

# 嵇康の「家誠」と「釈私論」と

—「中人」の志をめぐって—

大上正美

## 一 問題のありか

嵇康（二二三—二六二）は「家誠」（『嵇康集』巻十）では、場と状況とを考えて内心を「言はざる」（「黙」する）ことを言動の指針にしなければならぬと主張するが、「釈私論」（巻六）では、必ず「無措頭情」（計らいを考慮しないで、あるがままに自己の心情を表明する）をこそ徹底すべきであると自分の内面を標示しないで生きよとすること、自分の内面を隠してはいけないとすること、この相反する嵇康の主張をどのように考えるか、どのように考えたら実りある嵇康論になるか。

「家誠」が入獄後に執筆されたとする見解には同調するが<sup>(1)</sup>、しかし上記二作品の内面を単純に時間軸で並べることに、嵇康の表現営為にあつてはそれほど意味がないと思う。両者の前提として視野に入れておくものとして、二点あげら

れるだろう。第一点は、対他的処世の発言と、対自的な言動との確認である。「家誠」は「守志」を貫くために官界の場ではどのように振るまうか、自己が自己であり得るための対世間的処世の心構えを縷々述べる。一方「釈私論」は、西順蔵がいうように「心術的概念」（「心術」の語を、筆者は心情倫理と理解している）の公私論として述べたもので、どこまでも主体的に生きるために自己の行動を支える理の構造を把握し、そこでの自己の心の用い方による言動の原理を展開する。第二点は、「誠（戒）」〈形の上では息子への言葉〉と、「論」〈固有の他者を契機に自己の思想（孤としての生と精神のはたらき）をどこまでも貫く〉との文体の差、つまり執筆の動機・目的が異なることである。

いま筆者は上記それぞれの二項対照という視野を前提とした上で、両作品に通底するものとして、嵇康の思惟の原型の特徴の一つ、「中人」の志からの発想をめぐって考え

たいと思う。「中人」の志から捉え、そこから表現者嵇康の営みの基核にある精神の方向性、つまり、「志」そのものの実態・実質を明らかにすることができ、嵇康の「言志」性——表現すること（文学）の価値を考える課題を深めることができるのではないか。

## 二 「明胆論」に見る「中人」からの発想

筆者は別稿で、「明胆論」（巻六）に見る思惟の原型を数点あげ、その一つとして、「中人」の志という発想から嵇康が議論を巡らすことについて触れておいた。<sup>(3)</sup>至明・至胆の至人を最高の存在として見据えておいた上で、嵇康が嵇先生に語らせるのは、至人ではない普通の人の、つまり中人の場合である。中人にあつては、それぞれの事態・情況によって、明と胆の別個の二気、それぞれの盈縮の關係から言動がなされるのであつて、論争相手の呂子がいうような明が胆をうむとする明の胆に対する絶対的優位の考えの過誤について、具体的例証を執拗におこなっている。

唯至人特鍾純美、兼周外内、無不畢（一作必）備。降此已往、蓋闕如也。或明于見物、或勇于決斷、、、兼之者博于物、偏受者守其分、、、明以見物、胆以決斷。專明無胆、則雖見不斷、專胆無明、則違理失機。

ただ「至人」という存在だけは特別で、「至明至胆」の完璧な美を持ち合わせ、外形も内実も文句なく兼ね備えています。「しかし」至人とは違つて普通の人の（中人）の場合は「明と胆とをすべて備えているというわけにはいかず」、物事をしつかりと見る明をもっている人もいれば、物事を決断するときに勇気を持つてやりとげることができる人もいます。、、、。「とにかく」明と胆との両者を持つ「至人」は博く物事に通じることができ、「それに対して」両者の一方にだけ偏つて優れたものをもつ「中人」はその分を守つて生きている。、、、。明とは物事を見るはたらきで、胆とは物事を決断するはたらきです。「片方のはたらきがすぐれ、片方がそうでない場合がありますが、」明だけがあつて胆がない場合は、見ることはできても決断することができません。「反対に」胆はあるけれども明がない場合は、物の道理というものに達していませんため機を失つてしまうのです。

右に見るように、至人を見据えながら、しかし普通の人の場合として情況の中での明胆の実態を、「專明無胆」とか「專胆無明」とかで捉えている。引用文のあと、さらには、事態・情況によつて明にも胆にも盈縮があるとの議論へと導いていくのである。ところで、この引用部の箇所では「此れ（至人）を降る已往」の存在といい、「中人」の語が用いられていないのだが、論の後半において、次のよう

に使用されていて、嵇康は至人を念頭に置きつつ、そのようではあり得ない普通の人（中人）として「人」を捉えている、とみなしてよいだろう。

欲極論之、当令一人播無刺諷之胆、而有見事明。故当有因果之害。非中人血氣無之、而復資之以明。……夫唯至明能無所惑、至胆能無所虧耳。苟自非若此、誰無弊損乎。

「ただし」極論するなら当然、ある人が諷刺する胆力はないけれど、事態を見る明察力は持ち合わせていることもあるわけです。その場合には当然、果敢に行動できない弊害が生じます。「しかしそれは至人でなく」中人が、血気がないけれども明によって「行動できな」という弊害が生じないように」胆が助けられるということの意味しているのでは全くありません。……、そもそもただ至明の人だけがいかなる時も感うということはなく、至胆の人だけがいかなる時も勇気が欠けるということはないのです。そのような至明、至胆の人でないかぎり、普通の人（中人）誰もが明と胆それぞれに弊損があるのは仕方ありません。

その場合の「中人」は至人ではあり得ない存在であるが、かといって、「或明于見物、或勇于決断」とあるように、どちらかにすぐれる能力を有するのであるから、至人とは対極の俗人・常人（小人）なる存在とは異なると言える。「明胆論」では、その中人の発想から、多様にして

複雑な現実的な言動に関して明と胆の様相をとらえかえしているのである。

そこで述べられているのは、いろいろな人間がいる、と同時に、一人の人間にあつてもいろいろな矛盾する内面と能力の發揮があり、事態と情況によつてその明と胆の現れとしての言動も時として矛盾と見えることもあるとする。その人間認識を軸に据えた論議の展開にこそ、中人の設定から考えることの現実的意味があり、そこには現実根ざした実態を抜きには、哲学論議・抽象論議も無意味だとする姿勢をくずさないことが一貫されているのである。

そこで今、「家誠」では志を貫いて生きることがきわめて困難な官界にあつて、「守志」を貫くための中人の具体的な生を模索する、次に、「釈私論」では至人に向かう志の可能性を、中人の「無措頓情」に求める、とする観点で、以下に検討を加えてみようと思う。

### 三 「家誠」の「守志」「秉志」について

「家誠」は迫られ乱される存在でしかない官界での生を、さて、どのようにして生きれば、「守志」「秉志」が可能か、が具体的に執拗に述べられていく作品である。

人無志、非人也。但君子用心、所欲準行、自当量其善者、

必擬議而後動。若志之所之、則口与心誓、守死無二、恥躬不逮、期於必濟……、斯君子所以歎息也……、故以無心守之、安而体之、若自然也、乃是守志之盛者可耳。

冒頭で、志をもたぬものは人に非ず、と提示する。ただ君子はいつも思慮深く、大本に照らして行爲するが、しかし往々にして全うできない場合が出てしまう。心に堅く誓つても、しかし往々貫けないもので、そこが君子の嘆息するところだ。だからこそこの第一段落の末尾で、無心に志を守ることができる自然な存在、それこそが「守志の盛んなる者」だと一応のまとめをする。しかしながら最盛の君子の「自然」な言動のようにはなかなかいかないのが現実の場面場面である。そこで第二段落以降の本論で、ではそのとき君子（志を貫くことを必ず自己に求める）はどのようにして「守志」するか、それが何よりも大切だとして、官界での具体的な諸場面での「守志」「秉志」を貫く心構えと対応を委細を尽くして語ることになるのである。

ところで、ここでいう「君子」については、そのまま「君子」と訳そうが（西順蔵<sup>4</sup>）、「知識人」と置き換えようが（伊藤正文<sup>5</sup>）、立ち止まらなくてはならない用語だろう。なぜなら第二段落以降では、「無心」の「守志之盛者」（限りなく至人に近い最上の君子）の姿とは微妙に異なり、そのように

「無心」には行動できない「人」の、諸場面で検討される「守志」の姿が、「守志の一端だ」とか「此れも又秉志の一隅也」とかと提示されていくからである。

そのように作品を把握すると、「君子」の語の内実はいささか複雑にして微妙で、理想とする無心の君子（至人に近い）的な存在から、至人のようには自然に振るまえないが志をどこまでも貫こうとする人という存在までを含みうる、という程度の幅をもつて（曖昧のまま）使用されている。そこで筆者は、ここでは「中人」なる語は使われていないが、至人には至らないが志を守りぬくことを志向する存在を、「明胆論」でも示された「中人」と認識していると捉えて差し支えないとみなすのである。無心に行動できる君子の最盛の状態ではないが、君子たらんとして決して志を放さず、それを貫くことを第一と覚悟する存在、つまり、それが志をもつ人としての存在である。官界ではつねに危うい存在でしかないが、それにも拘わらず志を内に持し、自己を保とうとする身の処し方と、そのときの内面の保持の強さが語られるのだから、この作品の基底にある発想としては、「中人」の志（心構え）ととらえ返すことができるはずである。

無心に行動できる最高の状態には至らないが、いつも乱

され迫られながらも、自己を保とうとする存在、その中人の心構えが具体的場面として語られていき、志を守ることができない事態（極端には生の危機）に陥ってはならぬことをこと細かく探っている。主としてそれは、場から離れること、かなわぬときも終始関わらぬ事、ただただ黙すること。しかしながらそれもできない事態に直面せざるを得ず、もはや逃れられないと判断したときには、断固としてその謀議に迎合も妥協もしてはならず、きっぱりと自己の胸の内を述べよ、なぜならそれは志の危機、本来的自己存在の真の危機であって、それを捨ててはならないから、とする。「黙」してはならぬのである。それは、後述することになるが、醜悪な事態も結局最後には良い結果をもたらすのだ、とする信念にも支えられた覚悟である。

「家誠」にあつてはともかく「君子」という言葉に限定が加えられてはいないのだが、無心に言動できる最盛の君子の姿が冒頭で示された後（つまりそれを見据えながら、言い換えれば行論上では至人に近い最高の存在として棚上げしような形で）、「中人」（人）の志を守る処世の姿を探ることが目指されていた。同時にそれでもどうしようもなく追いつめられた時には志を貫くことを忘れてはいけなくとするのが、「家誠」という作品で、単なる処世術を披瀝したものでは

ない、替康の精神こそが語り尽くされていると認めることになる。

以上見てきたように、志を守ることが極めて困難な官界を、どのようにして「守志」「秉志」して生きるかを示す処世の具体的姿が、この作品の目指すところであったから、しばしば替康の精神として把握される「人無志、非人也」、つまり人として志をもて、と主張することがこの作品のテーマであったのではなく、難しい時代に「至人」であり得ないけれども頑として志を手放さない「中人」は、どのようにそれを日々貫き通せるか、がこの作品の主旨なのであった。そのような「中人」に焦点をあて、その志の堅持とそして究極の事態での潔い発揮とを語っているのである。今の世を生きる苦しさや嘆きを引き受け、志を貫く。そこをこそ語るのだから、無心ではあり得ない、「中人」の覚悟と知恵でもって時代に対峙している作品なのである。

#### 四 「釈私論」における

##### 「無措頓情」の理と、「中人」の志向性

「釈私論」は、「無措頓情」「発露心識」という自己の「用心」の側から公私論を展開させた。つまり、主体的生の側から心情倫理として公私論を組み替え、社会と自己との関

係を捉え返したのである。その理は、公を標榜する司馬政權の、強権を遂行する最終段階での、実態は篡奪の私的暴挙を衝くことになる。表現することの意味で言うなら、

「釈私論」は自分「の心、情、性、思想」に徹底することによって〈私〉を解き放つ、そのような「無措頭情」の理をもつてする〈公〉の可能態として立つところに自己を位置づけた、ということが出来る。そのようにまさに嵇康の「論」における表現の営み自体を象徴する論なのであるが、それを「中人の在用（志）」で示した作品であった。たえず「中人」たる存在の向上の根拠とその精神の可能性を示す〈志〉が、ここでも次々とうねりとなって貫かれているのである。以上のことは「釈私論」の次のような構成と表現の側から、つまり文学の側から確認できる。

はじめに計六段落の構成展開と大要を見ておこう。

①君子は是非に無措であつて、行いは道に違わないのは、大道に通じているからである。したがつて、「至人」の「用心」は常に「無措頭情」にあつて、「有措匿情」にはなく、「私」に繋がれない。<sup>(6)</sup>

②「私」に常に繋がれない至人とちがつて、往々にして「私」に繋がれがちな存在であるが、それでも「私」に繋がれないように志すのが「中人」。問題は「私」を表に顕

すか、隠すかである。公―善・是、私―不善・非という單純な関係性から解き放ち、公私論を善惡の観点からでなく、「無措頭情」の観点から論じる。すなわち、内に善惡はいずれであろうと、外に出すのが「公」、内に隠すのが「私」とするのである。「無措頭情」であれば、必ず是非が表に現れるから、「中人」にあつては、「無措頭情」こそがよりよい人間となる契機であり、そしてそれが人生の成敗・吉凶となるのである。

③現実には「通変の機」であるから、実是非の見分けは即断できない。しかしながら、いずれも結果的にははつきりとその実態を現すことになるのだから、「中人」は「頭情」であるがままに行動すればいいのだ。そうなれば人は自然とよい方向に向かうのである。

④それに対して「匿情含私」の者は、なぜ「無措頭情」が大切なかの理を考えず、世間の評価を得て生きてゆくにはどうすればよいかの手がかりばかりを考えた後に、功利性を求めて行動するので、内面はいつも周りを気にかけて極度に不安で、そのために逆に志ある者を懼れたり威圧したりする。しかしながらそのような人たち（小人）には、清世、明君の時代には悲劇の末路が待っているばかりである。

⑤「顕情」の「用心」で、隠匿しない「賢人」「君子」は天子に忠、万民に誠、のびやかな内面で生きることができ。なお、⑤は散文ではあるが、一種の〈贊〉の役割をはたしている。

⑥以上の「積私論」の論点を後漢の第五倫の例で再確認する。つまり、第五倫の場合は、行動としては間違っていたが、「私」なる内面を告白したのであるから、「非」にして「非私」だと評価できるのだと。

以上のように、①で君子（イコール至人）を提示した後、②③で「無措顕情」による中人の志の可能性を考究し、④では「有措匿情」の小人を②③と対照し、⑤では賢人と君子（ここでは、至人（イコール君子）と、君子の可能性とをまさす）の贊が述べられた。そうして最後に⑥で中人の「無措顕情」の具体例として第五倫が語られ、②③を強調する構成になっていて、「積私論」の主旨は②③にあることが明確に見て取れる。

ところで⑥の挙例は、『後漢書』第五倫伝で、世間の評価として定着していた「倫奉公尽節、其無私若此」（第五倫は私情を挟まないで、公を徹底する人間だ）に関して、ある挿話をめぐる議論が展開されるのである。重要なので、すこし

叙述を確認しておこう。これまで論を進めてきた論者（嵇康）に対して、「或」ひとが問うところからはじまる。

或問曰、「第五倫有私乎哉。」「第五倫」曰、「昔吾兄子有疾、吾一夕十往省、而反寐自安。吾子有疾、終朝不往視、而通夜不得眠。』若是可謂私乎、非私也。」

或る人が「これまで論じてきた」わたしに以下の問いを投げかけた。「第五倫には「私」があったのだろうか。「世間では公に奉ずる人だと評判の」第五倫は『後漢書』の伝で「あなたには私というものがありますか、と尋ねられたとき」、次のように告白している。「昔、わたしの兄の子が病気になったときのこと。わたしは一晩に十度もそばに行つて様子を見たが、しかし戻ると必ず眠つた。「それに対して」わたしの子が病気になったときのこと。朝までずっと一度も子供のそばに行つて様子を見てやることをしなかったが、しかし「実は」一晩中ずつと眠ることができなかった。「だからわたしは「無私」の人間とは言えないのだ（※『後漢書』「豈可謂無私乎。」）と。このような第五倫の例は「彼自身も言っているように」「私」というべきだろうか、それとも「非私」（私ではない）というべきなのだろうか。」<sup>(7)</sup>

それに対する論者（嵇康）の答は以下のようである。

答曰、「是非也、非私也。夫私以不言爲名、公以尽言爲称、善以無名爲體、非以有措爲質。今第五倫顕情、是无私也。」

矜往不眠、是有非也。無私而有私者、無措之志也(※筆者はこの一文を「今第五倫、矜往不眠、是非也。而顯情、無私也。雖有非而無私者、無措之志也。」と解する)。、、、今第五倫有非而能顯、不可謂不公也。所顯是非、不可謂有措也。有非而謂私、不可謂不惑公私之理也。

次のように答えた。「これは「非」であるが、「非私」(私ではない)である。いったいに、「私」とは口に言わないから「私」なのである。「その反対に」「公」とはすべて口に言うから「公」と言えるのである。「善」は「情を」出し惜しまないということ(「無措」)をその体(本体)としている。「それに対して」「非」は「有措」(あらかじめ周りを気にすること)をその質(本質)としている。「だから」今、第五倫の場合は、「顯情」(内部の情を自分の外に明らかに出して告白している)点では、私がない(「無私」)のである。「しかし一方では」朝まで一度も自分の子供の所へ行くのを「あいつはやはり自分の子を兄の子以上に心配しているのだと他人から言われはしないかと懼れ」気兼ねして行かず、「それでいながら」夜通し眠れなかつたこと(事実・行爲)には「非」があつたのである。「このように」第五倫には「無私」(私がない)であり、同時に「非」があつた、と判断できるのは(行爲の表れは非であつても、しかし同時に私がないと評価できるのは、本心(「志」)に指定するところがないから、なのである。「それが「無措顯情」か否かから下

した、「非」ではあるが、「無私」だとする結論である。)、今、この第五倫はたしかに「非」があつたが、内面を外に顯わすことができたのだから、「不公」とは言えないのである。「たしかに」外に顯われた行動(傍に行つてやらなかつたという事実)には「非」があつたが、しかし「非ある行動の内面を告白した、その内容が聞く者にどう思われるかについて」指定したということではなかつたのである。「このように議論してくると、単純に」「非」があるから「即」「私」だというのは、「世間に通じている」私の道理に「とりこまれ」惑わされると言わざるを得ないのである。」と。

結びでも言うように、世間で通用している公私論でない、「無措顯情」を心情倫理とする公私論を展開したと言うのだから、②③の議論と、その具体例⑥との展開のなかに、この作品の主題があるのが分かる。つまり、「中人」は「無措顯情」によって隠匿する私を解消して、その結果、よりよい自己に向かう(本来的な自己に向かう)可能性を有するとする。そういう意味での志向性であり、「中人」の自立の可能性・志向性を「無措顯情」に求める「用心」を論じているのである。善・是で至公、それが最高の君子(至人)である。またそれと正反対に不善・非で私・不至、それが小人である。問題は、その中間の、中人の場合である。

善であるが私の場合、「無措頓情」による展開によって私から公へと向かう効力があり、元々の善が深められ、「尽善」の可能性がある。一方、不善であるが公の場合、「無措頓情」による展開によって大非を免れる効力があり、「救非」の可能性がある。それが共に中人の「在用」だといふのである。<sup>(8)</sup>

## 五 「中人」の志の可能性、志の不可能性

### ——表現（文学）の可能性、不可能性

以上、「釈私論」で中人の志の可能性を、「家誠」で中人の志の危機をのりこえる守志を展開したことを見てきたが、「かくありたい志を手放すことなく、自分は自分として主体的に生きる」、それが嵇康の自我であった。その文学は、そのようには生きられない時代情況を生きさせられる悲哀と苦悩を即的に語るだけではなかった。「擾されざれ逼られざれ」（「難自然好学論」）を目指しながら、常に乱され迫られるのはなぜかを問い、それを士人の理として現実の構図の中でとらえ、どのようにも貫き通す志のありようを行論するのが、嵇康の「論」における表現の営みであったと言える。そこには「にせ世間」（西順蔵）を丸ごとひっくり返す、阮籍の天地顛倒にも通じる心情が色濃いが、ただ

し阮籍のように反礼行為のカタルシスを得る矯激の言動や、「大人先生伝」の仮構による觀念の超克とは異なるものであった。とくに九篇の論における多様な論議と方法意識の中に志の可能性を徹底して探り続けることを、自己存在の核にあるものとして嵇康は提示したのである。

それにしてもそれは本当に可能か。可能ではあり得ない情況を生きるわけだから、絶対的にその不可能性に全面的にさらされてある。そこには生の悲劇だけでなく、嵇康の表現の営みの悲劇があったが、しかしそれは同時に、表現（文学）のもつそもその悲劇性に他ならなかったと押さえておく必要があるであろう。したがって逆に、その悲劇性の故にこそ嵇康はたえずさまざまな発想と方法とで諸「論」を必然とした。そのたびに「にせ世間」と向き合い衝きあたり、志の実現はどこまでも不可能なるが故に、表現の営みは深められたと言える。つまりは、そこにこそ表現（文学）なるものの、哀しいまでに悲劇の存在理由にして、同時に価値をうかがい知ることができるのである。

言わぬまでもがなではあるが、そのことについて表現者嵇康その人は意識的でないというか、すくなくとも突き詰めて考えを到達させていたわけではない。志と文学の不可能性の前でひとり立ちつくすニヒリスティックな視点に終始す

るものでは決してなく、反対に、表現の可能性をどこまでも信じている楽天的なところが基底にあり、それが時として理として提出するなかにも露呈しているのである。それはある意味では不用意であるし、もしかしたら行論の綻びであるかもしれない。例えば「釈私論」では、現実への効力について述べる箇所などである。

言不計乎得失而遇善、行不準乎是非而遇吉、豈公成私敗之數乎。

言葉は得失を計算しないで発せられても善になつており、行為は是非を推しはからなくても吉になるのである。まことにこれこそが、「公」によつて成功し「私」によつて失敗することわりではないか。

と、「無措頭情」が結局は吉をもたらすという信頼を語り、そうして上記の引用文以下に吉をもたらす場合のみを列挙するのだが、それはあくまでも皆無に近い少数派でしかなく、ほとんどの場合吉とはなり得ない人生の悲劇で終わるのが政治的・処世的現実の歴史であることは言うまでもない。また、

由是言之、未有抱隱顧私、而身立清世、匿非藏情、而信明君也。

「申侯伯や太宰伯嚭の」例から言えば、隠しごとを抱いたり「私」

を考えている者は、よく治まった清世の時代に身を立てることはできず、「非」を隠し情を隠している者は、聡明な君主の信用をうることはありえないのである。

と、常にそして現に清世・明君の時代ではあり得ない現実の情況に目を瞑つて、頭情の有効性を楽観的に語るような件には、無理矢理帰結を求めている焦りが出ていると言うしかないだろう。

それは「家誠」にも漏らされることになる。一例を挙げれば、「竊語私議」(密談)の場にくわし、その場をどうしても逃れられないときには、きつぱりと自己の思いを述べておかなければならない、それが結果として謀議が明るみに出た時の自己の証になるのだとする、前述したところである。

或時逼迫、強与我共説、若其言邪險、則当正色以道義正之。何者、君子不容偽薄之言故也。一旦事敗、便言某甲昔知吾事。是以宜備之深也。

意見を言うように迫られる時もあるろう、その話題が間違つたものであれば、きつぱりと道義をもつて諫めなければならぬ。なぜなら君子たる者は偽りて迫る言葉を受けいれないからだ。後にそこでの謀議が失敗に終わったとき、(かれらは)自分たちの謀議を以前に知っていたと言うだろうが、だからそういう事態にならぬ

ようにしつかり備えておかななくてはならないのだ。

しかしそういう場合もあったとしてもたまたまなのであり、幸運にしてあるというに過ぎない。謀議をうち明けられることになっても、道義をもつて諫めの言葉を述べたおけば後に究極の事態の際の備えになる、というような状況を嵇康は生きてはいなかった。呂安事件とその弁護が鍾会によつてしかけられ公開処刑に一直線になだれこむ、嵇康その人の最後に破滅的に示されているから。

だからといってその点をもつて、筆者は表現(文学)の無効性を皮肉に提示したり問いつめたりしているわけでは勿論なく、またそのようなものでしかないのが表現(文学)かと絶句して嘆いているのとも少し違う。もう少し表現(文学)の力として肯定的に考えようとしているのかもしれない。最後にそのことにふれておこうと思う。

筆者は、確信的に信仰のようにして漏らされた楽天的な発想は、しかし嵇康の表現の営みのエネルギーを自身に呼び込むもの、支える(明)の部分でもあったと考えるからである。自己の立てた理はどこまでもとりまく現実にあつては暗(闇)でしかない、とする二ヒリズムは、やはり近代的な裁断であるのかもしれない。いや、現代を生きながら嵇康を考えるのんきな危機意識から、悲劇的に裁断して

みせるものなのであろう。たとい表現なるものが絶望的に悲劇性を抱え込む必然の構図を免れないとしても、にもかかわらず自己を表現へと駆り立てるエネルギーは発憤(怒り)であり、その根幹には言葉への信頼からわき起こるものがあつたことはたしかであつたからである。嵇康は生の可能性が絶望的になつた獄中で「幽憤詩」を書いたが、その結びで神仙をひたすら目指す生の可能性をうたいあげるかのようにして、その思いを昂揚させて詩を結んでいる。

そこに読み手は、切ないまでも生の延長を希求する嵇康の姿を頭では理解してもどうも言葉の上での辻褃合わせのような感を免れないのは事実である。かと言ってそれを現代のわれわれが研究という高みから、つまりは生の危機にぶつからない立場から、どこまで嵇康は本気で神仙を念願したか疑わしい、などと冷ややかに眺めることの愚かしさを捨てることにも通じるものである。嵇康は「家誠」の中で、『易经』の「言行は君子の枢機」(繫辭伝上)を踏まえつつ、「夫れ言語は、君子の機、機動かば物応ず、則ち是非の形著はる」なる発言をしているが、この言語への信頼は、伝統的な信念からなされたものであり、それはやはり表現(文学)を必然とする力の嵇康的現れであつただろう、と捉えるのがよい。

ともかく文学の不可能性、自己の理の営みの不可能性に絶望的に嵇康が行き着いたのなら、もはや言葉は必要でない完黙・失語の淵に突き落とされていたであろう。それは公開処刑時の完黙・失語（それは嵇康刑死の八年前の夏侯玄の獄中での完黙・失語と同じ）が人生の悲劇性であることを裏返しにおいて考えれば、むしろ表現（文学）の価値は、かろうじて理や志の可能性に全存在を賭けた（全存在的にコミットする）表現者の言葉によって逆説的に明らかになるのであるから。

注

(1) 侯外廬らの『中国思想史』第2巻下冊（生活読書新知三聯書店、一九五〇年六月）〈嵇康著述考弁〉にはじまる多数の見解である。

(2) 西順蔵「嵇康の「釈私論」の一つの解釈」（『福井博士頌寿記念東洋思想論集』刊行会出版、一九六〇年一月）。

(3) 「明胆論」に見る嵇康の思惟の原型（『青山語文』46号、二〇一六年三月）。ここでは、(1) 大本を踏まえた議論、(2) 具体例に則した議論で、先入主を疑った主体的な検証、(3) 中人からの発想、(4) 同じような結論に帰着していくかに見えても、相手の議論の破綻を衝く行論自体に意味があ

る、(5) 現実とのヒリヒリした関係を踏まえつつ、一見迂遠な議論内容に徹する、その数点を指摘した。なお全文の和訳として、「明（明知）と胆（胆力）の関係をめぐる論 嵇康「明胆論」和訳」（『季刊創文』二〇一三夏 No.10 創文社、二〇一三年七月）を参照。

(4) 西順蔵の訳（『嵇康「釈私論」「太師箴」「家誠」の日語訳並びに註』『大倉山学院紀要』二一九六〇年七月）。

(5) 伊藤正文の訳（『漢魏六朝唐宋散文選』中国古典文学大系 No.23 平凡社、一九九〇年一〇月）。

(6) 「釈私論」でいう、大道に通じた「君子」の語彙は、至人とイコールとして捉えられており、「家誠」に見た至人と君子とはかならずしも重ならないとする理解とは、差異がある点に注意しなければならない。

(7) 全文の和訳として「嵇康「釈私論」試訳稿」（『林田慎之助博士傘寿記念三國志論集』三國志学会編 汲古書院、二〇一二年九月）を参照。

(8) 「無措頓情」による理の必然としての志については、「嵇康「釈私論」における「理」と「志」（『狩野直禎先生米寿記念三國志論集』三國志学会編 汲古書院、二〇一六年九月刊行予定）で詳しく論じた。

(9) 現代から見ても、伝統的な構図の中の嵇康の歴史的・イデオロギー的な限界でもあったことには変わりがないが、しかしそれをもって西論文（前出注2）のように「言行」を言と行とに分けて考えることには、筆者は同意しない。示唆の多い

論文ではあるが、しかしこの点に関しては、筆者は作品行為論的立場をとると言っておこうと思う。これは西順蔵が数年間の集中的な嵯康論から離れ、思想の現実的有効性を模索する視点へと関心が向くことに対しての、筆者の文学的研究としての立ち止まりを意味する。このことについては別に「西順蔵の『嵯康論』から文学研究へ」続稿で述べるつもりである。

(青山学院大学名誉教授)