌耳。即以不妒忌歸之螽斯，亦不過因其群處和集而卵育蕃多之故。范氏補傳曰，凡物之群處而不相殘者，則知其能不妒忌也。諸儒改讀序文，皆可不必）

胡承珙は，詩序が「イナゴは嫉妬しない」と言っていることを受け入れ，それは，イナゴは本当に嫉妬しないのではなく，単にイナゴの群居の様を見た詩人が，そこに嫉妬しないという徳を読みとったものに過ぎないと考えている。つまり，「イナゴが嫉妬しない」というのは，一種の擬人法的表現，あるいは感情移入の結果であって，そこに自然科学的真理を読みとろうとする必要はないと考えるのである。これは，『呂氏家塾読詩記』に引用された朱熹の説と相似し，現実世界の論理と詩世界の論理とは異なり，詩に常識に合わないことが詠われていても差し支えないという認識で共通している。陳奐の説が欧陽脩の説を下敷きにしているのと同様に，胡承珙の説は朱熹の説を下敷きにしているということができる。清朝考証学が宋代詩経学から多くを学んでいることはここからも窺える。

王先謙の『詩三家義集疏』は，詩序・毛伝を相対化する。その彼が，詩序の説を問題にしないのは当然であった。

> この詩は，后妃が嫉妬することなく，そのために子孫がたくさん生まれ，それぞれ

がみな賢者であったことを褒め称えたもので，古来解釈者はそれ以外のことは言っていなかった。詩序に（イナゴが嫉妬しないという）説を述べるが，イナゴのようなちっぽけな虫が嫉妬するかしないかは人間にわかりようもないのであり，鄭箋は詩序に敷衍してますます誤ってしまってしまった。陳奐は，毛伝に與し「若螽斯」で断句したが，つまるところ牽強付会の説に過ぎない（是此詩美后妃不妒忌，以致子孫衆多，能使皆賢，自來説詩者無異詞。序説，螽斯微蟲，妒忌與否，非人所知，箋説因之而益謬。陳氏奐袒傳，於斯字斷句，究屬牽強）

かくして，さしも長きの間学者の頭を悩ませ続けた問題も，詩経学の表舞台から身を引くこととなったのである。

Ⅵ　歴代詩経学の学的関係

以上，「螽斯」の詩をめぐる研究史を概観してきたが，この小さな問題を通じても，詩経解釈学史の認識にまつわる諸問題が浮かび上がってきた。

図２で，歴代の詩経学の変遷についての従来の見解を図式化して示した。そこでは，漢唐の詩経学　→　宋代の詩経学　→　清朝考証学，という詩経学の変遷が，いずれも前代の学問に対する批判反発の相でとらえられていた。それにともない，それぞれの時代の学問も個別的に論じられることが多かった。もちろん，ある時代・ある学者の学問に焦点を合わせ，その特徴を正確に把握することは，詩経解釈学史を正しく理解するための前提として何より必要であることは言うまでもない。したがって，従来の研究の努力の方向は正当に評価されるべきである。しかし，以上の「螽斯」の解釈の変遷過程の分析から考えた場合，もう少し枠組みを変えて考える必要がある。

すなわち，それぞれの時代の詩経学が前代の学問に対する批判を核にして形成されているのはもちろんだが，それぞれは完全に相分離しているのではなく，批判し反発した前代の学問からもしたたかに栄養を吸収し，それを自分自身の学問の中に消化しているという関係を見て取ることができる。つまり，反発といっても，磁石のＮ極とＮ極のように完全に離脱し遠ざかるようなものではなく，より粘着力のある反発，すなわち共感する部分や依存する部分を色濃く残しながら，それを自分の新たな学問を形成するためにからめ取っていくという関係を見るべきではないかということである。その意味で，各時代の学問を反発の相でとらえ孤立的に論じるだけではなく，時代を超えた一貫した関心や学的継承関

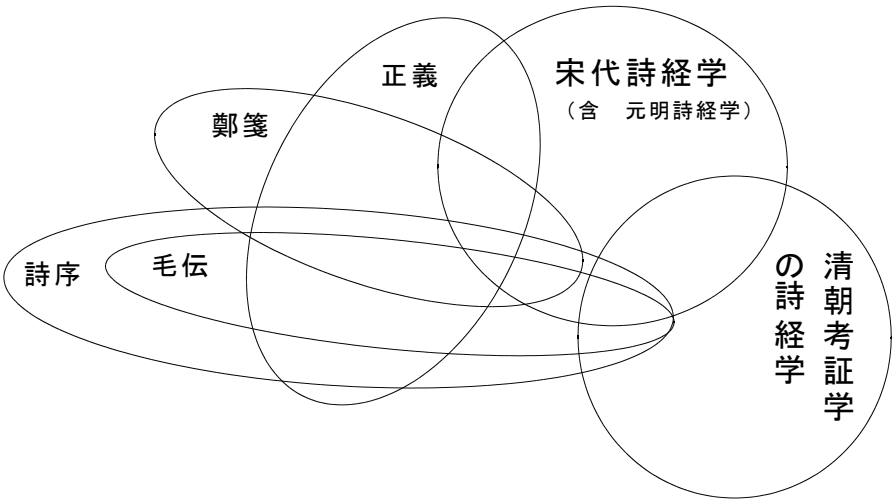

図３　歴代詩経学の相互関係に関する筆者の認識

係についても，より積極的に分析の光が当てられるべきと考える。

これの裏返しで，詩序・毛伝・鄭箋・正義という，「漢唐詩経学」という枠組みで一体的にとらえられてきたものも，それぞれが独自の認識を持ち，存在価値を有していることにも注意が払われなければならない。「祖述」という言葉がある。これは，遠く先人の言葉を信じ，みずからの賢しらな考えを差し挟むことなく，それを忠実に受け継ぎ述べ伝えるという，儒学の基本的な立場を表した言葉である。そうした学問精神の中から「疏は注を破らず」という言葉も生まれてくる。しかし，本稿で見てきたように，注釈者・再注釈者は先人の詩経解釈の忠実な再解釈という形を取りながら，実際には変形や誇張を解釈に加えることによって自分自身の認識を表明している。表現形式としての「祖述」に目をくらまされて，そこで表現されている内容を見失ってはなるまい。

以上の関係を図にすれば図３のようになる。

Ⅶ　むすび

祖述の対象とその注釈・再注釈との間にあるねじれやずれに目を向ければ，そこに注釈者自身の思惟，彼が生きた時代の思潮を知ることができる。またそこから，従来は水と油のような関係でとらえられてきたものの間に，重要なつながりが存在することにも気づくことができる。このように，これまで一体であると考えられてきたものの中にある違いを見極め，これまで関係が薄いと思われてきたもの同士の中の関係を見いだすというのが筆

者の研究の方法である。既存の時代的･学派的な枠組みにとらわれず，詩経解釈学の理念･方法の継承関係を考察していき，その展開を実態に即して見ていきたい。

このような筆者の視点に立てば，宋代詩経学，とりわけそれの形成過程にある北宋の詩経学こそが，詩経学の歴史をとらえるための鍵となる。北宋の詩経学を中心に据えて，それが前代の詩経学との関係の中でどのように生み出されてきたか，そして後代，特に清朝考証学の詩経学にどのような影響を与えたのかを見ることによって，詩経解釈の中でどのような認識の展開があったかを把握することができる。

北宋詩経学の成立の過程を見極めるためには，正義を新たに読み直し疏家の認識を正しく把握することが重要である。義疏の学は，従来は「疏は注を破らず」という枷をはめられていたために，独自の発展をすることができなかった生産性の低い学問であったと考えられていた。しかし，丹念に読み解いていけば，彼らがその枷の中で独自の認識を表現していたことを知ることができる。そして，それこそが，漢唐の詩経学と宋代詩経学を結ぶ架け橋になっているのである。確かに，正義には「曲解」「穿鑿」「強弁」といった言葉で表現するのがふさわしい説に満ちているが，このような彼らの「曲解」「穿鑿」「強弁」は，むしろ経学に新たな地平を切りひらくだけの創造性をもって機能しているのであり，ひとり正義のみならず，創造性を持った「曲解」「穿鑿」「強弁」が中国の詩経学を推進する原動力となっていると筆者は考える。

さらに，本稿で見たように各時代の「螽斯」解釈の変化には詩経の比喩をどのようにとらえるかという，彼らの文学観の変化が伴っていた。このように，詩経解釈史の変遷は，思想的な変化だけではなく，それと不可分に「詩経」を文学としていかにとらえるかという認識の変化によってはじめて実現した。ここで言う「文学」的な認識とは，単に内容を文学的に把握するということだけではなく，詩篇の構造や修辞といった，文学の「形」というべきものをどのように考えるかということも含まれている。そして，そこには詩経学者自身の文学観が濃厚に反映されている。故に，この問題を分析することによって，経学研究と文学研究とが相分離している現在の状況を乗り越え，より総合的な視野で中国の古典文化をとらえることができると思う。そのためには，詩経研究に現れた歴代の学者の考え方をその感性にまで切り込んで分析する必要があると考える。この意味でも，新たな詩経学を構築した学者が同時に豊かで鋭い感性を持った文学者だったという，北宋の詩経学は深く考察するべき内容を有しているのである。

注

1） 拙論「欧陽脩『詩本義』の揺籃としての『毛詩正義』」（宋代詩文研究会会誌『橄欖』第九号，2000）第六章参照のこと。

2） もちろん，詩経には現在まで残る毛亨の学問の他に，漢代には国家公認の学問として認められた三家詩があり，その詩序はまた異なったものであった。しかし，三家詩はその後滅びてしまった。古典中国における詩経の解釈学史を俯瞰することが本稿の意図であるため，清朝まで学問的に後継を持ち続けた毛伝とそれが採用した詩序を考察の起点とし，後の儒学に対してほとんど影響を与えなかった三家詩の流れは，原則として考察の対象外とする。

3）「螽斯」が何の昆虫であるかについても，歴代様々な説が出されいまだ定論には至っていないが，この問題について論評する能力は筆者にはない。また，本稿の問題意識からすれば，螽斯の同定は，本質的には必要ないことであるので，とりあえず，本稿では螽斯＝イナゴと考えて論を進めていく。

4） 上古音韻部の分類は，王力『詩経韻読』（1980，上海古籍出版社）の二九部分類に従った。

5） 目加田誠『定本詩経訳注』（目加田誠著作集第二巻，1983，龍渓書社）44 頁，白川静『詩経国風』（東洋文庫 518，1990，平凡社）63 頁。

6）『正義』に，「此不妬忌，得子孫衆多者，以其不妬忌，則嬪妾俱進，所生亦后妃之子孫，故得衆多也」と言う。

7） 1982，上海古籍出版社（拠宋紹興刊本校訂排印）。

8） 上海人民出版社・迪志文化出版有限公司。

9） 筆者は，石雲孫点校，安徽古籍叢書（1991，黄山書社）本を用いた。

10）「蜂」の異体字。

11） 蜂が桑虫の幼虫を捕まえて養い自分の子供とすると言う伝説は，『詩経』小雅「小宛」にすでに見える。

螟蛉有子　　螟蛉子有り
蜾蠃負之　　蜾蠃之を負ふ

毛伝に「螟蛉，桑蟲也。蜾蠃，蒲盧也」と言う。正義に陸機の説を引き，

螟蛉者，桑上小青蟲也。似步屈其色青而細小或在草萊上。蜾蠃土蜂也。似蜂而小腰。取桑蟲負之於木空中。七日而化為其子。

と言い，桑虫を自分の子にする方法について，

謂負而以體，煖之以氣。煦之而令變為已子也。

と言う。

12） ここで，蜂の純雄と対比されて純雌とされている「龜鼈」は，単為生殖をするのではなく，より奇妙な生殖――異類交婚――をすると説明されている。『爾雅翼』巻三一「釋魚四」「攝龜」に，

案ずるに，大きな腰のものは純雌で，細い腰のものは純雄である。故に，亀は蛇とつがいとなる。亀の性質はねたみ深いので，雌の蛇に出会うと，戦って噛みついたりする（按大腰純雌，細腰純雄，故龜與蛇牝牡，龜之性妬，或遇雌蛇，相趁鬥噬）

と言い，同「黿鼈」にも，

天地の性として，細い腰のものは純雄で，太い腰のものは純雌である。故に亀やスッポンの類は，蛇を雄とするのである……いまオオスッポンも太い腰を持つが，かえってスッポンを雌にする。だからオオスッポンが鳴くとスッポンがそれに答えるのである（天地之性，細腰純雄，

大腰純雌，故龜鼈之類，以蛇爲雄，……今黿亦大腰，乃復以鼈爲雌，故曰黿鳴鼈應）

と言う。大腰＝亀＝雌と細腰＝蛇＝雄とがつがうという論理である。ここで，亀が雄蛇と交尾するので雌の蛇に対して嫉妬心を燃やすとあるのは，螽斯が交尾をしないので嫉妬心も起こさず，蜂が交尾しないので「貞虫」と呼ばれるというのと裏返しの論理であり，交尾という行為の存在が嫉妬という悪徳のもととなるという考え方である。

13） 中国古典選 14『荘子　外篇・中』（1978，朝日新聞社）164 頁。

14）『文選』巻十三。

15） 袁行霈撰『陶淵明集箋注』巻五（2003，中華書局）431 頁。

16）『呂氏春秋』季春紀「盡數」に，

凡食之道，無飢無飽，是之謂五藏之葆。口必甘味，和精端容，將之以神氣。百節虞歡，咸進受氣。飲必小咽，端直無戾。

と言い，食物から「気」を受けるという意味で使っているのは，やや用法が異なるが，やはり「受精する」という意味とは隔たりがある。

17） 詩経解釈学史における比喩の問題については，拙論「詩の構造的理解と「詩人の視点」――王安石『詩経新義』の解釈理念と方法――」（宋代詩文研究会『橄欖』第一二号, 2004），同「『詩本義』に見える欧陽脩の比喩説――伝箋正義との比較という視座で――」（慶應義塾大学文学部『藝文研究』第八十三号，2004）を参照のこと。

18） その裏返しとして，そもそもイナゴのような昆虫が理想的な后妃である大姒の比喩として用いられているのは一体ふさわしいのだろうかという疑念は，歴代の詩経学者の心の奥にわだかまっていたようで，その問題が詩経学の著述にしばしば論じられている。

19） 拙論「欧陽脩『詩本義』の揺籃としての『毛詩正義』」を参照のこと。

20） 例えば，江口尚純氏「欧陽脩の詩経学」（『詩経研究』1987・12），辺土名朝邦「欧陽修の鄭箋批判」（『活水論文集』23 号，1980）。

21） 拙論「『詩本義』に見える欧陽脩の比喩説――伝箋正義との比較という視座で――」。

22）『穎浜先生詩集伝』巻一，周南「関雎，后妃之德也」の注に，次のように言う。

今毛詩之敍，何其詳之甚也。……子夏嘗言詩於仲尼。仲尼稱之，故後世之爲詩者附之。要之豈必子夏爲之。其亦出於孔子或弟子之知詩者歟。然其誠出於孔子也，則不若是詳矣。……其存者將以解之，故從而附益之以自信其說。是以其言時有反覆煩重，類非一人之詞者。……故予存其一言而已，曰是詩言是事也，而盡去其餘。……以爲此孔氏之舊也。

23） 宋・陸佃『埤雅』巻十「釈虫」「螽」に，「螽斯蟲之不妬忌，一母百子也。故詩以爲子孫衆多之況」と言い，やはりイナゴが嫉妬しないという説を踏襲している。王安石『詩経新義』の集佚部分からは，この問題についての彼の考えを知ることはできない。しかし，欧陽脩の弟子である陸佃がこのような説を立てていること，王安石は詩序を尊崇する立場に立つことから考えれば，彼も陸佃と同じ説を持っていた可能性は高いだろう。

24） 四部叢刊広編 04（台湾商務印書館）。

25）『呂氏家塾読詩記』に引用された朱熹の解釈については，朱熹自身によって著された「呂氏家塾読詩記序」（淳熙壬寅九月己卯）の中で，

そうではあるが，この書の中で「朱氏」と言っているのは，実は私の若い時の浅はかな説であり，伯恭（呂祖謙）が誤って採用したものである。その後長い時を経て，私はその説が妥当

でないと気づいた（雖然，此書所謂朱氏者實熹少時淺陋之說，而伯恭父誤有取焉。其後歴時既久，自知其說有所未安）

と弁明されているように，遅くともこの序の書かれた淳熙九年，一一八二，朱熹五九歳，には，放棄されてしまったものである。

26） 束景南『朱熹年譜長編』(2001, 華東師範大学出版社）に拠れば，『詩集伝』の執筆は，淳熙五年，一一七八，に開始され，淳熙十三年，一一八六に完成している。

27） この他，朱熹は『朱子語類』巻八一においても「螽斯」について言及している。

（「螽斯」で詠われている）嫉妬をしないというのは，后妃の（徳の）一つの表れである。一方，「関雎」で論じられているのは，（后妃の徳を）全面的にとらえたものなのである（不妬忌，是后妃之一節．關雎所論是全體）（方子）――王星賢点校，中華書局排印理学叢書本，1986，第六冊 2098 頁――

「螽斯」の如きは，要するに「比」である。つまり，イナゴを借りて后妃の子孫がたくさん生まれることに喩えているのである「宜爾子孫，振振兮」というのは当然，イナゴの子孫のことを詠ったものであり，后妃の子孫を詠ったものではない。思うに，「比」の詩の多くは，（比喩として用いる事物のみを詠い，比喩されているものを）はっきりとは言い表さない（若螽斯則只是比，蓋借螽斯以比后妃之子孫衆多。宜爾子孫振振兮，卻自是說螽斯之子孫。不是說后妃之子孫也。蓋比詩之多不說破者）（時擧）――同上 2097 頁――

特に後者は，「比」の詩体について重要な説であり，後世の詩経学者によってしばしば引用されている。

28） 夏伝才・董治安主編『詩経要籍集成』(2002，学苑出版社）に収められた元明の詩経学の専著を参照。

29） 清原宣賢『毛詩抄』は，「東坡は八十一子をうむと云，朱文公は九十九子を生と云，世俗には百うむと云ぞ。信宿をへずして飛と云て，生れて二三日をも隔いで飛ぞ。其時子の多が見ぞ，飛處で多を知ほどに羽ありと云ぞ」という（小川環樹他校訂本，1996，岩波書店)。彼が「東坡」というのは，蘇轍を兄の蘇軾に誤ったものであろう。

30） 注16）参照。

31）詳細は，拙論「詩の構造的理解と「詩人の視点」――王安石『詩経新義』の解釈理念と方法――」を参照のこと。

32） 同上。また，周裕鍇『中国古代闡釈学研究』(2003，上海人民出版社）第五章「両宋文人談禅説詩」も参照のこと。

33） 詳細は，拙論「欧陽脩『詩本義』の揺籃としての『毛詩正義』」を参照のこと。

34） 陳奐の詩序・毛伝篤信も割り引いて考える必要があるかもしれない。彼は，詩序・毛伝を本心から信じたというよりは，方法的態度として詩序篤信の立場を採用したとも考えられる。このように考えるのは，次の三点に拠る。

①彼の師，段玉裁も詩序・毛伝に従って詩経を解釈したが，それは排他的な篤信ではなく，毛伝と鄭箋それぞれの学説を正しく認識するためには，従来のように両者を混同して扱ってはならず，両者を別個の存在として別々に研究すべきだと考えた上でのことであり，鄭箋にも独自の価値を認めようとしていた。

②彼のもうひとりの師，王念孫，そして彼の子で，陳奐とは親しく交わった王引之は，どれほど権

威のある学者であろうとも絶対視してはならないと考えていた。王引之はこの立場から，陳奐の毛伝墨守を批判したこともある。
③彼は，彼とは解釈態度を異にする胡承珙の『毛詩後箋』を補筆し，完成させている。彼の補筆部分は，『詩毛氏伝疏』の説の引き写しであり，胡承珙の方法論を用いてはいないとはいえ，ともかくも彼には，自分とは異なった詩経学を許容する心理的余裕があった。

以上の三点から考えれば，詩序・毛伝を墨守することが詩経解釈の唯一の方法ではないという立場に常に接し，しかもそのような考え方をある程度許容しながらも，方法的に自分の詩経研究の拠り所として詩序・毛伝を採用したと考えられる。この点については今後さらに考察していきたい。陳奐と彼の師たちの詩経研究の立場については，拙論「清朝詩経学の変容――戴段二王の場合――」（慶應義塾大学文学部『藝文研究』第六十二号，1993），「陳奐《詩毛氏伝疏》の性格」（同第七十号，1996）を参照のこと。