

Title	一般論として--: 歴史主義的解釈からの脱却にかかわる方法的概念について
Sub Title	
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	2008
Jtitle	慶應義塾大学日吉紀要. 言語・文化・コミュニケーション (Language, culture and communication). No.40 (2008.) ,p.123- 152
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN10032394-20081220-0123

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.

一般論として……

——歴史主義的解釋からの脱却にかかわる方法的概念について——

種村和史

I 問題の所在

歐陽脩は、彼の豊かな文學的感性を働かせて詩經解釋を行つたと、しばしば言われる¹⁾。彼が發展の基盤を作つた宋代の詩經學全體についても、やはり文學的な視點を有する研究を行つたという評價がなされることが多い²⁾。文學的な詩經研究は、明代詩經學に至つてはじめて十全に行われたと論じる劉毓慶氏であっても、各時代の詩經學を概説する³⁾中で、中唐から兩宋にかけての詩經學の特徴の一つとして、「前代の學者の陥つた『詩を史に附し⁴⁾』た牽強附會の議論から脱却して、詩それ自身に向き合いそれを受け止めるべきことを強調した（擺脫前人《附詩於史》的附會之談，強調對詩的獨立感受⁵⁾）」と指摘し、また、「宋代の學者が力を盡くして歴史への牽強附會を排除し、『詩經』それ自體に向き合つてそれを受け止めるべきことを強調した時は、事實上『詩經』が經學上の意義から文學上の意義へと方向轉換を開始した時であつた（當宋儒努力拂除歷史附會，強調對《詩經》的獨立感受時，實際上則是《詩經》由經學意義向文學意義轉變的起步⁶⁾）」と述べ、宋代の詩經學が文學研究の性格を持っていたことを限定的ではあるが認めている。

ところで、詩經解釋學において、解釋が文學的であるというのはいったいどのようなことを指して言うのであろうか。

詩經學者がその有する「文學的感性」——大量の文學作品の讀書を通じて醸成された鑑賞力や批評眼、また、自ら詩人として創作經驗を積む中で養われた見識といったもの——を發揮して、詩經の詩篇を解釋・鑑賞する、それを指して文學性を持った詩經解釋であるというのは、理解しやすい事柄である。儒教の經典ではあるが、一面では文學的存在である詩經を解釋する時、學者の持つ文學的感性が重要な要素として働き、そこから數々の精

彩ある經説が生まれたのは否定できない事實である。

ただし、「詩經解釋學の文學性」をこのように理解した場合、注意しなければならないことがある。それは、このような「文學的な詩經解釋」は、解釋者個人の文學的資質に強く依存するものであり、詩經解釋の方法論という形に昇華することが難しいという意味で、個別事例的な性格を強く帯びるものである、ということである。言うなれば、それは優れた解釋者達による目の覚めるような個人技に屬するものである。後の學者は、それを先行の經説の引用という形で取り込むことはできるにしても、そうした經説を發想する方法、詩篇を読み取る秘訣を自身で體得し應用することは難しい。つまり、研究方法としての繼承・發展が困難なものである。したがって、文學的な詩經解釋がそのようなものに限られるとすれば、それは、詩經解釋史の中で不連続に偶發的に出現するしかないことになるのではないだろうか。

むろん筆者は、文學的な詩經解釋の一つの形としてこのような不連続で偶發的な現れ方が存在すること自体を否定するものではない。代々の學者による繼續的かつ漸進的な發展よりも、時として出現する強い個性と天才を兼ね備えた學者によって提示された奇矯なまでに斬新な學説が、時代の詩經學の相貌を一變させ、新たな局面に押し上げることも確かにあっただろう。

しかし、はたして文學的な詩經解釋はすべて、このような不連続に出現する個人技に限定されるのだろうか。それ以外に、連續性のある繼承可能な文學的な詩經解釋のあり方というものは存在しなかったのであろうか。詩篇を把握する上での基本的な視座として、あるいは解釋を行う上での基本的な方法的態度として、後學が學びとり應用することのできるような形に收斂された文學的詩經解釋はなかったのであろうか。いやむしろ、脈々と受け継がれ育まれたそのような方法的態度が底流にあってそれを基盤とすることができたからこそはじめて、少數の天才が個性的な解釋を存分に展開することができた、というようなことはなかったであらうか。

筆者はこのような問題意識を持ちながら、歐陽脩の『詩本義』を見ていくうちに、そこにある志向性を持った解釋姿勢が存在することに気づいた。それは、詩篇は詩の主内容だけでなく、それとは性格や位相の異なる事柄も詠うのであり、一篇の詩はそのような異質の要素の複合體によって構成されている場合がある、という認識を持って解釋を進めるという姿勢である。彼のこのような解釋姿勢を考察することによって、宋代の詩經學者が文學的志向を有する新たな詩經解釋を進めるための原動力となったものを知ることができるのではないかと考える。

このような歐陽脩の議論は、いくつかの特徴的な用語を用いて行われることが多い。本稿では、その中から「汎言」「汎論」という言葉を取り上げてみたい。

「汎論」とは「汎論⁷⁾」「泛論」とも表記され、辭書に據れば、「廣く論述する」という意味であり、またマイナスの意味として「氣ままに議論する」という意味で用いられることもある⁸⁾。後に見るように、『詩本義』でもそのような用法が見られる。しかし『詩本義』における「汎論」はこのような通常の意味用法とは別に、詩篇の新しい解釋を導き出すための概念としても用いられている。また、その同義語として「汎言」という術語もしばしば使われる。

それは、「一般論に抽象化して言う」「全般的に言う」と譯し得るような用法である。つまり、詩中で詠われている内容が、主内容に即した具體的な事物・事件・状況ではなく、より抽象化され一般化された言説であるという理解のしかたである。この概念を用いて詩篇の内容を説明することは、詩篇に詠われている内容は、主内容に即した具體的な敘述・描写と抽象的な言説との絡まり合いによって構成されるという認識を持っていたことを表す。この用語の機能・意義を検討することで、歐陽脩の解釋に見られる詩篇理解の特徴を知ることができ、またそこから、歐陽脩以後の詩經研究における文學的解釋の方法的態度を考える手掛かりを得ることができると思われる。

II 「抑」の詩

『詩本義』の中で、「汎言」「汎論」という言葉が最も頻繁に用いられているのが、大雅「抑」である。本章ではこの詩を例にして歐陽脩の詩經解釋において、「汎言」「汎論」という概念がどのような役割を果たしているかを考察する⁹⁾。

本詩は、

「抑」の詩は、衛の武公が周の厲王を刺り、またそれによって自身を戒めたものである（抑、衛武公刺厲王、亦以自警也）

という小序を持つ長編の詩である。この小序には作詩の意圖が正しく述べられていると考える点では、歐陽脩の理解は傳箋正義と同じである。しかしながら、具體的な内容の解釋に関して歐陽脩は、傳箋正義が大きな誤りを犯していると批判し、独自の説を提示する。彼は次のように言う。

この詩は、人間の善悪というのは、人ごとに定まっていて変わることはないものではなく、自ら修養を積めば哲人となり、さまなければ愚人となるということを一般論として述べている。作詩の意圖は確かに厲王が自ら修養することなく不善に陥ってしまったことを刺しているのだが、しかし、詩の言葉はおおむね哲人と愚人とを一般的に論じ、それによって自らを戒めるものである。思うに、本詩は全篇一般論を述べた言葉が多く、直接的に厲王を指した言葉は少ない。それなのに、毛鄭は一般論の言葉を厲王を刺った言葉と考えたところが多い……いずれも詩の本来の意味ではない（其詩汎論人之善惡無常在。人。自脩則爲哲人，不自脩則爲愚人爾。其意雖以刺王不自脩而陷於不善，然其言大抵汎論哲人愚人，因以自警也。蓋詩終篇汎論之語多，指切厲王之語少。而毛鄭多以汎論之語爲刺王……皆非詩義也）

詩中には一般論を述べた部分と具体的な内容を述べた部分とがあるので、それを辨別することが肝要だと言う。

それでは歐陽脩が考える一般論を述べた部分とはどのようなものであり、それは具体的な内容を述べた部分とどのような関係に立つのであろうか。歐陽脩の各章ごとの解釋の要點を詩句とともに見ていこう。第一・二章について、彼は次のように言う。

抑抑威儀　抑抑たる威儀は
維徳之隅　維れ徳の隅
人亦有言　人　亦た言ふ有り
靡哲不愚　哲として愚ならざる靡し

[詩本義] 人は外面はその容姿を謹直にすべきで、そうすれば、その舉動も罪惡に陥ることがなくなると一般論として言っている（汎言人當外謹其容止，則舉動不陷於過惡）

庶人之愚　庶人の愚かなるは
亦職維疾　亦た^{もと}職として維れ疾なり
哲人之愚　哲人の愚かなるは
亦維斯戾　亦た維れ斯^{つみ}の戾なり

[詩本義] これは、人の善悪というのは自ら修養し慎重に身を處するか否かにかかっている、ということを一一般論として述べ、それによって王を批判し勉勵している

のであるが、それとともに、怠りゆるがせにしないようにと自分自身にも言い聞かせているのである（此雖汎論人之善惡在乎自脩慎與不脩慎，以譏王而勉之，亦以自警其怠忽也）〔首章〕

無競維人 競きこと無からんや 維れ人
四方其訓之 四方を其れ訓ふ

〔詩本義〕また、人に強制してはいけない、すなわち、自分一身の行いによって、世の中を訓導せよ、それが天下を以て己の任と爲すということだ、それでこそ自分を高めようと努力する者と言えるのだ、ということを一一般論として述べている（亦汎言莫彊於人，乃以一身所爲而訓道四方，謂以天下爲己任，可謂自彊¹⁰者也）〔二章〕

〔詩本義〕この首章と二章が汎論で、以下の章からは、もっぱら厲王を刺る内容となる（一章二章皆汎論，下章乃專以刺王）

このように歐陽脩は、第一章・第二章では、厲王の言動を取り上げて具體的な批判を展開しているわけではなく、萬人に適用される人間的眞理・道徳的教訓を抽象的に示していると解釋する。そこで述べられるのは、第三章から始まる具體的批判の前提となるような道徳的な一般論である。それは、抽象的な内容ではあるが、第三章からの具體的な敘述や描寫の方向性を暗示するものであり、一般論から具體的内容へという流れに讀者を誘う、いわば序曲のような役割を果たしていると、歐陽脩は考えるのである。

第十章・第十一章については次のように言う。

荏染柔木 荏染たる柔木
言緝之絲 言 絲を緝にす
溫溫恭人 溫溫たる恭人は
維徳之基 維れ徳の基なり

〔詩本義〕人間は必ずまず、その性質がどうであるかということを見極めなければならないと一般論として述べている（汎言人必先觀其質性之如何也）

其維哲人 其れ維の哲人は

告之話言 之に話言を告ぐれば
順徳之行 徳に順ひて之れ行ふ
其維愚人 其れ維の愚人は
覆謂我僭 覆って我を僭と謂ふ
民各有心 民 各おの心有り

[詩本義] さらに、このように哲人は教えることができるが、愚人は教えることができないものだというを一般論として述べている（又汎言哲人可教，愚人不可教如此） [第十一章¹¹⁾]

[詩本義] この後十二章からは、厲王を刺る内容となる（其下章乃以刺王）

ここでもやはり、第十・十一章の一般論から第十二章以後の具体的内容という敘述の流れを、歐陽脩は見出している。以上をまとめれば、本詩の構成は、

汎言	專刺厲王
一・二章	三～九章
十・十一章	十二章以下

となり、一般的教訓を詠った章と周の厲王を具体的に批判した章との組み合わせが前後に二つ並んでいることになる。ここから歐陽脩が、詩には主内容に属する具体的な描寫や敘述だけでなく、主内容から離れた一般論・抽象論が述べられている場合もあり、性格の異なるこの二者を正しく辨別し、詩におけるそれぞれの役割を把握しなければならないという認識を持っていたことがわかる。この認識は、詩の構成を明らかにすることと密接につながっているのである。

それでは、このような認識を持たなかったために誤った解釋に陥ってしまったと、歐陽脩によって批判されている傳箋正義では、本詩をどのように理解しているであろうか。先に『詩本義』から引用した部分に對應する鄭箋・正義は以下の通りである。

[箋] 今、王の政治は暴虐であるため、賢者はみな偽って愚者のふりをし、容貌を整えず、まるで不肖の人間のようなのである（今王政暴虐，賢者皆佯愚，不爲容貌，如不肖然）

[正義] 古の賢人は、「無道の世には、愚者のふりをしない哲人は一人たりとていない」と言った。当時の賢者哲人がみな威儀を自ら損ない、偽って愚人のふりをしていることを言う（古之賢人有言曰、無道之世、無有一哲人而不爲愚者。言當時賢哲皆故毀威儀、而佯爲愚人也）〔首章〕

[箋] 大衆の性質は無知であり、愚であることがほとんどである。賢者でありながら愚となるのは罪せられるのを怖れてのことである（衆人性無知、以愚爲主、言是其常也。賢者而爲愚、畏懼於罪也）

[正義] 今、哲人がこのような愚かな様子をしているのは、やはりただ、時世によって罪科を被ることを怖れてのことなのであり、もともと性質がそうであるのではないのである。王が残酷暴虐であり、罪のないものをみだりに罰しているので、故に賢哲の人はみな愚者を装っている。王の暴虐が甚だしいことを言う（今哲人之爲此愚、亦維乃畏懼於時之罪戾、非性然也。由王酷虐、濫罰無罪、故賢哲之人皆佯爲愚病。言王虐之甚也）〔首章〕

[正義] 毛公は、これより前の部分では、賢者が用いられず、容儀を損なって愚者のふりをすることを詠っており、ここでは賢者を用いて容儀を慎ませるべきことを詠っていると解釋する……王はこのようにすべきであり、賢者を棄てて用いず、民の模範とすべきものが存在しないような状況を作ってはならないことを言う（毛以爲上言賢人不用、毀儀佯愚、此言宜用賢者使之慎儀……言王當如此、不得棄賢不用、使民無所法也）〔二章〕

傳箋正義の解釋は、第一章・第二章の内容をいずれも一般論とはとらず、周の厲王の暗愚とそれに由来する事態が詠われていると解釋する。すなわち、主内容に屬する個別の状況・具體的敘述と考えるのである。

傳箋正義と歐陽脩の説の違いが端的に表れているのは、「靡哲不愚」の解釋である。歐陽脩はこの句を「どんな賢哲であっても心構えいかんによっては——慎重に身を修めなければ——墮落して愚者になる可能性がある」と解釋し、萬人に當てはまる教訓と解釋する。それに対して傳箋正義は、「厲王の治下の賢哲はすべて、無實の罪に陥れられることを怖れて愚者のふりをして嵐をかわそうとしている」と解釋し、あくまで暴虐を奮った厲王の統治下という特異な歴史的状況下で起こった個別の出来事を詠ったものだと解釋する。

兩者の解釋のいずれが正しいかは問わない。しかし、歐陽脩の解釋が「哲として愚ならざる靡し」という詩句から直に導き出されるものであるのに對して、傳箋正義の解釋は「哲として愚な（るをいつわ）らざる靡し」と、字句の背後に隠された意味があると想定してはじめて得られるものである。したがって、解釋上の操作が必要とされる——それだけより屈折した——解釋ということができよう。

次に、後半部分を検討しよう。

[正義] 前の部分では王に徳行を行わせようとしたと詠われていた、この部分では王は教えることができない……これは民の賢愚がおのおのその本來的な心によるものであると言う。王には導くべき本性がないから教えることができないことを言う（上既教王行徳、此言王不可教……是爲民之賢愚各自其有本心、言王無本性不可教也）
〔九章、歐陽脩の分章では十章・十一章〕

この第九章（歐陽脩の分章では十・十一章）の解釋は、第一・二章ほどのきわだった特徴は見せない。しかし、傳箋正義の解釋では、この章の表面上の意味の裏に厲王に對する具體的な非難の意味が隠されていると考えており、一・二章と同様、章の内容を厲王という歴史上の一個人と結びつけて解釋しようとする傾向が強い。その點から言えば、その前後の章の厲王に向けての具體的な非難・教戒と同じ位相に並ぶもので、同じく主内容に屬する敘述だということができる。歐陽脩が、一般論を述べた章と考えて前後から切り離し、獨立した意義を認めているのは、やはり差違がある。

以上のように傳箋正義は、本詩の全篇が、厲王の暴政についての具體的な敘述とそれに対する批判で占められている、つまりあくまで一回的で特異な歴史的出來事を訴えるのに終始していると考えるのである。全篇の内容が主内容から離れることがないと考えるので、讀み取った詩篇の構造は單純である。このように見ると確かに歐陽脩が指摘するように、傳箋正義には、詩中に具體的な敘述とは別に人間的眞理や道德的教訓のような一般論が詠われることもある、言い換えれば一篇の詩の中には性格・次元の違う内容が複合的に存在することがあるという認識が乏しい。少なくとも、そのような認識を驅使して詩篇の解釋を行うという自覺的な態度は存在しない。

兩者の解釋態度の差違を象徴するのが、『詩本義』における「汎言」「汎論」という語およびそこに込められた認識の有無である。歐陽脩の解釋において、「汎言」「汎論」は、傳箋正義が詩の主内容である歴史的・一回性を帯びた特殊な状況として解説した語句を、人間

全體に當てはまる教訓に昇華して解釋するための概念装置として機能し、本詩の文學的な構成を演出している。歐陽脩にとって、詩篇の新たな解釋を可能にするための重要な認識であったということができる。

ところで、歐陽脩の解釋では、一般論を述べた部分が二箇所に配置されることによって、本詩は大きく前半と後半とに分かれていることになる。前半と後半で描かれる内容にはどのような違いがあるだろうか。このことを考える手掛かりとして、本詩の内容についての歐陽脩の見解を述べた「本義」の部分に散見する、各章の内容を總括している語に注目したい。それらを列挙することで、歐陽脩が本詩にどのような流れを見出していたかがわかるからである。まず、前半について見てみよう。

第三章・第四章	刺王
第五章	教王
第六章～第九章	戒王

前半はこのように、王の失政を「刺り」現状批判をした上で、王にあるべき行いを「教え」「戒める」という流れになっており、理路整然とした批判および教戒の言辭によって構成されている、と歐陽脩が考えていたことがわかる。本詩の作者にして主人公（厲王に卿士として仕えた¹²⁾ 衛の武公）も、この段階では自分の感情を露わにすることなく冷静な建言者・助言者の立場に身を置いている。その分、武公の人間性も詩句からそれほどは立ち現れては来ない。

それでは、本詩後半には歐陽脩はどのような流れを見出しているであろうか。「本義」から各章の内容を要約した部分を取り出してみよう。

第十二章 厲王が人の教えを受け入れ反省することができないことを刺りつつ、武公が自らを悔んでいる……武公は自らを悔いた後、さらに自らを慰めている……——たとえ私がそれが意味があるかどうかともわからないのにやみくもに王を教導しようとしたと言われようが、しかしながら私は郷士であり、王を支え助けなければならない身、やみくもに教えたからと言って、それが誤りだというわけではない——と（刺王之不可教告而武公自悔也……武公已自悔而又自解也……假使我未知可否而遽教告王，然我爲卿士，當扶持王，雖遽教之不爲過也）

第十三章 武公はこのような時世に生まれ合わせてしまったことを自ら悲しんでいる。

……たとえ、私がこんな困難があると知らずに、王を教導しようとしたと言われようが、しかしながら私は年老いた身體、今この時に言わなかったとしたら、おそらく後になったら、ついに死んでしまい、もはや言うことはできなくなってしまう（武公自傷丁此時也……使我不知如此之難而教告王，然我亦老矣，今而不言，恐後遂死而不得言也）

第十四章　王を見捨てて、教導しないでいるに忍びない。私というこの人間がかく告げたことは、私のでたらめの言葉などではなく、みな実際に起こった古い出来事に基づいたものなのである。願わくば私のいうことを聞き入れてほしいものだ、そうすればなお後々大きな後悔には至らずにすむものを。……〔最後の詩句は〕天が民を愛し、必ずや王に罰として災禍を降すであろう、ということである（不忍棄王而不告也。言我小子所告爾者，非我妄言，皆據舊事之已然者，庶幾聽我，猶可不至於大悔也。……言天愛民，必降禍罰於王也）

ここには、厲王に対する批判と同時に、それとは異なる要素が現れている。それは、作者＝主人公である武公の横溢する感情である。武公は前半の、理路整然とした教戒の言葉を冷静に説くという態度から一變して、王への進言が無意味なことであったと後悔し、無力感を感じている。そしてそのような後悔と無力感を抱えながらもなお、王に進言せずにはいられない、強い使命感を吐露している。そこに表れた武公の心情は、北宋の士大夫たちの使命感、すなわち政治に対する強い責任感を彷彿とさせるものである¹³⁾。第二章の解釋の中に、「天下を以て己の任と爲す（以天下爲己任）」という言葉があったが、これは范仲淹に代表される宋代士大夫の理想のあり方を表す言葉として、しばしば用いられるものである¹⁴⁾。つまり歐陽脩は、武公を自分たち士大夫の理想を體現した人物としてとらえ、本詩をそのような武公が真情を吐露したものとして理解しているのである。

このように後半部分は、作者＝主人公の大きな感情の振幅と強烈な自己主張とが詠われていて、作者＝主人公の人間像もきわめて鮮明なものになっている。全篇を通して見ると、歐陽脩は本詩を、単なる政治批判、教訓に止まらず、厲王の暴政を道徳的・政治的な見地から諫めると同時に、暗愚な王に忠義を盡くさなければならない大きな苦悩を抱えながら、それでも抑えることのできない使命感によって行動せずにはいられない、知識人の人間像を描いた詩として解釋しているのである。このことを歐陽脩の解釋行爲を主として言い換えるならば、彼は本詩の中に宋代知識人の理想像を發見している——むしろ、解釋を通じて宋代知識人の理想像を創出している、と言うべきであろうか——のである。

以上のような歐陽脩の解釋は、傳箋正義とはきわめて對照的である。傳箋正義による本詩の流れは以下の通りである。

賢哲の人がみないつわって愚者のふりをする。王の暴虐が甚だしいことを言う（賢哲之人皆佯爲愚病，言王虐之甚也）〔一章〕

王は賢者を棄てて用いず、民の模範が存在しないようにしてはいけない（王……不得棄賢不用，使民無所法也）〔二章〕

王が賢者を用いず、小人と享樂に耽ることを責める（責其不用賢者，而與小人荒耽）〔三章〕

さらに前の章に加えて王を責める……今や王は次第に滅亡へと歩んでいる……群臣に告げて自らも警戒している（又乘而責之……今王漸漸將致滅亡……告語群臣以自警戒）〔四章〕

郷邑の大夫および邦國の君を戒め……臣下を戒め終わった後さらにまた王を諫める（又戒郷邑之大夫及邦國之君……既戒臣事畢又復諫王）〔五章〕

王に命令を慎重に行い、民の模範となり、順當な道を踏み行い、子孫の基となるように勧めている（勸王使慎教令爲下民之法，施順道爲子孫之基也）〔六章〕

王が友とする者は不忠である（王朋不忠）〔七章〕

王がもし善なる道を民に施せば、民はきつと善い行いによって君に報いるだろう……王后が本來徳がないのにあるふりをし、自ら差し出がましく政治に口出しをしている（王若以善道施民，民必以善事報主……王后本實無徳而爲有徳，自用橫干政事）〔八章〕

前の章では王に徳を踏み行うように教えているが、ここでは王は教えるに値しないと言う（上既教王行徳，此言王不可教）〔九章〕

この章では重ねて王が教えるに値しないという（此又言王不可教）〔十章〕

[箋] 王は自ら好き勝手にし、忠臣を用いない（愬王自恣，不用忠臣）〔十一章〕

前の章から、王を諫める氣持がここでは極限に達し、諫める氣持を自ら言って本詩を結ぶ（自上以來，諫王之情已極於此，自言諫意以結之）〔十二章〕

傳箋正義の理解に據れば、本詩は基本的に全篇「王を責める」「王を諫める」言葉に終始しており、主君への批判と教導から内容が発展することがない。王に對する批判の中にも賢者を用いることができないということのほか、民に善道や恩徳をもって對しないな

どの他の要素が混在している。しかも、間に、王に向けてではなく王の臣下に對する忠告や王后に對する批判、および「王は教えることができない」という教導を放棄するような言葉が、前後の章と関連性を持たないまま挿入されている。詩篇から一貫した流れを發見しようという配慮は明らかに薄い。故に單調で擴散的な詩ということになる。

また、傳箋正義の解釋には、作者＝主人公の感情の大きな振幅もなく、強い政治的な使命感を持った人間像も現れない¹⁵⁾。現れるのは、過酷な政治の荒波の中でいかにわが身を守るかに腐心する人物であり、むしろ環境に對して受動的な印象が強い。これと比べると、歐陽脩の解釋の斬新さが、精緻な構成のもとに展開されるダイナミックでしかも合理的な詩の流れを見出し、そこから印象深い作者＝主人公の存在を浮かび上がらせたことにあることがわかる。つまり、歐陽脩は本詩が詠っているのが何なのかという關心に止まらず、それをどのような人物がどのように詠っているかについて強い關心を持っている。すなわち、内容だけではなく表現のあり方を、解釋を通じて明らかにしようという意志を感じることができるのである。

ところで、詩の表現という視點から振り返れば、歐陽脩の解釋では、本詩前半（冷靜な批判と教戒）と後半とで詠われている内容（作者＝主人公の感情の横溢）が大きく異なる。このような内容の異質性を抱えながら、なお一篇の詩として成立するためには、異質な内容に有機的なつながりを持たせ、一連の流れの中で融合させるような仕掛けが存在しなければならない。その役割を擔っているのは、つまり、前半から後半への内容的な大きな變化を結節する役割を擔っているのは何であろうか。歐陽脩は、第十章・第十一章を解釋して次のように言っていた。

人間は必ずまず、その性質がどうであるかということを見極めなければならないと一般論として述べている。さらに、このように哲人は教えることができるが、愚人は教えることができないものだと述べている

ここで、前半部分で展開された具體的な敘述から一般論に移行していることが注目される。それによって、前半の敘述の完結性が強まっている。それとともに、厲王に對する事細かな教戒を受け止めて、「愚人は教えても甲斐ない」という世の習いを提示することで、前半で縷々述べられた武公の苦勞が實を結ばないだろうという結末を暗示しつつ、おもむろに讀者の興味を方向を轉換させている。その意味で、後半の序曲的な役割を果たしている。九章に及ぶ前半の敘述に續けて、武公の心理を具體的に表白した内容に直截に移るの

ではなく、このように汎言＝一般論を述べる章を介在させたことは、詩をスムーズに方向転換させるための有効なクッションとなっている。

このように考えると、本詩は前半・後半ともに具体的な敘述に先んじてそれを導くために一般論を前置することによって、内容の分節とその連結を自然に實現している。すなわち、歐陽脩は二つの「汎言」「汎論」を發見することによって、整緻な構成のもとでダイナミックな解釋を行うことができたのである。先に、歐陽脩の解釋態度には、詩がどのように詠われているかに對する關心があることを指摘したが、それを構成・レトリックの側面から解明するために、「汎言」「汎論」という認識が缺くことのできない役割を果たしていることがわかる。

Ⅲ 『詩本義』中の「汎言」「汎論」のその他の例

『詩本義』の中には、「抑」の他にも何篇かの詩の解釋について、「汎言」「汎論」の語を使って、詩句に詠われたことがらを一般論として解釋している例を見ることができる。本章では、これらを検討し、詩句を一般論として理解することが、歐陽脩の詩經學にとってどのような意義を持っているのかをより詳しく考えていきたい。

王風「丘中有麻」は、「丘中有麻は賢を思ふ。莊王不明にして賢人放逐せらる。國人之を思ひて是の詩を作る也（丘中有麻思賢也。莊王不明，賢人放逐。國人思之而作是詩也）」という詩序を持つ。各章の初二句は以下の通りである。

丘中有麻	丘中に麻有り	
彼留子嗟	彼の留の子 <small>しき</small> 嗟なり ¹⁶⁾	〔首章〕

丘中有麥	丘中に麥有り	
彼留子國	彼の留の子國なり	〔二章〕

丘中有李	丘中に李有り	
彼留之子	彼の留の子なり	〔卒章〕

傳箋正義は、各章に現れる「留」を、周の大夫であった氏族の名とし¹⁷⁾、「子嗟」を莊王に仕えていた留氏の賢者¹⁸⁾、「子國」を子嗟の父親¹⁹⁾、「留の子」を留氏のある人物、

と考える。そして、彼ら留氏の人びとは代々賢者ぞろいであった²⁰⁾のだが、周の莊王という暗愚な君主に疎まれ、朝廷から追放されてしまった²¹⁾のを、人びとが悲しんでいると考えるのである。

この解釋を歐陽脩は、

一、『春秋』『史記』といった史書に、周の莊王の時に留氏という氏族があったという記録がないことから考えて、「留」を氏族名とするのは誤りである²²⁾。

二、子嗟一人ならばともかく、一族あげて放逐されるということは、常識的に考えにくい²³⁾。

という点から批判した上で、「子嗟」「子國」という人名は、特定の個人を指していったものではないと考える。

「子嗟」「子國」というのは、當時の賢人の字である。一般化して言ったものである（子嗟子國當時賢士之字。汎言之也）

すなわち、この詩は留氏のごときある特定一族の個別的な事件を詠ったのではなく、當時多くの賢者が放逐されたことを詠ったのだと考える²⁴⁾。本詩の歌う内容は、歴史上のある個人の身に起こった出来事に限定されるものではなく、当時、暗愚な主君に仕えた賢者ならば誰でも遭遇したかも知れない状況を世の習いとして詠ったものであり、「子嗟」「子國」はここでは賢者の代名詞のように用いられているに過ぎないと考えるのである。

歐陽脩は本詩を次のように解釋する。

周の莊王の時、賢人は放逐され、退いて丘壑の中で生活した。國の民は彼のことを思い、麻や麥の類が丘の中に育っていたら、それらが有用であるというので、いずれも人に收穫される。それなのに、あの子嗟や子國のように賢い人々だけが、丘壑のうちに留められたまま、官僚として取り立てられることがないとは、と考えるのである（莊王之時賢人被放逐、退處於丘壑、國人思之、以爲麻麥之類、生於丘中、以其有用、皆見收於人。惟彼賢如子嗟子國者、獨留於彼而不見録）

歐陽脩は、漢唐詩經學が本詩を歴史上に實在した特定の個人および一族に關連づけて解

釋するのに反対して、「子嗟」「子國」は、歴史的な實在性を捨象された、すなわち實態を持たない名前にすぎない、と考える。このように考えることで、本詩の内容が特殊な歴史的状況下で起こった個別的な事態に限定されるのではなく、時代・場所・人間に限定されず、ごく普通に起こり得る世の習いのようなものである、という性格が強まっている。つまり、詩の内容を抽象化することによって、本詩の訴えの普遍性も増している。ここでも、「汎言」という考え方を解釋に導入することで、傳箋正義がとらわれていた、詩篇の内容が歴史的實在性に即していなければならない、という認識の枠から脱却している²⁵⁾。この詩においても歐陽脩は、「汎言」という概念を持ち得たことで、解釋の可能性を大きく広げることができたのである²⁶⁾。

大雅「桑柔」においても、「丘中有麻」と同様の思考を見ることができる。「桑柔」第二章、

四牡騤騤	しほ	きき	騤騤たり
旗旐有翩	よちよう	へん	翩たる有り
亂生不夷	亂	生じて	夷がず
靡國不泯	國として	ほろ	靡し

について、鄭箋は、

軍の大部隊が征伐に出て久しいのに、反亂は日々に生じて平定されることが無く、國という國がすべて滅ぼされてしまう。王がふさわしい時に兵を用いることが無かったので、反亂軍の暴虐が長く続くということを言うのである（軍旅久出征伐、而亂日生不平、無國而不見殘滅也。言王之用兵不得其所、適長寇虐）

と言う。やはり、詩に歌われていることが當時（周の厲王の時世）実際に起こった事件だと考えて解釋を行っている。これに對して歐陽脩は、そのような事実があったことは史書に照らして確かめられないので、鄭玄の説は誤っていると結論し²⁷⁾ た上で次のように言う。

これらは、臣下や民衆が苦勞する言葉である。暴虐な政治が行われ、臣下や民衆が苦勞して休む暇もなければ、災いや反亂が日々に生じ、平定されることもかなわない。滅亡へと至らない國というのはない。民百姓がどんなに多くても、みな灰燼に歸することになる。……これらは暴虐な政治が害を及ぼし、國という國は滅び、民という民

は全滅してしまうことを一般論として言う。そのように述べた上で、哀王の政治や行いがこのように急激で厳しいことを嘆いているのである（此臣民勞苦之辭也。暴虐之政，臣民勞苦不息，則禍亂日生，而不可平夷。無國不至於泯滅。民人雖衆，皆爲灰燼矣。……此汎言暴政之爲害，有國必滅，有民必盡。既則歎嗟哀王爲國所行之道，方類急如此也）

ここでも、まず世の習いを一般論として提示して、その後にある特定の歴史的状況を詠う、一般論→具體的内容、という構成が見られる。これは、前章で検討した「抑」の敘述の流れと共通する。歐陽脩の詩經解釋において「汎言」「汎論」が、詩の構成をとらえ直すための概念装置となっていることが再確認できる。

この他にも、小雅「伐木」において歐陽脩は、

文王を詠ったこの詩は、およそ人はみな友あってこそ一人前になるということを萬人の教えとして言おうとしている……（且文王之詩，雖欲汎言凡人須友以成猶……）

と言って、この詩が一般的な教訓を詠っているものだという認識を示している。これに對する傳箋正義には「汎言」という言葉は見えない。これは、詩が一般論を詠うこともあるという認識を傳箋正義が自覺的には持っていないのに對し、歐陽脩はそのことを認識し、しかも解釋のための方法的概念として自覺的に用いているということを表すものである。

以上のように、歐陽脩は「汎言」「汎論」を、漢唐の詩經學にあった、史實に基づけた解釋という枠組みから脱却するためのレトリックとして積極的に用いている²⁸⁾。このレトリックは、詩が複数の位相の錯綜から成立している場合があるという、詩の構成についての認識から生まれたものであり、これを自覺的に用いることによって、解釋の可能性を大きく広げることができたといえることができる。

IV 正義における「汎言」「汎論」

歐陽脩の「汎論」「汎言」という概念は詩經解釋學史上、どのような意義を持つのだろうか。このことを考えるため、歐陽脩以前に、「汎論」「汎言」が、どのように使われているかを調べてみよう²⁹⁾。

「汎論」という言葉は、『毛詩正義』中に二例ある。一つ目は、小雅「大東」小序、

「大東」は、亂を刺る詩である。東國は賦役に苦しみ民の財産を損なうことになった。譚の國の大夫は、國の疲弊を周王に告げようとして、この詩を作ったのである（大東，刺亂也。東國困於役而傷於財，譚大夫作是詩以告病焉）

に對する『正義』で、次のように言う。

詩序が本詩の作者を「譚國の大夫」と呼んでいるのは、周王の朝廷と區別しようとしたためである。普天の下、王臣にあらざるはないのに、詩序がこのように區別しなければならぬと思ったのは、本詩が主に譚國に勞役の苦勞が偏ってかけられていて、西方の人々は優遇され安逸を楽しんでいて、そのため、〔「東人の子は、^{もと}職として勞すれども來はられず。西人の子は、^{さんさん}粲粲たる衣服（東人之子、職勞不來。西人之子、粲粲衣服）」という〕彼我を對照させる言葉が詩中にあるので、故に區別しなければならぬと考えたのである。本詩は譚國について作られたことが明らかであるが故である。もし當時の世情を全般的に論じようとするならば、このような區別は必要ない。小雅「小明」の詩は大夫が亂世に出仕したことを悔いる詩で〔天下全體に當てはまる狀況を詠った詩で〕ある³⁰⁾。こちらの詩の作者は「牧伯の大夫³¹⁾」で〔「大東」の作者、譚國の大夫と同様の立場で〕あるのに、詩序にはその國の名を挙げない³²⁾のは、そのためである（譚大夫者以別於王朝也。普天之下莫非王臣，必別之者，以此主陳譚國之偏苦勞役，西之人優逸，是有彼此之辭，故須辨之。明爲譚而作故也。若汎論世事則不須分別。小明大夫悔仕於亂。彼牧伯大夫不言其國是也）

本詩が譚國一國の狀況を詠ったものであり「汎論」ではないと説明している。ここではある一地方の狀況と對比して、天下全體の狀況を詠うことを「汎論」と言っている。『詩本義』に見られたように、具體的な狀況と對比させて一般論を指したのも、歴史的に實在した人物と對比させて歴史性を持たない代名詞的な用法として人名を指したのもない。

もう一例は、大雅「蕩」の二章、

文王曰咨　　文王曰く　　^{ああ}咨
咨汝殷商　　^{ああ}咨　　^{なんじ}汝　　殷商

の箋、

周の厲王は臣民が自分を批判するのを禁止した³³⁾。本詩の作者召穆公は朝廷に仕える臣下であったので、厲王の悪を名指しで言うわけにできなかった。故に、歌い出しに周の文王が殷の紂王を嘆いたことを述べて切實に厲王を批判したのである（厲王弭謗，穆公朝廷之臣，不敢斥言王之惡，故上陳文王咨嗟殷紂以切刺之）

に對する『正義』に、次のように言う。

大雅「民勞」もまた本詩と同様召穆公が作った詩であり、いずれも〔厲〕王の悪行を明らかにしたものである³⁴⁾。ところが、この「蕩」の詩篇だけが時の王に對する批判が禁じられたことを怖れて、直接厲王のことを述べていないのは、「民勞」の詩は王の悪行を漠然と述べ、王が中國に恩恵をもたらし四方を安んじてくれるのを願っているからには、その悪は深くないため、〔いにしえのことに〕假託する必要がなかったのである。一方、「蕩」の方は王が凶暴で、まさに滅亡に瀕しているにもかかわらず、大聲でわめき酒色に溺れ、晝も夜もない生活を送っていると述べ立てている。その言葉は切實なものなので、だから、文王の言葉に假託したのである（民勞亦穆公所作，皆斥王惡。此篇獨畏弭謗，不斥言者，民勞之詩汎論王惡，欲王惠中國以綏四方，其惡非深，不須假託。蕩則陳王凶暴，將至滅亡，號呼沈湎，俾晝作夜。其言既切，故假文王）

これは、「蕩」と「民勞」とがいずれも同じ作者によって同じ對象を刺るために作られたものでありながら、「蕩」が周文王の殷紂王批判に假託しているのに對して、「民勞」が厲王を直接批判しているのは、「民勞」の批判が切實なものではないから、婉曲な表現をする必要がなかったためであると言う。それを指して、「民勞」の批判は「汎言」であると言っている。したがって、これも『詩本義』の用法とは異なり、「漠然とした」という意味で使っていると考えられる。

以上のように、傳箋正義においては、「汎論」は具體的な敘述と對置される抽象化された言説を指す用語として使われていない。したがって、「汎論」を詩經解釋において詩篇の重層的な構造を表すための方法的概念として本格的に導入したのは、歐陽脩に始まると考えることができる。

V 後の詩經學への影響

前章で見たように、「汎言」「汎論」という概念は北宋以前にはその用例は少なく、特に詩經解釋の分野について言えば、歐陽脩以前には解釋に關わる概念としてほとんど存在感を持たなかった。それに対して、歐陽脩以後の詩經學の著述においては、「汎論」「汎言」という術語は頻出する³⁵⁾。本章では、それらを検討してみたい。

まず、歐陽脩が「汎言」「汎論」という概念を用いて行った解釋が、彼の後の詩經學に繼承されているか確認しよう。南宋・戴溪『續呂氏家塾讀詩記』³⁶⁾卷三に、大雅「抑」について次のように言う。

「抑」の詩は、かつ勸めかつ戒め、その言葉は緩やかである。卒章の言葉は切實である。首章では人間たるもの必ず畏怖されるような威儀を内なる徳の外面的な表われとして持たなければならず、そうしてこその他の人はあえて逆らうことなく抑抑として謙遜な態度でへりくだるのである、ということを一一般論として言う。……第二章はみな天下を治める道として當然すべきことを一般論として言う。第三章「其れ今に在りて（其在于今）」から「淪胥して以に亡ぶこと無かれ（無淪胥以亡）」までは、實際の事柄を取り上げて戒めている（抑，且勸且戒，其辭緩。末章之辭切矣。首章泛言人必有威儀可畏爲徳之隅，然後人莫敢犯抑抑謙下也……二章皆泛言治道之當然也。三章自其在于今以下至無淪胥以亡指實以戒之也）

戴溪は本詩第一・二章では一般論が述べられ（「泛言……」），その後の章で厲王の時世の具體的状況および厲王に對する具體的な教戒の言が述べられている（「指實以戒之」），と考える。一般論→具體的内容，という流れに沿った理解がなされており，これはIIで検討した歐陽脩の理解と同じである。「汎言」「汎論」に基づく歐陽脩の解釋が，後世に確かに繼承されている例である³⁷⁾。

「汎言」「汎論」という考え方は，單に經說の引用という形でのみ繼承されたわけではない。宋代詩經學の完成者とされる朱熹の『詩集傳』では，小雅「車攻」の詩の流れについて次のように言う。

首章では，周の宣王が今まさに東都洛邑に赴こうとすることを全般的に詠う（首章汎言

將往東都也)

第二章では、具体的に宣王が東都洛邑の畿内にある圃田に田獵に赴こうとすることを指して詠う(此章指言將往狩於圃田也)

第三章では、東都洛邑に到着して車徒を選抜して田獵を行うことを詠う(此章言至東都而選徒以獵也)

第四章では、諸侯が東都洛陽に集まって宣王にお目通りすることを詠う(此章言諸侯來會朝於東都也)

第四章では、諸侯が會同し終わり、田獵を行うことを詠う(此章言既會同而田獵也)

第五章では、田獵を行い、その弓射の腕前、御車の腕前の素晴らしさを發揮することを詠う(此章言田獵而見其射御之善也)

第六章では、田獵を終えるまで厳正に事が行われ、捕獲した獲物を均等に分け與えることを詠う(此章言其終事嚴而頒禽均也)

卒章では、宣王の田獵の一部始終をまとめて述べ、それを深く褒め讃える(此章總序其事之始終而深美也)

本詩は周の中興の英主宣王が東都洛陽郊外に諸侯を會同させ、田獵を行ったことを褒め讃えるものである³⁸⁾が、朱熹の解釋では、その一部始終が、各章ごとに時系列に沿って整序化されている。これに對して、傳箋正義の解釋では本詩各章は時系列に沿って並んでいない。

はじめ三章は、まず田獵の意圖を伝える。首章は諸侯を會同させる意圖を伝える。第二・三章は、田獵を行う意圖を伝える。だから、「駕言」(二章)とか「搏獸」(三章)といているのは、いずれもそうしようという意志を傳えているのであって、この時点ではいまだ實行してはいないのである。第四章では、東都洛邑に到着し、諸侯がやってきて會同したことを言う。第五章では、田獵が終わった後、王が捕え残した獲物を射ることを言う。第六・七章は田獵のことを言う。卒章は總括して贊嘆贊美する。(上三章先致其意。首章致會同之意。二章三章致田獵之意，故云駕言搏獸，皆致意之辭，未實行也。四章言既至東都，諸侯來會。五章言田獵之後，射餘獲之禽。六章七章言田獵之事。卒章摠歎美之也)

この解釋では、王の田獵の様子を詠う第六・七章に先んじて、第五章で田獵が終わった後

のことが詠われていて、時間的な逆転が起こっている。なぜこのような詠われ方をしているのか、正義は次のように説明する。

王が捕え残した獲物を射て分けるというのは、田獵が終わった後のことであるのに、田獵に先だってそのことを言うのは、餘獲を射るのは諸侯群臣が行うことであるので、そこで前の第四章で諸侯がやってきて會同したことを詠っているのに因んで、そのままそれに續けて述べたのである。臣下の行うことをまとめて並べたのである（班餘獲射在田獲之後，而先田言之者，以射是諸侯羣臣之事，因上章諸侯來會而即說之，令臣事自相次也）

つまり、まず臣下の行爲をまとめて述べてから、その後で王の行爲の敘述に移っているのだと説明している。本詩の構成には、時系列と君臣の別という禮制秩序との二つの異なる論理が混在していると考えるのである。このような複雑な説明を必要とする解釋と比較するならば、朱熹の解釋が平易で自然な論理に基づいていることがわかる。

ところで朱熹の解釋では、首章と第二章とでいずれも出發前の状況が詠われている。時間的にはこの二章は重複していることになるが、その性格の違いを、朱熹は首章は「汎言」——宣王が東行しようとしていることを漠然と詠ったもの——、二章は「指言」——この度の東行が諸侯を會同して田獵を行うためにするのだと目的を明示して詠ったもの——と説明する。これによれば、一章から二章にかけて、漠然とした敘述から明確な情景へと焦點が絞られていくことになる。始めから具體的な敘述に入るのではなく、讀者の視點・關心をおもむろに誘導しようとしていると考えており、作者の讀者に對する働きかけに注意を拂った解釋になっている。また、首章で具體的な内容に入らない敘述を置いたことは、本詩の最後に事柄の一部始終を全體的に述べる章が置かれていることとちょうど呼應して、詩の構成を均整の取れたものとしている。これもやはり、一般論→具體的内容の流れによる理解である。詩から合理的な構成を読み取る上で、「汎言」という概念が役立っていることがわかる。

「汎言」「汎論」は、學派・詩經觀の違いに関わりなく用いられている。周知の通り朱熹は、漢唐の詩經學の根幹として絶大な權威を有していた詩序を廢して獨自に作詩の意を考察したが、彼とは逆に詩序を尊崇するという意味で漢唐の詩經學の傳統を認める立場に立つ程頤・呂祖謙においても、「汎言」「汎論」による詩篇理解を見ることが出来る。一例として、大雅「皇矣」の首章を擧げる。

皇矣上帝 皇いなるかな 上帝
臨下有赫 下に臨むに赫たる有り
監觀四方 四方に監觀し
求民之莫 民の莫^{さだ}まらんことを求む
維此二國 維れ此の二國は
其政不獲 其の政 獲ず

[傳]〈莫〉は、定まるという意味である（莫，定也）

鄭箋と正義の解釋は以下の通りである。

[箋] おおいなるかな，天の天下を見そなわす様は，赫然としてはなはだ明らかである。殷の紂王が暴慢で世を亂しているので，そこで，天下の多くの國を觀察して，民が安定するものを求めた，つまり，民が歸服すべきものを言っているのである（大矣，天之視天下，赫然甚明。以殷紂之暴亂，乃監察天下之眾國，求民之定，謂所歸求也）

[正義] 殷の紂王が暴虐なのを知り，民が安定した生活を送ることができないでいるので，彼らを安定させようと努め，そこで天下四方の多くの國を注意深く見て觀察し，善なるものを選んで，そのもとで民が安定できるものを求めようとする。聖人を君主にして，民衆を安定させたいと欲したことを言う（知殷紂之虐，以民不得定，務欲安之，乃監視而觀察天下四方之眾國，欲擇善而從以求民之所安定也，言欲以聖人爲主，使安定下民）

殷の紂王の暴政のため天下が混亂しているという危機にあって，天がその状況を打開するために新しい君主を天下から搜そうとしている，と解釋している。詩が全篇特定の歴史的状況についての敘述から成り立っていると考えられているので，詩篇は單純な構造を持つことになる。

これに對して、『呂氏家塾讀詩記』が引く程頤の説は以下の通りである。

これは，天は民衆を助けて，彼らに主君を與え安定した生活を送られるようにさせるものであることを一般論として言う。ただこの二國だけがまつりごとによるしきを得ない（此泛言天祐下民，作之君長，使得安定也。維此二國其政不獲）

程氏と箋・正義は、本詩の構想の把握のしかたに違いがある。程氏は、初四句で天の本来のあり方をまず述べ、それに續く二句で、それに悖った二國が存在すると逆説的に述べていると解釋する。つまり、天の一般的あり方——それに悖る具體的狀況という流れで、現今の狀況の異常さを際立たせていると解釋するのである。傳箋正義の解釋に比較すると、詩が重層的な構造を持っていると考えられていることがわかる。この兩者の違いをもたらしているのが程頤における「泛言」という概念による詩篇理解である。つまり、これは先に歐陽脩について考察した例と一致する。

この他にも、「汎言」「汎論」という概念によって、詩篇の構造を重層的に解釋している例は多い。以下に、その代表的な例をいくつか掲げる。

①南宋・嚴粲『詩緝』卷二五、大雅「大明」

首章は、もっぱら天命が殷を滅ぼしたことを述べる。その始めの二句は天と人との理を一般論として述べている。舊説では、本詩首章の「明明在下」を文王のこととしているがこれは誤りである。首章ではまず天と人との理を一般論として述べてから、その後、殷が滅んだ原因に言い及び、周の文王・武王を褒め讃える根幹としている（首章專述天命喪殷之事也。首二句泛言天人之理……舊説以明明在下爲文王非也。首章先泛言天人之理，然後及殷亡之由，爲美文武張本）

②同右卷二八、大雅「板」

第六章では、民を治める道を一般論として言う。言わんとしていることは、人間の心は本来空っぽで明らかであるが、物欲のために塞がれてしまっているので、まるで壁に囲まれて真っ暗で何もわからないような状態になっているのである。かりに天理に従って人心を開き明らかにすることができれば、まるで壁に窓を開けたように、本来の明るさを取り戻すことができるのである。……第七章は人を用いる効果を一般論として言う。……第八章は天を敬う誠を言う（六章泛言治民之道也。言人心本虚明，以物欲窒之，則如牆然冥昧罔覺。苟能順天之理以開明人心，如開牖於牆，復其本然之明也……七章泛言用人之效也……八章泛言敬天之誠也）

③元・劉玉汝『詩續緒』卷十二、小雅「角弓」

首章に「兄弟昏姻，無胥遠矣」と言うのは、兄弟の當然の道徳を一般論として言っている。その上で第二章では、王がそうでなので、民も王の振る舞いを真似ようとす

ると言う（首章言無遠者，汎言兄弟之當然。次章乃言王不然，則民將傲其然）

以上の例では、「汎言」「汎論」という術語によって、詩句の中で一般論（道徳的教訓に関わることが多い）を述べた部分を指摘している。注目されるのは、一般論に引き続き、その具体的な現れとしての主内容、あるいは一般的原則に反するような現実の事象が詠われると指摘されていることである。ここには、一般論と具体的な敘述の絡み合いによって詩篇が構成されているという認識を見ることができる。これは、傳箋正義には希薄で歐陽脩に顕著な詩篇認識の形であった。歐陽脩以後の詩經學者は共通に、漢唐の詩經學では充分に関心が拂われていなかった詩篇の構成を解明しようとしていたこと、そのために、詩の中で性格・次元の異なる層を切り分けるところに研究のエネルギーを傾注していたことがわかる。その位相の切り分けの一つの視點として、「汎言」「汎論」という概念が利用されているのである。

以上のことから見て、本稿で検討した歐陽脩の方法的概念は、後の學者に影響を與えたと考えることができる。

VI 終わりに

詩篇に詠われているのが、すべて一様の性格のものではなく、性格・次元の異なる内容が重層的に組み合わされて構成されている、という認識は、我々にあまりに自明なことのように入る。詩經の六義の中に、「興」がある。これは、主内容を詠うに先立って、主内容とは現実的關係を持たない事象を詠う修辭技法であり、詩篇が重層的な構造を持つと理解されることになる。このことから考えれば、詩篇が重層的な構造を持つという認識は、詩經解釋學史の開幕の當初からごく自然に共通認識とされていたのではないかと思われるだろう。

しかし、本稿で考察したように、實際の詩經解釋の歴史では、詩篇が複数の位相による構造體であるという認識に立って解釋を行うことは、興以外には漢唐の詩經學では希薄であり、詩篇全體をできる限り、主内容の一部として理解しようとする傾向があった。

そのような状況から考えると、歐陽脩をはじめとする宋代の詩經學者が漢唐の詩經解釋を乗り越える新たな詩經學を構築しようとした時、彼らは詩篇がいかなる構造を持ち得るかを再検討するという課題にも直面したのである。本稿で「汎言」「汎論」を検討しながら明らかになった宋代の詩經學者の解釋姿勢は、そのような課題に答えようとした努力の

あらわれであったと理解できる。

「汎言」「汎論」に見られるのは、詩が何を詠っているのかという關心と並行して、作者がそれをどのように詠っているのかという關心を抱いて、解釋者が詩篇の解明に取り組んでいる姿である。作者の創作行爲への關心を強く持つという意味で、これを文學的關心の強い詩經解釋と言ってよいだろう。したがってこれを、筆者が本稿のはじめに提起した、後代の學者によって受け継がれ應用されるような文學的解釋の方法的概念はなかったか、あったとしたらそれはどのようなものだったかという疑問に對する解答の一つとして考えることができる。

ただし歐陽脩及び彼以後の詩經學者の著述における用法を見ると、「汎言」「汎論」は、なお一般的な語義で使われている例も散見される。その中には、清の段玉裁のいわゆる「渾言」對「析言」の「渾言」とあい似た、字義の訓詁に關わる用法も見られる³⁹⁾。これはもちろん本稿で問題にしている、詩篇の構造についての認識に關わるものではない。さらに、「汎言」「汎論」を取り上げ、専門的に論じた發言や著述も管見の限りない。これらの事實から考えれば、「汎言」「汎論」が歴代の詩經學者によって、詩經解釋のための概念として認知され、専門的な術語として意識的に使用されたとまでは言いきれないと思う。

しかし、「汎言」「汎論」という用語を用いて、歐陽脩以後の學者が、歐陽脩以前には希薄だった問題意識を共通に表現していることは争えない事實である。この認識を持つことによって、詩篇の解釋の自由度はそれ以前より飛躍的に大きいものとなり、彼らの詩經解釋の可能性を高めることに貢献した。そのような彼らの新しい解釋意識を象徴するものとして「汎言」「汎論」は存在していると考えることができる。また、そのような見地から、詩篇解釋の基本的な枠組みとして機能した諸概念を檢討することは、詩經解釋學史の實相に迫るために有益な材料を提供するものと考ええる。

注

- 1) 『四庫全書總目』經部、詩類一「毛詩本義十六卷」提要に、

林光朝『艾軒集』は……（『詩本義』を）批判し非難することはなほだ急である。けだし、文士の詩解釋は詩の言わんとするところを考究することが多いのに對して、講學者の詩解釋は務めて理に合致させようとする（林光朝艾軒集……辨難甚力、蓋文士之說詩，多求其意，講學者之說詩，則務繩以理）

と言い、歐陽脩の詩解釋を「文士の說詩」と規定する。滕志賢氏は、「北宋歐陽脩著《毛詩本義》，已經以文學家的見識開始用文學的眼光來探求《詩》義，所以頗得朱熹讚賞」と言う（『詩經引論』江蘇教育出版社，1996，199頁）。洪湛侯氏は、「歐陽脩《詩本義》中，從文學角度論詩的文字雖然

不多，但也還可以舉出一些，說明作者已經自覺或不自覺地接觸到這一問題了」と言う（『詩經學史』，中國古典文學史料研究叢書，中華書局，2002，上册 393 頁）。

- 2) 滕志賢氏は、「南宋鄭樵・朱熹等人會作詩，也懂一點文學，所以有時解《詩》比較吻合詩人之原意」と言う（同上）。洪湛侯氏は，前掲書の中で一章を割き，歐陽脩・王安石・鄭樵・王質・朱熹・嚴粲についてこの問題を論じている（同上，第六章「宋代學者已注意到《詩》的文學特點」）。
- 3) 劉毓慶『從經學到文學——明代《詩經》學史論』（商務印書館，2001）上編第一章第一節。
- 4) 詩經解釋學史における「詩を史に附す」からの脱却の實態と意義については，稿を改めて論じたい。
- 5) 劉毓慶前掲書 28 頁。
- 6) 同書 29 頁。
- 7) 最も端的かつ著名な例としては，『淮南子』に「汜論訓」という篇がある。
- 8) 『漢語大詞典』『新字源』などの説明に據る。
- 9) 本詩の分章は，傳箋正義と歐陽脩とは異なる。傳箋正義が全 12 章に分章するのに對して，歐陽脩は全 14 章とする。兩者の分章の關係は次のようになる。ゴシック數字は第何章かを表す。（ ）内の數字は章の句数を表す。

伝箋 正義	1 (8)	2 (8)	3 (8)	4 (10)	5 (10)	6 (10)	7 (10)	8 (10)	9 (10)	10 (10)	11 (10)	12 (10)		
詩本義	1 (8)	2 (8)	3 (11)	4 (7)	5 (6)	6 (8)	7 (9)	8 (7)	9 (6)	10 (8)	11 (6)	12 (10)	13 (10)	14 (10)

- 10) 『易』「乾卦・象傳」に，「天行健，君子以自強不息」と言う。
- 11) 傳箋正義の分章に據れば，第九章に當たる。
- 12) 武公が厲王に仕えたかどうかにかんしても，正義と歐陽脩では見解が異なる。正義は，武公は厲王の時代にはまだ朝廷に出仕する年齢に達しておらず，この詩は，後になってから武公が厲王の時代を追想して作った詩だと考える。ただし，本稿ではこの問題には立ち入らない。
- 13) 王水照氏は，「宋代詩人的人格類型……從其政治心態而言，則大都富有對政治・社會的關注熱情，懷有《以天下爲己任》的責任感和使命感，努力於經世濟時的功業建樹中，實現自我的生命價值」と言う（王水照主編『宋代文學通論』（宋代研究叢書，河南大學出版社，1997，「緒論」，13 頁）。
- 14) 『朱子語類』卷一二九「自國初至熙寧人物」に，「范公平日胸襟豁大，毅然以天下國家爲己任」（理學叢書，中華書局，第 8 冊 3087 頁），「且如一箇范文正公，自做秀才時便以天下爲己任，無一事不理會過」（同，3088 頁）と言う。
- 15) 作者＝主人公の形象が出現しているか否かは，本詩後半にたびたび現れる「小子」をどのように解釋するかにも関わっている。傳箋正義は「小子」を厲王ととるため，「小子」が使われる詩句をいずれも厲王に對する批判の句として解釋する。一方，歐陽脩は「小子」は作者の自稱ととるため，「小子」を含む詩句はいずれも作者が自分の行動や感情を内省する句と解釋するのである。
- 16) 訓讀は，傳箋正義の解釋に基づいた。歐陽脩の解釋に據れば異なった訓讀になるが，これについては後に説明する。

- 17) 毛傳に、「〈留〉とは、大夫の氏族名である（留大夫氏）」と言う。
- 18) 毛傳に、「〈子嗟〉は字である（子嗟字也）」と言う。
- 19) 毛傳に、「〈子國〉は、子嗟の父である（子國子嗟父）」と言う。
- 20) 鄭箋に、「子國は丘の上に麥が育つようにしたということを言う。彼の一族が世々賢者であったことを表す（言子國使丘中有麥。著其世賢）」と言う。
- 21) 鄭箋に、「子嗟は朝廷から放逐され、去って卑賤な仕事をして功績があった（子嗟放逐於朝，去治卑賤之職而有功）」と言う。
- 22) 『詩本義』に次のように言う。
- 「留」という語が姓氏を表すというのは、いにしえには確かにそういうことがあった。しかし、詩人の意圖を考えたならば、いわゆる「彼留子嗟」というのは、大夫の留という姓を指しているわけではない。莊王の事跡は、おおむね『春秋』と『史記』に見えるが、當時の大夫で留という氏は、人に知られていない。また、留氏のもの放逐させられたということも、史書には見えない。そのことが世に知られていないというのに、後世の人間はいったい何によって知ることができるといえるのだろうか（留爲姓氏，古固有之。然考詩人之意，所謂彼留子嗟者，非爲大夫之姓留者也。莊王事迹，略見春秋史記，當時大夫留氏，亦無所聞於人。其被放逐，亦不見其事。既其事不顯著，則後世何從知之）
- 23) 『詩本義』に次のように言う。
- その「子國」という者については、毛公はさらに子嗟の父であるという。前代の諸々の學者は、これについて誰も考證を加えていない。毛公はいったいどこからこれを知ったのであろうか。かりに、子國を子嗟の父とした場合、次の章の「彼留之子」というのは、いったい誰になるのだろうか。父と子がどちらも賢者で、ともに放逐されるというのは、理屈から言ってすでにありそうもないことであるが、もし一般化して留の氏族は一族擧げてみな賢者で、しかもみな放逐されたというのは、ますます人情からかけ離れた解釋となってしまう。（及其云子國，則毛公又以爲子嗟之父。前世諸儒皆無考據。不知毛公何從得之。若以子國爲父，則下章云彼留之子，復是何人。父子皆賢而竝被放逐，在理已無，若汎言留氏舉族皆賢而皆被棄，則愈不近人情矣）
- 24) 『詩本義』に次のように言う。
- 詩人は、ただ莊王が不明で、賢人が多く放逐させられたために刺っているのである。必ずや留という一つの氏に限定して詠っているのではないだろう（詩人但以莊王不明，賢人多被放逐，所以刺爾。必不專主留氏一家）
- 25) 一言で「歴史的實在性」と言っても、その意味内容は單純ではなく、「歴史的實在性からの脱却」も詩經解釋學史の實相に照らして言えば、きわめて複雑な問題をはらんでいる、と筆者は考えている。歐陽脩にとっての歴史主義からの脱却がいかなるものであったか、また、それが詩經解釋學史の中でどのような意義を持つものなのかは、稿を改めて検討したい。本稿では、「以史附詩」に代表される、史書に記載されるような歴史的的事件にことよせて詩句を逐一解釋する、という傳箋正義の態度からの脱却をもって、「歴史主義からの脱却」と規定し、「汎言」「汎論」によって表される一般化した解釋が、そのような歴史主義から脱却するための概念装置として働いていることを考察する。
- 26) なお、歐陽脩は、傳箋正義の説を批判する際にも、「若し留の氏族を擧げて皆な賢にして皆な棄てらると汎言すれば、則ち愈いよ人情に近からず」と述べ、傳箋正義が、留氏全體に一般化して、

留氏の者全員が放逐されたと考えるのは誤りだと言う。これに據れば、傳箋正義も歐陽脩と同じく「汎言」という概念で本詩を解釋ししかも誤ったということになる。しかし、ここで言う「汎言」と歐陽脩が自説として提出する際に用いる「汎言」とはニュアンスが異なっていることに注意しなければならない。すなわち、傳箋正義の考える（と歐陽脩が想定している）「汎言」とは、あくまで留氏という氏族の範囲内でその成員全體に問題を一般化するということであり、一般化とは言いながら、なお、歴史上實在した——傳箋正義の考えに従えば——存在であることには違いがない。それに對して、歐陽脩が自説の説明に用いる「汎言」は、賢者の代名詞としての「子嗟」「子國」ということであり、歴史的な實在からはもはや離れた、一種虚構の存在と言うことになっている。歴史的實在性に拘って詩經を解釋するか、その枠から脱して解釋の可能性を廣げ、虚構の存在が詩中に詠われているととるかという點で、傳箋正義と歐陽脩とではその認識が大きく異なっているのである。

27) 『詩本義』に次のように言う。

しかしながら、周の厲王の事跡を考察してみると、『國語』『史記』および『詩經』の大雅小雅を閲するにいずれも軍隊を動かし征伐を行ったという事実はない。この「桑柔」の詩句の中にもやはり王が征伐を行った國の名はない、およそ鄭玄が軍隊が久しく征伐のため遠征に出て、士卒が苦勞をしているなどと言っているのは、詩の詠わんとしていることではない（然考厲王事跡、據國語史記及詩大小雅皆無用兵征伐之事。在此桑柔語文亦無王所征伐之國、凡鄭氏以爲軍旅久出征伐、士卒勞苦等事、非詩義也）

28) 『詩本義』中の「汎言」は、本文で考察した以外に、小雅「無羊」にも次のような用例が見られる。

〔鄭箋に「牧人は乃ち夢に人衆くして相ひ與に魚を捕る」と言うけれど〕本詩に「衆維魚矣」とあるのに據れば、これは單に魚が多いことを言っているだけであり、どこに「魚を捕る」ことを言う言葉があるだろうか。これ及び〔鄭箋は「子孫衆多なり」と言うが〕人の子孫が多いということは、いずれも〔本詩の主題である〕牧畜とは関係のないことである。詩人は本來、〔小序に言うとおりに〕「牧人の制度を〔復興し〕完成させる（考牧）」ことを詠うためにこの詩を作ったのだから、廣く王に夢見の占いを獻じることが言うはずがない。ところが、鄭玄の學を奉じるもの〔すなわち『正義』〕は、とうとうこれを敷衍して、「庶民は故無くして鶏や豚を殺すことはなく、ただ、魚を捕らえて身の榮養とする」と言う。これがでたらめの説であることは論じなくても明らかである（據詩衆維魚矣、但言魚多爾。何有捕魚之文。及人之子孫衆多、皆不關牧事。詩人本爲考牧、不應汎言獻夢。而爲鄭學者遂附益之、以爲庶人無故不殺雞豚、惟捕魚以爲養。此爲繆說、不待論而可知）

これは、詩の主内容「牧畜の制度を完成させる」からかけ離れている「夢見」のことが詠われるはずはないという議論である。したがって、ここで言う「汎言」は、詩の主題から逸脱した事柄をいい加減に言い及ぶ、という意味で使われていると考えられる。これは、Iで見た「汎論」の一般的意味のうち、②の「氣ままに論ずる」にあたる用法であり、本稿で検討する詩篇の意味の構造に關わる概念とは性格を異にするため、考察の外に措く。

29) 『十三經注疏』の中で、「汎言」の用例は五例あり、内譯は次の通り。

- ① 『儀禮』 「士冠禮」 正義（卷三）
- ② 『儀禮』 「特牲饋食禮」 正義（卷四六）
- ③ 『禮記』 「檀弓」 正義（卷六）

④『禮記』「哀公問」正義（卷五十）

⑤『論語』「堯曰」注疏

「汎論」の用例は三例あり、内譯は次の通り。

①『尚書』「尚書序」正義

②『毛詩』小雅、谷風之什「大東」正義

③『毛詩』大雅「蕩」正義

『毛詩正義』の用例は、本論で検討するが、それ以外の用例は、基本的には經文や注釋の言わんとするところが、具體的限定的なものではなく、抽象的・全般的なものであるという意味を表している。基本的な語義に沿った用法であり、用例の少なさとあわせて考えれば、疏家は「汎言」「汎論」を、特殊な意圖を持って用いているのではないことがわかる。典型的な例を二例挙げる。

『尚書正義』「尚書序」の「書序、序所以爲作者之意」の正義に次のように言う。

ところで、書序は、「序」と名づけられているものの、これは尚書の著述の意圖についての全般的な議論をまとめて述べ表したのではなく、篇ごとにそれぞれその意圖するところを序したものである（而書序雖名爲序、不是摠陳書意汎論、乃篇篇各序作意）

『禮記』「哀公問」の、

妻というものは主婦として夫の親たちの祭にはだいな役を勤めるのですから、尊重せねばなりません。子というのはわが親たちの血筋を傳えてゆく者ですから、尊重せねばなりません。君子は何びとをも尊重いたしますが、わけてもわが身の尊重こそたいせつです。わが身は親たちから出た枝ですから尊重しなければなりません。……それゆえ〔君主にとって、わが身と妻と子の〕三者は、人民の象徴となるものです。〔君主が〕わが身を愛することからはじめて人民の身を愛することに及び、わが子を愛することからはじめて人民の子を愛することに及び、わが妃を愛することからはじめて人民の妻を愛することに及びます（妻也者、親之主也。敢不敬與。子也者、親之後也、敢不敬與。君子無不敬也。敬身爲大。身也者、親之枝也。敢不敬與。……三者、百姓之象也。身以及身、子以及子、妃以及妃）〔譯文は基本的に、竹内照夫譯、新釋漢文大系 29『禮記 下』、明治書院、1979、768頁、に従ったが、『禮記正義』の解釋に基づいて一部改めた〕

の正義に次のように言う。

「身以て身に及び、子以て子に及び、妃以て妃に及び」というのは、これは、人民の象徴のことを言っている。〔君主が〕自分の身を愛することができれば、そこから人民の身を愛することにも及び、自分の子を愛することができれば、そこから人民の子を愛することにも及び、自分の妃を愛することができれば、そこから人民の妻を愛することにも及び。つまり、自分の身と妻と子はやはり人民の身と妻と子と同じものだからである。故に「百姓の象」というのである。經文の前の部分〔「妻也者、親之主也」〕では一般論を言っており、だから「妻」という語彙が使われているのに対して、この箇所では君主が國政を治めるにあたっての心構えが議論されているので、故に「妃」と言っているのである（身以及身、子以及子、妃以及妃者、此言百姓之象。能愛己身則以及百姓之身、能愛己子則以及百姓之子、能愛己妃則以及百姓之妃。是身與妻子、還是百姓身與妻子。故云百姓之象也。前汎言、故云妻。此論人君治國政、故云妃）

30) 小雅「小明」序に、「小明は大夫亂世に仕へるを悔ゆるなり（小明、大夫悔仕於亂世也）」と言う。

31) 小雅「小明」首章の鄭箋に、「詩人は牧伯に仕える大夫である（詩人、牧伯之大夫）」とある。

「牧伯」とは、正義に據れば「一州、^{あらし}大率二百一十二國を部領す」る者である。

32) 「小明」序には、正義が言うとおり、作者の大夫がいずれの國の者であるかは示されていない。

注 30) 参照のこと。

33) 『國語』「周語上」に、次のように言う。

厲王が暴虐で、國民が王の悪口を言ったので、……王は立腹して、衛國のみこを召し出し、悪口を言うものを監視させ、告發すると殺してしまった。それ以來國民は口に出そうとせず、道路の上では互いに目で合圖した。そこで王は喜んで邵公に告げた。「わしは悪口をやめさせたぞ。もうだれもよう言わん。」(厲王虐，國人謗王。……王怒。得衛巫使監謗者，以告，則殺之。國人莫敢言，道路以目。王喜，告邵公曰，我能弭謗矣，乃不敢言) (譯文は、大野峻譯，新釋漢文大系『國語 上』，明治書院，一九七五，六八頁，に基づき，書式上の修正を加えた)

34) 大雅「民勞」序に、「民勞は召穆公厲王を刺るなり(民勞，召穆公刺厲王也)」と言う。

35) 『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)に據り、經部詩經類に著録された書籍(62部，うち『詩本義』以後の著述は57部)に限定して調査した結果は以下の通りである。「汎言(汎言・泛言を含む)」は、33部52例が数えられ、その最古の出典は『詩本義』である。「汎論(汎論・泛論を含む)」は17部44例が数えられ、本論でも検討した『毛詩正義』の用例2例を除けば、やはり『詩本義』が最古の出典となる。「汎言」「汎論」いずれかが用いられている著述は合計34部であり、すなわち『毛詩正義』を除けば、「汎論」を使用した著述はすべて「汎言」を使用した著述に含まれる。この他に、詩經學の專著ではない學術筆記・論文中に詩經解釋に關連する論述が大量に存在するだろうことも考えれば、用例はさらに増えることが予想される。もちろん、これらの用例の中には、撰者自身の發明ではなく先行論著からの引用を大量に含むであろうから、用例の数をそのまま經說の数とはできないため、あくまで目安として考えなければならない。しかし、

①「汎論」「汎言」の本格的な使用が、北宋の歐陽脩に始まること、

②その後、この概念は繼續的に使用されたこと、

③四庫全書に著録される北宋以後の著述57部のうち33部に用例が見られることから、この術語は詩經學の中でかなり一般的な術語として認められていたこと、

は讀み取ることができるだろう。

36) 戴溪『續呂氏家塾讀詩記』の學的特徴と意義については、錢志熙氏が詳しく考察している。「永嘉學派《詩經》學思想述論」(『國學研究』第18卷，北京大學出版社，2006)，拙譯「永嘉學派の詩經學の思想について(下)」(宋代詩文研究會會誌『橄欖』第15號，2008，98頁)を参照のこと。

37) ただし、戴溪は本詩後半部分について歐陽脩が「汎言」として解釋する説には従わない。

38) 小序に、「車攻，宣王復古するなり。宣王能く内には政事を脩め，外には夷狄を攘ひ，文武の境土を復す。車馬を脩め，器械を備へ，復た諸侯を東都に會し，因りて田獵して車徒を選ぶ(車攻，宣王復古也。宣王能内脩政事，外攘夷狄，復文武之境土。脩車馬，備器械，復會諸侯於東都，因田獵而選車徒焉)」と言う。朱熹もこの小序の説に従っている。

39) 例えば、周頌「般」の「於皇時周，陟其高山」について朱熹の『集傳』に、「(高山)とは大まかに山のことを言う(高山泛言山耳)」と言うのがそれに当たる。