

## 嵇康たちの思想

西 順 藏

### (1) 嵇康たちの思想

嵇康は、魏王朝の末期に竹林の遊びとよばれた韜晦をした一團の君子たちがいる、その一人で、二六二年に三九歳で刑死した。この人とその周邊のひとたちの思想のことを書くのだが、はじめにことわっておくことがある。ここに思想というのは、現実のいとなみから一應遮断された、反省の局面や概念の世界に限られたものことでない、思想的なテーマに關して彼らが考え書いたことでない、それは別の機會に觸れたい。ここでいうのは、もちろん上述の意味の思想と連續しており従って二つのものとしてしまうことはできないのだが、いわば思想を固定した完成物としてでなく、はたらきとして考える。人間のはたらきとしての思想といえば、人間はこの世間に生活しているのであり、この世間でもろもろの事件にあいもろもろの意欲をもつものであるから、この生

活のなかにおこるものであるはずである。そして、それはまず外的・內的の所與に對する反應であり、それを深める思考であるが、この反應や思考はさらに逆に、あつた事件やもつた意欲に對する自分の處理を選択または非選擇する。この反應・思考や選擇の主體がどんなものでありそれらの構造がどのようなものであるかが問題である。ここでいう思想とはこんなふうなものである。これは——これが正しい意味での、すくなくともその意味での思想だとおもうのだが——つまり、これによって日常の言動がおこなわれており、これがあるから人が自分の生涯に責任をおって、満足もしはじもするのであり、これがあるので人の生涯が人間のそれとして成りたつものなのである。この一文はこういうものとしての嵇康たちの思想のことを書く。だから標題を、嵇康たちの人生

とか生涯とかまたはなじまぬことばだが嵇康たちの歴史とかとしても、嵇康たちは人間だったのだから、よいわけだ。ただ、ここに書くのが彼らの生涯の外的な経過でなくて、その経過が彼らという人間のそれであった点であるところから、擇んで思想ということばをつかった。と同時にまた、この思想は、さきほども觸れておいたように、彼らのいわゆる思想つまりテーマをめぐる彼らの思考と、彼の場合ことに密切に、つながっていると考えられるので、それを二つの名にして分離してしまうのはばかられる、という顧慮もあったわけである。

嵇康の生涯とその歴史的境位については、侯外廬ら「中國思想通史」第三卷第五章第一・二節に詳しい調べがある。高田淳「嵇康の「離」の立場」(大倉山學院紀要Ⅱ)のなかには要を得た概略がある。この一文は西の「魏の君子たちの思想について」(「一橋論叢三六」)およびとくに「竹林の士とその自然について」(「一橋大學・社會學研究Ⅰ」)にひきつづくつものものの一部である。

彼が刑死するまえ獄中で書いたと考えられる「家誠」は、當時一〇歳であった一人息子の嵇紹に與えた君子仲間につきあいや官界での處身の心得書のようなものである。これはこまごまと具體的な指示であって、上役との

關係のあり方、仲間に対する個人的援助の限度、議論の場における態度、酒の席における處身、贈りものの處置の仕方といったことであるから、これは當然、愛兒が君子づきあいをし官界に入ることを前提しての指示であって、官界や君子づきあいをしりぞけた趣旨のものではない。もしりぞける趣旨なら一般的な否定論が書かれたはずである。だとすると、彼が刑死の二年まえ、竹林の遊び仲間の山濤に官界に推擧されたとき、わたしはあなたを見損なっていた、わたしのどこを見てこんな推擧をするんだ、とくっつかかかった揚句絶交を宣言したのも、それは官界入りを主義として拒否したのでないことになる。實際、その「與山巨源絶交書」に書かれた謝絶の理由をみると、「わたしは融通のきかぬ偏狹な生れつきで、(仲間づきあいには)我慢できない點が多い」といっていわゆる七つの不堪(我慢できない)と二つの不可(だめ)を挙げ、また「わたしは……それに世間のうごき方を知らずそのコツもわからない」という自己認識にも言及して、こういう人間である自分を官界に入れたらその結果當然「狂疾がおこる、」このことを顧慮しないで推擧するあなたは、わたしに對して「重い怨恨をいだいた

### (3) 嵯康たちの思想

ものとしか」考えられない、というのであって、これによれば彼の官界入り拒否は主義の上のことではなく個人的な理由にもとづくことである。こうしてみると、「家誠」はやはり彼が彼個人とはかかわりなしに愛兒に與えた官界處身術であり、したがって愛兒から愛孫へとお家繁昌するための正に家誠であった、のだからか。ところがこの文章は、官界において人間關係を慎重にすることに於いて自分にスキをつくらずまた敵をつくらぬための心得書だといえる面もあるが、同時に、自分に好條件をつくる方法などは微塵も書いてない。そして強く基調をなしている點が別にあつて、それは個人的關係はすべて慎重に避けることによって自分の「志操」を守り、「こころに納得できない」ことをしないですむことができるように、ということである。だから、この「家誠」はお家繁昌のために彼がその子に與えたものだというより、むしろ彼の家庭の愛兒の志操のために與えたものである性質がよいのである。そうすると、「家誠」は世俗的な配慮にもとづくものでなく、人間についての一般的な考えがあつてのものであるわけである。では彼は一般的には官界入りを許すことができたが、彼自身については自分の特殊

な資質にしたがつて官界入り、君子づきあいを拒否したのだろうか。この答えをするまえに、彼の個人的性格なるものが全たく偶然的に特殊なものだったのか、それとも人間的な個性であつたのか、を考えてみなければなるまい。もしこれが彼という人間に形成された個性ならば、構造をもつ思想に支えられたものであつて、一義的な選擇に身をゆだねないだらうからである。つまり官界入りを拒否する彼自身の場合と許容する愛兒の場合とが兩立する共通の原理が、彼の特殊に形成された個性のなかにあるのかも知れない。すこしくわしくいえば、彼の「融通のきかぬ偏狹な生れつき」も、一應「わたし」のものであるにしても、彼にとつてそれは根據ある正當な「生れつき」であり「偏狹」とは世間との相對關係での評量なのである、かも知れない。彼の「偏狹な」「わたし」は彼がその生活のなかで擇んでつくりあげたものであり、そしてその選擇原理によつて彼は「偏狹」なのである。つまり彼の「偏狹」は反省を経た原理的なもので、「偏狹」というのは世間に對していうことばにすぎない。この「偏狹」原理が彼自身の場合は官界拒否を命じ愛兒については人間關係慎重を條件として官界入りを許

したのかも知れない。しかし、すくなくとも愛兒に對しては官界入りつまり世間を許していることから考えると、この「偏狹」なる「志操」は官界や君子づきあいの世間に對して全面的に拒否的であるものでない、にもかかわらず本質的には世間と反對の方向に傾向しているようである。嵇康の「志操」にとって世間は元來どんなものであったのか、いいかえると、彼は世間をどういうふうに生きようとしたのか。

嵇康はどんな生き方をしてきたか。微賤な先祖が移住してきた譙國が曹操の出身の地であったところから彼の父が立身の途につき、彼は曹操の孫娘の婿となつて中散大夫に任ぜられた。中散大夫とはもと論議をつかさどる役だが、當時は定員もなく、ただの名譽職だったろう。

とにかく彼の家も彼自身も後漢末の大亂中の成り上り政權魏の曹氏によつて身位を保っている。ところが、魏王朝の權力に分裂がおこり司馬氏と曹氏とがはつきり對立するきっかけとなつた明帝曹叡の死が、彼が一六歳の二三九年、そのごしばらく曹爽一味の八族の手にあつた政權が司馬懿のクーデターによつて司馬氏に移り、この形勢の逆轉がその急速に進行して、ついに魏の滅亡・

晋の創國(二六五年)を結果する轉機となつたときが、彼が一六歳の二四九年である。この一六歳一六歳の一年間の彼の動靜は不明であるが、この期間の論壇の主潮だつた正始の清談の仲間になつてはいない。曹氏集團の一人とみてよい彼が「曹爽專政」(三國志卷九注引魏略)といわれたこの時代に顔を見せていない。司馬氏のクーデターののち、魏王朝の實權が司馬氏の手に移り、しかも曹氏が王室の餘勢をもつてなお司馬氏の對抗勢力であつて、そのため曹氏に屬する人びとが司馬氏の壓迫の下に投降したり殺されたりして屈服していった時期、この時期になつてからの彼の存在が書きのこされており、そして司馬勢力の陰謀による刑死がその最後であるが、それは魏王朝の滅亡の二年まえに當る。

彼は、刑死の形で司馬氏に屈服したのでわかるように、それまで司馬氏に抵抗してきた、と一應はいえる。二五五年彼が三二歳のとき曹爽一味の毋丘儉が反司馬軍をおこして殺されたが、このとき彼は擧兵して毋丘儉に呼應しようとし、山濤の説得があつてとりやめたと傳えられてゐる(三國志魏志卷二一注引世語)。この行爲の動機が魏の王室曹氏への忠節心からなのか、曹氏に姻縁があ

(5) 嵇康たちの思想

りその集團の一人であるものとして黨派的なつまり一身の利害からなのか、定めがたい。彼は「信義にあつく叛骨があった」(魏志卷二二)と傳えられているから、司馬氏のやり口が氣にくわぬとか毋丘儉の窮情を默視できなかったとか、かも知れない。動機をどれか一つにきめてしまうのはこのところではかえってまちがいだろう。そのごのことだが何時とはわからぬとき、司馬氏が彼を自分の政權に仕えさせようとしたとき、彼はかねて「世(官界・君子社交界の世間)を絶つ考えをのべていて」(河東に身を避けたこともあった(同上注引魏氏春秋)。こうしたいきさつのこと、上に述べた山濤の推舉とそれの拒絶のいきさつがある。拒絶の趣旨は全體はしばらくおいて、たとえば拒絶書つまり「絶交書」のなかに、「湯・武の行ないは非であつてとらない」ということばがあり、それを聞いた司馬氏は「怒った」という(同上)。殷の湯王・周の武王は前王朝の帝王を殺し、代つて自分の王朝をはじめたもので、儒教では、それは前王朝の悪政に苦しむ人民のために天意を奉じ天に代つてこれを討伐した仁義の聖王だ、ということになつてゐる。それを非難したのは、事情の如何にかかわらず自分の主君を殺

し自分の子孫のために王朝を開いたものとして非難したのでなく、儒教傳説のもっともらしさを非難したのでらう。魏王朝末期における司馬勢力の擴大を目のまえにしている時期のことばとして、しかもすべての権力行爲や暴力行爲すらも、それが王朝顛覆に至るまでの大規模なものであればあるほど、それに加える儒教的粉飾もあつかましくかつ威壓的であるという通例があることからして、なるほど司馬氏として怒るに足ることばであり、そしてこのことばを言つた彼もそれを承知して言つたものであらう。彼の司馬氏に對する抵抗だとはっきり言えるこれらのことは、しかし、ここまでくると、彼が魏の王室曹氏の集團に屬しその婿であつて、その立場から、つまり曹氏との共通利害とか曹氏への臣下としての道義から、司馬氏を拒否し憎んだ結果だ、と世間的な利害考えてしまうのはすこし早すぎる。湯王・武王に對する非難だつて、司馬氏へのあてこすりであるが、その意味は偽善とかあつかましい道徳づらに對する憤懣をもちいたものともいえる。だからこそ司馬氏もこのことばに怒つたのだ。怒らせたといえはやはり権力の偽瞞への抵抗の一つとおもわれる挿話のなかで、彼はひとを怒らせてお

り、しかもそのひとは正に司馬氏の側近で、そして彼を  
 刑死に追いやった一人であった。鍾會といえは、その才  
 能で司馬氏にとり入っていたものだが、やがて司隸校尉  
 (中央の州の長官)となつて——この時期に彼が刑死にお  
 とし入れられる——司馬政權の事實上の總攬者となる  
 が、のちには晋の相國の地位にまでのぼつた才物であ  
 る。この鍾會が彼を訪ねる。鍾が司馬氏の側近として  
 「肥馬にまたがり美衣をひるがえし、雲のごとき一行と  
 ともに」やつて來たとき、彼はあぐらをかいて鍛鐵をや  
 っていた。(鍛鐵がどんな意味をもつていたか、對司馬運動の  
 一環ではないかといった推測もあるが(通史一四七頁)、この鍾  
 會訪問のときフイゴをうごかしていたのが向秀だつたという記  
 録(世説簡傲)があるし、場所も洛陽であつた(世説言語注引  
 向秀別傳)ようだから、疑わしい。むしろ道樂の一つと解して  
 おきたい。)彼は挨拶もせずまるで無視して仕事をつづ  
 け、さて鍾が歸ろうと腰をあげたとき問うた、「なにを聞  
 いてやつてきた、なにを見て歸つてゆく。」鍾「聞えた  
 ことを聞いてきた、見えたことを見て歸る。」そして鍾  
 は「深くふくむところがあつた」とも「くやしがつた」  
 ともいわれており、このときのうらみから、のちに彼の

刑死をひきおこしたということになっている(上掲諸書・  
 魏氏春秋・晋書四九)。この挿話の意味は鍾會の訪問の意  
 圖の如何によつて多少ちがつて解釋されるだろう。その  
 意圖について、鍾は司馬氏のスパイであつて、曹氏側の  
 重要人物だつた彼のことをさぐりにいったのだという説  
 (通史一四八頁)もあるが、また才能ある野心家の鍾が  
 竹林の遊び仲間の中なかでも偽才のほまれ高かつた彼を評  
 價しにいったのだと解せられる記述(世説簡傲)もある。  
 だがいづれにせよ、鍾は彼を自分の世間的利害のための  
 材料とみなしていったので、したがつて彼は鍾の利用の  
 對象とされている。このとき彼がもし鍾を相手にし挨拶  
 でもしたなら、それは鍾が設定したとおりの彼の地位を  
 認めることになるだろう。だから黙殺した。そして終り  
 に、きて見てご期待どおりではなかつたか、といったのは、  
 これはなにも問うたのではない、おまえの相手になるお  
 れではない、ということだろう。(だから鍾會の答えはまる  
 で答えにならぬオオム返しなので、空虚な反撥にすぎない、お  
 まえのことはちゃんとわかつたよ、という強がりにすぎない。)  
 「雲の如き一行」とともに立派ないでたちで羽振りよく  
 やつてきた鍾はここで深くきずつけられる。自分の立場

の空疎なこと、というよりむしろ人間を利用しようとする醜悪さ、その空疎・醜悪に世間的な華麗と權威の假面をかけようとする一層の空疎・醜悪。これが彼の沈黙と發言によって暴露されてたちまち生地の空疎・醜悪に顛落したのだから、きずつくわけである。彼のこのような鍾會に對する態度の基調は、「湯王・武王の行ないを非としてとらない」態度つまり司馬氏に對した態度と同じ、權力または權勢欲につきものの僞瞞・粉飾への潔癖な反感である。あの山濤に對する絶交宣言のまえにこのようないきさつがあったのであって、彼は山濤においても司馬氏や鍾會においてと同様のものを、もちろんちがう點が大きいが見てとったのだと推測する。山濤は彼とは竹林の遊びにおける友であり仲間のなかでも最も古いものであった。この山が司馬政権下の官職についていて、その仲間入りを彼にさせようとしたのである。それは山が彼を形の上だけでも當時の權力に屈服させることによって危険人物のレッテルをとりさつてやろうという親切心からしたことかも知れない。だが彼にしてみれば、山は自分の汚辱を自分免許の親切心でおのれに傳染させようとするものである。「絶交書」にいう、「かつてあなた

は穎川（山濤の伯父山嶽がこの長官をしていた）でわたしのことを稱揚したことがあって、わたしは知己の言だとおもっていたが、ちかごろいやまてとおもうようになった。わたしの意思はまだよくあなたに觸れあっていないので、わかるはずがないのだ。……（というのは、あなたがわたしを官界に推舉した、と聞いたからだ）……あなたは融通がきいて、たいていのことは許し、いや待てとおもうことのまずないひとだが、わたしは融通のきかぬ偏狹な生れつきで、我慢のならぬことが多いのだ。あなたと知りあいになったのは偶然だったのだ。……あなたは、板前が自分の仕事を恥じて聖職者（……犠牲を宰割する役もある……）を仲間にはひっぱりこみ、その祭刀をけがすようなことをやろうとするのではないか。」これを見ると、彼の絶交宣言は世間にむかって彼の司馬氏への不屈の志節を示すための手段であったので、山濤その人との友情にはかわるところがあったのではない、という説（世説棲逸注引嵯康別傳）には山濤を傷つけまいとする配慮が、というよりは、山濤に非難すべき點を見たがらぬ中國君子の顧慮が、強くはたらいているようだ。嵯康は二〇年近い交友を許した山のことには熟知しているに

もかかわらず、またその自分に對する親切心をおそらく理解しただろうにもかかわらず、そのなかに許せないものを見いだしたのではないか。つまり彼にとってもっとも大切なものが、山によって、山とのながくふかい交友にもかかわらず、無視されたという、やりきれぬ怒りもえたのではないか。そしてこの彼を怒らせたものはまさに彼が司馬氏や鍾會を怒らせたそのものとふかくつながっているのではないかとおもう。それは權力世間の偽瞞・虚飾である。これをもつものにこれを暴露してつきつけたので相手が怒りうらんだ、のが司馬氏と鍾會の場合であり、これをもたない同類とおもっていたものが、もつものとして自分を同類あつかいするので自分から怒った、のが山濤に對する場合である。そしてもちろん兩者においてそのもち方はちがっている。ではこの二様のもち方とそれがひきおこした二様の怒りはどの點で共通でどの點で相異なるのかということ、つまり權力世間の偽瞞と虚飾という事實に支配されながら人間はどのようにならなければならないかということ、そして、この事實とそのなかの人間に對して嵇康はどのような姿勢をとったかということ、を考えねばならないが、それを考

えるまえに、この段落がめざしたことを一應結んでおこう。彼は曹氏の魏王朝のもとの司馬政權に抵抗したが、その意味はどこにあったのか。彼の生存が曹氏に、姻縁によっても、むすびついているのだから、曹氏を屈服させることによって伸びようとする司馬政權は彼の生存のかたきであるという利害上の事實がある。また曹氏を宗室とする魏王朝の臣下たる司馬氏が曹氏をたおして自己の王朝をもとうとしていることに對し、同じく臣下たる彼がまるで發言しないことは君臣の道義において缺ける不義である。これらの、保身の利害や君臣の道義やの動機を彼の上に推測することは、事物上の契機に即するならば、いかにも自然であり、また事實それもあつたろう。だが事物上の契機に即してのみ人の行ないや思想を解釋するのも早計であり、實際これまで見てきたところから考えると、彼の行ないや思想はこれらの事物に即した動機を契機として、もっと深いところで事物の意味を見てとり、そこから新しい動機が生れたものだと考えたい。それは、利害や道義という世間がその上に成り立つところのものが偽瞞と虚飾であるということ、それを感じ、それを拒否するということである。つまり利害、

道義でうごいている世間のなかに彼もたしかに生きてるので、彼のうごきももちろん直接には利害や道義に即するが、だからこそまた、これらのものの意味もわかって、その意味によってこれらのものを原理的に偽瞞、虚飾性として拒けるようになった。そういうふうになったのは、これは「生れつき」という彼の個人的資質によるのだろうか、この個人性を偶然的なものだとはおそらくいえまい。彼が曹氏の姻戚として、曹氏の一族の曹爽の「專政」のときも、たとえまだ若かったにしろ、若くて羽ぶりをよくした例がほかにはあったのに、頭をだしていないのも、この「生れつき」からかも知れない。彼はこのまま頭をださずに一生を終わることができたかも知れなかった、すくなくとも彼の詩の多くはそれを欲していた證據である。だが政權が司馬氏に移ってから、利害が彼にせまって屈服させようとし、道義が彼を支配しようとして、彼の世間に對する原理的な見解が驗めされることとなる。ここでもし彼が、利害や道義についての彼の原理的な見解つまり觀念を、その利害や道義の現實に彼そのものをゆだねることによって裏切れば、彼はその觀念にもかかわらず、というよりむしろこれあるがゆえ

に、現實の偽瞞者となり、したがって世間は偽瞞だという彼の原理的な見解そのものもまた偽瞞だったことになる。だが彼はどうかやら「志操」を守って刑死したようである。この死は利害・道義の偽瞞世間がもたらしたものである。だが死そのものは世間的でない。世間は偽瞞だという彼の觀念を現實化するために偽瞞世間では死ぬるのである。さてこうなると、まえに司馬氏、鍾會の生き方と山濤の生き方との權力世間における地位を問題としておいたが、嵇康のそれもこの問題に組み入れることができるし、またそうすればこの問題も一層深くとりあげることができよう。

司馬氏と鍾會はあきらかに權力世間に生きる人間であり、嵇康と山濤とは竹林の遊び仲間だった限り兩者とも權力世間の外に身をおこうとした。まず、權力世間に生きるというのはどういふことか。これについては權力世間とはどんなものかが一應はつきりしなければならぬ。この必要は世間の外に身をおこうとした人間がわかるためにも同様にある。こここの問題に關する限りでそれの一應の組立てを、いってみれば、それはまずひとの利害が土臺であり、その上に權力支配の秩序があり、秩序

に適合する個々の人間の心情があり——秩序とそれに適合的な心情との綜合を道義といっておく——そして道義を客観化したものとして禮教がある。禮教は、ひとを利害で強制する權力秩序が、世間において客観的に絶對なものとして妥當しようとするための、觀念的な價值形態の一つであらう。この觀念的な絶對性が禮教に教えのかたちをとらせ、超越的な天の道の聖人による開示という權威を生む。このようなかたちのもとに實は、道義という當爲の名のもとで、強制が自發的心情化される。これが權力世間だとしておく。さてひとはその利害に生きるかぎり道義・禮教に忠實であらう。嵇康だって、もしその司馬政權への抵抗が彼の利害からのものだったのなら、それはやはりすくなくとも道義・禮教的といわねばならない。これらのひとのなかで司馬氏や鍾會のように權力を握りまたはその圏内にあるひとは、かれらの利害を土臺に動くことはもちろんだが、その上さらに、他人を利害で強制する立場に立つから、利害とそれを動機づける道義・禮教を操作するひとであり、そこでかれらにとってひとの利害も道義・禮教も必要手段である。つまり、道義・禮教の絶對價值性の根據である世間的權力の

座にあるものには、これらは、絶對價值である現實的必要があるのである。だとすると、かれらがもし權力を身につけていない、というのは、權力が十全でなく權力を權力として意識的に行使したり強化したりせねばならぬときは、これら道義や禮教の絶對價值性がたてまえであること、實はかれらにとってはもちろんひとびとにとっても現實的必要にすぎないこと、が意識される。しかしこの意識をかれらは公開しない。かれらの場合はこれら必要手段はかれら個人の利害に奉仕すべきものだから、かれらの特權として私有して、公開的にはたてまえをほんものとして通用させる。だからかれらはよく解ったにせよ、なのである。そしてこのにせよは實はもちろん道義・禮教の「絶對價值性」のにせよに由来するわけである。これがまえのことばでいえば偽瞞であり、偽瞞をほんものとしておしつける手段を虚飾といったのである。司馬氏や鍾會はこういうふうになにせよのだった。ところで權力が十全であることはかつてなく、だから權力者がにせよを意識しないことはかつてない。だから嵇康の出現によって、かれらの内部に潜められていたにせよつまり價值の絶對權威と現實必要性との矛盾が世間に現實化し、かれ

らの私的な意識が外部から公開化されるおそれをいだく。これはたてまえ崩壊の危機であって、たてまえ屋たるかれらは、内面では傷つけられ、世間人としては怒る。かれらはたてまえ屋たることをやめようとしなにかぎり公開化の契機たる嵇康を世間から消滅させるほかない。こう考えてくると、権力の點でより強い司馬氏よりは、より弱體の鍾會のほうが傷がふかく、だからかれの場合には「深くふくむところがあつた」というのもわかる。ところで、かれら権力者は世間の絶対價値をたてまえにすぎぬにせだとするにせ意識があつた。にせをにせと知り、偽瞞を意識していた。この意識はかれらに固有の傷であり、たとえ嵇康にふれられると痛むものだった。それはかれらが権力者であり權威の現實體だったところに生れた意識であり傷だったので、だからこの意識、傷は世間的である。

つぎに山濤・嵇康の場合、かれらの權力世間における生きかたはどんなものか。かれらは同じ竹林の遊び仲間である。竹林の遊びは一般的には司馬氏らが腰をすえた權力世間からの、正にそこからの脱出の試みである。かれらは清談や飲酒で知られるが、その酒はもちろん清談とて、そのこと自體よりもその生活態度において特徴的だった。それは禮教無視、母の喪にあぐらをかいて酒をのむとか、禪一つで客にむかうとか、またあからさまに禮教の士に白眼をつかいわけるとかの、「放」「曠達」とよばれる禮教無視である。かれらはこうすることによって禮教の偽瞞・虚飾を知っていることを公示し、そして禮教の妥當する權力世間からの脱出の意向を示した。だがかれらは脱出したのであろうか。脱出したのなら、にせの現實體たるがゆえにそのにせを意識し傷をいだいた司馬氏らとちがつて、もはや權力世間の絶対價値の矛盾つまりにせの外に出ているのだから、にせ意識にも傷にもかわりないはずである。權力世間のそと、にせの絶対價値とは別個の世界の住人として、これらに無關心であるか、せいぜい知識としてそのにせを考え、述べるに止まるはずである。これがもし實現したら、それは仙人・隱逸であろう。竹林の士の多くは自分のところを託した詩に神仙をえがいている。嵇康だってその一人であり、そのえがきかたには憧憬の悲痛ささえ見える。だがそれは仙人などになつていないからこそのことだ。彼は實際汲郡の北山に隱棲した孫登という道士を訪ね、それ

は三年にわたったということがある。だが結局は孫登にわかれた。ほかの君子たちも同じことで、山林にひっこんでしまったというひとはいない。かれらは權力世間からも世間の絶対価値からも脱出してしまいはしていない。かれらの存在のすくなくとも一部分は權力世間に在って、そのうえで、この世間のにせを知り批判して、顔を外の世界に向けている。自分が現にいる世界を自分で否定するからにせをにせと知りそして傷もいなく。しかしそれは司馬氏の傷とちがって、司馬氏らはにせの世界において、そのことを現實の行爲において積極的に肯定するのだから、この意識・傷は私的な、公開したくないものであるが、竹林の君子たちはにせの世界にいることは同じだがそれを肯定しないので、かれらの意識・傷は公開的であり、したがって現實の行爲にあらわれる、つまり權力世間のなかにおいてそれを否定しようとしていく。だから、司馬氏らのにせ意識は觀念的で私的で、竹林の君子のは現實的で公開的だ、といえようし、また、司馬氏らにはにせの現實體で、後者はにせ意識の現實體だ、といえよう。こうして、竹林の遊びという禮教無視が「疾(やまい)あるがゆえのしかめつらだ」という(戴

達・竹林七賢論、晋書九四)ことも理解できる。かれらの場合は權力世間のにせがかれらの内部で醜酵し、かれらの主體が痛む。司馬氏らは權力世間のにせに一般的に規定されているにすぎない。ここで司馬氏らと竹林君子たちとのにせ意識の構造を整理しなおしてみる。まずかれらが住む世間はその構成のうえで現實的必要としての權力と絶対的価値としての權威との矛盾をもっており、そしてにせである価値絶対性のほうが世間のひとを支配しているかぎりこの世間はにせである。この世間の矛盾つまりにせは、この世間の内容である人間の、その人間の自然的眞實性と對立し矛盾し、そして人間においてにせの世間が自然的眞實性を壓倒しているかぎり、人間もその世間もにせである。この第一の矛盾と第二の矛盾はもちろん相互關係にある。さて人間は自然的眞實でありながら同時ににせ世間で生存する、つまり第二の矛盾を生きる。そこで人間はこの矛盾が現われる契機である。この矛盾の人間の現われがつまり意識であり、意識の本質はだからにせ意識である。だがその現われの局面は人間の世間における立場によってちがってくる。かれがにせで成りたつ權力世間において被動者の立場にあるとき

は、この矛盾は眞實の側から意識にのぼり、その意識はにせの側と否定的に對抗する意識である——このとき眞實はすでに自然的眞實にとどまっていけないことはもちろんである——。その結果かれの存在は第一の矛盾の世間と全面的に對抗し、これとの矛盾のなかにはいる。だがもしかれの世間における立場が主動者だったら、まえに考えたように、かれはまず第一のにせの世間においてそのにせを知らながらそれを私的なものとして秘めてにせをたてまえとするから、第二の矛盾の意識はこのたてまえをおした間接のもの、裏側のものでしかない。つまりにせのまたは世間的なにせ意識であり潜んだ傷である。これがかれの意識のおもてにあらわれ人間的なものとなるのは、かれ自身の眞實が刺戟してではなく、眞實者がつまり被動者がにせ世間——その代表者がかれである——に對抗してくるときである。このときかれの傷がいたむが、これとて實は人間的とはいえず、たてまへの現實體としていたむにすぎない。さて、意識とか痛みとかいう點では、世間の主動者がかえって被動者であり強迫されている、そして世間の被動者が自發的で攻撃的であるわけだ。というのは、兩者のにせ意識において、被

動者のは第二の矛盾の局面が主要で、眞實がいわば主體となつてゐるが、主動者は第二の矛盾の局面が主要で、いわば主體はにせの側であるからである。

司馬氏らと山濤・嵇康とのちがいはでたとして、山濤と嵇康とのちがいは、かれらは同じ竹林の仲間だから、竹林の遊びをさらに分けなければ、でてこない。竹林の遊びの特徴は禮教無視で、その意味は權力世間からの脱出であり、權力世間とは利害・そのうえに成りたつ權力秩序・それに適合的な心情——道義——・道義の偽裝絶對形態としての禮教、これらの重疊的構成であつた。とすると、脱出にも階層があるう。まず脱出が世間の土臺である利害にまで徹していない場合、このときは脱出主體が利害であるにとどまるから、その世間脱出や禮教無視は根本的でなく、禮教や秩序は保持されているその根の利害から當然再生する。つまり、かれの利害にとつて特定の秩序・禮教が不都合である點で、かれは條件的に自分を保留したので、むしろ異なる條件の到來を待つて世間をうけいれようとする。正に、韜晦して保身する竹林の君子（沈約七賢論、藝文類聚三七引）である。王戎などはこの部類にはいるかも知れない。つぎに一見するとこれ

の變種のようなものとして、利害の立場を捨てないで、秩序とか道義とかを一般的に反利害とする立場が考えられる。これは、世間の外にかれの利害の成りたつ餘地があることを前提している。「莊子」の泥龜・澤雉とか「老子」の小國寡民とかは仁義刑政の及ばぬ餘地での生存をいったものであるし、いわゆる隱逸も權力を避け得る餘地を前提しなければ考えられない。もちろん歴史の一つの側面は世智辛さの進行つまり仁義刑政網の發展であつて、たとえこんな餘地があつても狭ばめられる一方だろう。そのときは餘地は觀念上のものとなつて、詩酒の世界がひらけたり「自然趣味」が開拓されたりする。ところでこの餘地が存在しても、それが權力網のまだ及ばぬとりのこしの餘地にすぎない、獨自の意味をもたないものだったら、澤雉も隱逸も詩酒も追いつめられた逃避であり自己疎外の幻想であろう。これは正ににせ世界における眞實の幻想つまりにせの眞實であり、そしてこの場合はにせ意識すらない非現實的なものである。だがもしこの餘地がこの世に獨自の根據をもつて在るものだとしたら、問題が型をきめる基礎原理にまでかかわってくるかも知れない。この餘地が現實の根據と意味をもつて

この世間に實在するのなら、にせ世間から脱出してゆくべきが世間にあるわけで、そうだと、そもそもこの世間をにせときめてかかったこれまでののはなしがすべて條件づきのものとして再検討されねばならない。竹林の遊びが、これまで見てきたような、おいつめられた悲痛な「しかめつら」だけではない、ほかの「中國風」なすがたにおいても表象されているのも、正にこの條件によるのではないか。世間は權力支配の秩序につらぬかれ道義の網がおおっているだろうが、同時にほかの側面・要素・傾向のようなものが並存しているとしたら、權力世間からの脱出が世間のなかで行われるだろう。また權力世間がこの餘地世間とで一つの世間をなしているのだから、權力とか權力世間の概念そのものもちがつてこよう。そうすると、にせとかにせ意識とかの意味もちがつてくる。この餘地について考えるためにやはり竹林の君子の一人、酒で有名な劉伶をとりあげてみる。まえに幻想的餘地の一つとしてあげた詩酒の酒の劉伶である。かれは魏につかえ司馬氏の晋でも對策を献上している。献上するからには自分の賣込みを意圖したのかも知れないし天下國家を念としたのかも知れない。だがそれは「無

(15) 嵯康たちの思想

爲の化」を宣傳した間のぬけたものでもちろん顧みられなかった。晋とか王朝とかを白眼視もしないがとくにとり入ろうとするものしわざではない。そして酒もまた、多くの君子たちの酒がそうであるように反抗的でも悲痛でもなく、絶望的でもないがまた強烈な享樂を伴うのでなく、また生活の一時のいいいでもないように、これは独自の根據ある生存形態でありながらほかの生存を拒否はしない、という點でこの種の脱出の脱出さきつまり餘地の性格を告げているようである。彼に「酒徳頌」がある。酒を一刻もはなさぬ大人先生たるわたしのことゝを貴介公子・縉紳處士が評判する。「袂をふる襟をひろげ、目を怒らせ齒ぎしりして、禮法がのべたてられ是非の議論が沸騰する。」このとき先生はさかずきをはず酒をふくみ、あぐらをかいたままひげをさげ、麴を枕にさげのかすをしいて横になったりして、「思わずらうなにごともなく、陶陶たる楽しさのなかで、酔ったりさめたり」である。大人先生は「じっと耳をかたむけてもかみなりが聞えぬ。よく目をつけても泰山が見えぬ。寒暑の感覺も利欲の刺戟も知らない」人間なのである。「酒徳頌」は老莊風のきまり文句の羅列であっ

て、某甲でなければ書けぬといったものではない。この酒の世界においては禮法がそのかたちをなくし貴介公子の權勢がその效用を失ない、音も形も温度も色食も感受されない、すべて融解して無に歸する。しかもこの世界はその存在が確認されている。ここではにせとまことの區別もあるまい、意識があるまい。にせとまこと意識は、酒の世界に、縉紳公子のように、迫るものの方にはあるが、かれらは勝手に迫っているのだから、酒の世界からいえばにせもまことも意識もすべてにせのこしらえものなのである。だとするとこの世界の存在の確認も自發的ではなくてにせに對比してのことにはすぎない。そしてこの確認があつて縉紳公子も禮法も形象もにせだと確認される。確認の局面がまえにのべた矛盾の世界つまり意識の世界である。そこで、はじめからこの世間をにせの世間だときめてかかったのは、世間を權力世間にかぎれば正しかったので修正しないでよい。そしてそれがにせであるのは、世間のなかににせでない酒の世間があり、これが直接に眞實だからなのだとする、權力世間のにせは同じこの世間のなかにある別の側面によってにせなので、超世間的・世間否定的眞實といったようなも

のよつてではない。この世間の實質は眞實なので、にせは權力世間のことなのである。そして世間の實質は酒の世間、餘地とよんできたところにある。ではこの餘地世間と權力世間とはどんなつながりであるか。一つの世間をなしており、後者はどうしてにせなのか。ひとの生存は第一次的には權力のしくみのなかにあるのでない。しくみのない世間があるかとすぐ問われるだろうが、それはあるまいが、しかし、世間はしくみにつらぬかれ權力のもとにあり道義の綱におおわれていようが、それだけが世間の全部でないかも知れずましてしくみが世間の第一原理だとときめなくてよからう。人間をしくみにおいて考えようとした荀子でも、人間の元始を生欲の群におき、そのなかで分義の發展の必然性を見いだそうとしている。生欲の群が第一次で、そのなかで個別性の主張がおこり、そこで個別者のあいだのしくみ・分義が要求され制定される、という考えかた、というか、すすみかたなのである。そうすると、個別性とそのあいだのしくみつまり道義とか秩序とかは第二次的なものだから、そうであるかぎり、にせでもなんでもないが、これが第一次性を主張してくると、これはにせである。權力世間は第二次性にとど

まるかぎりでは、にせへの轉化がつねにあやぶまれながら、まこととして許容される。こうして、權力道義の世間の獨自性は超現實世間、現實世間否定者によつて否定されるのでなく、現實世間のままで否定されて在るのである。そこで、にせ意識である意識も同様である。ひとの生存の原理は直接的生存にある——これがつまり自然的眞實といったもの——ので意識にはない。意識は直接生存つまり自然つまり餘地世間とそこに生れた第二次世間とのあいだに矛盾があるところにおこる。そしてこの矛盾は第二次世間のほうからひきおこすのだから、眞實を土臺としにせに對しておこる、にせ意識なのである。劉伶の酒の世間はこのような世間構造を考えさせる。これが竹林の遊びの構造である。ではこの遊びのなかで山濤と嵇康とのちがいはなにか。嵇康は「絶交書」で、山濤は「融通がきいて、たいていのことは許し、いや待てとおもうことのまじないひと、」自分は「融通のきかぬ偏狭な生れつき、」もともとちがう人間だった、と書いていた。山濤のほうは劉伶の大人先生に似ているが、嵇康のほうは「餘地」などまるでなさそうである。まず山濤の生きかたの側からはじめて比べてみる。

(17) 嵇康たちの思想

山濤は嵇康より一八年の年長でながい貧しい處士ぐらしののち四〇歳から仕官——このとき政權はもう司馬氏にうつっていた——、そののち晋王朝では大官をつとめている。人物は、「さっぱりしたこだわりのない」人間でよくひとの面倒も見てやり、嵇康の兄の紹につくしたと同様の配慮をその地位の力で数おおくやっていて、晩年は財のたくわえもなかったという。そして格別老莊の書も讀まなかったし「それらしく清談をやらないがしかもその風詠にはどうかすると老莊の趣旨に合するものがあった」という（晋書四三、世説品藻引魏氏春秋、世説賞譽）。この人と嵇康とがまず知りあい、二人をもとに竹林の一團ができたともいう（青木正兒、清談）。山の四〇歳任官は彼の二〇歳すぎにあたるから竹林の遊びのとき山はすでに官界にあったので、その山との交友を彼はつづけていたわけである。また竹林の君子には山のほかにも官界中のひとがいた。この山濤になぜ彼が絶交したのか。それはたしかに山が彼を官界にひき入れようとしたのを、自分を知らぬ行ないであり自分に對する冒瀆だとおもったのが事件的理由だろうが、だがこの無知で冒瀆的な行ないは山濤のホンの一時の過失ではなく、一人の

人間として責任をもつべきものとしたのであろう。これは山が官界人であったということではあるまい。「さっぱりしてこだわりのない」とか、その風詠が老莊の趣旨に合するのが「どうかすると」であったとかいうことに問題がありそうである。「どうかすると」云云は王衍の山濤評語であるが、それが記載されている「世説新語」賞譽上には、「山に登って下を臨み見るごとく、深遠でさだかならぬところがある」という裴楷の評語や、「手を加えるまえの玉とか無垢の金つぶのようので、ひとは珍重しながらもそれを何とも言いきってしまえない」という王戎の評語も記載されている。ここに問題がある。嵇康はというと「儻（獨特）」（世説品藻、梁簡文の語）とか「師心（妥協なし）」（文心雕龍）とかといわれ、自分からも「融通のきかない偏狹」とか「褊心（かたくな）」とかいっている人間である。また山は「それらしい清談がなく」現になにもものこっていないのに、彼には精緻をきわめた論争的文章がある。この山濤と彼とのちがいのなかに、これらの思想の性格の、竹林の遊びの構造のなかでの位置を、きめる条件があるかも知れない。山濤の妻が、山の友人のなかで嵇康と阮籍が格別だといっているので、夜かれら

を泊らせ、壁に穴をあけて曉までみとれていた。そのあとの夫妻の問答。「あの二人をどうおもおう。」「あなたは〈才致〉の點ではまるで相手にならない、〈識度〉の點で知友になつているのでしよう。」「かれらもわたしのことを〈度〉の點がすぐれていると平生いつている。」(世説賢媛)才致と識度がそれぞれどんな能力でそして兩者がどんな意味の組みあわせになるのか、については、後漢末の人物月旦からはじまり六朝時代を通じて精しくなつた人物評價の歴史のなかで考えねばなるまいが、ここに丁度嵇康に關係がある恰好な用例がある。まえにふれたように、彼は孫登という道士を訪ねたことがある。何を問うても答えは得られないままに良妙なるものがあった。さて三年のち最後のわかれをつけて、ついに先生のおことばは聞けないのか、といったとき孫登が口をひらいた。「あなたは火を知っているだろう。火のいのちは光であるが光をあらわすものではない。問題は光をあらわすことだ。人のいのちも、それは〈才〉であるが〈才〉をあらわすものではない。問題は〈才〉をあらわすことだ。そして、光をあらわすには薪を得ることで、これでそのかがやきが保持できる。〈才〉もそれをあら

わすには物(ものごと)を〈識〉ることで、これで一生が全うされる。あなたはというと、〈才〉は餘分にあつて〈識〉が足らないから、いまの時世をやりすぎずのはむつかしい。多くを求めないように。」(世説樓逸注引文士傳。晋書九四隱逸傳もほぼ同じだが、「識物」(ものごとを識る)が「識眞」になつていのは賛成できない。)ここで、彼ではやりすぎずのがむつかしいという「いまの時世」とは、もちろん政權交替の時期、「魏晋の際にあたり、天下に事多く、名士には身を全うするものが少なかった」(晋書四九阮籍傳)時期のことで、孫登の嵇康觀察の焦點もこのあたりにあり、現に上述の記事を引用した注の本文は「嵇康が去るとき孫登がいった、あなたは〈才〉は高い、だが保身の道において不足だ」というわけである。ところで識は物(ものごと)、とくに世間・人間)を知ること、その知識であり、そして物は、自發的なまたは創造的な能力である才が現實化するための客觀的な條件なのだから、この識がないと才も消えさるのである。さて山濤は識度または度があつたというが、度とは何か。計量・計算のこと、思慮のめぐりであろう。識度があるとはだから、世態人情に通じておりその操作が圓滑廣汎である

こととしておく。この識度が、山濤においては、意欲の強さとか頭の廻轉とかを土臺としているのではなく、「さっぱりしたこだわりなさ」を土臺としている。もし意欲や頭の廻轉が土臺なら、これは利害の主體のものであるが、「こだわりなさ」が土臺だとちがう。これは劉伶の酒の世界の、禮法、是非、すべての形象を融解して無に歸らせる、權力世間から自由な餘地である。この餘地のうえに權力世間をのせる寛容力が識度なのであろう。

「山濤はもとがひろやかで〈度量〉がおおきく、性根は世事の外にありながら時世の波にしたがった」（世説賢媛注引晋陽秋）という。うえにのべた山についての評語もこの「世事の外にある」性根を土臺とする「こだわりなさ」の度量をいう。ところが嵇康の場合もその性根は「世事の外」にあったのではないか。つまり餘地を土臺とするのではないか。だとすると權力世間も彼の土臺のうえに第二次世間として許容されるはずで、彼も山濤と同じ識度・度量をもつはずである。ところが彼は識なく才ありという。識度とは物（ものごと・世間人情）の知識とその操作で主體の活動のための客觀的條件の意味であったから、これに對照される才は、ひとの個性的な性格

とか獨創的な能力のことだろう。だが才はその内容規定においては不定な概念である。彼の場合は、識度と相關的な意味の才であって、才の獨自性・獨創性が主體の活動の客觀的なひろがりを抑え狭める、そういう才であろう。梁の簡文帝が彼のことを「儻（獨特）にして道をやる」（世説品藻）といったのを季善が注釋して「道は虛無平淡である、儻だとその趣旨からはずれぬのだ」とい、謝安が傳える支遁の嵇康批評に「脚を地につける努力をしたってうまく歩けたかどうか」といつてあるのは、正にこの點のことである。もし才と識とが靜的な性格單位のことで、彼は才とおおきく識が足りないで世につたなくして刑死したというのなら、この生涯は個人偶然的悲劇でしかあるまい。こうしてみると、山濤と嵇康のちがいは才識の量的比例の問題でなく、人間の世間に對する態度、主體的決定の態度、思想の問題である。このことはもともというまでもないことではあった。では兩者は「世事の外」にある性根を共通にし、餘地世間をたたく自分の土臺としながら、どの點で、山は「世間の波にしたがい」彼はしたがわれないちがいがでてきたのか。しかも餘地土臺は世間の波にしたがう寛容をもつものな

のである。

生存の土臺は自然的眞實、世間は第一次的には餘地である。これは意識以前しくみ以前の直接態であるから、人間社會的には無定形無活動の受動態である。この受動態は直接的眞實だから侵害をうけ攻撃されると、うけただけの力に、しかし絶對的な強さで反撥する。これは抵抗であつて決して積極的でない、これは受動態なのである。だから、もしこの抵抗のなかに直接的眞實とか餘地とかが、たとえ受動直接的という相をもつても、顔を出すときは、それはすでに積極的なものになつており、したがつて眞實からにせに轉じているのである。このにせは眞實に攻撃を加える權力世間のにせとちがつて眞實の自己顯示なのだが、しかし權力世間のにせに對する眞實の現實的反撥ではなく、にせから生れるにせ意識つまり意識の局面における自己顯示であつて、その本質はにせなのであり、だから現實的でない。眞實とか餘地とかの土臺が意識の局面のものにすぎず、そしてその意識がおこっている人間はまるでにせ世間のなかにあつて眞實の抵抗をしていないのである。それは眞實がにせ世間の攻撃に抵抗する現實をもたず、したがつてその人間はに

せ意識の現實體なのではない。劉伶の酒の世界は禮法を融解するといつたが、正しくいえばかれの觀念のうえで、意識の局面で、融解したのにすぎない。だとすると、かれは現實にはにせに屈服し攻撃されはなしで、觀念で眞實だつたわけである。山濤の「こだわりなさ」も同様である。「世事の外」にあるという性根はこれも觀念・意識であつて、觀念上に第一次性を確保して、現實上の世事の不當な第一次性の僭取は許し、眞實の損傷を黙過するものである。現實の攻撃損傷に對しては現實の抵抗をしてこそ現實の眞實でありほんものの自然的眞實といえる。そしてこの場合は、眞實の觀念は、眞實がにせに痛むほんものにせ意識のなかにこそおこるのである。にせに痛むにせ意識つまり意識は、にせがなくなること、したがつてにせ意識自體が消滅することをめざすだろう。そしてこの自己消滅の目標として、にせに對抗するかぎりで眞實の觀念がおこるのでから、この眞實の觀念はきびしい緊張のなかにあつての眞實の實現のねがいのあらわれであり、だから眞實が實現したときはすなわち消えさるはずのもので、「虚無平淡」とか「融通がきく」とかいうような靜的なものではあるまい。これらのこと

ばは受動直接態の形容詞であって、それが自己をまもり回復しようと抵抗する絶對的な強さのはたらき、つまり現實世間でのあり方からは遠いだろう。形容詞にしても「無爲にして爲さざる無し」とか「虚にしてつきず」とかいふように必ずそのはたらきが見のがされていらない。これはそれ自體はなにもとも對立せず矛盾關係にありはしないが、しかし對立・矛盾を脱出してしまつてはいない。現實世間において、そこから生れてくるしくみや意識、權力やにせが反逆するならばそのとき受動的ではあるが根づよい矛盾・對立の關係にはいる。ただ、この矛盾・對立はむこうがしかけてくるものなのだから、しかもむこうなるものはこの直接者から生れてたものなのだから、むこうがこの關係をやめて「その本に復歸する」ならば、矛盾は復歸的に解決するのである。こうして、同じく非利害的な生存の土臺という眞實をその立場としてゐる、「世事の外」なる性根で世事を處理する、といつても、現實世間においては世事の世間が世事の外の世間を攻撃損傷するのが、つまり利害・權力・道義が人間の自然的眞實をおおうというにせと矛盾があるのが、一般的なのだから、世事外の世間とか自然的眞實とか

は、そのものとしては、直接には、無規定無意識の受動態にありその上に第二次性としての世事世間がなり立つべきものではあつても、現實に一般的には、攻撃者に對して自己を守り、僭奪者に對して自己の原理性を確認する、つまりそれと矛盾・對抗の關係にある。このように現實に存在しようとする眞實は矛盾對抗關係において意識をもつが、その意識は本來的に痛みである。それはにせが自己の眞實をそこなうところに生れるものなのである。さて山濤（および劉伶）と嵇康とのちがいはだされたとおもう。嵇康が山濤に怒つたのは正にこのちがいがらくるのである。山のにせの「世事の外」の性根が彼のほんもの、の性根を自分と同一視し同一あつかいしようとしたのは、怒りをもよおすことである。そしてこの怒りこそ土臺の眞實のにせに對する自己確認と自己防禦の抵抗である。嵇康は仙人をあこがれ世外の遊び無爲の樂しみを終生ねがったが、このねがいがほんもの、だったのでこそ、終生にせに抵抗する苦しみをなめた。矛盾におちいることを不潔とするからこそ、現存の矛盾を打破しようとした、打破してもとの自然無爲の受動態に、餘地世間に生きたかったのである。ではあるが彼の

自然無爲は世間を否定し世間を超えるのではなく世間そのものなのであり、しかも權力世間も僭奪者とならぬかぎり許される、むしろこの餘地世間の連続であるのだから、彼が主義として世間を脱出しようとするのはもちろんのこと、權力世間、官界や君子仲間を拒絶するものではない。ただ「志操」を守ってけがされないならば、眞實がにせにすりかえられないならば、という基本條件があるので、その世間でのつきあいに慎重を要するのである。これはだから保身の姿勢といえるが、その身は利害・權勢のうえのことではなく、自然的眞實に關してであるから、保眞といってもよい。がしかし眞というとなにか超世間的・超物質的なものを考えさせるおそれがある。さて、こうして、嵇康の世間に對する態度の原理と構造からみると、彼が自分には官界入りを拒絶し愛兒には許しても、このちがいを統一的に理解できるわけである。

嵇康が世間にいてにせに抵抗しながらもらした自己表出は、上述の考えによれば、ほんものに、せ意識である。彼のことを紹介するに及ばずにしまわねばならないが、二三の點でこれにふれておく。まず、「家誠」のな

かで「志操」を守ることを要めていることはいったが、そのために注意すべきこととしてもっとも重くみられていることは、是非善惡をはっきりさせること、はっきりした是非善惡はかならず口に言い口に言ったことは必ず行なうこと、である。是非善惡を世態人情の因縁によってあやふやにしたりごま化したりすることはもっとも忌むべきこととしており、そして世態人情の因縁にしたがってごま化さねば身位があやうくなる危険があるときはその場を避けることによって、心と口との不一致の機会を避けることがすすめてある。是非善惡はひとの獨りのなかにあるのではなく、事にふれてこの獨りにおこるものだが、おこっても、この獨りそのものなので、獨りを守ることも、この善惡是非を固守することなのである。そして、この獨りは具體的な、事にふれる、世間のなかの獨り、つまりからだをもち人間關係をもつ人間なのだから、獨りを守るにはおもったことは言い行わねばならない、これが志操を守ることである。彼の心は劉伶の大人先生のように禮法を融解させないでこれに反應し反應を口と身に徹底させるのである。山濤のように「融通がきく」識度に富んでいなくて、「こころが狭い」のであ

る。山濤に對する「絶交書」でも彼は自分のことを「剛腸で惡を疾み、なにかというと言を吐きちらす」、「おさえることができないで、徹底させないではおれない缺點があるので、しばらくでも世事にたずさわっているとつぎつぎとさしさわりがおこる。だから不幸を好きこのむわけではないのにうまくいかない」といつている。このいい方は言いはなつ語勢だが、世間のひととして彼もわれながら歎きたいこともあっただろう。彼が刑死のまえの下獄中に書いたらしい「幽憤詩」のなかでは「この偏心（かたくなな心）のために是非をはっきりさせてしまうものだから……失敗をすまいと心がけても非難をまきおこしてしまった。性根が外物に損傷されることのなかつたかわりに怨みをもたれることがたびたびだった」といい、そのためにこのたびの下獄をまねいたので「すじはとおしたのだが、氣持はみじめである」と歎いているのである。事實、彼は人間關係のなかですじをとおしたために鍾會と、同じく司馬氏にとり入っていた呂巽とおとしたといわれた。その経緯は呂巽にあてた「絶交書」やその他の記事でわかるが、友人の呂安が妻を兄の巽に私

通されて巽を告發しようとしたのを彼がなだめていたのに、巽はやはり危険を感じたので弟の安を親不孝のかどで告發し、彼が證人として出てゆくと、それを機會に彼もこれは人心惑亂道義壊亂のかどで告發され、うまうまとおとしいれられたのである。司馬氏の側からねらわれている身であることはよく承知していたのだが、事の是非を見ては「徹底せずにはすまない」で「不幸」をおこしてしまったのである。このように嵇康の「にせ」に對する潔癖は徹底的であるのだが、それは世態人情などに妥協しないで、もっぱら彼のところにうけとめた是非善惡を貫ぬくという方向をとっている。これは彼の特別な方向であるというよりは、にせに對する抵抗の必然的ないきかたとおもわれる。彼が音楽・吉凶・神仙などの當時のトピックについても、傳統的なというのは政教主義の色のこい定説に對して、耳目の經驗と形式論理風の推論とだけにもとづく非妥協的な分析・批判をやっているのも、この人間的な潔癖つまり自然的眞實のにせに對する抵抗のあらわれの一つであるとみることができよう。

(一橋大學教授)