

劉孝標の「弁命論」について

若 槻 俊 秀

一

有徳者が必ずしも幸福な生涯を送らず、幸福の享受者が必ずしも有徳者でないというのは、我々の人生での現実である。かの「福善禍淫」(尚書)の語は、かくありたいとする中国古来よりの人々の願望でしかなかったのだろうか。

我々は徳と福との矛盾に直面して、はじめて運命の問題を切実に受けとめるとともに、人為のいかんともなし難いもの存在を知るのである。

劉孝標^①の「弁命論」は、実にこのような人間の運命の問題を、彼の波乱多き挫折の生涯を背景として開陳したものである。

小論は、この「弁命論」の内容、その思想史的意義、及

び劉孝標の生涯における関りかた等について管見を試みたものである。

※なおはじめに、劉孝標の人となりを略述しておこう。

劉孝標(四六二—五二一)は、梁代の文人として在世中にすでに名高かった。現在、魏晉文化の重要な資料として知られる『世説新語』の附注者で、該博な学者ぶりをいかなく發揮している。彼の伝記は、『梁書』卷五十に本伝を収載するほか、『魏書』卷四十三・劉休賓伝、『南史』卷四十九・劉懷珍伝、『北史』卷三十九・劉休賓伝等に附載されている。それらによつて、彼の学問への希求が並はずれたものであったことが知られる。彼の波乱の生涯は、出生後一ヶ月程で父を喪うことからすでに開始し、以後、郷里の青州が魏に陥ち、八歳の彼は母親と共に略奪されて奴となる。貧窮のあまり、母子ともに出家したのもこの頃である。後、二十五歳頃、北魏より京師に逃げ還

ることができたが、寒門出身の彼を門閥社会は受け容れるはずもなく、悶々の歲月を送る。性格的に梁の武帝に嫌われ、遂に榮達の夢破れて、その不遇さを歎ずるはかなかつた。学識に関する自負が強ければ強い程、その挫折感は大きかつたはずである。彼の生涯を一言で表現するなら、「不遇」としかいいようがない。彼の生涯を考へるとき、「弁命論」は、彼には最も相応しいテーマであつたといえよう。

二

弁命論の内容についてしばらく煩をいとわずに順次ながめていくことにする。劉孝標は冒頭で、この論が成るに至つた経緯を次のように述べる。

主上嘗て諸名賢と言管輅に及び、その奇才ありて位達せざることを歎ず。時に赤墀の下にありて斯の議を予り聞くものあり。帰りに以て余に告ぐ。余謂へらく、士の窮通は命に非ざるは無し。故に謹しみて天旨を述ぶ。

主上とは梁の武帝を指すが、その武帝が、管輅(三国魏の人。字は公明)が才能を持ちながら榮達しなかつたことを歎いたということを耳にし、かれは士の窮通はすべて天命によるものであると考へ、武帝の問題提起にもとづいて更

に敷衍してみようというのである。

以下に、人の幸・不幸はすべて天命によることを主題にして劉孝標の弁命論は展開する。

臣、管輅を観るに天才英偉、珪璋特秀、実に海内の名傑なり、豈に日者卜祝の流ならんや。而れども官少府正に止り、年四十八に終る。天の報施、何ぞ其れ寡きや。然らば則ち高才にして貴仕なく、饜登にして大位に居るは、古へより歎ずるところなり。独り公明のみならんや。

ここで特に管輅をとりあげて述べているのは、彼が劉孝標と同じく平原県出身であり、同じく不遇な自らの生涯に引きくらべられるものがあつたことによるのであろう。この管輅のような才能の持主が、報いられることのない不遇の生涯を送り、一方饜登(快楽を極めた者)が高官に就くということは、いつの世にもあることだとして、次にその矛盾の起原を究明しようとする。

性命の道、窮通の數、天閥紛論として、其の弁を知ることなし。

「性命の道」とは王充の『論衡』で「命とははじめ稟得して生まるる所を謂う。人生まれて性を受くる時、則ち命を受く。性と命とは俱に稟け、時を同じくして並びて得

るなり。先に性を稟け、後に乃ち命を受くるに非ず。」(初稟)と説明する人間の存在を限定する性命の原理ということである。「窮通の教」ということも人間の幸不幸の原理ということである。劉孝標はそれらに対する様々な議論が従来展開されながら、明確な説明がなされていないとする。そこで天命について先駆的な解明をした人物として劉孝標は司馬遷・王充・郭象・李康の四人をとりあげる。この四者のとり上げ方はまことに當を得たもので、いわば運命論の系譜ともいえる適確な示し方が見られる。先ず、「仲任(王充)は其の源を蔽い、子長(司馬遷)は其の惑いを闡く」と司馬遷・王充両者の天命に対する解明の功績を評価する。いま両者を時代の先後に順いつつ、その指摘をうかがおう。司馬遷はその作品『史記』列伝の冒頭の伯夷列伝において「其の惑いを闡い」て次のようにいう。

或ひと曰く「天道親無し、常に善人に与す」と。伯夷・叔斉の若きは、善人と謂ふ可きや非や。仁を積み、行いを潔くすること此くの如くなるに而も餓死す。且つ、七十子の徒(孔子の門人)、仲尼独り顔淵を薦めて好学と為す。然れども回(顔淵の名)屢しば空しく、糟糠すら厭ず、而かも卒に蚤死す。天の善人に報施する、其れ何如ぞや。

殷の忠臣義士たる伯夷・叔斉は、首陽山で餓死し、孔子の門弟で最も学徳の誉れ高い顔淵が、終世貧窮のままに早逝したことより、古えより人々が信じて疑わなかった天の「福善禍淫」という素朴な信仰に対して疑問を提出したのである。更につづけて次の事例をとりあげていう。

盜跖(とうせき)日びに不辜を殺し、人の肉を肝ひ、暴戾恣睢し、党を聚むること数千、天下に横行するも、竟に寿を以て終る。是れ何の徳に遵ひしや。

『莊子』に出てくる、この大泥棒盜跖は、常に顔淵等の徳の持ち主が、不幸であったのとは対象的に、「淫に禍す」べき天の摂理が、逆に働いた事例としてあげられる。

これら二つの事例を最も顕著な事例として、司馬遷は、次のような疑いを投げかけている。

此れ其の尤も大いに彰明較著なる者なり。若し近世に至らば、操行不軌、専ら忌諱を犯し、而かも身を逸楽に終へ、富厚世を累ねて絶えざるものあり、或いは地を掘びて踏み、時ありて然る後に言を出だす。行くに徑(みち)に由らず、公正に非ざれば発憤せざるに、而も禍災に遇ふ者数ふるに勝ふべからず。余、甚だ惑ふ、儼(あやま)ひは所謂ゆる天道は是なるか非なるかを。

このように人の徳行と幸福との関係が「福善禍淫」とい

う因果関係をもってあらわれてこないことを明示したのである。天道は常に操行の正しき者の味方であるべきはずなのに必ずしもそうでないのみならず、否、むしろその逆であることがいかに多いことか。このように司馬遷は中国古来からの素朴な天の「福善禍淫」の撰理に疑問を投げかけたのである。この疑問を開頭したことは、司馬遷の重要な功績である。劉孝標の司馬遷に対して下した評価は、したがって至極妥当であると考える。

一方、王充に対する評価は、「其の源を蔽った」こと、つまり徳と福との不一致に対する根本的解明を行なったという点に對してである。実は先学も既に指摘するように、王充の『論衡』に於ける天命についての考察は、それまでの種々なる議論の大断案であった。のみならず、王充以後の思索家たちにとっての古典的地位をもつものである。彼以後において、天命を論ずるものは、すべて王充の垂流に甘んじなければならなかった程であること、これまた既に指摘されている通りである。『論衡』における王充の運命論は、様々な角度から説明される。いまその詳細については触れないが、李善注にも引かれている命禄篇の文章を一例として窺ってみようと思う。

凡そ人の偶に遇ふ、及び累害に遭ふとは、皆命に由る

なり。生死寿夭の命有り、亦た貴賤貧富の命有り。王公自り庶人に違ふ、聖賢より下愚に及ぶまで、凡て首目の類、含血の属ある者は、命有らざる莫し。命貧賤に当たれば、之を富貴にすと雖も、猶ほ禍患に涉り、其の富貴を失なふ。命富貴に当たれば、之を貧賤にすと雖も、猶ほ福善に逢ひて、其の貧賤を離る。

人の遇・不遇、貴賤・貧富は、人の努力の有無に関係なく、先天的な命として決定されているというのである。王充は天の本質を意志を持たない無為自然と規定している。したがって、人間の善行為に対応する意識を持たない天命は、もはや人間にとって如何ともしようのない計いの彼方にあるものになる。運命論的、宿命論的暗さをそれは伴う。

王充の「命」についての考察は、その他微細にわたって検討されており、劉孝標が改めて言挙げするまでもない程である。司馬遷によって投げかけられた疑問を受けて、それを王充は解明したわけで、さすがに劉孝標も、この両者に対しては、「其の惑ひを闡く」・「其の源を蔽ふ」と先覚者として全面的に高い評価を与えている。

さて、人は意想外な悲運に陥った場合、それが自己の操行と無関係に現われた時に、それを「天命」だといって嘆

き、その不幸の成り行きをあきらめる。見方によっては責任意識の乏しい觀念といえるが、これは往々にして中国の古今を通じて見られる考え方でもある。その反面、絶頂時には、その得意は自らの努力の賜物であり、天の「福善禍淫」の摂理は正しく信じ得るものだと考える。劉孝標は、そのことを次のようにいう。

鵬冠・麀脯（共に貧しきことを表わす）に至りては、（自らの貧窮は、徳の有無でなく）必らず天に懸りて期有るといふ。鼎貴高門のものは、則ち（天の禍福は）唯だ人の召す所のままなりと曰ふ。

この両者の異った立場から、種々の異見が出て来るとするのである。この両者の立場を代表するのが、李康であり、郭象であるとする。劉孝標の評価は次のようである。

蕭遠は、其の本を論じ、其の流を暢べず。子玄は、其の流を語るも未だ其の本を詳しくせず。

郭象は、李善注によれば、「致命由己之論」を作り、「吉凶は己れに由る」ことを述べたという。徳と福とが対応するものとして、天の福善禍淫の摂理の正しさを認めていたということになる。

劉孝標の「命」に対する捉え方は、李康・郭象の両者について述べた「本」・「流」の二語に見えているように、先

天的に賦与され、人為によってはいかんともし難い「天命」と、わずかに人為的努力の介入し得る「性」の面との関り方を問題にしようとするものであることが理解されるのである。

かくして、前漢の司馬遷によって開頭せられた人間の運命の問題が、後漢の王充に至って一層精密に検討されたこと、その後、魏の李康・晋の郭象が改めて徳と福との関り方を問題にしてきたことを承けながら、劉孝標自身の「弁命論」を展開するのである。

まずはじめに、人間の生成が如何にしてなされるものかを説明している。

夫れ道は万物を生ず。則ち之を道と謂ふ。生じて而も主たるもの無し、之を自然と謂ふ。

万物は道より生み出されるが、しかし造物主である道は、いわば万物を生み出すだけで、以後は、産み親としての意識も持たず、世話もしないというのであり、無為自然のままに放任しておくだけだといふのである。無為自然ということについては、次のように定義づけている。

自然なる者は、物其の然るを見るも然る所以を知らず。同焉として皆得るも、得る所以を知らず。鼓動陶铸するも、而も功と為さず。庶類混成せるも、而も其

の力に非ず。之を生むも、亭毒（均養すること）の心無く、之を死せしむるも、豈に虔劉（殺す）の志あらんや。之を淵泉に墜すも、其の怒りしに非ず。之を霄漢に升すも、其の悦びしに非ず。

さて、かように天は「無為」にして無目的、無意識的に万物を生み出し、万物を「自然」のままに放任しておくわけであるが、ただ万物は生成時において「性命」が賦与され、その制約を受けるといふ本質をもっている。いわば、天が形を変えて「性・命」として万物に関わりをもつことになるわけである。

蕩乎たり大乎たり、万物之を以て化し、確乎たり純乎たり、一たび化して易らず。化して易らざる、則ち之を命と謂ふ。命なる者は、天よりの命なり。冥兆に定まりて、終然変はらず。……至徳も未だ踰ゆる能はず、上智も免れざる所なり。

人の行動を決定づける天命は、先天的に万物に賦与され、しかもひとたび定められた天命は、決して変易できないという。したがって、堯の盛徳、湯王の偉徳すら九年の洪水、七年の旱魃に見まわれ、かの周公も進退きわまり、孔子も糧を絶たれ、顔回も夭死し、冉仲牛も悪疾あり、伯夷も餓死し、孟子も臧倉に沮まれることにもなるわけであ

る。このように天命は、ひとたび賦与された後は、いかなる人為のはたらきによっても変易不可能なものである。聖人賢人すら免れないのであるから、いわんや凡人においては言うまでもないことである、ということになる。聖人賢人でない人々の例を次に列挙して、「伍子胥・屈原・賈誼・馮唐・桓譚・馮敬通らは、それぞれ成徳者であったが、しかし一人として通達したものはなかった」と。これは一体何故なのか。

此れ豈に才足らず、行ひ遺有ればなるや。

このように歴代の不遇者を列挙しつつ、最後に劉孝標と同時代の劉瓛・劉璉兄弟をとりあげていう。

近世には沛国の劉瓛・瓛の弟璉有り。並びに一時の秀士なり。瓛は則ち関西の孔子なり。六経に通涉し、循循として善く誘ひ、儒行を服膺す。璉は則ち志秋霜より烈しく、心崑玉より貞し。必ず亭亭として高竦し、風塵に雜らず。皆徳を衡門に毓^{じよ}ひ、並びに声を天地に馳せしなり。而れども官は侍郎より微にして、位は執戟にだも登らず。相次ぎて殂落し、宗祀纒くるなし。

劉瓛は『南齊書』卷三十九に伝記が録されているが、當時における高名な儒者であって、永明年間の文化の擁護者の竟陵王子良の眷顧を受けた人物である。「京師の士子貴

遊、席を下りて、業を受けざるもの莫し」(甬齋書)とあるように、多くの門弟をもっていたが、彭城の劉綏・順陽の范縝らがその代表である。とくに范縝は「神滅論」を発表して、梁代思想界に一大論争をひき起こした人物である。

劉孝標が劉瓛の下で学んだという証拠はないが、同じく無神論の持ち主であった范縝とは、どこか結び合うものが窺える。それも共通の師を仰いでいたことによるものであるうか。

この劉瓛兄弟のごとく、高い才能を有しながら、生涯報いられずに不遇のままに終わったものは、数えきれない程である。

昔の玉質金相、英髦秀達にして皆当年に擯斥せられ、奇才を韞くわみて用いられること莫く、草木を俟ちて以て共に彫しほみ、羆鹿と与にして同じく死し、膏は平原に塗ぬれ、骨は川谷を填め、堙滅して聞こゆるなき者は、豈に勝あげて道ふべけんや。

かくのごとく史実に例をとって述べたのち、それを整理して次のようにいう。

此れ則ち宰衡と卑隸(貴・賤の對比)、容彭と殤子(寿・夭の對比)、猗頓と黔婁(富・貧の對比)、陽文と敦治(美醜の對比)、咸之を自然に得て、道を才智に仮らず。故

に曰く、死生命有り、富貴天に在りと、斯れの謂なり。

「死生命有命、富貴在天」はいうまでもなく『論語』陽貨篇の語であるが、死生・富貴が人事の及ばない天命の範囲に属することをいうのである。

さて人の窮通等は天命として先天的に決定されていると考えるのであるが、現実には天命の現われ方は一定でなく、複雑に交錯して現われる。

然れども命体周流し変化一に非ず。或は先に号して後に笑ひ、或は始め吉にして終り凶、或は招かずして自ら来り、或は他人に因りて済る。交錯糾紛、廻還倚伏、一理を以て徴すべきに非ず、一途を以て験すべきに非ず……

このように複雑多岐な現われ方があるとする見方は、すでに『論衡』命義篇にいう次の説明と軌を一にするものといえよう。

人の吉凶有るは、猶ほ歳の豊耗有るがごとし。人に盛衰有り、物に貴賤有り。一歳の中に、一貴一賤し、一寿の間に、一衰一盛す。

命の現われ方が直線的でなく、変化をもって現われてくるという『論衡』の説に似通う見方である。

このように天命の現われ方が複雑であるので、あるいは

天命の存在を見失うということもありうる。たとえば、湯・武を見て大功に因って天子となった、孔子・墨子を見て彼らの叡智が名を成した、彭越・韓信を見て武勇によって諸侯となった、張禹、桓榮を見て明経によって貴仕に登ったと、それぞれを因果関係にあると見誤り、天命がそこに大きく関与していることをつい見逃してしまいがちである。このように、天命によらず、人力によっているとする見方の人々の過誤の類型を六条に分けて以下に陳述している。

その要点を略述すると、

- 一、美醜・寿夭・智愚の天命に由って定まっていること。しかるにこれを人為的に求め得るとする誤解。
- 二、富貴貧賤の命は、骨相に現われている。自らの運命は、したがって予知し得るのに、人為的努力にて何人も榮達に至り得るとの誤解。(この天命は骨相に現われているとする考え方は、『論衡』骨相篇の考え方を承けたものである。)
- 三、城地の推移、戦争の勝敗、草木の榮落、金石の存没は、総て天命によるもので、聖人・君子といえども、抗し得ないものであること。
- 四、天命の現われ方には、盛衰の周期があるので、一見して天命は変改可能なものではないかとするところか

らの誤解。

- 五、治乱興廢は天命によるもの。
- 六、天の福善禍淫に対する矛盾の見逃しの例。
天命の現われ方は、人為的努力の範圍を超えたものであることを述べ、総括して次のごとく説いている。

然らば所謂命なる者は、死生・貴賤・貧富・治乱・禍福、此の十者は天の賦する所なり。愚智・善惡、此の四者は人の行なふ所なり。

前十者は、いうまでもなく先天的に賦与されたもので、変易不可能なるものである。それにひきかえ後四者は、本性として同じく生まれると同時に賦与されたものではあるが、或る程度人為的努力如何に左右されるものであるとする。愚智善惡が人為的な余地を残すものであることは、『論衡』に既に見えている。王充によれば、前者が命の系列に属するものであるのに対し、後者は、性の系列に属する。

性を稟け命を受くるは、同一一実なり。命に貴賤有り、性に善惡有り。(本性篇)

さらに王充は、この命と同様先天的な内容を持つ性が、実は変易の可能な要素を残していることを指摘して次のように説いている。

人の性の善なるも、変じて悪と為すべし。悪も変じて善と為すべし。(率性篇)

王充は、命と同様に原則として性をも変易不可能のものと説いている。例えば、非韓篇では「凡そ人、性を稟くるや、清と濁、貧と廉とのごとく、各おの操作有り、猶お草と木と質を異にし、復た変易すべからざるがごとし」と。

にもかかわらず、ここに性の可変性を述べていることの矛盾は如何に解決できるのだろうか。王充は実は性に三等あって、極善・極悪、上智・下愚の性は変易不可能のもので、中人に限ってのみ変易可能であるとするのである。

善悪に分たる無く、推移すべき者は、中人を謂ふなり。善ならず悪ならずして、教へを須ちて成る者なり。……

劉孝標のあげた愚智善悪の人為性は、右の王充の性の可変説を承けたものである。性と命の性質の違いを、劉孝標のあげる事例のうちから試みに子路の事例によって考えてみよう。『尸子』によると子路は無頼の出身で、はじめ孔子に乱暴をはたらいたが、後に孔子の教化により孔門の高弟にまで進みえたという。つまり善悪未だ定まらざる中人の性の子路が、人為的努力によって性善なる人物に変わったというのである。この子路が、後に衛の内乱のとぼっち

りを受けて非業の最後を遂げることになる。これは、「性」と「命」とが本来的に因果関係にないことから考えて当然のことである。善性を努力によってもたらした子路ではあるが、不運な生涯を送らざるをえない運命の法則の前には、どうすることもできなかったというのである。

斯れ則ち邪正は人に由り、吉凶は命に在り。

これは性と命と本質的差をよく説明しているといえよう。

ところで、以上のように劉孝標は天命の人事への関りかたを纏陳してきたのであるが、ここで宿命論的な暗さに対面した人の在り方を弁じていう。

或ひと以へらく、鬼神は盈を害し、皇天は徳を輔く。故に宋公一言して法星三徙し、殷帝自ら翦りて千里雲を来らす。若し善悪をして徴なからしめば、未だ斯の義に合はず。且つ于公門を高くして以つて喪を望む。此れ君子の自ら彊めて息まざる所以なり。如し仁をして報なからしめば、奚為れぞ善を修め名を立てんやと。

或ひとの疑問は、福善禍淫の天の摂理がもし成り立たないとするなら、我々は道徳的な行為を努める意義を見失なうことになるというのである。それについては劉孝標は、聖人は性命の理がいかなるものかを十分認識している。し

たがって「積善の家には余慶有り」等と、いかにも福善禍淫が信ずるに足りるもののようにいっているが、実は聖人が本当に信じていったものではなく、聖人が中庸懶墮の人を励ます為の教化の手段としてそのように述べただけのことだと応えている。

それでは他人事ではなく、劉孝標自身の処し方はどうか。彼はそれに対して以下のごとく力説する。

詩に云く、風雨晦ひびの如きも、雞鳴きて已まずと。故に善人の善をなすこと、焉んぞ息むあらんや。夫れ稲梁を食ひ、芻豢を進め、狐貉を衣、氷紉を襲ね、窈眇の奇舞を觀、雲和の琴瑟を聴くは、此れ小人の急なる所なり。求むるありて為すにあらざるなり。道徳を修め仁義を習ひ、孝悌を教くし忠貞を立て、礼楽の腴潤に漸み、先王の盛則を踏むは、此れ君子の急なる所なり。求むるありて為すにあらざるなり。

文中引用の詩句は、『詩経』鄭風の風雨の一節で、鄭玄によると「君子乱世に居ると雖も、其の節度を変改せざるに喩う」としている。つまり君子たるものは、いかなる場面に臨んでも、自分を完遂するものだということを表わしているというのである。君子人の他者に異なる在り方を示すものである。

ただここで劉孝標がいわんとするのは、君子も小人も、各々意識的に行動しているのではない。「求むるありて、為すにあらざる」無意識的な、已むに已まれぬ自己の本性の自然に従って行動しているだけだというのである。

いま劉孝標のこの辺りの考え方を理解するにあたり、その先蹤となつている王充の性論をあらかじめみておこう。

王充によると、人は生まれると同時に善惡の性と、吉凶禍福、貴賤貧富等の運命を賦与される。そのうち「性」は、受けた元氣の厚薄の多少によつて、善惡の個性に構成される。この善惡の性は、後天的な人為による変易は不可能であるとする。しかし例外として善でなく悪でもない善惡混合の中性的場合だけは、人為による推移が可能になるというのである。『論語』で「唯だ上知と下愚とは移らず」（陽貨）という場合、上知は元氣を厚く受けた善人、下愚は元氣を薄く受けた悪人で、両者はいかなる人為的努力によつても本性は変易しないということである。また「性相近し。習へば相遠し」（陽貨）と、本性の変易の可能性を説く部分は、上知と下愚の中間に位置する中人をさしているのだという。性の変易は、この中人に限って可能とするわけで、これによつて勸学の余地ができ、教化の意義も存在し得るのであるとする。^⑥

かように王充の性論は、三品等説を骨子として説明がなされるわけだが、ここでの劉孝標の君子・小人の性についての説明は、王充の説を十分継承したものであることが理解される。そうみてこそ快樂的な生活への願望は、「小人の急なる所なり。求むるありて為すにあらざるなり」と述べるように「為にするのではない」。それは已めんとして已まざる本性の自然のはたらしきによってであるとか、また君子が徳の完成に最高の価値をみているのも、何か目的があつてするのではなく、意識せずに自らその方向に進まざるを得ない。本性の自然の法則によつたままでたとすることかが理解せられるのである。

最後に「君子」の「運命」への対し方を述べていう。然らば則ち君子は正に居り道を体し、天を樂しみ命を知り、其の奈何ともすべきなきを明らかにし、其の智力に由らざるを識る。逝けども召さず、死すれども感えず。瑤台華屋も其の神を悦ばず能はず。土室編蓬も未だ其の慮を憂へしむるに足らず。富貴に充訕せず、欲する所に違違たらず。豈に史公、董相が不遇の文あらんや。

性善の君子は、性と命―徳と福の不一致の道理を明らかに認識しているので、人事を尽くし、徳の完成に努め、計

いを超えた天命を天命としてすなおに受容するだけだ。したがって太史公司馬遷のように「悲不遇賦」や、董仲舒のごとき「士不遇賦」などを書き遺すまでもないことだといふのである。ここにいう「君子」とは、ほかならぬ劉孝標自身の姿であることは、いうまでもない。このような満々たる自負心を最後に披瀝して「弁命論」一篇は終わる。

三

劉孝標は、性狷介なる人物であつた。そのことが、彼の生涯をまことに不遇なものとした。門閥貴族社会では確かに寒門出身者であつた彼は、疎外されがちではあつたであろうが、彼の学識の高さは、折りからの梁武帝の好文政策、寒人重用政策のもとで、もう少し有利な展開があつてもよかつたはずである。

「弁命論」が著わされるに至る経緯は、『梁書』本伝に記すとおりである。

高祖(武帝)文学の士を招く。高才あるもの多く引進を被り、擢んぜらるるに不次を以てす。峻(劉孝標)性に率ひて動き、衆に随ひて沈浮すること能はず。高祖頗る之を嫌ふ。故に任用せず。峻乃ち弁命論を著して、以て其の懷を寄す。

かくして、李善が「辞憤激多し」と評するように、已むに已まれぬ劉孝標の憤りの感情の発露である「弁命論」が現出したのである。

すでに少しく触れたように、劉孝標の「弁命論」は、後漢の王充の著『論衡』に負うところ多きを知った。王充が指摘するように、生得の「命」と「性」によって、人の一生は先天的に決定されているという考えは、人々に明るさより暗さを、進取の能動より受動的な姿勢をもたらす。劉孝標の命論も、人為のむなしさを多く語るものであった。ただ劉孝標はその中で、最後に決定的な運命に向って、一種の開きなおりを行っていることが注目される。運命に随順するということになるかも知れないが、自ら運命を受容することによって、それからの超克をはかったと理解することができるのである。そのことは、自らの才能に對して自負する劉孝標自身の、現実の不遇の感情を慰めることともなったのである。かの孔子は、その倫理的立場から、非合理的な性命の問題について語りたがらなかつたという。「子罕に利と命と仁とを言ふ」(子罕)という論語の記載はそれを物語っている。それは、彼の意図する倫理的な世界の確立への努力が、徳と福との矛盾という運命のもつ暗さによるダメージを警戒したからではないか。論語に

おいて、孔子は明言すると否とにかかわらず運命のもつ暗さへの対処のしかたについて語ることが多い。さればこそ「命を知らざれば、以て君子と為ること無し」(堯曰)と、君子の運命についての十分な認識を要求するのである。孔子の人為と運命との関りかたを、これは最もよく示してくれるものでもある。孔子のこの立場は、以後の儒家の伝統として受け継がれていくのである。

劉孝標の時代は、あたかも南朝文化の最盛期で、その主宰者梁の武帝の仏教への傾倒による仏教的雰囲気の横溢せる時代であった。思想的にも、仏教のもたらした三世説が、中国的現世主義においての天道の福善禍淫の矛盾を、三世応報を説くことによって、合理的に解決を可能ならしめていた時代でもあった。だが劉孝標は、この思想界の趨勢に抗して、頑なに儒家の伝統に従わんとした。そのことは、自由な山住いの生活を描いた彼の「山栖志」においても変わらなかつた。

思想史の上では、劉孝標は王充の亜流に甘んじるが、その孤高の精神からの高らかな叫びは、王充の思想を後世において蘇生させたものといえよう。かれは王充の最もよき思想的継承者の一人であったことは疑いない。そこに劉孝標の「弁命論」の真の面目があると考えるのである。

註

① 劉孝標は、名を峻といい、孝標は字。

② 劉孝標の生涯と思想との略述をかつて試みたことがある。

(劉孝標の思想——六朝貴族社会における一寒門人の在り方——) 文芸論叢第二号所収) 併せて読みたい。

③ 劉孝標が王充の影響下にあることは諸先学が指摘されているが、そのいくつかをあげると、侯外廬主編『中国思想通史』第三卷・「劉孝標弁命論所発展的無神論思想」、佐藤匡玄氏「文選に見える運命論について」(愛知学院大学文学部紀

要、第二号)がある。なお森三樹三郎氏『上古より漢代に至る性命観の展開』(創文社、昭和四十六年)には、「第二十章 論衡」の項で同じく触れておられる。森氏の同書は、性命の問題について精密な考証があり、「弁命論」を考えるうえで参考とするところが多い。

④ 森氏前掲書二六三頁〜二六九頁参照。

(本学専任講師・中国文学)