

博士論文 平成 27 (2015) 年度

# 中国古代の声と文字の伝承

慶應義塾大学大学院文学研究科  
史学専攻 東洋史学分野  
富田 美智江

## 目次

中国古代の声と文字の伝承 .....	1
序章.....	4
はじめに.....	4
(一) 中国における文字の発展と拡大 .....	5
(二) 中国古代の楽官 .....	7
(三) 詩経研究史と問題点.....	11
(四) 本論の目的と構成 .....	13
第一章 『左伝』賦詩と春秋時代の『詩』 .....	19
はじめに.....	19
(一) 賦詩の意味 .....	20
(二) 賦詩場面の特徴.....	27
(三) 賦詩と言語差異.....	33
(四) 賦詩の隆盛と衰退 .....	39
おわりに.....	42
第二章 歌掛けとして見る『左伝』賦詩 .....	56
はじめに.....	56
(一) 先秦の歌掛けと『左伝』賦詩.....	57
(二) 賦詩と社会的評価 .....	61
(三) 「多取首章之義」の是非 .....	67
(四) 晋文公説話と詩の読み換え.....	74
(五) 邶風匏有苦葉の解釈.....	82
おわりに.....	86
第三章 中国古代の文字と『詩』 ——ペー文表記法の検討を通じて.....	94
はじめに.....	94
(一) 中国古代の文字 ——その共通語としての機能.....	94
(二) 音の伝承と『詩』の盛衰 .....	96
(三) ペー文表記法の現状.....	98
(四) 音仮名率と地域性 .....	102
(五) 音仮名と通仮字.....	104
(六) 伝承の断絶が及ぼす影響——ペー族山花碑の現状 .....	106
おわりに.....	107
第四章 漢代における詩歌の文字化と異文問題 .....	117
はじめに.....	117
(一) 『阜陽漢簡詩経』と『毛詩』の異同率 .....	117
(二) 中国少数民族の語り芸と台本.....	119

(三) 趙丕鼎本三種の文字の異同.....	121
(四) 『阜詩』の置き字表記.....	122
おわりに.....	126
附論 出土文字資料と伝世文献の間 —— 戦国時代の后稷像 .....	138
はじめに.....	138
(一) 伝世文献上の后稷 .....	141
(二) 出土文献の「后稷」の字体.....	142
(三) 『孔子詩論』の後稷 —— 周祖としての后稷 .....	143
(四) 『子羔』の後稷 —— 感生説と后稷.....	145
(五) 『容成氏』の後稷 —— 農事者としての后稷 .....	146
おわりに.....	148
終章.....	163

## 序章

### はじめに

人間と動物の違いを考えると、その一つとして「ことば」の有無が挙げられることがある。デカルトは、「ことば」の有無が理性の有無を示し、それこそが人間と動物の違いだとしている。もちろん現在では、動物の中にもことばに類する手段を使って仲間同士のコミュニケーションをとる、つまりかなりの意思伝達能力を持つものがあるとされる。それでも、人間の駆使する「ことば」の持つ情報量や多様性が、その他の動物たちとは比べ物にならないということについて、異論の余地はないだろう。

「ことば」の主要な伝達手段として、「おと」によるものがまず挙げられるだろう。「おと」、すなわち声である。しかし人間の「ことば」は声のみにとどまらない。デカルトは次のようにいう。

人間は、生まれつき耳も聞こえず口もきけず、ほかの人に話をするのに役立つ器官が、動物と同じか動物以上に欠けていても、ふつう何かの記号を自分たちで発明し、その記号によって、つね日頃いっしょにいてその言語を習いおぼえるゆとりのある人たちに自分たちのことを理解させるのである。<sup>(1)</sup>

文字はその「何かの記号」が最も高度な形を取った場合の一つといえよう。「ことば」によって他の動物たちよりもはるかに大量な情報量を他者へと伝える術を手に入れた人間は、それを書き表す文字を発明したことにより、声のみの段階よりもさらに空間的にも時間的にも遠い距離にまでその情報を伝えることを可能にした。ただし全ての人間が「文字」という伝達ツールを手に入れたわけではない。文字を持たない、つまり無文字社会に生きる人間集団は現代でもなお世界中のそこかしこに存在する。彼らは歴史や神話といった集団の記憶を継承するのに、今なお声を主たる伝承媒体としている。

一方、文字を高度に駆使するようになった人々の間でも、声による伝承が完全に廃されてしまったわけではない。文字、つまり視覚による伝承で、声や音など聴覚による伝承が伝えうる情報を完璧に復元するのは困難だからである。もちろん声の伝承と文字の伝承の差違を小さくする工夫は不断に行われ、成熟した文字社会ではその差違があまり気にならないレベルにまでなったところもあるだろう。

文字による伝承は、声によるそれよりもはるかに遅れて発生したものである。文字の発展にともない、伝承の媒体は声のみの状態から、徐々に文字を使用する伝承の割合を増や

していった。その移行期は特に、伝承媒体の変化により伝承する情報自体が変質してしまうということが避けられなかったのではないかと思われる。

本論は、声による伝承から文字による伝承へと比重が傾いていく移行期に、中国古代においてどのような現象が発生したのか、特に「おと」の情報が重視されるであろう詩歌を中心に見ていくことを目的としている。

### (一) 中国における文字の発展と拡大

まず、中国における文字の歴史を概観してみよう。

中国で甲骨文字が発見されたのは清朝末期の一八九九年のことである。この甲骨文字の発見・解読から、それまでその実在が疑問視さえされていた殷（商）王朝の存在が確実となったのは周知の通りである。さらに、甲骨文から復元された殷の王系譜が、殷の滅亡よりおよそ千年も後に書かれた司馬遷の『史記』に記述されたそれと、王名の違いこそあれほとんど一致したことは、大きな驚きを与えた。伝説との境目が曖昧になるほどの古い時代の記憶が、千年にも渡って、しかも千年後といってもまだ紀元前のことであり、殷代と同じく「古代」で括られてしまう前漢の司馬遷の時代まで、大きく誤ることなく伝えられていたというのは驚異的といっていいい。このように、記憶を、伝承を「正しく」後世に伝え得るといえるのは、文字の持つ大きな力の一つだろう。かつてモルガンもその著書『古代社会』で、社会の発展段階の最後に文字の発明を置いた<sup>(2)</sup>。彼の社会進化論はすでに多くの疑義が出されているが、ともかく文字の出現は人類に多大な影響を与えたことに違いない。

東アジアにおいては、甲骨文字から発展して完成した漢字によって、漢字文化圏が形成された。甲骨文字の発見から解読まであまり日を待たなかったのは、それが途絶し後継を持たない文字体系ではなく、現代でも使われている漢字と一脈通じており、なおかつ後漢・許慎が著した字書『説文解字』に古字として記された文字群が、解読を助けたからである。しかし甲骨文字が前十一世紀の殷代に早くも登場したからといって、東アジア社会がすぐに文字社会へと変貌を遂げたわけではなかった。殷でも、続く西周でも、文字はごく一握りの専門職が主として使用するのみで、社会の大半は文字無き人々で構成されていた。それは庶民だけでなく、貴族階級でさえもそうだった。

文字知識を独占していたと思われるのが、殷代では貞人集団であり、周代では史官である。貞人集団の主な役割は占トを記録することであり、史官もただ文字を操り王侯の言動を記録するだけではなく、むしろ天文現象を観測し暦を作成し天の意向を把握することの方が本来の職種だった。天道を知る史官は人の世の未来を見通すこともできる存在であり、

文字知識という特殊技能の持ち主だからというだけでなく、当時における最高の知識人であり、君主をたすける有力なブレインでもあった<sup>(3)</sup>。

では、文字の独占が崩れるのはいつ頃からだろうか。

平勢隆郎は、春秋時代を漢字が各地に伝播し根付き、広域的漢字文化圏が形成された時代、戦国時代を春秋期に根付いた漢字が文書行政の道具に変身する時代と位置づける<sup>(4)</sup>。

秦代については、睡虎地秦簡秦律十八種・内史雑に、「史ノ子ニ非ザレバ、敢ヘテ学室ニ学バシムコトナカレ（非史子毆、母敢學學室）」と、「学室」で学ぶことのできる者を「史」の子に限るという規定が見えるのが注目される。このことから佐原康夫は、秦漢時代、特に前漢前半期までは、文字を扱う技術や知識を持つ者の大半が世襲だったとする。さらに、近年大量に行政関連文書が出土していることから明らかなように、地方官吏もある程度の文字知識が必要だったと考えられるが、地方少吏の相当部分も事実上世襲だったのではないかと指摘する<sup>(5)</sup>。

これに対し高村武幸は、少なくとも中家層出身者は基本的にある程度の文字知識を有するとの見解を示した上で、文字の知識がある者にとって地方官府で日常的に用いられる公文書の書式に随って文書を作成するのはさほどの難事とは思われず、秦代にはすでに世襲的書記の子弟ではない一般の民が官吏として勤務し、さらに一定の水準に達していれば令史などの書記官職への任用もありえたとする。また、庶民から徴発され、従来文字知識はないとされてきた戍卒についても、戍卒が関係した売買関係簡牘類は相当数存在しているように、一定の文字知識があり、それらの内容が理解可能な戍卒も少なくなかった、そして戍卒にも多少の文字知識がある者がいることを前提として辺境防衛組織が運営されたのではないかと指摘する<sup>(6)</sup>。戦国期についても、松崎つね子により一般の人々が文字知識を有していた可能性が指摘されている<sup>(7)</sup>。

齋藤道子は、こうした文字知識の広がり、口承による知識の伝授から書物による伝授へという変化を生み、そのため、それまで特別な資質を持つ者に独占されていた知識——たとえば異界との交流が可能な巫などに独占されていた異界や神々についての知識——が、戦国から漢代にかけて、文字を読むことのできる社会階層へと拡大したとし、そしてそれこそが、春秋期まで社会的に大きな存在意義を持っていた「巫」が、戦国期以降社会の表舞台から消えていった原因であるとする<sup>(8)</sup>。また齋藤は、「声で告げる」ことは春秋時代ごろまでは社会規範としての性格を有していたが、戦国時代における文書の普及によってその優位性が失われていったとも指摘する<sup>(9)</sup>。

音声言語が書記言語に置き換わっていくことについて、高村武幸は、漢代地方行政ではもともと意思決定過程において口頭で意見を述べ合う会議、すなわち集議の遺制が存在し

ていたが、「効率化の追求といった要因もあって、音声言語による行政は書信という代替手段により文書行政化し、その中で会議や、単発の意見具申も、単なる行政上の手段の一つという側面が強くなったと考えられる」とする<sup>(10)</sup>。

もっとも、より公文書制度が発達する後世においても、たとえば施行過程で口頭宣布される皇帝の到達文書など、口頭伝達は存在し続けた。それは文書制度の発達とは別の次元の理由により——つまり、文字知識のない民衆のために読み上げた、などというような文字言語の普及不足だけが原因なのではなく、「声で読み上げる」ことに何らかの価値が認められていたために存続したと考えるべきだろう。

後世における口頭伝達は、多くの場合、いったん文書化された書記言語の音声化であったと思われる<sup>(11)</sup>。書記言語の音声化、及び「声」の持つマジカルな力については非常に重要な問題だが、その問題はひとまず置いておき、次に音声言語の主たる担い手の一人と考えられる楽人について見ていきたい。

## (二) 中国古代の楽官

文字無き社会の主役は「声」だった。歌であったり、節のある唱え事だったり、人々は音声に韻文や繰り返しなどの技法を盛り込むことで、ITの発展した現代社会に生きる現代人からは想像を絶するほどの記憶力を発揮することもあった。「声」の文化がまだ大きな役割を担っていた時代、文字を司る史官、祭祀を司る祝官とならんで、音楽を司る楽官もまた高い地位にあった。楽器を演奏し詩を歌うことが楽師の最も根本の役割である。音楽は種々の儀礼の中で重要な位置を占めており、それを司る楽師はもともと神事に携わる聖職者であったといつてよい。さらに、楽師が歌う詩は叙事詩的なものを多く含み、『書』と同様、歴史を伝えるものとみなされていた。それだけでなく、音楽の後にはそれにまつわる内容、「楽語」が語られた。つまり楽人は、「瞽史」と表現されることがあるように、史官と並び称され、歴史を口頭伝承によって伝える存在でもあった。奏楽者として君主のそば近くに侍る楽師は、歴史伝承者としての知識を駆使して君主からの問いに答え、また時には諫める諫言者でもあった。楽師の諫言はときには予言めいた力を発揮することさえある。『国語・周語下』に単の襄公が「吾レ瞽史ニ非ズ、焉ゾ天道ヲ知ランヤ（吾非瞽史、焉知天道）」と言う場面がある。これは裏返せば瞽史は天道を知っている、つまり予知が可能であるということである。具体例を挙げれば、晋の楽師師曠が周の太子晋の短命を予想したこと（『逸周書・太子晋解』）、晋の平公の死を事前に言い当てたこと（『説苑・弃物』）などの逸話が史料に残されている。高木智見は、楽師は目が不自由なことから、「音という特殊な手段を利用して、過去と未来という現在ならぬ時間領域に関わる」ことができたのだと

指摘する<sup>(12)</sup>。

音を敏感に聞き分け、神話や歴史を歌いあるいは語りつぐ楽師たちの多くは視覚不自由者であった。視覚の不自由な楽人といえば、日本でも琵琶法師や瞽女などがすぐに想起されるだろう。視覚不自由者が楽に関わる職に従事することが多かったというのは、なにも中国や日本だけの話ではない。たとえば、メソポタミアのウル第三王朝時代（前二一〇二年～前二〇〇四年）の粘土板から復元された『エンキ神とニンマフ女神』には、ニンマフ女神がつくった身体になんらかの不自由がある人間に対し、エンキ神が彼らの生業を定めていくという場面が含まれるが、そこでは視覚不自由者について次のように語られている。

第二に、ニンマフは目に異常がある者をつくった。エンキはこの者に音楽のなんらかの技をあてがい、王の御前で演奏することを定めた。<sup>(13)</sup>

冒頭にあげたデカルトの言葉をもう一度よく見てみると、「何かの記号を発明」する人間としてあげられているのは、「生まれつき耳も聞こえず口もきけ」ない人だけであり、目の不自由な人については言及されていない。視覚が不自由な人々が「何かの記号」の恩恵を受けることは難しい。彼らのために点字が作り出されることがないわけではないが、彼らは聴覚をより頼りとし、そしてその聴覚を生かせる職の一つが楽人だったといえる。

では、中国古代の楽官と視覚不自由者の関係について具体的に見ていこう。

まず『周礼』春官には、楽に関する官職として、大司楽以下楽師、大胥、小胥、大師、小師、瞽矇、眡瞭、典同、磬師、鍾師、笙師、鐃師、媒氏、旄人、籥師、籥章、鞀鞀氏、典庸器、司干についての説明が並ぶ。このうち瞽矇は「瞽」も「矇」もいずれも視覚不自由者を指す語である。その瞽矇について『周礼』は次のように説明する。

瞽矇ハ鼗・柷・敔・塤・簫・管・弦・歌ヲ播スルコトヲ掌ル。詩ヲ諷誦シ、世ニシテ繫さだヲ奠メ、琴瑟ヲ鼓ス。九徳六詩ノ歌ヲ掌リ、以テ大師ニ役ス。<sup>(14)</sup>

瞽矇が掌るとされる「鼗・柷・敔・塤・簫・管・弦・歌」は、「歌」以外は楽器の類であり、小師がこれらを瞽矇に教えるとされる<sup>(15)</sup>。六詩とは風・賦・比・興・雅・頌の、いわゆる『毛詩』大序にいうところの六義を指し、大師が瞽矇に教えるとされる<sup>(16)</sup>。また大師は、大祭祀・大射・大喪の時には瞽を率い、また国の瞽矇は大師に従うとされる<sup>(17)</sup>。

楽師が視覚不自由者であったことは、次の逸話からも明らかである。



師慧、宋朝ヲ過ギ、将ニ私セントス。其ノ相曰ク、「朝ナリ」ト。慧曰ク、「人無シ」ト。相曰ク、「朝ナリ、何ノ故ニ人無カラン」ト。慧曰ク、「必ズ人無カラン。若シ猶ホ人有ラバ、豈ニ千乗ノ相ヲ以テ淫楽ノ矇ニ易ヘンヤ。必ズ人無キ故ナリ」ト。子罕之ヲ聞キ、固ク請ヒテ之ヲ帰ス。<sup>(18)</sup> (『左伝』襄公十五年)

師慧は、宋に逃げた乱の残党の引き渡しと引き換えに、鄭から宋へ贈られた楽師の一人である<sup>(19)</sup>。師慧は宋の朝廷の前を通り過ぎるとき、「ここには人がいない」と言い放つ。もし人がいれば、「千乗ノ相」を「淫楽ノ矇」に過ぎない楽人風情と引き換えにするはずがないと言うのである。「矇」は視覚不自由者を指す語であり、師慧と会話をしている「相」とは、目の不自由な師慧の介添人である。

もう一例挙げよう。

師冕見ユ。階ニ及ビ、子曰ク、「階ナリ」ト。席ニ及ビ、子曰ク、「席ナリ」ト。皆ナ座シ、子之ニ告ゲテ曰ク、「某ハ斯ニ在リ、某ハ斯ニ在リ」ト。師冕出ズ。子張問ヒテ曰ク、「師ト言フノ道カ」ト。子曰ク、「然リ。固ヨリ師ヲ相<sup>たす</sup>クルノ道ナリ」ト。<sup>(20)</sup> (『論語』衛靈公)

孔子が楽師の師冕に対し、段差のあるところを歩くときや着席のときなどに、その度に声を掛けるなどきめ細やかな対応をしたという逸話である。孔子は、これこそが「師ヲ相クルノ道」であると言う。孔子は介添人である「相」の代わりに務めたのである。

『周礼』では、視覚不自由者であることが確かな楽官は瞽矇だけだが、『左伝』や『論語』の描写から考えると、「師+名」という形で表される楽師たちは、みな視覚不自由者であった可能性が高い。かつて聖なる力を持つ存在として、また歴史を知る賢人として高い地位にあったと思われる楽師たちは、春秋時代には零落していった。孔子が自ら楽師師冕の手を引き丁重に扱ったという逸話も、逆に本来故事を伝承し君主に諫言する賢人である楽師の地位が、この時代には低下してしまっていたことを顕著に表しているといえるのではないだろうか。なぜなら、楽師に敬意を払う孔子の行動は当時既に少数派であったことが、子張の「師ト言フノ道カ」という問いからもうかがえるからである。「子張の問いの『師ト言フ』といういいかたが、冷淡のひびきをまぬがれぬのに対し、孔子のこたえの『師ヲ相ク』は、あたたかいひびきをもっている」という吉川幸次郎の指摘は当を得たものといえよう<sup>(21)</sup>。こうした楽師の賢人性の低下の原因について玉木尚之は周の權威が衰え、伝承が十分に機能できる儀礼という場を失ったためとし<sup>(22)</sup>、また高木智見はこの楽師の地位の低

下は祖先観念が衰退し、神人共同体から人間化された共同体への移行を示しているとする<sup>(23)</sup>。一色英樹は戦国時代に入り竹帛に記録することが広まるにつれ、口頭伝承者としての価値が薄れたためと、音声言語から書記言語への時代の流れが背景にあると指摘する<sup>(24)</sup>。

第一節でも述べたように、文字知識の拡大は、文字を独占していた史官の零落だけでなく、特殊な技能でもってそれぞれの知識を独占し、それによって神聖性を有していた巫や楽師たちの零落も招いた。加えて、視覚の不自由な楽師たちは文字知識の拡大の恩恵を受けることも難しい。彼らの伝承手法は、あくまで音を、声を耳で聞くことによって、模倣し、伝えいくものだった。次の逸話はそうした視覚の不自由な楽師が楽をどのように学び伝えていくのか、その一端を示しているといえる。

昔、衛ノ靈公、将ニ晋ニ之カントシテ、濮水ノ上ニ至リ、車ヲ税キテ馬ヲ放チ、舎ヲ設ケ以テ宿ス。夜分ニシテ新声ヲ鼓スル者ヲ聞キ、而シテ之ヲ説ビ、人ヲシテ左右ニ問ハシムモ、尽ク聞カズト報ズ。乃チ師涓ヲ召シテ之ニ告ゲテ曰ク、「新声ヲ鼓ス者有リ、人ヲシテ左右ニ問ハシムモ、尽ク聞カズト報ズ。其ノ状、鬼神ニ似タリ。子、我ガ為ニ聴キテ之ヲ写セ」ト。師涓曰ク、「諾」ト。因リテ静坐シテ琴ヲ撫シテ之ヲ写ス。<sup>(25)</sup> (『韓非子』十過)

衛の靈公が晋に向かう途中、濮水の河畔で珍しい音楽を耳にした。靈公はそれを師涓に「写」させる。この後は、靈公が晋でその曲を師涓に演奏させたところ、晋の楽官の師曠が「これは亡国の音楽だから、終わりまで弾いてはいけない」と演奏を止めさせたが、晋の平公は最後まで演奏させた、という話が続く。さて、靈公は師涓に「我ガ為ニ聴キテ之(新声)ヲ写セ」と命じる。この「写」について、曲譜を書き記したと解釈する説もあるが<sup>(26)</sup>、「写」はなにも「書き写す」ことだけを意味する語ではない。『淮南子』本經訓「雷震ノ声ハ、鼓鐘ヲ以テ写スベキナリ(雷震之聲、可以鼓鐘寫也)」の「写」と同様に、ここは曲を耳で聞き覚え、自ら演奏できるようその曲を模倣・習得したと解すべきではなかろうか。視覚の不自由な楽師にとって記譜行為が重視されていたとは考えにくいからである。

師涓の逸話からもわかるように、文字社会であろうとなかろうと、文字を見ることのかなわない彼らの伝承手法は、基本的に耳によるしかなかった。そして、楽師たちがその伝承を担ったのは楽器の奏楽だけにとどまらない。前述の『周礼』瞽矇にいうように、彼らは「琴瑟ヲ鼓ス」だけでなく、自らの声を使い「詩ヲ諷誦」することもしていた。だが瞽矇たちの詩は、ただ彼らのみがその伝承を独占していたわけではなかった。『周礼』大司楽によると、楽師は公卿大夫の子弟である「国子」に「楽徳」「楽舞」と並び「楽語」によっ

て「興・道・諷・誦・言・語」を教える任を担っていたとされる<sup>(27)</sup>。また、『毛詩』鄭風子衿「子 寧ゾ音ヲ嗣ガザル（子寧不嗣音）」の毛伝は「古ハ教フルニ詩樂ヲ以テシ、之ヲ誦シ之ヲ歌ヒ、之ヲ絃シ之ヲ舞フ（古者教以詩樂、誦之歌之、絃之舞之）」といている。後世の言説によるところもあるが、中国古代において楽師たちは公卿大夫たちに詩樂を演奏して聴かせるだけでなく、詩樂を彼らへ教えてもいた、と考えると間違いはないと思われる。そしてその詩の一部が後に、最古にして中国古代を代表する詩歌集——『詩（詩経）』へと繋がっていったのである。

楽師たちの間だけでの伝承であれば、文字による伝承の入る余地はなかったかもしれない。しかし『詩』は視覚に問題のない人々にも教え伝えられた。春秋時代から戦国秦漢にかけての文字知識の拡大は、『詩』の伝承にどのような影響を与えたのだろうか。その問題を考えていく前に、これまでの詩経研究史を概観したい。

なお本論では、特に現行の『詩経』を指す場合のみ『毛詩』と表記することとし、通常は『毛詩』以前の、先秦期にすでにある程度編纂されていたと思われる原詩経ともいえるべき詩歌集を含めて指すため、ただ『詩』とのみ表記することとする。

### （三）詩経研究史と問題点

『詩』は周から春秋期の、黄河流域を中心とした地域の詩篇がまとめられたものである。旧説では孔子が現在の三百余篇に刪定したといわれていたが、それ自体については今日、否定的な見解が主流となっている。とはいえ、「詩書礼楽」とよく並び称されるように、孔子をはじめとする儒家等が、古詩である『詩』をよく重んじたことは確かである。さらに漢代に入り、官吏登用に際して、『詩』に関する知識を問うことが始まって以降（それが、漢代武帝期に始まる、とする旧説に対し、近年では、後漢以降のこと、と見る説が有力になってきてはいるが）、経典として扱われ続けること、およそ二千年の長きに及ぶ。

漢代の時点ですでに古典だった『詩』は、齊詩・魯詩・韓詩の三家詩を皮切りに、二千年の間に、文字通り数え切れないほどの研究が積み重ねられた。政治風刺の詩と解してきた古注（毛伝・鄭箋・孔疏）に対し、「淫奔者ノ詩」として再解釈する朱熹の新注が出されるなど、大胆な解釈の改変が提唱されることもあったが、前近代の研究は基本的に儒学の経典という立場から離れることはできず、『詩』の原義的な研究は生まれ得なかった。詩本来の原義を追求する研究が登場するのは近代に入ってからのことになる。

マルセル・グラネは、それまでの経学的な研究とかけ離れた画期的な視点から『詩』を論じ、以後の詩経研究に多大な影響を与えた<sup>(28)</sup>。グラネは、国風の大部分を季節祭で若い男女によって唱和された民謡・恋愛歌であるという仮説をかかげ、経学的な束縛を受ける

ことなく『詩』を大胆に再解釈した。その読み方には誤りも多く、また近現代における地域差、集団間の習俗の差異なども等閑視して、日本やベトナムを含むアジア各地の古来の習俗を、古代中国のそれとして参照するなどの問題もあったが、詩経研究において社会的・民俗学的・宗教学的視野が重視されるようになったのは、グラネの功績とっていいだろう。

詩経研究に民俗学を援用させた中国研究者として、まず名を挙げるべきなのは聞一多である。聞一多は、たとえば「説魚」で、詩経を含む古代歌謡から二十世紀の少数民族歌謡までを資料として取りあげ、「魚」が配偶者の隠語であり、魚を取る、釣る行為は、配偶者を求めることの隠語であると論じ<sup>(29)</sup>、この見解は現在ではほぼ定説となっている。

日本では、まず松本雅明が日本の古代歌謡や奄美大島に残存する歌舞との比較研究を行い、『詩』諸篇の成立を論じようとした<sup>(30)</sup>。続いて白川静は、伝世文献だけでなく同時代資料である甲骨・金文を初めとする出土文献を主軸としつつも、同時に日本の万葉集などから伺われる習俗などを加味するなど、歴史学的方法と民俗学的方法の両面から、古代歌謡としての詩経研究を進めた<sup>(31)</sup>。

新注を重視し、特に国風諸篇の民謡的側面を重視して解釈した目加田誠や吉川幸次郎らに対し<sup>(32)</sup>、歌謡は祭礼から始まったという立場から詩経の解釈を試みたのが赤塚忠である。たとえば、一種の発想法とのみ考えられていた興について、「興詞は呪詞から起こるものであることは明らかで、興詞はもと宗教観念を前提とし切烈直接的な祈願の情を表すものであったのでこれを根柢として呪物観念の移るがごとくいっそう詩的な展開を遂げたものと見なければならない」と、興に呪術性があることを認める<sup>(33)</sup>。

赤塚の詩経解釈から、さらに宗教詩としての側面を強調・発展させたのが家井真である。家井は『詩経』の風・雅・頌に収録される諸篇は、抒情詩を一篇も含まず、総て聖地等で行われる宗教的楽歌・宗廟に於ける模倣儀礼を伴う巫祝に拠る歌舞劇詩であるとし<sup>(34)</sup>、詩篇に見える「君子」は巫に憑依する祖霊を指すとする<sup>(35)</sup>。石川忠久、牧角悦子、福本郁子も基本的に家井の立場を継承する<sup>(36)</sup>。

詩経研究については、近代以降だけみても相当数の論文・単行本があり、その全てを網羅的に紹介することは本節の目的とするところではない。中国における研究動向は夏伝才『二十世紀詩経学』に詳しいので、そちらに譲り、ここでは影響の大きい日本人研究者の動向を中心に研究史を概略するにとどめたい。また、『上海博物館蔵楚竹書（上博楚簡）』や『清華大学蔵戦国竹簡（清華簡）』などの出土文献にも『詩』に関わる篇がいくつかあり<sup>(37)</sup>、関連論文が陸続と発表されているが、それらについても詳述は控える。

詩篇の一字一句の意味から丹念に詩義を探っていく研究法は、清朝考証学ですでにほぼ

研究しつくされたといっていいただろう。詩全体の原義そのものの解明を主目的とする近代の詩経学にあつて、有効なアプローチ法と考えられるのが、白川静が提唱したとおり、同時代資料としての甲骨文・金文の活用と、民俗学的手法の二つである。特に民俗学については、日本は柳田国男以来の研究手法の蓄積があり、中国よりも一日の長がある分野である。さらに、白川が「わが国古代歌謡の研究が到達している水準からいけば、詩篇の研究は、なお甚だおくれた状態にあるのではないかと思う」と言うように<sup>(38)</sup>、万葉集をはじめとする日本古代歌謡の存在も、日本人研究者が強みとすべき点だろう。

従来の詩経研究の大半は、詩篇の詩義・原義の解明を目的としてきた。しかし『詩』は、その詩篇が成立したと思われる下限の春秋時代から、五経の一つとして学官が立てられるに至った漢代までの数百年の間に、古詩として、時には宴席で歌われ、時には一部の詩句が会話中に引用されるなど、中国古代社会の中で様々な形で活用されてきた。そして、社会で実用される時の『詩』は、本来の詩義・原義から外れた使われ方をすることもしばしばだった。詩篇そのものから詩の意義・原義を追求する研究では、そうした「外れた使われ方」の『詩』は考察の対象外となる。そのような認識が、『左伝』に引かれるこの『詩』の引用には、既に原義から離れた断章取義、牽強付会が多く見られる」「このように社交の道具に墮してしまった『詩』」といった表現を生むのだろう<sup>(39)</sup>。しかし、『詩』ではなく、「中国古代における古詩」の置かれた状況とそれが及ぼす影響に主眼をおけば、「社交の道具に墮してしまった『詩』」も貴重な史料となりえよう。特に、うたわれた『詩』に着目した研究が、いわゆる『左伝』賦詩研究であり、本論文が扱う題材の一つでもある。

また、従来の研究は「文字」で書かれた『詩』が基となっている。『詩』の楽としての、声による伝承が途絶えている以上、それはやむを得ないことである。もちろん、音韻学方面の研究は、カールグレン以降着実に進められ、近年は出土文献をも資料とした上古音の復元が試みられており、その成果は刮目に値する。だがそれらの研究も、すべては書かれた「文字」を基に積み上げられたものである。『詩』は文字に書かれるもの以前に、うたわれるものであったこと、視覚の不自由な楽人がその伝承の一部を担っていたことを忘れてはいけない。本来、声により伝承されていたであろう『詩』が、文字による伝承へとその比重が移っていく過程で、どのような影響が、変化が発生したのか（または発生しうるのか）、その認識を持つ視点からのアプローチが、先行研究には欠けているように思われる。

#### (四) 本論の目的と構成

本論は、『詩』の詩篇が作られてから経書化するまでの数百年の間に——それはちょうど中国における伝承手法が声によるものから文字によるものへとその比重を傾けていった時

代でもある——本来声の文化としての『詩』が、中国社会の中でどのような働きをしていたのか、そして声による伝承の重要度が高い詩歌である『詩』が文字化されていく際に、どのような影響が発生したと考えられるのか、大きく分けてその二点を考察することを目的としている。

第一章と第二章では、『左伝』の賦詩記事の検討を行う。第一章では春秋時代に『詩』が担っていた宗教的かつ公用語としての側面を論じる。第二章では『左伝』に見える歌の掛け合いにおいて、現代中国少数民族に残る実際の歌掛けの場面でしばしば見られる「読み換え」の技が使われていることを指摘し、賦詩応酬の場面に新たな解釈を提言すると同時に、春秋時代の歌掛けが、定型化・形式化したものではなく、いわば「生きた」歌文化の一面であることを提言したいと思う。

戦国時代に文字文化が一気に拡大したであろうことは、近年陸続と発見される戦国竹簡の量からも明らかである。そうした文字文化の浸食を受け、「声」の文化はどうなっていたかを概観し、戦国から秦漢にかけて、伝承手法が「声」から「文字」へと移行していく過渡期であることを、第三章、第四章では論じる。その比較対象として、自らの文字を持たず、自民族言語を表記するのに漢字を借用している現代中国少数民族の一つ、ペー（白）族の歌文化を取り上げる。漢字を借用してはいるが、総じて教育レベルは漢民族ほど高くなく、漢字はある程度わかるものの熟練とまではいかない、という漢字との距離感が、戦国時代の人々と文字とのそれにやや近いのではないかと思われるからである。とりわけ「声」の文化は文字資料からでは計り知れない部分が多い。二千年以上昔を知るために、現代とはいえ、実際に目で見、耳で聞くことのできる民族調査の成果を活用することも、有効な手法となり得るのではないだろうか。

第三章、第四章で特に論じるのは、漢字の熟練者ではないものが、異民族言語である漢字を用いて自民族の「声」の文化、つまり詩歌や語り芸など、意味だけではなくその発音の記録も重要となるものをテキスト化したときに生じる、文字の使い方と異文の発生である。日本語にも音読みと訓読みがあるが、ペー族にも中国語でそのまま読む音読み（借詞）と、漢字の意味を取りペー語発音で読む訓読み、そして漢字の意味は無視して音のみでペー語発音を表す、日本でいえば万葉仮名に相当する音仮名がある。第三章では、ペー族の語り芸テキストにおける音仮名の利用率の例を挙げ、戦国時代に多く見られる通仮字との関係を指摘する。第四章では、『阜陽漢簡詩経』と『毛詩』の異文問題を、こちらもペー族語り芸テキストの異文問題を例に論じる。

古代史研究は文字資料や文物に頼らざるを得ず、「声」の文化のような無形のものを相手

にする際には、資料の欠乏という壁にどうしてもつきあたる。伝承媒体が声から文字へと移行する過程で発生しうる変化についてのモデル理論を構築するためには、同時代資料である出土文献と、「声の伝承」の世界に生きる人々への直接の調査、つまり現代に残る非文字社会への民俗学・人類学的調査の援用の、両面からのアプローチが必要と考える。近年、出土資料を用いた研究は活況を呈しているが、フィールドワークをともなう民俗学を援用した中国古代史研究は、逆に停滞気味の感がある。

本論文は、史料の行間を読む必要に迫られる文化史研究において、特に民俗学的手法を援用した新たな切り口を見出し、古代の無形文化解明の一端となることを期すものである。

#### 注

- (1) デカルト著、谷川多佳子訳『方法序説』（岩波書店、一九九七年）第五部。
- (2) モルガン、L. H. 著、青山道夫訳『古代社会』（岩波書店、一九五八年）。
- (3) 高木智見「春秋左氏伝——法と歴史の源流」（『アジアの歴史と文化』一、一九九二年）、同『先秦の社会と思想』（創文社、二〇〇一年）。
- (4) 平勢隆郎『中国の歴史 2 都市国家から中華へ』（講談社、二〇〇五年）。
- (5) 佐原康夫『漢代都市機構の研究』（汲古書院、二〇〇二年）。
- (6) 高村武幸『漢代の地方官吏と地域社会』（汲古書院、二〇〇八年）。
- (7) 松崎つね子「中国文明の継承性に果たした文字の役割——官僚制と関連して」（『駿台史学』一一一、二〇〇一年）。
- (8) 齋藤道子「鬼を哭かせたもの——巫の地位の変容から見る中国・戦国期以降の文字文化の浸透」（『東海史学』四五、二〇一一年）。
- (9) 齋藤道子「社会規範としての「告」——春秋時代における「声で告げる」ことの機能」（『東海史学』四〇、二〇〇六年）。
- (10) 高村武幸『秦漢簡牘史料研究』（汲古書院、二〇一五年）。
- (11) 日本では七世紀後半頃に、ほぼ日本語の語順に従って漢字のみで書かれた宣命体という表記様式が登場する。付属語がほとんど書かれない人麻呂歌集の略体歌に対し、宣命体では活用語の語尾や助詞・助動詞などが音仮名で書かれている。「宣命」とは宣読する勅命のことである。通常詔勅は漢文体で書かれるが、日本語と漢文体は語順の違いや助詞の有無などの違いがあるため、そのままでは読み上げるのに不便だったのだろう。書記言語の音声化をスムーズに行うために工夫された、漢文体と仮名文の間に位置する表記様式といえる。
- (12) 高木智見「瞽矇の力ー春秋時代の盲人楽師についてー」（『山口大学文学会志』四一、

一九九〇年)。

- (13) 岡田明子・小林登志子『シュメル神話の世界』(中央公論新社、二〇〇八年)。
- (14) 瞽矇、掌播鼗・柷・敔・塤・簫・管・弦・歌。諷誦詩、世奠繫、鼓琴瑟。掌九德六詩之歌、以役大師。
- (15) 『周礼』春官小師「小師ハ鼗・柷・敔・塤・簫・管・弦・歌ヲ鼓スルヲ教フルコトヲ掌ル(小師、掌教鼓鼗・柷・敔・塤・簫・管・弦・歌)。」鄭注「教フルトハ、瞽矇ニ教フルナリ(教、教瞽矇也)。」
- (16) 『周礼』春官大師「六詩ヲ教フ。曰ク風、曰ク賦、曰ク比、曰ク興、曰ク雅、曰ク頌(教六詩。曰風、曰賦、曰比、曰興、曰雅、曰頌)。」鄭注「教フトハ、瞽矇ニ教フルナリ(教、教瞽矇也)。」
- (17) 『周礼』春官大師「大祭祀ニハ、瞽ヲ帥キテ登歌シ、擊拊ヲ奏スルコトヲ令ス(大祭祀、帥瞽登歌、令奏擊拊)。」「大射ニハ、瞽ヲ帥キテ射節ヲ歌フ(大射、帥瞽而歌射節)。」「大喪ニハ、瞽ヲ帥キテ廡シ、匱ヲ作シテ諡ス(大喪、帥瞽而廡、作匱諡)。」「凡ソ国ノ瞽矇ハ焉ヲ正ス(凡國之瞽矇正焉)。」鄭注「大師ノ政教ニ從フナリ(從大師之政教)。」
- (18) 師慧過宋朝、將私焉。其相曰、朝也。慧曰、無人焉。相曰、朝也、何故無人。慧曰、必無人焉。若猶有人、豈其以千乘之相易淫樂之矇。必無人焉故也。子罕聞之、固請而歸之。
- (19) 鄭の尉氏・司氏が乱を起こし、時の執政の子駟・司馬の子国・司空の子耳を殺したが、子西(子駟の子)や子産(子国の子)らの反撃によって敗れ、その残党が宋に逃げたことがあった(『左伝』襄公十年)。そこで鄭人は父を殺された子西らのために、宋に馬四十乗と師萋・師慧を贈るなどして、残党の引き渡しを求めたのである(『左伝』襄公十五年)。
- (20) 師冕見。及階、子曰、階也。及席、子曰、席也。皆坐、子告之曰、某在斯、某在斯。師冕出。子張問曰、與師言之道與。子曰、然。固相師之道也。
- (21) 吉川幸次郎『論語』(朝日新聞社、一九六三年)。
- (22) 玉木尚之「賢者としての楽人の終焉」(『日本中国学会報』三九、一九八七年)。
- (23) 高木前掲注(12)論文。
- (24) 一色英樹「中国古代楽師考」(『国学院雑誌』八一―四、一九八〇年)。
- (25) 昔者衛靈公將之晉、至濮水之上、税車而放馬、設舍以宿。夜分而聞鼓新聲者、而說之、使人問左右、盡報弗聞。乃召師涓而告之曰、有鼓新聲者、使人問左右、盡報弗聞。其狀似鬼神、子爲我聽而寫之。師涓曰、諾。因靜坐撫琴而寫之。



- (26) たとえば、竹内照夫『新釈漢文大系 韓非子』(明治書院、一九六〇年)は「之ヲ写セ」を「(曲譜を)写してもらいたい」と訳す。また、吉川良和『中国音楽と芸能 非文字文化の探究』(創文社、二〇〇三年)はこの逸話を記譜行為の初見とし、先秦時代に記譜の習慣が存在したことの証左とする。
- (27) 『周礼』大司楽「樂語ヲ以テ国子ニ興・道・諷・誦・言・語ヲ教フ(以樂語教國子、興・道・諷・誦・言・語)。」
- (28) マルセル・グラネ『Fêtes et chansons anciennes de la Chine』(Éditions Ernest Leroux、一九一九年)。邦訳書は、内田智雄訳『支那古代の祭礼と歌謡』(弘文堂書房、一九三八年)、のちに『中国古代の祭礼と歌謡』(平凡社、一九八九年)として東洋文庫に収録。
- (29) 『聞一多全集』(開明書店、一九四八年)第一冊「神話与詩」所収。また第二冊「古典新義」にも詩経関係論考が含まれる。なお「神話与詩」二十一篇のうち「説魚」を含む五篇は、中島みどり訳注『中国神話』(平凡社、一九八九年)として邦訳された。
- (30) 松本雅明『詩経国風篇の研究 松本雅明著作集一』(弘生書林、一九八七年)、同『詩経諸篇の成立に関する研究 松本雅明著作集五・六』(弘生書林、一九八六年)。
- (31) 白川静『稿本詩経研究 通論篇』(立命館大学中国文学研究室、一九六〇年)、同『稿本詩経研究 解釈篇』(立命館大学中国文学研究室、一九六〇年)、同『稿本詩経研究 別冊 興の研究』(立命館大学中国文学研究室、一九六〇年)。このうち『通論篇』は『詩経研究 通論篇』(朋友書店、一九八一年)として出版。『通論篇』は『白川静著作集第十卷』に、『興の研究』は『同第九卷』に収録。その他訳注書として、『詩経国風』(平凡社、一九九〇年)、『詩経雅頌』一、二(平凡社、一九九八年)。
- (32) 目加田誠『詩経』(日本評論社、一九四三年)、同『詩経・楚辞』(平凡社、一九六〇年)、吉川幸次郎『詩経国風』上・下(岩波書店、一九五八年)など。
- (33) 赤塚忠「古代における歌舞の詩の系譜」(『日本中国学会報』三、一九五二年)、同『詩経研究 赤塚忠著作集第五卷』(研文社、一九八六年)所収。
- (34) 家井真『詩経の原義的研究』(研文出版、二〇〇四年)。
- (35) 家井真「『詩経』に於ける「君子」に就いて——祖霊祭祀詩を中心として」(『二松学舎大学東洋学研究所集刊』第二六集、一九九六年)、同前掲注(34)書所収。
- (36) 石川忠久『新釈漢文大系 詩経』上・中・下(明治書院、一九九七～二〇〇〇年)、牧角悦子『中国古代の祭祀と文学』(創文社、二〇〇六年)、福本郁子『『詩経』興詞研究』(研文出版、二〇一二年)など。

- (37) 主なものとして、『上博楚簡』孔子詩論、『清華簡』耆夜、芮良夫毖、周公之琴舞などがあげられる。
- (38) 白川静『詩経研究 通論篇』序（一九六〇年）。
- (39) 牧角悦子「『詩経』解説」（石川忠久『新釈漢文大系 詩経上』（明治書院、一九九七年））。

※本論文で引用する主要古典籍は、原則として以下の〈引用出典一覧〉に挙げた版本を底本とする。

〈引用出典一覧〉（書名五十音順）

- ・『晏子春秋集釈』（呉則虞撰、中華書局、一九六二年）
- ・『逸周書彙校集注（修訂本）』（黄懷信撰、上海古籍出版社、二〇〇七年）
- ・『淮南鴻烈集解』（劉文典撰、中華書局、一九八九年）
- ・『韓詩外伝集釈』（許維遹撰、中華書局、一九八〇年）
- ・『管子校注』（黎翔鳳撰、中華書局、二〇〇四年）
- ・『漢書補注』（王先謙撰、上海古籍出版社、二〇〇八年）
- ・『韓非子集解』（王先慎撰、中華書局、一九九八年）
- ・『国語集解』（徐元誥撰、中華書局、二〇〇二年）
- ・『古本竹書紀年輯校』（朱右曾撰、世界書局、一九五七年）
- ・『史記』（司馬遷撰、中華書局、一九八二年）
- ・『十三経注疏』（十三経注疏整理委員会編、北京大学出版会、二〇〇〇年）
- ・『荀子集解』（王先謙撰、中華書局、一九八八年）
- ・『山海経校注』（袁珂撰、巴蜀書社、一九九六年）
- ・『楚辞補注』（洪興祖撰、中華書局、一九八三年）
- ・『大戴礼記彙校集注』（黄懷信撰、三秦出版社、二〇〇五年）
- ・『墨子問詁』（孫詒讓撰、中華書局、二〇〇一年）
- ・『呂氏春秋新校釈』（陳奇猷撰、上海古籍出版社、二〇〇二年）
- ・『列子集釈』（楊伯峻撰、中華書局、一九七九年）

## 第一章 『左伝』 賦詩と春秋時代の『詩』

### はじめに

中国最古の詩集『詩』は、のちに五経の一つとして儒学の基本経典に数えられるようになるが、それ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』で『詩』の引用が見える箇所は三十以上、『荀子』に至っては八十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。『左伝』における『詩』の引用数は二百五十ほどと、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ある。「子曰ク、関雎ハ楽シミテ淫セズ、哀シミテ傷ラズ（子曰、關雎、樂而不淫、哀而不傷）」（『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、民事ハ緩ルベカラザルナリ、詩ニ曰ク、昼ハ爾茅ヲ于リ、宵ハ爾綯ヲ索ヘ、亟カニ其レ屋ヲ乗イ、其レ始メテ百穀ヲ播ケト（孟子曰、民事不可緩也。詩云、晝爾于茅、宵爾索綯、亟其乘屋、其始播百穀）」（『孟子』滕文公）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、之ニ貺フニ大礼ヲ以テス。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。登リテ拝ヲ成ス。公、嘉樂ヲ賦ス。<sup>(1)</sup>（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、文公は嘉樂（『毛詩』では「仮楽」と表記）を「賦」したというものである。『詩』に対し「賦」という動詞を用いる表現法は、『左伝』でのべ七十以上みられ、『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。賦詩の引詩との最大の違いは、すでに古詩であるはずの『詩』が、詩としてなお機能し利用されているというところにある。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。

本章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い。

### (一) 賦詩の意味

楊伯峻は『左伝』における「賦」の用法を① 軍に財物と士卒を徴納すること、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<sup>(2)</sup>。本章で関わるのは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。

隱公三年の衛風碩人（「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（衛莊公娶于齊東宮得臣之妹、曰莊姜、美而無子、衛人所爲賦碩人也）」）、閔公二年の鄘風載馳（「戴公ヲ立テ以テ曹ニ廬ス。許ノ穆夫人、載馳ヲ賦ス（立戴公以廬于曹。許穆夫人賦載馳）」）、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（鄭人惡高克、使帥師次于河上、久而弗召、師潰而歸、高克奔陳。鄭人爲之賦清人）」）、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。國人之ヲ哀ミ、之ガ為ニ黃鳥ヲ賦ス（秦伯任好卒、以子車氏之三子奄息・仲行・鍼虎爲殉、皆秦之良也。國人哀之、爲之賦黃鳥）」）の四例が作詩に当たる。これらは『詩』の由來說話というべきものであり、『左伝』の説が正しいかどうかはともかく<sup>(3)</sup>、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」と解すこともできる。

「賦」された詩は『詩』だけではない。隱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（「公入リテ賦スニ、『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（公入而賦、大隧之中、其樂也融融。姜出而賦、大隧之外、其樂也洩洩。遂爲母子如初）」）、僖公五年に公子たちの争いを予見した士蔿が晋の獻公のもとから退出したとき（「退キテ賦シテ曰ク、『狐裘尫茸タリ、一國ニ三公アリ、吾レ誰ニカ適從セン』ト（退而賦曰、狐裘尫茸、一國三公、吾誰適從）」）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から<sup>(4)</sup>、ここの「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、詩は作ると同時に歌われてもおり、「詩

を作ること」は「詩を歌うこと」と不可分の関係にあるといってもいいだろう。事実、士蔦の場面を『史記』晋世家は「退キテ歌ヒテ曰ク、狐裘蒙茸タリ、一國ニ三公アリ、吾レ誰ニカ適從セント（退而歌曰、狐裘蒙茸、一國三公、吾誰適從）」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。隠公三年「賦碩人」の正義は次のようにいっている。

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。此ト閔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。其ノ余ノ賦ト言フ者ハ、則チ皆ナ古詩ヲ誦スルナリ。<sup>(5)</sup>

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>(6)</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>(7)</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」すだけでなく、詩を「歌」う、「誦」すという表現も使われている。ではいったい、それらはどのように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にではあるが、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。

孫文子戚ニ如キ、孫蒯入リテ使ス。公之ニ酒ヲ飲マシメ、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。<sup>(8)</sup>（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
河ノ麤 <small>ほとり</small> ニ居ル	河の岸に住もう身の
拳無ク 勇無ク	力も無ければ勇気もなく
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 且ツ腫 <small>むく</small> ム	あしかさを病み足腫れて
爾ノ勇 伊レ何ゾ	お前の勇気とはそも何だ
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	お前の仲間は幾人か <sup>(9)</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って、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って孫文子を怒らせ、乱を誘発することによっ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ば、「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<sup>(10)</sup>。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（歌、詠也）」、「誦ハ諷ナリ（誦、諷也）」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、言ニ形あらはル。之ヲ言ヒテ足ラズ、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。<sup>(11)</sup>

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（詩言志、歌永言、聲依永）」とし、樂記は「詩ハ其ノ志ヲ言ヒ、歌ハ其ノ声ヲ詠ジ、舞ハ其ノ容ヲ動カスナリ（詩言其志也、歌詠其聲也、舞動其容也）」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「我レ歌イ且ツ謡ス（我歌且謡）」の毛伝に「曲ノ樂ニ合フヲ歌ト曰ヒ、徒歌ヲ謡ト曰フ（曲合樂曰歌、徒歌曰謡）」というのがそれである。また大雅行葦「或ハ歌ヒ或ハ号ス（或歌或号）」の毛伝は「歌ハ琴瑟ニ比スナリ、鼓ヲ徒撃スルヲ号ト曰フ（歌者比於琴瑟也、徒撃鼓曰号）」ともいっている。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（歌者長引其聲以誦之）」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（教國子興道・諷誦・言語）」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（倍文曰諷、以聲節之曰誦）」といい、さらに『礼記』文王世子「春ニ誦シ夏ニ弦ス（春誦夏弦）」の鄭注に「誦トハ歌樂ヲ謂フナリ、弦トハ絲ヲ以テ詩ヲ播<sup>あ</sup>グルヲ謂フ（誦謂歌樂也、弦謂以絲播詩）」というように、「誦」と「歌」の境界は極めて曖昧である。『左伝』でも僖公二十八年「輿人ノ誦ヲ聴ク（聴輿人之誦）」に杜預は「其ノ歌誦ヲ聴ク（聴其歌誦）」と注している。

とはいえ、襄公十四年のこの場面での「歌」と「誦」の使い分けは、「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楽師だった。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。<sup>(12)</sup>（襄公二十七年）

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。<sup>(13)</sup>（襄公二十八年）

襄公二十七年は、不敬な態度の齊の慶封に魯の叔孫穆子が鄘風相鼠を「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、胡オミヤゾ 遄 カニ死セザル（人而無禮、胡不遄死）」と非常に直接的な詩句であって、これが分か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二十八年に再び会食する。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>(14)</sup>。前回は「賦」しても慶封はその詩意が理解できなかつたので、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、現行の『毛詩』にはその篇名がなく、逸詩と考えられている）、慶封はそれでも理解できなかつた、というのが一連の流れである。ここの「賦」と「誦」の対比は、襄公十四年の「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>(15)</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、文伯ニ室めあはサント欲シ、其ノ宗老ヲ饗シテ、為ニ緑衣ノ三章を賦セリ。老、守亀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。<sup>(16)</sup>（『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」すことによってその意を伝えた。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、之ヲ賦ト謂フ（不歌而誦、謂之賦）」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>(17)</sup>。

このように「賦」は「誦」であるとする旧来の説に対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。

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、先にあげた襄公十四年の「師曹」、襄公二十八年の「工」のように、実際は楽師が歌唱・朗誦していた場合も多いと考えられる。僖公二十三年には、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、後述するように賦詩は『左伝』に三十一場面ある。そのうち二十三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、六卿ヲシテ諸侯ノ師ヲ帥キテ以テ進マシム。涇ニ及ブモ<sup>わた</sup>濟ラズ。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・莒人先ズ濟ル。<sup>(18)</sup>  
(襄公十四年)

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、魯人と莒人は真っ先に渡った。ここはそういう話である。これと同様の逸話が『国語』魯語下にもみえる。

諸侯秦ヲ伐ツモ、涇ニ及ビテ濟ルモノ莫シ。晋ノ叔向、叔孫穆子ニ見テ曰ク、「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、舟虞ト司馬トヲ召シテ曰ク、「夫レ苦匏ハ人ニ材<sup>き</sup>ラレズ、共ニ濟ルノミ。魯ノ叔孫、匏有苦葉ヲ賦スルハ、必ズ将ニ涉ラントスレバナリ。舟ヲ具<sup>みち</sup>エ<sup>はら</sup>隧<sup>そな</sup>ヲ除ヘ。共ヘズンバ法有ラン」ト。是レ行ハルルヤ、魯人、莒人ヲ以<sup>ひき</sup>キテ先ズ濟リ、諸侯之ニ従ヘリ。<sup>(19)</sup>

『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、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」といっている点である。「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って、実際は歌ったのだとする<sup>(20)</sup>。

宴席での賦詩、これは『詩』をうた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。『左伝』『国語』ともに、叔向と叔孫穆子とはただ「見」えたと記されているだけあり、宴席が開かれたとは明言できない。もちろん、「見」えた場で何かしらの席が設けられ、他の饗宴の場での詩の歌詠が不自然でないのと同様、そのやりとりの中で『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かもしれない。

しかし、ここは無理に『詩』がうたわれる場を想定しなくてもよいのではないだろうか。叔孫穆子がただ『詩』の篇名を述べるにとどまった『国語』の例と同様に、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』内にも見られる。

晋ノ楽王鮒曰ク、「小旻ノ卒章善シ。吾ハ之ニ従ハン」ト。<sup>(21)</sup>（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。将ニ之ヲ若何セントス」ト。対ヘテ曰ク、「臣ノ業ハ揚水卒章ノ四言ニ在リ」ト。叔孫稽首ス。<sup>(22)</sup>（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。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、ほぼ同じといってもいい。となれば、『国語』の叔孫穆子の言葉を、実際は歌っ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っても、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』襄公十四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ったとすれば、「穆子、匏有苦葉ヲ賦ス」と書かれてはいても、実際は『国語』のように、会話中にその篇名を述べただけであった可能性も出てくるのである。

大雅烝民「明命使賦」の毛伝に「賦ハ布ナリ（賦、布也）」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」に対し、「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。ならば『左伝』賦詩の「賦」も、その原義はただ心情を敷きの陳べるというだけであって、歌唱や朗誦の有無はもともと問題とされていなかったと考えられるのではないだろうか。

『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、そして詩を歌う、ないしは誦す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」に含まれる可能性に注目した。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うであれ誦すであれ、さらにはたとえ篇名を告げただけであっても、それら全てをひっくるめた動詞が「賦」なのだといえる。襄公十四年の衛の献公の話や、襄公二十七年と襄公二十八年の斉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』襄公二十七年、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って賦詩をうながした。

請フ皆賦シテ以テ君ノ祝ヲ卒ヘヨ。武モ亦タ以テ七子ノ志ヲ観ン。<sup>(23)</sup>

詩を「賦」すことによって、その「志」を知ることができると趙文子はいうのである。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った。

伯有将ニ戮セラレントス。詩ハ以テ志ヲ言フ。志ハ其ノ上ヲ誣ヒテ之ヲ公怨シ、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。<sup>(24)</sup>

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が淫乱の行いをしたことをそしっ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。ただ『左伝』の解釈も毛伝・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した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（詩言志）」とこの条とほぼ同文が記されており、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（詩者志之所之也。在心爲志、發言爲詩）」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』の賦詩を特殊な所為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、その人のその場その時にその心情に合わせて自作されたものではなく、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、本章が問題とするのは、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。ここでは、「どこの国」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ることにし、各場面の詳細については章末の表に原文を附した。本章では、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、僖公五年の晋の士蔦の例も除外する。

傍線が引かれているのが賦詩をした人物、（ ）は国君の補佐として列席した人物である。

僖二十三 秦・穆公 - 晋・重耳（趙衰）

秦に滞在中の重耳を穆公が「享」した

文三 晋・襄公 - 魯・文公（叔孫得臣）

盟のやり直しのため、文公が晋に行き、「饗」された

文四 魯・文公 - 衛・甯武子

甯武子が「来聘」し、ともに「宴」した

文七 晋・荀林父 - 晋・先蔑

先蔑が秦に公子雍を迎えに行く役を辞退するように忠告したが、先蔑はきかなかつた

文十三 鄭・穆公（公子帰生） - 魯・文公（季文子）

晋から帰国途中の文公に、穆公が晋との講和の取りなしを頼むために「会」し、「宴」した

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、「享」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
- 襄十四 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
- 襄十四 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
- 襄十六 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
- 襄十九 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
- 襄十九 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
- 襄二十 宋・平公 - 魯・季武子  
季武子が「報聘」し、「享」された
- 襄二十 魯・襄公 - 魯・季武子  
宋への「報聘」を「復命」し、「享」された
- 襄二十六 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
- 襄二十七 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
- 襄二十七 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
- 襄二十七 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

- 襄二十九 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・公子圉 - 晋・趙文子  
盟を温め直すために「会」し、公子圉が趙文子を「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
- 昭十二 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
- 昭十六 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
- 昭十七 魯・昭公（季平子） - 小邾・穆公  
穆公が「来朝」し、ともに「燕」した
- 昭二十五 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来た

まず賦詩が行われた場を見てみると、全三十一場面のうち「享」であるのが十五例、「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

同意語であると考えられ、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、こちらもほぼ同一の語とみなしてよかろう。「餞」も餞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。そうすると実に三十一例中二十三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二十六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十一例、「盟」「会」が五例、その他明記されていなくても外交に関する場面がほとんどである。

『左伝』には「賦+『詩』」だけでなく、「歌+『詩』」・「誦+『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」などの楽師が「歌」または「誦」したことが明記されている。

- a 襄四 晋・悼公（工） - 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 襄十四 衛・献公（師曹） - 衛・孫蒯  
献公が孫蒯と「飲酒」し、師曹に「歌」させた（師曹は「誦」した）
- c 襄二十八 魯・叔孫穆子（工） - 齊・慶封  
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 襄二十九 魯・叔孫穆子（工） - 吳・季札  
「来聘」した季札が「周楽」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見解が多い。具体例をあげると、清の顧棟高の作成した「春秋三伝引摛詩書易三経表」<sup>(25)</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<sup>(26)</sup>、張素卿はdの「請観周楽」は『儀礼』聘礼にいうところの「請観」の礼であり、観楽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>(27)</sup>。その他では、目加田は全てを賦詩に含めて

いる<sup>(28)</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、本章では「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 をみても、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全くない。よってこれは本論では「賦詩」とは見なさず、除外する。a は晋の悼公が「肆夏之三」の音楽を鐘で奏し、「文王之三」「鹿鳴之三」の詩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、問うにあたってもてなすのに樂を奏することは先君の礼であるといっている。つまりどの『詩』を奏するかは礼によってあらかじめ定まっておき、その場の状況によって臨機応変に『詩』を選択する賦詩とは異なる。とはいえ、使者をねぎらう宴の席で使うにふさわしい『詩』が幾通りもあるわけではなく、使われる『詩』が固定化されていっても不思議ではない。しかし、固定化し、形式化されたとしても、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なくもなく、その境界はあいまいであるので、ここはひとまず保留としたい。

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+『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+『詩』」の形に限ればこれだけだが、魯語下に「叔孫穆子晋ニ聘シ、晋ノ悼公之ヲ饗ス。樂鹿鳴ノ三ニ及ビテ、而ル後ニ樂ニ拝スルコト三タビス（叔孫穆子聘於晋、晋悼公饗之、樂及鹿鳴之三、而後拜樂三）」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單靖公が饗応し、「語リテ昊天有成命ヲ説<sup>よるこ</sup>ブ（語説昊天有成命）」とあるのも<sup>(29)</sup>、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。

ここで、次節で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<sup>(30)</sup>。中には



賦詩に限定せず、『左伝』中にみえる『詩』全般について、つまり広義の引詩全体を論じているものも含まれるが<sup>(31)</sup>、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り<sup>(32)</sup>、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のみのもあるが<sup>(33)</sup>、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。ただし目加田は、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>(34)</sup>。

目加田は、賦詩習俗はあくまで一部の時代、一部の地域、一部の人々よるものだとするが、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。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、四方ニ使イ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（子曰、誦詩三百、授之以政不達、使於四方不能專對、雖多亦奚以爲）」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>(35)</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<sup>(36)</sup>、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>(37)</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節で考えてみたい。

### （三）賦詩と言語差異

前節では、賦詩習俗の根底に「詩以言志」の観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、僖公五年の晋の士蔿の例を除いても、九例みえる。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、昭公十二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」った一例のみになる。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。郷人ノ或ヒト之ヲ歌ヒテ曰ク、「我ニ圃有リ、之ニ杞ヲ生エン。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。(38) (昭公十二年)

『左伝』にはこの一例のみだが、『国語』と『晏子春秋』にも『詩』以外を歌唱する場面が見られる。

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。(39) (『国語』晋語二)

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。(40) (『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 殫ことごとク零落ス。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。(41) (『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。(42) (『晏子春秋』内篇雜上第一章)

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って交流する、神・人一体の外交儀礼であると指摘している<sup>(43)</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>(44)</sup>。しかしそれだけでは根拠としてやや不十分ではないだろうか。そ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、後者は同国人同士の宴の時に用いられていることがわかる。これまでこの点について言及した研究がなかったが、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。

「我ガ諸戎ハ飲食衣服、華ト同ジカラズ、贅幣通ゼズ、言語達セズ。何ノ悪カ能ク為サン。会ニ与ラザルモ、亦タ菅スル無シ」ト。<sup>(45)</sup>

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っ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、「鄭ニ人有リ」ト。<sup>(46)</sup>（莊公二十八年）

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「鄭ニ人有リ（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」としているところを見ると、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「南蛮馱舌ノ人（南蠻馱舌之人）」といったのもその傍証である。

楚や戎の言語は中原と少なからず差異があったことはこのとおりに明らかなだが、とはいえ

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ろう。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、襄公二十七年の子蕩、昭公元年の公子圉、昭公三年の靈王の三例ある。「詩以言志」が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。

古ハ百里ニシテ名ヲ異ニシ、千里ニシテ習ヲ異ニス。<sup>(47)</sup>（第九章）

この箇所は現行本では「古ハ百里ニシテ習ヲ異ニシ、千里ニシテ俗ヲ殊ニス（古者百里而異習、千里而殊俗）」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>(48)</sup>。

諸国に言語差が存在していたことが想像される中、『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。<sup>(49)</sup>（『論語』述而篇）

孔子は『詩』『書』を読むときと礼を行うときは「雅言」したというのである。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。では「雅言」とはどのような読み方を指すのだろうか。何晏『論語集解』では「孔曰ク、『雅言ハ正言ナリ』ト（孔曰、雅言、正言也）」と注されている<sup>(50)</sup>。「正言」について、劉台拱『論語駢枝』は「王都ノ音ハ最モ正ナリ、故ニ雅名ヲ以テス。列国ノ音ハ尽ク正シカラズ、故ニ風名ヲ以テス。王ノ邦国諸侯ヲ撫スル所以ハ、七歳ニシテ象胥ニ属シ言語ヲ諭シ、辞命ニ協フ、九歳ニシテ瞽史ニ属シ書名ヲ諭シ、声音ヲ聴ク、王朝ニ正シ、諸侯ノ

国ニ達ス、是ヲ雅言ヲ謂フ（王都之音最正、故以雅名。列國之音不盡正、故以風名。王之所以撫邦國諸侯者、七歳屬象胥諭言語、協辭命、九歳屬瞽史諭書名、聽聲音、正於王朝、達於諸侯之國、是謂雅言）」とする<sup>(51)</sup>。また劉宝楠『論語正義』は劉台拱の説を受けて、「周室ハ西都ナリ、当ニ西音ノ音ヲ以テ正ト為スベシ。平王東遷シ、下リテ列国ト同ジク、其ノ音ヲ以テ天下ヲ正スコト能ハズ、故ニ降リテ風ヲ稱ス。而レドモ西都ノ雅音ハ、固ヨリ未ダ廢シ尽クサザルナリ。……後世ノ人詩ヲ作ルニ官韻ヲ用ヒ、又タ官ニ居リ民ニ臨ムニ、必ズ官話ヲ説クハ、即チ雅言ナリ（周室西都、當以西都音爲正。平王東遷、下同列國、不能以其音正乎天下、故降而稱風。而西都之雅音、固未盡廢也。……後世人作詩用官韻、又居官臨民、必説官話、即雅言矣）」とする。劉台拱、劉宝楠ともに、周の、それも名実ともに権威のあった西周期の都が置かれた地方の言語が「雅言」であると解釈している。さらに劉宝楠は、「雅言」とは後世の官話と同じようなもの、つまり標準語のようなものであると説明する。周代の標準語とされるものが実際にどの地方の言語をもとにしたものだったのか<sup>(52)</sup>、そして孔子が実際にどの地方の言語を「雅言」と考え、用いていたのかということについては実証しがたい。とはいえ、「雅言」とは「周の言語」のことを指すと考えてよさそうである。孫作雲は、「政治は文化をリードする。西周の京畿が全天下の中心となったために、京畿のすべては全天下の標準となった」とする<sup>(53)</sup>。全天下の標準となったものの一つに言語も含まれていたのである。

「雅言」が「周の言語」のことであり、孔子は『詩』を「周の言語」で読んだと解するならば、孔子は『詩』をどのようなものにとらえていたと考えられるだろうか。魯人である孔子は、『書』や「執礼」と並んで『詩』をわざわざ「周の言葉」で読んでいた。それは、孔子が『詩』を広く「周の詩」ととらえていたことの表れといえるのではないだろうか。

ただ、『毛詩』の詩篇を見てみると、二雅と二南、周頌は、おおむね「周の詩」といっても差し支えないだろうが、二南を除く国風の多くは、その名の通り諸国の詩歌である。劉台拱も国風については上述の通り「列国ノ音ハ尽ク正シカラズ、故ニ風名ヲ以テス」と考えている。にもかかわらず孔子は『詩』を「雅言」したと、ひとくくりに『詩』とのみしかいわれていない。孔子のいうところの『詩』が、現行の『毛詩』とどれだけ一致するのか、現時点では確かなことはいえない。しかし少なくとも孔子は、『詩』を周の礼楽文化の一つにとらえ、『詩』を「周の詩」と考えていたと推察されるのである。

『左伝』賦詩でうたわれた『詩』も、孔子と同じく「雅言」されたのだろうか。通常の会話体ではなく、わざわざ詩を用いて表現するのは「言外之意」、つまり直接的にものを用いるのではなく、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、胡ゾ過カニ死セザル（人而无禮、胡不

過死)」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った。これは『詩』の教養が慶封になかった、というだけではなく、ただでさえ古語である『詩』が齊人の慶封にとっては異地の発音である「雅言」で「賦」されたからだだとすると、納得がいく。『詩』を使い臨機応変に賦詩応酬することのできた人々は、正しく「雅言」することも問題なくできたのだろう。

では、母語に差のある人々が、『詩』をいずれの言語でもない「周の言語」で応酬し合うのはなぜだろうか。

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ペー族（白族）の歌謡調査のため訪れたことがある。ペー族は歌垣文化を今に伝える民族だが、同じペー族内でも方言差があり、西山調や劍川調など、地方によって異なる歌い方・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。文字通り漢語（ペー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。ペー族の居住地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、相手に合わせて漢語を使う。ペー族には漢語がわかる者がいるが、漢族は通常ペー語がわからないからである。漢族だけではない。ペー族周辺にはイ族（彝族）・プミ族（普米族）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。

ペー族が異族との対話に用いる言語が漢語であるというのは、「漢語」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>(54)</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と思なされることに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う感覚をも共有することになる。つまり「同じ民族である」という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。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』の利用者たちはみな、もとは周の統治下にあったという過去（の伝承）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、現在でもペー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、グラネをはじめ、白川などがすでに指摘しているところである<sup>(55)</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、存在したと考えても問題ないだろう。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が可能である。ただ西周時代にはまだ『詩』は確立していない。その当時は、後に『毛詩』にも収録される頌や雅のうちの何篇かに加え、後世のどこかの時点で伝承が途絶え、今に伝わらない古詩や、時には自作の詩も用いられていたであろう。

春秋時代に入り、周王室の権威が政治的・軍事的に失墜しても、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だけでない。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てよいだろう。

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くることと関連する。魯が初めて晋に使者を送るのも春秋中期の僖公三十年のことである。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、春秋時代にことさら『詩』が重んじられた理由としては薄弱だろう。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思われる。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可能性が考えられるという点である。現代にまで歌文化が遺る少数民族の事例を見てみると、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自己流にして用いる。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のではなかろうか。

古詩の詩句は古語であり、口語とは異なる。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から春秋初期までとすれば、春秋中期以降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二つ目である。

周を中心としていた西周時代は、周の権威を必要とする諸侯らが周王のもとに赴き、直接冊封を受けていたことが、冊命金文などから分かっている。それが、周が東遷し、その政治力が低下した春秋時代になると、諸侯は周王室から間遠になっていく。その分彼らの



言語は自らの封地の方言の影響をより強く受けるようになっていったことだろう。それにともない各国の為政者階級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ったにせよ、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、春秋時代も古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古詩はどんどん古語となり、理解は難しくなる。しかし古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、古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とも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、古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、同時に古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、なおさら古詩を意識的に学ばねばならず、当然、そこから古詩を理解できない者も現れる。そしてそこに、古詩を得意とする者が古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『左伝』でいえば魯の襄公昭公期にあたる。この時期に賦詩記事が増加するのは、そうした社会の流れを背景にしているのではなかろうか。詩の教養の有無がステイタスとしての価値を持つようになり、それにともない、賦詩にまつわる逸話も特筆すべき事柄として重視されるようになっていったと考えられるからである。『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。古詩を知り、理解する必要性から、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のだろう。

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<sup>(56)</sup>、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、顧頡剛の指摘を待つまでもなく<sup>(57)</sup>、『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』に接する場はなく、わずかに楽を制定したとされる周公の末裔である魯においてのみ保存されていた<sup>(58)</sup>。また「鄭声ハ淫」<sup>(59)</sup>と孔子が遠ざけたところの鄭の楽は、古い周楽が霞むほど世を席卷していた。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ったのである。

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観念だけは残る。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』の経書化への道を啓いていったのである。

### おわりに

春秋時代は『詩』が詩として生きた最後の時代であった。『上海博物館蔵戦国楚竹書』に含まれる「孔子詩論」は<sup>(60)</sup>、『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』はすでに経書化の道を歩んでおり、漢代成立の毛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に至っていない今、『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。本章では賦詩の最大の特徴である「うたわれる『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いう結論を導いた。

ただ注意しなければいけないのは、論拠の大半を『左伝』に記載された記事によっているという点である。『左伝』に載る逸話がそのまま史実であるという保証は残念ながらない。とはいえ、古詩を用いた賦詩応酬が、『左伝』が成立したと考えられる戦国期に、何の根拠もなく創作されたとは考えにくい。たとえ賦詩応酬逸話が全て創作されたものだとしても、そうした言説が生まれる背景には、それに類する習俗が実在していたと考えてよいだろう。少なくとも、『左伝』成立期には春秋時代に賦詩習俗が存在したと考えられていたことは確かである。

最後に、『左伝』賦詩以外の、詩歌応酬場面を含む文献について簡単に触れて終わりたい。

『逸周書』太子晋解には、周の太子晋と晋の楽師師曠が会見し、歌を応酬する場面が描かれている。

王子曰ク、「請フ、入リテ坐セ」ト。遂ニ席ヲ敷キ、瑟ヲ注ス。師曠、無射ヲ歌ヒテ曰ク、「国誠ニ寧ナリ、遠人来タリ觀ユ。義経ヲ修メ、好ク楽シテ荒無カレ」ト。乃チ瑟ヲ王子ニ注ス。王子、嶠ヲ歌ヒテ曰ク、「何ゾ南極ヨリ、北極ニ至ル、境ヲ絶リ国ヲ越エ、道ノ遠キヲ愁エザランヤ」ト。<sup>(61)</sup>

師曠は「無射」を歌い、王子晋は「嶠」を歌い返す。『左伝』賦詩との違いは、篇名をあげながら、その後に詩句も明記されている点である。『左伝』賦詩では篇名をあげるのみで詩句はあげない。応酬に用いられたのは基本的に『詩』であり、篇名だけでその詩句がわかる者が読者として想定されていたからだろう。一方、ここで師曠と太子晋が歌った「無射」と「嶠」は、現行の『毛詩』には見えない。孔兆は「音ヲ無射ノ律ニ合ハス（音合於無射之律）」「師曠新曲ヲ作り王子ヲ美スルナリ、王子旧曲ヲ述ベ諫ムルナリ（師曠作新曲美王子也、王子述舊曲諫也）」と注する。新曲旧曲の是非は現時点では判断できないが、詩句をあげるといふことは、読者が篇名だけではその詩句はわからないと作者が認識していたことを示している、ということはいえよう。

詩句をあげて歌の応酬を記述する文献が、二〇〇八年に清華大学が入手した戦国楚簡と考えられる竹簡群、いわゆる『清華簡』から発見された。そのうちの一つ、「耆夜」は、武王が周公・畢公と飲至儀礼を行い、武王が「樂樂旨酒」「輶乘」の二篇を、周公が「鬲鬯」「明明上帝」「蟋蟀」の三篇を「作歌」したという内容である<sup>(62)</sup>。歌われた五篇のうち、「蟋蟀」は現行『毛詩』の唐風に収められているが、それ以外は伝世文献には見えない。また、唐風蟋蟀は、毛伝では「晋ノ僖公を刺ルナリ（刺晋僖公也）」とされており、周公旦が作ったとする「耆夜」とは、その解釈を大きく異にする。

『清華簡』で詩歌応酬と思われるもう一つの篇が「周公之琴舞」で、その内容は、周公が「多士敬毖」を作り、それを受けて成王が「敬毖」を作ったというものである<sup>(63)</sup>。「敬毖」は、『毛詩』周頌敬之と類似する。ただ「周公之琴舞」は、「周公、多士敬毖ヲ作り九紘ヲ琴舞ス（周公作多士敬毖琴舞九紘）」「成王、敬毖ヲ作り九紘ヲ琴舞ス（成王作敬毖琴舞九紘）」の他は、それぞれの詩句があげられているのみで、どういう状況で詩が作られ歌われたのか、その場面設定はよくわからない。

『清華簡』の二篇はどちらも、詩歌応酬の場面ではあるが、そこで用いた詩は既成の古詩ではなく、歌い手が「作」り歌ったという設定になっており、本章で論じてきた『左伝』

賦詩とは性質が異なる。とはいえ、『逸周書』及び『清華簡』に、宴席（もしくはそれに準ずると思われる場）で、詩歌を作り歌い合うという逸話があることについては、今後の研究課題としたい。

#### 注

- (1) 公如晉、及晉侯盟。晉侯饗公、賦菁菁者莪。莊叔以公降拜曰、小國受命於大國、敢不慎儀。君貺之以大禮、何樂如之。抑小國之樂、大國之惠也。晉侯降辭。登成拜。公賦嘉樂。
- (2) 楊伯峻・徐提編『春秋左伝詞典』（中華書局、一九八五年）。
- (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（齊侯之子、衛侯之妻、東宮之妹）」といい、また第二章では「巧笑倩タリ、美目盼タリ（巧笑倩兮、美目盼兮）」とあっており、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。白川静（『詩経国風』平凡社、一九九〇年）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「歸唁衛侯とむ」といい、また第四章に「許ノ人とが之ヲ尤ム（許人尤之）」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（清人在彭、駟介旁旁。二矛重英、河上乎翱翔）」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いっておらず、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。秦風黄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ろうが、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、「この話がのちに脚色され、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（白川前掲書）。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（一）』弘生書林、一九八七年）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いる可能性はもちろんある。士蔦の詩の「狐裘尫茸」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) 此賦謂自作詩也。班固曰、不歌而誦亦曰賦。鄭玄云、賦者或造篇或誦古。然則賦有二義。此與閔二年鄭人賦清人、許穆夫人賦載馳、皆初造篇也。其餘言賦者則皆誦古詩也。
- (6) 『漢書』芸文志は「歌ハズシテ誦スル、之ヲ賦ト謂フ（不歌而誦、謂之賦）」とする。
- (7) 鈴木虎雄『支那文学研究』（弘文堂、一九二五年）。
- (8) 孫文子如戚、孫蒯入使。公飲之酒、使大師歌巧言之卒章。大師辭。師曹請爲之。初公有嬖妾、使師曹誨之琴。師曹鞭之。公怒、鞭師曹三百。故師曹欲歌之、以怒孫子、以報公。公使歌之、遂誦之。
- (9) 原文は、「彼何人斯、居河之麋。無拳無勇、職爲亂階。既微且燼、爾勇伊何。爲猶將多、爾居徒幾何。」訳は目加田誠『詩経・楚辞』（平凡社、一九六九年）による。
- (10) ただし顧頡剛「論詩経所録全爲樂歌」（『古史弁』第三冊、北京書店、一九三一年）は、「歌」と「誦」は互文であるとする。
- (11) 詩者志之所之也。在心爲志、發言爲詩。情動於中而形於言。言之不足、故嗟歎。之嗟歎之不足、故永歌之。永歌之不足、不知手之舞之、足之蹈之也。
- (12) 叔孫與慶封食。不敬。爲賦相鼠。亦不知也。
- (13) 叔孫穆子食慶封、慶封汜祭。穆子不說、使工爲之誦茅鴟。亦不知。
- (14) 『礼記』曲礼に客との飲食の礼として「主人、客ヲ延<sup>みちび</sup>キテ祭ル（主人延客祭）」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。
- (15) 中島千秋『賦の成立と展開』（私家版、一九六三年）。
- (16) 公父文伯之母欲室文伯、饗其宗老、而爲賦綠衣之三章。老請守龜卜室之族。師亥聞之曰、善哉、男女之饗、不及宗臣、宗室之謀、不過宗人。謀而不犯、微而昭矣。詩所以合意。歌所以詠詩也。今詩以合室、歌以詠之、度於法矣。
- (17) 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）。
- (18) 晉侯待于竟、使六卿帥諸侯之師以進。及涇不濟。叔向見叔孫穆子。穆子賦匏有苦葉。

叔向退而具舟。魯人・莒人先濟。

- (19) 諸侯伐秦、及涇莫濟。晉叔向見叔孫穆子曰、諸侯謂秦不恭而討之、及涇而止、於秦何益。穆子曰、豹之業、及匏有苦葉矣。不知其他。叔向退、召舟虞與司馬曰、夫苦匏不材於人、共濟而已。魯叔孫賦匏有苦葉、必將涉矣。具舟除隧。不共有法。是行也、魯人以莒人先濟、諸侯從之。
- (20) 大野峻『国語・上』(明治書院、一九七五年)。
- (21) 晉樂王鮒曰、小旻之卒章善矣、吾從之。
- (22) 叔孫謂邱工師駟赤曰、邱非唯叔孫氏之憂、社稷之患也、將若之何。對曰、臣之業在揚水卒章之四言矣。叔孫稽首。
- (23) 請皆賦以卒君貺。武亦以觀七子之志。
- (24) 伯有將爲戮矣。詩以言志。志誣其上而公怨之、以爲賓榮、其能久乎。幸而後亡。
- (25) 顧棟高『春秋大事表』所収。
- (26) 楊向時「左伝賦詩考」(『孔孟學報』一三、一九六七年)。
- (27) 張素卿『左伝稱詩研究』(国立台湾大学文學院、一九九一年)。
- (28) 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)。
- (29) 『国語』周語下「晋ノ羊舌肸周ニ聘シ、幣ヲ大夫ニ發シ單靖公ニ及ブ。靖公之ヲ享シ、儉ニシテ敬ヒ、賓礼贈餞、其ノ上ヲ視テ之ニ從ヒ、燕シテ私無ク、送リテ郊ニ過ギズ、語リテ昊天有成命ヲ説ブ(晋羊舌肸聘于周、發幣於大夫及單靖公。靖公享之、儉而敬、賓禮贈餞、視其上而從之、燕無私、送不過郊。語説昊天有成命)。」
- (30) 毛振華『《左伝》賦詩研究』(上海古籍出版社、二〇一一年)は、大陸及び台湾における先行研究をまとめる。ただし、日本のものについては触れられていない。
- (31) 張前掲注(27)書は賦詩や狭義の引詩などを全てひっくるめて「稱詩」としているが、この表現が広く使われているとは言い難いので、ここでは従来通りただ引詩とだけ表現することとする。
- (32) この類の先行研究として、楊前掲注(26)論文や曾勤良『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。
- (33) 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。

- (34) 目加田前掲注(28)論文。
- (35) 陳致宏『語用学与《左伝》外交賦詩』(万卷楼、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)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(天子聴政、使公卿至於列士獻詩)」・『左伝』襄公十四年「瞽ハ詩ヲ為リ、工ハ箴諫ヲ誦ス(瞽爲詩、工誦箴諫)」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。
- (36) 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)。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。
- (37) 小寺敦『先秦家族関係史料の新研究』(汲古書院、二〇〇八年)。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。
- (38) 將適費、飲郷人酒。郷人或歌之曰、我有圃、生之杞乎。從我者子乎、去我者鄙乎。倍其鄰者恥乎。已乎已乎、非吾黨之士乎。
- (39) 中飲、優施起舞、(中略)乃歌曰、暇豫之吾吾、不如鳥鳥、人皆集於苑、己獨集於枯。里克笑曰、何謂苑、何謂枯。
- (40) 晏子至、已復事。公延坐、飲酒樂。晏子曰、君若賜臣、臣請歌之。歌曰、庶民之言曰、凍水洗我、若之何。太上靡散我、若之何。歌終、喟然歎而流涕。
- (41) 公與晏子入坐飲酒、致堂上之樂。酒酣、晏子作歌曰、穗乎不得穫、秋風至兮殫零落。風雨之拂殺也、太上之靡弊也。歌終、顧而流涕、張躬而舞。
- (42) 晏子臣于莊公、公不説、飲酒、令召晏子。晏子至入門。公令樂人奏歌曰、已哉已哉、寡人不能説也、爾何來爲。晏子入坐、樂人三奏、然後知其謂己也。

- (43) 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)。
- (44) グラネ以降、『詩』、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るとはいいがたく、ここは慎重を期すこととしたい。
- (45) 我諸戎飲食衣服、不與華同、贄幣不通、言語不達。何惡之能爲。不與於會、亦無嘗焉。
- (46) 衆車入自純門、及達市。縣門不發。楚言而出。子元曰、鄭有人焉。
- (47) 原文は「古者百里異名、千里異習。」釈文は銀雀山漢墓竹簡整理小組編『銀雀山漢墓竹簡〔壹〕』(文物出版社、一九八五年)による。現行本では、内篇問上第十八章に同内容がある。
- (48) 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」(『出土資料研究』一二、二〇〇八年)においてされている。
- (49) 子所雅言、詩・書・執禮、皆雅言也。
- (50) 朱熹『論語集注』は「常言」、つまり常に言ったとするなど、「正言」と違う解釈も存在するが、現在は「正言」説が主流のようである。
- (51) 劉宝楠『論語正義』(中華書局、一九九〇年)の引くところによる。
- (52) たとえば李建国は、秦晋一帯の方言を基に、殷代の河洛の言葉が融合して周代の官方言語——すなわち雅言となったとする(李建国『漢語規範史略』(語文出版社、二〇〇〇年)。
- (53) 孫作雲『詩経与周代社会研究』(中華書局、一九七九年)。
- (54) 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)
- (55) マルセル・グラネ著、内田智雄訳『中国古代の祭礼と歌謡』(平凡社、一九八九年)、白川静『詩経研究 通論篇』(朋友書店、一九八一年)、及び同前掲注(3)書など。
- (56) 高木前掲注(43)論文。
- (57) 顧前掲注(10)論文。
- (58) 呉の季札が魯で「周楽」を観たこと(『左伝』襄公二九年)、宋と魯でだけ「観礼」できるとする荀偃の言葉(『左伝』襄公一〇年)、孔子が斉で韶を聞いた話(『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、古樂に接することのできる場が決して多くなかったことをも表している。

- (59) 『論語』衛靈公「顔淵邦ヲ為<sup>おさ</sup>メンコトヲ問フ。子曰ク、「夏ノ時ヲ行ヒ、殷ノ輅ニ乗リ、周ノ冕ヲ服シ、樂ハ則チ韶舞シ、鄭声ヲ放チ、佞人ヲ遠ザク。鄭声ハ淫、佞人ハ<sup>あやう</sup>殆シ」(顔淵問爲邦。子曰、行夏之時、乘殷之輅、服周之冕、樂則韶舞、放鄭聲、遠佞人。鄭聲淫、佞人殆。)」
- (60) 馬承源主編『上海博物館藏戦国楚竹書(一)』(上海古籍出版社、二〇〇一年)。
- (61) 王子曰、請入坐。遂敷席、注瑟。師曠歌無射曰、國誠寧矣、遠人來歡。修義經矣、好樂無荒。乃注瑟於王子。王子歌嶠曰、何自南極、至于北極、絕境越國、弗愁道遠。
- (62) 李学勤主編『清華大学藏戦国竹簡(壹)』(中西書局、二〇一〇年)。
- (63) 李学勤主編『清華大学藏得戦国竹簡(参)』(中西書局、二〇一二年)。

表：『左傳』賦詩場面一覽

場面	年	詩篇名	發言者	相手	原文
1	僖二十三	逸詩・河水	晉・重耳	秦・穆公	他日、公享之。子犯曰、吾不如衰之文也。請使衰從。公子賦河水、公賦六月。趙衰曰、重耳拜賜。公子降、拜、稽首。公降一級而辭焉。衰曰、君稱所以佐天子者命重耳、重耳敢不拜。
		小雅・六月	秦・穆公	晉・重耳	
2	文三	小雅・菁菁者莪	晉・襄公	魯・文公	公如晉、及晉侯盟。晉侯饗公、賦菁菁者莪。莊叔以公降拜曰、小國受命於大國、敢不慎儀。君貺之以大禮、何樂如之。抑小國之樂、大國之惠也。晉侯降辭。登成拜。公賦嘉樂。
		大雅・嘉樂	魯・文公	晉・襄公	
3	文四	小雅・湛露	魯・文公	衛・甯武子	衛甯武子來聘。公與之宴、爲賦湛露及彤弓。不辭、又不荅賦。使行人私焉。對曰、臣以爲肄業及之也。昔諸侯朝正於王、王宴樂之。於是乎賦湛露。則天子當陽、諸侯用命也。諸侯敵王所愾、而獻其功、王於是乎賜之彤弓一・彤矢百・旅弓矢千、以覺報宴。今陪臣來繼舊好、君辱貺之、其敢干大禮以自取戾。
		小雅・彤弓	魯・文公	衛・甯武子	
4	文七	大雅・板	晉・荀林父	晉・先蔑	己丑、先蔑奔秦、士會從之。先蔑之使也、荀林父止之曰、夫人・大子猶在、而外求君、此必不行。子以疾辭、若何。不然、將及。攝卿以往、可也、何必子。同官爲寮、吾嘗同寮、敢不盡心乎。弗聽。爲賦板之三章、又弗聽。
5	文十三	小雅・鴻雁	鄭・子家	魯・文公	冬、公如晉、朝且尋盟。衛侯會公于沓、請平于晉。公還。鄭伯會公于棐、亦請平于晉。公皆成之。鄭伯與公宴于棐、子家賦鴻雁。季文子曰、寡君未免於此。文子賦四月。子家賦載馳之四章。文子賦采芾之四章。鄭伯拜、公荅拜。
		小雅・四月	魯・季文子	鄭・穆公	
		鄘風・載馳	鄭・子家	魯・文公	
		小雅・采芾	魯・季文子	鄭・穆公	

6	成九	大雅·韓奕	魯·季文子	魯·成公	夏、季文子如宋致女、復命。公享之。賦韓奕之五章。穆姜出于房、再拜曰、大夫勤辱、不忘先君、以及嗣君、施及未亡人、先君猶有望也。敢拜大夫之重勤。又賦綠衣之卒章而入。
		邶風·綠衣	魯·穆姜	魯·季文子	
7	襄八	召南·標有梅	晉·范宣子	魯·襄公	晉范宣子來聘、且拜公之辱、告將用師于鄭。公享之。宣子賦標有梅。季武子曰、誰敢哉。今譬於草木、寡君在君、君之臭味也。歡以承命、何時之有。武子賦角弓、賓將出、武子賦彤弓。宣子曰、城濮之役、我先君文公獻功于衡雍、受彤弓于襄王、以爲子孫藏。勺也、先君守官之嗣也、敢不承命。君子以爲知禮。
		小雅·角弓	魯·季武子	晉·范宣子	
		小雅·彤弓	魯·季武子	晉·范宣子	
8	襄十四	小雅·青蠅	戎·戎子駒支	晉·范宣子	將執戎子駒支、范宣子親數諸朝曰、來、姜戎氏。昔秦人迫逐乃祖吾離于瓜州、乃祖吾離被苫蓋、蒙荆棘、以來歸我先君。我先君惠公有不腆之田、與女剖分而食之。今諸侯之事我寡君不如昔者、蓋言語漏洩、則職女之由。詰朝之事、爾無與焉。與、將執女。對曰、昔秦人負恃其衆、貪于土地、逐我諸戎。惠公蠲其大德、謂我諸戎是四嶽之裔胄也。毋是翦棄、賜我南鄙之田、狐狸所居、豺狼所嗥。我諸戎除翦其荆棘、驅其狐狸豺狼、以爲先君不侵不叛之臣、至于今不貳。昔文公與秦伐鄭、秦人竊與鄭盟、而舍戎焉、於是乎有殽之師。晉禦其上、戎亢其下、秦師不復、我諸戎實然。譬如捕鹿、晉人角之、諸戎掎之、與晉踣之。戎何以不免。自是以來、晉之百役、與我諸戎相繼于時、以從執政、猶殽志也、豈敢離邊。今官之師旅、無乃實有所闕、以攜諸侯、而罪我諸戎。我諸戎飲食衣服不與華同、贄幣不通、言語不達、何惡之能爲。不與於會、亦無嘗焉。賦青蠅而退。宣子辭焉、使即事於會、成愷悌也。
9	襄十四	邶風·匏有苦	魯·叔孫穆子	晉·叔向	夏、諸侯之大夫從晉侯伐秦、以報櫟之役也。晉侯待于竟、使六卿帥諸侯之師以進。及涇不濟。叔向

		葉			見叔孫穆子。穆子賦匏有苦葉。叔向退而具舟。魯人·莒人先濟。
10	襄十六	小雅· 圻父	魯·叔孫 穆子	晉·中行 獻子	穆叔如晉聘、且言齊故。(中略)見中行獻子、賦圻父。獻子曰、偃知罪矣。敢不從執事以同恤社稷、而使魯及此。見范宣子、賦鴻雁之卒章。宣子曰、句在此、敢使魯無鳩乎。
		小雅· 鴻雁	魯·叔孫 穆子	晉·范宣 子	
11	襄十九	小雅· 黍苗	晉·范宣 子	魯·叔孫 穆子	季武子如晉拜師、晉侯享之。范宣子爲政、賦黍苗。季武子興、再拜稽首曰、小國之仰大國也、如百穀之仰膏雨焉。若常膏之、其天下輯睦、豈唯敝邑。賦六月。
		小雅· 六月	魯·叔孫 穆子	晉·范宣 子	
12	襄十九	鄘風· 載馳	魯·叔孫 穆子	晉·叔向	齊及晉平、盟于大隧。故穆叔會范宣子于柯。穆叔見叔向、賦載馳之四章。叔向曰、肸敢不承命。穆叔歸曰、齊猶未也、不可以不懼。乃城武城。
13	襄二十	小雅· 常棣	魯·季武 子	宋·平公	冬、季武子如宋、報向戌之聘也。褚師段逆之以受享、賦常棣之七章以卒。宋人重賄之。歸復命、公享之、賦魚麗之卒章。公賦南山有臺。武子去所曰、臣不堪也。
14	襄二十	小雅· 魚麗	魯·季武 子	魯·襄公	
		小雅· 南山有 台	魯·襄公	魯·季武 子	
15	襄二十六	大雅· 假樂	晉·平公	齊·景公 & 鄭·簡 公	秋七月、齊侯·鄭伯爲衛侯故如晉、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。(中略)晉侯言衛侯之、使叔向告二君。國子賦鸞之柔矣。子展賦將仲子兮、晉侯乃許歸衛侯。
		小雅· 蓼蕭	齊·國景 子	晉·平公	
		鄭風· 緇衣	鄭·子展	晉·平公	
		逸詩· 鸞之柔 矣	齊·國景 子	晉·平公	
		鄭風· 將仲子	鄭·子展	晉·平公	

16	襄 二十七	鄘風· 相鼠	魯·叔孫 穆子	齊·慶封	叔孫與慶封食。不敬。爲賦相鼠。亦不知也。
17	襄 二十七	召南· 草蟲	鄭·子展	晉·趙文 子	鄭伯享趙孟于垂隴、子展·伯有·子西·子產·子 大叔·二子石從。趙孟曰、七子從君、以寵武也。 請皆賦、以卒君貺、武亦以觀七子之志。子展賦草 蟲、趙孟曰、善哉。民之主也。抑武也、不足以當 之。伯有賦鶉之賁賁、趙孟曰、牀第之言不踰闕、 況在野乎。非使人之所得聞也。子西賦黍苗之四 章、趙孟曰、寡君在、武何能焉。子產賦隰桑、趙 孟曰、武請受其卒章。子大叔賦野有蔓草、趙孟曰、 吾子之惠也。印段賦蟋蟀、趙孟曰、善哉。保家之 主也。吾有望矣。公孫段賦桑扈、趙孟曰、匪交匪 敖、福將焉往。若保是言也、欲辭福祿、得乎。卒 享。文子告叔向曰、伯有將爲戮矣。詩以言志、志 誣其上、而公怨之、以爲賓榮、其能久乎。幸而後 亡。
		鄘風· 鶉之賁 賁	鄭·伯有	晉·趙文 子	
		小雅· 黍苗	鄭·子西	晉·趙文 子	
		小雅· 隰桑	鄭·子產	晉·趙文 子	
		鄭風· 野有蔓 草	鄭·子大 叔	晉·趙文 子	
		唐風· 蟋蟀	鄭·子石	晉·趙文 子	
		小雅· 桑扈	鄭·公孫 段	晉·趙文 子	
18	襄 二十七	大雅· 既醉	楚·子蕩	晉·平公	楚罷如晉涖盟、晉侯享之。將出、賦既醉。
19	襄 二十九	邶風· 式微	魯·榮成 伯	魯·襄公	公欲無入、榮成伯賦式微、乃歸。
20	昭 元	大雅· 大明	楚·公子 圉	晉·趙文 子	令尹享趙孟、賦大明之首章、趙孟賦小宛之二章。
		小雅· 小宛	晉·趙文 子	楚·公子 圉	
21	昭 元	小雅· 瓠葉	晉·趙文 子	鄭·子皮	子皮戒趙孟、禮終、趙孟賦瓠葉。
22	昭	召南·	魯·叔孫	晉·趙文	趙孟爲客、禮終乃宴。穆叔賦鶉巢。趙孟曰、武不

	元	鵲巢	穆子	子	堪也。又賦采芣曰、小國爲芣、大國省穡而用之、其何實非命。子皮賦野有死麕之卒章。趙孟賦常棣、且曰、吾兄弟比以安、虺也可使無吠。穆叔·子皮及曹大夫興、拜、舉兕爵曰、小國賴子、知免於戾矣。飲酒樂、趙孟出曰、吾不復此矣。
		召南·采芣	魯·叔孫穆子	晉·趙文子	
		召南·野有死麕	鄭·子皮	晉·趙文子	
		小雅·常棣	晉·趙文子	鄭·子皮	
23	昭二	大雅·緜	魯·季武子	晉·韓宣子	二年春、晉侯使韓宣子來聘、且告爲政而來見、禮也。(中略)公享之。季武子賦緜之卒章。韓子賦角弓。季武子拜曰、敢拜子之彌縫敝邑、寡君有望矣。武子賦節之卒章。既享、宴于季氏、有嘉樹焉、宣子譽之。武子曰、宿敢不封殖此樹、以無忘角弓。遂賦甘棠。宣子曰、起不堪也、無以及召公。
		小雅·角弓	晉·韓宣子	魯·季武子	
		小雅·節南山	魯·季武子	晉·韓宣子	
24	昭二	召南·甘棠	魯·季武子	晉·韓宣子	
25	昭二	衛風·淇澳	衛·北宮文子	晉·韓宣子	自齊聘於衛、衛侯享之。北宮文子賦淇澳。宣子賦木瓜。
		衛風·木瓜	晉·韓宣子	衛·北宮文子	
26	昭三	小雅·吉日	楚·靈王	鄭·簡公	十月、鄭伯如楚、子產相。楚子享之、賦吉日。既享、子產乃具田備、王以田江南之夢。
27	昭十二	小雅·蓼蕭	?	宋·華定	夏、宋華定來聘、通嗣君也。享之、爲賦蓼蕭、弗知、又不荅賦。昭子曰、必亡。宴語之不懷、寵光之不宣、令德之不知、同福之不受、將何以在。
28	昭十六	鄭風·野有蔓草	鄭·嬰齊	晉·韓宣子	夏四月、鄭六卿餞宣子於郊。宣子曰、二三君子請皆賦、起亦以知鄭志。子賦野有蔓草。宣子曰、孺子善哉、吾有望矣。子產賦鄭之羔裘。宣子曰、起不堪也。子大叔賦褰裳。宣子曰、起在此、敢勤子至於他人乎。子大叔拜。宣子曰、善哉、子之言是。不有是事、其能終乎。子游賦風雨、子旗賦有女同車、子柳賦蘼兮。宣子喜曰、鄭其庶乎。二三君子
		鄭風·羔裘	鄭·子產	晉·韓宣子	
		鄭風·褰裳	鄭·子大叔	晉·韓宣子	

		鄭風·風雨	鄭·子游	晉·韓宣子	以君命貺起、賦不出鄭志、皆昵燕好也。二三君子、數世之主也、可以無懼矣。宣子皆獻馬焉、而賦我將。子產拜、使五卿皆拜曰、吾子靖亂、敢不拜德。
		鄭風·有女同車	鄭·子旗	晉·韓宣子	
		鄭風·摯兮	鄭·子柳	晉·韓宣子	
		周頌·我將	晉·韓宣子	鄭·六卿	
29	昭十七	小雅·采芣	魯·季平子	小邾·穆公	十七年春、小邾穆公來朝、公與之燕。季平子賦采芣、穆公賦菁菁者莪。昭子曰、不有以國、其能久乎。
		小雅·菁菁者莪	小邾·穆公	魯·季平子	
30	昭二十五	逸詩·新宮	宋·元公	魯·叔孫昭子	宋公享昭子、賦新宮。昭子賦車轄。
		小雅·車轄	魯·叔孫昭子	宋·元公	
31	定四	秦風·無衣	秦·哀公	楚·申包胥	申包胥如秦乞師、(中略)立、依於庭牆而哭、日夜不絕聲、勺飲不入口七日。秦哀公爲之賦無衣、九頓首而坐。

## 第二章 歌掛けとして見る『左伝』賦詩

### はじめに

近年、中国少数民族の歌掛けの調査研究を通じて日本古代の歌掛け習俗を再解釈しようとする試みが、工藤隆らをはじめとして精力的に行われている<sup>(1)</sup>。文献解釈に終始するのではなく、現在に残存する「生きた」文化、それも日本を飛び出しアジア全域をその視野に入れることにより、従来の研究の閉塞感を打破しようとするその方向性は一定の評価を得られよう。対して中国古代（本章では特に先秦時期を指すこととする）の歌掛け習俗についての研究はというと、ほとんど顧みられていないといっても過言ではない。『詩経』の一部に恋愛詩的要素を認める動きはグラネ以降確かに見られた。しかしそこから先への展開がまだまだ満足になされていないように思われる。そこから先とは、たとえば『詩経』以外の文献、つまり詩歌自体以外の文献において、詩歌がどのように扱われているかということについての精査考察である。この分野の研究が停滞しているのは、資料の制約という以外に、「歌掛け」を歌垣的なもの、すなわち男女の求愛を中心とする歌謡習俗の部類であろうと狭くとらえがちだったことに起因しているのではないだろうか。

歌垣的な男女の歌掛けの実態究明となると、文献中から事例を見出すことは確かに難しい。しかし「歌掛け」を恋愛関連に限らず、「うた」でもって己の意志・感情を表現し相手に伝えることと広義に定義してみてもどうか。その場合、『左伝』に散見する、いわゆる「賦詩」行為の記録は、中国古代の歌掛け習俗の一様式として検討に値する材料を含んでいると考える。『左伝』は、魯の隠公から哀公までおよそ二百五十年間を記した魯の年代記『春秋』につけられた伝の一つである。しかし、『春秋』三伝の残り二伝、『春秋公羊伝』と『春秋穀梁伝』が『春秋』経文の解釈を主としているのに対し、『左伝』は該当時代の説話を豊富に含んでいることがその特徴であり、春秋時代を研究する上での第一級史料としての地位を今なお失っていない<sup>(2)</sup>。『左伝』賦詩に関する先行研究は決して少ないものではないが、管見の限りでは歌掛け習俗の一つとして捉える視点が欠けているように思われる<sup>(3)</sup>。そこで本章では『左伝』賦詩に焦点を絞り、『左伝』賦詩に歌掛け習俗としての特質が存在することを念頭に置きつつ、従来の経学的立場から離れた再解釈を試みることにしたい。

本題に入る前に、本章ではなにをもって「うたう」と見なすか、ということ定義しておきたい。歌、謡など、「うたいかた」には様々な表記法があり、それぞれ楽器伴奏がある場合、無い場合などと説明されることもあるが<sup>(4)</sup>、全てが一定の規則に従って使い分けられているわけではない。それについてはまた別に論ずべき問題ではあるが、ひとまず本



章では歌唱・朗詠など「一般会話の語り口でないもの」を広く「うた」ととらえ、「歌う」と表現することとしたい。また本章では『詩経』所収の詩篇を扱う関係上、「詩」と表記する機会が多いが、それらは基本的に歌われる「うた」であると見なし、その意味において「歌」と同種の表現とする。

### (一) 先秦の歌掛けと『左伝』賦詩

先に述べたように、古代中国における男女の恋愛としての歌掛け記事は非常に少ないと言わざるをえないが、『穆天子伝』に見える西王母と周穆王の掛け合いをその数少ない一例として見てみよう。『穆天子伝』は、三世紀後半の西晋の時代に現在の河南省衛輝市に位置する汲冢で発見された、紀元前三世紀頃の戦国魏王のものと考えられる墓から出土した竹簡群、いわゆる「汲冢書」のうち的一篇である。周の五代目の王である穆王（紀元前十世紀頃に在位）を主人公としたもので、現行本では六巻に構成されている。その主な内容は、巻一から巻四までが昆侖などはるか遠い西方への周遊記、巻五が中原内での出来事、巻六が美人盛姫の葬儀となっている。西王母については、巻二の最後に穆王が「西王母ノ邦ニ至（至于西王母之邦）」り、そして巻三の冒頭から西王母とのやりとりが歌の掛け合いを含め記述される。それは次のような内容である。

吉日甲子、天子、西王母ニ賓タリ。乃チ白圭・玄璧ヲ執リ、以テ西王母ニ見エ、好トシテ錦組百純・□組三百純ヲ献ズ。西王母再拜シテ之ヲ受ク。□。乙丑、天子、西王母ニ瑤池ノ上ニ觴セシム。西王母、天子ノ為ニ謡ヒテ曰ク、「白雲天ニ在リ、山陵自ラ出ズ。道里悠遠ニシテ、山川之ヲ間ツ。将フラクハ子ノ死スルコト無ク、尚ハクハ能ク復タ来ランコトヲ」ト。天子、之ニ答ヘテ曰ク、「予ハ東土ニ帰リ、諸夏ヲ和ラギ治メン。万民平ラギ均ハバ、吾レ顧リテ汝ニ見エン。三年ニ及ブ比ホヒ、将ニ而ノ野ニ復ラントセン」ト。西王母又タ天子ノ為ニ吟ジテ曰ク、「彼ノ西土ニ徂キ、爰ニ其ノ野ニ居ル。虎・豹ハ群ヲ為シ、於・鶴ハ処ヲ与ニス。嘉命モテ遷ラザルハ、我ハ惟レ帝女ナレバナリ。彼ノ何クノ世民、又タ将ニ子ヨリ去ラントセンヤ。笙ヲ吹き簧ヲ鼓シ、中心翔翔タリ。世民ノ子ニ之ルハ、唯レ天ノ望ナリ」ト。天子遂ニ駆リテ弇山ニ升ル。乃チ名迹ヲ弇山ノ石ニ紀シ、而シテ之ニ槐ヲ樹エ、眉シテ「西王母ノ山」ト曰フ。<sup>(5)</sup>

西王母の邦についた穆王は賓客としてもてなされる。「觴」とは飲酒器のことであり、動詞に読めば酒盛りの意になる。そこで西王母ははるか遠い東方から来た穆王に対して再訪を願う歌を歌い、穆王は三年後に戻ると歌い返す。『列子』周穆王篇にも、穆王が西方

に行き西王母と会い、歌い合ったことが載っているが、『列子』では「（穆王）遂ニ西王母ニ賓タリ、瑤池ノ上ニ觴ス。西王母、王ノ為ニ謠ヒ、王之ニ和ス、其ノ辞哀シ（遂賓於西王母、觴於瑤池之上。西王母爲王謠、王和之、其辭哀焉）」とあるのみで、その具体的な内容は記されていない。この西王母と穆王の歌の応酬から男女のロマンスが存在した可能性は十分読み取れるし、実際に後世ではほぼそう受け取られてきた。『史記』秦本紀に穆王が「西ニ巡狩シ、樂シミテ帰ルヲ忘ル（西巡狩、樂而忘歸）」というのも、西王母との関係を意識してのことと思われる。

『穆天子伝』のこの記事も、必ずしも恋愛要素を含む歌の応酬と断言できるわけではないが<sup>(6)</sup>、その他に例を求めるのは管見の限りでは難しい。説話的要素を多く含む『左伝』ですら、あえてそれに近い例としてあげられるのは、襄公二十五年に齊の莊公が密通相手の女性の部屋の前で柱を叩いて歌ったとある記事くらいではなかろうか。

乙亥、公、崔子ヲ問ヒ、遂ニ姜氏ニ従フ。姜、室ニ入り、崔子ト側戸ヨリ出ズ。公、楹<sup>う</sup>を拊チテ歌フ。<sup>(7)</sup>

この場面をもう少し詳しく説明しよう。莊公の密通相手は齊の崔杼の妻姜氏だった。崔杼が病を装うと、莊公が見舞いにやってきた。莊公は見舞いがてら、密通相手の姜氏のもとに行くが、姜氏は部屋に入ると、そのまま崔杼と一緒に脇の戸口から外に出ていってしまう。莊公が歌うのはこの時である。この後莊公は崔杼の兵に囲まれ、殺害される。残念ながらこの場面は「公、楹を拊チテ歌フ（公拊楹而歌）」とだけで、どのような歌を莊公が歌ったのか詳細は不明である。この場面について後漢の服虔は「公、以為ヘラク姜氏ハ己ノ外ニ在ルヲ知ラザルト、故ニ歌ヒテ以テ之ニ命<sup>つ</sup>グナリ。一ニ曰ク、公、自ラ欺ルルヲ知り、出ルヲ得ザルヲ恐ル、故ニ歌ヒテ以テ自悔ス（公以爲姜氏不知己在外、故歌以命之也。一曰、公自知見欺、恐不得出、故歌以自悔）」と二通りの解釈を挙げている。一つは、莊公は姜氏が自分が部屋の外にいることを知らないと思い歌ったというもの、もう一つは、莊公が崔杼の策にはまったことを知り、後悔の念を歌ったというものである。西晋の杜預は「歌ヒテ以テ姜ニ命ズ（歌以命姜）」と注し、姜氏に向かって歌ったとする前者の説を支持しているが、いずれにせよ、莊公が姜氏に歌った歌がはたして恋歌の類であったかすら定かではなく、さらに姜氏に歌ったものではないとする説まで登場するというのが、中国古代の歌掛けを取り巻く状況なのである。

だが、恋愛に限らなければ、歌掛けの例は多くなる。まず、隱公元年の鄭の莊公とその母武姜の歌の掛け合いがその例としてあげられる。弟の反乱に荷担した母武姜を莊公は幽

閉し、「黄泉に行くまで会わない」と誓ったが、後に後悔し、地下道を掘って会うことにした。

公入リテ賦スニ、「大隧ノ中、其ノ楽シキヤ融融タリ」ト。姜出デテ賦スニ、「大隧ノ外、其ノ楽シキヤ泄泄タリ」ト。<sup>(8)</sup>

莊公は地下道に入り「大隧の中、その楽しきこと融融」と賦し、武姜は出てきて「大隧の外、その楽しきこと洩洩」と賦した。『左伝』の「賦」の解釈については第一章で論じたが<sup>(9)</sup>、ここは歌唱、もしくはそれに準ずる朗詠と考えてよいだろう。ここで莊公と武姜が歌ったのは自作の詩である。しかし『左伝』では、こうした自作詩が歌われることは稀で、多くの場合は後に『詩』に編纂されるような古詩が用いられる。これこそが『左伝』賦詩の大きな特徴である。例として、文公三年の記事を見てみよう。

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<sup>たま</sup>拜シテ曰ク、「小国、命ヲ大国ニ受ク、敢テ儀ヲ慎マザランヤ。君、之ニ貺フニ大礼ヲ以テス。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。<sup>(10)</sup>

魯の文公は晋に行き、晋の襄公と盟を交わした。襄公は文公を饗応し、その席で菁菁者莪を賦した。場が宴席であることから、ここの「賦」も歌うと解釈して問題ないだろう。菁菁者莪とは『毛詩』小雅に収められている詩の篇名である。襄公が菁菁者莪を歌ったことに対し、文公の臣下の莊叔は文公を階から降ろして拝礼させ、答辞を述べた。それに対し襄公もまた階を降りて礼を辞退し、二人とも堂上に戻って拝礼した。そして文公は嘉樂の詩を歌った。嘉樂は『毛詩』大雅の仮楽のことと考えられている。

襄公と文公が歌った菁菁者莪と嘉樂は古詩、つまり以前に作られ流布していた詩であり、その場で作られた創作詩ではない。このように自作の詩ではなく古詩を用いて意を伝える場面が、『左伝』ではおよそ三十ほど見られる。「賦+詩の篇名」で記述されていることからこれらは「賦詩」と呼ばれている<sup>(11)</sup>。いずれも篇名のみ記述され、具体的な詩句は書かれない。現行の『毛詩』にはない逸詩と思われる詩篇もいくつかあるが、多くは『毛詩』所収の篇名と合致する。なぜ自作の詩ではなく古詩が多用されたのかということについて、これらの多くが外交場面、つまり国の違う人々の間でのやりとりであることから、後に『詩』へと編纂されていくこれらの古詩が共通語的な役割を担っていたことがその一因ではない

かというのは、第一章で論じた通りである。

しかし古詩をそのまま用いる場合、詩句がその場の状況に完全に合致するという事はほぼありえない。篇名でのみ記述されているということは、多少の詩句の改編もなされていないということの意味する。しかも詩によっては数章にわたる長いものもある。一部の章だけ歌う場合もあるが、特に言及されていない場合は全章を歌ったと考えざるをえない。襄公の歌った菁菁者莪の詩句を見てみよう。

菁菁タル者ハ莪 彼ノ中阿ニ在リ 既ニ君子ヲ見ル 樂シミ且ツ儀有リ  
菁菁タル者ハ莪 彼ノ中沚ニ在リ 既ニ君子ヲ見ル 我ガ心則チ喜ブ  
菁菁タル者ハ莪 彼ノ中陵ニ在リ 既ニ君子ヲ見ル 我ニ百朋ヲ錫フ  
汎汎タル楊舟 載チ沈ミ載チ浮ブ 既ニ君子ヲ見ル 我ガ心則チ休ス<sup>(12)</sup>  
(菁菁者莪 在彼中阿 既見君子 樂且有儀  
菁菁者莪 在彼中沚 既見君子 我心則喜  
菁菁者莪 在彼中陵 既見君子 錫我百朋  
汎汎楊舟 載沈載浮 既見君子 我心則休)

この詩は四章章四句だが、疊詠式で内容にそれほど差はない。意味は簡単にいってしまえば、「君子に会えてうれしい」ということになる。ここでは「君子」とは文公のことを指している。来訪した魯の文公に晋の襄公は、「あなたに会えてうれしい」と歓迎の意を表しているのである。それに対し莊叔は「敢テ儀ヲ慎マザランヤ（敢不愼儀）」「何ノ樂ミカ之ニ如カン（何樂如之）」と、特に第一章の「樂シミ且ツ儀有リ（樂且有儀）」を意識した返事を返している。続いて文公の歌った嘉樂（仮樂）の詩句は次の通りである。

仮樂ノ君子 顛顛タル令徳 民ニ宜シク人ニ宜シク 禄ヲ天ニ受ク 保右シテ之ニ命  
ジ 天ヨリ之ヲ申ヌ<sup>かき</sup>  
禄ヲ干ムルコト百福<sup>もと</sup> 子孫千億 穆穆皇皇トシテ 君ニ宜シク王ニ宜シク<sup>あやま</sup> 愆ラズ忘  
レズ 旧章ニ率由ス  
威儀抑抑トシテ 德音秩秩タリ 怨マルル無ク悪マルル無ク 群匹ニ率由ス 福ヲ受  
クルコト疆無シ<sup>かざり</sup> 四方ノ綱ナリ  
之レ綱 之レ紀 燕ハ朋友ニ及ベリ 百辟卿士 天子ヲ媚シム<sup>いつく</sup> 位ニ解ラズ<sup>おこた</sup> 民ノ  
暨フ攸<sup>いこ</sup> <sup>ところ</sup>  
(仮樂君子 顯顯令徳 宜民宜人 受祿于天 保右命之 自天申之)

干祿百福 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 媚于天子 不解于位 民之攸暨)

ここでの「君子」は当然襄公を意識している。徳高く、天より福祿を受けていると襄公を誉め讃えているのである。ここの記事は文公が嘉樂を歌ったところで終わっており、襄公側がどういう反応を示したのかは不明であるが、おそらく拝してその賞賛の意をオーソドックスに受け取ったのであろう。

さて、この仮樂（嘉樂）の詩が、本来誰を主体として詠まれたものなのかということについて、詩序は「仮樂ハ成王ヲ嘉スルナリ（假樂、嘉成王也）」と、周の成王を嘉したものとしている。つまり、「君子＝天子」と解釈しているのである<sup>(13)</sup>。しかしここでは、たとえこの詩がもともと天子＝周王のためのものだったとしても、そのようなことは問題とされていない。限られた古詩の中からできるだけ場にふさわしい詩を選んでいるのだから、そのようなことまで気にしていたら歌える詩がなくなってしまう、という事情もあるだろう。可能性としてであれば、文公には、襄公を天子に暗になぞらえ、持ち上げる意図が襄公にあったかもしれない。しかし嘉樂が歌われたことに対する反応が特に記されていない以上、少なくとも表向きは問題とされなかったのである。

## （二）賦詩と社会的評価

問題とされた場合もある。文公四年のことである。

衛ノ甯武子来聘ス。公、之ト宴シ、為ニ湛露ト彤弓トヲ賦ス。辞サズ、又タ荅賦セズ。公、行人ヲシテ私セシム。対ヘテ曰ク、「臣以為ヘラク業ヲ肆ヒテ之ニ及ブト。昔諸侯、王ニ朝正スレバ、王之ヲ宴樂ス。是ニ於テカ湛露ヲ賦ス。則チ天子ハ陽ニ当タリ、諸侯ハ命ヲ用キルナリ。諸侯、王ノ愾ル所いかに敵シ、其ノ功ヲ獻ズレバ、王、是ニ於テカ之ニ彤弓一・彤矢百・旅弓矢千ヲ賜ヒ、以テ報宴あきヲ覺ラカニス。今、陪臣来タリテ旧好ヲ継ギ、君辱かたじけなク之ニ貺たまフモ、其レ敢ヘテ大礼ヲ干シテ以テ自ラ戾ヲ取ランヤ」ト。<sup>(14)</sup>

魯にやって来た衛の甯武子を、魯の文公は饗応し、小雅の湛露と彤弓を歌った。ところがそれに対し甯武子は、謝辞も述べず、歌い返すこともしなかった。これは非常に非礼なことであったので、不思議に思った文公が非公式に使者を遣わして尋ねさせると、甯武子は「あれは楽人の練習かとばかり思っておりました」と答えた。なぜならば、湛露も彤弓

も天子が諸侯をもてなす際に用いられる詩であって、一諸侯の魯が、衛の一臣下にすぎない甯武子に使うべきものではない、というのがその理由である。

同じような話が襄公四年にもある。

穆叔ノ晋ニ如クハ、知武子ノ聘ニ報ズルナリ。晋侯之を享シ、肆夏ノ三ヲ金奏スルモ、  
拜セズ。工、文王ノ三ヲ歌フモ、又タ拜セズ。鹿鳴ノ三ヲ歌フト、三拜ス。韓献子、行人  
子員ヲシテ之ニ問ハシメテ曰ク、「子ハ君命ヲ以テ敝邑ニ辱クス。先君ノ礼、之ヲ藉たすクル  
ニ樂ヲ以テシ、以テ吾子ヲ辱ム。吾子其ノ大ヲ舍すテテ、其ノ細ヲ重拜ス。敢ヘテ問フ何ノ  
礼ゾヤ」ト。対ヘテ曰ク、「三夏ハ、天子ノ元侯ヲ享スル所以ナリ。使臣敢ヘテ与リ聞  
カズ。文王ハ、両君相ヒ見ユルノ樂ナリ、臣敢ヘテ及バズ。鹿鳴ハ、君ノ寡君ヲ嘉スル所  
以ナリ、敢ヘテ嘉ヲ拜セザランヤ。四牡ハ、君ノ使臣ヲ勞フ所以ナリ、敢ヘテ重拜セザラ  
ンヤ。皇皇者華ハ、君ノ使臣ニ教ヘテ曰ク、『必ズ周ニ諮はかレ』ト。臣之ヲ聞ク、『善ニ訪  
問スルヲ咨ト為シ、親ヲ咨ルヲ詢ト為シ、礼ヲ咨ルヲ度ト為シ、事ヲ咨ルヲ諏ト為シ、難  
ヲ咨ルヲ謀ト為ス』ト。臣五善ヲ獲タリ、敢ヘテ重拜セザランヤ」ト。<sup>(15)</sup>

魯の穆叔を饗応した晋の悼公は、彼のために肆夏以下三曲を演奏したが、穆叔は拝礼しなかった。「金奏」とは鐘など金属製の楽器を演奏することで、それらに歌詞は付いていなかった可能性が高い。もちろん現在には伝わっていない。続いて大雅文王以下三詩（文王、大明、緜）を楽人に歌わせたが、この時もまた穆叔は拝礼をしなかった。最後に小雅鹿鳴以下三詩（鹿鳴、四牡、皇皇者華）を歌うと、三拝した。この穆叔の行動を不思議に思った晋の韓献子は使者を遣わし、なぜ格式の高い肆夏三曲と大雅の文王三詩では拝礼せず、もっとも格式の低い小雅の鹿鳴三詩のみ拝礼したのか、その理由を尋ねさせた。それに対する穆叔の答えは、肆夏三曲は天子が諸侯を饗応する際に用いるもの、文王三詩は諸侯同士の見会に用いられるものであって、自分にはふさわしくないから、というものだった。

甯武子や穆叔の解釈が正しいか否かを論ずるのは本章の趣旨ではない。ただいえることは、たとえ彼らの解釈が正しく、またその解釈が一般に広まっていたものだとしても、韓献子が肆夏や文王の演奏を「先君ノ礼」であるといったように、それらを諸侯の臣下を饗応する場にも用いてかまわないと考える方が一般的で、甯武子や穆叔の反応の方が特殊だったのである。事実、甯武子が対応を拒否した彤弓は、襄公八年にも魯の季武子が晋の范宣子に向かって歌った詩として登場する。

晋ノ范宣子来聘シ、且ツ公ノ辱キヲ拜シ、将ニ師ヲ鄭ニ用キントスルヲ告グ。公之ヲ享ス。宣子、標有梅ヲ賦ス。季武子曰ク、「誰カ敢ヘテセンヤ。今草木ニ譬フレバ、寡君ノ君ニ在ルハ、君ノ臭味ナリ。歆ビテ以テ命ヲ承ク、何ノ時カ之レ有ラン」ト。武子、角弓ヲ賦ス。賓将ニ出デントシ、武子、彤弓ヲ賦ス。宣子曰ク、城濮ノ役ニ、我が先君文公ハ功ヲ衡雍ニ献ジ、彤弓ヲ襄王ニ受ケ、以テ子孫ノ藏ト為セリ。句ヤ先君ノ守官ノ嗣ナリ、敢ヘテ命ヲ承ケザランヤ」ト。君子以テ礼ヲ知ルト為ス。<sup>(16)</sup>

魯に来訪した晋の范宣子を、魯の襄公が饗応した際、范宣子は召南の標有梅を歌い、それに受け答えた襄公の補佐役の季武子は小雅の角弓を歌った。そして范宣子が退出する時に、さらに小雅彤弓を歌ったのである。それに対し范宣子は、僖公二十八年の城濮の戦いの後、晋の文公が周の襄王より彤弓（赤い弓）を賜った故事を引き合いに出して受け答えた。その范宣子の応対を、君子は礼を知るものと評した。彤弓の詩によって讃えられた対象は自分ではなく、晋の国君であるという立場に立った返答を范宣子がしたことを君子は評価したわけだが、王でも諸侯でもない者が彤弓の詩を歌い歌われること自体に対するタブーはここには見られない。実際に彤弓がどのような詩句なのかを見てみよう。

彤弓召タリ 受ケテ言ニ之ヲ藏ズ 我ニ嘉賓有リ 中心之ヲ祝フ 鐘鼓既ニ設ケ 一朝之ヲ饗ス

彤弓召タリ 受ケテ言ニ之ヲ載ス 我ニ嘉賓有リ 中心之ヲ喜ブ 鐘鼓既ニ設ケ 一朝之ヲ右ム

彤弓召タリ 受ケテ言ニ之ヲ囊ム 我ニ嘉賓有リ 中心之ヲ好ス 鐘鼓既ニ設ケ 一朝之ヲ醕ユ

(彤弓召兮 受言藏之 我有嘉賓 中心祝之 鐘鼓既設 一朝饗之

彤弓召兮 受言載之 我有嘉賓 中心喜之 鐘鼓既設 一朝右之

彤弓召兮 受言囊之 我有嘉賓 中心好之 鐘鼓既設 一朝醕之)

詩序は、彤弓とは天子が功績のあった諸侯に賜うものとするが<sup>(17)</sup>、詩句自体には天子諸侯に言及する箇所はない。天子が彤弓を賜うことについては、先の甯武子の言のみならず、虢季子白盤に玁狁討伐に功績のあった虢季子白に王が弓と彤矢を賜わった（「王賜（賜）フニ弓・彤矢ヲ用テス（王賜用弓・彤矢）」）とする記載があるなど<sup>(18)</sup>、西周金文からも確かめられるが、一方で不<sub>要</sub>殷のように陪臣が主人より賜る例も宣王期以降見られる<sup>(19)</sup>。すなわち、金文の用例から推せば彤弓は必ずしも天子のみが賜ることのできるものという

わけではなく、となれば天子が諸侯に賜うものと限定した詩序も、上引の『左伝』記載に見える甯武子の言などに影響された可能性を考慮する必要がある。また彤弓の詩も詩句のみ見れば、重点が置かれているのは各章「我ニ嘉賓有り（我有嘉賓）」以降であり、広い意味で考えればこれもまた賓客をもてなす意味の詩でしかなく、魯の文公が甯武子に歌ったように、様々な関係の場で普通に用いられていたと思われる。

むしろ賦詩場面で問題とされるのは、詩を歌われてもなんら反応を返さないことであった。だからこそ魯の文公や晋の韓献子は、わざわざその理由を聞きに使者を遣わしたのである。もしここで納得のいく説明がなされなければ、甯武子や穆叔は非常識のレッテルを貼られ、酷評されただろう。甯武子や穆叔は人より詩の知識があったため、そのような特殊な行動をとったわけだが、『左伝』には純粹に詩が理解できなかったため対応できなかった人物も登場する。その一人、斉の慶封の逸話が襄公二十七年と襄公二十八年に見える。まず襄公二十七年の記事から見ていこう。

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。(20)

魯の叔孫穆子が斉の慶封と食事をしたが、慶封の態度が不敬だった。不快に思った叔孫穆子が鄘風の相鼠を歌ったが、慶封はその詩の意味が理解できず、叔孫穆子の意図は伝わらなかった。相鼠とは次のような詩である。

鼠ヲ相ルニ皮有リ 人ニシテ儀無シ 人ニシテ儀無クンバ 死セズシテ何ヲカ為サン  
鼠ヲ相ルニ齒有リ 人ニシテ止無シ 人ニシテ止無クンバ 死セズシテ何ヲカ俟タン  
鼠ヲ相ルニ体有リ 人ニシテ礼無シ 人ニシテ礼無クンバ 胡ゾ<sup>すみや</sup>遄カニ死セザル  
(相鼠有皮 人而無儀 人而無儀 不死何爲  
相鼠有齒 人而無止 人而無止 不死何俟  
相鼠有體 人而無禮 人而無禮 胡不遄死)

礼儀のないものは死んだ方がましという、かなり辛辣な詩である。しかしこれほど直截的な詩句であっても、詩の知識・教養がない者には理解できない。これら賦詩場面で使われている古詩とは、登場人物の詩に関する無知を表現しうる、いわば「常識的」な詩の類なのである。

襄公二十八年、叔孫穆子は再び慶封と食事をした。



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。(21)

叔孫穆子が慶封を食事に招いたところ、慶封は汜祭を行った。汜祭とは食前の祭りで、通常は主人側が行う。叔孫穆子は不快に思い、楽人に茅鴟の詩を朗読させた。茅鴟は現行の『毛詩』には入っておらず、どのような詩句かは分からない。この時叔孫穆子がわざわざ詩を「誦」させたのは、前回歌っても慶封は詩を理解できなかったため、分かりやすくしようとしたのであろう。しかしそれでも慶封は詩義を理解できなかった。慶封とは、襄公二十五年の斉の荘公が殺された崔杼の乱に荷担し、その後崔氏を討って斉の国政を握ったが、襄公二十八年には斉を追われ、魯、それから呉へと逃げ落ち、最後は昭公四年に呉に攻め入った楚の靈王により殺された人物である。詩が分からなかったことに対する直接的な批評は下されていないが、慶封のマイナスイメージを表す逸話として挿入されていることは間違いない。同じく詩を理解できなかった昭公十二年の宋の華定の話には、はっきりとした論評が付け加えられている。

夏、宋ノ華定来聘スルハ、嗣君ヲ通ズルナリ。之ヲ享シ、為ニ蓼蕭ヲ賦スモ、知ラズ、又タ荅賦セズ。昭子曰ク、「必ズ亡<sup>に</sup>ゲン。宴語ヲ之レ懐<sup>おも</sup>ハズ、寵光ヲ之レ宣<sup>あ</sup>ゲズ、令徳ヲ之レ知ラズ、同福ヲ之レ受<sup>は</sup>ケズ、将<sup>は</sup>タ何ヲ以テ在ランヤ」ト。(22)

来訪した宋の華定を魯は饗応し、彼のために小雅の蓼蕭を歌ったが、華定はその詩が分からず、また歌い返すこともしなかった。このことから魯の叔孫昭子は、華定は必ず亡命する羽目に陥るだろうと評した。叔孫昭子の「宴語ヲ之レ懐ハズ、寵光ヲ之レ宣ゲズ、令徳ヲ之レ知ラズ、同福ヲ之レ受ケズ」という言葉は、蓼蕭の詩句に対応したものである。蓼蕭の詩句は次の通りである。

蓼<sup>りく</sup>タル彼ノ蕭<sup>よもぎ</sup> 零露<sup>のぞ</sup>漙<sup>のぞ</sup>タリ 既ニ君子ヲ見ル 我ガ心写ク 燕シテ笑語ス 是ヲ以テ  
誉<sup>り</sup>処<sup>り</sup>有リ

蓼タル彼ノ蕭 零露<sup>ちよう</sup>瀼<sup>たが</sup>瀼<sup>たが</sup>タリ 既ニ君子ヲ見ル 龍ヲ為シ光ヲ為ス 其ノ徳爽ハズ  
寿考忘レズ

蓼タル彼ノ蕭 零露<sup>はなは</sup>泥<sup>はなは</sup>泥<sup>はなは</sup>タリ 既ニ君子ヲ見ル 孔<sup>はなは</sup>ダ燕シテ豈弟ナリ 兄ニ宜シク弟  
ニ宜シク 令徳寿豈ナラム

蓼タル彼ノ蕭 零露<sup>はなは</sup>濃<sup>はなは</sup>濃<sup>はなは</sup>タリ 既ニ君子ヲ見ル 儻<sup>はなは</sup>革<sup>はなは</sup>冲<sup>はなは</sup>冲<sup>はなは</sup>タリ 和<sup>はなは</sup>鸞<sup>はなは</sup>離<sup>はなは</sup>離<sup>はなは</sup>タリ 万福

あつま ところ  
ノ 同ル 攸

(蓼彼蕭斯 零露漙兮 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 儻革沖沖 和鸞雝雝 萬福攸同)

叔孫昭子の「宴語ヲ之レ懷ハズ（宴語之不懷）」は第一章の「燕シテ笑語ス（燕笑語兮）」と、「寵光ヲ之レ宣ゲズ（寵光之不宣）」は第二章の「龍ちようヲ為シ光ヲ為ス（爲龍爲光）」と<sup>(23)</sup>、「令徳ヲ之レ知ラズ（令徳之不知）」は第三章の「令徳壽豈ナラム（令徳壽豈）」と、「同福ヲ之レ受ケズ（同福之不受）」は第四章の「万福ノ同ル攸（萬福攸同）」と対応している。叔孫昭子は、これら蓼蕭の詩に歌われためでたい言葉を受け取らないようではとてもその地位を保てまいといい、事実華定は昭公二十二年に楚に出奔する。

詩は心情の発露である。どのような詩を歌ったか、また歌われた詩にどのような対応をしたか、それらは全てその人物の内面を表していると評価されるのである。襄公二十七年、晋の趙文子を饗応した宴で、鄭の伯有が鄘風の鶉之賁賁（鶉之奔奔）を歌ったことについて、趙文子は晋の叔向と次のように論じた。

文子、叔向ニ告ゲテ曰ク、「伯有將ニ戮セラレントス。詩ハ以テ志ヲ言フ。其ノ上ヲ誣ヒテ之ヲ公怨シ、以テ賓榮ト為ス、其レ能ク久シカラシヤ。幸ニシテ後ニ亡ゲン」ト。叔向曰ク、「然リ。已はなはダ侈おごレリ。所謂五稔ニ及バズトハ、夫子之ヲ謂フ」ト。<sup>(24)</sup>

趙文子は、客をもてなす席で主君をないがしろにして怨み言をいうようでは、そのうち殺されるだろう、よくて亡命するだろうといい、叔向もそれに賛同して、五年ともたないだろうと答えた。その言葉通り、伯有は襄公三十年に殺される。また、賦詩とは少々異なるが、襄公十六年の話もこれに類するといえる。

晋侯、諸侯ト温ニ宴シ、諸大夫ヲシテ舞ハシメテ曰ク、「詩ヲ歌フハ必ず類セヨ」ト。齊ノ高厚ノ詩ハ類セズ。荀偃怒リ、且ツ曰ク、「諸侯ニ異志有リ」ト。諸大夫ヲシテ高厚ちかニ盟ハシメントシ、高厚逃レ帰ル。<sup>(25)</sup>

晋の平公が諸侯と温で宴を催した時、諸大夫たちに舞いを舞わせ、「歌う詩は必ず舞に合わせるように」といった。しかし齊の高厚の詩は舞に合わなかったため、晋の荀偃は怒

って、「諸侯の中に二心を抱く者がいる」といい、諸大夫たちに高厚と盟を交わさせたところ、高厚は逃げ帰った。ここで出てくる「詩」は、杜預は「古詩」と注するが、詳細は不明である。とにかく、歌った詩と舞が合わなかった、ということが即「二心有り」という評価につながるのである。そして高厚が逃げ帰ったということは、その評価が当たっていると見なされたことを表している。

このように詩から判断された「予言」は、『左伝』はもちろん後世に編纂されたものであるから、当たった「予言」しかそこには記されていない。しかしこうしたことが記録されるという現象が生まれたのは、つまり詩を適切に扱えなかった者が社会での評判を落とすということが実際にあり得たからなのだろう。ましてや詩が分からないなどというのは論外である。詩に不得手な者が社会の評判を落とすということは、逆に詩を得意とする者は社会の高評価を得やすいということにもなる。その場その場に適した詩を選択し、また歌われた詩に対し当意即妙な受け答えをする、こうした能力を持つ者が、特に賦詩が多く行われる外交的場面で活躍したのだろう。

### (三) 「多取首章之義」の是非

賦詩においては、どの詩を歌うかということもさることながら、どのように受け答えるかということも非常に重要である。これまでいくつか例示したように、用いられる詩が古詩である以上、その場面に完全に詩句が適合する詩はほぼありえない。そのようなことはお互い了承しているから、通常はおおよその意味合いでのやりとりで特に問題は生じない。だが、歌い手が詩を歌い終わった後に、「わたくしはこの詩をこれこれこういう意図で歌いました」と説明でもしない限り、歌われた詩の意味を最終的に決定づけるのは、受け手の返答次第なのである。受け手の返答いかんによって、詩の意味づけが左右されるといってもいい。

杜預は、全章が歌われた場合は多くは第一章の意味を取るとするが<sup>(26)</sup>、はたしてそうと  
いい切れるだろうか。晝詠式の詩であれば、どの章も意味にさほどの差はない。先にあげた文公三年に嘉楽（仮楽）が歌われた場面でも、杜預は「義ハ其ノ『顕顕タル令徳、民ニ宜シク人ニ宜シク、禄ヲ天ニ受ク』ヲ取ル（義取其顯顯令徳、宜民宜人、受祿于天）」と第一章をその意図として歌ったのだと注する。はたしてそういい切れるのか、この考察が本節の主眼でもある。

『左伝正義』には、「多ク首章ノ義ヲ取ル（多取首章之義）」とする杜預に反論する隋の劉炫の説と、さらにそれに反駁する正義の説が載っている。

杜ハ詩篇ヲ全引スル者ハ、多ク首章ノ義ヲ取ルト言フ。劉炫ノ『(春秋)規過』ニ云フ、「春秋賦詩ヲ案ズルニ、篇名ヲ挙グルト雖モ、首章ノ義ヲ取ラザル者有リ。故ニ襄二十七年公孫段桑扈ヲ賦シ、趙孟曰ク『交<sup>あなど</sup>ラズ<sup>おご</sup>敖<sup>おご</sup>ラズ』トハ、乃チ是レ卒章ナリ。又タ昭元年『令尹大明ノ首章ヲ賦ス』ト云フ。既ニ首章ト特言ス、明ラカニ篇名ヲ挙グ者ハ是レ首章ニアラザルヲ知レリ」ト。今刪定シ然ラザルヲ知ル者ハ、文四年湛露ヲ賦シ「天子ハ陽ニ当タル」ト云ヒ、又タ文十三年文子四月ヲ賦スヲ以テス、是レ皆ナ首章ヲ取ル。若シ余章ヲ取ル者ハ、伝フルニ皆ナ指シテ其ノ事ヲ言フ、則チ載馳ノ四章・緑衣ノ卒章ヲ賦スハ是レナリ。令尹ノ特ニ大明首章を言フ所以ハ、令尹ノ意ハ特ニ首章ノ明德ヲ取ル、故ニ伝ヘ指シテ首章ト言ヒ、余トハ別ナリ。杜ハ多ク首章ヲ取ルト言フ、多クト言フハ、則チ是レ惣テ皆ナ此ノ如クニ非ザレバナリ。劉ノ春秋賦詩ニ首章ヲ取ラザル有ルヲ以テ、以テ杜氏ヲ規スハ、非ナリ。(27)

劉炫の反論は次の通りである。襄公二十七年に鄭の公孫段が小雅桑扈を歌ったとき、晋の趙孟(趙文子)は「匪交匪敖」と、相手が歌った桑扈の終章の一句を引用して返答した<sup>(28)</sup>。また、昭公元年に楚の令尹が大雅大明の第一章を歌ったとあるが、わざわざ第一章と明言しているということによって、他の賦詩は第一章ではなかったということが判る、と。それに対し正義は次のように反駁する。文公四年に小雅湛露が歌われた時には、湛露第一章の「陽ニ匪<sup>かわ</sup>ザレバ晞カズ(匪陽不晞)」に対応させて「天子ハ陽ニ当タル(天子当陽)」といい、また文公十三年に魯の季文子が小雅四月を歌った時も第一章を取っている。もし他の章を伝えたい時は、「載馳ノ四章」「緑衣ノ卒章」のように表す。令尹が大明の第一章と特に言及したのは、令尹が第一章の「明德」を特に強調したかったためであって、その他とは別である。杜預も「多ク首章ヲ取ル」といっているのもであって、全てが第一章を取るとしているわけではない。劉炫が、第一章を取らない賦詩があるからといって、杜預の説を正そうとするのは誤りである。

劉炫が杜預に反論するポイントは次の二点である。一点目は、全章を歌った場合でも、第一章以外の章がその賦詩の主張とされることがあること、二点目は、第一章を歌ったと特記される場合があることである。それに対し正義は、昭公元年の「大明ノ首章」は特例であり、また杜預も多くの場合第一章を取るといっているのもであって、全てが第一章を取るとはしてないのだから、杜預の説は誤りとはいえないと反駁している。まず章を限定して用いる場合を考えてみよう。そもそも「大明ノ首章」や「載馳ノ四章」のように章が限定されているのは、全章を歌ったのではなく、その章だけを歌ったという意味である。杜預が「多ク首章ノ義ヲ取ル」としているのは全章を丸々用いた場合についていっているの

であるから、これは完全に的外れな議論といえる。だが、受け手が第一章以外の意を受けて返答することがあるとする劉炫の指摘は正しい。公孫段だけでなく、同じ襄公二十七年の、鄭の子産が小雅隰桑を歌ったことに対し、晋の趙文子が「武ハ其ノ卒章ヲ受ケンコトヲ請フ（武請受其卒章）」、つまり終章の意を受け取りたいと返答した話も、賦詩では必ずしも第一章の意味が取られるとは限らないことを示すよい例である。

正義が反駁の材料としている「文四年湛露ヲ賦」した例とは、先にあげた衛の甯武子が湛露と彤弓を歌われたことに対し返礼をしなかった話を指す。正義の指摘する「天子ハ陽ニ当タル」は、甯武子が魯の文公の使者に答えた言葉に出てくる。これを「首章ヲ取ル」といってよいのか、その判断はひとまずおき、もう一つの例としてあげられた文公十三年の賦詩場面を見てみよう。

冬、公、晋ニ如キ、朝シ且ツ盟ヲ尋ム。衛侯、公ニ沓ニ会シ、晋ニ平ガンコトヲ請フ。公還ル。鄭伯、公ニ棊ニ会シ、亦タ晋ニ平ガンコトヲ請フ。公皆ナ之ヲ成ス。鄭伯、公ト棊ニ宴シ、子家、鴻鴈ヲ賦ス。季文子曰ク、「寡君未ダ此ヲ免レズ」ト。文子、四月ヲ賦ス。子家、載馳ノ四章ヲ賦ス。文子、采薇ノ四章ヲ賦ス。鄭伯拝シ、公荅拝ス。<sup>(29)</sup>

魯の文公は、晋からの帰路で、晋への取りなしを頼む鄭の穆公と会合した。その宴の席で、鄭の子家が小雅の鴻鴈を歌うと、魯の季文子は「我が君も同様です」と答え、小雅の四月を歌った。子家は鄘風載馳の四章を歌い、季文子は小雅采薇の四章を歌った。穆公が拝礼すると、文公はそれに答拝した。ここに登場する四つの賦詩をどう解釈すればよいか、一つずつ詩句を見ていこう。まずは小雅鴻鴈である。

鴻鴈<sup>こ</sup>于ニ飛ブ 肅肅タル其ノ羽 之ノ子于ニ征キ 野ニ劬勞ス 爰<sup>こ</sup>ニ矜人ニ及ビ 此ノ鰥寡ヲ哀レム

鴻鴈于ニ飛ブ 中沢ニ集マル 之ノ子于ニ垣ス 百堵皆作ル 則チ劬勞スト雖モ 其<sup>つひ</sup>レ究ニ安宅セン

鴻鴈于ニ飛ブ 哀鳴スルコト喈喈タリ 維レ此ノ哲人ハ 我ヲ劬勞スト謂フ 維レ彼ノ愚人ハ 我ヲ宣驕スト謂フ

(鴻雁于飛 肅肅其羽 之子于征 劬勞于野 爰及矜人 哀此鰥寡

鴻雁于飛 集于中澤 之子于垣 百堵皆作 雖則劬勞 其究安宅

鴻雁于飛 哀鳴喈喈 維此哲人 謂我劬勞 維彼愚人 謂我宣驕)

詩序はこの詩を、万民が離散し、その居も安定しなかったところ、周の宣王がよくねざらい、矜寡（鰥寡）にいたるまで安定させたものと解釈する<sup>(30)</sup>。また子家が鴻鴈を歌った意図を、杜注は「義ハ侯伯鰥寡ヲ哀恤シ、征行ノ勞有ルヲ取ル。鄭国寡弱ニシテ、魯侯ヲシテ晋ニ還リ之ヲ恤レシメント欲スルヲ言フ（義取侯伯哀恤鰥寡、有征行之勞。言鄭国寡弱、欲使魯侯還晋恤之）」とする。「侯伯鰥寡ヲ哀恤シ、征行ノ勞有リ（侯伯哀恤鰥寡、有征行之勞）」とは、鴻鴈第一章の「之ノ子于ニ征キ、野ニ劬勞ス、爰ニ矜人ニ及ビ、此ノ鰥寡ヲ哀レム（之子于征、劬勞于野、爰及矜人、哀此鰥寡）」を指しての言葉である。杜預は「之子」を毛伝と同じく「侯伯」とし、鴻鴈第一章を「侯伯が鰥寡をあわれみ、わざわざ野に出向いた」と解釈した上で、「鄭は弱いので、魯の文公にもう一度晋に戻って晋に取りなして欲しい」というのが子家の意図であるとしている。鴻鴈を歌った子家に対し、季文子は「寡君未ダ此ヲ免レズ（寡君未免於此）」と答える。杜注「亦タ同ジク微弱ノ憂ヒ有ルヲ言フ（言亦同有微弱之憂）」に従うと、魯も鄭と同じく弱国の憂いがあると答えたと解釈できる。そして季文子は小雅の四月を歌うが、その四月は次のような詩句である。

四月維<sup>は</sup>レ夏<sup>じ</sup> 六月徂<sup>あ</sup>メテ暑<sup>ら</sup>シ 先祖人ニ匪<sup>な</sup>ズヤ 胡寧<sup>なん</sup>ゾ予ニ忍<sup>にん</sup>ベル  
 秋日凄<sup>せい</sup>凄<sup>せい</sup>タリ 百卉具<sup>や</sup>ニ腓<sup>ひ</sup>ム 乱<sup>らん</sup>離<sup>り</sup>シテ瘼<sup>やく</sup>メリ 爰<sup>い</sup>クニカ其<sup>その</sup>レ適<sup>てき</sup>帰<sup>き</sup>セン  
 冬日烈<sup>れつ</sup>烈<sup>れつ</sup>タリ 飄<sup>ひょう</sup>風<sup>ふう</sup>發<sup>はつ</sup>發<sup>はつ</sup>タリ 民<sup>たみ</sup>ノ穀<sup>こく</sup>カラザル莫<sup>な</sup>シ 我<sup>われ</sup>独<sup>ひとり</sup>リ何<sup>なに</sup>ゾ害<sup>がい</sup>アル  
 山<sup>さん</sup>ニ嘉<sup>か</sup>卉<sup>けい</sup>有<sup>あ</sup>リ 侯<sup>こう</sup>レ栗<sup>りつ</sup> 侯<sup>こう</sup>レ梅<sup>ばい</sup> 廢<sup>はい</sup>シテ殘<sup>ざん</sup>賊<sup>せき</sup>ヲ為<sup>な</sup>ス 其<sup>その</sup>ノ尤<sup>とが</sup>ヲ知<sup>し</sup>ル莫<sup>な</sup>シ  
 彼<sup>か</sup>ノ泉<sup>せん</sup>水<sup>すい</sup>ヲ相<sup>あ</sup>ル 載<sup>すなは</sup>チ清<sup>せい</sup>ミ載<sup>さい</sup>チ濁<sup>だく</sup>ル 我<sup>われ</sup>日<sup>にち</sup>ニ禍<sup>あ</sup>ニ構<sup>こう</sup>フ 曷<sup>いつ</sup>カ云<sup>い</sup>ニ能<sup>のう</sup>ク穀<sup>こく</sup>カラム  
 滔滔<sup>たうたう</sup>タル江<sup>かう</sup>漢<sup>はん</sup>ハ 南<sup>なん</sup>国<sup>こく</sup>ノ紀<sup>き</sup> 盡<sup>じん</sup>瘁<sup>さい</sup>シテ以<sup>もつ</sup>テ仕<sup>した</sup>フ 寧<sup>なん</sup>ゾ我<sup>われ</sup>ヲ有<sup>あ</sup>シム莫<sup>な</sup>キヤ  
 鶉<sup>しゅう</sup>ニ匪<sup>な</sup>ズ鳶<sup>たか</sup>ニ匪<sup>な</sup>ズ 翰<sup>たか</sup>ク飛<sup>と</sup>ンデ天<sup>てん</sup>ニ戾<sup>いた</sup>ラムヤ 鱸<sup>りゅう</sup>ニ匪<sup>な</sup>ズ鮪<sup>すい</sup>ニ匪<sup>な</sup>ズ 潜<sup>せん</sup>ミテ淵<sup>えん</sup>ニ逃<sup>にう</sup>レム  
 ヤ

山ニ蕨<sup>くわい</sup>薇<sup>き</sup>有<sup>あ</sup>リ 隰<sup>せき</sup>ニ杞<sup>き</sup>楨<sup>てい</sup>有<sup>あ</sup>リ 君子歌<sup>こう</sup>ヲ作<sup>さく</sup>リ 維<sup>い</sup>レ以<sup>もつ</sup>テ哀<sup>あ</sup>ヲ告<sup>こ</sup>グ

(四月維夏 六月徂暑 先祖匪人 胡寧忍予  
 秋日凄凄 百卉具腓 亂離瘼矣 奚其適歸  
 冬日烈烈 飄風發發 民莫不穀 我獨何害  
 山有嘉卉 侯栗侯梅 廢爲殘賊 莫知其尤  
 相彼泉水 載清載濁 我日構禍 曷云能穀  
 滔滔江漢 南國之紀 盡瘁以仕 寧莫我有  
 匪鶉匪鳶 翰飛戾天 匪鱸匪鮪 潛逃于淵  
 山有蕨薇 隰有杞楨 君子作歌 維以告哀)

杜注は「義ハ行役時ヲ踰エ、帰リテ祭祀セント思フヲ取ル、晋ニ還ルヲ為スヲ欲セズ（義取行役踰時、思歸祭祀、不欲爲還晋）」とし、正義は「文子、己ハ帰リテ祭祀セント思ヒ、更ニ復タ晋ニ還ルヲ欲セザルヲ言フ（文子言己思歸祭祀、不欲更復還晋）」とする。これらは、四月第一章を、行役の期限が延びて祖先祭祀ができないことを怨む句と解釈する三国魏の王肅の説に従い、帰国して祭祀を行いたいのので、再度晋に戻ることはしたくない、というのが季文子の意図であるとしている。ただ、『毛詩』正義が王説に反駁するように、四月の詩句や詩序・毛伝には行役・祭祀のことは触れられていない<sup>(31)</sup>。詩序は「大夫、幽王ヲ刺ルナリ。在位貪殘ニシテ、下国ハ禍ニ構ヒ、怨亂並ビ興ルル（大夫刺幽王也。在位貪殘、下國構禍、怨亂並興焉）」と、王の悪政により国に禍がはびこり、怨嗟の声が広がっている詩とする。詩序の解釈の是非はさておき、これは全体として身の苦境を訴える詩であり、「先祖人ニ匪ズヤ、胡寧ゾ予ニ忍ベル（先祖匪人、胡寧忍予）」の句も、王説の「我が先祖ハ独リ人ニ非ズヤ、王ハ何為レゾ忍ビテ憂恤セズ、我ハ我ヲシテ子道ヲ修ムコト得ザラシム（我先祖獨非人乎、王者何爲忍不憂恤、我使我不得修子道）」、つまり「私の先祖も人であるのに、王は何故それをあわれまず、私に孝養の道を歩ませてくれないのか」に従って解するよりは、大雅雲漢の「群公先正、則チ我ヲ助ケズ、父母先祖、胡寧ゾ予ニ忍ベル（羣公先正、則不我助、父母先祖、胡寧忍予）」と同じように、「何故先祖は私をあわれんでくれないのか」と解釈する方が自然であるように思われる<sup>(32)</sup>。

杜預は鴻鴈と四月、二つの賦詩を、鄭が魯に「晋ニ平ガンコトヲ請フ（請平于晋）」、つまり晋への取りなしを頼んだことと関連させて解釈している。子家は鴻鴈を歌うことで、魯に「鰥寡」な鄭をあわれんで「之ノ子于ニ征ク（之子于征）」、つまり晋に行ってもらいたい意を伝え、季文子は四月を歌うことで、帰って祖先の祀りを行いたいのので、再度晋に行きたくないという答えを返した。これが杜預の筋書きである。しかし季文子の鴻鴈に対する直接の返答は「寡君未ダ此ヲ免レズ（寡君未免於此）」であり、これを杜注に従い「亦タ同ジク微弱ノ憂ヒ有ルヲ言フ（言亦同有微弱之憂）」と解すると、季文子は鴻鴈をただ苦境を表す詩としてのみ受け取り、返答したともいえる。そして四月もまた苦境を訴える詩であるから、このやりとりは、苦境を訴える詩に対し、「我が国も同じです」と答えて、苦境を述べる詩を歌い返した、とも解釈できるのである。その場合は、第何章のどの句を意識して応答したといったことは不明瞭であり、詩全体の大意をもってやりとりしたということもできよう。または、子家は晋への取りなしを頼む意で鴻鴈を歌ったのに、季文子は素知らぬ顔で「我が国もこんなに苦しいのです」と四月を歌い、取りなしの件については煙に巻こうとした、と穿った見方をすることもまた可能である。こうした解

釈の可能性をいい出せばきりが無いが、ただ、「首章ノ義ヲ取ル」を原則としてしまうと、解釈の幅が狭められてしまうということは間違いない。襄公二十七年の鄭の子産の隰桑に對し、晋の趙文子が「武ハ其ノ卒章ヲ受ケンコトヲ請フ（武請受其卒章）」と答えたように、歌われた詩の第何章に重きを置くか、詩にどのような意味を持たせるかは、受け手の自由裁量に任されている。また、昭公十二年に賦詩に答えなかった宋の華定について、魯の叔孫昭子が全ての章を用いて批判した事例が記されているように、賦詩に込められた意図は必ずしも一章に限られるというわけでもない。つまるところ、第一章の意を取るといふ縛りは賦詩にはなく、受け手は歌われた詩を自由に解釈し、あるいはその一部を用い、あるいは詩全体の大意を汲んで返答することができたと考えるべきであり、そのことを念頭に置いた上で賦詩解釈は進められるべきであろう。

残りの二つの詩、鄘風載馳と小雅采薇は、どちらも歌われたのは四章のみであり、ここで問題とされている全章賦詩からははずれるが、一応全章の詩句をあげ、簡単に説明する。

<sup>すなは</sup>載チ馳セ載チ驅リ 歸リテ衛侯ヲ<sup>とむら</sup>唁ハン 馬ヲ驅ルコト悠悠タリ <sup>ここ</sup>言ニ漕ニ至ル  
 大夫跋涉ス 我ガ心則チ憂フ  
 既ニ我ヲ<sup>よみ</sup>嘉セズ 旋反スルコト能ハズ 爾ノ<sup>よ</sup>臧シトセザルヲ視ル 我ガ思ヒ遠カラズ  
 既ニ我ヲ嘉セズ 旋濟スルコト能ハズ 爾ノ臧シトセザルヲ視ル 我ガ思ヒ<sup>と</sup>闕ヂズ  
 彼ノ阿丘ニ<sup>のぼ</sup>陟リ 言ニ其ノ<sup>おも</sup>蟲ヲ采ル 女子善ク懷フ 亦タ各々行有リ 許人之ヲ<sup>とが</sup>尤ム  
 衆ハ穉ニシテ且ツ狂ナリ  
 我レ其ノ野ヲ行ク 芄芄タル其ノ麦 大邦ニ<sup>つ</sup>控グ 誰ニカ因リ誰ニカ<sup>いた</sup>極ラン 大夫君子  
 我ヲ尤ムルコト有ル無カレ 百爾ノ思フ所ハ 我ガ之ク所ニ如カズ  
 (載馳載驅 歸唁衛侯 驅馬悠悠 言至于漕 大夫跋涉 我心則憂  
 既不我嘉 不能旋反 視爾不臧 我思不遠  
 既不我嘉 不能旋濟 視爾不臧 我思不闕  
 陟彼阿丘 言采其蟲 女子善懷 亦各有行 許人尤之 衆穉且狂  
 我行其野 芄芄其麦 控于大邦 誰因誰極 大夫君子 無我有尤 百爾所思 不如我  
 所之)

薇ヲ采リ薇ヲ采ル 薇モ亦タ<sup>おこ</sup>作レリ 歸ラント曰ヒ歸ラント曰フ 歳モ亦タ<sup>く</sup>莫レヌ  
 室靡ク家靡キハ 玁狁ノ故ナリ 啓居スルニ<sup>いとま</sup>違アラザルハ 玁狁ノ故ナリ  
 薇ヲ采リ薇ヲ采ル 薇モ亦タ柔ナリ 歸ラント曰ヒ歸ラント曰フ 心モ亦タ憂フ 憂  
 心烈烈タリ <sup>すなは</sup>載チ飢エ載チ渴ク 我ガ<sup>まもり</sup>戊未ダ定マラズ 歸聘セシムル靡シ



薇ヲ采リ薇ヲ采ル 薇モ亦タ剛ナリ 帰ラント曰ヒ帰ラント曰フ 歳モ亦タ陽ナリ  
 王事<sup>や</sup>鹽ムコト靡シ 啓<sup>はなは</sup>処スルニ遑アラズ 憂心<sup>や</sup>孔<sup>かへ</sup>ダ疚ム 我ガ行来ラズ  
 彼ノ爾タルハ維レ何ゾ 維レ常ノ華 彼ノ路タルハ斯<sup>こ</sup>レ何ゾ 君子ノ車 戎車既ニ駕  
 シ 四牡業業タリ 豈敢ヘテ定居センヤ 一月三タビ捷<sup>か</sup>タン  
 彼ノ四牡ニ駕ス 四牡駢駢タリ 君子ノ依ル所 小人ノ腓<sup>さ</sup>クル所 四牡翼翼タリ 象  
 弭魚服 豈日ニ戒メザランヤ 獾<sup>すみや</sup>豕孔<sup>ふ</sup>ダ棘カナリ  
 昔我往キシトキ 楊柳依依タリ 今我来レバ 雪雨ルコト霏霏タリ 道ヲ行クコト遅  
 遅タリ 載チ渴キ載チ飢ユ 我ガ心傷悲スルモ 我ガ哀シミヲ知ル莫シ  
 (采薇采薇 薇亦作止 曰歸曰歸 歳亦莫止 靡室靡家 獾豕之故 不遑啓居 獾豕之  
 故  
 采薇采薇 薇亦柔止 曰歸曰歸 心亦憂止 憂心烈烈 載飢載渴 我戍未定 靡使歸  
 聘  
 采薇采薇 薇亦剛止 曰歸曰歸 歳亦陽止 王事靡鹽 不遑啓處 憂心孔疚 我行不  
 來  
 彼爾維何 維常之華 彼路斯何 君子之車 戎車既駕 四牡業業 豈敢定居 一月三  
 捷  
 駕彼四牡 四牡駢駢 君子所依 小人所腓 四牡翼翼 象弭魚服 豈不日戒 獾豕孔  
 棘  
 昔我往矣 楊柳依依 今我来思 雨雪霏霏 行道遲遲 載渴載飢 我心傷悲 莫知我  
 哀)

載馳は、許の穆公夫人が母国の衛が狄に滅ぼされたことを傷み作った詩とされている<sup>(33)</sup>。  
 その第四章は、見舞いたい許国の人に反対され帰国が許されない夫人が、丘にのぼり思  
 い悩む、という句である。杜注は「四章以下義ハ小国ニ急有リ、大国ヲ引キ以テ救助セン  
 ト欲スヲ取ル（四章以下義取小國有急、欲引大國以救助）」とする。第四章だけでは子家  
 の意図が説明できず、四章以下、つまり終章の第五章まで賦詩に含めて解釈をしているの  
 である。そうした場合、子家の意図は第五章の「大邦ニ控<sup>う</sup>グ（控于大邦）」、つまり大国  
 に告げるというところにあり、小国の危機を大国に救ってもらいたいという意味である、  
 というのが杜預の解釈である。第四章だけでは説明できないので第五章も含めて考えると  
 いうのは議論を深めるべき問題だが、ただ載馳は章分けにも異論のある詩であるため<sup>(34)</sup>、  
 本章ではひとまず、『左伝』のいう「載馳ノ四章」が、毛伝の章分けによる第四章と必ず  
 しも同じであるとは断言できないことを指摘するにとどめたい。

采薇は、詩序に「戍役ヲ遣ルナリ（遣戍役也）」とあるように、外敵の獫狁討伐にあけられる辛苦を詠んだものである。その第四章は出陣して一ヶ月の間に三度勝利したことをいう。杜注は「其ノ『豈敢ヘテ定居センヤ 一月三タビ捷<sup>か</sup>タン』ヲ取ル、許、鄭ノ為ニ還リ敢ヘテ安居セズ（取其豈敢定居、一月三捷、許爲鄭還不敢安居）」、つまり「豈敢定居、一月三捷」の意を取り、魯に帰国して安居することはせず、鄭のために晋に戻ろうというのが季文子の意図であるとする。実際、「公皆ナ之ヲ成ス（公皆成之）」とあるように、魯の文公は晋へ鄭の取りなしをし（『左伝』経文によると、文公は翌年文公十四年一月に魯に帰国する）、その甲斐あってか鄭は文公十四年六月に晋と盟を交わす。鄭が魯に晋への取りなしを頼んだ宴席で歌われた詩は、はじめに歌われた鴻鴈と四月の二詩は、先に述べたように他の解釈の余地があるとしても、残りの二詩、載馳と采薇は取りなしを頼むやりとりと見なしてよいだろう。

#### （四）晋文公説話と詩の読み換え

杜注をはじめとする従来の経学的注釈が賦詩解釈を固定的にとらえる傾向にあるのは、『左伝』が代表的な経書の一つであり、新たな注釈を施す以上、明確な文義を提示するべきだ、との態度を、多くの読書人が採ったことに起因するのかもしれない。しかし実際に賦詩をめぐるやり取りの意義を統一的に解釈できるのは、賦詩に対する明確な返答があった場合のみであるといわねばならない。そしてその場合においても、明らかにできるのは受け手が賦詩をどう解釈したかということのみであり、歌い手がどのような意図でその詩を歌ったのかということは、本人の解説がある場合を除けば結局のところ確かめるすべはない。せいぜい前後の文脈から推測するに留まることになるだろう。

『左伝』に描かれた賦詩の場面に類似する状況として想起されるのは、今も行われている<歌掛け>の様子である。

実際の歌掛けの場では、その歌の意味が、どのように解釈されているだろうか。遠藤耕太郎による、中国雲南省の少数民族モソ人の悪口歌の検討を中心とした歌掛け機能の詳細な考察は非常に示唆に富んでいる<sup>(35)</sup>。

遠藤のあげる歌掛けの事例を具体的に見てみよう。

男：高山に生えるこの「ヤズ」の花は、三日間の朝の霜には耐えられず（枯れてしまう）。

（意味：いくらきれいな女でも子供を産むと老いてしまう。）

女：高山に生えるこの「ヤズ」の花は、冷たい霜が降りるとさらにきれいに咲くはずだ。

（意味：きれいな女は子供を産むともっときれいになるはずだ。）

男：ガム山の崖の下に生える「シバヤ」は、一生（地面に）へばりつく。

（意味：あなたは一生よいアドゥを見つけることはできないだろう。

女：高い山の「シバヤ」は、まだ火をつけないのに香りがにおってくる。

（意味：私はとてもきれいな女で、その評判はすでに村中に伝わっている。）

まず男は女を「高山に生えるヤズの花」に喩え、そのような美しい花も霜にあえば枯れてしまうと歌う。霜にあうと枯れてしまうというのは、歌い手の解釈では、子を産むと老いてしまうという意味だという。子を産んだことを素材としてからかわれた女は、霜にあうとさらにきれいに咲く、つまり子を産むとさらにきれいになるのだと切り返す。

次に男はシバヤを素材として女をからかう。シバヤは地面にへばりつくように生える低木である。男は、シバヤが一生地面にへばりつくように、女が一生よいアドゥ（ツマドイ関係にある女が男を呼ぶ呼称）を見つけることはできないとからかう。これを受けて女は、乾燥させて火でいぶすとよい香りがするというシバヤの別の属性を用いることによって切り返す。女は男のけなし歌に対して新たな意味づけを施し歌い返すことで、前歌のけなしを無効化したのである。

もう一例あげよう。次の歌掛けは女性三人によるものの一部である。

（男を拒む主題が続く。）

女 A：母が私に教えた時、知らない人とは友達にならないようにと言った。

女 B：すべてのことは忘れてしまったが、母が教えてくれたことは忘れていない。

女 A：高い山でカッコウがゴブと鳴く、私は母が私を呼んでいると思った。

女 A：私を育てた母がこの世にいたころは、まるで美しい花が門前に咲いているようだった。

（母を偲ぶ歌が続く。）

女 A の最初の歌は、「母が私を教えた時、あまり知り合っていない人はきっとあなたを騙すから、ツマドイしてはいけないと言った」という意味で歌われており、男をけなしして拒む歌の一つである。続く女 B も、男を拒否する根拠としての母の教えを忘れていないと強調した歌と意味づければ、これもまた男を拒む歌といえる。しかし女 B の歌は、それ単独で見ると、母を偲ぶ歌と読むことも可能である。「～は忘れたが、……は忘れていない」という様式は、そこにはいない誰かを偲ぶ歌として使われる型でもあるからだ。男を拒否する歌か、母を偲ぶ歌か、二つの可能性を持つ女 B の歌の意味づけを決めるのは、それに

続く女 A の歌になる。ここでは、女 B の歌を受けて女 A が母を偲ぶ意味合いの歌を歌ったことにより、遡って女 B の歌もまた母を偲ぶ歌と意味づけられた。後ろの女 A の歌によって、女 B の意図したところとはかかわりなく、男を拒む歌から母を偲ぶ歌へと読み換えられたということもできよう。その後、女 B や上述の引用では登場していない女 C が女 A に続けて母を偲ぶ歌を掛け合った。女 B や女 C も読み換えによる主題の変更を認めたということであり、それにより歌掛けの主題は男を拒む歌から母を偲ぶ歌へと変更されたのである。

こうした事例の積み重ねとフィールドワークから、遠藤はモソ人の歌掛けについて次のように述べる。歌掛けにおいて詩義はしばしば流動的である。後歌が前歌を読み換えて、その意味づけを変えてしまうことすらある。歌掛けはそうした機知的応酬を楽しむ側面もあるが、歌掛けによって次々と変化した詩義は、最後の詩によって最終的に固定され、そしてその最終決定が社会に流布するという機能もあり、そういった面では歌掛けは自らの利権を賭けた真剣勝負の場ともいえる。なぜ歌掛けにそのような機能が付与されるのかということについて、遠藤は、歌掛けは公開されていることにより、社会に共有されている歌によって表明されたことが、噂と同じように現実社会に広がり、現実をそのように変更していってしまう、言霊の靈威ともいえる呪力を持つからだとする。

歌掛けについての遠藤のこれらの指摘は、予祝的予言的力を持つ『左伝』賦詩にも相通する点があると思われる。歌掛けにそのような呪力があるからこそ、最終的に詩がどのような意味で解釈されたか、ということが大事になってくる。賦詩で返答が必要とされるのも、詩の解釈を確定させるためといえるかもしれない。そのままの意味で、特に訂正や付け加えの必要がない場合は拝礼を、何か変更を加えたい時には言辞を述べるのである。そしてその言辞が、時には読み換えの役割を果たすことになる<sup>(36)</sup>。

賦詩場面で「詩の得意な者」の本当の力が発揮されるのは、この「詩の読み換え」においてであるといえる。詩を詩で読み換えることは、限られた古詩を用いる賦詩の場合不可能に近い場合、ここでは返答の時に読み換えが行われる。詩をよく理解する者は、歌われた詩から自身に有利な意義を含む詩句を取り上げ、自身に有利な解釈にもっていくことができ、はなはだしくは歌い手の真の意図をねじ曲げることさえ可能であった。その例を僖公二十三年の秦の穆公と晋の重耳の賦詩場面から見てみよう。

晋の献公の公子重耳は、自らの子を国君にしようとした驪姫の乱により国外に出奔し、十九年の放浪の後、晋に戻り即位して文公となった人物である。よく知られた逸話ではあるが、僖公二十三年に記述された重耳の遍歴をたどってみると次のようになる。

まず重耳は狄に逃げ、そこで十二年間滞在する。次に立ち寄った衛では重耳は礼遇され

なかった。五鹿という地では、重耳に食物を求められた村人が土塊を差し出した。重耳は怒ったが、重耳に随行していた子犯は、「土を手に入れるということは、天が国を賜る瑞祥です」といって、額を地に着けて土塊を拝受し、それを車に載せた。齊では、齊の桓公が重耳に妻や馬を与えて厚遇したので、重耳は齊に落ち着いてしまいそうになったが、桓公から与えられた妻の姜氏や従者の子犯が共謀して、重耳を酒に酔わせて齊から送り出してしまった。曹では、一枚肋骨である重耳の裸体を見ようと、曹の共公が風呂をのぞいた。曹の大夫僖負羈は、こっそりと重耳に璧玉を贈った。宋の襄公は重耳に馬八十頭を贈り、鄭の文公は礼遇しなかった。楚の成王は重耳をもてなし、「あなたが帰国されたら何を返礼としていただけますか」ときいたところ、重耳は「もし戦となったときには、三舎（三日分の行程距離）後退しましょう」と答えた。最後に重耳がたどり着いたのが秦である。秦の穆公は重耳を饗応し、そこで重耳と穆公は詩を歌う。この翌年、僖公二十四年に重耳は穆公の力を借りて晋に帰国し、懐公に代わって国君となる。

僖公二十三年に記された重耳の流浪中の出来事は、帰国後の文公（重耳）の事績と対応している。僖公二十八年、晋は衛を攻めて五鹿を占領、また曹を攻めて曹の共公を捕らえる一方、僖負羈一族は赦免してかつての恩に報いた。楚に包囲された宋を救うため楚軍と対峙した晋軍は、かつての約束通り三舎後退してから、城濮で楚を破り、盟主としての地位を確立した。このように晋文公説話は、即位前の流浪時代の出来事と即位後の因果関係を示す構造となっているが、では秦の穆公と重耳の賦詩は、晋文公説話の中でどのような因果関係を表しているのか考えたい。まず『左伝』僖公二十三年の賦詩場面を見てみよう。

他日、公之ヲ享ス。子犯曰ク、「吾ハ衰ノ文に如カザルナリ。請フ衰ヲシテ従ハシメヨ」ト。公子、河水ヲ賦シ、公、六月ヲ賦ス。趙衰曰ク、「重耳拝賜セン」ト。公子降りテ、拝シ、稽首ス。公、一級ヲ降りテ辞ス。衰曰ク、「君、天子ヲ佐クル所以ノ者ヲ称シテ重耳ニ命ズ、重耳敢ヘテ拝セザランヤ」ト。<sup>(37)</sup>

秦の穆公に饗応された重耳は、最初子犯を補佐にしようとしたが、子犯は「私よりも趙衰の方が文辞に優れています」といって、趙衰を補佐として宴に列席させた。重耳は河水を歌い、穆公は小雅六月を歌った。趙衰は「重耳、恩賜に拝謝いたします」と口上を述べ、重耳は堂下に降りて拝礼した。穆公は階段を一段降りて、拝礼を辞したが、趙衰は「秦君より天子を補佐せよとの命が重耳に下された以上、拝せずにおられましようか」と答えた。

重耳が歌った河水という篇名は現行の『毛詩』にはないが、小雅河水のことと見なす説が優勢である。杜預も「河水ハ逸詩、義ハ河水ハ海ニ朝宗スヲ取ル、海ハ秦ヲ喩フ（河水

逸詩、義取河水朝宗于海、海喻秦)」と、逸詩としながらも沔水の詩句を引いて注している。沔水の詩句は次の通りである。

沔タル彼ノ流水 海ニ朝宗ス 馱タル彼ノ飛隼 載チ飛ビ載チ止マル 嗟我ガ兄弟  
邦人諸友 肯テ乱ヲ念フコト莫レ 誰カ父母無カラシ

沔タル彼ノ流水 其ノ流レ湯湯タリ 馱タル彼ノ飛隼 載チ飛ビ載チ揚ガル 彼ノ不  
蹟ヲ念フ 載チ起チ載チ行ク 心ノ憂フル 弭忘スベカラズ

馱タル彼ノ飛隼 彼ノ中陵ニ率フ 民ノ訛言 寧ゾ之ヲ懲ムル莫キ 我ガ友敬メヨ  
讒言其レ興ラン

(沔彼流水 朝宗于海 馱彼飛隼 載飛載止 嗟我兄弟 邦人諸友 莫肯念亂 誰無父  
母

沔彼流水 其流湯湯 馱彼飛隼 載飛載揚 念彼不蹟 載起載行 心之憂矣 不可弭  
忘

馱彼飛隼 率彼中陵 民之訛言 寧莫之懲 我友敬矣 讒言其興)

杜預の引く「海ニ朝宗ス（朝宗于海）」を、鄭箋は「諸侯ノ天子ニ朝スルコト亦タ是ノ猶キニ喩フルナリ（喩諸侯朝天子亦猶是也）」、つまり諸侯が天子に朝見することを喩えた句であるとする。これに従えば、河水である重耳は海である秦に流れ込む、つまり諸侯が天子に朝見するように秦に来たり従う、という意味になる。沔水の詩自体は、詩序に「沔水ハ宣王ヲ規スルナリ（沔水規宣王也）」といい、集伝は「此レ乱ヲ憂フルノ詩（此憂亂之詩）」とするように、讒言により世が乱れることを憂う内容となっており、「河水」を小雅沔水のことであるとした場合、杜預のように「朝宗于海」の部分をとる以外は、賦詩の意図を解釈しにくいように思われる。一方穆公が歌った小雅六月は次のような詩句である。

六月棲棲タリ 戎車既ニ飭フ 四牡騤騤タリ 是ノ常服ヲ載ス 玁狁孔ダ熾ナリ  
我是ヲ用テ急ナリ 王于ク出征シ 以テ王国ヲ匡セト

比ヘル物ハ四驪 之ヲ閑フニ維レ則アリ 維レ此ノ六月 既ニ我ガ服ヲ成ス 我ガ服  
既ニ成ル 于ク三十里 王于ク出征シ 以テ天子ヲ佐ケヨト

四牡修広ナリ 其レ大ニシテ顛有リ 玁狁ヲ薄伐シ 以テ虜公ヲ奏セン 戢タル有リ  
翼タル有リ 武ノ服ニ共ス 武ノ服ニ共シ 以テ王国ヲ定メン

玁狁茹ルニ匪ズ 焦穫ニ整居ス 鎬及ビ方ヲ侵シ 涇陽ニ至ル 織文鳥章 白旆央央

タリ 元戎十乗 以テ先ヅ行ヲ啓ク  
 戎車既ニ安ク 輕ノ如ク軒ノ如シ 四牡既ニ倍シ 既ニ倍シク且ツ閑フ 獫狁ヲ薄伐  
 シ 大原ニ至ル 文武ナル吉甫 万邦憲ト為ス  
 吉甫燕喜シ 既ニ多ク祉ヲ受ク 鎬ヨリ来歸シ 我ガ行永ク久シ 諸友ニ飲御ス 魚  
 鱉膾鯉 侯レ誰カ在ル 張仲ノ孝友ナルアリ  
 (六月棲棲 戎車既飭 四牡騤騤 載是常服 獫狁孔熾 我是用急 王于出征 以匡王  
 邦  
 比物四驪 閑之維則 維此六月 既成我服 我服既成 于三十里 王于出征 以佐天  
 子  
 四牡修広廣 其大有顛 薄伐獫狁 以奏膚公 有嚴有翼 共武之服 共武之服 以定  
 王國  
 獫狁匪茹 整居焦穫 侵鎬及方 至于涇陽 織文鳥章 白旆央央 元戎十乘 以先啓  
 行  
 戎車既安 如輕如軒 四牡既倍 既倍且閑 薄伐獫狁 至于大原 文武吉甫 萬邦爲  
 憲  
 吉甫燕喜 既多受祉 来歸自鎬 我行永久 飲御諸友 魚鱉膾鯉 侯誰在矣 張仲孝  
 友)

六月は、西周末期の尹吉甫が周の宣王を輔佐し獫狁征伐に出征したことを詠んだものと  
 されている。杜預は「公、六月ヲ賦ス（公賦六月）」について「公子晉ニ還リ、必ズ能ク  
 王国ヲ匡スヲ喻フ（喻公子還晉、必能匡王國）」と注する。晋に戻り、王国、つまり周王  
 室をただすよう重耳にいったというのである。この六月に対し、趙衰は「君、天子ヲ佐ク  
 ル所以ノ者ヲ称シテ重耳ニ命ズ（君稱所以佐天子者命重耳）」、つまり、重耳に天子を補  
 佐せよとの命を授けた、という解釈で返答した。杜注はこの趙衰の言葉に合わせられてい  
 ることが分かる。しかしはたしてそれが真に穆公の意図であっただろうか。六月は出征の  
 詩である。そして穆公は翌年僖公二十四年に、兵を出して重耳を晋に送り込む手助けをし  
 ている。趙衰の返答がなければ、六月は穆公が重耳のために出兵する意を表したものと解  
 釈されてもおかしくない。しかし趙衰は、秦の出兵に対して拝謝するのではなく、「天子  
 を補佐せよ」といわれたことに対して拝謝した。『左氏会箋』も、穆公は軍を出して重耳  
 を晋に送り込むという意味合いのつもりだったのに、趙衰は故意に意を転じて受け答えた  
 と解釈している<sup>(38)</sup>。故意に意を転じる、すなわち詩の「読み換え」である。説話の因果関  
 係としては、この返答が僖公二十五年において晋文公が周の襄王の帰還を助けたこと、ま

た僖公二十八年の城濮の戦いで楚に勝利した後、襄王から策命を受けたこと、という事態の推移につながっていく。

賦詩における詩の「読み換え」を想定してこの場面を読み直してみると次のようになる。穆公は重耳を助けて兵を出すというつもりで六月を歌った。しかし趙衰はそのまま素直に出兵について謝意を述べるのではなく、第二章の末句の「以テ天子ヲ佐ケヨ（以佐天子）」といういわば言葉尻をとらえて、「天子を補佐せよとの言葉を賜った」と返事を返した。賦詩場面の記事はこの趙衰の返答で終わっている。つまりこの趙衰の言葉が、穆公の意図とは関係なく、この賦詩場面での最終決定となったのである。天子を補佐するということは、諸侯の盟主的地位に立つ、つまり覇者になるということでもある。秦の穆公もまた春秋五覇に数えられることもあるほど、この時期勢力を誇った人物である。そのような人間が、放浪中の公子に「天子を補佐せよ」などと、覇者の地位を譲るような発言をするであろうか。思いもよらぬ趙衰の返答に、穆公はしまったと思ったのではないだろうか。しかしその趙衰の発言を覆す返答なり賦詩なりができなかった時点で、穆公は重耳を天子を補佐できる人物、すなわち覇者と認めてしまったことになったのである。

歌掛けにおいては、最終的な意味づけが予祝として現実社会に影響を及ぼす。『左伝』においても賦詩が確実に適中する予言的存在として扱われていることは先に述べたとおりである。五鹿の土塊を得たがために後に五鹿の土地を得たように（この時の子犯の言動も、凶事を吉兆へと変えることば改め、すなわち「読み換え」である）、趙衰の六月に対する返答は、読者にただ重耳の覇者としての未来を予感させるためだけのものではなく、趙衰のこの「読み換え」による受け答えがあったからこそ、重耳は覇者となる予祝を得、そして実際覇者となった、いわば趙衰の未来への積極的な介在によって覇者としての晋文公が誕生したと読者に認識させるものである。そこまでの強力な機能をこの賦詩場面は持っているのである。

『左伝』がそうした賦詩の機能を意識していたことを示すのが、賦詩場面の前に挿入された、文辞が優れているという理由で趙衰が重耳の補佐に推挙されるという一幕である。穆公と重耳の賦詩応酬と、その結果導き出された天子を補佐する存在、すなわち覇者としての重耳（文公）は、通常の手段で得られたものではなく、文辞にとりわけ優れた趙衰の機知的レトリックによって得られた、そのことが子犯の趙衰推挙の一文から明確に暗示されているといえる。そして趙衰にしてやられた穆公の方は、僖公二十五年に軍を出して周の襄王を帰還させようとするも、晋の文公（重耳）に阻まれ、「天子を補佐する」地位を文公にとられてしまう。晋文公説話における賦詩は、このように非常に因果関係の強い逸話なのである。



重耳の流離譚は、『左伝』だけではなく『国語』晋語四・『史記』晋世家にも見える<sup>(39)</sup>。穆公と重耳の賦詩応酬も、『国語』・『史記』両者に存在する。『国語』の重耳流離譚は総じて『左伝』よりも分量が多く、それは賦詩場面においても同じである。

他日、秦伯将ニ公子ヲ享セントシ、公子、子犯ヲシテ従ハシメントス。子犯曰ク、「吾レ衰ノ文ニ如カザルナリ、請フ衰ヲシテ従ハシメヨ」ト。乃チ子余ヲシテ従ハシム。秦伯、公子ヲ享スルコト国君ヲ享スルノ礼ノ如クシ、子余相クルコト賓ノ如クス。……明日、宴ス。秦伯、采菽ヲ賦ス。子余、公ヲシテ降リテ拝セシム。秦伯降リテ辞ス。子余曰ク、「君、天子ノ命服ヲ以テ重耳ニ命ズ、重耳敢ヘテ安志有リ、敢ヘテ降リテ拝セザランヤ」ト。拝ヲ成シ卒ハリテ登ル。子余、公子ヲシテ黍苗ヲ賦セシム。子余曰ク、「重耳ノ君ヲ仰グヤ、黍苗ノ陰雨ヲ仰グガ若キナリ。若シ君実ニ之ヲ庇廕膏沢シ、能ク嘉穀ヲ成シ、薦メテ宗廟ニ在ラシムルハ、君ノカナリ。君若シ先君ノ榮ヲ昭ラカニシ、東ノカタ行キテ河ヲ濟リ、師ヲ整ヘ以テ復タ周室ヲ疆クスルハ、重耳ノ望ミナリ。重耳若シ徳ヲ集シテ帰リ載リ、晋民ニ主トシテ封国ヲ成サシムルヲ獲バ、其レ何ゾ実ニ従ハン。君若シ志ヲ恣ニシテ以テ重耳ヲ用ヒバ、四方諸侯其レ誰カ惕惕トシテ以テ命ニ従ハザランヤ」ト。秦伯嘆ジテ曰ク、「是レ子将ニ焉レ有ラントス、豈専ラ寡人ニ在ランヤ」ト。秦伯、鳩飛ヲ賦シ、公子、河水ヲ賦ス。秦伯、六月ヲ賦ス。子余、公子ヲシテ降リテ拝セシム。秦伯降リテ辞ス。子余曰ク、「君、天子ヲ佐ケテ王国ヲ匡ス所以ノ者ヲ称シテ以テ重耳ニ命ズ、重耳敢ヘテ惰心有リテ、敢ヘテ徳ニ従ハザランヤ」ト。<sup>(40)</sup>

『左伝』と同じく、饗宴に先立ち子犯が趙衰（子余）を推挙する。宴席での賦詩は『左伝』よりも多い。まず穆公（秦伯）が小雅采菽を、趙衰が小雅黍苗を、穆公が鳩飛をと続いて、最後は『左伝』と同じく、重耳が河水を、穆公が六月を歌う。六月を趙衰が、天子を補佐せよとの意味で解釈し返答する点も、『左伝』と変わらない。ただ『国語』では、六月への返答で唐突に「天子の補佐」を持ち出すのではなく、より巧妙な筋書きが描かれている。まず采菽で、采菽自体は来朝した君子を祝頌する詩であるのに、趙衰は「君、天子ノ命服ヲ以テ重耳ニ命ズ（君以天子之命服命重耳）」と特に「天子」の語をあげ、意識を向けさせる。さらに重耳に歌わせた黍苗を自ら解釈して、秦が周室、すなわち天子を助けるのは重耳の願うところでもあり、帰国できたならば重耳は秦に従います、と帰国の支援を望みつつ穆公を持ち上げる。ここでは穆公こそ天子を補佐するものと趙衰はいうのである。そして穆公は鳩飛を歌い、重耳は河水を歌う。河水については先に述べた通りである。鳩飛もまた現行の『毛詩』にはその篇名がなく、『国語』に注する三国呉の韋昭は、

小雅小宛の第一章のことではないかとするが、確かではない<sup>(41)</sup>。そして最後の六月で趙衰は、先ほど穆公こそ天子を補佐し天下に号令するもの、覇者であると持ち上げておきながら、その穆公から「重耳に天子を補佐せよ」と覇者たる地位を譲られたと、逆転の一打ともいえる言辞を返したのである。

このように秦の穆公との賦詩場面を晋文公の覇権獲得と結びつける『左伝』・『国語』に対し、『史記』晋世家の賦詩場面には、重耳を覇者へと導く示唆はない。

繆公大イニ歎ビ、重耳ト飲ム。趙衰、黍苗ノ詩ヲ歌フ。繆公曰ク、「子ノ急ギ国ニ反ラント欲スルヲ知レリ」ト。趙衰、重耳ト下リ、再拜シテ曰ク、「孤臣ノ君ヲ仰グコト、百穀ノ時雨ヲ望ムガ如シ」ト。<sup>(42)</sup>

趙衰は黍苗を歌い、それに対し穆公（繆公）は「早く国に帰りたいという思いはわかる」と答え、趙衰と重耳は再拝した。ここで示唆されているのは、穆公が重耳の帰国を援助することのみで、『左伝』のような機知的駆け引きは見出せない。あるいはこれは、『史記』編纂の時代には、歌掛けの結果が現実社会に強く作用するという認識が、『左伝』に収録された説話が成立した時代よりも弱まっていたことの表れなのかもしれない。

### （五）邶風匏有苦葉の解釈

賦詩の中には、「歌われた」と必ずしもいえないものも含まれていると私は考えている。それらは歌われていないのだから「歌掛け」とはいえないが、しかし古詩という非常に曖昧なツールによって意思伝達をこころみ、曖昧であるが故に、その最終的な意味づけは受け手の判断に左右されるという点は、ここまで見てきた歌掛けとしての賦詩と同じといえよう。その例としてあげたいのが、次の襄公十四年の記事である。

夏、諸侯ノ大夫、晋侯ニ従ヒ秦ヲ伐ツハ、以テ櫟ノ役ニ報ヒレバナリ。晋侯竟ニ待チ、六卿ヲシテ諸侯ノ師ヲ帥キテ以テ進マシム。涇ニ及ブモ<sup>わた</sup>濟ラズ。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・莒人先ズ濟ル。<sup>(43)</sup>

晋は諸侯の軍を率いて秦を伐とうとしたが、涇水まで来たところ誰も渡ろうとしなかった。晋の叔向が魯の叔孫穆子に面会したところ、叔孫穆子が邶風の匏有苦葉を賦したので、叔向は魯に渡河の意志ありとして舟を用意させ、魯は莒とともに真っ先に涇水を渡った、という話である。『左伝』では、叔向は舟を用意させただけで、その解釈の説明がないが、

『国語』ではこの場面は次のように記述されている。

諸侯秦ヲ伐ツモ、涇ニ及ビテ済ルモノ莫シ。晋ノ叔向、叔孫穆子ヲ見テ曰ク、「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、舟虞ト司馬トヲ召シテ曰ク、「夫レ苦匏ハ人ニ材ラレズ、共ニ済ルノミ。魯ノ叔孫、匏有苦葉ヲ賦スルハ、必ズ将ニ涉ラントスレバナリ。舟ヲ具エ隧ヲ除ヘ。共ヘズンバ法有ラン」ト。是レ行ハルルヤ、魯人、莒人<sup>ひき</sup>ヲ以キテ先ズ済リ、諸侯之ニ従ヘリ。<sup>(44)</sup>

『左伝』では地の文で「穆子、匏有苦葉ヲ賦ス（穆子賦匏有苦葉）」とするところを、『国語』では会話文の中で叔孫穆子（叔孫豹）が「豹ノ業ハ、匏有苦葉ニ及ベリ（豹之業、及匏有苦葉矣）」という。『左伝』に引き寄せて、会話文表記となっている『国語』でも、実際は歌ったのだとする解釈もあるが、会話文中に詩の篇名のみあげて意を表す手法は『左伝』にもあり、むしろ『左伝』の方が、賦詩と書かれてはいても、実際は『国語』のような会話だったのではないかと考えられる<sup>(45)</sup>。匏有苦葉の解釈についても、『左伝』杜注は「義ハ『深ケレバ則チ厲シ、浅ケレバ則チ掲グ』ヲ取ル、言フココロハ已ニ志ハ必ズ済ルニ在リ（義取於深則厲、浅則掲、言已志在於必濟）」と第一章を引くのに対し、『国語』では叔向が「夫レ苦匏ハ人ニ材ラレズ、共ニ済ルノミ（夫苦匏不材於人、共濟而已）」と、苦匏は切って食用とすることができず、浮かべて川を渡るのに使うしかない、だから叔孫穆子が匏有苦葉といったからには、必ず渡るだろう、といているように、匏有苦葉の詩句からというよりは、「匏有苦葉」の四字から叔孫穆子の意図を推しはかるという違いが見られる。そもそも匏有苦葉とはどのような詩なのだろうか。

匏ニ苦葉有リ 濟ニ深キ涉有リ 深ケレバ則チ厲シ 浅ケレバ則チ掲グ  
瀾タル済ノ盈テル有リ 鷺トシテ雉ノ鳴ク有リ 済盈ツルモ軌ヲ濡ラサズ 雉鳴キ其  
ノ牡ヲ求ム  
雝雝タル鳴雁 旭日始メテ旦ク 士如シ妻ヲ帰ラバ 氷ノ未ダ泮ケザルニ迨ベ  
招招タル舟子 人ハ涉レド印ハ否セズ 人ハ涉レド印ハ否セズ 印ハ我ガ友ヲ須ツ  
(匏有苦葉 濟有深涉 深則厲 浅則掲  
有瀾濟盈 有鷺雉鳴 済盈不濡軌 雉鳴求其牡  
雝雝鳴雁 旭日始旦 士如歸妻 迨冰未泮  
招招舟子 人涉印否 人涉印否 印須我友)

匏有苦葉は難解な詩である。詩序は「匏有苦葉ハ衛ノ宣公ヲ刺ルナリ。公、夫人ト並ビニ淫乱ヲ為ス（匏有苦葉刺衛宣公也。公與夫人竝爲淫亂）」とし、集伝も「此レ淫乱ヲ刺ルノ詩（此刺淫乱之詩）」とするが、男女の礼の乱れを詠んだというよりは、川辺の男女誘引の歌で、川を渡るということはしばしば結婚を意味するとした目加田誠の解釈の方が、原義に沿っているように思われる<sup>(46)</sup>。このように匏有苦葉は、その詩の背景から、章ごとの関係、個々の詩句の解釈に至るまで多くの問題を含んでいるが、今回は関係する一部の考察に止め、詳細な検討は別に論じることとしたい。

ここで問題としたいのは、匏有苦葉を賦した叔孫穆子の意図はどこにあったかということである。『左伝』杜注も『国語』の叔向も、その解釈法は違えど、叔孫穆子は渡河の意志をもって匏有苦葉を賦したのだという立場は同じであり、管見の限りでは他の注釈でも同様に解釈されている。しかし叔向の言はあくまで受け手側の解釈であり、それが賦し手の意図と必ずしも一致するとは限らないということは、前節までに検討してきたとおりである。杜預の解釈も、賦詩のあと魯軍が渡河したという後文に則したもので、それもまた舟を用意し魯軍を渡河させた叔向の、つまり受け手側の解釈であるといえる。

このような疑問が生じるのは、匏有苦葉の詩句が渡河の意思を示すものとは必ずしも思えないからである。特に終章である第四章は、「舟の渡し守は招くが、人は渡っても私は渡らない、私は友を待つ」と、きっぱりと渡河を拒絶する内容となっている。賦詩が、第一章の意をとるとは限らないということは、ここまでに何度も述べてきたとおりである。むしろ詩全体の大意が採用されることの方が多く、一部の詩句を特にとりあげ強調するのは、賦詩を自己に有利に解釈したい受け手側の都合が働いた場合である。賦し手側とすれば、第一章と終章の意味が大きくかけ離れたような詩を用いるわけにはいかない。賦し手の意図が例え第一章にあったとしても、受け手が終章を取り上げてその意を受けてしまえば、たとえそれが賦し手の意思に反していたとしても、賦し手はその解釈を受け入れなければならないからである。だから賦し手は、どの詩句の意がとられようとも問題のない詩を選び賦す必要があったといえる。

そもそも杜注の引く第一章の「深ケレバ則チ厲シ、浅ケレバ則チ掲グ（深則厲、浅則掲）」も、はたして杜預のいうように「言フココロハ已ニ志ハ必ズ済ルニ在リ（言已志在於必濟）」、つまり川が深かろうが浅かろうが、それぞれに適した手段を用いて必ず渡る、という意味なのだろうか。毛伝は「時ニ遭ヒテ宜シキヲ制スルコト、水ノ深キニ遇ヘバ則チ厲シ、浅ケレバ則チ掲グガ如シ（遭時制宜、如遇水深則厲、浅則掲矣）」、つまり深ければ帯まで衣を持ち上げ、浅ければ裾をからげるといのように、その時々に応じて適切な手段をとる

意だとする。また『韓詩外伝』巻一第二十一章には、楚の白公に仕える莊之善という者が、母の制止を振り切って主君のために死地に向かった話の末尾に、「君子之ヲ聞キテ曰ク、『好義カナ、必ズ濟ランヤ』ト。詩ニ曰ク、『深ケレバ則チ厲シ、浅ケレバ則ト掲グ』トハ、此ノ謂ヒナリ（君子聞之曰、好義哉、必濟矣夫。詩云、深則厲、浅則掲、此之謂也）」とある。毛伝には明記されていないが、『韓詩外伝』は「深則厲、浅則掲」をどんなことがあっても必ず渡るという意味で用いており、漢代には杜注のような解釈が成立していたことがわかる。しかし一方で『論語』憲問は「深則厲、浅則掲」を次のように用いる。

子、磬ヲ衛ニ擊ツ。蕢ヲ荷ナイテ孔氏ノ門ヲ過グル者有リテ曰ク、「心有ルカナ、磬ヲ擊コト」ト。既ニシテ曰ク、「鄙シキカナ、<sup>いや</sup>硜硜タリ。己ヲ知ルコト莫キナリ、斯レ己ノミ。深ケレバ則チ厲シ、浅ケレバ則ト掲グ」ト。子曰ク、『果ナルカナ、之ノ難キコト<sup>な</sup>モキナリ』ト。<sup>(47)</sup>

孔子が衛で磬をたたいていると、草で編んだかごをかついで孔子の家の門を通りすぎる者がいて、孔子の磬のたたき方を批評した。はじめは心あるたたき方だといったが、しばらくすると、無駄に己のみを信じるかたくなでつまらないたたき方だといった。そして、誰も自分を認めてくれないと不平を持ちつつも、己を曲げない孔子に、「深ケレバ則チ厲シ、浅ケレバ則チ掲グ（深則厲、浅則掲）」というのである。三国魏の何晏はここに「言フココロハ世ニ随ヒ以テ己ヲ行フ、若シ水ガ過ギレバ必ズ以テ濟リ、其ノ可カラザルヲ知レバ、則チ当ニ為サザルベシ（言隨世以行己、若過水必以濟、知其不可、則當不爲）」と注する。深浅で渡り方を変えるように、臨機応変に、無理だと分かたら止めるべきだ、という意味になる。つまり『論語』では「深則厲、浅則掲」は、必ず渡るというところに力点が置かれているのではなく、状況に応じた臨機応変な対応、それも止めるという選択肢さえ含んだ柔軟な対応を表す言葉として使われているのである。『国語』が匏有苦葉の詩句を用いず、苦匏は川を渡る時に使う道具だから、ということだけを根拠としたのは、このように匏有苦葉の詩句からでは渡河の意思ありと説明するのは難しいと考えたからなのかもしれない。

これらをふまえ、改めてこの話を読み直してみよう。涇水まで進軍してきた諸侯軍は、しかし誰も渡ろうとしなかった。叔孫穆子も渡りたくなかったに違いない。しかし、叔向に渡河を求められてしまう。小国の魯が大国の晋に面と向かって渡河を拒否することははばかられた。そこで匏有苦葉を賦すという曖昧で遠回しな手段を使い、叔向の反応をうかがった。叔向が魯は渡河に乗り気でないことを察知し、そのまま黙って引き下がってくれ

ればよし、もし怒りをかえば、すかさず叔孫穆子が、あるいは杜預のように、あるいは『国語』の叔向のように匏有苦葉を解釈し、渡河の意思ありのつもりで匏有苦葉を賦したのだと説明すれば問題は生じない。叔孫穆子の腹づもりはこんなところだったのではないだろうか。叔孫穆子は『左伝』でたびたび賦詩場面に登場する、詩の熟練者であった。そして対する叔向もまた『左伝』を代表する賢者の一人で、叔孫穆子に劣らず詩をよくする者であった。叔向は叔孫穆子の「読み換え」をまたず、舟を用意するという行動で、自らが匏有苦葉をどのように解釈したか示し、そして叔孫穆子もそれに従わざるをえず、渡河にふみきった。詩を媒介とした意思伝達には「読み換え」による意味づけの変化が発生する可能性があると考えながら読むと、このような行間の駆け引きが浮かび上がってはこないだろうか。

### おわりに

以上、歌掛けの一形態として賦詩をとらえ、掛け合いの中で発生するであろう機知的応酬、そして「読み換え」の存在を意識した上で、いくつかの賦詩場面の再解釈を試みた。もちろん、これら賦詩場面が「史実」とであると主張するつもりはない。だが、こうした賦詩説話が誕生するだけの背景、つまり古詩を用いた歌掛け習俗の存在は認めてよいのではなかろうか。

『左伝』賦詩研究では、しばしば「断章取義」が問題とされてきた。断章取義とは、襄公二十八年に齊の廬蒲癸が、同姓は不婚であるべきなのに、何故同姓の主君の娘を娶ったのか人に尋ねられ、「宗ハ余ヲ辟ケザルニ、余独リ焉クンゾ之ヲ辟ケンヤ。詩ヲ賦スニ章ヲ断ズ、余ハ求ムル所ヲ取ル、悪クンゾ宗ヲ識ランヤ（宗不余辟、余獨焉辟之。賦詩断章、余取所求焉、悪識宗）」と答えたところからきている。廬蒲癸の返答はこうである。妻の父である主君の方が、同姓であることを気につけないのだから、こちらが一人気にしたところでしょうがない。賦詩では章をばらばらにして自分の好きな箇所の意味を取るのと同様、必要なものを取るだけのことで、同姓かどうかなどは気にしない、というのである。

この、詩全体の内容は無視して、都合の良い部分だけ利用する断章取義は、本来の詩義を阻害するものとして詩経研究では半ば白眼視されてきた。しかしながら、歌掛けにおいては「正しい詩義」などは存在せず、むしろ断章取義こそ一般的なあり方であることが、本章の検討から見えてきたのではないだろうか。

賦詩は、自らの心情を相手に伝える手段であるというだけでなく、歌掛けの持つ予祝的予言的呪力も備え、だからこそ「最終的な意味づけ」をめぐって詩を読み換えるということも行われた。賦詩説話にそうした読み換え要素が含まれているということは、読者も当

然「読み換え」を意識して読めると思われていた時代に成立したといえよう。しかし経書化が進む中で、詩義の読み換えのような流動的な解釈は廃されてしまった。賦詩説話に本来含まれていた解釈の幅もまた、詩の読み換えという歌掛けの技を持つ読者を失ったことで、行間に埋没してしまったと考えられる。

## 注

- (1) 工藤隆による中国南方少数民族の歌文化調査と日本古代文学についての研究は、『歌垣と神話をさかのぼる 少数民族文化としての日本古代文学』(新典社、一九九七年)を皮切りに、岡部隆志共著『中国少数民族歌垣調査全記録 1998』(大修館書店、二〇〇〇年)、『四川省大涼山イ族創世神話調査記録』(大修館書店、二〇〇三年)、『雲南省ペー族歌垣と日本古代文学』(勉誠出版、二〇〇六年)、『歌垣の世界 歌垣文化圏の中の日本』(勉誠出版、二〇一五年)など多数。工藤以外の主要な研究として、辰巳正明『詩の起源 東アジア文化圏の恋愛詩』(笠間書院、二〇〇〇年)、遠藤耕太郎『モソ人母系社会の歌世界調査記録』(大修館書店、二〇〇三年)、同『古代の歌』(瑞木書房、二〇〇九年)、岡部隆志『神話と自然宗教(アニミズム) 中国雲南省少数民族の精神世界』(三弥井書店、二〇一三年)などが挙げられる。
- (2) 『左伝』の成書年代については、古くは前漢末の劉歆による偽作説などもあったが、現在では戦国時代中期(前四世紀頃)に成書されたとの見方が大勢を占めている。また編者については、戦国魏の史官によるとする鎌田正説、戦国韓とする平勢隆郎説、戦国楚の呉起学派とする吉本道雅説など異論が多く、いまだ定説を見るに至っていない。
- (3) 『左伝』賦詩の先行研究については、本論第一章参照。
- (4) たとえば『毛詩』魏風園有桃「我レ歌イ且ツ謡ス(我歌且謡)」の毛伝は「曲ノ楽ニ合フヲ歌ト曰ヒ、徒歌ヲ謡ト曰フ(曲合楽曰歌、徒歌曰謡)」、つまり楽器伴奏によるメロディがあるものを「歌」といい、ないものを「謡」というとする。
- (5) 原文は「吉日甲子、天子賓于西王母。乃執白圭・玄璧、以見西王母、好獻錦組百純・□組三百純。西王母再拜受之。□。乙丑、天子觴西王母于瑤池之上。西王母爲天子謠曰、白雲在天、山陵自出。道里悠遠、山川間之。將子無死、尚能復來。天子答之曰、予歸東土、和治諸夏。萬民平均、吾顧見汝。比及三年、將復而野。西王母又爲天子吟曰、徂彼西土、爰居其野。虎・豹爲羣、於・鵲與處。嘉命不遷、我惟帝女。彼何世民、又將去子。吹笙鼓簧、中心翔翔。世民之子、唯天之望。天子遂驅升于弇山。乃紀名迹于弇山之石、而樹之槐、眉曰西王母之山。」原文の校訂及び読みは桐本東太監訳『穆

天子伝』訳注稿〔三〕(『史学』第八三卷第二・三号、二〇一三年)に従う。「□」は欠字。

- (6) 『穆天子伝』が穆王と西王母が恋愛関係にあったと明言しているわけではないことは注意しておきたい。歌の内容も、「尚ハクハ能ク復タ来ランコトヲ」「吾レ顧リテ汝ニ見エン」のくだりは、再訪を願う女と約束する男のやりとりに見えるが、三首目の西王母の歌は、自らが「西土」を離れられない理由と、穆王の治世が「天ノ望」によって安泰であることをうたう、いわば周王である穆王への言祝ぎが強調された内容となっており、単なる別れを惜しむ男女の恋歌にとどまらない性質を含んでいる。また一首目の西王母の歌には、「死」というあまり縁起の良くない言葉も出てくる。このことについては、伊藤清司『死者の棲む樂園』(角川書店、一九九八年)の、もともとこの歌は不死回生の呪歌を下敷きとして作られた告別の詩だったのではないかとの指摘は、傾聴に値しよう。
- (7) 乙亥、公問崔子、遂従姜氏。姜入于室、與崔子自側戸出。公拊楹而歌。
- (8) 公入而賦、大隧之中、其樂也融融。姜出而賦、大隧之外、其樂也洩洩。
- (9) 基本的に宴席などの場における「賦」は、歌うと解釈して問題ないと思われ、本章でもそのように表記する。それ以外の場での「賦」は、必ずしも歌唱朗詠の形態をとっていたとはいえ、訳出が困難なため、「賦す」とそのまま表記する場合もある。
- (10) 公如晉、及晉侯盟。晉侯饗公、賦菁菁者莪。莊叔以公降拜曰、小國受命於大國、敢不慎儀。君貺之以大禮、何樂如之。抑小國之樂、大國之惠也。晉侯降辭。登成拜。公賦嘉樂。
- (11) 賦詩は『左伝』経文中には見えず、全て伝文中の記載である。また、『春秋』三伝の残りの二伝、『春秋公羊伝』と『春秋穀梁伝』にも賦詩に当たる記事はない。『左伝』以外には、春秋内伝と称される『左伝』に対し春秋外伝と呼ばれる『国語』にわずかな数例見えるのみであり(それもほとんどが『左伝』と対応する)、賦詩は『左伝』に特徴的な記事といえる。ただし、『史記』などには「歌+詩の篇名」のような記述法で、『左伝』と対応する記事がいくつか存在する。
- (12) 以下書き下しは論旨に影響のない限り、原則として古注(毛伝・鄭箋)の解釈に従う。
- (13) 正義は「此ノ君子ハ成王ナリ(此君子成王也)」とするように、古注では「君子=天子」と解しているが、白川静『詩経雅頌2』(平凡社、一九九八年)は「媚于天子」を「天子ニ媚セラル」と受け身に読み、「君子」は百辟卿士の位に在るものと解釈するなど、異論もある。また朱熹『詩集伝』(以下集伝と略す)は、祭祀で尸を燕飲さ



せる大雅鳧鷖の詩に、尸が答えたものと解釈している。

- (14) 衛甯武子來聘。公與之宴、爲賦湛露及彤弓。不辭、又不荅賦。使行人私焉。對曰、臣以爲肄業及之也。昔諸侯朝正於王、王宴樂之。於是乎賦湛露。則天子當陽、諸侯用命也。諸侯敵王所愾、而獻其功、王於是乎賜之彤弓一・彤矢百・旅弓矢千、以覺報宴。今陪臣來繼舊好、君辱貺之、其敢干大禮以自取戾。
- (15) 穆叔如晉、報知武子之聘也。晉侯享之、金奏肆夏之三、不拜。工歌文王之三、又不拜。歌鹿鳴之三、三拜。韓獻子使行人子員問之曰、子以君命辱於敝邑。先君之禮、藉之以樂、以辱吾子。吾子舍其大、而重拜其細、敢問何禮也。對曰、三夏、天子所以享元侯也。使臣弗敢與聞。文王、兩君相見之樂也、臣不敢及。鹿鳴、君所以嘉寡君也、敢不拜嘉。四牡、君所以勞使臣也、敢不重拜。皇皇者華、君教使臣曰、必諮於周。臣聞之、訪問於善爲咨、咨親爲詢、咨禮爲度、咨事爲諏、咨難爲謀。臣獲五善、敢不重拜。
- (16) 晉范宣子來聘、且拜公之辱、告將用師于鄭。公享之。宣子賦標有梅。季武子曰、誰敢哉。今譬於草木、寡君在君、君之臭味也。歡以承命、何時之有。武子賦角弓。賓將出、武子賦彤弓。宣子曰、城濮之役、我先君文公獻功于衡雍、受彤弓于襄王、以爲子孫藏。勺也先君守官之嗣也、敢不承命。君子以爲知禮。
- (17) 『毛詩』彤弓詩序「彤弓ハ、天子、有功ノ諸侯ニ錫フナリ（彤弓、天子錫有功諸侯也）。」
- (18) 松丸道雄等編著『中国法書選1 甲骨文・金文（殷・周・列国）』（二玄社、一九九〇年）。
- (19) 白川静『詩經雅頌1』（平凡社、一九九八年）。
- (20) 叔孫與慶封食。不敬。爲賦相鼠。亦不知也。
- (21) 叔孫穆子食慶封、慶封汜祭。穆子不說、使工爲之誦茅鴟。亦不知。
- (22) 夏、宋華定來聘、通嗣君也。享之、爲賦蓼蕭、弗知、又不荅賦。昭子曰、必亡。宴語之不懷、寵光之不宣、令德之不知、同福之不受、將何以在。
- (23) 「爲龍爲光」に毛伝は「龍ハ寵ナリ（龍、寵也）」と注する。
- (24) 伯有將爲戮矣。詩以言志。志誣其上而公怨之、以爲賓榮、其能久乎。幸而後亡。叔向曰、然。已侈。所謂不及五稔者、夫子之謂矣。
- (25) 晉侯與諸侯宴于温、使諸大夫舞曰、歌詩必類。齊高厚之詩不類。荀偃怒、且曰、諸侯有異志矣。使諸大夫盟高厚、高厚逃歸。
- (26) 僖公二十三年「公、六月ヲ賦ス（公賦六月）」杜注「其ノ詩篇ヲ全称スル者ハ、多ク首章ノ義ヲ取ル（其全稱詩篇者、多取首章之義）。」ただ、襄公二十八年「余独リ焉クンゾ之ヲ辟ケンヤ。詩ヲ賦スニ章ヲ断ズ、余ハ求ムル所ヲ取ル、悪クンゾ宗ヲ識ラン

ヤ（余獨焉辟之。賦詩斷章、余取所求焉、惡識宗）」の注では、杜預は「譬フルニ詩ヲ賦スル者ハ、其ノ一章ヲ取ルノミガ如シ（譬如賦詩者、取其一章而已）」、つまり賦詩はそのうちの一章の意味だけをとるといい、首章（第一章）に限定していない。

- (27) 杜言全引詩篇者、多取首章之義。劉炫規過云「案春秋賦詩、有雖舉篇名、不取首章之義者。故襄二十七年公孫段賦桑扈、趙孟曰『匪交匪敖』、乃是卒章。又昭元年云令尹賦大明之首章、既特言首章、明知舉篇名者不是首章。」今刪定知不然者、以文四年賦湛露云「天子當陽」、又文十三年文子賦四月、是皆取首章。若取余章者、傳皆指言其事、則賦載馳之四章・綠衣之卒章是也。所以令尹特言大明首章者、令尹意特取首章明德、故傳指言首章、與餘別也。杜言多取首章、言多、則非是摠皆如此。劉以春秋賦詩有不取首章、以規杜氏、非也。
- (28) 『毛詩』は「匪交匪敖」を「彼交匪敖」に作る。
- (29) 冬、公如晉、朝且尋盟。衛侯會公于沓、請平于晉。公還。鄭伯會公于棗、亦請平于晉。公皆成之。鄭伯與公宴于棗、子家賦鴻雁。季文子曰、寡君未免於此。文子賦四月。子家賦載馳之四章。文子賦采薇之四章。鄭伯拜、公荅拜。
- (30) 『毛詩』鴻雁詩序「鴻雁ハ宣王ヲ美スルナリ。万民離散シテ、其ノ居ヲ安ンゼズ、而シテ能ク之ヲ勞來・還定・安集セシメ、矜寡ニ至ルマデ其ノ所ヲ得ザル無シ（鴻雁美宣王也。萬民離散、不安其居、而能勞來・還定・安集之、至于矜寡無不得其所焉。）」集伝もおおよその解釈は同じだが、毛伝が「之子」を「侯伯卿士」とするのに対し、「流民自ラ相ヒ謂フナリ（流民自相謂也）」と流民の自称とする。
- (31) 『毛詩正義』小雅四月詩序疏「王肅ノ説ハ、自ラ毛ニ述シテ云フ。六月徂暑ノ下ニ注シテ云ク、『詩人ハ夏四月ノ行役ヲ以テシ、六月暑往ニ至ルモ、未ダ反ルヲ得ズ、已ニ一時ノ祭ヲ闕キ、後ニ當ニ復タ二時ヲ闕クベキナリ』ト。先祖匪人ノ下ニ又タ云ク、『役ニ征キ時ヲ過ギ、其ノ祭祀ヲ曠廢セシム。我ガ先祖ハ独リ人ニ非ズヤ、王ハ何為レゾ忍ビテ憂恤セズ、我ハ我ヲシテ子道ヲ修ムコト得ザシム』ト。案ズルニ此ノ經序ハ大夫ノ行役祭祀ノ事ヲ論ズル無シ、毛伝ヲ檢スルニ拠ルニ又タ此ノ意無シ（王肅之説、自云述毛。於六月徂暑之下注云、『詩人以夏四月行役、至六月暑往、未得反、已闕一時之祭、後當復闕二時也。先祖匪人之下又云、征役過時、曠廢其祭祀。我先祖獨非人乎、王者何爲忍不憂恤、我使我不得修子道。』案此經序無論大夫行役祭祀之事、據檢毛傳又無此意。）」王先謙『詩三家義集疏』（明文書局、一九八八年）は、後漢の徐幹『中論』譴交篇に「古ハ役ニ行キ時ヲ過ギテモ反ラズ、猶ホ詩ヲ作り怨刺スルガゴトシ、故ニ四月ノ篇ニ『先祖人ニ匪ズヤ、胡寧ゾ予ニ忍ベル』ト称ス（古者行役過時不反、猶作詩怨刺、故四月之篇稱先祖匪人、胡寧忍予）」とあり、徐幹が魯詩を用い

ていることから、魯詩は四月の詩を行役の期限が過ぎても帰れなかったことから作られたと解釈しているとし、またそれが『左伝』杜注の説とも符号することから、この詩が行役に関連して詠まれているという解釈にもともと異義はなかったとする。しかし建安七子の一人である徐幹は後漢最末期の人物であり、王肅や杜預と時代が非常に近く、彼らの説が一致しているというのは、後漢末から魏晋期にかけての解釈の趨勢を意味するのみで、それ以前に異なる解釈がなかったかどうかは論じられない。

- (32) 鄭箋は「我が先祖ハ人ニ非ズヤ、人則チ当ニ患難ヲ知ルベシ、何為レゾ曾テ我ヲシテ此ノ乱世ニ当タラシメンヤ（我先祖非人乎、人則當知患難、何爲曾使我當此亂世乎）」と、先祖に苦難を訴える句と解釈しており、集伝もそれに従う。
- (33) 『毛詩』載馳詩序「載馳ハ、許ノ穆夫人ノ作ナリ。其ノ宗國ノ顛覆あはれヲ閔ミ、自ラ救フ能ハザルを傷ムナリ（載馳、許穆夫人作也。閔其宗國顛覆、自傷不能救也）。」また『左伝』閔公二年にも、許の穆公夫人が載馳を作ったとある。それが史実かどうかはともかく、詩句から見ても、そのような背景が想定された上で作られた詩ととらえて問題ないと思われる。
- (34) 集伝は、第二章・第三章を合わせて一章とし、全四章とする蘇轍の説を支持する。また、『左伝』襄公十九年の魯の穆叔（叔孫穆子）が晋の叔向（羊舌肸）に賦した「載馳ノ四章」も（「穆叔、叔向ニ見エテ、載馳ノ四章ヲ賦ス。叔向曰ク、『肸敢ヘテ命ヲ承ケズ』ト（穆叔見叔向、賦載馳之四章。叔向曰、肸敢不承命）」、載馳を全四章と考え、古注の定めるところの第五章部分が用いられたと考える方が文脈に沿うとしている。ただし『左伝』では、詩の終章を用いる場合は成公九年の「緑衣ノ卒章ヲ賦ス（賦緑衣之卒章）」のように「卒章」と書き表すことが一般で、載馳を全四章としたならば「載馳ノ四章」という表記法に矛盾が生じる。
- (35) 遠藤『古代の歌』（前掲注（1）書）。以下本文にあげるモノの歌掛け事例と解釈はすべて同書による。
- (36) 遠藤は記紀歌謡や万葉集からも歌の読み換え構造を読みとる試みを行っている（遠藤『古代の歌』（前掲注 1 書））。たとえば『古事記』では散文が歌の読み換えに参与することもあるとし、例として雄略天皇の条に見える三重の采女の逸話をあげる。遠藤は三重の采女の逸話を次のように分析する。まず散文において、雄略天皇の新嘗祭の折、槻の落ち葉が浮いたままの盃を天皇に献上してしまった三重の采女が、その過失によって雄略に切り殺されそうになるという場面が設定される。采女はそこで、盃に浮いた落ち葉は国土創世神話を表象する瑞祥であるとした読み換えの歌を歌う。そしてまた散文によって、采女の罪が許されたことが確認される。つまりこの逸話から、

雄略が盃に浮いた槻の葉を無礼なものを見たという散文での意味づけを采女が歌った歌謡が読み換え、その結果をまた散文が確認するという方法が見られるとする。

- (37) 他日、公享之。子犯曰、吾不如衰之文也。請使衰從。公子賦河水、公賦六月。趙衰曰、重耳拜賜。公子降、拜、稽首。公降一級而辭焉。衰曰、君稱所以佐天子者命重耳、重耳敢不拜。
- (38) 竹添進一郎『左氏会箋』(富山房、一九一一年)。
- (39) 三者とも説話の大枠は同じであるが、諸国の訪問経路や重耳の年齢が異なるなどの違いもある。ただ、いずれも最後の逗留地が秦であることには変わりはない。渡邊秀幸「晋文公の諸国遍歴説話とその背景」(『東洋学報』第八五卷第四号、二〇〇四年)は、『左伝』に採録されている説話が原型として存在し、そこから『国語』晋語四が派生して、さらに『史記』が両者の記事を参照しつつ、重耳の年齢に関する独自の資料を利用する形で採録したとする。
- (40) 他日、秦伯將享公子、公子使子犯從。子犯曰、吾不如衰之文也、請使衰從。」乃使子餘從。秦伯享公子如享國君之禮、子餘相如賓。……明日、宴。秦伯賦采芣。子餘使公子降拜。秦伯降辭。子餘曰、君以天子之命服命重耳、重耳敢有安志、敢不降拜。成拜卒登。子餘使公子賦黍苗。子餘曰、重耳之仰君也、若黍苗之仰陰雨也。若君實庇廕膏澤之、使能成嘉穀、薦在宗廟、君之力也。君若昭先君之榮、東行濟河、整師以復疆周室、重耳之望也。重耳若獲集德而歸載、使主晉民成封國、其何實不從。君若恣志以用重耳、四方諸侯其誰不惕惕以從命。秦伯嘆曰、是子將有焉、豈專在寡人乎。秦伯賦鳩飛、公子賦河水。秦伯賦六月。子餘使公子降拜。秦伯降辭。子餘曰、君稱所以佐天子匡王者以命重耳、重耳敢有惰心、敢不從德。
- (41) 『国語』晋語四「秦伯賦鳩飛」韋昭注「鳩飛ハ、小雅小宛ノ首章ナリ、曰ク、『宛タル彼ノ鳴鳩、翰ク飛ビ天ニ戾ル、我ガ心憂傷ス、昔ノ先人ヲ念フ、明發マデ寐ネズ、二人ヲ懷フ有リ』ト(鳩飛、小雅小宛之首章、曰、宛彼鳴鳩、翰飛戾天、我心憂傷、念昔先人、明發不寐、有懷二人)。」
- (42) 繆公大歡、與重耳飲。趙衰歌黍苗詩。繆公曰、知子欲急反國矣。趙衰與重耳下、再拜曰、孤臣之仰君、如百穀之望時雨。
- (43) 夏、諸侯之大夫從晉侯伐秦、以報櫟之役也。晉侯待于竟、使六卿帥諸侯之師以進。及涇不濟。叔向見叔孫穆子。穆子賦匏有苦葉。叔向退而具舟。魯人・莒人先濟。
- (44) 諸侯伐秦、及涇莫濟。晉叔向見叔孫穆子曰、諸侯謂秦不恭而討之、及涇而止、於秦何益。穆子曰、豹之業、及匏有苦葉矣。不知其他。叔向退、召舟虞與司馬曰、夫苦匏不材於人、共濟而已。魯叔孫賦匏有苦葉、必將涉矣。具舟除隧。不共有法。是行也、

魯人以莒人先濟、諸侯從之。

- (45) 詳しくは本論第一章参照。『左伝』で他に会話文中に篇名のみあげる例として、昭公元年「晋ノ楽王鮒曰ク、『小旻ノ卒章善シ、吾ハ之ニ從ハン』ト（晋樂王鮒曰、『小旻之卒章善矣、吾從之）」、定公十年「対ヘテ曰ク、『臣ノ業ハ、揚水卒章ノ四言ニ在リ』ト（對曰、臣之業、在揚水卒章之四言矣）」が挙げられる。
- (46) 目加田誠『中国古典文学大系 詩経・楚辞』（平凡社、一九六九年）。
- (47) 子擊磬於衛。有荷蕢而過孔氏之門者曰、有心哉、擊磬乎。既而曰、鄙哉、硜硜乎、莫己知也、斯己而已矣。深則厲、淺則揭。子曰、果哉、末之難矣。

### 第三章 中国古代の文字と『詩』 ——ペー文表記法の検討を通じて

#### はじめに

中国の文字の歴史は古い。そしてその文字の利用が始まる以前より、歌や物語、あるいは日常の取り決め事などが、その地の人間集団の慣習に従って口承で伝えられていたであろうことも、論を待たまい。ところが草創期において文字の使用は、それを使いうる人間、また使いうるジャンルともに非常に限定的であった。このため、どの段階で声による伝承が文字による伝承に取って代わられたか、今のところ明確にしがたいのである。

中国におけるあらゆる文字記録の中で、声による伝承が最も後世まで重視されたのは、中国最古の詩集『詩』だろう。戦国時代、すでに相当なレベルまで『詩』の文字化がなされていたことは、近年陸続と発見されている出土文献からも明らかだが、声による伝承と文字による伝承とが並存した状態、そしてその移行の諸段階を想定してみると、春秋から戦国秦漢にかけての『詩』は、その中でどういった状況のもとにおかれていたのだろうか。

この問題について、現代の中国少数民族の一つペー族に見られる、漢字を利用した言語表記法の検討を通じて考察することが、本章の目的である。

#### (一) 中国古代の文字 ——その共通語としての機能

中国の文字の歴史は、殷代後期の殷墟時代（前十三世紀～前十一世紀）の甲骨文字に始まる。甲骨文字より早い時期のものと思われる墨書された文字や、丁公陶片のように甲骨文字とは別系統の文字らしきものもあるにはあるが、ある程度の資料数があり、系統立てて論じることができるものは、現時点では甲骨文字である。

甲骨文字とはその名の通り、亀の甲羅や牛の肩甲骨などに刻まれた文字である。殷代では、雨が降るか、収穫が多いかといった自然現象に関わることや、出かけるのによいか、敵を討つによいか、祭祀に用いる犠牲はなにをいかにほど祀るべきか、などの政治判断から日常生活にいたるあらゆる事柄の吉凶が王の名の下に占われた。その占いに使われたのが甲羅や動物の骨であり、その占いの内容や結果をそこに刻み記したものが甲骨文字である。

占いの主体者は殷王であり、甲骨文字を刻んだのは貞人と呼ばれる人々だった。殷代では祭祀は殷王に集約されており、それこそが殷王の権力の源でもあった。祭祀権を独占した殷王は、その祭祀を記録するために用いられた文字も、いわば独占していた。

その殷を倒したのが周（西周：前十一世紀～前八世紀）である。殷の中心が今の河南省北部であるのに対し、周は今の陝西省の辺りを本拠としていた。つまり周は殷よりかなり

西よりの地域を勢力範囲とする人間集団による政治勢力ということになる。殷を倒した周は、殷の文字技術をほぼそのまま踏襲した。殷のように甲骨に刻むということはあまり見られなくなったが、代わりに青銅器に銘文を鋳込み、それらを諸侯に下賜するようになった。

殷と周の使用言語が全く同じであったとは、両者の距離からいっても考えにくい。しかし青銅器などに鋳込まれた周代の金文は、明らかに殷の甲骨文字の系譜を引いている。当時の文は多少の言語の違いは超越する文章語であったといえよう。先に、殷代では文字は祭祀とともに王権の象徴であり、殷王が独占していたといったが、実は殷を倒す前の周から周原甲骨と呼ばれる文字が出ている。そこに書かれた文字はかなり小さいものの、殷墟等で見つかっている甲骨文字とほぼ同じである。ただその中には殷の先王である成唐（湯王）らの祭祀について問うものがあるなどの実情を勘案してみると、果たして周が独自に殷の甲骨文字を学ぼうとしたのか、さもなくば殷に服属していた周に殷から貞人が派遣されたのか、など、周原甲骨文字の発生事情については現時点では判断しかねるが<sup>(1)</sup>、殷末期にはわずかなりとも殷墟以外の地域に文字が流出していたということは明らかだといえよう。

専ら占辞に用いられ、殷王に独占された甲骨文字とは異なり、周では銘文が鋳込まれた青銅器が盛んに封建諸侯たちに下賜された。西周時代の青銅器銘文を西周金文というが、西周後期になると長文のものも増え、現存する青銅器の中で最長の銘文は毛公鼎のもので、その字数は五百字近い。こうした流れを受ければ、当然の結果として文字に触れる層は広がりを見せる。周王室も殷に倣い、文字や青銅器の製造技術を独占しようとはしていたが、しだいに諸侯の中には自ら青銅器を鋳造し、文字を鋳込もうとする者が現れてくる<sup>(2)</sup>。だが彼らが用いた文字は、周王室が使用するものの範疇を出るものではなかった。つまり、文字文化圏は広がりを見せ始めたものの、現在確認できる限りにおいては、その文字はいわゆる西周金文の範疇内に収まっていたといえよう。

周王室の政治的・軍事的権威が弱まり諸侯が台頭した春秋時代（前八世紀～前五世紀）に入ると文字文化はますますの広がりを見せる。山西省の侯馬で発見された侯馬盟書は、春秋末期に晋の趙氏を中心に会盟した卿大夫たちによる誓約文で、それは石片や玉片に朱書きされていた。春秋時代までの出土資料は青銅器銘文やこうした盟書など祭祀性の強いものがほとんどで、史家が書き残した記録とみなしうるようなものが出土した例はほとんどない。とはいえ、それでもそれらは残されていないだけで、それぞれの国で時事の記録と集約はなされていたのだろう。孔子が著したとされる魯の編年体の歴史書『春秋』は、そうした記録が編纂し直されたものと考えられる。春秋時代の説話を豊富に含んだ『左伝』

に載っている、殺されても殺されても「崔杼、其ノ君ヲ弑ス」と君主殺害の事実を記載し続けた大史兄弟の話は、そうした歴史記録の習慣が存在したことを物語っている。

戦国時代（前四〇三年～前二二一年）に入ると、近年大量の竹簡類が毎年のように発見・報告されているように、急激に文字記録の資料が増加する。その内容は、法令集、『老子』などの諸子百家の書、『尚書』に類するような歴史書から、日常の占いに用いたと思われる日書など多種多彩である。竹簡が朽ちずに残るための環境的な要因も影響して、出土する竹簡は南方の長江流域を中心とする、かつて楚と呼ばれた地域のもものが大半だが、楚以外の地域にも同程度、あるいはそれ以上の文字文化が広がり、成熟を見せていたことは疑いない。

この時代、文字文化がごく一部の上位為政者階級から、かなり下の階層にまで降りてきたことは確かである。少なくとも行政の伝達に文字は必須の道具となっており、下級官吏クラスもある程度の文字は習得したことだろう。そして文字文化の拡大は文字の地方差も生んだ。秦と楚を含む東方六国の字体の違いは相当なレベルまで進んでいる。秦の始皇帝の統一によって秦が使用していた篆書に文字が統一されるまで、複数の国が並存していた戦国時代の文字教育は国ごとに違っていたのだろう。ちなみに平勢隆郎は、春秋末期の侯馬盟書の段階ですでに各国で独自の文字教育が行われていたことが侯馬盟書の辞句表現や用字の差異からわかると指摘している<sup>(3)</sup>。しかし字体の変化はあっても、文章レベルではどの地域のものもさほどの差は見られない。殷の甲骨文字から発展した文章語は、大小の言語差が存在していたであろう各地域において依然として共通語としての役割を果たし続けていたのである。

さて、殷代に文字を管轄していたのは貞人集団だったが、西周時代に文字を専門に扱っていたのは「史」と呼ばれる人々だった。史はただ文字を扱い記録するだけでなく、祭祀で周王の補佐をしたり、冊命儀礼の際に周王に代わって命書を読み上げるなど、重要な地位にある人々だった。殷王朝ほどの祭祀国家でないとはいえ、西周時代も祭祀は依然重要な政治ファクターであり、史と並んで祭祀で重要な役割を果たす「祝」、祭祀に欠かせない音楽を掌る「師」は、いずれも高い地位にあったと考えられる。ところが政治に占める祭祀の重要性が低下すると同時に、こうした人々の地位も低下していき、春秋戦国時代には特殊技能を持つ一職能者へと転落していく。

## （二）音の伝承と『詩』の盛衰

文字が発達したとはいえ、文字を伝達媒体とする一方で声による伝承も存在し続けたはずである。現に前漢初期の呂后期（前二世紀前半）の法令として名高い、湖北省の張家山



漢墓から出土した漢簡『二年律令』の史律によると、史官については「能ク五千字以上風書セシモノ、乃チ史ト為ルヲ得（能風書五千字以上、乃得爲史）」とされるのに対し、祝官は「能ク七千言以上誦セシ者、乃チ祝ト為ルヲ得（能誦七千言以上者、乃得爲祝）」となっている<sup>(4)</sup>。「風」は「諷」に通じ、読み上げるという意味になる。つまり史は五千字以上読み書きできることが求められていた。五千字といえば、後漢の許慎によって著された現存する中国最初の字書『説文解字』に収められた字のおよそ半数である<sup>(5)</sup>。対して祝の条件は「七千言」以上「誦」することのできる者である。「誦」には「諷」と同じく文字で表されたものを読み上げる意もあるが、史と対比される存在である点を考慮すれば、ここはただ読み上げると解釈するのではなく、抑揚ないしはある種の節をつけて唱える、あるいはそらんじる意とする方がいいだろう。文字文化がかなりのレベルで成熟した漢代にあっても、声が重んじられる場は存続していたのである。

史や祝と並んで、過去の事例をよく知る見識深い賢者として尊ばれたのが楽師である。先述のように春秋時代にはその地位は著しく低下してはいたが、それでも『左伝』などでは晋の師曠などの楽師が時には国君を諫めることもある賢者として登場する。楽師が歴史を熟知していたのは、神話伝説から歴史に至る過去の記憶が、文字だけではなく歌も媒体として語り継がれていたからだろう。ところで中国古代では楽師たちは一般に視覚不自由者だった。となれば当然文字による伝承は望めず、声と耳を頼りとした伝承が数百年に渡って続いたと考えられる。

儒学の中核的経書である五経の一つ『詩経』は、もともとただ『詩』とのみ称されてきた。『詩』は現在約三百篇余りだが、『史記』孔子世家によると、もともと三千余篇あった詩を孔子が刪定して三百五篇にしたのだという。この頃の文献は、多くの場合孔子に結びつけてその成立が語られているので、『詩』が本当に孔子の手によるのか否かは論じたいが、孔子の活躍した春秋末期に、それまで流伝していた古い詩がある程度まとめられたのは確かだろう。だが一度で完全に今の形になったのではないことは、戦国時代の文献や出土資料に今の『詩』にはない詩が『詩』として引用されていること、それどころか前漢の武帝の詔にさえ今の『詩』にはない逸詩が見えることから<sup>(6)</sup>、しばらくは若干の入れ替えがあったことが予想される。おそらく『詩』が確定したのは、漢の武帝（在位前一四一～前八七年）によって、五経博士が立てられて後のことと推定すべきだろう。

さて『詩』も詩歌であり楽の一種であるから、その主たる伝承の担い手は楽師だっただろうし、『詩』には祭祀に強く関わると思われる詩も多く含まれることもそれを裏づける。ところが『左伝』には、特に春秋の中後期にかけて、主に外交の場で『詩』を用いて歌を掛けあう賦詩場面が散見する。異なる地域の人々が集う場の歌に古詩である『詩』が好ん

で用いられた背景には、単に『詩』が古典として権威があったというだけでなく、言語に差異がある人々にとって『詩』が共通語的な役割を果たしていたのではないかという卑見については、第一章で指摘した通りである。

春秋時代に、『詩』は楽師から卿大夫階級にまで教養として広まっていた。しかし孔子の時代には逆に『詩』は衰退しかけていた。『左伝』でも、先述の賦詩場面は魯の襄公昭公年間をピークに減少し、孔子の時代の定公哀公時代になるとほとんど見られなくなる。孔子はそうした状況を憂い、『詩』を重んじる発言を繰り返したことが『論語』にも載っている。そのために『詩』は重要な経書として後世に残ることができたわけで、そういう意味では孔子は『詩』を中興させた功労者ともいえるだろう。だが、それ以降の『詩』は古典として詩句を引用されるのみで、春秋時代のように歌われる場面は戦国時代以降あまり記録されていない。

『詩』の衰退には社会的要因もあるが、『詩』が文字だけでなく音声による伝承を必要としたという点も大きな原因の一つと考えられよう。文字であれば、文章語として口語と別個に確立していれば、多少言葉が異なる地域でも共通語として通用するが、声に出して発音しなければならぬ『詩』の伝承は、文字一つ一つの発音が全地域で全く同じでもない限り、文字のみによる伝承は不可能といっている。『論語』述而篇には「子ノ雅言スル所ハ、詩・書・執礼、皆ナ雅言ス（子所雅言、詩・書・執禮、皆雅言也）」とあり、この「雅言」とは標準語のことと考えられている<sup>(7)</sup>。この時代の標準語とは、周の都のある畿内の方言がその候補の一つとして考えられる。孔子がわざわざ『詩』『書』に限って「雅言」したということは、他は「雅言」以外の、おそらく孔子の地元である魯方言を使っていたということであり、さらにいえば、孔子のこうした行動が特筆されるということは、他の人々は思い思いに自分の方言で読んでいたということの意味しているといえよう。

孔子以前も『詩』は卿大夫の教養であったことは先に述べた通りであり、『国語』楚語には、太子に教えるべきものの一つとして『詩』が挙げられている<sup>(8)</sup>。そうした中で、ただ意味さえ伝わればよいものたちとは異なり、その音も正確に伝える必要がある『詩』を、それでも文字化しようとする動きはあったはずである。それが一箇所で起こったのであれば、あちらこちらでその動きがあった場合、いったいどのような現象が起こりえたであろうか。それについて考える前に、まず現代の中国少数民族ペー族（白族）の声の文化とその文字化の現状について見てみたい。

### （三）ペー文表記法の現状

ペー族は雲南省の大理ペー族自治州を中心に居住する民族で、二〇〇〇年の人口調査に

よればその数およそ百八十五万人である。大理の洱海周辺には、唐の時代には南詔（八世紀半～九〇二年）、宋の頃には大理国（九三八年～一二五三年）があり、元の侵攻によって大理国が滅んだ後は明に支配されることとなり、そのまま現在では中国の五十五ある少数民族の一となっている。

ペー族は固有の文字をもたないとされてきた。少なくとも、周辺の少数民族のイ族やナシ族ほど特徴的な文字は持っていない。しかし彼らも漢字を利用して、あるいは漢字を改変創作して自らの言語ペー語を、特に歌などの声による文化を、ペー族独自の表記法であるペー文で記録してきたことが近年徐々に明らかになってきた。

ペー族は中国の少数民族の中でも漢化の進んだ民族であり、その言語のおよそ六割から七割が漢語由来の言葉とされている。とはいえペー語を表すのに、異民族の言語である漢語を表すために発達した漢字漢文をそのまま用いるのは難しい。しかも意味だけでなくその発音も重視されている場合はなおさらである。早くから漢文化に親しんできたペー族は、意味だけであれば文章語、すなわち漢文を書くことができた。南詔を構成した民族がペー族先民といえるかどうかは定かではないが<sup>(9)</sup>、南詔と唐との抗争の顛末、及び時の南詔王閣羅鳳の事績称揚を中心的内容とするいわゆる南詔徳化碑も、漢人系官吏が文章を書いたとされるとはいえ、完全な漢文で記されている。そうしたペー族でも、音を正確に残す必要のある詩歌の類の記述には漢文をそのまま用いることはせず、漢字を漢文の枠から離して独自に表記する方法を編み出した。後述する明代の詩人楊黼の「詞記山花、詠蒼洱境」（いわゆる山花碑）もそうしたペー文表記が使われた詩であり、現在でも大本曲や本子曲といった語り芸（いわゆるペー曲）の台本の記述などに利用されている。

ペー文表記に利用される文字は、大きく次の四種類に分けられる<sup>(10)</sup>。

- ①音仮名……漢字を漢語の音で読む。漢字の意味は取らず、音のみ用いてペー語を表す。日本の万葉仮名に相当する。
- ②訓字 ……漢字の意味に従ってペー語の音で読む。いわゆる訓読み。
- ③借詞 ……漢字の意味・音ともに漢語に従う。いわゆる音読み。
- ④造字 ……漢字の筆画を増減するなどして新たなペー文字を作る。日本の国字に相当する。もしくは意味・音に関係なく漢字の字形のみを借りてペー語独自の語とする<sup>(11)</sup>。

具体例をペー曲台本から見てみよう<sup>(12)</sup>。

序号		原文・音声記号・訳文
1.1	ペー文原文	英 台 提 起 笔
	音声記号	ju <sup>35</sup> the <sup>55</sup> thi <sup>42</sup> tchi <sup>31</sup> pi <sup>35</sup>

	漢語直訳	英 台 提 起 笔
	読者方式	訓 訓 借 借 借
	漢語意識	英台提起笔,
	日語意識	英台は筆を取り上げた、
1.2	ペー文原文	两 眼 泪 汪 汪
	音声記号	lia <sup>31</sup> je <sup>31</sup> lue <sup>55</sup> ua <sup>44</sup> ua <sup>44</sup>
	漢語直訳	两 眼 泪 汪 汪
	読者方式	借 借 借 借 借
	漢語意識	两眼泪汪汪,
	日語意識	両眼に涙をためながら、
1.3	ペー文原文	拜 上 梁 兄 莫 悲 三
	音声記号	pe <sup>55</sup> sa <sup>55</sup> lia <sup>42</sup> cou <sup>44</sup> mo <sup>35</sup> pe <sup>44</sup> sa <sup>44</sup>
	漢語直訳	拜 上 梁 兄 莫 悲 伤
	読者方式	借 借 借 借 借 借 音
	漢語意識	拜上梁兄莫悲伤,
	日語意識	拝啓梁兄 悲しまないでください、
1.4	ペー文原文	听 灯 阿 哥 利 登 病,
	音声記号	tʃheɪ <sup>55</sup> tu <sup>44</sup> a <sup>31</sup> ko <sup>44</sup> ŋi <sup>55</sup> tu <sup>44</sup> peɪ <sup>31</sup>
	漢語直訳	听 得 阿 哥 您 得 病
	読者方式	訓 音 訓 訓 音 音 訓
	漢語意識	听到哥哥您生病,
	日語意識	兄さんが病気になったと聞き、
1.5	ペー文原文	叫 我 心 不 安
	音声記号	tɕo <sup>55</sup> ŋo <sup>31</sup> ɕu <sup>33</sup> pu <sup>35</sup> a <sup>44</sup>
	漢語直訳	叫 我 心 不 安
	読者方式	借 訓 借 借 借
	漢語意識	叫我心不安。
	日語意識	私の心は落ち着きません。

④造字に相当する文字はあまり多くなく、表にも該当字はない。①音仮名を見分けるのは比較的容易い。漢語直訳はペー文原文の一字ごとの逐語訳となっている。よって、ペー文原文と漢語直訳が異なる場合、そのペー文原文は漢字の音のみ使い、漢字の意味は用いていないということを意味する、つまり音仮名ということになる。音仮名とは逆に、②訓字と③借詞を見分けるのは実は難しい。訓字・借詞ともに、意味は漢字に従うので、違い

は音が漢語なのかペー語なのかという点のみになる。ところが中には、わずかな声調の違いだけで、漢語とペー語に分かれる語もある。そのためペー族に一つ一つ確認していく以外、訓字と借詞を見分ける術はないといっている。

文字表記法がある程度整うと、次に問題となるのは、その文字表記法がどの程度の公共性・広域性があるかという点である。

まずペー語独自の語を音仮名ではなく訓字を用いて表す場合、この漢字はペー語のこの語にあたるという共通認識がある程度なければ文字を共有することはできない。それはペー語に限ったことではなく、漢字文化を受容した周縁諸民族に等しく起こる問題であり、当然かつて日本語にも起きた問題だろう。また音仮名も、たとえ個々が好き勝手に当て字をしたとしても、その漢字が示す発音さえ正しく共有されていれば、音は伝わる。とはいえ、それでも音仮名表記法の乱立は読み手の混乱を招く。頻出の語にはこの音仮名を使う、といった程度に、ある程度原則が定まっていなかった場合は、音仮名で表記された文章の共有範囲はあまり広いものとはならないだろう。

文字表記法が広範に共有されるためには、中央集権的な存在が文字表記法と標準的発音を定め、それを一元的に広めることが必要だろう。ある程度までであれば、自然発生的に複数乱立した表記法が時間とともに次第に集約されていくことも可能かもしれない。

では現在のペー文の状況はどのような段階といえるだろうか。ペー文の発生は南詔時代（八世紀～九〇一年）に遡ることが、樊綽『蛮書』等の記述から推察されている。元代には『白古通』というペー族先民の歴史書がペー文で編纂されたといわれている（ただしその『白古通』は現存していない）。このように南詔から大理国時代にかけては、国家権力によりある程度ペー文表記法が定められ、広まっていたと考えられるのだが、明清期の文化統制政策によって、ペー文は衰退した。今ではペー文は、大本曲や本子曲などの語り芸を演じる民間芸人の台本や、民間宗教者の祭文などに用いられるのみである。しかも地域ごとに表記法が乱立しており、無秩序とまではいえないが、集約されているともいいがたい。なぜなら、ペー文が使われる語り芸の台本の多くは、芸人が自分のために書き表したものであり、世に広める目的によって文字化されたものではないからである。そのように書かれた台本は、極論すれば自分さえ読めればよいということになり、文字情報の共有はあまり意識されない。ただ、ペー文表記法を集約しようとする知識人の動きが近年見られ始めてはいる。また、ペー族の中心地である大理地域のペー文については、他人が書いたペー文でも大部分理解することができるレベルにまで共通認識が広がっているようである<sup>(13)</sup>。

#### (四) 音仮名率と地域性

ペー文表記法の中で、本章において特に注目したいのが音仮名である。漢字の音だけを借りて自国語の発音を表す音仮名は、日本の万葉仮名と極めてよく似た表記法である。音仮名は、中国周縁諸民族が漢字を受容していく過程で、必然的に発生する表記法であるともいえるのかもしれない。

ペー族の中でも、ペー文表記法は地域によってかなりの違いがある。本節ではペー族の居住地の中で、大理地方と劍川地方のペー文表記法についてそれぞれ見ていきたい。大理は南詔や大理国が都を置いた地であり、ペー族の中でも特に漢化の進んだ地方でもある。そのため大理の人々は大理方言をペー語の中でも洗練された雅な言語であると思い、一方劍川の人々は大理方言は漢語かぶれしたペー語であり、劍川方言こそペー語本来の姿をよく残していると自負している。その是非はともかく、互いが互いに「向こうとは違う」と思うほどペー語内でも地方差があるのである。

実際にその文字表記法をそれぞれ見てみると、大理地方の大本曲の台本における音仮名使用率と、劍川地方の本子曲の台本におけるそれとは大きな違いがある。試みにペー曲台本における音仮名使用率を大本曲、本子曲からそれぞれ一例ずつあげて調べたものが、章末の表Ⅰ～表Ⅲである。大本曲は「梁山伯与祝英台」を、本子曲は「月里桂花」を、それぞれその一部分を例としてとりあげ、音仮名率をカウントした。また「梁山伯与祝英台」については、その第十三段落の原文を、第四章の章末にあげた。

「梁山伯与祝英台」と「月里桂花」の音仮名率を較べてみると、「梁山伯与祝英台」の音仮名率は三割にも届かないのに対し、「月里桂花」の音仮名率は優に八割を超える。「梁山伯与祝英台」は漢族から流入した説話であり、「月里桂花」の方はペー族固有の歌謡であるとはいっても、相当な差である。これは漢化が進み、かつ相対的に漢語教育レベルの高い大理地方に対し、劍川地方は漢化の度合いも漢語教育レベルも大理地方に及ばないことの表れと考えられる。

さらに劍川地方は、同地域内でも表記法がまったく統一されていないことが、同じ本子曲「月里桂花」の複数の台本を較べてみるとわかる。劍川県での調査協力者の一人である蘇貴は、二〇一一年当時七十二歳、最終学歴は中卒で、その地域その年代としては学のある方といえる<sup>(14)</sup>。彼は劍川地方のペー族歌謡である劍川調の歌い手でもある。そして自分で「月里桂花」の歌詞を記録したノートを所持していた。「月里桂花」の台本は、『劍川県芸文志』にも収録されている<sup>(15)</sup>。『劍川県芸文志』所収の「月里桂花」は張明德から採集したとされている。そして、蘇貴もまた「月里桂花」を張明德の手書き本から写したのだという。ところが両者の表記法は全くといっていいほど異なっている。「月里桂花」の第一

句を例として見てみよう。発音の参考として、現代漢語のピンインを上振った。

蘇貴本 : chù sān yuè nú gòng biàn míng  
          : 处 三 月 奴 共 便 明  
劍川縣志 : chūn sān wàng nǚ gòu bǐ mái  
          : 春 三 旺 努 构 比 埋

『劍川縣志』によると、意味は「三月布谷叫声声（三月カッコウがセイセイと鳴く）」である。ペー語は陽転陰とって漢語の発音語尾の「n」や「ng」が消えることが多い。それを踏まえた上で両者の発音を見てみると、「三」以外の漢字は全て違うが、発音はだいたい同じになるであろうことが見て取れる。蘇貴本は「三月」以外、『劍川縣志』本は「春三」以外全て音仮名である。そしてその音仮名に使われた漢字は、いっそ清々しいほど両者は一致していない。

「月里桂花」は即興の歌の掛け合いの際にもその詩句が利用されるほど人口に膾炙した歌である。その歌の表記がこれほど違うということは、それも両者が全くの無関係ならまだしも、両者とも同じ人物のテキストを基としたと思われるにも関わらずこの有り様ということは、他の歌の状況は推して知るべしだろう。

同じ歌の文字化でも、筆記者によってこれほど使う漢字が異なるというのが、劍川地方のペー文の現状である。つまり、劍川地方ではペー文は個人の備忘用のメモ書きの範疇を出ず、ペー文をその筆記者以外が理解するのは難しい状況であるといえよう。

劍川地方のペー文表記が音仮名を非常に多く含むことは上述の通りだが、実は漢代にも、ほぼ音仮名のみで表記された詩が残されている。白狼王らが漢に帰属し作ったとされる詩三章、いわゆる白狼王歌詩である。

『後漢書』西南夷列伝によると、永平年間中に益州刺史の朱輔が、漢の徳を慕い帰属した白狼王や唐菽らの作った詩三章を明帝に献上し、明帝は喜び、その歌を史官に命じて記録させたとある。その際、遠夷の語はそのままでは理解できないので、田恭という者にその言語を習わせ、詩句を翻訳させたとも書かれている<sup>(16)</sup>。『後漢書』には訳語のみが載せられているのだが、『東觀漢記』には夷語の方が輯録されていたことが李賢注からわかっている。

ここではその三章のうち初めの一章「遠夷樂徳歌詩」の漢語訳と夷語を次に並記する。

漢：大漢是治、與天合意。吏譯平端、不從我來。聞風向化，所見奇異。多賜繪布、甘美酒食。昌樂肉飛、屈申悉備。蠻夷貧薄、無所報嗣。願主長壽、子孫昌熾。

夷：堤官隗構、魏冒險槽。罔驛劉脾、旁莫支留。微衣隨旅、知唐桑艾。邪毗緹綃、推

潭僕遠。拓拒蘇便、局後仍離。儂讓龍洞。莫支度由。陽維僧鱗、莫釋角存。

この夷語が現在のどの民族言語に繋がるのかということについては専論に譲る。また董作賓は、漢語訳がしっかりと押韻されていることから、先に夷語の詩があり、それから漢語訳されたのではなく、先に漢語の詩があり、それを夷語訳したのではないかと疑うが<sup>(17)</sup>、いずれにせよ夷語詩の表記法は、音仮名にほぼ相当することが容易に見て取れる。ここでは夷語詩を文字化したのは漢人であり、夷人が自ら自言語の漢字を用いた文字化を図ったわけではないが、漢人のこうした異言語を漢字で音訳する技術は、おそらくその後の仏典漢訳の動きにも繋がっていったであろう。

#### (五) 音仮名と通仮字

剣川地方の音仮名率の高さ、及びその表記法の不統一性は、異民族の文字を自国語表記に利用しようとする初期段階ではないかと思われる。また、白狼王歌詩が漢語訳だけではなく、合わせて音仮名による表記も残されたのは、それが音を重視する詩歌だからである。古代日本でも、音仮名と同様の表記法が万葉仮名と呼ばれているように、万葉詩歌の文字表記に音仮名が多く用いられた。では中国古代の、それもまだ完全に文字社会となる以前に作られたと考えられる詩篇が大半の『詩』は、その文字化の過程をどのようにたどったのだろうか。

もし音の伝達が重視される詩歌類の記述が地方地方でばらばらに始まったとしたら、詩歌の代表的存在であった『詩』の表記も地方ごとにてんでばらばらとなったであろう。ところが、現在確認できる『詩』は、出土資料を含めて所々文字の異動はあるものの、総じてそこまでの違いは見られない。確認できる『詩』の資料が戦国時代以降のものに限られている現段階では、表記法が最初から統一されていたのか、それとも長い時を経ることによって次第に一本化されたのか断じることはできない。

中国古代の表記法を考える上でもう一つ注意したいのが通仮字である。特に中国古代の文献では解釈に苦しむ字が出てくると、偏旁の省略ないしは添加された別字、あるいは音が同じ別字を持ち出してきて、その別字の意味によって解釈する、ということがまま行われてきた。それは近年大量に出土している出土文献を解読する際によりいっそう多用されている。古屋昭弘は通仮の状況を戦国楚簡を例にとり次のように分類している<sup>(18)</sup>。例の前字は出土文献の字体、後字は前字と通仮すると解釈されている字である。

例



I 異体	頌—容
II 通仮	a 字体の上で関連のないもの b 字体の上で関連のあるもの
III 偏旁	a 同音と推定されるもの b 非同音と推定されるもの
IV 誤字	句—後、由—逐 考—孝、通—踊 勿—物、胃—謂 古—故、可—何 沸—涕、大—天

通仮にも一定のルールがある。古屋の言葉を借りれば、「声母と韻部が全く同じでも通仮できない場合もありうるし、反対に一定の条件を満たせば全く異なるかに見える声母を持った字同士の通仮もありうる」のである<sup>(19)</sup>。

通仮のルールについては専論に譲るが、音による通仮はその文字の意味はとらず音のみを利用しているという点で、音仮名と非常に近い存在であるといえるのではないだろうか<sup>(20)</sup>。音仮名は漢語を借りた周縁諸民族の表記法にだけでなく、漢語自体にも存在したのである。漢語もその成り立ちを想起して見ると、殷が使用していた文字を別系統の人間集団だったと思われる周がそのまま借用したところから始まったとみなしうるのであり、その後も各地域の言語差を超越して用いられてきた文字であるという現行漢字の成立過程が、通仮字の頻出に影響しているのではないだろうか。

通仮字は出土文献全般に多く見られ、詩歌類に限るわけではない。だが、戦国時代では一般に通仮字＝音仮名がそれなりの頻度で用いられていたのであれば、より音を重視する詩歌である『詩』には、さらに多くの通仮字＝音仮名が使われていた可能性が、これまで見てきたペー文の音仮名の利用状況からも、十分考えられよう。そして、伝承の過程で通仮字であったことが忘れられ、本来通仮字でしかなかった漢字の意義をあれこれと一生懸命論じる、といった事態が起こらなかつたと言い切れるだろうか。『詩』のどの文字が通仮字＝音仮名なのか見抜くのは、今となつては非常に困難である。その漢字の上に、二千年の間に積み重ねられた詩経研究が、非常な重みとなって乗ってしまっているからである。しかし、その疑念を持ちつつ改めて『詩』を読み直すことは、詩経研究にあらたな視点をもたらす一助となる可能性を秘めている。本章では残念ながらそこまで踏み込んだ提言はできない。ここでは、第四章で後述する『毛詩』と阜陽前漢墓から出土した『阜陽漢簡詩経』（『阜詩』）の異同率が、大理地域の大本曲台本「梁山伯与祝英台」の音仮名率と不思議な一致を示していることを指摘するに留めたい。『毛詩』と『阜詩』の文字の異同は、単に異体字によるものも含まれてはいるが、音仮名表記による違いも文字の異同を生んでいると思われるからである。となれば、文字の異同率は音仮名率と関連すると考えることが

できる。音仮名率によってその当時の『詩』の文字表記がどの程度の段階だったのか、少数民族などの事例との比較を通じて、より深く考察することも可能となろう。

古屋は出土資料の増加により従来の知見からでは理解しにくい通仮が多く見られるようになったとも指摘する。特に、『詩』召南の「殷其雷〔轟〕」の三字が、安徽省の阜陽から出土した漢簡『詩経』では「印其離」と書かれている例を挙げ、「雷」と「離」の通仮は「理解に苦しむ例という他ない」と言う<sup>(21)</sup>。

上古音の復元は、その大半を韻文である『詩』の押韻例に拠っている。つまり一字につき一種類の音しか考えられず、文字の発音自体に地域差が生じることは想定されていない。考えようにも典拠とすべき資料がなかったわけだが、しかしこうしたルールに当てはめることのできない通仮が出てきたからには、漢の統一により表記法が一元化されていく以前の、各地の方言差を背景とした多様な表記法の存在を念頭に置くべき時にきたのかもしれない。

#### (六) 伝承の断絶が及ぼす影響——ペー族山花碑の現状

『詩』は、戦国時代に儒墨らが自説の補強としてよく用いたことから、伝承が途切れずに保存され、ついには大いなる権威を持つ経書となった。しかし、文字の助けを受けた伝承は続いたが、音による伝承は衰退し、漢代にはその楽曲のほとんどを失っていた。また『詩』は、かの有名な秦の始皇帝の焚書の対象となり、文字化された『詩』さえも一旦は廃棄を余儀なくされた。秦が滅び漢代に入ると、『詩』を伝える者として魯の申培公、斉の轅固生、燕の韓嬰が現れ、それぞれ魯詩、斉詩、韓詩としてそれぞれの解釈を主張した。この三家詩の後、さらに毛公が伝えたとされる毛詩が登場する。三家詩が今文学派に属するのに対し、毛詩は古文である。孔子の旧宅壁中から出てきたとされる古文尚書とは違い、「毛公ノ学有り、自ラ子夏ノ伝フル所ト謂フ（有毛公之學、自謂子夏所傳）」（『漢書』芸文志）と子夏以降脈々と伝承されたものだとして自称するが、古文であることに加え、『詩』の楽曲の多くが失われた漢代にあって、どれだけ声の伝承が保たれていたのだろうか。

文字は残っているが声の伝承が途絶えた詩歌の例として、ペー族詩歌の一つ山花碑が現在置かれている状況を見てみよう。

明代初頭（十五世紀）のペー族の詩人楊黼がペー文で書いた詩を石碑に刻んだものが山花碑である。山花碑はペー文資料であるというだけでなく、現在でもペー族歌謡の基本句形の一つである七七七五形式の最も早い資料でもあり、そのため七七七五形式は山花体とも呼ばれる。ペー曲の多くもこの七七七五形式である。しかし山花碑は純粋な民間歌謡で

はなく、あくまで高い漢文素養を備えた教養人によって書かれた詞であり、先に詩歌がありその詩句を文字化したペー曲台本とは違い、山花碑は先に文字ありきで生まれた作品だとみなすべきである、という側面には気をつける必要がある。

二〇一〇年に大理で山花碑調査を行った際に期待したことは、楊黼の時代から山花碑を声で今に伝える人物の存在だった。山花碑に文字と口誦の二つの伝承が存在していれば、口誦伝承と文字伝承の端境期における『詩』の伝承の実態を考える上での一つのモデルケースになりうるのではないかと考えたためである。文献研究で常に問題となるのが伝写の誤りだが、その点山花碑は碑文のためその心配はしなくてよく、発音と字義解釈に注力できる。

ところが残念ながらそのような人物は発見できなかった。山花碑が建てられていた聖元寺の近くに住み、山花碑を代々伝えているとして紹介された人物も、実際に話を聞いてみると、小学校教師をしていた彼の伯父が独自に山花碑を研究し、それを彼に教えたにすぎなかった。つまり先行する注釈書を含め現在提示されている山花碑の音と解釈は、全てここ数十年の研究の成果によるものでしかなく、山花碑が作られた楊黼の時代とは完全に断絶していたのである。

さて、そう考えると次は別の問題が見えてくる。各注釈は完全に文字からのみ復元を試みている状態なわけだが、その発音・解釈は注釈者の数だけあるといっても過言ではない<sup>(22)</sup>。声の伝承が断絶した山花碑について、段伶は次のように述べる。山花碑がどのような旋律の楽曲を念頭に置いて作られたかは不明だが、山花碑の七七七五の句式は、大本曲など現在でも歌われているペー曲のリズムにのせて歌うことが可能である。これは楽の復元がすでに不可能な宋词などに対し、山花碑研究進展の大きなアドバンテージである。また、発音の復元は韻律規則を重視して行うべきと主張する<sup>(23)</sup>。ただ、まだ統一的な発音・解釈は現れていないというのが現状である。

こうした山花碑と同様の状況が、漢代の詩経学にも発生していなかっただろうか。声の伝承の途絶によって発生しうる弊害を、詩経研究の場でも念頭に置くべきと考える。

## おわりに

本章は『詩』の文字化の過程を考えるにあたり、現代少数民族の事例を比較対象として初歩的な指摘を行った。両者の間には二千年もの時が横たわっているが、声と文字の関係性とその発展段階を考えれば、両者は十分比較・参考の対象となりうる。

戦国時代の『詩』の文字化はかなりのレベルまで進んでいたことは、『上博楚簡』孔子詩論などからも明らかである<sup>(24)</sup>。資料によって文字の異同があるとはいえ、ペー文表記の現

状と比較して考えると、ほぼ文字のみでの伝承が可能な段階であったといえる。逆にいえば、その分声の文化としての『詩』は相対的に重みを失い、衰退していったと思われる。春秋後期の孔子は「(詩) 三百五篇、孔子皆ナ之ヲ弦歌 (三百五篇、孔子皆弦歌之)」(『史記』孔子世家) していたわけだが、共通語として音の共有を必要とするような『詩』の伝承は、それ以後重視されなくなっていったのではないだろうかというのは、第一章で提言したとおりである。とはいえ、音仮名と性質が類似する通仮字が多く見られるという状況は、声の文化が完全に消滅していたわけではないことの証左となりうるかもしれない。

最後に韻文について触れておく。声と文字の伝承の問題を考える時に、外せない問題となるのが韻文だろう。韻文の重視は、声(音)の重視でもあるはずだからである。声(音)の伝承がくるえば、韻文は韻文たりえなくなる。白川静は、西周金文に『詩』と共通する韻文が含まれると指摘する。漢文は共通語であり文章語であったが、西周では史祝が文字で記録された命書を読み上げるのも祭祀儀礼の重要な要素の一つであった。

しかしそれら文字の読みが固定され、文章が定型化されれば、たとえ正しく読み上げることができなくても韻文を作ることは可能である。日本人が唐代の韻書を片手に確立された漢詩規則にきちんと則れば、たとえ漢語が発音できなくとも正しく韻を踏んだ漢詩が作られたのと同じである<sup>(25)</sup>。

程少軒は、甘粛省の放馬灘から出土した秦簡『日書』の「康於黔首心」や「以政下黔首」は本来「康於民心」、「以政下民」という四字句だったと指摘する<sup>(26)</sup>。秦は民のことを黔首と呼んだ。そのため、それまで「民」と書かれていた語を無理に「黔首」に書き換えるという事態が起こった。その結果「民心」という熟語すら破壊し、字数も韻も合わないという齟齬が発生したというのである。この説が正しければ次の二点を指摘することができる。一つは日書という占いの卦辞にも一句四字で押韻する韻文が用いられていたということ、そしてもう一つは、そうした韻文を破壊してもすでに問題とはならなかったということである。韻文が優先されないということは、すでに伝承の媒体が声から文字に完全に移行していたということの表れと考えられるかもしれないが<sup>(27)</sup>、これについても今後の課題としたい。

## 注

- (1) 曹璋『周原甲骨文』(世界図書出版公司、二〇〇二年)。
- (2) 松丸道雄「西周青銅器製作の背景」及び同「西周青銅器中の諸侯製作器について」(両論文とも同編『西周青銅器とその国家』(東京大学出版会、一九八〇年)所収)。
- (3) 平勢隆郎『春秋晋国侯馬盟書字体通覧』(東京大学東洋文化研究所附属東洋学文献セ

ンター、一九八八年)。

- (4) 張家山二四七号漢墓竹簡整理小組編著『張家山漢墓竹簡〔二四七号墓〕(釈文修訂本)』(文物出版社、二〇〇六年)。
- (5) なお、『漢書』芸文志に引かれた蕭何の法では、史となるためには九千字以上の諷書が必要とされている(『漢書』芸文志「漢興、蕭何草律、亦著其法、曰、太史試學童、能諷書九千字以上、乃得爲史」)。
- (6) 『漢書』武帝紀「(元朔元年)春三月甲子、皇后ニ衛氏ヲ立ツ。詔曰ク、『……詩ニ云ク、九變シテ復タ貫シ、言ノ選ヲ知ル』ト(春三月甲子、立皇后衛氏。詔曰、……詩云、九變復貫、知言之選)。」注「応劭曰ク、『逸詩ナリ』ト(應劭曰、逸詩也)。」同「(元鼎五年)十一月辛巳朔旦、冬至。……詔曰ク、……詩ニ云ク、『四牡翼翼タリ、以テ征キ服サズ』ト(十一月辛巳朔旦、冬至。……詔曰、……詩云、四牡翼翼、以征不服)。」注「師古曰ク、『逸詩ナリ』ト(師古曰、逸詩也)。」
- (7) 「雅言」の議論については、本論第一章(三)参照。
- (8) 『国語』楚語上「申叔時ニ問フ。叔時曰ク、之ニ春秋ヲ教へ、之ガ為ニ善ヲ聳<sup>ナナ</sup>メ悪ヲ抑ヘテ、以テ其ノ心ヲ戒勸セシム。之ニ世ヲ教へ、之ガ為ニ明德ヲ昭カニシテ幽昏ヲ廢テ、以テ其ノ動ヲ休懼セシム。之ニ詩ヲ教へ、之ガ為ニ顯德ヲ導広シ、以テ其ノ志ヲ耀明ナラシム。之ニ礼ヲ教へ、上下ノ則ヲ知ラシム。之ニ樂ヲ教へ、其ノ穢ヲ疏ヒテ其ノ浮ヲ鎮メシム。之ニ令ヲ教へ、物官ヲ訪ネシム。之ニ語ヲ教へ、其ノ德ヲ明カニシテ先王ノ務メヲ知り明德ヲ民ニ用ヒシム。之ニ故志ヲ教へ、廢興スル者ヲ知リテ戒懼セシム。之ニ訓典ヲ教へ、族類ヲ知り、比義ヲ行ハシム(問於申叔時。叔時曰、教之春秋、而爲之聳善而抑惡焉、以戒勸其心。教之世、而爲之昭明德而廢幽昏焉、以休懼其動。教之詩、而爲之導廣顯德、以耀明其志。教之禮、使知上下之則。教之樂、以疏其穢而鎮其浮。教之令、使訪物官。教之語、使明其德而知先王之務用明德於民也。教之故志、使知廢興者而戒懼焉。教之訓典、使知族類、行比義焉)。」
- (9) 現時点では、南詔の支配者層は現在のイ族系統の民族であるとの説が有力である。
- (10) この分類法は、遠藤耕太郎編著『東アジアにおける「声の伝承」と漢字の出会いについての研究——中国雲南省ペー族文化と日本古代文学——』(共立女子大学総合文化研究所紀要第一九号、二〇一三年)「ペー曲台本集成」による。またペー文表記法については、立石謙次「中国雲南省大理白族の「大本曲」の概説と紹介——テキストを中心に——」(『国学院雑誌』第一一二巻第九号、二〇一一年)、同「雲南省大理白族(ペー族)の白文(ペー文)における表記規範の一考察——特に「訓仮名」と「造字」とを中心に——」(『東海大学紀要文学部』第九七輯、二〇一二年)に詳しい。

- (11) 漢字の俗字・異体字とペー文独自の創作字の区別は非常につけにくい。ペー族の人々は創作字だと思っけていても、たまたま漢字にも同じ字形が存在していた、という可能性が使用頻度のまれな漢字についてはありえるからである。そこでたとえ漢語にその漢字が存在していたとしても、意味や音は関係なくその字形のみ用いられている場合は、ひとまず創作字と同じく造字として考えたい。
- (12) 以下の表は、遠藤編著前掲注(10)書所収の、『柳蔭記』一趙丕鼎本〔ア〕から引用。
- (13) 立石前掲注(10)論文(二〇一二年)。
- (14) この調査は、共立女子大学総合文化研究所助成金による。またその成果は、遠藤編著前掲注(10)書に収められている。
- (15) 剣川県史志辦公室編『剣川県芸文志』(雲南民族出版社、二〇一〇年)。
- (16) 『後漢書』西南夷列伝「永平中、益州刺史梁國ノ朱輔、好ク功名ヲ立テ、慷慨シテ大略有リ。州ニ在ルコト数歳、漢徳ヲ宣示シ、威モテ遠夷ヲ懷ケシム。汶山ヨリ以西ハ、前世ノ至ラザル所、正朔ノ未ダ加ハラザル所ナリ。白狼・槃木・唐菽等百余国ハ、戸百三十余万、口六百万以上、種ヲ挙ゲ奉貢シ、称シテ臣僕ト為ス。輔、疏ヲ上シテ曰ク、『臣聞クナラク、詩(周頌天作)ニ云ク、彼徂<sup>ゆ</sup>ク、岐ニ夷ノ化有リ、ト。伝ニ曰ク、岐道ハ僻ト雖モ、人ハ遠シトせず、ト。詩人誦詠シ、以テ符驗ト為ス。今、白狼王・唐菽等、化ヲ慕ヒ義ニ帰シ、詩三章ヲ作ル。路ハ邛来大山零高坂ヲ経テ、峭危峻險ナルコト、岐道ニ百倍ス。老幼ヲ縑負スルコト、慈母ニ帰スガ若シ。遠夷ノ語ハ、辞意正シ難シ。草木ハ種ヲ異ニシ、鳥獸ハ類ヲ殊ニス。犍為郡掾田恭ナルモノ有リ、之ト習狎シ、頗ル其ノ言ニ曉カナリ、臣輒チ其ノ風俗ヲ訊ネ、其ノ辞語ヲ訳セシム。今、從事史李陵ヲ遣ハシ恭ト護送シテ闕ニ詣ラシメ、并セテ其ノ樂詩ヲ上セシム。昔、聖帝在リシトキ、四夷ノ樂ヲ舞ハシム。今ノ上スル所、庶ハクハ其ノ一ニ備ヘン』ト。帝之ヲ嘉シ、事、史官ニ下シ、其ノ歌ヲ録セシム(永平中、益州刺史梁國朱輔、好立功名、慷慨有大略。在州數歳、宣示漢徳、威懷遠夷。自汶山以西、前世所不至、正朔所未加。白狼・槃木・唐菽等百餘國、戸百三十餘萬、口六百萬以上、舉種奉貢、稱爲臣僕。輔上疏曰、臣聞詩云、彼徂者、岐有夷之化。傳曰、岐道雖僻、而人不遠。詩人誦詠、以爲符驗。今白狼王・唐菽等慕化歸義、作詩三章。路經邛来大山零高坂、峭危峻險、百倍岐道。縑負老幼、若歸慈母。遠夷之語、辭意難正。草木異種、鳥獸殊類。有犍爲郡掾田恭與之習狎、頗曉其言、臣輒令訊其風俗、譯其辭語。今遣從事史李陵與恭護送詣闕、并上其樂詩。昔在聖帝、舞四夷之樂。今之所上、庶備其一。帝嘉之、事下史官、録其歌焉。)」

- (17) 董作賓「漢白狼王歌詩校考」『辺境半月刊』（第二卷第十二期、一九三七年）。
- (18) 古屋昭弘「上古音の開合と戦国楚簡の通仮例」(『早稲田大学大学院文学研究科紀要』第二分冊五四巻、二〇〇九年)。
- (19) 古屋前掲注(18) 論文。
- (20) 春秋楚の令尹子文の名である鬬穀於菟の「於兔」は、楚語でトラを意味する語の当て字であり、これは漢語の純粋な音仮名的使用の一例といえよう。
- (21) 古屋前掲注(18) 論文。
- (22) 遠藤編著前掲注(10) 書「山花碑注釈集成」では、七種類の注釈を取りあげている。
- (23) 段伶『白族曲詞格律通論』（雲南民族出版社、一九九八年）。
- (24) 馬承源主編『上海博物館藏戦国楚竹書(一)』（上海古籍出版社、二〇〇一年）所収。
- (25) 金文京『漢文と東アジア——訓読の文化圏』（岩波書店、二〇一〇年）。また、時には韻書から外れた、方言による音を使った韻文が作られることもあったようである。たとえば俞樾『茶香室統鈔』（同『茶香室叢鈔』（中華書局、一九九五年）所収）巻十四「閩音押韻」に、北宋・張仲宗の詞に閩音で読めば押韻するものがあることが指摘されている。
- (26) 程少軒『放馬灘簡式占古佚書研究』（復旦大学博士学位論文、二〇一一年）。
- (27) 文字では「黔首」と表記していても、読むときには「黔首」を「民」と読んでいた、いわば訓読みしていた可能性も否定できない。そうであれば韻文は破壊されない。ただ、はじめは「黔首」と書いて「民」と読むことが可能でも、どこかで声の伝承が途絶えれば、「黔首」は「黔首」としか読まれなくなり、本来韻文であった句が韻文ではなくなるといえよう。

・表Ⅰ、Ⅱは大本曲「梁山伯与祝英台」中集・二「山伯染病思英台、英台開単救山伯」（『中国白族白文文献积読』所収）全十六段落の音仮名率。

・表Ⅲは本子曲「月里桂花・相会」全十段落（『剣川県芸文志』所収）の音仮名率。

・原則として一首四句として計算した。

表Ⅰ：「梁山伯与祝英台」（首ごと）

段落	首	字数	音仮名数	音仮名率
1	1	26	13	50%
	2	25	10	40%
2	1	26	13	50%
	2	26	3	12%
	3	26	12	46%
	4	26	16	62%
3	1	26	4	15%
	2	26	8	31%
	3	26	0	0%
	4	26	0	0%
	5	26	11	42%
4	1	26	14	54%
	2	26	7	27%
5	1	26	12	46%
	2	26	8	31%
	3	26	22	85%
6	1	26	7	27%
	2	26	10	38%
	3	26	18	69%
	4	26	9	35%
7	1	26	10	38%
	2	26	8	31%
	3	26	8	31%
8	1	26	17	65%
9	1	26	2	8%



	2	26	1	4%
	3	26	2	8%
	4	26	5	19%
	5	26	0	0%
	6	26	0	0%
	7	26	3	12%
	8	26	3	12%
10	1	26	13	50%
	2	26	12	46%
	3	26	9	35%
11	1	26	11	42%
	2	26	8	31%
	3	26	2	8%
12	1	26	11	42%
	2	26	12	46%
	3	26	14	54%
	4	26	9	35%
13	1	29	2	7%
	2	29	10	34%
	3	26	0	0%
	4	26	1	4%
	5	26	4	15%
	6	26	1	4%
	7	26	8	31%
	8	26	13	50%
	9	26	0	0%
	10	26	3	12%
	11	26	1	4%
	12	26	1	4%
	13	26	0	0%
	14	26	3	12%
	15	26	12	46%

14	1	26	4	15%
	2	26	4	15%
	3	26	6	23%
	4	26	2	8%
	5	26	9	35%
	6	26	8	31%
	7	26	5	19%
	8	26	7	27%
	9	26	3	12%
	10	26	8	31%
	11	26	6	23%
	12	26	10	38%
	13	26	11	42%
	14	26	10	38%
	15	26	6	23%
	16	26	8	31%
	17	26	5	19%
	18	26	13	50%
	19	26	4	15%
	20	26	2	8%
	21	26	6	23%
	22	26	7	27%
	23	26	2	8%
15	1	26	15	58%
	2	26	15	58%
	3	26	9	35%
16	1	26	0	0%
	2	26	1	4%
	3	26	4	15%

表Ⅱ：「梁山伯与祝英台」（段落ごと）

段落	唱者	字数	音仮名数	音仮名率
----	----	----	------	------

1	英台	51	23	45%
2	山伯	104	44	42%
3	四九	130	23	18%
4	山伯	52	21	40%
5	山伯	78	42	54%
6	梁母	104	44	42%
7	山伯	78	26	33%
8	梁母	26	17	65%
9	山伯手紙	208	16	8%
10	四九	78	34	44%
11	四九	78	21	27%
12	英台	104	46	44%
13	英台手紙	391	59	15%
14	山伯	598	146	24%
15	梁母	78	39	50%
16	山伯	78	5	6%
計		2236	606	27%

表Ⅲ：「月里桂花」（首ごと）

段落	唱者	首	字数	音仮名数	音仮名率
1	男	1	26	22	85%
		2	26	24	92%
2	女	1	26	18	69%
		2	26	23	88%
3	男	1	26	26	100%
		2	26	20	77%
4	女	1	26	20	77%
		2	26	22	85%
5	男	1	26	24	92%
		2	26	24	92%
6	女	1	26	26	100%
		2	26	23	88%

7	男	1	22	18	82%
		2	26	25	96%
8	女	1	22	18	82%
		2	26	15	58%
9	男	1	22	20	91%
		2	26	18	69%
10	女	1	26	17	65%
		2	26	24	92%
計			508	427	84%

※表Ⅰ～表Ⅲの初出は、「ペー曲台本の音仮名率」（遠藤編著前掲注（10）書所収）。

## 第四章 漢代における詩歌の文字化と異文問題

### はじめに

現行の『毛詩』と、漢代まで主流を占めていた魯詩・齊詩・韓詩の三家詩には、いささか詩句の異同が存在することは周知の通りである。一九七七年に発見された『阜陽漢簡詩経』(以下『阜詩』と略す)は、その詩句の異同の問題をさらに拡大させた。異文が単純な偏旁の違いや同音仮借、はたまた誤字によるものなのか、それとももともと伝承された詩句自体が異なっていたことによるものなのかは、さらなる研究の深化を要する重要な問題である。だが本章ではまず、とりわけ「音」の情報を重視する詩歌の文字化と伝承の過程で、そもそもの程度異文が発生しうるものかということについて、現代中国少数民族の口承文芸の文字化に際して発生する異文の実例を参考に考察する。次いで、『阜詩』と『毛詩』の異文から、中国古代の古詩の置き字表記について考えてみたい。

### (一)『阜陽漢簡詩経』と『毛詩』の異同率

一九七七年、安徽省の阜陽双古堆一号漢墓から発見された『詩』、いわゆる『阜詩』は、『毛詩』とも三家詩とも異なる系譜の『詩』なのではないかと注目を集めた。発掘簡報が墓主と見なす第二代汝陰侯夏侯竈の死は文帝十五年(前一六五年)のことであり、その墓に納められていた百七十余片の『詩』は当然それ以前のものということになる。

『阜詩』の異文について、整理者の胡平生・韓自強は次の四種類に分けている<sup>(1)</sup>。

- (一) 意味が同じ、あるいは近い異文
- (二) 意味がおそらく異なる異文
- (三) 虚詞の異文
- (四) 現行本『毛詩』もしくは『阜詩』の誤字による異文

(一)には、「違」→「韋」(谷風など)、「翱翔」→「阜羊」(載駆)のように、偏旁が省略されたもの、「瘖」→「屠」(卷耳)、「隕」→「損」(七月)のように偏旁が異なるものの字体が類似するものと、「舟」→「州」(谷風など)、「飛」→「非」(燕燕)のように発音が類似すると考えられるものが含まれる。これらのほとんどは仮借字、あるいは異体字に分類することが可能と思われるが、ただ解釈によっては(二)に分類される異文もあるかもしれない。それは(二)に含まれている異文も同様で、解釈によっては(一)とされるものもあろう。(三)には「何」→「胡」、「無」→「毋」の類に加え、「兮」が「也」や「旃」に置き換わるといった例もある。

『毛詩』・『阜詩』の比較の一例として、『阜詩』の中でも比較的字数が多く残っているも

のの一つ、邶風燕燕を見てみよう。字の異同がある箇所は□で囲った。

第一章 毛：燕燕于飛、差池其羽。之子于歸、遠送于野。瞻望弗及、泣涕如雨。

阜： 其羽。之子于歸、遠送于野。章

第二章 毛：燕燕于飛、頡之頡之。之子于歸、遠于將之。瞻望弗及、佇立以泣。

阜：匱于非、吉 于將之。章望

第三章 毛：燕燕于飛、下上其音。之子于歸、遠送于南。瞻望弗及、実勞我心。

阜：匱于非、下上元音。之子于

第四章 毛：仲氏任只、其心塞淵。終溫且惠、淑慎其身。先君之思、以勗寡人。

阜：(なし)

『阜詩』の燕燕の詩句と思われる字数は三十二字、そのうち『毛詩』との異文は十字で、異同率は三十一パーセントである。「吉」と「頡」は、単に旁が省略された、もしくは後に「頁」が付け加えられたものだろうと推測される。「燕」を「匱」と表記する例は西周金文(克壘など)に見られ、「元」も「其」の古字として用例は数多い。なお第一章の「其」は『阜詩』でも「其」と表記したが、当該字は下部の「八」部分が残画としてわずかに判別できるのみであり、今回は「其」字として扱ったが、実際は他例と同じく「元」字である可能性が高い。「飛」と「非」、「瞻」と「章」についても、胡平生は通仮字であるとする<sup>(2)</sup>。

こうした異文が発生する背景について、清・陳喬樞『詩經四家異文攷』は、三家詩や毛詩はもともと口承で伝えられたものだが、異なる地域の人々がそれぞれ地元の発音で書き記したために、音は同じだが字が異なるものや、字は同じだが音が異なるといった事態が発生したとし、胡平生・韓自強も、仮借字を用いる習慣が広がっていたため、書写する人ごとに絶えず異文が作られる状況となっていたとする<sup>(3)</sup>。

異文の種別はさておき、『阜詩』と現行『毛詩』がどれだけ異なっているのか、その文字の異同字数と異同率を表したものが章末の表一である。対象は詩句として整理されたもののみとし、「日月九十六字」のように詩篇の字数をカウントしただけのものや未整理のものは除いた。また、完全ではなくとも整理者によって一部でも明らかにされている字は一字としてカウントした。その結果、『阜詩』の詩句字数は八一九字、そのうち『毛詩』との異同が認められる字は二二二字だった(欠損のある字は、残画から明らかに異文であると認められるもの以外はカウントしていない。また『毛詩』にはあるものの『阜詩』にはそれに該当する字自体がないという例もあり、それについては後述するが、ここではそれもカウントの対象外とした)。全体の異同率は約二十七パーセント、篇ごとの異同率に多少の差

はあるものの、明確な違いといえるほどのものはなく、ほぼまんべんなく異文がある状態といえる。

この二十七パーセントという異同率ははたして高いのだろうか。同一の文献を書き写したとするには異文が多すぎる、と考えれば、この『阜詩』は『毛詩』とは別系統に伝承された異本ではないかという見解に至るだろう。胡平生・韓自強も、『阜詩』を楚に伝わっていた異本の一つなのではないかと推測する李学勤の見解におおむね賛同している<sup>(4)</sup>。

戦国から漢代初頭にかけての、詩歌のような本来音の伝承を必要とする文字記録資料が複数残されているケースはまれであり、そういう意味である程度の詩句数を保持する『阜詩』は、詩経研究という観点からのみならず、詩歌の記録伝承の発展段階を考える上でも非常に重要な出土資料である。しかし文字化された詩歌の同時代資料に事欠く現段階では、『阜詩』の異文の割合がどういう状況を表すのか、それだけでは明確にはしがたい。

そこで本章では『詩』の異文問題を考える上での一つの参考として、現代の中国少数民族が自らの口承文芸作品を文字化していく際に生じる異文の実例を取りあげ、二十七パーセントという異同率が必ずしも高いとはいえない可能性について論じたい。

## (二) 中国少数民族の語り芸と台本

中国の五十五の少数民族の一つペー族（白族）は、二〇〇〇年の人口調査によるとその数およそ一八五万人、多くは雲南省大理白族自治州に居住している。大理一帯にはかつて南詔・大理国があったものの、民族独自の文字が創作されることはなく、自言語の記録にはもっぱら漢字を利用していた。

ペー族は中国少数民族の中でも漢化の進んだ民族で、中国の影響を不断に受けた結果か、ペー語（白語）のおよそ六～七割は漢語由来と推定される。文章語は基本的に漢語を用いているが、詩歌など音声の伝達が重視される一部の記録には、漢字を利用した独自の自言語表記法、いわゆるペー文（白文）が使われている。大理喜洲鎮の聖元寺の、景泰元年（一四五〇年）立碑とされる石碑「聖元西山記」の裏面に刻まれている、明代初頭のペー族の詩人楊黼作の詩「詞記山花、詠蒼洱境」（いわゆる山花碑）は、ペー文詩の代表といえる。

ペー文は現代でも大本曲、本子曲といったペー族の語り芸、いわゆるペー曲（白曲）の台本にも使われている。論者は二〇一一年夏にペー曲の現地調査と台本の収集を行った。その時、大理地方のペー曲である大本曲北腔の歌い手趙丕鼎から、「梁山伯与祝英台」（以下「梁祝」と略す）の台本を入手した<sup>(5)</sup>。

台本は、第三者が記録保存用に筆写したものではなく、歌い手自身が手書きで書き表したものであり、歌うときにもそれを見ながら歌う、実用に即したものである。さてこの趙

丕鼎の「梁祝」だが、実は一部活字化されたものがすでに二種類存在している。一つは二〇〇三年発行の『大本曲簡志』（以下『簡志』と略す）に、もう一つは二〇一一年発行の『中国白族白文文献積読』（以下『積読』と略す）に収められている<sup>(6)</sup>。しかし、論者が入手した手稿本を含めこれら三種の「梁祝」台本は、いずれも趙丕鼎の手によるもののはずなのだが、三種ともに字句の異同が見られる。例として「梁祝」の中の一段を選び、三種類の台本の違いを示したものが章末の表二である。

ペー曲「梁祝」は、漢族の四大民間説話の一つである「梁山伯と祝英台」をそのまま題材としたもので、「柳蔭記」と題することも多い。基本的なストーリーは漢族のものと同じだが、漢族の「梁祝」も戯劇などの題材として各地で多く演じられるのに比例して多種多様なストーリー展開を見せているのと同様、ペー曲の「梁祝」も地域によって歌い手によってかなりの違いがある。

梁山伯と祝英台は互いに思い合う仲だが、祝英台にはすでに親が決めた許婚がおり、二人は一緒になることができない。絶望した山伯は病の床に伏し、それを知った英台は薬の処方箋を書き山伯に送る。本章で取り上げた一段は、その処方箋が書かれた手紙の部分である。処方箋の薬材には、東海竜王の角や麒麟の肝など、基本的に入手不可能なものが並ぶ。

趙丕鼎によると、「梁祝」台本は文化大革命の時に破棄されたり、その後も人にあげるなどしたため幾度となく書き直したそうである。ペー曲「梁祝」は、ペー族の伝統ある口承文芸作品の一つだが、歌詞が厳密に固定されているわけでは決してない。聴衆の反応によって歌い手が歌詞を変えることもままある。内容を削ったり新たに付け加えたりということにも抵抗はない。英台の処方箋を例に挙げれば、趙丕鼎本は十種の薬材の次に副薬の話が続くが、北腔の趙丕鼎とは別地域別流派の海東腔の歌い手楊正華の「柳蔭記（梁祝）」台本には副薬は出てこない。このように「梁祝」は改変に抵抗が少なく、いまだ歌い手ごとに亜種が際限なく生み出されていく可能性を強く秘めた、いわば変化し続ける「生きた」口承文芸なのである。北腔・海東腔と並ぶ大本曲のもう一つの流派南腔の歌い手楊興庭の「柳蔭記（梁祝）」手稿本と、『簡志』所収の楊興庭の父楊漢の「柳蔭記（梁祝）」台本を比べてみると、楊興庭本は楊漢本よりも省略されている箇所や、改変されている箇所が見受けられる。楊興庭の話によると、習うときにはまず台本は見ずに口承で習い、台本は暗誦の助けとして利用したという。また楊漢は台本を見ずに歌うこともあり、即興を混ぜたり、台本を自分なりに解釈して新たに付け加えることもあったそうである。



### (三) 趙丕鼎本三種の文字の異同

楊漢本・楊興庭本の違いに比べれば、同一人物の手になる三種類の趙丕鼎本は異同が少ない。大本曲は基本的に七七七五の四句で一首となる。例として挙げた一段は全十五首、最初の二首は例外的に五五七七五となっているが、それ以降は全て一首七七七五となっている。大本曲は基本的に一人が三弦を弾き、もう一人がその三弦のリズムに合わせて歌う。その曲調が地域流派によって異なるのである。韻は第二句と第四句それぞれの最後の語で踏む。

手稿本を基準とすると、『釈読』本との異同は一段三九六字中三十九字で、異同率はおおよそ十パーセント、『簡志』本との異同は九十三字で、異同率はおおよそ二十三・五パーセントである。詩句の増減はなく、句全体が完全に異なるのも第七首第四句の手稿本「做一口而干」と『簡志』本「吃得噴鼻香」だけである。その他の字の異同も、大多数は同じ音を別の漢字で表しただけ、もしくはほぼ同じ意味の別の漢字に置き換わったのだろうと推測できる範囲内である。第三首第四句の「其林」と「麒麟」、第四首第三句の「干路」と「甘露」などは前者、第八首第二句の「单方」と「药方」などは後者に当たろう。先に述べたとおり、ペー曲「梁祝」は改変と常に隣り合わせなのだが、そういう意味ではこれらの趙丕鼎本三種はほぼ改変されていない同一台本と見なすことができよう。

しかし、同一人物が改変の意図なく筆写したにしては、高い異同率である。出版年が若干昔の『簡志』本は論者が入手したものよりも前に書かれた、別の手稿本を元にした可能性も考えられるが、『釈読』本が元にしたものは、出版の時期から考えても論者が入手した手稿本と同じである可能性の方が高い（趙丕鼎本人も同じはずと発言している）。もし同じものだとすれば、手稿本と『釈読』本のおおよそ十パーセントの異同は、『釈読』本の整理者によって発生したということになる。

手稿本と『簡志』本の約四分の一の異同率は、『阜詩』と『毛詩』の異同率に近い。空でもう一冊台本を書いたのであれば、その記憶力には脱帽する。もし、既存の一冊を隣に置いて、それを見ながら書き写したのであれば、より書きやすい字読みやすい字に筆写の際に直したのだとしても、元も自身が書いた本であってもそれほど文字が書き換わってしまう可能性があるのだということになる。もちろんそこに、『釈読』本と同じく整理者の手による変更が加わっている可能性も忘れてはならない。

詩句自体の違いがそこまでないからといって、完全に記憶力に頼って書かれたものではないとは言い切れない。彼らの記憶力は、完全なる文字社会で生きている我々より遙かに優れている。台本は彼らにとって基本的に備忘録に過ぎず、教育レベルによっては漢字の読めない歌い手もいる。漢字の読めない歌い手は、ペー曲を完全な暗誦で歌い上げるので

ある。趙丕鼎も初めはその父から大本曲を習ったというが、父は漢字が読めず、数は多くないものの、大本曲を暗誦していたという。

繰り返しになるが、ペー曲「梁祝」台本は、その一字一句を正確に、少しの改変も無しに伝えねばならないという認識で書かれた古典ではない。その点は『詩』が置かれていたであろう状況とは異なると強調しておく。『詩』は戦国秦漢期には権威ある古典の一つとなっており、一個人が軽々しく書き換えられるものではなかったろう。少なくとも伝承の過程で、意図的な書き換えがそうそう頻繁にあったとは考えにくい。そういった違いを加味してもなお、このペー曲台本三種は、同一人物による筆写でさえここまで異文が発生する、もしくは忠実な再現を求められるはずの整理者を一人挟んだだけで、ここまで異文が生まれることがあるのだという、一つの貴重な実例といえよう。

#### (四) 『阜詩』の置き字表記

次に、表一の『阜詩』と『毛詩』の異同率では対象外とした、『阜詩』と『毛詩』の詩句の字数が異なる事例について考えてみたい。

字数の違いが詩句から確認できるのは、召南騶虞の詩においてのみである。『阜詩』の中で騶虞の詩句と思われるのは断簡一簡五字のみだが、その部分の『毛詩』との違いは以下の通りである。

『阜詩』：猷。于嗟騶虞 (S018)

『毛詩』：彼茁者葭、壹發五豝。于嗟乎騶虞。

彼茁者蓬、壹發五豝。于嗟乎騶虞。

『阜詩』になく『毛詩』にある字は、下線を引いた「乎」字である。騶虞は『毛詩』では二章で、章三句十三字、どちらの章も一句目と二句目は四字句で、三句目のみ五字句の「于嗟乎騶虞」で締めくくられている。『阜詩』から確認できるのは第二章の一部のみだが、問題の「乎」字を含む三句目は、第一章、第二章ともにまったく同じであることから、おそらく『阜詩』は第一章の三句目も、第二章と同様に「乎」字を欠いており、章三句十二字で構成されていただろうと推察できる。三句目の「乎」字を削れば、騶虞はすべてが四字句となり、『毛詩』よりも整った構成となる。

詩句自体から字数の増減箇所を確認できるのは騶虞だけだが、『阜詩』は詩の最後に「(此右) 日月九十六字」のように「此右+篇名+字数」の形でその詩の字数を記しており、その字数が現行『毛詩』とは合わない詩が、騶虞の他に何首か見られる。下表に『阜詩』で

総字数がわかる詩をまとめ、『毛詩』と字数が異なる詩に★印をつけた。篇名は『毛詩』を使用した。

篇名	『阜詩』	『毛詩』
周南樛木	四十八字	四十八字
召南鵲巢	四十八字	四十八字
★召南野有死麋	四十四字	四十七字
★邶風日月	九十六字	九十九字
★王風君子陽陽	三十一字	三十二字
唐風綢繆	七十五字	七十五字
豳風七月	三百八十三字	三百八十三字

召南野有死麋は、『阜詩』では詩句簡はなく、「麋卅四字」(S017)の篇題簡のみ残る。『毛詩』は四十七字なので、『毛詩』より『阜詩』は三字少ないことになる。

野有死麋の詩を『毛詩』によって見てみよう。

野有死麋、白茅包之。有女懷春、吉士誘之。  
 林有樛櫨、野有死鹿。白茅純束、有女如玉。  
 舒而脱脱兮、無感我帨兮、無使尫也吠。

三章構成で、前二章は章四句、句四字なのに対し、最後の一章は章三句、句五字と変則的である。『阜詩』は騶虞で置き字の「乎」字を欠いていたことから考えると、おそらくここでも第三章の意味を持たない置き字である、「兮、兮、也」の三字がないのだろう。そうすると、第三章だけ章三句と、前二章よりも一句少ないままではあるが、すべてが四字句となる。ちなみに第三章は、「脱、帨、吠」が押韻すると考えられている<sup>(7)</sup>。

邶風日月は、「日月九十六字」の篇題簡のほかに、「出自東方、乃如之」(S024)、「自出。父旣母旣、畜我不萃。胡能有口」(S025)の詩句簡二簡があるが、文字の異同はあっても増減している箇所は残されていない。

『毛詩』日月は次のような構成となっている。

日居月諸、照臨下土。乃如之人兮、逝不古處。胡能有定、寧不我顧。  
 日居月諸、下土是冒。乃如之人兮、逝不相好。胡能有定、寧不我報。

日居月諸、出自東方。乃如之人兮、德音無良。胡能有定、俾也可忘。

日居月諸、東方自出。父兮母兮、畜我不卒。胡能有定、報我不述。

一首四章、章五句、ほとんどは四字句だが、第一章から第三章の第三句目だけが五字句となっている。日月も野有死麕と同じく、『阜詩』は『毛詩』よりも総字数が三字少ないので、三つの五字句の末尾「兮」字を『阜詩』は欠いていると推測される。三つの「兮」字を取り去ると、日月はすべて四字句に整う。ちなみに日月は各章とも韻は偶数句のみ踏んでおり、第三句目の「兮」字はあってもなくても韻には影響しない。

王風君子陽陽は、「簧、右撓我<sup>音</sup>房」(S081)と「君子陽＝<sup>卅</sup>一字」(S082)の、詩句簡、篇題簡のそれぞれ一簡ずつである。『毛詩』君子陽陽は、次に挙げるように、二章、章四句十六字で構成されている。

君子陽陽、左執簧、右招我由房、其樂只且。

君子陶陶、左執翺、右招我由敖、其樂只且。

三十一字と『毛詩』から一字少ないだけの『阜詩』が、どの字を欠いていたのか、現時点では判断できない。そもそも三十一字という字数も理解に苦しむ。『毛詩』では三字句、四字句、五字句が混用されているものの、章ごとの構成は一致しており、章ごとに一字ずつ、合わせて二字減らすのならまだしも、一字だけ欠いては章のバランスが崩れるからである。

以上のように、君子陽陽については不明な点があるが、騶虞、野有死麕、日月の三例から、『阜詩』は『毛詩』よりも、あまり意味を持たない置き字は文字に表さず、四言詩の体裁を重視した表記法だったと思われる。

もちろん『阜詩』も、すべてを四字句にそろえたわけではないだろう。『毛詩』と字数が一致する四首を見てみると、『阜詩』にも四字句ではない詩句が含まれていたことは明らかである。

・周南樛木

南有樛木、葛藟纍之。樂只君子、福履綏之。

南有樛木、葛藟荒之。樂只君子、福履將之。

南有樛木、葛藟縈之。樂只君子、福履成之。

・召南鵲巢

維鵲有巢、維鳩居之。之子于歸、百兩御之。

維鵲有巢、維鳩方之。之子于歸、百兩將之。

維鵲有巢、維鳩盈之。之子于歸、百兩成之。

・唐風綢繆

綢繆束薪、三星在天。今夕何夕、見此良人。子兮子兮、如此良人何。

綢繆束芻、三星在隅。今夕何夕、見此邂逅。子兮子兮、如此邂逅何。

綢繆束楚、三星在戶。今夕何夕、見此粲者。子兮子兮、如此粲者何。

・豳風七月

七月流火、九月授衣。一之日觶發、二之日栗烈、無衣無褐、何以卒歲。三之日于耜、四之日舉趾。同我婦子、饁彼南畝、田畯至喜。

七月流火、九月授衣。春日載陽、有鳴倉庚。女執懿筐、遵彼微行、爰求柔桑。春日遲遲、采芣祁祁。女心傷悲、殆及公子同歸。

七月流火、八月萑葦。蠶月條桑、取彼斧斨、以伐遠揚、猗彼女桑。七月鳴鵙、八月載績、載玄載黃、我朱孔陽、爲公子裳。

四月秀葽、五月鳴蜩。八月其穫、十月隕穰。一之日于貉、取彼狐狸、爲公子裘。二之日其同、載績武功、言私其縱、獻豸于公。

五月斯螽動股、六月莎雞振羽。七月在野、八月在宇、九月在戶、十月蟋蟀、入我牀下。穹窒熏鼠、塞向墜戶。嗟我婦子、曰爲改歲、入此室處。

六月食鬱及薁、七月亨葵及菽、八月剝棗、十月穫稻。爲此春酒、以介眉壽。七月食瓜、八月斷壺、九月叔苴。采荼薪樗、食我農夫。

九月築場圃、十月納禾稼。黍稷重穆、禾麻菽麥。嗟我農夫、我稼既同、上入執宮功。晝爾于茅、宵爾索綯、亟其乘屋、其始播百穀。

二之日鑿冰沖沖、三之日納于凌陰、四之日其蚤、獻羔祭韭。九月肅霜、十月滌場。朋酒斯饗、曰殺羔羊。躋彼公堂、稱彼兕觥、萬壽無疆。

樛木と鵲巢は『毛詩』でも完全な四言詩の形に整えられているが、綢繆と七月はそうではない。綢繆と七月は、野有死麕や日月とは違い、置き字を削れば四言詩となるような単純な構成ではないという事情もあるだろう。

つまり『阜詩』は、四言詩の体裁を『毛詩』よりは優先していたが、それも置き字の調整程度で可能な範囲にとどまるものだといえよう。

## おわりに

本章では、『毛詩』と『阜詩』の異文が、はたして別系統に伝承された異本であることに由来するものといえるのか、その検証のため、本章は現代少数民族の事例を試みに取り上げた。ペー族は漢族とは異なる言語を持っているが、その言語の六～七割は漢語由来という非常に漢化の進んだ少数民族で、また趙丕鼎ら今回例示した台本の書き手たちは、いずれも中等レベルの漢語教育を受けている者たちである。本章は、その彼らが文字ありきで生まれたものではない口承文芸を文字に起こしていく過程で生じた文字の異同を例示した。その結果、同じ人物が同じテキストを筆写した場合でも、かなりの文字の異同が起こりうるが見てとれた。無論、漢代と現代ペー族の状況は全く異なり、単純に比較することはできない。だが、そうした違いを踏まえてもなお、これらのペー族の事例は、漢代における詩歌の口承と文字伝承の比重を考える上での、一つのモデルケースとなりうるのではなかろうか。詩歌の異文研究は、口承から文字へと伝承の手法が移行していく中で、漢代がどの段階にいたのかということを読み出す指標となりうる。さらに、口承の比重によっては、詩歌に限らず、全ての文字文献に関わる問題に発展する可能性をも秘めている。

本章では『阜詩』と現行の『毛詩』の異文を、その背景（例えば時代による通行字体の差など）を考慮することなく、全て「異文」として一括りにしているため、その点を厳密に区別すれば、『阜詩』と『毛詩』の異同率はもう少し下がると思われる。となると、同一人物の手によって筆写された趙丕鼎の三種の台本の異同率と比較して考えれば、『阜詩』と『毛詩』の異同は決して多いとはいえない。もちろん、その他漢代の文字の習熟レベルなど検討せねばならぬ問題点は多く、結論を出すのはまだ早計だが、『詩』の伝承について、あえて現時点での私見を述べることで今後の展望の代わりとしたい。

『詩』は先秦のある時期に、いったんは文字化された。そのことは、戦国時代のものと思われる出土文献資料に、『詩』の一部と考えられる詩句が散見することからも確かだろう<sup>(8)</sup>。文字化された『詩』が一種類のみだったのか、数種類あったのかはわからない。が、後世に伝わったのはただ一つのみだったのではないだろうか。『詩』は不思議なことに方言の痕跡がほとんど見られない。文字化の初期においては、周王朝での宗廟祭祀などに用いられる頌などの収録が基準となったことから、「周の言語」が表記されたことに負う側面が多かったと考えているが、この段階で補正された部分も存在するかもしれない。このように文字化され統一された『詩』だったが、その後の伝承の過程で、再び口承による部分がある程度を占めた<sup>(9)</sup>。一度は統一的な文字化がなされたことが『詩』の異文を減らし、そしてその少ない異文の中にも音仮名としての仮借字がある程度存在しているのは、統一された後に、再び声による伝承の時期があったからである。そして、字の違い、あるいは発

音の違いが解釈の違いを生んだ。『詩』が作られてから漢代まで、すでに数百年の時が経過している。『詩』はかなり古い時代の古詩であり、文字ではなく音としてとらえるならば、異言語に近い感覚すら抱かせたであろう。また『詩』は、前漢武帝の時代まで現行の『詩』にはない逸詩が存在している。この逸詩についても、散佚した詩篇なのか、それとも現行詩篇の異文なのか、はたまた、我々が思うよりも『詩』の詩句の改編に抵抗がなく生まれた亜種なのか、幅広い可能性を含めて考え直す必要があると思われる。

詩歌の異文研究は、口承から文字へと伝承の手法が移行していく中で、漢代がどの段階にいたのかということを探し出す指標となりうるものである。さらに、口承の比重によっては、詩歌に限らず、全ての文字文献に関わる問題に発展する可能性をも秘めている。置き字の表記の問題もまた、伝承における声と文字の比重を考える上で、重要な指標となりうるだろう。

#### 注

- (1) 胡平生・韓自強『阜陽漢簡詩經研究』(上海古籍出版社、一九八八年)。本章の『阜詩』の整理・隸定は全てこれに従う。
- (2) 胡・韓前掲注(1)書。
- (3) 胡・韓前掲注(1)書。
- (4) 胡・韓前掲注(1)書。
- (5) この調査は共立女子大学総合文化研究所助成金を受け、その成果は遠藤耕太郎編著『東アジアにおける「声の伝承」と漢字の出会いについての研究——中国雲南省ペー族文化と日本古代文学——』(共立女子大学総合文化研究所紀要第一九号、二〇一三年)にて発表されている。
- (6) 楊政業『大本曲簡志』(雲南民族出版社、二〇〇三年)。張錫祿・甲斐勝二主編『中国白族白文文献積読』(広西師範大学出版社、二〇一一年)。
- (7) 『毛詩』の押韻については、王頤『詩經韻譜』(商務印書館、二〇一一年)参照。以下同様に王頤書に従う。
- (8) 特に、馬承源主編『上海博物館藏戦国楚竹書(一)』(上海古籍出版社、二〇〇一年)所収の『孔子詩論』には、現行の『毛詩』所収の詩篇と一致すると思われる詩篇名が五十二篇見え、注目される。
- (9) 『漢書』芸文志に「秦ニ遭ヒテ全キ者ハ、其ノ諷誦シテ独リ竹帛ニ在ラザルヲ以テノ故ナリ(遭秦而全者、以其諷誦不獨在竹帛故也)」というように、竹帛による伝承、つまり文字による伝承が途絶えても、暗誦によって、つまり声の伝承に逆戻りする

ことで、完全な伝承の断絶を防いだと思われる。また『尚書』は、『史記』は「秦ノ時ニ書ヲ焚キ、伏生壁ニ之ヲ蔵ス。其ノ後兵大イニ起チ、流亡ス。漢定マリ、伏生其ノ書ヲ求ムモ、数十篇亡ビ、独リ二十九篇ヲ得ルノミ。即チ以テ齊魯ノ間ニ教フ（秦時焚書、伏生壁藏之。其後兵大起、流亡。漢定、伏生求其書、亡數十篇、獨得二十九篇。即以教于齊魯之間）」と、伏生が秦の焚書の禍を避けて壁中にテキストを隠し、半数以上を失ったものの、そのテキストの一部を保持し伝承したとするが、『尚書』大伝は「済南ノ伏生、年九十ヲ過ギ、其ノ本経ヲ失シ、口ニシテ以テ伝へ授ク。二十余篇ニ裁ツ。其ノ上古ノ書ヲ以テ、之ヲ尚書ト謂フ（済南伏生、年過九十、失其本経、口以傳授。裁二十餘篇。以其上古之書、謂之尚書）」と、伏生が口伝によって『尚書』を伝えたとする。



表一：『阜陽漢簡詩經』と『毛詩』の異同率

篇名			阜詩字数	異同字数	異同率
国風	周南	卷耳	6	3	50%
		召南	采芣	5	1
	采蘋		17	3	18%
	甘棠		3	2	67%
	行露		3	0	0%
	羔羊		8	1	13%
	殷其雷		29	6	21%
	標有梅		15	4	27%
	騶虞		5	0	0%
	邶風		燕燕	32	10
		日月	20	3	15%
		擊鼓	3	1	33%
		凱風	2	0	0%
		谷風	51	15	29%
		旄丘	8	3	38%
		簡兮	20	7	35%
		北風	28	9	32%
		静女	16	9	56%
		二子乘舟	23	12	52%
	鄘風	柏舟	5	1	20%
		牆有茨	8	2	25%
		桑中	7	1	14%
		鶉之奔奔	16	6	38%
		干旄	20	6	30%
	衛風	淇奥	10	5	50%
		考槃	13	6	46%
		碩人	28	11	39%
		氓	18	6	33%
		竹竿	6	2	33%

	芄蘭	5	0	0%
	木瓜	26	5	19%
王風	黍離	3	0	0%
	君子于役	8	4	50%
	君子陽陽	6	2	33%
	大車	10	2	20%
	鄭風	緇衣	10	4
	女曰鷄鳴	12	3	25%
	有女同車	4	1	25%
	山有扶蘇	7	0	0%
	摯兮	2	0	0%
	狡童	8	1	13%
	野有蔓草	7	1	14%
	溱洧	18	5	28%
齊風	鷄鳴	13	4	31%
	著	5	1	20%
	敝笱	4	0	0%
	載驅	31	10	32%
魏風	汾沮洳	8	2	25%
	十畝之間	6	3	50%
唐風	蟋蟀	14	3	21%
	山有樞	25	5	20%
	揚之水	20	2	10%
	杖杜	5	0	0%
秦風	駟驥	5	2	40%
	小戎	13	1	8%
	黃鳥	3	0	0%
陳風	東門之楊	4	2	50%
	墓門	21	2	10%
曹風	鳩鳩	6	1	17%
	下泉	7	4	57%
豳風	七月	23	4	17%

小雅	鹿鳴之什	鹿鳴	4	0	0%
		四牡	2	0	0%
		常棣	7	0	0%
		伐木	42	13	31%
計			819	222	27%

表二：ペー曲台本「梁祝」三種

ア…手稿本（論者搜集）

イ…『釈読』本

ウ…『簡志』本

※手稿本を基準に、『釈読』本・『簡志』本の文字の異同を□で囲った。

※漢語直訳は、手稿本の原文一音（一字）ごとの中国語逐語訳である。訳せなかった語は「？」としている。

※漢語直訳は王峰・李雪巧、日本語意識は王・李による漢語意識（本論では省略）から論者が訳した。いずれも遠藤編著前掲注7書にて発表済。

			原文	漢語直訳／日本語意識
1	1	ア	英台提起笔	英台提起笔
		イ	英台提起笔	英台は筆を取り上げた
		ウ	英台提起笔	
	2	ア	两眼泪汪汪	两眼泪汪汪
		イ	两眼泪汪汪	両眼に涙をためながら
		ウ	两眼泪汪汪	
	3	ア	拜上梁兄莫悲伤	拜上梁兄莫悲伤
		イ	拜上梁兄莫悲 <sup>傷</sup>	拜啓梁兄 悲しまないで
		ウ	拜上梁兄莫 <sup>心</sup> 伤	ください
	4	ア	听灯阿哥利登病	听得阿哥您得病
		イ	听 <sup>到</sup> 阿哥利登病	兄さんが病気になったと
		ウ	<sup>突</sup> 听阿哥利登病	聞き
	5	ア	叫我心不安	叫我心不安
		イ	叫我心不安	私の心は落ち着きません
		ウ	<sup>我</sup> 心也不安	

2	1	ア	想要去看利	想要去看您
		イ	想要去看利	あなたの看病に行きたい
		ウ	想要 <sup>レ</sup> 看 <sup>ル</sup> 惱	のですが
	2	ア	弟格闲人双	又怕闲人说
		イ	弟格闲人双	余人に何と言われるかが
		ウ	弟格闲 <sup>良</sup> 双	心配です
	3	ア	英台我自打击庄	英台我做???
		イ	英台我自打击庄	英台私はいてもたっても
		ウ	英台我自打 <sup>急转</sup>	いられず
	4	ア	开给哥吐药单来	开给哥(助词)药单个
		イ	开给哥吐药单来	兄さんに処方箋を書きました
		ウ	开给哥吐药单来	した
	5	ア	实在生难香	实在活难杀
		イ	实在生难香	本当に命冥加なお人です
		ウ	实在生难 <sup>相</sup>	
3	1	ア	第一东海龙王角	第一东海龙王角
		イ	第一东海龙王角	第一に東海竜王の角
		ウ	第一东海龙王角	
	2	ア	第二蟠桃汎一干	第二蟠桃酒一缸
		イ	第二蟠桃 <sup>酒一缸</sup>	第二に蟠桃酒ひと甕
		ウ	第二蟠桃 <sup>酒一缸</sup>	
	3	ア	第三千年瓦上双	第三千年瓦上霜
		イ	第三千年瓦上 <sup>霜</sup>	第三に千年瓦に積った霜
		ウ	第三千年瓦上 <sup>霜</sup>	
	4	ア	四要其林胆	四要麒麟胆
		イ	四要 <sup>麒麟胆</sup>	四つ目に麒麟の肝がいます
		ウ	四要 <sup>麒麟胆</sup>	ます
4	1	ア	第五螯鱼尾上毛	第五螯鱼尾上毛
		イ	第五螯鱼尾上毛	第五に大亀の尾の毛
		ウ	第五 <sup>鱈</sup> 鱼尾上毛	
	2	ア	第六文子眼宽拉	第六蚊子眼框框
		イ	第六 <sup>蚊</sup> 子眼 <sup>框</sup> 拉	第六に蚊の眼のまぶた

		ウ	第六蚊 <sup>子</sup> 眼 <sup>目</sup> 拉	
	3	ア	第七观音干路水	第七观音甘露水
		イ	第七观音 <sup>甘露</sup> 水	第七に観音の甘露水
		ウ	第七观音 <sup>甘露</sup> 水	
	4	ア	八用白 <sup>糖</sup> 香	八用白糖香
		イ	八用白 <sup>檀</sup> 香	八つ目に白糖の香を使います
		ウ	八用白 <sup>檀</sup> 香	
5	1	ア	第九要用青龙须	第九要用青龙须
		イ	第九要用青龙须	第九に青龍のひげが入り
		ウ	第九要用青龙须	用で
	2	ア	第十直付光头架	第十真蜂骨头架
		イ	第十直付光 <sup>等</sup> 架	第十に蜜蜂の骨格
		ウ	第十直 <sup>父</sup> 光头架	
	3	ア	十样如药找得全	十样? 药找得全
		イ	十样如 <sup>能</sup> 找得全	十種の薬を全て集めれば
		ウ	十样如 <sup>若</sup> 找 <sup>齐</sup> 全	
	4	ア	起死回生汤	起死回生汤
		イ	起死回生汤	起死回生のスープ (となります)
		ウ	起死回生汤	
6	1	ア	开好药单开药引	开好药单开药引
		イ	开好药单开药引	処方箋の次は副薬を書きます
		ウ	开好药单开药引	
	2	ア	三样药引配鲁他	三样药引配 <sup>拢</sup> 他
		イ	三样药引配 <sup>拢</sup> 它	三種の副薬をそれに合わせます
		ウ	三 <sup>洋</sup> 药引配 <sup>拢</sup> 它	
	3	ア	公鸡蛋利老母乳	公鸡蛋和虎母乳
		イ	公鸡蛋利老 <sup>虎</sup> 乳	おんどのりの卵と虎の乳
		ウ	公鸡蛋 <sup>呢</sup> 虎 <sup>母</sup> 奶	
	4	ア	挑锁心干肺	跳蚤心肝肺
		イ	<sup>跳</sup> 蚤 <sup>心</sup> 肝 <sup>肺</sup>	ノミの心臓・肝・肺
		ウ	<sup>跳</sup> 送 <sup>心</sup> 肝 <sup>叭</sup>	
7	1	ア	塘药要用真朱君	熬药要用珍珠尊

		イ	打药要用真珠君	薬を煎ずるのに真珠のつ
		ウ	弾药要汝珍珠菊	ぼが要り
	2	ア	饮保要汝马脑干	喝它要用玛瑙缸
		イ	饮保要汝玛瑙干	薬を飲むのに玛瑙の甕が
		ウ	恩药要汝玛瑙缸	要り
	3	ア	金童玉女来温药	金童玉女来温药
		イ	金童玉女来温药	金童玉女が薬を温め
		ウ	金童玉女来煨药	
	4	ア	做一口而干	做一口而干
		イ	做一口而干	一口で飲み干します
		ウ	吃得噴鼻香	
	8	1	ア	若凡此药不见较
イ			若凡此药不见效	もしこの薬に効果がなか
ウ			若凡此药不见效	ったら
2		ア	在有一计好单方	再有一剂好单方
		イ	再有一计好单方	もう一つよい処方があり
		ウ	再有一剂好药方	ます
3		ア	活期寿坊买保格	红漆寿房买他间
		イ	活期寿坊买保格	紅漆の棺材を一つ買い
		ウ	车漆寿房买保格	
4		ア	料里求味当	料理好那里
		イ	料里求味当	事前に準備をします
		ウ	料里晴味当	
9	1	ア	请个地师把坟看	请个地师把坟看
		イ	请个地师把坟看	風水師に墓を見てもらい
		ウ	请个地师把坟看	ましょう
	2	ア	南山脚下好风光	南山脚下好风光
		イ	南山脚下好风光	南山のふもとがよい景色
		ウ	南山脚下好风光	
	3	ア	葬在南山大路旁	葬在南山大路旁
		イ	葬在南山大路旁	南山の大通りのそばに葬
		ウ	埋	られれば

	4	ア	英台好烧香	英台好烧香
		イ	英台好烧香	英台が線香をあげます
		ウ	来往好上香	
10	1	ア	梁兄死后我吊孝	梁兄死后我吊孝
		イ	梁兄死后我吊孝	梁兄の死後私はお悔やみに行き
		ウ	梁兄死后奴吊孝	
	2	ア	灵前祭奠泪汪汪	灵前祭奠泪汪汪
		イ	灵前祭奠泪汪汪	霊前で涙しつつ弔いましょう
		ウ	灵前祭奠泪汪汪	
	3	ア	回复哥哥几件事	回复哥哥几件事
		イ	回复哥哥几件事	兄さんにいくつかお返事します
		ウ	回复哥哥几件事	
	4	ア	清清明明双	清清明明说
		イ	清清明明双	はっきりきっぱり言いましょう
		ウ	清清明明双	
11	1	ア	早来三日我是主	早来三日我是主
		イ	早来三日我是主	三日早ければ私が主となり
		ウ	早来三日我做主	
	2	ア	迟来三日我为宾	迟来三日我为宾
		イ	迟来三日我为宾	三日遅ければ私が客となりましょう
		ウ	迟来三日我为宾	
	3	ア	哥哥本是我心爱	哥哥本是我心爱
		イ	哥哥本是我心爱	兄さんこそ私が心から愛する人で
		ウ	哥哥本是我心爱	
	4	ア	马甲眼中钉	马甲眼中钉
		イ	马甲眼中钉	馬家がかたきです
		ウ	马家眼中钉	
12	1	ア	英台就是勾回鬼	英台就是勾魂鬼
		イ	英台就是勾魂鬼	英台が人を惑わす悪霊で
		ウ	英台就是勾魂鬼	
	2	ア	爹妈就是害人精	爹妈就是害人精
		イ	爹妈就是害人精	父母が人を害する物の怪

		ウ	爹妈就是害人精	です
	3	ア	秀坊是我真地育	绣房是我真地育
		イ	秀 <sup>房</sup> 是我真地 <sup>狱</sup>	部屋が私の本当の地獄で
		ウ	绣 <sup>房</sup> 是我真地 <sup>狱</sup>	
	4	ア	我是血河坑	我是血河坑
		イ	我是血河坑	私は血の池地獄 (いるようなものです)
		ウ	我是血 <sup>火</sup> 坑	
13	1	ア	三更梦里团圆会	三更梦里团圆会
		イ	三更梦里团 <sup>圆合</sup>	会えるのはただ夢の中で
		ウ	三更梦里团 <sup>圆恨</sup>	だけ
	2	ア	除非二世得成亲	除非二世得成亲
		イ	除非二世得成亲	来世でしか結ばれません
		ウ	除非二世得成亲	
	3	ア	妙药仙丹利无益	妙药仙丹也无益
		イ	妙药仙丹利无益	妙薬仙丹も効きません
		ウ	妙药仙丹 <sup>也</sup> 无益	
	4	ア	我是真人生	我是真人参
		イ	我是真人 <sup>参</sup>	私が (あなたの特効薬の)
		ウ	我是真人生	人参です
14	1	ア	取出云央代一付	取出鸯鸯袋一付
		イ	取出 <sup>鸳鸯带一副</sup>	鸳鸯の袋一对と
		ウ	取出 <sup>鸳鸯袋一付</sup>	
	2	ア	七尺林罗帕一根	七尺绫罗帕一根
		イ	七尺 <sup>绫</sup> 罗帕一根	七尺の綾絹一枚を取り出し
		ウ	七尺 <sup>玲珑</sup> 帕一根	
	3	ア	送哥绣花鞋阿双	送哥绣花鞋一双
		イ	送哥绣花 <sup>鞋</sup> 阿双	兄さんに刺繍靴一足と
		ウ	送哥绣花 <sup>鞋</sup> 阿 <sup>几</sup>	
	4	ア	绣花手巾奔	绣花手巾幅
		イ	绣花手巾奔	刺繍の手巾一枚を送りま
		ウ	绣花手巾 <sup>笨</sup>	しょう
15	1	ア	头发滴下二三根	头发扯下两三根



		イ	头发滴下二三根	髪を二三本抜き
		ウ	头发 <sup>呆</sup> 下 <sup>勾上争</sup>	
	2	ア	委眉滴下保阿敏	眼眉扯下它一撮 眉を一つまみ抜きましょう う
		イ	委眉滴下保阿敏	
		ウ	<sup>眼</sup> 眉 <sup>呆</sup> 下保阿 <sup>呆</sup>	
	3	ア	心科利想期给哥	心颗也想掏给哥 心臟も取り出してあなた に見せたいくらいなのを
		イ	<sup>习</sup> 科利想期给哥	
		ウ	<sup>息</sup> 科利想期给哥	
	4	ア	梁兄可认灯	梁兄可认得 梁兄はご存知ですか
		イ	梁兄可认灯	
		ウ	梁兄可认 <sup>登</sup>	

## 附論 出土文字資料と伝世文献の間 ——戦国時代の后稷像

### はじめに

日本で白鳥庫吉により「堯舜抹殺論」が、中国で顧頡剛により「古代累層加上説」が出されると、堯舜禹ら上古聖王たちは軒並み実在から非実在へ、歴史的人物から神話的人物へと変貌を余儀なくさせられた。その後中国では、神話的人物とされた彼らを中国各地の族集団の指導者と見なす考え方が主流となっていたが、日本では依然神話上の存在と考える傾向が色濃いようである。これらの経緯は中島敏夫「歴史と神話への視座」に詳しい<sup>(1)</sup>。とはいえ、上古聖王たちは戦国期に突如出現したのではなく、何かしらの古い来歴を持つものと見なし、戦国期の諸子百家の思想闘争から生み出されたとする顧頡剛ら疑古派の主張を否定するという方向性においては日中とも同じである。また、中国では「族長」と表現しているが、その「族長」とは、その族の象徴的存在として語り継がれた存在であると考えており、時には複数の人物の事績が象徴的な一人に集約された、ともしている。そうであれば、日本のいうところの「神話上の存在」と、さほど差はないといえるだろう。

さて本章で取りあげる后稷は周の始祖であり、農事に強い関わりを持っている。かつて内藤湖南は、『史記』の周の祖先の系図によると、農耕に関わる后稷・公劉の後に皇僕・高圉・亞圉といった牧畜に関係した人名が現れるが、農業から牧畜へという流れでは経済発達の段階に合致しないとし、周人は初め牧畜時代の伝説を有していたが、後に農業が行われるとまず公劉の説を生じ、さらに后稷を農祖にして周祖とする伝説が発生したのではないかと指摘した<sup>(2)</sup>。また赤塚忠は、后稷以下の周祖の名に含まれた寓意について、「不窟（原文ママ）は屈起の意、鞠は長育の意、公劉は劉殺の意、慶節は文字通りの意であって、后稷から慶節に至るまでは穀物が生長し、犠牲をささげて祭ることになる過程が、それぞれ擬人化されたのではないか」、「皇僕以後の差弗・毀隄・公非・高圉・亞圉・祖類については、比定すべき系統的意義を見いだしがたいが、僕・圉・祖類（庶類）に注目すると、牧畜の過程からその名をとったのではないか」とし、「そうであるならば、これは農耕文化と牧畜文化との二種の説話を合成したもの」であり、「后稷はその上に立って始祖となっているのであるから、それは周族の自然発生的伝説であるよりも、後世の作意に出ているとしなければならない」とする<sup>(3)</sup>。ただ貝塚茂樹は、殷墟卜辞では遊牧民族の国名は馬方・羊方などその得意とする畜獣の名前を持つものが多いのに対し、「周」は正方形に区分した田地に農作物を種植する象形であり、周囲を区画するという意味をその発音に示したと見られることから、「殷の武丁の王朝に服事した周民族の祖先はすでに遊牧生活を脱却して農耕生活を主生業としていたのではないか」と推察している<sup>(4)</sup>。貝塚の指摘

に従えば、内藤の加上説の是非はさておき、武丁期頃の周人はすでに后稷のような農耕神を祖と仰いでいてもおかしくはない社会環境にあったということになる<sup>(5)</sup>。御手洗勝は「后稷をば周氏族の始祖とする証拠こそ豊かに存在しておりこそすれ、彼を始祖に非ずとする確実な証拠は皆無である」とし、また「僕」・「圉」の二字の原義は罪・刑に関係の深いものであり、仮借義に僕御・圉（馭）人の意があるといっても、僕御・圉人のいる社会が牧畜時代であるとは限らないと、「僕」・「圉」などの名称が牧畜時代を反映しているとする内藤説に疑問を呈している<sup>(6)</sup>。

加上説の提唱者である顧頡剛は、もちろん后稷についても懐疑的である。しかし、后稷は必ずしも周の始祖であるとはいえないとしつつも、后稷が周人に上帝に続いて尊び祀られていたことは、周頌思文や大雅雲漢などから認めている。また、「后稷」の「后」字はもともと国王の意味で、周人は后稷を古代の国王と見なしたからこそ彼を「后稷」と呼んだにも関わらず、堯典がその「后」字もとらずに「后稷」を官名としている不自然さ、そして「棄」を后稷の名としながらも、禹や益などが名で呼ばれる中、一人「稷」と官名で呼ばれたり、まだ后稷の任を拜命する前から「稷」と呼ばれていたりする矛盾は、棄という名や后稷が舜に仕えていたという故事が後からできたもので、人々の間に「后稷」の二字が深く根づいていたため作者も容易に改めることができなかったことから生じたとしている<sup>(7)</sup>。

后稷の伝承と性質の変遷について意欲的な仮説を提示したのが赤塚である。赤塚は前述の通り后稷は本来周の始祖ではなかったという立場をとっている。赤塚は次のように主張する。

后稷はもともと甲骨文に「季」と表された穀物霊である（季は后稷の名の棄と同音）。甲骨文の貞人に「禾」があり、また「禾侯」という一族がある。この禾族がもともと季の信仰を伝えていたのではないか。おそらく周王室の先公伝説は、王国建設後に古公—公劉—后稷の順で作られたのだろう。少なくとも后稷が始祖であるという伝説は、まだ西周時代には固定していなかったと考えられる。大雅生民は、后稷を実在の人物とし、母姜嫄が上帝の足跡を履んで懐妊したという、いわゆる感生説と呼ばれる説話を伝えている。しかしこの后稷の異常出生は、その出自の神聖さよりも生命の異常さを強調するものであり、穀物の種子がこぼれ落ちる天恵の生命であることを具象化した神話的表現である。生民は行葦・既醉と連続する祭典の楽歌と考えられるが、行葦・既醉は祭主を「君子」と呼んでいるように、周王室の祭典というよりは公卿・領主の祭礼に適している。また生民の叙述は姜嫄・后稷の動きのある状態を写すにふさわしく、この篇は后稷に扮するものの演技の歌であると解される。生民が広く諸侯の祭礼にも用いられる演技の歌であるならば、それ

を演ずることを専門の職業としていたものも想定できる。また、農祭集団の長はその奉ずる主神の名に因んで后稷と称され、その職能が王朝によって保証される限りは官名ともなりえただろう。そのような后稷が周の始祖とされたのは、魯頌閟宮が作られた斉桓・晋文の間である<sup>(8)</sup>。

以上が赤塚説の大要であるが、殷代の「禾」と后稷が結びつくか否かはさておき、『詩』諸篇を検討し、魯頌閟宮以外は必ずしも后稷を周の始祖と見なしているかどうかは明確ではなく、后稷が周の始祖であると明確に強調されるようになったのは魯頌が作られた魯の僖公期であると結論づけた赤塚の所説は傾聴に値する。また、后稷を周人独自の族神とせず、それを奉ずる農祭の職能集団の存在を想定したことは、「社稷」という語が国家の意を表すほど各国に広く分布したことと関わるかもしれない。しかしこうした赤塚のような説はやはり稀少で、后稷が原初から周の始祖であったか否かはともかく、周人の族神であったとする認識が大勢を占めている。

以上のように、従来の関心は后稷の原初的形態、とりわけ原初より周の始祖であったかどうかという点に多く集まっていた。だが、后稷の性質が農耕と深く関わるということに疑うものはないし、周人とのつながりを否定するものもない。そもそも、后稷に直接関係する資料が現時点では甲骨文や西周金文から管見の限りでは見出せない。つまり后稷の原初的形態を追おうにも、その根拠とするのは『詩』などごく一部を除いて戦国以降の文献しかないことになる。

上述の通り、后稷の来歴を論ずる先行研究においては、現存する古典籍に先行する神話の存在が想定されている。すなわち、文字化される以前の神話の存在が、前提とされている場合が多いといえよう。赤塚説における「季」と「棄」の音通説などを典型として、神名の考証においても、「音」の要素が検討されており、一定の時期における「農祭集団」の存在を想定するなら、その儀礼・祭事において歌われ語られた神話も、やはり「文字化」される以前の神話だったとせねばなるまい。

ところが今日、我々の眼前にあるのは、既に文字となってからの「神話」であり「神名」なのである。

本章で取り扱う上博楚簡や郭店楚簡といった出土文献も、もちろん戦国時代の資料である。后稷の原初を追求することは重要だが、頼るべき資料が戦国文献、それもその多くが諸子百家に関わる文献である以上、諸子百家にとって后稷がどのような存在であったか、その分析をまずは試みるべきなのではないかと考える。本章は上博楚簡における后稷に関する記述を通じて、部分的にはあるが、戦国時代の后稷の立ち位置を考察し、文字となってからの神の名が、いかなる変化を受けたかを検討することによって、それに先行する

時代を探る手がかりを掴むことを目的としている。

本章では特定の個人と目される后稷の事跡を中心に考察することとし、官名として不特定多数を内包する場合や、いわゆる稷祀の問題はここでは扱わないこととする。

### (一) 伝世文献上の后稷

出土文献の考察に入る前に、伝世文献における后稷の性質を確認しておきたい。各文献の後稷に関する主な記述を集めたものが章末の表一である。一般に先秦文献と目されるものを中心としているが、一部『史記』など前漢代のものも含めた。

まずは、后稷説話の集大成ともいえる『史記』周本紀の記述から見てみよう。周本紀の記述に見える后稷説話の要素は以下の通りである。

- ① 周の始祖である
- ② 姜原（嫫）を母とする
- ③ 姜原（嫫）は有邰氏の女（后稷も邰に封じられた）
- ④ 姜原（嫫）は帝嚳の元妃
- ⑤ 巨人の跡を践み生まれた
- ⑥ 棄てられたが鳥獸などが守った
- ⑦ 名は弃（棄）
- ⑧ 幼き頃より麻菽を育てることに長けていた
- ⑨ 長じてからも農事をよくした
- ⑩ 堯により農師に挙げられた
- ⑪ 舜に百穀を播けと命じられた








⑤はいわゆる感生説、⑥は棄て子説話である。ここでは姜原が践んだのは「巨人」の足跡とされているが、他の文献では「帝」であったり「大人」であったりする。穀物霊が幼子の形をとることについては、三品彰英に詳しく<sup>(9)</sup>、また赤塚も日本の少彦名を類例としてあげている<sup>(10)</sup>。上記①～⑪のほか、禹の治水後農耕に従事した話(⑫)は夏本紀の方に見え、その内容は『尚書』舜典や益稷とほぼ同じである。

伝世文献における后稷の役割はおよそ次の三つに分けられる。すなわち、周祖としての后稷、農事をよくするものとしての后稷、賢臣としての后稷である。周の歴史や祭祀について述べようとする文献以外では、周との結びつきはさほど重視されていない。もちろん后稷と周の関係は周知のことと認識されていた可能性は高いが、それでも后稷の事跡の記述が周の称揚に使われている形跡はほとんどない。あくまで古の賢臣の一人として、農事の代表者の一人として名が出されているといい。その中で、后稷の言として農事が

語られる『呂氏春秋』は特徴的であり、その背後に官僚的農学家の存在を想定した大島の指摘は、戦国期における后稷の位置づけを左右するものとして重要である。そうした官僚的農学家の存在が、『荀子』で「后稷独り伝ハルハ、壹ナレバナリ（后稷獨傳者、壹也）」といわれるような、農事の第一人者としての后稷像を作り上げた可能性もあるからである。

## （二）出土文献の「后稷」の字体

戦国出土資料の中では、郭店楚簡と上博楚簡に后稷が登場する。内容に入る前にその字体の確認をしておく。下図は、『上海博物館蔵戦国楚竹書』と『郭店楚墓竹簡』で「后稷」と釈読されている七例をあげたものである<sup>(11)</sup>。『孔子詩論』は『上海博物館蔵戦国楚竹書（一）』に、『子羔』と『容成氏』は『上海博物館蔵戦国楚竹書（二）』に、『唐虞之道』と『尊徳義』は『郭店楚墓竹簡』に収められている。

a	b	c	d	e	f	g
						
孔子詩論 第24簡	子羔 第12簡	子羔 第13簡	容成氏 第28簡-1	容成氏 第28簡-2	唐虞之道 第10簡	尊徳義 第7簡

それぞれの字体を見てみると、まず a・b・c の字形はほぼ同一とっていい。そもそも『孔子詩論』と『子羔』、そして『魯邦大旱』の三篇は、篇全体の筆体や簡の形状が同じであると馬承源により指摘されている<sup>(12)</sup>。また李零は、『孔子詩論』の第一簡の墨節の前は『子羔』に接続するとし<sup>(13)</sup>、福田哲之は、『子羔』の堯舜を語る部分+『孔子詩論』、『魯邦大旱』、『子羔』の三王者を語る部分の三つはもともと同一篇だったとするように<sup>(14)</sup>、『孔子詩論』と『子羔』はもともと一つの篇であったという見方が強い。

一方、d～g の『容成氏』及び郭店楚簡の二篇（『唐虞之道』、『尊徳義』）は「稷」字の偏を「禾」ではなく「示」に作るという違いがある。張莉は、周と対立するあるいは疎遠な国で、周の始祖后稷の信仰をふくむ「稷」ではなく、自国の祖先と穀物の祭祀を意味する「稷」が使用されるようになったとする<sup>(15)</sup>。しかし張が根拠として用いているのは、中山王鼎銘文と詛楚文のみであり、両者とも「社稷」の語での使用であることからの推測である。上博楚簡と郭店楚簡に「后稷」の用例がある以上、張説は再考の必要があるだろう。上博楚簡に「后稷」と「后稷」の両方の用例があることについては、また別に考える

べき問題であるが、いずれも「后稷」と読むことに異論は出ておらず、本章でも以下全て「后稷」に統一して表記することとする。

ではまず郭店楚簡中の后稷記事から見てみよう。

・禹ハ水ヲ治メ、益ハ火ヲ治メ、后稷ハ土ヲ治メテ、民ノ養ニ足ル（禹治水、益治火、后稷治土、足民養）。（『唐虞之道』第一〇簡）

・聖人ノ民ヲ治ムルハ、民ノ道ナリ。禹ノ水ヲ行ルハ、水ノ道ナリ。造父ノ馬ヲ御スハ、馬ノ道ナリ。后稷ノ地ニ藝ウルハ、地ノ道ナリ。焉ニ道ノ有ラザル莫キハ、人道近シト為ス。（聖人之治民、民之道也。禹之行水、水之道也。造父之御馬、馬之道也。后稷之藝地、地之道也。莫不有道焉、人道爲近）。（『尊徳義』第七簡）

「土ヲ治ム」、「地ニ藝ウ」とどちらも農事者として后稷の名があげられている。『唐虞之道』では舜の忠孝を尽くす人となりか述べられたのに続いて、禹・益・后稷の三者がそれぞれの特徴とともに列挙されているが、彼らの中の上下関係はとりたてて強調されていない。『尊徳義』では時代の違う周の穆王の御者である造父が禹・后稷と並列されており、『荀子』解蔽篇と同じく農事の第一人者としての側面が強い。ただし禹に関しては、この直前の簡で「禹ハ人道ヲ以テ其ノ民ヲ治メ、桀ハ人道ヲ以テ其ノ民ヲ乱ス。桀ハ禹ノ民ヲ易ヘズシテ後ニ之ヲ乱シ、湯ハ桀ノ民ヲ易ヘズシテ後ニ之ヲ治ム（禹以人道治其民、桀以人道亂其民。桀不易禹民而後亂之、湯不易桀民而後治之）」といわれており、夏の始祖という認識がこの篇では強いように思われる。

### （三）『孔子詩論』の後稷 ——周祖としての后稷

后稷の語が出る『孔子詩論』第二四簡の全文は次の通りである。

以□□之故也。后稷ノ貴バルルヤ、則チ文武ノ徳ヲ以テスレバナリ。吾レ甘棠ヲ以テ宗廟ノ敬ヲ得ントスルハ、民性固然タレバナリ。甚ダ其ノ人ヲ貴ベバ、必ズ其ノ位ヲ敬フ。其ノ人ヲ悦ベバ、必ズ其ノ為ス所ヲ好ム。其ノ人ヲ悪ム者モ亦タ然リ（以□□之故也。后稷之見貴也、則以文武之恵（徳）也。吾以甘棠得宗廟之敬、民性固然。甚貴其人、必敬其位。悦其人、必好其所爲。悪其人者亦然）。（第二四簡）

『孔子詩論』は『詩』各篇の論評を主とする篇である。しかし簡の並び順については異論も多く、第二四簡をどの簡につなげるかについても諸説分かれている<sup>(16)</sup>。『孔子詩論』

では后稷に係る『詩』、すなわち大雅生民・大雅雲漢・周頌思文・魯頌閟宮の四篇はいずれも言及されておらず、どの簡を前に持ってきてても后稷に直接関わる内容とならないことが、決め手に缺ける一因となっているが、現時点では第一六簡を第二四簡の前に置く説が李学勤をはじめとしてもっとも支持を集めているようである<sup>(17)</sup>。

第一六簡の後半「孔子曰、吾以葛覃得氏初之詩、民性固然、見其美、必欲反一本。夫葛之見歌也、則」<sup>(18)</sup>を第二四簡の冒頭とつなげると、「夫レ葛ノ歌ハルルヤ、則チ□□ノ故ヲ以テスレバナリ」となり、「后稷ノ貴バルルヤ、則チ文武ノ徳ヲ以テスレバナリ」と文型が一致する。曹峰も、「之……也、則以……也」句式の反復となるのは第一六簡+第二四簡と並べた場合のみであると指摘し、この排列を支持する<sup>(19)</sup>。また第一六簡の「吾レ葛覃ヲ以テ氏初ノ詩ヲ得ントスルハ、民性固然タレバナリ」と第二四簡の「吾レ甘棠ヲ以テ宗廟ノ敬ヲ得ントスルハ、民性固然タレバナリ」も対応し、筋の通った文章構造になるように思われる<sup>(20)</sup>。

第一六簡+第二四簡の形で読んだ場合、次のような解釈になる。葛覃はその初めを敬う詩である。美なるものを見れば、必ずその本をたどりたくなる。葛が詩に歌われるのは、それが「□□」の原料だからである<sup>(21)</sup>。それと同じように、后稷が貴ばれるのは、その子孫の文王武王に徳があったためである。この解釈の場合「文武」は周文王・周武王を指すとせざるをえない。「文武」を文徳武徳の意と解釈する説もあるが<sup>(22)</sup>、その場合は別の簡順を提示する必要があるだろう。

「后稷ノ貴バルルヤ、則チ文武ノ徳ヲ以テスレバナリ」というのは、『詩』大雅生民の詩序「生民ハ祖ヲ尊ブナリ。后稷ハ姜嫄ヨリ生マレ、文武ノ功ハ后稷ヨリ起ツ。故ニ推シテ以テ天ニ配ス（生民、尊祖也。后稷生於姜嫄、文武之功起於后稷、故推以配天焉）」と近い。『孔子詩論』には大雅文王（第二一簡、第二二簡）や大雅皇矣（第七簡）などをあげて周文王を讃える文言が多く見られる。また第五簡の「清廟ハ王ノ徳ナリ。至リナリ。宗廟ノ礼ヲ敬フコトヲ以テ其ノ本ト為シ、文ノ徳ヲ乗ルコトヲ以テ其ノ業ト為ス（清廟、王徳也。至矣。敬宗廟之礼、以爲其本、乗文之徳、以爲其業）」は<sup>(23)</sup>、第二四簡の「吾レ甘棠ヲ以テ宗廟ノ敬ヲ得」と同じく祖先を崇敬することの大事さを強調している。召南甘棠は召伯を歌った詩だが、清廟は詩序に「文王ヲ祀ルナリ」とあるように、これもまた文王の称揚といえる。「后稷ノ貴バルルヤ、則チ文武ノ徳ヲ以テスレバナリ」も主眼は后稷ではなく、「文武ノ徳」の方にあるといえるかもしれない。第二四簡で后稷が出てくるのはいささか唐突の感が否めないが、『孔子詩論』も完全な状態ではないので、欠けた箇所にも后稷関連の詩篇がある可能性もある。また、次に取りあげる『子羔』との関連も考えられよう。先に述べたように、『孔子詩論』と『子羔』は本来一つの篇であった可能性が高



く、となれば『子羔』で三王者の一人として后稷が語られるその伏線として、ここで后稷が持ちだされたとも考えられる。

#### (四) 『子羔』の後稷 ——感生説と后稷

『子羔』では禹・契・后稷三者の感生説が語られている。后稷の感生説が語られている第一二簡及び第一三簡の全文は以下の通りである。

欽、是レ契ナリ。后稷ノ母ハ、有邵氏ノ女ナリ。串咎ノ内ニ遊ビテ、終ニ芙ヲ見、<sup>と</sup>攷リテ之ニ薦メ、乃チ人武ヲ見テ、履ミテ以テ祈禱シテ曰ク、帝之武尚吏（欽、是契也。后稷之母、有邵氏之女也。遊於串咎之内、終見芙、攷而薦之、乃見人武、履以祈禱曰、帝之武尚吏）（第一二簡）

…是レ后稷ノ母ナリ。三王者ノ作ルヤ是ノ如シ。子羔曰ク、然ラバ則チ三王者ノ孰レカ為…（…是后稷之母也。三王者之作也如是。子羔曰、然則三王者孰爲…）（第一三簡）

第一三簡は「是后稷之母也」より上が欠けており、第一二簡の末尾「尚吏」に続く文が不明のため、「帝之武尚吏」は書き下さなかった。后稷の母が「武」を踏み后稷を身籠もったというところは、『詩』大雅生民の後稷感生説と同じである。「武」は生民の毛伝がいう「武は迹なり」が通説となっている。しかし伝世文献の後稷感生説では、后稷の母が践んだのは生民では「帝ノ武敏」といい、『史記』周本紀は「巨人ノ跡」としているのに対し、『子羔』では「人武」を踏んでいる。生民の「帝ノ武敏」の「敏」字は、鄭箋では「拇」、すなわちおやゆびのことと解釈されている<sup>(24)</sup>。姜嫄は上帝の足跡を見てそれを踏もうとしたが足跡が大きく、おやゆび部分を踏んだらぴったりだった、という鄭玄の感生説的解釈が現在ではほぼ通説となっている。

しかし毛伝は鄭箋と解釈を異にしている。毛伝は「帝」を「高辛氏」とし、「敏」を「疾」とする<sup>(25)</sup>。姜嫄の夫帝嚳高辛氏が子を求める郊禱の祀りを行った時に、姜嫄は高辛氏の後に従い、高辛氏の足跡を踏んで隨行した。姜嫄の祭祀はうやうやしくまた敏捷だったので、神はこれを歆け、よって姜嫄は懐妊した<sup>(26)</sup>。以上のように毛伝の解釈はやや合理的に傾き、上帝の足跡を踏んで懐妊したという感生説を認めていない。

『子羔』の記述は毛伝と鄭箋の中間といえる。后稷の母が后稷を身籠もったのは足跡を踏んだことに起因するというのは、鄭箋と同じで感生説といえる。しかしその足跡を上帝のものとしていないところは毛伝に近い。后稷の母が践んだのは、あくまで人間の足跡である「人武」である。張富海は「串咎」を「玄咎」と読み、闕宮に通じるとして、「玄咎」

を郊禱の祀りを行う宮であるとし<sup>(27)</sup>、羅新慧は「串咎」を高禱の異写であるとする<sup>(28)</sup>が、后稷の誕生を郊禱（高禱）の儀式の結果であるとする点は毛伝も鄭箋も同じである。ただ『史記』周本紀では、姜原はただ野に出て巨人の足跡を踏んだだけで、生まれた子を不祥であるとして棄てているから、毛伝や鄭箋のような郊禱（高禱）を想定していない。

また『子羔』では、后稷の父は高辛氏のような身分あるものとはされていない。そもそもなぜ后稷の異常出生が語られたかという点、「三王者ノ作ルヤ、皆ナ人ノ子ナリ。而シテ其ノ父賤シクバ称グルニ足ラザランカ」という子羔の問いによる<sup>(29)</sup>。禹・契・后稷の三王者は人の子なのに、その父の名が伝わっていないのは父の身分が賤しかったからなのか、と子羔は問うているのである（なお舜は第一簡で「有虞氏ノ樂正瞽叟ノ子」とされている<sup>(30)</sup>）。先に述べたように、后稷の異常出生が戦国諸子の中で語られることはほとんどなかった。ましてや王朝の正統性を始祖の異常出生に求めるような言説は皆無である。そういう意味でもこの子羔は非常に特徴的であるといえよう。

#### （五）『容成氏』の後稷 ——農事者としての后稷

『容成氏』では禹の治水の後に后稷の農事が語られる。

天下ノ民居定マリ、乃口食、乃チ后稷ヲ立テテ以テ盈ト為ス。后稷既已ニ命ヲ受ケ、乃チ野ニ食ラヒ、野ニ宿リ、穀ヲ復シ土ヲ豨シ、五年ニシテ乃チ壤タリ。（天下之民居定、乃口食、乃立后稷以為盈。后稷既已受命、乃食於野、宿於野、復穀豨土、五年乃壤）。（第二八簡、「壤」字のみ第二九簡）





禹の治水が成功すると、洪水により食を失った人々のために后稷が農事に着手したというのは、『尚書』や『孟子』の記載するところと同じだが、伝世文献では后稷の農耕法についてはほとんど「百穀を播く」程度しか言及されていないことからすると、『容成氏』のこの記述は異例ともいえる詳細さで、それだけに他に類例がなく解釈が困難となっている。

そもそも「野ニ食シ、野ニ宿ス」というイメージは、「禹、外ニアルコト八年、三タビ其ノ門ヲ過グルモ入ラズ（禹八年於外、三過其門而不入）」（『孟子』滕文公上）の禹に近い。確かに『孟子』離婁下では「禹稷ハ世ヲ平グニ当タリ、三タビ其ノ門ヲ過グルモ入ラズ（禹稷當平世、三過其門而不入）」と后稷も「三タビ其ノ門ヲ過グルモ入ラズ」の仲間に加えられているが、基本的には禹の要素であり、后稷がこのようにいわれるのは珍しい。

「復穀豢土」は特に解釈の難しい一句である。この句については、土地割換、もしくは異種輪作と解釈する説が出されている<sup>(31)</sup>。また、施肥のことを指すとも読めるが、現時点では確証は得がたい<sup>(32)</sup>。ただ、いずれの説にせよ戦国以降の新たな技術を反映した記述といえ、戦国期の農法思想を考える上で重要な箇所であることは間違いない。

「五年乃壤」について、李零は「壤」を「穰」と読み、五年で穀物が豊かに取れるようになったと解釈するが、これも后稷説話の中ではあまり見ない言である。ただ、『吳越春秋』に「堯ハ洪水ニ遭ヒ、人民泛濫シ、遂ニ高クシテ居ス。堯ハ棄ヲ聘シ、民ニ山居ヲ教ヘ、地ニ隨ヒ区ヲ造リ、種ノ術ヲ研營セシム。三年余ニシテ、行人ニ飢乏ノ色無シ（堯遭洪水、人民泛濫、遂高而居。堯聘棄、使教民山居、隨地造區、研營種之術、参年余、行人無飢乏之色）」とあり、曹書傑はこの「三年」がどこから出てきたのか不明とするが<sup>(33)</sup>、「三年」と「五年」の違いはあれど、どちらも后稷が農耕を始めて実りが潤澤になるまである程度時間がかかったことをいう稀少な記述であり、両者のつながりを考えてもいいかもしれない。

ただ、李零説のように「壤」を「穰」にわざわざ読みかえる必要は必ずしもないのではないだろうか。「壤」とは「壤土」のことで、豊かな土壌を意味する<sup>(34)</sup>。「復穀豢土」を行った結果、洪水後の重粘な土壌が、五年で有機質を含むさらさらしっとりとした土壌となった、と素直に解釈することも可能だろう。

h	i	j	k
			
説文解字 篆文	説文解字 古文	容成氏 第14簡	唐虞之道 第6簡

『容成氏』の後稷と関連して考えたいのが舜の描写である。「舜」字は上博楚簡（j）では「允+火+土」に作り、これは楚地の伝統農法である火耕水耨——すなわち焼畑を連想させる<sup>(35)</sup>。舜に農神としての性質があることは伝世文献上からもすでに指摘されていたが<sup>(36)</sup>、篆文とは大きく異なる楚文字の「舜」字は舜＝農神説に新たな展開をもたらすかもしれない<sup>(37)</sup>。しかもそれが火をとまなう焼畑農法であるということは、舜の農耕としては原野の開墾が想定されていることになる。それに対し『容成氏』の後稷の農耕法は、先に述べた三通りの解釈のいずれをとっても、同じ土地を繰り返し耕し続けるためのものであ

り、これはこの后稷の農耕説話が、耕地に限られるようになった時代に対応した新しいものであることを示している。さらに両者の違いを付け加えれば、舜は草地の開墾であるのに対し、后稷の業とされるものは洪水後の土地に仮託された重粘な土地、すなわち湿地を改良しての農業ではなかったかと推定できる<sup>(38)</sup>。克殷前からすでに周人は湿地を排水して農地化していたとする説もある<sup>(39)</sup>。また、『周礼』大宗伯正義に引く『孝経緯援神契』に「稷ハ原隰ノ神ナリ」というのも、これと関連するのかもしれない。

こうした「后稷の業」を推進していたのは、先に述べたとおり官僚的農学家であった。『上海博物館藏戦国楚竹書（五）』所収『三徳』に上農篇に対応する箇所があることは、上博楚簡にもそうした農学家らの影響が及んでいた可能性を示唆する一つの証左といえよう<sup>(40)</sup>。つまり后稷は、戦国期に湿地を農地化しようとしたり<sup>(41)</sup>、限られた耕地での効率的な増産方法を考案したりしていた官僚的農学家らに、象徴として祭り上げられることによって、農事の第一人者としての地位を得た可能性が考えられるのである。

## おわりに

后稷は周の始祖であり、農事をよくするものであった。少なくとも戦国期に入る頃にはこう認識されていただろう。そしてその本質は「我ニ来牟ヲ貽ル」穀物霊であり、周人の族神に近いものであった。だからこそ、周人以外にとっては后稷は本来祀る対象でもなければ、崇敬する理由もない。周公を尊んだ孔子も后稷にまでさかのぼって称揚することはなかったし、それは以降の儒家その他諸子たちも同じである。『子羔』で后稷の感生説が語られたのは、夏殷周三代の王朝交替の正統性を説明するための、いわば例外的な事例である。彼らにとっては后稷は上古の賢臣の一人で、農事を代表する一人にすぎなかった。しかも農事に関わりがあったのは后稷一人ではない。舜や禹もおそらく本質的には農事と深い関わりを持っていたし、なにより戦国期には許行らに信奉された神農もいた。それでも后稷が彼らを押しのけて農事の第一人者とされるようになったのは、官僚的農学家が后稷を農祖として喧伝したことが背景としてあるのではないだろうか。そのため、それまで漠然と「百穀ヲ播ク」だけだった后稷の農耕法が、彼ら官僚的農学家の目指す農耕法に重ね合わされた記述となったのが『容成氏』の後稷である。「禹ノ緒ヲ績グ」だけだった后稷の農事が禹の治水直後と強調されたのも、湿地の農地化と関連する可能性がある。もちろん先に述べたとおり周人は克殷前から早くも湿地の排水を行っていたと思われるが、『詩』の段階では后稷の農事は禹の治水とは関連づけられておらず、禹の治水→后稷の農事という時系列が明確にされるのは、『孟子』や虞書からである。『孟子』や虞書が官僚的農学家から影響を受けたのか<sup>(42)</sup>、たまたまそういう時系列に並べられたものをこれ幸い

と官僚的農学家たちが利用したのか、その影響力の方向性は現段階では明らかにできないが、ここに可能性の一つとして提示しておく。

戦国期に流行した上古の聖王や賢臣たち、彼らは本質的に神であるといっていると思うが、彼らは戦国期に突如として創り出されたものではなく、族神などから派生した存在であったと考えられる。だが族神であったものが、族神以外のものとしてその族以外の集団からの信仰を新たに得るには、何かしらの契機や支持母体が必要である。墨家が禹を、孟子が堯舜を、道家が黄帝を自家の主張のシンボルとして喧伝したのと同じように、后稷については官僚的農学家が信仰拡大・普及の任を担ったのではないだろうか。そして戦国時代においてこのように后稷説話が形成されていった背景には、すでに文字化されていた『詩』の伝播があっただろう。ただ、上博楚簡に見えるこうした后稷に関する言説が楚地域の特徴なのか、それとも他地域からの伝播なのかということは、しっかりと検討せねばならぬ問題である。たとえば『子羔』の感生説への言及は『楚辞』天問の後稷とのつながりをうかがわせる。前提として『詩』の受容があつたことはいままでのまもないが、文字化された『詩』が楚の地域性の影響を受け、后稷やその他上古の聖王賢臣たちの伝承にどのような変容をもたらしたかということについては、今後の課題としたい。

#### 注

- (1) 中島敏夫「歴史と神話への視座－疑古派禹天神論の検証からの再出発－(上)」(愛知大学現代中国学会編『中国二一』Vol.一五、二〇〇三年)。
- (2) 内藤湖南「支那上古史」(『内藤湖南全集第十卷』(筑摩書房、一九六九年)所収)。
- (3) 赤塚忠「后稷と列子」(『赤塚忠著作集第一巻 中国古代文化史』(研文社、一九八八年)所収)。
- (4) 貝塚茂樹「金文より見た周代の文化」(『中国古代史学の発展』(中央公論社、一九八六年)所収)。
- (5) もっともこうした「牧畜社会」、「農耕社会」という概念は、エンゲルスらの提唱した社会発展段階論、すなわち人間社会は狩猟採集経済から牧畜へ、さらに農耕へと発展したという段階を規定する考え方に強く影響されたものであるが、今日では考古学の成果などからこのような段階設定、ひいては「牧畜社会」、「農耕社会」といった概念そのものについての再検討が迫られており、その点において彼らの論には限界がある。
- (6) 御手洗勝『古代中国の神々』(創文社、一九八四年)。
- (7) 顧頡剛「討論古史答劉胡二先生」(『古史辨第一冊』(樸社、一九二六年)所収)。

- (8) 赤塚前掲注(3)論文。
- (9) 『三品彰英論文集第五卷 古代祭政と穀霊信仰』(平凡社、一九七三年)参照。
- (10) 赤塚前掲注(3)論文。
- (11) 馬承源主編『上海博物館藏戦国楚竹書(一)』(上海古籍出版社、二〇〇一年)、同主編『上海博物館藏戦国楚竹書(二)』(上海古籍出版社、二〇〇二年)、荊門市博物館編『郭店楚墓竹簡』(文物出版社、一九九八年)の図版を使用。また、以下積文は特に断りのある場合を除き、基本的にこれらに準拠する。
- (12) 馬承源「孔子詩論積文考釈」(馬主編前掲注(11)書(二〇〇一年))。
- (13) 李零『上博楚簡參篇校讀記』(萬卷樓、二〇〇二年)。
- (14) 福田哲之「『子羔』の内容と構成」(浅野裕一編『竹簡が語る古代中国思想—上博楚簡研究—』汲古書院、二〇〇五年)。
- (15) 張莉「『稷』字の成立とその義について」(『立命館白川静記念東洋文字文化研究所紀要』第参号、二〇〇九年)。
- (16) 簡の並びの諸説については、劉信芳『上海博物館藏戦国楚簡孔子詩論述学』(安徽大学出版社、二〇〇三年)、鄭玉姍「〈孔子詩論〉譯釈」(季旭昇主編『《上海博物館藏戦国楚竹書(一)》讀本』萬卷樓、二〇〇四年)を参照。
- (17) 劉前掲注(16)書及び鄭前掲注(16)論文によると、第二四簡を第一六簡の後になげるのは、李学勤・廖名春・姜廣輝・曹峰・李銳・季旭昇らで、その他の案としては李零の第一五簡、濮茅左の第二〇簡、范毓周の第一参簡がある。
- (18) 馬前掲注(12)論文は「葛覃」部分を積していないが、李学勤「《詩論》分章積文」(『中国哲学』第二四輯、二〇〇二年)や李零前掲注(13)書が「葛覃」と積すなど、多くの注釈がこの二字を「葛覃」と見なしており、本章もそれに従う。また「反一本」の「一」字については、周鳳五「《孔子詩論》新積文及注解」(上海大学古代文明研究中心・清華大学思想文化研究所編『上博館藏戦国楚竹書研究』上海書店出版社、二〇〇二年)が「其」字に読むべきとするなど、「反其本」に改める注釈が多い。
- (19) 曹峰「対《孔子詩論》第八簡以後簡序的再調整」(上海大学古代文明研究中心・清華大学思想文化研究所編『上博館藏戦国楚竹書研究』上海書店出版社、二〇〇二年)。
- (20) 「氏初之詩」については、馬前掲注(12)論文は解釈が難しいと保留している。李零前掲注(13)書は「氏初」を始初の意味ではないかとし、陳劍「《孔子詩論》補積一則」(上海大学古代文明研究中心・清華大学思想文化研究所編『上博館藏戦国楚竹書研究』上海書店出版社、二〇〇二年)や廖名春「上海博物館藏詩論簡校釈」(『中国哲学史』二〇〇二年第一期)は「氏」を「祗」と読み、「敬」の意とする。また廖は

- 「詩」を「志」と読み、「氏初之詩」を初めを敬う心と解釈する。
- (21) 陳劍前掲注(20)論文は葛覃に「爲絺爲綌」の一句があることを踏まえ、「□□」を「絺綌」と読む。この二字は判読の難しい字であるが、字の隸定の是非はともかく、意味内容の上からは説得力ある解釈である。
- (22) たとえば胡平生「読上博藏戦国楚竹書《詩論》筭記」(上海大学古代文明研究中心・清華大学思想文化研究所編『上博館藏戦国楚竹書研究』上海書店出版社、二〇〇二年)など。文徳武徳の意とした場合、文徳については周頌思文にも「思文后稷」と歌われているように特に問題はないが、后稷の武の側面を感じさせる資料は少ない。『楚辞』天問の「稷ハ維レ元子ナルニ、帝何ゾ之ヲ竺メル、之ヲ氷上ニ投ジ、鳥何ゾ之ヲ燠ムル(稷維元子、帝何竺之。投之於氷上、鳥何燠之)」に続く「何ゾ弓ヲ馮シ矢ヲ挾ミ、殊能之ヲ将ユ(何馮弓挾矢、殊能將之)」の句を、王逸注に従い前句に引き続き后稷のことを詠んでいるととるならば、これは后稷の武の一例となるが、洪興祖の周武王とする説を始めとして王逸と異なる見解も多く、判断は難しい。赤塚は王逸注に従い、后稷と弓矢の関係は農祭と射礼が関連する行事であったことに由来すると論じた(赤塚前掲注(3)論文)。また錢澄之・蔣驥などは、高禘(郊禘)の儀礼で、男子を祈願したのだとし、曹書傑はこの説をふまえ、「何馮弓挾矢、殊能將之」を「禘祀の時に武功を代表する弓矢を捧げたのに、どうして彼は農業方面に特殊な才能を持って生まれたのか」と解釈している(曹書傑『后稷傳説與稷祀文化』社会科学文献出版社、二〇〇六年)。その他后稷が堯の子丹朱を追放したという『古本竹書紀年』の記事も、わずかながら后稷の武的側面を感じさせるといえるかもしれない。后稷の文徳武徳をいうとする解釈も現段階では完全には否定できないが、本章ではひとまず「文武之徳」を文王武王の徳とする解釈に従う。
- (23) 周頌清廟の一句である「秉文之徳」は第六簡にも「秉文之徳、吾敬之」と引かれている。
- (24) 『毛詩』大雅生民鄭箋「帝ハ、上帝ナリ。敏ハ、拇ナリ。介ハ、左右ナリ。夙ノ言ハ肅ナリ。郊禘ヲ祀ルノ時、時二則チ大神ノ迹有リ、姜嫄之ヲ履ミ、足滿ツル能ハズ。其ノ拇指ノ処ヲ履ミ、心体歆歆然トス。其ノ左右ノ止住スル所、人道ノ己ニ感ズル者有ルガ如キナリ。是ニ於テ遂ニ身スル有リ、而シテ肅戒シテ、復タ御セズ(帝、上帝也。敏、拇也。介、左右也。夙之言肅也。祀郊禘之時、時則有大神之迹、姜嫄履之、足不能滿。履其拇指之處、心體歆歆然。其左右所止住、如有人道感己者也。於是遂有身、而肅戒、不復御)。」
- (25) 『毛詩』大雅生民毛伝「帝ハ高辛氏ノ帝ナリ。武ハ迹ナリ。敏ハ疾ナリ。帝ニ從ヒテ

天ニ見エ、事ヲ将フニ齊敏ナリ。歆ハ饗ナリ。介ハ大ナリ。攸止ハ福祿ノ止マル所ナリ（帝、高辛氏之帝也。武、迹。敏、疾也。從於帝而見于天、將事齊敏也。歆、饗。介、大也。攸止、福祿所止也。）」

- (26) 以上の毛伝の解釈は孔疏を参照し補ったものである。孔疏は「郊禘ヲ禋祀スルノ時、其ノ夫高辛氏ノ帝、率与シテ俱ニ行キ、姜嫄、帝ノ後ニ随ヒ、帝ノ迹ヲ踐履ス。事ヲ行フニ敬シテ敏疾ナリ、故ニ神ノ歆饗スルトコロト為ル（禋祀郊禘之時、其夫高辛氏帝率與俱行、姜嫄隨帝之後、踐履帝迹。行事敬而敏疾、故爲神歆饗）」とする。
- (27) 張富海「上博簡《子羔》篇“后稷之母”節考釈」（上海大学古代文明研究中心・清華大学思想文化研究所編『上博館藏戦国楚竹書研究續編』上海書店出版社、二〇〇四年）。
- (28) 羅新慧「従上博簡《子羔》和《容成氏》看古史伝説中的后稷」（『史学月刊』二〇〇五年第二期）。
- (29) 子羔第九簡「子羔、孔ニ問フ、『参（三）王者ノ作ルヤ、皆ナ人ノ子ナリ。而シテ其ノ父賤シクバ、称グルニ足ラザランカ。抑モ亦タ誠ニ天子タランカ』ト。孔曰ク、『善シ、而（爾）ノ之ヲ問フヤ旧シ。其莫（子羔問於孔、参王者之作也、皆人子也。而其父賤、而不足称也與。抑亦誠天子也與。孔曰、善、而問之也舊矣。其莫）』」
- (30) ただし馬承源「子羔釈文考釈」（馬主編前掲注（11）書（二〇〇二年））は「瞽叟」の二字について、前字を「質」と読み變のこととし、後字は未詳だが變の父の名、つまり「有虞氏の樂正夔は口の子」と読む。
- (31) 李零は「𦉰」を「換」と読み、穀物の品種を変えて土地を輪休、すなわち休耕を含む輪作をすることとする（李零「容成氏釈文考釈」（馬主編前掲注 11 書（二〇〇二年）））。王輝は、「換土」とはすなわち周代の爰田のことであり、「復穀換土」とは土地を輪休させ、穀物を休耕後の土地にまた播くことをいうとする（王輝「讀上博楚竹書《容成氏》札記（十則）」（中国古文字研究会・浙江省文物考古研究所編『古文字研究』第二五輯、中華書局、二〇〇四年））。
- (32) 「𦉰」には、『説文』に「𦉰ハ、穀ヲ以テ豕ヲ圈養スルナリ（𦉰、以穀圈養豕也）」とあるように、「やしなう」の意があることから、「復穀𦉰土」の「復穀」は「やしなう」ための方法、すなわち施肥を述べたものであると考えることも可能だろう。その場合「復穀𦉰土」とは、莖幹などを土に戻して肥料とし土をやしなう、と解釈しうる。ただ、莖幹は土中の水分が豊富でないと腐りにくく、南方では可能だが、北方では有効な施肥法とはいえない（天野元之助「中国における施肥技術の展開（一）」（『松山商大論集』一〇一二、一九五九年）。また、睡虎地秦簡や銀雀山漢簡などか



ら、少なくとも戦国末期の幾つかの国家では、莖幹も徴収対象となっていたことが分かっている。もしこの記述が戦国期の農法を反映しているとする、もみ殻くらいしか埋めるものはなかったと考えねばならず、十分な施肥効果が得られたとは考えにくい。

- (33) 曹前掲注 (22) 書。
- (34) 『尚書』禹貢には土壌の種類として「白壤」(冀州)、「黄壤」(雍州) などが見える。「白壤」について偽孔伝は「塊無キヲ壤ト曰フ。水去リテ土復ス、其ノ性色白クシテ壤ナリ(無塊曰壤。水去土復、其性色白而壤)」とし、また馬注は「壤ハ天性和美ナリ(壤、天性和美也)」とする。
- (35) 郭店楚簡の「舜」字(k)について、『郭店楚墓竹簡』(前掲注 11 書)は『説文』の古文(i)と同形とするが、李承律『唐虞之道』譯注(池田知久編『郭店楚簡儒教研究』汲古書院、二〇〇三年)は厳密には上端部分の画数が少ないことを指摘し、『説文』古文の省字あるいは異体字であろうとする。
- (36) 林巳奈夫「帝舜考」(『甲骨学』一〇、一九六四年)や白川静『中国の神話』(中央公論社、一九七五年)は、舜の本質を太陽神とみなし、「瞽瞍」と視覚不自由者を意味する語が舜の父の名とされるのは、暗黒と光明の交代を意味しているとする。それに対し、森安太郎『黄帝伝説』(朋友書店、一九七〇年)は、舜は農神であり、かつ農耕が始まる春神であるとし、父の瞽瞍は、春風の到来を告げる楽官だったとする。また、御手洗勝『古代中国の神々』(創文社、一九八四年)は、森の舜=春神説は否定するものの、舜=農神説を支持する。
- (37) ただし、楚文字から連想している以上、舜と焼畑が結びつくのは楚地域特有であった可能性も考慮する必要がある。伝世文献では『孟子』滕文公上に「舜ハ益ヲシテ火ヲ掌ラシメ、益ハ山沢ヲ烈シテ之ヲ焚キ、禽獸逃レ慝ル(舜使益掌火、益烈山澤而焚之、禽獸逃匿)」とあり、郭店楚簡の『唐虞之道』でも「益ハ火ヲ治メ」とあるように、本来火を扱うことは益の職能とされている。
- (38) ただし『淮南子』詮言訓では「地ヲ辟キ草ヲ墾ス者ハ后稷ナリ(辟地墾草者后稷也)」、人間訓では「后稷乃チ之ニ地ヲ辟キ草ヲ墾スコトヲ教フ(后稷乃教之辟地墾草)」と后稷が草地開墾を行う記述となっている。后稷に仮託された農法の時代的变化、地域的变化を考える必要がある。
- (39) 原宗子によると、「近年の中国での論著には、『詩経』大雅「緜」や周頌「豊年」などを勘案し、克殷前の周族の農業は、新石器時代の段丘上から平野部に移り、すでに「沮洳之地」を排水して農地化していった、と述べるものが多い」ようである(『農

本」主義と「黄土」の発生－古代中国の開発と環境（二）－』（研文出版、二〇〇五年）。

- (40) 湯浅邦弘は、上博楚簡の筆写年代と『呂氏春秋』の成立時期を考えれば、「三徳」の記述が『呂氏春秋』に先行することは明らかだが、但し「三徳」の記述がオリジナルであったかどうかは分からず、あるいはこうした表現自体は古くから存在し、それを「三徳」や上農篇が自己の論説の中に組み入れていったという可能性も考えられるとする（湯浅邦弘『『三徳』の天人相関思想』（同編『上博楚簡研究』汲古書院、二〇〇七年））。
- (41) 例えば『史記』河渠書には、戦国期における洪水防止のための渠水建設を述べる部分で、「于楚、西方則通渠漢水・雲夢之野」などとして、湿地であった雲夢沢から排水（「九澤既灑」の類）するための渠道建設を伝える記述があり、湿地の農地化がなされたことが推定できる。
- (42) 『孟子』滕文公上の当該箇所が、神農の言を行う許行一派に対する反論として語られていることは考慮に入れてよいかもしれない。

表一 后稷主要传世文献

文献名	原文
『毛詩』大雅生民	<p>厥初生民、時維姜嫄。生民如何、克禋克祀、以弗無子。履帝武敏歆、攸介攸止。載震載夙、載生載育、時維后稷。誕彌厥月、先生如達。不坼不副、無苗無害。以赫厥靈、上帝不寧。不康禋祀、居然生子。誕寘之隘巷、牛羊腓字之。誕寘之平林、會伐平林。誕寘之寒冰、鳥覆翼之。鳥乃去矣、后稷呱矣。實覃實訐、厥聲載路。誕實匍匐、克岐克嶷、以就口食。蓺之荏菹、荏菹旆旆、禾役穰穰、麻麥幪幪、瓜瓞嗶嗶。誕后稷之穡、有相之道。芾厥豐草、種之黃茂。實方實苞、實種實稂、實發實秀、實堅實好、實穎實栗、即有邰家室。誕降嘉種、維秬維秠、維糜維芑。恆之秬秠、是穫是畝。恆之糜芑、是任是負、以歸肇祀。誕我祀如何、或舂或揄、或簸或蹂。釋之叟叟、烝之浮浮。載謀載惟、取蕭祭脂。取羝以軋、載燔載烈。以興嗣歲。印盛于豆、于豆于登、其香始升。上帝居歆、胡臭亶時。后稷肇祀、庶無罪悔、以迄于今。</p>
『毛詩』大雅雲漢	<p>旱既大甚、蘊隆蟲蟲。不殄禋祀、自郊徂宮。上下奠瘞、靡神不宗。后稷不克、上帝不臨。耗斁下土、寧丁我躬。</p>
『毛詩』周頌思文	<p>思文后稷、克配彼天。立我烝民、莫匪爾極。貽我來牟、帝命率育。無此疆爾界、陳常于時夏。</p>
『毛詩』魯頌閟宮	<p>閟宮有恤、實實枚枚。赫赫姜嫄、其德不回。上帝是依、無災無害、彌月不遲。是生后稷、降之百福。黍稷重穰、種稊苽麥。奄有下國、俾民稼穡。有稷有黍、有稻有秬。奄有下土、纘禹之緒。后稷之孫、實維大王。居岐之陽、實始翦商。至于文武、纘大王之緒。致天之屆、于牧之野。無貳無虞、上帝臨女。敦商之旅、克咸厥功。王曰叔父、建爾元子、俾侯于魯。大啓爾宇、爲周室輔。乃命魯公、俾侯于東、錫之山川、土田附庸。周公之孫、莊公之子、龍旂承祀、六轡耳耳、春秋匪解、享祀不忒。皇皇后帝、皇祖后稷、享以騂犧、是饗是宜、降福既多。周公皇祖、亦其福女。</p>
『尚書』舜典	<p>舜曰、咨、四岳、有能奮庸熙帝之載、使宅百揆、亮采惠疇。僉曰、伯禹作司空。帝曰、兪、咨。禹、汝平水土、惟時懋哉。禹拜稽首、讓于稷、契暨臯陶。帝曰、兪、汝往哉。帝曰、棄、黎民阻飢、汝后稷、播時百穀。帝曰、契、百姓不親、五品不遜、汝作司徒、敬敷五教、在寬。帝曰、臯陶、蠻夷猾夏、寇賊姦宄、汝作士。五刑有服、五服三就。五流有宅、五宅三居。惟明克允。</p>

『尚書』益稷	禹曰、洪水滔天、浩浩懷山襄陵、下民昏墊。予乘四載、隨山刊木、暨益奏庶鮮食。予決九川、距四海、濬畎澮距川。暨稷播、奏庶艱食鮮食。懋遷有無化居、烝民乃粒、萬邦作乂。
『尚書』呂刑	乃命三后、恤功于民。伯夷降典、折民惟刑。禹平水土、主名山川。稷降播種、農殖嘉穀。三后成功、惟殷于民。士制百姓于刑之中、以教祇德。
『論語』憲問	南宮适問於孔子曰、羿善射、奭盪舟、俱不得其死然。禹稷躬稼而有天下。夫子不荅。南宮适出、子曰、君子哉若人。尚德哉若人。
『孟子』滕文公上	當堯之時、天下猶未平、洪水橫流、汜濫於天下、草木暢茂、禽獸繁殖、五穀不登、禽獸偪人、獸蹄鳥迹之道交於中國。堯獨憂之、舉舜而敷治焉。舜使益掌火、益烈山澤而焚之、禽獸逃匿。禹疏九河、濬濟漯而注諸海、決汝漢、排淮泗而注之江、然後中國可得而食也。當是時也、禹八年於外、三過其門而不入、雖欲耕得乎。后稷教民稼穡、樹藝五穀。五穀熟而民人育。人之有道也、飽食煖衣、逸居而無教、則近於禽獸。聖人有憂之、使契爲司徒、教以人倫。父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有敘、朋友有信。
『孟子』離婁下	禹稷當平世、三過其門而不入。孔子賢之。顏子當亂世、居於陋巷、一簞食、一瓢飲、人不堪其憂、顏子不改其樂。孔子賢之。孟子曰、禹稷顏回同道。禹思天下有溺者、由己溺之也。稷思天下有飢者、由己飢之也。是以如是其急也。禹稷顏子、易地則皆然。
『荀子』禮論	故社、祭社也。稷、祭稷也。郊者、并百王於上天而祭祀之也。
『荀子』解蔽	故好書者衆矣、而倉頡獨傳者、壹也。好稼者衆矣、而后稷獨傳者、壹也。好樂者衆矣、而夔獨傳者、壹也。好義者衆矣、而舜獨傳者、壹也。倕作弓、浮游作矢、而羿精於射。奚仲作車、乘杜作乘馬、而造父精於御。自古及今、未嘗有兩而能精者也。
『荀子』成相	禹勞心力、堯有德、干戈不用三苗服。舉舜馴畝、任之天下、身休息。得后稷、五穀殖、夔爲樂正鳥獸服。契爲司徒、民知孝弟尊有德。禹有功、抑下鴻、辟除民害逐共工。北決九河、通十二渚疏三江。禹傅土、平天下、躬親爲民行勞苦。得益、臯陶、橫革、直成、爲輔。
『墨子』尚賢中	然則天之所使能者、誰也。曰、若昔者禹稷臯陶是也。何以知其然也。先王之書呂刑道之曰、皇帝清問下民、有辭有苗。曰、羣后之肆在下、明明不常、鰥寡不蓋、德威維威、德明維明。乃名三后、恤功於民。伯夷降典、哲民維刑。禹平水土、主名山川。稷隆播種、農殖嘉穀。三后成功、維假

	於民。
『韓非子』喻老	故冬耕之稼、后稷不能羨也。豐年大禾、臧獲不能惡也。以一人力、則后稷不足。隨自然、則臧獲有餘。
『韓非子』說義	若夫后稷、皋陶、伊尹、周公旦、太公望、管仲、隰朋、百里奚、蹇叔、舅犯、趙衰、范蠡、大夫種、逢同、華登、此十五人者爲其臣也、皆夙興夜寐、卑身賤體、竦心白意。
『管子』法法	舜之有天下也、禹爲司空、契爲司徒、皋陶爲李、后稷爲田。此四士者、天下之賢人也、猶尚精一德、以事其君。
『呂覽』首時	水凍方固、后稷不種、后稷之種必待春、故人雖智而不遇時無功。
『呂覽』君守	奚仲作車、蒼頡作書、后稷作稼、皋陶作刑、昆吾作陶、夏鯀作城、此六人者所作當矣、然而非主道者、故曰作者憂、因者平。
『呂覽』上農	后稷曰、所以務耕織者、以爲本教也。
『呂覽』任地	后稷曰、子能以窒爲突乎。
『左傳』文公二年	子雖齊聖、不先父食、久矣。故禹不先鯀、湯不先契、文武不先不窋。宋祖帝乙、鄭祖厲王、猶上祖也。是以魯頌曰、春秋匪解、享祀不忒、皇皇后帝、皇祖后稷。君子曰禮、謂其后稷親而先帝也。
『左傳』宣公三年	媯吉人也、后稷之元妃也。
『左傳』襄公七年	孟獻子曰、吾乃今而後知有卜筮。夫郊祀后稷、以祈農事也。是故啓蟄而郊、郊而後耕。今既耕而卜郊、宜其不從也。
『左傳』昭公九年	王使詹桓伯辭於晉曰、我自夏以后稷、魏、駘、芮、岐、畢、吾西土也。…后稷封殖天下、今戎制之、不亦難乎。
『左傳』昭公二十九年	稷、田正也。有烈山氏之子曰柱、爲稷、自夏以上祀之。周棄亦爲稷、自商以來祀之。
『國語』周語下	自后稷以來寧亂、及文武成康而僅克安民。自后稷之始基靖民、十五王而文始平之、十八王而康克安之、其難也如是。
『國語』周語下	月之所在、辰馬、農祥也。我太祖后稷之所經緯也。
『國語』周語下	后稷勤周、十有五世而興。
『國語』魯語上	昔烈山氏之有天下也、其子曰柱、能殖百穀百蔬。夏之興也、周棄繼之、故祀以爲稷。…稷勤百穀而山死、…周人禘饗而郊稷、祖文王而宗武王。
『國語』魯語上	今將先明而後祖、自玄王以及主癸莫若湯、自稷以及王季莫若文武、商周之蒸也、未嘗躋湯與文武、爲踰也。
『國語』晉語四	大火、闕伯之星也、是謂大辰。辰以成善、后稷是相、唐叔以封。

『公羊傳』宣公三年	於稷者、唯具是視。郊則曷爲必祭稷、王者必以其祖配。
『禮記』明堂位	祀帝于郊、配以后稷、天子之禮也。
『禮記』祭法	周人禘饗而郊稷、祖文王而宗武王。
『禮記』表記	子曰、后稷天下之爲烈也、豈一手一足哉。
『大戴禮』五帝德	(舜)使后稷播種、務勤嘉穀、以作飲食。
『大戴禮』帝繫	帝嚳卜其妃嚳之子、而皆有天下。上妃、有郤氏之女也、曰姜嫄氏、產后稷。
『孝經』聖治章	昔者周公郊祀后稷以配天、宗祀文王於明堂、以配上帝。
『楚辭』天問	稷維元子、帝何竺之。投之於冰上、鳥何燠之。何馮弓挾矢、殊能將之。
『列子』天瑞	后稷生乎巨跡、伊尹生乎空桑。
『逸周書』世俘解	告于周廟曰、古朕聞文考脩商人典、以斬紂身、告于天于稷。…用牛于天于稷五百有四。
『逸周書』商誓解	王曰、在昔后稷、惟上帝之言、克播百穀、登禹之績。凡在天下之庶民、罔不維后稷之元穀用蒸享。在商先哲王、明祀上帝、□□□□亦維我后稷之元穀用告和、用胥飲食。…肆予小子發、不敢忘天命。朕考胥翁稷政、肆上帝曰必伐之。
『逸周書』作雒解	乃設丘兆于南郊、以上帝、配□后稷、日月星辰、先王皆與食。
『逸周書』祭公解	天之所錫武王時疆土、丕維周之□□□后稷之受命、是永宅之。
古本『竹書紀年』	后稷放帝子丹朱于丹水。
『史記』五帝本紀	而禹、皐陶、契、后稷、伯夷、夔、龍、倕、益、彭祖自堯時而皆舉用、未有分職。…舜曰、嗟、然。禹、汝平水土、維是勉哉。禹拜稽首、讓於稷、契與皐陶。舜曰、然、往矣。舜曰、弃、黎民始飢、汝后稷播時百穀。…此二十二人咸成厥功。…弃主稷、百穀時茂。
『史記』夏本紀	舜曰、嗟、然。命禹、女平水土、維是勉之。禹拜稽首、讓於契、后稷、皐陶。…禹乃遂與益、后稷奉帝命、命諸侯百姓與人徒以傅土、行山表木、定高山大川。…命后稷予衆庶難得之食。
『史記』殷本紀	(作湯誥曰、)古禹、皐陶久勞于外、其有功乎民、民乃有安。東爲江、北爲濟、西爲河、南爲淮、四瀆已脩、萬民乃有居。后稷降播、農殖百穀。三公咸有功于民、故后有立。
『史記』周本紀	周后稷、名弃。其母有郤氏女、曰姜原。姜原爲帝嚳元妃。姜原出野、見巨人跡、心忻然說、欲踐之、踐之而身動如孕者。居期而生子、以爲不祥、

	<p>弃之隘巷、馬牛過者皆辟不踐。徙置之林中、適會山林多人、遷之。而弃渠中冰上、飛鳥以其翼覆薦之。姜原以爲神、遂收養長之。初欲弃之、因名曰弃。弃爲兒時、屹如巨人之志。其游戲、好種樹麻菽、麻菽美。及爲成人、遂好耕農、相地之宜、宜穀者稼穡焉、民皆法則之。帝堯聞之、舉弃爲農師、天下得其利、有功。帝舜曰、弃、黎民始飢、爾后稷播時百穀。封弃於郃、號曰后稷、別姓姬氏。后稷之興、在陶唐虞夏之際、皆有令德。后稷卒、子不窋立。</p>
『史記』封禪書	<p>周公既相成王、郊祀后稷以配天、宗祀文王於明堂以配上帝。自禹興而修社祀、后稷稼穡、故有稷祠、郊社所從來尚矣。…其後二歲、或曰周興而邑郃、立后稷之祠、至今血食天下。於是高祖制詔御史、其令郡國縣立靈星祠、常以歲時祠以牛。</p>
『史記』司馬相如列傳	<p>君莫盛於唐堯、臣莫賢於后稷。后稷創業於唐、公劉發迹於西戎、</p>
『史記』太史公序	<p>夫天下稱誦周公、言其能論歌文武之德、宣周邵之風、達太王王季之思慮、爰及公劉、以尊后稷也。…維弃作稷、德盛西伯。</p>
『淮南子』墜形訓	<p>后稷壠在建木西、其人死復蘇其半、魚在其間。</p>
『淮南子』主術訓	<p>稷辟土墾草、以爲百姓力農、然不能使禾冬生。</p>
『淮南子』繆稱訓	<p>后稷廣利天下、猶不自矜。</p>
『淮南子』齊俗訓	<p>故堯之治天下也、舜爲司徒、契爲司馬、禹爲司空、后稷爲大田師、奚仲爲工、其導萬民也。</p>
『淮南子』汜論訓	<p>禹勞天下而死爲社、后稷作稼穡而死爲稷、</p>
『淮南子』詮言訓	<p>辟地墾草者后稷也。…后稷播種樹穀因地也。</p>
『淮南子』人間訓	<p>田野不脩、民食不足、后稷乃教之辟地墾草、糞土種穀、令百姓家給人足。</p>
『淮南子』修務訓	<p>聽其自流、待其自生、則鯀禹之功不立、而后稷之智不用。</p>
『淮南子』泰族訓	<p>后稷墾草發苗、糞土樹穀、使五種各得其宜、因地之勢也。…堯之舉禹、契、后稷、皋陶、政教平、</p>
『山海經』西山經	<p>又西三百二十里、曰槐江之山。…西望大澤、后稷所潛也。</p>
『山海經』海內西經	<p>后稷之葬、山水環之。在氐國西。</p>
『山海經』大荒西經	<p>有西周之國、姬姓、食穀。有人方耕、名曰叔均。帝俊生后稷、稷降以百穀。稷之弟曰台璽、生叔均。叔均是代其父及稷播百穀、始作耕。</p>
『山海經』海內經	<p>西南黑水之間、有都廣之野、后稷葬焉。…帝俊生三身、三身生義均、義</p>

	均是始爲巧僮、是始作下民百巧。后稷是播百穀。稷之孫曰叔均、始作牛耕。
--	------------------------------------

表二 后稷要素別表

- ①周の(始)祖 ②母が姜嫄 ③母が有邰氏の女 ④母が帝嚳の妃 ⑤感生説 ⑥棄て子  
 ⑦名は棄 ⑧農事(幼少) ⑨農事(成人) ⑩堯との関わり ⑪舜との関わり  
 ⑫禹の治水との関わり ⑬賢臣 ⑭祭祀対象

文献名	①	②	③	④	⑤	⑥	⑦	⑧	⑨	⑩	⑪	⑫	⑬	⑭	その他
『毛詩』大雅生民		○	△		○	○		○							
『毛詩』大雅雲漢														○	
『毛詩』周頌思文									○					○	
『毛詩』魯頌閟宮	○	○							○						
『尚書』舜典							○		○		○		○		
『尚書』益稷									○			○			
『尚書』呂刑									○				○		
『論語』憲問	△								○						
『孟子』滕文公上									○				○		
『孟子』離婁下									○						
『荀子』礼論														○	
『荀子』解蔽									○						
『荀子』成相									○				○		
『墨子』尚賢中									○				○		
『韓非子』喻老									○						
『韓非子』説義													○		
『管子』法法									○		○		○		
『呂覽』首時									○						
『呂覽』君守									○						
『呂覽』上農									○						
『呂覽』任地									○						
『左伝』文公二年	○													○	
『左伝』宣公三年															后稷の元妃



『左伝』襄公七年										○								○
『左伝』昭公九年	○																	
『左伝』昭公二十九年	○							○		○								烈山氏の子
『国語』周語下	○									△								
『国語』魯語上	○							○		○								烈山氏の子
『国語』晋語四	○																	
『公羊伝』宣公三年	○																	○
『礼記』明堂位	○																	○
『礼記』祭法	○																	○
『礼記』表記										△								○
『大戴礼』五帝徳										○		○						
『大戴礼』帝繫	○	○	○	○														
『孝経』聖治章	○																	○
『楚辞』天問								○										
『列子』天瑞							○											
『逸周書』世俘解	○																	○
『逸周書』商誓解	○									○								
『逸周書』作雒解	△																	○
『逸周書』祭公解	○																	
古本『竹書紀年』																		丹朱を放つ
『史記』五帝本紀								○		○	○	○						
『史記』夏本紀										○		○	○	○				
『史記』殷本紀										○								○
『史記』周本紀	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○							
『史記』封禪書	○									○								○
『史記』司馬相如列伝	○										○							○
『史記』太史公序	○							○		○								
『淮南子』墜形訓																		后稷壠
『淮南子』主術訓										○								
『淮南子』繆称訓																		○

『淮南子』 齊俗訓									○	○			○	
『淮南子』 汜論訓									○					○
『淮南子』 詮言訓									○					
『淮南子』 人間訓									○					
『淮南子』 修務訓									○					
『淮南子』 泰族訓										○			○	
『山海經』 西山經														后稷の潜む所
『山海經』 海内西經														后稷の葬
『山海經』 大荒西經	△								○					叔均
『山海經』 海内經									○					后稷の葬、叔均

## 終章

中国において、殷代の貞人や周代の史官らといった専門職による文字の独占が崩れ、文字知識が広範に共有されはじめたのは春秋時代頃からと考えられる。文字知識が拡大する以前、神話や歴史といったそれぞれの人間集団がそれぞれの社会で継承してきた知識の伝承の主たる担い手は「声」であった。だからこそ、文字知識を独占していた時代の史官とともに、楽師もまた君主を補佐し時には諫める賢人としての地位にあった。声による伝承の主たる担い手であった楽師は、声の伝承によって豊富な知識を持つ当代有数の知識人だったからである。文字知識の拡大は、それまで史官や楽師らが占有していた知識のそれ以外の人々への拡大でもあり、知識の占有により神秘性を得ていた彼らの零落を招く一端となったと考えられる。とはいえ、声による伝承が一気に文字によるものへと取って代わられたわけではない。特に詩歌の類は、声の伝承がもっとも後まで重視された分野の一つだったろう。なぜなら韻文で構成される詩歌は、その意味だけではなく、音も重要な要素だったからである。

そこで本論文は、中国古代の声と文字の伝承を考えるにあたり、中国最古の詩歌集である『詩』を主たる考察の対象とした。まず、『詩』が中国古代においてどのように扱われ、そしてどのような力をもっていたのかを考察し、次いで声の伝承が文字化される際に発生しうる問題を、現代少数民族の語り芸テキストとの比較を通じて検討を加えた。

まず、各章の検討内容を具体的に見ていこう。

第一章、第二章は、『左伝』に見える主に宴席で『詩』を応酬する、いわゆる「賦詩応酬」記事から、春秋時代における『詩』と歌文化について考察した。

第一章では、『左伝』賦詩場面を整理し、春秋時代に『詩』が担っていた役割について論じた。そもそも「賦詩」という表現は、『左伝』以外には『国語』にわずかに見えるのみであり、ほぼ『左伝』固有の表現とあっていいだろう。その『左伝』賦詩は、『詩』を歌うと思われる場面が大半だが、歌うのではなく誦する、詩を作る、さらには会話文中に詩の篇名を述べるだけの場合も「賦」という動詞に内包される可能性が考えられた。このことから、『左伝』における「賦」とは、あくまで詩（古詩としての『詩』だけでなく、自作の詩も含まれる）を用いて相手に己の意図するところを伝えることを指す動詞であり、具体的な動作（作る、歌う、誦すなど）の区別はあまり問題とされていなかったのではないかとと思われる。次に賦詩が行われた場面を整理してみると、三十一例中二十六例が他国人間でのやりとりであった。つまり、賦詩応酬は外交の場で行われることが多いということであ

る。外交の場、それも宴席での賦詩応酬が多数なのだが、宴席の余興で詩歌が応酬されるというのは十分考えられることだが、ではなぜ自分がその場で作った詩歌を用いて掛け合うのではなく、わざわざ『詩』という古詩が用いられたのか。その理由として、先行研究に指摘されてきた『詩』が持つ宗教的側面、つまり春秋時代の宴席が共同飲酒としての祭祀的要素を持っていたため、同じく祭祀歌謡の色彩が強い『詩』が相応しかつたとする従来の指摘に加え、『詩』が公用語的役割を担っていたこともその一因ではないかと提言した。地域によってかなりの方言差、言語差が想定される春秋時代において、「雅言」、つまり「周の言語」で読まれる『詩』が歴史・文化の共有意識をもつための威信言語として、詩歌応酬の場における公用語的役割を果たしたのではないかと推察されるからである。

第二章では、卿大夫の教養とされた『詩』が得手か不得手かということが社会的評価を左右したこと、そして歌を掛け合う現場では詩義は流動的となり、必ずしも一定の意味を持つとは限らないことについて論じた。現代の中国少数民族などに残る歌掛け習俗を見ると、相手の歌を意図的に歪めて自らに有利なように解釈して歌い返す「読み換え」の技がしばしば使われ、その返しの技の巧みさも歌い手の技量として評価対象となる。『左伝』の賦詩応酬も歌掛けの一種であると考えれば、そうした駆け引きが賦詩応酬の中に含まれている可能性は十分にあり、賦詩記事もそれを考慮に入れた上で解釈する必要がある。そうした「読み換え」の技が『左伝』の賦詩応酬にも使われていた可能性を念頭に置き、僖公二十三年の晋の重耳と秦穆公のやりとりや、襄公十四年の魯の叔孫穆子と晋の叔向の渡河をめぐるやりとりの再解釈を試みた。また、後世『詩』や『左伝』が経書となってしまった影響から、賦詩では「多ク首章ノ義ヲ取ル」という固定的な解釈が主流となったが、本来賦詩応酬はその場その場において流動的に機知的に詩義を読み換えることが許された習俗である。歌われた詩のどの部分の意味を斟酌しどのように解釈するかというのは、すべて受け手次第であり、あらかじめ決められたルールがあるわけではない。さらに、『左伝』賦詩にまだそのような詩義の流動的な賦詩応酬が見られるということは、賦詩応酬習俗がまだ形骸化しておらず、即興の歌を掛け合う現代少数民族の歌文化に近い位置にあったことが、春秋時代の卿大夫に対していえるだけでなく、『左伝』もそうした詩歌応酬における「読み換え」が身近にあった時期に成立したといえよう。

第一章、第二章の検討により、暮らしの中に歌が占める割合の大きい中国少数民族と、春秋時代は近い歌文化の中にいたということが浮き彫りとなった。歌に暮らす少数民族たちの多くは、自民族の文字を持たない、あるいは非常に限られた人々によって限定的にしか文字は用いず、基本的に伝承を詩歌や韻文などを利用した口承によって、つまり声による伝承を主としており、だからこそ歌文化がより重要な意味を持っている。第一章、第

二章で検討した春秋時代の『詩』をめぐる歌文化の諸相は、春秋時代にはもちろんすでに文字は存在していたとはいえ、貴族階級ですら、文字を持たない少数民族たちと同様、依然声の伝承に頼る部分の多い時代であったことを示しているといえよう。

第三章では、中国古代の文字の歴史を概観し、それと同時に声の伝承を必要とする『詩』が衰退した一因を、伝承の主媒体が声から文字へと転換していった点に求めた。次いで、声で伝承されていたものが次第に文字化されていく過程において発生する諸現象——日本の万葉仮名に匹敵する音仮名について、中国少数民族ペー族の事例をモデルケースとしてあげ、古代中国との比較を試みた。ペー族は独自の民族文字を持たず、漢字を借用して自言語を表現する民族である。そのペー族の自言語表記、いわゆるペー文で書かれたテキストには、明代の詩歌碑文である山花碑や現代の歌い手たちが実際に使用している語り芸台本などがあげられる。比較検討の結果、戦国時代にはほぼ文字のみでの伝承が可能な段階であったといえるが、ペー族の音仮名と性質が類似する通仮字が多く戦国文献に見られるという状況は、声の文化が完全に消滅していたわけではないことの証左となりうるかもしれないと指摘した。

第四章でも引き続き、ペー族語り芸テキストを中国古代の比較検討材料として使用した。第四章は、音の情報を重視する詩歌の文字化と伝承の過程で、そもそもどの程度異文が発生しうるものかということについて考えたものである。そこで漢代初頭の出土資料である『阜詩』が現行の『毛詩』とどのくらい文字の異同があるのかを調べ、そしてその異同率の多少を判断するために、現代中国少数民族ペー族の同一人物の手による三種の口承文芸の台本の異同率を比較資料としてあげ考察を試みた。その結果、『阜詩』と『毛詩』の異同率は、同一テキストの筆写でも発生しうるレベルのものであり、必ずしも別系統のテキストとはいえない可能性があることを指摘した。

附論では、周の始祖であり農耕神とされる后稷の神話と性質の変遷について、戦国時代のものと見なされる伝世文献及び上博楚簡を中心とする新出出土文献を分析し考察をおこなった。その結果、后稷は周の始祖との認識はあったものの、もともとは上古の賢臣の一人にすぎず、本来后稷を祀るべき周王室が衰退する中、代わって后稷を称揚したのは、后稷を鼻祖に祭り上げた官僚的農学家らだったのではないかとの見解に至った。

以上の検討から得た結論を、やや繰り返しになる部分もあるが述べたいと思う。

伝承の手段を、声による時代と文字による時代に分けたとき、確かに中国の文字の歴史は早く殷の甲骨文から始まってはいるが、春秋時代に入っても伝承の手段として依然とし

て声の文化が重要な位置を占めていた。『詩』が重視され、『詩』の教養を身につけているかによって社会的評価が左右されたのは、まさにそのためである。また、言語の地域差から自作の詩が用いられず、代わって『詩』が公用語的役割をはたしたというのは、『詩』の発音が各地で共有されていたからであり、それはとりもなおさず『詩』の音が正しく伝承されていた、すなわち声による伝承がまだ十分に生きていたことの表れともいえる。

そして戦国時代から漢代にかけてが、声から文字への移行期といえる。近年は戦国秦漢の竹簡木簡の類が多く出土しており、戦国時代にはすでに文字社会がかなり高度なものへと発展を遂げていたことがうかがえるが、それでもなお声による伝承は並存していたと推察される。秦の始皇帝の焚書によって文字伝承が断絶したあと、漢代に入っていくつかの学派が口誦伝承により復活したことは、そのよい証左である。

詩歌などその音も重視される作品の文字化は、使用する文字がもともと自民族のものではない場合、音と意味とを一致させることが難しい。文字に熟練した者であれば、文字を見て瞬時にその意味を察し、そしてその文字本来の音ではなく、自民族言語に引きつけた読み方、すなわち訓読みすることも可能だろう。しかしそうでない者は、意味から読み方を連想するよりも、意味を捨て、その文字が表す音のみを重視して記述していくことがある。日本の万葉仮名に匹敵するその文字の使用法は、音仮名とでもいうべきだろう。戦国時代の出土文献の通仮字の多さは、音仮名の利用と相通ずるものを感じる。戦国時代の人々にとって、殷の甲骨文字から多少形を変えつつも受け継がれてきたその文字群は、異民族言語とはいわないまでも、完全な自民族言語でもなく、さらに声を文字に変える方法もまだ画一化される前だった。春秋戦国時代は、それまでごく一部の専門職にのみ使われていた文字が、一般へとその利用範囲を広げた時でもあり、各々文字の習熟度に差がある時代でもあった。通仮字の多さはそれを物語るといえないだろうか。また通仮字は、その筆記者が漢字の意味よりも音を重視していた、つまり声に出して読むことも想定されており、それはその当時、声と文字の伝承がちょうど並立していたこと時代だということをも意味するといえよう。

声と文字がまだ並立していた戦国時代に異文が多いのは、それぞれ声によって伝承されていたものを文字化したからだだろう。当時の文字記録は、広く流通させることを意図したのではなく、狭い範囲での利用を主としていたからこそその異文であり通仮字であったともいえる。音仮名の多用は、筆記者本人の備忘用メモとしては有用だが、その情報は他者と共有しにくいという欠点がある。ルールが確立されていない段階で使用された音仮名は、筆記者以外には読めない、もしくは意味がわからないケースがまま発生するからである。

音仮名が正しく理解されないまま流布した文字記録は、今度はその文字の持つ意味に引

きずられ、文意の方を変えてしまう可能性さえ秘めている。伝世文献の中にも、そのように変化して変化して、原形をとどめなくなってしまう、意味が正しく取れなくなっているものもきっとあると思うが、それを指摘することは難しい。だが、そうした異文をただ「伝写の誤り」として排除してしまうのではなく、音仮名的存在も史料読解の際には念頭に置くべきなのではないだろうか。

神話や歴史といった「古い記憶たち」は、文字以前には声によって伝承されてきた。その伝承媒体が文字へと移行していく中で、神話・歴史の伝承にどのような変化が発生したのか、その点についても論じるべきところだが、本論では文字時代以降の神話と、その変遷に影響を与えたであろう社会背景について、戦国時代の後稷を附論で論じるにとどまった。中国古代の神話や歴史の伝承に、声による伝承がどのように影響し、そして声から文字への以降によってどのような変化が生まれたのかについては、今後の課題としたい。

本論は、伝世文献・出土文献に加え、現代の中国少数民族の歌掛け習俗、そして語り芸テキストを比較資料として用いたことを特徴としている。戦国時代から前漢初期までを、伝承の主媒体が声から文字へと転換していく移行期ととらえたとき、そして声と文字の伝承が混在している現代中国少数民族とその状況は近似しており、だからこそ文献という文字資料には残りにくい中国古代の声の伝承の検討に、少数民族の詩歌や語り芸テキストが利用可能であると判断したのである。かけ離れた事象の安易な比較には、批判の声も多いことと思う。しかし、近年陸続と発見される出土文献が中国古代史に新たな風をもたらしているのと同様、従来の伝世文献による研究に新たな視野を与えるものとして、特に文献からのみではその全貌を掴むのが難しい文化史研究において、民俗学的、文化人類学的手法は無視できない。

特に本論で重視した少数民族の語り芸テキストは、それ自身の分析もまだまだ途上にある。中国古代文化研究と現代少数民族文化研究、互いにヒントを得つつ、研究が進展していくための一石と本論文がなることを願うものである。

なお、各章の元となった論文等は次の通りである。いずれも本論文にまとめる際に、若干の構成の変更や加筆修正を行っている。

序章 書き下ろし

第一章 『左伝』賦詩と春秋時代の『詩』（『史学』第七七卷第二・三号、二〇〇八年）

第二章 「歌掛けとして見る『左伝』賦詩」（『アジア民族文化研究』第九号、二〇一〇

年)

第三章 「中国古代の文字と『詩』——ペー文表記法の事例を通じて」(共立女子大学総合文化研究所紀要第一九号『東アジアにおける「声の伝承」と漢字の出会いについての研究——中国雲南省ペー族文化と日本古代文学——』、二〇一三年)

第四章 「漢代における詩歌の文字化と異文についての一試論」(『日本秦漢史研究』第一三号、二〇一三年)

附論 「戦国時代の后稷像—兼論上博楚簡后稷—」(『中国出土資料研究』第一四号、二〇一〇年)

終章 書き下ろし