

心の叡智（Ⅱ） ファム・コン・ティエンにとっての阮攸

野平宗弘

浮生、泡影のごとし／万境皆空の句あり／
仏をもって心となさば皆／おのずから輪廻より超脱す
(阮攸「十類衆生祭文」)

一 はじめに

これまでに書かれた文学作品の中でベトナムを最も代表する作品を一つだけ選ぶとするなら、ベトナム人の作家、詩人、文学研究者の多くは、阮攸^{グエンズー} Nguyễn Du (一七六五—一八二〇) の『翹伝』^{Truyện Kiều} (一八世紀末—一九世紀初頭頃) をきつと選ぶに違いない。ベトナム文学そのものが世界的に有名というわけではないものの、この『翹伝』は、英語、ドイツ語、フランス語、中国語、日本語、その他の外国語にも翻訳、紹介されており、ファム・クイン Pham Quỳnh (一九二二—一九四五) の有名な言葉、「翹伝がある限り、我々の言葉はあり、我々の言葉がある限り、我々の国はある」¹ に示されているように、小国ベトナムが世界に誇る長編韻文作品である。

本稿を執筆している二〇一五年は、ちょうどその作者である

阮攸の生誕二五〇周年にあたり、八月八日にはハノイにおいて、ベトナム社会科学翰林院と、阮攸の故郷にあたるハティン省の人民委員会の主催で「大詩豪阮攸生誕二五〇周年記念国際会議」という国際学会が盛大に開催され、国内外の阮攸と『翹伝』の研究者が参加、一〇〇以上の発表論文の応募があり、当日は選出された代表二十数名の研究発表が行われた。国内的には国威を発揚し、対外的にはベトナム文化を宣伝する政治的意図も垣間見える催しではあったが、ひとりの詩人を巡ってのこれほど大規模で盛大な文学会議は、ベトナムでは他にはありえないだろう。

ところで、実のところ筆者は、阮攸作品もその範囲に含まれるベトナム古典文学ではなく、近現代文学を中心に研究してきた。特にベトナム戦争さなかの一九六〇年代半ばにサイゴン(現ホーチミン市)の文壇に現れたファム・コン・ティエン Pham Công Thiên (一九四二—二〇一一) 以下、ティエンと略) という詩人にして仏教思想家でもある人物についての研究に長く時間を費やし、二〇〇九年にはそれまでの研究をまとめた『新しい意識 ベトナムの亡命思想家ファム・コン・ティエン』を出版した²。そのティエンも実は、阮攸に関して、一九六〇年代に

当時のサイゴンで出版された幾つかの書物の中で言及し、その後、一九九六年には亡命先のカリフォルニアで、『阮攸 民族的大詩豪』という、四五〇ページ近くに及ぶ、阮攸および『翹伝』に関する論考を一冊出版している。拙著では、ティエンの作品および思想のすべてを説明することを目指したものの、しかしながら率直に言えば、彼の思想の全貌を明らかにするのに十分な力がなかった。そして、拙著では十分に議論できなかつた未説明の問題の一部には、ティエンが阮攸をいかに読み、どのように評価していたのかという問題が含まれていた。

そこで本稿では、これまで筆者が十分に論ずることのできなままであった「ティエンにとつての阮攸」の問題について、もう一度ティエンの著作を読み直しながら考えていきたい。本稿の構成は、一九六〇年代のティエンが二〇代の頃の著作の内容の考察と、ベトナムから失踪し亡命者の立場になって以降の著作、とりわけ『阮攸 民族的大詩豪』（以下、『阮攸』と略）の内容の考察に大きく二分し、さらに、『阮攸』の内容については、ティエンによる阮攸の評価を、詩作面と思想面とに分け、彼が阮攸をどのように捉えていたのか考察を進めていく。

なお、本稿の題名を「心の叡智（Ⅱ）」としたのは、上述の拙著の終章章題が「心の叡智」で、本稿がそれを継承する考察であることを示したかったためである。

二．一九六〇年代のティエンの著作における阮攸

一九六四年に評論集『文芸と哲学における新しい意識』を出

版してサイゴンの文壇に本格的に登場してから、一九七〇年に突然、南ベトナムから失踪してしまふまでの間に、ティエンは詩、小説、思想書、そして翻訳まで合わせれば二〇冊近くの本を出版している。その中で、阮攸に最も言及している著作は一九六七年出版の思想書『深淵の沈黙』である。その冒頭に書かれた阮攸あての献辞を見れば、すぐにティエンにとつての阮攸の存在の重要性が分かる。

雲突き抜ける鴻山に黙して坐し、秋風とともに老い、東洋における最も偉大な五人の詩人のうちの一人となった、ベトナムの思想と詩歌の白髪之父

グエン・ズーに送る

一九六六年五月二三日、パリ

ファム・コン・ティエン³

ここでティエンが形容している、「鴻山に黙して坐し、秋風とともに老い」た「白髪」の人物というイメージは、阮攸が父親の郷里、ベトナム中部の僊田村での生活を送っていた頃に作られた漢詩の描写に基づくイメージである。阮攸は、黎朝の宰相であった父親、阮儼の子として生まれ、一九歳の時に郷試を受けて三場に合格し、官吏の道を進むはずだったものの、二一歳の時に、ベトナム中部から興った西山阮氏によって黎朝は滅ぼされ、二三歳の時には昇龍（現在のハノイ）を離れて、最初は妻の故郷に身を潜め、一七九六年頃、彼が三〇代に入った頃から一八〇二年になって阮朝に仕えるまで、僊田村で隠遁生活を送っていたのだった。その隠遁暮らしの三〇代初めには阮攸

はずで白髪になっており、それを気にしていた様子が彼の当時の多くの漢詩からうかがえる。地元の連山で、九九の頂があるとされる鴻嶺に入つての狩猟を好んでいたことも、号のひとつが「鴻山獵戸」であつたことや、漢詩の中からうかがい知ることができる。

献辞に戻れば、「ベトナムの思想と詩歌の白髪の父」という表現からは、ティエンが阮攸の詩歌のみならず、彼の思想についても「ベトナムの思想」として高く評価していたことが確認できるし、「東洋における最も偉大な五人の詩人のうちの一人」という表現と合わせて考えれば、ティエンの阮攸評価が単に絶大であるというだけでなく、阮攸の詩の言葉がそのまま思想表明であり、その思想性も詩人としての偉大さを保証するものだとおそらくティエンが捉えていたこと、要するに詩人阮攸の詩作品に現れている思想性をティエンが大いに評価していたことを読み取ることができる。

また、鴻山の頂に黙つて坐っている（とティエンが想像した）阮攸の姿は、この献辞の次ページに置かれた、「深淵と高峰のはざまを行く」という題の序文相当の文章冒頭に引かれている一二世紀ベトナムの禅僧、空路（?—一一一九）の、「有時直上孤峯頂／長嘯一声寒太虚」という偈に基づき語られる、孤峯の頂きに立つて叫び上げる姿と、「沈黙」と「叫び」との対極性を示しつつも重複するところがある印象を読者に与えるだろう。

『深淵の沈黙』本論では、第一章「REDUCTIO AD IMPOSSIBLE 弁証法破壊の道」の中の、「ベトナムの思想は、〈性〉*Tim*と〈越〉*Viet*の思想である。〈性〉と〈越〉は李朝時代に最も

強烈に完成し、阮攸と阮秉謙（二四九—二五八五。莫氏時代の官僚、文人）において最も輝かしく体現された」⁴ という一文から始まる段落において、ティエンにとつてのベトナムの思想である〈性〉と〈越〉の思想を体現するものとして阮攸について言及されている。その一節を見てみよう。

阮攸は〈性〉を〈命〉に返した。(cf. 『清軒詩集』。性成鶴脛何容断、命等鴻毛不自知)。莊子は老子を裏切り、そして老子の思想を破壊した。莊子こそが、老子の思想を廢滅に至らせる道を開いたのである。『南華経』において、莊子は〈性〉を〈生〉に落とし、〈生〉は性という意味になった (cf. 「徳充符」、幸能正生、以正衆生)。「中略」

阮攸こそが〈性〉を〈命〉に返した。〈性〉を〈生〉から〈命〉に返したのである。阮攸は莊子を転化し、そして莊子を越えた。〈性〉と〈越〉へと回帰することによって、〈生〉を破壊した。阮攸の〈性〉は、〈命〉の〈性〉である。阮攸の〈越〉は〈グエン・ズー自身〉が千回以上も読んだと言う『金剛経』から生まれた〈禅〉の〈越〉である。⁵

概念の羅列と論の圧縮で分かりにくい一節だが、ここに呈示されている個々の概念の意味解釈には深く入り込まず、形式的にティエンの思考を追ってみたい。まず確認できるのは、老子の思想には元来あつた〈性〉を、莊子が〈生〉へと下落させた、というようにティエンが莊子を批判していることである。莊子の思想は、〈性〉を忘却した〈生〉の思想であるとティエンは言いたいのだと考えられる。その根拠として参照

されているのが、『莊子』「徳充符篇」の一節で、確かにこの『莊子』の一節には、「性」という語は現れず、「生」の字が「正生」として「正しい」価値が付加されて現れている。

一方、阮攸については、『莊子』「駢拇篇」の一節「鶴脛雖長、斷之則悲、故性長非所斷」（鶴の足は長くてもそれを短くたち切られたら悲しむだろう。だから、生まれつき長いものは「長いからといって」たち切るべきではない）⁶を、阮攸が自らの漢詩の中で、「性成鶴脛何容斷、命等鴻毛不自知」（性は鶴の脛を成す、何ぞ斷つを容す。命は鴻毛に等しくも、自らは知らず）⁷というように取り込み、莊子と同じく「性」という語を用いながらも阮攸は莊子とは異なる意味で「性」という語を使用し、莊子の（小文字の）「性」の意味を変容させて、〈性〉の思想を呈示しているのだ、とテイエンは見なす。また、「性」と「命」とが並列的に示されていることから、莊子の〈生〉の思想では（小文字の）性（個別の生まれつきの性格、性質と解したい）へと意味が変容して〈命〉から離れてしまっていた〈性〉を、〈命〉へと引き戻した、のだとテイエンは考えている。補足しておけば、テイエンの参照した『莊子』「徳充符篇」の一節の前には、「受命於天、唯舜独也正」（命を天に受くるは、唯だ舜のみ独り正し）⁸とあり、この一節からは、莊子の「命」は天における命として、天と関連付けられており、そしてその「命」によって規定されたのが、舜の正しい「生」であったのだ、と読み取ることができる。この「徳充符篇」の一節では、字面だけ見れば確かに「性」は不在であるため、「命」とは関連付けられることはない。「駢拇篇」については、その引用部分の前後まで確認すると、「性」そして「性命」という語が見られるが、テイエンの考えでは、その莊子の

「性」は、大文字の〈性〉を示すものではなく、小文字の「性」を意味するものであるため、やはり〈性〉と〈命〉とは離れていると見たのだろう。それに対し、阮攸の漢詩では、「性」と「命」とを並列させ、対句表現によって両者を同じ意味範囲内に関連付けている、と見なすことができる。

ここで、『深淵の沈黙』での鍵概念である〈性〉の意味を確認しておく、そこには多重の意味が重なっているのだが、最も重要な二つの意味は、（一）サンスクリット語の bhava の漢訳のひとつであり、そして、語源的にドイツ語 sein 動詞の bin, bist と梵語の bhava が同根の語であるということ根拠にして、ハイデガーの Sein の訳語として用いられている語である、ということ、そして、（二）禅の「見性」の「性」である、ということだ⁹。「性」をそのような特殊な意味で捉えて、阮攸の先の漢詩の一節をいわば存在論的に読むなら、確かに哲学的意味解釈の可能性は広がるかもしれない。だが、ここで、テイエンの莊子評価の妥当性に関する議論は別の機会に回すとして、阮攸の漢詩だけに問題を絞る、それを虚心に読むなら、阮攸の記した「性」が、テイエンが思っているような〈性〉の意味として素直に読めるかという甚だ疑問で、テイエンの読みは、偶々阮攸の漢詩の一節にテイエンにとつての鍵概念である「性」と「命」（『深淵の沈黙』では「性命」はハイデガーの *das Geschick des Seins* の訳語として用いられている）とが併記されていたために、それを自身の思想に当てはめ取り込んだ、かなり強引で性急すぎる読みなのではないかと筆者には思えなくもない。テイエンが引く阮攸の漢詩の一節は、隠遁暮らしの時代に作られた「自嘆（一）」という題の一首にあるものなのだ、

その作品は、題名からも推測がつくように、行方の定かでない人生を嘆き、自らの運命に対して不安を募らせている阮攸の厭世的な思いを吐露した内容になっている。阮攸の「自嘆」の中の消極的な「性」は、『深淵の沈黙』序文において、空路禪師が山頂で叫んだときに響いた、「深淵の沈黙」から起ち上がる初源的な〈性〉と〈越〉の響きとは、性質が大きく異なっているだろうし、そもそも阮攸の漢詩「自嘆」には人生、運命に対する深い嘆きと悲しみはあるものの、空路の（そして空路そのものとなったティエンの）叫びに感じられる、絶望と虚無のどん底を突き抜けたような、その「底抜け」が、少なくとも筆者には感じられないのである。そして、阮攸の「自嘆」の一節に対するティエンの解釈の強引さの証左となるかどうか分からないが、その一節をティエンが引用しているのは、『深淵の沈黙』の先の引用の一箇所のみで、その他のティエンの著作には見当たらないこともここに指摘しておきたい。

それに対し、先の引用の中でより重要なのは、「阮攸の〈越〉は（グエン・ズー自身が千回以上も読んだと言う）『金剛経』から生まれた〈禅〉の〈越〉である」という一文である。この文の（グエン・ズー自身が千回以上も読んだと言う）『金剛経』という表現は、阮攸の漢詩「梁昭明太子分経石台」（以下、「石台」と略）の一節「我読金剛千遍零」に基づく表現である。先の「自嘆」とは異なり、「石台」は、ティエンがその他の著作でも何度も言及していることから、その重要性が分かる。ただ、この詩の内容については後で詳しく取り上げるとして、ここでは、漢詩「石台」が、阮攸の思想の核に仏教思想とりわけ禅の思想があることをティエンに確信させた詩であり、すでにこの頃か

らティエンが阮攸の中の仏教思想を論ずる際の大きな根拠となっていた詩であったことを指摘しておくに留めたい。

『深淵の沈黙』の他にも、『思想の深淵』¹⁰やその他の著作でも阮攸のことは言及されているが、奇妙なことに、阮攸の最高傑作『翹伝』からの引用はほとんどなく、ティエンの阮攸に対する評価は、すべて阮攸の漢詩作品に基づくものである。『翹伝』からの引用は、筆者が確認したかぎりでは、『新しい意識』第四版でサローヤンについて書かれた章の末尾に新たに書き加えた文章に一句あるのみにとどまる¹¹。『翹伝』からの引用がほとんどないのは、ティエンがまだこの時点で、ベトナム語そのものを重要視していなかったためではないだろうか。このことは、『深淵の沈黙』では、「性」、「越」という語でもってベトナム思想を主張していたこととも関係してくる。概念を表すのに漢字は非常に有用であるという、よく言われる漢字という文字固有の性質を除けば、『深淵の沈黙』が出版された頃には、ティエンはまだ東アジアの伝統の中で漢語を無意識裡に権威あるものとして捉え、重んじていたのではないだろうか。しかし、いくら「ベトナム思想」なるものを唱えても、その思想を表現する語が漢語起源の語であれば、「純粹なベトナム思想」ではなくなってしまうだろう。ただし、断っておけば、混淆によってこそ文化は豊穡になると考えている筆者自身は、そのような排他的な「純粹性」には賛同しないし、ティエンの思想も古今東西の「混淆性」があるからこそ普遍へと突き抜けていく力があるのだと考えるのだが、おそらくティエンは『深淵の沈黙』執筆以降に、ベトナム思想を「純粹な」ベトナム語で語ることの必要性を感じていたに違いない。まして、ドイ

ツ語そのもので思想していったハイデガーの熱心な読者でもあったのだからなおさらである。『深淵の沈黙』出版後まもなく、一九七〇年に出た『新しい意識』第四版で新たに加えられた序文では、英語で言えば a や the のような冠詞的用法もある類別詞と呼ばれる品詞でもあり、日常的なベトナム語でごく当たり前に用いられる cai (母、事物) や con (子、動物)、そして、chay と言えば「流れる」の意味になり、chay ならば「燃える」の意味になるといったように、ベトナム語にある六つの声調の違いだけでまったく異なる意味を持つ chay という語を挙げて、「簡単な二、三のベトナム語において、すでに人類の最も高超な哲理道理の一切があつたことを、そして、私たちが愚かにも忘れてしまっているが思惟すべき他の数多くの事柄を見出すのである」¹² と述べるように、テイエンはベトナム語そのものに固有の思想性を見出そうとしていくのである。

もし、テイエンが一九七〇年に突然南ベトナムから失踪せず、執筆を続けていたなら、ベトナム語そのものに注目するこのような傾向は、阮攸の漢詩のみではなく『翹伝』で用いられているベトナム語の評価へも向かっていったに違いない。が、彼は、一九七〇年にベトナムを捨て去るのとはほぼ同時にベトナム語での執筆も長い間放棄してしまう。彼が阮攸について再び本格的に語り、『翹伝』のベトナム語表現についても論究するのを読者が目にするには、『深淵の沈黙』冒頭の阮攸への献辞が書かれてから三〇年後、一九九六年出版の『阮攸』を待たなければならなかった。

三、『阮攸 民族的大詩豪』と阮攸のベトナム語

一九八七年に、テイエンは約一七年の沈黙を破り、亡命先のアメリカでベトナム語での執筆を再開する。それは、故郷の言葉ベトナム語の呼びかけに傾聴し、ベトナム語で書き綴ることによって、ベトナム語そのものに自らの故郷を求め、失われた故郷に回帰する試みであった。

一九九六年出版の『阮攸』も、「序文」で「この著作は、ベトナムの話し言葉の、そして〈哲理思想〉と〈民族道理〉における超越的な秘密の基礎と無尽の可能性を回復するために必要な数歩のうちの一つである」(ND 115) ¹³ と述べられているように、ベトナム語での執筆再開以降の、ベトナム語という故郷への回帰の途上に位置付けることができる¹⁴。

序文冒頭には、本稿でも先に紹介した『深淵の沈黙』冒頭の阮攸への献辞が再び引かれ、それに続いて「三〇年が経ち、一切の事柄が全面的に変化したか、阮攸はまだそこにいる、雲突き抜ける鴻山に黙して坐している……」(ND 13) と記している。しかも、今は東洋における五人の偉大な詩人の一人ではなく、ヘルダーリン、ホイットマンと並ぶ、人類で最も偉大な詩人三人のうちの一だど阮攸を讃えてもいる(ND 13)。『深淵の沈黙』の献辞を『阮攸』冒頭に再び提示しているということは、議論を前者から後者へと継承させ復活させることで、三〇年前の『深淵の沈黙』では十分に論じ尽くせていなかった阮攸に再び向き合おうとする、否、後で詳述するが、阮攸の心の中にまで入っていくこうとするテイエンの思いを読み取ることができる。

形式的な面からこの本を最初に説明すれば、テイエンはたっ

た一ヶ月半でこの『阮攸』を書き上げたと述べているが(ND14)、活字は大きめだとはいっても分量は四五〇ページ近くに及ぶ。構成は、序および「簡言大意」という名の概要の後に、三部七章に分割された平均三―四ページほどの本論を構成する項目が第一一〇項まで続き、その後に結論部が来る。

表紙には記されていないが、標題紙の題名の下には「心 lòng」という語と「糸 tơ」という語に関するベトナム哲理(ND1)と書かれているように、ベトナム語の「心」と「糸」を主軸にして(そして最終的にはすべてが〈心〉へと収斂していく)、ティエンの議論は展開していく。ここで一つ注目したいのは、三〇年前の『深淵の沈黙』の主軸語は〈性〉と〈越〉という漢越語であったが、今回も同じく二つの主軸語を挙げてはいても、二語ともベトナム語であり、いずれも『翹伝』の中の言葉だということである。ここに、ベトナム語そのものを注視し、そこに民族的価値を見出そうとするティエンの姿勢の変化を確認することができる。

以下では、この二つの主軸語を手がかりとして、「糸」という言葉が象徴的に示す阮攸の詩作、言葉遣いをティエンがどのように捉えていたかをまず見ていき、それから、「心」の一語で示される阮攸の思想についてティエンがいかに考えていたのかを考察していく。

阮攸の「糸」

「阮攸の詩歌芸術のすべては、唯一の語、糸 tơ という字の中

に存在する」(ND171)と大胆にも述べているように、ティエンにとって、阮攸の詩作とその芸術性において最も注目すべきものの一つは糸(糸)という語であり、それは、他の語との組み合わせや現れる文脈によって、意味が微妙に変化していきながら、「心は、糸を通過して密かに表現される」(ND171)というように、「心」の動きを表すものである。その「糸」がどのように用いられているか、ティエンが第四七節「翹伝における「糸」という語の軽やかな転運〔変化変移〕」で挙げているものをここでも列挙してみよう。ティエンが注目するのは、彼が「第一の転脈」と呼ぶ物語の流れが大きく変化する段、第五七三段の前後まで、つまり、最初に物語の女主人公である翹と最初の恋人である金重とが出会い、恋仲となって将来を誓い合うものの、金重は叔父の葬儀に旅立ち、ここで二人は離ればなれとなり、一方の翹は、親のために身売りをして一五年間に及ぶ流落の悲劇も幕を開ける、ということころまでである。

橋辺の糸柳、斜陽に垂る Ben cầu tơ liễu bóng chiều thướt tha(170)′
 糸髪は未だ償わず父母の養生 Dương sinh đời nợ tóc tơ chưa đền
 (228)′ 断ちてほどくかん相思の糸 Đốt ai gỡ mối tơ mảnh cho xong
 (244)′ 筆先乾き絃弛む Trúc se ngọn thổi, tơ chùng phỉm loan(254)′
 心中、糸髪の「じやく」(「じやく細かく」) 打明けて Tóc tơ cần vãn tác
 lòng (451)′ 「愛情の」糸を渡す 一言交す縁もななく Duyên đầu
 chưa kip một lời trao tơ (540)′ いかで憎むや糸結び 「縁結び」
 の 神 ông tơ ghét bỏ chi nhau (549)′ 生涯糸心は変ふやうの Dấu
 thay mái tóc dăm đời lòng tơ (552)′ 苦悶は絡まぬ糸の「じやく」 Chín
 hỏi vấn vớ như vậy mới tơ (570)′ 讒訴したるは糸商人 Phái tên

このような「糸」という語の阮攸による用法について、「阮攸の思想と詩歌芸術は、「糸想 to tương」の場所に、「想 i tương」の転運「想いの変化変移」の中での「糸 to」の柔軟な転義「意味の変化」に、存在する」(ND 170) というように、場面ごとの翹や金重の心情や、情景描写に、微細な意味の変化を交えながら同じ一語を用いている言葉遣いの巧みさをティエンは讚える。「糸」という語のみならず同じ語を用いながら意味を転じていく用法をティエンは、「転糸」chuyển to とも呼び、「転糸の意味とは、つまり、糸の如く静かに密やかに軽やかに転ずることである」(ND 165)とも表現している。ティエンはこの「転糸」の「転」chuyển を、『翹伝』後半のクライマックスの一つ、自らの薄命に絶望した翹が銭塘江に身投げするものの、かつて一度翹を救ったことのある尼僧の覚縁に救われるという場面で、「偶々の出会いが転運「運命の大きな変化」の中 Khèo thay gặp gỡ cùng trong chuyển vận」(2702)とどうように用いられている「転運」から取っている。加えて、ティエンの用いる「転」には、唯識思想の「転依」すなわち「迷いの依り所を転じて悟りの依り所とすること」¹⁵の意味も重なっている。『阮攸』では「転依」という言葉も直接用いられているが(ND 231, 365)その他、特に翹の入水自殺からの「転生」については、「ただ「心がある」ことよって、はじめて業を転化させる」(ND 94) というように、本稿でも後に論ずる「心」の問題と合わせて言い述べられている。金重の場合には、ティエンが「第二の転脈」と考えられる物語後半の二八四五―二八五六段、翹の妹の翠雲と結婚するも

翹を忘れられずに過ぐす金重の描写の中で、物語前半に見た相思の愛情の「糸」が金重の心にもまだ激しく絡みついていることが分かるのだが(涙溢れ糸百環が絡み合う Tuôn châu đôi trăn vô to trăm vòng (2848))、この狂おしい翹への想いも、金重の心の純潔さによって転ぜられ、物語終盤の奇跡的な二人の再会へと繋がっていくのだとティエンは解釈している。

阮攸のベトナム語と漢詩との関係

阮攸の繊細で巧みな言葉遣い、詩作に対する、ティエンのやはり繊細な読みを、ここでもう一つ指摘しておきたい。それは、『翹伝』と阮攸自作の漢詩との関連付けである。

ティエンは、「時間の痕跡は、極めて素晴らしい一字を通じて転映「反映」されている。それは、「苔」という語である(「馬車の轍は苔に消ゆ」[(72)]、「鞋跡鮮やかに苔の上」[(124)]、「一面の草と鞋跡に苔」[(2750)]、「苔草家を覆いたり」[(3230…)](ND 22)) というように、『翹伝』中の「苔」という語に注目する。そして、時の痕跡の他に、「苔は涙とともにある」というように苔と涙を結びつけ、「涙は雨水を生じさせ、雨水は苔を呼び、芽生えさせる」(ND 211)と述べる。実はこれは、阮攸の漢詩「望夫石」の内容を前提とした言い方である。「望夫石」には次の二句がある。

涙痕不絶三秋雨

涙痕は絶えず三秋雨

苔篆長銘一段文

苔篆は長しく銘ず一段の文¹⁶

遠征した夫の帰りを待つ妻の涙は、すでに三句繰り返している秋の冷たい長雨となり、その涙に雨がもたらす苔は、篆字のように岩肌を筋をつけ、一段の文を刻んでいるように見える、そのような意味の二句である。ティエンは言う、「苔」という語だけで、阮攸の愁夢の詩息 *hơi thơ* を生じさせる。「苔」は、青い糸の類 *một thứ tơ xanh* である。阮攸の詩息は、糸 *sợi tơ* のように軽やかである。詩息 *hơi thơ* と氣息 *hơi thở* は互いに密着しあい、ただ一つである。「中略」阮攸の詩歌は、糸 *sợi tơ* のように繊細にそよぐ氣息である」(ND 212-213)と。原文を読むと、この一節は、ティエンが語っているというよりは、相似したベトナム語の音の連鎖そのものが語っているような巧みで美しい一節なのだが、それはともかく、苔は「青い糸」と言い換えられ、その糸は阮攸の詩、詩息、氣息と結びつけられている。ここに出てくる糸、息もまた、阮攸の漢詩「舟行即事」の句「文章残息弱如糸 文章の残息、弱きこと糸の如し」¹⁷の中の「糸」と「息」にティエンが同調させた言葉である。こうしてティエンは、「糸」という一語が、阮攸の詩業のすべてを覆い、翠翹の一生にずっと纏わり付いている」(ND 213)と、阮攸自身の言葉に基づきながら、彼の漢詩と『翹伝』の詩作を巧みにまとめ上げているのである。

加えて、このティエンの『阮攸』では、苔に青い糸は、阮攸の詩作のみを指示するのではなく、王維の漢詩「鹿柴」の中の「青苔」の意味も重ねられている。王維の「鹿柴」は阮攸の言葉と同様に、「鹿柴」の中の「響」、「入深林」「青苔上」、「返景」、「復照」といった語が、阮攸の詩作を語るための概念としても頻出している。たとえば、『翹伝』冒頭で、翹は清明節の墓参りに

行き、もう誰も墓参りにこなくなつた遊女、淡仙の墓を見つけ、墓前でその薄命の女に同情を寄せ涙を流していると、一陣のつむじ風が起こり、その後に、「鞋跡鮮やかに苔の上」というように、淡仙の鞋跡が苔の上に残つていたという場面があるのだが（この場面も涙と苔とが、先の阮攸の漢詩のように結びついている）、その場面の翹と淡仙についてティエンは、「鹿柴」の語句を用いて、

その淡仙は、まさに翠翹の前世であり、あるいはC.G. ユン グ風に正確に言うなら、淡仙こそ、翠翹の「黒い影」[景]、王維の「返景」なのであり、同時に「入深林」、翠翹の心識の深い森に入り込み、それから、二人が出会つた後の青い苔の色の上に（「青苔上」）「復照」したのである。(ND 183-184)

と述べている。また、「写景しているだけでなく、人間の社会すべての、そして詩歌芸術全体の最も不可思議な〈美〉を語っている」(ND 219)とも形容されている。「鹿柴」が照らし出す世界は、特異な「心」の境地の表現ともティエンは見なしており、そのような「心」を実際に見て詩作できる詩人として、阮攸と王維は同格に並べられて、「王維と阮攸のような「返景入深林、復照青苔上」の可能性を持つ天才詩人」(ND 223)とも『阮攸』の中では言われている。それでは、阮攸そして王維が見た特異な「心」とはいかなるものなのか、この問題は節を改めて考えていくことにしたい。

四・阮攸の「心」

ティエンが阮攸の思想を論ずる際に最重要視する語は「心 lòng」である。三〇年前の『深淵の沈黙』が「性論」（存在論）と呼べるものだとすれば、『阮攸』は「心論」と呼んでもいいだろう。前節で見た、阮攸が巧みに使用し、彼の詩作を特徴的に表していた「糸」も、『翹伝』に「糸心」、「心糸」という語があるように、「心」と不可分であり、最終的には「心」へと収斂していく。

『翹伝』についてもまた、『翹伝』の一切は、「心」によって始まり、そして終わる。〈ベトナム哲理〉のすべては、そこにあるのだ（ND53）とも言われている。だが、これは単なる修辞ではなく、実際に、『翹伝』の最初と最後に「心」という語が出てきており、しかもそれは中国の青心才人なる人物の原作小説『金雲翹伝』にある言葉ではなく、阮攸自身の言葉である。ここで、『翹伝』の最初と最後の各四句を念のため確認しておく。

人の世の百年　才と命とはあいにくながら相嫉む
一局の滄桑を経巡れば　見るは心痛ましき事々
Trăm năm trong cõi người ta　Chữ tài chữ mệnh khéo là ghét nhau
Trải qua một cuộc bể dâu　những điều trông thấy mà đau đớn lòng
(14)

善根、われらが心こころにありて　かの心こころは三つの才さいに等しけり

田舎ことばの寄せ集めの　眠れぬ夜のうさ晴らし
Thiên căn ở tại lòng ta　Chữ tâm kia mới bằng ba chữ tài.
Lời quê chấp nhặt đồng đai　Mùa vui cũng được một vài trống canh
(3251-3254)
(傍点、斜体引用者)

さらにティエンは、『翹伝』だけでなく、阮攸の思想の一切が「心」の一語に収斂するということも述べている。「阮攸の一切は、「心」という一語によって、始まりそして終わる。阮攸のすべての〈詩業〉とすべての〈哲理思想〉は、その唯一の語の中に収めることができる」（ND 113）。この引用は第三項の冒頭部分なのだが、その項の題名に到っては、「一切は阮攸の「心」という語に存在する」とさえ記されている。『阮攸』の別のところでも、「最も重要なことは、心がある、ということである。すべては、心から生じ、心に端を発し出現する」（ND 237）と述べている。これは決してティエンの大仰な言い方ではなく、『翹伝』の中の言葉に基づいた発言だ。『翹伝』末尾の「善根、われらが心こころにあり」もそうであるし、金重の言葉「悲喜はこの心こころによつて Tê vui bởi tại lòng này」（3209）もしかり、さらには、登場人物の一人、道姑の三合の言葉「根源もまた人の心こころより出づる Cội nguồn cũng ở lòng người mà ra」（2656）については、「阮攸の最も重大で最も重要な道理を語っている」（ND 238）とティエンは述べていて、この三合の言葉は確かに、一切は「心」にあることを端的に示す阮攸の言葉と考えることができる。

ところで、一切が「心」に包摂されているのならば、私たち

自身もそこに含まれている一要素、「心」の中の一部のはずである。しかしながら、一方で、ティエンは「阮攸を理解しようとするなら、理解の心がなければならぬ。心があるとはいかなることなのか。心がありうるのは、ただ、心識の変動、阮攸が「一局の滄桑を経巡れば／見るは心痛ましき事々」と呼んだ静かな心の痛みを数多く経た後、あるいは経ている最中のみである」(ND 57-58)とも述べている。「一局の…」という『翹伝』冒頭の句は、直接的には一五年間の翹の凋落流浪を指すが、そのような苦しみを実存的に経なければ、「心」なるものを知ることができないとも言っているのである。以上のような、ティエンが言う、阮攸の「心」とは一体何なのだろうか。

ティエンの言っている「心」は、これから論じていく上で、大きく二つに分けることができる(実際は不可分であるが)。その一つは、個々人の持つ内面の思い、感情、いわば通常の理解での「心」であり、もう一つは、大文字の〈心〉、これこそが極めて特異で、私たち凡人は普段気付いていない何かなのであるが、これについては後で詳しく論じる。

内面としての「心」

まずは、普通の意味での個々人の内面、思い、感情というような意味での「心」の働きについて、『阮攸』では、「心」と関連する別の語を『阮攸』の重要な鍵概念として用いながら論じているので、その言葉に即しながら「心」を見ていくことにしよう。

内面の「心」の動きを表す語としてティエンが注目している語は、最初に金重が翹と出会い一目惚れし、また再び会いたいと恋い焦がれ待ち望んでいる際の一句の中にある。

nghe rieng nhớ ít tương nhiều (265) (斜体引用者)

この句の中の *nhớ* と *tương* が「心」の動きを表している語で、この二語も「心」や「糸」と並ぶ鍵概念として『阮攸』で何度も現れているのだが、ここで、この二語の日本語訳を確認しておきたい。

最初に、*tương* について確認すると、これは漢越語であるため「想」という漢字がそのまま当てはまる。そこで本稿では、*tương* には「想」という漢字を用いて訳し、時に「想う」と訓ずることにする。『阮攸』では他に、「戲論」(*papañca, prapañca*)は、想の有識的作動である(仏教の術語では、想はパーリ語で *sañña*、サンスクリット語で *saññā* と呼ばれる)(ND 302)という文から、パーリ語、サンスクリット語との対応関係も確認でき、また「戲論」が「想」の働きに基づくものであることも確認できる。なお、ここでの「戲論」は仏教用語として用いられていて、「想像遊戯の尽きることない膨張、人間の心識の中の想の遙か沖合まで広がっていく遊戯の膨張」(ND 302)を意味し、「すべての種類の想のすべての展転「展開」は、生じ芽生えて、「森羅万象」に、宇宙の羅列された現象になる」(ND 301) ことである。

一方、「思い出す」、「思い起こす」、「思いを馳せる」を意味する *nhớ* は漢越語ではなく、直接対応する漢字はない。字喃チュノムを

参考にすれば、*nhô*を表すのに、「忖」、「數」という字があり、共に「女」が音を、「忖」「思」が意味を表している。この字喃からも「心」や「思い」に関連のある語だということが確認できる。また、『阮攸』では、次のようにパーリ語、漢語との対応関係を述べている箇所がある。

*nhô*は、漢字の中で、念仏のように、あるいは念念不忘（いつまでも連続して念じ、決して忘れない）のように、念とも呼ぶし、念という字は、パーリ語の *sati* を訳すのに用いられる（英語では通常 *mindfulness* と訳される）そして、*sati* は痴 (*moha* [無知]) を消滅させ除去する。(ND 347)¹⁸

パーリ語の *sati*、サンスクリット語の *smṛti* の訳語は、「対象に心を留めて忘れずつねづねそれを思い起こすことを意味する」¹⁹ 場合には、「憶念」と漢訳されるといふことで、『阮攸』の内容に沿った訳語としてはこれが一番ふさわしいのだろうが、*tương* の訳語を漢字一字としたこととの対応から、本稿では *nhô* の訳語に「念」の一字をあて、「念ずる」「念じる」と訓ずることにする。

ここで、恋に落ちた金重の心中の描写、「特異な芸云（恋という特別な心情が行うわざ）、僅かに念じ、多く想う」*nghe rieng nô it tương nhieu* に戻り、心と念 *nhô* と想 *tương* の関係性を確認すると、「念」と「想」とは、心と糸から同時に発する、「想は、念によつて集まり育てられる、たとえほんのわずかな念であつても」、「原始的な時間面では、前に念がなければ、決して想はならぬ」(ND 171) といった一連の言葉から、心の糸のよう

に繊細な動きから念が生じ、その念から想が膨らんでいくのだと捉えることができる。これを『翹伝』の一句に当てはめれば、恋に落ちた (*nghe rieng*) 金重は、「翹についてほんの少しだけ念ずる *nhô it* だけで、数え切れないほど多くの想 *tương nhieu* を持ち、想は尽きることなく連綿と立ち上がってくる」(ND 348)、ということである。

しかし、物語の後半、ティエンの言う第二の転脈の中の、「石に刻み金に記せし心ゆえ／翹を想えば此処に戻るを見とめたり」(285-2856) の句において、誠実な心のまま翹をいつまでも強く想い続けた金重の「想」は大きく転じているのだとティエンは言う。

金重は聖人大士ではないが、しかし、誠実で変わることのない心を通じて、頂点まで達した孤独感を通じて、翠翹へのいつまでも続く念想 *nhô tương* の心を通じて、精神的可能性の頂点に達するまで集中した想のおかげで、同声気のおかげで、極めて純潔な理想的愛情のおかげで、極点まで達する激しい苦悶を通じて、金翹の体魄に対する金重の愛情は、完全に濾過されて、翹の精英に対する愛情尊敬の心になる。同時に、その愛情は転性して、落ちぶれ悲痛で薄命な人生の運命に対する広大な慈悲の心になる。(ND 317-318)

極点まで信誠で、透き通り、完全に純潔で、誠実な心から、金重の想は、翠翹が金重の前に突然出現し飛び回る天行仙（チベット密教仏教におけるダーキニーのように）のようになるほど、神妙なほどに集中したものである。(ND 444)

ここで、テイエンが、一九六〇年代の著作ではほとんど言及されることのなかった密教の教義を援用していることにも注意したい。亡命以降のテイエンの思想には密教的要素も多く現れる。彼は、金重を男性原理の慈悲心に見立て、翹を女性原理の般若智に見立て、二人の再会を、解脱の如く見なしている。

仏教において、〈大悲〉は、男性性を通じて顕露され、〈大般若〉（大智慧）は女性性を通じて顕露する。〈大悲心〉と〈大般若智慧〉の間の交合同一は、金重の精英（〈大悲心〉の俗諦を反映）と翠翹の英華（〈大般若智慧〉の世諦を反映）との間の交配、すなわち、〈善行方便〉（「心糸」）と〈空性〉（「糸心」）との間の結合交人における重逢再遇を通じて秘密裏に体入（融合）される。²⁰ (ND 325)

この翹と金重との再会するとき、つまり、集中した「想」によって金重が翹をその場に見るときには、かつて二人が恋仲で現実に出会っていたときの「本当の翹よりも、本当の翹を見た」(ND 292)とテイエンは言う。「この場面は、金重の「幻覚」ではない」(ND 292)のである。それは、「金重は、初禅の敷居の前に立っている者の心識の状態に入り込んでいることを私たちは容易に認める。ただし、初禅の敷居の近くへの歩みであって、(四禅の)初禅に入るための心霊精神の条件をまだ十分に持っているない」(ND 328)というように、仏教の修行で行われている特別な精神集中の状態に入り込もうとする心の段階にあると

テイエンは見なす。ただこの場合、「金重は想の中に巻き込まれ流されてしまっているが、一方の、密禅〔密教と禅宗〕の行者たちは、想を制御している」(ND 329)というように、修行者とは異なり、金重は「想」を制御できないのであって、金重のこの「想」による翹との再会がそのまま仏教的覚醒を示しているわけではない。

テイエンの観点からは、『翹伝』における解脱あるいは悟りは²⁰、金重よりはむしろ翹の側に描かれていると言えるだろう。彼は鈴木大拙の言葉を引きながらこう述べている。

翹の帰宅は、〈悟り〉の心識の象徴のように見なすことができる、もし私たちが詩歌言語を道語禅言へと転移するならば。見性した多くの禅師は、〈出奔〉を淪落の断腸へと飛び入ること、そして、〈家への回帰〉を〈見性証悟〉のように喩えている。鈴木大拙の輝かしい言い方に従うなら、「無明」は家から遠くへの旅立ちであり、〈悟り〉は家への回帰である」(Essays in Zen Buddhism, First series, p.152-157 : "Ignorance is departure from home and Enlightenment is returning...") (ND 326)

そして翹が金重や家族と再会する場面で、テイエンが最も注目する句は以下の句である。

今はいつぞと想いたり 眼しかと開けども、
いまだ夢かと疑えり

Tương bây giờ là bao giờ Rõ ràng mở mắt còn ngờ chiêm bao
(3013-3014)

テイエンはこの二句について、「民族精神の精髓のすべては、上の六語八語の二句の中にまとまっており、そして、これは阮攸の翹伝詩集全体の最高峰の頂上であり、また同時に、ベトナムの〈詩歌〉と〈思想哲理〉の最も深い底無しの〈深淵〉である」(ND 155)とさえ形容している。というのも、「今はいつ」と翹が想っている時の状態をテイエンは「出神」「忘我」(ND 150-151)とも表しているように、翹は極めて特異な心状態にあるのであり、その時の時間性については、

ここでは、時計や太陽あるいは月によって計られる通俗的な時間の「現在」はもはやない。「今はいつ」の時間はまさに、時間性の淵源的体性「本質」であり、同時に、民族の話し言葉の〈越〉性であり、阮攸の絶妙な入神的詩歌と霊妙な出神的思想の心中にある〈淵黙〉と〈性命〉の〈越〉性である。(ND 158)

というような表現で、翹が体験したこの忘我的な時の根源性と超越性を語り、そして *bây giờ* と *bao giờ* という相似した音でもってその淵源性を語りうるベトナム語の固有性をも指摘する。そして、「今はいつ」の外国語での訳語については、「私たちは、その「今はいつ」をただキルケゴールの哲学言語においてのみ訳すことができる。その言葉は、ハイデガー哲学の特別な意味での *Augenblick* である」(ND 153)とどうように、ハイデガーが『存在と時間』の中で用いた *Augenblick* 「瞬間、瞬視」をあげている。ハイデガーが用いるこの特別な、「本来的な現在」

を意味するドイツ語は、さらに「閃光の如き一瞥」(ND 206)というベトナム語にも言い換えられ、この表現も『阮攸』の鍵言葉の一つになっているのだが、これは近代詩を代表する詩人の一人、グエン・ビン Nguyễn Bình (一九一八—一九六六)の詩からテイエンが取ってきた表現で(ND 256)、こうした詩的なベトナム語での表現があるなら、できる限りベトナム詩人が用いた独特な表現を用いそれを尊重しようとしていることも確認できるが、さらに言えば、一九八三年に当時の勤務地であったフランスのトゥールーズ大学で発行された雑誌『トリビュ』で、テイエンがフランス語で書いた哲学的断章の次のような一節、

言語の本質の根源、それは雷鳴！ 雷、それは〈時〉。それはすべてを捉える瞬間。そしてすべては唯一の瞬間に起因する。偉大な、最も偉大な詩的天才は唯一の瞬間から生まれる。閃光の空間に、薔薇は花開く。瞬間＝ダイヤ(ヴァレリー?)、瞬間＝雷！ *Augen-Blick/Blitz!*²¹

この中の、フランス語の *l'instant-foudre* (瞬＝雷)、ドイツ語 *Augen-Blick/Blitz* (瞬＝視／雷) にも対応する言葉でもあり、この断章も、テイエンが『翹伝』の「今はいつ」に閃光の如き瞬間の根源的時間性とする種の特異な世界のあり方を見ていたこととも通じるだろう。

心の覚醒

ここまで、テイエンが論ずる阮攸の「心」を見てきて、特に『翹伝』後半に現れる心あるいは心の働きが、日常的なものは異なる、かなり特異なものであることが分かってきただろう。テイエンは、その特異な心の働き、心のあり方を論じながら、「阮攸の思想は、逆流の姿勢で運転する〔動く〕、つまり、私たちの思考、思惟、推思の習慣とは逆に、つまり、凡夫たちの普通の思想とは逆に、心識の水源へと逆に流れ回歸する」(ND 372)と言われるところの、「心」という源を、(本稿のこれまでの考察でもたびたび触れてきたように) 仏教思想に基づきながら見出そうとする。しかし、なぜ仏教に基づかなければならないのか。テイエンの考察が理のある考察であるためには、阮攸が仏教に通じていた特別な詩人であった証拠が求められもしよう。そのとき、テイエンが特に注目するのは、「梁昭明太子分經石台」と「題二青洞」(以下、「青洞」と略)という二篇の漢詩、その中で阮攸自身によって表明されている仏教思想である²²。

まず、『深淵の沈黙』でも言及されていた「石台」から見ていきたい。これは、阮朝に仕えていた阮攸が北使の命を受けて、清の京、北京に赴き、その帰路(一八〇四年)に立ち寄った古蹟、梁の昭明太子が『金剛般若経』を三三品に「分経」したと伝えられている石台の置かれている場所(ベトナム人研究者の多くは臨安、現在の杭州だと信じているが、筆者は安徽省安慶市宿松県と推測する)に立ち寄った際に作った作品である。阮攸の仏教思想を語るのに極めて重要な作品であるもの、これまで日本では紹介されることがないので、その全文と書き下し文、そして

筆者自身の解釈、説明も多分に入っている現代語訳でもってここに紹介しておきたい。

【原文】

梁昭明太子分経石臺

梁朝昭明太子分経處／石臺猶記分経字／臺基蕪沒雨中／百草驚寒盡枯死／不見遺經在何所／往事空傳梁太子／太子年少溺於文／彊作解事徒紛紛／佛本是空不著物／何有乎經安用分／靈文不在言語科／孰為金剛為法華／色空境界茫不悟／癡心歸佛佛生魔／一門父子多膠蔽／一念之中魔自至／山陵不涌蓮花臺／白馬朝渡長江水／楚林禍木池殃魚／經卷燒灰臺亦圮／空留無益萬千言／後世愚僧徒聒耳／吾聞世尊在靈山／説法渡人如恆河沙數／人了此心人自渡／靈山只在汝心頭／明鏡亦非臺／菩提本無樹／我讀金剛千遍零／其中奥旨多不明／及到分経石臺下／纔知無字是真經²³

【書き下し文】

梁朝昭明太子 分経せし処／石台 なお分経の字を記す／台基雨花の中に蕪没せり／百草 寒さに驚きて尽く枯死せり／遺經何所に在るかを見ず／往事 梁太子を空しく伝う／太子 年少くして文に溺れ／彊いて解事を作すも 徒だ紛紛／仏 本よりこれ空にして 物を著けず／経 安くにか用いて分けんとすること 何ぞ有らんや／靈文 言語科に不在なり／孰れをか金剛と為し、法華と為さん／色空の境界 茫として悟らず／癡心 歸仏せば 仏は魔を生ず／一門の父子 膠蔽多し／一念の中 魔は自ら至れり／山陵 蓮花台を涌かず／白馬 朝に長江水を

渡りて／楚林は木に禍いし 池は魚を殃せきい／経巻 焼かれて灰となり 台もまた圯やぶれたり／無益なる万千言を空しく留め／後世 愚僧は徒かただ聒かつすのみ／吾聞く 世尊は靈山りょうざんに在りて／法を説き人を渡すこと恒河沙数の如しと／人は此の心を了さとりて 人自ら渡る／靈山は只だ汝が心頭に在り／明鏡 また台に非らず／菩提 本より樹無し／我読む 金剛 千遍あま零り／其の中の奥旨 不明なること多し／分経石台の下に及び到りて／纒わづかに知る 無字これ真経なりと

【現代語訳】

南朝の梁の武帝（四六四―五四九）の子である昭明太子（五〇一―五三一）が金剛般若経を三三品に分けた石台の場所にやって来た。その石台にはまだ「分経」の文字が刻まれて残されている。台の基礎部分は雪の中に埋もれている。周囲の様々な草はその寒さに驚いたかのように、尽く枯れてしまっている。昭明太子が分経をして遺したという経典があるというが、どこにあるのか見当たらない。梁の昭明太子について昔から伝わってきた話をうわさに聞くだけだ。

太子は若くして文学に溺れ（また池にも溺れ、それが原因で亡くなってしまった）、強いて経典を解釈したが、それは結局のところただ混乱を招くだけだった。仏は本来、「空」なのであり（また、慧能が言うように「本来無一物」なのであって）、物をくつつけたりはしないのだ。それなのに、どうして物である経典を用いて、仏や空を分けることなどできるだろうか、いや、そんなことなどできるはずがないのだ。神聖な文章は、言語の部門には存在しない。仏の真理のいずれかを金剛経とし、

また法華経として分けることなどできようか、そんなことはできないし、意味もないことだ。現象の世界と空の世界との境界は、ぼんやりしていて曖昧でよく分からないものだ。動きのない凝り固まった愚かな心で仏に帰依すれば、その仏は魔物を生み出してしまおうだろう。

梁朝の一門の父子、武帝とその子の昭明太子は物に執着し、心を闇に覆われてしまっていた。仏に執着し一心に念じているその心の中から魔物はひとりでにやって来てしまったのだ。そのように執着すれば、たとえ仏教を厚く信仰したところで、梁の山陵には、仏の坐す蓮華台が湧き出てくるわけがない。五四八年に起こった侯景の乱で、梁に投降していた侯景は梁を裏切つて、白馬に乗り、朝、長江を渡つて梁の都の建康に攻め入ってきた。東魏の杜弼が梁に送った檄文の中で「楚王の飼っていた猿が逃げ、その猿を探すため林の木々が焼かれて失われてしまったように、あるいは、城門が火事となりその消火のために池の水を使いきつて池の魚が死んでしまったように、梁が侯景を受け入れることで災難が連鎖して、思わぬところまで災いが到ってしまうことをただ恐れる」（但恐楚国亡猿禍延林木城門失火殃及池魚）と述べていたが、その言葉の通り、仏教信仰に執着しそれに溺れた災いは思いがけないところまで及ぶこととなつてしまった。経典は焼かれて灰となり、分経台もまた壊されてしまった。その後は、無益な幾千万の言葉が空しく留まるだけとなり、後世、愚かな僧たちが、ただかまびすしく騒ぐだけになってしまったのだ。

私が聞くところによると、世尊は靈鷲山で仏教の真理を説き、ガンジス河の砂の数ほど多くの人を真理の岸辺に渡したとい

う。(だが、その靈鷲山とは実体的に実在するものではないのであって) 人が心というものを知るのなら、人はみずから真理の岸边に渡るのだ。靈鷲山はただ自分の心に存在するのである。

かつて、神秀(？—七〇六)が作った「身体は菩提樹であり、心は明鏡台のようなものだ。時々勤めて掃除をして、埃がつかないようにしなければならぬ」(身是菩提樹／心如明鏡臺／時時勤拂拭／勿使惹塵埃)という偈に対して、嶺南の獺獠(野蛮人)と馬鹿にもされてもいた慧能(六三八—七一三)は「悟りには樹のような実体はない。明鏡にも台などない。本来、仏の真理では物など一つもないのだ。どうして物もないのに埃がつくことなどあるのか、そんなことなどあるはずがない」(菩提本無樹／明鏡亦非臺／本來無一物／何處惹塵埃)という偈を作ったように、明鏡、つまり心には、そもそもそれを支える実体的な台などないのであり、悟った状態にあつては、樹のような実体はないのだ。

私はこれまで千回以上、金剛般若経を読んできたが、その中の奥深い真理はよく分からなかった。しかし、この梁の昭明太子が分経をしたと言われる石台のもとに来て、ついに、はっと知ったのだ、〈無字〉こそ真の経典、真の教えであることを。

この詩を読めば、阮攸がいかに仏教とりわけ禅、それも慧能の禅に通じていたかが分かるだろうし、ティエンが主張するように阮攸と『翹伝』の思想が「心」に集約されることは、「人は此の心を了りて 人 自ら渡る／靈山は只だ汝が心頭に在り」という「直指人心、見性成仏」の禅思想を語る一節が保証していると言えるだろう。

しかしながら、「阮攸もまた、すべてのベトナム人と同じように普通に「心」という語を使用するが、しかし、もし私たちがグエン・ズーの詩歌と思想における一致点と一貫した理を把握できるなら、阮攸の「心」という語は転化されて世人の通常の使用とは完全に異なる地平へと至っていることに気付く」(傍点引用者)(ND 73)とティエンは言う。つまり、私たちは、ここでの「心」を通常の意味で受け取ってはならないということだ。阮攸が述べる「心」は(漢語であつても、ベトナム語であつても)、通常的心とは違う次元にあるのである。その特異性について、もう一つの漢詩「青洞」を見ながら考えたい。

「青洞」については、本稿でも先に触れた『翹伝』二八五五—二八五六段の、金重が翹を強く想い翹が戻ってくるのを見とめる場面を、どうして禅定と観想という仏教修行の観点から論じるのか、という問いにティエン自ら答える形で、次のように取り上げられている。

だが、阮攸の翹伝について語る際、どうして「禅定」と「観想」に言及するのか？

阮攸の漢詩二句をただ提示するだけだ。この二詩句は、雷鳴のごとく突発的に現れ、以前から今日までの阮攸の作品の解釈のやり方すべてに打ち付け、裂き砕き、崩壊させる。

満境皆空何有相？ [満境は皆空なり 何ぞ相有らん]

此心常定不離禅。 [此の心 常に定にして禅を離れず]

(ND 341)

テイエンは阮攸の「心」の特異性が分からなければ、作品解釈も表面的なものになってしまうことを強調しながら、絶対的な確信のもとに、「青洞」の二句を提示する。阮攸の「心」の特異性とは、つまり、この漢詩の二句に基づくなら、一切が空であることを観じている状態にあること、そして禪定の状態にあるということである。阮攸のこの二句が同じ詩の中で続けられていることも肝心である。それは、阮攸の「心」が、止観不二、定慧不二を了悟し体現していることを示すものだからである。その指摘もテイエンは忘れない。

「禪」という字は、「中略」六祖慧能の「禪」の意味で理解しなければならぬ。六祖慧能の禪においては、禪定と般若は不二で不異なのである。それは、禪と悟も不二で不異であるのと同様であり、止と観は同時に生じるのと同じである（止があつてそれから観があつたり、観があつてから止があるというのではなく、禅波羅蜜があつて、それから般若波羅蜜があるのではなく、禅こそ超越的な般若智慧なのである）。（ND 343）

阮攸が慧能禪を深く理解しているからこそ、『六祖壇経』で言われている「勿迷言定慧別。定慧一體不二」²⁵ という慧能の思想を分かり、それを実践しているのだと、テイエンは確信的に述べている。それ故に、テイエンは「般若」を知らなければ、決して阮攸の「思想」と「詩歌」の内部に歩み入ることはできないのだ（ND 63）とも述べているのである。阮攸が慧能禪に通じていたことは、『六祖壇経』で「禪定」は「何名禪定。外離相爲禪。内不亂爲定」と言われており、これに阮攸の

「満境皆空何有相／此心常定不離禪」が見事に応じているものであることもその証左となるだろう。加えて、前に紹介した「石台」の中の慧能のものとされる偈の二句の引用や、その二句および偈の中のもう一句「本来無一物」とも対応する「仏本より是れ空にして物を著けず」という句、あるいは、慧能がその一節を聞いて悟ったという『金剛般若経』を、阮攸の場合には千回以上も読んだその果てに、文盲だったと伝えられる慧能の如く、経文を全否定して「無字」を悟ったということも、阮攸の慧能禪への深い関わりの証拠となるだろう。

それからもう一つ重要なことは、阮攸にある種の実存的経験がなければこのような詩句は書きえないとテイエンが指摘していることである。先ほど取り上げた『阮攸』中の「満境皆空何有相／此心常定不離禪」の提示の後には、実は次のような文章が続いていた。

誰がこのように言えるのだろうか？ 上の二詩句はいつ書かれたのだろうか？ 仏教の禅密（禅宗と密教）に常に入り起る地震に遭ったかのように驚き、震え、震撼する。百万の字義を自分の生涯の中に深く入るがままにさせた者だけが、真経の「無字」を語る権利がある。一生、あらゆる想のすべての相によって揺さぶられ苦悶し、袋小路に到った者だけが、一切相と一切想を爆破し、「無想」と「空性」と呼ぶものについてあえて語ることができるのであり、もしそうでなければ、戯論の戯れにすぎない（ND 341-342）

「一局の滄桑を経巡れば／見るは心痛ましき事々」という人生の苦を自らに受け入れ、長い苦しみを耐え忍んだ阮攸であるからこそ、その果てに、「青洞」に描かれた特異な「心」の境地が突発的に現れる、そこに見出される宗教的にして詩的な戦慄を見事に読み手に伝え、自らも阮攸の「心」に共振しているのが十分に分かるティエンの一節である。ここでは「石台」のことにも触れられているが、本稿第二節で『深淵の沈黙』を見た際に阮攸の漢詩「自嘆」には感じられなかったと筆者が述べた空路禪師の叫びの如き「底抜け」は、「青洞」の二句および「石台」の「無字是真経」にこそ見出されて然るべきものであろう。「満境皆空何有相／此心常定不離禅」が「雷鳴のごとく突発的に現れ」るのと同様に、「其の中の奥旨 不明なること多し」と苦しみながら、それでも堅忍して千回以上経典を読み続けたその果てにこそ、突発的に一切の字義を「無字」が「爆破」する瞬間が訪れる。それこそまさに、ティエンがゲエン・ピンの言葉を使って述べた「閃光の如き一瞥」の瞬間なのではないだろうか。

また、上の引用で述べている阮攸の到った境地について、ティエンが『翹伝』の主人公、翠翹の人生とも重ね合わせて見ていることも確認しておこう。

翠翹の断腸の出走流落は、堪忍の領域では必要な歩みである。数多くの惨難業障に拘束されている、自分の父なる人々すべてと母なる人々すべてを救うため、輪廻の中で泥だらけになりたうち回って、苦悶に耐える覚悟をしなければならぬ菩薩のように。ついには、翠翹は戻って来て、すべてと再会する。翹は、

家を捨てて失踪し、この世で最も恐ろしく最も震撼すべき数多くの悲劇を経て、袋小路に到ってはじめて家に帰らなければならなかった。(ND 325:326)

ティエンが翹の帰宅を悟りと見なしていたことは前に指摘してある。阮攸が「満境皆空何有相／此心常定不離禅」や「無字是真経」と漢語で記した覚醒した心の境地は、翠翹のベトナム語では、「今はいつぞと想いたり／眼はしかと開けども、いまだ夢かと疑えり」となっているのである。

〈存在〉としての〈心〉

仏教的覚醒の状態にあつたという確信のもとにティエンは阮攸の「心」および『翹伝』について語ってきたことが以上でおよそ確認できただろうが、しかし、ティエンの放言にも思えるような、一切を包含する「心」なるものを私たちはいかにして理解すればいいのだろうか。その理解が難しいのは、実は私たちが「心」という語を見るなり、慣習的にそれを個人の内面だと思いついてしまうことに原因があるのではないだろうか。ここで、見方を変えるために、戦後日本を代表する思想家の一人で、ティエンと同じく禅に精通していた井筒俊彦の、禅の「心」についての考えを参考してみたい。井筒が禅の「心」の例として取り上げるのは、先に見たように阮攸にも強く影響を及ぼした六祖慧能の、有名な逸話である。

六祖はある時、法座を告げる寺の幡が風でバタバタ揺れなびき、それを見た二人の僧が、一人は「幡が動くのだ」と言い、他は「いや、風が動くのだ」と、お互いに言い張って決着がつかないのを見て言った、「風が動くのでもなく、また幡が動くのでもない。あなた方の心が動くのです」。これを聞いて二人の僧はゾツとして鳥肌を立てた。²⁷

この慧能の逸話と、それからもう一つ、南泉和尚の「平常心是道」という時の「心」について、井筒は次のように述べている。

まず明らかかなことは、ここで語られている「心」は悟った人の心、悟った心だということだろう。南泉の「普通」の心は、この意味では、普通の心ではない。まったく逆である。語の通常の理解での自我実体の経験的意識からは遠く離れて、「普通の心」「慧能の言う「心」および南泉の「平常心」が意味するものは、主客未分あるいは主客の分岐を超えた精神状態で実現される〈心〉(術語的には「無心」と呼ばれる)であり、世界全体の極限まで拡張された心なのである。それは、私たちの経験的意識の場としての普通の心なのではない。それが意味するのは、〈リアリティ〉 the Reality であり、〈存在〉のまさしく基礎 the very ground of Being なのであって、それは永遠にそれ自身に気づいている。²⁸

この井筒の解釈からすると、慧能のいう「あなた方の心が動いているのだ」という言葉は、議論していた僧侶も風も幡もそれから慧能も含めた、世界の一切、宇宙全体が動いているのだ

ということになる。もしこの解釈が正しいとするなら、阮攸の「心」なるものものも、「阮攸の」という一個人の主体の「心」に限定されないものであり、井筒が英語で用いている西洋哲学の語彙で言うなら、それこそが一切の世界のリアリティであり、〈存在〉という世界の根源そのものであると言うことができるのではないだろうか。

だが、阮攸の「心」が、井筒の言う禅の「心」の如きものと確かに対応するものなのか。「根源もまた人の心より出づる」という前にも引いた『翹伝』の句を想起すれば、その対応は十分認められるように思えるし、少なくともテイエンの捉える阮攸に関して言えば、西洋哲学用語を用いつつも仏教的観点から阮攸について語る彼の言説を確認していけば、その検証は難しくはない。テイエンが、阮攸の「心」の中に入れていかなければならないと主張していることから、私たちはつい、「心の内部」なるものを設定し同時にそれと対立排他的に存在する「心の外部」なるものも暗黙のうちに想定してしまうが、しかし、テイエンは次のように端的に述べている、「心」の体性〔存在、本質〕は、主観でも客観でもなく、能でも所でもなく、主体でも客体でもない、「私たちは、「心」を一つの物体ないし対体あるいは対象のように見なすことはできない」(ZD8)と。また、別のところでは、「生命〔個人の運命〕が死を孕んだ心を持ちえてこそ、生命は性命〔存在の運命〕に転化され、大命の全体性になり、二元的分離性格を破壊し、生と死の間の、時間と空間の間の、人と我との間の、近くと遠くの間の、内と外の間の、両辺二相性格を廃棄する」(ZD9)、傍点引用者。「死を孕んだ心」という表現は、絶望した翹が入水によって自らの死を選ぶこと

で自身の薄命を断ち切ったこと、そしてその決断の果てに宗教的な再生ないし覚醒が訪れていたこと、を象徴的に暗示している。要するに、「死を孕んだ心」というのは、人生の苦の袋小路に追い詰められ、死に臨んで唐突に覚醒した「心」のことであるが、そこに開かれる「心」は、引用にあるように、「内と外」の対立を廃棄する。その開かれた「心」について、次のようにもテイエンは述べる。

〈心〉とは、すべての芽、すべての最も繊細な糸、すべての種子を育てて、現在時に想と見とを形成させ、人間の心識の永遠にわたる悲喜劇の中の能と所の間の交流転運のすべてを形成させる、底なしの〈深淵〉(Abgrund, Ab-Grund)である。(ND 443)

ここで説明されている大文字の〈心〉は、明らかに個々人の内面としての心ではない。内と外、人と我といった境界が外れて、一切へと開かれ、一切がそこから生じる、万有の基礎、根底そのもの the very ground であり、『翹伝』の「根源もまた人の心より出づる」を想起)、しかしながら同時に、底という境界もないが故にどこまでも深くへと広がる〈深淵 Ab-Grund〉である。そのような「世界全体の極限まで拡張された心」であるからこそ、テイエンは、「一切は阮攸の「心」という語に存在する」とまで断言するのではないか。

これを井筒ならば、言語的意味分節の観点から、世界に言語的分節がいまだ入っていない、絶対無分節体という形而上的なものを想定するだろう。ここで注意しておきたいのは、その観

点から分かるように、たとえ阮攸が「満境皆空何有相」と言ったとしても、世界の真相が、まったく何も無いという意味での空虚な世界なのでは決していないということだ。それは、言語的な意味の分節線(相)が入っておらず、そのため言語的に切り分けられて独立した存在者が存在しない渾沌とした世界だ。しかし、通常、言語的な意味の網目を通してしか世界を捉えることのできない私たち凡人は、その渾沌世界の真相を見ることはできない。テイエンはこのことを、「私たちが具体的に触れることができ、それが実在する木であると私たちが認める木があるとしても、その実在の木とは、名前のない他の何かの影にすぎない。そして、その、他の何かとは、一つの「何か」ではなく、「私たちが見ているのは」突然出現すると同時にすぐさま消えてしまっている何かの返景と復照にすぎない」(ND 287)と語っている。「名前のない他の何か」とは、井筒の考えに沿って言えば、言語的な分節線が入っておらず、一個の独立して存在する存在者としては名付けることのできない無限定の無分節体のことであり、それこそが、私たち凡人がいまだ知らないでいる世界の真のヘリアリテイに他ならない。

阮攸は、「石台」の「無字是真経」が象徴的に言い表しているように、一切の存在者(満境)を言語的無分節の状態(皆空、何有相)に還元し、自らもその〈心〉の中に入定観想する。ただし、テイエンも注意を促しているように、「色不異空」は同時に「空不異色」である(ND 388)。空は転じて現象となる。「そうであってこそ「つまり、一度、一切を空じてこそ」、はじめて別の光の中に回復するのである」(ND 388)。「青洞」の、先に引いた二句の前に置かれている「一粒乾坤開小天」という言葉

のように、絶対無分節の沈黙を突き破り、世界は「別の光の中」で発現するのである。

それは芸術作品の創造とも並行関係にある。ティエンは芸術創造を「大晦日の夜のように暗い〈沈黙〉の深淵な心からの声響、音響、影、映のきらめく戯れの中で閃光を発してぱつと噴き上がる」(ND431)とも言い表している。そのときの詩人阮攸の心の様子をティエンは、阮攸が経てきた隠遁時代の絶望的な孤独を代弁しながら次のようにも描写する。

誰が完全に理解できるだろうか、詩人の心の世界をわし掴んだ恐るべき孤独を、凄惨な逆境や昼夜を包む果てしなく寂しい思いを、そして、常に覚醒していて、あらゆる失望嫌悪感を制御し、疲弊しきり散漫になった意識の顛倒的な纏縛を破壊し、そして、ある日、絶望が突然ふいに「そぞろ溢るる詩の心」*lòng thơ lai láng bồi hồi* [(131)] を噴出させる、創造的意志の恐るべき精神力を。(ND 130-131)

前に見た「心」の覚醒と同じく、袋小路に追い詰められたその果てに、「詩の心」は突発的に現れる。ただ、先ほどは、一切が空へと還元されていたが、今度は、それが創造へと転じている。詩人は「そぞろ溢るる詩の心」によって、無分節な世界に再び言語の線を入れて、新たな世界を言語的に発現させるのである。

詩人の用いるその詩的言語は、通常の言語と性格を異にする。ティエンは、『翹伝』の中の金重が翹を想う場面の「あたかも棟に軒下に *Dương như bên óc trước thềm*」(2853) を取り上げ、

次のように言う。

あたかもくの如く *đương như*、あたかもあるかのよう *đương* 否、とは、有るけれど無いもの、無いけれど有るもの、有りかつ無く、有ることがないと同時に無いことがないもの、のことである。これは、すべての詩歌の、人類の詩歌言語すべての最高度の体性「本質」である。阮攸の詩歌の絶塵の巧みさと美しさのすべては、「あたかも…*đương*…」 「あたかもその…*đương* ấy…」 「あたかもこの…*đương* này…」 「だからあたかも *nên* *đương*…」 「あたかもあるかのよう…*đương* có」 「あたかも…の」 とく *đương* như…」 といったぼんやりとした表情の中に見え隠れするあいまいな *lãng đàng* ところにある。(ND 229、傍点引用者)²⁹

ダオ・ズイ・アインのような大学者でさえ解釈を誤る阮攸の詩的言語の難解さを指して、

天才阮攸の特別な「特異な芸」は、いつでも民族的大詩豪が、ベトナム語を生き生きと、精密に、素晴らしく、あいまいに *lãng đàng*、 「此心常〈定〉不離〈禅〉」である一人の人から発せられた深い多くの意味を秘めて、ベトナムの話し言葉を使用していることである。(ND 351、傍点引用者)

とティエンが評するように、その詩的言語の分割線は、先に見た微細に変化する繊細な「糸」のように「あいまい」であり、そのあいまいさによって阮攸の詩的世界は、「色空境界茫不悟」

と「石台」で言われていたように、現象世界と形而上的真相世界が融け合いながら、翹の「心」と同時に一切の「根源」としての深淵たる〈心〉をしるしているのである。

五. おわりに

以上、ベトナム文学を代表する長編韻文作品『翹伝』の作者、阮攸および阮攸の漢詩を含めた作品をティエンがどのように捉えてきたのか考察してきた。ティエンが文壇に登場した一九六〇年代にはすでに、阮攸をベトナムの詩歌と思想を体現する詩人として讃えていたことが確認できるが、しかし、その根拠として挙げられている阮攸の漢詩の解釈にはかなり強引な面があると言えよう。また、この当時のティエンが阮攸を取り上げるときには、『翹伝』にはほとんど言及せず、主に阮攸の漢詩からの考察が中心であった。

亡命者の立場になると、ティエンはベトナム語そのものに失われた故郷を見出すことになる。一九九六年に出版された『阮攸 民族的大詩豪』では、阮攸が『翹伝』で用いたベトナム語に注目し、『翹伝』の中で使われているベトナム語を議論の鍵概念として用いながら議論を進める。詩作面では、「糸」という語を阮攸の詩作を象徴する語と位置付け、その単語を登場人物の心や外界の描写などへと微妙に意味を変化させ巧みに操る阮攸の詩作を評価する。思想面では、『翹伝』冒頭と末尾に現れる「心」という語に注目し、阮攸の「心」を、仏教の視点からティエンは読み取っていく。阮攸の「心」に深く仏教思想

が浸透していたことについては、ティエンは阮攸の漢詩「題二青洞」と「梁昭明太子分経石台」の中の言葉とその根拠としている。漢詩に描かれた阮攸の入定状態の「心」を覚醒した「心」と捉え、『翹伝』の物語も覚醒、解脱へと向かう筋書きとして、密教的な解釈も織り込みながらティエンは読み取っている。また、ティエンが取り上げる阮攸の覚醒的な「心」とは、もはや個人の内面ということではなく、一切の根源としての〈心〉であり、西洋哲学の語彙で言えばそれは〈存在〉Beingなのだと言うことができる。その意味では、『深淵の沈黙』の〈性〉がハイデガーの Sein の訳語でもあったことを思い起こせば、『阮攸』も、ベトナムの伝統宗教の一つ禅仏教の語彙であると同時に『翹伝』の中心となるベトナム語を用いながら、三〇年前と同じく深淵なところを（しかし、さらなる忍辱を経ながら一層深く沈降して）巡っているのだとも言えるのかもしれない。

『阮攸』での、密教的な要素を絡めたティエンの『翹伝』読解に関しては、もし作者の阮攸自身を解釈の根拠とするとするならば、彼の漢詩作品には密教的な要素は確認できず、かなりティエン自身の思想が強く反映されていることは否めないが、作者なるものを特権的な解釈の正当性の根拠から外して、自由に読むことが許されるのなら、『翹伝』の新たな読解可能性の地平を開くものだとも言えよう。ただし、阮攸の漢詩に基づき阮攸の「心」を覚醒的な「心」と捉え、それが『翹伝』に反映されているというティエンの読みは、『翹伝』解釈に仏教思想の深みを与えるものとして一定の評価をすべきではないかと筆者は考える。

最後に、言い漏らしたことをひとつ付け加えておきたい。そ

れは「光」に関わることである。ティエンは、阮攸の「此心常定不離禪」という心の状態のときに働く般若智について、『般若心経』を用いて説いている (ND 386-387)。その『心経』冒頭では、観音菩薩が深般若波羅蜜多を行じているときに、五蘊皆空であると「照見」している。この「照見」のサンスクリット語の原語 *vavalokayati* の語根 *lok* は、「輝く」という意味に繋がる。つまり般若という特異な叡智は、ある種の輝き、光と結びつく。おそらく、その特異な叡智を光源として発せられる光、あるいは光そのものとしての特異な叡智こそ、ティエンが言う「閃光」や「別の光」なのであろう。ところで、ハイデガーは、『形而上学入門』の中で、「存在」という語の語源考察を行っているが、そこで (ドイツ語の *bin, bist* と同根の) ギリシア語の *phōs* が、光 *phōs, phōs* と語源的に関連付けられると言っている。もしこれが正しいとするなら、サンスクリット語の光 *ābhā* も、おそらくこれに連なるだろう。とするなら、*amitābha* 阿弥陀という「はかりしれない光」もまた、ある種の根源的な「存在」の光と言えるのだろうか。この、「叡智」と「存在」と「光」との関係の問題については、また稿を改めて考えてみたい。

註

1 ファム・クインが一九二四年の阮攸の命日に読んだ演説の中の言葉であり、同氏が主筆を務めた『南風雑誌』*Nam Phong Tạp Chí* 第八六号に収録されている。

2 野平宗弘『新しい意識 ベトナムの亡命思想家ファム・コン・ティエン』、岩波書店、二〇〇九年。(以下、『新しい意識』と略)

3 Pham Công Thiện, *Im Lăng Hó Thâm, An Tiem Xuất Bản, Sài Gòn, 1967, p. 7.*

4 *op. cit.*, p. 30.

5 *op. cit.*, p. 31-32. なお、ティエンの原文で大文字で始まる語については、日本語訳ではへくで囲って示すこととする。また、原文で斜体で強調してあるものも多くあるのだが、本稿では、煩雑になるため日本語での強調は省略する (以下同様)。

6 『莊子』第二冊、金谷治訳注、岩波文庫、一九七五年、二〇頁。

7 *Nguyễn Du Toàn Tập, vol. 1, Mai Quốc Liên chủ biên, nhà xuất bản Văn Học Trung Tâm Nghiên Cứu Quốc Học, 出版地記載なし, 1996, p. 31.* 阮攸の漢詩の日本語書き下し文は引用者による (以下同様)。

8 『莊子』第一冊、金谷治訳注、岩波文庫、一九七一年、一五〇頁。

9 前掲『新しい意識』、第一章、第二章を参照。

10 Pham Công Thiện, *Hó Thâm Của Tư Tưởng, 3 ed., Phạm Hoàng, Sài Gòn, 1970 (1. ed., 1966).* 『思想の深淵』では、阮攸の漢詩「龍城琴者歌」と「寄友」が取り上げられている。

11 Pham Công Thiện, *Ý Thức Mới Trong Văn Nghệ Và Triết Học, 5 ed., Đại Nam Xuất Bản, California, 1987 (1. ed., 1964), p. 244.* じじじじ「咫尺の間も幾関山」(1938) という『翹伝』の一節を引き、アメリカ留学生生活の疎外感を語っている。なお、これ以降、『翹伝』からの引用の日本語訳は、『金雲翹』竹内與之助訳、講談社、一九七五年の文語訳を参考にして、適宜改訳してある。『翹伝』からの引用の後に置かれた () 内の数字は、ベトナム語原文での行番号を表し、その行数は、Đào Duy Anh, *Từ Điển Truyền Kiều, 2 ed., Nhà Xuất Bản Khoa Học Xã Hội, Hà Nội, 1987 (1. ed., 1974)* 巻末記載クオックグー表記の『翹伝』に従う。

- 12 Phạm Công Thiện, *Ý Thức Mới Trong Văn Nghệ Và Triết Học*, p. XII.
- 13 Phạm Công Thiện, *Nguyễn Du ; Đại Thi Hào Dân Tộc*, Viện Triết-Lý Việt Nam và Triết Học Thế Giới Xuất Bản, California, 1996. 以下『阮攸 民族的大詩豪』からの引用に「ついで」この本の略号をNDとし、引用文の後に「(ND ページ数)」と「ついで」に記載するものとする。
- 14 野平宗弘『新しい意識』第四章を参照。
- 15 『岩波仏教辞典』第二版、岩波書店、二〇〇二年、七四三頁。
- 16 *Nguyễn Du Toàn Tập*, vol. 1, p. 173. この漢詩の書き下し文について、川本邦衛『ベトナムの詩と歴史』、文藝春秋、一九六七年、二八四頁によろ。
- 17 *Nguyễn Du Toàn Tập*, vol. 1, p. 313.
- 18 その他の外国語、特に西洋語との対応については、次のようにも述べられている。「〈東洋道理〉面に立てば、儒教は、温故知新におおつて、*nhớ* を体現しており、仏教は念の一字におおつて体現してゐる。／〈西洋哲学〉面に立てば、*nhớ* は、性論的〔存在論的〕意味の「anamnesis〔想起〕」(Paul Friedlaender の訳)方での recollection〔回想〕、John Burnet の訳)方での reminiscence〔回想〕)の中で、プラトン哲学を統治してゐた。その *nhớ* は、ノヴァーリスの哲学にしろこの定義における「家を思ふ」、ホームシック *nhớ nhà*〔故郷を思ふ、*nhớ quê hương*〕「望郷の心〔long hoài hương〕」(Sehnsucht〔憧憬〕、Heimweh〔郷愁〕)を通じて (Novalis, *Schriften* Ed. J. Minor, Jena, 1923, Vol. 2, p. 179, Frgm. 21; Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit Einsamkeit*, 1983, 1992) としてアンリ・メルクソンの「*tương nhớ*」(souvenir〔追憶〕、回想、思ひ出、記憶)を通じて、またハイデガーの「*nhớ tương*」(Andenken - Gedächtnis)を通じて、転体される〔特別な意義を帯びる〕」(ND 172)
- 19 『岩波仏教辞典』一一四頁。
- 20 カオ・フイ・ティンは「石台」およびベトナム語の祭文「十類衆生

- 祭文」の宗教的意義を認めつつも、『翹伝』の主要な思想ではなく、真の価値は「人民の積極的人道主義」にあると主張する (Cao Huy Dinh, “Triết Lý đạo Phật trong “Truyện Kiều””, *Tạp Chí Văn Học*, số 10, 1965, pp. 27-36.)。これは、ここに論じるティエンの『翹伝』の捉え方とは真つ向から対立する主張である。ティエンは「人道主義」「人本主義」と訳される「ヒューマニズム」については、西洋出自の人間中心主義的な価値観だとして『阮攸』でも批判しているが (ND 75-79) 一九六四年の『文芸と哲学における新しい意識』でもすでに、禅とハイデガー思想に依拠しながら批判している (cf. Phạm Công Thiện, *Ý Thức Mới Trong Văn Nghệ Và Triết Học*, pp. 127-185.)。ちなみに、『翹伝』における仏教の問題を最初に取り上げ論じたのは、チャン・キョン・キムで、一九四〇年一〇―十二月、『集刊開智進徳』一号のことらう (cf. Nguyễn Ngọc Bích, *Phật Giáo Trong Truyện Kiều*, <http://thuvienhoasen.org/a8362/phiat-giao-trong-truyen-kiieu>)。その論考の題名は『翹伝』における「仏学説」で、因果説に基づいて『翹伝』を論じており、フイ・キー・チャン・キョン・キム校考の『翹伝』に収録されている (Trần Trọng Kim, “Lý-thuyết Phật-Học Trong Truyện Kiều”, Nguyễn Du, *Truyện Thuý Kiều*, Bùi Kỳ và Trần Trọng Kim hiệu khảo, in lần thứ 8, Tân Việt, 出版地、出版年不記載, pp. XXXIV-XLIII.)。
- 21 *Tribu*, no. 1, Centre d’Édition et d’Action Poétique, Toulouse, 1983, p. 89.
- 22 この阮攸の漢詩二首に仏教思想を見出すのは、ティエンが初めてではない。阮攸生誕二〇〇周年にあたる一九六五年の時点で、南部におおつて、ティン・ランは、阮攸における老荘思想、儒教の影響も指摘しつつ、「仏教を崇拜する宗教的態度」を描いている漢詩として「青洞」「石台」の二首を取り上げ、その内容を紹介している (Thanh Lang, “nguyên-đu như là một huyền thoại hay thơ văn chữ hán của nguyên-đu như là chúng nhân sự phân ảnh cuộc đời hiện thực kỳ quái của ông trong đoạn trường tân thanh”, *Văn-Hoá Nguyễn-San*, q. 10&11, tháng 10&11, 1965, pp. 1423-1424.)。北部では、同じ一九六五

年に、三〇〇首近くある阮攸の漢詩を収集し、現代ベトナム語訳を付けて漢詩集『阮攸の漢詩』を出版している。そこに公開されているものが、現在に到るまでで、明らかになっている阮攸の漢詩作品のほぼすべてである。その中にはもちろん「青洞」、「石台」の二首も含まれている。ただし、編者の一人、チュオン・チンは、冒頭の「紹介」で、「注意深く見ると、仏学、道学は、阮攸の魂に本当に深い影響をもたらさなかった」と述べている。さらにこの一文の註釈では、「石台」の「我讀金剛千遍零／其中奥旨多不明」を取り上げ、阮攸が仏教を分かっていたこと、この証拠としている。チュオン・チンの考えは、ティエンの考えとは真つ向から対立するものであるが、「石台」の内容から判断すれば、阮攸の禪に対する理解は深かったと考えるのが明らかに妥当である。筆者は考える (cf. Trương Chính, “lời giới thiệu”, Lê Thuộc & Trương Chính (ed.), *Thơ Chữ Hán Nguyễn Du, nhà xuất bản Văn Học, Hà Nội*, 1965, p. 40)。

23 Nguyễn Du Toàn Tập, vol. 1 pp. 536-537.

24 *op. cit.*, p. 175. 全文は次のとおりである。【原文】「題二青洞」盤古初分不記年／山中生窟窟生泉／万般水石擅大巧／一粒乾坤開小天／滿境皆空何有相／此心常定不離禪／大師無意亦無尽／俯嘆城中多變遷。【書き下し文】「二青洞に題す」盤古の初分 年を記さず／山中 窟を生み 窟は泉を生む／万般水石 大いに巧なるを擅(ほしいまま)にす／一粒の乾坤 小天を開きたり／滿境は皆空なり 何ぞ相有らん／此の心 常に定にして 禪を離れず／大師 無意にして亦た無尽／俯して嘆く 城中 變遷多きことを。【現代語訳】盤古が天地を初めて分けたが、その年は記されていない。山中には洞窟が生まれ、洞窟に泉が生まれた。すべての物事、水と石は、大變巧みに、意のままに並べられた。一粒の乾坤が小さな天を開いた。滿境(すべての外的世界)は皆、空であり、どうして相などあるうか。この心は常に入定の状態にあって、禪を離れてはいない。大師(仏)は無意でありな

から、無尽である。城中を俯瞰して、多くの變遷を嘆く。

25 『六祖壇經』からの引用は、SAT大正新脩大藏經テキストデータベース (<http://21.dzkl.u-tokyo.ac.jp/SAT/>) 所収の「六祖大師法寶壇經／附、六祖大師緣記外記(法海) (No. 2008 宗寶編) in Vol. 48」に基づく(以下同様)。

26 原文では「一七字」、「一七回」となっているが、単純な誤記と捉え、改めた。

27 『無門関』西村恵信訳註、岩波文庫、一九九四年、一二二頁、「二十九非風非幡」。

28 Toshiko Izutsu, *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*, Prajñā Press, Boulder, 1982 (1st ed., Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977), p. 212.

29 井筒もまた、道元の言う「魚行きて魚に似たり」の魚、「鳥飛んで鳥のごとし」の鳥について、次のように言う、「分節されている「に似たり」、分節されている「かのごとし」の事態——これこそ存在の究極的真相、存在の「如如」、すなわち「真如」と呼ばれるものでなくて何だろう。」(井筒俊彦『意識と本質』、岩波文庫、一九九一年、一六五頁。)