

竹林の士とその「自然」について

西 順 藏

曹魏（二二〇—二六五）の末年に竹林の七賢とよばれる人たちがあつて、清談、玄論をこととしていたといわれる。かれらの生活態度は、特異な思想のもち主である嵇康（二三三—二六二）とならんで七賢の巨魁とみなされる阮籍（二一〇—二六三）についてみると、つぎのようであつた（晋書本傳による）。阮籍の父は魏の丞相掾で、「代代儒學の家であり財も豊かだつたが、彼のみは道業をこころざし、酒ずきで貧しかつた。」（太平御覽三一引竹林七賢傳）太尉の蔣濟が彼をみこんで官吏にしようとしたとき彼はにげて機嫌をそこね、郷黨や親戚の説得で就任したがやがて口實を設けて辭め、のち尙書郎となつたがこれもしばらくで辭めた。明帝曹叡が死んで曹芳が帝位につき曹爽が軍國の實權をとつたとき（AD二四〇、正始年間）參軍にと召されたが病氣を理由に辭退して田里に屏居した、年餘ののち曹爽は司馬懿との鬭争に敗れて殺され、世の人は彼の「遠識」に感服したという。その後は王室は曹氏でも實權は司馬氏に移つていつた。以來彼は司馬側の官職についていたが、それは例えば、そこに三百斛の良酒があるというので歩兵校尉を求め東平の風光をたのしみたいというので東平相を求めたという類であつて、司馬氏に對しても一邊倒だつたわけではない。司馬昭といえど司馬氏の權力が殆ど確立した時期だが、昭がその子の司馬炎（のちの晋の武帝）のために彼の

家に婚を通じようとしたとき、彼はその間六十日を酔つばらつて、縁談をふさいだ。また司馬氏の謀臣鍾會が彼に時事について意見を問うたときも酣醉した。(鍾會は思想刑事のような役もつとめていて、嵇康のところにも行つてゐるがそのときは阮籍とは別の應待をうけている。)まさに「魏晉の際にあたり、天下に事多く、名士には身を全うするもの少なかつた。阮籍はだから世事に參與しないで、酣飲を日常としたのだ。」竹林の士の酒は正始の士の薬とともに有名である。酒は彼らの會合の興を助けるだけのものでなく、このような韜晦の道具だつたわけである。飲酒は人を道德の外、法の外に許すから。彼らは禮教、君子の表徴であり國・家の規矩である禮教の外に身を置こうとした。その一群が七賢である。阮籍は「禮教に拘わらなかつた。」隣りのわかい嫁に美人がいて酒を賣つていたが、彼はいつもそこに行つて飲んで酔つて彼女のそばに横になつた。自分も人も嫌疑するところはなかつた。彼が政事に參與せず禮教を無視したのはただ氣ままをするためであらうか。ただの直情徑行を保護するためだらうか。當時の荀粲というこれも清談の名士は、才智よりも容色をとつて妻をむかえたが、妻が死んでその悲みのためにやがて彼も死んだ(三國志註引荀粲傳)。晉や東晉になると放埒な行爲が清談とともに行われている。これは禮教を無視しているのだが、阮籍のはちがうようだ。禮教に大變拘泥しているように思える。人と圍碁しているとき母の訃報があつた。客は中止するといつたが彼はひきとめて決着をつけ、それから、彼は「飲酒二斗、舉聲一號、吐血數升。」葬式のときは一蒸しの肫(家禽の胃袋)を食い二斗の酒を飲んでからわかれをしたが言葉がでなかつた。「舉聲一號、因又吐血數升。やせおとろえて骨が立ち、いのち絶えるばかりだつた。」裴楷が弔問に往つたとき、彼は髪をばらばらにし脚をひろげたままで酔つていたが、ただじつと見つめるだけだつた。家の規律が君子の身分保障であり孝はその最大のものであり、

そして徳はすべて規定された儀禮にあらわすべきであり、かつまたこの禮を履むことが郷黨に聲譽を得て世間に出るための條件であり、禮に背いて背教の名を蒙むると世間から見はなされたのは、つい前までのことであつた。その禮を彼はことさらに無視しようとした。禮は世俗に是認され世俗から要求されるものだから、彼の孝心を禮とともに是認され要求されるものにしたくなかつたのである。是認、要求されるとおりにすることは、彼の孝心を世俗にゆずり渡すことになる。同様に彼はその一身を一政權に委ねることを、その政權の運命に自分の運命を任せる危険のためばかりでなく、彼自身を他のものに歸屬させる汚辱のために潔よしとしなかつたのだらう。禮と俗は人間を單に一つの手段一つの契機に化するとおもつたのだらう。そして禮と俗から身と心を守つた。彼は友の嵇康の兄の嵇喜が弔問に來たとき白眼をしてみせた、喜が「禮俗之士」だからである。嵇康がそうと聞いて酒と琴をもつて來ると彼は青眼をみせた。これが阮籍の潔癖であつた。

世俗禮教の外に人間はないのに阮籍は世俗を無視しなければ自分を守れないと思つた。守るところの自分は、では、どこに置けばよいのか。置くところはない。彼を弔問しその無禮をみた裴楷は彼を方外之士として許したが、方外とは道德禮法の外のことだが、それはどこにもない。彼は嘗て蘇門山に隱者をたずね上古の盛徳、太古無爲の道を語つて答えを得ずに歸つた（世説棲逸並註引魏氏春秋）。この隱者はすなわち嵇康も企慕し三年の教を受けた孫登だろうともいう（世説棲逸註引王隱晉書）が、隱遁は結局人間の場所ではない。彼には身をおくところがない。「時に意にしたがつて獨り出かけ、大道によらず、車跡のきわまる所（人跡絶えたところ）まで行つてそこで慟哭してはかえつた。」何を慟哭したのか、酒をくらつて大將軍司馬昭をはぐらかし、また酒をくらつて酒屋の美人のそばにねころんだ彼が。ま

た彼は廣武に登つたとき高祖と項羽の戰場をみて、時に英雄なく堅子（こしら）に名を成さしたと歎じた。歎じたのは堅子を歎じたのでなく天下の不幸を、然るべき英雄を戴けなかつた天下の不幸を、歎じたのである。また彼は司馬師が魏の劭陵厲公曹芳を廢して高貴郷公曹髦を帝に立てた二五四年に「首陽山賦」をつくつた。首陽山とは、周の武王がその君主たる殷の紂王を殘暴の故に討伐したときその馬をひかえて、臣たるものの道でない、「暴を以て暴にかえるものだ」と諫めた伯夷叔齊が、周の天下になつたとき周の粟は食べぬとわらびを食つて死んだ山である。そして周の武王は、天下を暴王から救つたとして仁義を稱えられ、主君殺しを是認されている。「賦」のなかにいう。「靜、寂寞として獨立し、亮、孤（ひとり）り植（た）ちて因（よ）るなし、分索（ひきと）の情（まこと）」を懷き、群僞（よこしま）の射眞（まこと）を穢（けが）とす。」「鳳は翔け過ぎてとどまらず、鳴梟は群れて竝棲す、・・・彼は殷に背きて昌（文王の名）に従い、危敗を投じて遅れず、此は進んで合せず、又何ぞ仁義を稱えん。」阮籍は曹魏の王權の司馬氏の私權への移行（後述）が、それと何かこむ諸豪族の打算と權謀とのなかで、しかもそれぞれの大義名分の旗のもとに進行するさまのなかにあつて、「寂寞」「孤植」し、「分索の情」をいだいたのである。曹魏の王權といえども、名は王權だがすでに明帝曹叡の專恣から權臣曹爽一派の專權を経て一個の豪族集團になつており、まして司馬氏の集團はこれに對抗するも、一つの豪姓世族の集團である。いずれも「射眞」の「群僞」にすぎない。彼らはその利權鬭争になまじつか禮教、名教を標榜している。^(註)「仁義を稱える」ことは、事實上彼らの仲間になることになる。さりとて天下に彼らの集團の外に場所があつたか。世は殷でなければ周、曹でなければ司馬であるから、「嘉粟をしりぞけ、死を甘んじてわらびを採る」ほかない。魯迅は「魏晉風度及文章與藥及酒之關係」（而已集）という講演で阮籍などの竹林名士の禮教無視の言動をこう解釋している。「後世の人は、嵇康や阮籍を罵倒し

て、猫も杓子も、ずっと今まで一千六百餘年のあいだ罵倒してきました。……魏晉の時代には、禮教を尊崇したものは、一見もつともらしいが、實際は、禮教を破壊したものであり、禮教を信じなかつたものであります。表面的に禮教を破壊したものは、實はかえつて禮教を承認したもので、あまりに禮教を信じたものであります。なぜならば、魏晉のころのいわゆる禮教尊崇は、それを私欲に利用したので、尊崇といつても氣まぐれの尊崇にすぎなかつた、……魏晉の禮教破壊者は實は禮教を信ずること深いあまりに、偏屈なまになつたのだ、……」（竹内譯）このような意味で阮籍は禮教を無視したのだがそれで彼自身を救えるのでない。善がすべて偽善であるからとて偽惡者となつても、偽せものであるほかないことは免れない。阮籍が「時に車跡のきわまる所に行つて慟哭した」のは、ほんものであるとするのにはほんものの場所がないことに慟哭したのだろう。そしてほんものの場所は「英雄」を戴く天下だつたのだろう。彼はもともと「世を濟う志」のもち主だつたといつてある。この志が到底遂げられないばかりか、この世はもういきるに堪えられぬほどの「射眞」の場だつたのである。のちに竹林の名士の心をその後の清談の亞流のでたらめ放恣に比べて慕つて、「竹林七賢論」を書いた東晉の戴逵は、そのなかで「竹林の放（曠達）は疾があつて掣（しかめつら）をしたものだ」（載逵傳）といつてゐるが、魯迅の講演の一節はこの「疾」を解いたものである。

註 後にのべる曹爽一味と司馬集團との抗争のときたがい投げつけたことばを一つずつ拾つてみる。

曹爽が司馬懿に殺されて（二四九年）からのち、曹爽の一味は司馬氏においつめられていつたが、二五五年、毋丘儉と文欽が司馬師討伐の軍をおこしたときの上奏文「罪狀司馬師表」（毋丘儉傳）は、師の罪狀十一を擧げてゐるが、その第一は不臣、「以盛年在職、無疾託病、坐擁廩兵、無有臣禮、朝臣非之、義士譏之、天下所聞、」第二は不忠不孝、「造計取賊、多奪軍糧、

竹林の士とその「自然」について

克期有日、師爲大臣、當除國難、又爲人子、當卒父業、哀聲未絕、而便能息、」

つぎに皇帝の高貴郷公曹髦があせつて司馬昭を討とうとしかえつて殺された（二六〇年）、そのとき司馬昭はつぎのような太后の詔を用意している、「此兒忿朕、所行益甚、舉弓矢遙射吾宮、祝當令中吾項、箭親墮吾前、吾語大將軍不可不廢之、前後數次、此兒見聞、自知罪重、便圖爲弑逆、賂遺吾左右、會因吾服藥、密行酖毒、……」（高貴郷公紀）

なお、嵇康が殺されたのも、「上不臣天子、下不事王侯、輕時傲世、不爲物用、無益於今、有敗於俗」（世說雅量註引文士傳）といったレッテルの下でのことである。

以上のことばの意味を、上に引用した魯迅の講演の他の個處でのべると、「曹操が孔融を殺し、司馬懿（昭の誤り）が、嵇康を殺したのも、すべて彼らが不孝に關係があつたためであるが（嵇康自身の不孝のことでない）、そうかといつて、曹操や司馬懿が、いつたい有名な孝子でもあつたでしょうか。單にその名目を、自分に反對するものに冠して罪にしただけのことではありません。」

竹林の名士、七賢は傳説的な列舉である、彼らは一時河内の山陽にたむろして琴、酒、放談に時をすごしたが、それは司馬氏の勢力に壓迫されながら孤壘を守つたものである。その點では彼らは共通な生活態度をとつていた。けれども彼らはもつぱら曹魏集團に屬したのではない。いつ司馬集團にくらがえしてもよい、むしろ歡迎されるのである。もともと曹操が天下の權を握り曹丕が魏王朝を立てたのも、漢末の大亂で弱くなつた豪姓世族と浮び上つた中小地主の力に依存している。曹丕、曹叅の政權のあいだに民力は漢末大亂のための疲弊から立ちなおり、そして豪姓と官僚はその上に立つてやはり立ちなおつた。成立期の中央權力は無意味になつた。だから曹叅の死後、曹芳の時代に實權をとつた曹爽とその一派はこれらのうちとくに國家權力と結合した官僚地主の集團だつたし、曹叅時代に勢力をたく

わえた司馬氏を中心とする一派はとくに舊來の豪姓集團であつた。しかも豪姓と官僚地主とは當時では豪族として大土地をもつていた點で、本質的なちがいはない。曹爽一派と司馬氏一派とは、名目上は公と私の差があつても實は對等な競争相手であつて、これは曹操が大亂すなわち大小の農民一揆と相互闘争によつて弱小となつた豪族たちの上に國權と刑名の法をもつて君臨した時代とはちがう、その發展である。兩派とも集團によつて天下の民と物との把握を確實にしようとする豪族たちである。曹爽は公家である曹室を背景とするが、その一群の人たちの專制と放縱は知られている。これを覆えそうとする司馬集團も、不平豪族の私的結合にすぎない。兩者とも何も主義や因縁の相異があるのではないから、有力者なら誰でも抱きこみたかつた。從來曹室とともに勢力を蓄えた豪族でも司馬氏は歡迎する。もともと司馬氏からして、舊家だとはいへ、その回復は曹室の臣としてその國權に依存しているのである。そこで、竹林の名士も司馬集團にうつれぬことはない。現に、かの阮籍も一二度ならず司馬氏に袖をひかれたではないか。七賢についていつても、山濤は早くから司馬氏にとり入り嵇康をも誘つてゐる。王戎は晋の世に司徒にまでなつた。「莊子」の註をかいいた向秀も嵇康が殺されたあと司馬昭のもと洛陽に入つて隱逸方外の士は多とするには足らぬと答えた（世說新語）。嵇康も、彼はもと名もない家の人で（中國思想通史六一—六一五頁に考證がある）、曹氏と同郷の譙郡の出身でありしかも曹操の孫娘長樂亭主の婿となつて世に出たもの、それに大した豪族になつてゐたのでもないのに、司馬氏は彼に色目をつかつて山濤に誘引させた。「通史」によれば、彼が山陽に入つて竹林の放誕をしたのは、司馬氏が彼を召したのを避けたのだ（六三八頁）。それは嵇康がその「文辭壯麗、好言老莊」と「任俠」によつて一種の勢力と利用價值をもつていたからで、彼を得さえすればその曹室との因縁などはどうでもよかつたのである。しかし彼は

結局司馬氏に屈服しないで、事を設けて殺された。彼と並ぶ阮籍は司馬氏側の方につき、それどころか嵇康が殺された翌年には「爲鄭冲勸晋王牋」なるものを書いている。晋王とは司馬昭である。この「牋」は魏帝が司馬昭に九錫をたまおうとしたとき、昭が辭退し群臣が勸める形をとつて、天下の心によつてうける形式をととのえるためのものである。そして九錫を帝王が臣下にたまうのは、王莽の例によれば、禪位のまえぶれで、すなわち篡奪の豫告である。このような性質の文章をたとい「鄭冲の爲めに」とはいえ、また「本傳」によれば、書かれたのであり、「沈醉してかくのを忘れていた」のを役人にうながされて酔つたまま一氣に書いた、のだというが、ともかく彼は書いてゐるのである。

では竹林の士たちは何故一時は同じく司馬氏と竹林に避け後にはおおむね司馬氏に服したのか。そして彼らのうち嵇康とその友呂安とは殺されたのか。というのはつぎのような問題である。彼らが司馬昭に殺されたのは二六二年で、それは司馬氏の天下になる五年前だが、その前前年の二六〇年には帝王たる高貴郷公曹奐が殺された。二五八年には諸葛誕らが兵を擧げて討死した。これで曹魏派の實力者はなくなつた。二五五年には毋丘儉らが司馬師の罪狀を擧げてかえつて殺された。二五四年には夏侯玄、李豐が皇后の父と謀つて司馬師を斥けようとして殺され、邵陵厲公曹芳は廢帝となつた。二五一年には王凌 王廣父子が司馬懿のかいらいとなつた曹芳を廢し楚王彪を帝位に立てて反司馬の曹魏勢力の回復を圖つて殺された。その前前年の二四九年が明帝曹叡の死（二三九年）後實權をとつていた曹爽とその一味、鄧騭・桓範・何晏ら八族が司馬懿のクーデターによつて一族みな殺しにあつた年である。曹叡死後、司馬氏は大勢力をもちながらこの一味から排除され冷飯をくつていたのが、このクーデターによつて形勢が逆轉したので

ある。そこでこういうことになる。曹叡の死の後、曹爽一味が私黨をたてたのが正始年間（二四〇—二四九）で、これが魏晉の清談のはじめである正始の名士の時期である。そしてその後つぎに司馬懿、師、昭に殺されたのは當時の曹爽の一味でありその多くは正始清談の士であり、またその一部は曹氏との姻縁にあつた。二五八年に諸葛誕が殺されて曹爽の一味、正始の士の勢力は全滅した。そこで、嵇康の死はこれら正始の士の没落の延長線の最後にあると見ることが出来る。しかし彼が屬していた竹林の名士たちには上にみたように別の、司馬氏への道に入つてもいるものがある。もともと竹林の遊びはその一人王戎の生年（二三四—三〇五）と嵇康の没年（二三—二六三）から推してまづ十年間とすれば（青木正見、清談、「支那文學思想史」三六九頁）、その始まりはあのクーデターの後三年であつて、正始の清談とは無關係である。だとすると七賢のなかで嵇康だけが司馬氏に屈服せず殺されたのは、彼が曹氏の婿だつたからという正始の士、曹爽一味がもつたような理由からとはいえない。彼は正始の名士ではない竹林の士、しかもその巨魁、代表者だつたのだから。しかも司馬氏は投降を受け入れようとしたのだから。また、反司馬舉兵の謀もなかつた。だとすると一體竹林の清談は何を基礎として成立していたのか、そしてその基礎のなかからどうしてひとり嵇康、呂安だけが殺されたのか、ということになる。つまり嵇康の死は彼が曹爽の一味だつたからでないとすると、まさに竹林の士だつたからではないか。このように司馬側に行つたものもあり殺されたものもある竹林の清談とは一體何なのか。そして、なぜこのような二つの道にわかれて行つたのか、というのが問題である。

竹林の名士は上にあげた東晉の戴逵のことばにあるとおり、司馬氏の天下になつてしまつた晉の元康年間の清談とはちがう性質のもので、晉以後の清談は多くは一種の遊び、「理中の談」（世説新語）または「辭が理と競い、辭が勝

てば理は屈伏する」(顔氏家訓文章)といわれたものである。「竹林の放」は「疾」による。どんな「疾」かというところ、梁の沈約の「七賢論」(藝文類聚三七引)によれば、七賢の代表として嵇康と阮籍をのべたのち、嵇・阮の二人の志は保身にあつた。韜晦するためにはきちんとしなくてはおいで酒をつかつた。酒は友を呼ぶものだ、といつてあとの五賢を述べている。これは曹魏と司馬晋の勢力交替期における中間派の態度とみるものである。ここの中間派というのは、しかし、何ら積極的な地位や勢力をもたない、ただ兩勢力のすれあひのなかに在るのだから、彼ら自身としては身の置きどころがない。だからこそ阮籍は酒に酔いまた慟哭した。慟哭しても酔つても依然として場所はできない。そこで彼らは「自然」を發見した、というより、觀念したのである。阮籍は一方で司馬氏とよろしくやりながら一方で「首陽山賦」をつくつたが、慟哭する彼自身は「自然」に安置しようとした。司馬氏とのやりくりは満足せず、「首陽山賦」をうたつて偽善を憤り「獨行」「甘死」をたたえたのは彼の當時の豪族たちとちがうシンの強さであるが、現實にはその強さを主張し實現する餘地はなかつたから「自然」を觀念し、この觀念に彼自身を置こうとした。この、彼自身を一つの觀念または思想に置こうとした點は、晋以後の清談が單なる「談」だつたのとちがう點だし、また正始の清談とちがう點でもある。正始の清談の名士たちは、曹爽集團という政權の座について利權をもつていた。彼らが「老子」や「易」のことを論題として、有と無を論じて無名を尚び無爲を稱えたのは、本末、體用の概念でもつて一つの體統、秩序ある世界を描いたのであつて、それは否定語にみちたものでありながら積極的な理論であり肯定的な世界觀であつた。無名論が中央權力の絶對性をうらづけ、無爲論が豪族連合政權をうらづけるとして、いずれもその老莊玄談は實は儒家の禮教と矛盾しない、むしろ一致するものであつたことについては、いろいろな研究がある。

もともと正始清談の選手、何晏や王弼の無は、衆有を生むもの、または衆有の統一としての、有の否定なのであつて、その意味で有に直接依存し、有と同一場面に在つてこれを統轄しまたはこれに君臨するものである。これは「老子」「易」以來のことであつて、玄談の士何晏が「論語」を註したのはむしろ當然である。ところでこのような理論は實は治者の教えである。すなわちこれらの理論の擔い手はこれらの理論がなくても存立する。そしてこれらの理論によつて彼らの地位、その地位をのせている世界を確認するのである。正始の清談の士はまさしく談論したし、談論には理論の對立があつてそれはまた一つの鬭争であつたが、この鬭争對立は實は、これらの理論の擔い手たちの政治勢力の對立鬭争のあらわれにすぎなかつた。だからその理論は、もちろん彼らの主張を正確に表現しているほうがよいのだが、やはり無責任なものであつた。それは儒家の正統的な教説が天下に向つてある秩序を説いたほどの切實さもない。後漢末の大亂に疲れきつた人民の上で王室・豪族たちは比較的安易な地位にあつた、ただお互いの勢力争いが問題だつたのだから、まともな理論、教説の要求は少なく、實力と權謀の方が切實だつた。そこで正始の清談は清談らしくのんきで、簡潔な表現、しやれた問答、機智に豊かなのである。その意味で正始の清談も晋以後の清談と同様に「談」であつた。これにくらべて竹林の清談にはしやれたもの言いや機智は伝えられていない。それはことばや觀念を彼らの前に置いてもてあそぶようなものでなかつた。また積極的な世界理論もなかつた。彼らは力にも位にも見はなされていたのだ。彼らは描いてみせる世界をもたなかつた。彼らの「自然」は正始の「有無」を「析玄派」の論題と呼ぶのに對比して「曠達派」の思慕と呼んでよい。かれらは、道家の「理論を研究するに止まる純理派」に對して「其理論を處世生活の上まで及ぼして、曠達な行爲をして自ら快とする實行派」だ（青木、前掲書三五二頁）といつても

よからう。實行派というのはもちろん、道家の理論がまずあつてそれを實行するという意味でなく、理論が生活の直接の表現であり、生活そのものだという意味でなければならぬ。慟哭して救われず、暴君の否定もことばの上でしかできない阮籍は、それで、彼自身を「自然」に置いた。「自然」は彼がそこに位置する構造的な世界ではなく、彼自身があるはずのものまたは生き方である。彼の「大人先生傳」にいう。「天地は自然に生じ、萬物は天地に生ずる。自然には外がないから天地という名をつけ、天地といえは内があるから萬物が生ずるのだ。外がないところには異がない、内があるところには殊がない。……（萬物さまざまのかたちをとるが）……自然一體であつて萬物は恒常のなかでつらぬかれている。……一氣の盛衰であり、變化して傷つくことがない。そこで、重陰と雷電とは異出でなく、天地日月は殊物でない。それは、異という點からは肝膽も楚越、同という點からは萬物一體、と曰つてあるとおりである。人間も天地のうちに生れたもので自然をうけている。身は陰陽の氣、性は五行の性、情は遊魂の欲動、神は天地の動く所以にほかならぬ。」この「自然」の世界は、個個別別の雑多な内容（有内）と無構成の無限大（無外）の直接的合一の世界である。萬物が個個に直接に是認せられているから、したがつてその特殊性もそれらのあいだの法的構造も考えられない。この存在の直接的な是認が「自然」である。「自然」は直接的な是認であるから自覺ではない。自覺のための個別性も對立、聯關もここにはないのである。「自然」は無差別な、非價値の世界である。「十とか五とかの數をやかましくいい左だの右だの名をこまかくいうのは一曲（せせこましい）の説だ。自然にしたがひ天地を性とするのが寥廓（ひろやかな）の談である。」これは、無世界の世界であつて禮教も反禮教もない、禮教反禮教の沙汰を無視して個個の存在があるだけの世界である。酒の世界はまさに「自然」の場であつた。阮籍は酒に酔つ

て美婦のもとに横わり酒に依つて司馬氏との嫁談の口をふさいだのである。しかし阮籍の「自然」はことばどおりの禮教や政權の否定ではない。竹林の清談といえども正始のそれと同様に本質的には禮教と合作可能なものであることは、唐長孺（魏晉玄學之形成及其發展、『魏晉南北朝史論叢」三二八—三三〇頁）や湯用彤・任繼愈（魏晉玄學中的社會政治思想略論三三頁）もいつている。「自然」は禮教・反禮教を無視する無世界の世界觀であるが、その無視の根據自體が實は無いのである。「自然」は存在の直接的肯定なのだから、個個の存在を是認するように、提出されれば秩序も禮教も肯定する。價值の世界での秩序禮教の肯定ではない、そこにあるから肯定する。ただそこに在るだけの存在は提供されるものを拒否する根據をもたない。あらゆるものの無條件の肯定の態度のなかに無視の根據は無い。そのみか、あらゆるものの無條件の肯定は、直ちに轉化して、この肯定に統べられて全體的世界の容認となり調和的世界觀となり得る。そして個個の存在は全體調和のなかにおかれそのなかで肯定され、しかも存在自體は無聯關に直接的に閉鎖的に自足して存在することとなる。「大人先生傳」で「君が立つて虐がおこる、臣がおかれて賊が生ずる、禮法制定のために下民は束縛される」といつた、東晉の鮑敬言の君主否定論に近いくちぶりが、同じ彼の「通易論」になると、はじめに「易とは何か。昔の玄眞、古の變經である。」といいながら、やがて「王后も稱せられず、君子ももちあげられず、上にあるものが下をいたわる。自然にしたがうのだ。」といい、やがて「君子曰く、易は、天地に順い、萬物を秩序し、方圓おのおの形があり、四時それぞれきまつており……」となつておる。このような秩序論は「自然」と相排斥するものではない。このようにして阮籍の「自然」は、彼の慟哭、身の置き場がないのにあくまで自分の身を保とうとする「疾」が生みそれによつて「疾」をいやそうとしたものであるが、それは「疾」の現實の原因を解消するも

のでなく、「疾」の主觀的根據、彼自身を保持しようといふところを満足させるものでなく、むしろ「疾」が起つたその場所から、その場所のほかに場所はないのだから、逃げだしてゆく觀念の世界を提供するもの、自由を幻想したものである。この自由の幻想は、現實からの逃避であるから現實に對立するものではない。禮教を無視して拒否はしない。あらゆる現實を肯定することによつて現實を超越するという自由である。「自然」とは文字どおり、そこにあるとおりにそうである、そうなるのとおりにそうなるのだ、ということである。そこで阮籍は自分の心に堪えないで慟哭しながら自分の心をごま化して酒に酔い、「首陽山賦」を書いてきびしく豪族たちの生き方、倫理を批判し拒否しながら司馬氏の歩兵校尉や東平王になり「賤」を書いた。彼の曠達放曠は決して彼の計算づくの「遠識」と矛盾せず、むしろ極めて現實的であつた。彼は「禮法の士にかたきのように疾まれたのに司馬昭はいつも保護した」というが、實際、何曾が彼の「縱情背禮敗俗」のゆえに「孝治」の天下より追放すべきを切言したのに司馬昭は彼のために言いわけをしている（晉書何曾傳）。この司馬昭の阮籍觀は「慎」であつた。「天下の至慎とは阮嗣宗（籍のこと）のことだ。はなしをすれば玄遠のことばかりで時事の評論、人物の是非に及ばない。まことに至慎だ。」（世說德行註引李康家訓）阮籍には時事がなかつただろうか。それに、はじめに述べた彼の處世をみればまことに計算のしつかりした「遠識」にもとづいていた。これが司馬昭の保護を得たわけであつて、ことばだけ觀念だけで保身はできない。

阮籍の「自然」は、ことばをあまりのこしていない王戎・劉伶などの他の賢者たちにも共通であらう。そして同じようにやがては司馬氏に屈服した。屈服もまた「自然」である。それはしかし「自然」を觀念せざるを得なかつた彼らのここからはすでに離れ去つた獨立の觀念としての「自然」である。もともと「自然」は慟哭するところが自分

を救うために自己を託した一つの境涯、觀念世界である。だから託するところをすなわち「自然」觀念とみなすことはできない。「自然」はそれ自體一つの觀念として、それを生んだころとは別個のはたらきをもつ。そしてこころは自分が生んだ觀念に身を託して自分を喪つてゆく。「自然」觀念に身を委せた人間は喪われる自分を回想したり、咏嘆したりすることはできるが、回想、咏嘆はすでにその對象を自分の外においているのだ。向秀がのち官に赴く途中竹林の遊びの故地山陽を過ぎて、志を守つて殺された談友嵇康のために「思舊賦」を詠じて、阮籍が「詠懷」すること八十二首であつても、要するに自慰にすぎない。ところが、向秀に「思舊」を催おし、阮籍に「詠懷」させたらしい嵇康は死んでいつた。彼は最後に、「幽憤詩」をのこしたのである。彼も「自然」を思つたが「自然」に身をまかせなかつた。「自然」をつねに思つたが、「自然」の觀念に自分を外化しなかつた。彼は自分の思想をもつたが、それをあくまで彼の思想としてとうとした。その思想は現實のなかで彼の「幽憤」とともにあつた。彼が慟哭してそれをわすれるのは母の死という紛うかたなき現實に際してであつた。

そこで、竹林の清談が成立した基礎はこうである。曹魏の王權による天下の國家的統一安定ののち、王權に依據する官僚豪族派の専制がはじまり、同時にそれに對抗して司馬らの後漢以來の豪姓豪族派が擡頭して來て、後者が前者にとつてかわつて行つた。この過程において、曹魏王權についていた人たちが、今や豪族群に隸屬しないかぎり生存し難い場面におかれ、そのような隸屬の要求に直面して、これがいわゆる禮教なるものの正體であるということを知り、同時に隸屬しないでいたい自分を發見した。そこで自由を要求し偽善的な禮教を拒否するが、しかもこの要求も拒否も、それがそこから起つた現實自體によつて否定されている。否定されているからいいよ要求と拒否が強く

つて、慟哭し酒をのみ琴をひき清談する。ここまでは阮籍も嵇康も其の他の名士も同じである。このような彼らは、要求・拒否とその否定、すなわちこのころのおもいと生きる道とに挟まれて一つの無世界の世界、「自然」を觀念した。「自然」は觀念であるから、生きる道を開拓しないでこのころのおもいはらすことができる。ここで、おもいはらしたことにして、もとにかわらぬ生きる道を、觀念的に超越しつつ現實には踏むという道が一つある。このころのおもいは現實から生れているのだから生きる道がかわらぬ以上はれることはなく、あくまで生きる道と衝突するのだが、「自然」の觀念のなかではれたことにするのである。または、はれないことにしてもよい。同じである。つまりは、このころのおもいはもはや彼を動かすものでなくただのおもいであり、彼は自分を「自然」にあずけごま化するのである。ごま化せる程度は名士たちの間でさまざまだが、一つの道がある。「自然」を觀念してもそれが觀念であることを知つて「自然」に自分をあずけない。あずけるにはあまりにつよいこのころのおもいなのである。だから彼が生きる道は「自然」でなく彼のころがおもう生きる道であり、彼のおもいはいつも強要される生きる道と正面からぶつつかつてゐる。彼は彼自身を「自然」觀念の超越性とともに超越させない。超越はこのころのおもいの斷念であり、自分を放棄することになるからだ。彼はどこまでもおもいのおりに生きようとする。これが一つの道、嵇康がおそらく歩んだ道である。そしてこのころのおもいの要求にしたがい強要される生きる道を拒否して、はねとばされた。だから竹林の清談の主題は「自然」であり、「自然」は正始の清談の「無名・無爲」と同様禮教と矛盾しないというのは、嵇康の場合ことばどおりにはうけ入れ難い（後述）。ところが、嵇康がこのころのおもいを守つたとしても、そのころのおもいは他の名士たちと同じように、それは餘地のない現實に挟まれてにじみ出たさげびにすぎなかつた。さげび

はしかし挾まれた個人のいのちのさけびであつて現實をかえない。現實の、權力と偽禮教と秩序の全體を拒否するだけで、拒否する彼自身の現實的な根據をもたない。嵇康も阮籍もすべて名士たちは、多少ともあれ實はこれら權力と偽禮教と秩序の世界のなかで彼らの地位をもつていたのであり、この世界のなかにいるからこそ、大豪族の權力と偽禮教に壓迫されてこの世界からはみ出ようとしたのである。はみ出してしまえば別天地が、もちろん權力と偽禮教と無縁どころかこれと衝突するが、しかも衝突してゆく現實根據をもつ天地がひらけて、さけびは同時に行動となつたろうが、彼らはこのような別天地と反對側にいた點では大豪族と同じだつたし、だから彼らが拒否した當の權力と偽禮教の世界から逃れ出ることはできなかつた。しかしまた、それゆえのさけびなのだから、空虚なのは必然であるが、さりとて現實的には空虚だからとて人間のさけびとしてまるでニセモノだつたとはいえない。むしろ偽禮教の「射眞」がその「射」のゆえに自己を裏切つて「眞」をさけんだのである。「眞」をさけんだとて「射眞」が「眞」となりはしないが、さけぶことによつて「射眞」の「射」性、偽禮教の偽性が暴露されたのである。そしてこのような暴露をもともと偽禮教中の人である竹林の士のなかに見出すことができたのは、おそらく偽禮教と權力の世界が、自己を支えるためにそれに向つて闘わねばならなかつたところの人民の力が後漢末以來の大亂で衰弱していて比較的安易に彼らの世界に専念できたこと、そして彼らのあいだに曹魏から司馬晋への急速なげしい勢力の交替があつてこの世界における去就が個々の人間にきびしく問いつめられたことがその現實的理由であらうが、また一方には、このような狀況をそのころにうけとめそれをさけび出した彼らの人間の眞率さがあつたからのことであらう。

竹林の士たちのなかで、ことばを多くのこした阮籍は彼らの一般的思想を表明したものであらう。その「自然」は

まさしく「彼らの苦悶と矛盾は、儒家の封建倫理である忠君という觀念の欺瞞性と現實政治に對する妥協性を説明するものだ」（湯用彤、任繼愈、前掲書三四頁）と批評してよいものである。そして阮籍らとちがつた行き方をした嵇康の思想も本質的に同じであろう、ただ、一寸ふれたように彼は「自然」への自己委託を拒否した、自分のところのおもいを守るきびしさがあつた。彼は自ら「わがこの偏心（かたくなさ）はよしあしを露骨にし」といい、「わが性は直、中は狹、堪えられぬことが多い」といい（與山巨源絶交書）、「心を抗（あら）げて古えを慕い、よしとするとともにしたがつ」といい（幽憤詩）、愛兒への遺言に「志なき人は人でない」、「志におもうことには死んでもたがうな」といつている（家訓）。梁の簡文帝も彼を「偽」と評しているが（世説品藻）、とくに顔子推が彼を「俗を拒否して禍をまねいたもの、和光同塵の輩とはちがう」といつたのは（家訓勸學）、彼の知己といえる。そして彼の思想が「心を師として論をのべる」といわれているのも（文心雕龍）、もつともであり、彼の思想にこころを惹かれるわけである。こういうわけで、いわゆる「苦悶と矛盾」が、または身を支える偽禮教をも觀念をもつかまないと斷崖に虚空をつかんだ切實さが、あるだろう。これはおもうに竹林の清談を生み「自然」を生んだ慟哭そのものであつて、「自然」より眞實な人間の眞實であり、「眞實」のなかにあつて「眞」の眞性を主張し「偽眞」の偽稱を批判するもの、竹林の清談という現象をおこした中核であろう。彼が殺されたのを、曹魏との姻縁のための特例だとするわけにはゆかない。

竹林の名士のあり方を「自然」にあるとする見方が、まちがつてはいないが例外があり、數量の上では例外である嵇康にかえつて「自然」觀念を生んだ彼らのこころのおもいの眞髓があるだろう、ということ述べた。この「自然」説のほかには「神仙」説がある。それはなかでも嵇康について言われるもので、前掲の沈約の「竹林七賢

論」(前掲)にすでに、嵇康について、彼はどうしたつて免れないと知つていた、とすると「霓裳羽帶(仙人の衣裳)でなければ無用の用をもつて身を全うするはかなかつた。だからはじめは朮・黃精(仙草)を服用しのちは變化の道をとつた。」といつてゐる。ちかごろでは、范曄がとくにこの點を強調して「(正始の)王弼、何晏の三玄(老子、莊子、易)に對する態度は哲學的眞理の追求であるが……嵇と阮籍の三玄は宗教的神祕をめざしてゐる。……その屬する政治集團の相異のために……」(論魏晉時代知識分子的思想分化及其社會根源、「歴史研究」一九五五・四、一二八頁)といい、嵇康の孫登とのことや嵇康のことばの諸處を引證してゐる。嵇康や阮籍が神仙のことや神仙術、方術に言及してゐることはたしかだが、その意味は別に考へねばならぬ。たとえば嵇康の「養生論」のなかで、神仙となる道として「愛憎憂喜をこころにとどめず……そのうえに呼吸吐納、服食養身」するところが、これは「常人」がその「所見」によつて神仙はないと「斷」ずる常識的な斷定に對して「學」「力」の立場をとつての議論であつて彼自身が呼吸や服食を肯定するのではないこと、阮咸の「宅に吉凶はない、攝生こそなすべきの論」を「難」じても必ずしも彼が宅トを信用したのでないと同じである。また山濤の出仕の勧めをことわつて自分の志をのべたことばに「又道士の遺言の、朮黃精を服せばいのちがのびるといふのを聞いて、はなはだ信じてゐる。」(與山巨源絶交書)とあるが、そうだつたのかも知れぬが、もともとこの書は、彼が役所づとめに向かない「嬾」者であり嬾の一生を過したいというのが主旨であつて、だから服食延命にもその意味で心を寄せたにすぎない。だから、前掲のことばにならべてすぐつぎに「山澤に遊び魚鳥をみることは非常なねがいだ」とあり、前の服食延命のことはこの山澤の樂しみとの共通性のなかで理解してよいとおもう。孫登に「從遊すること

三年」(世説棲逸引文士傳)というのはその死のすぐ前のことらしい。孫登を慕い孫登を自分の良心としたことは最後の獄中での「幽憤詩」で「昔でいえば柳下惠に慙じ、今でいえば孫登に愧じる」といつているのでもわかるが、この孫登はただ汲郡の山中にいた「道士」(世説棲逸)であり、「晋書」にも「隱逸」傳に列して「易」を好み一絃琴を撫したとあるだけである。嵇康が書いたという「高士傳」の殘存部分を見ても神仙のことがなくはないが重點はそこにはない。そして言及しているところも、その意味は前の「絶交書」について考えたようなことであろう。また、阮籍の神仙要素についても同様である。もともと魏晉の神仙思慕とは何か。章炳麟に意見がありそのことばをつづると、「魏晉時代に言われた神仙は、皆人間(ひと)のよ」をうとんじて、老莊をかりて憤激をのべたものだ。本意は老莊で神仙は假託である。のちに葛洪や陶弘景は丹藥を信じ服餌をこととしたが彼らは老莊を談空と非難してにくんでいるのだから、老莊と神仙とが別ものであることがわかる。」(檢論三、學變、自註)章炳麟のいう「憤激」とは戴逵のいつた「疾」であろう。そこで、范寧が正始と區別される竹林の特徴を神仙としたのも、それが彼らの「憤激」の「假託」だったという意味でなら了承できる。正始の清談に「憤激」はなくしたがつて「假託」の必要はなかったのだから。

も一つ注意しておきたいのは、竹林の名士ことに嵇康・阮籍の思想態度を中小地主階層の所産とする考えである。(湯、任、前掲書、一六―三五頁)もと曹魏政權が曹爽一味と司馬氏集團との豪族團の對立に發展したとき、曹魏政權に參與しこれを支持した中小地主はその依據を失つた。そして豪族は後漢の名士の發展としてやはり「名教」すなわ

ち「家」の「孝」をその基本倫理としたのに對し、中小地主は「國」の「忠」を基本倫理として主張した。「忠」もやはり「名教」なので、彼らは「孝」の名教の勢力に反對する點では「自然」をと考えたが、「自然」は當然「忠」の名教を否定するものではない。嵇康は「簡易の教え無爲の治によつて、君は上に靜位し臣は下に順い、群民は安逸して各自の福を追う」（聲無哀樂論）といい、阮籍は「徳と法が顛覆し、上下相かわり、君臣の制が亂れる」ことをおそれた（通易論）ではないか、というのがその大意である。もともと魏晉六朝の「玄風」「清談」思想を研究家が「名教」と「自然」との關係の問題としてとらえたことは、後漢末の清議の風潮の發展として清談があつたこと（たとえば唐長孺、清談與清議、「魏晉南北朝史論叢」）からしても當然である。そして湯・任の意見は、魏晉の「自然」思想または「無」の思想は、秩序の變化すなわちある秩序の沒落と新しい秩序の生起の過程におこる否定思想であつて、秩序、名教、禮教そのものを否定するものではない、という點にあるようで、この觀點の上に上述の思想の階層論が立つてゐるのである。この階層論は、范寧の階層論が、「名教」は現役の政權參與者の思想、「自然」はそれからはみ出た屏居の隱士の思想とみている（前掲論文）のよりは妥當とおもわれる。范寧によれば、曹操が屯田制によつて土地の國家所有を企てたとき築塲に據つていた歴世の世家大族は隱士となつた。彼らの一人だつた何晏は「口に浮虚を談じ、禮法に遵わなかつた」（晉書裴秀傳）玄談の士であつたが、曹魏王權が世家大族と妥協したとき政權に參與した。これが何晏が「鶻子莊子は身を玄虚において時變を心得ぬ」（晉書王坦之傳）といつたり「大半は漢儒の經說」を收めたにすぎぬ「論語集解」を撰するような「轉變」をした理由だという。（前掲書一一九頁）だから、嵇康についても、出身經歷にもかかわらずその思想は世家大族に接近しているという結論になつてゐる。（一二四頁）この意見はなによりも

まず名教と自然とを相容れぬ對立觀念とする點で魏晉思想の理解不足を指摘できるし、また何晏にひきたてられた王弼の思想の理解ができない。そこで湯・任の階層論であるが、なるほど嵇康の出身經歷は彼らが指摘するとおりのものだし、當時寒門の子弟の多かつた大學生の數千人が彼の刑死に際し師とすることを請うたというし（魏志劉放傳）、士伍出身の趙至の寄託、それとの親交も伝えられている（晉書趙至傳、世說言語註引嵇紹趙至敘）。また山濤も「はやく孤となり貧で」「小族」とけなされている（世說政事註引虞預晉書）。がしかし、その彼は七賢のなかでまづさきに司馬氏になびいている。そして王戎は名門王氏の出身だし、阮籍も上述のと通りの富貴の子弟である。一方、嵇康と同じように曹魏と同郷のゆえに無名の門から官途に入つた夏侯玄は結局曹爽一味の豪族として司馬に殺されており、逆に寒素の出身の劉放は司馬懿の功臣である。このような事例をことさらに擧げるのはあげ足とりのためではない。湯・任の意見は、竹林の士や司馬集團の構成員の個々の出身の如何にかかわらず、原理上竹林の思想は没落する舊曹魏勢力の支持者中小地主のそれだといふのであつてよい。そして司馬集團の思想は、やがて晉朝が成立したときに形成された、裴頠の「崇有論」や郭象の「莊子註」のなかに發見できるようなものであらう。それはそれでよいのだが、しかし全部ではない。問題は階層論そのものに在る。

中國の思想の大部分である、いわゆる「教」はおおむね天下の治者のものである。彼らは力としてまたは人間として直接被治者に對面するのでなく、全體秩序をととして對面している。そこで彼らの思想はこの所與の全體秩序にその根源をもち、それにそうした相貌をもつている。このような思想であるから、たとえば同時代の彼らの思想は一般的で千篇一律に近い。このような思想はだから人間について、生きることについては何もない、無感動なものであり、

このような思想は、その成立についていえば、生まれたというよりも作られたものであり、そして反省と批判の動機に缺けている。彼らが苦勞するのは彼ら自身または生きることについてではなくて、教説の整合と説得の技巧であらう。これはいわゆる儒教的思想についてのことであるが、そのいわば裏側であるいわゆる老莊、道家の思想についても、彼らの場合は、すでに無感動で反省と批判の動機に缺けた人たちの思想なのだから、ことばどおり裏側の、禮教からの單なる解放であつて、解放されて現われ出ているのはなまの生存にすぎない。というわけで、中國の思想は表側にしろ裏側にしろ、天道と人欲、禮義と利欲、公と私、虛無と衆有しか知らない。理といつてもそれは天道公義のこと、性というのも天道でなければ感覺欲求、知といつてもその性のはたらきなのだからやはり公理の發動か利欲の感知である。彼らにとつて、實在するのは全體秩序であり、彼らの存在はまず何よりも全體秩序に依存しそれに支えられそれに媒介された觀念的なものなのだから、そのあらゆるはたらきはこれを原理とするほかない。彼らの存在のすべてはこの全體秩序にあずけられておる。だから反面にこの存在はなまのままで放り出されているのである。彼らはあの世のことを考えてもそれを彼らの存在の否定としてはとりあげないで、むしろこの世のかたちの理想像をそこに描きだす。被治者の場合も同様である。彼らは彼らを壓倒する秩序に對してその生存のさけびをあげるが、そしてそのさけびはそれ自體は眞實だが、それだけである。さけびが要求のことばとなるときはもう彼らが置かれている秩序のことばにしかない。彼らの反抗の力が秩序の再編成者に吸収されるように。

いままで述べたことはもちろん原則的なことであり、ことに中國歴史の進展にしたがつて事情は變つていつている。ところでこの原則が破れるのはどのような場合だろうか。それは中國の人間を支え載せている全體秩序に破れ目がで

きて人間が秩序にのつかる期待がとり去られたときだろう。そのとき人間はだかになる。彼はこの秩序に對して彼の人間を對置させ、彼は彼の存在を自分のものとして發見し、そしてあらゆる秩序を否定し彼の生存を主張しようとする。がしかし何も主張することがない。秩序の上層に參與できねば屈服して下層におちつくだけである。彼の主張はもともと觀念的だつた人間存在の主張にすぎない、あきらめと自慰の思想である。これが「自然」であつて、「自然」はいわゆる没落地主階層にも被治者の農民層にも共通に有效な觀念である。觀念的な人間存在が、自分の觀念性に氣づいて自己を回復しようとし、しかももともと觀念的でない存在なので、存在を抽象的に確認したものである。そしてこの「自然」は、秩序に自己をうばわれた觀念的存在の抽象的承認だという點で、あの治者階層の裏側の思想と同じものであつて、ただ前のは「自然」を要求しまたあきらめるのに治者では「自然」をたのしむのだというちがひがあるだけである。もともと秩序のさけめからあらわれた人間は、新しいものでなく秩序のなかにあつたものである。けれども、ともかく彼の人間はここで秩序と對決しようとしたのである。もちろん現實には、彼には何かの意味で奴隸になる道があつた。そして悲痛にまたふざけて、大聲でまたはこころのなかで「自然」を謳つた。むしろ多くの場合そうであつたろうが、ただ、人間がここでその秩序との對立をはつきりと知る可能性があつた。それは人間のいのちの自發である。そのとき人間は屈從の道をたとえとり得てもとるまいとする。それは自ら擇んでとらないのである。そしてこの對決のなかで批判と反省が起り批判と反省によつていよいよ人間を確信し、もはや妥協すまいとする。彼としてできないのである。ここでもし「自然」ということが使われたとするなら、この「自然」は、前の、秩序の括弧に入つた觀念的な人間の世界ではなくて、秩序をはねのけて獨立を確信する人間の世界であらう。

ここではじめて秩序に支え載せられ、全體秩序に媒介されてのみ存在した觀念的人間が自分を回復し、自分の實在性をうばつていた全體秩序（禮教）の僞瞞性を知り、その價值體系の全部をひつくりかえし、すべてをあらためて自分の力で考えなおすだろう。人間が、このように自分を發見し自分を疎外したものに憤るとき、もはや彼はあとに退くことはできないだろう。たとえ治者への參與の道がひらかれても一度顛倒した價值體系にとつてははかないものである。けれども彼は實は依然として彼自身の場所をもたない。だから、自分の世界、第二の意味の「自然」をつくり價值體系をきぎずいてゆることができないで、苦悶と懷疑と批判に終始するほかない。世界が開け體系がきぎずかれるのは歴史の客觀的な進展に屬することである。ここで彼を蔽う秩序を拂いのけて顔を出そうとした人間は、これも第一の意味の「自然」の人間の場合と同様に、いまさら生まれた人間ではなく、全體秩序に蔽われていた人間であらうか。これは、全體秩序が君臨する世界にこそ可能な人間である、と同時にこの君臨を拒否する、獨自の自立者であらうとする人間である。この自立の可能性は、全體秩序が君臨しそれがさけ目をみせたところに、たとえば魏晉の際の舊曹魏政權に屬し司馬豪族政權には自己の立場をもつことができない「中小地主階級の知識分子」という階層こそに生れるものではあろうが、このような條件に必然的な現象とはいえない。この可能性はこのような外的條件を必要とするが同時に人間という内的な條件を必要とする。この内的條件は全體秩序下の人間には普遍的に可能であるが、上述のような外的條件が、何らかの程度になければならぬ。しかもこの條件は嚴密にいえはいわゆる漢唐の盛時にもあり得る。だからそういう時代にも極めて個性的な形でこの自立性はたとえば詩とか私生活にあらわれようが、一般的でない。やはり秩序の衰落期とか交替期にあらわとなりやすい。それにしても一般的でない、というのはこの内的條件にも程

度の差があるからである。竹林の士のある人たちは禮教を無視し「自然」を稱え「自然」の生活をしたが同じ「自然」にしたがつて司馬秩序のなかに入った。そして嵇康はそのなかで獨り別の道をとることになった。それは嵇康の外的條件が他の名士たちとちがつたからとおもえない。內的條件に理由があるようにおもえる。それを彼の思想のなかに見出せるようにおもう。前にもいつたように、このような人間自立の可能性は普遍的である、おそらく、たとえことばを残さず行爲が傳わつていない人たちであつても、魏晉にかぎらず、まれではないだろう。

このようにみると、簡單にいうが、「中國思想通史」が「玄談思想の歴史背景」(五〇七—五一六頁)を論じて、魏晉玄談思想が抽象的概念的となり「全人格的活動が、天^{てん}によつて人を滅^{じん}し、『自然』に投降することになった」のは、彼らが「(漢代の)農村自治の組織が固着した一定の土地から離れて揚子江の南北に漂流し」、「(漢の)閭里農村出身の賢良方正が『通經致用』の道を歩いたのに對し、(魏晉の)流寓世族出身の名士たちは『刃をめぐらして自由なる』道を歩んだ」からだというときにも、それはそのとおりであろうが、同時に、この「土地農村」からの「離れ」「漂流」「流寓」という外的現實こそが逆に「人」が「天」から獨立し「自然」にうち勝とうとする、現實的要求のきざす契機であり得る、といえるだろう。

なお、「大倉山學院紀要」第二輯、高田淳、「嵇康の「離」の立場」と、西、「聲無哀樂論の日語譯並註」の「翻譯したわけ」を參考されたい。

附記 これは嵇康の思想を考えようとし、その導引のつもりで書き出したものであるから、嵇康とその思想の理解を先取している點が多く、したがつて、これだけでは中途半端なものであるが、いずれ、嵇康論をかいて補う。