

# 古典学の現在Ⅱ

平成13年 2月

## 特集：文化的制度としての中国古典

	古と今との出会い	興膳 宏
	古典と現代：“現世からは新奇な発想を、過去からは創造の鏡を”	張 少康
	中国古典形成の第一期と第二期——周宣王の評価を中心にして	小南一郎
	二や漢簡綜考——あわせて漢文化の西域における最初期の伝播について	林 梅村
	漢代における古典の成立と変容	釜谷武志
	「讀詩之法」——朱熹における古典の内在化	齋藤希史
	規範としての古典とその日常的変容——元代類書『事林広記』所引法令考	金 文京
	『詩牌譜』研究	呉 承学
	明末清初才子佳人劇「情」観における理性的内実、およびその審美的構想	王 瓊玲
	古典詩と民間歌謡——明代公安派袁宏道の例	松家裕子
	状況変化に対応する経学——中国古典に対する晩清の再解釈(一)	葛 兆光
	晩清の女性教育における満漢対立——惠興自殺事件を読む	夏 曉虹
	伝統的書院の現代的転換——無錫国専を中心に	陳 平原
	光緒二十四年の古文	平田昌司

## はじめに

本冊には、2000年7月15日～16日の両日にわたって京大会館で開催されたシンポジウム「文化的制度としての中国古典」の講演・研究報告を収める。開催の状況に関しては、本特定領域研究のニューズレター『古典学の再構築』第8号（2000年11月発行）の88～90ページに「シンポジウム「文化的制度としての中国古典」開催報告」を執筆したので、くりかえさない。

シンポジウム当日は、日本語論文（および中国語要旨）、中国語論文とその日本語訳を、『文化的制度としての中国古典 会議予稿集』（京都大学文学研究科中国語学中国文学研究室、2000年7月、150部を印刷）として配布したが、このたびは日本語論文・日本語訳文のみを収録する。シンポジウム終了後、全ての原稿は著者による改訂を経ており、中国語論文の訳文についても改訂稿にもとづいて修正を加えた。

本報告書を『古典学の現在Ⅱ』として刊行することについては、中谷英明領域代表のご配慮をいただいた。深く感謝申し上げます。

平田昌司

# もくじ

はじめに	1
<b>I 古典はどのように時空を超えるか</b>	
古と今との出会い	
興膳 宏	4
古典と現代：“現世からは新奇な発想を、過去からは創造の鏡を” ——劉勰の“通變”論から説きおこして	
張 少康（木津祐子 訳）	20
<b>II 古典の形成と伝播</b>	
中国古典形成の第一期と第二期——周宣王の評価を中心にして	
小南一郎	34
ニヤ漢簡綜考	
——あわせて漢文化の西域における最初期の伝播について	
林 梅村（鈴木達明・神山ゆき 訳）	45
<b>III 古典の伝統とその変容</b>	
漢代における古典の成立と変容	
釜谷武志	74
「讀詩之法」——朱熹における古典の内在化	
齋藤希史	91
規範としての古典とその日常的変容	
——元代類書『事林廣記』所引法令考	
金 文京	115
「詩牌譜」研究	
呉 承学（好川聡・二宮美那子 訳）	126

IV 古典と非古典——再生産過程での相互作用

明末清初才子佳人劇「情」観における理性的内実、および  
その審美的構想

王 璵玲 (稲垣裕史・小野夕子 訳) ————— 146

古典詩と民間歌謡——明代公安派袁宏道の例

松家裕子 ————— 184

V 近代への転換期における古典・教育

状況変化に対応する経学——中国古典に対する晩清の再解釈(一)

葛 兆光 (尾崎勤 訳) ————— 203

晩清の女性教育における満漢対立——惠興自殺事件を読む

夏 曉虹 (多田麻美・大賀晶子 訳) ————— 228

伝統的書院の現代的転換——無錫国専を中心に

陳 平原 (濱田麻矢 訳) ————— 249

光緒二十四年の古文

平田昌司 ————— 283

著者・翻訳担当者一覧 ————— 302

中国語論文の原文題目一覧 ————— 303

## 古と今との出会い

興膳 宏

—

文学作品は、必ずしも作者の意図した通りに理解されるわけではありません。作者が多大な自信を持って送り出した作品が読者に歓迎されるとは限らず、また失敗作のつもりだったものが、意外に好評を博したりすることもあるものです。そうした作品理解の困難さについて、中国の六世紀の文学理論『文心雕龍』知音篇は次のように述べています。

知音は其れ難きかな。音は實に知り難く、知は實に逢い難し、其の知音に逢うは、千載に其れ一か。夫れ古來 知音は、多く同を賤しみて古を思う、所謂る日に前に進めて御せず、遙かに聲を聞きて相い思うなり。昔「儲説」始めて出で、「子虚」初めて成るに、秦皇（秦始皇帝）と漢武（漢武帝）は、時を同じくせざるを恨む。既に時を同じくするや、則ち韓（韓非）は囚えられて馬（司馬相如）は輕し、豈に明らかに同時の賤を鑿ざるや。…… 故に鑿照洞明にして、而も古を貴び今を賤しむ者は、二主是れなり」。

「知音」とは元来は音楽をよく理解することですが、ここでいう「知音」は、さらに一般化されて、書物の内容をよく理解すること、あるいは理解力にすぐれる読者といった意味に用いられています。『文心雕龍』の著者によれば、読者は「多く同を賤しみて古を思う」、つまりしばしば同時代の人を輕視して、古人を慕う傾向があるといえます。その具体例として挙げられるのは、秦始皇帝と漢武帝の故事です。秦始皇帝は、

韓非の著作を読んで、「もしこの人と会えたら、死んでもよい」とまでいった、と『史記』の韓非伝にはあります。また漢武帝は、司馬相如の美文「子虚賦」に接して、「この人と同じ時代に生まれあわせなかったのが残念だ」と嘆いた、と『漢書』の司馬相如伝には見えます。ところが、秦始皇帝と韓非、漢武帝と司馬相如は、実は同時代に生きる人であることがやがて判明し、韓非と司馬相如はそれぞれさっそく宮殿に呼び寄せられました。しかし、その後、この二人は、周囲のねたみを受けたことなども災いして、あれほど彼らに心酔していた君主に厚遇されもせず、むしろ世俗的な意味では不遇のうちに人生を終えました。これは明らかに同時代人への蔑視を示すものではないか、と『文心雕龍』はいうのです。

韓非と司馬相如の不遇は、一つの仮説を可能にするでしょう。もし彼らが秦始皇帝と漢武帝の同時代人ではなく、二人の皇帝の予想通り遙か昔の人であったなら、彼らはおそらく両皇帝の絶大な敬愛の念をその後も受け続けたにちがいないのではないかと、いうことです。いいかえれば、二人が現実に存在する同時代人だったことが障害となって、彼らは君主に真の理解を得ることができなかつたわけです。さらにいえば、むしろ生身の作者が不在であることによってこそ、作品はそれ自体として純粋に評価されうる可能性が高いとさえいえるかも知れません。

視点を換えていうなら、遥かに遠い過去と現在とは、ただ載籍を通してのみ一つの場に出会い、コミュニケーションを交わすことができるのです。『文心雕龍』史伝篇の一節、「開闢は草昧にして、歳紀は<sup>かいびやく</sup>繇邈たり、今に居りて古を識るは、其れ載籍なるか」は、まさにそのことを指摘していると考えられます。

これから、古と今とのいくつかの出会いの跡を通して、古典が現代に持ちうる可能性を検討してみることにはしたいと思います。

最初の例は、陶淵明（三六五～四二七）と蕭統（五〇一～五三一）の場合です。陶淵明の文学は、後世においてこそ大きな存在となりましたが、彼の生存中はいうまでもなく、その死後も長い間、一風変わった傍流の詩人として一部の人々に愛好されるにとどまっていました。六世紀の詩論書『詩品』で、彼が中品すなわち中程度の詩人の列に評価されていることは、六朝期における彼の文学の位置づけを反映しています。

六世紀の南朝梁における文学の中心にあって、例外的に陶淵明の文学を高く評価したのは、昭明太子蕭統でした。彼は自ら編纂した『陶淵明集』の序で、「余 其の文を愛嗜し、手を釋く能わず」と述べて、淵明の文学に心酔しきっていることを告白し、「尚お其の徳を想い、時を同じくせざるを恨む」とまで賛嘆を惜しみません。太子もまた、かつて秦始皇帝が韓非を慕い、漢武帝が司馬相如を慕ったように、陶淵明に会ってみたいといっているのです。もし、二人が仮に同時代人だったとして、出会っていたらどんな結果になっていたでしょうか。私の憶測では、その出会いから、幸福な結果はたぶん生まれなかつただろうと考えます。「あれは、ただの酒飲みの田舎親父だ」、と太子はいったかも知れません。

この憶測には根拠があります。蕭統は「陶淵明集序」において、淵明の作品のうちで、女性の美しさと女体へのあこがれを詠じた「閑情賦」だけは、「白璧の微瑕」と評して、淵明文学の唯一の欠点とまでいいきりました。「白璧の微瑕なる者は、惟だ「閑情」一賦に在り、揚雄の所謂百を勧めて一を諷する者にして、卒に諷諫無く、何ぞ必ずしも其の筆端を揺るがせん。惜しいかな、是亡きも可なり」。

こうした発言があるのは、彼の人間的資質によるもので、『梁書』の昭明太子伝には、彼が平素から「女楽」（女性による歌舞音曲）を好まなかつたことが記されています。

性 山水を愛し、玄圃（宮中の庭園の名）に穿築して、更に亭館を立て、朝士の名素なる者と其の中に遊ぶ。嘗て舟を後池に泛ぶるに、番禺侯軌盛んに稱すらく、「此の中に宜しく女樂を奏すべし」と。太子答えず、左思の「招隱詩」を詠じて曰く、「何ぞ必ずしも絲と竹とあらん、山水 清音有り」と。侯慚じて止む。宮を出でてより二十餘年、聲樂を畜えず、少時、敕もて太樂女妓一部を賜わるも、略は好む所に非ず。

どうも昭明太子には、こうしたリゴリス的な一面があったようで、別のいいかたをすれば、頑固な堅物ということです。

陶淵明の文学にはさまざまな側面がありますが、「閑情賦」のエロチシズムはその一つの側面を代表するものです。太子が「閑情賦」だけのことさら排除しようとしたのは、淵明の文学を自分の好尚によって裁断し、自分の好む隱逸詩人的なところだけを選び取ることにほかなりません。そのとき、淵明の文学世界はすでにトータルな完全性を失ってしまっているのです。ですから、昭明太子は、やはり後世の読者として陶淵明に接する方が幸せだったはずで、彼は陶淵明の文学について、いわば幸せな誤解をしていたといつてよいのですから。

### 三

第二の例は、いま話題とした陶淵明と白居易（七七二～八四六）の出会いです。蕭統よりもさらに後の時代の人で、陶淵明の文学に積極的な関心を寄せたのは、唐の白居易です。彼は親友の元稹に宛てた「元九に與うる書」（『白氏文集』巻四十五）で、陶淵明の詩について、「晉宋より已還、得る者は蓋し多きも、康樂（謝靈運）の奥博を以て、多く山水に溺れ、淵明の高古を以て、偏に田園に放にす」と不満めいたことばを述べてはいますが、そうした不満よりも、淵明を敬慕する気持の方が



実はずっと大きかったのです。

たとえば、白居易は元和八年（八一三）、四十二歳のとき、母の喪に服して下邳（陝西省）に退居していましたが、この時期に「陶潛の體に效う詩」と題する十六首の詩を作っています（『文集』巻五）。彼は淵明とちがって、このころ官界を一時的に離れていたに過ぎませんが、田舎暮らしの平淡な日々の生活が、淵明の文学をよりいっそう身近なものとして意識させたのでしょう。これらの詩の前には、一篇の序が置かれています。

余 渭上に退居し、門を杜ざして出でず、時に多雨に屬し、以て自ら娛しむ無し。會たま家醞新たに熟して、雨中に獨り飲み、往往酣醉して、終日醒めず。懶放の心、彌いよ自得するを覺ゆ。故に此に得て以て彼に忘るる者有り、因りて陶淵明の詩を詠じ、適たま意と會う、遂に其の體に倣いて、十六篇を成す。醉中の狂言、醒めて輒ち自ら晒う、然れども我を知る者は、亦た隱す無からん。

この序を一目見れば、これが陶淵明「飲酒」二十首の序の文体に倣ったものであることは歴然としています。また詩題が示すように、この連作の詩には陶淵明の詩に特有の語彙や語法が頻用されております。

この時の四十二歳という白居易の年齢が、陶淵明が「帰去來の辞」を賦して園田の居に帰った年齢とほぼ合致するのも、偶然の符合とは思えません。白居易は「陶潛の體に效う」といっていますが、「效」った結果として、両者の詩境が第三者の目に近似したものとして映るかどうかは、実はさほど問題ではありません。注目すべきは、むしろ白居易が陶淵明の生き方や文学に強い共感を覚えて、創作による自己同一化を試みたということなのです。昭明太子は、陶淵明の人と文学を敬愛しはしましたが、その作風に敢えて倣おうとした形跡は見られません。もっとも、それは現存する蕭統の作品についていう限りであって、すでに失われた

詩にそうした趣の作がなかったと断定できないことはいうまでもありません。しかし、私はやはりその可能性はきわめて小さいと思っています。

それから三年後の元和十一年（八一六）、白居易が江州司馬だったときには、自ら親しく陶淵明の故宅を訪れて、「陶公の舊宅を訪ぬ」という古詩一篇を作っています（『文集』巻七）。その短い序に、そのときの心境が記されています。

予夙に陶淵明の人と爲りを慕い、往歳 渭川に閑居せしとき、嘗て「陶體に效う詩」十六首有り。今 廬山に遊んで、柴桑を經、栗里に過ぎり、其の人を思いて、其の宅を訪ぬ。黙然とする能わず、又た此の詩を題して云う。（「柴桑」「栗里」は、淵明の故郷の地名）

また、その詩には、次のような一節があります。

我は君の後に生まれ、相い去ること五百年。五柳の傳を讀む毎に、目想い心は拳拳たり。昔 常に遺風を詠じ、著わして十六篇と爲す、今來りて故宅を訪ぬれば、森として君は前に在るが若し。…

白居易の淵明を慕う気持が並々ならぬものだったことは、これらの行間からよく読みとれます。当時の白居易は、陶淵明とちがって、左遷中の不遇の時期とはいえ、依然として世俗的な上昇志向を抱きつづけていました。しかし、彼が陶淵明に対してこれほどの熱い関心を持ったのは、単に淵明の故居が地理的に近いところにあったというだけのことではなかったはずです。

思うに、白居易は陶淵明の文学を一つのモデルとして、李白や杜甫とはちがった新しい詩の可能性を開拓する構想を考えていたのではないのでしょうか。それは、起伏の激しいパトスの表出を本質とする盛唐詩的な

行き方ではなく、平静な日常生活の次元に視点を据えながら、人生の哀  
歡を細やかに綴る、むしろ次の時代の宋詩的な方向を期せずして摸索す  
るような試みではなかったかと思えます。白居易の作品の中では、こと  
に「閑適詩」の系列に属するものに、そうした傾向が顕著に感じられま  
す。彼はいわば陶淵明の詩を手がかりとしながら、独自の文学を展開し  
ていったといえるのではないかと考えるのです。

技法的な面においても、陶淵明の詩に窺える特色ある技法が、白居易  
をはじめとする中唐の詩人たちによって忠実に受け継がれているところ  
があります。たとえば、陶淵明の詩では、詩題でその作品が制作された  
日時や場所などの状況を、同時代の六朝詩人たちとは異なって、具体的  
に記すことが少なくありません。いまいくつかの例を挙げてみます。

- a 「庚子の歳五月中、都従り還りて、風に規林に阻まる」(『陶淵明  
集』卷三)
- b 「辛丑の歳七月、赴假して江陵より還り、夜塗口を行く」(卷三)
- c 「周續之・祖企・謝景夷三郎に示す、時に三人共に城北に在り  
て禮を講じ書を校す」(曾本等、卷二)

また次に白居易の詩で、同様の状況説明をしている詩題を挙げてみま  
す。

- a' 「長慶二年七月、中書舎人自ら出でて杭州に守たり、路藍溪  
に次して作る」(『文集』卷八)
- b' 「華陽觀中、八月十五日夜、友を招きて月を玩ぶ」(卷十三)
- c' 「初め元九と別れし後、忽ち夢に之を見る、寤むるに及びて書  
適たま至る。兼ねて桐花詩を寄せ、悵然として感懐し、因り  
て此を以て寄す。元九初めて江陵に謫せらる」(卷九)

こうした状況説明の詳しい詩題は、杜甫の晩年の詩にも見られますが、白居易の詩になると、ごく普通に用いられています。日常生活の記録としての詩の役割が、いっそう顕著なものになっていったことが、このような現象を通じて端なくも垣間見られるのです。この傾向がさらに進むと、詩句中の個別の状況をより詳しくコメントする注記となります。たとえば、c'の細字で書かれた「元九初めて江陵に謫せらる」がそれで、詩を寄せた相手の元稹が当時どのような境遇にあったかを説明しており、白詩では常用される手法です。ところで、陶淵明の詩でも、cの「時に三人共に城北に在りて禮を講じ書を校す」の部分は、いくつかのテキストがそのように作っているのですが、まさに白詩の注記のような性格をすでに帯びていることに気づきます。

こうして見てくると、陶淵明の詩はいろいろな面で、白居易の文学のあり方を引き出すための一つの可能性を準備していたということもできましょう。これは、古と今とが、文学創作の未来を切り開く上で幸福な出会いをした例としてよいのではないのでしょうか。

#### 四

次は、日本の詩人を加えて、いまお話しした白居易と菅原道真（八四五～九〇三）の出会いについて考えてみます。菅原道真が生まれた翌年に、白居易は亡くなっています。わずか一年のことながら、二人は同時代人だったといえなくもありません。『白氏文集』がはじめて日本に伝えられたのは、平安時代初期の承和年間（八三四～八四八）の初めごろとされていますから、白居易の在世中にすでに彼の詩は日本で読まれていたわけです。日本の留学僧がもたらした唐代の『白氏文集』の写本は、その系統を引くテキストが今日なお伝えられており、白居易の文学を研究する上で貴重な資料となっています。

道真は早くから平安時代最大の漢詩人として高い評価を得ていますが、

その作風にはことに白居易の詩から強い影響を蒙ったとされます。渤海国の使者がわが国を訪れたときに、道真の詩稿を見て、「風製 白楽天に似たりける」と称したという話がありますから、白詩の影響は客観的にも早くから認められていたといえましょう。道真の詩は五百首以上が現存していますが、その中で白詩の影響の跡を感じさせるものは少なくありません。たとえば、彼が晩年、九州筑紫の太宰府に左遷されてからの七律「不出門」（「門を出でず」、『菅家後集』）は、おそらく道真の詩で最もよく知られているもので、晩年の不遇な心境がよく表出されています。

中でも有名なのが頷聯の「都府樓は<sup>わす</sup>纒かに瓦の色を看、観音寺は只だ鐘聲を聴く」ですが、これは白居易が江州時代に香爐峯下の山居を詠じた七律「香爐峯下に新たに山居草堂を卜して初めて成り、偶たま東壁に題す」（『文集』巻十六）のやはり頷聯の、「<sup>あま</sup>避愛寺の鐘は枕を<sup>か</sup>欹てて聴き、香爐峯の雪は簾を<sup>か</sup>撥げて看る」からヒントを得たとされています。

それだけでなく、詩題の「不出門」も、実は白居易と同じ題名の詩があることから思いつかれたに相違ありません。道真は、このころ罪を得て流謫の身だったわけですから、「門を出でず」とは、家から一歩も出でず、蟄居して謹慎している状態を示しています。一方、白居易の同題の詩は二首あって、その一は五十八歳のとき、その二は七十一歳のいずれも洛陽在住期に作られたもので、ともに俗世間から距離を置いて静かに暮らす姿をうたったものです。

門を出ざるより來のかた又た數句、何を<sup>もつ</sup>將てか日を<sup>け</sup>銷し誰と<sup>とも</sup>與に  
か親しまん。（「不出門」、『文集』巻二十七）

月に<sup>かた</sup>彌りて門を出でず、永日 來賓無し。（「不出門」、『文集』巻三十六）

白居易には、このほかにも句中で「不出門」を同様の意味に用いた詩

がいくつかあり、いわば彼の常用語だったとっていいようです。道真は白居易と同じ詩題を、意味をややずらして用いながら、不本意な現在の境遇をうまく写し出すのに成功しています。

道真は、自分が白居易の文学に親しみ、その詩風を敬愛していたことを、たびたび作品中で述べています。これも晩年の七言古詩「樂天が北窓三友の詩を詠ず」では、白居易の五言古詩「北窓三友」（六十三歳、洛陽での作。『文集』巻二十九）をふまえつつ、自分には白居易の「三友」のうち、酒と琴には縁がなく、ただひたすら詩のみを友として生きてきたが、今の自分にはそれも悲しみの相手だ、と悲痛な気持を吐露しています。

白氏 洛中 集十卷、中に北窓三友の詩有り

一友は琴を弾じ 一友は酒、酒と琴とは吾知らず

吾知らずと雖も能く意を得、既に云いに意を得れば疑う所無し

酒は何を以てか成る 麴こに水みづを和す、琴は何を以てか成る 桐に絲いとを播く

須もちいず 一曲 手を用うるを煩わすを、何ぞ必ずしも十分に便ち眉を開かん

然りと雖も 二者は交情淺し、好し去れ 我 今苦くろに拜辭せん

一方の白居易の「北窓三友」の冒頭は次の通りです。

今日 北窓の下、自ら問う 何の爲す所ぞと

欣然として三友を得、三友なる者は誰と爲す

琴こ罷ためば輒つひち酒を擧げ、酒罷ためば輒つひち詩を吟ず

三友たが遞たがいに相い引き、循環して已やむ時無し

道真の詩には、彼の白居易への傾倒が見いだされるとともに、また二

人の異質性を感じさせもします。白居易にとって、酒と琴と詩とは三者一体となって悲哀を緩めてゆとりある心境を確保するための手段となるもの、いわば彼の「遊びごころ」を支えるものでした。道真はそのうち酒と琴の「二友」を欠き、ただ詩という「一友」をよりどころにして生きてきたというのです。これは二人の個性の違いによるとはいえ、あまりにも生真面目にすぎます。

白居易には酒の詩が多いことはもとより、食生活について詠った詩も少なからずありますが、それは陶淵明とのかかわりで述べたように、彼の詩が日常生活に視点を据えながら発想されたという事実とおのずから不可分の関係にあるものです。道真の詩には、その視点が乏しい。だから、彼の詩には白居易の詩が特色とするある一面の影響は感じられても、陶淵明から白居易へと展開してきた「生活の詩」という一面は見出しにくいのです。

もっとも、中国の詩とちがって、酒がさほど詩の題材にならなかったという現象は、道真一人がそうだったのではなく、和歌まで含めての平安朝貴族文学に共通する傾向だったようです。『三国志』魏書倭人伝には、倭人の性癖を「人は性 酒を嗜む」と記していて、日本人はとも古来酒好きとして知られていたらしいのですが、大伴旅人の「讃酒歌」十三首などわずかの作品を例外として、酒を主題とした詩歌は乏しいようです。なぜ酒が文学の題材にならなかったのか、いまそのことを取り上げる余裕はありませんが、これはこれで十分考察に値する興味ある問題でありましょう。

## 五

最後に、陽城（七三六～八〇五）、北條霞亭（一七八〇～一八二三）、森鷗外（一八六二～一九二二）という三人の組み合わせを取り上げてみます。こんどは中国人一人に、日本人二人、時間的には八世紀から二十

世紀に及んでいます。

森鷗外晩年の史伝三部作の最後に位置するのが、「北條霞亭」（一九一七年）です。北條霞亭は、渋江抽斎や伊沢蘭軒とともに鷗外によって発掘された近世の人で、江戸時代後期の文化・文政期の漢学者・漢詩人です。現在の三重県伊勢市の南にある磯部町の矢の出身で、京都・江戸で修学したあと、一時京都郊外の嵯峨に隠棲していたことがあります。のち備前の著名な漢詩人菅茶山に招かれて、茶山の主催する廉塾の塾頭となりました。さらに認められて福山藩の藩儒となって、江戸藩邸に出仕しましたが、病を得て四十四歳で亡くなりました。その墓誌「北條子讓墓碣銘」は、幕末の著名な漢詩人頼山陽が書いていて、鷗外の史伝にも再々引用されています。

鷗外が霞亭に興味を引かれた動機は、霞亭が三十二歳のとき、すでに学者として一家を成す身でありながら、弟を連れて嵯峨に隠れるという不可思議な行動に出たこと、そして霞亭が唐の陽城の人と爲りを慕っていたことなどに興味を引かれたためです。山陽の墓誌によれば、霞亭の陽城に対する傾倒ぶりは相当なものでした。「北條君子讓は、唐の陽城の人と爲りを慕い、自ら一字を景陽と命づく。嘗て余に其の説を書せんことを徵むるも、時に酒間にして其の旨を詳らかにするに違あらざれば、諾して果さず」。

霞亭が敬慕した陽城のことは、『旧唐書』隱逸伝や『新唐書』卓行伝に見えていますが、また白居易の詩にもしばしば登場し、唐代では民衆に人気のある正義の味方として、のちの例でいえば宋の包拯や、日本でいえば大岡越前守忠相を思わせるような、強烈なイメージを与える人物だったようです。たとえば、「樊著作に贈る」という詩（『文集』巻一）では、「陽城は諫議と爲り、正を以て其の君に事う。其の手は屈軼の如く、擧ぐれば必ず佞臣を指す。卒に不仁なる者をして、國鈞を乗るを得ざらしむ」と、その正義漢ぶりを称えています。

陽城は進士に合格したあと、いかなるわけか仕官せず、第二人を引き



連れて中條山に隠棲しました。のち徳宗に召されて諫議大夫となるや、積極的に為政の場に参画したばかりか、白居易の詩にも描かれるように、敢然として不正に抵抗して名を挙げました。そうした経歴を持つ陽城を霞亭が敬慕して、自ら字を「景陽」（陽城を景仰する意）と名づけたことから、山陽は霞亭が陽城のような壮大な志を抱いて嵯峨に隠棲したのだろうと推測しているのです。「君は蓋し自ら其の學ぶ所の者を驗さんと欲せしなり。其の陽城を慕うは、豈に其の己れに適するを求むと雖も、亦た能く物を濟うを慕うに非ずや。然らずんば、烏んぞ能く其の樂しむ所を捨てて、役役として以て没せんや」。

鷗外が北條霞亭という埋もれた人物に関心を寄せたことには、一つの機縁がありました。たまたま、そのころ鷗外は知人を介して、霞亭が親兄弟や友人に与えた二百通に上る書簡を手に入れ、それが霞亭の生き方への関心と相俟って、鷗外の考証癖を刺激し、霞亭の伝を新聞に連載することになったのです。霞亭は、生前に『霞亭涉筆』『嵯峨樵歌』などの詩文集を出しているほか、未刊の『霞亭遺稿』などかなりの数に上る著作があり、漢詩人としても相当の手腕を発揮した人でした。ただ、鷗外はそれらを伝記考証の資料として利用しながら、霞亭の文学自体にさほど興味を寄せた様子は見られません。

しかし、実はこれまで述べたことのほかにも、鷗外が霞亭に惹かれた理由はありました。それは、霞亭や彼の家をめぐる状況が、鷗外自身のそれに類似したところがあったことです。霞亭の父は医者であると同時に儒者でもあり、郷里的的矢において土地の子弟の教育にたずさわりました。霞亭その人も、かつては医と儒の両道に志した経験を有し、また弟碧山は父の後を承けて郷里で家業を嗣ぐことになりました。森家は、鷗外の父の代に至るまで、代々津和野藩に仕えた藩医であり、鷗外をはじめ弟篤次郎も医学の道に入りました。早くから秀才の誉れの高かった鷗外は、東京大学を卒業するとすぐに陸軍に入って、軍医のコースを歩みはじめます。霞亭も鷗外も、そして霞亭があこがれた陽城もともに長

男で、兄弟仲のよかった点でも共通性があります。『北條霞亭』が書かれたのは、鷗外最晩年の時期ですが、執筆を始めるに当たり、鷗外は自分の過去を振り返って、若き日の彼にもまたかつて「中條山の夢」を抱いたことがあったと述べているのです。

按ずるに霞亭の嵯峨は元宗（引用者注、陽城の字）の及第後に隠れた中條山である。碧山・惟長は元宗の弟塔・域である。北條が起つて阿部氏の文學となつたのは陽城が起つて徳宗の諫官となつたと相類してゐる。しかし山陽も終に霞亭の口づから説くを聞くことを果さなかつた。…

わたくしは此稿を公衆の前に開披するに臨んで獨り自ら悲しむ。何故と云ふに、景陽の情はわたくしの嘗て霞亭と與に偕にした所である。然るに霞亭は、縦ひ裾を福山に解いてより後、いかばかりの事業をも爲すことを得なかつたとはいへ、猶能く少壮にして嵯峨より起つた。わたくしの中條山の夢は嘗て徒に胸裡に往來して、忽ち復消え去つた。わたくしの遅れて一身の閑を得たのは、衰殘復起つべからざるに至つた今である。（『北條霞亭』その一）

『北條霞亭』は、大正六年（一九一七）十月末から十二月末まで新聞に連載されたあと、掲載の場を雑誌に移して、その翌年までつづき、未完のまま中断されました。連載を始めるにあたって、「霞亭とは何者ぞ」と鷗外は自ら問いを發して、それに答えるために細密な考証を加えようとしてきました。すべて百六十四の章からなるこの史伝は、確かに豊富な資料を活用して、考証はまことに徹を極めるまでに詳しく徹底してなされています。だが、それによってどこまで霞亭の人間像が明らかになったかといえば、所期の目的は必ずしも達せられなかったように見えます。ひとつには、鷗外が考証という作業そのものの楽しみにはまりこんで、当初の関心事であつたはずの霞亭その人の内面にまで目を向ける余裕が

なくなったためです。またひとつには、このころ鷗外の体力がすでに衰えて、人間の内面性を深く追求するだけの精神の強靱さが失われかけていたのではないかと思います。

中断した北條霞亭の伝は、大正九年（一九二〇）秋から一年余りかけて、『霞亭生涯の末一年』の題で他の雑誌に連載が再開され、完結しました。しかし、その筆は資料に従っていっそう淡々と考証を重ねるだけで、最初のころのような情熱はもはやどこにも感じられません。末尾に近い「その十五」では、霞亭の死因についての推測がなされています。

霞亭の死因は何であつたか。その病症が二様の見解を容すと同じく、その死因も亦二様の見解を容す。病が脚気であつたら、霞亭は衝心に僵れたであらう。若し病が萎縮腎であつたら、霞亭は溺毒に僵れたであらう。わたくしはやはり衝心の或は其時期にあらざるべきを斥けて、溺毒の毎に急速なる侵襲を例とするを取らむと欲する。

松本清張『両像・森鷗外』（一九九四年）によれば、ここに述べられる二つの死因のうち、「脚気衝心」は鷗外の祖父森白仙の死因でした。また、「萎縮腎」は、鷗外自身の病気であり、八ヶ月後に彼は萎縮腎がもとで世を去ります。してみれば、ここに記されるのは、単なる霞亭の死因の詮索ではなく、松本氏もいうように、鷗外の自己診断だったわけです。これは鷗外の霞亭に対する興味が、作品完結のころには全く別のところに移っていたことを端なくも示していることになります。（鷗外の死から三十年余り後になって、彼のほんとうの死因は肺結核だったことが明らかにされたが、鷗外の自己診断はあくまで「萎縮腎」だった。）

史伝『北條霞亭』への評価はともかく、鷗外と霞亭との出会いは、残念ながら精神の深いところで実を結ぶには至らなかったようです。

\*

自然科学の達成は、一つの結論に凝縮された形で後世に伝えられます。その結論に至るまでのプロセスが、後世の人々によってくり返し取り上げられ問題にされることは、科学史など特別な場合を除いては、ありません。ニュートンの万有引力の法則にしても、アインシュタインの相対性原理にしても、すべてそうです。他方、人文科学において、古典が検討の対象となると、古と今との関係は、一定の既知の結論の上に立ったものではないはずです。今に生きる人の問題意識のあり方いかんによって、古は常に今と対話し、現代に再生しうる機縁を見いだすことができるでしょう。その意味で、古典は将来にわたってなお新しい存在であるといえるのです。

古典と現代：「現世からは新奇な発想を、  
過去からは創造の鏡を」  
— 劉勰の「通變」論から説き起こして —

張 少康  
(木津祐子訳)

中国古典文化は、無尽蔵の宝庫です。この宝庫は中国の人々にとってのみならず、世界の人々にとっても貴重な遺産です。そしてそれは現代中国と世界文明の発展に、極めて広い潜在的な影響力を有しているために、私たちの現代生活のいたるところで、中国古典文化の影が感じられるのです。千五百年あまり前、中国の著名な文化思想家であり文学理論家でもある劉勰は、その著作『文心雕龍』通變篇の中で、いまなお豊かな生命力を持つ一つの命題を提出しました。すなわち「望今制奇、參古定法：今を望んで奇を制し、古えを參して法を定む」<sup>(1)</sup>というものです。この命題は文学創作の立場から提出されたものではありませんが、その意義は文学の範囲を遥かに越え、文化思想と文化制度の歴史的発展そのものに対しても、普遍的な意義を有する輝かしき真理なのです。

「古」と「今」、「古典」と「現代」の間には、越えることのできない深い溝が有るわけではありません。むしろ両者には常に通じ合い、切り離すことのできない密接な関係が存在するのです。古典文化と古典制度を研究することには、自覚的であろうとそうでなかろうと、たしかに現実の、そして「現代」的な目的が存在します。解釈学の観点からみると、「古典」を研究する者は誰しも、自らが生活する時代と、自分をとりまく諸条件の制約に規定され、現代的な物の見方から出発することになります。このように「古典」研究には、必然的に現代意識が深く浸透しています。中国ではすでに二千年余りに、董仲舒が『春秋繁露』精華篇

の中で「『詩』に達詁無く、『易』に達占無く、『春秋』に達辞無し」<sup>(2)</sup>という考えを述べていますが、これは世界でも最も早い解釈学といえましょう。「『詩』に達詁無く、『易』に達占無く、『春秋』に達辞無し」とは、人間はそれぞれ異なる物の見方を持つためにそうなるというだけではなく、より重要なのは、異なる時代の人、それぞれの時代の烙印を消すことはできないということをいわんとするのです。漢代人にとっての「現代」からいうと、先秦の「経」はつまり彼らの「古典」であり、漢代人の「経」に対する研究は、つまりその当時の「現代」人による「古典」研究ということになります。「詩経」は文学、「易経」は哲学、「春秋」は史学と見なすことができます。ということは、董仲舒は、漢代人が先秦の文・史・哲を中心とする文化思想と文化制度を研究する時、すでに先秦の人々の認識と同じではあり得ず、必然的に漢代人としての「現代」的色彩をともなうものとなることを、早くも見抜いていたのです。

劉勰は、『文心雕龍』の、史学著作を専論した「史伝」篇において、まず高らかにこう宣言します、「開闢は草昧として、歳紀は綿邈たり。今に居りて古えを識るは、其れ載籍か」<sup>(3)</sup>と。いわゆる「今に居りて古えを識る」の「今に居り」とは、現代人の立場に立って、現代人の必要にもとづいて歴史を研究することで、「古えを識る」とは、それら今日においても重要な参考材料となる歴史経験および教訓を総括し、古代人の成敗得失の中から、いかに現代社会を治めるべきか、いかなる社会制度・方針政策を定めるべきかを理解することになります。中国の歴史に現れたあまたの王朝の創始者はみな、有能な臣下に前代の国史を編纂させましたが、なかでも唐の太宗李世民即位の後は、国史編纂の一つの高潮期でありました。房玄齡らによる『晋書』・李百薬による『北齊書』・令狐德棻による『周書』・姚思廉による『梁書』『陳書』・魏徵らによる『隋書』・李延寿による『南史』『北史』、これらの編纂が、繁栄する大唐帝国を建設するために歴史の鏡を提供することを目的としていたことは確かです。この見地からいうと、歴史的著作は決して百パーセント真実

ではなく、なにを記載して、なにを記載しないのか、すべて一定の思想性を有していることとなります。中国古代の史学著作における「実録」の原則も、当然ながら相対的な真実ということであって絶対的な真実ではありません。班固は、司馬遷『史記』の実録精神を高く評価していましたが、それと同時に、司馬遷は「大道を論ずれば則ち黄老を先にして六経を後にし、游侠を序すれば則ち処士を退け奸雄を進め、貨殖を述べれば則ち勢利を崇め貧賤を羞かしむ。これその蔽う所以なり」とも述べます（『漢書』司馬遷伝）<sup>(4)</sup>。班固のこの評価が正確かどうかは議論の余地も有るでしょうが、少なくとも司馬遷が、彼が生活していた時代の要請、そして彼自身の物の見方に照らして著述を行ったということではできるといえるでしょう。

言語学的研究からいえば、古代漢語はそもそもすでに命を失った言語であって、現代人は古代漢語で話すことができないだけでなく、実際のところ、古代人がどのように話をしていたのを真に理解する術すらないのです。我々がいま理解している古代漢語とは、古代の書記言語の一つであって、当時の口語と大きな懸隔を有していたことは疑いようもありません。たとえば言語学者によっては当時の口語に近いと認められる文献資料、たとえば明清白話小説の『水滸伝』『紅樓夢』などの類であっても、実際にはそれらも作家の彫琢を経、加工された言語であって、やはり一種の書かれた文学言語として当時の現実の口語とはやはり違いがあるものなのです。ましてやその中の少なからぬ文言的要素については言うまでもありません。敦煌変文の状況も同様です。現代漢語でも書きことばと話しことばの間には違いがあり、人々の日常のコミュニケーションは、けっして小説戯曲の会話のように進行しているわけではありません。にもかかわらず、我々にとって古代漢語の研究が極めて重要なのは、古代の書籍や文献を読んで理解するためとか、この世界で最多の人口を有する民族の言語史を研究するためとかにとどまらず、より重要なこととして、古代漢語の特徴と発展法則を総括する中から、現代漢語

の特徴と発展の中に存在する多くの法則性の問題を探究検討するためなのです。現代漢語は、古代漢語の歴史的発展の必然的結果ですから、古代漢語の変遷過程を理解しないでは、現代漢語の法則とその発展の方向を真に見極め理解することは決してできません。例えば、文字の簡略化は、漢字発展上の重要な法則の一つですが、古代には筆画がきわめて煩瑣であった幾つかの字を、人々が慣習的に俗字化して、それが定着するうちに徐々に簡略化されたようなものは自然に受け入れることができます。しかし、もしも我々が行政手段で強制的にある種の「新造」簡略字を実施しようとしたところで、決してうまくはいきません。これは現実に我々が教訓を得たことです。

そこで、劉勰のいう「参古定法」は、押し広げて言うなら、文化思想や社会制度の発展においても重要な意義を有する法則となります。古典の伝統を放棄したり、民族の伝統を蔑視するような、いかなる思想や行動も、すべて文化思想や学術研究の発展にとって不利益であると同時に、現代社会の発展にとっても不利益です。これについては、中国近現代史の中に悲しく痛ましい教訓がありました。一九一九年の「五四運動」以来、封建的迷信に反対して科学的民主を提唱したことは、これは完全に正しく、文化思想における革命であったし、大きな積極的進歩を促す力を有していました。しかし、「桐城謬種」「選学妖孽」<sup>(5)</sup>のスローガンのもと、完全に自己の文化伝統を否定してしまったのは、これはまぎれもない誤りであって、そのことによってたらされたマイナスの影響は、たいへん深刻なものだったのです。この八十年あまり、我々のはついに中国独自の文学理論を形成してはきませんでした。その重要な要因の一つは、中国古典文学理論の伝統を継承し発揚することなく、全面的に西洋化の道を歩き続けてきたことにあります。もちろん「五四」以来、マルクス主義文学理論が提唱されてはきましたが、それは中国の文学発展の現実にうまくかみ合うものではなかったし、本当の意味で科学的観点を導入して古代文学理論を総括できるものでもありませんでした。新中



国が成立して以降は、盲目的にソ連の流儀を導入し、活力あるはずの文学理論をコチコチの教条に変えてしまいました。そして「文革」の後、またもや何の検討もせずに西洋のやり方を踏襲し、甚だしきに到っては絞り滓<sup>かつ</sup>をエッセンスと勘違いしています。長い間、文学理論の領域で、我々はまさに「西学をもって<sup>ない</sup>体と為す」誤りの中から一步も出ることはなかったのです。しかも、このような状況は文学理論の領域だけにとどまるものではありませんでした。そのため、多くの奇妙な現象が今なお続いています。例えば、近現代文学の研究者に古典文学について全く無知な者がいたり、現代漢語の研究者の中に古文を読めずに古い文献を持てあます者がいる、少なからぬ現代文学理論の研究者が、古代の文学理論を何も知らない、現代詩人や作家には、繁体字（漢字の旧字体）を読むことも書くこともできない者すら相当数いる、など、このような事態は全く悲しむべきことです。厳しい言い方をすれば、そんな人間には、研究をしたりものを書いたりする最低限の資格もありません。しかし、現実には、そのような人間の方が往々にして影響力のある売れっ子ということになっているし、たいそう名声が出たりします。というのも、学術文化界を監督している者や、編集出版界の管理責任者の中に、教養も低く学問も浅薄で、時流を追いかけて騒ぎ立てることしかできず、是非の分別能力を持ち合わせていない人間が存在するからなのです。まさに、劉勰が『文心雕龍』の「知音」篇で「夫れ麟鳳と騞雉は懸絶し、珠玉と礫石は超殊す。白日は其の照を垂れ、青眸は其の形を写す。然れども魯臣は麟を以て騞と為し、楚人は雉を以て鳳と為し、魏民は夜光を以て怪石と為し、宋客は燕礫を以て宝珠と為す」<sup>(6)</sup>と云う通りです。何と悲しむべきことでしょうか。これは現代中国のいびつな現象の一つで、長期間にわたり、知識と知識人を重視せずに、書物は読めば読むほど愚かになるという極左思想を掲げたこと、とりわけ、「文化大革命」十年間の古典伝統壊滅という災難が残した苦い果実なのです。

それにもかかわらず、我々の現代生活の中では、各所に古典文化のエ

ッセンスが輝いています。数千年もの栄光有る歴史を有する中華民族は、古来礼儀を尊重する民族であって、中華の大地は一貫して礼儀の国でした。孔子の「仁者は人を愛す」(7)、「自ら欲せざるは人に施す勿れ」(8)、「君子は義に喩り、小人は利に喩る」(9) ということば、また孟子の「吾が老を老びて人の老に及ぼし、吾が幼を幼んで人の幼に及ぼす」(10) は、大多数のまっとうな中国人、特に知識人の心の中に、今日でも依然としてしっかり根を下ろし大きな影響力を持ち続けていて、身の処し方・事の進め方の思想的規範となっています。中国の知識人は「気骨」を重んじます。その大多数の人々の生活条件は、他の諸国の知識人と比較すると、最も劣悪な部類に属するといえませんが、それでも彼らは一言の不満ももらさずに、科学文化の発展のために自らの最大の精力、すべての才知を捧げています。これはまさに、顔回が身を陋巷に置き、貧しさに安んじて真理の世界に楽しんだという偉大な精神が、現代において再現しているということにはかなりません。数多くの知識人は、十年の文化大革命の苦難の中、苦しみや恥辱を味わい尽くしたのですが、ついに自らの理想を放棄することなく、その艱難辛苦を極める状況下で、中華民族の文化・科学事業のために、たゆまぬ努力を続けてきたのです。ここからは、屈原の「発憤抒情」や司馬遷の「発憤著書」の精神を思い起こさずにはいられません。屈原は、追放されても「民衆の苦しみ多き」ことを忘れず、「仁政」の理想を実現するため「九たび死すともその憂い未だ悔いず」、むしろ「彭咸の居る所に従わん」としたのです(11)。司馬遷は残酷な宮刑の試練に会いながら、「極刑に就きて慍色無」く「方に戮さるといえども、豈に悔ゆること有らんや」(『任安に報ずる書』)(12) という精神を保ち得たのです。それもみな自分の理想を『史記』という著作に託すためでした。韓愈が強調する「不平なれば則ち鳴く」(『孟東野に送る序』) は、まさに中国の知識人が逆境の中にあって奮起し、残酷な迫害に直面しても決して屈服しないという崇高な精神に対して為された概括ですが、このような優れた伝統は、今日にあってもなお

途切れることなく発揚されているのではないのでしょうか。実に、現実が我々に告げているように、十年の「文化大革命」は、中国人民に巨大な政治的災難をもたらしたと同時に（これはすでに過ぎ去ったことです）、何より深刻な事として文化の伝統を破壊してしまいました。この点は、我々が何代もの時間をかけて修復せねばなりません。例を挙げると、「師を尊<sup>い</sup>道<sup>を</sup>を重んずる」伝統は、文化大革命で徹底的に破壊され、今に至るまで完全に回復はしていません。我が教師たち、特に小中高校の教師は、人々の心の中で当然受けるべき尊重を受けていません。しかし、歴史の長い流れの中では、これはほんの一刹那の出来事であり、「師を尊い道<sup>を</sup>を重んずる」という栄光有る伝統は、きっと中国の大地の上で再び光芒を放つでしょう。社会生活・学術文化・科学技術などの各一方で、古典伝統のエッセンスが今日も重要な影響力を持ち続けていることは、少し真剣に考えてみれば明らかなことです。もちろん、今日の社会制度と歴史上の各時代の社会制度を比べてみると、根本的な違いが生じてはいます。しかし、行政・立法・司法・監察という仕組みは同じです。中国古代の聖賢は「民の口を防ぐは、川を防ぐより甚し」（『国語・周語』）<sup>(13)</sup>という道理を理解し、帝王に臣下ないし民衆の様々な意見を吸い上げることができるよう求めて、口を封ずることは求めませんでした。これは、今日我々が強調する、輿論によって政府を監督すること、そのものではないのでしょうか。それゆえ、劉勰がいうところの「參古定法」は、彼の主義主張にとどまるものではなく、歴史と現実に対する確かな総括なのです。つまり、今日、現実における一切のものは、意識的無意識的を問わず、自覚的無自覚的を問わず、すべて「參古定法」の結果なのです。しかしながら、私が「現代」を論ずるときに「古典」を離れることができないと強調するのは、「現代」が「古典」を踏襲すべきだ、ということでは決してありません。「現代」は「古典」の繰り返しではなく、「古典」の更新なのです。「古典」のエッセンスが「現代」においてもなお生命力を持ち続けているのは、まさにそれが「現代」の必要に

照らして変革を行ない、それにともなってそこに内在する合理的要素が「現代」に復活して新たな命を勝ち得たからなのです。確かに「古典」はその時代にあっては「現代」でした。我々が今日「古典」と呼ぶものも、実際には非常に長い歴史的時間を含んでいて、それ自体が、常に「古典」から「現代」へ、また「現代」から「古典」へ変化する発展過程を有しています。中国は、古く上古の時代すでに「変」ということを重視していました。『易経』の中心にあるのはまさにこの「変」の一字であって、八卦から六十四卦、さらに変じて三百八十四爻となることについても、「変」の原理を把握していたからこそ、易象を用いて宇宙の万物を象徴づけることができたと言えるのです。ですから、『繫辞』には「爻なる者は、変を言う者なり」といい、また「日新をこれ盛徳と謂い、生生をこれ易と謂う」(14) というのです。宇宙間の事物は日進月歩で変化し、変化の中では伝統を絶えず更新し続ける、それによって、「古典」中の生命力を有する部分が新しい形式の中でさらに一層光を放つことになるのです。明代の袁宏道は『雪霽閣集序』で、「『騷』は『雅』を襲わざるなり。『雅』の体は怨に窮まり、『騷』ならざれば寄するに足らざるなり。後の人に擬して之を為す者有れども、終に肖ざるなり。何すれぞや。彼は直だ『騷』の中に『雅』を求むるなり。蘇・李（蘇武・李陵）の述別及び『十九』等の篇に至りて、『騷』の音節体致 皆変ず。然れば之を真の『騷』と謂わざるは不可なり」(15) といいます。袁宏道はこの中で真に伝統を継承することは、模倣することではなく新しい創造と発展なのだ、と指摘しています。『騷』が『雅』を継ぐというのは、その外見を踏襲することではなく、その「怨」の精神を継承することなのです。蘇・李の詩及び古詩十九首は、表面上は『騷』のリズムやスタイルとは一致はしませんが、しかしそれでも『騷』精神の真実の継承者なのです。『楚辞』が生まれた時代からいうと、『詩経』は「古典」に属し、『楚辞』は現代のものでした。蘇・李の詩及び古詩十九首からいえば、『楚辞』は古典で、蘇・李及び十九首は現代のものでした。ここで、具体的な内容

や芸術形式については暫く置き、その内在する精神に即して言うならば、『詩経』から『楚辞』、そして蘇・李詩及び古詩十九首、みな「怨」の特色を備えています。つまり不合理な現実への不満や反抗精神、そして美しい理想的社会を追求する願望があるのです。しかし、『詩経』の「怨」は『楚辞』の「怨」とは違いますし、蘇・李詩と古詩十九首の「怨」も『楚辞』の「怨」とは異なります。だからこそ、「参古定法」と「望今制奇」は、切り離すことができないのです。「望今制奇」の時に「参古定法」を忘れることはできないし、「参古定法」の時にはその目的が「望今制奇」のためであることを理解しなければならないのです。

世界は、一分一秒ごとに変化し、社会は刻一刻とその姿を変えています。蕭統は『文選』序で、「若し夫れ椎輪は大輅の始めたも、大輅にいば寧ぞ椎輪の質有らんや。増氷は積水の成す所たるも、積水にたか皆ち増氷のつめ凜たきこと微し。何ぞや。蓋し其の事につ踵ぎて華を増し、其の本をは変じては厲しきを加う。物 既に之有り、文も亦た宜しく然るべし。時に随いては変改すれば、詳悉すべきこと難し」(16)と言います。蕭子顯は『南齊書』文学伝論において、「習玩の理た為る、事久しければ則ちひが流る。文章に在りては、いよいよ凡旧を思ふ。若し新変無くんば、代つて雄たるあたわず」(17)と言っています。文学ばかりではありません。宇宙・社会全体がそうなのです。晋代の葛洪は、陳腐にも復古ばかりにしがみつき、創新を了解せぬ人々を嘲笑して、「俗士は、多くは今の山は古の山の高きに及ばず、今の海は古の海の広きに及ばず、今の太陽は古の太陽より熱からず、今の月は古の月より明るからず、と云う」と言いました（『抱朴子』尚博篇）(18)。彼はさらに言います、「古は事事醇素にして、今なれば則ち彫飾せざる莫し。時の移ろい世の改まる、理として自ずから然るなり」、「舟車の歩涉に代り、文墨の結繩に改まるが若きは、諸の後作にして前事より善く、其の功業相次ぎて千万なる者は、復た纒は拳するべからざるなり」（『抱朴子』鈞世篇）(19)と。「現代」が「古典」に対して更新を加えていくのは、歴史の必然的な発展法則です。自然環境及び社

会生活の変化、科学技術の絶え間ない進歩、大量の新しい事物の出現、人類の叡智と創造能力の強化、国と国との間の、また民族と民族との頻繁な交流、外来文化思想の移入、人々の生活習慣の改変、これらはすべて必然的に「古典」伝統の改革と創新へと向かうため、ここでも「望今制奇」の態度が必要となります。劉勰は『文心雕龍』の中で「辨騷」を「文の樞紐」<sup>(20)</sup>の一つに配列していますが、これは彼が『楚辞』を、まさに「望今制奇、參古定法」の最適の典範であると考えていたためです。彼は『楚辞』を、当時の「現代」文学として「古典」文学たる『詩経』から見ると、「奇を酌みて其の真を失わず、華を翫して其の実を墮さず」<sup>(21)</sup>を実現しうるもの、と指摘します。ここでの「真」字は、唐写本では「貞」に作っていますが、つまり「正」字です。「正」と「実」とは、いうならばそれは「取りて經の意を熔す」「風雅に同じ」き側面を示し、つまりそれはいかに「參古定法」すべきかを説いていると言えます。一方、「奇」と「華」は、「自ら偉辞を鑄し」「經典に異なる」側面を示し、これは、いかに「望今制奇」であるべきかを説くものです。中国の伝統文化についていうなら、その発展過程においては、数多くの外来文化の優れた内容を吸収し、自らを豊かな発展に導くこととなります。しかし、それは外来文化を「古典」的伝統文化に置き換えることでは決してなく、これを伝統文化と融合させ、「古典」文化に対して「揚棄」を行い、それにともなって自己の伝統文化を更新することをいうのです。この過程では外来文化にも同様に「揚棄」の問題がありますが、それはつまり外来文化を本土の文化に適合しうるようにする、ということとす。中国は後漢以降、仏教が移入され、中国の伝統文化の発展と更新に対して、極めて重大な影響を与えました。しかしこれにもプロセスがあります。私は「歴史発展における必然の道をめざして——古代文学論を母体とした現代文芸学の建設を論ず」（拙著『夕秀集』を参照のこと）<sup>(22)</sup>の中で次のように書いたことがあります。「仏教は一種の外来文化である。それが中国において伝播するにあたっては、決して中国固有

の文化に取って代わったのではなく、まず中国本土の文化と結びついたのである。六朝時代の仏教は、玄学思想を借りて発展し、六朝時代の多くの名僧、たとえば廬山の慧遠らは、みな玄学に精通していた。玄と仏とはともにいっさいを虚無に帰す。玄学思想を用いて仏学の義理を解釈することによって、仏教はようやく生き残ることができ、唐代の禅宗に到って、中国化した仏教が生まれたのであった。禅宗は六祖慧能以後、中国で最も影響力の大きな仏教学派となっており、すでにこのとき印度仏教とは大きな違いを有していました。そしてまさにそのことによって、はじめて仏教は有力に宋代の理学および明代の陽明心学に浸透し、そこから伝統儒学の発展にも重要な変革を与え得たのです。「望今制奇」と「参古定法」は切り離すことのできない、一つの問題の二側面であって、我々が古典文化や古典制度を研究し、現代の新文化を發展させ、現代の新しい制度を作り上げる上での、基本原則でありかつ指導的思想、というべきなのです。

現代中国の文化は多元化していて、単一のものではありません。実際のところ、すでに現実に存在する現代文化、伝統的古典文化、今まさに絶え間なく移入されつつある各種の西洋文化、これらのすべてが共存しているため、文化思想の現状はたいへん複雑であり、文化制度もまだまだ完備していません。私の考えでは、いま我々にとって最も必要とされ、かつ最も欠如しているのは、客観的で、正確かつ批判的な洞察力です。最も警戒すべきで、かつ最も将来性がないのは、流行やブームに寄りかかる態度です。自分の判断をとぎすまし、自己の尺度を公平にすることが重要なのです。現代であろうと、古典であろうと、西洋であろうと、我々は歴史の發展法則に叶う確かな出発点を持たねばなりません。劉勰のことは借りるなら、つまり「望今制奇、参古定法」が必要なのです。現実に立脚し、西洋に鑑を取り、古典を参照し、現代の中華民族の新文化を創り上げること、これこそ我々この世代の人間の神聖な任務であり、歴史が与えた名誉ある使命なのです。

- \* 本文中の原文の引用は、原則として訓読の形で挙げた。その際、「文心雕龍」の日本語訳については、興膳宏訳『文心雕龍』（世界古典文学全集25、筑摩書房1968）に拠った。

（訳注）

- (1) 「現世からは新奇な発想を、過去からは創造の鏡を」。（『文心雕龍』通變篇）
- (2) 「無達詰、無達占、無達辭」。（『詩』には確實で定説となった訓詁は無く、『易』には世のすべてが正しいと認めた確定した占辭は無く、『春秋』には全く疑いのないことばは無い。）（『春秋繁露』精華篇）
- (3) 「開闢草昧、歲紀綿邈。居今識古、其載籍乎」。（歴史の始まりは茫漠として、遥かに遠い時間の懸隔が横たわっている。今の世にいて古い時代を知るには、史書に頼らねばならぬ。）（『文心雕龍』史伝篇）
- (4) 「論大道則先黄老而後六經、序游侠則退處士而進姦雄、述貨殖則崇勢利利而羞貧賤、此其所以蔽也」。（大道を論ずるのに、黄老を六經より先にし、游侠を序列するのに、在野の君子より悪しき猛者を前にし、貨殖を記述するのに、権勢と榮利有る者を尊重して貧賤の者を辱めた。これらは司馬遷の公平でない点である。）（班固『漢書』司馬遷伝）
- (5) 桐城学派や文選学を罵倒することによって、古典を治めた知識人を貶めようとする語。
- (6) 「夫麒麟与騶雉懸絶、珠玉与磔石超殊、白日垂其照、青眸写其形。然魯臣以麟为騶、楚人以雉为鳳、魏民以夜光为怪石、宋客以燕磔为宝珠」。（麒麟や鳳凰と騶や雉の間には雲泥の差があり、真珠・宝石と砂利・石ころではおよそ比較を絶している。その実態は白日の照らし出すところであり、肉眼によっても明瞭に弁別することができる。それなのに魯の役人は麒麟を騶と思いこむし、楚の国の人々は雉を鳳凰と間違え、魏の百姓は夜光の名玉を奇怪な石と思い、宋の阿呆はただの石ころを宝石と信じこんでいた。）（『文心雕龍』知音篇）
- (7) 「仁者愛人」。（『論語』子罕篇）以下（10）までは原文のみを挙げる。
- (8) 「己所不欲、勿施於人」。（『論語』顔淵篇、衛靈公篇）
- (9) 「君子喻於義、小人喻於利」。（『論語』里仁篇）
- (10) 「老吾老以及人之老、幼吾幼以及人之幼」。（『孟子』梁惠王篇上）



- (11) 「雖九死其憂未悔。……（乱曰…既莫足与為美政兮、）吾將從彭咸之所居」。九たび死すともその憂い未だ悔いず。……（乱に曰く、…既に与に美政を為すに足る莫ければ、）吾將に彭咸の居る所に従わんとす、と。【九度命を失っても、なおその憂憤を悔いはしない。（乱にいう、……ともに正しき治政を行うに足るものなくなり）、私は彭咸（殷の賢臣で諫言を入れられず入水した）のおられる場所に赴こうと思う。】（『楚辭』「離騷」）
- (12) 「惜其不成、已就極刑而無愠色。……雖万被戮、豈有悔哉。」（其の成らざるを惜しみ）、已に極刑に就きて愠色無し。……万に戮さると雖も、豈に悔ゆること有らんや。【（未完成に終わることが心残りで、）極刑を受けても怒りを露わにしないでおられたのです。……必ず殺されるとしても、何の悔いも残りません。】（司馬遷『任安に報ずる書』）
- (13) 「防民之口、甚於防川。【民の口を封じようとするのは、川を治水するよりも困難である。】（『國語・周語』）
- (14) 「爰者、言乎變者也。」「日新之謂盛德、生生之謂易。」（ともに『易』繫辭伝上）
- (15) 「騷之不襲雅也、雅之体窮于怨、不騷不足以寄也。後之人有擬而為之者、終不肖也、何也。彼直求雅于騷之中也。至蘇、李述別及十九等篇、騷之音節体致皆變矣。然不可不謂之真騷不可也。【『騷』は『雅』を踏襲するものではない。『雅』の体の究極は怨の精神であるが、それは『騷』以外に寄託するに足る文体はない。後の人で『騷』の文体を真似るものがあるけれども、似ても似つかぬものである。どうしてか。それはその者が、ひたすら『騷』の中に『雅』を求めらるばかりであるからだ。蘇・李（蘇武・李陵）の別離の詩及び『古詩十九首』の詩篇の登場に至って、『騷』のリズム・スタイルはすべて一変した。けれども、それこそを真の『騷』と見なさねばならないのだ。】（袁宏道『雪澗閣集序』）
- (16) 「若夫椎輪為大輅之始、大輅寧有椎輪之質、増冰為積水所成、積水曾微増冰之涼。何哉。蓋踵其事而増華、變其本而加厲。物既有之、文亦宜然。隨時變改、難可詳悉。【いったい、輻を用いない手押し車は、天子の乗る大輅の原型であるが、大輅にはもはや手押し車の質朴さは跡をとどめていない。また、厚い氷は水が集積してできたものだが、もとの水の集積には厚い氷の冷たさは全くなかった。なぜこのようなことになるのか。思うに、それはその仕事を継承して華麗さを増し、水のものとの状態を変えて冷たさを変えていったからである。物質にもこうしたことがあるのだから、文学も当然同じはずだ。文学は時代につ

れて変化し、その変化の様はことばに尽くしがたいものである。】(蕭統「文選」序)

- (17) 「習玩為理、事久則澆、在乎文章、弥患凡旧。若無新變、不能代雄。【あつかい慣れるということは、時間がたてば惰性を生じる。文章については、より一層凡庸陳腐をきらうものだ。ここに新たな変化が加えられなければ、古いものにとって代わることはできない。】(蕭子顯「南齊書」文学伝論)
- (18) 「俗士多云、今山不及古山之高、今海不及古海之広、今日不及古日之熱、今月不及古月之朗。【俗士は多く、今の山は古の山の高さに及ばず、今の海は古の海の広さに及ばず、今の太陽は古の太陽より熱からず、今の月は古の月より明るからず、と云う。】(葛洪「抱朴子」尚博篇)
- (19) 「(且夫)古者事事醇素、今則莫不雕飾、時移世改、理自然也。……【古代は一つ一つのことが純朴であったが、今は何でも修飾をこらすようになった。時が移ろい世の中が変化するのは、理として当然のことである。……】  
「若舟車之代歩涉、文墨之改結繩、諸後作而善于前事、其功業相次千万者、不可復緘拳也。」【船や車が人の歩みにとってかわり、文墨が結繩にとってかわったことは、諸々の後の仕業で前事よりも優れていて、その功績も数多続々と生じているものは、枚挙に暇がない。】(ともに「抱朴子」鈞世篇)
- (20) 「蓋文心之作也、本乎道、師乎聖、体乎經、酌乎緯、變乎騷。文之樞紐、亦云極矣。(蓋し文心の作や、道に本づき、聖を師とし、經に体し、緯に酌み、騷に變ず。文の樞紐は、亦た云に極まれり。)(『文心雕龍』の筆を執るにあたり、私は天地自然の原理(道)に基づき、成人の教えを師とし、經書に範型を求め、緯書を参考とし、『楚辭』に變革を学んだ。文学の核心は、ここに尽されているはずである。)(『文心雕龍』序志篇)
- (21) 「酌奇而不失其真、翫華而不墮其実。【新奇さを吸収しながら正道を失わず、華麗さを賞翫しつつ実質を取り落とすことがない。】(『文心雕龍』辨騷篇)
- (22) 原題は、「走歴史發展必由之路——論以古代文論為母体建設当代文藝学」、もと『文学評論』1997年第2期に発表の後、『夕秀集』(華文出版社、北京、1999年1月)所収。

## 中国古典形成の第一期と第二期

### 一周宣王の評価を中心にして一

小南一郎

西周末年の宣王に対しては、まったく異なる二つの評価がある。その二つの評価のうち、宣王を高く評価するものの代表は、「詩経」であろう。「詩経」の小雅および大雅に収められた詩の中には、それぞれの詩に冠せられた小序が、その詩を宣王の事業を賛美したものだとしているものが少なくない。たとえば、小雅、車攻の詩につけられた小序は、この詩が作られた時代背景について、次のように説明している。

車攻の詩は、宣王の復古を歌ったものである。宣王は、内政をきっちり治め、対外的には異民族を撃ち払って、周の領土を文王・武王時代の広さにまで回復すると、車馬を整備し、兵器を整え、昔のように諸侯たちを東都洛邑に集めた。その際に、狩猟を行ない、優秀な人材を選抜して狩猟に参加させたのである。

あるいは小雅、鴻雁の詩の小序には、次のように云う。

鴻雁の詩は、宣王を賛美したものである。多くの人々が離散をして、おちつき所を失っていたとき、宣王は、人々をもとの住処に招きもどし、安住をさせた。身寄りのない者までが、すべておちつき所を得たのである。

このように宣王は、それまでの社会の混乱を鎮めて、周初の文王・武王の時代の社会を再現した、中興の英主だとされているのである。

また大雅の詩には、尹吉甫、あるいは召穆公が、宣王の事業を賞賛したものとされているものが多い。たとえば、大雅、崧高の小序は、次のように云う。

崧高の詩は、尹吉甫が宣王を賛美した詩である。宣王は、天下

を再び安定させ、立派に国都の権威を定め、諸侯たちの間をなごやかにし、申侯に褒美をあたえたのである。

あるいは、同じく大雅、烝民の小序に云う。

烝民の詩は、尹吉甫が宣王を賛美したものである。宣王は、賢者を任用し、能力ある者に仕事をまかせて、周の王室は中興したのであった。

もちろん宣王を非難したものだと言われる詩もある。たとえば、小雅、祈父の小序には、次のように云う。

祈父の詩は、宣王をそしったものである。

また小雅、白駒の小序も

白駒の詩は、大夫たちが宣王をそしったものである。

と云っており、小雅の詩のうち、宣王と関わるものの後半部分は、なんらかの意味で宣王に対する微辞を含んだものだと言われている。ただ、宣王を賛美したと言われる詩の小序には、具体的に宣王の事業が記されているのに、そしったものだと言われる詩の小序には、宣王の失政について具体的な記述がない。

「詩経」の小序の作者は、西周後半期の周王たちに対して、おしなべて批判的である。宣王の前代の厲王に関係するとされる詩や、あるいは宣王の後を継いだ、西周の末王の幽王に関係するとされる詩を、小序はすべて周王の悪政を非難したものとしているのである。そうした中で、宣王に対してだけは好意的である小序の作者の立場は、注目してよいであろう。

もちろんこれらの作品は、小序が宣王時代の作品と認めただけのことであって、元来の作品が、本当に宣王の時代に属するものであったかどうかは慎重に判断しなければならない。たとえば、小雅、六月の詩の小序では、

六月の詩は宣王の北伐を歌ったものである。[小雅の] 鹿鳴の詩が廃れた結果、人々の間のなごやかさが失われ、四牡の詩が廃れ

た結果、君臣関係が乱れ、皇皇者華の詩が廃れた結果、人々の間の信頼関係が失われ、常棣の詩が廃れた結果、兄弟の間がうまくゆかなくなり、伐木の詩が廃れた結果、朋友の關係が齟齬をきたした。……小雅の詩がすべて廃れた結果、四方の異民族がこもごも侵入をしてくるようになって、中国は衰えたのである。

と云って、周王朝が盛んであったところに作られた小雅の詩の傳承が廃れ、正しく受け継がれなくなった結果、人々の間の關係が乱れ、異民族の侵入をゆるすことになった。そうした異民族に対して反攻を加えたのが宣王であったとしている。宣王は、小雅の傳統を復興したのだとするのが、小序の基本的立場であって、そうしたことから、宣王に関わる小雅の諸篇は變小雅とも呼ばれるのである。

こうした小序の言説は、そこに見える詩の理解が、それぞれの篇の内容に即したものであると言うより、先に、特定の時代観やドグマがあって、それに適合するように説明を付けたに過ぎないとも言えるだろう。先に、宣王の復古という枠組みがあって、そうした枠組みにそって、個々の詩が位置づけられた可能性が大きいのである。

ただ、宣王の時代に比せられている詩の本文の中に、異民族への軍事行動、特に玁狁征伐への言及があることなどから言って、これらの詩が西周後半期の政治的、社会的な状況を反映したものであったことは確かであろう。同時代資料である金文の中にも、この時期、淮夷や北方の異民族などとの武力抗争を記録したものが、少なからず遺っているのである。

小序の成立は漢代にまで下り、しかも小序の時代判定や詩の成立事情についての説明には、特定のドグマで、機械的に作りあげた部分が多いことは、古くより指摘されてきた。とりわけ国風部分の時代判定や解釈に無理があることは、誰の目にも明らかである。ただ、雅・頌の部分については、小序の説明の全てを、後の時代に、観念的に作り出したものだと言断言はできぬと思われる。特に、「詩經」が成立したと推測される

西周後半期に属する詩については、小序の説明に、詩経成立期の伝承を、いく分かは留めるところがあったのだと推測されるのである。

一方、周の宣王を悪く言う古典文献の代表は、「国語」である。「国語」の冒頭、周語上には、宣王の事跡をいくつも記録しているのであるが、それらの条はみな、宣王がやろうとしたことに対して、誰かが非難をし、あるいはそれを止めるよう諫めた言葉の記録が中心をなしている。そうした諫めがあったのに、それを聴きいれず、宣王は自分の意志通りに事を運んで、社会の混乱をひどくしたという枠組みの中で、多くの物語りが語られているのである。たとえば、次のような条が、その典型である。

宣王は、南方から徴用した軍隊を〔軍事作戦に失敗して〕喪うと、大原で戸籍調査をして〔新しく兵士を徴用しようとした〕。仲山父が諫めて云った、民衆たちの戸籍調査をしてはなりません。そもそも古い時代には、戸籍調査をせずともその人口は分かっておりました。……それに理由もなく人口調査をするのは、天も憎まれるところです。ご政道に傷がつき、後継ぎの方にも迷惑をかけることとなりましょう」と。宣王は、けっきょく諫めを聴きいれず、幽王の時代になって、周王朝は滅びることとなった。

「国語」という書物は、政治的教訓物語り集という性格を備えており、主君への諫めの言葉が多く採られているのであるから、宣王への諫めを記録した条が、その中に載っているのは当然だと考えられるかも知れない。しかし、西周末年の周王のうち、「国語」周語でとりあげられているのは、厲王については二条、幽王についてはただ一条であるのに対して、宣王の関わる物語りが五条あって、そのいずれの条においても、宣王の行動について、批判的な言葉が記録されているのである。「国語」の伝承者たちの基本的な立場の中に、宣王の行動や施策を批判的な視点で見ようとする強い傾向があったことがうかがわれるだろう。

「詩経」と「国語」との間に、周の宣王に対する評価について、大き

な差異があったのはなぜなのだろう。宣王が、その初年には政治に励んで成果を挙げたが、やがて専横をほしいままにするようになり、政治を混乱させた。だから、宣王初期の政治は賛美されるが、その後半期の独裁政治は非難されているのだとする説明もある。確かに、即位の初年には政治に精勤したが、やがて政治に倦み、後半期にはなげやりな政治を行ない、社会を混乱させたという主君は、中国史上にめずらしくはない。ただ、宣王の評価が、それぞれの書物によって画然と分かれているという事態は、こうした、ありそうな理由づけだけでは、十分には説明できないのではなからうか。

「詩経」も「国語」も、ともに認めているのは、宣王がみずからの意志で積極的に軍事・政事を展開しようとしたということである。「詩経」は、宣王のそうした積極性を高く評価するのに対して、「国語」は、それを宣王の専横だとして非難しているのである。宣王が行なったとされる事業自体は同じなのであって、両者の評価の違いは、宣王による王権の積極的な発動に対する、それぞれの立場の相違を表明したものと考えられよう。「詩経」は、周王の権力の伸長を賛美する立場にあり、宣王の業績を高く評価した。それとは対照的に、「国語」は、むしろ周王の権力に制限を加えようとする立場にあったのである。

西周王朝は、文王と武王という二人の王によって創始されたとされるのであるが、その文王と武王とが併称されるのは、文王が周の王権の宗教的部分を、武王が王権の現世的部分（軍事的土地領有に関わる部分）を代表するからであった。西周後半期に盛んに作られた冊命（策命）金文が表明する観念によれば、文王は、垂直方向に、天と地とを結んだもの、武王は、水平方向に、四方を平定したものとされている。すなわち、周王の権威は、元来、文王に代表される宗教的権威と、武王に代表される軍事的権威との、両者の結合の上に成り立っていると理解されていたのである。

西周後半期になると、各地の諸侯（豪族）たちが成長し、その実力は

周王の権力と拮抗するようになる。共和時代の実態は詳しくは分からないのであるが、諸侯たちの合議組織が、周王の権力を抑えて、政治を主導していた時代であったと考えてよいであろう。そうした諸侯たちの勢力は、周王の権力に制限をはめようとしていた。冊命金文の中でも、文王・武王が天命を受けたことは言っても、武王が四方の土地を平定したことについては言及されなくなる。すなわち、周王の権威をもっぱら宗教的なものに制限し、軍事力を背景にした世俗的な権威を周王から奪おうとする強い流れがあったのである。

宣王は、そうした諸侯たちの力の伸長に対抗し、もう一度、文王・武王時代の、宗教的権威と世俗的権力とを具備した周の王権を復活させようとの意図をもって、さまざまな事業を展開したのであった。前に引いた「国語」が記している、大原で宣王が「民を料した」という事件も、周王が、直接に人民を把握しようと目論んでの施策であったのだろう。宣王の時代が周王朝の中興時期とされ、また復古の時代と呼ばれるのは、そのようにして周初の王権を復活させようとしたからであった。籀文という字体が宣王の書記官、太史籀によって作られたという伝説に何らかの根拠があるとすれば、秦の始皇帝と同様に、この時代にも、権力者によって文字の規範化が計られ、そうした施策を通じて王権の強化が計られるといったことがあったのかも知れない。あるいは、中国における正確な紀年が共和時期に始まるとされることも、この時期に政治・社会の体制が大きく変化したことを象徴するのであろう。

宣王の時代の事件として、歴史事実であったかどうかには疑問があるが、特に記憶に遺るものとして、幽霊と化した杜伯の復讐物語りがある。「墨子」明鬼篇上には、次のように云っている。

周の宣王は、その臣下の杜伯を殺したが、[実は]無実の罪によるものであった。杜伯は[死に臨んで]云った、「もし死者に意識(靈魂)がないのであれば、それはそれまでのこと。もし死者に意識(靈魂)があるならば、三年のうちに、必ずや我が君に思い知



らせてくれよう」と。それから三年して、周の宣王は、諸侯たちを集めて狩り場で巻狩りをもよおした。狩猟に加わる車は数百輛、参加者は数千人にのぼり、狩り場いっぱいにひろがった。ちょうど日中のとき、杜伯の幽霊が、白い馬に牽かせた白い馬車に乗って現われた。杜伯は、朱の衣冠を着け、朱の弓矢を手を持って、周の宣王を追いかけると、車上の宣王に矢を射かけ、その矢は心臓を貫いて、背中に達した。宣王は、車の上で倒れ、弓袋の上によりかかったまま死んだ。

「詩経」車攻篇に描かれている、宣王が、諸侯たちを集めて行なった大きな巻狩りは、その政治が順調にしていることを象徴するイベントであったと小序は説明するのであるが、「墨子」では、その巻狩りの最中に、杜伯の幽霊が現われて、宣王に復讐をしたとしている。

この杜伯は、漢の宣帝の陵墓が杜陵と呼ばれ、唐代には長安南郊に杜曲という地名が留められているように、現在の西安市と終南山との間の地域に国を建てていたと推測される、西周後期の諸侯の一人である。すなわち、杜伯は、西周の都である宗周にごく近い地域に土地を領有していたのであった。その杜伯が宣王に殺され、幽霊となって現われて復讐をしたという事件自体は、非現実的で信じがたいにしても、こうした物語りが生み出された背景として、西周後半期の、周の王権と勢力を伸ばしつつあった諸侯たちとの間の矛盾があったのだという推測は十分に可能であろう。杜伯の国が周都ときわめて近い距離にあったことが、両者の矛盾を、より尖锐化したのかも知れない。杜伯が周王に殺されるという事件は歴史事実としてあった可能性が大きい。そうした事件を背景に、杜伯の幽霊の復讐譚を成長させたのは、「国語」の場合と同様に、宣王の政治に反感を懐き、諸侯たちの立場に共感を寄せる人々であったと推測されるのである。

こうした物語りに結晶化している周の宣王は、周の王権と諸侯たちとの間の矛盾を一身に体現する人物像なのであった。「詩経」の小序や「国

語」周語が宣王の事業として伝えているところも、現実の周の宣王が行なった事というより、むしろ、周の王権側の、諸侯の勢力の伸長に対する抵抗の流れが、宣王という人物像に集中し、仮託されたという面が大きかったであろう。すなわち、西周後半期に、周王朝側から為されたさまざまな王権伸長の政策は、みな宣王の事業だということにされ、そうした架空の宣王像に対して、「詩経」の伝承者たちは賛美を表明し、「国語」や「墨子」の編纂者に代表されるような、特定の立場にある人々は、幽霊まで持ち出して、それに強く批判を加えたのであった。

この、いわば架空された宣王の時代が、「詩経」形成の歴史の中で大きな意味を持ったであろうことは、この時代のものだとされる、次のような詩の内容からもうかがわれるのである。大雅、崧高の詩を、小序が宣王を賛美したものだとしていることについては、前に述べたが、その詩の最後は、次のような表現で結ばれている。

申伯之徳、柔慧且直 揉此万邦、聞于四国	申伯の徳は、柔らかく、しかも真っ直ぐで この万邦をやわらげ、四方にまで評判が伝 わった
吉甫作誦、其詩孔碩	尹吉甫がこの楽曲を作ったが、その歌詞は 内容が豊か
其風肆好、以贈申伯	ますます善に勉めてほしいと願い、申伯に これを贈った

このように、この崧高の詩は、尹吉甫が作ったものだと表明しているのである。あるいはまた、小雅、節南山の詩は、周の幽王をそしった詩だと小序がいうが、その詩の最後には、次のようにある。

家父作誦、以究王誼	家父がこの楽曲を作って、王の誤りを詳しく 述べた
-----------	-----------------------------

式訛爾心、以畜万邦　その心を改め、万邦を大切にしてほしいと  
願ってである

その他、寺人孟子（小雅巷伯）など、西周後半期に形成されたと推測される詩には、その作り手の名が表明されている例が、いくつもある。もちろん、こうした署名を、そのまま現在の文学作品に付けられる署名と同一視してはならないであろう。むしろ、特定の集団を代表する署名であった可能性が大きいのである。しかし、こうした署名は、詩の作り手たちの主体的な意識を反映するものであったに違いなく、西周後半期における「詩」の伝承が、民俗的、没個性的な伝承から、意識的な伝承に飛躍しようとしていたことを示すものなのである。そうした飛躍を基礎にして、古典としての「詩経」は形成されたと推測できるであろう。

中国の古典の形成について、その第一期を西周の末年に置き、第二期を戦国時代に置く説は、誰に始まるのか詳らかにしないのであるが、基本的に同意できる考え方だと思っている。その第一期に形成された古典の代表が、「尚書」と「詩経」とであった。それぞれの古典を形成する材料となった伝承の一部は、西周初年にまでさかのぼる可能性を持ったものであったろうが、そうした伝承が、西周末年の社会変動の中で、大きな危機感を背景にして、結晶化し、古典を形成することとなった。「尚書」や「詩経」の中で、西周初年の文王・武王の事績、さらにさかのぼっては、周の始祖たちの事績が賛美されているのは、確かに周王朝の伝承として、そうした物語りや歌謡が古くから語り伝えられていたのであろうが、そうした恒常的な伝承が、西周末年の危機の中で、特別の意識をもって見直され、「尚書」や「詩経」といった古典に定着することになったのである。

戦国時代もまた、それまでの社会体制が変化し、秦漢帝国の形成へと歴史の流れが大きく変化する時期であった。封建制度や宗法制度に代表

される西周的な社会体制が完全に破綻し、秦漢帝国の、皇帝を絶対的な権力者とする郡県制度へと、社会の基本的な仕組みが転換してゆく。そうした社会の基本的なシステムの転換は、単に政治制度の変化を意味するだけに止まらず、それは基本的な価値観の転換を意味し、人々の精神の構造をも変化させるものであった。古典形成の第二期は、こうした大きな変革の時期に当たっており、「国語」の形成は、この時期に属するものなのであった。

周の宣王への評価からもうかがわれるように、「詩経」の基本的な立場は、周の王権を強め、理想の時代である文王・武王の時代を再現させたいとするものであった。その背景には、周の王室を中心とする、封建制度や宗法制度を基礎とする価値観を保持して行きたいという願望が強くあっただろう。それに対して「国語」の立場は、西周的な体制を前提にしながら(すなわち秦漢帝国形成に向かう歴史の流れに抵抗しながら)も、王権に一定の枠組みをはめ、諸侯たちの自主性を追求しようとするものであった。この二つの立場を、それぞれが身を置いていた、西周末年と戦国時代という歴史の流れの中に位置づけてみれば、ともに、それぞれが直面している時代の変化を拒否し、それに抵抗しようとするものであったことは興味深い。

いかなる歴史や社会環境の中で古典が形成され、凡百の作品が忘失されてゆく中で、いかなる性格の作品が古典として後世に遺るのかについては、簡単には定義しがたい。ただ、古典として遺るべき作品の中には、それぞれの時代の価値観が強く凝縮され、結晶化されて含まれていることが、不可欠な条件だとだけは言えるのではなからうか。そうした価値観が結晶化するのには、平穏な時期ではなく、むしろ価値観が動揺する、変化の時代においてであった。しかも、結晶化される価値観の基本が、新しい時代を切り開く思想を背景にするものであるよりも、むしろ滅びてゆく側の価値観が、その衰亡に際して、もう一度ふり返られたものにあることが、「詩経」や「国語」に見える宣王評価からもうかがわれる

のである。それまで、社会一般に広く認められ、特に重大には意識されることがなかった価値観が、別の価値体系と直面し拮抗したとき、はじめて、それ自体の意味について省察を加えて、みずからを結晶化させたのであった。その結晶化の度合（すなわち古典としての基本的な価値）は、時代に対して懐かれた危機感の深さに比例するものであったに違いない。

なお、ここで付言すべきは、中国古典形成の第一期、および第二期における古典形成が、それ以後の時代とでは基本的な性格を異にしていたであろうことである。漢代以降であれば、古典の形成は、そのまま一つの作品のテキストとしての定着を意味していた。しかし、第一期、第二期における古典の形成は、直接にはテキストとしての定着を意味しなかったのである。その実態には不分明なところが多いが、第一期と第二期とにおける古典の形成は、一つの固定した価値観とそれに密接に関連する一つの固定した“かたち”による文藝や思想の伝承の始まりを意味した。たとえば古典としての「詩経」は、西周末年に核となる部分が形成され、それ以後も、その基本になる価値観と形態（語彙などの表現的要素も含む）とを伝承しつつ、みずからを増幅していった。「尚書」も同様であって、西周末年にできた“かたち”を守りつつ、少なくとも戦国時代までは、自己増殖をし、新しい篇を付け加えてゆく力を保持していたのである。そうした意味で、中国古典形成の第一期と第二期とにおける状況は、漢代以後の、固定したテキストを中心とする古典の形成や伝承とは、大きく性格を異にするものであったことを忘れてはならないだろう。

## ニヤ漢簡綜考

— あわせて漢文化の西域における最初期の伝播について —

林 梅村

(鈴木達明・神山ゆき訳)

1995年夏、我々は大英図書館を訪問した際に、英国の考古学者ストーン (M. A. Stein) の未公開のニヤ漢簡をはじめて目にした。図書館の東方写本・刊本部 (Section of the Oriental Manuscripts and Printed Books) 主任フランシス・ウッド (Frances Wood) 博士のご協力のもとに、これらの漢簡について基本的な調査を行った。ニヤの考古研究の第一線にある中国の学者が、なるべく早くこの重要な資料を知ることが出来るように、わたくしは1996年から97年にかけて、二篇の論文を引き続いて発表し、その中の2点の漢簡について検討した。(1) 大英図書館がこの資料を公刊しなかったために、我々はずっとこれらの漢簡の写真版の正式な出版を待ち続けた。1998年に『大英図書館館報』 (*The British Library Journal*) は、これらの漢簡の写真版と、蘭州大学の王冀青が長年写真に基づいて進めてきた調査研究の成果を刊行した。(2) 王氏の調査は、ニヤ漢簡の由来の解明において、非常に重要な貢献を果たしたものである。以上のニヤ漢簡が発見されたのと前後して、ニヤ遺跡ではさらに二種の漢簡が発見されている。現在の学界での、この三種の漢簡に対する出土地点の研究と文字の解釈は、完全に満足しうるものではなく、この問題についてさらに検討を進めていく必要がある。そこでこの論文を著し、国内外の研究者にご教示を請うものである。

## 一、ニヤ漢簡の発見

1901年1月、スタインは初めてタクラマカン砂漠内陸部のニヤ遺跡に踏み込んだ。これ以後、この砂漠の廃墟は、彼の度重なる中央アジア調査において必ず足をとめる場所となった。スタインは、二度目の中央アジア調査で1906年10月に重ねてニヤを訪れた。このとき彼は50人あまりの大規模な調査隊を組織し、ニヤ遺跡内で思いのままに発掘を行ったのである。彼らはニヤ遺跡の北端の西側、東南のニヤ仏塔まで約8キロという場所で、大型建築群を発見した。この建築群は三つの基礎を残すだけであるが、西南の基礎は最も大きく、地表には2.75mの高さの胡楊木（野生ポプラ）の柱が見られ、室内の面積は約17×12.5mであり、N. XIV. i 遺跡と命名された。西北の基礎は規模がやや小さく、N. XIV. ii 遺跡と命名された。この二つの建築基礎の東側16mの所に、もう一つ建築基礎があり、面積は16×15.25mで、N. XIV. iii 遺跡と命名された。この遺跡は早い時期に廃棄された後、馬小屋として使用されたもので、室内の堆積物の厚さは2m以上に達し、その中心部分から、開口部の大きさが2.44×1.98mという大きな木箱が一つ発掘されている。スタインはこの木箱の中を子細に調査し、絹・毛・麻などの織物の細片、刺繍をほどこした皮革の断片、漆器の残片、木の器具、漢文が書かれた12点の木簡（1点は無字）とカラーシュティー文字の書かれた皮革の切れ端1個を発見した。ニヤ漢簡はこのようにして発見されたのである。(3)

しかしながら、人々のニヤ漢簡に対する認識には、さらに様々な曲折があった。スタインはフランスの中国学者シャヴァンヌに、ニヤなどの場所から出土した漢文文書の解説を委託、1913年、シャヴァンヌは、「スタインが東トルキスタン砂漠において発見した中国語文書」を出版したが、ここではニヤ漢簡とニヤの他の遺跡から発掘された晋簡を全く混同してしまっている。(4) 1914年、羅振玉と王国維はニヤ出土の漢・晋の文書を研究し、初めてニヤ N. XIV 遺跡出土の簡牘は漢簡とすべきもので

あると指摘し、「今ニヤから出土した木簡10点余りは、隸書は精妙で、漢末の人の字に似ており、永平年間以後のものである。(中略)おそらく後漢の中葉、精絶はまだ鄯善から離れて独立していたのであろう」と考えている。<sup>(5)</sup> 1962年、中国歴史博物館の史樹青は、ニヤ漢簡の年代について新説を提出し、<sup>(6)</sup> この漢簡の年代は、西漢或いは新代とすべきであると考えている。スタインがニヤ N. XIV 遺跡で発見した第二種の漢簡からは、史先生の見解がなかなかすぐれたものであることが示されている。この文物が発見されたのは、早く1931年1月のことであるけれども、1998年に至ってようやく学界は大英図書館の刊行した写真版によりこの漢簡の全貌をうかがうことができたのである。

1930年、スタインはアメリカのハーバード燕京学社の招請によって、中央アジア調査隊を組織し、タクラマカン砂漠へ四度目の考古学的調査に赴いた。今回、彼は以前のように、思うがままに至る所で発掘を行うことはできなかった。新疆地区の政府の監督者の監視のもとで、スタインの活動は、至る所で足止めを受け、ただニヤ N. VIII・N. XXIII 及び N. R 遺跡において、比較的大規模な発掘を行っただけであった。<sup>(7)</sup> 王冀青のスタイン日記に対する近年の調査によれば、彼のこの時の調査は、なお N. II・N. XII・N. XIV 遺跡に及んでいる。<sup>(8)</sup> N. XIV. iii 遺跡出土の簡牘が、何度も「王」に言及していたので、スタインはこの遺跡が精絶王の宮殿ではないかと推測していた。<sup>(9)</sup> 彼は人を派遣して、以前に漢文木簡が発見された遺跡について、もう一度改めて調査を進めさせたが、いかなる重要な文物も発見されなかった。

1931年1月22日、スタインが雇いあげた人夫のアブド・ジャファルはとうとう N. XIV. ii 遺跡で21点の漢文木簡を掘り出した。ほとんどは破片であったが、いくつかの簡には二行の文字が書かれていた。スタインの観察によれば、これらの木簡は、彼が漢代の烽火台から発見した漢簡の書法と様式が一致している。スタインが撮影した文書の写真(整理番号 T. O. 15・T. O. 16・T. O. 17) から見るに、N. XIV 号遺跡からは実際



には合わせて22点の漢文の簡牘が発見されており、スタインの日記で述べられている21点だけではない。同じ日の夕方、人夫のサイドが、スタインのもとにさらに4つの漢文木簡の破片を持ってきた。彼は始めN. II 遺跡で発見したと言っていたが、後にまたN. XII 遺跡の東3分の1マイルのところにあった藁の山から発見したと述べた。翌日(1月23日)、人夫のヤシンがニヤN. II 遺跡のある家屋付近のゴミの堆積の中から、1点の完全な漢文簡牘を見つけだした。スタインは三日目(1月24日)に日記の中でこう記述している。「古橋遺跡から派遣したムーサが別の3点の簡牘を持って帰ってきた。以前に既に調査した地点から得たものであるが、1点の簡牘の表面に文字が残っているだけであった。」三日目に発見された3点の簡牘は、紛れもなく全て文字が書かれていた。さもなくば、「簡牘」と称されることもないからである。この3点の簡牘にどのような文字が書かれていたかについては、スタインの日記には、それ以上説明されていない。スタインが撮影したニヤ文書の写真(T. O. 37)には、N. II 遺跡から採集された3つの漢文残簡が見受けられ、N. II. 2・N. II. 3・N. II. 4号と命名されている。明らかに、それらこそがムーサが古橋付近のある遺跡で採集したあの3点の簡牘である。なぜならスタインの第四次中央アジア探検で得られたカローシュティー文書は、1937年に、イギリスのサンスクリット学者バローによってすでに刊行されているが、その中には、ニヤN. II 遺跡のカローシュティー文書は全く含まれていないからである。<sup>(10)</sup> ならば、ムーサがこれらの簡牘を発見した地点は、N. II 遺跡のはずである。もしこの推測が誤りでないならば、スタインの第四次中央アジア探検で、ニヤでは合わせて30点の漢文木簡が得られたわけである。

スタインが中国に来たというニュースがジャーナリズムによって報道されてから、すぐに中国各界、特に知識人たちの強烈な反発を引き起こした。南京政府は新疆地方政府に電報を打ち、すぐにこの招かれざる客を国外に追い出すようにと命じた。スタインは最後の一回の新疆行きを

諦めざるを得ず、目的地を変えイランへ調査に向かった。集められた文物はカシュガルで差し押さえられ、スタインは最終的にこの中央アジア調査の報告を書き上げることが出来なくなってしまい、またカシュガルで差し押さえられた漢簡は今日まで行方が明らかでない。しかし、スタインは新疆カシュガルでこれらのニヤの古文物を写真に撮っている。その中の写真一組とネガは、現在大英図書館東方・インド省藏品部 (Section of the Oriental and India Office Collections) に所蔵されている。『大英図書館館報』がこれらのニヤ漢簡の写真を刊行する前に、王冀青とわたくしは大英図書館を訪れて、相次いでこの資料を見、それぞれ文章を書き、基本的な報告と研究を行ったのである。(11)

以上の研究によると、スタインの第四次中央アジア調査は、ニヤにおいて合わせて30点の漢文簡牘を発見した。しかしながら、大英図書館が刊行した、スタインがこの時の中央アジア調査で得たニヤ文書の写真の中には、26点の漢文簡牘しかない。その中の22点は N. XIV 遺跡で採取されたものであり、それ以外の4点は N. II 遺跡で採取されたものである。(12) 現在刊行されているニヤ文書の写真の中から、我々はサイドが N. XIV 号遺跡付近で採集した4つの漢文残簡を見つけ出すことができなかった。(13) これらの簡牘の写真の行方については、さらなる調査が待たれる。

三番目のニヤ漢簡は、近年になって発見された。1993年10月、中日合同ニヤ遺跡調査隊が五度目にタクラマカン砂漠内部へわけ入り、ニヤ遺跡を調査した。この調査では多くの重要な収穫があったが、最も重要なものは、中国側隊員の林永建らがニヤ遺跡の中で採集した2点の漢簡に他ならない。聞くところによれば、これらの漢簡はニヤ仏塔の西北約7 kmから8 kmにある家屋跡付近から発見されたという。この家屋跡の東堺の外側に、馬の飼い葉桶かと思われる遺物があり、約1.5～2 mの長さで、内側は堆積した砂で埋まっていた。飼い葉桶内の砂をきれいに除いたところ、底部に2点の木簡を発見したが、その他の遺物は発見できな

かった。そのうち1点は竹簡で、ほぼ完全な形で残っており、端に二つの漢字が書かれている。もう1点は木牘で、不完全ではあるが、表裏両方に漢字が書いてある。(14) 新疆文物考古研究所前所長の王炳華による出土地点の確認により、この遺跡がスタイン番号のN. XIV 遺跡に当たるものに違いないことが確かめられた。他に上海博物館の王樾の考証によれば、この残簡は秦漢の小学字書『蒼頡編』の残欠である。(15)

## 二. ニヤ漢簡の釈文

1985年、我々は出土地点ごとに、ニヤなどの地から発見された漢晋時代の木簡・紙片について、改めて整理を行い、1から728の統一番号をつけた。(16) 検討と今後の研究に便利であるように、我々はニヤ第二種漢簡、中日合同ニヤ遺跡調査隊が新たに発見した漢簡にもこの番号を与えている。第718から728号は、シャヴァンヌが解説し、後に羅振玉・王国維の校訂を経たものである。(17) 第729から754号は、王冀青が解説し、これまで我々がその中の2点の簡(729と752号)についてのみ検討したものである。755と756号は、上海博物館の王樾が解説したものである。(18) 先人の研究の基礎の上に、大英図書館が刊行した写真と1995年に我々が当該図書館で撮影した写真に基づいて、本論文では、現在発見されている39点のニヤ漢簡について下記のとおり全体を通しての解釈をおこなった。我々の校訂した文字については、全てに説明を加えた。いくつかの釈文は、依然として満足できるものではないが、写真があまり鮮明でないため、やむなく従来の解説をそのまま採録し、識者にゆだねることとする。

718 (N. XIV. iii. 1)

大(太)子<sub>三</sub>美夫人叩頭，謹以琅玕 | 致問 (正面)

夫人春君 (背面)

(太子とその美夫人、叩頭し、謹んで琅玕をもって、夫人春君にごあいさつ致します。)

林按：「美」は、シャヴァンヌは「笑」字に釈し、羅振玉と王國維は校正して「美」とする。重文符号の「二」を、シャヴァンヌは釈していない。境界を示す符号の「|」は、シャヴァンヌは数字の「一」と釈す。この漢簡中の重文符号は、二字の重文をあらわすと考えるべきである。つまり、この簡の文は次のように読むようにする。「太子・太子美夫人叩頭、謹以琅玕、致問夫人春君。」

719 (N. XIV. iii. 2)

臣承德叩頭，謹以玫瑰 | 再拜致問 (正面)

大王 (背面)

(わたくし承德、叩頭し、謹んで玫瑰をもって、再拜して大王にごあいさつ致します。)

林按：境界を示す符号の「|」は、シャヴァンヌは数字の「一」と釈す。

720 (N. XIV. iii. 4)

王母謹以琅玕 | 致問 (正面)

王 (背面)

(王の母、謹んで琅玕をもって、王にごあいさつ致します。)

林按：境界を示す符号の「|」を、シャヴァンヌは数字の「一」と釈す。

721 (N. XIV. iii. 5)

奉謹以琅玕 | 致問 (正面)

春君，幸毋相忘 (背面)

(謹んで琅玕をもって、春君にごあいさつ致します。まだ私のことを忘れずにいてくださいますでしょうか。)

林按：境界を示す符号の「|」は、シャヴァンヌは数字の「一」と釈す。

722 (N. XIV. iii. 6)

休烏宋耶謹以琅玕 | 致問 (正面)

小大(太)子九健持 | (背面)

(休烏宋耶、謹しんで琅玕をもって、小太子九健持にごあいさつ致します。)

林按：この筒の表面の境界を示す符号「|」は、シャヴァンヌは数字の「一」と積す。裏面の「|」は、シャヴァンヌは積していない。

723 (N. XIV. iii. 7)

蘇且謹以琅玕 | 致問 (正面)

春君 (背面)

(蘇且、謹しんで琅玕をもって、春君にごあいさつ致します。)

林按：境界を示す符号の「|」は、シャヴァンヌは数字の「一」と積す。

724 (N. XIV. iii. 8)

蘇且謹以黄琅玕 | 致問 (正面)

春君 (背面)

(蘇且、謹しんで黄琅玕をもって、春君にごあいさつ致します。)

林按：境界を示す符号の「|」は、シャヴァンヌは数字の「一」と積す。

725 (N. XIV. iii. 9)

二畦□□////

726 (N. XIV. iii. 10)

君華謹以琅玕 | 致問 (正面)

且末夫人 (背面)

(君華、謹しんで琅玕をもって、且末夫人にごあいさつ致します。)

林按：境界を示す符号の「|」は、シャヴァンヌは数字の「一」と積す。

727 (N. XIV. iii. 11)

卯 之八

728 (N. XIV. iii. 13)

午 十

729 (N. XIV. ii. 1 / T. O. 16)

1. 大宛王使羨左 (佐) 大月氏 使上所……////

2. 所寇。願得漢使者使此。故及言：兩□□羨////

林按：簡の文に二度出てくる「羨」字は、王冀青は両方とも「坐次」と釈す。一行目の「使」字は、王冀青は「及」と釈す。「寇」は、王冀青は「覆」と釈す。二行目の「使此」、我々はもともとは「進奉」と読んでいたが、王冀青は「並比」と釈す。両案ともに確実ではない。

730 (N. XIV. ii. 2 / T. O. 15)

廿三土，王立。王禁秦人等，見賊藏贓（匿）之使者貴人□□□人戟□□都使者大人

(……二十三土、王が即位する。王は漢人たちを足止めし、賊が隠匿していた使者・貴人……)

731 (N. XIV. ii. 3 / T. O. 15)

王姁

732 (N. XIV. ii. 5 / T. O. 16)

1. ////□，而馬必強於人 (……、馬は必ず人間よりも強い。)

2. ////左將軍、右將軍至 (左將軍・右將軍至り)

林按：「於人」、王冀青は釈して「於□人」とする。

733 (N. XIV. ii. 6 / T. O. 15)

極而土德起也。 (……極まって、土徳が起こる。)

734 (N. XIV. ii. 7 / T. O. 16)

體者，明黃室之烈也。新////

(……体というのは、黄皇宮 (新の王宮) の輝かしさを明らかにするものである。新……)

林按：「室」、王冀青は「堂」と釈す。「新」、王冀青は「親」と釈す。

735 (N. XIV. ii. 9/ T. O. 15)

(判読不能)

736 (N. XIV. ii. 10/ T. O. 15)

將軍龍年□大小莫□□□□□□////

737 (N. XIV. ii. 12/ T. O. 37)

////□□□馬糞□□□□□□////

738 (N. XIV. ii. 13/ T. O. 37)

至府行□□府□////

739 (N. XIV. ii. 14/ T. O. 16)

池中皆空，井中水泉減少，不足以給，人無馬////

(池の中はどこも空になっており，井戸の水も減っており，供給するのに十分でなく……)

740 (N. XIV. ii. 16/ T. O. 37)

////□□□天内，難以告鎮中安寧。

林按：「告」、王冀青は釈さず。

741 (N. XIV. ii. 17/ T. O. 16)

////賢聖以兩者□□////

林按：「以」、王冀青は「及」と釈す。

742 (N. XIV. ii. 18/ T. O. 37)

(判読不能)

743 (N. XIV. ii. 19/ T. O. 37)

////□爲先代之後，禮爲新賓也。皇

(□は先代の後とし、礼としては新の皇室の賓客とする。皇)

林按：「皇」、王冀青は「裏」と釈す。

744 (N. XIV. ii/ T. O. 16)

唯元肆母曰善\_庶人明斯////

林按：重疊符号の「𠄎」、王翼青は積さず。この簡は次のように読むようにするのもかも知れない。「唯元肆、母曰『善』。善，庶人明斯。」

745 (N. XIV. 11/ T. O. 16)

皇帝大軍////

(皇帝の大軍)

林按：「大軍」、王翼青は「以大軍」と積す。

746 (N. XIV. 11. 4 / T. O. 26)

皇帝赫然斯怒，覆整英旅，命遣武臣，張弓發 簇////

(皇帝は火の燃えるように怒り、優秀な軍隊を整え、命令して武臣を遣わして、弓を張らせ鏃(矢)を発射させる)

林按：「發」、王翼青は「設」と読む。；「簇」字は、上半分が残っているだけで、王翼青は「瓊」と読む。最後の一字の前には簡冊をつなぎ止めておくための空白部分がある。

747 (N. XIV. 12. 8/ T. O. 26)

//// (新戊) 亭神井、諸田、諸溝者，明新室，以新爲號。成記

林按：「新戊」の両字は右半分が残っているだけで、王翼青は「新□」と積す。「諸田諸溝」、王翼青は「詔田詔漢」と積す。「記」、王翼青は「乾」と積す。

748 (N. XIV. 15/ T. O. 37)

月壬寅朔，大……////

林按：「月」、王翼青は積さず。

749 (N. XIV. 20/ T. O. 37)

////遷難解頓□□頓////

750 (N. XIV. 21/ T. O. 37)

(判読不能)

751 (N. II. 1 / T. O. 37)

1. ////工室府。乙未，□羊一

2. ////□夫出並入・出入三□



林按：第一行：「室」、王冀青は「堂」と釈す。「乙」、王冀青は「之」と釈す。「一」、王冀青は釈さず。第二行：「夫」、王冀青は「羊」と釈す。「入」、王冀青は「之」と釈す。符號「・」、王冀青は釈さず。「出入」、王冀青は「土以」と釈す。「三」、王冀青は釈さず。

752 (N. II. 2 / T. O. 37)

1. □□□武……////

2. 漢精絶王，承書從（事）////

（漢の精絶王は、書を受けとって……）

林按：「承」、王冀青は「奉」と釈す。「事」字は上半分が残っているだけで、王冀青は釋さず。

753 (N. II. 3 / T. O. 37)

////□半如其////

林按：この殘簡は写真では逆さまになっており、王冀青は明らかに簡に書かれた文字を逆に読んでしまっており、二行の字があると考えている。（その結果）一行目は釈さず、二行目は「宴服未□」と読む。

754 (N. II. 4 / T. O. 37)

////□羊一・若出□////

林按：「出」、王冀青は釈さず。

755 (N. 14. 1)

溪穀阪險丘陵故舊長緩肆延渙□ （正面）

入全人 （背面）

756 (N. 14. 2)

廿升

林按：廿，王榭は「廿」と釈す。1996年夏，我々は新疆文物考古研究所の文物倉庫にてこの漢簡を見ることができた。その時のメモによると、最初の一字は「廿」と読めるようである。

### 三. ニヤ漢簡の時代及びそれに関係する問題

ニヤ漢簡は時代に基づいて西漢簡・新莽簡および東漢簡の三グループに大別でき、以下それぞれについて検討する。

#### 第一. 西漢期資料群

史樹青がニヤ漢隸簡を西漢簡あるいは新莽簡であると定めた説はすぐれた見解であるが、ただし中で何度も「王」と言っているところからみて、西漢時代のものとすべきである。なぜなら新莽の始建国元年(9年)に西域の諸王はみな呼び名を「侯」に改められたからである。<sup>(19)</sup> これらの漢隸簡が至る所で横線の「|」を用いて境界を表す符号としていることに注目したい。この符号は以前シャヴァンヌが数字の「一」と読み、後の者はみなこれに従っている。我々は『楼蘭ニヤ出土文書(楼蘭尼雅出土文書)』で初めてこれを訂正したが、それは、この中の一簡(722号)で「小(大)太子九健持」等の文字のすぐ後に続いてこの符号が書かれており、これらの漢隸簡に頻繁に見られる「|」は境界符号であって数字の「一」ではないことがわかるからである。この種の境界符号は包山楚簡や江陵鳳凰山楚簡にも見られる。横線を境界符号とするのにはいろいろと弊害があり、その後しだいに斜線「/」に取って代わられた。陸錫興はこれについて考証し、「横に区切る符号は横の一本線であり、形が数字の「一」と似ているため、混同して間違えやすかった。仰天湖楚簡の横線を数字の「一」と解釈したような例である。西漢中期以後、横線符号は基本的に廃止されるか、または斜めに区切る記号の形で残された」と言う。<sup>(20)</sup> ニヤ漢隸簡の境界符号は依然として斜線ではなく横線を使用しており、時代は西漢中期より後ではなく、一緒に出土した他の3簡もこの時期に属するはずである。

王冀青は「漢精絶王」簡(752号)・「大宛王使」簡(729号)を西漢簡とした。この見解は我々の研究結果とはからずも一致した。これ以外に、「馬必強于人」簡(732号)と「大宛王使」簡の字体・簡牘の形式はみな

同じであり、同一の簡冊のものであるはずだ。「大宛王使」簡は西域が匈奴に侵略され、大宛王と大月氏の使者が漢に来朝し、西域の綱紀の維持を求めたことを述べている。この事件は漢の元帝の建昭三年(前36年)に陳湯・甘延寿が北匈奴の鄯支単于を討伐した直前に起こったようである。「漢書」甘延寿伝に陳湯の言葉を引いて、「西域は本来匈奴に属していたもので、今や鄯支単于はその威名を遠方にまで轟かせ、烏孫・大宛を侵し凌ぎ、常に康居のためにはかりごとを立て、これらの国を降服させようとしている。もし康居がこの二国を手中に収めたならば、北に伊列を攻め、西に安息を取り、南に大月氏・山離烏弋を排撃して、数年の間に、西域の諸国は危機に陥るであろう」という。正史は大宛と大月氏がこの時使節を出したことに触れないが、敦煌漢簡は宣帝・成帝の時期(前73～前7年)に大月氏の使者が漢に来朝したことを記録する。(21) それならば、「大宛王使」簡は漢の元帝の建昭三年の少し前に書かれたものかもしれない。

ニヤ漢簡の時代区分に関して、我々はまた一つの重要な手がかりを見つけた、すなわち両漢の「尺牘(簡)」の長さの変化から時代を判定することである。漢代では尺牘あるいは尺簡が通用していた。ある学者が70年代初頭に居延甲渠官遺跡から出土した簡冊について統計をとっている。これらの漢簡は西漢簡が圧倒的多数を占め、そのうち完全な簡牘は全部で850点、うち長さ22から23cmの簡牘が750点にもおよんだ。(22) そこで西漢の尺牘(簡)の長さはおよそ22から23cmであることが分かる。考証によれば、両漢の大尺・小尺の長さの変化は以下のようになる：(23)

西漢尺：小尺23.1cm、大尺27.72cm。

新莽尺：23.1cm。

東漢尺：23.2～23.9cm。

ニヤで新たに発見された「甘什」簡(756号)は全長23.1cmで、東漢の尺牘の長さ(23.2～23.9cm)よりやや短く、西漢あるいは新莽時代の簡

であるはずだ。調査によれば、西漢簡の「廿」の字は、遅くとも新莽の始建国三年（11年）にはすでに「二十」と書かれていた。<sup>(24)</sup> 第756号簡には「廿」の字が書かれてあるので、西漢簡である。ニヤ『蒼頡篇』簡はこの簡と一緒に出土したものであり、これもまた西漢時代のものである。

王冀青は書法の風格から推定し、「工堂（室）府」簡（751号）・「宴服未（半如其）」簡（753号）・「羊一」簡（754号）及び「至府行」簡（738号）などの「4点の木簡は、書法は雑で、第一次中央アジア調査で得た晋代の木簡の書法と類似している」と言うが、これは必ずしもあたっていない。敦煌と居延の漢簡には「書法が雑な」例がかなりあり、単に書法が雑であるかどうかだけによって時代区分するのは事実上非常に難しい。まして4点の簡はみな漢簡と一緒に出たという関係を有するのである。このうち751・753及び754号簡と「漢精絶王」簡（752号）はみなニヤN.II遺跡から出土したものである。スタインが連続した番号を与えているのは、それらが同一地点から出土したものであることを示そうとしたものなのかも知れない。別の1点（738号）と多量の西漢簡・新莽簡はN.XIV.ii遺跡から一緒に出土したのである。新疆博物館の李遇春はかつてニヤ遺跡において「司禾府印」と彫られた漢印1点を発見した。<sup>(25)</sup> この漢印は、漢代に精絶国が中原の政治制度を実行したことがあり、「府」のたぐいの行政機構を設けていたことを証明している。上述の4点は二つの異なる遺跡から出土しているが、それぞれ「府」について言及しており、これは漢代の精絶国の制度にほかならない。これを晋簡より以前のものだと判定する十分な根拠が無いうちは、我々はただこれらをみな漢簡と見なすことしかできない。

## 第二. 新莽期資料群

王冀青は「土徳」簡（733号）・「新資」簡（743号）・「明新室」簡（747号）を新莽簡に入れる見解を示した。この説には賛成できる。説明しておかねばならないのは、「新資」とは「新室資」の略称であり、この語

は『漢書』王莽伝に見える。そこには、「かくて莽は孺子に封爵の辞令を出して言った。『ああ爾<sup>なんじ</sup>嬰よ、昔おおいなる天は乃<sup>なんじ</sup>の太祖（漢の高祖）を佑助し、以来十二代にわたって、国を受け継いで帝位にあること二百年に及んだが、今や天命を受けて帝位につく運命は予の身にあることとなった。『詩経』にも言っているではないか、「俟れ周に服するは、天命常靡ければなり」と。爾を封じて定安公とし、いつまでも新皇室の賓客としよう。』』と言う。この他、王冀青の「明新室」簡についての解釈には多数の問題がある。実際には、この簡の文章は「新の守備兵の見張り小屋の神井・諸々の田・諸々の水路は、新の皇室を明らかにし、新をもってその名号とする。成記（〔新戊〕亭神井、諸田、諸溝者、明新室、以新爲號。成記）」と読むべきなのである。スタインが撮影した写真を見ると、王冀青が言うところの「漢」は実は「溝」の字である。新莽では地名を改め、好んで「渠」を「溝」の字に改めた。居延漢簡にしばしば見える「甲溝」は、実はすなわち新莽が改めた西漢の甲渠候官の「甲渠」なのである。『漢書』地理志・北地郡に「義渠道、莽は義溝と呼ぶ」とある。(26) それならば「溝」の前の一字は王冀青が解釈した「詔」の字であるはずがない。我々の観察によれば、この字と六字目は同じ字であり、実は「諸」の字なのである。

中国社会科学院考古研究所の孟凡人は、「皇帝以大軍」簡(745号)・「皇帝赫然斯怒」簡(746号)も新莽簡に分類し、『漢書』西域伝所載の、王莽が天鳳三年(16年)に五威将王駿・西域都護李崇をつかわし戊己校尉を率いて西域に赴かせたなどの事件と関係があるとする意見を述べている。(27) この説も賛成できるものであるが、第745号簡は「皇帝大軍」と読むべきである。

上述の5点の新莽簡以外に、別の3点のニヤ漢簡も新莽類に入れるべきである。その一つ(743号)は「黄室」の一語に言及しているが、王冀青は誤って「黄堂」としてしまった。居延の新代の簡に「中室をふせぎ、黄室をふせぐ(中室禦、黄室禦)」とある。李均明が指摘したとお

り、新莽では「宮」を「室」と称し、黄室は「黄皇室」の略称である。(28)『漢書』外戚伝に「劉氏が廃されてからは、(太后は)いつも病氣と称して朝会にも出なかった。王莽はこれを敬い憚る一方憐れんで、再嫁させたいと思い、そこでその号を改めて黄皇室主とした」とあり、顔師古の注に、「王莽は自分の王朝を土徳としたので、黄室といった。室主は、漢の公主に同じ」という。ゆえに「黄室」の簡が新莽簡であることは疑う余地がない。別の一簡(744号)は「元肆」に言及している。肆は、罪を赦すという意味である。『春秋左氏伝』莊公二十二年に「春、王の正月、大<sup>たいせい</sup>咎<sup>ゆる</sup>を肆す(多くの罪人を赦免した)」といい、杜預の注に「肆は、罪が有る者を赦すこと」とある。元は、大というのと同じである。それならば「元肆」は「大赦」という意味であり、おそらくは王莽が帝位を篡奪したのち天下に大赦を行ったことをさすのではないか。(29) ならば744号簡もまた新莽簡である。そして「池中皆空」簡(739号)は字体、簡牘の形式いずれから見ても、全て前述の新莽簡と同じであるので、新莽類に入れるべきである。

### 第三. 東漢期資料群

ニヤ漢簡の中に東漢の簡牘が有るか否かは、現在なお解決していない難問の一つである。王冀青は『後漢書』西域伝を引いて、「精絶・且末などの国が共に鄯善に滅ぼされたのは永平四年(61年)以後、永平十六年(73年)に東漢が西域と国交を回復する以前のはずである。『後漢書』西域伝に精絶国の項目が無い理由はこの点にある」と考え、そこからニヤ漢簡の時代を西漢の末から東漢の初年にかけてであると推測している。(30) しかし王冀青の長文の議論によっても、結局のところニヤ漢簡のどの1点が東漢時代に属するのかは解決できていない。

孟凡人はこの問題について議論を展開し、王冀青の言うニヤ漢簡の年代の下限についてはまだ検討すべき点があるとみている。「第一に、『後漢書』西域伝に鄯善国の伝は無いが、鄯善国は依然として存在している。ゆえに『後漢書』西域伝に精絶国の伝が無いことは精絶国が滅亡してい

たことの実証にはならない。第二に、N. XIV. ii. 2の『二十三、土、王が即位する。王は漢人たちを足止めし、賊が隠匿していた使者・貴人……（廿三、土、王立。王禁秦人等見賊藏賦之使者貴人、□□□人戦□□部使者大人）』、この内容は永平十六年（73年）鄯善と于闐が班超を欺いて匈奴の使者を匿った状況と似通っている（この時匈奴は西域諸国に多数の使者を派遣して支配を進めており、『後漢書』西域伝を参照すると、時代はおおよそ一致している）。(31) 孟凡人の見解によれば、「王禁秦人」簡は東漢の永平十六年（73年）に書かれた。この意見は非常に成立しにくい。漢簡で言う「賊」は通常匈奴を指し、「王禁秦人」簡の「賊」もそうである。簡文で匈奴を「賊」と称している以上は、精絶が当時匈奴と対立状態にあったことが証明され、おそらく永平十六年（73年）に鄯善らの国が班超を欺いて匈奴の使者を匿ったこととは何の関係もないはずである。それならばこの漢簡が東漢簡であるか否かは、さらなる論証を進めねばならない。

文献の記載によると、東漢の尺牘（簡）は全長一尺、詔書は一尺一寸のことがある。(32) 前に述べたように、東漢の一尺は23.2～23.9cmに相当し、西漢簡と比べると少し長い。我々が注目したのは、「王禁秦人」簡と「王姣」簡（730・731号）の長さがどちらも23.7cmであることである。(33) この寸法はニヤで発見された西漢簡（756号）の長さ（23.1cm）と比べると少し長く、東漢の尺牘（簡）の制度を取り入れたものと推定される。これらが西漢簡以前の物であることを明らかにする証拠が無いうちは、我々はひとまずこの東漢尺牘の特徴をそなえた2点の簡牘を東漢類に入れておく。

さきに述べたように、スタインは第二次中央アジア調査で、N. XIV 遺跡においてカローシュティー文字が書かれた皮革文書の残片1点（N. XIV. iii. 005）を発見している。この文書は中央アジア風の皮革文書の形式を取り入れ、時代はあるいは現在知られるタリム盆地最古のカローシュティー文書——鄯善王童格羅伽の紀年文書よりも早いかも知れない。

なぜなら後者はすでに中原風の簡牘文書の形式を取り入れているからである。(34) この発見はあるいは N. XIV 遺跡が最終的に廃棄されたのがカローシュティー文字がタリム盆地に浸透した時期であったことを証明するものかもしれない。

東漢の末年、中原は動揺し、辺塞は備えも無かった。中央アジアのクシャーナ・ソグドの移民は機に乗じてタリム盆地や敦煌、そして国都洛陽にまでなだれ込んだ。敦煌の漢代の長城の烽火台で発見されたカローシュティー文字帛書と、洛陽の漢魏時代の古城から出土したカローシュティー文字による井桁の銘文はみなこの時期のクシャーナ移民の遺物であり、東漢末以来カローシュティー文字とガンダーラ語がガンダーラ・洛陽間のシルクロードの *lingua franca* (橋渡し言語) となっていたことが分かる。中央アジアのクシャーナ朝文化の影響を受け、西域諸国は中央アジア文字に切り替え始めた——カローシュティー文字を公用文字とした。カローシュティー文字がタリム盆地に浸透した最初の時期については、かつて何度も論証したように、東漢の靈帝の治世とする見方に傾いている。(35) もしニヤ漢簡の中に東漢簡が有るならば、その時代の下限はおおよそこの時期に在るだろう。

1963年、陳夢家はすでに「西域漢簡」の概念を提起したけれども、当時西域漢簡の名の下にまとめられたのは1932年に黄文弼がロプノールの北岸で発見した一組の楼蘭漢簡のみであった。(36) ニヤ漢簡の出版は、近年和田山普拉古墓地で発見された于闐漢簡と並び西域漢簡の内容をきわめて豊かにした。(37) 以上の議論によって、現在発見されたニヤ漢簡の中で西漢時代に属することが明らかになったものは全部で20点、新莽時代に属することが明らかかなものが全部で8点、東漢時代に属することが明らかになったものはわずか2点である。出土地点から見れば、ニヤ N. XIV. iii 号遺跡から出土した11点はみな西漢簡であり、ニヤ N. XIV. ii 号遺跡から出土した22点は西漢・新莽簡もあれば、東漢簡もある。ニヤ N. II 遺跡で発見された4点はみな西漢簡である。ニヤ漢簡の出土地点



は、漢代の精絶国の遺跡が主にニヤ N. II から N. XIV 遺跡一帯に分布していることを呈示している。

#### 四. 敦煌で新たに出土した漢簡中の西域資料

1990年、甘肅省考古研究所の考古学研究隊が河西回廊西部の安西～敦煌間の自動車道路甜水井道路工事事務所の東南の山のふもとで漢代の遺跡を発見し、ただちに大規模な発掘を行った。1990～1992年の間に出土した漢簡及び紙片は凡そ25,000点あまりで、そのうち完全ないし完全に近い簿冊は50冊あまりにも及んだ。この漢代の建築群の性質は漢の長城の烽火台の遺跡とは異なり、漢代の敦煌郡效穀県の懸泉置(懸泉の宿駅)遺跡に属し、後代の宿駅と類似している。漢簡は主に懸泉置の東南側の早期の穀物倉跡の廢墟の堆積物の中から出て、年代は最も古い物で西漢の武帝の元鼎六年(紀元前111年)の簡、最も新しい物で東漢の安帝の永初元年(107年)の物である。<sup>(38)</sup> 魏晋の時代に廢棄されて後、懸泉置は烽火台に作り直されて使用された。もしニヤ漢簡の730・731号簡が東漢時代の物であるならば、年代は107年より後ではないだろう。ニヤ漢簡と内容上直接的に関係のある懸泉置簡は以下の5点がある：

- 1) ////以食大宛車騎將軍長史////  
(食糧を大宛の車騎將軍長史に与える)
- 2) 客大月氏、大宛、踈勒、于闐、莎車、渠勒、精絶、扞彌王使者十八人、貴人□人。  
(大月氏・大宛・踈勒・于闐・莎車・渠勒・精絶・扞彌王の使者十八人、貴人□人をもてなす。)
- 3) 建平五年十一月庚申、遣卒史趙平送自來大宛使者侯，奉獻詣[闕]，  
□以////  
(建平五年〔紀元前2年〕十一月庚申、卒史〔下役の書記〕の

趙平を派遣して大宛から来た使者侯につきそわせ、天子の宮闕に参内して献上した、□以)

4) ////送精絶王諸國客，凡三百七十人////

(精絶王その他の諸国の客を送る、凡そ三百七十二人)

5) 元平元年十一月己酉，□□詔：使甘護民迎天馬，敦煌郡爲駕一乘。傳載，御一人。御使/大夫廣明下右扶風，以次爲駕，當舍傳舍。如律令。

(元平元年〔紀元前7年〕十一月己酉、□□詔：甘護民に天馬を迎えさせ、敦煌郡は車一輛に馬をつける。宿駅で乗り、御者一人。御使/大夫廣明は右扶風に赴き、継ぎ立ての地点ごとに馬車の馬をかえ、宿駅の旅館に泊まるものとする。指示の通りにせよ。)

西暦紀元前102年冬、李広利は大宛を破り、汗血馬（血の汗を流すという馬）を手に入れて帰還した。漢の武帝は「烏孫の馬を手に入れてみると素晴らしい馬だったので、『天馬』と名づけた。（ところが）大宛の汗血馬を得てみると、いっそう逞しい馬だったので、烏孫の馬の名を『西極』と改め、大宛の馬のほうを『天馬』と名づけた」。この後、「大宛王の蟬封は漢と約定を結び、毎年天馬二頭を献上することとした」。(39) 史書ではこのことについて断片的な記載しかされていない。たとえば、紀元前77年、傅介子は楼蘭を破り、駿馬監を大宛に使者として派遣した。紀元前66年、馮奉世は大宛その他の諸国の客が帰国するのを送って行き、大宛王の名馬『象龍』を得て帰還した、などである。(40) これによれば、懸泉の漢簡で言うところの漢の哀帝の建平五年（紀元前2年）に大宛の使者侯某が「天子の宮闕に参内して献上した」物とは天馬であるはずである。漢の昭帝の元平元年（紀元前7年）に漢の使者の甘護民が迎えた天馬は大宛から来たものに違いなく、「簡報」で敦煌の握隗水から来たと言っているのは誤りである。匈奴の略奪を防止するため、大宛王は天

馬を長安へ送るのにシルクロード南道の精絶・樓蘭などの地を經由し、その後敦煌を経て天馬を長安へ送った。それならばニヤで出土した「大宛王使」簡（729号）もまた紀元前77年・紀元前74年・紀元前66年あるいは紀元前2年に大宛の使者が天馬を献上した際に書かれたものであるかもしれない。

懸泉漢簡にはなお多くの西域と関係する重要な史料が存在し、主に食糧供給関係文書や駅馬・馬車の記録などにあらわれる。『後漢書』西域伝では漢代の河西の宿駅の継ぎ立て人夫のことを記録して、「要害の交通路に宿駅を列ねる。命令をつたえ継ぎ馬を走らせるのが途切れることはない……西海に臨んで大秦に至るまで（ローマ帝国を指す）、玉門関・陽関から四万余里、あまねく行きわたらないところはない」。懸泉漢簡は生き生きとこの史実を伝えている。漢の昭帝以後の懸泉簡から見て、絶えず長安と往来し、その上漢の宮廷とも密接な関係にあった西域の王国には次のようなものがある。婁羌・樓蘭・且末・小宛・精絶・扞彌・渠勒・于闐・莎車・疏勒・尉頭・温宿・姑墨・龟茲・烏壘・渠犂・尉犂・焉耆・危須・狐胡・車師・卑陸・烏孫・皮山・蒲犂・大宛・大月氏・罽賓・康居・驪軒など。西漢と交流のあった最も遠い王国は驪軒であり、以下の3点の懸泉簡に見える。

1. ///所遣，驪軒苑監侍郎古成昌以詔書送驢、橐佗。  
（遣わされた、驪軒の苑監侍郎である古成昌が、皇帝の詔書に従って驢馬・駱駝を送る。）
2. 出粟二斗四升以食驪軒佐單門安將轉從者一人凡二人-往來四食-三升。  
（次のように読む。穀物二斗四升を給付して、それによって驪軒の佐單門安に食糧を与える。彼は從者一人を連れて行動しており、合わせて二人である。その二人が往復で四食、一食につき三升の食糧を与える。（出粟二斗四升，以食驪軒佐單門安，

將轉從者一人，凡二人。二人往來四食。食三升。))

3. □ 驪軒武都里戶人，大女高者，君自實□，年廿七，□□

占家當乘物

□ // // //

次女□□□□□□

この三枚の漢簡は元帝・成帝の時期（前48～前7年）のものである。「簡報」が指摘するように、簡の本文がいう驪軒人とは、みな漢人ではない。ただ、「簡報」が驪軒人をローマ人であると考えるのは、完全に正しいわけではない。フランスの中国学者ペリオが指摘するように、「驪軒」という言葉は、エジプトのプトレマイオス朝の首都アレキサンドリア市（Alexandria）の名前を訳したものである。<sup>(41)</sup> プトレマイオス朝の統治者はギリシア人であり、下層の民衆はエジプトの先住民であった。アレキサンドリア市はかねてより商業の繁栄によって有名であり、商人の足跡は広くアジアの各地に及び、はるか河西回廊にまで達した。<sup>(42)</sup> 漢代にはそうした人たちのために県が設けられ、「驪軒県」と名づけられていた（現在の甘粛省永昌県の南の古城）。<sup>(43)</sup> 居延漢簡には、漢代に中国に移り住んだ多くの黒い肌の西域人のことが記載されている。統計によれば、だいたい46点の漢簡が黒い肌の西域人に言及しており、彼らは主として河西回廊に集まって居住している。<sup>(44)</sup> 居延で発見された1点の通行証（334.33号）は、「驪軒万歳里の公乗兒倉、年齢は三十歳、身の丈は七尺二寸、黒色の肌、劍一振りを持、すでに（城内に）入る、牛車一輛。」（「驪軒萬歳里公乘兒倉、年卅、長七尺二寸、黒色、劍一、已入、牛車一輛。」）と読む。<sup>(45)</sup> これによって、驪軒人の中にはアレキサンドリア市から来たエジプト人がいたということが分かる。ローマ共和国の執政官オクタウィアヌス（Gaius Octavius）は西暦紀元前30年にプトレマイオス朝を攻め滅ぼし、紀元前27年にローマ帝国をうち立てた。こうしてエジプトはローマ帝国のアジア地域の属州の一つに成り下がり、

アレキサンドリア市はローマのアジアにおける要衝となった。それゆえに『魏略』西戎伝に「大秦国、あるいは犁軒と呼ぶ。」と言い、『後漢書』西域伝には、大秦国の「土地は金銀や珍しい宝物を多く産出し、……珊瑚・琥珀がある。」と言う。『説文解字』は「珊瑚は珊瑚である。色は赤く、海に産出する。」と言い、段注には「珊瑚には青色のものもある。あるいは『赤いものを珊瑚とし、青いものを琅玕とする』という。」とある。ニヤ漢簡（718～726号）に記される精絶王が贈った礼物の中に琅玕があるが、これが大秦国の土地の産物——青色の珊瑚であるかどうかは分からない。

スタインは新疆のミーラーンにある西暦3世紀前後の仏教寺院（M. III）の中でローマ絵画風の壁画を発見した。その絵画技法はエジプトのファイユーム（Fayum）で発見された西暦2世紀前後のローマ絵画に似ている。ミーラーンの壁画の題辞によれば、絵師の名は tita といい、これはつまりギリシア・ローマ人が一般的に用いる名字 titus の、カローシュティー文字でのつづり方である。一部の研究者は、ミーラーンの壁画がギリシア・ローマの絵師の描いたものであるかどうかということについて疑いを表明している。驪軒人の河西回廊における活動が西漢から西晋までずっと続いたからには、<sup>(46)</sup>ローマのアジア属州の絵師が敦煌より西のミーラーンまで訪れ、絵を書き残したということも決して不可能なことではない。

ニヤ漢簡は、さらに出土した古文字資料によって重要な史実を一つ指摘している。つまり西域諸国は最初から中国の漢字を公用文字としていた。ニヤ漢簡が西漢中期の精絶王室の物であるならば、タリム盆地で古代の居住者が漢字を使用していた歴史は少なくとも紀元前2世紀の末から紀元前1世紀の初頭まで遡ることができる。なおかつ貴重なのは、西域漢簡の中に、楼蘭漢簡の『論語』公冶長・『史記』匈奴列伝・ニヤ漢簡の『蒼頡篇』等のような一群の古文献が含まれていることである。これらは中原の漢文化の西域における最初期の伝播を研究するための生

きた実例を提供してくれる。カローシュティー文字が西域諸国の公用文字になった後でさえも、漢文化はタリム盆地の諸国に対して依然相当の影響力を持っており、鄯善・于闐などの国は、広く行われていたカローシュティー文書に往々にして中国文化特有の簡牘の形式を取り入れた。紀元3世紀にインド仏教がすでにタリム盆地で大流行したにもかかわらず、しかしニヤ出土のカローシュティー文書の中には思いがけなくも秦漢の古書『日書』のガンダーラ語訳本1部(565号)が存在した。<sup>(47)</sup>見たところ、タリム盆地の古代の居住者は、インド仏教文化を受け入れると同時に、依然として古い中原の文化を敬慕していたのである。東西の文化交流史の発展に従って、タリム盆地は最後に世界五代文明が交錯して集まり、妍を競い合う歴史の舞台となったのである。

2000年7月23日 日曜日 北京にて

---

#### 注

- (1) 林梅村：「漢代の精絶国とニヤ遺跡(漢代精絶國與尼雅遺址)」、『文物』1996年第12期53～59頁；「ニヤ漢簡中の西漢と大月氏の関係についての重要資料(尼雅漢簡中有關西漢與大月氏關係的重要資料)」、『九州』第1輯、北京：中国環境科学出版社、1997年、71～79頁；両方の論文とも『漢唐の西域と中国文明(漢唐西域與中國文明)』(北京：文物出版社、1998年)におさめる。
- (2) Wang Jiqing, (王翼青)「大英図書館が所有するオーレル・スタイン氏の第四次中央アジア調査で得られた文書及び写本の写真(“Photographs in the British Library of Documents and Manuscripts from Sir Aurel Stein’s Fourth Central Asian Expedition,”)」【大英図書館館報(*The British Library Journal*)】、xxiv-1, spring, 1998, pp. 23～76
- (3) M.A.Stein, 『セリンディア(*Serindia*)』, vol. 1, Oxford: Clarendon Press, 1921, p. 219; この書籍は最近中国語訳本が出版された。題名は『西域

- 考古図記」である。広西師範大学出版社、1998年版。
- (4) É. Chavannes, 『オーレル・スタイン氏によって東トルキスタンの砂漠中から発見された漢文文書 (*Les documents chinois découverts par Aurel Stein dans les sable du Turkestan oriental*)』, Oxford, 1913, pp. 198~200.
  - (5) 羅振玉・王国維：『流沙墜簡』、京都：東山学社、1914年。
  - (6) 史樹青：『新疆民豊のニヤ遺跡について（談新疆民豊尼雅遺址）』、『文物』1962年7-8期合刊、22・23頁。
  - (7) T. Burrow, 「ニヤ出土のカローシュティー文書統論（“Further Kharoṣṭhī documents from Niya,”）」 *BSOS*, IX-1, 1937, pp. 11~123.
  - (8) 王冀青：「スタインが第四次中央アジア調査で獲得した漢文文書（斯坦因第四次中亞考察所獲漢文文書）」、『敦煌・トルファン研究（敦煌吐魯番研究）』第3巻、1998年、273・274頁。本論文で述べられるスタインの第四次中央アジア調査については、主にこの論文に基づいた。煩瑣を避けるために、一々注しないことをお許し願いたい。
  - (9) M. A. Stein 前掲書、219頁参照。
  - (10) T. Burrow 前掲論文、111~123頁参照。
  - (11) 王冀青：「スタインが第四次中央アジア調査で発見した文物について（關於斯坦因第四次中亞考察所發現的文物）」、『九州学刊』第6巻第4期、1995年、131~147頁。林梅村、前掲論文、1996・1997年。
  - (12) この中の一編の文書は N. XIV. ii. 1号と番号付けされている。この番号の中の「ii」を、我々は以前に誤って「ü」と読みなしてしまったが、王冀青の説に従って、訂正を加える。
  - (13) 王冀青は、N. II. 2~4の3点の残牘（T. O. 37）と N. XIV. ii. 2の完全な1点の簡牘（T. O. 15）は名前と実際の文物が合致しておらず、おそらくそれらは実際には N. XII 号遺跡の付近から得られたものであろう、と考える。我々はスタインが新疆の砂漠地域で、思うがままに古物を発掘したことについては反対であるが、彼の科学的な素養について疑いを挟む必要はない。スタインの日記と彼が行った文書の出土地点の番号付けには不一致があるかも知れないが、これは野外の考古学研究ではよくあることである。しかし、スタインが文書の出土した地点に対してでたがための番号付けをしたはずはない。王冀青のこのような疑いは根拠のないものである。
  - (14) 上述の状況は、発見者の林永建氏から知らせていただいたものであり、

- 讀んでここに感謝の意を表す。もともとの簡の写眞は、林永建ら編『夢幻ニヤ（夢幻尼雅）』、北京、民族出版社、1995年、99頁の図版を参照。
- (15) 王燧：「ニヤ発見の『蒼頡編』漢簡略論（略説尼雅發現的“蒼頡編”漢簡）」、『西域研究』1998年第4期55～58頁。
  - (16) 林梅村：『樓蘭ニヤ出土文書（樓蘭尼雅出土文書）』、北京、文物出版社、1985年。
  - (17) シャヴァンヌ・羅振玉・王国維の前掲書参照。
  - (18) 王冀青・林梅村・王燧の前掲論文参照。
  - (19) 『漢書』王莽伝。
  - (20) 陸錫興：「簡牘中の『/』符号考略（簡牘中“/”號考略）」、『考古と文物（考古與文物）』1987年第4期。
  - (21) 1986～1988年、敦煌縣泉置遺跡で大月氏の副使に食事を与えたという文書が発見され、一緒に出土した紀年文書はみな西漢の宣帝の治世のものである。簡文は「大朋 西域の大月氏の使者に一食を与える（大朋 属禹一食西域大月氏使者）」（第1328号）と述べる。吳祜釧ら編著『敦煌漢簡釈文』、甘肅人民出版社、1991年、第3章と133～138頁参照。
  - (22) 李均明・劉軍著『簡牘文書学』、広西教育出版社、1999年、91頁。
  - (23) 李均明・劉軍、前掲書、95頁。
  - (24) 李均明・劉軍、前掲書、52・53頁。
  - (25) 李遇春：「新疆民豊縣北大砂漠の古遺跡古墳区・東漢合葬墓の整理報告（新疆民豊縣北大沙漠中古遺址墓葬區東漢合葬墓清理簡報）」韓翔ら編著：『ニヤ考古資料（尼雅考古資料）』所収、ウルムチ、1988年、6～9頁。
  - (26) 李均明・劉軍、前掲書参照、58頁
  - (27) 孟凡人：「ニヤ N. 14遺跡の性質及びそれに関係する問題（尼雅 N. 14遺跡の性質及相關問題）」、『日・中ニヤ遺跡學術討論會發言提要（中日尼雅遺址學術研討會發言提要）』、ウルムチ、2000年、16頁。
  - (28) 李均明・劉軍、前掲書、53頁。
  - (29) 『漢書』王莽伝。
  - (30) 王冀青、前掲論文、1988年、282～285頁。
  - (31) 孟凡人、前掲論文、16頁。
  - (32) 『後漢書』光武帝紀注に引く『説文解字』：「檄は、木簡に記したふみ、長さ一尺二寸、これを檄といい、召し招くのに用いる。」同書注に引く



【漢制度】：「三公は罪によって職を免ぜられる場合も策書を賜り、(策書は) 隸書で一尺の木板上に二行で記したものである。」【後漢書】陳蕃伝：「(一尺一寸の板の) 詔書による官吏の選挙のことは、みな尚書や三公に任せる。」注に言う：「尺一とは板の長さが一尺一寸であることを指し、これに詔書を写す。」【後漢書】光武帝紀注に引く【漢制度】：「策書は、簡を綴じ連ねたもの、体裁は長さ二尺、短いものは中分し、篆書で、年月日から書き始め、皇帝を称し、これによって諸侯王に命を与える。」

- (33) Wang Jiqing (王冀青)、前掲論文、1998年、40頁。
- (34) 1996年にウルムチで召集された「世紀の交流 古典文学とシルクロード国際学術討論会(世紀之交古典文学與絲綢之路國際學術討論會)」の論文、【西域考察と研究続編(西域考察與研究續編)】所載、ウルムチ：新疆人民出版社、1998年；【漢唐西域と中国文明(漢唐西域與中國文明)】所載、北京：文物出版社、1998年。
- (35) Lin Meicun (林梅村)、「カローシュティー文書関係書目：中国からの所蔵品(1987~1993) (“Kharoṣṭhī Bibliography: The Collections from China (1987-1993)”)」、【中央アジア雑誌 (*Central Asiatic Journal*)】、40/2, the Hague and Wiesbaden, 1996, pp. 188~220.
- (36) 陳夢家：「漢簡概述」、【考古学報】、1963年第1期、；【漢簡綴述】所収、北京：中華書局、1980年、1頁~36頁。
- (37) 王博ら：「洛浦縣山普拉古墓發掘報告」、【新疆文物】1989年第2期18頁・19頁。この報告では「木匣」と呼ばれており、確証はないが、封印してあるものことだろう。放射性元素C14の時代資料によれば、この于闐漢簡は西漢時代のものである。
- (38) 甘肅省文物考古研究所：「甘肅敦煌漢代懸泉置遺跡發掘簡報」「敦煌懸泉漢簡の内容概略(敦煌懸泉漢簡内容概述)」「敦煌懸泉漢簡の解釈文選(敦煌懸泉漢簡釋文選)」ならびに【文物】2000年第5期1~45頁に見える。
- (39) 【史記】大宛列伝と【漢書】西域伝。
- (40) 【漢書】傅介子伝と【漢書】馮奉世伝。
- (41) Cf. P. Pelliot, 「突厥の起源 (“L’origine de T’ou-kiue”)」【通報 (*T’oung Pao*)】、1915, pp. 687~689.
- (42) 余太山：【西漢・魏晉南北朝における西域関係史の研究(兩漢魏晉南北

- 朝與西域關係史研究)、北京:中国社会科学出版社、1995年、13・14頁。
- (43) 『漢書』地理志。
- (44) 張春樹:「居延漢簡中に見られる漢代人の体型と皮膚の色(居延漢簡中所見漢代人的身型與膚色)」、「李濟先生七十歲祝賀記念論文集(慶祝李濟先生七十歲論文集)」下冊、台北、1967年、第1033~1045頁。
- (45) 謝桂華ら編:「居延漢簡積文合校」下冊、北京:文物出版社、1987年、524頁。
- (46) 『三国志』「魏書」母丘儉伝の注で『魏名臣奏』に次のように言うのを引く。「張掖の番和・驪軒二県の官民及び郡にいる雑多な胡人たちは、悪人を捨てて(母丘儉・)母丘興のもとにやって来た。興は彼ら全てをいたわり哀み、農耕に全力をあげさせた。」「晋書」張祚伝には、張祚は「その配下の將軍和吳を派遣し、大勢の兵を率いて、南山にて驪軒の蛮人を伐たせたが、大敗して帰還した。」と記されている。
- (47) 林梅村:「ガンダーラ語文学と中国・インド文化交流(犍陀羅語文學與中印文化交流)」、「古道西風——考古新発見にみる中外文化交流(古道西風——考古新發現所見中外文化交流)」所載、北京:三聯書店、2000年。

## 漢代における古典の成立と文学の変容

釜谷武志

前漢の文学と後漢の文学が性格を異にしていることは、たびたび論じられるところである。たとえば、狩野直喜は一九二五年度の講義でこのことにふれている。

西漢文は奔放にして何等の束縛を受けず、常に新しき味を持って居るが、東漢には奔放な処もなく、又新味が少ない。その例を挙げれば、東漢人の文には、自分の思想を述ぶるといふより、先秦の經典の文字を其儘臚列する傾きがある。勿論西漢人たりとて、支那文学の特色として、經典の語を引用せぬ事はないが、東漢の文は西漢の文よりも其程度が甚しいといふのである。（『両漢學術考』、筑摩書房、一九六四年、九五頁）

ここでは先秦の經典の引用を例にして、両漢文学の差異が明確に指摘されている。これをふまえて、後漢にいたる時期の文学の変容について、儒学の經典との関係を中心にもう少し詳細に見てみたい。具体的には、前漢末から後漢にかけての揚雄（前五三～後一八）が、その見やすい例であると考える。

### § 1-1 揚雄と古典の引用

揚雄には十篇前後の賦が残っている。蜀都・甘泉・河東・羽獵・長楊・厭靈・太玄・逐貧・酒などの賦である。このうち甘泉・河東・羽獵・長楊の四つは『漢書』本伝に載録され（さらに河東以外の三篇は『文選』にも収められる）、蜀都・太玄・逐貧は『古文苑』に収められてさ

らに断片が諸書に引用され、酒賦は『漢書』遊俠・陳遵伝に引かれ、馭靈賦は『御覽』などに引用されている。

まず、「逐貧賦」を一部分引用するが、この賦は「揚子」と「貧」との間答である。

揚子遁居，離俗獨處。左鄰崇山，右接曠野。鄰垣乞兒，終貧且窶。禮薄義弊，相與群聚。惆悵失志，呼貧與語。……舍汝遠竄，崑崙之顛。爾復我隨，翰飛戾天。舍爾登山，巖穴隱藏。爾復我隨，陟彼高岡。捨爾入海，汎彼柏舟。爾復我隨，載沈載浮。我行爾動，我靜爾休。豈無他人，從我何求。今汝去矣，勿復久留。（揚子は隱遁して、世俗を離れ独りで住んでいたが、住まいの左は高い山、右は広い野であった。隣人の乞食はいつも貧しい暮らしぶり、礼は軽んじられ義は損なわれて、皆と群がり集まっていた。揚子は思いがかなわらずがっかりして、その貧にこう言った。「……お前を捨てて遠く崑崙山に逃れても、お前は後を追って天に届かんばかりに高く飛んでくる。お前を捨てて山の岩穴に隠れても、お前は後を追ってあの高い峰を登ってくる。お前を捨ててあの漂い行くひのきの船で海に入っても、お前は水に浮き沈みして後を追ってくる。わたしが行くとお前も動き、わたしが止まるとお前も止まる。他に人がいないわけでもないのに、わたしに何を求めようとするのか。もうここには留まらず、よそへ行け」。）

さて、この作品の中でいくつかの表現が『詩経』の詩句そのままの形で使われているのである。たとえば「終貧且窶」は邶風・北門の「出自北門，憂心殷殷。終窶且貧，莫知我艱」（北の門から出て行くと、心は鬱々として晴れず、いつまでも貧乏で、誰もわたしの苦しみを知らない）、「翰飛戾天」は小雅・小宛の「宛彼鳴鳩，翰飛戾天」（かの小さな鳴鳩の鳥でも、空高く飛んで天に至るほどである）、「陟彼高岡」は周南・卷耳の

「陟彼高岡，我馬玄黃」（かの高き峰を登っていくと、わたしの馬は疲れて病気になるばかり）、「汎彼柏舟」は邶風・柏舟の「汎彼柏舟，亦汎其流」（漂い行くかのひのきの船は、流れの上を漂い行く）、「載沈載浮」は小雅・菁菁者莪の「汎汎楊舟，載沈載浮」（漂い行く楊の船は、浮き沈みして見える）、「豈無他人」は鄭風・褰裳の「子惠思我，褰裳涉溱。子不我思，豈無他人。狂童之狂也且」（あなたがわたしのことを思ってくださいのなら、すそをからげて溱の川を渡っていらっしやい。わたしのことを思わないなら、他に男がないわけなし。狂える狂童よ）をそれぞれ使用している。

このように『詩経』からの引用がきわめて多いが、もっともこの賦は、貧を追放しようとしてまた仲直りをするようなふざけた内容で、『詩経』の文句を故意にそのまま引いている可能性が大である。押韻のために順序を入れ換えた一個所以外、四字句に全く手を加えることなくそのまま使っていることからそれを感じる。ただ、こうしたふざけた賦にも経書の直接の取り込みがあるのは、その背景に儒学の広範な浸透があったとみるべきではないだろうか。

成帝（在位前三二～前七）が汾陰で后土を祭祀してから都への帰途、各地を巡幸するのにつきしたがった揚雄は、帰還後に「河東賦」を奏上した。その終わりの方に次のようにある。

敦衆神使式道兮，奮六經以摠頌。諭於穆之緝熙兮，過清廟之醴醴。  
（神々を励まして開門の指図をさせ、六經の精神を発揚して徳を讃えた歌を述べひろげる。その歌は『詩経』の「ああ美しく光り輝く」や「文王の清廟はやわらく」よりも優れている。）

ここの「六經」は、易・詩・書・春秋・礼・楽の六經を指し、経書の一句どころか、経全体の名称を賦の中に使っている。その次の二句は、漢の盛徳をたたえた歌が『詩経』の周頌にまさっていることをいうが、

「於穆」「緝熙」「清廟」「雝」などの語は、もちろん周頌の表現に基づいているのである。

周頌・清廟の「於穆清廟，肅雝顯相。濟濟多士，秉文之德」（ああ美しき清廟、つつしみ和らぐ公卿諸侯。威儀ある多くの士が、文王の徳を取り守る）、同・昊天有成命の「於緝熙，單厥心，肆其靖之」（ああ成王は徳を明らかに広く輝かせ、心を尽くしている。故に世を安らかに治めている）がそれである。

### § 1-2 揚雄と文字

揚雄は『漢書』本伝に「揚雄よりも前に蜀に司馬相如がいて、その賦ははなはだ弘麗温雅であった。揚雄は心よりこれを壮大とし、賦を作るときはいつも、これに擬して手本とした」とあるように、わかい時から司馬相如の賦を強く意識し、それを模範として擬作していた。事実、揚雄の賦には司馬相如の作をふまえた表現が少なくない。

しかも興味深いことに、司馬相如の賦に用いられている語を使いながらも、わざと微妙にずらした表現をとっている。たとえば「甘泉賦」で、成帝の一行が甘泉の近くまで来たあたりの描写は次の通りである。

螭略蕤綬，漣孳慘纒，帥爾陰閉，霽然陽開。……平原唐其埏曼兮，列新雉於林薄。攢并岡與芟苦兮，紛被麗其亡鄂。（天子の乗った車は、龍が空を行きその羽が下に垂れるように、進んで行く。集まっては内に閉じ、散らばっては外に開く。……平原の道は広く大きく平らかで、辛夷の木が林藪につらなる。棕櫚や薄荷を集め、紛然として限りなく入り乱れている。）

ここで「螭略」は司馬相如の「大人賦」に「駕應龍象輿之螭略委麗兮」（翼のある応龍に引かせたお召し車に乗って、ゆるやかにゆったりと進む）と見えるし、また「慘纒」も同音同義の「林離」という語が、同じ

く「滂澗決軋麗以林離」（行列の数多きこと限りなく、水が注ぐように流れ進んで行く）と見える。「平原唐其壇曼」はおそらく司馬相如「子虛賦」の「其南則有平原廣澤，登降陟靡，案衍壇曼」（雲夢の南には平原広沢があり、起伏が斜めになり、くぼんだり平らになったりしている）をふまえた表現であろう。

王先謙が『漢書補注』で「帥は率と同じで、帥爾は率爾であって、倏爾というようなものである。晝然は颯然と同じようなものである」と言っているのによると、率爾や颯然といってもいいところを、ほぼ同義の別の語に代えていることになる。また王先謙は「被麗は披離の同音異字である」というから、「ヒリ」という発音の疊韻の語を「披離」と表記せずに「被麗」と表していることになる。

このように、司馬相如の表現を部分的に借用しつつも、双声・疊韻などの語は、たとえば「林離」を同音の別字で表記するように、極力字体を変えるようにしている。揚雄は自分の他の賦でも、オノマトペを同音異字、もしくはきわめて近い音の字で表記して、同じ字体にならないように注意している。「蜀都賦」の「玉石巒岑，丹青玲瓏」（産出する玉石はそびえる山のごとく、丹砂や青石は鮮やかで美しい）と酷似した表現が「羽獵賦」に「玉石巒岑，眩耀青燐」（玉石は高くそびえ、まばゆいばかりの青い光を放っている）と見えるのは、その一例である。

揚雄は見慣れない文字を使用する以外に、古字を多用している。たとえば、「反離騷」「甘泉賦」「羽獵賦」などを載せる『漢書』で顔師古が「Aの字は、昔のBの字である」という注をつけている例が少なくない。また揚雄は劉向の孫の劉棻に古字を教えたことが遠因となって、闇から投身自殺を図ったが、このことが示すように、古字に詳しくあった。「訓纂篇」「方言」の著者としても知られるように、文字に造詣が深かったことも確かである。また揚雄の賦に仮借字が多いことも、王先謙の指摘で分かる。こうした傾向は司馬相如の賦にももちろん見られることであるが、揚雄になると目立って増加している。

別字を意識的に使うとともに、先人の成語を分解または圧縮して表現に趣向を凝らしている例もある。揚雄の「甘泉賦」に「柴麕參差，魚頡而鳥跖」（不ぞろいなさまは、魚があがり鳥が駆けるようなものである）という表現がある。この「柴麕參差」は、司馬相如の「上林賦」の「柴池苾麕」を圧縮し、かつ類義語の「參差」と結合させたものであろう。また「魚頡而鳥跖」は『詩經』邶風・燕燕の「燕燕于飛，頡之頡之」（燕は飛び上がり飛び下がる）をふまえつつ、鳥と対になる魚を登場させて変化をもたらしたと考えられる。

「河東賦」には「簸丘跳櫓，涌涓躍涇，……爪華蹈衰」（丘や小さな峰に上がり飛び越え、涓水や涇水を踊り越える。……華山を手で押し衰山を足で踏んで行く）とある。これは本来なら「簸躍丘櫓，涌躍涓涇」「爪蹈華衰」と表現すべきであるし、そもそもガリバーのごとき巨人が山や川を越えていくような表現じたいが、独創的である。これについて錢鍾書『管錘編』（中華書局、一九七九年、九五四頁）は、同じ揚雄の「劇秦美新」の「遂欲流唐漂虞，滌殷蕩周」（かくして唐虞を押し流し、殷周を洗い流さんとした）を引いて、「奇抜な用語はひとつの類型となつて、どんなものに対しても用いられている」と述べている。

故意に熟語を分解して用いる例は揚雄の作品に多く見られる。あえてこうした工夫をしているのは、先人の賦と同一の表現になるのを回避するためである。過去の字句を変形して用いるのは、古典の一句をそのまま引用するのと、ちょうど正反対に見えるが、実は同じことの表裏と考えるべきだろう。自らの独創性を出すために表現を変えていることは、とりもなおさず、先行作品を強く意識していることであつて、その点において古典に対する認識の強さと共通する。違うのは、古典は誰もが知っているべきものであるのに対し、先人の賦にはそうした規範性がないことと、制作する側から言つて、古典は作品創作と同一線上にないが故に、そのまま引用しても差し支えないのに対し、先行作品は同じ系譜上にあるために、そのままでは使えないことである。



町田三郎「揚雄の賦について」（『中国詩人論 岡村繁教授退官記念論集』一九八六年、汲古書院）は、揚雄の「反騷」を「離騷」と比較したうえで、「反騷」の文は「典拠を一句ごとに『離騷』にもちつつ、しかも違った意味をそこに映じ出そうとするのである」と述べ、「河東賦」について、さまざまな句形に着目して、はじめに六字句を連ね、中ごろは八字句、実は二重の四字句、そして終わりに伝統的な句形にもどっている、と指摘する。

とすれば、揚雄の「反騷」は、「離騷」を強く意識し、これを対象として学習を重ねた結果できあがった作品であって、才能のおもむくままに書き上げるタイプの対極に位置する創作法といえよう。また句形についていうと、たとえば「長楊賦」で武帝の匈奴征伐を描いて、三字句をたたみかけるように繰り返しているのは、四字句を基調とする賦のリズムをあえて破り、異民族を殲滅する力強さを強調しようとしてであろう。三字句は司馬相如の賦にもあるが、それを故意に重ねて用いるのは揚雄において顕著であり、彼の他の賦にも多く見られる。

## § 2-1 漢代の経学と引用

揚雄の賦には、経書とりわけ『詩経』の引用が目立ったが、この時期において他の分野での引用はどんな状況であったのか。皮錫瑞『経学歴史』にいう。

経学は前漢の元帝（在位前四八～前三三）や成帝から後漢にかけてが、最盛期であった。その理由は次の通りである。漢初は儒者を任用しなかったのが、武帝が始めて公孫弘を丞相に任じて侯に封じ、世の学者は皆それになびいた。元帝はとりわけ儒者を好み、韋賢・匡衡・貢禹・薛広徳はいずれも宰相となった。その後、経学によって公卿の位につく者ばかりとなった。……漢代は経学を尊崇し、それは実際に遂行された。武帝が諸子百家をしりぞけて六経を顕彰し、

儒学の唯一の権威が確定したのである。しかし、武帝も宣帝（在位前七四～前四九）も、形名の学を好んでいて、儒学だけを重んじたわけではない。……元帝・成帝以降、形名の学はしだいにすたれて、儒教以外の教えも、儒学以外の学問もなくなってしまった。皇帝が出す詔勅も臣下がたてまつる奏議も、経書を引用してそれをよりどころとするものばかりになった。

武帝・宣帝は儒家のみを尊重することはなかったが、元帝や成帝以後は儒学だけとなり、詔勅や上奏文にも経書を引用するようになったという。

これに付けられた周予同の注には、「両漢の皇帝が下す詔勅は、往々にして経書の文句を援用している。たとえば、初元元年（前四八）四月の詔に『尚書』皋陶謨のことばを引いて『書不云乎、股肱良哉、庶事康哉』（『尚書』に『手足たる臣下が公正になり、諸々の仕事が安定する』とあるではないか）というの、その一例である。群臣たちの上奏文に経書の意を引用するのなどは、至る所に見られる。たとえば董仲舒（前一七九～前一〇四）の対策文には、『詩経』大雅・烝民と『尚書』皋陶謨の一節を引いて『詩曰夙夜匪解、書云茂哉茂哉、皆彊勉之謂也』（『詩経』に『朝早くから夜遅くまで怠ることがない』といい、『尚書』に『懸命にやる』とあるのは、どちらも勉め励むという意味である）というのもその例である」と、具体例を挙げている。揚雄の引用もこうした背景を視野に入れて考えるべきであろう。

## § 2-2 漢代における文字と経学

揚雄が漢字の字体に着目して、同じ字体の使用を極力避けたであろうことは先に述べたが、漢字そのものに対する強い関心は、実は漢代において顕著に見られる傾向である。たとえば桓譚『新論』辨惑篇（『御覽』卷八一二所引）にいう。

淮南王が方術士をよんで、金銀を造らせた。(方術士は) また、鉛の字は金と公とから構成されているから、鉛は金の主人であり、銀は(金と良<sup>ヨシ</sup>から構成されるから)金の昆<sup>コン</sup>弟、つまり兄弟である、と言った。

これについて錢鍾書『管錐編』(九七七頁)は「ここでは方術士は、字体のへんやつくりで議論している。字づらから意味を作り上げ、意味から勝手に字体を変えていて、六書の「形声」「指事」「象形」を捨てて、「会意」だけに拠っている。それで、うがった曲解と正字を無視した「俗字」が一緒になって出てきて、それが讖緯思想と相俟って大に行われた。「金公」「金昆」は、まさに当時の気風の一例である。……この気風の隆盛は、ちょうど経書の解釈が漢代と宋代とに非常に盛んであったのと軌を一にしている。漢代にあっては、讖緯思想を中心としていたが、文字による予言だけではない。宋代にあっては、朝廷で頒布したものとして王安石の漢字解釈があり、民間で好評を得たものに謝石の文字による吉凶占いがある」と述べる。

ここに指摘されているように、六書を無視して、すべてを「会意」で解釈しようとする風潮があった。漢代においてはその背景に讖緯思想があったのはむろんのこと、のちに盛行する宋代と共通するのは、いずれも儒学の解釈が盛んであった点である。古注・新注と称される注釈のほとんどは、それぞれ漢代・宋代に作られたものである。文字に対する尋常ならざる関心と経書への施注とは、一方が他方の原因とはいえないにしても、相互が切り離せられない関係にあったことは疑いを容れない。揚雄の文字に対する過剰なまでの意識も、こうした儒学の古典の成立とその解釈を背景に置くと、理解しやすくなろう。また、揚雄が『太玄経』を著したとき、ある者が「玄なのに、まだ白い(禄位についていない)」とかげことばで言って嘲ったことも想起される。揚雄「解嘲」の「赤吾之族」の「赤」が、血染めの意と皆殺しの意を掛けていることも、すで

に指摘がある。

### § 3-1 揚雄と学問・学習

すでに述べたように、揚雄の賦は、先行する類似した作品を模範として学習し、それを超えるべく工夫をこらすという方法によって制作された。時間をかけて推敲する苦吟型という点では、司馬相如と似ているが、学習という点は揚雄に見られる特徴である。

これを裏付ける、揚雄の弟子桓譚の記述がある。

揚雄はこうも言っている。成帝の時代、趙昭儀がちょうど皇帝の寵愛を受けていて、甘泉宮行幸の際はいつも同行して、賦を作るように詔が下った。その為に急病にかかり、神経をすり減らした。賦ができあがって、そのまま疲れて横になると、五臓が体外に出てきたので、手でつかんで体内に入れもどす夢を見た。目が覚めると、動悸が激しく精気を失い、一年間病床に臥した、と。揚雄のことばから、賦の創作は構想力を使い果たし、精神をそこなうといえよう。（『藝文類聚』巻五六所引桓譚『新論』祛蔽篇）

わたしは元来文学が好きで、揚雄が巧みに賦を作るのを見、就いて学ぼうと思った。揚雄は、千篇の賦を読めば、創作に上達できる、と言った。（同）

成帝の詔勅を受けて「甘泉賦」の制作にとりかかると、そのせいで神経をすり減らしたという。また多くの賦を読むことができれば、うまく作れるようになるという揚雄のことばは、先天的な文才もさることながら、後天的な学習、むしろ執念とでもいうべき努力が賦の制作に大きく作用することを示している。

『古文苑』巻一〇ほかに収める「劉歆への返書」によると、揚雄は黄

門郎になるとすぐ成帝に奏上して、勉強に集中したいとの理由で、三年間の休職を願い出ている。帝は破格の待遇でそれを認めた。

わたくし揚雄は黄門郎になった年にみずから奏上して、わかいころ学問ができなかったけれども、深淵广大で美しい文を好んでいたの  
で、三年間の俸給は受けなくてもかまわないから、職務を一時離れて精気を養い、そして成果をあげたい、と申し出た。詔が出て、有給の扱いにし、記録担当係に命じて筆記用具と六万銭を給与し、石渠閣の蔵書の閲覧を許可するとされた。こうして一年後に「繡補」「靈節」「龍骨」の名詩三首を作ったところ、成帝はこれを褒めてくださり、かくして思いを遂げることができたのである。(「答劉歆書」)

時あたかも劉向・劉歆父子が宮中の秘書の校訂に従事していた。これが後に『七略』として結実するわけである。彼らはまた文人でもあることから、賦を含めた作品の創作の根底に、書物の整理、目録学のあったことが理解できよう。劉向父子による書籍の校訂が揚雄の創作に影響を与えたことは想像に難くない。

学問・学習についての揚雄の考えは、その著書『法言』からもうかがえる。池田秀三「『法言』の思想」(『日本中国学会報』二九、一九七七年)によると、『法言』の目的は、学問を修めて聖人君子となるように努めることを提唱することに在る。聖人とは、特定の人としては孔子をいい、孔子のみが正道に踏みいるべき唯一の扉である。聖人無き時は、聖人の行動、教え、儀礼を記した書物、即ち経書を学ばよ、という考えが見られるという。『法言』の制作はキリスト紀元後と考えられ、時期的には、揚雄が職を休んでまで学問に集中したいと言い、賦の中に五経の文句を入れた時よりも後になるが、考え方は基本的に通底している。

### § 3-2 他の文人と引用

揚雄より二十四歳年長の劉向（前七七～前六）は、何度かの上書を行なっているが、たとえば元帝の時代に官位に就けるよう密封の書をたてまつって諫めた文では、「其の詩に曰く……」などのかたちで『詩経』の詩句を十数個所にわたってそのまま引用している。さらに「易に曰く……」「論語に曰く……」なども見える。佞人を退けて賢人を登用すべきだと説く一段を次に引いてみる。

故に治乱榮辱の発端は、誰を信頼して任命するかにある。それが賢人であれば、堅持して他に心移さないようにする。『詩経』に「わたしの心は石でないから、転がすことはできない」というのは、善を篤く守ることを説いている。『易』に「渙として号令を汗のようになる」というのは、命令は汗のようなもので、一旦出てしまうと元にもどらないことを述べている。さて今すぐれた命令を出したのに、程なくして撤回するのは、流れ出た汗を戻すことである。賢人を採用しておきながら、一月もたたないうちに退けるのは、心を石のように転がそうとするものである。『論語』に「不善を見たら、熱い湯に手を入れたときのように、すぐに引っこめて遠ざかる」とある。今、丞相と御史は、悪人は官職にいるべきではないのに、何年たっても去らない、と上奏している。故に、命令を出しては汗を戻すようにし、賢人を登用しては心を石のように転がし、悪人を追放するのに山を引き抜くようにしておきながら、陰陽のほどよい調和を望むのは、なんと難しいことか。（『漢書』楚元王伝）

『詩経』は邶風・柏舟の詩、『易』は渙の卦、九五の爻辞、『論語』は季氏篇の文である。また、他に注記なしで『春秋』からそのまま引用した短い個所もある。春秋時代に外交の場において『詩経』の詩の一句を賦して志を述べた例はよく知られているが、ここは歴史的事実あるいは

自分の主張を裏付けるものとして、古典の一句を引用している。儒家の典籍を自由自在に引用しているといえよう。

これに類した引用の例を少し挙げてみると、文帝（在位前一八〇～前一五七）のころの賈山が、治乱の道について述べた「至言」なる文には「詩に曰く……」として大雅の一節を引用しているが、比較的長文の中でただ二箇所だけである。枚乗（？～前一四〇）が呉王を諫めた文では二篇とも直接的な引用は見られない。すでにふれた、董仲舒が武帝の策問に対えた文では、「詩に曰く……」「書に曰く……」「孔子曰く……」が頻繁に見られ、とりわけ『論語』の引用に基づく「孔子曰く……」が目につく。淮南王劉安（前一七九～前一二二）の上書（『漢書』嚴助伝所載）は比較的長文で、そこには「老子に所謂の……」「周易に曰く……」「詩に云く……」とある。

司馬相如（前一七九～前一一七）の文では「巴蜀に喻す檄」には見られず、「蜀の父老を難ず」に「『詩経』にいうではないか、広い空の下、王の土地で無いところはなく……」と小雅・北山の一節を引く程度。王褒（宣帝のころの人）の「聖主賢臣を得るの頌」には「詩に曰く……」「易に曰く……」と、じかの引用が出てくる。司馬相如の文にあまり見られないのが、彼自身の資質によるのか、檄文もしくは皇帝への諷諫という文の性質によるのかは明らかでないが、彼が帝王の側にいて作品を作る文人であって、学問を究めるタイプでなかったことと、無関係ではあるまい。

前漢の前半においても五経の直接の引用はあるが、あくまで『詩経』が大半を占めていること、そして董仲舒のあたりから他の経書や『論語』を含めて目立って増加していることは確かである。

### § 3-3 古典と作品創作法

賦の変化の原因の一つは、賦の受容形態の変遷に求められる。司馬相如のころは、基本的に皇帝や王を前にして、作者もしくは側近の者が読

んで語る形態が中心であったのに対して、揚雄のころになると、むろん口頭で語ることもあったが、目で読む形態に比重が移っていったと考えられる（釜谷武志「賦に難解な字が多いのはなぜか」、『日本中国学会報』四八、一九九六年）。奇異な文字を多用するようになるのは、こうした変遷を背景において考えないと理解できまい。

このことと関連して挙げられるのは、作者の身分の違いであろう。劉向・揚雄以降の作者が学問と関係することは、次の文にもまとめられている。

前漢後期の主要な賦の作者である揚雄・劉向・劉歆から、班彪・班固・傅毅といった後漢前期の主だった賦の作者に至るまで、その身分はすでに、前段階の枚乗・司馬相如・東方朔らが職業文人として帝王や宮廷に奉仕していたのとちがっていた。彼らは学者であったり、官僚兼学者であったりした。こうした身分上の変化は、賦の創作に対しても新しい現象をもたらした。すなわち、学問を誇示するために、典故や古書の中の成語を引用する気風が盛んになり始めたのである。……崔篆の「慰志賦」は、『周易』『尚書』『詩経』『左伝』『論語』など古典の経典から語彙や事柄を取ってきて、それを自分の作品に溶かし込んだのである。……こうした作品は、かなりの程度の学問的な修養がないと、理解できないのである。（章培恒・駱玉明『中国文学史』、復旦大学出版社、一九九六年）

こうしたことを『文心雕龍』のことはを借りて、次のように大まかにまとめることができるだろう。

司馬相如・王褒以前は、優れた文才に依っていて、学問には力を入れなかったが、揚雄・劉向以後は、書物を引用して文章の助けとした。人に与えるのと人から取るのというこの違いは大きなものであ



って、混同してはいけない。(才略篇)

屈原や宋玉の作品は、『詩経』の詩に学んだものだといわれているが、昔の事柄を引用することはあっても、語彙をそのまま用いることはなかった。ただ賈誼の「鵩鳥賦」が始めて『鵩冠子』の説を用い、司馬相如の「上林賦」が李斯の書簡から引用したが、これは万に一つの例である。揚雄の「百官箴」になると、『詩経』や『尚書』に表現を求めることが多く、劉歆の「遂初賦」は、史書にのっとって次々に記述していて、しだいに広く書物から引用するようになってきた。崔駰・班固・張衡・蔡邕に至っては、内容も表現も、経書や史書から拾い集めて敷き広げ、過去の書物によって成果を挙げていて、いずれも後世の文人の模範となった。(事類篇)

伊藤正文「所謂『紀行』の賦について」(『小尾博士古稀記念中国学論集』、汲古書院、一九八三年)は、劉歆「遂初賦」に見える表現が、『左伝』『論語』以下諸書に基づくこと、とりわけ故事の内容を先行の書物に拠っていて、「紀伝を歴叙」したとされるにふさわしいことを具体的に例証している。

賦で歴史的事実を述べるといえば、揚雄「解嘲」に、故事が数多く引かれていることが思い合わされる。「解嘲」は賦ではないが、表現技法上においても賦の要素をもちこんでいることは、谷口洋「揚雄の『解嘲』をめぐる」(『中国文学報』四五、一九九二年)に詳しい。たとえば、人名ばかり八字を羅列したり、「或……、或……」とこれも八回繰り返したりしている。また、蔡沢が范雎に迫って宰相の位を乗っ取るさまを述べて「搯其咽、抗其氣、附其背而奪其位」(頸を押さえつけて気を断ち切り、その背後に付き従って位を奪った)というが、押韻している点、「其」の字を重複使用している点、さらには三言・三言・七言の朗誦にふさわしい形式を採用している点などは、文学作品としての技巧をこら

した個所といえよう。

引用あるいは模倣ということで揚雄についていま一度考えてみると、そもそも『太玄経』は『易』に、『法言』は『論語』になぞらえたものである。揚雄にとって先行作品の存在は大きかったにちがいない。賦についていえば、司馬相如の作品が揚雄の前にたちはだかっていた。また「解嘲」は東方朔の「答客難」の模倣という側面をもっている。過去の作品の系譜の上に立ち、あるいは模倣しつつ、あるいは反発して差異を強調しつつ、創作していくという方法は、儒学を中心とする学術の普及と、古典を自在に引用する習慣とを、その根底にもっている。過去の作品に立脚し、後天的な学習によって新たな作品を作る方法が確立されることによって、過去のある作品をもとにしたジャンルが確立し、その作品数も増加していったのだろう。

この問題は、この時期の文学作品の創作方法とも関係してこよう。後漢に入ると、数多くのジャンルの、数多くの作品が作られるようになるが、それらは全く突然に、あるいは独創的にできたのでは決してない。過去の作品のうち、ジャンルにおいて、あるいは内容において、共通するものの系譜のうえに位置づけて、自らの作品を創作している。「七」なら「七」というジャンルに属する先行作品を読んで、それをふまえた上で自分の独創性を出そうとしている。この時期の作品に序が附せられていて、そこで先行作品の系譜づけを行なっているのは、例にこと欠かない。

公譙など複数の文人が共に創作する「場」があればよいが、そうでないときは、個々の文人がおそらく過去の作品を意識しながら、基本的にその延長線上において作ったのではないか。前漢後半期の王褒は、宣帝の命令で半ば即興的な賦も作っている。もちろんその際にも先行作品は当然意識されていただろうが、そんな創作方法から、経書などを基盤において、類似した先行作品を念頭に個々の文人が沈思して創作するよう

に変わっていったとすれば、儒学に限らず広い意味での古典の成立は、その契機になり、またその傾向を一段と加速したことになる。

ただ、宣帝期の文人である王褒の頌（賦）に、経典の直接の引用が見られることを考えると、宮廷文人的な性格をもって制作しているのと同時に、このころから徐々に文学が変質していったと見るべきかもしれない。

## 「讀詩之法」——朱熹における古典の内在化

齋藤希史

朱熹（1130～1200）が『詩經』の解釈史において革新を為したこと、その革新が經學全体にわたる革新の一つであったことは、言を俟たない。その成果は、『詩集傳』という書物となり、元明を通じて朱子學の一環として權威を持ちつづけ、明では『詩經大全』、清では『欽定詩經傳說彙纂』など、欽定注釈の柱となった。『毛詩正義』までの古注に対して新注と呼ばれるのは、朱熹の他の經書注釈と同様である。では朱熹の詩經解釈はいかなる点において革新だったのか。従来強調されてきたのは、「詩序」を廃し、就詩論詩（詩に即して詩を解釈する）という態度を取ったということである。その結果、「國風」の詩の多くが男女相問の作であるとされ、「淫奔」の詩がそれとして認められた。それは確かに、治世への美刺を旨とする『毛傳』、さらに礼学の立場を強調する『鄭箋』、それらの集大成とも言うべき『毛詩正義』に至る詩經解釈學に革新をもたらした。また、「詩序」という外的な価値づけを廃して詩の内容に即して詩を解釈するこの態度は、現代の我々が詩に即して詩を論じる態度と、解釈の結果は異なりこそすれ、方法として通じるものであり、それゆえ、朱熹の詩經解釈の特徴を就詩論詩とする説明は容易に首肯されやすい。しかし、就詩論詩と一口に言っても、我々がいま当たり前のように「詩に即して詩を論じる」と言うのとは、肝腎のところでは重心が異なっている。そこには、朱熹の學問全体に通じる根柢的な方法意識が含まれているのであって、その方法意識こそが、『詩經』解釈に革新をもたらしたのである。本報告は、その方法意識——「讀詩之法」に着目し、朱熹がおこなった革新の意味を、この観点から改めて考えようとするものである。

## 一 「詩集傳」の成立と「詩序」

『詩集傳』は「淳熙四年丁酉冬十月戊子」（一一七七年十一月一日）付の序を掲げるが、実はこの序は、朱熹の孫、朱鑑による『詩傳遺説』に「詩傳舊序、乃丁酉歲用小序解經所作、後乃盡去小序（詩傳舊序、乃ち丁酉の歲 小序を用いて經を解して作る所、後ち乃ち盡く小序を去る。）」と記されるもので、となると、現行の『詩集傳』が「詩序」を廃しているのは、この序が書かれた以降の改訂によることになり、それは例えば、序の書かれた三年後、淳熙七年の呂祖謙宛書翰（『朱文公文集』卷三四）に「詩說所欲脩改處、是何等類、因書告畧及之。比亦得閑刊定。大抵小序盡出後人臆度。若不脫窠臼、終無緣得正當也。去年畧脩舊說、訂正為多、尚恨未能盡去、得失相半、不成完書耳（詩說の所脩改せんと欲す所の處、是れ何等の類ぞ、書に因りて告げて畧ほ之に及べり。比よろ亦た閑を得て刊定す。大抵小序は盡く後人の臆度に出づ。若し窠臼を脱せずんば、終に正當を得るに縁無き也。去年畧は舊說を脩し、訂正すること多と為すも、尚お恨むらくは未だ盡くは去る能わず、得失相い半ばし、完書成らざる耳。）」とあることなどが、その傍証となろう。『朱子語類』にはつぎのような言葉も記録されている。

王德修曰、「六經惟詩最分明。」曰、「詩本易明。只被前面序作梗。序出於漢儒、反亂詩本意。且只將四字成句底詩讀、却自分曉。見作詩集傳、待取詩令編排放前面、驅逐過後面、自作一處。」文蔚。

王德修が、「六經は『詩』がもっともわかりますね」と言うと、言われるには、「詩はもともとわかりすいのだ。ただ前にある序が邪魔をしているのだ。序は漢代の学者の手によるもので、かえって詩の本意を乱しておる。ただ四字一句の詩を読みさえすれば、おのずとわかるのだ。いま『詩集傳』を編んでいるが、『詩』の本文を前のほうに並べて、（「詩序」は）後ろに追いやって、別々に分けるつ

もりだ。」陳文蔚記す。

【朱子語類】卷八十「詩一 綱領」

この条は陳文蔚の記録によるもので、「語録姓氏」に據れば陳文蔚は戊申すなわち淳熙十五年（1188）以降の記録者であり<sup>(1)</sup>、この時点でもまだ、現行の、「詩序」をいっさい記録しない『詩集傳』が現れていないことが知れる。或いは後ろにまとめようとしていた「詩序」が、いまの『詩序辨説』の原型であろうか。

さかのぼって、淳熙二年の呂祖謙宛書翰（『朱文公文集』卷三三）に「竊承讀詩終篇、想多所發明、恨未得從容以請。熹所集解、當時亦甚詳備、後以意定、所餘才此耳、然為舊說牽制、不滿意處極多。比欲修正亦苦別無稽援、此事終累人也（竊かに承るに詩を読みて篇を終うと、想うに發明する所多からん、恨むらくは未だ從容として以て請うを得ず。熹の集解する所、當時亦た甚だ詳備、後ち意を以て定め、餘す所才か<sup>わづ</sup>に此れ耳、然るに舊說に牽制され、意に滿たざる處極めて多し。比る修正せんと欲するも、亦た別に稽援する無きに苦しむ、此の事終に人を累わず也。）」とあるのを見れば、淳熙四年の序以前にも、改訂を繰り返していたことがうかがえよう。また、淳熙九年、呂祖謙の没後刊行された『呂氏家塾讀詩記』に序を寄せて「此書所謂朱子者實熹少時淺陋之說、而伯恭父誤有取焉。其後歷時既久、自知其說有所未安、如雅鄭正邪之云者、或不免有所更定、則伯恭父反不能不置疑於其間、熹竊惑之、方將相與反復其說以求真是之歸、而伯恭父已下世矣（此の書に所謂朱子なる者は、實は熹の少時淺陋の說、而るに伯恭父誤りて焉<sup>ま</sup>を取る有り。其の後時を歷ること既に久しく、自ら其の說の未だ安んぜざる所有るを知る、雅鄭正邪の云ぬんの如き者は、或いは更定する所有るを免れず、則ち伯恭父は反って其の間に疑いを置かざる能わず、熹竊かに之に惑う、方に將に相い與に其の說を反復し以て真是の歸を求めんとするに、而るに伯恭父已に下世せり矣）」（『呂氏家塾讀詩後序』、『朱文公文集』卷七六）と言

うのも、やはり朱熹の『詩経』解釈が変化し続けていたことを示している。そしてこの解釈の変化は、ここに挙げたいいくつかの例からも察せられるように、「詩序」に対する態度と、確かに密接にかかわっている。

解釈の変化が「詩序」への態度と密接に関わっていること、そしてそれが段階的に否定へと向かっていったことを語るのは、例えば次のような朱子の言葉である。

……某向作詩解、文字初用小序、至解不行處、亦曲為之說。後來覺得不安、第二次解者、雖存小序、間為辨破、然終是不見詩人本意。後來方知、只盡去小序、便自可通。於是盡滌舊說、詩意方活。……必大。

……私が以前『詩経』の注釈を書いたとき、最初は小序に従って解釈し、通じないところは、むりやり小序に従って説いた。後になってみるとどうもじっくりしないので、二回目に解釈したときは、小序はこのこしておいたが、ときに反駁を加えた。けれども結局詩人の本意が見えてこなかった。のちに、小序をすべて取っ払えば、それでのおずと通じるのだと、ようやくわかって、そこで旧説をすっかり取り除いて、詩の意がやっと生きてきたのだよ。……呉必大記す。

【朱子語類】卷八十「詩一 論讀詩」

呉必大は戊申（淳熙十五年）および己酉（淳熙十六年）の記録者であり<sup>(2)</sup>、前の陳文蔚の記録と考えあわせると、ちょうどこのころ現行の『詩集傳』の形になりつつあったのかも知れない。辛亥（紹熙二年、1191）の記録者である<sup>(3)</sup>藤璘が記した言葉には「某詩傳去小序、以為此漢儒所作、如桑中溱洧之類、皆是淫奔之人所作、非詩人作此以譏刺其人也（私が『詩傳』で「小序」を取り去ったのは、漢代の学者の作だと見なしたからで、例えば「桑中」や「溱洧」などは、どれも淫奔の人間の作で、詩人がそれによってその人をそしろうとしたのではないのだ。）」とあり、

これはどうやら現行の『詩集傳』に近いものであったことがわかる。いずれにしろ、「小序」をどう扱うかは、注釈の体裁からしても重要なことがらであった。そしてまた以下のような言葉。

問、「詩傳多不解詩序、何也。」曰、「某自二十歳時讀詩、便覺小序無意義。及去了小序、只玩味詩詞、却又覺得道理貫徹。當初亦嘗質問諸郷先生。皆云、序不可廢、而某之疑終不能釋。後到三十歳、斷然知小序之出於漢儒所作、其為繆戾、有不可勝言。東萊不合只因序講解、便有許多牽強處。某嘗與言之、終不肯信。讀詩記中雖多說序、然亦有說不行處、亦廢之。某因作詩傳、遂成詩序辨說一冊、其他繆戾、辨之頗詳。」輝。

「『詩集傳』では「詩序」を解釈しないようですが、どうしてですか」と尋ねると、言われるには、「私は二十歳で『詩』を読み始めたときから、「小序」が無意味なのを感じていた。「小序」を取り去って、ただ詩句をあじわうと、道理が貫かれているのが感じられた。最初は土地の先生に尋ねたりしたが、どの先生も序は捨ててはいけなと言われた。しかし私の疑問は結局解けなかったのだ。三十歳になって、「小序」が漢代の学者の手になること、そのあやまりが、数えきれないほどであることを、はっきり知った。東萊（呂祖謙）は、ただ「序」によって解釈して、往々にしてこじつけをしてしまうようではいけない。私は彼といつも論じたのだが、結局私の説に従おうとしなかった。『呂氏讀詩記』では「序」に沿って説くことが多いが、うまく説明できず、「序」を捨てているところもある。私は『詩集傳』を作ったついでに、「詩序辨說」という本を一冊書き上げて、その他のあやまりは、そこで詳しく説き明かしておいた。」李輝記す。

【朱子語類】卷八十「詩一 綱領」

李輝の記録年次は不明。前の言葉の中で「第二次」とされている解釈



の態度は、後の言葉ではほぼ呂祖謙の態度に相当しよう。三十歳で「序」の依るべからざるを知ったというのは、『詩集傳』の改稿過程を考えるとささか早すぎるのだが、そうした若干のずれはさておいて、着目すべきは、朱熹が、「小序」に対する態度の転換を以て自らの『詩經』解釈の革新と考えていることである。そしてよく知られる通り、この革新の契機となったのは、鄭樵（1104～1162）の『詩辨妄』であった。

詩序實不足信。向見鄭漁仲有詩辨妄、力詆詩序、其間言語太甚、以為皆是村野妄人所作。始亦疑之、後來子細看一兩篇、因質之史記國語、然後知詩序之果不足信。……賀孫。

「詩序」は信じるに足らんよ。以前鄭漁仲（鄭樵）の『詩辨妄』という書物を読んだが、「詩序」をこてんぱんにやっつけていて、その言い方も過激なもので、全部が村野妄人の作と言うのだ。初めはどうだろうかと思ったが、あとで詳しく数篇検討して、『史記』や『國語』と照らし合わせてみたら、「詩序」がやはり信じるに足らんことがわかった。……葉賀孫記す。

【朱子語類】卷八十「詩一 綱領」

葉賀孫は辛亥（紹熙二年）以降の記録者<sup>(4)</sup>。『詩辨妄』という書物は早くに失われたようで、宋代の書目にもその名が記されないが、朱熹の「詩序」否定の契機となった書物としてその意義は大きい。そして、鄭樵の「詩序」否定を、歐陽脩（1007～1072）『詩本義』による古注への疑義の提出、蘇轍（1039～1112）『詩集傳』による「小序」の再検討の流れに置き、同時代の王質（？～1189）『詩總聞』が「詩序」に是々非々の態度を取ったことなども視野に入れ、その上で朱熹の革新を「詩序」否定の一つの完成と見るのも、文学批評史的敘述にはよく適う。宋代における合理主義の発露、と概括することもできそうに見える。けれども、例えば朱熹はこう語る。

鄭漁仲詩辨、「將仲子只是淫奔之詩、非刺仲子之詩也。」某自幼便知其說之是。

鄭漁仲は『詩辨』で「將仲子はまったく淫奔の詩で、仲子をそしめた詩ではない」と言っているが、私は子供のころからそうだと思っていたよ。

【朱子語類】卷二三「論語五 為政篇上 詩三百章」

この言葉からも、また先に引いた言葉に「某自二十歳時讀詩、便覺小序無意義」とあることから、朱熹は鄭樵の説も他の説も知る以前に、「詩序」に対する強い疑念を持っていた、少なくとも、自分ではそう意識していたことがうかがえる。朱熹にとって「詩序」廃すべしとの議論は学んだものというよりは感得されたものであった。しかしもし「詩序」が聖人の作であるならば、朱熹もそう簡単には否定できない。「小序之出於漢儒所作」ということは、やはり学ばねばならなかった。鄭樵の説が朱熹を後押ししたのは、むしろこの点においてであろう。そして「詩序」が誰の手になるものか、朱熹の見解はこうである。

「詩序、東漢儒林傳分明說道是衛宏作。後來經意不明、都是被他壞了。某又看得亦不是衛宏一手作、多是兩三手合成一序、愈說愈疏。」浩云、「蘇子由却不取小序。」曰、「他雖不取下面言語、留了上一句、便是病根。伯恭專信序、又不免牽合。伯恭凡百長厚、不肯非毀前輩、要出說回護。不知道只為得箇解經人、却不曾為得聖人本意。是便道是、不是便道不是、方得。」浩。

「『詩序』は『後漢書』儒林傳にはっきり衛宏の作だと言っている。後世經意が分からなくなったのは、すべて彼にだめにされたのだ。私はまた衛宏一人の作ではないと睨んでおるが、おそらく二三人がそれぞれに書いたものを一つの序にまとめたもので、だから説明が多いほどでたらめになるのだ。」邵浩が、「蘇子由（蘇轍）は「小序」

を取りませんでしたね。」と言うと、言われるには、「彼は後ろの方の文句は取らなかったが、最初の句は残した、これが病根なんだがね。伯恭（呂祖謙）は「序」を信じこんで、やはりこじつけが起きてしまう。伯恭（呂祖謙）はとにかく円満な人柄で、先人を非難するような真似ができず、何とか弁護しようとする。どうして経の解釈者ばかりに目を向けて、聖人の本意に目を向けない。正しいものは正しい、正しくないものは正しくないと言わないとだめだ。」邵浩記す。

【朱子語類】 卷八十「詩一 綱領」

邵浩は丙午（淳熙十三年、1186）の記録者。「詩序」が『詩』の内容に合わず、しかも後人の手になることが明らかである以上、朱熹にとって「詩序」は『詩經』解釈のたんなる邪魔でしかなかった。蘇轍が「詩序」のそれぞれ最初の句だけを取ったことも、朱熹から見れば「詩序」の延命策でしかなく、かえって害をなす仕業であった。しかし朱熹が「詩序」否定を掲げた後も、必ずしもその説が他を圧倒したわけではなかったこと、同時代であれば、すでに挙げたような呂祖謙との討論、のちの趨勢については、『詩序辨説』の「四庫提要」に、「自元明以至今日、越數百年、儒者尚各分左右袒也（元明自り今日に至るまで、數百年を越ゆるに、儒者尚お各おの左右に袒を分かつ也）。」と記されるごとくであった。

こうした状況で朱熹が「詩序」否定を唱えるとき、整理して言えば、三つの側面を強調する必要があった。「詩序」が『詩』の内容としばしば齟齬を来たすこと、「詩序」が聖人の作ではないこと、そもそも『詩』の本文こそが第一義であって、「詩序」が『詩』の内容に合おうが合うまいが、二次的なものに過ぎないこと。そして最も肝要な点、朱熹が直感的に把握し、『詩經』解釈の核心とした点は、やはり最後の、『詩』は本文を第一義とすることであった。「詩序」をめぐる後世の議論は、「詩

序」の肯定に傾く場合には、「詩序」の由緒の正しさなり『詩經』解釈への有力な糸口としての価値なりを強調し、朱熹の衣鉢を継がんとする者であっても、やはりそれに反論して前二者の論点にとどまることが多く、もちろん朱熹自身の『詩序辨説』も「詩序」と本文の内容の齟齬に重点を置いているのではあるが、しかし、朱熹の『詩經』解釈にとって肝腎な点はそこにはない。朱熹が問題にしたのは、そもそも、「詩」は誦誦するものである、ということであった。『詩』は本文を第一義とするというのは、たんに本文から導かれた解釈と「詩序」の解釈を比べて本文を優先するというようなものではない。本文を読むという行為を第一義とするのであり、その行為によって生じた解釈を第一義とするということなのである。

もちろん『詩經』を音読することは、初学のつとめであり、知識人にとってその行為が特別のものであったわけではない。けれども、つねに解釈が要求される古典として存在する「經」は、注釈参照への誘惑が絶えず生じる。欽定正義の権威が減じていたとは言え、古典を古典として尊重するということは、その注釈を尊重することでもあった。現実仕官のために書物を手にすることが多ければ、科挙対策としても、本文ばかり玩味しているわけには行かなかったであろう。しかしそれは朱熹にとっては末事に過ぎない。「不知道只為得箇解經人、却不曾為得聖人本意」であって、『詩』について言えば、『詩』の「本意」にまっすぐ至るべきなのである。すなわち、いまここで『詩』を読むという行為そのものが、朱熹にとっては最も肝要であった。したがって、「詩序」についての考証のあれこれよりも、「及去了小序、只玩味詩詞、却又覺得道理貫徹」という確信が朱熹の態度を貫いている。ひたすら本文を味わうこと。それによってのみ「詩意方活」に至ることができる。朱熹が弟子に求めたのも、その一点であった。

そして朱熹が『詩集傳』において「叶韻」を全面的に採用したのも、実にこのように『詩』を読むためだったのである。「讀詩之法」を語る

ためには、やはり「叶韻」について触れずに済ませるわけにはいかない。  
次章。

## 二 「叶韻」の採用

朱熹の『詩經』解釈において、「詩序」否定とともに特徴を為すのは、「叶韻」の全面的採用である。この両者は、ともに「詩」を読む行為そのものの重視という根源に発するもので、両者をあわせて論じてこそ、朱熹の『詩經』に対する態度を明らかにしうると考えられるのだが、これまでは、「文学家」はおもに前者、「語学家」はおもに後者のみを取り上げ、そこに通底するものを見いだすことに意を用いなかったように思う。本稿で論じる所以である。

そもそも『詩經』に「叶韻」という概念を意識的に導入したのは、六朝に始まる。陸徳明の『經典釋文』には、「協韻」「協句」として他の句の韻に合わせて音を改めて読む方法が示されているが、これは晉の徐邈の『毛詩音』、梁の沈重の『毛詩音義』などを受けたものである。例えば「邶風」日月第一章第六句「寧不我願」の「願」に、「如字。徐音古、此亦協韻也。後放此（字の如し。徐の音は古、此れ亦た韻に協する也。後は此に<sup>なら</sup>放う）。」とするのは、陸徳明は普通の音で読むけれども、徐邈は「古」の音で読んで、第二句末「土」、第四句末「處」（昌慮反、又昌呂反）と韻を揃える、後出の「古」も同様、ということ。また、「大雅」雲漢第一章第十句「寧莫我聽」の「聽」に、「依義、吐定反。協句、吐丁反（義に依れば、吐定反。句に協すれば、吐丁の反）。」とするのは、もともと意味に依って平声と去声の二つの音を持つ「聽」について、意味からすれば去声だが、他句（「牲」）にあわせるなら平声で読む、ということである。『經典釋文』には「協韻」「協句」の語が混在し、沈重が主に「協句」の語を用いたらしいことが、その音注を直接引いた箇所、例えば「邶風」燕燕第一章第四句「遠送于野」の「野」に、「如字。協

韻羊汝反、沈云協句宜音時預反（字の如し。韻に協すれば羊汝の反、沈云えらく句に協すれば宜しく音は時預の反なるべしと。）に見られるが、音を改める方法に区別はなかろう。これは、先に挙げた二つと異なって、声調のみならず声母も改めようとするもので、こうした例も少なくない。陸徳明はこの「協韻」（「協句」）を記すにあたって、ときに反駁を加えることもあり、例えば「邨風」燕燕第三章第四句「遠送于南」の「南」に、「如字。沈云協句宜乃林反。今謂古人韻緩不煩改字（字の如し。沈云えらく句に協すれば宜しく乃林の反なるべしと。今謂うに古人は韻緩やかなれば字を改むるを煩わさず）。」などはよく知られた例で、第二句末「音」、第三句末「心」に合わせて韻を踏むさい、今音の韻で厳密に合わせようとする沈重に対し、陸徳明は、「古人韻緩（古人は押韻がゆるやかであった）」として、それに反対するのである。けれども要は程度問題であって、陸徳明にしても「協韻」「協句」を方法として排除するものでなかったことを忘れてはならない。

こうした「叶韻」説は、『漢書』顔師古注、『後漢書』李賢注、『文選』李善注、五臣注など、唐代の注釈には一般的に見られ、「合韻」「取韻」などとも称された。ただ、基本的には古典を読むさいのその場その場の便法の域を出ず、全体的な視野を欠いていたことは否めない。南宋の呉棫（1100頃～1154）が『毛詩叶韻補音』『楚辭釋音』『韻補』などを著わすに至って初めて「叶韻」説が全面的に展開されたと言ってよいだろう。『韻補』は、五経を始めとして先秦から北宋に至る韻文から「叶韻」によって読む字を集め、その字の「叶韻」読みを「切韻」の韻目に従って排列して語釈及び用例を付して五巻としたもので、「切韻」の韻目に従うにあたっては、例えば「冬」「鍾」に「古通東」と注記して、実質的には韻目を九部に統合している。もちろん材料の雑駁さ、分析の粗略さは免れず、「四庫提要」の激しく非難するところとなっているが、しかしこの書の重要さは、はっきりとした方法意識を以て古音を包括しようとしたところにある。すなわち、一時的な読み換えとしての「叶韻」

を韻書の体裁で全体化し、それまで個別に行なわれてきた作業にある見直しを与えたのである。例えば『韻補』上聲四紙「士」に、「上止切。事也。古士有二韻、一與語韻相叶者、聲如今韻。一與紙韻相叶者、聲當如始、不當如今韻。士仕史使皆倣此（上止の切。事也。古え「士」に二韻有り、一は語韻と相い叶する者、聲は今韻の如し。一は紙韻と相い叶う者、聲は當に「始」の如くすべし、當に今韻の如くすべからず。「士・仕・史・使」は皆な此れに倣う。）」とあるのは、「叶韻」が古音として扱えられている点、今讀が「叶韻」推定の材料になっている点で着目されるが、こうした言及が散見されることから、呉棫の考えていた「叶韻」が決して臨時的な読み替えの域にとどまるものではないことが知れよう。そして、『毛詩』に即して「詩韻無不叶者」（『直齋書録解題』「毛詩補音」十卷）という立場で書かれた『毛詩叶韻補音』は、その「自序略」にこう言う。

詩音舊有九家、唐陸德明以己見定為一家之學、釋文是也。所補之音、皆陸氏未叶者、已叶者悉從陸氏。其用韻已見集韻諸書者、皆不載。雖見韻書而訓義不同、或諸書當作此讀而注釈不收者、載之。詩音、<sup>おと</sup>舊く九家有り、唐陸德明己れの見を以て定めて一家の學と為す、釋文是れ也。補う所の音は、皆な陸氏の未だ叶せざる者、已に叶する者は悉く陸氏に従う。其の韻を用いること已に集韻諸書に見える者は、皆な載せず。韻書に見ゆと雖も訓義同じからず、或いは諸書當に此の讀みに作るべくして注釈收めざる者は、之を載す。

これは、逆に言えば、まず『集韻』などの韻書に記された音で韻が踏めればそれでよしとし、そうでない場合のみ新たに「叶韻」を設け、それによって韻が踏めるようにしたということである。注意しておきたいのは、これらの引用からうかがえるように、呉棫が「叶韻」とするときの韻の規準は、基本的に韻書の韻目であった。つまり相互が同韻に属さ

ない場合、片方の字に「叶韻」という音を持たせて『切韻』の韻目になうようする、というのが基本的な方法であり、結果的に『韻補』は韻目の統合を行なっているが、あくまで結果としてであって<sup>(5)</sup>、いったんは『切韻』の韻目にあわせて処理せねばならなかったのである。したがって明の楊慎には「宋吳才老叶音、以棘心夭夭、母氏劬勞、勞叶音僚、……今按勞之與夭、……本自相合、才老必欲改之者、以勞在豪韻、夭在宵韻、故改勞為僚、以就夭也。……才老詩中所叶、……凡百餘字、皆改古音以就沈約之韻也。不思古韻寬緩、如字讀自可協（宋吳才老の叶音は、「棘心夭夭、母氏劬勞」を以て、「勞」は叶音「僚」とす、……今按ずるに「勞」の「夭」と、……本より自ら相い合するに、才老必ず之を改めんと欲するは、「勞」の「豪」韻に在り、「夭」の「宵」韻に在るを以て、故に「勞」を改めて「僚」と為し、以て「夭」に就く也。……才老の詩中に叶する所、……凡そ百餘字、皆な古音を改めて以て沈約の韻に就く也。古韻の寬緩、字の如く読んで自ら協す可くを思わず。）」<sup>(6)</sup>と非難されることになる。

ところが、『韻補』をよく見てみると、「皆改古音以就沈約之韻也」とばかりは言えない箇所が出てくる。例えば『韻補』は上平声五支「茲」を「子之切」とするが、そもそも『廣韻』で「子之切」、『集韻』で「津之切」であり、わざわざ叶韻を立てる意味はない。朱熹の『詩集傳』は「大雅」緜第三章第六句末「茲」に「叶津之切」とし、「龜」（脂韻）「時」（之韻）と合わせているが、これもまた韻書の韻（之韻）でそのまま読めるところで、「叶韻」の意味はない。どういうことか。

『韻補』該条の解説を詳しく見てみよう。

子之切。此也。子聲本如濟水之濟、以濟翻茲方得本音。思息茲切。詞似茲切。皆當用此音以翻。今讀吡。又菑本側持切、聲當近之。慈本疾之切、聲當近齊。今俗讀此二音、幾與魚虞等韻相叶。其失之甚矣。



子之の切。此也。「子」の聲は本と濟水の「濟」の如し、「濟」を以て「茲」を翻すれば方に本音を得。「思」は息茲の切。「詞」は似茲の切。皆な當に此の音を用いて以て翻すべし。今韻は叱り。又「菑」は本と側持の切、聲當に之に近かるべし。「慈」は本と疾之の切、聲當に「齊」に近かるべし。今俗此の二音を読むに、幾んど魚虞等の韻と相い叶す。其の失すること甚だし矣。

つまり「今韻」では韻が調和しないために、わざわざこの説明が為されているのであって、ここでは韻書の韻目ではなく「今韻」という観点から、「叶韻」が必要とされている。「思」「詞」「菑」「慈」の反切はいずれも『廣韻』のものであり、要は、韻書の反切を「今韻」で読んでもと韻が調和しないために、どのように韻を叶すべきか、注意を促し、朱熹もまたそれを踏襲している。

一方で、宵韻と豪韻を厳密に区別すると楊慎が非難した例は、『韻補』に依る限り当たらず、むしろ呉棫は宵韻と豪韻を同用として扱っていること<sup>(7)</sup>、例えば下平声三蕭「舟」に「陟遙切」(宵韻)として「大雅」公劉第二章第八句以下の「何以舟之、惟玉及瑤、鞞琫容刀」を用例として挙げ、尤韻の「舟」を宵韻に替えて「瑤」(宵韻)「刀」(豪韻)に合わせているごとくであり(「刀」は『韻補』には収められず、すなわち「叶韻」で読まれない)、楊慎が挙げた「邶風」凱風第一章第四句の「勞」にしても、『韻補』に「勞」字は収めず、むしろこれは朱熹の『詩集傳』の音注を楊慎が呉棫の定めたそのままと見なして非難したものと考えられる。つまり、宵韻と豪韻の区別は、呉棫でなく朱熹による。では朱熹こそが韻書の韻目に厳密に従ったということなのか。

許世瑛氏の一連の研究など<sup>(8)</sup>に依っても、朱熹が示す「叶韻」は『廣韻』の音系とはさまざまな点で異なっており、例えば真韻と清韻の同用など、韻書でははっきりと区別される韻が、『詩集傳』では混用されている例が少なくなく、そしてその大部分は、朱熹の読音を規準にしてい

ると考えられる<sup>(9)</sup>。すなわち、この宵韻と豪韻の区別も、韻書によるものというよりは、「今韻」すなわち朱熹が実際に『詩經』を音読するときの音に従って、区別されたと考えた方がいい。その意味で、それは例えば「召南」何彼襍矣第二章「何彼襍矣、華如桃李、平王之孫、齊侯之子」の「子」が、すでに「矣」「李」と同韻であるのに、わざわざ「叶獎履反」と音注を加えるのと、つまり「今韻」で韻が踏めなかったら韻目の如何にかかわらず躊躇なく「叶韻」を注するのと、同じ行為なのである。

「韻補」においては、時に「今韻」が利用されてはいるが、基本的にはそれまでの「叶韻」の集大成という側面が強く、必ずしも「今韻」が規準となっているわけではない。むしろ博搜を旨として考証に熱心であり、古音学の系譜にやはり一定の地位を占める著述である。ところが、朱熹の場合は、「他按照十二世紀的实际語音去讀那些韻脚字、碰到不相諧協的地方、就改變其中某些韻脚字的讀音、以求同其他韻脚字諧協（彼は十二世紀の実際の音で『詩經』の韻字を読み、音がそろわないところにあたると、そのなかのどれかの韻字の讀音を変えて、他の韻字と音をそろえるようにした）」<sup>(10)</sup> ということを——その「実際の音」なり「讀音」なりがどのような性格のものであったかは議論の餘地があるにせよ——「叶韻」の基本としたのであり、朱熹が呉棫の説を採用したのも、自らの「讀音」から出発して『詩經』を読むための拠りどころになったからに他ならない。朱熹が『書經』の注釈に関連して「才老於考究上極有功夫、只是義理上自是看得有不予細（呉棫は考証の面ではたいへん仕事をしたけれども、義理の面ではやはり細かに見切れていない）」（『朱子語類』卷七八「尚書一 綱領」）と評するように、呉棫の「叶韻」説もまた、その博搜ぶりが、朱熹が「今韻」によって『詩經』を読むための材料を提供したということであった。

では朱熹は呉棫の「叶韻」説を利用したことについて、どのように語っているだろうか。

……又曰、「叶韻多用吳才老本、或自以意補入。」木之。

……また言われるには、「叶韻は吳才老の本を用いたところが多いが、自分の意で補い入れたところもある。」錢木之記す。

問、「詩叶韻、有何所據而言。」曰、「叶韻乃吳才老所作、某又續添減之。蓋古人作詩皆押韻、與今人歌曲一般。今人信口讀之、全失古人詠歌之意。」焯。

「詩の叶韻は、何にもとづいて言われるのですか」と尋ねると、言われるには、「叶韻は吳才老の作ったもので、私がそれに増減を加えたのだ。思うに古人は詩を作るのにいつも押韻したが、それは今の人の歌と同じだ。今人は口に任せて読んでしまい、古人が歌を歌った心持ちがすっかり失われている。」李焯記す。

【朱子語類】卷八十「詩一 綱領」

従来は、こうした言述だけを見て、朱熹の「叶韻」についての基本的な方法は呉棫と異ならないとして、「叶韻」説の展開のなかに『詩集傳』を置いて事足りるとすることが多く、或いは「叶韻」の具体例に着目するにしても、朱熹の「叶韻」は『詩經』解釈にとっては何の意味もないが当時の字音を知るのには役立つ、と決めつけて、朱熹の「叶韻」が当時の字音を反映していること自体が持つ意義については何も触れてこなかった。しかし朱熹にとっては、『詩經』を声に出して「読む」という行為こそが根本であって、繰り返しになるが、呉棫の「叶韻」説採用の肝腎はそこであり、「詩序」否定と通底する『詩集傳』の新しさも、ここにあることは、強調しておかねばならない。朱熹にとっての「叶韻」は、古音学における学説の一つなどではなく、当然そろっているはずの韻を、実際にそろえて音読するための、実践上の手続きであった。『詩集傳』の音注は、今音による読誦のためのものなのである。したがって、二十卷本(宋本)に対して、明代以降、教育のために流布した八卷本(武英殿本)が、発音の指示を反切ではなく大量の直音で行なうのも、この

「読むため」という目的を推し進めたものに他ならない。

器之間詩。曰、「古人情意温厚寛和、道得言語自恣地好。当時叶韻、只是要便於諷詠而已。……」木之。

器之（陳埴）が詩について尋ねると、言われるには、「古人は心がおだやかでひろいから、口に出した言葉もおのずとあんなによいのだ。当時の叶韻というのも、ただ詠じやすくするためということに過ぎないのだよ。……」錢木之記す。

吟誦のために古人が叶韻を為したように、我々も叶韻する。そうやって吟誦してこそ古人の心に至ることができる。そしてそれは道理を得る道でもあった。先に引いた「叶韻多用吳才老本」の言葉の前には、そもそもこういう言葉があった。

器之間詩叶韻之義。曰、「只要音韻相叶、好吟哦諷誦、易見道理、亦無甚要緊。今且要將七分工夫理會義理、三分工夫理會這般去處。若只管留心此處、而於詩之義却見不得、亦何益也。」

器之（陳埴）が『詩』の「叶韻」の義について尋ねると、言われるには、「ただ音韻がそろって、吟誦しやすく、道理が得やすくなればいいのであって、さしてこだわることではないのだ。ひとまず七分の力を義理に取り組むことに振り向け、これについては二三分の力で取り組んだらよい。もしここばかりに心を奪われてしまうと、『詩』の義はむしろ分らなくなってしまい、それでは何にもならん。」

弟子たちにしてみれば、「叶韻」説には体系として落ち着かないところがあって、そう読めばいいと言われるけれどもどうしてそう読むのですか、と問いたくもなったであろう。「叶韻」の向こうに何かがあるはずだと予見した考証好きの秀才すらいたかもしれない。朱熹もまた、ど

のように読むのが合理的か、もちろん考えないではない(11)。しかしそればかりにかまけては「亦何益也」である。

「好吟哦諷誦」と「易見道理」が並んでいることに注意したい。そもそもなぜ朱熹が自分自身の読音を規準にして『詩』を読もうとしたか、それは、古人が『詩』を吟誦したその行為と自らの行為を重ね合わせてこそ、古人の意を知ることができるからである。そうして始めて、古人の意のうちにある道理が自分のものとして見えてくる。「叶韻」説の採用は、こうした『詩』の読み方——「讀詩之法」の一環としてあった。本稿の最後に、「讀詩之法」が、朱熹が古典を内在化させることによって古典のうちにある道理を発現させようする方法の、やはりそれも一環であったことについて、触れたい。次章。

### 三 古典の内在化としての「讀詩之法」

讀詩之法、只是熟讀涵味、自然和氣從胸中流出、其妙處不可得而言。不待安排措置、務自立説、只恁平讀着、意思自足。須是打疊得這心光蕩蕩地、不立一箇字、只管虚心讀他、少間推來推去、自然推出那箇道理。……個。

詩の読み方は、ひたすら熟読玩味することで、そうすれば自ずと和氣が胸のうちから流れ出るのが、その要めのところは言葉にはできない。あれこれ作意を弄したり、自分の説を立てようとしたりせず、そのまますっと読んでいけば、意味が自然と満ちてくる。雑念を始末して心を空っぽにし、考えを立てず、ひたすら虚心に読んでこそ、しばらく繰り返しているうちに、おのずと道理というものが出てくるのだよ。……沈僊記す。

【朱子語類】卷八十「詩一 論讀詩」

朱熹の言う「讀詩之法」は、とにかくひたすら声に出して読んで、自己の心を空っぽにして読むという行為に沿わせていったとき、おのずとその詩がどのようなものか分ってくるというものだ。詩を自己のうちに内在させること。吟誦を繰り返すことによって、すなわち身体的行為を經由させることで、それを果たそうとする。「叶韻」が必要なのも、「詩序」が不要なもの、そのためである。

「……今欲觀詩、不若且置小序及舊說、只將元詩虚心熟讀、徐徐玩味。候彷彿見箇詩人本意、却從此推尋將去、方有感發。……」必大。  
「……『詩』を読むとするなら、まず「小序」と旧説は除けて、詩の本文を虚心に熟読し、ゆっくりと味わうがいい。詩人の本意がほんやり見えてきたら、そこへ深く入っていけば、心に感じるであろう。……」呉必大記す。

【朱子語類】卷八十「詩一 論讀詩」

まず本文だけを虚心に音読すること。「感發」は『詩』と自身の心が響きあうことで、『論語』泰伯の「興於詩」を朱熹が説明するときしばしば用いる。「詩可以興」、須是反復熟讀、使書與心相乳入、自然有感發處（「詩」は以て興すべし、反復熟読し、書物と心が入りこみあってこそ、おのずと心に感じることもあるのだ。）（『詩傳遺説』卷一、李閔祖録）。そして、重要なことは、朱熹はこうした「讀詩之法」を、人目を引くスローガンとして掲げたのではなく、日々の実践として、自らに課し、弟子にも要求したことである。

……因説、「讀詩、惟是諷誦之功。上蔡亦云、「詩、須是誦吟諷誦以得之。」……」木之。

……そこで言われるには、「『詩』を読むのは、ただ諷誦の実践あるのみ。上蔡（謝良佐）も「『詩』は、吟詠諷誦してこそわかる」と

言っている。……」錢木之記す。

【朱子語類】卷一〇四「朱子一 自論為學工夫」

諷誦という実践（功・功夫）こそが、「詩」を真に会得する道なのである。「大凡讀書多在諷誦中見義理、況詩又全在諷誦之功（だいたい讀書というのは諷誦してるうちに義理を見いだしていくものなのだ、まして「詩」はすべて諷誦の実践にかかっている。）」（『詩傳遺説』卷一、錢木之録）という言葉にあるように、それは他の学問にも通じる実践であった。朱熹は弟子に、詩を何遍誦したかと訊いて、憶えていませんが、頭に入ったなと思ったところで止めたのです（只覺得熟便止）、と答えが返ってくると、そんなんじゃだめだ、と説教を始め、だいたい畑仕事も、種を蒔いて、水を打って、肥料をやって耕してやらなければならないのに、お前は種を蒔いたところで止めている、この一篇を読むときは、その次の篇がなければいいのというくらい、その篇に没頭すべきなのに、一つ終わったら、二つめ、二つ終わったら三つめというありさま、そんなことで「讀書」と言えるか、この大馬鹿者、と声を荒げている（『朱子語類』卷八十「詩一 論讀詩」）。『詩』に限らず、朱熹のもとで何かを「読む」という行為に要求されるのは、こうしたことであった。これは注釈を作成するときも変わりはない。

当時解詩時、且讀本文四五十遍、已得六七分、却看諸人說與我意如何、大綱都得之、又讀三四十遍、則道理流通自得矣。

当時『詩』の注釈を書いていたときは、本文を四五十遍読んで、六七分ほどわかったところで、諸家の説が私の心にどう響くかを見て、大本のところがみなわかってから、さらに三四十遍読んだら、道理が自在に流れるようになったのだ。

【朱子語類】卷八十「詩一 解詩」

錢穆『朱子新學案』朱子之詩學は、この条について、「朱子以文學方法讀詩、解脫了經學總縛、而回歸到理學家之義理、其大致率如此（朱子が文学の方法で詩を読み、經学の束縛を脱し、それから理学家の義理へと回歸していったこと、おおむねこのようであった）」と言うが、「詩」をひたすら読むことを、「文学方法」として「經學」と対比させるのは、同意しかねる。総じて、『詩集傳』の価値を言うとき、「詩序」による經学的な付会を去り、本文そのものに即して解釈しようとしたということをも以て、『詩經』を始めて文学として捉えようとした（それでも道学家の枠を脱することができなかつたとの但し書きつきで）とししば言われてきたのだが、朱熹がたとえ「讀詩、且只將做今人做底詩看（詩を読むのは、今の人が作る詩と見なして読めばよい）。」（『朱子語類』卷八十「詩一 論讀詩」）と言ったとしても、それだけで「文学」として『詩經』を捉えたとは言えないのではないか。そもそもそのとき言う「文学」とは何か。朱熹には、何遍も何遍も血肉となるまで本文を読めという実践があるのみで、それを「文学」的と称することはできないであろう。

さて、「読む」という行為をもっとも重視した朱熹は、自らの注釈もまた、本文と心を合わせるための契機にすぎないと考えていた。その注釈の価値は、それに手がかりとすれば、自然と本文を読むことに意を用いることができる点にあった。

詩、如今恁地注解了、自是分曉、易理會。但須是沈潛諷誦、玩味義理、咀嚼滋味、方有所益。

詩は、いまはこうやって注解したから、おのずと明快だし、取り組みやすからう。けれども本文に深くわけいって諷誦し、義理をじっくり味わって、その妙味をよく咀嚼してこそ、身につくものがあるのだよ。

【朱子語類】卷八十「詩一 論讀詩」



『詩集傳』が科挙のために用いられ、その解釈が金科玉条となる未来を、朱熹は予見していたのか、或いは、「読み」の実践の結果として何度も改稿を重ねた注釈も、ひとたび紙上に固定されるや、旧説と同様に「詩」を読む妨げとなってしまう危険を察知していたのか、こうも語る。

詩傳只得如此說、不容更着語、工夫却在讀者。必大。

『詩傳』ではこういうふうにしかならず、さらに言葉を加えることができなかったが、その先は読む者の仕事だよ。呉必大記す。

【朱子語類】卷八十「詩一 解詩」

\*

朱熹が晩年まで『詩集傳』の改訂を繰り返したことは、やはり「詩」を読む行為が止むことなき実践に他ならなかったことを示している。繰り返し読むという行為によって、『詩經』という古典を、朱熹の言葉で言えば、自身と「渾成一片（渾然一体）」のものとする。このような内在化を経て、『詩』は古典としての面貌を一新したのである。事新しく言うまでもなく、宋学という学の成立も、こうした実践の積み重ね、その方法意識の確立にもとづいていた。

「詩」をいかに読むか。朱熹によって始めて、それは古今彼我を超えた根源的な道理へと到る実践の一環として方法化された。解釈の革新は、その結果に過ぎない。朱熹にとって「道理」は、紙上に固定されたものでなく、「読む」という実践の中で自らの内から発せられるものであった。「那讀書底、已是第二義（読書というのは、第二義でしかない）」（『朱子語類』卷十「讀書法上」）と朱熹が言うのは、「自家身上道理都具、不曾外面添得來（自分の身に道理はみな備わっていて、決して外から付け加わるのではない）」という言葉が続くからで、自己の内にある道理を引き出す実践としては、朱熹は何より「読む」ことを重視した。

—いま我々は、何をいかに「読む」だろうか。

---

注

- (1) 田中謙二「朱門弟子師事年攷」(『東方學報』京都第四四冊、1973)は、陳文蔚の師事期を、淳熙十五年、同十六年九月以降、紹熙四・五年(1193・94)、慶元四・五年(1198・99)の四次とする。
- (2) 田中謙二「朱門弟子師事年攷 續」(『東方學報』京都第四八冊、1975)は、呉必大の師事期を、淳熙十五・十六年、紹熙四年の兩次とする。
- (3) 前掲「朱門弟子師事年攷」は、滕璜の師事期を、淳熙三年三月中旬より六月初め、淳熙十四年春より十五年春まで、紹熙二年初めの三次とする。
- (4) 前掲「朱門弟子師事年攷 續」は、葉賀孫の師事期を、紹熙二年から四年もしくは五年三月末まで、紹熙五年十月から十二月まで、慶元二年十二月(下限はおそくとも四年五・六月)、慶元五年後半から六年三月九日の朱熹逝去時までの四次(第一次を兩次にわたるものとすると五次)とする。
- (5) 頼惟勤「清朝以前の協韻説について」(『お茶の水女子大学人文科学紀要』第8巻、1956、いま『頼惟勤著作集Ⅰ 中國音韻論集』)注16参照。
- (6) 『古音略例』卷一「詩叶音例」。
- (7) 李思敬「從吳棫所描寫的某些南宋“俗音”音值證『切韻指掌圖』的列“等”」(『音韻學研究』第三輯、中華書局、1994)参照。
- (8) 『許世瑛先生論文集』第一集には「詩集傳叶韻之声母與廣韻相異者考」を始めとして、『詩集傳』の音注について十本の論考が收められる。また、頼江基「從『詩集傳』的叶音看朱熹音的韻系」(『音韻學研究』、中華書局、1986)参照。
- (9) 王力「朱熹反切考」(『中華文史論叢』増刊、1982. 2、のち『王力文集』第十八巻、山東教育出版社、1991)は、「朱熹は古音を理解せず、古音と今音とが異なることを知らなかったために、今音で押韻できないところは、その場に応じて他の音に改めてから押韻しなくてはならないと考えており、それを「叶」とした」「朱熹の用いた反切は南宋時代の

音系を反映している」と云う。陳鴻儒「『詩集傳』叶音與朱熹的古韻分部——王力先生「朱熹反切考」後記」（『中國音韻學研究會第十一屆學術討論會・漢語音韻學第六屆國際學術研討會論文集』、香港文化教育出版社、2000）は、それに反駁して、朱熹も古音をひとつの音系として理解しており、「『詩集傳』の叶音が反映しているのは、朱熹の頭の中の古音なのである」と云う。本論の立場は、朱熹の叶音は、韻文として『詩經』を読むために「叶音」が採用されたことを重視するものであり、結果として生まれた『詩集傳』の音系がどのようなものであるかを正しく比定する意図も能力もない。ただ、それは少なくとも朱熹が詩文を誦読するときの音（必ずしも当時のいずれかの地域の口音と一致する必要はなく、朱熹が士人であること、誦読を手ほどきすべき弟子の出身地もさまざまであったことなどを考慮に入れば、ある種の共通音的なものであった可能性もある）をベースに形成されたものであり、一方で、「叶音」を施すさいに部分的にせよ一定の音系が仮構されていることも確かだと考える。そういう意味では、王力氏は朱熹の「叶音」をまったくのいきあたりばったりと見なし過ぎであり、陳鴻儒氏の説は、「叶音」と「今音」との関係の有無を一面的に捉えすぎであるように思える。

- (10) 前掲頼江基氏論文。基本的観点は前掲王力氏論文を踏襲している。
- (11) 例えば、陳廣忠「朱熹『楚辭集注』叶音考」（前掲『中國音韻學研究會第十一屆學術討論會・漢語音韻學第六屆國際學術研討會論文集』）を参照。

## 規範としての古典とその日用的変容 —元代日用類書『事林広記』所引法令考—

金 文京

### 1 はじめに

古来より中国は人治の国であって、法治の国ではない。孔子の「聴訟吾猶人也、必也使無訟乎」（論語・顔淵）という有名な言葉は、法律に基づく裁判の否定、と言って言いすぎならば、少なくとも倫理道德の法律に対する優位を主張したものであろう。むろん、法治なき完全な人治（仁治）を究極の理想とする儒教的国家体制にあっても、現実の統治に際しては法律にたよらざるをえないことは言うまでもない。しかし法律はつねに一種の必要悪とみなされ、倫理道德からの不断の干渉にさらされていたのである。中国が早くからきわめて整備された法体系をもっているながら、その運用について純粋な法治主義を貫徹できず、恣意的な解釈に翻弄され、実質的には法令の空文化をまねいたのは、このためにほかならない。

このような理想面での倫理道德の優位と現実面での法律の必要性は、その結果としてまた倫理道德の法令化という事態をもたらした。すなわち法令の中に儒教的倫理道德観が色濃く反映されることとなったのである。その代表は、あらゆる罪の中でもっとも重く処罰されるべき十の反倫理的行為を規定したいわゆる「十惡」であろう。「十惡」は中国的律令体制が完成した唐代に規定されて以来、清朝にいたるまで、諸法令の根幹的精神を体現するものとして歴代継承され、人々の行為を強く規制したまさに不刊の法典であり、その重要性和影響力はキリスト教の「十戒」にもたとえられるであろう。

## 2 「唐律」の「十悪」

「十悪」の意義とそれが制定された経緯については、『唐律疏議』巻一「名例」の部分に、以下のごとく見える。

五刑之中，十悪尤切。虧損名教，毀裂冠冕。特標篇首，以為明誡。其數甚悪者，事類有十，故稱十悪。然漢制九章，雖並湮沒，其不道不敬之目見存。原夫厥出，蓋起諸漢。案梁陳以往，略有其條。周齊雖具十條之名，而無十悪之目。開皇創制，始備此科。酌於舊章，數存於十。大業有造，後更刊除。十條之内，唯存其八。自武徳以來，仍遵開皇，無所損益。

これによれば、「十悪」は北朝の周齊に起源し、隋の開皇年間（581－600）に一応のかたちができ上がり、その後、大業中（605－616）に一時、八条に減らされたが、唐王朝創設初期の高祖、武徳年間（618－626）にまた十条の旧に復して、以後定制となったことが分かる。北朝から隋唐にいたるこの時代の思想背景を考えるなら、それは仏教の「十悪」（殺生・偷盜・邪淫・妄語・兩舌・悪口・綺語・貪欲・瞋恚・邪見）と何らかの関連があることが当然予想されるであろう。

では「十悪」とは具体的になにを指すか。『唐律疏議』は先の文章について「十悪」を列挙している。以下にそれを引用しよう。

一曰謀反：謂謀危社稷。

二曰謀大逆：謂謀毀宗廟、山陵及宮闕。

三曰謀叛：謂謀背國從偽。

四曰惡逆：謂毆及謀殺祖父母、父母；殺伯叔父母、姑、兄姊、外祖父母、夫、夫之祖父母、父母。

五曰不道：謂殺一家非死罪三人；支解人、造畜蠱毒、厭魅。

六曰大不敬：謂盜大祀神御之物、乘輿服御之物；盜及偽造御寶；合和

御藥，誤不如本方及封題誤；若造御膳，誤犯食禁；御幸舟船，誤不牢固；指斥乘輿，情理切害及對捍制使，而無人臣之禮。

七日不孝：謂告言詛冒祖父母、父母；及祖父母、父母在，別藉、異財、若供養有闕；居父母喪，身自嫁取，若作樂，釋服從吉；聞祖父母、父母喪，匿不舉哀；詐稱祖父母、父母死。

八日不睦：謂謀殺及賣總麻以上親；毆告夫及大功以上尊長、小功尊屬。

九日不義：謂殺本屬府主、刺史、縣令、見受業師。吏卒殺本部五品以上官長，及聞夫喪匿不舉哀，若作樂釋服從吉，及改嫁。

十日內亂：謂姦小功以上親、父祖妾及與和者。

これら「十惡」の項目は、『唐律疏議』およびそれを受け継いだ歴代の法令、たとえば『宋刑統』、『明律』、『清律』などでは、つねに刑罰の具体的等級を定めた笞・杖・徒・流・死のいわゆる「五刑」の後におかれており、まさに「特に篇首に標し、もって明誠となす」とある通り、諸法令の首座の地位を占めている。『唐律疏議』の諸法令は、後世の法令に継承されながらも、時代と社会の変化により多くの改訂を蒙ったが、「十惡」はそのような変化に左右されることなく、同じ内容を保ちつづけたのである。

その内容を検討してみると、謀反・謀大逆・謀叛・大不敬は、国家および皇帝、あるいはその代理たる官吏に対する反逆、不敬の罪、惡逆・不孝・不睦・内乱はすべて家庭倫理に関する罪、不義はその両者を含んでおり、要するに儒教倫理道德の根幹たる忠と孝に対する違反がそのほとんどを占めている（例外は不道のみ）。

「十惡」の罪は、特赦や恩赦があった場合にも、その適用対象とならなかったことは、歴代の史書にこれまた多くの例を見出すことができる。いわゆる「十惡不赦」はそのことを言うのであり、近世ではこの言葉は極悪犯罪を意味する民間の成語ともなっている。「十惡」が社会的に強い規制力を持ち、人々の観念の中に深く刻まれていたことは、この

ことから知れるであろう。

### 3 「事林広記」の「十悪」―「採生」と継母との姦通

『事林広記』は南宋末年、福建建陽の人、陳元靚の編纂した日用類書である。陳元靚は宋代から明代にかけて商業出版の中心地であった建陽の出版業者であった。現在のところ『事林広記』の南宋刊本は知られていないが、元代から明代の中期にかけて、この書物は幾多の改訂をともしつつ度々刊行されている<sup>(1)</sup>。中国近世社会に多大の影響を及ぼした日用類書の中でも、もっとも重要な代表的な書物であろう。

うち元の至順年間（1330-32）、西園精舎刊の『新編纂図増類群書類要事林広記』（内閣文庫蔵）、椿荘書院刊の同名の書（台北故宫博物院蔵）、および同書の後至元6年（1340）鄭氏積誠堂刊本（北京大学図書館・書陵部蔵）にはともにその別集卷三「刑法類」に「十悪」の記事が載っている。ところがこの『事林広記』所引の「十悪」は、先に引いた『唐律疏議』のそれとは文字、内容に些少のしかし看過すべからざる重要な異同がある。以下にその全文を示そう。比較の便のため、異同のある字句には下線を施し、かつ異同のある条にかぎって、その条の後の（）内に『唐律疏議』の同じ箇所を引いておく。（同）とあるのは、両者同文であることを示す。

一曰謀反：謂謀危社稷。（同）

二曰謀大逆：謂謀宗廟、山陵及宮闕。

（二曰謀大逆：謂謀毀宗廟、山陵及宮闕。）

三曰謀叛：謂謀背國從偽。（同）

四曰惡逆：謂毆及謀殺祖父母、父母、伯叔父母、姑、兄姊、外祖父母、夫之祖父母、父母。

（四曰惡逆：謂毆及謀殺祖父母、父母；殺伯叔父母、姑、兄姊、外祖

父母、夫、夫之祖父母、父母。)

五曰不道：謂殺一家人及支解人、造畜蠱毒、採生厭魅。

(五曰不道：謂殺一家非死罪三人；支解人、造畜蠱毒、厭魅。)

六曰大不敬：謂盜宗祀神御之物、鑿輿御服；偽造御寶；合和御藥，誤不依本方，誤封題；御造御膳，犯食禁；御幸舟車、常御之殿，不牢固；指斥鑿輿，情理切害，厭咒求媚，而涉鑿輿；及對捍制使，而無人臣之禮者。

(六曰大不敬：謂盜大祀神御之物、乘輿服御之物；盜及偽造御寶；合和御藥，誤不如本方及封題誤；若造御膳，誤犯食禁；御幸舟船，誤不牢固；指斥乘輿，情理切害及對捍制使，而無人臣之禮。)

七曰不孝：謂告言罵詈祖父母、父母；及祖父母在，別藉、異財，奉養有關；居父母喪，不丁憂，服內嫁娶，忘哀作樂，釋服從吉；聞父母喪，匿不降哀；及詐稱父母、祖父母身死者。

(七曰不孝：謂告言詛冒祖父母、父母；及祖父母、父母在，別藉、異財、若供養有關；居父母喪，身自嫁娶，若作樂，釋服從吉；聞祖父母、父母喪，匿不舉哀；詐稱祖父母、父母死。)

八曰不睦：謂謀賣總麻以上親屬；毆告夫及大功以上尊長、小功尊屬者。

(八曰不睦：謂謀殺及賣總麻以上親；毆告夫及大功以上尊長、小功尊屬。)

九曰不義：謂殺本屬路府州縣官員及受業師傅，又吏卒殺本屬官長，及聞夫喪匿不舉哀，釋服從吉，及改嫁他人者。

(九曰不義：謂殺本屬府主、刺史、縣令、見受業師。吏卒殺本部五品以上官長，及聞夫喪匿不舉哀，若作樂釋服從吉，及改嫁。)

十曰內亂：謂奸小功以上親屬及父妾、繼母者。

(十曰內亂：謂姦小功以上親、父祖妾及與和者。)

次に『事林広記』と『唐律疏議』の字句の異同をその性格によって、いくつかのパターンに分けて考えてみよう。なお念のため申し添えると、



『元史』卷一百二「刑法志・名例」に引く「十惡」は、『唐律疏議』とまったく同文である。

まず第一に単純な誤りと思えるもの。二の「大逆」で、『事林広記』が『唐律疏議』の「謀毀」の「毀」の字を脱しているのや、四の「惡逆」で「伯叔父母」の前の「殺」の字を脱しているのは、おそらくたんなる不注意にすぎないであろう。しかし後者の場合、その結果、『唐律疏議』では祖父母、父母と伯叔父母とで差があったのが、『事林広記』ではなくなっている。五「不道」の「一家非死罪三人」が「一家人」になっているのもたんなる脱文であろう。

第二は、同義語による置き換えである。六の「大不敬」に二度みえる「乘輿」を『事林広記』がいずれも「鑿輿」に、また九「不義」の「見受業師」を「受業師傅」に改めるのなどがそれである。後者は口語的表現を用いたものであろう。七「不孝」で「死」を「身死」に、また八「不睦」で「親」を「親屬」に言い換えているのも同様の傾向と言える。このほか、九「不義」で「府主、刺史、縣令」を「路府州縣官員」とするのは、言うまでもなく時代による名称の変化を反映したものである。なお『唐律疏議』に三箇所みえる「若」の字を『事林広記』がすべて他の語に置き換えるか、または削っているのは偶然ではあるまい。『事林広記』もしくはそれが基づいたテキストの編者は、あるいはこの「若」（もしくは）の意味がよく分からなかったのかもしれない。

第三は、『事林広記』が『唐律疏議』にない字句を追加している場合である。これがもっとも重要な意味をもつことは断わるまでもないであろう。以下、箇条書にして簡単な考察を加えてみる。

(1) 五「不道」の「採生」 - 「採生」とは生きている人間を殺して鬼神を祭るきわめて残忍な一種の邪教的儀礼であり、宋代以降、西南地域を中心として多くの事例が見えることは、宮崎市定「宋代における殺人祭鬼の習俗について」（全集第十巻収）などに詳しい<sup>(2)</sup>。『元典章』でも「刑部」卷三「諸惡・不道」に「禁採生祭鬼」、「禁治採生蠱毒」の二

つの具体的案件が挙げられており、当時この悪習がなお存在したことを知りうる。ここに「採生」が加えられたのは、当然ながらそのような風潮と無関係ではないであろう。

(2) 六「大不敬」の「常御之殿」-「常御之殿」とはおそらく「常朝殿」のことであろう。文武の高官が毎日、皇帝に謁見する常朝の礼は宋代のものであり、「常朝殿」は『宋史』巻二十八（本紀・高宗紹興二十八年）などに見えている。

(3) 同じく「大不敬」の「厭咒求媚、而涉鑿輿」-「厭咒して媚を求め、鑿輿に渉る」とは、まじないによって皇帝の寵愛を得ようとするものであり、南朝の陳後主の寵妃であった張貴妃（『陳書・皇后伝』）など、古くからその術を用いたとされる例は多いが、それがなぜここで言及されているのかは定かではない。

(4) 七「不孝」の「不丁憂」-丁憂は喪に服することであるから、「父母の喪に在る」というのと意味が重複する。しかし丁憂は狭義には服喪により官を去ることを言い、ここもその意味に解すべきであろう。「元典章」「刑部」巻三「諸悪・不孝」の条に、「臧榮不丁父憂」、「張敏不丁母憂」が、また「吏部」巻三「職制・丁憂」にも「違例不丁憂」があり、当時そのような例が多かったことがうかがえる。

(5) 九「内乱」の「継母」-継母との姦通は、尊属との姦通を意味するいわゆる「蒸」のひとつであり、古来、乱倫の中でも最大のタブーとされた。同じ乱倫でも、舅が嫁と通じる例（すなわち男が尊属で女が卑属の場合）は、玄宗と楊貴妃のように、むろん事実を隠蔽した上でのことであるが、文学の題材にさえなったのに対して、逆のケースに対してはより抵抗感が強かったと考えられる。『左伝』には衛宣公が庶母の夷姜と通じたことが見える（桓公十六年）が、同様の例は多くないであろう。それがここでわざわざ言及されたについて、まず考えられることは、当時の支配者である蒙古人の風習との関係である。周知のごとく、蒙古人は他の遊牧民族と同じく、父の死後、生母を除くすべての父の妻を息

子が継承する、いわゆる収継婚を行っており<sup>(3)</sup>、それに対しては当然ながら中国人からの批判があった（『元史』卷四十四「順帝紀」また卷一百八十七「烏古良禎伝」参照）。この箇所が、蒙古人の卑しむべき蛮俗に対する中国人の反発を示すものである可能性は否定できないであろう。

しかしながらさらに考えてみると、それだけでは「父の妾」の後にわざわざ「継母」を追加する理由にはならない。継母は文字どおり生母の死もしくは離別の後を継ぐ後母のことであり、そこでは父の死は前提とされていないのであるから、その点、父の死後に生じる収継婚とは同じでない。継母と子という関係からすぐに連想されるのは、舜や孟宗に代表される継母につかえた孝子の話であろう。継母との姦通はこれらの孝子説話とするどく対立するがゆえに、きわめて強い反倫理性をもつことになるのである。しかしながら儒教倫理の擁護者が、継母に事えること生母に対するがごときこれら孝子の話をくりかえし強調してきたのは、継母と子との関係が実はきわめて危ういものであることの裏返しにすぎないであろう。現に敦煌の「舜子変文」で、継母が舜を誘惑して失敗すると、父親に、舜は「妾の頭黒く面白きを見て、猪狗の心を冀生す」と讒言する場面があるように<sup>(4)</sup>、継母にまつわる孝子説話には時に性的要素が見えかくれしている。「十悪」の最後にさりげなく置かれた「継母」の二字には、中国社会に内在するある重要な問題が秘められているであろう。なお『元典章』の「諸悪・内乱」に挙げられた例は、舅と嫁、父と義女、兄と弟の妻などすべて男性尊属と女性卑属のケースであり、その逆はない。

さて次に考察すべきは、これら『事林広記』における改変がはたしてなにに依拠しているのか、それは政府による公的なものなのか、それとも民間での恣意的なものにすぎないのかという問題であろう。すでに述べたごとく『元史・刑法志』にみえる「十悪」は、『唐律疏議』のそれと全く同文であり、また「十悪」が改訂されたことを示すような史料も

存在しない。ただこれまで何度か触れた『元典章』の「刑部・諸悪」の条は、そこに挙げられた項目が「十悪」と一致し、かつ「不道」に「採生」の記事があるように、『事林広記』の「十悪」と密接な関係がある。しかし「諸悪」の項目は、「不孝・不睦・謀反・大逆・謀叛・惡逆・不義・内乱・不道・大不敬」と項目自体は同じながら、その順序が「十悪」と異なり、また文章も「十悪」のそれを全く踏まえていない。それはあくまでも「刑部」の一部としての「諸悪」であって、全体の篇首に位置すべき「十悪」の象徴的意義をすでに失っている。『事林広記』の「十悪」は、この「諸悪」を参照しつつ、それをもう一度「十悪」の地位にいわば押し上げたものであるが、そのような作業が行われたのは、不用意な脱文や口語的同義語への置き換え、「若」の字の解釈などから考えて、おそらくは民間においてであったろう。すなわち『事林広記』の「十悪」は、政府による公的な改訂を踏まえつつも、基本的には「十悪」の民間ヴァージョンであった可能性が高い。

なおここでもうひとつ指摘せねばならないことは、「不道」における「採生」の追加が「明律」および「清律」に見られることである。『明律』冒頭の「十悪」では、「五曰不道：謂殺一家非死罪三人、及支解人、若採生、造畜蠱毒、厭魅」となっており、さらに卷十九「刑律二・人命」に「採生折割」についての規定が設けられている。『清律』もまたこれを踏襲して、卷四「名律上」の「十悪」に、「五曰不道：謂殺一家非死罪三人、及支解人、若採生折割、造畜蠱毒、厭魅」とあり、卷二十六「刑律二・人命」にやはり「採生折割」の規定がある。このことは、「採生」のような野蛮な風俗が明清代にまで一部なお存続し、最高法規に影響をあたえた例として注目に値しよう。

#### 4 元代民間の「十悪」

『事林広記』の「十悪」が「十悪」の民間ヴァージョンであったとし

たら、それは当時の民間において当然よく知られていなければならない。その点を考えるため、次に元代に流行した演劇である雜劇における「十惡」の用例を見てみよう。『元曲選』での「十惡」の用例を示せば、

【魔合羅】第三折府尹云：劉玉娘因姦藥死丈夫，這是犯十惡的罪。

【竇娥冤】四折竇天章云：這藥死公公的罪名犯在十惡不赦。

などがあり、この他、「十惡大罪」の語は、『灰欄記』四折の包待制のせりふ、『救孝子』四折の王脩然のせりふなどに見え、公案劇では「十惡」の語が裁判官によって語られる例がかなりある。

これだけではこの「十惡」がいずれのものとも判別できないが、次の例は元雜劇で言及される「十惡」が『事林広記』のそれに近いものであることを示唆するであろう。すなわち『梧桐雨』楔子の玄宗の歌、「仙呂・端正好」に、

則為你不會建甚奇功，便教你做元輔。滿朝中都指斥變輿。

とある「指斥變輿」は、明らかに「十惡」の「大不敬」を踏まえるが、すでに述べたごとく、それは『唐律疏議』などではなく、『事林広記』の「十惡」に一致するのである。わずか一例にすぎないが、このことは雜劇中の「十惡」が、『唐律疏議』のそれではなく、『事林広記』に近いものであったことを示していると思える。

『明律』が「不道」の項に「採生」を追加したのも、政府による公式の法令を直接継承したのではなく、『事林広記』のような日用類書に見える民間ヴァージョンをすくなくとも参照した可能性があるであろう。明の太祖、洪武帝は、その出身からして民間の通俗書を好む傾向があったが、その子の永楽帝も『韻府群玉』や『回溪史韻』のような民間の辞書類を愛読していたらしい。たとえば『永楽大典』なども、そのような民間辞書的な発想から生まれた類書である<sup>(5)</sup>。法令制定に際しても、同じような民間辞書、類書が参照されたことは十分考えられるであろう。そしてそれはむしろ『唐律疏議』やそれを丸写した『元史』などよりはずっと当時の現実をよく反映していたに相違ない。もしそうだとすれ

ば、それは法令が現実の状況を踏まえて民間で再解釈され、さらに公式の法令へと反映した興味深い径路を示しているであろう。

---

注

- (1) 詳しくは中華書局1999年影印本「事林広記」に付された胡道静・森田憲司両氏の解説を参照されたい。
- (2) 「採生」については、この他、沢田瑞穂「中国の民間宗教」（工作社 東京 1982）第五章「殺人祭鬼」、河原正博「殺人祭鬼の習俗」（『漢民族華南発展史研究』吉川弘文館 1984）、臺静農「南宋人体犠牲祭」（『静農論文集』聯経出版事業公司 台北 1989）、龐德新「從話本及擬話本所見之宋代兩京市民信仰」（龍門書局 香港 1974）第六章「宗教信仰及其他」参照。なお「採生」の起源については、宮崎論文が西域より宋代に伝わったとする外来起源説を、沢田論文が古代の楚の習俗に由来するという中国起源説をそれぞれ述べる。またこれについて本会議に参加された葛兆光氏より、資料的には宋代以前の例を見い出せないものの、それは宋代になって文化程度が向上した結果、文化的規制が強まり、それまでは文献に記載されないような蛮風にまで記録者の関心が及んだため、必ずしも宋以前にその例がないとはかぎらないという見解が示された。葛氏からはその他にも上記先行研究についての教示を得たので、それらをもとに今後、この問題については再考してみたい。
- (3) 史衛民「元代社会生活史」（中国社会科学出版社 北京 1996）第四章「婚姻与家庭」参照。
- (4) 『敦煌變文集』（人民文学出版社 北京 1957）p.130。
- (5) 『明太祖実録』卷二十一、永楽元年（1403）七月朔丙子の条に、「永楽大典」の編纂を命じた永楽帝の言葉として、「嘗觀韻府、回溪二書、事雖有統而採摘不広、記載太略」とある。王重民「『永楽大典』的編纂及其價值」（『中国目錄史論集』中華書局 北京 1984）参照。

## 『詩牌譜』研究

呉 承学

(好川 聡・二宮美那子 訳)

—

中国古代の文体研究において、文人や庶民の遊戯的な文体は、いまだ研究者たちの注目を集めていないようである。実際には、遊戯的な文体は、昔の人の日常生活と相当に密接な関わりを持つのみならず、その内のいくつかはかなり豊かな文化の内包をも備えている。本編では『詩牌譜』を取り上げ、文字遊びと漢字の詩学における問題を探る。

酒令（訳注：敗者に罰杯が課せられる宴席上の遊戯）は古代中国における文人の伝統的な娯楽活動であり、酒令における創作もまた、文人が自身の文学的才能を示す創作活動であると見なされている。「酒令」というのは、つまり命令を下すときの指示の言葉であった。記載に據れば、すでに漢代の文人に酒令における創作が見られる。『後漢書』賈逵伝で、賈逵は「嘗て詩、頌、誄、書、連珠、酒令凡そ九篇を作った」とある。ここでは、酒令と詩賦などの文学形式を同列に並べて史書に記しており、酒令の当時における位置が読み取れる。唐代に至って、酒令のスタイルは更に豊富になる。唐の皇甫松『醉郷日月』の記載に據れば、既に「骰子令」、「改令」、「旗幡令」、「上酒令」、「手勢令」、「小酒令」、「雑法」が存在した。劉禹錫と裴度等の「春池船を泛べる聯句」には、「杯停まりて新令は畢がり、詩動きて彩箋は忙いそわし」という一句がある。酒令は多種多様に及び、様々な文化レベルに適応した。明代に広く行われた『詩牌譜』は、牌を使う類の酒令に属し、「葉子酒牌」、「葉子」とも称された。『詩牌譜』のような酒令は、文人、雅人の世界でのゲームであって、

一般人の参加は難しかったであろう。

『詩牌譜』には主に以下の版本が存在する。一、周履靖による万暦中刊本の叢書『夷門廣牘』中の「娛志牘」所収のもの。二、王良枢本人が編集した叢書『遊戯四種』鈔本中の『詩牌譜』一卷。三、『説郭續』巻三十八に収められた『詩牌譜』一卷<sup>(1)</sup>。四、清人徐士愷が編集した『觀自得齋叢書』中にある『詩牌譜』一卷。王良枢輯、周履靖校統と注する。光緒十四（1888）年刊行。五、一九四〇年商務印書館編集の『景印元明善本叢書十種』で影印された周履靖編集の万暦本『夷門廣牘』所収の『詩牌譜』。六、『古今圖書集成・文學典』第一百八十九巻詩部に引用された王良枢『詩牌譜』。これら数種の版本の内容は、おおよそ同じである。本編が底本とする『詩牌譜』のテキストは、書目文献出版社影印の万暦二十五（1597）年金陵荊山書林刊本『夷門廣牘』巻五十二「娛志牘」によった。

まず『詩牌譜』の作者の問題に関して述べる。『明人伝記資料索引』<sup>(2)</sup>に據れば、王良枢（1499-1557）は、字は慎卿、号は庚陽、烏程の人である。国子生から広東布政司理に選ばれて、嘉靖三十六（1557）年に没した。良枢は詩に長じており、その詩風には気品と風格があり、黄注、孫良器、宋鑑為とは詩友であった。『夷門廣牘』の編集者である周履靖は、字は逸之、号は螺冠子、明代隆慶・万暦年間の人である。生まれつき梅花を好み、「梅癩居士」の別号がある。また、戦国時代の魏の隠士侯生を慕い、「夷門」とも号した。周履靖は郷里に居て仕官せず、当時の文人名士、王世貞、屠隆、茅坤、陳繼儒、李日華といった人々と親密に交流し、往来したり詩を唱和したりした。周履靖は詩文を善くし、書画芸術に長け、博学であった。また、書物の収集を好み、著作も大変多い。『螺冠子自叙』の記述に拠ると、彼が編集した著作は七十九種に上る。

『説郭續』本の『詩牌譜』では、作者は注に「吳興王良枢編」と明記している。『夷門廣牘』中『詩牌譜』の冒頭にある吳興庚陽王良枢撰「詩



牌譜叙」にはこうある。

最近、呉興の王慎卿が席上で詩牌を出して酒令を行った。各人二十字分ずつ分け、字を敷き重ねて詩一句を作る。五言七言に限らない。うまくした者が勝者、劣った者が敗者となり、酒でもって賞した。詩題を定めて作り、皆喜び、嫌がる者はいなかった。後日慎卿はこの譜を出してきていった。「これは私が金陵の友人の家で見つけて書き写してきたものだ。惜しむらくは未だ広く伝わってはいないことである。」私がよく見てみると、分韻、立題、用字、借字、賽奇、煥彩など総じて十六の形式があり、この規則は要を得たすばらしいものである。慎卿が席上でおこなったのは、譜にのっているやり方を少し変えて、人々が遊び易くしたものだ。譜は元は四百字、現在六百字なのは慎卿が譜を付け足したものだ。

『夷門廣牘』では、本編の冒頭で、「呉興庚陽王良枢慎卿編纂、嘉禾梅墟道人周履靖校統」と明示している。『夷門廣牘』の形式では、著者、編集者、収集者、校勘者、続編を作った者の分業はかなりはっきりとしている。王良枢編纂と記されている以上、この譜の本来の作者は決して王良枢ではなく、別の誰かであろう。譜の最後に王良枢が跋をつけて、「私はこの譜を得て、ずっとしまいこんでいた。小峰先生は一目見るとこれを奇なものと言われた」と述べている。文中で「得た」と言うのは、他所から手に入れたという意味に違いない。中でも、王良枢撰の「叙」に記された言葉には最も説得力がある。王良枢は「詩牌譜」を取り出し、彼に対してこう言っている。「これは私が金陵の友人の家で見つけて書き写してきたものだ。惜しむらくは未だ広く伝わってはいないことである。」

## 二

【詩牌譜】で言うところの牌とは、象牙の牌である。全部で六百扇、どの扇も幅は六分、厚さ是一分、片面には字が刻んであり、もう片面にはなにも記されていない。牌の表面に刻んである文字の平仄は、朱、墨の二色で区別している。平声の字、仄声の字は各々二百ずつで、その他に王良枢がさらに各々百字ずつ増補した分がある。ただし、増補した仄声一百字の内九文字分が欠けているので、現在残っている総数は実際には五百九十一字となっている。全て載せると以下の通りである。

### 平声字二百、朱で印をつける

天風雲煙霞霽霜晴陰明泉山峰坡湖沙波川溪江堤磯汀池園村階家洲岩  
涯巒濱田郊丘阜方塵東西南流春秋寒涼時光陽年晴和凄宵昏花梅松桃  
梧桐城蘋枝芳蘿枯荷林苔芦香蒼蓮華葩蘭茅英錦茶蕭人君仙翁僧童樵  
賚漁情懷心神頭思襟愁亭臺窓橋樓庭齋居門扉扇軒廬闌堂隣非扶皆能  
因妾陳安難觀玄然偏何過藏長相忘空沈生揚疏橫開斜離憂臨攜歸眠還  
題游當迎閑吟歌來尋堪悲如侵黃清紅声浮輕茫殘成令深邊平中高低前  
孤双飄搖多隨痕連新留傾憑凝分窮容重從微揮

### 続増平声一百字

遲余穿移回叢鳴垂汝間敲翻同無含通悠休求飛鷄啼猿鷗魚禽鶯蜂鴻舟  
帆簾灯琴檝棋杯屏衣袞詩鍾壺砧觴裳弦車卮書巾甌醪濃輝稀芬頰群  
喧繁伶妍懸翻稍紛狂依青乘投鷺登籠層柔稠舒音三鮮初虛萋蕭嬌遙棲  
佳吹寬環班攀間千歡終

### 仄声字二百、墨で印をつける

有対興畔紫鳳久喜侶渚聚戸酒友海采蚤坐夏響此境嶺杏迴萼錦漸積媚  
未曙朗北桂麗劍嬾愛峻縱萬玩面宿乍淨盛郭岫袖覆茂蔭艶逐倏玉列拂

發忽結酌薄陌隔合雜旧已得許処閣是倚纒耳理子拳五解每載待引淺遣  
少皓雅學把寡兩仰想賞往久九首後覽掩送鳳弄擘寄遂事味遇最慨碍恨  
嘆恋羨嘯意口屋嚙向悵濯逸渴闊絶聞説寺館燕棹檣枕榻酒席笛帶鈞  
曲艇鷺雁鶴鳥蝶雪霧日露水月院洞苑澗浪路石塢壑徑野谷岸地沼砌小  
一賞聽奏古不半笑飲吐臥欲杖達短起眺老遍緑

続増仄声一百字

映照里昼独点数寂幾共趣片泛乱落訪影度薛浸冷出舞断上白淡夢盡翠  
應放外滴入望碧遠遠攤下醉立咏傍去爽更色樂滯渺韵似繞到散墜若急  
在正好聳隱見氣動暗勝接轉破秀卷唱謝細夕雨景暮夜午暖晚晚昼霽款  
聚（此の下九字を欠く）

【夷門廣牘】本『詩牌譜』では、平声二百字の中の「晴」、仄声二百字の中の「久」「賞」の三字が重複している。『詩牌譜』そのものの字数は非常に少ないのに、四百字の内三字も重複している。他の版本でも事情は大体同じであり、これは確かに少し奇妙な事である。

詩牌のゲームに参加する人数はまちまちで、四人でも二人でも良い。牌を配る時には、全部の牌を四等分して、一扇毎に、一人を詩伯と決めて棒を執らせる。牌の中から一扇を取り、書いてある字の総画数を数え、その最後の数に当たった人から、順番に牌を取る。詩伯は、紙と筆を用いて各人の得た韻と決めた題とを記録せねばならない。詩が出来た後で、その優劣を評価する。

各人の詩韻はどのように決めるのだろうか。全部の牌を四分した後、詩伯がその内二扇を適当に取り、各人に一扇を与え詩韻とする。まず平声の字を使い、当人がその韻の牌を持っていなくて字が孤立したら、仄声の字を使う。その仄声の字もまた孤立したら、隣にいる人が詩伯の分から適当に一扇を取り替えて韻とする。もしまだ孤立していたら、更にもう一度取り替える。三度ともすべて孤立した韻になったら、その牌は

「棄て牌」になってしまう。

ゲームに参加する人の手中に牌と韻が揃った後で、詩を作り始める。出来上がる詩の形式は多種多様である。普通は律詩だが、古体詩でも良い。簡略にしたいならば、配る牌の数を減らして、一首の詩を作っても良い。

詩を作るときは先ず題を決める。題を決める鍵となるのは、手中の牌に最も相応しいのはどんな題かを、非常に正確に判断することである。「題を決める際は、まず自分の持っている牌の字義を掴み、山、峰、洞、石、澗、壑の類が多ければ山の風景に関する題を立てる。或いは江、瀕、湖、草、煙、浦、漁、磯の類が多ければ水辺や村、釣りに関する題を立てる。その他、或いは林泉、田野、城市、楼台、春秋、曉暮の類は、適宜場合に応じて意味を明らかにする。」(『詩牌譜・立題式』) 題を立てるときは、詩伯が卓上に記録するのを待ってから、その後で牌を並べることが許可される。詩の形式もまた各人の裁量により、七言、六言、五言、四言、どれでも良い。

『詩牌譜』は全部で六百字あり、ゲームの中で各人が持つ牌は、大体数十扇である。詩歌を創作するという点から言えば、その限界は非常にはっきりしているので、『詩牌譜』のルールでは文字の用法は臨機応変に変えられる。「一字で二つの音を持つ文字は、自由に平と仄とを兼用することが出来る」。例えば、『詩牌譜』の中で平声に並べられている「過」、「長」、「相」、「思」、「當」、「令」、「重」、「分」、「衣」、「乘」、「和」、「横」、「三」、「空」、「中」、「箆」、「從」、「吹」、「鮮」、「聞」、「間」、「難」、「荷」、「蕤」、「菲」、「疏」等の字は、仄声として扱うことも出来る。同様に仄声として並べられている「興」、「正」、「應」、「聽」、「過」、「更」、「勝」、「幾」、「燕」、「望」、「浪」、「盛」、「傍」等の字は、平声として扱うことも出来る。

その他、詩の創作では文字を重複して使うことが多いが、詩牌の中では各字は一扇しかないなので、これもまた臨機応変に処理せねばならない。

「双声や疊韻の言葉を用いたいときは、下の方の牌は一つ分空けておき、下の方の一字は二字分として読む。」これには二つの場合がある。例えば古詩の、「休教枝上啼、啼時驚妾夢。(枝上にて啼かしむる休かれ、啼く時 妾が夢を驚かす)」では、「啼」字が二つ連なるが、「啼」字を一つ用いて、後ろ一つは空白にしておけば、重複を表すことになる。その他、二文字が連ならず重複する場合がある。例えば、「樹頭樹底覓殘紅、一片西飛一片東。(樹頭樹底殘紅を覓む、一片は西に飛び一片は東)」では、詩句の中の「樹」「一片」は、どちらも二回用いられているので、二回目に出てくるときには空白にして重複を表すことが出来る。このような方法は、実際に応用できる範囲もたいへん広く、ごく少ない字を用いて豊かな意味を表現することが可能である。例えば蘇軾の「蓮を採る」詩は、わずか「賞花歸去馬如飛酒力微醒時已暮」の十四字しか使っていない。しかし並べ替えて重複させれば、詩を一首作ることが出来る。「賞花歸去馬如飛、去馬如飛酒力微、酒力微醒時已暮、醒時已暮賞花飛。(花を賞で歸り去れば馬は飛ぶが如し、去る馬は飛ぶが如くして酒力は微かなり。酒力の微かに醒むれば時已に暮れたり、醒むる時已に暮れて花の飛ぶを賞す)」<sup>(3)</sup>。読む際には、前句の四字目か五字目から読み始めており、つまり前句と数文字を重複させることで、二十八字の七言詩一句を作り上げている。その他にも、秦觀の「客懷」詩では「靜思伊久阻歸期懷別離時間漏轉」の十四文字を用いて、こう並べ替えてある。「靜思伊久阻歸期、久阻歸期懷別離。懷別離時間漏轉。時間漏轉靜思伊。(靜かに思う 伊の久しく歸期を阻たるるを、久しく歸期を阻てて別離を懷う。別離を懷う時 漏の轉ずるを聞き、時に漏の轉ずるを聞き靜かに伊を思う)」。

この他、「借字」というのは、漢字の形態、音、意味上の特徴を存分に利用したもので、文字を借りてきたり、適当に変化させたりするものである。三つの場合があり、その第一は「借音」法である。例えば「清」は転用して「青」にし、「半」は転用して「泮」、「畔」にする。ただし、

「音が同じで形が近い」場合にのみ許される。第二には、ほとんどの漢字は二つ以上の独立した字か、偏や旁に独立した字を加えることによって出来上がった合成字であるが、こういった分けたりくっつけたり出来る特徴を利用して、『詩牌譜』には「加減」法がある。「鋪」は「甫」を削って「金」とする。同様に「蓮」は削って「車」とし、「西」は足して「洒」とし、「水」は足して「氷」と出来る。第三は「均和」法である。「花」、「柳」、「風」、「月」のような字は誰もが好んで使う。牌を並べる前に、「何々の字一つ、或いは二つ、三つは借りてきて通用させることができ、そこは空白で補うことにする。」と決めるのである。創作の過程でこれら数種の借字の方法を使えるか否かは、詩伯が実際の状況に即して決定するのに任せられる。

詩が出来てから、詩伯がそれを書きとめる。その後皆でいっしょに詩の優劣を討議し、その品第を決定する。詩の等級はどのように決定されるのだろうか。まず詩を四等に分ける。七言は一等、六言は二等、五言は三等、四言は四等である。これは恐らく字数が多くなるほど難易度も増すからであろう。更に詩を上中下の三品に分ける。出来が悪すぎる詩は、品題の中には入れられず、単に「棄て牌」とされる。その具体的な規準は以下の通り。

上品の詩は、題にきちんと添っていて、句の連ね方も適切であり、一気呵成に出来上がっている。中品の詩は、語句が清新で、首尾が一貫しており、全く卑俗な言葉遣いが無い。下品の詩は、題名や体裁を守っており、平仄の規則にはあっているが、詩のおもむきは平々凡々である。その他の、書いてあることがごちゃごちゃで、始めと終わりがつながらぬようなものは、たとえ朗読することには耐えたととしても、「棄て牌」にする。

以上が『詩牌譜』を使って勝敗を定める一般的なやり方である。この

基盤の上に、更に多くの遊び方を加えることもできる。

(1) 廣奇式 詩が出来てすでに勝敗が決定した後、詩に長けたものは、自分が始めに持っていた牌をかき回して、「更に題を決めて、前詩の韻を用いる。詩が出来たら、十数首であっても、すべて取り決めに合っていたら、賞を得る。前詩の三文字分の連なりを盗用することは許されず、さもなければ「棄て牌」とする。」

(2) 翻新式 「甲の詩が成り、賞罰も与え終わった後で、乙が甲の持つ牌の詩境が言い尽くされていないと思った場合、彼の代わりに良い詩を並べられたら、その賞罰は甲と乙との比較のみで決定され、詩伯は関わらない。」

(3) 和韻式 他人の牌での詩題と詩韻が、自分の牌の字義とよりうまく組み合わせると思ったら、詩伯にその詩題と詩韻を記録させることができる。「それを借りてきて、自分の牌を彼の題と韻に依って牌を集めて、詩を作ったものは、規則によって賞罰を与える」。詩伯が同意したなら、二人は題や韻を交換できる。

(4) 収残式 四人の詩が出来上がってから、残った牌で一首出来そうな場合、題と韻とは随意に決めることができ、さらに詩を作れたものは賞を得る。

(5) 洗荒式 ある人の牌がすでに棄てられてしまい、ほかの誰かが、彼に代わって牌を並べ詩を作り上げたときは、「本人は罰に該当し、棄て牌は、代わりに作った人に与えられる。」

(6) 疊錦式 「各人の牌を仔細に見て、韻字がいくつかあれば、そのすべてを申告する。隠しているのが人に見破られたら、棄て牌とする。その中で十韻、或いは七韻、八韻あれば、詩を作らねばならない。但し、随意に詩題を立てることが許され、先に決めなくても良い。品格の上下によって勝敗を明らかにする。」

(7) 聯珠式 「一人が先ず五言、或いは四言の仄韻句を一句示し、次に座る者がそれに続き、仄韻句一句を作る。さらに次に座る者にまわし、

一周したら再び始めて、四句毎に換韻し、牌が尽きればそこで終わる。一人の者が出来なければ、隣の者が代わって作り、出来なかった者は罰せられ、代わりの者は賞を受ける。」

(8) 合璧式 二人で勝負を決める。自分と相手とが代わる代わるに句を三回出し、対句を三回作る。最初は十五言出し、隔対が一句で、三言一句を作る。次は十一言出し、隔句が一句で、五言一句を作る。三回目は九言出し、隔句が一句で、七言一句を作る。相手も必ず同じにしなければならない。出来た者が勝ち、出来なかった者が負けである。

(9) 換彩式 「二人で勝負するときは、三百扇を一人分とする。八句の詩を作ると取り決め、また四等二級の規準を用いる。漫詞、古詩、歌行、長短句を作ったり、長編の辞賦や、曲調を並べたいときは、全部の牌を一組にして使い、回して並べていく。賞罰は自分たちで決める。

以上が『詩牌譜』の主要な内容とゲームのルールである。

### 三

『詩牌譜』は文人同士の高尚な文字遊びであるが、学術研究の観点から見てみると、このような文字遊びやその約束事は、まさに漢字詩学の基礎の上に打ち立てられており、そのため複雑な意味を含んでいる。

『詩牌譜』に収められた字数を見ると、この六百字というのは中国古典詩歌創作の上で最低限の常用字であろう。中国古典詩歌の最低限の常用字という潜在的な概念は、宋代の禁体詩からすでに芽生えていたと私は考える。いわゆる禁体詩とは、ある数文字を詩の中に入れてはならないと取り決めたものである。これらの字句は往々にしてその題で書くのにもっともよく使われる語彙であり、禁体詩は文人同士でのゲームに近い。このようなゲームの約束事の出現は、宋代文人の、新たなものを創作することを重んじ、熟したものと卑俗なものを選べる意識と密接な関



係がある。『六一詩話』では、「わが王朝の僧侶には、詩によって世に名を成したものが九人いる。……当時、進士の許洞という者がいて、文章に長け、才知の優れた人物であった。詩僧たちと会合し詩題を配った折、一片の紙を取り出し、「この中の一字も犯してはならない」と取り決めた。その字とは、山、水、風、雲、竹、石、花、草、雪、霜、星、月、禽、鳥の類である。その結果、僧たちはみんな筆を置いた。」とある。これらの文字は中国古代の詩歌でもっともよく使われる文字であるので、ひとたびこれらの文字を使用してはならないと取り決めてしまうと、人によってはなかなか筆を下せなくなってしまうのだ。ただし、本当の意味での禁体詩は欧陽修より始まったものである。欧陽修が汝南にいたとき、皆と雪景色の詩を作る際に玉、月、梨、梅、練、絮、白、舞、鶴、鶴などの文字を用いてはならないと取り決めた。それはまさに、これらの文字が雪景色を描写するのにもっともよく使われる文字だからであった。『詩牌譜』の文字がどのように選び出されたのか、我々にはわからない。私の考えでは、昔の人が定量分析の方法（一定量の詩文を抽出して分析統計し文字を選ぶ方法）を採用することはあり得ず、編者が幅広く古典詩を読んだ基礎の上での印象によって選び取ることしかできなかったと思われる。さらに、伝えられていく過程で絶えず修正され更新されてきたのであろう。

『詩牌譜』に選ばれた文字には、古典山水詩歌の境地の型による審美的傾向が強いようである。山の景色、水辺の村、林の泉、田野、都市、楼台、春や秋、明け方や暮れの類に関係する字句を特に好んでおり、故に『詩牌譜』で割り当てられた文字によって書き上げられる可能性ももっとも大きい詩は、当然風景描写や詠物、山水や田園の類の詩であり、叙事詩でも道理を説き志を述べる詩でもない。しかしながら、このことから『詩牌譜』は叙事詩や道理を説き志を述べる詩に対して偏見をもっていたと見なすことはできない。山水のイメージに関する字句は、より簡単に詩歌を作り出せるであろうし、古代詩歌の言語の中にあって、最

も頻繁に使われる言語的要素であるかもしれない。最低限の常用字としては、まずはもっともよく使われること、次に創作の観点からその独立性と結合性の双方を考慮しなければならない。

『詩牌譜』の制作と使用は、中国語の典型的な特徴をいくつか反映している。中国語は表意文字を主体としており、一字一音で、基本的には一字一義である。わずかな連綿語（双声、疊韻などの語）を除いて、どの字も単独の意味を持っている。つまり、文字イコール単語であり、組み合わせるのに非常に融通がきき便利であるともいえる。発音の点から見ると、中国語は四声を区別し、詩歌に抑揚とリズムをつける美的要素としている。要するに、中国の文字は形式が優美で音節が調和しのびやかであるだけでなく、文字がすべて単音節であるために簡潔な句や形式の整った文章を簡単に綴れる。郭紹虞氏は以前著した『中国語語彙の弾性作用』の中で、中国語に具わっている弾力性の働きは四つの面で表現されると考えている。「語言伸縮」、つまり語句や成語の音節の長短は、自由に伸び縮みさせ変化させることができる。「語詞分合」、つまり単音節語は自由に別の語と結合したり分離したりすることができ、複音節語も単音節語のように分割して用いることができる。「語言變化」、つまり重言や連語を自由に混ぜ合わせた結果、別の新しい語に変化する。「語言顛倒」、語句が分離結合して変化でき、語順の転置についても制限がない<sup>(4)</sup>。中国語のこのような特殊な言語上の弾力性は、字句の順序の自由な組み合わせを通じて、千差万別の意味を持つ文型を成り立たせることを可能にさせており、必ずしも厳格な語法の枠組みにたよる必要はないのである。

『詩牌譜』が詩人に与える字と韻はその数が極めて少ないだけでなく、無作為性もそなえ、全く予想する術はなく、詩人が各回にもらう詩牌は常に違っている。詩句の組み合わせにおける無作為性と任意性は『詩牌譜』で創作する際の特徴であり、このような任意の組み合わせが可能になる理由は、まさに中国語文法の極めて大きな柔軟性の上に打ち立てら

れているのである。「可以清心也」は「以清心也可」、「清心也可以」、「也可以清心」、「心也可以清」といった句として読むこともできる。他の言語、たとえば英語で、もしつなげて文を作ろうとすれば、勢い必ず多くの要素、たとえば時制、数詞、態、ひいては定冠詞や不定冠詞、接続詞および副詞を増やさなければならない。厳格な文法の制限の中では、任意に言葉を転置して自分で巧みな文を作ろうと思っても、当然できるはずがない。だから英語の世界では、『詩牌譜』のような創作の形式が出現することは想像できないのである。

『詩牌譜』に収められる文字は、品詞としては、基本的に実字であり、虚字の数は極めて少ない。実字の語句生成能力の方がより強い上に、語順の配列も転置や移動などの点でさらに都合がよく、文法上の関係が比較的緩やかで自由なためである。より具体的に言うと、『詩牌譜』は基本的に名詞、動詞と形容詞の性格を持つ文字によって構成されている。確かに、中国古典詩の中でこの類の語句の使用はもっとも広汎で融通がきく。これらの字は語順を様々に変えても、意味を持ち韻律にも合致した詩句をつながりをもたせて作り出すことができる。それに加えて『詩牌譜』のゲームで取り決められた借字、重字などの用法により、もっとも無駄のない字を用いて豊富な意味を表現することが完全に可能になる。このような漢字の特徴をもっともよく物語っているのが回文詩である。北宋の詩人宋庠の「范仲淹に寄す」詩を例にとると、この詩は二十字で、もともとは「磯灘露荻槁微翠近開花飛螢聚亂麻野闊接平沙」が輪の形で並べられている。【回文類聚】の原注では、「花字藏頭、雙呼三喚、五七成章、左右通貫。(花の字に先頭が隠されているが、花を韻としても読めて他に三つの詩ができ、五言でも七言でも詩を成し、右からでも左からでも読み通すことができる。)」<sup>(5)</sup>とある。これは非常に特殊な回文詩である。まずは、字面に従ってそのまま読んでも、逆に読んでも、五言詩が二首出来上がる。

磯灘露荻槁、微翠近開花。飛螢聚亂麻、野闊接平沙。

(磯灘 荻の槁るるを露わにし、微翠 開花に近し。飛螢 亂麻に聚まり、野は闊くして平沙に接す。)

沙平接闊野、麻亂聚螢飛。花開近翠微、槁荻露灘磯。

(沙平らかに闊野に接し、麻亂れて螢飛を聚む。花は開きて翠微に近く、槁れし荻は灘磯に露わなり。)

真ん中から読み始めれば、さらに五言詩が三首できる。

花開近翠微、槁荻露灘磯。沙平接闊野、麻亂聚螢飛。

(花開きて翠微に近く、槁れし荻は灘磯に露わなり。沙は平らかに闊野に接し、麻は亂れて螢飛を聚む。)

灘露荻槁微、翠近開花飛。螢聚亂麻野、闊接平沙磯。

(灘露わにして荻の槁るるは微かなり、翠近くして開きし花は飛ぶ。螢聚まりて麻野に亂れ、闊く平沙の磯に接す。)

亂聚螢飛花、開近翠微槁。荻露灘磯沙、平接闊野麻。

(亂れ聚まりて螢花に飛び、開に近くして翠微は槁れたり。荻は灘磯の沙に露われ、闊野の麻に平接す。)

このほかに、この二十字はさらに二首の七言詩として読むことができる。

平沙磯灘露荻槁、荻槁微翠近開花。開花飛螢聚亂麻、亂麻野闊接平沙。

(平沙の磯灘に荻の槁るるは露わに、荻は微翠を槁らして開花に近し。開花 飛螢は亂麻に聚まり、亂麻 野闊くして平沙に接す。)

灘磯沙平接闊野、闊野麻亂聚螢飛。螢飛花開近翠微、翠微萑荻露灘磯。  
(灘磯の沙は平らかにして闊野に接し、闊野の麻は亂れて聚螢飛ぶ。  
螢飛び花開きて翠微に近く、翠微に荻萑れ灘磯を露わにす。)

もちろん回文詩は極端な例であり、すべての中国古典詩歌の文法を代表することはできない。しかしそれは文法の制約を打破する様式であり、漢字の単語を組み立て文を作る優れた機能を非常に典型的に表している。文は虚字を必要とせずにつなぎ合わせることができるのだ。

葉維廉『中国古典詩中の伝釈活動』の中には、周策縦の回文詩を引用した後に、非常に要点をついた一段がある。

一首の中で、どの一字から読み始めてどの方向へ読み進めるかに関わりなく句や詩が出来上がるというのは、インド・ヨーロッパ語族に属する英語には不可能であり、白話でも概ね簡単にはできない。インド・ヨーロッパ語族の言葉には、文言に具わっているような融通のきく文法がない。先に述べたこの詩は、英語ではただ逐字的な解釈ができるだけで、つなげて文を作りようがない。もしつなげて文を作ろうとすれば、その間に少なからず細かい要素を増やさねばならない。名詞の前の冠詞、位置を定め関係を定める前置詞や接続詞、主語が動詞の変化を決定すること、単数複数が動詞の語尾の変化を決定すること、現在過去未来の行動が現在過去未来の時制を代表する動詞によって表現されること、……どれも非常に厳格で細かく、時には硬直しているという印象を与えるほどである。これらの要素がなければ文を作れず、これらがあれば文は品詞の定められた性質によって方向が定まり意味が定まるのである。英語の規則では、これらの要素の役目は、人と物、物と物の間の関係を定め、はっきりさせ、説明することである。ただ、これらの要素があれば、周策縦の詩のような「回文」は全くできるはずがない。反対に、周策縦

の詩がこのようにできるのは、文言の中に必ずしも冠詞が必要でなく（事実、文言の詩の中では用いられることが極めて少ない）、代名詞を主語とする必要もなく、つなぎ合わせる要素である前置詞や接続詞さえも必要とせず、自然に文ができるからこそなのだ。その他に英語のS-V-Oの構造は、中国語でも用いられるが、決して必須のものではない。動詞がなくとも文を作ることができるのである。動詞は時制の語尾変化がないために、用いられる際に、行動を特定の時空に強く限定することはあり得ない点が、英語とは異なっている。更に重要なのは、文言の中の多くの文字が数種類の品詞の性質を兼ねることができ、……中国語は品詞の多元性と曖昧性のために、位置を換えれば、字づらは変わらなくても、品詞の機能は変えられるのである……

このような語法の曖昧さと自由さは、審美的には特殊な優越性を獲得し得ている。「読者に自由に見て、感じ、読み解く空間を獲得させ、物象と物象との間に、はっきりと、或いは漠然と意味を想像させる」のだ<sup>(6)</sup>。

中国古代詩歌の最も基本的な単位要素は文字であり、これは古代詩歌研究の出発点である。二十世紀以降、中国や西洋の詩学理論家たちが次から次へと中国と西洋の詩歌の違いについて深く掘り下げた研究を進めてきた。何人かの西洋の学者は漢字の形の構造から出発して、さらに言語、イメージや構文などの段階へと押し広げていき、特殊な詩を媒介とする理論——「漢字詩学」——を打ち立てようとしている。漢字詩学はフェノロサより始まりパウンドに至って非常に盛んになった<sup>(7)</sup>。

仮に我々が漢字詩学の観点から『詩牌譜』を研究してもそれなりの意味がある。漢字が、表音記号で構成される西洋の文字と顕著に違うのは、絵画性、または視覚的イメージとも言えるものを具えていることである。漢字は常に読む者に絵画を見るときのような心理的な視覚的イメージを引き起こさせる。葛兆光は『漢字のルービックキューブ』という著書の

中で以下のように述べている。漢字は視覚性と自足性によって、しばしば厳格で窮屈な語順から逃れることができ、比較的自由的な範囲内でのその意味の形式を組み合わせることができる。これは中国人の「思考—言語」習慣や、中国人がものを読む際の心理的決定傾向と関係をもつが、より関わりが深いのは漢字の視覚的イメージと意味の自足性である。この形態と意味を備えた漢字が目飛び込んでくるとき、人はそれらの間の論理の関係や語法の順序を細密に処理する時間が与えられず、直感的な印象に頼って、心の中で意味と境地とを寄せ集めて作り上げるのだ<sup>(8)</sup>。『詩牌譜』のゲームをする者は、割り当てられた詩牌ですぐに題目を立てることができるが、それは漢字に対する直感的な印象に頼って心の中で意味と詩的境地を寄せ集めて作り上げるのだ。葛兆光はかつて実験を行い、李商隱、李賀の詩の中で彼らが偏愛した文字二十八字を取り出して、このような行列を組み上げた。

血 露 泣 紅 笑 鬼 灰  
雨 死 幽 金 堊 淋 龍  
魂 凝 老 冷 骨 蟲 垂  
獐 寒 淚 蟾 煙 鳳 愁

被験者となった者が短時間で直感的に得た印象の結果は、「衰頹」、「幽艶」、「奇怪」、「死亡」と感じた人が六割以上に上った。そのため葛兆光は、漢字の視覚性と自足性によって、中国古典詩歌には鮮明なイメージと自由的な語順が備わり、理念の束縛を超越して経験的な世界を直接目指していると考えている<sup>(9)</sup>。それは、中国古典詩歌は、漢字の特徴によって意味の構成形式は非常に簡単ですっきりとしたものとなり、実際に用いる上でも大きな柔軟性と随意性がある、ということでもある。直観による観照、極めて強い表現力、構成力と可塑性、漢字はまるで万華鏡の中にある色の付いた硝子片のように、意のままに回転して、無限に形

を変えて美しい模様を組み上げることができる。そして最も無駄のない言語を作り上げ、「言は尽きても意は窮まりない」という目的に適っているのだ。

『詩牌譜』は我々が中国古代に常用されるイメージを理解することにも助けとなる。西洋の文学研究の方法の中で、いわゆるイメージ研究というものがあり、イメージの統計はその研究方法の一つである。アメリカの学者バートン・ワトソンは、中国古代詩歌は『詩経』『楚辭』から唐代に至るまで、そのイメージがまとめられていく度合いが次第に増していると考えている。バートン・ワトソンは以前『唐詩三百首』をサンプルとして、その中の自然イメージの出現回数を統計にとったことがある。以下がその結果である<sup>(10)</sup>。

天候のイメージ：風115；雲89；雨52；雪32；霧29；露23；霜13；

霧 6

山のイメージ：山150；山と風を両方使用しているもの115；石23；峽と谷21

水のイメージ：河81；水79；海36；浪29；泉18；潮と池17

天体のイメージ：月96；天76；日72；星13；河漢 8；北斗 4

樹木のイメージ：木（樹をふくむ）51；柳29；松24；竹12；桃10；  
桑 7；柏 6；桂 5；梨 5；梅 4

花のイメージ：花87；芙蓉 9；蓮 4；蘭 3；菊 3

草のイメージ：草42；蓬 8；苔 6

鳥獣のイメージ：鳥31；雁23；鳳凰13；鶴 6；鴛鴦 5；麟 5；鶩(鸕)  
5；鷗 4；鷺 4

バートン・ワトソンはただ『唐詩三百首』をサンプルとしただけであり、範囲が狭すぎるきらいがあるが、ある程度代表的な面を示していることは疑いない。



イメージ研究の観点に立つと、『詩牌譜』には事実上中国古代において最もよく見られ、最も典型的なイメージが集中している。我々がとりあえず『詩牌譜』から最初の三十字を取り出し、インターネット上の北京大学中文系李鐸博士作成『全唐詩電子検索系統』によって検索し、それらが出現する回数を掲げたのが以下の結果である。

天17614、風21790、雲19029、煙6176（烟301）、霞2308、霄1040、霜3813、晴1830、陰4160、明10688、泉3567、山20762、峯2428（峰228）、坡129、湖1948、沙2902、波3708、川2816、溪2681、江9078

この統計の数から見ると、これらの文字のほとんどが古典詩歌でもっともよく使われるイメージなのである。

『詩牌譜』酒令は文人同士での文字遊びの一つであるが、それは本質的に漢字詩学の遊びであり、イメージ思考の遊びでもあるといっても差し支えないのである。

---

#### 注

- (1) 上海古籍出版社『說郛三種』（全十冊）第十冊、1786頁。但しこの版本には誤字欠字がある。
- (2) 台湾中央図書館編、北京中華書局、1987年出版、32頁。
- (3) 南宋桑世昌編『回文類聚』（影印本『四庫全書』集部總集類二、第1351冊、808頁）より引用。
- (4) 『照隅室語言文字論集』（上海古籍出版社、1985年）75頁参照。
- (5) 南宋桑世昌編『回文類聚』（影印本『四庫全書』集部總集類二、第1351冊、807頁）より引用。
- (6) 『中国詩学』（北京三聯書店、1992年出版）15-16頁に掲載。原文では英文をいくらか例として挙げているが、その引用は省略した。

- (7) 周発祥『西方文論与中国文学』第四章「漢字詩学」(江蘇教育出版社、1997年出版) 参照。
- (8) 陳仲義「優勢与尷尬——“字思惟”之我見」(『文論報』1995年5月1日掲載)。「字思惟」の学術的討論に関しては、高秀芹整理「“字思惟”与中国現代詩学研討会綜述」(『詩探索』1997年第1期掲載)、段從学「形而上学的“字思惟”及其討論」(『中外文化与文論』第6輯、四川教育出版社1999年8月)が参考になる。この他に具体的な論文としては石虎「論字思惟」(もとは『文論報』1996年2月1日掲載、後に『詩探索』1996年第2期に転載)、石虎「字象篇」(『詩探索』1996年第3期掲載)が参考になる。
- (9) 『漢字的魔方』(中華書局(香港)有限公司、1989年出版) 22-25頁。
- (10) 周発祥『西方文論与中国文学』(江蘇教育出版社、1997年出版) 第六章第四節より引用。

## 明末清初才子佳人劇「情」観における理性的内実、 およびその審美的構想

王 璦玲

(稲垣裕史・小野夕子 訳)

### 1. 明末清初才子佳人劇「情」観の性理化傾向

中国の戯曲は、明末清初に至って、王朝交替の衝撃のため“戯曲によって歴史を描く”という写実的方面での新傾向を開拓した。それを除けば、実際は少なからぬ劇作家がいまだ晚明以来の情を重んずる思潮の余波を引いており、真情の発露を善しとして「言情（情を語る）」、「写情（情を著す）」を芸術表現の核と見做すことを主張し、多くの才子佳人の出逢い、結婚、恋愛を題材としたロマンス佳篇を世に送った。「伝奇が十部あれば九つは相思」<sup>(1)</sup>というが、“相思”が指すのはすなわち男女の情である。大まかに言えば、晚明以来の才子佳人劇の一世風靡は、当然その当時の文化思潮、および社会的気風の方向性と密接に関係する。嘉靖・万暦年間、陸象山・王陽明の心学が日増しに盛んとなり、二程・朱熹の理学の主導的位置は大きな衝撃を受ける。特に泰州学派の出現により「理」と「欲」の問題において激しい議論が展開されたことは、社会全体に思想変革の風潮を形作った。このような社会思潮の影響下、明代中葉から始まる「主情（情を主とする）」といわれる文学・芸術上の思潮が文壇を席卷するが、例えば李贄（1527-1602）は「童心」説を標榜して次のように言う。「童心というのは、全く偽りのない純粹無垢なもので、最初に思い抱く本心である」<sup>(2)</sup>。彼は、作家は童心を持ち続け、胸の内をありのままに述べてこそ、素晴らしい著述を世に送ることができると考えた。いっぽうで公安派は「ただ性靈をのべて、形式にとらわ

れず、自分の胸の内より流れ出すのでなければ、筆を下ろそうとしない<sup>(3)</sup>と主張する。馮夢龍（1574-1646）も「叙山歌」の中で「男女の真情を借りて、名教の偽薬を明らかにする」<sup>(4)</sup>という主張を掲げ、男女の本当の愛情を叙述して到ることのできる、文学のメリットを強調した。だから『三言』で多くの「情のためにされることには、生命をも顧みない」<sup>(5)</sup>、“情狂い”ともいうべき人物像を描き出し、純真な愛情を讃えたのだ。そして、このような人の自然な情感・欲求・願望に対する高い評価、および人間性をあまりにも拘束する社会規範への厳しい批判こそが、湯頭祖（1550-1616）の「理として存在し得ないと説くだけでは、情として存在するはずのものを知り得るはずがない（第云理之所必無，安知情之所必有）」<sup>(6)</sup>という思想を奮い立たせ、「至情」を大きく掲げた傑作、『牡丹亭』を創作させたのである。湯頭祖は『牡丹亭』の題詞で次のように述べる。「麗娘のような人物にしてはじめて、情のある人間と言えるのである。情はその起源は解らずとも、ひとたび深くなれば、生きている者でも死ぬことができるし、死んだ者も生きることができる。生きていても一緒に死ねず、死んで生き返れない者は、どれも情の極限ではない（如麗娘者，乃可謂之有情人耳。情不知所起，一往而深，生者可以死，死可以生。生而不可與死，死而不可復生者，皆非情之至也）」<sup>(7)</sup>。この生死を超越した「至情」は杜麗娘の形象にきわめて深い芸術的魅力を与え、当時において『牡丹亭』ブーム”なるものを形成する。多くの作家がこの間に非常な情熱をもって大量の才子佳人劇を書き、それらが集まって至情を謳歌する当時の風潮となったのである。実際、明嘉靖から万暦初年にかけての『西廂記』の大流行、および『繡襦記』、『紅拂記』、『懷香記』、『玉合記』、『玉簪記』などの劇の創作と上演は、みなある意味では湯頭祖の『牡丹亭』という劇が示した、これまでにない新しいテーマと思想とを引き継いでいる。

「主情」説の提唱は、戯曲理論の発展史からいえば感情を演劇創作の出発点、内的原動力として強調したものであり、まさしく演劇創作が芸

術的創作の法則にしたがって人間の正常な感情と情欲を表現することを求めている。そしてそれは、李贄や湯顯祖が演劇創作の主体、すなわち“人”の、自覚性と主導性を高く引き上げたことによるのである。彼らは徹底的に伝統的演劇の観念を改めて、人の欲望・心理・感情など、個人的素質の戯曲文学創作における主体性、主導性の位置付け、およびその法則を模索する序幕を開いた。また“言情派”の作劇理論の歴史発展と体系化のため、堅固な美学の土台を定めた。「主情」論は、美学では「心を師とし、道を師としない」のを特徴とし、人の真心・真情・真精神を表現するという美学的原則を堅持するものである。個性、心情の表現を強調する立場にあり、人に内在する精神の美しさを尊ぶ。また個々の趣向の表現をうったえ、自由な願望の表現、情念の表現、日常生活の描写などを提唱する。このようにして文学芸術の人倫教化への依拠を打ち壊し、戯曲をより世俗化の方向へと向かわせたのである。これら個性、自我を核とする創作理論は審美的嗜好の追求へ影響を及ぼし、戯曲芸術の「情」に対するきめの細かい理解、および日常生活の“感情面での楽しみ”に対する重視といった、この時期の特色を育むことになる。

とはいえ、こういった思潮も負の遺産をもたらし、さらに明代後半において欲望が過度に伸張する状況に一役買うこととなった。天啓から崇禎までの二十年あまり、一方では明王朝が存亡の危機に直面し、また一方では泰州学派の通俗化が生み出した安逸の追求、享楽への耽溺という劣悪な風気があった<sup>(8)</sup>。「人の心は好き勝手なのを爽快とし、社会の気風は贅沢なのを尊ぶ（人情以放蕩爲快，世風以侈靡相高）」<sup>(9)</sup>といわれるごとくである。当時の人々は「道徳的で折り目正しいことを耳にすれば、つまらぬと考えて脇に置き言わないことにする。淫蕩で型破りなことを耳にすれば、手に手を取って立ち上がり、喜んで人に伝え聞かせて止まることがなかった」という<sup>(10)</sup>。公務にある者と民間の者、あるいは身分の上下とを問わず、誰もが競って“房中術”を語り合い、士大夫は酒色に耽るという社会状況の中で、湯顯祖の「至情」に対する情熱を

込めた呼びかけも、段々と実質的には“不当な教義があふれかえり、いやらしい物語がどこにいても目に入る”、そのような戯曲の氾濫する状況へと墮落してしまう。人々は、「色好みと節義とは両立しがたい」(11)、「気概のある輩とて、食と色とを知らない者が一人でもいるだろうか。そうでなければ、人は一体何を自らの本分として生きていくのか」(12)のように、はっきりと認識していたのである。清の順治年間、金聖嘆(1608-1661)は『第六才子書西廂記』巻一「驚艶」の批評で次のように指摘する。「私がこんにちの演劇作家を見るに、その中には男役、女役の登場する最初の出だしからして二人とも自由気まま、さっそく好き勝手に礼にかなわぬ言葉を吐かせるものすらある。男は必ず放蕩者、女は必ずうたいめ、そうして初めて心楽しいのであって、“情が集まる所”とは我らにとってはそのような事を指すのだ、と言わんばかりである（我見近今之填詞之家、甚於生旦出場第一引中、類皆肆然、早作狂蕩無禮之言、生必爲狂且、且必爲倡女、夫然後愉快於心、以爲情之所鍾在於我輩也如此）」(13)。金氏のこの議論は直接目にした状況を話題にしており、明末清初における伝奇作品、すなわち言情の作が色好み、欲情重視へと向かっていく過熱ぶりを、うまく言い当てている。

過度の“言情”がとりとめないものになりがちなこと、また「性（性情）」をめぐる議論が情欲の自然な欲求について無視できぬということ、この両者は義・理の思想という観点から言えば、王朝の衰退という病から回復させる方策を、お互いが作用し合って生み出すようなことはなかった。それどころか、感情の昂揚から発言する類の思想家たちですら、正確な把握ということになればもはや困難であった。それに付随する者など、これより察すればさらに比べるべくもない。ゆえに、具体的な例証の上で美学処理の方式を通して「情」に内在する「性」をただ成り立ちから区別するだけでなく、その発展の変化の中において、どのように境界を指摘したらよいか、これが演劇作家が時代思潮に答え、努力して探求すべき方向性となる。そして、単に発揚されるのみならず、一層

綿密な反省も加えられるべき状況のもと、明末清初における演劇理論と演劇発展について、「言情」の作品は「情から表れ、礼におさまる（發情止禮）」の原則から離れることはできない、という訴えが生まれるのである<sup>(14)</sup>。こうして本来才子佳人劇に存在する“情の重視”という方向性は、次第に“情・理の融和”、“理による情の抑制”を強調する方向へと発展していく。

明代における「言情」論の発展は、李贄の「童心」説を理論的出発点とする。湯顯祖・馮夢龍らによる戯曲・民歌などの創作実践による試行錯誤を経、また“情によって理に至る”、“情は理の大もとである”などの情に重きを置く美学的見解が打ち出された後、明末に至ってその理論的内実には変化が生じた。明末清初の戯曲作家や批評家、たとえば王思任（1574-1646）、孟称舜（約1600-1655）、李漁（1611-約1679）および金聖嘆といった人物たちの「情」に対する理解と認識には、その変化した部分が窺え、性理に回帰する傾向を示している。これは「性・情は礼・義の根本である」<sup>(15)</sup> という立場に近い。この美学的思潮の変化は、実際の劇作中にも現れている。とはいえ美学理論の変化と実作は必ず同一線上にあるものでもないから、同じ時期でも様々な表現の仕方がありうる。晩明から清初のロマンス佳篇は、性格的には湯顯祖の「至情」を謳歌する伝統を受け継いでおり、劇作家は才子佳人の悲喜離合の物語を通し、若い男女の生命の内に発生する情と理の衝突を細やかに描き、また彼らの愛情に対する生死を越えた執着と追求を描いた。どれも情の実現と情の不朽とを最高の境地としたものであり、例として『焚香記』、『紅梅記』、『紅梨記』、『橘浦記』、『情郵寄』、『夢花酣』、『画中人』、『西楼記』などが挙げられる。しかし一方で、同じこの晩明から清初に至る期間、戯曲創作上の恋愛・結婚というテーマに、もう一つ別の歴史的転回が現れ始めた。例えば『嬌紅記』、『燕子箋』、『緑牡丹』、『貞文記』、『五高風』、『秦楼月』、『石麟鏡』、『笠翁十種曲』などの作品では、作者は誰もが努めて情と礼、情と理、情と性を折り合わせて一つにしようとした。じっ

さい彼らが筆を尽くして表現した内容は、愛情と社会の邪悪勢力（権勢家、不良儒者、ずる賢い者など）との衝突であったのだが。情と理の強烈な対立と衝突は、これらの伝奇では十分な発露と長期にわたる持続までには至らず、かえって次第に情・理の接触、融合という同調論へと落ち着いていったのである。

この点に関して、湯頭祖を受け継いで、「言情」によって著名になった孟称舜の作品に、発展史におけるとりあえずの手掛かりを見い出せる。『嬌紅記』の評点で名を知られる陳洪綬は孟称舜の人物について、次のように活写する。「彼の人物たるや、正しい道德の気風をよく身に付けている。同郷のつまらぬ者たちには彼を見て、やれ物のわからん奴だ、腐れ儒者だとする者もおり、彼の情の深さの程、高邁無窮の妙を理解しなかった（其爲人則以道氣自持，郷里小兒有目之爲迂生，爲腐儒者，而不知其深情一往、高微宵渺之致）」<sup>(16)</sup>。陳氏の考えた孟称舜の思想も、やはり「道」と「情」の融合という多極統一されたものであったことがわかるであろう。こういった「道」と「情」の融合という思想は、まさに孟称舜の演劇美学の理論的核であり、またその「言情」論は、湯頭祖の「主情」論の基本理念を受け継ぐものでもあった。孟氏自身、『二胥記』の題詞で自らと湯氏の論点の相似についてこのように述べている。

ああ、君臣・父子・夫婦・朋友の間の事で、一つでも誠に基づかないものがあるだろうか。私は以前『鴛鴦塚』の一件を戯曲に描いたが、申生・嬌娘ふたりの愛情の誠実さは、二胥（伍子胥・申包胥）の仇討ち、お家再興の忠誠と同じである。だから死して鴛鴦塚の再会に至ったのだ。……湯若士はこう言ったのではないか、「師が性についていうならば、わたしは情について言おう」と。これぞ、正しい道を学んだ人物の言葉といえよう。情と性がどちらも誠に基づかなら、どんな場合でも正しいものにならないことはない。だから私は二胥の一件を戯曲にして語った。そのようにして、誠の極致が小



さなこととしては男女の寢室の場に現れ、大きなこととしては天地上下の間に形となるのであって、別個のものではない、ということを示したのである。

(嗟乎！君臣父子夫婦朋友之間事，何一而不本於誠者哉！余昔譜《鴛鴦塚》事，申生、嬌娘兩人慕色之誠，與二胥報仇復國之誠等，故死而至鴛鴦塚之應。……湯若士不云乎：『師言性，而某言情』，豈爲非學道人語哉？情與性而咸本之乎誠，則無適而非正也。余故取二胥事譜而歌之。以見誠之爲至，細之見於兒女幄房之際，而巨之形於上下天地之間，非有二。)(17)

湯頭祖は、「情」は一般の道理からは到達できないものであることを訴える。彼の言う「理として存在し得ないと説くだけでは、情として存在するはずのものを知り得るはずがない（第云理之所必無，安知情之所必有）」(18) がこれであり、湯氏の表現しようとしたものはまさに「理として存在し得ないもの」、「情として存在するはずのもの」の中身であった。言い換えれば、湯氏は「主情」論によって、いわゆる“情によって理に反抗する”のように理学のいう性命の道理に対抗しようとしたわけではなく、“情から出発して理に通じ”ようとしたのである。このため湯頭祖は「情と融和して性を語る（合情而言性）」ことを主張し、追求するものは“情の極限”であり、情が本来持つ適応力と情の自然な表出とを強調した。だから「生きていても一緒に死ねず、死んで生き返れない者は、どれも情の極限ではない」(19) のである。孟称舜はここにおいて、湯氏の説もやはり「正しい道を学んだ人の言葉」であったと確認する。孟氏もまた情と性が本質的に一致するところを持つと考えていたので、情の“極限”は天の理と一致するものであることを強調した。彼の言う「情と性がどちらも誠に基づく」は、すなわち“誠”を“情と本性”の根源と見做している。だからこそそれは“情と本性”の試金石となる規準であり、かつ両者が統一に至るための中軸なのである。とはいえ、

この点に関する二人の見解にも多少の距離があるようだ。湯頭祖が重視したのは情の“深さ”であり、ゆえに“情の極限”を強調したのであるが、孟称舜は他に情の“正しさ”も重視し、“誠の極限”を標榜した。両者は“極限”と“正しさ”の間で、主観上の一致と客観上の一致という差異を生じている。したがって孟称舜が「情」・「性」合一の基礎に立ち、一步進んでいわゆる“情の正しさ”を提唱したのであれば、文学創作が追求すべきものは、孟氏の言に従えば、この“情の正しさ”ということになる。以上によれば、孟氏が「二胥の一件を戯曲にして語った」のは、「誠の極致」を明らかにするためとはいえ、「どんな場合でも正しいものにならないことはない」ことを示すためでもあり、主観と客観が統一されて初めて、“極限”と“正しさ”の論理が出来ることになる。

上に挙げた記述から見れば、孟称舜の情と正しさについての議論も湯頭祖の「情と融和して性を語る」という説を基礎としたものであるが、一步進めて「人情が集まる場所で、男女の仲ほど深いものはない」ことを強調する。孟氏は『嬌紅記』の題詞でもはっきりとこの見解を述べている。

物語に記した王嬌・申生の一件は、ほとんど不良青年やあばずれに類する所行といえよう。にもかかわらず私が「節義」と銘打ったのは、ふたりが終生変わらぬ愛情を保ち、たとえ死んでも後悔しないほどの者であったためである。ふたりは最初は正でなかったとしても、最後には正しきに帰した。孝巳の孝心、尾生の信頼、豫讓の忠烈といったものは、礼や義の文辞に当てはめれば必ずしも全てが符合するものではないが、それでも聖人は等しく評価したのであった。(傳中所載王嬌、申生事，殆有類狂童、淫女所爲，而予題之「節義」，以兩人皆從一而終，至於沒身而不悔者也。兩人始若不正，卒歸於正，亦由孝巳之孝、尾生之信、豫讓之烈，揆諸禮義之文不必盡合，然而聖人均有取焉。)(20)

『嬌紅記』は申生と王嬌娘という、ふたりの才子佳人を描く。兩人は恋に落ちて結婚を約束するが、のちに王嬌娘の父親は名門の子弟を結婚相手に選ぶ。嬌娘は結婚を拒んで死に、申生も情に殉じて亡くなり、二人はひとところに埋葬される。孟氏は一方で申・嬌ふたりの、現世の恋愛の真摯な深い愛情を描きつつ、また一方では劇の最後にこれを謳歌して人生における理想とした。彼は言う、「世の中全ての情のある人たちが夫婦となり、ひとりひとりがみな心の求めるままになってほしいものだ」(21)、と。孟氏はこの題詞の中で、劇中描いた申・情の恋愛は「ほとんど不良青年やあばずれに類する所行である」と指摘しつつも、劇のタイトルである『節義鴛鴦冢嬌紅記』では特に“節義”の二字を掲げている。構想としては明らかに“節度をわきまえないとされるものが節度をわきまえないのではな”く、“淫らとされるものが淫らでない”のであって、「最後には正しきに帰する」者たちは、礼・義の表現には合わぬとはいえ、評価すべきところがないわけではないことを訴えようとしたのである。情の極限が正しきに帰着しうる、と強調するこのような論法について、孟氏はその意図を題詞の中でも述べている。「天下の義に厚い男子、貞節の婦人で、死に及んでも自らの行いについて後悔することのない者たちは、道理の上で当然なすべきだと考えて実行するのだろうか。その性からそのようになり、その情からそのようにしているのだ。世間がそれを讃えることなど意に掛けず、嘲笑を嘲笑だとも意識せずに、そうしているのである（天下義夫節婦，所爲至死而不悔者，豈以爲理所當然而爲之邪？篤於其性，發於其情。無意於世之稱之，並有不知非笑之爲非笑者而然焉）」。またいう、「情や性の凝集することで、男女の仲ほど深いものはない。婦人の情に至っては、経書の道理を説いた文辞にこと借りて理解させることもなく、極限に達していることにも気づかない。極限に達するというのはそういうことである（情性所鍾，莫深於男女，而女子之情更無藉詩書理義之文以諷諭之，而不自知其所至，故所至者若此也）」(22)。孟氏の見解では、性と情、理と欲が最終的に重なり合っ

一つとなり得るのは、經典の道理を借りて教えた結果ではないのである。宋・明の理学家は「性」を「命」・「理」と一体として考えたが、確実な根拠もなしにそう扱ったところがないではない。孟称舜は「性」こそ「情」の根本であると考え、しばしば「性情」の二字を並べて用いる。このようにすると、情は「理」に通じることができる。これは明代後期の「情」と「理」を結合させる思想の反映といえよう。ちょうど上のような関係から、陳紅綬は孟称舜を批評するおり次のごとく述べている。「性・情は、理・義の根底である。仮に性情に根底とするものが無ければ、君臣・父子・兄弟・朋友・夫婦の間柄など、浮き草が何の由もなく江湖の水上でたまたま吹き寄せられるようなものになってしまう（蓋性情者，理義之根柢也。苟夫性情無以根抵，則其於君臣父子兄弟朋友夫婦之間，殆亦泛泛乎若萍梗之相值於江湖中爾）」<sup>(23)</sup>。

孟称舜のいう、“ほんとうの性と情とを備えた”人物、および“性と情が正しさの極限に至った”人物こそが、『嬌紅記』の申生・嬌娘のように終生変わらぬ愛情を保ち、たとえ死んでも後悔しないでいられる人間である。まさにこのため、彼のいう性と情の正しさは「情」の発露される場所でその存分な“遺憾のない發揮”を求める必要がある。孟氏のいう「終生変わらぬ交際、鸞鳳のごとき男女の仲睦まじさ、その純粹誠実さは永久に少しも違うことはない（死生交，鸞鳳友，一點真誠永不負）」<sup>(24)</sup>、「人生に終わりはあっても情に終わりは無い、人生が夢の中の出来事であってもよいではないか（年華有盡情無盡，何必人生非夢中）」<sup>(25)</sup>、「この世にあるのは愛情の根源を断ちがたいという事実だけ（人間唯有情根難破）」<sup>(26)</sup>、これらはみな彼の“情の遺憾のない發揮”に対する主張を明確に表している。事実、『嬌紅記』が先行作家の同じ題材を取り上げた作品と異なる点は、まさしく劇中で“正しさを求め”て、苦心してその“遺憾のない發揮”を描写しようとした創作態度にある。この構想を、必ずしも正しさを求めず自然に正しさを得る、という湯頭祖の態度に比較してみると、ちょうど“理性”を水先案内とする趣向が

新たに一枚加わっている。とすれば孟氏はやはり、正しさに不備がないことを望むがゆえに情については“誠”の外に求め、加えてその“善を全うする”ことを目標にする必要があったといえよう。この点は、第四齣「晩織」で王嬌娘が最初に登場して「自ら結婚の重大さを言」い、きっぱりと「自分で良きつれあいを探す」という思いを述べる場面に見られる。

わたくしいつも思いますに、昔から才子佳人が愛し合って結婚し、幸せな一生を送る、これに勝るものはありませぬ。仮に美わしき男子と結ばれなかったら、その恨めしさは言葉にできないほど。利口な婦人なら、自分で良きつれあいを探し出した卓文君になりましょう、結局ボンクラに寄り添った李易安を真似る必要はありません。ふたりの想いが満たされたということになれば、たとい呉紫玉や趙素馨のように身は荒れ果てた丘に葬られようとも、愛情の種子は来世に芽吹くもの、なんら恨むところではございません。

(奴家每想，古來才子佳人共諧姻眷，人生大幸，無過於斯。若乃紅顏失配，抱恨難言。所以聰俊女子，寧爲卓文君之自求良偶，無學李易安之終托匪材。至或兩情既愜，雖若吳紫玉、趙素馨，身葬荒丘，情種來世，亦所不恨。)(27)

歴代の諸家の批評はみな「情種（情の種子）」の説に多く注意を注いできた。たとえば陳紅綬は第十齣「擁爐」で嬌娘が告白する「結婚がどうして自由なものか、よい事はいつも差し支えのでももの、良きつれあいを選び損ねた佳人のどれほどあることか」という感慨を込めた言葉について、次のようにいう。「絶妙なのは自分では説明できず、捨て切れない、これぞ情の種子である（妙在自家説不出，割不斷，正是情種）」(28)。実際は孟氏にはもう一つ先行作家と一線を画す重要な点があり、それは「自分で良きつれあいを探す」ところにある。だから「卓文君となって

も、李易安にならうことはない」というのである。これこそまさしく、情が本物でも理性を併せ持たないならば、凡才に身を委ね、美しい人が相応しい相手を得られないことになり、情には終生の誓いなどあり得ず、共に美しい結婚を歌い上げることなどできぬことを、明確に示している。この「情の極限」に対する新解釈は、その後の「才子佳人」劇の、ありふれた「才能」と「容姿」が引かれ合うというものから、理想となる心の伴侶の追求に向かうという主題へと進み、「才子」の「才」と「佳人」の「佳」のために、新たな展開を遂げる空間を作りだした。嬌娘はまた、はっきりと次のごとく宣言する。「態度が下品で、心根の下劣」な「羽振りのいい金持ちの息子」には決して嫁がず、たとえ彼らが「金銀宝物が蔵いっぱい」だとしても、やっぱり「美しい花が田舎の青年に摘み取られる」わけにはいかない<sup>(29)</sup>、と。彼女が心から望むのは、「心を共にするひとに出会い、死ねば墓穴を共にし、この世では家を共にする、連理の枝のある同じ墓に葬られるほか無いにしろ、同じ墓であれば私は幸せ、二人の魂をば一つにし、誰がとところにか飛びゆかん（但得個同心子，死共穴，生同舍，便做連枝共塚，共塚我也心歡悅！打併相魂，向誰飛越）」<sup>(30)</sup>ことである。ここでいう「心を共にするひと」も、やはり心が通い合った伴侶であり、このような伴侶の関係性ができるのは、“男”であり“女”であることを基礎として、すでによろしき性情の標準と符合しているためであり、だからこそ関係を築き上げる過程の中で絶え間なく「情」の深さと質を高めていくことができるのである。陳紅綬の評する「情のすべてを一から十まで語ってしまえば、情ある者すべてをこれがために死なせることができる（十分情十分説出，能令有情者皆爲之死）」<sup>(31)</sup>、あるいは馬権奇が『鴛鴦塚』の題詞でいう「情に深い者は、いつの時代にもいるものだが、深い愛情の入り組んだ微妙なところまで一つ一つ現実に体験したかのように言い表せる人となれば、さて孟子塞のような者を他に見つけられるだろうか（深於情者，世有之矣，能道深情委折微與一一若身涉之，願安得再一子塞乎）」<sup>(32)</sup>なども、この点に関

しては未だ的確に言い表すには至っていない。孟氏は全幕の結びに際し、男女の主役たちの口を借りてこう歌わせる。「平和な民衆たちが大口を開けて笑う、虫けらだってアリだって、同じように仲良く結婚。鸞と鳳がちぎりを結んで寄り添って、三世をつうじて前世のところが朽ち果てないときこそ、“石上の言”がでたらめではなくなるのです。この世の出逢いとあの世の出逢い、おなじようにしっかり結びつき、本物の情の種子を獲得すれば、最後にはきっとあるはず、天地のごとく永遠にわたる約束が（太平百姓開笑口、蟲和蟻、一般兒諧婚媾。鸞交鳳偶，三生夙世魂不朽，石上言非謬。人圓鬼轉，一樣效綢繆，辦取真情種，終須有，天長地久）」(33)。陳紅綬はこう評する、「うみやまのごとき血と涙、ここにおいて一滴一滴と源に還っていく。昔の人は『詩經』の詩人たちが怨みを歌うのに長けていたと考えたが、この本は真の意味で古今並ぶものがない怨みの記録である（涙山血海，到此滴滴歸源，昔人謂詩人善怨，此書真古今一部怨譜也）」(34)。「怨みを歌うのに長ける」というのはもちろんだが、男女の愛がたんに睦み合うだけなら、結局は平穏な民衆、あるいはそこいらの虫けらでしかなく、女性は鸞、男性は鳳であって、やっと本物の“情の種子”なのであり、現世でこれを得てこそ、はじめて“三生石上”の縁なのである。陳氏はただ血と涙があることだけを知るのみで、血と涙の生まれる理由を知らない。見識の上で、まだびたりと言い当てられないようである。

実のところ、明末清初における才子佳人劇作家の男女の情に対するこういった新しい認識に通じておいてこそ、はじめて当時の劇作家がことさら「才・情」を強調し、ひいては“性を正す”ことで“情を定め”ようと主張した流れが把握できる。そして孟称舜が崇禎末年に著した『貞文記』伝奇(35)は、まさしく『嬌紅記』の「理に深く情に絶妙（達於理而妙於情）」(36)という創作思想をさらに一歩掘り下げたものである。孟氏は張・沈ふたりの男女の情に、筋を通す義が男女の情と結びつき得る原因を見出した。彼は『貞文記』の題詞のなかでいう。

男女の想いはすべて情から出ている。情は正しいものではないようだが、私が天下の貞節な女性は、必ず天下の情の深い女性であると考えるのはなぜか。家財の多少で心変わりせず、容貌の如何で失われず、終生ひとつで、死んでも別れわかれにならない。天下の、情を植えるところまで到達する者でなくて、それが出来るだろうか。しからは、世間で才能を見て喜び、容姿に心引かれて死ぬ者に、情を語る資格があるだろうか。玉娘のような人物にして、初めて情を語れるのである。これぞ、この物語が“情を語る”書とされる理由なのだ。孟子は言う、「とはいえその情に従うのなら、善いものであるといえる」。ならば、この書は“本性を語る”書ともいえる。(男女相感、俱出於情。情似非正也、而予謂天下之貞女必天下之情女者何？不以貧富移，不以妍醜奪，從一以終，之死不二，非天下之至種情者而能之乎？然則世有見才而悅，慕色而亡者，其安足言情哉？必如玉娘者而後可以言情。此此記所以爲言情之書也。孟子曰：「乃若其情，則可以爲善。」則此書又即所爲言性之書也。)(37)

この題詞は「情」と“正しさ”・“貞節さ”とを合わせて論じる。彼のいう「情は正しいものではないように思われる」は、情の深さは人を正しさについて誤らせることがあり、昔から節度を失う人間には、たしかに情にとらわれて溺れてしまった者が少なくないことを意味する。だから、情の深い女性が必ず貞節な女性であっては、道理が通じない。しかし逆の言い方をして、いわゆる“貞節な女性”を探してみると、本物の“貞節な女性”というのは、その貞節さが家財の多少で変化したり、容姿の善し悪しで失われたりするものではない。さらに人の評判を恐れて貞節であるのでもなく、また「才能を見て喜び、容姿に心引かれて死ぬ」といった、一般の才子佳人の型で語られるようなものでもない。その女性がもともと天下の“情の種子”であるがゆえに、男女の心の繋がりについて一般人を越える認識ができ、だからこそ相応しい相手がいれば必



ず生も死も共にするのである。こういった“情の種子”は、どこにでも常にあるものではない。だから、それが見つかるはずのところをそれを探し求めた場合でも、結局はだんだんと育まれるのであって、とりわけ世間にこのような境地があることを知り、あこがれをもって探し求めてこそ、はじめて得られるのである。これこそ、演劇というものの尊ぶべきところなのだ。孟氏は最後に、孟子の「とはいえその情に従うのなら、善いものといえる」という言葉を引用するが、その意図はここにある。これはちょうど孟子の「伯夷の清廉潔白な生き方を伝え聞くと、食欲な者は欲を慎み、臆病な者は志を立てる（聞伯夷之風者，頑夫廉，懦夫有立志）」という道理に符合するものであるから、ゆえに自らたとえて「本性を語る書」としたのである。

孟氏のこのような“正しさ”を“極限”とする「言情」の傾向は、明らかに“深さ”を“極限”とした湯頭祖の情に対する見解とは異なっている。さらに、彼の言う“正しさ”は、実際には一般の道德家が名教の帰着する所を「理」というときの、いわゆる「理」とも異なっている。そして、わざわざ作り出した「情種」論は、この後も何人かの劇に理解ある者に讃えられた。例えば、金聖嘆は「西廂記」を批評する際、よく似た「至宝」説を持ち出して言う。

才子は天下の至宝であり、佳人もまた天下の至宝である。天はこちららに一つ至宝を生むとき、同時に相手ができることの難しさも承知している。あちらに一つ至宝を生むときも、やはり相手ができることの難しさを承知している。全く偶然に、ある日二つの至宝が出会い、愛し合い、求め合い、一つになる。そこで天は、大いに気分爽快となるのだ。なぜ爽快に思うのか。一つのことが叶えられることで、二つのことが叶えられるからである。こちらの至宝をあちらの至宝に配することは、つまりあちらの至宝をこちらの至宝に配することなのだ。

(夫才子，天下之至寶也；佳人，又天下之至寶也。天生一至寶於此，天亦知其難乎爲之配也。天生一至寶於彼，天又知其難乎爲之配也。無端一日而兩寶相見，兩寶相憐，兩寶相求，兩寶相合，而天乃大快！曷快爾？快一事遂即兩事遂，言以此一寶配彼一寶也者，即以彼一寶配此一寶者也。)(38)

金氏の言う「至宝」とは、すなわち孟氏のいう“情の種子”であり、「才子」、「佳人」は必ずどちらもこの“宝”でなければならぬのであって、そのようにしてはじめて「愛し合い」、「求め合い」、「一つになる」ことがともに讃えられ、ともに泣かせ、ともに気分を良くさせるものとなる。誰もがみな至宝であるわけではないが、誰もがみな至宝を愛するものである。だからこそ、人々はこれに耳をかたむけ、伝え聞いてはあこがれ羨む。二人の愛によって、天下の人々の愛をそこに託することができるのである。天下の人は、この才子佳人の物語を脳裏に浮かべることで、ちょうど聖賢の肖像を凡人の目の前に掲げた時のように、すぐにはそこへ至ることができなくとも、これに心ひかれて“感化されてよいものをとりこむ”のである。ここで、金氏はより一層理想化された境地を示し、自説を補足している。「けれども私はいつも思うのだが、才子はきっとそうなるであろう情をもち、佳人もきっとそうなるであろう情を持つ。とはいえ、才子ならばそうなるであろう情、これは才子の心だけに秘めておくことができ、佳人ならばそうなるであろう情も、佳人の心だけに秘めておくことができるものである（然而吾每念焉，彼才子有必至之情，佳人有必至之情。然而才子必至之情，則但可藏之才子心中；佳人必至之情，則但可藏之佳人心申中）」(39)。またいう、「才子が佳人を慕うのは人を慕うということであるが、才子が古代の聖王を慕うのも、やはり人を慕うということである。それが才子の才子たるゆえんなのだ。佳人が才子を慕うのは人を慕うということであるが、佳人が礼を畏敬するの、やはり敬愛するということである。それが佳人の佳人たるゆえんなのだ

(夫才子之愛佳人則愛，而才子之愛先王則又愛者，是乃才子之所以爲才子。佳人之愛才子則愛，而佳人之畏禮則又畏者，是乃佳人之所以爲佳人也)」(40)。普通の人の見解は、欲によって情を満たす、ゆえに情を満足させることを求め、束縛するものを「礼」と「情」の衝突と考える。いっぽう金氏はこのように考えない。金氏の考えでは、人を気に入ることは“情の極限”なのであって、それ自体が目的にほかならない。だから人に好意を寄せる者は、胸中に秘めて外に漏らそうとしないでいられる。さらにしばしば、秘めるがゆえに、心の中に貯えられたものはより深くなる。才子佳人は礼を慕い礼を畏敬し、その情を隠すことで、他人にとっては感情表現の対象となり、当人たちにとっては過ちがなくなる。これこそ才子であり佳人たるゆえんなのだ。世の中の様々な悲劇的愛情が人の涙を誘い、人に敬慕されるのは、このようであればこそであろう。ならば、礼はそのまま礼であり、情はそのまま情であり、道にしたがって礼を慕い礼を畏敬するのなら、深い感情、秘めた感情もまた道によらないものはない。ちょうど両方を全うできるのである。俗人は現実の関心を引くものばかり惜しむが、道理というのがそこで薄められてしまう。金氏のこの考えは、孟氏よりもさらに進んだものであろう。

孟氏、金氏のこうした「情」と「理」をどう調和させるかに関心を持つ傾向について、清初の才子佳人劇の作家のなかでは、ほかにもう一人、立場はやや近いものの、別の形態への発展の代表的人物がいる。すなわち、金氏にやや遅れる李漁である。李漁は、何度も何度も繰り返し、伝奇を借りて「道」を明らかにしようという創作意図を語っている。みずから「三寸のひからびた筆を借り、聖天子のために太平の世をほめ讃え、私のおせっかいな気持ちから、老道士をまねて町中で木鐸を叩いているだけのこと（不過借三寸枯管，爲聖天子粉飾太平；揭一片婆心，效老道人木鐸里巷）」(41)としながら、次のように指摘する。

その伝奇が伝わるかどうかを占うなら、それは三つのことにかかっ

ている。それは情であり、文であり、風俗と教化に裨益するか、である。話の筋が優れていなければ伝わらないし、言葉が精彩を放っていないと伝わらない。情と文が備わっていても、正道にのっとっていないなら、勸善懲惡に何の益もない。観衆、聴衆をどっと笑わせてそれでおしまい。それでは、結局伝わることはない。

(卜其傳奇可傳與否，則在三事：曰情，曰文，曰有裨風教。情事不奇不傳，文詞不警拔不傳；情文俱備，而不軌乎正道，無益於勸懲，使觀者、聽者啞然一笑而遂已者，亦終不傳。)(42)

李氏は、「勸善懲惡に何の益もない」ものは伝える価値がないとする。戯曲の審美的目的については褒貶の度合いが行き過ぎ、すべての面に目配りが行き届いているとはいえないにしろ、『慎鸞交』伝奇には風流な道学者の典型である華秀の口を借り、自らの創作の立場について明言した箇所がある。

小生、外見は風流才子のようですが、心はあくまで慎み深いのです。色を好むことも心得ていますが、みだらな色好みというわけではありません。また情を注ぎこむことも心得ていますが、道に外れるような情を注ぎこむわけではありません。世の才あり徳ある人物を見ますに、はっきりと二つに分けられます。色事を尊ぶ者は努めて道学を排しようとし、道学を大切にすることはひどく色事を貶めるのです。私からすれば、名教の中にも愉快な境地がないわけはありませんし、日常生活の情にもきっと宇宙の秘密があるものです。道学と色事を合わせて一つとすることができれば、それこそ学士、文人といえましょう。

(小生外似風流，心偏持重。也知好色，但不好桑間之色；亦解鍾情，却不鍾倫外之情。我看世上有才有徳之人，判然分作兩種：崇尚風流者，力排道學；宗依道學者，酷詆風流。據我看來，名教之中，不無

樂地、閒情之内、也盡有天機、畢竟要使道學、風流合而爲一、方才算得個學士、文人。(43)

李氏のこの説は“情の極限”から“本性の完成”に達するという角度から問題を見たものではないが、「色ごと」の楽しみの中にも宇宙の秘密は存在でき、道学の妨げとならずにいられるものであると考えている。この劇を例としてみよう。描かれるのは才子華秀の物語である。華秀は行動にきちんとした節度を持っているが、精神を重んじて表面的あらわれを重んじない。そのため、遊女買いを過ちと思わず、遊女とつきあうにも軽々しく相手を選ぶことなく、一旦つきあえば最後まで全うすべきであると主張した。劇中、彼は名妓王又嬌となじみになってから将来を約束し、科挙に合格したのちも、朝廷の貴顕の婿にという申し出を拒み、結婚の約束を守り通して、王又嬌の身分が低いからといって棄てたりはしなかった。一方、王又嬌もまた華秀のために“貞節を誓って嫁がず”にいたることができた。李氏のこの説は、表面的現象として見ると、明末に見られた、妓院を“道場”とする主張にいくらか近いものがある。しかし明末の、放埒な手合いが言う「無碍（妨げが無い）」は、実際には世情を情としておらず、李氏のいう「持重（慎み深い）」ではない。李氏の「持重」とは、情が本物で裏切らないのを基準とする考え方である。このような基準は“狂禪”の人々とは異なるものであり、孟氏や金氏と比べれば、ずっと制約が緩やかである。孟氏や金氏の立場から見れば、才子佳人劇中ではっきりと伝えなければならないのは、世の中に滅多にないけれど存在の可能性がある“情の極限”と“情の正しさ”であり、これはいわゆる高次模倣 (high mimetic)<sup>(44)</sup> に属する。一方、李氏が才子佳人劇中に存在しうとした情愛は現実近く、いわゆる低次模倣 (low mimetic)<sup>(45)</sup> に属し、形式の上で隔たりがある。もし、“性理化”傾向の哲学的な意図について比較すれば、孟氏、金氏の二人が自らの劇を「本性を語る」と称しているのは、当たらずといえども遠からずと言

えるだろうが、李氏がみずから道学と色事、両者の完備になぞらえるのには、いささか誇張の嫌いがある。だが、審美的効果の創造という点からすれば、低次模倣の形式とて人間性を深く描き出す一面を持ち合わせているのであって、必ずしも李氏自ら標榜するところをそのまま全面的に受け入れる必要はない。この両種の形態は、両立させて矛盾しないのである。

## 2. 明末清初才子佳人劇のプロット構成のモデルに影響したいくつかの審美的配慮

以上で述べたのは、明末から清初にいたる才子佳人劇の、「情」についての発展である。このような発展は、いわば理念上の追求であり、ゆえに哲学的な思想の比較的ゆたかな少数の作者や批評家によって支えられてきた。実践としての成果の一般的現象についていえば、思潮の大きな動きの外にも、作品の構成を左右するような他の要素が存在する。その中で最も注目に値するのは、新たな審美的効果の追求のため設けられた、プロット構成をめぐる変更である。以下、この点について述べていきたい。

主として、この時期の「情」観の特色をきわ立たせるため、劇作家はしばしば以下のようなプロット構造構成に影響を与えうる配慮を加えている。

その第一は、才・情・色の釣り合いを結婚、恋愛の基礎とする、「才・情」観である。つまり、男女双方の才・情・色が似合いであることを相手を選ぶ基準として男女の平等、夫婦の平等を主張するのだが、その中でもとりわけ「才」と「情」の二つを重視するのである。男の才能、女の容貌は、本来才子佳人劇がその名を得ることになった主たる要因であり、「男が女的美貌を慕っても、才能がなければうまく調和せず、女が男の才能を慕っても、美貌がなければ名が立たない。この二つがそろっ

て、はじめてうるわしい物語といえる」<sup>(46)</sup>のだ。とはいえ、才子佳人の類型が男女の主人公の個人的素質と天賦の才能を強調すること、これは伝統的な“男尊女卑”、“女は才がないのが徳である”といったランク付けを図る観念への、ある種の挑戦でもあった<sup>(47)</sup>。才子佳人がお互いに引かれあう要素は、相手の才能と容姿であって、家柄や財産などの外的な条件ではない。多くの作品の中で、官僚家庭の子が平民の家の美しい才女に思いを寄せる、あるいは名家の令嬢が身分は低いが学のある秀才を見そめるというプロットを、作者が工夫を凝らして仕掛けることがしばしばである。そしてこれらの条件のうち、才子佳人たちの「才」を重んじ「情」を重んずることは、往々にして「色（容姿）」を重んずるよりも優先される。登場人物像の造形についていえば、容姿の美しさは誰もが好むものとはいえ、じっさいキャラクター個人が総体として持つ精神を表現する場合には、容姿の美しさはそれ以上には生かしようがない。だから、もっぱら必須の条件として用いられることになる。さて、「情」が深層の恋愛心理を指すのであれば、「才」はただ詩文の能力のみを指すのではない。「才」というのは一種先天的に与えられたもので、価値の自覚性を深めること、また価値判断を実践することのできる、潜在的な能力と靈感である。そのため「才」は「情」と密接に関連し、たがいに補い合う。「手紙は花びらや柳の綿毛とともに空を飛び、筆は春の光とともに舞う（雲箋與花柳齊飛，翰墨共春光共舞）」というように、詞や詩を作ることは、情が内に動き、感情が生まれて外に出てくるものにほかならず、神秘的で奥深い人間の精神活動を、最もよく表現し、呼びさますことのできるものである。そして詩を吟じてやりとりすること、手紙を送りあうことは、男女の主人公の愛情によってかき立てられた、特別で繊細な感情を表出し、彼我の心情の橋渡しをし、彼我の愛情を結ぶ紐帯にもなりうる。例えば呉炳の『緑牡丹』、『情郵記』に見える、試験をして婿を選ぶ、詩を媒酌とするなどのプロットは、いずれも才子佳人劇の中ではごくありふれたものである。明清の戯曲小説中の才子たち

で、文才は非凡、学問は該博、才能は時代のトップでないものではなく、「心は錦のような美しさを包み、口は刺繍のような華麗さを生みだし、構想を練るにあたっては天来の靈感、筆をとれば恐かれたよう（心爲錦心，口爲繡口，構思有神，抒腕有鬼）」でないものはない。まさにこのようにして、才子の才能は佳人の心を引きつけ、佳人に愛される。女性が顔を見たことさえない男に好意を寄せることができるのは、その文才に感じ入ったためであることが多い。「ただ詩が本物だと見わけただけで本人に会ったわけではないけれど、詩が本物ならたぶんその人物も本物なのだろう」<sup>(48)</sup> といった考え方があり、劇中の佳人は、詩才に富んだ人ならきっと“風流俊雅”な人だと、ごく当たり前のこととして認めるのである。才子佳人の一目惚れも“詩によって慕い合う”、“詩によって情を伝える”という場合が多い。「才」は、佳人にとって極めて強い誘引力と内的推進力とを持っている。男の側にしても、ただひたすらに女性の美貌のみを重んじているのではなく、女性の才能も要求条件となっている。女性の才能は、男のように科擧に合格したり、名家の婿になることは出来ないが、異性の心をひきつけ、好意を抱かせる力をもつ。女性に「才」があれば、「色」を引きたて、“顔の表情や動きに、はっとさせるような深い精神性が窺え、じっとしているだけでも心を惹きつける”ようになる。才子が美貌に強くひかれるのは、情欲の求めに由来するのだけれども、「才」と「色」とが結びつけられることで、才子たちはその中における表面的なものと同面的なものとを区別できるようになる。このようにして、“愛”に深さが生まれるのである。

このような配慮の実践例として、呉炳（1595-1649）の『緑牡丹』伝奇に描かれた、才子佳人が「才」によってひかれあうプロットの構想が挙げられる。劇中、作者は二組の才学に富んだ佳人才子たちが、どのようにしてあまたの障害を克服し、最後にはめでたい縁組みを成就したか、という物語を表情豊かに描き出している。刊本の巻末、牡丹花史の評にいう。「佳人の詩が上手なのは、芝居のお約束である。けれども、他の



劇は恋の歌を作りあったり、色めいたことばが広まったりというもので、面白さはそなえているものの、品格においてはかなり欠陥がある。沈・車の両美人は目に見えぬ形で結婚の約束を主導し、目に見えぬ形でとりきめた。仕掛けはうまく仕組みられ、恋心は表面にあらわれず、抑制のきいた作品の魅力はここに極まっている（佳人善詩，詞場舊例也。但他劇或情詞聯詠，或詭語流傳，雖則稱奇，殊爲傷雅。沈、車二姝，妙在暗中主盟，暗中締度，機關巧藏，風情不漏，蘊藉風流，於此乎最）」(49)。劇全体が緑牡丹を眼目とし、二対の軸の交錯が物語をすすめるものとなっている。劇中に描かれた二組の青年男女のえにしのうち、車静芳と謝英の愛情はより直接的に表現されるが、沈婉娥と顧粲についてはやや表立たない、要所だけを押さえた使い方がなされる。このようにすると、筆致の変化によって繁簡引き立てあう効果が生まれるのだ。劇中、男主人公の謝英は、女性という存在に「美貌も必要、才能も必要、なんとかして卓文君の眉にまだ黛をとどめ、蘇蕙が機を織ってもういちどことばの花を咲かせたようなひと（又要有色，又要有才，怎得個文君眉上還留黛，蘇蕙機中再吐花）」(50)であることを求める。女性の才は容貌と同等の地位にまで高められているのである。女主人公の車静芳は、謝英の作った詩を見た後、「天下にこれほどの才子がいたなんて」と思いのほどを口に、同時に「もしこれほどの才能を備えた人にめぐりあい、一生を託することができたなら、わたくしの願いはとげられる。〈泣くしぐさ〉涙ながらに思ってみれば、我慢できないのは今生ずっとみじめなままなこと。もしわたくしが男であったなら！仲の良い友人としてのつきあいをし、朝夕深く文を論じ、才学と名声は伯仲しているでしょうに、これほど落ちぶれているのは道理に合わないこと（若得才具如此生者，以託終身，奴願畢矣！〈涙介〉潛然自付，不分今生便付沈淪，若奴家は個男子呵！結成聯袂好，朝夕細論文，才名伯仲，也不道十分衰褪）」(51)と考え、ひいては「わたくしはただ詩を愛するだけ。彼の姓が柳であろうとなかろうとかまわないし、たとえ家が貧しく身分が低くてもかまやしない（我

只愛這詩，也不管他姓不姓柳，便家室寒薄些，也不妨」(52)とまで言う。「才」を家格の観念の上に位置づけ、そのうえ佳人としてしか自らを位置づけたいのではなく、才子と切磋琢磨しあって文章を作る研鑽を積みたいたいと望むのである。車静芳は両親を早くに亡くし、さらに兄の車本高は“放蕩三昧で節度がなく、まったくものにならない”人物であったため、彼女は大胆にも礼教の伝統の束縛を振り切って、自力でよい配偶者を選ぶのである。

呉炳の手によって見事に造形された、周囲が見えなくなるほどの真摯な愛情を持ち、恋の信義を決して裏切ることがない模範的才子像、その中で最も突出しているのは『画中人』伝奇に登場する揚州の秀才庾啓である。庾啓は優れた才能の持ち主であったが、父親の厳しい束縛を受け、一日中ひたすら閉じこもって読書をするしかなく、沈み込んだ気持ちで喜びもないという状態になりがちであった。じつは、彼の心には「落雁沈魚というべきかんばせの美女を得てこそ、まさに私のような文才あふれる人物につりあうのだ（必得落雁沈魚，方好配我彫龍繡虎）」(53)という、人に言えない願望があった。これは、才子が理想の佳人と幸せなえにしに寄せた、心の底からのあこがれである。しかし、庾啓はまた世の中には理想の佳人は見つけにくいものだとも思っていた。一人の「奇麗な顔、整ったからだつき、この上なくあでやかで、小さな欠点もない（神彩映發，骨肉停勻，極態窮妍，纖毫無憾）」(54)佳人を得ようとして、心の中で思い描いて離れられない美人のすばらしい姿を自ら描き出すかはなかった。さて巧いのは、庾啓が想像だけに頼って鄭瓊枝の肖像を描くところで、香を焚き最敬礼を捧げ跪いて拝み、日夜画中の美人に向かってしきりに呼びかけ、他のことは目に入らず、常軌を逸したかのよう。このように“他のことを考えず、わき目もふらず、ひたすら呼び続ける”ことまる十四日、美人は期待通りに絵の中からすっと下りてきた。じつは庾啓のひたむきな愛情が現実存在する瓊枝という女性の心をごかしたのであり、なんと命を捨て魂を肉体から離脱させ、自らの意志

でえにしを結んだのである。その後、瓊枝は魂が離れ死んでしまうが、庚啓は棺を開けて瓊枝を生き返らせ、恋人たちはめでたく結婚することができたのである。呉炳の“思いによって情を呼び寄せ、情によって具現化させる（以意會情，以情現相）”という芸術的構想の優れた部分は、“生命をもたない一枚の絵にいのちをあたえる”という意外性のある着想によって、人の心にある願望の“非真実性”をありありと表現したところにある。そして彼のいう「絵に呼びかけるとは他のことが目に入らない非常識であるが智恵のない愚物ではない、感情の動きがそうになってしまうと本当に我慢できなくなる（喚畫雖痴非是蠢，情之所到真難忍）」<sup>(55)</sup>は、“痴”、“狂”によって、心の中に存在している無限に深い愛情を追求するロマンを描き出したものである。この劇は“想像”によって生み出された美的感覚こそ、“美”のより高次における把握であり、またより真実の体験でもあると、見事に証明してみせた。呉氏は劇中、「天下の人にはただ一つ“情”という言葉があるだけだ。“情”が本物であったなら、離れてしまった者も再会することができ、死んでしまった者も生き返ることができる（天下人只有一個情字，情若果真，離者可以復合，死者可以再生）」<sup>(56)</sup>というが、まさしくそのように理解すべきなのである。

プロット構成に影響する第二の配慮は、個人の決定による恋愛感情や、自己の判断による配偶者選択を肯定するという原則をとりながらも、なおかつ礼の規則に背かないでいられる結末をいかに用意するか、である。というのも、いわゆる自己の判断による求愛は、結婚相手の選択、求婚といった配偶者決定方式に主として具体化される。才・情・色が自分にふさわしい人物を捜し出して配偶者としようと、よい相手に求愛する過程において、劇中の主人公達はややもすれば遠慮を忘れ、思いのままの行動に出る必要があった。こうした心中の押さえがたいあせりを表現するために、劇作家は、主人公に通常では考えられないようなさまざまな配偶者探しの手だてを考えてやっている。身を売って下僕となる、変装

して出向く、物乞いに身をやつす、貴顕の怒りをかう、官を辞して隠遁する、顔の表情で思いのほどを伝える、自分の身を清く保つ、愛のために死ぬ、詩を仲立ちにして個人として将来の約束をする、文章を試み優れた者を選んで婿とする、等々、必ず自分の目で相手のすがたかたちを見て、自分で相手の才能を確かめ、自分で気に入って、そこではじめて意中の人を決めるのである。ある時には「穴をくぐったり垣根を乗り越えたりすることはと言えば、これは読書人の私通ではあたりまえ」(57)とまで公言して憚らなかった。総じて、男は“自分で選ぶ”ことを重んじ、女は“自分で媒酌する”ことを重んじ、ひどいときには私通や駆け落ちといった強行手段に訴える事さえある。これこそ「妻を娶るのに仲人を立てないときは正道どおりにやらないもの、色事には世間のやり方がどうかなどと気にしたりするものか（娶妻匪媒不由道，風流肯拘尋俗調）」(58)といわれるものであり、才子佳人の自由な個性は、配偶者の選択過程でそれなりに具体化される。これは劇作家がつよく是認し、書き立てたことである。

しかし、結末の配置を準備するにあたっては、結局のところ事実上存在する制約を考慮しないわけにはいかない。さもなくば礼が廢れることによって情が失われてしまう。当時の人たちには確かにこうした遠慮があったのである。呉炳の作品を例にとってみると『西園記』では趙玉英という人物を描き出している。趙玉英は、幼いとき両親によって王錦衣の息子で無学無才の王伯寧の許嫁にされてしまう。“結婚相手としてふさわしくない”ことを非常に残念に思い、「可哀想な美人、どうして無能な男に身を任せねばならないの。絶対に俗に生きず、不満ゆえに死ぬのも覚悟のこと（可憐紅粉，豈委白丁？誓不俗生，情甘怨死）」(59)と、とうとう“恨みをいだいて死ぬ”ことになった。こうした事実としてもあり得る結末は、まさに人生における逃がれようのない限界を反映しているのである。しかし、作者はそれでも「理としてはありえないが、情としてはきつとありうるはず」という、美学的配慮から、死後を司る神

をうごかして魂がさまようといった一幕の幻想を考え出しているのである。趙玉英の魂が冥府に赴いた後、その真摯に愛情を求める心に冥帝が感動し、特別の恩恵をもって、現世と往来し自分でよい配偶者を求める事を許される。そして、ひたむきな愛情をもつ才子、張繼華が夜な夜な自分の名を呼んでいるのを目にし、その深い思いに感じ入って、密かに下りて行って張繼華とえにしを結ぶ。行き来しては逢い、王伯寧の死後の魂に、礼教によって厳しくなじられてもおそれることがない。これら全ては、作者が、それを手段として、劇全体を通じての「情」は「礼」を基本とし、礼教に背いても人としてあるべき正しさから外れるとは限らないとの主張を、突出させているのである。さらに呉炳の別の二つの伝奇『療妬羹』と『画中人』では、どちらもプロットの部分で『牡丹亭』を模倣することに工夫を凝らし、現世に戻って生き返るという結末を用意することで、現実には両立できない苦境を回避しようとし、愛情というテーマのみが浮き彫りになるようにしている。『療妬羹』の喬小青は才能も美貌も兼ね備えてはいたが、両親を早くになくし天涯孤独の身となって、隣近所の家で養われて成人した。最後には、粗野で下品な褚大郎に売り渡されて妾となり、さらに本妻の苗氏からいじめや迫害を受けた。だが、喬小青は逆境にあっても、心の内はいまなお幸福や愛情への渴望やあこがれに満ちあふれていた。小青は明かりをともして夜『牡丹亭』を読み、杜麗娘が命を捨てて愛情を求めたことに強い共感を覚え、杜麗娘を手本として、自ら肖像を祭り、端座して死を待つことをためらわず、現実生活の束縛と苦難から逃れようとはなかったのである。そして、喬小青は死んで再び生き返ってから、最後にずっと自分を愛してしてくれた吏部員外郎の楊器の妾としてもう一度嫁ぐのである。この虚構のプロットも、前に取り上げた劇と同じように現実を超越してしまった手法によって、作者の現実に対するひとつの理想を伝えたのである。すなわち「古来より、ふさわしからぬ相手と婚約した人、ふさわしからぬ相手に嫁入った人は、やり直してもかまわない。これこそが喬小青の場合な

のである（自古許錯了人，嫁錯了人的，不妨改正，這就是小青的樣子了）」<sup>(60)</sup>と言われるものである。もし、これらの作品においては死んで蘇ることによってのみ自らの判断による結婚が可能になるということであったとすると、『緑牡丹』のほうはさらに一歩進んだものである。なぜなら自己の判断による婚姻という考え方はすでに劇中人物の観念の一部となっており、登場人物たちに現実生活の中でも積極的に行動させ、自分の力によって成功を勝ち取らせているのだから。

「情」と「礼」とは、現実においては時として矛盾するものである。しかし才子佳人劇では、「礼」はある程度「情」を擁護するものであった。価値の相互支持の要請のもとに、この時期の才子佳人劇の作者は、作品中で「欲」を浄化すべく努め、それを昇華させて「情」にする。彼らは、自分たちの描く男女の恋愛は「没頭しても溺れず、巧みに仕掛けてもひけらかさず、辛さに噎んでも安易に妥協しない（沁心而不淫，織巧而不露，酸鼻而不佻）」<sup>(61)</sup>ものでなければならず、そうしてはじめて、「才子佳人の、天は廢れ地はくたびれようと朽ち果てない無垢なえにし（才子佳人天荒地老不朽之淨縁）」<sup>(62)</sup>が成就されるのだと訴える。言い換えれば、作家たちが追求する対象は、一目惚れしてしばしの歓楽をむさぼるような、一時的な愛欲の結び付きではなく、ある基準にもとづいて、性格や才能、さらには指向の上で投合するものを追求し、生涯を共にできる理想の伴侶なのだ。だから彼らの結び付きはかりそめの出逢いではないし、また始めは熱烈に愛していても結局棄ててしまったり、出世してから婦人を替えたりするような、悲劇的結末などにもなり得ない。たしかに色欲を口にするのを憚らず、色欲はほんらい人のありのままの姿であると思っているが、極端な禁欲に反対するだけでなく、過度の享楽にも反対するのだ。これは欲を情の生理的基礎、本性を情の倫理的本質として、感性与理性の合一、あるいは欲望と倫理の融合した情を追求するものである。彼らの描いた才子佳人で、この申し分なく調和のとれた品格を持たない者はなく、みな「理」によって「情」を抑えるこ

とができ、情は深くても薄情でなく、遊び人であっても軽薄でなく、好色であっても色狂いではない。したがっていざ結婚となれば、礼の規範に従わねばならないと意識するのがしばしばで、いたるところ礼によって自制を利かせる。はては、相手選びのときには双方とも礼の拘束を顧みないのに、愛情が激しくなってくると「情から表れ、礼・義におさまる」ようになり、“自らの意志で生涯を誓う”ことを“礼法を逸脱しない”という効能書きに引っ付けてしまう場合すらある。つまり、才子佳人劇における恋愛、結婚の追求とは、自らの自由意志よる努力を徹底して行い、才子の“配偶者選択”の望みは淑女を選ぶことにあり、女性の“自らの意志による媒酌”は顔も知らない男に身を寄せるのを恐れる。とはいえ、結婚の最終的完成、および劇中における男女主人公の君臣・父子・兄弟などに対する封建的な対人関係は、終始淡々と礼に従うのである。したがって愛情・結婚観の究極的方向性は、“道徳と情事、合わり一つとなる”という悟りの境地に辿り着くことにほかならない。

この時期の才子佳人劇のプロット構造に影響した第三の要素は、いかに愛情の純粹性を実現するかという配慮点に関わっている。こうした配慮は、才子佳人劇が“情の極限”の重要性をうたいあげるにあたって、それを生死の問題と対比させ、『牡丹亭』型の「生きても死んでも情はゆたか（生生死死爲情多）」<sup>(63)</sup>を、堅い愛情を打ち立てる象徴的な手段とした。言い換えれば、理想の伴侶を追い求める過程で、才子佳人は往々にして自分自身の意志によって意中の人を探しだし、ひたむきな愛情に落ち着き先を与え、そこで生の意義の満足を見いだすのである。彼らは表層的な意識においてもよく“貞節を守って二心がない”、“義を守って変心しない”等の道徳観念を吐露しているのだが、ほんとうにその行為を支配している心理的な動機は、すばらしい愛情という理想に対するあこがれと追求であり、はっきりと見定めた理想の人格に対するひたむきな関心と尊重なのである。これはつまり、「心を共にするひとに出会い、死ねば墓穴を共にし、この世では家を共にする（但得個同心子，死同穴，

生同舎)、「わたしのこの真心は、永遠に裏切らない（一點真誠永不負）」(64)ということだ。例えば、明末の戯曲作家である呉炳は、湯頭祖が「情が極致に達すれば、道をおさめることもでき、言葉など忘れてもかまわない（情致所極，可以事道，可以忘言）」と主張した「情致」観の影響を強く受けている。『療妬羹』では、湯頭祖の「理として存在し得ないものを説くだけでは、情として存在するはずのものを知り得るはずがない」に対するみずからの賞賛を、登場人物喬小青の口を借りて「理として存在し得ないものを説くだけでは、情として存在するはずのものを知り得るはずがない。湯臨川のこの序の言葉には、はっとさせられる」(65)と語らせている。「情郵説」では、次のようにも指摘する。「容貌は目を伸立ちとし、声は耳を伸立ちとし、言葉は口を伸立ちとし、手は書を伸立ちとし、足は走ることを伸立ちとする。人の体はみな伸立ちとなるもので、一つとして情に基づかないものはない。情があれば、万里の果てのあの人も夢枕のうちに指令を伝えて呼びよせることができ、千年を経た先哲も詩書を檄として招きよせる。そうならないのは、心があっても充分働いておらず、胆があっても苦くなるほど苦しんでおらず、腸があってもよじれるほど悩んではおらず、自分自身の目や耳、手や足でさえ働いていないのだ。鳥や魚、空を飛び、地を走る動物たちが思いを伝えるため働いてくれることが期待できないのはなおさらである。ほんとうに、情はやまないものなのである（色以目郵，聲以耳郵，臭以鼻郵，言以口郵，手以書郵，足以走郵，人身皆郵也，而無一不本於情。有情則伊人萬里可憑夢寐以符招，往哲千秋亦藉詩書而檄致。非然者，有心不靈，有膽不苦，有腸不轉……信矣，夫情之不可已也）」(66)。「情」は「人の体はみな伸立ち」の基礎であり、つまり真情がありさえすれば時空や生死の隔たりを越えて通じ合うことができるのである。呉氏のこうした真情に対する賞賛は、湯頭祖のいう「情はその起源は解らずとも、ひとたび深くなれば、生きている者でも死ぬことができるし、死んだ者も生きることができる」という主張と非常によく似ている。しかし、呉



炳の謳歌する“情の極限”というのは、つまるところ、ただ男女間の恋愛感情でしかなく、これは湯頭祖が広く宣揚した、人の自然な本性としての至情とは、本質的なちがいがあがる。伝奇作品において、吳炳は『牡丹亭』伝奇に見られる情と理の根本的な対立と衝突をずっと薄めてしまった。さらに重大な注意を払っている、あるいはより評価しているのは、至情の理想が現実において実現される過程であり、至情の理想が現実において実現されることにも、強い期待をよせている。

プロット配置に影響を及ぼした可能性のある最後の配慮点は、伝統的文化心理における、“団円（男女のえにしに圓滿な成就）”という結末の要請である。このような要請は、深いところでは、中国における“人間性”を本質とする、楽観的な倫理思想の特質を体現したものである。さらに、全体としての思考においては、過程の悲劇性と理想の完璧性を階層の上で区別している。明末清初から、伝統的な礼教制度と自主的な結婚の追求という両者の矛盾は、客観的にみてもやはり存在していた。才子佳人劇にあるような才子佳人の奇なる出逢いと恋愛、そして結婚はもちろんあり得ることであったが、それでもつまらぬ連中による騒ぎ、家長の妨害、権力者の圧力は避けがたい。これは愛情に対する圧迫でもあるが、礼教の側からこの種の恋愛に対しての挑戦でもある。さて、才子佳人劇は才・情・色に対し誇張、脚色する点が多く、才・情・色の標準に絶対性をあたえる。ところが才・情・色の集中的な体現を結びとするわけでもない。言い換えれば、才子佳人はしばしば人道的立場から男女の心情を弁護し、さらに礼に対する形式の遵守を自分たちの結婚、恋愛のやり方への方便とするのである。そのような愛情の発展は往々にして「情に到達してから礼・義にとどまる」ものであり、人間性の求めに符合するのはもちろん、礼教の制約をも逸脱しない。礼教の名目で、情のまことを遂行するのである。このような観念の支配下、男女双方は情に憑かれて互にかばい合うようになり、心を合わせて様々な圧迫、妨害に対抗する。また礼の規則の上でも、社会に受け入れられるようになる。

“才子は科挙及第、任官の命を受けてめでたく結婚”という大団円が現れるのも、理解できるであろう。そして団円の結末は、才子佳人自身の価値の体現を意味しているだけでなく、“情・理の融和”という、文化に秘められた理想の体現をも象徴するのである。

そして、このような審美的要求が長く人々の受け入れるところとなり、動かしがたい伝統となっているがゆえに、劇作家はみなこの点については極力観衆の期待に添うようにするほかなかった。大家といえど例外ではない。例えば、李漁はかつて“団円”の結末に対して鋭い指摘をおこなったことがある。彼は、劇作の「大收煞」が無意味に派手な紋切り型に陥るのを免れるために、戯曲は自然に、情況のなりゆきにしたがって最後まで行き着き、“まとめたような跡を残さ”ずに“大団円の趣を持たねばならないと求めた。そして次のように言う。「家族が一つになり、しばらく喜び笑いあうだけのこと、銅鑼や太鼓を片付けて終わりになるようでは、一体何の面白みがあるのか。もうこれ以上展開の余地はないというところこそ、意外な波乱が生じるのにふさわしい。ある時は先に驚きがあり、後に喜びがある。ある時には初めに疑いがあり、最後には納得する。またある時には、心から喜び充分に納得させられていたのに、こんどはその後で驚きや疑いが生じる。一折の中で、努めて七つの情を備えるようにしてこそ、最後までダレのない筆遣い、書き継ぐほどに広がってゆく才能であり、大団円の趣があるとはこのことなのだ（骨肉團聚，不過歡笑一場，以此收鑼罷鼓，有何趣味？水窮山盡之處，偏宜突起波瀾，或先驚而後喜，或始疑而終信，或喜極信極而反致驚疑，務使一折之中，七情俱備，始爲到底不懈之筆，愈遠愈大之才，所謂有團圓之趣者也」）。李漁は自分の著した十種の曲の中で、どの劇の結びも一波乱を設けている。当時の人は「李漁の劇は、多く曲の終わりに趣がある」<sup>(67)</sup>と評した。例えば『慎鸞交』の結末、まさに恋人同士が夫婦になろうというとき、計略によってまたも探りを入れる筋書きを最後の幕に入れたり、『巧団円』第三十二幕で、一家の肉親がすでにめでたく集まったの

に、第三十四幕ではさらに義父と実父が登場し、子供を奪いあうといった仕掛けがある。この手法は湯頭祖の『牡丹亭』にはじめて見られるものである。明末の范文若、呉炳、阮大鍼などがさらに用いるようになり、清初に至るとますます奇抜なものが現れた。結末を丹精込めて準備するのは、観客の審美的心理の要求に基づくもので、これは李漁に言わせれば「最後の一幕は、人の心を引きつける道具である。人に見せたあとで、声が耳に残っているように感じられ、場面が目に残っているように感じさせるのは、全てこの一幕がしなをつくり、『立ち去るときにちらりと流し目をくれる』のにかかっている（收場一齣，即勾魂攝魄之具。使人看過數目，而猶覺聲音在耳、情形在目者，全虧此出撒嬌，作『臨去秋波那一轉』也）」<sup>(68)</sup>ということになる。戯曲における、結末に“大団円の味わい”を求めるといった審美的嗜好にもとづく表現は、観衆あるいは読者に想像による空間を提供するとともに、戯曲全体の鑑賞に、余韻をのこす効果を少なからず増すことにもなるのである。

以上に述べたところをまとめれば、明末清初の才子佳人劇は、その本質の面で、はっきりと特徴を見分けられるような思想的傾向を備えているだけでなく、この傾向によって、プロット構造の構成に必然的に関わってくる審美的配慮をも作り出していることがわかる。これは論者の関心に値することである。こうした注意点は、どちらも明清戯曲史研究の際には議論を避けられない重要事項となるだろう。

注

\* この訳文は著者の用意された原論文縮約版によって作成した。

- (1) [清] 李漁『憐相伴・歡聚第三十六』卷末、終幕の詩、「傳奇十部九相思，道是情痴尚未痴」。『笠翁傳奇十種』（上）に収められる。『李漁全集』（杭州，浙江古籍出版社，1992年），第4巻，頁110。
- (2) [明] 李贄『焚書／續焚書・童心』（台北，漢京文化事業有限公司，1984年），巻三，頁98。
- (3) [明] 袁宏道『袁中郎全集・敘小修詩』（台北，学人月刊雜誌社，1971年），第1冊，頁5。
- (4) [明] 馮夢龍『掛枝兒／山歌・敘山歌』，魏同賢主編『馮夢龍全集』（上海，上海古籍出版社，1993年）所収，第42冊，頁3。
- (5) 馮夢龍『警世通言』巻二十三「樂小舍拼生兌偶」，魏同賢主編『馮夢龍全集』所収，第23冊，頁885。
- (6) [明] 湯顯祖撰，王思任・王文治評点『牡丹亭・題詞』（石家莊，花山文芸出版社，1996年），頁1。
- (7) 前注に同じ。
- (8) 『博平県志』の記載による。「嘉靖中葉から今にいたるまで、風俗はますます卑俗に流れ、いさかいはかり起こして傲慢でしみつたれ、誰もが放恣を貫んでいる。馬鹿騒ぎの宴会を快活とし、珍味と美人を手厚いもてなしと心得る。その影響は巷の商人連中、下級役人にまで及び、小綺麗な被り物や履き物、上等な下穿きでめかし込んでいる。酒場や茶店から流れてくる流行のうたは、軽薄で淫ら、そうでなければ儲からないという（由嘉靖中葉以抵於今，流風愈趨愈下，慣刃驕客，互尚荒佚，以荒宴放飲爲豁達，以珍味豔色爲盛禮。其流至於市井販鬻廝隸走卒，亦多纓帽細鞋，紗裙細褲，酒廬茶肆，異調新聲，泊泊浸淫，靡焉勿振）」。
- (9) [明] 張翰『松窗夢語・風俗紀』，『叢書集成』三編所収『武林往哲遺著』（台北，芸文印書館，1971年），第6函，巻7，13b。
- (10) [明] 屠隆撰，茅元儀選訂『鴻苞・菴語上』，四庫全書存目叢書編纂委員會編『四庫全書存目叢書』（台南，莊敬文化事業有限公司1995年，天津圖書館藏明万曆三十八年（1610）茅元儀刻本影印）所収，子部第89

冊，卷7，頁22。

- (11) [明] 周履靖【錦箋記・合箋第四十】，【六十種曲】（台北，台湾開明書店，1970年）所収，第九冊，頁123。
- (12) [明] 馬樞奇【節義鴛鴦塚嬌紅記・鴛鴦題詞】，林佑蒔主編【全明傳奇】（台北，天一出版社影印，出版年不詳）所収，馬序頁1a。
- (13) [元] 王奕甫撰，[清] 金聖嘆評点，林岩校訂【西廂記・一之一「驚豔」批語】（石家莊，花山文芸出版社，1996年），頁24。
- (14) 例えば李調元【雨村曲話】序は次のようにいう。「戲曲というもの“道”とは、情に到達して礼・義にとどまることである。人の心の荒廢は、いつでも情が無いのに始まり、酷たらしく不当な災いは、そのために起こるのである。忠臣、孝行息子、義のある男子、節を持つ女子ということになれば、折に触れて感情を起し、怨んだり慕ったりする。そうして曲が生まれる。穏やかな情緒から出たのなら人の心に感銘を与え、切迫した心境から出たのなら人をはたと悟らせる。だから情の善し悪しは、戲曲に託するのに越したことはない。人として情が有れば、男はそのえにしを喜び、女はその節度を守る。それらを知って礼・義にとどまり、世の中の風気は豊かで美しくなる。人として情が無ければ、男はそのえにしを喜ばず、女は節度を守らない。それらに気付かず礼・義から離れ、風気は豊かでも美しくもなくなる。ゆえに戲曲というもの、まさしく演奏がおりなす大事業なのである（夫曲之爲道也，達乎情而止乎禮義者也。凡人心之壞，必由於無情，而慘刻不衷之禍，因之而作。若夫忠臣、孝子、義夫、節婦，觸物興懷，如怨如慕，而曲生焉。出於綿渺，則入人心脾；出於激切，則發人猛省。故情長情短，莫不於曲寓之。人而有情，則士愛其緣，女守其介，知其則而止乎禮義，而風醇俗美；人而無情，則士不愛其緣，女不守其介，不知其則而放乎禮義，而風不醇，俗不美。故夫曲者，正鼓吹之盛事也）。[清] 李調元【雨村曲話・序】，中国戲曲研究院編【中国古典戲曲論著集成】（北京，中国戲劇出版社，1982年）所収，第8冊，頁5。
- (15) [明] 陳紅綬【節義鴛鴦塚嬌紅記・序】，【全明傳奇】，序頁1a。
- (16) 前注に同じ。序頁1b。
- (17) [明] 孟称舜【二胥記】題詞，林佑蒔主編【全明傳奇】（台北，天一出版社影印，出版年不詳）所収，頁1b-2a。孟氏【二胥記】は、春秋時代の伍子胥と申包胥による楚の征討、復興の故事を描く。典故は【史

記』卷六十六「伍子胥列伝」および卷四十「楚世家」より出る。ただ内容の書き足しが多く、申包胥の妻、鍾離氏が申包胥のために節義を守る事、さらに「孫武子教女兵」、「楚昭王疏者下船」等のプロットが付け加えられる。本心としては、明王朝の動揺した時局を悲しむのである。劇中で言外の意味を込めつつ、明末の腐敗した政治を攻撃した箇所は、いたるところに見出される。

- (18) 湯顯祖『牡丹亭・題詞』, 頁1。
- (19) 前注に同じ。
- (20) 孟称舜『節義鴛鴦塚嬌紅記・題詞』, 頁1a-1b。
- (21) 孟称舜『節義鴛鴦塚嬌紅記・仙回』第五十, 頁103a。
- (22) 孟称舜『節義鴛鴦塚嬌紅記・題詞』, 頁1a。
- (23) 陳紅綬『節義鴛鴦塚嬌紅記・序』, 頁1a。
- (24) 孟称舜『節義鴛鴦塚嬌紅記・仙回第五十』, 頁103a。
- (25) 孟称舜『節義鴛鴦塚嬌紅記・仙回第五十』, 頁19。
- (26) 孟称舜『張玉娘三清鸚鵡墓貞文記・標目第一』, 林侑蒔主編『全明伝奇』(台北, 天一出版社, 出版年不詳) 所収, 頁1b。
- (27) 孟称舜『節義鴛鴦塚嬌紅記・晚繡第四』, 頁10b-11a。
- (28) 孟称舜『節義鴛鴦塚嬌紅記・擁爐第十』, 頁34a。
- (29) 孟称舜『節義鴛鴦塚嬌紅記・晚繡第四』, 頁12b。
- (30) 孟称舜『節義鴛鴦塚嬌紅記・晚繡第四』, 頁12b-13a。
- (31) 孟称舜『節義鴛鴦塚嬌紅記・「泣舟」第四十五』眉批, 頁68b。
- (32) 馬権奇『節義鴛鴦塚嬌紅記・鴛鴦塚題詞』, 馬序頁4b。
- (33) 孟称舜『節義鴛鴦塚嬌紅記・仙回第五十』, 頁103a。
- (34) 前注に同じ。頁95b。
- (35) この劇は次のような筋である。元朝・浙江松陽の人、張玉娘は、従兄の沈佺と幼い頃より将来を誓い合い、尚書の息子である王娟の、権勢を笠に着た強引な結婚を拒む。後に張の父は婚約について心変わりし、そのため沈佺は病に臥し、最後には傷心のため命を落とす。玉娘も身を以て愛情に殉じるべく絶食して果て、下女の紫娥・霜娥も首を括って殉死、飼っていた鸚鵡さえも哀しさに鳴くあまり死んでしまう。張家では玉娘を沈佺と合葬し、二人の下女と鸚鵡もいっしょに殉葬され、人々は「鸚鵡塚」と称した。張玉娘が節に殉じる一件は元初に実際にあったことで、『松陽県志』に見える。

- (36) [明] 王業浩『節義鴛鴦塚嬌紅記・鴛鴦塚序』, 王序頁3a。
- (37) 孟称舜『張玉娘三消鸚鵡墓貞文記・題詞』, 頁1a。
- (38) 王実甫撰, 金聖嘆評点, 林岩校訂『西廂記・二之四「琴心」總批』, 頁103。
- (39) 前注に同じ, 頁104。
- (40) 前注に同じ, 頁104。
- (41) 李漁『笠翁一家言文集・曲部誓詞』, 『李漁全集』所収, 第1巻, 頁130。
- (42) 李漁『笠翁一家言文集・香草亭傳奇序』, 『李漁全集』所収, 第1巻, 頁47。
- (43) 李漁『慎鸞交・送遠第二』, 『笠翁傳奇十種』(下)所収, 『李漁全集』, 第3巻, 頁424。
- (44) 高次模倣 (high mimetic mode) とは文学様式の一つで、登場人物が我々を超えた権力と権威を持ちながら、なお自然の秩序の内部にいて、社会の評価によって左右されるような様式。叙事詩や悲劇のほとんどがこれに属している。ノースロップ・フライ『批評の解剖』(Northrop Frye, *Anatomy of Criticism: Four Essays*), Princeton: Princeton University Press, 1967, p. 34参照。
- (45) 低次模倣 (low mimetic mode) は文学様式の一つで、登場人物の見せる行動の幅が、ほぼ我々と同じ(一般的な)水準にあるもの。大部分の喜劇やリアリズムによるフィクション作品がこれに属する。前注に同じ。p. 34。
- (46) [清] 飲潜夫『春柳鶯・序』, 丁根錫編著『中国歴代小説序跋集』所収(北京, 人民文学出版社, 1996年), 下冊, 頁1268。
- (47) これ以前と比べると、明末の才子佳人劇の重要な特徴の一つは“女子を顕彰し、その優れた才能を讃える”ことであり、一連の“時節の移り変わりに感じ入っては女らしい深い言葉を発し、景色を目にしては女ならではのするどい言葉を出す”という才女のイメージを作り上げている。たとえば、『情郵記』慧娘の「品性は温和でしとやか、広く典籍に目を通しております(徳性温淑, 顔涉書史)」、紫簾の「まんざらでもない器量(顔有幾分姿色)」で「広く詩文に通じている(淹通詞翰)」、あるいは『緑牡丹』沈婉娥の「容姿端麗、性格は温和、女のする手仕事事が上手にこなせるだけでなく、詩文にも凝っています(姿容端麗, 格性温和, 既擅女工, 兼耽文藻)」など。本劇の車静芳にいたっては、

作者は劇中の乳母の口を通して次のように言う。「絶世の美女なのはいうまでもないこと、諸子や歴史書、通じないものなく、詩詞歌賦、筆をとればたちどころに仕上げます。これはわたくしめがほらを吹いているのではありません。博学の秀才にだって、負けませんよ（不要説他儀容絶世，那百家諸史，無不淹通，詩詞歌賦，援筆立成。不是老身誇口，端的飽學秀才，考他不過）。これは才色兼備の典型である。

- (48) [明] 吳炳撰，吳梅校正『綠牡丹・疑貌第十三』，『暖紅室彙刻伝奇榮華齋五種』（揚州，江蘇広陵古籍刻印社1990年影印）所収，頁164。
- (49) 吳炳撰，吳梅校正『綠牡丹・捷姻第三十』，頁198。
- (50) 吳炳撰，吳梅校正『綠牡丹・訪俊第九』，頁157。
- (51) 吳炳撰，吳梅校正『綠牡丹・閨賞第八』，頁155。
- (52) 吳炳撰，吳梅校正『綠牡丹・疑貌第十三』，頁164。
- (53) 吳炳撰，吳梅校正『畫中人・圖嬌第二』，頁205。
- (54) 前注に同じ。
- (55) 吳炳撰，吳梅校正『畫中人・畫略第一』，頁204。
- (56) 吳炳撰，吳梅校正『畫中人・示幻第五』，頁213。
- (57) [明] 張琦『靈犀錦傳奇・竊紅第十一』，林侑蒔主編『全明伝奇』所収，頁41b。
- (58) [明] 袁于令『劍嚙閣鸚鵡裘記・杜門』，林侑蒔主編『全明伝奇』所収，頁33b。
- (59) 吳炳撰，吳梅校正『西園記・憶訛第九』，『暖紅室彙刻伝奇榮華齋五種』所収，頁13。
- (60) 吳炳撰，吳梅校正『療妬羹・得箋第十一』，『暖紅室彙刻伝奇榮華齋五種』所収，頁285。
- (61) 王業浩『節義鴛鴦塚嬌紅記・鴛鴦塚序』，王序頁3b。
- (62) 前注に同じ。王序頁2b-3a。
- (63) 湯顯祖『牡丹亭・魂遊第二十七』，頁87。
- (64) 孟称舜『節義鴛鴦塚嬌紅記・仙圓第五十』，頁103a。
- (65) 吳炳撰，吳梅校正『療妬羹・題曲第九』，頁282。
- (66) 吳炳撰，吳梅校正『情郵記・情郵説』，頁55。
- (67) [清] 禾中女史『意中縁・會真第三十』眉批，『笠翁傳奇十種』（上），『李漁全集』，第3卷，頁417。
- (68) 李漁『閒情偶寄・詞曲部』，『李漁全集』，第3卷，頁64。



## 古典詩と民間歌謡 —明代公安派袁宏道の例—

松家裕子

### はじめに

古典は常に圧倒的な力をもって我々の自己表現を励まし、そして抑圧する。伝統中国における詩人の創作は、古典の再生産としての性格がかなり濃厚であった。詩人たちは形式上の様々な約束事を守らなければならなかったのはもちろん、詩に詠みこまれる事柄やそこに表出される感情も、既成の枠内に納まることが暗黙のうちに期待された。このことは、一方では詩作を容易なものにした。約束事を身につけるには経済的余裕など相応の条件が必要ではあったが、そうした環境がととのえば誰にでも詩が作れた。しかし、また一方詩においてより確かな自己表現をめざす貪欲な、あるいは誠実な詩人たちには、既成の枠組みはときにそれを阻む足かせとして機能した。詩人たちは、あるいは従来詩に詠まれなかった事柄を詠み、あるいは詩に用いられなかった語彙を用い、あるいは形式上の制約からなんらかのかたちで逃れることによってこれを超克しようとした。

このとき詩人たちがしばしばみずからの拠りどころとしたのが、非古典の世界、すなわち民間歌謡の世界であった。詩作を書面の世界に閉じた作業としてとらえてさほど問題がない場合もあろうが、ほんらい詩の美しさとはそこに描き出された事柄の美しさであると同時に、音声の美しさであり、詩が人に与えるよろこびは理知的なよろこびであると同時に感覚的、生理的なよろこびである。それは音楽のもたらすよろこびによく似ている。詩人はみずからがこころをふるわせ、おどらせた音楽の

付された詩、すなわち民間歌謡を頼りに、文字の羅列でしかなかった詩を、実感の世界にとりもどそうとしたのである。

民間歌謡の世界は、文字を必要としない世界である。往時、古典にも、そして文字にすら無縁で一生を終えた中国の多くの人々にとって、民間歌謡は精神生活を形成するための重要な柱の一つであった。とくに男性にくらべ、文字と縁の薄い人がはるかに多かった女性たちの精神世界について考えるときには、民間歌謡を決して無視することができない。民国時代、人々が古典詩にかわる新しい詩を模索していたとき、そのよすがを民間歌謡に求め、みずから故郷の民謡にのせて詩を作った人に、劉半農（劉復）（1891～1934）がいる。その試みは大きな実を結ぶことなく、中国の新しい詩は西欧の詩の翻訳調が主流になっていったが、劉半農は詩集『瓦釜集』の「序にかえて（代自叙）」の一文に、みずからが以前書いた手紙の次のような一段を引用している。

我々が文章を作り、詩を作るとき、どうしてもそこから抜け出せない、そしていちばん思うまま上手に操ることができるのは、母親の膝に抱かれているときに覚えたことばです。同時に、我々にもっとも深い感動を与え、他の言語より格段に親しいもの、味わいあるものとして感じとることができるのも、その我々の母親が話していたことばなのです。

この劉半農に先んじること三百年、明末の万暦年間にも、民間歌謡によって詩に生命をとりもどそうという文学史上比較的大きな動きがあって、民国時代にも高く評価された。それが、公安（現湖北省）出身の袁宏道（1568〔隆慶2〕～1610〔万暦38〕）とその兄袁宗道（1560～1600）、弟袁中道（1570～1623）を中心とする公安派である。

## 第一章 袁宏道の詩論

詩には真情が表われていなくてはならず、そうした詩こそが唯一無二の詩として後世に伝わってゆくのだ。これが、袁宏道を特徴づける詩観である。そして、そのための見やすい方途として、とくに三十歳のころ、当時巷に流行していた俗曲、すなわち歌謡曲の名を挙げて、これらに倣うことを提唱した。

そもそも天の下のありとあらゆるものについてみれば、たった一つしかないものは、それなしではすまされず、それなしではすまされないということになれば、なくそうとしてもなくなるということになる。ほかと似たり寄ったりならばなくてもいい、なくてもいいならとっておこうとしてもいつかなくなってしまうことになる。だからわたしは今の詩文はきっと後世には伝わらないと思う。万一伝わるとしたら、それはあるいは今まちなかで女・子どもがうたっている「劈破玉」や「打棗竿」のたぐいであろう。それは無学無聞の「真人」の作ったものであるから「真声」が多く、漢・魏の掣みにならったり、盛唐のさるまねをしたりすることなくころのままに発せられたもので、人の喜怒哀楽や嗜好・欲望によく通い、嘉すべきものである。（「小修の詩に叙す」・1596〔万暦24〕。以下制作年は銭伯城「袁宏道集箋校」による。）

このごろ、詩については、学問も進み、作品も増え、詩心も豊かになり、視野もひらけてきています。世の人々は詩によって詩を作ろうとするので、詩に苦しめられていますが、わたくしは「打棗竿」や「劈破玉」によって詩を作るので、楽しいものです。（1597〔万暦25〕・袁宗道への書簡）

袁宏道のこうした主張は、すでに一般的にいられているように、時代の影響を色濃く受けている。学問によるさかしらをもたない「真人」に価値を認める考えかたは、当時一世を風靡していた陽明学左派の李卓吾（1527～1602）の童心説と直結する。袁宏道と李卓吾は、子弟・友人関係にあった。また過去の詩の模倣に対する強い嫌悪感も、これも当時一世を風靡していた古文辞派への強い反発からきたものである。しかし、一方で、「真詩」を求め、そのよすがとして俗曲に習うことを提唱することも、じつは古文辞派の領袖、李夢陽（1473～1530）、何景明（1483～1521）、そして王世貞（1526～1590）らにすでにみられた。こうした事柄は、ひとつひとつばらばらに起こったのではなく、みな明という時代の時代思潮のあらわれであった。明は貨幣経済の発達、身分の流動性などによって、人間一人一人を支える枠が弱体化し、それだけ「個」がクローズアップされた時代である。個人が肥大化して人々の目は自分自身に向かう。人間の行動規範として、さまざまな約束事を除去して最後に残った自らの「欲」を最重要視する陽明学左派の考えかたは、その最後に行き着いたところだったとも言える。これは、放縦に流れればただの享楽主義であるが、真摯に対すればそのまま近代人の苦悩につながる。明代、とくに明末の人々にどのくらい近代性を見るかは難しい問題であるが、少なくとも袁宏道のこれらの主張にみられる「個」すなわち独創性への強い執着を見る限り、そこに近代性をまったく認めないわけにはいかないと思う。詩はいにしえを志向し、小説は近代を志向するものである。袁宏道の戦いは、近代人のこころをいかに十全に詩にのせるかという、ある意味でたいへん今日的な戦いだったのである。

## 第二章 俗曲と袁宏道の詩

明代における俗曲の流行のことは筆記等にも多く記録され、また明代に刻された『徽池雅調』や『詞林一枝』などの戯曲・俗曲集が残ってい

て、わりあい詳しく知ることができる。明代の小説や戯曲中にも、俗曲に説き及んだり、作中に俗曲をとりこんだりすることがよくみられる。そして、俗曲こそ明一代が後世に誇りうるものだという認識も、袁宏道だけのものではなかった。

友人卓珂月（卓人月）がこういった。我々明代は、詩では唐に及ばず、詞では宋に及ばず、曲ではまた元に及ばない。ただ「呉歌」、「掛枝児」、「羅江怨」、「打棗竿」、「銀絞絲」といったたぐい（の俗曲）は、我が明の一絶であろう。（陳宏緒『寒夜録』巻上）

では、明代の俗曲と袁宏道の詩をあわせてみてみよう。俗曲にはさまざまな曲牌（旋律）があるが、内容はだいたい千篇一律で、ほとんどが恋愛を主題とし、多く女性の一人称でうたわれる。

俏冤家	にくい人
你好口應心不應	口ではうんといいながら 心はちがって いたなんて
我待你其實是一點真心	真心で尽くしてきたのに
你一帶掃得我乾乾淨淨	ほうきで一掃きあっさりポイ
花落還有影	花は落ちてもかたちは残る
水流太無情	水は流れて戻ってこない薄情者
我想普天下人兒	あたしにいわせりゃ この天下の
頭一箇是你狠	あんたほどひどい人はいやしない （『徽池雅調』巻一「精選劈破玉歌」「狠」。 また『掛枝児』巻六にもみえる）

紗窗外月兒昏	紗の窓の外 月影暗く
奴爲親親伴孤燈	あんたを思ってあたしゃひとりで眠られぬ

灯前悽慘誰憐問	ともしび相手にひとり寂しく たずねてく れる人もなし
問蒼天奴命何孤	天のかみさま なんてあたしはひとりぼち
辜負奴二八青春	十六の春の盛りを空しくすごす
春光滿眼都成恨	見わたすかぎりの春の景色もただ恨めしい
恨只恨一片真心	恨めしいのはあたしの想い
心兒裡無限離情	あんたと離れた寂しさが とどめもあえず 湧きあがる
情真牽惹相思病	ほんとうに好きで好きでとうとう病気にな っちゃった
病沈沈暮想朝思	病に沈んで明け暮れ思う
思量起舉目無親	思いだして探してみてもあんたはいない
親親誰思言無信	思ってもみなかった あんたがうそをつく なんて

(『詞林一枝』 卷一「新增楚歌・羅江怨」)

【徽池雅調】と『詞林一枝』は万暦年間の刻本、『掛枝兎』は袁宏道の同時代人である馮夢龍（1574～1646）の編著である。袁宏道が耳にした俗曲とはこうしたものであった。明代の文人の中には、たとえばこれも袁宏道とある程度の交友があった東林党の大物、趙南星（1550～1627）のように、俗曲の作品を残している人もいる。しかし、袁宏道自身は俗曲も、そして散曲も残していない。『全明散曲』には袁宗道に小令一首が見えるだけで、宏道・中道の名は見えない。そのかわりに、袁宏道は艶詩を多く残した。

横塘渡	横塘の渡しの
臨水歩	水辺を行けば
郎西来	あなたは西に

妾東去	わたしは東へ
妾非倡家人	わたしは遊び女ではありません
紅樓大姓婦	赤い御殿の貴族の妻
吹花誤唾郎	花びら吹いてまちがって あなたの顔に唾をかけたら
感郎千金願	もったいなくもうれしくも 心をかけていただいた
妾家住虹橋	わたしの家は虹橋の
朱門十字路	十字路にある朱塗りの門
認取辛夷花	辛夷の花を覚えておいて
莫過楊梅樹	楊梅の木を見過ごさないで（「横塘渡」）

雑言体という形式、「妾」から「郎」への誘いかけ、「誤って唾する」の発想、そして花の比喩。これらは「俗」で、いかにも民間歌謡的な一篇である。しかし、この詩の用語や風格に、俗曲の直接的影響を見出すことはできない。女性の一人称にも、先の「羅江怨」はじめ俗曲に多く見られる「奴」が用いられることはない。この詩は、六朝時代以来作られ続け、既に古典の範疇にある一群の民間歌謡風の詩の伝統の中にある。たとえば、六朝の梁の詩人呉均（469～520）に、

妾家横塘北	わたしの家は横塘の北
発豔小長干	艶やかな姿を小長干（地名）に現す
	（「蕭洗馬子顯の古意に和する詩」第五首）

妾本倡家女	わたしはもとは遊び女で
出入魏王宮	魏王の宮に出入りしていた（同前・第二首）

とあり、また晋の孫綽（314?～371?）〔一説に宋の汝南王〕に、

感郎千金意      もったいなくもうれしくも      あなたが心をかけてく  
ださり

慥無傾城色      傾城の美貌でないのが恥ずかしい（「情人碧玉歌」第  
一首）

とあるのをあわせみれば、それは明らかであろう。

次の詩はさらに俗である。

白玉蒙沙花出泥      白い玉に砂がかかる      泥からのびて花が咲く  
東家老漢得嬌妻      東の家のじいさんがかわいい嫁を手に入れた  
少年不道妾心苦      若者はわたしのつらさもかまわずに  
夜夜門前烏亂啼      毎晩毎晩うちの前で烏の鳴き声  
妾心甘作井底水      わたしは甘んじて井戸の底の水になっている  
というのに

郎君錯走路旁蹊      あなたといえは誤って脇の道に入りこむ  
誰家門前無鷄子      はいたかはどこの家にもやってくるもの  
歸去且自看家雞      家に帰って      自分の鶏を見張ってなさい

（「江南子」第二首）

平易な用語、民間歌謡らしい比喩を用い、諺語風の言い回しで締めくくる。言い寄る男を拒絶する女という設定も、民間歌謡の一つの典型である。しかし、ここにも俗曲の直接の影響は認められない。以下に引用する詩も同じである。「俚」だ、「俗」だ、「浮薄」だといくらいわれようと、袁宏道の詩が古典の世界の規範から外れることはない。古典詩の世界はこうした「俗」をとりこむ懐の深さをもっており、詩人はそれだけ、釈迦の掌中の孫悟空のように呪縛されることになる。

では、詩に俗曲の直接の影響が見られないとすれば、「俗曲に習え」と



いう主張は、単に心のおもむくに任せて詩を作るという創作態度の問題にすぎなかったのだろうか。袁宏道はたしかに、「ここに任せて表現し、口に任せてしゃべる（信心而出、信口而談）」（張獻翼への書簡）と言い、「わたくしの詩文は多く口に任せ手に任せて作ったものです」（袁無涯への書簡）と言うように、心に湧きあがるままを表現することを強調した。しかし、女・子どもら無学無聞の「真人」が歌うのは、俗曲だけではない。俗曲は、民間歌謡の中では都会風の比較的洗練されたものである。そこで、以下ではさらに基層にあった民間歌謡にまで視野を拡大して、この問題を考えてみたい。

### 第三章 亡き王子声を哭する詩

袁宏道は「真情」を重視したが、実際にところがこもっているか否かによって最もよく優劣の差があらわれるのは、人の死にさいして詠まれた詩であろう。袁宏道の詩では、人との生別、死別にあたって詠まれた詩に、本領のあらわれたよい作品が多い。次に挙げるのは「臨漳令王子声を哭す」の第二首である。王一鳴、字は伯固あるいは子声。黄冈（現湖北省）の人で、万暦14年の進士。万暦23年、臨漳の知県に任命され、呉県知県の袁宏道、遂昌知県の湯顯祖（1550～1616）とともに北京を発って任地に赴いた。そして、翌万暦24年に亡くなり、袁宏道はこの詩を作った。

垂頭再哭哭聲啞

こうべを垂れてまた哭すれば 声は  
つまる

長夜幽幽悲逝者

長い夜はしんしんと 逝く人 悲し

破玉錘珠可惜人

惜しい人よ きみはあたかも割れた  
玉かくだけた珠か

天何言哉無知也

天にこころはないものか

三哭眼酸

淚枯欲流不得流

焚香告天

願天爲我開嚙喉

顏淵魯高士

胡爲三十二而死休

靈均楚直臣

云何枯槁江潭

望君門而媒蹇修

雲何爲而投閣

賀何爲而賦樓

渴何爲而病馬

癩何爲而疾牛

龍何愚而觸網

鼈何細而隨鈎

山何卑而成水

海何升而爲丘

聖者不能言

愚者不能憂

釋迦與老子

昧矇雙白頭

三たび泣けば眼はひりひり

涙は枯れて流れようにも流れない

香を焚いて天に問う

願わくはわが為に口を開かんことを

魯の高士 顔淵は

なぜ三十二で死んだのか

楚の直臣 靈均（屈原）は

なぜやつれて水辺をさまよい

神の門で蹇修に仲人を頼まなくては

ならなかったか

揚子雲（揚雄）はなぜ高殿から身を

投げたのか

李賀はなぜ（二十七で天に召されて

天上の）白玉樓の記を書くことにな

ったのか

司馬相如はなぜ喉の渴く病にかかり

冉伯牛はなぜ癩を患うことになった

のか

龍はどうして愚かにも網にかかり

鼈はどうして小さくて釣り針にかか

るのか

山はどうして低く 川になり

海はどうして高く 丘になるのか

聖者はものいえず

愚者には憂いなし

釈迦と老子は

ふたりとも目はしよほしよほど白髪

頭

即如王子聲	さて王子声は
高第十二秋	進士及第より 十二とせ
窮年只淹蹇	生涯ただただ志得ず
低眉拜督郵	(地方官として) 監督のお役人に頭 を下げた
讒言復聞之	またときに讒言が
刺心如戈矛	矛のごとくに心を刺した
纒棺布三尺	棺を覆う三尺の布
栖身土一抔	死後身を寄せる一抔 <small>いっぽう</small> の土
嗟乎子聲	ああ 王子声
汝生不能一日牙牌青綬	きみは生きては一日も象牙の札 黒 い紐の官印をもち
拱手長安道	みやこで拱手のあいさつをする身分 にはなれなかった
又不能拂衣故園補綴先人草	さりとてまた 郷里に退き父祖の書 いた詩や文をまとめることもできな かった
萬里迢遙魄伴魂	万里のかなたへ魂魄ともにさまよっ て
一具瘦骨官送老	瘦せさらばえた老いの身を 官仕え にすりへらした
福君何其薄	君への恵みはなんと薄く
奪君何其早	君の生命はなんと早くに奪われたこ とか
和氏空有泣	和氏の涙は空しく流れ
楚國無以寶	楚の地の宝は失われた
天不平	天も非道
地不平	地も非道

吁嗟乎  
王子聲

ああ  
王子声

特別に錯綜した表現も無く、同型の句を反復してたたみかけ、時に一句に多くの音節を詰めこんで感情の昂揚を示している。初めの四句と末尾四句は他の部分と韻が異なり、特に末尾四句には単純な力強さがある。袁宏道の真情の主張にふさわしい詩になっている。この詩は同題の二首連作の第二首で、第一首は全七言二十句の古詩であるが、第二首になるとこのようにリズムが大きく乱れている。一般に言って、人の死を哭する詩で、雑言体を用いる例はほとんどない。

袁宏道が王一鳴をこころから思慕していたことは、生前、別れに際して送った書簡によく表れている。

わたくしがこれまで経験した別れの苦しみを数えてみますに、若いとき川のほとりである女性と別れ、去年湖のほとりで一人の長老に別れ、いまあなたと別れて三つになります。女性とは情によって分かたれました。長老とは病によって分かたれました。こんどの別れは病によるのでも情によるのでもありませんが、どうしてよいかわからぬほどに胸がふさがります。(中略)あなたが扇子に書きつけてくださった詩を読むと、一字一字になみだがかぼれます。次にお会いできるのはいつのことか。はらわたがきりきりと痛みます。(万曆23・王一鳴への書簡)

また後年、涇陽の宿場を通りかかったとき、王子声が生前に壁に書きつけた詩を見つけ、ひどい悲しみに襲われて詩を作っている(「涇陽駅にて王子声の壁間の韻を見、愴然として述ぶる有り」万曆28)。袁宏道にとって王一鳴は真に情の世界でつながっていた人物であった。

王一鳴を哭する詩において第二首がこのような形式になったのは、袁

宏道の感情の高ぶりのなせるわざであることは間違いない。しかし、感情の高ぶりが必ずこうした形式上の逸脱に結びつくわけではない。袁宏道はなぜこうした形式を用いることになったのだろうか。

まずは、オーソドックスな方法でその理由を探そう。雑言で綿々と哀切の想いを綴る古典の代表格といえ、まず楚辞である。戦国時代、楚の国で生まれたこの文学は、中国の悲哀の表現の原点でもある。特定の助字を頻用するのは楚辞の特徴の一つであり、見えざるものに向けての問いかけは、楚辞の「天問」の特徴である。「臨漳令王子声を哭す」第二首はこれらの特徴をそなえ、さらに屈原の故事が詠みこまれている。袁宏道も王一鳴もともに楚の地の出身である。この雑言の泣き節は、楚辞の伝統から生まれたものだった。古典の世界、視覚の世界に閉ざして考えれば、この詩はこのように理解することができるだろう。

では、これをさらに非古典の世界、聴覚の世界に開いてみよう。人の死にさいして詩人たちはこれを哭する詩を作ったが、民間歌謡の世界には泣き歌があった。「哭喪歌」と呼ばれるものである。これは中国各地で伝統的にうたわれてきたが、地方によってはかなり特色のあるものもあり、湖広地区（現湖北・湖南省）はその一つにあたる。このあたりの地方志では、『天門県志』（民国11）、『沔陽州志』（光緒20）、『枝江県志』（同治5）、『長樂県志』（同治9）、『長陽県志』（同治5）、『興山県志』（同治4）、『巴東県志』（光緒6）、『竹溪県志』（同治6）などに、清のものではあるが、人が死ぬと夜通し太鼓をたたいて歌をうたう「喪鼓」の風俗のことが記録されている。この風俗は現代まで行われていて、最近出版された民間歌謡の集大成『中国民間歌謡集成』湖北巻にも、公安県やその周辺地域の「喪鼓」や同種の歌が多く収録されている。たとえば沙市の「鼓盆歌」については「その曲調はやわらかく纏綿として、人のこころを打ち、地方的特色をそなえている」と説明がつけられている。また、公安からさほど離れていない潜江県の草刈り歌として、「悲腔」と呼ばれる旋律の次のような歌が収められている。

上孝堂 見血靈 珠泪難忍

堂に上がって 靈位をみれば  
珠のなみだおさえきれず

哭一聲 商公子 短命郎君

泣いて一声 ああ商の君  
薄命の人

可憐〔兒〕 見血靈 不見我的郎君

ああ哀れ 靈位を残し わ  
が愛しい人は逝く

袁中道に、袁氏三兄弟のたった一人の同母姉妹が齢五十を迎えるに当たってその人生を綴った、「大姉五十を寿ぐの序」という名文がある。この姉は、進士三人を兄弟にもちながら、みずからは農家に嫁いだ人である。文中には、この姉と袁宏道・袁中道兄弟が、幼い日、夜話に耳を傾け、また盲目の芸人の歌う数百句に及ぶ長篇のうたいもの「四時採茶歌」に聴き入り、その歌詞を必死で覚えようとしたことが記されている。第二人は半分が精一杯だったが、姉は全篇をそらんじることができたという。多感な日々をともに過ごした、特に女性を語るとき、男たちは時に古典の鎧の隙間からその奥にある生身の自分をのぞかせる。こうした非古典の世界を、袁宏道は豊かにもっていた。「臨漳令王子声を哭す」第二首が、あのように古典の規範から逸脱したものになったのは、非古典の世界の介入によるものだったのである。袁宏道の詩は全体に、郷里での作、あるいは同郷の人に向けての作に肩の力の抜けた佳篇が多い。文字に表れた古典の世界は言ってみれば共通語の世界である。その基層にある非古典の世界を共有し得た人々に向かうとき、袁宏道は古典の束縛から一定の程度解放され得たのだろう。それがどれほど意識的なものであったかは難しい問題であるが、袁宏道の思想的背景から考えて、こうした民間歌謡に向かってみずからの詩が開かれていくのをことさらに抑制することはなかったはずである。

#### 第四章 袁宏道の「竹枝詞」

袁宏道の詩に、その詩観をよく示す次のような一節がある。

當代無文字 今の時代 文字に書かれたいい詩はないが  
閩巷有眞詩 街かどに ほんとの詩がある  
却沽一壺酒 酒を一瓶買ったなら  
攜君聽竹枝 君を連れ 鄙の歌声ききに行こう  
(「李子髯に答う」第二首・万曆22)

「竹枝」とは「竹枝詞」のことで、ここでは民間歌謡の代名詞として用いられている。袁宏道はこの「竹枝詞」、そして同類の「柳枝詞」と題する詩を合わせて十七首残している。

一溪纔順一溪灣 ますぐと思えばまた曲がり  
一尺纔過一丈還 一尺進んで一丈もどる  
船子已愁箭括水 船頭は箭括水に悩まされ  
兒童又指帽兒山 子どもは又も指をさす 笠のかかった帽子山  
(「竹枝詞、時に風に安郷河中に阻まる」第一首・万曆32)

儂家生長在河干 生まれも育ちも川っぶち  
夫婿如魚不去灘 旦那は魚とおんなじで 川を離れて生きられぬ  
冬夜趁霜春趁水 冬の夜は霜に乗り 春なら水に乗かって  
蘆花被底一生寒 芦の穂の布団の下で 一生寒々貧乏暮らし  
(同前第四首)

一首目の結句は、袁宏道の自注によれば公安近郊にある黄山を言い、この山に笠がかかると雨風になるという諺に基づく。さて、我々は「兎

童又た指す」の句を見ると、まず有名な杜牧の「清明」の詩の結句「牧童遙かに指す 杏花村」を思い出す。そして、「竹枝詞」と聞くと、まず同題の詩を残す最初の詩人、中唐の劉禹錫のそれと結びつける。また、二首目の詩については、唐の民間歌謡に由来する詩「長干行」の影響を指摘するかもしれない。水上に生きる人が自らの暮らしをうたい、しばしば夫が話題にのぼるところが共通するからだ。袁宏道はこうした古典詩の伝統の中で、これらの詩を作った。二首目の「儂」の字がこれを最もよく物語る。この字は六朝以来、民間歌謡風の古典詩において「わたし」という一人称に用いられる。しかし、袁宏道の時代にはすでに現代と同じように江南方言の二人称であった。袁宏道は古典としての用いたをしている。しかし、これらの詩も古典の世界に閉ざすと、おそらく充分な理解をすることができない。

中国では長く「竹枝詞」と題する七言四句の詩が作られ続けた。最後はご当地名所案内の歌となって、民国時代にいたるまで大量の作品が残されている。このことを、劉禹錫の詩だけで説明することはできない。中国の各地には、古い時代から今日まで「四句頭山歌」(或いは時に「五句頭山歌」であることもあるが)、即ち七言四句を基調とする民間歌謡が広く歌われてきた。明末の馮夢龍編「山歌」に収められた歌、現代の客家の山歌などがこれにあたる。詩人たちは一方で劉禹錫以来の古典の世界の伝統に則りつつ、一方でこうした民間の歌謡から刺激を受け、新しい養分を吸収して「竹枝詞」を作り続けた。七言絶句は元来最も歌謡的な性格の強い詩体であるが、これに「竹枝詞」の名を冠して詩作を行うとき、詩人の精神は劉禹錫はじめ民間歌謡に由来する古典詩を指向すると同時に、同時代の民間歌謡の世界に向かって解き放たれたのであろう。公安派に続く竟陵派の領袖、鍾惺(1574~1624)に「江行俳体(川の旅にくだけて作す)」と題する七言律詩の連作十二首がある。その自序に、竟陵派のもうひとりの領袖である譚元春が竹枝詞およそ百首を作ったこと、それらはみな舟の旅にさいして作られ、詩体は七言絶句、そ



して土地土地の民謡・俚謡から材料を得た（「其の採る所は民謡土風」）と記されていることは、そのことをよく物語っている。袁宏道の「竹枝詞」も、題中に舟の旅の途上に作られたものであることが明記されている。

### むすびにかえて

中国の古典詩の大きな流れの中で袁宏道の詩をみると、そのよさは必ずしも十分にはわからない。袁宏道を論じるとき、おもに詩論や小品文が話題になって、詩はあとまわしにされやすく、また詩でもどちらかというと小品文風のものにとりあげられがちなのは、そのためであろう。文字に定着されたかたちで古典の世界に閉じたものとして読むと、袁宏道の詩は、典故という、古典との共鳴作用による詩境の広がりにも、余韻の深まりにも欠けて、それだけ薄っぺらなものに感じられるかもしれない。袁宏道自身が加齢とともに古典回帰の傾向を強め、また詩の風潮そのものが公安派からわりあいすぐに晦澁をもって知られる竟陵派に移行したのも、このことが大きな要因の一つであろう。しかし、詩がたんなる鑑賞の対象や創作の模範ではなく研究の対象である場合には、これを成立の場にもどして理解しようとする必要があるであろう。そうしてはじめて、袁宏道の詩のよさや、それがもてはやされた理由がよく把握できるにちがいない。

今回、袁宏道の詩を非古典の世界、聴覚的世界に開いて読むことを試みた。個々の詩や詩人について、あるいはさらに大きく文学史上の特徴的な動きについても、非古典の世界や聴覚的世界の関与を考えてはじめてよく理解することができ、これまで疑問とされてきたことが説明可能となる場合が、他にもあるにちがいない。当然ながら、我々は詩人と聴覚による経験を十分に共有することはできない。多くの場合、頼ることのできるのは状況証拠と、うまくいって書面に記録された歌詞くらいで

ある。しかし、明代の後期、ちょうど袁宏道の時代あたりになると、現代の民間歌謡とのつながりがはっきりみてとれるようになる。馮夢龍の『山歌』と顧頡剛（1893～1980）の編んだ『吳歌甲集』には類似した歌がみられるし、先に挙げた明代の俗曲の、「楚歌」とも呼ばれる「羅江怨」に特徴的な歌い出し「紗の窓の外 月は××（紗窗外 月××）」は、現代の湖北省の民間歌謡にも残っている。古典はたいてい、はじめたいそうぶっきらぼうな姿で我々の前に姿を現わす。袁宏道は非古典の世界によってこれに肉付けをして、実感の世界にとりもどそうとした。我々は、いわばこれとパラレルな試みを行うことで、袁宏道により近づくことができるのではないだろうか。

---

〔主要参考文献〕（近人著作に限る）

銭伯城『袁宏道集箋注』上海古籍出版社、1981

銭伯城『珂雪齋集』上海古籍出版社、1989

入矢義高『明代詩文』筑摩書房、1983

入矢義高『袁宏道』岩波中国詩人選集第二集、1963

何炳棣著、寺田隆信・千種真一訳『科挙と中国近世社会 ―立身出世の階梯』平凡社、1993

島田虔次『中国における近代的思惟の挫折』筑摩書房、1970

田素蘭『袁中郎文学研究』文史哲出版社、1982

入矢義高「公安から竟陵へ ―袁小修を中心として」（『東方学報』（京都）25、1954）

入矢義高「真詩」（『吉川博士退休記念中国文学論集』、1968所収）

溝口雄三「公安派への道」（『小川教授入矢教授退休記念中国文学語学論集』、1974所収）

松下忠「袁中郎の性霊説」（『中国文学報』第9冊、1958）

松下忠「袁宏道の性霊説の萌芽」（『東方学』第19冊、1959）

- 毛塚栄五郎「袁中郎に於ける矛盾」(『日本中国学会報』第9冊、1957)
- 西村秀人「袁中郎の性靈説と李卓吾の思想」(『日本中国学会報』第36冊、1983)
- 山下龍二「袁中郎 一公安派文学と陽明学派」(『東方学』第9冊、1953)
- 王驥「袁宏道與吳歌(袁宏道と吳歌)」(『民間文学』1984年7期)
- 吉川幸次郎「李夢陽の一側面 一古文辭の庶民性」(『吉川幸次郎全集』第15卷、筑摩書房、1985所収)
- 松村昂「李夢陽詩論」(『中国文学報』第51冊、1995)
- 鄭振鐸『中国俗文学史』商務印書館、1938、上海書店、1984影印
- 劉大杰『中国文学發展史』上海古籍出版社、1984
- 謝伯陽編『全明散曲』齊魯書社、1994
- 葉德均「歌謡資料彙編」(『戲曲小説叢考』中華書局(北京)1979所収)
- 羅錦堂「明代小曲」及び「明清兩代小曲之流變」(いずれも『錦堂論曲』聯經出版事業公司、1979所収)
- 関徳棟「掛枝兒序」及び「山歌序」(『明清民歌時調集』上海古籍出版社、1987所収)
- 楊蔭瀏『中国古代音楽史稿』(人民音楽出版社)1981 うち第29章 民間歌曲
- 大木康「馮夢龍山歌の研究」(『東洋文化研究所紀要』第105冊、1986)
- 大木康「俗曲集『掛枝兒』について 一馮夢龍『山歌』の研究・補説」(『東洋文化研究所紀要』第107冊、1988)
- 『中国民間歌曲集成』湖北卷、人民音楽出版社、1988
- 『中国地方志民俗資料彙編』中南卷、書目文獻出版社、1990

## 状況変化に対応する経学 —中国古典に対する晩清の再解釈(一)—

葛 兆光  
(尾崎 勤 訳)

十九世紀後半に中国は驚天動地の巨大な状況変化に直面した。この巨大な変化の時代に新しい言語環境に突入した旧中国の知識・思想・信仰は、自身の知識システムを再構成する必要にせまられた。この新世界への適応をでき得るかぎり追求する知識の再構築において、きわめて長く蓄積された歴史と伝統の資源を擁する中国の士人が通常選択するのは、古典を再解釈することで新しい変化に応える道だった。この古典の再解釈の過程において真っ先に取り上げられたのは、当然ながら儒家の經典である。旧中国ではきわめて長い間、儒家の經典は読書人が最も熟知したテキストであり、儒家の経学はあらゆる知識・思想・信仰に関して、読書人が最も習熟した解釈の方法だったからである。仮に「翻訳 (translate)」の語を「転化 (translation)」のメタファーとして、旧来の学問と新しい知識の間の伝達・解釈・理解の関係になぞらえてみよう。すると、理解できない新知識に出会った旧中国の読書人が、最も容易に探り出し得る翻訳の資源は、少年期の読書と成人後の試験を通じて胸裡に構築した知識にはかならない。これらの、熟知した旧知識を通じて熟知しない新知識を想像し再構築し、つとに理解している旧観念の助けを借りて、理解しがたい新観念を解釈する。その上に、これらの伝統的な資源の解釈を介在させることで、新しい知識と思想に遭遇したときの精神的衝撃を静めようとするのだ。それゆえ、旧中国の經典と経学は、実質上一種の資源であり、それはさまざまな旧知識を擁護し延命させる責任のみならず、新しい知識・思想・信仰を理解させ、かつ合法性と合理性を

獲得させる責任も担うことになったのである。

しかしながら、経学がいまだ権威を有していたかに見えた時代であっても、これらいささかおせっかいな責任感は、いつも経学に「守備範囲拡張の意識」を抱かせた。「守備範囲拡張の意識」とは、それがしばしば解釈を通じてさまざまな知識・思想・信仰を自身のシステム中に取り込んだ上で、再びこの知識の合法性と合理性をあたえることを言う。そのシステムがこうした内容の落ち着きどころとなり、収められる限りにおいて。しかし注意を要するのは、翻訳と解釈は常に双方向性の活動であり、新知識は経学の解釈のもとでいつも多少変形し歪曲され本来の形を失うけれども、経学の解釈もしばしば知識・思想・信仰の世界の変化につれて変化し、しだいに経学本来の境界を越えていくことである(1)。とりわけ、知識の変化は本来非常にありふれた事柄にすぎないのだが、儒家の経学がよりどころとしたのは真理に対して独占性を擁する經典であり、儒家の經典は中国の主流となるイデオロギーのテキスト的基礎であり、さらにはあらゆる合法性と合理性を確立する根拠でもあった。ちょうど『四庫全書総目』経部総叙に「思うに経とは、とりもなおさず天下の公理にほかならない」と言うがごときである。ゆえに経学のいかなる変化も、その意義は単なる知識史の範疇を超越して、思想史上に相当重要な内容となるのである。言い換えれば、經典解釈における知識資源の境界領域の開放は、知識世界全体の開放を意味するであろうし、經典解釈のための真偽と是非の原則の変化は、真理観念全体の変化を意味し得る。この時代にはこれら中心的位置を占める儒家經典の、知識システム中におけるいかなる位置変化も、中国思想世界全体の巨大な変化を意味するのである(2)。

—

近代中国の知識・思想・信仰の世界の空前の危機に直面して、経学は

伝統的中國の最も重要な思想的資源として、十九世紀になると微妙な変化を生じざるを得なかった。この方面で、思想史と学術史の研究者がふつつ着目するのは今文經学の興起である。たとえば周予同の注釈によってたいへん広汎に普及した、皮錫瑞の『經学歴史』第10節「經学再興の時代（經学復盛時代）」は、かなり暗示的に今文經学の興起をもって經学の歴史の叙述を終えている。彼が言うには、伝統の改変、長期の低迷の後の復興、清初における漢学・宋学の折衷、乾隆・嘉慶年間（1736～1820）の専門化した漢学を経て、嘉慶・道光（1796～1850）以後になると「許慎や鄭玄の学からさらに源を求めて遡及し……学問が進展すればするほど古い段階に達し、学問の精神は発展とともに高きに至る」。将来へと開かれているこの結末は、皮氏自身の希望を象徴的に表明している。彼の望みは今文經学が繁榮する時代に、經学が再び復活し隆盛することだった(3)。

希望はどこまでも希望でしかない。だが嘉慶・道光以後の今文經学が相当に注目される存在であること、それは決して誤りではない。莊存与、孔広森、殊に劉逢禄らが公羊学による解釈の風を開いて以来(4)、彼らは一貫してある經典の再解釈を通じて思想的世界の秩序を再構築し、その上で再構築された思想的世界を通じて現実世界の秩序を再建しようとした(5)。そこで、『春秋公羊伝』の本文中に本来全く存在しないいわゆる「三科九旨」が、「微言大義」の発見に長けた經学者によって、先人たちの解釈の行間から新たに掘り起こされる。さらにこうした学者たちはある目的を持って解釈を行ったのである(6)。とりわけ当時直面していた秩序の危機にかかわる「君臣の義」と「華夷の弁」は、これらの注釈中において特に繰り返し取り上げられた(7)。このような解釈の方法は、明らかに經学を古典の学問から現代の思想に変え、歴史の判読を制度の想像に転じたものである。この学術思想の傾向が、彼ら新学派形成を目指す学者によってその極致まで押し進められ、その学術の方向性が意識的に乾隆・嘉慶時代の古典の学と対立するものとなったとき、確か

に清代の学術的地図をある程度改変し、相当深刻な思想と学術の転換を引き起こしたように思われる。このことから、かなりの研究者は、常州今文学派の出現を考証学に対する反発と見なす。あたかも今文学の興隆は清代の学風の向きを変えさせたかのように。たとえば錢穆はこの点を指摘し、「清代の漢学と考証の多様化と細分化は本来歩むべき道とはできまい。考証学が行き詰まりを見せたとき、その行き詰まりを承けて、新しい道を拓く優れた思想もすぐには現れず、模索ととまどいの時代の中で、ちょうどよりどころとなった思想がある。それは最初は公羊学であり、そこから転じて今文学となった。常州の学こそは晩清百年来の気風を威嚇し、これを震撼させるに充分であった」と言う(8)。

しかし、研究者自身の注意の焦点となるものが目の中いっぱいになり、視界を占領してしまい、そのため自己の意識から薄れ曖昧なものとなった背景を見落とすとき、この歴史的過程は、焦点となるものの過程・人物・事件にはかならない、と思いきがちである。特に、これらの焦点は突出した扱いを繰り返し受けるうちに、いっそう研究者の視界の中で大きくなる。研究者によって無意識のうちに薄められ曖昧なものとしていった背景の方は、いっそうどうでも良いものとなってしまふかのようである。その実、人々はいつも、こうした焦点をつなぎ合わせたいいわゆる「歴史」とは、ひとつの構築され製作された「歴史」にすぎないことに気づかない。いわゆる焦点と背景には本来の歴史的過程の中において絶対的な区別は決してない。研究者が何に関心を持つのか、どの角度から思考し観察するのか、によって定まるのである。ほんとうは、清代中期の学術的地図の変化は多くの内容を含んでおり、微言大義の発見を重視する系統を考慮すべきのみならず、乾隆・嘉慶以後における經典の考証を中心とする旧系統の変化にも目を向けなければならない。微言大義を特に重視する学者も、決して種類だけではなく、ふたつの傾向の内にはらんでいるのである。また廖平、康有為は經学を借りて「微言大義」を詳述し、さまざまな当今の政治問題を経学解釈学中に混入させた。

晩清の今文経学の著作中、広く知られる廖平『坊記新解』、徐勤『春秋中国華夷弁』などのほかに<sup>(9)</sup>、康有為『論語注』などは繰り返し目下の世界と中国の政治状況を、進化論を取り込んで「三統」と「三世」に附会し、当時すでに中国の視界の中で変化していた世界の構造を関心の焦点として、『公羊伝』の「内」と「外」を再解釈しようとした<sup>(10)</sup>。『孟子微』に言う「孔子の『春秋』の奥深い説を伝え、太平大同の微言を明らかにし、人民はみな平等たるの公理を明らかにし、天の隷属からの独立の偉義を表す」とは、「民権を授け、議会の制を開き」、「立憲制をとり、君民ともに主権者となる」ということによって、『孟子』梁惠王下の「いわゆる故国とは喬木有るを謂うの謂にあらざるなり（歴史ある国とはただ高く大きい樹木があることではない）」云々等を解釈することである<sup>(11)</sup>。これらの時事に対する憂慮はしばしば経学に入り込んだ。そのため経学は、それが乾隆・嘉慶時代に文字・音韻・訓詁によって維持してきた「真実性」の境界を突破し、現実の政策と時事の感慨を発表する支持テキストになっていた。経典の権威性はこのときもう合理性を支える資源にすぎなかった<sup>(12)</sup>。しかし、いっそう注意に値するのはまた別の面である。ずっと周縁に置かれていた今文経典の意義を突出させるに当たって、今文経の真実性と真理性を強調し擁護し確認するために、彼らはしだいに歴史学の方法を導入していかざるを得なかった。古文経典を偽書として攻撃し、「本来の教義」に似せた形を用いて、孔子の制度改革の類のような歴史を新しく虚構として作るに当たって、彼らは歴史学の考証のプログラムを別に構築する必要があった。魏源は『詩古微』「齐鲁韓毛異同論上」において、当時の風潮は「人の性情として強きに与し弱きを抑え、少数派の学問は捨てられやすく援助しがたい」もので、当時の経学の伝統となるといっそう「捨てても良いようなものを後生大事に守り、論破されることを恐れる利己心を持ち、善に従い義に服する公德心なく、嫉妬心を抱いて事実をありのまま調べることなく、付和雷同し、他人の言うがままに判断し、自分の考えに凝り固まって、他説を



阻害し意味の奥深い学問を滅ぼそうとする」ものだと批判した<sup>(13)</sup>。それゆえ、相対的に勢力が弱いこの経学の風潮は特に歴史学の証拠を探して、解釈の合法性を勝ち取らねばならなかった。彼らもまた古文経学が使い慣れた歴史学と言語学の技術と方法を取り入れて今文經典の確実さと古さを証明できるならば、いっそう思想の合理性を有することができ、かくてこの経学はますます有力なものとなるにちがいがなかった。だから康有為の『新学偽経考』や『孔子改制考』などは、歴史学の考証の方法を用いて今文經典の真实性を証明しその真理性を擁護せざるを得なかった。中国の知識世界の中では「真偽」は常に「是非」と関係があるので、是非を論証するときには真偽を考証する必要がある<sup>(14)</sup>。この習慣もまた無意識のうちに経学を歴史学へと転化していった。そして康有為から顧頡剛の『古史弁』になると、いっそうこの傾向を証明している。ゆえにこの意味では今文経学もまた史学によって経学を崩壊させる役割を担うことになった<sup>(15)</sup>。

光緒（1875～1908）末年に曹元弼という者がいて、経学の崩壊にたいへんな憤りを覚えていた。彼は歴史を遡って、これは「道光・咸豊時期（1821～61）の奇を衒い異を唱える輩が、読書を嫌い、好んで他人の名声を盗み、鄭玄の学の折り目正しく首尾一貫してこじつけがたいのを憎み……今文の説の断章断片がほとんど残っていないため、自分の考えを思うがままに展開できるのを良しとして、その中に浸り込み、かくして経を離れ道に背き聖人を誹り法をなみするに至った」ことによると指摘した<sup>(16)</sup>。その実、我々が彼のことばの中にある偏見を問題視せず、その言が事実であると承認したとしても、彼は半分を言い得ているにすぎない。思想史の角度から見ると、今文経学は確かにきわめて衝撃力のある学説のひとつである。だが多くの人が見落としたのは、それが二種類の相反するようで実は補い合う道理を含むことである。先に我々が見てきたように、一面ではそれは新経学をもって旧経学に反抗し、本来周縁にあった經典のいくつかを中心に移し、さらにもともと主流であった経

典を周縁に移し換え、かつては排斥されていた政治に附会する経学解釈の方法をあらためて経学に取り入れて、清代に流行した經典解釈の方法に改造を加えた。これは古典知識としての経学にきわめて深刻な変化を生じさせた。それゆえ、その解釈の境界は相当に開放的であり、いくつかの事前の政治的前提条件が解釈の前提と見なされ、いくつかの想像と論述が真理を擁護する前提のもとに合理性を占有した。しかし、別の面ではその古文経学に対する批判と懐疑が真実を追求する原則に助けを借りもした。こうなると、それは歴史学の考証の方法を清代乾嘉（乾隆・嘉慶）の学から経学に取り入れ、経学の歴史学化をいっそう促した。劉逢禄は『左氏春秋考証』の中で「春秋を春秋に帰し、左氏を左氏に帰す」と言っている。言うのは簡単だが実際にはこれは相当困難な歴史学の研究である。このような「真偽」を追求するらしい彼らの原則のもとでは、考証と判断を通過することがなければ、テキストは經典となる資格がない。こうして経学の成立する前提は、歴史学の知識によって確定することになる。

## 二

しかし、十九世紀後半の中国には、乾嘉の学風を改変して出てきた今文経学の定型化以外にも、同様に語らねばならない別の種類の知識史と思想史の現象がある。それは乾嘉の学風を踏襲する經典考証学家たちが真実を追求する解釈の方法の中で、別の一見相反するようで実は同じ方向性をしだいに作り上げていったことである<sup>(17)</sup>。これは真実と確実性への追求を強めていく史学の方法を通じて、経学をしますます解釈の境界を開放させてゆき、結果的に経学はしだいに伝統を離れていった。

ある学者が指摘するところでは、清代考証学の意義は、音韻・文字・訓詁を中心とする經典解釈の研究方法を經典の学の主要な方法としたことにある。これは経学に堅実な基礎をもたらした。この新しい解釈方法

によって清代儒学は、宋代以来の学者の經典解釈の手法をめぐる古い行き方、つまり主観的理解と客観的必要性に照らして經典の意味を解釈しようとするモデルから初めて脱し、經義解釈の恣意性と曖昧さを改変した。彼らの理解では、このようにすれば經典中の聖人本来の思想を復元し突出させることができるはずなので、彼らはこの經典解釈のプロセスを「訓詁によって經に通じ、字詞によって道を明らかにする」と称した(18)。しかし、彼らが「經に通じ、道を明らかにす」という目標を前提条件としていたにもかかわらず、しばしば無自覚に聖賢の思想をもって解釈の境界と目標物とした。しかしこの真実性と確實性を追求する手法が、ひとたび至上の原則となると、經学を別の方向に向かわせることになった。つまりは經学の意義を「真理 (gospel)」の追求から「真実 (reality)」の追求に方向転換させたのである。とりわけ学者の興味が經典の歴史的真實の探求とテキストの原義の考証へといっそう方向転換していくとき、彼らはいつも把握の難しく奥深い高尚な道理はとりあえず棚上げしておいた。陳澧が黄楚望を引いて言うように、「ひとまず実体のないことばは置いて、手をつけず問題としない」のである。実体のないことばとは何か？ それは「君主を尊んで臣下を卑しめ、王道を貫んで覇道を賤しめ、周王朝を崇めて諸侯を抑える、そのような類」である。これらの道理は「その意味は正しいと言っても、誰でも知っている」ことなのである(19)。かくて、この見たところ今文学家が専ら微言大義を解明する風潮と相反するかのような方向性においても、經学研究の新傾向が登場し、事実性と確實性を追求することで、真理と原則を宣揚する經学を真実を追求する史学に転換させたのである。それは解釈の確實性と知識の全面性のためには、相当多くの新知識の導入をいとわないので、これらの新知識は旧システム中において膨張し、最終的には經学本来の限界を打ち破って經典の權威性を崩壊させるに至る。

以下はいくつかの典型的な例である。

二千年来一貫して規準として奉じられてきた『尚書』『堯典』の「日

月星辰を曆象し、敬んで人に時を授く（天体を観測して曆を作り、つつしんで民に時候を教え授ける）」はかつては旧時代の天文学と曆法の出発点だった。旧中国の天文学と曆法は、政治権力の合法性と合理性の重要なよりどころでもあった。しかし明末清初に西洋天文学の知識が伝来して以来、經典中のこれらの四方の中星と曆に関する見解は「単純さ」と「破綻」を露呈した。十九世紀の後期になると、こうした古来の經典の見解は西洋の日に日に精密になる知識の背景のもとにいつその危機に瀕した。こうして、經典を解釈する学者にできるのはつじつま合わせだけで、「堯典」で三百六十六日を一年とするのは、杜預が言う「整数を挙げて言った」ものにすぎない、と述べるしかなかった。ほんとうに新知識を応用して伝統學術を解釈せねばならないときには、西洋天文学の精密さを承認するほかになく、「前朝の明代に至って西洋の技術がだんだん中国に入ってきて、曆の学は初めて完全に優れたものとされるようになった」。曹元弼のごときは「堯典」の天文現象や曆法について検討したとき、陳澧と阮元の見解を引用して、西洋の曆法知識も取り込んでいる。だが、彼はことばを濁し、康熙帝を楯にとって「聖祖仁皇帝は聡明にして天稟を有し、天文曆法の精微の限りをきわめ、西洋の技術を採用して近年の疎漏を正しつつ、一方で先王の定めた決まりに折衷させた」と説き、「堯典」の原則と精神はいまだに至高無上の法典のようであった<sup>(20)</sup>。だが、西洋人アレキサンダー・ワイリーは「堯典」以来の中国の天文計算を批判して、これらの伝統的な天文学は「ただ数を言って現象を言わないが、西洋では古来より常に現象によって法則を立てるのである」と述べた。こうして、西洋天文学の知識を背景にして、「多祿畝（トレミー／プトレマイオス）」、「第谷（ティコ・ブラーエ）」、「刻白爾（コペルニクス）」、「嚙西尼（カッシーニ）」の天文計算、古代ローマの「奴馬（ヌマ王）から該撒儒略（ユリウス・カエサル）」および「垂力山大（アレクサンドリア）の天文計算家鎖西日尼（ソシゲネス）」はいずれも「堯典」を解釈する知識の資源となった<sup>(21)</sup>。

「堯典」にとどまらず、『大戴礼』、『夏小正』などもみな新知識の挑戦に直面した。十九世紀前期の学术界の領袖であったと言って良い、かの阮元は、嘉慶年間（1796～1820）初期に刊行した『曾子注釈』において「天は円形にして地は方形」を解釈したとき、経文に合わせて西洋人の地球に関する知識を引用し、その上サンフランシスコ・ロンドン・上海の時差を根拠として、「地は天の中にあり、天体は真ん丸で、地もまた丸い」と明言した<sup>(22)</sup>。程鴻詔が『夏小正集説』において、経学の原則に照らして経学解釈の境界を擁護しなければならず、「夏の時代の法に従って夏の時代の天文現象を計り、『小正』をもって『小正』を説くのであって、渾天説をもって蓋天説を批判することはしない」と説き——末句の意は西洋の新知識を用いて伝統旧学を非難してはならない、とほのめかしているらしい——繰り返し強調したにもかかわらず、道光年間（1821～1850）の考証家朱駿声はすでに、西洋の望遠鏡で見た銀河系の星群を引き合いにして、「天の川」は実際には「無数の小さな星であり、それが集合して光となっている」ことを論じようとした<sup>(23)</sup>。あるいはこの風潮はもっと早くからあるのかもしれない、実際に西洋天文学の清代学术界における影響はたいへん深い。これは康熙帝のような清朝の皇帝がこうした天文学にある程度理解を持っていたためだけではない。皇帝の行為がしばしば一種の暗示になっているのであり、中国の知識階層も西洋天文学の正確さと確実さにほんとうに信服し好感を持っていて、天文現象や暦法を検討するとき当時の士人はみな「西洋の暦法が最良」だと認めていたからである<sup>(24)</sup>。とりわけ清代後期にあたえた影響が大きい、十九世紀初期のかの焦循は、明らかに西洋の数学と天文学に啓発されている。彼は『易』の解釈に当たって、天文学と数学の方法を用い、「天を測る法をもって易を測り、数の比例をもって易の比例を求め」、この精確にして普遍性を備えた公理をもって易の数の最終的解釈を求めようとした<sup>(25)</sup>。こうして、十九世紀後半に西洋の学問がますます多く中国の知識世界に入り込んでくると、経典解釈学中にもますます多く知識

の膨張現象が発生した。伝統的知識本来の境界はすでに崩壊し、光緒年間（1875～1908）になると邵宝華は『周易引端』の巻首で思い切って西洋の知識システムによって地球の形状、日蝕月蝕の原理をはばかるところなく述べた(26)。また羅烈という者は『周易是正』の自序において公然と「願わくは後人は我が説に基づき、中国と西洋の暦算家の言によって、ひとつひとつを易に裏付けを求めてほしい」と揚言した。彼は、そうなれば經典史上に自分の名が永遠に残るだろうと言っている(27)。

さらに『尚書』『禹貢』を見てみよう。「禹貢」は古代の中国とその周辺に関する知識を記載して、長い間、旧時代の中国人が世界を理解するときの想像的性格の資源であった。中国人の世界に対する実際の知識の程度にかかわらず、観念の世界ではそれは依然として旧時代の中国人が「天下」について想像するための空間的な枠組みであり、また旧中国の文明の自信を支える重要な資源だった。だから宋代の「禹貢山川地理図」から明代の『禹貢彙注』まで、どれも古代伝説の「九州」を実際の「中国」と見なし、古代に大禹が至ったと想像されたところを現実の天下の範囲と見なした。次々と増加する国外の新知識も、観念の世界ではしばしば、鄒衍が宇宙について語った妄想や『山海経』式の奇聞にすぎなかった。明らかに、「禹貢」の時代の人の地理的視界は非常に狭いもので、伝説や想像の方が実測や実見を超えている。しかし、歴代の注釈、とりわけ西北・西南に関する地理注釈は、しばしば後代の地理知識と文献資料を根拠に、古代人の考えていた「禹の足跡が至ったところ」に対する推測と証明を行っている。「禹貢」はまさに「經典」であり、それに対する注釈は「經学」なので、ちょうどある清代の学者が「經に注しても断じて經に反駁しはしない」と言うように、注釈に可能なのは、古代の伝説のつじつま合わせに終始して經典の錯誤に妥協することだけだった。

しかし明末清初以後、続々ともたらされる大地についての新知識は、すでに暗黙裏に經学の解釈中に浸透していた。たとえば清代初期の李光地はその『周官筆記』の中で「地は天の中に存在する一個の球体にすぎ

ず」、「大地の上下をとりまいて、すべて人の住む土地があり」、「真昼と夜中、黎明と黄昏は常に反対側に位置する」とする観念をすでに受け入れている<sup>(28)</sup>。だが伝統的学問を崩壊させるに足るこれらの新知識は、彼らの時代にはまだ雌伏の状態にあり、思想を変化させる可能性の資源としてのみ存在していた。經学は、現実・歴史・伝統の共同の言説権力に支えられ、まだしばらくは解釈システムの自己完結と安定を維持していたのである。しかるに道光・咸豊以後、西北地理に関する新知識、たとえばモンゴル・新疆・衛蔵についての実際の知識が入ってきた上、また辺境の地に関する西洋人の地理調査の成果、たとえば英仏諸国で作られた世界やアジアの地図も入ってきた<sup>(29)</sup>。そればかりでなく知識世界の中に西洋人の地球に関する全体的な記述が加わった。かくて、伝統的な經学の「疏は注を破らず」、「注は經を駁さず」という原則はしだいに打ち破られた。それに対して、魏源は『禹貢説』において「經」と「史」、「古」と「今」を厳格に区別し、後代の史学知識を經学解釈に侵入させてはならないと強調して、經学解釈の境界の神聖にして不可侵たることを擁護した<sup>(30)</sup>。また楊守敬は「禹貢」の中の「滇地（地名）と地続きであれば「黒」の名があり、流れが広鬱（地名）を経ればみな「鬱」の称をつけられる」という問題を、「古人は質朴であった」の一言ですませてさわらぬままそっとしておき、經典の真实性と真理性を防衛した<sup>(31)</sup>。だがそれにもかかわらず、結局は經学中にますます多く史学の方法が取り入れられ、經典の真实性を支持し、經典の真理性を防護しようとした。たとえば劉文淇は成蓉鏡『禹貢班義述』のために書いた序文の中で「この書を読む者は、經学に造詣の深い者に史学に通じていない者はない、ということをついそう確信するはずである」と強調した<sup>(32)</sup>。同時に經学にも西洋のさまざまな新知識を次々と取り入れて、はっきりしがたい難問を分析しようとした。たとえば陳澧が高く評価した楊懋建は西洋人の天文地理や開方数学などの知識を一切合切取り込み、知ったばかりの外国についての歴史知識をも經学の解釈に取り入れて、「禹貢」

中に決して存在しない遠方の異民族文明を説明しようとした<sup>(33)</sup>。別に姚明輝という者は当時の地球の南北両極・五大陸・大西洋・アラビア・サハラ砂漠についての知識を用いて「禹貢」を想像によって解釈しようとし、古人はかつて「東は海に漸り、西は流沙に被<sup>ま</sup>」んで、遠隔の地に旅行したのかもしれないと想像した<sup>(34)</sup>。これらの解釈は疑いなく經学の伝統に背き、さらに魏源の言うところの史学をもって經学を崩すことはしないとの原則にも違い、その上、人によってはかなりでたらめであると言えよう。しかしながら、經典はいつそう史学の方法との対照のもとに置かれ、国外の新知識が刺激するさまざまな想像の中で、その本来なら疑いをさしはさむ余地のない権威性は未曾有の挑戦に遭遇していた。

より具体的な例を挙げると、「禹貢」中に相当重要で長年紛糾してきた一段がある。「黒水を導き、三危に至り南海に入らしむ」の一文は代々諸説紛々としてずっと決着を見なかった。陳澧は『東塾讀書記』の中で言及して、いわゆる「黒水」は怒江で、その水源はチベットの喀薩北境であり、過去の解釈が誤った理由は、彼らが康熙・乾隆時代(1662~1795)の地図を見られなかったからだと言う。だが康熙・乾隆時代の地図は実際はすでに西洋から相当深い影響を受けた代物であり、それは「禹貢」中に想像する天下九州の構成と著しい相違がある。その描写に照らしたなら、「禹貢」はもはや大禹が治水して九州を区分した結果できたものではなく、經典もまた歴史から変質して伝説になり、真実から降格して想像になってしまうだろう<sup>(35)</sup>。その重大な結果は、本来旧時代には絶対の権威を有した經典のテキストが、世界とアジアの新しい地理知識の挑戦とより多くの実地調査による対照のもとに、解釈の変更を余儀なくされたことである。また相当多くの古代の注疏がこのとき無効を宣告され、清初に最も権威ある考証の成果と見なされた胡渭「禹貢錐指」の解釈さえも訂正された。新しい世界知識を背景に、彼らは、「禹貢」に記載する遠方の地域は「中国から甚だしくは遠くなく、今西洋人が称するところのアジア」にすぎず、そして現在の世界は「禹貢」の記載と比べ



でずっと広大であり、「西洋の人が続々と中国にやって来るのは虞夏商周漢晋唐宋四千年来いまだかつてないこと」であったと言わざるを得なかった<sup>(36)</sup>。このような視界と思考の中で、「禹貢」はもはや伝統的意義におけるような疑う余地のない經典真理ではなく、さまざまな証拠に照らして検討しなければならない一種の歴史文献であった<sup>(37)</sup>。

### 三

章太炎の見解どおり「説經の学、いわゆる疏証はただその法令・制度・事績を考えるのみである」<sup>(38)</sup>なら、伝統的な經学は乾隆・嘉慶期(1736～1820)までずっと、文字・音韻・訓詁など文献学の技術で經典のテキストを解釈するやり方を維持し、その上、經典の真理に対する信念の絶えざる理解も維持していたはずである。この種の經学には多かれ少なかれ一種の宗教經典に対するような心理がある。とりわけ旧時代において、「注は經を駁さず、疏は注を破らず」の伝統は、ずっと經学の境界を維持し続け、境界と規範からの逸脱を許さなかった。

十九世紀に入ってから、表面的には經学は依然としてその生産と再生産を維持し続けている。この世紀の中期に至っても、經典に関する傑出した文献学研究の著述がなお少なからず現れていた。たとえば馬瑞辰(1775～1853)の『毛詩伝箋通釈』、陳奂(1786～1863)の『詩毛氏伝疏』、胡培壘(1782～1849)の『儀礼正義』、劉宝楠(1791～1855)の『論語正義』、陳立(1809～69)の『公羊義疏』などはだいたいみな三十年代から五十年代にかけて完成している。しかし、十九世紀後半には、中国の知識・思想・信仰の世界を覆い尽くしていたこの經典の学に裂け目が生じ始めた。今文たると古文たるとを問わず、いずれの学者も伝統と現実に対する二重の焦燥感と緊張の中で、經典に対してあらためて解釈を行い、自己のものとなる知識と思想の資源の発掘を新たに試みて、日に日に流入してくる新知識に対応しようとした。しかし、この「全地球的

な背景」の焦燥感と緊張の中での解釈は、実際には旧中国の經典の学に対して取り返しのつかない損壊をもたらした。一方で、現実に対する思考が伝統的な經典の境界を絶え間なく崩壊させていった。彼らは心中思うところを經典の解釈に混入させ、經典の名目に頼って当面の権威ある言辞を組み立てようとした。ところが彼らは表面的には經典を万病を癒す「聖書」と見なしたのである。また一方では、確實性の追求という名目のもとに絶え間なく新知識が取り入れられて、經典の神聖性を崩壊させた。こうして、經典を歴史文献と見なし始めたことは、經学をしだいに史学に変えていった(39)。

このような經学の二重の転化こそ、ある意味ではのちの知識と思想の激変を引き起こし、また伝統の經学を現代の学問分野中の文学・史学・哲学に転化させ分化させたのだった。とりわけ、立身の唯一の経路であった科举制度が廃止され、經学が出世の手段としての意味を失ったこと、知識の伝播と継続とを担う教育制度が、西洋の学制にならって經学を体制から締め出したこと、知識の分類としての図書分類法がもはや經学を独立の部門と見なさず、文・史・哲へと分解して一体性を失わせたこと、これらによって經学中心の伝統的学術は近代における衰亡へと導かれることになったのである。だがこれはむろん後の話だ。しかし、当時の知識・思想・信仰の世界の状況から見て、この変化の意義は具体的な古典知識の解釈の範囲をはるかに超越している。先に述べたように、經学はもともと旧中国の主流となる学問であった。五經・九經・十三經および四書をテキストとし、伝統的な經典の注疏と考証の方法を用いて知識を表現し、加えて公権力が決めた解釈方法と叙述方法でもって思想を表明しようとする時代には、經典の解釈には一見曖昧なようで実は明確な境界があり、その知識が支えていたのは一種の「秩序」に関する思想であって、この境界を越える思想は何であれ異端邪説であった。しかし一方では、莊存与以後の經学者が絶え間なく經典を神聖化して「微言大義」を語ったとき、經学の権威性はテキストから注釈へと移動し、その真理

性の意義は經典そのものから解釈者による解釈へと転移していた。經典は崇め奉る対象と見なされ、その実は棚上げされた。また一方では、乾隆・嘉慶期の「六経皆史（六経はみな歴史である）」という実際の解釈の方向性が、章学誠に一言で喝破されて以来、人々は、ひたすら真理を追求してきた考証の学が、実は続々と新思想と新知識を取り入れ、經学を絶え間なく史学に方向転換させていったのを見てとることができた。本来、經学の権威性は「真理」の独占により、史学の権威性は「真実」の追求による。ところが、經学がいつのまにか史学に方向転換してしまうと、「真理」は「真実」の検証のもとに修復不能な破綻を絶え間なく露呈していったのに対して、「真実」は知識の境界を次々と開放していった。「真理」が排他的であるのに対し、「真実」はあらゆる新知識と旧知識を喜んで受け入れるものだからである。

この時代、知識世界は巨大な変化を生じざるを得なかった。人々の生活と思想の空間はすでに「中国」という一角から五大陸が合同して構成する「世界」に拡大し、伝統的な文明と野蛮の地図はすでに逆転していた。それゆえ、經学においてしばしば言及され、長い間、旧中国の自信を支えてきた「五服」あるいは「九服」の説も、もはや恒久的な真理ではなかった。多くの人が古典に関する歴史的記憶を掘り起こして、眼前の新世界を解釈しようとしたものの、伝統的古典がひとたび新鮮な世界に出会うと、その解釈はまったく噛み合わないところがあるか、とうてい扱い切れないところがあるかのいずれかだった。かくて旧經典の追憶と解釈を通して見る新世界の画像は、でこぼこの鏡に映ったようなところがあり、いささかもとの姿とは異なったものとならざるを得ない。一方、經典の本来の意味はと言えば、あたかも水につかった書物のようで、いささか字がにじんでいた。解釈の道具となるもの、解釈されるもの、ともに時代の文脈の中で「メタモルフォーゼ」を演じたのである。一例を挙げると、たとえば崔国因は外国で、露・独・英などの国の君主がたがいに訪問し合うのを目にする、【周礼】を思い起こしては「歳ごと

に相問ひ、世ごとに相<sup>あ</sup>規<sup>へ</sup>る（〔各国が〕一年ごとに上級官僚を派遣して天子に拝謁させ、一代ごとに大臣を派遣して拝謁させる）」ことはほんとうに良いやり方だと思ひ、西洋の五大国（英・仏・独・伊・露）および米国の兵器工場を目にすると、また『礼記』『月令』を思い起こしては古人の言う「工師に命じ、百工をして五庫の量を審らかにせしむ（〔毎年三月、〕技術工芸を主管する長に命じて、さまざまな職人たちに五つの倉庫の品の善し悪しを調べさせる）」ことはほんとうに正しいと感じた。「平時に精察すれば、緊急時に慌てずにすむ。良く国家を治められれば、あえて侮る者がいようか」。彼は經典を新世界を理解する資源として扱い、この新知識を支える合理性を解釈しようとした。見たところ、經典を害することはなく、ただその境界を拡張しただけのように思える。しかし、ときにこの種の連想は境界を踏み越える。彼が航海して南斗星を見、大地が球形であることを証明してからというもの、彼は徹底して西洋人の「中国の日は昇ればアメリカの日は沈み、アメリカの日は昇れば中国の日は沈む」との見解を信じ、星は「地球に対する向きによって出たり隠れたりする」道理を信じ、中国の經典に対する信頼は動揺せざるを得なかった。彼は「諸子百家が雜然としているのはもちろんである」のみならず、『爾雅』のいわゆる「東して日の出る所に至る（を太平と為し）、西して日の入る所に至る（を大蒙と為す）」こと、「齊州を距り以て南して、日を戴くを丹穴と為し、北して斗極を戴くを空峒と為す」ことや、『周髀算經』の「月」や「日」の大きさについての見解でさえもみなまちがっていた、と言う。こうして彼は「古人を軽々しく信じない」とまで言うに至った。このことは伝統的な經典の權威性と真理性を「真実」の挑戦に直面させ崩壊させるかもしれない<sup>(40)</sup>。同様に、光緒年間の李慎儒はかつて最も侮蔑的だった「荒服」という語を論じたとき、經典中の古代世界の文明地図に疑問を呈して、『尚書』や『周礼』の「荒服」は信頼できず、「堯は冀州に都を置いたが、冀の北の地は雲中・琢・易（地名）と合わせたとしても、おそらく二千五百里はなく、

たとえそれだけあったとしてもみな不毛な砂漠である。それなのに東南の豊かな生産力を持つ地域は要服や荒服の地として棄ててしまった。地勢から考えると、これはわけがわからない。おそらく古今の土地の盛衰は等しくなくて、舜の時代の冀北の地はまだ後世のように荒れ地に落ちぶれていなかったのであろう。それはちょうど閩浙一帯が、かつては蛮夷の巢窟だったのが今では人口・経済力ともに多く豊かな上等の地域となっているようなものだ。土地の興廃は一時的な状況によって決めてはならない」と説いた(41)。こうした文明の変遷についての考え方は、おそらく世界文明の新しい空間的背景による。西洋人はもはや蛮夷ではなく、西洋はもはや通訳を重ねてたどり着き文化の高い天朝に朝貢する「荒服」ではない。こうして、西洋の新知识が黒船と科学的確実性を武器として、十九世紀後半になって伝統的な中国の知識世界に挑戦してきたとき、中国の知識世界は開放を余儀なくされた。旧中国のイデオロギーをずっと支えてきた経学でさえも、それを免れるわけにはいかなかったのである(42)。

---

注

- (1) 朱維錚「中国経学の近代の道のり（中国経学的近代行程）」を参照せよ。『真の文明の探求（求索真文明——晚清學術史論）』、3～12頁、上海古籍出版社、1996年に収録する。
- (2) 羅志田「清末民国初における経学の周縁化と史学の中心指向（清季民初経学的辺縁化と史学的走向中心）」は、経学と史学の関係はすなわち「正統の没落、周縁の上昇」という位置変換であることを検討し、その叙述は相当に深く掘り下げられている。羅志田『権勢転移：近代中国の思想、社会と學術』、湖北教育出版社、1999年に収録する。しかし、この論文は経学内部の変化に対する注意がいささか不十分なきらいがあって、そのため経学の著作における経典解釈の目的・角度・方法に

対する変化の中から、経学の内部それ自体が備える、思想の解明と歴史の記述二方面への転化の傾向を考察することに欠けている。

- (3) 『経学歴史』、341頁、周予同注釈本、中華書局重印、1981年。
- (4) 常州今文学派の意義に関しては、楊向奎「清代的今文経学」を参照できる。『繹史齋學術文集』、325～389頁、上海人民出版社、1983年に収録する。さらに詳細な研究は艾爾曼著、趙剛中国語訳『経学、政治与宗族——中華帝国晩期常州今文学派研究』、江蘇人民出版社、1998年、原著 Benjamin A. Elman, *Classicism, Politics, and Kinship: the Ch'ang-chou School of New Text Confucianism in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1990.)、および陳其泰「清代公羊学」、東方出版社、北京、1997年を参照せよ。
- (5) たとえば孫海波「莊方耕学記」は、莊氏の『観象解』が、宇宙に対する新解釈を通じて社会生活のよりどころを再構築しようとしているものであることを見抜いている。「これから敷衍すれば、君臣の道を明らかにし、父子の恩愛を深くし、親族間の義理を厚くし、家庭内の不和を正し、内は辺境まで皇帝を奉戴し、外は蛮夷も来朝し服従することから、さらには文官の人事・教育・財務・刑事・軍事・武官の人事まで、みな天の先に動いて背かれず、天の後に従って違わない心に基づく」(129頁)。もと『中和月刊』第1巻に掲載する。今は存粹学社編『中国近三百年學術思想論集』、125～136頁、崇文書店、香港、1978年による。
- (6) 三科九旨について伝統的な見解のひとつは、新周・故宋・春秋をもつて新王に当てる、を一科三旨とし、見るところ辞を異にし、聞くところ辞を異にし、伝聞するところ辞を異にする、を二科六旨とし、その国を内にし諸夏を外にし、諸夏を内にし四夷を外にする、を三科九旨とする。だが別の見解では、三世を張り、三統を存し、外内を異にする、を三科とし、時・月・日・王・天・天子・讖・貶・絶を九旨とする。劉逢祿『春秋公羊経何氏釈例』巻一～三を参照せよ。同書の配列形式はこの見解を暗示している。『清経解』巻一二八〇～一二八二、第7冊、370～386頁、上海書店影印本。陳立『公羊義疏』巻一、『清経解続編』巻一一八九、第5冊、169頁、上海書店影印本を見よ。また孔広森『公羊春秋経伝通義』の見解は、天道・王法・人情を三科とし、天道に時・月・日あり、王法に讓・貶・絶あり、人情に尊・親・賢ある、

を九旨とする。孔氏の著書は阮元「春秋公羊通義序」を参照せよ。『鞏經室一集』巻十一、『鞏經室集』、247頁、中華書局、1993年。

- (7) 李新霖『春秋公羊伝要義』に、『公羊伝』で最も注目を引く綱領は、正統論、華夷観念、内外の区別および復仇、経権（常道と臨機応変）などの思想であり、これらはみな清代中葉以後、士人の心中に潜在する焦燥感に合致した、と指摘される。文津出版社、台北、1989年。まさにこのような理由で、それは新たに解釈され展開された。たとえば劉逢禄『公羊何氏釈例』中の、「大一統」についての見解、強力な皇帝権力に対する希求、夷狄と文明の関係についての見解、当時の四夷の中国侵入に対する憂慮、などはみな明らかに古典を解釈するだけでなく、現実のできごとに対する暗示を含んでいる。巻四「誅絶例第九」、巻六「王魯例第十一」、巻七「秦楚吳進黜表第十九」などを見よ。『清経解』巻一二八三、一二八五、一二八六、第7冊、387頁、395頁、402頁。
- (8) 銭穆『中国近三百年學術史』第十一章、525頁、中華書局、1986年。
- (9) たとえば廖平『坊記新解』は進化論を用いて経書を解釈して、「全世界の混乱を鎮め、外国人に礼教を押し広め」ようとした。六訳館叢書本。ここでは『統修四庫全書総目提要・経部』上冊、579頁、黄寿祺の提要より引用する。また康有為『孟子微』は彼自身の語を用いて、「太平大同の微言を明らかにし、人民平等の公理を明らかにし、天の隷属からの独立の偉義を著して、天下の人民を無力感や圧迫の中より救出する」と説く。5頁、樓宇烈整理本、中華書局、1987年。ゆえに康有為の解釈中にはしばしば「民権を授け、議院の制を開く」、「立憲の体、君民共主の法」、および「上議院」、「下議院」、「民権共政の体」、「拿破侖(ナポレオン)」、「路易十六(ルイ十六世)」などの言辭が見える。徐勤『春秋中国華夷弁』は一種のグローバリズムを提唱し、康有為の「大同」の観念を鼓吹する。上海大同訳書局石印本、光緒二十三年(1897年)の梁啓超の序文を参照せよ。ここでは『統修四庫全書総目提要・経部』下冊、800頁、張寿林の提要より引用する。より早期には咸豊・同治年間(1851~74)の鍾文烝『穀梁補注』が、『春秋』中に隠された深遠な意味を発掘する必要がある、「史家の学をもってこれを求めるべきではない」と強調した。たとえば彼が『穀梁伝』中にとりわけ突出させたのは「中国を内とし、夷狄を外とする」思想である。『清経解統編』巻一三二一、第5冊、833頁下段。

- (10) 康有為『論語注』に見られる進化論の觀念への附会については、胡楚生『清代學術史研究統編』八「康有為《論語注》中之進化思想」を参照せよ。131～144頁、学生書局、台北、1994年。晚清今文家の「三世」、「内外」に対する新解釈については、孫春在『清末的公羊思想』第四章「興盛期」の議論が参照できる。145～171頁、台湾商務印書館、台北、1985年。さらに同書の「結論」は、「清末公羊思想は、西洋の「素材」に対する伝統の「モデル」の反応である。「素材」とは、認識された一切の汎称となることができもので、「モデル」とはこれらの素材を組織する「構造」である。構造がなければ、個別でばらばらの経験がシステムに凝結する方法がない」と指摘する。260頁。
- (11) 『孟子微』は1901年に書かれ、1902年に『新民叢報』に、1913年に『不忍雜誌』に連載され、1916年に単行本化された。康有為は『孟子』全七巻を分解し、主題によって八巻十八篇に構成した。ここに引用した文は『孟子微』自序二（1901年著）に見える。
- (12) 今文学者にとどまらず、古文学者の間にも似た現象がある。たとえば劉人熙『春秋公法内伝』は当時最先端の「公法」と「公理」を『春秋』に附会し、それによって国際間の契約型の規則と人間世界の真理型の通則を検討した。彼が『左伝』桓公六年の「子同、生る」を解釈したときは、英国王エドワードと日本の皇太子の事例を引いて貴族が学習する必要を説き、『左伝』隠公二年の「鄭人、衛を伐つ」を検討したときは、当時の中国の境遇を連想して繰り返し「必ずやアジアをまとませ太平洋の垣根を強固にする」と説いた。『春秋公法内伝』、宣統己酉（1909年）黄傑序、民国二年（1913年）活字重印本。ここでは『統修四庫全書総目提要・経部』下冊、707頁、張寿林の提要より引用する。さらに晚清の他の経学の著作も参照できる。たとえば藍光策『春秋公法比義發微』、王元釋『読左隨筆』、蕭德驛『易説』など、みなこの風潮を示す。
- (13) 魏源『詩古微』。『清経解統編』巻一二九二、第5冊、655頁上段、656頁上段。
- (14) 葛兆光『是非与真偽之間』を参照せよ。『読書』1992年第1期（1月）、生活・読書・新知三聯書店、北京に掲載する。
- (15) 晚清の今文学の状況については、前掲の孫春在『清末的公羊思想』が参照できる。



- (16) 『古文尚書鄭氏注箋釈』、『統修四庫全書』第53冊、454頁、復旦大学稿本による影印。
- (17) 私がここで漢学あるいは古文經学の名称を用いないのは、「宋学」や「今文經学」に対比されて、漢宋・今古の争いといった誤りが生じるのを避けるためである。事実上、清代中葉以来の学术界は公共性を持つ場や政府の背景の中では、宋学すなわち程朱（程顥・程頤・朱熹）の理学は依然としてあらゆる学者の共通の言語であり、考証家が宋学を蔑んだのは少数派の個人的見解にすぎなかった。江藩の『漢学淵源記』と『宋学淵源記』が出て、ようやく対立の状態が突出し、二派へと構造化されたのである。考証の方法寄りの者に至っては、今文經典の研究を主とする学者もいれば、古文經典だけを専攻する学者もいた。これは当時のありふれた学術的傾向で、学派の別と境界が比較的是っきりしていたのは、今文經学の莊存与や劉逢祿以下の一派だけだった。これは彼らが普遍の中に差異の原因を突出させる必要があったからだろう。
- (18) 丘為君『批判的漢学与漢学的批判』を参照せよ。『清華學報』新29卷第3期、321~364頁、新竹、1999年。
- (19) 陳澧『東塾詠書記』卷十、30a、『四部備要』本、中華書局。
- (20) 曹元弼『古文尚書鄭氏注箋釈』卷一、『統修四庫全書』第53冊、499頁。
- (21) 偉烈亞力 (Alexander Wylie) 「談天序」、葉耀元「中西曆学源流異同論」。葛士睿編『清代經世文統編』に分れて見える。卷七「學術七」、15b、卷八「學術八」、30a、圖書集成局鉛印本、光緒十四年 (1888年)。
- (22) 『曾子注釈』、嘉慶三年 (1798年) 揚州擘經室刊本。『統修四庫全書總目提要・經部』上冊、591頁、吳廷燮の提要より引用する。
- (23) 朱駿声『夏小正補伝』、光緒八年 (1882年) 臨嶺閣刊朱氏羣書本。『統修四庫全書總目提要・經部』上冊、603頁、孫曜の提要より引用する。
- (24) 毛奇齡『曆法天在序』。『西河集』卷三十、2a、『四庫全書』本に収録する。より早期のふたつの例を挙げれば、藍鼎元は『歴代曆法考』で西洋の曆法は「まことに千古以来、完全無欠のものである」と認めた。藍鼎元『鹿洲初集』卷十四、19b、『四庫全書』本を見よ。錢大昕も宣教師の蔣友仁のために天文学に関する訳書の文章を添削した。『疇人伝』卷四十六「蔣友仁伝」の記載によれば、錢大昕が添削したのは『坤輿図説』である。『統修四庫全書』第516冊、451頁、清嘉慶・道光間 (1796~1850) 阮氏刻本による影印。

- (25) 彼の『易図略』の自序に、「そもそも易は天のようなものである。天は知りたいが、実測すれば知ることができる。七曜や恒星は動きが複雑だが、三百六十度の経緯からはずれるものではない。山沢や水火はさまざまに変化するものだが、三百八十四爻の変化からはずれるものではない。運行の度数に基づいて実測すれば天はしだいに明らかになり、経文に基づいて実測すれば易もまたしだいに明らかになる」と説く。『易図略』叙目 1a、『焦氏叢書』刻本。
- (26) 邵宝華『周易引端』巻首序例、光緒辛卯（1891年）同文堂刊本。『統修四庫全書総目提要・経部』上冊、160頁、尚秉和の提要を見よ。
- (27) 羅烈『周易是正』序。『統修四庫全書総目提要・経部』上冊、142頁、葉啓勳の提要より引用する。
- (28) 『榕村集』巻五『周官筆記』、12a、13a、『四庫全書』影印本。
- (29) 李慎儒『禹貢易知編』巻十一、『統修四庫全書』第55冊、553頁、光緒二十五年（1899年）刻本による影印。
- (30) 彼は、それでは「西洋の天文学で「堯典」を解し、平水韻に『毛詩』の韻を合わせ、王安石の字説で『爾雅』を読む』ようなものだ、と言う。『禹貢説』巻上、『統修四庫全書』第55冊、258頁。
- (31) 楊守敬『禹貢本義』自序、『統修四庫全書』第55冊、585頁、光緒三十二年（1906年）刻本による影印。
- (32) 成蓉鏡『禹貢班義述』巻首の咸豊辛亥（1871年）劉文淇序、『統修四庫全書』第55冊、390頁、光緒十四年（1888年）広雅書局刻本による影印。
- (33) 楊懋建『禹貢新図説』巻首、同治六年（1867年）碧璫瓏館刊本、広州。『統修四庫全書総目提要・経部』上冊、283頁、江瀚の提要を参照せよ。
- (34) 姚明輝『禹貢注解』。『統修四庫全書総目提要・経部』上冊、289頁、孫海波の提要より引用する。
- (35) 『東塾読書記』巻五、5a、5b。
- (36) たとえば李慎儒はさまざまな新資源を根拠にして、「三危」を「康前蔵」・「衛後蔵」・「蔵」だと解釈した。これは古代の經典の伝統的な旧説に全く一致しない。『禹貢易知編』巻十一、『統修四庫全書』第55冊、554頁を見よ。当然、この見解は事実上、権力の支持を得た。康熙五十九年（1720年）十一月の詔書に、「三危」は打箭爐（四川康定）西南のダライ・ラマに所属する危の地、拉里城（チベットチベットの嘉黎）東南の喀木（西康）の地、パンツェン・ラマが所轄する蔵チベットの地、であると指摘する。

- 姚瑩『康輶紀行』卷九「聖祖留心地理」の項、282頁、広文書局影印『史料三編』本、台北を見よ。また曾廉『禹貢九州近地考』巻二も参照できる。『統修四庫全書』第55冊、376～377頁、光緒三十二年（1906年）刻本。光緒年間（1875～1908）の徐養原『頑石廬經說』巻五「黒水考」が「黒水」はどうしたら河を越えて南海に下れるか、なんとかこじつけて解釈しようとしているのは、たいへん稀な例である。『統修四庫全書』第173冊、362～367頁、光緒十四年（1888年）『皇清經解統編』本による影印。清代の「禹貢」に対する研究については、当然相当多くの清人の著述を参照しなければならないが、幸い王重民「清代学者の禹貢に関する論文の目録（清代学者関於禹貢之論文目録）」がある。『禹貢』半月刊第1巻第10期、22～27頁、1934年7月を見よ。
- (37) たとえば、のちに第一の今文經学に由来する懐疑的思考を継承した者は、「堯典」と「禹貢」に対してかなり厳しい歴史考察を行い、それらが漢代の人の作品だと考えた。もうひとつの思考を継承した者は、「堯典」と「禹貢」に対して新知識を取り入れて補足・批判・訂正を行う方法を選択し、歴史地理の新知識を用いて解釈し、それらをほんとうに歴史文献にした。以下の『禹貢』半月刊掲載の論文を参照せよ。顧頡剛「地理から今本堯典を漢代の作と証明する（従地理上證今本堯典為漢人作）」、第2巻第5期、2～14頁、1934年11月。王光瑋「禹貢土壌的探討」、同14～23頁。馬培棠「禹貢与禹都」、第8期、21～24頁、1934年12月。勞榘らの「堯典」についての議論、第10期、43頁、1935年1月。
- (38) 章太炎「諸子学略説」、『章太炎政論選集』、286頁、中華書局、北京、1977年。
- (39) 研究者によっては清末の經学と史学の交替は梁啓超・章太炎・王国維からようやく始まると考えている。たとえば李朝津「清末の學術における經学と史学の交替を論ず（論清末學術中經学与史学的交替——章太炎民族史学的形成）」は「近代の史学の最も重要な特徴は經学の束縛から脱却したことにある」と説く（2頁）。これは正しいが、彼が挙げる例証は章太炎の作品のみで、經学の内的理論展開におけるこの種の変化を見落としているようだ。『思与言』第36巻第1期、1～37頁、台北、1998年3月。
- (40) 『遣米国・スペイン・ペルー公使の日記（出使美日秘日記）』巻五、光

緒十六年（1890年）十月十六日、卷五、同年十一月十九日、卷六、光緒十七年正月二十五日、181頁、197頁、237頁、黄山書社、1988年。この日記からはまだ少なからぬ例を挙げられる。たとえば卷九、光緒十七年十二月二十三日、彼は『周易』繫辭下の「安んじて危を忘れず、治まりて乱を忘れず」を読んで、『周礼』の「蒐・苗・獮・狩（四季それぞれの狩獵）」という記述を思い起こして「古の聖人の意図は深い」と感じている。英・仏・露・米等の国の紛争を目にし、中国の事を思い起こして、古人の教訓を思い起こし中国が戦争への備えを持つように願っているからである（388頁）。卷十二、光緒十八年七月十八日では、英露の外交を目にして、『論語』憲問第十四の「直を以て怨みに報い、徳を以て徳に報ゆ」を思い起こし、それが良くないと明言はしていないが、やや遠回しに「後世の解釈する者はあるいは当を得ていない」かもしれないと言う。彼のことばによれば、「報復」の説は聖人の考えにはあまり近くなく「合従連衡の行為」のようであるとはいえ、「かくあらねば、虐げられてそれがいつまでも続くのは、敵国の気持ちに迎合するものであり、自分の民をいたわるものではない。ある人は「私は事を荒立てず相手を落ち着かせようとするのだ」と言うが、それならどうして宋末・明末に目を向けないのか？」と語る（471頁）。

- (41) 李慎儒『禹貢易知編』卷十二「総結」、『続修四庫全書』第55冊、581頁。
- (42) しかし我々が注意すべきは、まさにこの経学の変化によって、経学がある意味で新しい知識を支える資源となったことである。なぜなら、儒家の経学において、經典テキストの選択の違い、經典テキストに対する解釈の違い、理解と解釈のよりどころとなる資源の源と許容範囲の違いが原因となって、ときに知識と思想の規範逸脱が引き起こされ、それが伝統的思想の言説秩序を越えた資源となっていく。時代が変化し、人々が必要とした場合、経学は、ひそかに目立たないかたちで新しい知識・思想・信仰へと手引きする契機となっていく場合があったのだ。

## 晩清の女性教育における満漢対立

### —恵興自殺事件を読む—

夏 曉虹

(多田麻美・大賀晶子 訳)

1905年の暮れに、中国の男女二人の志士の自殺が国内外で相次ぎ、事件は全国に衝撃を与え、余波は久しく収まらなかった。まず、陳天華が日本の文部省が発布した『清国留学生取締規則』に抗議し、国民の救国意識を覚醒させようと、12月8日に憤りをこめて東京で海に身を投げた。続いて恵興が、女学校の運営費に窮して、12月21日に杭州の家で服毒自殺し、当局に毎年の経常費の支出を遺書で依頼した。表面的には、二人はひとしく教育問題に殉じたもののように見えるが、実際は陳天華が国家の主権を勝ち取ろうとする背後にあった民族革命意識と同じように、恵興による女性教育の維持には非常に深い意味があったのである。

### 解きがたい矛盾

1644年に清の軍が山海関へ入り、全国を支配する政権を樹立して以来、満漢の対立は、清朝三百年の歴史につきまとう、解きがたい矛盾となっていた。辺境の少数民族が、中原で人口の絶対的多数を占める漢民族を統治するとき、儒家が久しく人々の心に植え付けてきた「華夷之弁」（訳注：中華と蛮夷の区別）の思想による頑強な抵抗に遭遇しやすいのは無論である。加えて、満清の権力者は、元朝滅亡の教訓から、漢人に強制して服装を変え弁髪にさせることをはじめ、満洲族の民族的特徴と特権的地位を擁護することに意を用いたから、民族対立の感情はますます深まった。二十世紀の初頭、民族主義の思潮が外から伝えられ、全国に拡

散し、民族意識は国家思想と一体化することで、革命派が救国意識を駆り立てる強力な手段となった。同盟会の「韃靼の輩を駆逐し、中華を回復し、民国を樹立し、土地所有を平等にする」という綱領は、まさしく、民族革命による政治革命の推進を典型化して述べたものである。

この情勢下において、統治権を維持して失わないために、満清の王朝は、一方面では時代の流れに順応して、一步一步慎重に体制改革の門戸を開き、漢人官僚により多くのポストを与えて、民族的な敵対感情を消滅させようと努力せざるを得なかった。別の面では、このような譲歩は、満人自身の民族的危機感を深めもした。当時の新聞・雑誌からは、立場のまったく異なる言説を読み取ることができる。

1904年、『警鐘日報』に発表された「中国の民族主義を論ず」は、革命派の「排満」的主張の代表的文献として読むことができる。この文章は、冒頭でただちに「今の世は一民族の競争の世界である」と断言する。「民族を捨てれば国家なし」の理論をよりどころに、筆者は、今日の「国や民族が手を結んだり排斥しあったりする時代」にあっては、「排満革命」は不可避であるという。なぜなら、「民族国家とは、同一の種族、同一の言語、同一の習慣、同一の宗教によって、同一の性質、同一の理想を形作り、その能力を結び合わせ、政治体制を組織し、人民を統治して、生き長らえるための重要な手段とするものである。故に同民族をもって異民族を排斥し、自国をもって他国を排斥する。外部を排斥することが激しくなければ、内部の結合は堅固にならないし、内部の結合が堅固でなければ、外部の排斥は持ちこたえられないのである。」。革命派の唱える民族主義は、もと「排満」をもって救国の「起死回生のありがたい妙薬」とし、最終目的は西洋の「新帝国主義」による植民・侵略に対する抵抗にあった。よく知られた、「だから、今日、中国を救おうとするなら、我々の民族主義の拡張においては、依るべき道はない」<sup>(1)</sup> というのも、民族の競争から国家の競争力を期待するものである。このため、孫中山の指導する同盟会は、「排満」(韃靼人の駆逐)をとくに政治革命

と新たなる民族国家建設の起点となしたのであった。

朝廷側のなしとげた最大の譲歩は、満漢の通婚を許可し、血統の純粹性を保持するため、既に二百余年にわたって固守されてきた厳しい禁忌を破ったことであった。1902年2月1日の「上諭」<sup>(2)</sup>は、やむをえず「人情に配慮して、禁止規定を解除し、あらゆる満漢の官民とも、相互の結婚を許すものとする」と宣言したものである。しかし、この「寛大にして度量ある」勅諭は、とうに失われた人心を收拾するには全く不十分であった。いまだ清の朝廷から心が離れていない漢民族の官僚は、依然「満漢の境界があいかわらず明らかに分かたれている」という不満を絶えず抱いていた。具体的に言うと、「民部が上奏任用する内外の庁の丞の地位は、内城は満人籍、外城は漢人籍となっている。その他のあらゆる官僚も、内城では満人が多数を占め、外城では漢人が多数を占めている。礼部が上奏任用する丞や参議も、満人二名に対し漢人二名である。その他の外部、農工商部、民政部等の侍郎の地位も、皆満人一名に漢人一名である」<sup>(3)</sup>。言い換えれば、おしなべて重要な位置には、あいかわらず満人を多く用い、漢人に対する根深い不信感を示していたのである。各部の侍郎の任命は満漢均等であるようでも、最高の官である尚書には、満人のみが充てられていた。1907年の官制改革後の構造でさえこうなのである。このような結果は、当然、漢人の官吏や名士たちを満足させることはできなかった。

「民族調和論」は、晩清のジャーナリズムにおいて主導的な地位を占めていたと言っていい。政治的な党派性が鮮明な新聞はさておき、『申報』、『大公報』などの中立的な新聞を代表とする「公共空間」が、そうした社会の世論と主流的な意識を体現した（あるいは形成するよう誘導した）と言っていいのである。『大公報』を主催した英華（英敏之）は満人であったが、カトリック信者で、平等意識を持ち、変法改良を堅く信じ、思想は開明的で、そのため、満漢の対立意識を融和させることを救国の良策と考えていた。たとえば1904年3月7日に『大公報』に発表

された「学校建設にあたり、満漢の名称を除くべきことを論ず」は、「投書」であるにもかかわらず、社説に相当する「言論」欄に掲載されており、少なくとも新聞社の主宰者の賛同を得たことを表している。論者は「満漢を調和させる方針」をとり、満人の「学校運営者がいまだに満漢の固定観念にこだわっている」ことを批判している。その問題の深刻さは、まさしく「ともに同じ国の人間でありながら、自ら群れを作り、これを融和したり合同したりすることができず、ついには排満革命の種々のでたらめなデマに対し、勢いを殺し波を鎮める者が誰ひとりないようにさせてしまう」ことにあった。満漢の融和を革命防止の手段とすることは必ずしも現実的ではなかったが、対立を穏やかに収束させようという配慮は、並大抵ではなかったと言えよう。

しかし、英敏之と同じ主張を持つ満人の知識人は結局多くはなく、日本に留学した満洲貴族の若手たちは、革命派による容赦ない拒絶を直接肌で感じたため、さらに強烈な敵意を持つに至った。辛亥革命後に「宗社党」を組織した良弼が1904年に日本へ留学した時、「満漢の区別のため、漢人の留学生とは水と火のように相容れず、漢人の学生も、彼に反対しないものはな」かった。そこで、執政当局に上书し「漢人の中の有志の士をことごとく法によってとらえ、一網打尽にする計画をたてる」よう、また「政府は漢人の仕官を制限して、位階が三品以上にならない」よう願ひ出ている<sup>(4)</sup>。明らかに分かるように、この措置はたんに満洲政権が自らを救う助けにならないのみならず、かえって漢人の官僚集団の中枢離れを加速するであろう。従って満清の上層部の共感は得たものの、具体的支持は得られなかった。

良弼が強硬な姿勢で表現した満人の憂患意識は、決して由来のないものではなく、実は満洲族の基層社会にその土台があった。1906年12月13日、年齢わずか十八歳の満洲正白旗に属する一旗人（訳注：旗人とは、満族、蒙古、漢軍の各八旗の構成員）の曾某は、遼陽の自宅で自刎するという極端なやり方で、満洲族の前途に対する悲観と絶望を表現してい



る。その遺言は冒頭ですでに死の原因を明らかにしている。「私が今死ぬのは、他でもない、我が満洲族は滅びようとしているのに、救おうと思ってもその力がなく、また状況からみても学問からみても、いつかついに亡国の奴隷となるのを免れないであろうからである。私は心からこれを恥じるので、死なざるを得ない」。遺書は、満洲族が「禍は目前に迫っている」のにそれを知らないことに心を傷めており、結局のところ、漢人の維新派の政治宣伝こそ国家転覆の禍根となっているとみなしているのである。「汗族は、康有為、梁啓超が跳梁して、海外で書物を編集し新聞をつくって国民の魂を覚醒させて以来、太陽が海から昇り、剣が長櫃から出たように、しだいに勢い盛んとなり、今にも何かおこりそうな風雲の気があって、革命と排満の風潮を日に日に高まらせている。しかるに我ら満族は、いばらの地にあつて醉生夢死、雷霆が頭を撃ち、刀槍が身に迫り、悪鬼が傍らから見つめ、虎狼が側わにうづくまっているというのに、恐怖心すらなく、対策をとろうとすることもなく、ただ南アフリカの奴隷のごとき人格を持ったまま、いつか他民族の奴隷となるのを待っているのだ」。かくて、忌憚のないことばで予想するところでは、「三十年後、我々の民族は奴隷となつていようであらうし、百年後には我々の民族は滅亡に至らうとしているだらう」。ただ、曾氏が「亡国」「他民族の奴隷」としているのは身近な存在（満人对漢人）のことで、それ以上のものを含まない。『盛京時報』の編集者の言葉によれば、すなわち「ただ満族のこのことを憂えて、漢族はよそ者として見ている」のである。

曾某における「国家」と「種族」の同一視は、維新派・革命派が「朝廷」と「国家」を厳然と区別するのとちょうど全く対立し、満族の統治の利益を守るという考えだけから出ている。ただし、彼は決して愚鈍かつ無知で頑迷な守旧派ではない。遺言中の、満族のために案出した自己救済の計画からは、曾氏が実は維新・改良派の仲間であったことが見出される。「畢竟、我が民族は、一刀両断に、數百年来の様々な劣った性

質を打ち倒し、新しい精神、新しい道徳を吸収して、国家体制を作り直し、我が七千万の民の誰にも自立した国民としての人格を持たせ、しかるのちにこそ国を独立させ、<sup>マア</sup>汗族とともに国をうち立てることができるであろう。このような大問題には、新しい学問を追求する以外、恐らく特別な妙案は無いであろう。」<sup>(5)</sup>。

この事例は、晩清に民族主義思潮の影響を深く受けたのが、漢族の革命家のみにとどまらず満族の知識人も含むこと、双方ともに相手と決して妥協しない姿勢をもって満漢の対立に臨んでいたことを、申し分なく示している。従って、穏健派の「民族調和」の声は、やや優勢を占めていたとはいえ、大局には関わることはなかったのである。実際の政治の動きにおいては、満漢の闘争が国家権力の交代と切り離せないものである以上、大権を一手に握ろうと望む満族の利益集団と、覚醒し始めた漢民族との衝突は、避けられなくなっていた。双方の対峙と闘争の中にあつて、曾氏は満族の自己革新に対して全く希望など抱いていない。彼が自殺を選んだ上に、「満族興亡見微論」など苦心の著作を焼き捨てたことは、彼がこの民族闘争の結末、つまり満族による全国統治の権力喪失を、十分見抜いていたことを表している。清の最後になるまで、満漢の対立は結局埋めがたいものであったのだ。

### 「旗人女性も自民族のために学校を興す！」

上述のような背景をふまえて惠興の学校運営に関する資料を読むと、新たな発見をすることができる。

惠興が1905年12月21日に自殺したあと、『申報』は12月30日、「惠興女士、女子教育のために身を捧げる」と題したニュースを掲載し、その死の経緯を詳しく述べている。

杭州の惠興女士は協統（旅団長）だった故昆璞の娘、附生（訳注：

府州県学に入り、未だ歳科考を受けない生員）吉山の妻であり、十九歳で夫を亡くしてから節を守ってきた。南皮（張之洞）の『勸学篇』を読んで大いに感激し、女子教育の提唱を自らのつとめと考えるに至った。光緒三十年（1904年）六月二十六日、当地の声望ある人を多く招聘して、学校の創設について協議した。この日、氏は、にわかには衆目を前に片腕の肌を見せ、刀で肉一片を切り取り、「今日は杭州旗城女学校創立の日であり、私はこの血をもって記念とします。もしこの学校が閉鎖されることになったならば、私は必ずやこれに殉じるでしょう」と誓ったのである。そこで九月十六日に開校した。学校の経費は、杭州都統が錢四十元を寄付、また公金から八十元を支出し、留東八旗同郷会の会員が百元を寄付、端午帥の随員が自主的に五十元の寄付をし、八旗の官員たちが十元八元と寄付、さらに細々とした寄付金を加えて、集計するとおよそ三百元あまりあった。しかし結局経常的な経費が無く、維持は非常に困難であった。今年の秋、再び金が不足し、学期が時折中断するようになった。氏は、学校の状況が好転しないのを、経常的な資金が無いためとしたが、資金を求めるにもかなり手詰まり状態だったので、何日も鬱々としていた。継続するためにはどうしても資金調達を行わねばならず、そこで、ひそかに書簡八通をしたためて机の中に隠し、さらに上申書ひとそろい、女学校創立の年月日時にわたる収支簿一枚を書き、あらかじめ毒を飲んでから、輿に乗って両堂のもとに赴き、上申書を手渡そうとした。家人はその顔色がおかしいのに気づき、ついで湯飲みの中に阿片の跡を見つけて大騒ぎとなり、親戚友人を呼び、救おうと力を尽くしたが、時既に遅かった。氏は絶命しかけた時、目を開き力をふりしぼって「この上申書を渡せば、経常費を出していただけます」と言い、そこで亡くなった。年齢三十五歳、光緒三十一年（1905年）十一月二十五日であった。

この文章が世人を感動させたのは、女士の学校運営が不撓不屈で、生命を捧げるまでに至ったというところにこそあった。『申報』は「女子教育のために身を捧げる」とし、『東方雑誌』は「殉学記」<sup>(6)</sup>として、このできごとを顕彰したが、その着眼点はいずれも、惠興が女子教育を創始したその熱誠にあった。だから、これを晩清の民間の女学校の運営が苦難に満ちたものであったことの例証として述べたり、あるいはその人を女子教育の志士、先駆として尊崇したりするのは、全て本来の意図にそった内容である。

しかし、このようにして惠興自殺の意味を議論するのでは、まだ不充分である。上海のジャーナリズムによって意図的に、あるいは非意図的に見落とされた惠興の境遇は、実は惠氏が断固として「功ならずんばすなわち仁をなさん」との態度をもって学校を興したことで、深い関係を持っていた。『東方雑誌』は惠興の経営した学校の名称——貞文女学校——を正確に報道したが、満人出身という社会的関係についてはきれいさっぱり取り除いており、その家庭に言及する時でも、「若くして未亡人となった」との一言があるのみで、『申報』が伝聞に基づいて、はっきりと「杭州旗城女学校」と書いたのが、より大切なことを述べているのには及ばない。女学校が旗人の設立したものである以上、出資・寄付をしたのが皆八旗の間人であったことも、なんら怪しむに足りないのである。

しかも奇妙に感じさせる意外事は、この学校の誕生が世に知られず、ジャーナリズムの関心を全く呼ばなかったらしいということである。特に「各省教育匯誌」の欄を立てて、各地の女学校のニュースを熱心に報道する『東方雑誌』でさえ、ほど近い隣の省にある貞文女学校の動静については、意外にも取りこぼしていた。何と「本紙の十大特色」の第一条に「民族主義の唱導者たること」<sup>(7)</sup>を標榜した『警鐘日報』が、ほんのわずかな手がかりをドラマチックに残していたのである。

『警鐘日報』は大いに「排満革命」を鼓吹し、それを第一義としたか

ら、熱心に女子教育を提唱したとはいえ、それは「民族の大義」に従属させられていた。ちょうど1904年、布政使の位にあった貴州候補道、故羅應旒の妻、皮氏がわざわざ四川から上京して、二度にわたって学務処に上申書を出し、女子教育振興の代理上奏を乞うとともに、留学生派遣を乞う上奏文案を提出した時のようにである。『警鐘日報』は二篇の上奏文案を全文掲載したが、出身が満族であるため、本文の前につけた「本社附記」の中で、わざわざ読者のために「民族主義」の色眼鏡を用意した。「東胡の野蛮人たち（満人）はわずか五百万人なのに優れた国を占拠し、その土を踏みその作物を食べては、嫌というほど腹一杯になっていて、男も女も学問の何たるかを知る者もない。そこに豁然として光明あり、丘の上に鳳凰が現れた。この上奏文案は、我ら漢人をして読ませても、どれほど心魂を驚かすことであろう。急ぎこれを載せ、もって二億の女性同胞に勧める」<sup>(8)</sup> この立場に立てば、満人による女学校創立の報道も、自然と民族主義的な語りの枠に組み入れられることになる。

この新聞は1904年の秋から冬にかけて、二つの注目に値する消息を載せている。10月22日の「憤りから始めた女学校」の記述はかなり簡単である。「旗人の某氏の娘は、以前に杭州の女学校を志望した。学校側は旗人であることを知ると、女性を集め、費用を調達して、自ら運営するよう言った。建物や器具は聞くところでは既にすっかりととのい、今月中には開校するはこびであるという。ただ、教員および通年の経費にはっきりした当てがないため、将来は恐らく絵に描いた餅となろう」。半月後の11月8日、また「旗人女性も自民族のために学校を興す！」という一段があり、事実としては前述したところと大差ないが、さらに詳細になっている。

旗人籍の某女士は、以前に東平巷女学校を志望したが、この学校は、自分たちと同民族でないという理由から、拒否して受け入れなかった。この女性は帰ってから発憤し、力を尽くして同族である旗人を

動かし、千金を調達し、いまや建物を某所で賃借して、近日中に開校する。管理規則もかなり秩序だっているほか、聞くところでは、某旗人の夫人が通年の経費について援助を承諾し、途中で学校休止ということにならないようにしているという。

記事は旗人女性と学校の名前を挙げていないが、さきに引いた『申報』の文章によれば、惠興が創立した学校は「九月十六日開校」、これは西暦に換算すれば10月24日であり、『警鐘日報』に掲載された内容とぴったり符合する。「憤りから始めた女学校」が報道された時、この学校はまだ準備中であって、そのため「今月中に開校することになった」と言っていたのである。後のニュースは、既に開校した時点で報道されているにもかかわらず、上海と杭州の間が離れているために、「近日中に開校」という間の抜けた報道になっている。そのほか、現実的な情況から判断するに、1904年、清の朝廷はまだ「女学堂規程」を公布施行しておらず、各地の民間の女学校は非常に珍しいものであった。人口の決して多いとは言えない杭州駐在の旗人たちが、一つ女学校を擁するだけで既に十分先進的だということに、二つが並び立つという局面など全くありえない。従って、二つの消息の主人公は惠興でしかありえず、発憤から設立したという女学校も、貞文女学校でしかありえない。

以上述べたようないきさつや、隠された事情が明らかになってみると、惠興が学校運営にあたって、実現に向け生命を賭して闘う決心を、なぜ是非ともせざるをえなかったのかが分かる。あの剛直で烈しい義侠の気概は、もともと漢人による排満の刺激を受けて出てきたものだったのである。再び惠興が学生に残した遺書を精読してみると、その行間に含まれている言外の意を深く理解することができよう。

学生諸君。創始者となる愚をあえてする、それは決して容易なことではありません。自らの無力と無能を知ればこそ、当初は有能な人々、

たとえば三夫人、鳳老夫人、柏・哲の二人の若夫人に声をかけて、みなさんの熱意によってこの義務をはたそうと思っていました。予想外だったのは、これらの人々が、皆私のいらぬ手出しを快く思わなかったことです。ああ、私は決していらぬ手出しをしているわけではありません、実際現在の時勢こそは、まさしく変法改良の時なのです。みなさん、漢人は教育事業を興し、あと数年たてば、もはや今とは違っていることでしょう。信じられないというのでしたら考えてみて下さい、五、六年前がどうであったか、ここ二、三年はどうであるのか。私は今、死をもって、みなさんのために通年の経費を求め、ずっと共に学校へ通えるようにしましょう。……あなたがたは私のために泣く必要はありません、ただひとつだけ聞いて欲しいのは、今後よく先生に仕え、先生の教えを聞くということです。きっと自分のためになるはずですから。外の人とはりあうようにし、同じ仲間の人と争って外の人に笑われないようにしなさい。言いたいことはたくさんありますし、気持ちにもつらいものがありますが、とりあえずここまでと致します。十一月二十三日。(9)

その遺書に示されている憂慮は、まさしく遼陽の曾某と同じものである。惠興も、「変法改良」が時代の潮流となっており、満族がもし変革を望まなければ、絶対に未来はないことを悟っていた。この民族的な焦燥感とは、「漢人が教育事業を興し」、知識が日々開け、人民のエネルギーが日々たかまってくることとの対比の中にあってさらに強められた。「あと数年たてば、もはや今とは違っていることでしょう」という婉曲な表現は、曾氏の「今日の我が種族の精神の無気力さから占うなら、三十年後には必ず他民族の奴隷となっているだろうと断言しておきたい」という警告を借りてその意味を説明しても、決して不適切ではない。従って、惠興の言う「外の人」は曾氏の「他民族」と同義であり、「漢人」を指すのであって、西洋人のことではない、これは「同じ仲間の人」(同国人で

はない) と対比することで、その内容がいつそう明確に定義される。遺書に即して言えば、かりに惠興の死を、満人の利己主義、内輪もめ、団結意識の欠如への憤慨によるものとみなしたとしても、言い過ぎではないのである。

のみならず、惠興の死後、女学校を引き継いだ貴林の発言でも、この解釈を証明することができる。1907年、貴林は招請を受けて北京で演説した時、惠興の死についてこのように述べた。「惠氏の死には原因が三つある。一、寄付された資金の全部は受け取れなかったこと、二、同志や同僚に避けられたこと、三、内部の嘲笑・外界の誹謗、である」。同時に、このことを「私はこれまで口にせなかつた」と言った<sup>(10)</sup>。「外界の誹謗」が、漢人による誹謗・排斥に関連するものかもしれないのをおけば、三つある死の原因の全てが、旗人集団の冷淡さと関係する。貴林が「口にせなかつた」のも、同族の人々による打撃こそが、惠興を死に追いやった主要因であったからである。

### 江南の文人は河北の役者に及ばず

なかなか興味深いのは、惠興の死後、学界・ジャーナリズムの反応が南北で異なっていたことである。『申報』は惠興の自殺後九日目に迅速な報道を行い、しかもそれはかなり詳細確実なものであったが、それ以降は長い沈黙が続いた。三ヶ月経とうとする頃、同紙はついに一件の首都からの消息を掲載し、北京各界の惠興の死に対する反応を述べたが、その名前を「蕙馨」と誤っていた<sup>(11)</sup>。やはり上海で出ている『東方雜誌』もこの誤りを踏襲し、惠興の自殺に関する特集記事さえも『蕙馨女士殉学記』と銘打たれていた。惠興の死からすでに半年が過ぎた時期のことである。この二つの新聞・雑誌は、江南のジャーナリズムでトップの座を占めるにも関わらず、惠興に関する記事が極めて少ないのみならず、基本的な事実にさえも間違いがあることから、南方の有力者や教育



界の、彼女の死に対する冷淡さを伺い知ることができる。

これと鮮明な対照をなすのが、満清政権の統治の中心にあった北京、及びその周辺地区である。惠興の死後、ニュースを知った『北京女報』編集長張筠郷は、直ちに陶然亭で彼女のために会を開いて追悼し<sup>(12)</sup>、すぐ続いて2月2日に、北京の淑範女学校で参加者が四、五百人に達する盛大かつ厳かな追悼大会をもひらいた。『順天時報』記者の言い方によると、「相前後して会に参加した者は、本女学校の学生、各女学堂の学生、女性来賓以外に、あらゆる男子学堂の学生、学堂の教員、新聞記者、一切の維新の志士までに及び、会の事を知った者は、遠近を問わず、本人が参加した」<sup>(13)</sup>。ここからも、この時の集会が北京の開明派知識層の大集合であったことが伺われよう。

惠興の一生の事績も、すぐに各新聞の関心の的になった。『順天時報』1906年2月8日には、当社の白話記者楊廷書（志伊）講述による『補記杭州貞文女学校校長惠興女傑歴史』が掲載され、惠興を称揚して「中国六千年来の女性界で第一の偉人」とした。『大公報』は先ず3月14日に浙江の武備学堂の総長三多の「惠興女傑が教育のために身を殉じた事」を發表し、7月19日に再び満族の著名な文人で内閣中書金梁の「代奏して惠興女士の顕彰されんことを請うための上奏文案」を掲載した。伝記作者らは、一人の例外もなく、全員が最高の賛美の言葉を惠興に捧げた。北京・天津の各紙が、白話、古文、乃至は駢体文で繰り返し宣伝したため、惠興の義侠的行為はついに北方の人々の広く知るところとなった。

ジャーナリズムと学界が対応する動きを見せただけではない。大衆を感動させ、学校助成の寄付金を得るためには、戯曲界が現実により重要な役割を演じた。1906年3月13日の『大公報』は既に次のように予告した。「都下の演劇界代表は浙江杭州の惠興女士の問題によって大いに感情を揺さぶられ、官府に申告し、三月五日、八日、十二日の計三日の間、湖広会館にて劇を演じ、劇の収益金は、全額杭州貞文女学校に寄付し、経営費に充てることとした」。記者は俳優らに賛嘆を禁じ得ず、「これほ

どまでに教育界への熱意をもつなら、士大夫の先導役にも値するのではないか」とした<sup>(14)</sup>。中でも、北京の玉成班の班主で、京劇の名優田際雲（芸名“想九霄”）の態度が最も抜きこんでいたという。彼は『北京女報』の実質上の責任者であり主筆である張毓書（展雲）と共に「婦女匡学会」を發起しただけでなく、惠興の事跡を直接舞台に乗せた。上に述べた三日間の上演活動は、つまり婦女匡学会の第一回目の公式活動であった。1906年4月1日、2日には、彼が主役を務めた『惠興女士伝』の初回が福寿堂で開演され、各回のはじめには演説者が人々に演説をした。以後、この劇は広徳楼に場所を移して上演された。5月26日の開演の前にも、三人の志士の講演が用意されたが、その内張展雲の演説の題目は、「惠興女士全伝」<sup>(15)</sup>であった。

演劇に演説がつけ加えられるこのような方式は、煽動性が強いいため、当時、観衆を感動させるのに頗る効力を発揮した。5月27日の劇場では「突然南楼の下で泣き声が起るのを聞」いたり、「号泣が止まず、警備員が聞きつけ、近寄ってなだめると、やっと泣きや」んだりする一幕もあった。そして「詳しく訳を尋ねると、実は観劇によって感情を触発されたため」であったという。これを称して、「北京の劇場の二百余年の中で、これは感動の第一声である」と論ずる者もあった<sup>(16)</sup>。舞台は歓迎を受け、反響も強烈であったので、天津の天仙茶園の主人趙広順までもがわざわざ来京し、「『惠興女士』の当初の出演者全員が天津に来て演技するように、田際雲と契約し」、「併せて知識層の諸々の人々が来場して観劇するように招いた」のであった。同劇は、天津でも8月28日から29日まで二日続けて上演され、やはり大成功を取めた<sup>(17)</sup>。

広徳楼でのこの劇の上演にあわせて、1906年5月27日の『順天時報』は「『惠興女士伝』の文明新劇の再演を観よ」といった文章を再度発表し、上演に勢いをそえた。この後、遠く瀋陽の『盛京時報』は、戯曲の改良を提唱する文を載せたが、そこでも田際雲脚本・演出の新劇が手本とされ、「すべての劇団主宰者は有識者を招聘し、古今の事跡の中から

人心に有益で民智を開くに足るものを選び、新しい脚本を作り、北京の『惠興女士』の類のようにするべきである。娯楽の手段を借りて愚蒙を教化し、学堂の欠陥を補えば、世道人心に対して裨益するところがないはずがない。」とした(18)。世論の一斉の喝采の声の中で、田際雲もさらに勢いづいて、惠興の後任の貴林が来京した際の1907年5月8日に、再び広徳楼で『惠興女士伝』を通して演じた。上演が終わると、貴林は講演をしたが、その主な内容は、同校の現在の経営状況の報告に併せ、北京各界の心からなる声援と熱心な財政支援とに心から感謝するものだった。そこに列挙された数字からはっきりと分かるのは、婦女匡学会の献金が実はその最大のものであり、総計純銀二千五百余両、換算すれば銀貨三千六百余元もあったことである。もしそれに北京の『中華報』主筆の杭慎修(辛齋)らが代理で受け取った九百五元、及び金梁(錫侯)が代理で受け取った少額の献金を加えれば、北京からの寄付金は、同校が彼の地で公私各方面から得た金額の総計一千七百余元を遥かに凌駕する(19)。これはある意味では、同校が生き残っていくための堅固な保証が北京からの経済的援助によって得られたということであり、田際雲は疑いなくその第一の功労者である。

ここで、『大公報』記者のことばを一つ引用せねばなるまい。惠興の死の意味を追求し、北京演劇界の義侠を顕彰する時、筆者は立て続けに「嗚呼」の語を用いて、心中の鬱積した感慨を表現している。北京の俳優らが、「女傑の殉身を憐れみ、知識層の援助の乏しさに憤慨し、大いに感情を動かされて責務を担う」とされたのとは対照的に、江南の人々への感慨は、以下のものであった。「嗚呼！江浙は財貨に恵まれた地であるのに、ちょっとした女学校さえ設立することができず、その結果惠興女傑は憤懣憂愁にかられ、生命を犠牲にして身を教育に殉じ、人々の注意を喚起し、知らせを聞いて立ち上がるものが続くことを願うに至った」。そこから次のような非難をつきつける。「長江流域の士大夫は黄河流域の役者にかなわないのであろうか?」。この問題の提示はとても興

味深いものであったが、回答のほうは、必ずしも面白いものではなく、江南紳士・知識層の惠興に対する一般的な冷淡さの理由を「田舎者で、見聞は固陋、意識は狭隘」<sup>(20)</sup> であることに帰しているのは、どうみても説明になっていない。杭州の、その他数校の民間女学校の健在がそれを証明するのである。あるいは英敏之の満族としての背景が、問題の背後に深く隠された満漢の矛盾を、彼に正視しようとさせなかったのかも知れない。

しかし、惠興の死が北方と南方とで生んだ反響の顕著なコントラストは、入関後の、清兵の江南征服時の残酷な殺戮が、漢人の心理に暗影を留め、ついに消え去らなかつたことを確実に示している。かくて、江南は自ずと晩清中国民族主義思想の根拠地となったのである。貞文女学校が北京で得た共鳴についても、若干の民族的要素がないではなかつた。

目下分かっている、金額の最も大きい二口の私的献金は、全て旗人の出資に依るものである。当時盛京將軍であった趙爾巽は、漢軍の正藍旗に所属していたが、彼の夫人は婦女匡学会に二百両の献金を承諾した<sup>(21)</sup>。出資額最多の者としては、満洲貴族の女性、慧仙が挙げられる。慧仙は母方の姓を額者特氏といい、彼女と夫の承厚には、元々共同で学堂を開こうという志があつたが、あいにく承厚が1905年冬に病死したのだった。「額者特氏は学堂を興すための支援をする者がいないのを深く悲しみ、その嘆きぶりは大変なものだった。そのとき丁度、杭州の惠興女傑が、女学校の設立に資金が不足して、精神的においこまれて自殺し、死を以て諫めることとなつた、という話を耳にした。額者特氏はこの知らせを聞いて、益々感情が触発され、哀しみが病気を招き、病状は日増しに重くなっていった。自ら病勢の快復し難きを知り、家の者に、所有する財産を全て売却し、諸学堂の経費に充てるよう遺言した」。その中には、「杭州惠興女傑創設の貞文女学堂へ寄付した銀五百両」があつたのである<sup>(22)</sup>。この一くだりの叙述からも、「同類相哀れむ」きもちがほの見えるであろう。

勿論、寄付をおこなった出資者の大多数には、満漢にまつわる先入観はなかったものであり、ここでは、惠興の事跡が北京でより容易に感動を引き起こす結果を招いた社会的要因、について説明しようとしているに過ぎない。そこにある民族間のわだかまりについて誰も意識しなかったわけではないが、ただ、北方の世論は、学堂設立への出資を矛盾解決の手段として提唱しようと、より強く望んだのである。『順天時報』は淑範女学校での追悼会の後の2月10日に、再び論説「知識層、ジャーナリズムが会を開いて惠興女傑を追悼し、満漢の対立意識を融和させる力となっている点について論ず」を掲載した。文章は先ず「昨今の中国社会の第一の大問題は、満漢の隔てである」ことをみとめ、しかし筆者が「もっとも賛成し、最も共感を表したい趣旨」は、「満漢の対立意識を融和させられ、満漢の間の先入観を解きほぐせ、満漢の間の障壁を取り除け、満漢の社会集団を互いに結び合わせるができる」ということだった。彼の見方では、惠興女士のために追悼会を開けば、次のような素晴らしい効用があるという。

惠興女傑のいることを知り、満漢の区別を意識しない。惠興女傑を争い拌み、満漢の区別などと言ってられない。惠興女傑の、学校を興す為の死を追悼すれば、鬱勃として社会集団を連合させようとの思想が芽生える。惠興女傑の、愛国のための死を追悼すれば、炎の如く種族保存の熱意がわき起こる。目的は団結にあり、満漢は大きな集団であるのだから、どうして満と漢とを殊更区別する必要がある？目的は種族保存にあり、満漢は同種であるのだから、どうして満と漢とを殊更区別する必要がある？集団がより大きくなれば、勢いも自ずと増す。志士らはまさに東亜の大集団を統合しようとしているのに、どうして満と漢とを殊更区別する必要がある？種族がより強くなれば、威力も自ずと大きくなる。志士らは全アジアの同種を保存しようとしているのに、どうして満と漢とを殊更区

別する必要がある？つまり、以上で述べたように、知識層・ジャーナリズムが、会を開いて惠興女傑を追悼すれば、満漢の対立意識を融和させるのに、実に大きな力となるのである。

筆者が惠興を記念することで満漢の關係の潤滑油としようとした願望は全く当て外れとなった訳ではなかったが、ただしその効果にはやはり限界があった。

### 女傑死して、学校興る

満漢の別を融和させるために、惠興の死が摩訶不思議な効力を發揮するということはなかったが、中国女子教育の發展の全体的過程から捉えた場合、この一事件はなお重要な意義を有していた。

先ず、惠興自らの手で創立された杭州貞文女学校は、確かにこれ以後起死回生したのである。彼女の死の翌年の3月（およそ陽暦の4月に相当）、同校は再び開校し、更に「貞文の名を改めて、惠興女学堂とし、忘れないための記念とした」。貴林が皆の推薦により総主任に任命され、その母の文安女士が校長に任ぜられた。1907年5月には、学校は既に教員六人、学生六十人を抱え、科目は十に分かれ、修身、經学、歴史、地理、国文（習字を兼ねる）、算数、手芸、刺繡、唱歌及び体操を含み、態勢はかなり整備され、洋式二階建てに大きな部屋が五室、平屋に部屋が七室という校舎を建設しつつあった<sup>(23)</sup>。三多の「惠興女傑が学堂のために身を殉じた事を記す」の結末に以下のように言う。「嗚呼、学校はできたのか？できたのである。学校ができて、女傑は死んだ。嗚呼！女傑は死んだのであろうか？死んだのである。女傑が死んで学校が興った。学校が興ったことで、女傑は死んでも尚生きている」。これは確かな評価であるといえよう。

1904年から北京で見られはじめた女子教育の萌芽は、貞文女学校のた

めに鳴り物入りで大々的に寄付金を募り、劇を上演し、惠興の事績を宣伝したことで、次第に社会各層の理解と同情を得、1906年に至ると、ひきつづいて女学校設立の動きの高潮期がもたらされた。この一年の『大公報』を調べてみると、北京での新たな女学校の設立をめぐる動向の報道は続々と現れ、記者が以下のような感想を抱くまでに至っている。「惠興女士が死んでから、北京の女子教育は次第に発達した。例えば江亢虎の設けた女学伝習所や、大公主の訳芸女学堂、近くは婦女匡学会があり、役者歌妓であっても、熱い誠意を見せている。気風の開けていく様は、ますます盛んになっており、我々が中国の前途のために、祝わずにはいられない」(24)。この二つの学校の創設が提案されたのは、おそらく惠興の自殺の知らせが届く前であったとはいえ、この二校及びその後企画された女学校が、すべてこれら一連の宣伝の勢いを借りて迅速に表舞台に立ち、思い通りにことを運べたことは疑いようがない。

ここで「千呼万喚 始めて出で来たる」『学部女学堂章程』が1907年3月8日に公布されたことを考えてみると、惠興の殉死事件の発生も、女子教育の合法化を勝ち取るために、追い風を生む作用があったこと、それが首都で引き起こした巨大な反響は、理の当然として、清朝にできるだけ早く女子教育を承認させるための直接の推進力となったことがわかる。1906年6月6日、内務府は北京の各劇団の名優を招集し、「頤和園にて謹んで『女子愛国』及び『惠興女士』の新劇を上演した」。『惠興女士伝』が宮廷での上演のために選ばれたこと自体、惠興の学校設立という経歴が、皇宮の上層部の注意を引いたことを証明している。上演の現場における効果については記載がないものの、「謹んで演じられ」(25)たことが人々に影響を与えて、感動を誘ったことは言うまでもないだろう。ここから普及し推し進められた女子教育の思想、及び民間による学校運営の激増という既成事実が、政府に女子教育の規制をゆるめるよう迫ったのである。いわば、「女学校の気風が大いに広まり、各地に遍く設けられたので、教育部は章程を制定し、遵守させた」(26)のであり、

その間の因果関係は非常にはっきりしている。

本論が、惠興が女学校を創設し、身をもって教育に殉じた行為のなかに見られる民族意識を特に強調するとしても、それによって彼女の教育振興の意義を貶めるつもりは全くない。惠興は女子教育事業を創設した先駆者の一人であり、もちろん教育史上で高い評価を受けてしかるべきである。彼女自らの手で設立された女学校はずっと存在し（五十年代以降、名称を改めて杭州十一中とし、2000年5月にまた「惠興中学」と改称）、杭州にもそのため惠興路という地名が残されている。これらはすべて、彼女が切実な気持ちから学校を振興した志への最も良い記念である。筆者はただ、これまで見落とされてきた視角から、惠興の死の内因と心理状態に対して、より事実に接近した解説をおこないたいのであり、それと併せて、晩清の満漢の矛盾の中における、満族の命運を浮き彫りにしたいのである。

2000年5月21日、東京弥生の寓居にて

---

#### 注

- (1) 共和復漢生（疑うらくは劉師培か）「論中国民族主義」、【警鐘日報】、1904年12月8、10日。
- (2) 【京報】、1902年2月1日。
- (3) 「不融満漢何以策中国」、【盛京時報】、1907年3月7日。
- (4) 「北京函述」、【警鐘日報】、1904年5月30日。
- (5) 「慷慨自尽」、【盛京時報】、1906年12月28日。誤植の字は改めた。以下も同じ。以下注記を省く。
- (6) 「惠馨女士殉学記」、【東方雑誌】3年5期、1906年6月。
- (7) 「本報十大特色」、【警鐘日報】広告、1904年11月14日掲載。
- (8) 「満婦奏興女学摺稿」、【警鐘日報】、1904年11月31日。
- (9) 「惠興女士為女学犠牲」、【申報】、1906年12月30日。【惠興女中】7期(1935年6月)所収の、同校に現存した石刻碑文「杭州貞文女学校校長惠興



女士絶命遺衆学生書」とあわせて校正。

- (10) (19) 「三月二十六日惠興女学校総辦貴林在広徳楼戯館之演説」、【北京女報】、1907年5月11日。
- (11) 「戲儷擬助女学堂經費」、【申報】、1906年3月19日。
- (12) 1906年2月4日【大公報】に「女追悼会」の記事がある。「先日、女性新聞社の張太夫人が陶然亭で杭州の女士のために追悼会を開いた。」別に【順天時報】1906年2月8日所刊の「補記杭州貞文女学校校長惠興女傑歴史」に依れば、当会は淑範女学校の追悼会に一月先んじていたという。
- (13) 「記北京淑範女学校為惠興女傑举行追悼会礼式」、原掲載紙は1906年2月6日【順天時報】。ここでは李又寧、張玉法主編『近代中国女権運動史料』上冊601頁、(台北)伝記文学社、1975年、より引用。【順天時報】からの引用は全て同書に依るが、以下注記を省く。
- (14) 「劇資興学」、【大公報】、1906年3月13日。
- (15) 「記婦女匡学会」、【演説創拳】、【大公報】、1906年3月24日、5月30日所載。
- (16) 「文明戯劇之感動力」、【大公報】、1906年6月4日。
- (17) 「新戯来津」、「名優愛国」、【大公報】、1906年8月27日、9月13日。
- (18) 【順天時報】の文は未見。ここでは李孝悌『清末の下層社会啓蒙運動1901-1911』(台北、中央研究院近代史研究所、1992年)に拠る。「論演劇急宜改良」、【盛京時報】、1907年5月4日。
- (20) 「記惠興女傑為学殉身事」記者識語、【大公報】、1906年3月14日。
- (21) 「惠興女学捐款之踴躍」、【大公報】、1906年5月11日。
- (22) 「請看女傑布魯特額者特氏捐助学款二万五千七百兩」、【順天時報】、1907年1月19日。
- (23) 教育部「違旨議奏惠興女士捐軀殉学請旌摺」(題目はかりに定められたもの)、【惠興女中】7期、1935年6月。別に「三月二十六日惠興女学校総辦貴林在広徳楼戯館之演説」及び「本校大事記」(【惠興女中】2期、1934年12月)。
- (24) 「女学發達」、【大公報】、1906年4月3日。実際は、訳芸女学堂の創始者は謝祖沅。
- (25) 「内廷演劇」、【大公報】、1906年6月11日。
- (26) 「女学亦訂章程」、【大公報】1906年5月28日。

## 伝統的書院の近代的転換

—無錫国専を中心に—

陳 平原

(濱田麻矢 訳)

晩清の学制改革の大きなうねりの中、朝廷・民間の双方において、「学堂を開き、人材を育む」ことをめぐって、短期間のうちに共通認識が形成される。両者の違いは、長い歴史をもつ書院をどう扱うかということにあった。「艱難を極める時局にあつては、すぐに人材が必要である」。殖産興業に直接貢献できるはずもない書院は、その教育方針やカリキュラムを改革しないわけにはいかなかった。かくて、三つのかなり異なった選択の方向が出てきたのである。一、書院の体制を改め、洋学の課目を増やす（胡聘之など）。二、書院はそのままにして手をつけず、実学を講じる新式の書院もしくは学堂を新たに創設する（廖寿豊など）。三、皇帝に詔勅を發布するよう請い、「現在ある公立・私立の書院・義学・社学・学塾を、みな中西兼学の学校に改める（康有為など）。書院を廃止することで、人的あるいは、経済的な力を集中させ、新しい教育を発展させやすくする、この「教育を興す最速の法」は鄭観応によって最初に提議されたのち、胡燏棻、李端棻、康有為らの再三の奏請を経て、ついに最高統治者の勅諭という形をとって、全国に広められた。その間ゆりもどしはあったものの、秋風が日々ふきつれば、大樹の葉が落ちるのはまぬかれようがなかったのである。(1)

清末から民国初期の教育改革者たちは、茫漠たる「夏・殷・周三代の教育」をめぐってさまざまな議論をかわすことはあっても、目の前にある書院の利害得失についてはふれようとはしなかった。そこにはどうしようもない苦衷があったはずである。たとえば、「新しい靴を履いて、

もとどおりの道を歩き」たくない、さらには「一見縁を切ったようで、実はつながっている」かのように古い体制と決別できない恐れ、など。しかしそうなってしまうと、伝統中国の教育精神は遥かな高みに置き去りにされ、今世紀初期の激情と想像力に溢れる制度改革に全くかかわることができなくなってしまったのである。新しい学制が完全に確立され、書院が基本的には歴史の舞台から退いたのちになって、教育者たちはふとわれに返り、書院がひっそりと退場していったことを心の底から惜しんだのであった。たとえば、新文化運動の提唱者として名を轟かせた胡適は深い感慨を洩らしている。「書院を廃したことは、まことにわが中国の一大不幸であった。一千年来の、学ぶ者自身による研究の精神は、今日もはや復活しえないであろう(2)」。

「この寂しさは過ぎ去った後の追憶によるものだろうか。いや、あの当時既に茫としていたのだ(此の情 追憶を成すを待つ可けんや、只だ是れ 当時 已に惘然)」[晩唐の詩人、李商隱の詩【錦瑟】の句]。「歴史を鏡とする」ことに長けた中国の学者たちは、日々に遠く薄れゆく書院を追憶すると同時に、「偏りを補正し、弊害を是正しよう」とし始めた。かくて、二十世紀の中国高等教育にとって、さほど目に立つわけではないにせよ完全に無視するわけにもいかない、ひと連なりの「風景」がもたらされたのである。それは、あるいは書院の精神を借りて現代の大学を改革しようとするものであり(蔡元培、胡適)、あるいは既に失われてしまった書院を復興しようとするものであった(章太炎、馬一浮)(3)。その中で、伝統的な書院に強い共感を持ちつつも、またなお世界の大きな潮流にも乗り遅れることなく、近代的教育体制とも接点を有していた例としては、唐文治(字は穎侯、号は蔚芝、別号は茹経、1865-1954)が創立した無錫国専をあげるべきだろう。

この「書院式の学校」(4)は、1920年に創設され、初めは無錫国学専修館といったが、1927年に無錫国学専門学院と改名した。精勵刻苦すること十年、1928年ついに審査を通過して設置が批准され、1930年には教育

部の指示によって私立無錫国学専修学校と名をかえた。抗戦中はきわめて困難な状況のもとにおかれながら、無錫国専は桂林・上海の両地でそれぞれ異なる形態をとって存続していた。1946年初春に無錫へ復帰、1950年に経費のゆきづまりから合併させられて設置を取り消された。三十年のあいだ、無錫国専で学んだことのある同窓生はおよそ千七百から八百人、その中には中国文献学、中国歴史の研究において傑出した人材も少なくない。たとえば初期の学生であった王蓮常・唐蘭・吳其昌・蔣天枢・錢仲聯・魏建猷、後期の学生であった馬茂元・周振甫・馮其庸・湯志鈞・朱星・王紹曾など。さらに重要なのは、この学校のカリキュラムと講義形態が、一般の大学の国文学科や歴史学科と異なったものであったことである。その設立準備と運営は、さらにドラマチックであった。そしてその背後には、近代化の過程における伝統文化及び伝統的教育精神の存続及び転換も関わってきて、正面からとりあげるに値するものである。

### 一 「民の命を救う」から「人の心を正す」へ

民国期の大学学長とは、一言一言が大変重い意味を持ち、大学全体の風格と方向性を決定づける存在であった。たとえば国立大学では蔡元培や梅貽琦、私立大学では張伯苓、ミッション系大学ではスチュアート(司徒雷登)など。しかしこれらいずれの学長も、自らの主宰する学校との親密度という点では、無錫国専における唐文治の存在感には及ばなかった。唐校長こそは無錫国専の魂であったといっても、少しも言い過ぎではあるまい。設置計画や学校創立にとどまらず、日常の管理から授業にいたるまで、唐氏は、目が失明状態に近かったにもかかわらず、ほとんどあらゆることを自らの手によってやりとげようとしたのである。無錫国専の一挙手一投足は、みな唐文治という個人の色合いをはっきりと帯びたものであったと言っていいだろう。もちろん、学校の規模が小さい

(最盛期でも、学生数は三百人しかいなかった)のみならず、私立であるがゆえに、校長には「鶴の一声」で決定する権利があったからだ。しかしもっと重要なのは、伝統的な書院の山長と近代的学校の学長を兼ねるというこうした状態にこそ、まさに唐文治の自己同定があったことである。だから、唐氏自身の社会的経歴、政治的傾向、文化的理念及び学術的追求がいかなるものであったかを考慮に入れてこそ、この独特の風格をもった学校を解説することが初めて可能になるのである。

最初におつかる問題は、名高い交通部上海工業学校(1896年に盛宣懷の上奏によって創られた南洋公学であり、1921年に改名のうえ交通大学となった)の校長が、なぜ現職を辞し、無錫に赴いて小さな国学専修館を始めたのかということ、である。この点について、従来ほぼ唐文治本人の自述に沿って考えられてきた。眼疾が日に日に悪化してきたために職を去り、理念が近かったために学校を始めた、と。しかしここにくつつかの小さな問題があり、後日の無錫国専の発展の方向と関わってくるので、詳しく分析してみなければならない。

『茹経先生自訂年譜』によると、「庚申(1920年)五十六歳」の項に、交通部と学校の同僚による再三の慰留をも顧みず、十月三日に「私は、そこで辞職し、無錫に戻ることを決意した」とある一方、同年十二月になって、ようやく施肇基の招聘に応じて無錫国学専修館を創立している。つまり、辞職と専修館開設、ふたつの間に必然的なつながりはない。ただ、それより半年前、唐氏は既に私立無錫中学の校長への着任に同意し、学校の諸規定を作成している<sup>(5)</sup>。その八年前、江蘇太倉を本籍とする唐文治は、無錫に土地を買って家を建て、父を始めとする一家の本拠地を移している。そうして考えれば、五十六歳の唐文治が無錫で隠遁生活に入ったのは、決して一時の血気にはやったためでないこと、たやすく見て取れる。つとに無錫を安住の地としていたことをおさえてこそ、講学の理念の発表にあたって「地方の自治の人材を養成する」という点に重きをおいたことも了解されよう。そしてまた「ただ羅忠節(羅澤南)、

曾文正（曾国藩）、胡文忠（胡林翼）のような人物がここから出で、いつか我が国を救い、我が国民を救わんことを切望するばかりだ。これこそ私の平生よりの願いである<sup>(6)</sup>」というくだりからは、英傑が農村から現れるという伝統的イメージの外に、清末から民国初期における変革の新しい思考回路——権力のありかを末端へと移し、地域社会が自ら治める——がはっきりと現われている。

これは、易経に精通し、現実に対する洞察力をそなえていた唐文治の一生の活動の軌跡——都で官吏となり（1892-1907）、上海で学校を運営し（1907-1920）、無錫で道を講じる（1920-1950）<sup>(7)</sup>——とちょうど対応している。唐氏にとって本当の「節目」となったのは、大清王朝の解体ではなく、自らの文化的基盤であった。抗日戦争中においても民族的節義を全うし、対日協力政権下で戦につくのを拒んだこと、これは理学の徒にとってみればもちろん予想できたことである。かつて商部左侍郎を、のちにまた農工商部尚書代理をつとめた唐文治が、辛亥革命後の遺老とならなかつたばかりか、肝心かなめの時には伍廷芳らと連名で、退位するよう清の皇帝あての電報を送っている。汚れた都を早々に離れ、遠い上海で学校を興すにあたっては、明らかにこの電報がはずみとなっている。

1907年に遠く上海へと赴いた理由として、自訂年譜には「父も高齢となり、故郷を思う気持ちが日増しに強くなった」とあるが、それだけではあるまい。そこにあったのは、やはり官界への失望であったろう。ずっと彼を助けてきた農工商部尚書載振が弾劾されて辞職したことで、唐の前途は見通しがたたないものになっていた。しかし、同じく政治を捨てて教育につくといっても、上海の実業学堂を選んで、北京の実業学堂や北京の貴族学校を選ばなかったところに、唐文治の見識がはっきりと示されている。四年後、唐は上海高等実業学堂を南洋大学に改組するため上京しているが、年譜には「北京の気質の腐敗は極まっている。何日か滞在したら即刻上海に帰ろう<sup>(8)</sup>」と書き記している。十数年都で官

吏をつとめていたのだから、役人稼業に何の未練もなかったとは言えないだろう——自訂年譜には皇太后に召されて質問を承った云々という記述が再三にわたって出現するところからも、その一端がうかがえる。陳衍は、唐文治を「学問・文章はどちらも偉いお役人さまの臭いがありました(9)」と評したが、それはでたらめではない。しかしこのかなめの時期に機を見て決断し、なすべきことのない都と官界を離れ、遠く上海に出た唐文治は、晩清におけるもう一つの重要な事業、「教育救国」に乗り出したのであった。

着任してまもなく、唐文治は意見書を提出し、規定を作り、理念を定めた。経費の増額を要求し、専科の人数を拡充することを要求する以外に、「厳しく規定を定め、道徳によって模範を示し、規律によって心身をととのえれば、教授は管理に着手することができ、学生は志をもって前進でき、多種多様な応用力をそなえた人材を育てられることだろう」と強調している。「実業学堂」である以上、もちろん「大要は専門の人材を生み出すこと、特に学問を実用にかし、全国の実業を振興させることを主眼とする」はずだ。しかし監督（校長）であった唐文治には、応用力をそなえた人材を養成し、学者の気風を刷新させたいという願望をも持っていた。そこで『規定と理念を改訂することを諮って呈する』には、忘れず「中国文を特に重視し、国粹を保つ」と付け足すのを忘れなかったのである(10)。これは、あってもなくてもかわりがないような役所風の文章ではない。実業の重視と国粹の保存をどちらも大切にしていこうというのは、唐氏が一生涯奮闘した目標でもあり、普通の洋務派の官僚とも、理学家たる優れた大臣とも異なるところであった。

載振親王に随行して英仏米日の諸国を二度にわたって歴訪し、さらに外務部と商部で職についていたのだから、唐文治は西洋各国の政治、経済、文化についておよその理解をもっていたし、「実業救国」と「教育救国」の二者を交叉させることの重要性についてももちろんわかっていた。上海実業学堂の長となったのちは、「学堂は科挙とは異なり、実を

尊ぶことを理念として、みなに実学を重んじさせるのである」と強調している。まさにこのような「実を尚ぶ」建学の理念に上海の特殊な地位が加わって、学校のレベルは急速に向上し、国外の教育界でも高い評価を得て、卒業生がそのままアメリカの大学の大学院に入って研究を深めることもできた。唐氏もまんざらでもなさそうに、「ひそかに思うに、中国東南の各省には大学というべきものはなかったが、ここにおいて基礎を固めたのだ」と称している(11)。

東南各省の大学の中でも傑出していた上海交通大学は、1930年に第三十回卒業式を行い、特に以前在任した学長を招いて訓辞を請うた。唐文治は、学校を始めた際、「わたくしの大きな願いとして、実業を盛んにしたいと考えておりました」とまず語った後、ただちに話の矛先を転じ、孔子・孟子のことはあまた引用し、「第一等の学問・事業・人材をつくろうとするなら、まず第一等の品行を鍛え上げなければならない(12)」と述べている。まさに理学家の本領発揮で、学生に人のなんたるかを教え諭すことをかたときも忘れないのであった。このような人物が「工業専門学堂」の長となっても、鉄道や電気機械専門課程の創設、土木や機械の課程改革に、いったいどれほどの熱意を燃やしたか、まことに疑わしいといわざるをえない。唐校長の上海の十四年間に於ける著述を見てみよう。『国文大義』、『古人論文大義』、『人格』、『国文陰陽剛柔大義』、『論語大義』、『孟子大義』、『大学大義』、『中庸大義』、『工業専門学校国文課本』など、理学でなければ文学である。人文学者としての唐文治には全く非のうちどころがない。だが専門学堂の校長として、唐氏は電気機械の類に対して明らかに興味を欠いていた。

一つの学校の長として、唐文治がより関心を寄せていたのが学生の「人格」であって具体的な「学業」でなかったことは、完全に理解できる。しかしそうだったとしても、私はなお唐校長の著述が精力的であったことに驚かざるを得ない。1912年、「胸中に言いたいことが多すぎるので」、唐校長は校訓を制定する計画を変更して「人格」という書を書き上げた



のであった。「この書の理念は、専ら人としての道を明らかにし、あるべき格を示すところにある<sup>(13)</sup>」。翌年、交通部への公文書の中で、唐校長はまた「今の世にあつて教育を言うには、まず道德を重視することが大切です。……道德とは空論ではありません。ただ人格を核としてこそ、全てが実あるものとなるのです<sup>(14)</sup>」と記している。同年、また自ら編した『高等国文講義』八冊を交通部に送って教育部へ転送し審査されんことを請うた際には、「これを大学生徒に贈る」ことを希望していた。おそらくは「本業に努力していない」という謗りを受けるかもしれないことを意識したのだろう。唐文治は、あらかじめ「本校が国文課目に特に注意を払う」理由を打ち出している。すなわち、「科学の進歩がどうなるかまだわからぬ、その段階でもう本国の文化を淘汰してしまうのは、まことに残念なことである<sup>(15)</sup>」。

「工業専門学校」の校長としては、本来「科学」を導入する先駆者となるべきであろう。それなのに、唐文治は、逆巻く洋学のうねりによって自国の文化が無情におし流されてしまうことに関心を向ける。このような思考は、明らかに校長としての具体的職権の範囲を超えたもので、遠くまでを見据えた教育者・思想家に近い。もし世が平穏であったなら、実学を重視しつつ人格を講究し、両者あい補わせようという唐校長の考えも悪くはなかったことであろう。しかし、急速に盛り上がった五四の新文化運動は、「人格」で「実学」を調和させるという唐校長の計画にとって、致命的な打撃となった。もともと精神のよりどころとしていた孔孟の学説が、いまや北京大学の気鋭の若手によってゴミ箱へとほうりこまれる。これは、唐文治にとって何としても我慢ならないことだった。問題は、「文学革命」から「政治革命」へ、五四新文化運動があらしのようなすさまじい勢いで進行していったことである。上海ももちろん例外ではない。学園では、「科学の進歩」と「自国の文化」が絶えずせめぎあうのみならず、今や「新文化」と「旧文化」の猛烈な衝突さえ加わった。これこそ、唐校長が「辞職し、無錫に戻ることを決意」するのに

直接の影響を与えたに違いないと考えられる。

『茹経先生自訂年譜』1920年の項では、眼疾が日々悪化するので自ら職を辞したことが述べられ、さらに一言「昨年の学生運動から、学風がますます乱れてゆくのを感ずる」とある。原文で寥寥十二字とは言え、簡単に見過ごすわけにはいかない。私見によれば、この記述と唐が学校長から「学を講じつつ、私人として生活」しようとしたこととの間には、大いに関係がある。世の注目を浴びていた五四運動に対し唐文治がとった態度は、なかなか意味深いものである。電報を公開のかたちで発表し、学生の「愛国の熱情」を認容して「あまり苛酷な処分を加えぬよう」政府に要求する<sup>(16)</sup> 一方、これから以後の学園が平穏たりえないであろうことを憂慮していないわけではない——これは実のところ、蔡元培など大学学長、さらには社会的著名人たちの考え方でもあった<sup>(17)</sup>。「規定を厳格に定め」た管理強化を希望する校長にとって、これは決して歓迎できる兆しではなかったのである。

辞職する前には「学風がますます落ち着きを失っていると感ずる」と嘆息、辞職後ただちに国学専修館を開学し、講学の理念について「我が国の情勢は日増しに危うく、民衆の困苦は極まっている。いま学問を修めるには、人の心を正し、民の命を救うことをこそ唯一の中心的課題とせねばならない<sup>(18)</sup>」と宣言する。ふたつがこれほどまでに暗黙の整合を見せるのは、ただの偶然ではないであろう。以後、唐文治がしだいに新文化運動への公の批判を強めていくことを考えれば、唐氏の辞職は深い意味をもつものであり、人生の決定的瞬間における一大転換であったと信じてよい。その重要性は、1907年、官僚の地位を捨て、教育を選んだのに全く劣らないものである。

朱熹の『白鹿書院揭示』、高攀龍の『東林会約』などを参照して制定された『無錫国学専修館学規』で、唐文治は「本館は国学を振興し、道を修め、儒学の精神を確立するために設けられた」と強調、そのために「身心を自ら制御し、品行すぐれるよう努力すること」を特に重視して

いた。「実業振興」のスローガンを振り捨て、「人間としてのあり方を維持し」、「世間の風気を正す」ことに専念すること(19)、それは理学家唐文治にとって、明らかにより得意とする世界であった。洋務(技術の西洋化)の準備作業から実学の講究へ、そして「道を修め、儒学の精神を確立する」へ。唐文治の道は、晩清の新派の学者たちの中で、代表例となるものである。

「生光電化、堅船利炮」といった科学用語の洗礼をうけた清末民初の士大夫たちにとって、仁義、礼儀のみを説き、制度や物質の強大な力を無視するのはもはや大変難しくなっていた。とはいえ、洋学の大きなうねりが伝統中国の風雅を衰退させてしまうのは、おのが良知と教養に背くところがある、そう感じるからこそ、問題点を正し、欠陥を補おうとしたのである。この点、「共感をこめた理解」をしておく必要がある。早くから洋務を提唱し(「忠臣孝子は断じて洋務を談じなければならない」)、洋学の必要性を呼びかけていたにもかかわらず(「洋式の学堂を設けねばならない」)(20)、晩年には「国学を振興し、道を修め、儒学の精神を確立」することへと向かう。この転換には自らにとっての精神のよりどころへの配慮もあっただろう。だが、より大きかったのは、時世の推移に対して行わざるを得なかった自己調整である。長い衰亡の果ての貧困にあえぐ中国にとって、「実業振興」と「世間の風気を正す」のいずれが重いか、人によって評価は異なるであろう。ただ唐文治が講学の理念として掲げたところをそのまま引くならば、無錫国専の主眼はまぎれもなく「人の心を正す」ことにあり、本当の意味での「民の命を救う」にはなかった。

内に秘めた志をもつ理学家にとり、「実業振興」から「道を修め、儒学の精神を確立」への転換、あるいは「民の命を救う」から「人の心を正す」への転換は、本分としての務めを果たしたものであって、それなりに独立した価値をもつ。問題となるのは、晩清以降、このような情念を抱いたのが唐文治ただ一人ではなかったにもかかわらず、なぜ無錫国

専のみが誇りうる成果をあげ、康有為・章太炎・馬一浮・梁漱溟らの人々の興した書院の歩みは困難を極めたと見えるのかということである。

## 二 独自の系譜をもつ「東南の学術」

教育史家たちから見ると、晩清の書院が学堂に改められた目的は、中国の教育を「国際規格化」した王道へ歩み入らせることにこそある。だから書院教育への言及は、基本的に「清末の書院改革」あるいは「書院制度の近代化行程」の範囲にとどまる。ときに「近現代における書院精神の発揚」<sup>(21)</sup>に目を配ることがあっても、きちんと事実の経緯を整理した上で、公正な評価を与えたものとなりえていない。むしろ思想家こそが、章太炎・馬一浮らが書院でおこなった教育を興味深くとらえると思われる。なぜか。それは理想と信念をもった試みであり、文化的象徴としての意義が現実の教育効果よりも大きな意味をもつ、貴重な試みだったからである。

1920年代初期、「文学革命」と「国故整理」が全てを席捲する勢いを見せ、「忠信篤行」などの伝統的な倫理道徳に重大な衝撃を与えつつあることを憂えた南京高師（東南大学）の教授たちは雑誌『学衡』をよりどころに立ち上がって反撃を加え、新文化と真っ向からぶつかって、ここに南北対峙の局面が形成された<sup>(22)</sup>。論戦当初の激越な言辞はさておき、大まかにいって、北方の学者は革新に努力を傾けるものの空疎に流れやすく、南方の学者は学問的基礎が堅固であったけれども保守的にすぎる面がないではない。張其昀は「世の人は南高の学風が保守に偏っているということが多いが、これは誤解であって、保守というより嚴密といったほうが、多少事実に近いだろう」という<sup>(23)</sup>けれども、私からみるとこのような解釈こそ余計なものである。なぜなら、文化的理念の「前衛」／「保守」、学問的態度の「空疎」／「嚴密」は、両者関連するところがあると言っても、同じレベルの問題ではないからである。胡適が「南

方の歴史学は研究の努力を積み重ねているが伝承を信じすぎるし、北方の歴史学は伝承を疑うことができるが学問が粗雑すぎる。将来、中国の新しい歴史学には、伝承を疑う北方の精神と学問にかける手間を惜しまない南方の蓄積とが必要だ<sup>(24)</sup>」と言うのは、公平な見方であるけれども、南北の研究者の学問的姿勢の差異が政治的立場や文化的理想の衝突を背景としたものであり、学問的訓練や方法によってはなかなか調整が難しいことを忘れている。

1920～30年代の中国学術界において、雑誌『学衡』（1922-1933）と文化的理念が近かった存在には、各地に点在する専門研究者や学者を別にすれば、はっきりと特色を有する民間教育機関のいくつかが含まれる。1918年に設置準備に着手、1922年に南京で正式に成立した支那内学院は、沈曾植・陳散原（陳三立）・章太炎によって「縁起（趣旨説明）」と「簡章（規定大綱）」が書かれ、主宰者の歐陽竟无もまた「宋明の講学精神にもとづいた教育を復活させなければならない」と提唱したが、結局は在家仏教徒の道場に近く、伝統的書院ではなかった<sup>(25)</sup>。しかし、1920年に唐文治により創立された無錫の国学専修館、康有為により1926年に創立された上海の天游学院、章太炎により1935年に創立された蘇州の章氏国学講習会、いずれも「国学」をうたって、当時さかんな勢いを誇る「新文化」に対抗しようとするものであった。これら影響力の大きかった民間教育機関が、すべて江蘇省のみ（上海はもと江蘇に属し、20～30年代の江蘇省の教育文化組織の多くは、従来どおり上海で活動していた）に集中している事実は興味深い。まさに「東南の学術には、独自の系譜がある」という名言どおりではないか。

張耀翔がその論文「清代進士の地理的分布」でまとめた統計によれば、清代科挙合格者最高順位の状元（1位）・榜眼（2位）、探花（3位）は合計342人、そのうち江蘇が119人で34.8%、浙江が81人で23.7%、安徽が18人で5.2%を占める<sup>(26)</sup>。三者を併せると218人、63.7%となる。科挙合格は人の才能を測る唯一の指標ではないが、この数字から地域の教

育及び文化水準をおよそ見てとることができるだろう。だから梁啓超「近代学風の地理的分布」の「清朝一代の学術は、ほぼ江蘇・浙江・安徽の三省によって独占されている(27)」という判断は、まずまず信じてよいものである。

この文化的蓄積の豊かさゆえにこそ、社会／学術が転換していく過程にあって、東南の知識人たちは、当然脇役に甘んじてられない。まして伝統的教養の知識を十分にそなえた者たちは、新しい学問の軽佻浮薄に反感を抱かざるを得なかったし、新しい学問に対抗していくだけの能力もそなえていた。さてふりかえて見れば、民国初期、浙江の学者は大挙して上京、北京大学などで重要な位置を占め、学界を押さえこみ牛耳っているという疑いさえ生まれている(28)。またそれに先立つ晩清、「徽州〔安徽省南部〕」籍の学者が大量に江蘇・浙江地区に流出したため、安徽省の書院には学問的真空状態が生じ、学問の大家を出すのがむずかしい状況となっていた(29)。やっと現われた何人かの新進気鋭の徒(陳独秀〔本籍は安徽懷寧〕・胡適〔本籍は安徽績溪〕ら)は、いずれも北京へ騒ぎをおこしに行ってしまうている。そうすると、1920年代の中国において、伝統的文化と学術とを代表する資格があり、能力があるのは、江蘇の学者以外にはありえなかったのである。だから南京の学界が、主流以外の「もう一つの声」の代表者を自覚的に演じたことは、怪しむに足りない。もちろん、晩清以後の学者たちの多くが各地に赴いて学び、いろいろな師のもとで研鑽を積んだことを考えれば、本籍地はもはや決定的要素でありえない。したがって、ここでは教育にたずさわった者たちの居住地をより重視する。

土地の学風は住民の気風と関連性をもつ。無錫国専が成功しえた背景には、現地有力者階層の財政的支援、社会における文化的需要との深い関係があった。教育を志す「当世の大儒」は唐文治ひとりではなかったし、民間教育をとおして国粹を盛んにしようとしたのも無錫国専一校ではない。しかし、十分な数の入学志願者と、相対的に余裕のある運営経

費とを確保できたのは、無錫国専だけだったのである。

1926年、康有為が上海で「天地人物の理を研究し、天下国家の用を為す」天游学院を創立した際も、当初正規の大学を作ろうとしていながら経費のめどがたたず、やむなく上海愚園路の自宅で授業をおこなうこととしている。新聞に掲載した学生募集に応じて集まった人数も寥々たるものであった。立派であったのは「康聖人」の気の強さが昔に劣らず、すばらしい自己弁護を行っていることであろう。「上海各大学の人数はややもすれば千、数百である。我が院には二三十人だけであるが、決して少なくはない。イエスの弟子は十二人、中に一人の裏切り者さえいた。今その教えは天下に遍く広まっている。数など問題になるか。」<sup>(30)</sup>しかし、それはそれ、これはこれである。康有為の晩年の境遇が、イエスの布教に喩えるべくもなかったことはもちろん、往年の万木草堂における講義と比べてさえ、全く同日の談ではなかった。

康有為の上海における講義の寂しさと全く対照的に、章太炎の蘇州における講義はかなりにぎやかであった。1935年9月、太炎先生は「固有の文化を研究し、国学の人才を養成することを理念とする」章氏国学講習会を創立した<sup>(31)</sup>。たくさんの政界有力者、学界著名人が参加して盛り上げたのみならず<sup>(32)</sup>、門弟たちが講師として授業に協力したこともあって<sup>(33)</sup>、創立当初の章氏国学講習会は、「空前の盛況<sup>(34)</sup>」だったといえる。しかしひとつ忘れてならないのは、決して少ない数字ではない運営経費が、蒋介石の「個人寄付」から出ていることである。これは「都にいる友人としての志であり、政府からの給付を受けるのとは異なるもの」であって、学校運営のために使ってもよいまとまった資金であり<sup>(35)</sup>、学校の運営と雑誌「制言」の出版にずっとあてられていた。1941年、太平洋戦争勃発と学校の停止によって、ようやく「全額を使いきった<sup>(36)</sup>」のである。

実際のところ、二十世紀の中国で「大儒が講義する」にあたっては、必ずあまり「優雅」ではない経費の問題を避けて通ることはできなかつ

た。近代的教育体制の外に独立した「講習会」や「専修館」は、科挙合格への誘惑もなく、身につく技術を教えるものでもなかった。察せられるとおり、学費を払って学びたいと望む者の数は、あまり多くなるはずがない。したがって、学費だけに頼った形では、正常な運営を維持することができなかつたのである。康有為のように逼迫した状態でもなく、章太炎のように当局からの寄付に頼るのでもなく、唐文治の無錫での教育は、民間の助成をたのみとしていた。施肇曾が当初経費（開学費用八千、経常経費が毎年一万）を投じたのに始まり、無錫国専は主に地方有力者の寄付によっていたけれども、授業の停止に追い込まれることがなかったばかりか、規模は日増しに拡大され、設備も完全なものとなっていった。無錫国専の経済状況については、『茹経先生自訂年譜』に詳細な記述があり、総じて運営状態は良好で、大きな危機は見られない<sup>(37)</sup>。

昔から豊かで人口密度も高い土地だった江南は、晩清から始まった上海を中心とする工業化の波の中で、「水辺に近い樓台では、先に月が見える（地の利を得た者が先にチャンスをつかむ）」こととなったのである。1920年代の無錫は、他の土地同様に戦火の蹂躪を受けたといっても、商工業が発達していたことでもあり、経済的な実力は充分であった。更に重要なのは、この地域の有力者たちが伝統中国の文化的影響を受けており、教育事業の助成に熱心だったことである。はるか戊戌変法の前から、無錫では新式の学校が創設され始めていたし、それにみな私立であった。錢穆はその故郷の人々の「名誉を利益より重んじる」習性について生き生きと描写している。「無錫の出身者が上海で工場を開き、経営して利益が出たときには、誰もが必ず故郷に私立学校を設立し、地方教育の発展を助けるのである<sup>(38)</sup>」。『師友雜憶』が挙げる例には、無錫の豪商榮徳生の創立した江南大学、「無錫の豪商唐家が、太倉の唐蔚芝（唐文治）を無錫に招聘して創設した国学専修館」が含まれる。後の例はあまり正確でない。最初に国学専修館を設置することを提議し、出資したのは錢塘人の施肇曾だからである。もっとも、後から力を添えたのが、



主に無錫の有力者たちであったことは確かである<sup>(39)</sup>。このような伝統があったからこそ、無錫という県は、教育方面ではしばしば時代の先頭を走っていた。1920、30年代に大きな影響を及ぼした社会教育運動において、江蘇省はリーダー的役割を担っていたが、無錫はさらにその「江蘇省における社会教育の拠りどころ」とされており、この土地の民衆及び政府が、教育普及へよせていた関心の強さを見てとることができる<sup>(40)</sup>。

無錫の地域有力者たちの教育理念のほか、唐文治の文化的理想と個人的魅力をも考慮にいれなくてはならない。このふたつはひとつのものとなっていて、渾然と分かちがたいというべきであろう。でなければ、無錫の人びとはなぜわざわざ太倉出身の唐文治を招請する必要があったのか。朝廷の官職にあった唐文治は、1907年に退いて上海で教育にたずさわってこのかた、江蘇省の地域事業に強い熱意をもち、江蘇教育總會会長（1908）、江蘇地方自治総理（1910）、さらに各種の同郷会、賑災（災害支援）会の会長にあいついで就任している。会長になるとは、ただ虚栄心を満足させるだけのことではない。金も力も出さなければならない——とりわけ災害支援の場合。『茹経先生自訂年譜』や各種の回想記を見れば、唐文治が地方教育と慈善事業にどれほど力を入れていたかを知るのはたやすい。これは、若い頃の信念であった「天下にその故郷を愛する者だけが、その國家をも愛することができる」からこそ、「上下数千年」、「縦横億万里」を欲する者は、「まず故郷から始めるべきだ<sup>(41)</sup>」という考えと一脈通じているといえるだろう。そして、実はこれが伝統的中国政治のゲームの規則なのだ。「歴史上、すぐれた官僚や大臣は、引退後は故郷に帰って、自らの土地を大切にし、祖先をうやまい、一族の者に心を配り、地域のために力を尽くすのである<sup>(42)</sup>」。とはいえ、近代都市の発達には都市と農村間の物質・文化水準及び医療条件の格差を急激に広げてしまい、以後の「すぐれた官僚や大臣」は「引退」しても「故郷に帰」ることがない。まして、故郷のために働いたり、地域のた

めに力を尽くすということはさらさらなくなってしまった。

### 三 「東林」か「南菁」か

大使に随行して日本及びイギリス、フランス、ベルギー、アメリカの諸国を訪問し、オックスフォード大学など著名な学府を参観、「欧米の風俗・教育、旅行中の風景・事物を詳しく記して余すところがない」『英輶日記』<sup>(43)</sup>の執筆協力にもあたり、さらに上海工業専門学校を管理すること十四年の長きに及んだにもかかわらず、唐文治は洋学について実のところほとんど理解しておらず、また最低限の興味も欠いていた。したがって、無錫国専を主宰するにあたって頼るのは、中国自体の学術的資源しかありえなかった。

若い頃には、清代四大書院の一つである南菁書院に学び、あいついで黄以周・王先謙など經学の大家に教えを受けている。また、自力で学校を興す際に選んだのは、東林書院の「栄光の伝統」を持つ無錫であった。常識によって推測するならば、唐文治が学校を開設するにあたっての着想は、いずれも名声高い、同時に明らかに異なった風格を持つ、この二つの書院から、主として得たはずである。風格が全く異なる以上、二つを単純に足すのはむずかしく、必ず選択がなければならない。東林・南菁に対する褒貶は、無錫国専の発展した方向に関わって、軽視することのできないものである。

「事実に即して真実を求めよ、知識を受け売りする者となってはならない」と主張した南菁書院は、「自力による学修そして研究の精神において、まことに人を敬服させる」。一方、「明代に宦官が政治権力を握ったとき、無錫東林書院の学者たちが乗り出して直接行動し、政治的提案をうたいあげ、その勢いはきわめて盛んであった……先をゆく者が倒れば後の者が続き、輿論を形成して、国政に対して直接行動をおこなった<sup>(44)</sup>」ことは、胡適ら後世の学者がさらにさまざまな感慨を抱くとこ

ろである。顧憲成・高攀龍ら諸家による教育は、もともと独自の学問的主張をもつものであったのに、後世の人の多くは彼らが国事に関心をもったことを記憶するのみで、彼らが理学について思索し著述していたことを無意識のうちに忘れてしまった。黄宗羲が「一堂に集まった師友の冷風熱血が、乾坤を洗い清めた(45)」と賛嘆してから、張君勱が「ただ教育をおこなうのみならず、政治をも論じた(46)」と顕彰するまで、時代は移っても、読書人の東林書院に対するイメージには変らないものがある。

無錫で教育をおこなう以上、ごく自然に、人々は歴史の上で天下に名を知られ、今なおその余韻をとどめる東林書院を基準に、比較対照しようとするであろう。1933年3月14日、章太炎は無錫国専で『国学の統宗』という講演を行い、「今社会を改良しようとするならば、ただ理学を講じ、坐して語るだけではいけない。立ち上がって行動できなければならない」といい、具体的な模範として「無錫出身の人物としては、まず顧・高を推す」と言っている。同年10月22日、章は再び招かれて講演し、今度はさらにはっきりと「無錫はもともと東林学派発祥の地である」と強調、「東林の学は、清代中期から全く痕跡さえなくなってしまった(47)」と嘆く。顧・高二人の節義を尊ぶ点では唐文治と変わらない。しかし、無錫国専が今すぐなすべきことは東林書院の伝統の復活であるという点は、唐氏にとって賛同できるものではなかった。

1920年に書いた『無錫国学専修館学規』では高攀龍の『東林会約』に触れて、重んずべきは「身心を自ら制御し、品行すぐれるよう努力すること」だと述べ(48)、1930年に著した『国専学生自治会季刊題辞』では「高景逸の『東林会約』にならい、ともに徳性をはかりあい、学問を論じあい、後世にうるわしい名をとどめるよう努力する(49)」と言う。さらに1926年には、資金を提供して『高忠憲公別集』の版木を彫って印刷させ、1933年に新校舎が落成した時には「食堂の内部装飾として、王文成・高忠憲・顧亭林（顧炎武）、陸桴亭（陸世儀）四先生の遺像をかけ」

ており、唐文治は高攀龍に対してきわめて敬重していたというべきであろう。しかし具体的な評価をみると、「学問についての議論には、精粹と言うべきところが極めて多い」ことを賞賛するか、高潔な節義を顕彰するかであって、直接「東林党人」の政治抗争に言及することは全くない(50)。

『国学専修館十五周年記念刊』に序を書いたのは、自らの学問的伝統を形成するのに最もよい機会であったろうが、唐氏は細かく注意を払い、地元で身近な東林書院の話題を避けている。「白鹿洞(書院)を開き、鵝湖(の会)を顕彰し、(陽明学発祥の)龍場を継ぐ精神的伝統を、さらには人の心を正して民の命を救うといった事業を、わが校三十周年記念にあたり、さらに発展させ盛んにする者がきっと出るはずである(51)」。なぜか。まず彼が『無錫国学専修館学規』の中で、孟子の「自ら任ずるに天下の重きを以てす」と顧亭林の「天下の興亡、匹夫に責有り」について解説するのを見よう。「学ぶ者は天下の重責にあたり、天下の務めを研究するべきだという意味で、天下のことに直接行動せよという意味ではない。人びとがおのおのよくその本分に安んじ、おのおのその職業をつとめる、そうすれば天下は治まる(52)」。このような議論は、唐氏がかつて朝廷に仕えたことと関係があるだろう。つまり問題の微妙さをよくわきまえているがゆえに、当局から嫌疑をかけられることを避けたかったのである。こうした態度は、「権力におもねっている」、「奴隸根性」といった誇りを招きやすい。だが、新文化を批判し、儒家学説を提唱することがそのまま国家主流のイデオロギーへの意識的な附和雷同だとは限らない。国民党化教育を抑制する一方、儒家倫理をそれにかわるべきものとし、節義を重視し、忠義を求める、それを全くとるべきところがないとは言い切れないのである。

無錫国専の卒業生は、唐氏が危機処理にあたって見せた臨機応変ぶりを好んで回想する(53)。この点、章太炎や馬一浮などがいかにも在野の賢人風の態度を示し、少しでも意見が合わなければ決然として去ったの

とは明らかに異なっている。章氏や馬氏が学者の尊厳を守ったのは賞賛に値するが、本当に学校を運営していこうと思うならば、官僚たちともつきあい、妥協していくところがなくてはならない。「時務を識る」唐氏は、力をこめて高攀龍の節義を顕彰したものの、東林書院を模倣しようとしているような印象を周囲に与えることは望まなかった。なぜなら、政権の当局者は、書院が「朝廷の政治を批判し、人物を品評する」ような場所になることを決して望みはしないのだから——過去においても、未来においても。

もちろん、南菁書院の伝統についても考えねばならない。世に「清代四大書院」と賞賛される時、重点は學術上の達成にあり、政治上の抗争にはない。清代に運営がうまくいった書院のいずれもが、科挙八股文の受験勉強を抑制すると同時に、東林書院にみられた政治的議論の伝統を注意深く避けていた、と言ってしまうことさえできるのである。南菁書院の主講として、黄以周は「もっぱら經史・辭賦を学び、(八股文重視の)旧習をすっかり放棄する」と強調、八股文の模範答案を選んで編むにあたっては「訓詁に通じ、考証が精密であり、道理を明らかにした作品<sup>(54)</sup>」を重視した。弟子の繆荃孫が黄以周の墓誌銘を作った時には、こうも書いている。「先生は、先人の著作に広く学び、礼によって要所を押さえ、実際に即して真実を求めよ、と教えられた。その道はすぐれたものであったけれども、一派を作るようなことはなさらなかった。前の時代に党派性がもたらした害悪は、教訓とできるものだ、と弟子たちにいつも語られた<sup>(55)</sup>」。

ここに言う「前の時代に党派性がもたらした害悪」が指すのは、まさに東林党の人びとの「教育と政治論との一体化」にほかならない。教育を実行するのは、学説を立てるのと異なって、恒常的努力を必要とする。心意気だけでできないばかりでなく、時には不本意な思いにたえつつ維持をはからなければならぬこともある。前の王朝に仕えた高官として、唐文治が現実の艱難をよくこころえ、学校の保全を図って小心翼翼とし

ていたことは、実際のところ責められねばならないようなことではない。しかし、それゆえにこそ、食堂には楊継盛の聯語「鉄のごとき肩に道義を担い、憚るものなき手で文章を著す」を懸けつつも、具体的な学校運営の方向性においては唐氏が往年学んだ南菁書院が模範とされる、という面白い状況がもたらされたのであった。

#### 四 専門分野としての「国学」

伝統中国が重視していたのは「通人（多面的才能）の学」であった。歴代の書院のうちには、専門科目の訓練を重視するもの（たとえば医学・数学・軍事・工芸など）もあったが、これらは実際には「周縁的知識」にほかならず、読書人の目から見たとき、本来めざすべき道ではなかった。読書人が研鑽するのは国家的イデオロギーとしての儒家学説であり、その目的は科挙に合格し、国家の管理機器の一部となって、「国を治め天下を平らかにする」理想を実現することにあった。

晩清には、洋学を専門に学修する書院（「方言（外国語）」から「格致（自然科学）」まで）が出現しはじめている。そして科挙の試験が廃止された後には、西洋式の学堂が大きな流れの向かうところとなった。張之洞が創建した「存古学堂」<sup>(56)</sup>は、「国学」を「専門分野」として学修するもので、世に政治的立場と文化的意識との大きな推移を予告していたのである。もはや「半部の『論語』で天下を治める」時代から、大きく後退して「国粹を維持し、読書人を残す」時代になったのである。それは張之洞が『存古学堂を設けることを奏する摺』で言ったとおり、「歴代の子書・史書は、事物とその理法とを博く包括し、さまざまなスタイルの文章は、軍事・国政に有用である。さらにこれらはすべて文化を助け補うものであり、宇宙の精華でもある。それが衰亡し、次第に絶滅しようとするままにしておくことができるか<sup>(57)</sup>」。

かつて読書人の命脈であった孔門の学説は、今や専門的課程となって

しまった。「客観的研究」を強調することは同時に、この学問を日常生活から剥ぎとったのである。新文化人（胡適ら）が「文学革命」から急速に「国故整理」へと転じたことも、「国学」が日々周縁化されてゆく窮地を脱するのには何の役にもたたなかった。1918年、北京大学が研究所の設置準備に入り（1922年、研究所国学門はようやく有効に動きはじめる）<sup>(58)</sup>、1925年に清華学校が研究院国学門を創設、さらに1920年代中頃からミッション系大学（たとえば燕京大学・輔仁大学・金陵大学・齊魯大学・嶺南大学など）が前後して国学研究の専門機構を作り始めた<sup>(59)</sup>。たちまちのうちに国学の論議が流行し、国学が大学における研究の評価基準であるかのような意味合いを強く帯びていった。実際、中国で学校を運営していくかぎり、必ず自国の文化学術と社会生活に密着せねばならない。それに、基礎がまだ不十分で底の浅い「洋学」に比して、1920年代中国の学術界では、「国学」は明らかに成果を挙げやすかったのである。

学校の規模、研究経費、社会的知名度から言えば、1920年代の「国学ブーム」の中で、無錫国専には他と比べて優勢な要素と言えるものが全くなかった。ただひとつ、教師・学生たちの強烈な文化的アイデンティティー——以前のまま「伝統」に生きる——は、他の大学の教師や学生が備えているものではなかった。教育部の視察を受け、「無錫国学専門学校」と改名した後、学校の理念は多少変更され、もはや「人の心を正し、民の命を救う」を提唱することなく、「本国の歴代文化を研究、その本体とはたらきとに精通し、さらに発展させ盛んにすることで、世界文化に貢献する所あるを期す」となった。とは言いながら、無錫国専の教師と学生はあいかわらず「内に秘めた志をもち」、立派な成果のあがる「客観的研究」に専念しようとは望まなかったのである。

唐文治は、1931年に国際連盟教育部代表のダンカー・ベーコンが無錫国専を参観したあと語った感慨を、特に好んで引用した。「私たちは中国に来てたくさんの学校を見た。読んでいるのは洋装の本、使っている

のは洋風のペン、西洋臭さにあふれている。ここで初めて純粹に中国的文化を感じさせる学校を目にし、糸綴じの本と毛筆とを目にした<sup>(60)</sup>。1933年に出版された『国專季刊』には、これについてかなり詳細な報道が載せられている。ペーコンは、国学の重要性について言及したほか、更に「貴校は『国学』を研究する最高学府として、固有の文化を保存する責任を負っており、一般の学校とは使命を異にします<sup>(61)</sup>」とはっきり語っている。この言葉は、間違いなく無錫国專の教師と学生の内心の思いを言いあてたものである——北京大学など諸大学の学者たちが、それを認めていたとは限らないけれども。

無錫国專では、講義をおこなう「大儒」であろうと、一般学生であろうと、みなが共通認識をもっていた。「失われようとする学問の継承」ことを自らの責任としているということである。こうした精神状態には、かなり人を感動させるものがある。先生たちが「古い道德の没落、新文化が是に似て非なるを強く惜しみ」、「人心を清くし、世の道を正し、中国を救うことを深く願う」<sup>(62)</sup>。また学生たちのほうは、新学を修める者が「目新しいものを見てはそちらに乗り換えようとし、古い訓えを捨てて顧みない」と譴責し、続いては「ああ、学問を怠ることは、先代の聖人も憂えたことだ。絶えようとするものを継承し、衰えたものを振興するにあたっては、理想を守って譲ることがない」<sup>(63)</sup>という。そしてこうした論説の矛先は、全てが北京大学を代表とする新文化に直接向けられていた。

魏建猷が、王国維を評価しつつ、疑古派について「過渡期における一種の破壊作業で、建設を語るに足りないようである」と批判したのは、まだ主として研究方法が争点となっている<sup>(64)</sup>。高君仁が、錢基博の『今日の国学論』を出発点として議論を展開し、胡適の「研究範囲の拡大」、「系統的整理の配慮」、「比較参照用資料の博搜」という国学研究の三大主張を力をこめて批判、これらはただ文献へと向かう道であるに過ぎず、根本的問題の解決にはならないとする。なぜなら、「国学を研究する者



の負う使命は、中華民族の文化を創造する能力と精神の回復に在る」のであって、徳性へと向かうこの道は、体験と悟入とを必要とし、さらに共感と信仰とを必要とすると説く。結論は、「いままさにこの時、拳を挙げて大声で呼びかけ、滅びようとする学問を振興することこそ、我々の務めではないのか<sup>(65)</sup>」であった。

注意しておかねばならないのは、無錫国專の教師や学生のこうした文化的追求が、東南地域の多数の学界著名人から、大きな支持を得たことである。【無錫国專第十期卒業記念刊】には、章太炎・蔣維喬・陳三立・柳詒徵・李根源・陳衍・吳梅・姚永樸・胡樸安・陳鍾凡・陳柱などが祝辞を寄せている<sup>(66)</sup>。具体的な内容となると、「詩文の精華を体得す」、「故きを温ねて新しきを知る」、「己を修め人を治む」程度に過ぎず、それ以上すぐれた理論などを提示できてはいないが、とにかくある種の情緒と傾向——新文化への対抗、伝統のもつ体系性の破壊への反対、「国学」の研究には「身心を自ら制御し、品行すぐれるよう努力する」必要があり、さらに「人の心を正し、民の命を救う」という特殊な機能が期待されることの強調——を表明したものであった。

## 五 「文章」を中心として

理学家としての唐文治は、著述も多く、名声もすでに高かった。とはいえ独自の理論的見解はもちあわせず、ただ「実行者たる君子」といえるに過ぎない。したがって、近代中国思想史において、章太炎・馬一浮と比べた場合、重要度の上では遥かに及ばない。「経学の研究は漢、宋を兼ね修め、考証と義理を合わせて一つにした」といわれているのは、基本的に社交辞令である。「晩年には故郷で学を講じ、世間一般に学問を好まない時代に、儒学古典に熟達することとその知識を現実に役立てることをただひとり根本方針としていた<sup>(67)</sup>」というのこそ、唐文治の真の価値を言いあてたものである。

これといって目を引くほどの理論を公にすることのなかった唐文治であったが、学生の人格的陶冶と道徳的薫陶に絶大な関心を寄せたのは、「学問の道は、まず品行を重んずる」からであった。唐氏が「身心を自ら制御し、品行すぐれるよう努力する」を教育の理念としたのは、決して無錫国専が最初ではない。上海工業専門学堂の長となっていた期間、「毎日曜日に学生を集めては、儒学の経書を講じ、自己修養の綱要を講じた(68)」。このように孔門の学説を基盤とし、宋明のすぐれた儒者を手本とし、数十年にわたって「道を伝え、教えを授け、疑問を解いた」からには、本来なら大きな効果を期待できるはずである。だが、当惑せざるを得ないのは、千余名を数えた学生の中に、「文献学・史学の分野で成果をあげた者はもとより少なくない。しかし、宋学を研究して成果をあげた卒業生はただの一人も挙げることができない(69)」ことである。この点に直接関連した別の言及もある。「国専を出た学生の多くが、そこそこの文章を書く力をそなえていたのはなぜか。これは唐先生から受けた薫陶と関係がある(70)」。言い換えれば、深い道徳的修養を積んだ理学家のもとで、文章に巧みな文献学・史学の専門家が養成される、という結果になってしまったのである。

このような状態がもたらされたのは、時代の変化によって理学の受容・伝播が大きく制限されたこと以外に、唐文治の教育理念とその方法とが大きく関わるであろう。『茹経先生自訂年譜』には言う、「私はもともと道徳教育を主眼においていたが、時代の変化を経験したことで、情感教育こそ最も大切であると悟るに至った」と。「情感教育」はどのように具体化されるのか？唐先生の思考回路はかなり特別なものである。つまり、文章を読むことと書くことを手段として、学生的人格形成を完成に至らせようとするものであった。「今の世にあって国学を教えるには、内容のすばらしさが人びとを感動させ、人びとの情感をゆるがすほどの文章を選んでこそ、世を益するところがあるのだ(71)」。

ほぼすべての卒業生たちに共通して、無錫国専の思い出は以下四点に

まとめられるであろう。精神（心）と自らの本質（性）を正しく修めること、単一の書物を教材としての授業、高らかに響く朗読の声、作文コンクール。「文章」（決して一般的意味での「国学」ではない）を中心とした「熟読精審（書物をしっかりと丁寧に読み込み）、循序漸進（段階を追って一步一步すすみ）、虚心涵詠（雑念をまじえることなく声を出して読み）、切己体察（自己に即して、意味を深く考える）」という「十六字の奥義」は、「情感教育」を実現しするのみならず、学問的訓練をも完成させるものである。もちろん、近代的な大学において専門を細分化して行われる教室での授業形態とは、大きく異なったものであった。

「学ぶ者が、理を窮めあらゆる存在（事）を明らかにしたいと思うならば、必ず文を読んで全ての法則（法）を求めねばならない」<sup>(72)</sup>、あるいは「文を読むということは末梢的のように見えるけれども、情感をはぐくみ、節義を強く勤めることができるのだ<sup>(73)</sup>」ということばを程子や朱子の理学との一致点・不一致点からのみ考えようとするのは、私の見るところ、全く不十分なように思われる。唐文治がこのような説を立てた原因の深層にあるのは、五四運動の新文化人たちが文語による作文の排斥を行うのに対し、真っ向から立ち向かうという点であった。無錫国専は、学生たちに、イントネーションやリズム（抑揚頓挫）、緩急やストレス（緩急軽重）に注意した朗読を通じて、文章の組み立てにおける起承転結、あるいはスタイル（文気）における細やかさと力強さ（陰陽）・切れのよさと重苦しさ（清濁）をよく吟味し、十二分に詩文の境地を体得できてから忽然と悟入し、すべて残らず通じるよう求めていた。このような教育方法は、内容から形式に至るまで、みな桐城派の文体の立場と大きな関係がある。実際のところ、唐文治の朗読法と作文法は、晩期桐城派の大家である呉汝綸の影響を深く受けている。この点については、『茹経先生自訂年譜』にはっきりした記述がある。

無錫国専の教授には文章で有名な人物（例えば陳衍）もずいぶんいたが、唐文治本人の文章はかならずしも特に優れているというわけではな

い。銭基博は、唐文治『茹經堂外集』の序を書き、無錫国專の事業に参加し「先生の言論に随時親しく接する機会を得たが、先生が実行者たる君子であって、ただ文章の暗誦といった小さなことにこだわるだけの人ではないことを知った<sup>(74)</sup>」という。「実行者たる君子」として認めているのは、もちろん非常に高い評価であろう。だが、そこには別の意味も込められているようだ。つまり、唐氏の文章に対する評価は高くないのである。1932年、無錫国專の学生が資金を出し合って活版により出版した銭基博の講義録『現代中国文学史長編』を、1936年に上海世界書局が増訂本として出版した時、「資料は四割増し、書き換えは五割に及んだ<sup>(75)</sup>」というが、この両書は唐文治の文章には一言も触れていない。同じく無錫国專で教えていた陳柱が『中国散文史』を著したとき、「わが師唐蔚芝先生」が「古文について天下のリーダーとなり、その情感と文章はともに歐陽修に近いものであった<sup>(76)</sup>」と述べたのとは、はっきりした対照をなしている。

銭基博の態度と近い例としては、唐文治から貴賓待遇を受け、高給で招聘された陳衍も挙げることができる。『茹經室文集三編序』において、陳衍は、唐文治について「晩年には故郷で学を講じ、世間一般に学問を好まない時代に、儒学古典に熟達することとその知識を現実に役立てることをただひとり根本方針としていた」と記し、さらに「文章を書くにあたっては、常日頃の読書や見聞の蓄えにもとづき、いかなる題でも自由自在に書くことができた」と言う。才情と学識には触れず、「数十年の官僚としての社会経験を生かしている<sup>(77)</sup>」という点を強調するのは、実のところ唐氏の文章を評価していないのである。銭鍾書『石語』に記された陳衍の下のことばは、当時の人々による正直なみかたを教えてくれるものである。「唐蔚芝の学問・文章は、どちらも偉いお役人さまの臭みがありました。誰かが先払いや供回りをつとめてやらなくてはいけなかったのです。わたしは、『茹經堂文集三編』の序を書いたおり、姚鼐の考訂・義理・詞章三分の説に反駁し、それ以外に事功（社会的貢

献)という類を立てました。つまり、文学のうちに数えなかったのです(78)』。

理学については馬一浮に及ばず、考証学では章太炎に及ばず、文章さえも陳衍文壇の宿老の眼鏡にかなわなかった唐文治。その主要な貢献は教育にある。教育者として見れば、唐文治には識見があり、胆力もあり、やりとげる力もあった。時代の好尚には全くあわない無錫国専を独力で支え、二十世紀中国の高等教育にもうひとつの可能性を残してくれたことは、尊敬と共感に値するものである。

二十世紀の中国の教育にとって、1950年は鍵となる年である。無錫国専が消えたのみではない。鮮やかな個性をもった無数の私立学校は、すべて存在しなくなった。この年、梁漱溟は党中央に手紙を書いて民間の中国文化研究所の設立を建議し(79)、熊十力は三つの民間教育機関——歐陽竟无創設の支那内学院、馬一浮主宰の智林図書館、及び梁漱溟管掌の勉仁書院——の再開を希望した。目的は「伝統学術に一筋の命脈を残しておく(80)」にあったが、このような低姿勢の申請さえ、理解を得ることはできなかったのである。

これから後の長い時間、私学は徹底的に取り締まられ、思想統一の局面は日増しに硬直へと向かったのである。

八十年代に入ってのち、民間による学校開設がしだいに認められるようになったが、その歩みはずいぶんたどたどしい。たとえば、中国文化書院は現在に至るまで正式開設ができない状態であるし、計画されて久しい無錫国専の再開も、どうやら希望は遠いかなたにあるようである。一見したところでは、さまざまな私立高等教育機関が急速に発展をとげ、学生数も激増しているようであるが、唐文治がかつて求めつづけた「人の心を正し、民の命を救う」精神を欠いているのは、非常に残念なことであると言わねばならない。

一歩退いて言えば、たとえ「人の心を正す」ことができず、「民の命

を救う」こともかなわないにしても、「失われようとする学問の継承」という面での貢献があるならば、試み、励ましてみる価値はあるのかもしれない。

2000年6月27日、北京西三旗にて

---

## 注

- (1) 胡聘之等『書院章程の変通を請う摺』、廖寿豊『専に書院を設け兼ねて中西の実学を課さんことを請う摺』、張汝梅等『陝西に格致実学書院を創設する摺』、康有為『各省をただして書院、淫祠を改め学堂と為さんことを請う摺』、鄭観応『盛世危言・考試』、胡燏棻『变法自強の疏』、李端棻『学校の推广を請う摺』及び『各省府厅州県に論し、書院を改め学校を設けしむ』を参照。いずれも舒新城編『中国近代教育史資料』上下冊（北京・人民教育出版社、1961年）及び朱有燾『中国近代学制史料』第一輯下冊（上海・華東師範大学出版社、1986年）に収録。
- (2) 胡適『書院制史略』、『東方雜誌』第21卷3期、1924年2月。
- (3) 陳平原『大学の道——伝統書院と二十世紀の中国高等教育』、『嶺南学報』新第一期、1999年10月を参照。
- (4) 錢仲聯『無錫国専における教学の特徴』、『文教資料』1985年2期参照。錢氏は無錫国専の初期の卒業生で、1934年に母校に戻って教鞭を執った。この回想と総括は非常にすぐれたものである。
- (5) 無錫市三中『かつての校長唐文治先生を深く追慕して』（『唐文治先生逝世四十周年記念文集』、謄写版印刷、江蘇無錫、1994年）によると、唐は後日無錫中学のためにわざわざ校歌を作詞している。「力を尽くし人びとの苦難を救い、国のためには平和を拓く（力拯水火濟生民、即為邦国興太平）。」
- (6) 唐文治『茹経先生自訂年譜』85ページ、無錫国学専修学校学生会による校訂・印刷、1935年。
- (7) 抗日戦争勃発以降、七十を過ぎていた唐文治は主に上海で活動していた。ただ、以前と同じく無錫国専のことにたずさわっており、事業を止めていたわけではないので、区別しない。ひとつの学校の校長だっ

たという点で同じなのに、なぜ「学校運営」と「道を講じる」との違いがでてきたのだろうか？この点は、この両校の性質及び理念への理解に関わってくる。

- (8) 唐文治『茹経先生自訂年譜』71頁。
- (9) 錢鍾書『石語』43頁、北京・中国社会科学出版社、1996年。
- (10) 『本学堂の指針について（条陳本学堂辦法）』及び『規定と理念の再改定にあたって（咨呈重訂章程和宗旨）』参照。両者とも劉露茜等編注『唐文治教育文選』西安・西安交通大学出版社、1995年に収録。
- (11) 劉露茜等『唐文治の近代高等工科教育への貢献』、『唐文治教育文選』320－342頁参照。
- (12) 『上海交通大学第三十回卒業記念式典訓辞』、『唐文治教育文選』231－234頁参照。
- (13) 『人格』の「緒言」及び『茹経先生自訂年譜』1912年の項を参照。
- (14) 『交通部への公式文書：教育の理念について』、『唐文治教育文選』109頁参照。
- (15) 『交通部あて、『高等国文講義』の送付に関して』、『唐文治教育文選』117－119頁。教育部の返答は大変妥当なものだった。中学までの教材の審査しか担当していないため、「本書は審査の範囲に入るものではなく、編者が自由に出版し、各学校が自由に採用することを認めるべきものである」。
- (16) 『教育の大局に配慮せられんことを請う電報』、『唐文治教育文選』145頁。
- (17) 陳平原、夏曉虹主編『歴史をさぐる——五四時代の人物と現代中国』の「余論」及び蔡元培、章太炎、康有為、胡適等に関する部分を参照。広州・広州出版社、1999年。
- (18) 唐文治『茹経先生自訂年譜』84－85頁参照。
- (19) 『無錫国学專修館学規』、『唐文治教育文選』147－155頁。
- (20) 戊戌政変の一年後、『友人への手紙』の中で、唐文治は「西洋式の学堂を設けねばならない」こと、及び「忠臣孝子は必ず洋務を談じないわけにはいかない」ことについて特に論証している。『唐文治教育文選』1－5頁を参照。
- (21) 李国鈞主編『中国書院史』（長沙・湖南教育出版社、1994年）第二十二章及び陳谷嘉、鄧洪波主編『中国書院史資料』（杭州・浙江教育出版社、1998年）第六編を参照。

- (22) 胡先驌『樸学の精神』（『国風』八巻一期、1936年10月）には、「五四以降急速な下降線を画いていた学風が、近年になって大きく変わったのは、雑誌『学衡』の主張がじわじわ浸透してきたためだと言えなくはあるまい」という。これは当事者の自画自賛であり、根拠とするには足りない。しかし、『学衡』ののびとが「国粹を明らかにし、新知識との融合をはかる」べく懸命に主張したのは、確かに五四の新文化人の態度と大きく異なるところである。九十年代に入ると、学衡派の文化保守主義の立場は、少なからぬ「理解に基づいた共感」を得るようになった。
- (23) 張其昀『南高の学風』、『国風』七巻二期、1935年9月。
- (24) 『胡適の日記』438ページ。北京・中華書局、1985年。
- (25) 徐清祥、王国炎『歐陽竟无伝』第七章、南昌・百花洲文芸出版社、1995年を参照。
- (26) 楊念群『儒学地域化の近代的形態』270ページ、北京・三聯書店、1997年の引用による。
- (27) 梁啓超『近代学風の地理的分布』、『飲冰室合集・文集』第七冊所収。
- (28) 桑兵の『五四前後の北大新文化派』（未刊稿）は排斥された者たちの恨み言を少なからず集めており、参考になる。
- (29) 楊念群『儒学地域化の近代的形態』478頁参照。
- (30) 蒋貴麟『天遊学院の追憶』および任啓聖『康有為の晩年の講学、及びその逝去の経緯』、夏曉虹編『康有為を追憶する』459～477頁参照。北京・中国広播電視出版社、1997年。
- (31) 『章氏国学講習会簡章』、『章太炎年譜長編』960ページ参照。北京・中華書局、1979年。
- (32) 学会の発起人は朱希祖、錢玄同、黄侃、汪東、吳承仕、馬裕藻、潘承弼などであり、賛助者には段祺瑞、宋哲元、馬相伯、吳佩孚、李根源、馮玉祥、陳陶遺、黄炎培、蒋維喬らがいた。いずれも政界の著名人と学界の名流であり、呼びかけには大きな効果があった。
- (33) たとえば朱希祖、汪東、孫世揚、諸祖耿、潘承弼、沈延国、徐復など。
- (34) 沈延国『蘇州での章太炎先生』及び湯炳正『太炎先生を憶う』を参照。両者ともに陳平原編『章太炎を追憶する』（北京・中国広播電視出版社、1997年）に収録。
- (35) 章太炎『王宏先に与える書』には「先月末、丁鼎丞が、中央からの病



気見舞いを伝えに来られ、あわせて薬代を贈って下さった。これは都にいる友人としての志であり、政府からの給付を受けるのとは異なるものだから、強いてお断りすることはしなかった。しかし功もないのに贈与を受けるのは、どうにも落ち着かない。去年十二月に当地で始めている講習会のためにこの資金を転用させてもらうなら、くださった方とわたくし、双方ともが気持ちよいのではないか、とひそかに思っている」という。

- (36) 【制言】63期所載の収支決算を参照。
- (37) 唐文治『茹経先生自訂年譜』84～85ページ、88ページ、108ページなどに、それぞれ大口寄付の記載がある。102ページ、118ページには、学校の規模拡張あるいは学校理事寄付金の滞りが引き起こす諸困難について述べたのち、一転して、学校がいかに発展していくかにつき大いに語っている。1933年に新校舎が落成、同時に忠義孝悌祠の改修が完成しているが、後者の費用は唐文治と銭基博が負担したものだ。『茹経先生自訂年譜』120ページ参照。
- (38) 銭穆『八十にして二親を憶う・師友雑憶』232ページ。長沙・岳麓書社、1986年。
- (39) 1991年に刊行された『無錫国学専修学校校友録』に収められた『無錫国専理事名簿』によると、28名の理事のうち、浙江が3名、上海が2名、のこりはみな江蘇の人である。江蘇籍の理事のうちでも、無錫は16名を占めている。
- (40) 『無錫教育週刊・社会教育特集号』（1934年8月）は、当時の無錫の人口、職業、識字率（66%）、社会教育機構及び経費などについて、真面目に統計をとっている。この統計資料が事実であるならば、臧佛根がこの特集のために書いた【序言】、及び華晋吉『無錫社会教育史略』が「無錫は江蘇ないし全国における社会教育の拠りどころである」というのは、ほぼ信じることができる。また、同特集に転載された『全国民教館統計』によると、当時全国には民間の教育館が728箇所あったが、そのうち江蘇一省だけで225箇所、およそ三分の一を占めている。
- (41) 『太倉旧志五種を彙刻するの序』、『唐文治教育文選』23～25ページ。
- (42) 銭穆『八十にして二親を憶う・師友雑憶』235ページ。
- (43) 1903年に上海文明書局が刊行した載振『英輻日記』に、唐文治がどれほどの寄与をしたのか、代筆か、それとも編集か、現在のところ学界

における定論はまだない。載振の息子である溥銓が、父は読み書きはだいたい出来たものの、作文が特別に得意ではなかった、という回想を残している（『広西での無錫国専』46ページ参照）のであるが、私は『茹経先生自訂年譜』にある言い方、「公務の合間、載大臣のために『英軺日記』を編む」をそのまま採用し、唐のために「著作権」を争おうとはしない。

- (44) 胡適『書院制史略』、『東方雑誌』第21巻3期、1924年2月。
- (45) 『明儒学案』巻五八『東林学案』、『黄宗羲全集』第八冊727ページ。杭州、浙江古籍出版社、1992年。
- (46) 張君勱『書院制度の精神と学海書院の設立』、『新民月刊』1巻7-8期、1935年12月。
- (47) 章太炎『国学の統宗』及び『今日に適した理学』を参照。『制言』54期、57期。
- (48) 『無錫国学専修館学規』、『唐文治教育文選』147ページ。
- (49) 唐文治『国専学生自治会季刊題辞』、『国専学生自治会季刊』、1930年12月。
- (50) 『茹経先生自訂年譜』100ページ、126ページ及び26ページ参照。
- (51) 『国学専修館十五周年記念刊序』、『唐文治教育文選』271ページ。
- (52) 『無錫国学専修館学規』、『唐文治教育文選』155ページ。
- (53) なかでも黄漢文『唐文治先生について』の「検印騒動」に関する描写は出色である。『広西での無錫国専』76-77ページ、蘇州大学（元無錫国専）広西校友会主編、非売品、1993年。
- (54) 黄以周『南菁講舍文集序』、『南菁講舍文集』、光緒十五年刊本。
- (55) 繆荃孫『中書銜处州府学教授黄先生墓誌銘』、『統碑伝集』巻七十五、上海古籍出版社、1987年影印本。
- (56) 『中国近代学制史料』第二輯下冊（上海・華東師範大学出版社、1989年）に各地の「存古学堂」についての文章が収められており、その中の『学部修訂存古堂章程』から、当時の清朝政府及び士大夫が「国粹の保存」のためになした努力を見てとることができる。
- (57) 張之洞『存古堂を設けんことを奏する摺』、『中国近代学制史料』第二輯下冊、503ページ。
- (58) 拙著『北京大学の昔語り（老北大的故事）』85-94ページを参照。南京・江蘇文芸出版社、1998年。
- (59) 陶飛亞、呉梓明『プロテスタント系大学と国学研究』第六章「三十年

- 代ミッション系大学における国学ブーム」参照。福州・福建教育出版社、1998年。
- (60) 『文教資料』1982年7-8期の「唐文治と無錫国専資料」所収の金易占、楊廷福による二篇の文章を参照。そのほか、黄漢文の『唐文治先生追懐』（『文教資料』1985年2期）には面白いエピソードを伝える。「学校で講義のノート検査があったが、私は「横書き、ペン書きのため、採点対象としない」（陸先生の書き込みのまま）ということになった。「採点対象としない」というのは、つまり「零点とする」ということである。こうした規定から、学校中枢にとっての「毛筆」の地位を見てとれよう。
  - (61) 健実『国際連盟教育視察団の無錫訪問と本校における講演の概要報告』、『国専季刊』1933年5月。
  - (62) 唐文治『広思辨録序』、『国専月刊』1巻4号、1935年6月。
  - (63) 『発刊のことば』、『国専学自治生会季刊』、1930年12月。
  - (64) 魏建猷『中国古史研究の将来』、『無錫国専年刊』1931年上冊。
  - (65) 高君仁『国学を研究する者が負う使命』、『無錫国専年刊』1931年上冊。
  - (66) 陳衍『茹經室文集三編序』、『茹經室文集三編』、1938年刊本。
  - (67) 『上海交通大学文治堂の定礎式に寄せて』、『唐文治教育文選』297～299ページ。
  - (68) 黄漢文『唐文治先生について』、『広西での無錫国専』。
  - (69) 楊廷福、陳左高『無錫国専雑憶』、『文教資料』1982年7-8期。
  - (70) 『茹經先生自訂年譜』98ページ。
  - (71) 『国文経緯貫通大義自叙』、『唐文治教育文選』188ページ。
  - (72) 『無錫国専校友会春季大会の訓辞』、『唐文治教育文選』313ページ。
  - (73) 錢基博『茹經室外集序』、『中国現代學術經典・錢基博』930ページ。石家莊・河北教育出版社、1996年。
  - (74) 錢基博『現代中国文学史』509ページを参照。長沙・岳麓書社、1986年。
  - (75) 陳柱『中国散文史』310ページ。上海・商務印書館、1937年。
  - (76) 陳柱『茹經室文集三編序』。
  - (77) 錢鍾書『石語』43ページ。北京・中国社会科学出版社、1996年。
  - (78) 『1950年、われわれを指導する党に、中国文化の研究、中国文化研究所の設置を建議する草案』、『梁漱溟全集』第六卷、濟南・山東人民出版社、1993年。
  - (79) 熊十力『六経を論ず』の「結語」参照。上海・大衆書局、1951年。

## 光緒二十四年の古文

平田昌司

### はじめに

光緒二十四年（1898年）は、のちに“戊戌変法”と呼ばれる改革運動が、守旧派の起こした政変によってわずか百日で潰えたことで、近代中国政治史上に名を留める。この年には、近代文語文の歴史においても、三つの重要なできごとがあった。（1）明清五百年にわたり重視されてきた八股文（時文）を科挙から除き、かわって古文による策・論を課することを宣告した五月五日の上諭、（2）馬建忠『馬氏文通』の刊行、（3）嚴復『天演論』の刊行である。

本稿は、この三点がどのような関連を互いにもつのか、清末の文体転換期にあたってどのような位置づけをされるべきかを検討する。

### 1. 端午の上諭

光緒年間の科挙における出題は、乾隆二十一年（1756年）以来の制度をおおよそそのところで受け継ぎ、別表のような内容であった。

表から知ることができるように、全過程を通じてみたとき、四書文（「四書」から出題された八股文）と試帖詩（五言八韻または五言六韻の排律）の出題頻度は最も高い。そればかりではなく、郷試・会試は“第一次試験の八股文だけを重視し、第二次・第三次試験の表現に問題がなければ、それで合格となる。三回の試験を行うと言いながら、事実上は一回の試験しかないという問題点があり”（張之洞「妥議科挙新章摺」）、第一場の八股文の成績がほとんど合否を決した。したがって、受験を志す者の多くは、八股文に偏った効率的な学習を偏重し、博学を求めない<sup>(1)</sup>。嚴復は、そのありさまを下のように風刺している。

部屋に入って見ると、筆やすずりのほかには『四書味根録』『詩韻合璧』『四書典林』〔などの受験参考書〕があるものの、ほかには何も本がない。特に学がある人の場合であれば、経学では「五経彙解」、歴史では「網鑑易知録」、古文では「古文観止」、洋学では「西学大成」といった〔科挙受験者向けの教養の〕本を持っている。

表 清代後期科挙の出題内容

(光緒二十四年五月五日の改革直前の制度を、「申報」に掲載された試験問題速報、商衍鎏「清代科挙考試述録」、狩野直喜「清朝の制度と文学」などから整理した。細部において不確実なところがある。)

	四書文	五経文	試帖詩	賦	論	策	疏	黙写聖諭
県試	2		1					
初覆	1				1			1
二覆	1	1	1	1				1
三覆	1		1		1			
末覆	1							1
府試	2		1					
初覆	未確認							
二覆	未確認							1
經古	經解・史論・詩賦・性理・考經論・算術学・時務より1科目を選択							
院試	2		1					
提覆	1	1	1					
招覆	1							
総覆	1	1	1					1
歳試	1	1	1					1
科試	1		1			1		1
郷試一場	3		1					
二場		各1						
三場						5		
挙人覆試	1		1					
会試一場	3		1					
二場		各1						
三場						5		
会試覆試	1		1		1			
殿試						1		
朝考			1				1	

そっと「先生は、どうしてこういうことがお好きなのですか」とたずねて見ると、その返事は「国の科挙の規定では、ここから出題されるから」というものである。「試験規定がひょっとして変わったら、先生はどうします?」「科挙の規定が、なんで変わったりするものか。天下の文章には八股文ほどのものはない。八股文の道理や作法に従ってこそ、〔文章は〕行きとどいたものとなりうる。八股文を基礎としない文章など、でたらめで支離滅裂なものでしかない。それに、科挙の規定が変えられたりするようなことがあれば、それは国が減びようとするときだ。君は、そんな亡国の議論を口にしてはいけない。」(「道学外伝」、光緒二十四年四月十七日)

アヘン戦争(1840~42年)、アロー戦争(1856~60年)、清仏戦争(1883~85年)、日清戦争(1894~95年)と続く外患の中で、人材選抜制度としての科挙の有効性をめぐる懐疑の声は高まる。咸豊十一年(1861年)の馮桂芬『校邠廬抗議』『製洋器議』および「改科挙議」、光緒八年(1882年)の林樂知(Young John Allen)「中国では科挙受験のみが偏重されることについて(中国專尚挙業論)」、光緒十九年(1893年)以降に書かれた鄭観応『盛世危言』の「試験について(論考試)」、光緒二十一年(1895年)四月の嚴復「救亡決論」、康有為らが同年四月八日に行った「公車上書」を、代表的な例としてあげることができるだろう。

光緒二十四年には、三月自序の張之洞(1837~1909)『勸学篇』「科挙改革(變科舉)」<sup>(2)</sup>、四月十四日の楊深秀「四書から出題される八股文の文体を正し、実学を奨励する提案書(奏請正定四書文體以勵實學摺)」などが八股文出題形式の改善という穏健な改革を主張するのに対して、八股文の全廃を主張する意見が強まる。四月の康有為「八股文・試帖詩・楷書による試験を廃止し、それにかえて論文試験を採用する提案書(請廢八股試帖楷法試士改用策論摺)」、五月の梁啓超「公車上書請變通科舉摺」である。こうして、同年五月五日(1898年6月23日)の上諭は、次回の科挙以降、郷試・会試・歳試・科試における四書の八股文出題を全

て策・論に改めることを宣告、ついで五月十二日（6月30日）には経済特科と正科を合併し、歳試・科試にも策・論を用いるべきことが、六月一日（7月19日）には科挙の新規定を定めることが指示された。その前の乾隆二十一年（1756年）の科挙改革から数えて、142年ぶりの大規模な科挙改革である。

四書文が廃止され、策・論にかわるとなると、受験者・採点者<sup>(3)</sup>のみならず、八股文の指導で生活していた塾の教師たちにとって影響は大きい。新聞雑誌にはあまたの記事が掲載された。上海の『申報』は、光緒二十四年五月十日に端午の上諭を初めて報道、五月十二日の「五月五日の上諭を奉読しての解説（恭讀五月初五日上諭謹注）」で、“八股文というものは、四書をだいたい分かっているならば人の模倣でかっこうをつけることができる。策論のほうは、多少経書や歴史書のことを知っていて、自分の考えを少しは持っていないと、手をつけることができない。大まかに言うならば、八股文はむずかしいようだが実はやさしい。きちんと言うならば、策論はやさしいようであるが実はむずかしい、五月十三日の「八股文の廃止について（廢時文説）」で“田舎教師で、‘且つ夫れ、嘗て謂らく’（といった八股文の決り文句）だけで暮らしをたてている者は、頼みにしていたものを失い、不安なあまり突然に身の置き所さえなくなる”と評する。

五月十四日の「五月五日の上諭を奉読し、重ねての解説（恭讀五月初五日上諭謹再注）」も、参考書・私塾書院への影響を語る。

またたく間に、書店は茅坤『唐宋八大家文鈔』・儲欣『唐宋十大家文集』・孫執□（?）・何焯の『義門讀書記』などを、校訂の行き届いた底本にもとづいて活字を組んで然るべき形に印刷し、家ごとに読まれる本とすることを心得ている。さて、古文の書きかたに関しては、『文体明弁』がいちばん行き届いている。これ以外の『三万選』『十万選』など〔八股文の模範文集〕は、片付けてしまってもかまわない。いちばん心配なのは、地方に住む老読書人であって従

来は策や論がなにかも知らなかった者が、今後は勉強のできばえを調べられる際に全く違った内容を準備せねばならないことであろう。書院の長にも、科挙合格というつまらぬ名声だけを頼りに任用されている者があり、心配をしないわけにはいかないはずである。

受験指導にあたる教師が伝えてきた八股文の技術は無用のものと化し、八股文の参考書は販路を失い、かわって古文の選集・評論が流行するであろうことが予想される。古文は、“八股文の文章作法は表面に現れていて説明しやすいが、古文の文章作法は表だたず分かりにくい。古文に慣れることができたなら、ひとりでに分かってくるはずである。古文を目の前に置いて文章作法を教えようとしても、文章表現の変化は一篇の文によって押さえられるものではない”（章学誠『文史通義』文理）と説かれるように、文体としての構造を定式化することがむずかしい。たとえば、呉汝綸は、“古文を勉強しようとするなら、大きな声で、すらすらと朗読したり、ゆっくり朗読したりせねばならない。時間がたつうちに、自然とわかってくる。黙読しかできないようでは、一生たっても古文のことはわからないままである”（『桐城吳先生日記』卷十六「纂録下」頁九）と、朗読を通してリズムを身につける他に古文を習得する手段はないと考える。そればかりか、かなりの受験生は、八股文を書く以外の能力・知識を持ちあわせていなかった。光緒二十四年、湖北省学政の王勝之は、院試の前に行われる“經古”の答案にみられるカンニングのひどさに憤慨し、以下のように戒める。

「自然知識」の答案を読んだところ、ほとんどが石版刷りの〔大量生産の〕本そのままに書き写して場を切り抜けており、設問内容から見ると全く見当の違うものである。……ある種の本を買えばそれで全部すんだと考え、試験会場に入ってから適当に丸写しをし、出題意図などいっこうに理解していない。これから先、試験内容が策・論に変わっても、たぶん今やっていることを繰り返すことだろう。こういった弊風は、見下げはてたものであり、嘆かわしい。……ま



つとうな書物をどんどん読み、受験用の安易な本などあまり買わないようにせよ。……（『申報』光緒二十四年六月二日「鄂城試士記」）

こうした水準の受験予定者が突然の制度変更直面したとき、古文を書き、策・論を書くための知識をどう獲得すればよいかに当惑し、あわてて学習法をたずね回るのは当然である。『申報』六月二十六日の「論文試験への変更以後、読書人社会において一族を教育するためのプログラムについて（論改試策論後士人家塾誦習課程）」は、おそらく彼らの関心に応えた解説であり、四書五経以外に、文章作法の参考にできるものとして『古文辞類纂』、歸（有光）選八家、茅（坤）選八家、儲（欣）選八家、『山曉閣古文選』を挙げる。また、新聞の書籍広告も受験者の不安に敏感であった。『申報』には、それまでも広告が掲載されていた『新輯皇朝經濟文編』（求自強齋版）と酷似した題名の『新輯皇朝經濟策論』（鴻宝齋版）が五月十九日から、『皇朝經世文統編』（函書集成局・常州思補樓）が五月二十一日から、広告を掲載する。古文の範例になるものとしては、“このたび詔を奉戴し、八股文は策・論に変更されることとなった。世の読書に励む人々で、家に一部を備えないものはない”との惹句を附した『桐城方望溪先生全書』（皖省鄭嬢閣書局・上海博文書局）の予約受付が六月二十一日から、張紹齡『新輯批校三蘇策論』（會文堂書莊）が七月八日から。この時期の様相を具体的に語るのは、七月に刊行された江蘇書局刊本『古文関鍵』の兪樾「後跋」である。

光緒二十四年、天子様は、八股文で人材選抜を行う弊害に思いをいたされ、詔を下して八股文を廃止され、策・論で人材選抜を行うこととされた。たいへんすばらしい決定である。そのため〔科挙受験予定の〕読書人たちは誰もが古文の勉強をしたいと考えたものの、どのようにすればよいかわからず当惑し、先を争って『東萊博議』を入手して読んだ。十日ほどの間に、書店に置いてある『東萊博議』はすっかり売り切れたのである。ところで『東萊博議』は、呂祖謙が弟子たちの科挙受験のために著したものである。学ぶ者がこの本

をしっかり読めば、文章を書くにあたって、論理を細部まで示し、展開を明晰にすることができるし、文章の力強さ、めりはりのつけ方なども、立派で人目を引くことになる。ただ、『東萊博議』は、〔語句を説明した〕注釈書があっても、〔文章作法を説明した〕評釈書がない。宋本は、題目の後のところで、主旨を提示している場合もあるが、さしたる意味もない不完全なものであるように思われる。初学の者が読んでみても、たぶんいっこうに要領を得ないであろう。となると、『東萊博議』を読む者は、ぜひ合わせて東萊先生の『古文關鍵』を読んだほうがよいということになる。先生の文章評論は非常に丁寧であり、文の精神のありかには全て筆で記号をつけているし、語の使い方が優れた個所には点をつけたりしているし、段落の切れ目にはかぎ印をつけて読者の注意を喚起している。学ぶ者が、この本を手がかりにしていけば、古文の勘所はいながらにして身につくのである。

さらに、突然の八股文廃止にとまどいを覚えたのは科挙受験者ばかりではなく、洋務派の官僚も含まれる。千篇一律を罵られる八股文は、構成・文体の規制がきびしいだけに、たとえ全国的な規模で試験をおこなっても、異端的な答案、規格から外れた答案を画一的な基準で弁別することが相対的に容易である。しかし、古文による策・論には、規範が定められていない。受験者も書き慣れず、採点者も読み慣れない答案を書かせるならば、試験制度を通じたイデオロギー・文体の制御は困難になり、試験官・受験地・時代によって科挙合格基準が大幅に異なるという混乱が予想される。やがては、欽定でない思想が世に蔓延する可能性も出てくるであろう。この危機感を示すのは、五月十六日、張之洞「妥議科挙新章摺」であった。

このたび、〔八股文に代えて〕策・論とするというのは、古いものに固執する気風を打ち壊す効果があります。とはいえ、文章のありかたが正しくなく、出題の方針がきちんとしていなければ、国家と

して教化を行う態度がはっきりせず、合格基準があいまいになるために、ひとびとの志向は一定しません。このたび八股文を廃止するのは、八つの構成部が煩瑣で内容のないものとなってしまって、聖人・賢人の義・理をしっかりと明らかにできないためであります。四書五経を廃止しようということではありません。きちんとやり方を定めておかず、策・論の問題文に、経書の字句を適当にまぜて使ったり、経書・史書やその他の本からも語彙を採ってきたりして、範囲があまりにも緩やかすぎた場合、〔解答の〕文を書く者は全く守るべきものをもたず、ただ表現の華麗さだけを誇ってしまいます。それが長く続けば、きっと四書五経の本文を読まず、道に背き本来を忘れるようになることでしょう。これは、聖教の興廃や中国の安危がかかった重要な点であって、つまらぬことではありません。

飾り気のない、内容のあるかたちで「理」を説明し、はっきりよくわかることを重視します。化粧を派手に塗りたくった四六駢儷文を書いてはならず、読みづらい語彙表現で晦渋な文体としてもなりません。

周代・秦代の諸子の誤った議論、釈迦・老子のでたらめな言説、外国のことは、新聞社のつまらぬ記事といった、経書ないし道からはずれた言語表現をきびしく排斥し、〔答案の文章に〕混入しないようにします。そうすれば、八股文の形式は変わっても、文章評価の基準は、従来どおり「清真雅正」という聖人の教えに一致するのです。

現実主義的態度の萌芽を許しやすい策や論が、諸子や外来の思想に浸潤されたならばどうするか。異端的観念を盛った語彙・構文が混入した場合どうするか。光緒二十四年の清朝は、それらの危険を防ぐに足る仕掛けをもちあわせず、作り上げる用意もないままに、制度を変更したのである。規範を失った真空状態のまま、全国に及ぶ強力な統制だけが残されるならば、それまでの正統が異端へと一挙に交代し、文化規範の顛覆さえ発生するかも知れない。

張之洞のこのような懸念は、根拠のないものではなかった。康有為・梁啓超らとも、張之洞とも、立場を異にしていた一地方官僚の呉汝綸の例を見ると、この年六月から七月、新しい科挙制度の受験準備をどうすべきか知人からたずねられ、こう答えている。

あなたが受験にはどうすればよいかをおたずねになっても、私にも分かりません。ただ、策・論の勉強にはまず文章力が必要だと考えます。もしも姚鼐『古文辞類纂』に採られている『戦国策』の文数十篇や蘇軾の策・論数十篇をていねいに読み、さらに『文献通考』の小序を加えるなら、なんとか試験には対応できることでしょう。それ以外は、広く書物に目を通すという勉強法になります。（『桐城吳先生尺牘』卷二頁廿至廿一「答賀心銘書 六月六日」

八股文が廃止されてから、若い方々が科挙を受験するために外国事情を知ろうとする場合、新聞雑誌なしでは手のつけようがありません。（同卷二頁廿七「與弓子貞書 七月十日」）

三日に、紹伯君から六月二十三日付の手紙を受け取り、若い世代はどのような本を読むべきかをたずねられました。『古文辞類纂』に選ばれている『戦国策』や蘇氏の策・論を抜粋して読み、手がかりをつかめるようにしてください。西洋との外交に関しては、このところ新しい新聞雑誌がたくさん出ています。組織を作って、各誌・各紙を全部購読し、みんなでまわし読みすればよいでしょう。これは、開化の知識を得る上でまず肝心な点です。（同卷二頁廿二七「與康樂書 七月廿四日」）

この指示を守って学ぶならば、縦横家の思想・レトリック、あるいは新聞雑誌に報道された西洋思潮が、科挙答案に侵入することは避けられないであろう。八股文の地位を突然奪った古文の策・論は、語彙・文体の選択という面でも、そこに盛られる思想内容という面でも、“清真雅正”への脅威となりえるものだったのである。

## 2. 『馬氏文通』と古文

光緒二十四年、文体の獲得に苦心していたのは、八股文から古文への転換にとまどう科挙受験予定者ばかりではない。洋務運動以後、同治元年（1862年）に創設された国立外国語学校である同文館の学生らは、知識人の目から評価したとき、実用の現代外国語学習のみに精力を注ぎ、外国書の高度な読解能力をもたず、古典中国語の作文能力さえ欠いていた。光緒二十年（1894年）冬、馬建忠（1845～1900）は欧文漢訳の質の低さを以下のように批判する。

今日の翻訳者は、ほとんどが外国の言語について多少知識を有している程度であり、文章の表現の細やかさや深い意味、あるいは各国の古典語などについては、ほとんどなにも知らず、用語さえも心得ていない。なかには、外国の文章語や会話だけができ、漢文のほうは洗練されておらず品位もなく、基礎もできていない。このような者に書籍を翻訳させると、読者が本をひろげただけで、文章の品のなさに吐き気を催すほどである。あるいは、西洋人で多少漢文のできる者に依頼して口述させた場合、横で聞いている者がもとの表現の伝えたい内容のあらましをほぼ書き取る。しっかりわからなかった部分は、自分の意見もまじえてそこのつじつまを合わせてしまう。つまり、欧文を心得た者は漢文がわからず、漢文がわかった者のほうは欧文が分からないのである。（『適可齋記言記行』「擬設繙訳書院議」）

この状況は、なかなか改善されなかったとおぼしく、光緒二十四年に同文館は次のような追加規定を設けている。

各館の翻訳は、漢文を根幹とする。漢文が充分わかっていないため、翻訳した欧文にはよく意味不明の個所がでてくる。今後、前館の学生でありながら漢文が充分できていない者は、後館にもどってそれまでどおり漢文を勉強させ、午後になってから欧文を勉強させる。（『光緒二十四年統増同文館条規八条』、『中国近代学制史料第一輯上

冊」、華東師範大学出版社、1983年)

しかし、伝統的な教育法によって古典中国語の作文能力を身につけるには、標準で15年程度の、終日にわたる学習を必要とする。西洋語学習者には、より効率的な古典中国語学習法を与えねばならない。この点に思い至った馬建忠は、19世紀後半の西欧で用いられていた諸文法書の構成に範をとり(4)、品詞論・構文論の全体を扱う中国最初の系統的な中国語文法書『馬氏文通』十巻を編んだ。この書物は、馬建忠が自ら“十余年”を費したと述べ、1880年代の後半に執筆を開始したと推定される。科挙を受験しない外国語学生の使用に主眼を置いたであろう『馬氏文通』が扱うのは、古文の語構成・統語論のみであった。「例言」に言う。

古文を支えるものには、三回の大きな変化があった。春秋の時代、文章は「神」によって支えられ、周・秦以後になると文章は「氣」で支えられた。それから後となると韓愈の文章だが、それまでの「神」や「氣」によって支えられていたものと比べ、韓愈は文の「理」を心得ているに過ぎない。ここで取り上げて例とするのは、韓愈までである。

全体に冠せられた「序」の日付は光緒二十四年三月十九日、そこでは中国固有の術語を用いつつ、言語と文法を論じているに過ぎない。その後、八月六日(9月21日)に西太后派による戊戌政変が発生、十三日には戊戌六君子が大逆不道のかどで斬刑に処せられ、八月二十四日には八股文復活が指示される。この政治的状況のもとで書かれた九月九日付の「後序」は、さきの「序」と全く内容風格を異にするものであった。ここで、馬建忠はほとんどの紙幅を西洋の教育システムの紹介と中西の比較にあてている。『馬氏文通』巻一から巻六が、「序」「後序」を巻頭に並べて上海商務印書館から刊行されたのは、同じ年の冬のこと。あえて「後序」を加えたのは、八月におきた事態に対する一種の態度表明であったと思われる。かれ以外にも、たとえば吳汝綸は、政変後七ヶ月、光緒二十五年三月廿二日の馬其昶あての手紙で、任地の直隸省保定で人び

とを説き伏せて“英文英語”教育を開始したことを言い、同五月十一日の李季高あての手紙では、“八股文の寿命は長くはない”とみていることを語る（尺牘卷二頁八十）。馬建忠が孤例というわけではないのである。

これまで述べた諸点は、『馬氏文通』が書かれ、出版されるに至った外的な事情である。書物の内容そのものに、古文とのかかわりはないのか。従来、『馬氏文通』は、八品詞の区別・格の設定など種種の面でラテン語文法の範疇をそのまま用いている点が強調され、それゆえに現代中国語文法学が成立して以後、多くの批判を受けてきた。しかし、その内容には、明らかに多くの土着的要素も認められる。たとえば、なぜある形式の構文が存在するのか、なにが語と語の結合関係を定めているのかについて、統語規則のみからは十分な説明ができないとき、馬建忠は伝統詩文“評点”の修辞用語を用いて切り抜ける。“文の勢いは広がって（?）、後に二句が続き、さらに一度畳み掛けている。手本としてよい（文勢展宕，下續兩句，再跌一層，可法）”（接讀代字二之四）、“‘之’の字をはさんでいないため、表現に力強さがある（不問‘之’字，語方遒勁）”（偏次三之二）、“おそらく‘爲’の字が句眼（文の眼目）となっていることに気がつかなかったのであろう。句眼の二字は、文章批評用語として使われたこともあるが、その実体は文・節の切れ目を示す語にほかならない（蓋未知‘爲’字之爲句眼耳。句眼二字，評文家嘗言之矣，其實即句豆語詞耳）”（表詞三之七）、“あいだに‘而’の字をまじえると、書き方が単調でなくなる。……あいだに‘而’の字をまじえたとき、句の構造は前後とつながりを保ったものとなる。……後の時代の者に書かせると、一般に〔‘而’ではなしに〕形容詞を置いてしまい、文の力が弱くなっている（中參‘而’時，其法不板。……中參‘而’時，句法有蟬聯之勢。……至後人爲之，類皆以靜字塞之，文氣弱矣）”（承接連字八之二）、“八字句は、長たらしいのであまり使われぬ。……〔例として掲げた〕四句は、どれも八字であるが、あいだに‘雖’の字をはさみ、

‘而’の字で〔方向を〕転換している。まず話を先へ進め、それからまた転換させたことで、句の書き方が単調でなくなる（至八字句，則冗長而不習於用。……四句雖皆八字，然間以‘雖’字，轉以‘而’字，一推一轉，句法不板）（同）、“このように前半部で足踏みしておく、後半部で突き進むとき一層力強くなる（如是上截頓足，則下截跌進更有力）”（同）など、その数は少なくない。実は、このような在来型批評用語の存在こそ、20世紀初頭の作文教育の場で、『馬氏文通』が広範囲に流行しえた理由であったと考えられる。『馬氏文通』は、古文を書くための文法書であって、読むための文法書ではない。だからこそ、古典語の統語論を知ろうとすると、ただ古文を読もうとすると、『馬氏文通』が理解しにくく感じられてとまどうことになるのである。

### 3. 翻訳の古文

読書人の目から見て読むにたえる質の翻訳文が、『馬氏文通』の文学とは全く独立に、同じくこの光緒二十四年に現れた。嚴復『天演論』である。しかも、繙訳書院において“各国の現代政治”“行政にたずさわるものの参考文献”“外国の学校における必読書”など実用書・中等教養書を訳そうと考えていた馬建忠とは異なり、嚴復は西洋人文社会科学理論の紹介をめざす。かれの信ずるところでは、内容的深度のある文章の翻訳には、それなりの品格をそなえた訳文をもって応えなければならない。四月二十二日、嚴復の「訳例言」は、漢訳語・漢訳文体の創造の苦心、よく知られる“信、達、雅”の三原則を説く。同じく四月に書かれた吳汝綸の序は、

わたくしの考えによれば、今日、西洋の書物がわが国に伝来しているが、それはちょうどわが文章・著作が力を失って衰退した時期と重なってしまった。読書人階級が、学問として自ら誇っているのは、八股文であり、実用文であり、小説であるにすぎない。この三つ以外に、書物はないと言っていいくらいである。この三つが、文章・



著作のうちに入れるほどのものではないことは自明である。今日、西洋の書物には新しい学問知識が多いというのに、わが国の読書人が八股文・実用文・小説のこぼを使って翻訳するために、まっとうな人はすっかりばかにして相手にしない。これでは人びとの知識がどうして開けようか。これは外でもなく、文章力が不十分なためである。嚴復のような文章を書けてこそ、翻訳について論じあうことができるのである。

と評し、嚴復『天演論』の格調を“この書物はまことにみごとであり、戦国諸子の著作と伯仲する”とたたえる。下には、あえて読み下し文と原文とで引くこととしたい。

神道 教えを設くるの興る<sup>ゆゑん</sup>所由を知らんと欲すれば、必ず刑賞施報の公を知らんこと<sup>よ</sup>自り始む。世の刑賞施報をして未だ嘗て公なら<sup>ぎ</sup>不らしむれば、則ち教えの興るや興ら<sup>ら</sup>不るや、未だ定む可からざる也。今、夫れ<sup>そ</sup>治術の一日として無かるべからず、而して由来 最も尚き者は、其れ刑賞乎？ 刑賞なる者は、天下の平也、而して治を為すの大器也。群事 既に興り、人の人と相与<sup>とも</sup>にするの際、必ず其の共に守る所にして畔<sup>そひ</sup>か<sup>ら</sup>不る者有りて、其の群 始めて立つ。其の守ること<sup>い</sup>弥いよ固ければ、其の群れ<sup>い</sup>弥いよ堅く、之に畔くもの或は多ければ、其の群れ乃<sup>ち</sup>わち<sup>ち</sup>渙る。攻窳<sup>こうゆ</sup>・彊弱の間、胥<sup>も</sup>な此の共に守る所の者を視て以って断を為す、凡そ此を之れ公道と謂う。（『天演論』下・論四「嚴意」 欲知神道設教之所由興、必自知刑賞施報之公始。使世之刑賞施報未嘗不公、則教之興不興未可定也。今夫治術所不可一日無、而由来最尚者、其刑賞乎？ 刑賞者、天下之平也、而為治之大器也。自群事既興、人与人相與之際、必有其所共守而不畔者、其群始立。其守彌固、其群彌堅、畔之或多、其群乃渙。攻窳彊弱之間、胥視此所共守者以爲斷、凡此謂之公道。）

これこそ、張之洞の恐れていたように八股文的な規範を破壊し、同時に馬建忠の求めた良質の翻訳を実現した文章である。もっとも、嚴復の

文章が、広く一般的な翻訳文体となったわけではなかった。吳汝綸は光緒二十五年（1899年）二月廿三日、嚴復あての手紙で、

お手紙には、表現を典雅にしようと務めるので、混入させてはならない語彙があるとあります。手を加えてしまえば本来のすがたを離れ、（原文）そのままにしておく（訳文の）自然さがそこなわれる、これは実にむずかしい問題です。個人的な意見ですが、自然さをそこなうよりは、本来のすがたから離れるほうがましでしょう。（尺牘卷二頁五十七）

と説いて嚴復に同調するようであるが、光緒二十八年（1902年）に黃遵憲が嚴復にあてた手紙では、

今年五月、『原富』を読む機会を得、最近さらに『名学』を読むことができました。齒切れのよさと味わいの深さ、北魏の人が書いたかのようなようです。……『名学』のほうは、たとえ一般受けする文章を用いて、概念の正確な定義を説明しようとしても、確かに言いたいことを十分に言い尽くすことができないであろうと思います。概念をはっきりさせて意味を定めようとし、一字一句細かく検討するのは、決してむずかしい文章で書こうとしているわけではなく、どうしてもそうならざるを得ないのです。ただ、『原富』のほうは、読みやすく明快な文章で訳し、誰でもが読めるようにすることができるとも知れません。

あなたは、文章の世界には革命はないと考えておられます。わたくしは、革命はないけれども維新はあると考えております。……わたくしの言っていることは、いずれもあなたが充分おできになることです。しかし、あなたが調子を低いほうに合わせてくださり、水準を落としてくださるかどうか。（『嚴復集（五）』、1573頁）

と勧める。しかし、同じく二十八年、“文界革命”を唱える梁啓超から「原富」の文体を批判されたのに答えた嚴復は、

文章こそは、道理を載せる翼であり、情念を伝える声であると考え

ております。だからこそ、道理のすぐれたものを粗雑なことばで表現することはできませんし、情念の正しいものを下品なひびきで伝えることはできません。中国の文章ですぐれたものと言えば、司馬遷・韓愈以上のものではありません。……かりに、とにかく通俗なことばを用いて、そこらあたりや田舎の無学な者に都合のよいようにしてやるというのなら、それは文章の破壊であり、革命ではありません。それに、わたくしが手がけているのは、学問理論の上で深奥な書物であり、初学の者に読ませて益があるようにしたいと思うようなものではありません。わたくしの訳文は、中国の古典をたくさん読んだ人をこそ念頭においています。中国の古典を読んだこともないのに、わたくしの訳文を受け売りしようなどというのは、読む側に問題があるのであって、訳者は責任を負えません。（『新民叢報』にあてた『原富』の訳書についての手紙 [與『新民叢報』論所譯『原富』書 壬寅三月]）

と反論し、自らの文体の通俗化を試みることはなかった。

#### 4. 光緒二十七年からの古文

光緒二十四年の八股文廃止の上諭、『馬氏文通』、『天演論』によって始まった文章の転回は、戊戌政変によっても停止することがなかった。光緒二十七年、八国連合軍との戦いから逃れた西太后は“新政”を宣言、学校教育の整備、留学生の派遣などを推し進める姿勢へと転ずる。七月十六日（1901年8月29日）には、“来年から科挙の改革を行って、八股文と試帖詩をやめて、経義および時事知識論文（時務策問）を受験者に課すると詔した”として、八股文の廃止もあらためて宣言、『勸学篇』や「妥議科挙新章摺」に見える張之洞の主張に沿って科挙制度の改革に着手した。

再び『申報』を開いてみると、八股文廃止の第一報は七月二十日（9月2日）に掲載され、翌日から『陸清献公四書議』（掃葉山房）、『四書

義経正編』（掃葉山房）、『五経義宗』、『新出石印古今史論大観』など、試験科目変更に対応した参考書の広告が掲載されている。ただ、改革の機運は既になんかなり浸透しており、八股文廃止に対する反応は、光緒二十四年に比べてかなり穏やかなものであったと言っている。

それとともに、非正統の思潮と文体は、かつて張之洞の危惧したとおり、読書人の世界へと浸透を始める。礦務学堂で光緒二十七年(1901年)に“上質紙に石版刷りの部厚い一冊、定価は五百文なりだった”嚴復訳『天演論』を買ひ、学校の新聞閲覧所で『時務報』(1896~1898年刊行)・『訳書彙編』(『訳学彙編』)を読んだことを回想した魯迅『朝花夕拾』の『瑣記』<sup>(5)</sup>から知られるように、鏤骨苦心の訳語・訳文を刻みあげた嚴復の文章、そして既成の訳語・構文を日本から借用することを憚らない梁啓超の文章<sup>(6)</sup>である。

そればかりではない。桐城派の流れに身をおきつつ、新式学校教育においていかに伝統的古典教育を維持するかを真剣に考えつづけた呉汝綸は、光緒二十七年「辛丑秋所作寄深冀諸友」(『桐城吳先生日記』巻十頁十至十二)、八月十三日の「與薛南溟書」で教育内容を論じているが、九月十七日の「與陸伯奎学使書」には「学堂書目」を附して、小学堂で『論語』、『孟子』、『韓非子』難篇、『戦国策』の小品、唐人の五七言絶句や漢魏の楽府の平易なもの、元陝・白居易の歌行、張籍・王建の楽府を読ませることを定める。ここに『韓非子』『戦国策』などの法家・縦横家の文が含まれることには注意せねばならない。呉氏が翌二十八年(1902年)におこなった日本教育界視察報告を踏まえて定められた「壬寅学制」には明文化されていないものの、たとえば、光緒三十年(1904年)に保定・両江小学堂の“文法”教科書として呉汝綸の子吳蘭生が編んだ『韓非諸難史記序賛』は、『韓非子』『難』篇、『史記』序賛の批評注釈からなる<sup>(7)</sup>。正統的儒家思想の擁護者のめがねにかなうものではあるまい。

もちろん、新しい文体ばかりが用いられていたわけではない。科学が本来求める模範を提供するための出版は、光緒三十一年になってもなお

存在していた。“乙巳夏月”と記された上海書局石印本『東萊博議』、同じ年の劉鍾英輯注『増批輯註東萊博議』などである。けれども、その八月四日（1905年9月2日）に科挙の廃止が、翌三十二年（1906年）に予定されていた郷試の中止が、宣言されたことで、状況は大きく変わる。

癸卯、甲辰（光緒二十九年〔1903年〕、三十年〔1904年〕）のころ、上海では翻訳書が出まわりはじめ、世間で口にすることばも急激に変わり、新聞雑誌は文明を提唱し、法学・哲理などの名詞があまた紙面にあふれた。しかし、内陸地域への伝播はというと、“消極・積極・内籀〔帰納〕・外籀〔演繹〕”、どれもなにをさす語なのかが分からない。そこで、伝統的読書人は、拒否反応を示して読むことなく、“新学”だとして批判を加えた。また、留学した若者がつぎつぎ帰国してから、国の故実、郷里の古いできごと、などを知らうとしても書籍は実に数多い。文献を調べようとしても（中国は現代風の参考書が整わず）、異国に滞在していた時のように、その国の政治・教育・制度・風俗が本を開ければすぐにわかった、という状態にはない。そこで、すべてを捨てて革新を口にし、伝統の学問は迂遠だという扱いをこもごもにする。新旧（の交流）は隔てられて、文化は進歩しない。（陸爾奎「辞源説略」）

“癸卯、甲辰の頃”の言語変化、海外留学という経験、そして学校教育制度、これらに対応する道具として光緒三十四年戊申（1908年）に編纂開始された『辞源』は、民国四年（1915年）に完成している。そこに集められている語彙は、もはや張之洞の言う“清真雅正”の制約をふりはらったものであった。八股文を規準としていた言語規制は——表層から——ほとんど姿を消したのである。

---

注

- (1) 吳汝綸は、深州直隸州(河北省深州市)知州在任中の同治十一年(1872年)壬申十一月十九日、「理所買書籍、餘所留者〔四庫全書提要〕及〔玉海〕而已。其餘盡歸深州書院。以此間文風鄙陋、無書可讀、學者時文而外目未嘗見他書、故急置之。」(『桐城吳先生日記』卷十一制行頁九)と記す。
- (2) 「第一場試以中國史事、本朝政治論五道、此為中學經濟。……二場試以時務策五道、專問五洲各國之政、專門之藝。……三場試四書文兩篇、五經文一篇」
- (3) 吳汝綸の「與李季高書 五月十五日」(『桐城吳先生尺牘』卷二頁十至十一)、「答傅潤沅書 六月廿八日」(同卷二頁廿至廿一)を見よ。
- (4) 貝羅貝(Alain Peyraube)『二十世紀以前歐洲漢語語法學研究狀況』、『中國語文』1998年第6期。
- (5) 魯迅博物館魯迅研究室『魯迅年譜(一)』、人民文學出版社、1981年、78~79頁。
- (6) 夏曉虹『覺世与伝世』、上海人民出版社、1991年、126~127頁。
- (7) “洋学は、とにかく講義を重視し、暗記を必要としない(西学但重講説、不須記誦)”(「賀答松坡」、尺卷四頁廿四)であって、それまでの私塾教育とは異なり、教師は内容の講義を行わねばならない。そのために、“文法”(文章構成法)の教科書が必要になった。吳闈生が光緒三十三年(1907年)三月に書き加えた『韓非諸難史記序賛』「例言」は、“この書物は教師が使用するものであって、児童が使用するものではない。教師は、〔原文に加えられた〕批評をよく味わい、心の中でしっかりと会得してから、その内容を児童に教えるならば、おそらくこれ以上の教材はないであろう。かりに適当な教師がいないまま、本書の内容を児童が自分で理解できると期待するならば、それは子馬に千里の道を行くよう求め、一尺ばかりの短い木を梁や桁にしようとするようなものである”と目的・用途を明言している。また、『馬氏文通』が、光緒二十八年(1902年)に紹興・上海、三十年(1904年)に成都とあいついで翻刻されたのは(何容「馬氏文通的版本」、『馬氏文通研究資料』、中華書局、1987年)、光緒二十七年以後の学校教育の中で、修辭まで含めた“文法”を講じるための、数少ない参考書であったからにほかならない。先に指摘した『馬氏文通』の「評点」的要素を参照。

## 著者 (掲載順)

- 興膳 宏 京都大学名誉教授 (A02「本文批評と解釈」班)  
張 少康 北京大学中文系教授  
小南一郎 京都大学人文科学研究所教授  
林 梅村 北京大学考古学系教授  
釜谷武志 神戸大学文学部教授 (A02「本文批評と解釈」班)  
齋藤希史 国文学研究資料館助教授 (総括班・A02「本文批評と解釈」班)  
金 文京 京都大学人文科学研究所教授 (A02「本文批評と解釈」班)  
呉 承学 中山大学中文系教授  
王 瓊玲 中央研究院中国文哲研究所副研究員  
松家裕子 追手門学院大学文学部助教授  
葛 兆光 清華大学中文系教授  
夏 曉虹 北京大学中文系教授  
陳 平原 北京大学中文系教授  
平田昌司 京都大学文学研究科教授 (A04「古典の世界像」班)

## 翻訳担当者 (掲載順)

- 木津祐子 京都大学文学研究科助教授 (A02「本文批評と解釈」班)  
鈴木達明 京都大学大学院文学研究科 (中国語学中国文学専修) 修士課程  
神山ゆき 京都大学大学院文学研究科 (中国語学中国文学専修) 修士課程  
好川 聡 京都大学大学院文学研究科 (中国語学中国文学専修) 修士課程  
二宮美那子 京都大学大学院文学研究科 (中国語学中国文学専修) 修士課程  
稲垣裕史 京都大学大学院文学研究科 (中国語学中国文学専修) 修士課程  
小野夕子 京都大学大学院文学研究科 (中国語学中国文学専修) 修士課程  
尾崎 勤 京都大学大学院文学研究科 (中国語学中国文学専修) 修士課程  
多田麻美 京都大学大学院文学研究科 (中国語学中国文学専修) 博士後期課程  
大賀晶子 京都大学大学院文学研究科 (中国語学中国文学専修) 修士課程  
濱田麻矢 神戸大学文学部助教授

中国語論文の原文題目一覧

張 少康 〈古典和現代：“望今制奇，參古定法”——從劉勰的“通變”論說起〉

未刊稿

林 梅村 〈尼雅漢簡綜考——兼論漢文化在西域的最初傳播〉  
《中國學術》第六輯，北京：商務印書館，2001年出版，排版中。

吳 承學 〈《詩牌譜》研究〉

1. 〈文字遊戲與漢字詩學——《詩牌譜》研究〉，《學術研究》2000年第7期。

2. 吳承學《中國古代文體形態研究》，廣州：中山大學出版社，2000年9月，第13章〈文字遊戲與漢字詩學——《詩牌譜》研究〉(307~321頁)。

王 瓊玲 〈明末清初才子佳人劇「情」觀之理性內涵及所引生之審美構思〉  
《中國文哲研究集刊》第18期，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2001年3月出版，排版中。

葛 兆光 〈應對變局的經學——晚清對中國古典的重新闡釋(一)〉  
《七世紀至十九世紀中國知識思想與信仰：中國思想史第二卷》，上海：復旦大學出版社，2001年2月出版，排版中。

夏 曉虹 〈晚清女學中的滿漢矛盾——惠興自殺事件解讀〉

1. 《二十一世紀》2000年12月號，香港中文大學中國文化研究所。

2. 北京大學二十世紀中國文化中心《現代中國》創刊號，湖北教育出版社，2001年5月出版，排版中。

陳 平原 〈傳統書院的現代轉型——以無錫國專為中心〉

北京大學二十世紀中國文化中心《現代中國》創刊號，湖北教育出版社，2001年5月出版，排版中。



## 古典学の現在 II

平成13年(2001年) 2月

[発行] 文部科学省科学研究費特定領域研究  
「古典学の再構築」総括班

[領域代表] 中谷英明

[編集] 平田昌司

[事務局] 〒651-2180 神戸市西区伊川谷町有瀬 518  
神戸学院大学 人文学部  
Tel: (078) 974-1551 Fax: (078) 976-1715  
E-mail: nakatani@human.kobegakuin.ac.jp

[制作] 株式会社 シンクス  
〒600-8854 京都市下京区梅小路西中町32  
Tel: (075) 322-2572 Fax: (075) 315-2317  
E-mail: office@thinksnet.co.jp

この冊子は再生紙を使用しています。

1998 - 2002



古典学の再構築