

庾信「擬連珠」の表現と論理

庾信（五一二—五八二）の「擬連珠」四十四首は、庾信の多彩な表現行為のなかで特異な位置を占めている。「擬連珠」は、「哀江南賦」「擬詠懷二十七首」などの代表作と語彙や発想に重なる部分を持つている。しかし、他とは隔絶した独特の表現形式から、「哀江南賦」「擬詠懷二十七首」とは別次元の世界を構成した作品と考えられる。「擬連珠」は、庾信の他の代表作と色濃く重なる部分を持ちながら、明確に異質なのである。その異質な表現形式を庾信が必要としたことの意味を問おうとするのが小論の試みである。まず具体的に一例を示す。「擬連珠」其十六である。^①

蓋聞營魂不反
燐火宵飛

蓋し聞く「營魂反らず
燐火宵に飛べば

安藤 信廣

時遭獵夜之兵

時に獵夜の兵に遭ひ

或斃空亭之鬼

或いは空亭の鬼に斃ると

是以射聲營之風雨

是を以て射聲營の風雨には

時有冤魂

時に冤魂有り

廣漢郡之陰寒

廣漢郡の陰寒には

偏多夜哭

偏に夜哭多し

（私はこう聞いている、「死者のさまざまの靈魂が故郷にかえれず、鬼火が夜の闇に飛びかうようになると、時には狩獵の夜に殺された兵士の亡靈に出会い、あるいはひとけのない馭亭の幽鬼に殺されたりするのだ」と。そういうわけで、射声校尉の兵營に風雨が起る時には、宛みを抱いた亡者の靈魂がさまよい、広漢郡が陰惨な寒さにおおわれる日には、夜半に慟哭する亡靈がみちみちるのだ。）^②

「連珠」なる形式は、このように比喻と典故を駆使した

短文であり、おおくの場合、押韻する。そして前半において「臣聞」「蓋聞」などの形で前提が示され、「是以」という接続詞を介して結論が語られる。結論は帰納的・演繹的とさまざまだが、論理的構成が強く求められるのである。揚雄・班固以来、相当数の作例があつたことが知られているが、もとより詩や賦のように一般的ではない。

庾信「擬連珠」其十六の前半四句は「蓋聞」でくくられているから、作品構成上は伝聞であり、論理上は前提となる。後半四句は「是以」で始まっているから、作品構成上、話者の判断であり、論理上は結論である。ところが、一見して明らかのように、この作品は、伝聞（前提）と判断（結論）のあいだに、さして展開がない。前半四句と後半四句が、ほとんど同じことを述べているのだ。そのために前半と後半の印象に変化がなく、単純なくりかえしに見えるのである。

上述のとおり、「連珠」なる形式には論理性が期待されていた。西晉の傅玄が「連珠序」の中で、「欲使歴歴如貫珠、易親而易悦。故謂之連珠。（歴歴として珠を貫くが如く、親易くして悦ぶべからしめんと欲す。故にこれを連珠と謂ふ。）」と述べているが、「歴歴如貫珠」というのは、表現のあり方であると同時に、論理の整然たる展開をいうとも

考えられる³⁾。陸機（二六一—三〇三）の「演連珠」五十首がその自在な論理展開によって高く評価されるのも、そのためである。そして陸機の「演連珠」に比べて庾信「擬連珠」の構成が単調とされるのは、其十六のような平板な構成が多いからだらう。

しかし、庾信の内面に即して考えるならば、彼が容易に論理化し得ないものを論理化しようとしている、と見るべきではないか。「擬連珠」其十六は、「連珠」なる形式に求められる論理的展開性を欠いているとしても、むしろそこに庾信の内面的営為を見ることができないか。そしてそこに、「擬連珠」の独自の意味を見出せないかと考えるのである。

「擬連珠」其十六は、前半にも後半にも、伝聞（前提）にも判断（結論）にも、幽鬼がみちみちている。侯景の乱（五四八年）、西魏の侵攻（五五四年）によって二度の国家覆滅を体験した庾信が、無数の死を目のあたりにし、そのことに重い打撃を受けていたこと、しかも旧国梁を滅亡に追いこんだ西魏・北周に仕えて生きていることに煩悶をかかえていたことは周知の通りである。その打撃の深さと実態を示すのが、其十六である。このように亡霊・幽鬼が立ちみちた空間のなかに庾信がいたこと、そこから庾信が出

発せざるを得なかつたことに注目し、それを「擬連珠」論全体の基礎に置きたい。その上で小論は、庾信の精神的営為の重要な一部として「擬連珠」を位置づけ、その當為の道程をたどろうとするものである。

二

庾信「擬連珠」四十四首については、すでに先行研究がある。日本におけるその主要な研究として、以下のものをあげることができよう。⁽⁴⁾

- 1 横山弘「陸庾連珠小考」(『中國文學報』第二十二冊。一九六八年四月)
- 2 興膳宏『庾信』(集英社。一九八三年一〇月)
- 3 樋口康裕「庾信連珠初探」(『筑波中国文化論叢』一九号。二〇〇〇年三月)

横山1は、「擬連珠」の本格的專論として庾信研究全体に重要な意義を持つ。そこでは、陸機「演連珠」との比較において庾信「擬連珠」が分析されている。横山論文は、陸機「演連珠」の特徴を「原理一般への飛翔、普遍への志向」(二頁)とした上で、庾信「擬連珠」について「庾信の関心が普遍ではなく個別へむかっている」(三頁)ことを指摘している。また、「擬連珠」のめざすものが「過去

を語るいとなみを通して、現在の自己そのものを表白することである」(二二頁)とし、さらに、「庾信にとって確實なもの、感覚だけであった」(二六頁)とも述べ、表現の感覺性を重視する。

興膳2は、庾信の生涯と文学全体を描出した画期的な著書であるが、その第四章第二節で「擬連珠」を分析している。「擬連珠」の特徴にあげられているのは、「一貫した歴史的時間のベルトに乗って構成される」こと、「四十四首各篇が独立の主題を展開する」こと、「自己の足跡とともに自己を取り巻く巻く大小の状況をより多くあつかう」こと、「また情に交えて理の側面からの問題意識が認められる」ことである。(二三頁)ここでも、陸機「演連珠」は「汎論的」だが、庾信「擬連珠」は「テーマに方向づけられている」という。(二二六頁)

樋口3は、逆に「擬連珠」の論理性を評価する。同論は、「連珠というジャンルが本来的に持つ比喻の多用という表現様式が庾信の認識様式と連動して、庾信が経験した歴史事実を素材としつつ、個から普遍へと認識を深化させている」(二〇頁)と結論している。

これらの論考を積極的に行うけとめながら、小論は次のような方向で考察するものである。

第一に、「擬連珠」が普遍的論理性を欠いていることを認めるが、同時に独自の論理化への方向があることに注目し、その論理の性格を検討する。

第二に、「擬連珠」が一見、時間の流れにそつてえがかれていようでありながら、実はそれが論理の展開を形成していること、四十四首全体が論理的構成を持つことを示す。

第三に、庾信が倫理的に無根拠の状況に投げ出されたことを認めながら、庾信がそこに停滞したとするのではなく、自らその状況に対峙した過程として「擬連珠」を考察する。

三

「擬連珠」四十四首全体の構成を概観すると、前半と後半で、大きく内容が変化していることに気づく。前半の十二首は、おおよそ梁王朝の興起から滅亡に至る過程を軸に、一つ一つ事件の因果がえがかれていて、その関心は歴史にあると見られる。だが後半の二十二首は、一転して、自己の現状を軸に、内面の様相がえがかれ、その関心は自我にあると考えられる。小論は、主に後半二十二首の表現と論理について考えようとするものであるが、まずその前提として前半二十二首の特徴を確認しておきたい。

「擬連珠」の前半二十二首は、梁王朝興亡の歴史を時間の流れに従つてえがいている。其一で武帝の超人的な力と建国の偉業をえがいた後、其四では、次のようにいう。

蓋聞得賢斯在

蓋し聞く「賢を得て斯に在れば

不揮揮鋒

鋒を揮ふを藉らず

股肱良哉

股肱良きかな

無論應變

變に應ずるを論ずる無し」と

是以屈倪參乘

是を以て 屈倪參乘して

諸侯解方城之圍

諸侯方城の圍みを解き

干木爲臣

干木かんぼくと爲りて

天下無西河之戰

天下西河の戦ひ無し

賢人・股肱を得れば、武器をとる必要もなく、事変に應ずるまでもなく、世は治まる。だから屈倪や段干木のような賢臣がいれば、敵は圍みをとぎ、戦さもなくなるのだ。

前半四句で語られた前提をうけて、後半四句では屈倪・段干木の実例が提示されている。賢臣が国家の危機を救った実例である。もとより其四の世界はそのまま梁王朝の歴史的事実であったわけではない。事実は全く逆だった。晩年の梁の武帝は賢臣を用いることなく、朱异らの佞臣を用い、そのために侯景の乱が起こり亡国にいたった。其四はその歴史的事実に対する隠微な批判といえる。

しかし、真に重要なことは、庾信が追求していることが歴史的事実の意味づけであったこと、そしてそれを通して明確に歴史的過去に向きあつて立とうとしたことである。

梁朝滅亡と、その結果として西魏・北周に仕えて生きていく自己の現在とを、総体として対象化し、それを論理化しようとしたことである。屈倪・段干木は、国家の危機をみごとに救つた。その古代史のエピソードをひきあいに出すとき、梁朝滅亡という現実の惨憺たる体験と、滅亡を救えなかつた自らのすがたが逆に現われてくる。その重圧のなかで歴史的過去に対峙し、国家滅亡の原因を問いつづけたことに、庾信の表現者としての意志がみえるのである。

「擬連珠」前半二十二首の構成を見ると、歴史的過去の意味づけという方向はしだいに後景にしりぞき、むしろ現在が前面に現れてくる。但しそれは、本論冒頭でとりあげた其十六のような現在であるが、つまり「營魂不反、燐火宵飛」という現在、端的にいえば、過去に呪縛された現在である。其十六は、歴史的過去の意味づけという方向性から転換し、歴史的過去に呪縛された自我の現在を語りはじめるという点で、「擬連珠」前半二十二首の大きな転換点となっている。亡国という過去の体験にとらわれ、それに支配されている自我のすがたが、其十六から其二十二ま

で、くりかえし語られる。其二十にはこうある。

蓋聞嚴霜之零 蓋し聞く「嚴霜の零りるや

無所不肅 所として肅はれざる無く

長林之斃 長林の斃るるや

無所不標 所として標たれざる無し」と

是以楚塹既填 是を以て 楚塹既に填もれては

遊魚無託 遊魚託する無く

吳宮已火 吳宮已に火けては

歸燕何巢 歸燕何くにか巢くはん

冬のおとずれや大木の倒壊という巨大な変化によって、全ての草木は枯れたり破壊されたりする。だから、巨大な変化の下では、小さな個体は無力なのだ。「楚塹」（楚の城の堀。江陵の堀）に帰れなくなった魚、「吳宮」（吳の宮殿。建康の宮殿）に帰れなくなった燕は、北朝にとどめられ江南に帰れなくなった自己をいう。巨大な歴史的過去の事件によって、現在の自己は「標」たれ「肅」われてしまっているのだ。

ここでは、歴史的過去によって自己の核心部分が深刻な打撃を受けたことを、直視している。しかし自己が受けた打撃の責任を歴史的過去に帰しているともいえるのだ。「楚塹」が埋まってしまったために身をよせる場所を失つ

た「遊魚」、「吳宮」が焼けてしまったために巢を営む場所を失った「歸燕」。それらは、自己の現状の的確な比喩だが、故郷喪失の感覚的な比喩にとどまっている。しかしその的確さが、存在の根拠そのものを失った自己の無残な状況を自己に向かつて明示してゆく。的確な表現を追求すればするほど、それははねかえって自己を撃つ。表現のそのような圧力の前に、庾信は立っている。自己の状況を比喩や論理の力によって明晰にしようとする「擬連珠」の表現方法によって、庾信の自己表出は感覚的な表象のままにとどまらず、しだいに鋭利で本質的なものへと進んでゆく。そのためこそ、庾信は模索のなかであえて表現をつみかさねているといえるのである。

四

歴史と自己の現在の因果関係を追求した庾信は、「擬連珠」後半において一気に、自己の主体の現状そのものを問いただし、そこから自己自身を動かそうとはじめる。まず、その問いただしはどのようなものであるか、それがどのような方向を向いているか、四十四首全体の転回点に立つ其二十三によって見たい。

蓋聞性靈屈折 蓋し聞く「性靈屈折し

鬱抑不揚 鬱抑して揚がらざれば

乍感無情 乍ち無情を感じ

或傷非類 或いは非類を傷む」と

是以嗟怨之水 是を以て 嗟怨の水は

特結憤泉 特に憤りの泉を結び

感哀之雲 感哀の雲は

偏含愁氣 偏に愁ひの氣を含む

（私はこう聞いている、「精神が折れ屈まり、抑鬱して解放されないと、たちまちに自己が情義を失った者であると感じ、あるいは自己が人間でないと傷むのだ」と。そういうわけで、怨みの水はただ憤りの泉を結び、哀しみを感じる雲は、ひたすらに愁いの氣を含むのだ。）

其十六では、さまざま「營魂」が描かれたが、それはあくまでも戦乱に横死した人々の靈魂だった。庾信にとつては、どこまでも他者の魂魄である。だがここにいる「性靈」とは、自己の主体としての精神である。わが心が「屈折し」「鬱抑」すると、自己が「無情」「非類」であることを感じる。「無情」は、人間としての感情が無いこと、不誠実でいつわりにもちていることをいう。『漢書』公孫弘伝に「齊人多詐而無情。（齊人詐り多くして無情なり。）」とある。「無情」は、感情が無いというだけでなく、「多詐」

を含んでいる。

重要なのは、「無情」が、自己を指しているということである。「乍感無情」というが、それは他人が「無情」であると感ずるのではなく、自分が「無情」だと感じているのだ。同様に、他人が「非類」だということではなく、自己が「非類」だということである。「非類」について、舒宝章は「不同民族」と注し、周匝が異民族ばかりであることとしている。しかし、それではここにおける庾信の痛切な認識はとらえきれないと考えられる。冒頭の「性靈屈折」から、自己の内面の状態が問題となつていゝのに、周匝が異民族であることを傷むというのは、理解しにくい。自己が周匝に対して「非類」だという認識に苦しんでいるのである。「非類」とは、違ふ種類の間人。本来は違ふ血族を意味した。『春秋左氏傳』僖公十年の条に、「神不歆非類、民不祀非族。(神は非類を歆^うけず、民は非族を祀^{まつ}らず。)」とある。その条の「正義」には「非我族類、其心必異。(我が族類に非ざれば、其の心必ず異なり。)」ともいふ。同族でないものを「非類」「非族」というのであり、神靈は「非類」のまつりを享受しないのである。

庾信は、周匝に対して自己が「非類」だという感覚に苦しんでいる。それは、単に異族だということではなく、自己

が人間以下の存在である、という感覚なのだ。神靈がまつりを受けてくれない——神や祖靈に拒否された存在としての自己に苦しんでいるのだ。人間としての劣位にあることへの苦しみである。むしろ、人間ならざる者として自己を見るまなざしといえよう。

「性靈」が「鬱抑」したとき、自己が人間としての資格を欠落させた「無情」「非類」として浮かび上がってくる。自己が突然に「憤」りにかられ、間断の無い「愁」いに閉ざされているのはなぜか。それは、自己が人間としての要件に欠けるという無残な認識によるのだ。ここには、漠とした感覚的認識に自己をとどめず、自己主体の現状を凝視する強いまなざしがある。その帰結として、庾信は自己の現状の責任を歴史的過去に求めず、その根本的原因が自己自身にあることを正視している。自己が自己を「無情」「非類」と認識すること、その認識を言葉によつて明るみに出すこと、それは惨憺たる行為である。しかしそこに立つことなしに、庾信は自己の主体をたてなおせなかつたのだ。

自らの主体のありようを正視する宮為は、其二十三から其二十八まで、六首をついやしてつづけられている。其二十七は、樹木の比喻によつて、自らをとらえる。

蓋聞五十之年 蓋し聞く「五十の年

壯情久歇

壯情は久しく歇き

憂能傷人

憂ひは能く人を傷つく

故其哀矣

故に其れ哀し」と

是以譬之交讓

是を以て之を交讓に譬ふれば

實半死而言生

實は半ば死するも生きたりと言ひ

如彼梧桐

彼の梧桐の如きは

雖殘生而猶死

生を殘すと雖も猶ほ死するがごとし

自分の精神が「生」の側に立つてないことを、其二十七

は「交讓」「梧桐」の比喻によつて示す。⁽⁸⁾「交讓」は、『述

異記』にみえる楠樹の名である。東側が繁茂しているとき

は西側が枯死し、西側が繁茂しているときは東側の半分が

枯死している。一年毎にそれをくりかえす、というのである。⁽⁹⁾

「梧桐」は、枚乗の「七發」にみえる龍門の桐である。

それは百尺もの高さで枝がなく、半ばは死して半ばは生きて

いる、という。⁽¹⁰⁾

これらの樹木によつて、庾信は自己を表出する。庾信は

明らかに、「死」の側に重心を置いてゐる。それは、第六

句の「實半死」（實は半分死んでゐるのに）という言葉づ

かいからも分るし、また第八句の「猶死」（死んでゐるの

と同じようなものだ）という表現からも分かる。つまり庾

信は、「殘生」を生きてはいても、半ば以上、死んだ状態

なのだ。

ここでも、自己の主体の状況を正視していることに注意

しなくてはならない。さきに其二十で「吳宮已火、歸燕何

巢」と述べていたが、それは自己の現状を過去によつて説

明する態度である。其二十七の態度は、それとは根本的に

違ふ。むしろ原因を求めない態度とさえいえる。出口のな

い無残な状況ではあるが、それをどこまでも正視して

いるのだ。

其二十七の態度は、それ以上に其十六と違つてゐる。其

十六では「營魂不反、燐火宵飛」という感覚の表現に終始

していた。しかし其二十七では、精神的に半ば以上死に傾

いてゐる自己主体を冷徹に正視してゐる。このように自己

の心の現状を直視し、一つ一つくりかえし明示してゆくのは、

それ自身が困難である。と同時に、果敢な行為でもある。

そのつみかさねが、次第に自己の認識を新しい次元に

五

「擬連珠」後半の二十二首は、其二十九から色調をかえる。

自己の心性の凝視から、自己主体を動かす論理の発見へと

変化してゐるのである。其二十九には、こうある。

蓋聞懸鞵百結 蓋し聞く「懸鞵百結」

知命不憂 命を知らば憂へず

十日一炊 十日一炊

無時何恥 時無ければ何をか恥ぢんや」と

是以素王之業 是を以て 素王の業は

乃東門之貧民 乃ち東門の貧民にして

孤竹之君 孤竹の君は

實西山之餓士 實に西山の餓士なり

「東門貧民」「西山餓士」という人生の敗北者が、実はその

のまま「素王之業」を為す者であり、「孤竹之君」そのもの

なのだという認識は、敗残の生を生き、死に傾斜してい

る自己への鮮烈な反照である。其二十七で、庾信は自己の

状況を、「實半死而言生」「雖殘生而猶死」と表現している。

敗残と半死の生に拘束されているのである。だが、「東門

貧民」「西山餓士」が、その敗残の相貌のままに、実は偉

大な行為者であるととらえかえしたとき、庾信は自己のあり

方に違う可能性を見出しているのである。

其二十九において、「蓋聞」以下の前提部は、貧窮の現

状の中でも、誇りたかく安らかに生きられることを述べて

いる。「是以」以下の結論部では、それを反転させて、高

い精神を持って生きる者が、そのまま貧窮者であり敗残者

なのだと述べる。逆は必ずしも真ではないのだが、庾信はあえて前提を反転させて結論を提示している。論理展開として強引であることは明らかだが、むしろそこに庾信の発見があつたのだ。

其二十九から、「擬連珠」の世界は大きく色調を変える。其三十一を例としよう。

蓋聞十室之邑 蓋し聞く「十室の邑にも

忠信在焉 忠信在り

五歩之内 五歩の内にも

芬芳可錄 芬芳録すべし」と

是以日南枯蚌 是を以て 日南の枯蚌は

猶含明月之珠 猶ほ明月の珠を含み

龍門死樹 龍門の死樹は

尚抱咸池之曲 尚ほ咸池の曲を抱く

(私はこう聞いている、「十戸の村にも、忠と信を持った人が必ずおり、五歩あるく間にも、かぐわしい香りの記録すべきものが必ずあるのだ」と。そういうわけで、日

南郡からとれる蚌はたとえ死んでいても、それでもなお

明月のごとき輝きの真珠を含み、龍門の桐の樹はたとえ

死んでいても、やはりなお黄帝の楽たる「咸池」の曲を

抱いているのだ。)

明瞭なように、「龍門死樹」の比喩は、其二十七の「梧桐」と同じものだが、その方向性は全く逆転している。其二十七は、次のように述べていた。

如彼梧桐

彼の梧桐の如きは

雖殘生而猶死 生を殘すと雖も猶ほ死するがごとし
これに對して、其三十一は、こう述べている。

龍門死樹

龍門の死樹は

尚抱咸池之曲

尚ほ咸池の曲を抱けり

同じ龍門の桐の木を比喩に用いながら、方向性が全く逆になつてゐるのは明らかである。前者は死の側に立ち、後者は生の側に立っている。「日南枯蚌」も「龍門死樹」も、いずれもすでに枯死しているのだが、しかしその中に眞珠を含み音楽を抱いている。敗残の自己は、しかし敗亡の中でも、立つ力を持つてゐるのだ。その視点の逆転によつて、輿信は敗残の状況の中に自己が存在している意味を發見しているのである。

そしてここにも、論理の強引さが見られることに、注意したい。「蓋聞」以下の前提部で、「十戸の村にも忠信の人はいる」というとき、「忠信」の人はあくまでも「十室之邑」の一部でしかない。だが「是以」以下では、「日南枯蚌」「龍門死樹」は必ず眞珠・音楽を抱いているものとして表現さ

れている。これは、前提からまちがひなく提示できる結論とはいえない。その強引さのなかに、みずからにとつて最も緊要な思索をたぐりよせてゐる輿信の精神がみえるのである。「枯蚌」「死樹」として見出される敗残の自己のなかに、その敗残の状況のままに、「明月之珠」「咸池之曲」にたとえられる存在の輝きと意味がある。

其三十一にとどまらず、其三十二、其三十三などは、連続して、一見強引な結論によつて、自己のあり方を違う視点から見つめなおしている。いや、むしろ自己を激發し、動かそうとしてゐるといふべきだろう。其三十三にはこういう。

蓋聞居蘭處鮑

蓋し聞く「蘭に居り鮑に處れば

在其所習

其の習ふ所に在り

白羽素絲

白羽と素絲と

隨其所染

其の染むる所に隨ふ」と

是以金性雖質

是を以て 金の性は質なりと雖も

處劍即凶

劍に處りては即ち凶なり

水德雖平

水の德は平らかなりと雖も

經風即險

風を經れば即ち險なり

「蓋聞」からの前提部では、『大戴禮』や『孔子家語』や『墨子』などによつて周知のことは引く。蘭のかおる部

屋に居れば良いかおりが身につくし、鮑魚（塩つけの魚）を売る店にいればなまぐさいにおいが身につけてしまう。白い羽も、白い糸も、蒼く染めれば蒼くなり、黄いろに染めれば黄色になる。⁽¹²⁾この比喻から『大戴禮』は、「是故君子慎其所去就者也。（是の故に君子は其の去就する所の者を慎しむなり。）」と述べ、『墨子』は、「故染不可不慎。（故に染は慎しまざるべからず。）」と結論づける。どちらも、順当な結論である。はからずも両書ともに「是故」、「故」と、論の順当な帰結を明示している。

ところが庾信は、同様に「是以」と前文と後文を連結しながら、順当な結論に至らない。庾信の論は、こう進む。「そういうわけで、金属の本性は質朴なのではあるが、それが劍という形態になると凶暴になり、水の徳性は平穩なのではあるが、それが風に吹かれると險悪になるのだ。」舒宝章は其三十三について、「本章説明環境對人的制約作用。（本章は環境の人に對する制約作用を説き明かす。）」というが、そのようなものとは考えられない。むしろ、環境の絶対的制約性なるものに異を唱えているのだ。

金属の「性」、水の「徳」、それらは「質」「平」なのだけれども、しかし「凶」「險」になり得るのだ。『論衡』に、「中人之性、在所習。習善則善、習惡則惡。（中人の性は、

習ふ所に在り。善に習はば則ち善に、惡に習はば則ち惡たり。）」とあり、其三十三は第二句で明瞭にそれをふまえているが、後半の四句はそれを超越している。「性」と「習」の相関関係についての議論を越えて、物の「性」「徳」が、状況に応じて日常とは違うあらわれ方をする、そのような可能性を本性自体が潜在させていることを明るみにだしているのだ。

金性雖質、處劍即凶、

水徳雖平、經風即險。

金属も水も、その徳性は「質」「平」であるが、「雖」（そうであるとはいえ）、状況によつては「即」（そのまま）、「凶」「險」であり得る。この対句の「雖」と「即」の対応は、「性」と「習」の二元論をこえている。

しかしそれ以上に、これは自己の中にある可能性の自覚であった。いかえれば、自己の本性を固定したものとしてみとらえる呪縛からの解放でもあった。自己の中にある「凶」「險」への自覚。かくある自己への呪詛でもなく、低徊でもない。自己の中に生きている、「凶」「險」な力、まがまがしいまでの力を見出しているのである。そこにまで自己をつき動かしてゆく〈論理〉が、其三十三のなかにある。其三十三だけでなく、「擬連珠」四十四首の後半には、

そうした論理への意欲が一貫して流れているのである。

六

庾信の「擬連珠」四十四首に一般論理学的な展開性がないこと、自己一身の体験に拘泥しすぎていること、その意味で個別的状況の表現に終っていることを、一応承認してこの連作を見てきた。庾信「擬連珠」に対して、それらの評価は当を得ている。だが、庾信「擬連珠」の意味は、それらの次元を越えたところにあると考えられる。「擬連珠」の、従来の評価とは次元を異にした意味についてまとめることによって、結論にかえたい。

「擬連珠」四十四首は、まず歴史的過去の検討として、事実の意味への問いとして出発した。そのこと自体が、自己を、歴史的過去に対して立たしめる行為だった。

しかし「擬連珠」は、次第に、歴史的過去の評価という方向性を潜在させ、過去によって強いられる現在の感覚世界、幽鬼が飛びかい亡霊にみちみちる世界を対象としてゆく。ことに其十六から其二十二にかけて、過去に呪縛されて低徊する自己の感覚世界がとらえかえされてゆく。そこでは常に、現在が過去によって規定されたものとしてとらえられている。しかしその感覚自体をとらえて、あえ

てそれを対象化していることに、重要な意味がある。

こうした動きは、「擬連珠」四十四首の動因が、単なる歴史的過去の評価にあつたのではないことを示す。その動因は、むしろ歴史的過去と現在の自己を結びつけてそれを明瞭に見通し、過去に呪縛されている自己を批判の対象にしようとするものだった、といえる。

こうして「擬連珠」四十四首の後半は、自己の感覚世界ではなく、自己主体そのものを対象化してゆく。死者の「營魂」にみたされた感覚ではなく、感覺する主体たる自己の「性靈」を問う其二十三は、「擬連珠」全体の転回点に立つのである。

「擬連珠」は其二十九から後、順当な論理展開を踏みやぶり、一方で自己主体の隠された可能性をつかみ出してゆく。他方でその自己主体を強く動かそうとし、その論理を築いてゆく。一見強引ともみえるその論理と表現が、庾信「擬連珠」の深い動因を開示しているといえよう。

注

(1) 本文は清倪璠『庾子山集注』（許逸民校点。中華書局。

一九八〇年一〇月）巻九による。

(2) 後半四句は、謝惠連「祭古冢文」（『文選』巻六十所収）

の「射聲垂仁、廣漢流渥」の故事をふまえている。後漢の曹褒と陳寵が、まつられざる幽鬼を手厚く葬った故事であるが、庾信はそのまつられざる幽鬼の様態に焦点をあてている点において特異である。

(3) 『文選』巻五十五、陸機「演連珠」の李善注に引かれる「叙連珠」には、本文に引いた部分の前に次のようにいう。「其文體、辭麗而言約、不指說事情、必假喻以達其旨、而覽者微悟、合於古詩風興之義。」

(4) このほかに、矢嶋美都子『庾信研究』（明治書院、二〇〇一年）、加藤国安『越境する庾信』（研文出版、二〇〇四年）が近年の業績として注目される。ただ、前者

は「擬連珠」について集約的な論及をしていない。後者は、「擬連珠」を他の作品と同一次元で生涯の資料として扱っているものと見られ、小論とは方向を異にすると考えられる。

(5) 屈倪は春秋時代の楚の大夫、屈完。屈完が齊侯の車に陪乗して語りあい、齊を盟主とする諸侯の侵攻を防いだこと、『春秋左氏傳』僖公四年にみえる。段干木は戦国時代の魏の人。魏の文侯が段干木を礼遇したために秦が侵攻をとりやめたこと、『史記』魏世家に見える。

(6) 『庾信選集』（中州書画社、一九八三年五月）による。なお、同注は次のように続けている。「按庾信屬漢族。西魏拓跋氏、北周宇文氏皆鮮卑族。」

(7) 「非類」はまた、身分の違うもの、一段低きものを指すこともある。『世説新語』忿狷篇の注に引く『晉紀』に「王

獻之性整峻、不交非類。」とある。

(8) 其二十七の前半は、孔融の「論盛孝章書」を明瞭にふまえている。同書には、「五十之年、忽焉已至」、「若使憂能傷人、此子不得永年」等のことがみえ、孫策によつて征服された会稽の盛孝章の憂苦について述べられている。庾信はそれをふまえて、被征服者としての自己の悲傷を其二十七前半で表現していると考えられる。

(9) 梁・任昉『述異記』巻上に、「黄金山有楠樹、一年東邊築西邊枯、後年西邊築東邊枯、年年如比。張華云、交讓樹也。」とある。なお、左思「蜀都賦」にも同名の樹木がみえるが、記述内容にはやや違いがある。

(10) 漢・枚乘「七發」に、「客曰、龍門之桐、高百尺而無枝、其根半死半生。」とある。

(11) 『史記』孔子世家に、「孔子適鄭、與弟子相失、孔子獨立郭東門。鄭人或謂子貢曰、「東門有人、纍纍若喪家之狗。」という。「西山」で餓死した伯夷・叔齊が「孤竹」国の王子だったことは、『史記』伯夷列伝に詳しい。

(12) 『孔子家語』六本篇に、「與善人居、如入芝蘭之室、久而不聞其香、即與之化矣。」「與不善人居、如入鮑魚之肆、久而不聞其臭。」という。『墨子』所染篇に、「見染絲者而嘆曰、染于蒼則蒼、染于黃則黃。」という。

(東京女子大学)