



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	曹丕のことども : 髑髏と感傷
Author(s)	成瀬, 哲生
Citation	北海道大學文學部紀要, 32(1), 163-198
Issue Date	1983-11-05
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/33480
Type	departmental bulletin paper
File Information	32(1)_PR163-198.pdf



曹丕のことも

—— 罽毘と感傷 ——

成瀬哲生

一

曹操の幕下に王忠なる將軍がいる。建安四年（一九九）、劉備が反旗を翻した時、命によって劉岱と共に出撃したが、戦果をあげることができなかった。羅貫中の『三国演義』では、王忠は関羽に、劉岱は張飛に、英雄豪傑の前の小人物よろしく苦もなく生捕りにされ、殺すまでもないやつと劉備に釈放されてほうほうのていで逃げ帰る（第二十二回）。陳寿の『三国志』では、「劉岱、王忠をして之（劉備）を撃たしむるも克たず。」（卷一）とあるのみであるから、王忠にしてみれば、『三国演義』は名誉を毀損するフィクションであるといえよう。もっとも王忠が屈辱にまみれたのは後世の小説の中ばかりではない。陳寿の記述を受けて裴松之が注に引用する魚豢の『魏略』によれば、次のような事件があったという。

曹丕のことども

「王忠、扶風の人、少くして亭長となる。三輔乱れ、忠飢乏して人を啖ふ。輩を随へ、南して武関に向ふ。婁子伯の荊州を為めて北方の客人を迎へしむるに値ふ。忠去くを欲せず、因りて等を率ゐて忤逆し之を撃ち、其の兵を奪ひ、衆千余人を聚めて以て公に帰す。忠を中郎將に拜し、征討に従はしむ。五官將、忠の嘗て人を啖ふを知り、因りて駕に従ひて出行せしとき、俳をして冢間の髑髏を取りて忠の馬鞍に繫著せしめ、以て歆笑を為す。」

中平六年（一八九）、董卓がクーデターによつて兵権を握つたが、初平元年（一九〇）、董卓は洛陽から長安に都を移した。袁紹を盟主とする反董卓の連合軍を恐れたためである。初平三年（一九二）、董卓が暗殺されると、事態は一挙に流動化し、三輔の地（京兆尹・左馮翊・右扶風）は殺戮の場に変じた。王忠が武関（陝西省商県の東）に向かつたのもこの頃と思われる。殺戮の主役は、董卓の部将であつた李傕らで、「時（初平三年）に三輔の民、尚ほ数十万、傕ら兵を放ちて劫略し、城邑を攻剽す。人民飢乏困し、二年間に相ひ啖食して略ぼ尽く。」（『三国志』卷六）とある記事は、王忠が食人肉を犯した状況と照応する。また婁子伯とあるのは、婁圭のこと（子伯は字）、『三国志』卷十二の裴松之注所引の『魏略』に「（婁圭）初平中（一九〇—一九三）、荊州の北界に在りて衆を合はす。」とある。これらの史料を総合すると、王忠が食人肉を犯し、武関へ向かつたのは、初平三年（一九二）か初平四年（一九三）のこととほぼ限定されるであらう。

先の引用文中で五官將とあるのが曹丕であり、公とあるのが父の曹操である。曹丕が五官中郎將に任じられたのは、建安十六年（二一一）のことであり、すでに敵対勢力を駆逐した曹操は、後漢最後の皇帝献帝を擁して、華北に権力を確立していた。五官中郎將に任じられた二十五歳の曹丕の周辺は、賑やかであつた。「魏太子（曹丕）五官中郎將とな

り、天下向慕し、賓客雲の如し。」(『三国志』卷十一・裴松之注所引『邴原別伝』) 曹丕にいささかの驕慢があったとしても不思議はないのであるが、ここで注意されるのは、王忠の食人肉という過去が、笑いの種とされていることである。輕薄といえば輕薄であるが、しかし曹丕のこのようなふるまいがなぜ可能であったのであろうか。とりあえず外的な条件として古代中国におけるカニバリズムについて知っておく必要がある。

桑原隲藏氏の「支那人間に於ける食人肉の風習」⁽¹⁾によれば、古代中国におけるカニバリズムの動機は、およそ五種に分類される。

- (一) 飢饉の時に、人肉を食用する場合。
- (二) 籠城して糧食が尽きた時に、人肉を食用する場合。
- (三) 嗜好品として人肉を食用する場合。
- (四) 憎惡の極、怨敵の肉を噉ふ場合。
- (五) 医療の目的で人肉を食用する場合。

(一)と(二)の動機に共通するのは、飢饉である。王忠の事例は(一)に属するが、飢饉による食人肉は、極限状況下で不特定多数が参加し、目撃者も少なくないであろうから、史実として記録される機会も多い。桑原氏は『漢書』と『後漢書』によって、兩漢時代における飢饉の場合の食人肉食用の実例を挙げるが、この時代だけで二十例に及ぶ。史料を精査すれば、おそらくこれに止まらないであろう。「決して一時の偶発ではなく、寧ろその伝統的慣習なることを発見すること

曹丕のことども

が出来る。」という氏の所論は、疑いの余地がない。すなわちカニバリズムに対する禁忌が薄弱であり、緊急避難として社会的に許容される素地が、その風俗習慣に認められるのである。とりわけ後漢末社会は戦乱と飢饉が交錯した体制崩壊期であり、禁忌がより薄弱化する条件に満たされていた。

このような風俗習慣の存在を考慮すると、王忠が食人肉を犯した背景にあるものは、必ずしも彼の肉体的飢餓のみではないし、ましてある種の異常性格に帰すべきことがらではない。個人レベルの問題ではないのである。しかし、それだけにかえて王忠の名が食人肉者として史書に記録されたことは、非常に稀な例外といわざるを得ない。飢餓を動機とする食人肉は、原則として最大限に収奪される民人の間の行為であり、多くは無名の不特定多数の行為として記録されるのであって、記名されることはほとんどないといつてよい。王忠にしても、食人肉を犯した時点では、無名の流民にすぎなかった。曹丕がどのような経緯から王忠の食人肉の事実を知ったのかわからないが、その十数年も前の過去をからかったために、結果的に歴史の網目に掬い取られたのである。

曹丕が王忠をからかった道具立てを見ると、俳（道化）と鬻（売）が使われている。周知のように俳の地位は極めて低かった。その俳を使ったこと自体に、王忠を軽侮する態度がうかがわれる。しかし、軽侮する態度はうかがわれても、そこに倫理的な問題意識はからまっていない。あくまで笑いの種として扱われている。おそらく曹丕もまた極限状況下におけるカニバリズムを容認する精神風土に身を置いていたからであろう。王忠の馬の鞍につながせた鬻の意味はさらに明らかで、死の象徴ではなく、ここでは食いがらの象徴である。人間の残骸ともいふべき鬻を玩具として利用しようとする発想には、たとえそれが気まぐれ同然の思いつきであったとしても、ことからは曹丕の死生観（ひいては人間観）の本質にかかわっているように思われる。とすれば、曹丕の笑いの核にあるものは、その文学の様相にも何らかの

特色を与えているものと思われる。

一一

曹丕の死生観は、王朗に与えた書簡に見ることができる。王朗に与えた書簡は、『三国志』卷二の裴松之注引『魏書』の中に引用されている。

「生くるや七尺の形有り、死するや唯だ一棺の土たるのみ。唯だ徳を立て名を揚ぐ、以て不朽となすべし。其の次は篇籍を著はすに如くは莫し。疫癘しばし起こり、土人彫落す。余独り何人ぞ、能く其の寿を全うせん。」

七尺はおとなの身長をいう慣用表現。「生くるや七尺の形有り、死するや唯だ一棺の土たるのみ（生有七尺形、死唯一棺之土）」は、『淮南子』卷七精神訓の「吾が生くるや七尺の形有り、吾が死するや一棺の土有り（吾生也有七尺之形、吾死也有一棺之土）」を、ほとんどそのまま利用している。『淮南子』精神訓は、『莊子』内篇の生と死の区別を超越する「万物斉同」の哲学を継承しており、死は、宇宙の根源的な生命——「道」へ回帰する契機として積極的に肯定されている。死して土となることも、「道」の偉大な作用の顕現に他ならないのである。それゆえ生と死は循環する無限の運動体として統一的に把握され、死は決して生の終結とは考えられていないのである。しかし、曹丕は、『淮南子』精神訓のことばをほとんどそのまま利用しながら、その哲学的思弁は切り捨てているように思われる。人間が死すべき存在で

曹丕のことども

あるという認識こそ共通しているが、死そのものに神秘主義的な救済（もしくは超克）の可能性があるとは信じていない。名声や著作の中に自己の不朽性をゆだねていることは、その明らかな証左である。曹丕にとって「一棺の土」とは、文字通り土くれそのものなのである。

王朗に与えられたこの書簡は、『魏書』が引用に先立って「初め東宮に在りしとき」と述べているので、曹丕が太子に立てられた建安二十二年（二一七）冬十月からさほど遠からぬ時期に書かれたものと推定される。曹丕の死は、黄初七年（二二六）夏五月丁巳（十七日）である。六月戊寅（九日）、首陽山（洛陽の東北）の東に葬られている。四十歳であった。六十六歳で死んだ父の曹操に比べれば若死といえる。しかし、曹丕は黄初三年（二二二）すでに死の準備をしている。最高権力者たる皇帝の心構えといえればそれまでであるが、むしろ皇帝であることによって、「一棺の土」になるにも周到な用意が必要になったようである。

「冬十月甲子（三日）、首陽山の東を表して寿陵（生前に造る陵墓）と為し、終制（埋葬の方法）を作りて曰く、礼に国君の即位して棨（内棺）を為るとあるは、存に亡を忘れざるなり。昔堯は穀林に葬られ之に通じて樹、禹は会稽に葬られ農は畝を易さず。故に山林に葬れば、則ち山林に合す。封樹の制、上古に非ざるなり。吾これを取る無し。寿陵は山に因りて体と為す。封樹を為す無かれ、寝殿を立て、園邑を造り、神道を通ずる無かれ。夫れ葬なる者は、蔵なり。人の見るを得ざることを欲するなり。骨に痛痒の知無く、冢は棲神の宅に非ず。礼に墓祭せざるは、存と亡の懸ざるを欲すればなり。為に棺槨は以て骨を朽ちしむるに足り、衣衾は以て肉を朽ちしむるに足るのみ。故に吾は丘墟にして不食の地を営み、易代の後をして其の処を知らざらしめんと欲す。葦炭を施す無かれ、金銀銅鉄を蔵する無かれ、一に

瓦器を以てし、古への塗車芻靈（泥の車と草の人形の埋蔵品）の義に合はしめよ。棺は但だあわせめ實際に漆すること三過のみ、飯含（死者の口に玉などを含ませる儀礼）は珠玉を以てする無かれ、珠襦玉匣（珠玉で裝飾された胴衣と箱）を施す無かれ。これら愚俗の爲す所なり。——中略——古へより今に及ぶ、未だ不亡の国あらず、亦た不掘の墓ある無し。喪乱以来、漢氏の諸陵発掘されざる無し。乃ち玉匣金縷を焼き取り骸骨ともに尽くるに至れり。是れ焚如の刑なり。豈に重痛にあらざらんや。禍は厚葬封樹に由る。——中略——若しこの詔に違ひて妄りに変改造施する所あらば、吾は地下に尸（遺体）を戮はづかしめられ、戮しめに戮しめを重ね、死に死を重ねん。臣子の君父を蔑死するは、不忠不孝なり。死者をして知あらしめば、將に汝に福さいはひせざらんとす。其れ此の詔を以て宗廟に蔵し、副は尚書秘書三府に在らしめよ。」（『三国志』卷二）

この「終制」には、『呂氏春秋』孟冬紀・安死や『礼記』檀弓上の語句が多く襲用されている。しかし、ここでは、ことばは類似しながら基本的立場や視点にどのようなズレがあるかを論じるに止める。

「成子高（齊の大夫）、疾に寝す。慶遺（同じく齊の大夫）、入りて請うて曰く、子の病革あらたまれり。如し大病に至らば、則ち之をいかんせん。子高曰く、吾之を聞けり。生きて人に益有り、死して人に害あらずと。縦たとひ生きて人に益無かりしとも、吾死を以て人に害あるべけんや。我死せば、則ち不食の地を挾びて我を葬れ。——中略——国子高（成子高のこと）曰く、葬なる者は蔵なり。蔵なる者は人の見るを得ざることを欲するなり。この故に衣は以て身を飾るに足り、棺は衣に周めぐらし、槨は棺に周らし、土は槨に周らす。反りて之を壤樹せんや。」（『礼記』檀弓上）

曹丕のことども

壤樹は、封樹（土を高く盛って墳となし墓のしるしとして樹木を植えること）に同じ。不食の地つまり山林のような開墾できない場所に薄葬せよと命じている点では、成子高も曹丕も変りはない。だがその動機は、ある意味で全く相反している。成子高が第一に強調しているのは、死者の立場ではなく、生者の立場である。中国の古代社会がその経済的基盤の大半を農業によって支えられていたことはいうまでもない。封樹は農民に労役を提供させることに他ならないし、不食の地でなければ、農耕地などを犠牲にせざるをえない。生者の生活基盤に支障をきたさないようにという配慮（吾死を以て人に害あるべけんや）が、成子高の薄葬の意図なのである。これはおそらく恐れ of 感情と共に聖域視されていた死者の領域を儒家的に合理化したものであらうと思われる。いずれにせよ、曹丕が一貫して朽ちていく肉体（死者）の立場から薄葬を命じていることからすれば、曹丕の視座と成子高の視座との隔りは明らかである。

『呂氏春秋』孟冬紀・安死は、死者の立場から薄葬を重視しており、ことばの類似も多いが、「夫れ死は、其の万歳を視ること猶ほ一瞬（瞬）のごとし」と、死者の時間の無限性を念頭においた議論であることに注意すべきである。

「古へより今に及ぶ、未だ不亡の国有らざるなり。不亡の国無きは、是れ^{おほ}扣かれざるの墓無きなり。耳目の開見する所を以てするに、斉・荆・燕かつて亡びたり。宋・中山すでに亡びたり。趙・魏・韓みな亡びたり。其れみな故国（旧国）なり。此より以上は、亡国あげて数ふべからず。是の故に大墓は扣かれざる無きなり。しかも世みな争ひて之を^つ為る。豈に悲しからずや。——中略——堯は穀林に葬られ之に通じて樹^{うゑ}ゑ、舜は紀に葬られ市（市場）は肆（店）を^ま変ぜず、禹は会稽に葬られ人徒を^{うご}変さず。是の故に先王は儉節を以て死を葬るなり、其の費を^ま愛しむに非ざるなり、其の勞

を惡むに非ざるなり。以て死者の爲に慮るなり。先王の惡む所は、惟だ死者の辱めなり。死おもんばかからるれば則ち必ず辱めらる。儉なれば則ち死おもんばかかれず。故に先王の葬は、必ず儉に必ず合し必ず同じうす。何をか合すと謂ひ、何をか同じうすと謂ふ。山林に葬れば則ち山林に合し、阪隰に葬れば則ち阪隰に同じうす。」(『呂氏春秋』孟冬紀・安死)

つまり安死とは死者の空間が維持されることである。そこに生者の侵入を招いてはならない。生者の欲望をそその副葬品は、発掘されることを待つようなものである。墓域もどこであるのかわからないようにしなければならぬ。「山林に葬れば則ち山林に合す云々」は、埋葬の場所が周囲の景觀と一体になって、その痕跡が消えることをいう。穀林に通じて、すなわち一面に木を植えた葬の埋葬方法が模範例である。

ところで、「安死」の前章である「節葬」では、次のように安死が死者の最終目的であることが明言されている。

「審かに生を知るは聖人の要なり。審かに死を知るは聖人の極なり。生を知るとは、以て生を害せず、生を養ふの謂なり。死を知るとは、以て死を害せず、死を安んずるの謂なり。此の二つの者は、聖人の独り決する(知る)所なり。」

このように安死が死者の最終目的であるとすれば、先に注意したように、もともと死者の時間の無限性を前提にしているのであるから、死者の空間は永久に維持されねばならないことになる。死者の空間が永久に維持されたとき、彼の肉体にどのような運命がおとずれるのか、『呂氏春秋』に何の言及もない。しかし、少なくとも死者の肉体が時間の経過と共に消滅すると『呂氏春秋』の作者たちが考えていたとすれば、無限の死者の時間において、なお安死を求める必要

はなくなるのであろう。いいかえれば、『呂氏春秋』の安死には、天地の間に死者の肉体を永久に保存しようとする意志の肯定と、またそれが可能であるという考え方があったものと思われるのである。このような考え方と、遺体の保存のための乾燥剤である葦炭を禁じ、「棺槨は以て骨を朽ちしむるに足り、衣衾は以て肉を朽ちしむるに足るのみ」という曹丕の即物的な遺体観との間には、同じ死者の立場からであっても、無視できない重要なズレがあると考えられる。

以上、曹丕の「終制」が『礼記』檀弓上と『呂氏春秋』安死に多くのことばを借りながら、それらのことばを思想内容と切り離し、独自に転化させていることを、そのズレを確認することによって論じた。ことばを転化させているのは、曹丕の即物的遺体観である。曹丕が薄葬を命じたのは、生者への配慮でもなく、死後の肉体の保存を意図したからでもない。死後の肉体が朽ちて土くれとなり、その所すらわからなくなることを願ったのである。しかし、死後の肉体が人知れず朽ち果てて土くれとなる、冷やかな即物的事実の達成にも、一定の物理的時間が必要である。曹丕の「終制」は、この時間を確保するために最大限の意を傾けている。自己撞着ともいべき論理的矛盾や、皇帝らしからぬ不用意な発言に、その心理が集約的に投影されている。すなわち、「骨に痛痒の知無く、冢は棲神の宅に非ず」と薄葬の理由の一つに断言しながら、生者に薄葬の実行を迫るにあたっては、「死者をして知あらしめば、將に汝に福せざらんとす」と死者を恐怖する原始感情を利用して生者を威嚇している。このような呪術的表現が自己撞着であることは、曹丕にとっても自明であつたろうと思われる。論理的矛盾をあえて犯してまで、自己の肉体が土くれとなることを、彼は願ったのである。人はすべて論理で行動するわけではない。死者が生者の行動を支配するためには、生者に対する呪術的力が、無力な死者に残された唯一のよりどころであるとすれば、論理的矛盾は、むしろ彼にあつて土くれとなることの願望の強さを示しているといえるであらう。また皇帝らしからぬ不用意な発言とは、『呂氏春秋』安死のことばをほぼそのま

ま流用した「古へより今に及ぶ、未だ不亡の国あらず、亦た不掘の墓ある無し」である。曹丕が魏の初代皇帝に即位したのは、わずか二年前である。父の曹操が後漢の献帝を傀儡とし、実質的権力を手中にしていたとはいえ、献帝から禅譲の儀式によって魏皇帝に即位したのは彼である。その彼がいわば亡国を大前提に薄葬を命じているのである。これは、皇帝という立場を離れた第三者の眼である。事実、半世紀を待たず、魏は司馬氏の篡奪によって亡ぶ。皇帝であることよりも、存亡の非情を優先させて、薄葬の根拠を論理化しようとする姿勢にも、単なる論理を越えた意志がうかがわれる。

死者の世界や再生の観念は、彼にとって、愚俗の妄想にすぎなかった。おそらく彼が怖れたのは、死後の肉体が生者の悪意によって汚辱されるイメージであって、陵墓は、肉が朽ちて、土くれとなる、ただその即物的事実の達成のためだけに必要であったのである。他者の髑髏は笑いの玩具に利用できても、自らが玩具に利用されることは、さすがに耐えることができなかったのである。⁽²⁾

三

人間の死に対する唯物的な認識は、後漢の異端的思想家として知られる王充を先蹤とする。

「人の生まれるゆえんは、精気なり。死して精気滅ぶ。能く精気を為つ者は、血脈なり。人死して血脈竭き、竭きて精気滅ぶ。滅びて形体朽ち、朽ちて灰土と成る。何を用て鬼とならん。」(『論衡』論死)

曹丕のことども

精氣は万物の元素。『論衡』訂鬼によれば、陰氣と陽氣に二分される。陰氣は主に身体をつくり、陽氣は主に精神をつくる。そして相互に依存しており、片方だけで存在することはできないとする。鬼は、死者の靈魂である。唯物的な視点から無鬼論が展開されており、肉体が朽ちて土くれとなる事実を人間の宿命としてとらえている。

晋の袁山松の『後漢書』（『後漢書』卷四十九の王充の伝に章懷太子注が引用）によれば、『論衡』は、およそ次のようにして世に広まったという。

「〔王〕充の作る所の論衡、中土未だ伝ふる者有らず。蔡邕呉に入りて始めて之を得、恒に秘玩して以て談助と為す。其の後、王朗会稽の太守と為り、又其の書を得、許下に還るに及び、時人其の才の進めるを称む。或曰く、異人に見ゆるにあらず、当に異書を得たるべし。之に問ふに、果して論衡の益を以てなり。是れに由り遂に伝へらる。」

王充は、会稽郡上虞県（浙江省上虞県）の人であり、『論衡』はそこで書きつづられた。蔡邕が呉の地方へ行ったのは、光和二年（一七八）頃であり、王充が没してから八十年近くたっている。ただ蔡邕は談論の種本として秘匿していたので、さほど人の目に触れることはなかったと思われる。王朗が曹操に招かれたのは、建安三年（一九八）であり、それまで四年間、会稽の太守であった。曹操は、すでに建安元年（一九六）に献帝を迎えて、許（河南省許昌県）を新たな都としている。『論衡』は、この新たな都から時人に伝播していったのである。とすれば、『論衡』の再発見者の役割を、王朗は蔡邕以上に果たしていたともいえよう。

ところで、「生くるや七尺の形有り、死するや唯だ一棺の土たるのみ」は、曹丕がその王朗に与えた書簡に見られる句

であつた。単なる偶然であらうか。単なる偶然であつたとしても、唯物的発想が『論衡』再発見者の王朗になじみであつたことは疑いない。もともと『淮南子』精神訓の超越的形而上学に裏打ちされたことばが、唯物的にすりかえられている機微を、おそらく王朗は誰よりも理解することができたにちがいないのである。

王朗に与えた書簡の主旨もそうであつたが、曹丕は人間は死ぬ存在であり、しかも非常に死を即物的に考えることで、逆に著作の価値を強く主張する。その論拠は、著作が個人の死を越えて生き続けると信じたからである。たしかに彼の著作は生き続けている。その大半が失われ、決して彼が期待した形ではないけれど。

「蓋し、文章は、経国の大業にして、不朽の盛事なり。年寿は、時ありて尽き、其の身に止まる。二者は、必至の常期あり。未だ文章の無窮なるにしかず。」（『典論』論文・『文選』卷五十二）

ここで曹丕が文章といっているのは、経世論的著作を第一義として⁽³⁾いる。経国の大業という価値づけは、その意味で、儒家の伝統的な文章観を引きついでおり、必ずしも詩賦のような文学作品の価値を前面に主張しているわけではない。しかし、曹丕が同時代を生きた文人たちの死を悲しみ、詩賦のような文学作品をも含めて彼らがこの世に残したものを愛惜していたことはまぎれもない。

「何ぞ図らん、数年の間に、零落して略^は尽きんとは。之を言えは心を傷ましむ。頃^{このころ}其の遺文を撰し、都て一集と為す。其の姓名を覩れば、已に鬼録と為る。昔遊を追思すれば、猶ほ心目に在り。而して此の諸子、化して糞壤と為る。復た

曹丕のことども

道ふべけんや。」(「呉質に与ふる書」・『文選』卷四十二)

曹丕の言によれば、經世論的著作を残したのは、彼らの中で徐幹のみである。このことは、『典論』論文にも「呉質に与ふる書」にも記されている。逆にいえば、曹丕が撰した遺文は、經世論的著作の範疇には属していないのである。

「一集」の具体的内容は不明であるが、この書簡の中で、劉楨の五言詩をそして王粲の辭賦を高く評價していることから考へて、詩賦のような文学作品も「一集」の中に収められていたとの想像もできなくはない。「一集」を編んだ曹丕は、「間者」諸子の文を歴覧するに、之に対して涙を投^なげふ。」(同上)とも述べている。不朽の經世論的著作を残せなかった彼らを悼む気持もあるが、その彼らの遺文の中にも、いまは糞壤となった彼らがまざまざと生きていればこそその感傷であらう。この書簡でも、曹丕は人間の死を土くれとなる即物的事実として語っているが、死と対比されているのは、より広義の文章表現であると理解される。「一集」を編むという行為それ自体に彼らの遺文を後世に残そうという意志が現われており、少くとも個人の死によって断絶されない人間の営為として彼らの遺文を遇しているのである。

四

曹丕が死に対していかなる神秘的幻想もいだいていなかったことは、すでに論述してきた通りである。しかし、いかに著作の中に個人の死によって断絶されない価値を見出したところで、人間は日常を著作活動のみで終止できるはずも

ない。まして彼は魏王曹操の後継者であった。現実を生きる理念も欠くことはできない。

「夫れ陰陽交はりて、万物成り、君臣交はりて、邦国治まり、士庶交はりて、徳行^{かた}光けり。憂楽を同じくして、富貴を共にし、而して友道備はれり。易に曰く、上下交はりて其の志同じきなり。これに由りて之を觀れば、交は、乃ち人倫の本務にして、王道の大義なり。ただ士友の志のみに非ざるなり。」（『魏文帝集』・『初学記』卷第十八交友第二所引）

死後に神秘的幻想をいだかなかつた彼が、生の位相においてつとめて神秘的な視点を排除するのは論理的帰結である。曹丕は、人間世界の基本的原理として交、いいかえれば人間関係を措定しているのである。もちろん封建的な人間関係の枠をアブリオリに考えているけれども、「交は、人倫の本務にして、王道の大義なり」という考え方は、人と人の間でしか生きられぬ人間の本性を、歴史的社会的条件に制限されつつも、取り込んでいると思われる。だが理念と現実とは必ずしも幸福な一致をもたらすとは限らない。

『三国志』を撰した陳寿は、曹丕の伝である文帝紀に次のような評を付している。

「文帝、天資文藻たり、筆を下せば章を成し、博聞彊識にして、才芸兼ねて該^{ひろ}し。若し之に曠大の度を加へ、勵むに公平の誠を以てし、道を存するに邁志し、克く徳心を広むれば、則ち古への賢王も、何ぞ之を遠きとすること有らんや。」

陳寿は、曹丕のすぐれた文才と博識を賞讃している。たしかに彼は歴代の皇帝の中でも屈指の知識人である。その彼

曹丕のことども

に曠大の度や公平の誠が乏しかったことを、陳寿は婉曲に仮定の形で指摘している。しかし、文帝紀には、この指摘に見合う記述はない。この指摘に見合う具体例は、他の列伝、もしくは裴松之が注に引用する史料に捜し出すことができる。

人間関係を人間社会の基本的原理と措定しながら、彼の理念と彼の現実とはみじめに分裂しており、そこには自己中心的な感情を抑圧しながら、ついには他者を排除する偏狭な曹丕像が映し出されている。

この時代の文学つまり建安の文学を代表する詩人である弟の曹植と、曹丕は権力の継承をめぐる政治的に対立したことがある。建安二十二年（二一七）に曹丕が魏太子に立てられて決着するのであるが、決着するまでの一時期、兄弟双方の側近が陰で動き、父の曹操にも迷いがあつたようである。この事件は長く影を落とす。曹植の側近であつた楊修の刑殺（二一九）、丁儀・丁廙の誅殺（二二〇）、さらに楊俊の自殺（二二二）など、曹丕の太子時代から皇帝即位以後にまで血生臭い結果をもたらしている。この事件に関連する悲劇は多いが、ここではそれらの悲劇の要因の半ばが曹丕その人にあることを、次の例に見るにとどめよう。

裴松之がたびたび注引する史書の一つに『魏略』がある。『魏略』には、『史記』に倣って佞倖篇が立てられていた。権力者の日常生活の周辺でこびへつらっていた人間のための列伝である。その一人に孔桂なる人がいる。

「桂は、性便辟（こびへつらう）にして、博奔・踰鞠を曉みとす。故に太祖（曹操）これを愛し、毎に左右に在らしめ、出入に随従せしむ。桂は太祖の意ふところを察し、喜楽の時に、言次（はなしのついで）に曲に陳ぶる所あるに因りて、事多く従はれ、しばしば賞賜を得。人多く餽遺（食物・金品を贈る）す。桂はこれに由りて侯服玉食（美服美食

の贅沢の生活)す。太祖既に桂を愛し、五官將(曹丕)及び諸侯また皆これに親しむ。其の後、桂は太祖の久しく太子を立てずして臨菑侯(曹植)に意あるを見て、更めて臨菑侯に親附して五官將を簡かにするに因りて、將(五官將曹丕)は甚だこれを銜む。太祖の薨するに及び、文帝(曹丕)王位に即く。未だ其の罪を致すに及ばず。黄初元年、例に随ひて転じて駙馬都尉を拜す。而るに桂は私かに西域の貨賂を受け人事を為すを許く。事発はれ、詔ありて收問(逮捕尋問)し、遂に之を殺す。」「(『三国志』卷三・裴松之注引『魏略』)

孔桂が殺された直接の原因は、賄賂を受け取って人事に便宜をはかろうとしたことにある。しかし、後継者問題における孔桂の日和見の行動が伏線にあったことは無視できない。曹丕は魏王に即位してただちに曹植の側近中の側近であった丁儀・丁廙兄弟を誅殺している。『魏略』がこの時点で孔桂が処罰されなかったことに言及しているのは、そのためであると思われるが、同時に孔桂が殺されざるをえなかった理由をも説明している。曹丕は決してこのオポチュニストに対しても過去を忘れていないのである。そもそも「銜」とは処罰の対象と考えてうらむことでもある。

黄初元年(二二〇)、つまり魏王からさらに魏皇帝に即位して間もなく、曹丕は孔桂を殺したわけであるが、後継者問題に最終的決着がついてから、三年の年月が経過している。心理的に抑圧された自己中心的な憎悪の感情が長くくすぶり続けているのである。とはいえ、その後の曹植の冷遇やこの問題で曹植に荷担した関係者に対する曹丕の仕打ちはまだしも理解できる。あくまで政治的な処理という一面をもっているのであるから、新政権の内部を固める一方法ではあったろう。

このような自己の感情を心理的に抑圧する傾向は、彼の青年時代からすでにあったようである。ある日突然のように

曹丕のことも

相手を奈落の底へつきおとす。曹丕がそれまで何を考えていたのか、その時はじめて知らされるのである。

張繡は、驃騎將軍張済の族子である。張済に従って頭角を現わし、張済の死後、その軍勢を統率した。はじめ荊州の劉表と連合し、南下する曹操の軍と対峙したが、戦わずして軍門に降った。しかし、曹操が張済の妻を納めたのに憤激して曹操を強襲した。不意を衝かれた曹操の軍は敗北し、曹操も流矢で負傷している。建安二年（一九七）のことである。このとき、曹昂が戦死している。曹丕の異母兄である。曹丕は『典論』自叙で当時を次のように回想している。

「建安の初、上（曹操）荊州を南征す。宛（河南省南陽県）に至り、張繡降る。旬日にして反す。亡兄孝廉子修（曹昂の字）、従兄安民、害に遇う。時に余が年十歳、馬に乗りて脱するを得たり。」（『三国志』卷二・裴松注引『典論』自叙）

兄が戦死し父が矢傷を負った危地を、曹丕はからも脱出したのである。

その後、張繡は、再び曹操に帰順している。曹操の勢力が拡大するにつれ、弱小勢力に自立の余地はなくなつたのである。仇敵関係にある曹操に帰順することは、張繡にとって賭であったが、曹操は私怨を解いて張繡に活躍の場をあたえた。曹操が袁紹と華北における雌雄を決した官渡の戦い（二〇〇）をはじめ、張繡は次々と軍功を重ねた。そして建安十二年（二〇七）、烏丸北征中に没している。

「烏丸を柳城（遼寧省興城県）に征するに従ひ、未だ至らずして薨す。」（『三国志』卷八）

烏丸は北方の異民族。袁氏と友好關係にあった。陳寿は張繡の死を從軍中の死とするのみで、それ以上言及していないが、しかし『魏略』によればその死は自殺である。

「五官掾（曹丕）、〔張繡の〕しばしば会はんことを請ふに因りて、怒りを発して曰く、君わが兄を殺せし、何ぞたへて面を持し人を視るかと。繡が心おのずから安んぜず、乃ち自殺す。」（『三国志』卷八・裴松之注引『魏略』）

十年前の出来事は、軍功を重ねながらも、張繡の弱みであったことは容易に想像される。張繡が何を頼もうとして曹丕に会おうとしたのか不明であるが、この二十一歳の青年は容赦なく相手の弱みを攻撃し、その精神に打撃をあたえたのである。曹丕は過去のわだかまりを忘れ去ることができないのである。

相手の精神を瓦解させるもつと露骨な事例がある。時間もかかり手もこんでいる。

〔建安二十四年（二一九）、太祖（曹操）長安に在り、曹仁をして樊（湖北省襄陽県）に關羽を討たしめ、また「于」禁をして仁を助けしむ。秋、大霖雨にして、漢水溢れ、平地水数丈、禁等七軍皆没せり。禁諸將と高きに登り水を望むも、回避する所なし。羽大船に乗りて就りて禁等を攻め、禁遂に降る。ただ龐惠のみ節を屈けずして死す。太祖之を聞きて哀歎すること之を久しくして曰く、吾禁を知ること三十年、何ぞ意はんや危に臨み難に処りて反て龐惠に如かずとは。たまたま孫権の羽を禽にし其の衆を獲るにより、禁また呉に在り。文帝（曹丕）踐阼す。権藩を称し、禁を遣りて還す。帝禁を引見す。鬚髮皓白として形容顛頓たり。泣涕して頓首す。帝慰め諭すに荀林父・孟明視の故事を以てし、

曹丕のことども

拜して安遠將軍と為す。呉に遣使せんと欲して、先づ北して鄴（河北省臨漳県）に詣り高陵（鄴の西にある曹操の陵）に謁せしむ。帝あらかじめ陵屋に關羽の戦に克ち、龐煖の憤怒し、禁の降服するの状を画かしむ。禁見て慚ち悲り病ひを發して薨ず。」（『三国志』卷十七）

いたって手のこんだ心理的サディズムであり、老将于禁にとって、これ以上の屈辱はあるまい。曹丕は仮面をつけて心にもなく慰め論したのである。後の効果を十分予期しながら仮面の下で老将の悲劇を冷笑しているのである。

かつて曹丕に向かって吝嗇な応対をしたことがあったために殺されかかった曹洪（『三国志』卷九）、曹丕が寵愛した郭后の弟を断罪したため後に殺された鮑勛（『三国志』卷二十四）など、陳寿が指摘する曹丕における曠大の度や公平の誠の乏しさの犠牲者は他にも少なくない。彼ら犠牲者たちが曹丕の内面で抑圧されている感情に対して鈍感なままであるという事実も、これらの不幸な人間関係の要因に考えられないわけではないが、彼ら犠牲者の存在は、結局のところ、現実を生きるための理念（交は、乃ち人倫の本務にして、王道の大義なり）が、曹丕において破綻していたことを物語っている。

五

西山一何高

西山一に何ぞ高き

高高殊無極

高く高く殊に極まり無し

上有兩仙僮
不飲亦不食
与我一丸藥
光耀有五色
服藥四五日
身体生羽翼
輕拳乘浮雲
倏忽行万億
流覽觀四海
芒芒非所識
彭祖稱七百
悠悠安可原
老聃適西戎
于今竟不還
王喬假虛詞
赤松垂空言
達人識真偽

上に兩りの仙僮あり
飲まず亦食はず
我に一丸藥を与ふ
光り耀きて五色あり
服藥すること四五日にして
身体は羽翼を生ず
輕拳して浮雲に乗り
倏忽にして万億を行く
流覽して四海を觀れば
茫茫として識る所にあらず
彭祖は七百と稱せらるるも
悠悠として安んぞ原ぬべけんや
老聃は西戎に適ぎ
今に于いて竟に還らず
王喬（仙人の名）は虚詞を仮り
赤松（仙人の名）は空言を垂る
達人は真と偽を識り

曹丕のことども

愚夫好妄伝

愚夫は妄伝を好む

追念往古事

往古の事を追念すれば

憤憤千万端

憤憤おろおろにして千万端なり

百家多迂怪

百家は迂怪多し

聖道我所観

聖道は我の観る所なり

「折楊柳行」(『宋書』樂志三)

漢魏の詩歌の基調には、人生のはかなさを歎く感情が強く流れている。「古詩十九首」(『文選』卷二十九)を想起してみれば、その大半は人生の短命を悲しみ、あらゆる人間の営為が、享樂も含めて、不安定な翳りをおびていることが知られる。曹丕としてその例外ではない。

嗟我白髮

ああ我が白き髪

生一何早

生ずること一に何ぞ早き

「短歌行」(『宋書』樂志三)

人生若寄

人の生は寄するがごとし

多憂何為

多く憂ひて何をか為さん

『善哉行』(『宋書』樂志三)

人生居天地間

人の生まれて天地の間に居ること

忽如飛鳥棲枯枝

忽として飛鳥の枯枝に棲むがごとし

「大牆上蒿行」(『樂府詩集』卷三十九)

このように限られた生の認識を示す漢魏の詩人たちが、不死へのあこがれを漏らしたり、神仙を形象化したりするのは、必ずしも迷信や妄想の所産ではない。たとえば、曹操の「氣出唱」(『宋書』樂志三)や曹植の「遠遊篇」(『曹子建集』卷六)などは、その実在を信じて神仙を登場させているわけではない。むしろ衣服を剥ぎ取られた死すべき存在としての人間の沈吟の思いが、無限定なイメージに解放を求めているのである。しかし、曹丕の「折楊柳行」は、神仙のイメージそのものを逆説的なレトリックで提示し、神仙否定の議論へ結びつけている。比較のために曹操の「氣出唱」の一部を掲げる。

駕六龍

六龍に駕し

乘風而行

風に乗りて行く

行四海外

四海の外に行き

路下之八邦

路に下りて八邦(全世界?)に之く

曹丕のことども

歴登高山臨溪谷

歴あまねく高山に登りて溪谷に臨む

乘雲而行

雲に乗りて行き

行四海外

四海の外に行く

東到泰山

東のかた泰山に到る

仙人玉女

仙人玉女

下来翺遊

下り来たりて翺遊す

驂駕六龍飲玉漿

六龍に驂駕して玉漿を飲む

河水尽

河水尽きて

不東流

東に流れず

解愁腹

愁おもひひの腹を解かんとして

飲玉漿

玉漿を飲む

奉持行

行くを奉持して

東到蓬萊山

東のかた蓬萊山に到り

上至天之門

上りて天の門に至る

玉闕下

玉闕の下

引見得入

引見せられて入るを得

赤松相對

赤松相ひ対す

四面顧望

四面顧望すれば

視正焜焜

正に焜焜けるを視る

(後略)

この作品が典型的に神仙を題材にしていることは明らかであろう。もともと遊仙詩は延命長寿をことほぐ祝頌歌的性格があり、この作品も、同じことばかりかえされていることなどから、宴席の場で歌われたと想像される。それゆえ、曹操にこのような作品があることと、彼が「痛ましきかな世人、神仙に欺かる」と歎く詩句を残していることは、全く矛盾していいのである。曹操の「弁道論」(『曹子建集』卷十)によれば、曹操は方士を鄴に集めて彼らを禁圧したという。

神仙を否定することでは、曹操父子の考え方は一致している。問題は、遊仙詩が祝頌歌的性格を持っていたにもかかわらず、曹丕がわざわざ神仙を否定する視点を導入していることにある。いいかえれば、「折楊柳行」における神仙否定の展開は、遊仙詩のスタイルの要請ではない以上、彼の詩的表現に対する基本姿勢が要請したものと考えるをえないのである。この点に関して、清の陳祚明『采菽堂古詩選』の見解がすぐれて示唆的であるように思われる。曹丕の「折楊柳行」を批評して次のように述べている。

「音節高古たり。四五日の語は便ち致を作す。速やかなれば則ち太だ速やかにして、遅ければ則ち太だ遅し。これ之を速と謂ふ。茫茫として識る所に非ずは、正使果して爾ければ、亦た復た何の歎びかあらんや。この意含蓄あり。下

曹丕のことども

文の弁ずる所と校ぶるに尤も深し。子桓（曹丕）の神仙を言ふは、則ち妄言なり。神仙を疑へば、則ちただ疑ふのみなり。孟徳（曹操）に沈吟の心あるに似ず。凡そ詩中に神仙を言ふには二途あり。高士の真切に懷想し、失意の人の託するありて逃る。かくの如ければ、則ち芝丹鸞鵠もすべて浮響に非ざるなり。これを捨てて妄譚するは、皆いはゆる詞章に就りて意旨無きものなり。故に詩は衷よりするを以て貴しと為す。」（『古典文学研究資料彙編 三曹資料彙編』所収）

曹丕の「折楊柳行」の構成は、大きく前半と後半に分けて考えることができる。陳祚明も「茫茫として識る所に非ず」の句までを前半部分と考えていたと思われるが、異論のないところである。そして前半部分を評価しているけれども、後半部分についてはそれほどでもないようである。たしかに後半部分は理に詰まっております、ことばをかえて神仙否定をくりかえしているのみである。

陳祚明によれば、神仙を題材とする詩には二種類あるという。一つは、求道者が實在を信じて神仙を心に想い浮かべたり、失意の人間が願望の実現を神仙に夢みている場合であり——そしてそのどちらにせよ表現者の主体と内的な必然性で結びついていることに注目している。一つは、ことばのみで内的必然性が欠けている場合である。そして結論として「故に詩は衷よりするを以て貴しと為す」というのは、重要な指摘である。曹丕の「折楊柳行」は、詩として最も大切なものが欠けているという指摘に他ならないからである。この指摘を具体的に説明している箇所が、「子桓の神仙を言ふは、則ち妄言なり。神仙を疑へば、則ちただ疑ふのみなり。孟徳に沈吟の心あるに似ず。」である。

陳祚明は、「折楊柳行」の前半部分を評価しながらも、それは妄言であるとする。ここで妄言というのは、内容がデタラメであるの意味ではない。曹操における沈吟の心のような内的な必然性が乏しく、ことばだけの表現になっているこ

とをさしているのである。つまり詩的言語の本来あるべき姿から見ても、妄言であるといっているのである。

おそらく、陳祚明のこの指摘は、曹丕の文学の本質を洞察している。しかし、神仙となることが、陳祚明も含蓄ありと評価している「茫茫として識る所に非ず」という孤独世界に転化するパラドックスは、果してことばだけの操作で可能な発想であろうか。知的遊戯であるとはいえず、神仙を孤独な存在として提示する発想には、曹丕独特のものがあるように思われる。少くとも現実の人間関係に重きを置こうとする人間にあって、はじめて発想されるのではあるまいか。

六

曹植が自己の生涯を転蓬に擬するとき、政治的敗北者としての現実が重く横たわっている。自己の内面と誠実に葛藤しなければならぬ落差の感覚が彼の後半生の文学的営為を支配していたのである。

吁嗟此転蓬

吁嗟此の転蓬

居世何独然

世に居りて何ぞ独り然るや

長去本根逝

長かに本根を去りて逝き

夙夜無休閒

夙も夜も休閒なること無し

東西經七陌

東西七つの陌を經ざり

曹丕のことども

南北越九阡

卒遇回風起

吹我入雲間

自謂終天路

忽然下沈淵

驚飄接我出

故歸彼中田

当南而更北

謂東而反西

宕宕当何依

忽亡而復存

飄飄周八沢

連翩歷五山

流轉無恒処

誰知吾苦艱

願為中林草

秋隨野火燔

南北九つの阡を越ゆ

卒に回風の起るに遇ふ

我を吹きて雲間に入べり

自ら天路を終むと謂ひしに

忽然として沈淵（伝説上の淵の名）に下つ

驚しき飄 我を接けて出だす

故ずや彼の中田（田の中）に歸すならん

当に南すべくして更に北し

東せんと謂ふに反て西するばかりなり

宕宕なく当に何にか依るべき

忽に亡びて復たび存ふ

飄飄ひて八沢（伝説上の八つの大沢）を周り

連翩ひて五山（代表的な五つの山）を歴る

流轉して恒る処とて無し

誰か吾が苦艱を知らん

願はくば中林（林の中）の草と為り

秋とともに野火に随ひて燔かれなん

糜滅豈不痛

糜れ滅ぶは豈に痛ましからざらんや

願与株菱連

株や菱と連なるを願ふのみ

「吁嗟篇」(『曹子建集』卷六)

このような自己の現実を形象化する作品を曹丕に求めることはできない。現実を生きるための理念が曹丕において破綻していたことは、すでに見た通りであり、彼にも自己の現実の断面を表現する契機が全くなかったとは思われないのだが、現存する作品から判断するかぎり、彼は詩表現から自己の現実を脱落させている。むしろ既に与えられた美の再生産という枠の中に詩作の方向を見出していたようである。そこには何らかの現実との葛藤があるわけではない。美しく、しかし類型化された感傷がくりかえされる。

「魏文帝(曹丕)の詩は、西子(西施)の心を捧ずるが如し。首を俛せて言はず、而るに眸を廻らし盼を動かす。可憐の緒に非ざる無し。国を傾け城を傾くるは、絶世の佳人に在り。本より人を動かす意無し。人自ら情を定めること能はざるのみ。」(『古典文学研究資料彙編 三曹資料彙編』所収)

先の引用と同じく陳祚明の評語である。これは曹丕の詩作品全体に対する印象を述べたものであるが、とりわけ男女の恋情をテーマにした作品が念頭にあるものと思われる。事実、曹丕の佳作の多くは、男女の恋情をテーマにした作品に片寄る。

曹丕のことども

秋風蕭瑟しやうそくとして天氣涼し

草木搖落ようらくして露霜るそうと為る

群燕ぐんえん辭歸しき雁えん南翔と

念君客遊きやくゆう思斷腸しだんちやう君の客遊きやくゆうを念おもひて思ひ斷腸だんちやうす

慊慊きんきん思歸しき戀故鄉こきやう慊きんめしく歸るを思ひ故郷こきやうを恋ふならんに

何なん為す淹留えんりゆう寄他方かた何なん為すれぞ淹留えんりゆうして他方かたに寄る

賤妾けんせつ榮わび榮わび守空房しうくふ賤妾けんせつ榮わび榮わびく空房しうくふを守る

憂来思君不敢忘ゆうらいしきんふかんだん憂ゆうひ来たりて君を思ひ敢て忘れず

不覺ふかく淚下なみだくだり霑衣裳うづほ覺おぼえず淚下なみだくだりりて衣裳うづほを霑うるはす

援琴鳴絃えんしやう發清商はつかんしやう琴しやうを援ひき絃しやうを鳴らして清商かんなを發はなつ

短歌微吟たんかゐいん不能長ふでなが短歌微吟たんかゐいんすれども長くする能はず

明月皎皎照我牀めいげつけうけうしやうわど明月皎皎めいげつけうけうとして我が牀どを照らす

星漢西流しやうかんせいりゆう夜未央やふえい星漢西しやうかんせいに流れて夜未やふだ央えいきず

牽牛織女遙相望けんぎうしやくじよさうぼう牽牛織女けんぎうしやく遙かに相ひ望む

爾獨何辜なんどくご限河梁げんがりやう爾獨なんどくり何の辜ごありて河梁がりやうに限らる

「燕歌行」(『文選』卷二十七)

別離という常套的な場面設定の中で、愛する男を想う女の悲哀感が流麗に歌われている。『宋書』樂志三、『玉台新詠』卷九によれば、曹丕の「燕歌行」は二首あり、『文選』所収の「燕歌行」は其の一である。「別日何易会日難／山川遙遠路漫漫（別るる日の何ぞ易くして会ふ日の難き／山川遙くして路漫漫たり）」ではじまる其の二も同工異曲の作である。「古詩十九首」の其の十九に類似する「雜詩」二首（『文選』卷二十九）の其の一なども、「燕歌行」と詩型を異にするだけで、やはり同工異曲の作である。題材としても漢代の歌謡を引き継いでおり、あらかじめ虚構を意識してその枠の中で趣向をこらしているのである。

現実の曹丕の男女関係は決して「燕歌行」のような感傷的な世界ではない。ただ彼が愛した二人の女性がそろって年上であったということは、このような感傷的な題材を好むことと、氣質の上でかわりがあったかも知れない。

甄后は、彼が最初に愛した女性である。建安九年（二〇四）、袁氏一族の本拠地であった鄴が陥落し、この時、彼女の運命も一変した。史書に「顔色非凡」とか「姿貌絶倫」とか記されているように、かなりの美人であったようである。もともと袁熙（袁紹の第二子）の妻で、城中にいた彼女を曹丕がみそめたのである。曹丕は十八歳、彼女は五歳年上の二十三歳。二年後の建安十一年（二〇六）、曹叡（明帝）を生んでいる。しかし、二人の関係は、曹丕が魏皇帝に即位した翌年、黄初二年（二二一）に不幸な結末をむかえる。曹丕が彼女に死を命じたのである。

曹丕の心が郭后に移り、それを嫉妬したことが大きな原因であるとされている。郭后が曹丕に仕えるようになったのは、建安十八年（二一三）の頃であり、曹丕と甄后の出遇いから十年近くたっている。曹丕は二十七歳、郭后は三十歳。曹丕は若い肉体に心に移したわけではないのである。甄后の嫉妬に対して曹丕が死を命じなければならぬ複雑さを帯びたのも、甄后がそれまで曹丕に対して占めていた位置のすべてを郭后が奪う結果になったからではあるまいか。とも

曹丕のことども

あれ、この三角関係が尋常なものではなかったことは、曹丕の死後、次のような報復劇が連鎖したことからも知られる。

「初め、甄後の誅は、郭後の寵に由る。^{かりもがり}殯に及び、被髪（ふり乱した髪）もて面を覆ひ、^{おほ}練を以て口を塞がしむ。遂に郭后を立て、明帝を養はしむ。帝（明帝）これを知りて、心常に忿りを懷き、しばしば甄後の死状を泣問す。郭后曰く、先帝（曹丕）自ら殺せし、何を以て我を責問す。且つ汝は人の子たり、死父を追讎し、前母の為に後母を枉殺すべけんやと。明帝怒りて、遂に逼りて之を殺す。^{かりもがり}殯の者に勅して甄後の故事の如くせしむ。」（『三国志』巻五・裴松之注引『漢晋春秋』）

曹丕は、他人の男女関係のもつれにまで首を突っこんでいる。首を突っこまれたのは、夏侯尚である。「燕歌行」のような感傷的な世界は、現実の男女関係の前には、一顧だにする必要はなかったようである。事件は、黄初五年（二二四）、夏侯尚が病死する前年におきている。

「尚に愛妾ありて嬖幸せらる。寵は適室を奪ふ。適室は、曹氏の女なり。^{きよめ}故に文帝（曹丕）人を遣りて之を絞殺せしむ。尚悲感し、病ひを発して恍惚たり。既に妾を葬り埋めしをち、見んと思ふところにたへず、復た出だして之を視る。文帝聞きて之を恚りて曰く、杜襲の尚を輕薄とするは、良に以あるなりと。」（『三国志』巻九）

民間に發生した歌謡は、それぞれの時代の思想と感情を、衰退と再生をくりかえしながら、反映し続ける。楽府、詞、散曲——いずれも俗間ではぐくまれた文学である。そして歌唱されるのが、本来の姿である。その音楽的共通性から、詞や散曲もまた由緒ある楽府の呼称を別名とするのである。これらの文学によって具現されているものは、ときに知識人の手になるとはいえ、俗間の夢と幻である。つかのまの感情移入によって自己と他者の境界はとりはられ、人々は同質の時間の流れを感覚する。共同体においては、それは聖なる時間であろうが、構成員の意志的な選択によって成立した集団においては、それは娯楽の時間へと変貌するであろう。なぜなら娯楽作品とは次のように定義しうるからである。「娯楽作品の受容美学的な特徴は、それがいかなる地平の変更も要求せず、支配的な趣味傾向が枠組となっているようなさまざまな期待を満たすものに他ならないところにある。すなわち、娯楽作品は、馴れ親しんだ美の再生産の要求を満足させ、なじみの感じ方を保証し、望み通りの考えを是認し、日常的ではない経験を八センセーションとして享受しうるようにするか、あるいは道德的な問題として掲げるが、ただそれを解決済みの問題として、教化的な意味で八解決して√見せるからなのである。」⁽¹⁰⁾

このように考えるとき、建安の詩人の中にあつて、楽府の通俗性を継承し、いかなる地平の変更も要求しなかった詩人をあげるとすれば、曹丕がそれに最も近い詩人である。神仙を愚俗の妄想として切り捨てつつ、漢代の歌謡によって類型化された感傷的な美の世界を、自己の現実とは直接のかかわりなく提示する。それは個別の現実に束縛されてい

曹丕のごとく

いだけに、新たな地平を人々に要求することもなかったであろう。建安文学の主要な制作と受容の場が彼のサロンを中心とした宴席の場であったことを考えれば、彼の詩作の方向が既に与えられた類型的な美意識を出るものではないというところも一定の外的条件を帯びていたといえる。

鈴木修次氏は、建安文学における曹丕を次のように位置づけている。

「曹丕の詩人としての才能は、創造性ということよりは、むしろ統合性というところに求められるであろう。楽府作品においてもそうであったが、詩の場合もやはり同様に、気魄において父曹操には遙かに及ばず、どこか貴公子的な虚弱さがある。そして感傷の涙をたのしむ傾向が顕著である。その題材において特に目新しい意欲を見出すことはむしろ少ないが、小抒情詩的な整齊をくふうする能力、適度の甘さと感傷性とをただよわす能力は、他の詩人たちと比較したときにすぐれたものがある。それはいわば、曹操、および一部の建安文人たちが持っていた荒々しい野性を洗練させるものである。そうした洗練の空気の中であって、その個性的なひらめきを發揮させたのが、弟曹植の詩であったといえる。」

『漢魏詩の研究』五八六頁

とはいえ、すでに見てきたように、彼のライフスタイルまでが洗練されていたわけではない。むしろ荒々しく野蠻ですらある。明らかに、曹丕の人間像と文学の間には、大きな亀裂が走っている。

感傷的な美の世界は、一方で髑髏を玩具として扱える世界に生きた人間の手に成っているのである。そして死に関する醒めた理解や人間関係における不毛な憎悪も、その文学と何のかかわりもなく、はるか彼方の背景からかき消えて

しまっているようである。しかし、本当に何の痕跡も残していないのであろうか。

類型的で、馴れ親しんだ美の再生産という枠の中で、彼がつむぎ出した作品の多くが、結局のところ孤独の感情をもてあそんでいるのである。たしかに、行旅にせよ、天逝にせよ、虚構された男女の別離にせよ、舞台装置として孤独感を利用するのは当然であり、まして人間存在のはかなさと不安定が人々に自覚され共有されていたという時代の雰囲気を考えれば、曹丕の作品に感傷的な孤独感が流れていても不思議ではないのだが、それがくりかえし現われてくるならば、単にそれを好んだとすることのみで片付けることはできない。彼がそのような孤独感を触発されやすかったということは、彼の内面にそれが何らかの形で存在し続けていたことを予測させるからである。もちろんそれは自己認識をともなった孤独ではない。もし自己認識をともなった孤独感であったとすれば、楽府の通俗性の中で感傷的に処理することはできなかったであらう。しかし、自己認識にまでいたらないまでも、曹丕の内面にかかわる感情であったことはたしかである。

とすれば、「折楊柳行」において示された、神仙への離脱が茫茫たる孤独世界であるという逆説に、いまひとつの逆説を含めたく思われる。茫茫たる孤独世界が彼の内面的現実そのものであるという、いまひとつの逆説である。現実を生きた理念として人間関係を措定しながら、「古へより今に及ぶ、未だ不亡の国あらず、亦た不掘の墓ある無し」と人間への不信を述べざるを得なかった彼にとって、彼がイメージした神仙の孤独は、いつかは彼の孤独に転化したにちがいないであらう。

曹丕のことども

〔注〕

- (1) 『桑原隲藏全集』第二卷所収。
- (2) 遺体を速く朽ちさせるという考え方は、もちろん曹丕に始まるわけではなく、古くからある。「有子問於曾子曰、問喪於夫子乎。曰、聞之矣。喪欲速貧、死欲速朽。有子曰、是非君子之言也。曾子曰、參也聞諸夫子也。有子又曰、是非君子之言也。曾子曰、參也與子游聞之。有子曰、然、然則夫子有為言之也。曾子以斯言於子游。子游曰、甚哉有子之言似夫子也。昔者夫子居於宋、見桓司馬自為石椁、三年而不成。夫子曰、若是其靡也。死不如速朽之愈也。死之欲速朽、為桓司馬言之也。」「礼記」檀弓上」だがここにも明言されているように、速朽は靡りよりましということであって、本来君子の言ではないのである。
- (3) 清・王昶「蔡中郎年表」(四部備要『蔡中郎集』附録)に拠る。
- (4) 『三國志』卷十三裴松之注引「朗家伝」及び『漢晉春秋』に拠る。
- (5) 岡村繁「曹丕の典論論文について」(一九六〇年十月)支那學研究」二十四・二十五所収)参照。
- (6) 「銜含也。苞含在心、以為過也。」「漢書」卷九十顏師古注)

- (7) 拙稿「曹年譜ノート」(一九八二年九月)北海道大学文学部紀要」三十一ノ一所収)の建安十二年の条において、曹丕がこの年の烏丸討伐に従軍したか否かについて不明であるとしたが、『三國志』卷八の本文と裴松之注引の『魏略』を合わせて考えると、曹丕は従軍していた可能性が強い。
- (8) 『魏書』載制曰、昔荀林父敗績于郟、孟明喪師於殽、秦・晋不替、使復其位。其後晋獲狄土、秦竊西戎、区区小国、猶尚若斯、而況万乘乎。樊城之敗、水災暴至、非戰之咎、其復禁等官。」「裴松之注引」荀林父は晋の大夫、孟明視は秦の大夫で、いずれも『春秋左氏伝』に基づく故事。
- (9) 曹植「贈白馬王彪」(『文選』卷二十四)に李善が注引する曹操「善哉行」の逸句。
- (10) H・R・ヤウス著『挑発としての文学史』四十一頁(響田収訳)