

山に逃れる人々：中国の文学と自由の根 拠・ノート

安藤, 信廣 / ANDO, Nobuhiro

(出版者 / Publisher)

法政大学国文学会

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

日本文学誌要

(巻 / Volume)

42

(開始ページ / Start Page)

106

(終了ページ / End Page)

114

(発行年 / Year)

1990-03-20

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00019599>

山に逃れる人々

— 中国の文学と自由の根拠・ノート —

1

冬至からかぞえて百五日目には、疾風が吹くという。そのためか、前後三日間は火で煮炊きすることをせず、従ってつめたいものを食べる。だから「寒食」という。この稿は、その「寒食」の風習を起点に、中国文学と自由について考えるノートである。

「寒食」のならわしは、六朝のころにはもう広くおこなわれていた。梁（五〇二—五五七）の宗懐の『荊楚歲時記』⁽¹⁾には、次のように記されている。

冬節を去ること一百五日、即ち疾風・甚雨有り。これを寒食と謂ふ。火を禁ずること三日。餠と大麦の粥とを造る。

つめたいままの粥が口にあうかどうかは別として、春のさかりのこのころは人々の待ちこがれる季節だった。無数の詩がのこされ、多くの小説の背景になった。

ところがこの「寒食」には、もう一つ奇抜ないわれが伝えられて

安藤信広

いる。春秋時代、晋の文公につかえていた介之推が、文公の臣下に賜わる恩賞のありかたについて批判をした。あまつさえ彼は文公につかえるのをいさぎよしとせず、山中に隠れてしまった。文公は何とかして介之推を呼びもとそうとしたが、彼はどうしても山から出て来ない。そこで文公は、介之推のまわりの木々に火をかけさせた。たまりかねて之推が走り出てくるだろうと思いのほか、彼は木を抱きしめたまま焼け死んだ。それを憐んだ文公が、五月五日に火を用いるのを禁止した。あらましこのような伝説である。五月五日という介之推の命日は、日付があわない。もっとも、この五月五日というのは戦国時代の楚の屈原の命日ともつたえられていて、非常の人の命日としていつのまにか決められたのかも知れない。ともかくこれが「寒食」の起源として信じられていたはなしであり、もし事実とすれば紀元前七世紀のことである。

だが、介之推が焼け死んだというのは、いかにも俗間の伝説であるらしい。中国でいう「街談巷語」の類だ。信頼できる歴史書には、そういうはなしは載っていない。

ただ、介之推が文公のもとを逃れ、綿上山（山西省介休県）に隠れたまま一生を終わったというのは、事実といえぬまでも史実ということになっている。もっとも古い記録は『春秋左氏伝』僖公二十四年に載っているが、いまはそれにつぐ古い記録『史記』卷三十九晋世家第九から引く。引用をばぶく所は、説明によっておぎなう。

文公は政を修め、恵みを百姓に施す。亡ぐるに従ひし者及び功ありし臣を賞し、大なる者は邑に封じ、小なる者は爵を尊くす。

あらたに即位した晋の文公は善政をおこない、彼が国外逃亡していたときにつき従って苦勞をともした者や功績のあった臣下に恩賞をあたえた。ところが、その論功行賞をしている際に、周王朝の王室に内紛が生じ、晋としては王家のために出兵することになった。それで論功行賞は中断し、介之推のところまでまわってこなかった。

是を以て亡ぐるに従ひしものを賞するも未だ隠者介之推に至らず。推もまた禄を言はず、禄もまた及ばず。

はやばやと介之推を「隠者」と呼んでいるのは、『史記』をあらわした司馬遷の時代には、すでに介之推が「隠者」として呼びならわされていたからだ。推、つまり介之推は自分から恩賞のことを言わ

ず、したがって恩賞も之推にはとどかなかつた。

推曰はく、「獻公の子は九人なるも、ただ君のみ在り。恵・懷は親しむ無し、外も内もこれを棄てたり。天未だ晋を絶やさざらんとすれば、必ず將に主有らしめんとす。晋の祝を主どる者は、君に非ずして誰ぞや。天災にこれを開くに、二三子は以て己の力と為す。また誣せざらんや。人の財を竊みてすら、猶ほこれを盗と曰ふ。況んや天の功を貧りて以て己の力と為すをや。下はその罪を冒し、上はその姦を賞し、上下相ひ蒙く。与に処り難し」と。

先代の獻公には九人の男子がいたが、生き残っているのはわが君文公だけである。恵公や懷公には親しみ従う者はなく、国の内外から見すてられてしまった。天がそれでもまだ晋国をほろぼそうとしていないからには、きっと国主を置こうとするだろう。それがわが君文公だ。わが君を国主にしたのは天なのに、幾人かの者は自分の功績だと考えている。またわが君は、そんな者たちに恩賞をあたえておられる。上も下も非道をしているから、彼らとはいっしょにいられない——と、介之推は言った。文公の亡命時代に苦難をともした介之推は、国もとに残っていて文公を呼びもどすことだけをした者の方がたいせつにされるのを、にがにがしく思ったのだろう。君主のもとから去ろうとする介之推を、その母がいさめたらしい。どうして自分の気持を主君に知らせないのか、と。

対へて曰はく、「言は、身の文なり、身隠れんと欲せば、安くんぞ用てこれを文らん。これを文るは、これ頭はるるを求むればなり」と。その母曰はく、「能く此くの如くならんや。女と偕に

隠れん」と。死に至るまで復た見えぬ。

言葉というのはその身をかざる文だから、君側を去って山中に隠れようとする者がどうして言葉を用いましょうか——と之推は母に對え申し上げた。母は、本当に一生をそうやって生きてゆけるだろうか、あなたがそうできるというなら、あなたといっしょに山中に隠れましょう、という。こうして二人は、死ぬまで文公にまみえなかつた。

『春秋左氏伝』では、之推の最期を、ただ「遂に隠れて死す」とだけ記す。

3

上古の人々の行動のしかたには、分らないことが多すぎる。ほとんど理解に苦しむ。介之推の行動なども、現在という視点から見れば、およそ合理的ではない。ましてその母の行為などは、不可解というほかない。

ところがさらによく分からないのは、その後日譚として記されている文公の行為である。同じく『史記』によれば、介之推の従者が之推の運命をあわれんで、寓意の文章を宮殿の門に懸けておいた。文公出でて、その書を見て曰はく、「此れ介子推なり。吾方王室を憂へて、未だその功を図らざりき」と。人をしてこれを召かしむるも、則ち亡ぐ。遂に在る所を求め、その綿上山中に入るを聞く。是に於いて文公 綿上山中を環みてこれを封じ、以て介推の田と為す。号して介山と曰ひ、「以て吾が過ちを記し、且つ善人を顕はさん」と。（「介子推」「介推」は介之推に同じ）

私は周の王室のことばかり心配して、介之推の功績をみとめてやらずにいた——と文王は思い出した、之推を呼びに行かせたが、もう逃れてしまっていない。綿上山に逃げ入ったと聞いて、そこをぐるりと囲み、それを領地としてあたえて介山と名づけた。私のあやまちを後につたえ、善人をほめあらわすためだ、と文公はいう。すべて之推の死後のことのように見えるが、それにしてもなぜ綿上山のぐるりにかこいを作らなくてはならないか。そしてそれを介之推の領地と認定しなくてはならないか。

介之推の祭祀に供するために、そこを之推の田地としたという考えがある。山間の土地で田畑が作れるのか、と聞きかえすのは、しつこすぎる問いだろうか。祭祀料を出すためなら、一山ぜんぶにかこいをしなくても、まかなえるのではないか。

愚問をかさねすぎたかも知れない。だが、現在の視点から合理的に理解してしまふよりも、立ちどまって考えた方がよい。私は、祭祀に供するために綿上山を之推の田地にしたという考えに、なかば同意する。ただそれは祭祀料のためというよりは、祭祀の対象としたとでも言うべきなのではないだろうか。つまり、介之推の逃れた綿上山の全体を聖別しようとしたのではないか。山に逃れた人、ましてそこで亡くなった人は、犯すべからざる神聖な存在として、畏敬の——いや畏怖の対象となったのではないか。

介之推がいっさいの弁明をせず山に逃れようとしたとき、その母は「能く此くの如くならんや」といった。よく意味の分からない言葉である。「ちゃんと、そのようにできるのか」とでも訳すほかない。これは『史記』からはじまる言葉ではなく、『春秋左氏伝』

以来つづく彼女の科白である。いっさい弁明をせずに生きてゆけるか、山の中で一生をすごしてゆけるか——そういう問いが錯綜しているのが、「能く此くの如くならんや」だったと私は思う。母には一瞬のためらいがあったのだ。だから息子に向かって、意志を問いなおしたのだ。それができるといふなら、よし「女と偕に隠れん。」——山に逃れ、そこに隠れるという行為は、その当事者からすると、このようにためらわずにはいられない重い行為だったのだ。なぜか。おそらく、山に隠れ逃れる人々は、国家の支配を受けず、また同時に国家の保護をも受けられないからだ。国家の支配から自由であるということは、同時に国家のいかなる保護からも自由だったのだ。だから山に逃れる人は一瞬ためらい、逆に山に逃れた人を国家は畏怖するのではないか。

4

国家権力は、山には及ばない。

そう考えなければ、介之推の行為は理解できない。「普天の下、王土に非ざるはなし」⁽³⁾などというけれど、山は「王土」ではなかったのだ。だから山へ逃れた人を国家権力は深追いできない。むしろそこを聖なる地としてかこい、祭祀の対象とするほどののだ。逆に山に逃れる人は、権力からの自由を代償に、何一つ生命の保障の無い空間と時間に、自分の一生を投げいれねばならない。その恐るべき選択をしなくてはならなかったのだ。

壮大なヴィジョンとして「普天の下、王土に非ざるはなし」という言葉は生まれていたが、実体としての上古の国家権力は、自己の

支配を貫徹できなかった。それにくらべれば、近代や現代の「民主主義国家」の方がはるかに容赦なく、山中に逃れたところで逮捕されようし、税金を追徴されるだろう。上古の国家はおおやうなもので、自己の支配を逃れた者に領地をあたえ、祭祀をしつづけるのだ。

公認されたマルクス主義の図式では、原始共産制の楽園から、人類はある日突然、もっとも狂暴で全面的な人身支配「奴隸制国家」の中に投げこまれる。そして、それからは少しずつ良くなる。中世の「農奴制」を経て、近世、近代、現代へと、国家の力は後退し民衆の力は前進する。カール・マルクス自身がそういう図式を聞かされたら、あるいは苦笑するかも知れない。彼の歴史観は、それほど粗雑ではないから。けれど、ただ笑っては済まされないだろう。あらましに於いては、そのような構図で歴史をとらえる視点に立っていたから。後世のソヴィエトで公理化される図式の、すくなくとも起源となったことは事実だ。

いや、マルクスを責めようというのではない。後世が、いささか力不足だったのだ。それに、自己の立脚点を、知らず知らずのうちに美化したかったし、美化していたのだ。現代こそは最も良き時代でなければならぬ——いろいろ悪しき部分はあるが、それは残された問題で、明日には解決されるだろう。そう考えたかったのだ。だから、そう考えてきた。

だがそれでは、「暗黒の」過去に生きた人々はどうかばれないではないか。キリスト誕生以前に生まれた人間が十羽一からげに呻吟している『神曲』の地獄のように、わりが合わない。現在からの断罪

を、やめるべきなのだ。

これは、たやすい問題ではない。こと中国にとっては、ここ数十年の研究史全体の問い直しにつながるのだ。中国の歴史学はいわずもがな、哲学も文学も、その研究はほとんどすべて、何がしかさきのような図式を前提にして進められてきたからだ。さきの図式は、マルクス主義歴史観の図式ではあるが、それは一つの典型として現象したものであって、あるいは近代的歴史観のすべてが大同小異だったと言ふべきか。

5

国家権力は生まれ出た瞬間から、自己の支配を貫徹しようとしただろう。それはたしかに人類のかつて経験したことのない強制力を持ち、しかも個人に対する情け容赦を持たない疎外された暴力だった。

だが一方の対極で、民衆はあつという間に国家権力に支配されたりはしていなかったのだ。原始共産制がいきなり奴隷制になるなどというのは、権力の側の作り出したお伽話しか、そうでなければ、後代をバラ色に描くためのマジックではないか。そこまでのものが苛酷なら、現在の視点の正当性を疑わなかった近代の倨傲ではないか。

抑圧された民衆が、ついに立ち上がる。そして、それが歴史を「発展」または「前進」させる。そういう歴史認識の図式は、現在の中国ではまったくの公理とあってよい。では、民衆は、日常の状態に於いてはただ抑圧されている存在か。そうではないと思う。民

衆は日常の状態に於いてもしたたかに自己の自由を守り、退いては、自己を自由にし得る空間を確保していたと思う。たとえばその一つが、山だ。

山に逃れる人々の系譜をたずねるとき、何といつても最も重要な存在は、伯夷・叔斉の兄弟だろう。高等学校の漢文の授業でこの兄弟に出合つて以来、ずっとこの二人のことが気にかかっている。つまり、あまりにも理解し得ない死にかただからだ。『十八史略』は、まだ良い。意外なのは、ここでもまた司馬遷の『史記』である。七十巻もつらなる個人の伝記「列伝」の冒頭に「伯夷列伝第一」を置き、歴史の中に於ける個人の活動の意味を長々と問いなおし、あまつさえ、「余は甚だ惑ふ、或は所謂天道なるものは、是なるか非なるか」という身の毛のよだつような問いで結ぶ。誰も答えられっこない質問——天の道は正しいのか、正しくないのか。高校生が笑い出しそうになる死にかた、または生きかた、をした伯夷・叔斉のことが、なぜこの恐るべき歴史家にはこんなにも深刻な問題になるのか。それがまた、こちらには気にかかったのだ。ずっと。

伯夷・叔斉は、孤竹君の二子なり。父 叔斉を立てんと欲す。父の卒するに及んで、叔斉 伯夷に譲る。伯夷曰はく、「父の命なり」と。遂に逃れて去る。叔斉もまた立つを肯せずしてこれを逃る。国人 その中子を立つ。

是に於いて伯夷・叔斉 西伯昌の善く老を養ふを聞く。奚ぞ往きて帰せざらん。至るに及び、西伯卒す。武王 木主を載せ、号して文王と為し、東のかた紂を伐たんとす。

伯夷・叔斉 馬を叩えて諫めて曰はく、「父死して葬むらず、爰

に干戈に及ぶ、孝と謂ふべけんや。臣を以て君を弑す、仁と謂ふべけんや」と。左右 これを兵せんと欲す。太公曰はく、「此れ義しき人なり」と。扶けてこれを去らしむ。

武王 已に殷の乱を平げ、天下は周を宗とす。而れども伯夷・叔齊はこれを恥ぢ、義として周の粟を食らはず。首陽山に隠れ、薇を采りてこれを食らふ。餓えて且に死なんとするに及んで、歌を作る。その辭に曰はく、

彼の西山に登りて

その薇を采る

暴を以て暴に易へ

その非を知らず

神農・虞・夏 忽焉に没せぬ

我 安くにか適帰せん

干嗟 徂かん

命の衰へたるかな、と。

遂に餓えて 首陽山に死す。(4)

よく知られたはなしだから、なぞらない。武王の出兵をいさめた、少年のように純粹な理想論を聞いて、太公望呂尚が伯夷・叔齊を「此れ義しき人なり」と立ち去らせた。かつては偽善のにおいをかぎつけずにいられたかったこのエピソードも、いかにも上古にふさわしいアルカイックな意識のあらわれと考えようか。「義」は国家権力の独占するところではなく、国家権力は「義」ならざることを行う場合に、あっさりそれを自認しさえもする。正義は法で、法は国家の独占するところだ、という論理の方が、実はおかしい。

周の天下となったのを恥じ——何事をもわが身にひきうけて逃げて諫めたり恥じたりする人たちなのだ——伯夷・叔齊は周の粟を食うことを拒み、首陽山に隠れてその薇（のえんどう）ばかりを食べた。「粟」というのは、普通は穀物のことだが、ここでは俸祿、ふちまいを指す。と教えられてきた。だが、もともと周につかえてもないし、つかえるつもりもない二人が、周の俸祿を拒んだというのはおかしいはなしではないか。ここはやはり、周王朝の土地でとれる穀物はいっさい食わなかった、というのでなければはなしにならない。なぜ周の穀物は食わなかったのか。山に逃れたからだ。では、山には食物がなかったのか。いや、薇があった。では、その薇は、周の薇ではないのか。そこが真の問題なのだ。その通りである。山に自生する食物は、国家の食物ではないのだ。

周の穀物は食わぬ。ならば、周の領土内の——というのは「天下は周を宗とす」というのだから、天下はすべて周の領土に理念的にもせよなっているのである——首陽山の薇ならどうして食うのか。それを笑った高校生にさえ、実は近代の倨傲があった、といえないか。首陽山は周ではないのだ。山は、国家でないから。「周の粟」と「首陽山の薇」が、そのような構図で、鮮烈に対置されている。

6

国家の支配を離脱してゆく二人兄弟を、国家は追求しない。実はさきの孤竹国でも、そうだったらしいが。国家は、ことほどさように寛容らしい。

だがそれは、逃れる二人にしてみれば、つらい上にもつらい選択

だった。老いた二人を待ち受けているのは、確実な餓死だったから。それでも気にそまぬ国家を捨てる自由は、あったのである。

アジア的停滞といい、東洋的専制政治ディクトエイターといい、ともかくアジアについて考える者達は、ヨーロッパの典型的発展に対して何が欠けていたか、どこが畸型クワットだったか、と考えるように慣らされてきた。これはもうマルクス主義的図式などというより、もっと前のヘーゲルの構想から来ているのだろう。世界精神の自己展開は、なぜかヨーロッパでだけ行われ、アジアでは展開しなかった。考えてみれば、これは明らかかな自己矛盾なのだが、まあ神のはからいと同じで、人の及ばぬそういうこともあるのだろう、と心広いアジアは、自己の劣位を認めて良いのだろうか。

これまた、ヘーゲルを非難するのは当たらない。ヘーゲル以後の倨傲と不明をふりかえるべきである。世界が自らを展開する、という壮大な構想を受けとった我々は、その欠落を凝視して、アジアの自己展開を構想する方法を模索すべきなのだ。『歴史哲学』を真に継承する者は、『歴史哲学』を超越する者であるべきだから。

同様に、マルクスの構想の根源的な意味は、通念化した図式の中にはないと考えなくてはならない。それは、歴史を展開する基本的な力量は民衆の側にある、という精神にある。図式に足をとられずに、民衆がどのような地歩に身を立たせ、どのように身の自由と権利を守っていたか、を事実によって考えるべきなのだ。その時代その時代に即し、それぞれの地域に即したレアリティと、それに意味づけを与え得る独自の視座を持たねばならない。

時には餓死の運命をもひきかえに、山に逃れて、国家権力からの

自由を守ろうとする人々もいたのである。自由の基盤がなぜアジアにはなかったのか、と考えることに慣らされてしまった目には、実体としてアジアに存在した自由、アジアに独自のありかたをした自由、それを守るためにアジア人が断崖をよじるようにして地歩を築いてきた自由が見えなくなってしまっているのだ。

7

とりわけ中国の民衆のレヴェルでは、「流氓リウバウ」とか「荒民コウミン」と呼ばれる存在が多かった。彼らは飢餓に追われて本籍地を離れ、各地を流浪した。という所で、我々の相像力は途切れてしまっている。だが、彼らはどう流浪したのだろうか。権力の与えた秩序を失った彼らは、では単に無秩序に流れて行ったのだろうか。いつもいつも無秩序だった、と国家の側は言いたいだろうが、そんなことはあり得ない。つまり、彼らの間には「自治」があり「自律」的な秩序があり、相互扶助の「連帯」があったのではないか。単に無秩序な暴徒などは、そうそういつも存在できない。

たとえば、ずっと時代の下る、次のような例がある。『高僧伝(5)』卷三に載る、釈宝雲ハクウンのはなしである。この人は法顕ハツケンとともにインドに向かつて求法の旅に出、ガンダーラ地方のナガラハラあたりから中国にもどり、ついに六朝宋の元嘉二十六年(四四九)、七十四歳で江南に亡くなった僧侶である。

雲は性さがとして幽居ウキョを好み、以て閑寂を保つ。遂に六合山寺に適ゆく。『仏本行賛経』を訳出す。山には荒民多く、俗は草竊カウセツを好む。雲は法を説き教へ誘ひて多く改更せしむる有り。礼事・供養

するもの十室に八なり。

宝雲がひきこもって仏典を翻訳していた六合山には「荒民」が多くいて、ぬすみなどもしていた。ところが法雲が仏法を教えみちびくと、十戸の家のうち八戸は、仏教を信じて供養するようになった。

この「荒民」を、暴徒というならいってもよい。だがその暴徒なる者は、ちゃんと戸ごとに生活していて、ぬすみをすることもあったが、仏に仕える者を受け入れるおちつきも持っているのである。国家の戸籍を逃れた彼ら「荒民」は、山の中で自治的にくらしていた。と考えなければ、このはなしは理解できない。山に逃れる人々は、かく与えられた秩序を持たぬが故に、自律的であり自立していた。

8

実体として、さまざまなレヴェル、さまざまな形態で存在し、権力ときわどく対峙していた中国人の自由を、文学の側からはどう考えるべきか。そこに、権力にからめとられない自由な想像力の基盤を求められないか。

隠者と荒民は、原理としてははなはだ近い存在である。どちらも国家の支配と保障を捨て、山に逃れる。隠者については、国家の支配から自由だという面だけを見て、いかにも高踏的な存在のように考えがちだが、実はその貨幣の裏側には何の保護も保障もない旨が刻印されている。隠者たるものは、その無保障を——はなはだしくは餓死に至る無保障を決意しなくてはならなかったのだ。これが、自由を選んで山に逃れる人々の連綿としてつづく伝統であり、いか

に国家権力といえども、そこには口をさしはさめなかったのだ。

だから隠者は、高踏的に見えるその生の水面下に、無保障の恐怖を耐えねばならなかった。そして、それによってあがなわれる自由をくりかえし精神化しようとせざるにいられたのだ。たとえば隠者の文学というものも、そういう角度から問いなおされるべきだ、と思う。

さきの僧侶釈宝雲と同時代の詩人謝靈運（三八五—四三三）に『山居賦』という作品がある。彼の代表作の一つと、当時は見られたのだろう。だから『宋書』の彼の伝記の中に、七五〇句にちかい長篇がそのままに記録されている。その上、この作には彼の自注までが付けられ、それがほぼ原形のままに残っている。ただ、この詩人は名門の大貴族の出身で、彼が山中に隠遁したといっても、自分の領地の荘園の中だから、まともな隠遁とは誰も考えてこなかった。けれど、これは文化の伝統の問題であって、京都から目と鼻のさきに隠遁したからといって兼好を笑えないのと同じである。どのような山でも、精神の伝統としては、伯夷・叔斉以来の隠遁の場なのだ。『山居賦』の二十七段の一部に、こういう。

鑑虎狼之有仁 虎狼の仁有るに鑑みて

傷遂欲之無崖 欲を遂げんとするの崖無さを傷む

顧弱齡而涉道 弱き齡より道に涉りしを顧りみ

悟好生之威宜 好き生の威な宜しきを悟りぬ

率所由以及物 由る所を率いて以て物に及ぼし

諒不遠之在斯 遠からずして斯に在るを諒る

撫鷗斂而悅豫 鷗と斂とを撫しみて悦豫び

杜機心於林池 機心を林と池とに杜せり

この精神の高雅を、ただ高踏と見るわけにはいかない。ここには、老莊思想ばかりか仏教の本格的理解の契機も見られようが、それらは全て山という空間にあってはじめて可能となったことなのだ。山は、国家から見れば、したがって国家にからめとられている普通の人間の日常から見れば、聖別された異質の空間——異界であった。だからこそ、そこでは精神は日常とは違う飛翔をし得た。虎や狼にさえ仁があり、生命あるもの全ては宜しい。それらの認識は遠くには無く、すぐここに、この足もとにある。人は、それに気付かぬだけだ。「遠からずして斯に在る」その場所は、山なのである。

そのあたりまえの認識を開いてくれたのは、山である。自由の根拠、自由な想像力の根拠として、上古以来、人々が地歩を守ってきた山だ。

文学的想像力は、賦にも詩にも小説にも、その他さまざまにあらわれるだろう。その根拠として、事実の中に何があったのか。それを問いなおしたい。山は、一つの集約点でしかない。そして文学研究者にとって重要なのは、実はその先だ。根拠は、根拠でしかない。そこから、どのようにして想像力は飛翔し、人間の視界が広がったか。その事実を位置付けられる目の光を持つべきだ。だが今は、根拠の問いなおしについても、考えるべき時なのだろう。

自由の拠点の一つとしての山。文学的想像力の根拠としての自由。それらを軸に中国文学について考えたい。視点を変えれば、むしろ現代の我々こそが、それらの根拠を失った存在なのかもしれないから。

〔注〕

- (1) 長沢規矩也篇『和刻本漢籍隨筆集』11所収『荊楚歲時記』による。なお、本稿の性格上、一々の原漢文は記さない。
- (2) 中華書局版『史記』による。
- (3) 『孟子』万章篇。
- (4) 注(2)に同じ。
- (5) 梁慧皎(四九六―五五四)撰。なお本稿では大正大藏經二〇五九所収本による。
- (6) 中華書局版『宋書』卷六十七による。