

『詩経』の解釈書としての『春秋左氏伝』

秋 山 学

序. 『詩経』の解釈をめぐって

『詩経』（以下『詩』ないし場合に応じて『毛詩』などの名称を同意語として併せ用いるが、基本的には『詩』と呼ぶ）の解釈が刷新されて久しい。近代的な『詩』研究は、グラネ（1884-1940）やマスペロ（1883-1945）など、西洋の中国学者による研究成果を取り入れたものとなった。それによれば本来、『詩』は「古代の人々がその哀歓をこめて歌い上げた民謡や貴族社会の詩」であるが、「六経」（「六芸」、『漢書』による）の一として早くから経典とされたことは、「古代の歌謡を後にまで伝えるうえには幸いであったとしても、そのために詩篇の解釈が儒教的にゆがめられて、古代歌謡の本来の姿は見失われてしまった」（白川 1970：1）と判断されることになった。中国本国でも、経学によってゆがめられた『詩』の解釈に新たな息吹を吹き込む詩人・聞一多（1899-1946）による研究などが現われた（牧角 2007）。これを承けてわが国では、主として目加田誠（1904-94）や白川静（1910-2006）、あるいは赤塚忠（1913-83）らの手により、民俗学を基盤として、あるいはわが国の『万葉集』を手掛かりに、また甲骨・金石文の解読を通じて、新しい『詩』解釈の方法が模索されてきた。それは一様に、儒教的解釈を牽強附会なものとして排除し、「五経」（『易』『詩』『書』『礼』『春秋』）の一つとしての権威ある書物という立場から、『詩』を解放しようとする運動であったと言える。

このような新しい『詩』理解は、本来の『毛詩』の姿を取り戻すことに大いに貢献したと言えるであろう。本稿はそのこと自体に異議をさしはさむものではない。たとえば本文中に引く『春秋左氏伝』襄公 27 年の条で披瀝される各詩篇には、『毛詩』の「序」「伝」の中で、多く「幽王（在位 782-71）を刺る（そしる）なり」との注が附せられている。また同年の条で引かれる「鶉之奔奔」は幽王と関わるものではないが、衛の宣公（在位 718-700）をめぐる逸話に関係づけられている（後述）。いずれにしても、これらの注記は、『詩』に収められた詩篇を、周末から春秋時代にかけての史実に関連づけようという過度の意

向と、おそらく後漢に強められた経学的解釈によって捻じ曲げられていると言える。このような「旧式の」経学的注釈は、確かに近代的諸解釈が登場するまで、長らく「詩」の解釈史をゆがめてきたのである。

「詩序」は、『詩』の注釈書においてまず引証されるものであって、『詩』各篇の首の序」を指し、通常「毛詩」の序を指してこう言われる。ただこの「詩序」の作者に関しても、孔子（前552-479）、子夏（前507-420）、衛宏（生没年不詳）、あるいはそれ以外の諸説があり一定せず、後世には欧陽脩（1007-72）、蘇轍（1039-1112）、朱熹（1130-1200）、そして鄭樵（1102-60）らが一致して、「詩序」の真正性について疑い、駁し、否定し、廃している。筆者もまた、「詩序」の妥当性を否定するものである。幽王は周王朝第12代の悪名高き王であるが、褒姒（ホウジ）という女性を溺愛したために政治を乱し、後継の平王（在位：前771-20）による宗周（鎬京）から成周（洛邑）への遷都、および東周（前770-256）の成立を促すことになる。『詩』のうち、男女間の交情に端を発した女性側からの鬱屈・不満などを吐露する詩篇であれば、これに対して「幽王を刺るなり」と注記する傾向を持つのが「詩序」であると言っても過言ではない。この幽王は『春秋』収録年代よりも遡る人物であるが、一方先述した衛の宣公は、たとえば『左氏伝』の経文の中では桓公13（前699）年にその葬礼のことが載る。宣公は、太子である伋のために迎えた宣姜を愛して妻とし、二子を儲けるに至って、先妻の夷姜を自死に追いやるとともに、夷姜との間の太子伋をも死に至らしめたことで著名である（もっともこの一連の事件は『左氏伝』の中では語られていない）。たとえば「鶉之奔奔」のような、男女間の感情のもつれなどを歌う詩にあって、「詩序」は、その背景としてまずこのような宣公をめぐる事件を想起したものと考えられよう。

これに対し、民俗学的視点からの解釈が一般的となった現在では、上掲したような男女間の交情を歌う体裁の詩篇であれば、そこに「君子」という表現がある場合、これを「祖霊に対する崇敬の吐露」と理解する傾向が見られ、それは『詩』を構成する「風・雅・頌」のうち、「風」の諸詩篇に対する解釈において著しい。このような一般的風潮は、上掲したような一連の経学的解釈傾向に対し、かなり激しいかたちで展開されているようにも見受けられる。もちろん筆者は、このように『詩』本来の趣旨を「祖霊崇敬」を基調としたものとする解釈について、これを全面的に否定しようとは考えない。実際、『詩』が謡われた原風景は、たしかにそのような祖霊崇敬の場面だったであろう。

けれども、たとえば『春秋左氏伝』の中で、（逸詩も含め）『詩』が頻繁に引

用される場合を考えてみたい。特に本稿では以下、外交場面における『詩』の引用箇所を取り上げたいのであるが、それらの引用例に対して、一様に「祖霊崇敬」といった基調理解を当てはめることでは対処し難い場面が多い。そういった外交場面であれば、基本的にその詩篇の引用者と聞き手の間にアレゴリカルな共通理解が成り立っているわけであるが、この類の共通理解は、『詩』に収められた諸詩篇を、民俗学的解釈に限定されることのない、さらに伸びやかな文脈において理解する可能性を拓くものではないだろうか。換言するならば、民俗学的解釈もまた、無限の解釈可能性を秘めた『詩』の諸詩篇に対し、ある一面的な理解を強いる危険性を孕むものである、ということ、われわれは常に自覚する必要があると思われるのである。

1. 王先謙（1842-1917）の『詩三家義集疏』をめぐって

本稿ではここで、清末期の学者・王先謙（1842-1917）による『詩三家義集疏』（全28巻）をひとまず参照することにした。『詩』の伝承は、『漢書』芸文志などによると、漢初期には、『齊詩』『魯詩』『韓詩』の三家（「三家詩」）が学官（大学の講座）に立てられていた。これらは今文（漢代の隸書による書体）で伝承されていたものである。この他に古文（秦以前の古文字書体）系統の『毛詩』があり、これは戦国時代末期の荀子（前315-240頃）が『詩』を魯の毛亨（大毛公）に伝え、その家に伝承していたものであった。これを景帝の第三子であった河間の献王が入手、朝廷に献上して、献王は毛萇（小毛公）を自身の博士とした。注釈である『毛伝』は、大毛公より小毛公に伝えられたものであるという。この『毛詩』の家は学官に立てられることはなかったが、「三家詩」はいずれも漢代以降に亡佚してしまったため、現行の『詩』は『毛詩』の系統を引くものである。漢朝公認の「三家詩」が亡んで『毛詩』だけが伝えられた理由は、後漢の鄭玄（127-200）が『毛伝』を学び、これを敷衍しつつ修正して『毛詩鄭箋』を記し、さらに唐代には孔穎達が『五経正義』を撰定するに際して、この『毛詩鄭箋』を拠るべき注としたことにより、『毛詩』は『毛詩正義』として盛行することになったという点が大きいと思われる（野間2014:120）。

王先謙の『詩三家義集疏』は、上述の「三家詩」のうち、後代の伝承部分に留められた残片を収集するばかりでなく、『毛詩』全体の注釈を集成した体裁のものとなっており、さらに「愚案」として先謙自身の見解を掲げている。そ

の考証の記述は『左氏伝』の引用から始まるものであり、大いに示唆に富む。確かにこの『詩三家義集疏』が極めて考証学的な労作であることは事実であるが、『毛詩』原作の意図や背景そのものに迫ろうという意図に発するものであるため、時にやはり行き過ぎの感が否めない部分も大きいように思われる。たとえば、本稿でも後に引く「鶉之奔奔」に対する先謙の「愚案」によれば、その結論は「この詩は宣公を刺ること、はなはだ明らかなり」とされている。これは、「毛序」が「衛の宣姜を刺るなり」とし、「毛箋」もこれを承けていることに随うものであり、結局「鶉之奔奔」の原詩人は宣公の冷酷さを唱ったものである、との歴史的な実証性を顧慮する判断に留まっている。ちなみに、本稿では『左氏伝』の成立を前320年前後と考えるため、『毛詩』の「詩序」は『左氏伝』よりも後代の成立となる。その意味では、「毛序」「毛箋」が早くも後漢における儒教国学化の下にあるのに対して、「左氏伝」は、それ以前の、すなわち儒学の影響を色濃くは受けていない段階にあると考えたい。

2. 『左氏伝』の成立と史実性をめぐって

以上でほぼ述べたように、本稿は『春秋左氏伝』の中に見られる、『詩』の引用を通じた登場人物間の応答をサンプルに、『詩』受容の新たな可能性を見出そうとする試論である。その際にまず、『春秋左氏伝』研究の側から、文献学的な側面について確認することが不可欠であろう。もっとも、『左氏伝』の成立問題その他に関しては、鎌田正（1910-2008）による『左伝の成立とその展開』の結論を大枠で踏まえることにしたい。それは、諸橋轍次（1883-1982）による同書への序がよく示しているように、以下の諸点にまとめられる。1) 左伝の制作は、司馬遷（前145-86）の『史記』に先立つ。2) 左伝の記事に後人の竄入はない。3) 左伝の暦日は本来の姿である。4) 左伝に表れた儒家的道徳観をもって漢末の潤色とするのは、文献の否定である。以上の諸点ほかの確認を経て、結論として同書は、1) 左伝の成立は戦国の中葉、すなわち紀元前320年前後であろう、2) 作者はおそらく孔門子夏の流れを汲んだ魏（前403-225）の史官・左氏某であろう、との推定を下している。

この鎌田氏の考え方は、劉歆リュウキン（前53-後23：前漢末期）の手で『左氏伝』が偽作されたとするいわゆる『劉歆偽作説』を反駁するものであり、たとえば野間文史氏もこれに基本的に賛同している（野間2014：300）。もっとも野間氏は、劉歆が現行本に近い内容を持った『左氏伝』へと編集し直した

とする説を支持する。劉歆は、宮中の秘蔵書を調査する間に、古文（先秦の古文字）で記された『左氏伝』のテキストを発見したとされる人物である。本稿では、基本的に鎌田氏にしたがいつつも、西洋古典文献における歴史記述に関して共有される意識、すなわち演説などの作中における別次元空間にあっては、その空間内部の史実性が問われることはなく、ただその内部に読者に対する蓋然的説得性が伴っていればよい（内容的に荒井 1974：6 ほか）とする認識が、『春秋左氏伝』の著者と読者にも当然視されていた、と考えておきたい。すなわち、たとえば本稿の以下に取り上げる襄公 27 年の条に関して、事件の史実に関わる外的側面について『左氏伝』がその記述に虚偽を交えることは決してないものの、ある人物による談話の内容、ないし『詩』からの引用などに関しては、文脈の流れに蓋然性と説得力を賦与しうる限りにおいて、その取捨選択が『左氏伝』の著者に自由なかたちで委ねられていた、とする考えを採りたいと思う。つまり、本稿での考えに基づくなら、『左氏伝』の諸登場人物によって『詩』中のいかなる詩篇が引用されるか、といった点に関してまでは、必ずしも史実が反映されておらず、そこには文学的創作性が見出され得る、ということになる。

3. 『左氏伝』における史実予言の創作性

今述べたように、本稿では『左氏伝』の登場人物による『詩』中の詩篇引用に文学的創作性が盛り込まれている、と解する立場を採る。もっともこの見解を打ち出すに当たっては、『左氏伝』のうちに、「事後予言」ともいふべき一種の文学的テクニクが頻用されているという点が大きく影響を及ぼしている（「事後予言」については、たとえば荒井 2001：下 51）。

ここで「事後予言」と呼ぶのは、端的に言えば、史実を既知のものとして所持する後世の人間が、その史実に先立つ歴史的イベントを記述する際に、そこに登場する人物の口に、あたかも後発する史実を予知しているかのような発言をさせる手法を指す。これは、筆者の知る限り、ローマ随一の詩人ウェルギリウス（前 70-19）が「冥界下り」という手法を用いながら、代表作『アエネイス』において行ったこととほとんど同種である。同作品の第 6 巻において、主人公アエネアスの父親の故・アンキセスは、冥界で地上への誕生を待っているローマの英雄たちのことを、冥界に降ったわが子アエネアスに順次紹介しつつ、以後主人公を待ち受ける天命をも同時に予言している。このように西洋古典文学

では、「予言」の場所を確保するために、既に物故者となった者と作中人物との接点として「冥界」が用意されることがあった。この「冥界」において主人公には、自らが地上に戻る時点以降の出来事に関する知識が与えられる（これは、現在を生きる読者・聴衆には既知の事柄である）。翻って『春秋左氏伝』では、冥界などで伝えられる知識を前提とすることなく、あたかも当然のごとくに登場人物が未来のことを予言するのであるが、その「予言」が悉く的中するものであるだけに、逆にそこには文学的創作性が潜むのではないかと推測できるのである。

例を一つ挙げることにしよう。

昭公7（前535）年の条に「やがて孔丘なる人物が世に顕れんとしていると吾は聞く」という一節がある。これは魯の大夫・孟僖子（仲孫矧カク）が昭公24（前518）年、死に臨んで語ったとされる言葉である。ちなみにこの仲孫矧の発言が、なぜ昭公24年に載らないかと言えば、昭公7年の時点で彼・孟僖子は「礼儀に通じていなかった」ため、以降「礼儀に通じた人物を見つければ、これに師事した」ほどの人物であり、実際、遺言では自らの二子（何忌と敬叔）を孔丘に師事させていて、このような孟僖子の行動は、『左氏伝』における基調テーマ「礼」によく適うものだからだと思われる。つまりこのような孟僖子の言動は、彼の臨終時ではなく、むしろその学びの時点で載せるべきだと判断されたのであろう。ただ孟僖子の没年（前518年）をあてはめても、孔子はこの年、いまだ35歳前後である。何忌と敬叔が孔丘に師事したのが史実であっても、それは必ずしも孟僖子の遺言に基づく選択ではなく、彼ら二人の意志によるものではなかっただろうか。つまり『左氏伝』には、このような「予言癖」が頻繁に認められるのである。ちなみに、たとえば『論語』子罕編には、呉国の大臣が、孔子の弟子の子貢（既に魯の外交使節となっていた）に「あなたの師の孔子は聖人だという評判だが…」と述べたとされ（貝塚1951:62）、上の『左氏伝』における孟僖子の発言と同趣旨のものとして注目されよう。『論語』中の一節でもあり、この発言の正確な時期は不明であるが、子貢の生年が前520年とされることもあり、このように孔子の評判が立つのは、孔子が魯の司寇となる前501年前後のことであろう。

4. 『左氏伝』における「事後予言」

このように、『左氏伝』における「事後予言」に関しては、全巻にわたって

例を挙げるに暇がない。いま前546年に成立し『左氏伝』襄公27年に載る「宋の盟」前後の条から、いくつか例を拾ってみることにしよう。

あ) 楚の令尹子木の判断をめぐって。

「宋の盟」は、宋の左師・向戌ショウジュツが発案し、自らの人間関係を生かして4国【晋・楚・斉・秦】、とりわけ晋と楚の2大国間に和平をもたらそうとした会盟である(前546年)。そこには2大国ないし4国のみならず、晋・楚のもとに置かれる多数の小国も連なることになったため、いきおいこの頃より各国に登場し始めていた実力ある卿や大夫たちが、この盟を舞台として『春秋左氏伝』の中に姿を現すことになった。以上について、「宋の宰相向戌は、楚の令尹レイイン子木(屈建)、晋の卿の趙孟(趙武、趙文子)と個人的に親交があった関係を利用して、両国に和平を説き、前546年に晋・楚・宋・魯・鄭・蔡・陳・許・曹・衛の諸国の大夫を宋の都に会させ、和平を約した」(伊藤2000:324)とまとめることができる。ここには、晋から趙孟だけでなく叔向、鄭からは(簡公に伴うかたちで)伯有(良霄)も参加していた。

かくしてこの会盟は、基本的に晋と楚の会盟であるが、楚の人が衣の下に甲を着込むので、楚の大宰の伯州犁は「信」こそ肝要であることを令尹子木に告げて説得しようとしたが、子木は「意図が満たされさえすれば、信など守る必要はない」と述べる。そこで伯州犁は退出すると、「令尹子木は間もなく死ぬだろう、3年は持つまい」と人に漏らした(同じく前546年)。

伯州犁によるこの「予言」は、翌年の襄公28(前545)年に成就する。『左氏伝』によれば、この年「楚の屈建が亡くなり、趙武が同盟国なみに弔問したのは、礼に合している」とされる。これは、楚の側から信を侵されても、成就した会盟にしたがって弔問に赴いた晋の人趙武の行動が「礼に合している」という意味だと理解できる。

い) 楚王の難題。

鄭伯簡公は游吉(子大叔)を楚に遣わすことになる。楚の人は、「宋の盟には鄭君(簡公)自ら参加されたのに、いま楚に鄭の大夫の游吉が遣わされるのは納得できない」と言い、漢水のところで游吉を引き返させた。なお宋の盟の場面に関して、実際に参加したという『左氏伝』の記述があるのは伯有に関してのみであって、簡公が参加していたとすれば、それは帰途趙武を鄭の垂隴で供応した、という記事から推察されるのみである。游吉は鄭が小国であること

の苦しみ故、君主が国を留守にできない旨を表明し、上掲した楚の人の難癖に応えたが、帰国すると鄭の同僚の子展に「楚王はやがて死ぬだろう」と漏らす。その理由は「自らの政徳を良く修めもせずに、諸侯に難題を吹きかけたため」である。

游吉のこの「予言」は、やはり翌年の襄公 28 (前 545) 年に成就する。宋の一行が漢水に着くと、楚の康王が亡くなった、とされる。

う) 蔡公の受難。

宋の盟以降、諸小国は、晋および楚の 2 大国に対し、そのどちらにも朝貢する義務を負わされることになった (伊藤 2000 : 324)。その結果、蔡の景公が晋に朝貢し、帰途鄭に入国した。鄭伯簡公がこれを襄公 28 (前 545) 年に饗応したものの、蔡侯の態度が不遜であった。そこで鄭の卿である子産は「蔡侯は、きっと災いを免れ得まい」と予言する (同・前 545 年)。小国である蔡に対して、鄭は蔡が晋に赴く往路にも子展を門外に遣わして労わせたにもかかわらず、その帰途にも態度が改まっていない。小国である蔡が、大国の鄭に対して倨傲・怠惰をその本性とするような態度をあからさまにすると、蔡の景公は、きっと我が子の手にかかることだろう、という子産の詳細な判断がその内容として示されている。

そして実際、景公は、太子である般のために楚から妻を迎えたものの、自らその嫁に通じたため、襄公 30 (前 543) 年、太子によって弑され、子産の「予言」は成就することになる。

ある人物の生前の態度から、その死に方まで子産が正確に言い当てているところを見るに、それは『左氏伝』一流の「礼」や「信」などに照らしての判断であるとはいえ、そこに「結果から遡っての事後予言」というテクニックが用いられたと考えねばならないのではないだろうか。

5. 「宋の盟」の後：鄭における後日譚

この「宋の盟」には後日譚があり、「宋の盟」と同じく襄公 27 年の条に載る。本稿ではこの後日譚を中心に考えることにする。この襄公 27 年のくだりでは、晋の宰相で正卿の趙武 (趙孟・趙文子) が、宋の会に出席した帰途、鄭を訪問する。趙孟は晋の人で、趙盾の孫、名は武、諡おくりなは文で、悼公 (在位 : 前 572-58) の相となり、以降権勢を恣にした。前 546 年時点で、晋では平公

(在位：前 557-32)、鄭では簡公(在位：前 565-30)が君主の座にある。

趙武は「7人の大臣が簡公とともに自分を歓迎してくれたのは大いに光栄である。各々の卿には詩を歌っていただき、鄭の君簡公の恩寵に花を添えるべく、また自分も卿たちの志をうかがいたい」と願う。この要請に対し、7人の卿が『詩』に収められた詩篇を引用しつつ、それぞれの意向を明らかにし、趙武を歓待する、という趣旨である。晋側には趙武のほかに叔向(卿、羊舌肸)が同行している。一方鄭側には子産(公孫僑；～前 522、孔子が「古の遺愛」とした名士)、そして宋の盟に参加していた伯有(良霄)の姿もある。

この後日譚は、野間氏による『五経入門』(野間 2014：114-5)にもほぼそのままの形で引用されている。野間氏によれば「『詩』は、孔子以前からすでに『書』とともに権威を持って世に行われていた。春秋時代の歴史説話を豊富に記述する『春秋左氏伝』には、『詩』が諸国の貴族(王・公・卿・大夫・士)の間の共通の教養として通行していた様子が活写されている」とされる。

以下、原文を引いた後に訓読文を掲げる。いずれも「新釈漢文大系」によるものである。

【原文】(鎌田 1974：1103-4)

鄭伯享趙孟于垂隴。子展・伯有・子西・子産・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。抑武也不足以当之。

伯有賦鶉之奔奔。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、寡君在矣。武何能焉。

子産賦隰桑。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、伯有將為戮矣。詩以言志。志譴其上、而公怨之、以為賓榮。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。

文子曰、其餘皆數世之主也。子展、其後亡者也。在上不忘降。印氏、其次也。樂而不荒。樂以安民、不淫以使之。後亡、不亦可乎。

【訓読文】

鄭伯、趙孟を垂隴に享す。子展・伯有・子西・子産・子大叔・二子石従ふ。

趙孟曰く、七子、君に従ひて以て武を寵せり。請ふ皆賦して以て君の賜を卒へよ。武も亦以て七子の志を觀ん、と。

子展、草虫を賦す。

趙孟曰く、善いかな、民の主なり、と。抑ふに武や以て之に当たるに足らず、と。

伯有、鶉之賁賁を賦す。

趙孟曰く、牀第の言は闕を踰えず。況んや野に在るをや。使人の聞くを得る所に非ざるなり、と。

子西、黍苗の四章を賦す。

趙孟曰く、寡君在り。武何ぞ能くせん、と。

子産、隰桑を賦す。

趙孟曰く、武請ふ其の卒章を受けん、と。

子大叔、野有蔓草を賦す。

趙孟曰く、吾子の恵みなり、と。

印段、蟋蟀を賦す。

趙孟曰く、善いかな、家を保つの主なり、と。吾望むこと有り、と。

公孫段、桑扈を賦す。

趙孟曰く、匪の交り放らざれば、福將に焉くに往かんとする。若し是の言を保たば、福祿を辞せんと欲すとも得んや、と。

享を卒ふ。

文子、叔向に告げて曰く、伯有は將に戮せられんとす。詩は以て志を言ふ。志其の上を誣ひ、之を公怨して、以て賓榮と為す。其れ能く久しからんや。幸にして後に亡げん、と。

叔向曰く、然り。已だ侈れり。所謂五稔に及ばずとは、夫子を之れ謂ふ、と。

文子曰く、其の餘は皆数世の主なり。

子展は、其れ後に亡びん者なり。上に在りて降ることを忘れず。

印氏は、其の次なり。楽しみて荒まず。楽しみて以て民を安んじ、淫して以て之を使はず。後に亡びんこと、亦可ならずや、と。

6. 「伯有の乱」など

内容については、訓読文でほぼ明らかであろうが、野間氏はこの段につい

て、「これらが果たして春秋時代の実態をどれほど正確に反映しているのか、それを確認することはできない」（野間前掲書：115）とし、これ以上の探索を放棄する。春秋学を本領とされる野間氏のことであるから、『左氏伝』研究の側から『詩』に向けて何らかの光を当てようとする試みは、ほぼなされていないと考えて差し支えないのであろう。

ただ本稿でまず注目したいのは、宴の場面が終わった後の趙武と叔向のやり取りである。それによれば、趙武がまず「伯有はそのうちに殺されるだろう」と予言し、その理由として「詩は心中を述べるものであり、心中に自らの国君を軽侮し、表に怨み言を述べつつ賓客をもてなそうとする伯有は、長くは持たず、せいぜいあとで亡命するであろう」と付言する。これに対し、叔向が全面的に同意しつつ伯有の倨傲を責め、「5年と持つまい」と断言するのである。

諸卿に対する寸評はさらに続き、趙武が「他の6名は、皆数代を守り続けるが、中でも子展の家が最後まで続き、上位にあっても自らを抑えることを忘れない」として、「草虫」を賦した子展を賞讃する。その次に「蟋蟀」を賦した印氏を挙げ、「自らは楽しみつつ心を緩めることなく民を安んじ、過分に民を酷使することなく残るであろう」と予言する。

では、以降の史実はどのような展開を迎えるであろうか。

果たしてこの3年後（襄公30年、前543年）、「伯有の乱」が起こる。公孫黒のために伯有は自邸に火を放たれ、雍梁に、次いで許に逃げたが、その後墓門の排水溝から再度潜入する。だが駟帯らと対決した結果、結局羊肆ヨウシで殺される。

この「伯有の乱」にはさらに後日譚があり、『左氏伝』昭公7（前535）年に記されている。それによれば、あえなく殺された伯有は、「靈鬼」と化し、甲冑を帯びた姿で諸人の夢に現れては「駟帯そして公孫段を殺してやる」と触れ回ったという。果たして同年3月には駟帯が没し、翌正月には公孫段も没する。そこで子産は伯有の子である良止を立てて後嗣とし、死者の霊を安撫したところ、ようやくその災いは収まった。なお公孫黒はこれに先だち、昭公3（前539）年に自ら縊死している。

以上、詳細を極める『春秋左氏伝』の記述は、本稿での立場から見れば、史実を記録するという点において外れることはない。ただ遡れば、一連のストーリーにおいて前景に登場する伯有が、「宋の盟」の後、趙武をもてなす際に『詩』の鄘風から「鶉之奔奔」を引いて賦したことが一連の発端となっている

と考えられる。少し別の考え方をすれば、それに対して趙武が「伯有はそのうちに殺されるだろう」と予言し、叔向がこれに全面的に同意しながら「5年とは持つまい」と断言したことが、その後の歴史の動向を決定づけた、と言えるかもしれない。そして本稿の立場からすれば、伯有による「鶉之奔奔」披露、および趙武と叔向による予言は、「事後予言」に含まれるべき文学的テクニクに属す、と考えられるのである。

7. 卿たちの引く『詩』各篇とその内容・解釈

では以下、先の「[宋の盟]の後：鄭における後日譚」に引いた各卿の詩篇それぞれについて、原文と照らし合わせながらその内容を考えてみることにしよう。引用する原文・訓読文はいずれも「新釈漢文大系」に基づく。

①子展 召南より「草虫」

啜啜草虫 趨趨阜螽 未見君子 憂心忡忡。
 亦既見止 亦既覯止 我心則降
 陟彼南山 言采其葍 未見君子 憂心惓惓。
 亦既見止 亦既覯止 我心則説
 陟彼南山 言采其薇 未見君子 我心傷悲。
 亦既見止 亦既覯止 我心則夷

啜啜たる草虫 趨趨たる阜螽 未だ君子を見ず 憂心忡忡たり
 亦既に見 亦既に覯ひ 我が心則ち降る
 彼の南山に陟り 言に其の葍を采る 未だ君子を見ず 憂心惓惓たり
 亦既に見 亦既に覯ひ 我が心則ち説ぶ
 彼の南山に陟り 言に其の薇を采る 未だ君子を見ず 我が心傷悲す
 亦既に見 亦既に覯ひ 我が心則ち夷らぐ

この詩篇には「君子」という語彙が頻出する。注釈には「君子は本来祖霊を指す語であったものが、後に変化して、思慕する対象として恋人や配偶者(夫)を言うようになる場合もある」とあり(石川1977:47)、近年の民俗学的解釈によれば「本来祖霊の降臨を歌ったもの」と判断される詩篇である。子

展がもてなしの場面でこの一篇を引いたのは、言うまでもなく、その「祖霊」に客人を当てる理解によるものである。もっともこのような理解が、客人すなわち趙武に対して、礼を失するものでなかったことは確かである。趙武は謙遜して「わたしはそれほどの人物ではない」と応えた。そして7大夫のうち子展は、最も高い評価にあずかる人物となった。

『左氏伝』の文脈では、子展が「草虫」の詩を歌った意図は、同詩の中に「未見君子，我心傷悲。亦既見止，亦既覯止，我心則夷」とあるのを受けて、趙孟を君子に比し、趙孟のごとき君子には心から安んじて従うとの意を寓して歌ったもの」とされる（鎌田2，1974：1105）。もっとも「君子」はこの「草虫」冒頭より一貫して現れる語彙であるし、「亦既に見，亦既に覯ひ，我が心則ち降る」も同様に、冒頭より三度繰り返されるリフレインであるから、「趙孟のごとき君子には心から安んじて従いたい」との意向を伝えるという目的のためには、この「草虫」はその全編が適っていると解しうるであろう。

趙孟は、そのような子展の意向を承けて「善いかな，民の主なり」以下と返答する。これはもちろん「草虫」に歌われている「君子」であれば、「民の主」にふさわしい人物であろうが、自分はそれには当たらない、と謙遜したものだとして受け取れる。したがって趙孟の返答は、「草虫」の主題を十全に踏まえた上で、「草虫」全体をめぐって彼が下したものであったと捉えられよう。いずれにしても「草虫」の主題は、待ちわびていた理想の人物（それが君子であっても恋人であっても差し支えない）との邂逅の喜ばしさを歌うという点にある。したがってこの詩を「祖霊の降臨を歌った」ものである、と総括するのは、いささか的を逸しているのではないだろうか。

②伯有 鄘風より 「鶉之奔奔」

鶉之奔奔 鶉之彊彊 人之無良 我以為兄
鶉之彊彊 鶉之奔奔 人之無良 我以為君

鶉の奔奔たる 鶉の彊彊たる 人の良きこと無きを 我以て兄と為す
鶉の彊彊たる 鶉の奔奔たる 人の良きこと無きを 我以て君と為す

嫁ぎ先で自分につらくあたる人々を、兄と呼び夫と呼ばねばならぬ不満を直截に表現した詩とされる。この詩篇にあっては末尾に「君」と出る。君はもち

ろん夫を指すものであって構わないが、文字通り「君子」と読めるわけで、客人に当てても礼を欠くわけではない。趙武も、伯有が賓客をもてなそうとする志を抱いていることに関してはこれを認めていた。ただ伯有の心中に、自らの国君を軽侮する思いがあり、それを怨み言として表明するという伯有の態度を咎めたのである。伯有の理解は、確かに「詩序」に見られるような「衛の宣姜ないし宣公その人」を刺すものではない。この詩では、伯有が「人の良きことなきを我以て兄と為す」「人の良きことなきを我以て君と為す」という部分を暗に示唆しながら、自らの不遇をかこつ心情を趙孟にさらけ出し、自らが仕える君子の不徳を暴露したという点について、これを趙孟が詰ったと理解すべきであろう。この点について注釈書は、「鶉や鶉が、結婚・男女契合の幸の相であると同時に、実際には破綻した結婚生活の不幸を訴える対象たる祖霊をも表す」としている（石川 1997：139）。注釈書によれば、自由に満ちた祖霊と、現実生活との乖離にあえぐ詩人が吐露した作品、ということになるのであろうが、「祖霊」を持ち出すまでもなく、不満を吐露する場として他国の卿を借りるのは論外である。趙孟はこの点を咎めつつ、それを暗に詰るために「牀第の言は闕を踰えず。況んや野に在るをや」という表現を用いたものと考えたい。つまり、『左氏伝』の文脈は、この「鶉之奔奔」が、夫や義理の兄だけでなく、君主に対する不満を吐露する場面にも実際に用いられ、またそのことが相互理解のうちに伝わりうる詩篇だということを示唆するに十分であろう。

③子西 小雅より 「黍苗」しよびょう

芄芄黍苗 陰雨膏之 悠悠南行 召伯勞之
 我任我輦 我車我牛 我行既集 蓋云歸哉
 我徒我御 我師我旅 我行既集 蓋云歸処
 肅肅謝功 召伯營之 烈烈征師 召伯成之
 原隰既平 泉流既清 召伯有成 王心則寧

芄芄たる黍苗 陰雨之を膏す 悠悠たる南行 召伯之を勞す
 我が任我が輦 我が車我が牛 我が行既に集る 蓋ぞ云に歸らざる
 我が徒我が御 我が師我が旅 我が行既に集る 蓋ぞ云に歸処せざる
 肅肅たる謝の功 召伯之を営む 烈烈たる征師 召伯之を成す
 原隰既に平ひ 泉流既に清ふ 召伯有成 王心則ち寧し

この「召」については、召穆公であるという説があるが、地名であるとする説もあり、定説がない。この第四章が趙武に対するもてなしの場面で謡われたとすれば、その意は「厳肅なる謝の築城は、召伯がこれを造り、猛々しい衆民は、召伯の統べしところ」との一段を汲むはずであり、趙孟が「わが君がおられてこそなされたことであり、わたしにできることではない」と謙遜する連脈は自然である。この詩篇について、詩序は、卿士召伯の職を全うし得なかった幽王を刺る詩であるとし、朱熹の『集伝』は宣王期の召穆公の謝の城邑建築に赴いた者の詩であるとする。一方白川静は「召伯が南方の謝に作戦し、成功を取めたことを祝う征戎の詩」だとする（石川 2000 : 28）。『左氏伝』のように、客人（趙孟）の功を召伯に比する文脈で用いられ得るという点は、大いに示唆に満ちたものだと考えられる。

④子産 小雅より 「隰桑」 しゅうそう

隰桑有阿 其葉有難 既見君子 其樂如何
 隰桑有阿 其葉有沃 既見君子 云何不樂
 隰桑有阿 其葉有幽 既見君子 德音孔膠
 心乎愛矣 遐不謂矣 中心藏之 何日忘之

隰の桑有阿たり 其の葉有難たり 既に君子に見へば 其の樂しきこと如何
 隰の桑有阿たり 其の葉有沃たり 既に君子に見へば 云何ぞ樂しまざらん
 隰の桑有阿たり 其の葉有幽たり 既に君子に見へば 德音に孔だ膠んなり
 心に愛しむ 遐ぞ謂めざらん 中心之を藏し 何れの日か之を忘れん

この詩篇にも「君子」が頻出する。注釈書は、この詩の「君子」を祖霊と解し、この詩篇を「典型的な祖霊降臨歌」とであるとするが（石川 2000 : 31）、子産は隰の桑の葉がゆらゆらと垂れ下がる、その柔美をもって客人趙孟の柔美を示唆し、そのような桑の葉にことよせつつ趙孟との邂逅を喜ぶ場面でこの詩篇を引いたと考えられる。この「君子」を祖霊と解さずとも、客人をその君子に見立てることが十分に可能であるということを『左氏伝』のやり取りは示している。子産が、『左氏伝』の中で第一級に賞賛される人物であることを考えると、宴の場面での贈答歌としては、このように邂逅の嬉しさを直截に歌い上げるような詩篇の引用こそ、バランス感覚に照らして外交の場には最適だとい

言外の趣旨を読み取ることもできるだろう。『左氏伝』は、子産の優れたバランス感覚を「隰桑」の柔美に連ねているという読み方ができるかもしれない。

⑤子大叔 鄭風より「野有蔓草」やゆうまんそう

野有蔓草 零露漙兮 有美一人 清揚婉兮 邂逅相遇 適我願兮
野有蔓草 零露瀼瀼 有美一人 婉如清揚 邂逅相遇 与子偕臧

野に蔓草有り 零露漙たり 美しき一人有り 清揚婉たり 邂逅して相遇へり 我が願ひ適へり

野に蔓草有り 零露瀼瀼たり 美しき一人有り 婉如たる清揚 邂逅して相遇へり 子と偕に臧からん

本詩篇に表れる「美しき一人」は、民俗学的解釈によれば、神霊の降臨と解すべきだとされる（石川1997：244）。もっとも『左氏伝』におけるように、趙武のもてなしの場面で本篇が用いられたことを考えれば、この「美しき一人」に客人を重ね、客人に贈呈する詩篇として、全編を「邂逅して相遇へり」という喜びを歌うために用いてまったく非礼ではないということが知られる。趙武も応えて単に「吾が子の恵み」、すなわち「あなたのおかげ」であり「ありがたいことだ」と謝辞を返しているあたり、外交場面ではまったく差しさわりのないやり取りに収まる詩篇だと解せよう。

⑥印段 唐風より「蟋蟀」しっしゅつ

蟋蟀在堂 歳聿其莫 今我不楽 日月其除
無已大康 職思其居 好楽無荒 良士瞿瞿
蟋蟀在堂 歳聿其逝 今我不楽 日月其邁
無已大康 職思其外 好楽無荒 良士蹶蹶
蟋蟀在堂 役車其休 今我不楽 日月其悒
無已大康 職思其憂 好楽無荒 良士休休

蟋蟀堂に在り 歳聿に其れ莫るる 今こそ我不いに楽しまん 日月は其れ除りゆかん

大だ康しみにすぐること無かれ 職はくは其の居をも思へ 好楽しみて荒ること無し 良士は瞿瞿たり

蟋蟀堂に在り 歳聿に其れ逝かん 今こそ我不いに楽しまん 日月は其れ邁かん

大だ康しみにすぐること無かれ 職はくは其の外をも思へ 好楽しみて荒ること無し 良士は蹶蹶たり

蟋蟀堂に在り 役車は其れ休めり 今こそ我不いに楽しまん 日月は其れ愒ぎゆかん

大だ康しみにすぐること無かれ 職はくは其の憂を思へ 好楽しみて荒ること無し 良士は休休たり

この詩篇に対し、注釈書は「原初的祭祀歌から発展して、編者の意図を色濃くし」た「歳末の宴楽を歌った詩である」とする（石川1998：7）。なお詩序は「蟋蟀は晋の僖公を刺るなり」としていて、これを注釈書は「まったくの誤り」とする。『左氏伝』からは、印段がこの詩篇を「楽しみにも心を引き締めてゆきたい」という意向を表明するために引いたと受け取れる。これに対して趙孟は「一家の守り手に相応しい意気だ」として「自分にもできそうである」との評を下している。また続いての叔向との対話の中で、趙孟は印段が引いたこの「蟋蟀」の趣旨を「楽而不荒。楽以安民、不淫以使之。」（楽しんでも度を過ぎずことなく、民とともに楽しんで民を安らかに治め、貪欲にふけて民を酷使することもない）と総括している（前掲）。これは同詩のなかの「無已大康 職思其居」「無已大康 職思其外」「無已大康 職思其憂」の部分のパラフレーズしたものと理解することができよう。印段は子展に次ぎ、趙武により二番手の評価に与かったわけであるが、コオロギの姿とも併せ、このように控えめな意向の表明は、むしろ外交場面によく適合しうるものなのかもしれない。『左氏伝』はそのような知恵をも授けてくれる著作であろう。

⑦公孫段 小雅より「桑扈」そうこ

交交桑扈	有鶯其羽	君子樂胥	受天之祜
交交桑扈	有鶯其領	君子樂胥	萬邦之屏
之屏之翰	百辟為憲	不戢不難	受福不那
兕觥其觶	旨酒思柔	彼交匪敖	萬福來求

交交たる桑扈 鶯たる有り其の羽 君子楽しみ胥しみて 天の祐を受く
 交交たる桑扈 鶯たる有り其の領 君子楽しみ胥しみて 萬邦の屏たり
 屏之り 翰之り 百辟もて憲と為す 不いに戢らぎ不いに難み 福を受くるこ
 と不いに那し
 兕觥其れ觶れる 旨き酒あり 思に柔あり 交らず放らず 萬福来ち求まる。

この詩篇にも「君子」が頻出する。これに対し詩序は、「桑扈は幽王を刺るなり」とするが、このような「そしり」をベースにした解釈が当たらないのは言うまでもない。一方注釈書はこの詩を「祖霊の降臨を希求し、降臨した祖霊をもてなし、一族の永遠の繁栄を祈願する仮面舞踏詩」だとする（石川1998：435）。『左氏伝』の文脈では、公孫段が「礼に適う君子は天祐を受ける」という意味を寓しつつこの詩編を賦したのに対し、趙武はこの詩編の末尾「彼交匪敖、萬福来求」をリフレインで引き、「礼に違うことなく傲りさえなければ、あふれんばかりの福が到来する」と応じる。二人のやり取りの中に、経学的な硬直した儒教的解釈があふれているとはとても思えず、実に自然な解釈の応酬であるように思える。民俗学的な解釈を徹底させずとも、この詩編がもてなしの際の贈答歌として十分に機能するというのを、『左氏伝』は十全に実証しているのではないだろうか。

結. 『詩』 解釈書としての『春秋左氏伝』

以上、簡単ではあるが、本稿では「宋の盟」の後の鄭国における饗宴の場面を『春秋左氏伝』から取り上げ、実際に外交の場面で用いられたとされる『詩』の諸編につき、その解釈の実際を辿ることに努めた。もとより『左氏伝』には、「事後予言」と受け取れるくだりが無数に掲載されている。ここから発展的に考えるならば、『左氏伝』は、おそらく歴史的な正確性には決して違わぬものの、登場人物たちの内面に往来する思いや言葉、あるいは『詩』からの引用その他の部分に関しては、多分に文学的創作性を駆使した作品だと考えられる。『左氏伝』全編には、『詩』からの引用が二百数十篇以上にわたって認められることを考え合わせるならば、『左氏伝』は、古代世界に内在した『詩』の解釈書の一つとして、その価値を再認識することができる作品なのではないだろうか。

参考文献

- 秋山学「哲人と政治—孔子とギリシア哲学者たちをめぐって—」『儀礼空間の表象：
 釈奠—東アジアの孔子祭を考える』91-100頁，2018年（科学研究費補助金基盤
 研究（A）課題番号：JP26244008（平成26～29年度）「東アジア文化の基層と
 しての儒教の視覚イメージに関する研究」，研究代表者：守屋正彦）。
- 荒井献『イエスとその時代』，岩波書店，1974年。
- 荒井献『イエス・キリスト』（上・下），講談社，2001年。
- 石川忠久『詩経』上・中・下，明治書院新釈漢文大系，上1977・中1998・下2000
 年。
- 小倉芳彦『春秋左氏伝』上・中・下，岩波文庫，上1988・中1989・下1989年。
- 貝塚茂樹『孔子』，岩波新書，1951年。
- 貝塚茂樹監修『春秋左氏伝』，筑摩書房，世界古典文学全集13，1970年。
- 貝塚茂樹・伊藤道治『古代中国』，講談社学術文庫，2000年。
- 鎌田正『春秋左氏伝』1，2，3，4，明治書院新釈漢文大系，1) 1971・2) 1974・3)
 1977・4) 1981年。
- 鎌田正『左伝の成立とその展開』，大修館書店，1963年。
- 呉格點校・王先謙撰『詩三家義集疏 上』，中華書局出版，1987年。
- 白川静『詩経—中国の古代歌謡—』，中公新書，1970年。
- 竹内照夫『四書五経入門』，平凡社，2000年。
- 野間文史『五経入門』，研文出版，2014年。
- 牧角悦子「詩経の文学性—聞一多の古代学を中心に—」，渡邊義浩編『兩漢における
 詩と三伝』245-278，汲古書院，2007年。
- 目加田誠『詩経』，講談社学術文庫，1991年。
- 安井小太郎・諸橋轍次監修・大東文化学院志道会研究部編『綜合春秋左氏伝索引』，
 汲古書院，1935年初版。

※本稿は、科研費・基盤B「『儒教美術史』構築のための発展的研究—東アジア文化
 圏の構造解釈と研究資源化」（2019-23年度；研究代表者水野裕史）による研究成
 果の一部である。関係各位にこの場を借りて謝意を表したい。