

## 『詩經』 解釈の展開と斷章取義

渡邊 義浩

はじめに

詩や文章の一部を取り出し、全体の文意とは関係なく、その一節の意味だけを用いる「斷章取義」は、現代日本語の用法でも批判されることが多い。斷章取義の批判は、六朝期の注疏に遡り、朱熹の『詩集傳』も斷章取義による解釈には否定的である。<sup>(一)</sup>

ところが、『春秋左氏傳』襄公傳二十八年では、斷章取義は、同姓不婚を破った婚姻の正当化に用いられている。大宗にあたる女性を妻に娶った盧蒲葵は、「余獨り焉なんぞ之を辟さけん。詩も賦ふすに章を斷つ。余は求むる所を取るのみ。惡なんぞ宗を識しらん（余獨焉辟之。賦詩斷章。余取所求焉。惡識宗）」と述べて、必要な物を断ち切っても用いる事例として、詩が「章を斷」って用いられることを論拠に、大宗から断ち切って妻を娶ることを正当化している。<sup>(二)</sup>ここで、『詩經』は「章を斷」って用いられるのが通常であり、斷章取義は、非難されることではなかった。

それでは斷章取義は、何を契機に批判されるに至ったのであろうか。本稿は、斷章取義の肯定にも注目しながら、『詩經』解釈の展開を論ずるものである。

### 一、斷章取義への批判

『毛詩』の鄭箋と『禮記』の鄭玄注とが、共に鄭玄の注釈でありながら、同一の字句に異なる解釈をすることを「引詩斷章（詩を引くに章を斷つ）」と批判する『禮記注疏』の事例から検討しよう。

『禮記』表記篇は、君主の命が逆であれば、臣下は従わないこともあるとの主張を『詩經』邶風鶉之奔奔を踏まえ、次のように述べている。なお、鄭玄注は「一」により、付けられている位置を示し、後にまとめて掲げた。

子曰く、唯だ天子のみ命を天に受く。士は命を君に受く<sup>二</sup>。故に君の命順なれば、則ち臣命に順ふ有り。君の命逆なれば、則ち臣命に逆ふ有り<sup>三</sup>。詩に曰く、「鶉の姜姜たる、鶉の賁賁たる。人の良無き、我以て君と爲す」と<sup>四</sup>。

「一」言ふところは皆受く所敢て専らにせざるもの有るなり。唯は當に雖と爲すべし。字の誤まりなり。

「二」言ふところは臣順を受くれば則ち順を行ひ、逆を受くれば則ち逆を行ふなり。其の君に受く所の如ければ則ち君の爲に易へざるなり。

「三」姜姜・賁賁は、争鬪する惡貌なり。良は、善なり。言ふところは我惡人を以てすれば、君も亦た我をして惡爲らしむること、大鳥の上に姜姜たりて小鳥の下に賁賁たるが如きなり。

鄭玄の注「三」は、『詩經』邶風鶉之奔奔に用いられる「姜姜・賁賁」について、それが「争鬪する惡貌」である、と解釈する。すなわち（上に）鶉カキトビが醜く争い、（下に）鶉ウズラが醜く争うように、善い人もいないのに、わたしは（仕方なくその方を）君主として仕えている、と『詩經』邶風鶉之奔奔を解釈しているのである。こうした詩の理解であれば、君命が天に逆らっていれば、臣下はこれに従わない場合もあるという『禮記』の文意に合致している。

一方で、鄭玄は、『毛詩』邶風鶉之奔奔では、「姜姜・賁賁」に異なつた解釈を附す。『毛詩』では、「彊彊・奔奔」と文字が異なるのは、『禮記』が今文經典として、三家詩に従うことによる。鄭玄の箋を「一」、鄭玄が依拠した毛傳の位置を「二」により示して後にまとめ、毛序は冒頭に明記しながら掲げよう。

〔毛序〕鶉の奔奔たるは、衛の宣姜を刺るなり。衛人以爲へらく、宣姜鶉鶉だにも若かざるなりと「二」。

鶉の彊彊たる、鶉の奔奔たる。人の良無き、我以て君と爲す「四」。

〔一〕鶉は則ち奔奔、鶉は則ち彊彊然たり。

〔二〕良は、善なり。兄とは、君の兄を謂ふ。

〔三〕君は、國の小君なり。

〔一〕宣姜を刺る者、其の公子の頑と淫亂を爲し、行ひ禽鳥に如かざるを刺るなり。

〔二〕奔奔・彊彊たるは、其の居は常匹有るを言ふなり。

〔三〕人の行ひ一善無き者なり。我が君反りて以て兄と爲す。君とは、惠公を謂ふ。

〔四〕小君とは、宣姜を謂ふ。<sup>（五）</sup>

毛傳は、「鶉は則ち奔奔、鵠は則ち彊彊然たり」と表現するだけで、その内容に踏み込まないが、鄭箋「二」は、「其の居は常匹有るを言ふなり」と述べ、鶉と鵠が、その住まいでは雄雌が仲良く暮らしていると言っている、と解釈する。毛序は、この詩を「衛の宣姜を刺る」詩であるという。鄭箋「二」は、さらに具体的に衛の宣公の夫人の宣姜（惠公の母）が、公子の頑（惠公の異母兄の昭伯、頑は名）と淫乱な関係にある、と説明する。となれば、「鶉の奔奔」と「鵠の彊彊」は、二人の情事を表現していることになり、「奔奔」・「彊彊」は、雄雌が仲良く暮らしているとの解釈になるう。

鄭玄が『毛詩』に鄭箋を付けたのは、「三禮」に注を付けた時期より遅れる。それでも、今文・古文の差こそあれ、同じ詩のほぼ同じ字句の解釈を『禮記』と『毛詩』で鄭玄は統一していない。「斷章取義」は詩の解釈として不合理である、という理解は鄭玄にはない、と考えてよい。

これに対して、鄭玄が問題とはしていなかった『禮記』と『毛詩』の同じ詩に対する解釈の違いを『禮記注疏』表記篇は、次のように批判している。

此の經詩を引くに章を斷ちて言へらく、「君命に逆らふ有るは、大鳥の姜姜として上に争鬪し、小鳥の賁賁として亦た下に争鬪するに似たり」と。<sup>(七)</sup>

このように『禮記注疏』は、鄭玄が『禮記』注で「彊彊・奔奔」を醜く激しく争うと解釈することが、『毛詩』鄭箋で「姜姜・賁賁」を雄雌が仲良く暮らしていると解釈することとは異なり、「詩を引くに章を斷」っている、と批判する。<sup>(八)</sup> ここには、『毛詩』鄭箋が詩の全体像を踏まえた解釈として正しく、詩全体の意味を踏まえずに斷章取義で詩を解釈する『禮記』注への批判がある。

もう一例掲げよう。『禮記』祭義篇でも、『毛詩』鄭箋での解釈と異なる詩の解釈が斷章取義と批判される。詩を用いながら文王の祭祀を説明する『禮記』祭義篇を鄭玄の注を附して掲げよう。

文王の祭るや、死者に事ふことは生に事ふるが如く、死者を思ふことは生を欲せざるが如し。忌日には必ず哀しみ、諱を稱するには親を見るが如し。祀の忠なり。親の愛する所を見るが如し、色を欲するが如く然りとは、其れ文王か<sup>二</sup>。詩に云ふ、「明發まで寐ねられず、二人を懷<sup>おも</sup>ふ有り」と。文王の詩なり。祭の明日に、明發まで寐ねられず、饗して之を致し、又従ひて之を思ふ。祭の日に、樂と哀と半ばす。之を饗するときは必ず樂しみ、已に至るときは必ず哀しむ<sup>二</sup>。

「<sup>二</sup>」死者を思ふことは生を欲せざるが如しとは、親を思ふの深きを言ふなり。色を欲するが如しとは、時人は色に厚きを以て、假りて以て之を喩ふ。

「<sup>二</sup>」明發まで寐ねられずとは、夜より旦に至るを謂ふなり。祭の明日とは、釋する日を謂ふなり。言ふところは釋の夜は寐ねられざるなり。二人とは、父母を謂ふ。尸・侑を容とするなり。<sup>(九)</sup>

このように『禮記』祭義篇は、文王が父母を祀る時の孝心の厚さを述べ、その際に『詩經』を引用して、自らの主張を権威づける。引用される『詩經』小雅小宛について、『禮記』は「文王の詩」であると言い、鄭玄の注もそれに異議を唱えることはない。

これに対して、『毛詩』小雅小宛の鄭箋は、この詩を文王のものとは捉えない。関連する第一章のみに毛傳・鄭箋を付して、毛序および最後の第六章と共に掲げよう。

〈毛序〉小宛は、大夫幽王を刺るなり<sup>二</sup>。

宛たる彼の鳴鳩、翰なく飛びて天に戻るいたる二。

我が心憂傷し、昔の先人を念ふ二。

明發まで寐ねず、二人を懷ふ有り三。……

溫温たる恭人は、木に集たるが如し。

惴惴たる小心は、谷に臨むが如し。

戰戰兢兢として、薄氷を履むが如し。

〔一〕興なり。宛は、小貌なり。鳴鳩は、鶻鶻なり。翰は、高なり。戻は、至なり。小人の道を行き、高明の功を

責むるも、終に得可かざるなり。

〔二〕先人は、文・武なり。

〔三〕明發は、夕に發して明に至るなり。

〔一〕亦た當に厲王を刺ると爲すべし。(一〇)

このように毛傳は、小宛の詩を大夫が「幽王を刺」った詩であるとする。これに対して、鄭箋は「厲王を刺」った詩であるとするが、大夫が王を謗った詩であることは動かない。したがって、「先人」は、毛傳のように文王・武王となり、夕方から明け方まで寝られず、二人を思った者は大夫となる。

鄭玄が踏襲した『禮記』祭義篇の解釈のように、文王が父母を祀ったときに、父母を思って夕方から明け方まで寝られなかったと解釈することは、毛傳鄭箋の解釈が詩の全体像を前提とした正しい理解なのであれば、斷章取義となる。したがって、『禮記注疏』祭義篇は、この解釈を「章を斷ちて義を取る（斷章取義）」ものと次のように批判して

いる。

此れ幽王の小雅小宛の篇なり。而るに文王の詩なりと云ふ者は、記者詩を引くに章を断ちて義を取ればなり。且し詩人文王の徳を陳べて、以て幽王を刺らば、亦た文王の詩爲るを得るなり。<sup>(一一)</sup>

このように『禮記注疏』は、この詩を「幽王を刺」つた詩であるという毛傳の解釈を正しいとしたうえで、祭義篇が文王の詩とすることを断章取義と批判するのである。それでは、毛傳の解釈は絶対なのであろうか。

前漢・後漢を通じて詩の解釈の中心であった今文三家詩の中で、今日まで伝承された韓嬰の『韓詩外傳』は、小雅小宛を二つの物語により、次のように解釈している。

孫叔敖狐丘の丈人に遇ふ。狐丘の丈人曰く、「僕之を聞く、三利有れば必ず三患有りと。子之を知らんや」と。孫叔敖蹙然として容を易めて曰く、「小子不敏にして、何ぞ以て之を知るに足らん。敢て問ふ何を三利と謂ひ、何を三患と謂ふ」と。狐丘の丈人曰く、「夫れ爵の高き者は、人之を妒む。官の大なる者は、主之を惡む。祿の厚き者は、怨み之に歸す。此れ之の謂なり」と。孫叔敖曰く、「然らず。吾は爵益々高くして、吾が志益々下る。吾は官益々大にして、吾が心益々小にす。吾は祿益々厚くして、吾が施し益々博し。以て患ひを免るべきか」と。狐丘の丈人曰く、「善きかな言や。堯・舜も其れ猶ほ諸を病めり」と。

詩に曰く、「温温たる恭人は、木に集るが如し。惴惴たる小心は、谷に臨むが如し」と。<sup>(一一)</sup>

『韓詩外傳』は、『荀子』堯問篇に見える楚の莊王の相である孫叔敖が狐丘の丈人から三利・三患とは何かを聞き、爵が高くなつても、官が上がつても、祿が厚くても慎んだことを述べ、高く評価された物語を掲げる。そして、『詩經』小雅小宛の後半で歌われる「温温たる恭人」で「惴惴たる小心」を持つ者を孫叔敖であるとす。「小宛」を文

王の詩とする『禮記』の解釈、幽王・厲王を刺つた詩とする「毛傳鄭箋」の理解とは異なる。

また、『韓詩外傳』は、「小宛」についての別の物語の中で、齊の桓公・晋の文公・越王の勾踐の事例を挙げている。

孔子曰く、「明王に三懼有り。一に曰く尊位に處りて其の過ちを聞かざるを恐る。二に曰く志を得て驕るを恐る。三に曰く天下の至道を聞きて行ふ能はざるを恐る」と。昔者越王の勾踐吳と戦ひ、大いに之を敗り、兼ねて南夷を有つ。是の時に當たりて、君は南面して立ち、近臣は三たび、遠臣は五たび、諸大夫に令して曰く、「過ちを聞きて以て我に告げざる者は上戮と爲す」と。此れ尊位に處りて其の過ちを聞かざるを恐るるなり。昔者晋の文公楚と戦ひ、大いに之に勝ち、其の軍を焼き、火三日息まず。文公退きて憂色有り。侍者曰く、「君楚に大勝して憂色有るは、何ぞや」と。文公曰く、「吾聞くならく、能く戦勝を以てして安き者は惟だ聖人のみと。夫の詐り勝つの徒の若きは、未だ嘗て危からずんばあらず。吾是を以て憂ふるなり」と。此れ志を得て驕るを恐るるなり。昔者齊の桓公管仲・隰朋を得て、南面して立つ。桓公曰く、「吾二子を得て、吾が目は明を加へ、吾が耳は聰を加ふ。敢て獨り擅にせず、之を先祖に進む」と。此れ天下の至道を聞きて行ふ能はざるを恐るる者なり。桓公・晋文・越王の勾踐に由りて之を觀るに、三懼なる者は、明君の務めなり。

詩に曰く、「溫溫たる恭人は、木に集るが如し。惴惴たる小心は、谷に臨むが如し。戰戰兢兢として、薄氷を履むが如し」と。此れ大王の人の上に居るを言ふなり。

このように『韓詩外傳』は、齊の桓公・晋の文公・越王の勾踐の事例から、「小宛」末尾の「溫溫たる恭人」を大王の上に居る態度であるとも解釈する。先の事例では、同じ字句を楚の宰相である孫叔敖の態度としていた。あるい

は、朱熹の『詩集傳』は、「小宛」を大夫が兄弟あい戒めて禍を免れる詩であると言っている。『詩經』の解釈は、毛序が絶対ではなく多種多様なのである。六朝期に批判された「斷章取義」は、こうした『詩經』の解釈の多様性を背景としていたのである。

『韓詩外傳』は、そうした『詩經』の多様性を最もよく残している。同一の句や詩全体の解釈だけではなく、一つの詩からいくつもの「句」を取り、様々な解釈を展開する。

## 二、『韓詩外傳』による解釈の多様性

韓嬰の『韓詩外傳』は、『荀子』の影響を受けながらも、『荀子』が自らの主張を『詩經』により権威づけることに對して、『詩經』に則して物語を選んで詩の解釈を示す。その際、韓嬰は、詩を多様に解釈する中で、それぞれの具體的事例として物語を引用する。それにより黄老・老莊思想に對抗し、王への教訓と天子の規範を示すことを執筆目的とするものである。<sup>(一四)</sup>

『韓詩外傳』は、『詩經』邶風柏舟について五種の物語と解釈を展開している。はじめに、『毛詩』を毛序と共に掲げた後、五つの物語による詩の解釈を検討している。

〈毛序〉仁にして不遇なるを言ふなり。衛の頃公の時、仁人不遇にして、小人側に在り。

汎たる彼の柏舟、亦た汎として其れ流る。耿耿として寐ねられず、隱憂有るが如し。我酒無きにあぢ微ず、以て敖し以て遊ばん。

我が心鑿に匪ず、以て茹る可からず。亦た兄弟有れども、以て據る可からず。薄か言に往きて懇ふれば、彼の怒りに逢ふ。

我が心石に匪ず、轉ず可からざるなり。我が心席に匪ず、卷く可からざるなり。威儀棣棣として、選ふ可からざるなり。

憂心悄悄として、羣小に慍らる。閔ひに觀ふこと既に多く、侮を受くること少なからず。靜かに言に之を思ひ、寤めて辟つこと標たる有り。

日居月誥、胡ぞ迭ひにして微なる。心の憂ひ、漸はざる衣の如し。靜かに言に之を思ふも、奮飛する能はず。(二五)

このように毛序は、「柏舟」を衛の第七代君主である頃公の時に、仁人が不遇であり、君側の小人に阻まれ誹られることを嘆じた詩である、とする。鄭玄も、「不遇者、君己の志を受けざるなり。君の近くに小人あらば、則ち賢者も、侵害せらる（不遇者、君不受己之志也。君近小人、則賢者、見侵害）」と述べ、毛序に従っている。

これに対して、五種の解釈を残す『韓詩外傳』は、卷一第八章で、次のような物語により詩を解釈する。

王子の比干は身を殺して以て其の忠を成し、柳下惠は身を殺して以て其の信を成し、伯夷・叔齊は身を殺して以て其の廉を成す。此の三子は、皆天下の通士なるも、豈に其の身を愛しまざるや。夫の義の立たず、名の顯はれざるを爲さば、則ち士之を恥づ。故に身を殺して以て其の行を遂ぐ。是に由りて之を觀るに、卑賤・貧窮は、士の恥づるに非ざるなり。夫れ士の恥づる所の者は、天下忠を擧ぐるに士與らず、信を擧ぐるに士與らず、廉を擧ぐるに士與らざるなり。三者身に存さば、名世に傳へ、日月と與に並に息がり、天だに殺す能はず、地だに埋むる能はず、桀・紂の世に當たるも、之れ汚す能はざるなり。然らば則ち生を惡みて死を樂しみ、富貴

を惡みて貧賤を好むに非ざるなり。其の理に由りて、尊貴己に及ぶは、仕へて辭せざるなり。①孔子曰く、「富にして求む可くんば、執鞭の士と雖も、吾亦た之を爲さん」と。②故に陋窮たるも憫へず、勞辱たるも苟しからず。然る後に能く致すこと有るなり。

詩に曰く、「我が心石に匪ず、轉ず可からざるなり。我が心席に匪ず、卷く可からざるなり」と。此れ之の謂なり。(一六)

このように『韓詩外傳』卷一第八章は、殷の紂王を諫めて殺された比干、孔子が『論語』でその賢才と廉直を称えた柳下惠、周の武王の放伐を批判して餓死した伯夷・叔齊の物語を掲げた上で、①『論語』述而篇の孔子の言葉を用いて、②困難な時にも憂えず、骨をおり辱められても卑しいとはしない、士としての節義を守ることを讀んだ詩であると「柏舟」を解釈する。また、劉向の『說苑』立節篇は、『韓詩外傳』のこの物語と詩を継承した上で、「己を失はざるを言ふなり。能く己を失はざれば、然る後に與に難を濟ふ可し。此れ士君子の衆を越ゆる所以なり（言不失己也。能不失己、然後可與濟難矣。此士君子之所以越衆也）」と述べて、己を失わないことが士君子の大衆より優れたところである、と「柏舟」を解釈しており、『韓詩外傳』に近い。

『韓詩外傳』は、卷一第九章では、次のような物語で「柏舟」を解釈する。

原憲魯に居るや、環堵の室、茨ふくに蒿菜を以てし、蓬戸の甕牖、桑を桷にして樞無く、上は漏れ下は濕るも、匡坐して絃歌す。子貢肥馬に乗り、輕裘の紺を中にして素を表にするを衣る。軒巷に容れざれば、而ち往きて之を見る。原憲楮冠藜杖して門に應じ、冠を正せば則ち纓絶ち、襟を振れば則ち肘見え、履に納るれば則ち踵決す。子貢曰く、「噫、先生何ぞ病なるか」と。原憲仰ぎて之に應じて曰く、「憲之を聞く、財無し、之を貧と

謂ひ、學びて行ふ能はず、之を病と謂ふと。憲は貧なるも、病に非ざるなり。若し夫れ世を希みて行ひ、比周して友たり。學は以て人の爲にし、教は以て己の爲にし、仁義の匿、車馬の飾、衣裳の麗は、憲之を爲すに忍ばざるなり」と。子貢逡巡し、面に慚づる色有り、辭せずして去る。

原憲乃ち徐ろに歩くに杖を曳き、商頌を歌ひて反る。聲天地に淪り、金石より出づるが如し。天子も得て臣とせず、諸侯も得て友とせざるなり。故に身を養ふ者は家を忘れ、志を養ふ者は身を忘る。身且つ愛せざるは、孰れか能く之を忝づかしむ。

詩に曰く、「我が心石に匪ず、轉ず可からざるなり。我が心席に匪ず、卷く可からざるなり」と。<sup>(一七)</sup>

これは、注(一四)所掲渡邊論文で論じたように、『莊子』雜篇讓王の物語への反論である。『莊子』は、世に顕れて榮華を求める儒者の代表としての子貢を同じく儒家でありながら隱逸・守貧の士である原憲に批判させ、道を究めた者は精神をも忘れる、と道家思想を説かせる。これに対して、『韓詩外傳』は、清らかな心であれば、天子の臣下にも諸侯の友にもならず、辱められないと儒家の士としての節義を説くものに変更している。劉向も『新序』節士篇に、表現を簡潔にしながらこの物語を踏襲するが、「柏舟」を儒家の士としての節義を説くものと解釈することは同じである。

『韓詩外傳』は、卷一第十章では、次のような物語で「柏舟」を解釈する。

傳に曰く、「所謂る士なる者は、道術を盡くは備ふ能はずと雖も、必ず由るところ有るなり。美を盡くす能はずと雖も、必ず處るところ有るなり。言は多きに務めず、行ふ所に審らかになるを務むるのみ。行既已に之に尊ひ、言既已に之に由ることは、肌膚・性命の易ふ可からざるが若きなり」と。

詩に曰く、「我が心石に匪ず、轉ず可からざるなり。我が心席に匪ず、卷く可からざるなり」と。(二八)

このように『韓詩外傳』卷一第十章は、士の拠り所として行、士の居る所として言を挙げ、「柏舟」の転がせない、丸められない心の解釈とする。「傳」として踏まえる『荀子』哀公篇は、「富貴は以て益するに足らず、卑賤は以て損するに足らず（富貴不足以益也、卑賤不足以損也）」と述べ、富貴・貧賤で左右されない人を士と定義している。『韓詩外傳』は、『荀子』の結論部分をとり、言葉と行動を変化させない重要性を「柏舟」の解釈に用いているのである。

『韓詩外傳』は、卷一第十一章では、次のような物語で「柏舟」を解釈する。

傳に曰く、「君子其の身を潔め而して同じ者は焉と合ひ、其の音を善くして而して類する者は焉に應ず。馬鳴きて而して馬之に應じ、牛鳴きて而して牛之に應ず、知るに非ざるなり。其の勢として然り。故に新たに沐する者は必ず冠を弾き、新たに浴する者は必ず衣を振るふ。能く己の皦皦たるを以て人の混汙然を容ること莫し」と。

詩に曰く、「我が心鑑に匪らず、以て茹る可からず」と。(二九)

『韓詩外傳』第十一章は、「柏舟」の「以て茹る可からず」を自分が清らかであるのに、他人の汚れを容認することはできないと解釈するために、「勢」説に基づき同類感応説を述べる『荀子』不苟篇を「傳」として引用している。ここでは『荀子』と『韓詩外傳』は、同様の「柏舟」の解釈を見せている。

『韓詩外傳』は、卷一第十二章では、次のような物語で「柏舟」を解釈する。

荆陳を伐ち、陳の西門壞る。因りて其の降民に之を脩めしむ。孔子過りて式せず。子貢轡を執りて問ひて曰く、「禮に、三人を過ぐれば則ち下り、二人なれば則ち式すと。今陳の門を脩むる者衆し。夫子式を爲さざる

は、何ぞや」と。孔子曰く、「國亡びて知らざるは、不智なり。知りて争はざるは、忠に非ざるなり。亡びて死せざるは、勇に非ざるなり。門を脩むる者は衆しと雖も、一だに此を行ふ能はず。吾故に式せざるなり」と。

詩に曰ふ、「憂心悄悄として、羣小に慍いぶらる」と。小人群を成すも、何ぞ禮するに足らんや。<sup>(10)</sup>

『韓詩外傳』卷一第十二章は、「羣小に慍らる」という「柏舟」の詩について、小人たちに怒られれば、小人に禮を尽くす必要はない、と解釈する。『荀子』宥坐篇は、「柏舟」の同一箇所を引用しながら、孔子が少正卯を誅殺した物語を附し、小人は誅殺しなければならぬと説いている。<sup>(11)</sup>『韓詩外傳』だけではなく、多くの書が物語により、詩を自由に、言い換えれば斷章取義により引用していることが分かる。

このように韓嬰『韓詩外傳』卷一は、「柏舟」の詩について、第八章では、義が立ち名が顕れることに、士としての節義（具体的には忠・信・廉）はあるとし、第九章では、清らかな心であれば辱められないと、士の節義を説く。また、『荀子』を「傳」として引用しながら、第十章では、『荀子』と異なり、言葉と行動を変化させない重要性から「柏舟」を解釈し、第十一章では、自分が清らかであるのに、他人の汚れを容認できないと、『荀子』を踏襲して「柏舟」を解釈する。第十二章も、『荀子』の主張を少し弱めて「柏舟」を小人に禮を尽くす必要はない、と解釈する。<sup>(12)</sup>

前漢後期の劉向は、物語により詩の一部分を自由に解釈する『韓詩外傳』と同様、『韓詩外傳』第八章を『說苑』立節篇に収録して、己を失わないことが士君子が大衆より優れたところであると、第九章を『新序』節士篇に収録して、清らかな心であれば辱められないと、士の節義を説いていた。劉向は、『列女傳』卷四貞順「衛寡夫人」では、次のように「柏舟」を女性の作詩であると主張する。<sup>(13)</sup>

夫人なる者は、齊侯の女なり。衛に嫁ぎ、城門に至るも衛君死す。保母曰く、「以て還る可し」と。女聽か

ず。遂に入り、三年の喪を持す。畢はるや、弟立ち請ひて曰く、「衛は小國なれば、二庖を容れず。願はくは庖を同じくするを請ふ」と。夫人曰く、「唯だ夫婦のみ庖を同じくす」と。終に聽かず。衛君人をして齊の兄弟に懇へしむ。齊の兄弟皆後君に與へんと欲す。人をして女に告げしむるも、女終に聽かず。乃ち<sup>①</sup>詩を作りて曰く、「<sup>②</sup>我が心石に匪ず、轉ず可からざるなり。我が心席に匪ず、卷く可からざるなり」と。厄窮して闕へず、勞辱して苟くせず。然る後に能く自ら致す。言は失せずして、然る後に以て難きを濟す可きなり。

詩に曰く、「威儀棣棣たり、選ぶ可からず」と。其の左右に賢臣無く、皆其の君の意に順ふを言ふなり。君子其の貞壹たるを美とす。故に擧げて之を詩に列するなり。<sup>(二四)</sup>

齊侯の娘である衛寡夫人は、衛君と婚約していたが、嫁ぐ前に衛君は死亡した。保母が止めるのも聞かず、衛寡夫人は死んだ衛の家に嫁いだ。三年の喪が明け、衛君の弟から、さらに実家の兄弟からも後宮に入るよう言われたが拒否した。そして、①「詩を作」り、②「我が心石に匪ず、轉ず可からざるなり。我が心席に匪ず、卷く可からざるなり」と詠んだという。劉向の『列女傳』によれば、「柏舟」の詩を作った者は、衛寡夫人である。前漢末の大儒劉向の影響力は強く、朱熹の『詩集傳』は、「柏舟」の作者を衛寡夫人としている。

それでも、子夏の作と伝わるものの、後漢の衛宏の作とされることの多い毛序も、後漢末の大儒鄭玄も、「柏舟」を衛の第七代君主である頃公の時に、仁人が不遇であり、君側の小人に阻まれ誹られることを嘆じた詩である、と主張する。こうした多様な解釈の並存は、詩の本来的な用い方が「斷章取義」であつたことに基づく。そして、劉向の詩の扱い方が「斷章取義」であれば、『列女傳』での主張は、『列女傳』限りの解釈と考えられよう。

三、朝廷の共通言語

儒家の祖である孔子は、詩について、次のように述べたと『論語』に伝えられる。

子曰く、「小子 何ぞ夫の詩を學ぶこと莫き。詩は以て興す可く、以て觀る可く、以て羣す可く、以て怨る可し。之を邇くしては父に事へ、之を遠くしては君に事へ、多く鳥獸草木の名を識る」と。

このように孔子は、詩の効用について、詩は譬えられ、世俗の盛衰を見られ、集まり切磋琢磨でき、政治を風刺できる。父に仕え、君主に仕え、鳥獸草木の名前も知れる、と述べたという。また、『論語』において孔子は、そうした譬えや言葉の典拠として詩を斷章取義で用いることを次のように勧めている。

子夏問ひて曰く、「巧笑倩たり、美目盼たり、素以て絢を爲す」とは、何の謂ひぞや」と。子曰く、「繪の事は素を後にす」と。曰く、「禮は後か」と。子曰く、「予を起こす者は商なり。始めて與に詩を言ふ可きのみ」と。

子夏が、『詩經』衛風碩人の詩の意味を尋ねると、孔子は今では失われている第三句目を「繪の作業は白を最後に塗る」と説明した。すると子夏は、禮は最後の仕上げとする譬えであると詩の用法を理解する。孔子は、詩を譬えとして理解できた子夏に、共に詩を語れるようになったと高く評価した、と『論語』はいうのである。

このように、『論語』に描かれた孔子は、『詩經』全体の意味を理解するのではなく、『詩經』衛風碩人の一部を斷章取義で用い、禮を最後とする譬えとして用いている。『論語』において『詩經』は、知識人が共通に持つべき典拠として、斷章取義で用いられている。

『詩經』を斷章取義で用いることは、『孟子』も同じである。孟子は、犠牲の牛を哀れみ羊を使ったために、民草に

物惜しみを批判された齊の宣王に、それを「仁」であると肯定する。宣王は喜んで、次のように孟子に述べたといふ。

王説よらひびて曰く、「詩に云ふ、「他人心有り、予之を忖度す」と。夫子の謂いなり。」(二九)

宣王は、『詩經』小雅巧言から、「他人の抱いている気持ちには、わたしはこれを忖度する」という言葉を引いて、それが「夫子」すなわち孟子のことであると述べ、孟子が自分の行為を尊重したことに感謝する。『詩經』小雅巧言は、毛序によれば、幽王を刺り、大夫が讒言を傷んで作った詩とされ、鄭箋は「忖度」を讒人の心を忖度すると解釈する。むろん、韓詩の全体の意味が、毛詩と同じとは限らないが、巧言の詩全体を読むと、ここでの詩の用い方は斷章取義と考えられる。

また、二で検討した「柏舟」について、『孟子』は、貉稽という者が人から悪く言われることについて、孟子が心配ないと答えるなかで、次のように用いている。

孟子曰く、「傷むこと無かれ。士は憎む茲こゝに多口なり。詩に云ふ、「憂心悄悄たり、羣小に慍いらる」とは、孔子なり。「肆つひに厥の愠たを殄たたず、亦た厥の間を隕おとさず」とは、文王なり」(三〇)と。

このように『孟子』は、『詩經』邶風柏舟の「悄悄として心を憂えるのは、小人に誹られるからである」という二句を孔子のことであるとして、孔子であっても悪口を言われるのであるから、傷むことはない」と述べているのである。ここでも、『孟子』は、『詩經』を斷章取義で用いている。(三一)

『詩經』を斷章取義で用いるのは、『論語』や『孟子』だけではない。『春秋』では、会盟などで引用する詩は、斷章取義が多かった。(三二)「柏舟」を『列女傳』では衛寡夫人の詩と主張する劉向も、『漢書』に残る封事の中では、次のよ

うに「柏舟」を斷章取義で用いている。

孔子は季・孟偕と與に魯に仕へ、李斯は叔孫と俱に秦に宦たり。定公・始皇は季・孟・李斯を賢として孔子・叔孫を消す<sup>もつ</sup>。故に以て大いに亂れ、汚辱は今に至る。故に治亂・榮辱の端は、信任する所に在り。信任せしもの既に賢なれば、堅固にして移さざるに在り。詩に云ふ、「我が心石に匪ず、轉ず可からざるなり」とは、善を守るに篤きを言ふなり。<sup>(三三)</sup>

このように劉向は、『詩經』邶風 柏舟を君主が信任する人物が賢人であれば、これを堅固に守つて心を他に移さない根柢として引用している。自ら編纂した『列女傳』では、衛寡夫人の作であるとした「柏舟」という詩の全体の意味を踏まえることなく、「わたしの心は石ではないから、転がすことはできない」という二句だけを斷章取義で用いているのである。鄭箋が「柏舟」を女性の作と考えない理由は、ここにある。『列女傳』は、『列女傳』の物語に対して斷章取義で詩を引用し、作者を衛寡夫人と設定している、と考へ得るためである。

この劉向の封事には、長文のため引用を控えるが、①周頌 清廟・②周頌 離・③周頌 執競・④周頌 思文・⑤小雅 角弓・⑥小雅 小旻・⑦小雅 十月之交・⑧小雅 正月・⑨小雅 角弓・⑩邶風 柏舟という十種の『詩經』が引用され、『詩經』を修めていなければ、封事の内容を理解できない。封事にはさらに、『詩經』以外にも『尚書』・『周易』・『論語』が引用されるが、斷章取義の可能な『詩經』が、最も文章の文脈を崩さずに用いられている。儒者は、このように『詩經』などの儒教經典を朝廷の共通言語にしようとしているのである。斷章取義は、それに適応した『詩經』の解釈であった。

後漢「儒教國家」では、經典を共通言語とする上奏文は、当然のものとなつていく。<sup>(三四)</sup> それでは、鄭玄が後漢で朝廷の共通言語の背景として斷章取義により用いられた今文三家詩を取らずに、毛詩に箋を付けたのは、なぜであろう

か。

#### 四、鄭箋による解釈の一義化

鄭玄は、『毛詩箋』を執筆した意図を「毛詩譜」に述べている。現行の「毛詩譜」は、序文である「詩賦序」と六の「譜」からなり、各譜は「譜説」と「譜圖」により構成される。<sup>(三五)</sup>堀池信夫によれば、「譜説」は『毛詩』の詩篇の配列に即しながら、各「譜」に配当される詩篇の淵源、歴史的（時間的）地理的（空間的）構成を明らかにし、「譜圖」はそれを一覧表に示したものであるという。<sup>(三六)</sup>

池田秀三によれば、鄭玄が三家詩を捨て毛傳に鄭箋をつけた理由は、第一に、「詩序」を著した子夏を媒介とすることにより、『詩經』と『儀禮』を一体に捉え、禮を以て詩を説き得たこと、第二に、子夏の「詩序」が孔子の『詩經』編纂の意図を伝えるものであったことにある、という。<sup>(三七)</sup>ただし鄭玄は、『六藝論』で、毛詩を「宗」とする際の条件として、次のように述べている。

詩に注するに毛を宗とするを主と爲す。毛義若し隱略なれば、則ち更めて表明す。如し同じからざる有れば、即ち己が意を下し、識別す可からしむるなりと。<sup>(三八)</sup>

鄭玄は、毛傳を敷衍しながらも、毛傳に誤りがあれば自分の意に基づき毛義とは別の解釈を下すことを宣言している。<sup>(三九)</sup>そして鄭玄は、『六藝論』では、詩とは何かについて、詩が「美刺」を中心とすることを次のように述べている。

詩なる者は、<sup>(四〇)</sup>諷諭の聲を弦歌するなり。書契の興るより朴略にして質を尙び、面稱して諂を爲さず、目諫して

謗を爲さず、君臣の接は朋友の如く然り、懇誠に在るのみ。斯道稍く衰へ、姦偽以て生じ、上下相犯す。<sup>②</sup>其の制禮に及ぶや、君を尊び臣を卑み、君道は剛嚴にして、臣道は柔順たり。是に於て箴諫する者希にして、情志通ぜず。故に詩を作る者、<sup>③</sup>以て其の美を誦ひ、而て其の過を譏る。<sup>④</sup>

鄭玄は、周公の②「制禮」により君臣關係が嚴格化したことで、「箴諫する者」が少なくなる中で、君主の政治について③「其の美を誦ひ、其の過を譏」る①「諷諭の聲を弦歌」したものが詩である、と認識する。詩の「美刺」を重視する鄭玄にとって、詩の多くを君主への「美刺」と捉える毛序を持つ『毛詩』は、三家詩を捨てて採るに足る『詩經』であつた。

鄭玄の「毛詩譜」は、「上皇の世」には詩が無かつたことを確認したうえで、詩の起源を『尙書』の「詩言志」に求める。

詩の興るや、諒に上皇の世に於てせず。大庭・軒轅より高辛に逮ぶまで、其の時の有亡、載籍も亦た云ふこと蔑し。虞書に曰く、「詩は志を言ひ、歌は言を永くす。聲は永に依り、律は聲に和す」と。然らば則ち、詩の道は此れに放まるなり。<sup>④</sup>

引用される『尙書』虞書舜典によれば、詩とは志の発露であるという。鄭玄が詩の始まりを志を言うことに求めるのであれば、それは「毛詩大序」の詩の起源論と同じになる。「毛詩大序」は、詩の始まりと史官の採詩を次のように説明する。

詩なる者は志の之く所なり。心に在るを志と爲し、言に發するを詩と爲す。……國史は得失の迹に明らかなれば、人倫の廢るるを傷み、刑政の苛きを哀れみ、情性を吟詠して、以て其上を風す。<sup>④</sup>

「毛詩大序」も、詩というものは、志の発露である。心にあるときは志であるものが、言葉になつて発せられると

詩となる、という。鄭玄の引用する『尚書』の「詩言志」である。鄭玄が『毛詩』を選んだ理由の一つである。詩が志の表現であるならば、施政者は詩を集めることで、民の思いを知ることができる。史官は、国家の統治に資するために詩を集める。そして、政治の混乱を嘆く民の「情性」を吟詠して、君主や施政者を風刺する、というのである。

それでは鄭玄の「毛詩譜」は、どのように『詩經』が成立したと考えるのであろうか。

文・武の徳、前緒を光熙して、以て大命を厥の身に集め、遂に天下の父母と爲り、民をして政有り居有らしむ。

其の時、詩は①風（四三）に周南・召南有り、②雅（四三）に鹿鳴・文王の屬有り。成王・周公大平を致すに及び、制禮作樂して

③頌聲興る有り。盛の至りなり。之れ此の風雅に由りて來たり。故に皆之を録して、之を④詩（四三）の正經と謂ふ。

鄭玄は、周の文王・武王が天下の父母となることで、①國風では「周南」・「召南」、②雅では「鹿鳴」（小雅）・「文王」（大雅）が生まれ、成王・周公が制禮作樂して③「頌」が生まれたとし、これらを④「詩の正經」と呼ぶ。「詩の正經」は、「美」め称える詩である。

しかし、やがて周の衰退により、詩もまた次のように変容していく。

後王稍く更に陵遲し、懿王始めて譜（そしり）を受け、齊の哀公を亨（に）る。夷身ら禮を失ふの後、邶は賢を尊ばず。是れより而下、厲や幽や、政教尤も衰へ、周室大いに壞る。①十月の交・民勞・板・蕩・勃爾として俱に作こり、衆國紛然として刺怨相尋ぐ。五霸の末、上に天子無く、下に方伯無し。善者は誰をか賞せん、惡者は誰をか罰せん。紀綱絶ゆ。故に孔子懿王・夷王の時の詩を録して、陳の靈公の淫亂の事に訖はり、之を②變風・變雅と謂ふ。（四四）

周は懿王・夷王より衰退し、厲王・幽王のときに壞れ、①「十月の交」・「民勞」・「板」・「蕩」といった「刺」り「怨」む詩が多く起こった。孔子が選定したこの時期の詩を②「變風・變雅」という。鄭玄は「毛詩譜」において、歴史を軸として『詩經』に収録された詩を体系化している。体系化こそ鄭玄學最大の特徴であった。四七五

それでは、鄭玄は、なぜ孔子が詩を編纂したと考えるのであろうか。また、鄭玄自身はなぜ「毛詩譜」を編纂したのであろうか。

以爲へらく、民を勤うれひ功を恤み、昭らかに上帝に事ふれば、則ち頌聲を受けて弘福彼の如し。若し違ひて用ひざれば、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。①後王の鑒と作すに足りること、是に於て止まる。夷・厲より已上は、歳數明らかならず。大史の年表、共和より始まり、宣・幽・平王を歴て春秋の次第を得れば、以て斯の譜を立つ。②源流・清濁の處る所を知らんと欲すれば、則ち其の上下に循ひて之を省みる。風化・芳臭・氣澤の及ぶ所を知らんと欲すれば、則ち傍行して之を觀る。此れ詩の大綱なり。四七六

鄭玄は、孔子が詩を編纂したのは、『詩經』の「美刺」を採り、民を統治して上帝に仕えれば①「後王の鑒」とできると考えたためであるとする。そして、自らの「毛詩譜」により、詩の②「源」（根源）と「流」（展開）を知り、その時々々の政治の「清濁」（善悪）を「上下」（歴史の流れ）に従って時間軸の中で捉え、詩に表現される「風化」（教化）や「芳臭」（善悪）や「氣澤」（民への教化具合）を「傍行」（同時代の横の関係）として把握できるといふ。これが鄭玄の『毛詩箋』の執筆目的である。「毛詩譜」は、『詩經』を時間や地域に位置づけることで、鄭玄學の特徴となる体系的な把握、理に基づく解釈を試みたものと言えよう。

こうした目的で『詩經』を選択した時に、次のように國風・小雅・大雅・頌の違いを説明する「大序」を持つ『毛詩』は、鄭玄にとつて魅力的であつた。

是を以て一國の事は、一人の本に繋る、之を風と謂ふ。天下の事を言ひ、四方の風を形あらはす、之を雅と謂ふ。雅なる者は正なり。王政の廢興する所由を言ふなり。政に小大有り、故に小雅有り、大雅有り。頌なる者は盛徳の形容を美ほめ、其の成功を以て、神明に告ぐる者なり。是を四始と謂ふ。詩の至りなり。(四七)

「毛詩大序」は、『詩經』を説明する中で、國風について、「一國」と「一人」の關係を次のように説明している。これについて、鄭玄は、張逸の問いに答えて、「一國」と「一人」の關係を次のように説明している。

① 詩を作る者は一人なるのみ。其の義を取る者は、一國の事なり。變雅は則ち王政の得失を譏り、風俗の衰へたるを闕いたむ。憂ふる所の者は、一人の本身より廣發す。此の言の如く、風・雅の作は、皆是れ一人の言なるのみ。一人美むれば則ち一國皆之を美め、一人刺れば則ち天下皆之を刺る。谷風の黃鳥の妻は其の夫を怨むも、未だ必ずしも一國の妻は皆夫を怨まず。北門の北山の下は其の上を怨むも、未だ必ずしも一朝の臣は皆上を怨まず。但だ其の夫婦の離絶を擧ぐれば、則ち風俗の敗を知る。己獨り事に勞從するを言はば、則ち政教の偏を知る。② 衆の意を取らざるは莫(四八)し。

鄭玄は、① 詩は一人の作である、という。ただし、詩に読まれた一人の心情は、② 「衆の意」を集めた一國の心情であり、一國の諸侯が政治を風化した結果としての表現である。したがつて、これを「國風」と呼ぶ。また、「雅」の中でも變雅は「風」に近く、これも一人の作である、と鄭玄は述べるのである。ただし続く部分で、鄭玄は、大雅は國家の正しいあり方を褒めた詩であり、頌は天子の功業を詠つて神明に報告するものと考えるので、これらは一人

の作と限定はできない。

それでも、國風・小雅の詩が一人の作品であれば、それが一国の心情を示すものであったとしても、一人の作品を様々な意味では解釈できまい。すなわち、斷章取義による詩の解釈は否定されることになる。こうして鄭玄は、先に著していた「三禮」の注では、詩を従来のとおり斷章取義で用いていたが、『毛詩』に付けた鄭箋では、詩を一人の作として、詩全体の解釈を一つに固定するのである。

鄭玄は、「毛序」による詩の統一的な解釈に惹かれる一方で、詩が多用性を持ちながら解釈されてきた雑駁さを嫌って三家詩を退け、『毛詩』に鄭箋を附すと共に、「毛詩譜」を著して詩の体系的な解釈を示した。「毛傳鄭箋」による統一的な解釈の成立が、六朝期の注疏による鄭玄注の「斷章取義」批判の原因となっていたのである。さらに「斷章取義」への批判を推進したのは、後漢の建安年間から六朝にかけての「文學」の展開であった。

#### 五、詩言志から詩縁情へ

三國曹魏の基礎を築いた曹操は、「聖漢の大一統」を護持する儒教の価値を相対化するために「文學」を宣揚し、人事基準に据えようとした。<sup>(四九)</sup>曹操の樂府は、『尙書』に依拠する「言志」の文學であった。『樂府詩集』卷三十六に収める曹操「秋胡行」には、「歌ひて以て志を言はん、晨に散關山に上る（歌以言志、晨上散關山）」とあり、『樂府詩集』卷三十七に収める曹操「步出夏門行」にも、「幸ひ甚しくして至れる哉、歌ひて以て志を詠はん（幸甚至哉 歌以詠志）」とある。曹操にとって「詩」とは、おのれの志を歌うものであった。曹操の志は、自らの支配の正統性とし

て表現されることが多かった。人材登用の志を歌う「短歌行」其の一を掲げよう。

其一

其の一

『樂府詩集』卷三十短歌行

對酒當歌 人生幾何

酒に對へば當に歌ふべし 人生幾何ぞ

譬如<sup>①</sup>朝露 去日苦多

譬へば<sup>①</sup>朝露の如し 去日は苦だ多し

慨當以慷 憂思難忘

慨<sup>なげ</sup>きて當に以て慷<sup>いた</sup>むべし 憂思忘れ難し

何以解憂 唯有<sup>②</sup>杜康

何を以てか憂ひを解かん 唯だ<sup>②</sup>杜康有るのみ

青青子衿 悠悠我心

青青たる子が衿 悠悠たる我が心

但爲君故 沈吟至今

但だ君の爲の故に 沈吟して今に至る

呦呦鹿鳴 食野之苹

呦呦と鹿は鳴き 野の苹を食ふ

我有嘉賓 鼓瑟吹笙

我に嘉賓有らば 瑟を鼓し笙を吹かん

明明如月 何時可輟

明明月の如きも 何の時に可輟<sup>ひろ</sup>ふ可き

憂從中來 不可斷絕

憂ひは中より來り 斷絶す可からず

越陌度阡 枉用相存

陌を越へ阡を度り 枉げて用て相存せよ

契闊談讌 心念舊恩

契闊して談讌し 心に舊恩を念はん

月明星稀 烏鵲南飛

月明らかに星稀にして 烏鵲南に飛ぶ

繞樹三匝 何枝可依

樹を繞ること三匝<sup>めぐ</sup>り 何の枝にか依る可き

山不厭高 水不厭深

山は高きを厭はず 水は深きを厭はず

周公吐哺 天下歸心 周公哺を吐きて 天下心を歸せり

西晉の崔豹の『古今注』卷中によれば、「長歌・短歌」とは、人の力では如何とも成し難い寿命の長短を嘆くことを歌う、という。①「朝露」を人生のはかなさの象徴とすることは、建安文學に先行する「古詩十九首」の其十三にも見える。人生のはかなさの憂いを解くものは、②「杜康」(酒)しかない。ただ「古詩十九首」の其十三が、朝露から人生のはかなさに沈潜していくことに対して、曹操は、従来の「短歌」の主題を踏襲しながらも、③鄭風子衿と④小雅鹿鳴という『詩經』を典拠に、はかない人生だからこそ、人材を登用して世を正していくべきであると、運命を乗り越えていく志を述べる。その志は、あくまで曹操個人のものである。曹操の詩を斷章取義で用いられる可能性は少ない。(五〇)

これに対して、「古詩十九首」の其十三を掲げよう。

古詩十九首十三

古詩十九首の十三

『文選』卷二十九

驅車上東門 遙望郭北墓

車を上東門に驅り 遙かに郭北の墓を望む

白楊何蕭蕭 松柏夾廣路

白楊何ぞ蕭蕭たる 松柏廣路を夾む

下有陳死人 杳杳即長暮

下に陳死の人有りて 杳杳として長暮に即く

潛寐黃泉下 千載永不寤

黃泉の下に潛み寐ねて 千載永く寤めず

浩浩陰陽移 ①年命如朝露

浩浩として陰陽移り ①年命朝露の如し

人生忽如寄 壽無金石固

人生忽として寄するが如く 壽に金石の固き無し

萬歲更相送 賢聖莫能度

萬歲更々相送り 賢聖能く度ること莫し

服食求神仙 多爲藥所誤 服食して神仙を求むれど 多く藥の誤まる所と爲る

② 不如飲美酒 被服紈與素 ② 如かず美酒を飲み 紈と素とを被服するに

①の「朝露」と②の「如かず美酒を飲み」に、曹操の「短歌行其の一」への影響を見ることができ、この詩には個人が感じられない。「古詩十九首」は、前漢から後漢に成立した作者不詳の五言詩である。『玉臺新詠』では十九首中の八首を前漢の枚乗の作とし、他にも後漢の傅毅や魏の文人を作者に擬する諸説があるが疑わしい。「古詩十九首」は、別離や不遇、人間の短命など、人々に共通する悲劇を歌う詩で、『詩經』の國風も本来このような歌謡であろう。人々に共通する思いであるからこそ多様な解釈を生み、斷章取義を当然のものとしていたのではないか。「毛傳鄭箋」により作者と内容が固定化された『詩經』が受容され、六朝期には「斷章取義」が批判されるに至るの(五二)は、「古詩十九首」のような作者不詳な多くの人に共有される歌から、詩が個人のものへと限定されていくためであろう。

詩が個人のものに限定されるのは、鄭玄が尊重し、曹操も依拠した『尚書』の「詩言志」から、「詩緣情」へと詩が展開していくためである。曹操の子の曹植は、「辭賦は小道」と述べることで、自身の辭賦が直接的に立德・立功・立言に結びつかない仮構であることを宣言した。「文章」は、ここに表現の追求を第一義に置くことを許容され、叙事よりも抒情に重点を置くための手段を確立する。(五三)それを継承した西晉の陸機は、次のように詩を情を表現するものと主張する。

詩は情に緣りて綺靡なり、賦は物を體して瀏亮たり。碑は文を披いて以て相質なり、誄は纏綿として悽愴なり。銘は博約にして溫潤なり、箴は頓挫して清壯なり。頌は優遊して以て彬蔚なり、論は精微にして朗暢なり。奏は

平徹にして以て閑雅なり、説は焯燁(五三)にして譎誑なり。

陸機は、このように十種の文体を取りあげ、その創作法の要諦を提示する。文の並び順は文体の重要性を示し、有韻の文を無韻の文より重視していることが分かる。陸機の意図が唯美的な感覚の尊重にあったことは、「詩は情に縁りて綺靡なり」(詩は情をもとにして美しいもの)と述べ、儒教的文学観を代表する「詩言志」と訣別していることに明らかである。「文賦」は、詩を「詩言志」と対になる表現である「詩緣情」によるものとし、「詩言志」との訣別を高らかに宣言している。<sup>(五四)</sup>詩はここに抒情的要素を大きく発展させる。君主の志であれば、たとえば天下太平のように、鄭玄が國風で説明する、一人の作が国全体へと広がる可能性はあるが、抒情は個人のものであり、集団で共有されることはない。

こうして六朝期には、詩は個人の著作であることが自明となり、その内容も一つの解釈によって成立するものとなった。こうした時点から、鄭玄の「三禮」注と「毛傳鄭箋」での同一の詩への解釈の多様性を見たとき、それを斷章取義と批判する視座が生まれた。六朝期以降、『詩經』が本来的に持つ「斷章取義」が消滅するわけではないが、それは詩の解釈方法として批判すべきものとされていくのである。

おわりに

六朝期以降批判される『詩經』の「斷章取義」は、『論語』や『孟子』にも見られる本来的な『詩經』の解釈方法であった。『韓詩外傳』や『列女傳』などの物語による『詩經』の解釈は、本来的に多義的な『詩經』への多様な解

釈を拡大させた。しかし、經學に体系性を求める鄭玄が『毛詩』を尊重して著した鄭箋が普及し、建安文學以降、人の抒情を読む詩が重視されるに伴い、詩の解釈が多義的であることは疑問視されていく。

こうして六朝期には、詩は一つのテーマに基づいて読まれたもの、あるいは一つのテーマに固定して解釈すべきものという觀念が成立し、『詩經』を斷章取義により用いることへの批判が生まれたのである。

それでは、物語による『詩經』解釈が終焉した六朝期に、物語による『春秋』解釈を特徴とする『春秋左氏傳』が普及していくのはなぜか。そこには、「史」部の成立に見られるような、歴史物語を史書として把握する歴史意識の形成、そして「史」は「經」の補助をすることができるといふ史学意識の形成が予想されるが、それについては別稿で論ずることにしたい。

#### 《注》

(一) 朱熹は斷章取義を恣意的と批判するが、日本儒學において斷章取義は肯定的である。高山大毅『近世日本の「礼楽」と「修辭」——获生徂徠以後の「接人」の制度構想』（東京大学出版会、二〇一六年）、土田健次郎『伊藤仁斎の詩經觀』（『詩經研究』六、一九八一年）を参照。また、清の翁方綱の『詩附記』に至るまで、斷章取義を『詩經』解釈に利用する伝統のあることは、種村和史「すべて本義のために——翁方綱の斷章取義說の性格とその詩經学史的位置づけ」（『慶応義塾大学日吉紀要 中国研究』一三、二〇二〇年）を参照。

(二) 魏家豪「春秋時期賦詩行為中“取義”的兩個問題簡述」（『西北成人教育学院學報』二〇二三—四、二〇二三年）は、『春秋』では「斷章取義」の他に「賦詩斷章」も見られると指摘する。

(三) 鄭玄の詩經學については、大川尚節『三家詩より見たる鄭玄の詩經學』（関書院、一九三七年）に総合的な叙述がある。

(四) 子曰、唯天子受命于天。士受命于君<sup>二</sup>。故君命順、則臣有順命。君命逆、則臣有逆命<sup>三</sup>。詩曰、鵠之姜姜、鵠之賁賁。人之無良、我以爲君<sup>三</sup>。「一」言皆有所受不敢專也。唯當爲雖。字之誤也。「二」言臣受順則行順、受逆則行逆。如其所受於君則爲君不易矣。「三」姜姜・賁賁、爭鬪惡貌也。良、善也。言我以惡人、爲君亦使我惡、如大鳥姜姜於上小鳥賁賁於下〔禮記注疏〕表記篇〕。

(五) 〈毛序〉鵠之奔奔、刺衛宣姜也。衛人以爲、宣姜鵠鵠之不若也<sup>二</sup>。鵠之奔奔、鵠之彊彊<sup>一</sup>。人之無良、我以爲兄<sup>三</sup>。鵠之彊彊、鵠之奔奔。人之無良、我以爲君<sup>三</sup>。鵠則奔奔、鵠則彊彊然。良、善也。兄、謂君之兄。「三」君、國小君。「二」刺宣姜者、刺其與公子頑爲淫亂、行不如禽鳥。「二」奔奔・彊彊、言其居有常匹。「三」人之行無一善者。我君反以爲兄。君、謂惠公。「四」小君、謂宣姜〔毛詩注疏〕鄘風鵠之奔奔〕。

(六) 鄭玄の著作の執筆順については、藤堂明保「鄭玄研究」(蜂屋邦夫(編)『儀礼士昏疏』東京大学東洋研究所、一九八六年)を参照。

(七) 此經引詩斷章言、君有逆命、似大鳥姜姜爭鬪於上、小鳥賁賁亦爭鬪於下〔禮記注疏〕表記篇〕。

(八) 翁方綱『詩附記』が、斷章取義であつても本義から大きく懸け離れた意味が附与されることはない、と『禮記注疏』を批判することについては、種村和史「すべて本義のために―翁方綱の断章取義説の性格とその詩経学史的位置づけ―」(前掲)を参照。

(九) 文王之祭也、事死者如事生、思死者如不欲生。忌日必哀、稱諱如見親。祀之忠也。如見親之所愛、如欲色然、其文王與<sup>二</sup>。詩云、明發不寐、有懷二人。文王之詩也。祭之明日、明發不寐、饗而致之、又從而思之。祭之日、樂與哀半。饗之必樂、已至必哀<sup>三</sup>。「一」思死者如不欲生、言思親之深也。如欲色者、以時人於色厚、假以喻之。「二」明發不寐、謂夜至旦也。祭之明日、謂釋日也。言釋之夜不寐也。二人、謂父母。容尸・侑也〔禮記注疏〕祭義篇〕。

(一〇) 〈毛序〉小宛、大夫刺幽王也<sup>二</sup>。宛彼鳴鳩、翰飛戾天<sup>一</sup>。我心憂傷、念昔先人<sup>三</sup>。明發不寐、有懷二人<sup>三</sup>。……溫溫恭人、如集于木。惴惴小心、如臨于谷。戰戰兢兢、如履薄冰。興也。宛、小貌。鳴鳩、鵲。高、戾、至也。行小人道、賁高

明之功、終不可得。(二)先人、文・武也。(三)明發、發夕至明。「一」亦當爲刺厲王(『毛詩注疏』小雅小宛)。

(二)此幽王小雅小宛之篇。而云文王詩也者、記者引詩斷章取義。且詩人陳文王之德、以刺幽王、亦得爲文王之詩也(『禮記注疏』祭義篇)。

(三)孫叔敖遇狐丘丈人。狐丘丈人曰、僕聞之、有三利必有三患。子知之乎。孫叔敖蹙然易容曰、小子不敏、何足以知之。敢問何謂三利、何謂三患。狐丘丈人曰、夫爵高者、人妒之。官大者、主惡之。祿厚者、怨歸之。此之謂也。孫叔敖曰、不然。吾爵益高、吾志益下。吾官益大、吾心益小。吾祿益厚、吾施益博。可以免於患乎。狐丘丈人曰、善哉言乎。堯·舜其猶病諸。詩曰、溫溫恭人、如集於木。惴惴小心、如臨于谷(『韓詩外傳』卷七)。

(三)孔子曰、明王有三懼。一曰處尊位而恐不聞其過。二曰得志而恐驕。三曰聞天下之至道而恐不能行。昔者越王勾踐與吳戰、大敗之、兼有南夷。當是之時、君南面而立、近臣三、遠臣五、令諸大夫曰、聞過而不以告我者爲上戮。此處尊位而恐不聞其過也。昔者晉文公與楚戰、大勝之、燒其軍、火三日不息。文公退而有憂色。侍者曰、君大勝楚而有憂色、何也。文公曰、吾聞、能以戰勝而安者惟聖人。若夫詐勝之徒、未嘗不危。吾是以憂也。此得志而恐驕也。昔者齊桓公得管仲·隰朋、立南面。桓公曰、吾得二子也、吾目加明、吾耳加聰。不敢獨擅、進之先祖。此聞天下之至道而恐不能行者也。由桓公·晉文·越王勾踐觀之、三懼者、明君之務也。詩曰、溫溫恭人、如集于木。惴惴小心、如臨于谷。戰戰兢兢、如履薄冰。此言大王居人上也(『韓詩外傳』卷七)。

(四)渡邊義浩「韓嬰と『韓詩外傳』」(『中国文化』八二、二〇二四年)。

(五)〈毛序〉言仁而不遇也。衛頃公之時、仁人不遇、小人在側。汎彼柏舟、亦汎其流。耿耿不寐、如有隱憂。微我無酒、以敖以遊。我心匪鑿、不可以茹。亦有兄弟、不可以據。薄言往愬、逢彼之怒。我心匪石、不可轉也。我心匪席、不可卷也。威儀棣棣、不可選也。憂心悄悄、愠于羣小。覲閔既多、受侮不少。靜言思之、寤辟有標。日居月諸、胡迭而微。心之憂矣、如匪澣衣。靜言思之、不能奮飛(『毛詩』邶風柏舟)。

(六)王子比干殺身以成其忠、柳下惠殺身以成其信、伯夷·叔齊殺身以成其廉。此三子者、皆天下之通士也、豈不愛其身哉。爲夫義

之不立、名之不顯、則士恥之。故殺身以遂其行。由是觀之、卑賤・貧窮、非士之恥也。<sup>1</sup>（夫士之所恥者）、天下舉忠而士不與焉、舉信而士不與焉、舉廉而士不與焉。三者存乎身、名傳於世、與日月並而息、天不能殺、地不能<sup>2</sup>（生）（埋）、當桀・紂之世、不能汚也。然則非惡生而樂死也、惡富貴好貧賤也。由其理、尊貴及己、而仕也不辭也。<sup>①</sup>孔子曰、富而可求、雖執鞭之士、吾亦爲之。<sup>②</sup>故陋窮而不憫、勞辱而不苟。然後能有致也。詩曰、我心匪石、不可轉也。我心匪席、不可卷也。此之謂也（『韓詩外傳』卷一第八章）。『韓詩外傳』は、四部叢刊本を底本とし、許維遜『韓詩外傳集釋』（中華書局、一九八〇年）の分段に依拠した。1は『說苑』立節篇、2は『荀子』儒效篇により文字を改めた。

（一七）原憲居魯、環堵之室、茨以蒿萊、蓬戶甕牖、桷桑而無樞、上漏下濕、匡坐而絃歌。子貢乘肥馬、衣輕裘中紺而表素、軒不容巷、而往見之。原憲楮冠黎杖而應門、正冠則纓絕、振襟則肘見、納履則踵決。子貢曰、嘻、先生何病也。原憲仰而應之曰、憲聞之、無財、之謂貧、學而不能行、之謂病。憲貧也、非病也。若夫希世而行、比周而友。學以爲己、仁義之匿、車馬之飾、衣裘之麗、憲不忍爲之也。子貢逡巡、面有慚色、不辭而去。原憲乃徐步曳杖、歌商頌而反。聲淪於天地、如出金石。天子不得而臣也、諸侯不得而友也。故養身者忘家、養志者忘身。身且不愛、孰能忝之。詩曰、我心匪石、不可轉也。我心匪席、不可卷也（『韓詩外傳』卷一第九章）。

（一八）傳曰、所謂士者、雖不能盡備乎道術、必有由也。雖不能盡乎美著、必有處也。言不務多、務審所行而已。行既已尊之、言既已由之、若肌膚・性命之不可易也。詩曰、我心匪石、不可轉也（『韓詩外傳』卷一第十章）。

（一九）傳曰、君子潔其身而同者合焉、善其音而類者應焉。馬鳴而馬應之、牛鳴而牛應之、非知也、其勢然也。故新沐者必彈冠、新浴者必振衣、莫能以己之皜皜容人之混汚然。詩曰、我心匪鑑、不可以茹（『韓詩外傳』卷一第十一章）。

（二〇）荆伐陳、陳西門壞。因其降民使脩之。孔子過而不式。子貢執轡而問曰、禮過三人則下、二人則式。今陳之脩門者衆矣、夫子不爲式、何也。孔子曰、國亡而弗知、不智也。知而不爭、非忠也。亡而不死、非勇也。脩門者雖衆、不能行一於此、吾故弗式也。詩曰、憂心悄悄、愠于群小。小人成群、何足禮哉（『韓詩外傳』卷一第十二章）。

(三) 孔子爲魯攝相、朝七日而誅少正卯。門人進問曰、夫少正卯魯之聞人也。夫子爲政而始誅之。得無失乎。孔子曰、居、吾語女其故。人有惡者五、而盜竊不與焉。一曰、心達而險。二曰、行僻而堅。三曰、言僞而辯。四曰、記醜而博。五曰、順非而澤。此五者有一於人、則不得免於君子之誅。而少正卯兼有之。故居處足以聚徒成群、言談足飾邪營衆、強足以反是獨立、此小人之桀雄也、不可不誅也。是以湯誅尹諧、文王誅潘止、周公誅管叔、太公誅華仕、管仲誅付里乙、子產誅鄧析史付。此七子者、皆異世同心、不可不誅也。詩曰、憂心悄悄、慍於群小。小人成群、斯足憂也(『荀子』宥坐篇)。

(三三) 『韓詩外傳』の斷章取義については、羅立軍『韓詩外伝』無関詩義辨正(『華南師範大学学报』社会科学版二〇〇五—三、二〇〇五年)を参照。

(三四) 『列女傳』の斷章取義については、宮本勝「断章取義について——『列女伝』息君夫人の例」(『語学文学』四〇、二〇〇二年)を参照。

(四) 夫人者、齊侯之女也。嫁於衛、至城門而衛君死。保母曰、可以還矣。女不聽。遂入、持三年之喪。畢、弟立請曰、衛小國也、不容二庖。願請同庖。夫人曰、唯夫婦同庖。終不聽。衛君使人懇於齊兄弟。齊兄弟皆欲與後君。使人告女、女終不聽。乃<sup>①</sup>作詩曰、<sup>②</sup>我心匪石、不可轉也。我心匪席、不可卷也。厄窮而不閔、勞辱而不苟。然後能自致也。言不失也、然後可以濟難矣。詩曰、威儀棣棣、不可選也。言其左右無賢臣、皆順其君之意也。君子美其貞壹。故舉而列之於詩也(『列女傳』卷四貞順衛宣夫人)。

(五) 毛傳については、田中和夫『毛詩正義研究』(白帝社、二〇〇三年)、『毛詩』については、藪敏裕『毛詩の文献学的研究』出土文献との比較を中心に(汲古書院、二〇二〇年)を参照。

(六) 子曰、小子何莫學夫詩。詩可以興、可以觀、可以羣、可以怨。邇之事父、遠之事君、多識於鳥獸草木之名(『論語』陽貨篇)。

(七) 子夏問曰、巧笑倩兮、美目盼兮、素以爲絢兮、何謂也。子曰、繪事後素。曰、禮後乎。子曰、起予者商也。始可與言詩已矣(『論語』八佾篇)。

(八) 『論語』において『詩經』が斷章取義で用いられることについては、刁生虎・弓少瀟「思無邪」考論——兼論孔門断章取義解

《詩》「伝統」(『阜陽師範大學學報』社会科学版二一四、二〇二三年)、程文霞「雅言正音、默而識之与断章取義——研究《論語》“詩学”内涵的三点思考」(『作家天地』二〇二二—二六、二〇二三年)を参照。

(二九) 王説曰、詩云、他人有心、予忖度之。夫子之謂也(『孟子』梁惠王章句上)。

(三〇) 孟子曰、無傷也。士憎茲多口。詩云、憂心悄悄、慍于羣小、孔子也。肆不殄厥愠、亦不隕厥問、文王也(『孟子』梁惠王章句上)。

(三一) 張垂東「孟子“以意逆志”《詩》学思想再審視」(『中国韻文学刊』三一—二、二〇一七年)は、『孟子』が断章取義をするだけではなく、一方で「意を以て詩に逆」う解釈をしている、と主張する。蔡宗齊、金涛(訳)「從“断章取義”到“以意逆志”——孟子復原式解釋理論的產生与演變」(『中山大學學報』社会科学版四七、二〇〇七年)も参照。

(三二) 過常宝「春秋賦詩及“断章取義”」(『文芸研究』二〇一九—四、二〇一九年)、蒲曉彬「文本演進的規律对先秦儒家“断章取義”用“詩”之風的建構」(『太原師範學院學報』社会科学版一一—三、二〇一二年)を参照。

(三三) 孔子與季・孟偕仕於魯、李斯與叔孫俱宦於秦。定公・始皇賢季・孟・李斯而消孔子・叔孫。故以大亂、汚辱至今。故治亂・榮辱之端、在所信任。信任既賢、在於堅固而不移。詩云、我心匪石、不可轉也、言守善篤也(『漢書』卷三十六楚元王傳)。

(三四) 後漢における「儒教國家」の成立、およびそこでの經書の用い方については、渡邊義浩「後漢國家の支配と儒教」(雄山閣出版、一九九五年)、『後漢における「儒教國家」の成立』(汲古書院、二〇〇九年)を参照。

(三五) 「譜説」は、『毛詩注疏』に引用されるが、馬端辰『毛詩傳箋通釋』によれば、「諸家の傳授の次序」が伝わっていないという。「譜圖」は、歐陽脩・朱鶴齡・戴震・吳騫・丁晏・胡元儀ら後世の学者の復原である。また、「毛詩譜」の版本については、鄧雅琴「鄭玄《毛詩譜》古今版本考述」(『古籍整理研究學刊』二〇一七—二、二〇一七年)を参照。

(三六) 堀池信夫「『詩譜』のコスモロジー」(『中国文学のコスモロジー』東方書店、一九九〇年、『漢代思想論校邑文稿2』明治書院、二〇二〇年)。なお、「毛詩譜」については、徐娟・謝建忠「《毛詩譜》中《毛詩序》与地理的關係——以《書譜》為例」(『文教

資料』八二二、二〇一九年)、郭樹芹『毛詩譜』の流伝及其學術思想』(『社会科学研究』二〇〇四—一、二〇〇四年)を参照。

(三七) 池田秀三「鄭学における『毛詩箋』の意義」(渡邊義浩(編)『兩漢における詩と三伝』汲古書院、二〇〇七年)。なお、毛傳と鄭箋の差異については、徐建委「早期中国知識転型的『毛詩』学—基于《毛伝》《鄭箋》差異的研究」(『北京大学学报』哲学社会科学版五七—六、二〇二〇年)、鄭箋の教化思想については、李世濂・李登雲「鄭玄《毛詩》譜・箋中的教化思想」(『青海民族大学学报』教育科学版二〇二一—六、二〇二一年)を参照。

(三八) 注詩宗毛爲主。毛義若隱略、則更表明。如有不同、即下己意、使可識別也(『經典釋文』卷五毛詩音義上)。

(三九) 鄭箋が「感生帝説」において、しばしば毛傳を破ることについては、渡邊義浩「鄭箋の感生帝説と六天説」(『兩漢における詩と三伝』前掲)、『後漢における「儒教国家」の形成』前掲に所収)を参照。

(四〇) 詩者、<sup>①</sup>弦歌諷諭之聲也。自書契之興朴略尙質、面稱不爲詔、目諫不爲謗、君臣之接如朋友然、在於懇誠而已。斯道稍衰、姦僞以生、上下相犯。<sup>②</sup>及其制禮、尊君卑臣、君道剛嚴、臣道柔順。於是箴諫者希、情志不通。故作詩者、<sup>③</sup>以誦其美、而譏其過(『毛詩注疏』詩譜序注引『六藝論』)。

(四一) 詩之興也、諒不於上皇之世。大庭・軒轅逮於高辛、其時有亡、載籍亦蔑云焉。虞書曰、詩言志、歌永言。聲依永、律和聲。然則、詩之道放於此乎(『毛詩注疏』詩譜序)。

(四二) 詩者志之所之也。在心爲志、發言爲詩。……國史明乎得失之迹、傷人倫之廢、哀刑政之苛、吟詠情性、以風其上(『毛詩正義』卷一國風周南)。

(四三) 文、武之德、光熙前緒、以集大命於厥身、遂爲天下父母、使民有政有居。其時、詩<sup>①</sup>風有周南・召南、<sup>②</sup>雅有鹿鳴・文王之屬。及成王・周公致太平、制禮作樂而<sup>③</sup>有頌聲興焉。盛之至也。之由此風雅而來。故皆錄之、謂之<sup>④</sup>詩之正經(『毛詩注疏』詩譜序)。

(四四) 後王稍更陵遲、懿王始受譴、亨齊哀公。夷身失禮之後、邴不尊賢。自是而下、厲也幽也、政教尤衰、周室大壞。<sup>①</sup>十月之交・民勞・板・蕩、勃爾俱作、衆國紛然刺怨相尋。五霸之末、上無天子、下無方伯。善者誰賞、惡者誰罰。紀綱絕矣。故孔子錄懿王・

夷王時詩、訖於陳靈公淫亂之事、謂之<sup>②</sup>變風・變雅（『毛詩注疏』詩譜序）。

(四五) 鄭玄學の特徴が、『周禮』を頂点とする「三禮體系」による諸經の体系化にあることは、加賀栄治『中国古典解釈史』魏晉編（勤草書房、一九六四年）を参照。

(四六) 以爲、勤民恤功、昭事上帝、則受頌聲弘福如彼。若違而弗用、則被劫殺大禍如此。吉凶之所由、憂媿之萌漸、昭昭在斯。<sup>①</sup>足作後王之鑒、於是止矣。夷・厲已上、歲數不明。大史年表、自共和始、歷宣・幽・平王而得春秋次第、以立斯譜。<sup>②</sup>欲知源流・

清濁之所處、則循其上下而省之。欲知風化・芳臭・氣澤之所及、則傍行而觀之。此詩之大綱也（『毛詩注疏』詩譜序）。

(四七) 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。雅者正也。言王政之所由廢興也。政有小大、故有小雅焉、有大雅焉。頌者美盛德之形容、以其成功、告於神明者也。是謂四始。詩之至也（『毛詩正義』卷一 國風周南）。

(四八) <sup>①</sup>作詩者一人而已。其取義者、一國之事。變雅則譏王政得失、閔風俗之衰。所憂者、廣發於一人之本身。如此言、風・雅之作、皆是一人之言耳。一人美則一國皆美之、一人刺則天下皆刺之。谷風黃鳥妻怨其夫、未必一國之妻皆怨夫耳。北門北山下怨其上、未必一朝之臣皆怨上也。但舉其夫婦離絕、則知風俗敗矣。言已獨勞從事、則知政教偏矣。<sup>②</sup>莫不取衆之意（『毛詩正義』卷一 國風周南）。

(四九) 渡邊義浩「三国時代における「文学」の政治的宣揚―六朝貴族制形成史の視点から」（『東洋史研究』五四―三、一九九五年、三）「三国政權の構造と「名士」」汲古書院、二〇〇四年に所収）。

(五〇) 『世說新語』豪爽篇に、「王處仲酒の後毎に輒ち詠ず、「老驥 櫪に伏すも、志千里に在り。烈士は暮年、壯心已まず」と。如意を以て唾壺を打ち、壺口盡く缺く（王處仲毎酒後輒詠、老驥伏櫪、志在千里。烈士暮年、壯心不已。以如意打唾壺、壺口盡缺）」とあるように、東晉の王敦は酒を飲むたびに、唾壺を打ちながら、曹操の「步出夏門行」を歌ったという。劉孝標が、「魏の武帝の樂府詩なり（魏武帝樂府詩）」と注を附すように、樂府の一部が引用されても、解釈は同じであり、作者が曹操であることは自明であった。

(五二) 「古詩十九首」については、林宏作「古詩十九首的成立年代及其文学特色」(『桃山学院大学人文科学研究』二五—一、一九八九年)、道家春代「古楽府と古詩十九首—抒情詩の成育について」(『名古屋大学中国語学文学論集』四、一九八四年)を参照。

(五三) 渡邊義浩「経国と文章—建安における文学の自覚(一)」(『林田愼之助博士傘寿記念三国志論集』三国志学会、二〇一二年、『古典中国』における文学と儒教)前掲に所収)を参照。

(五四) 詩緣情而綺靡、賦體物而瀏亮。碑披文以相質、誄纏綿而悽愴。銘博約而溫潤、箴頓挫而清壯。頌優遊以彬蔚、論精微而朗暢。奏平徹以閑雅、說煒曄而譎誑。(『文選』卷十七論文陸士衡文賦)。なお、「文賦」そのものが押韻していることを確認するため、仄声の韻字に●を附した。

(五) 渡邊義浩「陸機の文賦と「文学」の自立」(『中国文化—研究と教育』七一、二〇一三年、『古典中国』における文学と儒教)前掲に所収)を参照。

(五) 儒教の支配下に置かれていた史學が、歴史意識の形成と共に「史部」が成立するような発展を見せ、經學に代わって国家の正統性を担うに至る過程については、渡邊義浩『古典中国』における史学と儒教(汲古書院、二〇二二年)を参照。