

# 日本古代诗歌文学中的“采诗制”

——以《古今和歌集》序的“献和歌”为中心

尤海燕

**内容提要** 日本《古今和歌集》两序有“从侍臣献上的和歌中，能够辨别他们是否贤能，并能了解人民的欲望”的表述。这个表述超越了纪长谷雄诗序中的“以百姓心为心”、“不出户，知天下”的老子政治思想，是重视民情和辅佐的儒家政治思想的体现。侍候在天皇身边奉献和歌的侍臣，与将天下百姓的心声上达于天子的采诗官（献诗者）有着相通之处，因此“献和歌”并不是对日本的诗宴或科举赋诗的模仿，而是源于以民情和讽谏为基础的采诗制。

**关键词** 采诗 《古今和歌集》 献诗

日本最初的敕撰和歌集《古今和歌集》（成于醍醐天皇延喜五年〔905〕，以下简称《古今集》）的两序（汉文序和日文序）中，有着这样的表述：从侍臣献上的和歌中，能够辨别他们是否贤能，并了解人民的欲求。近世以来，这个表述被认为是建立在中国古代采诗官制度的基础之上。但是，日本的“献和歌”和中国的“采诗”之间有着怎样的关系？两者又是在怎样的思想基础上联系在一起的？<sup>①</sup> 纵观《古今集》的历代注释，对此并没有给出详尽和深入的解释。本文

---

<sup>①</sup> 八到十世纪初日本对以儒家经典为首的中国典籍的大量吸收，构成了其国家政治思想和官僚知识分子修养的基础，可以说当时整个东亚文化圈是一种对大陆先进思想文化的“共享”状态（详见神野志隆光「文字の文化世界の形成——東アジア古典古代」，收入東京大学教養学部国文・漢文学部会編『古典日本語の世界』，東京：東京大学出版会，2007年，第8頁）。日本现存最早的敕撰汉籍目录是藤原佐世编《日本国现在书目》（仿照《隋书·经籍志》分类，891年成书），著录了当时日本实际所见汉籍1579种（其中包括467种《隋书·经籍志》和《旧唐书·经籍志》未著录书籍，详见孙猛《浅谈〈日本国现在书目〉》，载《中国索引》2004年第3期，第18页）；对照《隋书·经籍志》

首先介绍和梳理上述那句表述的研究史，引出“献和歌”的背景——中国古代的采诗制；其次，将这一表述与纪长谷雄的两篇咏菊诗序对照阅读，指出两者虽然在文字表现和构思上有相似之处，但在思想方面，《古今集》两序超越了后者中的老子圣人观，指向儒家政治思想；最后，分析《古今集》序中的“侍臣”与采诗官（献诗者）本质上的一致性，指出表述的根据应在于古代圣帝为构建“不出户，知天下”的理想政治而实行的采诗制。

—

古天子，每良辰美景，诏侍臣，预宴筵者，献和歌。／君臣之情，由斯可见。贤愚之性，于是相分。所以随民之欲，择士之才也。（真名序）

古代帝王，每逢春花之朝，秋月之夜，召侍臣，使之寄物兴叹，奉献和歌。／人或恋花误入花丛深处，或思月不知何去何从。目睹如此种种苦吟，帝即知其贤愚。（假名序）<sup>①</sup>

《古今和歌集》有真名序（汉文序，作者纪淑望）和假名序（日文序，作者纪贯之）两篇序文。两位作者是交往甚密的同族，纪淑望是当时的大学者、汉诗人纪长谷雄之子。以上引用部分是《古今和歌集》两序关于古代和歌理想的叙述——通过侍臣献上和歌，达到君臣和乐的目的，更进一步分辨臣下的贤愚并据此授予官位。自古以来这部分都被看作是缺乏事实根据的表述，是一个难解之谜。

我们可以分别以“君臣之情”和“人或”为界，将真名序和假名序分别划分为前后两部分。关于前半部分，早在奈良时代的宫廷正式宴会上，就出现了柿本人麻吕等宫廷歌人，而进入平安时代，从嵯峨朝开始直到《古今集》完成的宇多、醍醐朝，作为宴飨的余兴，君臣共享和歌之乐的场面在史书中屡见不鲜，

（656年成书，著录书籍3127种）和《旧唐书·经籍志》（945年成书，著录书籍3060种），再考虑到毁于清和天皇贞观十七年（875）冷然院大火的大量官藏书籍以及民间私人藏书，可以推测九世纪末前传入日本的汉籍，应该占至唐末为止中国典籍的很大比重。本文引用的中国典籍都是确定传入日本并备受重视的。因此，笔者在论文里并不刻意区别“中国的”或“日本的”，而是重视并凸显东亚文化共享环境中的概念和言说所依据的共同思想类型和框架以及它们相似相通的必然性。

① 日本古典文学大系本『古今和歌集』，东京：岩波书店，1989年，第4、342页。假名序由笔者翻译成中文。以下除《律令》、《经国集》、《本朝文粹》、《本朝文集》和《日本书纪》、《续日本纪》、《日本三代实录》、《类聚国史》的引文（原文皆为汉文）之外的日文原文，均由笔者翻译。

因此这部分还可以说是事实依据。但是，到了后半部分，纵观至《古今集》编纂完成为止的日本历史，都没有任何以和歌鉴别人才、判断民情的记载，这段表述因此成为极其理念化的虚幻之语。如先学们一致指出的那样，它的确违反了史实的记述<sup>①</sup>，但是在《古今集》的编纂者们看来，他们不过是描述了“律令社会的理想”<sup>②</sup>，想象了和歌应该具备的价值而已。

《古今集》两序虽说是站在本国和歌发展史的基础上写成，但有着自己独特的理论，即沿着“礼乐”的框架进行增减和润色，从而构建起一部两序独特的和歌史<sup>③</sup>，因此其表述未必都有历史依据。从这个意义上来说，完全依据史实进行考证来解读两序的方法并不完全正确。

在古注释类中，最早给我们提供线索的是《亲房卿古今集序注》的“从汉朝以来有课试及第。使之作诗，若能及第，即任官。此为仕途之初”<sup>④</sup>一语，举出了在中国实际存在的科举之例。《两度闻书》也有类似的解释：“汉土也有使有才之士写诗属文，若及第则使之进京处理政事，此处应是此意。”<sup>⑤</sup>江户时代贺茂真渊的《古今集序别考》说：“此处并非我朝古代之事实，而是借鉴中国唐代以诗文及第之事而写成。”<sup>⑥</sup>另外，明治时代金子元臣的《古今和歌集评释》也指出“其源头在于汉土课诗赋而登用人才的科举制”<sup>⑦</sup>。

当代学者工藤重矩则对这些注释做了进一步的发挥：“实际上，我国也有模仿科举的拟文章生和文章生试，对策文理所当然是用汉文写作。就像汉诗曾经主张的那样，和歌也必须强调自己是‘听民之欲’、‘择士之才’的手段。”<sup>⑧</sup>

他指出此处的依据是日本本国的汉诗，强调和歌是对汉诗的模仿，《古今集》序将曾赋予汉诗文的效用和价值写进和歌的历史，是为了打出其敕撰之特色，取代昔日汉诗的权威地位。持同样看法的学者在今天仍不在少数。《古今

---

① 详见浅川幸司「宇多醍醐朝の歌壇と和歌の動向」，收入増田繁夫等編『古今和歌集研究集成①：古今和歌集の生成と本質』，東京：風間書房，2004年，第231-268頁；山口博「王朝歌壇の研究 宇多醍醐朱雀朝篇」，東京：桜楓社，1973年。

② 奥村恒哉「古今集の精神」，載『文学』43-8，1975年8月，第23-31頁。

③ 详见拙稿《〈古今和歌集〉の崇古主義》，載《外国文学评论》2012年第4期，第115-125頁。

④ 大约完成于室町时代正平年中（1346-1370），收入『神道大系』論説編十九・北畠親房（下），東京：神道大系編纂会，1992年，第313頁。

⑤ 作者东长缘，成书于室町时代文明314年（1471-1472），收入片桐洋一『中世古今集注釈書解題』（三），京都：赤尾照文堂，1981年，第826頁。

⑥ 成书于18世纪中后期。贺茂真渊『賀茂真淵全集』第十一卷，東京：統群書類完成会，1991年，第405頁。

⑦ 金子元臣『古今和歌集評釈』，東京：明治書院，1908年，第62頁。

⑧ 工藤重矩「古今集の成立——和歌勅撰への道」，收入増田繁夫等編『古今和歌集研究集成①：古今和歌集の生成と本質』，第167頁。

集》两序所论的和歌真的就只是汉诗的亚流或复制品吗？纪贯之等描绘和歌理想的豪情壮志，就只是硬要让人承认和歌也有汉诗价值的“强辩”吗？

《古今集》的勅撰是律令制再编的一环，从以儒家思想为根本进行文化治国这一点上来说，和歌集的敕撰和汉诗集的勅撰是相通的。但是，就因如此，便将《古今集》序中古代和歌理想的依据说成是汉诗，把和歌看作是和日本汉诗具有同等价值和效用的“亚汉诗”，这种看法是否过于理所当然？追根溯源，和歌自古以来绵延不绝，是深深扎根于日本人生活和内心的日本固有的文学形式。即使是在汉诗独步天下的时期<sup>①</sup>，和歌也躲在汉诗的阴影里顽强地活了下来。不仅如此，在与汉文学的接触及由此而来的刺激中潜滋暗长出来的、对日本本国和歌的自觉意识，也成为了国风文化（日本本土文化）形成的契机。因此，十世纪初开始形成的国风文化，并不是新的国风文化被创造了出来，而是古已有之和歌自身的“触底反弹”，或是改变了形式的“卷土重来”。

并且，《古今集》是乘着汉文学衰落与和歌复活的时代大潮，进而高声宣言和歌正式复兴的敕撰和歌集。这样，我们就可以想象，比起汉诗文曾经有过的事实和价值，其理论依据应该在更加本源的地方。和歌的敕撰意图并不在于取代本朝汉诗文的地位，而在于面对汉诗等唐风文化，显扬“本国文化”、“日本文化”。和歌敕撰集最初的编纂方针，应是利用和歌教化人民、统治国家的礼乐思想，绝不可能有沿袭本朝汉诗的意识。<sup>②</sup> 另一方面，关于文章得业生、文章生试的前身——秀才、进士试，《考课令》中有如下规定：

凡秀才，试方略策二条。文理俱高者，为上上。文高理平，理高文平，为上中。文理俱平，为上下。文理粗通，为中上。文劣理滞，皆为不第。（中略）凡进士，试时务策二条。帖所读，文选上帙七帖，尔雅三帖。其策文词顺序，义理愔当，并帖过者，为通。事义有滞，词句不伦，及帖不过者，为不。帖策全通为甲。策通二，帖过六以上，为乙。以外皆为不第。<sup>③</sup>

① 指日本8-9世纪全盘接受大陆文化的“唐（汉）风讴歌时代”，又称“国风暗黑时代”。

② 日本汉诗文是作为一种文学修养和男性知识分子参与政治的手段而被创作出来、得到繁荣的，从中国传来之初就已经失去了古代诗歌的原始性、民间性和音乐性。而和歌之所以被称作“歌”，就源于其咏唱的本性。它具备中国古代诗歌的所有特性，本质上是和“乐”相通的。《古今和歌集》两序中的很多理论性表述，都来自《礼记·乐记》和《毛诗》大序。汉诗文的依据则是“文章经国思想”。详见拙文《〈古今和歌集〉的崇古主义》及《日本和歌敕撰与儒家礼乐思想》（收入姜振昌、刘怀荣编《东亚文学与文化研究》第一辑，中国社会科学出版社，2010年，第15-26页）。

③ 日本思想大系3『律令』，东京：岩波书店，1976年，第300-301页。



在文章生考试中，对于拟文章生及接受了登省宣旨的学生还需要课以赋诗。诗题由式部大辅从古典诗句中选定，并指定韵字、贯韵、字数和句数等。之后由文章博士和几位学者进行打分，评价等级分为甲、乙、丙、丁、不第五级，丁以上为合格。<sup>①</sup> 无论对策还是诗文试，都要求考生具有高度的作文技巧。与古代和歌的“古质之语”和“教诫之端”<sup>②</sup> 的特征相比，强调诗文技巧并把它作为合格的标准，无疑过于近代和实用。不得不说，日本“科举”中的诗文试和以真心和至德作为评价基准的和歌之间，存在着本质性的差异。

在古代，科举所考的经书教养和诗文能力，与其说是专业的实务能力，不如说是对人格的综合测试。因此，在实行之初，科举的确是重视传统道德的人才评价手段。<sup>③</sup> 但是，一旦根据诗文的完成程度（文和理、形式和内容两方面）来决定是否合格之后，诗就不可避免地开始远离真情吐露的原始性和古代性，逐渐带上了按照某种规范来制作诗文的世俗的实用性和功利性<sup>④</sup>，而以已经近体化的汉诗文作为学习对象的文章生、拟文章生的考试就更加注重诗文的外在形式了。在考场吟咏的诗文，不必说，与古代和歌有着根本差异。

因此，像以诗文的优劣来作为合格标准的科举制以及文章生试那样，把和歌作为出人头地的仕途之道，应不是古代和歌的理想。《古今集》两序只是描绘了和歌应该具有的价值和效用，并没有要将本朝汉诗曾有的性质强加于和歌的意图。《古今集》两序是以和歌自身所包含的音乐性为基础，构筑了自己独特的理论（以儒家礼乐思想为基础的和歌音乐论，包括和歌本质论、起源/发生论、效用论和“六义”）和历史（以礼乐思想的崇古主义为理想构建的和歌史），旨在确立以和歌为标准的审美意识和文化典范。

除了以科举制为依据的学说之外，江户时代著名学者契冲的《古今余材抄》还提供了极具启示性的新视点：“古代中国有采诗官，采集各国诗歌献给天子，之后又有试诗赋及第，皆是此意。”<sup>⑤</sup>

契冲的学说也被当代学者所继承和阐发，特别是山口博和增田繁夫，他们极

① 桃裕行『上代学制の研究』，東京：吉川弘文館，1947年，1983年复刊，第260頁以下。

② 《古今集》真名序有“但见上古歌，多存古质之语。未为耳目之玩，徒为教诫之端”（『古今集』真名序，收入日本古典文学大系本『古今和歌集』，第4頁）之语。

③ 汉代的“察举”（孝廉·茂才和贤良·方正）和“辟召”、魏晋的“九品中正制”以及隋炀帝以“十科”举人都是如此。参见『中国思想文化事典』，東京：東京大学出版社，2001年，「選舉」項，第424頁。

④ 宫崎市定在「科举史 科举の沿革」（收入『宫崎市定全集』十五「科举」，東京：岩波書店，1993年，第23-24頁）中指出，六朝以降，科举的性质由德行本位变成了才能本位。

⑤ 成书于元禄五年（1692）。契冲『契冲全集』八，東京：岩波書店，1973年，第34頁。

力主张《古今集》的编纂与采诗制乃至《诗经》编纂的关联。山口博在指出《古今集》和歌的民谣性之后，进一步论道：

作为王道象征的民谣的收集，这不是《诗经》的再现吗？……古代政治家以诗作为了解政治得失、判断民风好坏、辨别士大夫贤愚的材料。周朝有采诗官负责将民间传承的民歌收集起来献给朝廷，太师为之谱曲作成祭祀歌曲……〔《古今集》〕收集“古来旧歌”，再将其发展为《古今集》的意识，对于儒学官僚来说，不就是儒学圣典《诗经》的再现吗？<sup>①</sup>

而增田繁夫则指出：

“君臣之情，由斯可见。贤愚之性，于是相分”（真名序）、“知其贤愚”（假名序）的表述，也是站在中国采诗制基础上的发言。采诗官是“王者所以观风俗知得失，自考正”（汉书·艺文志）的官职，从各诸侯国的歌谣得知其民情，从而作为政治的参考，古今序中的“知侍臣之贤愚”也是此种思想的发展。即使有附会的成分，从民谣诗歌考察民情，了解民心，就是在现代也是有效的。因此在当时，更不可能是单纯的文字修饰。<sup>②</sup>

诗歌是人心的表现，因此各地的歌谣能够反映世风，通过采诗官采集而来的民间诗歌，为政者就可以知道天下的情况。这和“闻其声知其风，察其风知其志，观其志知其德。盛衰、贤不肖、君子小人，皆形于乐”（《吕氏春秋·音初》）、“传曰：‘不歌而诵谓之赋，登高能赋可以为大夫。’言感物造端，材知深美，可与图事，故可以为列大夫也。古者诸侯大夫交接邻国，以微言相感，当揖让之时，必称诗以谕其志。盖以别贤不肖而观盛衰焉”（《汉书·艺文志》）中所明确的一样，都是基于诗歌是“从内心发出”、是真心至德的表露这一理论。

采诗官是指周朝为收集各诸侯国的民谣而设置的官职，采诗制就是国家派遣官吏采集歌谣以供朝廷赏鉴的制度。采诗制既是制礼作乐所必需的、极其具体的诗歌采集活动，同时也是了解民情的举措，是儒家重视民情的政治学、帝王学的理论支持。

① 山口博『王朝歌坛研究 宇多醍醐朱雀朝篇』，第398页。

② 增田繁夫「天皇制と和歌——勅撰集をめぐる」，载『国文学』34-13，1989年11月，第55页。

和歌是人心真情的吐露，所以天子倾听侍臣的和歌，可以察知其内心，辨其“贤愚”，了解其德行。而如何能进一步藉以得知“民之欲”呢？事实上，正如山口博所说的“收集‘古来旧歌’”，《古今集》在编纂过程中有收集流传在各地的“咏人不知”（无名作者）的和歌的过程，那时的和歌也被称作“国风”（即各地民谣之意）。从民谣中了解民情，得知民众的心情与欲求，由此看来，《古今集》和《诗经》的编纂，无论是在理念上还是实际上都有着一致性。因此，对于开头所引《古今集》两序的表述，应该汲取山口、增田的观点，站在以采诗官为媒介、天子察知世间民情的采诗制的理论基础上来考虑。但是，当代最主流和权威的观点，是藤原克己的主张，他认为《古今集》两序的表述，其思想来源是纪长谷雄（署名纪纳言）的两篇诗序。

## 二

### 1 惜秋玩残菊各分一字应制 纪 纳言（宽平四年九月十日残菊宴）

晚秋九月，夜漏三更，圣皇诏于侍臣，令各献诗……当时侍者，皆相语曰：凡情之难堪者，莫过于秋天；感之至切者，莫深于岁暮。况复孤丛之将尽，寒花之才残，岂止可惜于俗眼之下，亦知被玩于觴襟之中。所谓圣人者，不私其心，以百姓心为心。无常其思，以四海思为思者乎。

（《本朝文粹》卷十一·三三一）

### 2 九月尽日惜残菊应制 纪 纳言（延喜二年九月二十八日九月尽宴）

……况复明王用心，自然合理。不出户而知一天下之思，不下席而明四海内之心。故人皆送秋，所以赐送秋之宴；人皆惜菊，所以降惜菊之恩。岂只天意乎，抑亦人望也。

（《本朝文粹》卷十一·三三五）<sup>①</sup>

根据藤原克己的主张，纪长谷雄的以上两篇诗序是出于以下理论：皇帝之所以向侍臣赐宴，是因为欲将四海万民的心作为自己的心；侍臣之所以献诗，是因为欲代言天下万民的四时之情，而此理论被其子纪淑望用在了《古今集》真名序上。<sup>②</sup>

① 日本古典文学大系『本朝文粹』，東京：岩波書店，1992年，1996年第2刷，第316、317頁。

② 关于这一点，藤原克己在『菅原道真论集』“总说”（和汉比较文学会，東京：勉誠社，2003年，第10-11頁）、『菅原道真と平安朝漢文学』（東京：東京大学出版会，2001年，第257-258頁）、『共同讨论 古今集序再考』（载『文学』6-3，2005年5-6月特集，第2-23頁）中均有论述。

的确，我们可以想见从纪长谷雄到纪淑望的这种家学传承，但是，考虑到两序形成的复杂过程<sup>①</sup>以及真名序作者未必是纪淑望<sup>②</sup>等问题，真名序的主张与其说是仅从纪长谷雄诗序那里得到了启发，不如说是平安时代初期一般性的思想和观念更为妥当。另外，即使真名序的作者就是纪淑望，他和纪长谷雄的表述是否是在相同的文脉中以相同的意味来表达，还需要深入探究。其实，对比阅读一下纪长谷雄的诗序和《古今集》真名序，就会发现两者之间存在着微妙的差异。

纪长谷雄的文章，是将对圣主明王的称扬放在最重要的位置，自始至终保持臣下仰望君主的姿势。与此相对，真名序的文章虽然有赞美当代的部分，但是关于理想的古代，基本上是从第三者的立场比较客观地进行表述的。这种基本姿态的差别，造成了文章表达上的差别。

《惜秋玩残菊各分一字应制》中的“以百姓心为心……”，是侍臣们在交口称赞当今圣上（宇多天皇）的美德。群臣之所以会想到“圣人者，不私其心，以百姓心为心。无常其思，以四海思为思者乎”，是因为天子怀抱体恤天下百姓的心情而设了送秋之宴。这里“不私其心，以百姓心为心。无常其思”的表述，典出《老子》“圣人无常心，以百姓心为心。善者吾善之，不善者吾亦善之，德善”（《老子·任德第四十九》）<sup>③</sup>。

在此，以百姓之心为心，无论善恶都接受，讲的是得道的圣人将道的广大无边作为己心的广大无边，尊重和包容百姓的心意。因此，这句话被认为是老子民本思想的典型体现。<sup>④</sup>

实际上，《老子》的这句话也的确被儒家积极解读为君临天下的圣王所应有的姿态（当然与其原意有所偏离），并广泛运用在展开经世济民之说的文脉中，晋刘琨《劝进元帝表》中的“愿陛下无常心，以群心为心。忘其身，以万物为

① 一般认为真名序在先，但也有学者指出为统一两序的内容和表述而事先进行了讨论（详见寺田纯子「和歌観について」，载『国文学解釈と鑑賞』44-2，1979年2月，第73-80页）。还有学说认为是假名序草稿率先完成，真名序是在它的基础上写成的（详见村瀬敏夫『古今和歌集の基盤と周辺』，東京：桜楓社，1971年，第121-127页）。

② 主张真名序也是纪贯之所作的，有上田秋成（「『古今和歌集打聴』假名序末 識語」，收入『上田秋成全集』五，東京：中央公論社，1992年，第139页）；藤岡作太郎（『国文学全史・平安朝篇Ⅰ』，東京：平凡社，1971年，第200页）；吉田幸一（「『古今和歌集两序の前後問題に就いての新考察』，载『国語と国文学』19-5，1942年5月，第60-81页）；萩谷朴（「纪贯之」，载『国文学』2-7，1957年6月，第63-61页）；片桐洋一（『古今和歌集全評釈』上，東京：講談社，1998年，第315页）等。

③ 王卡点校《老子道德经河上公章句》，中华书局，1993年，第188-189页。

④ 陈霞在《屈君伸民：老子政治思想新解》（载《哲学研究》2014年第5期，第45-51页）中，指出老子的这句话体现出“对‘民’主体性的承认”，是其“屈君伸民”政治思想的重要表现。

公”、《贞观政要》中的“古之帝王为政，皆志尚清静，以百姓之心为心”（卷一·政体第二）均为此例。这句话甚至还被经书的注释所引用，如“皇天无心，以百姓之心为心。此经大意言，民之所欲，天必从之”（《尚书正义》卷四·皋陶谟“天聪明，自我民聪明”的疏）；“老子曰：圣人无常心，以百姓心为心”（《周礼注疏》卷十二“此谓使民兴贤，出使长之。使民兴能，入使治之”的注）。还有，与儒家意义上的“以百姓心为心”相关联的，还可见“民惟邦本，本固邦宁”（《尚书·五子之歌》）、“天下非一人之天下也，天下之天下也”（《吕氏春秋·贵公》）、“食者民之本也，民者国之本也，国者君之本也”（《淮南子·主术训》）等儒家民本思想的表述。

同时，在日本方面，“其天之立君，是为百姓。然则君以百姓为本”（《日本书纪》仁德天皇七年四月一日条）、“民为邦本，本固邦宁”（《经国集》卷二十·菅原清公《治平民富》策问）、“以天为大，则之者圣人。以民为心，育之者仁后”（《续日本纪》天应元年〔781〕正月一日条·改元诏）、“国以民为本，民以食为命”（《日本后纪》卷十八逸文、《类聚国史》八十四公廨·《日本纪略》大同五年〔810〕五月十二日条）、“昔尧舜以百姓为心，禹汤以万方罪己”（《三代实录》贞观十一年〔869〕七月二日公卿奏言）等等，均是儒家民本思想的表述。其中特别引人瞩目的是贞观二年（860）十一月十六日清和天皇发出的诏书：

皇天无亲，以万物为刍狗。圣人无心，以百姓为耳目。是以资生无涯，不言之化克隆。乐推不厌，无为之业长逸。朕以眇眇之身，托万民之上。涉道已浅，乘奔危怀。但赖群公卿士尽力夤翼朕躬。

（《三代实录》贞观二年十一月十六日条）<sup>①</sup>

下划线部分基本上是以《老子·虚用第五》“天地不仁，以万物为刍狗。圣人不仁，以百姓为刍狗”为典据。“刍狗”指的是祭祀时用稻草扎成的做祭品的狗，祭祀完毕后就扔掉了。此句意为，天地无所偏爱，对待万事万物就像对待刍狗一样，任凭万物自生自灭。圣人无所偏爱，也像对待刍狗那样对待百姓，任凭人们自作自息。老子所谓的“道”就是无为自然，超越了一切人类感情，所以

---

① 新訂増補国史大系4『日本三代実録』，東京：吉川弘文館，1966年，第59頁。

这段话可以说是表现了“取法於天地之纯任自然”<sup>①</sup>的超越者——圣人的处世态度。但是，在清和天皇的诏书中，如果照搬典据“圣人不仁，以百姓为刍狗”，明显与诏书的性质不符。“皇天无亲，以万物为刍狗”袭用了原典，而下一句“圣人无心，以百姓为耳目”为了和上句形成对仗，虽然沿用了“圣人不仁，以百姓为刍狗”的句法和字数，却将“不仁”换成了“无心”、将“刍狗”换成了“耳目”，从而将后句的出典转移到了同为《老子》、却意义迥异的“圣人无常心，以百姓心为心”之上，实现了意义的巧妙转换。不过，这样诏书中所说的“圣人”就与《老子》中所谓的“圣人”完全重合了吗？事实并非如此，因为诏书又把“以百姓心为心”改成了“以百姓为耳目”。

读过纪长谷雄的第二篇诗序后就会发现，第一篇诗序所刻画的“以百姓心为心”的圣人形象，在第二篇中被更具体地描绘为“不出户而知一天下之思，不下席而明四海内之心”。出典仍然是《老子》：“不出户，知天下。不窥牖，见天道。其出弥远，其知弥少。是以圣人，不行而知，不见而名，无为而成。”河上公注为“圣人不出户，以知天下者，以己身知人身，以己家知人家，所以见天下矣”<sup>②</sup>，即得道者拥有不出户而察知天下的神秘力量。换言之，圣人所拥有的真正的智慧，“并不是求诸外在对象的、来自经验的知识，而是内在的、超感性超经验的直观性睿智”<sup>③</sup>。这种主张圣人内在神秘精神（能力）的《老子》的言说，也被儒家发展为人君南面之术。《淮南子·主术训》有“人主深居隐处以避燥湿，闺门重袭以备奸贼。内不知闾里之情，外不知山泽之形。帷幕之外，目不能见十里之前，耳不能闻百步之外。天下之物无不通者，其灌输之者大，而斟酌之者众也。是故不出户而知天下，不窥牖而知天道。乘众人之智，则天下不足有也。专用其心，则独身不能保也”，意思是君临天下的君主也不是全知全能，必须依赖众人之智才能知天下万事，强调了辅佐的必要性。虽然都用了“不出户，知天下，不窥牖，知天道”的描写，但这里君主的形象与《老子》中全知全能的圣人形象明显相异：与道家主张的“求诸向内”的倾向相反，依靠众人或臣下之力的儒家是“求诸于外”的。

因此，“人主者，以天下之目视，以天下之耳听，以天下之智虑，以天下之力动。是故号令能下究，而臣情得上闻。百官修通，群臣辐凑”（《淮南子·主

① 陈鼓应《老子注释及评价》，中华书局，2004年，第80页。

② 王卡点校《老子道德经河上公章句》，第183页。

③ 福永光司『老子』，東京：朝日選書，1997年，第311頁。

术训》)、“以天下之目视,则无不见也。以天下之耳听,则无不闻也。以天下之心虑,则无不知也。辐凑并进,则明不塞矣”(《管子·九守》)等,都是在阐述这样一个理论:如果将世间人们的耳目作为自己的视听工具(依靠众人之智)进行统治,天下自然就会太平无事。这也就是孔子所谓的“无为之治”(《孔子家语·王言解》“昔者帝舜,左禹而右皋陶,不下席而天下治”、《论语·卫灵公》“无为而治者,其舜也与”)。但是,儒家主张的“无为之治”与《老子》所主张的“无为而无不为”的自然之道不同,是为政者最大限度地利用臣下的辅佐和天下人的力量,实现最为理想的统治效果,从而达到自身“无为”的统治哲学。从这个意义上可以说,道家是“顺其自然的”、“放任的”无为之治<sup>①</sup>,而儒家则是“孜孜以求的”、“积极的”无为之治。

有了以上认识,再回头看清和天皇诏书中的“以百姓为耳目”,把它和之后形容天下太平、社会安定的“不言之化克隆”、“无为之业长逸”、强调辅佐重要性的“但赖群公卿士尽力夤翼朕躬”等结合起来考虑,就会得出以下结论:之所以使用“圣人无心,以百姓为耳目”,不但是为了避开出典《老子》的“圣人不仁,以百姓为刍狗”这种不适合诏书的表述,而且还通过与“皇天无亲,以万物为刍狗”的对照,更加鲜明地凸显出为政者的伟大,特别是欲借群臣之辅佐、百姓之力量治理国家的积极姿态。这当然也和孔子所言“无为之治”的舜一脉相通,是圣主明王的理想状态。

再回到纪长谷雄的文章上来。在第一篇诗序中,“岂止可惜于俗眼之下,亦知被玩于觐襟之中”,是对“以百姓心为心”的诠释;而在第二篇诗序中,“赐送秋之宴”和“降惜菊之恩”是“不出户而知一天下之思,不下席而明四海内之心”的具体表现。两者都刻画了天子作为全知全能的圣人的形象,即赞美天子洞察天下人心的伟大和灵妙(“明王用心,自然合理”),十分贴近《老子》“不出户,知天下。不窥牖,见天道。其出弥远,其知弥少。是以圣人不知而知……”的原义。在此,我们可以推断,在纪长谷雄的诗序中,天皇自然尽知天下事,并不需要通过侍臣的献诗来了解天下人心,即,侍臣们献诗并不是代言天下四海之情,而是在天皇体恤天下人心情而设的宴会上助兴,共同构筑一个君臣和乐的理想世界而已。至少,诗序重点是在赞美天皇的全知全能,而不是凸显侍

<sup>①</sup> 杨国荣指出:“无为之‘为’的特点,在于利用对象自身的力量不加以干预,以最终达到人的目的。”(杨国荣《庄子的思想世界》,北京大学出版社,2006年,第268页)萧公权说:“‘圣人无常心,以百姓心为心。’放任宽容之极,则君位等于虚设,威势无所施用。”(萧公权《中国政治思想史》,新星出版社,2010年,第168页)



臣辅佐君王的作用。平安朝同时代的汉文中，与纪长谷雄的表述相似的还有“所谓上智者，居高堂之上，知日月之次序。见瓶水之中，知天下之寒暑”（《本朝文集》卷六·藤原广嗣《上文武天皇劾僧正玄昉等表》）、“于是摄深思于一指，跨鲲海而无居。骋幽情于万物，据蚁垤而有余。信夫不出户牖而知矣，何必历览山水而尚诸”（《经国集》卷一·石上宅嗣《小山赋》）等，都是对天皇（或圣人）神圣智慧的赞美。这无疑是一种道家的思想倾向。但是如前所述，在体现国家层面的政治思想的语境中，社会基调还是儒家的民本主义。作为第一部敕撰集的《古今集》，其两序在“良辰美景、君臣和乐”的构图上也许是从纪长谷雄的文章里得到了启发，但在思想上应更与清和天皇诏书等保持一致，而不是继承纪长谷雄文章中的老子圣人观。

“诏侍臣，预宴筵者，献和歌。君臣之情，由斯可见。贤愚之性，于是相分。所以随民之欲，择士之才”，就是天皇从臣下所献的和歌中可以知其人格，并更进一步了解民众的欲求。这个表述一方面体现了对民情的重视，一方面则体现了辅佐的重要性。因此，这句话应站在天子以采诗官为媒介察知世间人民心情这一采诗制的理论基础上来考虑。这样，守候在天皇近侧奉献和歌的侍臣的形象，就和将天下百姓的心声上达于天子的“采诗官（献诗者）”有着相通之处。实际上，不仅此处，从《古今集》两序的其他多处地方都可以读出强调侍臣的存在、凸显其作用的意图。可以说，《古今集》两序所描绘的侍臣群像，无处不带有采诗官的影子。

### 三

在《古今集》两序关于“古”<sup>①</sup>的叙述中，“侍臣”一词数度出现。在本文开头引用的中古时期“古天子，每良辰美景，诏侍臣，预宴筵者，献和歌”（真名序）和“古代帝王，每逢春花之朝，秋月之夜，召侍臣，使之寄物兴叹，奉献和歌”（假名序）以及描述万叶集编纂的近古时期“昔平城天子，诏侍臣，令撰万叶集”（真名序）和“遥想御时，正三位柿本人麻吕为歌仙。可谓君人合身……编辑古歌合为歌集，名曰《万叶集》”（假名序）中，均可见“侍臣”的表述。

---

① 关于《古今集》两序所述和歌史的时期划分，详见拙稿《〈古今和歌集〉的崇古主义》。



以上的“侍臣”，是指侍奉在天皇身边的侍从官。据古瀬奈津子研究，平安朝前期天皇的侍从官，基本上都是“次侍从”（含“侍从”）。<sup>①</sup>次侍从的主要职责是参列宫中时节宴会及各种临时飨宴、随从天皇行幸、游猎等。<sup>②</sup>次侍从这个官职是侍从的辅佐，所以其律令上的意义和职责就等同于侍从的“常侍·规谏·拾遗补阙”（《养老令·职员令》；《新唐书·百官志二·侍从》为“补阙·拾遗·掌供奉讽谏”），即常侍君主，讽谏君主之过失。菅原道真吟出“为是微臣身职拾遗”（《菅家文草》卷五·三八四《春惜樱花应制一首》），就是因为他当时身兼侍从一职。藤原定家的家集《拾遗愚草》的集名，也表明他曾任侍从。

另一方面，对《古今集》序中的律令语、特别是律令官职有深入研究的新井荣藏<sup>③</sup>，指出假名序所云“正三位柿本人麻吕”的“正三位”在令制上相当于“大纳言”，其职责就是“王者喉舌之官”，即“宣旨、宣上言于下”、“敷奏、纳下言于上”以及“侍从·献替”。<sup>④</sup>正三位柿本人麻吕作为天皇的喉舌，与天皇合为一体，这就和下文的“君人合身”（君臣合体）形成了呼应。“君臣合体”是儒家政治思想中的常见概念，是律令官僚秩序的理想化前提。对于君主来说，臣下的辅佐就像自己身体的一部分，必不可少。作为儒家政治论的“身体隐喻”<sup>⑤</sup>，“君臣合体”被广泛用来描绘互相依存的、整体性的君臣关系。如“夫君臣合体，谅自古来，丰俭同分”（《三代实录》清和天皇贞观十一年〔810〕七月二日公卿奏言）、“君臣相湏，其犹一体”（同贞观十五年〔814〕十一月十五日公卿奏言）、“至夫君臣合体而种恩，远近同心而薰德”（《本朝文粹》卷十一·三二八、大江匡衡“九日侍清凉殿同赋菊是花圣贤”）等，无疑是《古今集》序的“君人合身”表述的有力支撑。

并且，由于“侍从”是大纳言职责的一部分，所以正三位（大纳言）柿本人麻吕也是侍奉在皇帝侧近的侍臣。如此看来，在两序所述和歌史的中古和近古

① 详见古瀬奈津子「昇殿制の成立」，收入古瀬奈津子『日本古代王権と儀式』，吉川弘文館，1998年，第327-332页。

② 详见古瀬奈津子「昇殿制の成立」，第331页。

③ 新井荣藏关于这一研究的主要论文有「假名序・真名序読様的事——古今和歌集攷」（载『国語と国文学』57-11，1980年11月，第24-35页）、「賢愚之性——古今和歌集攷」（收入南波浩編『王朝物語とその周辺』，笠間書院，1982年，第493-503页）、「王朝官人紀貫之の職務」（载『文学』54-2，1986年2月，第141-150页）、「〈侍臣〉攷——古今和歌集歌人の官職と律令」（收入和漢比較文学会編『中古文学と漢文学』I，汲古書院，1986年，第3-26页）等。

④ 详见新井荣藏「假名序・真名序読様的事——古今和歌集攷」，第26-29页。

⑤ 黄俊杰《古代儒家政治中的“身体隐喻思维”》，收入《东亚儒学史的新视野》，华东师范大学出版社，2008年，第281-300页。

时期，君臣之道象征性地表现为天皇和侍臣（侍从）之间的关系，而侍臣主要的职责就是“讽谏、补阙”，所以通过吟咏和歌谏君过，以补时政，就是两序所规定的侍臣的作用。“讽谏”，无需赘言，是如“献诗以风”（《国语》晋语“献诗”注）、“人怀五常，故知谏有五：其一曰讽谏、二曰顺谏、三曰窥谏、四曰指谏、五曰陷谏。〔中略〕孔子曰：谏有五，吾从讽之谏。事君去而讪，谏而不露。故曲礼曰：为人臣不显谏”（《白虎通·谏诤》）等所言，不直言其过，而是借用诗歌等形式暗示，令其领悟。在两序和歌史中的上古时期，还有被尊奉为“歌之父母”的难波津歌和安积山歌。前者是侍奉在天皇身边的王仁为了劝谏当时还是皇子的仁德天皇顺应天时早日即位而吟咏的和歌，后者是侍奉葛城王的采女献上的平息其怒气的讽谏之歌。<sup>①</sup>综合上古、中古和近古的情况，可以大致断定，《古今集》两序所描绘的古代理想的侍臣形象，就是“风”之精神的缩影。就是在近代（六歌仙时代）和当代（撰者时代），也不乏像文屋康秀借春雪表达怀才不遇的苦闷（卷一·春·8）、纪贯之借梅花抒发人心易变的感慨（卷一·春·42）等委婉讽喻的例子。

在古代儒家的政治理念中，讽谏来自民情，采诗是为了补政治之阙，即讽谏是在听取民情的基础上成立的，采集民风与否和廷臣是否讽谏有着直接的关系。白居易的“采诗官，采诗听歌导人言。〔中略〕欲开壅蔽达人情，先向歌诗求讽刺”（《新乐府·采诗官》）、“今欲立采诗之官，开讽刺之道，察其得失之政，通其上下之情”（《策林69·采诗以补察时政》）、“天子之耳，不能自聪，合天下之耳听之，然后聪也。天子之目，不能自明，合天下之目视之，然后明也……圣王知其然，故立谏诤讽议之官，开献替启沃之道。俾乎补察遗缺，补助聪明……设敢谏之鼓，建进善之旌，立诽谤之木”（《策林70·纳谏上封章广视听》）和《旧唐书·崔日用传》的“庶乎采诗之官，补朕之阙”（玄宗答崔日用诏书）等等，都是阐述采诗和讽谏密切关系的例子。日本方面则体现为广采民情、征集讽谏的“征意见封诏”。如“朕闻：明哲之御民者，悬钟于门而观百姓之忧，作屋于衢而听路行之谤。虽蓍莛之说，亲问为师。由是朕前下诏曰，古之治天下，朝有进善之旌，诽谤之木。所以通治道，而来谏者也。皆所以广询于下也”（孝德天皇征意见封诏，《日本书纪》大化二年〔646〕二月十五日条）、“诏。一人之耳，不能尽听天下。一人之目，不得广视域中。是以古之王者，或问谤誉于途，

① 详见拙稿《〈古今和歌集〉的崇古主义》。

有邪必正。或采旷言于市，有善则行……下情不上通，此患之大者也……宜令公卿大夫及京官外国五位以上职居官长，秀才明经课试及第，名为儒士者，各上封事，匡朕不逮”（《本朝文粹》卷二·庆滋保胤《令上封事诏》）等，都是天皇为了解下情而向群臣征集意见的诏书。

《古今集》收录的1,100余首和歌中，民间歌谣（咏人不知歌）占450首，超过四成，广泛分布在“春”“夏”“秋”“冬”（自然）和“贺”“离别”“羁旅”“恋”“哀伤”“杂”（人事）等卷，虽然限于文体不够直接和深入，但也相当全面地反映了从九世纪到《古今集》编纂成书一个世纪间的民间风俗和情感。这种广采古今和歌的编纂过程，其实就是向天子汇报民情、将各地风俗汇入首都的行为。<sup>①</sup>并且，包含撰者在内的署名作者大多是律令制各级官吏（其余是僧侣和女性），他们也从民间和歌中吸收了大量的养分，其作品体现了社会各个阶层的思想和精神状况。这样，《古今集》真名序中“诏侍臣，献和歌……随民之欲，择士之才”的表述，自然就可以理解为“侍臣献上体现民情的和歌以谏天子，天子由此判断官吏的才干”了。

并且，在关于采诗官的描绘如《汉书·食货志》“孟春之月，群居者将散，行人振木铎徇于路，以采诗（师古注：……采诗，采取怨刺之诗也）献之大师，比其音律，以闻于天子。故曰王者不窥牖户而知天下”、《春秋公羊传》何休解诂“男女有所怨恨，相从而歌，饥者歌其食，劳者歌其事，男年六十，女年五十无子者，官衣食之，使之民间求诗，乡移于邑，邑移于国，国以闻于天子，故王者不出牖户尽知天下所苦，不下堂而知四方”（卷十六·宣公十五年“什一者，天下之中正也。什一行而颂声作矣”）、白居易《采诗以补察时政》“将在乎选观风之使，建采诗之官，俾乎歌咏之声，讽刺之兴，日采于下，岁献于上者也……故政有毫发之善，下必知也。教有锱铢之失，上必闻也……若此，而不臻至理，不致升平，自开辟以来，未之闻也。老子曰：‘不出户，知天下’，斯之谓欤？”这些描述中，“王者不出户而知天下”皆是儒家意义上的用法，与前面所引出典《老子》“不出户，知天下”的原义“内在直观自省”<sup>②</sup>（即纪长谷雄诗序中的用

① 西村さとみ在《唐风文化和国风文化》中指出，平安时代初期日本国风文化的形成机制是首都引入各地的土俗，使之成为“日本”表象的同时使其形成体系，升格为“雅”的“和俗”（日本国家层面的风俗），再向地方辐射和浸透，而其中最典型的体现就是《古今集》的编纂（详见西村さとみ「唐風文化と国风文化」，收入吉川真司编『日本の時代史5 平安京』，東京：吉川弘文館，2002年，第305-306頁）。因此，虽然日本并没有作为史实的成文的采诗制度，但可以说《古今集》的编纂本身模仿和实践了中国的采诗制。

② 陈鼓应《老子注释及评价》，第249页。

法)相迥异。在采诗官收集而来的民众之声的基础上献诗讽谏,是公卿侍臣们的职责。王者在这些采诗官和献诗者等疏通上下的群臣的辅佐下,才能够身居皇宫深处而能尽知天下之事,实现以天下之目视、天下之耳听。这样,致力于上情下达、下情上达的谏臣自然就成为天子的耳目喉舌,到达“君臣合体”的理想境界。

采诗、献诗、民情、讽谏、君臣合体等古代儒家政治思想的诸概念,相互交错、重合乃至融和,共同塑造出“采诗官/献诗者”这种古代理想的人臣像,建立了理想的政治模式。《古今集》两序则通过对中国原典及日本受容例的吸收和活用,塑造出了献和歌以讽谏天皇、传达民心,更进一步成为天皇耳目口舌、实现“君臣合体”的终极侍臣像。

因此,《古今集》序中关于侍臣献和歌、向天皇传达或代言天下人心(情)的叙述,应该是从纪长谷雄的诗序中得到了启示,但又超越了它,将自己的理论放到了更加深广的思想基础之上。这个思想基础就是为了了解民情而将明王和贤臣联系在一起的采诗制。采诗制的两个要素——采诗和献诗相结合,构建了王者“不出户,知天下”的儒家理想政治。《古今集》序中的“献和歌”、“随民之欲,择士之才”,既不是对本国汉诗文诗宴的沿袭,也并非对文章生试中赋诗的模仿。如上所述,它是对自身广采古今和歌的编纂行为的表述,其根据在于古代圣帝为建立理想政治而实行的采诗制。

[作者简介] 尤海燕,女,1973年生,日本东京大学博士,华东师范大学外语学院副教授,主要研究领域为日本古典文学、中日比较文学与文化。近期发表的主要学术成果有专著《古今和歌集と礼楽思想》(日本勉诚出版,2013年)、论文《十世纪前的日本礼乐思想史》(载《文史哲》2014年第4期)等。

责任编辑:严蓓雯