

戴震の詩經學

—『臬溪詩經補注』の立場と方法—

種村 和史

戴震、一七二三—一七八八、の詩經研究の二つの成果である『毛鄭詩考正』四卷（以下『考正』と略稱）と『臬溪詩經補注』一卷（以下『補注』と略稱）とを讀むと彼が清朝經學にふさわしい詩經研究の方法論を確立しようという情熱をもって、この著述に當っていたことが感得される。その印象は、詩經全體に及んではいないが、彼の名物訓詁についての創見を劃記的に羅列するのみの『考正』よりも、周南召南の二篇のみについてではあるけれども、字義の考證から詩の本旨の糾明に至る首尾一貫した體例をもつ『補注』において、より著しい。しかしそこで彼が確立した方法論は、例えば彼の再傳の弟子である陳奐の『詩毛氏傳疏』（道光二十七年丁未、一八四八刊）に代表される、後代の清朝漢學の詩經研究には充分に繼承されていないように見うけられる。端的に言えば、詩序を信じ毛序を信じることを自己の詩經學の根本においた陳奐とは、異質の態度を戴震は持っていたと認められるのである。

したがって小論は、戴震の詩經學を最もよく代表すると考えられる

『補注』を考察して、彼の確立した方法論を再構築してみたい。この試みは、廣く戴震の目指した學問の性格を考えることにもつながるであらうし、彼の詩經研究の方法が後代に廣く繼承されなかつた理由も明らかにするであらう。そしてこのことは、戴震以後の清朝考證學がいかなる道を歩んでいったかという問題を考える上にもある材料を提供することと信じる。

戴震がその詩經研究についての考えを端的に述べたものに「毛詩補傳序」という文章があり、彼の弟子の段玉裁の編んだ『戴東原集』（以下、集と略稱）卷十に收められている。この序が冠せられている『毛詩補傳』あるいは『詩補傳』という、彼の著書の實態は不明である。これと『考正』『補注』との關係については、段玉裁がその「戴東原先生年譜」（以下「年譜」と略稱）の中で「毛鄭詩考正」をはじめ『詩補傳』と名づけられた」と言う説、孔廣森の説および戴震の斷片的な記録等で一致しない點が多い。しかし、諸説を通じて、この三書が彼の一連の研究のバリエーションの關係にあること、その最終的な形が『補注』であることはほぼ動かない。「序」に述べられている『詩補傳』の體例が『補注』のそれと合致していることは、その一證であ

る。したがって、以下の行文においてはこの文章を『補注』に見られるさまざまな問題を説明する資料として用いたいと思う。

また、彼の『經考』、『經考附錄』のそれぞれ卷三には、詩經をめぐるさまざまな問題についての彼の意見が豊富に見える。これらも貴重な資料として利用したい。

なお引用中、『』で戴氏の自注を、（）で筆者の補足した説明を、〔〕で翻譯上、必要と思われる補充語句を示した。

二

『補注』について戴震の詩經研究の方法を通観すると、次のような特徴が浮かび上がってくる。

- 一、詩序を詩解釋の絶對的依據とはしない。
- 二、毛傳鄭箋や朱熹『詩集傳』をはじめとする先儒の業績を廣く参照するが、そのいずれかに全面的に依據しはしない。
- 三、詩經を整合的な統一體としてとらえ、一字の訓詁を全體で一貫させようとする。
- 四、詩經の故訓を集めたものとして最古の書である『爾雅』の説を重視するが、やはりそれを全面的に信頼はしない。

五、他の經を解釋の證據として引用するものでは禮が最も多い。

この内、三と四については筆者は別の機會に私見をまとめたことがある。今回は、一の詩序に関する認識と、五の詩解釋における禮の問題とを中心にして考察を行う。二の先儒、特に毛鄭と朱子に對する彼の認識は、論述の過程で自ずから明らかになるであろう。

詩序に對する冷靜な態度という點は、戴震の立場は一見、朱子に似

る。確かに彼は「毛詩補傳序」で、「先儒の詩を爲むる者、漢の毛鄭、宋の朱子より明らかなるは莫し」と言うように、朱熹『詩集傳』を高く評價している。しかし、先儒を越えて新たな詩經研究の道を切り開こうとする戴震が朱子の詩經認識を祖述しているということはあり得ない。兩者の認識が根本的に異なるのは、

一、「思無邪（思ひ邪ま無し）」という孔子の言葉を戴震は朱子とは違ひ、詩三百篇がすべて「邪ま無き」詩であるにとらえ、詩の本旨を把握する出發點とする。したがって、鄭風・衛風の詩さえも朱子が考えるような淫詩ではないとする。

二、鄭樵の「詩序は村野妄人の作である」という説を承けて詩序を無意義なものとする朱子に對して、戴震は詩序を由來の正しいものと考えた。

という二點であり、この二點によって兩者の詩經研究に大きな差異が生まれることとなる。

戴震の詩序觀は『經考附錄』毛詩序に見える。それに據れば、彼は詩序の成立と作者については、唐の成伯璵の『毛詩指說』の説を承けて次のように言う。

凡そ詩序のはじめの一句はいわゆる「衆篇の義」であり、それ以下につけ加えられているのは毛公が首一句の言わんとするところを明らかにしたものである。

また、

詩序は毛公より傳わつたもので子夏の學を受け繼いだものである。子夏自身の手になるものではないけれども、要するに子夏以來の師承があるものと考えて、間違いないまい。

と言って、詩序を子夏以來の師承をもつ由來正しいものであるとす

る。これは、詩序を後漢の衛宏の作とする『後漢書』儒林衛宏傳以來の舊説を斥けるとともに、朱子等の詩序輕視の風に反對したものである。

ところが、その一方で戴震は『孟子』告子下の、高叟が小雅「小弁」の詩を「小人の詩」と評したことを門人から聞いた孟子が、「固なる哉、高叟の詩を爲むるや」と批判した故事を引き、高叟とは子夏の學を傳えた高行子のことであるとすると先儒の説に據つて、

そうならば、子夏以來の相傳にももとより失がないわけにはいかない。

と言ひ、詩序の價値を相對化する發言も行ひ。「毛詩補傳序」でも「作詩の意、前人の既に其の傳を失へる者は……」と言つてゐることからもわかるように、戴震は詩序の中に傳承を失つたところが存在する可能性があることを認めてゐるのである。

詩序に子夏以來の師承による高い價値を認めながら、一方でともと誤りを含んだものであると限界を指摘するといふ見解は、漢學を祖述する學者とも朱子の學説とも異なる特異な點である。また、彼の弟子の段玉裁が『毛詩詁訓傳定本小箋』の中で詩序の校定を行ひ、さらにその弟子の陳奐が『詩毛氏傳疏』で詩序を篤信してゐるといふ事實から察せられるように、清朝考證學の中にあつても戴震の詩序の評價は特別な地位を占めてゐる。

戴震が考ふる詩の正しい傳承——それは彼に據れば、時に詩序が失つたものであるが——とはもちろん孔子の「詩三百、一言以て之を蔽へば曰く、思ひ邪ま無し」といふ定義であらう。戴震が詩序を措き、孔子のこの言葉を詩の本旨をとらえる根本理念としてゐることは先に指摘した。それでは、彼は詩序のいかなる點が正しい傳を失つたもの

であるとするのか。『補注』には、「毛詩補傳序」に言うとおりに、各詩について「思無邪」の定義に基づいて彼が把握した「作詩の意」（以下「戴氏篇義」と稱す）を篇題の後に附してゐるが、それを詩序と比較することによつて、この疑問を解く手掛りが得られるのである。『補注』が「二南のみについてであるので比較もこの範圍に限られはするが、

召南「羔羊」の詩序は、

鵲巢の功致せるなり。召南の國、文王の政に化し、在位皆な節儉正直にして、德羔羊の如きなり。

と言ひ、「文王の化」を詩の主題と考ふるのに對し、「戴氏篇義」は、官職の修まれるを美むるなり。官民事無く、政明らかにして頌聲作る。故に其の服飾容度を望む。誠に味わひ有る乎、其の之を言へるや。

と言ひ、詩を文王に繋げない。これと同様の違いが、周南「漢廣」や召南「標有梅」「江有汜」についても見る事ができる。

周南「樛木」の詩序は、

后妃下に逮おとべるなり。能く下に逮びて嫉妬の心無きなり。

と言ひ、「后妃」の德を歌つた詩とする。正義の説に従えば、周南の詩序に「后妃」と言ひ、召南の詩序に「夫人」と言ひのはみな文王の妃の太妃を指すので、この詩も太妃の德を歌つた詩と言ふことになる。これに對して「戴氏篇義」は、

下のもの上を美むるの詩なり。「毛詩篇義」に曰く、后妃下に逮べるなりと。未だ其の審らかなるを聞かず。

と言つて、太妃を歌つた詩ととらない。これは、周南の「關雎」から「采芣」まで、詩序が「后妃」の詩と規定した詩全てに見られる違いである。なお、戴氏の文中の「毛詩篇義」は詩序のことを指す。戴震

は『補注』全體にわたって詩序を呼ぶのにこの獨特の呼稱を用いる。これが意味することについての筆者の考えは後に述べたい。

召南「行露」の詩序が、

召伯訟を聽けるなり。衰亂の俗まじ徴すも貞信の教與れば、強暴の男も貞女を侵凌する能はざるなり。

と言ひ、「召伯」を讀えた詩とするのに、「戴氏篇義」は、

訟を聽く者を美むるの詩なり。男女の訟は貞淫、之を禮教に應じて首めに之を重んず。『毛詩篇義』に曰く、召伯訟を聽けるなりと。未だ其の審らかなるを聞かず。と言ひ、詩を召伯に繋げない。

以上の三例から戴震の詩のとらえ方の一つの特徴を見ることができ。それは、詩序が詩を、文王・太姒・召伯といった特定の歴史上の人物について歌ったものにとらえるのに従わず、特定されない人格・一般的な事象を歌ったものにとらえるということである。つまり、詩序に比べて戴震は普遍的なものとして詩の主題をとらえる傾向がある。これは、彼の詩經學を考へる上で見逃すことができない事實である。なぜならば、詩序の價值を否認した朱子さえも二南を文王・太姒・召伯に繋げる點では、詩序と態度を同じくするからである。

詩序および毛鄭における詩の本旨のとらえ方は、彼らの二南全體に對する認識と切り離して考へることはできない。鄭玄の「周南召南譜」に、

文王は「寡妻に刑つとりて、兄弟に至り、以て家邦を御おさむ」(大雅「思齊」の句)。是の故に二南の詩は、后妃夫人の徳を以て首はじめと爲し、終るに麟趾・騶虞を以てす。言ふところは、后妃夫人に斯の徳有りて其の君子を與助すれば皆な以て功を成し、嘉瑞を獲るに至る。

と言ひ、二南は太姒に徳があつて夫の文王を助け、このために天下治まったということをお歌ったものであるとする。周南が「后妃」と言うのに召南では「夫人」と言うのは、召南は文王の徳化の程度が「諸侯の教化の具現」であることを歌うものなので、その妻の太姒の呼稱もそれに合わせたと正義は説明する。

朱子は『集傳』の「國風周南」の題下注で、周公が禮樂を制作した折、文王の御世に教化が民の風俗にまで及んだことを示す詩を、畿内から採集した(若干の諸侯國の詩を含む)のが周南の篇であり、南方の諸侯國から採集したものが召南の篇であると考へる。また、周南の詩は、文王の修身・齊家・治國・平天下の階梯を示すように配列されており、「后妃」すなわち太姒の徳を讀える詩というのも、實は文王の修身齊家の徳を結果的に讀えたものであるとする。召南は文王の教化を彼つた諸侯の夫人や大夫の妻(「夫人」の解釋は正義と異なる)があたかも周南の後妃と照應するかの如く徳を發現させるさまを歌ひ、「甘棠」以下は方伯が文王の教化を廣めた結果、諸侯が家を齊え徳をその國に及ぼしたことを歌う。故に召南の詩は、文王に直接言及しはしないが、實は彼の明德新民の徳化が天下に行き渡つたことを讀える詩であるとする。

詩序および毛鄭と朱子とは若干の差異を伴いながらも二南を文王の徳を讀えた篇にとらえる點で一致し、その認識から個々の詩に歌われた人物を特定するのである。これらは、詩經全體における二南の位置と意義とを省察した上で、「風教」の役割を荷なう詩經の性格に合致するように二南の詩を統一的に把握したものであり、高度の一貫性と整合性を持つた體系と言ひ得る。これに對抗し得るどのような根據をもつて戴震は詩序や朱子に反對したのであろうか。

「毛詩補傳序」の中で、「作詩の意、前人の既に其の傳を失へる者は、其の世を論じ其の人を知るに非ざれば、固より臆見を以て定め難きなり」と言う。これは、その前に述べる「字義名物は、前人の或は之を失へる者、以て詳覈して知るべし。古籍具さに在れば明證有るなり」という言葉とともに、戴震の詩經研究の嚴密性を支える重要な根據である。研究對象を文獻資料によつて考證し得るものに限り、それ以外については臆斷を差し控えるという態度は、「數百年已降、經を説くの弊、善く鑿空する而已矣」(集卷十、余蕭客の『古經解詁沈』のため)の序」という批判のもとに、考據の學の道を進む戴震の基本的な學的態度であつた。したがつて、詩序の歴史的同定の當否を検證する資料がない以上、「闕疑」の態度を守り、あくまで詩の記述から讀み取れる範圍で作詩の意を考えていく立場を取るのには彼にとつて必然であつた。この事が、詩序の歴史的同定に従わない理由の一つとなる。詩中に「召伯の芟とむまる所」と歌われる、召南「甘棠」については、「周人の召公を思へるなり」と言い、詩中に「王室や愾くが如し：父母はなは孔くだ邇ちかし」と、暴虐な紂王と父母の如き善政を布く文王とを暗示する語があると考えられる周南「汝墳」については、「殷の民を失へども、民の其の國を懷ふは實に周の治功おとよ被ふ所遠きなり」と言うように、詩中に「明證」がある場合には、「戴氏篇義」も歴史的同定を行つてゐる事實から考えても、先の推定が正しいことが證明される。副次的な記述には頼らずにあくまで經文自體に則して研究を進めようという態度は、解釋學の正道を行くものである。

しかし、我々は先に詩序および毛鄭と朱子の歴史的同定が、二南に詩經全體に通ずる高度の一貫性と整合性を與えるという要請に答えるために行われたものであることを見た。『詩』を經として考える立

場からすればこれは必須の要請である。『詩』は單に民謠を無作意に集めたものではなく、「夫婦を經にし孝敬を成し、人倫を厚くし教化を美しくし、風俗を移す」(詩大序)ような道德的な教化力を持つ經典であり、孔子の纂輯に係るものである。とりわけ二南は、「周南召南は正始の道にして、王化の基」(詩大序)というように、「詩の正經」(詩譜序)である。そうであるからには、それは道德に基づく高度な一貫性を持った構成を持つはずで、それに基づけることなしに詩經を考へるのは、儒學を奉じる者の態度ではない。

戴震も經學家であるからには、その要請に答える義務を當然負う。だが、先に見た、詩句からわかる範圍で詩を解釋して行く態度のみからでは、詩經の持つ道德的で整合的な體系は明らかにし得まい。なるほど彼は詩序の代わりに孔子の「思無邪」という定義で詩の本旨をとらえることを宣言したが、この定義はあまりに廣範であり、詩經の體系をとらえるためには、より具體的な理論が必要とされる。とすれば、別にこの問題に對する思索がないとしたり、客觀的研究として高い先の態度は經學家としては片手落ちと言わざるを得ない。また、訓詁學の側面から考えても、先に指摘した通り、彼には詩經全體で一字の訓詁を一貫させる態度があり、この方法をとるためにも、詩經が統一的な體系を持つ存在であるという信頼が戴震にはなければならぬ。

ここにおいて、我々は戴震が詩經、特に二南にどのような體系を見出してゐたかを明らかにしなければならぬ。

三

前章で提起された問題を探る方法として、「四始」「樂章」「禮樂」

などの詩經に關する重要な概念について戴震がどのような認識を持っていたかを分析してみたい。

詩の「四始」についての一般的な理解としては、詩の次序に據つて「風」「小雅」「大雅」「頌」の四つの詩體を指すとす説、『史記』孔子世家の記事に據つて四つの詩體のそれぞれの始めの詩（「關雎」「鹿鳴」「文王」「清廟」）を指すとす説が行われる。これに對して戴震は、次のような見解を『經考』四始で述べている。

「四始」とは周公が禮樂を製作した時に「樂章」として定めた詩を指す。具體的には『禮經』すなわち『儀禮』中に言及される詩がそれに當り、詩經の正經であり、『禮記』玉制の中で、「詩書禮樂」の名で士人の必須の教養として貴ばれるものである。周公がこれらの詩を定めた時に、すでに風・小雅・大雅・頌という四部門に分類されていて、周公以後、後人が詩を採集して元來の四部門に従つて増入していき、詩經の原型が成立した。

以上の説の中で「四始」と禮樂との關係を「樂章」という言葉で説明することに注目したい。「樂章」の定義については『經考附錄』鄭衛の音の中で次のように言う。

樂とは、笙・箏・琴・瑟・鐘・鼓の類による演奏である。樂器によつて演奏されるものが樂である。樂器による演奏に乗せられて歌われる詩が樂章である（樂者笙箏琴鐘鼓之屬也。器之所奏者樂也。其發乎器者樂章）

つまり、單に聲に出して歌う詩とは異なり、管弦に乗せて演奏する詩であり、『儀禮』燕樂・鄉飲酒禮、『禮記』射義などに見られる、専ら儀式において演奏されるものと言うことができる。なお「四始」と斷定し得るのは、『儀禮』他で言及された詩に限られるが、

「樂章」という概念には二南全てが含まれると彼は考えていたと推測できる。『經考』樂章に、

按ずるに、南・幽・雅・頌には、新たに詩を作つて儀式用の演奏曲（樂章）としたもの、あるいはもともとあつた詩を取つてそれを演奏用に編曲し樂章としたものがある（按南幽雅頌或特作詩以爲樂章、或采所有之詩定爲樂章）

と言ひ、『經考附錄』南幽に「周召を以て南國の詩を統紀して周召南と稱し、國風の首に列し、之を樂章に用ふ」というのがその證になる。また、南・幽・雅・頌を詩の正經としていたので、二南の他の詩も四始に匹敵する由來の古い儀式歌であると考えていたに違ひない。

二南が樂章であることを彼は度々注意する。

鶴巢の詩も亦た周初に之を作りて以て房中の樂と爲す（召南「鶴巢」）

女子の教成れるの祭に歌ふ所なり……采蘋の詩、蓋し亦た専ら樂章の爲に作れる者なり（同「采蘋」）

蓋し仲春、殺禮して嫁ぐ者に歌ふの樂章なり（桃夭）は婚嫁するの常にして六禮を用ふる者に歌ふ。此は期盡きて殺禮する者に歌ふ（同「標有梅」）

これを見ると戴震が二南が樂章であることをいかに重大にとらえていたかがわかる。この詩のとらえ方は、それがどのような儀式においてだれのために演奏されるものであるかという、演奏の場や聴く者に重點をおいた見方と言える。毛鄭や朱子が詩經を概観して論ずる場合には、二南が樂章であることに言及するが、個々の詩を論ずる場合にはそれを等閑に附して、ひたすら文王以下の人々の事蹟に繋けて解釋しようとするのと大きな隔りがある。毛鄭や朱子のそれを詩の「時事的

解釋」戴震のそれを「禮樂的解釋」と呼んでその特徴をとらえることが可能である。

儀式において樂章を奏する目的は風教にある。周南「關雎」の補注に次のように言う。

關雎の夫婦を言ひ、鹿鳴の君臣を言へる、之を房中に歌ひ、之を燕饗に歌ふ。其の樂章を聞きて、君臣夫婦の正しきを知ら俾む。禮樂の教遠し矣。

召南「鵲巢」の「補注」にまた言う。

凡そ樂章、或は徳を言ひ、或は禮を言ふ。教を彰らかにするなり。稱美して以て之を樂しませしめ、人心將に惡に移らざらんとす。樂の道なり。

聽くものを善に目覺めさせ、惡に移らないようにするのが「禮樂の教」であり、二南はそれに奉仕する目的で作られた樂章なのである。

それでは、樂章が聽く者を教化するプロセスについて戴震はどのように考えていたであろうか。「鵲巢」の「補注」の「稱美して以て之を樂しませしめ人心將に惡に移らざらんとす。樂の道なり」という發言に注意したい。「之を樂しませしむ」という語句は「關雎」の「窈窕たる淑女は、鐘鼓もて之を樂しませしむ」に據った表現と見られることから、「樂章」を演奏することによってそれを聽く者を讀め稱えその心を樂しませ、その結果その人を惡から遠ざけるのが「樂」の道である、という意味に解釋することができる。「鵲巢」の詩で言えば、嫁いで来た夫人の徳を讀める内容のこの詩を演奏することによって、それを房中（夫婦の居室）で聽いている夫人の徳を稱讚し、稱讚することによって夫人が徳を伸ばすように仕向けるのである。ここに、戴震の樂章による教化のプロセスについての説を見ることが出来る。場面

や聽き手にふさわしい樂章の演奏によって聽く者を讀美し、心を和ませ徳を伸ばさせ、結果的に先王の教えを成就させるのである。これを前提として考えれば、周南「桃夭」の「戴氏篇義」で

子を嫁するに歌ふの詩なり。…以て美めて以て誨ふ、兩つながら之を見はせる與。

と言うのも、この詩が嫁ぎ行く子を送る樂章として演奏され、「其の室家に宜しからん」と言つて嫁ぐ子を讀め、かつそうあれと教える詩であると言つているとらねばならない。「鵲巢」に見た、稱讚することによって教化を實現するというプロセスをここにも見ることが出来るのである。

以上の分析によつて、前章で提出した問い——戴震は詩序および毛鄭や朱子に對抗し得る、道德的であり整合性と一貫性を具えたいかなる體系を詩經とりわけその正經の二南に見出だしていたか——に答え得たと見えよう。二南は詩經の正經であり詩經のエッセンスである。その一部は四始として、他はそれに次ぐものとして、周公の製作した禮樂に深い關わりを持った樂章である。それらは演奏されることにより聽く者を美めかつ教化するのである。これが戴震の二南觀であり、とりも直さず詩の正經觀である。詩經全體を貫く最も重要な要素がここにあると戴震が考えていたことは疑いない。

それでは、右の認識を確立することによつて、戴震はなぜ詩序および毛鄭と朱子の、筆者のいわゆる時事的解釋を拒否したのかという問題についてまとめてみよう。

これまで述べてきたことからその理由をある程度導き出すことができる。二南は儀式において演奏される樂章であることに本質がある。だから、その内容は儀式にふさわしいものであればそれでよく、

特に聖人賢人の事蹟のみを歌う必要はない。しかも、樂章の役割が聴く者を稱美することによって教化していくことであるならば、詩の内容容として求められるのは、聴く者に詩で歌われていることがあたかも自分のことであると思わせることである。そのためには、詩の内容が誰でも感情移入できるものである必要がある。故に、詩は特定の人物の一回限りの事實を歌ったものよりも、時代を越えて繰り返され得る事柄を不特定の人格を主人公として歌ったものの方が適當である。要は内容が親しみやすくかつ道徳的であればよいのである。彼の二南觀はずでに時事的解釋を否定する方向に傾く。

これは、戴震自身の言葉によって證明することができる。文王に嫁いだ太姒を稱讚した歌だと朱子が解釋する「關雎」について戴震は次のように言う。

私がこの詩全體から考えてみるに、おそらくは、「窈窕の淑女」であつてこそ初めて君子に妻あわずにふさわしいということを言つたのである。…ある人物のある事件を特定して作つた詩ではない（非指一人一事爲之者也）。

萬人に通用する内容を歌つたものであるから太姒を主人公として考へるのは誤まりだと言ひ、筆者の推論が妥當であることを示す。さらに同じ詩において次のように言う。

南・邠・雅・頌の中に専ら樂章に用いられ歴史事實を歌つたのではない詩があるのは、周の王家には代々賢妃の内助があつた。それで周南は「關雎」を始めに置き、召南は「鵲巢」を始めに置く。内徳を正し、婚姻における秩序を重んじる手掛りとするためなのである。

詩が儀禮のために定められ、道徳を廣める手段として用いるもので、

内容はいつの世でもあてはまるものだという主張を見ることができ。結論すれば、戴震は二南の儀禮的役割を重視する立場、言い換えれば禮樂的解釋に徹する立場をとることによって、時事的解釋に反對するのであると言うことができる。

ここに至つて、戴震が詩序を「毛詩篇義」という獨特な名稱で呼んだことの理由も説明し得る。「毛詩篇義」という名稱は、例えば三家詩の「篇義」や朱子の「篇義」のような他の説が對等の地位で存在し得ることを暗示し、詩序があくまでも毛公の傳えた詩經學と一體であることを主張する。戴震が詩序の成立に毛公が深く関わつていてと考へたこと、また詩序自體に傳承を失つた箇所があると考へていたことは見てきたとおりである。つまり、戴震にとつては詩序は敬意を表すべきであると同時に超克されるべき存在であつた。その場合、「詩序」という名の背後には、それが漢唐の學の中であまりにも高い價値を與えられてきた歴史が存在するので、その重壓をはずし冷靜な評價の俎上に載せるために「毛詩篇義」という中立的な名稱で呼んだのではないかと思ひ當たるのである。すなわち、『補注』の篇題の下に置かれた作詩の意についての記述によって詩序を越えようという戴震の意識が「毛詩篇義」という呼び方に込められていると筆者は考へる。

以上、「戴氏篇義」の分析を通じて戴震の二南を中心とした詩經觀を明らかにし得た。これによって明らかになり、「戴氏篇義」には戴震の詩經に對する認識が集約されており、彼がこれによって詩序の枷を脱した、作詩の本旨の把握を行おうとして書いたものだと考へ得る。この意味で、詩句の字義の詮釋に始まり、一篇の意義の糾明に終わる『補注』は、「字に由りて以て其の詞に通じ、詞に由りて以て其

の道に通ず、必ず漸あり」という彼の方法論を體現した首尾一貫した著述である。

しかしながら、戴震は「蓋し字義名物は、前人の或は之を失へる者、以て詳覈して知るべし。古籍具さに在れば明證有るなり」と、あくまで字義の追究によって先人の詩經學を越えようとした人である。したがって本章の結論が、彼の字義詮釋においてどのような現れ方をしているかをさらに検討しなければ、彼の詩經學を再構築しようとする試みも空論たるを免れまい。

四

「關雎」第五章（この章立ては『補注』が鄭箋の説に據るのに従う）「參差たる荇菜は左右に之を芼す（參差荇菜 左右芼之）」の「芼」の字の訓詁は、戴震の訓詁學の方法論を如實に見ることのできる例である。

この字について、彼はまず『爾雅』釋言の「芼（ひきぬく）なり」、毛傳の「擇ぶなり」、『集傳』の「熟て之を薦むるなり」の三説を擧げ、三者がこれらの説をなしたのは、本詩に歌われる「參差たる荇菜」についての一連の動作、「流む」（第二章）、「采る」（第四章）にこの「芼す」という動作が續く點を説明できるようにという觀點から字義を考えてのことであることを解説する。その上で、

この三説はみな詩句を解するために勝手に都合の良い訓詁をひねり出した（緣辭生訓）ものであり、この字が「艸」を要素とする理由を説明し得ていない（於字偏旁不能明）。

と批判する。一方、『說文解字』艸部では、この詩句を引用して「芼は覆蔓するなり」と解するが、これについては「詩の流れについての

次第を失っている」と駁する。そして次のように斷案を下す。

凡そ經について研究する者は、經に合うように附會の説をなすので文字の構造を説明できず、文字について研究するものは文字の構造に合うように附會の説をなすので、經文における意味は説明できないのである。この「芼」の字を例にして見ても、訓詁が傳承を失って久しいことがわかる。

ここには戴震の字義研究についての姿勢が表明されている。それは、訓詁においては字だけを取り出して意義を考えるのではなく、一篇の中の一字のあり方に思いを致すということ、字がなぜそのような構造をしているのかを考えるということの兩方向から考證する姿勢である。この二つは戴震の訓詁學の方法の根幹を形成している。

『考正』大雅生民第五章に

詩の言葉というものは一貫した構成の中に存在するものであるから、詩の前後關係から意味を追究することができる。その字義については經全體から考えれば通證が得られるのであり、誤解に陥ることも少ない。學者がしばしば「緣辭生訓」に陥るのは、全體の中のただ一部分のみを切り離して考えるので誤解が多くなることに由來するのである。

と言う。一字の意義、ひいては一章の内容を考える時に詩全體の構成に基づけて考えられるという方法は、「關雎」の他、周南「采芣」「卷耳」においても用いられる。また、一字の意義を詩經全體で一貫させる態度を固守するのも、詩經の整合性への信頼を基礎とした、常に全體から部分を考えるという彼の態度の現われと言える。更に、字義を經の用例からだけではなく、文字の構造からも説明し得るように考えていかなければならないという彼の態度は、「是仲明に與へて學を論ずる

書」の「則ち知る、一字の義、當に羣經を貫き、六書に本づけ、然る後に定まれりと爲すべし」という言葉に集約されるものであるが、これも古典全體、訓詁學全體に照らして一字を考えるものである。つまり、彼の訓詁學には、全段階にわたり全體性の希求の姿勢が見られる。彼の學問について常に言われる「主觀の横益」という、經の本質を直觀的把握で全體的につかもうという傾向と同じ精神の働きであらうと考えられる。先人がこの全體的な認識を失ったと考えられる場合、彼はそれを「緣辭生訓」という「鑿空」の弊に陥ったものとして批判するのである。また假に、群經を用いて考證を行ったとしても、經と經との關係についての冷徹な考察がなかつたならば、自分が注する對象である詩句に引かれて、烏有の禮制や名物を捏造する誤りを犯した(因時付會)ものとして批判するのである。

このような戴震の學的態度からすれば、「莖」の訓詁に關する先人の説は、いづれも片面的で承服できないものである。詩の中での位置づけと字の構造からの説明とを兩立させ得る解釋を行うために、彼は禮について考えて、最終的に次のような斷案を下す。

藁・醴・菹・莖、凡そ四物なり。…肉之を藁と謂ひ、菜之を莖と謂ふ。…莖は則ち之を消烹す(《禮》(《儀禮》土虞禮(秦藁清自門入)注に消は肉汁なりと。…之を莖す)は用ひて鉤莖と爲すを言ふなり。

ここにおいて、「莖」の字について、詩篇の流れに則し、六書に本づき、群經を貫いた字義を提出し得たのであるが、この場合、群經の内、特に禮と關係づけることによって詩句を解釋していることを問題にしてみよう。第二章冒頭に指摘したように、「補注」においては、禮が頻繁に制用され、詩に歌われた禮法・制度についての考證が大きい

な比重を占めている。彼自身、集卷一「詩生民解」、といつてもこれは『考正』大雅生民の第一章の部分を段玉裁が取り出し、彼の編んだ師の文集に獨立した論文として收めたものであるが、そこで戴震は姜源の祀廟の問題を「詩と禮とを合して之を綜覈し」て考證した後、禮は以て詩に通ずべきこと明らかなり」と、詩經研究において禮が必須の文獻たることを明言している。彼の詩經研究においては、禮との關係において詩をとらえることが核心をなすと言ふことができる。

彼のこの態度は、前章で論證したその詩經認識を考えた時、その理由を容易に見出だすことができる。彼の二南に對する定義は、樂章であり、演奏することによって聞く者を稱美し、その結果教化を實現するものであるということであった。言い換えれば、二南は人々を禮教の道に化することがその本旨なのである。このことは周南「野有死麕」の「戴氏篇義」からも知ることができる。

「女有り春を懷ふ、吉士之を誘はん」と詩中に言うのは、女を愛する心が動いたことを大げさに言うのであるが…それでも「男女が」最後まで禮義を失わないのは、風化が普く及んだことによることが知られる。これこそ詩の教が善く人間の感情を歌うことにより人々に禮を示すものである。

「情を以て禮を見はす」ということを詩の重要な意義と彼が認識していたことがわかる。

詩の役割がこうであるからには、詩で歌われる内容は禮教普き太平の世のさまであり、戴震にとって詩の教の眞實を明らかにするために詩句のもつ禮制的意味を追究することが、詩經研究の最も重要な問題としてとらえられていたことは言うまでもない。つまり、彼にとつて詩經研究と禮制研究とは不可分のものであり、『補注』はそのような

彼の學的態度の結實であつたのである。

ここで、我々は段玉裁が師の年譜の後に載せる、先生から聞いた言葉の一つを思い出す。

先生は言われた、「學問をするにはまず〈禮〉を讀まなければならぬ。〈禮〉を讀む上では、聖人の禮に對する考えを讀みとることが大切である」。

經學の根柢として禮の研究があるべきだと言う發言で、彼の禮と關係づけた詩經研究もこの態度の表われと見ることができよう。ただし我々はこの發言を安易に用いて彼の學問を説明しようとしてはなるまい。すでに見た通り、彼は詩經研究に當つて、夾雜物を取り拂つて詩の本質を探究し、その結果、詩と禮とは本質的に、切り離して考えることはできないという認識を得たのである。彼はその認識の上に立つて詩經研究に禮を驅使したのである。つまり、彼の方法論は古典の根源に立ち返つて得た認識があつた上で構築されたものである。我々は、彼の見出した古典の體系を再確認する作業を通して彼の學問の方法論を探るといふ手順を怠つてはならない。

ともあれ、二南を禮教普き太平の御世を歌つた詩とする彼の認識は、詩句解釋にも影響を與えている。「野有死麋」の「女有り春を懷ふ、吉士之を誘ふ」の「吉士」を、『集傳』が「外見は美しいが不純な下心を秘めた男」ととり、この詩はそのような男が春を懷う女を誘惑するが、文王の化を受けた女はそれに従わないことを歌つたものとするのを、

禮教が女子には及んで男子の方には及ばず、しかも、教化を受けしていない男に詩人が「吉士」といふ美名を加えるはずがない。

と、戴震は批判する。しかし、彼の説に立つと、道德的に優れた「吉

士」が女性を誘惑するという矛盾を解決する必要が生じてくる。

戴震が「吉士」を道德的に優れた男と解するのは毛鄭の説を承けたものである。毛鄭は「誘」を「道く」(吉士が媒酌人に導いてもらつて婚禮を完成させる)と解して矛盾を解消させようとするが、戴震はこの詩の末章で女性が誘惑されないことを歌っている以上、「誘」は文字通りの意義にとるべきであるとする。そして「之を誘ふ」とは「設言」である、すなわち架空の言を爲したものであると解して先の矛盾を解消させる。つまり、吉士が女を誘うと言うのはそうしたいほど女がかわいいということを言いたいので、實際に女を誘惑するのではないと考えるのである。「設言」の説は、周南「漢廣」の「之の子于歸がば、言其の馬に秣(ま)かわん」を鄭玄が男が女の氣を引いたものと解するのを批判する時にも用いられ、これも女をかわいく思う心を表わすための假のたとえと考える。

朱子の「吉士」説に對する批判にしても「設言」の説にしても、戴震の二南が禮教普き太平の御世を歌つたものであるという認識の上に成り立つたものである。二南に登場するのは君子淑女ばかりで、禮に背いて女を誘惑する男性など現れるはずがないという確信がこの解釋を生んだと言える。

このように見ると、前章で論證した戴震の禮學的解釋に基づく詩經觀が、その字義の考證を行う基礎として一貫していることを知るのである。すなわち 經の本旨の把握↓字義の闡釋 という研究態度を見ることができぬ。

ところで、詩を禮に據つて研究するという戴震の立場は一見鄭箋の立場に似る。その鄭箋はまさに禮に據つて詩經に注したために、往々詩の本旨にはずれた解釋に陥つたという定評がある。ならば、一見そ

れと研究方法を同じくするかに見える戴震はいかにして鄭玄と同じ轍を踏むのを回避するのであろうか。一つには、詩序の羈絆から自由な立場を取ったことが挙げられよう。それによって時事的解釋を排して、純粹に儀式歌として詩と禮との關係を追究し得たのである。

それと共に指摘しなければならぬのは、禮による研究と並行して本章の始めに見た嚴密な原則と理論とをもつ彼の訓詁學に據って字義の徹底的な闡明を行ったことである。彼は、これによって鄭玄の失を克服し得ると考えていたに違いない。

彼は、先人が訓詁の上で陥った弊として、「緣辭生訓」、およびその一種である「因詩付會」とを問題にしている。殊に、先人が「因詩付會」、詩句解釋のために烏有の禮制や字義を捏造したという指摘はこの場合重要である。召南「采芣」の毛傳に「公侯夫人は芣菜を執り以て祭を助く。王后なれば則ち苜蓿菜なり」と言うのに對し、戴震は『夏小正』とその戴德による傳、『左傳』隱公二年の記載に據り、芣を采るのが祭祀に供するためであるところまでは確定できるが、どのように用いるかは文獻に徴することができず、毛傳の説は「因詩付會」であるとする。詩序に據れば后妃の詩である「關雎」が「參差たる苜蓿は左右に之を采る」と言い、夫人の詩である本詩が「于以て芣を采る」と言うところから、二種の植物を地位に應じた儀式の具であると考え烏有の禮制を捏造したと戴震は考へるのであり、古籍に「明證」を求めることによって毛公の失をあはくのである。この例は、鄭箋に對するものではないけれども、禮によって詩を考へる際の戴震の基本的な姿勢を見ることができ、おそらく彼はこの姿勢を守ることによって鄭玄の失の克服が可能と判断したと考へられる。

この場合、字義の嚴格な解釋が彼の詩全體に關する認識を檢證し率

固にする役割を荷なっているわけである。ここに、先に見たのと逆の字義の闡明→經の意の把握 という研究態度を見出だすことができ。つまり、戴震の詩經研究にあつては、字義の闡明と經の意の把握とが互いに支え合いながら一つの學問體系を形成していることが理解される。「およそ戴震の本質を掘り下げてゆくと、いつも客觀のヴェールをかむった主觀の横溢を見る。ただしかし少なくとも戴震に關する限り、それは常に體系的組織的な思辨を基礎に展開されるので、横溢する主觀はあたかも學問の推進力として働いているかに見える」という戴震の學問全體に對する指摘を、彼の詩經研究についても見出だせることに氣がつくのである。

五

名有らんとするの見、其の弊は二あり。前人を拏撃して以て自ら表擯するに非ずんば、即ち昔儒に依傍して以て驥尾に附す。二者同じからざれども、鄙陋の心は同じきなり。是を以て君子務むること道を聞くに在るなり。

集卷九「鄭文用牧に答ふる書」中の戴震が自らの學問の態度を表明した一節であるが、彼が詩經研究において昔儒の驥尾に附すことなく、詩經を單なる學問の對象としてではなく、その中に「道を聞く」として研究を行つていたことは以上の分析によってかなり明らかにすることができたように思う。

彼の詩經研究は、夾雜物を取り去り詩經そのものに肉迫してその本質を見極めようとした所に最大の特徴がある。本質を追求するために彼が頼るのは、詩經そのものであり、孔子の「思無邪」という定義であり、『禮經』すなわち『儀禮』を中心とする禮の記載であり、その

他の二次的な資料はできるだけ排除したところに詩經を見ようとした。そこで、禮樂と深い關係を有するという詩經の本質的な認識を得た彼は、その本質を最も具現すると考えられる二南について、その認識を徹底的に用いて研究を進めた。と同時に嚴密な字義の考證をすることによってその認識を不斷に檢證し鞏固に行つた。つまり、彼は詩を禮と訓詁という二面の鏡に映すことによつてその姿をとらえようとしたのである。

この際、批判の對象として俎上に擧げられたのが、詩の時事的解釋の源泉となつてきた詩序であるが、彼は宋儒とは異なり、詩序を頭から否定するのではなく、子夏以來の詩學を傳えるものとして尊重してゐた。三家詩の詩解釋に比較して、毛詩序は相對的に禮に深く關わるという二南の本旨に忠實であることが評價してゐることは『補注』に例證を求めることができる。ただ、彼は詩序の中で傳承を失つた部分が歴代の詩經學を歪めてきたとして、そこに批判を向けるといふ冷靜な態度を保つた。

一言で言うならば、彼は詩經の根源に立ち戻つた研究を行つた。そこでとらえられた詩經觀は本質的なものであり、全體的なものであつた。それは學術研究であると同時に、理想の人間生活が行われた古典世界を學問によつて再構築しようといふ試みとも言えよう。

本質性と全體性とは彼の經學全體を貫通するものであつたと考えられる。彼の目指した訓詁學が、單に一句の中の意味を求めに止まらず、一書全體で一貫し、群經から先秦の文獻全體に通用し、しかも六書音韻の法則に照らしも正しさを失わないといふ、ほとんど自然科學の法則を追求するにも似た相貌を示すのはその一證である。と同時に、彼の詩經研究が後代の學者に必ずしも充分には繼承されなかつた

理由も、それがもつ本質性と全體性に求められよう。彼の詩經研究は漢儒宋儒を乗り越えて屹立する独自の體系であつた。故に後代の學者は、その独自の體系自體を受け入れることなしには、戴震の詩經學を受け継ぐことはできない。恐らくそうした繼承者は出なかつたのである。戴震の詩經學も一代限りに終つた。これは彼以後の清朝考證學がどのような道を選択し歩んだかを考える材料となると考える。

講學の徒である是仲明から『詩補傳』、これは『補注』の前身と考えられる著述であるが、それを見せてくれるよう依頼があつたのを戴震は斷わり、代りに「學を論ずる書」を寄せて自己の爲學の法を披瀝したのは、彼の傳記の中で有名なエピソードであるが、これについて段玉裁は師の年譜の乾隆三十二年丁亥の條の中で

おそらく、彼がこの著述をどう理解するやら信頼できず心配だつたからであろう（蓋亦自恐於斯未信也）

と推測している。彼の詩經研究が緻密な考證の上に人目を驚かさなばかりの詩解釋を行うものであることから考えると、『詩補傳』を讀んだ是仲明が戴震を自分の仲間と誤認するのを戴震は恐れたのではなかつたか。講學家として獨善的な經解釋をして快を求め人間であつたであろう是仲明が『詩補傳』の新鮮な經說に目を奪われ、それが宋明の學とは別次元の、冷徹で一貫した字義考證の上に成り立つてゐることを理解できないといふことは大いにあり得たであろう。戴震は一知半解の人間によつて彼の誤まつた像が作られるのを恐れたのではなかつたかと筆者は考える。彼自身が自分の學問の獨自性を自覺してゐたことを示しているエピソードであると感じる。

最後に『吳棫詩經補注』という書名について簡単に觸れておく。孔廣森は「戴氏遺書序」の中でこの書について、

『毛鄭詩考正』四卷を爲り、別に『詩補傳』を爲れども未だ成らず、周南召南二卷を成せり。

と述べ、あたかも『補注』二卷が未完の書であるかの如く見ている。これは、この書が「詩經補注」という書名を冠せられながら、周南召南しか收められていないことに據るのであろう。しかし、本論文で見た戴震の詩經觀を考えた場合、孔氏の説は師の意圖を充分に理解しないものではなかったかと疑われる。

第三章で明らかにしたように、戴震は、二南こそは詩の正經であり、禮樂との關わりにおいて、詩經の本質を最も具現したものであると考えていた。また、『補注』は、完備した詩の注釋をではなく、詩の本質的な姿を追究することをその著述の姿勢として持ったものである。このように考えるならば、二南を研究することはとりも直さず詩經そのものを研究することと彼は考えたはずである。また、その研究成果には詩經全體を貫通するエッセンスが存在すると信じたはずである。さらに『補注』が字義の闡明に始まり、詩の本旨の糾明に終わる首尾一貫した體例を具えたものであることから見ても、『杲溪詩經補注』という書名は、戴震の信念に基づいて、「二南」の注釋に對してつけられたものであったと思うのである。この意味で、「年譜」乾隆三十一年丙戌の條に、

この年、會試に失敗した後、詩經周南召南に注し、これを『杲溪詩經補注』と名づけた。

と記した段玉裁の方が師の意をくんでいると考える。また、主に『補注』を分析することに終始した本論文に取って「戴震の詩經學」の名を冠した筆者の意圖もここにある。

注(1) 成立年不明。『安徽叢書』第六期(一九三〇)『戴東原先生全集』用孔

氏微波樹叢書本景印、は卷首に『鄭氏詩譜』一卷を附す。筆者は同書の縮印本(一九八七、台灣、大化書局)を用いた。『考正』には、他に『皇清經解』本がある。

(2) 段玉裁の「戴東原先生年譜」に據れば、乾隆二十一年丙戌一七六六、戴震四十四歳の作。『安徽叢書』用微波樹叢書本景印。『皇清經解』本。管見によれば經解本は微波樹本の校字者の疎漏を多く正している。

(3) 陳奐「詩毛氏傳疏」鈔錄に「故に詩を讀みて序を讀まざるは無本の教なり。詩と序とを讀みて傳を讀まざるは失守の學なり。」

(4) 『安徽叢書』用鎮海張氏校本景印。

(5) 『安徽叢書』本附印。

(6) 孔廣森と戴氏の説については、近藤光男「屈原賦注」について「清朝考證學の研究」、一九八七、東京、研文出版 三一七頁)に詳し

(7) 『安徽叢書』用南陵徐氏復校本景印。

(8) 同用歙縣許氏藏汪氏不疏園寫本景印。なお、『經考』および『經考附錄』の性格については、近藤光男「戴震の《考工記圖》について」(『清朝考證學の研究』)二七四頁、に詳し。

(9) 拙論「戴震の詩經研究における《爾雅》の意義」(慶應義塾大學『藝文研究』第六一號、一九九二、三)。

(10) 朱子の詩經研究の態度については、目加田誠「朱子の詩集傳」(著作集第一卷『詩經研究』、一九八五、東京、龍溪書舎)に詳し。

(11) 『論語』爲政。この言葉は「詩」大雅「駉」からの斷章取義であり、本来は「思」は助辭である。

(12) 注6所掲書 三一八頁

(13) 集卷一「鄭風の後に書す」と『經考附錄』鄭衛の音で、『論語』衛靈公に見える孔子の「鄭聲は淫なり」の言葉と『禮記』樂記の「桑間濮上

の音」とはその地方の音楽の響きを言ったもので、詩を言ったものではないと論じる。

(14) 先儒が誰を指すかについてはいまだ調査中であり、待考とさせていた
 だきたい。

(15) 「毛詩補傳序」に「作詩の意、姑く夫子の夫の三百を斷する者を以て、
 各々推して之を論じ、用て篇題の後に附す。」

(16) 鄭玄「周南召南譜」の「是の故に二國の詩は、后妃夫人の徳を以て
 首めと爲す」の正義に「此の后妃夫人は皆な大姪なり。」

(17) 同右正義に「周南は王者の化を以てするが故に〈后妃〉と稱し、召南
 は諸侯の化もてするが故に〈夫人〉と云ふ。直に化感を以て名と爲す、
 先後の別を爲すに非ず。」

(18) 鄭箋に「〈始〉は王道興廢の始なり。」

(19) 「關雎」の亂は以て風の始と爲し、〈鹿鳴〉を小雅の始と爲し、〈文
 王〉を大雅の始と爲し、〈清廟〉を頌の始と爲す。」

(20) 鄭玄「詩譜」序に「成王・周公に及び太平を致し、禮を制め樂を作り
 て、頌聲興る有り。盛の至りなり。」

(21) 周南「關雎」「葛覃」「卷耳」、召南「鵲巢」「采芣」「鶉之奔奔」、
 豳風「七月」、小雅「鹿鳴」「四牡」「皇皇者華」「南陔」「白華」「華黍」
 「魚麗」「由庚」「南有嘉魚」「崇丘」「南山有臺」「由儀」、頌の「離」

「酌」、および逸詩の「九夏」「經首」「采芣」「新宮」「豳雅」「豳頌」が
 それにあたる。なお「豳詩」(「七月」を指す)「豳雅」「豳頌」の理解は
 『經考附錄』豳雅豳頌の説に據る。

(22) 「樂正四術を崇び、四教を立つ。先王の詩書禮樂に順ひて以て士を造
 す。」

(23) 『經考附錄』南幽の「南幽、詩の正經爲りと謂ふは則ち可なり」など。

(24) 集卷九「是仲明に與へて學を論する書」。

(25) 集卷十「古經解鈎沈序」に「是の故に盤空の弊に二有り、其の一は縁

詞生訓なり。其の一は守詛傳謬なり。緣詞生訓は釋く所の義、其の本義
 に非ず。守詛傳謬は據る所の經、其の本經に非ず。」

(26) 「詩生民解」の「三章は「姜源が后稷を」生みて之を棄つるも其の異
 なるに感じ、然る後に之を收養するを言ふ。后稷の棄を名とするは此を
 以てすれば此れ必ず「設言」に非ざるなり」とあるのに據って解した。

(27) 本文批判の問題、彼のいわゆる「守詛傳謬」に關する問題については
 戴震の段階ではまた本格的検討は始まっていない。

(28) 注6所掲書 三二五頁。

(29) 例えば、「關雎」について、魯詩が、周の康王の后妃が君王との逸樂
 に耽つていたのを傷んだ詩人が風刺のために作った詩とするのに、戴震
 は反對し、「惟だ毛詩のみ禮經と合す」と言う。

(30) 『漢學師承記』卷六 孔廣森 所收。