

顔之推における『顔氏家訓』と『冤魂志』

池田 恭哉

はじめに

南北朝から隋初の混亂を生き抜いた顔之推⁽¹⁾が、激動の生涯の中で遺した著作は数多い。『隋書』経籍志は『訓俗文字略』一卷（經・小學）、『集靈記』二十卷、『冤魂志』三卷（史・雜傳）、『七悟』一卷（集・總集）を著録する。『舊唐書』経籍志では『訓俗文字略』と『七悟』が見えず、『集靈記』は卷數を十卷に減じるが、新たに『急就章注』一卷（經・小學）と『家訓』七卷（子・儒家類）が著録される。『家訓』とは、著名な『顔氏家訓』に他ならない。

さて顔之推の主著を『顔氏家訓』とする點に異論はなからうが、いま一つ重要な著作に『冤魂志』がある。これは志怪小説として歴代讀まれてきたが、説話の一部が唐・道世撰『法苑珠林』に收められることに端的にうかがえるように、佛教的な應報説話集としても受容されてきた。この『冤魂志』編纂に込められた顔之推の意圖については、すでに小南一郎「顔之推「冤魂志」をめぐる⁽³⁾」などの論考がある。しかし『顔氏家訓』と『冤魂

志』は、ともに顔之推の主要著作と認識はされながらも、兩著作間での思想的な關係性については、勝村哲也「顔氏家訓歸心篇と冤魂志をめぐって（學界展望）」⁽⁴⁾が、『顔氏家訓』歸心篇と『冤魂志』の間での佛教に關する側面について考察したのを除けば、これまでまったく觸れられてこなかった。

如上の狀況を踏まえて本稿では、まず顔之推による『冤魂志』編纂の意圖を改めて探る。その上で、『顔氏家訓』と『冤魂志』がともに言及するある一つの史實をめぐる、兩著作における評價の相違を確認し、その事實が有する意味について考察する。こうすること、兩著述間にある顔之推の思想的な關係性を檢證するとともに、彼の士大夫としての意識を明らかにすることを目指したい。

一、『冤魂志』について——載録説話の復元——

まず『冤魂志』の概況を押さえておこう。『冤魂志』は、『北齊書』文苑・顔之推傳にこそ言及はないが、『隋書』經籍志や顔之推の後裔・顏真卿による「顔氏家廟碑」は、『冤魂志』三卷の存在を明記する。⁽⁵⁾だが完本はいま傳存せず、様々な叢書に收められた形で傳わるに過ぎない。⁽⁶⁾加えて各叢書間でも文字や載録の説話數に異同が多く、その原本の形は判然としない。ただ説話の多くが『法苑珠林』と『太平廣記』に引かれていることから、王國良氏がそれを基に、『冤魂志』の原本が載録していた説話を収集している。⁽⁷⁾その作業は基本的に肯定できるが、以下、筆者も獨自に史料を補足しつつ、その考證の當否を確認していくことにしたい。

王氏の整理によれば、『法苑珠林』が『冤魂志』⁽⁸⁾として引く説話は四十二條、『太平廣記』が『還冤記』として引く説話は四十四條⁽⁹⁾で、兩者の間で二十七條が重複する。ここで注意すべきは、『太平廣記』が『還冤記』として引くものに、『法苑珠林』が『冥祥記』として引くもの十四條が含まれることである。⁽¹⁰⁾王氏はこの十四條の出所『還冤記』か『冥祥記』かをめぐり、それらは、他の『冤魂志』の説話と同じく、いずれも基づく史實が確かに存在すること、またその發生した時代が、すべて梁の普通年間(五二〇—五二七)以後であることを指摘する。

王氏は、『冥祥記』を南齊・王琰の作として、陸杲『繫觀世音應驗記』彭子喬條「義安太守太原王琰、與杲有舊、作冥祥記(義安太守の太原の王琰は、私と舊交があり、『冥祥記』を著した)」を引く。『繫觀世音應驗記』の編纂の年は、その序文によれば南齊・中興元年(五〇一)であつて、王琰『冥祥記』完成の下限は五〇一年ということになる。

さて筆者の調査によれば、『法苑珠林』には「案南齊王琰冥祥記云……」(卷一三)や「冥祥記十卷、右此一部齊王琰撰」(卷一〇〇)とあり、これは『法苑珠林』の見た『冥祥記』が、南齊・王琰のそれであつた動かぬ證據となろう。すると『法苑珠林』卷一四に收められる『冥祥記』の自序が、『冥祥記』執筆の契機となつた出来事が起こつた年月日を記して「時建元元年(四七九)七月十三日也」と言うことから、王琰『冥祥記』は、四七九年以後に書き始められたことになる。

以上の事實を総合すると、四七九年以後に筆が執られ、遅くとも五〇一年以前には完成していた王琰『冥祥記』には、先の十四條が基ついた故事は一つも混入し得ないのである。

また王氏は、王曼穎『續冥祥記』との混同という見方も否定する。『梁書』南平元襄王偉傳によれば、王曼穎の死に際し、建安王だった偉が彼の葬儀を取り計らった。¹²⁾ 同傳は、偉が天監元年から十七年（五〇二—五一八）に建安郡王であつたと傳え、王曼穎の死もその間であらうから、彼もまた先の十四條が基づいた故事を目睹し得ないのである。¹³⁾

如上の執筆時期および傳記的な考證から、王氏も結論する通り、『法苑珠林』編纂時に『冤魂志』を『冥祥記』と混同したと判斷するのが、最も妥當であらう。従つて本稿では、『冤魂志』の説話は、『法苑珠林』が『冥祥記』として引く十四條を含め、『法苑珠林』が『冤魂志』として引く説話と、『太平廣記』が『還冤記』として引く説話を合した、計五十九條とする。

二、『冤魂志』の説話—内容と特徴—

先行研究によれば、『冤魂志』載録の各説話の内容は、「怨恨を抱いて悲惨な死を遂げた人物が、その怨恨を晴らすべく復讐し、怨恨の對象者も現世で死を迎えることで、報復が果たされる」というパターンを持ち、これを外れる説話はない。¹⁴⁾ そして怨恨は、基本的には一個人對一個人という最小單位の人間關係において生じ、あまり多くの人物を巻き込むことはない。いま『冤魂志』の中から、このパターンが見やすい説話を二つ取り上げよう。どちらもやや長文なので、大意を紹介するに止めて、原文は注記することにした。

魏の城陽王・元徽は、かつて孝莊帝のために謀つて爾朱榮を殺害したが、その甥の爾朱兆が入洛して孝莊帝を殺すと、身の危険を感じて洛陽令・寇祖仁を頼る。祖仁の叔父兄弟三人が、徽の助力で刺史となった過去があつたからである。だが祖仁は褒賞に目が眩み、恩ある徽を斬つてその首を兆に贈り、さらに徽の金百斤と馬五十匹をも奪う。結局祖仁は兆から褒賞を得られず、ある日、徽が兆の夢に現れて、自身の金二百斤と馬百匹（本来の倍の数）が祖仁の家にあるので手に入れるよう告げる。そこで兆が祖仁を捕えると、徽は祖仁の前にも現れて、「相ひ報ゆるを得るに足る」と言う。祖仁は徽から奪つたのは金百斤と馬五十匹だつたとするも信じてもらえず、その不足を理由に拷問にかけられて死ぬ。⁽¹⁵⁾（元徽）

梁の秣陵令・朱貞が罪で獄に下り、延尉の虞黻がそれを調べた。貞は自らを死罪が適當だとするも、翌日が「墓日」のため、一時的に罪の奏上をやり過ぐすよう、知人を介して黻に依頼する。黻はそれを了承したが、たまたま客があつて酒に酔い、前もつて書類から奏狀を抜き出しておくのを忘れる。こうして奏狀は武帝の目に入り、貞は死罪となる。貞は黻を大いに恨み、「鬼若し知無くんば、故より灰土に同じ。儼し其れ識有れば、必ず之に報いんことを誓ふ」と言い、刑死の後も黻の前によく出現する。後に黻が曲阿令に叙せられ官府に謝意を表しに行くと、それまで元氣だった彼の妻が前兆もなく死ぬ。黻が狼狽して亡妻に哭していると、屋根の梁の上に朱貞がおり、黻が「朱秣陵此こに在れば、我が婦は豈に死せざるを得んや」と言い終わらぬうちに、理由なく家が突如崩れ、黻と奴婢たち十餘人が一遍に命を落とす。⁽¹⁶⁾（朱貞）

どちらも元徽と寇祖仁、朱貞と虞黻という一対一のミニマムな人間関係の中に生じた怨恨を、怨恨の対象者の現世における死を以て晴らすという、先に述べたパターンを持つことが了解されるであろう。⁽¹⁷⁾

さて『冤魂志』が顔之推の純然たる創作ではなく、基本的には史實に基づく説話を輯めたものならば、その個々の説話よりもむしろ、『冤魂志』が全體として持つ傾向の中にこそ、『冤魂志』編纂の意圖が存するであろう。こうした觀點に立てば、人間と人間の間での、現世での「死」を伴う報復譚を五十九條も輯めて『冤魂志』という書物に仕立てた事實に、その編纂意圖が込められていると考えられるのではないか。

先行研究が指摘する顔之推の『冤魂志』編纂の意圖は、およそ次の二點である。

第一は、佛教の因果應報説に理解を示さぬ同時代の士大夫層に、それが實際に起こることを理解させるべく、現世での應報譚を輯めたとするものである。⁽¹⁸⁾そしてその理解をより容易にさせようと、顔之推はあえて寺院建立や説法などの佛教色を出さず、専ら士大夫層に身近な典據・史實を用いたと指摘している。⁽¹⁹⁾

第二は、第一點を前提に、さらに儒家的あるいは傳統的な道德觀念、社會的意義の強調をも目論むとするものである。そしてこれが、單なる「釋氏輔教之書」たる他の志怪小説を凌駕する、『冤魂志』の特異性だと評價する。⁽²⁰⁾ただしいずれの先行研究にあつても、そうした儒家的あるいは傳統的な道德觀念、社會的意義の具體的な内容は、不明瞭なままである。

その中で小南一郎氏は、佛教の因果應報説が存在することを士大夫層に示す以外に、次の如き意識が、顔之推と『冤魂志』にはあつたとする。つまり第一に、『冤魂志』で「人間どうしの恩義關係や信賴關係を裏切り踏みにじる形で起こされた」、「人間として爲してはならない殺害事件」を扱うことで、顔之推において「個人と個人の人格を基盤とした信賴關係がなによりも大切にすべきものだと考えられていた」こと、そして第二に、『冤魂志』とそれをまとめた顔之推は、「現世のこの目でその應報を見たいという強い願望に貫かれている」こと、こ

の二點である。⁽²¹⁾ 小南氏は、より具體的に顔之推の心理の内實に踏み込んだ形で『冤魂志』の編纂意圖を説明しており、筆者はこの二點の指摘を首肯するものである。

小南氏の第一點目の指摘は、『冤魂志』が人間同士の事件のみを扱うことによく象徵されているよう。『冤魂志』では、他の志怪小説にしばしば見られる非人間的存在（例えば注（17）に見える「善神」）と人間の間の關係から事件が起こることはない。確かに、先に見た元徽・朱貞の二例でも、報復者が報復の際に鬼神などの非人間の形態をとって登場したが、事件の根因は、必ず現世での人間同士の怨恨なのであった。人間同士での怨恨とその應報のみを羅列することで、より強烈な形で、人間の生活においては個人と個人の間の信賴關係こそが何にも増して重要であることを、顔之推は主張したかったのだと考えられよう。⁽²²⁾

すると小南氏らが、『冤魂志』が専ら士大夫層に身近な典據・史實を用いたのは、士大夫層の因果應報への理解を容易にさせる狙いがあつたとする點につき、筆者は、『冤魂志』の説話が基本的に文獻に記載のあるものであつたことに注目したい。つまり『冤魂志』の説話群の基づく出來事が、決して單なる傳聞や創作ではなく、身近な文獻に記載があることで、士大夫層が確固たる史實としてそれらを受容し易からうとする計算が、顔之推にあつたのではないか。そうして顔之推は、『冤魂志』を通じて、相互の信賴を基盤とする人間關係への裏切りに對しては、「現世」での報復が「死」の恐怖を以て必ずあることを示そうとしたのである。

三、『顔氏家訓』と『冤魂志』の間——灌夫の事件をめぐって——

前節では小南氏の論考を出発點に、顔之推が『冤魂志』で、相互の信賴を基盤としたミニマムな人間關係への拘りを表出し、その裏切りには現世での死が待ち受けていることを、文獻に確實な記録を徴することのできる說話群によつて強調したことを確認した。

では顔之推は、單なる個人同士の關係の枠を越えて、より廣く社會や國家との關係をどう捉えていたのであるうか。筆者はすでにこの問題について、本稿注(1)所掲の拙稿(以下「前稿」と呼ぶ)の中で、『顔氏家訓』省事篇の一節から考察した。さらに前稿注(41)には、將來の課題として、該節の『冤魂志』との比較を揭示したが、⁽²³⁾以下、その課題に取り組みたいと思う。

行論の都合上、省事篇の該節を三段に分かつ形で、改めて譯出しておこう。なお各句の典據などについては、前稿を参照されたい。

①王子哲云、佐饗得嘗、佐鬪得傷。此言爲善則預、爲惡則去。不欲黨人、非義之事也。凡損於物、皆無與焉。然而窮鳥入懷、仁人所憫、況死士歸我、當棄之乎。伍員之託漁舟、季布之入廣柳、孔融之藏張儉、孫嵩之匿趙岐、前代之所貴、而吾之所行也、以此得罪、甘心瞑目。

②至如郭解之代人報讎、灌夫之橫怒求地、游俠之徒、非君子之所爲也。如有逆亂之行、得罪於君親者、又不足卹焉。

③親友之迫危難也、家財己力、當無所吝。若橫生圖計、無理請謁、非吾教也。墨翟之徒、世謂熱腹、楊朱之侶、世謂冷腸。腸不可冷、腹不可熱、當以仁義爲節文爾。⁽²⁴⁾

①王子晉は言った「食事の準備を手傳えば味見ができ、喧嘩に加擔すれば自身が傷つく」。これは、善事をなせばそこに加わり、惡事をなせばそこから離れるよう言っているのである。人に與するのを欲しないのは、それが不義のことだからである。一般に人や物に損なわれるようなことには、すべて關わってはならないのだ。しかし苦境に陥った鳥が自身の懷に飛び込んで來たならば、仁なる人間はそれを憐れむのであり、ましてや死の迫った士人が私に助けを求めてくれば、彼を見捨てることなどできようか。伍子胥が漁船に頼り、季布が廣柳車（靈柩車）に身を置き、孔融が張儉を保護し、孫嵩が趙岐を匿ったのなどは、古の時代が尊重したところにして私が實行するところだ。これによって罪を得たとしても、甘んじて受け入れて死のうではないか。

②郭解が他人の報復を代わりに引き受け、灌夫が思うままに土地の要求に對して怒ったようなのは、游侠の徒であつて、君子の振る舞いではない。もし度を過ごしたような行爲によつて、君主や肉親に罪禍を及ぼすようなことがあれば、それはまったく憐れむに足りないものである。

③親友に危難が迫れば、家財や自らの力は吝しむところがあつてはならぬ。だがやたらと工面しようとし、道理に合わない請願などするのは、私の教えではない。墨翟らを世は「熱腹」と稱し、楊朱らを世は「冷腸」と稱する。腸は冷なるべからず、腹は熱なるべからずで、仁と義の間で節度を持たせ整える必要があるのだ。

①での個人的な信賴關係を重視し、困難に陥った人物に能う限りの援助を惜しまないとする顔之推の思想は、本稿の前節に見た『冤魂志』の思想と共通しよう。だが②の内容は、『冤魂志』の思想とやや不調和の感がある。この郭解と灌夫の事件は、それぞれ『史記』游侠列傳と魏其侯列傳に見えるが、いま特に灌夫の事件の方に着目

したい。それが『冤魂志』寶嬰の條にも載録され、省事篇の記述と對比した場合、興味深い差異を認め得るからである。

『史記』魏其侯列傳によれば、當時の丞相・田蚡と、魏其侯寶嬰および灌夫とは、數頃の田地をめぐつて一悶着あつた。田蚡が籍福を派遣して寶嬰の田地の購入を要求し、ために寶嬰の良友である灌夫が籍福を怒つたのである。⁽²⁵⁾ 顔之推は省事篇で、灌夫のこのような「横怒求地」という行爲を支持せずに、「非君子」なる行爲として斥けている。

他方『冤魂志』寶嬰の條は、もちろん田地をめぐる争いは載録し、加えてその争いが一應の終結を見た後で新たに發生した事件をも取り上げている。その大意を記そう。

灌夫と田蚡の間の悪い關係が解決せぬまゝのある日、田蚡の婚禮での宴會で彼らはまた揉め、灌夫は罪を獲てしまう。元來灌夫と良好な關係にあつた魏其侯寶嬰は、灌夫のために、灌夫の宴會での行爲は故意ではなく酔いのせいであつたと辯解した。天子もその辯解を理解したが、田蚡の姉・太後の壓力に屈し、ついには寶嬰までが罪を獲る。死刑に處せられた後、灌夫と寶嬰は二人とも祝鬼者の手を借りて天子の面前に現れ、鞭で田蚡を打ち殺し、天子さえもが彼らに謝罪する。⁽²⁶⁾

省事篇は灌夫を「游侠之徒」や「非君子」と見做して、彼の態度を支持しないが、右の事件には論及していない。それに對して『冤魂志』では、灌夫と寶嬰の報復行爲を載録し、これを容認しているのである。ではなぜ灌夫の「横怒求地」という行爲は、『顔氏家訓』で「非君子」なる行爲として否定されるに止まり、一方、灌夫と寶嬰による報復行爲は、『冤魂志』で許容されるのか。どちらも友人を助けようとする灌夫の氣持ちから生じた

行爲ではないか。

この疑問には、省事篇③が答えてくれる。顔之推は親友の困難に全力で援助することに吝かでないが、無理に援助を劃策した結果、自らも困難に陥ることは決して望まなかった。こうした意識こそ、顔之推が『顔氏家訓』で灌夫の行爲を支持しなかった原因であろう。灌夫からすれば、「横怒求地」は親友の寶嬰を苦境から救うための行爲であつたが、顔之推からすれば、その行爲のせいで灌夫・寶嬰の二人は田蚡との關係を惡化させ、最後は別件ながら死刑に處せられたのだ。こうした態度こそ、顔之推が『顔氏家訓』省事篇で、自らの教えではないと反對した態度に他なるまい。省事篇は、確かに田地の問題が暫定的に收まつてからのことには觸れないが、それは『顔氏家訓』の文脈では觸れる必要のない内容だからである。しかし、彼がそのことを『冤魂志』には記している事實からすれば、『顔氏家訓』省事篇の該節を書く際、必ずや後の事件の展開を知りつつ敢えて省いたのであろう。

では苦境に立つ朋友を助けるとき、顔之推は如何なる態度を要求するのであろうか。そこで鍵を握るのが、省事篇③における、「墨翟之徒」（博愛主義）や「楊朱之侶」（個人主義）の如き極端な態度を退けるよう要求した上での、「當以仁義爲節文爾」という表現なのである。この表現は、次の古典を意識するものであるに違いない。

孟子曰、仁之實、事親是也。義之實、從兄是也。……禮之實、節文斯二者是也。（『孟子』離婁上）

孟子が言つた「仁の實質とは、父母に奉事することがこれだ。義の實質とは、兄に聽従することがこれだ。……禮の實質とは、この（仁と義の）兩者の間を、節度を持たせ整えるのがこれだ」。

これに據れば、「仁」と「義」は「禮」によつて「節文」されるものである。そしてこの『孟子』における「節

文」の意味を考えてみるに当たって、例えば次のような記載が参考になるであろう。

禮者、因人之情、而爲之節文、以爲民坊者也。〔『禮記』坊記〕

禮というのは、人の感情に由來しながら、それに節度を持たせて整え、それにより民衆の感情の堤防として機能するものだ。

義者、謂各處其宜也。禮者、因人之情、緣義之理、而爲之節文者也。〔『管子』心術上〕

義というのは、各々が宜しき状態に處ることをいう。禮というのは、人の感情に由來し、義の道理に依據しつつ、それらに節度を持たせ整えるものだ。

右の二例を合わせ考えれば、「節文」とは、「二つの事物の間を、節度を持たせて程良く整えること」と解せよう。すると顔之推は省事篇③において、まず「墨翟之徒」（博愛主義）や「楊朱之侶」（個人主義）の如き極端な態度を退ける。その上で「當以仁義爲節文爾」と言つて、朋友を救う際に極端な態度はとらず、「仁」と「義」により状況に節度を持たせるよう要求していることになる。さらに『孟子』の言を踏まえるならば、「仁」と「義」の間を、「禮」によつて「節文」すべきだと言つていのである。

四、「恩」と「義」の間——『禮記』喪服四制の記述をめぐって——

では「仁」と「義」の間を、「禮」によつて「節文」するとは、具體的にはどういふことなのであろうか。そ

れを考えるべく、『顔氏家訓』風操篇に見える、同時代人による亡き親への行き過ぎた追悼に對する次の言葉に注目したい。ここに「禮」と「義」が、セットの形で取り上げられているからである。

禮緣人情、恩由義斷。

禮は人間の感情に基づきつつ、恩愛は義理によつて斷ち切られるべきものだ。

「禮緣人情」について、先に「節文」の語の意味を考察するために引いた『禮記』坊記や『管子』心術上が、ともに「禮」と「情」を併記していた（禮者、囚人之情）ように、そもそも「禮」と「情」は、非常に密接な關係にあつた。すると「禮緣人情」と言うとき、顔之推は「禮」と「情」の密接な關係性を念頭に置いて、亡き親に對する追悼の感情自體は、人間が有する自然な感情として是認していたとしてよい。

では續く「恩由義斷」という表現は、何を言おうとしているのか。實はこの表現は、『禮記』喪服四制を明確な典據とする。

門内之治、恩揜義。門外之治、義斷恩。

家の中の事柄については、恩愛が義理より優先される。家の外の事柄については、義理が恩愛を斷ち切る。

この經文は「喪禮」についてのものだが、魏晉南北朝期、人々はすでにこの論理を、「喪禮」との關係の枠を超えて用いたようである。いま幾つか例を挙げよう。

凡所以立品設狀者、求人才以理物也、非虛飾名譽、相爲好醜。雖孝悌之行、不施朝廷、故門外之事、以義斷恩。『晉書』劉毅傳

そもそも「品」（郷品）を打ち立て「狀」（人物の才能・性行の評價書）を設けたのは、人材を求めることで

人民を統治するためで、名譽名聲をいたずらに飾り立て、互いに好き嫌いをし合うためではありません。孝悌の行ないさえも、朝廷では無用であり、だから家の外の事柄では、義理により恩愛が斷ち切られるのです。及帝入關、事起倉卒、辯不及至家、單馬而從。或問辯曰、得辭家不。辯曰、門外之治、以義斷恩、復何辭也。

『周書』盧辯傳

孝武帝が關中に入るに及び、事態は急に起こったので、盧辯は家に戻る暇がなく、單騎で帝に従った。ある人が辯に「家を辭去できましたか」と問うた。辯は言った「家の外の事柄については、義理によつて恩愛を斷ち切るもの、どうして辭去などしましょうか」。

臣聞二叔不咸、難結隆周、淮南悖縱、禍興盛漢。莫不義以斷恩、情爲法屈。『宋書』盧陵孝獻王義眞傳

私が聞きますところでは、二叔（管叔・蔡叔）が和親せず、（滅亡の）災難が隆盛なる周王朝に生じ、淮南王が反亂の感情を恣にして、（自害の）慘禍が絶頂の漢王朝で起きました。義理が恩愛を斷ち切り、恩情が法規に屈したために他なりません。²⁷⁾

以上の用例の如く、魏晉南北朝期、『禮記』喪服四制の件の論理の適用範圍は、必ずしも「喪禮」と關係のある議論には限られなかった。つまり家の内側で施される個人的な「恩愛」に對し、一步家の外側に出ると、そこにはより優先度の高い「義理」が、嚴然として存在していたのである。そして注意したいのは、ここに引いた諸例において、家の内側での個人的な恩愛をも斷ち切らねばならない義理が存在する家の外側の世界として、いずれの場合も朝廷・國家が想定されていることである。その事實は、『晉書』劉毅傳や『周書』盧辯傳の例では見易い。劉毅は家での孝悌も朝廷では不要と言ひ、盧辯は皇帝に付き従うためには家への辭去などに系つてはいら

れないと言うからである。『宋書』廬陵孝獻王義真傳の場合も、皇族の個人的な憎惡關係が、結局は王朝全體の滅亡を招來したことを語っているのであつて、發想は同様であると言えよう。

いまここで、朝廷・國家への義理のために、家の内側での個人的な恩愛を顧みないとする發想が、魏晉南北朝期に至つて初めて、『禮記』喪服四制の記載の擴大解釋に伴つて生じたと主張するのではない。かかる發想自體は、早くは例えば『左傳』隱公四年の「大義滅親」にも見えている。だが魏晉南北朝期、『禮記』喪服四制の記載が「喪禮」の限定を離れ、家の内側に存在する個人的な恩愛と、家の外側、もう少し具體化するならば朝廷・國家という、單純な個人間での關係を超えたより廣い世界に存在する義理、この兩者の關係をめぐる議論にまで利用され、かつ後者が前者に優先されるとする認識があつた點を、筆者は強調しておきたいのである。

以上の事實を踏まえて、『顏氏家訓』風操篇における顏之推の「禮緣人情、恩由義斷」という發言についてまゝとめてみたい。亡き親に對する追悼の感情自體は、人間として自然なものである（禮緣人情）。だがこうした亡き親への追悼の感情とは、あくまで家の内側での、個人的な恩愛に基づくものであつた。顏之推は、個人同士のミニマムな人間關係を超えた大きな社會の中で生きていくに當たつては、義理を勘案して、亡き親への追悼の感情を抑制せねばならないと言うのである（恩由義斷）。すると確かに顏之推のこの發言は、亡き親への行き過ぎた追悼に對して爲されたものではあつたが、必ずしも「喪禮」に限定したものとは言えない。むしろ顏之推にあつても、先に見た彼と同時代人のような、恩愛と義理の間に存在する葛藤を、義理の優先という形で處理する感覺が見出し得るのである。

五、再び『顔氏家訓』と『冤魂志』の間―「禮」と「仁」・「義」―

前節では、『顔氏家訓』風操篇の「禮緣人情、恩由義斷」という發言の分析から、個人的な人間關係における恩愛（「恩」）と、より廣い社會との關係における義理（「義」）の間で、顔之推に葛藤があったことが明るみになった。そして顔之推も多くの同時代人たちと同様に、「義」を「恩」より優先したのであった。ところでここ而言う「恩」は、「仁」と非常に近い概念として考えることが可能なのではないか。實は『禮記』喪服四制では、前節に引いた四句に先んじて、「恩者、仁也」との定義が爲されているのである。

この「恩」と「仁」について、もう少し顔之推に引き付けて考えてみたい。すでに確認したように、顔之推は『冤魂志』において、相互の信賴に依據した人間關係の大切さを強調した。あくまで個人間の繋がりを基盤とする人間世界を、『冤魂志』は徹底的に描出したのである。そこには個人對個人という最小單位の人間關係を取り巻く、社會や國家などからの壓力が介入する餘地などなかった。

第二節・第三節で紹介した『冤魂志』の朱貞や灌夫の説話は、そのことをよく示す。國家の裁定で朱貞の死罪は決定的であつたが、その死罪に處された朱貞でも眞敵に報復できた。ここには、國家による死罪の決定をも凌駕する、個人的な怨恨への復讐に對する人間の執念の力と、それを容認し、徹底して描出せんとした顔之推の拘りを看取し得よう。

また灌夫と竇嬰の怨恨は、皇帝をも謝罪させた。實はこの説話に基づく『史記』魏其侯列傳には皇帝の謝罪は

なく、現在は佚した何らかの史料に依った可能性もあるが、それでもこれが、顔之推が敢えて『史記』の史實に追加した要素であることに變わりはない。⁽²⁸⁾ 灌夫と竇嬰の二人の個人的な怨恨の強烈さが、國家權力の代表者たる皇帝による謝罪を加えることで、より効果的に描出されていることがわかる。

このように『冤魂志』には、信賴の裏切りに伴う個人的な怨恨への復讐が果たされていく過程が、時に法律や皇帝といった國家世界の諸要素を織り交ぜながら繰り返し示され、その結果、徹底して相互の信賴を基盤とした人間世界が描出されたのである。

その顔之推にとつて、相互の信賴を基盤とした世界を支えた概念は、第三節の『顏氏家訓』省事篇で「窮鳥入懷、仁人所憫」と言った「仁」だったのではないか。顔之推は『顏氏家訓』の中で、「仁」を「嚴しさを缺く優しさ」という意味での否定的側面を持つ概念として用いる場合がある。⁽²⁹⁾ だがそれでもやはり「仁」に付與される基本的な意味が、「對象への個人的な思いやり」であり、人情に依據したものである點は揺るがない。⁽³⁰⁾ すると風操篇の發言における「恩」もまた、個人的な親への恩愛であり、「對象への個人的な思いやり」という意味では、「仁」と非常に近い概念であると見做してもよいのではあるまいか。こう考えたとき、「恩由義斷」は「仁由義斷」とほぼ同義であると言えよう。

ここで顔之推が、「仁」を「義」と一對の概念として意識していたらしいことに注意したい。と言うのも『顏氏家訓』には、「仁義」が「忠孝」と對になる例が存在するからである。いまその二例を、原文が問題となるため訓讀で示そう。

世人讀書者、但能言之、不能行之、忠孝無聞、仁義不足。（勉學篇）

世人の書を読む者は、但だ能く之を言ふのみにして、之を行なふ能はず、忠孝は聞こゆる無く、仁義は足らず。

行誠孝而見賊、履仁義而得罪、喪身以全家、泯軀而濟國、君子不咎也。（養生篇）

誠孝を行なひて賊せられ、仁義を履みて罪を得、身を喪ひて以て家を全くし、軀を泯して國を濟ふは、君子も咎めざるなり。

王利器氏がつとに論證したように、隋の高祖・楊堅の父・楊忠の諱「忠」を避け、「誠孝」は「忠孝」の意味である。⁽³¹⁾ 顔之推は「仁義」二字を、「忠孝」二字と對にして捉えていた面があった。そして「忠孝」を一字ずつ、國家への「忠」と家への「孝」に分析し、「仁義」もこれに對應して、個人同士など、より狭い範圍での人間關係における思いやりの「仁」と、より廣い社會的な對人關係の中に適用される「義」とに區分するのは、決して無理な議論ではないと思われる。⁽³²⁾ ここでより廣い社會的な對人關係とは、先の魏晉南北朝人における『禮記』喪服四制の四句に對する理解を踏まえれば、もう少し具體的に踏み込んで、朝廷・國家をイメージし得るかもしれない。

『顏氏家訓』風操篇の「禮緣人情、恩由義斷」は、如上の顔之推の認識を象徵する發言として取り上げることができよう。顔之推は「禮緣人情」と言つて、人情に由來する「禮」の存在意義を表明しつつも、續けて「恩由義斷」とも言わずにいらなかった。そして「恩」は「仁」と意味が近似し、「恩由義斷」は「仁由義斷」とほぼ同義と考へ得る。

すると「仁」と「義」の顔之推における位置付けは、およそ以下のようにまとめられるであろう。「仁」は、

個人と個人の信頼に基づく人間関係の根幹を支える概念である一方で、「義」は個人と社會・國家の關係を支える概念であつた。そして彼は「人情」に基づく「仁」を基盤とした、人間同士の相互信頼を重視し、それを『冤魂志』の中に徹底して描出した。そこには、繰り返しになるが、時に法律や皇帝といった國家世界の權力をも凌駕する怨恨の強烈さが描出され、個人對個人という最小單位の人間關係を取り卷く、社會や國家などからの壓力が介入する餘地はなかつたのである。

だが顔之推が、「人情」を根據とした「仁」に基づく世界を十全に展開できたのは、あくまで『冤魂志』という書物の中だけであつた。顔之推が現實に個人の範圍を超えた世界、つまり社會・國家に出たとき、その世界を支配する「義」との關係に絶えず配慮せざるを得なかつたのである。それ故に風操篇で「恩由義斷」と言うのであり、それは「仁由義斷」とほぼ同義であつて、個人的な思いやりの「仁」は、個人同士の關係を超えた社會・國家にあつては、「義」によつて斷ち切られるものだったのである。この發想は、「人情」に基づく「仁」を全面的に展開することができた『冤魂志』では許容した報復行爲の實行者たる灌夫を、『顔氏家訓』省事篇では「游侠之徒」や「非君子」として斥けたことに共通するであろう。省事篇では「親友之迫危難也、家財己力、當無所吝」と言いながら、續けて「若横生圖計、無理請謁、非吾教也」とも言つた。やはり「人情」に基づく「仁」を大切にはしながらも、過剰な「仁」を施すことによつて、自身が社會的な損害を被るようなことは、顔之推には許し難いことであつたために、最後は處刑されるに至つた灌夫は、『顔氏家訓』では批難されたのである。

以上の考察を踏まえたとき、親友の困難に際しては「當以仁義爲節文爾」と言つて、個人的な「仁」と社會的な「義」の間の「禮」による調整を要求した顔之推の眞意が、より明確になるのではないか。顔之推の「禮」に

對する見方としては、『顔氏家訓』風操篇の次の發言に着目したい。

吾觀禮經、聖人之教、箕帚匕箸、咳唾唯諾、執燭沃盥、皆有節文、亦爲至矣。但既殘缺、非復全書。其有所不載及世事變改者、學達君子、自爲節度、相承行之。故世號士大夫風操。

私が禮經の書を見たところ、聖人の教えとは、掃除や食事、年長者に對する應對、燭火の執り方や手の洗いやなど、どれも節度と禮容があつて、實によく備わっている。ただすでに殘缺があり、完全な形の書物ではない。それが載せていなかったり世の事情で改變されたりした部分は、學問に通達した人物が、自身で節度を設け、それを代々繼承してきた。だから世では士大夫の「風操」と稱するのだ。

顔之推は、禮經の書が説く「禮」の中に、日常所作の持つ意義とその程良さを捕捉している。しかし禮經の書に述べられる内容には、缺落したところや世事の變化に合わなくなっているところもあるので、それに決して盲從するのではなく、それを學問に通達した人物が各自で節度を保たせて代々繼承させていくことを、士大夫の「風操」と稱しているのである。つまり顔之推にとつて「禮」とは、一人の士大夫として生きる上で、自らの備える學問によつてあらゆる場面で適切に判斷しながら、實際の生活に適用させていくものであつた。學問に立脚して生きる士大夫を自任する顔之推にとつて「禮」とは、そうした士大夫像の根據たるものとして、かかる重大な意味を有していたのである。

すると「當以仁義爲節文」という發言は、次のような意味として理解できようか。つまり顔之推は『顔氏家訓』において、「人情」に基づく「仁」を大切にしつつ、同時に社會・國家の中で生きる際に配慮すべき「義」の世界を常に意識し、その兩者の間を、一人の士大夫として自らが備える「禮」（學問）によつて適切に處理するこ

とを要求したのである。

ところで「禮」は、「情」と密接な關係を持つと同時に、先引の『禮記』坊記が「而爲之節文、以爲民坊者也」と指摘する如く、「情」の恣なる發露を抑制し調整する役割をも擔つていた。つまり「禮」とは、人間の「情」に基づきつつも、その恣なる發露を適度に調整すべく制定されたものでしたのである。そうした觀點からすれば、顔之推はこうした傳統的な「禮」に對する認識を、より自身の生き方の根幹に連なる、士大夫と學問の關係性に引き付ける形で繼承したとも言えるであらう。

さて顔之推は、『冤魂志』で「仁」に基づく世界を徹底して描出したのに對し、『顔氏家訓』では常に、一人の士大夫として「義」に基づく世界（社會・國家）との關係性に留意した、と本稿は主張したいのだが、そこに一つの疑問が浮かび上がる。果たして社會・國家という「家」の外側に位置する世界のことを、専ら「家」の内側について語ると思われる「家訓」の體裁で顔之推が表出したであらうか、というのがそれである。これに對して筆者は、顔之推による『顔氏家訓』という著作と士大夫に對する認識が大きく關係していると考える。

筆者は前稿で、「あるべき士大夫の學問の、顔家としての繼承を望むことこそが、まさに顔之推をして『顔氏家訓』を家訓として著させしめた理由と考えられる」と述べた。⁽³¹⁾ このことは、最晩年に自身の墓や埋葬の在り方を語って遺書的な性格を持つ『顔氏家訓』終制篇の締め括り、つまりは『顔氏家訓』全體の締め括りとも言える言葉が、後繼者たちに向けた次のようなものである點に象徴的である。

汝曹宜以傳業揚名爲務、不可顧戀朽壤、以取堙沒也。

お前たちは（顔家の）學問を傳承して名聲を高めることを本務とすべきであり、（私の）朽ち果てた墓など

に未練を残し、そのために世に埋没してしまうことなど、あつてはならないぞ。

顔之推が『顔氏家訓』に託したことの核心は、顔家の人間が、學問を事とする顔家の士大夫として生きることであつた。このとき、一人の士大夫として生きるとは、社會・國家の中で生きることであり、社會・國家の中で生きる顔家の士大夫としての生き方を描出したのが、『顔氏家訓』に他ならなかつたと言えるのではないか。

結び

ここまでの議論をまとめておきたい。顔之推は『冤魂志』において、人が個人間での信頼関係と、それを支える「仁」に依據して生きねばならないとする、彼の信念を徹底して描出した。一方の『顔氏家訓』では、社會や國家に所屬する顔家の士大夫として依據すべき「義」が、「仁」とともに缺かせぬ兩徳目として並存し、「禮」（學問）による兩者の調整を主張した。それが『顔氏家訓』の「禮緣人情、恩由義斷」や「當以仁義爲節文爾」の言葉に集約されており、顔之推の一士大夫としての意識がうかがえるのである。

ここで注意しておくべきは、「仁」や「恩」に基づく『冤魂志』の世界と、「義」に留意した『顔氏家訓』の世界が、別個に獨立した形で存在していたのではなく、むしろ並存していたことである。そのため『顔氏家訓』にも、もちろん「仁」に基づく世界を語る部分はある。ただ『冤魂志』が、士大夫という立場を措いた、一個人・一人間としての角度から、個人同士の信頼を基盤とした人間關係の重要性を徹底的に追究した著作であつたこと。

そして『顔氏家訓』の中でもその人間関係を根本に据えつつ、社会・國家の中で、一人の顔家の士大夫として生きるという角度から、個人とより大きな社会との関係の大切さに配慮せんとする志向を示したこと。この二點は、本稿の分析を通して説明し得たものと思う。

一人の人間の著述に際しての心理状態は複雑であり、『冤魂志』と『顔氏家訓』の間に存した顔之推の書き分けの意識を本稿のように語るのには、やや圖式的に過ぎる面があるかもしれない。また顔之推の『冤魂志』編纂には、同時代の志怪小説の流行も無視できない。實際、彼は他に志怪小説と思しき『集靈記』を著しており、干寶の『搜神記』と『晉紀』など、他の士大夫における志怪小説とその他の著述に對する意識の區分の検証も必要である。加えて法律上も輿論上も、南朝は概して報復行為に寛容だったことは、彼に何かしらの影響を与えたかもしれない。³⁵⁾

さらに本稿の考察は、顔之推と佛教の關係についても興味深い論點を孕もう。周知の通り顔之推は、『顔氏家訓』歸心篇で佛教を擁護し、顔家の佛教歸依の歴史を示して子孫にもそれを望むが、必ずしも出家までは求めている。ない。

汝曹若觀俗計、樹立門戶、不棄妻子、未能出家。但當兼修戒行、留心誦讀、以爲來世津梁。人生難得、無虛過也。（歸心篇）

お前たちがもし世俗の生計を案じ、家としての生活を築き上げているならば、妻子を棄て去りなどできないし、出家もできない。ただし戒律を守り修行をし、精神を佛教經典の讀誦に留め、それによって來世への橋渡しとするように。人に生まれるというのは得難いことであるのだから、決して無駄に過ごすことのないよ

うにせねばならないぞ。

顔之推は子孫たちに、佛教への深い信仰を勧めると同時に、現在の生活への配慮も要求する。これは本稿で確認した『顔氏家訓』の主張と通底する面がある。こうした点については、顔之推の佛教観と『冤魂志』の關係性を論じた勝村氏の論考などを出発點に、『冤魂志』のすべての説話が「現世」で起こることをも考え合わせねばなるまい。以上の數點は、今後の考察課題としたい。

注

- (1) 拙稿「顔之推の學問における家と國家」(『中國思想史研究』第三二號、二〇一一)、參照。
- (2) 『七悟』について、『舊唐書』經籍志には「七悟集一卷、顏延之撰」と著錄されるが、『新唐書』藝文志には「顔之推七悟集一卷」と著錄されており、混亂が見られる。
- (3) 『東方學』第六五輯、一九八三。
- (4) 『東洋史研究』第二六卷三號、一九六七。
- (5) 「(顔見遠) 生詔文林館・平原太守・隋東宮學士諱之推、字介。著家訓廿篇・冤魂志三卷・證俗音字五卷・文集卅卷」。
- (6) 『冤魂志』を収める叢書とその由來、内容については、注(4) 勝村氏論文の補注、參照。
- (7) 王國良『顔之推冤魂志研究』(文史哲出版社、一九九五)。以下、王氏の説はすべてこの書物に據る。

(8) 『法苑珠林』は『大正新脩大藏經』（以下「大正藏」と略稱）を底本とし、注(7)王氏書、羅國威『《冤魂志》校注』（巴蜀書社、二〇〇二）などを参考に校訂を加えて、本文を定めた。

(9) 『太平廣記』所引『還冤記』の内容は、『法苑珠林』所引『冤魂志』と一致し、『冤魂志』を宋代以降の書目は多く『還冤志』と著録する。『冤魂志』・『還冤志』の異稱であろう。

(10) 十四條の題目を挙げれば次の通り。

魏暉、眞子融、羊道生部曲、釋僧越、劉某、樂蓋卿、康季孫、張絢部曲、弘氏、朱貞、齊文宣帝、梁武帝、
韋載、後周宮女。

なお以下、各説話の題目はすべて王氏が付するものに從う。

(11) もとは「義安太義」に作る。牧田諦亮『六朝古逸觀世音應驗記の研究』（平樂寺書店、一九七〇）と董志翹『觀世音應驗記三種』譯注』（江蘇古籍出版社、二〇〇二）により改めた。

(12) 太原王曼穎卒。家貧無以殯斂。友人江革往哭之、其妻兒對革號訴。革曰、建安王當知、必爲營理。言未訖而偉使至、給其喪事、得周濟焉。

(13) 王曼穎の死亡年には一つの疑問が残る。と言うのも、『高僧傳』序錄（大正藏五〇・四二二中下）に、王曼穎からその撰者・慧皎に宛てた、『高僧傳』を讀んだ旨を記した書簡が轉載されるが、『高僧傳』には、梁・天監十八年のことへの言及があるからである。小南一郎「六朝隋唐小説史の展開と佛教信仰」（『中国中世の宗教と文化』（京都大學人文科學研究所、一九八二、所收）は、王曼穎が完成途中の『高僧傳』を見た可能性を指摘し（四六八—四六九頁）、吉川忠夫氏は、王曼穎が見たのは草稿段階の『高僧傳』であつたとする（同氏・船山徹譯『高僧傳』

(岩波書店、二〇〇九) 譯者解説)。また李劍國『唐前志怪小說史』(南開大學出版社、一九八四)は、建安王から南平郡王に遷つて間もない偉を、江革がなお建安王と稱した形で『梁書』が記録した可能性を指摘する(四二〇頁)。だが假に王曼穎が天監十八年以後に若干年生きていたとしても、やはり彼に十四條の故事のほとんどを目覩し得なかった事實は變わらない。

(14) 人間同士の怨恨に伴う死が物語の發端となることは、注(3) 小南氏論文と注(4) 勝村氏論文を、現世であることは勝村氏論文を、怨恨の對象者も必ず死を遂げることは、また小南氏論文を、それぞれ参照。

(15) 元徽(魏城陽王元徽、初爲孝莊帝畫計、殺爾朱榮。及爾朱兆入雒害孝莊、而徽懼、走投雒陽令寇祖仁。祖仁父叔兄弟三人爲刺史、皆徽之力也。既而爾朱兆購徽萬戶侯。祖仁遂斬徽送之、并匿其金百斤・馬五十四。及兆得徽首、亦不賞侯。兆乃夢徽曰、我金二百斤・馬百匹、在祖仁家、卿可取也。兆覺曰、城陽家本巨富、昨令收捕、全無金銀、此夢或實。至曉、即令收祖仁。祖仁入見徽曰、足得相報矣。祖仁疑得金百斤・馬五十四、兆不信之。祖仁私歛戚屬得金三十斤・馬三十四、輸兆、猶不充數。兆乃發怒、懸頭於樹、以石礮其足、鞭箠殺之。『法苑珠林』卷六七)。

(16) 朱貞(梁秣陵令朱貞、以罪下獄。廷尉平虞黻、考覈其事、結正入重。貞遣相聞與黻曰、我罪當死、不敢祈恩、但猶冀主上萬一弘宥耳。明日既是朱家墓日、乞得過此奏聞、可爾以不。黻答云、此於理無爽、何爲不然。謹聞命矣。而朱事先入明日奏束、黻便遇客共飲致醉、遂忘抽出文書。旦日、家人合束內衣箱中、黻復不記。比至帝前、頓足香橙上、次第披之、方見此事。勢不可隱、便爾上聞。武帝大怒曰、朱貞合死。付外詳決。貞聞之、大恨曰、虞黻小子、欺罔將死之人。鬼若無知、故同灰土。儻其有識、誓必報之。貞於市始當命絕、而黻已見其來。自爾後、時

時恒見。黻見來、甚惡之。又夢乘車在山下、貞居山上推石壓之。月餘日、黻除曲阿令、拜之明日、詣謝章門闕下。其婦平常、於宅暴卒。黻狼狽而還、入室哭婦、舉頭見貞在梁上。黻曰、朱秣陵在此、我婦豈得不死。言未訖、而屋無故忽崩。黻及男女婢使十餘人、一時併命。右丞虞鷺、是其宗親、經始喪事。見黻還、暫下堂避之、僅得免難」

『法苑珠林』卷七八。

(17) 王氏は、我々が『冤魂志』の説話として確定した五十九條の他に、唐・法琳撰『辯正論』卷七の注が『冤魂記』として引く、郭祖深の左記の説話（大正藏五二・五四〇中。『南史』郭祖深傳に基づく）もまた、『冤魂志』の原文であるとする。だが内容面での他の五十九條との不調和から、それには賛同しかねる。

梁人郭祖深、上梁武帝一十八條事、請廢塚內小寺及無案業僧尼。梁武不納。後夢見善神唾之。遂著白癩、雖悔不差。

いったい『冤魂志』では、恨みを抱くのも抱かれるのも、ともに人間である。だがこの説話は、人間と人間の間の怨恨ではなく、郭祖深は善神なる非人間に恨まれている。また郭祖深を含めて誰も死には至らない。『冤魂志』では、残酷な死を遂げた人物が、必ず自らを死に追いやった人物をも死に至らしめて報復を果たす。だがこの説話の主役・善神は非人間で、死とは無縁な存在であるし、恨まれる郭祖深も、佛教を非難する内容の奏上により生じた癩病はついに癒えなかったが、説話の中で死んではない。この二点から見て、郭祖深の説話は『冤魂志』の原文ではあるまい。

王氏はまた、『法苑珠林』卷七五と卷七八が『冥祥記』として引く五條（王奐妾、杜從妾、梁孝元帝、裴植、郭祚）も、内容が王琰『冥祥記』と符合せず、『冤魂志』の原文である可能性を指摘する。確かにその可能性は否定

できないが、『冤魂志』として引く書が一つもなく、しばらくは『冤魂志』の原文とはしないでおく。

- (18) 『冤魂志』の主題を佛教の因果應報説の主張とする見解は、『四庫全書總目』『還魂志三卷』解題(子部・小説家類三)「此書所述、皆釋家報應之説」以來、ずっと繼承される。魯迅『支那小説史』上(増田涉譯、岩波書店、一九四一)九一頁、注(13)小南氏論文四七一頁、勝村氏前掲論文一二二頁、參照。
- (19) 注(13)小南氏論文四七〇—四七一頁、參照。また『冤魂志』の説話に佛教色がないことから、先に見た『法苑珠林』が『冥祥記』として引く十四條が、内容的にも『冥祥記』に出ないと斷定し得る。『冥祥記』は實際の説法や寺院建立、前世からの因果による應報を説くなど、全體にきわめて佛教色が強いのに對し、十四條はどれも佛教の宗教性がまったくない現世應報譚だからである。以上の十四條の内容は、『冤魂志』の内容としてよい。なお『冥祥記』については、王國良『冥祥記研究』(文史哲出版社、一九九九)、參照。
- (20) 注(13)李氏書四四五頁、王枝忠「顔之推與『冤魂志』」(『古典文學知識』一九九七年三期)、吳娟「論『冤魂志』與儒釋之關係」(『承德民族師專學報』二八卷一期、二〇〇八)。
- (21) 以上、注(3)小南氏論文二五頁・二七頁。
- (22) 顔之推が交友關係を特に重視していたことについては、宇都宮清吉「關中生活を送る顔之推」(同氏『中國古代中世史研究』(創文社、一九七七)四九九頁)に指摘がある。
- (23) 前稿、八三—八四頁。
- (24) 『顏氏家訓』は、王利器『顏氏家訓集解(増補本)』(中華書局、一九九三)を用いる。
- (25) 『史記』魏其侯列傳「相嘗使籍福請魏其城南田。魏其大望曰、老僕雖弃、將軍雖貴、寧可以勢奪乎。不許。灌夫聞、

怒罵籍福。籍福恐兩人有郤、乃謾自好謝丞相曰、魏其老且死、易忍、且待之。已而武安聞魏其・灌夫實怒不予田、亦怒曰、魏其子嘗殺人、蚡活之。蚡事魏其無所不可、何愛數頃田。且灌夫何與也。吾不敢復求田。武安由此大怨灌夫・魏其」。

(26)

「漢竇嬰、字王孫、漢孝文帝竇皇后從兄子也。封魏其侯、爲丞相、後乃免相。及竇皇后崩、嬰益疏薄無勢、黜不得志。與太僕灌夫相引薦、交結其歡、恨相知之晚乎。孝景帝王皇后異父同母弟田蚡爲丞相、親幸縱橫、使人就嬰、求城南田數頃。嬰不與曰、老僕雖棄、丞相雖貴、寧可以勢相奪乎。灌夫亦助怒之、蚡皆恨之。及蚡娶妻、王太后詔列侯宗室、皆往賀蚡。灌夫爲人狂酒、先嘗以醉忤蚡、不肯賀之。竇嬰強衆與俱去。酒酣、灌夫行酒至蚡。蚡曰、不能滿觴。灌夫因言辭不遜、蚡遂怒曰、此吾驕灌夫之罪也。乃縛灌夫、謂長史曰、有詔召宗室、而灌夫罵、坐不敬、并奏其在鄉里豪橫、處夫棄市。竇嬰還、謂其妻曰、終不令灌夫獨死、而嬰獨生。乃上事、具陳灌夫醉飽、事不足誅。帝召見之、嬰與蚡互相言短長。帝問朝臣、兩人誰是、朝臣多言嬰是。王太后聞、怒而不食曰、我在、人皆凌籍吾弟。我百歲後、當魚肉之中。及出、蚡復爲嬰造作惡語、用以聞上。天子亦以蚡爲不直、特爲太后故、論嬰及市。嬰臨死、罵曰、若死無知則已、有知、要不獨死。後月餘、蚡病、一身盡痛、似有打擊之者、但號呼、叩頭謝罪。天子使呪鬼者瞻之、見竇嬰・灌夫共守咎蚡。蚡遂死、天子亦夢見嬰而謝之」(『法苑珠林』卷七〇)。

(27) 他に類例として、「斯蓋門外之治、以義斷恩、知君殺父而子不告、是也。母之於父、同在門內、恩無可掩、義無斷割。知母將殺、理應告父、如其已殺、宜聽告官」(『魏書』竇瑗傳)や、「高祖嘗言及作相時事、因愍安兄弟滅親奉國、乃下詔曰、先王立教、以義斷恩、割親愛之情、盡事君之道、用能弘獎大節、體此至公」(『隋書』李安傳)などを挙げ得よう。

(28) 『史記』の他、『漢書』竇嬰傳や『漢武故事』(魯迅『古小説鈎沈』所引)にも類話が見えるが、いずれも皇帝の謝罪は見られない。

(29) 九歳で父を失った後の兄の教育を、「慈兄鞠養、苦辛備至、有仁無威、導示不切」(序致篇)と評し、また同時代の士大夫たちの治家を「但務寬仁」(治家篇)と評するのなど。

(30) 例えば生物を殺さなかった高柴・折象への評價「此乃仁者自然用心」(歸心篇)など。

(31) 注(24) 所掲書での「誠孝」の語に對する各注、參照。「忠孝」の例も混在するのは、『顔氏家訓』が顔之推の死を前にした隋代に書かれたものではなく、梁代からずっと書き溜められた著作だからであろう。『顔氏家訓』の成立過程については、前稿を參照。

(32) 「内教多途、出家自是其一法耳。若能誠孝在心、仁惠爲本、須達・流水、不必剃落鬚髮」(歸心篇)では、「誠孝」(忠孝)は「仁惠」と對である。「惠」は他に「施惠然諾、妻子節量」(治家篇)とあり、これは一部の士大夫の治家が寛容に過ぎ、他者への施しや恵み物、約束事への應對を妻が切り盛りすることへの批判で、「惠」もまた、他者の中でもより廣い社會との關係の中で生じるものである。すると「仁惠」も、個人的な思いやりの「仁」と社會的な對人關係での「惠」に區分できるかもしれない。顔之推や六朝人における施しや恵み物が有した意義については、「常以爲二十口家、奴婢盛多、不可出二十人、良田十頃、堂室纔蔽風雨、車馬僅代杖策、蓄財數萬、以擬吉凶急速。不啻此者、以義散之」(止足篇)や、前稿八二頁とその注(31) 所掲の谷川道雄氏の諸論考、參照。

(33) 前稿八五頁。

(34) 魯迅『古小説鈎沈』が一條のみを輯する。

(35) 李隆獻「兩漢魏晉南北朝復仇與法律的互涉」(同氏『復仇觀的省察與詮釋』,臺大出版中心,二〇二二,所收)、參照。