國學院大學学術情報リポジトリ

『詩經』「木瓜」義解管見：「喩」の機能について

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2023-02-05 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 石本, 道明, Ishimoto, Michiaki メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.57529/00000736

『詩經』「木瓜」義解管見
――「喩」の機能について

石本道明

一、前言

『詩經』衞風「木瓜」毛傳には、次のような興味深い言説が付せられている。

孔子曰、吾於木瓜、見苞苴之禮行。

孔子曰はく、吾れ「木瓜」に於て、苞苴の禮の行はるるを見る、と。

右は、『詩經』の註解として最古とされる、漢の毛亨・毛萇の註釈に引用された孔子の言説である。それは、後世朱熹『詩集傳』において恋愛詩とされる「木瓜」が、ここでは「禮」執行の実例として選奨されているのである。その注目すべき点は、『詩經』読解の視点が確立されていること、そしてそれが原詩の始原的意味内容ではなく、「禮」との関係性の中に「詩」が定位するものであったことであろう。勿論この註釈が、漢代に於ける礼学の盛行という学問的思潮に引き着けられた付会に過ぎないと、理解することは容易であろう。しかし、『詩經』には、先秦以来の「禮」秩序を前提とする「詩教」という読解の立場が存在する以上、この孔子の義解に添って、「木瓜」を「禮」との関係の中で考察を加えることも、強ち意味の無いことでは

ないだろう。また、そもそも『詩經』収録の詩篇には、なぜ始原的意味を措いて義解が成立しうるのか、この「木瓜」を一つの典型として考察を加えたい。

論考中の底本は、『詩集傳』（中國古典文學基本叢書・朱熹撰趙長征點校・中華書局・二〇一七年一月）・重栞宋本『十三經注疏』坿校勘記（阮元撰　校勘記盧宣旬　摘録・嘉慶二十年南昌府學據儀徵阮氏文選樓藏宋本重刊・藝文印書館・民國七一年・一九八二年・八月）・『十三經注疏』整理本（李学勤主編・十三経注疏整理委員会・北京大学出版社・二〇〇〇年）等を使用した。

なお、この問題を考えるに当たって、種村和史・谷口洋・晁福林諸氏の論考[1]には大いに啓発を受けた。ここに記して謝意を奉じる。

二、衛風「木瓜」の基本的理解

それでは先ず「木瓜」全章を示し、その意味を論じるに当たって、諸注釈に共通する基本的理解を示そう。なお（　）内は石本の口語試訳である。果物を投げるのは未婚の女性で、宝物を返礼とするのは丈夫と目される若い男子（我＝私）である。

投我以木瓜　我に投ずるに木瓜を以てす　（私に木瓜を投げ掛けた）
報之以瓊琚　之に報ゆるに瓊琚を以てす　（お礼に美玉をお贈りしましょう）
匪報也　報ゆるに匪ざるなり　（これでお返しではありません）
永以爲好也　永く以て好みを爲すなり　（永い好みを望むから）：第一章

投我以木桃　我に投ずるに木桃を以てす　（私に桃を投げ掛けた）
報之以瓊瑤　之に報ゆるに瓊瑤を以てす　（お礼に美玉をお贈りしましょう）
匪報也　報ゆるに匪ざるなり　（これでお返しではありません）
永以爲好也　永く以て好みを爲すなり　（永い好みを望むから）：第二章

投我以木李　我に投ずるに木李を以てす　（私に李を投げ掛けた）

報之以瓊玖　之に報ゆるに瓊玖(けいきう)を以てす
（お礼に美石をお贈りしましょう）
匪報也　報ゆるに匪(あら)ざるなり
（これでお返しではありません）
永以爲好也　永く以て好(よし)みを爲すなり
（永い好みを望むから）：第三章
『毛詩鄭箋』巻第三

右は三章四句、同主旨の表現を繰り返す畳詠法で構成され、古代歌謡の歌頌の特徴を備えている。この実際に歌い掛けられた特徴が、後述の「場」に於いて大きな意味を持つ。

この歌の「我」に向かって投ぜられる果実は「木瓜」・「木桃」・「木李」で、報礼として返されるのは、それぞれ「瓊琚」・「瓊瑤」・「瓊玖」である。鄭箋では、「瓊」とは大玉一般で佩玉に用いるとされ、「琚」・「瑤」・「玖」は各々美玉の名称で、赤色・黒色と言う。つまり、「果実」の贈施に対して「美玉」の報謝を行うこととなり、これは明らかに「報謝の過分」を表わしている。

この「薄施厚報」が何を意味するのか、これが「木瓜」義解の最も重要な点であり、それが次項からの諸注の分岐を生み出しているのである。

以上を「木瓜」の基本的理解として、次にその解釈の諸説を区分して述べよう。

三、薄施厚報の意味するもの

果実の贈施に対して美玉の報謝はいかにも過分であり、そこに何らかの意図が籠められていると考えるのは、ごく自然な理解であろう。表現としては、各章末に「永以爲好也（永く以て好みを爲すなり）」と詠われているのであるから、それは「友誼」・「交誼」を含意する報謝と解せられる。それが、どのような場で誰から誰への間で行われたものであるのか、その「義解」を分類して次に示そう。

A—1　朱熹の男女贈答歌説と「投果婚」の習俗

「木瓜」義解として、現在ではこの贈報は、未婚の男女相会の際のA—2に示す「投果婚」の描写であるとされる。したがって、本詩を「古代に於ける求婚歌」と解する説が主流である。その説の淵源は、南宋・朱熹『詩集傳』に示された次掲のような解釈であった。

言人有贈我以微物、我當報之以重賚。而猶未足以爲報也。而不忘耳。疑亦男女相贈答之詞、如靜女之類。

言ふこころは、人に我に贈るに微物を以てする有りて、我當（まさ）に之に報ゆるに重賚を以てすべし。而して猶ほ未だ以て報と爲すに足らざるなり。而（すなは）ち忘れざるのみ。疑ふらくは、亦た男女相贈答の詞にして、「靜女」（『詩經』邶風）の如きの類ならん。

朱註では、この「微物」の贈に対する、「重賚」の報を「男女相贈答之詞」とする。これは、漢代以来千年以上も定説とされてきた「詩序」に、新解を唱えたものであった。つまり、朱熹は、それ以前の毛傳・鄭箋に発する旧説に疑義を抱き、「木瓜」の言辞を男女の情交の詞とする別解を新たに提起したのである。しかしこれは、詩篇始原の意味を解明しようとした義解ではなく、朱子学の枠組の中で、『詩』の担うべき機能から導き出されたと考えなければならないだろう。その機能とは、詩は成徳（人格の完成）に不可欠な情性の涵養に資するというものである。それは、詩は『詩集傳』序に強調される「性情之正」を獲得すべき枠組みの中で[2]、読み解かれるべきであると言う姿勢である。

ただし、ここで朱熹が「疑」字を置く記述であることを、看過してはならないであろう。『詩集傳』における「疑（疑ふらくは）」との表現は、或る種の猶予を示すもので、解釈の判断を保留する場合の措辞である。永く支持された毛伝以来の旧説を、朱熹は端的に「誤（誤てり）」とせず、留保する底意が、「疑」字に表されている[3]。つまり、朱熹は旧説には従いかねるが、かといって簡朴な男女贈答歌と解し去るには躊躇を示していると考えられる。これは、後に王先謙が『詩三家義集疏』の中で、明示的に「古訓・師伝」を信頼する指摘へと繋がる留保と考えてよいと思われる。それについては後述するとして、次項では、この朱註の男女相会説を補強することとなった「投果求婚」の習俗を紹介しよう。

A—2　投果求婚の習俗

前引朱註では、この「木瓜」の投果報玉の歌詞を「靜女の如きの類ならん（如靜女之類）」とする。これは邶風「靜女」篇である。その全篇を示しておこう。

靜女其姝　　靜女其れ姝（かほよ）し
（しとやか乙女は見目うるわしく）

俟我於城隅　我を城隅に俟つ　（待っているだろ町外れ）
愛而不見　愛すれども見えず（恋しく思うに姿も見えず）
搔首踟躕　首を掻いて踟躕す　（頭をかいてうろうろと）
：第一章

靜女其孌　靜女其れ孌し　（しとやか乙女は見目よき姿）
貽我彤管　我に彤管を貽る　（私にくれた赤染めの筒）
彤管有煒　彤管　煒たる有り（赤染めの筒　今なお光る）
説懌女美　女の美を説懌す（その美しさには喜ぶばかり）
：第二章

自牧歸荑　牧より荑を帰る　（野から摘み取るツバナを贈られ）
洵美且異　洵に美にして且つ異なり（何と綺麗で珍しい）
匪女之爲美　女の美たるに匪ず（それが綺麗な訳じゃない）
美人之貽　美人の貽なり　（綺麗な貴女がくれたから）
：第三章

『毛詩鄭箋』巻第二

全体は三章構成で、これもまた「木瓜」と同じく畳詠体である。第一章は城の隅で「靜女」すなわちもの静かな乙女を待つ若い男の心を歌う。次いで第二・三章で、その見目よき乙女が「彤管（赤い筆）」「荑（ツバナ）」を、若い男に贈る習俗が歌われる。朱熹の言う「如靜女之類」とは、ここに見られる贈答である。ここに言う「彤管」とは赤い筒状のもので、朱註では「義未詳」とされて品物か植物かは不明である。しかし、「荑」は明らかに「自牧（牧より）」摘まれた野草で、前出「木瓜」と同様に、植物を男子に贈る行為が重要なのである。

朱註には「靜女」の他に類例の指摘が無いが、『詩經』には植物や果実を男に投じて求愛する習俗が見られる篇は他にもある。その一例が次に示す召南「摽有梅」である。

摽有梅　摽つに梅有り　（投げ掛けようよ　梅の実を）
其實七兮　其の實は七つ　（その実の数はもう七つ）
求我庶士　我を求むる庶士　（私を求める男の子たち）
迨其吉兮　其の吉に迨べ（契るに吉き日に間に合うよう）
：第一章

摽有梅　摽つに梅有り　（投げ掛けようよ　梅の実を）
其實三兮　其の實は三つ　（その実の数はあと三つ）

求我庶士　我を求むる庶士　（私を求める男の子たち）
迨其今兮　其の今に迨べ　（今この時を逃さぬように）

‥第二章

摽有梅　摽つに梅有り　（投げ掛けようよ　梅の実を）
頃筐塈之　頃筐之を塈る　（手籠にとって集めよう）
求我庶士　我を求むる庶士　（私を求める男の子たち）
迨其謂之　其の之を謂ふに迨べ　（早く言ってね　契りの言葉）

‥第三章

この篇もまた、「木瓜」「靜女」と同様に畳詠体であり、実際に求婚の場で歌い掛けられたことが明らかである。これは梅果の熟する盛夏に、庶士（多くの若者）に求婚する乙女たちが歌唱する詩篇である。この篇に関しては、新旧両註ともに、「摽」を「落」と解するが、この訓詁については、「擲つ」とする後述の聞一多説が現在では通行している。落果なのか投果なのかは説が分かれるが、これを求婚の習俗とする義解は、すべての註解が一致する。その求婚際会は、先秦当時の通礼では、仲春に行われた。これは例えば、鄭風「溱洧」に明確に見られる礼俗[4]であった。その「溱洧」にも、乙女が先んじて物（花）を贈り、丈夫が応じる型が確認される。その仲春の婚期を逸した乙女は、仲夏に至って、梅果を若者に投じて求愛するのである。

この「投果婚」の習俗が遥かに下る現代でも行われていたとする、聞一多『詩經通義』[5]の指摘も注目される。次に示そう。

疑初民習俗、於夏日果熟時、有報年之祭。大會族人於果園之中、恣爲歡樂。於是時士女分曹而坐、女競以新果投其所悅之士。中焉者或解佩玉以相報、卽相與爲夫婦焉。

疑ふらくは、初め民の習俗、夏日の果の熟するの時に於て、報年（豊年報謝）の祭有りしならん。大いに族人を果園の中に會し、恣しいままに歡樂を爲す。是の時に於て士（をのこ）女（をとめ）分曹（組を分ける）して坐せしめ、女　競ひて新果を以て其の悅ぶ所の士に投ず。焉れに中たる者は、或いは佩玉（身に帯びる美玉）を解きて以て相報ゆるに、卽ち相與もに夫婦と爲る。

右の『詩經通義』では、夏季に果実収穫に報謝する祭礼が執行され、その際に男女相会する習俗が、民国当時でも実際に行われていたと言う。果園の中に男女別組で居坐し、女子が好み

の男子に新果を投擲する。男子がその求婚を受け容れるなら、身の帯もの（佩玉）を解いて与え、新たに夫婦の契を結ぶ定約とするとの事である。これは、祭礼に伴う男女相会の古俗を存する行事と思われ、『詩（經）』成立当時の習俗を想起するに充分な内容となっている。この『詩經通義』の記述は、「摽有梅」の訓詁と、果熟と梅果の乙女の成熟との表象性について考察が続くが、本稿の関心を離れるのでここでは割愛する。

ひるがえって、「木瓜」に関しては、同じく聞一多「詩經新義」二南・十五「摽」の項に次の記述がある。

> 木瓜篇……當是女之求士者、相投之以木瓜、示願以身相許之意。士亦嘉納其情、因報之以瓊瑤、以定情也。
>
> 木瓜篇は……當に是れ女の士を求むる者は、相之に投ずるに木瓜を以てし、身を以て相許さんことを願ふの意を示す。士も亦た其の情を嘉納するに、因りて之に報ゆるに瓊瑤を以てし、以て情を定むるなり。

聞一多は、「木瓜」を朱註に端を発する「男女相会」説を、現民俗を例証として確定している。次いで、聞一多は有名な潘岳の「擲果満車」の逸話をも『晉書』から引用し[6]、常に先んじて求愛行動を起こすのが、女性からである例を補強している。この他にも、投果の習俗を留める詩篇として、王風「丘中有麻」・鄭風「女曰鶏鳴」・魏風「園有桃」・秦風「渭陽」が挙げられる。これらについては、中国では厳汝嫻氏[7]が、現代の少数民族間の例証を挙げている。日本では水上静夫・家井眞・福本郁子の諸氏[8]が詳細に考察を加えられている。

以上のように、「木瓜」に見える「投我以木瓜」が古代の「投果婚」と言われる習俗を基盤としたことは確定的である。

しかし、「木瓜」の始原的意味は男女贈答歌であるとしても、その古朴な民歌が、なぜ『詩經』に採録され、加えて後述のように外交儀礼の場で相互に朗唱されるのに値するのか、という問題は遺されている。その問題に進むために、漢代以来の「正統」とされた解釈を次に紹介しよう。

B　毛伝の救国報恩歌説

漢代成立した「毛伝」序では、「木瓜」一篇の趣旨を以下のように説く。

> ［毛序］美齊桓公也。衛國有狄人之敗。出處于漕。齊桓公救而封之、遺之車馬器服焉。衛人思之、欲厚報之、而作是

詩也。

齊の桓公を美むるなり。衛國に狄人の敗有り。出でて漕に處る。齊の桓公救ひて之に封じ、之に車馬器服を遺る。衛人之を思ひ、厚く之に報いんと欲して、而ち是の詩を作れり。

この義解では、隣国斉の桓公の出征によって、敗亡の危難を救われた衛国人が「厚く之に報いんと欲して、而ち是の詩を作れり（欲厚報之而作是詩也）」とされる。斉の桓公の義侠的救国に対する報恩のため、衛国側は過分な贈物を敢えて行ない、永世の友誼の証しとしたと、厚報の意味が説明される。こうした衛国の政治状況に付する解釈には、現在では躊躇を覚えるが、この毛伝の義解は、後漢以降千数百年盛行した。

ではここで紹介した毛序「救国報恩歌説」が、先述の朱熹「男女贈答歌説」によって否定され、「木瓜」解釈が全く革まったかというと、問題はそう単純ではない。次に示すように、王先謙『詩三家義集疏』巻三下では、毛伝義解の根拠として、「古訓（古伝承）」の可能性が示唆されるのである。

賈子新書、禮篇引由余云、苞苴時有、筐篚時至、則羣臣附。詩曰、投我以木瓜。報之以瓊琚。匪報也。永以爲好也。上少投之、則下以軀償矣。弗敢謂報。願長以爲好。古之蓄其下者、其報施如此。（中略）

○案序美桓公、朱子不以爲然。謂於經文無據。其説見呂記者、但以爲尋常施報之言。至作集傳、乃以爲男女贈答之詞。又不如從序之爲愈矣。賈子本經學大師、與荀卿淵源相接。其言可信。當其時、惟有魯詩。若舊序以爲美桓、賈子不能指爲臣下報上之義。其原本古訓、更無可疑。傳於末章引孔子、曰、吾於木瓜、見苞苴之禮行。足見尼山當日以爲詩文明白古禮可徵、卽微物亦將君上之意、悠然有會於聖心、其對哀公問政、以體羣臣則士之報禮重。

『賈子新書』禮篇由余を引いて云ふ、苞苴　時に有り、筐篚　時に至れば、則ち羣臣附す。詩に曰はく、我に投ずるに木瓜を以てす。之に報ずるに瓊琚を以てす。報ずるに匪ざるなり。永く以て好みと爲さん。上少しく之に投ずれば、則ち下軀を以て償ふ。敢へて報と謂はず。長く以て好みを爲さんことを願ふなり。古の其の下を蓄（やしな）ふ者、其の報施此くの如し。（中略）

○案ずるに序に桓公を美むるも、朱子以て然りと爲さず。經文に於て據無しと謂ふ。　其の説『呂記』（呂祖謙『呂

氏家塾讀詩記』巻六）に見ゆる者は、但だ以て尋常施報の言と爲す。『（詩）集傳』を作るに至り、乃ち以て男女贈答の詞と爲す。又た序に從ふの愈ると爲すに如かず。賈子（賈誼）は本と經學の大師にして、荀卿（荀子）と淵源相接す。其の言信ずべし。其の時に當たり、惟だ『魯詩』有るのみ。若し舊序以て（齊）桓（公）を美むると爲さば、賈子指して臣下報上の義と爲す能はず。其の原は古訓に本づくこと、更に疑ふべくも無し。傳　末章に於いて孔子を引いて曰はく、吾　木瓜に於いて、苞苴の禮の行はるるを見ると。尼山　當日以て詩文は明白に古禮徴すべしと爲すを見るに足る。卽ち微物も亦た將た君上の意、悠然として聖心に會する有り、其の哀公　政を問ふに對へて、以て羣臣は則ち士の報禮の重きを體す。

ここで注目すべき点は二点ある。その第一は、「其原本古訓、更無可疑。（其の原は古訓に本づくこと、更に疑ふべくも無し。）」とあるように、「救国報恩歌説」は、漢代礼教の風尚に影響されて誕造された付会ではないと推度している点であろう。第二は、詩は古訓とともに師伝されることで漸く読解され、詩の存在価値を保ち続けてきた歴史を指摘するものである。荀子から賈子へと「古訓」は相伝され、その文脈の中に於いて詩篇の義解が成立するのであった。つまり、詩篇はその時代・社会に在って意味のある「価値」が、師伝あるいは古訓として付与されることによって、その存在意義が生じる文学なのである。先述のように、この「木瓜」の薄施厚報は、そこにいかにも含意の存在を思わせる行為であり、それが「救国報恩」であると義解されることで、詩の価値を担保したと思われる。すなわち、始原が「男女贈答」で情愛の永続を熱く願うものであったとしても、その素朴さと直截さだけでは、相伝すべき「古訓」は成立し得ないであろう。『詩經』を通貫する諷諭的解釈は、所謂「言志」を前提にした明快さの中にはない。微言の内に大義を見出し、含蓄の底意を推度することが、「詩を読む」営為であった風尚の中で、「諷諭」は尊重されたのである。したがって、この「木瓜」も「救国報恩」という政治的含意の中で、漸く機能してきたと考えられるのである。

では、その詩篇がどのように義解に於いて機能していたのか、『左傳』の記述から摘録しよう。

四、『左傳』における「木瓜」の諷誦

「木瓜」は、「淇奥」と並んで『春秋左氏傳』昭公二年の条に記録される。

經、二年春、晉侯使韓起來聘。
傳、二年春、晉侯使韓宣子來聘。且告爲政而來見。禮也。
…（中略）…
自齊聘於衞。衞侯享之。北宮文子賦淇澳、宣子賦木瓜。

〔注　淇澳、詩衞風、美武公也。言宣子有武公之德。木瓜亦衞風。義取於欲厚報以爲好。杜注云、竝與毛詩義合。〕

經、二年春、晉侯　韓起をして來聘せしむ。
傳、二年春、晉侯　韓宣子をして來聘せしむ。且つ政を爲すを告げて來たり見るなり。禮なり。（中略）齊より衞に聘す。衞侯　之を享す。北宮文子「淇澳（きいく）」を賦し、宣子　「木瓜」を賦す。〔注　「淇澳」は、『詩』の衞風、武公を美（ほ）むるなり。言ふこころは、宣子に武公の德有りと。「木瓜」も亦た衞風なり。義は厚く報いて以て好（よし）みと爲さんと欲するに取る。杜注に云ふ、竝びに毛詩と義合すと。〕

杜注に拠れば、『左傳』の記事は、「木瓜」の「毛傳」の義解そのままに、厚報によって永く好誼を結ぶという意志の闡明として、「木瓜」が理解されていたことが明らかである。つまり、「木瓜」が外交儀礼の場の礼楽として用いられ、その交誼の含意を伝達する言辞として機能していることが判る。こうした場では、詩篇は始原的意味を措いて、その達意伝心の重要な意志を担う言辞として相互に認識されているのである。元より外交修好の場で、「木瓜」の始原的意味の「投果婚」が行われるわけではない。つまり、詩篇はその古朴な始原的意味のままでは、この場に於いてその意思伝達の機能は果たせない。つまり詩篇は、その原初の時期から、始原的内容そのままに理解されることは期待されておらず、その寓意・含蓄によって初めて価値が生み出され、それが共通理解として機能している例である。

『詩經』の歌が儀礼の宴席で同様に用いられる例は、『左傳』に多数記録されている(9)。

一例だけ挙げれば次掲のようである。

（襄公二十六年・傳）秋、七月、齊侯、鄭伯爲衞侯故如晉、晉侯兼享之。晉侯賦「嘉樂」。國景子相齊侯、賦「蓼蕭」。子展相鄭伯、賦「緇衣」。叔向命晉侯拜二君、曰、「寡君敢拜齊君之安我先君之宗祧也、敢拜鄭君之不貳也。」國子使晏平仲私於叔向、曰、「晉君宣其明德於諸侯、恤其患而補其闕、正其違而治其煩、所以爲盟主也。今爲臣執君、若之何。」叔向告趙文子、文子以告晉侯。晉侯言衞侯之罪、使叔向告二君。國景子賦「轡之柔矣」、子展賦「將仲子兮」、晉侯乃許歸衞侯。

秋、七月、齊侯・鄭伯　衞侯の爲めの故に晉に如く。晉侯兼ねて之を享す。晉侯は「嘉樂」を賦し、國景子　齊侯を相けて、「蓼蕭」[11]を賦す。子展は鄭伯を相けて、「緇衣」[12]を賦す。叔向（羊舌肸）　晉侯に命じて二君を拜せしめて曰はく、「寡君敢へて齊君の我が先君の宗祧を安んぜらるるを拜するなり。敢へて鄭君の貳あらざるを拜するなり」と。國子　晏平仲（晏嬰）をして叔向に私せしめて曰はく、「晉君其の明德を諸侯に宣べ、其の患を恤ひて其の闕を補ひ、其の違を正して其の煩を治む。盟主爲る所以なり。今　臣の爲めに君を執ふるは、之を若何せん」と。叔向は趙文子に告げ、文子は以て晉侯に告ぐ。晉侯　衞侯の罪を言ひ、叔向をして二君に告げしむ。國景子は「轡之柔矣」[13]を賦し、子展は「將仲子兮」[14]を賦す。晉侯は乃ち衞侯を歸さんことを許す。

右が『左傳』襄公二十六年の傳であるが、晉侯は「嘉樂」を、國景子は「蓼蕭」・「轡之柔矣」を、子展は「緇衣」・「將仲子兮」を各々賦している。いかにも盛んに詩篇の諷誦が行われた例である。そしてその結果、「晉侯乃許歸衞侯。（晉侯乃ち許して衞に歸らしむ）」となって、詩篇が非常に有効に機能を発揮した例でもある。つまり、詩篇が次に示すように、「喩」として相互に理解されることによって機能していることが判る。

［疏］言太平澤及遠若露之在蕭、以喩晉君恩澤及諸侯○子展相鄭伯賦「緇衣」。「緇衣」詩鄭風、義取適子之館兮、還予授子之粲兮。言不敢違遠於晉○叔向命晉侯拜二君曰、寡君敢拜齊君之安我、先君之宗祧也。敢拜鄭君之不貳也。「蓼蕭」「緇衣」二詩所趣各不同。故拜二君辭異

言ふこころは　太平澤　遠く露の蕭に在るが若きに及び、以て晉君の恩澤　諸侯に及ぶに喩ふ。○「子展相鄭伯賦緇衣」と。「緇衣」は『詩』の鄭風、義「適子之館兮、

還予授子之粲兮」に取る。言ふこころは　敢へて晉に違遠せずと。○「叔向命晉侯拜二君曰、寡君敢拜齊君之安我、先君之宗祧也。敢拜鄭君之不貳也」と。「蓼蕭」「緇衣」の二詩の趣く所各〻同じからず。故に二君に拜するに辭異なれり。

［疏］叔向至貳也○正義曰、沈氏云、賦「蓼蕭」、喩晉侯德澤及諸侯。言晉侯有德。是安我宗廟也。其言與注合。「緇衣」首章云、緇衣之宜兮、敝予又改爲兮。適子之館兮、還予授子之粲兮。欲常進衣服、獻飲食。是其不二心也。

［疏］叔向より貳に至るまで○正義に曰はく、「沈氏云ふ、「蓼蕭」を賦するは、晉侯の德澤諸侯に及ぶに喩ふるなり。言ふこころは、晉侯　德有り、是れ我が宗廟を安んずるなり」と。其の言　注と合す。「緇衣」の首章に云ふ、「緇衣之宜兮、敝予又改爲兮。適子之館兮、還予授子之粲兮」と。常に衣服を進め、飲食を獻ぜんと欲す。是れ其の二心あらざるなり。

ここに見るように、諷誦される詩篇とは、必ず含意を読み取るべき歌謡であり、その「喩」に寓された意義を解することこそが詩の価値であると言えよう。

この「喩」の重要性を確認した上で、孔子の詩篇義解として伝承された説を示し、「木瓜」に付与された価値の広がりに言及しておきたい。

五、苞苴之禮の原義と変容

では先ず本稿冒頭に記した「苞苴之禮」とは、如何なる儀礼であったのか。『禮記』に於ける記述から検討する。『禮記』「曲禮上」には、次のようにある。

〔経文〕凡以弓劍・苞苴・簞笥問人者、操以受命、如使之容。

凡そ弓劍・苞苴・簞笥を以て人を問ふ者は、操るに受命を以てし、使の容の如くす。

〔鄭注〕問猶遺也。苞苴、裹魚肉。或以葦、或以茅。

問とは、猶ほ遺るのごときなり。苞苴とは、魚肉を裹むなり。或いは葦を以てし、或いは茅を以てす。

〔孔疏〕苞者、以草苞裹魚肉之屬也。故尚書云、厥苞橘柚、是其類也。苴者、亦以草藉器而貯物也。……問之悉有物表其意。故自弓劍以下皆是也。

苞とは、草を以て魚肉を苞裹するの屬なり。故に『尚書』

に云ふ、厥れ橘柚を苞む、と。是れ其の類なり。苴とは、草を以て器に藉りて、物を貯ふるなり。……之を問ふに、悉く物有りて其の意を表はす。弓劍より以下、皆な是れなり。

〔正義〕知裹魚肉者、詩云、野有死麕、白茅苞之。内則云、炮取豚、編萑以苴之。既夕禮云、葦苞長三尺、是其裹魚肉、用茅用葦也。

魚肉を裹むを知る者は、『詩（經）』に云ふ、野に死麕有り、白茅もて之を苞む、と。（『禮記』）「内則」に云ふ、炮して豚を取り、萑を編みて以て之を苴す、と。（『儀禮』）「既夕禮」に云ふ、葦苞は、長さ三尺なり。是れ其の魚肉を裹む、茅を用てし葦を用てすと。

ここに見るように、苞苴とは、魚肉・炮豚等の贄を、幣帛として薦める際に、植物の葉を編んで調進する礼俗である。これは、贈物を露わにせず、含意を籠める効果があって、現代の我々の進物の作法に通じている。

さてこの苞苴であるが、進物の内容を包み隠す手法から、後に賄賂の贈答に利用される仕儀となり、本来の厚意の伝達を逸脱した行為となってゆく。

その早い例の『荀子』大略篇の「湯王請雨祝文」を示そう。

湯旱而禱曰、政不節與。使民疾與。何以不雨至斯極也。宮室榮與。婦謁盛與。何以不雨至斯之極也。苞苴行與。讒夫興與。何以不雨至斯極也。

湯（王）旱にして禱りて曰はく、政　節あらざるか。民を使ふに疾なるか。何を以て雨ふらざること斯の極に至れるや。宮室榮なるか。婦謁盛んなるか。何を以て雨ふらざること斯の極に至れるや。苞苴行はるるか。讒夫興るか。何を以て雨ふらざること斯の極に至れるや。

ここにみるように、天譴を呵問する祝辞に於いて、人事の悪を列挙する中に「苞苴」は含まれている。ここでは苞苴は単なる幣帛ではなく、賄賂の横行を指す内容となっている。つまり、進物が包み隠されることで、贄以外の宝物等の隠微な贈賄の手段に変容していたのである。これに対して、次に示すように孔子は「木瓜」の義解に於いて、苞苴の原義を説いている。

六、『孔叢子』における詩篇の義解の特質

前引の「苞苴之禮」に關する孔子の言に就いて、より詳細な記述が『孔叢子』にある。行論の都合上、句毎通番を附して次に示す。（　）内は、石本がその趣旨をまとめたものである。

孔子讀『詩』及「小雅」、喟然而嘆曰、吾
1、於周南・召南見周道之所以盛也、
2、於「柏舟」見匹夫執志之不可易也、
3、於「淇奥」見學之可以爲君子也、
4、於「考槃」見遯世之士而不悶也、
5、於「木瓜」見苞苴之禮行也、
6、於「緇衣」見好賢之心至也、
7、於「鶏鳴」見古之君子不忘其敬也、
8、於「伐檀」見賢者之先事後食也、
9、於「蟋蟀」見陶唐儉德之大也、
10、於「下泉」見亂世之思明君也、
11、於「七月」見豳公之所以造周也、
12、於「東山」見周公之先公而後私也、
13、於「狼跋」見周公之遠志所以爲聖也、
14、於「鹿鳴」見君臣之有禮也、
15、於「彤弓」見有功之必報也、
16、於「羔羊」見善政之有應也、
17、於「節南山」見忠臣之憂世也、
18、於「蓼莪」見孝子之思養也、
19、於「楚茨」見孝子之思祭也、
20、於「裳裳者華」見古之賢者世保其祿也、
21、於「采菽」見古之明王所以敬諸侯也。

孔子『詩（經）』を讀みて、小雅に及ぶや喟然として嘆じて曰はく、吾れ
1、「周南」・「召南」に於て周道の盛んなる所以を見、（周道之盛）
2、「柏舟」に於て匹夫の志を執るの易ふべからざるを見、（匹夫執志）
3、「淇奥」に於て學ぶの以て君子たるべきを見、（学為君子）
4、「考槃」に於て遯世の士の悶（うれ）へざるを見、（遁世不悶）
5、「木瓜」に於て苞苴の禮の行はるるを見、（苞苴行礼）
6、「緇衣」に於て賢を好むの心至れるを見、（好賢至心）

7、「鶏鳴」に於て古への君子其の敬を忘れざるを見、（君子不忘敬）
8、「伐檀」に於て賢者の事を先にし食を後にするを見、（賢者先事）
9、「蟋蟀」に於て陶唐の儉徳の大なるを見、（陶唐儉徳）
10、「下泉」に於て亂世の明君を思ふを見、（乱世思君）
11、「七月」に於て豳公の周に造る所以を見、（豳公造周）
12、「東山」に於て周公の公を先にし私を後にするを見、（周公先公）
13、「狼跋」に於て周公の遠志の聖たる所以を見、（周公遠志）
14、「鹿鳴」に於て君臣の禮有るを見、（君臣有礼）
15、「彤弓」に於て功有れば必ず報あるを見、（有功必報）
16、「羔羊」に於て善政の應有るを見、（善政有応）
17、「節南山」に於て忠臣の世を憂ふるを見、（忠臣憂世）
18、「蓼莪」に於て孝子の養を思ふを見、（孝子思養）
19、「楚茨」に於て孝子の祭を思ふを見、（孝子思祭）
20、「裳裳者華」に於て古への賢者の世々其の祿を保つを見、（賢者保祿）
21、「采菽」に於て古への明王の諸侯を敬する所以を見るなり、と。（明王敬侯）

右が、孔子が『詩』をいかなる視座から理解していたのかを示す記述である。その範囲は現行の『詩經』の全般に亙るが、三百余篇の詩の中から、義解に於て特に重要な篇が採られたと見てよい。その中に本稿冒頭で言及したように、「木瓜」が「禮」と結び付けられて解釈されていたことに注目したい。また、「木瓜」と同じ衛風からは、「淇奥」と「考槃」が採られている。「淇奥」は「切磋琢磨」の故事で有名であるが、「匪たる君子」すなわち教養ある偉丈夫を讃える言辞に主眼がある。『大學』に「切磋」を「學を道ふなり」とあるように、右文に於て「學之可以爲君子也」をこの篇の主旨と捉えるのは適切と言えよう。そうした文脈の中に在る義解として、孔子が「木瓜」の主旨を「苞苴之禮」を捉えたのであった。

この中で、苞苴だけを賄賂の戒めと解するのは異常であろう。この列挙される詩篇の義解は、聖人・忠臣・孝子・賢者等の讃徳であって、盛徳のあるべき姿の「喩」として示されている。孔子が殊更に「苞苴の禮の行はるるを見る」と言ったのは、饋礼が専ら「賄賂」の横行を招き、本来の「苞苴之禮」の形骸化を戒める意図と見ることも可能であろう。「木瓜」で詠われた

型こそが「苟苴之禮」の本義であって、たとえ薄施であってもそれが報恩の含意による饋贈であれば、それに対して厚報するのが本来の型であることを示している。つまり礼本義への「復礼」の主張である。

では、その義解がより詳述されている楚竹書を見てみよう。

七、楚竹書『孔子詩論』の記事について

楚竹書『孔子詩論』は、戦国時代当時の孔子学派内に於ける、『詩』に関する師伝を知り得る貴重な資料である。これは、上海博物館所蔵の楚の竹簡で、概ね西暦二〇〇〇年以降、漸次注目されるようになったが[15]、簡牘の排列・文字の比定・欠字の推定など、現在でも議論検討の余地があるが[16]、ひとまず『上博簡≪詩論≫研究』（晁福林著・商務印書館・二〇一三年一〇月第一版）に従って、「木瓜」に関連する第十八簡から第二十簡の記事を示そう。（　）内は、翻字である。

〔第十八簡〕因木苽（瓜）之保（報）、以**俞**（喩）其〔忄＋冒＋心〕（悁）者也。折（杕）杜、則情憙（憘）其至也。

〔第十九簡〕□（欠字）志、既曰天也、猶又（有）悁言。木苽（瓜）、又（有）藏愿（願）而未得達也。因

〔第二十簡〕**帀**（幣）帛之不可**送**（去）也、民眚（性）古（固）然。其隱志必又（有）以**俞**（喩）也、其言又（有）所載而句（后）内（納）、或前之而后交、人不可𥘅也。

この簡牘の詳解は、先述の事情で未だ文字の確定が困難であるが、（　）内の翻字による試釈は次のようになろう。

「木瓜」の報に因りて、以て其の悁（怨み）を喩ふる者なり。「杕杜（ていと）」は、則ち情（心）に其の至る（帰還）を憘（よろこ）ぶなり。□（欠字）志（義不詳）既に天を曰ふや、猶ほ悁（怨）言有るがごとし。「木瓜」は、願ひを蔵する有れども、未だ達するを得ざるなり。因りて幣帛（贈物）の去るべからざるや、民の性　固より然り。其れ隱志に必らず以て論（喩・さとす）有るなり。其の言に載する所有りて、而る后（のち）に納れ、或いは之を前にして而る后に交はる。人は𥘅（粗略）するべからざるなり。

右に記される「杕杜」は、『詩經』唐風及び小雅・鹿鳴之什の篇名で、ここでは小雅を採る。小雅「杕杜」は、征夫の生還

を言祝ぐ詩意で「憙其至」の言に合う。その「憙」に対比して、「木瓜」は「悁」（怨）の情を言うとしている。「木瓜之報」とは、まさしく「投果報玉」を指す。

ここで注目すべき点は、以下の二点である。

第一は、「喩」を前提として論じられている点である。すなわち、詩意は必ず「喩（諭）」によって読解されるという構造である。それは、詩篇の表層に現れる意味は必ずしも真意ではなく、その表現は元来「喩」を招来するものであって、そこに寓意された隠志を推度することこそが「読解」であることを示している。つまり、詩篇に於いて作者はそもそも隠志を露呈する表現はしないとする立場である。あるいは、表現はあくまで表層に過ぎず、そこに意義を見出すのは専ら読解者に委ねられるという構造とも換言できる。

では、『詩經』詩篇に於いては、こうした読解が何故容易なのであろうか。それは、おそらく『詩經』詩篇に「作者」が存在しないことに因る。ここで言う「作者」は「作意」ある個人の意味で、集団の文学とされる『詩經』には、そもそもその意味での「作者」は存在し得ない。巷間の民歌とされる国風は、永い時間の経過の中で生成され、知識人の手によって整形された詩篇であって、一個人による「作意」及び「作為」の発露ではない。したがって、その詩篇には表層的意味は存在しているにせよ、「隠志」は読解者が推度または付与せざるを得ない。これは、翻っては古代に於ける「諺」・「謡」・「語」・「辭」といった言辞に共通する読解の構造である。[17] これは、詩篇を古謡・古諺等と同様の文脈の中に置いて考えるべき枠組みである。

一体に古代に於ける口承は、重要な意義を伝承する言辞であった。語・辭・諺・謡等は音調・韻律を備えた特殊言語で、それらが歌・誦・唱せられることによって、表層的意味を措いて隠志が重視される。これらの言辞は、当初から表層的意味だけでは意思伝達の言辞としては機能せず、その隠志を読解者それぞれが解釈することによって、「喩（諭）＝おしえ」として機能するものである。『詩經』詩篇もおそらくこの文脈の中に据えて読解すべき言辞であって、表層の表現を重んじて「作者」の意図を読み取る構造の中にはない。

そこで師伝が重要になってくるのである。何らかの根拠を保持し、かつその時代における説得力のある解釈が、「隠志」の師伝の成立を可能にする。前述の賈子と荀卿の間における「古訓」がそれであろう。そしてそれは説得力を求めて、ある場合には「易水歌」に於ける荊軻の物語[18]や、「滄浪歌」を結末とする「漁父辭」を生み出し[19]、そして数多くの隠志解釈を伝える『韓

詩外傳』へと結実すると思われる。つまり、「易水歌」における「壯士」の比定、「滄浪歌」における「濯足・濯纓」の寓意は、ともに「喩」の構造の中で推度されるのである。したがって、歌われることが必須の『詩經』詩篇も、予めこうした推度が期待されて存在したと思われる。

次いで第二は、礼義と『詩論』との不離な関係が窺われる点である。この「報」から、饋贈の「幣帛」、また礼贈を行わずして強引に会見する非礼な「𢘑」に及ぶ。これは、本稿の視点である「苞苴之禮」との関連も想起するに足る言説である。これについて、陳桐生『孔子詩論研究』では次のように考察する。

> 『孔子詩論』第十八簡説、「因『木瓜』之報、以喩其悁也。」竹書以「報」説「木瓜」、此旨与春秋古義完全一致。……第二十簡説「幣帛之不可去」、第二十七簡又説、離其所愛是為了「賓贈」、這与『孔叢子』所説的「苞苴之禮」精神相通(20)。

この考説でも、「木瓜」の「投果報玉」が、薄施厚報の「苞苴之禮」と通ずる行為として解釈されているのである。この「木瓜」と「苞苴之禮」との関係は、より大きな視点としては、「詩」と「礼」との親和性を示す。換言すれば、義解における礼義の応用の構造を認めることができよう。

八、むすびにかえて

本稿では、『詩經』衛風「木瓜」を例に、その義解の成立と機能を論じてきた。最後に本稿の内容をまとめておく。

『詩經』解釈に於いては、「諷諭」が重んじられてきた歴史がある。詩の義解が始原的意味に固定化されるならば、諷諭は成り立ち得ない。諷諭は表層の言辞には現れていない底意を、「隠志」として読み解こうとする立場であり、表現には必ず寓意があるとする読解である。これは『詩經』に於いてはむしろ本源的理解であって、それこそが『詩經』の存在価値なのである。つまり、始原的とされる意味がそのまま読み取られたとしても、それは詩篇の価値ではなく、その表現の寓意を推度することこそが、詩解なのである。

また、元来『詩經』は「作者」が存在しない。それは集団の詩歌であった出自に拠るが、個人としての「作者」が存在しないならば、そこに「作意」を前提とした読解も不可能であろう。つまり、作者には伝えたい作意が作品に籠められているという

構造の中において成立しうる「読解」が消失することになる。そこで確乎として存在するのは「詩篇」それだけであって、そこに如何なる意味を付与するかが、読解そのものとなる。

したがって『詩經』の詩篇は、後世の詩人による個性の発露や情念・思索の主張を、その表現から読解すべき詩篇とは明らかに異なっているのである。『詩經』の詩篇は、その原初から「喩」の定立によって存在価値が生じた言辞であって、それは古諺・古謡と同様の文脈の中に据えて読解すべきなのである。

朱熹『詩集傳』は、常に革新的詩解と評価されるが、それは唐宋詩壇の個性の発露たる詩篇の解釈を遡及した論著であって、だからこそ、表層の意味に立ち返って、「木瓜」を「男女相贈答之詞」として解し得たのではないか。しかしそれは、『詩經』詩篇がいかなる場に於いて機能してきたかを振りかえれば、『詩經』に期待された本義ではない。『詩經』は、「作者」不在という与然の条件によって、「隠志」の推度が容易であり、またその有力な義解が共通理解の基盤を準備し、「喩」を前提として読解された言辞として理解すべきであろう。

本稿は、『詩經』解釈の展開を見る詩篇として「木瓜」への興味に惹かれて、甚だ粗雑な論述となった。現在の詩篇解釈とは異なった文脈の中に在る『詩經』詩篇の性格が、僅かに指摘できたとすれば幸いである。博雅の斧正を請う次第である。

註

(1) 種村和史氏『詩經解釋學の繼承と變容—北宋詩經學を中心に据えて—』（二〇一七年一〇月・研文出版）には、近世に於ける『詩經』解釈の特徴と変容が、丁寧かつ詳細に論じられており、加えて、漢唐訓詁学への言及も豊富で、多大なる裨益を受けた。
谷口洋氏「『左伝』『孟子』に見える文献と語り—引用を手がかりとして—」（『書』の引文と『詩』「語」「言」「諺」（『中国文明の形成』・京都大學人文科學研究所研究報告・二〇〇五年二月・朋友書店）に適確な指摘がある。
晁福林氏『上博簡《詩論》研究』（商務印書館・二〇一三年一〇月）一七二頁～一八五頁参照。この大部な研究は、最も確度の高い文字比定と思われる。その博捜と論述の展開には信頼を置くが、その視点は始原的意味の確定に向かっており、本稿の立場とは異なっている。

(2) 朱熹『詩集傳』序には、朱熹の文学観が端的に示されている。
そこで強調されているのは、『詩』二南は「性情之正」の発露である。それは、「惟周南召南親被文王之化以成德、而人皆有以得其性情之正、故其發於言者、樂而不過於淫、哀而不及於傷（惟だ周南・召南のみは、親しく文王の化を被むりて、以て德を成して、人皆以て其の性情の正を得ること有るが故に、其の言に發する者、樂しめども淫に過ぎず、哀れむも傷ふに及ばず）。」に示されている。朱熹によれば、「詩」とは、人間性の根源に発する情の発露となる。ただし、あるべき形は「性情

之正」に発する「詩」であり、これは聖人の化を被むりて後、漸く人に備わるものである。ここに見るように、朱子詩論の展開の中では、「情」は常に「性」と共に語られなければならないのである。

（3）この疑字の底意については、『詩經』上（高田眞治・漢詩大系・昭和六十一年・集英社）二六一頁注に記載がある。

朱注の「而猶未足以爲報也。而不忘耳（而して猶ほ未だ以て報と爲すに足らざるなり。而ち忘れざるのみ）。」は、詩の趣旨解説部分であるが、これでは、「木瓜」が男女の契りをその場だけの邂逅とせず、末永い交誼の証しとしたいとの願望が籠められる熱情の歌ということになる。これは現在の我々に率直な理解は容易である。しかし、だからこそ、むしろ私はこの解釈の方向性に疑義を持たざるを得ない。なぜなら、表層の言辞から容易に引き出せる内容が、なぜ漢代以前から指摘され得ず、朱熹を待たなければならなかったのかを考えなければならないからである。加えてそれは、彼が『詩集傳』序で強調する「詩教」・「性情之正」において「木瓜」詩篇が如何なる価値を持つかが、不明瞭であることに拠ろう。それが朱熹に「疑」の留保をおかせたのではないだろうか。これを聖人観の桎梏から脱しきれない時代の解釈の限界とみるのか、朱熹自身の「詩」定義にそぐわない例外詩の処理とみるのかは、見解が分かれよう。

（4）溱與洧　　溱と洧（い：溱・洧ともに川の名）と
方渙渙兮　　方（まさ）に渙渙（春水が満ちる）たり
士與女　　士と女と
方秉蕑兮　　方に蕑（蘭）を秉（と）る
女曰觀乎　　女曰く觀んかと
士曰既且　　士曰く既に且（ゆ）けりと
且往觀乎　　且つ往きて觀んか
洧之外　　洧の外
洵訏且樂　　洵（まこと）に訏（おほ）いにして且つ樂し
維士與女　　維（こ）れ士と女と
伊其相謔　　伊（こ）れ其れ相ひ謔むれ
贈之以勺藥　　之に贈るに勺藥を以てす（以下略）

（5）『聞一多全集』（朱自清等編・大安・一九六七年）古典新義「詩經通義」召南・摽有梅。また、同様の記述が「詩經新義」二南・摽にある。後者には、「古俗に夏季の果の熟するの時に於て、人民を林中に會し、士・女　分曹して聚まる。女各〻果實を以て其の悅ぶ所の士に投じ、焉に中たる者、或いは佩玉を以て相報ゆれば、即ち相約して夫婦と爲る。（古俗於夏季果熟之時、會人民於林中、士女分曹而聚、女各以果實投其所悅之士、中焉者或以佩玉相報、即相約爲夫婦焉。）」とある。

（6）『晉書』巻五十五・列傳第二十五・潘岳傳。「（潘）岳、姿儀に美なり。辭藻絶麗にして、尤も善く哀誄の文を爲る。少き時、常に彈を挾みて洛陽の道に出づ。婦人の之に遇ふ者、皆な手を連ねて縈繞（取り囲む）し、之に投ずるに果（実）を以てす。遂に車に滿ちて以て歸る。時に張載甚だ醜し。行く毎に、小兒　瓦石を以て之に擲ち、委頓（疲れ切って）して反（帰）る。（岳美姿儀、辭藻絶麗、尤善爲哀誄之文。少時常挾彈出洛陽道、婦人遇之者、皆連手縈繞、投之以果、遂滿車以歸。時張載甚醜。每行、小兒以瓦石擲之、委頓而反。）」とあり、潘岳と張載が対比される。

（7）厳汝嫻氏『中国少数民族婚姻家庭』。後掲福本氏著書引。石本は未見。

（8）水上静夫氏『中国古代の植物學の研究』（角川書店・一九七七年）、家井眞氏『『詩經』の原義的研究』（研文出版・二〇〇四年）、福本郁子氏『『詩經』興詞研究』（研文出版・二〇一二年）。特に福本氏は、同書第二章興詞に謡われた呪術的行為・補記投果婚の習俗に就いて（四〇六頁～四一八頁）で、豊富な例証を挙げて論じられている。

（9）『左傳』に於ける「詩經」詩篇の朗誦については、『《左伝》賦詩研究』

（毛振華著・上海古籍出版社・二〇一一年）、『三礼用詩考論』（王秀臣著・中国社会科学出版社・二〇〇七年五月）等がある。

（10）『詩經』大雅・生民之什「假（嘉）樂」
假樂君子、顯顯令德、宜民宜人。受祿於天、保右命之、自天申之。千祿百福、子孫千億。穆穆皇皇、宜君宜王。不愆不忘、率由舊章。威儀抑抑、德音秩秩。無怨無惡、率由羣匹。受福無疆、四方之綱。之綱之紀、燕及朋友。百辟卿士、媚於天子。不解於位、民之攸塈。

（11）『詩經』鄭風「緇衣」
緇衣之宜兮、敝予又改爲兮。適子之館兮、還予授子之粲兮。緇衣之好兮、敝予又改造兮。適子之館兮、還予授子之粲兮。緇衣之蓆兮、敝予又改作兮。適子之館兮、還予授子之粲兮。

（12）『詩經』小雅・南有嘉魚之什「蓼蕭」
蓼彼蕭斯、零露湑兮。既見君子、我心寫兮。燕笑語兮、是以有譽處兮。蓼彼蕭斯、零露瀼瀼。既見君子、爲龍爲光。其德不爽、壽考不忘。蓼彼蕭斯、零露泥泥。既見君子、孔燕豈弟。宜兄宜弟、令德壽豈。蓼彼蕭斯、零露濃濃。既見君子、鞗革忡忡。和鸞雍雍、萬福攸同。

（13）逸詩「轡之柔矣」である。『詩經』には収載されず、『左傳』襄公二十六年に篇名が遺る。詩句は『逸周書』「太子晉」に次のようにある。
馬之剛矣、轡之柔矣。馬亦不剛、轡亦不柔。志氣麃麃、取與不疑。

（14）『詩經』鄭風「將仲子兮」
將仲子兮、無踰我里、無折我樹杞。豈敢愛之、畏我父母。
仲可懷也、父母之言、亦可畏也。
將仲子兮、無踰我墻、無折我樹桑。豈敢愛之、畏我諸兄。
仲可懷也、諸兄之言、亦可畏也。
將仲子兮、無踰我園、無折我樹檀。豈敢愛之、畏人之多言。
仲可懷也、人之多言、亦可畏也。

（15）例えば、一九九九年以降、文匯報・光明日報等で報じられ、その後朱浈清『読簡偶識』（上海書店・二〇〇二年）、陳桐生『《孔子詩論》研究』（中華書局・二〇〇四年）、晁福林『上博簡《詩論》研究』（商務印書館・二〇一三年）等の論考がある。

（16）例として『戦国楚竹書《詩論》解義』（黄杯信著・社会科学文献出版社・二〇〇四年八月）・楚簡《孔子詩論弁証》（鄭剛著・汕頭大学出版社・二〇〇四年五月）等。

（17）前掲註（1）谷口洋氏論考参照。

（18）「易水歌」は、『史記』（点校本二十四史修訂本・中華書局・二〇一四年八月）巻八十六・刺客列傳第二十六・荊軻に採られた「風蕭蕭兮易水寒、壯士一去兮不復還。」である。元より『史記』では「壯士」を荊軻とするが、これも古謡である。

（19）「漁父辭」に採られた「滄浪歌」は以下の通り。「滄浪之水清兮、可以濯我纓。滄浪之水濁兮、可以濯我足。」（『楚辭章句』・楚辭要籍叢刊・王逸撰・黄靈庚點校・上海古籍出版社・二〇一七年一〇月）

（20）陳桐生『《孔子詩論》研究』（中華書局・二〇〇四年）・一五一頁～一五二頁。

※本稿は、令和三年度國學院大學派遣研究による成果の一部である。