

## 『文心雕龍』雜說（二）

### （六）

〔八〕「爰自風姓、暨於孔子、玄聖創典、素王述訓。莫不原道心以敷章、研神理而設教。取象乎河洛、問數乎蓍龜、觀天文以極變、察人文以成化。然後能經緯區宇、彌綸彝憲、發揮事業、彪炳辭義」（爰ニ風姓ヨリ孔子ニ暨ブマデ、玄聖ハ典ヲ創リ、素王ハ訓ヲ述ブ。道心ヲ原ネテ以テ章ヲ敷キ、神理ヲ研メテ教ヲ設ケザルハ莫シ。象ヲ河洛ニ取リ、數ヲ蓍龜ニ問ヒ、天文ヲ觀テ以テ變ヲ極メ、人文ヲ察シテ以テ化ヲ成ス。然ル後ニ能ク區宇ヲ經緯シ、彝憲ヲ彌綸シ、事業ヲ發揮シ、辭義ヲ彪炳ニス）

中国古代医学は人間の体内に経脈絡の縦横に走る発想をあ  
の広博の大地を縫うように流れる水脈から得た、と医学書に  
は記している。密教もまた人間の体内には天地自然宇宙の原  
理と同じ原理が存することを外界から学び取っている（自然  
存在を意識化したこと）。人類が自然宇宙を己の肉体と精神に  
見立てる発想は旧くまた説得力に富むものであった。人体の  
外にあることは内にもあり、内にあることは外にもあると考

安東 諒

えるのは文字どおり自然の発想であった。自然ある故に我あり、我ある故に自然あり、とでも言えるだろうか。劉勰もまたこの人類普遍の発想法に忠実な信者であった。

この節は上述の〔六〕〔七〕節をさらに敷衍補強した説述と解しうる。風姓は前述の大皞庖羲氏。道心を原ね、神理を研めて文章を敷き、教化を設けた中心の人物が庖羲と孔子であり、その具体的な理論と実践の効用が然後（然ル後ニ）以下の四句となる。二四句が理論でありその実践が一三句になっている。一二句は統体として、三四句は個別として。自然の抽象的な道の心と神の理を体得して人間社会の天下統治と諸々の事業促進として実践した代表者が庖羲と孔子であった。言うまでもなくその実践を支えた理論は彝憲と辞義（法令と文章）であった。

そのことをもっと簡潔明快に表したのが次節の文であろう。

〔九〕故知道沿聖以垂文、聖因文以明道、旁通而無涯、日用而不匱。易曰、鼓天下之動者存於辭。辭之所以能鼓天下者、



のも、つまりは国家有用の人材育成の方途であった。

(七)

『文心雕龍』に論じる「道」なるものについても少し触れておこう。イスラム学の大家である井筒俊彦の『意識の形而上学』——『大乘起信論』の哲学——は東洋哲学覚書とも題されているが、東洋の思考法の根源を追究したものである。「貴重な文化的遺産として我々に伝えられてきた伝統的思想テクストを、いたずらに過去のものとして神棚の上にかざつたままにしておかないで、積極的にそれらを現在の視座から、全く新しく読みなおすこと。切実な現代思想の要請に応じつつ、古典的テクストの示唆する哲学的思惟の可能性を、創造的、かつ未来志向的に読み解き展開させていくこと」(一一〜一二頁)とその抱負を語っている。本来、古典はこう読まれるのが理想だろうが、実行は我々普通人にはなかなか難しいことだ。その言葉どおりに彼は『大乘起信論』の「真如」と「生滅」を絶対無分節と言語の意味分節・存在分節として捉える。この「真如」がウパニシヤド・ヴェーダーンタ哲学では「梵」(ブラフマン)であり、プロティノスは「一者」(εἷς ἓν)と言ひ、イスラムのイブヌル・アラビーは「存在一性」と言ひ、老荘の哲学では「道」と言ひ、また東洋哲学の諸伝統が形而上学の極所を目指して案出した名称では「絶対」「真(實在)」「道」「空」「無」等々と言った、と。(厳密には、これらは、意味指示のアプローチが、文化パターンの異なる、

と井筒は指摘するが、指すそのものは言語的意味分節化・存在分節化する前の絶対的無分節の位相(こういう言葉を井筒は使つてはいないが、これは名付けようがないので一応こうしておく)ということである。(第一部の存在論的視座を参看)筆者は先に易の太極を説明した(五)の「六」で名付けようのないものについて触れたが、太極もそうだが「道」もまたその一つであった。言うまでもなく劉勰が使用する「道」もこれらの範疇に入る。世界が森立羅列の万象として存在する為には、名付けが必要であり名付けられたその時からそのものは存在化する。人の意識に知覚されなければ物も事もこの世には存在しない。筆者は別に唯識論や唯心論について述べているわけでもなく、存在と意識はこういう関係しか有り得ない、ことを一言したただけである。人は意識に上らないものの名前を言い現わすことは本来できないのだが、それにどうしても名を付けようとした苦心は東西変わらなかった、と言うことであろう。ついでにもう一つ近代の言語学の開祖の同じ苦悩を付け加えておこう。

「ソシユールは道具としての言語より、対象そのものである不透明な言語を考えています。つまり本質言語の創造の場を捉えたい、できあがった言語の構造分析ではなく、意味化する前の言語、意味のマグマにどう働きかけてどう裁ち切つていくか、その意味発生の追及がソシユールのもっとも大きな仕事だったわけです」(岩波講座・現代思想4『言語論的転回』1の「危機の言語学」二十頁引丸山圭三郎著『文化記号

学の可能性」と桑野隆は丸山のソシユール理解を引用している。

なぜ筆者がわざわざここに井筒の絶対無分節の一説等を用いたのかを賢明な読者は既にお分かりいただけただけであろう。筆者は本論の初めに龍学研究者の「道」に対する見解の種々を牟世金の論文から引用したが、それらの諸説のどれにも井筒が東洋思想の根源に関わるとする思考の大前提に触れていないものがなかったことによる。『文心雕龍』の「道」がどのような系統の哲学や思想を含蓄しているのかを追及するのも確かに研究としては重要であるが、それらは全て後世の派生義であって、その根源にあるのはやはり絶対無分節の位相としての「道」であった。儒家の思想などはあくまで第二義的なものである。老子だけはただひとり絶対無分節の位相に対する認識を持っていたし、彼はその事の為に『老子』一書を著したと考えていいだろう。

それではここに一つ及ばずながら筆者も井筒に倣って現在の視座から現在思想の要請に依じて、古典的テキストの『文心雕龍』の読み解きをやってみよう。

「一」「文之爲徳也大矣。與天地並生者何哉」（文ノ徳タルヤ大ナルカナ。天地ト並ビ生ズルハ何ゾヤ）

「二」「夫玄黄色雜、方圓體分、日月疊璧、以垂麗天之象、山川煥綺、以鋪理地之形。此蓋道之文也」（夫レ玄黄ハ色雜ハリ、方圓ハ體分カル。日月ハ璧ヲ疊ネテ、以テ麗天ノ象ヲ垂レ、山川ハ煥綺トシテ、以テ理地ノ形ヲ鋪ク。此レ蓋シ道ノ

文ナリ）

天地文の三者は道（絶対無分節）の形現化であるから言語的意味分節・存在分節である。物と事は名付けられることによつて初めて存在するが、この三者が道をその内に含みこんでいることは言うまでもない。『華嚴經』の「一即一切、一切即一」先揚の井筒の指摘した「梵」からの「梵我一如」またライブニッツの「モノドロジー（単子論）」などを想起していただければこのことは充分に理解できるだろう。

「玄黄色雜」はカオス、「方圓體分」はノモス。その形現化が日月山川の象形であり、言語的意味分節化・存在分節化である。ここまで来れば「此蓋道之文也」の難解の一句が瞭然とするであろう。この論法で原道一篇の読み解きを最後まで押し進めてもいいが、そんな単純論法にはこの私が我慢できないのでここで打ち切る。しかし人間の想念思考の初始起源と意識と存在と意味の繋がり探究においてこの方法が大きな比重を占めていることだけは指摘しておいたほうがいいだろう。井筒も別に目から鱗が落ちるようなことを言っているわけではなく、『大乘起信論』を著した人らが到達した思考の道筋を現代的視座から読み直して詞辞の置き換えと思考の組み替えをやつて見せているだけなのだから。

もう少し「道」について触れておこう。張鐘元の『老子の思想』は「タオ・新しい思惟への道」と副題されている。これもまた井筒の視座と同じく現代思想の観点から老子を読み解いたものである。私たちは通常、老子の道を考える際に道

を世界存在の根源に据えて一応の理解を示して後は、『老子』各章の論述に道の応用法を見出して自得するが、老子はそういうことのために道の理論を展開したわけでは無かったのではないかと、私は考えている。老子は私たちが道そのものを理解体得しつまりは道と一体になり出来得れば道と融合することを望んでいたのではないだろうか。それを無為の治に応用したりするのはもとより老子の意図ではおそらく無かつたであろう。個的存在としての人間の完全な意識開放こそが彼の目指すものであったろう。対立の統一とその解消。自己と他者との対立の統一、そしてまた自己内部に生起する対立物の統一が、彼の道の理論の根底にはあったように、私は考えている。道に到達すれば以上のような解決に人間は到達すると老子は思い描いていたに違いない。道は応用の哲学ではなくそのものになる到達の哲学だった。仏教とりわけ禅もまた。

もう少し今度はわたし自身の言葉で語ろう。西洋思想は神を生み出すことよって不可知の領域への思索を措いた。その領域は神に任せて可知の世界の思索の根柱に理性を据えた。少なくともデカルト以来の形而上学はポスト構造主義の出現までその様であった。ギリシャ以来と言っても間違いは無いだろうが、ここではルネッサンス以来とっておいたほうが無難だろう。井筒の指摘していたプロティノスのようなギリシャの哲学者もいたわけだから。例外的にハイデッガーは老子の無の思想を理解していたと思えるが。一口で言ってしまう

えば、理性とはこの世に差別を生み出す元凶である。少なくとも東洋の仏教（天台、華嚴、禪など）と老子に初まる道教を少し知れば、そのことが良く解る。理性中心の西洋思想は孔子の儒教と似ていて、まず人間中心の自信過剰のあまりの傲慢さに私は腹が立つ。たといそれ（儒教）が吉川幸次郎の説くように「人間の善意に対する無限の信頼」だとしても。老子らの柔弱思想に感じるあのなんとも言えぬやすらぎとくつろぎとゆとりとやさしさが無い。竹田青嗣はポスト構造主義のもつとも判りやすい標識として「反・人間中心主義、反・西欧中心主義、反・民族中心主義、反・理性（ロゴス）中心主義」を列挙しているが、なるほどそうだろうなと首肯できる。野蛮の文明か文明の野蛮か知らぬが、西欧中心の理性主義はもう二〇世紀までで十分だな、と私はつくづく思う。この理性（ロゴス）中心主義は、近ごろのアメリカの民主主義の正義者面などと重なって見えて胸くそが悪く反吐がでる。

最後に陳耀南の「 $\Delta$ 文心・原道 $\nabla$ 衆説平議」の結論を挙げてこの篇を結ぶことにしたい。「正に前述の「情・物」「心・物」の同時対拏は $\Delta$ 文心 $\nabla$ 中に在っては深い意味が有るようである。先秦以来の宇宙本体観は体用一源の非心非物、亦心亦物である。伝統の中国人の信仰は心物交融・道器合一であり、決して西洋方式の「唯」心または「唯」物ではない。もし私たちが試みに「非『心』即『物』」（心か物か）などという思考癖から脱皮できるならば、あるいは $\Delta$ 文心 $\nabla$ の原づける「道」に対しても別の理解があるであろう」と。西洋の理

性に拠る科学的分析志向の二元論の弊害から自由になれなければ我々は益ます迷路に落ち込んで行くしかないことへの示唆である。二十世紀末の世界の思想や哲学(思想想念の道筋)もやつとそのことに気付き始めたように思える。

この交融・合一のような考え方はひとり中国人のみのそれでは無く、広くアジア一般の思考の方法であつたことは屢言に及ばない。本書の作者劉勰もこれから本書の中にこの思考法を縦横に駆使する。彼は文章の理想の形態を聖人と経書においたけれどもその思想を儒教においていたわけでは無いことは追いつ追いはつきりしてくるであろう。彼の言葉ではそれを折衷というが、これはいい加減な妥協の謂でなく「あれかこれか」などという融通の利かない愚かな思考法へ反省を迫るものであつた。民主主義(多数決原理)が必然的に付帯する衆愚性、理性主義が必然的に付帯する冷静分析による炙りだしの差別観は癒し難い病か?!

## (八)

〔十〕贊曰道心惟微、神理設教。光采元聖、炳耀仁孝。龍圖獻體、龜書呈貌。天文斯觀、民胥以傲(贊ニ曰ク道心惟レ微ニシテ、神理教ヲ設ク。元聖ヲ光采ニシ、仁孝ヲ炳耀ニス。龍圖ハ體ヲ獻ジ、龜書ハ貌ヲ呈ス。天文ヲ斯レ觀テ、民胥以テ傲フ)

贊は本書第九篇の文体分類の一篇の頌讚篇に「明也、助也」とあり、「颺言以明事、嗟歎以助辞」とある。本文のまとめと

しての明確化、また言い足りない分の補助作用としての役割をこの韻文の八句が果たしていることになる。道そのものが玄妙で捉えにくいのだからその核心はそれ以上に把握し難い。しかし幸に道は天理として形現してくれるので、それを体得できた偉い聖人たちは、この人間社会に天理の具体実践としての道徳倫理の仁義をもたらす。神獸とされる龍も亀もそれぞれ協力のふるまい。天地に現れる麗しき文理を眺めて、民草もまた仁義を学ぶ。

李曰剛『文心雕龍料詮』直解書き下し文

原道第一(一六頁〜四三頁)

## 壹(一六頁〜一七頁)

文章の徳業は至つて盛大たり。其れ能く天地と同一に生じ並び存するは、究まるに何の縁故ありや?蓋し夫れ天は玄にして地は黄なる顔色は錯雑して、戴く圓と履む方の體用は分明なり。日月の往来は璧圓の重疊の如くして、以て其の天體に附麗するの景象を懸示す。山川の礪帯は綺綵の煥發の如くして、以て其の地面に條理するの形勢を鋪陳す。此れ乃ち天地大道の表徴にして蔚として自然の文采を爲すなり。

仰ぎて天文を觀れば三光の輝耀を吐發し、俯して地理を察すれば萬物の美章を含めり。天は高く地は卑く、乾坤は位を定む。故に兩體の容儀は已に生ず。惟だ人は兩大の間に産まれ獨厚の性を稟けて萬物の靈と爲り、天地と並び立ちて三と

爲る。故に三才の稱あり。

人其の仁義禮智信の五常の善性を兼有する所以は金木水火土の五行の秀氣を感受するに由るが爲なり。又人は天地の中央に居りて動靜は天地と相應じ、亦た心は人の體腔に居りて動靜は人と相應するが如く然り。故に人は實在に天地の心と成爲す。是れ宇宙間の最も靈性有るの生類なり。天地の心を成爲すの人は既然に產生せしなれば、心意を表達するの言語は因りて成立し、言語成立すれば、文詞は因りて章明す。此れ乃ち自然の道なり。

普遍に一切の品類を推及すれば、動物植物を論ずるなく皆文采の表現を有たざるは莫し。龍鳳は鱗羽の采藻畫繪を以て而して祥瑞を呈現し、虎豹は皮毛の彪炳蔚縟を以て而して美姿を凝成す。朝雲晚霞の雕琢采色は、畫工の筆墨の巧妙を過ぐる有り。芳草佳木の裝飾花朵は、錦匠の編織の神奇を須つなし。凡そ此れ豈に是れ外在の人工の裝飾ならんや。蓋し實に天生の自然の美麗なるのみ。山林の虚籟の結成する声響に至りては猶ほ吹竽鼓瑟の調協の如し。流泉の冲石の激發する音韻は宛も敲鐘擊磬の和諧の如し。故に凡そ形體の存在すれば文采即ち產生す。聲音の發作すれば樂章即ち成立す。彼の無知無識の庶物すら尚ほ勃鬱として之れ色彩有り、人は乃ち心思才知を具有するの靈器なれば、豈に能く顧みて文華ならんや！

貳(二五頁)

人類文明の創作は混沌として初開の太古の時代に起始するなり。神明の道を深入闡揚するは易の卦象を以て最先と爲すなり。庖犧は八卦を畫して易の開始を爲し、孔子は十翼を作りて乃ち易之れ完成す。而して乾坤の兩卦に於て特に文言を制作するを爲す。言辭の文采有りて始めて能く真正に乾坤の兩卦の重要な義理を闡發す。此れ即ち天地の道心なり。

庖犧の八卦を畫するは則を河圖に孕み、夏禹の九疇を陳ぬるは法を洛書に韞むに至れり。玉版金鏤を用ゐて文字の實質と爲し、丹文綠牒を以て著録圖書の文華と爲す。誰か其の事を主りて之をして此くの如くせしむ。亦た神明自然の道理に過ぎざるのみ。

參(二九頁〜三〇頁)

黃帝の史官の蒼頡は鳥獸の蹏迹の跡を見て書契を創作し結繩に取代へて自從り、文字の功績は始めて人間に顯著なり。炎帝神農・太皞庖犧の遺聞逸事は記載されて三皇の書の三墳の中に在り。而るに年は湮み代は遠くして、其の聲教文采は追索に従る無し。唐堯・虞舜の時代の文章は則ち光采煥發として一時に盛極なり。尚書に載する所の堯帝の君臣の「元首起くるかな、股肱良きかな」の賡歌は、既已に吟詠の情志を發抒す。大禹述ぶる所の伯益・后稷の「山を焚き禽を驅り、民に穀を種うるを教ふ」の議謀も亦た且つ進言の風範を垂示せり。夏禹は禪を受けて興起し、徳業は崇高にして勲功は偉大なり。先づ水・火・金・木・土・穀の六府を修治し、再び

正徳・利用・厚生の三事を諧和す。此の九功をして皆次叙あらしめ乃ち其の善政の致す所を歌樂すべくんば則ち禹の勲業功徳は愈いよ益ます繁盛して光采あり。商周二代に至るに及んで文采は本質に勝過し、管弦に譜入するの雅頌の詩篇は其の表見する所の精英文華は日び漸く新しく異なれり。文王は美里に幽せられ其の憂患中に在りて作る所の卦辭爻辭は以て吉凶を卜占し、光輝照耀す。辭采は繁複にして隱蔽し、義理は堅正にして深遠なり。加之（しかのみならず）周公旦は多才多藝にして文王の善美の功烈を發揚す。風雅を創作し頌詩を編輯し、羣賢の言を斧削藻飾して以て禮を制し樂を定めたり。孔子の如きに至りては往聖を繼承し、道は古今に冠たりて徳は天地に配せり。獨り歴古の賢哲に出類拔粹し、詩書禮樂を刪訂し周易春秋を贊修し、義理を鎔鑄し文辭を陶鈞す。必ず之をして作樂の金鐘を以て聲を發し玉磬を以て韻を収むるが如くせしめ、條貫統緒し經典を集めて之れ大成す。既に型を刻み法を鏤め、生民の心性才情を美化す。又字を練り詞を組み文章の語言辭藻を整飾す。其の法言教令は羣衆を警惕し、猶ほ金口木舌の鐸鈴の啓振の如くして、千里の遙かまで聲を同じくして響應せざるはなし。其の道德の文章は中國に流布し、好く山珍海錯の筵席の陳設に比し、萬世の久しきまで依然として異口に歎響す。天地正道を寫照し以て其の輝耀の光榮を見し、人類の良知を曉諭し而して之が耳を總に目を明にせしめたり。

## 肆（三七頁―三八頁）

是に於いて庖犧氏の起りてより以て孔子に至るまで、遠古の聖帝の創造する所の典章制度或いは無位素王の紹述する所の微言大義を論ずるなく、天地の心を推本して以て文章を鋪陳し、神明の理を研究して教化を設施し、法象を河圖洛書に取徴し、命數を著筮龜卜に問求せざるは莫し。日月星辰の天文を觀望して以て時變を窮極し、詩書禮樂の人文を考察して以て教化を完成す。然る後に四方を綱紀し天下を治理し常法を錯綜し羣倫を作育し、事功徳業を發揚光大し、文辭教義を顯著彰明す。此れより大道は聖哲に固縁して以て文章を垂著し、聖哲も亦た其の文章に因て大道を廣明す。道は文と相ひ需め相ひ濟し、表裏一貫す。四通八達して涯際なく日に取り月に用いて匱乏せざるなり。易經の繫辭上に云ふ「天下の動を鼓す者は辭に存す」と。以爲へらく「天下の人心、動用の理文に合するを鼓舞する者は易卦の爻辭に存す」と。爻辭の能く天下を鼓舞する所以の者は即ち其の宇宙道心の文章に合するを爲すを以てなり。

## 伍（四三頁）

宇宙の道心は惟れ其れ微妙にして、神理に依據して政教を施設す

玄聖の創典は光采普照して、素王の述訓は仁孝を炳耀す

河龍は圖を負ひて八卦を體肖し、洛龜は書を獻じ九疇を呈貌す



天を觀て地を察して斯文是れ造り、自然の文理は民皆な法として倣ふ

## 『文心雕龍』 試訳

## 原道第一

この世における文あやなすものものとびきり秀れた美しさよ！それは天地の初はじめ始と共にありき。天地の初源には玄黄の色は渾然と一体にして、それから天地は方円の形を現わした。日と月は壁散らばるように天に着きて象を垂れ、山と川は綾絹の輝くように地に理こと作る形を敷けり。

思うにこれこそ天地宇宙自然の發生と運行を宰る偉大な存在である「道」の文(美的形象化)ならん。仰げば天文は天に輝やき、俯せば地理は地に章を含みたり。かくて天と地とはその形を顯現す。ここに靈力持つ人の加わりて天地人の三才並び備われり。なかでも人は五行の秀れもので、實じつに天地の心を會得せしものなり。心生まれれば言葉起こり、言葉起これば文章の發生は自然(必然)の成り行き。

文なす森立羅列の万物の中でも、動物と植物はとりわけ美しい。

龍と鳳は彩りもて瑞祥を贈り来たり、虎や豹は輝やきもて形姿を誇示する。雲や霞の形色の自在は画家の妙技をも凌ぎ、草や木の装いの自然は錦匠の手練を待つまでもない。これらの美しさは為にする美ではなく、思うにあるがままのそれで

あろう。また風と木々や石と水が織り成す自然の奏でるリズムに至っては、風に鳴る木々の葉ずれの響きの調べはさながら笛や琴の音のよう、石に碎けるせせらぎの速き水音の調べはさながら球の触れ合う澄んだ音色のよう。こうして形あるものは章を成し、音あるものは文を生む。意識なきものさえかく文ある美を備えるならば、心ある人間に文章が生まれなはいはずがない。かくて人の文章の元は易の太極より肇まった。道の異名でもある太極は言語分化の前段階でありそれを言葉にするには自然の神秘に対する深い分析と理解を必要とする。その分析と理解の象徴化が易の卦象であった。庖羲が初めに八卦を画き、孔子が終りに十翼で仕上げをした。十翼の一翼である文言は乾と坤の二卦のみに付いている。これは言葉には文があるという天地の必然的意志とも言えるだろう。

黄河から現れた凶には八卦が生まれ、洛水から現れた書には九疇が含まれ、また次いで現れた玉版・金鏤・丹文・緑牒なども玉金丹緑と名付けられているようにみな内容形式(内質外文、内実外飾)あい整っていた。(以下劉勰は作品の批評をする時に必ず内容面と形式面から行う) いったい誰がこういうことをかく在らしめたのかと言えはそれもこれもみな天地自然の摂理と云うことになる。鳥の足跡を摸して創作されたという書契が繩を結んで意志を伝えたときとされる方法にとつて代わった時より文字はこの世にその存在の輝きをいや増しにした。神農や庖羲の遺業は『三墳』に記されていたらしいが、余りにも遠い昔のことなのでその麗しい文章は今追及

の術がない。堯・舜の時代になつて文章は輝くばかりの活況を呈した。舜の臣下らは君に続けて己の施政の方針を詩に謳い、自らの施策の方法を奏上の風に残した。次いで夏の禹王が起つて徳業は高く功績は大であり、その政治は秩序正しき九つの歌に称えられた。

殷周の時世になると、文飾はその質朴を上回り『詩経』の雅や頌は管弦のリズムにも乗り日を逐つて華麗になつて来た。

周の文王は姜里に幽せられ煩悶の中で天地の理法を究めた易の卦辞、爻辞を作成した。その外飾は複雑にして隱曲があり内実は確固として深重である。加えて周公旦は多才多能をもつて文王の事業を振起発展させ、詩を制作し頌を編纂して、多くの作品を斧削装飾した。さらに孔子はこれら諸聖人の文化事業を引き継いでそれらをも凌いだ。六経を総合して集大成し、その内容と形式にはほぼ完全な均衡を保ち得た。またその教への影響は千里の彼方まで鳴り響いた。これぞ天地の道を輝ける倫理として、民草の視聴の判断力を確かなものとした。

ここに庖羲より孔子に至るまで太古の聖人は經典を創始し、無位の孔子はそれらを紹述した。いずれもみな天地の道心を原ね求め神明の理法を究め尽くして民の教化を設け成した。

黄河の凶面や洛水の文書から天地の理法を極めた形象化としての卦爻を得て、竹著や亀甲から運命の判断を問う占辞を求め、天体の現象を観察することによって時世の変化を推し量り、人界の文明を察知することによって教化を進め成した。

そうして天下を統べ治め、恒久の法則をまとめ上げ、事業を振るい起こし、文章の内実と外飾の輝かしい融合を成し遂げた。かくして元より無形であつた天地の理法としての道は聖人の手により文章化され、逆言すれば聖人は文章によって天地の理法としての道の存在を明確にしたとも言える。

そうして始めて道は至る所に通用して自在であり日々に応用されて尽きることがない。

『易経』にいう「この世の動向を鼓舞する基は文章に在る」と。文章がよくこの世を鼓舞するのは、それが道の文章化だからである。

#### 要説すれば

この世の基の不可思議よ 神のみぞその密法を教え得る  
光采ある往古の聖人は 人への一視の仁愛は眩しく  
黄龍も洛亀も身を挺して人類へ 暗示の凶書の贈り物  
天の動きに世もまた沿い見えて 民草こぞりてそに習う

#### 微聖第二

#### (一)

「一」夫作者曰聖、述者曰明。陶鑄性情、功在上哲。夫子文章、可得而聞。則聖人之情、見乎辭矣。先王聲教、布在方冊。夫子風采、溢於格言（夫レ作ル者ヲ聖ト曰ヒ、述ブル者ヲ明ト曰フ。性情ヲ陶鑄スルニ、功ハ上哲ニ在リ。夫子ノ文

章ハ、得テ聞ク可シ。則チ聖人ノ情ハ、辭ニ見ハル。先王ノ聲教ハ、布カレテ方冊ニ在リ。夫子ノ風采ハ、格言ニ溢ル

原道篇の(六)の「八」に「爰自風姓、暨於孔子、玄聖創典、素王述訓。莫不原道心以敷章、研神理而設教」(爰ニ風姓ヨリ孔子ニ暨ブマデ、玄聖ハ典ヲ創リ、素王ハ訓ヲ述ブ。道心ヲ原ネテ以テ章ヲ敷キ、神理ヲ研メテ教ヲ設ケザルハ莫シ)と有ったように遠古の時代の聖人は經典を創出し、孔子はそれらを紹述した。ここでもその役割は固定されているようだが、孔子が前文化のただ単なる継承祖述者だけに終始したわけではなかったこと、この篇のこれ以後の論理展開を見ればはつきりしている。明もまた聖に含まれ得る。篇名がそれを端的に実証する。孔子もまた間違いなく聖人であった。

彼らのなよりの功績は民草の性情を陶冶鑄鍊(ねやしいる)したことであった。人類の精神史の幕を開けた(祖型制作ということ)のは彼らである、と劉勰は宣言しているわけである。それがどのような方法で以て行われたのかは原道篇の(六)の「八」に彼が既に詳しく記しているとおりである。「陶鑄性情」は「孔子、顔淵を鑄る」などという次元で捉えな

い方がいいと思う。この篇の位置付けとか意味付けには対立する論議があつて一定しない。その論議の点火者は紀昀でありその評文に「此篇却是裝點門面、推到究極、仍是宗經」(徵聖篇は玄関の飾り付けであり、押し詰めれば、奥座敷の宗經となる)と有る。これが後に多くの注釈家の反論を誘引した。紀昀は劉勰

の意図はあくまで宗經にあつた、と言っているのだが、反論者たちは両篇ともに同じ重みを持つている、と主張する。一は聖人を一は經典を崇拜しているのだ、と。

一読して後者に利があるように思えなくもないが、紀昀ともあろう大学者が後者の連中が言っているような単純なことが解らなかつたはずがない、と筆者は思う。紀昀評は後世の校勘注釈家にはあまり評判の良くないものだが、彼の全体を見渡した広い視野からの批評・鑑賞眼には相当の説得力がある(祖保泉「文心雕龍の紀評瑣議」参看) それでは紀昀はいったい何を言いたかつたのだろうか? 答えは案外簡単のようだ。本書『文心雕龍』は儒学と儒学者の思想哲学を賛美掲揚(敷讚聖旨)序志篇)するために書かれた經注本ではないということ、本書は文章の効用(夫文心者、言爲文之用心也)から「於是擲筆和墨、乃始論文」までの序志篇の文章を参看)を著した本だということにならうかと思う。そうすれば聖人よりはその聖人が著した經書の方に重点が置かれることは理の当然と言えるのではないか。近頃のトレンドイ文学批評理論的に言えば「誰が何を書いているかなど問題ではない。どう書いているかだ」とでも言った方が少しは解りやすいだろうか。劉勰の『文心雕龍』から何をどう読み取っていたかを比視すれば、紀昀の方が後世の諸注釈家を凌いでいることだけは確かなようだ。奥座敷はあくまでも文章効用論ですよ、と彼は親切に評文を付けてくれたのだ、と筆者は推測する。彼とて冒頭三篇が「文の樞紐論」であることを否

定しているわけでは勿論ない。その奥行きを説明してくれたのである。經書が無くては道心も聖人も探るに法が無いではないか！

紀昀の「装點門面」に対して黄侃は「不悟」と言い、劉永濟は「非」と言い、李曰剛は「惟徵聖而後、次之以宗經、論者往往混同一視、而不知此篇以人爲主、故曰徵聖、下篇以書爲主、故曰宗經」と言い、詹鍇は「此篇以人爲主、故曰徵聖、下篇以書爲主、故曰宗經」と李曰剛を全襲する。諸者の見解はそれなりに筋は一応通っているが、本篇を少し詳しく読めば直ぐに解るように「此の篇は人を以て主と爲す」というようにはなっていない。聖人や夫子を論じているのでは無く、結局は彼らが書き残した文章を論じているのである。原道篇の道心の幽微を經典として文章化した聖人の役割を少しく各節の冒頭に記しているだけである。紀昀の言うように「推到究極、仍是宗經」（推シテ究極ニ到ルモ、仍ホ是レ宗經ナリ）である。諸家の批判を地下の紀昀が知ったなら、一一ごもつともと頷きつつ、だがその批判の見当違いにはきつと苦笑するであろう。中国の知識人（本書の注釈家も含めて）に対して釈迦に説法とは知りながら一言言わせて貰えば、孔子という偉大な一人間存在への畏敬の念は致し方ないとしても、余りにも権威に対して無条件的に従順過ぎる。それが毛澤東を支えたし蔣介石を支えたのではなかったらうか？ 異朝の清国家に仕えた紀昀の方が遙かに柔軟な思考をしていたのではなかったか。仕えたからこそと言った方が的を射ているだろ

うか。劉勰もまた孔子を畏敬崇拝していたことは人後に落ちないだろうが、彼が孔子を尊崇した最大の理由はその文章の「銜華佩實」「情采兼備」の故であった。この一点を見落とせば『文心雕龍』をいかに精読してもその意義は半減する、と言っても過言ではなからう。

聲教・風采の語は李曰剛の『鞫詮』に詳注がある。邦訳では目加田が「聖教・人格」興膳が「聖王の教え・人間性」戸田が「徳化の美・人品」となっている。いずれにしても古聖人の徳教化育・人格人品が残された文章から窺い知られるということであろう。やはり宗經に尽きるのである。

## (二)

「二」是以遠稱唐世、則煥乎爲盛、近褒周代、則郁哉可從。此政化貴文之徵也。鄭伯入陳、以立辭爲功、宋置折俎、以多文舉禮。此事績貴文之徵也。褒美子産、則云言以足志、文以足言、泛論君子、則云情欲信、辭欲巧。此修身貴文之徵也。然則志足而言文、情信而辭巧、迺含章之玉牒、秉文之金科矣（是ヲ以テ遠ク唐ノ世ヲ稱スレバ、則チ煥乎トシテ盛ンナリト爲シ、近ク周ノ代ヲ褒ムレバ、則チ郁哉トシテ從フ可シ。此レ政化ニ文ヲ貴ブノ徵ナリ。鄭伯ノ陳ニ入ルニ、辭ヲ立ツルヲ以テ功ト爲シ、宋ノ折俎ヲ置クニ、文多キヲ以テ禮ヲ舉グ。此レ事績ニ文ヲ貴ブノ徵ナリ。子産ヲ褒美スレバ、則チ言以テ志ヲ足シ、文以テ言ヲ足スト云ヒ、君子ヲ泛論スレバ、則チ情ハ信ナラント欲シ、辭ハ巧ナラント欲スト云フ。此レ修

身ニ文ヲ貴ブノ徵ナリ。然ラバ則チ志足りテ言ニ文アリ、情  
信ニシテ辭巧ミナルハ、迺チ含章ノ玉牒ニシテ、秉文ノ金科  
ナリ)

政治教化、事業功績、修身治己に果たす文章の効用功德の  
徵證である。事業功績とはここでは主に外交面での手腕の冴  
えを指している。これらの文章贊美もまた内実と外飾の両面  
から為されていることは見落とさない方がいい。そのまとめ  
が「然則」以下の文章であろう。黄叔琳注には「金科玉條は  
法令を謂ふなり」と揚雄の「劇秦美新」の李善注にあると。  
また紀昀の評に「言金玉、貴之也」とある。「志足言文、情信  
辭巧」(内質外文)は文章表現における鉄則ということ。「貴  
文」の語は普通に取れば「文章を尊貴する」ということだろ  
うが、邦訳では目加田は前二例を文とし後一例を文飾とし、  
興膳は全て文飾とし、戸田は「文」と括弧付きにしている。  
文に修飾の意味を込めたかったのは二者共通している。牟世  
金はただ文とし、周振甫は文章とし、李曰剛は文徳とし、王  
更生は前一例を文采とし後二例を文辭としている。李曰剛の  
文徳を別とすれば他はこの文の一字に形式美をも大いに考慮  
していたであろう。「聖賢之書辭、總稱文章、非采而何」(情  
采篇)なのだから文章の訳で十分だろうが、この語の普遍一  
般化を配慮しているのは彼此同様であろう。

詹鍇は「以上爲第一段、說明聖人對於文章(文采)的重視、  
無論政治教化、事迹功業、個人修養、都以文爲尊、而寫作的  
最高準則就是思想充實、情感真摯、言辭富於文采」と簡潔に

して要を得たまとめを記している。詹鍇の『文心雕龍義證』  
(以下『義證』と略称)は諸注釈の選択は的確で、その終りに  
付ける自注は簡潔精緻にして、甘露法雨の味わいさえある秀  
れたものだと思う。

## (三)

「三」夫鑒周日月、妙極機神、文成規矩、思合符契。或簡  
言以達旨、或博文以該情、或明理以立體、或隱義以藏用。故  
春秋一字以褒貶、喪服舉輕以包重。此簡言以達旨也。邪詩聯  
章以積句、儒行縵說以繁辭。此博文以該情也。書契決斷以象  
夫、文章昭晰以効離。此明理以立體也。四象精義以曲隱、五  
例微辭以婉晦。此隱義以藏用也。故知繁略殊制、隱顯異術、  
抑引隨時、變通適會、微之周孔、則文有師矣。是以論文必徵  
於聖、窺聖必宗於經(夫レ鑒ハ日月ニ周ク、妙ハ機神ヲ極メ、  
文ハ規矩ヲ成シ、思ハ符契ニ合ス。或ヒハ言ヲ簡ニシテ以テ  
旨ヲ達シ、或ヒハ文ヲ博クシテ以テ情ヲ該ネ、或ヒハ理ヲ明  
ラカニシテ以テ體ヲ立テ、或ヒハ義ヲ隱シテ以テ用ヲ藏ス。  
故ニ春秋ハ一字以テ褒貶シ、喪服ハ輕キヲ舉ゲテ以テ重キヲ  
包ヌ。此レ言ヲ簡ニシテ以テ旨ヲ達スルナリ。邪詩ハ章ヲ聯  
ネ以テ句ヲ積ミ、儒行ハ說ヲ縵ヤカニシテ以テ辭ヲ繁クス。  
此レ文ヲ博クシテ以テ情ヲ該ヌルナリ。書契ノ決斷ハ以テ夫  
ニ象リ、文章ノ昭晰ハ以テ離ニ効フ。此レ理ヲ明ラカニシテ  
以テ體ヲ立ツルナリ。四象ハ義ヲ精ニシテ以テ曲隱ニ、五例  
ハ辭ヲ微ニシテ以テ婉晦ス。此レ義ヲ隱シテ以テ用ヲ藏ムル

ナリ。故ニ知ル、繁略ハ制ヲ殊ニシ、隱顯ハ術ヲ異ニシ、抑引ハ時ニ隨ヒ、變通ハ會ニ適スルコト、之ヲ周孔ニ徴スレバ、則チ文ニ師有ルヲ。是ヲ以テ文ヲ論ズルニハ必ズ聖ニ徴シ、聖ヲ窺フニハ必ズ經ヲ宗トス)

鑒と妙は聖人の持つ超人的能力を指し、文と思は聖人の著した文章の完全性への賛美評価であろう。鑑識力は日月の光の周照にも似て、玄妙な洞察力は神秘的な機微（物事の兆すまへの予徴？）をも極め尽くす。原道で既述されていた道心の微妙への聖人の体得である。この能力あるがゆえによつての聖人であった。この鑒と妙の力が文章表現に作用すれば文と思（外文内実）は規矩となり符契する。この文は次の簡言・博文に連なり、また思は次の明理・陰義と連なる。言うまでもなく外文内実の一致が劉勰の一貫の志向だからそれらは達旨・該情・立体・藏用と対を成して文章の完全体へと導かれる。この理論が經書において実証されるのが以下の文章である。この実証法は常に理路整然としている。前段の「三徴」本段の「四此」の条挙にそれを見る。駢文の構成上の美の一はこういう所にも歴然と有る。その条挙各項が複合しながら振じれ合いつつ新たなもう一つ別の世界を築く優れた方法でもある。

体用の語に触れて目加田は「なおここに体・用の語があり、本書中たびたび出る言葉だが、これは六朝の仏教の方で好んで使う体（本体）・用（作用）の語を用いたものであろうかと思われる」こういう語の使い方に劉勰の仏学修治の片鱗が出

ていると言われるのであろうか？ 筆者などの門外漢がすぐ連想するのは『起信論』の「体・相・用」の三大だが、『岩波仏教辞典』に「体用の概念が仏教に由来するかどうかの議論はすでに南宋の王忠麟の『困学紀聞』巻1に見えるが、△本・用▽とか△本・末▽△質・用▽とかの類似の概念までに広げず、文字通り△体・用▽対挙の論法・表現のみを問題にすれば、5世紀後半から6世紀に、それも主として仏教関係の著作において明白な例が指摘されている」とある。『困学紀聞』には晁説之（あざな景迂）の見解として「體用本乎釋氏」と一行あるのみで例証はない。体用の並挙使用は『荀子』に始まり、体と用が一对の重要な哲学範疇となったのは魏晋の時期であり、王弼の『老子』解釈の無の体用論などがその端緒で、ついで魏晋玄学の体用の論は、東晋南北朝と隋唐時代に盛行した仏教哲学に対して深い影響を与え、インド仏教のいわゆる真・俗の二諦義を中国仏教学者は玄学の体用觀と関連させて仏教の性相・理事・寂照・定慧・空色・法界縁起などの理論を解釈した（参看『中国大百科全書』哲学II体用の項）。この流れの中に劉勰もいたわけでもして彼は訳経総録編集の一員でもあった。体用の語の使用などはおそらく日常茶飯であつたらう。

①或簡言以達旨、或博文以該情、或明理以立體、或隱義以藏用（此簡言以達旨也。此博文以該情也。此明理以立體也。此隱義以藏用也）

②故知、繁略殊制、隱顯異術、抑引隨時、變通適會。

くだいようだが再説すれば、①の簡博と明隱は②の繁略と隱顯となり、次の抑引と變通はこの繁略と隱顯の抑引と變通について述べている。文言の簡博は情旨の該達のための、義理の隱明は体用の立藏のための条件だと言える。この抑制引伸も変化通用も時機と機會の応変に掛かっていると云うこと。碎いて言えば形式の繁略の選択は内容をくまなく伝えたいが為の処方であり、大筋を明確にして各語の意味をほかすのは本体と実用の区別をはっきりさせたいが為の処理である、と。その匙加減の塩梅こそが臨機応變の妙味と云うことになろうか。聖人の周の文王、孔子らの著作である經書はこれらの条件を十分に備えているから、文を論じるにはまずこれら聖人の書にその規範を徴拠しなくてはならないし、聖人の考えを窺察するにはこれらの經書を宗師としなければならぬ、と。あくまでも論文が先であり經書の尊崇が主であつて、聖人尊崇ゆえの經書の注解ではないことをここでも念を押しておいた方がいいかもしれない。

## (四)

〔四〕易稱、辨物正言、斷辭則備。書云、辭尚體要、弗惟好異。故知正言所以立辨、體要所以成辭、辭成則無好異之尤、辨立則有斷辭之美。雖精義曲隱、無傷其正言、微辭婉晦、不害其體要。體要與微辭俱通、正言共精義並用。聖人之文章、亦可見也(易ニ稱ス、物ヲ辨ジ言ヲ正セバ、斷辭則チ備ハル、ト。書ニ云フ、辭ハ體要ヲ尚ブ、惟レ異ヲ好マザレ、ト。故

ニ知ル正言ハ辨ヲ立ツル所以、體要ハ辭ヲ成ス所以、辭成レバ則チ異ヲ好ムノ尤メ無ク、辨立テバ則チ斷辭ノ美有リ。精義ハ曲隱スト雖モ、其ノ正言ヲ傷ツクルコト無ク、微辭ハ婉晦ナルトモ、其ノ體要ヲ害セズ。體要ハ微辭ト俱ニ通ジ、正言ハ精義ト共に並ビ用ヒラル。聖人ノ文章ハ、亦タ見ル可キナリ)

易の正言、書の体要について論じる。対象事物の適格の弁別とその言い当てとしての言語の正確さが易占の判断辞の充實整備となる。全体の要点の正確な把握をこそ期すべきで、徒らに奇異を志好すべきではない。曲隱、婉晦の二語は前節に既出。体要と微辭、正言と精義は対立矛盾存在では無く並立通用する。その証拠物件が聖人の文章である、と。「好異」は「攻乎異端、斯害也已」(論語・為政篇)と有るとおり、古代儒教世界においては異端の専攻はタブーであつた。しかしそれはあくまで思想次元の話であつて文章表現における多少の許容は有つたと考えた方が理解しやすい。「弗惟好異」を戸田浩暁は「不正常なものにむやみに興味を示してはならぬ」と解しているが、微意をよく汲んでいると思える。「惟弗」ではなく「弗惟」となっていることに意を注いでおきたい。それはまた本書の冒頭五篇の文章原理論の中に正緯、弁騷の二篇があることと密に関連している。もとより緯書も楚辭も異端の書であつた。

〔五〕顔闔以爲、仲尼飾羽而畫、徒事華辭。雖欲瞿聖、弗

可得已。然則聖文之雅麗、固銜華而佩實者也。天道難聞、猶或鑽仰。文章可見、胡寧勿思。若徵聖立言、則文其庶矣（顔闔ハ以爲ヘラク、仲尼羽ヲ飾リテ晝キ、徒ラニ華辭ヲ事トス。聖ヲ譽ラント欲スト雖モ、得可カラザルノミ。然ラバ則チ聖文ノ雅麗ナルハ、固ヨリ華ヲ銜ンデ實ヲ佩ブル者ナリ。天道ハ聞キ難キモ、猶ホ或ヒハ鑽仰ス。文章ハ見ル可キニ、胡寧ゾ思フコト勿カラシヤ。若シ聖ニ徵シテ言ヲ立ツレバ、則チ文ハ其レ庶カラン）

顔闔は道家の徒だから、孔子を文飾の徒（自然に逆らつて人為を主張する者は言葉を主張の根底に据えるしか無いわけだから顔闔の批判にも一理はあるわけである）として批判する。しかしそんなことは無理な相談だと劉勰は言う。聖人の典雅華麗の文章は、固より外華と内実を兼備したものである。この「銜華佩實」の雅麗の文章こそが劉勰の理想とした文章であり、『文心雕龍』の究極の一言であり、真諦と言えるだろう。徵聖篇も冒頭に聖人の情に言及しているが、それも彼らの書き残した言辭から推測するしかないわけだから、所詮は文章表現の問題に帰着する。繰り返しようだが本篇は聖人論ではなく聖人の文章論であり、その帰結が「銜華佩實」の文章である。「聖ニ徵シテ言ヲ立ツ」と有るのも極論すれば、聖人の遺言に徵拠して我らの立言を行うのであるから、我らの文章が聖人の雅麗にして「銜華佩實」の理想の文章に近くなるのは理の当然であろう、というのが劉勰の結論である。

## (五)

〔六〕贊曰、妙極生知、睿哲惟宰。精理爲文、秀氣成采。鑒懸日月、辭富山海。百齡影徂、千載心在（贊ニ曰ク、妙極ハ生知ニシテ、睿哲ハ惟レ宰ス。精理ハ文ヲ爲シ、秀氣ハ采ヲ成ス。鑒ハ日月ノゴト懸リ、辭ハ山海ノゴト富メリ。百齡モ影ハ徂クニ、千載ニマデ心ハ在リ）

冒頭の二句は聖人が持つ拔群の知性と英知。その才能（精妙な論理と秀麗な氣質）が文章表現に結実する。鑑識の洞察は日月の周照にも似て、辞藻の豊富は山海の豊蔵にも似る。かような才能もいずれは形崩れ徂くも、その精神は文章に遺りて永遠に不滅。徹頭徹尾、聖人の秀抜の才能とその文章表現の完全さへの賛美である。その千載心在の現物が経書であり、それへの尊崇が次篇の宗経となる。

『文心雕龍料詮』直解書き下し文

徵聖第二（五〇頁〜六八頁）

## 壹（五〇頁）

夫れ物の理に通達し禮樂の情を知りて創作の功ある者、これを稱して聖と曰ひ、能く是非を辨説し禮樂の文を識りて修述の業ある者、これを稱して明と曰ふ。生民の性情を陶冶して其の氣質を變化するに、功德は最高の知慧を具有するの賢哲に在り。孔子は詩書を刪り禮樂を訂して、其の文章は得て傳聞學習すべきは則ち聖人の情意は已に文辭に表見せり。先



王の聲威教化は布列して方牘簡策に在り。孔子の風範儀采は訓格名言に洋溢す。

是を以て遠昔の陶唐の世を稱揚すれば則ち文を建て制を垂れ、煥乎として采ありて實に美盛を爲し、近古の姫周の代を褒贊すれば則ち禮を興し樂を作り、斐然として章を成し確かに景從すべし。此れ政治教化に文徳を貴重するの明證なり。鄭の簡公は師を興して陳に入りて陳の恵公を助けて國に復る。

鄭の大夫の子産は捷を晋に獻じ、晋人は陳の罪を問ふ。子産の對辭は順慎にして因りて大功を建立す。宋人は趙文字を享するに、宋の大夫の向戌は折俎の體を置きて賓主の辭を展べて因りて弭兵の意を倡ふ。孔子は以て文の多くして法とすべきと爲して、弟子をして其の言辭禮儀を記録せしめ、而して後人の施用に備へたり。此れ事績を聘饗するに文徳を貴重するの明證なり。

孔子は子産を褒獎贊美して則ち云ふ「言は以て志を足し、文は以て言を足す」と。其の意に謂ふ「語言は心志を充足する所以にして、文章は語言を充足する所以なり」と。

君子を概括評論して則ち云ふ「情は信ならんことを欲し、辭は巧ならんことを欲す」と。其の意に云ふ「情貌は須らく信實ならんことを要すべく、言辭は須らく美巧ならんことを要すべし」と。此れ身心を修養するに文徳を貴重するの明證なり。

然らば則ち心志は充足して語言は温雅に、情貌は信實にし

て文辭は美巧なり。人の立言修辭の果して此くの如くば則ち美章を含藏するの玉條にして、文華を秉有するの金科と爲すと謂ふべし。

#### 貳(五五頁―五七頁)

夫れ聖人は既に鑒識の周密にして天人の道に博通するは、日月の大地を普照して微として及ばざる無きが如し。又妙悟は玄深にして幾神の區に鋭思するは、陰陽の變化の測る莫きに於て、未だ形れざるの先に見るなり。孔子は詩書を刪り、禮樂を訂し、周易を贊し、春秋を修めたり。其の文章の精美は、萬世の人類の共同遵行の規律を成爲す。文王は卦を重ね辭を繋け、以て周易を演べて能く頤きを探り隠れたるを索め深きを鈎り遠きを致し、以て天下の吉凶を定めたり。其の思想の神妙の感じて遂に通ずるは、符信契券の驗合の若くならざるは靡し。

或ひは言字を簡略にするを以て旨意を通達し、或ひは文辭を廣博にするを以て情志を該括す。或ひは事理を顯明にするを以て體幹を樹立し、或ひは事義を隱微にするを以て效用を潛藏す。

故に春秋經は一字の褒を以て寵は華袞の贈を踰え、片言の貶もて辱は市朝の撻を過ぐ。禮記は喪服の禮を論じては輒ち其の輕き者を舉げて例となし其の重き者は自づから包括して内に在り。總不祭を舉ぐるが如きは則ち總より重きの服は其の祭らざる(他人の祭事を助けざるを謂ふ)こと知るべし。

小功不税（死訊の後時に追いて之に服するの謂なり）は則ち小功より重き者は其の税は知るべし。此れ言字を簡略にして以て旨意を通達する者と爲すなり。

詩經の豳風七月は凡そ八章、章は十一句、章を聯ね句を積みて風詩の最も長き者と爲すなり。禮記の儒行篇に孔子の哀公の問ひに答へて、儒者必に具ふべきの美德を將て説明を纏飾にし、凡そ十有六儒の以て其の辭を繁富にす。此れ文辭を廣博にして以て情志を該括する者と爲すなり。

文書契券の萬事を決斷するは、剛正明信にして宣揚號令の夫の卦を象徴し、文筆辭章の衆理を昭晰するは、日月麗天にして萬物得所の離の卦に效法するなり。此れ事理を顯明にして以て體幹を樹立する者（と爲す）なり。

易の六十四卦の中に實象・假象・義象・用象の四種有りて、委曲隱約の文辭を以て乾坤陰陽の精義を擧げ、杜預の春秋左氏傳の序は春秋を以て例となすの情に五有りて、隱微不顯の辭を以て婉約晦昧の旨意を表達せり。此れ事義を隱微にして以て效用を潛藏する者と爲すなり。

此れに由りて知るべし。文字の何となれば當に繁すべく何となれば當に略すべきかは、各おの其の體制を視て殊なれるを。辭氣の何となれば宜しく隱すべく何となれば宜しく顯すべきかは、用ゐる所の方術の異なる有るを。要は皆これを自然に準じ、一概にして論ずべからず。筆致の何となれば當に按抑すべく何となれば當に激揚すべきかは、各おの其の時宜に順隨して定むるなるを。體制の何となれば古に通ずべく

何となれば新しきに変ずべきかは、須らく其の際會に適應して爲すべきを。

要は皆これを是に歸すれば、謂ふ所（いはゆる）の文に定格なきなり。周公孔子の著述に印證すれば則ち文の道は師法とする所ありと爲すなり。

#### 参（六三頁―六四頁）

是を以て文章を論述するは必ず須らく聖人に徵驗すべく、聖人を窺察するは必ず須らく經典を宗主とすべし。易經の繫辭下に稱す「物を辨じ言を正せば斷辭則ち備わる」と。其の意に謂ふ「物類を辨明し命言を正直すれば決斷の文辭焉に備具す」と。

書經の畢命篇に云ふ「辭は體要を尊ぶ、惟だ異を好まざれ」と。其の意に謂ふ「文辭は情義に體實ありて語言に要約あるを貴び而して祇だ雕飾を好み新異を標立せざれ」と。

此れを以て命言を正直するは辨證を確立する所以、要約を體實するは辭致を完成する所以なるを知るべし。辭致の完成は則ち新異を愛好するの過失無く、辨證を確立するは則ち文辭を決斷するの美好有り。

易經の精妙の義理は曲折隱約と雖も但だ其の正直命言を傷害する無く、春秋の微妙の言辭は委婉晦昧と雖も亦た其の體實要約を妨礙せざるなり。體實の要約と微妙の言辭とは其の共通の處有り、正直の命言と精妙の義理とは以て並行して悖らざるべし。聖人の文章は亦た此に於て其の概略を窺ふべ

し。

顔闔は魯の哀公の問に答へて謂ふ「孔子方に且つ自然美麗の羽毛の爲に増飾畫采し、華辭に専事し人巧を務求せり」と。聖人を詆毀せんと欲すと雖も得て信すべからず。

然り而して聖人の文辭の典雅清麗なるは、自然に外在は光華あり内容は充實して文質兼て備はる者なり。

其の贊修する所の周易春秋は天人の道に通合し深微にして知り難きは、猶ほ且つ鑽堅仰高の歎有りて罷めんとして能はざるがごとし。而して其の刪訂の詩書禮樂の雅言文義の章は平易にして見るべし。何ぞ乃ち博学審問して以て思ひ力行して餘り有ら弗らんや。

人の果して能く聖文の妙造に徵驗して言論を建立すれば則ち其の文を爲るに道に庶幾近からん。

## 肆 (六八頁)

贊詩に云ふ

妙悟の至極は生れながらにして知り、聰明の睿智は一是を主宰す

發爲の文章は義理を精深して、靈秀の氣質は美采を凝成す

鑒識の周密は日月の軌に懸るがごとく、辭旨の富瞻は寶の山海に藏さるるがごとし

人生は百歳にして形影は逝くも、言は千載に垂びて心志は永へに在り

## 『文心雕龍』 試訳

## 微聖第二

創造する者が聖賢であり、それを述作する者が明哲である。人間の性情（ころばせ、ころおきて、ころざま、ころね）を養育するのにこれら聖哲は大きな功績を果たした。『論語』に「孔子先生の全人格の現れである文章はじかに見聞できる」とある弟子は書き記しているが、もしそうであれば聖人の情意はその文辭に託されて我々に現前する。また先王の声威教化の跡は古文献に残存していて、孔子の品性は彼の遺した訓格の言辭に満ち溢れている。

それで孔子は遠き堯の世を称えては「輝かしい文辭」の盛行を言い、近き周の代を褒めては「美しき辞藻」とその「繼承」を述べている。これぞ政治教化において孔子が文章の内実外華を重視していたという証しである。

また鄭が陳を攻めた時、子産がそれを巧みな語辭によって弁明したのを、孔子は「言辭における文飾の功績」とはやした。宋が趙文子を供応した時、主客の間に交わされた模範的辭令を孔子は弟子に逐一記録させている。これぞ事業功績において孔子が文章の内実外華を重視していたという証しである。

次いで孔子は子産を褒めて「言葉は志意を十分に補足し、文飾は言葉を十分に補足している」と言い、君子を概論しては「心情は真摯、辭令は巧緻でありたい」とも言っている。

これぞ修身治己において孔子が文章の内実外華を重視していたという証しである。そうであれば文章における内実外華(志足言文、情信辞巧、本篇末節にある銜華佩実)こそはその制作にあつての根本必須の基律と言える。

聖人の鑑識力は日月の光明の周到に似て、洞察力は機微の神髓を極め尽くしている故に、その文章の外華は準繩に値し、内実とは志意と違い無く符号する。

外華より言えば簡略の言辞に深旨を達成し、豊潤の修辭に心情を該備してい、内実より言えば理路を明晰にして体統を建立し、事義を伏流させて効果を隠蔽している。それらを具體的に經書に徴すれば、『春秋』では一字でもって事類の価値評価をし、『儀礼』の喪服篇では礼の輕重において嚴礼を緩礼に内含推測させている。この表現法が簡略の言辞に深旨を達成するというやり方である。

『詩經』の邶風の詩篇では諸章を連ね諸句を重ねてい、『礼記』の儒行篇では細密な叙述と采藻ある文辭が駆使されている。この表現法が豊潤の修辭に心情を該備しているというやり方である。

『易經』では占事の決断が△夬△の卦に象られ、道理の明晰が△離△の卦に象られている。この表現法が理路を明晰にして体統を建立するというやり方である。

『易經』の△四象△には天地陰陽の奧義が文辭の中に委細に隠匿されていて、『春秋』の△五例△では文辭は隱微にしてその効用が婉曲に韜晦されている。この表現法が事義を伏流さ

せて効果を隠蔽しているというやり方である。

これよりすれば、文章の表現法には繁多か簡略か、隱微か顕著かという体制と技法の区別があり、また抑引随時、変通応所の勘所があることが解る。

だから文章を論じるには必ず周公や孔子にその規範を求め、規範を知ろうとすれば例外なく經書を宗家としなければならぬ。

『易經』の繫辭伝には「事物を明らかに弁別して、正確な言葉を措置できれば、吉凶の判断の辞は自ずから備わる」と言い、『書經』の畢命篇には「文辭は内容が充実していて、要所が把握されていることが肝心である。めったやたらに奇抜を好んではならない」と言っている。

つまり、正確な言葉は事物を明らかに弁別する為の手段であり、内容の充実と要所の把握は修辭を完全にする為の方便であり、修辭が完全なら奇抜を好むまでもなく、事物の弁別が完全なら判断の辞も完美する。

奧義が文辭の中に委細に隠匿されていないようにも、それによって正確な言葉の措置の障害とはならないし、文辭は隱微にしてその効用が婉曲に韜晦されようとも、それによって内容の充実と要所の把握に支障を来すことにはなり得ない。換言すれば、文辭の隱微による婉曲的韜晦は内容の充実や要所の把握とは矛盾しないし、正確な言葉の措置は奧義が文辭の中に委細に隠匿されていることと齟齬を来さない。これらのことは聖人の文章に歴然としている。

顔闔は「孔子なる者ははもとと綺麗な鳥の羽にわざわざ点画裝飾し、言葉を麗々しく飾り立てるような輩」と厳しく批判しているが、顔闔ごときが聖人を誇ろうなんて、それはどだい無理な相談と言うものだ。

そうであれば、聖人の文章の典雅清麗なるは、固より華を含み実を帯びた草木にも似た外華内実あるものである。あの聞き知り難いという天道さえなお仰ぎ見る者がいるのだから、まして現存の文章、どうして文章作法の思考の対象にせずにおけようか！

もし聖人の文章を模範として我らの言辞を打ち立てれば、その文章はきつと理想に近いものとなろう。

#### 要説すれば

玄妙を極めるは天来の知性、英知の哲理は知性の宰領

精緻の理路は文質となり、卓抜の才気は文藻となる

洞察の力量は日月の周照に等しく、豊饒の語辞は山海の

無尽蔵に比す

百歳の肉体は儂く逝けども、精神は永遠に不滅なり

終りに徴聖篇の「聖」について若干の考察をしておきたい。

『説文』に「聖、通也。从耳、呈聲」とある。『大字典』に引く李孝定の『甲骨文字集釋』によれば「聖之初誼為聽覺官能之敏銳、故引申訓『通』；聖賢之義、又其引申也……許君以形聲説之、非是。聽、聲、聖三字同源、其始當本一字」とあ

る。これによれば「聖は聴覚器官能力の鋭敏が原義であり、派生義として通となり次いで聖人賢人の意味を持つようになった。許慎の『説文』の形声説は間違っている。聽、声、聖の三字は原義は同じで元は一字であった」ことになる。口の形を含む字は白川静に聞くに限る。古代風俗で巫覡が祝禱の際に用いる誓願の符を納めた器の形が口の字だというのが白川の持説である。甲骨文字の𠂔である。白川の口の字の解説を『字統』に聞こう。「口の形。『説文』二上に「人の言食する所以なり」という。卜文、金文に見える字形のうち、口耳の口とみるべきものはほとんどなく概ね祝禱の器の形である。𠂔の形に作る。従来の説文学において、口耳の口に從うと解するため、字形の解釈を誤るものは極めて多く、古・召・名・各・吾・吉・舎・告・害・史・兄などは、みな祝禱の器を含む形。また𠂔に從うとされる者・曹・魯なども、みな祝禱を収めた器の形に從う。口耳の口に從う字は、概ね後起の形声字である」と。この解説だけを見れば口であろうが𠂔であろうがいずれにしろ祈禱者は口で（言靈を信じつつ）天に向かつて祈るわけだから大した違いは無いではないかという考え方も出来ようが、これが口の字を含む挙例の複合字の解釈になると一変して相当の威力を発揮することは個々の字についての白川の解説を読めばはつきりする。それを藤堂明保らの漢字の語源解説などと比べ読めばその落差は言うまでもない。古代社会の風俗と人間の精神形成にそれらが密接に関係している以上、ゆるがせには出来ない問題である。

また『字統』の聖の字の解説に「旧字は耳と壬（もともと法廷のテイや進呈のテイなどの発音を示す部分の字は十千のみずのえの壬（ジン）とは形声ともに異なる△『康熙字典』の辨似にも採られていて「テイは音は梃、下畫長し、壬は十千の名にして、中畫長し」とある。これで分かるように上下の横棒の長短が逆になるわけである▽字であるが、その字体の区別が私用のメカには無いので、ここには常用漢字の壬を挙げてその代用とする。区別は表音によって表す。以下同じ。

——筆者注）と口とに従う。耳と壬とは耳を強調した人の形。壬（テイ）は呈・逞・望の字の従うところで、人のつま立ちする形。口は口、祝祷を収める器である。「説文」一一上に「通なり」と通達の意とし、字を呈声に従うものとするが、声が合わない。もと耳と壬とを要素とし口は別に加えられている要素であるから、呈声ということは有り得ない。（中略）聖の初義は神の啓示を聴きうるものであり、その徳を聴（き）といひ、その人を聖という。（中略）この聖に倫理的な意味、仁の実践者という内容を与えたのは儒家で、その標置するところは頗る高く、孔子自身も、「論語、述（じゆ）而（じゆ）に」「聖と仁との若（わか）きは、則ち吾（われ）豈（あ）敢（あ）てせんや」と述べている」とある。白川は『説文』の呈の発音に対して字体構成上から異議を唱えているが、『説文』としてはむしろ「从耳・口、呈聲」とでもした方が良かったであろう。そうすれば山田勝美が『漢字の語源』に「テイの音がセイに変わった。丁（tei）↓成（sei）」としているようにうまく音転の説明がつく。

このように聖の初義は神の啓示を聴きうる、鋭敏な聴覚器官能力を持つ者であったことが、以上の諸解説から考察できる。儒家が聖に倫理的な意味、仁の実践者という内容を与えたのは、もちろん後世の派生義である。劉勰が『文心雕龍』の本篇に使用している聖の意味は、言うまでもなくこの意味であり具体的には周公や孔子らを指している。「玄妙を極めるは天来の知性、英知の哲理は知性の宰領」と賛の初行を訳したが、天来の知性とは生来の知性であると同時に天神の啓示をも聴きうるような知性的存在者をも含意した。そういう存在者が聖人であろうから。原道篇に関連させて言えば、天地自然宇宙に遍在している「道」の存在を知覚する能力を持っていたのもまた聖人であった。おそらく劉勰はそう考えていたと思う。

聖の和訓の△ひじり▽についても少し触れておこう。語源探究にいささか慣れて来ると△ひじり▽が△日知り▽だろうなぐらひはまあ推測できる。△こよみ▽が△かよみ▽（日読み）からの類推である。古代農耕社会にあつて時を知ることは何にも勝る能力であつただろう。生活は日月の運行の読み知り解きに係つていたであろうから。『日本国語大辞典』の語源説には六例が挙がつている。略記すれば、日知（日識）、ヒは美称で秀の意のヒ知、独知、慙知、靈知、非知である。それぞれ尤もらしいのが語源探索の面白さであり、曖昧さである。秀づはもちろん日出づ、穂出づからの美称であろう。独知は拔群の能力。慙知、非知は道德的自己反省能力。靈は靈。

白川の説く口くの複合字で、雨乞い(祝禱)の巫である。和訓はチ、シ、ヒ。「すべての活力の源泉となる超自然的な力。すぐれた威力をもつものをいう。日と同源の語で、太陽のもつすぐれた力に対する信仰から生れた観念とみることができ」(『字訓』靈の項の解説) 白川静がその非凡を認める幸田露伴の『音幻論』に説くシとチの音が持つあの靈威靈力である。

(未完)

(一九九三・八・二四)

#### 付記

本研究に際して、筆者が恩恵を受けた方や書籍は、余りにも多すぎて(一)にも(二)にも列挙することを控えた。完稿時に一括掲載してお礼を述べたい。