

李夢陽「真詩」論の思想的背景

——作詩に対する態度をめぐって——

陳 磊

名古屋大学東洋史研究報告 三七号 二〇一三年三月発行

はじめに

明代の文学史を体系的に把握することは簡単ではない。明代文学を便宜的に前期、中期、後期の三つの時期に分けるとすれば、内閣・翰林が宋・元以来の文学観を受け継いで「館閣文学」を展開した明初から成化までを前期、六部の郎官らが「学古」の文学と「師心」の文学を対立的に展開した弘治から万曆中期までを中期、地方の文人によって庶民的な通俗文学が盛んになった万曆後期から明末までを後期となしえよう^①。そのうちの中期は明代文学史上の変革期であったが、この時期に文学形態（スタイル）の主流となったのがいわゆる「古文辞」^②（＝復古文学）^③である。ここで古典文学を重んじ、

その模範的な詩文モデルを学ぶべきだと強く提唱したのが、「前七子」の李夢陽（一四七三—一五三〇）である。彼が「真詩」という概念を用いた文学理論（以下、「真詩」論）を提出した。李夢陽に関する近代的研究は日本では鈴木虎雄、中国では郭紹虞がその嚆矢である^④。日本では早くから李夢陽の研究がなされたが、それは日本の近世学術と明代の文学「復古派」との間に大きな関係があったためである。中国では、一九三〇年代に「新文化運動」の影響で、近代文学運動からの新しい見解が示され、それ以降本格的な研究が始まった^⑤。このような出発点の違いのため、日本では思想的立場からの研究が重視され、中国では文学史的立場からの研究が多かった。

なお、中国では清初以来の明代の学問への嫌悪が残り、「復

古派」の評価は低いままであったが、一九八〇年代中期から変化し始めた。^⑥これは章培恒による吉川幸次郎論文の翻訳と紹介が契機になったと思われる。^⑦こうしてその生涯や詩論に対する理解が進んできたのは確かである。しかし鈴木虎雄が李夢陽と王陽明との関係から指摘した文学上の「学古」と心学上の「師心」との繋がりの問題などについては、十分に解明されていない。

本稿では、そのうちの一つである李夢陽を取り上げ、彼の詩論を作り上げる思想的背景を説明する。^⑧李夢陽の思想史的背景には宋代以来の理学があるが、一つの重要な手がかりとして作詩に対する態度を検討していく。作詩に際しては、その手本（となる詩）が必要であるが、その選択には詩自体に対する価値観が影響する。各人が詩をどのようなものと捉え、手本とする詩を選択したのか。そして作詩の活動に対してどのような態度を採ったのか。これらの李夢陽の詩論を形成する背景を検討することによって、その詩論が思想史においてどのような位置にあったのかを明らかにする。

一 鄭厚・王若虚の「詩韻」観と「真詩」論

(二) 「真詩」という語の初出

「真詩」という言葉は、明の万曆から清の康熙にかけての文壇を象徴する言葉の一つであった。だが詩論の用語としての初出は、金末の王若虚（一一七四～一二四三）が引く南宋初の鄭厚（一一〇〇～一一六一）の詩論にまで遡る。その中で鄭厚は、

魏・晋以来、詩を作りて倡和し、文を以て意を寓せり。近世（北宋末～南宋初）の倡和は、皆なその韻に次するのみにして、復た真詩有らず。詩に韻有るは、風中の竹、石間の泉、柳上の鶯、牆下の蛩の如くして、風行きて鐸鳴れば、自ずから音響と成る。豈に擬議を容れんや。

と論じている。「次韻」とは、他人の詩と同じ韻字を同じ順序で用いて作詩することで、唐の元稹・白居易に始まったものである。このような次韻詩批判について、王若虚は、

鄭厚の此の論は、太（あまり）に高きに似る。然りて韻に次するは実に作詩の大病なり。詩の道は宋人に至りて已に自ずから衰弊し、而れども又専ら此を以て相い尚ぶ。才識の東

坡（蘇軾）の如くも、亦波蕩を免れずして之に従いて、（中略）蘇公をして此れ無からしめば、それ古人に去ること何ぞ遠からんや。（王若虚『滹南詩話』巻中、六八頁）^⑩

と評している。鄭氏は、次韻という作詩法が作詩に際する詩韻の自主的な選択を妨げるとして、宋代に流行していた次韻詩を批判した。鄭氏の意見を引いた王氏は、それに同意しながらも、一方で非現実的と評価している。なぜなら王氏はそもそも「詩の道」が宋代に至るまでに、すでに「自ずから衰弊し」ていたと考えているからである。王氏はまた蘇軾を例に挙げ、「次韻」を作ったため「古人」に近づきえなかつたと言っている。

入矢義高が指摘したように、ここでの「真詩」は明清時代における「偽詩」の対照的概念とは言えず、また詩論として後世に影響する理論的意義も持っていないなかつた。ただし以下の三点は留意しておくべきであろう。その第一は、脚韻について作者が表現の必要に応じて用いるべきものとし、先に決まった韻字による作詩を正しくはないこととする両氏に共通の主張である。第二は、十二世紀の鄭厚が作詩法を基準として、魏・晋以前とそれ以後、及び宋代という三つの時期に分けられると認識していた点である。第三は、王若虚が作詩

法を、「近世」の人の「古人」からの距離を判断するものとしていたことである。以上の三点は明代復古派の理論とも類似性を持っている。ゆえに後期復古派の代表的人物たる王世貞は、鄭厚の議論について「必ずしも尽く当たらず、而れども語は頗る微（詩の奥義）に造る」と評するのである。^⑪

（二）鄭厚の儒学的背景

当時の「次韻」を否定する議論は、ただ詩論における問題ではなかつた。

鄭厚は『通志』の著者鄭樵（一一〇四～一一六二）の従兄である。鄭樵が歴史を専門としたのに対し、鄭厚は『易経』に関心を抱いた。^⑫ 紹興五年（一一三五）九月、鄭厚は高宗の詩賦重視を機にして進士となつた。彼について「嘗て書を著し、『藝圃折衷』と号す。その言に孟軻を詆る者有り」と告発する者があり、紹興十三年五月に高宗は「建州（今福建建甌）に板を毀し、その已に伝播する者は皆な之を焚け」という命令を下すこととなつた。また彼は周の武王をも非難した。^⑬ これは蘇軾の経学思想を受け継いだものであつた。

右の禁書事件以前の建炎三年（一一二九）にも、晁説之（一一〇五九～一一二九）が同じような理由で高宗によつ

て辞職させられた例がある。¹⁷ 彼は北宋の神宗の元豊五年（一〇八二）に進士となり、易学を学ぶ中で司馬光や邵雍の説を修得した。「新経の学（王安石の新学）を攻めて、尤も餘力を遺さず」（『宋元学案』卷二二、景迂学案、八六二頁）とあるように、晁氏の孟子非難は王安石の孟子崇信への反発であった。¹⁸ 同時に、易学を最も得意な学問としていたこともその背景にあった。¹⁹

晁説之と同様に、鄭厚の孟子非難も王安石の孟子崇信への反発であった。鄭氏は「秦始皇・漢武帝・唐太宗は夷狄を無くさんと欲し、韓愈は釈・老を無くさんと欲し、孟子は楊・墨を無くさんと欲す。甚しきかな、未だ之れを思わず。（中略）古今豈に小人の国無きこと有らんや。『易』を作る者それ『道』を知るかな」（『藝圃折衷』古今未嘗無小入条）²⁰ と言い、『易経』を作りえた聖人こそが「道」を知るという観点から、「道」を知らざる秦・漢・唐の皇帝や韓愈・孟子を非難している。また彼は易学において、

「易」は、日に従い月に従う。天下の理は、一奇一偶もて尽くせり。天文・地理・人事・物類より、以て性命の微・変化の妙、否泰・損益・剛柔・失得・出処・語黙に至るまで皆な対敵有り。（中略）所謂「一陰一陽、之を

道と謂う」（『易』繫辞伝上）者は、此れなり。（『宋元学案補遺』卷四六、鄭湘郷説に引く）

と述べている。「易」伝における「対敵」の概念から見ると、万事・万物は必ず二つずつが一对になって存在するのである。²¹ 『易』伝を論拠として孟子を非難するという鄭氏の考え方は、北宋の程頤（一〇三三―一一〇七）が言った「天地の間、皆対有り。（中略）堯・舜の世も小人無きこと能わず」（『河南程氏遺書』卷一五、一六一頁）²² という「対」に関する論述を受け継いだものであった。²³

王若虚が引いた鄭厚の詩論は、自然物を例として「風行きて鐸鳴れる」というような論理を説明している。これは自然的性格を強調するものだが、より重要なのは「風中の竹、石間の泉、柳上の鶯、牆下の恐」といった比喩がすべて二つで一对になって存在するということである。一般的に「詩に韻有」とは、詩（全体）の中に韻（要素）が属していると説明されるものだが、鄭氏は「詩」と「韻」とが一对になって存在すると言う。要するに、鄭厚は、『易』伝における「対敵」の概念から影響を受けたその「詩韻」観から見ると、詩韻を作者自身が決めたかどうかという基準のみによって「真詩」を判断しているのである。したがって「真詩」という言葉を

鄭厚が使ったのは確かだが、一つの詩論としての意義は、次の王若虚によって付与されたと思われる。

(三) 王若虚の儒学的背景

金代において鄭厚に同調したのは王若虚だけではない。李純甫（一一七七～一二二三）もまたその一人であった。彼は『鳴道集説』で、「莊周より後、惟だ王績・元結・鄭厚のみ吾と与に、或いは儒・釈の異同を談ずるに、環して之を攻めらるるも、能く屈する莫し」（『宋元学案』卷一〇〇、屏山鳴道集説略に引く、三三一―三八頁）と述べている。鄭厚が韓愈の釈・老排斥を否定したのは確かだが、それは詩と韻との関係の理解と同様に、『易』の原理によって儒・釈を一对になって存在するものと考えたからに過ぎない。晁説之もまた「晩年に頗る仏氏の説を信じ」（『宋元学案』景迂学案、八六一頁）と言われたが、このような仏教を好む態度は儒学を重視する南宋では異端視された。

一方、金では儒・仏・道の三教を融合する思潮が生じていた。李純甫はこの担い手の一人である。『金史』卷一二六の本伝によると、李純甫はまず詞賦、次に『春秋左伝』から経義を学び、承安二年（一一九七）には経義進士となり、「宰執」

の推薦によって翰林に入った。彼は、「文を為るに莊周・列禦寇・左氏・『戦国策』を法とし」ているというように、文章の作り方には儒家の経書以外のものを手本としていた。李純甫にとって、詞賦の業と経義の学との関係は決して対立的なものではなく、儒家・仏教・道家のように並立的に存在するものであった。さらに、新法派の王安石と旧法派に属する蘇軾をも賞賛した。

李純甫と同じく、王若虚も若い頃から詩文を学び、承安二年に経義進士となり、推薦によって翰林に入るといった経歴を持っており（『金史』卷一二六、本伝）、三教融合の立場を採っていた。王若虚は宋の儒学を金の知識人に普及する意図を持っていたが、宋儒の議論が聖人の真意を伝える経文とあまり離れてしまったため、三つの「太だ過ぐ」という問題点を指摘した。その「過」とはいわゆる「過深」・「過高」・「過厚」（『溇南遺老集』卷三、『論語弁惑』総論）である。朱熹は鄭厚の経学を「太に高きの論」と論評していたが、王若虚も鄭厚の詩論について「太に高きに似る」という考えを持っていた。王氏のこの認識は宋儒を「過高」と評価する考え方と同様である。これは鄭氏の「真詩」を宋儒と同様に理想があまりにも高邁であったと考えているからである。

とはいえ、王若虚は鄭厚の詩論に基本的に賛同していた。

王若虚は批判的というよりは惜しむかのように、蘇軾が「古人を去ること」遠いと嘆じているが、これは恐らく蘇氏の經学について、少なくとも鄭氏のそれと一致する武王非難の部分については、賛同していたためであろう。王若虚から見れば、蘇軾も宋儒の一人であるため、經学上の「過」の問題が蘇氏と「古人」との間に距離を作ってしまう、さらに次韻詩が、彼と「古人」との距離を一層遠ざけてしまうのである。

(四) 王若虚にとつて「真」の意味

王若虚は蘇軾を高く評価したが、一方で「江西詩派」の開祖で、蘇軾に師事した黄庭堅については低い評価を下している。王若虚は、「古の詩人は趣尚を同くせず、体制は一ならずと雖も、要するに皆な自得より出でて、その辞は達、理は順なるに至れば、皆な以て家に名づくに足る。何ぞ嘗て句法を以て人を繩する者有らんや。魯直(黄庭堅)は口を開けば句法を論ず。(中略)豈に詩の真理ならんや」(『濔南詩話』卷下、八五頁)と黄氏を批判している。「辞は達」なると「理は順なる」というのが独立した一家たりうる基準であり、「句法」は人の思考を束縛し、決してその基準とはならなかった。

王若虚は詩の「真理」(＝本質)について論じているのである。

鄭厚が孟郊・白居易詩を称賛することについて、王若虚は「哀・楽の真は情性に発す、此れ詩の正理なり」(『濔南詩話』卷上、五八頁)とその意見を肯定している。ここで「詩の正理」とあるが、これは先の「詩の真理」と同義で、詩の本質を指している。王若虚にとつて「真」は「正」を意味しているのである。その一方、王若虚は「真」を「偽」と対立的な概念として捉えている場合もある。例えば、蘇軾の「画を論ずるに形似を以てするは、見は児童に隣す。詩を賦すに必ず此の詩なれば、定まりて詩を知る人に非ず」(『書鄒陵王主簿所画折枝二首』其一)という意見に対して、王若虚は「世の人はその実を本にせず、心に得る無し、而れども此(蘇軾)の論を借りて以て高と為す。(中略)是を求めずして奇を求め、真偽未だ知らず、而れども先に高下を論じ、亦た自らを欺くのみ」(『濔南詩話』卷中、六八頁)と批判している。ここで「真」は、「実を本にせず、心に得る無」き「偽」の反対、つまり実を本にして心に得る「実」を指している。

以上から、王若虚の「真」は「正」(正確)と「実」(真実)の二つの意味を持つことが分かる。鄭厚の「真詩」を引用した王若虚が意識していた「真」とは、真実でなく正確を意味

するものであったと思われる。それは、韻とは人が規定したもので、もともと自然には存在しないものであるため、「真」や「偽」といった語によつて修飾しえないからである。

こうした「真」の概念を持つ王若虚は、また「夫れ〔詩の語意は〕既已に前人に出でて、縦い復た加工するも、要は貴ぶに足らず。然りと雖も、物に同然の理有り、人に同然の見有り、語と意の間に、豈に全てを容れて犯されざらんや」（『滹南詩話』巻下、八六頁）と言う。つまり「前人」の言葉や思いを利用した詩の価値は高くないというものの、それと同じもの使用を避けられない場合には、自身の必要の限りに応じて使うのが良いとし、文辞を気にすぎない「加工」を無駄と断じている。その上で、

近歳の諸公、作詩を以て自ら名づくる者甚だ衆し、然れども往往にして持論は太に高くして、口を開けば輒ち『三百篇』（『詩経』）十九首（『文選』の「古詩」十九首）を以て準と為す。六朝より下は、漸く意に満たず。宋人に至れば、殆ど齒せず。此れ固より本を知るの説なるも、然れども世間は万変し、皆な古と同じからず、何ぞ独り文章のみ一律を以て之を限るべけんや。（中略）少陵（杜甫）は文章を以て「小技」と為す、程氏（頤）は詩を以

て「閑言語」と為す。然らば則ち凡そ辞達・理順にして、瑕疵とすべき者無ければ、皆な可と取る所在なり。その餘に優劣あるも、何ぞ多く較ぶるに足らんや。（『滹南詩話』巻下、九二頁）

と述べる。「近歳の諸公」の論述を「太に高く」と見なしているが、そこには鄭厚も含まれよう。前述のように、王若虚は作詩法に基づいて三つの時期（漢魏以前・六朝以下・宋）に分け、『詩経』や「古詩十九首」以外の詩を基準にしえないとする。これを「本を知るの説」と言うが、かといって「文章」は前人の作品に制限されるべきものではなく、詩文を「閑言語」や「小技」の観点から否定するのは正しくないと論じている。ここでの「本を知るの説」とは、後述するように朱熹の「三變」説と手本の選び方を指しているのである。

本章をまとめると、鄭厚は易学の「対敵」の概念から、詩と韻が二つで一对となつて存在すると見なした。王若虚はこうした鄭厚の「詩韻」観に同調し、正確を意味する「真」を付けた「真詩」（＝作者自身が決めた正確な韻を用いた詩）という語を提出した。また王若虚は作詩を肯定して最善の作詩法を考えていたといえよう。

二 宋代理学者の詩文観、作詩法

(一) 周敦頤の「文以載道」説

宋代理学の先駆者である周敦頤(一〇一七—一〇七三)は、聖人の道は、耳より入り、心に存す。之を蘊めば徳行と爲り、之を行えば事業と爲る。彼の文辞を以てするのみなる者は、陋なり。(『通書』陋、四〇頁)

と述べている。ここで周敦頤は、対象が聖人の「文辞」であっても、言語上の問題に専念すると、その見識は浅はかでありものになってしまふと強調している。つまり「文辞」よりも「徳行」と「事業」のほうが重大事なのである。さらに「文辞」の作用についても考えている。聖人の「文辞」は聖人の「道」まで変化しうるが、耳に入るのは聖人の言葉だけではないため、心に生ずるのが聖人の道だけとは言えない。つまり「聖人の道」に有害な「文辞」が耳に入れば、有害なものも心に生ずる。ゆえに理学者は「聖人の道」に有害な「文辞」を防ぎ、心から遠ざけることに尽力しなければならない。

周敦頤はまた、「文辞」(≡文)と「道徳」(≡道)の関係について、

文は道を載す所以なり。輪轅飾らるるも而れども人の庸いざれば、徒飾なり。況んや虚車をや。文辞は藝なり、道徳は実なり。(中略)道徳に務むるを知らずして、第(ただ)文辞のみを以て能と爲す者は、藝なるのみ。噫、弊や久しいかな。(『通書』文辞、三五頁)

という「文以載道」説を論じている。ここで「文辞は藝なり、道徳は実なり」という言葉の意味が肝要である。それは「藝」と「実」のように、「文辞」と「道徳」も対立的な関係を持っているのである。周敦頤は「文辞」が裝飾品(「飾」)、虚仮不実なもの(「虚」)で、独立に存在できないとする一方、「道徳」が聖人の「道」、真実なもの(「実」)で、独立に存在できるとしている。こうして学者の使命は、聖人の「文辞」から真実の「道」を発見することとなる。「道」の発見を目的とせず、「文辞」のみに専念することは、「藝」であり、「弊」となるのである。

(二) 程頤の「作文害道」説

程頤は、前述のように詩を「閑言語」と見なすだけでなく、「文を作るは道に害あるや否や」という質問に、

(「道に」)害あり。凡そ文を爲るに、意を専らにせざれば

則ち工ならず、若し意を専らにせば則ち志此に局す。又安んぞ能く天地とその大なるを同じくせん。『書』に曰く、「物を遊び志を喪う」(『尚書』周書、旅獒)と。文を為るも亦た物を遊ぶなり。

と答えている。これがいわゆる「作文害道」説で、「文」を「道」と対立的な概念と見なしている。無論、「詩」も「文」の中に含まれているため、程頤は作詩も同様に「道」に害があると考えている。それは、『尚書』にあるように、作詩が心を占めてしまい、「道」に関わる学問＝理学に専念できなくなるからである。続けて、

〔前略〕古の学者は惟だ性情を養うを務むるのみにして、その他は則ち学ばず。今の文を為る者は、専ら章句を務めて、人の耳目を悦ばす。既に人を悦ばすを務むれば、俳優に非ずして何ぞ」と。曰く、「古は文を為るを学ぶや否や」と。(程)曰く、「人は六経を見れば、便ち以て聖人も亦た文を作ると為すも、聖人の亦た胸中に蘊む所を據發し、自ずから文を成すを知らざるのみ。所謂「徳有る者は必ず言有るなり」(『論語』憲問)と。曰く、「游・夏の文学と称せらるるは何ぞや」と。(程)曰く、「游・夏も亦何ぞ嘗て筆を乗り詞章を為るを学ばんや。且つ天

文を觀て以て時変を察し、人文を觀て以て天下を化成するが如し。此れ豈に詞章の文ならんや」と。(『河南程氏遺書』卷一八、二二九頁)

と答えている。程頤によれば、当代の詩文は道德に関わらない「章句」・「詞章」であり、「古の学者」はこれを「文学」と見なすことはない。また「六経」についても、聖人の道德が自ずと表出したものであり、作文の意図はそもそももない。つまり聖人の「文学」とは、詞章の学ではなく、「天文」・「人文」を觀察する義理の学である。程頤はこの二つの学を「文章の学」と「儒者の学」と称している。³³⁾

程頤はまた「答朱長文書」の中で、「後の人、始めて卷を執れば、則ち文章を以て先と為し、(中略)乃ち無用の贅言なり。止に贅なるのみならず、既にその要を得ざれば、則ち真を離れ正を失い、反つて道に害あること、必せり」(『河南程氏文集』卷九、六〇一頁)と論じている。「真を離れ正を失い」とあることから、この「真」は「実」の意味で用いられていると考えられる。真実がなくなると、正確さも失われるのである。

(三) 朱熹の作詩の態度、学詩の手法

程頤の後学にして、最も重要な理学者である朱熹は、若い頃には真摯に詩文を学んでいた。その思い出の中で、

某は旧時に亦た学ばざる所無きを要す。禪・道・文章・楚辭・詩・兵法の事あれこれ学ばんと要するも、〔これらの学問に〕出入する時に無数の文字にして、事あれこれも両冊〔の書〕有り。

と言つたように、朱熹はもともと「文章・楚辭・詩」(＝詞章の学)と「禪・道・兵法」(＝道に関わる学)に関心を持っていた。しかし後に、

一日に忽ち之を思いて曰く、「且慢ちよもろく、我只ただ一箇の渾身なれば、如何にして兼ねて許多を得んや」と。此より逐時に去りて了う。大凡、人は箇の心を用うる処を知らば、自ずから無縁にして外の事を得るに及ぶ。(『朱子語類』

卷一〇四、自論為学工夫、二二六二〇頁)

と考えを変えた。ここで朱熹は学ぶ内容や方法を強く反省し、内容については「道」、手段については理学のみに専念することを表明している。これは別な学問にまで精力を使う余裕がないと考えたためである。朱熹の「事」・「一箇の渾身」・「外の事」というのは、程氏兄弟の言葉でもある。よつて朱熹は

学問の軽重や学者自身の限界を考えた上で作詩を止めることを選んだ。とはいへ、彼は程頤と異なり作詩そのものを否定したわけではなかった。

朱熹は、弟子の翬豊(仲至)への手紙の中で、

偶たまたまに記ゆるに頃年に道を学びて未だ專一なる能わざるの時、亦嘗て間まに詩の原委を考え、因りて古今の詩を知るに、凡そ三変有り。蓋し書伝の記す所より、虞・夏以来、

下りて魏・晋に及ぶまで、自ずから一等と為す。(「東」晋・

〔南朝〕宋の間の顔(延之)・謝(靈運)より以後、下り

て唐初に及ぶまで、自ずから一等と為す。(「唐初の」沈

(佺期)・宋(之間)より以後、定めて律詩を著し、下り

て今日に及ぶまで、又一等と為す。然して唐初より以前、

その詩を為る者は、固より高下有るも、法は猶お未だ変

らず。律詩の出づるに至り、而る後に詩と法は始めて皆

大いに變じ、もつて今日に至らば、益巧ますますみに益密ますますかとな

るも、而れどもまた古人の風なし。

と詩の「三変」説を述べている。ここで朱熹は鄭厚・王若虚と同様に、詩型＝作詩法(「詩」＝「法」)を基準として三つに時期区分している。そこでは虞・夏から魏・晋までを上、晋・宋から唐初までを中、唐初の律詩から当代までを下と等級付

けしている。ただ詩の衰弊については、唐初としている点で宋以降とする王若虚と異なる。また続けて、

故に嘗て妄りに經史の諸書に載せる所の韻語を抄取せんと欲し、下りて『文選』、漢・魏の古詞に及び、もつて郭景純（璞）・陶淵明の作る所を尽くし、自ずから一編と爲し、『三百篇』・『楚辭』の後に附し、以て詩の根本の準則と爲す。又その下の二等の中に於いて、その古に近き者を拵びて、各一編おのと爲し、以て之を羽翼・輿衛と爲す。（原註略）その合おのわざる者は、則ち悉く之を去りて、それをして吾の耳目に接せしめず、而して吾の胸次に入らしめず。要すに方寸の中に、一字も世俗の言語・意思を無からしむれば、則ちその詩を爲るに高遠に期さずして、自ずから高遠たり。然して顧みるに学を爲すの務の此より急有る者は、また復た自ら材力の短弱にして、決して古人を追いて之と並ぶ能わざるを知り、遂に悉く棄去し、復た爲る能わず。（『朱熹集』卷六四、答鞏仲至、三三三七頁）

と述べている。ここで朱熹は鞏豊に対し、詩の三段階への対応策として、詩を学ぶ手本の選び方を教えている。まず『詩經』と『楚辭』を手本の中核とし、次に經書や史書の「韻語」

（『韻文』と『文選』と漢・魏の「古詞」（『古詩』と郭璞・陶淵明の詩賦作品を付け合わせて学詩の最も基本的な「準則」とする。さらに東晋・劉宋の顔延之・謝靈運から当代までのうち古人の詩に最も近いものを補佐―中等は「羽翼」、下等は「輿衛」―とする。それ以外の作品はすべて捨て去るべきとする。この目的は自身の心に「世俗の言語・意思」が一切入り込まないようにするためである。しかし、このような最善の方策を立てても、朱熹がこれを実践することはなかった。なぜなら、学問的関心がすでに「あれこれ事事学ばんと要」する状態から「道を学んで専一」なる状態に移行していたからである。その「自ら材力の短弱にして、決して古人を追いて之と並ぶ能わざる」というのは謙遜であるが、作詩を止めた理由は、詩文上の「古人」よりも理學上の「聖人」を目指すほうが、朱熹にとつては道程として直接的で、かつ穩当なものであったからである。

（四）作詩の態度をめぐる問題点

朱熹の詩論は、顔延之・謝靈運の詩を詩体変化の分水嶺と見なしている点において、従祖父の朱弁（一〇八五―一一四四）の影響を受けている。^⑧朱弁は、北宋の太学で勉強

していた時から前述の晁説之に注目され、南宋初に使者と
して金に赴いたが、そこで十六年間（一一二八―一一四三）身
柄を拘束されていた。^②この間に書いた『風月堂詩話』による
と、金の士人に自身の詩論を紹介している。そのため宋の儒
学に関心を持っていた前述の王若虚もやはり朱弁の詩論の影
響を受けたと考えられる。^③王氏の「真詩」観は、朱弁の詩体
変化観や鄭厚の「詩韻」観を吸収した上で成立したわけであ
るが、一方で宋儒の議論に「太だ過ぐ」という疑問も持つ
ていた。そのため作詩に関しては周敦頤・程頤の影響を受け
ず、大いに肯定的な態度を採ったのである。一方朱熹はその
影響を免れず、作詩に重きを置かなかつた。

作詩の活動を後回しにするという態度を採ったのは理学者
だけではない。例えば先述の黄庭堅は外甥の洪駒父に「文
章は最も儒者の末事と為す」（『宋黄文節公全集・正集』卷
一八「答洪駒父書」三、四七五頁）^④と言った。だが、洪氏に「少
くして意を加えて書を読まば、古人到るに難からざるなり」
という希望も述べていた（同書、「答洪駒父書」二、四七四頁）。
黄氏の「古人」に到達する希望や王若虚の蘇軾を惜しむ気持
ちには同様の論理が存在する。それは学び修めることを通じ
て詩文上の「古人」に我々も到達できるというものである。

このような文学上の理想と、「聖人」が「学びて至る可き」（『河
南程氏文集』卷八、顔子所好何学論、五七七頁）という程頤
の理学上の理想とは、共通の性質を持つていると言える。詩
文上の「古人」と理学上の「聖人」との関係はそのカギである。
もし「六経」はすべて「聖人」が作ったものだとするれば、詩
文上の「古人」と理学上の「聖人」とは同じ人物になり、到
達点を同じくするという論理から、詩文を作る活動は当然に
肯定されるのである。だが実際にはそうはならなかつた。

ここで作詩が「聖人の道」を妨害するとされる理由を見て
みよう。その理由は二つある。第一点は、詩も本質的には「文
辞」であるため、「聖人の道」に関わらない詩に専念すれば、
周敦頤の言った「文辞」に専念することになってしまふから
である。第二点は、「訓詁の学」上の問題で、『詩経』の中に「夔
風・変雅」など聖人の意思を直接代表しない作品があつたた
め、『詩経』を作詩の基準としても、これによって作った詩
の価値に対して疑問が生ずるからである。そこで朱熹は、ま
ず「古に近き」という厳しい基準に基づいて学詩の手法を選
抜した。これを見ると、朱熹は程頤の作詩否定を実質的に否
定し、作詩の可能性を今人に提供したのである。だが、これ
にもかかわらず、彼はさらに詞章の学を放棄して義理の学

専念し、『詩経』の新註(『詩集伝』)を生み出すこととなった。これは手本となる詩と「聖人の道」との関係をさらに緊密にするためである。朱熹のやり方は上述の二つの理由に対する一種の対応策でもあった。しかし、その厳格な学詩の手本から見れば、後世の「古に近き者」でない詩の価値がほとんど認められず、また作った詩の中に「聖人の道」が存在することも保証できなかったのである。

論理的に言えば、詩文を作る活動に肯定する態度を採る士人にとっては、課題が二つ残された。第一点は、朱熹によって立てられた学詩の手本をどのように学ぶかということ、第二点は、どのように作れば自身の詩にも「古人の詩」と同様に「聖人の道」が存在するのかということである。これらを説明すれば、作詩を通じて最終的に「聖人の道」を見出しうると主張して、作詩を肯定することができるのである。

本章をまとめると、「道」の発見を目的とする周敦頤の「文辞」観を受けて、程頤は詩を「閑言語」と見なす「作文害道」説を主張し、作詩の価値を否定した。しかし南宋の理学の大家である朱熹は、周敦頤や程頤の学問を継承しながらも、手本となる詩を選定することで、肯定する道を開いた。だが、詩の価値を必ずしも保証できないため、それを重んじること

はできず、ゆえに理学を学ぶことを優先し、作詩には慎重な態度を採ることとなったのである。

三 元から明代前期における作詩

—「法度」・「養気」・「真情」・「誠意」—

(一) 呉萊・黄潛の「法度」観

宋濂(一一三〇～一三八一)は明の「開国文臣の首」(『明史』卷二二八、本伝)と呼ばれる。彼は二十歳の頃、自身の詩について師の呉萊(一二九七～一三四〇)に教えを請うた。そこで呉氏は、宋氏の詩について「子(宋濂)は世用に応ぜんと欲するか。則ち諸詩は誠に人に過ぎたり。若し轍を古の作に追うと曰うなれば、則ち未だその藩翰を窺う能わず、況んや闡奥をや」と評価している。理由を聞くと、師は「詩を学ぶに当に三百篇に本とし、夙夜、優柔に鑿飫し、六義を分別し、その変を察し、六朝、隋唐より宋季にまでを参摩し、以てその別を審らかにすべし」と答えている。結果、宋濂は「悉くその藁を為る所を焚き、一に呉公の命に依りて力を致す」(宋濂『蘿山集』卷首、鄭澍「宋太史詩序」¹⁰⁾ ことになったが、ここで呉萊は『詩経』を学詩の「本」¹¹⁾ 中核とし、六

朝、隋・唐から南宋末までの詩を区別の参考に補佐として
いる。この観点は朱熹の学詩の手本に関する主張と非常に似て
いる。

また宋濂は別の師の黄潛（一二七七～一三五七）に、『史記』
と『漢書』を手本として文を学ぶことを質問している。そこ
で黄氏は「愚竊に以為えらく司馬遷を学ぶには当に班固より
始めるべし。蓋し〔班固は〕能く法度の中に従容し、而して
乱りに道うに至らず。則ち〔我々は〕一日に規矩の外に疏宕
し、乱りに道うと雖も、亦た好きなり」（『潜溪録』卷五所収、
「黄潛与宋潜溪書三首」其二、二五六一頁）と返答している。
黄氏は、文を学ぶには『漢書』からという順番を主張し、そ
の書が「法度の中に従容」することを理由としている。その
上で自身の文が「規矩」から出て、勝手に文章を作ったとし
ても、それは良い文章だと言っているのである。この「法度」や「規
矩」とは、明代によく使われた詩文を作る準則を指す言葉で
ある。

また宋濂は洪武三年（一三七〇）に同僚である朱右の文集
の序で、

濂の文を為るに志すあるや、（中略）古今の諸文章の大
家、亦た多く心を究む。黄文献公（潛）の門に遊するに

及びて、公（黄潛）は之（宋濂）に誨えて曰く、「文を
学ぶには六経を以て根本と為し、（司馬）遷・（班）固の
二史を波瀾と為す。二史は姑く遅遅とせよ。蓋そ先に経
に従事せざる」と。（宋濂『鑾坡前集』卷八、「白雲稿」序、
四九五頁）

と語っている。宋濂は「古今」の「大家」に「文章」を学ん
できたが、黄潛の教えを契機に手本の選び方に注意するよう
になった。黄潛と宋濂は、「六経」を「根本」に据え、『史記』・
『漢書』を「波瀾」としている。この「根本」や「波瀾」は、
朱熹の提示した準則や補佐に相当する。また、黄潛が「先に
経に従事」すべきというのは、朱熹の「学を為すの務の此よ
り急有る者」（答輩仲至）と論調を同じくするものである。「六
経」を先に学ぶと言った黄潛の意見によれば、「法度」や「規矩」
というのは、単に文章の言葉を受け継ぐことではなく、経書
における論拠・論理や、『史記』・『漢書』における材料の組
み合わせ方を指しているのである。

呉萊は、宋濂から「作文の法」と「作賦の法」について質
問され、前者には「篇聯・段聯・句聯・字聯」（一つのまと
まりをより大きいほうから並べたもの）、後者には「音法・
韻法・辞法・章法」（一つのまとまりをより小さいほうから

並べたもの」という規則を提示している。「作文の法」は、「文」(＝散文)を構成する部分(篇・段・句・字)について、字を繋ぐ規則を指している。また「作賦の法」は、「賦」(＝韻文)を構成する要素(音・韻・辞・章)について、韻を用いる規則を指している。呉葉はこのような規則が存在するとし、同時にこの規則に縛られることなく文を作ろうとする場合には、字・韻を入念に選択する必要があると説いている。^⑫

さらに、呉葉は「文を作ること兵を用いるが如し」と比喩している。^⑬それは「兵法」＝「作文の法」には対立的な「正」と「奇」が有り、「正」を「法度」の中で存在するもの、「奇」を「法度の縛る所と為らざる」ものとするのである。^⑭このような観点は、鄭厚の『孫子』重視(朱熹『読余隱之尊孟辨』に引く、三八五三頁)や、李純甫の「兵を談るを喜ぶ」(『金史』本伝)や、朱熹の「兵法」学習を想起させる。したがって、呉葉の「正」というのは黄潛の「法度の中に從容」することに相当し、「奇」は黄潛の「規矩の外に疏宕」することに相当する。こうして呉葉・黄潛・宋濂は、詩文の中で「法」というものが存在することを承認しつつも、作者が詩文の「規矩」から解放されることも肯定しているのである。「賦」は一般的に『楚辞』離騷の系譜を継ぐもので、「辞」と合わせ

て「辞賦」と称されるため、「詩を学ぶに当に『三百篇』に本とすべくし」(宋太史詩序)とあることから、もし呉葉がさらに「賦」の Handbook とするものを挙げれば、それは『楚辞』であると考えられる。

では、なぜ呉葉と黄潛は詩文の「法」に対するこのような観点を持っていたのだろうか。彼らは南宋の遺民の方鳳(一二四一～一二三二)に学んだことがある。方鳳は「仏・老を喜ばざる」人物で、「文章は必ず真實・中正にして、方て伝うべし」と教えていた。^⑮つまり、「文章」における「真實」や「中正」を要素として不可欠なものと認め、これらを具備する「文章」は後世に流伝する価値を持つということである。「真實」や「中正」は王若虚の「真實や正確」という「真」の意味を連想させるが、方鳳は仏教や道家の思想に排斥的であり、彼の「真實」や「中正」は儒家の思想から生じたものである。

方鳳はこうした儒家的な詩文論を弟子の呉葉・黄潛・柳貫(一二七〇～一二三四)に教えたため、彼らの文章は「経術を原本す」と評価された。^⑯「経術」は儒家の経書を指すが、詩文の「法」の中で最も重要なのは、儒家の経書における論拠や論理であった。黄潛と同様、呉葉もまた『漢書』を重視

したようである。それを理解した上で、方鳳は呉萊を弟子とした。^①以上から、「文章」を学ぶ際に儒家の経書を手本の中核とし、散文の場合には『史記』と『漢書』、韻文の場合には『楚辞』を含めて、これらを手本の基本的な準則とするという学び方は、宋濂の師である方鳳・呉萊・黄潛・柳貫によつてすでに確立されていたと言える。

(二) 宋濂の「養氣」観

宋濂は聞人夢吉(一二九三―一三六二)から『春秋』の学を、柳貫・黄潛・呉萊から「古文詞」(＝詩文)を学んだ。^②また彼は『春秋』を念頭に伝記を記している。遼・金・宋三史の撰修の総裁を務めた元の欧陽玄(一二七三―一三五七)は宋濂の『浦陽人物記』について、「文を為り事を序すに極めて法有り。議論すれば則ち開闔は精にして、神氣は昌ん、ややも餒ならず」(『潛溪録』卷四所収、欧陽玄原序、二四七―四頁)と評する。同書は、元の至正十年(一二五〇)に一度は完成していたものを、同十三年に補訂した書である。当時四十三歳の宋濂にとって師から授かった理念を実現する作品でもあった。その凡例や伝記の内容によれば、宋濂は『史記』や『漢書』など史書の論贊、『春秋』の褒貶、宋代理学の思想を

強く意識していたことが分かる。

宋濂は『浦陽人物記』の中で、「文学の事、古より今に及ぶまで之を以て自ら任ずる者は衆し。然れどもまさに聖人の文を以て宗と為すべし」(「文学篇」序)と述べ、師の黄潛が根本と見なした『易』、『春秋』、『儀礼』、『礼記』、『書』、『詩』に加えて、『中庸』、『孟子』も含めて「聖人の文」と称している。また師の呉萊の「作文の法」や「作賦の法」の影響を受けた「開有り、闔有り、変有り、化有り、脈絡の流通、首尾の相い応ず」といった主張も見受けられる。以上、宋濂の詩文論は師それぞれの教えから構成されているが、『中庸』、『孟子』の追加に見られるように、朱熹による『四書』の経書としての地位の確立といった宋代理学の影響も窺える。

その上で、宋濂は「為文の体」と「為文の本」と区分し、後者について、

そ(為文)の本なる者は、何ぞや。天地の間に、至大至剛にして、而して吾之を藉りて以て生くる者は、氣に非ざるや。必ず能く之を養い、而る後に道明るし。道明るくして、而る後に氣充つ。氣充ちて、而る後に文雄なり。文雄なりて、而る後に聖經に追配す。かくの若くならざれば、之を文と謂うに足らざるなり。何ぞや。文の存す

る所は、道の存する所なり。文の道に繋からざれば、作らずして可なり。(中略)〔浦陽は〕文を以て名を知らるる者は甚だ衆く、大抵経に拠りて本と為す。(『浦陽人物記』巻下、「文学篇」序、一八三八頁)

と言う。氣を養えば道が開け、道が開けば氣が満ち、氣が満ちれば文が豊かになり、文が豊かになれば経書に次ぐものとなるという。すなわち「氣↓道↓氣↓文↓経書」といった順序で作られていくとしている。ここでは「氣」を媒介にして「文の存する所は、道の存する所」というように「道」から「文」への繋がりが述べられている。^⑤道が無ければ文は無い、つまり「文」は「道」があつて初めて存在価値を持つということを意味する。「文を以て名を知ら」れた人物が「経(書)に拠りて本と為」していたのもこのためである。

この「氣」は、宋濂の詩論においても重要なものである。^⑥彼は「詩は、心の声なり。声は氣に因りて、皆なその人に隨いて形を著せり」(『翰苑別集』卷三、林伯恭詩集序、一〇〇八頁)と述べるように、心に思うものが「氣」によって詩として形作られるという「氣」の媒介的な役割を意識している。ゆえに「氣」という媒介物無くして「詩」は生まれない。この詩論における「氣」は、前述した彼の文における「氣」

と同様の役割を果たすのである。^⑦ただここでの「氣」は「道」や「心」と関連性を持つ道徳的な概念である。その「氣」を涵養する必要性から、宋濂は「詩を作らざること十年」(『宋学士全集輯補』所収、「題玄麓山八景」序、二一八三頁)という慎重な態度を採ることとなったのである。^⑧

とはいえ、宋濂は詩を学ぶ必要性も肯定している。彼は、「詩はそれ学ぶべきや。詩は学ぶべきなり。(中略)蓋し詩なる者は、情に発し、礼義に止まる者なり。情の触るる所は、物に隨いて変遷す」(『宋学士先生文集輯補』所収、「霞川集」序、二〇二四頁)と論じている。この「詩」とは、『詩経』に限らず、そのジャンルを指している。程頤や朱熹ら理学者と比べて、宋濂の「詩は学ぶべきなり」という姿勢は、詩を学んで作ることに積極的と言える。「情の触るる所は、物に隨いて変遷す」とあるように、人の「情」は「物」の違いによって変化し、ゆえに詩の「辞」も変化すると宋濂は考えている。つまり、詩の内容やスタイルの違いを正当化している。しかし、「性情の正しきを得」という朱熹の言葉を意識したために、詩が「礼義に止ま」という結果を強調している。このように作詩の価値を肯定しながらも、朱熹の学説への配慮も見られる。

以上から、従来、理学者は詩文を作る活動に必ずしも肯定的な態度を採ってはいなかったが、元末明初には宋濂に見られるように、道德的な「氣」の媒介によって詩文と「聖人の道」とが繋がるという理論を構築し、詩文を作る活動を積極的に肯定するような考え方も出てきたことが明らかになった。

(三) 薛瑄の「真情」観、陳猷章の「誠意」観

そもそも南宋以来、明代前期まで、多くの士人は「作文害道」説や作詩の有用性の低さの影響を受けており、大体は作詩に積極的ではなかった。そして詩文を作る活動を積極的に認める宋濂らの考え方についても、みなが納得したわけではなかった。明代前期の理学者である薛瑄（一三八九―一四六四）は、「文士」と「聖賢」の関係について、「文士の学びて聖賢の文詞を做ること、楚国人の斉国人の言語を学ぶが如し。学びて得て是なると雖も、自身は却つて只だ是れ楚国人のみ。做りて得て是とすると雖も、自身は却つて只だ是れ庸衆の人のみ」（『薛文清公読書録』巻四、文評、六四頁）と外国語の修得を例に論じている。「文詞（辞）」の上でどれほど「聖賢」の言葉に似せたとしても、作者自身の人格は基本的に変化しえず、自身は「聖人」になれないということである。

ある。つまり、「文詞」（＝詩文）を学んで作ることが聖人になることに寄与しえないとし、何のために文辞を学ぶのか疑問を呈しているのである。⁵⁷⁾

しかし、こうした薛瑄であっても、詩文を作る活動に条件を付ける上で肯定的な態度を採った。彼は次のようにも述べている。

凡そ詩文は真情より出れば則ち工たり。昔人の所謂肺腑より出でたる者は是れなり。『三百篇』・『楚詞（辞）』・武侯（諸葛亮）「出師表」・李令伯（密）「陳情表」・陶靖節（淵明）詩・韓文公（愈）「祭兒子（十二郎）老成文」・歐陽公（脩）「滄岡阡表」の如きは、皆な所謂肺腑より出でたる者なり。⁵⁸⁾ 故に皆な工を求めずして自ずから工たり。故に凡そ詩文を作るは、皆な真情を以て主と為す。

（『薛文清公読書録』巻四、詩評、六五頁）

ここで「真情」という言葉があるが、薛瑄は作者の「情」がそのまま周敦頤の観点によれば、裝飾・虚仮が付けないままに「肺腑」（＝心）から表れたことよって出来た詩文は「工」になると考えている。前述の王若虚の「真詩」における「正」を意味する「真」とは異なり、この「真」は真実を意味しているのである。後述する李夢陽の「真情」観が薛

瑄の「真情」観の影響を受けたものかどうかについては、まだ検討していく必要がある。ただし、ここで言っておきたいのは、明の前期において重要な儒者である薛瑄によって「情」と「真」とが緊密な関係で繋がれたということである。

一方、理学者であったが、作詩を愛好し、作詩に際して豊かな感情を入念に養おうという態度を採った例もある。明代「心学」の先駆であり、かつ詩人でもあつた陳献章（一四二八～一五〇〇）は、自身の詩集の序において、

予は成化辛卯（七年、一四七二）秋九月より以来、絶えて詩を作らず。興の動くに値たれば、輒ち之を遏む。（中略）情は危にして境は逼なれば、縁に困りて声を成す。

（中略）（これらの詩は）皆な誠意の発する所にして、辞は虚假ならず。序して之を蔵し、用つて兒子に示す。（『陳献章集』卷一、雜詩序）

と述べている。陳献章の作詩の態度は、宋濂が晩年に十年間詩を作つていなかったという態度と一致している。陳献章は呉興弼に師事して以降、進士・官僚であるためではなく、ただ自身のためだけに詩文を書くようになったと見てよい（『明史』卷二八三、本伝）。しかし、彼は作詩の衝動を抑え、作詩のための良い「情」と「境」が満ちる契機（「縁」）をずつ

と待つていた。また、陳献章は詩を後世に伝える価値の基準を「誠意の発する所にして、辞は虚假ならず」としている。つまり、心の「誠意」が自ずと発出することによって、詩の「辞」は始めて真実的なものでありうるのである。

陳献章はまた、「先王の教」を捨てて、「訓詁」のみに没頭するのは「漢以来陋」であり、「辞章」のみに没頭するのは「隋・唐以来又た陋」であり、「科第の文」のみに没頭するのは「唐始めて濫觴し、宋改むる能わず、而して元に波蕩し今に至る、又た陋の餘」であると見なしている（『陳献章集』卷一、古蒙州学記）。ここで陳献章は「訓詁」・「辞章」・「科第の文」のどれか一つだけに専念することを三つの「陋」としている。この「陋」という言葉は周敦頤が用いた言葉である。また三つの「陋」は程頤が今の学者には「文章」・「訓詁」・「異端（仏・道教）」という「三つの弊」があると述べた観点を受け継いだものである。また時文（Ⅱ八股文）の「科第の文」については、聖人の「道」とは関係無い形式的な文章、つまり「儒者の学」ではないものとしている。要するに、陳献章は「辞章」の学の目的を「儒者」・「訓詁」の学の目的と同様に聖人の「道」と考えている。それゆえに彼は前述のように感情を養おうとした。陳献章は作詩の価値には否定的というよりも

むしろ肯定的な態度を採った。なぜなら、彼の考え方からすると、詩を書く際に「聖人の道」と同様に、心の衝動（情）と外の環境（境）とが一致すれば、その詩が「誠意」を持つ真実と言うべきものになるため、後世に流伝する価値を持つと想定ができるからである。

ところで、「誠意」とは、陳猷章が『大学』を念頭に置いて言ったものであろう。朱熹が注釈した『大学章句』伝の第六章に、「謂う所のその意を誠にすとは、自ら欺くこと母からんとするなり。（中略）此を中に誠ありて外に形わると謂う。故に君子は必ずその独りを慎むなり」とある。この「誠意」は、自身を決して欺かないこと、つまり真実を意味している。ゆえに「中に誠ありて外に形わる」とは、心の中に存在する真実が外に表れることである。「独りを慎む」、すなわち「慎独」とは、自身一人の時に雑念を起ささない、道を外れないようにすることである。無論、この「慎独」の目標は「君子」の道をきちんと保持することである。したがって、「君子」にとつて「慎独」とは、正確を保持するという目的が含まれている。要するに、「君子」の道の正確を保持するためには、心の真実が必要である。つまり『大学』の「その心を正しくせんと欲する者は、先ずその意を誠にす」というのを意味し

ている。よつて宋濂が「氣」を養うことに時間を用いて十年という歳月をかけたのと同じく、陳猷章も作詩に際して「君子」の正しい道を保持するため、感情を養うことに十分な時間をかけたのである。

本章をまとめると、元代の著名な儒者である黄潛や呉萊は、詩文において永遠に存在する「法度」＝「規矩」を強調し、手本の学び方を構築した。明初の文臣の主となる宋濂は、「道」と「詩文」の媒介である道德的な「氣」を涵養すれば、詩の価値を保証し、作る活動も肯定できると考えていた。宋濂の「養氣」観の後、薛瑄は「真情」観をもつて、真实的な感情によつた詩の価値を保証できると考え、また陳猷章は「誠意」観をもつて、「意」（＝感情）を涵養することによつた詩の価値を保証できると考えていた。このように、元から明の前期にかけて、作詩の価値を肯定的に捉える考え方が提出された。ただし、入念して「氣」や「情」を養わなければならず、作詩に困難が伴うことを避けられなかったのである。

四 明代中期の李夢陽の「真詩」論

(一) 李夢陽の「真情」観と「真詩」論

明代中期までに、いわゆる「三楊」(楊士奇・楊榮・楊溥)の「台閣体」や李東陽の「茶陵体」が現れた。しかし、その詩文の型や詩文論の内容はいずれも宋濂の「館閣文学」を踏襲したものに過ぎなかった。このような内閣や翰林を中心とした詩文論に対して、六部の郎官であった李夢陽は新たな詩文論を提出した。それが「真詩」論である。

まずは「情」に関する観点を見てみよう。李夢陽は「情は、性の発するものなり。然らば訓みて実と為すとは、何ぞや。天下は未だ不実の情有らざるなり、故に虚仮は不情を為す」(『空同集』卷六六、「空同子」論学上篇^⑤)と述べている。つまり、「情」であればいずれも真実的なもの(「実」)であり、虚仮であれば決して「情」ではない(「不情」、あるいは「非情」と称する^⑥)というのである。また、彼は「天下に竅有れば則ち声し、情有れば則ち吟ず。竅にして情す、人は物と同じなり」(『空同集』卷五一、「鳴春集序」と述べている。つまり、物の穴(「竅」)が自ずと音響(「声」)を出すように、人の感

情(「情」)も自ずと詩(吟)を出すというのである。さらに、「遇なる者は物なり、動なる者は情なり。(中略)情なる者は、遇に動く者なり。(中略)遇なる者は情に因り、詩なる者は遇に形る^⑦」(『空同集』卷五一、「梅月先生詩序」と述べている。つまり、「物」と「情」との関係は、「遇」と「動」との関係であり、感情を動かす原因は人自身ではなく外に存在する事や物だというのである。したがって、李夢陽にとって「情」は真実を意味し、かつ正確性(「道」)に合致するということ^⑧を持つのである。これは李夢陽の「真情」観である。その本質を言えば、こうした「情」は理学における「理」・「気」と同様な性質を持つっており、普遍的な価値を有しているのである。

正確な「韻」を基準とする鄭厚^⑨王若虚の「真詩」とは異なり、李夢陽は真実的な「情」を要素とする「真詩」論を作り上げた。その「真詩」論は、自身の詩集『弘徳集』の自序で引用した同時代の王崇文(叔武、一四六八―一五二〇)の言葉から確認できる^⑩。李夢陽はその言葉を次のように引いている。

夫れ詩なるものは、天地自然の音なり。今、途にて罨し巷にて嘯^⑪い、勞^⑫きては呻^⑬り康^⑭くしては吟^⑮い、一の唱いて

群の和するは、それ真なり。斯れを風とは謂うなり。孔子曰く、「礼失われて之れを野に求む」(『漢書』芸文志「諸子略」序)と。今、真詩は乃ち民間に在り、而して文人・学子は往往韻言を為りて之を詩と謂う。

王崇文は「真詩」と「韻言」(「韻ばかりによる詩」とが対立的な関係であり、それぞれ「民間」と「文人・学子」によって作られたものと考えている。李夢陽はこの見解に同調している。「真詩」と対立する「韻言」は、前述の鄭厚②王若虚による「次韻」詩批判と同じように見える。当代の文士が作った詩は心より自ずと生じた作品(「自然の音」)ではないために、「真詩」たる資格を持ちえないのである。また、鄭厚②王若虚が「真詩」に関して議論した頃には、詩の韻がその焦点であった。だが、王崇文②李夢陽はその焦点を真実的な感情としている。

(二) 李夢陽の「詩法」観と学詩の道程

次に、「法」に関する観点を見てみよう。多くの先行研究では、李夢陽の詩を作る方法に関する観点(以下、「詩法」観)に焦点が当てられている。これは李夢陽と何景明(一四八三〜一五二二)が正徳十年(一五一五)頃に行った論争が明代

から注目されてきたためである。二人は共に「前七子」の中核を担う人物であったが、「詩法」に関しては異なる見解を持っていた③。何氏はその論争の中で「達岸捨筏」説④(『何大復集』卷三二、与李空同論詩書)を提出し、後世には大きな影響を与えた。何氏の詩論の内容から見れば、前述した詩文を同じ型に限ることを認めない王若虚の観点や、謝靈運を詩体の転換点と見なす朱熹の観点と、その考え方は一致するのである。さらに重要なのは、その詩論の論理である。何氏はその論争で「詩法」を捨てるべきものと見なしているが、観点の成立に際して、聖人は道を伝授するため言語でなく心を媒介にすることということを論拠に据える。こうした何氏の理論は、詩文を「道」を発見するための道具と見なす理学の「文辞」観に同調するものになってしまっているのである。

一方、李夢陽はその論争の中で「我の情を以て、今の事を述べ、古法を尺寸し、その辞を襲うなし」(『空同集』卷六二、駁何氏論文書)という作詩の準則を提出している。「辞を襲うなし」とは同じ言葉を使うべきではないということだが、韓愈が「その意を師とし、その辞を師とせず」(『答劉正夫書』)⑤と言い、また宋濂が「(いわゆる相師とは、)その上なる者は、その意を師とす。(中略)その下なる者は、その辞

を師とす」(『潜溪後集』卷四、答章秀才論詩書、二〇九頁)と言ったように、言葉ではなく思いを受け継ぐべきだということの意味している。また、「古人」の作詩法を「前疎・後密」、「半闊・半細」、「一実・一虚」、「畳景・意二」と要約するのは、前述した鄭厚が言った易学の「対敵」という概念や、呉業が言った「作文・作賦の法」という概念と、その考え方が一致するのである。肝要な詩文の「法式」については、何景明の「達岸捨筏」説に対して、「円・方」を描くには必ず「規矩」という器具を用いるように、「法式」は人為的なものでなく詩文自体が決めるもの(『空同集』卷六二、答周子書)とするため、「今人」が「古人」の詩を学ぶとは、その文辞でなく詩そのものにある作り方を学ぶことである。ゆえに意識的に詩文の一家になろうとしなくても最終的にはなれる、ということを論じている。要するに、李夢陽は詩の中に客観・不変的な「法」が自ずと存在するという観点を主張するのである。このような「詩法」観は、易学を論拠とする鄭厚の「詩韻」観を思わせるが、鄭氏の考え方とは異なり、「法」と「詩」との関係を別々の物が一对になるといったものではなく、要素と全体との関係(Ⅱ詩の中に法が存在すること)で考えているのである。

こうした古今不変な「詩法」が存在する以上、「古人の詩」と当代の詩のどちらにも客観的な「法」が内在し、同様に作りうるということになるのである。李夢陽は、前述した王崇文との問答の結果、詩を改めて学ぶことを決める。

ここ(問答)において唐の近体の諸篇を廃し、李・杜の歌行を為る。王子(崇文)曰く、「斯れ馳騁の技なり」と。李子(夢陽)ここにおいて六朝の詩を為る。王子曰く、「斯れ綺麗の餘なり」と。ここにおいて詩は晋・魏(の詩の型)と為す。曰く、「辞を比べて義に属すは、斯れ意有るを謂う」と。ここにおいて賦・騷を為る。曰く、「その意を異にしてその言を襲ぐは、斯れ蹊有るを謂う」と。ここにおいて琴操・古の歌詩を為る。曰く、「似たり、然れども糟粕なり」と。ここにおいて四言を為り、「風」を入れて「雅」を出だす。曰く、「之に近し。然れども之を用うる所無し。子は其れ休めよ」と。李子之を聞き、闡然として以て難んずること無きなり。自らその詩を録して、篋笥の中に蔵し、今、二十年なり。乃ち刻みて布く者有り。李子之を聞きて、懼れて且つ慚じて曰く、「予の詩は真に非ざるなり。王子の所謂『文人・学子の韻言』なるのみにして、『之を情寡を出だして之を詞多を工く

する』者なり」と。(『空同先生集』卷五〇、詩集自序、一四三六頁)^①

このように、王氏に「真詩」論を問うたことを契機にして、李夢陽は詩の学び方や手本となる詩を改めた。王崇文は、時代を遡っていくこと(詩の型でいう近体から古体へ)、つまり「唐の近体」、「李・杜の歌行」、「六朝の詩」、「晋・魏」の詩、「賦・騷」、「琴操・古の歌詩」、「四言」詩・「風」・「雅」という順に詩を学ぶ道程を示している。これまでいずれの人物も経書を最も重要な手本とし、「基準」や「補佐」に該当しない詩を棄てることを主張してきたが、経書から開始するのはなく、現在に近い時代の詩から学ぼうとする点に特徴がある。^②後世の詩や「古人の詩」が同様な作り方によって作られたと考えるがゆえに、後世の詩も学ぶ必要があると認識したのである。

李夢陽はまた「章園饒会詩引」(『空同集』卷五六)で「書・字」(「書道」と「詩・文」とを並立して論じている。^③つまり文字の書き方と詩文の作り方との間に共通の論理が存在すると考えているのである。^④また、李夢陽は「潜虬山人記」(『空同集』卷四八)の中で、詩を学ぶ際の目標を余育に述べているが、そこでは詩に関して「学古」の先後は、宋詩、唐詩、漢賦、

先秦の騷と学ぶ道程を遡っていき、最終的に作詩の手本の基準に該当する『詩経』(「三百篇」)や『楚辞』(「騷」)などへ到達することを目指すべきだと伝授している。これは、王崇文に伝授された学び方とほとんど変わらない。李夢陽は一貫してこの考え方を保持していたのである。

李夢陽の「詩法」観と「真詩」論のより詳しい考察は別稿で行うが、二つの観点と合わせて見ると、李夢陽にとって「真詩」とは、「情」と「法」との両方が共に存在する詩である。李氏の場合、「詩法」観と「真詩」論とを併せて作詩の価値を証明するのである。

(三) 李夢陽の詩論の意義

こうした李夢陽の「真詩」論は単なる詩文論の範囲に留まるものではない。

李夢陽は「詩に七難あり」(潜虬山人記)と述べているが、そのうち「格古・調逸・気舒・句渾・音円・思冲」ら「六難」については、従来の詩論の中でよく論じられてきたものである。しかし七番目の「情以て之を発す」という「難」は、李夢陽が自身の「真情」観に基づいて追加したものである。この言葉は、詩論として著名な『尚書』虞書・舜典の「詩は志

を言う」や『詩』大序の「詩は志の之く所なり。心に在るを志と爲し、言に発するを詩と爲す。情、中に動きて、言に形る」や「情、声に発し、声、文を成す。之を音と謂う」とあるのを論拠としている。この記述には心の中に存在する「志」が外に発出して「言」＝「詩」となる、「情」が発「声」して「文」＝「音」となるという共通の論理があり、李夢陽はこの点を意識して自身の詩論を成立させたということが窺える。

したがって李夢陽は詩文と時代との関係を軸に据えて、「古人」の詩を学ぶ目的を考えていることが分かる。この詩文と時代との関係については、『毛詩』大序に「治世の音」・「乱世の音」・「亡国の音」とあるように、一般的に「音」と「世」と連動性を持つものと見なされている。「真詩」と称しうる上古・三代の詩は「治世の音」であるため、「真詩」を追求することは、「治世」を追求し、詩文上の「古人」かつ「治世」の「聖人」に到達することを目指すのと同じことなのである。

西村秀人がすでに指摘しているように、李夢陽の復古的詩文論は、朱熹の理論や『易』伝をその論拠として初めて成立しえたものである。ただし、その詩文論の成立以前から李夢陽がすでに詩文を作ることの価値を肯定していた点には注意が必要である。李夢陽は先に肯定的な態度を採る宋濂らより、

一層その価値を確信していたと見られる。それは、周敦頤・程頤・朱熹ら理学者によって残された二つの課題について、李夢陽がすでに解決したことを示唆するものである。詩文を学ぶ手本の問題については、朱熹の詩論によつてすでに一定の結論を得ていたが、どのように学んで作るかという問題については、元から明の前期まで様々な考えが出ており、李夢陽の「真詩」論を通じてようやく一つの道程が示されたのである。詩の本質は「真情」であつて、「治世」の「聖人」と今の詩人とが同様の「真情」を持つ以上、「古人の詩」に「聖人の道」が存在するとすれば、今の「真詩」にも同様の「道」が存在し、作詩の価値は大いに高められるのである。

おわりに

本稿では、李夢陽の思想史上の位置付けを明らかにするために、彼の「真詩」論の背景を検討してきた。具体的には、北宋から明中期までの詩文論における詩文の学び方や作り方を整理し、作詩をめぐる価値観から考察を行った。ここまでの検討を通じて、次のように結論付けることができよう。

「真詩」という言葉は金末の王若虚が引く南宋初の鄭厚の

言葉であった。ここで王若虚は詩の韻に着目して論じたが、そこでの「真詩」は後の李夢陽の「真詩」とは意味が異なり、正確な韻を用いた詩のことであった。

北宋の周敦頤・程頤は、「文」と「道」との関係に着目したが、「文辞」としての詩文を作ることに回避的な態度を採った。その理由は、「聖人の道」を学ぶ上で、その活動が有益なところが全く無いばかりか、むしろ有害であると考えていたためである。それに対して、南宋の朱熹は、本来、作詩に對して否定的な態度は採らなかつたが、学詩の厳格な手本を選定した結果、理学による回避的な態度の影響もあつて、その困難なことを悟り、理学の研究に専念することとなつた。元末明初の呉萊や黄潛や宋濂は、理学の詩文論を念頭に置きつつも、改めて詩文を作ることの価値を肯定した。特に宋濂は「養気」という条件によつて詩文が「道」に繋がるという論理を確立した。また、明代前期の薛瑄や陳獻章は「真情」や「誠意」という条件によつて詩文が「道」に繋がるという論理を確立した。上述のような漸進的發展を通じて、ようやく明代中期の李夢陽の「真詩」論に至ることとなつたのである。

李夢陽は自らの詩論を確立し、それに基づいて作詩に對し

て肯定的な態度を採つた。この李夢陽の詩論は、次の点で従来の詩論をさらに推し進めている。先述した王若虚とは異なり、「真」がもともと「真実」的に存在する感情を意味するとした。その「情」は、心に内在的であるという点で宋濂の「気」と、あるいはすべて真実とする点で薛瑄の「真情」とも異なる。また詩の「法」（≡詩の作り方）を詩自体にすべてに内在するものと見なした。つまり李氏の「真詩」は、真実である「情」と内在する客観的な「法」とが併せて存在する詩を指している。従来とは違い李氏の「情」と「法」の概念は詩文における「道」と等しい存在なのである。ゆえに、前人より直接的で、体系的な道筋を持つた理論を提示しえたのである。李氏の「真詩」論が後世に大きな影響を及ぼした点については、近い時代から順に学ぶことによつて『詩経』だけでなく後世の詩文の価値も認識する可能性を提供したことに大きな理由がある。また概念的な面で「古人」と「今人」との間に厳格に存在した境界線を打破し、従来からの程頤≡朱熹の理学に囚われてきた詩文の作者をそこから解放する道筋を後世に示した点も見逃してはならない。

要するに、詩文論の中で、従来から『詩経』に代表されるような「道」と関わる詩の価値についてはみな認めてきた。

しかし後世の人々が作った詩の価値については、その価値を保証すること、すなわち道に繋がることを必ずしも証明できず、ゆえにそれが作詩に対する態度の相違となつて表れたのである。程頤の「作文害道」説による「束縛」から李夢陽による「解放」に至るまで、この点をいかに担保するかが争点であつたといつてよい。程頤から李夢陽に至るまでには二つの段階があつたと捉えることができる。第一に程頤から朱熹までの学詩の手本（基準を定めるための時代区分の問題がこれに属する）をめぐつて議論された段階、第二に朱熹から李夢陽までの作詩の方法（「道」との繋がり）の探求、手本を学ぶ順番）をめぐつて議論された段階である。それは朱熹による学詩の手本の選定とそれによる作詩の価値の萌芽によつて分けられる。朱熹によつてもたらされた作詩の可能性をめぐる議論を最終的に大成したのが李夢陽の「真詩」論なのである。

以上、本稿では李夢陽の「真詩」論についてその思想的背景から見てきたが、その後の展開まで検討するには至らなかつた。思想史全体の中での李夢陽の位置付けを確定するために、李夢陽以後の詩文論との関係、特に王陽明の心学との関係については次稿で言及していきたい。

註

- (1) 明代文学史の時期区分については通説がない。例えば、袁行霈主編『中国文学史』第四卷（高等教育出版社、一九九九）では、「緒論」で嘉靖年間を境界とする二分法を用いているが、全体の内容はこれにしたがつていない。また、徐朔方・孫秋克『明代文学史』（浙江大学出版社、二〇〇六）では、区分に関して明確に述べていない。明代は文学のジャンルが多く、単一的に区分できないのがその要因と思われる。本稿では文学の思潮を重視し、李東陽の入閣から李贄の死去までを中期とする三分法を採る。明代文学史の時期区分については、李慶『關於明代文学分期問題的札記』（何永康・陳書録主編『首届明代文学國際研討會論文集』、南京師範大学出版社、二〇〇四）を参照。
- (2) 現存する文集に拠る限り李夢陽や何景明による「古文辭」という言葉の使用例はない。ただし「後七子」の王世貞の『弇州四部稿』には数多くの用例が見られる。また、この言葉は江戸時代の荻生徂徠らの「古文辭学派」の影響によるもので、前後七子を包括した呼称と思われる。
- (3) 李夢陽に「復古」という言葉の使用例はない。何景明には一回の使用例があり、「竜潭草堂記」（何大復集）（点校本、中州古籍出版社、一九八九）卷三三、五八一頁）で「夫憤世之意淺、則離俗之志不決。復古之志少、則繼往之作不興」と述べている。
- (4) 鈴木虎雄「李夢陽年譜略」（附、王陽明との交渉、及空同集に就て）（京都文学会『藝文』二〇一、一九二九）。郭紹虞『中国文学批評史』下冊（初出一九四七、百花文藝出版社、二〇〇八重刊本）。
- (5) 周作人は『中国新文学的源流』（北平・人文書店、一九三二）において「公安派」が「新文化運動」の起源であると述べてい

る。そのため、「公安派」が反対している「後七子」、さらに「前七子」にも研究者は関心を寄せた。

(6) それ以前にも茅盾『夜読偶記』(百花文藝出版社、一九五八)のように、明代の文学復古運動への肯定的な意見が無かったわけではない。その後、吉川幸次郎が茅盾の意見に注目することとなった。吉川「李夢陽の側面——古文辞の庶民性」、『立命館文学』一八〇、一九六〇・六を参照。

(7) 前掲註(6) 吉川論文の訳「李夢陽の側面——古文辞の庶民性」(章培恒訳、華東師範大学『文藝理論研究』一九八二—二)。

(8) 前掲註(4) 鈴木論文八—一頁を参照。

(9) 李夢陽の詩論の思想的立場については、山口久和・西村秀人の研究がある。山口は文学・思想といった個別領域を越えて、李夢陽以降との関係で復古派詩文論の重要な概念に対する精神的な考察を行った。西村は李夢陽の理論の構築する基となったのは理学の「体用」論と『易』伝の思想であったと論じている。山口「明代復古派詩説の思想的意義」(大阪市立大学文学部『人文研究』三七—三、一九八五—二)、西村「李夢陽の復古理論の根拠」(『笠征教授華甲紀念論文集』、台湾学生書局、二〇〇二)を参照。

(10) 点校本、人民文学出版社、一九六二。

(11) 王若虚の宋学批判については、三浦秀一「金末の宋学——趙秉文と李純甫、そして王若虚」(『東北大学文学部研究年報』四四、一九九四、八九頁以下、のち『中国心学の稜線——元朝の知識人と儒道仏三教』、研文出版、二〇〇三、上篇第一章五)を参照。

(12) 入矢義高「真詩」(『吉川博士退休記念中国文学論集』、筑摩書房、一九六八)を参照。

(13) 鄭厚云、「秋蛩草根、春鶯柳陰」。不必尽当、而語頗造微。(王世貞「弇州四部稿」(『文淵閣四庫全書』本)卷一四八、「藝苑卮言」五)

(14) 『宋元学案補遺』(『四明叢書』本)卷四六、鄭湘鄉先生厚を参照。
(15) 『建炎以來繫年要録』(『文淵閣四庫全書』本)卷一四九、紹興十三年五月辛未の詔を参照。

(16) 子瞻(蘇軾)之言、劉知幾之說也。鄭厚本此、而學者誹之。(南宋・羅泌「路史」(『文淵閣四庫全書』本)卷二七、「国名紀」四、「商氏後」議論)

(17) 『建炎以來繫年要録』卷一九、建炎三年正月戊戌条を参照。
(18) 点校本、中華書局、一九八六。

(19) 宋代に孟子の地位変化については、王曾瑜「孟子在宋代聖型地位之確立及其影響」(田餘慶主編「慶祝鄧廣銘教授九十華誕論文集」、河北教育出版社、一九九七)を参照。

(20) 「鬼説之」嘆曰、「平生著述、悉為灰燼、惟『易』不可以已。」(『宋元学案』景迂学案、八六一頁)

(21) 明・陶宗儀纂「說郛」(涵芬樓百卷本)卷三二所収。また、南宋の余允文(隱之)や朱熹も「藝圃折衷」の議論を批判している。「朱熹集」(点校本、四川教育出版社、一九九六)卷七三、「說余隱之尊孟辨」鄭公藝圃折衷(あるいは「宋元学案補遺」卷四六、藝圃折衷条)を参照。

(22) 『易』伝における対立の観点については、大濱皓「『中国的思维的伝統——対立と統一の論理』(勁草書房、一九六九)本章「易伝」を参照。

(23) 『二程集』(点校本、中華書局、一九八二)所収。

(24) 前掲註(22) 大濱書本章「二程子」一四八頁を参照。

(25) 李純甫の思想については、前掲註(11) 三浦論文七九—八九頁、のち三浦書上篇第一章四を参照。

(26) 清初の汪琬は『鳴道集説』を、「推老・莊・浮屠之言、以為能合於吾孔・孟。又推唐之李習之(翱)・宋之王介甫(安石)父子・蘇子瞻(軾)兄弟、以為能陰引老・莊・浮屠之言、以證明吾孔・孟諸書」(『宋元学案』屏山鳴道集説略に引く、三三二―三七頁)と評している。

(27) 四部叢刊本。三つの「過」については、原文には「過於深也」「過於高也」「過於厚也」とある。

(28) 鄭氏未能真知堯舜、而好為太高之論以駭世、若商鞅之談帝道。(朱熹「詭余隱之尊子孟辨」、三八五―四頁)

(29) 王若虚にとつて、この「真偽」の用例はおじの周昂の影響を受けたものと推察される。『澤南詩話』巻中には「善乎、吾舅周君(昂)之論也。曰、『宋之文章至魯直(黃庭堅)已足偏仄處。陳後山(師道)而後、不勝其弊矣。人能中道而立、以巨眼觀之、是非真偽、望而可見也。』若虚雖不解詩、頗以為然」(七十二頁)とある。

(30) 王若虚の「真」の重視については、郭紹虞がすでに着目していたが、その意味に關しては言及していない。前掲註(4)郭書下巻第二篇三章二節を参照。

(31) 文章を「小技」と言うのは、杜甫「文章一小技、於道未為尊」(貽華陽柳少府)詩)に基づいている。詩を「閑言語」と見るのは、程頤「某素不作詩、亦非是禁止不作、但不欲為此閑言語」(『河南程氏遺書』卷一八、伊川先生語四、三三九頁)に基づいている。

(32) 『周敦頤集』(点校本、中華書局、二〇〇九)所収。

(33) 古之学者一、今之学者三、異端不与焉。一曰文章之学、二曰訓詁之学、三曰儒者之学。欲趨道、舍(捨)儒者之学不可。(『河南程氏遺書』卷一八、一八七頁)

(34) 点校本、中華書局、一九八六。

(35) 人於外物奉身者、事事要好。只有自家一箇身与心、卻不要好。

苟得外面物好時、卻不知道自家身与心卻已先不好了也。(『河南程氏遺書』卷一、二先生語一、一〇頁)

(36) 朱弁「風月堂詩話」(点校本、中華書局、一九八八)卷下、「客或謂予曰」以下、一一五頁を参照。

(37) 『宋史』卷三七三、本伝、及び「朱熹集」卷九八、奉使直秘閣朱公行状。朱弁と晁説之との關係については、小栗英一「朱弁について」(『人文論集』静岡大学人文学部社会学科・人文学科研究報告)三六、一九八五)を参照。

(38) 郭紹虞も王若虚が朱弁の詩論の影響を受けたと述べている。前掲註(4)郭書下巻第二篇三章二節二目を参照。

(39) 『黃庭堅全集』(点校本、四川大学出版社、二〇〇一)所収。

(40) 日本国立公文書館蔵写本。ここでは徐永明「宋濂年譜」(浙江大学出版社、二〇一一)二二頁による。

(41) 『宋濂全集』(浙江古籍出版社、一九九九)所収。以下宋濂の詩文集はすべてこれによる。

(42) 『浦陽人物記』巻下、「文学篇」呉業伝、贊曰、一八五〇頁。

(43) 作文如用兵。兵法有正有奇・正是法度、要部伍分明。奇是不為法度所縛。拳眼之頃、千變万化、坐作・進退・擊刺、一時俱起。及其欲止、什自婦什、伍自婦伍、元不曾乱。(『浦陽人物記』呉業伝、一八五〇頁)

(44) 兵法での「正・奇」という対立的な概念は、もともと孫子の観点である。この点、前掲註(22)大演書本章「孫子」一一四頁が参考に資する。

(45) (方鳳)嘗謂學者曰、「文章必真実中正、方可伝。他則腐爛漫漶、当与東華塵土俱尽。」性不喜仏・老。(中略)黃晋卿(潛)、呉立夫(萊)、柳道伝(貫)諸文章家皆出其門。(『宋元学案』卷五六、「龍川学案」文学方存雅先生鳳、一八五七頁)

(46) 『四庫提要』淵穎(呉業)集条、黃文獻(潛)集条、待制(柳

貫」集条を参照。

(47) 『宋元学案』卷五六、「龍川学案」真文吳淵穎先生葉を参照。

(48) 『宋元学案』卷八二、「北山四先生学案」文憲宋潛溪先生謙を参照。宋謙と師の關係については、陳葛滿「宋謙交游考——与師長交游部分」(『浙江師大學報』一九九二—二)を参照。

(49) 『四庫提要』浦陽人物記条を参照。

(50) 宋謙が「礼記」檀弓を重視するのは、蘇軾の影響と思われる。黃庭堅「与王觀復書」三首の一に、「往年嘗請問東坡先生作文章之法、東坡云、『但熟読『礼記』檀弓、当得之』」(『宋黃文節公全集・正集』卷一八、四七〇頁)とある。

(51) 後年に宋謙が弟子のために著した「文原」でも、「文学篇」序と同様に道学的「氣」論を基礎とする上で、「余之所謂文者、乃堯・舜・文王・孔子之文、非流俗之文也。学之固宜」(『芝園後集』卷五、「文原」序、一四〇三頁)という「以道為文」説を述べている。この説では、「氣」は文を作る価値を賦与する役割を担うため、これを涵養しなければならぬとする(いわゆる「為文必在養氣」)。陳葛滿「宋謙・養氣・説述評」(『高校社会科学』一九八九—一〇)を参照。また、前掲註(4)郭書下巻第三篇一章一節、王春南「宋謙評伝」(南京大學出版社、一九九八)第七章一(「養氣」一三七—一三九頁)も宋謙の「氣」を学理的な観点と見なしている。

(52) 詩論としての「氣」の概念は、南宋時代にすでに嚴羽「滄浪詩話」などにおいて論じられている。荒井健「滄浪詩話」と「潜溪詩眼」——宋代詩学おほえがき(『東方学報』四四、一九七三—二)のち「秋風鬼雨…詩に呪われた詩人たち」所収、筑摩書房、一九八二—二五二頁以下)を参照。

(53) 宋謙の詩論については横田輝俊「明代文学論の展開(其一)」(『広島大学文学部紀要』三七〔特輯号〕、一九七七—二二)のち

『中国近世文学評論史』、漢水社、一九九〇、第二部一章(七)や張滌云「論宋謙の詩学理論」(『華中師範大學學報』一九九七—五)に詳しい。ただし張滌云論文や左東嶺「論宋謙の詩学思想」(『首都師範大學學報』二〇〇九—四)では、宋謙の「林伯恭詩集序」における「氣」の意味を、個人的な「性格」や「個性」(張、六四頁)あるいは「氣質」や「習性」(左、一〇三頁)と見なしているが、これは宋謙の原意とは異なると思われる。

(54) 宋謙の「送李生序」に「古之育才者、不求其多才、而惟養其氣。培之以道德、而使之純。厲之以行義、而使之高。節之以礼、而使之不乱。薰之以樂、而使之成化。及其氣充而才達、惟其所用而無不能」(『朝京稿』卷四、一七二頁)という論述がある。これを見ると、宋謙は「道德・行義・礼・樂」をもって士人の「氣」を道德的に涵養するという観点を持っていると言える。

(55) 詩者人心之感物、而形於言之餘也。心之所感有邪正。故言之所形有是非。(中略)惟「周南」「召南」、親被文王之化以成德、而人皆有以得其性情之正。(『朱熹集』卷七六、「詩集伝」序、三九六—六頁)

(56) 『叢書集成初編』本。

(57) 薛瑄が「聖賢の文詞」を学ぶことについてこのような態度を採る理由は、朱熹の理論に従ったためであろう。薛瑄は、「自考亭(朱熹)以還、斯道已大明、無煩著作、直須躬行耳。」(『明史』卷二八二、本伝)と言う。

(58) 南宋・安子順は「読諸葛孔明「出師表」而不墮涙者、其人必不忠。読李令伯「陳情表」而不墮涙者、其人必不孝。読韓退之「祭十二郎文」而不墮涙者、其人必不友」(南宋・趙与時「賓退録」卷九に引く)と言う。また「滝岡阡表」は一般的に「祭十二郎文」の影響を受けたといわれる。これらの文章は作文の手本として、作詩の手本である『詩経』・『楚辭』・陶淵明の詩とともに

に挙げられている。

(59) 袁震宇・劉明今『中国文学批評通史 明代卷』(上海古籍出版社、一九九六)第二章三節三目八〇頁を参照。

(60) 点校本、中華書局、一九八七。

(61) 今之学者有三弊…一溺於文章、二牽於訓詁、三惑於異端。苟無此三者、則將何歸。必趨於道矣。(『河南程氏遺書』卷一八、一八七頁)

(62) 『文淵閣四庫全書』本。

(63) 天下有殊理之事、無非情之音。(『空同集』卷五、結腸操譜序)

(64) 前掲註(9) 山口論文二一七頁を参照。

(65) 王崇文『李夢陽による「民謡」真詩』論の意義については、入矢義高『明代詩文』(初出一九七八、井上進補注、平凡社、二〇〇七増補本)五六―七八頁に詳しい。

(66) 簡錦松『李夢陽詩論之「格調」新解』(『古典文学』一五、台湾学生書局、二〇〇〇)によれば、李夢陽の「詩法」は主に音韻の規則である。

(67) 論争の時期については様々な議論があるが、ここでは触れない。

(68) 李夢陽や何景明の詩論については、横田輝俊「何景明の文学」(『広島大学文学部紀要』二五―一、一九六五、二二)、明代文学論の展開(其二)(同誌三八―二、一九七八、十二)、のち前掲註(53) 横田書第二部三章(三)所収、一八六―一九六頁を参照。

(69) 「筏喻」の典故と意味については、僧伽提婆による訳の『阿含経』巻五四『小品阿梨吒経』、また吉蔵の『金剛般若疏』巻三での注釈が平易で参考に資する。横田輝俊訳注『詩數』(明・胡応麟原著、明德出版社、一九七五)六〇頁を参照。

(70) 或問、「為文宜何師。」必謹対曰、「宜師古聖賢人。」曰、「古聖賢人所為書具存、辞皆不同、宜何師。」必謹対曰、「師

其意、不師其辞。」(『韓愈全集校注』、四川大学出版社、一九九六、二〇五〇頁)

(71) この「弘徳集自序」は、四庫本『空同集』に収められていないため、偉文図書出版社『明代論著叢刊』所収の影印本に従う。

(72) この点、文を学ぶに『漢書』から始める黄滔のような提案もないわけではない。ただ『史記』・『漢書』のみの黄滔と比べて、時代の長さや手本の量や勉強の体裁など李夢陽はより理論的・体系的な学ぶ道程を示している。

(73) 「章園餞会詩引」の中の「説者」は恐らく李東陽であろう。李夢陽の引言と全く同じではないが、意味に似た文句が李東陽の『懷麓堂詩話』にある(「文章固閑氣運、亦繫於習尚」以下)。

(74) 薛瑄も共通の論理が存在すると考え、文章を書くこと(「作詩・作文」と、文字を書くこと(「写字」)を一緒に論じているが、いずれも心を無駄に消耗させる作業と見なしている(『薛文清公読書録』巻五、論学、八二頁)。これは李夢陽の考えとは明らかに異なる。

(75) 前掲註(9) 西村論文を参照。

(附記) 本稿の執筆に際して、御教示していただいた井上進教授、資料を見せていただいた土屋洋准教授に深く感謝いたします。

(ちゃんらい) 名古屋大学文学研究科博士後期課程)