

日本中國學會報 第七十四集
二〇二二年十月八日 發行 拔刷

文字探究から社會秩序へ——段玉裁「說文饗字解」を讀む——

建部良平

文字探究から社會秩序へ——段玉裁「說文饗字解」を讀む——

九二

建部良平

はじめに

本稿の主人公となる段玉裁（二七三五〜一八一五）は、いわゆる「清朝考證學」がその最盛期を迎えた乾隆・嘉慶年間（一七三六〜一八二〇）に活躍した學者である。日本の名だたる清代思想研究者はみな彼を論じ、近藤光男『清朝考證學の研究』（研文出版、一九八七年）、木下鐵矢『清代學術と言語學——古音學の思想と系譜——』（勉誠出版、二〇一六年）、所收論文は一九七〇〜八〇年代のもの、同『清朝考證學』とその時代』（創文社、一九九六年）、濱口富士雄『清代考據學の思想的的研究』（國書刊行會、一九九四年）、吉田純『清朝考證學の群像』（創文社、二〇〇六年）では、いずれも重要な人物として描かれている。また尾崎雄二郎編『訓讀說文解字注』（東海大學出版會、一九八一〜一九九三年、第五卷刊行時點で中斷）や、近年の田村加代子『說文解字』「許敘段注」譯注の試み（二）〜（六）』（『饗字』第二二〜二七號、二〇一四〜二〇一九年）、田尻健太・古勝隆一「段玉裁『古文尙書撰異』序譯注（一）」（『中國思想史研究』第四二號、二〇二二）など、譯注の試みも展開されている。

そして當然のことながら、中國でも段玉裁への關心は強い。彼の著作の評點本は度々刊行され、近年では彼が長年居を構えた地域、現在の行政單位で言えば江蘇省、この場所を一つの據點としながら研究が展開されている。段玉裁特集が組まれた『宏德學刊』第一輯（江蘇人民出版社、二〇一〇年）、この特集の更なる展開として、段玉裁の著作の最も基本となる版本を一括して影印刊行した『段玉裁全書（全四冊）』（江蘇人民出版社、二〇一五年）、そしてそのメンバーである王華寶の『段玉裁年譜長編』（江蘇人民出版社、二〇一六年）が陸續と上梓されている。

なお、ここに挙げたものを含め、特に近年の清代思想研究の著作は、程度の差こそあれ、清代の學者は文獻考證に専念するのみで、そこに哲學や思想がなかつたという舊來の見解に對して、批判的な立場を取っている。本稿もそれに追隨しており、以下考察する段玉裁の議論を見た上で、これを非哲學的、沒思想的なものであると判斷することは困難であると、筆者は考えている。

以上の研究を踏まえながら、本稿が讀解を試みるのは段玉裁が「饗」という字をめぐる展開した議論である。これは晩年に三〇歳

年下の顧千里（一七六六〜一八三五）と繰り廣げた禮學論争より派生したものであり、當時既に完成していた『說文解字注』の知見も用いながら展開された議論である。¹その主張がある程度まとまった形で述べられているのが、本稿の主な考察対象となる「說文饗字解」というテクストである。後に述べるように、この「饗」字をめぐる議論は「郷飲酒禮」という、經書にも記される儀禮と結び付けられながら展開され、更には孝悌という儒者にとって最も重要な道德觀念の一つに結びつくことになる。文字の探求という、一見すると非常に小さな知的營爲が、特定の儀禮の議論を経由して、人間の道德や社會秩序の問題につながる点で、この議論は非常に興味深いものがある。ところが、この「饗」と郷飲酒禮の議論は、顧千里との禮學論争から派生したという性質を有していたこともあり、その禮學論争を論じる文脈以外では、これまでの研究で殆ど語られることはなかった。²このような状況の中で、本稿は、顧千里との禮學論争の文脈や是非にあまり拘らず、段玉裁が展開した一連の議論について論じることを試みる。そこで描かれるのは、書物の世界にのみ閉じこもる段玉裁ではなく、文字の探究を通して道德や、社會のあるべき秩序を語る學者としての段玉裁である。とはいえ、このように段玉裁を捉えることは、本稿の創見ではない。木下鐵矢と近藤光男が、既に一九八〇年代の時点で同種の段玉裁像を描き出していたのである。その両者が『說文解字注』の考察を通して論じたのは、段玉裁にとって文字の探究は、天下の治亂や人間世界の秩序に直接關わる營爲であった、という議論である。その点で、木下と近藤の研究は、本稿が試みる讀解の極めて重要な先行研究となるのである。顧千里との禮學論争から生まれた段玉裁のテクストを、木下鐵矢や近藤光男が提示した、段玉裁の文字に對する感覺の表れの一つ

文字探究から社會秩序へ

として論じること。これが本稿の試みである。

具體的な構成としては、まず第一節で木下と近藤の議論を考察する。続く第二節では、主な讀解対象である「說文饗字解」というテクストの位置付けについて、簡単に説明する。このテクストが論争から派生したという性質を有しているからである。第三節から第五節にかけては、段階を踏みながらテクストの詳しい内容に入る。また第五節では、『說文解字注』の項目も用いることになる。それによって、段玉裁畢生の大作の知見が、一連の議論に存分に用いられていることが分かるだろう。そして第六節では、「與黃紹武書」という書簡を考察する。この書簡には、「饗」字をめぐる議論を理解する上で、重要な主張が展開されており、これを讀むことで本稿の議論も、その結論に至るのである。³

※以下、引用文中での「（ ）」は、譯文の意味を通りやすくするため、筆者が補足した言葉を示し、「（ ）」は直前の言葉の原文、或いは譯文を示す。また、段玉裁が異體字を用いている場合、譯文及び本文においては、現在一般的と考えられるものを使用し、注釋で示す原文では、段玉裁の用字に極力従った。

第一節：文字と天下の秩序

木下の論文「段玉裁をめぐる——その言語觀を中心に——」⁴では、『說文解字注』の注釋文に見える「造字之本」、「會意之悟」、「古之製字」、「造字之意」、「蒼頡造字之初」といった言葉とその文脈を列擧しながら、聖人による文字の創出が、段玉裁の言語研究や文字研究の最終的な根據になっていたと述べる。その上で段玉裁の小學と經學の關係について以下のように定義する。

文字學、音韻學、訓詁學を含む「小學」は、本形、本音、本義を探究するべきものであり、またその限りにおいて、聖人の意を探究する、「經學」そのものであったということになる。經書の告知するものを讀み取るための前提知識という以上に、小學は、聖人が文字作成に込めた意を探究することによって、即「經學」であつたのである。

木下によれば、段玉裁が文字の本來の形や發音、その意味を探究していたのは、文字を通してその創出者である聖人の思いや意圖を把握するためであり、同時に聖人が様々な文字を驅使して作った經書を讀解するためであつた。そしてその上で議論となるのは、聖人の意圖から遠く離れた意味で文字を使用することの問題性である。

木下がここで注目しているのは『說文解字』第三篇の「議は語である(議、語也)」という許慎の說解に對する注釋である。

上の文(『說文解字』の「言」の說解)は「論難することを語と言」と言う。また(『說文解字』の「語」の說解は)「語は論である」と言う。「論」「議」「語」の三字は人に言葉かけを稱したものである。考えるに、許慎の說は全てを説明し盡くしてはいない。「議」とは「誼」である。「誼」とは、人が適切であるとする事である。言葉が適切であることを「議」と言う。

『詩』に「出入風議(朝廷に出入して無責任な言論を唱える)」と言い、『孟子』に「處士橫議(在野の者が無責任な言論を唱える)」と言うに至り、天下は亂れてしまった。

段玉裁はここで許慎の議論を補っている。許慎は「議」を「語」と解釋しているが、「議」は本來「誼」であり、言葉が正しい意味で用いられることを指す、と段玉裁は述べているのである。そして木下によれば、この議論の前提としてあるのは、『說文解字』で許慎が「言」に付した說解、「直言を言と言ひ、論難を語と言ふ(直言曰言、論難曰語)」である。とりわけ「語」が「論難」と解釋されていることが重要な點であり、この「語」論難が、「議」語と結びつく、「議」論難」という解釋を生み出してしまふ。これに對して段玉裁が「議」誼を主張するのは、「議」という言葉には、本來他者を論難するという意味は含まれていないと主張することなのである。

そして、これを踏まえて讀む必要があるのが、末尾に置かれている『詩經』の「北山」という詩と、『孟子』滕文公篇からの引用である。

この「出入風議」や「處士橫議」という言葉は、種々の無責任な言論が入り混じり、人々が論難し合う醜い状態を批判する文脈で登場する言葉である。他者を論難することを正しいことと見做さない點で、段玉裁の主張は『詩經』と『孟子』の主張に同調している。しかし一方で、人々が論難し合う状態を、『詩經』や『孟子』が「議」という言葉で表現している點で、つまり『詩經』も『孟子』も、「議」を「論難」という意味で使用している點で、段玉裁にしてみれば兩書の言葉遣いもまた批判の對象となる。

木下は以上のようにして、段玉裁は許慎の解釋を批判し、これを補つただけではなく、『詩經』と『孟子』における「議」の使われ方も批判している、という解釋を導き出したのである。そしてその上で、木下は次のように議論をまとめる。

いずれにしても、段氏にあつては、一字一字の本意を求め、「小學」の作業は、上に述べたような意味で、ただちに、天下の治亂に参加している行爲であつたということになるだろう。

また、實はこの「議」については、近藤光男が「段玉裁の學問」⁸⁾の中で、木下に先んじて言及していた。木下自身は近藤の讀みとは少し解釋が異なると言つており、實際のところ『詩經』と『孟子』の引用を詳しく考察している點で、木下の解釋の方がより進んでいるように見える。しかし、議論の方向としては兩者とも軌を同じくしており、近藤は「議」に對する段玉裁の注釋において、「ひとたび言語の本質についての理解を誤れば、(人間の危機)を招きかねない」という段玉裁の意識をそこに讀もうとしている。その上で、論文の結論部分にて近藤は以下のように述べている。

段氏畢生の著作、『說文解字注』の根柢を貫くものは何か。およそ人間の言語は、人間世界に秩序をもたらし、調和を維持するためにこそあるものとの篤信ではないか。

兩者の議論に共通しているのは、文字の研究や言葉の研究が、そのまま天下や人間世界の秩序に結びつくという解釋である。彼らにとつて、段玉裁の小學はかかる意味で極めてアクチュアルな營爲であつた。それは先に引用した木下の文言に現れているように、文字が聖人によつて作られたものであり、その文字を使って聖人が作つたのが經書である、という前提と密接に關つていた。價値の源泉であつた經書の

文字を、一つ一つ探究することが天下の治亂や人間世界の秩序と結びついたのである。¹⁾

第二節「說文饗字解」の背景及びその位置付け

本節では、主な考察對象となる「說文饗字解」について、關係する幾つかのテキストにも觸れながら、簡単に説明する。括弧内の卷數は、段玉裁の文集である『經韻樓集』の卷數を示している。

「說文饗字解」を段玉裁が書いた直接の原因は、三〇歳下の顧千里と晩年に展開した禮學論争にある。この論争は、『禮記』王制篇のとある條文において、「西郊」とするべきか、「四郊」とするべきかで意見が分かれたことで、嘉慶一二年(一八〇七)に生じたものであり、兩者が根據とする文獻の多さによつて、議論が多方面に展開した。その中で「饗」字の議論を段玉裁が専門的に展開する發端となつたのは、「與顧千里書論學制備忘之記」(卷一二)である。これは嘉慶一三年(一八〇八)に書かれた顧千里の「學制備忘之記」(卷一二)への反論として書かれたものであり、合計七篇、その第一篇において、「饗」という字や郷飲酒禮の議論が登場する。

顧千里は、同テキストの第一篇から第四篇までを受領した旨を表明しつつ、更なる反論として「顧千里第三札」(卷一二)を書き、段玉裁が觸れた「說文解字」における「饗」の解釋の誤りを、一定の紙幅を割いて論じている。この批判に對して、「饗」の解釋について専門的に論じたと考えられるのが、「享饗二字釋例」(卷一一)であり、その末尾には、「最近のとある愚か者は、饗の字に關してその本義と引伸義及び假借義を全く理解していない」という顧千里に對するものと思われる發言がある。²⁾

そしてその翌年の嘉慶一四年（一八〇九）に書かれている「説文饗字解」と「郷飲酒禮與養老之禮名實異同考」では、この「饗」の解釋の問題に、郷飲酒禮の問題を付け加える形で、議論が展開されている。紙幅の関係上、また本稿は論争の是非に拘るものではないため、各テクストの具體的な内容については省いたが、右に示した様に、「説文饗字解」と「郷飲酒禮與養老之禮名實異同考」は、顧千里とのやりとりから生じた「饗」や、郷飲酒禮の議論について、段玉裁が改めて専門的に論じた論文であると位置付けられる。「郷飲酒禮與養老之禮名實異同考」は本稿で多くは取り上げないが、そのエッセンスは、「説文饗字解」に表れている。

なお、焦點の一つとなる郷飲酒禮自体については、既に多くの先行研究がある。主要な研究を繙けば、經書における郷飲酒禮の記述や、漢代から清代にかけてこの禮が何を目的として、どのように實施されていたのか、その大要が理解できる状態になっている。^⑭その理念を大雑把にまとめるならば、道徳的に優れた年長者を敬い、それによつて人々を良き方へと教化することや、各地域において優秀な人材の推舉や奨励を行うことであつた。そしてそれは、各時代において一貫して行われていたというよりも、度重なる斷絶を経験しながらも、時々の政治社會制度の運用の中で、繰り返し焦點が當てられた儀禮であつたと考えることができる。

第三節「饗」と郷飲酒禮

本節から漸く「説文饗字解」の内容に入る。まずは、「饗」を郷飲酒禮と解釋する段玉裁の論理を見てみよう。「説文饗字解」の冒頭にて、彼は次のように述べている。

「饗」の小篆の下に「郷人飲酒（郷人が酒を飲むこと）である。郷、食に従う。會意。郷は聲符を兼ねる」とある。この意味での使用は經書において非常に少なく、毛公の豳風への『傳』がこれを言い、許氏のみがこれを述べる。形において意味を求めていることから、これがこの小篆の本義である。郷飲酒禮の重大さ、成り立ちの古さ、蒼頡が特別にこの小篆を作り出した意圖を、毛公や許氏が伝えるのでなければ、誰がこれを伝えることができ、そして誰がこれを信じようか。この一字において、許氏の功績の大きさを知らることが出来る。^⑮

「説文饗字解」という表題にも表れているように、ここで問題とされているのは、「説文解字」における「饗」字の解釋である。段玉裁は許慎の說解と、『詩經』の『毛傳』に言及しながら、「饗」の本來の意味は許慎が伝える通りのものであると、斷定している。その上で、許慎が說解で示している「郷人飲酒」は、『儀禮』や『禮記』にも記述されている「郷飲酒禮」であると判斷する。そして注目すべきは、このような斷定や判斷をした上で、文字の創造者と伝えられる蒼頡が、「饗」という字を作り出したことにおいて、郷飲酒禮の重要性を確固たるものとしている點である。許慎の功績は、これを傳えたことにおいて評價される。

ここで段玉裁が言及している『毛傳』は、豳風の「七月」と題する詩の第八章、「ふた樽の酒を用意し饗を開き、羊を殺して供え、公堂の上に登り、さかずきを擧げて祝う、君が長壽の限りなきことを」^⑯に登場する「饗」字への注釋である。その文言を段玉裁の考えに基づい

て示すならば、次のようになる。

饗は、郷人飲酒である。その供物には、郷人は犬を用い、大夫は小羊を加える。郷人以狗、大夫加以羔羊」とするのに對し、段玉裁は孔穎達の『正義』に基づきながら、「郷人飲酒である(郷人飲酒也)」や「その供物は(其牲)」等を補うべきであると主張する¹⁸⁾。そして以下示すように、段玉裁の議論はこの補われた『毛傳』に基づいて行われることになる。

「七月」の詩は、その序文(小序)に「七月に王業について語つたもの。周公は反亂に直面し、后稷と先公が人々の風習を教化したことや、王業を果たすことの艱難を語つたのである」とある通り、周王朝の始祖にあたる后稷と、その子孫の公劉が、如何に人々を正しい方向へと教化し導いたのかを示すべく、周公が作つたものとされる。しかし見ての通り、段玉裁はその内容自體には立ち入っていない。彼が注目しているのは、この詩に「饗」という字が出てくること、そしてその「饗」が、一定の根據に基づいて補われた『毛傳』において「郷人飲酒」と解釋され、『說文解字』の說解が同様に「郷人飲酒である」としている点である。その上で、「饗」の本義の確定、郷飲酒禮の重要性の認定、蒼頡の意圖の把握、毛氏と許氏の功績の評価を同時に行うのである。

このような論理は一見奇妙である。というのも、「饗」という字は確かに『詩經』に出てきているが、これが「郷人飲酒」であることは後世の注釋に示されていることであり、『說文解字』も後漢の時代の

著作に過ぎない。「郷人飲酒」郷飲酒禮」と判斷することは、その言葉の近きから、一定の妥當性を有しているものの、段玉裁のこの主張を成り立たせるには、毛氏や許慎が、『詩經』の内容を正しく祖述しているという、強い信念がなければならぬ。更にここでは蒼頡も登場しており、蒼頡が「饗」字を作つたという前提を立てた上で、その意圖は郷飲酒禮の重大性を伝えるためと斷定している。

現代の視點から見れば、文字は蒼頡一人の手によって作られ、『說文解字』を、蒼頡の文字制作の意圖を正しく説明したものと斷定することは困難である。段玉裁は、『毛傳』の正しさ、許慎の『說文解字』の正しさを信じ、蒼頡の造字の意圖を彼自身が正しく把握出来る、という確信の上で議論を成立させ、更にその信念を傾ける對象が持つ權威によつて、主張に正當性を付與したのである。

第四節『說文解字』における三つの「饗」

前節で考察したのは、『說文解字』における「饗」の說解を論じる段玉裁の言葉であった。本節では、更にそこから『說文解字』の他項目の說解で登場する「饗」字へと、議論が展開する様子を見てみよう。段玉裁は前節の引用文に續けて次のように述べている。

書物内全ての說解において「饗」を用いるのは、三つのみである。「離」下に「天子は辟離にて饗飲する」と言い、「泮」下に「諸侯は泮宮にて饗射する」と言い、「侯」下に「春に饗で射るところの侯(まじ)である」と言う。この三つの「饗」は本義だろうか、それとも本義ではないのだろうか。これについて言う¹⁹⁾と、「饗」には假借の用法と、引伸の用法がある。

ここに述べられている通り、段玉裁は『說文解字』の「飶」「泮」「侯」の説解で登場する「饗」が、その本義、すなわち郷飲酒禮を指すものとして使用されていることを論證しようとしている。そしてその際に必要なのが、「饗」の假借義と引伸義を確定し、その意味で説解を読み、その文理を吟味することである。假借と引伸とは定義の難しい用語ではあるが、ここでは定義をはつきりさせる必要はなく、最低限確認しておくべきは、段玉裁が「饗」の假借義と引伸義をどのように考えていたかである。

假借義については、次のように述べている。

假借の用法は、『禮記』が祭享を示す字を全て「饗」にしていることがその例である。許は「享」で「獻げることである」と言い、『孝經』の「祭則鬼享之（祖靈を祭るときには、祖先の靈に供物を獻げる）」を引用している。「禮」では「精意以享（こころをこめて供物を獻げる）」と言っており、ここに祭祀は必ず「享」とし、「饗」としないことがわかる。⁽²⁾

『孝經』及び『說文解字』の「享」や「禮」を引用しながら示している「饗」の假借義は、「祭享」、すなわち祖靈に供物を獻げて祭りあげることである。彼によれば「禮記」に見える「饗」は、この假借義としての意味で使用されている。

對して引伸義については、次のように述べている。

引伸の用法は、『毛詩』や『三禮』で大いに賓客をもてなすこと

を示す「饗燕」や、祖靈が降りてきて供物を食すことである「飲饗」が、いずれもこれである。賓客をもてなすことや、祭祀は大學でするものではないため、辟廱や泮宮の「饗」は賓客に飲ませたり、祖靈を招いたりすることではないことが分かる。そうであるならば、この三つの「饗」は、郷飲酒禮という本義であることが分かるのである。「辟廱にて饗飲する」とは、天子が郷飲酒の禮を行うことであり、「泮宮にて饗射する」とは、諸侯が郷飲酒の禮を行うことなのである。⁽³⁾

引伸義として段玉裁が挙げているのは、賓客をもてなすことと、祖靈が供物を食すことの二つである。その例はここでは明示されていないが、ここで讀解を試みている「說文饗字解」に先立って書かれた「享饗二字釋例」や、『說文解字注』の「饗」や「享」の項目では、具體例にあたる文獻が挙げられている。それらによると、前者の意味について彼が念頭に置いているのは、『周禮』春官宗伯・大宗伯の「饗燕の禮によつて四方からの賓客をもてなす（以饗燕之禮親四方之賓客）」という文言である。正に段玉裁が述べている言葉通りのものである。

一方後者の意味について念頭に置かれているのは、例えば『詩經』小雅の「楚茨」という詩である。古注に基づけば、「楚茨」の詩は祖先への祭祀が十全に行われていた古の時代を思うものであるが、ここでも内容自體に彼は立ち入らない。全六章の内、段玉裁が注目するのは、第一章の「以享以祀（これを獻げ、祖靈を祭る）」と、第二章の「神保是饗（祖靈は供物を喜んで受ける）」であり、兩者を對應關係にある言葉とする。人々が祖靈に供物を獻げるといふ意味での「享」に對して、祖靈が人々の行いや供物を受け取るという意味での「饗」を、段玉裁

は對置するのである。

以上の假借義と引伸義の議論を踏まえた上で、引用文では賓客に飲ませるにせよ祭祀にせよ、それは大學という場所で行われることではないため、「靡」すなわち「辟靡」、「泮」すなわち「泮宮」における「饗」は、本義の郷飲酒禮にあたる結論づけられる。そしてそれによつて、天子と諸侯がそれぞれ「饗」をすると明記されている『說文解字』の説解は、天子と諸侯も郷飲酒禮を行う主體であることを、明示する資料となるのである。

第五節・天子と諸侯と郷飲酒禮と

ここまでの議論をまとめると、段玉裁は「饗」字を、蒼頤によつて生み出されたもの、という根據を据え、その重要性和、蒼頤の意圖を述べた毛氏や許慎の功績を確固たるものにした。その上で、「饗」の假借義と引伸義を定めることを通して、『說文解字』の説解で三度登場する「饗」は、いずれも本義である郷飲酒禮の意味で使用されていると結論を下した。そしてそれによつて、天子と諸侯も郷飲酒禮を行う主體であることを明らかにしたのである。

これを踏まえた上で、本節では、天子と諸侯が行う郷飲酒禮について、一部重複する議論もあるが、より詳しく考察したい。その際テクストとするのは、『說文饗字解』よりまとまった形で經書の引用をしている、『說文解字注』の「靡」の項目の記述である。なお、以下議論は養老の禮に繋がることになるが、その場合、「郷飲酒禮與養老之禮名實異同考」も重要であることは疑いない。しかし紙幅の關係上、段玉裁が特定の文字に對して展開した議論を本稿の主な考察對象としているため、養老の禮との關係も、より文字の議論と關係の深いテク

ストを用いることにした。「靡」の説解「天子は辟靡にて饗飲する」への注釋の冒頭に、次のような言葉が見られる。

「饗飲」は、郷飲酒のことである。〔『說文解字』の〕食部では「饗は、郷人飲酒である」と言う。辟靡は、天子の學問所であり、郊にある。『禮記』文王世子は「音樂の大合奏會は、必ず養老の禮と合わせて行われる」、「天子が學を視察する際は、三老五更羣老の席位を正しく定める」と言う。注は「郷飲酒禮に基づいて言え、席位の配置は三老を賓、五更を介、羣老を衆賓の如くすることとは、必定である」と言う。また「養老の禮は、大合奏會の翌日を用いる。郷飲酒禮と郷射禮の翌日は司正をねぎらう禮があり、司正は呼びたい人を招待し、「引退した郷の」先生や「在任中の」君子に通知しても良い。これは養老の一種である」。このことから、天子の養老の禮は郷飲酒禮なのである。²⁴⁾

ここで問題となつてゐるのは、許慎の説解で示されている様に、天子が「辟靡」という場所で、「饗」を行ったことである。段玉裁は許慎の議論に則つた上で、その根據として、『禮記』文王世子篇の經文の一部と、その鄭玄注を引用する。言及されている文王世子篇の經文では郷飲酒禮の名は登場せず、その名は鄭玄注に出ているものである。「三老五更羣老」に關して用いられる「賓」「介」「衆賓」は、『儀禮』郷飲酒禮篇や『禮記』郷飲酒義篇等にも登場し、後半の「翌日は」以下は、『儀禮』郷飲酒禮篇の經文を省略しながら示されたものとなつてゐる。²⁵⁾ 天子が學校視察に行つた際に養老の禮を行うという『禮記』

文王世子篇の記述を、鄭玄注に言及しながらこれを郷飲酒禮と結びつけ、天子も郷飲酒禮を行うという主張の根據とする。これがここに引用した一節で生じている議論である。

「靡」の注釋ではこれに續いて、「泮宮」に關して次のように述べている。

水部の「泮」は「諸侯が郷と射を行う宮」と言う。「郷」は郷飲酒、「射」は郷射のことを言う。「魯頌・泮宮」の箋が「泮にて酒を飲む」というのは、「引退した郷の」先生や「在任中」の君子を招聘し、共に酒を飲む禮であり、それによつて征伐の事について話あう。

『老い難き長壽を賜る』とは、長きにわたつて最年長者に賜り物をするのであり、『禮記』王制の言うところの『八十の人には毎月お見舞いに御膳を持參し、九十の人には毎日それを行う』である。これすなわち、天子や諸侯の養老は、いづれも郷飲酒禮を用いるのである。⁽²⁶⁾

冒頭で言及されているのは、『說文解字』の「泮」に對する許慎の說解である。そして段玉裁は、その說解で語られているのは、郷飲酒禮と郷射禮に他ならないと考えた上で、その實施場所である「宮」を、『詩經』の「泮水」と結びつけて論じている。問題となる「泮水」の一節は、「ここに泮水のほとりを樂しみ、いささかその萌を採る。魯侯がお出でになり、泮で酒を飲む。美酒を飲み、老い難き長壽を賜る。彼の長久の大道に順い、群衆を收め從える」である。そして段玉裁が一部省略しながら引用している『鄭箋』で語られているのは、「泮宮」において飲酒の禮が長壽を祝うものとして行われたことであり、

それはすなわち、諸侯が郷飲酒禮によつて老人を養つたことの一例であるところと段玉裁は述べる。

ところで、この「辟靡」と「泮宮」を、それぞれ天子と諸侯が關わる場所とするこの根據は、一體何なのだろうか。根據にあたるものとして、「靡」の項目で示されているのは、全篇は傳つていないが、許慎の代表作の一つとされる『五經異義』の記述である。そこでは幾つかの文獻の引用が示されているが、その中で最も直接的な根據になるものは、『禮記』王制篇の經文、「天子が教育機關の整備を命じ、學校が建設された。小學は公宮からみて南方の左側に建てられた。大學は郊に建てられ、天子のものは辟靡⁽²⁷⁾と言ひ、諸侯のものは頓宮⁽²⁸⁾と言ふ」である。

以上のように、段玉裁は「辟靡」と「泮宮」という場所に注目し、「饗」が郷飲酒禮であることと、この場所が天子や諸侯の大學であることとを組み合わせ、天子と諸侯も郷飲酒禮を通して老人を養つていた旨を論證するのである。ここで重要なのは、郷飲酒禮の議論に、養老という要素が加わつたことである。これは第二節と第三節で考察した『說文解字』にも見られるもので、そこで彼は「これが、天子の養老が郷飲酒であることの證據である」、⁽²⁹⁾「これが、諸侯の養老が郷飲酒であることの證據である」と述べている。

このように養老を語る點において、「饗」字をめぐる議論は、その發端となつた禮學論争の枠を超え、段玉裁自身の思想が強く表れたものになると、筆者は考えている。

第六節 「饗」——郷飲酒禮——養老——孝悌

これまで取り上げた一連の議論を読み解く上で、段玉裁が養老の禮

について言及していたことは、大きな鍵となる。老人を大切にすることは、儒學の徒であれば大前提とすることであるが、それを如何に實踐の場で、或いは制度として反映させようと考えるかは、人によつて左右され得る部分である。段玉裁にとつては、郷飲酒禮こそが養老の禮であり、更に彼はこれによつて満天下に孝悌の徳が教化されると論じている。郷飲酒禮が養老の禮と結びついていることは、前節でも示されたが、これを端的に示すテキストが「與黃紹武書」である。

この書簡は黃丕烈（一七六三—一八二五）^①に宛てたものであり、冒頭で顧千里への批判を目的として、嘉慶二年（一八〇七）の一月に書いた自身の論文、「四郊小學疏證」に言及していることから、その翌年の書簡であると推測される。そして注目すべきは次の發言である。

庠、序、學、校と言ふのは、全ては人倫を明らかにすることに於いてであり、庠序の教えと言へば、必ず孝悌の義によつてこれを語らねばなりません。如何に人倫を明らかにし、如何に孝悌の義を廣めるのでしょうか。郷飲酒、郷射ただそれだけです。郷射の前には必ず郷飲を行わねばなりません。郷飲は老人を養ふことであり、年長者を敬ふことであり、賢者を尊ぶことです。郷と遂で賓興禮（賢人を擧げる禮）を行ふ時と、郷の大夫や士が國の賢者と郷飲酒の禮を行ふ時のみは、賢者を尊ぶことを主とします。その他、郷で行われ、州や黨で行われ、遂で行われ、邠の公堂で行われ、郊學の虞庠で行われ、大學で行われ、三公・九卿・大夫・元子の入る大學で行われ、天子が自ら視察する大學で行われ、天子が自ら赴く虞庠で行われ、諸侯の泮宮で行われ、天子の辟廱で行われるものは、いずれも老人を養い、年長者を敬ふことを主とし、

賢者を尊ぶことはその内にあります。禮は極めて重要なのです。^②

冒頭の「庠序學校」は、書簡の前半で展開した、古の教育機關を語る『孟子』滕文公篇の有名な議論を受けたものであり、これらの教育機關においては、人倫を明らかにすること、そして孝悌を廣めることが第一であると段玉裁は述べている。そして重要なのはこれに續く部分である。

段玉裁は孝悌を教化するための方法として、郷飲酒禮と郷射禮以上のものはないと述べ、中でも特に郷飲酒禮を強調する。それは郷飲酒禮こそが、老人を養い、年長者を敬い、賢者を尊ぶことを主とするからである。そして引用文の後半では、この儀禮が各地で行われ、あらゆる身分の者が参加するものであることが示されている。段玉裁によつて、郷飲酒禮は人倫を明らかにし、孝悌の義を廣める上で、極めて重要な儀禮であると同時に、ここに様々な場所が列擧されている様に、教育機關であれば場所を問わず行われるべきものであつた。その點で、「辟廱」や「泮宮」という、天子や諸侯が出入りする場所において、「饗」すなわち郷飲酒禮が行われると論證することは、あらゆる教育機關で郷飲酒禮が行われるとする、この書簡の主張と密接に繋がっている。^③

「説文饗字解」から始めた本稿の一連の考察は、「饗」という字の『説文解字』における用例の分析に始まり、郷飲酒禮、養老の禮、そして孝悌へと結びつけられた。そして、このように、特定の文字の探究が孝悌という道德觀念に結びついていることは、段玉裁にとつて文字の探究は、「天下の治亂に参加している行爲」であつたと述べた木下鐵矢や、段玉裁には「人間の言語は、人間世界に秩序をもたらし、

調和を維持するためにこそあるものとの篤信」があつたと論じる近藤光男の議論の、具體的な表現であると考えることがができる。この點について、最後に改めて考えることにしたい。

おわりに

本稿では「饗」という字に關する議論が、郷飲酒禮という特定の儀禮の議論に結びつき、それが更に社會秩序の根幹となる道德觀念の強調に繋がるという、段玉裁の論理を考察した。以下改めて全體のまとめを示す。

まず議論の出発點としたのが、第一節で扱つた木下鐵矢と近藤光男の論文である。段玉裁が文字の探究を通して、天下や人間世界の秩序に關與しようとしていたことをここで確認した。第二節では主な考察對象となるテクストの性質や背景を説明し、第三節と第四節では、そのテクストの内容を考察した。段玉裁はそこで、「饗」という字は郷飲酒禮を意味するものとして蒼頡が作つた、という判断に基づいた上で、『說文解字』の「靡」「泮」「侯」の許慎の說解に見える「饗」は、いずれも郷飲酒禮の意味で使用されていることを主張していた。第五節では、『說文解字注』の記述も参考にしながら、「靡」と「泮」に更に注目した。そこから導き出されたのは、郷飲酒禮は天子や諸侯の教育機關である「辟靡」や「泮宮」においても行われるものであり、それは天子や諸侯が、老人を養うために行う儀禮であつたという主張である。第六節では、段玉裁が天子や諸侯も郷飲酒禮を行つていたと主張する理由、そして郷飲酒禮を特段に重視する理由について考察した。そこで示されていたのは、郷飲酒禮は老人を養うことを通して、孝悌の義を教化する儀禮であること、及びその儀禮が、あらゆる教育機關

において、あらゆる立場の人間によつて行われるべきものである、という主張であつた。

「饗」という字の意味を探究することは、その本義である郷飲酒禮を強調することであり、「饗」の意味を見失うことは、郷飲酒禮の精神を見失うことにもなる。そしてその關係は「饗」と郷飲酒禮の二項間の關係にとどまらず、養老と、その先にある孝悌の教化にも繋がるものである。『說文解字』の「靡」や「泮」の說解に登場する「饗」をも考察した段玉裁は、天子や諸侯という立場の人間も「饗」の議論に引き入れることになつた。それは、あらゆる人間が「饗」、すなわち郷飲酒禮を行うべきである、という思想があつたからこそ生まれた議論である。或いは、『說文解字注』の執筆によつて得た知見があつたからこそ、あらゆる人間が郷飲酒禮を行うべきという發想が彼の中に生じたのかもしれない。

いずれにせよ確かなのは、段玉裁の論理においては、文字の探究が常に議論を展開する上での重要な基礎となつていていることである。本稿で扱つた一連の議論においては、一つの字が出發點となり、中心となりながら、特定の儀禮と、それを行う人間が論じられ、それは孝悌の教化という、社會の秩序を保つための重要な道德觀念を志向するものであつた。正に木下や近藤が『說文解字注』に見出したような、文字の探究が社會秩序に結びつくという、段玉裁の感覺が表出したものであつたと言ふことができる。

注

(一) 段玉裁と顧千里の禮學論争については、高步瀛「段懋堂顧千里論學制書平議」(『師大月刊』三十二年紀念專號、一九三四年)、若松信爾「段

玉裁と顧千里の論争に關する一考察・顧千里の書簡を中心にして、『東洋文化』無窮會、復刊第一〇六號、二〇二一年）、華喆「段玉裁、顧千里「西郊」、四郊」之爭再研究」（『文史』二〇一八年第四輯）が主な先行研究である。また、筆者も「老いた人間は何處へ…段玉裁「四郊小學」説を讀む」（『中國哲學研究』第三二號、二〇二二年）でこの論争を論じており、本稿はそこで得た問題意識が元となっている。

(2) 楊寬『鄉飲酒禮』與『饗禮』新探（『古史新探』中華書局、一九六五年）や、姚偉鈞「鄉飲酒禮探微」（『中國傳統飲食禮俗研究』華中師範大學出版社、一九九九年）では、鄉飲酒禮を論じる際、段玉裁のテクストに言及している。

(3) 以下の行論では明記しないが、段玉裁を讀む上で、次の著作からも教示を受けている。福田襄之介『中國字書史の研究』（明治書院、一九七八年）。頼惟勤監修『説文入門・段玉裁の「説文解字注」を讀むために』（大修館書店、一九八三年）。阿辻哲次『漢字學・「説文解字」の世界』（東海大學出版會、初版一九八五年、新裝版二〇一三年）。

(4) 木下鐵矢「段玉裁をめぐる——その言語觀を中心に——」（同『清代學術と言語學』勉誠出版、二〇一六年。初出は『岡山大學文學部紀要』第六卷、一九八五年）。

(5) 同右、一五六〜一五七頁。

(6) 上文云「論難曰語」。又云「語、論也」。是「論」「議」「語」三字爲與人言之稱。按許說未盡。「議」者、「誼」也。「誼」者、人所宜也。言得其宜之謂「議」。至於「詩」言「出入風議」、「孟子」言「處士橫議」、而天下亂矣（『説文解字注』第三篇上、嘉慶二十年經韻樓刊本、一二丁才）。

(7) 木下前掲書、一六六頁。

(8) 近藤光男「段玉裁の學問」（『清朝考證學の研究』研文出版、一九八七年。初出は『お茶の水女子大學中國文學會會報』創刊號、一九八二年）。

文字探究から社會秩序へ

(9) 同右、三六五頁。

(10) 同右、三六七〜三六八頁。

(11) 彼の學問が、その動機ではなく表れとして、經書を讀むこととは離れた、一つの技藝として捉えられ得る可能性も否定できない。この點については、吉田純「戴段二王の經學」（吉田前掲書所收）を参照。

(12) 近有莽人於饗字、絕不知其本義以及引伸、段借之義（『首饗二字釋例』、『經韻樓集』卷一一、道光元年七葉衍祥堂刊本、二四丁ウ）。

(13) 顧千里のテクストは、彼自身の文集である『思適齋集補遺』巻上にも収録されている。

(14) 小南一郎「飲酒禮と裸禮」（同編『中國の禮制と禮學』朋友書店、二〇〇一年）。遠藤祐子「漢代における地方官學の政治的機能」（『立命館史學』十四號、一九九三年）。山口智哉「宋代鄉飲酒禮考・儀禮空間として見た人的結合の〈場〉」（『史學研究』二四一號、二〇〇三年）。游自勇「漢唐時期「鄉飲酒」禮制化考論」（『漢學研究』第二二卷第二期、二〇〇四年）。邱仲麟「敬老適所以賤老——明代鄉飲酒禮的變遷及其與地方社會的互動」（『中央研究院歷史語言研究所集刊』第七十六本第一分、二〇〇五年）。申萬里「宋元鄉飲酒禮考」（『史學月刊』二〇〇五年第二期）。高明士「論隋唐學禮中的鄉飲酒禮」（『玄奘人文學報』第六期、二〇〇六年）。劉亞中、季康月「鄉飲酒禮」在明清的變化」（『孔子研究』二〇〇九年第五期）。王美華「唐宋時期鄉飲酒禮演變探析」（『中國史研究』二〇一一年第二期）。趙永翔「清代鄉飲酒禮的社會軌迹」（『寧波大學學報（人文科學版）』、第二五卷第二期、二〇一二年）。

(15) 「饗」篆下曰「鄉人飲酒也。从鄉、食、會意。鄉亦聲」。此義見經絕少、惟毛公爾傳言之、惟許氏述之。於形求義、固此篆之本義。鄉飲酒禮之重、所從來之遠、倉頡特創此篆之指、非毛公、許氏、孰傳之而孰信之哉。即此一字、知許氏之功大矣（『説文饗字解』、『經韻樓集』、卷一一、二五丁）

オ(二五丁ウ)。

- (16) 朋酒斯饗、日殺羔羊。躋彼公堂、稱彼兕觥、萬壽無疆。
 (17) 饗者、鄉人飲酒也。其牲鄉人以狗、大夫加以羔羊。

- (18) 阮元(一七六四—一八四九)の『毛詩注疏』校勘記では、「饗者」の下に「鄉人飲酒也」を補うべきとする盧文弨(一七一七—一七九六)と段玉裁の説を示す。孔穎達の『正義』を讀めば、文言を補うべきことは明らかだという主張である。例えば『正義』に見える「饗禮は、鄉人飲酒であり、犬を供物とする(饗禮者鄉人飲酒以狗爲牲)」や「鄉人飲酒を饗と言は(鄉人飲酒而謂之饗者)」等がこれに該當する。『毛傳』を解釋する『正義』に「鄉人飲酒」が出るのだから、『毛傳』にも同様のものがなければ通じない、という判断である。また、段玉裁は『毛詩故訓傳定本小箋』で「饗者」の下に「鄉人飲酒也其牲」(嘉慶二十一年七葉衍祥堂刊本、卷一五、三丁ウ)、「賓饗二字釋例」で「鄉人」の下に「飲酒也其牲鄉人」(『經韻樓集』卷一、二二丁オ)の七字を補うことを主張する。『說文解字注』、『說文饗字解』、「鄉飲酒禮與養老之禮名實異同考」等でこの『毛傳』を引用する際も、やや表記は異なるが、「鄉人飲酒也」や「其牲」を補う方向で示す。これを踏まえ、本稿では段玉裁が補うべきとする七字を補って表記した。

- (19) 七月、陳王業也。周公遭變、故陳后稷先公風化所由、致王業之艱難也。
 (20) 注(18)で言及した『正義』では、「儀禮」郷飲酒禮篇の經注等を用い、「鄉人飲酒」を「郷飲酒禮」の議論に結びつける。
 (21) 全書說解中用「饗」者、祇有三。「靡」下曰「天子饗飲辟靡」也。「泮」下曰「諸侯饗射泮宮也」。「侯」下曰「春饗所射侯也」。此三「饗」爲本義歟。抑非本義歟。曰「饗」有段借之用、有引伸之用(『說文饗字解』、『經韻樓集』卷一、二五丁ウ)。
 譯文では「春饗所射侯也」の「侯」に「(まと)」と補足を加えた。尾崎

雄二郎前掲書、四〇六頁を參考にしたものである。

- (22) 段借之用、如『禮記』祭官字皆作「饗」。是也。許「官」下曰「獻也」、引『孝經』「祭則鬼官之」。「禮」下曰「精意以官」、是祭祀必作「官」、不作「饗」可知也(同右)。

- (23) 引伸之用、如『毛詩』、『三禮』大飲賓之「饗燕」字、鬼神來食之「飲饗」字、皆是也。飲賓、祭祀、皆不於大學、則辟靡泮宮之「饗」、非飲賓、神格可知也。然則此三「饗」、其爲鄉飲酒之本義可知矣。「辟靡饗飲」者、天子行鄉飲酒之禮也。「泮宮饗射」者、諸侯行鄉飲酒之禮也(同右、二五丁ウ—二六丁オ)。

- (24) 「饗飲」、謂鄉飲酒也。食部曰「饗者、鄉人飲酒也」。辟靡者、天子之學也、在郊。『禮記』文王世子曰「凡大合樂、必遂養老」。「天子視學、設三老五更羣老之席位焉」。注云「以鄉飲酒禮言之、席位之處、則三老如賓、五更如介、羣老如衆賓、必也」。又云「遂養老者、用大合樂之明日也。鄉飲酒、鄉射之禮明日乃息司正、徵唯所欲、以告於先生君子可也。是養老之象類」。是則天子養老之禮、即鄉飲酒之禮(『說文解字注』第九篇下、一一丁オ—一二丁ウ)。

- (25) 鄭玄の文言は、『儀禮』郷飲酒禮篇の次の條文の、傍線部を組み合わせて表現したものである。「明日、賓服郷服以拜賜、主人如賓服以拜辱。主人釋服、乃息司正。無介、不殺、薦脯醢、羞唯所有。徵唯所欲、以告於先生君子可也」。『禮記』文王世子篇の「凡大合樂、必遂養老」への孔穎達の『正義』に、段玉裁が引用する文言と同じものが見える。なお、本文中での鄭玄注の譯文は、池田末利譯注『儀禮』(東海大學出版會、一九七三年、三二五—三二八頁)に據るところが大きい。

- (26) 水部泮下曰「諸侯鄉射之宮」。「鄉」謂鄉飲酒、「射」謂鄉射。「魯頌・泮宮」箋云「在泮飲酒者、徵先生君子、與之行飲酒之禮、而因以謀事也。永錫難老者、長賜之取壽考、如王制所云『八十月告存、九十日有秩』也」。

是則天子諸侯養老，皆用鄉飲酒禮。『說文解字注』第九篇下、一一丁ウ。一行目の「諸侯鄉射之宮」の「鄉」に關して、『說文解字注』の「泮」では「大徐本は鄉とするが、小徐本に従つた。饗は鄉飲酒のことである（饗、大徐作鄉，今依小徐。饗者謂鄉飲酒也）」と述べ、説解の「鄉」を「饗」に改める（『說文解字注』第一篇上二、四二丁オ）。また『說文解字注』等では、『說文解字注』の説解に登場する三つの「饗」を問題とし、「泮」の説解に言及する際は「饗」と表記する。「鄉」謂鄉飲酒」と併せ、「鄉」を「饗」に改めることも可能だが、『說文解字注』の原文の改變は、曲解の恐れなしとも言えないため、本稿では「鄉」のまま表記した。

(27) 思樂泮水，薄采其芣。魯侯戾止，在泮飲酒。既飲旨酒，永錫難老。順彼長道，屈此群醜。

(28) 原文は、「天子命之教，然後爲學。小學在公宮南之左。大學在郊，天子曰辟廱，諸侯曰頓宮。段玉裁は、「頓宮」を「泮宮」とする。「泮水」の詩の『釋文』に、「頓宮、判の音、本は多く泮に作る（頓宮、音判，本多作泮）」とあり、『說文解字注』の「泮」に「許慎の著作に「頓」字はない。禮を論じる者が「頓」字を作つたため、許慎はこれを採らなかつたのだろう（許書無頓字。蓋禮家製頓字，許不取也）」とある（『說文解字注』第一篇上二、四二丁オ）。また段玉裁は「辟廱」を天子の大學とするが、「辟廱」自體がどのような場所であつたかについては、「明堂」との關係で複雑な議論がある。張一兵『明堂制度研究』（中華書局、二〇〇五年）六二〜一一一頁を参照。また「明堂」については、同書及び同『明堂制度源流考』（人民出版社、二〇〇七年）、南澤良彦『中國明堂思想研究——王朝をささえるコスモロジー』（岩波書店、二〇一八年）を参照。

(29) 此天子養老即鄉飲酒之證也（『說文解字注』、『經韻樓集』卷一一、二六丁オ）。

文字探究から社會秩序へ

(30) 此諸侯養老即鄉飲酒之證也（同右、二六丁ウ）。

(31) 黃丕烈との交流は、劉盼遂『段玉裁先生年譜』に基づけば、乾隆五十七年（一七九二）に蘇州に移住した頃から始まつている。内藤湖南の『藏書家の話』（内藤湖南全集）第十二卷、筑摩書房、一九七〇年）でも書かれているように、彼は當代隨一の藏書家であり讀書家であつた。また顧千里とも交流があり、黃丕烈の藏書と顧千里の校勘は共生關係にあつた。しかしある時期を境に兩者の關係は不和に至つてゐる。詳しくは李慶『顧千里研究』（上海古籍出版社、一九八九年）の一三二〜一三四頁を参照。

(32) 言庠、序、學、校、皆所以明人論，言庠序之教，必申之以孝弟之義。何以明人論。何以申孝弟。曰鄉飲酒、鄉射而已矣。鄉射必先行鄉飲。鄉飲所以養老，所以敬長也，所以尊賢也。惟鄉遂之賓興、鄉大夫士飲國中賢者主尊賢，其他行諸鄉焉，行諸州黨焉，行諸遂焉，行諸邨之公堂焉，行諸郊學虞庠焉，行諸大學焉，行諸三公九卿大夫元士入大學焉，行諸天子親視大學焉，行諸天子親適虞庠焉，行諸諸侯泮宮焉，行諸天子辟廱焉，皆主養老敬長，而尊賢之意在其間，禮禁重矣（『與黃紹武書』、『經韻樓集』卷一二、二五丁オ〜二五丁ウ）。

(33) 本書簡が様々な場所で鄉飲酒禮を行うべきと説く背景には、鄉飲酒禮は「鄉學」や「遂學」などの、特定の場所でのみ行われるという顧千里の主張がある。この点も含め論争の詳しい内容は、注（一）に列挙した論文に詳しい。

〔付記〕本稿は、令和三年十月十日にオンラインで實施された、「日本中國學會・第七十三回大會」の口頭発表をもとに加筆修正したものである。有益なる御意見を賜つた各位に對し、改めて謝意を表す。また本稿は、JSPS 科研費 20J12331 の助成を受けたものである。