

文心雕龍研究序説

——劉勰の世界観とその文章論への展開について——

門 脇 廣 文

(一)

『文心雕龍』が、文学批評の専著として、中国文学史上ひとり卓越することは、周知の事実である。その卓越性の一端は、『文心雕龍』が中国の書には稀有な、〈体系性〉を有しているという点において認められるだろう。〈体系性〉を有するということは、体系的たらしめる思想が、その背後に厳然と存在していることを意味している。そのため、最近の中国においても、ここ三十年來、『文心雕龍』の思想性・論理性をめぐって、盛大な論争が行われて來た。しかし、それらの論争は、表面的ないし、画一的に過ぎ、見るべき成果を挙げたとは言えないように思われる。なお、中国ではある時期、「迷惑論」⁽²⁾によって『文心雕龍』の基本思想を認定せんとする試みが、盛んに行われた。しかし、これには方法論上に問題があると思われる。

一方、日本においても、戦後とくに、『文心雕龍』に対する関心が高まり、成果をあげるに至っているが、しかし、なお十分とは言えず、この書の文学論・文章論の研究は、今後いっそう、進められるべきであると考ええる。

(三)

劉勰の基本思想は、ある場合には、儒家思想であると言われ、別のある場合には、仏教思想であると言われ、また別のある場合には、道家思想であると言われる。確かに、表面的に言い表わされたところで観る限り、理由のないことではない。しかし、基本思想が、あくまで基本の思想であるならば、この相互に对立する三思想をとって、ある場合には儒家、別のある場合には仏教、また別のある場合には道家というのでは、基本の基本たる根柢が薄弱であると、非難されてもしかたないであろう。『文心雕龍』の〈体系性〉は、体系的に構成せんとする、劉勰自身の自覚・意志がなければ、齎らされるものではない。なおかつ、基本思想の認定が、『文心雕龍』の文章を検討することによって為されたものであり、その書の全体的〈体系性〉を背後から支えるものであるからには、文学論・文章論の全体を、一貫して展開されるものでなくてはならないと考える。しかしまた、一方、表面的に言い表わされたところより観れば、明らかにある程度の妥当性を有している。とすれば如何に考えればよ

いのか。結論を先に言えば、これは、三思想をひとつの根元において把握する、ある根本的な思考様式が、六朝時代という時間、知識人社会という空間を軸とする座標系の中で、同時代・同社会に共通した認識を可能とするような、認識の地平を形成していたと考えるべきであろう。筆者はそれを、〈易の論理〉であると判断するが、その論証は、『文心雕龍』に記述されるところに沿って、行われなければならない。ところで、『文心雕龍』のように、装飾的表現形式を用いて、体系的内容を表現した文章を読むとき、とすれば、その装飾性に眩惑され、体系性に靠れかかり、自己の客観性が、対象の論理に攪めとられてしまいがちである。それゆえに、『文心雕龍』における劉勰の思想や主張を、表面的に言い表わされたところでなぞっていくのではなく、記述されたところに沿って、その時代・社会において、その様な論理展開を可能ならしめた、根本的思考様式（基本思想ではない）を仮定し、再度、対象の論理体系に照合しつつ、検証していかなければならないと考える。

〔三〕

『文心雕龍』の哲学的根拠に〈易〉があることは、従来、すでに一再ならず指摘されて来ているところである。しかし、指摘に止まるだけで、その文学論・文章論への展開は、十分に検討されて来てはいない。小論の本来の目的は、その点を述べることにある。しかしまず、前提となるべき根本的思考様式とは如何なるものかを検討しておく必要がある。小論では、全体の構想の前半部にあたる、『文心雕龍』の根本的思考様式の認定

を中心に検討を進めることを、あらかじめおことわりしておきたい。

『文心雕龍』の理論的背景に、〈易〉が存在することは、〈文心雕龍縁起〉とも言うべき「序志第五十」において、劉勰自身が、全書を〈易〉の教になぞらえて構成した、と述べている点からも、容易に推察しうることであるが、もちろん、この発言だけを拠りどころとするわけにはいかない。いま、全篇にわたるといふ、〈易〉の典拠の、その具体的事例をたずねてみたい。

王仁鈞氏の「文心雕龍用易考」によると、〈易〉を典故とする言葉が一例もないのは、「樂府第七」・「哀弔第十三」・「指瑕第四十一」の三篇だけであるといふ。『文心雕龍』冒頭の、根本原理を述べた「原道第一」に、〈易〉に依拠する例が最も多いことも、その哲学的根拠に〈易〉があることの、ひとつの証拠であるだろう。また、次に提示する事実は、この書を貫く根本原理が、〈易〉の論理のうえに立っている確実な証拠であろう。

「原道第一」に、次のような一節がある。

〈文之爲徳大矣、與天地並生者何哉。夫玄黄色雜、方圓體分、日月疊壁、以垂麗天之象；山川煥綺、以鋪理地之形；此蓋道之文也。〉

これは、劉勰の世界観を述べた文章であるが、世界観そのものを論じた文章のほとんどが、〈易〉を典故とする言葉で構成されているのである。范文瀾氏の注を中心に、その典故を見てみ

ると次のようである。

- ① 小畜大象。〈君子以懿文徳〉。
- ② 大有象辭。〈其徳剛建而文明者也〉。⁽¹⁹⁾※
- ③ 1. 坤卦上六。〈龍戰於野、其血玄黄〉。
2. 坤卦文言。〈夫玄黄者、天地之雜也、天玄而地黄〉。
3. 繫辭下。〈爻有等、故曰物、物相雜、故曰文〉。⁽²⁰⁾※
- ④ 1. 離卦象辭。〈離麗也。日月麗乎天、百穀草木麗乎土〉。
2. 繫辭上。〈在天成象、在地成形〉。⁽²¹⁾※
3. 同右。〈懸象著明莫大乎日月〉。⁽²¹⁾◎
4. 同右。〈天垂象、見吉凶〉。⁽²²⁾※
5. ③ 2. の韓注。〈象況日月星辰〉。⁽²²⁾※
- ⑤ 1. 繫辭上。〈仰以觀於天文、俯以察於地理〉。
2. 同右。〈在地成形〉。⁽²³⁾2. に既出。)⁽²³⁾※
3. ④ 2. の韓注。〈形況山川草木也〉。⁽²³⁾※

以上の事實は、「文心雕龍」の全体を体系づけている文学原理が、《易》の論理で構成されている動かしえない証拠となるであろう。⁽²³⁾

先人の論考にも、以上の事實を指摘するものはあつた。⁽²⁴⁾しかし、それらは多く、事實の指摘のみに止まり、それが彼の文学論・文章論に、如何に有機的に連関していくかを、把握するものにはなかつた。いま為すべきことは、劉勰の世界観を形成した、根本的思考様式とは、如何なるものであるかを、また、それは彼の文学論・文章論へ如何に展開されていくのかを、追究していくことである。根本的思考様式の、文学論・文章論への展開こそが問題なのである。そのためにはまず、《易》を根拠として

いる、劉勰の根本的思考様式そのものの解明に、考察を深めていかなければならない。彼が拠つた、いわゆる《易の論理》とは、一体如何なるものであるのか。

[四]

劉勰は《易》のもつ、如何なる論理に依拠しているのであらうか。それにはまず、前提として、《易》そのものが、時代によつて変化し、注釈者に従つて理解のしかたを異にしているという事實⁽²⁵⁾を、考慮する必要がある。劉勰の文学論・文章論を、この点を踏まえたうえで考察した論考も、従来には見当たらない。結論からさききに言うならば、劉勰が根拠としたのは、王弼・韓康伯の《易》であつた。

王弼、字は輔嗣(西暦二二六年—二四九年)は、周知のように、漢代の《象數の易》に対して、《義理の易》を説いて、《易》の解釈に全く新しい理解を示し、僅か二十四歳で病没したがその才は天才的とも言われる学者である。また、韓康伯、名は伯康、字は叔康(西暦三三二年—三八〇年)は、王弼の後を繼承し、王弼が注を施さなかつた繫辭伝以下に注した人物である。⁽²⁶⁾

さてまず、王弼・韓康伯の《易》の論理を解明する前に、劉勰が、王弼・韓康伯の《易》に根拠を置いていたと推定しうる、五つの証拠を提示しておきたい。⁽²⁷⁾紙數の關係上、直接、王弼・韓康伯の易注、及び王弼の『周易略例』よりする事例に限定した。

- (1)、「神思第二十六」に、次のような一文がある。

〈獨照之匠、闕意象而運斤。〉

このなかの、〈意象〉という言葉は、〈易〉の経伝にはない。明らかに、王弼の『周易略例』『明象篇』の、有名な次の一文から採ったものである。

〈夫象者、出意者也。言者、明象者也。盡意莫若象、盡象莫若言。〉

なお、〈意〉〈象〉〈言〉の三者の関係をこのように把握するのは、王弼独自のものであり、王弼の〈易〉解釈の二大根本原則のひとつである。

(2)、「風骨第二十八」には、次の一文がある。

〈能研諸慮、何遠之有哉。〉

これは、「繫辭下伝」の次の一文を、直接の典故としている。

〈能研諸侯之慮。〉

ところが、王弼の『周易略例』『明交通變篇』には、次のように表わされている。

〈能説諸心、能研諸慮。〉

すなわち、劉鏗は、王弼の『周易略例』を踏まえただうえで、文を綴ったと考えられる。

(3)、「原道第一」に、次のような一節がある。

〈人文之元、肇自太極。〉

この文も、一次的には、「繫辭上傳」の次の一文に依拠していると

される。

〈是故易有太極、是生兩儀。〉

これの韓康伯の注は、次のようである。

〈夫有必始於无、故太極生兩儀也。太極者、无稱之稱。不可得而名。取其有之所極。況之太極者也。〉

また、「繫辭上傳」に、次のような一文がある。

〈大衍之數五十、其用四十有九。〉

これの韓康伯注は、王弼の言葉を引用して、⁽³⁴⁾ 次のようである。

〈王弼曰、演天地之數所賴者五十也。其用四十有九、則其一不用也。(中略)无不可以无明、必因於有。故常於有物之極、而必明其所由之宗也。〉

ふたつの韓康伯注を検討すれば解るように、〈太極〉と〈无〉とは、同一のものである。それゆえに、〈肇自太極〉という言葉は、韓康伯注の〈始於无〉という表現に沿いつつ、その意味内容を踏まえて為されたものであると考えられる。⁽³⁵⁾

(4)、「微聖第二」には、〈斷決〉という言葉がある。

〈書契斷決以象夫。〉

これの基づくところは、「夬卦象辭」「繫辭下傳」の次の文である。

〈夫、決也。〉(象)

「上古結繩而治、後世聖人易之以書契、百官以治、萬民以察、蓋取諸夬。」(繫)

ここには、「斷決」という言葉は用いられていない。⁽³⁶⁾この箇所の韓康伯注は、次のようである。

「夬、決也。書契所以決斷萬事也。」

「斷決」と「決斷」。文字が倒置されているが、意味に相違はない。因みに、敦煌出土唐写本『文心雕龍』には、「決斷」となっている。これも、劉勰が、韓康伯の注文に依拠して文を織りなした証拠のひとつとなるであろう。

(5)、同じく「徵聖第二」には、次のような一文がある。

「變通適會」⁽³⁸⁾

これは、「繫辭傳」の次の文を、直接の典故とするものである。

「化而裁之謂之變、推而行之謂之通。」(上傳)

「唯變所適。」(下傳)

この二条の文には、「適會」という言葉はない。とりわけ、「會」という文字は用いられていない。ところが、両者の韓康伯注には、次のように「會」の字が見える。

「因而制其會通。變之道也。」(上傳注)

「變動貴於適時。趣舍存乎會也。」(下傳注)

すなわち、「適會」という言葉は、韓康伯注から意を得て語となしたものと見られるのである。

以上の諸例で明白なように、劉勰は「易」のなかでも特に、王弼・韓康伯の理解による「易」に、その哲學的根拠を置いていたのである。なお、以上に列挙した五例は、語句・語法における類似の用法に限定したものであるが、このなかにも、孟喜・京房・馬融・鄭玄等の、いわゆる漢易に依ると考えられるものが、ほとんど見当たらないことが注意され、さらに、引用される「易」の経伝の内容においても、漢易独自の解釈により使用されている例が、ひとつも無いことなどは、前述の推定を側面から支えるものであるだろう。

【五】

劉勰の拠った「易」が、漢代の「象数の易」ではなく、「義理の易」と称される、王弼及び、その後を繼承し、王弼が注を施さなかった繫辭伝以下に注した韓康伯の「易」であることが、以上によって明らかになった。それでは、王弼・韓康伯の「易」は、その根本に如何なる論理を持っているのであろうか。つきには、この点を具体的に追究していく手続が必要である。ところで、王弼は、従来の「易」解釈とは全く異なった新しい理解を示し、そして、そのあとを韓康伯が繼承したとされる。「文心雕龍」が、かかる両者の「易」に依拠したということは、とりわけて、彼等の「新」の部分に根拠を置いたことを意味するであろう。とするなら、従来の解釈を表面的に繼承した箇所にはなく、「新」の部分こそ、注目する必要がある。そして、じつはこの「新」の部分こそが、最も本質的に、王弼・韓康伯の「易」を、「王弼・韓康伯の易」たらしめている箇所なのであ

る。それは次の数条に、最も端的に示されている。

① 〈道者何。无之稱也。无不通、无不由也。況之曰道。寂然无體、不可爲象。必有之用極、而无之功顯。故至乎神无方、而易无體、而道可見矣。故窮變以盡神、因神以明道。陰陽雖殊、无一以待之。在陰爲无陰、陰以之生。在陽爲无陽、陽以之成。故曰、一陰一陽也。〉(繫辭上) (一陰一陽之謂道) 〓の韓康伯注。

② 〈神也者、變化之極、妙萬物而爲言、不可以形詰者也。故曰、陰陽不測。嘗試論之曰、原夫兩儀之運、萬物之動、豈有使之然哉。莫不獨化於大虛、歛爾而自造矣。造之非我、理自玄應、化之无主、數自冥運。故不知所以然、而況之神。是以明兩儀、以太極爲始。言變化而稱極乎神也。夫唯知天之所爲者、窮理體化、坐忘遺照。至虛而善應、則以道爲稱。不思而玄覽、則以神爲名。蓋資道而同乎道、由神而冥於神者也。〉(同右) (陰陽不測之謂道) 〓の韓康伯注。

③ 〈王弼曰、演天地之數、所賴者五十也。其用四十有九、則其一不用也。不用、而用以之通。非數、而數以之成。斯易之太極也。四十有九、數之極也。夫无不可以无明、必因於有。故常於有物之極、而必明其所由之宗也。〉(同右) (大衍之數五十、其用四十有九) 〓の韓康伯注。

④ 〈夫有必始於无。故太極生兩儀也。太極者、无稱之稱、不可得而名。取其有之所極、況之太極者也。〉(同右) (是故易有太極、是生兩儀) 〓の韓康伯注。

さらに参考として、王弼の「論語釋疑」の次の文を挙げておきたい。

⑤ 〈道者無之稱也。無不通也、無不由也。況之曰道。寂然无體。

不可爲象) 〓

以上の王弼、及び韓康伯の注には、次のような世界観が認められる。

「眼前に展開する現象世界は、時々変化することをその本質とするものではあるが、変化そのものを絶対化するもの、すなわち、形象を超え、形体のない(無(无))、(太極)、(神)、あるいは(道)と稱せられる実体が、そのまま顕在化して作用を為しているものである。」

また、さらに論理のレヴェルにまで、これを抽象化するならば、次のように言えるだろう。

「現象世界の背後には、本質的な何かがあり、現象世界とはそれが顕在化してはたらきをなしているものである。また、両者は別々にあるのではない。一如の関係にあるのである。」

これは、(本質的な何か)を(体)、(はたらき)を(用)として、一般に(体用の論理)と言われているものである。この論理こそが、劉勰においても認められる根本的思考様式であり、これはじつは、時代・社会に共通な認識の地平を形成している根本的論理なのである。

さて、劉勰の世界観を示している記述、たとえば、(此蓋道之文也)。(「原道第一」)の(道)と(文)の関係は明らかに、かかる論理の反映であるし、また、(易)の本文ではなく、王弼・韓康伯の注釈文に依拠した「文心雕龍」の文章が、彼らの注釈文のなかでも最も本質的な論理、すなわち、(体用の論理)に

よつて展開されたものであることは、(50)「体用の論理」が、劉勰の根本的思考様式であることを、如実に物語っていると云えるだらう。

以上、本稿では「文心雕龍」が、王弼・韓康伯の「易」に依拠した世界観を、その文学論・文章論の根底にもつていふこと、王弼・韓康伯の「易」に認められる根本的思考様式は、「体用の論理」であること、さらに、彼らの理解による「易」に依拠した「文心雕龍」も、「体用の論理」を根本的思考様式としてもつことを指摘してきた。つぎに問題とするべきことは、劉勰の根本的思考様式であると考えられる「体用の論理」が、「文心雕龍」全書に、とりわけて、その文学論・文章論に、如何に展開されているのか、またそれが、彼の文学論・文章論の基本的論理として、妥当性を有するものか否かを問ふことであり、「文心雕龍」の本文に沿いつつ、此の論理で以後の文学論・文章論を十分に説明しうるかどうかを、具体的に検討することである。しかし、この問題については、与えられた紙数の関係で、稿を改めて発表させていただくことにしたい。(一九七八年八月)

〔注〕

(1) この論争は、「文學遺產」及び「文史哲」等において、主として陸侃如と曹道衡の間に行われたのであるが、茅盾、張啓成、炳章、范文瀾、吉谷、郭晋稀、郭紹虞、毛任秋等の論文が、これに関係している。その他にも、「大陸雜誌」、「文學研究」等において、張嚴、劉永濟等が、論文を発表している。

これらの論文の一部は、

- ① 「中國文學批評研究論文集」(「文心雕龍」研究專集)(中國語文學社編。一九六九年九月)。
 - ② 「中國文學批評論文集」(劉綬松・楊明照等著。津文出版社。出版年月不明)。
 - ③ 「文心雕龍論文集」(陳新雄・于大成博士主編。木鐸出版社。民國六四年)。
 - ④ 「文心雕龍研究專號」(饒宗頤主編。香港大學中文學會。一九六五年)。
 - ⑤ 「文心雕龍研究論文集」(黃錦銘等著。淡江文理學院中文研究室。民國五十九年)。
- などに取められている。(ただし、②は、論文の出所を明記していない。そのうえ、誤植が多く、良いものとは言えない。なお、④の「近五十年文心雕龍書錄」には、不十分であるが、「文心雕龍」についての著述、論文のリストが載せてある)。
- また、劉勰の基本的思想に対する見解の相違によって、これらの人は、次の五つに分類されると考える。
- (1)、唯物論(儒家的傾向)の立場に立つとするもの。(陸侃如・范文瀾・羅根澤・楊明照・茅盾也)。
 - (2)、客觀唯心論(道家的傾向)の立場に立つとするもの。(余冠英・張啓成・炳章・曹道衡・郭晋稀也)。
 - (3)、仏教の思想的立場(主觀唯心論)に立つとするもの。(吉谷・石壁他)。
 - (4)、儒道仏のいずれにも関係していると考え、特定の立場にあるとはしないもの。(饒宗頤・李執中・黃佩・劉永濟・郭紹虞・朱東潤・劉大杰・張立齋他)。
 - (5)、特に見解を述べないもの。(史念祖・王利器・施友忠他)。
- 参考、「文心雕龍原道與佛道義疏證」(石壁。雲在書屋出版。一九七一年十二月)、「第一章、道」。
- (2) 「滅惑論」は、劉勰が執筆したものであると確実にわかっている、三つのまとまった文章のひとつである。
- ①、「文心雕龍」。

②、「滅惑論」。(「弘明集」卷八所収)
 ③、「梁建安王造剡山石城寺石像碑銘」。(「會稽掇英總集」卷十六所収)

なお、吉川幸次郎氏は、「中國人と外國語」(「出三藏記集」と劉勰)、「文明の三極」(一九七八年)において、「出三藏記集」の實際の執筆者は、劉勰ではなかったかと述べておられる。

(3) この試みは、「滅惑論」のなかでも、ほとんど次の文によって為されたものである。

〈至道宗極、理歸乎一。妙法真境、本固無二。佛之至也、則空玄無形、而萬象並應、寂滅無心、而玄智彌照。幽教潛會、莫見其極。冥功日用、跡識其然。但言萬象既生、假名遂立、梵言菩提、漢語曰道。〉

(4) 「滅惑論」によって、「文心雕龍」の基本的思想を規定しようとする試みは、時代錯誤ではないかと考える。「滅惑論」の成立年次が不明確なので、「梁繩禪」、「劉彥和評傳」、楊明照「梁書劉勰傳」箋註。陸侃如「牟世金」、「劉勰論創作」所収、「劉勰の生平と著作」、同兩氏譯注、「文心雕龍選譯」所収、「作者の生平と思想」、劉節、「劉勰評傳」(一)③所収)など、すべて言及していない。ただ、黃繼持氏は、「劉勰の滅惑論」(一)④所収)において、「滅惑論」文、確切寫作年代已不可考。文取於弘明集卷八、乃因道教徒作三破論以誣佛教、反駁而作。滅惑論次以釋三破論、乃釋僧順所作、然釋僧順不可考。而三破論弘明集未取。故只可謂滅惑論作於齊梁之間、在天監十七年僧順卒年之前而已。と述べている。断言は差しひかえなければならぬが、「文心雕龍」の成立が、劉勰が未だ世に出ない時であったこと、「梁書」、「劉勰傳」による)劉勰が仏教に深く帰依したとされるのは、彼の最晩年であり、「(同右にによる)「滅惑論」の仏教思想的完成度を考慮に入れると、「文心雕龍」の成立の方が早かったのではないかと推測される。

〈補記〉。後の調査で、王更生氏が、「梁劉彥和先生年譜」(「文心雕龍研究」文叢哲出版社。民國六五年三月。所収)において、「滅惑論」

の成立年代を、西暦四九五年、「文心雕龍」を、西暦五〇一年としていることが判明した。「滅惑論」の成立年代の推定の根拠は、姚名達「中國目錄學史」、「宗教目錄篇」である。ただ、王更生氏も断定はしておらず、黃繼持氏とほとんど同じ表現で、その成立年代が明確には知り得ないと述べている。しばらく、保留しておきたい。

(5) 戦前は、鈴木虎雄氏「敦煌本文心雕校勘記」(内藤博士還曆祝賀支那學論叢)。一九二六年所収)、及び戸田浩曉氏「文心雕龍練字篇の現代的意義」(「斯文」二四卷十一期。一九四二年)などが数えられたにすぎない。戦後は、まとまった論文、索引、訳注などがあわせて二十五種ほどある。いちいち列挙しないが、興膳宏氏の訳注(筑摩書房。一九六八年)、及び戸田浩曉氏の訳注(明治書院。出)、一九七四年。(下)、一九七八年)は、特筆すべき成果であると言えるだろう。

(6) たとえば、范文瀾氏の「中國通史簡編」に次のようにある。

〈儒學古文學派(范文瀾氏は、「序志第五十」の「敷讚聖旨、莫若注經、而馬鄭諸儒、宏之已精、就有深解、未足立家。)>という文によって、劉勰は儒學の古文學派に属しているとして、その特點は哲學上傾向于唯物主義、不同于玄學和佛學。靈管劉勰稱通佛學、但在論文時、却明確表示唯物主義的觀點。〉

また、同じく陸侃如氏は、「文心雕龍論道」(「文史哲」雙月刊。一九六一年三期)において、次のように述べている。

(7) 儒家的表現、道家的表現については、例を挙げるまでもないだろう。諸家の注釈を参照。仏教的表現については、「論說第十八」に、次のようにある。

〈動極神源、其般若之絕境乎。〉

この〈般若〉、〈圓通〉は、明らかに仏教的表現であると言えよう。その他については、石曼氏の「文心雕龍原道與佛道義疏證」を参照。

(8) フッサール。「經驗と判斷」

(9) M・ウェーバー。「社會科學および社會政策的認識の客観性」

(10) ①戸田浩曉。「文心雕龍」(明治書院)の解題。

②高橋和巳。「劉勰」(文心雕龍)文學論の基礎概念の検討」(中國文學報)第三冊。一九五五年。

③王仁鈞。「文心雕龍用易考」(一)⑤所収。

④楊明照。「從」(文心雕龍・原道・序志篇有劉勰的思想)、「文學遺産」増輯十一輯、あるいは、(一)①・(一)②所収)など。

なお、(易一元論)そのものは、もちろん劉勰の独創ではない。「史記」「太史公自序」、「漢書」「藝文志、六藝略總序」などに見えていゝ。また、このように漢代において、すでに、五経のなかでも(易)は特殊なものであると、考えられていたことに加えて、六朝時代においては、道家によつて、「老子」、「莊子」と合わせて、(三玄)と称せられていたこと、さらに、仏教の理解については、その緒口として、「易の論理」が専ら用いられたこと(23参照)などから判断して、「易」に哲學的根拠を置くことは、時代・社会に共通した、一般的傾向であつたと考えられる。

(11) 興膳宏氏の「文心雕龍」訳注に依る。

(12) (位理定名、彰乎大易之數、其爲文用四十九篇而已)。

なお、「文心雕龍」の本文は、范文瀾氏の「文心雕龍注」に依つた。以下同じ。

(13) ただし、(易)の構成と如何に一致するかについては、いささか問題がある。また、范文瀾氏は、「文心雕龍注」「序志第五十」の注二において、懸遠の「阿毗曇心論」の序を引用し、そのあと、次のように述べている。

《自書記篇以上、即所謂界品也、神思篇以下、即所謂問論也。すなわち、「文心雕龍」の全体的構成は、仏教の影響、特に「阿毗曇心論」の影響を受けてなされたものと主張しているのである。なお、検討を要する事項である。》

(14) (10) ③に既出。

(15) 「樂府第七」については、戸田浩曉氏の注釈(明治書院本)に、一例、挙げられている。すなわち、(中和之響、闐其不遷)の(闐)について、氏は、「易經」豊卦に(其の戸を闐ふに、闐として其れ人無し)

とある。としておられる。なお、易の本文は次のようである。

《象曰、豊其屋、天際翔也。闐其戸、闐其無人、自藏也。》

また、黄叔琳(「文心雕龍輯注」)及び彭慶環(「文心雕龍釋義」)は、(化動八風)の(八風)について、(易緯)の(八節之風謂之八風)を典故として挙げる。もちろん、(易)そのものではないので、王仁鈞氏は採らない。なお、「文心雕龍」に見られる(緯書)については、さらに研究されるべき問題であると考え。

「哀弔第十三」、「指瑕第四十一」は、諸家の注釈に一例も挙げない。

(16) 王仁鈞氏の「文心雕龍用易考」(10)に既出)によつて、用例を整理しなおしてみると、次のようになる。上は、章数。下は、(易)を典故として用いると考えられる句の数。

1	23
2	12
3	8
4	3
5	2
6	2
7	0
8	3
9	3
10	4
11	3
12	1
13	0
14	3
15	4
16	4
17	4
18	9
19	9
20	5
21	2
22	2
23	4
24	4
25	8
26	7
27	5
28	3
29	12
30	5
31	2
32	5
33	3
34	5
35	2
36	2
37	3
38	3
39	4
40	3
41	0
42	3
43	7
44	3
45	7
46	3
47	6
48	2
49	4
50	4

以上、全部で二百二十四例。句の切り方によつて、多少の出入があると思うが、大勢は変化しないであらう。

(17) 「原道第一」に、用例が圧倒的に多いことは、表の通りである。

(18) (13)に既出。

(19) ※は、鏡宗頤氏の「文心雕龍集釋」(一)④所収)によつて追加したもの。

(20) この文の(物相雜、故曰文)の、韓康伯の注は、次のようである。

《剛柔交錯、玄黄相雜》。

(21) ◎は、王仁鈞氏の「文心雕龍用易考」(10) (16)に既出)によつて追加したもの。

(22) 韓康伯の注。韓康伯については、(27)を参照のこと。

(23) 石曼氏は、「文心雕龍原道與佛道義疏證」において、(文心雕龍所原

所明的道、是佛道、這是一個頗撲不破的定論」と述べ、劉勰の根本思想が、仏教に依拠するものであることを精緻に論じている。仏教の思维方式が、当時の知識人をして思想的に深化せしめるが、しかし、事情は少し異なるのではないだろうか。本田清氏が、「易學」(平樂寺書店、一九六〇年十一月)第二章第三節において、

「この時代、仏教の理解を助ける手段として、老莊の理論を媒介として仏教教義を解釈することが行われた。その際、時として易の理論が借りて来られる。これは易が儒教経典でありながら老莊とならぶ扱ひを受けていることから、当然起りうべき現象である。この場合、引く人の易の理解は、当然王弼、韓康伯の解釈の線に沿っている。」

と述べておられる、その方が事実に近いのではないかと思う。「弘明集」に収められている、宗炳の「明佛論」、何承天の「達性論」、顏延之の「釋達性論」、慧遠の「沙門不敬王者論」などの論理展開には、それぞれ、王弼、韓康伯の「易」が用いられている。

また、石壘氏の論証もいささか牽強であり、「文心雕龍」に限定するかぎりにおいては、その根本思想が、仏教に思想に依拠しているとするのは、無理があるように思う。楊明照氏「從文心雕龍原道序志篇看劉勰的思想」(10)④に既出)、陸侃如氏「文心雕龍道」(6)に既出)、范文瀾氏「中國通史簡編」などを参照のこと。

ただし、仏教の影響が全然ないわけではない。(7)において見たとおりである。むしろ、「梁書」「劉勰傳」において、へ依沙門僧祐、與之居處積十餘年、遂博通經論、因區別部類、錄而序之。今定林寺經藏總所定也。(中略)然勰爲文長於佛理、京師寺塔及名僧碑誌、必請勰製文。有敕與慧震沙門於定林寺撰經證、功畢、遂啓求出家、先備鬚髮以自誓、敕許之。乃於寺變服、改名慧地」と述べられていることから見て、仏教の影響を深く受けたと考えるべきであろう。さらに、仏教的思维方式がなかったなら、「文心雕龍」はいま見るような形にはなっていないかと考えても、大きくは誤っていないであろう。それにしても、本田氏の推定の範囲内におさまるものであると考える。

(24) たとえば、楊明照氏は、「從文心雕龍原道序志篇看劉勰的思想」(10)④に既出)において、次のように述べている。

「現在要進一步問：文原於「道」の論點は劉勰の創見嗎？個人不成熟的看法、它是來源於《周易》。理由是：篇中除應用《周易》的辭句和一再提到有關《周易》的故實外、如「麗天之象」、「理地之形」、「高卑定位、兩儀既生」、「觀天文以極變、察人文以成化」之類、都是《周易》上面的說法、其它的經書是不經見的。」

(25) 大きく、(1)前漢、(2)後漢、(3)六朝唐、(4)宋明、(5)清朝と分けられる。ここで問題となるのは、もちろん(3)までである。

(26) 王弼の伝記は、「三國志」「魏書鍾會傳附王弼傳」、及びその裴松之注所引の、何劭の「王弼傳」、孫盛の言、「博物記」、「魏氏春秋」などの記事によって知ることが出来る。

なお、王弼の「易」解釈については、①加賀榮治氏「中國古典解釋史—魏晉篇—」第三章、王弼の《周易注》における新解釋」(勁草書房、一九六四年)。

②同氏「魏晉に於ける古典解釋のかたち—王弼の《周易注》について—」(人文論究、第一卷、函館人文學會、一九五五年)。

③本田清氏「易學」第二章、第三節、王弼、それ以後」(23)に既出)。

④林麗真氏「王弼及其易學」(國立臺灣大學文學院、民國六十六年二月)。

⑤馮友蘭氏他「中國哲學史」第二篇、第五章、(一)何晏王弼及玄學家之經學」ほか。

⑥侯外廬氏他「中國思想通史」第三卷、第四章、第一節、何晏王弼的經學形式及其對漢儒經訓的玄學改造」、「同、第三節、王弼思想」ほか。

⑦皮錫瑞著、周子同注釋「經學歷史」五、經學中衰時代」。

⑧關正郎氏「王弼の無について」(日本中國學會報、第十集、一九五八年、所収)。

⑨狩野直喜氏「魏晉學術考」十一、經學と老莊思想(四—王弼易注)、「五十四、易」(一)王弼」(筑摩書房、一九六八年)。

⑩同氏「中國哲學史」第四編、第三章、第二節、第三款、王弼」(岩

波書店、一九五三年。

① 王城康四郎氏「中國佛教思想の形成。第一卷」第四章、第三節。支

道と王弼（筑摩書房、一九七一年七月）。

② 著者不明。「魏晉思想論」（臺灣中華書局、民國六十二年四月）。

などを参照のこと。

(27) 韓康伯の伝記は、「晋書」「韓伯傳」によつて知ることができる。なお、ここには「易」に注したことは書かれていない。

また、韓康伯の「易」解釈については、

① 加賀榮治氏「王弼より韓康伯へ——王弼の『周易注』について（續）——」（人文論究）第 卷、函館人文學會、一九五一年。

② 狩野直喜氏「魏晉學術考」「五十五、易（二）——韓康伯」（26）⑧に既出）

などのほか、(26) に挙げたものを参照のこと。

(28) 繫辭伝。説卦伝。序卦伝。雜卦伝。

(29) 加賀榮治氏は、「王弼より韓康伯へ」（26）①に既出）において、両者の差異の側面に、主として焦点を当てて、論を展開しておられる。

六朝から唐代にかけてのころ、両者の異質性は、「韓氏親受業於王弼、承王弼之旨、故引弼云以證其義」（孔穎達「周易」繫辭上傳「大

行」之數五十、其用四十有九」の正義。ただし、この記述は事実と反する）と記載され、「隋書」「經籍志」において、「周易十卷。魏尚書郎王

弼注、六十四卦六卷。韓康伯注、繫辭以下三卷」と連記され、また、陸德明の「經典釋文」序録においては、「唯鄭康成、王輔嗣所注行于

世、而王氏爲世所重、今以王爲主、其繫辭已下、王不注、相承以韓康伯注續之、今亦用韓本」。

と述べられていることを考慮すれば、少くともこの時代には、両者の思想は、補足しあう関係にはあつても、きわだつて異質な内容をもつものとは見なされいかなかったと、言えるように思われる。

なお、孔穎達の正義の記載については、王應麟「困學紀聞」「卷一、易」参照。

また、劉勰の生没年は、おおそ西暦四六五年から五一〇年頃であり、王弼とは、二百五十年餘、韓康伯とは、百三十年餘り隔つてい

(30) なお、「文心雕龍」において、王弼について述べた記載は、次の二文

だけである。

① 「詳觀蘭石之才性、仲宣之去代、叔夜之辨聲、太初之本元、輔嗣之

兩例、平叔之二論、並師心獨見、鋒穎精密、蓋人倫之英也」（論

説第十八）

② 「若毛公之訓詩、安國之專書、鄭君之釋禮、王弼之解易、要約明暢、可爲式矣」（同右）

また、韓康伯については、一文もない。

(31) 王弼は、「易」解釈において、画期的展開を見せたのであるが、その解釈原則は、「周易略例」に述べられている。それゆえに、劉勰が、も

しも、「周易略例」によつて文を織りなしているのなら、「文心雕龍」が、王弼の解釈による「易」に根をおいていた、確かな証拠であると言えらる。

なお、「周易略例」については、

① 戸田豊三郎氏「王輔嗣周易略例考」（「黃島大學文學部紀要（哲學）」第二四卷、一號、一九六五年三月）。

② 加賀榮治氏「中國古典解釋史」「第三章、第二節、二」（「周易略例」に示された解釋原則）（26）①に既出）

などを参照。

(32) 加賀榮治氏「中國古典解釋史」「第三章、第二節、二」（31）②に既出）による。

(一) 易全体の義を明らかにした卦爻の根本原則。

(二) 全解釈を通ずる根本方法または、態度はいかにあるべきかを明らかにした論理の根本原則。

(33) この文章について、朱熹は、「周易本義」において、「侯之二字衍」としている。しかし、この韓康伯注は、「諸侯、物主、有爲者也。能說萬物之性、能稱爲者之務」となっており、孔穎達の「正義」も、韓康伯注にそつて爲されている。以上のことから、王弼・韓康伯、及び劉勰の目撃した「易」には、「侯之」の二字があつたと考えられる。「釋文」は、これについて言及していない。

(34) 林麗眞氏の「王弼及其易學」によると、韓康伯注に引用されている

王弼の言葉は、『大衍論』のなかのものである。

(35) 黄侃氏は、『文心雕龍札記』(典文出版社。一九五九年)において、『易自太極』の條について、次のように述べている。

〈易繫辭上韓注曰：太極者、无稱之稱、不可得而名、取有之所極況之太極者也。據韓義、則所謂形氣未分以前爲太極、而衆理之歸、言思俱斷、亦曰太極、非陳搏半明半昧之太極圖。〉

意を得たものと言えるだろう。

(36) この言葉は、『易』の経伝に一例もない。

(37) 楊明照氏は、『文心雕龍校注』において、次のように述べている。〈断決、唐本作決断。按唐本是也。〉

さらに、その証拠として、この『繫辭下傳』の韓康伯注、及び『七略』の『書以決断、断者、義之證也』という文を挙げている。

なお、劉歆の『七略』の文は、『初學記』卷二十一、及び『太平御覽』卷六百九に見える。

また、敦煌出土唐写本『文心雕龍』については、東洋文庫において、大英博物館所蔵の唐写本の写真によって確認しておいた。(潘重規氏『唐寫文心雕龍殘本合校』(新亞研究所。民國五十九年)、及び『文心雕龍研究專號』(一)(④)に既出)に写真が付録されており、これによって見る事ができる)。

(38) 小論は、テキストとして范文瀾氏の『文心雕龍注』を使用しているが、范文瀾氏は、黄叔琳校本を最善であると、それに依拠している。それによると、こゝは、『變通會通』となっている。その割注に、『孫仲容』云唐寫本會通作適會」とし、注二四において、『作適會是』と判定している。また、張立齋氏の『文心雕龍考異』(正中書局。民國六十三年)は、やや詳しく論じている。『變通會通』梅本凌本黄本並同。唐寫本作適會」と述べ、『繫辭下傳』、及びその韓康伯注を挙げて証となし、『唐寫本是』としている。さらに、楊明照氏は、『文心雕龍校注』において、『按唐本極是』とし、『章句第三十四』、『練字第三十九』、『養氣第四十一』において、『適會』という言葉が使用されていることを証として、諸氏の説によって改めた。なお、唐写本については、(37)と同じ。

(39) 〈適會〉、〈會適〉という言葉は、ともに、『易』の経伝に一例もない。なお、『會通』という言葉は、『繫辭上傳』に二例ある。

(40) 『隱秀第四十』の、『變爻象之變互體、川瀆之縹珠玉也。故互體變爻、而化成四象、珠玉潛水、而瀾表方圓』における、『互體』、『變爻』という言葉が唯一、漢儒の易説によると考えられる言葉である。

(41) 王弼の『易』解釈は、たしかに画期的な出来事であったが、全く『旧』によらず、『新』を打出したのではない。たとえば、朱彝尊の『經義考』卷十に、『石介曰、王弼多取康成舊解、爲之訓說、今之易蓋出於費説也』とある。加賀榮治氏『中國古典解釋史』第三章(26)①に既出)、『關正郎氏』王弼の無について(26)②に既出)、林麗貞氏『王弼及其易學』などを参照。

(42) 邢昺『論語注疏』「述而第七」〈志於道、疏所引。なお、『隋志』に、『論語釋疑三卷。王弼撰』とある。

(43) そのほかに参考とすべきものは、『復家』〈復、其見天地之心乎〉の王弼注、及び王弼の『老子注』の言葉である。特に、『老子注』には、参考となる文が多い。

(44) この文章は、『繫辭上傳』の〈一陰一陽之謂道〉における注として、ほとんどそのまま使用されている。王弼と韓康伯の繼承関係は、こゝにおいても認められる。

(45) 加賀榮治氏の『中國古典解釋史』第三章、第三節、三。(26)①に既出)を参照。

(46) ①本田清氏『易學』(23)に既出)。

②加賀榮治氏『中國古典解釋史』(26)①に既出)。

③今井三郎氏『無極而太極について』(『日本中國學會報』第四。一九五二年。所収)。

④關正郎氏『王弼の無について』(26)⑧に既出)。

⑤松本雅明氏『魏晉における無の思想の性格』(『史學雜誌』第五十一編。一九三九年五月)。

などを参照。

(47) 〈體用の論理〉は本来、仏教、あるいは、その影響を受けた朱子学の論理である。よって、こゝでは『本末の論理』と言うべきかもしれ

ない。しかし、島田虔治氏は、「体用の歴史によせて」（塚本博士頌壽記念佛教史學論集「所収」）において、王弼・韓康伯の文章のなかから、体用対拳の例をあげ、二者の場合とは、すでに「主題の圏内に入って」おり、そこで使用されている「体と用とは、あきらかにカテゴリー」であると述べておられる。さらに、湯用彤の「大衍義略釋」・「魏晉玄學論稿」所収の文を引用して、参考としておられる。また、同氏は「朱子學と陽明學」第一章（岩波新書・一九六七年五月）においても、「体用の論理」について言及しておられる。

なお、加賀築治氏も、「中国古典解釋史」第三章、第三節、「三」において、「大極」と「寓有」、つまり「實在」と「現象」とは、「宋儒のいわゆる〈體用一致〉にはかならない」としておられる。また、山田慶児氏は、「中國の文化と思考様式」、「パターン・認識・制作」（混沌の海へ）。筑摩書房。一九七五年十月。所収）において、中国語独特の言語構造のうえに立つてなされた中国思想は、本来的に体用思想であるとしておられる。三氏の所説に依拠する。

(48) 宋炳の画論に、同様の思考様式が見られる。張彦遠「歷代名畫記」、饒宗頤「文心雕龍探原」(一)④所収)など参照。

(49) $\langle \text{體} \rangle \xrightarrow{\text{如}} \langle \text{用} \rangle$
 $\langle \text{道} \rangle \xrightarrow{\text{如}} \langle \text{文} \rangle$

(50) [四]の(1)・(5)のなかの、(1)、(3)の文。

なお、「文心雕龍」における〈體〉の用例は、〈體式〉、〈體例〉などと熟するものを除けば、百二十六、〈用〉の用例は、六十六ある。そのうち、〈體〉と〈用〉が対拳されるのは、次の三例である。

- (一) 〈或明理以立體、或隱義以蔽用〉。(「徵聖第二」)
- (二) 〈書契斷決以象夫、文章昭晰似象離、此明理以立體也。四象精義以曲隱、五例微辭以婉晦、此隱義以蔽用也〉。(同右)
- (三) 〈句可數字、待相接以爲用、章總一義、須意窮而成體〉。(「章句第三十四」)

また、島田虔次氏は、「体用の歴史によせて」(47)に既出)において、「表現としての体用対拳の確実な例」として、上記の(一)、(二)の文を最初にあけておられる。これらが、〈体用の論理〉の内容を正確に持つ

ているかどうかは、さらに検討を要すると思うが、かかる〈體〉〈用〉の使用法から、宋学の〈体用〉までは、あと一步を要するだけであることは確かである。さらに、劉勰が仏教と深くかわわっていることも(23)を参照)、その推測を助けるであろう。それゆえに、劉勰は、思弁の範疇としての〈体用〉の概念をもつてはいなかったが、思考様式としては、すでに運用していたと考えるのが、妥当な見解ではなからうか。