

『文心雕龍』神遊考

竹 澤 英 輝*

一、前言

『文心雕龍』を著した南朝梁の劉勰は、全五十篇を前半二十五篇と後半二十五篇に分割している。前半の上篇はしばしば文學作品の評論として重寶されるが、本來は文體やジャンルについてその起源由來にまで遡り、それぞれの文體における作品のあるべき體裁や内容を嚴密精緻に追究したものである。その途中過程で個別の作品を分析評價したものが、結果的に文學作品の評論の様に扱われているのである。

それに對して後半の下篇は、文學の諸相における様々な概念を取り上げて、正に文學の實體と本質を研究するものであり、その最初を神思第二十六としたことは、「神思」が劉勰の文學理論において如何に重要であるかを端的に示すものであろう。

その神思篇は『莊子』讓王篇の引用から始まるが、その引用文について現代の主流を占める解釋に大きな疑問がある。何故ならば、引用した劉勰の意圖が典據の原義とあまり關係が無いとされているからである。しかしこの讓王篇の一節は、様々な文章において特定のイメージを喚起させる爲に極めて象徴的に用いられたものであり、劉勰がその文學理論の端緒に掲げた理由も、同様の意圖であらう。そしてそれを理解する上で重要な意味を持つのが「神遊」なる概念である。

本論考は、この「神遊」なる概念を通して、神思篇冒頭の引用が如何なる意義を持つか、更には『文心雕龍』神思篇における劉勰の「神」と「神思」の認識の本質について、改めて論じたいと考える。

二、神思篇冒頭の引用について

神思篇の冒頭は、以下の様に始まっている。

古人云、形在江海之上、心存魏闕之下。神思之謂也。文之思也、其神遠矣。故寂然凝慮、思接千載、悄焉動容、視通萬里。吟詠之間、吐納珠玉之聲、眉睫之前、卷舒風雲之色、其思理之致乎。故思理爲妙、神與物遊。

〔古人云へらく、形は江海の上^{かたち}に在るも、心は魏闕の下^{もと}に存す、と。神思の謂^いひなり。文の思ひや、其の神遠^{しん}し。故に寂然として慮^りを凝^こらせば、思ひは千載に接し、悄焉として容を動かせば、視^しは萬里に通ず。吟詠の間に、珠玉の聲を吐納し、眉睫の前に、風雲の色を卷舒するは、其れ思理の致すか。故に思理妙^た爲るや、神は物と遊ぶ。〕

【譯】古人が言った。「形としての肉體は江海のほとりに存在するが、それに反して心は魏闕の下にある。」と。これは神思について言ったものである。文學における「思」では、その「神」の作用は幽遠である。それ故に靜寂として思慮を集中すれば、「思」は千年の時間を超えて事物に接し、ひっそりと靜かに容貌を動かせば、視界は萬里に廣がり通ずる。吟詠する瞬間には、珠玉のような美しい聲音を呼吸の如く吐き納め、目の前に風雲の氣色を繰り廣げる事ができるのは、正に「思」の原理の極致であろう。それ故に「思理」が絶妙で

あれば、「神」は萬物と自在に交遊するのである。

文頭に『莊子』讓王篇の一節を引用して「神思之謂」という。つまり神思についての定義を提示していると考えてよからう。それに續いて「文之思」すなわち文學における思考や思想と「神」の關連と効果を展開して、その極致として「神は物と遊ぶ」とい、以降に神思の具體的な内容が續いていく。神思篇の重要性を考えれば、最初の引用文は神思に止まらず劉勰の文學論を象徵するものであること間違いないまい。

ところが、現代の『文心雕龍』研究に極めて大きな影響を与えた范文瀾『文心雕龍註』では、この引用について次の様にいう⁽¹⁾。

彦和引之、以示人心之無遠不屆、與原文本義無關。

〔彦和之を引くは、以て人心の、遠きといえど届かざること無きを示し、原文の本義と關する無し。〕

范文瀾はこの一節を、「人の心はたとえ遠く離れていてもどこへでも到達できること」つまり「思考」や「想像力」のはたらきを示す爲に劉勰が引いたもので、引用文本來の内容とは無關係であると結論づけている。しかしただ神思篇の冒頭というだけでなく、劉勰の創作論の正に最初の一文が、原典の内容と關連が無いということが有り得るのであるうか。またその理解は、この引用についての劉勰の意圖を正確に捉えているのであろうか。

そもそも何故こうした見解が生ずるかといえば、その主な原因は引用された故事の内容と神思の概念の具體的な関係があまり明確ではないということであろう。しかし『文心雕龍』の代表的な註釋である范文瀾の解釋は、中國のみに止まらず日本の研究にも大きく影響していると思われる。日本での代表的な譯註書三書それぞれの見解を以下に挙げよう。

戸田浩曉(明治書院新釋漢文大系『文心雕龍』(下)一九七八年)

本文に形とあるのは、即ち『莊子』の身である。魏闕の魏は巍に通じ、王宮の高大な門、即ち王都の豪華な生活の意。「富貴榮華を捨てた身でありながら、内心にはなおそれへの思いを斷ち切れない」というのが、公子牟の原意であつて、文學上の想像力を意味する「神思」とは全く異なる。劉勰は、江海と魏闕という遙かな空間的距離を、固定した肉體(形)と自由奔放な想像力(心)との距離に擬して、ここに用いたのであろう。

興膳宏(筑摩書房世界古典文學全集『陶淵明・文心雕龍』一九六八年)

もとの意味は、隱遁者の身で立身出世を考えるということ、で、想像力の作用を説明したものではなかった。魏闕は、宮殿の門、轉じて朝廷。

目加田誠(龍溪書舎『文心雕龍』一九八五年)

これは身は田舎に隠れながら、心は立身出世を考える、ということ、で、劉勰はただその心を遠く馳せる、ということを取って引用したものである。

戸田・興膳の兩氏は、神思を「想像力」と解するので、原文の立身出世にまつわる内容とは全く異なつたものとする。對して目加田氏は、原文の一部に焦點を當てたと考えた様である。元々この引用自體が、劉勰の神思の解釋と直結するものであるから、神思の解釋によつて引用の持つ意味合いに幅が生ずるのは當然である。

筆者は別稿において、劉勰の「神思」は《道》から生ずる「神」の作用が人間に「思考」をもたらし「文辭」へ昇華させる概念^②と結論づけた。その解釋に従えば、ここに挙げた引用に對する從來の解釋とは異なる結論へと達する。またそこへ導く重要な概念こそが、劉勰が記した「神は物と遊ぶ」すなわち「神遊」である。この「故思理爲妙、神與物遊。」の一節も極めて重要なので、諸氏の見解を引いておく。黄侃『文心雕龍札記』は

此言内心與外境相接也。内心與外境、非能一往相符合會。當其室塞、則耳目之近、神有不周。及其怡懌、則八極之外、理無不浹。

「此れ内心外境と相接するを言ふなり。内心と外境、能く一

往して相ひ符會するに非ず。其の窒塞するに當れば、則ち耳目の近きも、神周^{あま}ねからざる有り。其の怡懌^{いたく}に及べば、則ち八極の外も、理^{あま}浹^{あま}ねからざる無し。」

としている。^③日本の譯書三書も次の様に記している。

戸田浩曉：「この微妙な想像力は、作家の精神と外物との接觸から生ずる。」

興膳宏：「想像力の働きは微妙であり、人間の精神と外的事象は相互に作用を及ぼしあう。」

目加田誠：「この神思の働きこそ微妙であり、人間の精神は外界の事象と互いに交接待來する。」

いずれも想像力や思考が外的な物象と接觸すると解し、その認識が作品に繋がるとしている。これより以下、「神遊」の解釋理解を基礎に、神思篇冒頭の引用の持つ意味合いとその本質、更には「神思」の概念について検討していく。

三、神思篇引用と『莊子』讓王篇について

既述の様に、神思篇冒頭の引用は『莊子』讓王篇に據っており、その典據となった逸話の全體は以下の通りである。

中山公子牟謂瞻子曰、身在江海之上、心居乎魏闕之下。奈何。瞻子曰重生、重生則利輕。中山公子牟曰、雖知之、未能勝也。瞻子曰、不能自勝則從、神無惡乎。不能自勝而強不從者、此之曰重傷。重傷之人無壽類矣。魏牟萬乘之公子也。其隱巖穴也、難爲於布衣之士。雖未至乎道、可謂有其意矣。

「中山公子牟、瞻子に謂ひて曰く、身は江海^{ほとり}の上に在るも、心は魏闕の下に居る。奈何、と。瞻子曰く、生を重んぜよ、生を重んずれば則ち利輕し、と。中山公子牟曰く、之を知ると雖も、未だ勝つ能はざるなり、と。瞻子曰く、自ら勝つ能はざれば則ち從へ、神惡^{にく}むこと無からんや。自ら勝つ能はずして強ひて從はざる者は、此れ之れ重傷と謂ふ。重傷の人は壽の類無し、と。魏牟は萬乘の公子なり。其れ巖穴に隱るや、布衣の士よりも爲り難し。未だ道に至らずと雖も、其の意有ると謂ふべし。」

【譯】中山の公子牟が瞻子に言うには、「この身は江海のほとりに在るのに、我が心は魏闕の下にいつてしまふ。どうしたものであろう。」と。瞻子が言うには、「生命を重視しなさい。生命を重んずるならば名利は軽いものです。」と。中山の公子牟が言うには、「それは分かっているのであるが、未だそのことに打ち勝つことができないのである。」と。瞻子が言うには、「自ら打ち勝つことが出来ないのであれば、その心に従いなさい。「神」が嫌がることは無いでしょう。自ら勝つことができないのに、無理矢理に心に従おうとしない者は、

これを重ねて傷つくと言います。重ねて傷つく人は子孫も無くしてしまいます。」と。魏牟は大國の公子である。そもそも巖穴の中に隠棲するのは、官位の無い平民よりも難しいことである。未だ道に至らないとはいえ、その意義は有ると言うべきであろう。

これは「江海の上」に隱遁する身でありながら、朝廷の宮門である「魏闕」の中にある富貴榮華を求める心について議論した公子牟と瞻子の對話である。引用箇所自體が直接神思に言及するわけではないが、逸話の本質には「神」が重要な意味合いを持つている。この逸話の本質は、人間の本能や本性から發する欲望と、思考や意思によって生ずる理性との對置である。そしてその二者の對立において、本性の根源として人間に内在する「神」の存在に對する意識や影響までも論じたものであろう。

實はこれに類似した内容が『文心雕龍』養氣第四十二に述べられており、劉勰もまた「神」のこうした側面を強く意識する所であつた。養氣篇には

率志委和、則理融而情暢。鑽礪過分、則神疲而氣衰。此性情之數也。

「志に率^{したが}ひ和に委^{ゆだ}めれば、則ち理融^{とほ}り情暢^のぶ。鑽礪^{さんれい}分に過ぐれば、則ち神疲れ氣衰^{おとしう}ふ。此れ性情の數なり。」

とあり、意識的な努力や研鑽も度を越すと、「神」を疲労させてしまうことを述べている。

劉勰が引用したこの逸話は、『呂氏春秋』開春論の審爲篇にもほぼ同文の形で見えており、また『淮南子』の俶眞訓と道應訓の二箇所にも引かれている。道應訓では、内容も趣旨も『莊子』や『呂氏春秋』とほぼ同じであるのに對し、俶眞訓ではそれらとは明らかに記述の意圖が異なっている。内容だけでなく、語句にも重要な異同があるので、その該當部分を以下に示す。

『淮南子』俶眞訓

湍瀨旋淵、呂梁之深、不能留也、太行石澗飛狐句望之險、不能難也。是故身處江海之上、而神游魏闕之下。非得一原、孰能至於此哉。

「湍瀨 旋淵 呂梁の深きも、留むる能はざるなり、太行石澗 飛狐句望の險も、難^{はば}む能はざるなり。是の故に身は江海の上に處るも、而して神は魏闕の下に遊ぶ。一原を得るに非ずんば、孰^たれか能く此に至らんや。」

【譯】どんな急流や深い淵も呂梁のような深き水も、留めることはできず、太行や石澗、飛狐や句望の險阻でさえも、阻むことはできないのである。それ故に「身は江海の上にあつても、神は魏闕の下に遊ぶ」のであつて、一原たる道を會得するのでなければ、一體誰がこの境地に至ることができであろうか。

この倣眞訓の一節も、『莊子』讓王篇を意識しているのは間違いないが、しかしここで述べられるのは正に「神」の存在とその根源である「道」についてである。その中で「神遊」の語が見えており、劉勰が述べた「神は物と遊ぶ」との関連が浮かび上がってくる。⁽⁴⁾

倣眞訓は、『淮南子』でも重要な主題の一つである「神」を論じていて、そこに示されるのは「道」と「神」の密接な関係である。人の心が「道」を體得する時に人間の内に存在するものこそ「神」なのである。この倣眞訓の記述は、人間の根源に存在しながら意識の外に在り、自らの意思では制約できない「神」の本質を讓王篇とは異なる角度で述べていると思われる。

この倣眞訓の記述や解釋を踏まえ、劉勰と同時代でありかつ極めて近しかった沈約の『謝齊竟陵王教撰高士傳啓（齊の竟陵王の高士傳を教撰するを謝するの啓）⁽⁵⁾』の次の一節に注目したい。

明公得一含道、體二居宗、迹屈巖廊之下、神遊江海之上。

「明公一を得て道を含み、二を體して宗に居り、迹は巖廊の下に屈し、神は江海の上に遊ぶ。」

これを見ると、「神遊」の句がちやうど倣眞訓の二句「身處江海之上、而神游魏闕之下」からそれぞれ引き一句にした形となっている。また直前の句の「巖廊」は、宮殿にある「ひさし」を指して朝廷の意味となり、結果的にこの場合も、内容の對比は讓王

篇の記事と同じ構造となる。「神遊」の語が見える以上、倣眞訓に據ったと考えるべきであろうか。この沈約の用例や倣眞訓の引用の核心にも「神」の存在が十分に窺われるものである。

これらの用例は、正に讓王篇の逸話から變化し展開したものである。引用元となった逸話自體が、「神」の概念を主題とするものとして、多くの人々に象徴的に認識されていたのであろう。そして同様に、この一節を神思篇の冒頭に引用した劉勰の意圖も、やはり「神」について象徴しようとするものであり、范文瀾に代表される現行の解釋のように原典の原義と無関係どころか、正に劉勰の意圖した「神」の存在へと歸結するものと考えられるのである。

讓王篇が象徴している人間に内在する「神」の存在こそが、『文心雕龍』の文學理論の根幹である「神思」の概念を形成するものである。そして更に、その「神思」へと展開していく上での重要な過程が「神遊」であると考えられる。それではその「神遊」とは、如何なるものであるのか。

四、様々な「神遊」の用例について

劉勰は「神與物遊」と記したが、實は直接に「神遊」の語を使用していない。しかし『文心雕龍』以外の様々な文章で、「神遊」の語は用いられている。有名な文獻では『列子』黃帝篇の所謂「華胥の國」の故事に見えている。

於是放萬機、舍宮寢、去直待、徹鐘懸、減廚膳。退而閒居大庭之館、齋心服形、三月不親政事。晝寢而夢、遊於華胥氏之國。華胥氏之國在弇州之西、台州之北、不知斯齊國幾千萬里。蓋非舟車足力之所及、神游而已。

「是に於いて萬機を放ち、宮寢を捨て、直待を去り、鐘懸を徹し、廚膳を減じ、退きて大庭の館に閒居し、心を齋し形を服し、三月政事を親みづからせず。晝寢ねて夢み、華胥氏の國に遊ぶ。華胥氏の國は弇州の西、台州の北に在り、齊國を斯はなること幾千萬里なるを知らず。蓋し舟車足力の及ぶ所に非ざれば、神游ぶのみ。」

【譯】そこで様々な政務の萬機を放り捨て、宮殿を捨て、侍臣を去らせ、音楽を撤廢し、食事を減じ、退いて宮殿の館に閒居し、心を清め形を慎み、三箇月の間政事を執り行わなかった。晝寢をして夢を見て、華胥氏の國へふらりと訪れた。華胥氏の國は弇州の西、台州の北に在り、齊の國から離れている距離は幾千萬里であるか分からない。思うに舟や車、人の足力の及ぶ所ではなく、神のみが遊ぶことができる。

故事の後半にも同じ内容が示されるが、ここでは「神行」に置き換わっている。また周穆王篇にも

由此穆王自失者三月而復。更問化人。化人曰、「吾與王神游也、形奚動哉。且曩之所居、奚異王之宮。曩之所游、奚異

王之圃。

「此に由りて穆王自ら失すること三月にして復す。更に化人に問ふ。化人曰く、「吾王と神游するや、形奚ぞ動かんや。且つ曩なほの居る所、奚ぞ王の宮と異ならんや。曩の遊ぶ所、奚ぞ王の圃と異ならんや。」

【譯】このことによつて穆王は茫然自失となり、三箇月経つてから恢復した。改めて化人に問うた。化人が言うには、「私は王と神游したのであつて、肉體が動いたではありません。また先程に居られた所は、全く王の宮殿と異なりません。先程游んだ所も、全く王の庭園とは異なりません。」と。

とある。西晉の左思『蜀都賦』にも見えている。

殆而竭來、相與第如滇池、集乎江洲、試水客、艤輕舟、娉江婁、與神遊。

「殆をたりて竭來し、相ひ與に第く滇池に如ゆき、江洲に集いたる。水客を試み、輕舟を艤よせはひ、江婁を娉して、與に神遊す。」

【譯】狩りに行つても氣が乗らずに行つたり來たりし、しばらくは連れ立って滇池へと行き、江洲に集合する。水夫を使つて、輕舟を用意し、江妃の神女に聲をかけて、一緒に神遊するのである。

また、劉勰と同時代の文章を多く集める『弘明集』でも八例ま

で確認した。例えば曹思文『難神滅論』（『弘明集』卷九）に

昔者趙簡子疾五日不知人、秦穆公七日乃寤。竝神遊於帝所、
帝賜之鈞天廣樂。

「昔者、趙簡子疾すること五日にして人を知らず、秦の穆公
七日にして乃ち寤む。竝びに帝所に神遊し、帝之に鈞天廣
樂を賜ふ。」

とある。これは『史記』趙世家に見える趙簡子の故事に基づくものであり、その原文は「我之帝所甚樂、與百神游於鈞天。（我帝所に之き甚だ樂しみ、百神と鈞天に遊ぶ。）」である。またそれ以後にも

斯其寐也魂交。故神遊於蝴蝶即形與神分也。其覺也形開遽
遽然周也即形與神合也。

「斯れ其の寐ぬるや魂交はる。故に蝴蝶に神遊すれば即ち形
神と分かるるなり。其の覺むるや、形開きて遽遽然として
周なるは、即ち形神と合するなり。」

とあり、こちらは言うまでもなく『莊子』齊物論の「胡蝶の夢」に由来している。この他でも『弘明集』の用例は、いわゆる「神滅論」論争の局面で見えている。

更に、劉勰から五百年を経た北宋の蘇軾『念奴嬌 赤壁懷古』

の終盤にも用例が見える。

故國神遊

多情應笑我

早生華髮

人間如夢

一尊還酹江月

故國に神遊す

多情應に我を笑ふべし

早に華髮を生ぜしを

人間は夢の如し

一尊還^また江月に酹^{そそ}がん

これらの「神遊」は、人間の根源にある「神」が肉體を離れ、超感覺的に外物を認識するのである。俗な言い方をすれば「幽體離脱」のようなオカルチックな話になるが、當事者達にしてみれば、遙かに高度で純粹な意識のあり方であつたろう。その遊離するものを單純に「魂」と置き換えることも多いが、それにはやや抵抗を感じるものである。

また『文心雕龍』ではしばしば「想像力」と解されていたが、例えば蘇軾が古代の英雄達の魂に觸れんとする強く深い思いを「想像」と言つてしまつては身も蓋もないのではあるまいか。

ここまで見た様に、「神遊」の用例は實に廣範圍に及んでいるが、それらは様々な狀況や内容で用いられる。例えば『晉書』孔坦傳（列傳第四十八）では、人の死について用いられている。

俄卒、時年五十一。追贈光祿勳、諡曰簡。亮報書曰、廷尉孔君、神游體離、嗚呼哀哉。

「俄かに卒す。時年五十一。光祿勳を追贈し、謚して簡と曰ふ。亮書を報じて曰く、廷尉孔君、神遊び體離るる。嗚呼哀しかな。」

これは『史記』太史公自序に、

凡人所生者神也、所託者形也、神大用則竭、形大用則敝、形神離則死。死者不可復生、離者不可復反、故聖人重之。由是觀之、神者生之本也、形者生之具也。

「凡そ人の生くる所の者は神なり、託す所の者は形なり、神大いに用ふれば則ち竭き、形大いに用ふれば則ち敝れ、形神離るれば則ち死す。死する者は復た生くべからず、離るる者は復た反るべからず。故に聖人は之を重んず。是に由りて之を觀れば、神は生の本なり、形は生の具なり。」

【譯】そもそも人を生かしているは「神」であり、その「神」を託し預けているものが「形體」としての肉體である。「神」を大いに用いれば盡き果ててしまい、肉體を大いに用いれば疲弊してしまい、肉體と「神」とが離れてしまえば死んでしまう。死んだ者は再び生き返ることはできないし、「神」が肉體から離れた者は再び「神」が戻ることはできない。それ故に聖人はこのことを重んずるのである。こうしたことから觀察すれば、「神」とは生命の根本であり、形體は生命の器具である。

とあるように、人間の肉體と「神」の關係の基本的な認識といえよう。しかし、文章表現としての「神遊」が用いられる主なイメージは、私見としてはおおよそ三通りに分類できるのではないかと思われる。すなわち①肉體・物質的距離を超えた交遊や友情②超俗・脱俗の境地③超自然的な存在の「神」が世界を彷徨する、の三類型である。

五、「神遊」の三類型について

以下それぞれの用例を挙げながら、三通りの「神遊」を見ていきたい。

①肉體・物質的距離を超えた交遊や友情

時間をも超越する蘇軾の例が典型であるが、對象についての強く深い想いによって、自らの内にある「神」が遊離するものである。

梁・元帝『金樓子』興王

范雲時爲司徒記室、深慕上德、自結神遊。

「范雲時に司徒記室と爲り、深く上德を慕ひ、自ら神遊を結ぶ。」

陳・徐陵『答尹義尚書（尹義尚に答ふるの書）』⁽⁶⁾

別離二國、雲雨十年。心想河陽、言銅爵而無遠、神遊漳水、與金鳳而俱飛。

「二國に別離して、雲雨十年なり。心は河陽を想ひ、銅爵を言ひて遠かること無く、神は漳水に遊び、金鳳と俱に飛ぶ。」

などとある。いずれも肉體を超越した親愛友情の思いが「神遊」させている。

②超俗・脱俗の境地

『列子』の二例や沈約の用例が該当するが、これはそれぞれ個人によって單獨で到達するものであろう。

『晉書』束皙傳（列傳第二十一）

且世以太虛爲輿、玄爐爲肆、神游莫競之林、心存無營之室。

「且つ世は太虚を以て輿と爲し、玄爐肆と爲し、神は競ふこと莫きの林に遊び、心は營ふこと無きの室に存す。」

【譯】またこの世は太虚を以て根本たる乗り物と爲し、玄爐が作業場と爲つて、神は競うことの無い林に遊び、心は惑亂することの無い部屋に存在するのである。

また『畫山水序』を書いて「神思」の語を用いた南朝梁の宗炳にも用例がある。

梁・宗炳『答何衡陽書（何衡陽に答ふるの書）』（『弘明集』卷三）
昔佛爲衆說又放光明、皆素積妙誠故得神遊。

「昔佛衆の爲に説き又光明を放つに、皆素より妙誠を積めば故に神遊を得。」

さらに『水經注』洛水では、阮籍『大人先生傳』について言及した箇所にも用いられている。

北魏・酈道元『水經注』洛水

阮嗣宗感之、著大人先生論、言吾不知其人、既神遊自得、不與物交。

「阮嗣宗之に感じて、大人先生論を著すに、吾其の人を知らざるも、既に神遊して自ら得、物と交はらずと言ふ。」

これは『大人先生傳』の原文引用ではないが、「物と交はらず」とあるのは注目である。「神遊」の境地は、物質的な存在とは接觸しないであろうが、そうすると劉勰が「神は物と遊ぶ」というのも單純に「外物と接觸交流」とは言い切れなくなる。或いは物質的な世界に對する認識ではなく、外物もまた「神」の世界に遊んでいるということであろうか。

③超自然的な存在の「神」が世界を彷徨する「神遊」

『淮南子』俶眞訓の「神遊」は間違いなくこれに屬する。

前漢・揚雄『太玄經』太玄告

故玄鴻綸天元、婁而拊之於將來者乎。大無方、易無時、然後爲神鬼也。神遊乎六宗、魂魂萬物、動而常沖。

「故に玄鴻は天元を綸み、婁きて之を將來の者に拊まんや。大にして無方、易はるに時は無く、然る後に神鬼と爲るや、神は六宗に遊び、魂魂たる萬物、動きて常に沖たり。」

【譯】故に玄にして大なるもの（玄鴻）は天元を整え、將に來たらんとするものに對して、引いて閉ざそうとするのであるうか。大にしてそれを數える方法はなく、變化してその變化に時はない。その後には神鬼となり、神は六宗に遊び、衆多の萬物は、動いていても常に虚である。

これについて晉の范望は、注で次の様に言っている^⑦。

神者、妙萬物而爲言、鬼者明變化無常方可謂妙明也。

「神は、萬物を妙にして言を爲し、鬼は變化して常無きを明らかにして、方に妙明と謂ふべきなり。」

この「神」に對する注は、『易』十翼の『説卦傳』の記述に基づいているが、更に

言六宗之神衆與萬物生長、猶能常自沖虚而況於人乎。

「六宗の神衆く萬物と生長するを言ひ、猶ほ能く常に自ら沖

虚たれば況んや人をや。」

【譯】六宗に遊ぶ神は、その多くが萬物と共に生長することと言つており、それが常に自ら沖虚で淡泊なのであるから、ましてや人においては尚更である。

とも言い、「神」のあり方を解釋している。分類①②が人間の内にある「神」が肉體から遊離しているのに對し、この③の「神遊」は明らかに「道」から生じる「神」を意識しよう。

この分類はあくまで大まかなイメージに基づくが、勿論それぞれの用例には微妙なニュアンスがあり、また分類の内容も重なり合う部分が多い。例えば、左思『蜀都賦』の場合は結果的に①に類するが、その根本には②の境地があると思われる。『文心雕龍』神思篇の「神與物遊」は、『淮南子』俶眞訓の流れもあり③の状態に屬すると思われるが、それ以降の神思篇の展開ではほぼ②に近づいていくと考えられる。

こうした要素を含む「神遊」の概念が強く意識されて、『文心雕龍』の「神」や「神思」は展開されているのであろう。「神遊」を経た「神」は、それから思考や文辭へと向かう「神思」の段階へと移り、文章や作品という形へと結晶していくのであろう。そしてそれを象徴する爲に置かれたのが、冒頭の讓王篇からの引用なのである。

「神」のあり方を象徴する爲に、他でも多く讓王篇が引用されたことは、既に見た通りである。『文心雕龍』における現行の解

釋の様に、劉勰ただ一人が典據の原義や内容と無關係に切り離し、「想像力」や「心の想い」を示す爲に引用したとする發想自體に、そもそも大きな無理があるのではないか。

現代文學の多くが、個人の想像力に發することはもはや否定し得ないが、『文心雕龍』を始めとした様々な當事者の文章を見る限り、單純に想像力を以て文章を書くという意識ではなかったと思われる。彼等にとつては、自らに内在する「神」が「神遊」した結果として、作品に必要な情趣や表現をもたらし育んだものであつたのだろう。文學觀がそれぞれの時代によつて大きく異なるのは當然であるが、あまりに現代的な感覺で接することの危うさを感じさせられるものである。

六、「神遊」と「心遊」について

劉勰のみならず、多くの文人達によつて「神遊」は意識されているが、極めて類似する觀念や表現として「心遊」の語がある。「神遊」をより明確にする爲に、對照として「心遊」についても少し見ておきたい。劉勰にも大きな影響を与え、また劉勰も強く意識していたであろう西晉・陸機の『文賦』に用例がある。

其始也、皆收視反聽、耽思旁訊、精驚八極、心遊萬仞。其致也、情瞳矐而彌鮮、物昭哲而互進。

〔其の始めたるや、皆視を收め聽を反し、思に耽り旁訊し、

精は八極に驚せ、心は萬仞に遊ぶ。其の致れるや、情瞳矐として、彌鮮かにして、物昭哲として互ひに進む。〕

【譯】文章を書くその始めでは、皆視覺を收めて使わず聽覺をいつもとは反對に用いず、思慮に耽りただただ自問し、精は世界の八極の果てにまで馳せ、心は萬仞に及ぶ高遠な高さに遊ぶのである。そしてその極致に至ると、その感情は朝陽が差し込むように次第に鮮明となり、外物ははつきりと明らかとなつて、感情と外物が相互に進み合うのである。

記述の内容が『文心雕龍』神思篇に相通じると度々指摘される箇所である。⁽⁸⁾しかし劉勰は「神遊」を提示し、陸機が「心遊」としたその相違は如何なるものか。或いは單純な時間的差異とも窺われるが、實は劉勰と同時代で關係性も深い梁・昭明太子蕭統の『文選』序にも「心遊」が見えている。

余監撫餘閑、居多暇日。歷觀文囿、泛覽辭林、未嘗不心遊目想、移晷忘倦。

〔余監撫の餘閑、居に暇日多し。文囿を歷觀し、辭林を泛覽するに、未だ嘗て心遊目想せざるはなく、移る晷に倦むを忘る。〕

【譯】私は、監國撫民（太子の仕事）の餘閑に、居ながら暇日が多くあつた。そこで文囿を歷觀し、辭林をあまねく閱覽すれば、未だ嘗て「心遊」せず、目が想いを致さないことは

なく、過ぎゆく時間に飽きることも忘れてしまった。

この二つの用例を見ると、「神遊」は人間の根源的要素である「神」が超意識的に遊離するのに對し、「心遊」は「心」に發する意思や感情が主體的または主觀的に解き放たれている様な感じも受ける。いずれにせよ、ただ單純な時間的な問題ではなく、もつと根本的な部分において、「心」と「神」に對する認識や意識に濃淡淺深があるのではないかと思われる。例えば『淮南子』精神訓には、

精神澹然無極、不與物散、而天下自服。故心者形之主也、而神者心之寶也。

「精神は澹然として極むること無く、物と散ぜざれば、天下は自ら服す。故に心は形の主なりて、神は心の寶なり。」

とあり、「心者形之主也、而神者心之寶也」は心と神に對する認識を端的に表すものであり、きわめて重要な言及である。つまりは、形・心・神とは現代の日本・中國の肉體・心・精神に通ずるものであり、心は形（肉體）の主人であり、神（精神）は心を主催する。こうした「心」と「神」の關係性への認識の差異などが、それ以降の「神」の展開にも繋がっていくのであろう。『文心雕龍』では養氣第四十二の贊に、「女神宜寶、素氣資養。（女神は宜しく寶とすべく、素氣は養を資る。）」とあり、『淮南子』と同様の認

識を窺わせている。

それに對し、『舊唐書』隱逸傳（列傳第一百四十二）には次の様な記述がある。

前代賁丘園、招隱逸、所以重貞退之節、息貪競之風。故蒙叟矯讓王之篇、玄晏立高人之傳、箕穎之跡、粲然可觀。（中略）皇甫謐陶淵明、慢世逃名、放情肆誌、逍遙泉石、無意於出處之間、又其善也。即有身在江湖之上、心遊魏闕之下。

「前代丘園を賁いにし、隱逸を招くは、貞退の節を重んじ、貪競の風を息む所以なり。故に蒙叟讓王の篇を矯し、玄晏高人の傳を立てれば、箕穎の跡粲然として觀るべし。（中略）皇甫謐、陶淵明は世を慢じ名を逃れ、情を放ちて誌を肆いままにして、泉石に逍遙し、出處の間に意無ければ、又た其の善なり。即ち身は江湖の上に在るも、心は魏闕の下に遊ぶ有り。」

【譯】前時代は隱者の住みかたる丘園を大いに認め、隱逸の士を招いたのは、貞退の節を重んじ、貪競の風を止める爲であつた。故に蒙叟（莊周）は讓王の篇に假託し、玄晏（皇甫謐）が『高士傳』を作れば、箕山や潁水の許由における跡などは粲然と輝いて觀るべきものがある。（中略）皇甫謐や陶淵明は世を輕んじ名聲から逃れ、感情を奔放にし文學を欲しのままにして、泉石に逍遙し、出處の間に意が無ければ、またその善なるものである。即ち「身は江湖の上に在るも、心

は魏闕の下に遊ぶ」ということである。

讓王篇に言及していること自體が極めて注目であるが、その中でも例の一節がいかに象徴的なものがよくわかる文章である。しかしそこで「心遊」とした所に、その「神」に對する認識の差異を窺わせている。もともと讓王篇では「心居」であり、神思篇は「心存」であるから、原文に即しているともいえるが、「遊」のニュアンスが文意に滲んでいて、明らかに意識的な隱棲の境地を象徴しているよう。そこに「神遊」との違いが見えてくるのである。

では「心遊」を用いた陸機が全く「神」を意識していないかといえ、そうではない。同じく『文賦』の後半に

及其六情底滯、志往神留、兀若枯木、豁若涸流。

「其の六情底滯し、志往き神留まるに及びては、兀として枯木の若く、豁として涸流の若し。」

【譯】その六情が底滯してしまい、志は往くが神は留まつてしまふのに及んでは、枯木のように動かず、涸流のように空虚となる。

といい、文章創作が上手くいかない時には「志往くも神留まる」とする。「神留」とはつまり自身の肉體に「神」が留まるのであるから、それはいわば「神遊」していない状況と同じ意味とも

考えられるのではないか。

このように劉勰にせよ陸機にせよ、文學の創作において「神」の概念を強く意識しているのは明らかである。しかしそれは當然彼らに限ったことではない。唐の殷璠『河嶽英靈集』の序文に次の様にある。

夫文有神來、氣來、情來、有雅體、野體、鄙體、俗體。編紀者能審鑑諸體、委詳所來、方可定其優劣、論其取捨。

「夫れ文に神來、氣來、情來有り、雅體、野體、鄙體、俗體有り。編紀する者は能く諸體を審鑑し、來たる所を委詳すれば、方に其の優劣を定め、其の取捨を論ずべし。」

中國文人の多くにとつて、文學作品の發端に「神」の存在があることはやはり廣く意識されていたであらう。その意味で、劉勰が『文心雕龍』の創作論の最初に神思篇を置き、「神」を象徴する『莊子』讓王篇の引用を掲げたのは至極當然のことなのである。

七、結語

『文心雕龍』において、劉勰は創作論の最初に神思篇を置いた。それは劉勰の文學理論にとつて、「神」と「神思」の概念が極めて重要であることを明確に示すものである。そして今回、劉勰が神思篇の冒頭に引用した『莊子』讓王篇の一節が象徴するイメージ

ジや解釋を見てきた。

「道」から生じる「神」は人間に内在しているが、「神遊」の段階を経て「神」がこの世界や萬物と接觸し、それによって思考や言辭を形成し、文學作品を生み出す「神思」になると考えられる。その核心である「神遊」は、劉勰以外にも多く意識され認識され、様々なイメージを生じている。特に文章表現としては、深い親愛友情や脱俗の境地、そして超自然的な「神」に對する意識などから形成されている。この「神遊」を経過してこそ「神思」であり、文章や作品に豊かな思考や表現をもたらすのであろう。

そして神思篇冒頭の引用文は、范文瀾などによって原典本來の内容とは無關係であるとされたが、實際にはその典據となった讓王篇から變化發展して、「神」の概念が「神遊」や「神思」へと展開することについて示唆するものであったと考えられる。そのことは、『文心雕龍』以外の文章においても讓王篇の一節を引用して、「神」や「神遊」を象徴していることから明らかである。劉勰が「神思之謂」と言ったこの引用こそ、文章の根源となる「神」の重要性を説明する極めて象徴的なものであり、正に劉勰が自身の文學理論の開始を宣言するに相應しいものであったと考えられる。

『文心雕龍』において「神思」は、劉勰の文學理論にとって核心となるべきスタート地点である。その第一歩目の解釋がずれてしまえば、以降の積み上げも全く異なったものになってしまうであろう。日中いずれにおいても、『文心雕龍』研究の根本的な見

直しを考える必要があるのではなからうか。

〔註〕

- (1) 范文瀾『文心雕龍註』（人民文學出版社、一九五八年）。
- (2) 竹澤英輝『六朝期における「神思」の概念についての考察』（『人文学部研究論集』第四十四號 中部大學、二〇二〇年）。
- (3) 黄侃『文心雕龍札記』（中華書局、一九六二年）。
- (4) 「遊」と「游」は本來別字であるが、時代と共に區別が無くなっていく。本稿も以降は二字の區別には言及しない。
- (5) 『藝文類聚』卷三十七人部二十一 隱逸下。
- (6) 『藝文類聚』卷三十人部十四 別下。『徐孝穆集』では「報尹義尚書」に作る。
- (7) 揚雄『太玄經』（欽定四庫全書）。
- (8) 前掲戸田浩曉・興膳宏・目加田誠の三氏の譯註書において、その神思篇の解説でそれぞれ指摘がある。なお興膳宏氏は別に、『中国詩文選一〇潘岳陸機』（筑摩書房、一九七三年）でも指摘している。

(二〇二二年十月二十日 受理)