

『詩経』における「道」と「徳」

——『詩経』を通じて周王朝の文化的意義を考えて（注1）

孫 樹林

『詩経』は、古くは『詩』（注2）と呼ばれ、経典の一つ（注3）に取り込まれてから今日にいたるまでさまざまな解釈が行われ、歴史に即しつつ文芸的側面から古人の生態を観察する有意義な解釈があれば、後生の恣意に満ちた解釈も少なくない。とりわけ、近代以降、『詩経』研究においても、近代的方法論に左右され、『詩経』をただ古人の素朴な感情を歌い、古の文明形態を反映する古代歌謡とみなす傾向が強まってきた。

もし近代的な宇宙観や方法論にとらわれず、古代の文明生態を還元させつつ古人的視点に即して『詩経』を読めば、「未だ自然の中に生きた神々を見ることのできた『古代』（注4）の人々の感情や心境を素直に読み取ることができ、愚痴や迷信とされる諸要素に対しても新たな視点や発見が得られるであろう。本文はこのような観点より、『詩経』の冒頭詩「関雎」を通して、周王朝文化の特殊性を再認識し、『詩経』における神からの論などをいささか探索し、『詩経』における看過されがちな部分に焦点を当てたい。

—

『詩経』は風、雅、頌より構成されており、十五の国風の中、周南が最初に配置され、そして「関雎」が周南の最初の詩であり、『詩経』の最初の詩でもある。その内容や韻律の美に合わせ、『詩経』の冒頭の詩として歴代愛読され、『詩経』を代表、象徴するものともされている。

司馬遷は『史記』外戚世家に、「易基乾坤、詩始関雎」と記し、すなわち『周易』は「乾」「坤」の二卦をもって基とし、天地の高低尊卑を象徴しつつ宇宙および人世の秩序の基礎を築くのであり、『詩経』は「関雎」をもって歌い始め、『詩経』の趣旨を示していることである。

「関雎」の性質について、古よりとりわけ近代以降、よく愛情を謳う詩とされているが、五経の首とされる『詩経』の冒頭の詩として、この「関雎」ははたしてただ一般人の愛情という次元にとどまるものであろうか。司馬遷の言うことによれば、「関雎」は、天地を象徴する「乾」「坤」に相対することもできるものと位置づけられるべく、少なくとも古人の精神を象徴し、詩の思想的作風を開拓するようなものでなければならない。

孔子は『詩経』を「詩三百、一言以蔽之、曰思無邪」（『論語』為政第二）と評価しているが、すなわち、『詩経』の詩にはさまざまな感情、情念、思想が謳われているが、いずれも邪念や穢れがなく、「禮」を離れず、「道」「徳」に合うものである。注意すべきことに、孔子は『詩経』の個別の詩篇に関して、ほぼ具体的な評価をしないのであるが、「関雎」は例外である。孔子はこの「関雎」を「樂而不淫、哀而不傷」（『論語』八佾第三）と評価し、推奨、賛美の意が明らかである。

なぜ、聖人である孔子はこの詩をこれほど評価するのか。

『詩経』を解釈する漢代の毛詩序（注5）によれば、「先王以是經夫婦、成孝敬、厚人倫、美教化、移風俗」という役割を果たす。詩経の国風の風は「上以風化下、下以風刺上、主文而譎諫、言之者無罪、聞之者足戒、故曰風。」と定義、解釈される。すなわち、風は文化文明の役割を果たし、王道や禮儀を間接的、婉曲的な方法で教育するものである。

「閔雎」の主題について、毛詩序は「閔雎、后妃之徳也、風之始也、所以風天下而正夫婦也」と述べる。すなわち、聖人は社会の道徳を正そうとすれば、まず男女の愛情から始めなければならない。『漢書』にも、婚姻は「綱紀の首、王教の端」とし、歴代の儒学者はみな、社会の道徳を正すためにはまず、婚姻から是正すべきと主張している。

孔子が生きていた春秋時代は、「禮壊楽崩」の時代であるが、孔子はその崩壊された禮、楽、徳を是正することを自らの使命とした。この視点からみれば、「閔雎」を『詩経』の冒頭に配置する孔子の意図も明確であり、「閔雎」の『詩経』の冒頭に君臨する原因もうかがえるであろう。

歴代の『詩経』の注釈書の中で、その影響がもっとも深く、もっとも代表的と思われるものは、漢の毛亨・毛萇の著した『毛詩』である。『毛詩』には、「大序」と「小序」があり、「小序」は各詩に対する注釈、解説であり、「大序」は『詩経』全体の特色や詩の原理を説明し、全書の概説たるものである。注意すべきは、この「詩大序」のほとんどの内容は「閔雎」に関するものである。このことから、「閔雎」は儒学における崇高なる地位をうかがい知ることができるであろう。

『毛詩』序によれば、「閔雎」は「后妃之徳」を闡明するというが、この「后妃」はいったい誰であろうか。そして、君子と淑女はいったい誰であろうか。「詩大序」の記載によれば、「閔雎」は文王とその夫人である太姒を賛美するものという。むろん、詩中の君子は周の文王を指し、淑女は文王の夫人である太姒を指すのである。したがって、この「閔雎」は他の普通の男女の婚姻や愛情を詠むのではなく、文王が后妃を追い求める過程における心情を描くものなのである。唐の孔穎達の『毛詩正義』（注6）と朱熹の『詩集傳』も、上記同様な観点をもつ。

近代以降、君子は男子の尊称として使用されるようになってきたが、しかし、この詩が生まれた時代は「君子」とは「吾君之子」のことであり、特別な身分を持つ貴族の呼称なのである。これは下記の二点よりも傍証されうる。

「閔雎」には、「窈窕淑女、琴瑟友之。窈窕淑女、鐘鼓樂之。」という。階級や身分により、禮儀作法や衣装器具などが厳しく定められる当時において、琴と瑟は普通の士が使ってもよいが、しかし鐘は非常に高い階級の禮儀に使われる禮器と樂器であり、一般人には持つことさえ許されないはずである。したがって、この淑女を出迎える時に編鐘も備える樂隊が使われることから見れば、この「君子」の身分は決して一般民衆ではなく、その婚禮も決して普通の婚禮ではない。すなわち、婚禮の新郎新婦は普通の人ではなく、「吾君之子」のような高貴な貴族なのである。

「閔雎」には「參差荇菜、左右流之」とあるが、この「荇菜」も普通の食用の野菜ではない。それは非常にきれいで聖潔さをもつ水草であるため、古人はそれを祭祀のお供えとし、

宗廟や天地を祭る時に使われる。この描写からも、この婚姻は決して庶民的な儀礼ではなく、独特な価値およびそれが非常に神聖性をもつものであることがうかがえるであろう。

『詩経』は風、雅、頌の三部から構成されており、「大雅」は「文王之什」から始まり、周の文王に対する賛美と追懐を表すものである。「頌」は「周頌」の「清廟之什」から始まり、これも文王の美德を賛美するである。雅と頌がいずれも周の文王から始まることに對し、国風の最初の詩、かつ『詩経』の冒頭にある詩として、「閔雎」は周の文王の愛情を謳うものとして雅と頌に對應するように配置されたものと考えられる。これはいわば、内容の他、構成上ももっとも適宜な構造になるのである。

孔子は一生、周禮を回復させることを志し、励んでいただけに、『詩』を編纂した際に自らの思想を反映させることも至極当然のことである。漢の經学者鄭玄によると、「風」「雅」「頌」のそれぞれの最初の詩はいずれも特殊な意義をもつという。「始者、王道興衰之所由也」（鄭玄『毛詩箋』）というが、周は、王道の開創者と実践者として文王が不動の位置にある。このように、歴代の有名な儒学者はほぼ「閔雎」の主人公は周の文王と太姒であるとしている。

二

それでは、文王が太姒を追い求めることは何故、儒家よりそれほど推奨されるのか、太姒はいったい如何なる者であろうか。

太姒は莘の国の似氏の令嬢であり、後人より「文母」と尊ばれる人物である。周の始め、歴史や文化に多大な影響を与えた偉大な女性が三人おり、文王の祖母「太姜」、母「太任」、およびその妻である「太姒」である。そして、太姒が嫁してから文王の祖母太姜と母太任の美德を継承する上より発展させ、「文王治外、文母治内」とするようになった。太姒はあわせて息子を十人も生育、教育した。その中で、後に歴史において多大な功績と美名を残した武王と周公を含む。これらにより、太姒は「后妃之徳」の典範とされる。

雎鳩は中国南方の魚を捕って食う水鳥である。朱熹『詩集傳』によれば、「生有定偶而不相亂。偶常並遊而不相押」という素晴らしい習性がある。つまり、雎鳩は他の鳥と異なって、一生において一定した配偶が保たれ、忠節を守り通す。そして、普段いつも一緒におり、その挙動も高貴的、端嚴的である。そのため、この雎鳩をもって、男女、婚姻、家庭において習うべき典範である文王と太姒を謳歌するのである。

「閔雎」は文王が太姒を求めることを描くものであることは確実であり、その神聖性も明らかである。しかし、詩の中に、「窈窕淑女、寤寐求之。求之不得、寤寐思服。悠哉悠哉、輾轉反側」との詩句があり、これらははたして聖王と尊ばれる文王であっても、太姒をそれほど深く恋しく慕うことを描くものであろうか。近代以降、「閔雎」が愛情を歌う詩とされる最大な理由もおそらく上記の内容と表現に対する表層的な読解によるものであろう。

淑女の淑は善、善たる意味であり、善たる品性を有する女性であり、窈窕淑女とは内外とも美を兼ねる女性のとことを言う。それゆえ、君子の求むべき好きカップルとなるのである。これほど素敵な女子を妻に迎える篤い君子の情念は、上記の詩句により、繊細に描

写されている。

「寤寐思服」「輾轉反側」のような心理描写に関して、後の儒家の著書には特別な注釈などは見ならないため、近代以降、それらを思慕の哀れや悩みと読まれている。問題はその君子はいかなる目的よりそういったような焦燥した心情に悩まされたのか。つまり、この文言はただ文王の太姒への思慕を言い表すにとどまるのであろうか。

この「閔睢」を読解するには、文王と太姒の婚姻を歌う「大雅」の「大明」を参照すべく、この詩は文王と太姒の婚姻を詳しく描写している。詩には「文王初載、天作之合」とあり、すなわち文王の若いころ、天は彼の婚姻を按排した。『詩経』の中の「天」は、「帝」「上帝」と同義であり、すなわち神様を指すのである。このほか、また「文定厥祥」という句もあるが、ここの「文」は占いを指すものとされる。つまり、文王の婚姻は神に問うた天意による結果であり、かつこの婚姻は吉祥であるとも告げられたのである。

したがって、文王の太姒を追いかけることはただ、愛情や家庭を築くというレベルにとどまらず、天意によるものというより深い意義も含まれているのである。

「天監在下、有命既集。文王初載、天作之合。在洽之陽、在渭之涘。文王嘉止、大邦有子。大邦有子、倪天之妹。文定厥祥、親迎於渭。造舟為梁、不顯其光。」

文王の出迎える女子は、大国の国王の令嬢であり、かつ天意による婚姻であるゆえ、この婚姻を全うするために、文王は渭に赴き、自ら船をつなげて川を渡る橋をつくった。そして、出迎える儀式も非常に輝かしく神聖なものである。

「天監在下、有命既集」の中の「監」は、省察することであり、すなわち天は人世間のあらゆることを観察している。それに、文王は天帝に選ばれた人であり、天命が彼に定められている。そのため、文王の婚姻も、天帝に定められることでなければならず、「文王初載、天作之合」がそのことを言う。すなわち、文王の婚姻も彼の受けたお告げの一部であり、かつ人世の多くの倫理、道徳、禮法、規範にかかわる非常に重要なことである。

『詩経』の中の他の詩編にも、文王と太姒の婚姻はその後の周に非常に有意義であることが描かれ、文王の天帝からのお告げを受けた婚姻の特殊性がうかがえる。彼がどのようにして天意、天命を承ったのか。詩の中の「文定」もその一側面を示し、また『詩経』や史書の他の記載からも文王と天帝との特殊な関係が示唆されている。概して言えば、文王は天帝からのお告げを間接に受けた他、また直接に受けた可能性も否定できない。

三

文王が天命を受けたことは、『詩経』のもっとも重要な主題である。多くの詩編の中、宇宙の主である天帝は文王に対して、きめ細かくお告げをすることが描かれている。「大明」に、「有命自天、命此文王。於周於京、纘女維莘。」がある。つまり、天帝から文王への命令があり、周の国を建て、豊京を建てる。かつ、莘の国から太姒を妻に出迎えることを告げるのである。『詩経』において、文王の婚姻は、建国と建都と同等な重要事項として同時に述べられている。

その原因について、「大明」においてこう示されている。「長子維行、篤生武王。保右命爾、變伐大商。」とある。太姒が生まれた長男伯邑が若死にしたが、さいわい太姒はまた偉大な

武王を生み、育てた。この武王は天から守られ、のちに商を滅ぼすという歴史的偉業を成し遂げた。換言すれば、太姒がいなければ武王が生まれてこなかったし、商に打ち克つこともありえなかったはずである。周の人々にすれば、天帝が文王に太姒という偉大な女性を妻として母として賜ったため、周の大事業の成功に至ったのである。

上記の詩句からみれば、周の国運にかかわるあらゆることは天帝による按排、かつそれらはほぼ文王を通じて行われ、文王の婚姻はむろんその中で非常に重要な一環となるのである。

もし神からの論という視点から「閔睢」の「寤寐思服」「輾轉反側」を考察すれば、それは単なる女子への思慕という次元から昇華し、新たな情景が現われてくるのである。すなわち、文王が憂慮するのはただ人倫的なレベルにおける婚姻をはるかに超え、天帝から使命を賜った者としての責任感により、授けられた大任を成就することができるか否かにかかわる一大事として、慎重に対処していかなければならないという焦燥的な心情が描かれているのである。

「閔睢」の「求之不得」からみれば、文王が太姒を出迎えることはけっして順風満帆ではなかったようである。渭の川で橋を造ることが困難な当時の状況からすれば、いかにしてしかるべき禮儀をもって、「大邦の子」太姒を川の向こう側から出迎えることができるかが、その難関の一つである。これも文王が「寤寐思服」「輾轉反側」になった原因の一つであろう。むろん、この難関は文王の「造舟為梁」、つまり舟を用いて浮き橋を造ったことにより無事に解決された。

『毛詩序』は、道德教化の立場より『詩経』を解釈するが、『詩経』に隠れている天のお告げ、神の論などをそれほど重視し、特別に指摘することが見られない。近代以降、『詩経』の「国風」をただ庶民の生活や感情を描くものとしか見られなくなってきたため、『詩経』に隠れている「人神同在」という重視すべき状況が時の流れにつれ、次第に風化していったのである。

四

孔子が『詩経』を編纂した動機を顧みてみれば、孔子の王道教化と人間の感情との関係に関する考えが明らかになる。『論語』にはこのようなことが記されている。ある日、子夏が孔子に、「巧笑倩兮、美目盼兮、素以為絢兮」をどう読むべきか、と乞った。孔子はただ、「素以為絢兮」に対し、画を描くなら白い絹に画くべきと述べた。その啓発をうけ、子夏は美しい絹があってはじめて美しい絵を描くことができ、美しい素質があってはじめて美しい姿態ができる。つまり人間としてはまず純正忠信の質があってはじめて、禮を身につけることができ社会に役に立つ立派な人間になれるのだと悟った。子夏の言葉を聞き、孔子も啓発を受けたと言って、あなたと一緒に詩の意義について論議しあってもよいようであると感慨を述べた。

この典故は少なくとも二つの重視すべきことに触れた。まずは、道德教化の視点から詩歌を理解すべきことは孔子の従来の『詩』観である。「巧笑倩兮、美目盼兮、素以為絢兮」

という美女を歌う詩文であっても、倫理道徳的な観点からその内容を読み、鑑賞すべきである。それから、善良なる人性の上においてはじめて、禮は人間の性情を調和させることができる。

禮というのは、非常に広い範疇を持つものである。宇宙観において宇宙の秩序を象徴し、社会の次元において異なる身分の人々の為すべき規範を表し、一般的なレベルにおいては、人間のなすべき禮節、禮儀を表す。孔子は「閔雎」を「樂而不淫、哀而不傷」と評価するが、このような読解は古代においても異次元の読みとされるであろう。なぜ、孔子はこのように評価するのであるか。「樂而不淫、哀而不傷」は、審美観や哲学思想を除いて、ただ感情論的に言えば、極端を走らず中庸的な感情を持つべきことを言うのであろう。つまり、快樂であっても極端に興奮しないかぎり、感情的な失速に至らず、哀愁であっても異常に哀痛しなければ、人間の理性を失うことにはならない。中庸的な人間に成長するための手段として、孔子は禮の人の内なる倫理道徳を昇華させる効用を論じる。この意味では、禮は行為と精神をつなげる媒体となり、中国の国民の含蓄的な性格の形成上において多大な役割を果たしてきた。

禮は、近代以降に批判されたような人間の感情を束縛するものではなく、むしろ社会の秩序を保ち、人間の文明化を促すとともに、人間の感情の失速を防ぐ媒介としても大いに働くのである。すなわち、失速し易い感情の外にその緩和地帯となる禮を設けることによって、人間の情緒を不偏不党で穏やかな状態に保たせるようにコントロールすることが可能になるのである。

したがって、孔子の「樂而不淫、哀而不傷」という評価は、主人公である文王のつねに禮をもって自らの行動をコントロールすることに対する肯定および賛美であると言えるであろう。

孔子の「詩可以興、可以觀、可以群、可以怨」(注7)は有名な詩論である。古人はよく詩と禮を並べて論じる。実際は、詩は禮と同様に人間の教養育成、倫理道徳の形成や社会の文明化に大きく貢献してきた。古代において、詩などの文芸ははるかに現代人の文芸範疇を超え、詩文を人間の認識、感情の表現、教養の形成、教化の作用、禮儀の培養、社会の秩序、文化の進展などなど多元的にその役割を果たすものである。

むしろ、『詩経』はまた、賦、比、興という文学の手法を創立した。それは修辞という詩文の範疇を超え、人間感情の激烈化を防ぎ、人間教養の規範化を促すなどにもなるのである。『詩』を読むことにつれ、人間は次第に詩の内容やその内なる美意識に陶冶させられ、知らず知らずのうちにその人は成長していくのである。

古代の人々は詩を書く際、自らの喜びや悲しみなどの感情を直接に表すことなく、つねにある情景を描き、自分の感情や思考をその中に巧みに融合させ、いわば「起興」という手法である。「閔雎」の冒頭の詩句がその手法を用いるものであり、詩人は直接に女子の美やそれへの思慕を述べることを避け、比喩表現をもって自らの感情つまり後に言及される婚姻への考えを導き出すのである。

上記のように、短い「閔雎」だけを読んでも、神伝文化である中国文化の博大で奥義の

深いことを感じさせられる。それは、審美、禮儀、道徳、教化、神のお告げなどを読み取ることができ、中国文化の表層から深部まで多重的な思想が含まれている。

五

夏王朝の建立から清王朝の崩壊までのやく五千年の間、史書に記載されている王朝は83個であり、帝王は559人の中、史官たちに認められたいわば「奉天承運」の王朝はあわせて25個であり、中国を統一した王朝は秦から9個である。

王朝の更迭は、天運の変更、天命の移転と見なされるため、新王朝の誕生に伴って、国号が変わることは言うまでもなく、暦法を改定し、服装や禮儀および制度などを変更するのである。それにより、異なる時代・王朝が異なる社会の風貌、文化の特質をもたらすことになる。漢の文化は雄渾豪放、魏晋の文化は清明で淡泊を尊び、唐の文化は度量が大きく、威風堂々であり、宋明の時代は儒学の風雅、風流が漂う。

それぞれの王朝はそれぞれの特質を持つ文化が目立つと同時に、中国文化を一貫する文化思想があり、それらは時代・王朝の更迭により変わることなく、いつまでもその神髄が保たれている。中国文化の「創範垂統」の時期に関して、見方が多少異なるが、夏王朝から周王朝までの間か周の時代であるかのどちらかが主な観点である。言い換えれば、中国文化の特質を決めた時期、すなわち「禮楽の邦」と言われる中国の国体、中国文化思想の源はどこに求められるのであろうか。

中国の歴史はたいてい秦を境目にし、秦以降は専制的帝政による統一した国家であり、秦までは「先秦」と呼ばれている。不思議なことに、先秦時代の夏、商、周の三つの時代の存続時間はほぼ秦以降のあらゆる王朝の存続時間の総和に等しい。夏王朝の歴史は四百年あまり、商王朝は六百年あまり、周王朝は八百年あまりである。

周の時代に、禮、樂、仁、義、忠、孝などの中国文化の中で重要な規範とされるものが非常にまとまった形で建立された。周までは、記述の未熟によるかもしれないが、現時点でみれば系統的な禮がそれほど多くなかった。一方、周に入ってから、文字の発達により、高い完成度を有する禮の文化が整った。

ある民族は他民族に区別できるもっとも顕著なものとして、服装が挙げられるであろう。周の王朝では、上は衣であり、下は裳という禮服の体制を完成した。殷王朝との区別は、「博衣廣袖、佩帶高冠」であり、顔色、図案、紋様の使用などはいずれも、儀式の内容や季節により厳しく定められたものである。こういったような冠服の体制は禮の体制に巧みに融合され、中国の服装史上において先駆的な段階であったとされている。というのも、その後のあらゆる王朝も周の服装における禮の制度を模範とし、それを踏襲するのである。

四書五経は、中国の国学の中でもっとも重要な部分である。四書の中の『大学』と『中庸』は、『禮記』の中の二篇であるが、『禮記』は周禮の内容や思想を述べる著作である。儒学の思想家孔子と孟子の言論を記録する『論語』『孟子』も、その思想の原点は周の禮に求められるし、二者とも周禮への帰化とその回復を志し、周の「先王之治」に立ち返ろうとするのである。

五経の筆頭は『易経』であるが、通常『周易』と呼ばれる。むろん、夏の時代には『連山易』、商の時代には『歸藏易』があったといわれるが、しかしその内容などに関してはいまだ不明である。すなわち易と言えば『周易』となる。

『詩経』は西周の始めから春秋時代までの305首の詩を収録した最初の詩集である。『尚書』の28の篇の中、周王朝の公文書としての「周書」は19篇にもなる。『禮記』は周の禮の形式や意義を述べる著作であり、『春秋』は孔子が編纂した東周時代の魯国の編年史である。

こういった実状からすれば、『四書五経』はいずれも周の文明より生まれたものであり、換言すれば周の文明文化は儒家の文化思想の源であると言えよう。

むろん、周の文明文化はその前の文明文化をある程度継承したが、それにもかかわらず、孔子は「周監於二代。鬱々乎文哉。吾從周。」(注8)と言う。すなわち、周はその法禮を夏、商の二王朝から取ったが、孔子からすれば周の文明文化はもっともすぐれ、最高の文化成果である。孔子は生涯にわたって多大な成就を成し遂げたが、もし概括に言えば「克己服禮」がもっとも妥当である。むろん、孔子の言う「禮」は周の禮を指す。

『四書五経』の中、『詩経』を除いて、内容や文字が難解であるため、その神髄を理解することは学者であっても困難である。しかし、『詩経』は感性的、形象的、生き生きとした詩的な言語表現をもって先王たちの思想、禮法、哲学を代々伝え、詩が志を言う伝統を切り開き、中国の文明史上において他の著書に変えられない重要な役割を果たしている。

六

次は『詩経』の詩句から周の時代の人々の精神思想を探ってみよう。

『詩経』は、その内容およびそれに使用される音楽の相違により、風、雅、頌に分類される。風は民間の歌謡曲であり、当時の流行音楽に相当し、地方的な特徴をもつものである。頌は貴族の家族の廟で祭祀活動に用いられ、先祖や神靈を祭り、君主の功德を賛美するものである。雅は正声と呼ばれ、国家の廟で用いられるものであり、その音楽も詩文ももっとも厳肅莊重である。雅には大雅と小雅に分けられ、大雅は天地や偉大な先王を祭るもっとも隆盛な儀式に用いられる。その場合、黄鐘や大呂など最高レベルの楽器を用い、その舞踏に参加する者は何百、何千人にも及ぶ。

周の人々にすれば、大雅の詩文は最高の神聖的な地位がある。大雅の31篇の中、最初の十首は周の文王を賛美し偲ぶものであり、「文王之什」と呼ぶ。「文王在上、於昭於天、周雖舊邦、其命維新。」のように、偉大な文王に対する思念と尊敬が一目瞭然である。文王は天にあり、その光芒も天に輝き、周は古い国であるといえども斬新なる天命を授けられたというものである。

人類の歴史を見ればわかるように、その民族と文化が形成、隆盛する段階において、つねに天意を蒙って成就したとの説は少なくない。これに対し、周の人々の言う「其命維新」の新は、普通並みではないようである。

簡略的にいえば、周はただ新しい王朝を立てたのみならず、非常に重要なのは、周は前代と異なって真新しい文明・文化を造っておいたことである。周は分封制という封建の体

制を作ったが、その前はむしろその後にもなかった。その国土の領域ははるかに夏、商の時代を超え、禮をもってそのそれぞれの分けられた領域を管理し、その政治は非常に有効である。もちろん、まとまった禮法をもって国を管理する制度は、後の王朝にも師範とされるが、しかし、後の王朝は周のように完成度の高いまとまった禮法をもって管理することができなかった。最初は、禮の他、刑・律をもって補助するが、次第に禮法にかわって、刑・律が主な国家管理の手段となった。

周は中国の文字発展史において、きわめて重要な転換期である。周の前半期に鍾鼎文という文字が誕生し、これは商の甲骨文に比べ、その数や字形は大した変化がなかった。しかし、周の中葉以降になって篆体字が生まれた。大篆はほぼ失われたが現存の小篆を考察すれば、その字形は前代の甲骨文とかなり異なり、その数量は甲骨文をはるかに上回った。つまり、小篆に至れば、甲骨文と鍾鼎文の不備を克服し、中国の漢字として成熟したのである。より重要なのは、小篆には非常に大きな変化があった。つまり、その数が一気に多くなり、その意味もより豊富になった。

身なりの視点から見ても、周の文化は前代とだいぶ変わって一新された。商の人は辮髪を結び、その辮髪は頭の後部に垂れるものもあれば、それを頭一周回すものもある。衣装はゆとりなく身を包み、袖が狭い。周の峨冠博帶という冠服とはあきらかに異なる。周の先祖は陝西省の西部に住んでおり、その周辺はほぼ遊牧民族に囲まれていた。このことから判断すれば、彼らの服装は遊牧民族から学んだのではなく、独自に一新し、かつ完成度の高いまとまった服装の制度を定めたのでありとしか考えられない。

服装の歴史から見ればわかるように、周の服装は突如に現れ、それに関する制度も速やかに確立され、かつ後の二千六百年間延々と伝えられ、中国の服装文化に影響し続けてきた。

このように、歴史的視点から検証すれば、周の文明は突如現れてきたと言わざるをえない。商の時代、周の先祖たちは豳、今の陝西省の彬県に住んでおり蛮夷の部族に囲まれ、当時の文明の中心である黄河の中下流域よりかなり離れていた。文王の祖父である古公亶父が戎狄の部落からの侵略を避けるために、部族の人々を率い、渭水のほとり、岐山の麓にある周原に移った。

『詩経』に「周原膻膻、萁茶如飴。爰飴爰謀、爰契我龜。日止日時、築室於茲。」(大雅・緜)との詩文がある。つまりこの時になって、周の人々ははじめて家屋の建築を習い始めたのである。それまでは、「陶復陶穴、未有室家」(大雅・緜)であった。いわば彼らは山に窖を掘って住むのであった。

周の文明はきわめて短い間に、その文明度がきわめて高い成熟度をもって突如誕生し、かつ長く後の文明文化に多々の影響を与えてきた。その一例として、今の北京にもみられ、中国の文化として高く評価される「四合院」式の建築物は、その周の初年にすでに造られたのである。

古公亶父から文王まで、そして周禮を整え最終的に完成させた周公までは、わずか三四世帯にすぎずなかったが、しかしそれまで周の部族は千年もの長い歴史を歩まなければならなかった。当時してみれば、交通が不便であり、文字など交流する媒体が不完全であり、

文化交流がきわめて困難であり、文明の営みが密閉された環境下において、こういったような突進的な文明の進展ぶりは奇跡と言わざるをえない。

後の中国の歴史上においても、立ち遅れた民族の文明が速く成長した例があるが、それはほぼ立ち遅れた民族が漢民族の文化文明を吸収することによってできたことである。北魏の孝文帝による漢化、満清の漢化がその例であるが、周のように、他の文明から影響を受けず、独自にその文明度がいきなり異質のものまで発展できたのは史上未曾有である。より重視すべきは、その文明文化の進展は個別の領域にとどまらず、ほぼ文化の全次元、とりわけ重要な領域において創造的、本質的、飛躍的な進歩を短期間に成し遂げたことである。

七

それでは、こういった異常な文化文明の進展において、何かの秘密が隠れているのだろうか。

「有周不（丕）顕、帝命不（丕）時。」（大雅・文王之什）、「不（丕）」は大であり、「時」は「承」と読むべく、すなわち「遵って承る」とすべきという。我が周の栄光は顕れ、これは天帝の天意に遵った結果である。また、この「承」は「美」と理解すべく、つまり我が周の栄光は顕れ、これは天帝から賜った天命の偉大なる美を表すものである。この詩句をどのように解読しても、周の人々にとって自分の文明の源はきわめて簡単であり、すなわち天帝から直接に伝わり、神から賜ったものである。

現代の学者の中、周の禮儀は商のものを多く継承し、それらをより発展させ、完備化させただけであると考える人がある。これに対し次のように主張する学者もある。禮儀制度の基底に宇宙観というより重要なものが存在するが、周の文明の宇宙観はその立地点が夏、商と異なるし、より遠い古代の宇宙観とも同様ではなく、本質的に相違する。ある意味で言えば、周の禮儀は斬新なる文明のシステムと言っても過言ではない。

「有周不（丕）顕、帝命不（丕）時。」（大雅・文王之什）に継いで、「文王陟降、在帝左右」の詩句があり、文王の身分や由来を述べる。つまり、文王は天上に昇っても天上から人世に降りても、彼はいずれも宇宙万物を主宰する天帝の傍にいるものだ。周の文化文明は天帝から賜ったばかりでなく、その指導者も天帝から人世に派遣されたお使いであり、周文明のルーツをより明確に示している。

夏、商の時代、最高統治者は王と帝を併用し、二者の区別はそれほど明確ではなかった。例えば、夏王朝の創始者である禹は「帝禹」「夏禹王」ともいい、商の最後の君王は「紂王」また「帝紂」「帝辛」ともいい、「帝紂」の父は「帝乙」という。これに対し、周は「帝」の称号を放棄し、「王」という称号だけに切り替えられた。周は何の原因で最高統治者の称号を変えたのか。

漢字の構造という視点から見れば、「王」は三つの「一」と一つの「丨」より構成され、儒家の解釈によれば、「以一貫三者為王」であり、三つの「一」はそれぞれ「天」「地」「人」という三才を表し、「丨」は「道」である。すなわち、道をもって天、地、人を貫くことが

できる者が天命を受けて人世において国を治める事業を成し遂げるべく王たるものである。甲骨文の「帝」は、「神」「陰陽五行」を表すものより構成され、つまり陰陽五行を司り、四方八方を主宰する神が帝と呼ばれる。こう見てみれば、「帝」は「王」と概念上において根本的に異なり、人と神との区別を明確に示すものである。すなわち、帝は神の称号であり、王は人の称号である。それゆえ、周の人々は従来の称号の問題点に気づいて、明確に「帝」と「王」を分けて使用するようになったのであろう。もし、その概念をあいまいにしてしまえば、前述の詩句「文王陟降、在帝左右」における文王の身分が天帝と同様になり、その関係、分別ができなくなる。禮とは一種の「文飾」であり、物事の内なる規則や秩序をまとまった名称、器具、また規範的な行為により明確に表すものである。

人世において、最高地位にいるのが王であり、王権が神より授けられた。その王はまた、人の功績などによりそれぞれ公、侯、伯、子、男の五つの爵位を分封する。周の時、爵位つまり身分の相違によって、使用する器具もそれぞれ異なり、また起居動作や生活方式などにおいても、厳格な規定が定められ、これも禮儀体制の重要な一部である。もし、これらの規定を超えれば、「逾制」となり、厳罰を受けることになるのである。

周の時代は、帝は神の称号であり、人性のあらゆるものを超越する最高の主宰者である。つまり、帝が上にあり、帝の天意により人世を統治する王が生まれ、そしてその王がさらに人々の功績や道徳に応じてそれぞれ爵位を賜り、土地などを分封し、制度を建立するのである。爵位を得たものは「君」と呼ばれ、その「君」は王より地位が一級下がり、「君」の下にはまた「大夫」「士」「庶人」がある。

したがって、上から下まで、神から人まで、天上から人世まで、周の禮儀は天、地、人をすべて包括し、周の宇宙観を表すことができるだけでなく、天、地、人におけるあるべき地位、森厳とした秩序を表すことにもなるのである。周の帝という称号を放棄し、王と称するようにした趣旨は、人を神から区別させ、その尊卑・地位を明確化にすることにあり、これも「禮」に求められることである。

こうみてみれば、「人」を「神」から区別するようにしたことは、周禮の思想的原点と言うべきである。逆に言えば、周の人々は自分たちが宇宙における位置などに関して、非常に明確に認識していたようである。禮の基底また大前提は宇宙観であり、宇宙の秩序と奥義を理解しやすいある形象化したものをもって表すことを「文」という。したがって、天上にある日月星辰を「天文」といい、古人は天象を観察するによって、世道の興廃を知ることができる。山川河流は「地文」と呼ばれ、これらの地脈や風水を観察して人世の幸福や災害を察することができる。禮楽詩書は「人文」と呼ばれ、人はそれらを学ぶことによって禮儀、廉恥を知ることができる。天文、地文、人文を通じて、あるべき態度をもってこの世を生き、人生の意義を悟ることにいたるわけである。むろん、この「文」をもって庶民を教育すれば、「文化」（「以文教化之」「以文化之」ともいうが）というものである。これも、文化という概念の根本的意義である。

周はもともと非常に古い部族であった。周の伝説によれば、先祖の中で、宇宙の主宰者である天帝と直接な関係を持つ人物が二人いた。一人は周の始祖である後稷であり、彼は

上古時代の帝嚳高辛氏の息子であり、また華夏民族の農業の創始者であったという。帝嚳の妻姜嫄は荒野で巨人の足跡を見つけ、喜んだあまり、それを踏んだ。その瞬間、彼女は自分が妊娠したと感じ、後に後稷を生んだ。

このことは、司馬遷の『史記』周本紀において淡々と記述されているが、『詩経』においては大々的に歌われている。つまり、我が始祖は天地万物を主宰する天帝の子であるというわけである。「履帝武敏歆、攸介攸止。戴震戴夙、戴生戴育、時維後稷。」(『詩経』大雅・民生)

もう一人は800年も存続した周の王朝を築いた文王である。祖先を祭る詩編の中、周の文王を褒め称える詩は最多であり、その尊敬・崇拜の情念も他の先王を歌う詩をはるかに超えている。先述の「文王陟降、在帝左右」で言うように、宇宙万物を創造、主宰する天帝のお傍に居られるのは、周の先祖の中で、唯一文王だけである。

各民族の歴史を謳う詩の中、自分の祖先が神より派遣されたと言う詩文が少なくない。このような時代は人類学において通常、神話時代と呼ばれるが、「在帝左右」とされる文王にはいかなる特徴があるのだろうか。

文王は神話や伝説のような虚構されたものではなく、史上に実在した人物である。文王に関しては非常に詳しい記述が残っている。もっとも有名なのは、文王が伏羲の先天八卦を六十四卦に押し広げ、それぞれの卦の卦辞を書いた。『周易』は天地万物の変化を正しく予測できるものとして、今日まで尊ばれているが、その神器たるものをより分かりやすく解釈し、実用できるように発展させることができたことこそ、神の業であると言わざるを得ない。

『周易』は経験に基づいたものと考える人がいるが、しかし当時の文明により三千年前の人にとって、『周易』の作成に必要とされるほう大な経験を得ることはまったく不可能である。科学技術がはなはだ発展してきた今日においても、『周易』のような奥義が深く未来などを推測することができるすぐれた文化を作り出すことはできない。

文王はなぜ、そのような才能があるのか。『詩経』からみれば、文王は一般の人と異なって、天帝から特別な恩恵を受け、天帝から様々な指導、教えを賜った。周の先祖の中、天帝から直接に教えられるのは唯一文王である。『詩経』大雅・皇矣にだけ、「帝謂文王」という文言は三回も歌われ、つまり天帝はあることに関して如何にすべきかなどを文王に直接に告げるのである。次のような記述がある。

「帝謂文王、無然畔援。無然歆羨。誕先登於岸。帝謂文王、予懷明德、不大聲以色、不長夏以皮、不識不知、順帝之則。」(『詩経』大雅・皇矣)

「帝謂文王、詢爾仇方、同爾弟兄、以爾鉤援、與爾臨沖、以伐崇墉。」(『詩経』大雅・皇矣)

ここで、蜜と崇という二つの国を攻める方法までも、いずれ天帝から直接にその論を授けられた。

周は文王の祖父周太王から始まり、父王季を経て文王にいたったが、しかし『詩経』に

は「帝謂太王」「帝謂王季」などのような詩文は見られない。商を打ち勝ち、天下を取った武王であり、周の禮を整え、周の国政を安定化にさせたのは周公と成王であった。しかし、周の歴史にこれほど優れた業績を残した先祖に関しても、『詩経』に「帝謂武王」や「帝謂周公」のような文言は見られない。

人類のそれぞれの民族はいずれも国家を創建した先祖を英雄化、神化させる傾向があるという説がある。それでは、周の人々に謳われる文王の神との特殊な関係は、ただ先祖を英雄化、神化にしようとする動機から行われたのであろうか。もし、先祖を偲んで、神化しようとするれば、感情論的に言えば自分たちの血縁関係のもっとも近い父や祖父を推すはずであり、つまり、実用性的に言えば、自らの祖父、父を高めることは現在の君主に有利になるのである。もし業績論からすれば、いずれも立派な業績を歴史に残した聖人とされる周の武王と周公を推すべきである。たとえば、エジプト文明、ローマ文明には、いわゆる神化された人物は複数がある。もし同じ観点からすれば、『詩経』にも神化される人物はただ文王のみならず、武王や周公など複数の人物が登場するはずである。しかし、実際は非常に特異であり、これこそ文王の特異性がより顕著になってくるのであろう。

なぜ、このような状況になったのだろうか。おそらくは、周の人々にしてみれば、これらは歴史の事実であり、歴史に基づいて歌ったり記したりすべく、歴史を自分の感情や都合により杜撰すべからず、歴史の実情しか記すことができない、ということであろう。結果、周の文明史において、天帝から直接に諭され、「在帝左右」ができるのは唯一文王のみになったのである。

周の文王は、苗字は姫、名前は昌。「文」は彼の「諡号」。「諡法」も周の時代に作られた。つまり、ある人物が死後、一字をもって彼の一生の功績および過失を評価し、後人、歴史に残しておくのである。文、武、昭、穆などは良い評価であり、哀、厲、幽、靈などはマイナス的なイメージである。周の天子と諸侯はみな諡号があり、後世に重要な公卿大臣も諡号がある。秦を除いて、各王朝もその諡号の制度を踏襲した。

むしろ、諡法は周の禮の一部である。諡号の制度は、皇帝の言行を束縛する一種の有効なものであり、禮の役割を果たしていた。つまり、皇帝にとって、死後、いかなる名誉を歴史に残しておくのかを考慮しなければならない。その禮により、皇帝たちは謹んで政務を務め、人徳を積極的に積み、道徳の規範に遵わなければならないのである。

古代の君主にとって諡号の重要性およびその禮の史的意味を裏付ける一例を見てみよう。楚の成王が死ぬ前、太子と大臣が病床の傍に立ち寄り、彼にいかなる諡号をつけるかについて相談した。ある人はあまりよくない意味合いがある「靈」を提案した。「乱而不損謂之靈」。つまり、彼の一生は荒唐無稽であり、国家に混乱をもたらしていたにもかかわらず、国家には大した害がない、という意味である。この提案を聞いて、成王は目を開いたまま世界に逝こうとはしない。その状況を見て、太子は諡号を「成」にしようと改めた。「成」はよい字であり、「安民立政謂之成」。これを聞いて、成王は安心して目を瞑って他界した。

それでは、文王の諡号は「文」であるが、その「文」は何かの特別な意義を有するのであろうか。周の人は姫昌に対するこの評価について、後人はどう見ているのか。

諡法の中、「文」に関して多くの解釈があり、「経緯天地曰文」、「道德博聞曰文」「惠慈惠民曰文」となるが、文王の業績から見れば、彼はこれらの優れた評価に当然ながら全部当てはまる。諡法は漢末までずっと厳しく施されていた。文王という高峰が史上に高く聳えているため、後の君主は「文」という諡号を直接使用することを避ける傾向がある。もしあえて「文」を用いても、文の前に他の字を加えるなどの工夫をしなければならず、「恵文」「孝文」などがその類である。

後に、佛教が中国に伝来されて以降、中国の佛教信者は、釈迦に中国的な尊号をつけ、「釈迦牟尼文仏」と呼ぶ。これらのことから明らかのように、周の禮が中国の文化、歴史に与えた影響はきわめて広範囲にわたりかつ深遠なものである。

中国最古の詩集『詩経』の性質について、中国学の造詣が非常に深い白川静は「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」、多くの人々はその「近づきたいふしぎな解釈にとまどいを感じられた」として、「古い時代の歌謡であるとしても、そこには人間としての今と変らぬ感情が流れているはずである」と主張し、「その感情に直接ふれる解釈に到達することが、古代の文学としての詩篇を理解する出发点でなければならない」（注9）ことを目標とした。

白川静氏の観点は日本に限らず世界でも代表的な詩論である。しかしこれまで述べてきたような『詩経』に関する一定の史実から見れば、このような観点はいかにも主観的であり、近代的である。本文の続編において、『詩経』における「道」と「徳」をさらに考察する上、『詩経』研究における近代化への反動を試み、『詩経』の原型およびそこに隠されている伝統文化のコードを探りたい。

注

1. 『詩経』における歴史的眞実への考察を通じて、周の文化の意義を再認識し、『詩経』の中に隠されている中国文化の神髄を探ることが本論の狙いである。しかし、紙面などにより分けて掲載することになったため、本文は「『詩経』における「道」と「徳」の（その1）」になる。その継続は本誌または他誌で追って掲載する。
2. 『詩経』の成立に関して諸説があるが、西周時代、当時歌われていた民謡や廟歌を孔子が編集した「孔子刪詩説」がもっとも代表的である。『史記』孔子世家によれば、当初三千篇もあった膨大な詩篇を、孔子が三百十一篇に編成したという。孔子に編纂された『詩経』には、『春秋』と同様に孔子の思想が潜んでいるとみられる。漢代にはすべての詩篇には必ずその発祥の元となった史実があり、その歌詞はいわばその歴史事実に対する毀誉褒貶（美刺説）であるという考えが主流となった。唐の太宗の勅を受けて編纂された『五経正義』もこの思想の系統を継承し、かつ決定的となった。
3. 紀元前136年、武帝が董仲舒の献策を聞き入れて五経博士を置き、儒家思想を国教となし、『詩』を『書』『禮』『易』『春秋』と並んで五経の一つとなる。

4. 石川忠久著『詩経上・新釈漢文大系 110』、明治書院、平成9年9月25日初版発行。
5. 毛詩詁訓伝の巻頭にある関雎篇の序は、《詩経》全般にわたる総論であるので、各篇の成立事情を説明する小序に対して大序という。詩の起源を述べるうえ、詩と政治との関連、また風・賦・比・興・雅・頌の六義を説明するもの。漢代の毛亨・毛萇が著わしたとされるが、詩大序の作者は未だ不明であり、孔子の弟子子夏の作ともいう。
6. 『五経正義』は、唐の太宗の勅を奉じて、孔穎達等が太宗の貞観年間より高宗の永徽年間にかけて撰した『周易』『尚書』『毛詩』『礼記』『春秋左氏伝』の五経の疏であり、『毛詩正義』（毛亨・毛萇伝、鄭玄箋）はその一つである。
7. 『論語』陽貨第十七に、「子曰。小子何莫學夫詩。詩可以興。可以觀。可以羣。可以怨。邇之事父。遠之事君。多識於鳥獸草木之名。」（子曰いわく、小子、何ぞ夫の詩を学ぶこと莫きや。詩は以て興すべく、以て観るべく、以て羣すべく、以て怨むべし。之を邇くしては父に事え、之を遠くしては君に事う。多く鳥獸草木の名を識る。）とあり、孔子の詩論として重視されている。
8. 『論語』八佾第三。「子曰わく、周は二代に監みて、郁郁として文なるかな。吾は周に従わん。」
9. 白川静『詩経——中国の古代歌謡』中央新書 220、2000年4月25日、序章、1～2頁。