

東洋史研究

第三十七卷第四號 昭和五十四年三月 發行

諺の引用

——『左傳』と『史記』の場合——

小 倉 芳 彦

一 前言

二 『左傳』の「諺」

(1) 諷諭

(2) 反論

三 『史記』の「諺」

(1) 鄙言里語

(2) 司馬遷と「諺」

四 後語

一 前言

中國人は古語と並んで俗諺もよく引用するという。手近な例では、延安における「反對黨八股」の演説で、毛澤東は長

たらしい八股文を評するのに「懶婆娘的褻脚、又長又臭」（ものぐさ女の纏足の布、長くて臭い）という歇後語^①を使っている（一九四二年二月八日）。また日中國交正常化前夜の北京大會堂の挨拶で、周恩來は「前事不忘、後事之師」という成語を使ったが（一九七二年九月二十五日）、これは後述するように、その出典である賈誼の「過秦論」では「野諺」として引かれた語である。^②

話し手が引用を行なう動機は多様だろうが、概して言えば、話者と聴者の間に共通する周知の話題を挿入するためであり、それには日常生活に密着した俗諺類の引用が効果的なわけであろう。それが間接的に話者の論の正當化・權威化に寄與することになる。もっとも正當化・權威化自體を目的とすれば、古今の經典からの引用の方が手取り早いわけだが、そのことの逆効果ということもあり得る。

日常生活上の經驗知にもとづき、それに簡潔な言語表現を與えた俗諺類には、經典が誇示する普遍的理念にくらべて、それを生み出した人々の生活の痕跡が豊かなように思える。しかし實際には、收集自體を目的とするのでもない限り、知識人の手に成る書物に俗諺類が登場することは稀であり、たとえ記録されたとしても、その書き手の意識を濾過している。古今にわたり中國社會に行なわれて來た諺語類の全體像については專書に譲り、ここでは『左傳』や『史記』に「諺」として收録されたものに對象を限って、本來口誦による俗諺類が記録に登場する場合を検討してみたい。

二 『左傳』の「諺」

『左傳』における引用は形式上次の三つで行なわれる。（一）先行する古典『詩』『書』等の語をその書名・篇名等を明記して引用する。（二）それに準じた内容の語を「古人有言」「人有言」「吾聞之」のように、耳で聞いた話として引用する。（三）「諺曰」として引用する。ただしこの區別はあくまでも形式上で、（三）の中にも（一）と同質の典雅なものがあり、（二）と内容的に重複するものもある。またこのような引用の形式を全く具えていなくても、文脈から

見て明らかに古書・古言からの引用であると推測されるものもある。引用の動機や方法の問題一般をとりあげるならば、それらをすべて包括せねばなるまいが、今はさしあたって「諺曰」として引用されたものだけに焦點を絞る。「諺」として引かれたものと俗諺とのかわり方が問題だからである。

『左傳』には俗諺と全く縁遠いと見られる「諺」もある。

1 晉の士會（范武子）が周王から中軍の將に任ぜられ、大傅の官を加えられると、晉國の盜は秦へ逃奔した。羊舌職が評する。

「吾聞之、禹稱善人、不善人遠」。〔禹が善人を擧げると不善人は遠ざかった。〕これは、今のことを指すのであろう。

『詩』の「戰戰兢兢、如臨深淵、如履薄冰」（小雅小旻）とは、善人が上に在る状態を言ったものだ。善人が上に在れば國中に僥倖の民がいなくなる。「諺曰、民之多幸、國之不幸」。〔僥倖を願う民が多いと國は衰える。〕これは、上に善人がいないために起るのである。（宣16）

この羊舌職の評言は、最初に「吾聞之」と禹の事蹟を擧げ、次に戒懼の『詩』を引用し、末尾を「諺曰」で結ぶ完備した引用形式をとっている。しかもその「諺」の内容は、「民之多幸、國之不幸」と露骨なまでに國君本位の秩序主義であり、評言の末尾に置かれることによって『詩』に劣らぬ重味をもって、ダメ押しの役割を果している。この類の「諺」を他に求めるとすれば、『孟子』に見える晏子の引いた「夏諺曰、吾王不遊、吾何以休。吾王不豫、吾何以助」（梁惠王下）ぐらいであろう。ただし「諺」以外としてなら、こうした國君本位の成句はいくつもあり、楚の令尹子文が引いた「古人有言曰、知臣莫若君」（傳7）をはじめ、仲虺や史佚の言として扱われている。

この1を除いた他の『左傳』の大部分の「諺」には、日常的な現実ないしは卑近な體驗（と思われるもの）を核としている點で、一般の俗諺と共通した性格がある。たとえば、

2 周の卜正であった滕侯と、封建の時期が先行した薛侯とが魯に來朝し、席次を争った。羽父（公子翬）が兩者を調停

する。

「周諺曰、山有木、工則度之、賓有禮、主則擇之」。周の宗盟の順序によれば、魯と同姓の滕侯が長たるべきである。(隠11)

というような場合、山の木は工が見定めるといふ日常的な行爲から説き起して、「賓」の順序は「主」たる者が取決めるという主題が導き出される。

ところでこの「周諺」では、日常の行爲から當面の主題への展開が「諺」そのものの中で明瞭に示されているが、『左傳』の多くの「諺」は、俗諺と同様に必ずしもそういう展開部を持たない。日常的な現實や卑近な體驗を簡潔に提示するだけで、そこから何が導かれるかは「諺」を引く前後の文脈の中で開示されるという構造になっている。そこでそうした「諺」が何を意圖して引かれたかの検討が必要になる。

『左傳』の「諺」を引く意圖は、大きく言つて、(1)相手の自戒を諷諭的に促す場合と、(2)窮地に立つて相手に反論する場合とに分けられる。それぞれについて例を擧げて説明しよう。

(1) 諷諭

3 虢を伐つ晉軍の通過を虞公が認めようとした。それを宮之奇が諫める。

虢が亡びれば次に危いのは虞であるから、晉の要求は斷わるべきだ。「諺所謂、輔車相依、唇亡齒寒」とはこのことをいう。

しかし虞公は聴き入れず、ために晉軍は歸路、虞を滅ぼしてしまった。(僖5)

輔と車、唇と齒という物同士の密接な關係を指摘した「諺」によって、一つの事件が他の危険と密接して起る必然性が高いことを暗示する。この警告を無視した虞公は、虢と運命を共にしなければならなかった。

4 楚の司馬子良が生んだ子越椒について、子良の兄の令尹子文が豫言する。

彼は熊虎の狀、豺狼の聲だ。「諺曰、狼子野心」。(狼の子は飼いならすことができない。)彼を殺さないと我が若敖氏一族が自滅するようなことを仕出かすに相違ない。

子良は聴き入れず、ために子文の死後、子越椒は横暴の末に楚王と戦って敗れ、豫言通り若敖氏は一時滅亡した。(宣4)

狼の野性を事更めて指摘した「諺」によって、特定人物の狂暴性に對する警戒の必要を悔度とともによびかけたのがこの忠告である。^⑥ 次のような例もある。

5 周王から趙文子のもとに派遣され洛汭に館した劉定公が、趙文子に向つて禹の功を讃え、その功業を繼ぐよう勧めたところ、老齡の趙文子は「朝不謀夕」、とてもそのような元氣はないと辭退した。劉定公は歸つて周王に報告する。

「諺所謂、老將知而耄及之」。(歳を取れば知恵が増すはずなのにかえつて耄碌する。)これは趙文子のことだ。晉の正卿で盟主でありながら、「朝不謀夕」と言うとは、神と人とをないがしろにしている。これでは來年まで生命がもつまい。(昭1)

この「諺」は趙文子に對して直接使われたものではないが、前後の文脈からすれば、劉定公が趙文子を諷諭したのと同じ意味をもっている。この自戒を怠つた趙文子は、豫想通りその年の内に死んだ。

6 吳・楚間の衝突の際に、吳から使節として派遣された吳王の弟蹇由は、そのまま楚側に抑留されてしまった(昭5)。十數年たつて、令尹子瑕が楚靈王に進言する。

蹇由には何の罪もない。これでは「諺所謂、室於怒、市於色」ではないか。

そこで靈王は蹇由を歸國させた。(昭19)

「室於怒、市於色」とは「怒於室、色於市」の倒句で、室内での怒りを表へ出てもぶちまける、という日常ありがちな行

爲である。本人は怒りに任せて止められないだろうが、傍から見れば滑稽極まる。いわゆる「怒りを遷す」(論語雍也)行動である。この「諺」によって楚靈王は自己の行爲の愚かさを自發的に理解した。

7 宋昭公は即位に當つて、有力な羣公子を除去しようとした。大夫の樂豫がそれに反對する。

公族は公室の枝葉である。枝葉があつてこそ本根は庇蔭される。それなのに枝葉を刈り拂おうとするのは、「諺所謂、庇焉而縱尋斧焉」の行爲である。

しかし昭公は従わず、ために穆・襄の族が國人を率いて公を攻めるに至つた。(文7)

公室を本根に、公族を枝葉に喩えるだけでは凡庸だが、枝葉に庇われている恩顧を受けながら、見境もなく斧を尋いて枝葉を切り落す、と言えば、その行爲も日常あり得ることであるだけに、かえつて教訓としての比喩的效果は増す。そのことの意味を反省しなかつた昭公は、きびしい報復を受ける。

8 梗陽大夫に任ぜられた魏戊に、裁決しきれぬ問題が起つた。係争の一方の當事者である梗陽の大宗は、魏獻子に女樂を賂して事を有利に運ぼうとした。魏戊は闇没・女寛に命じて魏獻子を諫めさせた。二人は獻子から食事を賜つた際に、三度歎息した。それを見た獻子が訊ねる。

「吾聞諸伯叔、諺曰、唯食忘憂」。汝らはどうして食事中に三度も歎息したのか。

二人の説明を聞いて、魏獻子はそれが自分への諷諫であることを覺り、宗人の賂を辭退した。(昭28)

「唯食忘憂」を、食事の際には憂を忘れよと讀めば、これはたんなる命令となる。しかし魏獻子が自分の伯叔から聞いたとわざわざ斷つて引いたこの「諺」は、そうした外面的な作法を言うものではあるまい。むしろ、食事をすれば人間誰しも憂を忘れる、という日常的體驗を一族内の内輪話として語つたものと考えられる。現に魏獻子は歎息した二人を咎めているのではない。憂も忘れるはずの食事の最中に、しかも三度も歎息したことに不審を抱き、その背後の理由を聞き出さねばならなくなつたのである。この例は「諺」が口頭語り傳えられたことを示す點で興味深い。

硬直した意見を抱く相手に對して、「心」の持ち方一つで見方が變るといふ説き方をする際にも、「諺」が引かれる。ただしその内容は日常的と言ふより、やや内省的だが。

9 晉獻公は太子申生のために曲沃に城かしめた。士蒍が憂えて言う。

太子は公位を繼ぐことができない。呉の泰伯のように亡命した方が、留まって禍に遭ふよりも令名が残るだろう。

「諺曰、心苟无瑕、何恤乎無家」。運があれば將來國君になれるかもしれない。(閏1)

心に缺けた所がなければ、家なきことも憂うるに足りないという「諺」を引いて、士蒍は太子申生の國外亡命を得策としたのだが、太子は聴き入れず、ために驪姫の讒訴によつて五年後に自殺に追い込まれてしまった(傳4)。

10 齊が鄭を攻めた。大夫の孔叔は鄭厲公に進言する。

「諺有之曰、心則不競、何憚於病」。弱國の鄭を救うためには齊に降るしかない。

厲公が暫く待てと言ふと、孔叔は答える。

「朝不及夕」。間に合いませんよ。

そこで鄭は楚から亡命して來ていた申侯を殺して、齊への申開きをした。(傳7)

「心則不競、何憚於病」とは、會箋によれば、齊と抗衡して争う氣がないなら(できないなら)、相手に屈服するのに遠慮はいらないという意味のようである。次の「高下在心」というのも同様である。

11 楚に壓迫された宋が晉に救援を求めた。晉景公が出兵しようとする、伯宗が反對した。

「古人有言曰、雖鞭之長、不及馬腹」。現在天授の楚とは戦うことができない。「諺曰、高下在心」。川澤が汗を納れ、山藪が疾を藏し、瑾瑜が瑕を匿すと同様に、國君が恥を含むのは天の道である。暫く待つがよい。

そこで景公は出兵を止め、解揚を宋への使者として送り、楚に降らぬよう激勵させた。(宣15)

「高下在心」とは、杜注は時を度り宜を制することと言ひ、會箋は時によつて或は高く或は低くするも心次第、の意だと

言う。並舉された川澤、山藪、瑾瑜の例に照らせば、一時の汚辱や少量の瑕瑾は、高次の利益や目的からすれば眼中に置かぬ、の意であろう。

以上が相手に對して自戒を諷諭的に呼びかけた場合である。次に、窮地に立つて相手に反論する場合をとりあげよう。

(2) 反論

12 鄭では駟偃の死後、晉の女の生んだ絲が幼少なので、偃の叔父駟乞を立てた。絲が立たなかった理由を問う晉の使者に對して、子産が應待に立つて述べる。

今回のことは天が駟氏を剝亂したのである。「諺曰、無過亂門」。民に兵亂^⑩があつてさえ門内に立入るのは憚る。まして天が亂したことであるから、差出口は無用に願いたい。

この強辯に、晉はやむなく駟乞を立てたことを容認した。(昭19)

この「無過亂門」の「諺」は、『左傳』の別の箇所では「人有言」という引用の形式で、ただし「唯亂門之無過」と倒句の形で使われている。

13 前年、宋では華亥らが南里に據つて叛するという事態が起り、楚は遠越を使者として、宋に向つて華氏を引取ろうと提議した。宋側は反論する。

君と臣が争っている際に、楚が臣の方を助けようとなさるなら御自由に。「人有言曰、唯亂門之無過」。どうか亂人を援助しないでいただきたい。

楚はこの反論に會つて困惑したが、やがて宋の側で華氏の一黨を追ひ出す動きが起り、華亥らは楚に出奔した。(昭22)つまり「人有言」として引用された句は、内容的に「諺」と同じであるばかりでなく、文脈の中でも「諺曰」として引用されるのと同じ働きをしているわけである。^⑪ そういう例は『左傳』には他にもある。

14 魯が楚に接近したので、晉は魯に杞の田を要求した。季武子は代りに孟孫氏の邑である成を晉に提供しようとしたが、その守の謝息が反論した。

「人有言曰、雖有挈瓶之知、守不假器」。(水を汲む手提瓶でも、むやみに人に貸すものではない。) わが主孟僖子の留守中に、守たる者がその邑を手放すわけには行かない。

それでも季武子は強引に、成と桃とを交換することを謝息に承知させた。(昭7)

15 鄭の公孫段はかつて韓宣子から州の田を受けていたが、その子豊施の時代になると、子産はそれを返還しようとした。韓宣子が辭退すると子産は言った。

「古人有言、其父析薪、其子弗克負荷」。(先祖が得た祿が重すぎると、子孫には背負い切れない。) 豊氏に禍が起らぬためにも受取ってもらいたい。

そこで韓宣子も一應承知した。(昭7)

「雖有挈瓶之知、守不假器」という「人有言」、「其父析薪、其子弗克負荷」という「古人有言」は、いずれも日常生活で普通に経験されることがらであって、「諺」として引かれたものと全く差がない。

これらの「諺」ないし「人有言」「古人有言」として引かれたものは、いずれも力の小さい者が力の大きい者に壓迫され、窮地に立つて反論する際に用いられている。他の例を挙げよう。

16 鄭が楚に接近していることを咎めて、晉靈公は扈の會で鄭穆公に會わなかった。そのことについて鄭の子家は趙宣子に書を送る。

わが君は即位以來、晉に對して忠實な關係を續けて來た。それを今、晉は鄭の態度がよくないと責める。「古人有言曰、畏首畏尾、身其餘幾」。(首を縮め尾を縮めれば身の匿しようもない。)(又曰、鹿死不擇音。)(鹿も追い詰められると惡聲を發する。) 小國は德のある大國に接近するものである。德がないならば、鹿のように所擇はず走り出

してしまふかもしれぬ。

そこで晉は鄭と和し、趙穿・公鞏池が鄭への質となった。(文17)

ここに引用された二つの「古人有言」も、「諺」と同じと見てよいだろう。「畏首畏尾、身其餘幾」と言い、「鹿死不擇音」と言い、その内容そのものは極めて消極的である。しかし同時に、窮地に追い詰められると鹿でも何を仕出かすかわからぬ、と言うことによって、相手に不安を惹き起すものを内包している。子家はその効果をこの「諺」から最大限に引出した。相手への哀訴と見えて、實は強力な反論の性格をそなえた「諺」の引用であり、俗に言う居直りの辯である。こういう例は他にもある。

17 鄭では誅殺された良霄(伯有)の鬼が出没して人々を脅していた。子産はその子の良止を大夫にして廟祀させ、鬼を鎮めさせた。子産が晉に赴いた際、趙景子が子産に「伯有でも鬼の働きができるのか」と質問した。子産が答える。

匹夫匹婦でも非命に死ねば、魂魄が人にとりついて淫厲をなすことがある。まして良霄は祖父の子良(穆公の庶子公子去疾、父の子耳(公孫輒))の後を承けて、三代にわたり鄭の執政だった。鄭は小國だが、「諺曰、蕞爾國」。三世執政して来た家柄だから、非命に死ねば鬼の働きをなすのも當然である。(昭7)

蕞爾たるも國、いくら小さくても國は國、と居直ったところに子産の計算があり、大國晉への皮肉が生きている。

18 平丘の同盟の際に、邾・莒の訴えを聴いた晉昭公は、魯昭公を盟に参加させず、季平子を執えて歸った。魯の子服景伯はこのことに關し、晉の中行穆子に私的に折衝する。

魯と晉とは兄弟の閒柄なのに、蠻夷の邾・莒の讒訴を聴き入れるようでは、魯は齊・楚に接近するかもしれぬ。「親親與大、賞共罰否」こそが盟主たる所以である。「諺曰、臣一主二」。晉ばかりが大國ではない。

中行穆子はこれを晉の執政韓宣子に告げ、季平子は歸國を許された。(昭13)

「臣一主二」の「諺」について、杜注は一臣には必ず二主がある、道が合わなければ去って他國に仕えることができる、

と解する。臣の側に君を擇ぶ選擇權があるというわけだが、春秋時代の晉・魯閭などの國際關係は、戰國時代以降に形成される制度的・道義的君臣秩序とは異質だったと考えられるから、この杜預の解は適切でない。むしろ當時の國家閭（ないし公室と大夫閭）に存在した離合の自由を前提にして、相手の出方次第ではいつでも「主」を變えられますよ、という警告の辭としてこれを讀むべきであろう。次の例も「主」に對する選擇の自由を内容とする。

19 衛の太子蒯聵は父靈公の夫人南子の刺殺を戲陽速に命じた。ところが戲陽速は太子が三度合圖をしても進み出ず、ために南子に察知されて、太子は亡命せざるを得なくなった。そのことを太子が怨んでいると聞いて、戲陽速は言った。

太子こそ自分をひどい目に會わせた。無道にも己が母親を自分に殺させようとした。もし自分が斷われれば、きっと殺されただろう。刺殺に成功しても、自分に責任をなすりつけただろう。だから自分は表面は引受けて、實行はせず、

太子に殺されぬようにしたまでだ。「諺曰、民保於信」。自分は義に信を立てたのだ。（定14）

身勝手な舊主蒯聵の指令に反した自分の立場を正當化するのに、戲陽速は「民保於信」、民は信あってこそ身が保てるという「諺」を引用したわけで、「主」に對して必ずしも盲従しない「臣一主二」の論理がここにも裏打ちされている。^③

以上のように『左傳』の大部分の「諺」は、日常的な俗諺に共通する面をもちつつも、その引用に當っては婉曲な諷諭によって相手の自發的反省を促すか、差し迫った場合でも消極的な表現の中に相手への反撃力を潜めていることを特色としている。それと『史記』や『漢書』に現われる「諺」の類とはどのように異なるか。それが次節の課題である。

三 『史記』の「諺」

(1) 鄙諺里語

後述するように、『史記』や『漢書』にも「諺」として引かれるものがいくつもあるが、その他に「鄙諺」「鄙語」、或

は「里諺」「里語」として出て来るものが多数ある。しかしそれらの内容には大差がない。たとえば、『史記』蘇秦列傳の「臣聞、鄙諺曰、寧爲鷄口、無爲牛後」は、『戰國策』韓策では「臣聞、鄙語曰」として引用されている^④。従ってここでは引用形式の差は問題にせず、引用の意圖を中心に検討することにする。

『左傳』と同様に、『史記』や『漢書』でも「諺」は自戒を諷諭するに際して用いられている。

20 太史公曰く。「鄙語云、尺有所短、寸有所長」。白起はその作戦奇變を極め、天下に名聲があつたが、應侯范雎の計に陥って自殺を命ぜられた。王翦は秦の將軍となつたにかかわらず、始皇に迎合することのみを考え、最後に項羽の捕虜となつた。二人ともそれぞれ短所があつたのだ。(白起王翦列傳)

「尺にも短所、寸にも長所」という「鄙語」を引いて、雄將白起・王翦にも缺陷があつたことを論じ、讀者への戒めともする。これは司馬遷の論贊の常套形式である。

21 太史公曰く。平原君は濁世の佳公子だったが大局に通じなかつた。「鄙語曰、利令智昏」。(利欲には智も鈍る。)平原君が馮亭の邪説に欲を出したばかりに、趙は長平で大敗を喫し、都の邯鄲も危うかつた。(平原君虞卿列傳)

秦に脅された上黨の守馮亭が、上黨郡を以て趙の保護を求めたのに對し、平原君は「無故得一郡、受之便」と應諾の意見を出したこと(白起列傳)について、「利欲には智も鈍る」の「鄙語」を引いているのである。

この二つの「鄙語」の中、前者の「尺有所短、寸有所長」は『楚辭』卜居篇にも同句がある。司馬遷が他書から引用する場合には「語曰」の形式をとるのが普通のようなから、この「鄙語」も必ずしも『楚辭』からの引用ではないと考えられる。

こういう自戒を説いた「鄙諺」としては、次の賈誼の上書中に引かれた句が有名である。

22 「鄙諺曰、不習爲吏、視已成事」。「又曰、前車覆、後車誡」。夏・殷・周三代が長く續いたことは已事として明らかなのに、それに従おうとしないのは、聖者に法らぬことである。秦の世が短時日で終つたことは轍跡として明らかなの

に、それを避けようとしなければ、後車もまた顛覆する。(漢書賈誼傳)

「不習爲吏、視已成事」とは、役所の業務に通ぜぬうちは前例に従え、という意味であろう。前車の覆轍の方は説明するまでもない。『韓詩外傳』にもほぼ同句が「鄙語」として引かれているが、^④『史記』秦始皇本紀の論贊に引かれた賈誼の「過秦論」では、秦が法刑中心のため短命に終った事例を「前事之不忘、後事之師也」という「野諺」でしめくくっている。冒頭に挙げた周恩來の「前事不忘、後事之師」の典故となった句である。

同じく賈誼の上疏の中には、もう一つ「里諺」がある。

23 人主の尊貴なることは堂の如く、羣臣は陛の如く、衆庶は地の如きものである。陛の数が多ければそれだけ堂は地から高くなり、陛がなければ堂は低くなる。高いものは攀じ登りにくく、低いものは乗り越えやすいのは理の當然である。古の聖王はそこで序列を定め、内に公卿大夫士あり、外に公侯伯子男あり、さらに官師小吏から庶人に及ぶまで等級を明らかにした。天子はその上に在って、尊貴さは及ぶものがない。「里諺曰、欲投鼠而忌器」。(出沒する鼠に手許の物を投げつきたいが、傍の器にぶつける恐れがあるので止める。)これは善い比喩である。器の傍の鼠にさえ物を投げるのを憚るのは、その器を傷つけるのを恐れるからである。まして人主側近の貴臣に於てをや。(漢書賈誼傳)

「欲投鼠而忌器」という「里諺」を賈誼は、君主の側近の寵臣には、たとえ失態があっても肉體的な刑罰を加えずに、むしろ死を賜わるべきだという主張の「善諭」として引いている。寵臣に戮辱を加えることは君主を辱めると同じことになるからである。大臣が刑戮を蒙るのはおろか、閭閻が秦二世皇帝を望夷宮で殺すことなどが日常だった戦國・秦・漢初の状況にあっては、賈誼の如き節制の道を説くには、こういう卑近な比喩を引くことが効果があったと考えられる。

卑近な比喩によって戒慎を説く「里話」をもう一つ挙げよう。

24 漢廷の寵臣晁錯による削地策の實施を嫌った吳王劉濞は、中大夫應高を膠西王劉卬への使者に立て、中央からの離叛を説かしめた。

現在、漢の中央政府は邪臣、讒賊の言を聴き入れて、法令を勝手に變更し、諸侯の土地を侵奪しようとしている。

「里語有之曰、舐糠及米」。(糠を舐めたら次は米。) 吳と膠西は遠からず狙われるだろう。削地だけで事は済まないかもしれない。

應高の擧兵の勧めに、はじめ膠西王は困惑したが、結局同意した。(吳王濞列傳)

やがて吳楚七國の反となって行く導入部分である。『漢書』吳王濞傳ではこれを「語有之曰、舐糠及米」とし、「里」字がない。^①しかし同師古注に言う通り、これは大が初め糠を舐めてやがて米に及ぶ行動について言ったものであり、^②4の「狼子野心」の「諺」に似た性格をもっている。

上述のように『史記』や『漢書』に散見される「鄙諺」「里語」の類には、さきに『左傳』について(1)に分類した諷諭的に自戒を呼びかける「諺」に似たものがあるが、一方、窮地に立つての反論に「諺」を引いた(2)のような例は見當らない。鄙諺・俗語類は上書に際して時に引かれるのだが、その内容は露骨であり、引き方も直線的で、『左傳』の(2)に見られたような屈折した説得力に乏しいように思われる。

たとえば宣帝に對する路溫舒の上書に次の一節がある。

25 獄吏は深刻を専門にして殘虐極まりなく、辻褃合わせのごまかしで、國患を顧みない。これは當世の大賊である。

「故俗語曰、畫地爲獄、議不入。刻木爲吏、期不對」^③。これは獄吏を憎む民情の生んだ悲痛の辭である。(路溫舒傳)

師古注によれば、この「俗語」の意味は、地面に畫いた獄ですら人は入りたがらないし、木で作った吏ですら人は向いたがらない、まして眞實の獄や吏に於てをや、ということである。こうした言わば忌憚のない呪詛的な發言が、『漢書』では「俗語」「里諺」などとして登場するのが目立つ。いくつか例を挙げよう。

26 成帝が趙婕妤を皇后に立てようとしたのを、劉輔が諫めて上書した。

君主たる者、窈窕の女を選んで宗廟を承け、神祇の心に順い天下の民望を満すべきなのに、今、情欲に溺れて卑賤の

女に心を傾け、天下に母たらしめんとしている。天を畏れず人に婉じず、惑亂これに過ぐるものはない。「里語曰、腐木不可以爲柱、卑人不可以爲主」。天人ともに許さざる所は、必ず禍ありて福なきこと、市道もみな知る。しかるに朝廷で誰一人これを言う者なきは、臣の遺憾と思う所である。（劉輔傳）

宗室の一員としての倨傲さも手傳つて、その引く「里語」の内容も民の中の聲というには程遠い。一方、こういう「里語」もある。

27 董賢を王太后・成帝が寵愛していることについて、丞相王嘉が上書して諫めた。

董賢は公賦を散じて私惠を施し、一家、千金を受けるに至っている。古來、これほどまでの貴臣は存在しなかった。噂は四方に流れ、誰もが等しく怨んでいる。「里語曰、千人所指、無病而死」。臣はたえずこのことに身を顛わせている。（王嘉傳）

千人が揃つて指彈する男は病氣がなくてもくたばるだろう、という忌憚のない「里語」は、庶民の鬱屈した憤怨の所産だろうが、前漢末期の王嘉にはそれに同調するものがあつたわけである。

最初にも述べたように、俗語はそれ自體としてはわれわれの眼に觸れることはない。それを使用する人物があり、それを記し止める書き手があつて、はじめてそれとして残される。「晝地爲獄、議不入。刻木爲吏、期不對」とか、「千人所指、無病而死」というような俗語類は、そういう憤怨を生み出す社會的現實が存在した證であると同時に、そういう視角で事態を捉えることに同調した人物が存在したことを示す。逆に言えば、そうした人物の介在なしには俗語はわれわれの前に存在しないわけである。

われわれが知り得る俗語は、そういう偶然性に依存して残されたものである。だから残された俗語には、個人的な選擇性がある。個人的な好みによる選擇と言つてもよい。司馬遷の引く「諺」には、とくにそうした色彩が強い。

(2) 司馬遷と「諺」

「報任安書」の初めの部分で司馬遷は「諺」を引く。

28 さきに賢士を推舉せよとお勧めの手紙を貰ったが、我が身は刑餘の人。動けば咎められ、益せんとして反って損ずるばかり。そこで抑鬱して誰とも語らなかつた。「諺曰、誰爲爲之、孰令聽之」。(誰のためにしたのか、いったい誰に聴かせたものか。) 鍾子期が死ぬと伯牙は終生琴を弾かなかつた。「何則、士爲知己用、女爲説己容」^②。自分はおはや穢れた體である。隨和の才、許由・伯夷の行爲があつたとて、榮光となるどころか、人に笑われるまでのこと。(漢書司馬遷傳)

「何則」以下の「士爲知己用、女爲説己容」も『史記』刺客列傳などに習見する句で、とくに「鄙諺」「里語」と斷わつてはいないが、それに準ずるものと見てよい。「誰爲爲之、孰令聽之」という「諺」は、この「報任安書」のみならず『史記』全篇を通じての基調音と言える。太史公自序の末尾を司馬遷は「藏之名山、副在京師、俟後世聖人君子」と結んでいる。知己を求める彼は、知己を得ることの難かしさについて繰返し慨嘆を發する。

29 「諺曰、力田不如逢年、善仕不如遇合」。これは虚言ではない。女だけが色によつて媚びるのではなく、士が仕える場合にもそれがある。(倭幸列傳序)

農作に勵んでも年の豊凶次第、眞面目に仕えても君主の明暗次第、という「諺」を引く司馬遷は、鄒陽の傳を作るに當つても、彼が冤罪で囚われた際に獄中から梁孝王に差出した長文の上書を、その傳のほとんど全部を割いて引用する。その上書がまた徹頭徹尾、君臣間の遇不遇を主題にした故事と俗諺類とで埋まっている。今その俗諺類とその前後の文章だけを摘記してみると、次の如くである。

30 臣聞、忠無不報、信不見疑。臣常以爲然、徒虚語耳。

諺曰、有白頭如新、傾蓋如故。何則、知與不知也。

故女無美惡、入宮見妒、士無賢不肖、入朝見嫉。

夫以孔墨之辯、不能自免於讒諛、而二國以危。何則、衆口鑠金、積毀銷骨也。

臣聞、盛飾入朝者不以利汙義、砥厲名號者不以欲傷行。 (魯仲連鄒陽列傳)

このうち「諺」として引かれた「白頭如新、傾蓋如故」とは、索隱注によれば、人物を知らない者同士は、たとえ白髪になるまで交際しても新人同様であり (服虔説)、その逆にたとえ初対面でも、相互に認め合えば、孔子が程子と道で出會つて終日車蓋を傾けて語り合つたように (孔子家語知思篇)、故人と同様であるという意味だといふ。鄒陽の引いた「諺」だが、これは司馬遷が引いたのと同じに扱つてさしつかえないだろう。

君臣の遇合が偶然に左右されるとする一方、彼が不滅の期待を抱いたのが「名」であつた。「君子疾没世而名不稱焉」 (論語衛靈公) の語を伯夷列傳に引用する彼は、次のような「諺」をも引用する。

31 太史公曰く。自分は郭解に會つたことがあるが、狀貌は中人以下で、言うことも大したことはなかつた。しかし天下、賢と不肖、知ると知らざるとを問わず、彼の名聲を慕い、俠を口にする者はみな郭解を引き合いに出す。「諺曰、人貌榮名、豈有既乎」。ああ惜しいことだ。 (游侠列傳)

集解引の徐廣説によれば、この「諺」は顔狀をもつて貌とすれば容色と共に貌も衰えるが、榮名を飾表とすれば稱譽盡くすることなし、の意だといふ。人間の狀貌や言語は一時のものであり、永遠を保證されるのは「榮名」のみである。そういう「榮名」の實例を彼は郭解の他に李廣にも見ている。

32 太史公曰。「傳 (論語子路篇)」曰、其身正、不令而行。其身不正、雖令不從。これは李將軍のことではないか。自分は李將軍に會つたことがあるが、まじめな田舎者のようで、口も達者でなかつた。しかし彼が自刎して死んだ時には、天下、知ると知らざるとを問わず、みな彼のために悲しんだ。彼の忠誠が士大夫を動かしたのであろうか。「諺曰、桃

李不言、下自成蹊」。これは小さい事を言っているが、大きい事に喩えることもできる。(李將軍列傳)

この論贊は初めに『論語』の一章を置き、次に李廣の人物が人々に慕われたことを述べ、末尾を「諺」で結ぶという完備した引用形式をそなえており、内容は31と酷似するが、それ以上に堂々とした論となっている。この種の名聲は、言うまでもなく、士人の列から突き落された司馬遷にとつては、言わば無縁のものである。それ故にこそ二人を鈇する彼の筆致は入念となったのだろう。「力則任鄙、智則樗里」という「秦人諺」(樗里子甘茂列傳)や、「得黃金百斤^㉔、不如季布一諾」(季布欒布列傳)という「楚人諺」などの地方諺まで採録したのは、そういう「諺」として名の傳わった樗里疾や季布に對する羨望すら感じられる。

しかし反面、士人の列から外れた位置に在ったが故に、正統的官僚が無視するものの價值も彼には見えて來たにちがいない。もちろん、たとえば游俠の義を宣揚し、貨殖の賢人を列擧することは被刑以前から彼の構想中に在っただろうが、屈折した鈇述の中に一層の大膽さが加わったのは晩年のことではなかったかと思われる。そういう司馬遷の耳目が拾い出した庶民の聲を反映する俗諺を擧げてみよう。

33 鄙人有言曰、何知仁義、已饗其利者爲有德。(游俠列傳)

「仁とか義とか知ったことか、利益を下さる方こそ有德者」などとは、「鄙人」ならぬ士人たる者は、たとえ竊かに思つてはいても口に出してはならぬ「言」である。司馬遷もこれに全面的に隨順しているわけではない。ただ「竊鉤者誅、竊國者侯、侯之門、仁義存^㉕」という矛盾を指摘し、「仁義」の假面が「侯之門」に存する虚偽をこの「鄙人」の立場から説くのである。

「至治之極、鄰國相望、雞狗之聲相聞、云々」の『老子』言で始まる貨殖列傳には、隨處に俗諺類が嵌め込まれている。とくに次の一節は、そうした引用の疊み掛けで成り立っている。

34 (A)故曰、倉廩實而知禮節、衣食足而知榮辱。禮生於有而廢於無。(B)故君子富、好行其德、小人富、以適其力。(C)淵深

而魚生之、山深而獸往之、人富而仁義附焉。(D)富者得執益彰、失執則客無所之。「以而不樂、夷狄益甚。」(E)諺曰、千金之子、不死於市。此非空言也。(F)故曰、天下熙熙、皆爲利來、天下壤壤、皆爲利往。(G)夫千乘之主、萬家之侯、百室之君、尙猶患貧。而況匹夫編戶之民乎。(貨殖列傳)

このうち(A)の「倉廩實而知禮節、衣食足而知榮辱」は、言うまでもなく『管子』牧民篇の句であるが、(C)の「人富而仁義附焉」と對應している。(E)の「千金之子、不死於市」も、33で述べた社會矛盾を揚扶した「諺」であり、「故曰」で始める(F)も當時の俗諺らしく思われる。つまり司馬遷はこの個所に意圖的に俗諺類を寄せ集めることによって、人が富めば仁義が伴う現實を浮き出させていると言えよう。

また營利活動が人の自發的な判斷と目的で行なわれる(べき)ことを認める司馬遷は、次のような「諺」をも引用する。

35 (A)諺曰、百里不販樵、千里不販糴。(B)居之一歲、種之以穀。十歲、樹之以木。百歲、來之以德。德者人物之謂也。

(貨殖列傳)

(A)は運搬經費の方がかさんで元が取れない物資には商人は手を出さないことを言い、(B)は將來計畫と殖栽種目との關聯性に觸れている。これに「諺曰」が冠せられていないことはあまり氣にする必要はないが、三句目の「百歲、來之以德」はいささか俗諺らしくない點がある。

36 夫用貧求富、農不如工、工不如商、刺繡文不如倚市門。此言末業貧者之資也。(貨殖列傳)

元手のない者にとっては末業ほど手取早い衣食の道であることを述べたこの有名な句は、『史記』は「夫」で始めるが、同文を襲った『漢書』貨殖傳では「諺曰」と明記している。末句の「刺繡文不如倚市門」は女性について言ったのだらうが、とくに現實感が漂う。この「貧者之資」に對して「多錢」の方が「善賈」するのは當然である。

37 太史公曰く、「韓子稱、長袖善舞、多錢善賈」。この言はまことである。范雎・蔡澤のような辯士でも、諸侯に游説し

て成功しなかった。ところが秦に入ると相繼いで卿相となり、天下に功を顯わした。これは秦と諸侯とでは強弱の勢が異なったからである。士の場合も適切な君主にめぐり會えるか否かにかかっている。それにしても二人は最初不遇であったればこそ發憤したのである。(范雎蔡澤列傳)

後半は今の問題から外れる。司馬遷が前半でとりあげたのは、同じ人物でも仕える相手が強力だと成果が上りやすいという現實であり、その根據に「韓子」の語を「信哉」として擧げたのである。ところでこの「韓子」の語は、『韓非子』五蠹篇では、「鄙諺曰、長袖善舞、多錢善賈」として引かれたものであった。五蠹篇はこの語を「此言多資之易爲工也」と解説した上で、「治強」の國の方が「弱亂」の國より成果が上りやすい。同一人物でも秦に用いられば智者と稱され、燕に用いられば愚者となるという議論を展開している。司馬遷の范雎・蔡澤論もその線に沿うものである。「長袖善舞、多錢善賈」の「鄙諺」を彼は韓非を媒介として、率直に容認している。

四 後語

「諺」とは「俗之善語」であると韋昭は注し、「俗言」「俗語」であると陸德明は訓ずる。しかし上述の『左傳』1を見ると、最初に「吾聞之」と禹の事蹟を擧げ、次に『詩』を引き、末尾を「諺」でしめくくるという形式をとっており、「諺」は『詩』以上の權威をそなえているとさえ見える。「民之多幸、國之不幸」という内容も「俗語」とは程遠い。2の「周諺」も内容は典雅である。日常的な現實や卑近な體驗を核とする3以下の「諺」においても、その内容は必ずしも鄙俗ではない。「心」を主題にした9 10 11は内省的であるし、16 17 18などの窮餘の辭にも屈折がある。

劉勰は『文心雕龍』で、「夫文辭鄙俚、莫過於諺、而聖賢詩書、採以爲談。況踰於此、豈可忽哉」と述べ、『尚書』太誓の「古人有言、牝雞無晨」や『詩』大雅の「人亦有言、惟憂用老」を「上古遺諺、詩書可引者也」と指摘している(書記篇)。たとえ内容が鄙俚でも、『詩』『書』が引いている遺諺は忽せにできないというのは、「諺」に關する正統的な見

方だろうが、『左傳』の「諺」の場合にはそれを超えるものがある。『詩』『書』に典據が求められる種類の内容は、「詩曰」「書曰」として引用できる。しかし『詩』『書』の句には求め切れない、より深い日常の知恵を含んだ言葉を求める場合には、「古人有言」あるいは「諺曰」として記す以外にない。『左傳』の「諺」にはそういう性格がある。別な言い方をすれば、『詩』『書』を引くことと自體と、「諺」を引くこととの間には本質的な差はないと言える。

もちろん日常的な現實を核とする「諺」であるからには、日常生活次元の比喩に使われやすい。劉勰は「塵路淺言、有實無華」のものとして「囊漏儲中」という鄒穆公の言を擧げる。これは「囊に穴があっても儲（盛米器）の中に漏れる」の意らしい。囊中の米が器にこぼれても全體の量は變らない。これはまさに日常經驗的な事實であるから、日常的次元で比喩に使いやすい。たとえば他人の藏から物を盗んだ人間が、藏の中であろうと自分の手許にあらうと、物が天下にあることに變りはないと嘯いて、「囊漏儲中」と見得を切ることもできる。しかしこの「塵路淺言」は、もと「周諺」の扱いをされていた句なのである。

38 鄒穆公は鳧や雁を飼うのに糞だけを使えと命令した。糞一石を民から求めるのに粟二石を要するのを、吏が浪費だと進言すると、穆公は叱りつけた。

汝は小計を知って大會を知らぬ。「周諺曰、囊漏貯中」。たとえば倉から粟が民に流れ出ても、民がそれを食べるのだから構わぬ。（新書春秋篇・新序刺奢篇）

盗人が使えば鄙俚の感を與えるが、鄒穆公が仁政的立場で引用すれば「周諺」にふさわしい雅言となる。「諺」とはそういうものである。雅か鄙かの區別は「諺」自體に本來附屬したものではない。

同一の「諺」でも引用者によって雅にも鄙にもなるが、反面、引用者によって「諺」は擇ばれる。『左傳』作者は登場する人物に、窮地に立つて反論を迫られた際にも、修辭的な「諺」を餘裕をもって使わせた。司馬遷はもっぱら、君臣間の遇合の運命や、人の營利活動の自發性にかかわる「諺」に關心をもった。前漢後期の官僚は、憎惡にみちた俗諺を彼ら

の上書に忌憚なく利用した。そういう偏った選擇の末に残された「謠」なのだから、そこから直ちに中國の民族性や、俗謠の時代的變遷を想定することには慎重であつた方がよい。本稿が俗謠類にまで對象をひろげず、「謠」として引用されたものに限つて、その引用の個々の場合を中心に検討してみたのも、そのために他ならない。

なお、歴代の謠を集めた書としては、明の楊慎に『古今謠』一卷がある。これは『古今風謠』一卷および『風雅逸篇』十卷とで一組をなし、『函海』などに收められるが、解放後に活字本も出版されている。この三書の大部分は、上古（『賈子』や『太公兵法』の引く「黃帝語」なるものに始まる）から漢代に至る謳歌・謠謠類で、一部に魏晉から明代に至る民謠・農謠をも含む。『古今謠』について言うと、内容に重複や未整理の部分があり、おそらく楊慎の未定稿であつたのだろう。

その脱漏を正したのが清末の史夢蘭『古今風謠拾遺』四卷、『古今謠拾遺』六卷で、同治十二年（一八七三）、楊慎の『古今風謠』『古今謠』と合刻されている。『古今謠』が大よそ時代順に「謠」と「語」（時には「謠」も混入する）を並べたのに對して、『拾遺』は内容に従つて分類している。

ところで、その『拾遺』より約十年早く、咸豐十一年（一八六一）に、杜文瀾が集成した『古謠謠』百卷なる大冊が刊行されている。これには、楊慎本の散漫さを前轍として、極めて嚴格な基準で古謠・古謠が集大成されており、「謠」や「謠」をその前後の文とともに檢索するに甚だ便利だが、その基準の嚴格さのために、形式主義から時に偏奇に陥つた感すらある。また楊慎は「謠」と「謠」を區別して扱つたが、『古謠謠』では、「謠」は「長言主於詠歎、故曲折而紆徐」、「謠」は「捷言欲其顯明、故平易而疾速」をそれぞれ特色としつつも、兩者はともに韻語で大きな懸隔はないと考える。そこで「謠」（歌・謳・吟・唱・誦・譟・呼などもこの類に含まれる）も、「謠」（言・語もこれに含まれる）も全く區別なく、經史子集に従つて書物ごとに網羅列舉する方法をとっている。今にわかにその得失を論ずる用意はない。

註

- ① 服部龍造・鐘ヶ江信光『中國歌后語の研究』（風間書房、一 九七五年）二五五頁にこの語が載っている。

② 『漢語成語小詞典（第三次修訂本）』（北京・商務印書館、一九七三年）の一六八頁に「前事不忘、後事之師」があり、「記取從前的經驗教訓、作爲以後工作的借鑒」との説明がある。

③ たとえば朱介凡著『中國諺語論』、諺語叢刊第五種（臺北・新興書局、一九六四年）では、古今の諺語に關する總括的な整理が行なわれている。とくにその第四章「源流」、および第八章「集錄」の書目提要は有用である。

④ 史佚有言曰、無始禍、無怙亂、無重怒。（僖15）

史佚有言曰、因重而擾之。（襄14）

仲虺有言曰、亡者侮之、亂者取之、推亡固存、國之道也。

（同上）

仲虺有言曰、取亂侮亡。（宣12）

⑤ 『爾雅』釋器「木謂之剡」の注には、「左傳曰、山有木、工則剡之」とある。これに従えば剡「けずる」意となる。

⑥ 所有する玉を虞公から所望された弟の虞叔が、一度は斷わりながらも獻上を決意した際に引いた「周諺曰、匹夫無罪、抱璧其罪」は自戒のための「周諺」である。（桓10）

⑦ 食前にはまだ夕食していないので食事が足りないのではないのかと歎じ、食事中にはそういう心配をしたことを自ら咎めて歎じ、食後にはこう満腹すれば君子の心も充ち足りるであらうと歎じたのだと言った。君子つまり魏獻子が賄賂に飽足しないのを諷したわけである。

⑧ この後に1の所で挙げた「古人有言、知臣莫若君」を引いた令尹子文の評が続く。

⑨ 杜注は「言非所擊」とだけ言うが、劉文淇『春秋左氏傳舊注疏證』は「北魏書」李冲傳の用例を引いて、「馬腹喻宋。距晉遠、中隔大河太行也」と言う。

⑩ 石經・宋本は「兵亂」に作るが、會箋本は「亂兵」に作る。

⑪ 『國語』周語下の靈王に對する太子晉の諫言の中にも、「人有言曰、無過亂人之門」を引き、「夫見亂而不惕、所殘必多、其飾彌章。民有怨亂、猶不可遏、而況神乎」とこれを敷衍している。なおこの個所には「又曰」として「佐饒者嘗焉、佐鬻者傷焉」、「禍不好、不能爲禍」などの「諺」的なものが「詩」とともに列擧されている。

⑫ 貝塚茂樹「春秋時代に於ける叛と奔との意義」（一九三二年、『貝塚茂樹著作集』第二卷所收）、小倉芳彦「貳と二心——『左傳』の「貳」の分析——」、「陽虎と公山不狃——春秋末期の「叛」——」（一九六九年、『中國古代政治思想研究』所收）参照。

⑬ 『國語』周語中にも單襄公の言として、「諺曰、獸惡其網、民惡其上」が引かれているが、本文に引いた『左傳』の「諺」に比して屈折に乏しい。

⑭ 『史記』正義注は「雞口雖小、猶進食。牛後雖大、乃出糞也」とするが、索隱注には「戰國策云、寧爲雞戶、不爲牛從」を引いてさらに「延篤注云、戶、雞中主也。從謂牛子也。言寧爲雞中之主、不爲牛之從後也」と記す。延篤注は『顏氏家訓』書證篇引によると『戰國策音義』をさす。古本『戰國策』の「戸」「從」は、すでに顔之推の時代に「俗寫誤」によって「太

史公記」(すなわち『史記』)では「ロ」「後」になっていた。

- ⑮ 「語曰、將順其美、匡救其惡、故上下能相親也」(管晏列傳贊)は『孝經』事君章の文。

「語曰、不知其人、視其友」(張釋之傳唐列傳贊)は、『孔子家語』六本篇の「不知其子視其父、不知其人視其友」に類似する。

「語曰、日中則移、月滿則虧」(范雎蔡澤列傳、蔡澤の言)は『易』豐卦象傳の「日中則昃、月盈則食」に近い。

「語曰、千金之裘、非一狐之腋也。臺榭之榱、非一木之枝也。三代之際、非一士之智也」(劉敬叔孫通列傳贊)は、『憤子』内篇の「廟廊之材、非一木之枝。狐白之裘、非一狐之腋。治亂安危、存亡榮辱之施、非一人之力也」に類似する。

その他、「語曰、能行之者未必能言、能言之者未必能行」(孫子吳起列傳贊)、「語曰、變古亂常、不死則亡」(袁盎晁錯列傳贊)、「語曰、當斷不斷、反受其亂」(春申君列傳贊)などは他書に類句が見當らないが、或は今は佚した書に記されていた可能性もある。なお最後の春申君列傳贊の「語」は、齊悼惠王世家では召平の言として「嗟乎、道家之言、當斷不斷、反受其亂、乃是也」と見える。

- ⑯ 「鄙語曰、不知爲吏、視已成事。或曰、前車覆而後車不、誠」(韓詩外傳卷五)。なお『說苑』善說篇には「周書曰、前車覆、後車戒。蓋言其危、爲人臣者不易、爲君亦不易」とある。

⑰ 『漢書』に「語曰」とあるのは、『史記』と異なつて「里語」的である。『漢書』劇通傳の韓信に對する説得中の、「語曰、

野禽殫、走犬烹、敵國破、謀臣亡」は、『史記』淮陰侯列傳の「野獸已盡而獵狗亨」という劇通の言を、『韓非子』内儲說下の太宰嚭が大夫種に送つた書中に「狡兎盡則良犬烹、敵國滅則謀臣亡」とあるので補つたのかもしれない。會注考證によると楓山・三條西本『史記』には「敵國破而謀臣亡」の七字があるというが、註記が本文に混入した可能性がある。もっとも韓信は雲夢で劉邦に捕縛されるに際して、『史記』では「果若人言、狡兎死、良狗亨、高鳥盡、良弓藏、敵國破、謀臣亡」と劇通の言を回顧したことになっているのに、『漢書』韓信傳は「果若人言、狡兎死、良狗亨」と言うだけで、あけない。なお楓山・三條西本にも「里」字がないという。

⑱ 師古曰、猛、古馳字。馳、用舌食也。蓋以犬爲喻也。言初馳驟遂至食米也。馳音食爾反。

⑲ 『說苑』貴德篇では「俗語云、書地作獄、議不可入。刻木爲吏、期不可入」に作る。

⑳ 以下の司馬遷の見解に關する初歩的な検討は、小倉「逆流と順流」(研文出版、一九七八年)の第Ⅱ部に収めた諸篇で試みたことがある。

㉑ 『文選』引の「報任少卿書」には「士爲知己者死、女爲説己者容」に作る。

㉒ 『史記』魯仲連鄒陽列傳の鄒陽の上書中の「何則、衆口鑠金、積毀銷骨」は、『史記』張儀列傳の「臣聞之、積羽沈舟、羣輕折軸。衆口鑠金、積毀銷骨」と同内容であり、『國語』周語下の「諺曰、衆心成城、衆口鑠金」の系列に屬するものであ

ろう。ただし張儀列傳の末句「積毀銷骨」に關し、會注考證は楓山・三條西本にこの四字がなく、『戰國策』魏策一にもこの四字がないこと、「積羽沈舟」「積毀銷骨」と一語中に二つの「積」字が用いられるのは「不文」であることを理由として、この四字がない方がよいと言う。しかし鄒陽の上書や周語では「鑠金」と「銷骨」は對應しているから、張儀の末句だけを削るのはおかしい。むしろ張儀は「積羽沈舟、羣輕折軸」と「衆口鑠金、積毀銷骨」の獨立した語を並列したと見てもよい。「漢書」中山靖王勝傳にも、劉勝が武帝のもとで樂を聞いて泣いた理由を答えた中に、「衆口鑠金、積毀銷骨、羣輕折軸、羽翮飛肉」の句がある。なお鄒陽の上書については本文30で後述する。

㉔ この「諺曰、有白頭如新、云々」は「諺、有曰」の誤倒とした方が理解しやすい。

㉕ 註㉔参照。

㉖ 「百斤」の「斤」字は『漢書』にないで後人の挿入であろうと中井積徳は言い、會注考證も「百」「諾」が同韻であることを指摘している。

㉗ こういう地方諺には次のような例もある。

(1)『呂氏春秋』知接篇。管仲の病氣が重くなって桓公が見舞に行き、遺言を求めた。管仲が言う。「齊鄙人有諺曰、居者無載、行者無埋」。高誘注はこれを、官に在っては何もつつみかくす心(載藏之心)なく、あの世に行くに當っても地面に埋めかくす(懷藏埋之地中)ことなく君に仕える、とするが、曲解

であろう。この「諺」の原意は、國に止まる者は荷物を車に載せないし、國を去る者は財産を地中に埋めない、という單純なことを言っているにすぎない。「居者」と「行者」とを對比した用例は『左傳』に多數ある。管仲はこの「齊鄙人有諺」を引いて、「今この世から立ち去ろうとしている自分は、ここに言を残す必要はない」と一應謙遜したのである。

(2)『漢書』韋賢傳。魯國の鄒出身の韋賢の子四人(方山・弘・舜・玄成)がみな出世すると、「故鄒魯諺曰、遺子黃金滿籬、不如一經」。「籬」について如淳は「竹器、受三四斗。今陳留俗有此器」と注するが、陳出身の蔡謨はそんな器は聞いたことがない、「滿籬者、言其多耳」と言う。顏師古は『說文』に「籬、笞也」、『方言』に「陳楚宋魏之間、謂笞爲籬」とあるのを引いて、「筐籠之屬」とするが、「籬」を「盈」字に作る本もあるから、だとすれば「盈滿」の意味となり、これでも通ずると言う。いずれにせよ、黃金を籠一杯に残すより、經書を學ばせた方が確實な遺産になる、ということはこの「鄒魯諺」は言っているのである。

㉘ この句も一種の鄙言であろう。「莊子」胠篋篇では「彼竊鉤者誅、竊國者爲諸侯、諸侯之門而仁義存焉、則是非竊仁義聖知邪」とやや表現が異なる。王引之は游俠列傳の語を引いて、「仁義存焉」は「仁義焉存」が正しい(焉は於是の意)とする(莊子集釋引)。

㉙ 『管子』權修篇にも、「一年之計、莫如樹穀。十年之計、莫如樹木。終身之計、莫如樹人」と類似の句がある。

②『韓非子』には他にも鄙諺をその論に利用した例がある。姦劫弑臣篇に、「諺曰、厲憐王」を引き、「此不恭之言也。雖然、古無虛諺、不可不察也」と積極的に諺を評價する。公子圍（のちの靈王）に絞殺された楚王鄭敖、隼杼に弑された齊莊公、李兌に餓死させられた趙主父らの内心の憂懼、身體の苦痛にくらべれば、たとえ雍腫疔瘍の厲病にかかっても、その方がまだましだ、というのが「厲憐王」の「諺」の趣旨である。

③『漢書』刑法志にも人の欲利の衝動をとりあげた「諺」が引かれている。「諺曰、壽棺者欲歲之疫。棺槨賈りは病氣の流行を期待するというこの「諺」について、班固は「非憎人欲殺之、利在於人死也」と理解を示す。そして今の獄吏が刻深に努めるのも、人を陷害するのが目的ではなくて、刻深であれば功名が高まるという現実のためだ、という議論につなげるのである。

④『國語』越語下。「善諺」として引かれる場合もある。

⑤『經典釋文』。『左傳』隱公十一年「周諺有之云々」條、「諺音諺、俗言也」。『禮記』大學篇「故諺有之、人莫知其子之惡、莫知其苗之碩」條、「諺、俗語也。魚變反」。

⑥後述する『古語彙』の凡例で、杜文瀾は言う。「諺」はもと「諺士之文言」であって、「古諺」「先聖諺」「夏諺」「周諺」などはみな「諺士典雅之詞」である。そこで「傳世之常言」ともなつて、「里諺」「鄉諺」「野諺」「鄙諺」と稱せられた、と。

⑦「古人有言、牝雞無晨」は太誓にはなくて牧誓にある。また「人亦有言、惟憂用老」は、大雅には見えない。小雅小弁に「維憂用老」はあるが、「古人有言」は冠せられていない。

（范文瀾『文心雕龍注』）

⑧書記篇での「諺」の評価は、左の記録の二十四分類中の一つとしてである。

總領黎庶、則有譜・籍・簿・錄。

醫歷星筮、則有方・術・占・式。

申憲述兵、則有律・令・法・制。

朝市徵信、則有符・契・券・疏。

百官詢事、則有關・刺・解・牒。

萬民達志、則有狀・列・辭・諺。

⑨范文瀾は彼の師黃季剛の説を引いて、「儲」は「褚」の借字で、本字は「斛」、すなわち盛米器であるという（文心雕龍注）。下引『新書』は「儲」を「貯」に作る。

⑩『風雅逸篇・古今風謠・古今諺』（上海・古典文學出版社、一九五八年）。

⑪大よそのところでは、卷一は處生訓的なもの、卷二は季節・天候に関するもの、卷三は農諺類、卷四は地方諺、卷五は人物評諺、卷六は宋・明時代の諺というように分けられている。

⑫これには四帙十六冊の曼荼羅華閏刊本と、二帙二十冊の「掃葉山房督造書籍」の朱印のある刊本とがある。

⑬たとえば、本文13「唯亂門之無過」（『左傳』昭22）は「人言」として引かれるから正式の「諺」とはせず、『魏書』張普惠傳に「諺曰」として引いた方を正文とし、『左傳』は附注にする。また註⑭で引いた「野獸已盡而獵狗亨」の訓通の言を、「諺」とされていない理由で録せず、唐代の『長短經』なる書に「諺」として引くのを正文とする。

The Use of Proverbs in Literature: The Cases of
***Tso-chuan* 左傳 and *Shih-chi* 史記**

Ogura Yoshihiko

This paper is a preliminary attempt to examine the use of proverbs in literature as a part of the investigation into the process whereby orally-transmitted words came to be written down.

Proverbs reflect the social condition and the ethical concept of the people of where they are born. The skillful use of them in literature, therefore, can enhance its persuasive power by arousing the audiences' sympathy.

Proverbs are called *yen* 諺 in Chinese classics. Although there must have been a great number of them, only few have come to be written down, and they are limited to those selected due to the authors' particular needs and preferences.

Yens are used effectively to carry euphemistic admonitions advices in *Tso-chuan*. They are found alongside with quotations from *Shih-ching* 詩經 and *Shu-ching* 書經 and sayings of ancient sages, often to show the wisdom from everyday life lacked in them. It is evident, thus, that the author of *Tso-chuan* did not regard the *yen* as something vulgar. The *yens* quoted in *Shih-chi*, on the other hand, are chiefly those concerned with the fate of men. This is perhaps due to the Ssu-ma Ch'ien's 司馬遷 own interest. There are also *yens* quoted in memorials presented by the bureaucrats of the time; they, however, lack the fine quality such as in those found in *Tso-chuan*, and are nothing but vulgar.

In addition, the book *Ku-yao-yen* 古謠諺 contains many proverbs and folk songs used in the literature of later times. In the present study, however, I limited my examination only to those used in *Tso-chuan* and *Shih-chi*.