

阮籍の天と空間

橋本敬司

【キーワード】天、空間、飛翔、生きる

一 はじめに

「阮籍に関する研究は、日本においては大きく二つの流れに分類できる。一つは福永光司氏の「阮籍における懼れと慰め―阮籍の生活と思想―」を起点とする思想的研究であり、もう一つは吉川幸次郎氏の「阮籍の「詠懐詩」について」²を先駆とする文学的研究である。

福永氏による阮籍が一瞬の永遠即ちエクスタシスを体験したとの指摘は影響力を持ち、思想研究はその後もこの解釈を基本に進められてきたと言えるが、それは常に儒家思想と老荘思想という既成の思想枠組みに依拠しつつ行われる研究であったとも言えよう³。結果、氏の指摘を越える新たな解釈も、新たな方法論も導入されていないというのが実情である。

これとは反対に、吉川氏が、阮籍の視野の拡大とその時間意識について指摘して以来、文学研究者は、阮籍の描く大鳥の修辞機能と

飛翔・神仙の飛翔・空間把握といった特色を明らかにしてきた。最近では、安藤信広氏は、物語理論の語り手の機能に基づいて『詠懐詩』を解釈する⁴。

日本以外の阮籍研究の詳細に関しては寡聞にして不明であるが、台湾の孫良水氏は、文学、思想という枠組みではなく美学の観点から阮籍とその著作を研究している⁵。

しかしながら、これらの研究の殆どは、阮籍のテキストは阮籍の思想と心情をそのままに表現したものだと考え、阮籍の事跡とテキストを直結させるものであり、テキストそのものを分析説明するものではない。この状況を脱するには、阮籍とテキストを切り離し、予め思想と文学という枠組みを用意することなく、阮籍のテキスト内部の構造と各要素の機能を明らかにしなければならない。そのためには以上の観点を離れた視点と概念が必要である。

本論は、このような状況を打開するために、天という視点と空間という概念を手掛かりに阮籍テキストを分析しようとするものであ

る。では何故天であるのか。古代中国において、天は常に存在論の根源にあり人間存在も天下の治乱も天との関係において捉えられてきた。ところが、この天は天下、天地、天道、天時など様々な熟語を生みそれぞれに意味分節されると共に、後漢から魏にかけて徐々にではあるが、その主宰性、絶対性を通減させ空間としての把握へと傾いていく潮流をも生む。阮籍はまさにこのような潮流の最先端、即ち天と空間の思考の交差点に立つ存在なのであり、そのテキストこそは思想と文学の流れの重なりであると考えられるからである。そこで、本論では、まずは漢から魏への天観の変遷すなわちその主宰性批判と空間化を歴史的にたどり、次に、阮籍がそのテキスト内において天をどのように捉え、如何なる意味を担わせていたのかを明らかにし、阮籍テキストにおいて空間と時間が如何に表現され、言葉によって如何なる世界が作られていったのかを読み解く。これは、思想家が常に問題にしてきた天と、文学特に漢以来の五言詩が描いてきた時間と空間とを関連させることを意味し、思想と文学の統一のアプローチに他ならず、また阮籍の歴史的存在意義を明らかにすることも射程に収めるものである。

二 天観の変化

『尚書』においては、至る所で「天命」（皋陶謨、盤庚、大誥、康誥、召誥、洛誥、無逸、多方、呂刑）が語られる。『尚書』が説く天は、周の天子に命じて天下を統治させ、その功罪によって賞罰

を加える主宰者である。「天威」「天罰」「天災」「天休」という言葉からも、そのような天の意味が読みとれる。「湯誥」に「天道福善禍淫、降災于夏、以彰厥罪」とあるように、天道もまた賞罰を行う主宰者である。

春秋戦国時代に至ると、この天は地をともなつて「天地」となり空間的に分節され、また「天時」という言葉が現れ時間的に分節される。この天時は四時の循環を天そのものの表れとすることを意味しており、この考え方は時令思想として結実する。また、春秋戦国時代に説かれる天道の意味は、四時の循環として規則正しく変化する天の規則性・倫理性である。一体何故このように天に様々な意味を付与する現象が生じたのだろうか。周王朝建国の時、周公などの人々が、本来理不尽で暴力的である殷朝の帝を倫理的天にすり替えた。しかし、時の経過にともなつて、完全に正しいはずの天は論理的破綻を露呈し、ますます多くの人々が天を疑うことになるが、それでも周国体制を維持しなければならない政治思想家は、「天地」「天時」などの天に関する新たな概念を提出し、天の信頼性を保持しようとしたのである。つまり綻びてきた天の倫理性を弥縫するために、天を空間的時間的法則的に分析し、そこに天の信頼性を読み込み、天人合一の思想を堅持してきたのである。これが、春秋から戦国にかけての天に対する思索の展開であった。

漢王朝に至ると、儒者は皇帝と王朝の正統性を保証する理論をひたすら求めることになる。その時、漢儒は周の賞罰を下す天、主宰

者である天、意志を持った天を召還し、皇帝を天子として天と関わらせ、天と皇天即ち天子との感應説を提出した。漢儒は、天と天子である皇帝の間でのみ天人感應が起こる災異思想を主張して劉氏王朝の正統性の理由づけとしたのである。このようにして、漢王朝は天に監視され統治される国家であり、天の下に階層化された社会となったのである。

漢代における天の主宰性と災異性に関する言説を、我々は簡単に例挙することができる。

天地の物常ならざるの變有る者、之を異と謂う。小なる者之を災と謂う。災常に先ず至りて異乃ち之に随う。災とは、天の譴なり。異とは、天の威なり。之を譴むるも知らざれば、乃ち之を畏すに威を以てす。〔春秋繁露〕必仁且智

天の災變有る所以は何ぞや。人君に謹告し、其の行を覺悟し、過を悔い徳を修め、深く思慮せしめんと欲する所以なり。授神契に曰く、行に玷缺有れば、氣天に逆き、情感じ變出で、以て人を戒むるなり、と。災異とは、何の謂いぞや。春秋潛潭巴に曰く、災の言は傷なり、事に隨いて誅す。異の言は怪なり、先ず發して之を感動するなり、と。〔春秋繁露〕災變

世界は天に主宰され監視されており、天は災異を示して人君に謹告するのである。

後漢の批判的合理的思想家とされる王充には、次の言説がある。

上天の心は、聖人の胸に有り、其の謹告するに及びては、聖人

の口に有り。聖人の言を信ぜずして、反りて災異の氣を然りとし、上天の意を求索するは、何ぞ其れ遠からんや。世に聖人無ければ、安所にか聖人の言を得んや。〔論衡〕謹告

このように災異説を否定しながらも、王充は漢王朝における瑞祥を積極的に提唱するのである。

周の命を受くる者文、武なり。漢は則ち高祖、光武なり。文、武受命の怪を降すや、高祖、光武初めて起くの佑に及ばず。孝宣、孝明の瑞は、唐、虞以來、盛んなりと謂うべし。〔論衡〕宣漢

基本的には天人の分に立つ王充ではあるが、やはり天の主宰性、意思性を完全に否定し去ることはできなかったと言えよう。少し降って、王符は次のように言っている。

凡そ人君の治、陰陽を和するより大なるは莫し。陰陽は、天を以て本と為す。天心順へば則ち陰陽和し、天心逆へば則ち陰陽乖く。天は民を以て心と為し、民安樂なれば則ち天心順ひ、民愁苦なれば則ち天心逆ふ。〔潜夫論〕本政

王符は民のことを気にかける天の心は陰陽として現れるという。この天はやはり意志のある天である。また、次のように説いて、天が国の基であることを明らかにする。

夫れ天は國の基なり、君は民の統なり、臣は治の材なり。工其の事を善くせんと欲すれば、必ず先ず其の器を利す。是の故に將に太平を致さんとする者は、必ず先ず陰陽を調う。陰陽を調

う者は、必ず先ず天心に順う。天心に順う者は、必ず先ず其の人を安んず。其の人を安んずる者は、必ず先ず審かに其の人を擇ぶ。〔潜夫論〕本政）

ここには天人合一の考えが明確に示されている。荀悦にも同様の考えがある。

人主は天命を承けて以て民を養う者なり。民存すれば則ち社稷存す。民亡ぶれば則ち社稷亡ぶ。故に民を重んずるは、社稷を重んじて天命を承くる所以なり。〔申鑑〕雜言上）

以上のように、漢王朝は天命によって人主が民を養い世界を統治するところ、後漢最末期の仲長党は全く異なる考えを主張した。

唯だ人事を之れ盡くすのみ、天道をこれ學ぶ無し。然らば則ち天下に王たり、大臣と作る者は、天道を知るに待たず。天の道を用いるに貴ぶ所の者は、則ち星辰を指して以て民事に授け、四時に順いて功業を興すこと、其の大略なり。吉凶の祥、又た何ぞ取らん。故に天道を知り人略無き者は、是れ巫醫卜祝の伍、下愚不齒の民なり。天道を信じて人事に背く者は、是れ昏亂迷惑の主、覆國亡家の臣なり。……人事を本と為し、天道を末と為す。〔群書治要〕

人事を本とし、天道を末とする仲長統においては、天道は星辰の巡り、四時の循環など人事にかかわる自然法則、自然秩序として捉えられた。これは天から主宰性、意思性、災異性を排除することに他なら

ない。

建安の七子の一人である徐幹もまた、天道の主宰性と災異性に対して疑念を懐いている。

天道は迂闊闇昧にして明にし難し……天は仁を福せんと欲すと雖も、亦た手臂を以て人を引く能はずして之を亡す。所謂慶無きには非ざるなり。〔中論〕天壽第十四）

魏に至ると、王弼は『老子』の五十九章の注で、「上は天命を承け、下は百姓を綏じ、此に過ぐる莫し」、七十二章の注で「天誅將に至らんとす」と、天の主宰性を示唆する言葉で『老子』を解釈している。勿論『老子』というテキストに準じた注であるから、この注がそのまま王弼の考えを現しているかどうかの判断は難しい。ただ、『易』の乾卦の注では「天なる者形の名なり」と、天が形を示す名であると言う。『老子』二十五章の注では次ぎのように言う。

地は天に違わずして、乃ち全て載するを得、天に法ればなり。天は道に違わずして、乃ち全て覆うを得、道に法ればなり。道は自然に違わずして、乃ち其の性を得、自然に法ればなり。自然に法るとは、方に在りては方に法り、圓に在りては圓に法り、自然に於いて違ふ所無きなり。自然は、無稱の言、窮極の辭なり。

王弼の思想において窮極の存在は自然であり天ではない。このような天に対する考え方は、天が窮極絶対の主宰者として存在する漢代の思想とは全く異なっている。

このように見てくると、後漢末から魏にかけて、天、天道からその主宰性・災異性・意思性を排除し、自然法則あるいは形象として捉える思想が生まれてきていることが分かる⁷⁾。

阮籍の父阮瑀と王粲もまた徐幹同様に建安七子に数えられるが、彼らには天に対してどのような思想があるのであるのか。阮瑀は「怨詩」で「民生まるるや天命を受く」と詠み、民は生まれながらに天命を備えていると言う。「文質論」においては「日月麗しく、天は瞻るべきなるも附き難し」と、天は日月として可視的空間性を備えているが、付き従うことが困難であるという点では人の能力を超えた存在であることを示唆している。

王粲は「鴻鵠天を摩して飛ぶ」(従軍詩)、「穴に臨み蒼天を呼び、涕下ること縋縻の如し」(詠史詩)、「天慘慘として色無し」(登樓賦)と言い、天を空間として捉えていることが分かる。しかし、同時に「人欲するに天違わず、何ぞ合い并ざるを懼れん」と人の思いと天が違わないと詠み、また「皇天の命を賦するを惟うに、寔に浩蕩にして均からず……皇天の恵ならざるを哀しむ」(傷天賦)、「昊天豊澤を降し、百卉葳蕤を挺す」(公讌詩)、「天喪乱を降し、國として夷びざる靡し」(贈士孫文始)、「天災害を降し、禍難殷んに流る」(為劉荊州與袁譚書)と言う。天が人に賦与する命は不均等であること、その天が災異賞罰を降し、国家の存亡を主宰する超越的存在であることを認識していたのである。

次に、曹植の天の考えを見てみたい。天が単独で用いられた詩

句は、「龍天に升らんと欲して浮雲を須つ」(當牆欲高行)、「天を仰ぎて長く歎息す」(盤石篇)、「王者以て天に帰る」(驅車篇)、「穴に臨み天を仰ぎて歎す」(三良詩)、「翔鳥天に薄りて飛ぶ」(情詩)、「六龍天を仰ぎて驥る」(五遊詠)。これらの詩句は、曹植が天を空間と見なしていたことを示している。曹植の詩において、以下のような天の熟語を見出すことができる。

「天路安んぞ窮むべけん」(雜詩六首)、「自ら謂う天路を終う」(吁嗟篇)、「天覆何ぞ彌いよ廣き」(喜雨)、「仰ぎて天阻に登り……天阻は越ゆべし」(朔風詩)、「布葉天涯を蓋う」(升天行)「芳を流し天涯に布く」(桂之樹行)、「我を天衢に要む……九天の上を徘徊す」(遷人篇)「天衢通ず」(平陵東)、「天地窮極する無し」(薤露篇)

天路、天覆、天阻、天涯、天衢、天地という言葉はみな天の空間性、場所性を示した言葉である。これらの言葉は、曹植の創作ではないが、天を空間として把握する意識がより具体化していることが分かる。また、「天道甚だ著明なり」(惟漢行)、「寵祿は固より天の常なり」(大魏篇)と言う。この天道、天常は、天の恒常不変の法則、秩序を意味しており、「天の矩に順う」(矯志詩)の天の矩と同じ意味である。

さて、曹植の詩にはさらに、「天祿方に甫めて始む」(大魏篇)、「骨肉は天性然り」(豫章行)、「天威は干すべからず」(怨歌行)、「天靈は至徳に感ず」(靈芝篇)とある。これらの天に関わる言葉は

やはり人と感応する天の主宰性、根源性あるいは意思性を表している。曹植は「飛び飛びて蒼天を摩す」（野田黄雀行）と詠い、「蒼天」である青い空が天の空間性を示すことは言うまでもないが、次のようにも詠んでいた。「至誠にして蒼天を感ず」（精微篇）。これは蒼天が単に青い空なのではなく、至誠に感応する天でもあることを如実に実している。それ故に、以下の曹植の詩句には注目しなければならぬ。

棄て置きて天命に委ね、悠悠として安に任すべき（種葛篇）

天命我と違えり……天命信に疑ふべし（贈白馬王彪）

誠以天網不可重罹……徳は天地を象り……命を天より受け……

光光天使……昊天は極まる罔く……天其の衷を啓く、天高く卑

に聴ふ……（責躬詩）

天亦天命を革む（丹霞蔽日行）

これらの天命から考えると、曹植には天を意志を持った主宰者であるとする考え方が分かる。曹家の一員として天下統治を求めた彼にしてみれば、天は依然として統治者に命を授ける天であり、人間世界を統治する主宰者であった。

このような曹植の詩空間にしばしば「我」が存在する。「朔風」を見てみよう。

俯して千仞に降り、仰ぎて天阻に登り、風のごとく飄り逢のごとく飛び、載ち寒暑を離たり。千仞は陟り易く、天阻は越ゆべし、昔我同袍にして、今永く乖き別れたり。

「我」は詩が描く空間と格闘している。それはまさに、その様な空間を生きたことを命じる天命との格闘である。つまり、彼の詩が表現する詩空間はやはり天命の世界であり、だからこそ「我」は生きるために、詩空間において懸命に天命と格闘しているのである。このような詩空間は、「我」が生き住む主観的空間であり、客観空間でも、自然の景色を描いたものでもない。

「雑詩」でもこのことは明確に詠われている。

僕夫早に駕を嚴む、吾將に遠く行き遊ばんとす。遠く遊びて何にか之かんと欲す、吳國我が仇たり。將に萬里の塗を馳せんとし、東路安んぞ由くに足らん。江介悲風多く、淮泗急流を馳す。一たび軽く濟らんと願欲えども、惜しきかな方舟無し。間居は吾が志に非ず、甘心して國憂に赴かん。

「筌篋引」には「先民誰か死せざる、命を知れば復何をか憂へん」と、天命を知ればもう何も憂えることはないとする。「我」が生きる世界はやはり天命によって構成されているのであり、このいくつかの詩篇は、「我」が生きる詩空間はやはり天命によって構成されたもので、彼が生きる詩空間の広がり、その天命的世界の広がり等に等しく、彼は天命と格闘しながら天命的世界を生きなければならぬことを意味している。曹植はこのような詩空間を描きながら、自らもこのような現実世界を生きていたのである。

以上述べたように、前漢から後漢末、魏晉においては、天は常に主宰性と意思性、災異性を備えていたのであるが、その一方で天を

相対化し、空間として捉える思想が生まれ、ついには、王弼の自然の思想を生むのである。このような思想の流れの中で、阮籍は天をどのように認識し、如何に自らの言語表現を紡いでいったのであろうか。以下阮籍の文学テキストである『詠懐詩』、思想的テキストである「達莊論」、そして思想と文学を融合したテキスト「大人先生伝」を読んでいきたい。

三 『詠懐詩』における天と空間

『詠懐詩』において、阮籍は「天を経て四海に耀やく」(其五十二)、「高鳥天を摩して飛ぶ」(其四十九)と詠み、やはり天を空間だと認識していることが分かる。これは「一たび飛びて青天に冲る」(其二十一)、「高台青天に造る」(其二十九)、と青天へと熟語化されていくのである。

次は、阮籍が用いた天の熟語である。

「雲蓋天網に切る」(其二十三)、「日月天塗を經、……俯仰天地を運る」(其二十八)、「天道遙にして悠悠」(其三十二)、「天階路殊絶す」(其三十五)、「長剣天外に倚る」(其三十八)、「長剣天外に出づ」(其五十八)「安期天路を歩む」(其四十)、「天網四野に彌く」(其四十二)、「天時否泰有り」(其四十二)、「海鳥天池を運り」(其四十六)、「遙に顧み天津を望む」(其六十八)

天網、天塗、天地、天階、天外、天路、天池、天津は天の場所性・空間性を示す言葉である。天道はその規則性・法則性を示し、天時

は四時の巡りを示し、共に時間性を備えた言葉である。これは、天を空間と時間及び法則性として理解していることを意味している。空間に関する語彙が特に多いことから、阮籍において天を空間的に捉える意識の強いことが認識できる。

ところが、次のような詩句がある。「貴賤は天命に在り、窮達は自ずから時有り」(其五十六)。この詩句は容易に『論語』の「死生命有り、富貴天に在り」を想起させる。この天命も『論語』や『尚書』にみられるような人々を主宰する天命と同じ意味を備えているのであろうか。

このことに関しては、後ろの「窮達自有時」と併せて考えなければならぬだろう。前漢の班彪は、漢の帝王の受命を論じた「王命論」で、「是の故に窮達命有り」、「貧窮亦天命有るなり」と言い、窮達も、貧窮も天命であることを明らかにした。また阮籍と同時代の李蕭遠は「運命論」において天命の世界を明らかにし、「治亂は運なり、窮達は命なり、貴賤は時なり」と言い、治亂は運、窮達は命、貴賤は時とはつきりと区別した。嵇叔夜も「幽憤詩」において、「窮達命有り、亦た又何を求めん」と詠い、窮達を命とした。このような潮流に反して、後漢の王充は、窮達に関して「窮達時有り、遭遇命有るなり」(禍虚)といい、貴賤に関しては「死生壽夭の命有り、亦た貴賤貧富の命有り」(論衡)命祿、「命に貴賤有り、性に善悪有り」(本性)と言う。この言い方は阮籍と同様である。近年郭店楚墓から発見された天人の分を説く戦国楚の竹簡にも「窮達

以時」と記されていた。このように見ると、中国古代において、窮達を天命とする天人合一の思想と窮達を天に結びつけず時と関わりさせる天人の分へと傾く思想との二つの流れがあることが分かる。このことから、阮籍が説く天命は、王充が説いたような運命、宿命と同じ意味であって、天子と人々に命を授ける天命ではないと考えられる。阮籍は天から主宰性、意思性、災異性を排除し、空間として捉えていたと言えよう。

このような阮籍の天に対する考え方は、間違いなく、後漢末期の天、天道に対して懐疑的であった思想潮流を受けたものである。『詠懷詩』において、阮籍は主宰性、意思性を排除した天としての空間を、一体どのように描くのであろうか。

1 格闘なき空間

阮籍が解体しようとする天が主宰する天命の世界とは、人間の暴力に満ちた空間であり、「我」が命をささ守ることの難しい社会であった。『詠懷詩』には、以下の詩句がある。

「一身すら自ら保たず」（其三三）、「多才患禍と為る」（其六）、「怨毒常に多きに苦しむ」（其十三）、「終身薄氷を履む」（其十三）、「險路疑惑多し」（其六十九）、「高名志をして惑わしめ、重利心をして憂えしむ、親昵も反側を懐き、骨肉も還た相讎す」（其七十二）

また「性命豈に自然ならんや、勢路由る所有り」（其七十二）と、

性命の自然をねじ曲げる人間社会の危険性を示す。このような空間において、登場人物である「我」は一体どのように行動するのだろうか。以下のような詩句がある。

「夜中寐ぬる能わず、起坐して鳴琴を弾ず」（其二）、「空堂の上を徘徊す」（其七）、「蟋蟀床帷に鳴く」（其十四）「噉噉として自らをして蚩わしむ」（其十五）、「獨り空堂の上に坐し……日暮れて親友を思い、晤言して用て自ら写く。」（其十七）、「酒に對して言う能わず」（其三十四）、「彷徨して親友を思い、倏忽にして復た冥に至る。言を東飛の鳥に寄せ、用て我が情を慰むべし」（其三十六）、「涕を揮いて哀傷を懐き、辛酸誰と語らんや」（其三十七）、「素琴我が心を懷ましむ」（其四十七）、「泪下りて禁ずべからず」（其五十四）、「咄咄として復た何をか言わん」（其六十九）

「我」は眠れず、夜中に起き、鳴琴を弾き、誰もいない堂を徘徊し、蟋蟀の鳴き声を聞き、自らをあざ笑い、堂に独り坐り、日が暮れて親友を思い相手が居るかにように語りかけ、あるいは、酒を前にして一言も話さず、自らを慰めたり、涙を流し、悲しむのである。「我」は、『詠懷詩』の空間の中を生きたるために、決して周囲の空間と格闘することは無い。ただ自分の感情と周囲の空間の雰囲気を受容するだけなのである。このような受け身の行動は曹植の詩中の「我」と全く異なっている。要するに阮籍は、危険な天命の世界を格闘しなくとも生きていける空間へと転換したのである。言い換え

れば、格闘しないからこそ生きていける空間、即ち非政治的政治空間へと転換したのである。

2 望まれる空間

さて、『詠懐詩』には高所に登り遙かに遠い空間を眺め望む（臨む）詩がたくさんある。

高きに登りて四野に臨み、北のかた青山の阿を望む。松柏岡岑を翳い、飛鳥鳴きて相過ぐ。感慨して辛酸を懷き、怨毒常に多きを苦しむ。（其十三）

獨り坐す空堂の上、誰か與に歡ぶべき者ぞ。門を出で水路に臨み、行く車馬を見ず。高きに登りて九州を望み、悠悠として曠野を分つ。孤鳥は西北に飛び、離獸は東南に下る。日暮れて親友を思い、晤言して用て自ら写く。（其十七）

夸談憤懣を快くするも、情慵して煩心發す。西北に不周に登り、東南に鄧林を望む。曠野は九州に彌く、崇山は高岑を抗ぐ。一餐は萬世に度り、千歳は再び浮沈す。誰か云う玉石同じと、洩下りて禁すべからず。（其五十四）

高所から眺める空間は、人が生活する空間ではなく、城郭の外に果てしなく広がる人のいない空間である。この空間とそれを見ること、人をして物思わせ、寂しさを感じさせ、涙を流させる。それは何か。「我」は風が吹き大鳥や孤鳥が飛翔する果てしなく広がる空間を見ながら、自己とその生活空間に思いを致すからである。宋

玉の「高唐賦」の「登高遠望、使人心瘁」を受けているのであろうが、阮籍においても「我」が高い所に登って遠望するとき、その目は眼前に広がる空間とそれを見る自分をただ見つめているだけなのである。

また、このような遠望が「我」を楽しませるといふ詩もある。

北のかた乾味の谿を臨み、西のかた行きて少任に遊ぶ。遙に顧みて天津を望み、駘蕩として我が心を樂ましむ。綺靡たり存亡の門、一たび遊ぶも再びは尋ねず。儻し晨風鳥に遇わば、駕を飛ばして南林に出でん。……超世復た誰か禁せん。（其六十八）

北に乾味の谿を臨みながら、西に少任に遊び、はるかに天津を顧み臨むことが、吾が心を樂ませる、と言う。この眼前の遙かな空間は神仙的世界であるが、「我」には日常世界を捨てて、現前に広がるこの空間に入りこむ決意がある。ただ見るだけの空間には「我」が入ってゆく居場所はないけれど、ここには「我」が自らを空間に入りこませ存在場所を得ることができるといふ喜びがある。

いずれにせよ、このように高所から眺める空間は、生活空間から脱出し、自らを見つめることのできる空間である。戸倉英美氏は、阮籍の高い所に登って眺望する空間が空虚で苦痛で孤独な空間であると指摘する。が、空間それ自体には、空虚、苦痛、孤独の意味はない。「我」が見る空間には確かに人はいないけれども、そこは悲しく孤独な空間ではない。天命による拘束から解き放たれ、風が吹き大鳥が飛翔する空間が広がるだけなのである。空間に空虚や孤独

の意味があるのではなく、広がる空間を見る行為が「我」をして物思わせ、涙流させているのである。

『詠懷詩』においては、悲しみ・憂い・涙を流す・孤独・楽しみは全て「我」自身が自由に受けとめる体験なのであった。これは、天命と否応なく格闘せざるを得ない天命的の世界を解体し、自由なる自己と無限に広がる空間を獲得したことを意味している。たとえ悲しみや憂いであっても、「我」は自分自身で自らの生き方を享受できる空間を発見したのである。これはまた同時に自己の発見でもあった。

3 飛翔する空間

1) 鳥の飛翔

『詠懷詩』にはしばしば大鳥の飛翔が描かれる¹⁰。ところが、鳴鶴を追いかけ崇山まで飛ぶ必要はない、というものがある。

高鳥山岡に翔け、燕雀下林に棲む。青雲前庭を蔽い、素琴我が心を棲ましむ。崇山に鳴鶴有り、豈に相追尋すべけんや。（其四十七）

次のような詩もある。

林中に奇鳥有り、自ら言う是れ鳳凰と。清朝醴泉に飲み、日夕山岡に栖む。高く鳴けば九州に徹し、頸を延ばせば八荒に望む。適たま商風の起るに逢い、羽翼自ら摧蔵す。一たび昆侖の西に去り、何の時にか復た回翔せん。但だ恨む処ること位に非ざる

を、愴恨して心を傷ましむ。（其七十九）

鳳凰の飛翔空間は神仙の空間にまで広がる。「我」はこの空間を飛翔することはできないが、飛翔への憧れを捨て去ることはできない。

鴻鵠相随い飛び、飛び飛びて荒裔に適く。双翻長風に臨ぶ、須臾にして万里逝く。朝に琅玕の實を食い、夕べに丹山の際に宿る。身を青雲の中に抗ぐれば、網羅も孰んぞ能く制せん。豈に郷曲の士と、手を携えて共に言誓せんや。（其四十二）

ここではつがいの鴻鵠のように風に乗って果てしなく広がる天空まで飛翔したいという思いが描かれる。阮籍は、この鴻鵠の飛翔を「須臾にして万里逝く」と描き、一瞬にして万里を飛翔する鴻鵠の飛翔によって時間と空間を巧みに融合する。其二十四では、「願わくば雲間の鳥と為り、千里に一たび哀鳴せん。三芝は瀛州に延び、遠遊すれば長生すべし」と詠い、これもやはり、飛翔によって、遠遊即ち空間の広がりと長生即ち時間の長さを一つに融合するものであった。つまり、万里の空間が一瞬にして乗り越えられ同時に長生が得られるのである。これは、「我」が、『詠懷詩』の「朝陽は忽ち蹉跎たり、盛衰は須臾に在り」（其二十七）、「人生は塵露の若し」（其三十二）、「咄嗟して老に行き至る」（其七十七）が表す、移りゆく時間の拘束から解放された瞬間である。五言詩の歴史からすれば、吉川幸次郎氏が「推移の悲哀」¹¹及び「阮籍の『詠懷詩』について」¹²で指摘した「時間の推移を嫌悪する感情」の克服を意味している。

『詠懐詩』は、天命に主宰され重圧のある日常の時間と空間から解き放たれ、一瞬にして万里の遠くまで飛ぶ鴻鶴・雲間鳥の飛翔によって時間と空間の融合を手に入れ、また、遙か遠くの空間に飛び遊ぶことよって、永遠の時間に生きることを獲得した文章なのである。

2) 神仙の飛翔

『詠懐詩』においては、神仙とその飛翔も多く描かれるが、中には神仙を信じ追いかけることを躊躇する詩が見られる。

天網四野に彌く、六翮掩われて舒びず。……生命に期度無く、朝夕虞らざる有り。列仙は修齡を停め、志を養いて冲虚に在り。雲日の間に飄飄とし、邈かに世の路と殊なる。榮名は己の寶に非ず、声色も焉んぞ娛しむに足らん。葉を採るものも旋返する無く、神仙志も符ぜられず。此に逼られて良に惑うべく、我をして久しく躊躇せしむ。(其四十一)

これは、神仙の仲間ではない自己の神仙化の可能性への懐疑と表裏をなす。

昔神仙の士有り、乃ち射山の阿に処る。雲に乗り飛龍を御し、嘘喻して瓊華を嘯う。聞くべきも見るべからず、慷慨して嘆き咨嗟す。自ら儔類に非ざるを傷めば、愁苦來りて相加う。下學して上達せんとするも、忽忽として将如何せん。(其七十八)

しかしながら、神仙への憧れは捨てられない。

北里には奇舞多く、濮上に微音有り。輕薄なる閑遊の子、俯仰し乍ち浮沈す。捷徑は狭路に従り、僂僂として荒淫に趣く。焉んぞ王子喬に、雲に乗り鄧林を翔るを見ん。獨り延年の術有り、以て吾が心を慰むべし。(其十)

仙人王子喬が雲に乗って鄧林を飛翔するのを見ることはできないが、延年の術があるということで、吾の心を慰めることができる。ここでは、遠き飛翔と延年即ち長い時間とが結びつけられている。

次は、はっきりと自ら雲に乗って神仙と出会い永遠の生命を得たいという願望を記したものである。

雲に乗り松喬を招き、呼翕すること永からんや。(其五十)

朝陽再びは盛ならず、白日忽ち西に幽る。此を去るは俯仰の若きも、如何ぞ九秋に似たる。人生は塵露の若く、天道は邈かにして悠悠たり。斉の景は丘山に昇り、涕泗紛として交流す。孔聖長川に臨み、逝くこと忽として浮くが若きを惜しむ。去る者は余及ばず、來たる者は吾留めず。願わくは太華山に登り、上りて松子と遊ばん。漁父は世の患いを知り、流れに乗りて輕舟を泛ぶ。(其三十二)

人生は塵や露のようであり、天道は悠久である。だから、太華山に登って、上空を飛翔する仙人の赤松子と遊びたいと詠う。ここに、神仙の生を生きたいという願いが吐露される。

昔神仙なる者有り、羨門及び松喬。九陽の間に噏習し、遐きに升りて雲霄に嘯う。人生は長久を樂しみ、百年自ら遼なりと言

う。白日隅谷に隕ち、一夕再びは朝せず。豈に世物を遺れ、登明遂に飄飄するに若かんや。（其八十一）

次の詩は、神仙の存在する空間と神仙の様子を描いたものである。

東南に射山有り、汾水は其の陽に出づ。六龍気輿に服し、雲蓋天網に切る。仙者四五人、逍遙して蘭房に晏んず。寢息は純和に一に、呼嘯は露霜と成る。丹淵の中に沐浴し、日月の光に照耀す。豈に通靈台に安んぜんや、遊養して去りて高く翔る。

（其二十三）

このように神仙が飛翔する空間は幸福そのものである。

次は、自ら神仙になる詩である。

願わくは羲和の轡を攪り、白日をして光を移さざらしめん。天階は路殊絶し、雲漢は邈かにして梁無し。髪を陽谷の濱に濯い、遠く昆岳の傍に遊ぶ。彼の列仙の岨に登り、此の秋蘭の芳しきを採らん。時路は烏ぞ争うに足らん、太極翱翔すべし。（其三十五）

阮籍は神仙の飛翔を次のように詠んでいる。

危冠は浮雲に切り、長剣は天外に出づ。細故何ぞ慮るに足らん、高く度りて一世を跨ゆ。非子我が為に御し、逍遙して荒裔に遊ぶ。顧みて西王母に謝し、吾將に此より逝かんとす、と。豈に蓬戸の土と、琴を弾き誦して言誓せんや。（其五十八）

「高度一世を跨ぐ」と、空間の束縛を乗り越えて高く飛び上がるこ

とは時間の束縛を越えて一世を跨ぐ、越えることに他ならない。鳥の飛翔で述べたように、神仙の飛翔もまた時間の融合と超越をもたらすのであった。

以上『詠懐詩』の創り出した空間即ち高所から望む空間は、ただ果てしなく広がる空間である。そこは、風が吹き、鴻鵠、鳳凰などの大鳥が自由に飛翔し、獣もまた自由に走りさる空間である。それは「我」の視線が確かに捉えた空間であったり、また神話伝説に基づいて作られた神仙的空間であったりするが、結局は何処にも存在しない空間である。しかし、この「我」が格闘しない空間は、それ自体が無常、虚無、孤独のではなく、「我」をして自己を思わせる自己を見つめさせ哀しませ、涙させる空間なのである。

つまり、ここでは「我」には他者の干渉や関与は一切なく、空間を眺めることで主体的に悲しみ、憂え、慰め、楽しむことができる。現実社会にはそのような空間は存在しないが、しかし、阮籍は、言語描写と文学表現によってその様な自由な世界を創造することができたのである。しかも、五言詩において、長い間時間の推移によって束縛された人の悲しみを、時間と空間の融合によって解消したのである。

四 「達莊論」における天と空間

次に、「達莊論」の天を見ていきたい。『莊子』の「死生一条、天地萬物斉同」の考え方に關して質問する客人に、先生は以下のよう

に答える。

天地は自然より生じ、万物は天地より生ず。自然は外無く、故に天地名あり。天地は内有り、故に万物生ず。

天地は自然から生まれ、万物は天地から生まれる。自然は全世界を覆い尽くし何も自然の外部には存在しないので、それを天地という。天地の内部は空間的広がりなので、万物はそこに生まれるのである。彼は続けて次のように答える。

其の外無きに当たりて、誰か異を謂わん。其の内有るに当たりて、誰か殊を謂わん。地は其の燥に流れ、天は其の湿に抗ひ、月は東に出で、日は西に入り、随いて以て相従い、解けて後合し、升る之を陽と謂い、降る之を陰と謂う、地に在る之を理と謂い、天に在る之を文と謂う。蒸す之を雨と謂い、散る之を風と謂う。炎ゆ之を火と謂い、凝る之を氷と謂い、形ある之を石と謂い、象ある之を星と謂い、朔之を朝と謂い、晦之を冥と謂い、通ずる之を川と謂い、回る之を淵と謂い、平かなる之を土と謂い、積む之を山と謂う。男女位を同じくし、山澤氣を通じ、雷風相い射わず、水火相い薄らず。天地其の徳を合し、日月其の光に順ふ。自然は一体なれば、則ち万物其の常を經。入る之を幽と謂い、出づる之を章と謂い、一氣盛衰し、變化して傷はず。是を以て重陰雷電、出づるを異にするに非ざるなり、天地日月物を殊にするに非ざるなり。故に曰く、其の異なる者より之を視れば、則ち肝胆も楚越なり、其の同じき者より之を視れば、

ば、則ち万物は一体なり。

先生は言う、天は地・日・月・陰陽と一つになって世界を構成する主要な要素である。このような発言から、天地は、自然から生まれた空間であり、主宰である天から生まれたものではないことが分かる。つまり、先生が説くこのような天には主宰性や意思性はない。阮籍は王弼が自然で『老子』の道を解釈することを抛り所に、『莊子』の道を自然と見なし、「天地万物斉同」を「自然一体」、「万物一体」と解釈したのである。また次のようにも言う。

人は天地の中に生まれ、自然の形を体す。身は、陰陽の積気なり、性は五行の正性なり、情は、遊魂の変欲なり、神は天地の以て馭する所の者なり。

人は天地という空間の中に生まれ、それは自然の形を体現したものである。つまり人間存在も、「天烝民を生じ」（『詩経』大雅〈烝民〉）というように天によって生み出されるのではなく、自然を体として天地の中に生まれ、「陰陽の精気、五行の正性、遊魂の変欲、天地の以て馭する所」を「身、性、情、神」として自らに得て存在するのである。天地は、天の主宰性、意思性が排除された、人間が存在する場所・空間として認識されている。この空間は、自然の理に満たされた空間なので、その理が作用しなければ、つまり誰もその理を遵守しなければ、天地日月の空間、朝夕昼夜の時間は変調を来し、人間社会も競争と利に趨ることに満ち溢れ、父子君臣でさえ互いに背き合うことになると言う。

故に自然の理は作るを得ざれば、天地泰ならずして日月争い随い、朝夕期を失いて昼夜分無く、競い逐い利に趨り、舛倚横馳し、父子は合わず、君臣は乖離す。

要するに、「達莊論」で先生が説く天は、主宰性、意思性、災異性を備えた存在ではなく、地・日・月などと共に空間を構成する要素である。先生が提唱する最も重要な概念は自然である。この自然は人間社会を主宰し監視する如何なる意志もないが、しかし、天地空間を生じ天地空間の秩序と規則を維持するのである。このように自然が一種の空間と時間を貫く秩序・規則であるからには、それは一定の方向性を備えている。このような方向性は人間社会においてはある種の政治性を帯びた概念となる。「達莊論」はまた次のように説く。

故に至道の極は、混一にして分かれず、同じく一体を為し、得失聞く無し。伏羲氏は繩を結び、神農は耕を教え、之に逆らう者は死し、之に順う者は生き、また安んぞ貪汚の罰たりて貞白の名たるを知らんや。至徳の要をして外無からしむるのみ。大均淳固にして、其の紀に貳わず。清浄寂莫として、空豁として以て俟つ。善悪之を分かたず無く、是非争う所無く、故に万物その所に反りて其の情を得るなり。

至道の究極は混一であつて分離されず、一体であつて、得失はない。先生は続けて言う、伏羲・神農の時の平和な社会では、万物はそのあるべき場所に帰ってゆきその本来の有るべき姿を得ることができ

るのである、と。善悪を弁別しない、是非を争わない、自然の理に順う、このような社会には政治闘争はない。これは人々をして天命の束縛を脱し、非政治的政治空間を生きさせるということを意味している。正に天命という政治性を取り除き、平和で調和的な非政治的社会を形成するための戦略である。このように権力闘争、政治的駆け引き、騙し合い、経済競争がない非政治的政治空間とは、世界のどこにも存在しない空間である。しかし、「達莊論」は、天から主宰性、意思性、災異性を排除して空間とし、人間が生活する世俗社会を非政治的空間として描いたのである。つまり「達莊論」は、言葉で創造した世界が、人々を天命や政治の束縛から解放し、自然なる非政治的空間を生きられるようにする、との考えが記されたテクスト・文章なのである。我々は、言語が新しい世界を創造する力を持っていることを読み取らなければならない。

五「大人先生伝」の天と空間

「大人先生伝」においては、天はどのように捉えられているのだろうか。大人先生は、彼に手紙を書き送った人に答えて言う。「往者、天は嘗て下に在り、地は嘗て上に在り、反覆顛倒し、未だ之れを安固せずして」と、太古は天地が上下転倒し不安定であったと言う。この天は、人間社会を主宰する意志を持った存在ではなく、地とともに世界を構成する空間要素の一つである。また、「霧に浮き天を凌ぎ經る所を恣にす」とも言っており、天が空間としての天で

あることは明らかである。更に「時は歳に若かず、歳は天に若かず、天は道に若かず、道は神に若かず。神は、自然の根なり」とも言っており、四時、歳と道に挟まれた天は四時の推移とともに変化する時間概念である。従って、「大人先生伝」においては、天は時間と空間二つの意味を含んだ概念であることが分かる。

天に関する熟語としては、「陳天地之始」、「天地為家」、「天地之永」などの言葉に見られるように、「天地」が最も頻繁に用いられ、「陵天地而徑行」、「天地之外」などから、天地が空間を意味していることは明らかである。また「天下」という言葉も使われているが、これは所謂人間社会を意味している。また、「被九天以開除兮」「跨青天」、「登其萬天而通觀」とある九天、青天、万天も天に空間としての悠遠性があることを示す熟語である。

大人先生は次ぎに天地創造を語る。

昔者天地開闢し、万物并び生じ、大は其の性を恬にし、細は其の形を静にし、陰は其の気を蔵し、陽は其の精を発し、害すら避くる所無く、利すら争う所無く、之を放つも失わず、之を収むるも盈たず、亡ぶるも天と為さず、存するも寿と為さず、福も得る所無く、禍も咎とする所無く、各おの其の命に従い、度を以て相い守る。明らかなる者は智を以て勝たず、闇き者は愚を以て敗れず、弱き者は迫るを以て畏れず、強き者は力を以て尽くさず。蓋し君無くして庶物定まり、臣無くして万事理まり、身を保ち性を脩め、其の紀に違わず、惟だ茲に然るが若く、故

に能く長久なり。

天地が開かれ萬物が一斉に生まれる。この天地創造の時には、君主が存在しなくとも庶物は安定し、臣下が存在しなくとも万事はうまく処理される。万物はその身を保ち性を修め、その紀(秩序、規則)に違わず、ただここに存在するように存在する、だから長久の生を得るのだと言う。この発言から、大人先生は大古の天(天地)を主宰性、災異性、意思性はないけれど一定の秩序と規則のある空間だと見なしていることが読み取れる。だから、君臣がともに政治に関わらなくとも、平和で調和的社会を形成できるのである。大人先生は、「達莊論」が説く非政治的政治空間と同様の平和で調和的社会空間を提唱するのである。

かくして、大人先生は出会ったばかりの隠士に次のように言う。

故に至人に宅無きも、天地を客と為し、至人に主無きも、天地を所と為し、至人に事無きも、天地を故と為す。

至人には棲む家が無いけれども、天地を住处とし、至人に対する主人は居ないけれども、天地を客とし、至人にとって天地そのものが住处であり、客であり仕事なのであった。そして、「是非の別無く、善悪の異無く、故に天下その沢を被りて、万物熾なる所以なり」と、こはやはり是非善悪の区別のない世界であるという。

大人先生は、隠士を人間社会から逃避しながらも場所・空間に囚われていると認識し、次のように答えている。

泰初の真人は、唯だ大の根のみにして、気を専らにし志を一にし、万物は以て存し、退くも後を見ず、進むも先を睹ず、西北に発して制を造り、東南を啓きて以て門を為り、道徳を微くして久しく娛しみ、天地を跨ぎて尊に処る。夫れ然り吾が体を成すなり。是を以て物を避けずして処り、睹る所は則ち寧く、物を以て累と為さず、適る所は則ち成る。彷徨は以て其の意を舒ばすに足り、浮騰は以て其の情を逞しくするに足る。

天地を跨いで尊き所に居る真人は、空間である天地に囚われず自由に飛翔する存在である。これは、「逃れる」という意味で場所・空間に囚われている隠士に対する痛烈な批判である。

次に大人先生は負薪者に出会う。彼は「伏以俟時」「志を得れば命に従いて升り、勢を失へば時と墮る」といふ。大人先生は、「大に及ばずと雖も、小を免るるに庶し」と多少評価しながらも、負薪者は時に囚われた存在であると認識し、「陰陽更りて代るがわる邁き、四時奔りて相過ぎぐ。仙化の倏忽を惟い、心は久しく留まるを樂しまず。」と言う。大人先生は、時に従つて変化し、心を長い間一つのこと一つの場所に留めることはない。また先に引用したように、「時不若歲、歲不若天、天不若道、道不若神。神者、自然之根也」と、時を待つ即ち時に生きる負薪者の時間世界は歳にも天にも道にも及ばないと言う。大人先生は、このように時より長い時間概念を以て負薪者が時間世界に囚われていることを否定するのである。

隠士、負薪者を否定する大人先生はいったい何処に住みどのよう

に生きているのだろうか。語り手は言う。
先生以て変に応じ和に順い、天地を家と為し、運去り勢墮れ、魁然として独り存す。自ら以為らく能く造化と推移するに足り、故に黙して道徳を探り、世と同じからず。

大人先生は天地に住み、造化と推移することができる人物だと。大人先生自身も自らを次のように言う。

今吾れ乃ち天地の外に飄飄とし、造化と友と為り、朝は湯谷を喰し、夕は西海を飲み、將に変化遷易し、道と周始せんとし、此の万物に于けるや、豈に厚からずや。故に自然に通ぜざる者は、以て道を言うに足らず、昭昭に暗き者は、ともに明に達するに足らず、子の謂いか。

と、天地の外に飄飄として、造化を友とする存在だという。語り手が「萬里を以て一步と為し、千歳を以て一朝と為す」と言っていたことと併せて、この言葉は、大人先生が日常の空間と時間を超越していることを表している。大人先生は天地空間を住処としつつも、天地に限定され拘束される存在ではないので、空間的には天地の外へ出ることができ、時間的には造化と友となつて日常の時間を超出できるのである。このような存在にはじめて自然が理解でき、自然の根に生きることが出来る。大人先生は更に、「外無きに廓げて以て宅と為し、宇宙を周りて以て廬と為し」と果てしない空間、宇宙を住処とすると言っている。

大人先生はそして次のように歌う。

崔魏たる高山玄雲を勃こし、朔風は横厲にして白雪紛ごなに、
積水は陵の若く寒人を傷つく。陰陽は位を失い日月隕れ、
地坼け石裂け林木摧かれ、火冷たく陽凝り寒懷を傷つく。陽和
微弱にして隆陰竭き、海は凍えて流れず綿絮として折れ、呼吸
は通ぜず寒は傷つけ裂く。氣並び代わるがわる動き變ずること
神の如く、寒倡え熱隨い人を害い傷つく。熙いかな真人は太清
を懷き、精神專一にして意を用いること平かなり。寒暑は傷う
勿く驚かざる莫く、憂患由る靡く素氣寧し。霧に浮き天を凌ぎ
経る所を恣にし、往來微妙にして路傾く無し。好樂は世に非ず
又何ぞ争わん。人且つ皆死するも我独り生く。

空間化された天地もまた決して人と親和的ではなく、人に対して厳
しい世界である。このように混乱する天地に対し、真人は空間であ
る天、天地を超える存在である。大人先生は歌う、天地の厳しさに
拘束されない真人のように天地の時空を超越し、人々が皆死んでも、
我は独り生きよう、と。世界が減びようとも自分は時間と空間を超
越し一人生きようと歌うのである。これは大人先生の生きることへ
の限りなき意志である。主宰である天の意志の中を生きるのではな
く自らの意志として生きる¹³。このような大人先生の考えは、『莊
子』及び『達莊論』の「死生一条」を越えて、さらに死生観を發展
させるものであり、ここにおいては、先に見た非政治的政治空間の
考えは大人先生によってすっかり乗り越えられている。

阮籍は、天命的世界即ち天が主宰し監視する世界を、天命、主宰
を排除した天地空間に転換し、また大人先生をして空間的時間的に
その世界を超出させたので、たとえ天地が乱れても彼は独存できる
のである。何故なら、彼は日常の時間空間の束縛を受けず、天地を
超出し造化と共に自然の世界を生きているからである。大人先生は
その飛翔によって時間と空間を超出できる。このような大人の飛翔
は後漢末以来の人間を現実社会に束縛する天の主宰性、意思性を排
除する流れを継承することで開かれた空間においてはじめて可能で
あった¹⁴。

『詠懷詩』では時空を融合する大鳥・神仙の飛翔が、「大人先生
伝」においては、大人先生の時空の束縛から解放され、時空を超え
る飛翔として描かれる。これは、阮籍の描く空間や時間が超越者で
ある天の支配から解放され、果てしなく広がる空間・永遠の時間で
あることを意味する。これは天の主宰性、意思性を排除する思想が
言語描写、文学表現を通して生み出した思想、文学の時空であると
言えよう。言うまでもなく、このような世界は現実のものではなく、
思想と文学の空間に、言葉によって生み出されたフィクションの世
界である。だからこそ、阮籍の事跡とテキストを直接結び付けるこ
とには慎重でなければならぬし、ここに立つてこそ初めて阮籍と
テキストの関連を語ることができるのではないだろうか。

六 おわりに―空間と阮籍―

「阮籍」と言えば、常に悲哀や憂鬱や孤独がその存在を象徴するように捉えられてきた。しかし、その悲哀や孤独の根底には生きる意志があつたのである。『詠懷詩』には、以下の詩句がある。

「布衣にして身を終うべし」（其六）、「終身薄氷を履む」（其三十三）、「龍蛇我が隣為り」（其三十四）、「逍遙として生を終うべし」（其三十六）、「身を保ちて道真を念う」（其四十二）、「道真信に娛しむべし、清潔精神を存す」（其七十五）

「我」は決して積極的に格闘しながら生きてはいないが、しかし身を終えるまで生きようとする意志がある。悲しみ、苦しみ、憂え、孤独で、涙を流そうとも、決して危険を冒すことなく生き抜く。阮籍は「生命幾何時、慷慨各努力」（其七十一）と、どれだけあるか分からない生命、発憤して努力して生きよ、と詠う。このように見ると、大人先生の「独生」の「我」と『詠懷詩』の「我」はみごとに重なる。文学や思想哲学などといった区別はなく、どちらも生きる意志の歌である。

我々は、漸く史書に記された実在したであろう阮籍を語る場所へたどり着いたと言えようか。『晋書』に記された阮籍の事跡は、その殆どが酒にまつわるものである。不思議なことに、礼を遵守する行為と相反する阮籍の行為はみな酒を飲んでいたが故に許されている。それは、当時の士大夫社会における酒の社会的文化的特別な機

能と意味があるのかもしれない。しかし、いずれにせよ、阮籍の飲酒は二重の意味で危険な自殺行為である。一つは、礼を遵守しない行為であることが常に社会的存在の危機をもたらすこと、もう一つは、多量の酒を飲むこと自体が生命の危機をもたらすということである。史書の記したことが事実であれば、阮籍には常に死の危険がまわりついていた。しかし、阮籍はその危険をただ甘受していたのではない。『三国志』は「籍禮教に拘らずと雖も、然れども發言は玄遠にして、口は人物を臧否せず」と言い、『世說新語』は「晋文王阮嗣宗を至慎と稱す。之と云う毎に、言皆な玄遠にして、未だ嘗て人物を臧否せず」と記す。阮籍は、礼教には拘らなかつたが、發言は玄遠で意味が不明確で、決して人物の善し悪しを評しなかつた。阮籍は、舌禍を引き起こさないよう發言に気を付けていたのである。しかし、彼は、彼の文章が人より抜きん出ていることを知っていた。彼は確かに危険な社会を生きていたが、彼の生み出す詩、賦、記、論など文章の巧みさが彼を生かしたのである。

曹丕の「典論論文」を思い起こそう。

蓋し文章は經國の大業、不朽の盛事なり。年壽は時有りて尽き、榮樂は其の身に止まる。二者は必至の常期にして、未だ文章の無窮に若かず。是を以て古の作者、身を翰墨に寄せ、意を篇籍に見わし、良史の辭を假らず、飛馳の勢に託さずして、声名は自ずから後に傳わる。

文章は、經國の大業、不朽の盛事である。年齢や榮譽は期間が決め

られその身に限定されるけれども、文章は無窮即ち永遠であり、自らの力で名声を後世に伝える唯一の方法であった。この文章こそが阮籍のアイデンティティであった。阮籍の身体は確かに魏の国と時代を生きていたが、しかし、阮籍は自らを文章によって生きさせたのである。この文章が日常の時空を超えて、永遠の生を得る。これと同様に、文章の中では、大人先生の飛翔、大鳥の飛翔、神仙の飛翔によって、「我」は時空を融合して永遠性と悠遠性を獲得できたのである。ここに阮籍と「我」の永遠希求という一致を見ることが可能となるのである。

最後に以下のことを指摘しておきたい。祖先や帝といった人を超越した存在との関係の中で人間存在を捉えてきた殷が周に滅ぼされて以来、人は常に天との関係の中で存在してきた。このような状況と思想は、天が天地、天道、天時と時間空間的に自己展開しようとも変化することはなかった¹⁵。そのように天に主宰された世界の中では、人間は時間的にも空間的にも拘束され、決してその世界から逃れることはできない。このことにより、時間は悲しみであり空間もまた悲しみであった。しかし、天命の世界そのものである漢王朝が潰えようとする時、その天への懷疑は客観的批判的思想となる。阮籍はその思想を受け入れた。天の相対化の中で、阮籍は受け身的ではあるが、文章を通して自由なる空間と時間を手に入れたのである。これは天や時間、空間からの拘束と重圧から解放され自立を求める人間の姿の記述であり、天命と格闘した後漢末から魏の時代の

人々に対する一つの答えであった。これが阮籍の歴史的存在意義であり、阮籍は一人ここに立っている。

注

- 1 『東方学報』二八号 一九五八年。
- 2 岩波文庫版 一九八一年 初出『中国文学報』第五冊・第六冊 一九五六・七年。
- 3 中田浩一「負薪―阮籍の心的態度―」(『集刊東洋学』32 一九七四)、堀池信夫『漢魏思想史研究』(第三章「魏晋期の思想」『阮籍の思想』明治書院 一九八八年)。
- 4 大上正美氏の研究は文学に起点を置き、阮籍の著作を文学作品として分析研究するものであるが、結局は、「文学作品の成立は現実次元とは次元を異にするのには言うまでもないが、しかし単純に文学が現実を超えることはあり得ない以上、現実の生の苦闘に媒介されてはじめて表現の世界は深みをます。」(『阮籍・嵇康の文学』創文社 二〇〇〇年)と現実の意義を重視するものであり、文学理論に基づく研究ということではできない。
- 5 『阮籍審美思想研究』文津出版社 台北 一九九九年。
- 6 天人の分を提唱した『荀子』においても、その人間存在把握の根底には天人合一の考えがある。著者自身は、中国古代の天人思想の底流には天人の分であり、それぞれの思想家は、論理的には天人の分を認識しながらも存在論、認識論としての天人合

- 一を主張していると考えられる。このことに関しては別稿を準備中である。
- 7 堀池前掲書。
- 8 『詠懐詩』は黄節の『阮步兵詠懐詩注』（『漢魏六朝詩六種』人民文学出版社 二〇〇八年）を底本にし、その他は、陳伯君の『阮籍集校注』（中華書局 一九八七年）を底本とした。
- 9 戸倉英美氏は、阮籍の空間を「目をそむけたくなるような空虚、苦痛の空間」「孤独」な空間であるという。「魏晋六朝詩における空間表現の形式とその変化」（『東洋文化研究所紀要』第百二冊 一九八七年）。
- 10 川合康三氏は、「いつのまにか鳥と一体化してしまう。……変容メタモルフォーゼに属する比喻である。」（『阮籍の飛翔』『中国文学報』第二十九冊 一九七八年）。
- 11 『中国文学報』第十冊・第十二冊・第十四冊（一九五九・六〇・六一）。
- 12 『中国文学報』第五冊 一九五六年。
- 13 福永光司氏は、『大人賦』の思想的系譜―辞賦の文学と老荘の哲学―（『東方学報』京都第四十一冊 一九七〇年）、「中国における天地崩壊の思想」（『吉川博士退休記念中国文学論集』一九六八年）において、大人先生伝を大人の系譜と天地崩壊物語の系譜の両方の面から考察し、絶対なるもの絶対なる自由を求めるものであり神仙世界へと連なるものであるとするが、そこに生
- きる意志を見出しているとは言い難い。
- 14 『莊子』の飛翔とどう違うのかが、たちまち問題となるだろう。福永光司氏前掲論文『大人賦』の思想的系譜』において、司馬相如の『大人賦』を初めとして『莊子』在宥の大人と深い関わりがあることを指摘し、『大人先生伝』に関しては、『大人』即ち『莊子』的超越者の生き方を讚美するものであるとしながらも、そこには「老荘の哲学から六朝の道教への推移がまざまざと感得される」と言う。老荘から道教へという思想史の展開からそう読み取ったのであるが、飛翔自体に焦点を当てれば、『莊子』には常に天があり、天のままに道と一体化する飛翔であり、それは造化と友であつても、「四海の外に遊ぶ」「吾は天地と常為り」である飛翔であつて、天を突き抜けた無窮の空間と永遠の時間の飛翔ではない。更に言えば、『莊子』においては世俗の欲望や生死からの超越としての飛翔であるが、大人先生の飛翔はまさに一人でも生き抜くための強い意志あるいは生への欲望の飛翔である。両者の飛翔の間にはこのような違いがあると言えよう。
- 15 天人の分を説いた『荀子』においても、人間存在の根源には天があつた。つまり天人合一の発想は荀子にもあつたのである。
- 付記・本稿は、「天、自然與空間」国際学術研究会（台湾大学、二〇〇八年九月二十五・二十六日）にて行った口頭発表をもとにしたものであり、井上厚史氏（鳥根県立大学）を研究代表とす

る文部科学省科学研究費補助金・基盤研究(B)「東アジアにおける文明の衝突と「天」の観念の変容」による研究成果の一部である。

阮籍之天与空间

桥本敬司

在与帝和祖先等超越人们的存在的关系中掌握人们存在的殷被周灭亡以来,人们总是在跟天的关系中存在。这样情况与看法,天本身演变到天地、天道、天时作为时间性空间性规则性的存在自己展开,也没有什么变化。在这样被天主宰的世界中,人们该受时间性、空间性的拘束,绝对不能脱离其世界。因此,时间是悲哀,空间也是悲哀。可是,天命的世界的汉朝就要崩溃之秋,对于其天的怀疑成为一种客观的批判的思想。阮籍接受其思想。在天之相对化中,阮籍虽然被动,但是通过文章得到自由的空间与时间。这是从天、时间、空间的拘束与重压解放出而追求自立的人们之姿的记述,对与跟天命格斗的东汉末期到魏时代人的一种回答。这就是阮籍的历史上的存在意义。