

鄭玄の詩経解釈学

辺土名, 朝邦
活水女子短期大学

<https://doi.org/10.15017/18061>

出版情報：中国哲学論集. 6, pp.16-33, 1980-12-21. 九州大学中国哲学研究会
バージョン：
権利関係：



鄭玄の詩經解釈学

辺 士 名 朝 邦

はじめに

鄭玄（一二七—二〇〇）の經学について、それが今古文を兼採折衷し漢代經学を集大成するものであるとの指摘評価がなされて既に久しい。^①この従来の説は漢代經学史における鄭学の一括的な位置づけとしては確かに正しいし、今日においても有効であろう。しかしながら、ではこの指摘評価に対して、その集大成は具体的にどのような内実のものであり、また今古文の兼採折衷はどのような思考方法のもとにどのような形でおこなわれているかと問うたとき、その回答は必ずしも明確でない。

試みに三礼、論語の諸注、発墨守、起廢疾、駁五經異義などに目を通してみると、その解釈は博学だけでなく、その訓詁において明かに脈絡があり、それなりの一貫したものへの志向があるように思う。ここに、鄭玄解釈学の独自の自覚的方法の体系的展開が仮定され得る。^②拙論は、その仮定を毛詩鄭箋二十巻を通して具体的に見究めることをめざすものである。今、毛詩鄭箋をとりあげるのは、それが鄭玄の諸注釈書のうちでより後出のものであり、党錮の禍以後のほぼ晩年に近い頃の著作である点で、彼の解釈学の最も完成されたかたちを期待できることが、その主なる理由である。

一、鄭玄の詩經観

鄭玄は、詩經における詩について全般的にどのような観方をしていたのであろうか。

尚書堯典の注で、彼は「詩とは人の志意を言う所以」だという。この観方はきわだって彼独自のものというわけでもないが、詩がまず何よりも志意をうたいあげる個人的な表現形式であるという詩の本来的意義に理解を示している

点は注目すべきである。しかし、彼の詩に対する観方はここには止まらない。詩が個人を離れて一國の政治にかかわるところにこそ、つまり詩のもつ派生的な社会的効用にこそ彼は詩の価値を認めている。

張逸問う「嘗て聞く『一人、詩を作る』と、何の謂ぞや」答えて曰く「詩を作る者は一人のみ。其の義を取る者は一國の事なり。褒雅は則ち王政の得失を譏り、風俗の衰うるを関む。憂うる所の者は、広く一人の本身に発す」。

（「関雎序正義所引鄭志」）

社会を構成する最少の単位が個人であり、個人が社会を離れてはありえない以上、個人の喜怒哀楽は何らかのかたちで社会の状況性を反映するものである。個人（人民）は善政に喜び悪政に憂える。個人の喜憂の表現である詩は、だとすれば、最も具体的な政治の得失のメルクマールのではないか、彼はこう考えている。この観方に立てば、国政にかかわる者は詩によって十分に政治的道義のあり方を探ることが出来る。彼はまた「礼、其の初めて起るは、蓋し詩と同時にらん」（「詩譜序所引六芸論」）といひ、礼制と詩とのつながりを密接なものだとする。彼はいう、古きよき時代は万事素朴簡略で、臣下が君主に面とむかつて嘗めても諂ったとされなかつたし、眼のあたりに諫めても非難だとはみられなかつた。それは君臣関係がまるで友達どうしのように懇誠（まごころが通じあう）であつたからである。ところが時代が下ると君臣間に姦偽が生じ、その関係が乱れたものとなつた。ここに上下の秩序を正すべく必然的に礼制が要請された。その結果、君は尊く臣は卑く、君道は剛嚴で臣道は柔順となつた。ところがいかんせん、君臣関係はあまりにも厳格となり、臣下から君主を箴諫することがむづかしくなつた。君臣間の情志が通じなくなつた、と。つづけて鄭玄は次のように述べる。

故に詩を作る者以て其の義を誦し、而して其の過を譏る。（以上、「詩譜序正義所引六芸論」）

つまり彼は礼制が諫言の道をふさいでしまつた。その不備を補充するものとして詩の道がおこつたというのである。直諫にかわつて、音楽を伴つてうたわれる詩によってそれとなく臣下の情志を君主に伝えることが詩の道によって可能となつた。この点において、彼は「詩とは、弦歌諷諭の声なり」といふのである。③けだし鄭玄にあつては、詩は樂と結合したかたちで国家的制度の一環として構想されているのである。こうした観点において、彼は詩のもつ効用を次のように評価している。

民を勤め功を恤へ昭に上帝に事うれば、則ち頌声を受けて弘福彼の如く、若し違うて用いざれば則ち劫殺を被りて大禍此の如し、吉凶の由る所、憂娛の萌漸、昭昭として斯に在り。後王の鑒と作すに足る。(「詩譜序」)

要するに、詩のもつ社会的政治的効用において、ということは、詩経を後王の鑒戒の書と規定する部分で、彼は最終的に詩の絶対価値を見出しているのである。

二、解釈学の個別的方法——声訓——

前述のように詩経を後王の鑒戒の書だと規定する彼の全般的な観方は、ではその個別の各詩篇の解釈においては、どのように具体化されているのであろうか。

鄭箋を細く調べると、彼の解釈学の最も要めとなる方法は、声訓を用いたそれだと思われる。^④ 声訓とは、どのような方法であろうか。少しく説明的に述べると次のようにいえよう。某字Aを某字Bで解釈する「AはBなり」において、もっぱら意義で解釈する方法が義訓である。それに対して、AとBの音声的な類似によってその義の類似を同定していく方法で、音と義の二側面において某字を解釈する、いわゆる「半声半訓」の方法が声訓である。たとえば、「蒙(meng)は尨(yong)なり」(秦風小戎鄭箋)において、蒙は尨との音声的類似によって尨の義「マジル」に解釈される。このような関係がいわゆる「仮借」である。一語が単音節で構成され、したがって同音多義にならざるを得ない中国語では、声訓はおのずから発明された方法であって、論語でも「政は正なり」(子路篇)とあるから、ずいぶん古くから用いられた方法であろう。この方法が盛んに用いられはじめたのは漢代に入ってからで、繪書、『春秋繁露』^⑤などに実例が見える。声訓をより意識的に集中的に用いたしたのは、『白虎通』である。その冒頭を開いても「侯者、侯也。候逆順也。」「伯者、白也。」「子者、孳也。孳孳無已也。」などの例があげられ、実に枚挙に遑ないほどである。鄭玄に少し先だつては鄭興が周礼解詁の「天宮」甸師の「共蕭茅」の条でこの方法を用いている。また同じ頃では、許慎の『説文解字』が、たとえば「天、顛也」とか「旁、溥也。」「帝、諦也」とかいったかたちで多用する。^⑥

鄭玄はこの声訓による解釈方法を全般的に意識的に用いることによって、従来見られなかつた彼独特の解釈学を打ちだし、それを多様に展開している。今、その展開を抑風の新台幣に例をとって見よう。この詩は、小序によれば、衛

の宣王がその子伋に嫁してきた齊女を奪い、黄河のほとりに新台を築きそこで齊女と淫昏の行を為したのを国人がそれらした内容のものだという。その二章の後二句「燕婉之求。籟條不殄」について、毛伝は一章で「燕婉は安順」、「籟條は俯す能わざる者」だと解し、この章では「殄」を「絶」の義にとっている。この二句を毛伝が全体をどのよう
に解釈していたかはあまりにも釈義が簡古すぎてよく分らないが、おおむね二通りの解釈が可能である。一つは字義通りに「やさしい人（伋）を求めて来たのに、死にぞこないのせむしとは」とする解釈である。この場合は、「殄えず」を「死なない」の義によむのである。もう一つは、これは鄭箋と正義との毛伝のよみ方であるが、下の一句を「人の顔ばかりおおぎうかがい、へつらいをやめない人」とする解釈である。これは「殄えず」を「（そういう行いを）止めない」の義にとるのである。いずれにせよ、毛伝は「殄」を『爾雅』釈詁によって「絶」と訓んだのである。それに対して鄭玄は「殄」を次のように解釈する。

殄、当に腆と作るべし。腆は善なり。

いうまでもなく、殄 (tīa) に対して腆 (tīa) が声訓として用いられている。『儀礼』燕礼注で、鄭玄は「腆、古文字殄に作る」というから、古今の字体のちがいとみたのである。説文は「殄は尽なり」といい『爾雅』の義に近い。鄭玄の殄を腆とするのは特異である。また腆も通常は、『方言』『公羊伝』では「厚」と訓まれている。いずれにせよ、ここで注目したいのは、この解釈の方法なのである。「AはBなり」と声訓で解釈し、「BはCなり」と義によって訓む。結果として、「AはC」の義で解される。つまりこの場合、「殄は善なり」の義に解釈されるのである。思うに、「殄」からは決して直接的には「善」の義はでてこないであろう。Bという声訓の解釈をつなぎにし、それを再解釈することで「殄」と「善」とを結合可能にしたのである。なぜこういう方法が導入されなければならなかったか。それは正義のいうように、一章の「籟條不鮮」と二章の「籟條不殄」とが対照関係を構成するものとされ、その構成観から演繹的に詩句が読みこまれたからである。つまり、構成上、鮮と殄は同韻であり同義でなければならぬ。鮮が善であるから殄も善の義でなければならぬ。こうして殄と善とのつなぎとして声訓の字「腆」が導入されたのである。鄭玄はこの声訓による方法を用いることによって、極端にいえばどんな字でも己が意の通りに解釈することが可能になった。

三、 解釈学の個別的方法―表明と己が意を下す―

彼は『毛詩故訓伝』をテキストとして使用するにあたって、その解釈学の基本的態度を次のように定めている。

詩に注するに毛を宗とするを主と為す。毛義若し隠略なれば、則ち更に表明す。如し同じからざる有れば、即ち

己が意を下し、識別すべからしむるなり。（『經典釈文』所引『鄭氏箋』）

まずここで気がつくことは、彼は必ずしも全面的に毛伝に追隨していたのではないことである。さらにまた、彼の解釈の仕方において、二つの原則的方法があったことが分る。すなわち、毛義を敷衍する表明の方法と毛義と別義を立て己が意を下すそれとである。では、この二つの原則的方法が先程の声訓によるつなぎの解釈の応用ともかわって、自覚的によどのように展開されているのであろうか。今、論じる便宜のためこの二つの原則的方法について項目を立て、さらにこれを細分して個別例をあげて簡条的に整理してみる。

(一) 表明

イ、毛義をそのまま敷衍する例

たとえば、小雅天保の「民の質なる矣。曰に用て飲食す」の「質」の読みについて、毛伝は「質は成なり」という。この毛義を表明して、鄭箋は「成は平なり。民事平かにして、礼を以て飲食し、相燕樂するのみ」という。鄭玄が成を平だと解釈するのは、実は別の詩の毛義に依っている。小雅節南山の「誰か国成を乗らん」の「成」について、毛伝は「成は平なり」という。さらにまた大雅赫の「虞芮厥の成を質し」の詩句においては、「質」を「成」の義だとし、詩中の「成」を「平」の義だとする。鄭玄がここをうけて天保の「質」を「成」だとし、その「成」を「平」だと解釈したことは明かであろう。従って、ここは必ずしも恣意的に解釈してないことが分る。が、翻って考えてみて、毛伝が「質」を「成」だとしたのを彼はなぜ「平」の義に再解釈したのだろうか。毛伝の解釈の段階で「質」の意味は明瞭になっているのではなからうか。その再解釈は不要に見える。その理由はおおむねこうでないかと思う。つまり彼としては下句の解釈「礼を以て飲食す」の「礼」の概念を喚起することばとして「成」を「平」に置き

代えたのではなからうか。「平」||「太平」の語がスムーズに「礼」の語を引き出すその効果をねらったと思うのである。

口、毛伝を表明しながら、はみ出して他事を説くふくらみをもつ例

大雅勝の「百堵皆興る。馨鼓勝へず」の詩句において、毛伝は「皆は俱なり。馨は大鼓なり。長、一丈二尺なり。或は馨し或は鼓すとは事を勤めて功を楽むなり」という。つまり「百垣が同時に工事を起せば、小太鼓大太鼓を打ってはげますが、それも追っつけないほどの急ピッチの仕事ぶり」と解釈しているのである。鄭玄は毛伝を敷衍して、五版を堵と為す。興は起るなり。百堵同時に起れば、馨鼓之を止めて休息せしむる能わざるなり。という。ここまでは詩句と毛伝の直接的な解釈であるが、以下はみ出して次のようにふくらみをもたせている。

凡そ大鼓の側に小鼓有り。これを応聲朔聲と謂う。周礼に曰く、「馨鼓を以て役事を鼓す」と。まず『儀礼』大射によって応聲朔聲の説が導入され、さらに『周礼』地官鼓人の文が援用される。思うに、鄭玄の思考は当面の毛伝の注釈においてもつねに他経との横の連絡が顧慮されている。詩文を詩文だけで解釈するのではなく、彼の描く経学的宇宙の全体的構想との妥当的なかわり、その一環として毛詩の詩文伝文が解釈される。当面の解釈においてはそれだけで充分というところをあえて他経を引いて詳備化する。とくに礼制にかかわる部分ではその礼制についてできるだけ完結的にのべようとする。彼にとって、そうしないかぎりその解釈は不完全なもの不均衡なもの意識されたのであろう。

礼制にかかわる部分においてその解釈のふくらみが圧倒的に目立つが、しかし必ずしもそればかりではない。他の経義にかかわりのあるところでは関連の経書が援引されるし、また経文毛伝の解釈をより具体的實際的に浮びあがらせようとする場合もふくらみの解釈が付される。たとえば大雅公劉の「篤いかな公劉。彼の百泉に近く。彼の溥原を瞻、迺ち南岡に陟り、乃ち京を觀る」について、毛伝は「溥は大なり。觀は見るなり。」というのだが、鄭玄は毛伝の解釈しない経文にふれ、「逝は往くなり。瞻は見るなり。」とまず毛伝の間隙を埋め、さらに「溥は広なり」と毛伝の義を表明し、「山脊を岡と曰う。絶はなだ高き、之を京と為す」と説明し、全体を次のように具体的に解釈している。参考のため、詩の本文にはない鄭玄が補足した文字に傍線を引き、本文の文を改めたのに圈点を付すと、次

のようになる。

原乎公劉之相此原地也、往之彼百泉之間、視其広原可居之处、乃升其南山之脊、乃見其可居者於京、謂可當立都邑之处。

四十八字中本字そのままが九字、改字が十四、補足の字が二十五もある。いかに鄭玄が具体的に解釈しようと苦心しているかがよく分る。この、經文をより具体的に解釈しようとする態度は、その「興」の読みとり方からも一斑が伺われる。鄭風山有扶蘇に例をとってみよう。「山に扶蘇有り、隰に荷華有り」について、毛伝はまず詩体を「興」だと規定し、次いで「扶蘇は扶胥なり。小木なり。荷華は扶渠なり。其の華は菌萐なり」と字義を解釈し、最後に興を「高下大小各の其の宜しきを得る」にしているのだという。つまり扶蘇と荷華の対照の全体性において興がよみとられたのである。これに対して鄭玄は次のように興を捉える。

扶胥之木、山に生ずとは、忽、不正の人を上位に置くを喩う。荷華隰に生ずとは、忽、美德有る者を下位に置くを喩う。此れ其の臣を用うることの顛倒して其の所を失うを言うなり。

内容は毛伝と全く逆の意味にとられているが、今はそのことを問わない。注目したいのは、その興のとり方がきわめてきめ細かく、具体的即物的だということである。鄭玄の解釈のこうした傾向は、なるほど考えてみれば、注釈の本来の性格からして、そういう傾向が認められるのであって、何も彼一人の特色とはいえない。注釈家一般のそれとしてとらえるべきかも分らない。しかし、後述するが、鄭玄の解釈のもつ具体性は注釈上の要請でなく、もっと現実的意義において要請されていたのではあるまいかと思う。

(二) 己が意を下す

イ、構成の均整をめざすあまり毛義にそむく例

たとえば齊風南山の「既に曰に帰ぐ、曷ぞ又懷わん」について、毛伝は「懷は思ふなり」とする。つまり恋したうの義に解する。これはこの詩句の前後の脈絡からして当然の釈義である。『爾雅』釈詁、『方言』、『説文』でも懷は思に訓まれ、鄭玄自身も『礼記』檀弓注でこの釈義を採用している。ところがここでは、鄭玄はあえて「懷は来なり」と解釈する。そう訓む例は『爾雅』釈言に例があり、必ずしも恣意的なものではない。そうして、この詩句全体を、文姜既に曰に魯侯に嫁す矣。何すれぞ復た来るを為すか。其の来るを非るなり。

と解釈する。なぜ彼は「懷」を来の義で訓んだのだろうか。今の場合、上句「既曰帰止」に対して下句は「曷ぞ又懷止」となっている。この二句は構成的に対照関係にあり、「帰」と「懷」とは相対する義でなければならぬ。「帰」に対しては、当然「懷」の義でなければならぬ。こうして『爾雅』によって「懷」は「来」の意味に解釈されたのである。この詩を熟読してみると、客観的にいつて、毛伝に従って「すでにここから嫁いで行ったのに、どうしてそんなに(昔の恋人を)おもしろ慕うのか」と解釈した方が詩の原義に忠実なようである。鄭玄の構成にとらわれた解釈はこの例のように原義に違う場合が多い。しかし、必ずしもそうとばかりはいえなくて、時には毛伝よりも妥当だと評価され得る例もある。

口、声訓によって詩文を改読し、その結果毛義にそむく例

周知のように、鄭玄は三礼注においても頻繁に經の文字を改読する。鄭箋においてもこの態度は変わらず、歐陽修(一〇〇七—一〇七二)に非難される(『詩本義』卷十三取舍義)所以である。鄭玄の改読に一定の原則があることは、すでに段玉裁(一七三五—一八一五)の『周礼漢讀考』の指適する通りである。すなわち、「当為」、「讀為」、「讀若」のちがいである。鄭箋でもこれらの原則が適用されているが、その詳細はあまりにも煩わしいのでここでは省く。經文改読の方法を、鄭玄はどのような目的で用いているのであろうか。先程あげた北風緑衣において緑衣を縁衣に改字するのは、周礼内司服にのべる六服の制度に触れたためである。もっと拡大的にいえば、他經と詩經とを結合しようとする意図のためである。また先程も述べた構成の均整をめざすためにあえて經文を改読する場合もある。次にあげるのは、それが行き過ぎてはなはだしく付会に陥った有名な例である。

齊風載駁の「魯道蕩有り、齊子夕を発す。／魯道蕩有り、齊子豈悌たり。」について、毛伝は「豈悌」の語を「樂易^{たのし}然^け」と解釈している。小雅蓼蕭の「孔だ燕にして豈悌たり」も毛伝は同様に「豈は樂、弟は易なり」と解釈している。鄭玄もまた小雅青蠅の「豈弟たる君子」の箋で、「豈弟は樂易なり」という。通義においてもまたこの詩句の内容からも「樂易然」とするのは当然の解釈である。ところが鄭玄はここではあえて通義に逆い自説をのべる。

此の豈弟は猶「発夕」と言うがごとし。

つまり、彼の考えでは、「豈弟」は前句の「発夕」と構成のうえで対照の関係にあるから、従ってその意味も同じであろう内容でなければならぬとする。その全体思考の下で、「豈は読みて当に闔と為すべし。」と声訓方法によって豈 (kai) は闔 (kai) の仮借字とされ、こちらが正字だとされる。『説文』では闔は開 (kai) なりという。鄭玄はまた、「古文尚書は弟を以て闔と為す。闔は明なり。」と、悌の字については、尚書を根拠として改字を図る。『正義』は、今文尚書の周書洪範「稽疑」の「曰く闔（現行本では驛になっている）」の「闔」の字が、古文尚書では「悌」の字に作っていたのであろうという。こうして、「豈悌」は「闔闔」に改められ、その意味は「開明」、すなわち正義に従えば、「明を侵して行く」と解釈された。いうまでもなく、これは付会以外の何ものでもない。部分的な構成の均整にとらわれて詩義の全体を見失った印象は否めない。彼の改読は時にこういった無理な説き方になっていることがしばしばある。が、全般的に見て改読によって、かえって詩の原意が明確になった例も多い。たとえば、小雅大東の「舟人之子」の「舟人」を毛伝は文字通り「舟楫の人」と解しているが、鄭箋が「舟は当に周に作るべし。／声相近きが故なり。」とみなす方が原意に忠実であろう。秦風無衣の「子と澤を同じうす」で「澤を繹」と改読し、「蓺衣汚垢に近」きものとしているのも、小雅采芣の「小人の腓る所」で腓を芘の仮借字ととり、前句「君子の依る所」との構成を念頭において、「芘倚^{ひより}」と解釈しているのも、この例に含めてよい。阮元（一七六四—一八四九）が、毛公の詩を伝うるや、同一字にして各篇訓釈同じからず。大抵文に依りて以て解を立て、字に依りて以て訓を求めず。周官の仮借に孰する者に非ざれば以て毛伝を読むべからざるなり。毛、字を易えず。鄭箋始めて字を易うるの例あり。（「毛詩疏校勘記序」）

といているのも、鄭玄の改字の必然性を弁護するものとしてそれなりに肯けるのである。

八、今文三家詩に從い、結果として毛義にそむく例

己が意を下す領において、方法的には声訓により、思想的には構成の均整の観点から別義を立てるわけであるが、これらと絡みあって、学説のうえで、他の今文三家詩に從う結果として毛義にそむく場合も割と多い。古来、師法を守らぬ「不純」な行為として非難される場所であるが、その当否はともかく措いて、今一例をあげてみよう。

有名な周南閔睦の「窈窕たる淑女は君子の好逑」について、毛伝は「窈窕は幽間なり。淑は善きなり。逑は匹なり」として、全体を「后妃に閔睦の徳有りて、是の幽間なる貞専の善女は宜しく君子の好匹とすべし」の義だと解する。これに対して毛詩の本文の「好逑」の、「逑」の字を、鄭玄は「仇」の字に改める。（というより、魯詩のテクストに從ったといった方が正確かも知れない。）そうして、仇とは、匹の義でなく、怨耦の謂だとする。これは明かに毛伝の義にそむいているし、序とも合致しない。（左伝の桓公三年の伝に「嘉偶を妃と曰い、怨耦を仇と云う」とあるのに、基づいて訓んでいる。また『爾雅』釈詁にも「仇、讎怨の匹なり」という。）こうして鄭玄は全体を、后妃の徳が和階すれば、則ち幽閑深官に住まう貞専の美女は能く君子のために衆妾の怨む者を和好する、の意味に解釈する。つまり「窈窕たる淑女は君子がために仇を好ぐ」とよんでいるのである。劉向の烈女伝（一）「母儀篇、湯妃有新女伝」でも同様によんでいる。劉向の詩学は魯詩説である。鄭玄も魯詩によったことが、これで分るのである。ところで、鄭玄は先程の解釈につづけて、次のようなふくらみをもたせている。

皆、后妃の徳に化し、嫉妬せざるを言う。三夫人以下を謂う。

彼が魯詩説を採用したのは、やはり三夫人九嬪の衆妾の制度に言及しなかったためであることがここにおいて納得できる。彼はこの詩経劈頭の詩をより社会制度と密着したかたちでその解釈を展開しなかったのである。

四、解釈学の個別的方法―時制的思考と讖緯―

以上述べてきたのが、鄭玄に見られる自覚的方法の主なるものであるが、以上の方法以外に見のがしてはならない独特の思考態度が二つ存在する。その一つは、時間の推移にとりわけ敏感なその解釈のあり方である。これはすでによ

く知られていることがらである。仮りに時制的思考とよんでおきたい。もう一つは、たとえば、その帝王感生説などに見られる讖緯説の解釈への取りこみの態度である。

イ、時制的思考

時制的思考は、「今の……のごとし」といったかたちで、漢代の制度文物や風俗をもって詩句の内容を比較的捉える方法^⑩において顕著である。たとえば、(1) 鄘風君子階老の「副笄六珈」の句で、鄭箋は「珈の言加なり。副既に笄して飾を加う。今の步揺上飾の如し。古の制の有る所、末だ聞かず。」という。また、(2) 鄭風緇衣の「子の館に適き兮」について、鄭箋は「卿士の之く所の館、天子の宮に在り。今の諸廬の如し」という。漢代における天子の官制によって詩句の「館」を説明しているのである。次の二例は当時の俗諺、風俗を解釈にとり入れたものである。(3) 邶風終風の「寤めて言寢られず。願うて言則ち寤す。」について鄭箋は「寤読みて当に敢えて嚏咳せずの嚏と為るべし」と「寤」を「嚏」に改め「くさめする」の意味にとり、つづけて次のようにいう。「我其れ憂悼して寢る能わず。女の我を思うの心此の如ければ、我則ち嚏するなり。今俗人嚏て云う「人我を道う」と。「此れ古の遺語なり。」また、(4) 衛風碩人の「碩人敖敖、農郊に説す」では「説」(speak)を、礼経や春秋を根拠にして「綏」(sui)と改め、「衣服を綏と曰う。今の俗語然り。此れ莊姜始めて来るとき、衣服を衛の近郊に更正するを言う。」と述べている。この詩の冒頭に「碩人其れ碩たり。錦を衣て 衣す。」とあるのと構成上の均整を企するためそう解釈したのであるが、もちろん付会である。声訓による改読だけでは不充分として、漢代の事物をもって傍証としたのである。当時、衣服を綏と称していたことは、『西京雜記』にのせる趙飛燕の女弟の言に「謹んで、綏三十五条を上る」とあることから分明である^⑪。

ロ、讖緯

欧陽修は、「鄭は讖緯に惑う。其の不經の説の六經を汨乱する者は、あげて数うべからず。」(詩本義卷十二長發)と鄭玄の讖緯受容をげしく排撃している。たしかに鄭玄が讖緯に肯定的であったことは、

孔子聖經有りと雖も、敢えて顕然として先王の法を改め以て世に教授せず。苦し其れ改めんと欲する所あれば、其れ陰かに讖に書して之を蔽し、以て後王に伝えん。(釈廢疾)

と、孔子その人が經書を補完するものとしてひそかに讖緯を作製したと大真面目に信じていることから伺える。後漢書の本伝の記事は、彼が京師に遊学した若い頃、讖緯の学を究めることに意を注いでいたことを物語っている。遂に博く六芸を稽え、粗ぼ伝記を覽、時に秘書緯術の奥を觀る。

『隋書』經籍志には、尚書中候、易緯、尚書緯、禮緯(新舊『唐書』經籍志には、詩緯、)のそれぞれに鄭玄注が著録されている。こう見てくると単に肯定的というよりも、積極的に採用していったと見た方が真実に近いようである。では、彼はなぜ、かく讖緯を積極的^にに受け入れていったのであろうか。関雎序の正義に引く鄭玄の六芸論に「詩は五際六情を含む」という。この語句はもと『春秋緯演孔圖』に見えるものである。ここに端的にあらわれているように、彼は詩經の解釈の中でもいくつかの部分で讖緯説にたよって解釈している。今、その最も代表的なものとして、大雅の生民の詩句をとりあげてみよう。「履帝武敏歆。攸介攸止。載震載夙。載生載育。時維后稷」について、毛伝はこの詩句を姜嫄が高辛氏の帝のあとについて郊禱を祀り、その祀り方がつしみ深く、神がその誠を饗けた、その結果后稷が生れたのだと大意解釈している。この解釈はまことに今日のわれわれの常識に合うもので、少しの神秘性もない。ところが鄭玄の解釈はこれと全くちがう。彼は帝は上帝、敏は拇(親指)、介は左右する、夙は肅む、と字義を解したのち、全体を次のように理解している。

郊禱を祀る時、時に則ち大神の迹あり。姜嫄之を履む。足滴たす能わず。其の拇指の処を履めば、心体歌歆然として左右する所、止住する所、人道の己を感ず者有るが如し。是に於て遂に身に身有り。而して肅戒して復た御せず。後則ち子を生む。而して之を養育す。名づけて棄と曰う。舜、堯に臣たるるとき、之を養う。是れを后稷と為す。

つまり鄭玄はここに感生説話を認め、この詩句を神秘主義的に解釈している。許慎の『五經異義』によれば、魯・斉・韓の三家詩、『春秋公羊伝』のいずれもこのような感生説話を支持していたという。従つて今の場合、学派的には、今文家に左袒しているのである。

ところで、先程の疑問に戻つて、鄭玄がなぜ讖緯説をうけ入れたかの理由について考えてみよう。さまざまな事情

を照しあわせて見ると、ほぼ次の四つの理由が考えられると思う。一つは、生民の詩を前後矛盾なく解釈するために讖緯説がうけいれられた、つまり構成への配慮からそうしたのではないかということ。毛伝に従って解釈すると、詩の後半で后稷が不祥の子として棄てられ、さまざまな奇蹟がおこったことが合理的に解釈できないのである。二つは、この詩にかかわって感生説話が古来伝承されてきたその事実を尊重したのではないか。いいかえれば、こういった個別具体的な説話をその解釈から排除することを望まなかったからではないかということ。三つは、これこそ最も大きな理由と思われるけれど、漢王朝の支配権の神聖性に対する細かな配慮があったのではないかということである。駁五経異義で、鄭玄は天の氣に感応して聖人が生れることを歴史的事実において証明するものとして、漢の高祖をとりあげている。

劉媪は是れ漢の太上皇の妻なり。赤龍に感じて高祖を生む。是れ父有りて神に感じて生るる者にあらざるなり。高祖の生誕にかぎらず、漢王朝と讖緯との関係は密接である。周知のように後漢の光武帝もその即位の時点から深く讖緯にかかわっており、後には詔を下して国中に讖緯の書を宣布している。又、桓譚が讖緯を否定する発言をしたのに対して、「聖を非り法を無みするもの」だと激怒し、桓譚はあやうく死にかかっている。なぜこれほどに讖緯を支配者が喜んだのであろうか。それは多くの讖緯が漢王朝の支配者の人格を神秘化し絶対化しているからである。従って讖緯を支持することは、政治的には、漢王朝の神聖性を称揚することを意味していたのである。

四つは、讖緯が国家的に内学と規定され、外学（経学）を補完するものとして、当時の学問体系にくりこまれていた。学の全体的把握において、当時は讖緯の知識が必須のものとされたからではないかということである。

むすびにかえて

さて以上のように、毛詩鄭箋を通して鄭玄の解釈学のもつ自覚的な方法の展開を具体的に探ってきた。解釈学のもつ本来的な制約から、どうしても箇条的にならざるを得なかったけれども、それなりにその具体的な展開を追叙してきたことは確認できるのではなからうか。箇条的に見てきたそれぞれの自覚的方法に共通しているのは、経をなすべく具体的即物的に、そして他経のとのつながりで解釈する方向であった。このような方向において、最終的に鄭玄はそ

の解釈学の統一の場をどこに見出していたのだろうか。またそれはどのような性格のものとして評価すればよいのだろうか。今、そのことを考える手掛かりとして、歐陽修の鄭箋批判を想起したいと思う。歐陽修は鄭玄の解釈学もつ欠陥を実に多岐にわたって非難しているのであるが、それらの非難は要するに、「鄭学は博くして統を知らず。」（詩本義卷十三、十二丁）の語に尽きる。鄭玄の解釈学は恣意的で、何らの一貫した学的体系性がない支離なものだと彼は判断しているのである。以上に見てきた具体的事例にもつけば、欧氏のこの判断は必ずしも全面的に妥当なものといえないであろう。鄭学もそれなりの方法的自覚にたつと見るべきである。欧氏が統一性がないとしたのは、だとすれば、あくまで彼のめざす学問の下での判断とするべきではなからうか。つまり鄭玄と歐陽修との学問観とは決定的な断絶があるのではなからうかというたのである。歐陽修がめざした学問は、『易童子問』や『詩本義』に見るところでは、道理を価値基準とするそれである。形而下的な個別知識を統べるものは形而上的な道理である。個別知識は道理を顕現するものとみなされるから、道理にはずれる個別知識はその是非が判定された上で、選択的にまとめあげられる。こうした学問観は、実は歐陽修にかぎる必要はなく、宋代の知識人に共有されていたものである。こうした学問観からは鄭箋は統一のないものと映ったのである。

一方、鄭玄の学問は、道理という形而上的な価値概念をまず第一にめざすものではない。彼は個別知識を排除的にとりあつかうことはしない。すべての個別知識をそのまま全体に位置づけることをまずめざしている。解釈をより具体化し、個別知識どうしのつながりに目をむける。さらには漢代という彼における現在体制をつねに配慮しているから、つながれるかたちで全体制を構成する個別知識のそれぞれは、より具体的実践的な意味あいにおいて把握されている。個別知識は階位づけられ部別されることによって網羅的にまとめあげられる。従ってこうした学問観はおのずから博学が必須の要件となる。こうした学問観も、広い意味で考えるならば、鄭玄独自のものとはかぎる必要はあるまい。周知のように、前漢後期より後漢にかけて、いわゆる六芸の学は、利禄とのつながりもあって未曾有の盛況をむかえる。各学派はさらに細分化し、それにつれてその学説もいよいよ瑣末化してきた。班固は『漢書』儒林伝の贊で「大師衆きこと千余人に至り」、「一經説きて百余万言に至る」という。後漢末期の太学諸生は三万人にも達した（「後漢書儒林伝序」）。

尚書の堯典の首句の「曰若稽古」を説明するだけに三万言も費したことは、あまりにも有名な話である。それに加えて識緯が内学として流行する。知識はいよいよ個別化し、その量は無限に増えてゆく。やがてこうした事態を收拾する学的活動が起ってくるのは当然であろう。劉向、劉歆父子の書籍の収集とその校勘の作業、および「七略」・「別録」に結実するその目録学の研究もその一環として考えられるし、また班固の『白虎通義』もこの観点から捉えられる。さらには杜林の『倉頡訓詁』、楊雄の『方言』、許慎の『說文解字』といった辞書の編集の活動もこの流れに加えることができる。いずれも個別知識をもれなく網羅し、それらをそれぞれの軽重に応じて整理する学的活動なのである。ここの事情を許慎は「分別部居して相雜廁せず」、「万物咸く覩て兼載せざるなし」（『說文解字序』）といい、范曄は鄭学について「大典を括囊し衆蕪を刪裁し漏失を刊改す。」（後漢書鄭玄伝贊）と述べる。さらには鄭玄自身は、子の益恩を戒めた書で「但、先聖の元意を述べんことを念い、百家の齊しからざるを整えんことを思うのみ」（後漢書鄭玄伝）と語っている。これらの発言はこの学問のめざすところを鮮かに表明している。つまり、言い古されたことばであるが、集大成の学こそ鄭玄のみならず漢代経学が最終的にめざすところであった。この学の個別知識を統べる基準となる思考は一体何であろうか。ここで想起したいのは、鄭玄が詩序の説に従って、詩経に道徳と政治史をもち込み、詩経を後王の監戒の書、つまり政治教科書としてその意義を認識している事実である。この事実から、鄭玄の解釈学の目的は単に聖経を敷衍するだけでなく現実政治に携わる者の政治道徳の教科書を作製することにあつたのではないか、そういう現実的有効性がつねに顧慮されていたのではないかと思われる。とすれば、個別知識を統べる基準は、現実政治の当路者にとってより有効なものを提供しようとする思考ではなかつたのだろうか。この基準からして、個別知識がより具体的ににより実践的により制度的に整理されてゆくのは自然である。

鄭玄は、『後漢書』の蔡邕伝によると、蔡邕が獄死したと聞き、「漢世の事、誰と与にか之を正さん」と嘆じたという。陳澧は鄭箋中に「時事を感傷するの語」（東塾読書記卷六）があるという。もちろん、解釈学の本質的制約上あからさまには語られていないが、時事とのかかわりを想像させる箇所は存する。たとえば『礼記』中庸に引かれて有名な大雅早麓の「鳶飛んで天に戻り、魚淵に躍る」を『礼記』の鄭注では、「言うところは、聖人の徳、天に至れば鳶飛んで天に戻り、地に至れば、魚淵に躍る。是れ其の天地に著明なるなり。」と解釈している。今日のわれわれから見

てもほぼ妥当な解釈だといえよう。ところが、鄭箋では全く異って、きわめて含意のある解釈を展開している。

鳶の類は鳥の貧悪なる者なり。飛んで天に至るは、悪人遠去して民に害を為さざるを喩うるなり。魚淵中に躍るは、民の喜樂所を得るを喩う。

これは、周知のように韓詩説にもとづいている。中庸の注から鄭箋への解釈の推移を考えると、その背景に漢代という彼にとつての現在体制への思い入れの何らかの変化を仮定せざるを得ない。いづれにせよ、以上の例から見て、彼の現実政治への関心は、もとより政治の実践家のものとしてはないにせよ、並々ならぬものがあつたと想像される。彼の解釈学は決して現実逃避のそれではなかつたわけである。

ところで、原理的にみて個別知識を政治道德的有効性においてもれなく整理するということと、個別知識をその本来の意味で集成するということは、実はけつして同じではない。政治道德的有効性を基準とすることは、すでに個別知識は全体の一環として予想されている。個別知識を帰納してその基準が抽出されるのではなく、その基準に従つて全体から個へと降下するかたちで個別知識は整理されている。このことを広げていえば、個別知識はそれ自体のもつその深層のあらわす実質意義よりも、他の個別知識との表層的なつながりが重視される傾向がある。

鄭風溱洧の「維れ士と女、伊れ其れ相諱し、之に贈るに勺薬を以てす」の解釈で、鄭玄は、

士と女と往きて観る。因りて相互に戲謔し夫婦の事を行う。其の離別のときは、則ち女に送るに勺薬を以てす。恩情を結ぶなり。

という。彼は明かにこの詩の深層にある実質的意義を全面的に理解している。この詩が男女の交情にかかわる詩であることを百パーセント理解している。ところが彼は理解している深層の面でこの詩を評価しようとはしない。彼は、むしろ表層のもつ形式的意義の「淫泆の行」においてこの詩を評価する。元來詩はとりわけその個別的完結性のつよいものである。全体から個へと降下するかたちで詩経を整理づけ解釈するかぎり、詩がその深層の面においてまともに評価される時節がやってきたとき、鄭玄の解釈学はそももつ仮構性を見るも無慘にさらけ出さざるを得なかつた。

- ① たとえば皮錫瑞『経学歴史』に「至鄭君出而徧注諸經、立言百万、集漢学之大成」(四、経学極盛時代)。また狩野直喜『魏晋學術考』(筑摩書房、昭和五十三年)「鄭玄(一)」。佐藤広治氏の「鄭子の集大成と其の史的意義」(立命館文学六十九、昭和二十四年)などを参照されたい。
- ② 近年、その解釈方法から具体的に鄭玄経学の特徴を究明する論文がいくつか出てきている。全谷治氏「鄭玄と『論語』」(唐抄本鄭注論語集成)(平凡社、昭和五十三年、解題)。月洞讓氏「鄭玄の古典解釈の態度」(『漢文教室』百六号一九七三年)。田中麻紗巳氏「『発墨守』第三篇に見える鄭玄の論法」(『舞鶴工専紀要』十三号、昭和三十五年)、「鄭玄「発墨守」第三篇の特色」(『日本中国学会報』第三十集)
- ③ 蔡邕も同様に詩経を諷諭の点でとらえていたことは、「作者鼎沸し、其の高き者は経を引き諷諭の言を誦く、云云」ということから分る。
- ④ 声訓説については、張世祿『中国音韻学史』(商務印書館)の上、五十ページ参照。
- ⑤ たとえば『春秋繁露』では、「王者、民之所往、君者不失其郡者也。」(滅国上第一)
- ⑥ こういった漢代における音韻学的解釈のながれを、顔之推は、「逮鄭元注六経、高誘解呂覽淮南、許慎造説分、劉熹製积名、始有譬况仮借以証音字爾。」(『顔氏家訓』音辞篇)
- ⑦ 従来の、たとえば馬融などの尚書注などは、「微は善なり」(AB)と一字を一字で義訓するか。または本字一字を本字をふくんだ二字の複合語で解釈する「洮は洮髪なり」(A、AB)または「好は私好なり」(A、BA)「懿は猶憶のごとし」とかの形式、いわゆる直音式の解釈方法で、鄭興・鄭玄にみられるABC式のいわば声訓によるつなぎの解釈を用いた形迹は見当らない。盧植・何休においてもそうである。ただ許慎は『説文』で声訓方法を多用する。がそれは「AはBなり」のかたちであって、ABC式は用いられていない。この方法は鄭興・鄭玄において開発されたものであろう。

⑧ 「A当為(又は作)B」はBが正字でありAが誤字だとされる。これには音声の近似から誤ったものと形体の類

似から誤ったものがある。「A読為B」は、Bが正字でAがその仮借字である。

「A読如(又は若)B」は、Aが正字Bの読音ということである。詳しくは、吉川幸次郎氏「周礼について」(『展望』八月号、筑摩書房一九七六年)参照。

鄭玄はことのほか音韻に対して敏感であり、通時的な観点から古字と今字を比較したり、共時的に分言のちがいを指摘したりする。たとえば、

(1) 古者・声寘、填、塵同也。(幽風東山)

(2) 古声不拊同。(小雅常棣)

(3) 斯、白也。今俗語斯白之作鮮。齊魯間声相近斯。(小雅瓠葉)

(4) 寘當作寔。趙魏之東、寘、寔同声。寔、是也。(大雅、韓奕)

⑨ ただ鄭玄は恣意に説いているわけではない。弟を圍に改めることについて王国維は史記の宋微子世家、司馬相如の封禅文など根拠にして、ちゃんと本づく所があるという。(『觀堂集』補遺卷一、詩齊風豈弟釈義)しかし、内容的にみてやはり付会であることは変りがない。

⑩ 他に「今……」のかたちを用いて解釈の転回をはかる一種の修辭法が、意識的に用いられている。

(1) 舟載渡物者。今不用而与衆物汎汎然俱流水中。喻仁人不見用、而与羣小人並列。亦猶是也。(鄘風柏舟)

(2) 古者一夫百畝、今十畝之間、往來者閑閑然、小之甚。(魏風十畝之間) こういう「今」の用い方は、彼の時制的思考がつねに現在(個別的現実)と過去(一般的原则)とを対比させることによってより鮮やかにその解釈を展開させてゆくかたちのものであったことを物語っているのではなからうか。

⑪ 大川節尚『三家詩より見たる鄭玄の詩經学』(東京関書院、昭和十二年)百二十〜百二十一ページ参照。

(本論は、昭和五十四年度文部省科学研究費助成金による「鄭玄經学の特色とその漢代經学史における位置」の研究成果の一部である。)