

「詩言志」一考

— 『尚書』、『論語』、『詩経』序を中心に—

蔡 江華

キーワード 詩言志、詩歌、樂、賦詩、引詩

はじめに

紀元前六百年頃に現れた中国古典文学『詩経』は、男女の情愛を詠じる歌謡を大量に収めているにも関わらず、長い間に恋の詩歌として読み取られることがなかった。それは、恋愛を禁じる儒教思想が早くも漢代から国家の中心思想となり、漢代の儒家たちが、それらの詩から情愛の色を払拭し、社会・政治と結びつけた解釈を施したからである。中国文学史においては、生真面目な主として儒教的・載道的な文学を正統とする文学観が主流をなして来た。

「詩以言志、文以載道」が中国文学の理念の総括的な言表しであることはよく知られている。「文以載道」とは、車が物を載せるものであるように、文が儒家の思想（道）を載せるものであることを言う。文の教化作用については古来の文学理論家が一致しているところである。その一方で、「詩」については多くの論議が重ねられて来ており、主に「詩言志」説と「詩縁情」説がある。

「詩言志」は『今文尚書・舜典』に初めて見られ、『左伝』『庄子』などの先秦文学に類似表現が多数ある。漢代に儒教の経典にまつりあげられた『詩経』の序では「詩者志之所之也」と見え、詩に史実に対する毀誉褒貶が込められていると考えられた。「詩言情」説については、六朝の陸機が『文賦』で展開した「詩縁情」の詩論がその代表であった。更に、近代に入って「詩言志」の「志」については意見が分かれる。「詩言志」とは所謂「言情」であると主張する周作人¹に対して、朱自清は志が「政治、教化に関わるもの」であると反論している。²即ち、詩が抒情であるか、それとも、文と同じく教化のための道具であるかという詩の本質が論議の中心となっている。

本稿では、『詩経』の「詩言志」説の原点である『尚書』³に遡って考察し、儒家の祖である孔子の『論語』における『詩経』の解釈⁴を、漢代儒家たちの『詩経』の序⁵と比較することによって、「詩言志」説の生成過程について分析を試みる。

一、詩歌一体

周知のとおり、『詩経』は中国最古の詩歌集として周王朝創成期の紀元前一一〇〇年ごろから紀元前六〇〇年ごろまでの詩を収めたものとされるが、現存の『詩経』は前漢の毛亨らが伝えたもので『毛詩』と言われる。『詩経』は最初に単に『詩』と称され、また三百五首の詩を収めているため、『詩三百』とも称されたが、「独尊儒術、罷黜百家」と言われるように儒教の思想が国家の中心となった漢代に、漢代の儒家たちが、儒家の理念に基づき、『詩三百』に対して社会・政治と結びつけた解釈を施した。これによって『詩』は易・書・礼・春秋と並んで五経の一つとして儒家の聖典となり、『詩経』⁶と呼ばれるようになって、後世の中国文学に長く深い影響を及ぼした。

『詩経』の大序では、詩を次のように解釈している。

- ①詩は志の之く所なり。心に在るを志と為し、言に発するを詩と為す。
 ②情中に動きて、言に形はる。これを言ひて足らず、故にこれを嗟嘆す。これを嗟嘆して足らず、故にこれを詠歌す。③これを詠歌して足らず、手のこれを舞ひ、足のこれを踏むを知らざるなり。④情は声に発し、声は文を成す、これを音と謂ふ。

ところで、詩という漢字は甲骨文にも金文にも見えず、最古の文献は『今文尚書・舜典』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，歌永⁷言，声依永，律和声。八音克諧，無相奪倫，神人以和。

声、律⁸は楽器による音楽のことで、引用の下線部は詩、歌、音楽の関係についての記述であると考えられるが、これがまた「詩言志」の出典ともなっている。『礼記・楽記』⁹にも類似の記述がある。

金石丝竹，樂之器也。詩，言其志也；歌，詠其声也；舞，動其容也。三者本於心，然後樂器從之。

詩、歌、舞は共に心の働きによって生まれたもので、それらに楽器による音楽が従っているという意味である。以上二つの文から、上古時代の詩が音楽に合わせて歌われるものであって、舞踊を伴うものであったことが窺われる。詩、歌、

舞はそれぞれの役割を持っており、詩の役割は「言志」である。

『詩経』に戻れば、大序の①は心に潜む志を言葉によって詩に表す、所謂「詩言志」である。「言志」については『左伝』に数例が見られる。襄公二十五年に

仲尼曰、志¹⁰有之：“言以足志，文以足言”。不言，誰知其志？言之無文，行而不遠。

とあり、志は言葉を以って口に出し、更に音楽と調和することによって遠く広く伝達されうると書かれている。他に「志以發言」「志以定言」があり、これと相通ずる。

②は、内心の感情の働き（志）によってまず言葉として口に出して言い（詩）、そして嗟嘆し、最後に詠唱する、所謂「歌永言」である。『礼記・楽記』には、「歌為之言也，長言之也。説之，故言之；言之不足，故長言之」と言う。「言之不足，故長言之」の通り、単に言葉にして言うより、歌は長くゆっくりと詠じることによって内心に思ったことを充分に表現することができる。『尚書』の「詩言志、歌永言」は、志を表す詩を歌で吟詠するという意味になる。『国語・魯語』にも「詩所以合意，歌所以詠詩也」とあるように、「歌永言」はすなわち「歌永詩」、さらに「歌永志」と言えよう。詩と歌がまだ分離していなかった上古時代には、二つの力を合せて「志」が表現されると考えられたのである。後漢末の曹操が楽府詩の『步出夏門行』¹¹で「幸甚至哉，歌以詠志」と詠じたのも、漢の楽府詩の多くが楽器に合せて歌うものであったからだろう。

詠唱には必然的に舞が伴うとされる（③）。更に、それに音楽が調和すれば、「音」、歌曲となる（④）。所謂『尚書』の「声依永、律和声」である。以上①、②、③、④をまとめて言えば、詩は感情の働きによって生まれてくるものであって、舞を伴いながら楽器の伴奏の下で歌をもって詠唱するものである。この漢の儒家たちの認識は『礼記』、『尚書』と共通している。これは、後漢の鄭玄が『尚書』に付けた注からも窺われる。

詩所以言人之志意也。永，長也，歌又所以長言詩之意。声之曲折，又長言而為之。声中律乃為和。

ここでも鄭玄は「歌永言」を「歌詠詩」と解釈した。詩歌一体の時代に、「詩言志」は詩歌の本質を言い、「歌永言」はその表現方法を言うのである。

二、「詩言志」の「志」

では、「情」から生まれる詩歌が表現する「志」は一体何を意味するのであるか。まず、「志」について考えてみよう。『左伝・昭公二十五年』には、

民有好，悪，喜，怒，哀，楽，生於六氣。是故審則宜類，以制六志。

と書かれており、唐の孔穎達は『春秋左伝正義』に、

此六志，《礼記》謂之六情。在己為情，情動為志，情、志一也。

と注釈して、この「六志」が人間の「六情」であり、志が情であると言う。しかし、『礼記』には「六情」ではなく、

何謂人情。喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲。七者弗學而能。

という「七情」が書かれている。「七情」と「六情」は「喜、怒、哀、悪」という共通項目を持っているが、「七情」の「懼、愛、欲」は「六情」に見られない。この両者の違いについて孔穎達は『礼記正義』でこう注釈している。

此云欲則彼云楽也。此云愛則彼云好也。謂六情之外増一懼而為七。

つまり、「七情」には「六情」の内容を含めている。それに、「七情」は人間が学ばずに身につけているものであって、人間の生まれつきのものであるから、『左伝』の民の「六志」は人間の生まれながらに持つ喜怒哀楽の感情をさすと読み取られよう。¹²また前述引用した『国語・魯語』と鄭玄が『尚書』に付けた注を併せて見れば、志は情であり、意である。情は広義の情で、夫婦の情、恋情、友情、君臣の情、親子の情などが含まれ、「私の情」もあれば、政治・社会に関わる「公の情」もある。

『尚書』の「詩言志」は、帝舜が夔に音楽で若者を教育するよう命じた内容の一部である。音楽は人格を磨き修養を積む手段である。詩、歌、舞、楽器をひっくりめて表現されたものを音楽と言い、「詩」は音楽の一部、まさに「楽語」である。「八音¹³克諧，無相奪倫」とは音楽が調和する、即ち、志を表す詩の詠唱が楽器の律と調和が取れることである。その教育の目的は「神人以和」、神霊と人間の関係を「和」にする理想の社会を作ることである。つまり、『尚書』

は音楽の教化作用を説いているのである。

さらに、『周礼・春官』では大司楽の職務について

以樂語教國子，興、道、諷、誦、言、語。以樂舞教國子，舞《雲門》、
《大卷》《大咸》《大磬》《大夏》《大濩》《大武》。以六律六同五聲八音六舞
大合樂。以致鬼神，以和邦國，以諧萬民……

というふうに、「樂語」「樂舞」「樂器」を統括する音楽の「致鬼神、和邦国、諧万民」という社会的効用が書かれている。とりわけ「樂語」については、朱自清はこう述べている。

以乐歌相语，该是初民的生活方式之一。那时结恩情，做恋爱用乐歌，这种情形现在还常常看见；那时有所讽颂，有所祈求，总之有所表示，也多用乐歌。人们生活在乐歌中。乐歌就是“乐语”，日常的语言是太平凡了，不够郑重，不够强调的。¹⁴

「樂語」は人々の生活と密接不可分の関係にあり、「樂語」は人間のあらゆる感情を表すものである。

しかし、『詩経』の大序ではまず①～④に詩の抒情性を強調した後で、次のように述べている。

⑤治世の音は安じて以て楽しく、其の政和す。乱世の音は怨みて以て怒る、其の政乖く。亡国の音は哀しみて以て思ふ、其の民困しむ。⑥故に得失を正し、天地を動かす、鬼神を感じしむるは、詩よりも近くは莫し。⑦先王是を以て夫婦を經し、孝敬を成し、人倫を厚くし、教化を美にし、風俗に移す。

その「音」、即ち音楽に合わせて詠った詩歌に現われた民の「情」から国の社会政治状況、即ち「治世」「乱世」「亡国」などを見分けることができる(⑤)。このため、詩は天地や鬼神をも動かすほど「情」に訴える力をもち、それゆえ社会的効用も持っている(⑥)。従って、詩は諷諭のために作られるべきものであり、王者の教化の手段である(⑦)と述べられ、即ち、詩の社会的効用が最終目的とする詩論が導かれるのである。

『尚書』では音楽の教化によって「神人以和」の理想郷を作ることを言い、『詩経』では王者が詩によって民を教化すべきだと言う。つまり、『詩経』は

『尚書』の音楽の教化説から詩の教化説に変わり、神と人間の「和」を求めることから王が民を治めることに詩の目的が変わったのである。さらに詩と楽が明らかに分離されたのである。

『詩経』の「詩は志の之く所なり」は『尚書』の「詩言志」と明らかに異なる意味を持つものである。

三、『詩経』の「聖」と「俗」

『詩経』はその音楽的性質¹⁵によって風・雅・頌と分類される。「頌」は祭典の舞歌であり、「雅」は「大雅」と「小雅」に分けられ、「小雅」の中には若干の民謡が含まれるが大部分は宴会儀式的楽歌である。「風」は十五国の民謡である。一言で歌というものの、「頌」と「雅」は十五国風とは異なる詠いの場を持つことが明らかである。後者は民間で生まれ、庶民に歌われたものであるに対して、祭典も宴会儀式も天子に関わるものであるため、宮廷の場に詠じられたものである。また、『詩経』の生成年代から見ると、「風」（春秋）は「頌」（西周初期～中期）と「雅」（西周末～春秋）の後で成立したことに注意する必要がある。

『尚書』の「詩言志」の帝舜時代はまだ政教一体で宗教文化を主とする。帝は神霊の意志に従って国を管理する。神霊と人間の交流の仲介は祭祀を司る寺人（シャーマン）である。神霊に褒め讃え、祈祷、報告などをする時、寺人が音楽に合わせ、踊りながら歌い詠じるのである。

1935年、古文字学者楊樹達氏¹⁶は『釈詩』において、「詩」の古文文字が「言」と「止」からなり、篆文が「言」と「寺」からなり、また「止」「志」「寺」の発音が同じであることから、「志」が「止」「寺」の仮借文字であると指摘した。つまり「言志」は即ち「言寺」である。この説に示唆され、葉舒憲は「寺」の意味を解明することによって、祭礼を司る寺人が詩の創作及び伝授に最も重要な役割を果たし、詩の根源は政教一体の時代に主祭者の歌い詠じた言葉にあったという有力な説を導いた。¹⁷

彼らが詠った祭祀の言葉は現存していないが、先祖の功德を褒め讃える「大雅」の一部の詩歌や明君の聖徳を称揚する「頌」の詩歌からその面影を窺うことができよう。

政治と宗教の分離した西周になって、シャーマンが次第に政治・文化の中心から退き、教育を受ける権利のある貴族がその主な担い手になる。『国語・周語』には、

故天子聽政、使公卿至於列士獻詩、瞽獻曲、史獻書、師箴、矇賦、矇誦、百工諫、庶人伝語。

とあり、ここで言われる「公卿・列士」は何れも貴族である。そして彼らが天子に上奏した詩が「雅」と「頌」の一部になったのであろう。

西周末、周の王室が衰微した為、諸侯が自ら祭祀を行うようになる。ついに太平盛事の時代が終わり、「礼崩楽壞」の東周（紀元前770～256年）が迎えられて、春秋（紀元前770～476年）戦国（紀元前475～221年）時代が始まる。「風」の多くの詩歌は春秋時代に作られたものである。その内容は、所謂「男女有所怨恨、相從而歌。飢者歌其食、勞者歌其事」（『春秋公羊伝・宣公十五年』注釈、後漢の何休）と評されるように、戦争、徭役、農事、婚礼、恋愛など庶民の生活と密接な関係にあるものばかりで、世俗的な詩歌である。

このように、『詩経』には、雅・頌のように宮廷人によって作られ、宮廷で詠じられた「聖」の詩歌と、風のような「俗」の詩歌が共存している現象が見られる。

『詩経』の大序は風・雅・頌を政教・社会作用によるものと認識し、頌を「美」とし、風・雅を「刺」として詩を二分した。しかし、「風」においては恋や婚姻を素材内容とした詩が多数を占め、相思相愛の真情、恋人を待ち焦がれる切なさ、見棄てられた女の悲しみなどの喜怒哀楽が表白され、すべてみずからの感情をうたった抒情詩である。それにもかかわらず、これらの歌は為政者への批判の比喩であると見なされているのである。『詩経』の小序によると、82篇の「風」の詩及び49篇の「雅」の詩が「刺」に分類されているが、これは『詩経』の半分弱を占める。「詩は志の之く所なり」の志が政治や「美刺」のために吐露するものだと限定された。即ち、志は政治・社会に関わるものである。

『詩経』の序の前半①～④では詩の抒情性を認めながら、後半⑤～⑦では一転して詩の政教・社会作用こそ詩の本質である、即ち「詩教論」と述べられ、その矛盾は明らかである。

「詩教論」は儒教の祖と尊ばれる孔子を想起させる。孔子は私学を開き、周代の貴族学校の課程項目「六芸」、詩・書・礼・楽・易・春秋を教え、とりわけ詩を学ぶことを弟子たちに勧めた。孔子は『詩経』にしばしば言及した。『詩経』の「詩は志の之く所なり」は孔子の言葉「志之所至、詩亦至焉」¹⁸によるものと思われる。孔子は『詩経』をどう扱ったのか、どう論じたのか。孔子の「志」とは果たして漢代の儒家たちと同じものを言うのであろうか。次に『論語』における『詩』の引用を通して上記の問題を解いていきたい。

四、『論語』と『詩経』

『詩経』の成立については未だに定説がないが、孔子がかつて『詩経』の編定者¹⁹と言われたほど、『詩経』と深く関わっていたことは疑いない事実である。孔子（紀元前551～紀元前479）の『詩経』についての言及は、『論語』をはじめ、『礼記』『孔叢子』『孔子家語』などに見られるが、最も信憑性があるものはやはり『論語』である。²⁰

『論語』の中で、『詩』に触れた箇所は全部で二十八箇所、主に①音楽(6)、②単語(8)、詩句(7)、詩篇の名(1)、③『詩』の総論(7)に分けられる。²¹（これを以下に表で示す。）

まず、①音楽についてみよう。孔子は音楽にはなほだ関心が深く、『論語』では楽に関する言論が散在する。16番の「雅・頌」の文は、孔子が現実の政治において志を達することができず、故国魯に帰って音楽の整理をしたと言う。また、22番と28番は鄭の楽が淫であるため、国を治めるには放逐すべきであるという。孔子の時代には詩と音楽がまだ分離していなかったので、「鄭声」は鄭の詩歌と解してよいであろう。ここでは広い意味での音楽の教化作用が述べられている。『詩経』の詩篇の名をはっきりと指して音楽の視点から評するものは、7番と14番の「關雎」である。「關雎」は『詩経』の冒頭の詩篇であり、孔子はここでその音楽の調和に賛辞を呈している。

13番の「子曰興於詩、立於礼、成於楽」では、詩を習って言葉に目覚め、礼を習って立居を正し、音楽を習って調和に到達すると言う。孔子が言う詩は後に言われる『詩経』のことであろう。詩・礼・楽を以って人間形成の過程をいい、音楽が身についた時に、その人の人間形成は完了すると言う。この考え方は、音楽による人格の養成という『尚書』の「詩言志」の立場と相通ずる。但し、孔子の時代には、詩と楽がまだ分離していないとは言え、詩・礼・楽が既に三者鼎立する状態にあり、人間形成にはまず詩から言葉の勉強を習うべきであると孔子は主張する。これは26番の「人而不為周南召南、其猶正牆面而立也」からも窺われる。

『論語』には、孔子または孔子の弟子が引用する『詩』の単語や詩句が十六箇所も見える。しかし、『詩』のなかから原意のまま使う例は「如矢」一語に過ぎず、「巧言」「令色」「干禄」「夭夭」といった語の意味は、『詩』の原意とまったく異なる。『詩』では「巧言」が口上手、「令色」が立居振舞い、姿かたちの美しいことを言い、『論語』では二つを連なって一つの古語として使われ、見せかけのみあって実のない姿かたちを言う。福を求める『詩』の「干禄」は『論語』では俸禄を求める、つまり仕官を伴うことを言う。「夭夭」は『詩』では桃の若

木の健やかな様子を言い、『論語』では寛いでいる孔子のもの柔らかな様子を言う。

また、「暴虎」「馮河」の原意は虎に素手で取り組むことと河を徒歩で渡ることを指しているが、『論語』では子路の勇猛の喩として使われる。「白圭」は『詩』大雅の抑篇の詩句を想起させ指しながら、南容が言葉に慎重であったことを示す。

『論語』の八佾第三には『詩』の周頌の雍篇の名が見える。ここで孔子は魯国の三家がこの詩歌を歌って供物を下げていたことに対して、雍篇の詩句を直接引用して彼らの僭越な行動を諷刺したのである。

詩句の引用に関しては、18番の「誠不以富、亦祇以異」はまぎれて入り込んだものとされ、15番の「不佞不求、何用不臧」は子路が自分の人性訓になる詩句として挙げる以外、『詩』の詩篇の本来の主旨と関係なく、一部の詩句だけをとって喩として使われている。例えば、「学而」では、孔子の「貧而好樂、富而好礼」の教えに対して、子貢が「如切如磋、如琢如磨」と応え、「八佾」では、子夏が「巧笑倩兮、美目盼兮」という詩句から、人間がいろいろな教養を積んだ後に礼によって完成されることを悟ったことが書かれている。

このような現象は『論語』に限らず、歴史書の『左伝』『国語』にも指摘できる。『左伝』には「賦詩」と「引詩」の詩篇が併せて百二十三篇も見え、『詩三百』の三分の一強を占める。²²

春秋時代、使者として外国に行った者は、自分の教養と判断によって、相手と臨機応変に対応した。彼らは楽師たちを通じて、或いは自ら『詩三百』のある詩の全体、または一、二章だけ、さらに一、二の詩句のみを吟唱し、その詩の全体の意味、或いはその中のある語句の意味を借りて、優雅で遠回しに意図を表現した。所謂「賦詩言志」である。この場合、「賦詩言志」の「志」は諸侯の志を代表し、一国の志にもなる。この「志」は当然、政治・社会と関わるものである。

しかし、この「志」はあくまでも「賦詩」「引詩」する人が『詩』の本来の意味を問わず、その詩句を借りて、自分の君主である諸侯または国の「志」を表すものであり、所謂「賦詩断章、余取所求焉」（『左伝・襄公二十八年』）と言える。『詩三百』は当時の外交交渉において、特別な意味をもつようになっていた。『左伝』では『詩』が分からないことで諸国外交において失敗し嘲笑された例、或いは『詩』を巧みに用いたことで成功した例が数多く記録されている。ここから春秋戦国時代の『詩』の応用実態が窺えよう。

「子貢問曰、何如斯可謂之士矣。子曰、行己有恥、使於四方不辱君命、可謂士矣」（『論語・子路第十三・20』）。諸国へ外交使節として派遣された使者が正し

く応対できない時は君命を辱めることになる。だからこそ、前述の通り、子貢、子夏が適切に『詩』の詩句を引用し、本来の意味を押し広げて自分の言いたい事を巧みに表現したとき、孔子は彼らに「始可與言詩已矣」と褒め言葉をかけたのである。

孔子は「誦詩三百首、授之以政、不達、使於四方、不能專對。雖多、亦奚以爲」(19番)と述べて、『詩』の三百篇を暗誦していても、政治をまかされてとりしきることができず、四方の国々へ使いに行っても自主的に応対できないのは、暗誦がいくらたくさんできても、何の役に立とうかと言う。内政外交において君主から与えられた役目である「達政」「專對」を見事に果たすには、詩をそのまま丸暗記するのではなく、適切に応用することが大事である。そのために、孔子は「不学詩、無以言」(24番)と言い、常に弟子たちに詩を学ぶことを勧めるのである。詩は人間の人格形成に必要な不可欠の教養(13番)であり、内政外交においては「達政」「專對」という社会的効用がある。詩を学ぶ目的はここにある。

しかし、詩の社会的効用はあくまで詩の応用、即ち「賦詩」「引詩」に主眼を置くものであり、前述の通り、「賦詩言志」の「志」は、詩が本来的にもつ意味、「詩言志」の「志」ではなかった。詩篇自体の本来的な意図(=志)に関する孔子の言論はほとんど見られない。²³いわば、孔子にとって作詩者の「志」がどうであれ、関係のないことであり、特殊な言語としての詩が持つ内政外交における実用的、社会的効用にこそ、その存在意義がある。ところが、『詩経』の大序・小序では作詩者の意図を探り、そこから詩を「美刺」に分類し、更に、詩が諷諭のために作られるべきものであるという「詩言志」説を提唱されたのである。

『論語』における『詩経』の引用

	『論語』	本文	『詩経』	分類
1	学而第一・03	子曰、①巧言②令色、鮮矣仁	①小雅・雨無正／ 小雅・巧言 ②大雅・蒸民	単語
2	学而第一・15	子貢曰、詩云、如切如磋、如琢如磨、 其斯之謂。子曰、賜也、始可與言詩已 矣。	衛風・淇奥 <small>きいく</small>	詩句
3	為政第二・02	子曰、①詩三百、一言以蔽之、曰②思 無邪。	②魯頌・駟 <small>けい</small>	①詩の総 論②詩句
4	為政第二・18	子張学于禴	大雅・旱麓	単語
5	八佾第三・02	三家者以①雍徹。子曰、②相維辟公、 天子穆穆。奚取於三家之堂。	①周頌 ②周頌・雍	①詩篇の 名②詩句
6	八佾第三・08	子夏問曰、巧笑倩兮、美目盼兮、素以 為絢兮、…子曰起予者商也。始可與 言詩已矣。	衛風・碩人	詩句
7	八佾第三・20	子曰、關雎、樂而不淫、哀而不傷。	周南	※1 音楽
8	公冶長第五・25	子曰、①巧言②令色足恭	同1	同1
9	述而第七・04	子之燕居、申申如也、夭夭如也。	周南・桃夭	単語
10	述而第七・10	子曰、①暴虎②馮河、死而無悔者、吾 不與也。	①小雅・小旻 <small>しょうびん</small> ②大叔于田	単語
11	述而第七・17	子所雅言、詩書執礼、皆雅言也。		詩の総論
12	泰伯第八・03	詩云、戰戰兢兢、如臨深淵、如履薄 氷。	小雅・小旻	詩句
13	泰伯第八・08	子曰興於詩、立於礼、成於樂。		詩の総論
14	泰伯第八・15	子曰、…關雎之乱、洋洋乎盈耳。	周南・關雎	音楽
15	子罕第九・28	不佞不求、何用不臧。子路終身誦之。	邶風・雄雉	詩句
16	子罕第九・15	自衛反魯、然後樂正、雅頌各得其所。		音楽
17	先進第十一・06	南容三復白圭。孔子以其兄之子妻之。	大雅・抑	単語（詩 篇）
18	顔淵第十二・10	子曰、…誠不以富、亦祇以異。	小雅・我行其野	詩句
19	子路第十三・05	子曰、誦詩三百首、授之以政、不達、 使於四方、不能專對。雖多、亦奚以 為。		詩の総論
20	憲問第十四・41	深則厲、淺則揭。	邶風・匏有苦葉	詩句
21	衛靈公第十五・ 07	子曰、直哉、史魚。邦有道如矢、邦無 道如矢。	小雅・大東	単語

22	衛靈公第十五・11	顔淵問為邦。子曰、…放鄭聲、遠佞人。鄭聲淫、佞人殆。		音楽
23	衛靈公第十五・27	子曰、巧言乱德。	小雅・雨無正 小雅・巧言	単語
24	季氏第十六・13	不学詩、無以言。		詩の総論
25	陽貨第十七・09	子曰、小子、何莫学夫詩。詩可以興、可以觀、可以群、可以怨。邇之事父、遠之事君。多識鳥獸草木之名。		詩の総論
26	陽貨第十七・10	人而不為周南召南、其猶正牆面而立也與。	周南 召南	※2 詩の総論
27	陽貨第十七・17	子曰、①巧言②令色、鮮矣仁	同1	同1
28	陽貨第十七・18	子曰、…惡鄭聲之乱雅樂也。		音楽

※1 關雎は『詩経』の冒頭にある詩篇の名であるが、詩句より詩歌の評であるため、「音楽」に分類した。

※2 周南・召南は『詩経』の巻頭にならぶ二篇の名であるが、詩を代表しているものと解してよいであるため、「詩の総論」に分類した。

まとめ

『詩経』の序の前半では詩が歌、舞、楽と一体化になったものであり、抒情性とその本来的性質であると順次に述べ、「詩言志」の出典である『尚書』を補充説明しているように見える。「詩は志の之く所なり」は『尚書』の「詩言志」と同じ意味を持っているのではないかと一瞬錯覚が起こりそうだ。ところが、後半では詩を音楽から分離して、詩そのものが社会・政治に対して機能するものであり、諷諭の性格を持つものであると強く主張し、前半の抒情性を復古し、「詩言志」の「志」を「公の志」に限定したのである。

詩が社会的効用を持つことは、孔子をはじめ春秋戦国時代の人々にとって既に共通認識になっている。しかし、孔子は公・私の場で、作者者の「志」を考慮せず、「賦詩」「引詩」することによって自分の教養を示しながら「志」を述べることを推奨する。「賦詩」「引詩」はあくまで詩の活用のためであって、自分の「志」を述べるために新たに詩を作ることは考えていない。ところが、『詩経』の序では「詩言志」の「志」を、詩の作る側の「志」として解釈している。しかし、この「志」からは、『詩』が本来的にもっていたはずの「私の情」が完全に排除されることになった。つまり、詩を作る時にはその政教・社会作用を念頭に置いて作るべきであるという「詩論」が確立されたのである。この「詩論」は後の中国詩文の底流として常に存在した理念で、士大夫に常に意識され

たのであった。素直に「私の情」を詠じる詩が正統的な詩の外に置かれ、その一方、民衆の中では延々と詠じ続けられるという興味深い二極現象が中国文学史には見られるわけである。

引用文献

- 『論語』 平岡武夫著 全釈漢文大系第一巻 集英社 昭和五十五年
 『詩経』 石川忠久著 新訳漢文大系 明治書院 1997-2000年
 『礼記』『尚書』『左伝』『国語』『周礼』の引用は『十三経注疏』（上海古籍出版社、1997年）によった。

参考文献

- 前野直彬 『中国文学序説』 東京大学出版会 1982年
 李申 『中国儒教史』 上海人民出版社 2000年
 葉舒憲 『詩経的文化闡釈—中国詩歌の発生研究—』 湖北人民出版社 1997年

注

- 1 周作人 『中国新文学的源流』（華東師範大学出版社、1998年。初版は人文書店、1932年）
- 2 朱自清 『詩言志辨』（『朱自清選集』第二巻、河北教育出版社、1989年）
- 3 古くは『書』とのみ、漢代以降は『尚書』と呼ばれた。『書』は先秦時代、他の儒教経典や墨子をはじめとする諸子百家の書物、『左伝』などの歴史書などに引用されており、『論語』にも『書』の引用があるから、孔子以前から『書』が存在したことは疑いがない。また甲骨文、金文と関連性が見られ、その原型は周初の史官の記録にあると考えられている。
- 4 2001年に馬承源氏は、上海博物館が所蔵する戦国時代の竹簡を整理編集し、『上海博物館蔵戦国楚竹書』（上海古籍出版社）として出版した。竹簡の中、29枚が孔子の『詩経』に関する言論であるため、『孔子詩論』と名づけられている。この竹簡の発見は、孔子の詩論について新たな示唆を含むものであるが、これについての考察は別稿に譲りたいと思う。

- 5 『詩経』序というものが何人の作ったものかについて、古来諸説がまちまちである。内野熊一郎氏は『漢初経書学の研究』（清水書店、1942年）において『詩経』序が前漢の毛萇等が毛亨伝に基づいて作成したのではなからうかと思われること等を緻密な例証を挙げて論じている。更に、近年発見された『孔子詩論』という竹簡の研究を通じてこの説の有力性が補強された。
- 6 本稿では、『詩経』は漢代以後のもの、『詩』または『詩三百』は漢代以前のものというふうに使っている。
- 7 『史記・五帝本紀』には「歌長言」とある。「永」の本義は長いという意味で、「詠」に相通じて「ゆっくりと長吟する、歌唱する」という意味がある。
- 8 声は宮商角徵羽という五つの音階、律は十二律という音程である。
- 9 従来前漢時代の経書と考えていたが、1993年湖北荊門郭店一号墓から『礼記』の一部とほぼ同じ内容を記した竹簡が発見された。これは秦代ごろの写本と考えられ、『礼記』のすくなくとも一部は、漢代以前に由来を持つことが明らかとなった。
- 10 物事と言葉を記録する古書の汎称。
- 11 『楽府詩集』卷三十七、相和歌辞十二・瑟調曲二・「歩出夏門行」
- 12 朱自清は前掲書（107ページ）で話者の口調から見ると『左伝』の「志」は政治・教化と切れない関係にあると指摘しているが、ここではやはり人間一般の情と理解したほうが自然と思う。
- 13 八音は糸竹金石匏土草木といった八種の楽器である。
- 14 朱自清 前掲書、112ページ
筆者による訳：歌で語り合うことは、当初人民の生活スタイルの一つであった。その時、恩情を結び、恋愛をすることには歌を用いる。このような情景は現在でもよく見られる。その時、諷諭や讃そうや祈願することがある場合も、よく歌を用いる。人々は歌の中で生活している。歌は「音楽の言語」である。日常の言語は平凡しすぎ、鄭重さや強調さが足りない。
- 15 楽器や曲調などの相違により「風」「雅」「頌」に分けられたという考え方は宋朝の鄭樵（『六経奥論』）によって初めて指摘されたが、現代中国の『詩経』学界では、常識になっている。
- 16 楊樹達 「釈詩」（『積微居小学金石論叢』所収、中華書局、1983年）、25～26ページ
- 17 葉舒憲『詩経的文化闡釈—中国詩歌的発生研究—』の「第三章 詩言寺—尹寺文化与中国詩の起源—」を参照。（湖北人民出版社、1997年）

- 18 『礼記・孔子閑居』
- 19 司馬遷が『史記』で最初に「孔子刪詩説」を提出して以来、孔子「刪詩」と「非刪詩」の論争がずっと続き、現在「刪詩説」を信じる研究者はあまりいないようである。
- 20 『孔叢子』『孔子家語』は三国魏の王肅の偽作とされる。
- 21 呉万鐘氏は、『従詩到経——論毛詩解釈的淵源及其特色——』（中華書局、2001年、17ページ）で『論語』に『詩』に触れた言論が十七箇所あると指摘したが、筆者の調べでは二十八箇所がある。
- 22 朱自清『比兴』（『朱自清選集』第二卷、河北教育出版社、1989年）156ページ
- 23 『孔子詩論』に『詩』の詩篇に対する孔子の言論が多数見られる。これについては稿を改めて考察することにしたい。

