

吉川 裕

一、問題関心

経世済民に関心をほとんど持たなかったとされる文人服部南郭（一六八三—一七五九）にとつて、経世面を重視した徂徠学、特にその方法論としての古文辞学とはいかなる意味を持つ学問であつたのか。

一般に古文辞学とは、明の古文辞派（李攀龍・王世貞）に影響を受けた荻生徂徠（二六六六—一七二八）が提唱した、徂徠学の土台とも言ふべき学問的方法論であるとされる。言語の歴史の変遷に注目し、古の言葉（古文辞）に習熟すること、徂徠は「先王の道」が書き残された経典を直接

解釈しようとした<sup>(1)</sup>。そうすることで、理想の治世である「三代の治」に立ち返り、秦平の時代に生じた政治的社会的危機や矛盾を乗り越えようとしたところに、徂徠学の本来の眼目がある。この古文辞学に習熟するために奨励されたのが詩文制作であつた。

このように経世済民との関わりで言及されることの多い徂徠の古文辞学だが、澤井啓一の重要な指摘があるように、古文辞学の持つ喩的機能や断片化した世界の確かな把握を可能とする側面も徂徠に重視されていた<sup>(2)</sup>。この側面は南郭によって深化されることになる。

南郭と古文辞学との関係を総合的に検討したものとして、特に日野龍夫の一連の研究がある。日野によれば南郭に

とつて徂徠字は、詩文によつて自身の自我(人情)を自由に表現するための理論的な後ろ盾であり、またその方法論としての古文辞学やそれを駆使した詩文とは、言語を通じて「古」の士大夫(古人)に自身を擬える「演技」「虚構」の方法かつ目的であったという。自己を隠蔽して他者としての「古人」になりきり、現実を「古」に見立てることで、南郭は封建体制という現実の中で自身の居場所を喪失して動揺する自己や、不確かな現実(世界)を確かに把握しようとしたのだ<sup>③</sup>。また、「虚構」の世界を舞台にした、南郭と同じく自らを「古」の士大夫に擬える友人達との「文人の交遊」は、自身の人情を解放するための、結局どこまでも自分自身との独り善がりな交流であり、そういった心地好く自分自身を包む自己陶酔的な閉じられた交遊こそが、南郭ら初期文人たちの本質だとされてきた。

日野の指摘は現在の服部南郭像を確立した卓見であり、学ぶべき点も多く、今なお大きな影響力を保持している。だが封建体制の下で自己表現のままならぬ「現実」と、擬古による「虚構」を対立させて捉え、南郭を後者に逃避した人物としてのみ結論づけるのはやや性急であろう。「虚構」としての詩文、そして「文人の交遊」の構造をより明らかにし、自己陶酔や逃避といった形で自己(自我)に執着するだけに留まらない、「虚構」の豊かさを検討する余

地が残されている<sup>⑤</sup>。そこには徂徠とは別の形での求めらるべき共同体像、開かれた交遊の世界が浮かび上がってくるのである。

このような問題関心から、本稿では古文辞学を駆使して「虚構」された「古」へと回帰することで、自己を乗り越え、逆説的に空間・時間を超越した開かれた交遊に参与できると南郭が考えていたことを明らかにし、服部南郭の人物像を更新していく。

ただし生涯を通じて思想的な変化はほぼ見られないものの、南郭は理論めいたことをあまり書き残さない人物であった。南郭の古文辞学、及び詩文論を理解していく際には南郭の残した断片を再構成しながら、徂徠を適宜参照しつつ論を進めていく必要があるだろう。以下第二節では古文辞への習熟について、第三節・第四節では南郭の古文辞学の特徴について順番に検討を加えていく。

## 二、〈いにしへ〉への回帰——徂徠から受け継いだもの

初学者向けに著された『南郭先生灯下書』(一七三四年成立、以下『灯下書』)を交遊の観点から読み直すような記述がある。

すべて詩文は君子の詞にて候へば、必ずしも匹夫匹婦

によく通ずるための物にては無之候故、只何となく風景情事の間にもたせ置候へば、無限意味も含み、誠に君子の詞にて、おなじ君子は聞とり候事に候。(『灯下書』一〇頁)

詩文は具体的な「風景情事」を通して伝わる「無限意味」を含んだ「君子の詞」と定義されるものであり、その対象は必ずしも一般の人々ではなく「おなじ君子」であった。つまり交遊に参与するためにはまず君子にならなければならぬのである。

ここで南郭のいう君子とは徂徠学のいうところの礼楽(則るべき規範や古文辞学)を身につけた存在である。「蓋し君子にして然る後以て中ることを言ふべし。君子にして然る後以て礼を言ふべし。而して以て詩を言ふべし」(『唐後詩序』初編卷之七)と南郭自身が述べるように、この君子を指すことから南郭における詩文の研鑽は始まった。また「送江文伯序」(二編卷之六)では「世の君子」が「文は達意のみ」とするの反論し、南郭は次のように君子について主張していた。

夫れ礼楽皆な得る、之れを有徳うとくと謂ふ。有徳は必ず言有り。之れを礼楽の旨に得。故に辞約にして旨微かほなり。之れを礼楽の観に得。故に言文にして観美なり。

(『送江文伯序』前掲)

目指されたのは礼楽を身に付けた人物(「有徳」)、言い換えれば君子である。徂徠と同様に、君子の言葉は簡約ではあるが、その趣旨は含蓄のある形で表現され、また美しく文飾の施された文章になることが度々主張されていた。そして君子の発する言葉を理解できる人間こそ「おなじ君子」である。「必ずしも匹夫匹婦によく通ずるための物にては無之候」、あるいは「庶人は与り知らず」(『答筑前井土生』二編卷之十)とあるように、南郭が君子と礼楽を修めたい一般の人々とを明確に区別していた点は重要である。詩文は古文辞に習熟した君子同士の円滑な交流のための手段として活用されていたのだった。

ひとたび学習者が君子として完成されれば、現在と他の時代とのあらゆる時間的差異は解消される。すでに日野が「南郭における道」(注)「先王の道」や「三代の治」が実現された「古」とは、過去の一回的事実でありながらなお内に得るものであるという性格を与えられている<sup>⑧</sup>と指摘したように、南郭にとつて過去としての「道」(「古」と、いつの時代も己の中に得ることのできる超歴史的な性格を付与された「道」(「古」とは渾然一体となつたものであった。以下、前者の過去に起きた事実としての「古」を過去としての「古へ」、後者の超歴史的な性格を持つ規範としての「古」を(いにしへ)と表記する。

いかなる時代においても、古文辞学を学ぶ人間は常に同じ（古へ）のテキストを用いて古文辞に習熟することで、同質の「古人」（君子）と化すことが南郭において可能となる。南郭の「答筑前井土生」（二編卷之十）も徂徠の『學則』を念頭におきながら、（古へ）の文を修し学ぶことで、「躬」は「古人」のそれになり、似習うように学問をすることが第一であることを論ず内容となっている。その際、古文辞学のこのような学習方法や作品を見て、後世の詩文家たちが古文辞学派の作品に獨創性や個性が無く、「古人」の「剽奪」に過ぎないと批判したのに応えて、南郭は次のように述べた。

夫れ文は言の修せるなり。修して而して後之れを簡牘かんこくに載す。終に亦た典籍を舍きて言を為すこと能はず。典籍多しと雖も、古を以て至れりと為す。而して物固より至と不至と有り。則ち焉くんぞ誣ゆべけんや。若し古に因らざれば、必ず後世に因る。韓か柳か、蘇蘇諸名家か。孰れか陳言（注―陳腐な表現）に非ざる、孰れか既に朽つるの古人に非ざる。韓氏の陳言を去る、蓋し為にすること有りて然り。亦た（注―韓愈は）「其の身之れを古の時に居く」と謂へり。是れ古に深き者なり。乃ち八代に超え、上周漢（のころ）に規る。修する所知んぬべし。（答筑前井土生）前掲

そもそも「言」に文飾を施したものが「文」であり、これを書物に記載していた。そのため「文」が記載された書物に学ぶことを除いて文章を作ることはできない。そして学ぶべき書物としては過去としての（古へ）のものが一番優れている。そもそも剽窃をしきりに批判した後世の詩文家らが称賛した韓愈たちもまた周や漢など上古の書物に則ることで、自身が実際の（古へ）に生きているかのように、言語感覚を習熟させていたのである。他所でも南郭は「文章辞句。学ばざれば則ち固なり。故に学びて後之れを得れば、豈に惟だ後世の人のみならんや。韓柳諸名家も亦た然り。豈に惟だ韓柳のみならんや。班馬と雖も亦た然り」（『文筆小言』二丁表）というように後世の「諸名家」も模範とすべき上古の書物にひたすら学んでいたと認識していた。このように、詩文を志す者は常に（古へ）の書物に学び、それを通じて優れた規範としての（いにしへ）に回帰していた。そうして南郭は「君子胡ぞ此に藉りて以て其の言を修して、古と徒と為ることを欲せざらんや」（答筑前井土生）前掲 といい、古文辞に習熟することで（いにしへ）の人々と仲間になることまで求めたのである。

習熟を通じて君子として完成されれば、「則ち固より已に因ること有れども、陳腐と為さず。亦た必ずしも因らざれども、古たることを害せず」（答筑前井土生）（前掲）と

述べられたように、たとえ「古へ」に典拠を持たない詩文も（いにしへ）のものとして通用するようになる。さらに他所では「又々古人の内何れをも法に取て書候へば、夫より自由にも成行候。成就の上には、とかく我持分の格出来る物故、則一家をも立られ候」（『灯下書 七頁』）とあるように、（いにしへ）という規範の中で独自の「一家」を立て、個性を持って詩文制作ができるようになる。南郭は考えていたようだ。

以上のように南郭における古文辞学の習熟とは、「古人」そのものと化し読み書きができるようになることをまずは指すが、本節では（いにしへ）に回帰することの意味について、より考察を進めていく。南郭は韓愈らの「其の身之れを古の時に居く」という考えに深い共感を寄せていたが、<sup>⑩</sup>それでは君子となり、「古人」と仲間になったと思えるまで自身を（いにしへ）に居くような経験、言い換えるならば「古へ」の言葉を通じて規範としての（いにしへ）に習熟することとはどのような経験を指し示しているのだろうか。この点について南郭の「五七絶句解序」（二編卷之七）を読み解きながら考えていきたい。

『五七絶句解』（また『絶句解』とも、一七三三年刊）は徂徠が李攀龍や王世貞の絶句を集め、注釈を施したものである。李攀龍「送宗子相序」（『滄溟集』卷十六）の言葉を多く用い

て「詩の道」について述べた南郭の序文には、徂徠が夢で李攀龍や王世貞に会い、習うことで古文辞学を修めた挿話を挟んだ後、次のような詩的な交遊が書きつづられている。

然らば則ち此の解（注「徂徠の古文辞学・注釈」）や、惟だ夫れ其の身之れ有れば、乃ち一堂の上に嗟嘆永歌するが若くにして、同心と相称す。奮だ其の世に当たりて、親しく其の容貌行事を見て言論するのみならざるなり。

滄溟（注「李攀龍」の所謂、百世の上に立ち、百世の下をして、風を聞きて興起せしむる者なり。先生其れ且莫<sup>⑪</sup>に之れに遇ふか。死者如し作<sup>⑫</sup>くべくんば、豈に「肩を比べて至る」（注「送宗子相序」）と謂はざらんや。何ぞ其の詩の伝ふべからざることを患へんや。（『五七

絶句解序」前掲）

序文を読み解く前に、重要な表現である「一堂の上」と「且莫<sup>⑪</sup>に之れに遇ふ」という表現について、出典と徂徠の使用例を確認しておこう。

まず「一堂の上」についてであるが、直接には前漢の『説苑』貴徳篇が出典だろう。

故に聖人の天下に於けるや、譬ふるに猶ほ一堂の上のごときなり。今満堂に飲酒する者あり。一人独索然として隅に向かひて泣くもの有れば、則ち一堂の人皆な楽しからず。聖人の天下に於けるや、譬ふるに猶

ほ一堂の上のごときなり。一人の其の所を得ざるもの有れば、則ち孝子敢へて其の物を以て薦進せず。(劉向『説苑』 貴徳篇)

「一堂の上」とはある場集つた人々が時を同じくして共有する場や雰囲気のようなものであり、その中で調和することをよしとする価値観が含意された言葉である。『説苑』における「一堂の上」は聖人の治世を例えたものであったが、徂徠の用例を確認してみよう。

蓋し古文辞の学、豈に徒だ読むのみならんや。亦た必ず諸れを其の手指より出さんことを求む。能く諸れを其の手指より出して、古書猶ほ吾の口より出づるがごとし。夫れ然る後、直ちに古人と一堂の上に相揖して、紹介を用ひず。(答屈景山(其の一)『徂徠集』 卷之二十七)

古文辞学は、ただ書物をよく読むだけのものではない。同時に古文辞学に則つた詩文を制作できるようにならなければならぬ。そうなれば自分の口から上古の書籍に記載された文章が出てくるようなものである。ここまでくれば古文辞に習熟しきつた段階と言えるだろう。その後に見られるものこそ「古人」と「一堂の上」で会釈し合い、紹介を用いる必要もないほど、打ち解けあう状態であった。ここでは典拠には見られない、過去と現在を超越した交遊の場

として用いられている。

次に「旦暮に之れに遇ふ」という表現は『莊子』 齊物篇を典故としている。徂徠の学問的方法論を記した『学則』などにもこの言葉は見られ、単なる修辭表現に留まらない、重要な「時間的超越の感覚というニュアンス」を有することがすでに指摘されている。<sup>11)</sup>

『学則』の第一則では訓読を否定し、「心と目と謀り、之れを思ひ又た思」うことで理解することを徂徠は提唱している。そして最終的には学ぶ者に「則ち仮使ひ仲尼(注一孔子) 桴に乗り、子路之れに従ひて遊ぶとも、旦暮に此れに遇はん」(『学則』 第一則)と、孔子や子路を直接に目にするような境地を求めていた。

『学則』 第二則においても次のようにある。

吾于鱗氏(注一李攀龍)の教へを奉じて、古を視て辭を修め、之れを習ひ之れを習ひ、久しくして之れと化し、而して辭氣・神志 皆な肖たり。辭氣・神志 皆な肖て、而して目の視、口の言ふこと、何ぞ攄はん。夫れ然る後、千歳の人、旦暮に之れに遇ふ。是れを之れ身を仲尼の時に置きて、游・夏に従ひ親しく業を受くと謂ふなり。是れを之れ古と徒と為ると謂ふなり。

(『学則』 第二則)

一般的に言われるように、言語の歴史的空間的変遷を自覚

したうえで、〈古へ〉の「辞」に習熟し、「辞氣・神志」を「古」(いにしへ)に化すことで古文辞を理解せんとする古文辞学の基本的な理解を主張したものである。ここでも朝晩に「古人」に会い、自身を孔子の生きた時代に置き、孔子の高弟である子游・子夏に付き従って親しく教えを受けような、「古人」と仲間になるという境地(「古と徒と為る」)に入ることが学習者に求められていた。文字を目で追う理解するだけでなく、時空を越えて対面的な交流も可能とする境地を徂徠は古文辞学を通じて必要としたのである。

以上の徂徠の議論をふまえれば、南郭もまた徂徠と同様の境地や経験を重視していたことがわかる。古文辞学を身につけた君子は規範としての〈いにしへ〉を舞台に心を通じ合わせることででき、互いを「同心」(心を同じくする仲間)と称したのだ。その際は「古人」が生きた時代に立ち返って親しくその「容貌行事」を見て語り合うだけでなく、『孟子』尽・心下を典拠にして李攀龍が言うように、遠い過去(「百世の上」)に立ち返り、はるか後世(「百世の下」)の人間にも伝え興起させるようになる。古文辞に習熟した君子は詩文を介して、「古人」と「一堂の上」に朝晩に出会うような境地に達するのである。そしてもし〈いにしへ〉の「死者」が現代に蘇えることができるならば、

徂徠らの詩文を見て同類がやってきたと言ってくれるだろう。そのような段階に至れば、その君子のつくる「詩」も長く伝えられることが南郭によって確信されている。読み書きに留まらず、このような境地へ参与することが古文辞に習熟した君子として「古への時」に身を置くの意であり、目指されたところであった。

徂徠も南郭も「一堂の上」「旦暮に之れに遇ふ」といった言葉に象徴される、古文辞学を駆使し、いわゆる「虚構」することで到達できる時空を越えた規範であり、境地である〈いにしへ〉を重視している。君子はこの境地を舞台に様々な活動を展開していくのだろう。だが南郭は徂徠とは違って六経や「先王の道」を解き明かし、現世を改良する方向には向かわなかった。むしろ超越的な境地に参与することで可能な、「おなじ君子」(『灯下書』一〇頁)との交遊や詩文制作を行うために古文辞学を利用・実践していくのである。

### 三、服部南郭の古文辞学(一)——古文辞学と交遊

次に南郭の古文辞学による詩文制作について考察を進めていく。南郭の狙いは主に二つであった。一つは完全な交流を可能とする君子の交遊手段としてであり、もう一つは



詩文による不朽の実現のためである。両者は互いに密接な関わりを持ち、切り離すことはできないが、本節では前者を、また次節では後者について順番に明らかにしていく。

まず南郭が古文辞学による詩文制作に託した役割のうち、君子の交遊手段としての側面について「嘯風館詩序」(三編卷之六)を中心に確認していく。南郭は「長門大夫阿川君」に乞われ、彼の「嘯風館」について序文を送ったようだが、その序文の中に、南郭の詩文観を窺うに興味深い記述が見られる。

大夫君に語りて曰く、夫れ山林か、阜壤(注一水辺)か。唯だ其の言ふべきを言ふのみなるときは、則ち世感有り。未だ以て奇と為るに足らず。言や窮り有り。而して物や涯無し。夫れ水石の錯、風物の列、動殖の更、其の楽しみに供する者有るに非ずや。是れ其の象外に冥搜する所なり。難きかな之れを言ふや。(嘯風館詩序) 前掲

南郭は水石や景色や動植物など美しい風景や事物としての「物」を言葉で表現することの難しさを述べる。なぜなら風景や事物は言葉で表現することはできるものの限度があり、日常の言葉では表現し尽くせない部分が事物にはどこまでも存在しているからであった。それら風景や事物を表現するためには「象外」という形象の外、言外の詩的な境

地の中にそれに相応しい言葉をあれこれと探すこと(「冥搜」が必要となるというのである。それはどのような言葉なのか。それこそ古文辞学で文飾された詩文なのであった。

夫れ物は名を以て顕れ、名は実を以て美なり。名は言ふべくして、信ずべからざるなり。物は推すべくして中るべからざるなり。其れ唯だ物を詠じて以て之れを行へば、文と情と類して、名実背かず。其の言ふべからざるを載せて、而して必ず諸れを象の外に得。因りて以て覽る者をして興起して已まず、欣欣然として其の境に手之れ舞ひ足之れ踏むが若くならしむるは、詩より近きは無し。(嘯風館詩序) 前掲

徂徠の「名」と「物」をめぐる議論を彷彿とさせる論が展開されている。ただし、徂徠なら「故に聖人の道を求めんと欲する者は、必ず諸れを六経に求めて、以て其の物を識り、諸れを秦漢以前の書に求めて、以て其の名を識り、名と物と舛なはずして、然る後聖人の道、得て言ふべきのみ」(弁名)と述べ、古文辞学による「聖人の道」の究明に赴くのだろうが、ここでの「物」は一般的な徂徠の文脈とは違い、先述した水石や景色や動植物など眼前の事物を指しているように、内実に差異があるようだ。「物」「名」「実」「美」という概念が中核になって、徂徠においては深めら



れなかつた方向に議論が展開されている。

解釈する前に「物」「名」「実」「美」の含意するところをまずは整理する必要がある。文脈から「物」は眼前の事物を指し、「名」は言葉による事物の表象、すなわち名称を指しているようだ。「実」は同箇所「遙想浮飾、華にして実ならず」とあるところから、虚飾ではない実質・実態を指すとしてよいだろう。また「美」も文中で「夫れ美なる者は、上下内外遠邇、皆な害ふこと無きなり」と定義される、空間的な障害に損なわれることのない強い伝達性を意味する概念である。

これらを踏まえて南郭の議論を整理すると次のようになる。まず眼前の事物（物）は言葉による表象・名称（名）によって人間に認識されるとする。そしてこの「名」に実質・実態（実）が伴うことで、より完全な状態（美）へとなるという。この主張は前述の、どうすれば目の前の事物を完全に表現・伝達することができるのか、という疑問に答えるものであろう。そのためには「名」と「実」を一致させる必要がある。

しかし「唯だ其の言ふべきを言ふのみなるときは、〔甲略〕未だ以て奇と為るに足らず」（『嘯風館詩序』前掲）と述べたように、南郭にとって日常的な言葉で事物の「名」を表現するだけでは語り尽くせず表面的なものに留まり、信

頼するに値しないと言い、また事物も推究することはできないもののその実質・実態に的中することがないとする。

だが事物としての「物」は「詠」じることでの本質を顕現させることができる。ここでの「詠」とは君子の古文辞学による詩作を指すが、「詠」じることと詩文と自身の情感とが一つの形になり、言葉による事物の表象・名称（名）と実質・実態（実）は背かず一致する、つまり強い伝達性を持つ「美」を持つようになる。そして言葉にできないものを言外に表現し、そして「象の外」（以下「象外」という具体的な形象や言葉の外にある味わいや境地においてその内容を知る。このような性質を持ち、読む者を奮い立たせ、嬉しそうに小躍りさせるのが「詩」の得意とするところであった。

もともと「象外」という言葉を文学的に使用した例としては、たとえば晩唐の詩人である司空図の詩文論などが著名である。一般には「象外」とは具体的な事物に則しながらも、それを越えた味わいや境地を指すとされる。「夫れ能く言の象るべからざるを象る者は詩のみ」（『戲題海雲師画蘭卷』四編卷之九）と述べたように、南郭も言葉や形象を越えたところに得られる味わいや境地を重要視していた。

これは南郭が「巖（注）巖羽）滄浪詩話、是れを中興の詩論のよき書と定め候」（『灯下書』八頁）と述べていたよう

に、護園学派の人々に熱烈に支持された南宋の『滄浪詩話』が、「興趣」や「空中の音、相中の色、水中の月、鏡中の象のごとく、言尽きること有れども意窮り無し」（『滄浪詩話』「詩弁」）の境地を賞賛したこともつながらだろう。もちろん先述したとおり、徂徠においても喩的機能や含蓄を重視した詩論が展開されており、重複する部分が存在している。ただし徂徠と南郭とは力点が異なり、南郭においては、相手に伝え、相手の感情に訴えかけることがより重要になってくる。

これら詩作において「象外」を重視する南郭の姿勢については、他に「五七絶句解序」（前掲）においても次のようにある。

夫れ詩の道、汎として其れ左右すべし。比興 相移り、情文 惟れ微なり。之れを言ふ者は意匠を妙用に寓し、之れを聞く者は心契を象外に合す。必ずや吾れ其の原なもとに逢ひて、然る後に以て詩を説くべきなり。李滄溟曰く、言はずして信ず。是れ喩を同心に委す。其の三隅を反さざること有らば、則ち屏息して之れを辟ひらくのみ（注）「送宗子相序」。（『五七絶句解序』前掲）

右において「詩」は「之れを言ふ者」と「之れを聞く者」の二者にその効用が分かれることが端的に示されている。「五七絶句解序」に登場するこの二者はもちろん古文辞学

に習熟した君子たちである。「之れを言ふ者」は自分が詠む詩の趣向（意匠）を上手に詩の靈妙な働き（妙用）に寓すること、「之れを聞く者」へと伝達を図り、「之れを聞く者」は「之れを言ふ者」の考えや思い、趣向を具体的な形象や言葉の外に表現される「象外」において心から深く理解する。そのため必ず「詩」の根源に参入してから「詩」を説かねばならなかった。ここでも「象外」は取り上げられ、鍵となっていることが窺える。

再び「嘯風館詩序」に話を戻し、「詩」の効用を確認していこう。

既已に親しく自ら其の境に遊び、其の名を觀、其の情を發し、其の物を詠ずれば、物乃ち中り、名乃ち信あり。而して後に同明相ひ照らし、同類相ひ求め、之れを千里の外に推して謬らず。之れを千古の後に伝へて罔ならず。是れを詩の志と謂ふ。（『嘯風館詩序』前掲）

「其の境」は「象外」を含めた言外の詩的境地を指すだろう。まず詠じることで「名」と「実」が一致する「美的な境地に親しく遊び、詩作するようになることで眼前の事物の確かな把握が可能となる。続けて、同じようにこの境地に親しく遊ぶ「同明」「同類」は互いに求めあい、そして確かな交遊は空間（千里の外）と時間（千古の後）を越

えて伝達して霞むことがないという。南郭は「詩」を詠じる君子とそれを聞く君子たち、つまり「同心」たちの時空を越えた完全な交遊を可能とするものこそが「詩の志」であると主張したのだった。ここで第二節の冒頭で挙げた『灯下書』の「無限意味も含み、誠に君子の詞にて、おなじ君子は聞とり候事に候」を改めて思い出ししてみると、これまででの議論とよく符号していることに気づく。南郭の交遊に関するこの理解は一貫したものである。

以上のような詩的な境地は、第二節で確認した、古文辞に習熟した君子の集う規範としての〈いにしへ〉と同じく、時間や空間を越えて君子に対面し交遊する点で同質の境地としてよいだろう。君子なら立ち戻るべき〈いにしへ〉も、詩人が参与すべき「象外」を経由した詩的な境地も、共に古文辞への習熟によって構築された「虚構」の世界である。しかし規範としての〈いにしへ〉と比べると、詩に込められたこの詩的境地や「象外」を介して南郭の視線は、空間的には「千里の外」、時間的には遙かな「千古の後」にも開かれているだろう。そして南郭の詩文に関する議論のなかで頻出するのが、この「千里の外」と「千古の後」を射程にとらえる、詩文の不朽性への期待であった。

#### 四、服部南郭の古文辞学(二)——古文辞学と不朽

本節では古文辞学による詩文に備わる不朽の性質に着目していく。不朽は『春秋左氏伝』襄公二十四年、あるいは「文章は経国の大業、不朽の盛事なり」(曹丕『典論』論文)を典拠として有する言葉であり、長い年月が経過しても湮滅することのない業績や文章、名声を指す。特に「文章は経国の大業、不朽の盛事なり」は護園学派の学者たちに愛用された文句であった。この点に関連して徳田武に「文章の永遠性を保証するものは雅である」という認識が南郭にあったことへの先見的な指摘があるが、指摘にある時間的な永遠性だけではなく、第三節にもみたように空間的にも強い伝達力を持つことを強調する必要があるだろう。両者を兼ね備え、また言語を絶する雄大なイメージを記述できる手段が、不朽をもたらす古文辞学による詩文なのである。まず服部南郭『文筌小言』(一七三四年成立)にある次の一文に注目したい。

文に雅有り、書に俗有り。凡そ学士大夫の修する所、其の辞の精なる者を雅と為す。蓋し潤色して文を為す。故に能く其の道を載せて、以て古今に伝はる。六経子史、以て後世諸名家に至るまで、是れのみ。(『文筌小

言 一丁表

ここでの「潤色」された「雅」の文章とは、文飾された「六經子史」や「後世諸名家」らの詩や文章を指す。「潤色」とは徂徠の達意・修辭<sup>⑬</sup>の考えと同じであろう。自身の人情を相手に届けるためには、自身の言葉を（いにしへ）の言葉で美しく飾る必要があるという認識は徂徠学の基本的な発想であった。ここでは「潤色」こそ遠い過去から現在にまで文章が伝来しえた根拠そのものとして考えられていることが窺われ、以下のように繰り返して主張された。

唐<sup>⑭</sup>以下一二の語録稗官、伝はりて以て今に至るは、亦た幸ひにして然るのみ。安くんぞ能く其の百世に不朽なるを保たんや。故に文章の道、潤色するを貴と為せば、方として行はれざること無く、世として伝はらざること無し。千載日暮、千里比肩、唯だ此の道を爾<sup>⑮</sup>ること為す。〔文筌小言 三丁表 三丁裏〕

偶然の幸運によって散逸を免れた「唐以下一二の語録稗官」とは対照的に、「潤色」された文章は「百世に不朽」であり、遠い距離や長い年月を乗り越えて残り、伝達すると考えられていることがわかる。このような確実な伝達を可能とするために「文章の道」においては「潤色」することがなによりも貴ばれていた。

ここで不朽の文章と対比的に取り上げられる「語録稗

官」とは、南郭によって「質にして俚なるのみ。故に亦た能く時行に便にして、以て貴賤に通ず」（『文筌小言 一丁表』と定義される「俗言」と軌を一にするものと考えられよう。他にも「予嘗て謂へらく、俗語方言、代に随ひて変ずと」（『文筌小言 三丁表』とあるように「俗語方言」は時代によって移り変わり、そのため後世になれば意味がわからなくなることが強調される。南郭にとつて「俗言」は当世において貴賤を問わず通用する便利なものである反面、時代とともに移り変わるものでもあった。南郭はあくまでこれを退け、古文辞で「潤色」された、悠久の時間と広大な空間とを確実に越えて伝わる言葉に固執していた。<sup>⑯</sup>同様の主張は「送江文伯序」（『編卷之六』）にもみることができ

有徳は必ず言有り。之れを礼楽の旨に得。故に辞約にして旨微なり。之れを礼楽の觀に得。故に言文にして觀美なり。亦た唯だ其の志（注「詩作者の心情」）の為のみならず。固より將に遠きに行はんとす。夫れ惟れ遠きに行ふ。是こを以て言を立てて朽ちず（注「立言不朽」）。〔送江文伯序 前掲〕

先述したように礼楽を身につけた君子の言葉は修辭と達意を兼ね備えていたが、それらを兼ね備えることで君子の言葉は空間的にも時間的にも遠くまで届き、決して朽ちるこ

とのない存在（立言不朽）になるのだった。

不朽の詩文は、このように時間的空間的に無限の伝達力を性質として持つが、表現力にも優れていたとされる。南郭の「猗蘭台集序」（二編卷之七）でそれを確認しよう。

「猗蘭台集序」は徂徠の高弟であり、大名でもあった本多猗蘭（本多忠統、一六九一―一七五七）の著書『猗蘭台集』（二七三二年成立）への序文として書かれたものである。最初に、かつて南郭たちの催した宴の最中に「相謂ひて曰く、是れ有るかな、経国大業の事、立言不朽の志。苟もするのみに非ざるなり」と意気揚々と唱和した様子が描写されている。徂徠の初期の高弟で、早世した安藤東野（二六八三―二七一九）もまだ存命していた時期的一幕であり、南郭と猗蘭ら護園学派の交遊の様相を窺うことができるが、そのなかに「経国大業」「立言不朽」のフレーズが既に登場していたことが確認できる。しかし数年もすると猗蘭の多忙と東野の死去によって集まりも疎らになっていったようだ。やがて猗蘭も体調を崩し、職務を退いている中で「噫、彼も一時なり。日月逝す。事随ひて異なり」と無常の世を憂いながらも「然りと雖も、学を為ること己に由る。而して人に由らんや。則ち所謂立言不朽、楽しみは其の中に在り。曷ぞ嘗て自棄して土の如くせんやと。喬（注―南郭）愈益侯の志を与り知るや」と猗蘭の立言不朽への意気込

みを南郭は紹介している。学問や立言不朽（詩文）による不易性の獲得に楽しみを見出すことで、猗蘭は自暴自棄になることから辛うじて逃れており、猗蘭の精神的支柱として重んじられていたことが知られる。

しばらく後に、復帰した職務の合間に完成された『猗蘭台集』を読んだ南郭は、猗蘭がこれまで「経歴遊覧」した昔の交遊や自然景觀を親しく目の当たりにしたように、イメージが心に浮かんだようだ。その素晴らしさに歎息し、「夫れ古の立言不朽なる者も、亦た猶ほ是く（注―猗蘭台集）のごときか」と称賛したうえで次のように古文辞学による詩文の持つ表現力を語る。

時は常にし難く、境は移り易し。況んや上下にして数千百年、縦横環海、巨億万里、能く之れを志して、古を視ること猶ほ今のごとく、彼を視ること猶ほ此くのごとくなる者有りや。是れ有るかな。文、唯だ其れ之れ有り。是こを以て之れを楽しむ。夫れ既に古を視ること猶ほ今のごときか。安くんぞ其れ古の時を同じくせざるに在らんや。古を視ること猶ほ今のごとし。則ち後の今を視ることも、亦た猶ほ今のごときか。安くんぞ其れ今の常にすべからざるに在らんや。（猗蘭

台集序 前掲）

常に移り変わっていく時間や空間を書きとどめ、現在の時

点・地点から目で視るかのようには過去や遠い彼方を読者に喚起させる手段とはなにか。それは立言不朽の「文」（古）文辞学による詩文であった。古文辞による立言不朽の詩文を駆使することで、遠い過去をまるで現在のように幻視するが、それは後世の人間が現在を見る様子と同じ構図になるだろう。そのため過去（古へ）・未来（後）を不易の「今」の延長線上にあるものとして眼前にあるかのように捉え、表現し、喚起できると南郭は考えていたのだった。

## 五、小括

以上から南郭の古文辞学とその詩文の特徴を二点挙げることができるだろう。まず古文辞学を修めることよって到達できる具体的な形象や言葉を超えた詩的な境地において、時間的・空間的障害に左右されずに事物を把握・表現し、さらに他の君子と確かな交遊を可能とする点。次にこれに関連して、古文辞学の文飾が施された詩文は不朽の文章となり、時空を越える強い伝達性と豊かな表現力を兼ね備えると信じられて用いられた点である。もちろん詩文の持つ時間的・空間的超越性については古今東西で言及されていることはあるが、南郭においては徂徠の古文辞学によつて達成できると考えられた点に特色を見出すことがで

きるだろう。

第二節で確認したように徂徠の古文辞学は、まず礼楽や古文辞学を修めて君子として習熟し、「古人」と直に交流するような境地への参与を学ぶ者に求めていた。南郭も徂徠から同様の発想を継承しているが、これまでみてきたように過去・現在に留まらず、南郭は古文辞で作り上げられた詩文、そして詩的境地を経由することで、未来（後世）との空間的・時間的な差異をも解消することも企図していた。そのために古文辞学による立言不朽の詩文があれば、時空を越え、様々な個性を持つ君子同士の交わりが可能になるとたびたび主張したのであった。

もちろん徂徠の文集中にも不朽への言及はいくつか見ることができ、紙幅の都合上、詳細は別に論じなければならぬが、それらはいくまで儒学者としての文脈で語られており、経世済民を語らず、詩文に活動を限定した南郭の立言不朽とは性質が異なるものであった。南郭は徂徠の古文辞学を換骨奪胎して受容していたと言えよう。

南郭にとって古文辞で作りに上げられた「虚構」の世界は現世からの逃避先（「擬古」「文人の交遊」）であったと従来評価されてきたが、その「虚構」の世界は時空を越え出る射程を備え、詩文を介して時間・空間を異にする君子たちと交遊するための重要なものとして南郭には受容されていた



のだった。

以上、南郭の古文辞学について概観した。本来ならば中国の詩論（格調説や神韻説）や明の古文辞派の思想、特に南郭が愛した李攀龍と比較検討をし、詩論めいたことをほとんど書き残さない南郭の古文辞学や詩文観を外側から形作つていく必要があるが、また別の機会に譲りたい。

最後に南郭が追い求めた不朽の行く末に関して、清田儋叟（一七一九～一七八五）の次のような言葉に注目してみたい。

世人の言葉に人たいに似合はぬ。人体かそこねるといふ語あり。詩文をつくるに此語をよく守れば。自然と軽薄少し。又纔に詩文を作れば。不朽不朽といふ。不朽は身後の名ならずや。今の人は不朽を悪む者多し。身後の名よりも。せめて半生もたる、やうにありたし。婦女の首飾衣類の物ずきにおなじく。はやるとさへいへば。仕なをし仕直して煩を憚からざるは。けいはく甚し。（『芸苑談』一七六八年刊）

ここでの儋叟の批判は、死後の名声としての不朽をしきりに吹聴する人々に向けられている。「明七子輩（注―李攀龍・王世貞など）の詩文に多く用ふるとて。吾国の人もこれ（注―吾党攘臂扼腕側目睥睨などの語句）を用ふるは軽はくぞ」という文面も登場しており、恐らくここでは李攀龍らを尊

崇した南郭ら護園学派とその後裔の文人達を標的にしているのだろう。南郭らと不朽の語句の密接な関わり合いが当時から認識されていたことが窺える。一方で不朽を憎み、「せめて半生も」残れば良いとする「今の人」が登場してきていたようだ。時代が降るに従い、このような相反する価値観が出てくることは思想史として極めて興味深いテーマではあるが、まずはなぜ南郭らによって不朽が強く意識されたのかを明らかにしなければならぬ。それには近世という時代の中で南郭をはじめとする文人達の苦悩に注目しながら、彼等の言説に即しつつ、南郭の古文辞学受容の動機を明らかにしていくことが必要である。

\*『南郭先生文集』所収の漢詩文は近世儒家文集集成七『南郭先生文集』（ベリカン社、一九八五年）に、『南郭先生灯下書』は関儀一郎編『日本儒林叢書「復刻版」』卷三（鳳出版、一九七一年）に、『文筌小言』は東北大学図書館狩野文庫所蔵本に拠り、書き下しは基本的に刊本に記載された訓点に従った。ただし『南郭先生灯下書』を引用する際には、利便性を考えて本文をひらがな表記に改め、適宜補った。また『学則』、『弁名』は日本思想大系三六『荻生徂徠』（岩波書店、一九七三年）に、『徂徠集』所収の漢詩文は近世儒家文集集成三『徂徠集付・徂徠集拾遺』（ベリカン社、一九八五年）に拠り、清田儋叟『芸苑談』は『日



本儒林叢書「復刻版」第一卷（鳳出版、一九七一年）に拠った。なお引用の際は旧字体を新字体に改め、表記を統一した。

## 注

- (1) 荻生徂徠の思想や古文辞学については丸山真男『日本政治思想史研究』（東京大学出版会、一九五二年）、吉川幸次郎「徂徠学案」（日本思想大系三六『荻生徂徠』前掲）、平石直昭「戦中・戦後徂徠論批判——初期丸山・吉川両学説の検討を中心に」（『社会科学研究』三九—一、一九八七年）を始めとして数多くの研究蓄積がなされてきた。文学面に限定するならば中村幸彦や日野龍夫、中野三敏、揖斐高を始めとする国文学の分野にも優れた蓄積があるが、近年では白石真子『太宰春台の詩文論——徂徠学の継承と転回』（笠間書院、二〇一二年）に漢文学の立場から徂徠を始めとする護園学派の詩文論が詳細に論じられている。ほか「断章取義」が護園学派における交遊の手段となっていたことを指摘した高山大毅「人情」理解と「断章取義」——徂徠学の文芸論（『国語国学』七八—八、二〇〇九年）等の一連の議論は徂徠や南郭らの詩文の性質を考えるうえで、欠くべからざる視点を提供している。
- (2) 澤井啓一「の指摘は、徂徠の古文辞学は単なる經典理解の方法に留まるものではなく、「自己表現」と「自己了解」

のための方法が融合し、「比喩・隠喩などの喩的機能によつて喚起されたイメージを伝達することに依拠した文体」であったとするものである。澤井啓一「方法」としての古文辞学」（『思想』七六六号、一九八八年）、同「古文辞における「表現」の問題」（『惠泉女学院大学人文学部紀要』第二号、一九九〇年）を参照。ほか吉川幸次郎「徂徠学案」（前掲）や野口武彦「古文辞学派の詩と思想」（『季刊日本思想史』二二号、一九八三年）も「含蓄」「詩的言語」への言及がある点で特に重要である。

- (3) 本稿は日野龍夫の一連の業績（『儒学から文学へ——徂徠学の位置』「擬古主義とナルシズム——服部南郭の創作意識」（『徂徠学派——儒学から文学へ』筑摩書房、一九七五年。後に『江戸の儒学』ぺりかん社、二〇〇五年）に収録）に多く負っている。ほか、中村幸彦「文人服部南郭論」（『中村幸彦著述集』第一巻、中央公論社、一九八二年）をはじめとする一連の研究、揖斐高『江戸詩歌論』（汲古書院、一九九八年）、同『擬古論——徂徠・春台・南郭における模擬と変化』（『日本漢文学研究』四号、二〇〇九年）などを特に参照した。また徂徠学における「虚構」については野口武彦「江戸文学の「詩」と「真実」（『江戸文学の「詩」と「真実』中央公論社、一九七一年）にも指摘がある。

- (4) 日野龍夫「壺中の天——服部南郭の詩境」（『江戸人と

ユートピア』朝日新聞社、一九七七年)、「文人の交遊——事実からの解放」(『徂徠学派』(前掲)、後に『江戸の儒学』(前掲)に収録)など。

(5) 近年では宮崎修多による「擬古」の見直し(『江戸中期における擬古主義の流行に関する臆見』笠谷和比古編『一八世紀日本の文化状況と国際環境』思文閣出版、二〇一一年、等)が注目される。南郭の擬古による婉曲表現には、幼いころから学んだ「伝統的な和歌の婉曲表現」と、その背後にある「俳諧の表現感覚」の作用があると想定したうえで、「かれは決して過去のみに韜晦し、古典世界に桃源郷を求めるだけの詩人ではなかったのである」とし「徂徠の門下には、こうした擬古の方法に、新たな感覚を盛り込もうとする南郭のような門人もいて、擬古は洗練された当代表芸の感覚に近いものとして再構築されようとしていた」との指摘は南郭を再考するうえで欠かすこととはできない。

(6) ほかに「答筑前井土生」(二編巻之十)。また古文辞学に習熟することは、君子の人格的完成にもつながる。この点は浅山佳郎「服部南郭の「詩」の意識——徂徠と南郭の詩経観をめぐって」(『上智大学国文学論集』一八号、一九八五年)にも詳しく紹介されている。

(7) たとえば「与平子彬(其の三)」(『徂徠集』巻之二十二)、「与堀景山」(『徂徠集』巻之二十七)など。

(8) 日野龍夫「擬古主義とナルシシズム——服部南郭の創作意識」(前掲)。

(9) これはもちろん徂徠の学問方法を踏襲している。小島康敬「荻生徂徠の「学」——身体の了解と模倣・習熟・思慮の問題をめぐって」(『徂徠学と反徂徠「増補版」』ペリカン社、一九九四年)等を参照。

(10) この言葉は韓愈らの文章に直接にみられるものではない。たとえば日野龍夫は韓愈「答李翊書」中の「之を学ぶこと二十余年、始めは三代兩漢に非ざれば敢て視ず。聖人の志に非ざれば敢て存せず」を典故として挙げて、「南郭先生文集 補注」(日本思想大系三七『徂徠学派』岩波書店、一九七二年)を参照。

(11) この点については片岡龍「旦暮遇之」——荻生徂徠『学則』中の断層」(『人間と文化研究』一八巻、二〇一一年、韓国)参照。『学則』は「聖人の道の“vision”」を獲得するための方法論が述べられたものであり、中でも第一則と第二則の差異に注目し、そこに「断層」を認める論文であるが、その際に「時間的な超越の感覚のニュアンス」を含む「旦暮遇之」を用いたことは指摘されている。

(12) もちろん徂徠にも断片化した世界の確かな把握のために、古文辞学が活用されていたことは澤井啓一「方法」としての古文辞学」(前掲)に指摘がある。

(13) 門脇廣文はその特徴について「詩には具体的な「事

物」や「風景」が描かれているのだが、実際に表現しようとしている事柄は、そのような「事物」や「風景」に拠りつつも、それを超越した「なにか」なのだということである（中国古典新書統編『二十四詩品』四八頁（明德出版社、二〇〇〇年）と指摘している。他、「象外」は王昌齡『詩格』や皎然『詩式』など数多く見ることができ。なお徠は「象外」という言葉を用いることはほとんどない。使用例としては五言絶句「又分得徒字」（『徠徠集』卷之二）に「冥搜象外、勝集即城隅」とある。

(14) 市野沢寅雄訳注『滄浪詩話』（明德出版社、一九七六年）を参照した。南郭の考えはいわゆる神韻説と呼ばれる詩論に近いものではあるが、護園学派が取る格調説と高い親和性を持つものでもある。詳しくは目加田誠「『詩格』及び『詩境』について」（『中国の文芸思想』講談社学術文庫、一九九一年）、鈴木虎雄『支那詩論史』（弘文堂書房、一九二五年）、青木正児『支那文学思想史』（岩波書店、一九四三年）、特に南郭の詩文論の特徴を「詩格詩境論」とした松下忠『江戸時代の詩風詩論——明・清の詩論とその摂取』（明治書院、一九六九年）を参照されたい。

(15) 詳細は徳田武「『大東世語』論（その一）——服部南郭における世説新語」（『東洋文学研究』一七号、一九六九年）を参照されたい。

(16) たとえば「夫れ文章の道、達意・修辭の二派、聖言よ

り発す。其の実は、二者相ひ須つ。辭を修むるに非ざれば、則ち意達することを得ず」（『訳文笱諦初編卷首』（『荻生徠全集』第二卷、みすず書房、一九七四年）など。

(17) この「俗語」を退ける考えは、「送素有上人序」（初編卷之六）や『文会雜記』などにも広く見ることができ。

(18) たとえば「送雨森顯允序」（『徠徠集』卷之十）、「復于士茹（其の二）」（『徠徠集』卷之二十二）など。また『学則』第二則にも「不朽なるは文にして、その書具に存す」とある。

（東北大学大学院）