

# 顔之推の文學

——「觀我生賦」を中心に——

顔之推（五三一—五九一？）、字は介。琅琊臨沂の人である。八世の祖靖侯舎が晋の南渡に従つて以來、代々江南に住む。之推その人を著名にするのは、六世紀後半を代表する思想家の一人としてであり、また『顔氏家訓』の著者としてである。そのためであるう、彼の文學作品は傳記的資料とされることはあつても、文學研究の對象とされることは少なかつた。だが、この思想家の精神には深く文學がかかわつていたので、私は思う。顔之推の内面で文學が荷つた意味の一端を、代表作『觀我生賦』といくつかの詩篇の検討を通じて考察するのが、本論の試みである。

梁の承聖三（五五四）年、西魏の來寇によつて梁都江陵は陥没し、元帝は殺された。明らかにこの事件が、顔之推の人生の最大の轉換點となつた。時に之推は二十四歳、散騎侍郎・奏舍人事の官にあつた。江陵の人士十數萬ととも

に彼は西魏の虜囚として北地に連行され、以後江南に歸ることはない。死に至るまでほぼ四十年に及ぶ北地での人生を、では彼自身はどのように評價していたか。『古意』其一——ここには後半のみを引く——には次のように言う。

安 藤 信 廣

吳師破九龍	吳師	九龍を破り
秦兵割千里	秦兵	千里を割く
狐兔穴宗廟	狐兔	宗廟に穴つくり
霜露沾朝市	霜露	朝市を沾す
壁入邯鄲宮	壁	邯鄲の宮に入り
劍去裏城水	劍	裏城の水に去る
未獲殉陵墓	未だ	陵墓に殉ずるを獲ず
獨生良足恥	獨生	良に恥づるに足る
悵悵思舊都	悵悵	として舊都を思ひ
惻惻懷君子	惻惻	として君子を懷ふ
白髮闐明鏡	白髮	明鏡を闐ひ
憂傷沒余齒	憂傷	して余齒を没へん

前半は、之推が元帝の朝に仕えて、得意の日々を送つてゐたことを述べる。だが突然、戦亂を告げる風塵が天を暗くして起こつて來た。「吳師破九龍」と言うのは、太清三（五四九）年の侯景の亂を言い、「秦兵制千里」とは、他ならぬ西魏の來寇を指す。そのことによつて、己は「邯鄲」「襄城」の地、つまり北地に入つたのである。そこでの人生は悩み深いものだつた。殺された主君元帝の陵墓に殉死することさえもできず、獨り生きる己の生は良に恥ずべきものなのだ。「未獲殉陵墓、獨生良足恥」という暗い意識が、詩の世界の底流となつて作品を一貫している。そしてこの「恥」の意識が、王朝體制の倫理觀に根ざしたものであること、言うまでもない。「獨生」という語は、文學の言葉としては、あまり先行する用例を見ない。『文選』には、わずかに劉琨の『答盧諶』詩に一例を見るのみである。

亭亭孤幹 亭亭たる孤幹

獨生無伴 獨り生じて伴無し

詩の相手である盧諶を、高潔な竹にたとえて言う。劉琨は、「獨生」の語を、孤高にして氣高い生という意味で用いているのである。これに對して、之推の言う「獨生」、それは倫理的當爲からはずれた生、倫理的普遍性を喪失した生を、意味する。當然死ぬべきであるのに、自分は獨り

生きてゐる、という消し難い痛みを内にはらんだ言葉である。このような意識は、決して顔之推一人だけに固有のものではない。むしろ、同様の境遇を生きた庾信（五一三—五八二）・王褒（五一三—五七六）等の、舊梁の遺臣に共通した倫理的苦惱だつたと言わなければならない。（注）

ところが、顔之推の精神は、この倫理的苦惱にだけとどまつてはいなかつた。彼は、「獨生良足恥」という語に完全に矛盾する發言を、『觀我生賦』の中でする。江陵陥没の直後、西魏に連行される時の述懐として。

○小○臣○恥○其○獨○死○ 小臣 其の獨り死なんとするを恥ぢ

○實○有○愧○於○胡○顏○ 實に胡顏に愧づる有り

○牽○痾○痾○而○就○路○ 痾痾を牽きて路に就き

○策○鴛○塞○以○入○關○ 鴛塞に策ちて關に入る

○下○無○景○而○屬○陷○ 下 景無きに屬に陥み

○上○有○尋○而○亟○塞○ 上 尋ぬる有りて 亟塞く

○嗟○飛○蓬○之○日○永○ 飛蓬の日の永きを嗟き

○恨○流○梗○之○無○還○ 流梗の還る無きを恨む

小臣は獨り死のうとしたことを恥じ、實に胡顏の屈辱をも犯して生きようとした——「獨生」を恥じる彼は、不可解にも、ここでまた「獨死」をも恥じるのである。十數萬人の上下の士人が殘酷な仕打ちを受けながらひきたてられた

旅路に、痲<sup>かつげ</sup>痕<sup>い</sup>をひきずり、窟<sup>くわう</sup>塞<sup>さい</sup>に策<sup>さく</sup>ちながら加<sup>か</sup>わつたのは、「胡顏」の譏<sup>ぎ</sup>りを犯<sup>か</sup>しても、敢<sup>かん</sup>えて生きようとする決意に基<sup>き</sup>づいている。この困難な日々、彼の内面の何ものかが彼に生きることを命じたのだと、我々は考える以外にない。そしてそれは逆に、彼が一度は自殺を考えたことを、またその上で死を思いとどまつたことを、暗示していよう。王朝體制下の倫理では生は恥だが、それとは違<sup>ちが</sup>う視野に於ては死が恥だつたのである。生か死か——その選擇の最終的な局面で、之推は生をとつたのであり、その理由は誰よりも之推自身にとつて不可解だつたに違<sup>ちが</sup>いない。生きた彼はなお、「實有愧於胡顏」と述べるのだから。

「獨生」と「獨死」をとともに「恥」としたことは、彼の文學的營爲の性格を示すであらう。庾信等とともに、彼もやはり倫理的傷を負つたのであり、彼の文學をそこから出發させざるを得なかつたのである。己の生が王朝の倫理を裏切つてゐるという事實、しかもなお生きてゐる、生きよと何かが叫んでゐるという事實、その間の精神の暗闇に光をあてようとして、彼は文學の中に自己を投入したのではなかつたか。「獨生良足恥」と「小臣恥其獨死」と——この對極の概念を自己の思念の暗がりから呼びさまし形を與え、なおその相克を追うこと、これが北地に於ける顏之推

の文學の——とりわけて『觀我生賦』の——試みだつたと、私は思う。

## 二

「獨生」と「獨死」の間の精神の振幅は、さらに運命に對する信賴と不信の相克の中に、之推自身をつき動かして行つたように思われる。『觀我生賦』は、運命に、またその主催者としての天に、之推が次々に裏切られて行く過程として展開される。賦の末尾に近く、

予一生而三化 予は一生に三たび化し

備荼苦而蓼辛 茶<sup>ながな</sup>の苦しみと蓼<sup>たぐ</sup>の辛さとを備にす

と言ふのは、その集約的な表現である。「三化」とは、三度の亡國の體驗を言う。一度は侯景の亂（五四九）を、二度は西魏の來寇を、三度は之推の第二の故國北齊の滅亡（五七七）を、それぞれ指す。

このように苦汁にみちた體驗の中で、だが之推は、運命を信賴しようとし續ける。侯景の亂を平定した元帝の功業をたたえて、

弔幽魂之冤枉 幽魂の冤枉せるを弔ひ

掃園陵之蕪沒 園陵の蕪沒せるを掃ふ

殷道是以再興 殷道 是を以て再び興り

夏祀於焉不忽。夏祀焉に於てか忽ならず

と述べるのは、その最も明らかな例である。繰返し裏切られながら、では何故、彼は執拗に運命への信頼を固持しようとしたのだろうか。恐らくそれは、王朝の倫理が、運命への——その主催者としての天への——信頼を基盤としていたからである。之推が、裏切られても裏切られても運命を信頼しようとするのは、彼の倫理観を、根底的には運命の善意または天の善意が支えていたからである。

だが、繰返される天の裏切りを通じて、運命への信頼は崩れて行かざるを得ない。賦は、その裏切りをあばき出す伏線を、冒頭から、いや冒頭以前から準備していたかのようになり、私には思われる。それは既に『觀我生賦』という題名の中に胚胎していたのではあるまいか。

近人周法高氏は、『觀我生賦』に直接の影響を與えた作品として、庾信の『哀江南賦』をあげる。また陳寅恪氏は、『哀江南賦』に影響を與えたのは、沈炯（五〇一—五五九）の『歸魂賦』であるとす。沈炯は、顔之推と同じく江陵の禍によつて北地に連行され、幸運にも許されて江南に歸つた人である。

各々の賦の題名のつけ方は、三賦の影響関係を最も顯著にあらわす。沈炯は『歸魂賦』の序で、

古語稱收魂升極。周易有歸魂卦。屈原著招魂篇。故知魂之可歸。其日已久。余自長安反。乃作歸魂賦。

と述べる。即ち、肉體とともに江南に歸り得た魂の賦なのである。ところが庾信は、自己の代表作となるであろう賦に、『哀江南賦』と名付ける。それは『楚辭』招魂の、

魂兮歸來 魂よ歸り來れ

哀江南 江南哀し

による。沈炯の「屈原著招魂篇」という語をふまえてつ、

沈炯とは逆に、江南の地に歸ろうとして歸れぬ魂の賦という意味で、『哀江南賦』と名付けたのである。では『觀我生賦』という題名はどうか。多くの注家はこの問題に無關心であるが、劉盼遂だけはそこに注目して、

按周易觀卦九五爻。觀我生。君子无咎。取經文以名顏

賦。と述べる。

觀我生 我が生を觀るに

君子无咎 君子なれば咎無し

沈炯の賦序の「周易有歸魂卦」という語をとらえ、『周易』の經文を實際に利用したのである。

『觀我生賦』の立脚點が前二者と大きく違うことは、言うまでもない。沈炯・庾信ともに、江南へ歸る、あるいは

歸ろうとして歸れない人間の精神が問題となつてゐるのに對して、『觀我生賦』は、もはや江南に歸る魂というモチーフを拒絶する。言いかえるならば、顔之推は、自己の自立の基盤を江南に求めようとはしない。逆に、彼は『觀我生賦』に於て、北地にあつて——それは中國のどこにあつてもということだが——その情況と對峙し得る人間像を追求しようとしたのであろう。

『觀我生賦』という題名は、このようなモチーフの提示であるだけでなく、また賦全體に特異な構造を與えているように思われる。「觀我生、君子无咎」——己の生を觀るに、君子として恥ずかしくないようであれば、咎はない——という『周易』の語は、天の善意の保障である。唯一つの條件、それは人が「君子」であらねばならない、ということだ。——このような前提に立つて、賦の中の之推は生きる。天の善意を信じつつ、「君子」らしく生きようとする。だが、彼の人生の軌跡は、次々に前提そのものの無意味さをあばきたてて行く。「君子」らしくあろうとした之推を、天が裏切り續けて行く。だから『觀我生賦』という題名は、顔之推がいかに天を信頼していたかを示すと同時に、繰返される天の裏切りの重さを痛烈にあばきたてる伏線となるのである。賦の要所で繰返される天への問い

は、このような背景によつて次第に激越な詰問になつて行く。侯景の亂で殺された武帝を描いては、

既饗國而五十 既に國を饗くこと五十なるに

何克終之弗康 何ぞ終りを克くすることの康からざるや

と言ひ、江陵の陥没に除しては、

何黎氓之匪昔 何ぞ黎氓は昔に匪ずして

徒山川之猶曩 徒だ山川のみ猶は曩のごときことあるや

と言ひ、また舊國梁の滅亡にあつては、

遂留滯於漳濱 遂に漳濱に留滯し

私自憐其何已 私かに自ら憐れむ 其れ何くにか已むと

と言ふ。さらには第二の故國北齊が滅亡した後にも、次の

ように述べる。

此窮何由而至 此の窮まりは何に由りてか至れる

茲辱安所自臻 茲の辱かしめは安くの所よりしてか自ら

臻れる

己をかかゝる窮境と屈辱に陥れたのは誰か。——それは天に他ならぬ。

これらの詰問は、『觀我生賦』で顔之推の試みたことが何であつたかを物語つてゐるように、私には思われる。それは、己の王朝的倫理——それに縛られていたからこそ彼は「獨生良足恥」と言つたのだが——の基底にある「天」

への信頼をくつがえすことであり、さらに本質的には、その信頼を成り立たせていた自己の思惟の習性そのものをくつがえすことではなかつたか。題名で提示される天の豫告を、賦の中味が次々に裏切つて行くという構成は——言いかえれば、運命への信頼と不信という二極の緊張の中で賦を展開して来たのは——王朝的倫理観にからめとられていく之推自身が、その倫理観の根底を問い直すための試みだつたのだと、私には思われるのである。

### 三

それにしても、『觀我生賦』は、天への詰問という形而上學的な問題意識によつてだけ支えられているのではない。顔之推は、賦のもう一方での構造的柱として、現實への執拗な注視を行つているように思われる。たとえばそれは、人間の營爲の集約である文明への強い關心として現われる。『觀我生賦』の著しい特徴の一つは、近代史を文明の危機の歴史としてとらえようとすることである。

北族出身の侯景の起こした叛亂について、賦は次のように述べる。

自東晉之違難 東晉の難を違けてより  
寓禮樂於江湘 禮樂 江湘に寓す

迄此幾於三百 此に迄るまで三百に幾きに  
左枉決於四方 左枉 四方に決し

詠苦胡而永歎 苦胡を詠じて永く歎き

吟微管而增傷 微管を吟じて増々傷めり

三百年もの間「江湘」に寓かましていた「禮樂」が、異民族の侵入によつて打撃を受けたのである。——また西魏の來

寇は、

民百萬而囚虜 民百萬 囚虜となり

書千兩而煙燭 書千兩 煙燭す

溥天之下 溥天の下

斯文盡喪 斯文 盡く喪まるべり

と、極めて激しい口調で表現される。百萬の民は囚虜となり、一千兩の車に載せて舊都建康より運び來たつた書物は全て燃え上つた。この天の下、文明は完全に滅んだのだ。

だが重要なのは、之推の中で文明は決して破壊されていないことである。むしろそれは、王朝の崩壊をも越えて生き續けている。「左枉決於四方」と言い、「斯文盡喪」と言うが、それは常に、それらの事實を越えて文明があり續けたことを示す。文明——之推の語によれば、「禮樂」であり「斯文」であるが——の根強さを、逆に鮮明にするのである。とりわけ、王朝のもろさとの對比に於て。

このことは一體何を意味するのだろうか。恐らくそれは、顔之推が、政治権力としての王朝と、あらゆる打撃を越えてあり続ける文明とを、異次元のものとして把握していた——あるいは、そうしつづつあつた——ことを示す。王朝とは異なつた次元、文明的傳統の中にありこれからもあり続けるであろう所のもの——文明を中軸として永遠な“中國”を、彼は彼の意識の中で定立したのではなかつたか。

このような視點は、之推をさらに人間の現實に固執させる。文明は、人間の營みの集積なのだから。自己の内面的課題に文學の方法によつてとりくもうとした時、之推は現實にある人間の相貌をとらえるという課題をも、己に課したのであろう。たとえば、江陵の禍によつて西魏に捕えられ、關中へと連行されて行く十數萬の人々を、『觀我生賦』は次のように描く。

民百萬而囚虜 民百萬 囚虜となり

書千兩而煙燭 書千兩 煙燭す

溥天之下 溥天の下

斯文盡喪 斯文 盡く喪べり

憐嬰孺之何辜 嬰孺に何の辜かあらんと憐れみ

矜老疾之無狀 老疾の無狀なるを矜れむ

奪諸懷而棄草 諸を懷より奪ひて草に棄て  
踏於塗而受掠 塗に踏られて掠を受く

殘酷にも西魏の兵は、嬰孺を親の懷から奪つて原野の草の中に棄て、老い疾んだ者は塗に踏れるたびにその身に掠を受けるのである。——明らかに之推は、この事件の最大の被害者を見落していない。彼は、時代の最も鋭い問題こそ、現實の總體をみつめる之推の視點は、ひるがえつて天への詰問の刃となる。西魏に連行された人々の苦痛を描いた後、之推は次のように言う。

何黎氓之匪昔 何ぞ黎氓は昔に匪ずして

徒山川之猶曩 徒だ山川のみ猶ほ曩のごときとあるや

何故黎氓は昔のままではないのに、ただ山川だけが曩の様に存在しているのか、と。現實への注視は、天への熾烈な詰問によつてしめくられる。現實への注視と、天への詰問とは、いわば互いに補充し拮抗し合いながら賦を展開させて行くのである。「獨生」と「獨死」の間の振幅は、天への信頼と不信という二極の抗争へ彼の視點を内面化させただけでなく、同時にそれを人間の現實へと外延化して行く方向をも開いたのである。

四

『觀我生賦』の末尾は、己の生の價值が、王朝的倫理の基準からは全く否定され續けて來たことをまず述べる。

予一生而三化 予は一生に三たび化し

備茶苦而蓼辛 茶の苦しみと蓼の辛さを備にす

鳥焚林而鍛翮 鳥は林を焚かれて翮を鍛ひ

魚奪水而暴鱗 魚は水を奪はれて鱗を暴す

嗟宇宙之遼曠 宇宙の遼曠なるを嗟き

愧無所而容身 所として身を容るる無きを愧づ

これは明らかに、庾信の『擬詠懷』二十七首の世界——特に其一——に基づく。庾信はその中で、

涸○鮒○常○思○水 涸○鮒 常に水を思ひ

驚○飛○每○失○林 驚○飛 毎に林を失ふ

と、自己を表現する。水を思ふ涸鮒・林を失つた鳥は、安定した倫理的基盤を失つた庾信の姿であつた。之推はそれをふまえながら、「鳥焚林而鍛翮、魚奪水而暴鱗」と言つたであらう。

しかし、『觀我生賦』全體の構造は、實にこうした精神をのりこえるべく創出されて來たと言つて過言ではあるまい。「嗟宇宙之遼曠、愧無所而容身」という血を吐くような獨白は、一方で「君子なれば咎無し」という天の託宣の

無力さを明るみに出し、また一方で、その天を頼んで來た己の不甲斐なさを照し出す。ついにここに至つて、之推は一瞬のうちに、遼曠なる宇宙と對峙する自己の中に眞の問題を見出す。賦は、續けて言う。

夫有過而自訟 夫れ過有らんかと自ら訟むるや

始發矇於天眞 始めて矇を天眞に發きぬ

遠絶聖而棄智 遠く聖を絶ち智を棄てん

妄鎖義以羈仁 義に鎖され仁に羈がるること妄けん

そもそも自分自身に過りがあつたのではないかと自らを訟めた所、矇のこの身も始めて「天眞」が己に缺けていたことに氣付いた。——「天眞」とは、天與の純粹な生、本來的な人間性を言う。

之推がここで用いた「天眞」という言葉、それは、王朝の倫理から自立した人間性を指す語なのだ、私は考へる。それは、人間が生きる價値の基盤を王朝倫理の束縛の外に置こうとする、一つの宣言だつたのではあるまいか。續いて述べられる「遠絶聖而棄智、妄鎖義以羈仁」——遠く聖や智などは棄ててしまひ、義や仁に鎖され羈がれるのはやめてしまおう——という言葉は、顔之推を儒家としてとらえようとするならば、あまりにも不適當な發言である。にもかかわらず、明らかに「天眞」の獲得が、聖・



智・義・仁の放棄と對になつてゐることは否定できない。「天眞」という語は、儒教に支えられる王朝倫理から離脱し、自立した人間性を指す語だと考えなければならぬのである。

そして同時に「天眞」という語は、之推の佛教への傾斜をも暗示するのかもしれない。彼の『古意』詩其二の後半に、「歸眞」という語が出て来る。

昔爲時所重 昔 時の重んずる所と爲りしが

今爲時所輕 今 時の輕んずる所と爲れり

願與濁泥會 願はくは濁泥と會せん

思將垢石并 思はくは垢石と并ばん

歸眞川岳下 眞に歸せん 川岳の下

抱潤潛其榮 潤を抱きて其の榮を潛めん

「寶珠出東國、美玉產南荆」と、自己を珠玉にたとえて歌う詩である。そのきらぎらしい光澤は、昔人々から重んぜられた。だが、今では逆に——ここでも倫理的負い目への自意識が顔をのぞかせるようだが——人々から輕んぜられている。埋もれて「濁泥」「垢石」と一緒になるのだ。「眞」に「歸」ろう、川岳の下で、潤のある光を抱きながら、榮を潛めてしまおう。——「歸眞川岳下、抱潤潛其榮」という、全ての地上的なものの放棄をにおわせる表現は、先

の「夫有過而自訟、始發隊於天眞、遠絶聖而棄智、妄鎖義以羈仁」という表現と共通するニュアンスを持つ。そして「歸眞」の語は、天臺宗祖智顛（五三八—五九九）の『天台四教義』に、

夫道絶二途。畢竟者常樂。法唯一味。寂滅歸眞。

とある。つまり「眞如」——普遍的眞理——に歸することである。之推が晩年、佛教への傾斜を示して行つた事實について、彼の信仰告白とも言うべき『顔氏家訓』歸心篇の成立時期を五八七年前後と推定しながら、宇都宮清吉博士は次のように述べる。

この時彼は迫り来る老年を感じていたであろう。それと共に彼の精神は地上の世界を越える信仰の世界へと深く傾斜しつゝあつたと思われる。そして、このような精神の彼岸への憧憬の時期にこそ、彼は歸心篇を執筆したものにちがいない。（『顔氏家訓歸心篇覺え書き』名古屋大學文學部紀要44號）

『觀我生賦』の制作年代が、北齊の滅亡（五七七）以後數年以内であることは確實だから、宇都宮博士の指摘する佛教への傾斜は、この賦の制作の直後からはじまつたと言い得る。「歸眞」の語が、あらゆる地上的榮譽を捨てて眞如へ終歸することを暗示するのだとすれば、「天眞」という

語が、儒教的價値を超克し佛教へと進んで行つた人間性を暗示する可能性も大きいと言わなければならない。

さらに『觀我生賦』は、之推の精神的立場をより鮮明にうち出して完結する。

向使潛於草茅之下  
甘爲吠吠之人

もしたとひ草茅の下に潜むとも  
甘んじて吠吠の人と爲らん

無讀書而學劍  
莫抵掌以膏身

書を讀み劍を學ぶこと無く  
掌を抵して身を膏にすること莫けん

委明珠而樂賤  
明珠を委ねて賤を樂しみ

白璧を辭して貧に安んぜん

堯舜不能榮其素樸  
堯舜も其の素樸を榮す能はず

桀紂無以汗其清塵  
桀紂も以て其の清塵を汗すこと無し

此窮何由而至  
此の窮まりは何に由りてか至れる

炫辱安所自臻  
炫の辱かしめは安くの所よりしてか  
自ら臻れる

今よりして後

而今而後  
不敢怨天而泣麟也

敢へて天を怨みて麟に泣かざらん

之推が思想的に佛教への傾斜を深めていたとしても、それは現實の回避ではない。「向使潛於草茅之下、甘爲吠吠之人」と言い、「堯舜不能榮其素樸、桀紂無以汗其清塵」と言うが、それらは儒教倫理の束縛からの訣別、天を前提し

ない人間存在への飛躍を意味する。天への依存はここでは斷ち切れ、之推にとつて人間存在は自立的なものとなつたのである。彼の信仰が淨土教であつたとする宇都宮博士の説に従うならば、淨土への憧憬と信仰は、逆に現世に於ける人間としての營爲を決定的に重んじる姿勢を、彼の中に生じさせたと言えるのではなからうか。

そうであれば、之推の信仰は、決して思想的葛藤なしにかちとられたものではなかつたのだと言わなければならない。その限りで、宇都宮博士の次のような見解は、私には従い難い。

彼の信仰は、多分に當時の社會に廣がつた習俗化した淨土信仰的雰圍氣に、同調し薰染したものであると言えもするようだ。何の苦悶の跡もなく、單純に儒學的敎説の延長線上に佛教的敎説の眞理性を認識しようとする歸心一篇の態度は、この世の遠いはてに連續して存在する淨土を見ていた當時の一般信仰界の態度と完全に一致するものと考えられ、それは何よりも雄辯に彼のこの種の同調と薰染とを物語ると思う。(同前)

むしろ事態は逆ではなかつたか。嚴しい思想的相克の中で、儒家顔之推は佛教へと傾斜して行つたのではなかつたか。後の儒家が非難してやまない『顔氏家訓』歸心篇の、

萬行歸空。千門入善。辯才智惠。豈徒七經百氏之博哉。  
明非堯舜周孔所及也。(注七)

というような發言は、晩年の彼の思想がどれほど強く佛教に傾き、しかも儒教と乖離していたかを示すであらう。そしてそれは、「堯舜不能榮其素樸、桀紂無以汗其清塵」——堯舜のような聖天子も私の素樸な生を榮すことはできず、また桀紂のような惡天子も私の清塵を汗すことはないのだ——という、王朝體制に束縛されていた生への烈しい訣別の宣言によつて生まれ得た言葉だつたことを見落すことはできない。

## 五

振り返れば、之推をここまで導いた「獨生」と「獨死」の間の相克そのものが、既に彼の佛教的素養を暗示していたのかもしれない。「獨生」と「獨死」という言葉を、二つながら、存在の不完全なあり様を示す言葉として使用するのには、淨土教の根本教典として知られる『大無量壽經』である。言う、

人在世間愛欲之中。獨生・獨死・獨去・獨來。當行至趣苦樂之地。身自當之。無有代者。

と。「獨生」「獨死」——それは眞如に歸せず、輪廻の中

を轉々とする存在のあり様を指す。顔之推が、倫理的當爲にはずれる生という意味で「獨生」という語を用いたのは、佛典のこうした用例があつたためではあるまいか。またさらには、王朝的倫理の當爲に基づく殉死をも恥じた背景には、「獨死」を輪廻の一樣相としてとらえる佛教の發想があつたのではなからうか。もちろんそれらは未分化な認識だつたであらう。「獨死」を、王朝の倫理にはずれない生という意味で使う時、それは佛典の使い方と完全には一致しない。だが、そうであればなおさら、彼の中に未分化のまま内在していた佛教への指向が、『觀我生賦』の創作を通じて精神の表舞臺へ登場して來たのだと、言わなければならぬ。

『觀我生賦』は、王朝體制下の倫理的束縛から之推が離脱して行く、その思想的葛藤の頂點に立つ文學だつたと、私は思う。否むしろ、『觀我生賦』は、己の思想的相克の全ての課題をさらけ出し、その相克を展開し、そしてそれをのり越えて行く場であり方法だつたのではなかつたか。一人の思想家が自己の思想的轉生を成し遂げる上で、ここに文學の方法が特異な役割を果たしたのである。

儒教の世界觀は、顔之推の思想の基底としての地位を、この時最終的に失つたであらう。之推は今や新たな基盤の

上に、自己の精神を再構築して行かなければならない。その厳しい思想的旅立ちを、文學は最後に描き出さなければならなかつたのだと、私は思う。「此窮何由而至、妓厚安所自臻、而今而後、不敢怨天而泣麟也」——この窮状は何に由つてやつて来たのか。この恥辱はどのような所からやつて来たのか。今より後、敢えて私は、天を怨んで、死んだ麒麟になみだすることをしないであらう。——人間存在が眞に自立するための代價の重さに慄然としながら、しかもなお新たな思想的旅立ちに向かおうとする顔之推を、我々はここに見出すことができなからうか。

(東京學藝大學附屬高等學校教諭)

〈注〉

- 一 たとえば、庾信の代表作『擬詠懷』二十七首は、全體がそうした苦惱の告白であると言つてよい。
- 二 周法高『顔之推觀我生賦與庾信哀江南賦之關係』(『顏氏家訓彙注』一九七頁所收)
- 三 陳寅恪『讀哀江南賦』下(『陳寅恪先生論文集』五一—三頁)
- 四 洪興祖『楚辭補註』に「庾信哀江南賦。取此爲名。」とある。
- 五 同じく觀卦六三爻に「觀我生進退」とあるが、今は一應劉説に従う。

六 『晉書』阮籍傳に「綮和履純。以保天眞。」とある。道家的ニユアンスの強い語である。しかし、潜在する影響はともかく、この語によつて之推が道家の立場へ傾斜したとすることはでき

ない。(『顏氏家訓』勉學篇等参照)

- 七 盧文弨は「之推此言。得罪名教矣。」と述べる。
- 八 しかも「習俗化した淨土信仰的雰圍氣」と言うのも、やや當らぬであらう。當時の北地の淨土教は、曇鸞(四七六—五四二)によつて唱導された新興の宗教だつた。わが國の親鸞が『高僧和讃』の中で、曇鸞を、「四論の講説さしおきて、本願他力をときたまひ、具縛の凡衆をみちびきて、涅槃のかどにぞいらしめし。」とたたえるごとくである。それは、江南の慧遠(三三三—四一六)以來の、思辨に流れがちな淨土信仰と本質的に異なる大衆性を持つ(塚本善隆『佛教の思想』八卷七三頁)が、また同時に、「習俗化した淨土信仰的雰圍氣」をはるかに脱した高度な宗教思想であつたことも明白である。(望月信亨『中國淨土教理史』第六章・第七章・第十一章)
- 九 康僧鎧譯。なお曇鸞は、この經を所依の經典として教化を廣めた。