

頌
山
岸
德
平
先
生
壽

中古文学論考

有精堂

頌
山岸德平先生
寿
中古文学論考

昭和四十七年十二月二十日 発行

編者 山岸德平先生をたたへる会

発行者 山崎 誠
東京都千代田区神田神保町一ノ三九

印刷所 海外印刷株式会社
東京都千代田区神田小川町三ノ一四ノ二

発行所 有精堂出版株式会社
東京都千代田区神田神保町一ノ三九

電話〇三(二九九)一五二一―三
振替口座 東京四〇六八四番
郵便番号 一〇一

◇落丁・乱丁はおとりかえいたしません。

3091-760219-8610

刊行の辞

山岸徳平先生は昭和四十五年をもって喜寿を迎えられた。先生の御壮健と学徳を慕う後学・受業の者どもあいつどい、昭和四十五年十一月十六日、「山岸徳平先生をたたへる会」が結成されるや、その呼びかけに応ずる会員は九百名になんなんとし、一大記念会となった。爾来一年余にわたって、山岸徳平先生富士登頂百回記念碑の献呈、『山岸徳平著作集』全五巻（有精堂刊）の編集と刊行、山岸徳平先生をたたえる祝賀会等の諸事業を進めてきた。ここにその事業の最終を飾るものとして、近く刊行予定の『日本漢文学史論考』（岩波書店刊）とともに、この『山岸徳平先生
頌中古文学論考』を刊行するはこびとなった。

山岸先生の学問領域の広大なことは、あまねく学界の驚異となっているところであるが、あえてその中心を指すならば、中古日本文学の研究にあるといいうるであらう。先生の多方面にわたる研究業績も、畢竟するに、中古日本文学の周辺をさぐりつつ、その本質を極めようとするものではなかつたか。また、受業の徒においても、この方面の研究者がもつとも多数であることは万人の認めるところであらう。ここにおいて、先生に献呈すべき論文集としても、中古日本文学に擬集すべしという論は、「山岸徳平先生をたたへる会」の実行委員会において、つとに提起されたところであった。これらの見地に立って、実行委員のうち数名よりなる献呈論文集委員会を設け、企画・編集

等の具体化を進めることになった。

もとより献呈論文集である以上、一篇でも多くの論文を収載し、志を同じくする者どもがこぞつて慶祝の意を表わすべきではあるが、こと出版となると、それに制約される諸般の事情もあり、結局、或る程度に分量をしばり、中古文学の和歌、物語、説話、古筆の分野にわたり、後学、受業者の中からそれぞれ適任と思われる方々に執筆を依頼した。ただし、われわれ委員会のもう一つの企画である『日本漢文学史論考』の執筆者との重複を避けねばならなかった。

さいわいここに、山岸先生の御論文をもって巻頭を飾り、計十八篇の論考を集めて編集をおえることのできたのは、本委員会としても欣幸の至りである。山岸先生の御長寿を頌し、学徳をたたえ、山岸学の裾野のさらに広がらんことを庶幾しつつ、ここに本書編集の経緯の一端をしるし、「山岸徳平先生をたたへる会」の会員諸氏への報告ともいたしたい所存である。

なお、本書の出版に最初より積極的に熱意を示された有精堂出版株式会社に対して、深く感謝の意を表す。

昭和四十七年十一月吉日

「山岸徳平先生をたたへる会」

献呈論文集委員会委員

代表 佐伯梅友

阿部俊子 大曾根章介

鎌田 正	久保田 淳
桑原博史	小西 甚一
永喜 宏	中田 祝夫
馬淵和夫	峯村文人
宮崎健三	

目次

刊行の辞

古今集序文の文学論と六義 …………… 山岸徳平 ……一

物語

今年をばかくて忍び過ぐしつれば …………… 阿部秋生 ……四

「源氏物語絵巻」詞書について …………… 玉上琢弥 ……五

——誤写・訂正の問題——

中古の作品における「おもしろし」 …………… 松尾 聰 ……六

——源氏物語を中心にして——

陽明文庫蔵源氏物語について	高橋貞一	一〇九
源氏物語のおこり考	松田武夫	一一八
源氏物語の文章の問題	根来 司	一七〇

和 歌

後撰和歌集の撰集に関する試論	阿部俊子	二二三
伝西行筆和泉式部統集零本について	清水文雄	二六六
堀河右大臣頼宗とその集	久保木哲夫	二六九
源経信の和歌について	久保田 淳	三〇一
難後拾遺の本文について	関根慶子	三三四
——契沖本・神宮文庫本を中心に——		
源通親伝素描	桑原博史	三六九

勅撰集と古筆資料 …………… 久曾神 昇 …… 四〇一

説 話

大鏡の方法——その説話を中心として…………… 竹鼻 續 …… 四三三

「打聞集」の「日記因縁」について…………… 橘 健二 …… 四五六

今昔物語集卷第六第四十一話の源流について…………… 馬淵和夫 …… 四九三

曾我物語と宝物集…………… 小泉 弘 …… 五〇四

古今集序文の文学論と六義

山 岸 徳 平

はしがき

古今集の序文に記された文学論と、和歌における六義に関する、貫之たちの見解とを、ここに扱って見ようと思う。貫之たちは、自分等独自の見解を、持って居なかつた。大体が、詩経の舜典中の「詩ハ志ヲ言フ云云」などの語に拠つて、説をなしたに過ぎなかつた。故に、次には、「詩ハ志ヲ言フ云云」の語の、系譜や意義を述べて、その「志」は、又「性靈」の語にも相当する事を明らかにし、最後に、六義に就いて述べて見ようと思うのである。

一 「一つ心」と「心」の内容——言志観

やまと歌は、ひとつ心をとねとして、よろづの言の葉とぞなれりける。世の中にある人、こと・わざしげきものなれば、心に思ふ事を見るもの聞くものにつけて、言い出だせるなり。

花に鳴くうぐひす、水に住むかはづの声を聞けば、生きとし生けるもの、いづれか歌を詠まざりける。

これは、和歌の源流を「心」とし、その表現を言葉と見たのである。これは、文藝を「藝術のための藝術」と見る考え方で、言わゆる言志派の主張である。それは、藝術とは、藝術それ自身のため、独立に存在するもので、他の如何なる存在のためにも、左右せらるべきものではなく、超然たる態度を取って、俗界を超越すべきものであるとの主

張である。それこそ、中國では、古くからある言志派の文学論で、藝術至上主義なのである。

さてこの「心をたねとして云云」、即ち「詩ハ志ヲ言フ」思想の系譜など、貫之が根拠とした文献を、次に辿って見よう。貫之たち自身には、独自の見解は見られなかった。それを今、逐次に述べて、和歌の六義に関する貫之の見解を見ようと思う。

今、右の事実をそれぞれ説明する前に、先ず「人の心」ならぬ「ひとつ心を」の語に関して、述べておく事としよう。

今日、流布の古今集には、殆んどすべてが「人の心を」と記して居る。それは、元永本でも、清輔本でも、又は、基俊・俊成・定家・為家と伝承せられた本文の系統本でも同様である。その系統本とは、孝明帝の御所蔵本で、「之」と「華」との隸書二字を、横に並べた、同帝の御蔵書印のある「古今和歌集註十卷本」である。

ともあれ、かつては、顕昭の所持した本で、後には伏見宮旧蔵として伝来した本（現在は書陵部蔵本）には、その文句の右傍に顕昭自筆で「貫之ノ本、一ツ心トアリ」と記してある。その「一ツ心」が正しいのであった。文章としても、「一つ心」に対して「よろづの言の葉」と対をなすのは、後にも述べる様に、駢麗文鉢の常套手段なのであった。少くとも、漢文の対句とか、四六文体に習熟して居る人々は、その点に気がつくべき筈なのであった。然るに、案外その点には、不注意であった様に思う。けれども、江戸時代には餘材抄にも、契沖は、

……顕昭の古今抄には、「ひとつ心をたねとして」と有り、「ひとつ心、よろづのことは」かんなに書ける物ながら、対する心、さも有るべきにや。下に、忠岑が長歌にも、「ひとつ心ぞはしらしき」と詠めり。

と記して居る。真淵や宣長は、別に言う所はなかったが、堀秀成の「古今集序経緯文脉図」や、古道閑真弘の取捨した「古今和歌集序古格正文」などにも、「ひとつ心」を用いて居る。それを、誤りであるかの如くに註記して居る近時

の本文や註釈書もあるが、それは、漢文における対句の事などに、関心の足りない者の見解である。餘材抄の記述が正しく、況んや顕昭が、「貫之ノ本、一ツ心トアリ」と、自記して居るにおいてをやである。今、念のため「一つ」とか「よろづ」の様な、数字に関係した対句を、試みに、初唐の李嶠集から、左に若干を掲げて見よう。

三、陽偏勝節 七日最靈辰

桂滿三五夕 冀開二八時

日夕三江望 靈潮万里回

これらは、唐詩記事の卷十の李嶠の部にも、勿論、採取せられて居る。蓋し、「ひとつ心を」の「ひとつ」の「つ」が、上の「と」から続けて書写せられた場合に、筆の連絡によって、上の字との関係から、「の」の如くに記される事が多い。その様な事から「ひとつ」が「ひとつ」となり、それが対句などの関係を考慮せられず、遂に通用せられ又、書写せられて行ったものと見える。顕昭が注意して居るのに、定家などは無関心に、「人の」としたのであった。御物本の俊成自筆本にも「ひとの心」と、俊成は記して居るのであった。とにかく、貫之は「ひとつ心を」と記したのであったから、流布の如何に関せずこれは「人の心を」退けて、「ひとつ心を」を採用しなければならぬのである。

さて、この文は、和歌の起源、即ち広くしては、文学の起源に関して述べて居る。恐らく、尚書の卷第一、虞書の堯典の文を、参照したのであろう。その堯典には

詩ハ志ヲ言ヒ、歌フニハ言ヲ永クス。声ハ永キニ依リ、律ハ声ヲ和ス

とある。この文は、詩経の卷首の毛詩譜序の中にも引用せられ、詩と音楽との密接不離の關係を説いて居る。詩経の大序にも同様に、次の如く述べられた。

詩ハ志ノ之ク所ナリ。心ニ在ルヲ志トナシ、言ニ発シタルヲ詩トナス。情、中ニ動キテ言ニ形ハレ、言ノ足ラザルガ故ニ嗟嘆シ、嗟嘆シテ足ラザルガ故ニ、永クシテ歌フ。永クシテ歌ヒテ足ラザレバ、手ノ舞ヒ、足ノ踏ムヲモ知ラザルナリ。

ここには、詩と歌との起源、及び舞踊の起源が論ぜられて居る。即ち、「詩も楽も舞も、今日は分離して居るが、根源は同一であり、徹は違つて居ても、帰着する所は一つなのが、実は、自然である」と言うのであった。その事は、尚書正義中の唐の孔穎達の疏にも

詩ハ人ノ志意ヲ言フ。歌フニハ、ソノ義ヲ詠ジテ以テソノ言ヲ長クシ、楽ノ声ハ、コノ長キ歌ノ節ヲ為スニ依リ、律呂ハ、コノ長キ歌ノ声ヲナスニ和ス。

とも述べて居る。これらの説明には、舞踊の事を、直接には述べて居ないが、詩が節律に和して歌われる場合、つまり、人類が、種種の感情とか情緒を外部に表現しようとする時には、必ずや、節律的な身体運動を伴うものである。恰も赤児が、自分の感情を、身振りや啼泣によつて、無意識に外的に発表するのと同じで、それは、表情の原始的な様相である。身振りが律動的に表現せられると、舞踊となるのは言うまでもない。鍾記室の詩品の卷上にも

「氣、物ヲ動カセバ、物ハ人ヲ感ゼシム。故ニ性情ヲ揚蕩シテ、コレヲ舞詠ニ形ハス。……天地ヲ動カシ、鬼神

ヲ感ゼシムルモノハ、詩ヨリ近キハ莫シ。

とも言った。即ち、そこには、舞踊と詠歌との関係を指摘して居り、詩歌と音楽と、舞踊との発生が、共通であった事をも語って居る。それは、世間周知であるが、それが次第に発達すると共に、未分離状態が分離して行つた。前記の、堯典の文や孔穎達の尚書の疏などは、舞踊が、既に分離した後における詩と音楽との関係を取り上げて居るのであった。古今集の仮名序に、貫之は、音楽の事を分離させて「やまと歌は」と、和歌の事だけに關して「ひとつ心」と主張し、音楽の事は述べなかつたのである。

さて、この「心」は、堯典に言う「詩ハ志ヲ言フ」の「志」に當り、内容の充実した個人的主観性とも言うべき、純粹意識なのである。文心雕龍の明詩篇第六にも「人稟ノ七情ハ、物ニ應ジテココニ感ジ、物ニ感ジテ志ヲ吟ズルハ、自然ノ情ニ非ルハナシ」と言い、同じく物色篇第四十六にも、

春秋ハ代序シ陰陽ハ慘舒ス。物色動ケバ心モ亦播ラグ。……四時ノ、物ヲ動カスヤ深シ。……天高ク氣清ケレバ陰沈ノ志遠ク、霰雪垠リ無ケレバ、矜肅ノ慮深シ。……情ハ物ヲ以テ遷リ、辞ハ情ヲ以テ発ス。……一葉マタ或ハ意ヲ迎ヘ、蟲声ノ、心ヲ引クニ足ルモアリ。況ンヤ清風ト明月ト、夜ヲ同ジクシ、白日ト春林ト、朝ヲ共ニスルニオイテヲヤ。

などあるのも、四時の物候、つまり自然界の生活環境が、人を感じさせる事を説いて居るのであった。

これらの見解を総合すれば、人生には、内面的と外面的の、刺戟とか圧迫とも称すべきものがあり、その内面的な刺戟なり圧迫とも称すべき活動の根源こそが、「志」であり、天賦の情感と称すべきものである。又、外面的な刺戟なり圧迫とも称せらるべき、その動機は、生活の環境なのである。換言すれば、「一つ心」とは、この情感の活動の根源

であり原動力であるとも称すべきものであり、舜典などが、それを「志」と称したのであった。心は情感の静的な面であり、思惟と情感とが含まれて居る。思惟は *thought* と *Imagination* であり *thought* は「キコト」である。論語・為政篇に「詩三百、一言以テコレヲ蔽ヘバ曰ク、『思ヒ邪無シ』」の孔子の語にも、それは相当する。それが即ち *Reality* であり、純粹思惟ともなり、構成思惟ともなるのであった。又 *thought* に対する *Imagination* は *Romance* となる。又、この「心」に対しては、合理的心理論者は、「靈魂」をば精神作用の統一者と認めて居る。この「靈魂」とは、「精神」又は「心意」或は「心」と同義に、漠然と用いられても居る。即ち、判断の主体は「我」であつて、「我」は、我は思うと言ふ状態の実体だとする。但しカントなどは「我」は、認識の主体であつて、「我は思う」と言ふ状態の実体ではない様に言ふけれども、この合理的心理論者の見解に拠れば、「心」は「靈魂」であり、それを江戸時代の折衷学派の儒者などは、後にも述べる様に、「精靈」とも、「性情」とも、「性靈」なども称するのであった。「心」を「性靈」と見てそこに、性靈説が生れて来るのであった。郭紹虞氏の著なる「中國詩的神韻、格調及性靈説」の性靈説の部には、前記の書經舜典の「詩言志」とか、詩経の大序の「詩者志之所之也」などを掲げて、

一切ノ、詩ヲ言フモノハ、言志的論調ヲ以テス。スベテ是レ、性靈説ノ濫觴ト説クベシ

と述べて居る。この見解には、従うべきである。文心雕龍の情采第三十一に見える、「若シ乃チ、性靈ヲ綜述シ、器象ヲ敷衍スルガゴトキ云云」や、顔氏家訓の文章篇第九の「性靈ヲ陶冶シ、諷諫ヲ従容スルニ至リテハ……」や、「文章ノ躰ハ、興会ヲ標挙シ、性靈ヲ発引シ、人ヲシテ矜伐セシム……」と見えたり、宗経第三、序志第五十にも、性靈の熟語は見えて居る。その他鍾嶸の詩員卷上には、阮籍の事を論じて、その詠懐の作は、「以テ性靈ヲ陶シ、幽思ヲ発スベキモノナリ」と述べて居る。杜甫の集でも、卷十、十一、十五、十七、十九などに性靈の熟語は見られる。これらによつて、性靈説展開の相は大体知られると思ふ。貫之の「心」は、右の如き性靈説などをも、参照したかと思わ

れる。少くとも、詩経や、顔氏家訓や、文心雕龍や詩品などは、当然、貫之たちも、読んだに相違ないと思われる。然し、近來の性靈説は、南宋の楊萬里や、明の袁宏道や、清の袁枚たち三人によって、強調せられたのであった。この三人は、格調派や正統派に反抗的な態度から、それを強調した。いずれにせよ、日本における性靈説の首唱者は、その本人たる貫之たちは、気づかなかつたにもせよ、貫之たち、特に貫之なのであった。

次に、聊か蛇足になるかも知れないが、楊萬里と袁宏道と袁枚等に私淑した、かの日本の折衷学派の人々の性靈説を、この機会に略述して置こう。

二 日本における性靈説

古今集序文の「一つ心」も「倭歌ハ其ノ根ヲ心地ニ託シ」も、日本における和歌、広くしては文藝の源流が、「心」つまり性靈から発した説の濫觴なのであった。その後は、別段にこの説を主張する者は、我が国には出なかつたが、江戸時代に入ると、折衷学派の儒者なる山本北山などによって、再現するに至つたのである。北山は、前記の楊萬里・袁宏道・袁枚を尊崇し、性靈説を強調しつつ、古文辞学一派の格調派の詩を、極力、攻撃したのであった。

楊萬里、字は廷秀、号は誠齋で、誠齋詩話一卷がある。それには、性靈の事には、全く触れて居ないが、袁枚の隨園詩話に見る性靈説の先声をなしたのは、実にこの誠齋の説であると称せられる。故に、「袁枚は誠齋の説を襲用して居る」と称せられて居るのであった。文化五年（一八〇〇）刊の楊誠齋詩鈔に、山本北山が序して、その詩をば、「……真ニシテ正、一毫ノ偽モ無イ」作と推奨した。それに続いて大田錦城も序し「……誠齋ノ詩ハ……豪放雄厲、性靈ヲ発舒シテ、マタ検束無シ」と推奨した。又、袁枚は、その隨園詩話の巻首に、次の如く記して居る。

楊誠齋ハ、「從來、天分ノ低拙ナル人ハ、好ンデ格調ヲ談ジテ、風趣ヲ解セザルハ何ゾヤ。格調ハ是レ架空子ナレバ、口腔ニアリテ描キ易シ。風趣ハ専ラ性靈ヲ写セドモ、天才ニ非レバ辨ゼサルナリ」ト。余ハ深く其ノ言ヲ愛ス。

袁宏道、字は中郎、号は石公。明の万曆二十年（一五九二—日本の後陽成帝の文祿元年）の進士である。著書は色々ある。後人が、それらを集めて袁中郎全集を刊行した。この全集中で、序文を集めた部に、弟の小修の詩を評した「叙小修詩」の文がある。その中には

……独り性靈ヲ抒、ベテ格套ニ拘ハラズ、自己ノ胸臆ヨリ流出スルニ非レバ、筆ヲ下サズ、……蓋シ、詩文ハ、近代ニ至リテ卑シキコト極マレリ。

などと、小修の詩の進歩を語る言葉の中に、含めて述べて居る。又、同じく序文の部なる「叙高氏家緝集」の文中にも、

蘇子瞻が、^{ハナハダ}酷、陶令ノ詩ヲ嗜メルハ、其ノ淡ニシテ適ナルヲ貴ベバナリ。凡ソ物ハ、コレヲ醸セバ甘ヲ得、コレヲ炙レバ苦ヲ得ルモノナレドモ、タダ、淡ハ造ルベカラザルナリ。造ルベカラザルハ、是レ文ノ真ナル性靈ナリ。

など性靈の事を、強調して居るのであった。

袁枚は、清の聖祖の康熙五十五年（一七二六—日本の中御門帝の享保元年）に生れた。康熙字典の成った年であり、仁宗の嘉慶二年（一七九七—日本の光格帝の寛政九年）に歿した。字は子才、号は簡齋。小倉山の随園に居たので、随園先生と称せられたが、晩年には自ら倉山居士、又は、随園老人と号した。随園詩話は、彼の四十以後の作である。考証学の盛んな時代の清朝に、この類の詩論の書は、当然、推重せられ難かった。のみならず、彼は、博覧を喜んだものの、その考究が、蕪雜であるとの評も、残念ながら免れなかったのである。この詩話は、言うまでもなく、正篇十六卷、補遺十卷から成って居る。この中には「性靈」と同時に「性情」の語をも同じ意味に用いて居る。今、その随園詩話中から、それらの例を、一々掲げるの繁には堪えないから、その二三を、左に掲げて見よう。