

日中古代文芸觀の比較

——「志」と「心」の相違及びその文化的土壌——

A Comparison between Old Chinese and Japanese Literary Concepts
——Differences between "aspirations" and "hearts", and their cultural backgrounds——

孫 久富

一、詩論の「志」と歌論の「心」

「詩言志」という古代詩觀の確立は、『毛詩・召南・閔雝』に付けられた序文、通称「詩大序」によってである。詩者、志之所之也。在心為志。發言為詩。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。情發於声。声成文謂之音。治世之音安以樂。其政和。乱世之音怨以怒。其政乖。亡国之音哀以思。其民困。故正得失。動天地。感鬼神。莫近於詩。先王以是經夫婦。成孝敬。厚人倫。美教化。移風俗。故詩有六義焉。一曰風。二曰賦。三曰比。四曰興。五曰雅。六曰頌。上以風化下。下以諷刺上。主文而譎諫。言之者無罪。聞之者足以戒。故曰風。至于王道衰。礼義廢。政教失。国異政。家殊俗。而變風變雅作矣。明乎得失之迹。傷人倫之廢。哀刑政之苛。吟詠情性。以風其上。達於事變。而懷其旧俗者也。故變風發乎情。止乎礼義。發乎情。民之性也。止乎礼義。先王之澤也。是以一国之事。繫一人之本。謂之風。言天下之

事。形四方之風。謂之雅。雅者、正也。言王政之所由廢興也。政有大小。故有小雅焉。有大雅焉。頌者、美盛德之形容。以其成功。告於神明者也。是謂四始。詩之至也。⁽¹⁾
その主旨を要約すれば、次のようになる。

①詩歌たるものの本質を「言志」に据え付け、作詩の起因を人間に内在する「情動」に帰結し、その「情動」を表すために「詩」のみならず、「樂」と「舞」をも伴う。「詩大序」の作者は詩歌の発生原理を心↓志↓詩という三者の表裏関係において捉えているが、その中核は、ほかならぬ「志」である。

②詩歌の創作を時代や社会政治と連動させ、世相や社会風潮及び民衆の心情を具現するのが詩歌であり、ゆえに詩歌が政治の得失を正し、天地や鬼神をも感動させる効用を持つものと定められている。

③詩歌は経夫婦。成孝敬。厚人倫。美教化。移風俗という社会的効用を持つものと強調されている。

④詩の分類と表現手法を、「風、雅、頌、賦、比、興」という六義で概括し、政治的教化の立場からこの六義を解釈している。

右に示される通り、中国の古代詩観の確立はそのスタートした時点において、既に政治的、実用的、功利的な色彩を帯びていたのである。言うならば、「詩大序」の主旨は、詩歌の性質を詩歌の創作原理に基づいて解釈するというよりも、むしろ儒教の倫理道德観を根底に、政治的功利主義の立場を踏まえて詩歌の教化作用を強調することにある。故に「詩大序」の冒頭に打ち出された「詩言志」は、それ以前の詩論の断片を統括し、その趣旨を凝縮させたものとして歴代の詩論者に重視され、中国古代詩論の「綱領」だと視されていたのである。

一方、「詩言志」の「志」をそのまま日本古代歌論に使用したのは、『古今集』の「真名序」である。

夫和歌者、託其根於心地。発其花於詞林。人之在世。不能無為。思慮易遷。哀樂相変。感生於志。詠形於言。是以逸者其声楽。怨者其吟悲。可以述懷。可以發憤。⁽²⁾

和歌の性質を論じているが、「哀楽相変。感生於志、詠形於言。」という文言のあとに続く、
逸者其声楽。怨者其吟悲。可以述懷。可以發憤。

という部分を見れば、「真名序」の「感生於志」の「志」は、基本的に右に例示した「詩大序」のそれと軌を一にしていることが明かである。

「真名序」に比べて「仮名序」は、同じく和歌の本源と性質を述べながらも、「志」という文字を使っていない。

人の心を種として、万の言の葉とぞなれりける。世の中にある人、ことわざ繁きものなれば、心に思ふことを、見るもの聞くものにつけて、言ひ出せるなり。花に鳴く鶯、水に住む蛙の声を聞けば、生きとし生けるもの、いづれか歌をよまざりける。⁽³⁾

作者の紀貫之は和歌の作歌原理を、「詩大序」の「在心為志、發言為詩」と「真名序」の「感生於志。詠形於言」ではなく、「心に思ふことを、見るもの聞くものにつけて、言ひ出せるなり」と定義している。のみならず「志」の意味と密接な関係を持つ「詩大序」中の「治世之音安以樂、其政和。乱世之音怨以怒、其政乖。亡国之音哀以思、其民困。……先王以是經夫婦、成孝敬、厚人倫、美教化、移風俗」と「真名序」中の「是以逸者其声楽。怨者其吟悲。可以述懷。可以發憤」という部分も「仮名序」においては、完全に消されてしまったのである。

歌学者の紀貫之が「仮名序」を作成する際に、「詩大序」を部分的に吸収したことは、既に多くの先学によって指摘されている。しかし紀貫之が「仮名序」において、中国古代詩論の中核とも言える「詩言志」の「志」を「心」に置き換え、「志」に関係する文言を削除した理由と原因を追及し、または「志」と「心」の入れ替えによって暗示される中国古代詩歌と日本古代和歌の性質上の相違、及びその相違によってもたらした詩論と歌論の主旨の相違を究明するような論述は、これまでの研究には殆ど認められない。実は「志」と「心」とは、決して文字使用の相違だけでなく、日中両国の古代詩歌の本質及び詩歌芸術理念の相違を最も凝縮したものととして、われわれは認識すべきであ

ろう。

二、「志」の意味と記紀に見える「志」

まず詩論における「志」の意味を中国古代文献より詮索しよう。「詩」と「志」の関係を最初に言及し、「詩言志」という觀念を打ち出されたのは、『詩大序』に先立つ『書経・堯典』においてである。

帝曰、夔、命汝典樂、教胄子。直而温、寬而栗、剛而無虐、簡而無傲。詩言志、歌詠言、声依永、律和声、八音克諧、無相奪倫、神人以和。夔曰、於。予擊石拊石、百獸率舞。

伝説中の帝王舜が、夔に「典樂」を命じる時の対話であるが、「夔」は言葉や文芸を司る舜の臣下で、胄子は宮中の貴族子弟を指し、典樂は宮廷儀礼の際に詩、歌、舞などの文芸を行なうことを意味する。つまり詩、樂、舞という文芸様式を以って、宮中の貴族子弟らを「直而温、寬而栗、剛而無虐、簡而無傲」という道德的人格を持つように教育せよというのが、舜の出された「命汝典樂」の趣旨である。舜は命令の中で、わざわざ「詩言志」を「歌詠言」、「声依永」、「律和声」と並べさせて、詩、歌、声、律が持つそれぞれの役割或いは特徴を例示しているが、「詩言志」の「志」が何を指すかについては、特に言及していない。鄭玄がこれを「詩所以言人之志意也。」と注しているが、『説文解字』では「志」を「志者、意也。従心、之聲。」と説明している。ならば「志」という文字は「心」という文字の後にできたもので、人間の心理活動を意味することになる。許慎がいう「意」は、「従心察言而知意也。」というように、人間の心理活動を指し、意向、思慮、情意、意思などの意味を表わす。類似的解釈は『春秋繁露』の「循天之道」にも見える。「心之所之謂意。」即ち「心のゆく所はこれを意とす」と。「志」と「意」が相通するがゆえに、古代漢語では「志」と「意」を併せて使う場合がある。荀子は「志意修則驕富貴、道義重則輕王公」と、修身の意義を唱

えているが、「志意」は即ち現代漢語の「意志」である。孔子と孟子の語録にある「志」の例をみると、

不降其志、不辱其身、伯夷・叔齊⁽⁸⁾與。

三軍可奪帥、匹夫不可奪志⁽⁹⁾。

夫志、氣之師也。氣、体之充也。夫志主焉、氣次焉。故曰、持其志、無暴其氣⁽¹⁰⁾。

「志」は、すべて「意志」という意味に使われている。但し、孔子が弟子らに問った「盍各言爾志⁽¹¹⁾」の「志」は、個人の抱負や願望や理想を指す。

もし「詩言志」の「志」は、右の哲人の言葉に示されるような「意志」という意味であれば、人間の心に自然に生ずる感情というより、むしろ人間の理性による思惟や思想や抱負を意味する語感が強い。ところが、唐の時代の『毛詩』の学者孔穎達は「詩言志」の「志」を「雖有所適、猶未發口、蘊藏于心、謂之為志⁽¹²⁾」と解釈している。孔穎達は「心」と「志」を同一視するのではなく、「心」を「場」として、そこに蓄積し、深蔵するもの、即ち人間に内在する情感を「志」と見なしている。しかし人間の心に蘊藏する情感である「志」を、詩という文芸様式で表わす場合に、孔穎達はこの「志」に新たな定義を下す。「然則詩有三訓、承也、志也、持也。作者承君政之善惡、述己志而作詩、所以持人之行、使不失墜、故一名而三訓也⁽¹³⁾」。孔穎達にして見れば、「志」は「心」に蘊藏する情感ではあるが、それを詩で表わす場合に、

① 君王の政治的善惡を批評する。

② 詩人の政治的理念や意志や思想を述べる。

③ 人々の徳行修養の助けにならないなければならない。

という三つの意味を包括するようになる。つまり承、志、持という三要素を統一して、はじめて詩歌創作の原則を實現することができる。結局、孔穎達の「志」に対する解釈も「政治教化」という大きな枠組みから離れてはいない。

中国の近代文学者聞一多氏が「志」という文字の原型、即ち卜辞にある「止」を検討して、「志」の原義を「志字従止、卜辞止作止、従止、下一、像人足停止在地上、所以止本訓作停止」というように捉え、さらに「志従止、従心、本義是停止在心上、停止在心上、亦可說是藏在心里」と説明している。⁽¹⁴⁾「心に止まる」という意味から、聞一多氏は「志」を①記憶、②記録、③懐中という三つの意味に帰結する。しかし聞一多氏と同時代の朱自清氏は、春秋時代の人々が「詩言志」をいう時によく政治教化と結びつけるという点から、「志」を「抱負、志向」という意味に解釈する。⁽¹⁵⁾聞一多氏は文字学の立場から「志」の本義を闡明し、朱自清は詩学論の立場から「志」を中国古代の詩歌性質及び詩歌の創作理念として捉えている。二人の解釈には視点の相違が認められるものの、「詩言志」の「志」に含まれる二つの側面を突き止めたと言える。即ち、

① 「志」は心に内蔵する情感を意味する。

② 「志」は詩人の志向や抱負を意味し、それを表すのが詩である。

ならば、本節の冒頭に掲げた『書経・堯典』の「詩言志」の「志」は、右の二点のどれに属するのか。帝王の舜が夔に命じた典楽の目的（貴族子弟の道徳的人格を培う）と詩、歌、声、律という諸文芸様式のもたらす効果（神人以和）から見れば、舜が言う「詩言志」の「志」は、右記②の意味に用いられていることが明かである。儒教の創始者兼教育家の孔子が言う「入其国、其教可知也。其为人也溫柔敦厚、詩教也」⁽¹⁶⁾も、これと趣旨のものだと言える。

従って、「詩言志」という定義は、最初に詩論に用いられた時点で、すでに政治教化、功利主義的色彩を帯びていた。しかも「詩言志」に政治的教化の意味を持たせたのは堯・舜の時代だから、殷王朝以前ということになる。但し、孔子の手で編纂した中国最古の書物だと伝えられている『書経』は、近世以来、多くの研究者の検証によって、結局「偽書」だと認定されている。つまり『書経』は伝説中の堯・舜から春秋時代の秦穆公に至るまでの歴史を記録しているが、孔子一人で編纂したものではなく、幾つかの時代にわたり、何人かの手によって撰述され、最後に完成

したのは、漢の初め頃だと推定されている⁽¹⁷⁾。然らば、「詩言志」という命題の最初の提出者は、もちろん伝説中の帝王の舜であるはずがない。「書経」の編纂者とされる孔子の詩に関する論議にも「詩言志」という言葉が認められないので、この命題は、やはり後世の人がその權威性を強調するために、聖賢の帝王とされる舜の口を借りて出されたものであろう。

一方、『古今集』の両序に用いられる「志」と「心」は、和語「こころざし」と「こころ」の表意文字として、日本上代において既に用いられている。『古今集』の「真名序」に先立って、八世紀の初め頃に編纂された『古事記』には次の如く一文がある。

留其山口、即造假宮、忽為豊樂、乃於其隼人賜大臣位、百官令拜、隼人歡喜、以為遂志。(下巻)

墨江中王の乱に関する部分であるが、水歯別命は曾婆加里の手を借りて墨江中王を刺し殺した後、主君を殺した不義の業を消すために曾婆加里を殺そうとして、大和へ上っていく途中、即ち二上山の大坂口の登り道にさしかかった時に、わざわざ飯の宮殿を造り、急に酒宴を催して、その席上、隼人の曾婆加里に大臣の位を賜り、多くの役人を替わり替わりに拝ませた。曾婆加里はすっかり悦び、かねての「志」がこれで成就したというように記されているが、ここでは「志」は「意志・願望・志望」という意味に使われている。

このほかに、雄略天皇からのお召しをひたすら待つ赤猪子が八十才過ぎになっても召されず、その心情を述べる際に用いられる「志」は、

今容姿既耆、更無所持。然頭白己志、以參出耳。

というように、堅く節操を守りぬくことを表している。赤猪子の答えを聞いた天皇は大変驚いて、

吾既忘先事。然汝守志待命、徒過盛年、是甚愛悲。

と言つて、憐れみの意を表明しているが、天皇の言う「守志」は、即ち漢語の「守節」(節操を守る)に当たり、「志」

はやはり節操を堅く守る「意志」という意味で用いられている。『古事記』に「志」という文字のもう一つの使用例は、顕宗天皇の父君の仇を討つ段にある。

是今单取父仇之志、悉破治天下之天皇陵者、後人必誹謗。

右に掲げた用例の中、「遂志」、「守志」、「取父仇之志」は、いずれも漢語的表現で、「志」の用法は中国のそれと全く同じである。但し『古事記』には、かかる「志」の用例がそれほど多くはない。その代わりに「志」の近縁語とも言える「心」と「情」は多く使用されている。高島元洋氏は日本人の感情を論じる際に、記紀における「心」と「情」の使用状況及びその意味の異同を考証して、本居宣長の「情とは、内々の実のありさまを云」(『古事記伝』三七卷)という解釈を踏まえながら、『古事記』に用いられる「情」を、①顕わならざる「内々の実」、②感情・心情という二つの意味に分けているが、「情」より「心」の方は使う範囲が広い。氏の調べに拠れば「心」は、①心臓、②「善き心」と「邪き心」(修飾語と合わせて一つの語彙を構成する用法。筆者)、③意志、④感情(18)という四つの意味に用いられている。そのうち、同じく「感情・心情」という意味を表し、且つ「ころ」と訓む場合は、「心」と「情」が同義語として使用されているが、しかし「心」の持つ③番の意味、即ち「意志」においては、「情」という文字を使用する例は殆ど認められない。それはほかでもなく高島元洋氏が指摘しているように「漢字の「心」には意志・思慮の意味があり、また「情」には受動的な「陰気」の意味があつて、二つの字は区別されている。同様に、『古事記』における「心」と「情」の用法にも、「ころ(心)」の「③意志」と「ころ(情)」の「顕わならざる「内々の実」とを中心に、本来の漢字にあつた区別が反映している」(19)からである。

なお、「心」と「情」の意味の相違については、棚木恵子女史も『古事記』中の一部の使用例を調べた上で、「情」として表されるへこころは単純化して言えば主体化されたへこころであり、存在とともにあるものだ。だから可变的ではなく、主体と一体化して存在する。(中略)この主体と一体化し主体とともにあるへこころは、当然のこ

とながら緊密に主体と結び付き、主体に固定しようとするから、継続性や執着を持つことになる。ここから継続的な心的傾向である『氣質』や、意識性・執着性をもって対象に向かう心的力の一つである『意志』という意味あいが生じることになる。一方、「心」として表される「こころ」は、「主体の存在と不可分のものではない。条件に応じて主体が改めたり消し去ったり出来るものだ。だからこのへこころは可変的である。つまりは揺れ動くへこころなのだ」というように、「心」と「情」の使用状況から「心」と「情」の性質を分析している。確かに一部の用例、例えば榎木恵子女史が挙げた、

於是、大山守命者、違天皇之命、猶欲獲天下、有殺其弟皇子之情。(大山守命謀反) 中卷

故、天皇知其情、還入於宮。(女鳥王) 下卷

に用いられている「情」には、「意志」或いは「決意」という意味合いが含まれているが、しかし「有殺其弟皇子之情」の「情」は、大山守命という主体の生まれ付きの「性情」という意味より、むしろ政治状況の変化によって芽生えた「念頭」や「心願」という意味であって、それをもし漢語風に記せば、マイナス表現としては「邪心」「不良之心」「邪念」で、プラス表現としては「大志」「鴻志」となるべきであろう。従って、厳密に古代漢語の書き方に従うならば、この文を「有殺其弟皇子之心」と改めた方がより適切である。同じく「天皇知其情」の「情」も、本来はただ「情感」や「心情」を意味するものであって、その「情」に含まれる女鳥王のハヤブサワケに対する愛の「堅い意志」という意味合いは、むしろ文脈の中に潜んでいるもの、或いは読者が『古事記』の筋に沿って理解したものに過ぎない。従って、榎木恵子女史の分析は「情」という文字の本義に基づくとはいっても、むしろ文脈に沿ってなされたものだと見えよう。

ともあれ、右に掲げた二人の考察は、和漢混合文体で書写された『古事記』における「心」と「情」の相違を究めんとするものの、「心」と「情」の境界線が日本上代の文献では必ずしも明確なものではないということとを逆に物

語っているのではないかと思う。

「心」と「情」の使い分けは、『古事記』においてはさほど明確なものではないならば、「心」と「情」の同類語としての「志」の使用状況はどうであろう。前に例示した『古事記』の使用例の少なさに比べれば、『日本書紀』の方は、「志」が多用されている。例えば、

吾弟之来、豈以善意乎。謂當有奪国之志歟。（「神世上」第六段）

姉の天照大神は、以前より弟である素戔鳴尊の乱暴を既に耳にしたし、自分の領地にやって来る弟の目的が「善意」ではなく、「国を奪う志があるに違いない」と警戒する。ここで「奪国之志」の「志」は、右記の「心」という文字を持つ③「意志」及び②修飾語と合わせた「善き心」「邪き心」という意味に使われているので、「心」に入れ換えても差し支えがない。以下の例も同様である。

冬十一月、神渟名川耳尊、與兄神八井耳命、陰知其志、而善防之。（巻第四「綏靖天皇」）

欲貢貴国、不知道路。有志無従。（巻第九「神功天皇」）

天皇之志、存于衣通郎姫。

豈非懼天皇之命。唯不欲傷皇后之志耳。（巻第十三「允恭天皇」）

令乘高麗使船、以高麗二人、令乘坐使船。如此互乘、以備姦志。（巻第二十「敏達天皇」）

しかしながら、同じく「意志・意向」という意味に使われている「志」ではあるが、「心」に入れ換えては明らかに不適切である用例も『日本書紀』に認められる。

先擊八十梟帥於国見丘、破斬之。是役也、天皇志存必克。（巻第三「神武天皇」）

天皇風姿岐嶷。少有雄拔之氣。及壮容貌魁偉。武芸過人。而志尚沈毅。（巻第四「綏靖天皇」）

悉振。新羅王遙望以為、非常之兵、將滅己国。讐焉失志。（巻第九「神功皇后」）

太子曰、我知不可奪兄王之志。豈久生之、煩天下乎、乃自死焉。(卷第十一「仁德天皇」)

秋八月己未朔、天皇謂皇太子億計曰、吾父先王無罪。而大泊瀬天皇射殺、棄骨郊野、至今未獲。憤歎盈懷。臥泣、行號、志雪讎恥。(卷第十五「顯宗天皇」)

先考天皇、謀復任那。不果而崩、不成其志。(卷第二十一「敏達天皇」)

百濟国、窮來帰我、以本邦喪乱、靡依靡告。枕戈嘗膽。必存拯救、遠來表啓。志有難奪。(卷第二十六「齊明天皇」)

右の諸例に用いられている「志」は、「意志・意向」を表すと同時に、気高い「志操」または堅い「信念」という意味も含まれている。この場合の「志」は「心」と同一視することができない。その使い分けは、『日本書紀』の次の文によって一層明瞭になってくる。

願為我殺天皇。仍取匕首、授皇后曰、是匕首佩于裊中、當天皇之寢、廼刺頸而殺焉。皇后於是、心裏兢戰、不知所如。然視兄王之志、便不可得諫。(卷第六「垂仁天皇」)

兄の狹穗彦王は謀反を企んで、妹の狹穗姫にその夫・垂仁天皇を暗殺しようとする誘う一節であるが、皇后の動揺する様子を「心裏兢戰」と表現し、天皇を殺したい兄の強い意志と信念を「兄王之志、便不可得諫」と強調する。「心」と「志」の使い分けが見事に為されていると言わねばならない。

以上の検証によって察せられるように、日本上代において「心」と「情」は、感情や情緒を表す場合に混用してもよいが、「心」と「志」は同じく「意志・志向」に用いられても、二字の含有する意味の差異によって、実に混用できない場合がある。記紀の編纂者はその使い分けを既に心得ているわけである。

それならば「志」と「心」という二字の意味合いの相違を、時代が降る歌論者の紀貫之にとっては、知らないはずがあり得ない。なのに、紀貫之はなぜ「詩大序」と「真名序」の「志」をそのまま使わずに、「心」という文字を使

用しているのか。詩歌芸術の本源と本質を論ずるに当たって「志」と「心」は、同義語として取り扱われた可能性があるのか。もし両語は中国詩論と日本歌論において、その内包と外延の意味が全く同じであれば、紀貫之はなぜ「志」ではなく、「心」を使うのか。これらの疑問を、文字の意味合いを弁別するというよりも、むしろ中日両国の古代詩歌創作の実際状況及び詩歌観念の形成において考察すべきだと私は思う。

三、「志」の功利性と「心」の抒情性

四千五百首以上の歌作品を収録した『万葉集』には、表音文字としての「志」、例えば

天雲乃 遠隔乃極 遠鷄跡裳 情志行者 恋流物可聞(巻四・五五三)

というような使用例は認められるが、「志」(こころざし)を「意志」「志向」或いは「心情」という意味を表す語彙として単独に使用する例は認められない。その代わりに「こころ」を表す漢字の「心」と「情」及び音読みの宛字としての「許己呂」「許呂」は併せて二百三十三首の歌に用いられている。それらの使用例を調べると、九割以上は男女間の恋情及びその恋情によって惹き起こされる様々な感情の揺れと心の機微を表している。例えば、相思の情を表す「心相念」、相慕う意を表す「情有」「心有」、愛する相手に会えない辛さや晴れぬ心情を表す「心鬱悒」「情鬱悒」、片思いや愛する人への懐かしみを表す「情空」「心空」、離別や孤独感を表す「情悲」「心悲」「情苦」、恋人や夫に恋い焦がれる心の切なさを「心摧」「心碎」、失恋や疲弊した心情を表す「情盡」「心盡」などがそのような例である。万葉仮名で記されているこれらの語彙の構成は、漢語の表現と類似するものが多く、その一部はそのまま漢語の語彙となっている。

右に掲げた「情志」の「志」は表音文字として用いられているが、孔穎達の「在己為情、情動為志、情、志一也」⁽²¹⁾

という解釈に基づくならば、「情」と「志」が合わせて一つの複合語としても成り立つわけである。ということも、前にも触れたように、記紀には「志」と「心」との使い分けが認められる以上、万葉時代に「志」はただ表音文字としてだけでなく、「意志・志向・心情」という意味を表す語彙としても当然、万葉歌人には理解されているはずである。しかし、愛に対する忠実一路な心情及び愛を求める堅い意志を表す場合も、万葉歌には「志」という語彙を使用することはなかった。

一方、中国現存最古の詩集『詩経』には三百五首の詩が収録されているが、「志」という文字の使用は認められない。『万葉集』の歌作品と同じように「心」という文字は多用され、百六十八カ所以上に頻出している。その幾つかを例示すると、

① 園有桃、其実之殺、心之憂矣、我歌且謡。(『詩経・魏風・園有桃』)

② 四牡駢駢、周道倭遲。豈不懷帰、王事靡盬、我心傷悲。(『詩経・小雅・四牡』)

③ 出自北門、憂心殷殷。終饗且貧、莫知我艱。(『詩経・邶風・北門』)

④ 家父作誦、以究王誼。式訛爾心、以畜万邦。(『詩経・小雅・節南山』)

⑤ 菁菁者莪、在彼中沚。既見君子、我心則喜。(『詩経・小雅・菁菁者莪』)

①は時勢を憂慮し悲しい心情を表し、②は王様のための労役に不満をこぼし、③は貧困と不遇を嘆き、④は政治に対する風論で、⑤は師に対する慕情を表す作品である。同じく「心」が用いられているが、詩の内容或いは「心」によって表される心情は、万葉歌人のそれと微妙に相違してくる。少なくとも「家父作誦、以究王誼。式訛爾心、以畜万邦。」(歌を以て大臣の悪行を糾弾し、天子の「心」を感化する)というような例は、万葉歌には認められない。それは諷刺を寓意すると言われる『日本書紀』の「童謡」、についても同じことが言える。例えば、

岩の上に 小猿米焼く 米だにも 食けて通らせ 山羊の老翁⁽²⁾

という皇極天皇の時代に大臣の蘇我入鹿の専行暴悪に不満を持つ時の人が作った童謡であるが、

『石の上に』といふを以ては、上宮に喩ふ。『小猿』といふを以ては、林臣に喩ふ。林臣は入鹿ぞ。『米焼く』といふを以ては、上宮を焼くに喩ふ。『米だにも、食けて通らせ、山羊の老翁』といふを以ては、山背王の頭神斑雜毛にして山羊に似たるに喩ふ。⁽²⁾

というように、童謡の持つ風諭の意味が説明されているが、しかしこの説明は、あくまで『紀』の編纂者が中国の『漢書』『後漢書』を真似てなされたもので、童謡そのものに本来、説明されたような意味が含まれているかどうかは不明である。仮にそのような意味が含まれているにしても、童謡の内容と表現は『詩経・小雅・節南山』の「家父作誦、以究王誼、式訛爾心、以畜万邦」というような、作歌の趣旨が「大臣の悪行を糾弾し天子の心を感化することにある」と明確に宣告するものではない。

右に例示した『詩経』の諸例に用いられる「心」は、それぞれ憂、傷、悲、訛、喜という文字と複合して、時勢への憂慮、労役に対する不満、不遇と貧困に嘆き、天子を感化し、恩師を慕う、という諸般の心情を表しているが、「志」という文字は使用されていない。それはたとえ堅い意志を表す詩句においても同じである。例えば、

我心匪石、不可転也。我心匪席、不可卷也。(『詩経・邶風・柏舟』)

という夫の冷遇に屈しない一人の女子の堅剛にして変わらぬ意志を「決して転がる石や巻かれる筵のようなものではない」と強調する場合も、やはり「志」ではなく、「心」を使っているのである。

『詩経』に限らず、殷商時代の甲骨文や金文にも「志」という文字が認められない。「志」の出現及び「志」が詩論に用いられるようになったのは、史書の記載を参考にすれば、春秋時代に入ってからである。『春秋左氏傳・襄公二十七年』に次の如き記載がある。

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。請皆賦以卒君貺。

武亦以觀七子之志、子展賦草虫。趙孟曰、善哉、民之主也。抑武也不足以当之。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、寡君在矣。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、伯有將為戮矣。詩以言志。志誣其上、而公怨之、以為賓榮。其能久乎。幸而後亡。²⁴

この記載より、われわれは次のようなことが察せられる。即ち、

①『春秋左氏傳』の襄公二十七年は紀元前五四六年に当たるとも、もしこの記載が史実であれば、「詩以言志」という觀念が出されたのは、紀元前六世紀頃になる。但し、左丘明が著したと伝わるこの『春秋左氏傳』は、『書経』と同じく偽書の疑いがあるが、草稿の成就是恐らく春秋の末頃だろうとされる。従つて「詩以言志」の提出者は、かりに記載中の趙孟ではなく作者の左丘明であつても、紀元前六、五世紀の間には、かかる「詩以言志」という觀念が既に広く存在したに違いないと推測し得る。

②「賦詩」というのは、即興で詩を作つて個人の感情や情緒を表わすためのものではなく、既成の詩を吟詠することによつて、外交上の交渉や斡旋や意志の疎通を図り、互いの意向を伝えるためのものであるがゆえに、右の記載に言う「詩以言志」の「志」は、詩を作つた人の心情や意志ではなく、詩を引用する人の意向や趣旨を表わすためのものである。

③政治や外交のために、即興ではなく既成の詩句を引用するので、詩を作つた人の趣旨や詩の持つ本来の意味から逸脱し、詩の語句や表現のみを利用する現象が生じる。例えば右に例示した子展が賦した「草虫」の詩はその典型的な例である。もともと女が遙役に行つた夫を偲び、そして夫と再会すの喜びを詠んでいる詩ではあるが、詩中の「未見君子、憂心忡忡、亦既見之、亦既覲之、我心則降」は、趙孟に会う喜びを表わすのに好都合なので、

蔽かな宴会の場でも敢えて吟詠されたのである。これが即ち春秋時代の賦詩活動にたびたび起こる「断章取義」の所以である。『春秋左氏傳』の注釈者である晋の杜預が言うように「古者礼会、因古詩以見意。故言賦詩断章也。其称全诗篇多取首章之意。」⁽²⁵⁾

つまり「詩以言志」という觀念が、「賦詩」という活動の中に形成され、礼楽と合わせて政治教化の重要な内容となり、宫廷儀礼の一環となる。『春秋左氏傳・襄公二十九年』の条文は、それを詳細に記録している。⁽²⁶⁾

吳公子札来聘。(中略)請觀於周樂。使工為之歌周南・召南。曰、美哉。始基之矣。猶未也。然勤而不怨矣。為之歌邶・鄘・衛。曰、美哉。淵乎。憂而不困者也。吾聞、衛康叔・武公之德如是。是其衛風乎。為之歌王。曰、美哉。思而不懼。其周之東乎。為之歌鄭。曰、美哉。其細已甚。民弗堪也。是其先亡乎。為之歌齊。曰、美哉。泱泱乎。大風也哉。表東海者、其大公乎。國未可量也。為之歌豳。曰、美哉。蕩乎。樂而不淫。其周公之東乎。為之歌秦。曰、此之謂夏聲。夫能夏則大。大之至也。其周之旧乎。為之歌魏。曰、美哉。颯颯乎。大而婉、陰而易行。以德輔此、則明主也。為之歌唐。曰、思深哉。其有陶唐氏之遺民乎。不然、何其憂之遠也。非令德之後、誰能若是。為之歌陳。曰、國無主。其能久乎。自鄘以下、無譏焉。為之歌小雅。曰、美哉。思而不貳、怨而不言。其周德之衰乎。猶有先王之遺民焉。為之歌大雅。曰、廣哉。熙熙乎。曲而有直體。其文王之德乎。為之歌頌。曰、至矣哉。直而不倨、曲而不屈。邇而不偏、遠而不攜。遷而不淫、復而不厭。哀而不愁、樂而不荒。用而不匱、広而不宣。施而不費、取而不貪。処而不底、行而不流。五声和、八風平、節有度、守有序。盛德之所同也。

吳公子即ち吳季札が、魯国で周の楽を觀賞する場面についての記録である。司馬遷が著した『史記・吳太伯世家』にも同じ記載が認められる。使工が歌う詩は、すべて『詩経』の作品で、範圍は『詩経』の三大部類——風、雅、頌の全体にわたる。その批評を見ると、①「周南」、「召南」の詩は「勤而不怨」、②「邶風」、「鄘風」、「衛風」の詩は

「憂而不困」、③「王風」の詩は「思而不惧」、④「鄭風」の詩は「其細已甚、民弗堪也」、⑤「齊風」の詩は「泱泱乎、大風也哉」、⑥「幽風」の詩は「蕩乎、樂而不淫」、⑦「秦風」の詩は「此之謂夏声。夫能夏則大、大之至也」、⑧「魏風」の詩は「颯颯乎大而婉、陰而易行」、⑨「唐風」の詩は「思深哉」、⑩「陳風」の詩は「国無主。其能久乎」、⑪「小雅」の詩は「思而不貳、怨而不言」、⑫「大雅」の詩は「廣哉！熙熙乎。曲而有直体」、⑬「頌」の詩は「至矣哉！直而不倨、曲而不屈、邇而不偪、遠而不携、遷而不淫、復而不厭、哀而不愁、樂而不荒、用而不置、広而不宣、施而不費、取而不貪、処而不底、行而不流」というように、詩の具体的な内容や芸術性や技巧について論評するのはなく、観賞者の主観的感覚というか、既成の觀念に基づいて、各部類の詩の全体的風格を包括するという形で、論評しているのである。「勤而不怨、憂而不困、思而不惧、樂而不淫、怨而不言」などの批評語は、詩そのものについてというよりも、むしろ詩を通して表れる道徳や品格の修養、または為政者らが理想とする純朴な民風を言っているように受け止められる。というのは、右に例示した作品を全部その場で歌唱するならば、その中にはもともと、男女の逢引や相思相愛や自由恋愛への渴望及び棄てられた女の怨み、また労役に対する不満などを詠む作品はもちろん、「淫奔之詩」と貶される作品や君王を風刺し政治を批判する作品も多く含まれているはずである。決して「勤而不怨、樂而不淫、怨而不言」というようなものではない。呉季札は詩作品の内容を無視して、右のように批評するのは、やはり当時に流行っていた儒教の礼楽思想に根ざしていると言える。孔子はかつて君子の美德を

惠而不費、勞而不怨、欲而不貪、泰而不驕、威而不猛。⁽²⁷⁾

と、「詩経」については

詩三百、一言以蔽之、曰、思無邪。⁽²⁸⁾

と批評している。呉季札の論評は、孔子のそれと一脈相通するものではないか。

従って、「詩言志」の「志」は、以上のような公の場での賦詩や礼楽儀式における歌唱によって、次第に「心情吐

露」の原義から離れて、外交上の意志疎通、政治教化のためにという功利主義的色彩を帯びてきたのである。そして春秋時代の哲人らの詩論も、殆どこれを軸にして展開されてきた。

誦詩三百、授之以政、不達。使于四方、不能專對、雖多亦奚以為？⁽²⁹⁾

小子何莫學夫詩？詩可以興、可以觀、可以群、可以怨。邇之事父、遠之事君。⁽³⁰⁾

詩以道志。⁽³¹⁾

詩言是、其志也。⁽³²⁾

などは、その代表的な例である。

漢の時代に入って、「詩言志」の「志」は、儒教の倫理道德観と結びつき、「志」の含有する理性的意味合いの部分がさらに強化される。董仲舒は『春秋繁露』で「君子知在位者不能以惡服人也、是故簡六芸以贍養之。詩書序其志、礼樂純其養、詩、易春秋明其知。六学皆大易、而各有所長。詩道志、故長于質⁽³³⁾」と解釈している。つまり「詩言志」の「志」を、政治や修養の理念として認識してきたのである。

以上見てきたように、中国古代詩論の出発点、即ち詩歌の本源についての探索は、人間に内在する主観としての「心」と外在する客観としての「物」との関係を、どう捉えるかにおいてであったが、しかしその「心」の定義は、「志」によって表現され、外交上の賦詩活動や宮廷礼楽などと結びつけられる場合に、大きな変化が起きたのである。即ち「詩言志」という詩学の命題が、その形成される過程において、「心」の同義語としての「志」は、詩人の情感を表わすものから、次第に詩を吟唱する者、または詩の吟唱を觀賞して批評する者の意志や政治的意図を表わすためのものとなってきたわけである。

一方、日本上代文学において、記紀には「心」と「志」が両方とも使用されている。万葉歌には「心」や「情」が多用されているが、「志」は表音文字としてしか用いられていない。さらに万葉の抒情歌に用いられる「心」或いは

「情」の歌例を「志」という觀念で文学批評をし、または外交や儀礼の場で、万葉歌を利用して我が「志」を表すようなことは、日本上代の文学には殆ど認められない。

ならば、同じ東洋文化圏に属する中国と日本は、詩歌創作の原理においては共通或いは相似するところが認められるが、しかし詩歌の運用及び詩歌の果たす役割においては、なぜこれだけ大きな相違を見せているのか。普通、詩学や詩論は、詩歌作品という土壌の上に成り立つもので、詩歌創作の実情或いは詩歌内容から乖離した詩学と詩論はありえない。従って「詩言志」の「志」の意味変化、及び「詩言志」という中国古代詩歌の理念と詩学命題が如何に形成されたのか、それが「心」や「情」によつて凝縮された日本古代の和歌の性質と歌の論理と具體的にどう相違するのかを、やはり中日両国の古代詩歌の始発期における作品の内容及び文化的土壌から検討しなければならない。

四、「頌祖詩」及びその文化的土壌の比較

歴史的に見ると、『詩経』の誕生は春秋時代ではあるが、それに収録されている作品は、殷、周、春秋の半ばまでの五、六百年間に及ぶ。王朝の順序から言えば、殷商の初代目の君主・成湯を謳歌する「那」「烈祖」、殷の高宗武丁を祭る「玄鳥」「殷武」などの作品群は「商頌」と称され、『詩経』において最も古いはずであるが、但し偽作の疑いがある、作詩年代ははっきりと断定することができない。にもかかわらず「商頌」の作品群に詠まれている内容は、殷王朝の創立や殷の始祖の業績及び祭祀活動に関するものであることに間違いない。

天命玄鳥、降而生商。宅殷土芒芒。古帝命武湯，正域彼四方。方命厥后，奄有九有。商之先后，受命不殆，在武丁孫子。武丁孫子，武王靡不勝。龍旗十乘，大糇是承。邦畿千里，維民所止，肇域彼四海。四海來假，來假祁。景員維河？殷受命咸宜，百祿是何。

殷商の始祖・契を祭る『詩経・商頌・玄鳥』の詩である。トーテム信仰のシンボルとされる玄鳥を以て殷商の始祖誕生の神秘性を説き、天命を受ける王朝の正統性を強調して諸国の服従を求め、国土の広大さと殷商の始祖成湯と武丁が成し遂げた偉業を謳歌して子孫の幸福を冀う。先祖の開国偉業を讃える頌詩として完成度の高い作品だと言えよう。

「詩小序」は、この詩を「玄鳥、祭高宗也」とし、朱熹は「此亦祭祀宗廟之樂、而追叙商人之所由生、以及其有天下之初也。」と解釈している。つまり「商頌・玄鳥」は、本来、殷商の後裔らは殷王朝の開国経緯及び建国偉業に手柄を立てた先王である成湯、武丁を偲んで、宗廟という祭祀儀礼の場で歌唱する樂詩である。詩に登場する「天」と「古帝」は、抽象化され、概念化された至上神で、実存するものではない。故に殷商を誕生せしむるために「玄鳥」を遣わしたということになる。

殷商の開国と先王の業績を頌える作品『詩経・商頌・長發』も、ほぼ同じような趣旨と構成で作られている。

浚哲維商、長發其祥。洪水茫茫、禹敷下土方。方外大國是疆。幅隕既長。有城方將、帝立子生商。玄王桓撥、受小國是達、受大國是達。率履不越、遂視既發。相土烈烈。海外有截。帝命不違、至于湯齊。湯降不遲、聖敬日躋。昭假遲々、上帝是祗、帝命式于九圍。受小球大球、為下國綴旒。何天之休。不競不綈、不剛不柔。敷政優優。百禄是適。受小共大共、為下國駿彪。何天之龍。敷奏其勇。不震不動、不懋不竦。百禄是綈。武王戴旒、有虔秉鉞。如火烈烈。則莫我敢曷。苞有三蘖、莫遂莫達。九有有截。韋顧既伐、昆吾夏桀。昔在中葉、有震且業。允也天子、降予卿士、實維阿衡、實左右商王。

五十一句からなるこの長大な作品は、天帝の命を受けて誕生した殷商の始祖である契が、如何に国を切り開き、礼によって国を治め、また契の偉業を受け継ぐ相土、成湯が如何に天命を受け、天帝の意志に従って九州を統一したかを詳細に記録し、特に成湯の高尚な人格、優れた政治能力及び諸国を征服し、夏の桀王を討伐する場面と業績を、立体

的に広角的に描いて、殷王朝創立の経緯と隆盛の一部始終を叙事的に展開したものである。

「詩小序」では、「商頌・長發」を「大禘也」と解し、鄭玄は『毛詩伝箋』で「大禘、郊祭天也。」と注釈している。つまり殷商を誕生せしめた至上神としての天帝と国家建設の偉業に手柄を立てた殷商の始祖を称賛する「商頌・長發」も、前に例示した「商頌・玄鳥」と同じく、祭祀儀礼の場で歌唱する楽詞である。

殷墟の発掘や卜辞の記載に基づくならば、幻の王朝とされる夏に次ぐ殷王朝は、宗教的祭祀活動を最も盛んに行つた王朝である。『礼記・表記』に「殷人尊神、率民以事神。先鬼而後禮。」と記されているように、殷の君王は神靈を尊び、民を率いて神に仕える。殷の民に祭られる対象は日神、月神、星神、風神、雨神、雷神、土地神、山神、河神、水神及び植物や動物の神などの、いわゆる「百神」である。

燔柴于泰壇、祭天也。瘞埋于泰折、祭地也。用騂犢。埋少牢于泰昭、祭時也、相近于坎壇、祭寒暑也、王宮、祭日也。夜明、祭月也。幽眺、祭星也、雩祭、祭水旱也、四坎壇、祭四方也。山林川谷丘陵、能出雲為風雨見怪物皆曰神。有天下者祭百神。⁽³⁸⁾

右の記述は、ほかならぬ中国原始社会に汎神信仰がかつて普遍的に存在したことを物語っている。但しかかる汎神信仰は、殷商時代の王朝政治の整備によって、次第に国家の祭祀儀礼に発展し、百神の上に君臨し、百神を統括するものが、即ち至上神としての「天」と「帝」である。

自天降康、豊年穰穰。来假来饗、降福無疆。顧予烝嘗、湯孫之將。(「商頌・烈祖」)

天命降監、下民有嚴。不僭不濫、不敢怠違。命于下国、封建厥福。(「商頌・殷武」)

天保定爾、亦孔之固。俾爾單厚、何福不除。俾爾多益、以莫不庶。(「小雅・天保」)

と詠まれているように、「天」は人間の世に幸福を降り、五穀豊穰を与え、また諸国の執政状況を監察して、賢明な君主を護る。つまり宗教的意識に基づいた天は、もはや自然の天(上空)ではなく、人格を賦与された至上神であ

る。天は至上神になる所以は、ほかならぬ天が万物を造り出す莫大な神力を持つと視されるからである。「説文」では「天神、引出万物者也。」といい、荀子は『天論』で天の性質と効能を「列星隨旋、日月遞昭、四時代御、陰陽大化、風雨博施。万物各得其和以生、各得其養以成、不見其事而見其功、夫是之謂神³⁹」と解釈している。星辰日月、風雨晦明、四季の輪廻、万物の生育を司る至上神の「天」を、饗宴に迎えて限りなき幸福を賜る祭祀儀礼の場に、先祖神も天神とともに降臨する。故に宗族の人々は恭しく供え物を捧げて、天神と祖先神を合わせて祀るわけである。つまり「商頌・烈祖」の詩に登場する先祖神は天神と同格の存在である。天神を祀る際に祖先神をも祭るその理由については『礼記・郊特牲』は「天垂象、聖人則之。郊所以明天道也。……万物本乎天、人本乎祖。此所以配上帝也。郊之祭也、大報本反始也⁴⁰」と記されている。万物成長の本源は、春夏秋冬の四季交替を司り大地に風調雨順を授ける天であるが、人間を創り出したのは、ほかならぬ人間の先祖であるがゆえに、万物の本源である天を祭る儀式においては人間の先祖も祭られるわけである。

一方、殷の時代に、人格を賦与された至上神の「天」と併用するのは、「帝」である。殷商のことを記録する卜辞に、「帝」という文字が頻出している。豊作のための風調雨順、人間の吉凶禍福、城邑の建造、戦争の勝負など、すべては「帝」によって掌握されている。ゆえに、人々は常に占卜を通して「帝」の意志を窺わなければならない。つまり殷商の人々にしてみれば、「帝」は「天」と同様に至上の権限を持ち、意志のある人格神である。この至上神である「帝」については、従来より次の如き解釈がある。

- 1、帝は花蒂の象形で、花蒂の枯落して結実するのが生物の始源であるから、帝は万物の始源を象徴したものだ。
- 2、天神である。天帝を具象化とする電・雷・霆を指す。
- 3、五行の官。蒼天↓春帝↓太皞、昊天↓夏帝↓炎帝、中央↓后土↓黄帝、旻天↓秋帝↓少皞、上天↓冬帝↓顓頊
- 4、至上神的性格が賦与された殷商の始祖を指す⁽⁴⁾。

ここで注意を喚起したいのは、即ちもともと万物の始源を象徴する帝という文字が、人間の自然現象に対する不可解によって「天神」の同義語となり、その天神が陰陽五行の思想と結びつけて「五帝」に発展し、その「五帝」が神話伝説中の人物と化して、宗族の始祖に変身してゆく、という宗教的信仰変遷のプロセスである。

殷が亡びて周に入ってから、周王朝の執政者は殷の滅亡を誡めとして、殷商の祭祀儀礼を受け継ぎながら「鬼神」「天帝」に対する信仰を、徳、礼、孝を中核とする「敬天思想」に発展させる。

皇矣上帝、臨下有赫。監觀四方、求民之莫。維此二国、其政不穫。（大雅・皇矣）

維此文王、小心翼翼。昭事上帝、聿懷多福。厥徳不回、以受方国。（大雅・大明）

假樂君子、顯顯令徳。宜民宜人。受祿于天。（大雅・假樂）

辟爾為徳、俾臧俾嘉。淑慎爾止、不愆于儀。不僭不賊、鮮不為則。（大雅・抑）

載見辟王、曰求厥章。（中略）率見昭考、（中略）以孝以享、以介眉寿。永言保之、思皇多祐。（周頌・載見）

つまり国の執政者は天命を受ける天子ではあるが、徳、礼、孝を備える人格者でなければならず、また天子は天帝の監視下に置かれているために、常に臣下を率いて慎んで天地の神を祭り、百神の保護を希求せねばならない。

周王朝以降、天帝や百神に対する信仰は、儒教の聖天子思想及び道教の神仙思想と結ばれて、さらに充実され、定形化され、理論化されて行くことになるが、「天帝思想」の根底にある「神」という觀念に対する理解と解釈も、次第に多様化を見せている。ちなみに中国古代における「神」という觀念の解釈を整理すると、①天地を指す。②超人間的な存在。③自然に内在される変化の規律、万物を生み出す不思議な作用、「道」或いは「妙」と称される。④心、精神、神明、魂を指す場合もある。⑤最高の境界、人知では測り知れない素晴らしい高貴な品位などを指すというようになるが、④と⑤を除けば中国古代における「神」という觀念は、殆ど「天・地・自然」の神靈を指すことになる。祭祀儀礼の進化によって、かかる神靈は次第に手柄を立てた伝説中の氏族の始祖として祭られるよ

うになる。『礼記・祭法』には、次のような記載がある。

夫聖王之制祭祀也。法施於民則祀之。以死勤事則祀之、以勞定国則祀之、能禦大畜則祀之、能捍大患則祀之。是故厲山氏之有天下也、其子曰農、能殖百穀。夏之衰也、周棄繼之、故祀以為禩。共工氏之霸九州也、其子曰后土、能平九州、故祀以為社。帝嚳能序星辰以著衆、堯能賞、均刑法、以義終、舜勤衆事而野死、鯀鄣鴻水而殛死、禹能修鯀之功、黃帝正名百物以明民共財、顓頊能修之、契為司徒而民成、冥勤其官而水死、湯以寬治民而除其虐、文王以文治、武王以武功、去民之菑。此皆有功烈於民者也。⁽⁴²⁾

この記載によって察せられるように、神靈を祭ることは、即ち社会文明の進化、自然災害の除去と防止、国家政治の安定に貢献した宗族の創始者と賢明な執政者を祭ることであつて、これらの功労者の偉業を樂詞（頌祖詩）で称賛するのは、即ち神靈祭祀の儀式の重要な内容である。いうならば、「神靈信仰」と「祭祀儀礼」と「頌祖樂詞」という三者は、表裏となつて王朝政治の中核を成すわけである。

一方、同じく東洋文化圏に属する日本においても、日神、月神、山神、海神、風神、水神、樹神などのように自然万物に宿る聖なる力を神として崇め、それを祭ることによつて人間に吉福をもたらすという原始信仰もかつて普遍的に存在していた。三世紀頃の日本列島の様子を記録する『魏志倭人伝』には、吉凶を予測する占卜術と神と人間の意志相通を図る巫女（ジャーマン）の活躍を次のように記されている。

其俗拳事行來、有所云為、輒灼骨而卜、以占吉凶。先告所卜、其辞如令龜法、視火坼占兆。……倭国乱、相攻伐歷年。乃共立一女子為王、名曰卑弥呼、事鬼道、能惑衆。⁽⁴³⁾

焼かれた骨の割れ目或いは龜の甲羅の模様によつて吉凶を判断する。割れ目と甲羅の模様は、即ち現われる「象」(兆)であるが、日本ではこれを「まち」と呼ぶ。倉林正次氏によると「占卜の『まち』も『待ち』で、本来、神意を待ちうけるという意味からでた言葉であるとみられる。祭りは神の來臨を待つて営まれるものである。神が出

現しなくては祭りにはならない⁽⁴⁾。神の来臨・神の出現は、即ち『国語・楚語下』にある「明神降之」で、神を降臨させる役目を担当するのは、ほかならぬ巫女・巫覡である。卑弥呼については、「神功皇后」「倭姫命」「女の酋長」などの諸説はあるが、「事鬼道、能惑衆」から見れば、この女王には異常な靈力を持ち、鬼神の化身として権力を行使する巫女の性質を具有するものにほかならない。

但し、ここで注目すべきなのは、即ち卑弥呼のような人と神という両方の性質を備えた人物を先祖神として崇め、または中国の「天」と「帝」というような人格を賦与された至上神に対する称賛は、日本古代文芸の始発期に誕生した記紀歌謡には全く認められない、という点である。

記紀歌謡に登場する神、例えば「神語歌」に詠まれる「八千矛の神の命」（大国主命の別名で「矛」は呪力を持つ神事に関する「棒」を意味し「神の命」は「天つ神の御言を代行せられる方で、至尊に用いられる）、または「雄略天皇御製」（記・九八）、「志都歌」（記・一〇五）に詠まれる「やすみしし 吾が大君」（「やすみしし」は枕詞で八方を統治せられる意）などは、その神の名前或いは枕詞によって神の絶対的權威に対する崇拜が認められるが、しかし歌謡そのものは、通ひ婚における「妻問い」或いは天皇の行幸に恋い奉る心情を詠むもので、神や大君を称賛の対象とするものではない。しかも記紀歌謡の殆どは、神話伝説の叙述の必要に応じて挿入されたもので、歌謡の作り手或いは歌謡の吟詠者も伝説の当事者である神自身と設定する場合が多い。そのためか、記紀歌謡における神には神秘性や權威性や神聖さを具有するというよりも、むしろ人間臭さが満ち溢れている。つまり記紀歌謡に出てくる神々は、嬢子を纏かみ、妹を口説き、妻を争い、琴を弾き、酒に酔うというように、その行動パターンと喜怒哀楽の感情表現は、極めて現実的なもので、現世の人間のそれと何らの変わりもない。のみならず天地開闢に現れる宇宙を統一する天之御主神、宇宙の生成を司る高御産巢日神、万物の生命を育む神産巢日神をはじめとする象徴的な意義を持つ五柱の天神、とりわけ国土を造りだし衆神を生み出した伊邪那岐命と伊邪那美命のような、いわば神話伝説の中で日本列島の創建

に重要な役割を果たした神はもちろんのこと、天皇の祖神として崇められた太陽神の天照大神も、記紀歌謡には直接的に登場することもなく称賛されることもない。これが中国の文芸の始発期に誕生した『詩経』に現れる「天帝」や「神」への信仰及びその取り扱い方とは、大きな相違を見せているのである。

かかる相違を成した原因については、さまざまな視点から探求することが可能であるが、ここでは、一応両国の詩歌が誕生した時期の社会形態と信仰性質の差異にあると私は考える。

つまり『詩経』の「頌神・頌祖詩」に称賛される「天帝」「先祖神」は、原始氏族社会から奴隸制、封建制社会への移り変わりによって、既に原始的汎神信仰から国家或いは王朝政治としての宗教観念に進展してからの産物で、いわば民間における「祭祀百神」の行事は、国家政治としての祭祀儀礼に発展して、多元神が一元神に統括されたものである。これに対して、記紀における神々の記述は、記紀編纂の段階においてはある程度大陸文化の浸潤を受けているが、神話の主幹と信仰の基盤は、むしろ日本固有のもので、原始的、土着的色彩が濃厚である。いうならば、外側から大陸文化の衝撃を受けたとしても、従来より日本の民間に根ざした汎神信仰の要素は強く残っていて、信仰の基盤を塗り替えさせるようなことはなかったわけである。この点に関しては、衆神の誕生、即ち葦の芽から生まれた神から、神代七代の神々、伊邪那岐命と伊邪那美命の兄妹二神が力を合わせて生んだ数十人の神、伊邪那岐命が手にした剣や杖及び身体に付いた穢れや身体を清めることから生まれた神々、左眼と右眼から生まれた日神と月神などに至るまでの、いわゆる高天原の八百万、千万の神々と地上の万物に宿る無数の神によって裏付けられる。これらの無数の神々の中には、中国の「天帝」のような至上神は存在しない。衆神を生みだした男神の伊邪那岐命は、黄泉国で妻の伊邪那美命とトラブルを起こして危うく命が落とされそうになり、天の世界である高天原の統治を任された太陽神の天照大神は、海原の統治を任された弟・須佐之男命の来訪を領地の奪取と疑って、苦心して男装をし、子生みの契りを結ぶが、結局、弟の乱暴に畏くなって天石屋に身を隠す羽目になる。一方、本来は海原の支配を委ねられた海神

であるはずの須佐之男命も、その悪質さと乱暴さのため、八百万の神が集う会議にかけられて、髭を切られ、手足の爪を抜かれて高天原から追放される嚴罰を受けたのである。要するに、記紀の神話には絶大な権限を持ち、衆神の上に君臨する至上神が実に存在しないのである。湯浅泰雄氏が指摘しているように「古代神道の神々は元来『山河の荒ぶる神』、すなわち生ける大自然の中に住む恐るべき精霊的存在であった。つまりそれは、畏怖の対象であつて、人間に対する加護者・救済者としての性格は弱かつた。それらの神々は元来、明確な人間的イメージにおいてとらえられる人格神（人態神）ではなく、巨石・巨木・山海あるいは動物などの形象に即して感得される怪異で神秘的な存在だつた」、皇室の祖先神とされる天照大神も「強い一神教的權威を欠いている。この神は他の神々に対して相対的に高い地位におかれてはいるが、他の神々への信仰を否定することもなければ、すべての古代日本人にその信仰を強制することもできなかった。言いかえれば天照大神の信仰は、統一的民族国家としての律令国家の精神的連帯性を保証する社会心理的機能は果たし得なかつたのである」⁽⁴⁶⁾。神の代に限らず、人の代に登場する大君や天皇の中にも、概念化され、抽象化され、理想に美化されたような人物が認められない。記紀に載せられている神々や大君や天皇らは、あくまで人間臭さに満ち溢れ、善、美、醜を合わせて持ち、豊かな個性が賦与されていた現実的で血肉のある存在である。記紀の神話伝説はそうである以上、記紀の神話伝説に挿入された歌謡（歌垣における口承歌が多い）も当然、原始的、民間的、土着的な要素が強く、本来は神や天皇を中国の「天帝」という至上神のように謳歌することはあり得ない。但し、記紀は律令制度をはじめとする大陸文明の大幅な導入及び中国の国家体制を真似た中央集権的国家の確立を背景にして編纂されたものであるがゆえに、その編纂の方針と趣旨及びその記述のスタイルにおいては、当然、中国史書の影響を甚だしく受けたものである。そのため、記紀の内容及び行文には、聖天子思想や皇統系譜の強調が認められると同時に、記紀に挿入された歌謡にも、

やすみしし 我が大君の 隠り坐す 天の八十光 出で立たす み空を見れば 萬代に 斯くしもがも 千代に

も 斯くしもがも 千代にも 斯くもがも 畏みて 仕へ奉らむ 拜みて 仕へ奉らむ 歌杯奉る(紀・一〇二)
 というような酒宴における「祝寿歌」が認められる。但し、かかる作品は中国の「郷飲酒」という儀礼及びそれに
 する「寿和・酌献」という類の「上寿酒歌」、例えば、

於赫明明、聖德龍興。三朝獻酒、万寿是膺。敷佑四方、如日之昇。自天降祚、元吉有徵。⁽⁴⁶⁾

というようなものの影響を強く受けていて、歌の内容と表現は日本固有のものだとは言いがたい。しかもこのような君王称賛を内容とする歌謡は、記紀においては決して多いとは言えない。神話伝説の筋或いは歴史の叙述に利用される歌謡の殆どは、通ひ婚や歌垣における掛け合いの歌(求婚の応答)或いは当時の生活に根付いた民謡及び土着信仰に基ついたものである。

記紀歌謡以降、八世紀の末か九世紀の初頭に編纂された『万葉集』にも、記紀に登場する神々を称賛し、謳歌するような作品は依然として少ない。佐々木信綱氏と今井福次郎氏が共著する『万葉集神事語彙解』によれば、『万葉集』に神事関係の歌はおよそ二百七十首もあるが、記紀神話の神々は殆ど登場しない。この点に関して、大久保正氏と平野仁啓氏も注目している。⁽⁴⁸⁾平野仁啓氏は万葉の神事関係の歌における神の表現の仕方を考察して「もともと神の固有名称が極めてわずかしか見出されない」と指摘している。⁽⁴⁹⁾万葉歌に登場する神々は、中国の原始信仰における「百神」に当たるが、これらの神々の上に立つ中国の「天帝」のような至上神の存在が認められない。皇室の祖先として崇められている天照大神は、二首の歌(巻二・一六七、巻十八・四二二五)にしか出ていない。しかもその二首の歌に登場する天照大神も、中国の至上神である「天帝」というような存在だとは言いがたい。平野仁啓氏は中国の「天帝」とほぼ同じように崇められたのが、『万葉集』中の二十一首の歌に用いられたに「天地の神」⁽⁵⁰⁾だと認定しているが、しかしその二十一首の歌の内容を仔細に検討すれば、そこに登場する「天地の神」は抽象的な概念に過ぎず、中国の「至上神」↓天帝↓五行の官↓始祖神」というような信仰の具体性が認められない。つまり日本の「天地の神」の「天」

は、「虚空ソラの上カミに在て、天ツ神たちの坐ます御国ミクニなり」という空間の場所を指すもので、中国の至上神・人格神としての「天」とは異なる。同じく「天地の神」の「地」も、「国土、陸地」を意味するもので、「天地の神」は、即ち「天地」という場所に居られる「神々」を指すことになる。しかも「天地の神」という表現は、平野仁啓氏が考察するように「おおむね年代の新しい歌に見出される特徴(註)」がある。ということは、「天地の神」はもともと日本在来の信仰に根差すかも知れないが、それが万葉歌に「權威の象徴」というように詠まれたのは、中国の天帝観が日本に伝わってからだという可能性が高い。原田敏明氏は「天地の神」という表現が「信仰といふよりは知的遊戯に属するもので、これが当時の一般社会人の信仰でないことはいうまでもなく、さらに万葉歌人の特殊の大陸的教養の程を示すものといつてよい。」と指摘しているのも、全く根拠がないとは言えない。

『万葉集』に収められている歌作品を通覧すると、天地開闢の経緯及び祖先神らの国造りの偉業を称賛したのは、万葉歌の第二期よりである。ただし『万葉集』は『詩経』と違って、風、雅、頌の分類がないために、頌詩の部類が最初から存在しない。その代わりに万葉歌の分類は相聞、雑歌、挽歌というようになっていて、歌の内容から判断して称賛歌の性質を具有するものには挽歌が多い。なかんづく宮廷歌人と称される柿本人麿の作品は、その最も代表的なものだと言える。例えば、天皇の祖神として崇めた太陽神の天照大神も登場する有名な長歌を例示すると、

天地の 初の時の ひさかたの 天の河原に 八百万 千万神の 神集ひ 集ひいまして 神はかり はかりし
 時に 天照らす 日女の命 天をば 知らしめすと 葦原の 瑞穂の国を 天地の 寄り合ひの極み 知らしめ
 す 神の命と 天雲の 八重かき分けて 神下し いませまつりし 高照らす 日の皇子は 飛ぶ鳥の 清御原
 の宮に 神ながら 太敷きまして 天皇の 敷きます国と 天の原 石門を開き 神上り 上りいまして 我が
 大君 皇子の尊の 天の下 知らしめしせば 春花の 貴からむと 望月の たたはしけむと 天の下 四方の
 人の 大舟の 思ひ頼みて 天つ水 仰ぎて待つに いかさまに 思ほしめせか つれもなき 真弓の岡に 宮

柱 大敷きいまし みあらかを 高知りまして 朝言に 御言問はさず 日月の まねくなりぬれ そこ故に
 皇子の宮人 行くへ知らずも (万・巻一・一六七)

というように、二十七才で夭折した草壁皇子の殯宮の時に、人麿が作った鎮魂のための挽歌であるが、歌の前半は天地開闢→衆神の協議→天孫降臨→開国→大君の天下統治という日本開国の神話体系を唱い、後半は皇統を受け継ぐ草壁皇子がもし天下を支配するならば、国がきつと春花や望月のように栄えていくだろうと推定し、大舟と天つ水を経て皇族を頼りにする民衆の尊敬の念を強調する。最後に皇子の死によって宮人たちの行方を知らなくなる戸惑い心情を述べて歌は結んでいる。

この挽歌の構成（開国神話を以て天皇の天下支配の正統性を誇示する）は、前に掲げた『詩経』「商頌」のそれと部分的に似なくもないが、しかし歌に謳歌されている開国の経緯には「天帝」のような至上神がなく、記紀の天地開闢に登場する神々も天照大神を指す「日女の尊」以外に一人も出ていない。さらに人麿が挽歌で追悼し謳歌する主要な人物としての草壁皇子についても、全く具体性が欠けている。例えばその人物像や朝廷における役割や政治業績及び人格などについての詳細な描写は認められない。皇家の権威や民衆の服従に関する部分も象徴的、抽象的な描写にとどまっているのである。

ならば、柿本人麿の作歌の趣旨は、草壁皇子の生前を称賛するというよりも、むしろその死を弔うことによって国を支配する天皇家の由来と正統性を強調するところにあると言える。つまり殯宮という儀礼の場で、鎮魂という形を以て皇家支配の権威性を宣揚するのが人麿の作歌意図或いは人麿に課せられた役目であって、天地開闢と国開きの経緯及び衆神や先祖の業績を叙事的に展開するのが作歌の意図ではない、というように受け止められるのではないか。

『万葉集』中の挽歌の形を取った称賛歌は、作者や内容や表現上の違いがあるにもかかわらず、作品の構成と形式は右に例示したものと殆ど大同小異である。しかもそれらの作品は、前に掲げた『詩経』の「商頌」「周頌」の作品

例と比べれば、その創作の指針と趣旨などにおいて大きな相違を見せている。その相違は、中日両国の祭祀儀礼における文芸様式（頌詩と挽歌）と内容の相違のみならず、両国の古代における宗教観念の相違にも繋がる問題として認識すべきである。つまり記紀歌謡には、原始社会の歌垣や通ひ婚における男女の恋の掛け合いを内容とするものは多く、国家の政（まつりごと）に関する祭祀儀礼歌は少ない。その数少ない祭祀儀礼歌も専ら記紀に登場する神々を謳歌するような頌神・頌祖歌ではなく、新殿祝いや寿の酒楽歌である。記紀歌謡に比べて、万葉の挽歌と称賛歌には、中国「敬天思想」などの影響があつて、天皇の權威を強調する「天皇即神」や「皇統系譜」を宣揚する文言は認められるものの、天皇の神聖さ權威を裏付けるような具体的内容（先祖開国の偉業や天皇執政の実績及びその人格の高尚さなど）は欠けていると言わざるを得ない。

記紀歌謡と万葉の挽歌（称賛歌）に表れるこうした特徴は、ほかでもなく日本における汎神信仰から天皇を神とする皇統思想への脱皮は、八世紀における律令制度の確立、中央集権的国家の整備によって、人為的に、外発的に、急速に進められたもので、中国のように宗教的祭祀儀礼が国家政治の形成につれて、社会内部から自然的に、漸次的に整備されたようなものではない。従つて、記紀神話と万葉に表れる神々への信仰には、「在来のもの」と「外来のもの」という二つの要素が混雑している。「在来のもの」というのは、即ち当時日本社会に広く深く根ざした原始的習俗や汎神信仰（そこには国家政治の必要に応じて人為的に創り出された絶大な権限を持つ至上神が存在しない）であつて、「外発によるもの」というのは、即ち大陸に倣う中央集権的国家の樹立、律令制度の制定、天皇家の地位と權威の確立のために大君や天皇乃至皇族らを、国家政治の必要に応じて人為的に創り出した「現人神」として称賛する部分を指す。この後者は「皇室の政治的權威の淵源・由来を説こうとして、大和朝廷の少数の貴族が、作成した、政治的作為の産物」⁽⁵⁴⁾であるが故に、信仰の基盤が必ずしも有するものとは言えない。そのため、「現人神」に対する称賛の趣旨と内容は、概念化され、雷同化される部分が多く、それは中国の天帝や宗祖神の保護を希求し、徳、礼、孝の思想

を中核とする「頌神・頌祖詩」とは、全く同工異曲のものだと言うべきであろう。然らば「詩言志」と「歌詠心」という文芸観の相違も、基本的に以上に見てきた両国の信仰文化形成の相違に根差しているものだと私は思う。

注

- (1) 『毛詩伝箋』毛亨伝・鄭玄箋。十三経注疏本・大化書局・一九八二年
- (2) 小島憲之・新井栄蔵校注『古今和歌集』新日本古典文学大系 岩波書店・一九八九年
- (3) 同注(2)
- (4) 『書経・堯典』十三経注疏本・大化書局・一九八二年
- (5) 同注(4)
- (6) 董仲舒著『春秋繁露』中華書局・一九九一年
- (7) 『荀子』上「修身」新釈漢文大系5・明治書院
- (8) 『論語』微子第十八」新釈漢文大系1・明治書院
- (9) 『論語』子罕第九」新釈漢文大系1・明治書院
- (10) 『孟子』「公孫丑上」新釈漢文大系・明治書院
- (11) 『論語』「公治長第五」新釈漢文大系1・明治書院
- (12) 孔穎達疏『毛詩正義』十三経注疏本・大化書局・一九八二年
- (13) 同注(12)
- (14) 聞一多著「歌与詩」『聞一多全集』湖北人民出版社・一九九三年
- (15) 朱自清著「詩言志辨」古籍出版社・一九五六年
- (16) 『礼記正義・経解第二十六』十三経注疏本・大化書局・一九八二年
- (17) 蒋善国著『尚書綜述』上海古籍出版社・一九八六年
- (18) 高島元洋著『日本人の感情』べりかん社・二〇〇〇年

- (19) 同注 (18)
- (20) 棚木恵子著「このころの始源」『古代文学の思想と表現』に所収・新典社研究叢書124平成十二年
- (21) 孔穎達疏『春秋左傳正義・昭公二十五年』十三經注疏本・大化書局・一九八二年
- (22) 『日本書紀』下・皇極天皇二年冬十月条 日本古典文学大系・岩波書店・昭和四十年
- (23) 同注 (22)
- (24) 『春秋左傳正義・襄公二十七年』十三經注疏本・大化書局・一九八二年
- (25) 『春秋左傳正義・僖公二十三年』(秦穆公賦「六月」の注釈) 十三經注疏本・大化書局・一九八二年
- (26) 『春秋左傳正義・襄公二十九年』十三經注疏本・大化書局・一九八二年
- (27) 『論語注疏』卷二十「堯曰」十三經注疏本・大化書局・一九八二年
- (28) 『論語注疏』卷二「為政」十三經注疏本・大化書局・一九八二年
- (29) 『論語注疏』卷十三「子路」十三經注疏本・大化書局・一九八二年
- (30) 『論語注疏』卷十七「陽貨」十三經注疏本・大化書局・一九八二年
- (31) 『莊子・天下第三十三』新釈漢文大系8・明治書院
- (32) 『荀子・儒效』新釈漢文大系8・明治書院
- (33) 同注 (6)
- (34) 『毛詩鄭箋』新興書局・一九八一年
- (35) 朱熹『詩經集注』台南北一出版社・一九七三年
- (36) 同注 (34)
- (37) 『礼記正義・表記第三十二』十三經注疏本・大化書局・一九八二年
- (38) 『礼記正義・祭法第二十三』十三經注疏本・大化書局・一九八二年
- (39) 『荀子・天論篇第十七』新釈漢文大系6明治書院
- (40) 『礼記正義・郊特牲第十一』十三經注疏本・大化書局・一九八二年
- (41) 丁山著『中国古代宗教與神話考』上海文艺出版社・一九八八年

- (42) 同注 (38)
- (43) 「魏志倭人伝」『二十五史』「三國志集解」三十卷・新文豊出版・一九七五年
- (44) 倉林正次著『饗宴の研究』(祭祀編) 桜楓社・昭和六二年
- (45) 湯浅泰雄著『古代人の精神世界』ミネルヴァ書房・一九八〇年
- (46) 郭茂倩『樂府詩集』第十三卷・中華書局・一九七九年
- (47) 佐々木信綱・今井福次郎共著『万葉集神事語彙解』有精堂出版・昭和十九年
- (48) 大久保正著『万葉集における神々の世界』『万葉集と出雲神話』『万葉の伝統』所収・塙書房・昭和三十二年
- (49) 平野仁啓著『古代日本人の精神構造』未來社・一九八五年
- (50) 同注 (49)
- (51) 『本居宣長全集』第九卷「古事記傳三之卷」筑摩書房 昭和四十三年・吉川弘文堂
- (52) 同注 (49)
- (53) 原田敏明著『万葉集の信仰』『万葉集大成』八卷に所収・平凡社・昭和二十八年
- (54) 津田左右吉著『日本上代史の研究』岩波書店・昭和二十二年