

林羅山詩論研究

李 均 洋

【關鍵字】林羅山、詩論、有的放矢、詩論與史論、同一性

〔本文為：2016年度教育部人文社會科學重點研究基地重大項目《日本漢詩彙編與研究》（批准號：16JJD750021）階段性成果之一〕

林羅山（1583-1657，名忠、信勝，字子信，法名道春）在其75年的生涯中，留下了文集75卷、詩集75卷等身著述。可以說他是一位御用學者，因為他是日本近世歷史的開創者、江戶幕府首代將軍（挾天子以令諸侯的日本國家軍政最高領導者）德川家康及繼任德川秀忠、德川家光和德川家綱等四代將軍的侍講，輔佐將軍處理國家政務；也可以說他是一位大學問家、大詩人，因為他一生鑽研經史，醉心學問，筆耕不輟，不但主持過德川幕府的國家修史事業（編纂《本朝編年錄》），還寫就漢文75卷，創作漢詩4693首。

本稿論述林羅山的詩觀暨詩論，以明確其在日本詩史及近世江戶時代初期詩壇上的儒帥地位。

一、撥亂反正之詩論

關於林羅山的詩論，揖斐高在其獲得平成10年度（1998）第五十回讀賣文學獎的著作《江戶詩歌論》中寫道：

林羅山在《吟風弄月論》（《羅山先生文集》卷二十四）中指出，“吟風弄月”即詩文風流之樂的本質“誠身之樂”，這一本質論同朱子學者“明明德”的根本宗旨是一致的。因而，林羅山站在“誠身之樂”這一視點，認為詩文風流之樂同朱子學者“明明德”的根本宗旨絕無矛盾之處……儒學者詩觀的本源是《詩經》，就朱子學而言，是以朱子注釋的《詩集傳》為基本。朱子學把心分成本體之性和心作用之下的情，認為心即性情的邪正決定詩之是非。所謂“性情正”“形于言”時，就產生了理想的詩。和《詩經》同為“四書”之一的《大學》認為，“性情正”是源於“心正”，“意誠而後心正”，這可以說是“明明德”的基礎條件。也就是說，要創作作為“性情正”表現的理想的詩，朱子學者的根本宗旨“明明德”和“詩作之樂”是不矛盾的。這一理想的詩的範例，即《詩經》中的“風雅詩”，於是就產生了朱子學派以《詩經》“風雅”為規範的古典主義詩觀。然而，這一“風雅詩觀”在林家一門中還停留在萌芽階段，作為詩論還不充分完備。¹⁾

松下忠在獲得日本學術院獎的大著《江戸時代の詩風詩論—兼論明清三大詩論及其影響》中就林羅山的詩論寫道：

從經主詩從的態度到道德的詩論以及關於理想的詩境，羅山有著一貫到底的詩論。所謂“道德詩文不二論”中的道德並不是由一個時代或某個人所規定的狹義的道德，而是甚至包括吟風弄月的風流在內的道德。所以羅山不採取以特定的時代和人物分界的立場，而在超越這種立場的地方追求理想的詩境。羅山他不偏於格調說，也不偏於性靈說，注重自然的精神以自然說為中心而建立自己獨特的詩論。而這種自然的精神正是以調和為本的自然之道，也就是道德。

羅山在近世日本詩論史上的地位如何呢？在經主詩從的態度、不界分特定的時代和人物以及鹽梅說的宣導等方面，可以說與惺窩的“先六經後詩文”、不以特定的時代和人物分界、鹽梅論等詩論是有繼承關係的。同時，這與石川丈山詩論—以詩文為主的詩主派的態度、唐詩鼓吹論、格調中心的詩論—是相對立的。然而，選定詩仙堂內三十六詩仙時，羅山與丈山交換了意見。《羅山文集》中的卷六和卷七所收錄的都是給丈山的書信。從這些方面看，兩者的交往又是很深的。從承認性靈說的長處這一點看，又與稍後的僧元政的詩論是同出一轍。所以我們完全可以把羅山看作是元和偃武后草創時期的詩文勃興的中心人物。²⁾

其實“風雅詩觀”也好，“注重自然的精神以自然說為中心”的“獨特詩論”也好，林羅山詩論的真諦在於其總結反思日本奈良時代（710-784）以來詩歌創作的功過，為江戸時代的詩歌創作乃至文壇繁榮而正名。

首先看林羅山對以《懷風藻》為首的日本奈良時代詩歌創作成就的贊許：

本朝之文集者，懷風藻蓋其權輿乎。誠是片言隻字，足以拱璧鑑金也。（中略）吾嘗示《懷風藻》並《經國集》之脫簡于惺窩先生，先生一見，恰似東觀見未見書，欣欣然愉愉焉，因稱本朝之上代不讓中華之人，不可恥也，可尚焉。³⁾

以上所言及的日本學者對林羅山詩論的論述，都未注視到林羅山對《懷風藻》的評價，而林羅山詩論的出發點恰在此處。

《懷風藻序》寫道：“檀原建邦之時，天造草創，人文未作……王仁始導蒙於輕島，辰爾終敷教于譯田，遂使俗漸洙泗之風，人趨齊魯之學。逮乎聖德太子，設爵分官，肇制禮義，然而專崇釋教，未遑篇章。及至淡海先帝之受命也，恢開帝業，弘闡皇猷，道格乾坤，功光宇宙。既而以為，調風化俗，莫尚于文，潤德光身，孰先於學。爰則建庠序，徵茂才，定五禮，興百度，憲章法則，規模弘遠，亶古以來，未之有也。於是三階平煥，四海殷昌，旒纒無為，岩廊多暇。旋招文學之士，時開置醴之遊。當此之際，宸翰垂文，賢臣獻頌，雕章麗筆，非唯百篇。但時經亂離，悉從煨燼。言

念湮滅，軫悼傷懷。自茲以降，詞人間出……遠自淡海，雲暨平都，凡一百二十篇，勒成一卷……”⁴⁾

《懷風藻》編成於日本奈良時代天平勝寶3年（751），共選收64位詩人共120首詩（現存116首）。林羅山之所以評價這些詩“片言隻字”，“拱璧鎡金”，是因為這64位詩人，上自淡海朝大友皇子（648—672），下迄正五位下中宮少輔葛井連廣成（生卒年不詳，養老三年即719年出使新羅、天平聖寶元年即749年任中宮少輔），都是《懷風藻序》中所稱道的“及至淡海先帝之授命也，恢開帝業，弘闡皇猷，道格乾坤，功光宇宙。既而以為，調風化俗，莫尚于文，潤德光身，孰先於學。爰則建庠序，徵茂才，定五禮，興百度，憲章法則，規模弘遠，竄古以來，未之有也”這一奈良時代盛世期的詩人詩作。在此之前的聖德太子執政期間，雖然“肇制禮義，然而專崇釋教，未遑篇章”，即偏離了儒家經學，所以未興詩文。

在林羅山醉心的朱子學看來：

夫《易》者，不易言也，而以象言之。象者圖也。自河圖出而有八卦，因重之為六十四，故《易》之興也，不由圖乎，人皆所知也。古今言《易》者多，獨邵子得先天後天之旨，繼而能言者朱子也（中略）孔子承三聖作《十翼》，獨於《乾》《坤》有《文言》，其九三君子乾乾，即是天行健，自強不息。故《文言》申之曰，修辭立其誠，所以居業也。《中庸》所謂誠者天之道也。先儒釋之，以為真實無妄也。夫天地古今之間，無不一於誠（中略）君臣之義，父子之親，男女之別，長幼之序，朋友之交，皆無不實理於身言之，目見耳不能聞，耳聞而不能見，手持而不能步，足行而不能持，是其較然者也。如此之類，不遑勝計，何容一毫之虛偽於其間乎。天之運行，健而不息，所謂乾，乾者所以不息也。聖者體之，與天同德，故子思以至誠至聖真實無妄渾然一理，是聖人之心也。以生生不息，見天地之心，以中和見聖人之心，是至誠之妙。而於動處而顯者也。誠之者，人之道也。誠之者，莫如敬，有誠則有敬，篤敬者，所以存其誠也。聖人之教人雖不倦，而各有其序，故告顏淵以克己復禮者，所以誠仁不二也。告仲弓以敬者，所以久而誠矣也。孔子之一貫者，渾然一理之誠也。曾子之忠恕者，是敬其身也，故有天道有地道有人道，其於《乾》言誠者，天之道而聖人之心也。於《坤》言敬者，地之道而聖人之義也，故曰敬義立而德不孤，三才之理本一，則學聖人者，于誠敬何不致思乎。（中略）爾來詩書執禮說，君子之言行而言敬尤多，今聊摘《論語》、《大學》、《中庸》，記其一二，曰敬事而信，曰居敬而行簡，曰執事敬，曰修己以敬，曰事思敬，曰祭思敬，曰敬止，曰齊莊中正，足以有敬，曰君子不動而敬，如此之類，不勝紙筆。世俗唯以為尋常禮接之言，故程子曰，秦漢以來，人無知敬字者，其說曰整齊嚴肅，曰主一無適，其門第謝上蔡雲，敬是惺，惺法尹，彥明雲：此心收斂不容一物。朱子載此語于《大學》，或問且曰敬者，一心之主宰，萬事之根本也。（後略）⁵⁾

《易》曰：有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下。然則人倫之道始于夫婦也，故後妃之有美德者，文王風化之始也。王化先

行於其室，而後播於天下，國家王季大任亦順乎。故太史公曰：《易》基《乾》《坤》，詩首《關雎》，《書》美釐降是也。君子之道，造端乎夫婦，及其至也，察乎天地可不思乎。三百篇中，邇之事父，遠之事君，人倫之五典，悉備皆是，無不由焉。⁶⁾

這兩段論述，可以說是林羅山詩論的哲學基礎。其中第一段的“《乾》言誠”、“《坤》言敬”、“敬義立而德不孤”與《懷風藻序》中的“道格乾坤，功光宇宙”是同一個道理；而第二段中的“三百篇中……人倫之五典，悉備皆是”與《懷風藻序》中的“定五禮，興百度，憲章法則，規模弘遠”意義相通。“五典”即“五常”，即父義、母慈、兄友、弟恭、子孝；“五禮”即吉禮、凶禮、軍禮、賓禮、嘉禮，對應於忠、孝、仁、義、智、信五種信念。

約而言之，之所以說林羅山對《懷風藻》的讚許是其詩論的出發點，是因為林羅山的詩論是有的放矢，是要從對《懷風藻》前後日本奈良時代詩文的不振與興隆對比中，為當時江戶詩文的發展提供借鑒。其《詩經》“三百篇”乃“人倫之五典”是其詩論的魂靈。就是說，《懷風藻》是奈良時代詩興隆的標誌，是包括《詩經》在內的儒家經典傳播教化的結果。反之，聖德太子執政期間“專崇釋教”，就“未遑篇章”，絕不會有《懷風藻》這樣的詩壇盛景。

繼對《懷風藻》詩集的評價後，林羅山詩論的第二個有的放矢，是對日本奈良時代之後的中古平安時代（8世紀末至12世紀末）詩壇的反思：

或問四條藤原相公任之所編《倭漢朗詠集》，其中詩句和平，協於詠吟，便於國俗是否？

曰：《舜典》曰：詩言志，歌詠言。卜商曰：詩者志之所之也。又曰：嗟歎之不足，故永歌之。蓋詩歌之旨如此，不亦可乎。

我朝中古專用白樂天詩，是以其風大亂雅。唐杜牧謂白居易詩纖豔不逞，非莊人雅士所為，淫言媒語人人肌骨不可去。牧之言可謂昌也。惜乎世人，淫於其纖豔而不知之，烏乎。

幸有周詩三百在，何舍之取彼乎？

我偶見彼集，白詩多甚剩及於仙佛之作，又悲夫其所謂和平者，淫聲之和平也乎。其後，藤原基俊亦有《新撰》之編，步驟于公任也。子曰：惡鄭衛之亂雅樂也。曰：然則今皆令兒輩讀之不可乎？曰：不習四書，則亦猶賢乎已？⁷⁾

《倭漢朗詠集》即藤原公任（966-1041）編《和漢朗詠集》（約11世紀初成書）。此集兩卷共選收漢詩文佳句588首，和歌216首，共804首（以粘葉寫本為底本），漢詩文佳句中中國的漢詩文佳句共234首，而白居易一人竟入選139首，占了近六成，另有元稹11首，許渾10首等。⁸⁾

“藤原基俊亦有新撰之編”是指平安時代後期的詩人藤原基俊（約1060-1142）編《新撰朗詠集》（2卷，約12世紀初成書）。

儘管白居易的詩在中國詩歌史上有一定的地位，對蘇東坡等後世詩人也產生了相當的影響，但

其“閒適詩”如林羅山所指出的“多甚剩及於仙佛之作”，即老莊及佛學色彩濃厚。

詩論家指出：“白居易是個才華橫溢的詩人，在氣力上卻有欠缺。只有一部分直刺貪官污吏的諷喻詩，如‘虐人害物即豺狼，何必鉤爪鋸牙食人肉’（《杜陵叟》）之類的句子表現一種剛正之氣外，其他詩作很少顯示出骨氣超邁的特點。”⁹⁾“元白詩派雖然與韓孟詩派風格不同，但也未能寫出平易自然的風格。他們把平易自然引入淺顯平直一路。如果說韓孟是在平易自然相反的方向走過了頭，元白卻在相同的方向走過了頭……白居易自己也說：‘詩成淡無味，多被眾人嗤。’（《自吟拙什因有所懷》）平易自然到了這種淡而無味的程度，美學品味就大大降低了。”¹⁰⁾

林羅山否定日本中古平安時代“專用白樂天詩，是以其風大亂雅”，也就是說，林羅山對日本中古平安時代的“纖豔不逞”即纖細溢彩但缺乏氣骨的詩風是持批判態度的。其根本是由此反思日本平安時代詩壇背離日本上代《懷風藻》“調風化俗”的儒學詩風，而誤入了白詩式的仙佛“纖豔不逞”詩風的異端歧途。

林羅山詩論的第三個有的放矢，是對日本中古平安時代之後的日本中世鎌倉·室町時代（12世紀末至17世紀初）五山詩文的反思：

日本王室中微，貴介搢紳之以文章鳴於世者，近代則亡矣。至足利氏之領天下兵馬之權，洛陽五山諸師之以文字禪名于時者，間出矣多矣。於是乎，天下之文章皆流於禪，更無言儒者，悲夫。南禪寺信義堂，相國寺津絕海，草創之禪堪（“堪”字誤，應為“謔”，引者校）乎（義堂有《空華集》，絕海有《蕉堅稿》）。少林岩惟肖建仁派，江西討論之世叔乎（惟肖集曰《東海瓊華》）。岩東、沼（“沼”字誤，應為“瀧”）澤天隱、三橫川，修飾之子羽乎。村庵、雪嶺、月舟、常庵，潤色之子產乎。於是乎，禪林之文章集大成者也。禪者之文章，內莫難於疏，所謂四六八六，錦上添花者是也。善疏者，莫過於此。諸作設使訴蒲室，再生不能絕也。¹¹⁾

林羅山所說的“近代”即鎌倉·室町時代；“信義堂”即義堂周信（1325-1389）、“津絕海”即絕海中津（1336-1405）、“少林岩”即惟肖得岩（1306-1437）、“岩東”即東岩慧安（1225-1277）、“瀧澤天隱”即天隱瀧澤（1421-1500）、“三橫川”即橫川景三（1429-1493）；“村庵”即希世靈彥（1403-1488）、“雪嶺”該是指雪村友梅（1290-1347）、“月舟”即“月舟壽桂（1470-1533）、“常庵”即常庵龍崇（1470-1536）。

林羅山套用了《論語·憲問》中的“子曰：為命卑謔草創之，世叔討論之，行人子羽修飾之，東裡子產潤色之”¹²⁾這段話，巧妙風趣地概括了五山詩文的發展過程及特色，但歸根結底，不過是仿照中國元代禪僧的“四六作法”即“蒲室疏法”，詩風乃地地道道的禪詩。林羅山認為日本鎌倉·室町時代詩壇這一“皆流於禪”的詩風，比日本中古平安時代“專用白樂天詩，是以其風大亂雅”之異端詩風更甚，是可“悲”的。

二、林羅山詩論與史論同一的深化

林羅山對《懷風藻》（751年編選）以來八百多年日本詩壇的回顧與反思，其有的放矢的詩論是同其史論是相同一的。請看下面關於“源平之爭”的史論：

及源平之迭升兮，掌兵馬以爭權，鎧胄生蟣虱兮，積骸為嶽血為川，臣弑君子弑父兮，嗟胡為乎，不畏天斥幼艾而不禦兮。¹³⁾

再看林羅山關於儒學東傳日本的史論：

昔孔子沒後，戰國紛擾，秦項爭亂，漢高祖平天下，過魯乙太牢祠孔子，孔子雖千古之聖，而不得其位。漢祖者，萬乘之主也。太牢者，祠王者之禮也。以萬乘之貴而祀孔子。用王者之禮，可謂尊奉聖教之至矣。其開四百年之洪基。宜哉。《禮》曰：釋奠于先聖先師，後世建學，釋奠釋采於孔子，而追王之則濫觴于漢祖。其禮考中華歷代之志，可以見焉。

我朝自古崇儒教久矣。敏達帝甚愛文史，不好異端。天智帝龍潛之時，與大織冠共學周公孔子之訓于南淵氏。至於文武帝，大寶元年詔始釋奠。聖武帝敕吉備公稽其儀據禮典，益備器物以設禮容。自是以來，有大學，有東宮學，有國學，其釋奠春秋二仲，用丁日使博士諸生論經義，或賜宴，或授爵，或受祿，世世例為恒式。誠治世之巨典，太平之盛事也。雖然近代國在艱虞，人亦受歧，故儒禮之名僅朔羊而已。

慶長之初源大君撥亂反正，闔國一統，文武相總，威惠兼施，以駿城為麾下之天府，予奉仕之有年矣。（中略）嗚呼，倫理綱常之不泯者，誠賴孔子也。誰不尊親哉。（後略）¹⁴⁾

這二段史論看似無關，實質上卻有著對歷史反思的內在聯繫。“源大君撥亂反正”，是指德川家康（“源大君”是江戶幕府外交文書中使用的征夷大將軍的稱號）結束了自“源平之迭升”即源氏和平氏兩大武士集團11世紀末開始武力爭鬥以來四百多年“積骸為嶽血為川”的血腥戰亂歷史，“闔國一統”，天下太平。而自敏達帝（約572-585年在位）開始，“甚愛文史，不好異端”，這裡所說的“異端”即《懷風藻序》中所說的“專崇釋教”，對應於詩論即上文言及的林羅山批判的日本中古平安時代“專用白樂天詩，是以此風大亂雅”，以及日本中世鎌倉·室町時代五山詩文“皆流於禪，更無言儒者，悲夫”。

“天智帝”即《懷風藻序》中言及的“淡海先帝”，這位天皇在登基之前，與大織冠（最高冠位）藤原鎌足“共學周公孔子之訓”于大陸來日漢人南淵請安。也就是這位天智天皇，“建庠序，徵茂才，定五禮，興百度”（《懷風藻序》）。“文武帝大寶元年”（701），“詔始釋奠”，即開始了祭孔典禮。

林羅山有的放矢的詩論是同尊孔崇儒的史論相輔相成的。尊孔崇儒的史論是有的放矢詩論之綱，

而有的放矢詩論則是尊孔崇儒史論之目，綱舉目張，互依互存。

這可以說是林羅山詩論的獨特之處，即在日本歷史的發展過程中動態而非靜止地論詩，詩論同歷史的興衰榮辱連動而非純詩藝論詩。

林羅山道：“子曰：學《詩》乎，學《禮》乎，伯魚退而學詩學禮。董氏曰：《論語》言學文學詩學禮學道，所學何先？文者載道之器也，學文學詩學禮學道在其中。文者，詩書六藝也，灑掃應對即精義入神。故學文則道在其中。道者，事物當然之理也。學詩則事理通達而心氣和平。學禮則品節詳明而德性堅固。此聖人所以啟伯魚之學也。夫天下之事，莫不有理，莫不載於《詩》《書》六藝之中。然理一也，而學之之序則不可紊也。故聖人于弟子之職，則教之行有餘力而學文。于伯魚之過庭則教之以學《詩》《禮》。此聖人之言，各有收當也。董氏之言，善矣哉。”¹⁵⁾ 詩與理相通，理源於“六藝”即《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》“六經”之中。

這一“詩禮說”，可以說是林羅山詩論與史論綱舉目張的歸宿。

林羅山更是視“六經”為詩文之淵源：

宇宙之間，一切文章無不出於六經。凡歌謠樂府辭賦韻語，皆本於《詩》。凡敘事記傳之類，皆本於《春秋》《尚書》。《尚書》之中有議論處，亦有之。凡議論說辯之類，皆本于《易》《十翼》。屈原之騷者，雅之變也。漢人之賦者，騷之變也（後略）¹⁶⁾

當然，林羅山有的放矢詩論和尊孔崇儒史論的渾然一體，並非自我獨創，而是依朱子學為據而闡發的。下面“性情正”，“聲氣和”的詩論就是明證：

（前略）唐太宗詔陸德明孔穎達等諸儒就毛傳鄭箋為之釋文及正義，世之所記誦皆從之。至於朱子除訓故之固陋，稟折中之大才，作《詩集傳》以行於世，且於序則有所援，有所闕疑，有所不取，有所論辯。至如形名度數草木鳥獸，有讓於先儒，不悉釋出，千歲之後得六義之旨者乎。今所講與所答，共崇信朱子，以為學詩之本。（中略）如是則得性情之正，而保聲義之和。¹⁷⁾

前文引用過的揖斐高論述林羅山“風雅詩觀”的觀點，也涉及到了“性情正”這一關鍵字，指出朱子學者“理想的詩的範例即《詩經》中的‘風雅詩’，於是就產生了朱子學派以《詩經》‘風雅’為規範的古典主義詩觀”，批評林羅山的這一“詩論還不充分完備”。

這一批評是值得商榷的，明確地說，是片面的。

首先需要厘正的是，林羅山的詩論並非單純的“以《詩經》‘風雅’為規範的古典主義詩觀”，而是站在回顧反思日本自奈良時代《懷風藻》詩集發軔至林羅山所生活的日本近世江戶時代初期數百年間詩壇的榮衰變化，詩論與史論相融合，儒學與詩學相依相存相榮相長的經學詩學同一詩論。

尤為重要的是，林羅山的這一詩論是在回顧反思日本上代至近世早期詩壇歷史經驗中形成的，因而是跨越歷史與現實時空的、動態的，而非是揖斐高所說的“古典主義詩觀”。

澄清了這一有關林羅山詩論的時態性與詩論本質，就會明白林羅山所言及的朱子“千歲之後得六義之旨”，“得性情之正，而保聲義之和”也是跨越歷史與現實時空的、動態的。

就是說，從先秦《詩經》問世的中國西周時代（約西元前11世紀至前770年）至林羅山生活的日本江戶時代初期（西元十七世紀中期），都在林羅山詩論與史論的範圍以內。請見下面一段關於白居易《琵琶行》（唐元和十一年即816年作）的詩論：

白樂天《琵琶行》其抑揚頓挫，流離沉鬱之態，雖千載之下，宛然琵琶哀怨之聲也。《性理大全》¹⁸⁾曰：白公《琵琶行》云，嘈嘈切切錯雜彈，大珠小珠落玉盤。是和而淫，至淒淒不似向前聲；滿座重聞皆掩泣，這是淡而傷。“淫傷”二字，本乎《關雎》之義也。¹⁹⁾

與“淫傷”這一關鍵字相關，林羅山另一段詩論道：

《詩大序》曰：《關雎》之化，系之周公，是非文王之化乎。《儀禮注》云：文王行周南之教。孔穎達之《詩疏》詳言之。至朱子以《儀禮》為據，彌發明之為文王時之詩，乃是不易之論也（中略）。

朱子謂淑女乃是太姒為處子時也，文王之宮人求得聖女為聖王之配，及其始至，有幽閒貞靜之德。故作此詩。漢匡衡曰：配至尊而為宗廟，主綱紀之首，王教之端也。豈嬪禦之稱乎。先儒謂淑者，女德之至者也。太姒聖女也，詠其德者。一言以蔽之，曰淑而已，不亦然乎。求之未得，則不能無寤寐反側之憂，然哀而不傷。求而得之，則有琴瑟鐘鼓之樂，然樂而不淫。故人聞之洋洋盈耳。且此詩雖若專美太姒，而實以深見文王之德。先儒多是一以後妃為主，而不復知有文王。至朱子謂後妃之內助，亦本于文王之躬化，是所可著眼也。²⁰⁾

被文學史家譽為“很偉大的一篇抒情詩”的白居易的代表作之一《琵琶行》²¹⁾，在以朱子為代表的宋代理學家看來，卻是“和而淫”、“淡而傷”，與《詩經·關雎》的“哀而不傷”、“樂而不淫”形成了完全的對立。

林羅山頌揚朱子“千歲之後得六義之旨”，遵從宋代理學家《關雎》“哀而不傷”、“樂而不淫”的詩歌抒情觀而視白居易《琵琶行》的抒情為“淫傷”，並非只是學究式的考究肯否，而是同其有的放矢的對日本上代《懷風藻》以來的詩壇反思與批判的詩論相關，與前述的林羅山詩論的哲學基礎有關。這一詩論批判精神，也包含下面林羅山對明代王陽明（1472-1529）哲學的批判：

理氣一而二，二而一，是宋儒之意也。然陽明子曰，理者氣之條理，氣者理之運用。由之

思焉，則彼有支離之弊。由後學起，則右之二語，不可舍此而取彼也，要之歸乎一而已矣，惟心之謂乎。²²⁾

馮友蘭指出：“朱子言性即理；陽明言心即理。此為理學與心學不同之處。然尚有一點可疑之處，即安知陽明所謂之心，非即朱子所謂之性。如果如此，則本節以上辯論，皆不能成立矣。但觀此處所引三條，則知陽明所謂心，‘只是一個靈明’。正即朱子所謂心也。朱子謂知覺靈明，是心不是性。故陽明所謂心，不能是朱子所謂性也。朱子以為吾人之心，具有太極之全體，故心亦具眾理。然心但具眾理而已，至於具體的事物，則不具於吾人心中也。陽明則以為萬物皆在吾人心中。此種惟心論，朱子實不持之。”²³⁾“陽明之學，與朱子不同，即就其對於釋道二氏之批評上，亦可見之。蓋朱子言性，注重於其包舉萬理，故言儒家以性為實，佛家以性為空。陽明言心，注重於其靈昭不昧。吾人有此靈昭不昧之本心，發為良知，吾人但須順之而行，不可稍有‘擬議增損於其間’。苟其有之，則即是明道所謂‘自私自用智’矣。釋道二氏之弊，即在於‘自私自用智’”。²⁴⁾

現代哲學家馮友蘭（1895-1990）對王陽明心學有“釋道二氏之弊”批評，同林羅山批評陽明心學“惟心”是相通的，即陽明心學與朱子理學的根本區別就在於此：朱子學認為“理氣一而二，二而一”，且強調以性為實，而陽明學則偏於佛家的以性為空。

前文言及的林羅山詩論的哲學基礎即朱子對《易》之詮釋，其中有“君臣之義，父子之親，男女之別，長幼之序，朋友之交，皆無不實理於身而言之”的論述，這同三百年後的馮友蘭所指出的“朱子言性，注重於其包舉萬理，故言儒家以性為實”是相通的。

林羅山詩論於日本近世江戶時代的重要地位，就在於貫穿朱子學的“儒家以性為實”這一“理氣一而二，二而一”的哲學思辨於始終，史論與詩論結合，歷史與現實兼顧，動態地發展地汲取日本上代《懷風藻》之前聖德太子“專崇釋教，未遑篇章”、日本中古平安時代“專用白樂天詩，是以其風（多甚剩及於仙佛之作）大亂雅”、日本中世鎌倉·室町時代“可悲”的“皆流於禪”的五山詩風等教訓，從而為江戶詩壇健康發展、繁榮昌盛而正名。

哲學家們指出的朱子理學與王陽明心學之“以性為實”和“自私自用智”的哲學悖離，體現在林羅山以朱子學為指導而批判王陽明心學“有支離之弊”、“惟心”及對明代詩文的評論上，就有了以下言論：

皇明北地李獻吉、濟南李於鱗、琅琊王世貞，作文自以為古，而比周語殷盤佶（原文為“詰”）屈聱牙，其流汪道昆葉石洞王遵岩之徒，亦相繼從而為之。余偶然壯年見之，就《左傳》、《國語》、《戰國策》、莊列荀揚等之書中，剽掠剪截其片言一句，以綴之縫之補之綻之，遂為一篇，譬如寸錦貫於針而為一端一匹，然初見之則如眩目于光彩，熟讀之，與百結之錦繡不成章何異哉。況其字之連屬，句之血脈，章之次序，篇之顛末，有大斷絕乎。枉費精神，勞而無功，誠談天文章雕虛空。（後略）²⁵⁾

林羅山對明代“前後七子”文風的批評，其哲學思想根基還是源于前文言及的“得性情之正，而保聲義之和”這一論題上。

所謂“得性情之正，而保聲義之和”，即林羅山以朱子學為本而闡述的“宇宙之間，一切文章無不出於六經。凡歌謠樂府辭賦韻語，皆本於《詩》”。據此去詠唱《關雎》，其“文王之德”和“後妃之內助”“女德之至”，就是“性情之正”，其詩美之“哀而不傷”和“樂而不淫”，就是“聲義之和”，“得”其前者，方能“保”其後者。

否則，就完全相反。如林羅山援引《性理大全》批評白居易《琵琶行》的“哀怨之聲”，乃是“和而淫”、“淡而傷”，問題就出在白居易的《琵琶行》未能“得（儒家）性情之正”，因而也就不能“保聲義之和”。

林羅山彙集歷來對明代“前後七子”李夢陽（字獻吉，1473-1530）、李攀龍（字於鱗，1514-1570）、王世貞（1526-1590）等的尖銳批評言論，稱其文風“句之血脈、章之次序、篇之顛末，有大斷絕”，其癥結也在“性情之正”和“聲義之和”這一朱子學所總結的大是大非問題上。

請看李夢陽（獻吉）的《詩集自序》所言：

李子曰：曹縣蓋有王叔武雲。其言曰：夫詩者，天地自然之音也。今途罽而巷謳，勞呻而康吟，一唱而群和者其真也。斯之謂風也……李子曰：嗟，異哉！有是乎？予嘗聆民間音矣，其曲胡，其思淫，其聲哀，其調靡靡。是金、元之樂也，奚其真？²⁶⁾

李夢陽的詩如沈德潛（1673-1769）《明詩別裁集》所盛讚的：“七言古雄渾悲壯，縱橫變化，七言近體開合動盪，不拘故方，準之杜陵，幾於具體。故當雄視一代。”²⁷⁾但上面引用的《詩集自序》中的散文表達，不僅行文上支離滯塞，更重要的是思想上與林羅山所信奉的朱子學的民本思想格格不入：

（前略）有憂勤者，文王也。無憂者，自後人而言之乎。此說亦可通與？既有是父，復有是子，文王不亦樂乎。故君子有一朝之憂，無終身之憂。夫文王之政與民共樂之，其恩廣覃鳥獸之，濯濯嚮嚮，魚之勿躍，物各得其所，況於人乎？²⁸⁾

前文言及的林羅山《倭漢朗詠集辯》中，曾援引《尚書·舜典》道：“《舜典》曰：詩言志，歌永言……嗟歎之不足，故永歌之。蓋詩歌之旨，如此不亦可乎。”這段話道出了詩歌的起源和性質，正如趙敏俐所指出的：“《吳越春秋》裡所記載的《彈歌》、《禮記·郊特牲》中的《蠟辭》，《尚書·益稷》中的《庚歌》、《呂氏春秋·音初》裡的《侯人歌》，《周易》卦爻辭中的古歌，以及傳為堯舜時期的《卿雲歌》、《南風歌》、《擊壤歌》等等，都是見於記載的上古詩歌。”²⁹⁾“詩在中國古代社會裡無處不在，它生存於社會生活的每一個角落。人們在何種場合需要詩，詩就出現在何處。中國古

代很早就有采詩獻詩之說。《國語·周語》：‘故天子聽政，使公卿至於列士獻詩。’《晉語六》：‘在列者獻詩使勿兜，風聽臚言於市，辨祿祥於謠。’（中略）孔子也並不把‘詩三百’當成純粹的藝術，同樣強調它的各種實用功能。³⁰⁾然而，李夢陽《詩集自序》中卻視“民間音”為“思淫”、“聲哀”、“調靡靡”，這與朱子學以孔子“誦詩三百，授之以政”為準繩的“風雅”詩觀是相抵牾的，所以林羅山對“前後七子”的詩文觀不以為然。

林羅山雖然也以朱子學的《性理大全》為據批評白居易的《琵琶行》抒情為“和而淫”“淡而傷”的“淫傷”詩風，但這裡的所說的“淫傷”與李夢陽視“民間音”一概為“思淫”、“聲哀”、“調靡靡”的民歌否定論不同，林羅山只是批評其抒情脫離了思想內容上的儒家“性情之正”。同是白居易的詩，林羅山認為也不能一概與之否定：

（前略）《秦中吟》、《新樂府》、《長恨歌》、《琵琶行》之類，人人暗誦。雖然比之李杜韓柳大有徑庭，東坡調之俗，宜哉。雖然其間有閒適，有灑落，有真率，有知足之樂，有懼罪之戒，不可廢也。³¹⁾

也就是說，從儒家“性情之正”的詩論看白居易的詩，仍有可取之處，不可全面予以否定。

林羅山詩論與史論同一的深化，就是回顧反思歷史，面向現實與未來，呼籲詩壇“得性情之正，而保聲義之和”。具體地說，即從日本歷史上“源平之爭”以來的戰亂、生民塗炭的血腥歷史中汲取教訓，反思日本上代“聖德太子”“專崇釋教”而詩文不振、日本中古平安時代“專用白樂天詩，是以其風大亂雅”，以及日本中世鎌倉·室町時代詩壇皆“流於禪”的史實，用朱子學的詩論指導日本詩壇回到《懷風藻》“調風化俗”的儒學“得性情之正”的正軌，從而發展繁榮江戶時代的詩創作，為社會的太平和諧服務。

三、結論

歷來對林羅山詩論的研究，都沒有注意到林羅山詩論的有的放矢性，以及林羅山詩論與史論同一的深化性。

本文對此做了梳理和論述，從而明確了林羅山詩論的哲學深邃、歷史深沉和現實責任，即以朱子學的《易經》學為基石，在“源平之亂”以來的歷史血泊中回顧奈良時代以來至江戶時代初期日本詩壇的榮衰，其批判精神發人深省。

以儒學“民本”思想為情懷的“得性情之正，而保聲義之和”，是林羅山詩論的主旋律；為江戶社會的太平和諧而正詩壇之名，是林羅山詩論的交響樂。

註

- 1) 揖斐高著《江戸詩歌論》，汲古書院1998年版，第12-13頁（拙譯）
- 2) 松下忠著 範建明譯《江戸時代の詩風詩論—兼論明清三大詩論及其影響》，北京・學苑出版社2008年版，第204頁
- 3) 《懷風藻跋》，見京都史蹟會編《林羅山文集》卷第五十五，ペリカン社昭和五十四年，第644頁。原文無斷句標點，引用時筆者附加。下同。
- 4) 江口孝夫譯注《懷風藻》，東京・講談社，2000年，第24-33頁
- 5) 《示井上築後守政重》，《林羅山文集》卷第八，ペリカン社昭和五十四年，第103-106頁
- 6) 《問對三》，《林羅山文集》卷第三十三，ペリカン社昭和五十四年，第367頁
- 7) 《倭漢朗詠集辯》，《林羅山文集》卷第二十六，ペリカン社昭和五十四年，第301-302頁
- 8) 參見三木雅博譯注《和漢朗詠集》，角川學芸出版，平成二十五年（2013）第416-417頁
- 9) 吳相洲《以盛唐為標誌的唐詩史模式》，見趙敏俐主編《中國詩歌史通論》，北京・人民文學出版社，2013年第1版第175頁
- 10) 同註⁹⁾，第181頁
- 11) 《隨筆二》，《林羅山文集》卷第六十六，ペリカン社昭和五十四年，第802頁
- 12) 金谷治譯注《論語》，岩波書店1963年版，第190頁
- 13) 《倭賦》《林羅山文集》卷第一，ペリカン社昭和五十四年，第4-5頁
- 14) 《武州先聖殿記》，《林羅山文集》卷第十五，ペリカン社昭和五十四年，第164-165頁
- 15) 《隨筆二》，《林羅山文集》卷第六十六，ペリカン社昭和五十四年，第817頁
- 16) 《隨筆六》，《林羅山文集》卷第七十，ペリカン社昭和五十四年，第873頁
- 17) 《隨筆六》，《林羅山文集》卷第七十，ペリカン社昭和五十四年，第873頁
- 18) 明代胡廣等奉明成祖敕命編輯，七十卷，全名《性理大全書》，明永樂十三年（1415）輯成。
- 19) 《隨筆二》，《林羅山文集》卷第六十六，ペリカン社昭和五十四年，第818頁
- 20) 《問對三》，《林羅山文集》卷第三十三，ペリカン社昭和五十四年，第366頁
- 21) 鄭振鐸著《插圖本中國文學史》上冊，北京出版社，1999年第1版第363頁
- 22) 《隨筆三》，《林羅山文集》卷第六十八，ペリカン社昭和五十四年，第844頁
- 23) 馮友蘭著《中國哲學史》下，上海・華東師範大學出版社，2011年第1版第225-226頁
- 24) 同註²³⁾
- 25) 《隨筆八》，《林羅山文集》卷第七十二，ペリカン社昭和五十四年，第885頁
- 26) 轉引自鄭振鐸著《插圖本中國文學史》下冊，北京出版社，1999年第1版第835頁
- 27) 轉引自杜貴晨選注《明詩選》，北京・人民文學出版社，2003年第1版，第280頁
- 28) 《問對三》，《林羅山文集》卷第三十三，ペリカン社昭和五十四年，第372-373頁

²⁹⁾ 趙敏俐《全球化視野下的中國詩歌史觀》，見趙敏俐主編《中國詩歌史通論》，北京·人民文學出版社，2013年第1版第4頁

³⁰⁾ 同註²⁹⁾ 第8頁

³¹⁾ 《隨筆九》，《林羅山文集》卷第七十三，ペリカン社昭和五十四年，第912頁

林羅山詩論研究

李 均 洋

【キーワード】 林羅山、詩論、目的性、詩論と史論、同一性

林羅山の詩論についての従来の研究は、詩論において羅山が目的としたものや、羅山詩論がその史論と深く結びついていることへの理解に欠けているところがある。

本稿では、羅山の詩論が「撥乱反正」を目的とするものであることを示すとともに、その史論との関係について整理を加えることによって、羅山の詩論が哲学的な深みを持ち、かつ歴史を通じて現在を直視するものであること、すなわちその詩論が朱子学における『易』学を基礎とするものであり、「源平の乱」以来のなまなましい歴史と現実を直視しつつ、奈良時代から江戸時代初期に至る日本の詩壇の盛衰を回顧したものであり、鋭い批判精神に貫かれたものであることを明らかにした。

儒学の「民本」思想に基づく「性情の正を得て、声義の和を保つ」の主張は、羅山詩論の主旋律であり、江戸社会の太平のために詩壇のあるべき姿を示したことは、羅山詩論の交響曲であると言える。