

# 「辞人」の位置 —— 沈約『宋書』謝靈運伝論考 ——

和久 希

## 序

『宋書』卷六十七・謝靈運伝の論贊（『宋書』謝靈運伝論）において、沈約は単に謝靈運の伝に対する論贊という枠組をふみこえて、『詩経』から顔延之・謝靈運に至るまでの「文」の歴史を述べ、その歴史をふまえてみずからの声律論を展開し、「此の言の謬りに非ざるを知れ（知此言之非謬）」と自負している。そのためもあるうか、この論贊は古くから謝靈運伝の論贊というよりも、独立した一つの「文」に関する論文として扱われてきた。『文選』卷五十・史論「宋書謝靈運伝論」の篇題下注で、李善は「沈休文は宋書百卷を修め、靈運の是れ文士なるを見て、遂に伝下に此の書を作り、文の利害、辞の是非を説く（沈休文修宋書百卷、見靈運是文士、遂于伝下作此書、説文之利害、辞之是非）」と述べ、この論贊が単なる伝への論贊ではなく、「文」あるいは「辞」そのものを論ずるものであることを指摘する。そして、その「文」としての内容については、李善が「文の利害、辞の是非（文之利害、辞之是非）」といい、また、唐の劉知幾はこの論贊について、「全て文体を説き、備く音

律を言う（全説文体、備言音律）」と評している。李善の指摘や劉知幾の評にもとづいて、後世この論贊は、六朝期の文体・声律を主題とする文論の基本的文献の一つとして捉えられてきた。そしてこれは、近代になってからはとくに「文学史」的記述の嚆矢として着目されるようになってきた。

本稿では、『宋書』謝靈運伝論について、近代以降の「文学史」的見方というよりも、沈約がこの論贊において、文章というものを、当時の士大夫文化における正統性（儒教的正統性ともいえよう）の内側に位置づけようと企図していたこと、そして沈約自身の「文」の理論（すなわち声律論）が、そのための武器であったことを論じる。

## I

沈約の『宋書』謝靈運伝論は、次の言にはじまる。

史臣曰く、民は天地の靈を稟け、五常の徳を含み、剛柔迭い

に用き、喜愠かな分あいて情あわる。夫れ志は中より動けば、則ち歌詠は外に発す。六義の因る所、四始の繫かる攸となり。謳謡を升降し、風什を紛披す。虞夏以前は、遺文覲かえずと雖も、氣を稟け靈を懷けば、理として或いは異なること無し。然らば則ち歌詠の興る所、宜しく生民より始まるべきなり。

(史臣曰、民稟天地之靈、含五常之德、剛柔迭用、喜愠分情。夫志動於中、則歌詠外發。六義所因、四始攸繫、升降謳謡、紛披風什。雖虞夏以前、遺文不覲、稟氣懷靈、理無或異。然則歌詠所興、宜自生民始也。)

この記述は、「文」の起源に言及したものである。人は「天地」や「五常」の本質を根柢としつつ成立しているものであり、その「天地」の本質としての「剛柔」が相互に作用しあつて、「喜愠」すなわち諸々の感情を表出することになる。そしてその諸々の感情が外にあらわれたものが「歌詠」なのであつた。ここで沈約は「歌詠」の筆頭にくるものとして、「六義」「四始」「風什」、すなわち『詩経』を挙げている。ということは、「天地」の本質・人間の諸々の感情を表出する「文」とは、経書『詩経』を筆頭とする儒教的価値のもとにおいて成立するものなのである。さらには、『詩経』以前から存在していた「文」も当然ながら儒教的価値のもとにあるものであり(理無或異)、その後もそうであるべきことになる。以上のことから沈約は、あらゆる「歌詠」のあらわれ方は、すべて「天地」「五常」「剛柔」といった天地宇宙の秩序・法則のもとにあるものである、と宣言しているのである。

ついで沈約は、周王朝以後における「文」の歴史の変遷について

述べる。

周室既に衰うるも、風流いよ弥よ著る。屈平・宋玉は、清源を前に導き、賈誼・相如は、芳塵を後に振るう。英辞は金石に潤られ、高義は雲天に薄うする。茲より以降、情志愈いよいよ広し。王褒・劉向・揚・班・崔・蔡の徒は、軌を異にすれども奔を同じくし、通相たがいに師祖す。清辞麗曲、時に篇を發すと雖も、蕪音累氣は固より亦た多し。若くあれど夫の平子は艶発し、文は情を以て変ず。絶唱高蹤なるも、久しく響を嗣つぐもの無し。建安に至りて、曹氏基ためて命ぜられ、二祖・陳王、咸盛藻を蓄つむ。甫ほめて乃ち情を以て文を緯おり、文を以て質を被おう。

(周室既衰、風流弥著。屈平宋玉、導清源於前、賈誼相如、振芳塵於後。英辞潤金石、高義薄雲天。自茲以降、情志愈広。王褒劉向揚班崔蔡之徒、異軌同奔、通相師祖。雖清辞麗曲、時發乎篇、而蕪音累氣、固亦多矣。若夫平子艶発、文以情変。絶唱高蹤、久無嗣響。至于建安、曹氏基命、二祖陳王、咸蓄盛藻。甫乃以情緯文、以文被質。)

沈約は、周王朝の衰退以降、『詩経』以来の「風流(諷刺詩の歴史の展開)」がさまざまに広くおこなわれたことを指摘する。諷刺とは、基本的に政治のあり方に対しての一つの意見具申、あるいは異議申し立てであり、知識人としての責務ともいふべきものである。その正統的源流は屈原・宋玉にあり、賈誼・司馬相如によって展開した。だが、こうした正しく整然とした「文」がある一方で、蕪雑で調律のされていない言説も、また多くおこなわれるようになって

いった。すなわち、「文」は儒教的価値・天地宇宙の法則にもとづくものではあれ、そうした価値・法則に応ずることのないものも、また多く出現したのであった。しかしそうであっても、その後、張衡のように根源的な「情」に遡及することで、「文」に新たな秩序をもたらすものもいた。ただし、それはまさに張衡の独創であったため、その業績を継承する者は、なかなか出現しなかった。すべての「文」が「情」に遡源し、秩序・法則にもとづいて一定の正統的規範性をもつまでには至らず、張衡のような天才的文人によつてのみ、秩序・法則に合致し得る文章が作られるのみだったのであった。沈約はそういった点については、「騷人より以来、多く年代を歴て、文体稍く精なりと雖も、此の秘未だ觀あまらかならず。高言妙句、音韻天成なるに至りては、皆闇に理と合し、思いの至るに由るに匪なず（自騷人以来、多歴年代、雖文体稍精、而此秘未觀。至於高言妙句、音韻天成、皆闇与理合、匪由思（一〇）至）」と述べ、「文」の根本たる声律的秩序法則は、緻密な構成的思索にもとづくものではなかったが、たまたま天才的な人物の出現が、その法則性に合致していたのだとみている。また、建安年間になると、曹操・曹丕や曹植、いわゆる三曹が出現し、「情」にもとづいた「文」が「質」を包み込むという新たな展開も生ずる。

ここで沈約は、屈原・宋玉にはじまる「文」の展開を、『詩経』に端を発しつつ、その「文」の秩序・法則性の在り場所を「情」「志」の関係において捉えようとしていた。そこで「情」と「志」とは何かということになる。まず「情」については、「毛詩大序」に次のようにある。その孔穎達疏とあわせて以下に示す。

「毛詩大序」情中に動きて言に形あらわる。之を言いて足らず、故に之を嗟歎す。之を嗟歎して足らず、故に之を永歌す。

（情動於中而形於言。言之不足、故嗟歎之。嗟歎之不足、故永歌之。）

「孔穎達疏」情は哀樂の情を謂う。中は中心を謂う。言うところは哀樂の情、心志の中に動けば、口より出でて言に形あらわる。初言の時は、直だ之を平言するのみ。既に之を言えども意足らず。其の言の未だ志を申まべざるを嫌うが故に、咨嗟歎息して以て之に和続す。之を嗟歎するも猶お足らざるを嫌うが故に、長く声を引きて之を歌う。

（情謂哀樂之情。中謂中心。言哀樂之情、動於心志之中、出口而形見於言。初言之時、直平言之耳。既言之而意不足。嫌其言未申志、故咨嗟歎息以和続之。嗟歎之猶嫌不足、故長引声而歌之。）

これによれば、「情」とはまず心・志の中で何事かが動き出してくるものであり、それは「文」に対して潜在的ではあるが、根底的なものとしてはたらく契機となっているものである。一方、「志」については、次のようにある。

「毛詩大序」詩とは志の之ゆく所なり。心に在るを志と為し、言に発するを詩と為す。

（詩者志之所之也。在心為志、發言為詩。）

「孔穎達疏」詩とは人の志意の之適く所なり。適く所有りと雖も、猶お未だ口より発せずして、蘊蔵して心に在れば、之を謂いて志と為す。言に発見すれば、乃ち名づけて詩と為す。詩を作すとは、心志の憤懣を舒べて、卒に歌詠を成す所以を言うなり。

(詩者人志意之所之適也。雖有所適、猶未発口、蘊蔵在心、謂之為志。発見於言、乃名為詩。言作詩者、所以舒心志憤懣而、卒成於歌詠。)

「志」とは、口に発現する以前に何らかの方向性を持ちつつ、すでに心の中に包摂されているものである。

沈約が「文」の歴史的展開を述べる際に論理的枠組としていた「情」「志」との関係は、以上のように漢代儒教の一規範である『毛詩』の「大序」にもとづきつつ、人の心の動き方・方向性というものを考慮して捉えようとしたものであったといえよう。なお、沈約が起点とする屈原・宋玉について、沈約自身は「清源」としていたが、これは『荀子』君道篇に「源清なれば則ち流は清にして、源濁なれば則ち流は濁なり。故に上礼義を好み賢を尚べば、能く貪利の心無からしむ(源清則流清、源濁則流濁。故上好礼義尚賢、使能無貪利之心)」とあるのにもとづくもので、儒教における正当性を強調するものであったといえる。沈約は屈原・宋玉について、そのような意味において起点としていたといえよう。また、建安年間において展開する「文」と「質」との対応も、やはり『論語』雍也篇の「文質彬彬」を典拠とするものであった。

以上からは、沈約の論理は、きわめて濃厚に儒教の伝統をふまえ

るものであったといえる。一方、沈約は「麗曲」「蕪音」「絶唱」というように、言語の、とりわけ音律的部分に焦点化した語彙を用いてもいた。これは、沈約が天地宇宙の秩序・整合性を承ける儒教的規範にもとづきつつも、その規範性を音律の比例的秩序、すなわち数理関係上の整合性と結びつけようとする意図をうかがわせるものである。

## II

前節では、『詩経』から建安年間までの「文」の歴史的展開をめぐって、沈約の視点を検討してきた。沈約はこれまでのところを総括して、次のように述べている。

漢より魏に至るまで、四百余年、辞人才子、文体三変す。相如は巧みに形似の言を為し、班固は情理の説に長じ、子建・仲宣は氣質を以て体と為す。並びに能を標げ美を擅にし、独り当時に映ゆ。是を以て一世の士は、各おの相いに慕習す。其の颯流の始まる所を原ぬるに、祖を風・騷に同じくせざること莫し。徒だ賞好、情を異にするを以ての故に、意製相い詭う。

(自漢至魏、四百余年、辞人才子、文体三変。相如巧為形似之言、班固長於情理之説、子建仲宣以氣質為体。並標能擅美、独映當時。是以一世之士、各相慕習。原其颯流所始、莫不同祖風騷。徒以賞好異情、故意製相詭。)

ここで沈約は、漢魏四百年に「文」をなした人物を「辞人才子」

と称している。「辞人」による「文」は、司馬相如（形似）、班固（情理）、曹植・王粲（氣質）に代表されるが、それらはすべて「風騷」すなわち『詩経』国風や『楚辞』離騷にもとづかないものではないのであった。<sup>(三三)</sup> 沈約は、それら各々の文体は変化しているものの、いずれも結局のところは古典的正統性の内部に位置づけられるものとみるのである。

ところで、沈約が用いた「辞人」の語は、漢代におけるもとの使い方とは意味が異なっていた。揚雄『法言』は次のように述べる。

詩人の賦は麗にして以て則り、辞人の賦は麗にして以て淫<sup>みだ</sup>。  
如し孔氏の門の賦を用うるや、則ち賈誼は堂に升り、相如は室  
に入らん。其の用いざるを如何せん。

（詩人之賦麗以則、辞人之賦麗以淫。如孔氏之門用賦也、則  
賈誼升堂、相如入室矣。如其不用何。）

揚雄は、「賦」には「詩人の賦」と「辞人の賦」の二つがあると  
しており、これについて『法言』李軌注は、「詩人の賦」とは「威  
儀を陳べ、法則を布く（陳威儀、布法則）」ものであり、「辞人の  
賦」とは「奢侈相い勝り、靡麗相い越え、正に帰せざるなり（奢侈  
相勝、靡麗相越、不帰於正也）」というものであるとしている。<sup>(三四)</sup> す  
なわち『詩経』の詩作者による「詩人の賦」は政教に資するところ  
の、いわば礼教的規範の正統を承けるものであるが、「辞人の賦」  
は、そうした規範的正統性からは外れたものとされているのである。  
このことをめぐって、『漢書』芸文志詩賦略は、上述の『法言』

を引用しつつ議論をおこなっている。その前半部分に次のようにい  
う。

春秋の後周道<sup>よちや</sup>澆<sup>ぶぶ</sup>く壊れ、聘問・歌詠列国に行われず。学詩  
の士逸れて布衣<sup>ふい</sup>に在りて、賢人失志の賦<sup>む</sup>作る。大儒孫卿及び楚  
臣屈原は讒に離<sup>あ</sup>いて国を憂い、皆賦を作りて以て風<sup>かぜ</sup>す。咸<sup>みな</sup>惻  
隠古詩の義有り。其の後宋玉・唐勒、漢興りて枚乘・司馬相如、  
下りては揚子雲に及ぶまで、競いて侈麗閑衍の詞を為し、其の  
風論の義を没す。是を以て揚子之を悔みて曰く、……「引用」

（春秋之後周道澆壞、聘問歌詠不行於列国。学詩之士逸在布  
衣、而賢人失志之賦作矣。大儒孫卿及楚臣屈原離讒憂国、皆作  
賦以風。咸有惻隱古詩之義。其後宋玉唐勒、漢興枚乘司馬相如、  
下及揚子雲、競為侈麗閑衍之詞、没其風論之義。是以揚子悔之  
曰、……「引用」）

「賦」の本来は、「詩」すなわち『詩経』以来の「惻隠古詩の義」  
を継承し、「風論の義」を有するものである。荀子・屈原の「賢人  
失志の賦」にはそのような正統性が存在していた。ところが、宋玉  
から揚雄に至る間に、「賦」は単に言語を過剰なまでに華美なもの  
とする、それだけのものになってしまったのであった。<sup>(三五)</sup> 揚雄『法言』  
における「詩人の賦」「辞人の賦」の区別は、こうした『漢書』芸  
文志が述べるところの「賦」の歴史に対応するものである。<sup>(三六)</sup>

「詩人」と「辞人」とを区別し、「辞人」を『詩経』以来の儒教  
的伝統の外側に置くことは、じつは沈約と同時代にもおこなわれて  
いた。『文心雕龍』には次の言がある。

昔詩人の什篇は、情の為に文を造る。辞人の賦頌は、文の為に情を造る。何を以てか其の然るを明らかにせん。蓋し風雅の興るや、志思は憤を蓄えて、情性を吟詠して以て其の上を諷す。此れ情の為に文を造るなり。諸子の徒は、心は鬱陶に非ずして、苟しくも夸飾を馳せ、声を鬻り世を釣るなり。此れ文の為に情を造るなり。故に情の為にする者は要約にして真を写し、文の為にする者は淫麗にして煩濫す。

（昔詩人什篇、為情而造文。辞人賦頌、為文而造情。何以明其然。蓋風雅之興、志思蓄憤、而吟詠情性以諷其上。此為情而造文也。諸子之徒、心非鬱陶、苟馳夸飾、鬻声釣世。此為文而造情也。故為情者要約而写真、為文者淫麗而煩濫。）

劉勰もやはり「詩人」と「辞人」とを明確に区別している。そして劉勰は、両者の差異を「文」と「情」の関係に着目して説明している。「詩人の什篇」は「情」「志」の発露であり、諷諭をこととするものである。そこには、まずは根底的な「情」があり、その上に為政者を諷諭するという「文」の正統が成立している。この事態は「毛詩大序」とも合致するものである。しかし「辞人の賦頌」は「心」に蓄積する「情」がないにもかかわらず、いたずらに言語の華飾のみを追求するものであり、売名のために世を欺くものであるという。この事態の発生について劉勰は、「情」から「文」が成立するという順序が転倒してしまったからであるとみている。それは「毛詩大序」に由来する規範から外れることを意味するものであった。

このように「辞人」の語は、漢代から沈約の時代に至るまで「詩人」と対比されつつ、「詩人」の持つ古典的、あるいは儒教的正統性の外側にあるものとみなされてきた。その際の「辞人」とは、ただ単に言語の華美のみを追求するだけのものであった。ところが沈約は、「辞人」による文体の変遷を述べつつも、その変遷を「祖を風・騷に同じくせざることを莫し（莫不同祖風騷）」と、『詩経』『楚辞』にはじまる古典的正統性の内部に位置づけているのであった。沈約はいわば、漢代以来一般化していた「辞人」の位置を逆転させることで、それをあらためて古典的正統性の内部に位置づけようとしていたといえよう。

### III

沈約による「辞人」の位置の転倒は、従来否定的に捉えられてきた「辞人」による「文」の価値を積極的に認めようとするものであり、そのことは、「詩」や「賦」を含めたあらゆる「文」を、士大夫としての（儒教を基盤とする）文化的正統性の内部に繰り入れようとするのであった。では、沈約は何故そのような価値の転倒をおこなったのだろうか。それは、すでにみた儒教的規範あるいは秩序ということが、「辞人」によるものをも含めたあらゆる「文」において成立しているべきである、と考えていたからだと思われるが、それでは、沈約が正統性の根拠とみなしているところの、「文」における秩序とはどのようなものだろうか。

『南齐書』文学伝・陸厥に引く沈約「答陸厥書」には、「若し文章の音韻を以て、弦管の声曲と同じくすれば、則ち美悪妍蚩、頓に

相い乖反するを得ず（若以文章之音韻、同弦管之声曲、則美惡妍蚩、不得頓相乖反<sup>(三三)</sup>）とある。これによれば、「文章」の「音韻」を管弦樂の響きのように調和したものにすることが、「文」に秩序をもたらすということであった。それは、『宋書』謝靈運伝論によると、具体的には次のような規則によるものである。

若し夫れ枉を敷き心を論ずれば、前藻を商榷するに、工拙の數、言うべきこと有るがごとし。夫れ五色相いに宣らかにして、八音協り暢るは、玄黄律呂の、各おの物宜に適うに由る。宮羽をして相いに變じて、低昂互<sup>(三三)</sup>も節をなさしめんと欲すれば、若し前に浮声有れば、則ち後に切響を須<sup>(三三)</sup>つ。一簡の内、音韻尽く殊にし、兩句の中、輕重悉く異にす。此の旨に妙達して、始めて文を言うべし。

（若夫敷枉論心、商榷前藻、工拙之數、如有可言。夫五色相宣、八音協暢、由乎玄黄律呂、各適物宜。欲使宮羽相變、低昂互節、若前有浮声、則後須切響。一簡之内、音韻尽殊、兩句之中、輕重悉異。妙達此旨、始可言文。）

ここで沈約はまず、彼以前の「文」について、（獨創的・天才的な「文」はすでに存在するものの）工拙（技法）はいまだ完成したものではないとみている。それゆえ、そのところを補い、完璧なものにすることによって、あらゆる「文」が整合性・秩序を持ち得ることになる、とみていたといえる。そこで沈約は「文」を「色（色彩）」や「音（樂器音）」のようなものとみて、そこから論じようとするのである<sup>(三四)</sup>。

「玄黄」は、『周易』坤卦文言伝に「夫れ玄黄とは、天地の雜れるなり。天は玄にして地は黄なり（夫玄黄者、天地之雜也。天玄而地黄<sup>(三五)</sup>）」とある。「玄」は天の色であり、「黄」は地の色であり、「玄黄」は天から地までのあらゆる色彩のことをあらわす。また「律呂」は、『尚書』舜典「声は永に依り、律は声に和す（声依永、律和声<sup>(三六)</sup>）」の孔安国伝に「律は六律・六呂を謂うなり（律謂六律六呂<sup>(三七)</sup>）」とある。「律呂」とは、音楽に用いられるすべての音のことを指している。このように「色」や「音」はそれぞれ、すべてのものが各々秩序をもつて配置されることにより、一つの整合的な全体性を成り立たせるものである。そうであるならば、沈約は「文」がそのような秩序をもつた整合的体系性をそなえることにより、「文」としての規範性を獲得し得るとみていたのである。すなわち、沈約の場合とりわけ「文」の音調が秩序あるもの、合理的・整合的であるということが、儒教的規範に対応する「文」たりうるものであるとみていたのである。その条件を満たすのならば、「辞人」の「文」であったも、その位置は儒教の外側にあるものではなく、儒教的正統性の内側へと繰り入れられるものである。沈約はそのようにみただであった。そして沈約は、その条件として、「宮羽」すなわち五つの基本音をもとに、音の高低の組み合わせの法則性を提示したのである。音の組み合わせは本来無限ではあるが、沈約はその中から以下の三点を要諦として示す。

- ① 若し前に浮声有れば、則ち後に切響を須<sup>(三三)</sup>つ。

（先に高くて軽い音「平声」がくれば、その後には重い音「仄声」を対応させる。）

- ② 一簡の内、音韻尽く殊にし、  
 (二行の中で音の響きを全て変化させる)
- ③ 両句の中、軽重悉く異にす。  
 (二句の内では、ひびき方・言葉の流れの緩急を全て違うものにする)

①は一般に、四声の抑揚、平仄のことであるとされ<sup>(四〇)</sup>ている。沈約には『四声譜』という著作があり、これについてみずから「以為らく在昔の詞人、千載を累ぬるも寤らず。而れども独り胸衿に得て、其の妙旨を窮むと。自ら入神の作と謂う(以為在昔詞人、累千載而不寤。而独得胸衿、窮其妙旨。自謂入神之作)」と述べたとされるが、これは現在に伝わらない。それでも沈約を含む永明年間における「八友」の文章は、「四声」が用いられ、「文」に音律的整備がなされた点に特徴があり、後に「永明体」と称されている。

永明末、盛んに文章を為<sup>す</sup>る。呉興の沈約・陳郡の謝朓・琅邪の王融、氣類を以て相い推轂す。汝南の周顒善く声韻を識る。約等の文は皆宮商を用い、平上去入を以て四声と為す。此を以て韻を制し、増減すべからず。世に呼びて永明体と為す。  
 (永明末、盛為文章。呉興沈約陳郡謝朓琅邪王融、以氣類相推轂。汝南周顒善識声韻。約等文皆用宮商、以平上去入為四声。以此制韻、不可増減。世呼為永明体。)

このように沈約の声律論は四声、とりわけ平仄の配合ということ<sup>(四一)</sup>を重要視するものであった。

②については、『文選』呂向注に「一簡は、一行を謂うなり。言うところは一行の中、音韻・軽重は悉く須く相い避くるべくして、声を同じくすべからず(一簡、謂一行。言一行之中、音韻軽重悉く相避、不可同声)」とある。一行の中では軽妙なものと鈍重なものを重複させないようにする、ということである。

③については、『文鏡秘府論』天卷・調声に「字の軽重・清濁を以て之を問うるに須く穩やかなるべし。軽重有る者のごとくに至りては、軽中の重、重中の軽有り。之を韻するに当りて即ち見<sup>あ</sup>わる(以字軽重清濁間之須穩。至如有軽重者、有軽中重、重中軽。当韻之即見)」とある。二句の中では音の響きに緩急をつける、ということである。

以上にみたように、沈約は「文」に音律的整合性をもたらすことにきわめて意識的であった。沈約は以上の条件を述べたあとに、「此の旨に妙達して、始めて文を言うべし(妙達此旨、始可言文)」とし、この条件を満たすものが「文」であることを強調する。では、沈約がそのような音声による秩序性・合理性を志向したのは何故だろうか。

漢代に儒教が政治的・文化的に正統的位置を獲得したのは周知のことである。そこで、儒教が正統であるのなら、それは当然、真理でなければならぬ、との考えも漢代に生じてきた。では、その真理性とは、どのようにして証明されるのだろうか。儒教が正統であり、かつそれが真理であることを証明するために導入されたのは、『尚書』舜典の「時月を協<sup>あ</sup>え、日を正しくし、律度量衡を同じくす(協時月、正日、同律度量衡)」との律歴説であった。儒教とは、「天」をその根源とする。宇宙の運行は、(当時の理論においては)

一元の年数の経過により、原初状態に復帰し、循環する。その宇宙の運行の数理は、音律の数理に合致するものであった。音律もまた、一定の数理関係において次々に生成し、そしてついには最初に戻って循環するものである。この律暦の思想は、漢代においては、まさに天地宇宙に根拠づけられる儒教の真理性を、客観的かつ合理的に説明するものとされたのである<sup>(四八)</sup>。音律は宇宙を反映し、読み解く重要な鍵である。そして音律の本質は、数学的な整合性・秩序性にこそある。漢代以降、暦法や音律の数理の微妙・微妙な誤差の解消をはかる数学的営為はさまざまになされてきたが、宇宙と音律の対応という基本理念は続いていた。沈約にやや先立つ者として、何承天は、当時の暦法や音律思想の代表者であった<sup>(四九)</sup>。音律とその整合性とは、まさに儒教が真理であることを証立てるものであったのである。沈約が「文」の声律に注目し、そこに儒教的・文化的「文」の正統性を樹立しようとしたのは、以上のような背景があったからだと考えられる。沈約における声律論は、単に音律を整えるということのみにとどまるものではなく、むしろ音律の整合によって、儒教的正統性に基礎づけられた「文」を構築しようとする、そのようなものであったといえる。

## 結

沈約はみずからの声律論を述べた後に、「騷人より以来、多く年代を歴て、文体稍く精なりと雖も、此の秘未だ観らかならず。高言妙句、音韻天成なるに至りては、皆闇に理と合し、思いの至るに由るに匪ず（自騷人以来、多歴年代、雖文体稍精、而此秘未観。至於

高言妙句、音韻天成、皆闇与理合、匪由思<sup>(五〇)</sup>至）」といい、また「世の音を知る者は、以て之を得ること有らば、此の言の謬りに非ざるを知れ。如し然らずと曰わば、請う、来哲を待たん（世之知音者、有以得之。知此言之非謬。如日不然、請待来哲<sup>(五一)</sup>）」として、従来の声律の調和はすべて偶然によるものであつて、その理論化を果たしたのが自分自身であるということを強調する<sup>(五二)</sup>。この沈約の声律論、とりわけ四声・平仄の導入ということは、今体詩の成立ということにおいて、きわめて重要な事態であつた。今体詩の特徴は、律詩なり絶句なりの平仄が「表」として示されるほどに厳密な声律の構造にある。それほどに音律のあり方が構造的で整合的・合理的であつたということは、「文」がまさしく天地宇宙に由来する整合的秩序に符合するものとなつた、ということになるであろう。今体詩の理論的根拠は、すでにみた通り、沈約の声律論を端緒とするものであつた<sup>(五三)</sup>。沈約は音律的根拠をもって、「辞人」について、「詩人」とともに儒教的正統性の内部へと繰り入れようとするその価値を転倒し、そして伝統的儒教の整合性・合理性に基礎づけられた「文」の世界を新たに開拓する、その一步を記したのである。

## 注

(一) 『宋書』謝靈運伝論。沈約はみずからの声律論を述べたあとに「此の言の謬りに非ざるを知れ。如し然らずと曰わば、請う、来哲を待たん（知此言之非謬。如日不然、請待来哲）」と述べ、論贊の結びとしている。

(二) 『文選』卷五十・史論、宋書謝靈運伝論、李善注

(三) 劉知幾『史通』雜説・諸史六條は「沈侯の謝靈運伝論は、全て文体を説き、備く音律を言う。此れ正に翰林の補亡、流別の総説と為すべきのみ（沈侯謝靈運伝論、全説文体、備言音律。此正可為翰林之補亡、流別之総説耳）」とし、『宋書』謝靈運伝論を李充『翰林論』や華虞『文章流別集』と同様の内容を述べたものであるとする。

(四) 林田慎之助『宋書』謝靈運伝論と文学史の自覚（林田慎之助『中国中世文学評論史』、創文社、一九七九所収）は、『宋書』謝靈運伝論において「古代から劉宋期に及ぶまでの文学の変遷をあとづけ、時代のすぐれた文学者を歴史のなかで洗い出し、評価してゆく文学史の具体的作業が展開されている」とし、それが「文学史にたいする自覚を促し、劉勰・鍾嶸・蕭子顯の文学史観に決定的な影響を与えた」とする。また、興膳宏「宋書謝靈運伝論」をめぐって（『東方学』五九、一九八〇、のちに興膳宏『中国の文学理論』、筑摩書房、一九八八、および同『新版 中国の文学理論（中国文学理論研究集成Ⅰ）』、清文堂、二〇〇八所収）は『宋書』前後の正史を検討し、「文学の歴史を通時的かつ汎論的に叙した事実上の文苑伝の論贊は、実に「謝靈運伝論」に始まる」とする。このほか、稀代麻也子『宋書』謝靈運伝について——沈約『宋書』における表現者称揚の方法（林田慎之助博士古稀記念論集編集委員会編『林田慎之助博士古稀記念論集 中国読書人の政治と文学』、創文社、二〇〇二、および稀代麻也子『宋書』のなかの沈約——生きるといふこと』、汲古書院、二〇〇四所収）は、『宋書』謝靈運伝論が「原理」を説くものであるとし、それが過去を記述することと後世の文学を向上させようとする、すなわち「文学史の未来を見通す視点」を有すると指摘する。

(五) 『宋書』謝靈運伝論。本稿では『宋書』（中華書局）を底本とし、論旨に関わる異同が『文選』諸本にある場合には、注釈においてそのことを記述する。

(六) 「天地」「五常」について、『文選』李善注は『漢書』刑法志「夫れ人は天地の貌に肖、五常の性を懐き、聡明精粹、有生の最も靈なる者なり（夫人肖天地之貌、懷五常之性、聡明精粹、有生之最靈者也）」を引く。また、『礼記』楽記の鄭玄注を引き、「五常とは、五行なり（五常、五行也）」とする。さらに、「五常」と「剛柔」について李善は、『漢書』地理志「凡そ民は五常の性を函み、其の剛柔緩急、音声は同じからず（凡民函五常之性、而其剛柔緩急、音声不同）」を引く。なお「剛柔」は、『周易』繫辞下伝の孔穎達疏に「是れ変化の道は、剛柔相推すの中に在るなり。剛柔とは即ち陰陽なり。其の氣を論ずれば即ち之を陰陽と謂う。其の体を語れば即ち之を剛柔と謂うなり（是變化之道、在剛柔相推之中。剛柔即陰陽也。論其氣即謂之陰陽。語其体即謂之剛柔也）」とあるように、陰陽のことである。沈約が「文」を「天地」「五常」「剛柔」に由来するとしたのは、これらの持つ構造的秩序に依拠してのことであつたと考えられる。

(七) 「二祖」は、『文選』諸本ではいずれも「三祖」に作る。「二祖」は曹操・曹丕、「三祖」は曹操・曹丕・曹叡を指す。『文選』呂向注には「三祖は、武帝・文帝・明帝を謂うなり。陳王は、武帝の子の植を謂うなり（三祖、謂武帝・文帝・明帝。陳王、謂武帝子植也）」とある。

(八) 『宋書』謝靈運伝論

(九) 「風流」について、『文選』李善注は「幽・厲の時、多く諷刺有り。在下は祖習すること、風の散ずるが如く、水の流るるが如し。故に「弥

いよ著る」と曰う（幽厲之時、多有諷刺。在下祖習、如風之散、如水之流。故曰弥著）」とし、諷刺の詩が風や水の流れのごとくに展開していったさまを述べたものであるとする。なお、『文選』李周翰注にもまた「周室既に衰え、怨刺の詩、其の風流に随ひ、弥いよ明著を加う（周室既衰、怨刺之詩、隨其風流、弥加明著）」とある。

(一〇) 『宋書』謝靈運伝論

- (二) 『毛詩注疏』 国風、周南、閔雎  
 (三) 『毛詩注疏』 国風、周南、閔雎、孔穎達疏  
 (四) 『毛詩注疏』 国風、周南、閔雎、孔穎達疏  
 (五) なお、六朝期における「情」「志」について、林田慎之助『漢魏六朝文学論に現れた情と志の問題』（林田慎之助前掲書所収）は、「情」と「志」を統一的に把握した『文心雕龍』を除いて、時代が降るにつれて、次第に「志」よりも「情」が重視されるようになったことを指摘し、そのことを、漢帝国崩壊以後の「儒教の精神的拘束をたちきって、人間の情性の解放をうたいあげる方向をたどった六朝の文学思潮」によるものとしている。ただし、沈約に関して林田慎之助は、朱自清『詩言志』に依拠し、「志」と「情性」とが同義に用いられていたとする。実際に『宋書』謝靈運伝論の「夫志動於中則歌詠外発」は、「毛詩大序」の「情動於中而形於言」をふまつつも、「情」を「志」と換言しており、このことから、沈約を六朝文学について一般に言われている「志」から「情」への展開の上に位置づけることには困難があるように思われる。
- (二六) 『荀子』 君道篇  
 (二七) 『論語』 雍也篇に「子曰く、質、文に勝てば則ち野、文、質に勝てば則ち史、文質彬彬として、然る後に君子たり（子曰、質勝文則野、文勝質則史、文質彬彬、然後君子）」とある。これについて、何晏『論語集解』の引く包咸注は「彬彬は、文質の相い半ばするの貌なり（彬彬、文質相半之貌）」とし、邢昺疏は「文質彬彬として、然る後に君子とは、彬彬として、文質相い半ばするの貌なり。言うところは文華質朴相い半ばして、彬彬然たりて、然る後に君子と為すべきなり（文質彬彬、然後君子者、彬彬、文質相半之貌。言文華質朴相半、彬彬然、然後可為君子也）」とする。

- (一) なお、沈約は『宋書』謝靈運伝論の後統部分で、西晋の詩文、とりわけ潘岳・陸機が傑出していたとするが、それらについても「遺風餘烈、事は江右に極まる（遺風餘烈、事極江右）」と述べ、これまでの歴史的展開を継承するものであったとみている。
- (二) 『班固』は、『文選』諸本ではいずれも「二班」に作る。『文選』李善注および劉良注は「二班は、叔皮・孟堅を謂うなり（二班、謂叔皮・孟堅也）」とする。すなわち班彪・班固の父子である。
- (三) 『宋書』 謝靈運伝論  
 (四) なお、檀道鸞『統晋陽秋』は司馬相如以来の歴史について、「司馬相如・王褒・揚雄の諸賢より、世賦頌を尚<sup>よ</sup>び、皆體は詩・騷に則り、傍く百家の言を綜ぶ（自司馬相如王褒揚雄諸賢、世尚賦頌、皆體則詩騷、傍綜百家之言）」と言及し、それらが『詩経』『楚辞』にもとづくものであるとする。沈約『宋書』謝靈運伝論の記述は、檀道鸞『統晋陽秋』をふまえている可能性がある。このことについては興膳宏前掲論文参看。
- (三) 『法言』 吾子篇  
 (三) 『法言』 吾子篇、李軌注  
 (四) なお、『周礼』春官・大師には「六詩」についての記述があり、「賦」について鄭玄注は、「賦の言は鋪なり。直だ今の政教の善悪を鋪陳するなり（賦之言鋪。直鋪陳今之政教善悪）」とし、「賦」が政教に資するものであるとする。
- (五) 『漢書』 芸文志、詩賦略  
 (六) なお、班固は「兩都賦」の序でみずから「賦とは、古詩の流なり（賦者、古詩之流也）」と述べ、自身の「賦」を「古詩」本来のあり方にしたがうものであるとみていた。
- (七) 摯虞『文章流別論』（『太平御覽』賦所収）には「前世の賦を為る者に、孫卿・屈原有り。尚お頗る古詩の義有り。宋玉に至れば則ち淫浮

の病多し（前世為賦者、有孫卿屈原。尚頗有古詩之義。至宋玉則多淫浮之病矣）」とある。これは明らかに『漢書』芸文志をふまえるものである。また同じく摯虞『文章流別論』（『芸文類聚』賦所収）には「古詩の賦は、情義を以て主と為し、事類を以て佐と為す。今の賦は、事類を以て本と為し、義正を以て助と為す。情義を主と為せば、則ち言省にして文に例有り。事類を本と為せば、則ち言富むも辞に常無し。文の煩省、辞の險易、蓋し此に由るなり（古詩之賦、以情義為主、以事類為佐。今之賦、以事類為本、以義正為助。情義為主、則言省而文有例矣。事類為本、則言富而辞無常。文之煩省、辞之險易、蓋由於此）」とあり、「古詩の賦」と「今の賦」が対置されている。

(三〇) 『文心雕龍』情采篇

(三二) なお、劉勰のいう「情性を吟詠して以て其の上を諷す（吟詠情性以諷其上）」との言もまた、「毛詩大序」を典拠とするものである。

(三一) 『宋書』謝靈運伝論

(三二) 和田英信「中国の文学史的思考——『漢書』芸文志詩賦略、そして『宋書』謝靈運伝論」（『お茶の水女子大学人文科学紀要』五二、一九九九）は、『宋書』謝靈運伝論について、「ここに見える「辞人」の語に否定的な響きは感じ取られない」とし、それが（とくに外交上の）「機能」を重視する『漢書』芸文志に対して、「表現者が表現行為それ自体によって評価されている」と指摘する。ただし、ここでいう「表現者」とは、近代文学にきわめて近接した概念であろう。

(三三) 『南齊書』文学伝・陸厥引、沈約「答陸厥書」

(三四) 『宋書』謝靈運伝論

(三四) 「文章」の音調を整えることを「五色」になぞらえることは、『文選』所収宋書謝靈運伝論の李善注に指摘されるように、すでに陸機「文賦」に見えている。陸機「文賦」には「音声の迭いに代わるに暨びては、五色の相いに宣らかなるがごとし（暨音声之迭代、若五色之相宣）」

とあり、その李善注は「言うところは音声迭いに代わりて文章を成すは、五色相いに宣らかにして繡を為すがごときなり（言音声迭代而成文章、若五色相宣而為繡也）」とし、さらに「論衡」量知篇の「学士の文章は、其れ猶お糸帛の五色の功有るがごとし（学士文章、其猶糸帛之有五色之功）」を引く。なお、興膳宏「文学理論史上から見た「文賦」（『未名』七、一九八八、興膳宏『中国の文学理論』、筑摩書房、一九八八、および同『新版 中国の文学理論（中国文学理論研究集成Ⅰ）』、清文堂、二〇〇八所収）は、陸機の音声諧和説が「文学理論において声律の問題に論及した嚆矢」であると指摘し、またその沈約の音律論との関連にも言及している。

(三五) 『周易』坤卦文言伝

(三六) なお、五行説の場合でも相勝説によれば、水火金木土の順となり、それは玄赤白青黄であり、「玄」から「黄」までのすべての色を含むということになる。このことについては『春秋繁露』五行相勝篇に議論が見えている。また、「玄黄」についても陸機「文賦」の音声諧和説中に言及がある。陸機「文賦」には「玄黄の秩序を謬つが故に、渙澁として鮮かならず（謬玄黄之秩序、故渙澁而不鮮）」とあり、その李善注には「言うところは音韻の宜しきを失いて類繡の玄黄叙を謬つが故に、渙澁垢濁して鮮明ならざるなり（言音韻失宜類繡之玄黄謬叙、故渙澁垢濁而不鮮明也）」とある。

(三七) 『尚書』舜典

(三八) 『尚書』舜典、孔安国伝

(三九) 『文鏡秘府論』天卷・四声論に引く沈約「答甄公論」には「五声は、

宮・商・角・徵・羽なり。上下相い応ずれば、則ち楽声和す（五声、宮商角徵羽。上下相応、則楽声和）」とある。一方で沈約は『南齊書』文学伝・陸厥に引く「答陸厥書」で、「宮商の声は五有り、文字の別は万を累ぬ。万を累ぬるの繁を以て、五声の約に配するは、高下低昂、

思力の挙くす所に非ず。又た止だ斯のごときのみ非ざるなり。十字の文は、顛倒相配すれば、字は十に過ぎざるも、巧歴すらも已に尽くすこと能わず。何ぞ況んや復た此に過ぐる者をや（宮商之声有五、文字之別累万。以累万之繁、配五声之約、高下低昂、非思力所举。又非止若斯而已也。十字之文、顛倒相配、字不過十、巧歴已不能尽。何況復過於此者乎）」と述べ、その組み合わせが具体的には述べ尽くせないことを示唆している。

- (四〇) 『沈約の声律論の詳細については、清水凱夫「沈約声律論考——平頭・上尾・蜂腰・鶴膝の検討」』『学林』六、一九八五）、同「沈約「八病」真偽考」』『学林』七、一九八六）、同「沈約韻紐四病考——大韻・小韻・傍紐・正紐の検討」』『学林』八、一九八六） 参看。

- (四一) 『梁書』沈約伝。なお、『隋書』経籍志・经部小学類には沈約撰として「四声一卷」が著録されるが、現在に伝わらない。

- (四二) 『南齊書』文学伝・陸厥

- (四三) なお、永明年間における「四声」については、梵語の影響を指摘するものもある。このことについては、吉川忠夫『六朝精神史研究』（同朋舎、一九八四）参看。

- (四四) 『文選』卷五十・史論、宋書謝靈運伝論、呂向注

- (四五) 『文鏡秘府論』天卷・調声

- (四六) 『宋書』謝靈運伝論

- (四七) 『尚書』舜典

- (四八) 漢代以降の儒教思想と律曆思想、音律（音楽音響）学をめぐる、堀池信夫「京房の六十律——両漢経学の展開と律曆学」、『日本中国学会報』三一、一九七九）、同「漢魏思想史研究」（明治書院、一九八八）および同「中国音律学の展開と儒教」、『中国——社会と文化』六、一九九一）参看。

- (四九) 何承天の事蹟と思想について、曆法をめぐる中嶋隆蔵「何承天

と祖冲之——六朝時代における自然認識の側面」、『集刊東洋学』三五、一九七六）、音律をめぐる堀池信夫「何承天の新律——音楽音響学における古代の終焉と中世の開幕」、『筑波中国文化論叢』一、一九八二）参看。

- (五〇) 『宋書』謝靈運伝論

- (五一) 同前

- (五二) 「此秘未覩」について、沈約自身は『南齊書』文学伝・陸厥において、「古より辞人、豈に宮羽の殊・商徵の別を知らざらんや。五音の異を知るも雖も、而れども其の中は参差變動して、味き所実<sup>かれ</sup>に多し。故、鄙意の所謂此の秘未だ覩らかならざる者なり。此を以て推せば、則ち前世の文士、便ち未だ此処を悟らざるを知る（自古辞人、豈不知宮羽之殊商徵之別。雖知五音之異、而其中参差變動、所味実多。故鄙意所謂此秘未覩者也。以此而推、則知前世文士、便未悟此処）」とする。

- (五三) 興膳宏「宋書謝靈運伝論」をめぐる（前掲注（四）参照）は、「沈約の四声八病説が、今体詩の詩型を確立するための理論的な出发点となった事実は認めなければならない」と指摘する。これは声律の調整を経た「辞人」による「文」について、士大夫世界において公的な価値が広く認められていったことを意味するといえよう。なお、興膳宏「四声八病から平仄へ」、『六朝学術学会報』八、二〇〇七）は、沈約らの永明年間を出発点として、六朝後期そして唐代に至るまでの声律の内実を詳細に検証するものであり、今体詩成立過程の实情を明らかにしている。また、樋口靖「四声から平仄へ」（内山知也編『中国文学のコスモロジー』、東方書店、一九九〇所収）は、音声学の観点によって四声から平仄への歴史的展開を明らかにしている。

● 執筆者紹介 (3)

和久 希 (わく のぞみ)

● 一九八二年生、青山学院大学文学部日本文学科

・筑波大学大学院人文社会科学部研究科哲学・思想専攻

・「言尽意・言不尽意論考」(『中国文化』六六、二〇〇八年)。「隠

——『文心雕龍』の言語思想」(『筑波中国文学論叢』二九、二

〇一〇年)。「王弼形而上学再考」(堀池信夫編『知のユーラシ

ア』明治書院 二〇一一年)。

● 池田 恭哉 (いけだ ゆきや)

・一九八三年生

・京都大学文学研究科博士課程三年次在学中

・「稿本『語石』について」(『汲古』五九号、二〇一一年)。「顔

之推の學問における家と國家」(『中国思想史研究』三一号、

二〇一一年)。「劉子』における劉晝の思想」(『日本中國學會

報』第六三集、二〇一一年)。