

孟郊の「道」試論

岡田 充博

I

生前は、韓愈をはじめとする同時代の文学者達から、惜しめない賞讃を受けた孟郊の詩も、宋代においては必ずしも好感をもって迎えられなかった様である。

例えば、蘇軾は「讀孟郊詩」において、孟郊の作品を評して次のように述べている。

夜讀孟郊詩

夜 孟郊の詩を讀むに

細字如牛毛

細字は牛毛のごとし

……(中略)……

……

初如食小魚

初めは小魚を食ふがごとくして

所得不償勞

得る所は勞を償はず

又似煮彭蠡

また 彭蠡を煮て

竟日嚼空螿

竟日 空螿を嚼むに似たり

要當鬪僧清

要するに當に僧と清を鬪はすべきも

未足當韓豪

未だ韓の豪なるに當るに足らず

人生如朝露

人生 朝露のごとし

日夜火銷膏

日夜 火 膏を銷かす

何苦將兩耳

何ぞ苦しんで兩耳をもつて

聽此寒蟲號

此の寒虫の号ぶを聴かん

不如且置之

如かず 且らく之を置き

飲我玉卮醪

我が玉卮の醪を飲まんには

(『集注分類東坡先生詩』 卷二十五)

磊落な生き方を貫いた人物として知られるこの宋代文学の重鎮にあっては、余裕のない張詰めた感情をなまのまの形で、しかも骨格のみを鋭く削り出すように歌い上げる孟郊の詩世界が、余りに偏狭なものに思われたのである。こうした孟郊嫌いの傾向は、彼の弟の蘇轍になると一層甚だしく、その批判の矛先は格段に厳しさを増してくる。「詩人玉屑」に引かれた蘇轍の詩評の中には、次に挙げるような辛辣な孟郊批判が見られる。

唐人工於爲詩、而陋於聞道。孟郊曾有詩云、食齋腸亦苦、強歌聲無歡、出門卽有礙、誰謂天地寬。郊耿介之士、雖天地之大、無以容身、起居飲食、有戚戚之憂、是以卒窮以死。而李翱稱之、以爲郊詩高處在古無上、平處猶下顧沈謝。至韓退之亦談不容口。甚矣、唐人之不聞道也。孔子稱顏子在陋巷、人不堪其憂、回也不改其樂。回雖窮困早死、而非其處身之非、可以言

命、與郊異矣。

唐人は詩を為るに工なれども、道を聞くに陋し。孟郊嘗つて詩ありて云へり、口藜を食へば腸もまた苦く、強ひて歌へども声には斂びなし、門を出ずれば即ち礙あり、誰か天地寛しと謂はん口と。郊は耿介の士にして、天地の大いさと雖ども、身を容るるなく、起居飲食に戚々の憂ひあり。是をもつて卒に窮して死せり。而るに李翱これを稱して、口郊の詩の高處は古に在りても上なく、平處も猶ほ沈謝を下顧す。口と為せり。韓退之に至りては、また談ずるに口を容かず。甚だしいかな、唐人の道を聞かざるや。孔子は顔子の陋巷に在りて、人其の憂ひに堪へざるに、同や其の樂しみを改めざるを稱せり。同は窮困早死せると雖ども、而れども其の処身の非に非ず、もつて命と言ふべくして、郊と異なれり。

(口詩人玉屑口 卷十五)

蘇轍は、憂苦の言に満ちた孟郊の詩世界を極端に嫌う。彼によれば、それは「道」を知らない小人の徒らな愁嘆に過ぎず、従つて、このような詩人を絶讃した唐代の文学的風潮自体にも、同弊の謗りを免れ得ない側面があるということになつるのである。

蘇轍の批判の当否はしばらく措くことにして、もう少し宋代の孟郊批判を眺めてみることにしたい。

孟東野一不第、而有出門即有礙、誰謂天地寛語。若無所容其身者。老杜

雖落魄不偶、而氣常自若、如納乾坤大。何其壯哉。白樂天亦云、無事日月長、不羈天地闊。與郊異矣。然未若邵康節靜處乾坤大、閑中日月長、尤有味也。

孟東野 一たび第せずして、門を出ずれば即ち礙あり、誰か天地寬しと謂はん。の語あり。其の身を容る所なき者の若し。老杜は落魄不偶なりと雖、而れども氣は常に自若として乾坤の大なるを納るが如し。何ぞ其れ壯たるかな。白樂天また云へり、無事日月長く、不羈天地闊し。と。郊と異なれり。然れども未だ邵康節が、靜処乾坤大にして、閑中日月長し。の尤も味有るに若かざるなり。

（ハ、詩人玉屑卷十五 陳休齋、郊之胃次形於詩句）

東坡祭柳子玉文、郊寒島瘦、元輕白俗、此語具眼。客見詰曰、子盛稱白樂天孟東野詩、又愛元微之詩、而取此語何也。僕曰、論道當嚴、取人當恕。此八字、東坡論道之語也。

東坡が柳子玉を祭るの文に、郊寒島瘦、元輕白俗と。此の語、眼を具へり。客、見詰して曰く、子は盛んに白樂天、孟東野の詩を称し、また元微之が詩を愛せり。而るに此の語を取るは何ぞやと。僕曰く、道を論ずるは當に嚴なるべく、人を取るは當に恕なるべしと。此の八字、東坡が道を論ずるの語なり。

（許顛、彦周詩話）

孟郊之詩、憔悴枯槁、其氣局促不伸。退之許之如此何耶。詩道本正大、孟郊自爲之艱阻耳。

孟郊の詩は憔悴枯槁し、其の氣は局促して伸びず。退之の之を許すこと此の如きは何ぞや。詩道はもと正大なるに、孟郊は自から之を艱阻と爲せるのみ。

(嚴羽 『滄浪詩話』 詩評)

勿論、宋代の文学者達のすべてが孟郊に批判的だった訳ではなく、現に上掲の批判者達のうちでも、許顛などの場合は、この詩人の作品に対して一方でかなり許価を与えていたことが、文脈からはっきり読み取れる。しかし、彼に対する批判的な論調がこのようにしばしば見出される以上、私達はやはり、この孟郊という詩人が、宋代においては、満腔の共感をもって迎えられるタイプの詩人ではなかったと判断せざるを得ないのである。

宋代の文学者達が孟郊を好まなかった理由は、前掲の五つの詩評のうち比較的明瞭に示されているように思われる。それぞれの孟郊批判が見せている表面的なニュアンスの相違に必要以上に氣を取られることがない限り、そこに共通して流れている、安定感に支えられた円満な意境を理想とする文学観(ないしは文学的嗜好)を探り当てるのは、たやすいことである。そこで今、宋代人の孟郊批判の基底をなしているこの文学観へないしは嗜好と密接な關係を持ち、文中にもしばしば見られた「道」という言葉に注目するならば、私達は

彼等の批判をこの一点に絞って、思想的な角度から約言してみることができよう。つまり、彼等宋代人の孟郊批判の思想的論拠は、一言でいえば、「孟郊は「道」を知らない詩人だ」という点に尽きるのである。

この場合、彼等の語る「道」という言葉には、彼等の精神に安らぎとゆとりに満ちた落ち着きを与えている、調和的な原理（ないしは真理）の存在が読み取られるが、ところどころで、前掲の孟郊批判に見られるこうした共通的な性格を、仮に一つの時代性として捕えることが許されるならば、私達はそこに、宋代的な精神の特質の一端を窺うことができるのではないだろうか。

以前、荒井健氏は「宋代文学論―詩―」（大修館『中国文化叢書』55・文学史）の中で唐詩と宋詩とを比較され、次のような点に着目されたことがある。

唐人は恐らく自己の周囲の世界を十全に認識し、これを把握しえたといふ自信にとぼしく、……（中略）…… それに対して宋人はもはや世界を理性的に合理的に解釈できたという自信をもち、そこから安定した詩人の精神が生み出されてくるのではあるまいか。

（同書、一九三頁）

氏の示唆に豊んだ論及をここで一つの視座として借用するならば、私達は、前掲の宋代文学者達の論評を、不安な精神的揺動をかかえこんだ中唐期の詩文学に対して放たれた、宋代的な「安定した精神」からの批判、として読むことができよう。彼等の批判の共通項とも言える「道」には、（荒井氏の指摘にあるような意味において）まさしく典型的な、宋代的（文学）精神が窺われるの

である。

調和原理的「道」をすでに手中にし、自己の精神の血肉とした宋代人にとつて、彼等の「道」とは全く隔絶した愁嘆場に生涯を送ったかに見える孟郊という詩人の詩世界が、余りに偏狭なものに見えたのは、無理からぬ話であつたと言えよう。だが、ここで一つの問題が生じる。それは、彼等から「道」を知らないと決めつけられた孟郊が、果して「道」とは思想的に全く無縁の人物であつたかどうかという問題である。

確かに、孟郊の作品には、宋代人が「道」と呼称するような安定と余裕を持った精神は存在しない。今、彼の詩風を示す一例として、先の蘇轍らの批判の祖上にもあつた「贈崔純亮」詩を左に挙げてみよう。へかなりの長篇なりでその前半のみを記することにする。実際、こうした詩世界からは、どこまでう押ししてみても調和原理的な「道」など出て来そうにないのである。

5!

食蕺腸亦苦	蕺 <small>シヨク</small> を食 <small>シ</small> へば腸 <small>チウ</small> もまた苦 <small>ク</small> く
強歌聲無歡	強 <small>キウ</small> ひて歌 <small>カ</small> へども声 <small>シヤウ</small> には歡 <small>カン</small> びなし
出門即有礙	門 <small>カド</small> を出 <small>イ</small> ずれば即 <small>ツキ</small> ち礙 <small>ガイ</small> あり
誰謂天地寬	誰 <small>タレ</small> か天地 <small>チウヂ</small> 寬 <small>カン</small> しと謂 <small>イハ</small> はん
有礙非遐方	礙 <small>ガイ</small> あるは遐 <small>アハ</small> 方に非 <small>ア</small> らず
長安大道傍	長安 <small>カハ</small> 大道 <small>オウダウ</small> の傍 <small>カハワラ</small>

小人智慮險
平地生太行
鏡破不改光
蘭死不改香
始知君子心
交久道益彰
君心與我懷
離別俱迴遑
譬如浸蘂泉
流苦己日長
忍泣目易衰
忍憂形易傷

小人は智慮まろく險あやうく
平地にも太行を生ず
鏡は破るるも光を改めず
蘭は死するも香を改めず
始めて知る 君子の心は
交まじり久しくして 道まじ益ますます彰あきらかなるを
君が心と我が懐おもいと
離別に俱に迴遑たり
譬へば蘂を浸ひたす泉のごとく
流苦 己すてに日ひに長し
泣なみだを忍しのべば目めは衰おとろへ易やすく
憂うれひを忍しのべば形かたちも傷やみ易やすし

(日 詩 集 卷六)

しかし、このように「道」とは無縁である筈の孟郊の作品世界のうちにも、「交久道益彰」といった「道」に言及した詩句が見られると、問題はやはりこみいってくる。次に「勸善」と題する詩を見てみよう。

擊石乃有火
不擊元無煙
人學始知道

石を撃うてば乃ち火あるも
撃たざれば元もとと煙もなし
人は学まなびて始めて道を知る

不學非自然
萬事須己運

学ばざるは自然に非ず
万事須らく己から運ぶべし

他得非我賢

他得は我が賢に非ず

青春須早爲

青春須らく早に爲すべし

豈能長少年

豈に能く長に少年たらんや

へ 詩 集 卷二

孟郊はここでも「道」について触れ、「道」の修得の重要性を、熱意をこめて語りかけている。彼の作品を通覧すれば明らかなることであるが、実を言うと孟郊は他の作品においてもしばしば「道」について語っており、しかもそこには常に、彼の重い感慨なりひたむきな姿勢なりが感じ取られるのである。「道」を知らないといふ批判された当の詩人が、「道」に対してこれほど真摯な態度を見せているという事実は、一体何を意味しているのでしょうか？

結論から言えば、私はこれを、中唐人孟郊と彼の批判者である宋代人達との間に介在する「道」の概念の質的な差異によって引き起された、一種の擦れ違ひ現象だと考えている。つまり、孟郊は恐らく、蘇轍ら宋代の批判者達が抱いた調和原理的な「道」とは異質の、何らかの「道」の問題に関わり合った詩人だったのである。

宋代人の孟郊嫌いという現象は、一見したところ瑣細な事柄に過ぎないかも知れない。けれども、以上のように考えてくるならば、私達はそこに「道」

をめぐる唐宋間の思想的ないしは精神史的問題とも関連する、一つの興味深い事象を見出すことができるのである。

勿論、孟郊の「道」の考察からいきなりそうした大きな問題の解明に辿りつけるほど、ことは容易ではなからう。しかし、この詩人の「道」を考察してゆくことによつて、私達は少なくとも、蘇轍から「甚矣、唐人之不聞道也。」と十把ひとからげに酷評された、唐代人における「道」の実体の一典型、及びそれに連なる唐代的な文学精神の一つの有り様を、垣間見ることができるのでないだろうか。また、あわよくば私達はそこからさらに進んで、唐代的な精神と宋代的な精神とを考えてゆく上での、何らかのヒントを得ることも期待できるのではないだろうか。小文を書くにあたっての私の問題意識は、つまるところ以上のような考えにゆきつく。ただ、この孟郊の「道」の問題を、いきなり唐代的な精神対宋代的な精神といった大きな構図の中に持ちこんで考えてゆくのは、そもそもそうすること自体に論理的な飛躍があろうし、また到底私自身の手には負えそうもない。そこで私は、私の能力に見合わせて、論点をまず次の二項目に限定することにしたい。

(一) 孟郊という人物において、「道」とは、どのような性格・内容を持つものであつたか。

(二) またそれは、詩人としての彼とどのように関わり合つたのか。

そして、上記のような問題意識と関連する点については、この二つの項目を中心とした論考のなかで、出来得る範囲内において融れてゆくといった方法を採ることにしたい。

II

孟郊は玄宗の天竺十載（西歴七五一年）に生まれ、憲宗の元和九年（西歴八一四年）、六十四歳で病没している。齡五十に近づいてやつと地方官吏の微職にありついたもののそれも意に適わず、頽廢と不条理に満ちた現実の厚い壁に塞がれて送られた苦悶と貧窮の日々が、彼のほぼ全生涯であつた。しかし、そのうした不遇のうちでありながら、孟郊は一つの信念に支えられた氣骨ある処生態度を貫こうとしたようである。狷介な性格から孤立しがちであつたこの詩人の数少ない知己の一人、韓愈は、そのうした彼の処生を「與孟東野書」において深い感慨と共に語っているが、そこには同時に、孟郊の処生を貫く信念が何であつたか、またそれが彼の人道としてのようにかかわり合うものであつたかが、端的に示されている。

足下才高氣清。行古道、處今世。無田而衣食、事親左右無違。足下之心勤矣。足下之處身、勞且苦矣。混混與世相濁、獨其心追古人而從之。足下之道、其使吾悲也。

足下才高く氣清し。古道を行なひて今世に処る。田なくして衣食し、親に事へて左右違ふことなし。足下の心を用ひること勤めたり。足下の身を処くこと、勞して且つ苦しめり。混々として世と相ひ濁り、獨りその心、古人を追ひて從う。足下の道、それ吾をして悲しましむ。

（『韓昌黎全集』 卷十五）

ここで韓愈は、孟郊の処生態度を「行古道」。「獨其心追古人而從之」と述べている。「何か當に風教を補ひ、三百篇を薦むるを爲さん」へ「送魏端公入朝」詩集も卷八」といつた志を持ちながら、それを遂げる機会に恵まれず、困窮のうち日々を送らなければならなかつた彼にとつて、その処生を貫く精神的な支柱とは、一言で言えばこの「古」にあつたようである。韓愈はこの他にも「孟生詩」へ「韓昌黎全集 卷五」において「孟生は江海の士、古貌にまた古心、嘗に古人の書を読み、謂言へらく古は猶ほ今のごとしと……しと歌い、孟郊と「古」との深い絆について触れているが、孟郊自身も、「秋懷」において「古」が自身にとつていかに重要な支えとなつたかを、次のように告白している。

忍古不失古	古を忍ぶば古を失はず
失古志易摧	古を失なへば志は摧け易し
失古劍亦折	古を失なへば劍もまた折れ
失古琴亦哀	古を失なへば琴もまた哀し
夫子失古淚	夫子 失古の涙
當時落漑漑	当時 落つること漑々たり
詩老失古心	詩老 失古の心
至今寒皚皚	今に至るも寒きこと皚々たり

古骨無濁肉

古骨 濁肉なく

古衣如蘚苔

古衣 蘚苔のごとし

勸君勉忍古

君に勸む 古を忍ぶを勉めんことを

忍古銷塵埃

古を忍べば塵埃を銷さん

(日 詩 集 卷四 十五首 其十四)

古人の書を読み、古人の言動を慕い求めることによつて、「古」の正しき精神をわがものとし、苦難に耐えてその古の精神を守り続けること。それが孟郊の言う「忍古」の生き方であらう。「古」を失なえば志も挫け易く、詩心も衰える。裏をかえせば、この「古」こそが、混濁した世俗の中にあつて正しき生き方を貫く為の、孟郊の精神的な拠り所であり、指針であつたのである。先の韓愈の表現に即して言うならば、それは次のようにならう。すなわち、孟郊が「ひたすら古人の迹を追い求めろのは、彼がそこに世俗の汚濁に染まることのない正しき規範原理へ」「古道」を見出していたからに他ならない。そして、この「古」に貫流する正しき原理へ「道」を実践的な道德規範として現実社会を生き延びゆくへ「行古道、處今世」しことが、彼の処生の方途であり信条であつた。「足下之道」しのである。

以上の考察から、私達は孟郊における「古道」の性格の大きな輪郭を想像することができる。つまり、「古」を慕い、それを規範として生きようとする彼にとつて、「古道」は、古今を通じて貫流する正しき原理であると同時に、また、現実生活において自から踏み行なうべき、極めて実践的な性格の強い

倫理的道德的な規範原則だったのである。

孟郊の「道」についてこのようなおおよその輪郭を想定した上で、次に孟郊自身の言葉に目を向けてみよう。そこには、彼の「道」のそうした外在的な実践規範としての性格が、はっきりとあらわれている筈である。例えは、「上常州盧使君書」の中には、次のような一節が見える。

道德仁義之言、天地至公之道也。……（中略）…… 小子顯求閣下道德

仁義之衣食以爲養也、謂之中庸之道。謂之中庸、則敢求也。謂之特達、則不敢求也。小子常衣食宣武軍司馬陸大夫、道德仁義之矣。陸公既没、又嘗衣食此郡前守吏部侍郎韋公、道德仁義之矣。韋公既去、衣食亦去。……

道德仁義の言は天地至公の道なり。……（中略）…… 小子の閣下に道德仁義の衣食を顯求してもつて養を為さんとせるや、之を中庸の道と謂へり。之を中庸と謂はば則ち敢へて求むるなり。之を特達と謂はば則ち敢へて求めざるなり。小子常つて宣武軍の司馬陸大夫に衣食せしに、之を仁義道德にせり。陸公既に没し、また嘗つて此の郡の前の守の吏部侍郎韋公に衣食したりしが、之を道德仁義にせり。韋公既に去り、衣食また去れり。……

（日詩集 卷十）

孟郊は「道德仁義」に「天下至公之」道」の存在を見、それを自己の出處起居の基準としている。ここには、抽象的・内在的な調和原理であるよりも、むしろ具体的・外在的な規範原則であり、それ故、現実生活における実践道德的な性格を色濃く帯びることになった孟郊の「道」の特質が、端的に語られて

いると言えよう。〔補足：1〕

孟郊の「道」がこのような実践道徳的な性格を有し、彼がこの「古」を規範とした「道」に従って現実世界を生きてゆこうとする限り、彼の「道」は、彼をとりまく現実の腐敗・墮落と厳しく対峙しなければならぬことになる。彼の詩に歌われる「道」が、そうした外的現実に対して、時には闘争的とも取られる程の潔癖さ・厳格さを見せているのは、その為である。

叔孫毀仲尼

叔孫 仲尼を毀り

臧倉掩孟軻

臧倉 孟軻を掩はん

蘭艾不同香

蘭と艾とは香を同じうせず

自然難為和

自然 和を為し難し

良玉燒不熱

良玉は燒けども熱せず

直竹文不頽

直竹は文頽らず

自古皆如此

古より皆此の如し

其如道在何

其れ道在るを如何せん

（「君子勿鬱々士有節毀者作詩以贈之」二首、其一、曰詩集四卷三）

好人常直道

好人 常に直道

不順世間逆

世間の逆に順はず

松柏死不變 松柏 死すとも変ぜず

千年色青青 千年 色 青々たり

志士貧更堅 志士 貧にして更に堅

守道無異營 道を守りて異しき營みなし

(「答郭郎中」日詩集」卷七)

孟郊の(儒家的)処生およびその処生を支える「道」とは、実はこうしたものであり、それは、先の宋代の詩評に見えた「道」が「孔子稱顔子在陋巷、人不堪其憂、回不改其樂」云々……(蘇轍)といった形で、外的現実との衝突を避けた対内的悟達的方向をとるのに対して「補足」に、逆に、外的現実と正面から対峙し合おうとする、対外的実践的方向を取るものであった。言い換えるならばそれは、墮落した外的現実の侵犯に対して自己の正義(「古」の精神)を守り通し、できうべくくんばその正義を外的現実のうち復活させようとする、不断の精神的な闘争へと向かう「道」であり、また、そうした厳しい闘いをくぐり抜けることによつてのみ、自からの存在の証しを確認しうる性格の「道」だったのである。

徐々に下降線を辿り始めた中唐社会の閉塞した現実の中にあつて、このような厳しい処生態度を貫こうとする以上、孟郊は、徒勞と挫折に終る悲劇性を

なかば必然的にかかえこまなければならぬ。それは、韓愈をして先の「與孟東野書」中で「足下之處身、勞且苦矣。」「足下之道、其使吾悲也。」と慨嘆せしめたように、自明ともいえることであつた。しかし、たとえそうであつてもなお、敢えてこの生き方を貫こうとした孟郊の信念のうちには、宋代人からの「道」を知らない——「ヒ」いつた批判にもかかわらず、こと実践的な「道」に關する限り、同世代の誰よりも厳しく真摯に「守道」の闘いを闘い続ける、一人の思想的な生活者の姿があつたのである。

ところで、このような実践的へ道✓を貫こうとした孟郊にあつては、詩文学もまた、調和原理的「道」に支えられた宋代の文学精神とは異質の文学精神の上に成立することにならう。

第一に、孟郊が抱く（或いは抱かざるを得なかつた）詩人のイメージとは、次のようなものであつた。

詩人業孤峭

詩人 孤峭を業とし

餓死良已多

餓死せるもの 良に已だ多し

（「哭劉言史」・「詩集」卷十）

詩人多清峭

詩人 清峭なるもの多く

餓死抱空山

餓死するも空山を抱く

（「弔盧殷」十首・其一）「詩集」卷十）

ここに歌われている詩人の姿は、ほとんどそのまま、実践的へ道✓を貫こうとする孟郊の苦難に満ちた孤高の姿でもある。孟郊の抱く詩人像が、このように思想的生括者としての自身と一体化している以上、彼の詩文学は、当然彼のへ道✓をめぐるその厳しい闘いと密着してゆかざるを得ない。

孟郊の詩作品は、既に前節でも指摘したように、余裕を欠いた切迫感・張りつめたむき出しの感情等を情緒的な面においての特徴としているが、それは、腐敗した現実と厳しく対峙しながら困難な闘いを続ける彼の心情を、そのまま反映したものに他ならないと言えよう。

また彼の場合、作品によって、歌われる感情の落差が極めて大きいことも、その特徴の一つである。彼は或る作品においては断固とした「守道」の信念を歌いながら、一方別の作品においては、いまにも崩れそうな危うい感情を隠そうとしない。例えば、左に挙げる二篇の作品には、そうした全く正反対の両極的な感情が歌われている。

誰言碧山曲

誰か言へる 碧山の曲

不廢青松直

青松の直きを廢てずとは

誰言濁水泥

誰か言へる濁水の泥

不汚明月色

明月の色を汚さずとは

我有松月心

我に松月の心あり

俗騁風霜力

俗は風霜の力を騁するも

貞明既如此

貞明 既に此の如ければ

摧折守可得

摧折 安んぞ得るべけんや

(「寓言」 詩集 卷二)

一別一迴老

一別すれば一迴老ゆ

志士白髪早

志士 白髪早し

在富易爲容

富に在りては容を爲し易く

居貧難自好

貧に居りては自から好くすること難し

沉憂損性靈

沈憂 性靈を損ひ

服藥亦枯槁

藥を服するもまた枯槁す

秋風遊子衣

秋風 遊子の衣

落日行遠道

落日 行遠の道

君問去何之

君は問ふ 去りて何にか之かんすと

賤身難自保

賤身 自から保つこと難し

(「怨別」 詩集 卷二)

私達はここに、困窮にさいなまれる「守道」の苛酷な戦いの中で、感情の両極を激しく揺れ動かざるを得なかつた。孟郊の生身の苦悩を読み取ることでできよう。これらの両極的な詩世界は、彼の処生がいかに厳しく困難なものであつたかを、そしてまた詩人としての彼が、この処生に伴なう自身の内面の激しい起伏や苦悩に對して、いかに密着した忠実な表現者であつたかを、私達に

如実に示してくれているのである。

ここから明らかかなように、孟郊にとって詩とは、何よりも先ず、厳しい処生の中、彼の心のうちに湧き起る苦悩や悲憤を、そっくりそのまま受けしめ掬い上げてくれる場としての、表現世界でなければならなかつたと考えられる。精神の厳しい闘いの地に自から置いた彼には、宋代の文学者達が求めた安穩と余裕の詩境より、むしろ、心中の激しい感情の起伏を丸ごと投げ入れることが出来るような詩世界こそが必要であつた。従つて、そこに根づいた文学精神もまた、バランスのとれた理性的な性格であるよりも、むしろ、自身の心の起伏を偽りのない朴直な感情で生々しく表現してゆく、極めて直情的、主情的な性格を濃厚に帯びることになつたのである。

以上のように孟郊は、へ道✓をめぐつての精神的な闘いのうちに、思想的生括者として、詩人としての自己を見出していったようである。こうした生き方をそのまま反映した彼のとげとげしい詩作品は、すでに安定した調和原理的、道✓を獲得した宋代人の眼には、この詩人の人格的な偏狭さを示すマイナス価値の証左としか映らなかつたかも知れない。しかし、このような宋代人的な道✓の立場ではなく、孟郊と同じ実践的なへ道✓の立場に立つ限り、宋代人においてはマイナス価値としか見えなかつた彼の作品の特徴は、逆に、彼の「守道」の処生の峻厳さ、苛酷さを生々しく映し出した、プラス価値のものとして輝きを見せてくるのではないだろうか。そう考えるのであれば、私達は孟郊と同世代の文学者達が彼にむけて送つた、熱い共感と讃辞の持つ意味を汲

みとることができない。
先の韓愈の他にも、例えば張籍は、「贈別孟郊」詩において孟郊を次のように描写している。

君生浮俗間	君は浮俗の間に生まるるも
立身如禮經	身を立つること礼經のごとし
純誠發新文	純誠 新文を発し
獨有金石聲	独り金石の声あり

(「張司業集」 卷七)

浮俗の汚濁に染まることを拒否して守られる、古の礼の教えそのままの処生態度。そして、その至純至誠の峻厳な精神から生まれる、罕々な響きをもった不朽の詩——ここに歌われている詩人孟郊の姿もまた、困難な状況の内にありながら敢えて「守道」の処生を貫こうとする、一人の思想的生括者としてのそれである。中唐という下降期を生きた同世代人にとつては、逆境と闘いながら続けられる孟郊の厳しくはりつめた処生と、そこに生まれる切迫感に満ちた詩精神こそ、深い畏敬と共感の対象だったのであり、彼等はおそらくそこに、彼等の想い描くへ道への悲劇的なまでに峻烈な姿を見て取ったのである。

唐代において「道」を論じた文章としては、韓愈の「原道」が有名である。彼はこの論文において、仏教・道教の虚無的な実体のない「道」を批判し、さらに自己の主張する儒家の「道」を次のように述べて、一文を締める括弧をつけている。

「それ所謂先王の教へとは何ぞや。博く愛するをこれ仁と謂ひ、行なひて宜しくするをこれ義と謂ひ、是に由りて之^中をこれ道と謂ひ、己^のに足りて外に待つこと無きをこれ徳と謂ふ。……へ中略……」

その道たるや明らかにし易くして、その教へたるや行なひ易し。是の故にこれを以て己^のを爲むるときは、則ち順にして祥あり。これを以て人を爲むるときは、則ち愛ありて公なり。これを以て心を爲むるときは、則ち和にして孚^くうかなり。これを以て天下を爲むれば、處として當らずという所なし。

要するに、韓愈の主張する「道」とは、先王の教えとして存在する「仁義道德」の実体を内に備えた、具体的、実践的な規範原則であり、こうした点において、孟郊の実践規範的へないしは実践道德的へ道と深い共通性を持つていえると言えよう。勿論、この一事のみからこうした実践規範的な「道」を即ち「唐代的へないしは中唐的」^とと考えるわけにはゆかないが、少なくとも、それが、中唐期における「道」の思想の一つの有力な傾向であったことは間違いないであろう。

ところで、ここで一つ指摘しておきたいのは、このような深い共通性を

持った韓愈と孟郊のへ道∨の間にも、或る微妙な質的差異が窺われるとい
う点である。つまり、韓愈においては、先の「原道」の文章で明らかによ
うに、へ道∨は専ら一般論としての広がりの下に、「爲己」から「爲天下
国家」にわたつて考えられている。これに対して孟郊の場合には、例えば前
掲の「上常州盧使君書」の一節に端的にあらわれているように、個的な倫
理意識・実践意識の中をくぐらせながら、へ道∨が考えられ求められてゆ
くといつた傾向が強いようである。

もつとも、兩者のへ道∨の差異を厳密に検討しようとするならば、論文
と書簡文・詩といった文体の相異をも考慮にいれなければならぬであら
うが、ひとまず結論を急ぐとすれば、孟郊のへ道∨のこうした個的な性格
は、求へ道∨者としての彼の内面的な厳格さを示すものであると同時に、
また、彼が韓愈の排撃した道家的・仏家的世界へも傾倒し、次第に内面的
悟連的方向においてへ道∨を求めてゆくようになっていった。この点
については次の第三節で考察する。——ことども、深い関わりを持つてい
ると考えられるのである。

〔補足二〕

宋代の「道」が持つ抽象原理的性格、対内的悟連的性格は、例えば蘇軾
の「日喻」の次のような一節にも窺うことができるところではないだろうか。
「生まれながらにして眇ひたる者、日を識うず。これを目^め有る者に問
ふ。或るひとこれに告げて曰く、『日の状は銅槃の如し。』と。槃を扣^{たた}き

てその聲を得たり。他日鐘を聞きて以て日と爲せり。或るひとこれに告げて曰く、日日の光は燭の如しと。燭を押してその形を得たり。他日籥を搯でて以て日と爲せり。日の鐘籥に與ける、また遠し。而るに眇ひたる者その異なるを知らず。その未だ嘗つて見ずして、これを人に求むるを以てなり。道の見難きや、日よりも甚だし。……(中略)……世の道と言ふ者、或ひはその見る所に即きてこれに名づけ、或ひはこれを見る莫くしてこれを意ふ。皆道を求むる過ちなり。然らば則ち道は卒に求むべからざるか。蘇子曰く、曰道は致すべくして求むべからずと。……(中略)……孔子曰く曰百工は肆に居りて、以てその事を成す。君子は学んで以てその道を致す也と。これを求むる莫くして自ずから至る、斯れ以て致すと爲すなるか。……これによれば、蘇軾の考える「道」とは、学問的努力の積み重ねの中で自ずから体得される、一種の悟りにも似た真理に他ならず、孟郊や韓愈の「道」の「実践的」「守道」行為の規範原則としての「外在的、具体的な性格」に比べて、著しく抽象的かつ内的悟達的性格を帯びていると言えよう。もつとも、唐代の「道」の性格を、先述の孟郊、韓愈の例のみによつて、外在的、具体的、実践的……と規定してしまうことが出来ないのと同様に、宋代の「道」もまた、当然、この蘇軾の「日喻」一例のみによつて規定できらるほど単一な性格ではあり得ない。

例えば、宋代の「道」を語ろうとする場合先ず念頭に浮かぶ、宋学の大成者朱熹は、蘇軾のこうした仏教臭を帯びた「道」の理解には批判的だっ

たといわれる。

しかし、たちいつた点についての議論はさておき、極く大まかな把え方をしてみれば、朱熹の「道」の哲学もまた、内省的思索を通じて、宇宙自然現象と人倫道德とを生成調和の原理において一貫にとらえる。といつた点にその基本的な性格を持っており、従つて私達はここから、宋代思想界を代表する朱熹の「道」も、一応基本的には、蘇軾の場合と同様に、内向的な原理探求による調和的世界観・悟達の安定の獲得」といつた規定のうちにも収めうると思つて差支えないであらう。

なお、念のため付言しておく、先の「補足」Iにおいて論及した韓愈は、従来「道統」の観点から宋学の先駆と見做されるのが定説となつてゐるが、しかしそれは、韓愈の「道」が朱熹をはじめとする宋学の「道」と全く同質であつたことを意味するものではない。侯外盧氏主編の「中国思想通史」に見える次の指摘は、この兩者の「道」の差異を明確に示した一文として読むことができよう。

「他（韓愈）所謂の「道」、多富于倫理的性質、或与倫理相結的典章制度等政治原則的範疇、而并不显示完整的世界本源的实体或本体的範疇。」（同書卷四上・三三三頁）

文中明言されてはいないけれども、「完整的世界本源……」の部分には、明らかに宋代の「道」を念頭においての発言と考えられる。このように、「道統」の系譜の内に一貫的にとらえられるとはいえず、兩者の「道」の間には、少なからぬ質的差異が存在するのである。

III

前節において見たように、孟郊にとって「道」とは、宋代的な調和原理的性格のものではなく、むしろ、実践規範的性格のものを意味していた様である。求道者孟郊に対する宋代の孟郊批判の擦れ違いの現象は、両者の「道」のこうした質的な差異から生じたものであつたと言えらるが、ところどころで、私達はこの二つの「道」をどのような関係性において捉えたらよいのであろうか。

宋代の批判を通じて眺める限り、孟郊の「道」は、宋代的「道」とは無縁のものとしか映らない。また、孟郊の「道」に視点を移行したとしても、前節で考察した限りにおいては、相互に融れ合う要素は見当らない。しかしだからといって、ここから両者の「道」を何ら繋がりを持たない異質なものと考えるのは、いささか早計であるように思われる。というのは、孟郊の「道」をさらに検討してゆくなれば、私達はそこに、宋代的「道」に近似した調和原理的方向へ進もうとする、孟郊のもう一つの求道の姿勢を見出すことが出来るからである。

本節では、孟郊の「道」に見られるそうした調和原理的傾向について考察してみることにした。

すでに述べたように、孟郊は俊厳な對外意識を持った「守道」の処生を自か

ら選び取り、それを貫き通す為に苦闘し続けた。厚く立ち塞がる現実の壁に、公的な方向（政治教化的方向）への発展を阻まれた彼の入道は、方向として、ひたすら外的現実に対する厳しい個的な対峙の形を取らざるを得なかつたのであるが、しかし彼はその場合、彼の前に立ち塞がる現実との苦闘。それ自体に、自身の入道への処生の窮極的な姿を見出そうとした訳ではなかつた様である。「擇友」の一節において、彼は次のように歌っている。

好人常直道

好人 常に直道

不順世間迷

世間の逆よこしまに順はず

悪人巧諂多

悪人 巧諂多く

非義苟且得

非義 苟かりそめ且に得

若是彻真人

是の真を徹たつふ人の若きは

堅心如鐵石

堅心 鉄石の如し

不諂亦不欺

諂うそはず 亦た欺あざむかず

不奢復不弱

奢あざむらず 復た弱おぼれず

面無恹色容

面かほには恹色の容なく

心無詐憂傷

心には詐憂おその傷あざなし

君子大道人

君子 大道の人

朝夕恒的的

朝夕 恒つねに的々たたり

（日詩集 卷之三）

「好人常直道、不順世間迷」と歌われる。「守道」の姿勢は、前節において指摘したように、厳しい反俗性をのぞかせている。しかしここで注目したいのは、孟郊が一つの理想像として掲げている「劔真人」「朝夕恒的」というように、彼はこの理想的人格の内面を、「心無詐憂惕」「朝夕恒的」といってである。彼意に満ちた外界の侵犯にさらされながら、なおかつそれを超克した平静さを保ちうる精神として描いている。ここから明らかのように、孟郊の理想は、「現実悪の侵犯を前にした場合においても」その現実悪との抗争の持続それ自体に置かれていたのではなく、むしろ、そうした現実悪の侵蝕を受けることなく、しかもこれとの抗争の次元を超越した、悟達的な心境の獲得に置かれていたのである。

私達はこの他のいくつかの作品からも、孟郊のこうした志向を窺うことが出来る。例えば、「訪疾」において彼は次のように歌っている。

冷氣入瘡痛	冷氣	瘡に入りて痛む
夜來痛如何	夜來	痛み如何 <small>いかん</small>
瘡從公怒生	瘡は公怒より	生じたり
豈以私恨生	豈 <small>あ</small> に私恨を以 <small>つ</small> て	生ぜんや
公怒亦非道	公怒亦 <small>も</small> た	道に非ず
怒消乃天和	怒り消ゆれば	乃ち天と和さん

私的な恨みのみではなく、公的な憤激すらもへ道への窮極の姿ではないと孟郊は言う。つまり、へ道への実践的な規範原則として反俗的な処生を守り続け、た彼においても、その実践を通じて目指される理想は、そこに生ずる抗争を超越した調和的地点にあったのである。

私達はここで、嵩山に隠棲した経歴を持つと言われるへ——兩唐書本傳——彼の道家的な一面を思い起すと同時に、「道」という理念の本源的な意味を再確認しておくことが必要であろう。「道」という言葉は、形而上の意味において用いられる場合には、儒家道家を問わず、天地自然万物を貫く調和的秩序原理としての意味内容を含み持つ。それ故、「道」を体得するということとは、つまりまるところ自己の精神をこの調和秩序原理と一体化させることであり、従ってこれが完全に実現された場合の理想的精神には、調和秩序を乱す他物との矛盾衝突は起り得ないことになる。とすれば、この「道」の秩序、調和を乱すような対立の姿勢、怒りの感情は、仮にそれが正義の心から起ったものであつたとしても、それ自体は決して窮極的理想的な精神の在り様ではないのである。

「公怒亦非道、怒消乃天和」といふ孟郊の言葉は、その背後におよそ以上のような論理を持つていて、考えられるが、極めて峻厳かつ忠実な「守道」の姿勢を貫こうとした孟郊にあつては、求められるべきへ道への理想も、このように、或る意味で極めて峻厳な窮極性を帯びていたと言える。そして私達はここに、精神的闘争のうち、明け暮れたかに見える孟郊の実践的へ道が、それ自体のうち、窮極的理想として内包していた、調和原理的・悟達的方向への志向性を

見出すことができるのである。「補足」

こうして孟郊は、反俗的な「守道」の闘いの中に身を置きながら、自己の人道の理想をあくまでも超越的な地点に求めようとした。しかし、彼にとつて、人道のこうした調和的・悟達的な理想を自己のものとすることは、結局不可能なことだつたと言わざるを得ない。何故なら、悪しき現実を痛切に意識し、そのただ中でありながら、なお心の清澄さを失なわないという、この一種道家的な君子の境地は、あくまでも理想としてのみ存在しうるものであり、孟郊のよくな鋭い現実意識を持つた生身の精神の到達しうる意境ではないのであるから。事実、「懊惱」と題する作品の末尾において、彼は次のように歌っている。

以我残杪身

我が残杪の身を以つて

清峭養高閑

清峭 高閑を養はんとするも

求閑未得閑

閑を求めて未だ閑を得ず

衆詣瞋虤虤

衆詣 瞋り 虤々たり

(「詩集」 卷四)

ここには、悟達的な人道の閑寂な境地を求めながらも、悪意に満ちた外界の侵犯に対して平静を保つことの出来ない孟郊の、真率な苦悩の告白が聞かれるのである。

人道の公的・外的(政治教化的)な実現は不可能。そして今また、個的

内的な方向において、一種道家的な入道への悟達の境地に到達することも困難である。しかし、それにもかかわらず、なおかつ入道への理想へ——苦惱・抗争の域を超えた悟達の、調和的世界——の獲得を望むとすれば、残された思想的な方途は一体何であろうか？

孟郊の△道への道をめぐつての遍歴を、仮にこのように図式化して考えた場合、可能性はただ一つ残される。それは、彼の苦惱の根源をなして悟達の意境への到達を防げた外的現実へ——この外的現実とは、道家的な思想において、なお強い実在性を有していた——の一切を仮象として捨象し、入道への問題を純粋な内的問題に還元しうる思想、すなわち仏教の思想を持つことである。実のところ、孟郊においては、儒・道・仏の三つの思想傾向は相互にかなり曖昧な融合性を見せており、必ずしもこの図式通りの明確な移行が意識的になされたとは考えられない。しかし、老に垂んとして佛脚を抱く（「讀經」呂集）という晩年の彼の仏教への深い傾倒が、こうした悟達の、調和的な入道への理想への強い志向を底流としていたことは、事実とみてよいであろう。「自惜」と題する作品において、彼は次のように歌っている。

傾盡眼中力
抄詩過與人
自悲風雅老
恐被巴竹嘖
零落雪文字

眼中の力を傾尽して
抄詩 人に過ぎたるも
鱗から悲しむ 風雅の老の
恐らくは巴竹の嘖りを被らんことを
零落たり 雪文字

(?)

分明鏡精神
坐甘冰抱晚
永謝酒懷春
徒有言言舊
慙無默默新
始驚儒教誤
漸與佛乘親

分明なり 鏡精神
坐して甘んず 冰抱の晩
永く謝す 酒懷の春
徒らに言々の旧りたるあり
慙ずらくは黙々の新たなるなきこと
始めて儒教の誤れるに驚き
漸く仏乘と親しむ

(口詩集 卷三)

儒家としての情熱と苦惱を傾けた詩作の日々へ——それは前節で見たように、「守道」の思想的生活者としての彼の日々と密着したものだ。——の中で、孟郊が磨き上げてきたものは、至純の文学と至純の精神だった。しかし、氷を抱くような不遇な晩年にあつて、研ぎ澄まされた彼の精神が老境の自覚と共にふと感じるのは、墮落した現実と厳しく対峙し続けることによつて在った詩人として儒家へ思想的生活者として自己の、徒勞に近い空転だったようである。生涯にわたつて「道」の理想を追い求めながら、彼の精神は依然として外的現実との抗争の次元を低回し、徒らに疲弊を重ねるのみで、未だにそこから脱却した新たな内的悟境を獲得できずにいる。「徒有言言舊、慙無默默新」とは、恐らく、自己の精神のそうした停滞を悔やむ、孟郊の深い自省の言葉だったと考えられる。そしてこの事実を痛切に自覚する時、彼の心は外的現実との直接的な交流の内に「道」を求め、儒教に見切りをつけ、ひたすら内照のう

ちに真理へ「道」を追求する仏教の思想に近づいてゆこうとするのである。こ
こには、これまで自己の処生の中軸をなしてきた儒家としての生き方さえ捨て
て、ひたすら「道」の窮極的理想へ——苦惱・抗争を超越した、調和的悟達的
意境の獲得——に逼ろうとする、孟郊の一貫した求「道」の姿勢があるので
はないだろうか。

儒教から仏教へ——。これは、見方によつては、孟郊の実践的「道」の一
つの挫折の過程に他ならないかも知れない。しかし私は、このような見方に全
面的に賛同する訳にはゆかない。外見上はいかに挫折と見えようとも、またそ
れが一見いかに現実世界から背を向けた精神的な方向を取ろうとも、その進路
を自ら選び取つた孟郊においては、それはあくまでも「道」の理想を獲得す
る為の一貫した「実践的」行為だつた筈であり、こうした積極的な一貫性が存
在する限り、当の主体においては、この移行は恐らく挫折とは意識されていな
かつたし考えられるからである。

無論私は、仏教への移行にあつて、孟郊の内面に何らの苦惱も屈折も起ら
なかつたなどと考へてゐる訳ではない。私がこのようなことを述べるのは、た
だ、そうした苦惱・屈折は別にして「求「道」」の姿勢という点のみに關して
見る限り、孟郊の仏教への傾倒は「挫折どころかむしろ、その求道行為の一貫
した進展過程のうち捉へることが可能である」という一事を指摘し、強調して
おきたい為である。そしてこのような見方に従うならば、孟郊における仏教と
は、「道」の公的・対外的な実現へ——「道」の為政的方向における追求——
を断念せざるを得ない状況におかれ、その「道」を個的・対内的方向にかかえ

こんで苦闘した彼が最後に発見した、目指す「道」の理想へ——すなわち、そうした苦闘の次元を超えた、悟連的・調和的世界——へと歩み寄る為の、新たな方途に他ならなかつたと言ふことが出来るのである。

孟郊の「道」は、このように仏教へと向うことによつて新たな悟連の方途を発見したのであるが、しかし、それは同時に、彼のそれまでの処生の中軸をなしてきた儒教に対する疑惑の成因ともなつた。彼の「道」は、悟連的・調和的世界を目指すという点において、宋代の「道」に近似した側面を持ちながら、まさしくその宋代的側面を徹底させること自体によつて、儒仏の対立という内的分裂をそこにひき起してしまつたのである。この点、孟郊の「道」は、儒家的思想のうち悟連的・調和的側面をも抱懐し得ていた宋代の「道」とは、明らかに一線を画する、異質のものであつたと言わざるを得ない。

しかし、両者のこうした質的差異を敢えて等閑に付し、孟郊の求道の姿勢を専らその一貫した悟連的・調和的「道」への方向性において眺めてみるならば、私達はここに、やはり何らかの形で宋代へと連なつてゆく、調和と安定に支えられた精神世界へないしは世界観への志向を窺ふことができるように思われる。恐らくそこには、なおいくつかの断絶と矛盾をはらみながら、宋代的な「道」の方向にむかつて摸索を続ける、一つの胎動があつたのである。

「道」をめぐつての以上のような遍歴に伴なつて、孟郊の文学観にも一つの大きな変化が見られる。

晩年の孟郊の仏教への傾倒が、先にも述べたように、現実との葛藤に終始した自己の処生に対する空しさの自覚と深い関わりを持っていた以上、彼の処生と密着して存在している彼の詩もまた、当然無傷のままではない。それはできなかつた。それは、仏教的な求道の姿勢と詩文学との間に生ずる亀裂として、すでに前掲の「自惜」にも窺うことができたが、左に挙げる「儉詩」と題する作品においては一層顕著な形をとってあらわれてきている。

餓犬齶枯骨
自喫饑飢涎

餓犬 枯骨を齶り
自から 饑飢の涎を喫む

今文與古文

今文と古文と

各各種可憐

各々構づる可きを称す

亦如嬰兒食

亦た嬰兒の食の

餽桃口旋旋

餽桃 口に旋々たるが如し

唯有一點味

唯だ一点の味あるのみにして

豈見逃景延

豈に逃景の延ぶるを見んや

繩床獨坐翁

繩床 独坐の翁

默覽有所傳

默覽 伝ふる所あり

終當罷文字

終には当に文字を罷めて

別著逍遙篇

別に逍遙の篇を著はすべし

從來文字淨

從來 文字の淨は

君子不以賢

君子 以って賢となさず

彼が「懊惱」(『詩集』巻四)において歌っている次のような一節は、当時の文壇の實情を語るものとして、この詩を読む上での参考になるう。

「悪詩は皆官を得、好詩は空しく山を抱く。山を抱けば冷きこと死々として、終日悲しみ顔々たり。好詩も更に相い嫉み、劍戟牙關を生ず。……詩才のない無能な者が高位を得て、有能な詩人達は退けられる。それだけならまだ我慢できようが、優れた詩人達同士の間においてさえも、牙むき出した醜い争いが絶えない。公的には政教の補佐となり、私的には人格陶冶の一環となつてへ道✓の体現に参与すべき筈の詩が、利祿・名声或いは文学的嗜好をめぐつての醜い詩いの中で、そうした本来的な理念を見失ない墮落してゆく、このような状況が、孟郊をとりまく文学的環境であつた。

純粹・潔癖な性格を持つ孟郊は、こうした状況の中にあつて、まさしくその純粹さ故に、詩文学に対する深い幻滅を味わわなければならなかつたのであるが、その幻滅感に仏教的な求道意識が重なり合い、人生の無二の伴侶であつた筈の自身の詩へと内省の眼が向けられてゆくとすれば、そこに生ずるのは、自身もまたへ道✓の理想から離れた瑣末な騷攘でしかなかつたのではないか、という疑念以外になかう。ここにおいて孟郊は、悟達的なへ道✓の理想に忠実であらうとすればするほど詩文学との間の乖離を深めざるを得ない、といったデイレンマを内に抱えこんでしまうことになるのである。

先にあげた孟郊の批判者達のうちの一人である嚴羽は、悟達的「道」(彼の

場合それは禅思想に代表される」と詩とを融合させた文学思想の持主でもあった。彼はその著書「滄浪詩話」において次のように語っている。

大抵 禅道 惟在妙悟。詩道 亦在妙悟。

大抵 禅道は惟だ妙悟に在り。詩道も亦た妙悟に在り。

(「詩辨」)

嚴羽にとって、悟達の「道」(禅)と詩文学とは、何ら矛盾を生ずることなしに一体化されうるものであった。しかしこれに対して、閉塞した状況の下におかれ、悟達の「道」を貫くことが儒教との対立という結果をもたらさざるを得なかった孟郊の場合においては、儒教的精神に密着して存在していた彼の詩精神もまた、同様に、悟達の「道」との間、或るぬき難い乖離感を生ぜざるを得なかったのである。「補足」4

〔補足 3〕

孟郊の「道」の悟達の境地への志向性は、この他例えば「達士」(「詩集」卷二)の「達人元氣を識り、愁を變じて高歌と爲す」といった一節などにも窺われよう。

彼はまた「旅次湘沅有懷靈均」(「詩集」卷六)において屈原の生き方を批判し、次のように述べている。

名は君子の場に参るも、行は小人の儒たり。騷文 貞亮を街
ひ、物を體するに情は崎嶇たり。三たむ黙けられて愠色あるは、即ち
賢哲の模に非ず。五十にして高秩を爵り、謬つて大夫に従ふを膺け、胸
襟憂愁を積み、容鬢復た雕枯す。死しては不弔の鬼となり、生きては
猜謗の徒と爲る。澤に吟じて其の身を潔むれば、忠節 寧んぞ輸られん
や。

私達はここにも、孟郊のへ道への窮極的志向へ悟達的境地への志向を
見ることが出来る。悟達的、超越的の心境をへ道への理想におく孟郊にとつ
ては、屈原ですらも、現実悪との抗争の中で身を滅した「小人の儒」に過
ぎなかつたのである。

ところで、求道のこうした内的、悟達的方向は、従来、外的へ政治、社
会的へ方向と並置された場合、儒家的傾向に対する道家的傾向、或いは
、現実意識の挫折、放棄に伴なう精神主義的傾向、といった、極めて対立
的な形で捉えられ理解される傾向が強い。しかし、士人層の意識において
は、両者は必ずしもそのように固定的、対立的には考えられていなかっ
ようである。例えば、「窮則獨善其身、達則兼善天下」(孟子)といつた
思想が、挫折でも逃げ口上でもなく、正統な儒家の処生の規範として仰が
れるという現象が示しているように、それらは、少なくとも理念的には、
同質等価の行為と見做されていたのであり、従つてこの点を見落してしま
つては、私達は彼等の精神構造の重要な特質を見失なうことになる。両
者は士大夫精神の中においては、対立的な二者としてではなく、むしろ外

的状況の変化に即応した両様の（しかも、原理的には一貫した）生き方として、相互補完的な形で共存していたのである。

孟郊の場合においても事情は全く同様であり、求へ道への内的悟達的方向への傾斜は、必ずしも挫折とか現実意識の放棄とかいった形では自覚されていなかっただと考えられる。恐らくそれは、彼自身の意識に沿って言えば、外向的、公的（政治、社会的）方向に向けての完遂が不可能な状況下におかれた求へ道への行為が取るべき、当然の方向転換に過ぎなかつたのである。彼は、「上養生書」（詩集巻十）の一節において次のように述べている。

「天の人に興けるや、其の道を一にするなり。……（中略）……」

君子の道は豈に易からんや。敢へて天に法りて身を行なはざらんや。

所以に君子の其の身を養ふは、其の公を養ふなり。……（中略）……

身以て家に及ぼし、家以て國に及ぼし、國以て天下に及ぼす。

このように、養身という極めて個的かつ内的な行為をも、「天道」を媒体として公的、対外的行為と同質化させてゆく思考の下にあつては、「人道」的行為は公私、内外いづれの方角を取らうとも、理念的には結局同質の行為と見做されることになる。従つて、内的、悟達的求へ道への傾斜は、必ずしも挫折或いは現実意識の放棄によつてなされる訳ではなく、強い現実意識を内在させた形でなされることも可能なのである。

（少々わき道にそれるけれども、士大夫精神に見られるこのような特質

は、例え、唐末にあつて鋭い現実意識を持ちながら士・處士として生きた、皮日休・陸龜蒙・司空圖らの精神とその思想を考えてゆく場合等において、忘れられてはならない事柄であろう。()

〔補足…4〕

仏教の悟達の「道」と詩とを一体化させた嚴羽と、それを対立的な形で意識し、内的な分裂を抱えこんでしまった孟郊——。私達はここにも、先の八道Vの場合と類似した構図を眺めることが出来るが、しかしこの場合これをストリートに唐代的詩精神対宋代的詩精神といった図式にあてはめてしまふのは正しくない。

というのは、仏教的な悟りの境地と詩的意境とを同一視しようとする、嚴羽の詩論と共通する志向は、唐代においてもかなり広汎な現象として見られ、孟郊のような意識は、唐代を代表するといふよりもむしろ、当時に於いてもどちうかといえれば特殊な部類に属するものであつた。たと見做すのが妥当と考えられるからである。この点、私が本文中で行なつた嚴羽・孟郊の対比は、誤解を招き易いとの批難を受けるかも知れない。しかし私としては、一見唐代詩壇においてすら特殊と考えられる孟郊のこの内的分裂そのものの中に、総じて詩と現実・詩と思想といった問題に敏感であつた唐代詩精神の良質部が派生させた、一つの優れた思想的苦悩の姿を見る思いがするので、敢えて対比的に取り上げてみた訳である。

また、仏教信仰と詩文学との間に生ずる同様な内的分裂の例としては、

やや時を後にして、白居易に「狂言綺語」の苦惱があり、こうしたディレ
ンマに悩んだ詩人が当時決して孟郊一人のみに限らなかつたことを示して
いる。この事実から推し測つてみても、孟郊の苦惱の背後には、彼個人の
単なる内的な問題として片付けることのできない、何らかの時代思潮的要
素と関わりあう問題が横たわつていようと思われる。

いずれにせよ、詩文学に対して高い価値評価が与えられ、ともすればそ
れへの盲目的な耽溺におちいりがちであつた中唐期の詩壇において、こう
した自覚的、内省的な苦惱をかかえこんだ詩精神の存在が見られるとい
点に關しては、文学思想的な観点をはじめとする様々な角度から注目し
直されて然るべきであらうが、ただ今の私には、この問題についてさらに
踏みこんで論じてゆけるだけの準備がない。残念ではあるけれども、ひと
まずここでペンを擱かざるを得ない。

Ⅳ

以上三節にわたつて、私は孟郊の人道について考察してきた。
晩年、前述のようないディレンマをかかえこむことになつた孟郊ではあるが、
しかし結局のところ彼は、自身のそれまでの生き方と完全に訣別しようとはし
なかつたようである。例えば、詩文学に対して或る抜き難い疑念を抱きながら
も、彼の作詩活動は病没に至るまで依然として衰えを見せていないし、また思

想的な生活者としての彼についても、晩年の処生態度の激変を物語るような資料は何一つ見当らない。こうした点から推測してみると、要するに彼は、自身の内面に生じたこの分裂に対しては、きりした解決を与えないままその生涯を終えたと考えられ、それ故私達は、彼において、理想とする悟達的調和的精神世界へないしは世界観しが安住の地として完全に体得されることは、終になかったと判断せざるを得ない。

しかし、だからといって私達は、こうした結末ゆえに彼の入道Vをめぐる真摯な生涯を、不当に低く評価するようなことがあつてはならないであらう。

なるほど結果的に見るならば、孟郊の入道Vをめぐつての遍歴は、豊かな思想的結実をもたらしたとは言ひ難い。彼の俊敏な入道V的処生は、儒家的傾向仏教的傾向を通じて、生涯一貫して外的現実との間の龜裂・乖離感を根深く蔵しており、そこには宋代の「道」に見られるような、理念と現実とを統合させた確固とした世界観としての思想的完成は窺うべくもない。けれども、問題に對する視角を孟郊個人の内的世界から、彼をとりまく社会的・歴史的環境へと移し換えてみるならば、外的現実との葛藤に終始した彼の求入道V的処生は、その苦悩に満ちた歩み自体のうちに、優れて時代的な性格を覗かせているように見えてきはしないだろうか。

もう少し具体的な事例に沿つて、この点を考えてみよう。

すでに見たように、孟郊は調和原理的な入道Vの理想への到達を目指しながら、それを現実と理念とを統合させた、世界観としての形で獲得することは終にできなかった。しかし、その原因を、自己の理念と外的現実との間に接点

を見出すことができなかった思想家としての彼の、性格的・能力的限界に求めるのは恐らく正しくない。それはむしろ逆に、彼をとりまく当時の社会的現実の中に、彼が抱く理念を世界観としてのトータルな形で成立させ得るような現実的基盤なり契機なりが、未だに存在するに至っていないか。歴史的な制約のうち求められるべきではないだろうか。

混迷する現実には調和的整合を与え、理念的な世界への理路を開示しうる世界観が獲得できるとしたら、孟郊はどんなにかそれを望んだことであろう。しかし、そうした世界観を支える基盤が現実には全く見出されない以上、彼の抱く理念はいさおい現実の腐敗した姿に対して対立・乖離する方向を強めなければならぬ。言うならば、上述のような孟郊の「道」をめぐる遍歴は、(混迷する現実)に指針を与える理念ないしは観念的整合が渴望されながら、その理念の世界観としてのドータルな成立を支える現実的基盤が存在しない故に、(理念と現実)とが厳しく対峙しなければならなかった。中唐という困難な時代の思想状況の一つの体現だったのであり、従ってそこには、理念と現実の両極に引き裂かれた精神の揺動・苦悩と、安定した世界観に対する渴望との同居が、顕著な特徴としてあらわれている。

このように考えるとすれば、孟郊の思想的生涯は、挫折と解体の過程といつた消極的な観点とは全く別の角度から眺められることが可能となるように思われる。つまりそれは、混迷する時代の中にありながらその混迷を越える思想(ないしは世界観)を模索し続ける、過渡期の優れた精神の在り方として眺めら

れることが可能となるのであり、私達はこうした積極的な観点から、孟郊とい
う詩人を捉えなおしてみることができるのである。