

『三国志演義』における義気について

— 中国文化的のエートスへの一考察 —

吉 永 慎 二 郎

はじめに

ニーチェは超人ツアラトウストラにこう語らせている。「民族の特徴を、わたしはあなたがたに教えよう。民族は、どの民族でも、善と悪について、独自のことばを語っている。隣りの民族にはそれが理解できない。民族はみずからのことばを、みずからの風習と掟のなかでつくりだしたのである。」(ニーチェ著・氷上英廣訳『ツアラトウストラはこう言った』岩波文庫P79)と。この「独自のことば」の対蹠に在るものが時の権力である「国家」の作り出す「ことば」である。ツアラトウストラは更にこう語る。「ところが国家は、善と悪とについてあらゆることばを駆使して、嘘をつく。— 国家が何を語っても、それは嘘であり、— 国家が何を語ってしようと、それは盗んできたものだ。(中略) 善人も悪人も、すべての者が毒を飲むところ、それをわたしは国家と呼ぶ。善人も悪人も、すべてがおのれ自身を失うところ、それが国家である。」(前掲書P79-81)と。

十九世紀末のヨーロッパ近代市民社会の最盛期において鋭く指摘された「国家」へのラディカルなニーチェの批判は、二十世紀末の今日

においてむしろより切実な響きを持つ。ここでニーチェの言葉に注目したいのは、彼が鋭く剔抉した「民族」と「国家」の「ことば」をめぐる関係こそ、文化の問題を説明する不可欠の視点となると考えるからである。

即ち、文化における内発的なるものの行きつく所は「民族」の「独自のことば」の問題なのであり、外発的なるものの行きつく所は、当代の文化状況を規定する権力である「国家」の「ことば」であると言えよう。

いかなる文化も、この内発的要因と外発的要因の相関においてこそ、そのダイナミズムを現出し得る。内発的要因にのみ依存する文化はやがて歴史における異文化との淘汰の中で死滅の危機に立ち到る。逆に外発的要因にのみ依存する文化は、やがて自らの魂を喪失して、外来の異文化に同化する道をたどることになる。

したがって、ニーチェの国家への批判にも拘らず、「民族」と「国家」とはこの弁証法的関係の中で常にその緊張を維持することによってのみその文化のダイナミズムを生きることができるといふことになる。だとするならば、一つの文化を理解せんとする時に、我々が注視せ

ねばならないのは、何がその文化における「民族」の「善と悪について」の「独自のことば」であるのか、何がその文化における権力としての「国家」の「ことば」であるのか、という問題であらう。前者はその文化の歴史と伝統に深く根ざした文化の精神エッセンスに関する側面であり、後者はその文化が現在を生きるに不可欠の装置として保有する社会秩序の原理（広い意味のイデオロギー）に関わる側面である。しかも、後者が権力という陽の当たる世界において機能するいわば公的原理としての「ことば」であるのに対して、前者はむしろ私的領域にひそやかに息づかいする「ことば」であるのが通例である。

したがって異文化理解にとって特に問題となるのは、この前者の「民族」の「善と悪」についての「独自のことば」をいかに感得し理解するか、という点であると言えよう。

実は、日本文化は歴史的に中国文化や欧米文化を受容し決定的にその影響を被りながらも、それらのうちに在る「民族」の「ことば」を感得することには全くといってよいほど鈍感であった。言い換えれば日本文化はこれらの文化をその当代の「国家」の「ことば」として受容し、公的秩序の原理として作動せしめることには敏感であったが、それらの文化そのものをトータルに理解せんとすることには却て冷淡であったのである。そして異文化を「国家」の「ことば」として受容するということは、やがてこれを自らの文化の内発的なる「民族」の「ことば」に即して土着化し肉化せしめるといふ展開をもたらすことになる。中国文化の受容においては「和魂漢才」と表現されようし、西洋文化の場合には「和魂洋才」と表現されるありようが、それである。その帰着する処は中国文化や欧米文化の日本的エートスに即しての土着化ということになる。

もとより、このことは必ずしも異とすべきことではない。凡そある文化が他の文化を受容する際の、これはむしろ常態と言ってよいであらう。

あるう。

しかし、今や我々が認識せねばならないことは、このような従来の日本文化の異文化理解の型に依存しては、我々が異文化のうちにひそむ「民族」の「ことば」を理解することなど到底望むべくもないということであらう。なぜなら、過去における中国文化や欧米文化との出会いは、遣唐使や黒船の来航に象徴されるように、外来文化への従属的権力関係に規定された受容であり、そのようなスタンスからは外来文化のトータルな理解などという展望は真の意味では開けようもなく、又開く必要もなかったと言えよう。そこにおける可能な展望は外来文化を「国家」の「ことば」としていかに早く使いこなせるに至るかという事でしかなかったからである。

したがって異文化の内に宿る「民族」の「ことば」を理解するといふ課題は、今日の世界においてこそ可能な展望として開かれたものであると言つてよいであらう。しかしそれは又あらゆる文化圏の人々にとって実は至難の事でもあるのである。

小稿は、かかる問題意識のもとに、日本においても人口に膾炙した『三国志演義』をあらたな視点から読み解くことを通して、そこに浮かび上がる中国文化における「民族」の「ことば」について論ずることにある。

(一) 『演義』とは何か

周知のように、『三国志演義』は明初の羅貫中の編に成るもので、晋の陳寿の正史『三国志』とは質を異にする作品である。両者の違いは小説と歴史の違いといえばそれまでであるが、その違いを最も端的に示すのは『演義』なる語の存在である。『三国志演義』はその前史として講史家や戯劇家に語られた話芸・雜劇の時代を持つ。したがって『演義』とはまさに「義を演ずる」ことに他ならない。つまり、『三国志演

「義」とは、正史『三国志』などに記された三国時代の英雄豪傑に題材を取って、その「義を演ずる」ことにその主題がある。「義」を抽象的に語るのではなく、文字通り「演ずる」ことによって示すことにある、と言つてよいであらう。

しかもこの「義を演ずる」のは独り劉備や関羽・張飛・孔明といった所謂「善玉」だけではない。袁紹や曹操や呂布も、或いは歌妓貂蟬や獵師劉安などもまた時に「義を演ずる」のである。更には本来が一回一回の劇や話芸の集成である回本の性格からすれば、百二十回の夫々の回には夫々の主人公が「義を演ずる」のであり(例えば安徽省の徽劇では当地に活躍した呂布が主人公となっている等)、『演義』の主題はまさにここに在ると考えられるのである。

「義」をそれ自体として語ることは抽象性を免れない。これを「演ずる」ものとして具体化して語ることによってそれは生命を吹きこまれる。このような考え方は、実は中国人の歴史に対する見方とも深く通底する。司馬遷はその『史記』太史公自序において、孔子が『春秋』を制作した意図を語る言葉としてこう述べている。「子曰はく、我これを空言に載せんと欲するも、これを行事の深切著明なるに見ず(し)に如かず」と。

このように、『三国志演義』は歴史を道徳的価値が実現される場と見る中国の歴史観を一つの典型として示したものであり、それが庶民大衆の情念を通して肉化されるといふ形で成立している。したがって、この作品を通して中国文化の道徳的特質の遺憾なき発現を読み取ることはまことに自然なことであらう。

さて『三国志演義』のキーワードが「演義」であるとすると、しかば「義」とは何であらうか。もとよりこれを「空言」を以て論ずることは小稿の意図する所ではないが、「行事」に即しての、つまり歴史実証的なる検討を加えておく必要があるであらう。

(二) 義とは何か

後漢の許慎の『説文解字』は「義」の字説をこう解説している。

己の威儀なり、我に从ひ羊に从ふ。(『説文』十二篇下)

しかし、これはその字義の説明としては当を得たものではない。これについて白川静氏は周代金文(青銅器銘文の文字)の考証の上からこう述べている。

我は鋸の象形。羊に鋸を加えて犠牲とする意で、牲体に犠牲として欠陥がなく、神意にかなうものとして「義しい」意が生まれる。

〔説文〕一二下に「己の威儀なり」とし、字を会意とするが、我を己と解しての字説である。自我の意は仮借義であり、仮借義で会意の字を構成することはない。(白川静『字統』P182)

許慎が「我」の仮借義である「己」の意によって義の会意を説明したのは、白川氏の指摘する如くまさに転倒した説明であらう。

『説文解字』の注者である清の段玉裁は許説を補強する意味で前漢の董仲舒の説を引用しているが、これは図らずも許慎の説が董仲舒の字説の影響であることを示している。董仲舒は「義の言たるや我なり」「義とは宜の我在るものを謂ふ」(『春秋繁露』仁義法)と述べて、義を「我れ」の「宜」であることを意味すると説いている。許慎の説はこれを襲つたと見られるもので、字の原義を実証的に説いたものではない。

白川氏は金文資料に拠れば、周代金文期には既に「義」に「正義」の概念が成立していたとする。春秋末期の孔子の言行録である『論語』に見える「義」にもこの「正義」としての「義」の用法が確認し得る。例えば次のような文である。

君子の道四つあり。其の己を行ふや恭、其の上(じやう)に事ふるや敬、其の民を養ふや恵、其の民を使ふや義、と。(公治長五)

上 禮を好めば、則ち民敢へて敬せざるなく、上 義を好めば、則ち民敢へて服せざるなく、上 信を好めば、則ち民敢へて情を用ひざるなし。夫れ是くの如くんば、即ち四方の民 其の子を襁負して至らん。(子路十三)

これらの文に拠れば、「義」とは「君子(治者)が民(被治者)を支配するルールが公正になされること」を意味すると解釈されよう。したがってこの「正義」は治者が民になす「正義」なのであってその逆ではない。

これを民の側から見ると、例えば庶民階級の弟子である樊遲が知について問うたのに対して「民の義を務め、鬼神を敬して之を遠ざく、知と謂ふべし」(雍也六)と述べるように、「義」とは「民の義務」を意味するものとなる。したがって「義」には「治者の義」と「民の義」という両方向の概念がここに萌しているのである。

戦国時代に入ると「義」を「宜」として説明する用法が汎く見られる。例えば戦国中期頃とされる『管子』心術上の文はその典型である。

義とは各の其の宜しきに處るを謂ふ。禮とは人の情に因り、義の理に縁りて之が節文を為すものなり。故に禮とは理あるを謂ふなり。理なるものは分を明らかにして以て義を論ずの意なり。故に禮は義より出で、義は理より出で、理は宜に因るものなり。

ここでは「宜」↓「理」↓「義」↓「禮」という釋義がなされている。つまり「義」の概念の根拠として「理」(すじ目、条理)と「宜」(いのる、よい、ほどよい)の概念が与えられている。前述の孔子の「義」が歴史的伝統による慣習化された道徳秩序を前提とした「治者の正義」であり「民の義務」というものであるのに対して、これは「義」そのものを抽象的に思考する傾向をはっきりと示している。「義」は所与の慣習的道徳法の原理という段階から、「理」(論理性)や「宜」(道徳性)の觀念に照らして検証されるべきものとして把握されている。

戦国諸子における「義」の觀念の多様な展開はこのような思潮と深く関わっている。

まず墨家は、「義」即ち正義には各人各説の正義があり、そこに「義」をめぐる鬭争が起こるとする。そこで「義」の統一の必要性を説く。

古は民始めて生じ未だ形政有らざるの時、蓋し其の語人ごとに義を異にす。是を以て一人なれば即ち一義、二人なれば則ち二義、十人なれば則ち十義、其の人茲す衆くして其の所謂義なるものも亦た茲す衆し。是を以て人其の義を是として以て人の義を非とし、故に交も相いは是を非とするなり。……夫れ天下の亂る所以の者は政長無きより生ずること明らかなり。是の故に天下の賢の可なる者を選びて立てて以て天子と為す。……天子唯だ能く天下の義を壹同にす。是を以て天下以て治まるなり。(『墨子』尚同上)

このように天子を立てて各人各説の義を統一することによって天下の秩序が成り、万民の利が齎される。故に墨家は「義は利なり」(『墨子』經上)と明言する。即ちこの利は勝義には「公利」を意味する。これは、「治者の正義」としての「義」を「公利」の概念によって正当化せんとする理論展開であると言えよう。

これに対して孟子は「義」の道徳性を追求し、むしろ「民の義務」としての「義」を理論的に深化した。

親を親とするは仁なり、長を敬するは義なり。(『孟子』尽心上)と長上を畏敬する念の起こるのを「義」とし、

未だ仁にして其の親を遺るる者あらざるなり、未だ義にして其の君を後にする者あらざるなり。(『孟子』梁惠王上)

と説いて仁義の徳の統治に有用なることを力説する。民の義を道徳的に根拠づけることによって彼の仁義説は治者の治術に有用なものとして展開されるのである。

が、孟子の「義」は実は諸刃の剣であって一方的に治者にのみ有用

なのではない。彼は論敵の告子が義外説を主張するのに対して義内説を説き、「義」の根柢が万人に内在する先天的な道德性に在ると説き、所謂「性善」の論に至る。この時彼の「義」は単なる「民の義」ではなく普遍的な道德法則の高みにまで高揚する。つまり「義」は「理」の契機を孕むに至る。

心の同然とする所の者は何ぞや、謂く理なり義なり。聖人先だちて我らの心の同然とする所を得るのみ。故に理義の我らが心を悦ばしむること猶ほ芻豢（御馳走）の我らが口を悦ばしむるがごとし。

（『孟子』告子上）

この万人の「同然とする所」の道德法則としての「義」は、したがって一方で「民の義」でもあるが、他方において「君臣の義」でもあり、これを踏み外す者は、君でも臣でもないという論理を生み出す。これはやがて伝統と慣習に安住する歴史の秩序を、「義」に基づいて作り換える契機をも内包する。

仁を賊ふ者は之を賊と謂ひ、義を賊ふ者は之を殘と謂ふ。殘賊の人は之を一夫と謂ふ。一夫紂を誅するを聞くも未だ君を弑するを聞かざるなり。（梁惠王下）

仁義を賊つたことよつて紂王は正義を失い、逆に仁義をなす文王・武王は正義に立つことになる。故に周の武王が君たる殷の紂王を討つのは、「弑君」ではなく「誅賊」となる。これは明快な革命是認の論理である。

更に又、このような「義」は道德法則であるが、それが単なる「理」であるならば、現実的な内在の契機とはなり得ない。孟子はかかる道德法則が道德感情（惻隱・羞惡・辭讓・是非）として万人に備わっているとして「四端」の説を説き、そして「義」と身体的エネルギーである「氣」との連関の構造をも説いて、実践的要請に応えんとしている。

特に「義」と「氣」の連関を説いたことは注目される。

其の氣たるや至大至剛にして直を以て養ひて害ふなければ則ち天地の間に塞がる。其の氣たるや義と道とに配して是れ無ければ餒うるなり。是れ集義の生ずる所の者にして、義襲ひて之を取るに非ざるなり。行ひ心に慊からざるあれば則ち餒うるなり。（公孫丑上）

氣は義の不断の実践によつて身体に充満し、やがて「天地の間に塞がる」浩然の氣となり「不動心」の境地がもたらされる。逆に心は義がなければ餓え、心が餓えれば氣も餓えて凋むのである。

孟子は「志は氣の帥」（公孫丑上）と考えるから、「義」の実践は「志」を一にし、この「志」が「氣」を統帥してこれを拡充しゆく、と考えていたと見てよいであろう。即ち「義—心—氣」という連関の構造がそこに在る。「浩然の氣」とはいわば「義によつて養われたる氣」であり、この養氣説は後世の儒家修養論の重要部分を占めるに至る。

このように、孟子においては「義」は「民の義」という歴史的制約から出発しつつも、それを超えて、先天的かつ主体的な道德法則として定立され、へ義—心—氣」という実践道德へと展開されたのであった。戦国期の第三の「義」概念の展開の方向は「理」の概念にはつきりと重心を置く立場であり、これは戦国末期の荀子の思想に認められる。

仁は愛なり、故に親しむ。義は理なり、故に行ふ。禮は節なり、故に成る。（荀子）大略）

仁なる者は人を愛す、人を愛するが故に人の之を害ふを惡むなり。義なる者は理に循ふが故に人の之を亂すを惡むなり。（荀子）議兵）

これに拠れば、仁は人と人との間における精神的紐帯の原理であり、義は人倫の条理であり秩序の原理である。荀子の義—理は、内在化されることのない客観的原理として措定されるものである。この点で荀子の立場はむしろ告子の義外説や伝統的な義の觀念（治者の義や民の義）を継承しているのである。そこからは革命論のダイナミズムでは

なく、安定した秩序が構想される。

荀子の影響を受けて成ったとされる『呂氏春秋』が

義なる者は萬事の紀なり、君臣上下親疎の由りて起こる所なり、

治亂安危過勝の在る所なり。(仲秋紀第八・論威)

と述べるのは、荀子の「義」の行きつく処を示している。

このように荀子が「義」を「理」によって解するのは、義を抽象的に理法化しようというのではなく、むしろ伝統的な秩序の原理としての「義」概念に帰帰せんとする立場であると言えよう。

以上を要するに、戦国期の「義」概念の展開は大きく把握して三つの方向が存在した。一つは義||利(公利)とする墨家の義であり、二つは義を内在的道德法則とし、義|気の連関を説く孟子の義であり、三つは義||理(条理)として伝統的な秩序の原理として解する荀子の義である。

後世の「義」概念は、基本的にはこの三種の概念によって説明し得よう。例えば、義田・義倉・義塾・義塾などというのは一の「義」であり、義勇・義士・義拳・義憤・義氣などは二の「義」と考えてよいものであり、義理・大義・正義・意義・字義・義父・義兄弟・義足などは三の「義」と考えてよいものであろう。もとよりこれら三種の概念は後世になればなるほど混然一体として用いられることが多くなる。しかし原理的な概念の方向はこれら三種ものに尽くされるであらう。

前漢の董仲舒の「義とは宜の我在るものを謂ふ」という解も、「宜」(ほどよい)には「利」と「理」の二つの側面があり、「我在る」とはその主体的側面を言うのであるから、これは先の三種の概念を折衷的に総合したものと云ってよいであろう。又、前漢の作である詩経の毛伝が義を「善」とするのも「宜」と同義と見てよい。したがって義の概念は、原理的には、戦国期においてそのヴァリエーションをほぼ

展開し尽くしていると見てよいであろう。

「義」の概念の歴史的様相がこのようなものであるとすると、では「義氣」なる概念はいかにして熟成してきたのであろうか。

(三) 義氣とは何か

孟子は義と気の連関を説いたが、「義氣」なる熟語は未だ用いていない。この熟語の使用の可能性が考えられるのは、後漢にまで下る。

後漢の思想家王充は『論衡』において「人は天地の性を禀け、五常の氣を懐く」(本性篇)と言い、又「五常の道とは仁義禮智信なり、五者各の別にして相須たずして成る。故に智人有り、仁人なる者有り、禮人有り、義人なる者有り。」(問孔篇)と述べている。人はその懐く「氣」によって、仁義禮智信のそれぞれの道を体現するという。例えば、人の性(生まれつきの性質)として他者の困苦を見て「忍びざるは、仁の氣なり」(本性篇)とするのである。これによれば王充は「仁の氣」のみならず「義の氣」「禮の氣」「智の氣」「信の氣」なども考えていたことになる。

氣とは、『説文』では「氣、客に芻米を饋る也。米に从ふ氣の聲」(卷七上)とあり、「更には氣は芻米の義に止まらず、食の結果によって生成せらるる一種の生理的精神的状态」(黒田源次「氣の研究」P18)を含蓄する。孟子が「氣は体の充」(公孫丑上)というのはこれを根拠づける。しかしして人が五常の道を為すのは、それを行為としてなすのであるから、仁を為すには「忍びざる」という「氣」が体内に充ちてこなければ仁はなし得ない。これを「仁の氣」というのである。義を為すにも、やはり「義の氣」が体内に充ちてこなければ為し難い、というのが王充の考え方であろう。これは孟子が「義↓氣」の養氣論を唱えたのとは逆の方向で「氣↓義」という考えになる。王充は運命論者であり、人はその禀けた氣によって「仁人」「智人」「義人」などと

ると考えている。この考え方が一般にも行われていた考え方だとすると後漢の頃には「義氣」なる語が使われていた可能性も考えられるが、文献的には確証し得ない。

「義氣」なる語が文献上に登場するのは、後漢の次の三国を下つて六朝時代の南朝宋の江淹の文においてである。

刺史張敬 義氣雲のごとく騰り、馬に秣まぐさひて星のごとく駆け、全羽十萬 茲の氣鯨を殄たち、曾て踵を旋さず。(梁江文通文集卷七・慰勞雍州文)

雍州方面において叛乱鎮圧に功のあつた刺史の張敬を讃えた一節である。彼の義氣の盛んなさまを「雲のごとく騰り」と称しそれが「氣鯨」を殄絶したとする。「氣」とは董仲舒が「今 吏すでに下に教訓するなく、或ひは主上の法を用ひず、百姓を暴逆して姦と市を爲し、貧窮孤弱は冤苦して職を失ひ、甚だ陛下の意に稱はず、是を以て陰陽錯繆し、氣氣充塞す」(『漢書』董仲舒伝)と言うように、雲氣(人や物より発して天に騰る氣)の凶なるものを言う。「鯨」とは「不義の人」(左傳宣公十二年注)の喩えであるから、「氣鯨」とは不義の人のかもし出す凶なる雲氣を指す。これを張敬の盛んなる「義氣」が殄絶したと言うのである。

したがってここに言う「義氣」とは「義の氣」が内に充滿しやがてそれが発して雲氣となるさまを意味していよう。

人が「氣」を発しこの氣を候ふことによつて吉凶を見る「望氣術」は既に戦国期に存在していた。

凡そ望氣には大將の氣有り、小將の氣有り、往氣有り、來氣有り、敗氣有り、能く此に明らかなるを得る者は成敗吉凶を知るべし。(『墨子』迎敵祠)

と墨家が述べるのがそれである。

又漢の高祖劉邦は「天子の氣」を発し、ある時山中に匿れたが、彼

の「雲氣」を見た妻の呂后に難なく見つけられたと言ふ(『史記』高祖本紀)。三国の頃にも蜀の周羣は望氣術に秀でて「凡そ氣の候ふこと有れば之を見ざるることなし、是を以て言ふ所多く中る」(『三国史』蜀書)と言ふ(周羣の望氣は人の氣のみならず天地陰陽の氣をも含むものであつた)。

したがって「義氣」と言う時、これは外から見れば「義によつてもし出される氣」であり、これを内面から見れば「義によつて養われる氣」(孟子的)或いは「義として発出する氣」(王充的)ということにならう。いずれにせよそれは、「氣」が「義」と連関して発出せしめられるさまを意味すると解してよいであらう。

故に「義氣」なるものの特質は、一つはその「氣」たることに即しての身体的かつ精神的なる自発性・内発生であり、一つにはその「義」たることに即しての道德性である、と言つてよいであらう。

江淹の同時代の史書にも「當今の世故、艱迫れば、義氣雲のごとく起る」(『宋書』張永伝)と記されている。これは叛乱相つぐなかでこれを鎮圧せんとする「義軍」が各地に自発的に起ることをこのように称しているのである。

このような「義氣」は外的な強制や作為によつては発し得ない。内発的なる義が氣を導くことによつて自ずと発せしめられるものである。なればこそこの義氣は治世においては、即ち「義理」が行われて秩序の正義が損われていない時には、却つて作動しにくいのである。むしろそれは秩序の正義が損われた時に、これを回復するものとして「自発的」に作動する所にその美質がある。

しかも、秩序の正義がもはや回復不能となつた時には、この義氣は自ら新たな正義を起こせうとする。これが「起義」(『宋書』張永伝)である。この起義が勝利を収めた暁には、この起こされた義は新たな秩序の正義として「義理」の正当性を宣言するに至るのである。

したがつてこれを中国的な一治一乱の歴史観に即して言えば

(治) (乱) (治)

義理——義氣——起義——義理

という循環が展開されることになる。

またこれを個人に即して言えば、義理が外的な体制化・制度化された正義であるのに対し、義氣は主体的・自発的・内面的なる正義である。したがつて義氣は義理に即して発動する時には正義として認知されるが、義理に背馳して発動する時には、正義として認知されざる正義であり、いわば私的正義となる。

私的正義である義氣はしたがつてそれが体制から認知されることなく、或いは新たな体制を生み出すことなく終わつた時には「私憤」「謀叛」という「不義」の汚名を冠せられることになる。義氣にあつては正義と不義は紙一重である。

だが義氣は公的正義(義理)との葛藤を克服して、制度化された義・不義の尺度を超えて発出する所にそのデモニーニッシュな特質を秘めている。ここに義氣の魅力と魔力が在ると言えるであろう。

この公的正義と私的正義の葛藤というデモニーニッシュなテーマを取りあげたものとして、これを個人の手によつてなしたとげたものに『史記』があり、庶民大衆の演芸の力を借りて完成させたものの典型として『三国志演義』があると考へるのである。

司馬遷は『史記』の伯夷伝において、認知されざる正義に生きた伯夷・叔斉に対する孔子の評価「伯夷・叔斉は旧悪を念はず、怨みはこれ用いること稀なり」(『論語』公治長) について疑義を提し、彼らの残した逸詩からその無念の「怨み」をたぐり出し、彼らの正義の酬われざる現実に対して「天道 是か非か」という根本命題を提示している。私的正義は「天道」によつて酬われぬばかりか、敗れてしまえば公的正義として認められることも永遠にないかも知れない。『史記』の

列伝のリアリズムはこの「天道」への懐疑を背景として、敗れゆく私的正義の主人公たちへの限りない哀惜に貫かれている。後世の公的正義は彼らを正義として認めることは永遠にないかも知れぬ。しかし彼らの私的正義に宿つた人間の真実に対して酬いる(史実に名を残す)ことに史家としての己の使命を確認するかのよう、「伯夷叔斉 賢と雖も、夫子を得て名益す彰る」と孔子の伯夷叔斉への宣揚を再評価することによつて司馬遷は伯夷伝を結んでいる。

してみれば、『史記』こそ後世に「義氣」と表現されるデモニーニッシュな中国的エートスの深淵を凝視しこれを真つ向うから取らえんとした作品であると言へるであろう。

そして『三国志演義』は、文字通りこの「義氣」(私的正義)と「義理」(公的正義)の相反並存する「義」をテーマとした国民的文学なのである。

『史記』と『三国志演義』を通底するものは「義氣」の世界であると言つてよいであろうか。

(四) 『三国志演義』の義氣

唐・宋・元代の講史家や戯劇家の間に様々に展開されてきた『三国志』を題材とする演芸ものを、朱子学に代表される宋学(理学)の大義名分論の影響のもとに、「義を演ずる」ものとして集大成したものが明初(14世紀後半)の羅貫中の手になる『三国志演義』(以下「演義」と略称する)である。

この「演義」において、義の相反並存する本質、即ち公的正義(義理)と私的正義(義氣)との葛藤というテーマ、は遺憾なく描写されるに至っている。しかしまことに遺憾ながら、このような観点からの『演義』論は日本ではほとんど問題にされていないのである。

『演義』は第一回の「桃園に宴し豪傑三にん義を結び、黄巾を斬り

英雄^{いさおし}首^{はつ}めて功^{いさおし}を立つ」からして、「結義」という私的正義の盟約から始まる。いわばこの私的正義がやがて公的正義として歴史に正当に認知される（漢王朝の後継としての蜀漢王朝の確立）に至るといふストーリーが『演義』の縦の主軸となる展開であると言えよう。

ただ少しく厳密に言えば、私的正義から公的正義への上昇というプロセスはしかく簡単に行つたわけではない。赤壁に勝利し蜀におさまつた劉備集團は、依然として実体としては三人の結義を核とする私的軍事政権に過ぎず、漢を篡奪した魏を打つ力もなく、自らの勢力を保持することに汲々としていた。やがて劉備は即位して天子（昭烈帝）となるが、彼は盟友関羽の死に「天子」としてよりは「義兄弟」としての「義氣」に動かされて怨みを晴らさんと軍を動かして却つて白帝城に没する。彼の「義氣」をひき止めんとする孔明・趙雲ら百官の言葉（第八十一回）は「義理」の立場を代表するものと言へる。これを振り切る劉備を動かしていたのはやはり「義氣」のデモニーニッシュな力なのである（この一連の場面の劉備にはむしろ精彩がある）。その後、後主劉禪の時代は王朝を作り出した三人の「義氣」はもはやなく、孔明による王朝の正当性の証^{あかし}が追求される。それは即ち篡奪者の魏を討つて大義を立てるといふ「義理」の実現である。孔明が国力の非を顧みず北伐をくり返すのも、そこにこそ蜀漢の存在意義があるからであつた。壯図あえなく孔明は五丈原に没し、やがて蜀は亡され、魏を篡奪した司馬氏の晋が呉をも亡して天下を統一する。

してみれば、蜀漢王朝はその存立期において自らが正統の王朝であるという事実の証を一度も打ち立てることなく地方国家として終焉したことになる。したがつて劉備らの私的正義は完全な公的正義となつたわけではない。

この蜀漢王朝に完全なる正当性を付与し漢を継承する正統王朝であるとしてその公的正義を認知したのが、宋学の大義名分論である。「三

国の興るや孰^{いず}れか正と為す、君臣の志 漢室を興復するに在るは正なり」（二程全集卷四十一）と二程子は述べ、これを承けた朱子は『資治通鑑綱目』によつて、三国時代の歴史を蜀の年号を以て編年し、名実ともに蜀漢の正統王朝たることを確立せんとしたのである。

したがつて劉備らの私的正義が、公的正義として認知されるには宋学の出現を必要としたのであり、この宋学（朱子学）の蜀漢正統論を背景とすることによつて、羅貫中の手による、三国志ものの民間演義の文学としての集大成が、可能となつたのだと見ることができよう。

つまり、私的正義が私的正義として野放しにされているままでは、民間の演芸とはなり得ても、体制を支える士大夫たちの読み物にはなり得ないのであり、これら私的正義を認知する装置・論理が整備された段階でこれらは士大夫の読み物となり得る。事は『水滸伝』においても同様であろう。

さて「桃園結義」のさわりはこのようなものであつた。

既に兄弟と為れば、即ち心を同じくし力を協^{あわ}せ、困^{くる}しきを救ひ危ふきを扶け、上は國家に報ひ、下は黎庶を安んじ、……但だ願わくは同年同月同日に死せん。皇后土、實に此の心を鑒^{かみか}みよ、義に背き恩を忘れなば、天人共に戮せん。（正中書局印行『三國演義』P4）

これを見れば彼らの「義」が「國家に報ひ」「黎庶を安んじ」といふ公的正義（義理）を掲げる一方で、それはあくまで「心を同じくし力を協せ」、「同年同月同日に死せん」といふ彼らの運命共同体としての私的正義（義氣）の上に成り立つものであることは明らかであろう。

この「桃園結義」が示すように『演義』において「演ぜられる義」は、公的正義（義理）を装いつつも本質的には私的正義（義氣）であるという構造を持つ。したがつて両者の相反^{アンビヴァレンス}並存^{コエクスステンス}が顕^あわとなる時には、「義理」は到底「義氣」のデモニーニッシュな力にはかなわないのである。

その典型的な例として、第五十回の「諸葛亮 知もて華容に算り、関雲張 義もて曹操を釋す」を見てみよう。関羽はかつて曹操軍に包囲され劉備の二夫人の安全と劉備の所在が分かればすぐにも往くという条件で、天子に降るといふ名分のもとに曹操に身を寄せる。曹操は関羽に並々ならぬ恩義を示すが、劉備の所在が分かるや関羽は五関に六将を斬つて劉備のもとに駆けつけた。そして今や赤壁の戦いに敗れ生命からがら落ちのびる曹操を、軍師孔明の敵命を受けて待ちうけ華容道にて包囲したのである。が、しかし、

雲長は是れ義重きこと山の如き人なり、当日の曹操の許多の恩義と後來に五関の将を斬りし時とを想い起こせば、如何ぞこころ動かさざらん。又曹軍の惶惶として皆涙を垂れんとするを見れば越よ心中に忍びざるを發せり。(同上P.373)

という次第でついに「義もて曹操を釋す」のである。

関羽のこの「義」について清の毛宗崗はこう述べている。

恵を懐ふは小人の情、徳に報いるは烈士の志。其の人の大奸大悪にして、罪を朝廷に得、罪を天下に得ると雖も、而も彼能く我を害せず、而して国士を以て我を遇すれば、是れ即ち我の知己なり。我

我の知己を殺すは、此れ義氣なきの丈夫にありては即ち然らん、豈に血性の男子の爲すを肯ふ所ならんや。関公をして当日 公義を以て私恩を滅し、『吾れ朝廷の爲に賊を斬り、吾れ天下の爲に凶を除かん』と曰はしむれば、其れ誰か宜しとせざらん。而るに公の心、以て爲く他人これを殺せば則ち義なり、独り我のみこれを殺せば則ち不義なり、と。故に寧ろ死すとも忍びざる所あるのみ。(毛宗崗本「三国志演義」第五十回総評)

毛宗崗は関羽の「義」とはまさに「義氣」であつたと指摘しているのである。

関羽と曹操との間には打算の利害を超えた「徳」を媒介とする「義

氣」のやりとりが成立しており、関羽は曹操の義氣に十分に恩義を感じていたのである。したがつてこの借りを返すことは、「朝敵曹操」を討つという公的正義(義理)に報いる以上に、彼の内面の主観的道德原則においては重大なものであつたのである。そして「義理」と「義氣」との葛藤の末に、翻然と「義氣」を貫く所に関羽の関羽たる所以があると見えよう。関羽の絶大な人気秘密がまさにここに在ることは言うまでもあるまい。

かかる「義氣」は必ずしも「士」のみに見いだされるものではない。第八回の「王司徒巧みに連環の計を使い、董大師大ひに鳳儀亭に聞く」においては、歌妓貂蟬の義氣が描かれている。

董卓の専横ふりは司空張温を百官の前で拉致し即座にその首を見せしめとして盤に載せて衆目に晒すに至つて極まる。司徒の王允はいかにすべきか悶々として深夜の庭中に天を仰いでいるうちに、歌妓貂蟬の牡丹亭に歎息するを聞き、これをとがめると貂蟬はこう答えた。

妾 大人の恩養を蒙り、歌舞を訓習し、優禮もて相待せらる。妾粉身碎骨すと雖も萬に一も報いる無し。近ごろ大人の両眉の愁鎖を見れば、必ず国家の大事有らん。又敢へて問わず。今晚又行坐安んぜられざるを見て因りて此に長歎す。大人に窺ひ見らるると想はざりき。倘し妾を用ふるの處有れば、萬死すとも辞せず。(正中書局印行「三国志演義」P.53)

この貂蟬の言葉にとつさに一計を案じた王允は、貂蟬を閣中に導き、席につかせるや自ら叩頭して彼女に拝礼する。驚き地に伏す貂蟬に王允は跪いて、「百姓倒懸の危うきにあり、君臣繫卵の急にあり、汝に非ざれば救ふ能はず」(同上P.53)と連環の計によつて董卓を呂布によつて討たせる手はずを話すと、貂蟬は「大人憂ふる勿かれ、妾若し大義に報ぜざれば、萬刃の下に死せん」(同上P.54)と述べている。

彼女の「大義」とは公的には漢室の存亡を救うという「義理」であ

ろうが、実質的には王允の「恩養」に報いるという「義氣」に裏打ちされている。ここでは義理と義氣は背馳することなく大義のうちに並存し得ている。かくして、貂蟬の義氣によって連環の計は功を奏し、董卓は呂布や王允らに誅殺される。

興味深いのはその後の貂蟬の身の処し方である。「演義」を読むかぎり彼女は呂布に添い遂げているのである。彼女の大義が義理（公的正義）一辺倒のものであれば、彼女が呂布に添い遂げるといふのは腑に落ちない。呂布は董卓を討つてから漢室存立の大義の為に奮闘するのではなく、あくまで私利を追求する軍閥の長になろうとしたに過ぎないからである。さあらん、『演義』を自らの構想をまじえて日本語化した吉川英治氏の『三国志』では、貂蟬はあくまで「大義」に殉ずるべく呂布に添いのを善しとせず、自殺しているのである。彼女を自殺させることで吉川氏は彼女の「大義」を純粹に成就させようとしたのであろう。しかしこれは実に日本的な理解であると言ふべきであらう。彼女の「大義」の本質は私的正義（義氣）であって、その対象は王允である。王允の恩義に報いるに己の義氣を以てし、その「借り」が返されれば、あとは自由なのである。彼女が呂布に添い遂げるのも自然な選択なのである。この感覚は実に中国的である。

つまり吉川英治氏（に代表される日本人一般）にはこの私的正義を本質とする「義氣」への理解が全く欠落しているのである。

同様のことは、先述の第五十回の「関羽義もて曹操を釋す」についても言えることである。このくだりを吉川三国志はこう叙述する。

諄々と説かれるうち、関羽はいつか頭を垂れて、目の前の曹操を斬らんか、助けんか、悶々、情念と知性とに、迷いぬいている姿だった。……ついに関羽は情に負けた。（吉川英治歴史時代文庫37『三国志』（5）P 308-309）

関羽が曹操を釋したのは「義氣」という自らの主観的道德原則（格

率）に従ったのであって、「情」という得体の知れぬものに「負けた」のではない。関羽の葛藤は公的正義（義理）という原則と私的正義（義氣）という原則との間のそれであって、惻隱の情そのものが彼を動かしたのではないことは羅貫中の原文に明らかであらう。

ところが吉川氏（に代表される日本の理解）では、これが「情念」と「知性」との葛藤に置きかえられ、関羽は単に「情」にもろい武将としてしか描き切れていない。吉川三国志には「義」への言及すらないのである。これでは関羽のリアリティーは全く見えてこないであろう。それでも日本人はこのような吉川氏の文章になんとなく関羽の内面が理解できたような気になってしまう。それは日本人には、「義理」と「人情」という葛藤の図式があり、これを容易にこの場面に適用して理解してしまうからである。吉川氏の「知性」と「情念」もこの図式の焼き直しに過ぎない。しかしこれはあくまで日本的なエートスに即しての三国志理解であって、中国的エートスとしての「義理」と「義氣」の葛藤に対するリアルな理解とは程遠いと言わねばならないであろう。それは私的正義の原則（義氣）に対する理解の欠如に由来するものであることは明らかであらう。

今一つ、「義氣」の特質をよく示すものとして第三回の「温明に議せし董卓は丁原を叱り、金珠を餽りし李肅は呂布を説ばしむ」を見ておきたい。

董卓の意を承けて、丁原のもとに仕えていた呂布の翻意を促さんとして、李肅は名馬赤兔馬や金珠をもって呂布を訪ねる。李肅の礼物として齎した赤兔馬を見て呂布は「兄此の良駒を賜う、將た何を以て報いと為さん。」と言うと、李肅は「某、義氣を為して来たる、豈に報いを望まんや。」（同上P 22）と答えている。

『演義』を忠実に訳さんとした小川環樹氏はこの「義氣」のくだりを「兄弟のちぎりをおもえばこそ」（岩波文庫『三国志』第一冊P 62）

と訳している。義氣の私的正義としての本質をそれなりに表現し得た訳ではある。しかし小川氏は「義氣」を「義兄弟の氣」と解されたフシがあり、もしそうだとすると正確ではない。李肅と呂布は同郷ではあるが義兄弟ではない。

李肅が「義氣を為して来た」というのは、「自分はあなたの徳にほれて損得ぬきで来たのだ」という意味であろう。さればこそ直情径行の呂布はこの「詐り」の「義氣」にほだされて「義父」の丁原を斬り董卓に走るといふ「義氣」を示すことになるのである。

「義氣」が私的正義であればこそこのようなりとり（貸し借り）が可能となるのである。

象徴的なのは、この第三回の結びの詩である。その詩はこう叙べている。

丁原 義に仗りて身先ず喪び、袁紹 鋒を争ひて勢又た危ふし。

(同上P 23)

では丁原が身を喪した「義」とは何であろう。まず、それは董卓が天子を廃して陳留王を立てんとして温明園に議した所、百官の沈黙するなかで丁原のみが面と向かって反論した彼の「義氣」を指しているであろう。丁原が百官の前で董卓を面罵し得たのは、その背後に、「丁原の義児、姓は呂、名は布、字は奉先なる者」が「威風凜凜として手に天に方ひし畫戟を執り目を怒らして視」ていたからである。しかるに彼は頼りとしたこの「義理の息子」の呂布の「義氣」によって喪されるのである。

どうやら羅貫中はこの詩の「義」に丁原の義と呂布の義の二重の意味を掛けていたと思われるのである。「義氣」は実に諸刃の剣であり、その裏には狂気も孕んでいる。「義氣」は身を起すものでもあり、又喪すものでもある。そして実にここにこそ「義氣」の魅力と魔力がある。

このように『三国志演義』を「義氣」という視点から眺めて見ると、従来の通説的な大義名分論による「義理」の立場からの理解とは余程にちがった風景が見えてくるのである。

「義理」の立場からすれば、最も人氣があつていいはずの劉備が、関羽、張飛の人氣にとても叶わぬのも、この「義氣」の観点からすればその理由は明らかであろう。中国の庶民大衆は「義氣を演ずる」ときに喝采を送るのであるから、「義理」の立場からものを言う劉備には今一つ人氣は湧かないのである。

関羽は「義理」と「義氣」の葛藤を演ずる点で魅力があり、張飛はいわばストリートに「義氣」を演ずる点で庶民大衆の人氣は時として関羽を上回るのである。第二回の「張翼徳 怒りて督郵を鞭うつ」はその典型的なパターンであり、この時劉備や関羽は「義理」の立場から張飛を抑制する役回りとなっている。

したがってこのように見てくれば、『演義』全篇において「義理」を陽画とすると、陰画に当たるものこそ「義氣」であると言つてよいであろう。「義氣」こそ『演義』の隠れた主題なのである。

むすび

冒頭に引用したニーチェの言葉に即して言えば、この「義氣」は、中国文化における「民族」の「ことば」の一つと言えるのではあるまいか。日本に『三国志演義』が紹介されて久しいが、そして又日本人は中国文化に触れること実に久しいのであるが、この「義氣」がかの「民族」の「独自のことば」としてのデモニーッシュな力を秘めたものであることには全く気がついてこなかったのではあるまいか。

吉川三国志の例に見られるように、日本人はやはり中国文化を日本的エートスに即してのみ受容し得たのではなかったか。

まことにニーチェの指摘は正鵠を射ていよう。そして今日ほど、あ

る文化の住民が異文化の人々の「民族」の「ことば」を理解する感受性を必要としている時代はないのである。中国文化のエートスへの解明はまさに今日的課題としてあるのであり、「義気」なる語はそのキーワードの一つとなると言えるであらう。

(稿了)

後注

日本人がこの「義気」なる語を知らなかったわけではない。簡野道明の『字源』はこれを「忠義の意気」と訳し、西田太一郎らの『新字源』は「①義理を重んじる心、②義に勇む心」と訳している。又新村出の『広辞苑』は「義に富んだ心、正義を守る心、義侠心」と訳し、「義侠」も又漢語であるが、香坂順一『現代中国語辞典』も「義侠心」と訳している。

『字源』『新字源』は古典的な「義気」を説明せんとするもので、『新字源』は公的正義と整合する側面、私的正義としての側面の両面を押さえている。また『広辞苑』はこれらに加えて更に私的正義の特質を鮮明にする「義侠心」なる訳を与えており、現代中国語の用法を説明する『現代中国語辞典』も同様である。「義侠心」なる訳は仲々の名訳と言える。

しかしこれらの訳にはやはり物足りなさが残る。それは「義気」の「気」をみな「心」と訳している点である。「気」は「心」をも動かすものであり又、心に動かされるものでもあるが、やはり「心」とは別の概念であり、それは「体の充」として、より身体性に立脚したエネルギーを含蓄する。したがって「義侠心」は名訳ではあるが、これには世の中をひっくり返すようなデモ―ニッシュな魔力はない。中国文化では「気」は万物の物質的基礎でもあり、これが凝縮して発せられると巨大なエネルギーを発揮するとされる。そしてこの「気」を各人が自らの「義」によって発出せしめることができるというのが「義気」である。したがって「義気」にはそのような世の中を動かし作り換える力を秘めたひびきがある。むしろこのような「民族」の「ことば」

はそのまま「義気」として用いることによってしかその本領は表現し切れな
いと思われる。例えば「武士道」が「Bushido」として表現されるようにで
ある。

なお筆者は、日本文化に普遍的に内在する葛藤の図式を「義理と人情の葛
藤」とし、中国文化のそれを「義理と義気の葛藤」とする仮説を構想してお
り、後者については本稿の考察がそれをしめしている。前者については拙稿
「義理と人情―日本文学の普遍的価値」(平成五年度刊・石川県松任市『第九
回暁鳥敏賞入選論文』所収)を参照頂ければ幸いである。

なお付言すれば、ルース・ベネディクト女史が『菊と刀』で「義理」を日
本独特のものというのとはもとより正確ではない。この語は「義気」とは対照
的に、日本語にそのまま受け入れられた漢語であり、その出自は小稿に考察
した所である。但しこの「義理」なる語が日本語に受容され、日本文化の中
に土着化して用いられるに至って、即ち日本的エートスに即して肉化され
た、そのあり方はまさに日本独特のものと言ってよいであらう。

以上