

# 陸機「演連珠」五十首について

——その多元性と敘情性——

佐竹保子

## 一 はじめに

「連珠」とは、「珠」玉のようなアフォリズムを「連」ねた形式の、文學上の一ジャンルを指す。遅くとも三世紀後半には、一つのジャンルとして意識されていたことが、『藝文類聚』巻五七や『文選』巻五五の李善注に残る傳玄（二二七～二七八）の「敘連珠」から分かる。沈約（四四一～五一三）「制旨連珠に注するの表」（『藝文類聚』巻五七）は「連珠」の嚆矢を揚雄（前五三～後一八）の作に比定し、同じ頃の劉勰『文心雕龍』雜文篇は、揚雄・杜篤（？～七八）・賈逵（三〇～一〇一）・劉珍（？～一二六頃）・潘勗（二六五頃～二二五・陸機（二六一～三〇三）を「連珠」の書き手として挙げる。こうした、揚雄以來の現存する「連珠」作品を収録したのが、横山弘「歴代連珠集」I～IV及びその補篇である。

これら連珠群の中でもとりわけ著名な作は、『文心雕龍』に絶賛され『文選』に五十首の多きにわたって採録される陸機の「演連珠」（尤袤本李善注『文選』巻五五）と、南北朝後期を代表する詩人庾信（五一三～五八二）の「擬連珠」四十四首（『文苑英華』卷七七二）であろう。「演連珠」と「擬連珠」は、前者が隔句對および對偶の雙方

で意味が逆方向となる反對はんたいを多用するのに對し、後者が單對および對偶の雙方とも同意となる正對を用いるというように、對蹠的な一面を持つ。それゆえたとえば横山「陸機連珠小考」が指摘するように、陸機「演連珠」の視點は「個をはなれた抽象へむかつてすえられている」が「庾信の「擬連珠」は、視點が最初から個にむかつて定められて」おり、また「演連珠」に「指示的」な面が際立つのに對し「擬連珠」は「喚情的」であるとして、兩者の差異が強調されることが多い。しかし「演連珠」と「擬連珠」の間には共通性・連續性も認められるのであり、それは「演連珠」を従前とはやや異なった角度から読み直すことによって浮かび上がってくると思われる。

小論は、連珠についての先行研究を踏まえながら「演連珠」の読み直しを圖り、連珠ジャンルにおける「演連珠」の晝期性、さらには「擬連珠」への連續性について、いささかの考察を試みようとするものである。

## 二 五十首内部の不均質性

高橋和巳「陸機の傳記とその文學」<sup>①</sup>は、「演連珠」について以下のように言及している。「(前略)その五十首の全體において、陸機の主

張するところの大意を掬みとり、それが當時の思想界の一般的風潮とどのように齟齬するものであったかを述べるのが順序である。」(一八九頁)。ついで「一般的風潮と」「齟齬する」一例として、「演連珠」の其の九を挙げ、「まず第九首で、陸機は、政治においてもっとも肝要なものは具體的な成果、すなわち実績であつて、架空の美つまりは虚名や虚言などではないと主張している。(中略)當時、清談や玄學が政治の中樞にまで侵入し、「虚無」に最高の價値をあたえ、實際的技能を侮蔑していた一般風潮を知るわれわれには、陸機がなにを批判し、なにに對して主張しているのかは一見してあきらかである。」(一九〇頁)と述べる。

所引の高橋論一九〇頁の中略部分は「第九首」の引用である。「演連珠」において「具體的な成果、すなわち実績」を肝要とし「虚名や虚言」を排する主張は、じつはこの「第九首」以外に其の十八にも、より明瞭に認められる。兩者を以下に掲げよう。引用文と譯文中のセミコロンは前後の聯が對偶であることを示す。

臣聞積實雖微、必動於物；崇虚雖廣、不能移心。  
是以都人冶容、不悅西施之影；乘馬班如、不輟太山之陰。

(仄聞しますに實體を積めばそれが僅かでも、必ず物を動かしますが；虚無をとうとべばそれが廣い範圍でも、人の心を變えることはできないとか。だからあか抜けた風流人も、西施の肖像畫には悦ばず；行き惱む馬も、太山の影には歩みを止めません。)

臣聞覽影偶質、不能解獨；指迹慕遠、無救於遲。  
是以循虚器者、非應物之具；翫空言者、非致治之機。

(仄聞しますに影を見てそれに姿を並べても、孤獨は解消できず；足跡を指して遠い人を慕つても、待つ甲斐はないとか。だから實

體のない器では、物に應ずる手だてにはならず；空言を弄んでも、治世を招く手だてにはなりません。)

其の十八には、陸機より二百年ほど後の劉孝標が「つまり、事を成すとは虚ではなく、功業を立てるには實に據らねばならないということだ。だから三章の必罰の規律が設けられたので漢は榮え、玄言が流行したので晉は滅んだ、これはその證しである(此言爲事非虚、立功須實。故三章設而漢隆、玄言流而晉滅、此其驗也)」と付注し、一首の主張が「玄言流れる」晉「朝批判にあることを明言する。先の高橋論もこの劉注に沿うものである。

だが「演連珠」には同時に、次の其の三十五のような作も含まれる。  
臣聞絃有常音、故曲終則改；鏡無畜影、故觸形則照。

是以虚己應物、必究千變之容；挾情適事、不觀萬殊之妙。  
(仄聞しますに琴の絃には一定の音があるから、曲が終われば音調が變わり；鏡は影を蓄えないから、姿に觸れるとそれを照らし出すとか。だから己を空しくして他者に應對すれば、必ずや千變萬化の變貌を究め；情を持ったまま事に赴けば、多様な變化の妙は見えないのです。)

其の三十五の冒頭は「絃に常音有り、故に曲終れば則ち改まり；鏡に畜影無し、故に形に觸るれば則ち照らす」と言う。「常」「蓄」というなまじ固定的なものと、接觸する對象に即應すること(觸形則照)ができないとする。結びは「己を虚しくして物に應ずれば、必ず千變の容を究め」を、「情を挾みて事に適けば、萬殊の妙を觀ず」に對置させる。「情を挾みて」とは「己を虚しくして」の逆の状態であり、その「己を虚しく」しない状態では、對象の微妙な變化を見出せない(不觀萬殊之妙)と言う。

其の三十五はつまり、對象に働きかけてそれを動かすことよりも、對象自身の拘束されない自在な動きを重視する立場で綴られていよう。これに對し其の九や其の十八が主張するのは、對象を動かして主體の企圖する方向に赴かせることである。其の九で言えば「冶容」なる「都人」を「悦」ばせ、「班如」たる「馬」を「輟」めること、其の十八で言えば「物」に「應」じ「治」を「致」すことである。たとえば其の九の末尾の「乘馬 班如たるも、太山の陰には輟まらず」は、働きかける主體の側を重視する其の九や其の十八の文脈で見れば、「太山の陰」は「班如」たる「馬」すら「輟」まるように作用し得ないのだから、無意味な存在にしかならない。だが、拘束されない對象の側に重きを置く其の三十五の文脈で解するなら、「太山の陰」は「班如たる」「馬」すら「輟」まらせずにもともとの歩みを繼續させるのだから、それは「己を虚しくして物に應ずる」すぐれた治者に重ねられよう。

其の九及び其の十八の立場と、其の三十五の立場とは、相互に排他的ではないが、微妙に異なっている。前者は主體の意志と作用に、後者は對象の自在な動きに、より多く目を注いでいる。とりわけ際立つのは、其の十八の「是を以て虚器に循えば、物に應ずるの具に非ず」と、其の三十五の「是を以て己を虚しくして物に應ずれば、必ず千變の容を究む」という二文である。名ばかりの「虚」なる器では「物」の役に立たない、と前者は言い、自らを「虚」にすれば「物」は多様な相貌を現し盡くす、と後者は説く。もとより前者の「虚」は實體の無さを、後者の「虚」は先人見の無さを意味し、含意が完全には重なり合わない。しかし「虚」「應物」という同じ言葉を正反對の文脈で用いるこの二文は、「演連珠」の敘述が必ずしも統一的一貫性に配

慮して綴られているものではないことを象徴的に示唆しているように思う。少なくとも「演連珠」五十首が、「具體的な成果、すなわち實績」で對象を動かすことのみを二元的に主張しているのではなく、己れを無にして對象を自在に振る舞わせることの重要性にも併せて言及していることは、注目しておきたい。

さて、右の其の三十五同様、樂音の比喩を用いる作が、「演連珠」の中にもう一首見出される。次の其の二十四である。

臣聞尋煙染芳、薰息猶芳；徵音錄響、操終則絕。

何則垂於世者可繼；止乎身者難結。

是以玄晏之風恆存；動神之化已滅。

(仄聞しますに煙を尋ね香りに染まれば、燻りが止んでもかぐわしく；音を尋ね響きを感じても、曲が終われば消え失せるとか。

なぜなら世に廣まれば受け繼がれますが；一身に止まれば續き難いからです。だから奥深く安らかな風俗はいつまでも残りますが；心を動かすような教化はとうに滅んでしまっているのです。)

右の「音」「響」は、「身に止まり」「結び難く」、「已に滅した」「神を動かすの化」の比喩である。最末句の「神を動かすの化」は、其の九の二句目「必ず物を動かす」を想起させる。同じ「動かす」ものでありながら、其の九では「實」績として肯定されるのに對し、其の二十四では「已に滅した」ものとして否定的に敘述されている。これと反對を爲して肯定されるのが、「恆に存する」「玄晏の風」である。

「玄晏の風」の典故として李善は、曹植「魏徳論」の「玄晏の化、豐治の政」を引く。「魏徳論」は断片しか残らず、この「玄晏の化」から右の「玄晏の風」の意味合いを類推することは難しいが、しかし「玄」が『易』『老子』『莊子』の總稱である「三玄」の「玄」である

こと、「晏」が靜・安の含意を持つこと、さらに其の二十四において「玄晏の風」が「動神の化」に對比され、對象を強く刺激することなくいつのまにか染みこむ風教を意味していることなどから、其の二十四の肯定する對象が「玄學」の重視する靜や虚の屬性を持つことは、推し測られる。

「演連珠」にはほかに、玄學の發想に據ると見られる作がある。たとえば其の八である。

臣聞鑑之積也無厚、而照有重淵之深；目之察也有眸、而眡周天壤之際。

何則應事以精不以形；造物以神不以器。

是以萬邦凱樂、非悅鐘鼓之娛；天下歸仁、非感玉帛之惠。

(仄聞しますに鏡に厚みはありませんが、深い淵の底をも照らし；目の届く範圍には限りがありますが、天地の果てまで見わたせるとか。なぜなら事柄に對應するのは精妙さであって形ではなく；對象に至るのはこころであって器ではないからです。だから國中が喜ぶのは、單に鐘鼓の樂音を喜ぶのではなく；天下が仁者のもとに歸するのは、玉や絹の賜物に動かされるからではないのです。)

末聯に「天下 仁に歸するは、玉帛の恵みに感ずるに非ず」とあり、「天下」が「歸する」ゆえんとして爲政者の仁徳を擧げ、傳統的な儒家の主張に歸結しているが、しかし其の八の中核をなすのは中間部分「何則」以下の「事に應ずるに精を以てし形を以てせず、物に造るに神を以てし器を以てせず」、すなわちはたらきを爲すのは形器ではなく精神であるという概括である。これが冒頭の鏡や目の比喩を「爲政者の仁徳」に結びつけている。これも、形よりも精神を重視する玄學の考え方に通じていよう。

また其の四十五に言う。

臣聞通於變者、用約而利博；明其要者、器淺而應玄。

是以天地之曠、該於六位；萬殊之曲、窮於五絃。

(仄聞しますに變化に通曉していれば、はたらきがわずかでも効果が大きく；要點に明らかなら、動きはあっさりしていても及ぶ範圍は廣いとか。だから天地の深遠さも、六爻にまとまり；多種多様な曲も、五本の絃に盡きるので。)

三・四句目で「其の要に明らかな者は、器は淺きも應らきは玄かなり」と、其の二十四に同じく「玄」字を用い、五・六句目では「天地の曠、六位に該わる」と三玄の一つである『易』を提示する。『易』の本質が「天地」の森羅萬象を「六」爻にまとめた簡要さにあるとするのは、漢代の「象數の易」を「義理の易」に解釋し直した王弼の考え方であり、其の四十五の認識はそれを襲っている。

要するに「演連珠」全體を眺めれば、そこには、本章冒頭に引用した高橋論の説くように「政治においてもっとも肝要なものは」主體の「實」績によって對象を「動」かすことだとする作がある一方、「己れを虚しくして」對象自身の「妙」を「究」めさせることを重要とする作も含まれており、また、玄學を批判していると解釋される作がある反面、小論の第四章にもいくつか例を擧げるように、玄學の發想が入り込んでいる作も存するのである。「演連珠」が高橋論の説くところ「當時」の「一般風潮」を批判する意圖を盛り込んでいたとしても、その意圖は五十首の中に均質に現れるのではなく、相當に不均質であり、場合によっては意圖に反する書き方さえ見出される。

實は右の高橋論も、本章冒頭の引用部分の後に「しかしながらまた、五十首相互のあいだには、につめてゆけば論理的にあい矛盾する志向

も含まれている。(一九二頁)と述べてはいるのだが、しかし該論中に「論理的にあい矛盾する」作の具體例やその分析は示されていない。だが該論の右の指摘は、「演連珠」を読み解きそれを連珠ジャンルの中に位置付ける上で、思いの外重要な一文であると思われる。そこで小論は、該論のいわゆる「あい矛盾する部分」についていまい少し追跡を重ねてみたい。

### 二 節義と環境

高橋論は、陸機「演連珠」が「實」を「肝要」とし「清談や玄學」を「批判し」ているとの前提のもとに、「演連珠」は「むしろふりかかるもろもろの困難こそ志士の生きがいである。」(一九〇頁〜一九一頁)と主張しているとして、其の十四を例に挙げたのち、さらに次のように述べる。「知識人のおおくが養生論や神仙思慕に傾いているさなかに、陸機はあくまで實際主義的であり、實際的效用があれば、論議の精粗は問題ではなく、志士たるものは、道にあうためには命を惜しむなとすら極言する。「苟くも事に適すれば、精靈施すべし。士苟くも道に適わば、修短命すべし」(第十八頁)と。」(一九二頁)。

ただし、右の其の十六は、全文を引けば次のようになる。

臣聞赴曲之音、洪細入韻；蹈節之容、俯仰依詠。

是以言苟適事、精靈可施；士苟適道、修短可命。

(仄聞しますにメロディに乗る音は、大小みな響き合ひ；リズムを踏む舞いは、俯仰どちらも歌にぴったりするとか。だから發言が適切なら、それが丁寧でも亂暴でも實行でき；人物が道にかなえば、能力が十分でも乏しくても命じ得ます。)

前掲の高橋論は、末二句を「志士たるものは道にあうためには命を惜

陸機「演連珠」五十首について

しむな」と解し、「修短」を「命」の「長短」の意に取る。だが劉孝標は「これは彼が事を治める點をこそ評價して、門閥などには拘らないことを言う(此言取其正事而已、豈復係門閥乎)」、唐代の李周翰は「才は精靈長短さまざまでも、皆任命して用いることができる(才雖精靈長短不同、皆可命而用之也)」と説明する。總じて其の十六は、「音」「容」「言」「士」を傍らから判断する者の立場で綴られており、「事に適う」「言」であれば「精」も「粗」も可、「道に適う」「士」であれば「修」も「短」も可であると言う。そうとすればこの「修」と「短」は、判断する側から見た「士」の能力の大小を意味しており、生命の長短を指すとは考えがたい。末字の「命」も、李周翰が「命じてこれを用うべきなり」と敷衍するように、任命・任用の意味であるう。

しかし高橋論の先に挙げる「演連珠」其の十四は、たしかに以下のように、「もろもろの困難」が立派な人物をさらに磨き上げることが語っている。

臣聞郁烈之芳、出於委灰；繁會之音、生於絕絃。

是以貞女要名於沒世；烈士赴節於當年。

(仄聞しますに強い芳香は、焼けた灰から出；クライマックスの音は、切ればかりの絃から生まれるとか。だから貞女は身を没して名を求め；烈士は盛りの年頃に死に赴きます。)

同様の主張が其の三十一にも見出される。さらに、眞の才能や節義はいかなる逆境にも影響されず變質しないという、卓越性と不變性の價値が、其の十一、其の四十八、其の五十でも稱えられている。

しかしでは、次の其の三十三の書き方はどうか。

臣聞飛翬西頓、則離朱與矇眛收察；懸景東秀、則夜光與武夫匿耀。

是以才換世則俱困；功偶時而竝助。

(仄聞しますに空飛ぶ轡(太陽)が西に止まれば、目利きの離朱もめしいも見えなくなり；天からの光(太陽)が東に出れば、夜光玉も玉もどきの石も輝きを隠すとか。だから才能が時世に違えば誰も困り；はたらきが時世に合えば誰もが立派になるのです。) 劉孝標はこれに「天運がめぐって來たら、賢者は頭角を現しやすくなり、衰えた末世に遭遇すれば、愚者も聖人も同じ道を辿る(運若時來、則賢明易興、數逢澆季、則愚聖一揆)」と付注する。本文の「離朱」や「夜光」が、劉注のいわゆる「賢明」や「聖」に當たり、それらは「飛轡」西に頓まり「懸景」東に秀づ」という逆境のもとでは、「矇矓」とともに察を收め「武夫とともに耀きを匿す」と言う。もとより「離朱」の眼力は「飛轡」が「東に秀づ」れば、また「夜光」の輝きは「懸景」が「西に頓ま」れば、再度發現するのだが、しかしここで両者が「矇矓」や「武夫とともに」と書かれていることの意味は重要であろう。それは、すぐれた才能や節義も逆境にあれば無能者や似非者と同一化する、と言うに等しい。このことが結びの反對の上の句に「才の世に換えば則ち俱に困し」とまとめられ、劉注では「數澆季に逢えば、則ち愚聖揆を一にす」と説明される。逆境ではすぐれたものが見分がちがたくなるのであり、しかもそれが逆境に限らないことが、「演連珠」其の三十三の本文において、結びの反對の下の句に明言される。「功の時に偶えば竝びに劬し」。右の「竝びに」とは、先の上の句の「俱に」同様、「離朱」も「矇矓」も、「夜光」も「武夫」も、劉注で言えば「愚も聖も」ということである。「功の時に偶えば」すなわち順境で「聖」が輝くのは當然だが、輝くのはそれらに止まらず「矇矓」「武夫」「愚」も「竝びに劬し」と敘述される。この反對の

表現は、逆境・順境を通じてすぐれたものと無能者をひとしなみにし、前者の卓越性を埋没させかねない。

卓越性が埋没するとなれば、その不變性も怪しくなる。實際、「演連珠」其の三十九の反對に至ると、不變性への信頼も崩れ落ちる。

臣聞衝波安流、則龍舟不能以漂；震風洞發、則夏屋有時而傾。

何則牽乎動則靜凝；係乎靜則動貞。

是以淫風大行、貞女蒙冶容之悔；淳化殷流、盜跖挾曾史之情。

(仄聞しますに高波が穩やかになれば、優れた船も速度を擧げられず；大風が突發すれば、大邸宅もまま傾くとか。なぜなら動くものに據れば(それが靜かなら)靜止し；靜かなものに據れば(それが動けば)動きが常態になるからです。だから淫亂がはやれば、貞女もしなを作るといふ悔りを受け；篤い教化が行き渡れば、大盜賊の盜跖も孝子の曾參や忠臣の史魚の氣持ちを抱きます。) 其の三十九における主張の重點は「淳化殷んに流るれば、盜跖も曾史の情を挾む」にある。だが反對を驅使する「演連珠」の振幅の大きさは、それと逆の状態である「淫風大いに行わるれば、貞女も冶容の悔りを蒙る」事態にまで筆を屈かさずにはいない。「淫風大いに行わる」環境では「貞女」も劉注に言うように「或いは桑中の心を有つ」。反對の修辭は、悪人について述べた環境の力の大きさを善人についても語ることとなり、その結果、すぐれた節義も環境に左右されるといふ言明をうちに含んでしまう。かくて其の三十九の記述は、其の十四の「繁會の音は、絶絃より生ず。是を以て貞女は名を沒世に要む」という主張を、結果として裏切る可能性を孕むこととなる。

#### 四 「選良主義」と安分自足

前掲の高橋論は、小論前章の冒頭に引用した部分にすぐ續いて次のように述べる。「正論ではあつても、時流に逆うこうした考え方、そしてまた、こうした指針でなす陸機の言動が、時の贊同を得たとは思えない。そのとき、彼の自負は一步つき進んで、一種傲岸ともとれる選良主義に傾く。」(一九一頁)。

上述の「一種傲岸ともとれる選良主義に傾いた例として擧げられるのが、以下の其の二十三である。

臣聞絶節高唱、非凡耳所悲；肆義芳詠、非庸聽所善。  
是以南荆有寡和之歌；東野有不釋之辯。

(仄聞しますに拔群の高雅な調べは、凡人の耳を悲しませず；義を述べたすぐれた言葉は、凡庸な聞き手を喜ばせないとか。だから南方の荊州では典雅な歌ほど唱和者が少なくなり、東の野では俊才子貢の辯舌の方が人を説得できないという事態が生じるのです。)

「凡耳」「庸聽」という貶辭は、「絶節高唱」「肆義芳詠」を理解できない者たちへの非難を含むから、この一首は「一種傲岸ともとれる選良主義」で織り成されているとも讀みとれよう。だが、次の其の二十七はどうだろうか。

臣聞音比耳爲美；色以悅目爲歡。

是以衆聽所傾、非假北里之操；萬夫婉變、非俟西子之顔。

故聖人隨世以權佐；明主因時而命官。

(仄聞しますに音は耳になじむのが美しいとされ；色は目を喜ばせるものが心地よいとか。だから皆が耳を傾けるのに、北里の曲

陸機「演連珠」五十首について

を持ち出すまでもなく；すべての男たちが親しみ愛するのには、西施の顔を待つ必要もありません。だから聖人は時世に従って補佐役を拔擢し；明君は時世に合わせて官吏を任命するのです。)

最終聯の「聖人」「明主」は、「北里の操」「西子の顔」という最上の對象を望まない「衆聽」「萬夫」のありようを踏まえて、「佐を權」き「官に命ず」る。「衆聽」「萬夫」の實態が、ここでは必ずしも非難されておらず、むしろ當然のものとして肯われ、治世の基盤に据えらる。劉孝標もこの一首を「人々が競うのは、満足しないからで、世が治まらないのは、才能が時と合わないからである。心が自足すれば、美女の麗容を借りる必要はなく、はたらきがその朝政にかなえば、稷や契のような賢人を煩わせるまでもない(物之企競、由乎不足、政之不治、才不合時故也。心苟自足、不假美女之麗、用會其朝、不勞稷契之賢矣)」とまとめている。「物の企競」し「政の治まらざる」事態を救済する要件として、「心の苟も自足」し「用らざる其の朝に會する」ことを提示する。これは本文を「美女の麗」「稷契の賢」を求めない輩への非難と讀み取る筆致ではない。次の其の三十一も同様である。

臣聞聽極於音、不慕鈞天之樂；身足於蔭、無假垂天之雲。

是以蒲密之黎、遺時雍之世；豐沛之士、忘桓撥之君。

(仄聞しますに耳に音が満ちれば、天帝の鈞天の樂を慕ったりせず；身が十分日陰に収まるなら、空いっばいの雲など不要とか。だから子路の治めた蒲や卓茂の治めた密の民たちは、堯帝の「時雍」に「尙書」による) 治世を忘れ；劉邦の故郷である豊や沛の人たちは、「桓いに撥め」(「詩經」による) た殷の始祖の契君のことを忘れませんでした。)

ここに、「時雍の世」や「桓撥の君」を「遺」「忘」した「蒲」「密」

「豊」「沛」の人士への非難はうかがい得ない。むしろ「鈞天の樂」を「慕」う必要もないほど「聽の音に極まり」、「垂天の雲」を「假」りるまでもないほど「身の蔭に足り」た状態、換言すれば、「時雍の世」や「桓撥の君」を「遺」「忘」するほど満足した状態にある彼らをして、幸福と見ているふしさえある。劉孝標の注も次のように説明する。「頭を振りほとぎを打つのが、秦の音樂である。秦の人々はそれを樂しんでいるから、天帝の樂音など願わない。それゆえ子路の恩情溢れる政治や卓茂の思いやりや劉邦の豊や沛への賦税の免除について、三者の民はその樂しさに満足しているので、堯帝や契君の治世など考えようか（搖頭鼓缶、秦之樂也。秦人樂之、此故不願天帝之音。故子路之惠政・卓茂之仁恕・豐沛之甄復、三者自足其樂矣、豈復思時雍桓撥之治哉）」。

さらに其の三十八に言う。

臣聞放身而居、體逸則安；肆口而食、屬厭則充。

是以王鮪登俎、不假吞波之魚；蘭膏停室、不思銜燭之龍。

（仄聞しますに氣ままに家居して、身體が樂ならくつるげ；好き放題食べて、飽き足りればそれでいいとか。だからマグロが皿にあれば、波を呑む大魚など不要；蘭を練り込んだ蠟燭が部屋にあれば、太陽のない國を照らすという銜燭の龍を思ったりはしません。）

「呑波の魚」について李善は、劉邵「趙都賦」の「巨鱸 山を冠し、陵魚 舟を呑む。濼を吸い波を吐き、氣は雲霧を成す」を、典故として擧げる。舟を呑み波を吐き呼吸が雲霧となる大魚を食卓にのぼらせ、太陽の代わりをする龍を燭臺に据えるのは、平衡感覺を失している。ましてこの一首は、「王鮪」「蘭膏」という上質の魚と燈りがすでにあ

るものと設定されている。その上さらに「呑波の魚」「銜燭の龍」を望む者を批判する語氣すら、ここには感じられる。

劉孝標も次のように付注する。「これはそれぞれが相應しい所にあつて、他を羨む氣持を無くすことを望むもので、趣旨は大鵬と斥鷃の物語の持つ意味にあらうか（此欲令各當其所、而無企羨之心、抑亦在鵬鷃之義也）」。注の「鵬鷃の義」とは『莊子』<sup>①</sup> 逍遙遊篇にある大鵬と斥鷃の話の指す。背は泰山、翼は天を覆う雲のような大鵬が、九萬里の高みから南の果ての海に飛ぶ。それを見た小さな斥鷃が「私なら數センチ飛び上がって蓬の草むらに降りる。これぞ飛翔の『至り』なのに、あいつはどこに行く氣なのか」と嘯う。この話はさまざま寓意に解し得る。たとえば斥鷃のような小人物の獨善性を批判したとも、大鵬のような大人物の孤獨を表したとも。しかし陸機とほぼ同時期の郭象はこれに、物語中の斥鷃の言葉を用いつつ、次のような解説を施す。「それぞれ本性を得るのを『至り』とし、自らそれを盡くすのを極まりとする。……それぞれ自ずとそうである持ち前があり、それは羨ましがって及ぶものではないし、それぞれがその天性に安んじているから、他者と異なるゆえんを悲しむこともない（各以得性爲至、自盡爲極也。……各有自然之素、既非歧慕之所及、亦各安其天性、不悲所以異）。とりわけ「各おの自然の素有り、既に歧慕の及ぶ所に非ず」が、「演連珠」其の三十八に付された劉孝標注の初二句「此れ各おのをして其の所に當りて、企羨の心無からしめんと欲す」によく似ることは注目される。郭注の「各おの自然の素有り」が劉注では「各おの其の所に當たり」に、郭注の「歧慕」が劉注では「企羨」に相當する。つまり劉注は、さまざま意味を孕む『莊子』の「鵬鷃の義」を、郭注の「各おの分に安んじて満足し、他を羨まないこと」という解釋に



據って理解しているようであり、さらにその解釋を「演連珠」其の三十八に援用しているのである。

ここで、「演連珠」其の三十八に先立つ其の二十七や其の三十二に付された劉注を振り返れば、其の二十七には「物の企競するは、足らざるに由る、……心の苟くも自足すれば、美女の麗しきを假らず」、其の三十二には「故に子路の惠政・卓茂の仁恕・豐沛の甄復、三者は其の樂しみに自足せり」とあり、どちらにも「自足」の語が肯定的に織り込まれていた。劉注が、「演連珠」其の二十七、其の三十二、其の三十八に盛り込まれた主張を、「安分自足」の肯定と見ていることが知られる。この「安分自足」の肯定は、先の鵬鷄の物語に對する郭象注に見たように、郭象『莊子注』が説く思想でもある。すなわち、陸機「演連珠」其の二十七、其の三十二、其の三十八の主張には、當時の玄學の擔い手であった郭象の思想に通ずる所がある、と劉注は見ている。

安分自足の主張は、其の三十七にも含まれる。

臣聞目無管音之察・耳無照景之神。

故在乎我者、不誅之於己；存乎物者、不求備於人。

(仄聞します目に音を味わう能力はなく；耳に物を明視する能力はないとか。だから自己に對しては、おのれを責めず；他者に對しては、人に完全を求めないのです。)

目や耳の能力が限定されているように、人それぞれの持ち前や能力には限りがある。だから「分」外の能力が無いからといって、自分や他人を責めるのは筋違いだ、と言う。

「演連珠」其の二十三は、すぐれたものを理解せず必要としない凡愚への憤りと悲しみを詠じていた。ところが、其の二十七・其の三十

陸機「演連珠」五十首について

二・其の三十八は、人々が自らの分に應じて自足するさまを肯定的に詠じる。さらに其の三十七は、分外の能力など、自他ともに求めるべきではない、と説く。分に應じて自足すれば、分外の價值あるものが不要となるのは、其の二十七に「西子の顔を俟つに非ず」、其の三十二に「鈞天の樂を慕わず」、其の三十八に「燭を銜むの龍を思わず」と記されるとおりである。かくて其の二十三と、其の二十七・其の三十二・其の三十七・其の三十八の間に、その主張に齟齬が生ずる。

もっとも両者は、前掲の高橋論にいわゆる「選良主義」者が、衆愚に對したときの二様の態度を表すものとして、統一的に解釋できないこともない。たとえば其の二十三は、「選良主義」者の孤獨の悲哀と彼を理解し得ない衆愚への憤りを直接に表明したものであり、其の二十七以下は、そうした衆愚への諦觀の上に立って彼らへの對處の仕方を語ったものや、さらに彼らの立場に身をおいて彼らに寄りそったものをも含むとして。ここで前二章を思い返せば、第二章に見た、主體の働きかけを主張する作と對象の自在さを重視する作との併存や、第三章に見た、環境と才能・節義との關連についての敘述の矛盾についても、語り手が必ずしも一元的な立場に立たず、多様な位置から多元的な見解を提示する全體性・包括性を志向しており、その結果相互に矛盾と見える見解をも内包することとなった、と解すれば、問題はなくなる。だが右の解釋は、「演連珠」各首の冒頭に冠せられる「臣聞」の二字との間にある齟齬を生じさせ、「臣聞」の要請する敘述の方向に違背するものになると考えられる。

## 五 「臣聞」と「蓋聞」

「演連珠」五十首の各首冒頭に冠される「臣聞くに」とは、もとよ

り君主に對する臣下の物言いで、「政治の法を天子にさとすアフォリズム」(高橋論文一八七頁)として書かれた連珠ジャンルの出自を、我々に思い起こさせるものである。陸機以前の連珠で、冒頭の部分が残っている作は、曹丕「連珠」三首を除いて、すべて「臣聞くに」と始まる。曹丕「連珠」三首のみ「蓋し聞くに」を冒頭に冠するが、これは書き手が帝王であることを顯示する修辭と解釋される。

他方、陸機以後の連珠では「臣聞くに」が激減する。その冒頭が今に残る連珠のうち、顔延之「範連珠」一首、謝惠連「連珠」四首、王儉「暢連珠」一首、劉祥「連珠」十五首、蕭衍「連珠」三首、吳均「連珠」二首、庾信「擬連珠」四十四首などは、すべて「蓋し聞くに」と始まる。ほかに蕭綱「連珠」三首は「吾れ聞くに」であり、劉潛「人の爲に連珠を作る」二首は「妾聞くに」、蕭督「連珠」二首は「常て聞くに」、蘇頌「人の爲めに連珠を作る」二首は「夫れ」を、それぞれ冒頭の辭とし、「臣」の語を用いない。「臣聞くに」で始まるのは、梁の沈約の「連珠」二首と唐の王維の「奉和聖製聖札賜宰臣連珠詞」五首しか見出せない。つまり、冒頭の辭について言えば、陸機「演連珠」までは、自身が帝王であった曹丕を除いて「臣聞くに」と始まるものが壓倒的に多いが、それ以後は「蓋し聞くに」が主流となり、それ以外でも「吾れ聞くに」「妾聞くに」「常て聞くに」「夫れ」などが用いられて、臣下の君主へのさとしという装いを拂拭しているのである。陸機「演連珠」は、「臣聞くに」が主流であった時代の連珠の、ちょうど最後に位置している。この現象はすでに廖蔚卿「論漢魏六朝連珠體的藝術及其影響」四四七頁に指摘されており、廖論文は自らの指摘を踏まえて、さらに次のように語る。「この現象は明らかに、書き手が恣意的に用いたものでも、書き手の身分や地位のみに因るもの

でもなく、連珠の内容の質的な變化に密接に關わっており、このことは次章で内容の變化と併せて検討したい。續く「次章」では、連珠をその「内容主題」によって大きく二分し、第一の「君臣爲治の道」「天下國家」を論ずる作を陸機から四例、庾信から一例擧げ、次いで第二の「個人興感の言志と抒情」を表現したものを陸機から一例、謝惠連から一例、蕭衍から一例、蕭綱から三例、庾信から一例擧げた上で、次のように結ぶ。「こうした展開から、連珠が元來持っていた君臣の道を論ずる説理性が、次第に言志抒情の感慨に取って代わられたことが見て取れる」(四六一頁)。連珠冒頭の辭が「臣聞くに」から「蓋し聞くに」に移行したのは、連珠の「内容主題」が「君臣の道」から「言志抒情」に移行したのと符節が合致している、とするものようである。

だが、廖論文自ら「君臣の道を論ずる例」として擧げた陸機の二首について「これらはもはや、客觀的に君臣の道を論ずるのではなく、主觀的な言志の趣きがかなり入り込んでゐる」(四六〇頁)と記すように、「内容主題」が「君臣の道」か「主觀的な言志」かを、截然と分別することは難しい。そのことを踏まえた上で、陸機「演連珠」以前の連珠群と「演連珠」との差異、さらにはそれらと「演連珠」以後の連珠群との差異を、いまま少し仔細に検討してみるならば、以下のようになる。

まず、冒頭に「臣聞くに」を用いる、揚雄から王粲までの十三首の連珠について。これら十三首間に、相互に矛盾する内容は見出せない。一人の書き手による同一篇の内部はもとより、書き手を異にする連珠どうしでも、あからさまに對立する内容にはなっていない。つまり十三首には、士人の世界で廣く承認されている常識的・道德的な事柄が綴

られており、いずれも「君主へのさとし」の範囲内で読み取られることを、妨げない。

陸機以前の連珠で唯一「蓋し聞くに」と始まる曹丕の三首では、其の二が、節義ある行動が立名を果たすこと、其の三が、相互に異なる優れた行動が立名を果たすこと、其の三が、悪貨が良貨を驅逐することを、それぞれ説いている。いずれも自戒の言として読み取られ、相互に矛盾する内容でもない。

では、陸機「演連珠」の直後に位置し「蓋し聞くに」と始まる連珠群はどうか。まず顔延之の一首は至順至誠の重要さを述べ、謝惠連の四首は、其の二が徳の価値の高さを、其の三が徳の感化力の大きさを、其の三が晩成者が身を全うすることを、其の四が自足の重要さを、それぞれに説く。王儉の一首は、人材推擧の重要さを主張する。いずれも穩當な良識を述べているので相互に矛盾しないのみならず、冒頭の「蓋し聞くに」を「臣聞くに」に入れ替えて「君主へのさとし」として提示しても、何の違和感もない。

これらに對し陸機「演連珠」は、すでに小論の前三章に述べたように、五十首の中に立場の異なる見解や、相互に矛盾を内包する主張を併存させていた。それらのいくつかは、小論第三章の検討によって、反對を驅使する「演連珠」の修辭上の要請が導き出したものと考えられた。さらに第四章の検討を通して、右の、相互に正反對の局面を設定する反對の發想も含めて「演連珠」内部に存する齟齬や矛盾は、「演連珠」が多元的な立場に身を置き全體性を志向した結果生じたものであると解釋された。しかし齟齬や矛盾を内包する作が併存することも、それが立場の多元性に由來すると解釋されることも、「演連珠」が「臣聞くに」と臣下から上申される「君主へのさとし」の外観

を採ることに不協和音をもたらそう。なぜなら、君主への上申であるなら、自らの主張を整理し、一定の方向性を持つように論點をまとめ、矛盾や綻びを見せないように語られるのが當然であろうからである。ちようど、揚雄から王粲に至るまでの「臣聞くに」と始まる連珠群や、顔延之から王儉に至るまでの「蓋し聞くに」と語り出される連珠群がすべてそうであるように。

ところがこれらとは異なり、陸機「演連珠」は、一首一首を獨立させれば「君主へのさとし」と解しうるけれども、五十首全體を連續させれば、そこに現れる見解の多元性や齟齬が、「演連珠」に別の相貌を帯びさせる。あたかも、語り手が自らの中で整理しきれず時には相反する要素も混じる様々な見解を、その振幅の大きさのままに語った獨白のように見えてくる。ある事柄について甲であると語りつつも、しばらくおいてから、別の側面から見れば乙のようにも言える、いや丙の可能性もある、とするように。これを他者への語りかけとするなら、それは氣心の知れた友人への自在な語りかけとしてなら許容しうるけれども、君主への語りかけとしては、穩當さや整合性を缺くこととなる。

先述の廖論文は、連珠の「内容主題」を「君臣の道」を説くか、「主觀的な言志」を述べるかで分けていた。ところがこの兩者が實は重なり合っていて截然と區別できないものであることは先に記したとおりである。たとえば曹丕の連珠や陸機に遅れる顔延之から王儉までの連珠群は、「蓋し聞く」と、「君臣の道」よりは「主觀的な言志」を述べるかの如き外貌を呈しながら、その「内容主題」は「主觀的な言志」とも「君臣の道」とも、兩様に解しうるものであった。他方陸機「演連珠」では、全五十首の中に前後あい矛盾する言述が浮き沈みす

るその敘述の仕方が、多様な見解や矛盾の間を搖れ動くつぶやきを、語り出しているかのような印象を惹起する。「臣聞くに」と君主への語りかけであることを前提としながら、対象である君主への志向性を缺落させ、むしろ語り手自身の見解やその見解の多元性そのものに關心が集中しているように見える。「君臣の道」ではなく「主觀的な言志」を語っていると思わせるのは、「内容主題」以上にむしろ、前後にあい異なる主張を内包するという、敘述の仕方そのものなのではないか。

## 六 「演連珠」以後

上述のような陸機「演連珠」の敘述の仕方をさらに推し進めたのが、王儉と同時期かその直後に位置する、劉祥「連珠」十五首であろう。劉祥「連珠」十五首の、たとえば其の五には次のようにある。

蓋聞理定於心、不期俗賞；情貫於時、無悲世辱。

故芬芳各性、不待汨渚之哀；明白爲寶、無假荆南之哭。

(聞く所では道理が心に定まれば、俗世の賞賛を求めず；性情がどんな時も一貫していれば、世俗の侮辱を悲しまぬとか。だから香り草がそれぞれ本性を保てば、汨羅の渚での(屈原の)哀しみは無用；明らかに寶玉であるのだから、荆南での(和氏の、石に間違えられたという)慟哭も不要。)

道理と信念を備える優れた人物は、他者の評價に拘らず、影響されぬことを語る。だが、その四首あとの其の九には言う。

蓋聞良寶遇拙、則奇文不顯；達士逢讒、則英才滅耀。

故墜葉垂蔭、明月爲之隔輝；堂宇留光、蘭燈有時不照。

(聞く所では良い寶も凡手にかかれば、素晴らしい文様も浮き出

ず；すぐれた人物も讒言に逢えば、英才も輝きをなくすとか。だから墜ちる葉が陰を作れば、明月はそのため輝きを隔てられ；ホール内に光が留まれば、蘭の蠟燭も照らさない時がある。)

「良寶」「達士」「明月」「蘭燈」が、「拙」や「讒」に「遇」ったり「墜葉」や「留光」に妨げられたりする悪條件に阻まれ、その眞價や力量を目的とする所に届け得ない事態が述べられる。同様に其の十二にも「だから釣り鐘や太鼓などの立派な樂器がホールにしつらえられれば、(その奏でる音色に)すべての人が耳を傾けるが；大いなる道が身に備わっていても、(その人物は)時として不遇である(故鐘鼓在堂、萬夫傾耳；大道居身、有時不遇)」、其の十四にも「だから禮服に付けて鳴らす佩玉は楚の山奥ではしりぞけられ；儒者の章甫の冠は越の人々の間では求められずに困窮することとなる(故鳴玉黜於楚岫；章甫窮於越人)」と、「大道の身に居る」ものや「鳴玉」「章甫」の不遇が語られ、それを悲しむ言葉が繰り返される。終結の其の十五に至っては、次のような絶望的な状況が詠じられる。

蓋聞聽絕於聰、非疾響所達；神閉於明、非盈光所燭。

故破山之雷、不發聾夫之耳；朗夜之輝、不開瞶叟之目。

(聞く所では聴く力が耳から絶たれば、速い響きも至り得ず；見る力が目から閉ざされれば、いっばいの光も照らせないとか。だから山を破る雷も、聾者の耳を開かせず；夜を照らす輝きも、盲者の目を開けない。)

先の其の九は不遇の状態を述べるものではあるけれども、しかししも「良寶」が名匠に、「達士」が忠臣に逢えば、それを評價し重用できる人物のもとに届けられようし、また「墜葉」が取り除かれ「留光」が去れば、「明月」や「蘭燈」の光が邊りを照らすことになる。そ

うした可能性が叙述の空白から読み取られる。其の九に「時に照らさざる有り」、其の十二に「時に不遇なる有り」と言つ通りに、「不遇」は一「時」的・偶発的なものであり得る。だが其の十五においては、「聾夫」が「聾夫」である限り、「破山の雷」がいかに大きくとも彼の耳には届かない。「朗夜の輝」についても同様である。「破山の雷」と「聾夫」、「朗夜の輝」と「朦朧」は、始めから毫も關わり得ない存在としてあり、「不遇」はここにおいて永續的となる。其の十五の語る事態は、實は其の九や其の十二よりも悪化しているのである。

かく劉祥「連珠」十五首は、陸機「演連珠」五十首と同じく、前後に立場の異なる主張を含んでいる。しかも「演連珠」が異なる立場からのさまざまな主張を交響させる様相を呈していたのに對し、劉祥「連珠」は、樂觀から悲哀へ、さらに絶望へと、一直線に雪崩落ちていく。「南齊書」の劉祥傳は、劉祥への皇帝の「敕」をも収録しており、そこに「近ごろそちの連珠もどきを見たが、道理に悖る傲慢な我意を託しており、いよいよ増長させるわけにはいかぬ（近見卿影連珠、寄意悖慢、彌不可長）」とある。劉祥の連珠は、不穩當なまでに自らの「意」を「寄」せた主情的・主觀的なものとされたことが見て取れる。

劉祥「連珠」の内包する、節度を破るほどの主觀性と悲觀性は、彼より半世紀遅れる梁の蕭綱「連珠」三首に受け繼がれ、さらに半世紀遅れる庾信「擬連珠」四十四首に至って全面的に展開されることにならる。

ただし庾信「擬連珠」の主觀性は、しばしば指摘されるように感情の一方向への流出によって特徴付けられ、それは修辭技法のレベルでは同對の多用となつて現れる。他方陸機「演連珠」の主觀性は全篇内

での異なる見解の交響という形を取り、それは發想の上で一首内における反對の多用と關わってくる。いわば主觀性の質が「演連珠」と「擬連珠」とでは相違しているのであり、「演連珠」のそれがもつたら叙述の仕方によってのみ示されるのに較べ、「擬連珠」はより直接的で分かりやすい。そしてその兩者の移行期に位置するのが、劉祥「連珠」十五首と言えよう。

劉祥から庾信へと至る連珠は主觀性・主情性を強め、その傾向はやがて、前掲の横山「歴代連珠集」に收められる明清の連珠にも受け繼がれていく。陸機「演連珠」はそれらの端緒に位置して、五十首内部における叙述の不均質さにより連珠にあたかも主觀的な獨白であるかのような面持ちを持たせ、結果としてこのジャンルを、主觀的感慨をも述べ得る敘情韻文の分野に推し出し、連珠ジャンルの可能性を擴げるはたらきを擔ったのではないかと考えられるのである。

## 七 結びにかえて——「演連珠」の位置

連珠ジャンルの冒頭の措辭との關わりで言えば、劉祥「連珠」と庾信「擬連珠」はともに「臣聞くに」ではなく「蓋し聞くに」で始まり、叙述の主觀性に見合っている。一方、彼らに先立つ顔延之から王僧虔の連珠は先述のとおり「蓋し聞くに」と始まるにもかかわらず、叙述は「主觀的な言志」とも「君主へのさとし」とも兩様に解釋でき、ことさら主觀性を見いだすことはできなかった。だがさらに溯る陸機「演連珠」は、舊來の「臣聞くに」を用いて一見「君主へのさとし」を説く形を取りながら、五十首内部においては各首の見解の齟齬が目立つ作となっている。それはおそらく、修辭をも含めた「演連珠」の書き方が、振幅の大きい多元性・全體性を志向している結果であり、

その志向は五十首という長さを導き出した要因ともなっていないようが、しかしそのために「演連珠」は、その内部に立場の異なる主張を混在させ不均質に錯綜する聲を響かせることとなる。それは、あたかも矛盾や動搖を豊かに潜ませた未整理の心のつぶやきをそのまま語ったかのような面持ちとして顯現する。あるいは、表層の多元性・全體性がはからずも深層の主観性・敘情性を惹き出しているとも言えるのであり、かくして「演連珠」は、後續する顏延之から王儉までの新しい外觀を備えた敘述の古さを飛び越えて、劉祥・蕭綱・庾信らのさらに主観的・敘情的な連珠を導き出す契機となっていたのではないかと思われるのである。

注

- (1) 横山弘「歴代連珠集」I(『天理大學學報』八五、一九七三年)、同II(『女子大文學(國文篇)』二七、一九七六年)・同III(同誌二八、一九七七年)・同IV(同誌三一、一九八〇年)・補篇(同誌三五、一九八四年)は、明清に至るまでの連珠を出典とともに記載する。
- (2) 『文心雕龍』麗辭篇に「反對者、理殊趣合者也、正對者、事異義同者也」。
- (3) 本文の引用は横山弘「陸庚連珠小考」(『中國文學報』二二、一九六八年)五頁及び十頁。ほかに高橋和巳「陸機の傳記とその文學」(『高橋和巳作品集』九、河出書房新社、一九七三年。初出は『中國文學報』十一、十二、一九五九年・一九六〇年)、廖蔚卿「論漢魏六朝連珠體的藝術及其影響」(『臺靜農先生八十壽慶論文集』一九八一年)、徐公持「陸機論」(『傳統文化與現代化』一、總三期、一九九八年)、王次澄「庾信〈擬連珠〉析論」(『第三屆魏晉南北朝文學國際學術研討會論文集』一九九八

年)、周建渝「連珠論」(同上所收)なども、「演連珠」と「擬連珠」の差異を強調している。

(4) 注(3)参照。頁数は『高橋和巳作品集』九に據る。

(5) たとえば湯用彤『魏晉玄學論稿』(人民文學出版社、一九五七年)所收「附錄 魏晉思想的發展」一二四頁以下は、「玄學」には『易』繫辭傳のいわゆる「形而上」と「形而下」とを分別し、前者を本、後者を末と見る發想が濃厚であることを説く。同書所収「言意之辯」二七頁以下も参照。また、「演連珠」其の八の、前四句と後四句とが中間部分の二句によって結びつく論理的構造については、拙稿「陸機「演連珠」の構成上の特質」(『六朝學術學會報』第四集、二〇〇三年)第三章を参照されたい。

(6) 王弼『易略例』明象章および前掲湯著所収「王弼之周易論語新義」九二頁、九四頁、及び二二六頁参照。

(7) 小尾郊一『文選七』(集英社 一九七七年二版)一九〇頁も劉注・李注を採る。

(8) 臣聞遷世之士、非受匏瓜之性；幽居之女、非無懷春之情。是以名勝欲、故偶影之操矜；窮愈達、故凌霄之節厲。

(9) 其の十一「臣聞智周通寒、不爲時窮；才經夷險、不爲世屈。是以凌颯之羽、不求反風；耀夜之目、不思倒日」、其の四十八「臣聞虐暑熏天、不滅堅冰之寒；涸陰凝地、無累陵火之熱。是以吞縱之強、不能反蹈海之志；漂鹵之威、不能降西山之節」、其の五十「臣聞足於性者、天損不能入；貞於期者、時累不能淫。是以迅風陵雨、不謬晨禽之察；勁陰殺節、不涸寒木之心」。

(10) この聯の解釋は劉孝標注と李善注とは異なっており、小論は劉注に據る。両注の相違については前掲拙稿第四章を参照されたい。

(11) 「演連珠」の振幅の大きさについては注(3)所掲の高橋論文一九四頁に示唆され、同じく横山論文十頁、十二頁において反対の対句構成に

焦点化されて論及されている。前注所掲拙稿は各首の對偶間相互の關係性の点で、この問題を分析している。

(12) 胡克家の考異に従い、李善注本の「百里」を五臣注本系（足利本・陳八郎本など）の「北里」に改める。

(13) 『莊子』及びその郭象注は、四部叢刊影印本『南華真經』に據る。

(14) 詹杭倫『陸機《演連珠》中美學觀點試探』（『四川師大學報』一九八六年第五期）四七頁は、小論と着眼點は異なるが、「演連珠」と王弼・郭象らの言説との共通點を指摘している。

(15) 曹丕の連珠は『藝文類聚』卷五七（中華書局影宋本、一九五九年）所收。また以下の本文に挙げる、顏延之・謝惠連・王儉・蕭衍の連珠は同書同卷、劉祥の連珠は百衲本『南齊書』卷三六劉祥傳、吳均・劉潛・蕭管・沈約の連珠は『藝文類聚』卷五七及び『文苑英華』卷七七（中華書局影明本、一九六六年）、庾信・蘇頌の連珠は『文苑英華』卷七七、蕭綱の連珠は『廣弘明集』卷三〇上（四部叢刊影明本）、王維の連珠は『王右丞集』（四部叢刊影元本）卷二に據る。

(16) 注（3）參照。

(17) 這一現象、顯然不是作者隨意採用、或僅是由於作者身份地位的差異之故、它與連珠體內容質性的變化關係密接、將于下節與內容上的變化合併討論。

(18) 由此一發展、可以看出、連珠原有的論君臣之道的說理、逐漸爲言志抒情的情感所代替。

(19) （前略）已並非客觀的論說君臣之道、頗有主觀言志之意。

(20) 魏文帝連珠曰「蓋聞琴瑟高張、則哀彈發；節士抗行、則榮名至。是以申胥流音於南極；蘇武揚聲於朔裔」「蓋聞四節異氣以成歲；君子殊道以成名。故微子奔走而顯；比干剖心而榮」「蓋聞驚蹇服御、良樂咨嗟；鉛刀剖截、區冶歎息。故少師幸而季梁懼；宰嚭任而伍員憂。」

(21) 宋顏延之範連珠曰「蓋聞夫履順、則天地不違；一物投誠、則神明可交。

陸機「演連珠」五十首について

事有微而逾著；理有闕而必昭。是以魯陽傾首、離光爲之反舍；有鳥拂波、河伯爲之不潮」

宋謝惠連連珠曰「蓋聞獻技者易忽；養德者難致。是以子張重跖、不獲哀公之祿；干木偃息、不受文侯之位」「蓋聞機心難蒞、不接異類；淳德易孚、可狎殊方。是以高羅舉而雲鳥降；海人率而水禽翔」「蓋聞春蘭早芳、實忌鳴鳩；秋菊晚秀、無憚繁霜。何則榮乎始者易悴；貞乎末者難傷。是以傳長沙而志沮；登金馬而名揚」「蓋聞脩己知足、慮德其逸、竟榮味進、志忘其審。是以飲河滿腸、而求安愈泰；緣木務高、而畏下滋甚」

齊王儉暢連珠曰「蓋聞王佐之才雖遠、豈必見採於當世；陵雲之氣徒盛、無以自致於雲間。是故魏人指玉於外野；和氏泣血於荆山」

(22) この意味で、注（3）所掲の徐公持「陸機論」が「他的長篇作品《演連珠》五十首、全部は政教觀念的演繹」（五四頁）と斷定するのは當たらぬ、高橋論文の「内容的にみると、政治的建議ないしは諷諭性よりも人生哲學的色彩がより濃厚であり、誰を論ずというよりも、メタフォーラによる自己の真情と理性の吐露という方に近いのである」（二八九頁）との説が妥當であるが、しかし「自己の真情と理性の吐露」と讀み取らせるのは「内容」よりは、むしろ敘述の仕方であろう。「演連珠」のこうした敘述の仕方が外観の上で阮籍「詠懷詩」に似ることは注目される。

(23) 百衲本は「握」に作るが、殿本や中華書局標點本の校勘に従う。

(24) 蕭綱「連珠」と庾信「擬連珠」の連珠性については、注（3）所掲の横山論文九頁と王論文一六四頁がすでに記述している。

小論は、平成十三年度・十四年度・十五年度日本學術振興會科學研究費補助金基盤研究（C）「中國魏晉南北朝の修辭文學における形似表現と玄學表現の分析及び相互關連に關する研究」による研究成果の一部である。

小論作成に當たっては、二〇〇一年十月七日日本中國學會第五十三回大會等において、諸先生から有益な示教を得た。御禮申しあげます。