

中國詩學における對立する二組の主張の成立について

門脇廣文

はじめに

第一章 従來の「詩」についての考え方の問題點

第一節 中國文學における二つの潮流……周作人氏の考え方

第二節 「言志說」と「詩の修辭の發達と詩の美學の確立」

……佐藤保氏の説明

第二章 「詩」についての考え方・再考

第一節 「言志說」について

第二節 「緣情說」について

第三章 對立する二組の主張

第一節 「詩」は「なに」を書くのか——「志」か「情」か

第二節 「詩」は「どう」書くのか——「辭達」か「文言」か

(1) 「文言主義」について

(2) 「辭達主義」について

むすびにかえて……もう一組の對立的主張・「詩」は「だれ」が書

くのか——「士人」か「庶民」か

はじめに

唐代以前、詩についての考え方として後世「言志說」「緣情說」呼ばれる對立する主張があったとされる。一方、傳統中國における最も新しい

時代、すなわち明清時代には「三詩說」あるいは「三家詩說」というのがあった。「詩」について主張された三つの考え方であるが、それは、ふつう「格調說」「神韻說」「性靈說」と呼ばれている。ともに常識の領域に屬することである。

しかし、この雙方ともにその論理的な内容については必ずしも十分に説明されて來なかつた。小論および次に用意している拙論で最終的に明らかにしたいのは次のような二つのことである。一つは、「三詩說」についてももう少し論理的に整理できないかということである。これらの主張が對立したものであつた以上、そこには何らかの共通性とそれを踏まえた上での對立性があつたものと考えられる。そのところをいまま少し論理的に整理したいということである。二つめは「言志說」「緣情說」から「三詩說」への中國詩學の「歴史的な展開」、その全體的なパースペクティブを説明し得る「枠組み」を想定できないかということである。

小論では、そのことについて検討する前段階として主として所謂「言志說」「緣情說」について検討するつもりであるが、まずは「詩」の歴史に對する従來の考え方とその問題點について見ておきたい。

第一章 従來の「詩說」についての考え方とその問題點

この章では、従來の「詩說」についての考え方とその問題點について

見ておきたい。一つは周作人氏の考え方であり、もう一つは佐藤保氏の考え方である。この兩者を取りあげるのには、ともに文學史ないしは詩學史の全體を視野に納めて論じており、それぞれ一定程度の妥當性を有しているからである。前者は中國文學における二つの潮流ということ、後者は「言志說」と、「詩の修辭の發達と詩の美學の確立」ということである。

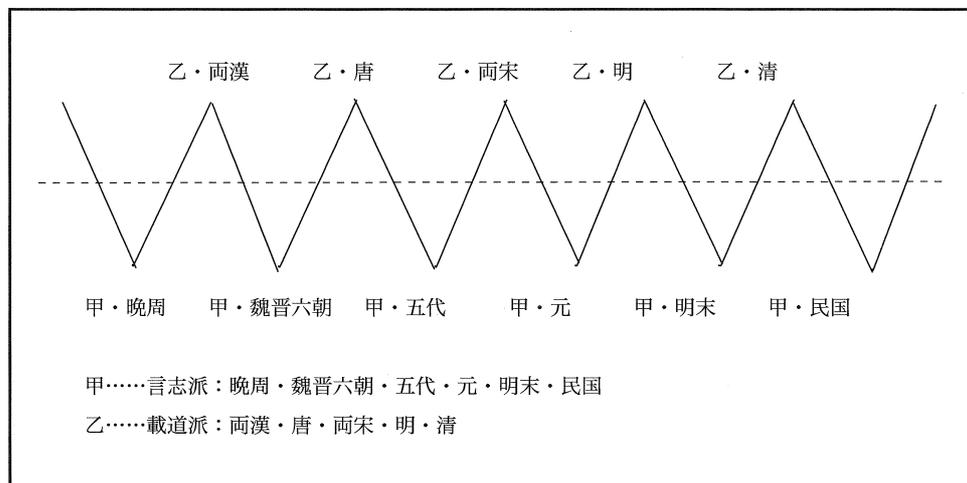
第一節 中國文學における二つの潮流……周作人氏の考え方

まずは「中國文學における二つの潮流」についてである。周作人氏は中國の文學の歴史は、「言志派」と「載道派」が代わる代わる主流となつて形成されてきたと述べる。

中國の文學が、過去に於いて辿つたのは決して一本の眞直な路ではありませぬ。それはちようどぐるぐる曲がりくねつた一筋の河流のやうに、甲處から乙處へ流れ込み、更に乙處から甲處へ流れて行くのである。

そして次のやうな圖として表わしている。

そこで、周氏の言う「言志派」「載道派」というのは何なのかということであるが、「言志派」とは「文學」とは人の「志」、すなわち「こころ」を表現したものであるべきだと主張を持っている人々のことである。一方、「載道派」とは、文學とは「道」、ここでいう「道」とは儒家の言う「人倫の道」であるが、その「道」を表現したものであるべきだと主張を持っている人々のことである。周氏がここで述べている對象は「文學」全體のことであつて、必ずしも「詩」に限定したものではない。しかし「詩」がその中に含まれていることは改めて言うまでもない。



やうな二項の對立とその交替だけで文學の歴史、あるいは詩の歴史、「三詩說」「四詩說」などについて説明することはできない。

もう一つは、「言志」の捉え方はこれでよいのかということである。「言志」と「載道」は相反する考え方なのであるか。普通、「言志」説は儒

周氏のこの考えはそれなりの説得力を持つている。たしかに周氏の言うやうに、文學あるいは詩の歴史はそのやうに變遷しているやうに觀測される。筆者も基本的にはこのやうな考え方に同意する。

しかし、このやうな考え方に對しては、次のやうな二つの問題點を指摘することができると考える。一つは、「あまりにも單純すぎはしないか」というものである。たしかに複雑な現象を整理するにはその表層で追うだけでなく所謂「深層の「構造」なるものを探求しなくてはならない。そして、おおむねその「構造」はシンプルなものである。その意味で周氏の説は説得力のある考え方である。しかし、あまりにも單純すぎる。この

家の考え方であり、「載道」説と相通するものである。周氏の言う「言志」の「志」には「情」も含まれているのではないか。と言うよりも周氏の言う「志」は「情」のことではないのか。

第二節 「言志説」と「詩の修辭の發達と詩の美學の確立」……佐藤保氏の説明

もうひとつ、いまいし具體的な文献に即した考え方について見ておきたい。佐藤保氏の説明である。佐藤氏は『中國古典詩學』^⑧という放送大學の教科書の冒頭で「詩言志説」と「詩の修辭の發達と詩の美學の確立」について述べている。

1

まず「詩言志説」についてであるが、氏は『尚書』堯典の有名な文章を取りあげる。

詩は志を言い、歌は言を永くす、聲は永きに依り、律は聲に和す（詩言志、歌永言、聲依永、律和聲）。

というものである。氏はそれを、

詩は人の志を言葉に言い表すものであり、歌は言葉をながくのぼしてうたうものである。ながくのぼしてうたうのに音がつけられ、音は十二律（の絶対音）と調和してメロディとなる。

と譯し、「志」の内容は必ずしも明確でないが、人間の心にある感情や思想をさしていると解釋してよいだろう」と述べている。この点については特に異論のないところである。

次に挙げられるのは『毛詩』大序の文章である。これも「詩」とは何かについて論ずるときに必ず引かれるものである。

詩は志の之く所なり。心に在りては志と爲り、言に發して詩と爲る（詩者志之所之也。在心爲志、發言爲詩）。

詩は人間の志が動いてできるものだ。心の中にあるときは志だが、言葉に言い表されると詩となる。（佐藤氏譯）

このような文章に對して、佐藤氏は『書經』の「詩は志を言う」というのと同じ意味を述べている」としている。そして、『毛詩』大序の次のような文章と合わせて考えれば、「詩」には、時の政治を贊美したり風刺したりする人々の率直な「志」が反映され、爲政者は「詩」によつてみずからの政治を反省し、天地鬼神も感動して自然現象にその結果が表れる」と述べている。

治世の音は、安らかにして以て樂し、其の政の和げばなり。亂世の音は、怨みて以て怒る、其の政の乖ればなり。亡國の音は、哀しみて以て思う、其の民の困しめばなり。故に得失を正し、天地を動かし、鬼神を感ぜしむるは、詩より近きは莫し。（治世之音、安以樂、其政和。亂世之音、怨以怒、其政乖。亡國之音、哀以思、其民困。故正得失、動天地、感鬼神、莫近於詩。）

よく治まつた時代の詩は安らかで樂しい、その政治が平和であるためだ。亂世の詩に恨みと憤りの聲があふれているのは、その政治が道にはずれているためだ。亡國の詩は哀切で思いが多いが、それはその民が苦しむためだ。故に政治の得失を正し、天地鬼神を感動させるものは、詩にまさるものはない。（佐藤氏譯）

これについても異論はない。その通りだと考える。ただ、「志」の概念そのものと「詩」の「政治性」との関係については必ずしも十分には説明されていない。なぜ「人間の心にある感情や思想」である「志」を述べたものが「政治性」を持ち、そしてそれが中國の最も重要な「詩觀」の一つとなつたのか。そのことについては、もう少し詳しく説明されなければならぬ。

2

次に「詩の修辭の發達と詩の美學の確立」についてであるが、佐藤氏は、まず魏の文帝曹丕の『典論』論文篇の文章をあげている。

夫れ文は本同じく末異なれり、蓋し奏・議は宜しく雅なるべく、書・論は宜しく理なるべく、銘・誄は實を尚び、詩・賦は麗なるを欲す
(夫文本同而末異、蓋奏議宜雅、書論宜理、銘誄尚實、詩賦欲麗)。

そもそも文章は、根本は同じであるが、末端の文體はそれぞれ異なつていくという特色をもつ。つまり、朝廷の公文書の奏・議類は典雅でなければならぬし、事柄を論ずる書・論類は論理が必ず要だ。人の事績を讃え亡き人を悼む銘・誄の類は事實が尊重されなければならぬし、詩や賦は言葉が美しくなければならぬ。

(佐藤保譯)

佐藤氏は、その中の「詩・賦は麗なるを欲す」について「實用性の高い他の文體に比べて藝術性に特色を有する詩・賦には、言葉の美しさが必須の要件だと指摘している」と述べている。また「詩の藝術的側面、言い換えれば、修辭の強調に力點が移ってきていることを示している」と

している。さらには「曹丕の後をうけて、修辭の重要性をさらに明確に主張したのが、晉代の陸機である」として、陸機の「文賦」の文章をあげている。

詩は情に緣りて綺靡なり(詩緣情而綺靡)。

この文章は「詩は人の感情を本にして美しいもの」という意味であるが、これについての「修辭の重要性をさらに明確に主張したのが陸機である」という氏の見解に對しては、全く異論はない。

ただ、佐藤氏の説明には次のような二つの問題點を指摘することができるとは思えない。一つはすでに述べたように「詩言志說」の「志」の概念と「政治性」はどのように結びつくのかということであり、二つめは「詩は情に緣りて綺靡なり」というのをただ「詩の修辭の發達と詩の美學の確立」としてのみ捉えて良いのか。いわゆる「緣情說」のことは考慮に入れられているのかということである。

まず「詩言志說」の「志」の概念はどのようにして「詩」の「政治性」と結びつくのか、先にも指摘したようにその説明は必ずしも十分なものではない。また佐藤氏の言う「修辭の重要性」というのは、「詩は情に緣りて綺靡なり」という「文賦」の文章のうち、「綺靡」についてのみ言っているだけで「情に緣りて」という部分とは關係がない。

それでは、「情に緣りて」というのはどのようなことを意味しているのだろうか、さらに言えば先に出てきました「詩は志を言う」と言う時の「志」の「政治性」と、ここでの「情」とはどのような關係にあるのか、そのあたりについては必ずしも十分な説明があるわけではない。もちろんこの書は中國の詩學全體についての教科書であつて、中國の詩學について専門的に述べることを目的としたものではない。したがって、こ

のような問題設定はあくまで筆者自身の問題意識に關わるものにすぎない。

第二章 「詩」についての考え方・再考

そこでこの章では、「詩」についての唐以前の中國人の考え方である「言志説」と「縁情説」の内容についても少し検討したい。

第一節 「言志説」について

まず「言志説」である。このような考え方のもとになっているのは『尚書』堯典の文章「詩は志を言い、歌は言を永くす、聲は永きに依り、律は聲に和す（詩言志、歌永言、聲依永、律和聲）」であるが、ここで言う「詩は志を言う」という文章の中の「詩」という字について、『説文解字』ではどのように説明しているのであろうか。それを見てみたい。

詩は志なり。言に从う「寺」の聲（詩、志也。从言寺聲）。

となつてゐる。すなわち「詩」という字の意味は「志」ということであり、「寺」という字の音聲である、というものである。この「寺」という字は現在の日本語では「ジ」と濁るが、本来は「シ」だったはずである。そのことについてはあとで述べる。それとは別に、このような説明の仕方は『尚書』堯典の「詩は志を言う」というのと大きな違いがあるとは言えない。

「詩は志を言う」という文章の「志」という字についてはどうであろうか。『説文解字』には「志は意なり。心之に从ふ、之は亦た聲なり（志、意也。从心之、之亦聲）」とある。「志」は「意」という意味であり、それは「心」と「之」の雙方の意味を體した内容を表わしたものだということ

とである。「志」という字の、「心」の上の「士」という字は小篆では「𠄎」となつており、「之」という字と同じである。したがって「心之に从ふ」と言つてゐるのである。それはそれとして「心之に从ふ」と言つてゐる以上、「之」という字の意味するところが「志」という字の意味を構成していることは、確かである。それについても後で述べたい。

それはさておき、ここで注意したいのは「之」という字が「志」という字の音聲も表していることである。『説文解字』の説明に従うとすれば『尚書』堯典の「詩は志を言う」というのは、ひとまずは、「同音」あるいは「近似音」の言葉を用いて説明したものに過ぎない。

もう少し言うとなれば、「詩」という字の音聲を表すのは「寺」という字であり、さらに「寺」という字の音聲を表すのは上の「土」という字である。つまり、この「土」という字が「シ」という音聲を表しているのである。この「土」という字は「つち」ではなく、實は「土」（きむらい）という字なのである。「寺」の上のこの「土」という字は小篆では「𠄎」となつており、「之」という字と同じである。「志」の上の「士」と同じ字ということである。つまり「詩は志を言う」というのは次のようなことになる。

「詩」は、心の中にある「志」というものを「言」、すなわち「ことば」として表現したものである。

これを別の面から言うとなれば「詩は志を言う」というのは、「シ」という音聲である二つの言葉、すなわち「詩」という字と「志」という二つの言葉をもとにした、言わば「かけことば」による解釋ということになる。このような説明の仕方は決して珍しいことではない。先秦時代の文獻にはしばしば見られることである。したがって、この表現そのものに

は「政治性」や「道徳性」は認められない。

佐藤氏は「志」は人間の心にある感情や思想をさしている」と述べているが、その意味ではこの見解は正しい。少なくとも『尚書』堯典における「志」という字には、後世の儒家が言うような「政治性」や「道徳性」は認められない。単に「こころ」ということを表わしているだけなのである。

それでは『毛詩』大序の「詩は志の之く所なり。心に在りては志と爲り、言に發して詩と爲る（詩者志之所之也。在心爲志、發言爲詩）」という文章はどうであろうか。佐藤氏は先に引いたように『書經』の「詩は志を言う」というのと同じ意味を述べている」としている。しかし、果してそれだけのことであろうか。「詩は志を言う」というのと、「詩なる者は志の之く所なり」というのでは、たしかに一見したところではあまり違わないように見える。

しかし「詩・言・志」という三文字を、「詩・者・志・之・所・之・也」という七文字に敷衍して言うことの間にはやはりなにかの違いがあると考えるのべきであろう。ポイントとなるのは「詩言志」という表現にはない文字で「詩者志之所之也」にはある字、すなわち「いく」と訓讀している「之」という字である。この文章においてこの「之」という字が大きな働きをしていることは改めて言うまでもないことだろう。

もし、この「詩なる者は志の之く所なり」という文章をそのまま直譯するとすれば「詩」というものは、「志」が「之」つたものである」というようなことになる。それではこの「之」という字はどういうことを表すことばなのであるか。これについても『說文解字』を見てみると「之は出なり（之、出也）」と記すのみである。

そこで、「之」についての藤堂明保氏の説明を参考として見てみると「足

を意味する」と述べられている。また「志」という字について藤堂氏は「この「士」印は、進み行く足の形が變形したもので、「之」（いく）と同じ。「志」は「心十音符之」の會意兼形聲文字で、「心」が目標を目指して進み行くこと」と説明している。すなわち「志」は確かに「心」の中にある何かなのだろうが、それは漠然とした何かのではなく、本來、「目標を目指して進み行く」「心」のことだといっているのである。『說文解字』の「之は出なり」という説明はそのような理解を補強するものと言えるし、「志は意なり。心之に从ふ」という説明もそのような意味合いを表しているのだと考えられる。

さらに、「詩」という字についても藤堂氏の説明を見ておきたい。藤堂氏は、まず「之」という字について次のように説明している。

「之」は、「止」と同じく、人の足を描いた象形文字で、直線狀に進む、直下に停止する、の意を含む。

そして、「寺」という字については、

「寺」は「寸」と「音符」である「之」という字からなり、手で推し進める、手をじつととめる（持）の兩方の意を含む。

と述べている。さらにそれを旁とした「詩」という字について、

「詩」は「言」＋「音符寺」の會意形聲文字で、心の進むままことばであらわしたものの（敘情詩）、心の中にとまった記憶をことばとしてとどめたもの（敘事詩）の兩方の意味を含む。

としている。また、太田青丘氏は『日本歌學と中國詩學』⁵⁾において「詩なる者は志の之く所なり」という文章について論じ、「詩」の字、「志」字について次のように説明している。

「志」は、「士」即ち「之」と、「心」との合成字であつて、「心」がある方向をとつてそこに集中し「之」くの意である。「志向」「立志」などと熟せられる所以である。従つて、(中略)意志的、道義的であるのをその特色とする。

と述べている。藤堂氏や太田氏の言うところを合わせて考えれば、「詩なる者は志の之く所なり」という『毛詩』大序の文章の意味するところは「詩」というものは、何かの目標を目指して進み行く心が志向するもの」ということになると思われる。そしてそうであるからこそ「詩」と、心の志向性を表わす「志」とが結びつき、後世、おそらく漢代だろうが、政治的な意味合いが附與されることとなつたのだと考えられる。

したがつて、「詩は志を言う」というのと「詩なる者は志の之く所なり」というのとは一見同じことのように見えるが、その意味するところは大きく異なつていゝと言へる。

第二節 「縁情説」について

次に「縁情説」について見ておきたい。陸機の「文賦」の「詩は情に縁る」という表現のなかの「情」という言葉はどのようなことを意味する言葉なのであろうか。それを確認したい。やはり『説文解字』の説明である。

情は人の陰氣にして、欲する者有るなり。心に従う青の聲(情、人之

陰氣、有欲者。从心青聲。

とある。「陰氣」ということであるから「情」とは受動的なものということであらう。「志」のように外に向かつていくようなものではない。

それでは「情」という字について藤堂氏はどのように説明しているのであろうか。

「青」は、清く澄み切つたエキスの意を含む。「情」は「心」十音符「青」の會意兼形聲文字で、心の動きをもたらすエキスのこと。「性」は、うまれつきの良心や良知。「情」は、喜怒哀樂などの心の働きをいう。

「情」が「欲」であるのか、それとも「心のエキス」であるのかは良く分らない。しかし「情」が「喜怒哀樂」などの「感情」のことであるのは間違いない。また、この部分の段玉裁の注は次のようにある。

『漢書』董仲舒傳に云へらく「情なる者は人の欲なり」と。又云へらく「人の欲を情と謂ふ」と。情は制度に非ざれば節ならず。『禮記』に曰く、何をか人の情と謂ふ。喜怒哀懼愛惡欲なり、七者は、學びて而して能くするに弗ず。(『漢書』董仲舒傳云、「情者人之欲也。」又云「人欲謂情。」情非制度、不節。『禮記』曰、何謂人情。喜怒哀懼愛惡欲、七者、弗學而能)

段玉裁の注にしたがえば「情」とは「人の欲」であり、それは「喜」「怒」「哀」「懼」「愛」「惡」「欲」という七つの「欲」のことである。そしてそれは「制度に非ざれば節ならず」とあるように外的な規制(制度)がな

ければ制御できないものということになる。

これらのことを踏まえて「詩は情に縁る」という文章の意味するところを読み解くと次のようなことになると考えられる。「詩とは、外物によって影響を受けて心に生じた「情」、すなわち 喜怒哀樂などの心の働きによってもたらされるものである」。このように言って良いものと考えられる。これらのことから判断して、「詩」というものは、何かの目標を目指して進み行く心が志向する対象である」という『毛詩』大序の定義と、「受け身の心情である「情」によって爲されたものが「詩」である」という陸機の「文賦」の考え方は、やはり、全く異なったもの、というより外向的、内向的という点で正反對にあるものであることは明白である。

そのことを劉若愚氏は全く別の論理展開から次のようにまとめている。

- (1) 「詩」||「志」の表現 「志」||「心」の動く 「心」||「意念」
 ∴「志」||志願、意志、理想↓「詩」||志願、意志、理想の表現
- (2) 「詩」||「志」の表現 「志」||「心」の動く 「心」||「感情」
 ∴「志」||情懷、願望、情緒↓「詩」||情懷、願望、情緒の表現

「意念」に對しては「感情」を、「志願・意志・理想」に對しては「情懷・願望・情緒」を当てている。劉氏は「志」という言葉にこのような両面があるとしているのである。それは先に検討したように『尚書』堯典の文章「詩は志を言い、歌は言を永くす(詩言志、歌永言)」という段階における「志」という字の意味としては正しいと考えなければならぬ。しかし、いわゆる「縁情説」が生じた後、すなわち陸機の「文賦」より以降は、むしろ「志」と「情」の差であると考えた方がそれらの字の本來の意味するところからして正確ということになる。

以上のことをまとめると次のようになる。

- ①言志説というのは、「詩」とは、何かの目標を目指して進み行く心、すなわち「志」を、言語として表現したものである。能動的で、積極的で、對他的で、外在的で、公的で、政治的志向のあるもの。
- ②縁情説というのは、「詩」とは、外物によって影響を受けて「心」に生じた「情」、すなわち喜怒哀樂などの心の働きによってもたらされるものである。受動的で、消極的で、對自的で、内在的で、私的で、個人的情緒を述べたもの。

ただ、このような分け方はもちろん現代という時點に立つてはじめてできることであつて、その發生の地點において言うとするれば必ずしも正確ではない。

①の「言志説」の立場は今から見れば、②の「縁情説」よりも歴史的な時代においては確かに先行している。古い考え方であると言うことができる。しかし、実際には「縁情説」のような考え方が生じないうちはそのようなものとして意識されることもなかったはずである。すなわち「言志説」は「縁情説」が發生することによつてはじめて生じた考え方であり、「縁情説」のあとに發生したものである。より正確に言うとするればそれと同時に發生したものである。もし、「縁情説」が生じなければ依然として『尚書』堯典の「詩言志」は單に掛詞的な解釋でしかなく、『說文解字』の「詩志也」という説明も『尚書』堯典の解釋と變るところは何もない。

そのことは、『毛詩』大序の「詩は志の之く所なり。心に在りては志と爲り、言に發して詩と爲る(詩者志之所之也。在心爲志、發言爲詩)」という文章に續く次のような文章を見れば明らかである。

情中に動き、而して言に形あははる。之を言ひて足らず。故に之を嗟歎す。之を嗟歎して足らず。故に之を永歌す。之を永歌して足らず。手の之を舞ひ、足の之を踏むを知らざるなり（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、足之踏之也）。

ここでは、「こころ」の中にあるものとして「情」というものを取りあげている。それが「こころ」の「中」で「動き」、「言」として「形あは」われ、「嗟歎（ためいき）」となり「永歌（うた）」となり「舞踏（おどり）」なっていくのだとしている。

すなわち、『毛詩』大序の「詩は志の之く所なり（詩者志之所之也）」という表現は、後世、詩は政治性を持たなければならぬという主張の根拠とされるのであるが、『毛詩』大序が書かれた当初においては「情」をも含めた「こころ」を意味していたに過ぎないことが読み取れるのである。したがって、劉若愚氏が「志」という字に「意念」と「感情」、また「志願・意志・理想」と「情懷・願望・情緒」の両面を見ていたことはこの時点では妥當な見解であると言うことができる。いわゆる「言志説」が主張するような政治的、道徳的な考え方は、實は「縁情説」によつて生みだされたものであることが、このことから理解できる。

第二章 對立する二組の主張

そこで、小論のテーマである「對立する二組の主張」について述べたい。この「對立する二組の主張」は劉若愚氏が「四詩説」について述べた際に基準とした「二つの問い」にヒントを得たものである。一つは「詩

とは何か、詩とは何であるべきか」というものであり、もう一つは「人はいかに詩を書くべきか」というものである。筆者はそれを「詩」は「なに」を書くのか——「志」か「情」か」ということと、「詩」は「どう」書くのか——「辭達」か「文言」か」ということで考えてみたい。

第一節 「詩」は「なに」を書くのか——「志」か「情」か

最初の「詩」は「なに」を書くのか」ということについては、實は、これまでにすでに検討してきたことである。すなわちこれまで述べてきた「志」と「情」についての検討は、この「詩」は「なに」を書くのか」ということについての對立する主張についての検討であったということである。つまり「志」を書くのか、「情」を書くのかということである。

第二節 「詩」は「どう」書くのか——「辭達」か「文言」か

したがって、ここで検討するのは二つめの「詩」は「どう」書くのか」ということになる。これについても實はすでにいくらか見えてきている。まずは何度も引いている陸機の「文賦」の認識である。

（一）「文言主義」について

この「詩は情に緣りて綺靡なり」という表現の「綺靡なり」というのが、「修辭主義的」、あるいは「技巧主義的」な主張であることは疑う餘地はない。陸機のこのような考え方は南北朝時代の南朝の文學の風潮を豫見するものでもあった。そしてそのことが逆に「詩は情に緣りて綺靡なり」という表現が「修辭主義的」、あるいは「技巧主義的」な主張であることを物語っていると云つて良い。このことは、すでに紹介したように佐藤氏が述べている通りである。

しかしこのような「修辭主義的」な考え方そのものは陸機から始まっ

た譯ではない。春秋時代の記録にすでに認められるものである。

孔子が言うことには「古書にこうある。」話し言葉によって心は表現され、文辭レトリックによつて言葉はできあがる」と。言葉に出さなければ誰も心の中は分らないし、文辭レトリックが施されていない言葉は、たとえ傳えられても遠くにまで及ぶことはない」と。

仲尼曰、志有之、言以足志、文以足言、不言誰知其志、言之無文、行而不遠。（『春秋左傳』襄公二十五年）

これは孔子の言葉として語られたものであるが、言葉は、「文」のある「言」、つまり裝飾を施されたものでなければならぬ、そのように述べているのである。「言」とは音聲として發せられたままの言葉のことである。

このような發言がどのような状況で、どのような文脈でなされたものなのか、それは良く分らないし、また必ずしも後世で言う「詩」について述べたものでもない。しかし、言葉は裝飾を施されたものが有効性を持っている、そのように言っているのは確かである。筆者はひとまずこれを「文言主義」と呼んでおきたい。

次に、曹丕の『典論』論文篇の文章である。

そもそも文章は、根本は同じであるが、末端の文體はそれぞれ異なっているという特色をもつ。つまり、朝廷の公文書の奏・議類は典雅でなければならぬし、事柄を論ずる書・論類は論理が必要だ。人の事績を讃え亡き人を悼む銘・誄の類は事實が尊重されなければならないし、詩や賦は言葉が美しくなければならぬ。

夫文本同而未異、蓋奏議宜雅、書論宜理、銘誄尚實、詩賦欲麗。（譯は佐藤保譯）

これもすでに佐藤氏が引いたものであるが、これは、「奏・議」「書・論」「銘・誄」「詩・賦」という八つの文體を二組ずつまとめ、それぞれの組に對して「雅」「理」「實」「麗」という一字の言葉を用いて説明しているものである。それぞれの文體はどのように書かれなければならない、その述べたものである。

ここでは「詩」は「賦」とともに「麗」、すなわち「華麗」に書かれなければならないとしている。この文章のこのような表現が差別化しているのは、「奏」と「議」、「書」と「論」、「銘」と「誄」といった文體である。それらの文體に對して、「詩」と「賦」という二つの文體は同じ範疇に屬するものと捉えている、この表現はそのようなことを表していると言えらる。

さらに、もう一度、陸機の「文賦」である。すでに引用したところは文體についての長い文章の一部分なのであるが、この文章全體は「詩」「賦」「碑」「誄」「銘」「箴」「箴」「頌」「論」「奏」「説」という十の文體について論じたものである。原文を見てみたい。

詩緣情而綺靡、賦體物而瀏亮。碑披文以相質、誄纏緜而淒愴。銘博約而溫潤、箴頓挫而清壯。頌優游以彬蔚、論精微而朗暢。奏平徹以閑雅、說煒曄而譎誑。

詩は情に緣りて綺靡なり、賦は物を體して瀏亮たり、碑は文を披きて以て相質なり、誄は纏綿として淒愴なり、銘は博約にして溫潤なり、箴は頓挫して清壯なり、頌は優遊して以て彬蔚なり、論は精微にして朗暢なり、奏は平徹にして閑雅なり、説は煒曄にして譎誑なり。

この文章は、それぞれの文體について「縁情」と「綺靡」、「體物」と「瀏亮」、「披文」と「相質」、「纏綿」と「悽愴」、「博約」と「溫潤」、「頓挫」と「清壯」、「優遊」と「彬蔚」、「精微」と「朗暢」、「平徹」と「閑雅」、「煒曄」と「譎誑」というように、二文字で一概念を表す言葉を二つ合わせて、四字で規定している。このような説明の仕方は明らかに『典論』より詳しくなっている。

ただ、ここで着目をしたいのはそのことではなく次のようなことである。それは『典論』では「詩」と「賦」を一緒にして、「麗」という一字の言葉だけで總括しているのに對して、「文賦」ではそれぞれ別々に論じていることである。

すなわち、「詩」と「賦」という文體は、まずは「碑」「誄」「銘」「箴」、「頌」「論」、「奏」「説」という文體に對して自らを差別化している。このことは『典論』の記述と大きな差はない。

しかし、それだけではない。「文賦」ではそれと同時に「詩」と「賦」がそれぞれを相互に相對化している。それが『典論』とは異なっているところである。すなわち『典論』では「麗」という言葉で一つに括られていた「詩」と「賦」という二つの文體は「詩は情に緣りて綺靡なり、賦は物を體して瀏亮たり」と記されている。すなわち「文賦」ではそれらを別の概念として區別している。そのように言うことができる。そして、「賦」ではなく「詩」こそが「綺靡」なるもの、すなわち修辭が施された「華麗」なるものだとしていることである。

ここで注意したいのは、この「詩」と「賦」についての二句には、「なに」を書くのか」と「どう」書くのか」が同時に示されている。「詩」は「情」を書くものであり、そして「綺靡」に書くものだと言うことである。「詩は情に緣る」を直譯すれば「詩は情によつてなされるものだ」ということであるが、そこで書かれるのは「情」以外ではあり得ない。

中國詩學における對立する二組の主張の成立について

それは對句として述べられている「賦」については「賦は物を體す」と書かれていることから判斷してもそのように理解しなければならない。

(2) 「辭達主義」について

次に、「辭達主義」すなわち「反修辭主義・反技巧主義」という主張について見てみたい。『論語』衛靈公篇には、やはり孔子の言葉として次のようにある。

子曰く、辭は達するのみ、と(子曰、辭達而已矣)。

これは、「言葉は意味が通じさえすればいいのだ」というものである。この言葉もどのような文脈で發せられたものなのかも良く分らない。しかし、いずれにしろ「反修辭主義的」な主張であるとは言うことができる。

このような「反修辭主義」的、「反技巧主義」的主張を青木正兒氏は「達意主義」と呼んでいるが、ここでは字面のままにひとまず「辭達主義」と呼んでおきたい。

このような主張はその大半が修辭主義的な作品であつた南北朝時代においてもすでに述べられている。南朝梁の鍾嶸の『詩品』に、その當時に詩を作る上での習わしとなつていた過剰な典故使用に對する批判として述べられている。

爾來作者は、やうやう寢く以て俗と成る。遂に乃ち句に虚語無く、語に虚字無く、補柄に拘擥して、文をむしば蠹むこと己にす甚しはなはだ(爾來作者、寢以成俗。遂乃句無虚語、語無虚字、拘擥補柄、蠹文已甚)。

以來、詩人たちの間で、しだいにそれが習わしとして固定するようになってきた。そこで一句の中に典據のない語はないし、一語

の中に典據のない字はないという始末で、典故のつぎはぎにがんじがらめに縛られ、文學にはなほだしい害毒を流してきた。(興膳宏譯)

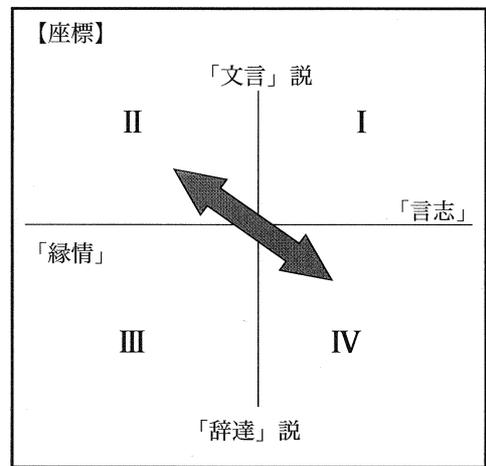
さらには、劉勰の『文心雕龍』情采篇にも同様の考えが述べられている。

情の爲にする者は、要約にして而して眞を寫す。文の爲にする者は、淫麗にして而して煩濫たり。而後の作者は、濫を採りて眞を忽ゆるがせにし、遠く風雅を棄てて、近く辭賦を師とす。故に情を體するの製、日々に疎うとく、文を逐ふの篇、愈々盛いよいよなり(爲情者、要約而寫眞。爲文者、淫麗而煩濫。而後之作者、採濫忽眞、遠棄風雅、近師辭賦。故體情之製日疎、逐文之篇愈盛)。

感情を吐露するために作った文章は、簡潔な修辭の中に眞實を描寫できるが、文章を作るために作った文章は、飾り過ぎて眞實を失う結果となる。それにもかかわらず、後世の作者は眞實喪失の立場をとつて、切實な思想や感情をおろそかにし、眞實みのある『詩經』の詩を棄てて、華美な辭賦を師と仰いでいる。かくて、眞實を内容とする作品が日々に少なくなつて、文飾を追求する作品がいよいよ盛んになつたのである。(興膳宏譯)

この文章の批判の對象は「詩」に限定したものである。しかし、「文」すなわち今日で言うところの「文學的作品」における過剰な修辭に對する批判を述べたものであることはまちがいない。もちろんこの「文」の中には「詩」も含まれる。

以上のことをまとめると次のような座標として表すことができる。横



の軸は「なに」を書くのか——「言志」か「縁情」か」という軸であり、縦の軸は「どう書くのか——「文言」か「辭達」か」という軸である。

この座標は四つの象限からできているが、第I象限には、「志」を書き、修辭主義的な作品を是とする主張が含まれる。同じように、第II象限には、「情」を書き、修辭主義的な作品を是とするもの、第III象限には、「情」を書き、反修辭主義的な作品を是とするもの、第IV象限には、「志」を書き、反修辭主義的な作品を是とするもの、それぞれの主張が含まれるということになる。そして、第II象限のものは「修辭主義」的、あるいは劉若愚氏の言い方に従えば「聲調説」的な主張、また第IV象限のものは「格調説」的な主張ということになる。

もう一度言うところ「格調説」というのは、「詩の政治的・道徳的價值に重點を置いた儒家」考え方のことであるが、その主張をもつ者はおおむね「修辭主義」には反對のようである。「辭達主義的」、あるいは「反修辭主義的」であると言つて良い。そして太い矢印で示したように、唐宋以前においては一般的には「修辭主義」的な主張と「格調説」的な主張が相對立するものとして意識されていたということである。

なお、第III象限は「神韻説」的な主張のある範圍だと言える。すなわち、「詩の餘韻、言外の『情』を重視する」というこの説は「情」を重視するという點では陸機の「文賦」の考え方と同じであるが、しかし、「修

先の対立する二組に主張に、この主張を加えると、三組の主張と言うことになる。それを圖として表すと、【圖2】のようなものになる。そして、「言志」「縁情」「文言」「辭達」「士人」「庶民」の詩は次のような平面で表わされることになる。

- ① 「言志」の詩の平面 A E H D
- ② 「縁情」の詩の平面 B F G C
- ③ 「文言」の詩の平面 A B F E
- ④ 「辭達」の詩の平面 C G H D
- ⑤ 「士人」の詩の平面 A B C D
- ⑥ 「庶民」の詩の平面 E F G H

「三詩説」がこれらのポイントのどこに位置するか、さらに「四詩説」どこに位置するか、それを一覽表にすれば【表】のようになる。

【表】

	詩説	「言志」性	「文言」性	「庶民」性	図の点
①	格調説	+	-	-	D
②	性靈説	-	-	+	G
③	声調説	-	+	-	B
④	神韻説	-	-	-	C

「C・B・D・G」の四面體が「四詩説」の四面體であり、「C・D・G」の三角形が「三詩説」の三角形ということである。平面上の対角線にあるのが正面から対立する主張とされている。しかし、実際にはそれぞれ共通性を持っている。たとえば「格調説(D)」と「聲調説(B)」は眞つ向から対立するものとされている。それは「詩」は「士人」

が書くのか「庶民」が書くのかという対立する主張を導入しなければ「座標」に見られるように、眞つ向から対立する主張ということになる。

しかし、第三の対立軸を導入すれば「士人」の詩ということでも共通性を持つこととなる。したがって、「格調説(D)」と「性靈説(G)」は鋭く対立したが、「辭達主義」非修辭性」ということで共通性を持っている。一方、「神韻説(C)」はその他の詩説と必ず二つの点で共通性を持っており、そのため他の詩説同士のように他のどの詩説とも鋭く対立するようにはなかった。むしろ、それらの「三詩説」から超然としているように感じられるのである。これらのことについては稿を改めて論ずることとしたい。

注

- ① 周作人講述・松枝茂夫譯『中國新文學之源流』文求堂書店 一九三九年
- ② 『中國古典詩學』放送大學教育振興會 一九九七年
- ③ 治世之音、安以樂、其政和。亂世之音、怨以怒、其政事。亡國之音、哀以恩、其民困。故正得失、動天地、感鬼神、莫近於詩。——治世の音は、安らかにして以て樂し、其の政の和げばなり。亂世の音は、怨みて以て怒る、其の政の葬ればなり。亡國の音は、哀しみて以て思ふ、其の民の困しめばなり。故に得失を正し、天地を動かし、鬼神を感ぜしむるは、詩より近きは美し。よく治まった時代の詩は安らかで樂しい、その政治が平和であるためだ。亂世の詩に恨みと憤りの聲があふれているのは、その政治が道にはずれているためだ。亡國の詩は哀切で思いが多いが、それはその民が苦しむためだ。故に政治の得失を正し、天地鬼神を感動させるものは、詩にまさるものはない。(佐藤氏譯)
- ④ 『學研 漢和大字典』學習研究社 一九七八年
- ⑤ 『日本歌學と中國詩學』弘文堂、一九五八年(昭和三十三年)。のち、[太田青丘著作選集第一卷]として櫻楓社から出版された。
- ⑥ これに類した考え方で清代の詩學、およびその歴史について論じたものに張建氏の『清代詩學研究』がある。この書は張建氏の學位論文を出

版したもので、八〇〇ページになんなんとする大部の著作であるが、「清代」の詩學とその歴史について實に詳細に論じている。しかし、この書の優れている點は、その詳細さだけにあるのではない。この書が優れているのは、この時代の「詩學」について、その表層の現象のみを記述するのではなく、その奥にある深層の「構造」について論じていることである。氏は、清代の詩學の歴史は、①「眞」と「偽」、②「正」と「變」、③「雅」と「俗」という三つの範疇をめぐって展開したとしているので

ある。その分析はまことに美事なもので、高く評價すべきものと思う。

※小論は、二〇〇六年七月八日にお茶の水大學の比較日本學研究センターで開かれた第八回國際日本學シンポジウム「比較日本學研究の對話と深化」での口頭發表「中國詩學における對立する二組の主張」をもとにして論文化したものである。

(大東文化大學文學部教授)