九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

嵇康の「難宅無吉凶摂生論」によせて

辺土名，朝邦
西南学院大学

https://doi.org/10.15017/18114

出版情報：中国哲学論集. 15, pp.35-54, 1989-10-30. 九州大学中国哲学研究会
バージョン：
権利関係：

嵇康の「難宅無吉凶摂生論」によせて

辺土名　朝邦

はじめに

嵇康（二二二三―二六二）の現行の詩文集には、「宅無吉凶摂生論」「難宅無吉凶摂生論」（以上第八巻）「釈難宅無吉凶摂生論」「答釈難宅無吉凶摂生論」（以上第九巻）の四篇が収められている。魯迅が校勘の底本として用いた明の呉寛叢書堂鈔本の目次によれば、四篇の中、「宅無吉凶摂生論」と「釈難宅無吉凶摂生論」には「阮徳如」の三字が冠されている。『世説新語』賢媛篇注引く「陳留志名」[1]によれば、阮徳如、名は侃、陳留（河南省）の人で、晋に仕えて河内太守に至った。嵇康の友人であるという。『嵇康集』第一巻には「与阮徳如一首」と「阮徳如答二首」が収載されている。「阮徳如答二首」のその一に「交際未だ久しからずと雖も、恩愛、中誠を発す」とあり、二人の交友が心の深い部分での相互理解に基づいたそれであったことがわかる。阮侃は阮籍・阮咸と同族である。四篇は、従って阮徳如と嵇康との間で交わされた居宅に吉凶が有るか無いか、さらにそれに伴なっての養生の有無の問題についてその対論をまとめたものである。[2]

ところで、居宅の吉凶をめぐる迷信的習俗は、すでに後漢前期より流行しており、それに対する王充・王符などの批判論著も今日に残っている。それらも照らし合わせてみると、たんに嵇康と阮侃の間で突出的に論題になっているのではないようである。後漢から魏晋にかけて、宅の吉凶をめぐる思想的主題の系脈が存するように思う。拙論は、まずはじめに後漢魏晋の図宅術迷信の歴史的事実を見、次に王充・王符の図宅術批判を検討し、最後に、嵇康と阮徳如のこの四篇の対論を通して、特に嵇康が宅の吉凶の問題をどのように考えていたかを彼の「難宅無吉凶摂生論」を中心にして考察し、それが思想史上どのような位置にあるかをいささか論じてみたい。

一

周知のように、後漢から魏晋にかけて、社会習俗の一面において迷信が非常に流行した。より具体的にいえば、卜筮・卜相・鬼神の淫祠・風水・風角・堪輿などの流行である。『後漢書』の方術伝・五行志や『三国志』『晋書』には、当時の名立る方士・卜筮者・巫覡の伝記が多く収載されている。

迷信の一つとして、居宅（陽宅）や墳墓（陰宅）の吉凶への信仰がある。居宅や墳墓の吉凶を予知する術を図宅術と称し、その術者を工師と呼んでいた。例えば、漢書芸文志の数術略には「宮宅地形」二十巻が著録されている。又、当時黄帝撰とされる「宅経」が巷間に流布していた。『後漢書』酷吏列伝六七董宣の条に、光武帝期のこととして、北海の大姓の公孫丹が居宅を新造したところ、卜工が死者が出ると予言したので、丹は息子に命じて道行の人を殺害させ、その死体を舎内に置いて其の咎を塞ごうとした記事が見える。これなど正に図宅術を盲信した典型例である。延熹五年（一六二）、大学の門が故無くして自壊したのを、襄楷が文徳教化が衰退し、天下動乱に至る前兆だと予言した（『後漢書』志第一三、五行一）のも一種の図宅術であろう。陰宅（墳墓）の吉凶迷信も盛んであったことを示す証[3]例が多く存するが、ここでは一例を示そう。後漢明帝期の袁安について、次のような話がある。すなわち、袁安は母に命ぜられて父を葬る地を探していた。道で遇った三書生が一処を指して「此の地に葬らば、当に世々上公となるべし」と言って忽然と姿を消した。袁安は奇怪なことだと思ったが、その言に従ってその地に墳墓を建てた。以後累世隆盛となったという（『後漢書』巻四五）。魏晋に至っては、京房易の流れをくむ管輅（二〇九―二五六）や郭璞（二七六―三二四）などの伝に図宅術の効験例が見られる。[4]

こうした迷信の流行が人心を蝕み風紀を紊乱させたのは否めないことであって、さればこそ、王充や王符らは当時の迷信的習俗に対して激しい批判を加えているのである。

二

まず、王充（ca一七―ca九七）の図宅術批判[5]を見てみよう。

図宅術に曰く、商家の門、宜しく南に向うべからず、徵家の門、宜しく北に向うべからず、と。則ち商は金、南方は火なり。徵は火、北方は水なればなり。水は火に勝ち、火は金を賊し、五行の気相い得ず。故に五姓の宅、門に宜しく嚮うべき有り。嚮いて其の宜を得れば、富貴吉昌なるも、嚮いて其の宜を失えば、貧賤衰耗す。（『論衡』詰術七四）

五姓の宅とは、他ならぬ王充がいう「発音によって姓名と字を調えあわせる。姓によって名前を定め、名前によって字（通称）を決める。発音には開閉、声には外・内の区別があるが、それによって、姓が五音（宮商角徵羽）のいずれに属しているかを定める。（用口調姓名及字、用姓定其名、用名正其字。口有張歙、声有外内、以定五音宮商之実）詰術篇」であろう。

王充は、この図宅術を虚妄で信ずべからざるものと断ずる。その批判の根拠として四つのことがらを挙げているが、主要なのは次の三点である。まず一つは、なぜ家の門の方角だけで宅の吉凶を定めるのか。家の中心は堂（表座敷）や廡（廊下）であるはずだ。一日中居るのは堂である。なぜ堂で吉凶を考えないのか。二つは、宅に吉凶有りとするなら、民衆の居宅だけでなく、役人の住む官舎にも適用できるはずだ。ところで官舎は門が南方についており、長官の宿舎の門は東西についている。そこに赴任して住む人には五音の姓の区別があり、その官舎にも五音の区別がある。だとすれば、図宅術の禁忌にふれて凶運にあたる人が出てもよさそうだが出てこない。逆に吉運となるべき人が左遷されたりする。これは理屈に合わぬことでは。三つは、姓が五音に属していても、人の気質に五行の区別がある。同じ商姓に属していても、五行の気質の違う人がそろって南向きの門から外出する時、吉凶が違ってくるのは、どう説明するのか。

図宅術は五行相勝説にもとづいて、個々の事柄の五行配当の不一致が凶運を招くと説く。それに対して、王充は

宅に吉凶有りとすることから導き出される個々の具体的矛盾を衝いて、図宅術の説を論破するのである。王充の生地会稽は「俗多淫祀、好卜筮」(『後漢書』巻四一、第五倫伝)とあるように元来迷信の盛んな地方であったようである。それ故に王充はその弊習を人一倍感じ悪んだのであろう。その図宅術批判は、そうした彼自身の体験に根差しつつ、「考之以心、效之以事」(『論衡』対作)という意識的な実証方法によって、たしかにそれなりの合理的、科学的な批判論理を展開しているといえよう。

にもかかわらず、彼の迷信批判の根底には、宅有吉凶の問題のみならず、人間の夭寿の問題に対しても、いわゆる命定論[6]がひかえている。

王充の考えによれば、人間は天の元気を稟けて生れ、気を含んで成長する(命義六)。その気はその初稟において厚薄清濁多少の量的質的差異がある。それ故にその気によって形成される我々人間の形体・気質・性・命に千差万別の相違が生じるのは当然である。王充は、性と命とを截然と区別する。性は操行の善悪(道徳的行為)であり、かつ堅強軟弱の質的差異も性に属するとされる(命義)。それに対して命とは天寿禍福吉凶である。性は命に支配されるが、例えば「堅強の性を稟得すれば、気渥厚にして体堅強なれば寿命長し」(命義)といえる点で、現象的には性と命が相即な時もある。しかし、堅強で善なる性の所有者がすべて長命であるとはいえず、原理的には性と命とは因果関係を有しない別個の人間の本質的存在である。

王充は性については、中人の立場においてその善悪(堅強軟弱も含むであろう)の後天的努力(養)を認める(「人之性、善可変為悪、悪可変為善」率性八)。しかし性については、後天的努力による変改を徹底的に否定する。王充に従えば、一切の人為による変改が不可能であるが故にこそ命なのである。この点において、彼は儒家の三命説中の「随命」すなわち「戮力操行して吉福至り、情を縦にし欲を施して凶禍到る」の観念を否定する。

○人、元気を天に稟け、各の寿夭の命を受けて、以て長短の形を立つるは、猶お陶者の埴を用いて簋廡を為り、冶者の銅を用いて枰杅を為るがごとし。器形已に成れば、小 大にす可からず、人体已に定まれば、減増す可からず。

(『論衡』無形七)

○禍福の至るは時なり。死生の到るは命なり。人の命は天に懸り、吉凶は時に存す。命窮まれば操行善なりとも、

天、続ぐ能わず。命長しければ操行悪なりとも、天、奪う能わず。（中略）人の生、未だ必ずしも吉を得て喜に逢わず。其の死、独り何すれぞ之を凶を犯し忌に触るると謂わん。（『論衡』弁崇七二）

人の吉凶は時勢の定めであり、寿命も命定であって人為ではどうにもならないものであるというのである。かかる見解からすれば、宅が人の夭寿に関係ありとする説が否定されるのは、当然である。王充の命定論に基づく処世態度は結局次のごとく要約される。

命を信ずる者は、則ち幽居して時を俟つ可く、精を労し形を苦しめて之を求索するを須いず。（『論衡』命禄三）

人為による性の善悪の改変を認めるにせよ、王充の命定論から積極的楽天的人生観を導き出すことは困難なことだと思う。

三

王充の死に先立つ約十二年前、王充の生地会稽よりもさらに辺境の安定郡臨涇県（甘粛省鎮原県）の細族の庶子として生れた王符[7]（ca八五―ca一六二）は、宅の吉凶についてどのように考えていたのであろうか。

俗工又曰く「商家の宅は宜しく西に門を出づべし」と。此れ復た虚なり矣。五行当に出でては其の勝に乗じ、入りては其の隩に居せば乃ち安吉なり。商家東に向って入る、東より入れば、反って以て金、木に伐つと為せば、則ち家中の精神日に戦闘するなり。五行皆然り。又曰く「宅に宮商の第、符に直るの歳有り」と。既に然らば、其の上に於て門数を増損すれば、即ち以て其の音を変じて其の符を過ぐる可けん邪。今、一宅なり。同姓相代り或るものは吉、或るものは凶なり。一宮なり、同姓相代り、或るものは遷り或るものは免る。一宮なり、成康は之に居して日に以て興こり、幽・厲は之に居して日に以て衰う。此に由りて之を観れば、吉凶の興衰、宅に在らざること明かなり矣。[8]（『潜夫論』卜列二五）

要するに、王符が図宅術を「虚」なりとし「其為誣也甚矣」と否定する論拠は二つ存在する。一つは、同一の居宅・官舎・宮殿で同姓（より広くいえば五音を同じくする姓）の者が入れ替わり住んだとして、ある者は吉運にあい

ある者は凶運に陥る。この事実を図宅術はどう説明するかということである。この論拠は、前述の王充の批判の第二第三の論拠と全く同じである。

王符の図宅術批判の論拠の二つは、宮商の五音の宅が太歳の符に当る歳にその門数を増減すれば、五音の配当を変じて、図宅術の予言は避けられることになるのではないか。だとすれば、その予言は何ら有効性をもたないではないかとする批判である。こう見てくると、王符も王充と同様に、図宅術の個々の具体的な矛盾を合理的論拠をもって批判する形で、その無効性を指摘していることがわかる。

王符は、しかし、その論拠のよって立つ基本的な立場においては、王充のような命定論を採らない。彼は王充と違って、「人天相通じ、気感じて相和し、善悪相徴し、異端変化す」(『潛夫論』叙録)というように、天人感応を肯定し、人為による性命の可変を強く信じていた。[9]

凡そ人の吉凶は行を以て主と為し、命を以て決と為す。行とは、己れの質なり。命とは天の制なり。己れに在る者は固より為す可きなり。天に在る者は知る可らざるなり。巫覡の祝請は、蓋し鬼神に交りて細微を救うのみ。大命に至りては之を如何ともするなし。(中略)徳義違う無くんば、鬼神乃ち享く。鬼神受享すれば福祚乃ち降る。(中略)夫れ妖は徳に勝たず、邪は正に伐たざるは、天の経なり。(『潛夫論』巫列二六)

王符は、人間の夭寿禍福に先天的に決定される部分(大命)が存するのを否定はしない。しかし原則的には、王充が否定した、儒家の伝統的「随命」説を支持する。吉凶の主体はあくまでも人間の道徳的行為=徳義に存するのだとする。徳義に従って行動すれば鬼神もそれを受け入れて福祚が降る。なぜなら、邪は正に勝つことはできないのである。もとより、巫覡・卜筮が節度ある形で利用されるかぎりは認める、しかし基本は徳義の正道を守り、あくまでも迷信を排し(「淫鬼に近づかず」)、かくて天命を待つべきである、と。こうした王符の見解が、桓霊期の社会的動乱の中で、どれ程当時の人士の心をとらえたかは後に述べるように疑問だが、いずれにせよ、この見解が儒家の伝統的運命観を継承するものであったことは間違いなかろう。

後漢末には、他にも例えば仲長統(一七九—二二〇)などに宅有吉凶を批判する見解が見出されるが、[10]その批判の論拠は、大率、王充と王符の所論で尽くされているのではないかと思う。

四

嵇康と阮徳如の宅の吉凶及びそれに伴なう摂生法についての議論をまとめた四篇[11]について、今、具体的な検討を加えたいが、宅の吉凶をめぐる二人の議論に当面の問題をしぼるので、おのずから、摂生法に関わる議論についての紹介考察は割愛せざるをえない。そのことを予め断わっておきたい。まず、はじめに「宅無吉凶摂生論」と「難宅無吉凶摂生論」とを見てみたい。

「宅無吉凶摂生論」における阮徳如の居宅の吉凶にかかわっての主張は、ほぼ四点に整理することができるであろう。

㈠これが全体的な結論でもあるが、「忌祟（迷信）は知らざるに生ず」とし、性命禍福の理に無知であるが故に図宅術や他の迷信が発生するのだという。

世に安宅・葬埋・陰陽・度数・刑徳の忌有り。是れ何ぞ生ずる所ならん乎。性命を見ず、禍福を知らざればなり。見ざるが故に妄りに求め、知らざるが故に幸を干む。

㈡人間の寿命禍福は性命の自然で、求む可からず、すでに定まっている。それゆえ、今三公の邸宅を建てて、そこに愚民を住まわせても、その愚民はもちろん三公にはなれない。居宅はそこに住む人の寿命禍福とは全く無関係であるとする主張である。

夫れ寿夭の求むべからざるは、貴賤よりも甚だし。然らば則ち百年の寿宮を択んで、殤子の寿を望み、弧逆魁剛[12]以て彭祖の夭ならんことを速かんとするも、必ず幾せず矣。然らば則ち果して宅（の吉凶）無きなり。是れ性命自然にして求む可からざるなり。

阮徳如はつづけていう、いったい同じ鳥屋に住む雞、同じ欄の羊でも、客人がやって来て（その御馳走に）屠殺されるものがある。住む処は同じではないか。だから「命に制」があるのだ、と。

㈢図宅術は、正道をはずれた邪をもって福を求めようとしているが、それでは福を得られない。阮徳如は考える、

肉体における過度の行為が様々な疾病を生じるが、その疾病をなおすには、その根因である過度の弊害を除去すればよい。あるいは、賊がやってきたら逃亡し、多食して消化不良となれば黄丸を服用することこそが、常理にかなった正しい方法だ。しかるに図宅術は、

基を掘り宅を築き、日を費やし、身を苦しめて、以て之を求め、疾は形に生じ、而も治は土木に加う。是れ疾廖ゆる無し矣。

㈣阮徳如は以上の㈠、㈡、㈢において、宅に吉凶がないと主張したが、ここに至って、一歩譲って、宅に吉凶が有るとしても、それは卜筮のそれと同じである。つまり吉凶を知ることはできても吉凶を操作することはできない。さらに宅の吉凶を知ることについても限定がある、と。彼はいう、成居(現在存する居宅)について吉凶を知りうるのであって、その吉凶によって新たな居宅を建てても、その吉凶は全く有効性をもたないと。

世の工師、成居を占えば則ち験あれども、新を造らしめば則ち徴なし。世人、其の旧を占うを多とし、因りて其の新を造るを求む。是れ舟の水に行くを見て、之を陵に推さんと欲するなり。是れ数に明かならざるなり。夫れ旧新の理は猶お卜筮のごとし。夫れ鑿亀数蓍、以て吉凶を知る可きも、然れども吉凶を為す能わず。

以上、阮徳如の主張を見てきたが、その思想的特色はどこにあるのだろうか。彼は無知から忌祟を生じるとし、「忌祟を以て家を治むる者は、富を求めて其の極、皆貧なり」と断じ、迷信を打破し、物事の理を窮め(無過縁理)、養生は正しい方法(正道)によるべきだとする。この見解はたしかに科学的合理的な論理による図宅術批判、ひいては迷信一般への批判だといえる。その点で評価できる見解である。しかし、彼の宅無吉凶論をささえる根本的なところに命定論にもとづく人間観が存する。阮徳如の命定論的人間観には、おそらく、先ほどみた王充の命定論の影響があるだろう。

阮徳如の見解において注目すべき別のことがらは、第四にみたように、彼は一方で吉凶はないとしながら、成居の吉凶は知ることができるとする見解をとる。これはおそらく論争の展開上の対手への譲歩であろうが、しかし、この譲歩はつきつめれば、先の命定論による宅の吉凶を否定する主張と矛盾するものである。当然、後に見るように嵇康はこの点を衝く。

「難宅無吉凶摂生論」において、嵇康は、阮徳如の主張に逐一反論を加える。まず(一)の寿命禍福は性命の自然とする命定論に次のように反論する。

あなたの見解に従えば、人の寿命は命定だという。しかし、堯舜の時代に皇帝の徳政によって人民が斉しく長命をうけたと董仲舒はいっているのではないか。また、かの秦将白起が長平で趙括の降卒四十万人を穴埋めにして殺した。これは兵卒が皆短命の運だったというのか。あなたの命定論で説明ができないのでは。さらに、もし命定論を認めれば、善をなし悪を排するという常倫が、我々の人生に何ら決定的役割りを果たさないこととなる。かくて嵇康は次のようにいう。

吉凶素より定まり推移すべからざれば、則ち古人何ぞ「積善の家必ず余慶有り」(易坤卦文言)「信を履み順を思えば、天より之を祐く」(易繫辞)というや。必ず積善にして而る後福応じ、信著かにして而る後祐来る。猶お罪の罰を招き、功の賞を致すがごとし。苟くも先に(善を)積みて而る後に報を受くるは、事理の得る所にして闇に自ら之に遇うとなさざるなり。

また阮徳如が三公の邸宅を建ててそこに愚民を住まわせても三公とはなれないとする論については、嵇康は次のように考える。すなわち、宅に吉凶有りとするのは、そこに住む人間の善悪と無関係に福を成すといっているのではない(「吉宅、能く独り福を成すと謂わず」)。賢才を備えた君子が居宅を卜して択んで住み、その上にその君子が履順積徳の行為を実践すれば元吉を享けるというのだ。それはあたかも「夫の良農、既に善藝を懐き、又、沃土を択んで、復た耘耔を加うれば盈倉の報有る」がごとしという。

積善履順によっても吉凶が変改できるとする見解に立つことによって、嵇康は、王充や阮徳如の命定論にもとづく消極的な性命観を克服しているといえよう。ところで、積善履順は、儒家の伝統的な実践徳目である。かかる実践徳目によって吉凶が変改できるとする見解は、前にみた王符の徳義遵守のそれと基本的に同じい。その点において、思想史的にみれば、王符に例をみる命定論的人生観に対抗する立場の正統的儒家の人生観を、嵇康は一面的には継承しているのではないかと思う。

ただ、嵇康と王符との間には思想の根本の部分で相違が存する。いうまでもなく、それは、王符と異なって嵇康

が宅に吉凶有りとする説に左袒していることである。この相違はなぜ生じたのであろうか。このことについては、今しばらく措いて、次章の嵇康の「答釈難宅無吉凶摂生論」を概観するところで考察を加えてみたい。

阮徳如の㈣の、成居については卜筮と同じく吉凶を知ることができる、しかし吉凶を作為することはできないとの主張について。嵇康は「もし論の如く宅と卜と同じく能く知るのみにて為す能わずとすれば、則ち吉凶已に成るを知ると雖ども何の益かあらん」という。宅を占うとは、ただたんに建造物を占うことか。だとすれば、「此れ宅に自ら善悪有りて居者之に従う」ということになる。もし「宅能く人を制し之に従わし」むるとすれば、「当に吉なるべき人、災を凶宅に受く。妖逆無道なれども福を吉居に獲る」ということになる。これは、もとより阮徳如が当初命定論によって否定したことだ。宅の吉凶を占うということが、「吉凶故より当に人に由るべくんば、則ち成居と雖も、何ぞ験有りと云わん耶」、つまり吉凶の験はその人に由るのだから、従って成居新宅の区別は意味をなさない。ここで、嵇康は阮徳如の主張のもつ矛盾を鋭く指摘している。

要するに、嵇康のいいたいのは、宅に吉凶がないとはいえない。しかし、それは宅の吉凶がいかなる人の運命をも支配するということではない。人間に内なる制約としての性命のあることはたしかである。しかし、その性命がその人間を取り巻く外的な事柄と関係がないとはいえない。宅の善悪と人の性命とが相まってその人間の吉凶を複合的に形成するのだと。「宅を卜して吉なりと雖も、而も功は独り成らず。相い須つの理誠に然るなり」。

阮徳如の㈠の忌祟は無知より生ずるとする主張と㈢の図宅術による幸福追求は邪道であり、常理にかなった追求こそ王道であるとの主張とに対して、嵇康は彼の思想の根元に存する幽微世界への存在認識から批判を加える。

嵇康は、賊が来たら逃亡する、消化不良ならば黄丸を服用するといったやり方は、その場しのぎの根本的な方法ではないという。根本的な方法とは、無形に策を講ずることである（「賊と病を無形に制せば、事功幽にして跌うなし」）。ましてや「天下の微事、言の及ぶ能わざる所、数の分つ能わざる所」すなわち幽微の世界に対処するには通常の方法では役に立たないのは、なおさらである。

阮徳如の㈠の主張に対して、嵇康は次のごとく批判する。

天地は広遠、品物は多方、智の知る所は未だ知らざる所の者衆きに若かざる也（『荘子』斉物論篇）。今、避賊・

消穀の術を執って、養生已に備わり至理已に尽くせりと謂う。心を馳せ観を極わめ、此を斉しくして還、意の及ばざる所、皆之れ無しと謂う。故に所見に据りて以て古人の難言する所を定む。蟪蛄の氷雪を議するが似き無きを得ん邪。

我々普通の人間（中人）にとって、既知の世界は未知の世界に比して、あまりにも狭少である。未知の世界を一概に「無し」と否定しさったり、既知にもとづく養生方法こそ絶対だすることは、従って陋見といわざるをえない。嵇康はもちろん、無知を是とし、風水・堪輿を盲信せよと勧めているのではない。嵇康がいいたいことは、未知の世界に常理では容易に窮い知ることのできない幽微の世界が含まれていることである。かかる世界の存在の確信は易と老荘、とくに荘子に支えられている。彼はいう、我々は古人の「存して論ぜず（『荘子』斉物論篇）、神にして之を明かにし、遂に来物を知る（易繫辞）。故に能く独り万化の前を観、功を大順の後に収む」る方法をこそ遵守すべきであると。かくて、「難宅無吉凶摂生論」の結びとして、嵇康は次のごとくいう。

吾れ専断に怯ず。進んで敢えて禍福を卜相に定めず、退きて敢えて家に吉凶無しと謂わざるなり。

五

次に阮徳如の「釈難宅無吉凶摂生論」と嵇康の「答釈難宅無吉凶摂生論」における両者の論議をみてみたい。この二論の段階に至ると、反論の反論、さらに相手の主張への譲歩による自説の補強、それの論理矛盾を衝く批判と、両者の論争は錯綜の様態を呈してくる。けれども基本的な論点は前章でみた通りである。宅の吉凶論議についての論点の深化という観点で、この二篇の論旨を整理しつつ、嵇康の思想的特色を見ていこう。

この二篇全体を熟読すると、重要な論点は三つに絞れるのではないかと思う。両者の論旨をセットにしてまとめながら概述していこう。

㈠「難宅無吉凶摂生論」で、嵇康は積善履順による吉凶の変改を認めて、阮徳如の命定論による宅の吉凶否定への反論を加えた。それに対して、阮徳如は、大旨次のごとく反駁する。

私が「怠に居り逆を行なうも彭祖は若死にさせることはできない」といったのに対して、あなたが信順をもって反論されたのは正しい。考えるに「命は稟くる所の分であり、信順とは命を成すの理」である。だから、論語で孔子は「君子身を修めて命を待つ」といい、孟子は「命を知る者は巌墻の下に立たず」といっているのだ。

ここで阮徳如はあきらかに嵇康に妥協している。ただ彼は妥協しつつも、もし信順が吉凶を変えられるならば、居宅墳墓を修めて吉を求めることを貴ぶ必要もなくなる、「寿宮は殤子に無益なのだ」として、結局は自説の宅無吉凶をあらためて強調しているのである。

阮徳如のかかる主張に対して、嵇康はいう。

あなたは「宅無吉凶摂生論」で、相命は一定で人為ではどうにもならないと云われた。首尾一貫して命定論の立場にたたれた。しかるに、私が信順をもって難ずると、さっそく「信順は成命の理」だといわれる。おっしゃる通りだとすれば、命が信順を以て成るならば、もとより信順ならざるを以て敗れるわけだ。もし命の成敗が信順に係わるとすれば、これこそ、私が（難宅無吉凶摂生論で）「長命短命は人の愚智に左右されるのであって性命自然でない」と批判したことと一致するのでは。さらに質問するが、信順が命を成すとするならば、周亜夫はどれ程の悪事をはたらいたから餓死することとなったのか。英布はどんな徳を修めたから王となったというのか。すでに相命は定まっているとの見解を持しながら、信順を成命の理だとして、二論を飾り、ともに通じさせようとされるが、矛盾ではあるまいか。

嵇康の論は、相手が自己の説に同調したのをみると、自己の説に対する反証をあげて、相手が答えに窮したところで、加えて相手の矛盾を暴露して論破するという、実に巧妙な論理構成となっている。当時の清談のさまを彷彿させるが、と同時に、こうした論の運びには、善くいえば知的、悪くいえば遊戯的な、論争のための論争となっている嫌いなきにしもあらずである。

ところで嵇康があげた周亜夫・英布云云の例は一体どういうことだろう。もしこの例をもって、信順はその人の吉凶に関係がないとすれば、これは、前章の「難宅無吉凶摂生論」でみた、嵇康の自身の説、すなわち積善履順が吉凶を変改するとする説と矛盾をきたすことになる。おもうに、嵇康は、信順だけが吉凶を構成するのでなく、吉

凶は信順を含めた人間の内外様々な要素によって、しかも複合的な結果として形成されると考えていたのであろう。

嵇康は儒家の伝統的な徳行を修めて命を待つという楽観的な人生観に満足できなかった。いいかえれば、彼は人間の究極的幸福は儒家の徳行だけでは包括できないと考えている。

或いは行、曽・閔に踰り、仁義を服膺し、動くに中和に由り、甚大の累無くんば、便ち仁理已に畢し、此を以て自ら臧しと謂うもの有り。而るに喜怒に盪かされず、神気を平かにして老を却け年を延ばさんと欲する者は未だ之を聞かざるなり（「答難養生論」）。

ただ、留意すべきは、彼は儒家的倫理を否定しているのではない。現実的社会においては、「法を奉じ理に循い、世網に絓らず、罪無きを以て自ら尊くす」（「答難養生論」）と社会規範の規矩を守ることを是としている。

(二)阮徳如は信順を成命の理とするのみならず、飲食・服薬も成命の理とする（「猶食非命、而命必須食」「夫多食傷性、良薬已病、相之所一也」）さらに卜筮・骨相についても、それが徴験があるとして、同様に成命の理だという（「然、卜之尽理、所以成相命者也」）。そうした基本的な考えにもとづいて、「無故而居者可占」（作為の意図をもたないで居する場合は（吉凶）を占うことができる）の論を繰り返えし強調する。その詳細を見てみよう。

元享利貞は卜の吉卦の兆辞であり、隆準龍顔は公侯の（骨）相であるのは、その数が遇い、形が自然にそうなっているのであって、作為ではないからである。もし（隆）準（龍）顔が作為できるとすれば、（骨）相はなく、吉の卦の兆辞が作為できるとすれば卜いが成立しない。今、吉宅を建てて幸福の応報を得ようとするのは、たとえば、（龍）顔（隆）準を作為して公侯となろうとするようなものである。公孫述が掌に「公孫帝」と刻しても、王莽が二尺五寸の銅製の威斗をつくって、坐してその柄を回わして衆兵を鎮圧しようとしても、その効果がなく敗亡したのがその例である。だから私は故らにする無くして居する者は譴祟を占えるが、予め吉宅を建てて後でそこに住んでも吉にすることはできないというのだ。従って、「宅の人を制するに非ず、人実に宅を徴にす」るというのだ。また阮徳如によれば図宅術は徴験がないので誣であり、成命の理とすることはできないという。

これに対して嵇康はどう応えているか。

あなたは、卜も相命を成す所以だという。これまた私の疑問とする点だ。（『荘子』達生篇にみる）柔和を以て齢

七十に至っても童稚の顔色を保ったという単豹が卜って、虎に食い殺されることを予め知って深宮に隠れ住み、厳重に自衛を講じたとして、それでもなお虎に食い殺されたとしたら、卜ってもなんの益もないこととなる。逆に、もし虎に食われることを免かれたとしたら、相命が卜に敗れたということになる。だとすれば、元来虎に食い殺される相がなかったのであり、卜は妄語だったことになる。さらに、もし命が卜によって成るといったら、世の中には一生卜を用いない人間もいる。この人は相を失して短命に終るのか。もし卜もまた相だというのであれば、卜は相の一物ということになり、それでは卜が相命を成す所以とはいえなくなる。卜筮と相命は相通じて一つのことなのか、それとも別々のものなのか。

さらに「故らにする無くして居すれば占うことができるのは、龍顔隆準を相することができるのと同じだ」との阮徳如の見解については、嵇康は次のように批判する。

あなたの論理を推し進めると、吉となるべき人が瞑目して（作為の意図なく）行動して、推遇任命（なりゆきにまかせ）て住居を建てても自然と吉にあうということになる。だとすれば、それは吉になるべき人だけでなく、凶となるべき人にも逆に適用される。凡そ命ある者は皆闇（何の意図ももたず）に行動してもおのずから吉凶を得ることになる。だとすれば目を閉じよう（無故）が目を開こう（有故）が、吉凶を得るにおいては同一だ。今、あなたは故らにする無くして建てたのを貞宅[14]（正当の吉宅）と尊ぶ。しかし、（故らにする有って）設為した宅とその形は異ならない。いずれも功を以て成る。倶に吉宅である。貞宅は吉を闇遇に授けられ、設為は福を用智に減ずるだけだ。設為と闇遇は程度の差でしかない。従って設為（有故）を全く否定するのはおかしい。それ故、私は「宅と性命は各の一物と雖も、猶お農夫と良田と合して功を成すがごとし」というのだ。「人に従りて徴するに非ず。宅も亦人を成すこと明かなり」。だから、あなたが宅だけを成命の理から除外するのは理解できない、と。

(三)嵇康が（難宅無吉凶摂生論で）智の知るところは知らないことの多いのに及ばないとの主張に対して、阮徳如は此れ較（や）や通世の常滞である。しかし、だからといって智の知らざる所を妄り求めるべきでないという。暗に嵇康が幽微の世界へ目を向けるのを「妄求」として非難している。

嵇康はそれに対して「[15]智の知らざる所、相は必ず亦た未だ知らざる也」として、今我々が論議している相命も未

知に属するのではないか。（「妄求」するなとすれば、相命について論じるなということになる）未知についての究明を我々は放棄すべきではない。知らないことは、「見（げん）に因りて隠を求め、端を尋ね緒を究め」て「頤を探り隠を索め」（『易』繫辞伝）なければならない。それは、あたかも猟師が山林中の禽獣を発見して追跡するのと似ている。時として禽獣を獲ることが無くても、禽獣を得るには、この足跡に由らなければならない。今、未だ吉凶が先に定まらないのをもって吉凶が究明できないとするのは、猟師が禽獣を捕えられないとして追跡をあきらめるのと同様で、坐して無根を守る（坐守無根）ことだという。

むすび

以上、五章に分けて宅吉凶論の具体的な展開をみてきたが、ここで嵇康の所論を中心にして全体のもつ問題点を思想史的観点から、私なりに整理してみたい。

まず指摘したいのは、王充およびその影響をうけたと思われる阮徳如の思想のもつ特色と限界についてである。彼らが迷信習俗を個別具体的事例の矛盾を衝いて批判するところで、たしかにそれなりの科学的合理思考がはたらいている。しかし彼らの迷信批判を支える根本の思想は命定論である。命定論はたしかに迷信を抑えるという点では有効であった。しかし、彼らが命定論の枠を守るかぎり、その科学的合理的思考も具体的事象に止まる狭小性を脱し得ていない。命定論の枠内で養生論を説いても、それは人生における主体的行動のもつ意義を充分に宣揚しえない。

一方、王符は明らかに儒家の正統的徳行主義を継承している。（徳行主義は当時の知識人の大部分が表向き共有していた伝統的立場であった）その奉持する儒家的徳行主義は迷信を排し積善履順による運命の変改を（随命）を認めるところで、たしかに主体的行動の意義を積極的に表明しているが、二点においてその限界性が存した。

一つは幽微的超越的世界への思弁の弱さである。後漢末より魏晋の交替期の政治的軍事的動乱、それに伴なう社会不安の中で徳行主義がどれだけ人々を得心せしめていたか疑問なしとしない。当時を記す史書を通して浮かび上ってくるのは、淫祠・卜筮・骨相・巫覡の祝請・占夢・風水・風角・堪輿に一喜一憂し、時日その他の夥しい忌祟

に狂奔する人々の姿態であり、方術士の横行であり、乞胡と称されるような西域からの仏教僧の渡来であり、太平道・五斗米道などの興起である。そうした迷信的習俗の一端は『潛夫論』の卜列・巫列・夢列・相列の四篇で王符自身が活写しているところである。迷信的習俗が民衆の常倫を紊し、さらには迷信を利用して権力の中枢に接近する者も出現した。例えば、桓帝末期の河内の風角の術者張成は宦官と結託して皇帝を煽動して儒家官僚李膺の弾圧を謀略した（『後漢書』党錮列伝）。迷信の弊害は正しく王符の指弾する通りであった。しかし別の見方をすれば、かくも迷信がはびこる程に社会の下層部分で精神的救済が烈しく冀求されていたのであり、幽微で非合理な超越的世界へ人々の関心が向けられていたのである。迷信に走る者を愚民と貶すだけでは、実は事の済まない精神的状況が存したのである。王充・阮徳如の主張する命定論は、間接的にせよ、かかる時代の精神的状況を反映していると思う。王符の徳行主義は、時代の迷信の背後にひそむ超越的世界への冀求をその実践のための視界に充分に捉えていないのではないかと思われる。

徳行主義のもつもう一つの限界性は、儒家的実践徳目が郷挙里選の推薦基準と結びつき、徳目の内的実質よりも表面的評価に目が奪われ、社会的に徳目の形骸化の風潮が生じたことである。この弊害は嵇康の時代に至って、別の側面においていっそう強くなっていった。ここで詳細に述べる余裕をもたないが、すでに魯迅[16]、日本では西順蔵氏が論ぜられたように、司馬氏専権下で、徳行を奉ずる名教は反司馬氏的知識人への弾圧の正当化のための手段と化し、また知識人自身においては、私欲を隠蔽する虚飾の具へと堕落していったのである。

こうした時代の精神状況下で、阮徳如と嵇康との宅の吉凶をめぐる対論がなされたことをあらためて考えると、嵇康の所論のもつ思想史的意義には注目すべきものがある。

いささか抽象論的な嫌いがあるが、今その思想史的意義を二点指摘したい。

㈠我々普通の人間（中人）にとって既知の事柄よりも未知の事柄の方が多いと嵇康はいっていた。このことは別言すれば、未知の世界（存在）が既知の世界（存在）を優位的に包含している。いわば二重の構造において世界（存在）が認識されている。

ここで断わっておきたいが、阮徳如にしても、『礼記』楽記篇の「明には礼楽有り、幽には則ち鬼神有り」や『易』

の繫辞伝にみる鬼神観をふまえて、幽微的世界（存在）を全く否定しているわけではない。しかし彼は孔子が子路の鬼神の存在への問いに「答えざ」ることを是とし、幽微的世界については未知とし「妄求」すべきでなく、古の君子のごとく、修身択術し、成性存存（『易』繫辞上）[17]して自ら尽くすのみ（釈難宅無吉凶摂生論）と主張して、幽微的世界へ関心を向けることを禁欲的に拒否し、あくまでも明顕の常理世界に止まろうとする。（これまた儒家的合理主義の思想史上の一つの展開方向である）

嵇康は、前述のような世界（存在）の認識下で、『易』に基づきつつ、未知の世界への主体的な知的究明が可能だと積極的に主張する。

世に自理の道無く、法に独善の術無し。「苟くも其の人に非ざれば、道虚しくは行われず」（繫辞下）。礼楽政刑、経常の外事すら猶お疏なる所有り。況んや幽微なる者をや。縦に神微を明かにし、惑を祛き滞を起てんと欲せば端を立てて由る所を明かにし、□[18]断して、其の要を検すれば乃ち徴[19]有りと為す。（「難宅無吉凶摂生論」）

幽微（未知）の世界（存在）は当下には知られざる世界（存在）だが、我々がその究明を主体的に意志して、確固とした方法（それが「因見尋緒」であり「探頤索隠」である）によって迫れば、その世界（存在）が我々の前に開示（徴）される。かくして、既知の世界（存在）が未知の世界（存在）へと不断に拡大接近化することが保証されている。幽微の世界（存在）は非合理であるが、しかし合理に対して自閉した非合理とは認識されていない。知りうる可能性が無限の中で措定されているこの二重構造的世界（存在）認識は、主体の意志とその究明の努力を保証するところで、阮徳如、ひいては王充の命定論を思想として克服し、かつまた彼らの狭小的合理思考を批判し得ているのではなかろうか。

(二)嵇康がその未知の世界の深遠を幽微的世界と確信するとき、そこでは合理的思考の及ぶ事柄のみならず、非合理的とされる事柄も同時にその存在が受け入れられていた。さればこそ、おのずから宅有吉凶論も受け入られている。この認識において（彼の思想に例えば仏教や道教の民間信仰が影響を与えたとする研究[20]も考慮にいれて）、彼の思想は当時の社会の下層の精神的状況をその視野に捉えているのではないか。ただ、この点に関しては、拙論は例証も考察も不十分である。ここでは問題指摘に止まり、別の機会に詳しく論じたい。

嵇康の所論には、もちろん限界性も存する。例えば、彼は五音を姓・宅に配当する五姓説および天人感応説を文字通り迷信[21]している。それは、彼の世界（存在）認識が非合理的存在を受け入れるその本来的なあり方のところで高度の宗教的思弁性をもつと同時に低俗な迷信に陥る危険性ももっている、その迷信的側面を示すものであろう。

また、その宅に吉凶有りとする説が阮徳如の宅無吉凶論への反措定として打出されており、「吾怯於専断」に端的に表明されているように、その所論がではどのような具体的な行動へと結びつくのか必ずしも分明でなく観念的なことである。そのことは、さらにまた、その所論のもつ論争を目的とした知的遊戯の性格を全面的には否定できないこと、彼の実生活における思想と行動の矛盾をも理由にして、彼の所論の思想的評価に否定的な見解[22]も存する。

しかし、翻って四章・五章で見た嵇康の所論のもつ、内容の一貫性、緻密な論理構成、何にもまして幽微的世界への切実な思弁、その世界（存在）認識の独自性、等を考えると、嵇康の思想史上に占める位置は決して小さくない。後漢から魏晋への思想の多様な展開の一つの方向として、彼の思想は出るべくして出た思想のように思う。

〈注〉

(1) 「陳留志名」の原文を引けば次のごとくである。「阮共、尉氏人、仕魏至衛尉卿。少子侃、字徳如、有俊才、而飭以名理、風儀雅潤、与嵇康為友、仕至河内太守。」

(2) 「宅無吉凶摂生論」と「釈難宅無吉凶摂生論」の作者を阮徳如ではないとする見解も存する。例えば厳可均（『全三国文』）や姚振宗（『隋書経籍志考証』）は、この二篇の作者を張遼叔だとする。しかし、すでに馮友蘭氏が指摘するごとく、二人が張遼叔だとする論拠は薄弱である。（馮友蘭氏『中国哲学史新編』四、第五節「嵇康対于当時社会迷信的態度」人民出版社一九八〇年、九三〜九五ページ参照）さらに又、「難宅無吉凶摂生論」で嵇康が相手に対して、「此皆足下家事」と相手の家学が儒学であるといっている。『世説新語』任誕篇注引く『竹林七賢論』で「諸阮前皆儒学」と記していることと照らし合わせると、やはり、呉寛本に従って、作者を阮侃とする方が妥当だと考える。

(3) 『後漢書』の王景伝（七六巻）、呉雄伝（四六巻）なども参照されたい。

(4) 管輅については『三国志』魏書の本伝参照。郭璞については『晋書』七二、『南史』三一を参照。なお図宅術が道教においても信じられていたことは、例えば『太平経』の「葬宅訣」に「葬者、本先人之丘陵居処也。（中略）宅、地也。魂神復当得還、養其

子孫。善地則魂神還養也。悪地則魂神還為害也」とあることからも証せられる。

(5) 王充の迷信一般への批判については、大久保隆郎氏「『論衡』習俗批判考」(福島大学教育学部論集二五号の二〈人文科学〉昭和四八年一一月)および徐敏氏の『王充哲学思想探索』(生活・読書・新知、三联書店出版一九七九年一一七―一一八ページ)参照。

(6) 王充の命定論については、以下の著書および論文を参照されたい。①戸川芳郎氏「王充命定論試探」(中国の文化と社会九輯一九六二年)②森三樹三郎氏『上古より漢代に至る性命観の展開』(創文社一九七一年二六八―三〇二ページ)③佐藤匡玄氏『論衡の研究』(創文社一九八一年、第三章性命論)④前掲徐敏氏著書六章時命論及其実質 ⑤周桂鈿氏『王充哲学思想新探』(河北人民出版社一九八四年、一三八―一四六ページ)

(7) 生卒の推定年代は『辞海』哲学分冊による。『哲学大辞典』中国哲学史巻(上海辞書出版社一九八四年)も踏襲している。卒年を一六五年前後におく説もある(王步貴『王符思想研究』甘粛人民出版社一九八六年一―三ページ)参照。

(8) 『潛夫論』の引用文は、湖海楼叢書の汪継培の箋注本に依る。

(9) 前掲森氏著書(三〇六ページ)に啓発されるところが大きい。

(10) 入林伐木、不卜日。適野刈草、不択時。及其構而居之、制而用之、則疑其吉凶。不亦迷乎。(厳可均『全後漢文』所引『昌言』)

(11) 嵇康と阮徳如の宅吉凶をめぐる論議については、①福永光司氏「嵇康における自我の問題」(『東方学報(京都)』第三二冊、一九六二年、六章)②同氏「嵇康と仏教」(『東洋史研究』二〇巻四号一九六二年)③木全徳雄氏「儒教的合理主義の立場―阮侃と嵇康との〈宅無吉凶〉論争にあらわれたる―」(池田末利博士古稀記念「東洋学論集」昭和五五年 五五一―五七一ページ)④前掲馮友蘭氏著書第五節を参照されたい。小論は特に福永氏の論考に負うところが多い。

(12) 明の黄省曾の嘉靖乙酉年彷宋刻本の原文は「孤逆魁岡」である。戴明揚氏の校勘に従って改める。(『嵇康集校注』人民文学出版社一九六二年二六九ページ)

(13) 「無形」の語は『荘子』徳充符の「固有不言之教、無形而心成者邪」にもとづくであろう。

(14) 前掲福永氏「嵇康における自我の問題」の注二七参照。

(15) 戴明揚氏いう「呉鈔本作『想亦未知也』案此乃相命之相、鈔者誤『相必』二字為『想』字」(前揚書三〇七ページ)妥当だと思う。

(16) 魯迅については、いうまでもなく「魏晋風度及文章与薬及酒之関係」(『而已集』所収)。西順蔵氏については「嵇康たちの思想」

(『中国思想論集』筑摩書房、昭和五九年二刷、一一五―一三六ページ）参照。

(17) 戴明揚氏いう「『修』下、呉鈔本原鈔無空格、墨校補『身』字、張燮本、文瀾本及続古文苑亦作『身』」よって「身」を補う（前揚書二九二ページ）。

(18) 戴明揚氏いう「『断』上空格之字、程本作『立』、文津本作『審』、八代文鈔作『決』、呉鈔本無空格、酉宋楼鈔本有校語云『各本「断」上空一字、是也』断の上に一字あるのは間違いなかろう。ただ、どの字が適当かにわかに断じがたい。空格のままにしておく（前掲書二七四ページ）。

(19) 原文は「乃為□微」とある。戴明揚氏は呉鈔本が「乃為有徴」に作るのを是とする。今、戴氏に従う。

(20) 福永氏前揚論文「嵇康と仏教」、道教からの影響については、平木康平氏「養生論をめぐる嵇康と向秀との論難」（『中国哲学史の展望と模索』木村英一頌寿記念事業会(創文社、一九七六年、三八一―四〇三ページ)参照。福永氏は嵇康が幼年時代を過ごした譙国銍県(安徴省宿県付近)が宮崇らの太平神書の道術（後漢書巻六〇下襄楷伝）などで知られる宗教的伝統の強い土地であり、後漢には仏教とも密接な関係をもっていたことを指摘して、仏教の幼小時の影響を、平木氏は道教の影響を強調される。

(21) 人姓有五音、五行有相生、故同姓不昏、悪不殖也。（中略）夫同声相応、同気相求、自然之分也。（「答釈難宅無吉凶摂生論」）

(22) 木全氏前掲論文(五五五ページ参照)。小尾郊一氏『中国の隠遁思想』（中公新書、一九八八年）も討論の遊戯的性格を指摘していられる。(九〇ページ参照)。

(付記) 小論脱稿後、平木康平氏の「養生論における相宅術―嵇康の養生思想をめぐって―」(坂出祥伸編『中国古代養生思想の総合的研究』平河出版社一九八八年二月、四五二～四七三ページ）に目を通すことができた。挙げた資料、個々の解釈において、小論と重なる部分がある。しかし、嵇康の思想の評価、その思想史における位置づけ、さらに居宅吉凶論を取り扱う企図と観点において、卑見とは大きく異なっている。あわせて参照されたい。