

Title	『左伝』 賦詩と春秋時代の『詩』
Sub Title	Recited poems in the Zuo Zhuan (左伝) and poetry in the Spring and Autumn Period (春秋時代)
Author	富田, 美智江(Tomita, Michie)
Publisher	三田史学会
Publication year	2008
Jtitle	史学 (The historical science). Vol.77, No.2/3 (2008. 12) ,p.99(279)- 127(307)
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論文
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-20081200-0099">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-20081200-0099</a>

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

# 『左伝』 賦詩と春秋時代の『詩』

富田 美智江

はじめに

中国最古の詩集である『詩』は『詩経』となる以前から、各種典籍に多く引用されてきた。とりわけ儒家の系統に連なる者たちが『詩』の引用を好んだのは周知のことであろう。例えば『孟子』の『詩』の引用数はのべ三〇首以上、『荀子』に至ってはのべ八〇首以上を数えるのはよい証左である。しかしそれらを遙かに上回る引用数をほこるのが『左伝』である。<sup>(1)</sup>『左伝』における『詩』の引用数はのべ一五〇首あまりと、母体の文献分量の差を割り引いて考えても他を圧倒している。しかし『詩』の引用における『左伝』の特徴は、ただ引用数の多さにとどまらない。

一言で「引用」といっても、その内容には少しく差が

『左伝』 賦詩と春秋時代の『詩』

ある。「子曰ク、閔睢ハ樂シミテ淫セズ、哀シミテ傷ラズ」(『論語』八佾篇)のように単純に『詩』自体を論評するもの、そして「孟子曰ク、民事は緩ルベカラザルナリ、詩ニ曰ク、昼ハ爾茅ヲ于リ、宵ハ爾綯ヲ索へ、亟カニ其レ屋ヲ乘イ、其レ始メテ百穀ヲ播ケト」(『孟子』滕文公上)のように、なにかを論じるのに『詩』を利用して物事を説明し、また自説の補強とするものなどがあり、特に後者が大半を占める。『詩』が古典化し、権威ある言葉として用いられているのである。しかし『左伝』には、それとは違った珍しい『詩』の利用法がみられる。それは例えば次のようなものである。

公、晋ニ行き、晋侯ト盟ス。晋侯、公ヲ饗シ、菁菁者莪ヲ賦ス。莊叔、公ヲ以テ降り拝シテ曰ク、「小国、

命ヲ大国ニ受ク、敢テ儀ヲ慎マザランヤ。君、之ニ配  
フニ大礼ヲ以テス。何ノ楽ミカ之ニ如カン。抑モ小国  
ノ楽キハ大国ノ恵ナリ」ト。晋侯降りテ辞ス。登リテ  
拜ヲ成ス。公、嘉樂ヲ賦ス。  
(文公三年)

これは魯の文公が晋の襄公と盟を交わし、その饗宴の  
席で襄公が小雅の菁菁者莪を「賦」し、文公は大雅の嘉  
樂(『毛詩』では「仮樂」)を「賦」したというものであ  
る。『詩』に対し「賦」という動詞が用いられたのは、  
『左伝』でのべ七〇首以上、『詩』引用数全体の実に三割  
近くを占める。これらを他の『詩』の引用、すなわち引  
詩と分けて、賦詩と表現することもある。しかし同時に、  
この賦詩という表現は『左伝』の他には『国語』に数例  
あるだけという、非常に特殊な用法でもある。本論では  
この賦詩から春秋時代の『詩』について考えたいと思  
うが、その前にまずこの「賦」がいったいどういう意味な  
のか、そこから検討を始めた。

(一) 賦詩の意味

楊伯峻は『左伝』における「賦」の用法を①軍に財物  
と士卒を徵納すること、②兵車の数、③詩を歌うこと、

④詩を作ること、⑤上納する賦税、⑥配布すること、⑦  
あまねくの意、の七つに分けて説明している。本論で関  
わるのは③と④である。まずは④の詩を作る、いわゆる  
作詩からみていこう。

隠公三年の衛風碩人(「衛ノ莊公、齊ニ娶ル、東宮得  
臣ノ妹ナリ、莊姜ト曰フ、美ニシテ子無シ、衛人為ニ碩  
人ヲ賦ス所ナリ」)、閔公二年の鄭風載馳(「戴公ヲ立テ  
テ以テ曹ニ廬ス、許ノ穆夫人、載馳ヲ賦ス」)、閔公二年  
の鄭風清人(「鄭人、高克ヲ惡ミ、師ヲ帥キテ河上ニ次  
セシム、久クシテ召サズ、師潰エテ帰ル、高克陳ニ奔ル、  
鄭人之ガ為ニ清人ヲ賦ス」)、文公六年の秦風黃鳥(「秦  
伯任好卒ス、子車氏ノ三子奄息・仲行・鍼虎ヲ以テ殉ト  
為ス、皆秦ノ良ナリ、国人之ヲ哀ミ、之ガ為ニ黃鳥ヲ賦  
ス」)の四例が作詩に当たる。これらは『詩』の由来説  
話といふべきものであり、『左伝』の説が正しいかどう  
かはともかく、ここの「賦」は確かに「作」の意味を含  
むといえよう。しかし詩は作っただけでは終わらず、そ  
の後必ず歌われるべきものであるから、「作り歌った」  
と解することもできる。

「賦」された詩は『詩』だけではない。隠公元年に鄭  
の莊公が弟の乱に荷担した母姜氏と和解したとき(「公

入りテ賦スニ、『大隧ノ中、其ノ樂シキヤ融融タリ』ト、姜出デテ賦スニ、『大隧ノ外、其ノ樂シキヤ泄泄タリ』ト、遂ニ母子ト為ルコト初メノ如シ、僖公五年に公子たちの争いを予見した士蔭が晋の献公のもとから退出したとき（「退キテ賦シテ曰ク、『狐裘彫茸タリ、一國二三公アリ、吾レ誰ニカ適從セン』ト」）に、それぞれ詩を「賦」している。これらは『詩』のような古詩ではなく、おそらく自作の詩であろうと思われること<sup>(4)</sup>から、この「賦」も「作」の意味があり、そして作っただけではなく、明らかにそれを口に出していると考えられる。

作詩に当たるであろうものは今あげた通りだが、これらは同時に詩を歌うこと、つまり歌詩の意味をも内包していることは明らかである。事実、士蔭の場面を『史記』晋世家は「退キテ歌ヒテ曰ク、狐裘蒙茸タリ、一國二三公アリ、吾レ誰ニカ適從セント」と、「歌」と表現している。楊伯峻は賦詩を詩を歌うことと詩を作ることの二つに分けたが、その実前者と後者との違いは、歌うか作るかではなく、「作」る要素があるかないかにある。つまり、作詩に分類されない大部分の賦詩はその詩が古詩である『詩』であって、「作」る要素を持ちようがないのである。

では次に作詩に分類されようのない大部分の賦詩について考えたい。楊伯峻はこれを「歌詩」とみなしているが、実のところ長らく賦詩は「歌詩」ではなく、「誦詩」と解されてきた。隱公三年「賦碩人」の正義は次のようにいつている。

此ノ賦ハ自作の詩ヲ謂フナリ。班固曰ク、「歌ハズシテ誦スルヲ亦タ賦ト曰フ」ト。鄭玄云フ、「賦ハ或ハ篇ヲ造リ或ハ古ヲ誦ス」ト。然ラバ則チ賦ニ二義有リ。此ト閱二年鄭人清人ヲ賦シ、許穆夫人載馳ヲ賦ストハ、皆初メテ篇ヲ造ルナリ。其ノ余リノ賦ト言フ者ハ、則チ皆古詩ヲ誦スルナリ。

正義のいう「班固曰」とは、『漢書』芸文志にみえる一文である。<sup>(5)</sup>そこでは、「賦」というのは歌うことではなく誦することをいう、といい、鄭玄の「古ヲ誦ス」という解釈もその流れを受けていると思われる。正義ももちろんそれに従う。日本では鈴木虎雄などがこの『漢書』芸文志の一文を根拠に、「賦」は「誦」の意であるとみなしていたが、<sup>(6)</sup>現在では楊伯峻のように「歌」の意とするのが大方の趨勢である。しかし「賦」の意味が

「歌」にせよ「誦」にせよ、実は『左伝』では詩を「賦」だけでなく、詩を「歌」う、「誦」すという表現も使われている。ではいったい、それらはどのような使い分けられているのだろうか。本題の「賦」の前に、分かり切ったことのようなではあるが、まず「歌」と「誦」について明らかにしておきたい。例として「歌」と「誦」の対比がよく分かる一場面を次にあげる。

孫文子戚二如キ、孫蒯入りテ使ス。公之二酒ヲ飲マシメ、大師ヲシテ巧言ノ卒章ヲ歌ハシム。大師辞ス。師曹之ヲ為サント請フ。初メ公ニ嬖妾有リ、師曹ヲシテ之ニ琴ヲ誨ヘシム。師曹之ヲ鞭ウツ。公怒リ、師曹ヲ鞭ウツコト三百。故ニ師曹之ヲ歌ヒテ以テ孫子ヲ怒ラセ、以テ公ニ報イント欲ス。公之ヲ歌ハシメ、遂ニ之ヲ誦ス。

(襄公十四年)

献公と孫文子は不仲だった。献公は宴席で楽師に小雅巧言の終章を歌わせることで、孫文子を愚弄しようとしたのである。巧言の終章は、

彼 何人ゾ

そもそも彼は何者だ

河ノ麋 <sup>ほどり</sup> ニ居ル	河の岸に住もう身の
拳無ク 勇無ク	力も無ければ勇氣もなく
職トシテ乱階ヲ為ス	ひたすら乱のもとを開く
既ニ微ニシテ 且ツ <sup>む</sup> 樞ム	あしかさを病み足腫れて
爾ノ勇 伊レ何ゾ	お前の勇氣とはそもそも何だ
猶ヲ為スコト将ニ多シ	たくらみばかり多くして
爾ノ居徒 幾何ゾ	お前の仲間は何人か <sup>(1)</sup>

というものである。楽師長である大師は、公のいうままにこれを歌うことによつて、孫文子を刺激し乱となることをおそれて辞退した。だが献公に怨みを抱いていた楽師の師曹は、これを歌うことによつて孫文子を怒らせ、乱を誘発することによつて献公に復讐しようと考えたのである。実際この後孫文子は乱を起こし、献公は国外に出奔する羽目となる。

このとき師曹は、献公から「歌」うようにと命じられたところを、わざわざ「誦」した。それは何故かといえは、「歌」うよりも「誦」した方が、相手によりいっそうその詩句の意味するところが伝わりやすいからだろう。ここで他文献では「歌」と「誦」がどのように認識されているか確認してみよう。

『説文解字』は「歌ハ詠ナリ」、「誦ハ諷ナリ」とする。『毛詩』大序は、詩歌舞踏の成り立ちについて次のように述べる。

詩ハ志ノ之ク所ナリ。心ニ在ルヲ志ト為シ、言ニ発スルヲ詩ト為ス。情、中ニ動キテ、言ニ形ルあらは。之ヲ言フテ足ラズ、故ニ嗟嘆ス。之ヲ嗟嘆シテ足ラズ、故ニ之ヲ永歌ス。之ヲ永歌シテ足ラズ、手ノ之ヲ舞イ、足ノ之ヲ踏ムヲ知ラザルナリ。

同様の文が『尚書』舜典や『礼記』樂記にもみえる。舜典は「詩ハ志ヲ言ヒ、歌ハ言ヲ永クシ、声ハ永キニ依ル」とし、樂記は「詩ハ其ノ志ヲ言ヒ、歌ハ其ノ声ヲ咏ジ、舞ハ其ノ容かたちヲ動かカスナリ」とする。声を長くのばすこと、これが「歌」の本義であり、「言」と「永」を合わせれば「詠」となる。

「言ヲ永ク」するだけでなく、それを楽器演奏に合わせたものも、また「歌」という。『毛詩』魏風園有桃「我レ歌ヒ且ツ謠ス」の毛伝に「曲ノ樂ニ合フヲ歌ト曰ヒ、徒歌ヲ謠ト曰フ」というのがそれである。また大雅行葦「或ハ歌イ或ハ罌ス」の毛伝は「歌ハ琴瑟ニ比スナ

『左伝』賦詩と春秋時代の『詩』

リ、鼓ヲ徒撃スルヲ罌ト曰フ」ともいつている。しかしたとえ楽器伴奏がなくとも、「言ヲ永ク」すればそれは「歌」に含まれ、そしてそれはときには「誦」と意味がかぶることもあった。『説文解字繫伝』に「歌ハ、其ノ声ヲ長引シ以テ之ヲ誦スルナリ」とあるのがその一例である。『周礼』大司楽「国子ニ興道・諷誦・言語ヲ教フ」の鄭注は「文ニ倍スルヲ諷ト曰ヒ、声ヲ以テ之ニ節スルヲ誦ト曰フ」といい、さらに『礼記』文王世子「春ニ誦シ夏ニ弦ス」の鄭注に「誦トハ歌樂ヲ謂フナリ、弦トハ絲ヲ以テ詩ヲ播あグルヲ謂フ」というように、「誦」と「歌」の境界は極めて曖昧である。『左伝』でも僖公二八年「輿人ノ誦ヲ聴ク」に杜預は「其ノ歌誦ヲ聴ク」と注している。顧頡剛は、「誦」と「頌」は通用し、「頌」とはすなわち「歌頌」の「頌」のことであるとする<sup>(8)</sup>。

とはいえ、襄公一四年のこの場面での「歌」と「誦」の使い分けは、やはり「歌」よりも「誦」の方が普通の語りに近いものと位置づけてのことだろう。この話は宴席の場でのことであり、巧言を歌うようにと命じられたのは樂師だった。ということは、ここでの「歌」というのは、楽器伴奏を伴ったものを指す可能性も十分ある。

たとえ伴奏がないとしても、「歌」というのは「誦」よりも音楽性の高いものと認識された上で、この二つが対比的に用いられているとみて間違いないだろう。ひとまずここは、「歌」は歌唱、「誦」は朗誦の意としておく。

では本題の「賦」をみてみよう。『左伝』には、「賦」と「誦」が、先にあげた「歌」と「誦」と同じように対比的に用いられている場面がある。

叔孫、慶封ト食ス。不敬ナリ。為ニ相鼠ヲ賦ス。亦  
 タ知ラザルナリ。  
 (襄公二七年)

叔孫穆子、慶封ニ食セシメ、慶封汜祭ス。穆子説バ  
 ズ、工ヲシテ之ガ為ニ茅鴟ヲ誦セシム。亦タ知ラズ。  
 (襄公二八年)

襄公二七年は、不敬な態度の斉の慶封に魯の叔孫穆子が鄙風相鼠を「賦」してその無礼を非難したが、慶封にはその詩の意味が理解できなかった、という話である。

この相鼠という詩は、「人ニシテ礼無クンバ、胡ゾ<sup>すみや</sup>過カニ死セザル」と非常に直接的な詩句であって、これが分らないというのは相当なものである。この慶封と叔孫

穆子は翌年襄公二八年に再び会食する。この時も慶封は客の立場でありながら「汜祭」という食前の祭りをを行い、叔孫穆子の不興を買った。<sup>(9)</sup> 前回は「賦」しても慶封はその詩意が理解できなかったので、叔孫穆子は今度はわかりやすく「誦」したのだが(このとき用いられた「茅鴟」は、現在の『毛詩』にはその篇名がなく、逸詩と考えられる)、慶封はそれでも理解できなかった、というのが一連の流れである。この「賦」と「誦」の対比は、襄公一四年の「歌」と「誦」とのそれと極めてよく似ており、こここそが「賦」を「詩を歌うこと」と解釈する者たちの大きな論拠の一つとなっている。例えば中島千秋は、この例から「賦」と「誦」は別の動作を表していることを強調し、「歌の観念を広くとれば賦もまた歌詠の一種である。詩を詠ずる点では変わりはない」と、「賦」を「誦」よりは「歌」に近いものと解釈している。<sup>(10)</sup> 中島がもう一つ論拠としてあげているのが『国語』の次の場面である。

公父文伯ノ母、文伯ニ室<sup>めあは</sup>サント欲シ、其ノ宗老ヲ饗シテ、為ニ緑衣ノ三章を賦セリ。老、守龜ニ請ヒテ室ノ族ヲトセシム。師亥之ヲ聞キテ曰ク、「善イ哉、男

女ノ饗ハ宗臣ニ及サズ、宗室ノ謀ハ宗人ニ過ギズ。謀  
リテ犯サズ、微ニシテ昭ナリ。詩ハ意ヲ合ス所以ナリ。  
歌ハ詩ヲ詠ズル所以ナリ。今詩以テ室ヲ合シ、歌以テ  
之ヲ詠ズ、法ニ度レリ」ト。  
(『国語』魯語下)

公父文伯の母が宗族の礼をつかさどる家臣である宗老  
を招き、息子の結婚の相談をするのに邶風緑衣の三章を  
「賦」すことによつてその意を伝えた。そのことについ  
て師亥は「歌ハ詩ヲ詠ズル所以ナリ」と評している。詩  
を「賦」している場面を評するのに「歌」と表現してい  
る、これは「賦」が「歌」に極めて意味合いが近いこと  
を表している、というのが中島の指摘である。何定生も  
また『国語』のこの場面を引いて、春秋時代の賦詩は  
「歌詩」と同義であり、班固の「歌ハズシテ誦スル、之  
ヲ賦ト謂フ」については、漢代の「賦」「歌」「誦」の観  
念はあいまいで『左伝』のものとは異なると主張する<sup>(11)</sup>。  
このように「賦」は「誦」であるとする旧来の説に對  
する反論が近年続き、現在では賦詩＝歌詩とする考えが  
主流となっている。しかし、そもそも「歌」と「誦」の  
線引き自体あいまいであることは先に述べたとおりであ  
る。

大雅丞民「明命使賦」の毛伝に「賦ハ布ナリ」とある  
ように、敷陳するというのが賦の一義である。いわゆる  
詩の六義の一つの「賦」の意味もそれに類し、比喻表現  
法である「比」や「興」に對し、「賦」はただ情景をあ  
りのままにあげ陳べる詩の表現法のこととされている。  
白川静は賦について、「祝詞として賦誦するもの」であ  
り、「賦に山川都邑、あるいは遊獵や詠物の類が多いの  
は、賦がもと賦誦による予祝や祝頌のための文学であつ  
たから」とする<sup>(12)</sup>。ならば『左伝』賦詩の「賦」も、その  
原義はただ心情を敷き陳べるというだけあつて、歌唱や  
朗誦の差違はもともと考慮されてなかつたと考えられる  
のではないだろうか。

では、「歌」であれ「誦」であれ、ともかく「詩を詠  
ずる」ことが「賦」であると定義してよいのだろうか。  
多くはその解釈で問題ないと思われる。特に宴席の場  
では、先にあげた襄公一四年の「師曹」、襄公二八年の  
「工」のように、実際は樂師が歌唱・朗誦していた場合  
も多いと考えられる。僖公二三年には、秦の穆公と晋の  
重耳が『詩』を「賦」しあう場面があるが、『史記』晋  
世家ではその場面を「詩ヲ歌フ」と表現していることも  
その表れだろう。では宴席以外の場ではどうだろうか。



作詩とされるものを除けば、賦詩は『左伝』に三一場面ある。そのうち二三場面は宴席での出来事だが、残り八場面については場が明言されておらず、必ずしも詩を詠ずるにふさわしい場であるとはいえない。この中で注目したいのは次の事例である。

晋侯竟ニ待チ、六卿ヲシテ諸侯ノ帥ヲ帥キテ以テ進マシム。涇ニ及ブモ涇ヲ渡ラズ。叔向、叔孫穆子ニ見ユ。穆子、匏有苦葉ヲ賦ス。叔向退キテ舟ヲ具フ。魯人莒人先ズ涇ル。

(襄公一四年)

晋が諸侯軍をひきいて秦を攻めようと涇水まで来たが、諸侯軍は渡ろうとしない。晋の叔向が魯の叔孫穆子に会うと、穆子が邶風の匏有苦葉を「賦」したので、叔向は船を用意し、魯人と莒人は真つ先に渡った。ここはそういう話である。これと同じ話が『国語』魯語下にもみえる。

諸侯秦ヲ伐ツモ、涇ニ及ビテ涇ルモノ莫シ。晋ノ叔向、叔孫穆子ニ見エテ曰ク、「諸侯、秦ヲ不恭ナリト謂ヒテ之ヲ討ツモ、涇ニ及ビテ止ラバ、秦ニ於テ何ノ

益カアラン」ト。穆子曰ク、「豹ノ業ハ匏有苦葉ニ及ベリ。其ノ他ヲ知ラズ」ト。叔向退キテ舟虞ト司馬トヲ召シテ曰ク、「夫レ苦匏ハ人ニ材ラレズ、共ニ涇ルノミ。魯ノ叔孫、匏有苦葉ヲ賦スルハ、必ず將ニ涉ラントス。舟ヲ具工みち隧はらヲ除そなへ。共ヘズンバ法有ラン」ト。是ノ行ハルルヤ、魯人、莒人ヲ以テ先ズ涇リ、諸侯之二從ヘリ。

『国語』の方が『左伝』よりも会話文が含まれ描写が細かいとはいえず、その内容はほぼ一致している。注目したいのは、『左伝』では「穆子、匏有苦葉ヲ賦ス」となっているのに対し、『国語』では穆子（叔孫豹）が叔向に対する会話文の中で「豹ノ業ハ匏有苦葉ニ及ベリ」と、その詩句をあげることなくただ篇名をいうにとどまっているにもかかわらず、叔向は穆子のその言葉について「魯ノ叔孫、匏有苦葉ヲ賦ス」といつている点である。「匏有苦葉ニ及ベリ」という言葉だけなのに、叔向はそれを「賦」と表現しているのである。大野峻は『国語』のこの場面について、「賦」を歌うの意に解した上で、叔向の「賦」という表現の方に重きを置き、穆子が歌ったとは書いていないが、それは漢文の簡潔を尊ぶ表現法

であつて、實際は歌つたのだとする<sup>(13)</sup>。

宴席での賦詩、これは『詩』を歌うと表現してもかまわないと思うが、ではこの場面ではどうか。文中ではただ「見」と記されているだけであつても、そこでは何かしらの席が設けられ、他の饗宴の場での詩の歌唱・朗誦が不自然でないのと同様、このやりとりの中で『詩』が詠じられるのは別段おかしいことではない、といえないこともない。

しかし、『国語』の例のように、会話中に篇名のみで相手にその意図することを伝える、という手法は、実は『左伝』内にも例がある。

晋ノ樂王鮒曰ク、「小旻ノ卒章善シ。吾ハ之二従ハ  
ン」ト。  
(昭公元年)

叔孫、郈ノ工師駟赤ニ謂ヒテ曰ク、「郈ハ唯ダ叔孫  
氏ノ憂ヒノミニ非ズ、社稷ノ患ヒナリ。將ニ之ヲ若何  
セン」ト。對ヘテ曰ク、「臣ノ業ハ揚水卒章ノ四言ニ  
在リ」ト。叔孫稽首ス。  
(定公十年)

これらは『国語』の叔孫穆子の会話法とよく似ている。

『左伝』賦詩と春秋時代の『詩』

とりわけ定公十年の「臣ノ業ハ揚水卒章ノ四言ニ在リ」という表現は、ほぼ同じといつてもいい。となれば、『国語』の叔孫穆子の言葉を、實際は歌つたのだと叔向の言葉に引きずられて無理に解釈する必要は必ずしもない。むしろ逆に、「豹ノ業ハ匏有苦葉ニ及ベリ」と詩の篇名をいっただけであつても、それは「賦」という言葉に内包される動作なのだという解釈が成り立つのではないだろうか。

もう一度『左伝』襄公一四年の叔向と叔孫穆子の場面をみてみよう。『左伝』は『国語』よりもずっと簡潔に、「叔向、叔孫穆子ニ見ユ。穆子、匏有苦葉ヲ賦ス。叔向、退キテ舟ヲ具フ」とするだけだが、ここで『国語』に描かれたようなやりとりがあつたとすれば、「穆子、匏有苦葉ヲ賦ス」と書かれてはいても、實際は『国語』のように、会話中にその篇名を述べただけであつた可能性も出てくるのである。

『左伝』賦詩の「賦」が内包する表現をまとめてみよう。従来は詩を作る、そして詩を歌唱する、ないしは朗誦するの意味で使われていると考えられてきた。しかし本節では、それに加え会話文中に詩の篇名だけを述べた場合も「賦」に含まれる可能性を示唆した。詩を用いて

相手に己の意図するところを伝える、それが作るであれ歌唱するであれ朗誦であれ、さらにはたとえ篇名を告げただけであっても、それら全てをひつくるめた動詞が「賦」なのだといえる。襄公一四年の衛の猷公の話や、襄公二七年と襄公二八年の齊の慶封の話のように、その動作を区別して対比させる必要が生じない以上、とりたててその中身は詳述されないのではないか、ということ提起して、この話はひとまずここまでとしたい。

## (二) 賦詩場面の特徴

詩を「賦」す理由は何だろうか。『左伝』襄公二七年、鄭の簡公が晋の趙文子を饗応したとき、趙文子は鄭の七卿たちにこういつて賦詩をうながした。

請フ皆賦シテ以テ君ノ祝ヲ卒ヘヨ。武モ以テ七子ノ志ヲ観ン。

詩を「賦」すことによつて、その「志」を知ることができると趙文子はいふのである。趙文子の求めに応じて、鄭の子産を含む鄭の七卿たちは、それぞれ『詩』を「賦」し、また趙文子も賦詩に対してその度ごとに謝意

を表し、謙遜の言葉を述べるなどの対応をした。さらにその饗宴の後で、趙文子は七卿の賦詩について叔向にこう語つた。

伯有将ニ戮セラレントス。詩ハ以テ志ヲ言フ。其ノ上ヲ誣ヒテ、之ヲ公ニ怨シテ以テ賓栄ト為ス、其レ能ク久シカラシヤ。幸ニシテ後ニ亡ゲン。

伯有というのは七卿の一人で、この時彼は鄘風の鶉之賁賁(『毛詩』では「鶉之奔奔」)を「賦」した。鶉之奔奔は毛伝では衛の宣姜をそしるとされ、さらに鄭箋では宣姜と義子の公子頑と淫乱の行いをしたことをそしつたとされる詩である。もちろん毛伝・鄭箋の解釈がこの詩本来の意味を正しく解釈しているとは必ずしもいえないが、『左伝』の解釈は毛伝・鄭箋に近いようで、この伯有の賦詩に対して趙文子は、閨の話はこのような場ですべきでないとなしなめる答えを返している。そして宴の後に叔向に向かって「伯有将ニ戮セラレントス」と論評したのである。ここの趙文子の「詩以言志」という言葉が、賦詩の本質を端的に表しているといえる。『尚書』舜典にも「詩ハ志ヲ言フ」とこのこと同じことがいわれて

おり、また『毛詩』大序に「詩ハ志ノ之ク所ナリ、心ニ在ルヲ志ト為シ、言ニ発スルヲ詩ト為ス」とあるのは、これをやや詳しく述べたものである。詩というものは心の内なる感情、心情の発露である、というのは中国に限ったことではなく、日本を含め古今東西に通ずる観念であろう。にもかかわらず『左伝』の賦詩を特殊たらしめているのは、己の心情を表現し伝えるために「賦」されている詩の多くが、その人がその場その時にその心情に合わせて自作した詩ではなく、古詩である『詩』の中からその状況に合うものがわざわざ選ばれ、利用されたという一点であり、本論が問題とするのは、まさにそこである。

では改めて『左伝』の賦詩場面をみてみよう。本論では個々の詳述は省き、「どの国」の誰が、「どのような場」で賦詩を行ったのか、ということに重点を置いてみていきたい。ここでは特に古詩としての『詩』が「賦」された場面を考えるため、作詩とみなされる「賦碩人」(隠公三年)・「賦載馳」(閔公二年)・「賦清人」(閔公二年)・「賦黄鳥」(文公六年)、また『詩』が「賦」されたわけではない隠公元年の鄭の莊公と姜氏、僖公五年の晋の士蔣の例は除外する。

傍線が引かれているのが賦詩を行ったとされる人物、( )は国君の補佐として列席した人物である。

僖二三 秦・穆公・晋・重耳(趙衰)

文三 晋・襄公・魯・文公(叔孫得臣)

文四 魯・文公・衛・甯武子

文七 晋・荀林父・晋・先蔑

文二三 鄭・穆公(公子歸生)・魯・文公(季文子)

成九 魯・成公・魯・季文子

宋に公女を送り届けたことを「復命」し、

「宴」された

「饗」された

魯・穆姜・魯・季文子

「享」の場に現れ、感謝の意を表した

襄八

魯・襄公 (季武子)・晋・范宣子

范宣子が「来聘」し、「享」された

襄一四

晋・范宣子・戎・駒支

会合参加の不許可に対して駒支は讒言で

あると反論した

襄一四

晋・叔向・魯・叔孫穆子

秦への出兵の途中、叔向が穆子と「見」

したとき、穆子が渡河の意志を表した

襄一六

晋・中行献子 & 范宣子・魯・叔孫穆子

穆子が晋に「聘」し、齊に攻められてい

る魯の救援を要請するため中行献子と范

宣子に「見」した

襄一九

晋・平公 (范宣子)・魯・季武子

季武子が出兵の礼に晋に行き、「享」さ

れた

襄一九

晋・叔向・魯・叔孫穆子

齊と晋が盟を交わしたので、穆子は范宣

子と「会」し、叔向と「見」した

襄二〇

宋・平公・魯・季武子

襄二〇

季武子が「報聘」し、「享」された

魯・襄公・魯・季武子

宋への「報聘」を「復命」し、「享」さ

襄二六

晋・平公・齊・景公 (国景子) & 鄭・簡公

(子展)

晋に捕らえられた衛の献公を取りなすた

め景公と簡公は晋に訪れ、「享」された

襄二七

魯・叔孫穆子・齊・慶封

叔孫穆子が慶封と「食」した際、慶封の

態度が「不敬」であったので賦したが、

慶封は理解できなかった

襄二七

鄭・簡公 (子展・伯有・子西・子産・子大

叔・印段・公孫段)・晋・趙文子

宋から帰国途中の趙文子を簡公が「享」

した

襄二七

晋・平公・楚・子蕩

国君の代理で盟に加わった子蕩を、平公

が「享」した

襄二九

魯・襄公・魯・榮成伯

季武子を恐れて帰国を渋る襄公に、帰国

を促した

昭元 楚・公子围―晋・趙文子

盟を温め直すために「会」し、公子围が

趙文子を「享」した

昭元 鄭・子皮―晋・趙文子

子皮が公の「享」を「戒」した後、趙文

子が「享」の礼を簡素にして欲しい意を

賦した

昭元 晋・趙文子―魯・叔孫穆子&鄭・子皮

「礼」の後の「宴」

昭二 魯・昭公(季武子)―晋・韓宣子

昭公即位のため韓宣子が「来聘」し、

「享」された

昭二 魯・季武子―晋・韓宣子

公の「享」の後、季武子の家で「宴」し

た

昭二 衛・襄公(北宮文子)―晋・韓宣子

韓宣子が衛に「聘」し、「享」された

昭三 楚・靈王―鄭・簡公(子産)

簡公が楚に赴き、「享」された

昭二二 魯・昭公―宋・華定

宋の元公の即位を告げるため華定が「来聘」し、「享」されたが、華定は意味が

分からず、「答賦」もしなかった

昭一六 鄭・嬰齊・子産・子大叔・子游・子旗・子

柳―晋・韓宣子

韓宣子が鄭に「聘」し、帰国の時鄭の六

卿は韓宣子を「郊」で「餞」した

昭一七 魯・昭公(季平子)―小邾・穆公

穆公が「来朝」し、ともに「燕」した

昭二五 宋・元公―魯・叔孫昭子

叔孫昭子が宋に「聘」し、「享」された

定四 秦・哀公―楚・申包胥

申包胥は援軍要請のために秦に來た

まず賦詩が行われた場を見てみると、全三二場面のうち「享」であるのが一五例、「饗」が一例、「宴」が四例、

「燕」が一例、「餞」が一例、「食」が一例、「見」が三例、

「戒」が一例、特に記載がないものが四例である。この

うち「享」と「饗」、「宴」と「燕」は同じものであると

考えてよく、さらに「饗宴」という言葉があるように、

「享(饗)」と「宴(燕)」はその意味合いが多少異なる

可能性があるにしても、ほぼ同一のものとみなしていいだろう。「饞」も饞別の宴であると考えられ、「食」もここでは単なる食事の場ではなく宴の場である。そうすると実に三一例中二三例が宴の場面であることがわかる。

賦詩を行った者を見てみると、他国人間のやりとりが二六例にのぼるのに対し、同国人間はわずか五例にとどまる。圧倒的に他国人間でのやりとりが多いのに加え、「聘」「朝」の一環として賦詩が行われる場面が一一例、「盟」「会」が五例、その他明記されていなくても外交に關する場面がほとんどである。

『左伝』には「賦十詩」だけでなく、「歌十詩」「誦十詩」と表現される場面もあることは前節で述べた通りである。次に「歌」「誦」で表された場面をあげる。全部で四例だが、四例とも「工」などの樂師が「歌」または「誦」したことが明記されている。

a 襄四 晋・悼公(工)ー魯・叔孫穆子

叔孫穆子が晋に「報聘」したので、悼公は「享」して、「工」に「歌」させた

b 襄一四 衛・献公(師曹)ー衛・孫蒯

献公が孫蒯と「飲酒」し、師曹に「歌」

c 襄二八 魯・叔孫穆子(工)ー齊・慶封

わせた(師曹は「誦」した)  
叔孫穆子が慶封と「食」したときに、慶封が「汜祭」を行ったのを穆子は不快に思い、「工」に「誦」させたが、慶封は理解できなかった

d 襄二九 魯・叔孫穆子(工)ー呉・季札

「来聘」した季札が「周樂」を観たいと請うたので、「工」に「歌」させた

bとcは前節ですでに例としてあげたものである。先学はこれらも賦詩と同一視する動きが多い。具体例をあげると、清の顧棟高の作成した「春秋左伝引摭詩書易三経表」<sup>(14)</sup>にはa・b・cは含まれているが、dは除外されている。近年では楊向時は全て賦詩と見なし、張素卿はdの「請觀周樂」は『儀礼』聘礼にいうところの「請觀」の礼であり、觀樂の目的は宗廟の立派な様と百官の富んでいる様を見ることにあるから賦詩とは異なるが、残り三例はみな賦詩であるとしている。<sup>(16)</sup>その他では、目加田は全てを賦詩に含めている。<sup>(17)</sup>

彼らは、なぜそれを賦詩に含めたのか(または含めな

かったのか)、その理由について張を除き言及されていないが、本論では「詩以言志」、つまり心情を表すための手段として『詩』が用いられているものを「賦詩」として考えることとしたい。その観点から a、d をみてみると、b・c が賦詩と同じく『詩』によって自身の考えを表現したものであることは、前節で述べた通り明らかである。d は季札の求めに応じて周南以下の国風、小雅、大雅、頌の全ての『詩』が歌われ、さらに「大武」「大夏」などの舞樂も演じられ、それらについてそれぞれ季札が論評していく、という話であり、叔孫穆子が『詩』に仮託して心情を伝えるというものではなく、よってこれは賦詩には含めないこととする。a は晋の悼公が「肆夏之三」を金奏し、「文王之三」「鹿鳴之三」を工に歌わせたところ、穆子は前の二つには拝さず、最後の「鹿鳴之三」の時だけ一曲ごとに拝したという話である。これを不思議に思った韓献子は行人を遣わして穆子にその理由を尋ねさせるのだが、問うにあたって「先君之礼」に従って樂を奏したといっている。つまりこの場合はどの『詩』を奏するかはあらかじめ決められており、その場の状況によって臨機応変に『詩』を選択したわけではない。とはいえ、使者をねぎらう宴の席で使うにふ

『左伝』賦詩と春秋時代の『詩』

さわしい『詩』が幾通りもあるわけではなく、使われる『詩』が固定化されていていても不思議ではない。固定化し、形式化されて、ついにはそれが「礼」であると考えたとしても、根底にはあるのは相手にねぎらい等の意を伝える、つまり賦詩と同じ原理が存在するといえよう。よって a、c は賦詩に含めて考えることとする。

d 以外はいずれも宴の席であることが明言されている。また a、c は他国人間でのやりとり、a は「聘」儀礼の一環である。

少数ではあるが、『左伝』以外に唯一賦詩事例のある『国語』の賦詩についてもふれておこう。「賦十詩」の形は、前節で例としてあげた魯語下の公父文伯の母の話と、晋語四の秦の穆公と晋の重耳の宴席でのやりとりの二例のみである。後者は、『左伝』僖公二三年に同様の場面があり、『左伝』でも賦詩が行われている。「賦十詩」の形に限ればこれだけだが、魯語下に「叔孫穆子晋二聘シ、晋ノ悼公之ヲ饗ス。樂鹿鳴ノ三三及ビテ、而ル後二樂ヲ拜スルコト三タビス」とあるのは、先ほどあげた『左伝』襄公四年 (a) と同じ場面である。また、周語下に、周に聘した晋の羊舌肸を单靖公が饗応し、「語リテ昊天有成命ヲ説ブ」とあるのも、賦詩に準じて



かまわないかもしれない。いずれの場面も宴の席での話であり、また、公父文伯の母の話以外は、みな他国人間でのやりとりである。

次節で持論を展開する前に賦詩に関する先行研究を確認しておきたい。中には賦詩に限定せず、『左伝』中にみえる『詩』全般について、つまり広義の引詩<sup>(19)</sup>全体を論じているものも含まれるが、引かれた詩句を毛伝と照らし合わせて解釈したり字句の異同を論じるのみであった<sup>(20)</sup>り、もしくは『詩』の成立年代を論じるための手がかりとして利用するものを除くと、賦詩が貴族の饗宴の場で、特に外交の場で行われていたというのは、多くが認めるところである。外交に『詩』の教養が必須とされたことは、『論語』でもいわれていることであり、子路篇に「子曰ク、詩三百ヲ誦シ、之ニ授クルニ政ヲ以テシテ達セズ、四方ニ使ヒシテ専リ対フルコト能ハザレバ、多シト雖モ亦タ奚ヲ以テ為サン」とあるのがそれである。これは、たとえ『詩』三百を暗誦していたとしても、それだけでは役に立たないことをいう一文だが、逆にいえば、政を行うにも、使者として四方に遣わされるにも、『詩』の教養が有益であったことを示している。しかし、ではなぜ『詩』なのか、なぜただの詩ではなく、『詩』

という古詩をわざわざ用いなければならなかったのかということについては、明確な指摘が少ない<sup>(22)</sup>。そうした中で、『詩』を利用することへの宗教性を強調する中島・小寺敦両者の主張は注目に値する。中島は、威儀が重視された饗宴の場において賦された古詩は、「その当人の志を証明し、予言する」ことになり、ひいては賦詩とは「一種の宗教的世界観」であるとし、小寺は『詩』が用いられたのは共同祭祀と関わる広い意味での会合の場であったことを指摘する<sup>(24)</sup>。また目加田は、賦詩習俗は僖公から襄公昭公までの春秋時代の一部で、それも晋魯を中心とした『詩』を得意とする一部の人々の間で流行したものであるという見解を出している<sup>(25)</sup>。

これらの先行研究をふまえた上で、春秋時代に賦詩が流行した理由を、次に考えてみたい。

### (二二) 賦詩と言語差異

前節では、賦詩習俗の根底に「詩以言志」の觀念があることを指摘した。しかし、心情を歌い伝えるというのは、当然のことながら『詩』に限ったことではなく、『左伝』内にも『詩』以外が歌唱・朗誦される例は、『賦』という動詞が使われた隠公元年の鄭の莊公と母の

姜氏、僖公五年の晋の士蔣の例を除いても、九例みえる。

〔『国語』晋語二〕

賦詩でも、宴席以外の場でのものは、歌唱・朗誦の類でない可能性があることは先に指摘した。よって、宴席での歌唱・朗誦に限定して考えてみたい。『詩』以外の九例の内、宴席での事例は、昭公二二年の魯の南蒯が反乱を起こす直前に開いた宴で「郷人」が「歌」つた一例のみになる。それは次のような話である。

〔南蒯〕 将ニ費ニ適カントシテ、郷人ニ酒ヲ飲マシム。

郷人或ルヒト之ヲ歌ヒテ曰ク、「我ニ圃有リ、之二杞ヲ生エン。我ニ従ハン者ハ子、我ヲ去ラン者ハ鄙ナラン。其ノ鄰ニ倍カン者ハ恥ナラン。已メンカナ已メンカナ、吾ガ党ノ士ニ非ズ」ト。  
〔昭公二二年〕

一例だけでは少ないので、『国語』と『晏子春秋』からも、『詩』以外を歌唱する場面をとりあげてみよう。

中飲ニシテ、優施起チテ舞ヒ、（中略）、乃チ歌ヒテ曰ク、「暇豫セントシテ吾吾タルハ、鳥鳥ニ如カズ、人皆苑ニ集リ、己獨リ枯ニ集ル」ト。里克笑ヒテ曰ク、「何ヲカ苑ト謂ヒ、何ヲカ枯ト謂フ」ト。

『左伝』賦詩と春秋時代の『詩』

晏子魯ニ使シ、（中略）、晏子至リ、已ニ事ヲ復ス。公延キテ坐セシメ、酒ヲ飲ミ樂シム。晏子曰ク、「君若シ臣ニ賜ハバ、臣請フ之ヲ歌ハン」ト。歌ヒテ曰ク、「庶民ノ言ニ曰ク、凍水我ヲ洗フ、之ヲ若何セン。太上我ヲ靡散ス、之ヲ若何セン」ト。歌終リ、喟然トシテ嘆ジテ涕ヲ流ス。  
〔『晏子春秋』内篇諫下第五章〕

公、晏子ト入り坐シテ飲酒シ、堂上ノ樂ヲ致ス。酒酣ニシテ、晏子歌ヲ作りテ曰ク、「穗ヤ穂ヤ穫スルヲ得ズ、秋風至リテ殫ク零落ス。風雨ノ拂殺スルナリ、太上ノ靡幣スルナリ」ト。歌終リ、顧ミテ涕ヲ流シ、躬ヲ張リテ舞フ。  
〔『晏子春秋』内篇諫下第六章〕

晏子、莊公ニ臣タリ、公説バズ、酒ヲ飲ミ、晏子ヲ召サシム。晏子至リテ門ニ入ル。公、樂人ヲシテ歌ヲ奏セシメテ曰ク、「已メンカナ已メンカナ。寡人説ブコト能ハザルナリ。爾何ゾ来レル」ト。晏子入りテ坐シ、樂人三タビ奏シテ、然ル後其ノ己ヲ謂フヲ知ルナリ。  
〔『晏子春秋』内篇雜上第一章〕

一一五（二九五）

これでもまだ事例が多いとはいえないが、いずれも同国人間でのやりとりであることが一つの傾向として指摘できる。

賦詩の多くが「聘」「朝」に付随して行われることは前節で述べたとおりである。春秋時代の聘礼については高木智見が、当事者のみならずその祖先神が一体となつて交流する、神・人一体の外交儀礼であると指摘している。<sup>(26)</sup>つまり聘礼とはただの外交辞令ではなく、非常に祭祀色の強い外交儀礼なのである。その聘礼に付随して行われる饗宴もまた、祭祀儀礼の一部であるといつてよい。そういった場で使われる詩はやはり、格式ある古詩である『詩』がよしとされたのは当然のことといえるかもしれない。また、少なくとも一部には祭事詩的性格がみられる『詩』の宗教性をそこに加味してもよいかもしれない。<sup>(27)</sup>しかしそれだけでは根拠として弱くないだろうか。ここで別の側面から理由を考えてみたい。

『詩』が用いられる場合と即興詩、すなわち自作の詩が用いられる場合を比較してみると、前者の多くが他国人間同士でのやりとりだったのに対し、後者は同国人同士との宴の時に用いられていることがわかる。これもまた無視できぬ大きな要素なのではないだろうか。

これについて一つのヒントが、『左伝』襄公十四年の戎子駒支が范宣子に機密漏洩の嫌疑を弁明する言葉の中にある。

「我が諸戎、飲食衣服、華ト同ジカラズ、贅幣通ゼズ、言語達セズ。何ノ悪ノ能ク為サン。会ニ与ラザルモ、亦タ瞽スル無シ」ト。

ここで駒支は、言葉が通じないのだからどのようにして機密を漏らすのかといつて、かけられた嫌疑を否定している。そしてこの後小雅青蠅を賦して下がる。ここで注意したいのは「華」と「諸戎」は言葉が通じないといつているところである。

言語に関する記述はもう一例ある。

衆車入ルニ純門ヨリシ、達市ニ及ブ。縣門発セズ。楚言シテ出ズ。子元曰ク、「鄭二人有リ」ト。

(莊公二八年)

楚の令尹子元が鄭を攻めたのだが、空城の計にあい撤退する場面である。この時子元は「鄭有人焉」と楚の言

葉でいいながら退く。ここでは言語が通じるか通じないかの記述はないが、わざわざ「楚言」として見るところを見ると、中原と楚の言語は異なっていたと考えてよい。『孟子』滕文公上に、孟子が楚から来た許行を指して「南蛮馱舌之人」といったのもその傍証である。

楚や戎といった中原に含まれない地方は中原と異なる言語を用いていたわけだが、もちろん彼らも中原諸国と外交関係を持っている。異なる言語の国同士で外交交渉を行う場合、そこには公用語の存在がある。駒支は上記の場面でわざわざ『詩』の一つである青蠅を賦した。楚人も『詩』を賦す場面が、襄公二七年の子蕩、昭公元年の公子圉、昭公三年の靈王の三例ある。「詩以言志」に自作の詩ではなく古詩である『詩』が用いられた背景には、公用語としての『詩』の存在があるのではないだろうか。言語の違いから自作の詩では意味が通じないために、各国に共通して伝わっていた『詩』がその代用となったのである。

しかし楚や戎が中原と言語が違ったというのはいいとしても、中原諸国内ではどうだったのか。賦詩は確かに楚を相手としても行われているが、事例のほとんどは晋や魯といった中原諸国である。公用語であるとするから

には、中原諸国内でも多少の言語の違いが見られないといけない。これについて興味深い一文が、銀雀山漢簡『晏子春秋』にある。

古八百里ニシテ名ヲ異ニシ、千里ニシテ習ヲ異ニス。

(第九章)<sup>28</sup>

この箇所は現行本では「古八百里ニシテ習ヲ異ニシ、千里ニシテ俗ヲ殊ニス」となっており、多少違いがみられる。現行本では距離が離れば風俗習慣が変わることをいうだけだが、簡本は「名ヲ異ニシ」と名称の違いが生じるとしている。これは近い距離でも言語変化が生じやすいことを示した一文ととらえることはできないだろうか。<sup>29</sup>

諸国の言語差が想像される中、『詩』が元来日常言語とは異なる読まれ方をしていたことを示唆する一文が『論語』にある。

子ノ雅言スル所ハ、詩、書、執礼、皆雅言ス。

(述而篇)

孔子は『詩』『書』を読むときと礼を行うときは「雅言」したといふのである。「雅言」は何晏『論語集解』では「正言」であると注釈されている。<sup>(30)</sup>ここでわざわざ「雅言」と強調されているということは、「雅言」でない読み方もあり、礼が崩れかけていた孔子の時代には、むしろそちらの方が主流となっていたことがうかがえる。『詩』は本来「雅言」されるものであり、そしてそれは当時の日常言語とは差があつた。「雅言」といふのは正しい読み方、つまり「正言」なのだが、ではこの「雅言」とはどういつた言語を指しているのか。『詩』は基本的に「周の詩」である。つまり「雅言」とは、地方の方言ではなく、「周」の言葉で読んだ、ということではないだろうか。<sup>(31)</sup>『詩』は古詩であるから、そこには距離により発生した差異だけでなく、時間により発生した差異もあつたかもしれない。

詩で表現するのは、「言外之意」、つまり直接的にものをいうのではなく、婉曲して伝えたいからだ、という説がある。しかし、襄公二十七年に叔孫穆子が「賦」した相鼠は「人ニシテ礼無クンバ、胡ゾ<sup>すみや</sup>過カニ死セザル」と、とても婉曲表現とは思えない詩句である。それなのに慶封はその詩句が理解できなかつた。これは『詩』の教養

が慶封になかつた、というだけではなく、ただでさえ古語である『詩』が異地の言葉で「賦」されたからだとする、納得がいく。

母語に差のある人々が、そのどれとも違う言語で読まれる『詩』を使い交流する。それはなぜだろうか。

論者は二〇〇二年に雲南省大理白族自治州の洱源县西山郷に、中国少数民族の一つ白族の歌謡調査のため訪れたことがある。白族は歌垣文化を今に伝える民族だが、同じ白族内でも方言差があり、西山調や劍川調など、地方によつて異なる歌い方・メロディーを持っている。それらの中に漢調というものがある。文字通り中国語(白族方言なまりの標準語)で歌うものである。なぜ漢調があるのか。答えは簡単である。白族の居住地域は漢族との雑居である。二つの民族は日常的に交流し、ときには民族の違いを越えて歌をかけ合うこともある。漢族と歌のかけ合いをするときには、相手に合わせて中国語を使う。白族には中国語がわかる者がいるが、漢族は通常白語がわからないからである。漢族だけではない。白族周辺には彝族・納西族などの少数民族も多く住んでいる。彼らと歌をかけ合うときも漢調を使う。彼らが共通して理解できる言語が中国語だからである。

白族が異族との対話に用いる言語が中国語であるというのは、「中国語」は彼ら少数民族が属す「中国」の公用語であり、優位言語であるという現在の状況を考えれば至極当然の話である。では、春秋時代に『詩』が公用語的役割を付与されたのはなぜだろうか。古語である『詩』が「言語ツール」として使われ続けた理由は那邊にあるのだろうか。

カルヴェはアフリカのマンデカン語、ウォロフ語、スワヒリ語、アラビア語、アンデスのケチュア語が、それぞれの土地で母語を異にする住民間の有効な伝達手段という役割を果たしている事例をあげ、そこからこれら超民族語 (les langues véhiculaires) の勢力拡大の要因として、地理的要因、経済的要因、政治的要因、宗教的要因、都市要因、言語的要因に加え、歴史的威信をあげた<sup>(32)</sup>。歴史的威信によって超民族語となった言語の例としてマンデカン語とケチュア語があげられている。カルヴェの説によれば、これら威信言語ともいべき言語が、斯様な威信を獲得した理由は二つ考えられる。一つは権力的、学問的、宗教的など視点から、他のものより卓越している<sup>(33)</sup>と見なされることよって生じる威信であり、これは同時代的な理由である。もう一つは歴史的な理由である。

マンデカン語はマリ帝国の、ケチュア語はインカ帝国の言語であり、確かにその時代に勢力を拡大させた言語だが、これらは帝国が消滅した後も残り続けた。これは本当の過去（歴史的事実）であれ想像上の過去（神話）であれ、その地の人々が共有している過去が影響している。人々は同じ言語を話すことによって一つの言語グループをなすわけだが、それと同時に過去にさかのぼれば共通の根に至るといふ感覚をも共有することになる。つまり「同じ民族である」といふ感覚を共有したいがために、古き帝国の言語を使用し続けるのである。

これと同様のことが、『詩』が公用語的な役割を持つに至った理由にも当てはまるのではないだろうか。もちろん春秋時代の各国の言語が、「母語を異にする」というほどの差があったとはいえないかもしれない。また『詩』の公用語的性質といっても、これはあくまでごく一部の支配階層間の話であり、一般庶民に広く適用されるものではない。さらに使われる場も、聘礼など正式な外交に付随する饗宴の席を中心とする、ごく限られた場面である。だが、限られた空間とはいえ『詩』が流通したその背景には、カルヴェがいうところの「歴史的威信」がある。まさに『詩』は「威信言語」だったのであ

る。『詩』が威信言語たりえたのは、それが「周の詩」だったからであった。『詩』の利用者たちの多くは、もとは周の統治下にあったという過去を共有している。この過去が彼らに『詩』を使わせ、また『詩』を使うことによって、自分たちが互いに同じ歴史・同じ文化土壌を有していることを、共同祭祀的性質をもつ宴の場で再認識したのである。

#### (四) 賦詩の隆盛と衰退

歌でもって意を告げる風習が春秋時代以前からあったことは疑いなかろう。「詩以言志」の代表的な習俗といえる歌垣は東アジアに広く分布し、現在でも白族など中国の少数民族に遺存している。中原において歌垣習俗が存在したことを示す明確な文献史料はないが、『詩経』国風などに歌垣習俗の存在を示す詩が収められていることは、白川などがすでに指摘しているところである<sup>(33)</sup>。

宴席での賦詩もこの「詩以言志」習俗の一例であるといえる。賦詩は春秋時代の特徴であって、ではそれ以前、西周時代はどうだったのかということについては、史料の欠如のため推測の域を出ないが、存在したと考えると違いあるまい。饗宴で、とりわけ祭祀儀礼の前後にひら

かれる宴席で歌会が催されるのは、日本を含めこれまた多くの少数民族に見られる習俗で、古く漢民族もそうであったであろうことは容易に推察できる。ただ西周時代にはまだ『詩』は確立していない。その当時は自作の詩、もしくは現存していない古詩が用いられたのであろう。

春秋時代に入り周王室の権威が失墜してもその習俗は各国で続けられた。春秋初期は西周期と同じく自作の詩と古詩が入り交じって用いられたと思われる。ただし『左伝』にそれに関する記述はない。これは春秋の前半部分は全体的に記述量が少ないことからくる史料制約であっていたしかたない。しかし西周時代と境を接する春秋初期は、春秋時代への移行期として、西周時代と同種の文化が遺っていたと考えるよいだらう。

春秋時代も中期にさしかかるともっぱら『詩』が重視されてくる。これは、各国の関係がこの頃から、周王室―諸侯間から諸侯―諸侯間へと移行して行くことと関連する。魯が初めて晋に使者を送るのも春秋中期の僖公三〇年のことである。それまで周王室との関係で催されてきた饗宴が、諸侯間の外交の一環として用いられるようになる。その場で歌われる詩として、自作の詩ではなく『詩』が重視されるようになった理由に次の二点が考え

られる。

一つは『詩』が古詩だからである。古詩はそのまま民族の歴史であり、一般に尊重される傾向にある。だがそれは西周時代にも同じくいえることであり、春秋時代のことさら『詩』が重んじられた理由としては弱い。西周時代には古詩と自作の詩が併用されたであろうと述べたが、やはり基本は古詩に置かれていたと考えられる。ただ春秋時代と異なるのは、春秋期の賦詩は『詩』という詩句が完全に固定された詩が用いられたのに対し、西周期は古詩をベースにしているとはいえ、多少のアレンジは個々に行われたであろうという点である。現代にまで歌文化が遺る少数民族の事例を見ると、歌垣などで歌われる歌は自作とはいえ、その言い回しは成句が多い。語り継がれてきた成句を基に端々にアレンジを加えて自己流にし用いる。もちろん歌の名手ともなると新たな成句となる名文を生み出すこともあるが、基本的には古い言い回しが多い。西周時代の歌の応酬もこのようなものであっただろう。

古詩の詩句は古語であり、口語と異なる。詩に対するそれなりの教養がなければ、歌うことも理解することもできない。だからこそ古詩を多く知っている者は教養人

として尊敬を集める。『詩』もその多くの製作年代を西周時代とすれば、春秋時代にはすでに古詩と化している。斉の慶封や宋の華定のようにその意味するところを理解しない人間が登場するのはそのためである。そのような古詩をわざわざ用いるのは、自らの教養を誇示するためと、もう一つ、古詩である『詩』が共通語的な役割を担うようになったからである。これが賦詩流行の理由の一つ目である。

周を中心としていた西周時代と違い、春秋時代は諸侯が周王室から離れ自国に定住するようになった時代である。それにともない各国の言語もしだいに違いが現れ、会話に不自由するほどの差ではないにせよ、もしくは公用語があつたにせよ、それまでのように自作の詩では意を伝えにくくなっていった。となると各国の共通文化である周の『詩』が専ら用いられるようになるのは必然である。古詩を使いこなせるのは卿大夫の当然の教養とされた西周の習俗を引きずり、春秋時代も『詩』は当然知っているべきものとされた。しかし時代が降るにつれ『詩』はどんどん古語となり、理解は難しくなる。しかし『詩』は卿大夫の教養であるという認識は消えない。よって彼らは、『詩』を学ぶ必要に迫られるのである。



もう一つ付け加えれば、西周から春秋初期にかけては祭祀をとまなう正式な饗宴に臨席するのは諸侯とそれを補佐するごく一握りの上卿だけであり、『詩』の理解を必要とする階層はそこまでだった。しかし春秋時代に入り、魯では三桓が、晋では六卿がというようなように、卿大夫の地位が上昇し、国君を脅かすまでに成長した。となると饗宴に臨席する階層の幅もそれまでよりも下に広がり、同時に『詩』の教養を必要とされる階層も広がりを見せた。新たに上流階級に組み込まれた層は、なおさら『詩』を意識的に学ばねばならず、当然、そこから『詩』を理解できない者も現れる。そしてそこに、『詩』を得意とする者が『詩』の理解が及ばない者を無教養であると蔑み、自らの教養高さを誇示する風潮が生まれてくる。これが魯の襄公昭公期にあたり、この時期に賦詩記事が増加するのは、こういった社会の流れを背景にしているのではなからうか。『詩』が、現行と異なる点があるにせよ、編纂されはじめたのもこの時期であると推察する。『詩』を学ぶ必要性から、古詩の中で特に用いられることの多いものをテキストとして編纂していく動きが現れたと考えられるからである。

しかし賦詩習俗は、春秋後期、つまり昭公期以降にな

ると激減し、見られなくなる。これも二つの理由が考えられる。一つは戦国期にさしかかるこの頃から、外交儀礼に見られた祭祀色が薄くなり、そして無くなっていくことがあげられる。高木智見が指摘するように、「神・人共同体」観念の有無は春秋時代と戦国時代の大きな違いの一つと考えられる。高木は聘礼を、単なる生者の外交辞令ではなく、祖先神の交流をも含んだ「神・人共同体」の現れの一つであるとするが、この聘礼も春秋時代以降みられなくなる。賦詩は、基本的に聘礼といった祭祀色の強い外交儀礼に付随する饗宴の場で行われていた。その聘礼が無くなれば、つまり外交に祭祀色が無くなれば、その儀礼を背景に同じ文化土壌を確認しあう手段だった賦詩もまた消滅するのである。

賦詩消滅の原因のもう一つは、楽曲としての『詩』の衰退である。『詩』は全て本来楽曲であったというのは、顧頡剛の指摘を待<sup>35</sup>つまでもなく、『左伝』にも『詩』が多く奏楽されていることからわかる。だが『詩』が楽として奏される正式の場は本来周王室の儀礼においてであった。しかし春秋時代以降、周王室から離れていった諸侯以下卿大夫が楽としての『詩』に接する場は少なく、<sup>36</sup>わずかに魯などにおいてのみ保存されていた。しかしそ

の魯でさえも春秋末期には楽が乱れていたことは、『論語』子罕篇に「子ノ曰ク、吾レ衛ヨリ魯ニ反リ、然ル後ニ樂正シク、雅頌オノオノ其ノ所ヲ得タリ」とあることからわかる。また「鄭声ハ淫」（『論語』衛霊公篇）と孔子が遠ざけたところの鄭の楽は、古い周楽を席卷していた。楽として『詩』を聞く機会がなければ、いかに『詩』が教養とされても、その『詩』を歌い、また歌われた『詩』を理解することは不可能となっていたのである。

この二つの理由から、春秋末期以降賦詩は行われなくなった。だが、『詩』が卿大夫の教養であるという觀念だけは残る。孔子が『詩』を推奨したのもそれに拍車をかけた。そのため戦国時代には、賦詩はなくとも、成句のように『詩』の詩句を引用する引詩の風習は根強く残り、『詩』の經典化への道を啓いていったのである。

おわりに

『上海博物館蔵戦国楚竹書』に含まれる「孔子詩論」は、『詩』学の世界に大きな衝撃を与えた。その竹書の年代は戦国中後期と目されている。しかしそこに表れる『詩』はすでに經典化の道を行っており、漢代成立の毛

『左伝』賦詩と春秋時代の『詩』

伝の方向性と大きな差はみられなかった。出土資料もいまだ『詩』の新たな側面をみせることのない今、『左伝』賦詩は春秋時代における『詩』の性質とその担った役割を考える上で貴重な記述といえる。本論では賦詩の最大の特徴である「歌われる『詩』」に着目し、春秋時代には『詩』が、宴の席で歴史・文化の共有意識をもつための「威信言語」としての機能を有していたのではないかとこの結論を導いた。推測により論を進めた点も多いが、大方のご叱正を賜れば幸いである。

註

(1) なにをもって「『詩』の引用」とするかの基準については、例えば現『毛詩』にはない「逸詩」とされるものをどうするかなど、人によって判断が分かれるためここは概数とした。

(2) 楊伯峻・徐提編『春秋左伝詞典』（中華書局、一九八五年）八七八頁。

(3) 詩句と照らし合わせて考えてみると、『左伝』の説に必ずしも素直に首肯できないものもある。衛風碩人は、第一章で「齊侯ノ子、衛侯ノ妻、東宮ノ妹」といい、また第二章では「巧笑倩タリ、美目盼タリ」といっており、確かに莊姜の美なることを歌ったものであるといえるが、『左伝』のいうところの「子無シ」までは言及されていない

い。白川静『詩経国風』(平凡社、一九九〇年)二〇七〜二〇八頁らが指摘するように、これは莊姜が衛に嫁いできたときの様子を述べた祝頌歌とすべきであろう。鄘風載馳は、第一章で「婦リテ衛侯ヲ唁とらハム」といい、また第四章に「許ノ人之ヲ尤よム」とあることから、『左伝』のいうとおり、許の穆公夫人が祖国の衛が狄に滅ぼされたことを傷み作った詩であるとみなすことができる。鄭風清人は、『左伝』は鄭の大夫高克が鄭人に憎まれて陳に奔ったことを歌った詩であるとしている。確かに第一章では「清人彭ニ在リ、駟介旁旁タリ、二矛重英、河上ニ翱翔ス」と、軍隊が黄河のほとりで無為に過ごしている様子が歌われている。しかし『左伝』のいうように、憎まれて河上に長居させられ、結果陳に奔ることになったところまでは言及されておらず、またこの軍を率いていたのが高克であったことを示唆する文言もない。秦風黃鳥が秦の穆公が三人の賢臣を殉死させたことを国人が哀しみ作った詩であるというのは、詩句に沿った解釈でこれについては異論はない。しかし『左伝』の説と詩句の内容に矛盾がないからといって、では『左伝』の記述通りにその時その人がその詩を作ったことの証明になるわけではないことは注意しておきたい。例えば白川(前掲書一九四頁)は鄘風載馳について、「たしかに篇中の我は許穆夫人をさすものであるが、その詠法は全く叙事詩的であり、のちになってその事件を歌ったものとみられ」、「この話のちに脚色され、その中の詩として作られ、またいくらか劇的な所作事とあわせて演出された」と推察

している。白川のいうとおり、ある出来事が後世物語化され、そのときに詩も作られた、という可能性は否めない。また松本雅明『詩経国風篇の研究—松本雅明著作集(二)—』(弘生書林、一九八七年)二六一頁は衛風碩人について、『左伝』の記事の方が逆にこの詩の伝説にもとづくもので、「しかも詩の表現や形式から、前八世紀の詩とは考えがたい」としているように、まだまだ多方面からの議論の余地がある問題である。

(4) 慣用的な表現を利用して可能性はもろろんある。

士蔦の詩の「狐裘彤茸」とは狐の皮衣の毛が入り混じり乱れるさまを表したものだ、が、『史記』晋世家はここを「狐裘蒙茸」に作っており、邶風旄丘の「狐裘蒙戎」と表現が非常によく似ている。

(5) 『漢書』芸文志は「不歌而誦謂之賦」とする。

(6) 鈴木虎雄『支那文学研究』(弘文堂、一九二五年)三四二頁。

(7) 訳は目加田誠『詩経・楚辞』(平凡社、一九六九年)一六七頁より。

(8) 顧頡剛「論詩経所録全為樂歌」(『古史弁』第三冊下編、北京書店、一九三二年)六四九頁。

(9) 『礼記』曲礼に客との飲食の礼として「主人、客ヲ延みちがひキテ祭ル」とあるように、本来は食前の祭りを主導するのは主人の役目であったと考えられる。

(10) 中島千秋『賦の成立と展開』(私家版、一九六三年)六六頁。

(11) 何定生「從言教至諫書看詩経的面貌」(『孔孟学報』一

一、一九六六年)

- (12) 白川静『白川静著作集別巻 説文新義3』(平凡社、二〇〇二年) 一三二―一九頁。
- (13) 大野峻『国語・上』(明治書院、一九七五年) 二七一頁。
- (14) 顧棟高『春秋大事表』(中華書局、一九九三年) 二五五―二五六―一頁。
- (15) 楊向時「左伝賦詩考」(『孔孟學報』一三、一九六七年)。
- (16) 張素卿『左伝称詩研究』(国立台湾大学文学院、一九九一年) 七六―七七頁。
- (17) 目加田誠「春秋の断章賦詩について」(『文学研究』三一、一九四二年)。
- (18) 例えば『儀礼』燕礼には、「工、鹿鳴・四牡・皇皇者華ヲ歌フ」などの記述がみられる。これについて白川静『詩経研究』(朋友書店、一九八一年) 四七一頁は、これらの楽次は『詩』の内容と儀礼が一致しないものが多く、「このような楽次の構成が、詩篇通行の時代においてはなく、詩の編纂が行なわれ、その篇次も定まったのちに、礼家の手によって考案されたものである」と指摘する。この説話も後代性がうかがえるといえよう。
- (19) 張素卿前掲註(16)書は賦詩や狭義の引詩などを全てひっくるめて「称詩」としているが、この呼称が市民権を得ているとはまだ言い難いので、ここでは従来通りただ引詩とだけ表現することとする。
- (20) この類の先行研究として、楊向時前掲註(15)論文、曾

『左伝』賦詩と春秋時代の『詩』

勤良『左伝引詩賦詩之詩教研究』(文津出版社、一九九四年)がある。それぞれの解説は詳細だが、場面ごとの詩句の解釈にとどまり、全体的な視野からの指摘はない。また夏鉄生「左伝国語引詩賦詩之比較研究」(『逢甲学報』一三一―一五、一九八一―八二年)も『左伝』と『国語』に引かれる『詩』を詳細に検討しているが、個々の解釈や用いられている字の相違の指摘に終始し、これも総合的な見解は出されていない。

- (21) 藤原高男「左伝引詩考」(『香川中国学会報』一、一九五五年)などがこれにあたる。また小林茂「春秋左氏伝『君子曰』に於ける引詩の意義」(『大東文化大学中国学論集』六、一九八三年)は、『左伝』が作成された時代には、まだ『詩』の解釈は固定化していなかったとする。

(22) 陳致宏『語用学与《左伝》外交賦詩』(万巻楼、二〇〇二年)は、賦詩を語用学 (Pragmatics) の視点を利用して、その「言外之意」を解釈しようとしたものだが、なぜ『詩』なのかということについては触れられていない。王妍『経学以前の《詩経》』(東方出版社、二〇〇七年) 二四―二九頁は、西周の典礼中の楽歌や、『国語』周語上「天子ハ政ヲ聴クニ、公卿ヨリ列士ニ至ルマデ詩ヲ献ズ」・『左伝』襄公一四年「瞽ハ詩ヲ為リ、工ハ箴諫ヲ誦ス」というような「献詩」の習俗が、礼学の衰退によって姿を変え、春秋時代にわずかに残った前時代の遺物とする。兪志慧『君子儒与詩教』(生活・読書・新知三聯書店、二〇〇五年) 八五頁は、春秋賦詩を社会等級と精神レベルを象徴する一種の政治方言だったとする。

(23) 中島千秋「左伝の引用詩の意味について」(『支那学研究』一〇、一九五三年) 四七〜四八頁。また同時に、そこで用いられる詩が古詩でなければならぬ理由は、感情を抑制し礼法を破らぬため、としている。

(24) 小寺敦「先秦家族関係史料の新研究」(汲古書院、二〇〇八年) 第三章。小寺は従来の「引詩」「賦詩」といった分け方ではなく、「地の文」「会話文」などの叙述形式の違いから『左伝』引詩を分類するという独特の手法をとっているが、結果的に従来の賦詩、(狭義での)引詩と同じ種類分けとなっている。また小寺がこのような分類法をとった理由は、『左伝』の新古の層を分けることにある。『左伝』の記述を全て春秋時代の史実と鵜呑みにすることはもちろんできず、後代性がうかがえる箇所も箇所も多いが、叙述形式からのおおまかな分類でも、賦詩は全て比較的古いと考えられる「説話・地の文」に存在し、賦詩説話が後世新たに創作されたものである可能性を低めている。

(25) 目加田誠前掲註(17)論文。

(26) 高木智見「春秋時代の聘礼について」(『東洋史研究』四七―四、一九八九年)。

(27) グラネ以降、『詩経』、特に国風諸篇は基本的に民謡であるという認識が広まったが、祭事詩としての側面を強調する見方も近年増えている。特に赤塚忠の流れをくむ家井真『詩経の原義的研究』(研文出版、二〇〇四年)は、『詩』は基本的に全て祭事詩であるという立場をとっている。『詩』＝祭事詩とする考えは、『詩』が儀礼的饗宴で用

いられた理由を説明するのに有利ではあり、確かに頌や大雅など一部には祭事詩と考えて問題ないと思われるものも存在する。しかし、国風諸篇を含め全面的に祭事詩であったとするこの説は、まだ完全な賛同を得ていないがたく、ここは慎重を期すこととしたい。

(28) 『銀雀山漢墓竹簡一』(文物出版社、一九八五年)。現行本では、内篇問上第十八章に同内容がある。

(29) 同指摘は、慶應義塾大学古代中国研究会「銀雀山漢墓『晏子』訳注」(『中国出土資料研究』一二、二〇〇八年) 一六四頁においてされている。

(30) 朱熹『四書集注』は「常言」とするなど、何晏と違う解釈も存在するが、劉宝楠『論語正義』の「雅言」を「官話」、つまり標準語と解する説に代表されるように、現在は何晏説が主流といえる。

(31) 聞一多「詩経通義」(『聞一多學術文鈔・詩経研究』巴蜀書社、二〇〇二年)が、周南兔置の「兔」は、楚の言葉で虎を意味する「於菟」の「菟」、つまりウサギではなくトラの意であるという説を出すなど、『詩』の中には地方の方言ではないかと指摘される言葉もある。しかしその量は多くはなく、基本的に『詩』は「周」の詩、「周」の言語を用いた詩ということの妨げにはならないと考える。劉宝楠は周の西都、つまり鎬京の言語が「雅言」ではないかとする。しかし「雅言」とされたのが実際にどの地方の言語だったのかということについては実証がたい。兪志慧前掲註(22)書四三頁は、「雅」と「夏」が通用することから、「雅言」は「夏言」(この「夏」は王朝

名ではなく、中原民族の通称)であるとする。

(32) カルヴェ、ルイ||ジャン、林正寛訳『超民族語』(白水社、一九九六年)八二―一〇一頁。

(33) 白川静前掲註(3)書、及び前掲註(18)書など。

(34) 高木智見前掲註(26)論文。

(35) 顧頡剛前掲註(8)論文。

(36) 呉の季札が魯で「周樂」を観たこと(『左伝』襄公二九年)、宋と魯でだけ「觀礼」できるとする荀偃の言葉(『左伝』襄公一〇年)、孔子が齊で韶を聞いた話(『論語』述而篇)などは、春秋時代になお古樂が残り伝わっていたことを示しているが、同時に、古樂に接することができる場が決して多くなかったことをも表している。