

『万葉集』の称讃歌と『詩経』の頌詩との比較
——国家形成期における発想の探求を中心とする——

Shosanka in the Manyoshu and Songshi in the Shijing
— ‘Invention’ during the Period of Formation of the State —

孫 久 富*

Much outstanding comparative research has been devoted to the *Manyoshu* (*MYS*) in relation to Chinese literature, yet for the most part such research has centered on detailed comparison of diction in the *MYS* and the *Wenxuan*. There have been fewer studies comparing the *MYS* with the *Shijing* (“Canon of Song”), the primordial text of the Chinese literary tradition, and little attention has been paid to the relation of influence in terms of literary invention as grounded in the historical reality and social formations.

The present study focuses on the *sanka* and *songshi* (eulogies or hymns) which, respectively, occupy important places in both anthologies, and seeks to clarify the relation of influence, and the differences, from the perspective of history and social formations. Concretely, First the definition and scope of *sanka* and *songshi* is determined and classifications of each by content are proposed. On the basis of these classifications, poetic invention in both anthologies is examined with respect to five areas: (1) respect for *tian* (“heaven”) vs. imperial divinity, (2) virtual, ritual and filial

* SUN Jiu Fu 北京国際関係学院講師・富山大学人文学部山口博研究室

piety vs. the concept of *chisuininzan*, (3) concepts of eternity, (4) internal aspects of praise for the beauty of the land, the capital and the palace gardens, and (5) wavering of belief with *enshi* (songs of satire or resentment).

The results of these comparisons can be summarized as follows: (a) influence of the concept of revering *tian* in the *Shijing* can be discerned in the concept of divinity in the *MYS* hymns. (b) the notions of imperial divinity and the concept of the emperor in the *MYS* are variants of the *songshi* notion of the emperor as a divine mortal through exercise of virtue, ritual and filial piety. (c) the notion of imperial divinity, an extension of *chisuininzan*, is due to the influence of Confucian thought. (d) notions of eternity apparent in the *MYS* *sanka* have elements in common with those of *songshi*, and influence of Chinese literary expression can be seen therein, but differences in content and perspective are also evident. (e) praise of the beauty of the land, the capital and palace gardens in the *MYS* show similarities to the *Shijing*, but the descriptive focus differs, with *sanka* oriented towards peripheral scenery, while the *songshi* foreground the majesty of buildings. (f) both anthologies include *enshi* but the object and degree of satire differs.

In conclusion, the above observations suggest that while the two anthologies appear at different times, both are literary products of the period of formation of the state, and have much in common. That relation is not simply one of similarity, but may be considered an effect of direct and indirect influence.

『万葉集』を以て中国文学との比較においては、これ迄先学のご研究により、数多くの優れた成果が知られています。それらを概観しますと、中国の

六朝文学、特に『文選』との比較から表現用語の細部に互る考察がその中心を成すと言えます。しかし、中国文学の原点たる『詩経』との比較、特に両者の文学発想を歴史の実態、社会形態に於いて、その影響関係を探求したものはそれ程多くはありません。

要するに、『万葉集』と『詩経』の成立する年代は異にしますが、いずれも国家形成期に出来た最初の詞華集として、その成立する歴史的條件、反映する内容には共通する所があり、従って、その文学の性格も似通うものがあると考えられます。それに一衣帯水という両国の地理的關係及び二千年以上にのぼる文化交流の歴史、特に四世紀以降、数多くの中国の典籍が日本に伝わってきたことを考えますと両者の間には直接的、間接的に影響関係があるに違いありません。一方『万葉集』と『詩経』の成立する歴史的環境、自然風土、時代の差などの原因により、両者の表われてくる発想と文学の性質などはかならずしも一致するものではなく、むしろ相当な違いがあると言えます。従ってその対比研究も両国の文化伝統、文学思想の理解を深めるのに大変有意義なことであると思います。

このような考えで、本文は考察の視点を両詩集中で重要な地位を占める称讃歌、頌詩におき、諸先輩の研究をふまえつつ、両者の影響関係を探り、その共通点と相違点をあきらかにすべく努めるつもりであります。

1、頌詩、称讃歌の定義と範囲について

頌詩の定義に関して、中国では従来よりつぎのような諸説があります。

- 1、頌たる者は盛徳の形容を美し、その成功を以て神明者に告げるものなり。(「詩・大序」)
- 2、天子の愉しい樂、専ら宗廟に用いて神徳を形容し、之を讚美したものの。(「漢語大辞典」)
- 3、神明、人君などの盛徳成功をほめたたえるもの。(「同上」)

『万葉集』の場合は、中国のようなまとまった定義がないようですが、一応

『詩経』のそれにあてはめることができます。ただし、『万葉集』の中に一部分の挽歌も含まれます。というのは、もともと挽歌の部立が中国の『文選』によったものと見られますが、実際的には柩を挽く時に悲しみを歌うものというよりも、広く死をいたむ歌の意で、辞世した天皇、皇子をしのび、その在世の時の権勢をたたえるものが多いからです。従って、本文では頌詩、称讃歌の具体的な内容を参考にして、頌詩、称讃歌の定義をつぎのように決めました。

古代における神、天地の霊力、先祖、君主、貴族らの功德、業績、権勢及びその権勢の隆盛を象徴する国土、都、宮苑などを形容し、謳歌するものを指す。

なお、『詩経』の頌詩は「国風」の中にもあるが、主に「商頌」、「周頌」、「魯頌」、「大雅」、「小雅」に収められ、『万葉集』の称讃歌は柿本人麿をはじめ、天皇、貴族、宮廷歌人の作られた歌によって代表されます。

2、頌詩、称讃歌の分類

頌詩、称讃歌の分類については、詩、歌を読む人の立場、一部分の詩、歌の内含する意味の多重性などにより、厳密に分類しきれないことを知りながら、頌詩、称讃歌の発想をより明瞭にさせるために、ここで試みにつぎのように分類してみました。

『経詩』の頌詩

- 1、天、上帝、祖先を尊び、君主、天子の功德、権勢、事業、世の隆盛をほめたたえ、寿命、幸福、権勢の永続を祝福する詩。
- 2、士大夫、武士、貴族の業績、容儀、征戦、狩猟、伎倆などをたたえる詩。
- 3、先王の功德、業績を以て、現君王を戒める詩。
- 4、国土、都、宮苑の造営、農業、牧畜業の繁栄などをたたえる詩。
- 5、宗廟、祭祀などを誦する詩。

6、饗宴、巡視などをたたえる詩。

『万葉集』の称讃歌

- 1、天地、神、天皇、大君を尊び、その権勢、功德、事業、世の隆盛をたたえ、寿命、権勢の永存を祈る歌。
- 2、国土、都、宮苑などをほめたたえる歌。
- 3、天皇、君王、貴族らの遊獵、行幸、饗宴などの宮廷生活をたたえる歌。
- 4、天皇、君王の功德をたたえながら、荒廃した都、宮苑を見て嘆き、昔をしのぶ歌。
- 5、亡くなった君王、貴族らをしのび、悲しい気持を表しながら、在世の時の権勢をたたえる歌。
- 6、神、神社などを祭り、安全、幸福などを祈る歌。

なお、各篇（『詩経』）、巻（『万葉集』）の詩、歌の分布及び数字統計の詳細は分類図を参照していただきたい。

3、頌詩、称讃歌に現われてくる発想の比較

両者を比較する前に、まず先学の研究にもとづき、万葉集の作歌年代と社会形態などの状況を簡単に要約する必要があると思います。

『万葉集』の時期区分

第一期、発生期（仁徳代313年——壬申の乱672年）

第二期、確立期（壬申の乱672年——奈良遷都710年）

第三期、展開期（奈良遷都710年——天平5年733年）

第四期、衰退期（天平5年733年——天平宝字3年759年）

もちろん学者によって、別の分け方もあるが、ここでは「作者類別年代順万葉集」澤瀉久孝氏、森本治吉氏のわけ方を採用しました。

なお、この四期の中、歌のもっとも多くあるのは舒明天皇の時代（629年）からです。その間に日本の歌の歴史は飛躍的にその流れを変えたのです。つまり口承歌から記載歌への転換です。この転換を醸し得た要因はつぎのよう

にまとめられます。

1、社会形態の変遷（氏族共同体社会から律令制国家へと移り変わる）。

イ、倭の五王の大陸交通

ロ、朝鮮との交渉

ハ、仏教の伝来

ニ、聖徳太子の摂政

ホ、蘇我氏の強盛

ヘ、大化の改新

ト、壬申の乱

2、中国文化の大量移入

イ、文字の伝来

ロ、儒教典籍の影響

ハ、『詩経』、『文選』、『玉臺新詠』、初唐の詩などの影響

『万葉集』と歴史との連関、社会形態を考察すると、前に述べた四期はつぎのようにいい換えられるのではないかと思います。

第一期 氏族共同体社会

第二期 国家形成への過渡期

第三期 律令制国家の形成

第四期 社会の一時的衰退

これを以て、『詩経』の社会形態と比較すれば、

第一期＝殷商の氏族原始社会

第二期＝国家形成の過渡期 西周前期

第三期＝宗族的奴隸制時代 西周中期

第四期＝周室の衰退期 西周晩期・東周

というようになるのではないのでしょうか。

つぎに、具体的な例を挙げながら、前の分類を参考にして、両者の発想の影響関係及びその共通点と相違点を考察して見たいと思います。

(1) 敬天思想と神の信仰、天皇即神思想との比較

まず『詩経』の頌詩から見てゆくことにします。

- 天命玄鳥、降而生商。
- 自天降康、豊年穰々。
- 天命多辟、設都於禹之績。
- 天命降監、下民有愆。

これらは『詩経』の「商頌」に収めてある天の信仰に関する詩句です。「商頌」というのは、普通殷の詩とも言われ、『詩経』の中が一番古い（商朝晩期に作られた）詩とされています。現在、殷商時代の湯王、中宗、高宗を祀る四篇しかのこっていません。

郭沫若氏の考察によると商の社会形態は氏族原始社会に属します。右に挙げました「天命玄鳥、降而生商」という詩句は殷の始祖契の出生に関する神話伝説です。「玄鳥」は殷族の^{トーチム}凶簪信仰です。これが当時、殷族がまだ原始蒙昧時代に置かれていたことの裏づけになります。生産力のきわめて低い原始社会において、人類は自然の前につねに無力を感じ、風、雲、雷、雨、山、川、草、木などの自然現象と自然風物に神の靈力が潜めてあると信じていました。その自然万物を支配するのは、もちろん宇宙の絶対神としての天です。従って、当時の人々は天を崇拜し、人類の誕生さえ天の命令によるものと思っていました。これは中国の古籍「尚書、秦誓」に書いてある「これ天地は万物の父母なり」と発想が同じです。「大雅・烝民」の「天生烝民」、「周頌・天作」の「天作高山、大王荒山」及び「周頌・昊天有成命、二后受之」などもみんなこの延長線にあるものと考えられます。

殷商の時代に表われてくる天の信仰には「商頌」のほかに、卜辞に出てくる上帝の信仰もあります。

- 帝命雨足長、帝命雨弗其足年。
- 伐吾方、帝受我又（佑）。
- 王封邑、帝若（諾）。

この「帝」は風雨晦冥などの自然現象を掌り、官吏の任免、都市集落の建設、豊年と飢饉、勝利と敗戦など、すべてを主宰する至上神でありました。しかし、この至上神の絶対権力の実現は氏族原始社会において、当時の殷族の謂ゆる文化官の卜、史、巫、祝によってでありました。つまり集団の大事は彼らを通じて上帝に卜問しなければならなかったのです。従ってこの上帝の信仰には宗教的色彩が濃く、郭沫若氏が言われるように「至上神と宗祖神という二重性を持つ」。これが中国古代の敬天思想の特徴の一つです。

一方、天を「上帝」というとき、当然そこには「下帝」、つまり地上の天、天の子である帝王＝皇帝が投影され、その帝王は天の伝言者、意志の具現者として、天と民衆の間に介在し、民にとっては、天或は上帝は目で見えない抽象的な存在にすぎず、帝王こそ現実的な存在です。従って、帝王の政治、国の運営などはすべて天と上帝の名の下で行われ、帝王の支配上の必要から天の祭りを大事にしなければならなかったのです。

それに、中国古代の天と上帝の信仰には至神と宗祖神という二重性を持つがために、帝王は自分の宗族の血縁関係による支配を維持し、永存させるには天と上帝を祭りながら、祖先を尊び、その保護に希求しなければならなかったわけです。従って『詩経』の頌詩の中に祖先の功德と業績をたたえる詩は少なからぬものがあります。「商頌」の烈祖、「大雅」の公劉、皇矣、大明などがその類です。

『詩経』の頌詩のこういう発想に対して、『万葉集』の称讃歌に表われてくるのは神の信仰と天皇即神の思想です。この思想は日本古代歴史の変遷と社会の進展により、幾つか次元の違うものが見られるが、『詩経』と比較する便宜の為、まず柿本人麿の歌から見ていくことにします。

人麿は持統朝に仕えた宮廷歌人で、天皇や皇子に讃歌を献じ、皇子皇女の死に挽歌を捧げ、一方では、彼を囲む宮廷サロンや饗宴、行幸などに侍して歌を提供するのが彼の主な仕事でありました。従って天皇、皇子らを神と仰ぎ、讃美するのが彼の歌の代表を成すものと言えます。

人麿と中国文学との関係は早くから多くの日本の学者が指摘しておられます。それらの諸説は人麿の歌を以て中国の六朝文学との比較に力点が置かれているようですが、ここでは私はその比較の視点を『詩経』の頌詩に置きたい。その理由はつぎの諸点に基づくわけです。

- 1、『詩経』は中国文学の源流で、『詩経』の頌詩は中国頌詩の祖です。ゆえに、『詩経』の後に出てきた頌詩はいずれも『詩経』の頌詩の系統を受けつぎ、その基礎の上に開花させたのです。従って、『万葉集』の称讃歌の受けた中国文学の影響の根本たるものは『詩経』の頌詩にあると言えます。
- 2、『詩経』の日本への伝入は日本の古籍にも明記されているし、「淑人、輒轉、反側、京師、鹿鳴、樛木」などの典語の引用により、『万葉集』の称讃歌は直接『詩経』の頌詩から影響を受けた可能性が実に大きいです。
- 3、人麿の活躍した時代（国家形成の過渡期）は『詩経』の「大雅」、「小雅」、「周頌」に表われてくる時代（西周奴隷性国家の形成期）と共通性を持つがために、人麿の称讃歌の発想は『詩経』の頌詩の発想と共通する所が多い。
- 4、人麿の歌の「素朴どころかすこぶる洗練の妙を表わしていた」という風格は六朝『文選』の詞章華麗な風格より、もっと『詩経』のそれに酷似すると言えます。しかも人麿の長歌の雄篇も『詩経』の中にも見られます。

つぎは人麿の最も早い作品、持統天皇時代の初期作と見られる「近江の荒れたる都を過ぐる時作る歌」から見てゆくことにします。

玉^{たま}禰^{たま} 畝^{うね}火^びの山の^か（^{かし}檀^{ぼら}原^のの^ひ日^{じり}知^のの^み御^よ代^ゆゆ^{或は云ふ、宮ゆ} 生^あれましし神^ののこ
とごと、^{つが}樛^の木^のの^いや^つぎ^つぎ^に 天^のの^あめ^{した}下^し 知^らしめししを^{或は云ふ、めしける}
^{そら}天^にに^みつ ^{やま}大^をを^置きて ^あお^{によ}し 奈^良山^をを^越え^{或は云ふ、空みつ大和を置}
^いか^さま^に 思^ほしめ^せか^{或は云ふ、おもほしけめか} 天^{あま}離^{るか}る) 夷^{ひな}には^あれ^ど 石^{いし}走^る
^あふ^み淡^の海^のの^き楽^な浪^のの^おほ^つ津^のの^あめ^の宮^に 天^のの^あめ^の下^に 知^らしめし^けむ 天^{すめ}皇^のの

^{みこと}神の尊の ^こ大宮は ^こ此處と聞けども ^{おほとの}大殿は ^こ此處と言えども 春草の
^{しげ}繁く生ひたる ^き露立ち 春日の霧れる 或は云ふ、露立ち春日か霧れる夏草か繁くなりぬる ももしきの ^{おほ}大
^{みやどころ}宮處 ^{或は云ふ、見ればさぶしも}見れば悲しも (巻一、29)

この歌の前半に詠まれているのは神武天皇の建国の神話です。歌の中の「日知」は解釈によると「天つ日嗣を領す者」、「天皇の尊称、聖天子」の意味です。これは『詩経』の中の「天子」の発想と同じであるように思われます。その天子の支配が後の子孫により樛木のように永遠に続こうと祈るのです。この「樛木」の形容は『詩経』の中の「南有樛木、葛藟纍之、樂之君子、福履綏之」（「国風樛木」）にその典拠を求めることができます。歌の前半に表われてくる天の神、日の子によって天下を支配し、その支配を樛木の生茂る如く永遠に続こうという発想は「文王篇」にある「文王在上、於照乎天、文王孫子、本支百世」という周王朝の万世無窮を祈求する発想と同じです。

持統朝の初期に一般官人層になじまれた神代神話、倭五王時代をつなぐ建国神話が人麿の「日並皇子尊の殯宮の時作る歌」にはっきりと具現されます。

天地の、初の時、ひさかたの、天の河原に、八百萬、千萬神の、神集ひ、集ひ座して、神分り、分りし時に、天照らす、日女の尊、天をば、知らしめすと、葦原の、瑞穂の国を、天地の、寄り会ひの極、知らしめす、神の命と、天雲の、八重かき別きて、神下し、座せまつりし、高照らす、日の皇子は、飛鳥の、浄の宮に、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、神あがり、あがり座しぬ、わが王、皇子の命、天の下、知らしめしせば、春花の、貴からむと、望月の、満しけむと、天の下、四方の人の、大船の、思ひ憑みて、天つ水、仰ぎて待つに、いかさまに、思ほしめせか、由縁もなき、真弓の岡に、宮柱、太敷き座し、御殿を、高知りまして、朝ごとに、御言問はさぬ、日月の、数多くなりぬる、そこゆえに、皇子の宮人、行方知らずも。

(巻二、167)

この歌は実は天地開闢—高天原—天孫降臨—開国—皇統系譜という「古事

記」の神話体型を歌っています。その表現も「古事記」の冒頭とほぼ同じです。

天地發之時、於高天原成神名、天之御中主神。次高御産業巢日神。次神産巢日神。此三柱神者、並獨神成坐而、隱身也。……

人麿の歌と「古事記」に表われてくる国誕生の神話、万物の成育が天上の神々の造化によるという発想は前に考察した『詩経』の中の「天命玄鳥、降而生商」、「天生烝民、有者有則」、「自天降康、豊年穰々」及び「周頌、時邁」の「時邁其邦、昊天其子之、實右序有周、薄言震之、懷柔百神、及河喬嶽、充王維后、明昭有周、式序在位……」などにおける天、神の信仰と同次元のものと考えられます。このような発想は「古事記」の序と「懷風藻」の序において、もっとはっきりと表われています。

「夫、混元既疑、氣象未效。無名無為。誰知其形。然々乾坤初分、參神作造化之首、陰陽斯開、二靈為群品之祖、所以、出入幽顯、日月彰於洗目、浮沈海水、神祇呈於滌身。故太素香冥、因本教而識孕、土産嶋之時、元始綿邈、頼先聖而察生神立人之世」
（「古事記」序）

「乃至淡海先帝之受命也。恢開帝業。弘闡皇猷。道格乾坤。功光宇宙。」
（「懷風藻」序）

この「古事記」の序は中国の古籍「淮南子」の天文訓と共通する所があります。

天墜末形之時、憑々翼翼、洞々濁々、故日大昭。道始虚霏。虚霏生宇宙、宇宙生氣。氣有涯垠、清陽者薄靡為天、重濁者疑滯為地。清妙合專易、重濁疑竭難。故、天先成、地後定。天地襲精為陰陽、陰陽專精為四時、四時散精為万物。

「淮南子」に表われてくる天地万物の形成と陰陽の思想は、実は殷商時代の「卜辞」と周の「易経」からきています。「禮記」の疏に「伏羲氏の天下を育てるや、竜馬図を負いて河に出ず。遂に則りて八卦を書す」と書いてあります。八卦というのは、天地の間に起る万物創造の陰陽のはたらきを陰××

(--)と陽××(一)で表わし、これを三××ずつ組合わせてできる左のような八つの卦象の事です。

天—乾 三	地—坤 三
雷—震 三	風—巽 三
水—坎 三	火—離 三
山—艮 三	沢—兌 三

この乾、坤、震、巽、坎、離、艮、兌を八卦と言い、これを組合わせてできる六十四卦によって、天地の間に起るあらゆる事象を解明し、人間万事の吉凶を判断するものです。

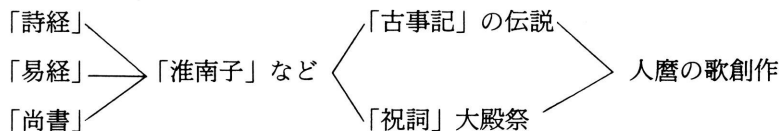
「萬葉集」の巻一・50番、同じ人麿の作品とされている歌の後半に出てくる。

わが国は、常世にならむ、圓負へる、神しき亀も、新代と
泉の河に、持ち越せる、真木の孀手を、百足らず、筏に作り、
浜すらむ、勤はく見れば、神ながらなむし。

という語句は上の「竜馬図を負いて河に出ず」或は「詩経」大雅「綿」の中にある「爰始爰謀、爰契我龜、日止日時、築室干栲」また「尚書」の中の「洛書者禹治水之時、神龜負文而出列干世。」からきているのではないかと思われるます。

「懐風藻」の序にある「及至淡海先帝之受命也。」はその解釈によると、「天智帝が天命を受けて即位にされるに及んで」という意味になります。これは「詩経」・周頌「昊天有成命」の中の「昊天有成命、二后受之」とまったく同じです。その他に、人麿の167番の長歌の中に出てくる「天照らす日女の尊」と「高照らす日の皇子」という表現は「詩経」の中の「明々上天、照臨下土」(小雅・小明)、「皇矣上帝、臨下有赫」(大雅・皇矣)、「明々在下、赫々在上」(大雅・大明)、「文王在上、於昭乎天」(大雅・文王)及び「易経、豊卦」の衆伝にある「宜しく天下を照らすべきなり」などの表現に共通すると思われるます。

以上の考察により、人麿の歌に表われてくる天地開闢—皇孫降臨—開国という発想は『詩経』の時代に出てくる天、上帝の信仰と何らかの影響関係があるのではないかと思います。その影響関係は或は直接的（柿本人麿が自ら『詩経』を読んだかも知りません）或はつぎのような間接的な形をとったかも知れるせん。



つぎに人麿の天皇即神の思想について考察してみたいと思います。

（吉野の宮に達しし時作る歌）

やすみしし、わが大君 神ながら 神さびせすと……………。（巻一・38）

（軽皇子の安騎の野に宿りましし時、作る歌）

やすみしし わが大君 高照らす 日の皇子 神ながら 神さびせすと、
太敷かす、京を置きて……………。（巻一・45）

（天皇、雷岳に御遊しし時、作る歌）

大君は神にし座せば天雲の雷の上に廬らせるかも。（巻三・235）

（長皇子狝路の池に遊びしし時、作る歌）

皇は神にし坐せば真木の立つ荒山中に海を成すかも。（巻三・241）

これらの歌に詠われている「天皇即神」という思想が先学の研究により、万葉集に現われるのは、壬申の乱以後です。初期万葉における君王の人間的、非神話的存在は、中国の氏族原始社会における君王の人間的存在と同様です。

覓兮敷兮、吾大命休假兮。去不善而就善。何樂兮。（「伊尹歌」）

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。

（小雅・蓼蕭）

菁々者莪、在彼中河、既見君子、樂且有儀。菁々者莪、在彼中沚。既見君子、我心則喜。（小雅・菁々者莪）

夜如何其、夜未央、庭燎之光、君子至止、鸞聲將々。（小雅・庭燎）

『詩経』の中で、皇帝、君王を天子として仰ぎ、その絶対権力を謳歌したのは『万葉集』と同じように主に国家形成期（西周奴隸制国家の成立期）における貴族たちの手によってでありました。

文王在上、於昭乎天、周雖舊邦、其命維新。……

文王陟降、在帝左右、臺々文王、令聞不已。陳錫哉周、候文王孫子。……

（大雅・文王）

萬邦之方、下民之王。（大雅・皇矣）

下武維周、世有哲王、三后在天、王配于京、王配于京、世徳作求、永言配命、成王之孚。（大雅・下武）

穆々皇々、宜君宜王、不愆不忘、率由舊章、威儀仰々、德音秩々。（大雅・假樂）

これらの詩句は天命を受けて、殷を滅亡し、新しい国をつくった文王の功徳を讃美すると同時に周室の絶対権力を強調しています。これは壬申の乱以後、天皇の権力を頂点とする律令国家体制の確立、社会の急激な進展、王権強化という歴史的段階における「皇明日月と光らひ、帝徳天地と載せたまふ。三才並泰昌、萬国臣義を表わす」という天皇の功徳と権勢を謳歌するものと同一視することができます。人麿の天皇即神という思想が生まれた当時の社会形態は『詩経』の頌詩の大部分に現われてくる社会形態と似通う所があります。それはつぎのように並べて見ることができます。

① 壬臣の乱を経て、新しい政治が発足

武王伐紂を経て、新しい政治が発足

② 氏族制社会から脱皮して律令国家に移り変わる（その律令制を総体的に奴隸制とみる説もある）

氏族制社会から脱皮して奴隸制国家へと移行変わる

③ 官制の構成

天皇—大臣—国司—百寮・太宰—郡長

天子（皇帝）—候—師・武人—宦官—史巫

④ 行政事項

祭祀、行幸、饗宴、獵狩、神社・宗廟の設立
都、宮苑の造営

⑤ 階級の区分

天皇—貴族—武士—庶民
皇帝—貴族—武師—庶民—奴隸

⑥ 思想信仰

神の信仰、儒教、仏教の伝入
天=上帝の信仰、徳、禮、孝の思想

日本の律令制国家の成立は中国の漢、隋、唐の文化を吸収したため、西周の奴隸制国家の成立よりかなり完備したものです。つまり、一つは高次元のもので、一つは低次元のものと云えます。しかし、王朝政権を確立する、その特定たる歴史的、社会的条件において、両者が酷似する所があるわけです。

人麿の天皇即神の思想について、一部分の学者は中国六朝文学の例を引用して、中国文学の影響によるものだと力説しておられるが、ここで、私は別の角度から人麿の天皇即神の思想と『詩経』に表われてくる敬天思想の内實との相違点を探求してみたい。

前にも述べたように、中国の古代の天、上帝の信仰には至上神と宗祖神という二重性を持ち至上神とされる場合は抽象的概念にすぎず、宗祖神とされる場合は祖先を天地開闢、自然を征服する功労者として崇拜し祭祀するわけです。西周の時代となると、この至上神と宗祖神はともに徳、禮、孝によって具体化され、いわば徳、禮、孝の最高の規範者となり、聖者の代名詞となったのです。皇帝は現実的支配者として徳、禮、孝を備えれば天子（天と上帝の代行と伝言者）になるが、「失徳したならば天子にあらず」となり、民に批判され、民によってくつがえされる。中国の歴史はある意味ではこのような王朝更迭の歴史です。そこからわれわれが見たのは、天子は聖人でなければならず、聖人というのは即ち徳、禮、孝をそなえた理想的な豪傑、政治家

です。この徳、禮、孝によってはじめて天と人が合一に到達するのです。従って『詩経』の頌詩に徳、禮、孝を唱えた詩句は実に多いのです。

しかし、人麿の天皇即神の思想はこれと違っていています。『万葉集』に出てくる天皇は神の伝言者、徳、禮、孝の代表者ではなく、そのまま神様となっています。人麿の歌の中に『詩経』の頌詩に出てくるような徳、禮、孝という肉付けとしてのものがあまり見られません。ただ下臣（舎人）として、自分の最大の尊敬、崇拜の念を最高の形容を用いて、最大限に表わしたのみです。従って、人麿のこの天皇即神の思想は、中国文学の思想を契機として完成した思想であっても、その中味は中国の天、上帝の信仰、天子観とまったく同類異種のものだと言わざるをえません。その異なる所こそ、日本的な発想であると言えます。

人麿の後の歌人、赤人、旅人、憶良、家持らは人麿の天皇観の影響を受けながら、それぞれ次元の違う天皇讃美を行ったのです。この部分の考察はこれからの課題とします。

(2) 永世思想についての比較

ここでは『万葉集』の称讃歌に表われてくる永世思想を①神に占い、長生と多福を祈る、②君主の支配と邦家権力の永存を願うという二つの面に分けて『詩経』の頌詩のそれと比較しつつ、その共通点と相違点を探ってみたい。

①神に占い、長生と多福を祈る

永久不死、青春不朽というのは人類の従来からの共通する願いです。現代人は青春を保つために養生酒を飲んだり、健康法を学んだりするが、科学の発達していなかった時代の古代人にとって、神に占い、呪術的方法によっては、自分の願いを托すよりほかはありませんでした。この点については、『詩経』の詩と『万葉集』の歌は同じです。

君が代もわが代も知るや磐代の岡の草根をいざ結びてな（巻一・10）

この歌は草結ぶという習俗によって、長生と幸福を祈る気持を表わしてい

ます。この歌の発想は『詩経』（小雅・天保）の

君曰卜爾、万寿無疆、神之弔矣、詒爾多福

という発想とまったく同じです。ただ前者は地上の植物に託して、自分と君主の長生と幸福を祈るが、後者は天の神、祖先の神靈に占い、君主の長生と多福を願うのです。

なお、古代人は長生と多福を祈るために、占いと草結びなどをするほかに、よく君主の寿命を不変不動たる自然風物にたとえるのです。

天の原振り分け見れば、大君の御壽は長く天足らしたり。(巻二・147)

王は千歳に座さむ白雲も三船の山に絶える日あらめや。(巻三・243)

この二首の歌の発想は『詩経』の中の

如月之恒、如日之昇、如南山之壽、不騫不崩、如松柏之茂、無不爾或承。
(小雅・天保)

と同じです。ただし、中国詩の中に長寿を天の雲にたとえた例があまり見られません。むしろよく変わることを「天上浮雲」と形容するのが多い。これは両民族の自然風物に対する受容の違いからきているのではないかと思います。

②君主の支配と邦家権力の永存を願う思想

(皇子尊の宮の舎人ら働しび、傷みて作る歌)

高光るわが日の皇子の萬代に国知らざまし島の宮はも。(巻二・171)

天地と共に終へむと思ひつつ仕へ奉りし情たがひぬ。(巻二・176)

わが御門千代永久に栄えむと思ひてありし われし悲しも。(巻二・183)

…………わが王皇子の命 萬代に食したまはまし…………、ひさかたの天知

らしぬれ、こいまろび ひづち泣けども せむすべも無し。(巻三・475)

み吉野の 芳野の宮は 山柄し、貴かるらし、山柄し、清けかるらし、

天地と長く久しく 万代に変らずあらむ。(巻三・315)

万代に 坐し給ひて 天の下 申し給はね 朝廷去らずて。(巻五・579)

天地の 遠きが如 日月の長きが如 押し照る 難波の宮に わが大君

国知らすらし……………。(巻六・933)

やすみしし わが大君 高輝らす日の 皇子栄えます 大殿の上に、ひ
さかたの 天伝ひ来る 白雪しもの、往きかよひつつ、いや常世まで。

(巻三・261)

これらの歌の中に漢語的表現と思われるものはつぎの如くです。

千代永久 (巻二・183)

万代 (巻三・475)

天地長久、万代不変 (巻三・315)

天地之遠、日月之長 (巻六・933)

大王、高輝、大殿 (巻三・261)

上の歌を『詩経』の詩と比較しながら、共通点と相違点を見ていきたい。

樂之君子、邦家之基、樂之君子、万寿無期。(小雅・南山有台)

其徳不爽、寿考不忘……和鸞雛々、万福攸同。(小雅・蓼蕭)

君子万年、保有家室、君子万年、保有家邦。(小雅・瞻彼洛矣)

君子万年、福祿宜之。(小雅・鴛鴦)

上の詩は君主の支配と権勢を無窮に保ち、永存させる点において『万葉集』の歌と同じです。しかし両者をよく比較してみると、つぎのような相違点が出てきます。

即ち、『万葉集』の歌は挽歌の形を取って、亡くなられた天皇、皇子らを悲しみ、惜むことによって、皇室永存の思想を表わすのに対して、『詩経』の詩は、君子が邦家の基だと強調し、徳を有する君子こそ、国を安定させ、民を福にさせることができるという道德観に重点が置かれているようです。しかも、『万葉集』の歌はよく清らかな自然風景(山、川)と宮殿を以て、皇室の栄えを象徴するが、『詩経』の詩には、こういう象徴が少なく、むしろ自然風物を以て悪人、虐政を形容する場合があります。

以上の違いは、多分大陸的なきびしい自然環境及びそのような自然環境にはぐくまれた大陸の民族の硬調的、思弁的性質と自然環境に恵まれている海

洋民族の感情的、叙情的センチメンタルな性質からきているのではないかと思います。

(3)、国家隆盛、皇室の権勢を象徴する国土、都、宮苑の讚美

国土、都、宮苑の讚美は新しい政権の誕生、律令国家の形成を具現するのにきわめて重要な意義を持ちます。皇室の権勢、天皇の絶対権力はこれによって誇示されます。とくに万葉時代においては、その氏族共同体社会から律令制国家への飛躍は外来文化の刺激によってなされたので、『万葉集』の特質を公的と私的という二重性を持たせたのです。従って『万葉集』の中の国土、都、宮苑を讚美する歌は王朝の権勢を強調する色彩が濃厚で、ほとんど公的場で作られたものです。『万葉集』の冒頭に雄略天皇の御歌と舒明天皇の国褒めの歌をすえつけたのもそういう特質を反映するものとされます。

つぎは具体的な例を挙げながら『詩経』の詩と比較してみたい。

籠もよ み籠持ち 堀串もよ み堀串持ち この岳に 菜摘ます兒家聞
かな 告らさね そらみつ 大和の国は、おしなべて、われこそ居れ し
きなべき われこそ座せ われにこそは 告らめ家をも名をも。(卷一・
1)

この歌の前半はいかにも叙情的で、田園詩の如くですが、後半は一変して、天皇の天下を支配する権勢をほこることになります。この歌を「万葉集」の始めにすえつけたことから見て、歌の重点はむしろその後半にあるのではないかと思います。従って、「大和の国は、おしなべて、これこそ^お居れ、しきなべて、われこそ^ま座せ」という二句はこの歌の中心を成すと言えます。この二句の発想と表現に一番似通うのは「詩経・小雅・北山」の中の「薄天之下・莫非王土、率土之濱、莫非王臣。」という二句です。両方とも君主的天下を支配する絶対権力を強調するものです。それからこの歌の内容、ムード、表現とごく近い詩は「詩経」の幽風、七月の後半です。

春日載陽、有鳴倉庚、女執懿筐、遵彼微行、爰求柔桑。

春日遲々、采芣苢々、女心傷悲、始及公子同歸。

ただし、この「詩経」の詩は、逆に女性の立場に立って歌うもので、まるで一番の歌の「答歌」のようです。

つぎに「国褒め」の歌をみてみましょう。

大和には 群山あれど とりよろふ 天の香具山 登り立ち
国見をすれば 国原は 煙立ち立つ 海原は 鷗立ち立つ うまし国そ
蜻蜒島 大和の国は。(巻一・2)

先学の考察によると、この歌はづきのような特徴があります。

イ、記紀歌謡から転化したもので、『古事記』の中で類歌がある。

ロ、中国六朝文学の賦の影響を受けている。

ハ、祭式歌の呪術的色彩を帯びている。

右のイとハについてはあまり異議はないのですが、ロについては一応首肯できても、賦の鋪陳誇張、美辞麗句などの特徴と何となく違うような気がします。正岡子規の指摘するように「この歌は簡明にして蒼老、大いなる巧みなくして却って趣き尽きぬ妙あり」。こういう特徴はむしろ『詩経』の詩に近いと思われます。

逝彼百泉 瞻彼薄原。迺陟南岡、
乃觀于京 于時廬々 于時廬旅、
于時言々、于時語語 ……………。
既景迺岡、相其陰陽 觀其流泉、
其軍三篔 度其隰原 徹田為糧。(大雅・公劉)

両方とも君主で、同じように山に登り、国を眺めて、その壮観さと隆昌を謳歌するのです。ただし『詩経』の場合は君主の民を率いて、都を造り、耕種を勉める功德をたたえるのに重点が置かれているが、『万葉集』の場合はただ君主が自ら国土を觀賞し、その壮大さと美しさをたたえて、自分の喜びを表わすのみです。

それに歌の中の「天の香具山」という表現は天から降した神霊のある山という伝説からきたもので、古代の山岳信仰の表われです。このような信仰は

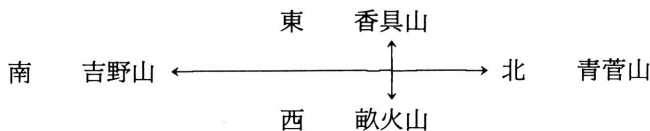
『詩経』の詩にも見られます。

崧高維嶽、駿極于天、維嶽降神、生甫及申、維申及甫、維周之翰、
四国于蕃、四万于宜、臺々申伯、王邑之事、于邑于謝、南国是式、
王命召伯、定申伯之宅。登是南邦、世執其功。…………。(大雅 崧高)

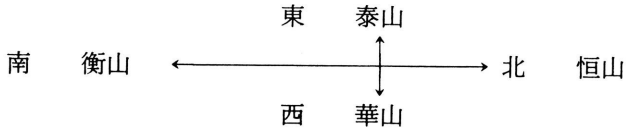
この詩に出てくるのは山が天から降るのではなく、高く聳えて天に至り、山の神霊が降って、周の国の重鎮を生んだということを歌っています。後者は前者よりもっと神話的です。それにここでもう一つ注意する必要があるのはこの詩に出てくる四嶽鎮護の発想です。「崧高維嶽」は四嶽を指し、つまり東嶽は泰山（山東省）、西嶽は華山（陝西省）、南嶽は衡山（湖南省）、北嶽は恒山（山西省）にあるというわけです。この四嶽の信仰とまったく内容の同じような歌は『万葉集』の中にもあります。

やすみしし わが大君 高照らす 日の皇子 荒栲の 藤井が原に
大御門 始め給ひて 埴安の 堤の上に あり立たし 見し給へば
大和の青 香具山は 日の経ての 大御門に 春山と 繁さび立てり
畝火の この瑞山は 火の緯の 大御門に 瑞山と 山さびいます
耳成の 青菅山は 背面の 大御門に 宜しなべ 神さび立てり
名くはし 吉野の山は 影面の 大御門ゆ 雲居こそ 遠くありける
高知や 天の御蔭 天知るや、 日の御蔭 水こそば 常にあらめ
御井の清水。(巻一・52)

この歌の中に出てくる香具山、畝火山、青菅山、吉野山はそれぞれ東西南北に立っています。



このうるわしい山々（藩屏）にかこまれているのは御殿であります。いうまでもなくこの四山は鎮護の作用を果しています。これは「詩経」崧高にあるのと同じです。



このような酷似は偶然性からきたものでなければ、両者の間に影響関係があるに違いないと考えられます。

つぎに都、宮苑の讚美についてみてみます。

やすみしし わが大君の きこし食す 天の下に 国はしも 多にあれ
ども 山川の 清き河内と 御心を 吉野の国の 花散ふ 秋津の野辺
に 宮柱 大敷きませば…………… (巻一・36)

……………績麻なす 長柄の宮に 真木柱 太敷きて 食国を 治めたま
へば…………… (巻六・928)

現つ神 わが大君の 天の下 八島の中に 国はしも 多にあれども
里はしも 多にあれども 山並の 宜しき国と 川波の 立ち合う郷
と 山城の 鹿背山の際に 宮柱 太敷き奉り 高知らず 布當の宮は
川近み 瀬の音ぞ清き 山近み 鳥が音響む …………… 春されば 岡邊
もしじに 巖には、 花咲きををり あなおもしろ 布當の原 いと貴
大宮所 うべしこそ わが大君 君ながら 聞き給ひて さす竹の大宮
此處と定めけらしも (巻六・1050)

やすみしし わが大君 高照らす 日の皇子 あらたへの
藤井が原に 大御門 はじめたまひて 埴安の 堤の上に
あり立たし……………。(巻一・52)

右の歌をよく吟味すると、つぎのような特徴があります。

- イ 天皇、大君の統治を強調する。宮殿はすべて高照らす天皇、大君の支配の下で建てられたもので、故に宮殿そのものが天皇の権勢となる。
- ロ 宮殿の外観の描写より、美しい自然環境(山川の清き)の描写に重点が置かれている。これは歌人の目が宮殿よりも宮殿の御門から眺められる四囲の風物の景観に、より多く向けられていることを表す。

ハ 宮殿の讚美はよく柱と御門に収斂される。

以上の特徴に対して、『詩経』の詩は、

秩々斯干、幽々南山、如竹苞矣、如松茂矣、……

似續妣祖、築室百堵、西南其戸、爰居爰處、爰笑爰語、約之闔々、榑之橐々、……。

如跂斯翼、如矢斯棘、如鳥斯革、如翬斯飛、……。(小雅・斯干)

定之方中 作于楚宮 揆之以日 作于楚室 樹之榛栗 椅桐梓漆 爰伐琴瑟。(国風・鄘風・定之方中)

經始靈台、經之營之、經始勿亟、庶民子來、王在靈囿、麋鹿攸犬、……。王在靈沼、於牝魚躍、……。(大雅・靈台)

閔宮有恤 實々枚々、赫々姜源、其德不回、上帝是依、無災無害、彌月不遲、是生后稷、降之百福、……。(魯頌・閔宮)

於穆清廟、肅雝顯相、濟々多士、秉文之德。(周頌・清廟)

イ、天子、皇帝、大君の統治を強調するよりも、祖先と君王の徳を強調する。祖先を祭る場所としての廟を建てて、そこで祭祀を行うことによって多福を祈る。

ロ、宮殿の外観、壮大さ、華麗さを誇る。それによって、君主の権勢への尊重を示す。ゆえに『詩経』以後の詩、とくに六朝の賦となると、美辭麗句、対句の形を取って、宮殿の壮麗さを最大限に描写するようになる。この発想は日本の自然讚美と対照的になると同時に、その宮殿自身の燦然たる華麗さも日本の宮殿、寺院の自然の色を保つ地味さと大いに違うのである。

ハ、美しい自然環境を讚美するよりも、陰陽の思想による場所と方位の選定、自然環境造り(庭に樹木を植え、景致を添え、繁栄を祈り、鎮護とする)に重点が置かれる。

以上の相違点はつぎの原因によるものではないかと思えます。

① 宗祖神の信仰と皇祖神の信仰との違い。前にも述べたように、中国の古

代の天の信仰には至上神と宗祖神という二重性を持ちます。宗祖神の信仰はつまり祖先の開国、自然を征服する功徳を崇拜し、讃美するのですが、日本の古代の皇祖神の信仰はそのまま現人神とつながります。つまり皇室の先祖は神々だけでなく、現実に国を支配する天皇も神の地位にすえられ、神として祭られるのです。従って中国の場合はよく祖先の功徳を讃美することによって現実の皇帝を諫め、祖先のようになってくれるようにと祈るが、日本の場合は天皇を諫めることがなく、あくまで尊重崇拜、神として祭るだけです。皇室の権勢の讃美はそのまま神の讃美となります。従って『万葉集』の宮殿讃美には徳の概念がありません。

②『詩経』の宮殿をたたえる詩に宮殿の壮麗さを誇るのは中国古代の天の信仰に基づくものと考えられます。つまり古代人の想像では、天は神の住む所であり、天には人間の想像もできない壮麗をきわめる天宮があるはずですが。そのため、人間の世界にも、天子、皇帝の住む所を天宮のように造営すべきです。しかし日本の場合はそうではなくて、天皇は神そのものですから、当然その支配する国土、都、宮苑も神聖たる色彩を帯るもので、天皇は即ちそれを支える神柱です。この神のよりしろの信仰及び神様を「柱」で数えるのは日本の独特な発想であると言えます。天皇を高天原、大八洲を支えて支配する柱とみなす以上、当然、その宮殿の造築を讃美するときに神、天皇の象徴とする柱の太敷きを強調するようになるわけです。そして『万葉集』の宮殿讃美は宮殿そのものより、四囲の風物の描写が重んじられるのは前にも述べたように日本の独特な自然風土及びそのような自然風土にはぐくまれた大和民族の自然を格別に愛する心と自然観からきているのではないかと思います。

結 び

以上の話をまとめますと、両詩集は成立年代を異にしますが、共に国家形成期に出来た文学であるので、共通的な性格を持っています。それは単に類

似しているのではなく、直接的、間接的な影響関係の下に生じたものと考えられます。一方、両詩集を生みだした国、民族、及び社会、文化伝統、自然風土などの違いにより、両者の間には影響関係がありながら、またそれぞれの独自性を持っています。その独自性こそ、民族的なものであるといえます。

執筆中、暖かい激励と熱心なご指導をしてくださった恩師山口博先生に厚いお礼を申し上げます。

1987年9月20日

討議要旨

梅山秀幸氏より、資料の吉野山・香具山の南北が逆ではないか、との指摘があった。発表者は討正された上(本会議録では討正されている)、中国の衡山、泰山、恒山、華山の位置は間違いなく、鎮護の働きをしており、日本の山岳信仰と共通していると述べられた。

吉村光男氏より、発表者のいう「民族的なもの」とは何かとの質問があった。発表者は、中国の敬天思想と日本の天皇即ち神とする思想との違いを強調され、さらに両者の相違として、「詩経」と「万葉集」の風刺詩をあげられた。