

第 1 文学文化分科会

日本文学と漢文詩（佐藤 利行）	164
“分忧非祖业”	165
——从菅原道真的诗文看他的文人思想（张 龙妹）	
菅原道真と中国古代小説（周 以量）	167
寿永三年（1184）の源平争乱を描いた番外謡曲（ワトソン・マイケル）	168
徒然草における「閑」について	170
——中日文人的文化差异（孔 繁志）	
古代日本における文学発生概念について	172
——『懐風藻』と『古今和歌集』の立場から（ウィーブケ・デーネーケ）	
古典日本文学本文研究におけるコンピューター使用について（緑川真知子）	173
大伴家持の「願真珠歌」の表現	175
——「朝寝髪 搔き梳らず」考（馬 俊）	
玄上琵琶に纏わる説話について（林 嵐）	179
日本古代の仏典注釈書にみる漢籍の受容	180
——善珠撰述書を中心に（河野貴美子）	
论日本大和绘的艺术特色	183
——以《源氏物语卷绘》为例（滕 军）	
仮名の成立の背景（乾 善彦）	184
东亚古代岁时节日体系的内部结构	187
——以中日岁时的比较为中心（劉 晓峰）	
山崎闇斎における神仏妙契について	190
——「儒学の日本化」への超越（韋 立新 劉 铮）	

[\(目次へ\)](#)

日本文学と漢文詩

広島大学大学院文学研究科 佐藤 利行

日本の古典文学作品、たとえば『源氏物語』『枕草子』『徒然草』『奥の細道』など、高等学校の教材にもよく採られている作品には、漢詩文が引用されたり、あるいはその内容が踏まえられたりしているものが少なくない。

それら漢詩文の内容は、『詩経』『易経』『論語』などの経書、『史記』『漢書』などの史書、『老子』『荘子』『孟子』などの諸子から、東晋の陶淵明、盛唐の杜甫、中唐の白居易の詩に至るまでの広範囲なもので、その内容も決して簡単なものではない。

しかし、そこに引用され内容が踏まえられたこれらの漢詩文の内容を十分に理解しておかなければ、日本の古典文学を正しく読解したとは言えない。すなわち、引用され内容が踏まえられた漢詩文の内容を十分に理解した上で、その古典文学作品の主旨とどのように関わっているのかを検討しなければならないのである。

今回の発表では、漢詩文が日本の古典文学作品の中で、どのような遣われ方をしているのかを、①表現を利用するもの ②故事を引用するもの ③表現と内容を踏まえるもの ④発想を利用するもの、に分類して考察してみたい。

例えば、①「表現を利用するもの」については、『徒然草』188段に、

この法師のみにもあらず、世間の人、なべてこの事あり。若き者は、諸事につけて、身を立て、大きな道をも成じ、能をもつき、学問をもせんと、行末久しくあらず事も心にはかけながら、世を長閑に思ひてうち怠りつつ、まづさしあたりたる目の前の事にのみまぎれて月日を送れば、ことごとく成す事なくして、身は老いぬ。終にももの上手にもならず、思ひしやうに身をも持たず、悔ゆれども取り返さるる齢ならねば、走りて坂を下る輪のごとくに衰へゆく。

とあるが、ここの「ことごとく成す事なくして、身は老いぬ」は、白居易の「醉吟」詩に「事事無成身也老、醉郷不去欲何帰」（事事 成る無く 身も也た老いぬ、酔郷に去らずして何くにか帰せんと欲す）のようにある表現を利用したものであり、また、「走りて坂を下る輪のごとくに・・・」は、『漢書』巻45、?通伝に「必相率而降、猶如阪上走丸也」（必ず相率ゐて降ること、猶ほ阪上より丸を走らすが如きなり）とあるものを利用したものであるが、これらの場合は内容とはあまり関わりは無いようである。

ここでは一例を挙げただけであるが、このように日本の古典文学の中に、いわば外国の文学作品である漢詩文がこれほどまでに用いられているということは、見方を変えれば、当時の日本人の教養の中に、知識として漢詩文が融けこんでいたことになろう。それは、いわゆる古典文学だけのことではなく、たとえば森鷗外の『舞姫』は漢詩文に基づく語句を多く用いているし、夏目漱石の『草枕』には陶淵明や王維の詩が引用されている。このように、日本の近代文学作品においても、漢詩文や中国の文学作品の影響を見て取ることができるのである。

こうした日本文学と漢詩文との関係について、具体的な例を挙げながら述べることにしたい。

“分忧非祖业”

——从菅原道真的诗文看他的文人思想

北京日本学研究中心 张 龙妹

菅原道真の讃岐時代に書かれた「寒早十首」を主とする諷諭詩的詩文と白居易の諷諭詩の異同について、すでに松浦友久氏の『中国詩歌原論』（大修館、1987年）や、藤原克己氏の『菅原道真 詩人の運命』（ウエッジ選書12 2002年）などによって論述されている。道真のみではなく、日本文学全体における諷諭精神の稀薄さを指摘し、そのかわり、中国ではどうして脈々と受け継がれたかについて、松浦友久氏は、第一位でまた直接の原因は、中国文明に顕著に存在する人為的なもの、人工的なものを重視する生活感覚があるためだと、述べている。一方、藤原克己氏はただ白居易と道真だけの違いに限定し、その違いの原因について、白居易は農民階級出身で、民衆との階層的連続性・一体性を有していたのとは反対に、道真には貴族的な限界と閉鎖性があることを指摘している。

この発表では、白居易の諷諭詩と道真の「寒早十首」などを具体的に比較し、道真詩文における諷諭精神の欠落を指摘する。それとともに、そのような諷諭精神の欠落の原因・意味について考察する。松浦氏藤原氏の説にそれぞれ一理あるかと思われるが、根本にあるのは、文人としての精神構造の違いにあると考えられる。道真の精神構造を端的に語っているのは、讃岐国守に任ぜられ、その送別会で作った「北堂餞宴」の「倩憶分憂非祖業、徘徊孔聖廟門前」の句である。あくまでも宮廷詩人としてのみその存在性を見出していることに、道真の限界がある。そして、道真の没落が文章道の衰微をも暗示しているように、彼の精神構造がまた文章道の限界をも示しているのである。

一、菅原道真与白居易諷諭詩的异同

1、文字上的一致性

《寒早十首 其九 寒早卖盐人》与新乐府《卖碳翁》

《路遇白头翁》与《新丰折臂翁》

路遇白头翁，
白头如雪面犹红
自说行年九十八
无妻无子独身穷……

新丰老翁八十八
头鬓眉须皆如雪……

2、描写手法上的差异

《寒早十首》与新乐府等

白居易的諷諭詩→ 古体詩

何人寒氣早 寒早采樵人 → 五言律詩（白居易謂之雜律詩）

《与元九书》：其余“杂律诗”，或诱于一时一物，发于一笑一吟，率然成章，非平生所尚。……

他是有为我編集斯文者，略之可也。

3, 主题上的差异

《新乐府序》：总而言之，为君、为臣、为民、为物、为事而作，不为文而作。

《卖碳翁小序》：苦宫市也。

《与元九书》：古人云：穷则独善其身，达则兼济天下。仆虽不肖，常师此语。……

仆志在兼济，行在独善。奉而始终之则为道，言而发明之则为诗。谓之“讽喻诗”，兼济之志也，谓之“闲适诗”，独善之义也。故览仆诗，知仆之道焉。

二，讽喻诗与士大夫精神

1, 白居易与农民阶层的关系

2, 农民与士的关系

《管子 小匡》：朴野而不慝，其秀才之能为士者则足赖也。故以耕则多粟，以仕则多贤。是以圣王敬畏戚农。

《穀梁传》成公元年条：上古者有四民，有士民、有商民、有农民、有工民。

顾炎武《日知录 士何事》：士、农、工、商谓之四民，其说始于《管子》。三代之时，民之秀者乃收之乡序，升之司徒而谓之士。

《孟子 梁惠王》：无恒产而有恒心者，惟士为能。若民，则无恒产因无恒心。

刘向《说苑》：辨然，通古今之道，谓之士。

3, 士与仕的关系

《论语 学而》：学而优则仕，仕而优则学。

《论语 里仁》：士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。

《论语 卫灵公》：君子谋道不谋食。耕也，馁在其中矣；学也，禄在其中矣。君子忧道不忧贫。

《论语 泰伯》：天下有道则见，天下无道则隐。

《孟子 尽心》天下有道，以道殉身；天下无道，以身殉道。未闻以道殉乎人者也。

《庄子 列御寇》欲兼济道物，太一形虚。

《风俗通 十反》孟轲亦以为，达则兼济天下，穷则独善其身。

三，道真的“分忧非祖业”

1, 讚岐时代之后的诗作

2, 《北堂饯宴》诗的局限性

我将南海饱风烟

更妒他人道左迁

倩忆分忧非祖业

徘徊孔圣庙门前

四，结语

菅原道真と中国古代小説

首都師範大学 周 以量

菅原道真（845－903年）は日本平安初期の学者であり、詩人でもある。彼が生きた時代は中国の文化が盛んに受容されたときである。文学的には「国風暗黒」の時代といわれる。この漢詩文が絶対的地位を占めている「国風暗黒」時代を打ち破ったのが『古今和歌集』であるが、その成立は905年で、道真がなくなってからのことである。いってみれば、道真の時代の教養として中国の古典が重んじられている。道真も讃州へ行ったとき、『道徳経』、白楽天の文集、『漢書』、『文選』や『史記』などを携えていたという。

中国の小説は「稗官より出でて、世間の噂話や道端で耳にした話」（『漢書・芸文志・諸子略』）で、異端とみなされて、マイナーな文芸でした。しかし、唐の時代に入って、状況は変わった。魯迅の言われるように、「小説はまた詩のごとく、唐代にいたって一変した。奇聞を捜し、逸話を記すことに変わりはないものの、叙述に抑揚があつて、詞章が華麗であつたため、六朝のあらすじを述べるものより、進んだ跡は明らかである。もっとも顕著なのは、このとき初めて意識的に小説を作るのである」（『中国小説史略』第八篇）。唐風文化を取り入れる平安初期の文壇はそのような文芸的变化を感じたのかもしれない。あるいはそれを感じなくても、中国の文学的風土が違うので、中国の小説に対する関心は一流の学者にも見られる。菅原道真はその一人である。

道真の作品を集めたものに『菅家文草』と『菅家後集』がある。詩文集であるが、中国の小説に触れたものもある。その詩文に現れる中国小説とのかかわりかたがだいたい次のように分けられる。

- 1) 小説の引用
- 2) 典拠の引用
- 3) 語句の引用

1) の小説の引用というのは、片言隻語ではなく、ある説話を丸ごと使うことである。たとえば、「題呉山白水詩」に引く『列仙伝』、「劉阮遇溪辺二女詩」に引く『幽明録』、「呉生過老公詩」に引く『述異記』などである。

2) の典拠の引用は、たとえば、「聞群臣侍内宴賦花鳥共逢春、聊製一篇寄上前濃州田別駕」に『搜神後記』の引用などがあげられる。

3) の語句の引用は、たとえば、「寒早十首」に『述異記』にある語句の引用などが見られる。

このように、道真の詩文における中国小説の引用の事実を確認した上で、中国小説の日本における受容を追究する。中国小説は早くから日本に伝わったのであり、道真は早い時期に中国小説を利用した学者と考えられる。

寿永三年（1184）の源平争乱を描いた番外謡曲

明治学院大学 Michael WATSON (マイケル・ワトソン)

源平の争乱（1180-1185）は、中世文学における最も重要な物語のひとつである『平家物語』として結実しているが、同時に30曲以上の謡曲のテーマとなっている。この30曲は、現行曲の数であり、現在の5流派では演じられていない番外曲に至っては100曲以上の曲のテーマとなっているのである。本発表においては、この番外曲の中から、木曾義仲の最期と一ノ谷の合戦を扱ったものを取り上げる。

『平家物語』12巻のうち最も長い巻は、寿永3年（1184年）の1月と2月のわずか2ヶ月間の出来事が描かれている巻9である。1月の部分は木曾義仲の話であり、2月が一ノ谷の合戦の話である。

大きな戦功をたてた源氏の大将、木曾義仲が討ち死にする。北陸で平家を打ち破った後に、義仲は都を手中に収めた。その義仲を殺すのは、敵の平家ではなく、従兄弟である源頼朝が送り込んだ兵士なのである。義仲に最期まで従ったのは、従者今井兼平と側室巴御前の二人の最側近であった。謡曲においては、義仲最期は、夢幻能に属する「兼平」と「巴」という2曲が今日上演されている。しかし現行曲ではないいわゆる番外曲を浚ってみると、義仲の死を題材に取ったものが、管見によれば、6曲ほどある。例えば、「義明」と「無庵上人」という曲がある。どちらの曲にも番外能が持つ欠点が見受けられるのであるが、そもそも『平家物語』のどの本文をとってみても、根井の大弥太義明と「無庵上人」のシテである、義仲側室山崎がどのように死んだのかについては一切触れられていないわけであるから、当該番外曲の作家にとって、参考として、引用することのできる文献も伝承もほとんどなかったと考えて良いであろう。その点において、『平家物語』に題材を採った現行曲、『兼平』、『敦盛』、『頼政』、『実盛』などとは、大きく相違するのである。逆に、番外曲の作者には自由な創作の余地が残されていたということでもある。本発表においては、まず木曾義仲の最期まで従った巴関連の番外曲に注目してみる。

次に一ノ谷の合戦について取り上げるが、これは説明するまでもなく、義経が源氏軍大勝利に大きく貢献した戦いであった。先の木曾の最期と同様に、これに題材を採った多くの謡曲があり、既出の『敦盛』などがその筆頭にあげられよう。一方、巴の場合と同じく、この合戦に題材を採った番外曲は、管見によれば、約23曲ほどある。ちなみに一ノ谷合戦関連の現行曲は7曲であり、番外曲はその三倍以上あるということになるが、その特徴としては、平家公達の話ばかりではなく、『河原太郎』のように、これは兄弟の話なのだが、身分の低い武士達の話も出てくる。また修羅能としてはめずらしく、女性を扱った曲、『広沢姫』と『松尾浦』の2曲が現存している。一ノ谷合戦における番外曲はこれらの曲を中心に見ていく。

以上、発表において取り上げた番外曲が現行の曲とどのように相違したか、どのようなディテールを持つのかという具体的な検証を通して、中世と徳川期における『平家物語』受容の具体的な諸相を見ることが出来、また当時の受容者層の嗜好などについての理解が深まり、合戦物語である『平家物語』のどこがその時代の人々に受け入れられたのかとい

う実際を知ることができるのではないかと考える。

平家物語巻9（章段名）	関連する現行謡曲	関連する番外謡曲
「生ずきの沙汰」		「(馬乞) 佐々木」
「宇治川先陣」		「梶原座論」
「木曾最期」	「兼平」、「巴」	「義明」、「無庵上人」、「現在巴」、「今生巴」、「衣潜巴」、「筐巴」(=「御台巴」)
「老馬」	(「通盛」)	「老馬」
「一二之懸」		「直家」
「二度之懸」	(「箆」)	「景季」、「河原太郎」、「二度のかけ」(1)
「坂落」		「坂落」、「二度掛」(2)
「忠度最期」	「忠度」	「現在忠度」(1)、「現在忠度」(2)、「生田忠度」、「志賀忠度」、「くさかり忠度」
「敦盛最期」	「敦盛」、「生田敦盛」	「現在敦盛」、「形見敦盛」、「高野敦盛」、「須磨笛」、「雀森」、「経盛」、すま琴
「知章最期」	「知章」	
「落足」	「通盛」	「師盛」、「広沢姫」
「小宰相身投」		「松尾浦」

关于《徒然草》中的“闲”

——中日文人的文化差异

首都师范大学外语学院 孔 繁志

一个中国人，初次翻看《徒然草》，无论是看日文原文，或是看中文翻译，他都会觉得似曾相识，心中油然而起一种亲切熟悉的感觉。这首先是因为书中大量引用介绍了来自中国的典故和措辞以及思想概念，数量之多真可谓是俯拾皆是。其次，就像作者所说的那样，《文选》《白氏文集》《老子》《南华经》等中国典籍是包括他在内的当时的日本人爱不释手的读物，作者对中国典籍中的人物、事迹、用语、思想等非常熟悉，到了可以信手拈来，随心所欲地发挥的程度，而且他的议论也与我们似乎心有灵犀。再其次，作者本人和后世的论者都说作者是兼通儒释道三家，当时中国流行并延续到现在的许多重要概念被作者在《徒然草》中进一步具体地阐述着，比如：“趣”“情”“雅”“闲”“徒然”等。如果我们想说明中国文化对吉田兼好和他的《徒然草》的影响，那一定有太多的素材可以供使用。但是，就在我们认同这种似曾相识的亲近感的同时，也清楚地感受到了一种似是而非的异样感觉，这种异样的感觉绝非凭空的错觉，而是来自于日本文化和日本文化人的特质——即评价一个人时通常偏重于教养和才学这些外在的标准。这不同于追求“内圣”的中国文化在评价事物时偏重于道德伦理，评价的标准有内外两个方面，而偏重于内的方面。

《论语》卷三的雍也第六篇中有一个说法“子曰：知之者不如好之者，好之者不如乐之者”。所谓的“好之者”，强调的是外界对内在因素的驱动；所谓“乐之者”，强调的是内在的自觉自愿。按照这个标准，如果评价《徒然草》中体现出的日本文化中的文化人，就是“好之者”的因素大，“乐之者”的因素小。同样，如果按照儒家传统来评价一个作品，同样的作品，按照作者的立足点，既可以说它是“经国之业”，也可以说是“雕虫小技”。从《徒然草》立足于个人喜好来谈论“趣”“情”“雅”“闲”的态度来看，其作品大概就会被看作是“雕虫小技”吧。

今天我们不但无心这样看待《徒然草》，而且发现了其中的重要价值——以个人喜好为标准，按照这种个人标准来看待世界——这样一种文化人的心态和思维方式，这促使我们反思儒家传统标准的倾向和《徒然草》所体现的日本文化的一个特点。

一、《徒然草》中的优雅之“男”（古代的日本绅士）和中国的高洁之“士”。

中国评价士人的标准，首要的是道德伦理标准，其中最重要的是看他是否出于真心，即是否乐于自觉自愿地作有益于别人和社会的事情，赞扬士人或士人自我表白的时候最好听的一个词就是“高洁”，当这一点出现问题时，一切就无从说起。这个标准太难于掌握，大概只有当事人自己心里清楚，外人的看法难免多种多样，但是中国人喜欢执着地遵从这个标准，

这种内在标准成为了通用的社会标准。但这个标准得以实行必须有一个前提条件，相关群体具备一个共同的心理情感结构，这个结构就是儒家思想主导的心理情感结构。

《徒然草》中的优雅之“男”，我把这个“男”理解为古代日本的标准绅士，只要而且必须是懂得“趣”“情”“雅”“闲”的人就可以是优雅之“男”，这些作为评价一个人的标准只是外在的教养和才学，不是伦理道德的境界。这个标准易于掌握和实行，可以因人而异，适用于儒教传统无法在思想心理上占绝对统治地位的日本。按照儒家的标准，《徒然草》中的那些教养和才学，充其量只能算是“雕虫小技”，不可能是“经国之业”。

二、《徒然草》与中国文化中士人所追求的“闲”，两者的背景和内涵完全不同。

中国士人的“闲”本质上是一种社会性的“闲”，是士人对社会、官阶地位、对名利的一种态度，是春风得意时的心理愉悦或自警，是失意时的牢骚、自我安慰和激励，偶尔也可能是顿悟时瞬间的心理体验，更可能是酸腐的做作甚至是自欺欺人等等，但是产生“闲”的基础是一方面是儒教的价值观，一方面是对功名利禄和个人的社会价值的追求。尽管这种对社会性的“闲”的爱好最后发展到从大自然或主观内心深处寻找寄托的地步，但它的基本出发点从来没有改变过。中国士人的“闲”是内容极其复杂丰富的社会性的“闲”，包含着伦理道德要素。《徒然草》中的“闲”却不是这样，从心理体验方式上看也许两者没有什么太大区别，但是因为日本文化人没有中国士人的那种儒家传统文化背景，因此产生“闲”的原因和“闲”的内涵是完全不同的，与中国相比，《徒然草》中的“闲”是私人性的、是个人审美性的，非伦理道德性的。

三、佛教的“无常观”是《徒然草》中的“闲”的主导思想。

人生苦短，再加上“无常”，这人生就更加短了，这是中国儒家式的看法。儒家对佛教的“无常观”的理解和应用不同于佛教，除非是宗教家，一般中国人理解佛教的“无常观”都存在一个佛教的儒教化的特点。

受当时盛行的禅宗思想影响，《徒然草》中“无常观”是佛教的，它把一瞬接一瞬的事物、生命的产生、变化和消亡看作是平常事，不但觉得不足悲，而且认为美好即产生于此。佛教的“无常观”不但是《徒然草》的核心思想，也是其中的“闲”的主导思想——主张人要坦然面对并且享受“无常”的瞬间。这是《徒然草》作为文学作品和文化遗产最为有价值的部分。

古代日本における文学発生概念について

——『懐風藻』と『古今和歌集』の立場から

コロンビア大学（ニューヨーク） ウィーブケ・デーネーケ（惠樸和）

日本古典文学は、古代からの中国文学に影響を受けて発展したことの故に、日本の奈良時代と平安前期の作者にとって文学史に言及しようとする場合、複雑な問題が生じたと推測される。中国の古い文学の文体や作品に対して、どのように自己の文学史を位置づけるか。また、その上で、例えば、中国文学に顕著なその優雅さと精巧さに対して、どのような点を受け入れて、どのような点に独自性を発揮しなければならないかという点である。

今回の発表では、現存、日本最古の漢詩集、『懐風藻』（751）と、日本最古の勅撰和歌集、『古今和歌集』（905）は、どういう風に中国文学に対して日本の文学史述べたかを論じたい。『懐風藻』の序が『文選』の序を基にして、文学史を広い意味で文明と文の王の有徳な制御と文学という“文”の概念を使用して論じているのに対して、『古今和歌集』の二つ序は、和歌の權威を獲得するために、『日本書紀』に引用されている『淮南子』や道家の宇宙論を使って、和歌史を論じている。両者における文学の発生に対する概念は、決定的に異なった立場を示している。『古今和歌集』の両序は、和歌の発生は、宇宙の初めにあるとする一方、『懐風藻』の序は、漢詩の発生は、人間の文明より始まったとする。つまり、『古今和歌集』における文学の創生は、『懐風藻』のそれより早いことが分かる。

『古今和歌集』の文学観を深く理解しようとするためも、それまでの漢詩集と比較する必要があるという立場から、今回の発表は、『古今和歌集』の両序と『懐風藻』の序を詳細に分析して、その相違を明確にすることで、両者の立場を明確にしてみたい。その上で、21世紀の日本古典文学研究における和漢比較の重要性、さらに、その研究方法はどうあるべきかについて提言してみたい。

古典日本文学本文研究におけるコンピューター使用について

上智大学大学院 緑川 真知子

情報のコンピューター化、デジタル化が急速に進む現代において、研究分野が日本古典文学であるからといって、社会のコンピューター化に全く無縁で過ごせるということとはなくなってきたし、大学の実務そのものも大半がコンピューター化され、学生は履修登録をオンラインで行うのが一般的になってきたというのが日本の大学の現在の実情であり、将来的には文学を、それも古典文学を研究しているからといって、コンピューターを全く活用しないといって済ます研究者は、なくなってくるであろう。とはいえ、このような発表を行う私自身も、特別にコンピューターに詳しいわけでもないし、機械が得意なわけでもなく、ごく普通のレベルのコンピューターの知識と操作能力しか持ち合わせていない。しかし、そのような私でも、現在と将来のコンピューターとインターネットの可能性には無視できないものを感じ、日本古典文学の世界においてももっと積極的なコンピューターとの取り組みを模索していきたいと考えている。しかし、ワープロ活用の方法という比較的ありきたりなコンピューター使用のレベル（といってもワープロの進化の早さについていけない個人も多いだろうが）から、資料検索の実際などについて、ごく普通にアクセスできるような情報ネットワークが殆ど存在しないのが実情である。

本発表においては、今取り組んでいる写本の翻刻についてそのワードプロセッシングのあり方などについて取り上げるが、まず、インターネット上における資料検索の現在について俯瞰して見ることから始めたい。本発表の大きな目的は、おそらくある意味においては、日本よりもデジタル化が早い速度で進み、日本文学ならびに古典文学に携わる方々のコンピューターの利用率も遙かに日本のそれより上まわっているのではないかと考えられる中国の研究者の方々の率直な意見をお聞きしたいということにもあるし、個人的には、様々な情報を、ごく普通にそして常に相互発信できるような場の存在の形成を将来に期待するものである。

2000年に漢字文献情報処理研究会編による『電脳国文学—インターネットで広がる古典の世界』（好文出版）が、幾つかのソフト・ウェアを含むCD-ROMを一枚付けて発売された。ここにはおそらく今でも有効な内容の記事やインターネットのリンクなどが載せられているであろうが、この本が出版されたときよりは、ワープロ・ソフトもインターネット検索の世界も飛躍的に変化している。その意味において、この本に続くものがまだ出ていないのは少し残念である。

それはともかく、古典日本文学の資料という点から、あまりアジアでは知られていない、「日本語テキストイニシアチブ」というアメリカのプロジェクトについてまずみてみたい。これは、写本の翻刻なども含む、古典から近代文学まで幅広いスケールで行われているテキストのデジタル化の壮大なプロジェクトである。また歌舞伎など日本の演劇に絞った形での、ビジュアル資料をも含んだデジタル化のプロジェクトも進行中である。一方日本においても、写本のデジタル化とその公開などを行う文庫や蒐集家はその数を増やしてきて

おり、多くの大学図書館（九州大学早稲田）などでも、収蔵稀覯書をウェブ上で公開し、そのデジタル化に大きな労力を割くようになってきた。写本そのものをウェブ上で閲覧することはますます容易な行為となってきたことは、ひとまずは喜ばしいことであると考えたい。また古い写本ではないが、明治期の図書をそのまま閲覧できる国会図書館のリンクは実は、実際の研究、教育に十二分に活用可能なサイトである。発表においてはこれについても少しく具体的に見ていきたい。

次に、写本の翻刻についてみていくのだが、今発表者が行っている『源氏物語』の中世の注釈書『長珊聞書』から実例をあげて、その翻刻の実際をみていくこととする。現在のワープロ・ソフトでどこまで原典に近い形の翻刻ができるのか、といったような点に注目して取り上げてみる。

以上本発表において、デジタル化されたテキストの実際とワープロソフトを使用しての翻刻という、研究におけるコンピュータ利用のふたつの側面を検証することによって、文学研究に携わるものにとっての、真に実地的であり、必要であり、役に立つ、コンピュータないしテキストのデジタル化のあり方を模索してみたい。発表者はコンピューターに特に詳しいわけではないが、それでも今現在、ワープロソフトやインターネットに大きく依存して研究活動を行っているし、今後も更にその傾向は強まりこそすれ、弱まることはない。その意味においても、お互い同じような研究環境にある研究者同士が何らかの形で、実用に値する情報の交換が手軽かつ気軽に行えるような場があって欲しいと願う。

大伴家持の「願真珠歌」の表現

——「朝寝髪 搔き梳らず」考

对外経済貿易大学 馬 駿

一、初めに

『万葉集』巻十八には奈良の都にいる妻に贈るため真珠をほしがるといふ大伴家持の四一〇一番歌が収められている。当該歌に関する評価をめぐっては、従来二つに分かれている。一つはこの歌を「極めて平俗なお話になつてしまつて居る」とする『万葉集私注』の否定説で、もう一つはそれを「情から出た歌であり、比較的短くもあるので、よくまとまっている」と見る『万葉集全註釈』の肯定説である。本発表は従来の説を踏まえた上で、比較文学の立場からこの「願真珠歌」における「朝寝髪 搔き梳らず」という歌句に焦点を当てて、家持歌の表現の新しさを再評価しようとする試みである。

二、従来の説

問題の一首

例① 京の家に贈らむために真珠を願ふ歌一首

…はしきよし 妻の命の 衣手の 別れし時よ ぬばたまの 夜床片去り 朝寝
髪 搔き梳らず 出でて来し 月日数みつつ 嘆くらむ…(巻十八・四一〇一 大伴
家持)

否定説

△ [作者と作意について]家持が奈良に居る妻に贈るため真珠を欲しいといふ歌である。真珠は当時能登あたりで、実際採集されたものであらうが、歌は極めて平俗なお話になつてしまつて居る。(『万葉集私注』)

△ [評語]真珠を欲する情から出た歌であり、比較的短くもあるので、よくまとまっている。歌い起しも仰山でなくてよい。玉の緒につらぬいて縊にせよというのは、類型的だが、真珠の歌だけに、自然であり、やむを得ない所ででもあらう。(『万葉集全註釈』)

「朝寝髪 搔き梳らず」の表現についての三説

(一) 巻十一・二五七八番歌との関わり(「注釈説」)

△ [朝寝髪吾は梳らじ愛しき君が手枕触れてしものを(十一・二五七八)]を心にもつての句であらう。(『万葉集注釈』)

例② 朝寝髪 我は梳らず 愛しき 君が手枕 触れてしものを(巻十一・二五七八
「正述心緒」)

注意点 二者の類似点と相違点

(二)「玉」の民俗(「集成説」)

△ 縊の材料として海神の持物である真珠を送ることで、妻の息災を願っている。一

二参照。(日本古典文学集成『万葉集』)

例③ 我が欲りし 野島は見せつ 底深き 阿胡根の浦の 珠そ拾はぬ (巻一・十二
中皇命御歌)

△ この歌では、結句の「玉」が大切である。古代人は「玉」を「魂」の象徴と見た。「玉」が神祭りの貴重な具とされたり、「玉垣」「玉葛」「玉櫛笥」「玉梓」「玉床」「玉梓」「玉藻」等々、ほめ言葉として多用されたりするのもそのためである。「玉」を腕や頸の飾りに用いるのも、靈魂の感染を願い、身の常住を祈ってのことである。…万葉には、「玉」を家づとにすることを素材にする歌が多い。これも、旅の間いつくしみ通した自分の魂そのものを潔斎しては自分を守ってくれた家人への感謝のあかしとして贈る意味合いが背景にあってのことであろう。(『万葉集釈注』)

注意点 問題の一首について「玉」の民俗的意義を踏まえた上での検討を必要とする。

(三) 卷十九・四二六三との関わり (「新全集説」)

△ 四二六三(櫛も見じ屋内も掃かじ)。ここは、自分の不在の間、大嬢が身なりも改めずにいることだろうと想像して言う。(新編日本古典文学全集『万葉集』)

例④ 櫛も見じ 屋内も掃かじ 草枕 旅行く君を 齋ふと思ひて

右の件の歌、伝誦する大伴宿禰村上、同清継等是也。(卷十九・四二六三)

△ 人の物へありきたるあとには、三日は家の庭はかず、つかふ櫛を見ずといふ事のあるなり。(日本古典文学大系『万葉集』所引『仙覚抄』)

△ [釈]また齋戒の目的のためにすることは、これによつて思う人の無事を祈る信仰である。これについては魏志の倭人伝に「その行き来り、海を渡りて中国に詣る、恒に一人をして頭を梳らず。蟻蝨を去らず、衣服は垢に汚れ、肉を食はず、婦人を近づけずして、喪人の如くならしめ、名づけて持衰とす、もし行く者吉美なれば、その生財物を顧ることなく、もし疾病あり、暴害に遭はば、すなはちこれを殺さむとし、その持衰の謹しまざることをいふ」とある。これは現状のままに手を触れないで、これによつて新しい事件の起るのを防ごうとする思想と思われる。(『万葉集全註釈』)

○ 其行来渡海詣中国，恒使一人，不梳头，不去蟻蝨，衣服垢汚，不食肉，不近妇人，如丧人，名之为持衰。若行者吉善，共顾其生口财物；若有疾病，遭暴害，便欲殺之，以为持衰不谨。(晋陈寿、宋裴松之注《三国志・魏书》、“东夷传第三十”、中华书局、1959年版)

○ 行来度海，令一人不櫛沐，不食肉，不近妇人，名曰「持衰」。若在塗吉利，则雇以财物；如疾病遭害，以为持衰不谨，便共杀之。(宋范曄、唐李贤等注《后汉书》、中华书局、1964年版)

○ 『礼記』「曲礼下」に「衰，凶器，不以告，不入公門」とあり、孔穎達に「衰者，孝子喪服也」(《十三经注疏》、中华书局、1980年版)とある。

△ 櫛も見じ屋内も掃かじ——旅行者、殊に船旅に出る者の家族は、旅人の身の安全を祈って禁忌を守り齋戒した。『魏志』倭人伝には、髪をとかず虱も払わず衣服は垢づくまま、肉食せず、婦人に近付かず、あたかも服喪中の如くにする、もしこの禁を破れば、旅人は病気となり、災害に遭うと信じている、とある。(新全集)

注意点 例文②④との類似点を認める一方、問題の例文①と例文②④との相違点を句

法から看取する必要がある。

三、比較研究

(一) 句法上の独自性

例文	表現 A	表現 B	A と B の句法関係
①	ぬばたまの夜床片 去り	朝寝髪搔き梳らず	<u>A と B は並立の関係</u>
②	朝寝髪我は梳らず	君が手枕 触れてし	<u>A は結果、B は原因</u>
④	櫛も見じ屋内も掃 かじ	旅行く君を齋ふと思ひ て	<u>A は結果、B は原因</u>

注意点 例文①はAとBは並立の関係、例文②④はAを結果、Bを原因とする。二者のこの違いを例文①の表現の独自性と捉えたい。

(二) 懶い女性像

例⑤、 石川大夫、任を遷されて京に上る時に、播磨の娘が贈る歌二首
君なくは なぞ身装はむ[奈何身将装飾] 櫛笥なる 黄楊の小梳も 取らむとも
思はず (卷九・一七七七)

- 奈何身将装飾 詩衛風云。自伯之東、首如飛蓬、豈無膏沐。誰適為容。史記豫讓遁逃山中曰。嗟乎士為知己者死。女為說己者容。(『代匠記』精撰本)
- 士為知己者死，女為說己者容。(漢司馬遷、裴駰注《史記》、中華書局、1964年版)
- 君行殊不返，我飾為誰容。(徐干《情詩》、陳徐陵編、清吳兆宜注《箋注玉台新詠》卷一、中華書局、1985年版)
- 膏沐誰為容，明鏡暗不治。(曹植《七哀詩》、梁蕭統編、唐李善注《文選》、卷三十一、《代行行重行行》、中華書局、1977年版)

(三) 閨怨表現のパターン

例⑥ 蓬門長自寂，虛席視生埃。(丘巨源《听邻妓》、《玉台新詠》，卷四)

例⑦ 漠漠床上尘，中心忆故人。(沈约《拟青青河边草》、同上、卷五)

例⑧ 自自君之出矣，明鏡暗不治。思君如流水，何有穷已時。

(徐干《室思一首》，同上，卷一)

例⑨ 鑪薰闔不用，鏡匣上尘生。綺羅失常色，金翠暗无精。

(徐干《情詩一首》，同上，卷一)

例⑩ 泪容旷不飭一作「不可飾」，幽鏡難復治

(刘铄《代行行重行行》、《文選》、卷三十一/《玉台新詠》、卷三)

例⑪ 鏡匣早生尘，匣琴又无弦。(梁元帝《拟明月照高楼》、《玉台新詠》、卷七)

例⑫ 尘容不忍飾，临池思客归。(江洪《淶水曲二首》、同上、卷十)

例⑬ 愁来不理鬢，春至更攢眉。(王僧孺《春閨有怨》、同上、卷六)

例⑭ 明鏡朝朝掩，寒床夜夜空。(邵陵王纶《代秋胡妇閨怨》、同上、卷七)

例⑮ 床后生垢明鏡垢，纤腰瘦削发蓬乱。(鮑照《行路難四首》、同上、卷九)

四、終わりに

以上、閨怨詩との比較を通して、『万葉集』巻十八の四一〇一番歌における「朝寝髪 搔き梳らず」に考察を加えたが、その要旨をまとめると、次のとおり。従来の説では、「朝寝髪 搔き梳らず」の表現を解釈する場合、集中の巻十一の二五七八番歌と巻十九の四二六三番歌を引き合いに、三首の類似点を強調しすぎる嫌いがある。また、大伴家持のこの歌について賛意を示す注釈書も少ない。しかし、当面の三首を句法と表現という二つの角度から分析することによって、大伴家持の四一〇一番歌における「朝寝髪 搔き梳らず」という表現の独自性が明らかになった。和歌の伝統的な表現を受け継ぎ、閨怨詩の詩想を和歌に詠み込みつつ、生き生きとした懶い女性像を作り出している。これが家持歌の表現の斬新さではあるまいか。

玄上琵琶に纏わる説話について

東北師範大学 林 嵐

「玄上琵琶」は『枕草子』をはじめ複数の古典文学作品に登場し、さまざまな逸話を生じた宮中名器の一つである。例えば『古事談』にその由来を語る段があり、藤原貞敏が渡唐して廉承武に琵琶を習い玄上琵琶を日本に将来したことは史書『日本三代実録』や楽書『教訓抄』などにも記述が見られる。また『師時卿記』を援引して玄上琵琶の絵面を述べる『古事談』の一段と同趣な話が『古今著聞集』にも収録されている。ここで「玄上」は「玄象」とも表記され、二話の趣旨は由来譚より一步進んで玄上琵琶の様子を伝えようとするものである。

それに琵琶の質については『古今著聞集』にある一話は、牧馬琵琶との弾き比べを通して琵琶の優劣がまったく弾き人の腕に拠るものだと語り、名器より名匠を重要視する審美傾向を現した一方、鬼に取られた話や火事から逃れた話など『今昔物語』に収められた説話では、玄上琵琶を伝奇化する趣きがある。また『平家物語』の場合、天皇の玄上琵琶の弹奏に惹かれて廉承武の霊が顕れ一曲を授けた話は秘曲神授の説話としてその源を中国晋の嵇康伝承にさかのぼることができる。そこから廉承武の霊が顕れることはまた一つのパターンになり、玄上琵琶と関係なく琵琶演奏の説話に登場した例もある。それは玄上琵琶説話の支流として捉えられよう。

ところで、宮中の名器である玄上琵琶はずっと天皇の側近に置かれ、その直接的な聴覚享受者はずっと極少数な人に限定されていたと推測される。『徒然草』の記述まで何百年も経ったが、大多数の人々は説話という間接的な方法によってそれを享受しかできなかった。そのため、玄上琵琶は渡来した貴重な名器の実物から鑑賞経験者の言語によって伝わった記号的な存在へと変容し、琵琶の絵模様によせよ、弾じ出した音声によせよ、それらを語る説話が発達するほど、また世に広がるほど、「玄上琵琶」は、説話の享受者によって受け入れられ、さらに想像され、楽しめられ、あるいはもっと貴重に思われる可能性が高くなる一方である。そこで玄上琵琶にまつわる逸話も生じ、その内容が玄上琵琶自体から分枝され、琵琶の贈与者・弹奏者・秘曲伝授・同類琵琶まで及び、それらの説話から芸術至上の精神やより高い文化への憧れが読み取れる。

日本古代の仏典注釈書にみる漢籍の受容

——善珠撰述書を中心に

早稲田大学文学学術院 河野 貴美子

日本古代の学術・文化は、主として官人及び僧侶によって支えられ、展開をとげた。そして、彼らの知的活動において、漢字・漢文の知識は言うまでもなく必須のものであった。

奈良末・平安初期の興福寺僧善珠（養老7（723）～延暦16（797））は、日本の唯識・因明学の祖とされる人物であり、中国から齎された仏典に対する注釈書を数多く著している。そして善珠はそれらの注釈書において、内典ばかりでなく、数々の外典をも駆使して注釈を施している。例えば、梁・顧野王の原本系『玉篇』、唐・玄奘『一切経音義』などの字書や音義書類、李善注『文選』、あるいは五経正義など、善珠は実にさまざまな典籍を参照利用して詳細な注釈を加えている。善珠の注釈書は、当時の日本における漢字・漢文知識の水準を示すものといえるのである。また、その中には今では失われてしまった漢籍の佚文もしばしば見出すことができる。善珠撰述の仏典注釈書は、古代日本の漢籍受容の具体的様相を現在の我々に伝えてくれる、重要な資料的価値をも有するものなのである。

本発表では、善珠撰述仏典注釈書のうち、とりわけ豊富な漢籍の引用を含む『成唯識論述記序釈』1巻をとりあげる。『成唯識論述記序釈』は唐・慈恩大師基撰『成唯識論述記』の序に対する注釈書である。今回はその『成唯識論述記序釈』における、特に、反切による音釈や訓詁注記部分に注目し検証することによって、古代日本の漢籍受容、および漢字・漢文に関する学問・知識の実際について考察を試みる。

なお、善珠撰述の仏典注釈書について、従来は専ら大正新脩大蔵経などの活字本に収められている本文によって研究が行われてきた。しかし、現在伝存する写本には、反切注記や訓詁注記部分などにしばしば文字の異同が確認できる。そこで本発表では、写本調査の成果もふまえ、善珠がそれらの注釈を施す際に用いた辞書や漢籍について、より正確に見極めていきたい。

また、現在伝存する写本には、善珠よりも後の時代の書き入れがまま見られる。その中には、善珠以降の時代に新たに中国より伝来した辞書類によって反切や訓詁が加えられるなど、仏典の漢文が各時期に改めて読み直されている様子を窺うことができる。それらを辿ることで、古代から近世に至るまでの間、日本において漢文がいかに読み解かれてきたかを逐次的に見ることも可能であろう。そうした伝本調査の成果も取り入れつつ、日本における漢籍受容の一端を示してみたい。

1. 『成唯識論述記序釈』反切の特色

『成唯識論述記序釈』には、合計60の被注音字に対し、直音による音釈は2例、反切による音釈は又音反切を含み65例がみえる。そのうち反切についてみると、切韻系韻書所載の反切と一致するものが7例、慧苑『新訳大方広仏華嚴経音義』所載の反切と一致するも

のが5例、玄応『一切経音義』所載の反切と一致するものが14例、原本系『玉篇』残巻所載の反切と一致するものは8例を確認することができる。また、原本系『玉篇』を抄出して空海が編纂したとされる『篆隸万象名義』所載の反切との一致は36例におよぶ。これにより、『成唯識論述記序釈』執筆にあたって善珠は、原本系『玉篇』や玄応『一切経音義』を中心とする中国伝来の字書類を参照したものと考えられるわけであるが、中でも特筆すべきは原本系『玉篇』との一致である。

『成唯識論述記序釈』反切のうち、切韻系韻書、『新訳大方広仏華嚴経音義』、玄応『一切経音義』などの反切とは一致せず、唯一原本系『玉篇』所載の反切（『篆隸万象名義』所載の反切を含む）とのみ一致するという反切が23例もみられる。これは、『成唯識論述記序釈』が他ならぬ『玉篇』をさかんに利用したことを明らかに示すものである。中国では佚書となった原本系『玉篇』の残巻が日本に伝存することに象徴されるごとく、日本では古来原本系『玉篇』への需要が高く、頻りに利用されたと考えられている。『成唯識論述記序釈』は、そうした日本における漢籍受容の様相を具体的に現しているのである。

2. 写本『成唯識論述記序釈』と版本『成唯識論述記序釈』の反切の異同

上に掲げた反切一致例の数は、伝存写本の調査成果を含めたものである。大正新脩大蔵経所収の『成唯識論述記序釈』は、元禄九年（1696）刊版本を底本として翻刻されたものであるが、現在伝存する写本の調査を通じて、写本と版本との間には本文の異同がまみられること、そしてとりわけ反切注記の部分において、写本から版本作成の間に本文の改変がしばしばなされていることが判明した。例えば、以下の通りである（写は東大寺図書館蔵寛永八年（1631）奥書写本、版は元禄九年刊版本を指す）。

- ・絢、許縣反（写） 絢、許懸切（版）→写本反切は原本系『玉篇』反切と一致
- ・氣、祛既反（写） 氣、去既切（版）→写本反切は『篆隸万象名義』反切と一致
- ・操、厝勞反（写） 操、疾刀切（版）→写本反切は『篆隸万象名義』反切と一致

活字本や版本をさかのぼり、写本の記載をみると、本来『成唯識論述記序釈』と原本系『玉篇』とが、これまで活字本や版本によって知られていた以上に密接な関係を有していたことが確認できるのである。また一方、版本において、それまで写本が伝えていた反切注記が改変されているというこの事実は、善珠以降の後世の人々が、善珠の用いた典籍とは異なる新たな資料に基づいて漢字の読みを再検討したことを示すものといえよう。

3. 写本『成唯識論述記序釈』の書き入れにみえる反切、訓詁—江戸期の漢籍受容の一端—

版本『成唯識論述記序釈』が、写本と異なる反切を載せる場合、それがいかなる資料に基づくかを特定できないものもある。しかし中には、明らかに善珠の時代以後新たに伝来した漢籍の本文を反映させて、写本の反切を改変したと考えられる箇所がある。

また、東大寺図書館蔵正徳四年（1714）奥書写本『成唯識論述記序釈』は、善珠が付した反切、訓詁などの注解そのものには手を加えていないものの、欄外の余白などに反切、訓詁に関わる書き入れがしばしばみられる。それらはやはり、後世の『成唯識論述記序釈』読者が、新しい辞書類その他の漢籍の記述を転引して書き入れたものであり、江戸期における漢籍受容の一端を示す資料として捉えることができるものである。

例えば、『成唯識論述記』序の「指麾」の語に対して、善珠『成唯識論述記序釈』は「指麾、挙手曰麾。又指也」と注解するが、正徳四年写本欄外には「麾、玉篇、許為切…」と

反切の書き入れがみえる。これは原本系『玉篇』ではなく、『大広益会玉篇』からの転引である。『大広益会玉篇』は江戸初期に複数の版本が出されており、この書き入れは当時のそうした書物の環境を具体的に反映する一例といえる。

以上、本発表では、日本において漢字・漢文がいかに読まれてきたのか、善珠撰述仏典注釈書の諸伝本にみられる漢籍受容の考察を手がかりとして論じる。

论日本大和绘的艺术特色

——以《源氏物语卷绘》为例

北京大学 滕 军

“大和绘”一词相对于“唐绘”而言，是日本古代特有的画种。大和绘中包括有卷绘、障壁画、襖绘。

大和绘在题材上多表现日本的历史故事或日本独特的社会风俗、山水花鸟。在色彩上富于明丽、调和、装饰性、多施金箔。在用途上趋于实用，如被用于墙、拉门、扇面、信纸上。

《源氏物语卷绘》是大和绘的杰出代表。此作品诞生于1140年前后，有5组宫廷画家分工完成。它依据小说《源氏物语》54回的内容用优美的和书在点撒着金银箔和金银砂的料纸上书写文辞，其后接续描绘这一场景的画面。它在构图上、视角上、人物表情的处理上都创造出了大和绘艺术的颠峰。由《源氏物语卷绘》所显示出的平缓、舒淡、明丽、简练、抽象、含蓄的艺术特色成为了其后的日本大和绘的永久追求的境界。

仮名の成立の背景

大阪府立大学 乾 善彦

はじめに

近年、7・8世紀の木簡の大量出土によって、それまで限られた文献資料によって考えられてきた、古代日本語書記の様相が大きく変わりつつある。とくに、万葉集を中心とした日本語書記に対する考え方は、それが歌を編纂したものであるという、限定された場面でのこととして、木簡に記されるような“ことば”とは、異なる点の大きなことが明らかになった。しかしながら、万葉集の歌々が、後世に歌の源流とされ（古今集仮名序）、平仮名成立以降に、平仮名で書かれたものが日本文学の中心的な位置を占めることを考えると、万葉集の“書き様”もまた、古代日本語書記の確かな一面であることはいなめない。

今発表では、万葉集時代に確立した、漢字の表音用法（機能としての仮名）が、ひらがな（文字としての仮名）へと展開し定着する過程を、その背景にある仮名の本質と、二つの流れという視点から考えることにする。

1. 万葉集の仮名書き

万葉集の巻々の書き様に大きく二類があることにはじめて注意したのは、鎌倉時代の歌人、顕昭の著した『万葉集時代難事』である。そこには「二者、和歌書様不同。或巻、仮名書也。安思比奇能 夜麻毛知可吉乎 保登等芸須 都奇多都麻泥尔 奈仁加吉奈可奴(⑩三九八三) 或巻、真名書也。昨日社 年者極之賀 春霞 春日山尔 速立尔来(⑪一八四三) 其中又有挙義教訓、隱易顕難。」とある。万葉集の歌の書き様として「仮名書」と「真名書」とがあり、巻によって異なっていることを指摘している。「仮名書」とは、一字一音の漢字の表音用法で歌を綴る方法であり、「真名書」とは、漢字の表語用法を基本として一部表音用法を交えるもので、前者は日本語語形を重視したもの、後者は漢文的に書かれたものと一応は性格づけられる。

この「仮名書」と「真名書」との先後関係について、稲岡耕二は、人麻呂歌集歌の二種類の書き様（略体・非略体）を分析する中で、「仮名書」が「真名書」に遅れるとした。つまり、もともと漢文的に歌を書く習慣であったものが、人麻呂によって日本語の助詞や活用語尾を仮名（漢字の表音用法）で表すようになり、その延長として、歌全体を仮名で表すことができるようになったとしたのである。

春楊 葛山 発雲 立座 妹念（略体歌、⑫2457）

味酒之 三毛侶乃山尔 立月之 見我欲君我 馬之音曾為（非略体歌、⑬2512）

現在では、7世紀の歌が仮名で書かれた木簡の出土によって、この説は成り立たないけれども、これから述べるように、日用の仮名書きと万葉集のような編纂されたものとしての仮名書きとは、異なるものと理解しなければならないだろう。そして、万葉集の仮名書きが、古今集などのひらがなへと連続するとするならば、日用の仮名書きと万葉集の仮名書きとの関係を明らかにする必要がある。

2. 漢文中の仮名書きと木簡の仮名書き

万葉集の仮名書きは、巻5, 14, 15, 17, 18, (19), 20の7巻に見られ、編纂時期からすると、巻5が最も古く8世紀初頭と見られる。これは大伴旅人と山上憶良との大宰府時代の歌を集めたもので、正格の漢文の序文を有することで仮名書きされたものと思われる。ちょうど、日本書紀や古事記の歌謡が仮名書きされるのと同じ意識が働いている。日本書紀の仮名書きについては、近年、森博達『古代の音韻と日本書紀の成立』（一九九一、大修館書店）が、日本書紀 α 群（日本書紀には破格の用法がある巻とない巻とがあり、前者を β 群、後者を α 群とする。）が中国語のネイティブの筆になることを提唱し、そのウタ表記に用いられた仮名も当時の中国語音に基づくものとした。そうすると、日本書紀 α 群の歌の仮名書きは、中国における外国の固有名詞表記の方法と変わらないことになる。まさに、歌まで含めて日本書紀 α 群は、優れて純漢文資料なのである。

漢字の表音用法が、日本語を書くための仮名になるとき、そこには、一字一音であるということと、開音節であるということ、という日本語音に対する分節意識が必須である。日本書紀や古層の仮名（推古遺文と呼ばれる資料）に見られる連合仮名（有韻尾字を仮名として利用する場合、韻尾は続く頭子音に一致する）は、原音を忠実に反映しており、略音仮名（有韻尾字を仮名として利用する場合、韻尾は無視する）と質的差異がある。前者が中国語的、後者が日本語的な音の意識となる。

木簡に利用される仮名は、画数が少なく、略音仮名であり、まま借訓仮名を交える。記紀歌謡や万葉集が、音訓を厳密に区別するのとは、大きく異なっており、これは、木簡が漢文と対立する形で仮名を使用するような環境にはないからだと思われる。木簡の仮名は、歌か比較的仮名であることが明らかな物の名に用いられ、日本語として還元が比較的容易であることで、その出自（借音か借訓か）を問題にすることなく、表音文字として認識されたものであろう。

木簡に用いられるような仮名が、日本語を書き表わすための表音文字へとつながることはいうまでもない。これを、基層の仮名と位置づけておこう。「止（ト）」や「部（ヘ）」など、記紀万葉には見られない仮名が、それ以前と平仮名とに共通する現象は、基層の仮名が平仮名につながっていることを物語る。

3. 基層の仮名と記紀万葉の仮名

こころみに木簡のウタと記紀歌謡に用いられる仮名を比べてみる。木簡の仮名書きはウタに限らないし、ウタかどうかの判断が困難なものがあるので、まず、木簡その他にみえる「なにはづ」歌の仮名と比べてみる。音節を確定できないものが含まれるが、「なにはづ」歌の使用字母はほぼ次のようである。

イ伊ク久（兎古）コ1（兎古）コ2 己サ作佐ツツ都ト2 止ナ奈ニ尔ノ2 乃ハ皮波者（泊）

フ夫（泊）へマ部マ真モ母ヤ矢夜移ユ由リ利ル留（（ ）は読みが確定しないもの）

「児・者・真・矢」は借訓仮名であり、当然共通しない。共通するのは、「伊・古・佐・都・尔・波・母・夜・留」の九字が三者と共通し、「久・由」は記βと、「作・奈・利」はαβと共通する。どれか、一本と共通するものはなく、「己・ツ・止・乃・皮・夫・マ・部・移」の九字（「マ・部」を一字とみれば八字）が共通しない。三者共通する九字は、時代・ジャンルを通じて、多く用いられるものであり、これに多くの上代文献を加えても、ほぼ共通する、きわめて汎用性の高い仮名であるといえる。これらは、平安時代の草仮名にも通じる。これに、二者と共通する五字を加えても、大勢は変わらない（「作」だけがやや特殊である）。共通しないものの内「移」は石神遺跡のもので、諸家が指摘するように北大津遺跡の音義木簡その他古い時代のものに見える音であり、万葉集ではイの仮名に用いられる。「皮」は近時その存在が認められるようになったが、「波」との見分けが難しく、「マ」が「部」の省画（あるいは草体か）と考えられるのと同様、むしろ「波」の省画とも考えられる。さらに「夫」は「ブ」の濁音仮名としては、記βに共通し、万葉集とも共通する。記紀万葉の濁音仮名が後代の仮名（平仮名・片仮名）に通じていかないことを考えるべきであろう。残る「己・ツ・止・乃・マ・部」のうち、「己・乃」は、万葉集や他の上代文献では常用されるものであり、記紀万葉とは共通しないが、「ツ・止・乃・マ（部）」は他の上代文献や後代の草仮名に通じるものである。これらは、おおむね当時の日用の仮名であったといえよう。

これはそのまま、平仮名成立以降の使用字母と重なる。一方で、平安時代においても、能筆と呼ばれる資料とそうでない資料とで、二つの層は平行して存する。また、漢文中の仮名書き歌も、漢文的な仮名から基層の仮名へと移ってゆく。両者が出入りし、重なり合いながら、日本語の表音文字の体系は形成されていくのである。

东亚古代岁时节日体系的内部结构

——以中日岁时的比较为中心

清华大学历史系 刘 晓峰

一、柳田国男的问题

柳田国男曾经把日本一年的岁时节日做了一个总体排列和比较，发现日本一年的岁时节日可以线索分明地分成前后两半，而前半年和后半年的岁时节日之间，明显具有相互两两对应的关系。这种对应关系后来受到其他民俗学研究者的注意。如平山敏四郎《岁时习俗考》即曾对这一对应关系做了较为完整地整理。

日本的岁时节日体系是旧的传统保存得比较完整的体系之一。前后半年的对应关系比其他体系更为显在——比如，六月大祓与十二月雉之间明显有对应关系。这为从整体思考岁时节日内在的结构提供了其他民族没有的线索。但是，柳田国男等日本学者对这种对应关系做的却是如下解读：在中国古代历法传入日本之前，日本曾经存在过自己的独特的历法，即每六个月为一年的历法。这一历法在中国古代文化的大规模传入时期，受中国传来的历法冲击而消失，但却以一种潜在的形式保存到了岁时节日之中。

明治时期是日本积极接受西方文化的大变革时期，同时也是日本人急于从过去的历史中找到自己的文化特征来重建自己民族自信的时期。正因为如此，“全盘西化”和“日本主义”此消彼长，成为这一时期日本文化史的特殊风景。而以研究日本历史古老的民俗为一生事业的柳田国男，想在岁时研究领域找到中国古代历法传入之前的“原型”，其动机和愿望都是可以理解的。只不过遗憾的是，因为他的思维取向过于放到寻找古代日本“特有”的传统上，所以，尽管他看到了岁时节日排列中一个重要的问题，却没有为这个问题在源流上找到正确的解释。中国古代岁时节日同样存在着内在的对应结构。这是今天研究岁时节日的中外学者都没有注意到的重大问题。柳田国男把我们领到了这个问题的大门口，自己却因为思考方向的错误，而与这一发现失之交臂。

二、年分阴阳——中国古代岁时节日内在结构的发现

1、阴阳观念在岁时节日体系中的展开

中国古代岁时节日内在对应结构是怎样的结构呢？对一个完整的年度而言，阴阳概念的展开，有三个主要的途径。

其一，以自然的阴阳消息变化为基准划分阴阳，即以冬至为阴的顶点、阳的起点，夏至

为阳的顶点、阴的起点。其二，年分阴阳。以前半年为阳，以后半年为阴。古人依照子午分一日为阴阳。这种划分方法使用于月份，是依照月之圆缺，分一月为阴阳，即月圆前半月为阳，后半月为阴。同样道理以半年为基准划分阴阳，基本的阴阳对应结构，为前半年六个月为阳，后半年六个月为阴。亦即春夏为阳，秋冬为阴。其三，一年中的每个月，各有阴阳之属。依照天干分甲丙戊庚壬为阳，以乙丁己辛癸为阴，地支分子寅辰午申戌为阳，丑卯巳未酉亥为阴的观念，分子、寅、辰、午、申、戌为阳月，丑、卯、巳、未、酉、亥为阴月。依照阴阳观念对于一年 12 个月的上述划分，对中国古代节日体系内在结构的形成产生了很大的影响。

2、中国古代岁时节日内在结构的发现

清楚了阴阳观念在中国古代岁时节日内在结构中的展开方式，岁时节日相互间的对应关系就凸现出来了。表 1 是我尝试着把中国古代的岁时节日做的一个排列。通过表 1，我们可以很清楚地看到中国古代岁时节日存在着明显的直接对应结构。

表 2：中国古代岁时节日的对应结构关系

1—6 月	对应内容	7—12 月	对应内容
人日(一月七日)	登高	七夕(七月七日)	入水
上元(一月十五日)	祈生	中元(七月十五日)	祭死
二月春社	春祈	八月秋社	秋报
上巳(三月三日)	入水	重阳(九月九日)	登高
寒食(冬至后 105 日)	火节	下元(十月十五日)	水节
端午(夏至、五月五日)	阳至生阴	冬至	阴至生阳
六月二十四日	迎灶	十二月二十三日	送灶

六月二十四日的迎灶与十二月二十三日的送灶，是以月数变化为基准产生的直接对应关系，其对应关系明显，但其形成时期近晚，此处姑且置而不论。而端午起于夏至，其与冬至一为阳之极至，一为阴之极至，是以阴阳消息变化为基准产生的直接对应关系，此处亦不遑多论。需要略加解释的是另外四组直接对应关系。现结合上表分述如下：

一月七日与七月七日

一月七日与七月七日一上一下，正好构成直接对应关系。

一月七日登高，本事可见《安仁峰铭》、《荆楚岁时记》。又日本《公事根源》“子日之游条”转引《拾芥抄》曰：“《十节记》云，正月七日登岳远望四方，得阴阳静气，除烦恼之术也。”《十节记》按我的考证为中国已逸之书，其成书当在汉末至南北朝之间。其释正月七日登高的目的为“得气”，亦可为人日登高一解。七夕今多以牛郎织女传说来解释，但其原型，则与水边禊祓有关。李道和《岁时民俗与古小说研究》。第四章“七夕溯源”考之甚详。这里要略为补充的是，日本古代亦有七夕入水行浴的古俗，称“眠流し”，详细可参见柳田国男《年中行事觉书》。

上元与中元

正月十五日上元节，有食元宵、走桥等风俗，意皆在求子。而七月十五日为祭祀逝者之日至明，盖道教以此日为中元，有地官校勾之说，佛教以此日为盂兰盆节，典出目连救母故

事，民间以此日为祭祖节日，人无贫富，皆祭其先人。一年属阳的半年的正月十五的祈生，与一年属阴的半年的七月十五的祭死，正好构成直接对应关系。

春社与秋社

最后还有春社与秋社的对应存在。社日为古人祭祀土地神社稷之日。《荆楚岁时记》云：“社日，四邻并结综合社，牲醪，结屋于树下，先祭神，然后飧其胙。”又云：“八月社日祠社，其供帐者，盛于仲春之节。以社之余胙，悉以供馈村里。”⁵检诸典籍记载，汉代之前无秋社，只有春社。汉以后，春秋才并有社日。汉以后出现的前半年二月与后半年八月都祭祀社神活动的现象非常引人深思。我认为，这一想象出现，直接与阴阳观念进入古代岁时节日后对其内在结构图式产生影响有关。

上巳与重阳

三月上巳节后来普遍改在三月三日，节日历史由来久远，主要行事是水边禊祓。九月重阳取意于九月九日“日月并应，俗嘉其名，以为宜于长久”（曹丕）。后衍化出费长房一家登高避祸故事。这两个节日和一月七日与七月七日方向相反，但一样一上一下，构成直接对应关系。

寒食与下元

寒食与下元这两个节日也可能存在直接对应关系。寒食与火相关。下元节为十月十五日，为水官解厄之节，俗传又为大禹生日，与水关系密切。下元形成史比较复杂。道教上、中、下元三节，分别为天官赐福、地官赦罪、水官解厄的节日。上元与中元的位置前后相距半年，两两对称，但下元却孤立于十月十五日，这三个节日的安排显然违背了古代数字方面讲求对称和谐的原则。按，阴阳观念系统中，坎离地位极重。京房《易传》云：“乾坤者，阴阳之根本，坎离者，阴阳之性命”。阴阳家以为坎离对称，水火对立，是万物变化的生息所在。《周易参同契》云：“乾坤者，易之门户，众卦之父母；坎离匡廓，运轂正轴。”“坎离者，乾坤二用，二用无爻位，周流行六虚”。火于八卦为离，水于八卦为坎。在阴阳由冬至向夏至的转化过程中出现火的节日寒食，与在由夏至向冬至转化过程中出现水的节日下元，这应当不是偶然的，是非常值得思考的现象，是今后需要加以研究的问题。

3、互涵对应的存在

除上述直接对应关系外，表2还隐含着互涵对应的关系。1月7日与7月7日构成直接对应，同时又和9月9日构成对应关系。同样，3月3日和9月9日构成直接对应的同时，又和7月7日构成对应关系。这种对应表现上是阴阳互涵，我们称之为互涵对应。

互涵对应的内在逻辑之一是天人感应。古人认为，“天有阴阳，人亦有阴阳。天地之阴气起，而人之阴气亦应之而起；人之阴气起，而天地之阴气亦宜应之而起。”禊祓与登高，通过人的近阴或近阳，目的都是调和人的阴阳之气，也借此来调和天地的阴阳之气。应当说，人日、上巳、寒食、七夕、重九、下元之间这种即有直接对应又有互涵对应的复杂关系，表明古代中国人的思维是结构性的，非线性的。它的存在极大地丰富了中国古代岁时节日的结构内容。

三、柳田国男问题的真正答案

《日本书纪》记载，在钦明天皇14年（553年）6月曾遣使百济，敕书中提及以前派遣

⁵ 守屋美都雄《中国古岁时记研究》帝国书院1963年版，第341—342页，第389页。

来的历博士已经到期，要求派遣替代的人。同一敕书中还提到请百济送“卜书、历书、种种药物”。可知中国古代历法已经影响到日本。统而言之，日本使用中国古代历法一直持续到1872年日本明治政府采用西洋的太阳历。而中国古代岁时节日内在的结构，因此也直接影响了日本人千数百年的生活。

前述日本传统的岁时节日系统中出现的对应关系，正是中国古代岁时节日系统内部结构在日本岁时节日体系中的投影。只有在这一层面上，前述柳田国男的问题，才可能找到真正正确的答案。

山崎闇齋における「神儒妙契」について

——「儒学の日本化」への超越

広東外語外貿大学 韋立新 劉 鋒

一、始めに

山崎闇齋についての研究が多くあり、注目すべき成果が数多く収められた。

闇齋思想に関して、最も代表的な両派は後近世思想史研究者である丸山真男と、「日本化」を分析視角の中心にすえてとらえる田尻祐一郎と言えよう。両派は主に山崎闇齋の思想の独自性について論議を展開したが、丸山真男は闇齋を「彼の学説内容に特異なものがあるからではなく、むしろ逆にあまりに敬虔な朱子学者」との評価に対して、田尻祐一郎は、闇齋は積極的に日本の現実に適応するように朱子学を変容するもので、「儒学の日本化」を大いに推進した、と評価している。

丸山真男はかつて闇齋思想の特徴として、「妙契」と名付けてとらえたが、しかし、実際に闇齋の晩期著作を考察してみたら、闇齋における「妙契」というのは、けっして単なる闇齋思想の特徴のひとつだけでなく、むしろその思想的突破と考えるべきだと思われる。その「神儒妙契」観について、さらに一步突っ込んで研究し、もっと客観的にとらえる必要があるかと思う。

二、「神儒妙契」観

周知のごとく、闇齋の著作方法は「述而不作」と言って、すなわち、個人の見解を隠し、その大部分は朱子の著作を引用したり注解したりするのである。それゆえ、その著作の中には、明確に「神儒妙契」観という概念は提出されなかったが、特に晩期の著作の中から、その思想内部における神道と朱子学の布置が明らかに見え、いかに「神儒妙契」しているかが容易に窺われる。

1) 「天人唯一」の道からみる「神儒妙契」観

闇齋の「天人唯一」思想は、朱子学の「天人合一」に由来するものであるが、明らかに、朱子学の理気説によって、神道の教義—神代巻を解釈しようとし、「天人唯一」の合理性を強調しようとしたのである。つまり、闇齋は概念互換・概念混同によって、朱子学と神道の根本原理を一つに混同しようとし、神道の合理性を強めようとしたのだ。

2) 「敬内義外」からみる「神儒妙契」観

闇齋は、五行相伝と敬の産生を統一し、朱子の「持敬」思想でもって、神道教義の土金思想を解釈し、神道の根本出発点が「敬」にあるという思想を提出し、神道の中においても敬が重要であることを証明しようとした。

それによって、「敬」の概念を拡大して、独自の「敬内義外」思想を形成した。

3) 「神皇一統」からみる「神儒妙契」観

「敬内義外」から見れば、闇齋は特に忠君の敬義を強調したことがよくわかる。闇

斎によれば、君臣の義は自然の理、つまり天理である。彼は強く天理に従い、神靈へ参り、君主へ絶対な「持敬」をすることを強調した。君臣関係および天皇の統治に神聖性を強めるために、闇斎は神道神話——「神籬磐境」と人類の「君臣の道」とを「妙契」し、「神籬磐境」の恒久性を証明することにより、君臣の道の恒久性を証明しようとした。

そこでの「妙契」からわかるが、「妙契」の理論的基礎は、「神皇一統」の思想であると考えてよかろう。

三、「神儒妙契」の思想史的意義——「儒学の日本化」への超越

近世初期における日本儒者達は、ほとんど外来文化の論理性と合理性を感嘆し、朱子学の吸収や本土化（日本化）に努めていたが、闇斎だけは「朱子学の日本化」の限界を超越して、日本独自の道に属している神道の完全に力を注ぎ始めた。それから、両文化の共存している局面に対して、他の儒学者は「神儒一致」或いは「儒主神随」の旗を揚げたが、闇斎だけは神道と儒学との布置において、独特な「神儒妙契」観を表した。

闇斎思想における「神儒妙契」というのは、日本思想史においてどれだけ重要な意味を持つものか、容易に想像がつくだろう。

山崎闇斎は「儒学の日本化」の推進者であるとの評価があるが、よく考察すると、闇斎における朱子学と神道の布置は、すでに儒学の枠を超え、日本独自の文化の形成に至った。言い換えれば、闇斎の思想は、儒学の原理をうまく媒介にして、「儒学の日本化」の枠を脱して、独自の思想的創造に達したのだと思う。

