

嵇康における「至人」について

簡 暁 花

はじめに

1 嵇康における「至人」について (簡)

三国時代の魏王朝では、二四〇年の齊王曹芳の即位以降、幼主を補佐する権臣達の争いが激しくなり、二四九年には政変により政治の実権が曹氏集団から司馬氏集団へと移り、二六五年には晋王朝が樹立されるに至る。こうした時代に後に「竹林七賢」と呼ばれる個性的な知識人達が続々と現れた。そのうち、特に阮籍(二二〇—二六三)と嵇康(二二四—二六三)はその白眉と目され、この時期の思想を説明する上で重要な鍵を握る人物である。執筆目的などによって様々な様相を呈するため、阮籍の作品は晦澁難解さでよく知られる。彼の思想はひとまず「大人」を核心とした上で他の要素も含めて展開されたものだと考えられる⁽¹⁾。では、嵇康の場合はどうであろうか。かつて筆者は嵇康の思想について、理想の為政者聖人の無私なる心の在り方を

指摘したが、彼が理想とした人物の全体像については必ずしも十分な説明を行ったとは言えない⁽²⁾。そこで今回は嵇康における理想的人物「至人」⁽³⁾について考えることにする。

嵇康の「至人」について、従来の見解は主として次の二通りである。一つは、嵇康の思想には前後の时期的差異があるとして、『答難養生論』を資料に、その前期に見られる「至人」は名教と自然を調和した人物とし、その後期に理想とされた人物は殆ど神仙人物に近いものとする⁽³⁾。もう一つは、養生論難、『釈私論』、『明胆論』、『難自然好学論』を資料として、嵇康の「至人」は完全な倫理的資質を具有しつつ、また永遠の生を具現した神仙であるとする⁽³⁾。

ところで、まず、嵇康の政治思想が前後一貫した儒道折衷思想であるとする筆者の見解からすると、所謂名教と自然を調和した「至人」は前期だけではなく、後期にも見ら

れるはずである。實際、嵇康の作品中、「至人」という言葉は何も『養生論』、『釈私論』、『明胆論』、『難自然好学論』にしか見られないわけではなく、実は『琴賦』、『卜疑』、『太師箴』、『声無哀楽論』にも見られる。また、後に検討するように、そこでの「至人」は必ずしも神仙ではない。さらに、嵇康が「至人」を言う場合、しばしば「聖人」とともに考えられている傾向があり、その「聖人」は作品中で特に否定される存在ではない。従って、「至人」を検討するに当たっては、「聖人」にも一考を加える必要があると思われる。「聖人」とは果たして如何なるものなのか、また両者には如何なる関係があるのかなどについて、改めて検討されなければならない。

本稿では、まず、嵇康の各作品に現れる「聖人」と「至人」をそれぞれ考察し、その両者の関係から彼が理想とした人物について考え、次に、角度を変えて、『莊子』における「至人」を考察し、嵇康における「至人」の思想的背景を検討してみたいと思う。

一、嵇康における「聖人」について

嵇康の作品中、「聖人」は『声無哀楽論』に六カ所、『答

難養生論』に四カ所、『卜疑』に一カ所、『答難宅無吉凶攝生論』に一カ所、『管蔡論』に「二聖」や「三聖」として見える三カ所を含め、計十五カ所見られる。そのうち、『管蔡論』は甘露元年に作られたことが間接的に推測されるが、それ以外の作品の作成時期は、決定的な証拠がなく、確定できない。以下、行論の便宜上、「聖人」、「至人」の両方が見られる『答難養生論』と『卜疑』から検討したいと思う。まず、養生をめぐる「聖人」や「至人」の在り方が論じられる『答難養生論』から見よう。

弁論の相手向秀が『易』の伝文を根拠に、「夫れ天地の大徳を生と曰い、聖人の大宝を位と曰い、崇高なるものは富貴より大なるもの莫し、然らば則ち富貴は天地の情なり」(『難養生論』)と、富貴の欲望を人間の自然とするのに対して、嵇康は次のように反論する。

且聖人宝位、以富貴為崇高者、蓋謂人君貴為天子、富有四海。民不可無主而存、主不能無尊而立。故為天下而尊君位、不為一人而重富貴也。又曰富与貴是人之所欲者、蓋為季世惡貧賤、而好富貴也。未能外榮華而安貧賤、且抑使由其道、猶不爭不可令、故許其心競、中庸不可得、故許其狂狷、此俗談耳、不言至人当貪富貴也。聖人不得已而臨天下、以万物為心、在宥群生、由身以道、与天下同於自得。穆然以無事為業、坦爾以天

下為公。雖居君位、饗万国、恬若素士接賓客也。雖建龍旂、服華袞、忽若布衣之在身。故君臣相忘於上、蒸民家足於下。豈勸百姓之尊己、割天下以自私、以富貴為崇高、心欲之而不已哉。

『答難養生論』

これによれば、「聖人」が地位や富貴を尊ぶのは一己のためではない。末世の人々は「榮華を外とし貧賤に安じる」とができず富貴を願って互いに争う。が、だからといってその欲望を正当化するために、「至人」も末世の人々と同じものを求めるとするわけにはいかない。そもそも「聖人」はやむを得ずして位につきながら、心に万物を思い、決して自分の利益を意識することはない。つまり、富貴や名利は、わざわざ求めて得ようとするものではなく、人間の欲望や意識が直結するものではないという前提でその存在が認められるのである。また、「聖人はやむを得ずして天下に臨む」云云からすると、政治や秩序には君主が無為、無私であることが重要視されているのである。

ここで、「聖人」は一己のため地位につき、富貴を尊ぶのではないとされ、「至人」は榮華富貴を願わないとされるが、その心の在り方を考えてみると、「兩者は同一の人物である。前後の文脈から見ても、「至人」は「聖人」が途中で言い換えられた異名同謂の表現であり、ともに富貴名利を願わない無私な人物であると思われる。

さらに、向秀は

難曰、聖人窮理尽性、宜享遐期、而堯孔上獲百年、下者七十、豈復疏於導養乎。

とあるように、「聖人」を例として嵇康の延年益寿のための導養説を批判しようとした。すなわち、もし導養が効果的であれば、それを極めた聖人は何故七十歳まで、或いはせいぜい百歳までしか生きられなかったのだろうか。これに對して、嵇康は次のように答える。

案論堯孔雖稟命有限、故導養以尽其寿、此則為窮理之致、不為不養生得百年也。且仲尼窮理尽性、以致七十、田父以六弊慙愚、有百二十者、若以仲尼之至妙、資田父之至拙、則千歲之論、奚所怪哉。且凡聖人有損己為世、表行頭功、使天下慕之、三徙成都者、……又勤誨善誘、聚徒三千、口勸談議、身疲聲折、形若求孺子、視若當四海、神馳于利害之端、心驚于榮辱之塗、俛仰之間、已再撫宇宙之外者、若比之于内視反聽、愛氣蓄精、明白四達、而無執無為、遺世坐忘、以宝性全真、吾所不能同也。

『答難養生論』

聖人は導養の理に詳しいが、しかし、彼らは「世を遺れ坐忘し、以て性を宝にし真を全う」したのではなく、逆に世のために尽力したため、結果的に七十歳や百歳までしか生きられなかった。つまり、聖人は導養の理に明らかで生

を全うする可能性があるのであって、養生は全く無益なものではないとされる。向秀が『易』の伝文を根拠として反論していたように、向秀や嵇康の言う「聖人」は、堯や孔子のことであり、しかも「窮理尽性」する「聖人」である。また、導養の理とは「窮理尽性」の「理」の一部であると考えられているのであろう。

では、「卜疑」の場合はどうであろう。この文章の冒頭と末尾にこのように見られる。

有宏達先生者、恢廓其度、寂寥疏闊。方而不制、廉而不割。超世独歩、懷玉被褐。交不苟合、仕不期達。常以為忠信篤敬、直道行之、可以居九夷、遊八蛮、浮滄海、踐河源、甲兵不足忌、猛獸不為患。是以機心不存、泊然純素、從容縱肆、遺忘好惡、以天道為一指、不識品物之細故也。然而大道既隱、智巧滋繁、世俗膠加、人情万端、利之所在、若鳥之追鷲、富為積蠹、貴為聚怨、動者多累、靜者鮮患、爾乃思丘中之隱士、樂川上之執竿也。於是遠念長想、超然自失、郢人既沒、誰為吾質、聖人吾不得見、冀聞之於數術、乃適太史貞父之廬而訪之。……太史貞父曰、吾聞至人不相、達人下卜、若先生者、文明在中、見素抱璞、內不愧心、外不負俗、交不為利、仕不謀祿、鑑乎古今、滌情盪欲、夫如是呂梁可以遊、湯谷可以浴、方將觀大鵬於南溟、又何憂于人

問之委曲。

「卜疑」

「宏達先生」は『論語』の「忠信篤敬」「直道之行を行う」とを模範とすると同時に、『莊子』の「天道一指」というような、物事に差別意識を持たない人物である。しかし、「大道が既に隠れた」時代に生きて、自分の理想とする人物「聖人」も見られなくなり、次第に不安を感じて占い師の太史貞父を尋ねる。太史貞父によれば、宏達先生は「交わるも利が為にせず、仕えるも祿を謀らず」、「素を見し朴を抱」く「至人」のような人であるので、そもそも占う必要がなく、また「人間の委曲を憂ふ」る必要もない。

この「宏達先生」とは苦悶する嵇康自身の象徴だと考えられる。宏達先生は「聖人」を理想としているが、彼自身儒道折衷の在り方を模範としていることからすると、「聖人」の在り方とはその立場に立つたものと考えられる。そして、架空の人物太史貞父の言葉によれば、作者の化身「宏達先生」は世俗にいて仕事に励みながらも、精神の上では世俗に束縛されない、まさに「聖人」の在り方に向けて努めている人物である。また、最後の「吾聞く至人相せず、達人卜せず」などからすると、嵇康は結局「文明中に在り、素を見し璞を抱」く（『尚書』、「老子」に見える）「至人」に、自分の生き方を再確認して肯定的な態度を示したと考えられる。つまり、この文章において「至人」は前の「聖人」と

異なる表現でありながら同じく嵇康が理想とした人物であると言えよう。

要するに、養生論難と『卜疑』に見える「聖人」は「至人」と異なる表現でありながらも同じものである。養生論難では、「聖人」から「至人」、「聖人」へと続く形で現れ、『卜疑』では、両者が前後呼応する形で登場するが、いずれも、その文脈からして違うものとは考えられない。この理想の人物は、わざわざ富貴や名利を求めめるためには、政治の位に就かず、位に居ながらも「交わるも利が為にせず、仕えるも禄を謀らない」無私の態度を保つ人物である。それは具体的には堯や孔子、「窮理尽性」する「聖人」である。では、これ以外の文章に見られる「聖人」はどうであろう。まず、『声無哀楽論』から見よう。嵇康は「聖人」と制楽との関係についてこのように言う。

夫咸池六茎、大章韶夏、此先王之至楽、所以感天地動鬼神者也、今必云声音、莫不象其体、而伝其心、此必為至楽、不可託之於醫史、必須聖人理其管絃、爾乃雅音得全也。舜命夔擊石拊石、八音克諧、神人以和、以此言之、至楽雖待聖人而作、不必聖人自執也、何者、音声自有自然之和、而無係於人情、克諧之音、成於金石、至和之声、得於管絃也。

『声無哀楽論』
音声は金石や管絃などの楽器を通して表現されるが、し

かし音声には自然に調和の取れる性質があり、それは演奏者と無関係である。だから、至楽は舜により作られ、夔により演奏されたものだが、演奏者が「聖人」自身でなくともその究極の調和を失うことはない。つまり、「自然の和」とは人為的要素と関係なく、各音階や各音調の間にある自然的調和性である。『声無哀楽論』全体から見ても、嵇康は音楽が人間側の主観的意識と無関係だと主張していると考えられる。

ここで、始めの「咸池、六茎、大章、韶、夏」からすると、「先王」はそれぞれ黄帝、顓頊、堯、禹、舜など至楽を作った人物を指すと考えられる。また「至楽は聖人を待ちて作ると雖も、必ずしも聖人自ら執らず」と言われているから、「先王」「聖人」両者は同じであることになる。なお、『尚書』舜典(帝曰、夔、命汝典楽、教胄子……八音克諧、無相奪倫、神人以和)「夔曰、於、予擊石拊石、百獸率舞」を踏まえた表現があることからすると、ここで「聖人」が制楽したとされることは『尚書』を意識したものであることに注意しておきたい。

さらに、「聖人」と言語表現との関係について、嵇康はこのように言う。

『尚書』
請問聖人卒入胡域、当知其所言否乎。難者必曰知之。知之之理、何以明之、願借子之難以立鑑識之域。……………

夫言非自然一定之物、五方殊俗、同事異号、趣举一名、以為標識耳。夫聖人窮理、謂自然可尋、無微不照、理蔽則雖近不見、故異域之言、不得強通。

『声無哀樂論』

これによれば、聖人は所謂「自然一定」の物事、すなわち人間の主観に左右されず客観的に存在する物事には通達できる。しかし、言語は主観的産物であり、所謂「自然一定の物」ではないから、学習経験などのない条件では理解できない。「聖人窮理」という表現から見ると、ここでの「聖人」は、「易」の「窮理尽性」する「聖人」を言うのである。

また、嵇康は音声と人間の心などとの関係を論じる中で、「聖人」についてこのように言う。

夫声之於心、猶形之於心也。有形同而情乖、貌殊而心均者、何以明之。聖人齊心等德、而形状不同也。苟心同而形異、則何言乎觀形而知心哉。且口之激氣為声、何異於籟籥納氣而鳴耶。啼声之善惡、不由兒口吉凶、猶琴瑟之清濁、不在操者之工拙也。

『声無哀樂論』

「聖人心を齊しくし徳を等しくするも、而れども形状同じからざるなり」、つまり「聖人」においては心の在り方は一つだが、外面の形状は異なる。声と心の関係も同様で、出された声が違いながら発声者の心の思いが同じであること

もありうる。したがって、音声と人の思惟・感情には絶対的な因果関係があるわけではない。音声自体の音色の善し悪しは、演奏者や発声者の善し悪しとは無関係であり、つまり、音声の本質は人為的操作と無関係だとされるのである。ここで、「聖人」が外面は様々な形を取るが、内面には共通した性質、すなわち、ある心を持っているとされることに注意したい。

要するに、『声無哀樂論』の「聖人」は至樂を作った「先王」であって、ある心の持ち主である。「舜は夔に命ず」「窮理尽性」などの表現からすると、この「聖人」は「尚書」、『易』に言う聖人であると推測できよう。

ところで、養生と住宅との関係をめぐって展開された一連の議論で、「聖人」はどのような存在とされるのであろうか。弁論の相手阮子は、

孝経曰、為之宗廟、以鬼享之、其立本有如此者、子貢称性与天道、不可得聞、仲由問神、而夫子不答、其飭未有如彼者、是何也。……按書、周公有請命之事、仲尼非子路禱、今鈞聖而鈞疾、何事不同也、故知臣子之情、尽斯心而已、所謂礼為情貌者耳、故于臣弟則周公請命、親其身、則尼父不禱、…先王所以誠不怠而勸從事耳。

阮子『釈難宅無吉凶攝生論』

という。すなわち、「孝経に曰わく、宗廟を為め、以て鬼之

を享く」ことが本当ならば、何故「仲由神を問いて夫子答え」ないことがあるだろうか。また經典に言う神秘的な事柄はただ聖人の「心を尽くす」表現で、「先王の怠らざるを誠めて従事を勧むる所以」であつて、そもそも祈りや儀式に吉凶をもたらす働きなどありはしないと論難した。これを受けて、嵇康は『答釈難宅無吉凶撰生論』で次のように批判する。

至於河洛宗廟、則謂匿而不信、類禱祈禱、則謂偽而無実、時曰剛柔、則謂仮以為勸、此聖人專造虚詐、以欺天。匹夫之諫、且猶恥之。今議古人、得無不可乃爾也。

『答釈難宅無吉凶撰生論』

これによれば、嵇康は「聖人」の言う祭祀や祈禱は真実であるとし、「聖人」は神秘世界を排斥せず、しかもそれを実生活に生かしていたとするのである。ここで「聖人」が周公、孔子などを指していることに注意しておきたい。

最後に、『管蔡論』の「二聖」、「三聖」について見よう。

昔文武之用管蔡以実、周公之誅管蔡以権、権事頭、実理沈、故令時人全謂管蔡為頑凶、方為吾子論之。夫管蔡皆服教殉義、忠誠自然、是以文王列而頭之、発旦二聖、拳而任之、非以儻親而相私也。…管蔡雖懷忠抱誠、…然論者承名信行、便謂管蔡為惡、不知管蔡之惡、乃所以令三聖為不明也。…推此言之、則管蔡懷疑、未為

不賢、而忠賢可不達権、三聖未為用惡、而周公不得誅、若此三聖所用信良、周公之誅得直、管蔡之心見理。

『管蔡論』

文王や武王は人を用いるに、賢者なら必ず挙げた。当初管叔、蔡叔を任用するに当たつて親戚であることを配慮したわけではない。周公が管蔡に判決を下した時も、それと同じ態度を取つたのだ。彼らのこうした無私なる態度からすれば、管蔡の拔擢から求刑まで、すべては適宜な判断によるものである。また、管蔡自身の叛乱も自然の忠誠心によるもので、いずれも無私なるものであつたのである。ここで「二聖」、「三聖」とは文王、武王と周公を指す。また無私なる観点から物事を評価する考え方に注意しておきたい。

以上によれば、「聖人」、「至人」がともに見える文章と、「聖人」だけが出てくる文章とがあることがわかり、そのことを踏まえれば、「聖人」は「至人」と異名同謂である場合と、必ずしもそうではない場合もあることが想定される。だが、少なくとも「聖人」と言い換えられる「至人」が見える以上、従来指摘されるように、全く「聖人」と切り離された、政治や現実を離れて彼岸世界にいる神仙人物ではないと言えよう。

すでに指摘したように、嵇康の作品中、名教世界の頂点

にいる「聖人」が認められる。が、ここでの難養生論の検討、すなわち聖人が世のために尽力した結果、天寿を全うすることはできなかったことにも見えるように、嵇康は名教的「聖人」に対して必ずしも全面的に肯定的であったとは言えないだろう。「卜疑」中にあるように、儒道折衷型の人物や在り方こそ彼が理想としたものだからである。恐らく嵇康自身も名教の世界に生きながら、富貴や名利に無私無欲であり、その態度で物事に対することを理想として行つたのであろう。一方、生きることはそれに止まるものではないとも考えている。窮理尽性における導養の理を十分踏まえ、老荘の「世を遺れ坐忘し、性を宝にし真を全う」し、延年益寿することが大切とされることもここで明らかになったのである。では、嵇康の言う「至人」とはどのようなものなのだろう。節を改めて検討しよう。

二、嵇康における「至人」について

嵇康の作品中、「至人」は『琴賦』に二カ所、『声無哀楽論』に一カ所、『答難養生論』に一カ所、『卜疑』に一カ所、『明胆論』に一カ所、『釈私論』に一カ所、『難自然好学論』に一カ所、『大師箴』に一カ所、計九カ所見られる。その中、『答難養生論』と『卜疑』に見られる「至人」についてはす

でに言及した。ここでは、その他の作品について、便宜上、凡その成立順序にしたがって、それぞれに見られる「至人」を検討する。

まず、比較的早い時期の作品と思われる『琴賦』の中で、琴は「衆器の中、琴の徳は最も優れ」て「至徳の和平を含む」とされるが、その制作を嵇康はこのように言う。

至人攄思、制為雅琴、乃使離子督墨、匠石奮斤、夔夔
 薦法。 【琴賦】

これによれば、琴の制作は「至人」の発想によるもので、その実行者が離子、匠石、夔、師襄などである。この関係からすると、「至人」は前の『声無哀楽論』中に登場した、夔に樂の演奏を命じた舜のことを指していると考えられる。つまり、『声無哀楽論』の「聖人」と『琴賦』の「至人」とは、表現が異なるが、同じものであると推測できよう。さらに、嵇康は『琴賦』の末尾で、琴の働きについて、このように言う。

是以伯夷以之廉、顔回以之仁、比干以之忠、尾生以之
 信、惠施以之弁給、万石以之訥慎、其余餘類而長、所
 致非一、同歸殊途、或文或質、總中和以統物、咸日用
 而不失、其感人動物、蓋亦弘矣、……能尽雅琴唯至人
 守。 【琴賦】

これによれば、琴の至徳を十分に發揮できるのはただ「至

人」のみである。恐らく「至人」の徳は琴の徳に相当するものだろう。また、この琴の徳は、聞くものに各々の道德上の長所を伸ばさせる。とすると、「至人」の徳も琴のように、まわりの人々に各々の道德上の長所を発揮させるものだろう。つまり、「至人」は完全な倫理的資質を具有すると考えられる。ここでの「至人」は「類に触れて長じ」「致す所に非ず、帰するところを同じくして途を殊にす」など『易』の伝文を踏まえた表現からすると、恐らく『易』の伝文と関係があり、「中和を総べて以て物を統む」という表現からすると、『礼記』とも関係があると推測できよう。

では、一般的に『琴賦』の制作と同時期と思われる『声無哀楽論』の場合はどうだろう。嵇康は先王の樂の制作について、このように論ずる。

若夫鄭聲、是音声之至妙。妙音感人、猶美色惑志、耽榮荒酒、易以喪業、自非至人、孰能禦之。先王恐天下流而不反、故具其八音、不瀆其声。 【声無哀楽論】

「至妙」なる音声が人を感動させるのは極めて深刻で、それを防ぐことができるのはただ「至人」のみである。そこで、先王は音楽を制作して人心の安定を図ったのである。ここでの「至人」は外物に影響されない主体的存在であり、「先王」と言い換えられてもいる。

ところで、「至人」は他の作品でどのような形で現れるの

か。まず、『明胆論』に

夫元氣陶鑠、衆生稟焉、賦受有多少、故才性有昏明、唯至人特鍾純美、兼周外内、無不畢備、降此已往、蓋闕如也。 【明胆論】

とあるように、人間の才や性は元氣から受けた自然の生得として、生まれながら決められたものであるが、そのうち、「至人」は完全なものを受けた極少数者である。

次に、『積私論』では、道德行為の実践に関してこのように見える。

是以大道言、及吾無身、吾有何患。無以身為貴者、是賢於貴者也。由斯而言、夫至人之用心、固不存于有措矣。是故伊尹不惜賢於殷湯、故世濟而名顯。周且不顧嫌而隱行、故假授而化隆。夷吾不匿善於齊桓、故國霸而主尊。其用心、豈為身而繫乎私哉。故曰、君子行道、忘其為身。斯言是矣。 【積私論】

これによれば、「至人」が持つ無私なる精神は、君子が道德行為を実践するにあたっての必須条件である。「至人」は道德や名教世界と全く無関係ではなく、周公などの模範的人物であつて君子個々が仰ぎ倣うべき対象である。また、「吾に身無きに及べば、吾に何の患いか有らん」という老子十三章を踏まえた表現があることからすると、「至人」の道德行為における思想は老子にも基づくものだろう。ここで、

「至人」の無私なる心はこうして自然と名教が折衷した形で考えられていることに注意しておこう。

では、一般的に後期の作品と考えられている『難自然好學論』、『太師箴』の場合はどうであろう。まず、嵇康は『難自然好學論』の始めにこのように言う。

夫民之性、好安而惡危、好逸而惡勞、故不擾則其願得、不逼則其志從、洪荒之世、大朴未虧、君無文於上、民無競於下、物全理順、莫不自得、飽則安寢、饑則求食、怡然鼓腹、不知為至德之世也、若此、則安知仁義之端、礼律之文、及至人不存、大道陵遲、乃始作文墨、以伝其意、區別群物、使有類族、造立仁義、以嬰其心、制其名分、以檢其外、勸學講文、以神其教、故六經紛錯、百家繁熾、開榮利之塗、故奔競而不覺。

『難自然好學論』

「大朴未だ虧け」なかつた至徳の世には、君臣は互いに安んじて「物は全うし理は順い」、わざわざ仁義や礼律を唱える必要がなかつた。やがて、「至人」が存せず大道が衰えるとはじめて仁義や礼律が唱えられ、様々な学派が起り、人々は各々可とする教えに囚われ、本来の在り方がわからなくなつた。ここで、「至人」は理想の世界が存在することの鍵を握る人物とされている。

さらに、『太師箴』の始めで、嵇康はこのように言う。

浩浩太素、陽曜陰凝。二儀陶化、人倫肇興。厥初冥昧、不慮不營。欲以物開、患以事成。犯機触害、智不救生。宗長婦仁、自然之情。故君道自然、必託賢明。茫茫在昔、罔或不寧。赫胥既往、紹以皇羲。默靜無文、大朴未虧。万物熙熙、不夭不離。爰及唐虞、猶篤其緒。物資易簡、応天順矩。緝褐其裝、土木其宇。物或失性、懼若在予。疇咨熙載、終禪舜禹。夫統之者勞、仰之者逸。至人重身、棄而不恤。故子州稱疾、石戸乘桴、許由鞠躬、辭長九州。先王仁愛、感世憂時、哀万物之將頽、然後莅之。下逮德衰、大道沈淪、智惠日用、漸私其親。懼物乖離、攘臂立仁、名利愈競、繁礼屢陳。刑教爭施、天性喪真。

『太師箴』

天地開闢の後、人間は「慮らず營まず」にいたが、一方外物に欲望が発動し、「事が成される」ことによつて新たな煩悩が生じた。そこで、個々が賢明なものを君主として擁立し、政治が自然に始まつた。この理想世界は赫胥や皇羲から、堯、舜を経て禹までに引き継がれた。君主は苦勞するが、人民は逸楽なものである。「至人」は身体の保持に専念して政治を顧みなくなつたが、先王は人々の頽廢を哀れみ、尽力した。やがて、「大道が沈淪」し、一切が真を失い始めると、仁義や礼教が声高く唱えられ、ますます混乱することとなつた。

11 嵇康における「至人」について（簡）

ここで「至人」は子州、石戸、許由などの隱者を指していると考えられる。

嵇康の場合、現在に至るまでの文明は、大道が行われていた時代から大道が行われなくなる時代へと展開されている。「至人」は赫胥から、堯、舜、禹までの「先王」とともに「大道が沈淪」するまで重要な位置にいる。この理想の世との関わりからすると、「至人」は「先王」と同じだと見ていいだろう。要するに、大道が行われていた至徳の世には、先王と隱者の二種類の「至人」が同時に存在したのである。「至人」と「先王」はその居場所が違いながら実はともに優れた人物だと考えられるであろう。

以上の「至人」に対する考察の結果、次のことが明らかになった。

まず、一で見たように、嵇康における理想の人物「至人」とは、聖人と重ねて考えられているものである。また、二のところ、『難自然好學論』と『太師箴』での「先王」と「至人」との関係からすると、「至人」は個々の意志によって自由な存在形態を取ることができると考えられる。『琴賦』では、「至人」は琴と同じく中和の徳を持ち、周囲の様々な人に対応してそれぞれを発揮させられるとされており、『声無哀樂論』では、「至人」は外物の誘惑に影響されないと言われている。こうして、同じく『明胆論』で完全な資

質を持つとされている「至人」だが、朝廷や政界に入ればそこで「聖人」「先王」として働き、山林に居ればそこで許由などのような隱者となり、どこでも自由自在に本領を発揮して自得の境地にいる存在が「至人」であるのだと考えられよう。嵇康自身は恐らくこのような「至人」を求めようとしたのだろう。『卜疑』では、世俗にしながらも世俗に束縛されず、「交わるも利が為にせず、仕えるも禄を謀らず」、「素を見し璞を抱」く存在であり、それはまさに『釈私論』で強調された無私な人物である。かかる「至人」は従来指摘されたように、専ら永遠の生を具現する神仙というのではなく、また後期になって急に政治や現実を離脱し、彼岸世界にいる神仙でもない。

さらに、「聖人」、「至人」の両者は各作品の問題意識や強調面によって区別して使われる異名同謂の概念であると思われる。「聖人」は専ら政治に関して論ずる時に使われるのに対して、「至人」は特に政治に限定されず、より一般的な範囲で使われている。また、「先王」は「聖人」の別称である。つまり、場面によって言葉は違うが、それぞれがいわんとするところは同じだと考えられる。嵇康の作品のうち、「至人」、「聖人」が現れる文章は凡そ三種類に分けられる。『管蔡論』では政治議題が扱われ、そこで「二聖」「三聖」という形で「聖人」が見え、『太師箴』では、政治批判や建言

を主題として、「至人」と同じに優れた「先王」が登場している。これに対して、『琴賦』では楽器解説を主とし、『明胆論』「難自然好学論」では人性の弁明を議題とし、『釈私論』では道德実践を主題として、「至人」が使われている。またこのほかに、「聖人」、「至人」両者が登場する場合も三カ所ほど見られる。『声無哀楽論』は、音楽の制作と本質を主題とし、『答難養生論』は政治的地位の追求に関わる養生を議題にし、『卜疑』は政界での進退と自分自身の追求を議題にし、「聖人」、「至人」両者が交錯して現れている。ただ、『答難宅無吉凶摂生論』は、聖王の典制にかかわる宅の吉凶有無が議論の主体であることから、「聖人」、「至人」両者とともに現れるはずだが、「聖人」しか使われていない。恐らくそれは養生論難と宅の吉凶有無論難、両議論の間にある性質の違いによるだろう。つまり、前者は政治的地位の追求に関わりながら養生を論じているから、「聖人」、「至人」両者がともに使われるのに対して、後者は養生の一環である宅の吉凶問題を扱いながら、主として聖王の典制に抵触するかどうかという角度から論じているため、「聖人」のみが使われている、と思われるのである。

三、「至人」の思想背景について

ところで、嵇康の思想において「聖人」と異なる表現でありながら、同じ意味を表す「至人」とは如何なる思想的背景を持つ言葉であろうか。従来、特に明確な言及はない。そもそも「至人」という言葉は儒家側の經典には見られず、『老子』にも見られない。この言葉は『莊子』中に二十カ所ほど見られる。そこで、嵇康が言う「至人」を直ちに『莊子』に見える「至人」と同一であると断定するのが一般的のようである。ところが、『嵇康伝』に、彼は「家は世よ儒学にし」「長じて老莊の業を好む」と言われることからすると、確かに、儒家から道家への変化と読めないことはないが、しかし、それより、若い頃、儒学を受けてそれによつてものの考えの枠ができあがった上で道家を取り入れた、と読んで理解したほうが自然であろう。つまり、成人してからの嵇康の学問は儒学を基礎としつつも老莊を重視するというものにあつたと言えよう。従つて、彼の言う「至人」とは単に『莊子』によるというだけではないはずである。この点を改めて確認しなければならぬ。そこで、以下、『莊子』に見られる「至人」を現在の『莊子』の編目順に通り検討する。

『莊子』内篇には、四カ所に見られる。まず、「逍遥遊篇」

の、

若夫乘天地之正而御六氣之弁、以遊無窮者、彼且惡乎待哉、故曰、至人無己、神人無功、聖人無名。

では、「至人」は私心を持たず、「神人」は功績を残さず、「聖人」は名を知られないとされている。次に、「齊物論篇」に、

至人神矣、大沢焚而不能熱、河漢沍而不能寒、疾雷破山飄風振海而不能驚、若然者、乘雲氣騎日月、而遊乎四海之外、死生無變於己、而況利害之端乎。

とあるように、「至人」の感覚は外界に支配されず、死生すらも越えており、当然事物にも動揺されない。さらに、「人間世篇」の

古之至人、先存諸己而後存諸人。

では、「至人」はまず内に求めてから、後に他人に及ぼすとされている。また、「徳充符篇」に、

孔子曰、弟子勉之、夫無趾兀者也、猶務學以復補前行之惡、而況全徳之人乎。無趾語老聃曰、孔丘之於至人、其末邪、彼何實實以學子為、彼且斬以詭詭幻怪之名聞、不知至人之以是為己桎梏邪。老聃曰、胡不直使彼以死生為一條、以不可為一貫者、解其桎梏、其可乎。無趾曰、天刑之、安可解。

とあるように、「至人」は名声を手かせ足かせと考える。この桎梏を解かせるためには、まず相対的価値観をなくし、一

切を平等視すべきである。「至人」は一切を齊同視し、外側の名声に囚われないとされている。また、同じく「徳充符篇」に

哀公曰、何謂才全。仲尼曰、死生存亡、窮達貧富、賢与不肖、毀譽飢渴寒暑、是事之變、命之行也、日夜相代乎前、而知不能規乎其始者也、故不足以滑和、不可入於靈府、使之和予、通而不失於兌、使日夜无卻而与物為春、是接而生時於心者也、是之謂才全。哀公異日、以告閔子曰、始也、吾以南面而君天下、執民之紀而憂其死、吾自以為至通矣、今吾聞至人之言、恐吾無其矣、輕用吾身而亡吾國。

とあるように、「至人」は「才全」と言われ、死生存亡、賢愚、飢えと渇きなどの変化を心に止めて悩みとせず、それらの変化と調和しながら、悦びを持ち続け、いつでも万物とともに春の和やかさで生きていく。つまり、自分の内面を保ったまま欠けるところのない人とされている。そして、「応帝王篇」に、

无為名尸、无為謀府、无為事任、无為知主、体尽无窮、而遊无朕、尽其所受乎天、而无見得、亦虚而已、至人之用心若鏡、不将不迎、应而不藏、故能勝物而不傷。

と見えるように、「至人」の心は、外物に接する際、外物それぞれに対応しながらそれにとらわれることはない。

かかる用例の少ない内篇に対して、外篇には大量に見られる。まず、「天道篇」に

夫道於大不終、於小不遺、故万物備、広広乎其无不容也、淵淵乎其不可測也、形德仁義、神之末也、非至人孰能定之、夫至人有世、不亦大乎、而不足以爲之累、天下奮様、而不与之偕、審乎无佞、而不与物遷、極物之真、能守其本、故外天地、遺万物、而神未嘗有所困也、通乎道、合乎德、退仁義、實礼樂、至人之心有所定矣。とあるように、「至人」は刑罰や仁義など道の末節の本末を定め、「世を有」めるのに、大地を外とし、万物を忘れ、道に通じ、徳に合い、仁義を棄てて自己の心を安んじさせる。次に、「天運篇」に

古之至人、仮道於仁、託宿於義、以遊逍遥之虚、食於苟簡之田、立於不貸之圃、逍遙无爲也。

とあるように、「至人」は仁義を借り物とし、自由な境地に
より無爲だという。

一方、外篇最後の四篇にこのように見られる。まず、「達生篇」には、

至人潛行不窒、蹈火不熱、行乎万物之上而不慄、請問何以至於此、閔尹曰、是純氣之守也、非知巧果敢之列。

とあるように、「至人」の感覚が外界に支配されないのは、体内に純気があるためであり、こざかしい智慧によるもの

ではない。同篇のうち、また

子独不聞夫至人之自行邪、忘其肝胆、遺其耳目、芒然彷徨乎塵垢之外、逍遙乎无事之業、是謂爲而不恃、長而不宰。

とあるように、「至人」は自分の肉体のことを忘れ、逍遙無爲し、「爲すも恃まず、長ずるも宰らず」とされている。次に、「山木篇」の

自伐者無功、功成者墮、名成者虧、孰能去功与名而還与衆人、道流而不明居、得行而不名処、純純常常、乃比於狂、削迹捐勢、不爲功名、是故無責於人、人亦無責焉、至人不聞。

では、「至人」には名声というものなく、他者を責めることも、自分が責められることもないのである。さらに、「田子方篇」では次の三カ所に現れる。

孔子曰、請問遊是。老聃曰、夫得是、至美至樂也、得至美而遊乎至樂、謂之至人。孔子曰、願聞其方。曰、草食之獸、不疾易藪、水生之虫、不疾易水、行小變、而不失其大常也、喜怒哀樂、不入於胸次、夫天下也者、万物之所一也、得其所一而同焉、則四支百体、將爲塵垢、而死亡終始、將爲晝夜、而莫之能滑、而沉得喪禍福之所介乎。

では、「至人」は万物と一体となりながら、それにとらわれ

ないとされており、

無為而才自然矣、至人之於德也、不修而物不能離焉、若天之自高、地之自厚、日月之自明、夫何修焉。

では、「至人」の徳はわざわざ修得したのではなく、周りが自然に引かれてくるものだとしてされており、

夫至人者、上闕青天、下潛黄泉、揮斥八極、神氣不変。

では、「至人」は自由に去来し、外界に動かされることがないとしてされている。また、「知北遊篇」では、

天地有大美而不言、四時有明法而不議、万物有成理而不説、聖人者原天地之美、而達万物之理、是故至人无为、大聖不作、觀於天地之謂也。

とあるように、「至人」は自然の働きに基づいて万物の理に通達する。ここで、「至人」は「聖人」と同一のものとして捉えられている。

雜篇では、まず、「庚桑楚篇」に

吾聞至人尸居環堵之室、而百姓猖狂、不知所如往。

とあり、「至人」が小さい部屋で動かず居るだけで、人々はその恵みを受けられる。同篇の

夫至人者、相与交食乎地、而交樂乎天、不以人物利害相撓、不相与為怪、不相与為謀、不相与為事、儻然而往、儻然而来、是謂衛生之經已。

では、「至人」は人々と一緒に大地から食べ物を取り、天か

ら楽しみを迎え、利害関係に支配されず、謀略などに預からず、自由に去来するのである。次に、「外物篇」では、

至人不留行焉、夫尊古而卑今、学者之流也、且以豨草氏之流觀今之世、夫孰能不波、唯至人乃能遊於世而不僻、順人而不失己、彼教不学、承意不彼。

とあるように、「至人」は世の変化にとらわれず、世俗の人に順応しながらも、自分を失うこともなく、世俗と対立することもないとされている。さらに、「漁父篇」の

彼非至人、不能下人、下人不精、不得其真、故長傷身。では、「至人」でないと、人に対してまことの卑下な態度になれない。人に対する卑下な態度は真心からでないと、逆に己の身を損なうことになる。「列禦寇篇」の

彼至人者、帰精神乎无始、而甘隤乎无何有之郷、水流乎无形、発泄乎太清。

では、「至人」は水が太清に回帰するように、その精神を究極な源に回帰させ、無物も存在しない場所に棲むとされている。最後の「天下篇」には

不離於宗、謂之天人。不離於精、謂之神人。不離於真、謂之至人。以天為宗、以德為本、以道為門、兆於變化、謂之聖人。以仁為恩、以義為理、以礼為行、以樂為和、薰然慈仁、謂之君子、以法為分、以名為表、以參為驗、以稽為決、其數一二三四是也、百官以此相齒、以事為

常、以衣食為主、蕃息蕃藏為意、老弱孤寡、皆有以養、民之理也。

とあり、「天人」は世界の根源を離れない、「神人」は自然の作用を離れない、「至人」は物事の本来の真実を離れない、「聖人」は、天を宗とし、徳を本とし、真実の道を入り口として現象に囚われないとされる。

以上の諸例からすると、『莊子』における「至人」は次のように考えられる。まず、多くの場合、主体性を持ち、万物それぞれに対応しながらそれにとらわれない、無論名教世界にも制限されない、凡そ政治と無関係な人である。とは言え、例外も二つある。「天道篇」では、「至人」の治世は仁義や礼樂を排除したものとされ、「庚桑楚篇」では、自然に人々を感化するとされ、政治的色彩を伴って描かれている。さらに、聖人との関係においては、三カ所の中二カ所で、「聖人」と「至人」は区別されている。「逍遙遊篇」では、両者を「至人無己」「聖人無名」とされ、「天下篇」では、「至人」は「真を離れず」、「聖人」は真実の道を入り口として現象に囚われない人物とされている。両者を同一視するのは僅かに「知北遊篇」だけである。そこでは、両者とも無為であり、自然を模範とするものとされる。また、「至人」が如何なる人物であるのかが具体的に指示されていない点は注意すべきである。

嵇康の言う「至人」と『莊子』のそれとを比べて見ると、嵇康の言う「至人」は『莊子』に見える「至人」と名称は同じでも、その内容には差異が認められる。嵇康の場合「至人」は聖人と同じものである。このような「至人」と聖人とを同一視する捉え方は、『莊子』には見られないわけではないが、それは「知北遊篇」だけである。肝心なのは嵇康の「至人」は樂を作ったことと関わるのに対して、『莊子』の「至人」は政治とは関わっても礼樂を退ける存在だということである。「至人」にしろ、聖人にしろ、そもそも嵇康の言う、生命を保持するために、窮理尽性による輔養の理を實踐する理想的人物は『莊子』には見られない。それは前述したように『尚書』や『易』伝に見える「聖人」に通じる人物であると考えられる。つまり、嵇康における「至人」は『莊子』に見える「至人」そのものではなく、儒家の「聖人」と密接な関係を持つものとして理解される。また、「至人」と聖人が表現を異にしながらも実は同じ人格であると考える方は、明らかに長篇たる『莊子』の「知北遊篇」の一部を材料に、自分の考えを大いに展開させた、嵇康に特徴的な見解だと言えよう。ここから嵇康の『莊子』を受容した様相が知られるだろう。³⁾

おわりに

嵇康の文章の中で「至人」、「聖人」の両者は、概念は同じだが使用場面によつて異なつた称谓として使われている。そこに登場する理想的人物は、志の違いでそれぞれ山林で隱遁生活を送り、また朝廷の政治に臨むが、ともに無私な心と完全なる倫理的資質を具有した主体性を持ったものである。したがつて、従来の、彼が理想とした人物を、先には名教と調和し、後には神仙のごとく、政治と全く無関係なものとする見解や、また一切を超越した永遠の生の具現者である神仙の類とする指摘は妥当ではない。嵇康の「至人」は『尚書』や『易』伝、老莊によるほか、さらに、彼自身の特別な強調面も含めて形成されたものと言えよう。こうした至人像の構築は恐らく『卜疑』に見いだせるように、現実には不平不満を抱き、真の自我の理想像を問い詰めたところで、現実のあらゆる環境に対応しながらも、なお真の自我を発揮できる自分を求めようとしたことによるのである。

検討の結果からすると、嵇康の作品中、現実における、後退し虚偽化された名教世界やそれを自覚せずにいる知識人への批判がよく見られるが、その批判言論の背後には整然とした真の名教や政治の実現に向けた自然思想が横たわつ

ていることが考えられよう^①。名教の実現を中核とした一貫した秩序観や儒家的要素が強く見られる理想的人物像からすると、この自然思想の性格は、従来指摘されるように、儒道折衷の道家思想が政治への不平不満のため、突然儒家の名教と決別し、本来の道家思想に後退したというものではない。それはもともと儒道両方に見られる自然思想が結合した産物であり、それを基礎として様々な場面で展開されたものである。なお、この道家の独占ではない、『易』とも深く関わる自然思想の全貌については次回の考察に譲ることとしたい。

注

- (1) 拙稿「阮籍における「大人」について」(『文化』六四—三・四 二〇〇〇年)を参照。
- (2) 拙稿「嵇康における政治思想—その儒家意識と道家意識—」(『文化』六二—三・四 一九九九年)を参照。この論では、無私なる心を持つ「至人」と「聖人」一カ所ずつについて言及したが、しかし、それぞれの具体像や両者の関係については検討しなかった。本稿では、改めて「至人」を問題にし、まず「至人」と「聖人」それぞれについて検討し、両者の関係を明らかにした上で、「至人」の特色についてまとめる。行論の都合上、以下、前稿で検討した資料と一部重なることになるが、作品中に見える「聖人」を一通り検討する

こととする。

(3) 余敦康氏「阮籍、嵇康玄学思想的演变」『文史哲一九八七年』一九八七年（後に「阮籍、嵇康的自然論」として任繼愈氏主編『中国哲学发展史』魏晋南北朝卷に所収、人民出版社一九八八年）の說。氏は「一、阮籍、嵇康玄学思想的演变」で嵇康における前期の思想を、「嵇康在《答難養生論》中描绘了一个把名教与自然完美地结合在一起起的『至人』的典範」〔『中国哲学发展史』一五五頁〕と言いながら、また「二、自我意識与精神境界」で嵇康における後期の思想を、「在《答難養生論》中，嵇康对他所傾慕的精神境界曾作了一番描述……（中略）……嵇康所傾慕的這種精神境界与阮籍对『大人先生』的傾慕差不多，實際上不過是脫離了現實生活的彼岸世界。」〔『中国哲学发展史』一七七—一七八頁〕と言う。氏は同一資料の『答難養生論』から嵇康の前後期の思想を説明しており、これは明らかに矛盾である。また、嵇康の思想を前後期に分けて考えようとするならば、まず嵇康の作品の成立時期を確定することが必要であろう。ところが、現存嵇康の作品中、年代を正確に比定できるのは、僅か景元二年（二六二年）三十八才時の作である「与山巨源絶交書」と、入獄後、景元四年（二六三年）四十歳時の作である「幽憤詩」、「家誡」だけである。これ以上の推定を行ったもの（例えば侯外廬氏「嵇康著述考弁」『中国思想通史』三、人民出版社一九五七年）及び、莊万壽氏の『嵇康研究及年譜』学生書局一九九〇年）もあるが、しかし、いずれも状況判断によるものに過ぎない。そもそも嵇康の思想に前後期の区別があるとするとする説は

どれほど根拠があるのだろうか、それ自体にすでに大きな問題があると思われる。以上から、筆者は敢えて各作品の著作時期を問題にしない。行論の便宜上、ひとまず従来の指摘を意識しつつも、彼の生涯を通じる統一の見解を見出したいと考える。

(4) 福永光司氏「嵇康における自我の問題——嵇康の生活と思想——」〔『東方学報』京都一九六二年〕の說。氏は三三—三四頁で「ここには嵇康の倫理思想における二つの重要な傾向性が示されている。その一つは例外的な存在であり、万人が後天的な努力によって到達しうる者ではないという思想、他の一つは人間のそれぞれの資質は自然であり、それぞれ人間にとつては絶対的なものであるという思想である。前者は彼の宗教思想における神仙自然説と関連し、後者は彼における自我と個性の積極的な肯定と関連する」と言い、また三七頁で「明胆論」において「至人が「特に（自然の気の）純美を鍾め、畢く備わらざるはなき」完全な倫理的資質をもつ人格であるように、神仙もまた「特に異氣を受けた」永遠の生の具現者なのである。」と言ひ、嵇康が養生を通して神仙という「至人」へ向けて永遠の生を求めようとしたとする。

(5) 注(2)の論文を参照。

(6) 嵇康の文章の引用は主に戴明揚『嵇康集校注』（人民文学出版社一九六二年）により、また魯迅手鈔『嵇康集』（中華書局一九七四年）を参照した。なお、これらにより字句を改めた部分があるが、一々注記しない。

(7) この推測は注(3)の侯氏と莊氏の研究に見られる。両氏とも甘露元年高貴郷公が太学で管蔡事件をめぐって諸儒と問答していることから、「管蔡論」を甘露元年の作品とする。が、いずれも状況判断によるものである。

(8) 『莊子』天道篇は従来、儒家思想と道家思想とを折衷したものであることが指摘されている(諸説の詳細は注(2)の論文の注(10)を参照せよ)。しかし、私見によれば、それは天道篇全般についてのことではなく、天道篇前半、すなわち篇の初めから堯舜對話までだと思われる。堯舜對話以降、すなわち孔子老聃對話より篇末までは、聖人や仁義がマイナスイテ的な意味として登場し、前半のそれとやや趣を異にしていると思われる。ここで問題とした「至人」に関わる文章は、まさにその後半に該当することに注意したい。

(9) 同じく『莊子』の影響を受けた同時代の阮籍を例として見よう。「至人」と「聖人」を近い方向で捉える見方は、阮籍には殆ど見られない。むしろ「大人先生伝」を見れば、「至人」と「大人」を同一視している。「至人」をめぐっての嵇康と阮籍の考えは対照的である。

(10) 当時の知識人における学問の在り方に対して墮落的態度を批判した『難自然好学論』では、かつて君臣関係が自然に維持されていた至徳の世が言われ、『太師箴』では、大道が「沈淪」する以前の、「君は自然を道とする」理想の世が言われ、また『管蔡論』では、「教に服して義に殉じ、忠誠自然」という管蔡に対する正しい評価が強調されている。いずれも、嵇康が現実の名教の在り方を批判する背後には、真の名

教の実現に向けた自然思想が横たわっていると考えられる。