

## 擾されず逼られず

——嵇康「難自然好學論」——

大上正美

### はじめに

三國魏末嵇康（二二三—二六二）の文學を研究するにあつては究極をいへば嵇康が苛酷な體制の中で殺されたことの中に、表現者としての第一のすがたがあるわけではない。それは現實の嵇康という人間の生き方の問題であるから。それについて嵇康を現實の生き方の上から愛惜したり、ましてやその處世を阮籍と比較して云々する議論に私は加わる氣にはなれない。少なくともそのことが嵇康の文學研究の第一の見定めであるとは思えない。ただし大急ぎで言っておくが、現實の側から嵇康その人の思想と生とを考慮することを目的とはしないということ、現實との關係の入り組んだ複雑な構造について思いを寄せることを嵇康の文學がわれわれに要請することは全く別なことである。言うまでもなく嵇康の文學が情況を衝くことに徹することを目指す文學である以上、文學と現實との關係をめぐって表現の側から考察し續けることがそのすべてであるからである。

私はいままで、阮籍や嵇康が厳しい現實認識を媒介として表現の場へと出ていくさまを見てきた。嵇康が自己の倫理を生と文學の兩面にわたって貫き、時代に向かつてコミットする中で、自己が自己であり

擾されず逼られず

得ないことを強く認識させられたことこそ、彼を表現者へとせり立たせていったのである。

その上で言うのだが、これはスタティックな構圖というわけにはいかない。文學と現實の構圖そのものを表現者として生きるのであるから、その關係の厳しさの度合いが増す分、現實は肥大化してのしかかり、そしてまたその分文學はより必然とされる。このように絶えず情況からはじき返され、文學の場へと押し出されること。この終始緊張をはらんだ關係はより厳しさを強いられることはあつても、緩むことはない。だからこそその關係を生き、生かされ、そしてそれをこそ嵇康はまるごと表現者としての文學營爲の全體とすること以外になかった。この絶えざる關係の中で、より文學は純粹化されて深められ、と同時に他ならぬ現實の厳しさも増すのであるから、個々の作品を必然とするすがた、そしてその意味がそれぞれの文體として一つ一つ刻み込まれてゆくこと、それを作品の中で把握していく以外にない。嵇康の論における多様な試みの一つ、「難自然好學論」を今回取り上げるのも、そういう文學研究の觀點に立つものである。

一 張叔遼の「自然好學論」

嵇康の「難自然好學論」は、張叔遼の「自然好學論」を論破せんとする論文である。「自然好學論」は『嵇康集』に附載されている。叔遼を遼叔とするテキストもあるが、戴明揚のいうように叔遼の方がよさそうだ。『三國志・魏書』邴原傳の裴松之注が引く荀綽「冀州記」には、

鉅鹿張獬、字邵虎。祖父泰、字伯陽、有名於魏。父邈、字叔遼、遼東太守、著名自然好學論、在嵇康集。爲人弘深有遠識、恢恢然、使求之者莫之能測也。官歷二官（一作官）、元康初爲城陽太守、未行而卒。

とある。「爲人」以下が張獬のことを言うであろうから、「自然好學論」は張邈、字叔遼の手になるとされる。元康年間は二九一—二九九年であるので、子の張獬が二宮（天子と東宮）を歴任後に城陽太守になったのは二九一か二年である。このことから推すと、父の張邈はほぼ嵇康と近い年齢の人であつたらう。

張叔遼と嵇康との具體的な關係についてもはっきりとしない。張叔遼が體制側を代表して意見を述べているのに對し、嵇康が公けに反論したのか。または嵇康と何らかのやりとりが日頃からあつて、そのいくつかなされた議論の一つとしてあつたのか。後述するように嵇康の論述から前者の可能性が強いようであるが、推測の域を出るものではない。もしも後者なら、嵇康に比較的近い立場にあつた存在であろうが、その議論のなかに、體制に組み込まれてしまう思想の危うい契機に我慢のならぬものを嵇康が覺えたというようなことなのかも知れない。

さて張叔遼の「自然好學論」は、好學が人間の自然のすがたであることを、主張・論證・展開の三段落構成で論述する。

「自然好學論」は先ず第一段落では、「一」で、人間には喜怒哀惡哀樂欲懼の八情があり、それは「教へずして能くする」、自然に具つた能力であるとする。そして「二」では、この八情があるから必然的に、食と音樂とを例にして文明化へと向かうすがたを追う。生臭い肉を血と毛がついたまま食べていたのが、火を通し蘭橘をまじえて、口に適うようにした。鼓腹擊壤の段階から管弦の音や羽毛飾りで楽しみを増した。このように文明を求めていくのも人間の自然のすがたであつた、と主張する。素朴なまでの發展史觀をもつて現代に一気につなげる文明化の全肯定を前提として自然好學を論理づけるのである。従つて「三」で、その文明を支えてきた六經への好學もまた、人間の自然な能力ということになると強調する。

次に、第二段落では、第一段落で展開された主張を裏付ける有力な論證とするために、比喩でもつて論じる。すなわち好學を太陽に、不學を長夜に比定するのである。

「幽室の中に在りて、蒸燭の光を觀れば、教告せずと雖も、亦皎然として見る所を喜ぶ」のが人の常だから、「長夜の冥に、太陽に照らさるるを得ば、情は鬱陶を變じて、其の蒙を發く。」暗い部屋で明かりに遭うとうれしいのが自然のすがたであるとする明確な比喩をもつてきて、好學を太陽に向かうことに比定する、張の得意な論證部分であつたと思われる。

最後の第三段落では、前段までの論議と論證から導かれる意見として、學ぶ動機は多様でも、學ぶこと自體は自然の好みであるからには名利によるべき好學も許容できる、として名利を動機とする學問をも

肯定するところまで展開される。たとえ名利が混ざり計畫して學ぶという打算的なものであったとしても、自然の好學を損なうものではない、と。

故以爲雖事以末來、而情以本應、即使六藝紛華、名利雜詭、計而後學、亦無損於有自然之好也。

故に以爲へらく、事は末を以て來たると雖も、情は本を以て應ずれば、即使ひ六藝紛華し、名利雜詭し、計りて後に學ぶも、亦自然の好み有るを損すること無きなり。

「事」は學ぶことのありようで、學ぶ動機をいい、「情」は學びたいという自然なる情をいう。學ぶ對象も、學ぶ目的や功利性も多様で、すべてが自然の好みとして肯定されて、結ばれるのである。

それにしても名利における好學をも許容する發言をあえて附言するのはなぜなのか。名利から學ぶという、不純だと攻撃されることが當然豫想されるような動機をもよしとする言あげを、何故してしまうのか。この疑問を設定するとき、附言かのようにでありながら、重要な發言であるらしいこと、いやむしろどうも張の「自然好學論」執筆の眞意はここにこそあったとも讀みとれるのである。事實、張叔遼の言説に名利を露骨にいうのを、嵇康は決して見過ごさなかった。體制に組み込まれる危機意識の缺如と見た以上に、嵇康は體制からの押しつけの發言と受け取ったのは難論で明らかである。學びたいという欲求は自然な感情である以上、とにかく學ぶこと自体に意味があるのであるから、動機はさまざまにあつてよく、名利を動機とする學問も許容できるのだ、という一見防衛的發言の奥に隠された攻撃的な姿勢が、嵇康に難論を書かせるように促したであろうと思われることについては後述する。そもそもこの序・破・急の單純な構成自体が、論述の最後

擾されず逼られず

での發言の眞意を強調して提示する上で效果的であったとも言えそうである。

## 二 嵇康の難論(一)

——張叔遼の「自然好學」への反論

嵇康の難論は、張叔遼の論の主張・論證・展開のそれぞれに對應するような形でなされる。主張内容への眞つ向からの反論、相手の論證の不備と欺瞞性を暴くこと、そして展開部分に對する苛立ちとそこに潜む體制からの押しつけへの激しい嫌惡感の表明である。本稿では順次嵇康の難論の全文をあげながら見ておこう。

第一段落は好學が自然のすがたであるとする張の主張内容に對して反論し、張とは自然概念を全く異にし、自然概念は文明理解には用いられないことをきっぱりと言う。

①夫民之性、好安而惡危、好逸而惡勞。故不擾則其願得、不逼則其志從。

そもそも民の本性というものは、安樂を好んで危険なことを嫌がるものだし、氣ままに生きることを好んで勞苦を嫌がるものである。従つて、その本性を亂されなければ、安樂にして氣ままに生きたいという願ひは適えられ、本性を曲げるような危険や勞苦を強いられることがなければ、その志のままに生きられるのである。

安逸を好み、危勞をにくむ民の本性を議論のはじめにもつてきて、八情の自然をいう張の第一段の【一】については一應認める。もっとも「民の性」といい、八情という張の用語を使わないのは、續けて【二】でそのことをいきなり文明につなげていく張の論旨に容易にの

らない慎重さだと思われる。

以下に、しかしながら文明なるものはその性情の欲求するところではなく、逆に性情を亂すものに他ならないとする議論を展開する。そのとき反文明の立場にたつ嵇康の議論は、歴史的に太古に遡及して檢證され、「洪荒の世」と「大道の陵遲」した世との差を明確に打ち出す。

② 洪荒之世、大朴未虧、君無文於上、民無競於下、物全理順、莫不自得。飽則安寢、飢則求食、怡然鼓腹、不知爲至德之世也。若此、則安知仁義之端、禮律之文。

そのことははるか大昔の民のありようを考えれば歴然としていゝる。太古の世には、「大朴」はまだ失われていなかった。君は上にあつたけれどもことさらな權力を持たず、民はその下にあつたけれども争つて利益を得ようとはしなかった。そのため萬物は損なわれず理は適い、民は皆自得の状態を保ち續けていられた。お腹がいっぱいに満たされれば眠り、お腹が減れば食べるものを求め、心安らかに腹鼓を撃つては太平を謳歌し、至徳の人によつて治められた世だとも意識しなかったのである。このような状態であつたのだから、どうして仁義のおこる端緒や、禮儀のありかたをわきまえておく必要があつたであろうか。

續けて「洪荒の世、大朴未だ虧けざる」文明以前の太古から、「至人の存せず、大道の陵遲するに及ぶ」世への移行をいう。文字・學問・仁義・區分が生まれ、そして「六藝紛錯し、百家繁熾して、榮利の塗を開く」ようになって行つたのだとみなし、そのために、安逸を好むままに生きたいという志は「擾されざれば則ち其の願ひは得られ、逼られざれば則ち其の志は從ふ」はずであつたのだが、もはやかなわぬ崩れた世になつてしまつたとする歴史認識を語るのである。

③ 及至人不存、大道陵遲、乃始作文墨、以傳其意、區別羣物、使有類族、造立仁義、以嬰其心、制其名分、以檢其外、勸學講文、以神其教。故六經紛錯、百家繁熾、開榮利之塗、故奔驚而不覺。

しかるにやがて至人が存在しなくなり、大道が崩れていくと、なんとはじめて文字なるものが作られ、自分の意のあるところや氣持ちを伝えるようになった。そのためあらゆる物を區別するようになり、類族があるようにさせたのである。仁義なるものを作つて、そうして自分の心を覆い、名分なるものを制定して、そうして自分の行爲をしらべ正し、人にも學問を修めるように勧めたり、文辭を講じたりして、その教えがとつても素晴らしいものだと言揚した。このようにして六經がごちゃごちゃおこるようになり、百家がうじゃうじゃ出てきて、榮利の道が開かれた。それで民たちは無意識のうちにそれに向かつてひたすら走り出すようになってしまったのである。

榮利・名利を求めようになつたのは人間の自然の性情では決してない。嵇康はここで「榮利の塗」が「大道の陵遲」した世との關係で出てきたのだと言いつつ切つたことになる。對する張は、名利を求めるところをも人間の自然なすがたであるとし、人間の本性の發現の様相を、世との關係という點からは捉えなおしてはいない。原初から語るかのように見えて汎歴史的な・汎時代的な發想で、そこには歴史的な認識が缺如している。従つて、それは現代に二氣につながり通じ、あらためて現代の世との關係については問わなくてよい、または問うことを意識的に排除するもので、結果としてどこまでも現實に密着した考えにのつとる。名利があつてもよいではないかと、居直りに近い形で言い切り、そしてそれはどこまでも時代に迎合することになる。このよ

うに一見張は素朴に發展史觀を語るかのようであり、根っこには現在をよしとみなす前提から引き出された發言であつた。それに對していうまでもなく嵇康はそれこそが現實の體制を形づくり、現實の社會を支配する粹として人々にのしかかり、そして他ならぬ自分の本性を抑制・攻撃してくるものなのである、とする立場をとる。嵇康は、古きよき時代から次第に大道が陵遲していった衰亡の歴史を述べ、現在までの悪いつながりの過程を明らかにして現實を認めない。または現實との關係をあらためて根底的に問い直すという姿勢を貫いている。

④是以貪生之禽、食園池之粲菽、求安之士、乃詭志以從俗。操筆執觚、足容蘇息、積學明經、以代稼穡。是以困而後學、學以致榮、計而後習、好而習成。有似自然、故令吾子謂之自然耳。

そういうわけで民たちは榮利の塗に向かつて走り出したので、生を貪る鳥は園池の旨い食物を食べるように、人も安きを求める人士は、なんと自分の本來の志（心の願ひ）に違えてまでして俗に従つて生きていこうとするようになってしまつたのである。筆を執り書を放さず、がつがつ生きていこうとし、學問を積み六經を明らかにしては、そうして農作業にとつて換えるようになってたのである。このようなわけで、苦勞して學び、學んだ後には榮えある人生であらうとする、そのような計算をしてから習う、習っているうちにそのことが好きになって来る。學ぶことが好きになつて行つたのは、それはいかにも自然なるに似ているかに見える。（この習熟を自然だと思ひこむ。）だからこそ君に好學は「自然」なのだと言わせているに過ぎないのである。

計算づくで學んでいるうちにいつしか學ぶことが慣習化する。そしてそれがやがては習熟し、いつしか學んでいることが自然な情の發露

擾されず通られず

したすがたに似てくる。「自然なるに似たる有り。」こうしたかたちをとるものだから、あなたに好學は自然だと言わせているだけではないか。生き延びるため、力耕の代わりの、ためにする學問。習慣になつた學問、計算してなつた學問がどうして自然なのか、という聲が次々と執拗に響いてくる。

張叔遠のいう「自然」などは、自分のいう自然は次元が違う。張のは習慣となつた自然にすぎない。ここでは「自然」というものの捉え方の差があることを強調し、その「似」性を暴く。習慣化したものが社會の思考であり、現代という時代を支配する。それに對して嵇康は、たえず本來的なありようを見きわめることからはじめる。自己にあつても、本來的な自己とは何か、剃いで剃いで行つて残る擾されない逼られない志とは何か、という問いを抱えこむ。

そして次には、眞つ向からの反論で、張叔遠の考えを全否定する。張の主張と正反對に、學問は自然に出づるところの欲を抑引し、人間の情を犯すものではない、と斬つて棄てるのである。

⑤推其原也、六經以抑引爲主、人性以從欲爲歡。抑引則違其願、從欲則得自然。然則自然之得、不由抑引之六經、全性之本、不須犯情之禮律。故仁義務於理僞、非養眞之要術、廉讓生於爭奪、非自然之所出也。由是言之、則鳥不毀以求馴、獸不羣而求畜。則人之眞性無爲、不當自然就此禮學矣。

しかしその大本を推し量るのなら、六經は自分を「抑引」することを主とするものであり、それに對して、人の本性は「從欲」を歡びとするものなのである。自分を抑制して縛れば本當の自分の願ひに違ふこととなり、一方それとは逆に、自分の欲するところに従つて生きれば自然であり得るのである。そうであるなら自

然であり得るためには、抑引の六經に由らないことである。人生を全うする根本は、人の情(性)を犯し邪魔する禮律を用いないことである。もともと仁義なるものは理偽(理に合うかとか人爲的かとか)に氣を使うものでしかなく、養眞(眞||自然を養うこと)にとつて大切なものではないのである。廉讓の精神というものも、そもそも人が互いに爭奪するということによつて生じたにすぎず、決して自然に生じたものではないのである。このことから言うと、鳥は飛ぶという本性を奪われてまで人に飼ひ慣らされたくはないものだし、獸は群れてまで人に畜われたくはない。それと同じように、人もまたその眞性(本性)は殊更なこと・人爲的なことを嫌うものであつて、自然とこの禮學なるものに耽るのだというようなことは絶対にないのである。

張の「八情」を「人の性情の欲するところ」と言い換えていた嵇康は、ここでは「從欲」という。本來的な人性は「從欲」をよるこぶものだから、文明を求める契機となるものなど自然(本來的な性情・從欲)ではない。嵇康は「養生論」をめぐつて向秀と議論したとき、ここでは向秀の「有欲」を否定していた。思想研究の上からはここに「難自然好學論」から「養生論」への嵇康の思想の深まりを見ることもできるかも知れないが、表現論的に考えられるのは、嵇康にとつては向秀に向かうときと違ひ、一見矛盾し齟齬する物言ひであるかのよな立論の仕方をとつたのは張の言説との、文明を認めるか否か、今の時代を認めるか否か、という對立點をさしあつた際だたせるための、たくみな戦略的な物言ひではないかということである。

以上、この眞っ向からの反論にあつて、次の嵇康の見方・考え方が顯著であつたと言えよう。

人間にとつて自然・本性とは何であるかを、物事の根底に戻つて考へ、相手との概念規定の違いから明らかにした。根源に立ち返るとは、自然概念そのものの規定を反省してみることにあつた。そしてそれを太古の素朴な人間のありようから、大道の廢れた世へと移行していかざるを得ない世との關係の上で、榮利のものになつた六經を位置づけて、その反自然性を糾弾した。現實の總體が既成事實かのように前提とする(前提とすることすら意識しない)現實を根底的に疑ひ、自分自身の感性と思考と資質を出發として思考する、そのような嵇康の姿勢を認めることができるのである。

### 三 嵇康の難論(二)

——張叔遼の論證の不成立

第二段落は、張叔遼の論證部分をとりあげて、論のすすめ方の決定的な不備をつき、論證自體が成立しないことをいう。ここでは、論理として成立しないとす、どこまでも形式論理的な反駁になるのである。はじめに、嵇康は自分の文脈の中でもう一度、張の論證の仕方を確認し、要約する。

⑥論又云、嘉肴珍膳、雖所未嘗、嘗必美之、適於口也、所在閤室、觀蒸燭之光、不教而悅得於心、況以長夜之冥、得照太陽、情變鬱陶、而發其蒙。雖事以未來、情以本應、則無損於自然好學。

君の論にはまた次のように言う。「旨い肴や珍しいお膳は、今までに食べたことのないものでも、口にすると必ず旨いと言ひ、口を満足させてくれる。またそれと同じ例として言へば、暗闇の部屋にいるとき、よく燃える光を見ると、別に教えられたわけではないが心はとて嬉しくなる。ましてや暗く長い夜に、太陽の

光に照らされたとき、今まで憂鬱で晴れなかった胸の内が變わり、晴れ晴れと明るくなるという場合はなおさらである。學ぶことのあるよう・動機には色々な場合があるが、しかし學びたいという自然な情が大本のところ、反應するのであるから、人たるものは自然と好學であるものだという事はケチのつけようがないことなのである。」と。

「長夜の冥きを以て、太陽に照らさるるを得ば、情は鬱陶を變じて、其の蒙を發く」のが自然だという喩えを用いて、人が長夜の闇に太陽の光を欲するのは「自然」であるように、人間が六經を學びたいと思うのは「自然」なすがたである、と張叔遠は結論づけたのであった。それに對する嵇康の攻撃は、「難じて曰く」以下、論證の不成立を言う。

⑦難曰、夫口之於甘苦、身之於痛癢、感物而動、應事而作。不須學而後能、不待借而後有。此必然之理、吾所不易也。今子以必然之理、喻未必然之好學、則恐似是而非之議。

それでは、反論しよう。そもそも口にとって甘いか苦いか、身にとって痛いかかゆいか、ということとは、自分以外の物事に自分本来の感覺で感じ應ずればこそ、そのように受け取れるのである。それなのに學習してそのどちらかに感じたり、他の何ものか外部の力を借りてそのように感應するという譯のものではない。これは必然の理というものであって、誰もが變えようがないものである。今、君の議論はその必然の理というもので、未必然の理であるはずの好學を喩えていることになるのであり、これは全く理屈の立たない似非議論ではないか。

論理を展開する上では「必然の理」と「未必然の理」とをはっきり

擾されず通られず

とさせることが必須のはずである。しかし張の場合はそれができていない似非議論でしかない。そもそも好學は未必然の理であるはずではなかったか。それなのに甘苦痛癢の感覺の自然という必然の理をもって好學という未必然の理にたとえるのは、論理展開上おかしなことではないか。そう言っておいた後、次に、そのことをあたかも當たり前のように見せる行論上の大きな詐術ともいふべき、張の論證が前提とする六經を太陽に、不學を長夜に比定することへの疑問をあぶり出してゆくのである。

⑧學如米粟之論、於是乎在也。今子立六經以爲準、仰仁義以爲主、以規矩爲軒駕、以講誨爲哺乳。由其塗則通、乖其路則滯。遊心極視、不覩其外、終年馳騁、思不出位。聚族獻議、唯學爲貴、執書擿句、俛仰咨嗟、使服膺其言、以爲榮華。故吾子謂六經爲太陽、不學爲長夜耳。

また、本性と、教えられること・學習することとの關係については、學は米と粟とのごとしとする、例えば董仲舒『春秋繁露』實性篇の議論——米は粟から出たものではあるが、しかし粟はまだ米とは言えない。それと同じように、教えによって得られた善は本性とは言えないのである——があるではないか。それなのに君は、六經を立てて基準として、仁義を根本に仰いで何よりも大切なものとし、禮にあっては規矩(法度)を乗り物とし、六經を講論することを成長の滋養とする。六經の教えの道通りにすれば、物事はうまく運び、それにはずれるようだと、うまくいかなくなる。自分では心を存分に遊ばせよく目を凝らして見ているつもりでも、その思考の枠外を見ようとしないうち、一生涯あわただしく走り回っているかのように振る舞っても、曾子のいう「君

子」のように、與えられた地位職務以上のことを考えることをしない。同類のものを集めて議論し合うことはあっても、ただもう學ぶということだけを貴いものだとみなす始末で、書物を離さず、その中の句を摘み取り、うつむいたり仰いだりしては大きくため息をつき、その言葉を強く自分の胸に刻んで忘れず、それを實踐しては譽れある榮えあることとする。かくして君は六經を太陽だとし、不學を長夜と言うのである。

張は教えによって得られた善を本性とし、何の疑いもなく、六經を太陽に、不學を長夜に比定した。しかし教えによって得られた善は本性とは言えないのだから、その比定そのものが正しくはなかったのである。むしろ六經は「蕪穢」なものではないのだ、と次に挑發的に言う。

⑨今若以明堂爲丙舍、以誦諷爲鬼語、以六經爲蕪穢、以仁義爲鼻腐。觀文籍則目瞶、脩揖讓則變偏、襲章服則轉筋、談禮典則齒齟。於是兼而棄之、與萬物爲更始、則吾子雖好學不倦、猶將闕焉。則向之不學未必爲長夜、六經未必爲太陽也。

しかしながら、發想の出發點にもどして、今もし、教場を墓室とみなし、そこで暗誦したり聲を出して讀んだりするのは亡靈の言葉ではないとするならば、學ぶ六經は内容のまるでない蕪穢で汚れた代物というわけ、教え込まれる仁義とやらは死臭ただよう腐った肉でしかない。だから漢籍を見ているとただもう目が疲れてクラクラしてしまい、禮儀作法をならうと背中がくるまってしまう始末、堅苦しい禮服を重ねると筋肉がちんちんに凝ってしまつてひたすら痛むし、禮典を語り出すと齒が蟲ばまれてしまう。何事につけ、こんなふうになつてしまうのだ。従つ

て、こんなもの一切合切棄ててしまい、萬物とともに新ためてやり直すというようなことをしたとき、君が倦むことなく好學精神をもつてやったとしても、やはりその學問とやらも根底から缺けるところがあることになつてしまふに違いない。今の議論からすると、先ほどから問題の「不學」が「長夜」というわけでは必ずしもないのであり、「六經」が「太陽」というわけでも必ずしもないのである。

張が「紛華」(咲きみだれる花)とした六經を「蕪穢」(雜草)と言つてのけ、仁義を「鼻腐」とまで比喩している。嵇康は③でも「六經紛錯」(ごちゃごちゃ入り交じり起こる)と言ひ換えていた。このように論理的反論の枠という抑制を超えてまでも嫌惡の情を露骨に示す。

嵇康は激しく罵倒しつつ、しかし存分に論理的であつたと言える。發想をがらりと變えればこのような惡態に近い立場の發言となる、と嵇康は反論しているのである。そもそも「不學は未だ必ずしも長夜爲らず、六經は未だ必ずしも太陽爲らず」ではないか。「不學」を「長夜」、「六經」を「太陽」だとする、この比定が成立するとは限らない以上、張が結論とした自然好學はどこまでも「未必然の理」でしかない。それなのに張は「人が長夜に光を求めるのは自然である」こと(必然の理)をもつて、成立し得ない「しかるに六經は太陽である」を前提として、好學の自然を結論づけたと得々としているが、それは大きなまやかしでしかない。證明できないもので結論づけたとすると自體が欺瞞に根ざした論理なのである。

もつとも六經が太陽だと「未だ必ずしも」言えないということとは、六經は到底太陽とは言えない、ということも少しずれる。つまり立場を變えれば、六經を蕪穢と言つてのける嵇康の斷言もまた同じく未



必然の理だということになる。西順藏・加賀榮治兩氏が「好學反自然論」とか「自然不好學」とかも不成立であるというのは、そのことを言うのである。だから純粹論理の上から言えば、嵇康の理論もそれ自體では行論上成り立たないことにはなる。しかしながら、嵇康のこゝでの議論そのものが有効性をもたないということにはならない。むしろここにこそ、嵇康の論理の牙えが見え、しかも難論執筆の意味が鮮烈に見えてくる。相手の論理の不備を衝くことによって、まやかしを明らみに出すことが目的なのであり、それで意圖は十分に實現しているからである。

嵇康が嫌惡の情をたたきつけ、六經を蕪穢と比定したことは、張のような論定にあっては論理的には六經を蕪穢という餘地も残されるのではないか、と言っていることにある。もちろん餘地などとは言わないで、蕪穢以外の何物でもないと斷定的に言い、嫌惡感を示すが、しかし理屈の上ではこういう立場もあるのだと言っているに過ぎないのである。逆に、相手の理屈がこういう餘地を認めようとしなから、嵇康は露骨に嫌惡し、攻撃しているとも言える。嵇康にあっては新しい論理を構築することではなく、相手の論理を崩し、そのまやかしを明らかにすることが意圖するところであった。従って、このことをもって嵇康の「論」の論としての缺陷とか限界とかを言ってもはじまらないという立場を私はとる。いやむしろ嵇康の難論とはそういうものであるからこそ、ここからは苛烈な文學性が見えてくるのだと考える。

#### 四 嵇康の難論(三)

——嵇康の苛立ちと言志

相手の主張内容に對する反論、さらに相手の論證の不備を衝いた論

擾されず通られず

理的な反論、それだけでも十分の難論になっているのだが、張が最後に述べた名利を動機とする好學をも許容する展開部の意見について、嵇康は第一段落にも少し批判していた見解を正面から再度取り上げ、だめ押しをするように最後にきびしく言い放つ。

⑩俗語曰、乞兒不辱馬醫。若遇上古無文之治、可不學而獲安、不勤而得志、則何求於六經、何欲於仁義哉。以此言之、則今之學者、豈不先計而後學。苟計而後動、則非自然之應也。子之云云、恐故得苜蓿耳。

俗に、乞兒は人から輕蔑される仕事である馬の醫者に従って食を得ることになってもそのことを別に恥ずかしいこととはしなかつた、という話がある。(馬醫者に従って仕事をして食を得ていることを郭中の人から非難された人が、乞食をしていた自分が今馬の醫者に従って食にありついたので、恥じないで恥じよう、と言いきったものだが、要は他人からどのように言われようと本人の心ひとつなのだ。食にありつきたいと願う心のままにふるまうこと、それが一番なのだ。)上古の文字のない世にあっては、學ばないでもその身は平安無事であった、無理に勤めなくても志は適ったのであるから、六經に何かを求めたりはしなかつた、仁義に何かを期待しようとしなかつた。それに對して、この事實から今問題の「好學」ということについて言うと、今日學ぶ者は、心に計算するところがあつてはじめて學ぼうとしているのではないか。いやしくも計算がさきにあつて學びはじめるならば、到底自然の反應で學ぶということではないのである。君の議論では、君の見方を受け入れようとしなかつた方を、「何ぞ膽蜚を食し苜蓿を嗜むに假らんや」と言つたけれど、しかし君が自然だと

主張する六經を學ぶことこそ、もともと、效き目があるからとわざわざ口に苦い菖蒲菹を服そうとするものではないのか。

『列子』説符篇を引いて攻撃する。食べたいという欲求に従うまで。そこに功利的なものをあの乞兒だつて考えなかつたから、下賤な馬醫者について食を求めたことを非難されても平氣だつたのだ。それに對してお前たちは好學というような大義名分をおたてて、動機づけは何でもよしとしてしまふ、その功利的なものを肯定してかかる居直りにも近いふてぶてしさはどうだ。よくもまあ恥ずかしくないことだ。俗語を引くとして、乞兒にも劣る根性だと、その比喩が挑戰的で嫌惡感の強い吐き捨てる發言をするのである。

論理の詐術の上に最後の展開部で、自然好學を宣揚する發言の眞意が露呈してしまつていた、そのことへの怒りが最後に爆發的に出たのである。計算して學ぶことを目的とした學問への嫌惡、それを押しつけることへの苛立ちをぶつた。

張は學ぶ動機にはいろいろあつていいというが、とんでもない。嵇康には功利的な學びは到底自然とは言えない。第一段落でもそのことを語り、次段落でも「貪生之禽」とか「求安之士」とか、名利を求めて學ぶ功利的な者に對する反感が一貫して流れていた。名利への契機をもつ思考の危機を料彈する姿勢は嵇康の表現營爲の隨所に見られたが、ここではそれら以上に強い苛立ちと反撥が見られ、言述にしつこさを感じさせるのである。

結びには相手が自分を非難するときに使用した比喩をそっくりそのままおかえしするとして相手非難に用いている。ほかならぬ六經こそ菖蒲菹を無理して食することになつてゐるのではあるまいか、と。

張は文明の合理性を前提として、文明によって發展して行つた現代

を全面的に肯定する、有無を言わせぬ論理をもつていた。一見極めて有効に論理的に合理づけたかに見える論理であっても、實は今の世に居心地のよさを感じ、時代とともにあることをよろこびとする者たちの論理でしかない。そうしてそのまやかしの論理が導き出した結論は、好學の動機はさまざまに肯定されるとするもので、名利をも許容するとする現状の大肯定の押しつけに他ならなかつた。ここにこそ張の、そして禮敎社會と情況の隠された顔があつた、と嵇康は受け取らざるを得なかつたのである。

ところで、本性は怠け者という自己認識をしている嵇康が、しかしそれにも関わらず、ではなぜこれほどまでに張に反論するのか。知らぬ関わらぬとすべてを放棄してしまつて沈黙すればよいのではないか。また、自分は欲求のままに太古の素朴な生活を自己の内なる世界の豊饒として楽しんでいたいと表明するだけでいいではないか。しかし、そのような自分でもあり得ないし、そんな生活が今の世に不可能だということも知りぬいている。嵇康を反論へと驅り立てる執拗さはどこからくるのか。それは擾され廻られるために、自分が自分であり得ないとの認識からの自己回復の聲とエネルギー（志）であつたろう。その場合の志の向かうところは、自分をしっかりと把握して生きること、自分を擾し、自分に逼る惡意をあぶり出すことであつた。

確かに一方で、自分の領域で自由を満喫する、もしくは反俗の言動を見せつけてカタルシスを得る、または現實を超越した世界に遊ぶ生き方も可能であるかも知れない。いずれも現實の中においても自分の内面を保ち続けることができる思想をもつことになる。そういう生のありようがいかにか可能か、認識の獲得と假構の世界の構築を、既籍の場合には作品世界の中で模索し續けた。しかし嵇康の文學營爲にあつて

は、究極にはそれが不可能でしかなかったと言った方がよい。ありうべき自己は決して現實との同化をはかるうとするのではなく、本來的な自己であり得ない内面を検證し、現實に向かつて自己の視點を提出し続けることが彼の自立の自己證明であつたからである。

## おわりに

擾されまい逼られまいとする、自己が本來の自己であろうとする精神を貫くことが志である。「人にして志無きは、人に非らざるなり」(家誠)との聲を絶えず内に響かせながら自己回復をはかるが、それは、嵇康の場合にあっては自己を擾し、自己に逼り続ける情況そのものの正體を明らかにすることの中にしかあり得なかつた。情況が押しつける思想の總體に向けて、現代の禮教體制のまやかしを衝くこと撃つことが嵇康の論の營みの基核となつた。それはさまざまに企てられ、多様な方法によってなされているのである。

そのさまざま企てのうちの一つ、「難自然好學論」では、その衝きかた、暴きかたが單なる情況論ではなく、根源に歸つて發想され、衰亡史觀をよりどころに文明否定、現實批判へと展開された。さらに相手の論法の不成立を指摘して論理のまやかしを暴くことにより、その論理によって前提され肯定される現代の思考の枠組みを崩した。ここでは、相手の思考の枠組みを否定する(難ずる)こと自體に意味があつた。あるべき自己(自然なる本性を全うする自己)が擾されたり逼られたりする禮教社會と情況に向かつて、疎外する偽の價值觀とまやかしの論理とを否定しなくてはならない。權力の總體を擔い、それを基礎づける論理に對して、既製の莊子思想の言辭を對置するだけでは、自己の主體はない。莊子思想を意匠としてまといつつ、自立した

擾されず逼られず

思考を求めてどのように否定するか、主張、論理、嫌惡の情という知情意のすべてでもって否定する主體の中以外には、自己はいない。その否定する主體の中にこそ自由が見えてくる。嵇康の「難」することの意味はここにあつたと言える。

ところで、形式論に終始することを方法として情況に直接向き合つたものに、「管蔡論」があつた。母丘儉の亂の評價をめぐる極めて現實的な發言でありながら、そこでは形式論理として成立する思考を現實の餘地として提出してみせた。同じく形式論理でもって、現實の總體に向けてそれを成立させている根據とされたまやかしの論理を別扱したのが、「難自然好學論」であつたことを本稿で見えてきたのだが、「管蔡論」執筆時のような直接的な生の危機が迫りくることはなかつたと言える。それは生々しい情況論に歸着するようには問題を扱っていなかつたからであるが、その分より根源に歸着することを方法としていて、それゆえにこそ體制の私性をまるごと糾弾し得たということになるだろう。

また「難自然好學論」と同じく太古に遡及して根源的に考えていくやり方は、「太師箴」にも有力な方法であつた。ただしそこでは、「難自然好學論」が論理的な不成立をいう形式論理をもつたのとは違い、より現實に密着した論を「箴」という文體に假構して展開した。「唯賢のみ是れ授けよ、何ぞ必ずしも親戚のみならんや。」という發言の危うさ——賢者が司馬昭を指していて現狀を追認することになる(嵇康の倫理の危機)とも、司馬昭以外の人を指していて司馬昭を批判することになる(嵇康の生の危機)とも、両方にとりうる曖昧な發言を敢えて方法としている——の中に、嵇康が文學次元の純粹さに徹底した表現者であることが際立つが、その分現實の危機を決定的にし

たであろうことは疑いようがない。このように、現實とは次元を異にして文學が純粹性を獲得して深められてゆくことが、現實の最終的危機をもたらした、という文學と現實の逆説的な關係のありようについては次の問題としたい。

注

(1) 大上『阮籍・嵇康の文學』(創文社 二〇〇〇年二月)

(2) 戴明揚『嵇康集校注』(北京人民文學出版社 一九六二年七月) 二五六頁。

(3) 西順藏氏は張叔遠を「魏の遼東太守、張魏」とする。(嵇康：明膽論および張叔遠：自然好學論、嵇康：難自然好學論の日語譯並びに註、和光大學人文學部紀要第一四號 一九八〇年三月)、また莊萬壽『嵇康研究及年譜』一五七頁(臺灣學生書局 一九九〇年一〇月)には「張遠、字遠叔、晉惠帝元康初(二九二—)派爲陽城太守、未上任而去世。」とするが、ともに賛成できない。

ところで、「宅無吉凶攝生論」に發した「難」「釋難」「答釋難」と續く嵇康の論争相手を張遠叔とするテキストもあるが、これも戴明揚校注が嵇康と至交ある阮侃(字徳如)との難論の往復であったとする。

(4) この議論の場として、具體的な名指しのもとに行われたのは、他に、向秀との「養生論」、阮侃との「難宅無吉凶攝生論」、呂安との「明膽論」があるが、いずれも嵇康と関わりの深い人物である。嵇康はどちらかという自分と立場の近い人との論争によって自立の根據を探り續けている。ただし、張叔遠の場合はそれらの人物たちとは異なるのではないかと思える。

(5) テキストとしては戴明揚校注(前出注2)を用い、諸書を参照した。現代語譯としては中國では、a：殷翔・郭全芝『嵇康集注』二六五—二七二頁(注釋のみ。黃山書社出版 一九八六年二月) b：夏明劍

『嵇康集譯注』一四三—一四九頁(黑龍江人民出版社 一九八七年一月) c：張桂喜『嵇康集注譯』八四八—八五三頁『亂世四大文豪全集注譯』所收 湖北省文藝出版社 一九九六年一〇月) d：韓格平注釋『竹林七賢詩文全集譯注』四五〇—四九五頁(吉林文史出版社 一九九七年一月)がある。日語譯としてe：西順藏前出注3譯注があり、多くを参考にしたが、異にする所もある。また、加賀榮治「嵇康の『論』に關する一考察」(北海道教育大學語學文學會『語學文學』第九號 一九七一年四月)が説得力に富む。

(6) 最後の一文を「則ち人の眞性は無爲にして、自然にして此の禮學に就けるに當たらざるなり。」と訓んでおいた。ただし、『嵇康集校注』は「則人之眞性、無爲正當、自然就禮學矣。」と句讀する。譯では、「正」を一に「不」に作るのをよしとした。西譯(前出注5 e)は、「そして人の性のまことを言えば、禮教の學びによるこんで身を委ねるのは自然でない。」とする。

(7) 馬場英雄「嵇康等の自然について」は、自然イコール從欲ということから教學の基礎が論じられるが、「ここでは、欲にひかれることを人の『正』でないという視點は出てこない。」として「養生論」との齟齬が見えると解釋する(内山知也博士古稀記念會編『中國文人論集』一〇二頁 明治書院 一九九七年五月)。なお、中嶋隆藏氏は「答難養生論」のなかでは嵇康は「欲を縱まますること」と「志を得ること」とは一線を畫されるべきであるとして「いと指摘している(『六朝思想の研究』六二二頁 平樂寺書店 一九八五年二月)。

(8) 例えば『嵇康集校注』は、陸彥龍の「撫莊荀之遺旨、而引契獨深。亦復曠然幽滯之外」(『漢魏別解』引)を紹介している。なるほど莊子と荀子の思想を挟み込んで自己主張を展開しているが、しかしそのことから直ちに、『嵇康集注』(前出注5 a)のように、荀子の性惡説に嵇康が立つというのはどうかと思う。嵇康はその性は自然で、それを

矯めるものとして六經があつたとするのである。儒家から見ればそのような欲をも含めた性情を悪とするのであろうが、それを善惡の次元で嵇康は發想していない。

(9) 西順藏『中國思想論集』一六二頁（筑摩書房 一九六九年五月）、および加賀榮治前出注5論文。なお、西論文では「嵇康の形式論的批判は論の内容にまでとどかないで、ただ相手の議論をその論法の不成立において拒否するのである。」「相手の論の形式論的批判であつて、批判そのものうちに積極的なものを生み出していないのである。」という。

(10) このような嫌惡から出た、體制の論理の枠組みをくずす、反論理の中にしか自立思考もあり得ない。従つて嵇康の論は決して觀念的ではない、と私は考える。例えば侯外廬ら『中國思想通史』第三卷（人民出版社出版 一九五七年五月第一版 八〇年二月北京第五次印刷）一九一頁は、嵇康のこの作品について「然而退名教而任自然的虛誕態度、却是内心矛盾的解消、而不是矛盾的解決。」として、現實には何の矛盾解決にもならぬと裁斷する（ただし、一九五〇年六月生活讀書新知三聯書店から出版された『中國思想通史』第二卷下冊六九一頁にはこの一文はない）。しかしながら、「難」ずるといふことの文學的意味が理解されていないとしか言ひようがない。

(11) 思想的には、例えば金谷治「魏晉の老莊思想」が「こうした心性の自然を説いて自得の境涯を強調することは『莊子』にもあるが、ここではそれが個人心理と固く結びついた形で主張されているところに新しい立場がある。」と位置づけている（『中國古代の自然觀と人間觀』五五六頁 平河出版社 一九九七年五月）。

(12) 大上前出注1『阮籍・嵇康の文學』IIの第五章「『管蔡論』の方法」参照。

擾されず通られず