

中国文学批評通史緒論 翻訳 其四：顧易生・蔣凡 《先秦文学批評史・緒論》

甲斐，勝二
福岡大学人文学部

東，英寿
鹿児島大学教養部

<https://hdl.handle.net/2324/19704>

出版情報：福岡大学人文論叢．27（4），pp.2075-2109，1996-03．福岡大学研究所
バージョン：
権利関係：



中国文学批評通史緒論 翻訳 其四

顧易生・蔣凡《先秦文学批評史・緒論》

甲 斐 勝 二
東 英 寿*

初めに（翻訳にあたって）

復旦大学中文系批評史研究室の王運熙・顧易生両教授の主編になる《中国文学批評通史》緒論の翻訳シリーズ、其四《先秦文学批評史・緒論》（1990年4月第1版、上海古籍書店《先秦兩漢文学批評史》の第一編）をここに掲載する。この先秦文学批評史の執筆態度については、その書の初めにある説明に詳しい。以下に該当部分を訳出する。

“本巻では努めて多角的多層的に当時の多くの古籍《詩經》、《尚書》、《国語》、《左傳》、《易傳》、《禮記》及び諸子百家の思想的資料に調査研究を加え、見慣れた材料を一步進んで新しく見直すとともに、未発見の道の探索にも力を入れた。例えば、先秦儒家の文藝論に対してその多方面の業績の総括に注意を払い、その尚古主義のスローガンの中に新しい意義と文学の社会・政治的教化の効能が強調されるときに生まれるある種の束縛を示した。道家の文学思想に関しては、かなりの新しさをもつ詳しい説明をして、その文芸否定論の心理、社会的要素を分析して、独特な審美理想と創作の内部規律に及ぶ細やかな見識を示した。墨家、法家の諸家に対しても、その「音楽否定論」・「質朴を重んじて

* 鹿児島大学助教授

文飾を軽くみる」思想の実質と政治経済的原因を分析すると共に、彼らの弁論芸術、著作の方法等の面での理論的貢献に目を向けている。更に屈原・《呂氏春秋》の為にそれぞれ専論を設けて、屈原の崇高な美への愛好趣味と文芸鑑賞の観点及び彼の「発憤」、「抒情」、「陳志」の創作思想の指摘に力を入れている。春秋戦国時代の学術文化の発展の黄金時代を作り上げた百家争鳴は、それぞれ偏った所があるかも知れないが、独特の精神と鮮明な特色を持ち、共に星のきらめきのごときの壮観である。よって、本書先秦篇では彼らに概ね基本的には肯定的評価を与えている。その最後では、秦の呂不韋が諸家の文士を集め、様々な説を受け入れて書籍を作り説を立てた仕事を称えた。しかし、その後秦王朝が著作言論を禁止してしまった事には深く慨嘆するものである。”

訳者としてこれに次のいくつかの点を付け加えておきたい。

まず、本篇の議論の中には、欧米及び日本の研究成果を参考にした所が随所に見られること。これは緒論の中に引かれるウオレンや青木正児の名を見れば知れよう。前書きの中にも、慶応大学の教授陣との交流に触れられている。また、老荘の視点の中にフランスやドイツの文論に見える類似の視点を示している。

次に、検討の対象とする前に、その書籍に対する著者の視点が示されていること。先秦の文獻となると、常に真偽問題が伴うもので、細かな研究にはこのような作業が不可欠である。概ねのところ、著者のそう考える理由がそれぞれ示されている。この部分は諸子の研究者にとっても有益なものと思われる。ただし、屈原の実在とその作品との関係については一切議論がなされていないのは、残念だ。五年前になるが、訳者の一人甲斐が顧易生先生をお訪ねしたおり、朱東潤氏の屈原関係の学説にふれ、屈原とその作品の問題について尋ねたことがある。おぼろげな記憶ではあるが、その時には、「日本とは見方が違うのだ」と話されていたように思う。屈原を巡る問題は、数年前に大いに議論となったことがあり、この問題に対する顧先生の意見を詳しく聞いてみたい①。もっとも、「屈原が《離騷》を作ったのだ」と言うことは近年まで疑われていなかったのであるから、批評史研究上ではそれほど問題にはならないのかも知れない。

三に、先秦諸子の文芸思想を検討するさいに、その諸子の思想の根本、つまり人間観や社会観といった所まで遡り、そこからその文芸観を考える方法を取っていること。政治主張と文芸主張は、具体的な場面では、しばしば範疇を異にするものとされるけれども、それは、共に「良く生きる」とか「人にとっての理想」あるいは「人間社会をどう見るべき

か」という根本的な部分に基礎をおくものであろう。そこまで遡って、各文芸思想が検討されてこそ、表面的な検討を超えた批評史の流れが示されるものだと思う。

最後に、先秦の諸子達が示した文芸理論に関係する各種の思想が、その後の中国文学の展開に於てどの様に継承されているかへの指摘が各所に見られること。視点をかえれば、後世に繰り広げられる中国文学の文芸論の祖形を諸子の思想の中に努めて示めそうとされていることである。諸子はそもそも富国强兵につながる政治思想に傾倒するものだ。その点から見るなら文芸は時には統制の混乱を導くものとして否定され、時には利用価値のあるものとして肯定されることになる。文芸の立場に立てば、そこでなされる評価・批判はあまりに一方的なものもあるけれども、文芸自身のもつ性格への評価・批判としてそれなりの理由はある。この書籍では、その辺の所を非常にうまく処理しているように思われる。

以上、文学批評の面からは捉えにくい先秦という時代の検討が、顧易生氏の幅広い見識に支えられたものであることが知れよう。

同種の問題を扱った書籍の翻訳としては1985年に及古書院から出版された『諸子百家の文芸観』（張少康著・釜谷武志訳）がある。この分野に興味をもたれた方は、併せて参考にされたい。

この《批評通史》の性格やこれを翻訳紹介するという仕事の意味については、既に掲載された部分の「まえがき（翻訳にあたって）」の部分で述べたので②、省略し、ここでは以下に著者の顧易生・蔣凡両教授の簡略な紹介をしておく。

顧易生氏は1924年浙江に生まれ、1948年東呉大学を卒業、1958年に復旦大学の研究生を終えて後、復旦大学にて研究を続け、現在は中文系教授、博士研究生指導員を勤められている。中国韻文学会、屈原学会、柳宗元研究会の理事や上海作家協会の理事の地位にもある。記者は、中国文学批評史の草分け的存在の故朱東潤氏の高弟の一人と聞いている。俳句を漢語で作ろうという漢俳運動についての記事の中に、顧氏の作品を見たことがあるし、能書家でもあり、また画にもすぐれるという碩学である。

蔣凡氏は1939年に福建の泉州に生まれ、復旦大学中文系を1962年に卒業、そのまま復旦大学にて研究・教育を継続し、現在は中文系教授で、博士研究生指導員を勤められている。学会活動も多く、中国古代文学理論学会常務理事、《文心雕龍》研究学会・韓愈研究学会・柳宗元研究学会の理事の地位にある。

今回翻訳掲載する《先秦文学批評史・緒論》は、顧易生氏の担当であるので、翻訳に当

たっては、手紙にて顧先生に翻訳の許可をお願いするとともに、併せて誤植の有無、及び翻訳上で生じた疑問を尋ねた。誤植の指摘、訂正箇所の指示をいくつか受けているが、本文を読み誤るほどのものではなく、些細なものばかりなので、誤解を招く所以外は指摘していない。

翻訳では、日本語として分かりやすい文章に努めている。長文の原文では、文脈の問題がない限り、途中で切って二つに分けたところも多い。故事成語や、人物名等が登場するときには、読む側が分かりやすいようにと、翻訳文の中にこちら側で語句や時代または生卒年を追加した部分もある。余計な事かも知れないが、注に目を向ける面倒を省ければと考えてのこととお許しを願いたい。

原文に引用される書籍の文章については、《先秦文学批評史》の本文の各論の部分にその解釈があれば、それによって訳している。理解を容易にするための注もまた、極力各論での見解に従ってつけている。参考付録として、本論各編の初めに著者によって示される基本文献の表と、緒論に登場する諸子の年表を簡単ながら挙げておいた。各年代は本論に示されたものによるが、不明なものは錢穆の『諸子繫年』を参考にしている。なお、このような書籍の常として、各種古典籍の名前が頻繁に登場するが、いちいち注釈は付けていない。この翻訳を読むとする方に、中国の古典知識が全くないとは考えられないし、漢和辞典を引けば、その程度の書籍の名は示されているからである。

翻訳上、著者の意に沿わぬ所や、誤訳など多数あることを恐れている。拙い訳を原著者にお詫びすると共に、翻訳を快諾された顧・蔣両氏へのお礼を申し上げ、更に諸先生方の御指正や御教示をお願い致します。

(1995・9・20)

注

- ① この問題については、＜趙達夫「《戦国策・楚策一》張儀相秦章発微」—楚辞とその作者を巡る議論について＞（甲斐勝二・福岡大学総合研究所報第172号1995・3）に簡略ながらまとめている。
- ② 福岡大学人文論叢24・3・25—3・25—4・26—4に掲載

本来、このシリーズの翻訳を始めたときには、本文を手がかりにしながら、注の中で、これまでの研究を整理して現在の水準を示し更には新しい問題を提起する、との野望が

あった。けれども、詰まるところ、そのような仕事は我々には様々な点で無理がある。もし、この種の仕事に意味があるとするならば、優秀なスタッフをそろえた研究室あるいは研究会によってなされるものと信じたい。我々はとにかく外国文学研究者としての仕事の一つである優れた文献の紹介の務めを果たすという、分に応じた仕事をするに次第である。

《先秦文学批評史・緒論》

先秦期の文学批評、それは中国の豊かで多彩な文学批評発展の萌芽である。まだ成熟してはいないけれども、それだけに無限の活力を内在させていた。

本書にいう「文学批評」とは、文学の観念・理論、具体的な文学批評・鑑賞、及びそのほかの文学理論批評に関係する思想的な資料を包括するものである。このように「文学批評」とひっくるめて呼ぶのは、通例に従って簡潔にまとめてしまおうとしたためである①。当然ながら、文学研究の各部門の細密な区分に反対するのではない。

本編で覆わんとする文学批評の思想的資料の価値の領域はこれにも増して広くなる。というのは、先秦時代の「文」・「文学」という概念の持つ意味の広さによるためなのだ。

中国でも外国でも、古代では文字で書かれた書籍及び文献はすべて「文学」という語で総称されていた。そこには口頭の文学が含まれていなかったことに、不満を持つ論者もあるかも知れない。中国の古代文字の構造は、異なる線条と色彩の交錯を象徴する。《国語・鄭語》に言う：「事物が一つだけでは見るべき文はない」・《左伝・昭公二十八年》「天地に縦横の筋道を立てる、これを文と言う」・《易伝・繫辞下》「万物が錯綜する、よってこれを文と言う」などはこの原理を表明している。よって自然界の森羅万象と人類社会の様々な道德倫理の規範・儀礼典章制度、言論文辞著作、詩歌音楽舞蹈、絵画・織物等の文学芸術と工芸美術が、すべて「文」と呼ばれうるのである。正しく近人の劉師培（1884-1919）《広阮氏文言説》に言う：「遙か昔三代の時代では、観察できるもの、現象として表現されうるもの、秩序があって美しいものは、皆文と呼んだのである」。ここには素朴な対立と統一の芸術辯証思想と豊かで多彩な審美観念が表れている。

「文学」の語は、まず《論語・先進》に現れる。梁の皇侃《論語義疏》では晋の范甯の言葉：「文学とは、先王の遺された聖典に優れる事を謂う」を引く。今人楊伯峻《論語訳注》では「古代の文献、即ち孔子の伝える《詩》・《書》・《易》等を指す」と言う。この語は学術文化をまことに幅広く指すものなのであった。よって、本編では次に挙げる思想的資料を、研究検討の範囲に含めている。

其一、抽象化された「文」を広範囲に論じるもの。この「文」は劉師培の言うとおり「観察できるもの、現象として表現されうるもの、秩序があって美しいもの」と言っても良いかも知れないし、文化学術とか、文字に記録された書籍文献と広くまとめて言っても

良いかも知れない。その中には、もちろん近代の意味における文学も含んでいる。

其二、詩歌音楽を論じるもの。古代では詩歌・音楽・舞踏の三者は結び付いていて、詩歌を論じること、音楽を論じることが常に分かつことができない。音楽論の中には古代文学批評の重要な資料が含まれるのが常である。

其三、言語文辞を評論するもの。ここには、政治教化の法令・使者の交際時の会話・歴史記録・論説反駁・學術著作等に対する表現法や芸術的特徴及び文学的な価値に対する評論が含まれる。

其四、その他自然変化・人間の営みの原理に関する総括、或は寓言や寄託で文学批評を啓発するもの。例えば《易伝》の「陰陽剛柔」・《老子》の「有無相生」の説、《莊子》の「痾癭承蜩」などの物語は、本来文学論ではないけれども、文学批評史において大きな影響を生み出している②。

「我々は芸術と非芸術、文学と非文学の言語用法の間の区別は流動的なものであって、絶対的な区切りがないことをやはり必ず認識しておかねばならない。美学的な作用は様々な変化に富む実用文と日常の言語の上に展開されるものなのだ（ウイラーク《文学理論・文学の本質》）。古今の文学に関する觀念の所在が不斷に發展變化する中にあって、我々は各々の時代の文学批評の歴史の編集にあたり、前代と後世の文学觀を考慮にいれながら、かなり全面的に当時の文学批評の風貌を反映させ、それによって發展の道筋を探ろうと考えている。しかしながら、具体的な実践にあって、実力不足を思い知らされてしまうのは仕方があるまい。

一 文学批評の雛形

我々が現在見ることのできる最も早い文学批評的思想の資料は周代に書かれたものである。周代の文化學術は既に高度な發展があった。孔子の編集と伝えられる《五經》、つまり梁の劉勰によって各種の文学創作の淵源—「文章の奥府」・「群言の祖」（《文心雕龍・宗經》）として位置づけられたものは、大部分が周代に生まれたものである。《詩經》は周代の詩であり、其内にある東周・西周時代の詩篇の中には作者の創作意図や詩歌作用に対する認識が表明されている。たとえば、「彼女の度料が狭いため、彼女をそして歌を作る」（《詩經・魏風・葛屨》）・「心が辛いときは、只だ歌を歌うばかり」（《詩經・魏風・園有桃》）・「家父はこの歌を作り、周王朝混沌の根源を追求する」（《詩經・小雅・

節南山))・「吉甫が歌を作ると、そよ風が吹くようであった」(《詩經・大雅・蒸民》) 等等は、詩を作ることによって自己の哀楽の情感を表出し、対象者に賞賛あるいは風刺を行って、詩に感銘や教育、精神の安定などの作用の産出を期待するものである。それは詩歌芸術の幾種かの特徴をも反映したものとなっている。《尚書・堯典》には、舜が夔に「おまえは楽官となり、少年の音楽教育を命じる。……詩は志を言い、歌は言を延ばす、五色の音声は響きわたり、十二の音律と調和する」と言うところが記載されている。これは、当然ながら上古時代の原始文献ではないけれども、かなり早い淵源を持つ。《詩經》篇章中の作者の意図の理論的な概括であって、詩歌が情志を表現する作用・詩歌と音律の関係を表面化し、詩歌音楽教育の第一歩を踏み出すものである。近人の朱自清は、「詩言志」説が中国の詩論の「開山の綱領」(《詩言志辨》)だという③。当初に所謂「志」は、当然思想と感情を包含するものであり、「情と志は分かれず」、叙事的な要素もあったのであろう。「言志」と「縁情」が各々に独立するのは、後の事である④。《国語・周語上》には、西周の邵公が厲王に、城内の人人の非謗を止めさせようとして「貴族大臣及び士人までは詩を献じさせ、楽士には曲を献じさせた」ことが記されている。《左傳・襄公二十七年》には晋卿の趙孟が鄭伯の宴会に参加したとき、同行した七人の鄭国の大臣に詩を賦させて、彼に「七人の志を観察させ」て、並びに評論を加えさせたことが掲載されている。これらは、周の時代の聡明な統治者が政治や社会生活における詩歌の作用を重視して活用した事を物語るものだ。詩歌は人の情感や志向及び、個人と家・国家の風格や将来を反映すると共に、それを観察する事もできるものであった。上掲の記述から、周王朝が「詩を採集した」という伝説にはかなりの真実性を窺えるし、並びに春秋時代に列国が交流する時の「詩を唱えてその志を例えた」・「詩の章句を取り気持ちを伝えた」などの具体的な状況も理解することができるのだ⑤。

周の人たちは早くから言辞を極めて重視すると共に、その美しき修飾にも注意を払った。《詩經・大雅・板》に言う：「政教の語が適切なものであれば人々は協力し、喜ばしいものであれば、人々はなごやぐ。言葉遣いの温和さが民衆を落ち着かせ協調化させる作用を強める。《左傳・襄公二十四年》には、穆叔が聞く「立德」「立功」「立言」の三者を「不朽」とする説が載せられ、《襄公二十五年》には、古書に載せられている「言葉は志を満たし、文は言葉を満たす」という成語を記録する。共に前人が既に言辞に永遠の価値があると考えていたこと、及び彼らの言辞に対する美的な要求を明らかにするものである。ここで、注意しなければならないのは次の点だ。《国語・鄭語》に西周後期の史伯が言う

「音声が単一なものであれば聴くべきものはなく、事物が一種のみであれば、見るべき文はない」と、《左傳・昭公二十年》に載せる春秋中期に晏嬰が齊の景公の問いに対して強調した音楽・詩歌の異なる声律と風格の相互援助とは、共に対立意見と異端の言論を受け入れるべき事を説明するために、「陰陽が調和して万物が生まれ、気を同じくするものは継承されない」ことを指摘し、「調和しても同一化しない」ところまでに至ることを求めていることである。これらは共に芸術上の単調さと政治思想上の専制に強く反対するものなのだ。文芸の面で素朴な辯証的思想を反映するばかりでなく、政治と学術方面での民主性の要素であり、春秋戦国の際の諸子学派の勃興のために道を開く力となったものである。《左伝・襄公二十九年》呉の公子季札が魯国において音楽を観察して多くの地域の音楽詩歌への評論が記載されているが、そこでは優れた点と足らざる所を各各指摘するばかりでなく、その音楽詩歌に依拠してその土地の民情風俗・政治の盛衰を推測し、異なる芸術風格を誉め称えて、しかも大いに中和の美を認めた⑥。実にこれは、今に伝わる孔子以前の最も整った文芸批評の文献である。当然ながら《左伝》の作者が追記するときの付け加えも有ったには違いないが⑦。

二 諸子の議論と文学思想の発展

春秋戦国の際には、社会に急激な変革が起こった。周王朝の統治が崩壊し、貴族の政治と文化学術に対する勝手な独占の状況は打ち破られ、新興勢力が上昇してきたのである。《孟子》に言う「諸侯は勝手気まま、処士は議論を盛んにする」の語は、各種勢力間の熾烈な競争、知識分子階層の勃興、文化の下への広がり、思想の解放を反映する。この時、湧出して来た多くの個人的な学派は、その創始者と継承者が各々自己の哲学・政治・文学主張を掲げて一派を立てた。門徒を集めて列国を巡り、遊説・講學・辯論・著述立説活動を行って、歴史上慕い称される百家争鳴の繁栄する状況を生み出したのである。本篇に著録したものには儒家の孔丘・孟軻・荀況、道家の老聃・莊周、墨家の墨翟及び法家の商鞅・韓非等があり、当時共に尊称されて「子」と称された。後、この呼び名に従って、その著作を「子書」と呼んだのである。孔・孟・老・莊の書籍の場合は、更に尊ばれて「経」となり、《論語》・《孟子》は儒教經典の集成《十三經》に入る事になったが、《老子》・《莊子》もまた《道德經》・《南華經》と名付けられたのである。この他に、楚国の屈原・宋玉の辞賦は、漢代に《楚辞》として編集されて、後には四部分類集部の筆頭に置かれる

ことになる。秦の宰相呂不韋の《呂氏春秋》は道・儒・墨・法の諸子を招いて集団で編集してできたもので、《漢書・藝文志》はこれを「雜家」と呼んでいる。これらの主要なものを挙げるだけで、当時の文学学術の世界にきらめく数々の星を充分窺うことが可能である。

中国の歴史に於て、この文化学術思想の黄金時代の出現は、知識分子の手にいれた高い独立性をもつ地位と関係がある。孔子の「買ってくれる目利きを探して美玉を賣る」(《論語・子罕》)事も⑧、莊子の「国を持つ者には拘束されない」(《史記》本伝)事も、共にそこに人身依存の関係からの脱却があることを明らかにする。孟子が堂々と「富貴に心乱されず、貧賤もその志を変えられず、武力脅威でも屈服させられない、かくあってこそ大丈夫と言えるのだ」(《孟子・滕文公下》)と宣言したり、顔囈が齊の宣王に対して、「士こそが貴いのであって、王者が貴いのではない」(《戦国策・齊策四》)と公然と対抗する等は、気概と節操を持つ人格への自信に溢れている。そこには尊大な気概も有れば、また卓越した見識も有る。たとえ、儒家が「堯舜を祖述し、周の文帝武帝を憲章とし」(《中庸》)、墨子が主に「夏王朝時代の政治を用い」(《淮南子・要略》に見える)、老莊が、更に太古の世に思いを致したとはいえ、彼らの学説は共に独創的なものである。そこに偏りがあっても、共に筋道は通っており、しっかりした依り所もあり、一家の言を為して、かなり高い理論的水準に達しているのだ。袁宏道(1568-1610)の《與張幼于》に言う：「昔、老子は聖人を死にいたらしめようとし、莊子は孔子を徹底的にけなしたが、今に至るまでその書が廃されることはなかった。荀卿は<性悪>説を唱えたが、これもまた性善説を唱えた孟子と共に伝えられている。なぜか。その見解が自己自身より出て、過去の思想にいささかも依りかかっていないからである。それが、彼らが天地の間にそびえる所以である」。先秦の諸子の代表人物は、多くがこのように豪快な気概でそびえるものなのだ。よって、その思想は四方に輝き、秦漢以後の封建専制が強化された統治下の知識分子の及ぶ所ではない。そういうわけで、本編にて各家を紹介するときには、概ねその優れた面を取り上げるようにしている。とはいえ、彼らの間には互いに否定しあうものが存在する。これは、同一の書籍に於ける我々の観点が互いに矛盾すると言うことではない。諸子はそれぞれ得意な部分があり、当然全てに優れると言うわけではない。また各章や節での単独の叙述にも遺漏を無くすことは難しいからである。それぞれを並べて、長所を挙げて短所を補えば、司馬遷の爲した《史記》の「互見」の方法に習うことになるであろう⑨。この文学批評通史の執筆精神の「その精華をくみ取り、その糟粕を批判す

る」という原則に関しては、当然終始貫徹すべきではあるが、全ての部分でその判断ができたわけではない。古書の精華や糟粕というものについては、簡単には清濁をはっきりさせえないので、読者自身にお任せするべきであろう。精華も硬直化して教条の束縛になってしまうかも知れないし、糟粕も活用すれば、腐り朽ちたものを不思議で珍しいものに変えてしまうかも知れないのだから。

先秦時代の学術は未だ領域が分かれていなかったから、各々の大家たちは概ね哲学者でもあり、政論家でもあり、また文学者でもあった。むしろ、哲学者・政論家を主としたのである。その文学思想は、多くが彼らの哲学・政治理論の中から生まれて来たものなのだ。よって、彼らに対する評価のとき、一定の分量でその基本的な哲学・政治上の観点を概括し、文学思想を有機的に理解したり、あるいは、後代の関連する文学批評を補って、その思想の歴史的な作用と影響を知る必要がある。当然ながら、この事は、彼らが文学思想の面で業績が少ないということではない。その当時は、「文」及び「文学」の持つ意味が広範で、政治社会生活において重要な作用を持っていた。どんな哲学者であろうと政治家であろうと共にそれに対して、肯定であろうが否定であろうが、態度を示す事になったのである。彼らの哲学・政治観点は共に文章で表現される必要があり、彼ら（文学否定者を含む）は概ね著作に従事している。言語の芸術風格・文辞の審美的性質・弁説論証の論理的原理、修辞手段、感受心理及び文芸批評の標準と方法などに、検討と研究を進め、並びに実践を加えようとしたのだ。章学誠（1738-1801）《文史通義・詩教上》に言う：「六藝の道が途絶えて、諸子の議論が沸き起こった。だいたい戦国時代に文章の変化は尽き、戦国時代に著述の専門化が始まり、戦国時代に後世の各種の文章体裁は出そろった。よって、戦国時代の文を論じれば、上昇下降盛衰の理由もよく解るというものである」。これは、先秦諸子の文学における業績を充分に認めたものである。彼らは文学批評史上において為すべき貢献をしたのである。

近代の論者は誰もが南北の領域から先秦の思想と文学の傾向を区分しようとする。所謂南方とは、主に江漢、江淮の流域にまたがる楚国をさし、所謂北方とは主に黄河流域の三晋の地と齊魯の、当時「中国」と称されていた部分をさす。日本の学者青木正児《中国文学思想史》に言う：「此の南北地方色の差は其の風土及民族の差により生じたものである。先ず其の風土に於て概して南方は氣候温暖、土地低湿にして草木繁茂し、山水も明媚であり、天産物に恵まれている。北方は之に反して氣候寒冷、土地高燥にして草木少なく、風景の佳なるものまれであって、天産物に乏しい。故に南方の民は生活が比較的安楽であり、

南国的な空想や瞑想に耽る余裕がある。従って民性は浮華で、空想的であり、情熱的であり、詩的である。而して其の文芸思想は耽美的浪漫主義に赴き、逸楽的な華美遊蕩に流れる傾向がある。之に反して北方の民は生活の為に努力を要する。従って其の民性は質朴で、現実的であり、理知的であり、散文的である。而して其の文芸思想は功利的現実主義に赴き、力行的な質実敦朴を旨とする傾向がある」。このような概括は独自の識見を持つとはいえ、しかし全てを覆うものではない。自然の地理環境は、思想と文学の傾向に影響を与える重要な要素であるが、更に文化伝統の蓄積、政治・経済制度の変革、作者個人の學力修養や境遇、主観意識などの要素もまた鍵となる重要な意味を持つのである。北方の斉の東海地区は、非常に豊かで人口の多い所である。その詩歌音楽は「氣勢広大で、大きな風ようだ」（見《左伝・襄公二十九年》）とされており、孔子・墨子・孟子・荀子は皆ここで活動したことがある。斉の宣王等の統治者は数代にわたって都の稷門の下に研究所を設けて文学の士を招き、十分な待遇を与えたのである。騷衍の学術は「誇大であって、議論は大きく展開する」（《史記・孟子荀卿列伝》）もので、決して豊かな想像力を欠くものではなかった。老子は南の楚の人で、北の周に仕えて役人となっている。莊子は南の楚と北の斉の間の宋国にいたのであったが、そのロマン主義の精神は必ずしも皆が皆南国に根ざすものではない。鯀が鵬となり羽を広げる話（《莊子・逍遙遊》）は、《齊諧》に材料を取ったものである^⑩。楚国の祖先は「おんぼろ車にぼろを着て山林を切り開い」（《左伝・宣公十二年》）しており、自然環境を開拓する点ではかなりの困難のもとで奮闘している。屈原・宋玉の楚辞の中で、当時の社会現象に憤る事もまた強度の現実感を持つ。更に諸子の議論に、列国の間の広く頻繁な交流を見て取らねばならない。孔子・墨子・呉起・荀況は皆楚国を訪れており、「南の楚国の人材を北の晋国で採用する」例も当時少なくはない^⑪。「陳良は楚の生まれである。周公孔子の道を好み、北に行き中国にて学ぶ」（《孟子・滕文公上》）。屈原もまた使者として斉の國を訪ねており、その《離騷》にて「近代に至っては斉の桓公を論じる（《史記・屈原列伝》）」と司馬遷に評されたのは偶然ではない。春秋戦国の時代に、思想は発展して何度も高潮期を迎えたのも、文化・学術・人材の交流の結果である。南北の文学思想も又各自の色彩を保ち続けるわけには行かず、互いに織り込まれて極めて美しい彩りを作り上げたのである。

三 儒・道・墨・法諸家の文学思想

儒・道・墨・法の諸家は中国の北方において生まれた。その文学思想には各々特色があり、時には厳しく対立するものもある。

春秋時代の魯の國は、西周建国の大臣周公の子孫で、周王朝の禮楽文化を最も完全に保存してきた諸侯の国家である。儒家・墨家の両家の発生が魯国であったことは、偶然ではない。

儒家の創始者は孔子であり、当時個人的な学派を立てる気風を初めて開いた人物でもある。彼は、「仁」を核心とし、「禮」と「仁」・「文」と「質」・「美」と「善」の結合を唱えた^⑫。周代の禮楽文章を「あふれんばかりに文彩に富む」（《論語・八佾》）と盛んに称えたけれども、それは周の禮に限るものではない。孔子は、舜の樂と伝えられながら実は齊の田氏が再創作したに違いない《韶舞》に対しても、「善を尽くす」・「美を尽くす」（同上）と、仁徳思想と芸術審美の両方面の高遠な理想を表したものと称えている^⑬。また「文と質が調和を保つ」（《雍也》）の基準を掲げて、人格の修養を求めると共に、道德と文化、発展して文芸批評にまで目は及び、文彩と質朴の風格の結合・内容と形式の結合の理論となったのである。伝えられる所では、孔子門下で教えられた「四科」とは「德行」・「言語」・「政治」・「文学」（《先進》に見える）である^⑭。孔子の《詩》《書》等の文学的な典籍と言語学習の重視を見て取ることができよう。彼の説く「辞は達するのみなり」は修辞ばかりの巧みな言葉に対する不満を表示するだけでなく、言語表現に対する情意の表達機能への要求も反映するものだ。「言葉に文彩がなければ、行われても遠くまで伝わらない」（《左傳・襄公二十五年》）は、孔子が受け答えの言葉の美しさを充分認めていたことを物語る。孔子は何度も「《詩》を学ぶ」事の重要性を強調し、「詩」が「興」・「観」・「群」・「怨」することができるものだ（《楊貨》）という事を掲げて、詩歌の叙情性・感銘力及びその認識作用・社会効果などの特徴にかなり全般的に触れたが、これは彼の卓越した文学見識と高度な理論的概括能力を表すものである^⑮。彼は又「思いに邪なし」（《為政》）の一語を以て《詩》三百篇の思想感情と言語音調の特徴を総評している。しかし、現在の《詩經》の内容の広さ、芸術的な多様さから見れば、孔子の「邪無し」の標準はやはり寛大すぎたものと言わねばならない。彼は何度か「鄭声は淫」だと批判して、「鄭声を放逐する」ことを求めるが（《衛靈公》）、これは民間に新しく興った通俗文芸に対するある種蔑視的態度が現れたものである^⑯。

戦国時代、孟子は自ら孔子の後継者を任じていた。孟子は哲学において「性善」（《孟子・告子上》）説を提出し、政治上では「仁政」論を提出した。この基礎の上に、「民と楽しみを同じくする」（《梁惠王上》）、「今の音楽はいにしへの音楽と変わらない（世俗の音楽も先王の音楽のようだ）」（《梁惠王下》）という音楽美学思想、「養気」と「知言」（《公孫丑上》）という道德・言語文辞修養の道^⑦、「人を知って世を論じる」（《萬章下》）と「意を以て志をさかのぼる」（《萬章上》）など、時代背景に関連づけて、作品を全面的に理解し、読者の体験に結び付けて、作者の意志を探るという詩文批評の方法を作り上げた^⑧。「詩」「史」の一致の主張は時代を反映し、現実を批判する創作思想を形成した^⑨。これらの孔子の文芸思想に対する少なからぬ発展には、独自の豊かな創造がある。その批評論は創始期に属して後世への影響は深く大きなものがある。宋代の張九成《孟子拾遺》では以下のように指摘する：「孟子は＜今の音楽はいにしへの音楽と変わらない＞というが、こうなると孔子の＜鄭声を放逐する＞とは全く反対である」。これは孟子の文芸観に孔子の学問とは異なる部分があったことを物語るものだ。

荀子は戦国後期の儒家の大家であり、孔子を信奉していたけれども、孟子の思想とはかなりの対立がある。荀子は「人の本来の性は悪であり、善であるのは天性のものではない」（《荀子・性悪》）と宣言して、人に私欲があることを認め、更に後天的な改変、禮法による教育と強制的な作用を強調した。荀子は儒家の中でも法家の思想の要素を混ぜ合わせ、古代唯物論を発展させた。また専制主義的な傾向も強めている。彼は、文学修行と文彩修飾を進めることを人に厳しく要求した。それらが性質を改め身分を高めるためには必要な道だと考えたからである。《儒效》、《勸学》等の篇には《詩》・《書》・《禮》・《楽》・《春秋》の書が挙げられて学習の対象となり、荀子は、身を修め國を治める「道」が「聖人」に集中していて、それらはこれらの「経」の中に全面的に記載されていると見なしたのである。このように儒家の經典が並べて挙げられ尊ばれるのは、先秦では初めて見られることであり、後世の文学批評史における「道を明らかにする」・「聖人に根拠を求める」・「經典を宗旨とする」説の先駆けとなるものであった。《勸学》篇では《詩》の「中声」、楽の「中和」が掲げてある^⑩。《禮論》では又言う：「文彩の条理（威儀のしぐさ）と実際の心情（忠誠のこころ）は、互いに内と外・表と裏の関係であり、それが並び行われて集まったもの、これを禮の中流（中庸を得たもの）というのである」。先秦の詩歌音楽理論の中で正式に「中和の美」の基準を位置づけたものであり、且つ後世文学批評史において「情」と「文」との関係を検討するその始まりでもある。《荀子・楽論》は現存する先

秦時代の系統だった音楽理論の専著の第一の篇で、儒家の詩歌音楽理論の総合的結論なのである。そこでは：「音楽は人の心を和合同一のものとし、禮は人の社会的な位置づけの区別異同を明らかにするものである」と述べられ、両者相補って、社会が調和し統一されて厳しい等級の秩序維持に効果をもたらすものである。よって、政府は行政手段を使って文芸をコントロールし、詩歌楽章を校閲して、「淫声」・「田舎びて通俗な邪音」を禁止する。《王制》ではまた「音声は、典雅なもの以外はすべて廃止し、色彩は昔からのもの以外はすべて廃止する」とも言っている。孔子の「鄭声を廃する」思想を極端に押し進めたものとなっているのである。

孔子はまず始めに「名を事物に正しくつける」ことを掲げる。孔子門下の教育には、「言語」の科目があった。諸子の議論の展開に従って、「名づける」「辯じる」の学が興ってきた。孟子は「辯を好む」の名を得ている（《孟子・滕文公下》に見ゆ）。荀子は「君子は必ず辯（話がうまくしかも正しい）にすぐれる」というスローガンを提出し、《非相》・《正名》・《解蔽》等の篇で積極的に、思惟の法則、論理的方法、論述の芸術を研究し、言辞の美を追求し、当時としてはこの面の理論では最高水準に達していた。しかしながら、荀子は所謂「先王の教えに従わない」・「禮儀に従わない」ような思想と「辯説比喩」を一概に「姦心」・「姦説」として排斥してしまった。これらは「聖王の禁止するもの」であったが、この中には子思・孟子・恵施・慎到・墨子・宋鉞等の流派の学説が含まれていたのである（《荀子・非十二子》）。その正統観念のもつ狭さが見て取れよう。

《非相》では、「辯辞は立つが伝統に基づかない」者に「姦人の雄」だと宣告し、「聖王」に「真っ先に誅される」べきだとした。なぜなら彼らは「盜賊」よりも危険だからだ。これは、孔子の「異端」への反対（《論語・為政》）、孟子の「邪説を停止」する説（《孟子・滕文公下》）をまことに極端に発展させたものである。後世の秦漢等の王朝が思想・文化（文芸を含む）の専制政策を実行する理論的な淵源と言わねばならない。法家の韓非子及び李斯は共に荀子の学生であり、この面ではその伝統を受け継いだと見てよいが、その方法を逆用して儒家の《詩》・《書》に対処したので、まさしく《荀子》に言う「出藍の誉れ」ということになる。

儒家の文学思想は、長い間中国封建社会の文壇上で主導の地位を占めてきた。これは儒学が先秦に於て既に多くの信徒を擁しており、漢以後の歴代の王朝でも正統として奉られたからだけではなく、儒家が諸子の中ではかなり文芸を重視し、文化典籍の伝授に力をいれ、中でも詩の教えを重んじたためである。そこでの「文」と「質」、「美」と「善」、「情」

と「文」、「言」と「辯」の関係の処理は妥当性が高く、豊かな理論が打ち立てられている。儒家はとりわけ文芸の社会作用を強調した。その結果、文学の実用的価値を高めて、その繁栄と現実性の強化は促進したけれども、その一方では文学を封建政治と道徳に従属させて、芸術的生命を束縛するある種の枷もまた作り上げてしまったのである。

墨家の創始者墨翟は、春秋戦国の時期に生き、初めは儒術を学んだが、後自ら一派を開いた。門徒は多く、戦国の時期には儒家と並べて「顯学（有名な学派）」と称された。墨子は文芸の領域では儒家の禮学崇拜の傾向に対立し、質朴・実用を尊び文彩を否定して、音楽歌舞活動をいっさい否定するまでに至る。その《非楽》では、それらは皆贅沢で浪費するばかりの事であり、人民や財産を傷つけて、政治と生産活動の障害となるものだとし、音楽歌舞を排斥している。《公孟》では儒家の教義を批判して次のように言う：「管弦音楽に合わせた歌や太鼓に合わせた舞踏は、習慣化されて声楽の楽しみとなる。これは天下を失うに足るものである」。ここでは当時の貴族と平民との間の矛盾が挙げられて、少数の上層の人物の享樂的生活が広大な民衆の苦痛の上に成り立っている事が鋭く指摘されていて、現実的な意味を持つものであった。しかしながら、文芸の価値を完全に抹殺してしまうことは、その实用観念の偏狭性を反映するものだ。《莊子・天下》では「墨子の道には潤いが大きく欠け」、「天下は耐えられない」と批判しているし、《荀子・解蔽》では、「墨子は実用のことばかり考えて、文化的な面を考えていない」と言うのであった。法家はその質朴・実用の観点を部分的に吸収しており、それは《韓非子・外儲説左上》等に見えている。

墨子は文学批評の領域で貢献もしている。彼は言論の作用を充分に認め、言語は「天下を教育して道理をもたせる」という「効能もまた多い」（《魯問》）もので、この「乱世」に当たっては、「説得力のある人物」が必要であり、「君子は諫言ができなければならない」（《公孟》）と考えた。同時に彼は積極的に論辯の方法と芸術を追求したのである。《非命上》では「言には必ず三表というものがある」ことを挙げる。それは、「上は古き聖王の事績に基づき」、「下は民百姓が見聞する実状に基づいて観察し」、「それを用いて刑罰制令を発して、その中の国家百姓人民の利益に沿う」という三つの標準である。中国の文学批評史においては、これは広大な民衆の観点と利益及び実践効果を著述立言の標準とすることに初めて気付いたもので、その見解は当時の儒家・道家・法家の諸家を高く超えるものである。《墨子》の中の《經》・《經説》・《大取》・《小取》等の篇は、辯説の学をまとめて検討するもので、「墨辯」と称されている。その「名を以て実を挙げる」②、「挙

げるとは、実態を模擬すること」、「名づけるとは虎の絵を描くようなこと」等の説の中には、事物を模擬するという形象化への要求が反映されている。その「假」・「效」・「辟」・「倖」・「援」・「推」等の論証を展開する方法は、現在の「假定」・「比較」・「比喻」・「類推」に相当し、論理学上の創造に留まらず、近代の学者には「正しく古代哲学者の文学理論に対する重要な貢献である」、と称する者もいる^②。荀子の辯論学は当然「墨辯」を吸収した成果である。しかしながら、墨家は音楽を否定して質実を尊んだが故に、文学批評史上の地位は、儒家に比肩できるほどのものではなかった。

中国思想（特にその文芸思想）史において儒家に対抗できるのは道家である。道家の創始者老子とそれを継承発展させた莊子は、だいたい孔子と孟子と時代を同じくする。老子は早に楚人の自然愛好と瞑想を得意とする特徴を備えていたらしく、周王朝の史官になったときには、更に古今の「存亡禍福」の道をあまねくおぼえていた。莊子は齊・楚・三晋の国境付近で貧しく暮らし、下層の平民との接触が多く、「その学問は及ばないところはなく」（《史記・莊子伝》）、北の《齊諧》に取材しつつ、また南の越地域の民歌をも集めている。彼らの学術は実に南北を総合して、新しい勢力の突然の出現のようであったが、学派の旗印を挙げることはなかった（道家の名は漢代につけられたものである）。その人物その書籍は、神秘のベールに包まれている。本篇にては些かの検討を試みてみたい^③。

老子・莊子は共に自然の道を高く評価して、その文芸思想もここから生まれている。

《老子》では「常（恒）の道」は、様々な要素が自然に混じりあって出来上がっており、永久に動き続けている客観物質の存在であると認めるけれども、ぼんやりして捉え所なく、明快に認識し言葉にできるものではない。しかし、その書籍の中では、やはり「無理に名前をつけ」・「無理に形容し」て、「道」或は「道を会得した」人に概念を制定し、形象に写そうと努めている。ここに示されるのは、客観事物の規律と主観認識・文章表現能力の間の矛盾に対処しようとする態度である。《老子》では、しばしば「有と無は相いに生じる」事によって「道」を説明する。後世の文学批評家は、それを発展させて文芸思想史上における一対の芸術辯証法の理論範疇とした。清の葉燮《原詩》の「虚実は互いに移り変わり、有無は互いに立てられる」がその一例である。《老子》では、「道は何かをすることはないけれども、しないわけでもない」・「柔弱は剛強に勝る」と繰り返して強調する。まことに自然規律に従って行為をなすことを求めるものであり、強靱な活力が硬直化・頑固さに勝り、謙虚さが傲慢に勝ることを指摘するものだ。彼の所謂「不言の教えを行う」事も、「言葉を尊ぶ」ことに他ならず、言語文辞が自然に適合し、真実に符合することを

求め、虚辞乱説・功言虚偽への反対を求めるものである。「真実の言葉は自然なものであり」、「正しい言葉は傷がなく」、「信義有る言葉に心地よさはなく、心地よい言葉には信義がない」、「善を持つ者はあだこうだといわないし、議論好きの者には無為自然の善というものがない」ものである。音楽や色彩の面でも、「人の区分による五種の色彩は人の目をくらまし、五種の音調は人の耳をだます」とはっきり言うのは、共に上記の原則から出発するものである。同時にこれより更に高度の審美理想の境地が提出される。「大いなる見事さは拙なるもののようであり」、「本当に見事な辯術は下手な話し方のようにみえ」、「本当に偉大な音は耳に明析には聞き取れず」・「本当に偉大な想像は、具体的な姿形をもたない」などなど²⁹。文芸創作に運用すれば、即ち作品には次の事が要求される。つまり、精巧でありながら質朴自然を求め、雄辯でありながら婉曲さを持ち、豊かな形象を持ちつつ含蓄に富み、音響は悠々と響きながらも奥深く混沌とし、声律は彫琢した痕跡がないようにすることである。これらは南朝の鍾嶸・唐の司空図・宋の嚴羽・清の王士禛等の詩論にいわゆる「言葉は尽きても気持ちちは窮まることがない」・「ひっそりとして音が無い」・「興趣」・「気象」・「神韻」などの説の中に特に深い影響を与えているのである。

《莊子》は更に一步を進めて、「天は樸素でありながら、世界にはこれと美をきそうものはない」（《天道》）との説を提出した。極力自然の美を崇拜して、一切の人為的な束縛、心を砕いた彫琢、虚偽や華美な装飾に反対したのである。莊子は自然を常に「天」と呼んだが、そこには客観的事物の規律・本質・本来の面目などが含まれ、人の本性真情が包括されている。人為的な物を彼は「人」と称し、客観規律に反して自然な風貌を破壊して、人の性情を矯める作為を一般に指す。《莊子・秋水》では言う：「人を以て天を滅ぼしてはならない」。《馬蹄》・《法篋》篇では人為的に仁義禮楽・五色の文彩・五音六律を強制することに激しく反対し、これらは皆人間性を縛り付けるもので、捨ててしまわねばならないものだとなした。しかし、莊子は芸術創作を否定するものでは決してない。

《莊子》の中の「天に法とり真を貴び」（《漁夫》）、「天を以て天に合し」、「意志を集中して」、「指は工具と一体になる」等の方法は、中国古代文芸思想の中に一つの伝統を形成した。そこで主張されるのは、性情の感受性を真実のまま写しだし、一切の世俗の礼法教義・名譽利害の権威観念及び習慣差別の束縛から抜け出して、心身全体を創作の実践に投げ出して、客観的事物形象を完全に脳裏に刻むと共に、主観精神をすべて客観事物に融合させて、苦しく辛い専門的な技術訓練を不断に進めることである。このような作品でこそ形象も精神も共に備わった芸術の最高境地にまで自然に至るものである。宋の蘇軾・明の

袁宏道等は共にこの伝統の継承と発展者である。

「言」と「意」の辨別の問題は、実際には人間の認識能力と言語文辞の表現能力に対する見方の反映であるとともに、文学創作に関する重要な問題でもある。孔子の「辞達」説、孟子の「知言」説、《荀子》の中の《正名》《解蔽》・《墨子》の「墨辯」・《韓非子》の《難言》等は、儒・墨・法家が共に「言葉は意を尽くす」事を認めている事を示し、同時に文辞の意味表現機能への貢献を果たすものでもあった。しかし、道家の場合は、「言葉は意を尽くさない」と考える。《老子》は、「概念規定が可能な＜道＞というものなら、それは本当の＜道＞ではない」と言うのだ。《莊子・天道》では輪扁が車を削るときの「数」（規律）が「腕には覚えがあり、心のままになるものではあっても、口では表現できない」という比喩を出して、「心意の動きは、言葉では伝えられないものである」ことを説明している。《秋水》篇では、「言葉で論じられるのは、事物の大まかな輪郭であるが、心意が到達できるのは事物の精神である。言葉でも論じられず、心意でも到達できないものは、表現できたり想像できるものではない」と言っている。様々な角度・次元から、世界の事物の豊かな複雑性・個人の認識と表現能力の限界性を考察分析し、人間の見識や考え方の開拓に対して多くの啓発を与えた。そこでの議論は真理に符合するものであるかどうか。実践での審査を待たねばならない。《莊子》の中では、「言」と「意」の矛盾を克服する少なからぬ方法が創造的に提供されている。《外物》篇の「意を得て言を忘れる」は、説くもの聴くもの双方の言語文字の制限を超えて、言葉を意識の外に置こうと期待するものである。これは、文学の創作と批評の形象思惟活動に役に立つものである。《寓言》《天下》篇の中では、自己の文章の特徴を総括して、「實在せぬ遠大な説、荒唐無稽の言葉、限定されない表現、時に応じて自由自在で党派に属さない」、「日常普段の言葉を無心に使い、古老の言葉に重ねて話して真をつたえ、寓言をもってよく分かるようにする」等、文辞の表現能力を駆使して広大な領域を開拓している。「辞達」をきわめて尊んだ蘇軾はこう言ったという：「私は以前に心中に思ったものを、口では表現できない事があった。今《莊子》を読んで、そのとおりに思った次第」（蘇轍《東坡先生墓志銘》）。ここにはその影響の現れが具体的に示されている。

道家は文藝を正面から論じるときは常に否定的な態度を取っており、言葉は過激になるときもある。それは、儒家の文芸の社会への教化作用の重視とは異り、また墨家・法家の一方的な質実の重視とも違っている。老・荘は自己の審美的な理想を提出し、芸術創作の内部規律の細やかで微妙な世界にまで及んだ。中国の古代文芸の創作と批評の発展に対し

ての影響はまことに深く、西方の文論とも少なからぬ共通点がある。

法家は齊・晋地域に源を持ち、三晋（韓・魏・趙）の地で興った。春秋時代齊の桓公は管仲に任せて覇業を達成した。伝えられる《管子》の書は、多くの部分が齊の地の法家の手に出るものであり、儒道合流の傾向がある。晋の文公が覇業を継いだときには、郭偃の法があった。その後、晋は数代にわたって中原の覇主となり、法家思想の成長する苗床となる。戦国時代の法家の代表的人物の李悝・商鞅・申不害・慎到、韓非は共に三晋出身か、或いはそこで活動したことがある。商鞅は秦で政治を執ったが、伝えられる《商君書》は法家理論の基礎をつくり、韓非は商鞅の「法」と申不害の「術」および慎到の「勢」の理論を総合し、法家の学説を集大成した。そこには《老子》と《荀子》のある種の観点も吸収されていた。

法家は社会の発展を認めており、法制の実施を主張して、王権を強化して旧貴族勢力に打撃を与え、農耕と戦争を奨励し、生産力と軍事力を発展させて列国の合併に勝利を治めた。同時に、伝統的な道德倫理思想と儒・墨・名辯・縦横等の一派の「文学」・「辯恵」を極力排斥したのである。商鞅はこれらのものを「寄生虫」（《商君書・靳令》）と呼び、韓非は「木食い虫」（《韓非子・五蠹》）と呼んで、彼らが法制をかき乱し、人々の思想と行動を阻喪させ、国家の危機を招くに至るものと見なしたのであった。

法家は文芸的言辞に完全に反対したと言うわけでは決してないけれども、法家は「実用に役立つことを目的とする」（《韓非子・問辯》）を強調し、且つ「質実を好み、装飾を憎み」（《韓非子・解老》）、功利性・実用性に沿うものを美とする。本質的に美なるものは美しく飾る必要はなく、「きれいに飾って後によりよく行われるものは、その本質が美しくないからだ」（《同上》）とみた。きれいな飾りは、翻って美的本質を隠すものとなり、きれいに飾られて美しいものは「詐欺」・「邪道」の表現だと考えるのである。《商君書・賞刑》では、「起居飲食に歌われるものは、戦争ものである」という。つまり、戦を励ます歌が歌われるべきものとして提唱されているのだ。韓非は謳癸と射稽の二人の歌の優劣の基準を、その歌を聴く者の労働効率で評価しているけれども、その芸術的な魅力については問題にしている²⁵。彼は墨家の説も吸収していて、「その言葉を巧みにする」ことは、「文飾で実用を害する」（《韓非子・外儲説左上》）ものだと思った。《亡徴》篇では、「巧みな辯説を好んでその実用性を求めない、文飾に溺れてその功績を顧みない」のは、國が滅びる兆候である事を挙げている。

商・韓の二人は共に成文化された法令の制定と公布を非常に重視した。韓非は書籍を著

し法を立てるためには、叙述が明白確実で、誰でもが理解でき、細やかに述べられて、事例が備えられていることを求めている。《五蠹》に言う：「聖人は・・・世の中の事を論じてそれによって備えをする」。《八説》に言う：「書籍は簡約に書いてあるので弟子は分かりやすく、法律は詳細に書いてあるので、人々の訴訟は簡略になる」②⑨。これらは法家の立言と著述に対する態度を物語るものだ。

注意すべきは、《商君書・賞刑》では、「天下が大いに定まった」後では、「軍事行動をやめて、文教を行い」、「音楽を作って、その徳を広げ」るのがよいと言っている点だ。ここからすると、《商君書》の著者商鞅は秦で「《詩》・《書》を焼い」た事があるけれども、秦王朝が統一に成功した後の「焚書坑儒」は必ずしも商鞅の望むところではなかった事が知れよう。《韓非子》の中にある《難言》・《説難》の二篇は、辯論芸術と言語風格に対して細かな分析を行っている。これはまさに当時の諸子たちが各地で遊説を行った経験を吸収したものだった。とともに、この経験を通して君主の接待心理を深く検討しており、普遍的な意義をちゃんと持つものである。これは文学批評史において、やはり初めて行われたことであり、漢の司馬遷に非常に重視されたものであった。

四 楚・秦の屈原・呂不韋《呂氏春秋》・李斯等の文学思想そのほか

屈原・宋玉の辞賦は南方文化を代表し、北方の中原地域、とりわけ齊国の思想學術の影響を大きく承けている。屈原の作品は純文学であり、また哲理・政治・美学・文芸思想の光を放つ。彼は何回も自己の「好修」（《離騷》）、即ち美の愛好を宣言している。彼の審美意識は非常に豊富である③⑦。個人的修養からすれば、いわゆる「内に天地の美を持ち、更に抜群の能力を持つ」は、孔子の説く「文質彬彬」に相当するものである（《九章・橘頌》を参照）。国家社会に就いて言えば、いわゆる「美德を行い善政を敷く」（《離騷》）は、理論的學術研究、詩歌教育と批評、憲章法律の制定と解釈を包括するものである（《九章・惜往日》参照）。

《離騷》の最後の幻想的な西への旅立ちの際には、「古代の音楽の《九歌》を奏し、舜の時代の《韶》を舞った」。ここには屈原の文芸の政治作用と娯楽価値に対する重視、中原古典と南方民間文芸の継承と創造革新及び文化交流の積極的な態度が示されている。楚の国に《韶》があったのは、おそらく彼が齊国から輸入したものであり、かつそれを西域

にまで伝えたいと考えたからではあるまいか^{②⑨}。屈原は本土と異域の、古代伝説と民間文学の基礎の上に《九歌》をも創作した^{②⑨}。その中の「五種のメロディーは盛り上がり、錯綜する」(《東皇太一》)、「詩を述べ舞を合わせる」(《東君》)等の句は、詩・楽・舞の演出に対する熱烈な喜びを物語るものである。《招魂》の中には各地の音楽詩歌の技芸の献上が列挙されている。その中の《涉江》・《采菱》・《揚荷》・《激楚》・吳歎・蔡謳・《大呂》・《鄭》・《衛》等はほとんどが民間の新しい歌声である。その中では激昂な楚風が突出していて、「《激楚》の最後は、抜群に優れる」ものだ。《大呂》は齊の音楽で、《呂氏春秋・修樂》では、衰えた世の中の贅沢過ぎる音楽だと言っている。《鄭》・《衛》は儒家によってずっと淫らな音楽だと批判されてきたけれども、皆、ここでは楽しみの対象となっている^{③⑩}。《招魂》の中には、賦篇の創作過程への描写もまたある。「詩篇を終らせるのに詩句を選び思いを凝らす、出て来たものはかぐわしき花のよう。このとき人々は楽しみが頂点を極め、互いに唱い互いに和す」と。このように新興文体の芸術の構想と文辞表現の特徴を示したのは、文学批評史においては初めてのことであった。屈原は《九章》において、何度も創作の趣旨・目的・任務と方法を自ら述べている。彼は、「詩は志を言う」の観念を豊かに発展させ、これに「発憤」・「抒情」を補充し、「思う所を朗詠してやつ果て、発憤して心情を表出する」(《惜誦》)、「実現を願う大きな志をみれば浮き雲のように漂うを哀れみ、我が志の理解され難きがために詩歌を詠って心を述べる」(《非回風》)、「心情を明らかに述べようと思っているが、志は沈んで表現し尽くせない」(《思美人》)と詠う。ここには作者の強烈な主体意識・ロマン性及び現実批判の精神が具体的に示されており、「志」と「情」が一つになって、身を焦がす憤慨憂鬱と飛翔の想像が互いに結び付いている。前漢の司馬遷はその内容を吸収して「発憤して書を著す」の説に発展させた。一方、後漢の班固は屈原の態度が儒家の「明哲保身」の原則に合わない事を批判したが、共に屈原の文芸思想の批評史発展上に果たした特殊な貢献を物語るものである。

宋玉は屈原の辞賦制作の後継者である、たとえ司馬遷が彼を「直接の諫言」ができなかったと批判していても。宋玉の《九辯》は、「貧士が職を失って志が穏やかではなくなった」作品だと自ら述べている。これは個人が志を言い、情を表出するという自覚的な創作の時代が到来したことを現している^{③⑪}。この篇ではまた「《詩経》詩人の遺風を慕い、無功績のただ食いを恥じる」と言う。《詩経》に触れるのは、楚辞にあっては初めてのものである。宋玉の作と伝えられる《対楚王問》の中では、「曲が高尚になれば、それに唱和する

者は少なくなる」という現象が示されており、典雅な《陽春》・《白雪》の楽曲に唱和する者が、通俗な《下里》・《巴人》の音楽に合わせられる者の多さには及ばないことを指摘している。これは典雅と通俗という異なる文芸が、それぞれ異なる階層の人々の楽しみに適応するという法則を反映するものである。同時に、向上と普及の矛盾にも触れて、文学批評史上においての影響力を持ったのである。

屈原・宋玉の思想と作品は楚文化の結晶でもあり、また南北間の文化交流の大きな成果であったが、秦の宰相呂不韋がその賓客を広く集めて著した《呂氏春秋》となると、諸子の学説を統合した交響曲である。書籍中の儒・道・墨・法・名辯・陰陽等の説は皆どこかに表現されているけれども、実際には戦国の後期に興った黄老思想を主体としたものだ^②。中国に七雄が対立していたとき、屈原の時代に至って大統一への趨勢は現れていたが、呂不韋の時になると、秦国が統一を実現する方向が基本的に形成されていた。列国が紛争するという条件の下で興った諸子百家の論争は、大統一化という新しい運命に直面していたのである。斉国の稷下には学宮が長く設置されて、文士・学者を招いて学問を講じ議論をした。「その数およそ数百千人」（《史記・田敬仲完世家》）、各学家の学説が集まって大きな流れにまとまっていくという気配があったのである。屈原の思想も稷下から多種の影響を受けたに違いない。呂不韋が「才能のある人物を招聘して、『呂氏春秋』を編集した」（桓譚《新論》）のは、かつての斉国の盛んな活動を参考にしたのだろうが、更に複数の人間によっての著書へと発展したのであった。《呂氏春秋》という書籍は、秦国の商鞅の変法以来の文化学術の面での束縛が完全に弛緩したことを表わすものであり、これは正しく新しい封建統一王朝の為に衆智を集めて成果を上げるという理論的準備となるものであった。

《呂氏春秋・十二紀・序意》では、その著書が天地を推し量り、そこに兆候や模範を窺い、人事を細やかに観察するという方法で、国家の治乱興亡の歴史を記録し、人生の長短、吉凶の契機を研究して、是非の原則を明確にすることが指摘されている。その中では、自然に則ることと言行に真実があることがとりわけ強調されていて、道家思想を綱領とした痕跡が窺われる。《開春論》・《貴直》・《直諫》・《達鬱》・《貴富》等には「直言」・「極言」・「尽言」及び「鬱憤を表出する」事の意義と「文芸に従事する者」の方面での特殊な使命がはっきりと認められている^③。《本味》・《離謂》・《聰言》の諸篇は勉強して修養を積み、事柄の理屈をよく理解し、人情に通達することにおいて、「本当の気持ちを知る」・「言葉を観察して気持ちを知る」事に対する作用が指摘されており、その精

神は文芸の鑑賞と批評に通じるものである。《呂氏春秋》ではさらに「仁愛と功利の道」から出発し、音楽・詩歌の発生と発展の歴史、その創作原理と作用、審美の主体客体の関係について、《大楽》・《侈楽》・《適音》・《古楽》・《音律》・《音初》等の一系列の篇の中で、かなり全面的な論述が見られる。先秦時期の総括的な意義を持つ文献であると言えよう。ここには、儒・道・法の諸家の思想の総合と作者自身の発展があるけれども、《荀子・楽論》及び《詩・大序》・《禮記・楽記》等と比べてみると、儒家がその編集において大きな作用をしていることが分かる。《貴公》・《用衆》・《不二》等の篇は、集められた知恵と力を如何にして発揮するか、また如何にして衆人の多くの長所を取り、心を合わせて協力し共同の目標に達するかという問題を検討する。この編者の政治、学術、言論、書籍の編集、著作に対する見方には、ある種の民主的な要素が現れている。

呂不韋が《呂氏春秋》を主編した等の行為は、秦国が各種の学派の人材を呼び集めることとなり、統一の大事業の推進にかなりの貢献をした。楚人の李斯は初めて秦を訪れたとき、直ちに呂不韋の書生となり、これによって秦王嬴政に進言することができたのである。呂不韋が罷免されて、秦の宗室の大臣が来客を他の諸侯からの回し者だとしてすべて追い出そうとした時、李斯は上書して諫めた。歴史上外からやってきた人物が秦国の発展と強大化に対して果たした重大な貢献を李斯は指摘したのである。つまり、物質と精神文化の面では、秦国も広く外来の事物を吸収したので、生活は非常に豊かになっており、音楽の方面では、秦地方の楽曲が本来は単調なものであったが、《鄭》・《衛》・《桑間》・《韶》・《虞》・《武》・《象》等が皆「異国の音楽」で、人々に「心地よい気持ち」を引き起こして「鑑賞に適する」ものであるから、それらが共に吸収され蓄積されて、秦地方元来の音楽詩歌の地位に取ってかわってしまっていることを挙げる。これによって、人材を大量に吸収する必要性を証明して、「王者は如何なる人物も退けない、それによってその徳を明らかにできる」（《史記・李斯伝》）と言ったのだった。ここには、李斯の政治と文芸の方面での胸襟の広さと開拓精神が物語られている。嬴政は聡明にもこの一意見を取り上げ、客を駆逐する命令を撤回し、当時にあっては確実に賢人・下級士人を礼遇するにいたったのである。秦王朝建国の当初は、嬴政も文芸事業の振興に気を配り、自ら「文学や方術者たちをあまねく招き、それによって太平の世を興そうとする」（《史記・秦始皇本紀》）と称している。秦王朝は博士七十人を設置し、そこには多くの「孔子に則る」という「諸生」や斉燕地方からやってきた方術の士がいた。嬴政は各地を巡行する時には必ず碑文を作ってその功績徳行を歌い誉めたが、そのほとんどが李斯の手に成るもの

である。これは秦王朝の代表的かつ憲章的な意義を持つ文芸作品である。ここでは常に「利」と「教」、「法度」と「仁義」、「武」と「文」とが対になって挙げられて、法制・経済・道徳・文教に対する視点がかかなり全面的なものであったことを示している。

しかしながら、秦王朝建国九年目には、李斯の建議によって政策が改められ、思想・言論・学術・文化（文学を含む）の厳重な束縛や制限が実行された。「史官は、秦朝の記録以外はすべて焼く。……」、「もし法令を学ぼうとすれば、吏官を師とする」（《史記・秦始皇本紀》）。次の年にはまた儒学者四百六十余人を穴埋めにして殺してしまった。これは事実上政治を議論する者の鎮圧である。この事は、秦の統治者の政権を確立して以後奢り高ぶった傲慢さの現れであるが、また当時の政治経済の面で危機が現れて、それが彼らにその地位が不安定であるという軟弱な気持ちを感じさせたことを物語るものでもあった。彼らは異なる意見と文辞の存在をものはや容認できず、非常に恐れたのであった。この後、李斯と秦二世胡亥は、更にこの路線を滑り落ちて行く。李斯はおもねって上書し、君主は「天下を独裁して、制限されることがない」とおだてて、一切の言論辯説を弾圧して、自説に閉じ込め、過度の音楽と刑罰を好き勝手に行うことを奨励した。その文章は「申不害・韓非の術」・「商君の法」を標榜するものではあったが、実際は彼らの精神とは遠くかけ離れてしまっていたのである。

先秦の諸家は創造性に富んだ多くの文芸上の見解を提出したが、その中の最も秀でた点は、現実批判・人生を有益にするもの及び自由な個性の表出・創造力の駆使への重視である。秦王朝が恐れおののいて、力を入れて攻撃したのは、まさにこの点にあった。李斯は言う：「諸侯があちこちにいた」ときは、「人は個人的な学問が善であるとした」、しかし今や「天下は併合されて、一つの王朝が定まった」後にあっても、これらの私学はまた「それぞれに法令をそしり」、「君主を空しくする事を名誉に考え、異説を取ることを高尚だと考える」（《史記・秦始皇本紀》）。これは、私人学派たちの独創精神と民主性の要素を側面から明快にするものである。

秦王朝の「《詩》・《書》及び百家の書籍を取り上げる」目的は、やはり「人々を愚鈍にする」（同上）為であった。このようにすればその統治がしっかりとできると考えたのである。「愚民」の思想は先秦の道・儒諸家の学説の中にもその端緒が現れている。しかしながら、「老子」が講じる「愚」はおもに純朴な社会への憧れである。孔子は「民はよらしめるべし、知らしむべからず」（《論語・泰伯》）と説くけれども、やはり「野人」を「禮楽の文化に進ませ」（《先進》）ようと勉めている。法家の《韓非子・五蠹》に所謂

「聡明な君主の国には、書籍はなく法律を教えとし、過去の王様の言葉などなく、吏官を先生とする」というのも、実際は春秋時代以来、下層へと文化が移動していった事への反動なのであった。秦王朝は大いに改変を加え実際の政治にこの方針を貫徹し、刑法誅罰をやたらに加え、「直言」を許さずに、『仙真人詩』と「おべっか」の語だけを喜んでいた^④。これは法家の実際の効用を貴ぶ文芸観と、「法令のでたらめさ」（『韓非子・八説』）・「言論に目を塞がれる」（『韓非子・南面』）事に反対する思想とも大いに隔たりがあるものであった。

先秦時代に様々に繰り広げられ熱心に行われた諸子百家の大合奏は、火と刀の影の下で幕を下ろしてしまった。これは中国文化（文学批評を含む）の歴史の上で大きな悲劇である。一時暴虐をほしきままにした秦王朝があつと言うまにひっくり返され、先秦の優れた書籍の多くは焼き捨てられた灰の中から発掘されてもう一度光を放つ。本編もまた、それらによって以前の人々の文学思想の面でのきらめく成就を述べることになる。けれども、多くの貴重な史料が既に滅ぼされて散逸して亡んでしまった。これは計り知れない損失である。李斯・嬴政の秦統一王朝を立てる過程に於ての功績（かつての文芸開放措置の実行も含む）は、確かに歴史に輝くに足るものである。しかしながら、その後期に行われた思想・言論・著作・文学の制限と弾圧という愚民化政策は、歴史的な災害を作り上げたばかりでなく、時には後世の封建専制統治者に手を変え品を変えて継承されていったのである。漢の武帝が儒家の学術ばかりを尊び、明清には八股文による役人の選出が進められ、文字の獄が大に行われたことなどは勿論の事、それらは中国の学術思想と文芸創作・批評の発展を厳しく束縛し社会の進展を妨げたのだ。この事に対し、我々先秦文学批評史の編集を仕上げる際に当たり、思わず筆を捨て慨嘆の声を発せざるを得ないのである。

先秦文学批評史 注（含原注）

- ④ 原注：ウイラーク（Rene Wellek）、ウォレン（Austin Warren）『文学理論』第四章中では「文学理論・文学批評及び文学史の三者に区別をつける」ことを主張し、次のように言う：「『文学理論』を文学の原理・文学の範疇と判断基準等の問題を研究するものとし、具体的な文学芸術作品を研究することを『文学批評』（その批評方法は基本的に静態的なもの）、あるいは文学史と見なすことが、最も良いようである。当然ながら、『文学批評』は通常はあらゆる文学理論を兼ねて示す」。劉若愚『中国文学理論・

導論》では「文学研究は、時には文学理論・文学批評・文学史の三部に分けられるが、一般的に二種の主要な部門つまり文学史と文学理論に分けられるようである。三部に分ける時は、『文学批評』は事実上実際の批評を示している。この方法は今に至るまで一般的に採用されることはなく、多くの作者は依然として『文学批評』の語の中に理論研究と実際の批評の二種を含めている」。またこの書の注に依れば、ウィラークは更に広義で、Criticism（批評）の語の使用を認め、Literary theory（文学理論）も含めている。これは彼の著作 Concepts of Criticism（《文学批評概念》）に見える。考えるにウィラークの《近代文学批評史（A History of Modern Criticism）》第一巻《前言》の中でいう：「『批評』この述語を私は広義に用いて次のいくつかに解釈する：この語が示すものはただ個別作品と作者への評価、『判断的』批評、実用批評、文学趣味の徴候に対するものばかりではなく、主には現在までの文学に関わる原理と理論、文学の本質・創作・効能・影響、文学と人類のそのほかの営みとの関係、文学の種類・手段技巧、文学の起源と歴史といった方面の思想を示すのである」。

訳者注：アメリカのウィラークとウオレンの書籍は1948年に出版。世界各地で翻訳されて読まれたが、中国では1984年に劉若愚等によって《文学理論》として三聯書店より翻訳出版されて、その読者も多い。

- ② 「陰陽剛柔」：《易伝》の作者は天文・地文・人文の中には共に「剛陽」と「陰柔」の2種の異なる範疇があると概括した。この範疇は西方美学の所謂「壮大な美しさ」と「たおやかな美」に対応する。当然、この2種の関係が文論においては問題になる。原書第三章第一節孔子、四易伝参照。

「有無相生」：《老子》ではしばしば「有」と「無」の2種概念で「道」が説かれる。主張される「道」が、時には「有」と呼ばれ、時には「無」と呼ばれる事があり、「有」と「無」は根源を同じくし名称を異にするものと考えられる。老子がしばしば主張する「無」は「有」を包含するものであり、「有」が「無」より生まれ、「無」もまた「有」より生まれるとするもの。文芸論では、この関係が「虚」と「実」をめぐる問題に継承される。原書第四章第一節老子、一「道可道、非常道」與「有無相生」参照。

「痾僕承蜩」：背中の曲がった老人が長い竿で高い木の蟬を捕まえる様があたかも手を伸ばせば捕まえられるようにみえるが、実は長年かかって習得した技術のたまものであるという話を踏まえたもの。長期間にわたる修練を経て初めて自由に技術を操れる水準に至るというもので、文芸論では修練の必要性を説くものとなる。原書第四章第二莊子、三「法天貴真」「以天合天」和「用志不分」「指與物化」参照。

- ③ 「開山の綱領」：朱自清は、漢代では政治教化と「志」は不可分なものであってもその中には「情」と「意」が含まれたものだと言っている。つまり、その後の詩論で問

題となる「情」や「意」の問題がこの「志」の主張の中に含まれていると言う意味。

- ④ 「言志」・「縁情」：政治教化に関係付けて詩を解釈する立場が「詩言志」説で、情感の面から理解しようとする立場が「詩は情に縁る」説である。この二種はしばしば対立するものとして説かれている。しかし、「詩は志を言う」の説は、古くからあり、晩周の儒家の徒の創設ではないと言うのが著者の説である。しかも先秦においては、「志」と「意」が通用されること、「言志」が「言情」を含むこと、「志」には記録・記憶の意味があること、これによって当時は未だ情と志は分かれたものではなかった事が知られる。原書第二章二「詩言志」與「觀志」，「詩教」與「樂教」参照。

- ⑤ 「詩を採集した」：周代には各地の詩を採集する「采詩」と献上する「獻詩」の制度があったというが、漢代の資料によるものであり、信用性に欠ける。ただ《詩經》に採集された詩の地域の広さから考えるに、個人や個別の諸侯が編集したとは考えにくい。たとえ、完備された制度はなくとも、採集工作が何度か行われたのではあるまいか。漢代の資料はそれを反映するものであろう。「獻詩」の制度については、確かにあったらしい。

「詩を唱えてその志を例えた」「詩句の章句を取り気持ちを伝えた」：詩は志を言うものであるから、当然自分で作ることになるが、多くの場合できあいの詩を使って自分の気持ちを説明した。この場合、本の詩句から前後構わず部分的にもって来るわけであるから、本の詩句と意味を異にする場合がある。これが「断章取義」である。何時のころからか、列侯諸貴族、卿大夫の交際の時にしばしば行われるようになった。

以上第二章一《詩經》中部作者の自述詩旨及古代關於「獻詩」「采詩」的伝説参照。

- ⑥ 中和の美：事物の中に存在する相互対立の要素が互いに影響を及ぼして調和の取れた境地まで進むときに獲られる審美境地の事。第二章三「声一無聴」「物一無文」與「和而不同」「中和之美」参照。

- ⑦ 《左伝・襄公二十九年》の記事には夸飾があるらしい。季札は《鄭風》によって「まず先に滅びるだろう」と言う。鄭が滅びたのは西暦前三七六年であり、当時から百六十余年経ってからである。また《陳風》によって「久しくはなからう」と推測するが、陳が滅びたのは西暦前四七八年で、その六十余年後である。予測がかくも靈妙なものは、後世のものがその神妙さを付け加えたのに違いないと著者は考えている。第二章三「声一無聴」「物一無文」與「和而不同」「中和之美」参照。

- ⑧ 原文は「待善価而沽」：これは子貢の問「求善価而沽諸」と孔子の答え「我待賣者也」を併せた表現。

- ⑨ 「互見」：互いに参照することによって長短を示そうとするやり方。例えば、この原書ではある諸子の解説部分では、しばしば別の諸子と比較が行われて、その長所が示さ

れるが、比較される方は、それが短所となるわけである。

- ⑩ 齊諧：人名とも言われ、書名とも言われていて実はよく分からない。著者は齊地方の「志怪」の書籍だと考えている。第四章二説莊子参照。
- ⑪ 「南の楚国の人材を北の晋国で採用する」：《左伝・襄公二十六年》「楚に人材がいても、実際に用いるのは晋だ」という話に基づく故事成語。
- ⑫ 「仁」・「禮」・「文」・「質」・「美」・「善」：孔子は「禮」と「仁」に表裏を為す弁証関係を考え、同様に「文」と「質」，「善」と「美」との関係を考えた。ここで言う「仁」とは各種道德の核心的地位におかれるもので、「人を愛する」ことが出発点となって、「恭」，「寛」等の様々な徳目をすべるもので、「禮」という外部規範の本質的位置を占めるもの。その文芸論にあっては、文彩が「禮」にあたり、内実が「仁」に当たる。この関係は「善」と「美」に対しても窺われ、「美」がおもに芸術形式を示し、「善」は主に思想内容を指すことになる。「仁」と「禮」の統一が望まれるように、文芸でも「文」と「質」の、「美」と「善」の統一が望まれた。原書第三章第一節孔子「禮」與「仁」，「文」與「質」，「美」與「善」参照。
- ⑬ 《韶舞》：《韶》の音楽は舜の後裔である陳国の公子が齊に伝えたものだとされるが、孔子は夏国の後裔である杞国や殷の後裔である宋国に夏禮・殷禮の文献が伝えられていないと嘆いているから、陳国だけに更に古い舜の舞楽が伝えられているのはおかしい。よって、この《韶舞》は、田氏の改作か、多くの部分が創作されたものであろうと著者は考える。原書第三章第一節孔子「禮」與「仁」，「文」與「質」，「美」與「善」参照。
- ⑭ 「四科」：このうち「言語」は政治外交生活の中での交際言語や各種の文章制作を意味し、「文学」は《詩》，《書》，《禮》，《易》，《春秋》等の文化的書籍の学習・研究・解説などを示す。原書第三章第一節孔子二德行，言語，政治，文章参照。
- ⑮ 「興」・「觀」・「群」・「怨」：「興」は、詩歌が人の思想感情に与える啓発感銘作用で、それによって想像が次々と沸き起こるもの。「觀」は、詩歌の認識作用、つまり詩歌が生活の現実や人情などを反映する事を指す。「群」は、詩歌によって人々が交流し、感情の融合を進め協調してグループ化進める作用。「怨」は、詩歌によって不満を表出し、情感を吐露する事。これらは、孔子の詩歌の特徴に対する見解をまとめたものの。原書第三章第一節孔子三孔子與詩歌参照。
- ⑯ 「鄭声」：鄭声は当時流行した楽曲で、かなり開放的な情愛を歌い、リズムも軽快なものだったらしい。孔子が具体的な欠点を指摘せずこれを「淫」の一語で排斥してしまった結果、後世正統派の文人達の中にはしばしばこの言葉をより所に、民間の歌曲や、情愛作品、新興の詞曲・戯劇などに反対するものが出てきた。原書第三章第一節孔子三孔子與詩歌参照。

- ⑪ 養気・知言：養気とは、自己の本性の中の善の要素を、自然に従って拡充し、道義の蓄積を絶えず進めること。知言とは、言辞を操るうまさと言うもの。養気を基礎とするべきもの。後の文論に「気」を用いる祖形を提供した。原書第三章第二節孟子三「知言」與「養気」参照。
- ⑫ 「人を知って世を論じる」「意を以て志をさかのぼる」：中国文学批評史に初めて示された詩を分析し理解する方法。「意を以て志をさかのぼる」、詩歌を理解するには、語句や誇張表現にとらわれてはならず、全体の精神と自分の体験から作者の志向するところを探るべきだと言う主張。ここに言う「意」は一般には評者の心意と言われ、また作品の持つ情意だとする説もあるが、作品のねらいを探るためには評者本人の視点に制約を承けることになる。よって、作品の「意」と評者の「意」の結合とみるべきであろうと著者は見ている。「人を知って世を論じる」、作品自身の分析のみでは不十分で、作者の思想や環境、時代背景に関係づけて考察すべきとする主張。原書第三章第二節孟子四「以意逆志」與「知人論世」参照。
- ⑬ 「詩」「史」の一致：孟子は、褒貶や美刺に時代の風貌を反映して不合理な現実社会的な理想を表現しようとするものとして、詩歌と歴史書を同じように見なそうとしたらしい。原書第三章第二節孟子五《詩》亡然後《春秋》作参照。
- ⑭ 「中声」・「中和」：荀子は、孔子の「楽しんでも度を越さず、哀しくても傷つくまでいけない」という説を継承して「中和」の美を掲げ、音調の調和および情感の表現の適度さが禮制とマッチして人々の団結を進める作用を為すことを求めた。原書第三章第三節荀子三禮論、楽論與詩説参照。
- ⑮ 名・実：名とは名称の事で、概念の意味を含む。実とは客觀的事物の事。
- ⑯ この部分原書第五章墨家的文学思想二墨弁の方法與現實に詳しい。「假」は假定、「效」はモデルを提出して標準を示すこと、「辟」は比喩、「侔」は内容を同じくする判断表現を並べて説得力を強めようとするもの、「援」は相手の論拠によって自分の論拠を証明するもの、「推」は類推の事のこと、類推は墨弁に重要な位置を占める。
- ⑰ 老子と言う人物・作品については議論があるが、顧氏は、現在の資料からすると、《史記》の信じた所は覆すほどの確証はないし、「或」として提出した異説についても、結論を出すほどの確証はないとして、《老子》を老聃の遺説と見て春秋の末期にできたと見る立場に傾くという。（第四章道家的文学思想第一節老子参照）。《莊子》の内部の各篇の真偽問題も《老子》の真偽問題と同様に諸子研究の一つの問題点である。顧氏は、様々な議論のあることを認めるが、唐宋以来《莊子》は一つのまとまった著作として思想界・文壇に影響を与えてきているとして、そのように扱うと述べる（第四章道家的文学思想第二節莊子一《莊子》其書参照）。以上の態度は、客觀的な問題としては些か疑

問に思われるかも知れないが、過去からの歴史的な流れの上に諸子を位置づけようとする時、文学批評史の研究手法としては、一つの見識と訳者は考える。なぜならば、作品がその様なものとして、これまで読まれてきた以上、作家論よりも読者論や影響論と密接な関係を持つ批評史研究に於いては、そのように扱うことも可能だと考えるからである。

- ②4 原文「大音希声」「大象無形」：解釈は原書第四章道家的文学思想第一節老子五「大音希声」「大象無形」参照。大は表現不可能ないわゆる「道」に対応するもので、大音は大きな音を指すのではなく、様々な音階が組み合わされた複雑な音を意味し、耳で聞いても単一な形で捉えられず、音階を決められるものでもないものだと言著者は解釈する。大象の象は想像・象徴の意味、形は具体的な形状の意味。頭の中で想像される様々なものは、具体的な事象・形象によって追いつくものではないこと。
- ②5 謳癸と射稽の二人の歌の優劣：宋の王が砦を築く時に、謳癸に歌を歌わせて行くと道行く人は立ち止まり、労働者は疲れを忘れた。その師射稽に歌を歌わせたところ誰も立ち止まらず労働者は疲れを覚えた。しかし、射稽の歌を聞いて出来上がった壁は量も質も謳癸の倍以上あったと言う外儲説左上・説一に見える話。ここでは、歌の美しさよりも、それによって上がる仕事効率に重視が置かれている。原著第六章法家的文学思想第二節韓非子二「以功用為之的穀」的「好質而惡飾」参照。
- ②6 「法律は詳細に書いてあるので、人々の訴訟は簡略になる」（「法省而民訴簡」）：原著第六章法家的文学思想第二節韓非子三「令者、言之最貴者也・・・」による解釈。従来「省」は簡約の意味で解釈されてきたが、韓非子では法の簡約を望まない。よって、「省」は「審」の意味つまり明白・明察の意味で韓非子は用いること、また「審」は、《説文》に「詳、審議也」とあるによって、「詳」と通じるとして解釈。
- ②7 審美意識：中国美学史の分野では、先秦の美学を論じるときに、屈原《離騷》の審美観を巡って《離騷》美学の項を立てる。李澤厚・劉綱紀《中国美学史》第1巻参照。
- ②8 西域：《離騷》の中に見える彼が遊ぼうとする西方の地名について、顧氏は、神話伝説に出るものかも知れないとはいえ、新疆や青海・甘粛地方に概ね当たるとみる。第七章屈原（附宋玉）的文学思想二奏《九歌》而舞《韶》兮、聊假日以愉樂参照。
- ②9 《九歌》：《九歌》の作者については議論があるが、ここでは屈原が従来あった曲に基づいて新しく作ったものだと考える。同上参照。
- ③0 《涉江》《采菱》《揚荷》・・・：顧氏は、「共に楚の曲で名前と内容から考えて水辺地方で生まれた民歌にちがいない」という。《激楚》は楚の歌、顧氏は《招魂》に列挙された楽曲歌辞に、特に民間の新しい歌が好まれており、中でも激しく奔放な力強い音楽が好まれているところを、楚国の人々の性格の反映とみる。同上参照。

- ③① 個人の歌として楚辞が捉えられるとすれば、それは詩賦が政治外交上の交際道具であったことから文士個人の創作となっていくことの始まりとなる。第七章屈原（附宋玉）的文学思想四宋玉参照。
- ③② 黄老思想：道家思想の一種で各諸子の思想を融合したところがあった。
- ③③ 「直言」・「極言」・「尽言」：言葉に信用を持たせるための条件で、直言は自己の観点を余すところなく正直に、極言は繕いごまかさず、尽言は避けるところなく自己の観点を述べること。第八章呂不韋《呂氏春秋》三人曰信，信維聽参照。
- ③④ 《仙真人》詩：嬴政は方士の語る不死の神仙に憧れ、自ら真人といい、博士に《仙真人詩》を作らせて、いたるところで楽人たちに歌わせた。

《先秦文学批評史・緒論》參考資料 1

（本篇に示された代表的な先秦諸子研究文献資料）

- 《詩經》：清・王先謙《詩三家義集疏》
東漢・鄭玄箋，唐・孔穎達疏《詩經注疏》
宋・朱熹《詩集傳》
清・陳奐《詩毛氏傳疏》
- 《尚書》：唐・孔穎達《尚書正義》
清・孫星衍《尚書古本文注疏》
- 《國語》：三國・韋昭《國語解》
清・董增齡《國語正義》
- 《左傳》：晉・杜預《春秋左氏經傳集解》
唐・孔穎達《春秋左傳正義》
近人・楊伯峻《春秋左傳注》
- 《論語》：三國魏・何晏《論語集解》
南北町梁・皇侃《論語義疏》
宋・丙《論語疏》
宋・朱熹《論語集注》
清・劉寶楠《論語正義》
近人・程樹德《論語集解》
楊樹達《論語疏證》
近人・楊伯峻《論語詁注》
- 《易傳》：魏・王弼，晉・韓伯康注，唐・孔穎達疏《周易注疏》
唐・李鼎祚《周易集解》
宋・朱熹《周易本義》
明・來知德《周易集注》
近人・高亨《周易大傳今注》
南懷瑾・徐芹庭《周易今注今詁》
徐志銳《周易大傳新注》
- 《孟子》：東漢・趙岐，宋・孫奭《孟子注疏》
宋・朱熹《孟子集注》
清・焦循《孟子正義》
清・戴震《孟子字義疏證》
近人楊伯峻《孟子詁注》
- 《荀子》：清・王先謙《荀子集解》
近人梁啟雄《荀子簡詁》

- 《老子》：近人嚴靈峰彙編《老子集成》初·統
河上公注·魏王弼注
清·魏源《老子本義》
近人朱謙之《老子校積》
近人奚侗《老子集解》
陳鼓應《老子注釈及評介》
- 《莊子》：晉·郭象註，唐·成玄英疏《南華真經註疏》
清·郭慶藩《莊子集積》
清·王先謙《莊子集積》
近人陳鼓應《莊子今註今積》
嚴靈峰《莊子集成》初·統
- 《墨子》：清·孫詒讓《墨子間古》
近人荆笠《墨子間古校補》
張純一《墨子校積》
王煥鑣《墨子校積》
譚戒甫《墨弁發微》《墨經分類註》
- 《商鞅》：四部叢刊本·四部備用本·諸子集成本嚴可均校本
近人蔣禮鴻《商君書錐指》
高亨《商君書注詁》
山東大學《商子註》
- 《韓非子》：四部叢刊本《韓子》
王先慎《韓非子集解》
梁啟雄《韓子淺解》
陳奇猷《韓非子集積》
- 《屈原》：東漢·王逸《楚辭章句》
洪興祖補注《楚辭補注》
宋·朱熹《楚辭集注》
王夫之《楚辭通積》
清·蔣驥《山帶閣注楚辭》
近人郭沫若《屈原賦今詁》
姜亮夫《屈原賦校注》
游國恩主編《離騷纂義》《天問纂義》
- 《呂氏春秋》：漢·高誘注本
近人許維通《呂氏春秋校積》
陳奇猷《呂氏春秋校釋》
吉林文史出版社出版《呂氏春秋註》

B.C.		儒家	道家	墨家	法家	他
550	春	555 孔子	老子 (不明)			
500				480 墨子		
481	秋	478				
403				420		
400					390 商鞅	
399		372 孟子	369 莊子		338	
386	戦		荀子		280 韓非	340 屈原
350						
300		289	286			278
250	国				233	235 呂不韋
221						208 李斯
213	秦					
212	漢					