

Title	それでも彼のほうがまだましだから... : 詩経解釈における部分的賛美についての認識の諸相
Sub Title	Still he is better than others : the idea of "Reserved Tribute" in song interpretations of 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	2019
Jtitle	慶應義塾大学日吉紀要. 人文科学 (The Hiyoshi review of the humanities). No.34 (2019.) ,p.309 (36)- 344 (1)
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN10065043-20190630-0344

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.

それでも彼のほうがまだましだから……

——詩經解釋における部分的贊美についての認識の諸相——

種村和史

1 はじめに

兩周春秋期の諸侯の中で、「武公」の號を持つ人物は各國に數多く現れた。子夏が孔子の教えに基づいて著したとされる小序に據れば、詩經の中にも三人の「武公」に關する詩篇が存在する。⁽¹⁾特に目に付くのは、西周から東周への移行期、動亂する國家をよく支え、王朝の命運を繋ぐのに大きな功績のあつた衛の武公であろう。彼は弛まぬ自己陶冶によって高い教養と道德とを兼ね備えた⁽²⁾とされ、その評價は歴代高く、宋代には歐陽脩は彼を士大夫の理想像として評價し⁽³⁾、朱熹も最高に近い贊辭を與えている⁽⁴⁾。詩經の中には彼を詠った詩、彼の作った詩と小序が規定するものが三篇収録され、歴代の注釋からも彼に對する贊嘆と敬愛の念を讀み取ることができる。

しかし、本稿で取り上げる武公は彼ではない。贊美の對象とは眞逆の人物、主君を弑し國を盜むという、儒教倫理

に照らせば「天地の間にその身を置くべき所が無く」（唐風「無衣」『集傳』）なるほどの大罪を犯したとされる人物、きよくよく曲沃の武公である。彼は祖父桓叔以來の野望を叶えついに晉の國主の座に就いたが、彼ら三代にわたる篡奪劇を廻めぐつて作られたとされる詩篇が詩經唐風に複數收められる。その中でも「無衣」は、その小序に、

「無衣」は、晉の君主となつた武公を美めた詩である。（もと曲沃の君だつた）武公は晉國を乗つ取つたばかりのころ、彼の大夫が彼のために天子の使者に王命を授けていただくよう請うて、この詩を作つた（無衣、美晉武公也。武公始并晉國、其大夫爲之請命乎天子之使、而作是詩也）

と、大罪悪人のはずの武公を「美める」詩だと書かれていることが、詩經解釋史上の大問題となつていた。筆者は前稿で、この問題に對する南宋の朱熹（一一三〇～一二〇〇）・嚴粲（生卒年不詳）、清の戴震（一七二三～一七七七）・翁方綱（一七三三～一八一八）の認識を分析し、⑤「無衣」を類淫詩說によつて解釋するか、準類淫詩說によつて解釋するかという説の對立に焦點を合わせて論じた。「類淫詩說」とは、詩篇を篡奪者自身やその支持者によつて作られた道徳に悖る内容を持つものと捉え、詩經の編者はそのような不道徳な詩を讀んで嫌悪感を覺えた讀者が自己の道徳的反省の契機にすることを狙つてあえて詩經に収録したと捉える解釋、「準類淫詩說」とは、詩中には篡奪者やその支持者の思いや行動が詠われているが、彼ら自身によつて作られたわけではなく、作者は道徳的意圖を持つて詩を作り、あえて篡奪者やその支持者の口吻を借りて詠うことによつて讀者の道徳的覺醒を狙つたとする解釋を筆者が假に名づけた術語である。⑥この兩説は「無衣」の作者を道徳的な人物と捉えるか不道徳な人物と捉えるかという點、言い換え

れば經典の一部である本詩が発する道德的メッセージが作者からのものなのか、詩經の編者からのものなのかについては正反對の立場をとるが、いずれも本詩首序（小序の首句を指す）の「晉の武公を美む」という言葉を、作者が武公という人間を全面的に賛美している（あるいは賛美しているふりをする）という意味ととる、別の言い方をすれば武公という人物を總體として見て善か悪かという二分法で評價するという點においては共通している。

實は本詩小序の捉え方にはもう一つの選擇肢が存在していた。それは、武公は確かに悪人であるがしかし善い行いもして、「無衣」はその點を取り上げて賛美したと言っているという捉え方である。すなわち「晉の武公を美む」とは、武公の事蹟の一部のみに焦點を當てて批評していると捉える見方である。

この解釋の違いは、小序が人間というものをどのように認識していたか、悪の中に善が宿するという可能性を認めていたかについての詩經注釋者たちの考え方の違いを反映するものである。故にこれを考察することは、詩經における美刺とはいかなるものであるか、詩經が人々に教える道德性とはいかなるものであるのかについての思惟の多様性を知る上で重要である。ひいては、そのような思惟がいかなる思想的基盤の上に成り立っていたか、またそれがどのように變遷したかを考察する手掛かりとなることも期待できるであろう。本稿はこのような見通しのもとに、唐風「無衣」の「美」を廻る宋代における議論を見渡しその解釋學史的な意義を考察していきたい。

2 ほかの人は違つて彼だけが……——北宋の狀況

王安石『新義』唐風「無衣」（以下、諸家の注釋書の唐風「無衣」からの引用は詩篇名を省略する）に次のように言う。

天下に道無く、大小強弱が互いに争い奪いあうようになって久しく、もはや王命というものがあることを知る人間もいなくなつてしまった。そのような中、武公が天子の使いを通して「自分を正式に諸侯に任じる」王命を請うことをわきまえていたのは、彼が他の者より優れていたところである。本詩が武公を美める所以である。これを「人とともに善い行いをする」(『孟子』「公孫丑 上」)と言うのである。人とともに善い行いをせず、義を貫くために彼と絶縁してしまうならば、善い行いをする人もいなくなつてしまふだろう(天下無道、小大強弱相攘奪久矣。非復知有王命也。武公知請命乎天子之使、則所謂彼善於此。此詩所以美之也。此之謂與人爲善、不與人爲善而盡義以絶之、則人之爲善者將寡矣)

王安石は小序の「晉の武公を美む」を、武公が弱肉強食・下克上の時勢にも関わらず、周王に自分を諸侯に任じてくれるよう請願したところに、彼の尊王の氣持ちが表れていると、詩人が評價して美めたと説明していると解釋する。さらに、『孟子』「公孫丑 上」の言葉を引用して、天下に道を行うためには人々の優れた點、善なる行いを取り入れる必要がある、そのためにはいたずらに嚴格な道德主義を振りかざすのではなく、時には他の缺點には目を瞑り部分的な善行を積極的に表彰する寛容さを見せて人々を吸引することが大切であると言う。所期の目的を實現するために清濁併せ吞むことも必要だという現実的な配慮を本詩の作者はして、小序も作者の意圖を正しく捉えていると考えるのである。

蘇轍『詩集傳』は次のように言う。

周が衰え、諸侯の中には王命を待たない〔で國君の地位に就く〕者もいたが、武公だけは晉を併合した後、周に王命を請願することをわきままえていた（周衰、諸侯有不俟王命者、武公始并晉國、獨能請命于周）

彼の注釋は簡潔だが、「獨り能く周に命を請ふ」という言葉から、武公が時流に従わず周王の權威を尊重したことを本詩は美めていると捉えていることがわかる。王安石と同様の認識に立つて解釋していると考えられる。

程頤「詩解」は次のように言う。

武公はようやく晉國を我が物にしたが、天子に王命を請願することができた。だから詩人はこれを美めたのである。美めるべきところを美めたのである（武公始有晉國、而能請命天子。故詩人美之。美其所可美也）

これは、王安石と蘇轍の解釋と同内容であるが、程頤の「無衣」説については、『二程全書』「詩解」に載る右の説以外に、『李黃解』が「程氏曰く」として引用している佚文があり、王・蘇の注釋に現れない思考を見出すことができる。

本詩は、武公が王命を請うたという一事を美めている。主君の地位と國家を篡奪することさえ恥としなかったのだから、衣服について分際を越えた贅澤をすることなど何ほどのこともない。しかし彼の心は不安で、王命を請うてはじめて心安らかになった。この思いは評價すべきである（此美其請命一事。不以篡君奪國爲羞、至於衣

服僭侈何難。然其心不安、至於請命、然後安。此意可取)

これは、本詩首章の、

豈曰無衣七兮 豈に衣の七つある無しと曰へや

不如子之衣 子の衣には如かず

安且吉兮 安くして且またよ吉し

(訓讀は、『毛詩鄭箋』(一)、古典研究會叢書 漢籍之部、汲古書院、一九九二、三七〇頁、の清原家訓點に據つた)

を解釋したものであるが、程頤は詩中の「安」の字に注目し、「其の心安らはず、命を請ふに至りて、然る後に安らぐ」と言い、今現在の武公の心が不安であることを含意していると言う。詩の「安」の語から「不安」を読み取ることはすでに鄭箋が、

武公は晉を乗つ取つたばかりで、心がいまだ安らかではなかったので、王命のしるしの衣を授かつて安心しようとした(武公初并晉國、心未自安、故以得命爲安)

と言い、『正義』もそれを敷衍して、

これは武公が分家の分際で宗家を乗っ取ったので、心に自ら安らぐことがなく、王命を得てようやく安らぐことができないだろうと言っているのである（此武公以孽奪宗、故心不自安、得命乃安也）

と、武公が不安に思う理由を説明している。程頤はこれを踏襲しているが、彼の注釋には漢唐詩經學にはない要素がある。それは「此の意取るべし」と、武公が不安に感じていること、これが評價すべきところであると指摘している点である。つまり程頤は、詩人が「武公を美」めた所以を、彼の行爲そのものではなく、その行爲をするに至った武公の心に求めている。これは漢唐詩經學には見られず、また王安石と蘇轍にも見られなかったものである。武公の道德性を見出すためにその内面に踏み込んで検討する態度は、「無衣」解釋に新たな視點を提供することになる。なお、程頤說のあるいは源流であったかも知れない說を劉敞がすでに唱えていることは後述する。

王・蘇・程の三者はいずれも、小序の「晉の武公を美む」を、諸侯に任命してくださるよう天子に請願することを武公がわきまえていたのを詩人は贊美して本詩を作ったと言ったものと解釋する。程頤の「其の美むべき所を美むるなり」という言葉に表れているように、詩人は武公を全人格的に贊美しているわけではなく、彼のある行爲のみを贊美したととるのである。また、王安石の「彼は此より善し」という言葉に表れているように、あくまで當時の他の人間との比較において相對的に評價しているとする。王安石・程頤はこのようにして小序を合理化するのである。

これは、『正義』の解釋と異なる。小序『正義』に、

曲沃の大夫は主君武公のために天子の使いに〔晉君に任ずるとの〕王命を請うて、この「無衣」の詩を作つて武公を賛美した……曲沃の大夫は、武公が晉國を併呑できたことを賛美し、故に彼のために王命を請うたのである（其大夫爲之請王賜命於天子之使、而作は無衣之詩以美之……曲沃之大夫美其能并晉國、故爲之請命）

と言ひ、また首章『正義』で、

〔小序に本詩を〕「美む」と言うのは、武公の家臣が主君を美め稱える氣持ちが表れているということである（美之者、其臣之意美之耳）

と言うように、疏家は本詩を武公の家臣によつて作られたと考える。すなわち、本詩の作者を武公の罪惡に荷擔した者と捉え、本詩を惡人が惡事的首謀者を美め稱えた不道德な詩と捉えるのである。したがつて、本詩小序に「美む」と言うのも、本詩に詠われている内容が道德的に賛美すべきものであると言つてはならないことになる。小序とは詩篇から汲み取るべき道德的教訓を伝えるためにつけられたというのが、傳統的な認識であるのを考えれば、本詩の小序は極めて異例である。

これに對して、王・蘇・程は本詩小序にいわゆる「美む」を、武公が後世の道德的模範となるべき行爲をした（あくまで限定的で相對的なものに過ぎないけれども）ことを賛美するという意味で理解している。歐陽脩・王安石・蘇轍・程頤という北宋詩經學を代表する四名の學者のうち三名までが同じ説をとつているのは、北宋後期において『正

義』の解釋を壓倒してこの説が大きな勢力を持って普及していたことを表す。

さらに、三者とも共通して「詩人の意」の解明にその解釋の重點を置いていることにも注意したい。すなわち、いづれも本詩小序の首句「晉の武公を美む」が、武公に對する詩人の評價を直接説明していると捉えた上で、それでは本詩の作者は武公の何を贊美したのかを問題にしているのである。

3 不安に怯える彼のそのまなざしが……——南宋の狀況

「無衣」に武公への部分的な贊美を讀み取る解釋が優勢を占める狀況は、南宋に至っても變わらなかつたようである。南宋の『李黃解』は、王安石と程頤の説を引用し、李樗・黃樵いづれもそれに贊同する。李樗は次のように言う。

これら〔王安石と程頤〕の説はいずれも正しい。思うに、本詩の作られた當時、周王室は衰微し、諸侯は恣に自分勝手な振る舞いをし、争い合い奪い合いに明け暮れ、何事も力のみが頼りの状態であつた。どうして天子の命というものがあることを承知していただろうか。〔武公が〕天子の命というものが存在するということをわきまえていただけでも、天子がおわしますことをわきまえていたのと同じことなのである……武公はそれでも天子の命というものが存在することをわきまえていたのだから、聖人は彼に與しないわけがない。これはまさしく〔『莊子』雜篇「徐無鬼」にいわゆる、幽谷で孤独に暮らす隱者は〕人の足音を聞いただけで嬉しくなる〔ように人間は仲間の存在を感じると喜ばしい氣持ちになる〕ということだ（此説皆是也。蓋當是時、周室衰微、諸侯横恣、攘奪攻取、惟力是恃、豈知有天子之命哉。惟知有天子之命、是猶知有天子之命、晉武公猶知有天子之命、聖

人安得不與之哉。此正所謂聞足音者蹙然而喜者也)

李栲は、「晉の武公猶ほ天子の命有るを知る、聖人安んぞ之に與せざるを得んや」と言い、尊王の態度を示した武公を、孔子が積極的に評價したと考える。『莊子』の引用は、世の無理解にも屈せず天下に道徳を廣めようと奮闘する孔子にとって武公の行爲は共感を呼ぶものであったという認識を表している。

黄樵も次のように言う。

曲沃の武公は王を弑殺し君位を篡奪して晉國を我が物にした。春秋の法に照らして裁くならば、その罪は許すことができなないものである。にもかかわらず、孔子はすぐさまこの「無衣」の詩を詩篇に収録し、小序の撰者は本詩を武公を美めたものとした。これは、ただただ彼が王命を請うた一事のみを美めたのである。恐らく當時は強いものが弱いものを侮り、数の多いものが少ない者を虐げ、諸侯が王の存在をわきまえないこと久しきに及んだ。晉の武公は暴力で晉國に覇を唱えたが、もしかりに彼が周王に命を請わなかったとしても、周は彼を征伐できなどしなかつただろう。それでも武公は天子の使いに王命を請うことができたのは、王の存在をわきまえていたのである……孔子は「無衣」の詩を〕棄て去らなかつたのは、彼が他の諸侯よりましたという點を評價したからである（曲沃以篡弑之逆而有晉國。以春秋之法繩之、罪不可赦、而孔子邊錄其詩而序者以爲美武公、此特美其請命一事耳。蓋當時強陵弱衆暴寡、諸侯不知有王也久矣。晉武公以力雄晉國、使其不請命於周、周豈能伐之乎。今猶能請命於天子之使、則是知有王也……孔子猶取之者、取其彼善於此者也)

李樗・黄樞は、武公の主君弑殺・國家篡奪の罪には目を瞑り、國君に就任するに當たつて當時衰微して諸侯に相手にされなかつた周王朝の許しを得るために王命を請うたという、尊王の行爲を贊美したと解釋する。王安石・程頤に基づいてさらに考察を深め、孔子が「無衣」を詩經に収録した意圖、序者の意圖を説明したと位置付けることができる。

呂祖謙『呂氏家塾讀詩記』は、本詩小序の注釋で、程頤の説を引き、さらに「劉氏曰く」として、北宋・劉敞の次のような説を引く。⁽¹⁰⁾

「晉の武公はその宗國を兼併したからには、君子がどうして彼を美めることがあるうか」。答え、「そうではない。これが變風というものなのだ。變風とは正から變じたものである。變の中に美があり、美の中に刺がある。その一部のみを取り上げるのであり、その他の要素を兼ね合わせて表現するのではない。『無衣』の詩は、武公の力は晉國を兼併するに足るほどだが、それでもその心が安らぐことはない、天子の命を授かつてそれでようやく心安らぐのだ。こういうところを評價しているのである」(晉武公兼其宗國則君子曷爲美之。曰、否。此之謂變風。變風者變於正也。變之中有美、美之中有刺。取其一節、不兼其義。無衣之詩、其力足以兼國、然而不自安也。待天子之命、然後安。是之取爾)

劉敞は程頤と同様、心が安らがないという武公の内面を道德的評價の対象にしている。そして、すべてが理想的に充足している御世の有様を詠う正風と違い、亂世に生きる人々の口から歌い出された變風の詩は、完善な狀況ではな

く、悪の中に残る善、批判すべきものの中に見出される美めるべきものを詠うものであると言つて、悪逆な武公の中に賛美すべき点を見出す解釋のあり方を正當化する。呂祖謙自身も次のように言う。

武公の篡奪の行爲などは、東周の衰亡期に當たつていたので、分家が宗家に取つて代わつたからといってすぐさま災禍に遭う恐れなどなかった。それでもこの詩を作つたのはその心中まことに大いに不安に感じるところがあつたためである。詩句を熟讀玩味するに、〔武公が王に諸侯の禮服を求めた〕言葉に込められた思いは、劉仁恭が長安の本色を求めたその〔傲慢無禮な〕言葉とは異なつてゐる。孔子が本詩を詩經に収録したのも、常なる道を滅ぼすことができず、周王の政治的權威がなお生きていることを示そうとしたためである（若武公之篡。當東周之衰、雖以枝代宗、豈即有禍。是詩之作、乃其中心誠有所大不安也。玩其辭氣、與劉仁恭求長安本色之語異矣。仲尼錄之、所以見秉彝之不可殄滅、而王綱之猶可舉也）

呂祖謙も、武公の不安な心理を取り上げ考察する。彼が比較の對象とするのは、唐末に跳梁跋扈した軍閥劉仁恭（？）（九一四）である。彼は乾寧五年（八九八）、滄景德三州を手中に收め息子の劉守文を獨斷で節度留後に据えた後、それを追認し任命するよう朝廷に求めたが、彼の專横を悪んだ皇帝昭宗は聞き入れようとしなかった。業を煮やした劉仁恭は皇帝からの使者としてやって來た宦官に、「旗印など自分のところにもあるが、私は長安の本場物（長安本色）がほしいのだ。どうして言うことを聞かないのだ。ぐずぐず言わずに早く渡すように言え」と言い放つたという。無法なやり方で我が物にした地位と領土を正當化するため認可のしるしの品物を天子に要求した點、品物自體は天子

に請わずともたやすく手に入れられるのだが、天子から授かったという名目がほしいのだと言う點、天子に直接求めるのではなくその使者に言った點など、武公の行爲と瓜二つである。

しかし、呂祖謙はこの兩者に性格の違いを認める。劉仁恭は天子が自分の言うことを聞くのが當然という口振りで、「何を以てか章をかき曇るに阻まるる」(『舊五代史』)、「何ぞ拒まるるや」(『新唐書』)とあからさまに脅しをかけて、傲岸そのものな態度を示す。それに對して、「無衣」では、自分も禮服を持つてはいるが「子の衣の、安く且つ吉なるに如かず」とへりくだるところに、周王の權威を憚る武公の態度が現れており、孔子はこれに着目し、王の權威の不可侵性を教えるために本詩を詩經に收録したのだと、呂祖謙は分析する。

4 責めは私が負うからどうぞ彼を……——南宋の狀況 二

晉の武公は武力によって力づくで宗國を併呑した。その罪はだれの目にも明らかである。さらに、天子の使いを通じて王命を誓願した。これは禮に叶ってなどいない。それを詩人が贊美し、聖人が詩經に收録したのは、恐らくは自分(の時代)よりは勝っていたからであろう。昔、陳の司敗は魯の昭公(が禮を知っているかどうか)について孔子に尋ねたところ。孔子は答えて「禮をご存じです」と言った。これについて、人々はみな昭公が實は禮を理解していなかったのだが、孔子は主君や父君の過失を口にすることを欲しなかったので咎を自分で着たのだと言ひ、このエピソードが聖人の謙虚で真心あることを表すものだと考えた。けれども、このように考えるだけではまだ聖人のお心を理解し盡くしていないと、私はひそかに思っている。おそらくこういふことであろう——魯が同姓の國から妻を娶ったのは無論禮に外れている。しかし、それを憚って彼女を「吳孟子」と呼んだの

は、それでも禮を畏れる心を持っていたことの表れである。この心を擴大充實させていけば、禮に外れた行いを犯さない境地に達するであろう。とすれば、これを禮を知っていると見なしてもかまうまい——と。しかし、孔子がこのことについてもし御自分でその咎を引き受けてくださらなかつたら、後世の人間は同姓を娶ることが禮に外れているのだと思わないようになるだろう。だから聖人はわざと自分で咎を背負い込むことになるような一言をお發しになったのである。これをその當時にあつては、謙虚で真心ある行爲だと言つてもよいだろうが、禮を愛する心ゆえに、禮を知ることが永遠に廢れさせないようになされたのだ。聖人はどうして一言一句をかりそめにお出しになるだろうか。孔子が詩經を編纂なさった時、「無衣」の詩を収録したのも、やはりこのような思ひからなのである（晉武公以兵力并宗國、其罪著矣。又因天子之使而請命、此何禮哉。詩人美之、聖人存之、蓋猶賢乎己耳。昔者陳司敗問昭公。孔子對之曰、知禮。人皆謂昭公實不知禮、孔子不欲言君父之失而歸過於己、以爲聖人之謙厚。竊謂未盡聖人之意。蓋取同姓爲非禮固也。諱之、謂之吳孟子、猶有畏禮之心焉。能充是心、將至於不犯非禮。雖謂之知禮可也。然孔子於此、儻不受其過、則後世不復以取同姓爲非矣。故聖人引咎之一言、在當時不失爲謙厚、而愛禮之意、使萬世之下知禮之不可廢。聖人豈苟言哉。刪詩存無衣之篇亦此意也）

范處義『詩補傳』の「無衣」解釋である。范處義は『論語』「述而」の一條を引きながら、「晉の武公を美む」という小序とともに「無衣」を詩經に収録した孔子の意圖を説明する。その論理は迂遠に思われるほどに曲折に満ちわかににくいものではあるが、しかし、北宋の諸家と朱熹・嚴粲の解釋との關係を考える上で重要な意義を持つている。以下に、その言わんとするところを追跡してみよう。

彼が引用する『論語』「述而」の條は次の通りである。

陳ちんの國の司敗しはいが「昭公は禮をわきまえておられましたか。」とたずねた。孔子は「禮をわきまえておられた。」と答えた。孔子が退出されると、「司敗は」巫馬期ふばきに會釋えしやくしてから前に進ませていった、「わたしは君子は仲間びいきをしないと聞いていたが、君子でも仲間びいきをするのですか。殿様（昭公）は吳ごの國からめとられたが、同じ姓であるために夫人のことを吳孟子ごちゅうしとよばれた。（同じ姓の家からめとるのは禮で禁ぜられているのにそれを破ったから、吳姫きというところを姫の姓をさけてごまかしたのだ。）この殿さまが禮をわきまえていたとすると、禮をわきまえない人などおりましようか。」巫馬期がお知らせすると、先生はいわれた、「丘きゅう（このわたくし）はしあわせだ。もし過あやまちがあれば、人がきつと氣づいてくれる。」（陳司敗問、昭公知禮乎。孔子曰、知禮。孔子退。揖巫馬期而進之曰、吾聞君子不黨。君子亦黨乎。君取於吳、爲同姓、謂之吳孟子。君而知禮、孰不知禮。巫馬期以告。子曰、丘也幸。苟有過、人必知之）

（譯文は金谷治氏に據る）¹²⁾

魯の昭公が夫人を吳から娶ったのを「同姓不婚」の禮13)に悖っているのではないかと陳の司敗に問われたのに孔子が返答したところ、それは主君の非禮を庇おうとする身内意識の表れだと批判されたのに對して、孔子が潔く自分の非を認めたエピソードである。

後世の儒者は、司敗の非難に對して孔子を辯護する論述を行った。魏・何晏『論語集解』が引く孔安國注は、『春秋左氏傳』「僖公元年」の「國の惡事を顯わにしないのは、禮である（諱國惡、禮也）」に據って、孔子の返答は禮に

外れてはいないとする。これに基づき北宋・邢昺『論語注疏』は『禮記』『坊記』の、

孔子が言った、「善事には『これは君公のお陰である』と言ひ、過失には『これは臣たる私の過ち』と言うようであれば、その國の人民には誠實の心が強まるであろう」……孔子が言った、「善事には『これは父母のしたこと』と言ひ、過失には『これは子たる私の過ち』と言うようであれば、人々は孝行に勵むであろう」。(子云、善則稱君、過則稱己、則民作忠……子云、善則稱親、過則稱己、則民作孝)

(譯文は竹内照夫氏に據る)¹⁴⁾

という、臣下たるもの國君の過失を揚言せず自分で責任を被ることこそ禮に叶うという記述を引いて、孔子が司敗の批判を受け入れ自分の非を認めたのは、この禮を實踐したものだと言明する。范處義の注釋中の「孔子君父の失を言ふを欲せずして過ちを己に歸す」という言葉も「坊記」の文を意識したものであるう。

范處義は邢昺より一層進んで、孔子の返答は、單に主君の過失を庇うという消極的な動機のみには發するものではなく、人々を教化するための効果を圖つてなされたものだという。昭公が同姓の吳國から夫人を娶つたのは確かに禮に外れている。しかし、同姓であることを伏せて彼女を「吳孟子」と呼んだのは、自分の禮に外れた行いを恥じていることの表れであり、この羞恥心を擴大充實させれば禮を守る境地に達する可能性を秘めている。これを孔子は貴重なことと考え、「禮を知る」と評したのである。ただし、この出來事が後世の人々にとって教訓として働くためには、その前提として昭公の行爲が禮に悖るものとして記憶されなければならない。さもなくば、「同姓不婚」の原則そのものが忘れられてしまいかねない。そのために、孔子は昭公の行爲を容認する發言をわざとし司敗が自分を非難する

よう仕向けることによって、このエピソードの問題性を強化し印象深いものに仕立て上げた。つまり、孔子はこの出来事が後世にとって道徳的な教訓として生きるように配慮し、自分が咎を引き受けたのである。

范處義は『論語』「述而」をこのように解釋した上で、「詩を刪して『無衣』の篇を存するも亦た此の意なり」と言う。この言葉に基づき、右の論理を用いて彼の「無衣」解釋を説明してみよう。——武公が主君を弑殺し晉國を篡奪したのは許すべからざる大罪であるが、その中に周王からの王命を待つという尊王の行いがあつたことも事實である。孔子はそこに、魯の昭公と同じく「禮を畏れる」心を見出したのであろう。亂世にあつてこのように天子を敬う態度を示したことは、これを擴大充實させれば道徳的な境地に至る端緒となり得るもので、人々の教訓として後世に傳える價值がある。孔子は武公の内面を忖度し道徳性の萌芽を見出し、顯彰すべきものとして取り上げたのである。しかし、それが讀者に正しく受けとめられるためには、武公の行爲の一部始終が記憶されなければならない。そのために孔子は「晉の武公を美む」という、必ずや反道徳的だと批判されるに違いない小序ごと手を加えずそのまま詩經に収録することによって問題の種を蒔き、後の解釋者に孔子ともあろう者がなぜこのような反道徳的な文章を改めもせず残したのかと穿鑿させ、それを通して孔子の道徳的意圖に氣付くように仕向けた。やはり孔子は、不道徳な詩篇と小序を見逃したという咎を自分から引き受けることによって問題性を強め、人々に熟考させ道徳へと導く教訓として生かそうとした——范處義はこのように説明していると考えられる。

范處義は、晉の武公が王命を請うたことを尊王の態度の表れとして評價する點で、王安石以來の説を踏襲している。しかし、孔子が本詩および小序が本質的には不道徳なものであることを承知しながらあえて詩經に収録したと捉える點で、従來の説になかった獨自な考察を行っていると言うことができる。

5 すべてはあの人の言葉によつて……—朱熹と嚴粲の批判

以上見たとおり、北宋から南宋中期にかけては、小序の「晉の武公を美む」を、武公が王命を請願した行爲を捉えて贊美の対象にしたと言つていとる解釋が主流を占めていた。朱熹はこのような狀況に對抗して『正義』の説を復活させたと見えよう。「詩序辨説」の次の文章には、従來の解釋に對する強い批判が込められている。

しかも武公が主君を弑殺し國を篡奪したのは大逆無道の行いで、赦免されることなく王法によつて必ずや誅罰されるべきものである。彼はそれでも王命の重さを知り、周王に紱爵を請い身を安んじようとすることができたなどと言つたとしても、白晝の都の大通りの中で武力によつて人を脅かし財物を奪いながら、自らその罪の上なく重いことを知つて、わずかばかりの金品を貪欲な役人に餌として分け與え、ひそかに重寶を我が物にし刑戮を免れようとしたのであり、狡猾な惡黨の尤なる者と言ふべきである。これを「美」の対象とするのは、惡事や盜みを教え勸めることで、教えを垂れる經典とはならないことを私は恐れるのである（且武公弑君篡國、大逆不道、乃王法之所必誅而不赦者。雖曰尚知王命之重、而能請之以自安、是亦禦人於白晝大都之中、而自知其罪之甚重、則分薄贓餌貪吏、以求私有其重寶而免於刑戮、是乃猾賊之尤耳。以是爲美、吾恐其變姦誨盜、而非所以爲教也）

朱熹は「辨説」において、二つの異なる説を提示する。本詩を武公の自作詩と捉える説（朱熹説a）、および詩人

が武公の行いに對する批判を込めて、故意に武公の口吻を模して詩を作ったとする説（朱熹説b）である。^⑬ 兩説は詩人の立場という點で眞逆の捉え方をするが、しかし詩で詠われている内容を全面的に不道德なものとする點では一致している。朱熹に據れば、武公は贊美される餘地などあり得ない、天地の間にその身を置くべきところを見出せないほど許すべからざる悪人である。そのような朱熹の認識からすれば、「武公を美む」という小序、およびそれを正當化する歴代の學者の解釋は、天下に不道德を鼓吹するもので受け入れられるものではなかったのである。右の引用の「尚ほ王命の重きを知りて、能く之に請ひて以て自ら安んずと曰ふと雖も」は、武公に部分的な美德を見出すこれまで見てきた北宋・南宋の諸家の説を念頭に置いたものであり、朱熹はそれが成り立たないことを強く主張している。嚴粲「無衣」「詩緝」は、本詩には武公への贊美の裏に作者による批判が込められているととる。彼は従來の説に對する批判を全面的に展開しており、その立論を見ると、彼以前の注釋の論理を咀嚼した上で、それに異なる評價を與えていることがわかる。

武公が王命を請うたのは、利害の計算をした上でそうせざるを得なかったからである。舊説に、武公の心は天理をすべて失っていたわけではないと言うのは間違ひである（武公之請命、特迫於利害之計耳。舊説以爲武公天理未盡滅、非也）
（首章「詩緝」）

これは、南宋の諸家が武公の内面に分け入り、彼が不安を感じているというところに道德性の萌芽を見出したのを否定したものである。武公の行爲はすべて計算盡くに過ぎず、贊美には當たらなと切り捨てる。

劉仁恭が「皇帝の」使者に、「旌節は吾自ら之有り、但だ長安の本色を要むるのみ」と言ったのは、本詩の「豈に衣無しと曰へや」の句と同工異曲である（劉仁恭謂使者曰、旌節吾自有之、但要長安本色耳。與豈曰無衣之言一也）
 （首章『詩緝』）

ここでは、第3節に引用した『呂記』と同じ歴史故事が引かれているが、呂祖謙が本詩の語氣には武公の恭順な氣持が表れており、「劉仁恭の『長安の本色を求む』の語とは異なれり」と主張するのに對し、嚴粲は劉仁恭と同じく傲慢だと眞逆の評價をする。

かつ武公は周王を無視する心が生まれて後、悪事を行ったのである……彼が天子の使者に王命を請うたからといって、王の存在をわきまえていたなどということがどうしてあろうか。まさしく、人々の心が自分に敵對しており、王の權威を借りなくては晉を安定させることができなかつたのである。そもそも王が命じもしないのに、それを請うなどは禮に外れている。王に朝見したとも聞かないのに、その使者に命を請うなどとりわけ禮に外れている。（且武公有無王之心而後動於惡……彼其請命于天子之使、豈眞知有王哉。正以人心所不與、非假王靈則終不能定晉也。夫王不命焉而請之、非禮也。不聞朝王而請命于其使、尤非禮也）
 （小序『詩緝』）

「彼の其の命を天子の使に請ふは、豈に眞に王有るを知らんや」とは、武公が他の諸侯とは違い王の權威を敬うことを知っていたという北宋の諸家の説を否定したものである。「夫れ王焉こゝにに命ぜずして之を請ふは、禮に非ざるなり。

王に朝せしと聞かざるに命を其の使に請ふは、尤も禮に非ざるなり」と言うのは、本詩首章『正義』が『春秋穀梁傳』の說に引いて次のように論じるのに基づく。

『春秋穀梁傳』「莊公元年」に、「禮に〔天子のもとに參上して〕命を受けるということはあるが、〔天子の使いが〕やつて來て命を賜うということはない。命を錫うのは、正しい禮ではない」と言う。そうであるならば諸侯は當然天子のもとに參上して命を受けるべきなのである。武公が自國にいながら請願するというのは、天子が諸侯に任ずるとの命を賜うことであり、正しい禮が失われてしまっていることになる（莊元年穀梁傳云、禮有受命、無來錫命。錫命、非正也。然則諸侯當往就天子受命。此在國請之者、天子賜諸侯之命、其禮亡）

しかし、實は疏家は『穀梁傳』の說に従っていたわけではなく、反證を擧げて次のように言っている。

案ずるに春秋の世では、魯の文公、成公、晉の惠公、齊の靈公は⁽¹⁶⁾いずれも天子が使者を派遣して命を賜わっているが、『左傳』はそれを批判していない。と言うことは、王が諸侯に任ずる命を賜る時、相手を召喚してこれに賜う場合もあり、使者を派遣してこれに賜う場合もあるのである。『穀梁傳』の說は、禮の意圖を正しく捉えたものではない（案春秋之世、魯文公、成公、晉惠公、齊靈公皆是天子遣使賜命、左傳不譏之。則王賜諸侯之命、有召而賜之者、有遣使賜之者。穀梁之言、非禮意也）

嚴察はこれを見無視して、『正義』の中から自説の根據となる部分だけを切り出して補強材料とし、武公が周王に召されもしないのに自分から禮服を請うた行爲が禮に悖っていると主張することによって、この行爲に武公の尊王の美德を見出す諸家の論據を突き崩そうとしているのである。

このように、小序に對する兩者の態度こそ異なるが、朱熹と嚴察とはいずれも武公を完全な悪人と見なし、詩中の内容を全面的に不道德なものと解釋し、武公の行爲の一部分を贊美すべきものと捉える従來の説に強く對立する點で共通する。ここから、嚴察は朱熹の説に基づき自分なりに消化發展させたと、兩者の間に繼承關係を見出すことができる。詩經解釋學史の實相には、尊序・反序の視點によつて學派を分類する方法によつては捉えきれない繼承關係が存在しているのである。

「無衣」を武公の家臣によつて作られたととる朱熹説と嚴察の説は、『正義』の次の説を繼承したものであり、古來歴を持つている。

『史記』「晉世家」に、武公は周の僖王にたくさんの賄賂を贈り、かくして僖王はようやく彼に王命を下したと
 言う。これは法に照らせば武公に王命を賜わるべきではなかつたことを示している。「小序に本詩を」「美む」と
 言うのは、武公の家臣が主君を美め稱える氣持ちが詠われているということである（及世家稱武公厚賂周僖王、
 僖王乃賜之命、是於法武公不當賜之。美之者、其臣之意美之耳）（首章『正義』）

しかしながら、第2〜4節で見たように朱熹以前はこの『正義』の説に據らず、武公が王命を請うた行爲を道德的

贊美に値するものと捉える見方が主流であった。朱熹はそのような状況の中で自説を主張するために、當時の主流の解釋が道德に悖り世の風氣を亂すものであると強い口調で指彈したのである。

なぜ『正義』の説は主流にならなかったのか、その理由は多岐にわたるであろう。だが、本詩の小序に對する『正義』の解釋では、小序は詩篇に含まれた道德的メッセージを伝えるために作られたという全般的認識に齟齬してしまふというのが大きき理由であることは間違いないであろう。その意味からすれば、部分的贊美の説は小序の體系性を一貫させることに寄與しているとも言え、むしろ正統的な理解の仕方であるとも見ることができらるだろう。

朱熹以後の詩經注釋書における「無衣」解釋では、朱熹・嚴粲の説を繼承し武公を許すべからざる悪人と捉える説が壓倒的多数を占めるようになる。管見では、部分的贊美説をとるものとしては、南宋・黃震『黃氏日抄』卷四に、朱熹が後年になって自説を變えて部分的贊美説をとったと、『詩傳折衷』なる書物に言うという驚くべき記事が載るものの、それを裏付ける證據をいまだ見出せないため待考とするのを例外とすれば、明末清初・賀貽孫『詩觸』と民國・馬其昶『讀毛詩學』に引かれる章炳麟の二例を挙げられる程度である。しかも二例のうち賀貽孫の説は、

武公は晉を滅ぼし自立した。その眼中にどうして周王が存在していたであろうか。晉を滅ぼして三十七年経つた後、ようやく寶器を賄賂として釐王（僖王）に贈り命を請うた。時すでに久しい。詩人はこの時に至って、ようやく武公が王の存在をなわきまえていたことを評價したのである。だから小序に「武公を美む」と言うので

ある。「これを美む」とは言うものの、不満の氣持ちはもとより存しているのである（武公滅晉自立。目中豈復有王哉。滅晉三十七年之後、始以寶器賂釐王而請命焉。蓋已晚矣。詩人至此、始幸其猶知有王。故序曰美武公也。雖曰美之而其不滿之意故在）

というものである。賀貽孫は部分的贊美説をとるものの、贊美の度合いを最低限に抑え、武公の悪人性を前面に出せうとしており、そこに武公の尊王の行爲を積極的に認めようという王安石・程頤らに見られた態度はない。

このように見ると「無衣」解釋史において、北宋以來の説を真正面から否定し『正義』の説に立ち戻った朱熹が決定的な役割を果たしたことがよくわかる。『集傳』盛行が人々の思考を強く縛り、長きにわたって道德的嚴格主義が詩篇解釋を支配したことの顯著な一例となる²³。

6 部分的贊美の變遷および朱熹・嚴粲説とのつながり

部分的贊美の立場に立った解釋は、南宋の朱熹・嚴粲以前に存在していた『正義』の説を壓倒し、むしろ主流の地位を占めていたのが、朱熹以後急速に衰退するという顯著な盛衰の軌跡を描いている。弑逆の大罪は、儀禮を重んじるそぶりを見せる彌縫策によって免罪されることはないという朱熹・嚴粲の批判は、我々にとっては至って當然な道理と思えるが、解釋史の中では古今不易のものではなかったのである。むしろ、後世に影響を残すことなく歴史的遺物として高閣に束ねられることになった解釋が、北宋から南宋に跨がって學術界の中で持續的な生命力を發揮し、あまつさえ一時期、國家公認の注釋書として絶大な影響力を誇った王安石『詩經新義』がこの説を唱えたことにより、

科擧を志す若者たちの間に廣く流通し、彼らの脳髓に當然の價值觀として植え付けられたであろうことに注目すべきであろう。

一部分的贊美の立場に立った解釋にもまた、説の變遷が見られる。まず、北宋から南宋にかけて、本詩が「美める」對象についての認識が、外面的なものから内面的なものへと變化していることが擧げられる。北宋の王安石（ただし、彼の注釋のうち集佚されたものについて見える限りのという留保を付けなければならないが）と蘇轍の解釋において（そしてそれは李樗・黃樞の解釋にも受け繼がれている）は、武公が尊王の態度を表す行爲を行ったことを、他との比較において評價する。言い換えれば、彼らの評價は武公の態度という表層に止まっている。

それが、劉敞や程頤の説が淵源となり、南宋の諸家においては、王・蘇の解釋を踏まえつつより問題を内面化させる傾向が見られる。すなわち、武公の尊王の認識がその心理に浸透し、その道德性をいかに育むことになっているかという問題を考察するようになる。具體的には、呂祖謙・范處義などに見られるように、「安且吉」という詩句から今現在の武公の心が不安であることを讀み取り、その不安自體を道德性と關係づけて考察するようになるのである。

「安」が「不安」を表すという説自體は、鄭箋の「武公初めて晉國を并せ、心未だ自ら安らがるが故に命服を得るを以て安らぐと爲す」に基づいているが、南宋に至って、解釋の深度が著しく増す。『正義』は武公が正式に諸侯となるための手続きが完了していないがために不安に思っていると、不安の理由を明らかにするに止まっていたが、北宋の程頤は、武公が不安を感じていることこそが作者が彼を「美める」所以であると指摘し、不安自體に道德的評價の根據を求めた。さらに南宋の諸家は思索を深め、武公の不安が道德性の芽生えであるという認識を持つに至った。

さらに、北宋と南宋とでは、解釋において扱う意味の層に違いが見られる。小序の「晉の武公を美む」の内包を考

察する際、北宋の三人の學者は、詩人はなぜこのような詩を作ったのかの解明にその主眼を置いていたが、南宋になると、不道德な作者が大罪人を美め稱えた詩を聖人〓孔子はなぜ詩經に収録したのか、孔子の意圖を探ることに解釋の重點が移っている。歐陽脩「本末論」の言葉を用いれば、「詩人の意」から「聖人の志」へという關心の變化が見られる。

「聖人の志」に關心を置いた解釋とは端的に言えば、孔子は詩經を編纂するに當たって、讀者が詩篇から道德的教訓を受け取り自己の陶冶に役立てる過程を見通していたことを前提とする解釋である。故にこのような解釋においては、注釋者は詩篇の讀者を念頭に置いておるのであり、その認識がさらに發展して、詩篇の讀者がいかにかに反應するかを推測して解釋を行うようになった。范處義の「無衣」解釋を例に挙げれば、本詩の讀者は詩中の武公の内心を付度して道德性の芽生えを感じ取るが、そのためには本詩の道德性がどこにあるのかという問題意識を持っていることが前提となる。そのような問題意識を讀者に持たせるために、孔子は不道德な詩とその序とをそのままの形で詩經に収録し、不見識の譏りを自ら引き受けることさえ躊躇わなかったのだ、と范處義は考える。ここには、武公の氣持ち、それを付度する孔子の考え、それを受けとめる讀者の反應と多重な心理を分析する解釋の態度を見ることが出来る。

ところで、朱熹の類淫詩説は、不道德な詩を讀んだ者が嫌悪感を抱きそれを反面教師として自己の道德性の追求に覺醒するというプロセスを説いたものである。嚴粲の準類淫詩説は、詩人が讀者の道德的覺醒を意圖して故意に不道德な口吻を用いて詩を詠ったというものであり、詩人の道德性についての認識こそ眞逆だが、やはり朱熹と同様に讀者の反應を重視している。つまり、朱熹・嚴粲の解釋では讀者がいかにかに反應するかを豫測することが説を成り立たせる不可欠の要素になっている。このように考えるならば、具體的な解釋は異なるが、范處義と朱熹・嚴粲とは同じく

讀者の反應を重視した解釋を行つてゐることになる。部分的贊美の説をとるか否か、小序を尊重するか批判するかという立場の違いを超えて、讀者の反應への關心が南宋の多様な解釋を生み出す土壤になつたと考えることができるのではなからうか。

7 部分的贊美を生む土壤

朱熹以前の詩經學者は、濃淡の違いこそあれそのほとんどが小序の記述を重視する解釋態度を持つていた。その彼らが、首序「晉の武公を美む」とは、武公の支持者が彼を全面的に贊美していると言つてゐるという『正義』の説が存在しているのにもかかわらず、それに従わず、武公の部分的な行動を褒めたと解釋しているのである。彼らはなぜそのような解釋に辿り着くことができたのであろうか。實は、『正義』の中には、王安石・程頤・李樗・黃樞等の小序解釋のあるいは先蹤となつたとも考えられる説がすでに存在する。唐風「有杖之杜」小序、

「有杖之杜」は、晉の武公を刺つた詩である。武公は獨斷專行で、自分の宗族を征服したが、自分の補佐をしてくれる賢者を求めようとしなかつた（有杖之杜、刺晉武也。武公寡特、兼其宗族、而不求賢以自輔焉）

について、『正義』は次のように言う。

「寡特」と言うのは、武公が自分一人で全てのことを決めて、賢者と相談することがなく、一人つきりで孤立

しているということである。「其の宗族を兼ね」と言うのは、昭侯以下の晉國の君主であった人々は、武公の宗族であるが、武公は彼らを征服したということである。武公は、宗國を併呑したばかりのころ、本来ならば賢者を求めるべきであったのに、賢者を求めようとしなかった。だから刺ったのである（言寡特者、言武公專任己身、不與賢人圖事、孤寡特立也。兼其宗族者、昭侯以下爲君於晉國者、是武公之宗族、武公兼有之也。武公初兼宗國、宜須求賢、而不求賢者、故刺之）

小序に據れば、本詩は晉の武公を刺った詩であるが、その批判のポイントは、武公が君主の位に就いた後、自分の政を補佐してくれる賢者を求めようとせず晉國を獨裁しようとする態度を示したことにある。本詩の作者は、武公が晉の國主の地位に就いたことを受け入れた上で彼の爲政者としての姿勢を問題視している。ここでは、主君を弑殺し國君の地位を篡奪する大悪を犯した罪はもはや問われていない。儒教倫理からして許されるべからざる大罪を糾弾するのではなく、手段はともあれ手に入れた爲政者の地位に相應しからぬ行爲をしたことに對して反省を求めており、大きな悪行は見逃し小さな過失を問題にしている。

王安石・程頤・蘇轍・李棹・黃樵らは「無衣」序について、武公の犯した大きな悪行は問題にせず、彼の小さな美譽を美め稱えたと解釋した。詩の作者が大きな問題は無視して小さな事柄の是非を問題にしていると捉えるという點で、「有林之杜」序およびその『正義』と論理が共通している。このような解釋が、漢唐詩經學の時代から存在していたことは、「無衣」の王・程等の解釋を發想させる基盤になった可能性も考えられるだろう。

曲沃三代の行爲を篡奪ではなく、亂世に生きる者として當然の行いをしたと正當化する説も行われた。「椒聊」首

章『正義』の説がそれである。

孫毓は、「桓叔が邑を阻み、臣下としてあるまじき振る舞いをし、分家の分際で本家を凌ごうとし、潘父と圖つて、彼が昭公を殺害した時、晉國に入ること求められもした。依怙最良をせずして朋黨を作らなかつたなどと言えようか」と言つたが、それは違ふ。本詩は、桓叔が國政を正しく行い、人民を撫育し平等に扱つたことを詠う。桓叔のすばらしさを望み見て昭公の惡を刺つているのである。本家を凌ごうとするとか邑を阻んだなどということたのを桓叔の罪にすることはできない。もし孫毓の言うとおりだとしたら桓叔の罪は數多いので、彼が偉大かつ篤實で、その政治を正しく行つたなどと詩人が美め稱えることがあり得ようか。桓叔が別に沃に封じられてからは、〔晉と沃とは〕隣國同士が互いを征服しようとする争つたということなのであつて、どうして桓叔が臣下としてあるまじき振る舞いをしたと非難することができようか（孫毓云、桓叔阻邑不臣、以孽傾宗、與潘父比至殺昭公而求人焉。能均平而不朋黨乎。斯不然矣。此言桓叔能修國政撫民平均。望桓叔之美、刺昭公之惡耳。不得以傾宗阻邑爲桓叔罪也。即如毓言、桓叔罪多矣。詩人何得稱其碩大且篤、能修其政乎。自桓叔別封於沃、自是鄰國相陵、安得責其不臣）

疏家は桓叔が曲沃に封じられたということは晉から獨立して別の國を建てたということであるから、彼が晉國を手に入れようとするのは、國と國との抗争であり、臣下が主家に乗っ取るといふ篡奪には當たらなくする。その上で、詩で曲沃公の治政を美めているのは、美めるに値する優れた政治を行っている他國の狀況を率直に贊美し、それを通

して隣國が脅威を増していることに自分の君主が氣付かないことを刺していると解釋している。曲沃公が晉國の臣下ではないと考えれば、彼が晉國を狙うのは春秋の習いとして至る所で繰り廣げられている國同士の弱肉強食の戦いの一つにすぎず、道德倫理によって指彈するには當たらぬことになり、「椒聊」はじめ本稿で取り上げた唐風の諸篇は類淫詩の範疇には入らないことになる。

さらに連想を擴げれば、王・程等の解釋を生む基盤をあるいは作つたかも知れない歴史的實例が存在する。本稿冒頭で觸れたように、衛の武公を詠つた詩篇、衛の武公が作つたとされる詩篇が詩經に複数収録され、それらの解釋史においては例外なく衛の武公を贊美の對象として扱っている。しかしながら、「明君」武公は、兄を弑殺して衛君の地位を手に入れた人物である。⁽²⁶⁾だが、彼の篡奪行爲に對する諸家の批判はない。位に就いてからの勤勉および衛國と周王朝に對する大功が、位に就く際の血なまぐさい行爲を帳消しにしたということなのであろう。しかし、衛の武公に對する贊美がその生涯全體を見渡してではなく國主となつて以後の事蹟に限定してなされたものであるという點では、王・程等の「無衣」解釋と相似通っている。これが彼らの説を生む土壤を形成したとも考えられるのではないだろうか。

8 終わりに

美刺は、儒教經典としての詩經が持つ教化の機能を支える概念である。この美刺とはいつたどのような對象にどのような目的でなされるものなのだろうか。一人の人間の全生涯、あるいは一時代の社會全體を總括して善か悪かを峻別するものなのか、それとも生涯の一断面、それぞれ獨立した細々した行爲、あるいは一つの事件に視點を絞り込

み、その善悪を判定するものなのか。言い換えれば、読者に善なる人間類型、悪なる人間類型を指し示し、前者を指して邁進するよう訓導するものなのか、それとも人間の行爲一つ一つの善悪を個別的に判定し、人間社會のルールを提示するものなのか。類淫詩に纏わる諸家の解釋を考へることは、このような問題意識へと我々を導く。

注

- (1) 衛の武公を美めた詩として衛風「淇奥」、彼の作とされる詩として小雅「賓之初筵」・大雅「抑」、鄭の武公を美めた詩として鄭風「緇衣」、そして晉の武公を美めた詩として唐風「無衣」、刺つた詩として「有杕之杜」である。
- (2) 筆者も彼に關する詩篇を考察したことがある。拙著『詩經解釋學の繼承と變容——北宋詩經學を中心に据えて——』（研文出版、二〇一七）第十二章・第十八章・第十九章、拙稿「二つの斷章取義——宋代における『如切如磋、如琢如磨』解釋の展開——」（『日本宋代文學學會報』、第五號、二〇一八年十二月）参照。
- (3) 歐陽脩『詩本義』の大雅「抑」第二章の解釋中に、彼を評して「以天下爲己任」と述べている（拙著二〇一七、第十二章第二節）参照。
- (4) 『朱子語類』卷八一「詩一、淇奥」に、「衛武公學問之功甚不苟、年九十五歲、猶命群臣使進規諫。至如抑詩是他自警之詩、後人不知、遂以爲戒厲王。畢竟周之卿士去聖人近、氣象自是不同。且如劉康公謂民受天地之中以生、便說得這般言語出」と言う（第六冊二一〇七頁）。また、同卷十六「大學三、傳三章釋止於至善」に、「武公大段是有學問底人。抑之一詩義理精密。詩中如此者甚不易得」と言う（第二冊三二〇頁）。
- (5) 拙稿「纂奪者に獻げる讚歌——類淫詩説を廻る朱熹・嚴粲と戴震・翁方綱との關係——」（慶應義塾大學日吉紀要「中國研究」第十二號、二〇一九年三月）。
- (6) 詳しくは、前掲拙稿二〇一九年三月、第1節を参照のこと。
- (7) ただし、蘇轍『詩集傳』は完本として現在に傳わっているので問題ないが、王安石『詩經新義』はつとに亡佚し、現在見られるのは諸本に引用された斷篇にすぎないことを考えれば、我々が見ることができないからと言って本來なかつたとは斷定できないことは注意しなければならない。
- (8) 歐陽脩『詩本義』は「無衣」を収録しない。
- (9) なお、李栲は本文で引用した注釋に續けて次のように言う。

衛風「氓」の詩で婦人は思い人のいる復讐を望み見てふしだらな戀愛をし「驅け落ちをし」た。その後夫に棄てられようやく後悔した。もし夫に棄てられなかつたならば彼女は後悔することはなかつたかもしれない。しかし、それでも詩人は彼女が正道に立ち返つたことを美め、孔子は詩經編集に當たつてこの「衛風「氓」」詩を棄て去らなかつたのは、また「無衣」の詩で武公を美めたのと同じ意圖なのである（如毗云婦人望復讐而爲淫泆之行。其後以夫見棄而始能自悔、使其不見棄於夫、未必自悔也。詩人猶以反正善之、夫子刪詩乃不去之者、亦無衣美武公之意也）

李樛が衛風「氓」に言及していることが注目される。「氓」は、薄情な男に誘惑され驅け落ちをしたものの、心變わりした夫に虐げられ恥を忍んで泣く泣く實家に歸る女の物語を詠つた詩篇であるが、その小序に、「容色が衰えた女が夫に棄てられ、困じ果ててその連れ合いを失つたことを自ら悔いた。故にその事を述べてそれによつて風刺する。彼女が正道に立ち返つたことを美め、淫泆に耽つたことを刺る（華落色衰、復相棄背、或乃困而自悔、豈妃耦。故序其事以風焉。美反正刺淫泆也）」と言ひ、不道德な戀愛をした女を刺しながらも彼女が後悔して正道に立ち返つたことを美めると言ふ。これは、「無衣」序が悪逆な行いをした武公を美めた詩篇と規定したのと同様の構造である。かたや淫詩、かたや類淫詩の兩詩は小序が「美詩」と規定したことによつて後代の注釋者に難題を残したという點で共通している。

(10) 劉敞「公是弟子記」卷四（文淵閣四庫全書本）に載る。——〔筆者補記〕「劉氏」が劉敞であること、本稿初校校正提出後に氣付いた。劉敞（一〇一九〜一〇六八）は程頤（一一〇三〜一一〇七）以前の學者であり、程頤が劉敞の説を踏襲した可能性も充分考えられるが、本稿では檢證することができなかった。他日を期したい。

(11) 「舊五代史」卷一三五「潛僞列傳、劉守光」に次のように言ふ。
遂兼有滄景德三郡、以守文爲留後、請節鉞於朝。昭宗怒其擅興、不時與之。會中使至范陽、仁恭私之曰、「旆節吾自有、但要長安本色耳。何以累章見阻。爲吾言之。」其悖戾如此（中華書局排印本、第六冊一八〇〇頁）。

『新唐書』卷二二二「藩鎮盧龍、劉仁恭」に次のように言ふ。
仁恭媿謂曰、「旆節吾自可爲。要假長安本色耳。何見拒邪」（中華書局排印本、第十九冊五九八六頁）。

(12) 金谷治譯注『論語』（岩波文庫、一九六三）一〇二頁。

(13) 『禮記』「曲禮 上」に「取妻、不取同姓」と言ふ。

(14) 竹内照夫『禮記 下』（新釋漢文體系29、明治書院、一九七九）七九六頁。

(15) 詳細は、拙稿二〇一九年三月参照。

(16) 『春秋』「文公元年」に、「天王使毛伯來錫公命」と言ふ。

(17) 『春秋』「成公八年」に、「秋七月、天子使召伯來賜公命」と言い、その『左氏傳』に、「秋、召桓公來賜公命」と言う。
 (18) 『春秋左氏傳』「僖公十一年」に、「天王使召武公、内史過賜晉侯命」と言う。

(19) 不詳。

(20) 黃震『黃氏日抄』卷四に次のように言う。

嗚呼、文公之辨、足以植萬世之綱常矣。世有爲『宋文公詩傳折衷』者、乃黜前說、而載其新說曰、「武公篡逆之人、徵求命服、要君無上、王法所當誅、然此詩美之、而孔子錄焉、何也」。曰、「當是時天下無主、僭竊禮樂、何所不至。非復知有王命也。請命之大夫獨能推明諸侯之命服出於上則安、是不以小善爲無益而不爲、亦所以見王命之尊嚴、爲天下後世法也」。嗚呼、使此言果出於文公、則亦恕矣、然前說何可廢也。今不惟集『折衷』者獨載新說、凡集詩解者亦無不獨載新說而盡黜前說。正論湮微、世俗驚憚乃如此。

(文淵閣四庫全書本。筆者はこの記事を劉毓慶等撰『詩義稽考』、學苑出版社、二〇〇六、第四冊一二五五頁、によって知った。評點符號もこれに據りつつ、筆者の考えて若干變えたところがある)

朱熹の詩篇解釋の變化の可能性を暗示するものとして重要な記事である。ただし、かりにこれが事實であつたとしても、後代の注釋書では『詩集傳』の説を踏襲するものが壓倒的であるので、このいわゆる後說の影響力はほとんどなかつたと言つてよい。なお、『詩傳折衷』なる注釋書は、劉毓慶『歷代詩經著述考(先秦—元代)』(中華書局、二〇〇二)および、束景南『朱熹年譜長編』(華東師範大學出版社、二〇〇二)には見られない。

(21) 馬其昶『讀毛詩學』は、「無衣」小序の注に章炳麟を引いて次のように言う。

章炳麟曰詩美武公、蓋言其猶稟王命、非美其奪宗竊國也。觀其辭旨、所謂豈曰無衣七兮、言非不能自尊也。能自尊而必請命于王、則猶愈于驕然恣行者。此在盛世則當誅、而衰世則可美。所以爲變風也

(22) 『詩經要籍集成』(中國詩經學會編、學苑出版社、二〇〇二)・同二編(夏傳才主編・王長華副主編、學苑出版社、二〇〇一五)・『歷代詩經版本叢刊』(田國福編、齊魯書社、二〇〇八)に收録された宋代以降の注釋書を通覽し、あわせて魯洪生主編『詩經集校集注集評』(現代出版社、二〇一五)、劉毓慶等撰『詩義稽考』(學苑出版社、二〇〇六)收載の經說を確認した結果に據る。

(23) 武公が晉を滅ぼして三十七年經つた後、ようやく寶器を賄賂として釐王(僖王)に贈り命を請うたというのは、明・沈守正『詩經說通』に次のように言うのに據ると思われる(明・凌蒙初『聖門傳詩嫡冢』は、「沈守正曰」としてこの說を引く)。武公城(「滅」の誤字であろう——筆者注)晉、自立三十七年、而始以寶器請命於僖王、其目中豈嘗有王哉。詩人惡

之痛之、代爲請命之詞、故爲優蹇者蓋誅其意。非必昭（武）の誤りであろう——筆者注）公有是言也。舊説以爲天理未盡滅、小序以爲美武公、皆非也。

しかしこれは誤りと考えられる。「史記」「晉世家」の關連記事を抜き出すと、「（晉）哀侯二年曲沃莊伯卒、子稱代莊伯立、是爲曲沃武公」、「（哀侯）九年……（曲沃武公）伐晉……虜哀侯、晉人乃立哀侯子小子爲君、是爲小子侯」、「晉小子之四年、曲沃武公誘召晉小子殺之……乃立晉哀侯弟緡爲晉侯」、「晉侯二十八年……曲沃武公伐晉侯緡、滅之、盡以其寶器賂獻于周釐王。釐王命曲沃武公爲晉君、列爲諸侯、於是盡併晉地而有之」、「曲沃武公已即位三十七年矣。更號曰晉武公、晉武公始都晉國、前即位曲沃、通年三十八年」、「武公代晉二歲卒、與曲沃通年、即位凡三十九年而卒」（中華書局、一九八二年第二版、第五册一六三九・一六四〇頁）とある。武公は晉君となつて二年で卒している、晉を篡奪して三十七年を経て周王に命を請うたはずはない。晉を篡奪して程なく王命を受けて晉武公となつたのである。沈守正や賀貽孫は、篡奪後三十八年を隔ててはじめて王命を請うたということで、武公の尊王の態度が上邊だけのものであつた證據にしようとしたのだろうが、「史記」を誤讀したもので成り立たない。あるいは、「春秋左氏傳」「桓公七年」に「冬、曲沃伯誘晉小子侯殺之」、同「八年」に「春、滅翼」とあるのに引かれた可能性もあるが、この年から起算しても「三十七年」にはならないのでやはり誤りである。なお、このときは周王は潛を晉侯に立てているので、晉は完全に滅んだわけではない。

(24) 宋代特に南宋期になつて詩經解釋において道德的規制力を高めようとする傾向が見られることについては、拙著二〇一七、第十七章・第十九章を参照。

(25) 晉侯から與えられた封地曲沃に盤踞し、宗家に背き獨立の氣勢を示したということか。待考としたい。

(26) 「史記」「衛康叔世家」に、「四十二年、釐侯卒、太子共伯餘立爲君。共伯弟和有寵於釐侯、多予之賂。和以其賂賂士、以襲攻共伯於墓上、共伯入釐侯羨自殺。衛人因葬之釐侯旁、諡曰共伯、而立和爲衛侯、是爲武公」（中華書局、一九八二年第二版、第五册一五九一頁）と言う。

(27) 拙著二〇一七、第十八章で、「毛詩正義」における追美・追刺という解釋認識を検討し、詩の語り手が詩中の人物の善惡を認定する時、その全生涯を總括する視點に立つて行うのが常であり、生涯の一時期、一事件に焦点を合わせて個別的に批評しないことが明らかになった。これと比較すると、宋代の「無衣」解釋に見られる部分的行動に焦点を合わせた批評は異質であるということになる。これはあるいは、詩經解釋學史における詩篇の批評の視座についての認識の變遷という問題設定を行うべきことを示唆しているのかもしれない。

テキスト

- 唐・孔穎達等奉勅撰『毛詩正義』(略稱『正義』)
 - 十三經注疏附校勘記(嘉慶二十年江西南昌府學刊本景印) 第二冊(臺灣・藝文印書館)に據りつつ、十三經注疏整理本(北京大學出版社、二〇〇〇)第四、六冊を参照した。
 - なお、臺灣中央研究院の漢籍電子文獻(Scripta Sinica) 瀚典全文檢索系統2.0版(史語所漢籍全文資料庫計畫制作)所收の『十三經注疏』を、字句の檢索に活用した。
 - 北宋・王安石『詩經新義』(略稱『新義』)
 - 程元敏輯、『三經新義輯考彙評』(二)——詩經(中華叢書、臺灣・國立編譯館、一九八六)
 - 北宋・程頤『詩解』(略稱『程解』)
 - 「河南程氏經說卷第三」(理學叢書『二程集』下冊、中華書局、一九八二)
 - 南宋・呂祖謙『呂氏家塾讀詩記』
 - 四部叢刊廣編04、據常熟瞿氏鐵琴銅劍樓藏宋刊本影印本
 - 南宋・李昉・黃樞『李迂仲黃實夫毛詩集解』(略稱『李黃解』)
 - 通志堂經解7(江蘇廣陵古籍出版社、一九九三)
 - 南宋・范處義『詩補傳』
 - 詩經要籍集成第五冊、據通志堂經解本影印本(學苑出版社、二〇〇二)
 - 南宋・朱熹『詩集傳』(略稱『集傳』)
 - 四部叢刊廣編04、據靜嘉堂文庫藏宋本影印本
 - 同『詩序辨說』(略稱『辨說』)
 - 『朱子全書 修訂本』第一冊(上海古籍出版社・安徽教育出版社、二〇一〇)
 - 南宋・嚴粲『詩緝』
 - 據明趙府味經堂刊本影印本(臺灣・廣文書局、一九七〇)
 - 南宋・黃震『黃氏日抄』(文淵閣四庫全書本)
 - 明・沈守正『詩經說通』
- 歷代詩經版本叢刊第十二冊、據明萬曆四十三年刻本影印本(齊魯書社、二〇〇八)

- 明・凌蒙初『聖門傳詩嫡家』
詩經要籍集成二編、據清崇禎刻本影印本（學苑出版社、二〇一五）
- 明末清初・賀貽孫『詩觸』
詩經要籍集成二編第二三冊、據清咸豐二年刊本影印本
- 民國・馬其昶『讀毛詩學』
歷代詩經版本叢刊第四三冊、據民國七年上海聚珍仿宋印書局排印本影印本
- 『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

○ 本稿は、平成三十年度慶應義塾大學學事振興資金個人研究による成果である。