

## 復旦大学《中国文学批評通史》緒論訳注：《明代文学批評史・緒論》訳注(上)

甲斐, 勝二  
福岡大学人文学部：教授

東, 英寿  
九州大学大学院比較社会文化研究院文化空間部門：教授

<https://hdl.handle.net/2324/27529>

---

出版情報：福岡大学人文論叢. 44 (1), pp.269-292, 2012-06. 福岡大学研究推進部  
バージョン：  
権利関係：

(資料)

復旦大学 《中国文学批評通史》緒論訳注

## 《明代文学批評史・緒論》訳注(上)

甲	斐	勝	二*
東		英	寿**

## はじめに

以前より掲載を続けている復旦大学王運熙・顧易生主編《中国文学批評通史》の緒論の訳注シリーズの中、今回ここに掲載するのは、袁震宇・劉明今両氏による《明代文学批評通史》の緒論部分の前半である。この書籍は、1991年に初版が出版されており、その後何度か再版されている。この分野での基本的な書籍の一つであると言ってよい。その中には、各論として各批評家の説明が数多く載せられており、目次には現れない多くの事柄が文章化されていて、豊かな参考資料ともなっている。

この《明代文学批評史》の冒頭の「説明」によれば、詩文批評の部分と詞論の部分は劉明今氏が、戯曲小説と民歌批評は袁震宇氏の執筆である。ここに訳出する緒論は、この書全体の緒論であるが、どなたが担当したのか記されていないため、このシリーズの魏晋南北朝・隋唐五代時代の執筆担当者である復旦大学の楊明先生を通して問い合わせていただいたところ、「説明」同様に両者の執筆ということであった。また、あわせて誤植や書き改める部分があるかどうか二人の筆者に尋ねていただいたが、そのような箇所はないとのことであった。

明代の文学批評の概況について、我々は専門の研究者ではないので、よく分からない

\* 福岡大学人文学部教授

\*\*九州大学教授

事が多い。そもそもこの訳注は、我々の読書の結果を公開して、書籍の紹介かたがたこの方面に興味のある方のための参考になればと始めたものであるので、不足の点は御容赦願いたい。

しかしながら、素人ながら翻訳をしながら考えたことをここに記させていただく。

原書の「説明」によれば、「明代は大変にぎやかな時期で、流派は林立し、異説が紛々と現れ、各種の文学ジャンルの理論批評が大いに発展した。伝統的な詩文の領域では、文人たちがおのおの旗印を立て、結社を作り自らを誇った。文を論じる者は或いは秦漢を尊び、或いは唐宋を主とした。史を論じる者は、或いは格調を標榜し、或いは風神に基準を取った。隆慶、万歷朝以後、流派はますます紛々とし、公安派竟陵派などおのおの新説異説を唱え、熱心に旧説に反対し、一家をなした。通俗文学の領域では、理論批評は空前の活況をしめし、論者は輩出し、論著も次々と登場した。大きな理論・批評の問題では、互いに反駁し合い、多くの人が属目する論争の場面も形作られた。例えば戯曲批評中の《西廂記》《琵琶記》《排月亭》などのいずれが「絶唱」なのかという論争や、呉江派と臨川派の「曲律」と「曲意」に関する大論争、小説批評の中の歴史演義・英雄伝奇・神怪小説・世情小説の芸術的特徴・社会的効能・文学価値への異なる理解等々、綿々として尽きることなくますます激しくなっていく。まさに郭紹虞氏<sup>\*1</sup>の“明代の文学史はほとんどすべて文人たちが門戸に分かれ立ち、自己自慢と他者攻撃を行った歴史だ”という論定がでてくるのだ。」という様子であった。一方入矢義高氏は、明代の文学の3つの傾向として、「救いがたい派閥性と排他性と閉鎖性」を指摘し「一言をもってこれを蔽えば、独尊的な自己完結性ということ」と述べられている<sup>\*2</sup>。

かかる紛々たる状況に対して、この緒論では、明代文人が盛んに口にする「情」と「真」或いは「真情」を軸におき、各種の流派やジャンルの批評理論をとらえようとする。もちろんそれが王陽明の心学の影響を受けたものであることは指摘されるとおりだろうが、これによって、各種の流派に共通する主張の違いとその共通性がうまくまとめられているように思われた<sup>\*3</sup>。

---

\*1 郭紹虞：復旦大学教授（故人）

\*2 『中国詩文選 23 明代詩文』序章 筑摩書房 S. 53. 3

\*3 この「情」に対する視点は、明代だけでなく中国古典における文論研究には有力な視点であり、曾て中国の文学の展開を「情」と「志」の両極をたてて考える学者もいた。

ここで問題になるのは、この時代、「情」や「真」が語られるようになった理由である。時代がモンゴルの支配王朝元から明にかわり、都市経済の発達からくる市民社会の繁栄を背景に、新しい漢族の時代が始まった状況において、その規範というものをどこに求めるか、それは人間の心情を語る文学にとっても大きな問題となる。モンゴルの異民族支配が終わり、元代に都市民の中に養育された漢人のナショナリズムが解放されたとき、文字を操る士大夫社会の生活倫理もすでに宋代の士大夫とは違ったものになっていたはずだ。それにより、知識人たる者が科挙受験のために誰もが学ぶはずの、朱子理学信仰への疑義が生じてくる。官吏登用試験以外での理学の規範価値が減少し、そこに生活思想の規範を求められなくなれば、今ここに生活する「私」の存在を信じて、私から出発しようとするのは不思議ではない。そのとき、意図せずにわき上がる「私」の心情こそ、その正しさのよりどころであり、また他人からの借り物ではないという我が実感を伴う「真実」をもつもの、ということになり、その立場で様々な主張がなされて行くことになるだろう。

しかしながら、それを肯定するとしても、今度はその「真実」とはいかなるものか、またそれが個人を越えて「万人の真実」でありうるのか、という問題が起きてくる。その検証が難しい。例えば我々は「良心」の語を誰でもが知っている。「良心に基づく行動」の話もしばしば聞くとこだ。しかし、ではその「良心」が正しいということはどうやって確かめるのか。「良心」が語られるとき、それは絶対的な善として、検証すら阻む言葉として出てくるのが常ではないのか。これは多数決で決まるような問題ではない。この検証の困難さは、同様に検証の難しい「真」や「情」を語る場合も当然当てはまるだろう。「真」や「情」に対して類似の感覚を持つものが集まれば、互いそれを認め合い、検証を経ずにより一層「それが真実である」と思い込むことを導く。ややもすればその真実性の確保は他者を批判することによって確認されて行くことになりかねない。これが、指摘されるように結社や独尊的な自己完結性へと導くことになったのではないか。視点を変えれば、その社会を形作る規範性が非常に弱くなっていたということになる。

「心こそ理だ」として自分の中にすべてが備わっていると考える心学の主張は、欧州

---

もし個人と社会との関係を考えながら文論史を編むとすれば、「情」の解釈の発展を軸にして進めることも可能だろうと訳者は考えている。

で、17世紀にデカルトが示した「我思う、故に我有り」を思い出させる。これも同様に内面への注目であって、欧州ではそのあたりから近代的理性への方向へと進む事になったようにきくけれども、時期的にはそれに先立つ明代の文学論の場合は、同様に個人の内面に注目しながら、一層内面の情感論へと進んだように見える。その差異が生まれる原因はどこにあるのか。もちろん、文学と哲学という思考領域の違いが大きいのだろうが、ここに妄想を述べれば、それは、衰えたとは言え伝統経学の価値体系に基づいた士人社会の知的伝統の枠組みがやはり確固としてあり、その枠からの逸脱が難しかったこと、しかも、当時の中国文明の先進性に匹敵する知的伝統が周囲になかったため、それに代わるものを打ち出せなかったためではないかと思う。前者の知的伝統があるがため、明代に盛んに作られ始めた市民向けの通俗小説や民歌が、人間の真実を語るものだと主張されても、その認められ方は如何にして経学思想の伝統に組み入れて語るのかとなり、教化に役立たせるという有益性による容認への訴えとなってしまう。結局のところ、士人社会の公認を得て大雅の堂で詩賦と並ぶことはできなかったようだ。入矢義高氏は「小説をもって明代を代表させようとした人物はついにでなかった」と述べられている\*1。後者の文明の先進性は、異質な他者の存在との比較による自己の検証を難しくし、比較するとすれば、その文明による様々な教育要素を捨て去った己自体の主客未分の童心にまでさかのぼるしかない状況を生むことになったのではないかと推測している。

しかしながら、このような小説や民間歌謡の存在を、伝統思想を支えた経学の側からその存在を容認しようとしたとき、その経学側もその思想に変化が迫られたのではないだろうか。とりわけ《詩経》の解釈に影響は出てこないのだろうか。つまり、経学の従来語ってきた人間観に、明代文学批評が盛んに語ってきた「情」や「真」が反映され、新たな人間倫理のようなものが生まれて、次の生活倫理に基づく新たな経学が作り出されることはなかったのだろうか、ということである。もし影響が出ていたとしたら、文章にまつわる議論や主張も社会の変革に影響を与えたことになるだろう。これは、経学史の問題でもあろうが、経学が常に科挙を支えて知識人の基本的な修養であった事を考えれば、社会思想史の問題でもあって、文論研究が文学芸術の領域を越えて地域文化の研究にコミットすることにもなってくる。

おそらくかかる問題は既に明代思想史や文学史において研究が進んでいるのだろう、

---

\*1 前掲書参照

筆者の勉強不足をさらすばかりのものだが、備忘のためにしるさせていただいた。

翻訳文も含めてご指正、教示をお待ちします。

## 明代文学批評史訳注（上）

### 第一章 緒論

明代の文学批評は中国の文学批評史発展の重要な一部分である。文学批評として、それは当時の文学創作状況と密接に関係しているばかりでなく、同時に社会全体の文化思潮の影響と、前代の文学批評の継承という制約を受けてもいる。明代の文学創作は、伝統文学の主要形式としての詩歌・散文が、漢魏六朝より唐宋に至るまで一千年余りの発展を経て、もはや新境地を開くのが困難となっていたのに対し、これまで高尚ではないと見なされてきた通俗文学、たとえば戯曲、小説、民歌などが、却って日の出の勢いをもち、大いに栄えて、はつらつとした生命力を明示したという状況にあった。明代は文学体裁の雅俗が交替する時代だと言える。この交替は必然的に人々の審美観念に新しい変化をもたらし、文学批評に新たな刺激を与えた。同じころ哲学思想の分野でも、明代に新たな転換が起こった。一般には、宋、元、明の三朝の朝廷における支配階級思想は程朱理学と言われるが、しかし明代の正徳（1506～1521）<sup>\*1</sup>より嘉靖（1522～1566）以後は、理学の一支派、心学が一世を風靡した。理学は中国の封建社会後期に勃興した新しい儒学で、それは仏教を儒学に取り入れ、義理を重んじ事業や功績を軽んじて、内省への傾向を持っている。明の正徳年間、理学の末流は混乱と衰弱に陥り、これでは人心を奮い立たせるには力が及ばぬとみて、王守仁（1472-1528）<sup>\*2</sup>は「致良知」の説を唱え、「心こそ理だ」、「聖人の道は」吾が性のなかに自から十分あり、自己の外部に向かつての追求をする必要がない」と考えた<sup>\*3</sup>。これが心学である。心学の盛況さや、心学に従って再度盛り上がった禅宗と禪定の悦楽への気風は、士大夫が客観的な世界より、さらに一歩進んで内面的な世界へ向ったことを示すものだ。この変化は詩文、及び戯曲、

\*1 正徳（1506～1521）：西暦の記述は訳者による。以下同じ。

\*2 王守仁（1472-1528）：王陽明のこと。陽明はその号。文人の生卒年の西暦の記述は、原書の記載にもとづき訳者がつけている。以下同じ。

\*3 「致良知」の説：訳文は島田慶次『王陽明集』（中国古典文明選6 朝日新聞社S50）参照。引用文の出典は不明、どうやら彼の発言を組み合わせたものらしい。

小説の批評にまで多大な影響を残している。このほか、この転変とほとんど同時に発生したのが明代中後期の社会文化思潮の新しい変化である。理学に相反し自我を十分に肯定し、人情や物欲を十分に認めるといふ観念が突如吹き荒れ始め、社会全体を覆った。この観念は明代の中後期における都市経済の繁栄と密接に関係しており、新興市民の意識・情感や審美的態度を反映するものだ。それ故、市民思潮とも呼ばれている。市民思潮の発生は、戯曲小説等の通俗文学の発展を力強く促進し、また詩文創作にも活力を与えた。明代前期の思想・文化の重苦しい閉塞感は打破され、中後期の文学芸術の繁栄という新境地が現れた。明代の文学批評はまさにこのような多面的な影響の下に生まれ発展したのである。上述のいくつかの要素は相互に作用し、歴史が転換する際にこそ出現する複雑な様相と満ち溢れる生命力とを表すことになった。その特徴は以下のように示される。第一に心学の影響を受けて、文学批評もまた内面の探求に重きを置いたこと。これは心学派の文学批評に表れているだけでなく、心学と関わりの無いもの、時には心学に対し批判的態度をとった人物の文学批評にまでに現れることすらもあって、この時代に共有された特徴を明示するものである。第二に、理学に対する批判より出発し、理の重視に対立する情の尊重という主張が文学批評に表れること。同時に明代の中後期における市民思潮の勃興に従い、情を尊ぶという主張は封建礼教に相反する異端な色彩をもますます放っていく。第三に、伝統的詩文創作は明代において既に衰勢の段階にあり、このため創作指導について言えば、その詩文批評分野は復古的論調が文壇に満ちあふれていたこと。しかし、前代の詩文創作における芸術規律の検討と総括においては、明人の詩文批評は成果を挙げている。復古の旗印の下に生まれた「格調説」、及び「格調説」の弊害を矯正するために提出された「興象風神」などは、共に中国の古代詩歌芸術の研究、詩歌史の研究に貢献するものだ。第四に、戯曲、小説、民歌の勃興につれて、通俗文学の芸術的魅力と社会的機能が日増しに広範な注目を集めるようになったこと。戯曲、小説を本道からはずれた邪道と見なす伝統的な文学観は大きな衝撃を受けたのである。この新しい文学体裁を正視した度胸も見識もある評論家は数多く、戯曲や小説を論述し、批点を加えた専門の文章や著述が絶えず現れ出て、通俗文学の評論に空前の繁栄をもたらした。以下、この四つの点に分けてそれぞれ論述を加えよう。

## 一、文学批評の内省的傾向

明代の心学家のなかで文章を論じるのを好んだ人物は少ないけれども、心学はかつて一世を風靡した哲学思想であって、一種の社会文化の思潮として、文章批評に与えた影響は決しておろそかにすべきではない。それは、しばしば具体的な批評的見解としてではなく、抽象的な思惟方法によって各文学流派に影響を与えている。内省的傾向がまさにこのような思惟の方式であり、それは客観的な現実世界を軽視し内心を省みることをもって真の知識を追究するのを主な方法にするもので、個人を重視して社会を軽んじ、感覚的な理解を重んじて実証を軽視するものだった。そのため、文学批評においては、従来のように社会的効果を重視し、道を明らかにして実用化し、君主を補佐して人々を教化するといった伝統的儒家が持った観念とは明らかに異なるものとして現れた。心学が追求したものはある抽象的な倫理道德でもあろうし、また個人の生活の情感、あるいは主観的な精神世界でもあったと言ってもよい。

### （一）前期における文学批評の視点の変化

明代の文学批評を全体的に見ると、宋濂（1310-1381）と劉基（1311-1375）の考え方がかなり独特に見える。宋濂<sup>\*1</sup>は「明道」（道を明らかにする）、「立教」（教化をうち立てる）、「世俗を助け、民を教化する」、「文章制作」（《文説贈王生黼》）を示し、それによって儒学の先王の教えに合致し、世の中を治め役に立つこと（経世致用）に与るものを理想的な文章であるとした。劉基<sup>\*2</sup>は、「世の中には太平と動乱があり、声には哀しみと楽しみがある」（《項伯高詩序》）ので、文章の制作は「大事を治める」ことができ、詩歌の制作は「美刺諷諫」の作用があるべきだと主張した。宋と劉二人の文学観は決して同じでない。劉基は風刺を論じる「論刺」を重んじる説にかたむき、宋濂は道を明らかにし役に立つ明道致用に重点をおく。しかし、総じて言えば、二人とも儒家の文論における伝統的な精神を示すもので、明道致用が正統となり、美刺諷諫が応用法となって、この二者は互いに補い合っている。これは漢唐以来、歴代の朝廷に実行され、人々

\*1 宋濂：明代開国の文官。《元史》の編集者。その博学さ故に、後世の影響も複雑で評価も分かれる。原書《第二章明代前期的詩文批評第一節宋濂、方孝孺》参照。

\*2 劉基：元から明に至る政治的な闘争に参与し、挫折のたびに詩文を以て志を示したとされる。《第二章明代前期的詩文批評第二節明初劉基、高棅等諸家的詩論》参照。



に普遍的に受け入れられた文学観念となってもいた。しかし、宋濂・劉基以後の文学批評では、このような考え方はあまり反映されていない。劉基の主張は当時において、いかにも地味すぎて、追隨者はいなかったのである。彼が死んだ後、明代の二百年あまりの間、同調者もまた少なかった。その間には、李夢陽（1472-1530）、康海（1475-1540）、鄭善夫（1485-1522）、焦廸（1541-1620）などの人物が、文学と社会の現実とのつながりをかなり重視して、社会の暗闇を暴露する作品を書いたものの、しかし主に個人の感情の表出に傾いたので、劉基の論刺の主張とはなおかなりかけ離れていた。明末にいたると、社会の大動乱の刺激のもと、陳子龍がようやく「時事を憂え、志を託す」という主張を掲げ、詩文は「当時を風刺する」必要があると強調して、劉基の考え方と遙かな時を隔てて呼応することになる。宋濂の状況は劉基とは異なり、明朝の初期、開国文治の必要から出て、洪武時期（1368-98）にはその明道致用という主張は比較的流行した。当時の館閣の諸大臣、たとえば、王禕、朱右、胡翰などの人も彼と類似の観点をもっていた。しかし、永楽年間（1403-24）以後、宋濂の弟子、方孝孺<sup>\*1</sup>（1357-1402）が殺されたことによって、彼の明道致用という文学主張もそれを継承して述べる人物は減ってしまった。明代は理学で国を治め、八股文<sup>\*2</sup>で役人を採用するので、劉基の「論刺」の説が統治者に受け入れられないのは理解できるが、宋濂の明道致用の主張はなぜ後世の人々の広範な支持を得られなかったのだろうか。その原因の一つは、科挙という利禄獲得の道が知識人の心をむしばんでいたからである。たとえば、薛瑄<sup>\*3</sup>（1392-1464）は「科挙を受ける人たちは各種の経書を読むが、ただ作文の材料と見なし、自分には関係ないものとする、よってその時の必要で合格に利用しようとしたものに過ぎず、彼らが学んだのはみな古人の糟粕にすぎない」（《読書録》巻二）と言う。もう一つは心学が勢いよく盛んになったことである。理学・八股が累積させた問題、及び時世・人心

\*1 方孝孺：宋濂の学生で、明二代皇帝恵帝の信頼厚く、政争に勝利した永楽帝が南京に入京の折に、彼に詔勅を起草させようとしたところ従わずに殺される。

\*2 八股文：明代清代の科挙試験に採用された一種の形式化された文体。破承・起講・入題・起股・虚股・中股・後股・結末より構成される。四書五経からの題目の下、程朱派の經典解釈に基づいて、四段の対偶構成で書かれねばならなかった。八股文が書けねば科挙に通らなかったため、多くの知識人がこの文体の練習をした。この八股文について入矢義高氏は「この文体を習得するための労苦が、実は純粋な学問への志向を殺ぐこと極めて深刻なものがある」とのべている（前掲『明代詩文』）。

\*3 薛瑄：永楽年間の進士。「詩文は真情から出たものがうまいものだ」とし、人の情感を重視視した。《第二章第三節台閣派、性気詩派及李東陽第三節吳訥、薛瑄》参照。

の墮落によって、人々は儒家道学家の偽りの建前に愛想をつかし、本心を直接に語り、心の底の道德の真諦を探索することを主張した。よって、文章を論じる時には、「明道致用」、あるいは「文は道を載せる」というような言葉をあまり言わなくなった。たとえば、王守仁が文章を論じる時には、「文章はそれを書く時には、工夫するのがよい、詩は志を言うと言われるではないか、ただ汝の意向はどうだと示すだけだ、ちゃんとした考えは自然に言葉となって出てくるのだ」（錢德洪《刻文録序説》引）と言うくらいである。

薛瑄は明代前期の理学における著名な大儒であったが、彼の論にはすでに「心学」の萌芽を看取できる。彼は晩年の詩作で「七十六年間に一事なし、この心は惟だ性が天に通じると感じるばかり」と述べて、「晩年に道を聞く」と称された（《明儒学案・師説》）。彼は《読書録》の中で「文士が聖賢の詞をつくることを学ぶ」ことを批判し、これをたとえて「中国人が外国人の言葉を学ぶ」ようなものとした。無論、この話は当時の八股文で士を採用する制度に対して発せられたものだが、しかし唐宋時代以来の「文は道を載せる」\*1の説をも併せて否定するものだ。彼は真理を学ぶには己の体験が大切であるので、故にその努力は「朝晩、飲食、男女の関係、衣服」などの万物の間にあり、その万物の理が心に備われば、文章はこの心の理から自然に表出されるものと述べる。この論に基づけば、その主旨は、一：飲食や男女の関係は言うまでもないので、詩文のテーマも相当に広くわたることになり、二：道学的発言をわざわざせず、自然に生まれるのを待ち、心中のどうしても言いたいことを書くのだ、ということになる。この観点は宋濂が主張した「經典や古典を宗とし、道を明らかにし役に立たせる」とかなり大きな違いがあるのは明らかだけれども、これこそ永楽年間以後、正徳年間以前の数十年間にわたる時代の代表的な文学主張である。この時期にブームになった性気詩\*2は、この主張の文学創作における具体化と言えるだろう。そして性気詩の代表作家である陳献章（1428-1500）、莊詠（1436-1498）の文学批評の観点も薛瑄の観点と大体一致するのだ。

\*1 唐宋時代以来の「文は道を載せる」：唐宋の古文復興では、道は堯・舜・孔子らによって伝えられ、孟子以降途絶えてしまったと見なし、その断絶した道を復活させるべく、儒教の文体（=古文）に立ち返ろうとした。文には道があらわれ、文には道を載せる手段だという考えが、ここから生まれた。

\*2 性気詩：理学に帰結するとは言え、理学の道理は直接は言わず、その心情を天地万物にたとえようとした詩風の詩で、その悠々自適で物事にこだわらない態度は当時の士大夫が求めた超越的な好みに沿うものであった。以下に出てくる陳献章、莊詠はその性気詩派の代表作家とされる。原書《第二章第三節台閣派、性気詩派及李東陽第三節吳訥、薛瑄二性気詩派》参照。

## (二) 唐宋派の文論と心学の密接な繋がり

李夢陽と王守仁は同年代であったが、李夢陽をリーダーとした文学復古の運動<sup>\*1</sup>は王守仁の唱えた良知の学より少し早かった。王守仁は若い頃に復古思潮の影響を受けたが、後に考えなおし、言辞に対する追求を棄て、己の内面に向いはじめ、ついに良知の説を唱えることになった。嘉靖（1522-1526）の時に登場した唐宋派の文人たち、たとえば王慎中（1509-1559）、唐順之<sup>\*2</sup>（1507-1560）などは、その思想発展の軌跡が意外にも王守仁とよく似ている。彼ら二人は嘉靖の初期に、前七子の影響<sup>\*3</sup>を受け、古文辞を学んだこともあったが、後に王学に触れて思想に変化が生じ、方向を改めて唐宋文を提唱し始めた（李開先《遵巖王參政傳》<sup>\*4</sup>に見える）。まず考えを変えたのは王慎中である。彼は南京で王畿（1498-1583）が王守仁の遺説を解説した講釈を聴いて、大いに啓発されたのだった。王慎中の学問は内面的な体得と本性への探求の重視である。これに基づき文を論じれば、当然七子派の標榜する古文辞と格調の説に対して満ち足らず、そこで欧陽脩と曾鞏の文に師事することに転じて、曾鞏の文を「思いは道徳から出て」、「聖人の主旨に精通し」、「信にその心中の言いたいことを言い表わしている」（《曾南豊文粹序》）と称した。彼が文章を論じる際の内省傾向を明らかに示すものである。

唐順之の文論は王慎中のそれと些か違いがあり、その重点は「本色」にある。本色論の中心は次の通りである。その一、文を作る際に「真精神」がなければならない。即ち「永遠不滅の見解」を持たねばならない。その二、「胸中感じたことをそのまま述べ表し、それをあれこれ工夫せず書き表す」（《答茅鹿門知縣第二書》）べきである。彼は

---

\*1 李夢陽をリーダーとした文学復古の運動：李夢陽は弘治七年の進士。李夢陽は何景明と共に、弘治・正徳年間、中唐以後の詩を否定した復古を提唱、それによって真情を詠おうとするもの。王化の太平を詠う明代初期の台閣体の末流が凡庸に陥っていた状況に対するもの。《第四章明代中期的詩文批評第一節李夢陽、何景明》参照。

\*2 唐宋派の文人・王慎中、唐順之：前七子が主張する秦漢の古文辞重視派に対して、韓愈・柳宗元・欧陽脩・蘇軾など唐宋の八大家に範を取ることを主張した流派、後に唐宋派と主張される。王慎中は嘉靖五年の進士。当初は古文辞派の影響を受けたが、心学の影響により古文辞派の持つ形式重視の姿勢から内面重視に変わった。唐順之は、嘉靖八年の進士。まず古文辞を学び、後に欧陽脩・曾鞏の文章を学ぶようになった。《第四章明代中期的詩文批評（上）第五節唐宋派》参照。

\*3 前七子：李夢陽・何景明の復古運動に呼応した、徐禎卿・康海・邊貢・王廷相・王九思らの人物を指す。公安派の攻撃を受けながらも、以後に続く後七子と共に、明代の文学に大きな影響を与えた。

\*4 李開先（1502-1567）：李開先の詩文については《第四章第四節孫緒、吾謹、楊慎、李開先》参照。

「真精神」について、「心を浄化し、世俗から独立して、千古の昔を見ることのできる眼をもたなければ、それを持つとは言えない」（同上）、「必ず先に慣習にとらわれず、欲望を生起させないようにして、優れた徳を好しとし、仁をこの上なく好むこと、これが真理である」（李開先《荊川唐都御史傳》引）と理解していた。「心の汚れを洗い落としたり」、「欲望」を排除して、「仁」や「徳」を好む、このような「真精神」とは実に王守仁の唱えた「虚靈明覚の良知」<sup>\*1</sup>に他ならない。唐順之は中年以後王学に傾倒し、「龍谿に対してわずかに劣るくらい」（《明儒学案・南中王門》）ほどである<sup>\*2</sup>。よって彼が良知の説によって「真精神」を解釈したことは少しも不思議ではないのだ。

王慎中と唐順之二人の文論と心学の深い関わりは明らかで、更に明代の唐宋派と唐宋の諸大家の文論上の差異もかなり明確である。唐宋の諸大家は言葉飾り立てる文章に反対し、「輝かしく明るくしたり、色彩豊かにしたり、朗読の声を強調したりすることのないように」とする。この点については、明代の王慎中と唐順之の主張はほぼ一致しているものの、しかし唐宋の諸大家、特に唐代の韓愈と柳宗元が「文章で道を明らかにする」ことを提示し、その真髓は「時代や人々を支える」もので、彼らが唱えた「不平なことがあるから優れた文章が生まれる」の説は、世事を風論することを文章の宗旨とするものであった。この説が文学と社会現実の関係を十分に重視して、効果実利主義の傾向を帯びているのは明らかで、王慎中と唐順之などのもつ「心の汚れを洗い落とす」や「我が身を振り返る」のような観点とはそもそもずいぶん違っている。

「唐宋八大家」という呼称は明代に掲げられたものだが、明初の朱右の《新編六先生文集序》（三蘇を一家とみなす）と唐順之の《文編序》を比べてみると、二者の唐宋八大家に対する認識は明らかに異なる。朱右は唐宋八大家の文<sup>\*3</sup>を「三才の道を備え、言葉選びはふさわしく、文法は立派であり、鬼神の情、生命の奥深さがあり、ここ数千年の国家の興亡、人物の賛否、勸善懲悪、是を褒め非を棄て、玄妙さを求めて心の奥底を

<sup>\*1</sup> 「虚靈明覚の良知」：最晩年に王陽明は生涯を総括して……良知が真誠惻怛であること、それが仁である……王陽明の生涯をはげしく燃焼させた原動力は万人に対する真誠惻怛の愛であった（吉田公平『伝習録』たちばな出版、平成七年、解説より）。ここでは、永遠不滅の、心の汚れを洗い落とした仁や徳である「真精神」は、良知すなわち真誠惻怛の愛である仁と同一であることを言う。

<sup>\*2</sup> 龍谿：王畿の号。

<sup>\*3</sup> 朱右：朱右は、字は伯賢、号は鄒陽子と言い、洪武三年（1370）に元史編集に召された。彼は唐宋を以て宗とし、宋代初期の古文家がしばしば陥った艱難な語を排斥し簡潔な文章を遵守しようとしたが、そのため変化に乏しいという側面も持っていた。

探り、奥深い道理を探求している」と述べた。その経世致用の観点は宋濂と基本的に一致する。唐順之となるとそうではない。彼は《文編序》の中で「聖人は神明を以てこの文に達し、文士は文を研鑽し、これにより神明の奥を窺う」と象徴的に述べるだけだ。彼はかつて学問においては、「数十年の絶え間ない努力をして」ようやく「清明の中に些かの影をほのかに見出せるもので、それはもともとは天を穿ち地を通し、靈明が混成してできたものだ」と語っていた（《答王遵巖》）。以上にいわゆる「神明」・「真精神」・「良知」はみな概念内容が近似していて、一種不可思議で事物を超越した存在なのだ。唐順之はそれを使って唐宋八大家の文章を解釈したが、それは心学一派がもつ自己の内面への省察と思弁性という濃厚な色彩をはっきりと帯びるものとなっている。

### （三）性靈説の清虚の世界

明代詩文批評において性靈説<sup>\*1</sup>の芽生えは隆慶・万曆にかけての時期に当たる。まずは王世懋（1536-1588）、屠隆（1542-1605）が詩文論の中で「性靈」という語をかなり多く用い、その後、湯顯祖（1550-1616）もまた「靈性」の二字を以て<sup>\*2</sup>、創作における躍動的で活力に富む特色を表現した。万曆二十四年になると、袁宏道が<sup>\*3</sup>（1568-1610）《叙小修詩》の中で、「ただ性靈のみを表し、格式には拘らない」と主張する。ここに至って性靈説の初歩が形成されたと言えよう。万曆の末になると、公安派はすでに

---

\*1 性靈説：漢魏盛唐を規範とする格調説に対して、「形式にこだわらず」に「性靈を表出する」ことを主張する流派。袁宏道（1568-1610）を代表とするもの。明代の中後期よりこの「性靈」の語が詩文批評によく見えるようになる。「性靈」の語の持つ意味は、それぞれの主張で違うが、概ね人間本来の真情という意味。

\*2 王世懋・屠隆・湯顯祖：王世懋は嘉靖三十八年の進士。詩を論じた《芸圃擷余》では、古文辞派の格調説に従うものに反対する説など、後世の性靈説に近い評論を残す。屠隆は万曆五年の進士。前期は万物自然・性情・心地よさなど「適切に表現されたものが美しい」という立場だったが、後期は性靈の語をよく使い、後期の公安派に近づいた。以上は《第五章明代詩文批評（下）第四節王世懋・屠隆・李維楨》参照。湯顯祖は万曆十二年の進士。戯曲作家として著名。《第十章呉江派和臨川派關於戯曲理論的争鳴第三節湯顯祖和他的追隨者》参照。

\*3 袁宏道：万曆十四年の進士。袁宏道の性靈説は、「真」たることを本質とし、古を尊び、今を卑しむという束縛や、表面的な道学の束縛、古文辞の格調を尊ぶという擬古の束縛より抜け出してこそ、人々に本来備わっている生き生きとした性靈を表出できるというもの。このような主張に基づく流派を公安派と呼ぶのは中心人物の袁宏道らの兄弟が湖北の公安出身であった事による。《第八章晚明的詩文批評（上）第三節公安派的其他諸家—袁宏道》参照。

衰え、竟陵派\*1が引き続いて起こり、鍾惺（1574-1637）・譚元春（1568-1637）が深幽孤峭を宗とする性霊説を標榜した。これは性霊説の発展あるいはそこからの変化である。性霊説の発生と発展の間には数十年の時が経過しており、竟陵派が後期の七子派\*2及び公安派をその中に取り込んだため、その内容は当然ながら相当複雑となる。しかしその思想の淵源と理論的特色について述べれば、それは主に三つの要素にまとめられる。一つは格調説への反発により、古を大切にしながら現在を卑しむという観念を打破し、詩作において古人の格式から脱却を求めたこと。二つ目は市民思潮の影響であり、自由さを追求して、詩論において伝統に背いた個性意識を表現したこと。三つ目は心学から禅宗までの影響を受け、静かな内省による理解を提唱し、虚寂の中に解脱を探求し、作詩の真諦を獲得しようとしたこと。

「性霊」という語の概念と心学との関係は、屠隆の《劉喬橋先生文集序》\*3が最も明快に説明している。文中で彼はこう指摘する。人は万物の霊である、その霊である理由は道にあり、道とは即ち良知であって、良知は即ち人心の中の靈明である。この靈明という特徴は実物に滞るものではなく、「清虚の領域に立つ」ものだが、しかしまったくの空虚というものでもなく、天地の万事万物にはどこにでも現れているものなのだ。王守仁が心学の教えを立て「無善無悪は心の体」\*4と述べたとき、焦竑（1541-1620）はこれを「無美とは天下の真美であり、無善とは天下の至善である。そこでは是非の判断基準などは失われてなくなり、様々な変化がここから生まれてくる。これが道の要であり、名を持つ事物の大本である」と解釈した\*5（《陽明先生祠堂記》）。焦竑の心学に対する認識は屠隆と一致しており、彼らは共に清虚の世界を人心の持つ本来の良知とみな

\*1 竟陵派：公安派の後に起こった流派で、鍾惺・譚元春を代表とする。鍾惺は万歴三十八年の進士。袁宏道を批判的に継承しようとした。譚元春は、真の文章家は独自の見識を持つべき「自信」、安住を拒む「自悔」を持つべき事を主張。公安派が古を参考にすることに反対した結果、浅薄に流れた欠点に対して、鍾惺は古詩の厚みは決して格調にあるのではなく、その性霊からくるものとし、学問を積みその「厚み」を持つことを主張した。その結果、公安派の持つ市民的な傾向に背くことになった。《第九章晚明的詩文批評（下）》参照。

\*2 後期の七子派：李攀龍・王世貞・謝榛・徐中行・梁有誉・宗臣・吳國倫のこと。明代の復古思想を代表する。前七子に呼応するもの。《第五章明代中期的詩文批評（下）第一節李攀龍、謝榛及後七子の興起》参照。

\*3 屠隆：《第五章明代中期的詩文批評（下）第四節二屠隆》参照。

\*4 「無善無悪は心の体」：伝習録下巻 115 條の四句教の中の一文。

\*5 焦竑：万歴十七年の状元、儒教仏教を共に学び、実用・妙悟を重視した。《第八章晚明的詩文批評（上）第四節万歴時期七子派、公安派之外的其他諸家—焦竑》参照。

している。それは無善であることで却って天下の至善となり得、実物ではないことによって却って万物の変化を生成し得る。これが良知の特徴で、また性霊というものの特徴でもある。

王学の盛行に従い、隆慶・万暦間の禅学もまた一世を風靡した。当時、禅学を援用して儒学に組み入れることはすでに士大夫達が好んで行うものとなっていた。禅学と心学は多方面で近づき、禅学が提唱する「頓悟」がまさに心霊という場所で客観的世界からの解脱を求めるように、心学が追求するものもまた虚心に澄みわたった本来の心なのであるが、そこにいわゆる「活参」\*1の方法は客観的世界の全てを禅の理論上でこじつけ、「鬱々たる黄花は、般若に他ならない」\*2というものであり、心学が清虚靈明を以って良知を解釈することとその意図は通じ合う。当時、心学と禅学が流行して、屠隆および公安派の三袁などの人々はあるいは心学を好み、あるいは参禅を好んでいた。このため彼らが文学批評で提唱した性霊説もまた虚霊観念の影響から脱しきれはななかつたのである。

しかし、性霊説の発展と変化を通じて見れば、それぞれの各段階で受けた心学と禅宗からの影響は違っている。大概のところ、心性、靈明はもともと心学家の問題なので、性霊という言葉が文学批評に運用され始めると、勢い虚霊の色彩\*3を脱することはななかつた。これは主に屠隆の詩論の中で示されている。しかし一方では、晩明の新思潮の衝撃のもとに、李贄（1527-1602）の童心説が\*4「偽物を捨て去り真実ばかりにする」ことを強調し、湯顯祖は「靈」に「靈動」および「生氣」に富む概念を賦与したため、袁宏道が初期に性霊説を提出した時には、「性霊」という言葉の持つ「真」の意味を相当強調することになった。たとえば彼は、「性霊から出てこそ真の詩だ」（江盈科《敝篋集叙》引）、「自分の胸臆から湧き出てこない、筆を下ろそうとはしない」（《叙小修

\*1 「活参」：活参は禅宗の影響によるもので、作品の表現に対し読者が自由な解釈を行うもの、「禅を以て詩を喩える」という風潮の下に生まれた。

\*2 「鬱々たる黄花は、般若に他ならない」：南朝道生法師（?～434）の言葉。無情のものにも佛性があると言うもの。（《祖庭事苑》卷五）

\*3 虚霊の色彩：屠隆は「性霊」というとき、内心の本質を指す以外に、悟った者のもつ世界を超越した情性として解釈する時があるが、しばしばそれは清虚空幻の色彩を持つ「虚霊」の語で呼ばれた。これは、心学と仏学の影響とされる。（第五章明代中期的詩文批評第四節王世懋、屠隆、李維楨二屠隆）参照。

\*4 李贄の童心説：「天理を残し、人欲を減す」という道学の主張に、「衣食に食事、これこそ人間世界の理」と主張した。《童心説》は、社会に加工される前の子どもの頃の純真な心によってこそ好い詩文が生まれるというもの。

詩))と云うのである。後期に至ると袁宏道は仏のご機嫌伺いが日々甚だしくなり、意気も日々衰え、性霊に対する認識も屠隆と近くなる。たとえば、彼は《敘尚氏家繩集》の中でこういった。「ただ淡のみも造ることはできない。造ることができないのは、これこそ文章の真性霊だからだ。……ただ淡のみも造ることができないことはない。造ることができないことはないとは、これこそ文章の真の變化態だからだ」。ここに言う「淡」とは屠隆の言う「清虚の境」に近く、「淡も造ることができないことはない」というのは、即ち虚から精霊が生まれ、虚によって万物が化成するという意味である。公安派の後、竟陵派は深幽弧峭の性霊説を主として、作者に静かに観察して悟らせ、一人きりの静寂な世界で真の精神の所在を尋ね、その後ひとりでその世界を巡り、それを詩として発すべきことを要求する。そこに論じるものも虚霊の視点から真精神、真性霊を認識しようとするもので、公安派と比べると、ますます個人の内面の探索に方向変えるものになってしまうのだ。

## 二、情感論の流行と発展

明代の文学批評の材料の中で、情感に関する論述は誠に豊富である。これを概略すれば、李夢陽の情真説、李贄の童心説、湯顯祖の神情合至説<sup>\*1</sup>、袁宏道の性霊説及び張琦の情癡説<sup>\*2</sup>、馮夢龍（1574-1646）の情教説<sup>\*3</sup>などがあり、そのほかにさらに一言半句で、専論にはなっていないものも多いが、それぞれ独自の境地を会得しており、豊富多彩で見るべきもの多く、実に明代の文学批評史の中で際立った現象の一つとなっている。

明代に情感論が栄えた原因は主に三つある。その一、理学の専制への反動である。程

<sup>\*1</sup> 湯顯祖の神情合至説：湯顯祖は、文芸創作中の「情」の起こす作用について、特別重視した。彼は、詩人が情を有する事ではじめて詩歌が生まれ、作家が情を有する事で、はじめて戯曲が生まれる、そして作品が情を有する事で、はじめて天地を驚かし、鬼神を泣かし、金石を裂くほどの力が生まれ、観衆読者の必要を震撼させ、彼らの共鳴と連想を激しく引き出し、それが永久に伝わり、その永久的魅力を發揮するのだ、とした。《第十章第三節湯顯祖和他の追隨者》参照。

<sup>\*2</sup> 張琦の情癡説：張琦は晩明の人、《吳騷合編》の編者。巻首に《衡曲塵譚》一卷があり、その末章の「情痴寤言」で人に情が不可欠である事を説く。《第十一章晩明戯曲批評第一節六衡曲塵譚》参照。

<sup>\*3</sup> 馮夢龍の情教説：男女の情愛を描く小説について、評論家はそれによって儒教の六経同様、「情による教育」の作用を發揮できるというもの。《第十二章晩明的小説批評第三節關於短編小説集「三言」、「二拍」的評論》参照。



朱理学の核心は「天理をのこし、人欲を滅す」である。明代になっても理学家は依然としてこの観点を踏襲していた。たとえば曹端はこう言った\*1。「天理と人欲の境ははっきりと分かれており、不正の言葉、非礼の容色をその耳目に接触させなければ、心を騒がせるものはなく、それで天理は安らかとなる」(《語録》)。《説文解字》では情を「人の陰気の欲ある者」と解釈しており、欲に対する否定はしばしば情に対する否定を導く。理学家はいつも情は恐ろしいもので、勝手な欲望であり、人の本性を害するものだと言って、一切の情欲を根絶してこそ、至善の本性に回復することができると考えた。しかし、「喜怒哀懼愛惡欲、この七つの感情は学ばなくても身につけている」といわれるように\*2、これらは人に常に備わる情感であり、排除することは不可能である。よって、人々が理学を疑い始め、それを越えようとした時には、まず情感論から越えて行くことになるのは自然な事だ。そこで、情を尊ぶという観点も一貫して明代の理学批判の主な指標となった。その二、明代中葉以降、都市の経済の繁栄に従って、市民社会はさらに拡大する。それはイデオロギーに反映され、人々は古い礼節や道德の束縛から抜け出ることを強く求め、人間の正常な欲望を十分に肯定して、個性を発展させ、自我の価値を確認することを求めるようになったからだ。その三、劇曲と小説の繁栄に従い、人類の愛情を歌う作品が大量に現れた。古い道德を守る人々に賤しまれたにもかかわらず、人々には密かに愛され、広く翻刻され上演されている。このような現象により人々は自然に反省と思索を進め、情感に対する認識を深めることになった。

明代の人々の情感に対する認識は主に二つの方面に分けることができる。一つは個性の情であり、もう一つは人間性の情である\*3。個性の情に対する認識の核心は「真」であり、それに対立するのは理学の虚偽と矯飾の弊害である。その理論の主な表現は情真説だ。前期においては七子派によって、台閣体の退廃的な雷同性及び性気詩の空しく道を論じた偏向性に向けて提出された。後期においては、公安派及びその先駆者によって、七子派の内容もなく騒ぎ立てる流弊に向けて示された。人間性の情に対する認識の核心は情と理の関係に関する検討であり、それは即ち人の本性の核心は情にあるか理にあるかということだ。この問題はまず哲学思想上で進展があった。それを示すのが李贄の童

\*1 曹端：明代初期の理学者。朱子学を忠実に継承し、実践した。

\*2 「喜怒哀懼愛惡欲、この七つの感情は学ばなくても身につけている」：《礼記・礼運》の言葉。

\*3 人間性の情：原文は「人性之情」。個人的な個別の情に対して、人間一般に概念化された情。

心説であり、その発展が湯顯祖の情理の辨であり、馮夢龍の情教説などである。もちろん、個人の情と人間性の情に関する認識ははっきり区別できるものではない。それらは本質的にみれば個別と一般の関係で、お互いに区別もされ、また相互に関係もある。事实上、明代の文学批評にあっては、個人の情と人間の情に関する議論もずっと互いに啓発促進し、さらに相互に融合もしている。まさしくこのような促進と融合こそが明代文学批評の中の情感論の変化と発展を示すものでもあるのだ。

### （一）個人の情に関する検討

明代の文学批評の中で個人の情に関する重視は前七子から始まった。何景明（1483-1530）は《與李空同論詩書》の中で、「精神と感情を掴む」、「彼岸に達したら筏を捨てる」の見解を提出し<sup>\*1</sup>、独立した一派を建てようとした。康海<sup>\*2</sup>は文を作る道に「志があれば十分だ」と考えた。徐禎卿はさらに《談藝録》の中で「情によって格調が決まる」という見解を示し、「情は心の精華である」、「情には喜怒哀楽の区別があり」、これが詩としてあらわれると、異なる格調を持つと述べた<sup>\*3</sup>。彼らが論じたのは全て作者個人の情と「真」の問題に及ぶものだが、この問題に対して最も多く最も深く論じたのは李夢陽であった。李夢陽の情に関する論述<sup>\*4</sup>を概括すると以下のようになる。その一、「そもそも詩は情から生まれるものではないか」（《張公詩序》）。これは「詩縁情」説<sup>\*5</sup>からの発展で、これによって「宋詩が理を主体とする」<sup>\*6</sup>点を批判した。その二、「情は外界

\*1 何景明：何景明は李夢陽同様に復古を唱えたが、古人の学び方については差異があった。何景明は古人のスタイルを学ぶのは、自らのスタイルを打ち立てるためだと考えており、修辞法と詩文内の心情の密接な関係を重視して、李夢陽の主張から来る古人の模倣に陥ることを避けようとした。《第四章明代中期の詩文批評（上）第二節李夢陽、何景明四季、何之争》参照。

\*2 康海の詩文論は《第四章明代中期の詩文批評（上）第三節七子派の其他諸家一康海》参照。

\*3 徐禎卿の詩文論は《第四章第三節徐禎卿》参照。

\*4 李夢陽の詩文論は《第四章第二節李夢陽、何景明》参照。

\*5 「詩縁情」説：西晋の陸機の《文賦》に「詩は情に縁りて綺靡」の語から来るもので、詩と情の関係を重視するもの。しばしば「言志説」と対応して使われる。

\*6 「宋詩は理を主体とする」：宋代は唐に比べると詩人が増大し、また一人の詩人の詩数も増加した。このことは、宋詩そのものが多様化・多彩化したことを物語っており、宋詩の題材が広がって日常生活の細部まで詩の中に描かれ出したことや社会や政治に対して批判的な詩が増えたこと等が宋詩の特色として指摘されるが、さらに「以議論為詩」とも言われる論理的理知的側面をもつことも宋詩の代表的特色としてあげられる。従って、宋詩は理を以て主体とするという記述が出てきたと言えよう。

との接触によって動くものだ」(《梅月先生詩序》)、「真たることが音楽の発生点であり、性情の源である」(《詩集自序》)。これは情を作者個人の遭遇と結びつけ、情の真たることを肯定するものだ。その三、「情は外界との接触に感じて起こるので、その言葉は人によってそれぞれ異なる」(《刻戴大理詩序》)。ここでは一歩踏みだし情と作品の個人的なスタイルとを結びつけて、文学創作における個性を際立たせている。

李夢陽の真情説は明代文学批評の中で、創作を決定するほどのレベルに初めて情を引き上げ、以後の情感論の発展に対して積極的な影響を持ったが、その局限もまたかなりはっきりしている。つまり彼は情の具体的な理解に新しい内容を欠いており、伝統詩論の及ぶ範囲を決して超えることはなかったのである。なぜ、李夢陽は一方では情が真たるものという説を力説しながら、もう一方ではまた古人の格調を模倣しようとし、「古に学ばなければ、苦心しても無益である」とまで言ってしまったのだろうか。その原因もまたここにある。なぜならば、彼が言い表そうとする自分の真情、たとえば腐敗政治への批判、理学の虚偽への不満、軟弱な作風への批判攻撃などは、全て儒家伝統的思想を明快に超越するものではなかったからだ。それ故に、彼は自分を屈原、賈誼になぞらえ<sup>\*1</sup>、山水と友情の中に解脱を求めることになる。要するに、彼は封建社会前期の優れた詩文の中で自分の真意に類似するものを見つけ、寄託するべきものを見つけた。これがつまり彼の情真説と復古の格調説を結合させるものであり、袁宏道との詩論に差異が生まれる要点でもある。

李夢陽から袁宏道にいたるまでの間で、注目すべきは王世貞(1526-1596)と王世懋<sup>\*2</sup>(1536-1588)である。王世貞は早年李夢陽の格調説に追従し、中年以後は復古の弊害を鑑みて「真我有りて後に真詩有り」の主張を掲げ、明確に真と我を関係づけ、李夢陽よりも情への認識を一步前進させて、隆慶、万暦年間の新しい時代の風潮を体現している。王世懋は王世貞の弟であり、その兄よりも格調説の影響から一層抜け出している。彼は、詩の特徴は情に近接することだと考えた。ここにいわゆる情とは、「性霊の託すところ」であり、または世の中に不適なところから生まれる憂鬱のことであった。

本当に情感論に対し相当に大きな成果を上げたのは袁宏道の性霊説<sup>\*3</sup>である。その特

<sup>\*1</sup> 屈原、賈誼：屈原は戦国楚の国の、賈誼は漢の不遇の忠臣とされる。

<sup>\*2</sup> 王世貞と王世懋：二人の詩文論は《第五章明代中期的詩文批評(下)第二節王世貞》及び《第四節王世懋、屠隆、李維楨》参照。王世懋はこれまで「性情」の意味で使われていた「性霊」の語に、後の「性霊説」を導く内容を備えさせている。

<sup>\*3</sup> 袁宏道の性霊説：《第八章晚明詩文批評(上)第二節袁宏道》参照。

徴は、個性の表出を強く要求し、万暦時期における人間性への新認識をその個性論の中に融合して、その性霊説に露、俗、趣の特徴をそなえさせていた。

情感論と個性論は互いに密接に結びついている。理学家が理について語る時、理を以て万物の根源だと述べる。なぜなら天理は人心であり、人心は天理を源とするからだ。厳格な理学家は詩を書くことを主張せず、もし書く場合でも、この普遍に存在した唯一のものである理を、ただほめたたえるくらいであった。よって、作られた詩は必然的に類似したものとなり、個性はない。例えば、明代前期にかつて流行した性気詩がそれである。これに反し、情を論じるとなると違ってくる。例えば先に引いた李夢陽の説では「情は状況に応じて感じるものだから、そこから発する言葉は人々によって異にする」と言う。残念なことに李夢陽はこの主張を貫徹することなく、古人の格調を模倣しようとしたので、逸脱してしまい自己の個性を喪失せざるを得なかった。袁宏道は彼とは違い、格調説の弊害を鑑みて、性霊説を唱えたのだ。それはとりわけ「独」の一字に重きを置く。たとえば「大抵、事物は真であるものが尊い、真とはつまり私の顔と君の面は違うということだ」（《与丘長孺》）と言う。なぜなら、完全な個性は必然的に他人と違ったものでなければならず、他と違う「独」自なものであってこそそれは「真」実の存在となり得るからだ。この外、袁宏道の性霊説は隆慶、万暦以来の市民思潮の新しい色彩を明快に有している。それはまたその個人の情に対する理解の中に新しい人間の情の認識を融合させたものに他ならない。この認識は簡単に言えば、所謂「食欲と色欲は人の性である」というものであり、人が飢えて食を思い、喉が乾いて飲を思うこと、及び男女間の情愛に至るまでみな「天然自然の本質」（黄綰《明道編》卷一）だと考えるものだ。袁宏道が提唱する性霊説の特徴は露、俗、趣である。露とはごまかすことのない、鮮明な個性のスタイルであり、俗とは俗語を避けず、「人情」を道とし、「情欲の解放を好む」ことを真とする方向である、趣とは風雅に背き、奔放な市民生活をおくる趣向である。つまり、露、俗、趣という三点は、伝統的な詩学教育と詩論が持つものではなく、それは袁宏道の人間の情に対する認識への成果を体現するものなのである。従って彼の性霊説はこれまでにない新しい色彩を与えられて、時代の輝きを帯びることになったのだ。

## （二）人間の情に関する検討

明代の前期は、理学の足かせがあつて、人々が情を語ることはほとんどなかった。薛

瑄は《出師表》、《陳情表》、《瀧岡阡表》<sup>\*1</sup>などの文を論じ、これらすべてが「真情より出る」（《読書樂》）と称した。これはそもそもありふれた話とはいえ、この当時はすでに得がたい発言であった。李東陽はかつて《擬恨賦》を作り、小序の中でまず江淹、李白の作った《恨賦》を批判し、「恨には女性の心情や朝廷での不遇によるものが多く、その大きなものも興亡の定めや、常にある成功失敗のことに過ぎない、一体何が情を感じさせ、また何が恨みとなるのだろうか」と言う。続けて、自ら作った《擬恨賦》は専ら「忠臣孝子」が、「声をひそめて泣き、怒りに腕をふるわんとする」ような事が書いていると称し、最後に「聖賢は恨を言わないが、しかし情は天下に存在して、私一人だけにあるわけではない、また天理と人事は相互に情感を刺激しあうが、それを恨だとしてもよいだろう。江淹、李白の文体を模倣しながら、情の生起する場所にもどりに抑圧された鬱屈を描いて、最後は正しさに帰結させた。私が認められようと、私が責められるとしても、それは共に避けられないところがある」と弁明している。おどおどした気持ちと言外の表情にあふれており、明代前期での理学の禁固の厳しさ及び人々の情に対する認識の狭さと不十分さをよく反映するものである。

明代における人間の情における認識の開拓は心学と一定の関係がある。王守仁は自ら「良知の説はただ心即理と言えおわりだ」と称した。彼は理を「個人の心の外にあるものではない」と考えたが、ここに所謂「個人の心」とは情にかなり近い。そのほかに《寄鄒謙之》という一文で、彼は、礼とは「人情」の基礎の上に建てられたものとも言いが、そこに所謂人情とは即ち人心に沿うかどうかで、心が落ち着くところを手に入れることなのだ。もちろん王守仁が言う人心は、良知に他ならないのであって、良知と天理は一致するものだ。故に、結局のところ彼もやはり人情は天理と合致するべきものとみなすことになる。ただ古今の時勢に差異があり、客観的な環境が変われば、人情を伝える表現、即ち礼というものも異なってよいというのである。しかし、彼は情と理の間に「心」という中間要素を挿み、情を直接的に理の支配の下に置いてはいない。情を心の落ち着くところと見なし、それによって後世の情と理の対立に理論的拠り所を与えたのである。

李贄の「童心説」<sup>\*2</sup>は明代の人々における人間の情に関する認識の重要な発展である。

<sup>\*1</sup> 《出師表》、《陳情表》、《瀧岡阡表》：それぞれ順に三国蜀漢の諸葛亮・西晋の李密・北宋の歐陽脩の作。

<sup>\*2</sup> 李贄「童心説」：《第八章晚明詩文批評（上）第一節公安派の先駆—李贄の童

童心とは何か。李贄は「童心とは假（にせ）を廃絶した純真であって、最も初に生まれた本当の心である」と説明した。所謂「假（にせ）を廃絶した純真である」とは、即ち「道理・見聞」による真実の隠蔽を排除することだが、「道理・見聞」とはそれら「皆すべてが学んで義理を識ろうとした所からくる」ものである。宋儒は人欲を去り、天理を残そうとした。李贄は全く逆に、道理見聞という遮蔽物を排除し、「最も初に生まれた本当の心」を追求しようとした。故に彼は「衣服を着たり、食事をしたりする事、これが即ち人倫の道理」だといい、「物欲」「色欲」こそが「本来の姿を示す言葉」<sup>\*1</sup>とする。この思想は当時まさに興っていた市民階層の要求と願望を反映しており、人々の人間の情に対する認識を広げ、しかも直接的に劇曲、小説の創作と批評に影響を与えていた。礼教の束縛は振り返られることなく、人類の自然の欲望はもう二度と罪悪と見なされることはない、このようにして人々は誠実に自分の心靈に直面し、気兼ねすることなく人情の奥義を尋ねることができるようになったのだ。

### （三）情感論をもって作品の美学意義と社会効用を品評するという準則

これは、明代中期以後から日まじりに発展してきた戯曲や小説など通俗文学の批評の中ではすでになりに一般的になっていた。戯曲論の分野で先鞭をつけたのは李開先（1502-1568）と徐渭<sup>\*2</sup>（1521-1593）などだった。李開先は元雜劇が「盛んになった」理由を分析した時、その主な原因は関漢卿（1230-1280）、馬致遠（？1250-1321？）など著名な漢民族作者がモンゴルの支配者に迫害や差別を受けて、民族的情感が特に熾烈となったため、つまりいわゆる「中州の人はいつもつまらない官僚におさえられ、志が叶えられない」ので、「その歌曲が不平な叫びを述べるのももっともだ」（《李開先集・張小山小令序》）と考えた。徐渭<sup>\*3</sup>は特に戯曲が情によって「人々の心を感動し啓発する」効用を発揮すべきと強調し、曲詞は必ずや「人の心から流れでる」ものでなければならず、激情に溢れているべきだとした。「表面のあらわれは重視せず、本来の心色を

---

心説》参照。

<sup>\*1</sup> 「本来の表現」：原文「真邇言」、邇言は『中庸』に「舜は問を好みて、好く邇言を察す」とあり、浅近の言（具体的で身近な言葉）のことだとされる。「真邇言」は「生活上の真実を身近な言葉で示すもの」と解釈した。

<sup>\*2</sup> 李開先と徐渭：《第六章明代中期的戯曲批評》参照。

<sup>\*3</sup> 徐渭：その戯曲論については《第六章明代中期的戯曲批評・第二節王世貞〈曲藻〉、徐渭〈南詞叙録〉和李贄》参照。

貴ぶ」という徐渭は、戯曲創作の中でうわべだけで心にもない情を玩ぶ「時文の氣」を極端に軽蔑し、作品の中で作者の真情と実感を表すことを熱心に主張した（《徐渭集・西廂序》、《南詞叙録》に見える）。彼につづいて情感論について深く検討し、大いに宣揚したのは湯頭祖である\*1。彼は戯曲というものが、「人情の大きな宝」を啓発し、人の情を表出する絶妙の作品になると称して、一生「情の使いとなる」と公言したのだ。（《湯頭祖集》の《宜黃縣戲神清源師廟記》、《續棲賢蓮社求友文》）。彼は《牡丹亭》の人物のイメージの特徴について自らこう述べた。「例えば麗娘こそが、情のある人と言えよう。情はどこからともなく起こり、一度はまり込めばいっそう深まり、（情によって）生きている人は死ぬこともでき、死んだ人は生き返えることもできる。生者で死にあずかることができず、死者で生にあずかることができない者は、すべて情が足りないからなのだ。杜麗娘はまるで情の化身であり、これこそが劇中において力を尽くして描写する焦点なのだ。さらに、「人の世のことは、すべてこの世で片付けることはできない。見識豊かな人でなければ、ただ理に当てはめて考えるのが常だ。そこには理が存在しないではないかと批判するばかりでは、どうしてそこに情があることが理解できるだろうか」（《牡丹亭題辭》）と。「情」が「理」に勝ることを強調する。彼の《玉茗堂四夢》はまさに「情」と「理」の矛盾衝突を基盤にして戯曲のプロットの枠組みを構築するものだ。彼が文芸作品に対して要求したことは「神と情がぴったり合っている」ことである。彼から見れば、作者に情があって初めて戯曲が生まれ、作品に情があってこそ初めて天地を驚かせ、鬼神を泣かせ、金石を裂くほどの芸術魅力を生み、読者と観衆の精神を揺り動かし、長く後の世代に伝えられるのだ。同時に、彼は情に質の規定を与え、理想の境地を表すことを力説し、作者の真情を完全にそして統一的にその作品全体に貫かせようとした（《耳伯麻姑遊詩序》、《沈氏弋説序》に見える）。かくして、湯頭祖が標榜した「情」は、また鮮明に封建理學の教えに反対する色彩を示すものとなる。湯頭祖の宣伝と鼓吹によって、曲論の中の情感論は大に行われることになった。王驥徳\*2（? - 1623）は「人の情を愉快にさせるのは、曲を上回るものはないだろう」（《曲律・雜論》）、さらに「理というものは限界があるが、ただ情はなかなか尽きるものではない」

\*1 湯頭祖：その戯曲論については、《第十章吳江派和臨川派關於戲曲理論的爭鳴第三節湯頭祖和他的追隨者》参照。

\*2 王驥徳：その曲論については《第十一章晚明的戲曲批評第一節王驥徳及其〈曲律〉》参照。

（《千秋絶艶賦》）と言い、屠隆は戯曲の「情」は「聞いた人の心を痛ませ、感激した者に涙を流させる」（《題紅記序》）ことができると言った。孟称舜は情をもって曲を論じ<sup>\*1</sup>、甚だしくは彼の雜劇の《貞文記》を「情を述べた書」（《貞文記題記》）と称してしまうなど、しばらくの間その風潮が盛り上がった。王驥徳、馮夢龍などは「情癡」を自任し、潘之恒、張頊などは更に進んで《情癡》（《鸞嘯小品》の一章）、《情癡寤言》（《衡曲塵譚》の一章）の專論を立て、「情」に対して専門的な論述をした。「人は、情から生まれたものである。人は情が無ければ、まともな人物にはなれない、どうしてまともな人物になることを望まないであろう。情の作用というものは、耳目に役立ち、神理を易くし、昼夜を忘れさせ、飢えや寒さを捨て、全土を尽くし、八方極遠の地を越え、金石を穿ち、天地を動かし、万物を率い、生きようと思えば生きることができ、死のうと思えば死ぬことができ、死者も生きることができ、生者も死ぬことができ、死んでもまた死なないことができ、生者もまた生きることを忘れさせることができる……わき起こる情にたいしてどうしようもないときは、詩書を借り、それをしっかりと捕まえ、筆墨によって重厚に表出し、歌詠によって流暢に表現し、拍子を取ってそしてゆっくりとめぐらせ、律呂の音程によってこれを把握する……これが精神を落ち着かせ本性を育む術であるまいか」（《情癡寤言》）。このような認識は、明らかに時代の局限があり、論述に決めつけがあって行き過ぎではあるが、しかし、それは結局のところ文芸と情感の内在関係にかなり深く触れるもので、情感が文芸批評と文芸創作の中で果たす積極的な作用を人々が正しく知るためには、やはり理論的な指導意義があったのである。

小説批評と民歌評論方面での情感論は、戯曲批評と比べて更に少し早かったようだ。明代初年の瞿佑<sup>\*2</sup>（1341-1427）は伝奇小説を「哀・窮・悼・屈」（《剪燈新話序》）と述べ、劉敬は小説を作者の「暫時の憤懣」（《剪燈餘話序》之四）を發散するに足ると述べ、作者の情感に重点を置く議論をした<sup>\*3</sup>。これに呼応して、その後李卓吾が《水滸伝》を作者の「發奮の所作」（《忠義水滸叙》）だと称し、《西陽野史》では《新刻統編三国志後伝》が劉漢の故事を借り「万世の人民の大憤を發散した」（《新刻統編三国志引》）と

\*1 孟称舜：湯頭祖の影響を強く受けており、彼の「言情説」は戯曲創作、戯曲理論の概括で、「詞は情を達するに足る」を核心としている。

\*2 瞿佑：その小説論については《第三章明代前期的戯曲、小説批評第二節伝奇小説的批評》参照。

\*3 劉敬の説については上注箇所参照。司馬遷の「發憤著書」の伝統を継承するものとされる。



称し、また《水滸伝》の評論の中では、小説の成功が「人情をこまやかに表現していること」（胡應麟《少室山房筆叢・莊岳委談》下）にあると言い、「情景は極限にまでいたって止む」（謝肇淛《五雜俎》卷十五）、「妙所は全て人々の感情の上にある」（葉書《容与堂本李卓吾先生批評忠義水滸伝》第九十七回評語）、「李逵は、梁山泊第一の生き仏である」（懷林《梁山泊一百単八人優劣》）などと称される。全て直接あるいは間接に人間の情と個人の情を検討したものだ。李夢陽は民歌を評論し「それは彼らの情にほかならない」（《詩集自序》）と結論づけ、袁宏道は《劈破玉》、《打草竿》といった民歌について「人の喜怒哀楽では、とりわけ情欲を好むところについてよく分かっている」（《叙小修詩》）と述べ、賀貽孫は呉の《山歌》を「理は無いが情有り、今日の真詩につながるものだ」（《詩筏》）など、情感の重要性を突出して強調している。これは評論者が情感を重視している以外に、同時に作品の題材や主題、またそれらのほとんどが民間に広範に伝播していたことなどの要因に関係がある。

数多い通俗文学批評家達の中では、馮夢龍が情感論を指導理論とし続け\*1、生涯にわたり、劇曲・小説と民歌・当時の流行歌曲の評論活動にたずさわった批評家として、その最右翼にいる。彼は情感論を積極的に提唱した人で、また熱心な実践家でもある。彼の文芸活動の核心は情を感じない者に「委曲をつくして情を以て導く」ことで、死んだ後も世人を救うことができる「情仏」（《情史序》）になりたいとすら願っている。「情」に対する敬意を表すために、彼は編纂した短篇小説集を《情史》と名付け、かつその序の中で「天地が無情であれば、一切の万物が産まれない。一切の万物が無情であれば、次々と巡って生まれてくることもない。次々と生まれてやまないのは、情がなくなることが故である。この空しい世界の中で、ただ情だけが偽りではない」と述べる。彼は情について万事万物を生む推進力と見なし、しかもすべてのものが空虚であって、ただ情だけが真実だと考えた。馮夢龍が強調した情は幻と違い、実在してもおり世間に存在しているものである。よって、彼は民歌集のまとめで、編集の主旨を力説した。「男女の真情を借り、名教の偽業たることを暴く」（《叙山歌》）と言うのである。批判の矛先を直接に封建礼教の虚偽性に向けるものだ。馮夢龍は彼の勤勉な芸術実践と積極的な理論思考によって、情感論のためにその貢献を果たしたのであった。

---

\*1 馮夢龍：その小説論に関しては《第十二章晚明的小説批評第三節關於短編小説集「三言」「二拍」的評論》参照。