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

Title	詩人のまなざし、詩人へのまなざし：『詩經』における詩中の語り手と作者との關係についての認識の變化
Sub Title	The poets' view, views on the poets : perspectives on the authors and their narrative voices in the "Shijing" from the Tang to the Song
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	2012
Jtitle	慶應義塾大学日吉紀要. 中国研究 (The Hiyoshi review of Chinese studies). No.5 (2012.) ,p.1- 64
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AA12310306-20120331-0001

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

詩人のまなざし、詩人へのまなざし

――『詩經』における詩中の語り手と作者との關係についての認識の變化――

種村和史

Ⅰ　問題設定

詩經の詩篇は、その創作――受容・解釋――再受容・再解釋の過程で、相關連しつつも互いに異なる複數の意味の位相を幾重にも内包することとなった。この事實を歷代の詩經學者が認識していたことを車行建氏は指摘し、その代表的な言說を列擧している。[1] それらを整理して示せば、次のようになる。

1　詩人之意〔本義〕・太師之職〔末義〕・聖人之志〔本義〕・經師之業〔末義〕
（北宋・歐陽脩『詩本義』「本末論」[2]）

2　詩人之意・編詩之意
（清・姜炳璋『詩序補義』綱領[3]）

3　作詩者之心・采詩編詩者之心・說詩者之心・賦詩引詩者之心　（清・魏源『詩古微』[4]）

4　作詩之誼・讀詩之誼・太師采詩瞽矇諷誦之誼・周公用爲樂章之誼・孔子定詩建始之誼・賦詩引詩節取章句之誼・賦詩寄託之誼・引詩以就己說之誼　（清・龔橙『詩本誼』[5]）

右の四家が述べる意味の位相には、それぞれ繁簡の差があるが共通點もある。龔橙は、「讀詩の誼」（「誼」は「義」の古今字[6]）をそれ以下の諸々の「誼」と竝列させる形で擧げている。だが、太師・瞽矇、周公、孔子等、それぞれの立場に由來する目的と方針こそ異なるものの、いずれも既存の詩を「讀む（あるいはそれ以外の方法で享受する）」という行爲を前提としているという點から言えば、むしろそれらは「讀詩の誼」の下位區分と位置づけられるものである。すなわち龔橙の說は、單純化すれば作詩の誼――讀詩の誼という模式に收斂させ得る。姜炳璋は「詩人の意」と相竝ぶものとして「編詩の意」を擧げている。だが、詩經の編集という行爲が、既存の詩を編者の觀點によって讀解して見出した意味に基づいてなされることに着目すれば、これを「讀詩の意」と讀み換えても大過ないだろう。このように見ると、四說いずれも詩人が詩に込めた意味と享受者が解釋を通じて見出した意味という對比關係を軸としていることになる。四說の差異は、享受者のヴァリエーションをどの程度に分節するかによって生じたものである。

しかし、歷代の詩經注釋者は右の四家のいずれも指摘していないもう一つの意味の位相を意識していた。それは、詩中の語り手と作者（詩人）とを同一視するか別存在と捉えるかという問題である。あるいは、詩中で歌われている主人公と詩中の語り手とを同一視するか別存在とするかという形をとることもある。すなわち、作詩の意の內部をさらに構造化して捉えるか否かという問題である。これについて、歷代の詩經學者はさまざまな態度を採り、そ

のことが解釈に影響を與えている。

『毛詩正義』（以下、「正義」と略稱）において、作中の語り手・主人公が作者と一體ではないという發言がしばしばなされていることについては、例えば楊金花氏が、「正義の著者孔穎達は……詩中の主人公が詩篇の作者本人とは同一ではないことを認識していた（孔穎達……認識到……詩中的事主也不等同於作者本人）」[7]と指摘するとおりである。筆者もこのことを、少なくとも詩の一部に虛構が存在し得ると正義が認識していたことの證左の一つとして以前檢討したことがある。[8]作中の語り手と作者とを別存在として捉えたこと、これは正義の解釋學的達成の一つと考えることもできるように思われる。しかし、はたしてそのように考えてよいかどうかは愼重に考察する必要がある。

朱熹の詩經解釋を特色づけるものとして名高い淫詩說は、詩經の一部の詩篇を不道德な事柄を詠った詩と捉え、これらを孔子が詩經の一篇として收錄したのは、讀者が淫詩を讀んで詩中の行爲に對して嫌惡感を抱き、自身はそのような不道德に陷らないように道德的な生き方を心がけるようになることを期待したためと考える說である。これらの詩篇にあっては、詩中の不道德な行爲や感情が無反省に謳歌されているからこそ、讀者に嫌惡感を抱かせ、反面教師としての役割も期待できる。したがって淫詩說とは、道德的な無反省という點で、作中の語り手・主人公と作者との間に乖離はないと考えることによって成り立つ說である。實際『詩集傳』（以下、『集傳』と略稱）を見ると、これらの詩は作者が自らの行爲を詠ったものであると解釋されている。[9]檀作文・王倩兩氏は、『集傳』には淫詩說をはじめとしてこのような觀點に立った解釋がしばしば見られることを「詩歌の抒情主體と作者との一體化」として說明し、朱熹が文學性の高い解釋を實現し得た大きな要因として注目している。[10]これに據れば、作中の語り手と作者とを別存在として捉える正義の認識は、むしろ詩篇の敍情性を充分に把握することを阻害したという

ことになる。それはなぜであろうか。この問題には、現代の我々の通常の文學理解では測れない部分があるのである。

歴代の詩經解釋學史においては、詩經の詩中に登場する人物は歴史上に實在していて、そこに詠われた事柄は實際に起こったことであると考えて解釋を行うことが主流であった[11]。漢唐詩經學の集大成の位置を占める正義は、もちろん「詩を以て史に附す」という認識に立っている。詩中の出來事が實際に起こった事柄でありながら、それを詠ったのはその出來事の當事者ではない――その場合、詩の作者はいったいどのような役割を果たしていると、疏家は考えているのであろうか。彼らの認識構造の中には一筋縄ではいかない論理が存在することが予想される。

この問題は、詩經の文學的解釋の歴史を考える上で重要な問題であるだけに、これまでに多くの研究者によって考察がなされている。特に、檀作文氏・王倩氏は朱熹の詩經學を考察する中でこの問題を取り上げ、詳しい考察を行っている。ただ、この問題をめぐっては、その歴史的展開の様相・詩經の編集者についての認識との關係・道德性を追求した解釋との關係など考察すべき點がなお多く殘されている。本稿はこれらの諸點を解明するための基礎的作業として、漢唐詩經學の集大成としての正義、宋代詩經學の先驅けとしての歐陽脩、宋代詩經學の集大成者としての朱熹という三人の代表的學者の認識の形の比較を行う。考察にあたって、檀氏・王氏をはじめ先人の研究成果に負うところ多いのは言うまでもない。

詩人は詩世界に對してどのようなまなざしを投げかけているか、詩人は詩の內部から我々讀者をいかなるまなざしで見つめているか、そして歴代の詩經學者は、詩人に對していかなるまなざしをもって捉えているか――本稿は、詩經の詩篇をめぐる「まなざし」の問題の考察である。

なお、人格の一致不一致ということについては、詩中の語り手と作者の他に、作中の主人公と語り手との關係を

含み得ること、先に述べたとおりである。だが、本稿では考察の焦點を主に前者に合わせ、後者に關しては付隨的に扱う。これは、歷代の詩經の注釋においては、この兩者は一致するという認識のもとに解釋が行われることが多いことから、議論が煩雜に陷ることを避けようとしたためである。

本稿では各詩篇について『毛詩正義』（「正義」と略稱）・『詩本義』・朱熹『詩集傳』、および「詩序辨說」、それぞれの解釋の比較を行う。說を對比する便宜を考えて、各詩篇ごとに一連番號を附し、正義（『毛詩正義』）・本義（『詩本義』）・集傳（『詩集傳』）・辨說（「詩序辨說」）の略號で出典を示す。

Ⅱ　詩中の語り手と作者との關係についての認識のヴァリエーション

前章に列擧した問題群を檢討するに先立って、詩の語り手と作者との關係についての認識のヴァリエーションとその流れを概觀するために、正義・歐陽脩・朱熹の三者の解釋を見てみよう。取り上げる詩は、衞風「氓」である。衞の宣公の時、世に蔓延していた不道德な風氣に犯され、浮氣男の言うがままに出奔した女性が、容色衰え男に棄てられ、男を怨み若き日の自分の淺はかな振る舞いを後悔するという內容を持つ本詩に對して、正義は次のように言う。

①――正義　その〔欲望のままに男は女を誘惑し女は男に從い出奔して恥じないのが當たり前になっていた衞の國の〕中に、あるいは〔男に棄てられ〕困じ果てて自らその連れ合いに棄てられ失ったことを悔いる者もいた。故に、彼女が自ら悔いていることを敍述し、それによって當時の風氣を刺っているのである。「美する」

というのは、この婦人が、正道に立ち戻って自ら悔いていることを美め、それによって當時の淫溢な風氣を刺っているのである（其中或有困而自悔棄喪其妃耦者、故敍此自悔之事、以風刺其時也。美者、美此婦人反正自悔、所以刺當時之淫泆也）

本詩は、「來りて絲を貿はんとするに匪ず、來りて我に即いて謀らんとす（匪來貿絲、來即我謀）」「我の爾に徂きしより、三歳食貧しきあり（自我徂爾、三歳食貧）」というように、女性が自分の境遇を一人稱で物語る形で詠われているが、正義は「故に此の自ら悔ゆるの事を敍べて、以って其の時を風刺する也」と言うように、作中の語り手と作者とは異なっていて、女性が語った事柄を作者が敍述して詩として定着させたと考える。また、そのように女性の不幸を敍述したのは、當時の亂れた風氣を批判するためだったと言い、詩が社會的な目的意識をもって作られたという考え方を示している。同時に、「其の中に或いは……者有り」という言葉から、詩に詠われた人物と事柄が實際に存在したものだという認識を基盤にしていることもわかる。實在した女性によって語られた彼女自身の境遇を、第三者である詩人が敍述し詩という形式に定着させた、詩の內容を廻って、事件の當事者であり語り手である實在の人物と、それを敍述した詩の作者という二者の關與を想定し、故に詩の內容と表現體としての詩とは直接結ばれず、ある種のフィルタの介在によって敍述の視點が屈折していると考えるのである。

正義がこのように、作中の語り手と作者とを別存在として解釋したのは、小序の說に從ったためである。本詩の小序に次のように言う。

「氓」は、時勢を刺る詩である。衞の宣公の時、禮義は消え亡びて、淫蕩な風氣が蔓延し、男女の別もなく、

ついに互いに誘惑し出奔するのが當たり前になった。年をとり容色が衰えると、また互いに裏切り棄て去ったものだった。その中にあるいは〔男に棄てられ〕困じ果ててその連れ合いを失ったことを後悔する者もいた。故に彼女の境遇を敍述しそれによって風刺した。正道に立ち戻ったことを美め、淫溢を刺った（氓、刺時也。宣公之時、禮義消亡、淫風大行、男女無別、遂相奔誘。華落色衰、復相棄背。或乃困而自悔、喪其妃耦、故序其事以風焉。美反正、刺淫泆也）

小序は「《氓》は時を刺るなり」と言い、本詩が作られたのは、不幸な女性が自分の身の上を嘆くという個人的な目的のためではなく、社會性を持った目的意識によるものであると明言する。さらに「正に反（かえ）るを美（ほ）め、淫泆を刺る」と、女性の行動を道德的見地から評價しているとも言う。この考え方に立てば、作中の語り手である女性は本詩の作者たり得ない。正義はこの小序の認識に從って、作中の語り手と作者とを別存在と捉えたと考えられる。故に、作中の語り手と作者とが異なるという認識は、正義に至ってはじめて出現したものではなく、漢唐詩經學通じての基本的認識と考えることができる。

このような認識は、歐陽脩も持っている。『詩本義』は本詩について、

①――本義　いま考察するに、本詩は全篇みな女性がその男を責める言葉である（今考其詩、一篇始終皆是女責其男之語……）

詩に敍述されているところに據れば、女性が棄てられ追い出されて怨み悔やんで、男が彼女と知り合ったば

かりのころの眞心こもった様子を追想し敍述し、彼がとうとう自分を裏切り棄て去ったことを責める言葉が書かれている（據詩所述、是女被棄逐、怨悔而追序與男相得之初殷勤之篤、而責其終始棄背之辭云……）

と言い、一見女性自らが本詩を作ったと考えているかのように見える。しかし、彼は次のように言う。

序にはただ「そのことを敍述してそれによって風刺した」と言っていることに基づけば、この詩は詩人が女性の言葉を敍述したものである（據序但言序其事以風、則是詩人序述女語爾）

詩は、女が「わたしはあの男に誘惑されて出奔した」と言ったのを敍述している（詩述女言我爲男子誘而奔也）

「詩人は女の語を述ぶ」「詩は女の言を述ぶ」と言っているので、歐陽脩は正義と同様、やはり小序の記載に基づき、詩中の語り手と作者とは別存在であると考えていることがわかる。[12]

ところが、朱熹においては認識が一變する。『集傳』は本詩を淫詩として捉え次のように言う。

①――集傳　本詩は、淫婦が人に棄てられ、その顛末を自ら述べ、それによって自分の悔恨の氣持ちを言い表そうとしたものである（此淫婦爲人所棄、而自述其事、以道其悔恨之意也）

朱熹は、「淫婦……自ら其の事を述ぶ」と言い、本詩の作者が本詩の語り手である女性自身であると言う。彼の解釋では、正義と歐陽脩のそれに存在していた詩中の語り手と作者との間の距離が消失しているのである。

先に、正義と歐陽脩が詩中の語り手と作者とを別存在として捉えたのは、小序の說に從ったためと述べた。朱熹は、「詩序辨說」において、本詩の小序を批判して次のように言う。

①――辨說　本詩は刺詩ではない。宣公についての詩だというのはその根據は不明である。「故に其の事を序す」以下もまた正しくない。「正しきに反るを美す」と言うのも、とりわけ理に適わない（此非刺詩。宣公未有考。故序其事以下亦非是。其曰美反正者尤無理）

ここで彼は、本詩が刺詩であることを否定している。詩中の語り手と作者とが一體であるという認識が、詩序の「美刺」說の否定と密接に結びついていることが確認できる。

以上から、本稿で扱う問題の見取り圖が描けたのではないだろうか。詩中の語り手・主人公と作者の關係について、正義（およびそれに結實する漢唐詩經學）は別存在と捉え、歐陽脩はその說を繼承したのに對し、朱熹は語り手・主人公と作者とを同一視した。彼らの認識の差異は、小序の說に從うか否かという違いから生まれたもので、それはすなわち作詩の目的に、個人的感慨の吐露に止まらない、社會に向けられたメッセージ性が存在したか否かという認識に直結している。

右の三者の注釋中には、「述」（また「敍」、およびその同義語としての「序」）という言葉が使われている。これらの術語を含む文には、詩中の內容がどのような立場から、何に基づいて、何を材料として、表現されているかに

ついての注釋者の考えが示されていることが多い。これを手掛かりとすれば、問題を考察する材料を收集することも容易になるのではないかと期待できる。以下の章では、このキーワードを活用しつつ、右の見取り圖に從って、その內部に潛む問題點を考察していきたい。

Ⅲ　メッセンジャーとしての詩人——正義の認識

正義が、詩中の語り手・主人公と作者との關係とを別存在として捉えて解釋を行っていることから、どのような問題を引き出すことができるであろうか。以下にいくつかの例を見ていきたい。

鄭風「出其東門」首章に次のように言う。

出其東門　其の東門を出づ
有女如雲　女有りて雲の如し
雖則如雲　則ち雲の如しと雖も
匪我思存　我が思ひ存するに匪ず
縞衣綦巾　縞衣綦巾(こういききん)あり
聊樂我員　聊(いささか)か我を樂しましむ[13]

本詩の解釋は、毛傳と鄭箋とで大きく異なっているが[14]、ここでは鄭玄の解釋と正義による敷衍を問題にする。

②――正義　鄭玄は次のように解釋する――鄭國の人民は戰亂に追い詰められ、男女がお互いを見捨てなければならなくなったが、心に相手への愛情を思い切ることができず、いつまでも未練に思っていた。詩人は、彼らの氣持ちを敍述してその言葉を陳べた。鄭國の民の中に、その妻を棄てた者がいて、鄭國の都城の東門の外に出てみると、夫に棄てられた女が、風に吹かれる雲のように、東へ西へとあてどなくさまよっているのが見えた。この女は棄てられて、その心が雲のように定めなく漂っているのである。しかしこの女は雲のようであるけれども、わたしが心に掛けているその相手ではない。自分の妻ではないから、だからわたしの心には殘らない。あの棄てられた多くの女性の中にうすぎぬの白い服、青色のスカーフを付けている者がいるが、あれこそわたしの妻だ。いま彼女とは縁を切って立ち去らせたのだが、とりあえずはしばらくここに留めて、わたしの心を慰めさせようと思う。民が夫婦の關係を保とうと思う、その氣持ちはこのようである。しかし戰亂に追い詰められて、妻を養うことができないでいる。だからこれによって憐れむのである（鄭以爲、國人迫於兵革、男女相棄、心不忍絶、眷戀不已。詩人述其意而陳其辭也。言鄭國之人、有棄其妻者、自言出其東門之外、見有女被棄者、如雲之從風、東西無定。此女被棄、心亦無定如雲。然此女雖則如雲、非我思慮之所存在、以其非己之妻、故心不存焉。彼被棄眾女之中、有著縞素之衣、綦色之巾者、是我之妻、今亦絶去、且得少時留住、則以喜樂我云。民人思保室家、情又若此。迫於兵革、不能相畜、故所以閔之）

正義は鄭箋に基づき本章の大意を説明する中で、「詩人　其の意を述べて其の辭を陳ずる也」と言う。「其の」というのは、上文の「國人」のうち「男女相棄て」たものを指す。したがって正義はこれが、作者が詩中の語り手の思いと言葉とを敍述して作ったものだと考えていることがわかる。

ところで、右の疏では、詩に詠われた時代、鄭國には配偶者と縁を切って追い出さざるを得なかった者が多數いたと言う。その場合、詩人が「其の意」と「其の辭」を陳述したというのは、多數の人々の言動を總合して詩を作ったと言うことになるのであろうか。もしそうであるとすれば、歴史的事實に基づいているとはいえ、多くの材料から詩に相應しい言動を選擇し組織して一つの物語に仕上げたということになり、創作過程における詩人の主體性はそれだけ大きなものとなるであろう。はたして、正義は詩人にそのような役割を認めていたのであろうか。

このことを考える上で、本章末二句に對する鄭箋、「『縞衣（うすぎぬの白い衣）』『綦巾（青色の紋様をあしらったスカーフ）』[15]というのは、自分が、彼のためにこの詩を作ってあげた男の妻が着ている衣裝である（縞衣綦巾、己所爲作者之妻服也）」が參考になる。この中の「己所爲作者」は、詩人が特定の人物に代わって本詩を作ったと、鄭玄が考えていたことを表す。作者が第三者の立場から本詩を作ったとする正義の說が、鄭箋に基づくことが確認できる。さらに、正義は次のように敷衍する。

すなわち、詩人が本詩を作った時、確かに國全體の出來事を取り上げてはいるけれども、詩中の言葉は具體的な對象について發せられているのであるから、だから鄭玄は、「『縞衣綦巾』というのは、彼のためにこの詩を作ってあげた相手の男の妻が着ている衣裝である」と言ったのである。「己」とは、詩人が自らを指して言った言葉である（則詩人爲詩、雖舉一國之事、但其辭有爲而發、故言縞衣綦巾所爲作者之妻服也。己謂詩人自己）

正義が、「一國のことを擧ぐ」と言っているのは、本詩小序に「亂を閔（あはれ）む」と言い[16]、個別の人物や事件ではなく、

全體狀況について詠った詩だと規定しているのを承けたものと考えられる。詩は確かに國全體の狀況を浮かび上がらせるために作られているが、表現されているのは、あくまで個別の事象であると、正義は言う。詩に込められたテーマと、具體的な表現內容とを區別している。詩中の「縞衣綦巾」も詩人がその詩句を「爲にして發し」た對象の妻について詠われたのであり、そのことを鄭玄は、「己の爲に作りし所の者」と言って說明していると考えるのである。社會性を帶びた意圖をもって、現實に存在していた人物の實際に起こった事柄を素材にして詠ったのであり、詩の內容自體に限って言えば、現實をありのままなぞっているという認識である。

詩人が現實の事象を第三者の立場から敍述するという考え方は、疏家に對して特徵的な關心を喚起している。すなわち、作者はどういう經緯で作中の內容を知り得たかという關心である。邶風「谷風」序の、「谷風、夫婦道を失へるを刺る也（谷風、刺夫婦失道也）」の正義に、

③――正義　これは、妻に對する夫の接し方が禮から外れていることを指していて、これが「夫婦道を失へり」ということであり、夫婦ともに刺っているわけではない。その妻は夫に緣を切られた後になって、夫が自分を棄て、道に外れた待遇を自分に與え、新しい妻に溺れたことを陳べている（此指刺夫接其婦不以禮、是夫婦失道、非謂夫婦竝刺也。其婦既與夫絕、乃陳夫之棄己、見遇非道、淫於新婚之事）

ここには「其の婦……乃ち陳ぶ」とあり、夫に棄てられた妻が自ら作った詩であると正義が考えているように見える。この詩の、

涇以渭濁　　涇は渭を以って濁る
湜湜其沚　　湜湜たる其の沚

という句に對して鄭箋は、「これは絶縁されて立ち去る道中に見た風景であり、それにちなんで自らを喩える比喩として使ったのである（此絶去所經見、因取以自喩焉）」と言い、あたかも詩中の語り手である妻が、實際に見た風景を詠っていると考えているように見える。さらに、これに對する正義に、

『鄭志』に張逸が、「どうして『絶縁されて立ち去った』と言うのですか」と問うた。〔鄭玄は〕それに答えて言った、「渭水は東河にあり、涇水は西河にあるので、故に絶縁されて立ち去り、もはや戻らないことがわかる。涇水は衞の國境沿いにはない[17]。詩を作るにあたっては、その土地その土地の風物を歌うのが當たり前であるから、故に本當に絶縁されて衞の國を立ち去ったということがわかる。この婦人はすでに絶縁されて、涇水まで來て彼女自ら自分の志を喩えたのである（鄭志張逸問何言絶去、答曰、渭在東河、涇在西河、故知絶去、不復還意。以涇不在衞境、作詩宜歌土風、故信絶去。此婦人既絶、至涇而自比己志）

と、「此の婦人……自ら己の志に比す」と言っているのを見ると、その印象はいっそう強まる。しかし、これに續く正義を見ると實はそうではないことがわかる。

邶人で本詩を作った者が〔女の〕言葉を知ることができたのは、恐らく、〔女に〕從って見送った者がこの

事を語ったために、詩人は彼女の思いを述べ傳えることができたのであろう。禮に據れば、臣下は國境を越えた交際はしない。この詩で述べ傳えられているのは、庶民であるが故に國を越えて結婚できたものであるように思われる（邶人爲詩得言者、蓋從送者言其事、故詩人得述其意也。禮、臣無境外之交。此詩所述、似是庶人得越國而昏者）

ここには、本詩を作ったのは作中の語り手（夫に棄てられた妻）ではないという認識が示され、この女性の言葉を傳聞した詩人がそれをもとにして詩を作ったと考えられている。しかも、正義に據れば、詩人は女性から直接その言葉を聞いたわけではなく、女性を見送って途中まで付いていった人物から事の次第と彼女の言葉を聞いて作ったと推測している。女性（作中の語り手）――見送った者――詩人という二重の傳聞關係が想定されている。詩人は、事件の當事者どころか傍觀者ですらなく、傳聞者の位置に置かれ、詩中の出來事への關與度が著しく希薄である。

これに基づいて、前文の「此の婦人　既に絕たれ、涇に至りて自ら己の志に比す」という言葉の意味を考えるとどうなるであろうか。この句に據れば、詩中の比喩は詩人ではなく女性自身によって語られていたことになる。すなわち、詩の內實は作中の語り手によってすでに表現されており、詩人はそれをそのまま用いて詩を作ったと言うことになる。本詩の中で詩人が創意を凝らした部分は、疏家の念頭にほとんど上っていない。傳聞過程の複雜さにもかかわらず、詩中の內容は變質を受けていないのである。筆者は先に、「氓」の正義を分析して、「詩の內容を廻って、事件の當事者であり語り手である實在の人物と、それを敍述した詩の作者という二者の關與を想定し、故に詩の內容と表現體としての詩とは直接結ばれず、ある種のフィルタの介在によって敍述の視點が屈折しているとい

う認識をここに見ることができる」と述べた。しかし、本詩の正義を見ると、實際の出來事と表現體としての詩との間には確かに複數のフィルタの介在が想定されているけれども、內容そのものはあたかもフィルタがないがごとくにほとんどもとの姿のまま透過しているという、奇妙な認識が見られるのである。

出來事と表現體としての詩との間におけるフィルタの介在、およびそれにも關わらず內容の變質を伴わない透過という認識は、正義の詩篇解釋においてしばしば見られる。例えば、「《小辨》は、幽王を刺った詩である。〔褒姒の讒言を信じた幽王によって放逐された〕太子〔宜咎〕の守り役が作った〔小辨、刺幽王也。大子之傅作焉〕」という小序を持つ小雅「小辨」正義に次のように言う。

④――正義　もろもろの詩序は〔例えば、「《何人斯》、蘇公　暴公を刺る」とか「《巷伯》、幽王を刺るなり。寺人　讒に傷むが故に是の詩を作るなり」とか〕みな篇名の下にその詩の作者を言う。この詩のみが詩序の最後に「大子の傅作れり」と言うのは、この詩が太子の言葉を述べているからである。太子は詩を作って父を刺るわけにはいかない。守り役が太子の意を汲んでその思いを述べて刺ったので、序の書き方を變えてその事情を傳えたのである（諸序皆篇名之下言作人、此獨末言大子之傅作焉者、以此述太子之言。太子不可作詩以刺父、自傳意述而刺之、故變文以云義也）

この詩には、讒言にあって放逐された太子宜咎の父幽王に對する怨みの氣持ちが詠われているが、これを疏家は宜咎自身の作ではなく、彼の守り役が彼の言葉を述べて作ったものだと言う。しかし、守り役の役割は太子の發言を詩という形に定着したというに止まり、やはり內容は變質していない。[18]

小雅「四牡」は正義に據れば、文王が外地での任務を終えて歸ってきた臣下を慰勞する詩であるが、文王は臣下の立場に成り代わってその苦勞を一人稱で詠っていると考えられている。[19] 本詩の鄭箋に、「主君は使者の任務を果たして歸ってきた臣下を慰勞し、彼の氣持ちを述べる。お前は、『私はどうして歸りたいと思わなかったであろうか。本當に歸りたかったのである。だから、此の詩の歌を作って、父母の面倒を見たいという志を、主君のもとにやってきて告げるのです』と言う。人の思いというのは、常に親のことを思うのである（君勞使臣、述序其情。女曰、我豈不思歸乎、誠思歸也。故作此詩之歌、以養父母之志、來告於君也。人之思、恆思親者）」と言うのを、正義は次のように説明する。

⑤――正義「故に此の詩の歌を作り、母を養はんとの志を以て、來たりて君に告ぐ」と言うのは、使臣が苦勞して親を思い、それを主君が知らないのでないかと考え、この言葉を陳べて主君に知らせにやって來ることを欲することを言っている。實際には、陳述したいと思っているのに、それを用いて「此の詩の歌を作る」と言っているのは、このような言葉に表現したいと思っている〔使臣の〕本當の氣持ちを、主君は勞って述べて、後についに歌にしたのである。今ある〔「四牡」の〕詩歌がもとづいて作られたものであるところから、故に使臣の言いたいと思っている內容を「歌に作った」と言うのである（言故作此詩之歌以養母之志來告於君者、言使臣勞苦思親、謂君不知、欲陳此言來告君使知也。實欲陳言、云是用作此詩之歌者、以此實意所欲言、君勞而述之、後遂爲歌。據今詩歌以本之、故謂其所欲言爲作歌也）

これについて前稿で次のように考察した。「使臣の思いを詩に表現していたのは確かに王だが、王が表現してい

るのは、臣下がみずから王に陳述したい（「欲陳此言」）と思っている本當の氣持ち（「實意」）であり、王はそれをいったんは臣下が述べようとしたとおりの言葉として表現して、それを後に詩歌という形式に作りかえたと言う。ここでは、王が述べたことと使臣の述べようとしたこととが等價であり、王は臣下の思いの單なる代辯者にすぎず、王みずからが假想した要素がほとんどない。したがって、假構性がほとんど失われ、臣下による實事の陳述に限りなく近いものとなっている[20]」。ここでも、使臣の勞苦という出來事が文王というフィルタを通して詠われていると考えられながら、正義自體が解釋において文王というフィルタをいかに扱うべきか考えあぐねている様子が見て取れる。

邶風「簡兮」では、以上見てきたような作中の語り手と作者との關係についての言説は表れないが、作中の人物と語り手との關係について説明した部分がある。漢唐詩經學の解釋に據れば、本詩首章・二章では詩人により碩人の様子が客觀的に描寫されるが、卒章に至って敍述の仕方が一轉する。

云誰之思　云（こゝ）に誰をか之れ思ふ
西方美人　西方の美人
彼美人兮　彼の美人は
西方之人兮　西方の人なり

これについて、鄭箋は、「わたしは誰を思っているというのか。周の王室の賢者を思っているのである。彼が大いなる人物を推薦して、ともに王のもとに仕えさせてくれるのを思っているのである。「彼の美人」とは碩人のこ

とである（我誰思乎。思周室之賢者、以其宜薦碩人與在王位。彼美人、謂碩人也）」と言い、本詩卒章は主人公たる碩人の思いを述べる内容に轉換していると考える。この轉換を説明して正義は次のように言う。

⑥――正義　碩人は寵用されないために、わたしに次のように言わせる、「いったい誰を思っているのか。西方の周の王室の善き人を思っているのである。もしその善き人に出會えたならば、この碩人を推薦して王朝に出仕させてくれるはずだ。かのうるわしく優れた碩人は、そうなったならば、王朝にあって、西方の人となるだろう。しかし誰も推薦してくれない」と（碩人既不寵用、故令我云、誰思之乎。思西方周室之美人。若得彼美人、當薦此碩人、使在王朝也。彼美好之碩人兮、乃宜在王朝爲西方之人兮、但無人薦之耳）

「碩人　既に寵用されざるが故に我をして云は令む」という言葉は、詩中の人物（碩人）と作中の語り手との關係を説明したものであり、これまで見てきたような作中の語り手と詩人との關係ではない。けれども、碩人が歌い手に自分の思いを歌わせていると言い、かつ歌い手は、第三人稱を用いてはいるけれども、碩人の思いをそのまま傳達する役割を擔っている。やはり、詩を廻って二重の關係を想定しながら、語り手の主體的働きを想定せず、したがって内容はフィルタの透過によって變質しないという認識を見ることができる。これまで見てきた、作中の語り手と作者との關係についての認識と相似している。

以上のように、漢唐詩經學は、詩が現實に起こった出來事を詠うという前提のもと、詩の成立に複數の存在が重層的に關與していると考えた。これは一見、詩の創作主體としての作者の意義を認めているように思われるが、實際にはそうではなく、詩篇の成立をめぐって複數の人物の重層的な關與を想定するにもかかわらず、詩の内容がそ

れによって變容するという認識は正義の解釋には乏しい。その實質的な役割を認めないにもかかわらず、詩中の語り手とは別の存在として作者を想定するという認識のねじれが見られるのである。

Ⅳ　正義の認識の意味

正義が、作中の語り手と作者とを別存在として捉える根據、言い換えれば、ある詩を詩人が自己の體驗を表現したものではなく、第三者の體驗を傳達するために作られたと考える根據としてまず擧げられるのは、小序の記述に從ったためということである。[21] このことは、「氓」「小辨」を取り上げた際に指摘したとおりである。

これを逆から考えれば、ある詩を自述詩であると正義が判斷する根據も小序に求められる。例えば、「邶鄘衞譜」の正義においても、鄘風「載馳」を許穆夫人の自作とする主たる根據として小序の記載が擧げられている。[22]

⑦――正義　（a）ただ、「載馳」一篇のみ、その序に、「許穆夫人の作れる也」と言う。『春秋左氏傳』「閔公二年」に、「許穆夫人《載馳》を賦す」と言い、[23]『列女傳』は、本詩を夫人の作と稱する。[24] あるいはこの詩は許穆夫人の自作の詩なのであろう……許穆夫人の詩が衞國に保存されることができたのは、夫人が衞國の出身で、その言葉も衞のために發せられたものなので、故にその詩を衞に歸屬させたのだろう（唯載馳一篇序云、許穆夫人作也。左傳曰、許穆夫人賦載馳、列女傳稱夫人所作。或是自作之也……許穆夫人之詩得在衞國者、以夫人身是衞女、辭爲衞發、故使其詩歸衞也）

しかしながら、作中の語り手と作者とが別存在か同一かを判断する上で、正義は詩序を絶對的な據としているかというと、必ずしもそうとは言い切れないところがある。現に右の正義においても、小序の確言にもかかわらず「或いは是れ自ら之を作る」と、煮え切らない言い方をしている。このことは、衞風「河廣」についての發言を見るといっそう明らかになる。[25]「邶鄘衞譜」の正義[26]においては次のように言う。

⑧――正義（b）宋の襄公の母の方は、その身はすでに實家の衞に歸っていて、もはや宋國の妻ではない。その詩〔「河廣」〕は必ずしも自作ではないだろう。故に衞風に編入されているのである（宋襄之母則身已歸衞、非復宋婦、其詩不必親作、故在衞也）

ここでは、疏家は「其の詩は必ずしも親（みずか）ら作らざりき」と言い、「河廣」が宋の襄公の母の自作であることに否定的な考えを示しているのである。これは、兩詩の序の次のような記述の仕方の差異にその理由を求められよう。

「載馳」は、許穆夫人が作ったものである。彼女の宗國の顛覆をあわれみ、救ってあげられないことを自ら悲しんだのである。衞の懿公は狄人に滅ぼされ、國人は散り散りになり、漕邑に露宿した。許穆夫人は衞の滅亡をあわれみ、許が小國で、救ってやる實力がないことを悲しみ、里歸りして自分の兄で懿公の後を繼いだ戴公を慰問しようと思ったが、それもまた義としてできず、故にこの詩を賦したのである（載馳、許穆夫人作也。閔其宗國顛覆、自傷不能救也。衞懿公爲狄人所滅、國人分散、露於漕邑。許穆夫人閔衞之亡、傷許之小、力不能救、思歸唁其兄、又義不得、故賦是詩也）

「河廣」は、宋の襄公の母が實家の衞に戻され、〔息子のいる宋を〕思って、その思いを止めることができなかったので、この詩を作った（河廣、宋襄公母歸于衞、思而不止、故作是詩也）

「載馳」序が「許穆夫人作也」と明言しているのに對して、「河廣」序では「宋襄公母作也」と言わず、「故に是の詩を作る」と言っている。この句には主體が明示されておらず、「宋の襄王の母が作った」ともとれるし、「詩人が襄王の母の様子を見て詩を作った」ともとることができる。「河廣」を、「載馳」とは違い詩中の語り手と作者とが異なると考えるのはこの點に據るだろう。したがって、「邶鄘衞譜」正義が小序の說に從っていないとまでは言うことはできないが、疏家（あるいは正義のもととなった六朝義疏の著者たち）がこの句をこのように解釋した根據は、小序以外にあったであろうことを伺わせる。それは何だろうか。これを考えるため、この部分の前後の正義を詳しく見ていこう。

⑧――正義（c）「木瓜[27]」は齊を美め、「猗嗟[28]」は魯を刺っているの〔に、「木瓜」は衞風に、「猗嗟」は齊風に収められているの〕は、それぞれの詩が作られた國の風に從っているのであり、敍述された國の風には收められていないのである（木瓜美齊、猗嗟刺魯、各從所作之風、不入所述之國）

（a）（b）（c）の正義には、詠われている對象・作中の語り手・作者の關係についての、三つの類型が論じられている。これを表によって表してみよう。表中網掛けをしたのは、詩篇の編入先との間に何らかの齟齬が見られる點である。

「木瓜」「猗嗟」の場合は單純で、詩の內容がどこの國のことを詠っているかに關わらず、それらが作られた國の風に編入されたということである。それに對して、「載馳」と「河廣」の場合は事情がやや複雜である。兩詩は、ある國に住む女性が他國のことを思う姿が詠われているという點で共通している。「載馳」は許國に嫁いだ女性が實家の衞を思った詩であり、「河廣」は實家の衞國に歸された女性がもとの嫁ぎ先の宋國のことを思った詩である。「載馳」の作者に擬せられている許穆夫人は、故鄕の衞の滅亡を悲しみ衞國に自ら赴きたいと思うが、それが諸侯

表1　「邶鄘衞譜」正義で言及される三種の詩の關係

	木瓜・猗嗟	載馳	河広（詩譜正義・詩篇正義異説）
編入先	衞・齊	鄘（衞国の一部）	衞
作者	衞人・齊人	異国（許）人	衞人
作中の語り手	衞人・齊人	異国（許）人 衞出身 語り手＝作者	元異国（宋）人 衞出身→帰衞 語り手≠作者
詠われている対象・内容と編入先との関係	異国（齊人・魯人への美刺）	本国（衞への思い）	異国（宋への思い）
編入先に収められている理由	詩が作られた國の風に編入 詠われている國の風には入れない	作者が衞出身 衞に対しての思いが詠われていること	主人公はすでに衞に帰っている＝宋の人間ではない 自作ではない

の夫人として許されない行爲であるために斷念し、その思いを「載馳」に込め詠ったと說明されている。その彼女が許國において作った詩が、衞の一部である鄘の風に收められている理由を、正義は、「許穆夫人が衞の出身であること」「その內容が衞に關する詩であること」という二つを擧げて合理化している。對して「河廣」は、宋の國に嫁いで息子を生みながら實家の衞に歸された女性が、息子の即位後、宋を思う姿が詠われている。これが宋ではなく衞の風に收められている理由を、正義は、「宋の襄王の母はすでに衞に歸されて、もはや宋の人間ではないこと」「自作ではないだろうこと」の二つを擧げている。

さらに疏家は次のように言う。

⑧――正義　（d）「綠衣」「日月」「終風」「燕燕」「柏舟」「河廣」「泉水」「竹竿」の詩は、衞の夫人と衞の女性の事を敍述している。であるのに、これらを邶と鄘と衞の三つの國〔の風に〕に分屬させることができたのは、この詩譜の說に從えば、必ずや三國の人によって作られたものであり、衞の夫人や衞の女性が自ら作ったものではないからである。「泉水」と「竹竿」はいずれも實家に歸ろうと思う女性を敍述しているが、それぞれ邶風（「泉水」）と衞風（「竹竿」）という異なる國の風に分かれて收められていることからすると、明らかに邶と衞の二國の人が作った詩である。女性が他國にあるのに、衞の人がその女性の詩を作ることができたのは、恐らく大夫が國と國との間を訪問するために往來して、その女性が歸りたいと思っている樣を見て、彼女のために歌を作ったのである（綠衣、日月、終風、燕燕、柏舟、河廣、泉水、竹竿述夫人衞女之事、而得分屬三國者、如此譜說、定是三國之人所作、非夫人衞女自作矣。泉水、竹竿俱述思歸之女、而分在異國、明是二國之人作矣。女在他國、衞人得爲作詩者、蓋大夫聘問往來、見其思歸之狀、而爲之作歌也）

「女は他國に在りしに、衞人　爲に詩を作るを得しは、蓋し大夫　聘問往來して、其の歸るを思へるの狀を見て、之が爲に歌を作れる也」と言っているのが注目される。これは前章で考察した、詩人のニュースソースについての關心が現れたものである。ここから、詩の制作の過程で國を跨いだ情報の流通があり、その結果、詩篇の舞台となっている國と詩篇が編入されている國風とが食い違うことになると疏家が考えていたことがわかる。詩篇の收錄狀況は、その物理的な流通・移動・收集を反映しているという認識である。すなわち、ある土地で作られた詩篇が何らかの理由で他國に移動し、その國の太師によって宮中に保存されたため、詩經編集の際、その國の風に收められたということであり、問題は單に詩經という書物内で齟齬があるということに止まらないのである。「載馳」において、收錄されている國風と作者の屬する國とが異なるのは、詩篇が國家を跨いで移動した結果である、と疏家は考えたのであろう。「載馳」が許國夫人の自作であるならば、彼女が實家である衞の滅亡（後に再興される）[29]を悲しみその思いを自ら詠うという、眞情の發露が作詩の動機となる。この場合は、衞國への思いやりの證としてこの詩を許から衞へと送ったり、あるいは許へ派遣された使者が衞へと持ち歸り、衞の太師によって保管されることは充分想定できよう。一方、「河廣」が自作でなく、しかも宋室によって追い拂われた人間の思いを詠った詩であるならば、衞から宋に送られたり、宋の使者が衞から持ち歸ったりする蓋然性は乏しい。自作でないということは、詠われている內容が他國への思いであったとしても、それは主人公の眞情を吐露するためではなく、何らかの目的のために手段として詠われているのであり、しかもその目的は自國（衞國）のためであるはずだから、宋の人々の心に響くものではないだろうからである。

以上の考察から、疏家がある詩の作中の語り手と作者とを別存在と捉える動機が浮かび上がってきた。それは、まずは、小序の記載に從って解釋を行ったことの表れとして考えられるが、また、詩の舞台になった地域と詩が配

列された編の地域とが食い違うことを合理的に説明するため、という要因も指摘できる。[30] 作者に關する問題とはいうものの、そこでは編者の意に合致するか否かが判斷基準となっている。そしてその背後には、作中の語り手の眞情の吐露ではない、何らかの社會的目的が作詩の動機となっているという認識がある。ある詩を自作としてとるか、作中の語り手と作者とが異なるととるかは、その詩を眞情の發露によって成ったものと捉えるか、何らかの對他的な目的意識を持って創作されたものと捉えるかという問題に繋がっているのである。

詩人は目的意識を持って詩を作ったと、疏家が考えていたことを表す箇所が正義にはある。毛詩大序に、

事變に達して其の舊俗を懷ふ者なり。[31] 故に變風は情に發して、禮義に止まる。情に發するは、民の性なり。禮義に止まるは、先王の澤なり。是を以って一國の事、一人の本に繫がる、之を風と謂ふ。天下の事を言ひ、四方の風を形はす、之を雅と謂ふ（達於事變而懷其舊俗者也。故變風發乎情、止乎禮義。發乎情、民之性也。止乎禮義、先王之澤也。是以一國之事、繫一人之本、謂之風、言天下之事、形四方之風、謂之雅）

という文章がある。詩人は世の亂れに遭遇して怨み悲しみの感情を發するが、その感情を横溢させるだけではなく、現實の亂世を、古の先王の恩澤を受けた治まれる御世の風俗と對比させているのであり、理性的な思考を經て施策を行うと言う。疏家も右の大序中の「是を以って」という接續詞を取り上げて、

⑧――正義　「是を以って」というのは、上の言説を承けて下に發言を行うことを表わす言葉である。詩人が詩を作るときには、このように配慮するのだということを言っているのである（是以者、承上生下之辭、言詩人

作詩、其用心如此）

と言い、作詩行爲は單なる感情の流露ではなく、確乎たる目的を實現するためになされる理性的行爲であることを強調する。さらに、「一國の事、一人の本に繫がる」については、正義は次のように説明する。

「一人」というのは、詩の作者のことである。詩の作者は、自分一人の心を詠っているだけである。要するに、言っていることはおのれ一人の心であるのに、それが一國の心になるのである。詩人は國全體の思いを見てそれをおのれの心にするから、だから國全體に關わる事態がこの詩人一人に繫がれて表現されるのである

（一人者作詩之人。其作詩者、道己一人之心耳。要所言一人心。乃是一國之心、詩人覽一國之意以爲己心、故一國之事繫此一人使言之也）

詩人が詠う內容は個人的な感情の吐露であっても、それは一國の狀況を反映したものであると言っている。ここには、詩人が社會的な目的意識を以て詩を作ったという疏家の認識が現れている。

このような考え方は、個別の詩篇の正義においても見出される。例えば、小雅「菁菁者莪」小序、「《菁菁者莪》は、人材を育成することを樂しんだ詩である。君子が人材を成長させ育成することができれば、天下は喜び樂しむのである（菁菁者莪、樂育才也。君子能長育人才、則天下喜樂之矣）」の正義に、

⑨――正義　さらに、序に「之を喜樂す」と言うのは、〔君子が人材を育成できることが〕このようであるのを

他人も見て喜ぶのであり、ただ育成されている人材だけが喜ぶわけではないのである。作者は天下の感情を敍述してこの歌を作ったのである（又序言喜樂之者、他人見之如是而喜樂之、非獨被育者也。作者述天下之情而作歌耳）

と言う。ここでも詩の作者が天下の人々を代表しその共通感情を、詩の中で表現していると考えられている。また、第Ⅲ章で取り上げた鄭風「出其東門」正義では、「詩人　詩を爲(つく)るに、一國の事を擧ぐると雖も、但だ其の辭は爲(ため)にして發する有り」と言う。當時の風俗を指彈するために、ある人物を實例に擧げて詠ったのであると說明しており、ベクトルは逆ながら、やはり、一人 → 全體という關係を見出すことができる。[32]

このように正義においては、詩自體に「詩は思いを表現するもの」と「詩は美刺の器」という兩義性が內在するという認識が見られる。これは、毛詩大序が標榜するものであるが、お互いに性格を異にして時には矛盾する性格を持つ。したがって、この二つの精神を解釋に具現するためには、二つの異なる人格を必要とする場合があった。[33]もちろん、詩の內容が詩人による虛構だという認識があれば、二つの人格を想定する必要はないが、しかし、歷代の詩經解釋學は、詩篇に詠われている事柄が歷史上現實に存在した事柄であるという認識を解釋の基盤に据える一貫した傾向を持っていた。現實に生きた事件の當事者は出來事の渦中にあって、必ずしもみなが道德的な反省を行い、それを人々に發信し得るわけではない。そのような條件下のもとで、大序の精神を解釋に浸透させるために、作中の語り手と作者とを別存在と考える必要があったと考えることができる。

ただし、前章で述べたように、正義の實際の解釋では、兩者の機能分擔が明確に意識されているということはできない。詩人は、語り手の言動の傳達者として、それに對する批評を行わないまま詩に定着したと解釋されること

が多かった。これから考えると、正義の認識は小序と詩との整合性を保ち、詩篇の配列狀況を説明するためのものという面が強く、いまだに具體的な解釋の上に反映されたものとは言えない。

V　表現者としての詩人——歐陽脩の認識

第Ⅱ章で觸れたように、歐陽脩の詩經解釋においては、詩中の語り手と作者とを別存在として捉える、言い換えれば、詩人が第三者の立場から詩中の人物の言葉を敍述して詩を作ったと理解する傾向が強い。[34] これは、正義と同様の認識である。[35] それではこの認識に、正義と異なる彼獨自のものは存在しないであろうか。このことを考えるため、邶風「北風」を例として擧げたい。『詩本義』では、本詩の「論」で、

⑩——本義　「北風」は、もともと衞の主君が暴虐な政をし、人民がそれに苦しめられ、風雪に曝されることを避けもせず、手に手を取りあって國から立ち去るような事態になったことを刺った詩である……詩句はすべて、民が互いに〔いっしょに國を立ち去ろうと〕呼び招いている言葉である（北風本刺衞君暴虐、百姓苦之、不避風雪、相攜而去爾……皆民相招之辭）

と言い、またその「本義」で、

詩人は、衞の主君が暴虐な政をし、衞の人民が逃散したことを刺って、衞の人民がお互いに呼び招きあって

いる言葉を敍述している（詩人刺衞君暴虐、衞人逃散之事、述其百姓相招之辭）

と言い、本詩が苛政に苦しめられ衞國から逃亡する人民の言葉を敍述したものだと考えられている。このような認識が「述」という用語によって表現されていることを含めて、これは前章で見た正義の認識と相似している。しかし、歐陽脩の解釋には正義と異なる意識が認められる。本詩の「論」の次の發言が注目される。

詩人は、前の部分でも後の部分でも、衞の君臣について敍述しているのに、その中間だけ國を去ろうという民の言葉によって問いかけたりはきっとしないだろう（詩人必不前後述衞君臣而中以民去之辭問之）

これは、本詩の構成についての正義の次のような解釋に對する批判である。

本詩は君主の暴虐を刺ることを主とするので、首章と二章の上二句はいずれも君主の政治が酷薄で暴虐なことのみを言う。卒章の上二句でようやく君臣ともについて言う。三つの章の第三・四句はいずれも民が手と手を取って國を去ることを言い、第五・六句では國を立ち去ろうという氣持ちを言う（此主刺君虐、故首章二章上二句皆獨言君政酷暴。卒章上二句乃君臣竝言也。三章次二句皆言攜持去之、下二句言去之意也）

この正義の言わんところを理解するために、首章を例に擧げよう。

北風其涼　　北風　其れ涼たり
雨雪其雱　　雨雪　其れ雱(ほう)たり

［箋］寒冷な風は、萬物に害を與える。［毛傳にこの二句が］興であるというのは、主君の政治と敎化が酷薄で暴虐なため、人民を散り散りばらばらにさせていることを喩えているということである（寒涼之風、病害萬物。興者喻君政敎酷暴、使民散亂）

惠而好我　　惠ありて我を好(よ)みするものならば
攜手同行　　手を攜(たずさ)へて行を同にせん

［箋］性仁愛にして、しかもわたしを好んでくれる人は、わたしと手と手を携えて連れ立ってこの國を去ろう（性仁愛而又好我者、與我相攜持同道而去）

其虛其邪　　其れ虛なり　其れ邪(ゆる)やかなり
既亟只且　　既(ことごと)くに亟(すみ)やかなれ

［箋］今政權に座っている人は、以前は威儀あり、虛心でゆったりとし、寛仁の德を示していたものだが、今ではみな亂暴で情け容赦のない行いをしている。民が去らなければと思っているのはこのためである（言今在位之人、其故威儀虛徐寛仁者、今皆以爲急刻之行也。所以當去、以此也）

鄭箋に據れば、第一句と第二句では、詩人が主君の政治を刺った言葉である。續く第三・四句は暴政に耐えかねて國を去ろうとする民の言葉が敍述され、第五・六句は國を去ろうとする民の動機が表現される。この章だけ見ても、詩人の政治批判と民同士の呼びかけおよび民の政治批判が特別な工夫もなく連結され、視點がめまぐるしく變

わっていることになる。歐陽脩は、このような解釋では詩篇が不合理な構成を持つことになってしまうと批判しているのである。

ここには詩人の役割についての、正義と異なる歐陽脩の認識が表れている。歐陽脩も、詩人は他者の言動に基づいて詩を作ると考えている。しかし詩人は、正義の理解のように單なる傳達者としての立場に甘んじているわけではない。事實を素材としながらも、それらを一貫した視點と整合的な構成の中に融解し、一個の統一體としての詩に錬成していると、歐陽脩は考えている。正義に比べ、詩篇の成立に對する詩人の主體的役割が大きい。

このことは、本詩卒章についての正義の次のような解釋と比べるとより明確になる。右に引用したように、正義は卒章第一・二句、

莫赤匪狐　赤しとして狐に匪(あら)ざるは莫し
莫黑匪烏　黑しとして烏に匪ざるは莫し

を衞の朝廷の君臣の暴虐を刺った言葉と解釋する。ただしこの二句は、「衞の人民が當時の政治を憎んで……もって次のことを興し（衞之百姓疾其時政……以興……）」たものであると說明している。すなわち、時政批判を込めた比喩が人民によって發せられたものであり、詩人はそれをそのまま記錄したと、正義は考えるのである。詩の道德性の擔い手であるはずの詩人は何ら主體性を發揮しておらず、單なる傳達者の役割しか果たしていないことになる。これに對して歐陽脩は、この二句を次のように解釋する。

狐と兔がそれぞれ類を別にして集まると言う。言わんとするのは、人民がおのおの仲のよい者同士で呼び合って、仲間ごとに分かれてそれぞれ連れだって立ち去ることである（謂狐兔各有類也。言民各呼同好、以類相攜而去也）

彼はこの比喩が詩人によるものであり、かつそれは本詩の主題である逃亡する人民の姿を比喩するために作られたとして、詩篇の敍述の一貫性を強く主張している。先に引用した「詩人　衞君の暴虐、衞人の逃散の事を刺りて、其の百姓　相招くの辭を述ぶ」という發言が、詩人が明確な表現意圖と視點とを持って創作を行ったことを指摘したものであることがわかる。

衞風「氓」は、第Ⅱ章で述べたように、正義も歐陽脩も、本詩が夫に棄てられた女の言葉を綴ったものであると考えるが、漢唐詩經學の中で鄭玄は、詩中に女以外の人物の言葉を記録した部分が一章分挾み込まれていると解釋する。すなわち、第三章のみが國の賢者が道を踏み外そうとしている女を諭した言葉であると言う。これを歐陽脩は次のように批判する。

①――本義　〔この章の詩句は〕みな女が棄てられ逐われて困じ果てて、自分のしたことを後悔する言葉である。鄭玄は、國の賢者がこの婦人が欺かれたのを刺って、そのために「ああ」といって戒めた言葉と解するが、前章の「私の財産をもってあなたについていった（以我賄遷）」と下章の「桑の葉が落ち出すと（桑之落矣）」がどちらも女性が自分で語った言葉なのに、その間の數句ばかりが國の賢者の言葉だというはずがあろうか。（皆是女被棄逐困而自悔之辭。鄭以爲國之賢者刺此婦人見誘、故于嗟而戒之、今據上文以我見賄遷、下文桑之

落矣、皆是女之自語。豈於其閒獨此數句、爲國之賢者之言）

歐陽脩は、鄭玄の說では敍述の視點が搖らいでしまうと批判している。「詩人　女の語を序述せるのみ」と、內容が事實に基づくことは認めるものの、歐陽脩の考える詩人の役割は單なるメッセンジャーに止まらない。ここにも「北風」と同じく、詩人は一貫した視點と整合的な構成のもとに詩を作ったはずだという考え方が表れている。統一した表現體としての詩を作り上げた者としての詩人の役割が强く意識されている。

このように、同じく「詩人」とは言っても、歐陽脩における內實は正義と異なる。正義においては、道德的主體としての性格が强かったが、その性格が詩篇の內容の解釋に充分に反映されているとは言えない。一方、歐陽脩の考える詩人はむしろ表現者として役割が與えられ、實際の解釋にもその存在が强く意識されている。詩中に「我」と言って、詩人自らが姿を現す小雅「節南山」第七章の解釋は象徵的である。

駕彼四牡　彼の四牡に駕せば
四牡項領　四牡　項領たり
我瞻四方　我　四方を瞻れば
蹙蹙靡所聘　蹙蹙として聘する所靡し

詩中に「我　四方を瞻る」とあり、正義もこれをもちろん詩人の自稱と解釋してはいる。しかし、正義は「四牡」を王の車を引くものとと解釋し、この二句は諸侯が王の命令に從わないことの比喩だと考える[36]。そのため、

「我」には具體的な形象化がなされず、そのためその感慨も抽象的な言葉に止まっている。

これに對して、歐陽脩は「我」がどういう存在か詩中に描き出されていると考える。

⑪――本義　「彼の四牡に駕せば、四牡　項領たり。我　四方を瞻れば、蹙蹙として聘する所靡し」と言うのは、この詩の作者が、「私がこの太い首を持つ四頭の雄馬に車を引かせ、天下を眺め渡せば、王室は混亂し、諸侯は抗争を繰り廣げ、四方いずくにも行くべき場所がない」と言うのである（駕彼四牡、四牡項領、我瞻四方、蹙蹙靡所聘云者、作詩者言我駕此大領之四牡、四顧天下、王室昏亂、諸侯交爭而四方皆無可往之所）

ここには、馬車を驅って天下を眺め渡し爭亂を嘆き悲しむ詩人が登場する。敍述者でありながら自らの姿を詩中に描き出している。第Ⅳ章で、詩人の感慨は個人的なものではあるけれども、それは一國全體の共通の感慨でもあると捉え、個人が集團の中に溶解していく印象のある正義の解釋を見た。それに比較すると、ここには自分の感慨を高い調子で歌い上げる、確乎たる形象と人格を持った詩人が成立していることがわかる。[37] これは、次章に見る朱熹の詩人認識の先蹤と位置づけることができる。

Ⅵ　正義と朱熹との比較

朱熹の詩編解釋では、詩中の語り手と作者とを同一視する傾向が著しい。このことについては、すでに檀作文・王倩兩氏が詳しく論じているが、[38] 行論の關係上、本稿でもこのことを前章までに取り上げた詩篇について確認して

みよう。

鄭風「出其東門」を、亂世の中で夫婦の縁を全うできない男女の悲しみを詠ったとする正義とは異なり、朱熹は當時淫亂な風氣が蔓延していた中でも、道德を見失わずに生きる夫婦の詩と考える。朱熹は次のように言う。

②――集傳　人が淫奔な女を見てこの詩を作った。これらの女は確かに美しく數も多いが、しかしわたしが思いを掛ける相手ではない。この女たちは、自分の妻が貧しくてむさ苦しいながら、まずまずともに心樂しく暮らせるのにおよばないと思ったのである。當時淫蕩な風氣が蔓延していたが、その中にもこのような人がいる。自分自身の價値觀を守って、世俗の流行に流されない人間ということができる。羞惡の心は人それぞれがみな持っていることを、信じないわけにはいかない（人見淫奔之女而作此詩。以爲此女雖美且眾、而非我思之所存。不如己之室家、雖貧且陋、而聊可自樂也。是時淫風大行、而其閒乃有如此之人。亦可謂能自好而不爲習俗所移矣。羞惡之心、人皆有之、其不信哉）

「人　淫奔の女を見て此の詩を作る」と言っていることから、この詩には作者自身が體驗した事柄が詠われていると、朱熹が考えていることがわかる。詩中の「我」は作者と一致し、詩中の語り手の發言が、すなわち作者の發する道德的メッセージに他ならない[39]。正義が、詩中の「我」は妻を棄てざるを得なかった夫であり、彼が訴える悲しみと諦めの言葉自體は道德的なメッセージではなく、それを詩に定着した詩人の「亂を閔（あはれ）」（小序の言葉）むという目的こそが道德的メッセージなのだと解釋するのとは對照的である。

小雅「四牡」では、朱熹は次のように言う。

⑤――集傳　この詩は、使臣を勞う詩である。そもそも主君が臣下を使役し、臣下が主君に仕えるのは、禮である。故に、臣たる者が王のための仕事に奔走するのは、それはただ、自分の職分として當然なすべき任務を果たしているのにすぎないのであり、自分が苦勞させられていると思ったりなどするはずがない。しかしながら主君の心情としては、臣下のそのような態度に安んじたりはしない。だから宴席の場で臣下の心情を述べてその苦勞を憐れむのである。……臣は仕事に苦勞してもそれを口に出さない。主君は臣下の氣持ちを探り彼に代わって言う。上下の閒それぞれその道を盡くしているということができる（此勞使臣之詩也。夫君之使臣、臣之事君、禮也。故爲臣者奔走於王事、特以盡其職分之所當爲而已。何敢自以爲勞哉。然君之心則不敢以是而自安也。故燕饗之際、敍其情以閔其勞。……臣勞於事而不自言、君探其情而代之言、上下之閒可謂各盡其道矣）

臣下が自分の苦勞を口にしないでいるのを、文王が推し量って詩に表現したのが本詩だと考えている。臣下の言葉が文王による假構と捉えられ、文王の視點で詩全體を一貫させているため、正義にあったような、表現しているのは文王であるのに表現されているのは臣下が實際に思っていることそのもので、表現者の存在意義が消失しているというようなねじれはない。

朱熹の解釋は、作者と語り手とをこのように同一視することによって、詩篇を抒情の器と見、詩中に詠われる感情そのものを詩人が表現しようとしたことと捉えることが可能になった。これが詩經を文學的に解釋することを促進する働きをしたことは、檀作文・王倩兩氏が詳しく說明しているとおりである。

ところで、この問題を別の面から考えることもできる。正義は、詩中の語り手は感情を發露して言葉に表現する

者、作者は批評的態度でそれを敍述する者、と分けた。つまり、詩中の語り手を抒情性の主體、作者を道德性の主體と捉え、作者は、ある出來事を物語りながら、それを道德的見地から批評し讀者へのメッセージとして發信している、と理解したのである。朱熹の認識ではこのような役割分擔が消失し、語り手＝作者が、詩篇の敍情性と道德性をふたつながら受け持つことになる。したがって、詩中の語り手の言葉、あるいは彼を主人公として物語られる出來事は必然的に道德性を強く帶びたものにならざるを得ない。この意味で朱熹の認識は、彼の解釋における主人公像の可能性に限定をつけているということもできる。このことは、「出其東門」からも見ることができる。「正義」の解釋から立ち現れる主人公像は、亂世の過酷な現實に翻弄され、自分の妻を守りきることができず、かといってきっぱりと思い切ることもできず未練を殘す主體性に缺ける人物であるのに對して、朱熹の解釋から立ち現れる主人公像は、周圍の狀況に惑わされず、自分自身の道德觀によって生き方を貫こうとする意志の强い人間である。

この他にも例えば、小雅「小辨」では、朱熹は「詩序辨說」において本詩の小序を批判して、

④――辨說　本詩は、明らかに放逐された子の作であることは疑う余地はない。しかし、それが必ずや宜臼であるかどうかはわからない。小序が、さらに「宜臼の守り役による作だ」と言うのはとりわけその根據がわからない（此詩明白爲放子之作無疑、但未有以見其必爲宜臼耳。序又以爲宜臼之傅、尤不知其所據也）

と言い、また「小辨」題下注においても、

④――集傳　幽王は申から妃を娶り、太子の宜臼が生まれた。後に褒姒を手に入れ彼女に惑い、子の伯服が生

まれ、その讒言を信じ、申后をしりぞけ、宜臼を放逐した。かくして宜臼はこの詩を作り自ら怨んだのである。小序に「太子の傅が太子の情を述べてこの詩を作った」と言うのは、いったい何を根據としたものかわからない（幽王娶於申、生大子宜臼。後得褒姒而惑之、生子伯服、信其讒、黜申后、逐宜臼。而宜臼作此以自怨也。序以爲大子之傅述大子之情以爲是詩、不知其何所據也[40]）

と言い、小序の説を斥ける。作者が宜臼であるか否かにおいては、説に搖らぎが見られるが、いずれにしても、本詩を放逐された子自身が父親に對して怨みを述べたものと考える。

ところで、正義が本詩を太子自身の言としなかったのは、子供が父親への批判を詩に詠うのは不孝であり、詩經の詩がそのようなことを詠っているはずがないという判斷があった。これは、孟子の時代からすでに議論の對象となっていた問題である。齊の高子が「小辨」は「怨ん」でいるが故に小人の詩だと言ったのに對して、孟子は、親の重大な過失を怨むのは、親に對する愛情のなせるわざで仁なる行爲であり、怨まなかったらそれこそが不孝であるのだと辯護した[41]。『集傳』は「小辨」の解釋の中で、この孟子の説を引用する。これは、本詩を太子の自作と解釋する前提として、太子が父を怨んで詩を作ることが道義上問題ないことを證明するためと考えられる。主人公の道德性を確保した上で、作者と語り手との一體化がなされているのである[42]。

さらに、小雅「采綠」を見てみよう。正義の解釋に據ればこの詩には、夫の長い不在を悲しむ妻の姿が詠われている。詩の中で妻は、夫が外地に出かけるのについていけばよかったという後悔の言葉を出す。これは、妻が夫への強い思いを溢出させたものであるが、女性が夫について外地に出たいと思うことが禮に外れているので、詩人はこれを批判したのだと正義は説明する。正義の理解に據れば、作者は詩中の人物に對して批判的な態度をとってい

ることになる（詳しくは、第Ⅶ章で検討する）。

朱熹は、正義のこのような理解を否定する。彼は「詩序辨說」で次のように言う。

⑫――辨說　本詩は夫と離れて暮らす妻の自作したものであり、他人が彼女を刺ったものでもなく、また妻がお上に對する批判の氣持ちを表現したものでもない（此詩怨曠者所自作、非人刺之、亦非怨曠者有所刺於上也）

朱熹は本詩を女性の自作とする。詩中の語り手がすなわち詩の作者であるので、詩中の言葉に對する批評的態度も當然あり得ない。このような考え方は、詩句の解釋に興味深い影響を及ぼしている。三章を見てみよう。

之子于狩　之の子　于に狩れば
言韔其弓　言　其の弓を韔せん
之子于釣　之の子　于に釣せば
言綸之繩　言　之の繩を綸らん

正義は次のように言う。

⑫――正義　婦人は……次のように言う、「私は本當は夫とともに外地に行くべきであった。もしあの人が狩り

に出かけようとするならば、私は彼のために弓を弓袋に納めてあげなければならない……あの人が釣りに出かけようとするならば、私は彼のために絲を縒って釣り絲を作ってあげなければならない[43]……今夫を目にすることができないので彼を思い、當初そのようにしなかったことを後悔しているのである（婦人……云、我本應與之俱去。若是子之夫往狩與、我當與之韔其弓……是子之夫往釣與、我當與之綸之繩……今不見而思、故悔本不然）

疏家は、詩中で詠われているのは、夫に付いていったとしたら自分がするであろう行爲を妻が假想して言ったものだと解釋している。妻が夫に付いて外地に旅することが禮に外れる行いであるが故に、もし夫に付いていったとしたら自分はこうしたはずだと空想すること自體が、詩人の批判の對象になるのである。これに對して集傳の解釋は異なる。

⑫――集傳　夫が歸ってきて、狩りに行きたいと言ったなら、私は彼のために弓を弓袋に納めてあげよう。釣りに行きたいと言ったなら、私は彼のために釣り絲を縒ってあげよう[44]。夫に強く焦がれ、深く思い、どこにでもいっしょに行きたいと思う。（言君子若歸而欲往狩耶、我則爲之韔其弓。欲往釣耶、我則爲之綸其繩。望之切、思之深、欲無往而不與之俱也）

「君子　若し歸らば」と言っているのが注目される。朱熹は、正義と異なりこの章を夫が歸宅した後のことを妻が空想して言ったものととっているのである。朱熹がこのように解釋を變えた理由は、一つには狩りや釣りといっ

た日常的な行動を、徴用に驅り出された夫の行動として詠ったものと解釋することに不合理を感じたことがあったであろう。しかし、その他に別の動機もあったのではないかと考えられる。朱熹の解釋には、夫に付き隨って外地に行きたいと思う妻の形象は現れない。彼女はただただ夫の不在を悲しみ、その早い歸宅を待ち望んでいるだけである。このような妻の姿は、正義が言う道德に照らしても、刺るべきところはない[45]。つまり、朱熹は解釋を變えることによって、眞情を發露させつつ、道德に外れない語り手＝作者の形象を引き出しているのである。このように考えると、朱熹は、正義と道德觀を共有した上で、主人公が不道德に陷ることを回避するため、夫に付き隨っての行動ではなく、夫の歸宅後の行動を夢想していると解釋を變えたのではないかと推測できる。

筆者は以前、宋代詩經學の解釋の中では、詩中の人物の道德性が强化される傾向があることを考察したが[46]、作者＝語り手という認識は、この解釋の傾向と足並みを揃えていることになる[47]。

Ⅶ　詩人と編詩

姜炳璋は、『詩序補義』綱領の中で次のように言う。

「詩人の意」があり、「編詩の意」がある。例えば、邶風「雄雉」は婦人が夫を思う詩で、邶風「凱風」は七人の息子が自らを責める詩であるなど、これらが「詩人の意」である。「雄雉」を宣公を刺る詩とし、「凱風」を孝子を美める詩とするなど、これらが「編詩の意」である。朱子は詩句に沿って詩篇の意味を解釋したが、これはたいてい、詩人の意によって詩の言わんとするところと見なしたものである。國史は政治の得失の跡を

明らかに認識したが、これは編詩の意を一篇の要としたものである。[48]

「編詩の意」とは、採詩の官から奉呈された民謠等の中から、太師が儀禮や教化に資するものを選び保存すべき詩とした時に見出された意味ということであるが、これを言い換えれば、詩が社會的な存在となった時に見出された意味である。これと對應させるならば、「詩人の意」すなわち、詩の作者が詩に込めた意味とは、詩が社會的存在になる前、詩に本來的に内在している意味と考えることができる。姜氏は、一篇の詩には本來的に内在している意味と、社會的存在としての意味とが併存しており、朱熹と國史との解釋の違いとは、このうちのどちらに視點を置くかによって生まれたもので、どちらが正しくどちらが誤っているということではないと考えたのである。姜氏のこの見解は、車行健氏が、「姜氏は、詩の意味を形成する相異なる道筋を整理することによって、傳統的詩經學において詩の意味に種々さまざまの解釋が生じている現象を、根本まで遡って明らかにしようとしたのである。このような目的意識は、魏源、龔橙と一致している（姜氏……嘗試著從《詩》義形成的不同管道之分梳、來對傳統《詩經》學中《詩》義解釋紛歧的現象做一番正本清源式的釐清工作、這種用心企圖卻是與魏源、龔橙一致的[49]）」と言うように、詩の意味の多層性の本質に迫ったものと評價することができる。

ところで姜氏の說を、本稿で考察した詩中の語り手・主人公と作者との問題と關連させて考えてみよう。右の文章の中で編詩の意として擧げられている「宣公を刺る」は「雄雉」の、「孝子を美む」は「凱風」の小序の初句である。つまり、姜氏は「編詩の意」＝小序と考えている。漢唐詩經學では小序を詩の本義と考えるので、姜氏は漢唐詩經學にとっての「詩人の意」を「編詩の意」と呼び換えたことになる。この場合、姜氏のいわゆる「詩人の意」は、詩篇のさらに内部に求めざるを得ない。それに對應するのは、正義が詩中の語り手・主人公の言動と認識

するものということになるだろう。つまり、姜氏の言う「詩人の意」と「編詩の意」とは、漢唐詩經學では、詩中の語り手と作者との關係に相當し、そのいずれもが詩に内在する意味と考えられていたものである。第Ⅰ章で、姜氏の發言は詩篇の意味の多層性を、詩人の意と讀詩の意――詩人が詩に込めた意味と享受者が解釋を通じて見出した意味――という觀點から捉えたものと述べたが、正義の論理に當て嵌めてみると、詩篇の内部を構造化して捉えたものと讀み替えられるのである。逆の見方をすれば、正義にとっての詩人とは、詩の内部と外部との境界線上に位置する曖昧な性格を持つ存在と言うことができるのではないだろうか。

一方、小序の説に對して懷疑的な立場をとる朱熹にとっては、當然、編詩の意は詩經本來の意味とは認められないので、「詩人の意」は詩に内在するが、「編詩の意」は外在的な意味と認識される。このように考えれば、正義と朱熹も同じように詩に二重の意味があると考えていたのだが、その二重性が、正義は詩自體に内在すると考え、朱熹は内部と外部に分かれて存在すると考える點が異なっているということになる。これを圖示すれば、圖1のようになる。

正義は詩に二重性が内在することを認識していたが、第Ⅲ・Ⅳ章で指摘したように、それは小序の説や詩篇の配列狀況を説明するための認識という性格が強く、詩篇の内容の具體的な解釋にはこの認識が充分に反映されているとは言えず、詩人が單なるメッセンジャーの役割しか擔っていないように見える。さらに前稿で指摘したように、正義が小序を解釋する時、基本的に「作……詩者」と言い、小序を説明することがすなわち作詩の意圖を説明することであるという考え方を示すが、その中に小序が編者の意圖を説明していると考えて解釋している例を見出すことができ、詩人の意と編者との意とを必ずしも明確に區別しているとは言えないように思われる[50]。このように、疏家において詩人の位置付けが曖昧でありその獨自の役割が充分に認識されているとは言えないことも、右に述べた

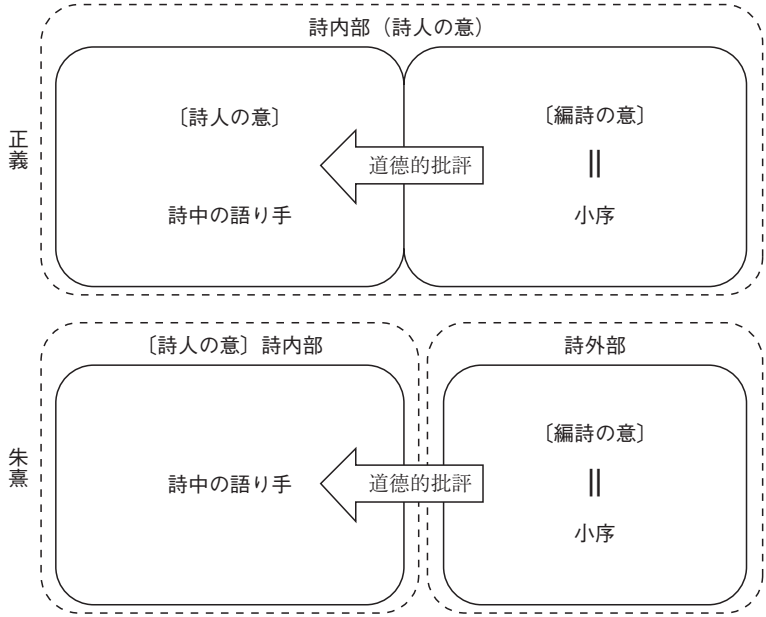

圖１　詩の二重性についての正義と朱熹の認識の差異
（姜炳璋の説を参考に整理）〔　〕内は姜氏の用語

ことを参考にすれば説明できるように思われる。

小雅「采綠」の正義を例にとって考えてみよう。本詩序、「《采綠》は、〔夫が行役に行き歸還の時期が過ぎて久しいのに歸ってこないため〕夫と離れて暮らすことを怨んでいるのを刺った詩である。幽王の時、夫と離れて暮らすのを怨む者が多かった（采綠、刺怨曠也。幽王之時多怨曠者也）」の正義では、「作采綠詩者……」と言って詩人の意を説明せず次のように言う。[51]

⑬――正義　婦人が夫と長い間別れて暮らすこと自體は王の政治に關わることではないが、これを小雅に收録したのは、夫と離れて暮らすのを怨んでいるのは夫が行役から歸るはずの時期が過ぎている〔のに歸ってこない〕からで、これは王の失政であるので、そこでこれを收録して王を諷刺した

のである（婦人之怨曠非王政、而錄之於雅者、以怨曠者爲行役過時、是王政之失、故錄之以刺王也）

ここでは正義は、作者がある目的意識を持って詩を作ったとは述べておらず、この詩に政治的意圖を附したのは、作者ではなくこれを「錄し」た者だと言っている。これは、これまで論じてきた正義の認識と相矛盾しているように見え、あたかも正義の認識に揺れが存在するように見える。しかし、正義を讀み進めていくと、次のように言う。

本詩前半二章には妻が憂えて思っている様子が歌われ、後半二章ではじめに夫について出かけなかったのを悔やんでいる。いずれも夫から離れて暮らすことを怨んでいる內容である。夫に從って外に出かけようとするのは禮に外れるが故に、彼女を刺るのである（經上二章言其憂思、下二章恨本不從君子、皆是怨曠之事。欲從外則非禮、故刺之）

禮に據れば、婦人は人を送り迎えするときに家の門を出ることはない。ましてや夫に付き從って旅をするなどということが許されようか。憂いに沈んでいるその心情は確かに憐れであるが、夫に付き從っていきたいという言葉は非難すべきである。だから本詩の作者はこのことを陳述したのであり、その是非の判斷は自ずから明らかである（禮、婦人送迎不出門、況從夫行役乎。雖憂思之情可閔、而欲從之語爲非、故作者陳其事、而是非自見也[52]）

本詩はもともと、夫の旅について行けばよかったと後悔する妻を刺るために作られたものであり、作者はその目

的のために妻の言葉を敍述したと、正義は考えている。詩中の登場人物と作者とが異なる存在であると認識している。小序の「怨曠を刺る」は、作者の意を説明したものだが、これとは別に編者の意があると言っているのである。

それでは、正義はなぜ作者の意圖を解説するより、詩を録したものが「王を刺る」ために收録したことを説明することを優先したのであろうか。序の正義のなかで「これを小雅に收録したのは」と言っているのが注目される。右に見たように、作者の意圖は夫と離ればなれになった妻を刺ることにあったと序は言っている（と鄭箋は考えている）。であるならば、これは諸國の民を風刺したものであるので國風に收められるべき詩であり、王政を美刺する小雅に收められるのは不適當ということになる。この問題を解消するために、疏家は作詩の意圖とは別に錄者の意圖を想定し、詩の本來の道德的意圖（妻の禮に外れた思いを刺る）とは異なる道德的價値（そのような心理狀態に民を陷らせた王の失政を刺る）を編者が本詩に見出して、これを小雅に收錄したと考えたのである。つまり、この詩を廻っては、作中の語り手＝主人公・作者・編者（本詩を小雅に編入した者）という三者三樣の思いと意圖が重層的に重なっていると、正義は考えているのである。これをまとめれば表2のようになる。

「采綠」では、詩人と編者とが詩中の出來事に對して同じく道德的見地から批判を行うが、それぞれが異なる對

表2　小雅「采綠」正義の認識

作中の語り手＝主人公	作者	編者（本詩を小雅に編入した意圖）
夫の歸りの遲いことを憂い、夫に付いて行きたかったという思い	妻の思いが禮に外れていることを刺る意圖	民にそのような思いを抱かせている王の失政を刺る意圖

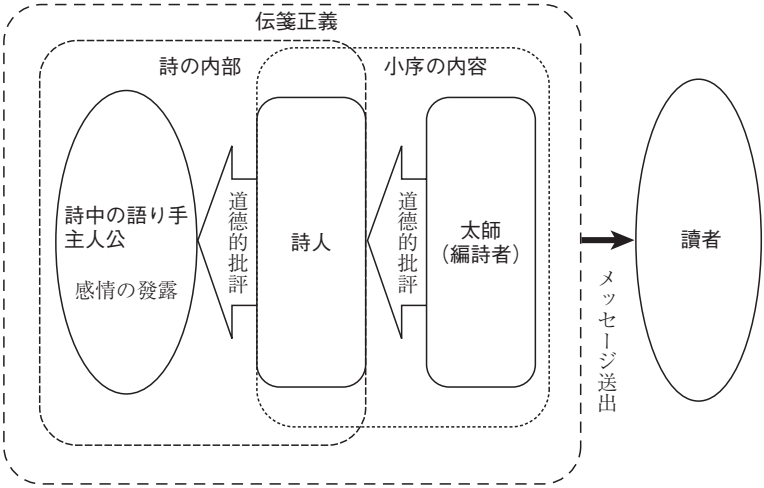

圖２　疏家の認識

象に向けられていると、疏家は考える。この齟齬が、小序の正義において、詩人の意ではなく編者の意を説明するという通例とは異なる書き方を生んだのであろう。このことからかえって、道徳的見地からの批評という役割を負う點で詩人と編者とは同質であると、正義が考えていたことがわかる。もし、批評内容に相違がない場合には、兩者は融合して捉えられたであろう。「○○詩を作る者は……」という正義の表現は、作者と編者とを融合して捉えたものと考えることができる。

漢唐詩經學では、小序が述べていることこそが詩の本義と信じられていた。小序を解明することがすなわち詩人が詩に込めた意味を解明することになる。かつ、小序は詩篇の道徳的意義を明らかにするものであったから、道徳的評價をすることこそが詩人の役割となる。一方で、正義の認識では小序は孔子が讀み取った詩篇の意味（を弟子の子夏が記錄したもの）であり、かつ、孔子は當時殘されていた詩篇を、そのままの形で收集し『詩經』を編纂したと考えられていた[53]から、それはすなわち太師が詩篇に見出した意味となる[54]。小序を媒介にして、詩人の意と編詩の意とは融合する。詩人の役割について疏家の認識を曖

昧にさせた理由は、ここに求められよう。この關係を示したのが圖2である。

これに對して歐陽脩の解釋では、正義の認識を繼承しつつも、詩人は表現者であるという認識が前景化され、詩中の語り手・主人公と詩人とが別存在であるということが正義より明確に意識されている。その理由は、歐陽脩が詩人の意・聖人の志・太師の職・經師の業と、詩の意味の多層性を整理したためであろう。彼は、詩の本義として詩人の意と聖人の志とを分けた。歐陽脩は、孔子が詩經を編纂する際に、その當時殘されていた三千篇に及ぶ大量の詩篇の中から教化に資するもの三百餘篇を嚴選し、しかも選び拔いた詩篇を自らが手を加えその價値をいっそう高めたと考えた[55]。また、一方で彼は詩篇の作者を貴賤賢愚相異なる樣々な階層の人間とも考えた[56]。故に、詩經の道德性の源泉を孔子に歸して、これを「聖人の志」と呼んだのである。これは詩中の語り手と作者とが別存在であるという正義の認識と對應しているが、正義が道德的批評の役割を詩人と太師との兩者に付與し詩の內部と外部に分けて置いたのに對して、歐陽脩はこれを聖人の志に一本化し詩の外部に置いた。このことにより、詩人の作詩の意圖を解釋する上で、その道德的批評性を追求する必要が相對的に薄れ、文學性の擔い手としての詩人の役割を考察する余地が生まれたのではないだろうか。『詩本義』「本末論」に、詩人の意を說明して、

詩が作られるのは、事に觸れ物に感じ、その思いを言語を用いて表現し、善なるものは褒め稱え、惡なるものは刺り、宣揚と怨み憤りの思いを口から發し、喜怒哀樂を心の中から言う、これが「詩人の意」である（詩之作也觸事感物、文之以言、美者善之、惡者刺之[57]、以發其揄揚怨憤於口、道其哀樂善怒於心、此詩人之意也）

と言い、感情を橫溢させて詩を作るものとして詩人を捉えている。また、聖人の志を說明して、

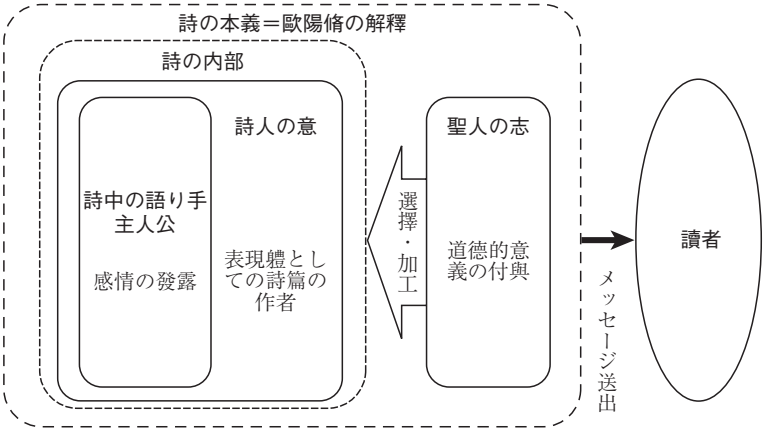

圖３　歐陽脩の認識（本義に屬する詩人の意と聖人の志に限定してまとめた）

孔子は周王朝の末期に生まれ、はじめて、破壞された禮樂を整えた。かくして雅と頌とを正し、その煩雜で重複したものを削り、六經の列に竝べ、その善惡を明らかにして、善を勸め惡を戒める據とした、これが「聖人の志」である（孔子生於周末、方修禮樂之壞、於是正其雅頌、刪其繁重、列於六經、著其善惡、以爲勸戒、此聖人之志也）

と言い、「詩經」という經典を編んだ孔子の道德的意圖が强調されている。[58] 道德的批評の役割が孔子に移動されることによって、正義とは對照的に、詩中の語り手と詩人との親和性が强くなっていることがわかる。このように考えると、歐陽脩は漢唐以來の、詩中の人物と作者とは異なるという認識を繼承しつつも、正義にあった詩中の人物＝感情の發露者、作者＝道德的批評者という圖式を放棄することによって、一個の統一體としての詩を創作した存在である作者の意義を追求する方向に認識を深めることができたと言うことができる。これを示したのが圖３である。

朱熹は、歐陽脩のように「聖人の志」という詩の外部にあるものを詩の本義と見なして、詩自體と同列に扱うことはしなかった。ま

た、朱熹は小序を詩篇解釋の據としなかったために、詩中の內容を作者が美刺するという小序の規定からも解放され、詩篇內部を二重の意味層を分ける必要もなくなった。ただその一方で彼は、詩篇の內容は歷史的に實在したものだという認識を前代の詩經學から引き續いて持っていた。これらの認識を總合してもっとも素直にもっとも單純に考えれば、詩中の語り手・主人公と作者とが同一の存在であるという結論が導き出される。彼の認識はこのようにして生まれたものだと考えることができる。

ところで、詩をそれ自體で自足した存在と認識するならば、道德的敎化の力も詩篇自體に內在されていなければならない。正義と歐陽脩においては、道德的メッセージの送出者として詩篇の內容に對する批評者が想定されていたが、朱熹においては詩篇の內容そのものが道德的メッセージを讀者に投げかけていることになる。詩中の語り手と詩人を一體化するということは、詩中の內容が道德に合致したものであるように解釋を行うということを意味するのである。第Ⅵ章で見たように、朱熹の解釋が道德性を强化する方向に働いているのはこの要請を滿たすためであると考えられる。

このような認識のあり方と彼の淫詩說との關係を整理してみよう。非淫詩の場合は、詩篇から道德的なメッセージが詩篇から發信され、讀者は詩の內容に共感することによってそれを正常に受信する。それに對して、淫詩說の場合は、不道德な作者により不道德なメッセージが詩篇から發信され、讀者は詩の內容に嫌惡しそれに拒否的な反應を示す。詩經の中には淫詩と非淫詩が併存しながら、いずれにおいても道德的な役割を果たすという朱熹の認識は、享受者の反應を考えることで成り立っている。

詩の道德的機能の實現が讀者の反應に委ねられているということは、詩の內容の批評者が、正義における作者、歐陽脩における聖人ではなく讀者に移動していることになる。ただし、この場合の讀者の反應の可能性は、共感か

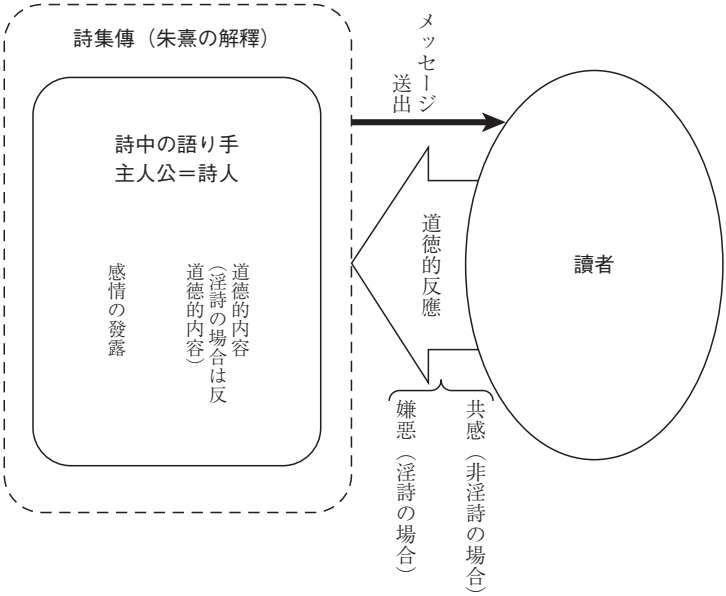

圖 4　朱熹の認識

嫌悪かの二つしかない。また詩篇の内容も、完全に道徳的か完全に不道徳かの二種類しかない。さらに、それを明示しているのは朱熹の注であり、讀者は朱熹の解釋に從って道徳的な反應をすることが想定されている[59]ため、讀者の解釋の主體性が認められているとは言えない。つまり、眞の意味での批評者は朱熹である。筆者は以前、歐陽脩が詩經成立における孔子の役割を重視したことは、彼の「人情說」を勘案するならば、結果的に歐陽脩個人の感性と價値觀によって詩經を解釋することの正當性を確保することに繋がったと論じた[60]。これに倣って考えるならば、朱熹が詩經解釋において讀者の道徳的反應を不可缺のものとして認識したことは、朱熹の解釋に絶對的な力を持たせる效果があったということができる。以上を示したのが圖4である。

ところで、朱熹の考える詩人は、表現者として詩篇の藝術性を生み出す者という點では、歐陽脩と同じであるが、それに加えて、道徳的にも正しい眞情

を流露する者でもある。事件の當事者であり、かつ文學者としても道德人としても優れた存在なのである。抒情と作者の一體化という認識は、詩人の眞情に對する理解を促進したことは確かだが、一方で、詩人をオールマイティーな存在とするものでもあるのである。[61] 彼も歐陽脩と同じく、詩人はさまざまな階層の賢愚善惡多樣な人々であると述べているが、[62] 皮肉なことに、朱熹の考える全人的な詩人としてはそのような人々はかならずしもふさわしくない。もっともふさわしいのは、大序が變詩の作者としてあげる「國史」ということになるかもしれない。逆から言えば、詩篇の成立における國史の役割を重んじた正義は、實際には作者と詩中の語り手とを別存在としたことにより、詩中の出來事の當事者の地位性格を自由に想定し得る立場に立ったということができる。これは、詩が現實に存在した人物が實際に遭遇した出來事を詠っているという認識を、歷代詩經學が共通に解釋の基盤としていたことから生まれた皮肉な現象である。これまで見てきたことと考え合わせると、詩中の語り手と作者との關係を廻る諸問題は、いずれも詩經解釋學における歷史主義を基盤にして展開されているのである。

正義の詩人は、詩中の出來事に對していまだに曖昧なまなざしをしか有していない。歐陽脩の詩人は、表現者としてのまなざしによって詩中の出來事を見つめている。兩者に對して、朱熹の詩人のまなざしは道德的な反應を促すべくむしろ讀者に投げかけられている。別の見方をすれば、疏家はいまだ明確な視點に立って詩人を見つめているとは言えない。歐陽脩は詩人を詩の作者として認めることで、確乎たるまなざしを獲得した。朱熹の詩人に對するまなざしは、全人的な存在として重んずるか、逆に救いようのない墮落した人間として見下げるかという、極端かつ單純なものとなっているということができよう。

注

（1）車行建『詩本義析論――以歐陽脩與龔橙詩義論述爲中心』（台灣・里仁書局、二〇〇二）第一章、三頁。

（2）詩之作也觸事感物、文之以言、美者善之、惡者刺之、以發其揄揚怨憤於口、道其哀樂善怒於心、此詩人之意也。古者國有采詩之官、得而錄之、以屬太師、播之於樂、於是考其義類而別之、以爲風雅頌而比次之、以藏於有司而用之宗廟朝廷、下至鄉人聚會、此太師之職也。世久而失其傳、亂其雅頌、亡其次序、有采者積多而無所擇、孔子生於周末、方修禮樂之壞、於是正其雅頌、刪其繁重、列於六經、著其善惡、以爲勸戒、此聖人之志也。周道既衰、學校廢而異端起、及漢承秦焚書之後、諸儒講說者、整齊殘缺以爲之義訓、恥於不知、而人人各自爲說、至或遷就其事、以曲成己學、於聖人有得有失、此經師之業也（『詩本義』「本末論」）

（3）有詩人之意、有編詩之意。如雄雉爲婦人思君子、凱風爲七子自責、是詩人之意也。雄雉爲刺宣公、凱風爲美孝子、是編詩之意也。朱子順文立義、大抵以詩人之意爲是詩之旨、國史明乎得失之跡、則以編詩之意爲一篇之要（清・姜炳璋『詩序補義』綱領）

（4）夫詩有作詩者之心、而又有采詩編詩者之心焉、有說詩者之心、而又有賦詩引詩者之心焉（清・魏源『詩古微』）

（5）有作詩之誼、有讀詩之誼、有太師采詩瞽矇諷誦之誼、有周公用爲樂章之誼、有孔子定詩建始之誼、有賦詩引詩節取章句之誼、有賦詩寄託之誼、有引詩以就己說之誼（清・龔橙『詩本誼』）

（6）『說文解字注』三篇上、言部「誼」に據る。

（7）楊金花『《毛詩正義》研究――以詩學爲中心』（中華書局、二〇〇九）一〇八頁。

（8）拙稿「いかにして詩を作り事と捉えるか？――『毛詩正義』に見られる假構認識と宋代におけるその發展――」（宋代詩文研究會會誌『橄欖』第十六號、二〇〇九年三月）。

（9）淫詩說の例は、檀作文『朱熹詩經學研究』（學苑出版社、二〇〇三）に詳しい。

（10）檀作文氏前掲書。王倩『朱熹詩教思想研究』（北京大學出版社、二〇〇九）。

（11）拙稿「それは本當にあったことか？――詩經解釋學史における歴史主義的解釋の諸相――」（慶應義塾大學日吉紀要

『中國研究』第二號、二〇〇九年三月）。いわゆる「詩を以て史に附す」が漢唐詩經學の特徴であり、宋代に至って批判された、というのは、あくまで詩中に詠われた事柄が歴史上著名な事件に對應しているという認識について言ったものであり、これを穿鑿と批判した宋代以降の詩經學においても、やはり詩中に詠われたのが作者の虚構ではなく、歴史上のある時點で實際に存在した人物達による實際の出來事であると考えられている。朱熹の淫詩説もこのような認識の上に成り立っている。

(12) 歐陽脩は、『詩本義』巻二「野有死麕」論において次のように言う。

詩三百篇を大まかに見ると、作者の用いた詩體というのは三、四種にすぎない。作者が自分の言葉を敍述して美刺の意を表したものがある。「關雎」や「相鼠」といった類いがこれにあたる。作者が當時の人々の言葉を記錄してその出來事を表現したものがある。「谷風」は當時の夫婦の言葉を記錄したものであり、「北風　其れ涼し」は衞の國から亡命しようとする人々の言葉を記錄したものであるなどがこれにあたる。作者がまずその出來事を敍述しその人人の言葉を記錄して、詩を締めくくったものがある。「溱洧」の類いがこれにあたる。作者が出來事の敍述と當時の人の言葉の記錄とを相交えて詩篇に仕立てたものがある。「出車」の類いがこれにあたる。しかしいずれにしても文章の意味は有機的に繋がって章が成り立っている（詩三百篇大率作者之體不過三四爾。有作詩者自述其言以爲美刺、如關雎相鼠之類是也。有作者錄當時人之言以見其事、如谷風錄其夫婦之言、北風其涼錄去衞之人之語之類是也。有作者先自述其事、次錄其人之言、以終之者、如溱洧之類是也。有作者述事與錄當時人語雜以成篇、如出車之類是也。然皆文意相屬以成章）

ここで歐陽脩は、詩中の「事」の表現のされ方を、

①作者が自分自身の言葉で敍述したもの

②當時の人間の言葉を記錄することによって表現したもの

③作者による敍述と當時の人間の言葉を前後に竝べたもの

④作者による敍述と當時の人間の言葉を交錯させたもの

の四つに分類している。②③④において、當時の人の言葉を「錄し」たと言っていることから、詩に詠われた事柄が現實に起こったものであり、また詩中の發言も現實に發せられたものだと考えていたことがわかる。①で例に擧がっている「關雎」は、歐陽脩の說に據ればいわゆる「思古傷今」「陳古刺今」に屬する詩であり、一方「相鼠」は、當時の爲政者に對する痛罵の言である。「思古傷今」「陳古刺今」詩は、過去の出來事の詩人の言語による再現であり、その內容の事實性を歐陽脩がどのように捉えていたかは若干曖昧なところがあるのを除けば、基本的に①も事實に基づいた內容と考えてよいだろう。つまり、歐陽脩によって想定されている詩經の內容はすべて（歷史的あるいは同時代）の事實に基づいたり、記錄したりしたものということになる。

(13) 訓讀は、淸原宣賢講述、倉石武四郎・小川環樹校訂『毛詩抄――詩經（一）』（岩波書店、一九九六）三九五頁を參考にした（以下同じ）。ただし、右書の訓讀は毛傳の訓詁に基づいているので、鄭箋の解釋にあわせて一部改めた。例えば「聊」は、右書では毛傳に據って「ねがふ」と訓じているが、これを「いささか」に改めた。

(14) 毛傳は、「思不存乎相救急……願室家得相樂也」と言う。これは、本詩を詩人が生き別れになった夫婦を憐れんで作ったものと解釋したものであると、正義は考えて次のように疏通する。

　言我出其鄭城東門之外、有女被棄者衆多如雲……詩人閔之、無可奈何、言雖則衆多如雲、非我思慮所能存救。以其衆多、不可救拯、唯願使昔日夫妻更自相得……詩人閔其相棄、故願其相得則樂

(15) 鄭箋に「綦、綦文也」と言い、正義に「……綦是文章之色、非染繒之色……謂巾上爲此蒼文、非全用蒼色爲巾也」と言う。

(16) 「出其東門」序全文は、「出其東門、閔亂也。公子五爭、兵革不息、男女相棄、民人思保其室家焉」である。

(17) 渭水は現在の甘肅・陝西を華山北方で黃河に流れ込む。したがって、現在の山西河北をその領土とする衞とはかけ離れている。

(18) 太子が詩という形式で父を刺ることは道德的に許されない行爲であるために、太子の守り役の介在を小序と正義は必要としたと考えられる。この正義については、拙稿「詩によって過去の君主を刺ることは許されるか？――『毛詩

正義』追刺説の考察――」（慶應義塾大學日吉紀要『言語・文化・コミュニケーション』第四一號、二〇〇九月十二月）第Ⅶ章でも取り上げたのを參照のこと。

(19) 拙稿、二〇〇九年三月、八〇頁參照。

(20) 同右。

(21) これについては、檀作文・王倩氏などがすでに指摘するとおりである。檀作文氏は、「在具體解說這類作品時、《序》將其作者處理成事件的局外人（〝國史〟一類人）、他只是以第三人稱的身份來敍述這現象」（檀氏前掲書八二頁）と言い、王倩氏は、「《毛詩》將詩歌的抒情主體與詩歌作者分割開來、時人是詩歌所敍世情的旁觀者、從總結政敎的經驗敎訓出發體察詩歌抒情主體的感情、冷靜分析詩作中蘊含的敎化內容」（王氏前掲書一〇二頁）と言う。

(22) もう一例擧げる。豳風「鴟鴞」を、正義は周公の自述詩であるとして次のように言う。

故に、周公は詩を作って、管叔蔡叔を誅罰しないわけにはいかない事情を言い、成王に送った。詩を「鴟鴞」と名付けた……この詩は周公が自らその思いを述べたものである（故公乃作詩言不得不誅管蔡之意以貽遺成王、名曰鴟鴞……此周公自述己意）

正義がこのように言う根據は、本詩小序に、「《鴟鴞》は、周公が亂を救う詩である。成王はいまだ周公の志を理解しなかったので、周公はそこで詩を作って王に贈りこれを《鴟鴞》と名付けたのである（鴟鴞周公救亂也。成王未知周公之志、公乃爲詩以遺王、名之曰鴟鴞焉）」と言うのに從ったものである。

(23) 杜預の注に、「載馳、詩衞風也。許穆夫人痛衞之亡、思歸唁之、不可、故作詩以言志」と言う。

(24) 漢・劉向撰『古列女傳』卷三「仁智・許穆夫人」（四部叢刊正編14、據長沙葉氏觀古堂藏明刊本影印本）に、「許夫人馳驅而弔唁衞侯、因疾之而作詩云」「許不能救、女作載馳」と言う。

(25) この詩の小序について、鄭箋は、「宋の桓公の夫人は、衞の文公の妹であり、襄公を生んだ後、暇を出され〔衞に戻っ〕た。襄公が即位し、夫人は宋を思ったが、義として往くことができなかったために、詩を作って自らの思いを止めた（宋桓公夫人、衞文公之妹、生襄公而出。襄公即位、夫人思宋、義不可往、故作詩以自止）」と言い、本詩が宋

の襄公の母の自作であるとする。この箇所の正義も、「作河廣詩者、宋襄公母、本爲夫所出而歸於衞。及襄公即位、思欲嚮宋而不能止、以義不可往、故作河廣之詩以自止也」と言い、鄭玄の見解に同意している。同じ疏家が、「邶鄘衞譜」と「河廣」序とで明らかに矛盾する解釋をしているのは、六朝の複數の義疏類を用いて正義を編集した際の杜撰の痕跡と見なすべきであろう。これと同樣の例を大雅「抑」についても考察したことがある。前掲拙稿二〇〇九・十二を參照のこと。

(26) 「邶鄘衞譜」の「七世至頃後、當周夷王時、衞國政衰、變風始作、故作者各有所傷、從其國本而異之、爲邶、鄘、衞之詩焉」の正義。

(27) 「木瓜」の小序に、「木瓜、美齊桓公也。衞國有狄人之敗、出處于漕、齊桓公救而封之、遺之車馬器服焉。衞人思之、欲厚報之、而作是詩也」と言う。

(28) 「猗嗟」の小序に、「猗嗟、刺魯莊公也。齊人傷魯莊公有威儀技藝、然而不能以禮防閑其母、失子之道、人以爲齊侯之子焉」と言う。

(29) 鶴を愛し淫樂奢侈に溺れた衞の懿公は、その治世の九年、北狄の翟に攻め殺されたが、齊の桓公が衞のために諸侯を率いて翟を討ち、楚丘に城を築き文公を立てた。

(30) さらに、Ⅱで取り上げた邶風「谷風」正義の、「邶人で本詩を作った者が〔女の〕言葉を知ることができたのは、恐らく、〔女に〕從って見送った者がこの事を語ったために、詩人は彼女の思いを述べ傳えることができたのであろう」などもその例として擧げられる。また、邶風「式微」正義に「此經二章、皆臣勸以歸之辭、此之旄丘皆陳黎臣之辭、而在邶風者、蓋邶人述其意而作、亦所以刺衞君也」ということから、「式微」「旄丘」が黎國の臣下の言葉の敍述をその內容とするのに邶風に收められていることを說明するために、作中の語り手（黎臣）と作者（邶人）とを別存在として考えたということがわかる。

なお、本稿では詳しく考察することはできないが、その他にも自述と捉えた場合に生ずる道德的な難點を回避するためという理由も指摘できる。著名な例として周南「摽有梅」において、詩中の「我」が作中の語り手が自分自身を

指していったのではなく、作者が作中の語り手に假託して用いたものであること、そのように考えなければ、作中の語り手＝主人公の女性に道德的に問題が生じてしまうと、正義が論じていることが擧げられる。すなわち、「摽有梅」の「求我庶士、迨其吉兮」の「我」を解釋して、鄭箋は「我、我當嫁者……求女之當嫁者之眾士宜及其善時」と言い、正義は「言此者以女被文王之化貞信之敎興、必不自呼其夫令及時之取己。鄭恐有女自我之嫌故辨之言我者詩人我此女之當嫁者亦非女自我」と言う。清原宣賢は、これについて「文王の化を蒙て、正い女が我をようで給れとは、なにかいはうぞ。詩人がかう作たまでぞ。心得事ぞ」（『毛詩抄』、岩波書店、第一冊一〇六頁）と言う。

(31) この「事變に達して其の舊俗を懷しむ者なり」というのは、思古說の根據となる言說である。

(32) 小雅「我行其野」小序の「《我行其野》は宣王を刺った詩である（我行其野、刺宣王也）」の鄭箋、「彼が不正な手段で妻を娶り、荒廢した政治を行い、亂れた婚姻の流行が甚だしかったことを刺っている（刺其不正嫁取之數而有荒政、多淫昏之俗）」について、正義は次のように言う。

本詩の中で敍述されているのは、ある一人の出來事についてである。しかし作者は一國全體のことを綜合して詩句に表現しているので、故に、これは禮によらない婚姻が國の風俗となっていることが詠われているとわかるのである（詩所述者、一人而已。但作者揔一國之事而爲辭、故知此不以禮昏成風俗也）

また、衞風「氓」序の正義でも、

「復た相ひ棄背せらる」より上の文は、當時一國のことを總合していったものである。「或いは乃ち困じて自ら悔ゆ」以下は、本詩に敍述されている事柄、すなわち困窮して後悔している言葉を指す（復相棄背以上、揔言當時一國之事。或乃困而自悔以下、敍此經所陳者、是困而自悔之辭也）。

と言う。これらは、詩中に詠われているのが、當時の時勢を刺るためにある一人の女性の身に起こった事を取り上げたのだと考えていて、詩中の主人公を指して「一人」と言っている。しかし、二詩は主人公の獨白という形で詠われているので、結局は語り手を指して「一人」というのと變わりない。

(33) このことは、檀作文・王倩兩氏前掲書が指摘するとおりである。

(34) 歐陽脩が詩中の語り手と作者を別存在と捉えていたことについては、以前考察したことがある（前掲拙稿二〇一〇年三月、四〇頁）。ただしそこでは、彼の詩經學におけるその意義、また疏家の認識との差異について、いまだ深い考察を行ってはいなかったので、本章ではこのことを論じたい。

(35) 以下に、『詩本義』において「述」の語を用いて詩中の語り手と作者とを別存在と捉えている例を擧げる。

○述……之語

[鄭風、女曰鷄鳴、論] 女曰雞鳴、士曰昧旦是詩人述夫婦相與語爾。其終篇皆是夫婦相語之事、蓋言古之賢夫婦相語者如此

○述……之言

[小雅、角弓、本義] 其七章八章又述骨肉相怨之言云

[邶風、靜女] 故曰刺時者謂時人皆可刺也。據此乃是述衞風俗男女淫奔之詩爾……其詩述衞人之言曰

[衞風、氓、論] 詩述女言

○述……之辭

[卷八、小雅、蓼莪] 此述勞苦之民自相哀之辭也

[卷八、大東] 其六章以下皆述譚人仰訴於天之辭

[卷九、漸漸之石] 詩人述東征者自訴之辭也

[卷十三、一義解、羔裘] 據詩乃晉人述其國民怨上之辭云

[卷十三、一義解、召旻] 皆述周之人民呼天而怨訴之辭也

(36) 正義の解釋は以下の通り。

當所乘駕者彼四牡也。今四牡但養大其領、不肯爲用、以興王所任使者、彼大臣也。今大臣專己自恣、不爲王使也。臣既自恣、莫肯憂國。故夷狄侵削、日更益甚。云我視四方、土地蹙蹙然至俠、令我無所馳騁之地。以臣不任職、致土地侵削、故責之也

(37) なお、歐陽脩におけるこのような詩人の役割についての認識については、拙稿「歐陽脩『詩本義』の搖籃としての『毛詩正義』」（宋代詩文研究會會誌『橄欖』第九號、二〇〇〇年十二月）第Ⅲ章參照。

(38) 前掲檀作文書・王倩書。

(39) なお、本詩は『詩本義』では取り上げられていないため、歐陽脩の認識は不明である。

(40) この詩の解釋については、拙稿二〇〇九・十二を參照されたい。

(41) 『孟子』「告子　下」に、「公孫丑問曰、高子曰、小辨、小人之詩也。孟子曰、何以言之。曰、怨。曰、固哉、高叟之爲詩也。有人於此、越人關弓而射之、則己談笑而道之、無他、疏之也。其兄關弓而射之、則己垂涕泣而道之、無他、戚之也。小辨之怨、親親也。親親、仁也。固矣哉、高叟之爲詩也。曰、凱風何以不怨。曰、凱風、親之過小者也。小辨、親之過大者也。親之過大而不怨、是愈疏也。親之過小而怨、是不可磯也。愈疏、不孝也、不可孝亦不孝也。孔子曰、舜其至孝矣、五十而慕」と言う。

(42) ただし、『孟子集注』においては、朱熹は「小辨」の詩は「周幽王……廢宜臼。於是宜臼之傅爲作此詩、以敍其哀痛迫切之情也」と言い、小序の說に從っている。

(43) 鄭箋に、「爲に繩を繳にす（爲之繩繳）」と言い、正義に「釣竿の上には繩を須ふ、則ち己　之が與に繩を作らん（釣竿之上須繩、則己與之作繩）」「釣と弋射とは、其の繩　皆な生絲もて之を爲る（釣與弋射、其繩皆生絲爲之）」と言うのを參考にして譯した。なお、上記鄭箋の訓讀は、清原家の訓點に從った（『靜嘉堂文庫所藏　毛詩鄭箋（二）、古典研究會叢書　漢籍之部　第二卷、汲古書院、一九九三、三六三頁）。

(44) 『集傳』に、「絲を理むるを綸と曰ふ（理絲曰綸）」と言う。

(45) 本詩小序「曠を怨むを刺る」の正義に次のように言う。

妻が夫を思うのは、夫への深い愛情と妻としての堅固な道義がなせるわざで、禮の上で批判すべきところはない。故に、本詩の作者が譏っているのは、妻がただ夫を思って憂えているだけではなく、夫について外地に行きたがっているのが禮に外れている點であることがわかる（婦人思夫、情義之重、禮所不責、故知譏其不但憂思而

已、欲從君子於外、非禮也）

詩人は、妻が夫に從って外地に行く、あるいはそうすればよかったと後悔しているのが禮に外れる故に刺っているのだと、正義は言う。

（46）「國を捨て新天地をめざすのは不義か？――詩經解釋に込められた國家への歸屬意識の變遷――」（『表象文化に關する融合研究』、平成十二年度～平成十六年度私立大學學術研究高度化推進事業、學術フロンティア推進事業、研究成果報告書、第四卷『融合研究』、二〇〇五年三月）、「なぜ過去の君主を刺った詩と解釋してはならないか？――宋代詩經學者の追刺說批判――」（慶應義塾大學日吉紀要『中國研究』第三號、二〇一〇年三月）。

（47）作者＝語り手が道德性を保持しつつ眞情を發露させていると解釋できない場合は、詩自體が不道德な感情を露わに表現していることになる。その場合、孔子がその詩を詩經に編入したのは、讀者が詩の內容に嫌惡感を抱き、自分はそのような不道德に陷るまいと自己反省をすることを期待してのことであると、朱熹は說明する。淫詩說による解釋である。

（48）原文は、注（3）を參照。

（49）車行建前掲書、八九頁。

（50）周南「麟之趾」序の正義に、「此麟趾處末者、有關雎之應也……大師編之以象應、敘者述以示法耳……明是編之以為示法耳」と言い、召南「騶虞」序の正義に、「以騶虞處末者、見鵲巢之應也」と言い、小雅「天保」序の正義に、「作天保詩者、言下報上也……然詩者志也。各自吟詠、六篇之作、非是一人而已。此為答上篇之歌者、但聖人示法、義取相成、比鹿鳴至伐木於前、此篇繼之於後以著義、非此故答上篇也。何則。上五篇非一人所作、又作彼者不與此計議。何相報之有。鄭云亦宜者、示法耳、非故報也」と言う。拙稿、二〇〇〇、第Ⅲ章、「詩を道德の鑑とする者――陳古刺今說と淫詩的解釋から見た歐陽脩と朱熹の詩經學の關係――」（宋代詩文研究會會誌『橄欖』第十七號、二〇一〇年三月）第Ⅴ章參照。

（51）この詩については、「詩の構造的理解と『詩人の視點』――王安石『詩經新義』の解釋理念と方法――」（宋代詩文

研究會『橄欖』第十二號、二〇〇四年九月）。第Ⅵ章で取り上げたのを參照のこと。なお、前稿で本詩小序を「《采綠》の詩は、……夫と離れて暮らすことを怨んで諷刺したものである」と傍點部を誤譯した。ここに記して訂正する。幽王の時、夫と離れて暮らすのを怨む者が多かった（采綠、刺怨曠也。幽王之時多怨曠者也）

(52) これは、本詩の序に對する鄭箋、

夫と離れて暮らすことを怨むというのは、君子が外地に派遣されて期閒の時期が過ぎたためのことである。それに對して「これを刺っ」ているのは、彼女がただ憂い思っているだけではなく、夫について外地に行きたいと思っているのが、禮に外れていることを譏っているのである（怨曠者、君子行役過時之所由也。而刺之者、譏其不但憂思而已、欲從君子於外、非禮也）

を敷衍したものである。

(53) この問題については、拙稿二〇〇〇、第Ⅵ章で考察したのを參照されたい。

(54) 毛詩大序「故詩有六義焉……」の正義に、「詩各有體、體可有聲、大師聽聲得情、知其本意」とある。これは、詩篇は風雅頌という詩体の別、歌われ方の別が本来あったが、詩篇が演奏されるのを聴いた太師が、その詩に込められた情からその本意を知った、ということである。「本意」、すなわち小序に示されるべきものを、太師がすでに認識していたということになる。

(55) 拙稿二〇〇〇、第Ⅵ章參照。

(56) 拙稿「詩を道德の鑑とする者」第Ⅴ章參照。

(57) この部分は、詩人が道德的批評の役割を担っていたことを言っているように見えるが、「其の善悪を著し、以て勸戒と為す」と言って孔子が道德性の実際上の主体であると位置づけていることからすれば、詩人のそれは感情の吐露という性格がなお強いと考えられる。これについては、拙稿「詩を道德の鑑とする者」第Ⅴ章參照。

(58) この問題については、拙稿「詩を道德の鑑とする者」第Ⅴ章で考察したのを參照されたい。

(59) 拙稿「詩を道德の鑑とする者」第Ⅵ章參照。

(60) 拙稿二〇〇〇、第Ⅵ章參照。

(61) 車行建氏は、「歐陽脩の認識では、『詩經』の詩篇を書いた詩人（たち）は等しく古代の賢者であり、人格的修養・理性的態度・思辨的能力および表現技巧などの側面いずれも優れていたので、それ故に彼等は外部の環境から感じたこと、見聞したことを、良好な表現技巧を通して詩篇の中に再現できるだけではなく、そこに美刺諷諭の内容を注入することもできたのである（在歐陽脩看來、寫作《詩三百》的詩人（們）均爲古代的賢者、不管在人格修養・理性態度・思辨能力以及表達技巧等方面都是優秀的、所以他們不但能夠將其對外在環境的感受及聞見、通過良好的表達技巧、呈現在詩篇中、而且也於其中注入了美刺諷喻的内涵」（車氏前掲書、五八頁）と言うが、そこではなお「聖人の志」による道德性の保證が必要とされている。詩それ自體の道德的自律性が認められているという點で、朱熹の詩人（非淫詩の作者）こそが眞に完全無缺な存在ということができる。

(62) 例えば、『朱子語類』卷八十「詩一・綱領」に、「大抵國風是民庶所作、雅是朝廷之詩」と言うなど。