

「名人」の存在論的構造

——中島敦『名人伝』および『列子』の分析を軸として——

荒木 正見

中島敦『名人伝』(1)は、「名人」のひとつの在り方の典型を表現したものである。それは何ごとかに秀でた者がどのような状況であるかについて、中島敦特有の文学的感慨のもとに描写された作品である。小論ではこの『名人伝』の分析を考察の手懸りとして、とりわけ「名人」の存在の仕方、存在論的構造について考察する。

ところで、文学作品は、他者を納得させるという意味での普遍性と、作者独自の視点という意味での特殊性との調和によって成り立っている。普遍性とは周知のように、単に大勢にとって分り易いという一般性とは異り、あくまで目的論的共通性でなければならない。即ち、プラトンに於けるアイデアのように、対象の本来在るべき姿こそがこの普遍性である。それは直観的な日常的レベルに於て必ずしも大勢に支持されるとは限らないが、真に本来在るべき姿であれば、経験などによって認識能力を磨いたものの直観や、段階的に理解する論理的推論によって必ず納得できるものである。このようなものとして歴史の選択を経て残ってきたものを、われわれは「古典」と称する。

中島敦が『名人伝』を著すに当って拠りどころとした古典は『列子』である。郡司勝義編の年譜によれば(2)、敦26歳の頃、『列子』や『荘子』を愛読していたという。そして、具体的には氷上英廣が述べているように(3)、紀昌が飛衛に弓を学び、その為にまず目の訓練をし、やがて弓の名手となり、自ら天下一になろうと師飛衛を射ようとしたが、相方の矢じり同士が相打ちとなり、互いの腕を噴えた、というエピソードは『列子』の「湯問篇」に於て記されているし、また、後半の弓の極意、「不射之射」については『列子』「黄帝篇」に述べられている。

従って先ず小論の考察の中心は、『列子』に示される名人像を『名人伝』

に於いてどのように継承し、また変形させているか、という点にある。考察を始める前に、幾つかの考察可能性を指摘することができる。その第一は、「名人」の概念規定は古典をそのまま継承しているか否か、である。第二は、そのまま継承している場合に、中島敦自身はその概念規定を素直に肯定しているか否か、である。以上の問に対する是非の可能性には当然、文学的価値観や敦の心理的意味を含む内容が付随しなければならない。

1 『列子』における「至人」概念

中島敦が典拠を得たとされる、『列子(4)』に於ける名人の名人たる所以を表現する寓話は前記のうち後者、「黄帝篇」の「不射の射」である。そこでは寓話の締め括りとして、「夫れ至人は上は青天を闚い、下は黄泉に潜り、八極に揮斥すれども、神気変ぜず。」

—そもそも「至人」というものは、上は青天の果てまで闚い、下は黄泉の奥底まで潜り、八方の彼方まで駆け回ったとしても、精神や顔色は変化しないものだ。—

と述べられるように、「名人」ではなく「至人」という術語が用いられている。「至人」とは一般に「道を極めた人」とであるとされるが、それは『列子』ではどのように解すべきであろうか。

やはり「黄帝篇」に、次のような記述がある。

どのようにして「至人」の境地に達することができるのか、という列子の問に対して関尹は次のように答える。

「是れ純気の守り也。智巧果敢の列に非ず。」

—それは人間が本来持っている「純粹の気」を失わずに保ち続けることであり、知恵や才覚、勇氣、決断力などというもので到達できるものではない。—
また、

「凡そ貌像・声色有るものは皆物也。物と物とは何を以てか相遠からん。夫れ奚ぞ以て先に至るに足らん。是れ色のみ。」

—およそ貌や像、音声や色彩の有るものはすべて形而下的な存在たる「物」である。このような「物」と「物」とは所詮同じようなものである。それは「先」すなわち「道」に至ることなど到底できない。それは単なる「色」すなわち「仮象」でしかない。—

これに対して「道」は、

「物の不形に造りて、而して化する所無きに止まる。」

一物の形などが無い世界に万物を創造し、それでいて自らは変化することの無い境地に止まっているものである。一

更にこの「道」に達した「至人」は、

「彼は將に不深の度に処りて、無端の紀に蔵れ、万物の終始する所に遊び、その性を養にし、その気を養い、その徳を含みて、以て物の造る所に通ぜんとす。」

一「至人」は、自然に調和した正しい節度に身を置き、終始の無い環のような真の法則に身をひそめ、万物が生まれまた還ってくる根源的な世界に悠々と自適し、自らの本性を純粹に保ち、自らの気を養い、得た徳を深く自らの内に含み、そして万物の造化の境位に自由に達することができる。一と述べられている。

ここで理解される「至人」は次のような存在構造を持っているといえる。

先ず、絶対的な存在として「道」がある。それは、万物の創造に関与しつつ、自らは変化しないもの、であり、所謂物理的な存在などでは毛頭ない。

このような考え方を、典型的な思想を媒介にし比較することで確認する。

ヘーゲル (G.W.F.Hegel) が西欧思想史においてひとつの窮極的立場に到達した哲学者であることは言を待たない。その窮極的立場とは、ヘーゲル特有の意味においては、主観と客観とが図式的に完全な意味において一致したということである。「至人」の在り方の特徴もこの点にあるが、当面「道」については、ヘーゲルがヨーロッパ思想の伝統を受け継いで最も「自体的 (an sich)」な存在として「論理学 (Logik)」を挙げたことと類比的に考えることができる。

なお、郡司勝義編の年譜⁽⁵⁾によれば、中島敦がパスカル、プラトン、ハックスレイなどを読んでいたり、森内勇治の研究によれば⁽⁶⁾、スピノザ哲学に影響されていたことは明白であるが、彼がヘーゲルを熟読していたかどうかについては確証はない。従って小論ではあくまで論理の組立て上の典型的思想として、もしくは比較対象としての純粋性をもってヘーゲルを取り扱うこととする。とはいえ勿論、田鍋幸信編の『中島敦 蔵書目録⁽⁷⁾』によれば書込み等のあるヴィンデルバントの“Die Philosophie Deutschen Geisteslebens des XIX Jahrhunderts”が含まれているように、中島敦の博読の中に西洋思想が含まれ、また作品に西洋思想的分析傾向が含まれていることを念

頭に置いてのことである。

さて、ヘーゲルは『エンチュクロペディ(8)』によって典型的に示されるように、世界全体の統合的記述を意図するが、その際、最も原初的本来的な存在として「論理学」を設定する。『エンチュクロペディ』によれば、「論理学」は、一方では「思惟の学、思惟の諸規定と諸法則の学である(9)」とされる。しかし、それは単なる考え方の作用について分類するものではない。他方では「論理学は形而上学と一致する(10)」のである。即ち「形而上学は思想において把握された事物の学であり、そこでは思想は事物の本質性を表現するものである(11)」とされるように、意識に立ち現われるものしか認識できない、という認識の宿命において考えれば、我々の認識の領域の対象すべてが認識作用、即ち、思惟の諸規定の形式を投影しているものであるといえる。それは消極的枠組みとして捉えれば懷疑論を招くことにもなるが、ヘーゲルはこのような、「普通の意味での (in seiner gewöhnlichen Bedeutung)、主観と客観の対立は存在しない(12)」とする。ヘーゲルにおいては、意識とそれ以外の領域は存在論的には同一の実体、理念(Idee) だからである。更に、『エンチュクロペディ』における論理学の位置付けは次のように示されている。

[学 (Wissenschaft) の三つの部分]

Ⅰ 論理学、即かつ対自的な (an und für sich) 理念 (Idee) の学。

Ⅱ 自己の他在 (Anderssein) における理念の学としての自然哲学。

Ⅲ 他在から自己へと還帰する理念の学としての精神哲学。(13)

ここで論理学が「即かつ対自的」と述べられていることに注目しなければならない。松村一人訳の註にも述べられているように(14)、ヘーゲルにおける「即自 (an sich)」、「対自 (für sich)」、「即かつ対自 (an und für sich)」は、それぞれ、諸概念の対立が未分化で潜在的な状態、対立が発展し自覚した状態、対立の統合や統一によって対立の同一を認識して対立を解消した段階である。もし、上記の[学の三つの部分]が、このような弁証法と対応しているのであれば、論理学は「an sich」でなければならない。否、たしかに或る位層すなわち、『エンチュクロペディ』の叙述の形式においては上記の「即自-対自-即かつ対自」という弁証法的発展の規定通りに進行している。それにもかかわらず論理学に対して「an und für sich」という表現を用いることができるのは、「エンチュクロペディ」全体が「理念 (Idee)」の

学だからである。

ヘーゲルの記述によれば、哲学史における思惟の発展が、歴史という外面性から解放されて、純粹に思惟のエレメントのうちに現われているものが、「理念」であるとされる⁽¹⁶⁾。この「理念」は「ただ学の全体のみが理念を表現する⁽¹⁶⁾」とされるように、きわめて嚴密な意味で用いられている。すなわちいま体系叙述の冒頭において設定される「自体 (an sich)」としての論理学は、すでにヘーゲルにとっての「学 (Wissenschaft)」なのである。ヘーゲルにとって真の意味での「学」は『精神現象学⁽¹⁷⁾』における意識の発展の過程を経て到達した境位を指すことはいうまでもない。その境位こそが、すべての事柄が自己のものに在るといふ絶對的な知、すなわち、「即かつ對自的」な境位である。

論理学はこの境位において最も純粹な在り方を為すものである。それは形式的抽象的な筋道を為すものではあるが、決して空虚なものではなく、『精神現象学』の過程においてその実質的な存在が真に、すなわち経験とそれらを相互に関連づけていく論理とによって確認されてきたものであるという境位に立つものである。

さらに論理学はその形式的 (形相的) 性格ゆえに形而上学でもあることは先に述べた通りである。

ヘーゲルにおける、「自然」や「精神」という具体的な感覚と対応する対象の根源的存在としての論理学はこのようにして、「道」、そして「至人」の考察に手掛りを与えてくれる。

「道」の形而上的性格について『列子』では次のように述べられる。

「天地全功なく、聖人全能なく、万物全用なし。」(天瑞篇)

一天や地のなす仕事は完璧ではなく、聖人の力は万能ではなく、万物の機能はそれぞれ完全ではない。—

つまり、天地、聖人、万物といった直接的感覺的に認識可能なものはいずれもそれぞれの機能を全うしはするが、完全であることはできない。さらに「生を生たる所の者は死す。而るに生を生ずる者は未だかつて終わらず。⁽¹⁸⁾」(天瑞篇)

一定められた生命をその生とするものは死ぬ。しかし、それら生あるものを生むもの (「道」) は死ぬことはない。—

と述べられるように、上記の諸々は生死消滅が予想されるが、「道」にはそ

のような変化は生じないのである。

このような「道」はもはや現実的感覚的思惟の対象ではない。いかなる対象にせよ、われわれの思惟の表象は変化し続けるものであるからである。後述するような「至人」をめぐる超人的なエピソードの数々はこの点にその発想の基盤を持つことはいうまでもない。

ところで、いまふたたびヘーゲルを瞥見すれば、同様に形而上的性格を持つ論理学が、まさに現実的な論理学として意識的に記述されているということに気付く。

これを懐疑論的立場から矛盾であると決めつけるのはた易いが、ヘーゲル自身はそれを先に述べた「理念」すなわち学の境位の成立から解決しようとした。

それは内容的には、「絶対的な他在（Anderssein）における純粹な自己認識が…（中略）…学の土台であり基盤であり、換言すれば、知ること一般である⁽¹⁹⁾。」と述べられるような、学や真の知とは意識に立ち現われる現象とその現象の本質的意味とのすべて、すなわち、絶対的他在が、また、個の特殊性を廃棄し尽くした普遍的な自己自身でもあることを直接的に知る境位である。この境位においては学の体系の叙述者が根底において自己を確信できるのであるから、意識的に記される形而上学が客観的普遍性を持ち得る可能性を指摘することはできる。

しかし当然のことながらこの立場は、「哲学はまず一般的に言って諸対象についての思惟的考察であると規定され得る⁽²⁰⁾」とする、思惟をすべての前提とする合理主義の伝統を継承していることはいうまでもない。

「道」の存在論的意味はヘーゲルの形而上学論理学とその内容において極めて類似していると言えるが、この合理主義的叙述態度に関しては相異していると言わなければならない。

かくして、現実的感覚的存在ではないとしてもまさに現実を成立させる根拠として、「道」は形而上的に存在する。ところで、合理主義的に知的叙述を試みるのではない『列子』の立場においてはそれは比喩的に叙述するのであった。

ところで、このような「道」に達した「至人」はエピソードによれば独得の行いを為す。先に述べた、「自然と調和し、真の法則に潜み、根源的な世界に悠々自適し、万物の造化の境位に自由に達する」といった規定は言葉の

うえでは分り易いとしても、実際にはどのような構造として理解すればよいのであろうか。

まずひとつの可能性として、先に述べたヘーゲルにおける形而上的論理学を叙述する境位を想定してみよう。先に述べたようにヘーゲルにおいては、『エンチュクロペディ』や体系の叙述の境位は叙述者の個別的作業というより、むしろ、「理念」(Idee)の自己展開として示される。このことが可能である根拠は既に述べた通り、この境位が、絶対的な他在と、叙述をその一翼に担う主観であったはずの自己自身とが、実は同一の普遍的絶対的な唯一の存在である点にある。

ところでヘーゲルにおけるこの存在構造をそのままにして、叙述という行為を行為一般に置き換えると、「至人」の行為と極めて類似的な状況が生じてくる。

例えば「黄帝篇」に次のような物語がある。

一孔子があるとき呂梁という土地に遊んだ時のことである。そこには三十仞の滝と、三十里の激流が続き、すっぽんやワニ、亀、魚の類も泳げないほどであった。ところが、そこを泳いでいる男がいる。そこで孔子は彼に秘訣を尋ねた。すると彼は、「故に始まり、性に長じ、命に成る」、すなわち、「故」はそこを故郷とし永い間の習慣としているということであり、「性」は水の中で育ち水に慣れきっているということであり、「命」は自分がなぜ泳げるのか意識せずに自然の定めに従って泳ぐということであると答えたのである。一

『列子』に頻繁に登場するこの種の物語はことごとく、個人が自我的意識を捨て自然の定めに従うべきことを説いていると言っても過言ではない。個人が個に含まれる特殊性を次々に廃棄し、最後には叙述者が透明な普遍そのものになっていく過程が、ヘーゲルの『精神現象学』を通して為される学の境位への到達過程であったことは言うまでもない。そしていまその境位において何ごとかを為すということは、とりも直さず絶対的な論理に従うこと、すなわち、自然の理法に従うことにほかならない。

かくして、「至人」の存在構造を再確認すれば、日常的物質的な思いこみに捕われている他者の目からは個体に見えても、当人は自然によって象徴される普遍そのものに成っているが、この普遍そのものに成るということは自我的意識を捨て去って、「道」という存在の根本原理そのものに溶け込んで

いることを意味するのである。

2 『名人伝』における人格発達

前節に於て示された「至人」へ至る人格発達の過程が、『名人伝』の叙述の流れを構成するメインコードである。まず、全28段落を幾つかのグループに分け、その発達段階を確認する。

①第1段落

プロログのこの段落においては、主人公紀昌が弓の名人を志すという人格発達の方向性を提起する。

②第2段落から第4段落

瞬かないこと、そして、小さいもの微細なものを認識する能力を身につける弓そのものに触れる以前の基礎的なトレーニングの過程を叙述する。

③第5段落から第8段落

弓そのもののトレーニングの過程とそのトレーニングの目ざましい成果について叙述する。

④第9段落から第11段落

技術面の熟達に比するに、精神面の未熟さの露呈。

⑤第12段落から第18段落

甘蠅老師のもとで弓矢を使う「射之射」を超える、いかなる道具をも用いない「不射の射」を知る。

⑥第19段落

9年間紀昌は甘蠅老師のもとにとどまり、修業を積んだという。

⑦第20段落から第23段落

木偶のごとき愚者のごとき容貌、「至射は射ることなし」として弓を射ることさえないにもかかわらず、紀昌の名声はいよいよ高まり、伝説的にさえる。

⑧第24段落から第28段落

名声の中、枯淡虚静の域に入った紀昌は静かに老い、煙のように世を去った。晩年のエピソードには紀昌が弓という道具さえ忘れてしまっていたというものが残されるのみである。

叙述に沿って発達段階を辿り、そこから発達の方向性を考察すると、その中心軸は①で示されるように「弓の名人」を目的とするものであるとしても、実際にはそれが微妙に揺らぎ、また、その目的が淡くなっていくことに気付く。

②は些か大仰ながらも弓という目的を遂げる為の基礎トレーニングであると言える。但し、この大仰さという異常性には二つの理由があることを明記しておかなければならない。まず第一には、それは身体的肉体的なトレーニングであるということである。ストーリィの流れが④のように身体性を超えた精神性へと向かうことを考えれば、この身体的トレーニングは未熟さのひとつの状線であるとも言える。第二には、目を鍛えるというこのトレーニングが必ずしも弓だけに通用するものではないということである。すなわち、目を鍛えることそのことが自立的に普遍性を有するのであり、もしこの普遍性を強化していれば、弓の名人にもなれようが、それ以外の名人にもなれるのである。ストーリィを考量すればこのことも既に後の展開の状線である。

③はまさに弓そのものを目的とした技術の向上と発展である。しかし、②からの流れで言えば身体的トレーニングの成果にすぎず、すぐさま④のように精神的未熟さを露呈することになる。

⑤において画期的な転換が訪れる。これまでは身体性もしくは感覚的事物の領域で名人の力量には達していたが、精神面の脆さを露呈するのである。しかも老師は物質性を超える決定的な技、「不射の射」を示す。これは、弓を射ることの目的を達しはするが、もはや「弓を射ること」という概念のぎりぎりの限界である。なぜなら、「不射の射」は「弓を射ること」という言語的表象の目的を達しはするが、その言語的意味を真に実現している行為であるか否かについては微妙だからである。いま、「不射の射」でなぜ鳥が落ちるのかを考察してみると、次のような幾つかの可能性が挙げられる。まず、第1に、弓を射る真似をした指先、もしくはその身体から一種の気が発せられ、その力で鳥が落ちるといふものである。今日に至るまで中国に伝えられている気功術は、科学的分析によれば自らの力で脳波を変化させ人体の本来持っている静電気や磁力を強化して対象に影響を与えるというものであるが、この第1の場合はこの気功術に類似した発想であるといえよう。そしてこの場合は物質的身体的傾向が強いものであるといえる。第2には、弓を射る真似と鳥とが一直線に結ばれる第1の場合と異り、弓を射る真似をすることで

全世界の存在構造を変化させ、その結果として鳥が落ちるというものである。この場合には弓を射る真似をするものと、全世界の存在構造とが完全に一致していなければならないであろう。そして第3には、弓を射る真似は単なる儀式的ポーズにすぎず、実際にはまさに落ちんとする鳥を見分ける能力を持っている場合である。この場合には森羅万象を読み取る絶対的な分析的知的能力が要求されることになる。小論の考察では以上の第2の場合であると推測できるのであるが、それについては後に詳しく述べる。

⑥から「射る」ということについて二つの流れが生じることになる。例えば第19段落から、紀昌の行状について急に憶測的推量的伝聞の文体に変化するのである。このことは直接的には、紀昌自身が「射る」目的を捨てていく方向性を持つという筋の流れと、世間の風評がまさに紀昌を「弓の」もしくは「射る」名人であると徐々に評価を高めていくこと、すなわち、「射る」目的を強化していくという流れとに分裂していくことを意味する。

⑦は、この分裂が進行していく過程とみることができよう。

そして⑧では、この分裂が決定的となる。紀昌は既に「射る」ことを忘れてしまっているのであり、最後のエピソードでも分るように、世間の人々は紀昌を最高の「弓の」名人であると信じこんでいるのである。

では、紀昌はどうなったのであろうか。それを解く鍵を小論では『列子』に求めるのである。中島敦の文学的感概はひとまず棚上げにしておいて、紀昌がならなければならないなかった「名人」の姿はこのストーリーの発達過程と『列子』とを比較することで明らかにされる。

『名人伝』を貫く基本的なコードのうち、紀昌の発達とその目的論的方向性を意味するものだけを整理すれば次のように示される。

まず紀昌は「弓の名人」にならねばならなかった。最初に行った「目の訓練」はあくまで「身体的」なものであり、従って当面、「物理的」な意味で名人を目指し、その点においては成就する。しかし、師を射るエピソードを経て彼が悟ったのは、「精神的」未熟さであった。更に彼がならなければならないなかったのは「弓の名人」ではなく、「射の名人」であった。

問題は「射の名人」である。身体的には完成した結果、精神的未熟さに気付くというストーリーの論理的流れからいけば、それはもはや物理的物質的性格を超えていなければならない。従って、先に⑤に関して挙げた3つの可能性のうち、第1のものは不適當である。また第3の場合はまさにへー

ゲルが叙述者として絶対的な全体を叙述しようとする態度と類比を為す。すなわち、全体的構造を一元的に背後にして意識表象を正しい（論理的）方法で叙述するという態度である。これは少くとも「至人」の概念規定と構造的には論理的整合性はあった。しかし、何故射る真似をしなければならないのであろうか。第2の場合と比較すれば一層ははっきりする。第2の場合と第3の場合とは存在構造においては何らかわりはない。しかし、第2の場合はそれが射ることへと焦点合わせした構造であるのに対して、第3の場合は知ることへと焦点合わせした構造になっているのである。目下必要なのが射ることであることは言うまでもない。

従って紀昌が真にならなければならなかったのは、世界の存在構造に溶け込み、焦点合わせしたいすべての事柄にそくして、世界全体の存在構造を変化させることができるような存在であった。これはまさに「至人」そのものである。

しかし、世界全体の存在構造を変化させるのはいかにして可能なのか。ここで必要なのが「道」に関する考察である。先に述べたように、「道」はヘーゲルの論理学と類比的に考えられるような形而上学的な存在構造である。ヘーゲルにおいてはそれは存在の本質であるが故に、自然（物質世界）と精神の双方の根源となることができた。これを一般的にとれば、本質すなわち「道」が万物の生成の根拠であるということになる。世界の存在構造を自由自在に変化させるためには、存在構造に溶け込むことが必要ではあるが、変化する形而下的存在構造の内にいたのでは自由自在に変化させることはできない。なぜなら自らにとっての自由自在が、すでに他、すなわち、既に在る変化に限定されてしまっているからである。従って、「至人」が溶け込まなくてはならない存在構造とは、「道」すなわち形而上学的な存在構造でなければならないのであった。紀昌がならねばならなかった「名人」とは、こうして「弓」を超え「射」をも超える。「至為は為すなく、至言は言を去り、至射は射ることなし」と述べる紀昌はまさにこの境地を語っていると言えよう。そして、この点において、中島敦は少くとも概念規定においては古典を継承しているといえる。

「至人」として規定されるこの「名人」の姿はまさに論理的必然性をもって概念的に想定され得る最も完全な意味である。従って、「名人」の典型を探るといふ小論の目的のひとつはここで到達した。しかし、考察の手懸りと

した文学としての『名人伝』にはこのことに関してひとつの重要な問題が内包されている。それは、主人公紀昌は果たしてこの規定通りの「至人」としての「名人」になれたのかという問題である。

3 「至人」と「名人」

紀昌はならねばならなかった「至人」になれたのか。小論の序で挙げた二つの問の一方、すなわち、中島敦の「名人」に関する概念規定は古典を継承しているか否かについては前節までにとりあえず継承しているという解答を得た。では、中島敦はその概念を肯定しているのであろうか。それとも否定しているのであろうか。この問題が中島敦研究者の間で『名人伝』を巡る最大の問題であることは周知の通りである。そして、紀昌が規定通りの、「至人」としての「名人」になれたのか、という上記の問が、考えなければならぬ最初の問題である。

ところでこの問題に関しては、小論のこれまでの存在論的考察からすれば本文中に唯一の鍵となる文章があることに気付く。それは、第23段落の最後「賢い渡り鳥どもは彼の家の上空を通らなくなった。」の一節である。第23段落は、紀昌の「名人」としての伝説的エピソードが列記されている箇所である。従ってこの渡り鳥のエピソード以外はすべて伝聞的事実であり、伝聞的文体が用いられている。しかし、渡り鳥のエピソードに関しては奇妙なくらいストレートな表現法が用いられている。ここには作者自身もしくは一般人が観察可能な事実が述べられている。渡り鳥のエピソードと並列されている、「邪心を抱く者どもは彼の住居を避けて廻り道をする」というエピソードは十分に観察可能な事実である。とすると、渡り鳥のエピソードも伝聞的内容が給々ストレートに表現されたというのではなく、目的論的にすなわち、観察可能性に基づく真実として述べられているとみて良い。

しかしまた、上記の邪心を抱く者のエピソードは、邪心を抱く者そのものが、思惟できる人間であるから、紀昌の能力を風評によって買いかぶっている可能性もある。これに対して渡り鳥はそのような私念を持たない。これには重要な意味がある。ここで想定されるのが、「至人」としての存在論的構造である。奥野政元はこのエピソードが、原典の甘蝇に象徴される「不射之射」にほぼ重なることに注目すべきであると述べるが⁽²⁾、まさにそこに在るだけで、世界存在の原理を支配することで「射る」能力を発揮できる「不射

の射」に相当することはいうまでもない。自然な存在としての渡り鳥は、その支配能力の異常な焦点合わせに気づいて本能的に道を変えるのである。この意味に於いては紀昌は限りなく「至人」に近付いている。

しかし、小論の前節を顧れば、「至人」は世界すべての原理を支配できなければならない。「射」は所詮そのすべての無限な能力のたったひとつに焦点を合わせたにすぎない。もし、無限の能力のすべてに対して自在に焦点合わせができるのであれば、事態は、渡り鳥が避けるだけにはおさまらないであろう。ここでひとつの事実思い当たる。中島敦はなぜこの作品に「名人」の語を用い、古典そのままの「至人」もしくは同義で、彼自身が『悟浄出世』などでも使い慣れた「真人」を用いなかったのか、という率直な疑問である。そして、それに対する解答のひとつは、まさに、中島敦自身がその両語を区別した、というのが最もふさわしいのではあるまいか。こう考えれば、中島敦は「名人」＝「至人」という概念規定については古典を継承しつつも、文学的立場において否定したと言わなければならないであろう。

小論における存在論的視点から到達したこの点に発して、例えば大野正博のように、中島敦の他の作品を分析して、彼が真人嫌悪的傾向にあったと導く⁽²⁾こともできようし、また、佐々木充のように、中島敦の一生を紀昌に重ねて「人間の世々の意識を通じて貫流する、自己変革への希求、一その究極がいわば「自らを神に」という決して満たされない願いであることを知る……⁽²³⁾」というある種のロマンであると解釈することもできるであろう。しかし、小論の目的はそれらの議論に性急な決着をつけようというものではない。論争というものは相手方と全く同じ方法論によってトレースしたうえで矛盾を発見できるか否か、という仕方をとらないと、極めて危険な独断論、ひいては知的全体主義に陥ってしまうからである。もし、それら論争に何か係ることがあるとするならば、小論は、存在論的構造に着目して、ようやく「至人」と「名人」との区別に到達したという基礎資料を提供できた、ということでもあろうか。

註

- (1) テキストは『中島敦全集 第四巻』、文治堂書店、昭和49年 第7版。および『李陵・弟子・名人伝』、角川文庫、昭和46年 改版6版。を使用。
- (2) 註(1)の角川文庫版、P.244

- (3) 『中島敦研究』(中村光夫、氷上英廣、郡司勝義編)、筑摩書房、昭和53年、P.219
- (4) テキストは『漢文大系、十三 列子・七書』、富山房、大正元年／昭和53年、による。
- (5) 註(1)の角川文庫版、P.239以降。
- (6) 『日本文学研究資料叢書 梶井基次郎・中島敦』、有精堂、P.218以降。
- (7) 註(6)と同書、P.286
- (8) テキストは “Werke in 20 Bänden” (G.W.F.Hegel), Suhrkamp, のBd. 8、Bd. 9、Bd.10、1830／1970、による。
- (9) 註(8)のBd. 8, § 19
- (10) *ibid.* § 24
- (11) *ibid.* § 24
- (12) *ibid.* § 24, *zusatz*
- (13) *ibid.* § 19
- (14) 『小論理学 上巻』(ヘーゲル／松村一人訳)、岩波文庫、昭和26年、P.90-91
- (15) 註(8)のBd. 8, § 14
- (16) *ibid.* § 18
- (17) “*phänomenologie des Geistes*” (G.W.F.Hegel), Felix Meiner, PhB版, Sechste Auflage 1952,
- (18) 「生之所生者死矣、而生生者未嘗終」を漢文体系版では読み難いので、岩波文庫版(小林勝人訳注、1987)、P.28に従う。
- (19) 註(8)のBd. 8, § 24
- (20) *ibid.* § 2
- (21) 『中島敦論考』(奥野政元)、桜楓社、昭和60年、P.225
- (22) 註3と同書、P.142-143
- (23) 『中島敦の文学』(佐々木充)、桜楓社、昭和48年、P.310