

嵇康と佛教

— 六朝思想史と嵇康 —

福 永 光 司

中國における六朝の時代を思想史の立場から大觀すると
 き、そこにはこの時代に顯著な幾つかの特徴的な事實が列
 擧されるであろう。いま我々はそれらの詳細について論議
 する餘裕をもたないが、少くともその一つとして、この時
 代が佛教と極めて密接な連關をもっている事實——佛教を
 無視してはこの時代の思想の性格や動向に關する充分に歴
 史的な把握は到底期待され得ないほど中國の思想界が佛教
 と深く結ばれている事實を擧げるとは、殆んど異論の餘
 地のないところであろう。佛教が中國の社會に傳來したの
 は前漢末後漢初期のところであろうが、この佛教が中國の思
 想界と本格的な交渉をもつに至るのは六朝の時代であり、

しかも、その交渉はこの時期の後半においては、あらゆる知
 識人が佛教を識り、その教義を理解することなしには知識
 人として通用しないほどの根強く大きな勢力を扶植するに
 至るのである。そこでは中國の知識社會が、『弘明集』や
 『出三藏記集』、『高僧傳』などの佛教的な著作を數多く生
 んだという事實以上に、思想や文學、藝術の廣汎な領域に
 わたって佛教の何らかの影響が看取せられ、單なる歴史書
 の敘述においてさえ佛教的な辭句表現が用いられるという
 現象を呈するまでに至っているのである。多少誇張した云
 い方をすれば、六朝史の研究は、それが純粹に社會經濟史
 的な研究であろうとも、佛教についての理解をぬきにし、
 佛教に對する視野をもつことなしには、一面的な成果しか
 期待出来ないといつても、過言ではないであろう。

しかし、六朝史研究における佛教のこのような重要性にもかかわらず、従来の六朝思想史研究においては、佛教と中國思想との間にともすれば一線が劃され、佛教のことは佛教學者に、中國佛教思想は非本來的な中國思想である、というのが、従来の學界の一般的な傾向であったようである。従つて六朝思想史の展開に佛教との關連を考慮し、六朝人の思考と佛教思想との内的連關性に注目しつつ六朝思想史それ自身の展開の中に中國佛教を位置づける立場、もしくは、中國思想史の主體性において佛教の受容と攝取を問題としてゆく立場は、少數の例外を除いて從來ほとんど存在しなかつたといつてよい。しかし、上述のように六朝人の思索が佛教との關連において展開し、佛教が六朝思想界における最も大きな關心事の一つであつたといえるならば、六朝思想史の研究は、いまや單なる經學的な事象を點綴する經學史研究や單なる老莊學的論議を拔萃する老莊學史研究、もしくは後次的な中國佛教諸宗派の成立前史の研究の觀さえある従来の六朝佛教史研究などを止揚して、中國思想と佛教思想との内的連關性に注目した綜合的、立體的、有機的な新しい研究の立場を確立する必要がある。

あるであらう。その確立は言うべくして、極めて困難なことであらうが、しかもそれは六朝思想史そのものの構造と本質にねざす必然的な要請であり、思想を生きた全體として捉えるための不可缺の手續きであるといわなければならぬ。そして、私がここで嵇康と佛教との關係に多少の考察を加えようとするのも、實はこのような企圖の一つの初步的な試みにすぎないのである。嵇康の思想の理解に佛教を包む新しい歴史的な視野を導入してみることに、また、佛教との連關性において嵇康の六朝思想史における位置づけを新しい視點から問題にしてみること、これがこの小論における私の未熟な企圖である。

二

さて、嵇康と佛教との關係を問題とするとき、そこには大まかにいつて二つの方向が成立するであらう。その一つは佛教の嵇康に對する影響—嵇康の思想なり生活なりの中に佛教がどのような影響をもち、その影響が彼の著作の中でどのような形において指摘されるのか—を問題とする方向であり、もう一つは、これとは逆に、嵇康の佛教〔六朝

佛教」に對する影響——嵇康の思想が六朝時代における中國佛教の受容と展開の中でどのような役割を果たし、もしくはどのような思想的基盤を提供したか——を問題とする方向である。結論から先にいえば、この小論では後者の方向に問題考察の重點をおき、嵇康の思想の六朝佛教の展開に對する影響を重視しようとするものであるが、しかし前者の方向に對しても出来るかぎりその可能性を検討吟味し、嵇康の思想の立つ歴史的な基盤を明かにしてみたいと思う。というのは、上にも述べたように佛教が中國に傳來したのは前漢末後漢初期であり、嵇康の生まれるまでに中國佛教は既に二百年餘りの歳月を經過しているからである。この期間の中國佛教がたとい佛教經典の蒐集と翻譯に精力の殆んどを傾けた單なる譯經佛教であらうとも、あるいはまた、それ故に中國人の佛教理解がどれほど思想的に素朴幼稚なものであらうとも、ともかく後漢書楚王英傳や襄楷傳、あるいは三國吳志の劉繇傳などに記載の見える程度には、佛教は中國社會に受容せられ、理解されてはいたのである。嵇康の思想がこのような中國佛教の現實と直接的にどれほどの關係をもつかは一おう別として、彼がこのよう

な佛教の存在を知り、このような中國佛教の現實についてある程度の見聞をもっていた事實は否定することが出来るであろう。佛教の嵇康の思想に對する影響が肯定的なものであるにせよ、否定的なものであるにせよ、我々は兩者の關係を今一度あらためて検討してみる必要があるように思う。順序としてまずこの問題から考察を進めてみよう。

佛教の嵇康に對する影響を考察するためには、嵇康の生涯とその歴史的風土的な狀況——彼の傳記——が知らなければならない。嵇康の傳記としては晉書（卷四十九）に一つの記載があるが詳密でなく、三國志注、世說新語本文および注、水經注、文選注、太平御覽などに引かれてくる關係資料から新たに構成するほかない。いま當面の問題と關連する範圍においてそれをあらまし試みてみよう。^①

嵇康の傳記を構成する場合に比較的確かな據り所となるのは「與山巨源絕交書」の執筆された年代である。この書簡は吏部郎の地位を嵇康に譲らうとした友人の山濤（巨源）に對して、嵇康が抗議と絶交を宣言したものであるが、山濤が吏部郎となった年代は、三國志卷二十一王粲傳の注における裴松之の論述によると景元二年（二六一）であるか

ら、この書簡の執筆された時期も、ほぼその頃とみてよいであろう〔ちなみに、嵇康の刑死を晉書は四十歳の時と記し、通鑑はそれを景元三年に繋けているが、通鑑が何に基づいて景元三年としたのか、その根拠が明かでない。三國志(卷二十一)はただ「景元中」と記し、裴松之もこれを肯定しているが、この書簡の中に「男兒八歳」と記されている嵇康の子の嵇紹が、嵇康の刑死のとき十歳であったという記事―世說德行篇注および文選卷四十二注に引く王隱晉書―を参照すれば、その死は景元四年(二六三)頃のこととなるであろう。]

さて、嵇康の絶交書執筆が大體景元二年(二六一)頃であるとすると、この書簡の中に、「吾新失母兄之歡、意常悽切、女年十三、男年八歳、未及成人」とあることから、嵇康の結婚した年齢が遅くとも二十五、六歳、正始の八、九年頃であることが知られる。ところで世說德行篇注に引く文章敍録によれば、嵇康の妻は魏の長樂亭主であり、さらに三國志卷二十の沛穆王傳によれば、長樂亭主は沛穆王曹林の子の緯の女、魏の武帝曹操の曾孫女であり、三國志卷二十一鍾會傳注に引く魏末傳などによれば、沛穆

王曹林は金郷公主と共に曹操とその夫人の尹氏(沛王大妃)との間に生まれ、金郷公主は周知のごとく何晏の妻となっている。すなわち、嵇康は何晏とは沛王曹林を中心とする密接な姻戚關係に結ばれており、しかも嵇康は何晏の死(嘉平元年―二四九)以前に長樂亭主と結婚しているわけであるから、嵇康と何晏との間にも何晏の生前において、なんらかの交渉のあったことが推測されよう。

ところでまた、上に引いた三國志卷二十の沛穆王林傳によれば、沛穆王曹林すなわち嵇康の妻の祖父は建安二十二年(二一七)から黄初七年(二二六)に至る十年間を嵇康の郷里譙國の王として過ごし、その後六年間ほどを郟城(山東省濮縣附近)の王として過ごしたのち、太和六年(二三二)以後は再び譙國に近い沛國の王となり、その子の曹緯も沛王の位を繼いでいるのである。従って、この點から考えれば、嵇康が長樂亭主と結婚したのは、恐らく彼の郷里譙國においてであつたらうと推定され、従つてまた、嵇康は彼が結婚した二十五、六歳ごろまでは郷里の譙國で生活し、恐らくは嘉平元年(二四九)における何晏らの誅死事件の前後に郷里を離れて河内の山陽(河南省修武

縣)に寓居したものとと思われる(この場合、嵇康の結婚を二十五、六歳頃のときとするのは、最下限を考えたものであるから、實際は更に數年を溯ることもありうるわけである。また嵇康が結婚と同時に中散大夫を拜し、都の洛陽に出てそれから山陽に寓居した場合も考えられるわけであるが、いずれにせよ、結婚は郷里の譙國で行われ、それまでは大體郷里で生活していたと見てよいであろう)。彼の答二郭詩に、「昔蒙父兄祚、少得離負荷、因疏遂成懶、寢蹟北山阿^④」と自ら述懐し、彼が山陽寓居後も彼の郷里に近い壽春で兵を擧げた毋丘儉を援けようとしている事實(三國志卷二十一注引世語)、あるいは、友人の王戎が「與嵇康居二十年、未嘗見其喜愠之色」(世說德行篇)といい、同じく友人の山濤が何晏らの誅死事件を豫見して隱棲の生活に入っている事實(晉書卷四十三山濤傳)などがこの場合参照されるであろう。そして以上の推定がほぼ大過のないものとして容認されるならば、嵇康の生涯はこれを大きく分けて、譙國時代と山陽寓居時代との二つの時期とすることが出来るであろう。

(A) 譙國時代の嵇康

嵇康の父は嵇昭、字は子遠^{あきと}、曹魏に仕えて軍糧を督し、治書侍御史であったという(三國志卷二十一王粲傳注引嵇氏譜)。母は孫氏(文選卷二十三幽憤注引嵇氏譜)、兄の嵇喜は字は公穆、司馬晉に仕えて揚州刺史、太僕宗正卿となつてゐる。その祖先は會稽の上虞から怨を避けて譙國鉅縣(安徽省宿縣西南)に移住し、本姓の「奚」を改めて「嵇」としたという(三國志卷二十一注引虞預晉書および世說德行篇注引王隱晉書)。侯外廬氏等は嵇氏の會稽移住説を否定するが(『中國思想通史』第三卷一二七頁)、嵇康の母の姓が江南に多い孫氏であること、嵇康が任俠の風を好んで會稽人的氣質を彷彿させ、とくに晩年の彼自身が仇を避けて河東に旅行し(後述)、怨を避けたという祖先の血の繼承を推測させること、怨を避けて移住したという嵇康の祖先が、同じく會稽の出身者で、怨を避けて移住した王充の祖先と共通していること、嵇康の著作の中に王充の『論衡』と關連する記事が二、三見え—例えば、答難養生論における師曠吹律云々の虚偽性の辯證、難宅無吉凶攝生

論における長平の坑卒の運命性に關する論議など、嵇康の關心と思考に王充のそれと類似のものが指摘されることなどを考慮すれば、この見解には俄かに贊成しがたいであろう。それはさておき、譙國銜縣を郷里として生まれた嵇康は早く父と死別し、幼少年時代は母の孫氏と兄の嵇喜に育てられ、かなり自我と個性の強い生活を過ごしたようである。この時期の彼の生活に關しては、「幽憤詩」や「與山巨源絕交書」などに多少の回想的な記述があるが、しかし、その詳細は記録の徵すべきものがなく、ただ二十歳ころの彼が、「心を抗なくして古いにを希こがひ、その尙ちぶところとに任せて好よろむを老莊に託し、志は樸を守るに在り、素を養い眞を全うせんとする」(幽憤詩)一個の求道者的情熱をもつ哲學青年として成長していたことが知られる程度にすぎない。

譙國時代の嵇康の生活の具體的な内容に關しては、我々は殆んど何も知り得ないといつて過言ではないであらう。

(B) 山陽寓居時代

上述のように、嵇康が河内の山陽に寓居したのは嘉平の

初め(二四九年頃)、何晏らが誅死した前後のことと思われる。そしてこの數年前から河内の從事をしていた山濤は、何晏らの誅死を豫見して遂に「隱身、不交世務」といわれるから(世說政事篇注引虞預晉書)、嵇康が山濤および濤がそれ以前から交わっていた向秀(世說德行篇注引向秀別傳)らと共にいわゆる竹林の遊びを行ったのも、この頃からであらう。竹林の遊びについての詳細はここでは省略するが(拙稿「嵇康における自我の問題—東方學報第三十二冊—参照)、この遊びに加わったものは必ずしも常に七人ではなく、隨時隨所に河内附近の竹林、山澤、人家(例えば山濤や嵇康などの家)などを集いの場所として行われ、飲酒、彈琴、談論、詩作などがその集いの主要な行事であったと思われる(そのメンバーとしては、いわゆる七賢のほか、呂安、趙至、袁準、郭遐周、郭遐叔、阮侃、張邈、公孫崇、嵇喜なども擧げうるであらう)。そしてこの遊びは、次のような嵇康の晩年の動きを考慮するとき、だいたい嵇康の三十六、七歳頃、すなわち、甘露の末年(二五九頃)で一おうその幕を閉じたのではないかと思われる。

嵇康の晩年の生活もしくは行動をやや具體的に明かにしているのは、世説言語篇注に引く嵇紹の「趙至敍」と嵇康の「答二郭詩」、「與山巨源絕交書」などである。趙至は晉書卷九十二の本傳によると太康年間（二八〇—二八九）に三十七歳で死んでいるが、彼は十四歳のとき洛陽の太學觀で石經の古文を寫していた嵇康と初めて逢い、十六歳のとき鄭でまた嵇康と會い、更に嵇康のあとを追って河内の山陽にゆき一、二年を過ごしている。趙至の歿年から計算すると、これは嵇康の三十六、七歳ごろのこととなり、このころの嵇康は洛陽—鄭—山陽を移動していたことになる。そしてまた嵇康の「答二郭詩」に、「寡志自生災、屢使衆讐成、豫子匿梁側、聶政變其形、顧此懷怛惕、慮在苟自寧、今當寄他域、嚴駕不得停、本圖終宴婉、今更不克并」と歌い、郭遐叔の贈詩に、「願各保遐心、有緣復來東。」とあること、三國志卷二十一王粲傳注に引く魏氏春秋に、「康既有絕世之言、又從子不善、避之河東」と記し、さらに「與山巨源絕交書」に、「前年從河東還、顯宗〔呂安〕阿都〔公孫崇〕説足下議以吾自代」とあることなどから考へれば、この絶交書の執筆された景元二年（二六一）頃の

前年、すなわち三十七歳頃の嵇康は、何人かの復讐を避けて河内の山陽から西のかた河東へ旅行していたことが知られる。なお、絶交書の中にまた、「吾新失母兄之歡」とあり、與阮德如詩に、「含哀還舊廬、感切傷心肝」とあるのなどによれば、嵇康が河東から再び河内に還つたのは母が死んだためではなかったかと推測され、この母の死を契機として兄の嵇喜もまた司馬晉に仕えるために山陽を去り、その離別を惜しんで作つたのが贈兄秀才公穆入軍詩十八首ではないかと思われる（晉書卷三十八、齊王攸傳を参照）。かくて、母を喪い、兄と別れ、その別離の悲哀をかみしめながら山濤に絶交書を書き、友人呂安を辯護して遂に獄に つながれ、洛陽の東市に斬られるというのが彼の晩年の生活のあらましの経過であろう。嵇康の山陽寓居時代は彼の刑死によって終末を告げるのである。

三

さて、以上私は嵇康が佛教とどれだけの具體的な交渉をもちうる歴史的風土的な環境の中にあり得たかという可能性を確かめようとして、彼の傳記—生活の經歷—を一おう

考察し、それを譙國時代と河内寓居時代とに分けてみた。ところで、それならばこの二つの時期において嵇康が佛教と接觸し、それと何らかの交渉をもちうる可能性はどれだけありうるのか、次にこの問題を少しく考えてみよう。

その先ず第一に考えられることは、嵇康の祖先が（そして恐らくは彼の母もまた）江南の人であったことである。

江南の地域においては、後漢の獻帝の末、西域の沙門、支謙が吳の孫權の保護を受けて佛教を弘め、吳の黃武元年から建興年間にわたって維摩經、大般泥洹經、法句經、瑞應本起經など四十九種の佛典を翻譯したと伝えられ（高僧傳卷一支謙傳）、やや遅れては康僧會も孫權のもとで佛教を宣布したと伝えられている（全上康僧會傳）。しかし當時の江南地方には佛教がまだ一般的には行われていず、従つて嵇康の祖先がとくに佛教と交渉をもつという事情も殆んど考えられないであろう。ただ強いていえば、由來幽微な世界への關心の強いこの地方の精神的な風土が、嵇康の氣質の中に何らかの遺傳的な影響として繼承されているかも知れないという程度である。

次に考えられることは、譙國銓縣で幼少年時代を過ごし

た嵇康の生活と佛教との關係である。譙國銓縣すなわち今の安徽省宿縣附近を含む徐州地域（瑯邪・下邳・彭城・廣陵）は、古くは瑯邪の四時主の祭祀（史記封禪書）、近くは瑯邪の于吉、および宮崇らの太平神書の道術（後漢書卷六十下襄楷傳）などで知られる宗教的傳統の強い土地であり、とくに後漢時代においては、既に福井康順氏の論考^①があるように、佛教とも密接な關連をもっていた。すなわち、中國における最初の在俗佛教信者の一人として記録されている光武帝の子楚王英が、「伊蒲塞〔優婆塞〕桑門〔沙門〕を集めて浮屠の仁祠を尙んだ」のは彭城の地であり（後漢書卷七十二光武十王傳。後漢紀卷十、明帝紀）、また、後漢末の下邳の相、笮融が、

大いに浮屠の祠を起し、銅を以て人と爲し、黃金もて身に塗り、衣きするに錦采を以てし、銅鑿九重を垂れ、下に重樓閣道の三千餘人を容るべきを爲り、悉く課して佛經を讀ましむ。界内および旁郡の人の佛を好むこと有る者をして道を受くるを聽きさしめ、其の他役を復して以て之を招致す。此れに由つて遠近の前後して至る者は五千餘人戸なり。浴佛ごとに多く酒飯を設け、席むしろを路に布

くこと數十里を經。民人の來り觀るもの、および食に就くものは且に萬人ならんとし、費は巨億を以て計る（吳志卷四劉繇傳）。

と記されている盛大な奉佛を行ったのも、嵇康の郷里にほど近い下邳の地においてであつた。笮融の奉佛は彼が下邳の相となつたのが後漢の獻帝の興平二年（一九五）（通鑑後漢紀）であるから、嵇康の生まれる三十年ほど前のことであるが、この當時、彼の郷里の近くで數萬人の道俗が參集する一大佛教行事の行われていた事實は充分注目に價する。そして、このような徐州文化圏の佛教信仰が歲月の経過と共にますます盛んにこそなれ、衰滅の動きを見せなかつた事情を考慮するとき、幼少年時代の嵇康がこの佛教に興味と關心をもつたか否かは別として、少くとも彼がそれを見もしくは聞いていた事實は充分肯定されてよいであろう。もし嵇康と佛教との間に何らかの交渉あるいは影響關係が考えられるとすれば、我々はここにその最大の可能性を期待することが出來そうである。

次には山陽寓居時代の嵇康と佛教との交渉の可能性の問題であるが、河内の山陽に近く、しかも彼がしばしばこの

地に足を運んでいる（世説言語篇注引嵇紹「趙至敘」參照）洛陽は、白馬寺の傳説によつて知られるように、中國でも早い時期に佛教の傳來した地域であつた。白馬寺の建立が單なる傳説にすぎないとしても、出三藏記集などの記載によれば、この地には後漢末期から多くの外國内國の沙門たちが集まり、多數の經典が譯出され、譯經佛教はかなり盛んに行われていたのである。魏書釋老志の記す曹魏の明帝の舍利塔建立許可の説話が後の偽作であるとしても、あの程度の寺塔の建立、佛教儀禮の實施は、一般士人の注目を引きながら既に行われていたと見てよいであろう。そしてまた、西晉時代の沙門帛法祖が河内の出身であり（高僧傳卷一）、時代はかなり下るが、水經注（卷九清水の條）に、嵇康の山陽の故居の近くに釋僧訓の精舎があり、寺に十餘僧が住んでいたという記述のあることから多少の臆測を加えれば、後漢末における洛陽佛教のひろがり、嵇康の寓居時代に既に山陽附近にも佛道修行者を住ませるような狀況を實現していたとも考えられるのである。嵇康も訪ねて教を請うたことのある道士の孫登が山陽北部の共北山で神仙術の修行を行つており（前掲の水經注を參照）、

この當時の佛教がこのような神仙術と抱合されうる可能性をもっていた事情などもこの場合参照されよう。^⑩ 山陽寓居時代の嵇康においてもまた、佛教は彼をとりまく生活環境の一つとしてその視野の中にあつたのである。彼がそれに對して興味と關心をもつたか否かは別として、ここでもまた彼が佛教を知っていた事實だけは肯定されなければならぬであらう。

四

さて、以上は嵇康の生活における佛教との交渉の可能性を、彼の傳記との關連において検討してみたのであるが、それならば、以上検討したような幾つかの可能性は、嵇康において、具體的には果してどのような形の影響として確認されるのであろうか。いま我々が現存する嵇康の著作を詳細に検討してみると、我々は一おうそれらしきものとして二つの點を指摘出来るように思う。

その第一は、嵇康の「難宅無吉凶攝生論」における「乞胡」という語である。この語は「乞胡に従つて福を求めるよりは養生の正度に合せよ」という表現で嵇康と友人阮侃

の攝生に關する論争の中に引用されているものであるが、ここにいわゆる「胡」が西域の沙門を意味しうる可能性をもつことは、三國志卷四の土變傳に、「出入鳴鐘磬、胡人夾轂、焚燒香者、常有數十」の胡人が、胡適氏によつて沙門と論定されていること（胡適文存第四集「論牟子理惑論」、また、鍾嶸の詩品（卷下）に、釋道猷、釋寶月の二沙門が「二胡」とよばれていることなどから肯定されるであらう。そして「乞胡」の「乞」は乞人、乞食の乞とも解されるから、「乞胡」とは西域の乞食僧を意味する言葉であると一おう解することも不可能ではあるまい。そして、もしそうだとすれば、この語を用いている嵇康は西域渡來の乞食沙門、中國の各地で呪術的な祈禱を行つた乞食沙門を見聞してしたことになるが（この場合、彼が西域イソドから渡來した獅子や象を見聞して畫にかいたという記録の唐代にまで傳えられている事實―歷代名畫記卷五―も参照されよう）、しかし、かりにそのような解釋を容れうるとしても、それは嵇康が乞食沙門の存在―一種の佛教―を知つていたことの一證となるに止まり、思想的影響の問題とは無關係といわなければならない。

その第二は、嵇康の釋私論における次の敘述である。

故に公私を論ずる者は、道に志し善を存して心に凶邪なしと云うと雖も、懷まうところとして匿かくさざるなき者は「私」なしといふべからず。欲は善を伐り、情は道に違たがうと雖も、抱くところとして顯あらわわさざるなき者は「公」ならずといふべからず。：

それ是と非と必ず顯あらわわるれば、善ある者も情を匿かくすの不是なく、非ある者も不公の大非を加えず。不是なければ善の得ざるなく、大非なければ其の非を過はなだしくするなし。乃ちその非を救う所以なり。徒ただに善を盡はくすのみにあらず、また不善を厲おます所以なり。：

故に里麁は盜を願ねがわにして晉文は愷悌かいていたり、勃鞞は罪を號して忠は立ち身は存し、繆賢は覺を吐きて言は納れられ名は稱せられ、漸離は誠を告げて一堂流涕りゅうたせり。しからば、この數子はみな投命の禍を以て不測の機に臨むも、心識を表露して、猶おいて安全たり。況んや君子のかの人の罪なくしてその善あるをや。

ここで嵇康は、人間の倫理的な實踐に關して、行爲（心情）そのものの善惡よりも、それが顯あらわわにされたもの（公）

なのか、匿かくされて行われたもの（私）なのかを重視し、人間の心情（行爲）の第三者に對する表露—私を釋すてること—の重要性を強調しているのであるが、この一文は東晉の郝超（三三六—三七七）の奉法要—中國の士大夫の書いた現存する最古の佛教概論—の中に引用する異出十二門經の「人有惡、宜令彰露」、および、これについての郝超の解説、すなわち、

かの天理の罪福におけるを原もとぬるに、外に泄もらせば則ちいよいよ軽く、内に結むすべば則ちいよいよ重し。：坦坦にして公にすれば則ち事ともにして散ちず。：且つ人の情は理に愧はじずして物に愧はず。愆あやまち著るれば毀こり至り、毀り至りて恥生ず。情、近くして復かえるを存すれば則ち弊は積たむに至らず、その彰あれざるを待まちめば則ち終はに悛くち革かくむることなし（弘明集卷十三）。

を容易に連想させるであらう。そして、郝超がこの解説の冒頭において、

それ君子の心は適なく莫なし。過ちて悔くいることなくんば當まさに自得せざるべし。宜しくそれ行藏を遇あうところに任すべし、豈に驟と顯あらわに有心なるべけんや。

といい、嵇康が釋私論の冒頭で、

それ君子と稱する者は、心は是非に無措にして行いは道に違わざるものなり。…情を匿くして矜吝なるは小人の至惡にして、虚心無措なるは君子の篤行なり。…それ至人の心を用うるや固より有措を存せず。…この故に傲然として賢を忘れて賢は慶と會い、忽然として心に任じて心は善と遇う。

といていること、また、郗超の解説の文中に、

善を伐り勞を（人に）施すは有生の大情にして、非を匿くし過ちを文るは品物の同じきところなり。善著われば則ち跡彰われ、跡彰われば則ち譽まれ集まる。いやしくも情、沮勸に係がれて譽まれ外に集まれば、藏吝の心は必ず内に盈たん。…しかのみならず、天璽内に充ちて其の外に顯わるるを懼るれば則ち幽慮は萬端にして巧防は彌よ密なり。窮年の存するところ、唯だ此れをこれ務む。天殃と物累と必ず頓に集まらん。蓋し萌しを防ぎ始めを謀らずして、非を匿くし善を揚ぐるの故に由るなり。

の敘述が見え、釋私論の中にまた、

怨みを抱き情を匿くして改めざる者は、誠に神は以て感ずるところに喪われ、體は以て常名に溺る。…不措〔顯情〕を以て拙となし、措を致す〔匿情〕を以て工となし、唯だ隠くすことの微ならざるを懼れ、匿くすことの密ならざるを思ふ。故に矜忤の容ありて以て常人を觀、矯飾の言もて以て譽まれを要め、永年の良規は茲より盛じきはなしと謂う。終日思いを馳せて其の外を闕うなし。故に能く其の私の體を成して、その自然の質を喪う。

の敘述が見えていることなどから考えると、嵇康の釋私論と郗超の十二門經の解説との間には、その思想と文章とにおいて極めて密接な関連―類似―が指摘されるであろう。この類似を我々は如何に理解すべきであろうか。兩者が全く別個に成立した思想と文章の全く偶然的な類似であることとすることはこの場合困難であろうから、そこには一おう二つの見解が成立しうるように思われる。その一つは、郗超が嵇康の釋私論に據って十二門經の所説を解説したとみる見解であり、その二つは、嵇康も郗超も共に十二門經（もしくはそれと類似の内容を含む漢譯佛典）に基づいて彼ら

の思想を別個に展開させ、基づくものの同一性がこのような類似を結果したとみる見解である。私としては後述するような魏晉佛教の展開と嵇康の思想との関連から、これを前者の方向で理解したいのであるが、しかし嵇康が十二門經（もしくはそれと類似の内容を含む漢譯佛典）に據って彼の思想を展開させなかったという反證を擧げることも今の我々には困難である。そしていまもし我々が、この反證を擧げることが困難であるという消極的な萬一の可能性を極めて大膽に肯定するならば、嵇康の思想には佛教の影響があったかも知れないという結論が一おう成立しうるであらう。上述した嵇康の當時の洛陽における譯經佛教の實狀、および、この問題が單に嵇康と佛教との關係だけに止まらず、嵇康の「釋私」と三張道教の「首過」もしくは「思過」、三張道教の「首過」もしくは「思過」と佛教の懺悔思想との關係という幾つかの解決困難な問題とも関連している事實を考慮すれば、少くともその程度の可能性は保留してもよさそうである。嵇康における佛教の影響如何の問題については、今の我々はその可能性を検討吟味し、問題の所在を指摘するに止めて、精考を後日に期するほか

ないであらう。それは從來一般に理解されているよりも遙かに深く廣い思想的な問題性を含んでいるように私には思われるのである。

五

さて、以上は佛教の嵇康に對する影響如何の問題を検討してみたのであるが、次に我々は嵇康の佛教（六朝佛教）に對する影響如何の問題を考察してみよう。この問題を考察するためには嵇康の思想の全體的な内容もしくは性格が一おう知らなければならないが、その詳細については既に私の別の論考（東方學報第三十二冊「嵇康における自我の問題」）があるので、ここでは當面の問題の考察に必要な範圍でそのあらましを述べるに止めておきたい。

嵇康の生涯を通じて、彼の思索の根本的な關心は養生―神仙への希求―であったといえる。この問題についての彼の思索と論議が著作として残されている主要なものはいうまでもなく「養生論」、「答難養生論」および「遊仙詩」を中心とする幾篇かの詩であるが、このほか「聲無哀樂論」「琴賦」「難宅無吉凶攝生論」「答釋難宅無吉凶攝生論」

なども「養生論」の主張を補い、もしくはそれを裏づける一連の著作とみてよいであろう。

養生論において嵇康が先ず問題としているのは、神仙―永遠の生の實現者―が實在しうるか否かの問題であるが、彼はこれについて必ず實在すると答える。

世に或は謂うあり、神仙は學を以て得べく、不死は力を以て致すべしと。あるいは云う、上壽百二十は古今の同じきところ、これを過ぎて以往は妖妄に非るはなしと。これ皆ふたつながら其の情を失えり。…それ神仙は目もて見ずと雖も、然れども記籍の載するところ、前史の傳うるところ、較して之を論ずれば、その有ること必せり。

しかし嵇康にとってその神仙は、自然の〔先天的な〕資質を稟けて成立するものであり、その資質を稟けない一般の人間が後天的な努力によって得られるものではなかった。神仙は「特に異氣を受け、之を自然に稟くるに似たり。積學の能く致すところに非るなり」なのである。それならば嵇康にとって神仙は一般の人間には全く無縁な存在なのであろうか。彼はそれに對して否と答える。神仙そのものに

なることは不可能であるとしても、神仙に近い境地にまで到達することは、努力の如何によっては、すべての人間に可能であるというのが彼の確信である。すなわち「導養に理を得て以て性命を盡くすに至りては、上は千餘歳を得、下、數百年ばかりは之を有すべきのみ」なのである。「而るに世のひとは皆精ならず。故に能く之を得るなし」と彼はいふ。世間の人間はこの道理をつまびらかにせず、その努力を怠っている。だからそれを實現することが出来ない」と彼は慨歎するのである。

世間の人間は「一たびの怒りぐらいでは性を侵すに足らず、一たびの哀しみぐらいでは身を傷うに足りない」と考へて、「神は常に中に躁^{さわ}ぎ、形は常に外に喪^さわれてゐる」。生を養い永遠の生を實現するためには、まずこのような無知と怠惰とが克服されなければならない。永遠の生の實現―千餘歳の長壽を保つこと―は常識的な思考の打破と超越的な眞理への開眼によつて可能であり、日常的な生活への埋没から厳しく自己を支え、世俗的な快樂への耽溺から激しく自己を抑制する強靱な意志と不屈の努力によつてのみ達成されると嵇康は強調するのである。養生論や答難養生

論における、このような強調の中に我々は宗教的な求道者としての嵇康の面影を容易に看取することが出来るであろう。そして彼のこのような宗教的な性格こそ今の我々にとっては何よりも注目さるべき點なのである。

かくて嵇康は、

それ至物は微妙にして、理を以て知るべく目を以て識りがたし。常人の情は、遠ければ大なりと雖も之を忽がせにせざるはなく、近ければ小なりと雖も之を存せざるはなし。それ何の故ぞや。誠に交賒して相い奪い、識見、情を異にするを以てなり。…智者は則ち然らず。輕重を審かにして然る後に動き、得失を量りて以て身を居く。交賒の理の同じが故に遠きに備うることに近きがごとくし、微を慎しむこと著れたるがごとくす。

と云って、養生の努力が單に感覺知覺で確かめられる眼前の直截的な世界―「交」の世界―だけを對象とするのではなく、それを超えた幽微深遠な世界―「賒」の世界―をも對象とすべきこと、また、「上は周孔（の教）を以て關鍵と爲して志を一誠に畢し、下は嗜欲を以て鞭策と爲して罷めんと欲して能わず、世教の内に馳驟し、巧を榮辱の間に争

い、多く同じきを以て自ら滅じ、思いは位を出でず、奇事をして見る所に絶たしめ、妙理をして常論に斷たしめる」
 狹隘な世俗主義、固陋な現實主義から脱却して、宇宙の限りなき廣大さに憧憬し、人間存在の無限の可能性を肯定する「通變達微」の境地に刮目すべきことを強調すると共に、
 また、

是を以て君子は、形は神を恃みて以て立ち、神は形を須ちて以て存するを知り、生理の失われ易きを悟り、一過の生を害うを知る。故に性を修めて以て神を保ち、心を安んじて以て身を全うす。愛憎は情に棲まず、憂喜は意に留まらず、泊然として感くことなく、體氣は和平なり。また、呼吸吐納し、服食もて身を養い、形と神とをして相い親しましめ、表裏をして俱に濟さしむ。

といい、あるいはまた、

善く生を養う者は…清虚静泰、少私寡欲、名位の徳を傷つくるを知るが故に忽にして營まず。欲してのち強いて禁ずるには非るなり。厚味の性を害うを識るが故に棄てて顧みず。貪りてのちに抑うるには非るなり。外物は心を累すを以て存せず、神氣は醇白を以て獨り著わる。

曠然として憂患なく、寂然として思慮なし。また之を守
るに一を以てし、之を養うに和を以てす。和理、日に濟
りて大順に同ず。しかる後に蒸すに靈芝を以てし、潤す
に醴泉を以てし、晞かすに朝陽を以てし、綏んずるに五
絃を以てす。無爲にして自得し、體は妙に心は玄に、歡
を忘れて而る後に樂しみ足り、生を遺れて而る後に身存
す。かくのごとくして以て往けば、羨門と壽を比し、王
喬と年を争うべきに庶し。何すれぞ其れ有ることなから
んや。

といて、人間における精神と肉體との緊密な相關關係を
前提としつつ、養生の實踐を練神と練形に分ち、練神にお
いては老莊の無爲自然の哲學と音樂（琴）の効果とを重視
し、練形においては服食養生とくに上藥の服用と吐故納新
の呼吸調整法などの實施を力説するのである。そして、彼
の聲無哀樂論はこのような養生の成就における音樂の効果
とその本質的な在り方とを理論づけようとしたものと解さ
れ、彼の難宅無吉凶攝生論はこのような神仙への希求にお
ける人間の可能性と現實性の問題、常識的な耳目の世界と
超越的な幽微の世界との關係の問題などを論究したものと

解されるが、いまそれらの議論の詳細についてとくに綿密
な検討を加える必要はないであろう（上掲の拙稿参照）。た
だ、いまの我々としては彼のこのような議論を支えている
彼の關心と志向、彼の思索と論理とが、どのような問題性
を含み、それが六朝佛敎の思想的な展開とどのように關連
しているのかに注目すれば足りるのである。

ところで嵇康の養生に關する議論―神仙もしくは永遠の
生の實現についての哲學的思索―は、いかなる點において
我々の注目を引くのであろうか。その第一に考えられるこ
とは、嵇康が一種の宗教的な超越者―神仙―の具象的な實
在性を肯定していることである。嵇康にとって、神仙とは
永遠の生の實現者であったが、その永遠の生とは、「大和
を以て至樂となし、恬澹を以て至味となし、…中に主あり
て内を以て外を樂しみ、…天和を被りて以て自然、道德を
以て師友となし、陰陽の變化を翫い、長生の永久を樂し
み、自然に因りて以て身を託し、天地と並びて朽ちざるも
の」であった。それは「世俗の榮華を顧みず、酒色を飲わ
ず、俗の樂しむところは皆冀土となして」、世俗の生活を
超えた世界、この世的な快樂を否定するところに求められ

一種の宗教的な超越の境地、あらゆる人間的な苦惱と悲哀から解放された一種の解脱の境地であったといえようが、しかも嵇康はそれを單なる觀念的な境地として求めずに、具體的な人格、人間と同じ肉體をもった不死不滅の人格として求め、その歴史的實在性を肯定しているのである。我々は嵇康におけるこのような神仙—宗教的超越者—の中に六朝佛教が追求した釋迦佛もしくは「法身」の性格と共通するものを見ることが出来るであろう。魏晉中國佛教の一ピークと見られる廬山の慧遠においてさえ釋迦佛は肉身をもった解脱者として憧憬せられ（佛影銘）、法身の解釋においてもその肉體性が鳩摩羅什との問答の重要なテーマの一つとなっているのである（大乘大義章卷上）。そしてまた六朝佛教がインド佛教の「空」の哲理に極めて高度な理解を示しながら、人間の靈魂をなお實體的なものと考え、その不滅性の辯證に眞剣な努力を續けている事實も、超越的なものを具象的實在として考える嵇康の思考と全く無關係であるとはいえないであろう。

嵇康は人間存在の有限性と人間の現實の生の悲哀と苦惱とを直視して、その超克者としての神仙に憧憬し、神仙

についての充分に哲學的な思索をもった最初の人であるが、彼における神仙は煩惱からの解脱者としての佛と共通の性格をもつものであった。もともと中國佛教はその傳來の當初から黃老神仙と結びつく運命を餘儀なくされ、漢魏の中國人の意識において佛と神仙とは極めて密接な關係にあったが、このような佛教が譯經時代を漸く脱して、教理の哲學的解釋時代を迎えると共に、佛と神仙との上述したような親近性の故に、嵇康の神仙に關する哲學的な思索と論議が意識的無意識的に取り入れられてゆく狀況は充分に考えられることであろう（後述するような嵇康の六朝思想界一般に對する大きな影響力を考えればなおさらである）。我々はその一例として六朝佛教における釋迦佛の性格づけ、法身解釋、靈魂不滅論議などを考えてみる事が出来るように思うのである。

その第二に考えられることは、嵇康が人間の感覺知覚で確かめうる直截的な世界、常識的な現象世界のほかに、それを超え、もしくは、それを包む幽微深遠な世界、一種の超越的理法の世界を肯定していることである。嵇康の神仙は人間と同じ肉身をもった存在であり、人間的な生の無限

に延長されたものと考えられてはいるが、この神仙はその年壽の無限性の故にこの世的なるものを超えているのであり、その永遠性において超越的の性格をもつものであった。

彼の神仙はこの世に有りうべからざるものをこの世的なるものとして求めているところに世俗的なるものと斷絶した超越性と神秘性をもつものである。だから嵇康において

「神仙は目もて見るべからざるもの」とされるのであり、

「至理は微妙にして理を以て知るべく、目を以て識りがたきもの」とされるのであった。神仙が問題となりうる世界は、「周孔（の教）を以て關鍵とし、世教の内に馳驟し、思は位を出ることの出来ないもの」としては、窺い知ることの出来ない「奇事」「妙理」の世界であり、そこでは人間の「形」と「性」とに關して無限の可變性が期待されると嵇康は主張するのである。それは彼における神仙の超越性と神秘性から導かれる必然的な歸結であろうが、神仙の實在性を肯定する彼は、そのような超越的な幽微の世界、感覺知覺を超えた神秘的な奇蹟の世界の實在性をも同時に肯定するのである（なお、これと關連して嵇康が道德的次元の世界と宗教的次元の世界とを區別している點が注

目されるが、今は詳述しない。答難養生論の「然或有行跡曾閱云々」以下の敘述を参照）。

ところで嵇康におけるこのような神仙の世界と類似の性格を以て、周孔（の教）を關鍵とし、世教の内に馳驟する中國士大夫の前に現れたのが、ほかならぬ佛教の三世輪廻の幽微なる世界であった。ここでは感覺知覺によつては確かめることの出来ない生前（過去世）死後の世界〔來世〕が實在すると説かれ、しかもその幽微冥昧なる世界を人間の靈魂が輪廻流轉すると説かれるのである。この幽微冥昧なる世界の實在性を肯定させ、三世輪廻の教説を中國知識社會に受容させるために、嵇康の幽微なる世界の實在性に關する思索と辯證が魏晉中國佛教の受容に好個の足場を與えたのもまた當然ということが出来るであろう。我々はその例證を孫綽の喻道論の、

それ六合は遐邇にして庶類そと殷いに充てり。千變萬化して渾然として端なし。…窞井に自得する者は遊溟の量を怪しみ、數仞に翻翥する者は冲天の力を疑う。世教の内に纏束せられ、周孔の跡を肆觀して至徳は堯舜に窮まり微言は老易に盡くと謂うものは、焉なんぞ復たかの方外の

妙趣、寰中の玄照を覩んや。：

および、慧遠の沙門不敬王者論第四の、「それ幽宗は曠邈にして神道は精微、理を以て尋ぬべく、事を以て詰しがたし云々」、また彼の弟子、宗炳の明佛論の、

世人また周孔の書典を貴び；みな先習に牽附して、曠しくするに玄覽を以てする能わず。故に至理は遐かなるにあらざるに、疑いて以て自ら没す。：

あらゆる群有は同じく冥化に陶せらる。何ぞ數事のみ獨り然りて萬化の盡く然らざらんや。：(黄帝の) 轡を縦いままにして天に升起、(舜の) 龍のごとく潛み、鳥のごとく颺がる；を觀るに、亦みな窮神を體となすに由る。故に神功の應ずるところは個儻にして無方なり。今、形の理は外なりと雖も其の感に隨いて起滅するに當りては、また必ず人力の致す所に非ずして至るもの有り。：

などに見ることが出来るであろう。嵇康の思想はこの點においても六朝における中國佛敎の展開に一つの有力な基盤を提供しているのである。

その第三に考えられることは、嵇康が儒敎の聖人孔子に

對して宗教哲學的な新しい性格づけをしていることである。上述のように嵇康は、人間の感覺知覺によって確かめうる直截的な世界のほかに、それを超え、もしくはそれを包む幽微深遠な世界—彼のいわゆる神祇の世界—の實在性を肯定するのであるが、もともと傳統的な中國思想においては、嵇康の養生論に對する批判者たち(例えば、向秀・張邈・阮侃や彼の兄の嵇喜ら)がそうであるように、このような幽微深遠な世界に對しては、その思考を停止するか、もしくはそれを「命」の觀念に置きかえて「命を知り」、「命に安んずる」ことを説くのが一般的な傾向であった。この傳統が孔子のいわゆる「未能事人、焉能事鬼。未知生、焉知死」(論語先進篇)、あるいは『易』の「知命不憂」(繫辭上)などに基づくものであることはいうまでもないが、しかし嵇康は自己の批判者たちの世俗的現實主義に對しても運命決定論に對しても斷乎として否定的な態度をとるのである。

嵇康によれば、孔子は決して超越的な世界の理法に對して無智であったのでもそれを否定したのでもなかった。ただ、一般の人間にはその理法を語っても理解出来ないか、

もしくは思考の混亂を起すぐらいがおちなので、それを隠して言わなかったままであるとされるのである。

それ神祇は遐遠にして、吉凶は明らめ難し。中人は自ら竭すつ?と雖もその端を得るなくして以て道に惑い易し。故に夫子「孔子」は答を來問に寢め、終に神怪を慎みて言わざりき。ここを以て古人は仁を物に顯わし、用を身に藏す。その不可を知らばなり。衆の共に非とするところなるが故に之を隱せり。彼れ明かにするところに非ればなり。

ここでは孔子は嵇康によって、超越的な神祇の世界、人間の吉凶禍福がそこに起伏する幽微にして明らめがたい形而上的な世界の理法を體認した宗教哲學的叡智の所有者として説明されているのである(ちなみに、嵇康のこのような主張と類似の思考は、論語里仁篇の「富與貴、是人之所欲」に對する解釋、「蓋し季世の貧賤を惡みて富貴を好み、未だ榮華を外すてて貧賤に安ずる能わざるがために、しばらく抑えてその道に由らしむ。なお不爭はせしむべからざるが故に其の心に競うを許し、中庸は得べからざるが故に其の狂狷ぐけんに與よするがごとし。此れ俗の談のみ」にも指摘され

る。孫綽の喻道論の「聖人知人情之固於殺、不可一朝而息。故漸抑以求厥中」、および慧遠の沙門袒服論の「聖人因弋釣ご以去其甚」などとの関連に注目せよ)。そして、嵇康のこのような孔子に對する理解の仕方が、「聖人「孔子」は無を體す。無はまた訓しゆべからざるを以ての故に説かざるなり」(三國魏志卷二十八注引何劭「王弼傳」と答えた王弼の孔子に對する哲學的な性格づけと同じ系列の上に立つものであることは勿論であるが、それはまた孔子が佛教の聖人「佛」の叡智を體認していたという主張にそのまま轉用出来る論理でもあった。現に魏晉佛教の展開において、主として佛教側の宣教の必要から儒佛の一致が主張されるべきとき、そこでは必ずといってよいほど嵇康のこの論理が踏襲されているのである。我々はその例證を慧遠の沙門不敬王者論の「(聖人は)みな其の身の耳目の至らざる所に即つきて以て關鍵となし、視聽の外に關せざるものなり。此に因りて聖人の意を求むれば、内外の道、合して明かにすべし云々」、慧琳の均善論の「是を以て周孔は俗を敦くして視聽の外に關せず云々」、謝靈運の辨宗論の「顔(回)を謂いて庶幾となせば、孔(子)は幾つせるを知る。

：堯の天に則るを以てすれば無を體するは（佛に）同じ云々」などに確かめることが出来るであろう。六朝佛教の佛佛一致論は嵇康にその展開基盤をもつといつても過言ではないのである。

その第四に考えられることは、嵇康の神仙思想—養生術—に見られる強い實踐的な性格である。彼は養生の成就が強固な信念と不斷の努力を必要とするにもかかわらず、最後まで自己の志を貫徹する人間の少ないことを歎いて、次のようにいう。

（常人は）たとい養生の事を聞くも斷ずるに（己れの）見る所を以てして之を然らずという。その次は狐疑して、少しく庶幾すと雖も由る所を知るなし。その次は自ら力めて薬を服するも、半年一年にして勞してまた驗あらざれば、志は以て厭衰し、中路にして復た廢す。あるいは之に益すに溝澮を以てして之を泄らすに尾閭を以てし、坐して顯報を望まんと欲するものあり、あるいは情を抑え欲を忍び、榮願を割棄するも、嗜好は常に耳目の前に在りて希うところは數十年の後に在れば、又ふたつながら失わんことを恐れて内に猶豫を懷く。心は内に戰

き、物は外に誘う。交驗して相傾け、かくのごとくして復た敗るる者あり。：

それ悠々たる者は既に未だ效あらざるを以て求めず、求むる者は専らにせざるを以て業を喪う。偏に恃む者は兼ねざるを以て功なく、術を追う者は小道を以て自ら溺る。：

ここで嵇康が強調しているのは、激しい求道者の情熱とその情熱を現實化する強靱な實踐的意志である。嵇康において、養生の成就とは神仙が何であるかを抽象的な論議の中で模索する觀念的な神仙學ではなくて、自らが神仙になろうとし、神仙になることに自己の生活のすべてを賭ける一種の宗教的苦行であった。彼の神仙思想は、このような實踐的苦行的性格において從來の中國知識人の神仙思想と區別される大きな特徴をもっているのである。それは彼の友人であり、同じく竹林の賢人とよばれる阮籍の神仙思想とも性格を異にするものであり、従つて阮籍がその奔放不羈な放達任誕の行爲によつて、西晉以後の老莊的デカダニズムの典型とされるのに對して、嵇康はむしろこのデカダニズムに批判的な葛洪・劉琨・王羲之・郝超・戴逵らと連な

一つの思想的な系列の上に立っているのである。阮籍が世説任誕篇に多くの逸話を載せられているのに對して嵇康の逸話はそこに全く見られず、劉琨が老莊の虚談を批判して阮籍を「妄作」ときめつけながら、嵇康には言及していない事實(答盧謠書)なども、この場合注目に價するであろう。そして魏晉の佛教が全體としては老莊的デカダニズムを批判する誠實な人生探究の努力として、むしろ儒家思想と接近しつつ士大夫社會に着實な地歩を築いていった事實——例えば郝超・戴逵・范寧・王坦之等の佛教信仰、さらには廬山教團の周續之・劉遺民・宗炳らの佛教信仰を参照——を考慮すれば、嵇康の神仙に對する求道者的情熱と苦行的實踐の強調とは、これを精神史的に見る場合、六朝佛教の受容と展開に全く無関係ともいえないであろう。嵇康が神仙に託した情熱は、佛教者が釋迦佛もしくは涅槃に對する渴仰と性格を同じくするものがあり、その苦行的實踐の強調は、戒律に服して嚴しい佛道修行に世俗的快樂を斷滅しようとする佛教沙門の生活を思わせるものがある。魏晉の佛教において特に戒律を重視し、佛教の實踐的性格を嚴しく強調した廬山の慧遠が、嵇康の著作を精讀しているのも

理由のあることといわなければならない(慧遠文集譯注——一九六〇年創文社刊「慧遠研究遺文篇」所收——を参照)。

その第五に考えられることは、嵇康が當時の知識社會の運命論者たち——人間の吉凶禍福を運命的なものとして人力の埒外に置こうとするもの——に對して、人間の主體的な努力の効果を強調し、行爲の善惡と吉凶禍福との間に必然的な關係を肯定していることである。彼はいう、

唐虞の世は(民の壽)命、何ぞ同じく延(なが)かりしや。長平の(坑)卒は(壽)命何ぞ同じく短(みづ)かりしや。此れ吾の疑うところなり。もし論ずるところの如くんば、愼しむこと曾(參)顔(淵)のごとしと雖も禍を免るるを得ず、惡は桀紂のごときも故(もと)よりまさに昌熾(さか)ゆべし。吉凶素(もと)と定りて推移すべからざれば則ち古人は何ぞ積善の家(うち)に必ず餘慶あり、信を履(た)み順を思えば天より之を祐くといいしや。必ず善を積みて而る後に福應じ、信著れて而る後に祐の來るは、なお罪の罰を招き、功の賞を致すがごときなり。いやしくも先ず積みて而る後に報を受くることの事理の得るところならば、闇に自ら之に遇うと爲さず。

彼によれば、人間の行爲が報を受けること、人間の行爲の善惡が福と罰とを受けることは必然の道理であり、決して偶然（闇自遇之）ではないのである。行爲の善惡と吉凶禍福の報應との間には必然的な因果關係があり、その關係は國法を犯せば罰を受けるのと同じである。かくて嵇康によれば、吉凶禍福は人間の行爲によって左右しうるものとなるのであるが、嵇康のこのような思考は、そこに「業」(karma) の概念を導入すれば、そのまま六朝佛教の報應因果の論議となるであろう（孫綽の喻道論の「君明臣公、猶能令善惡得所、曲直不濫。況神明所莅、無遠近幽深、聰明正直、罰惡祐善者哉。故毫釐之功、鎔銖之贖、報應之期、不可得而差矣」および、郗超の奉法要、慧遠の三報論、明報應論、宗炳の明佛論等における報應因果論を参照）。

なお、この問題に關連して我々の今一つ注目すべき點は、上にも引用したように、嵇康が人間の行爲と行爲の結果との間に「交」——直截的にその結果のあらわれるもの——と「除」——一定の期間をおいてその結果のあらわれるもの——の二つを考え、後者を感覺知覺を超えた幽微な世界と關連づけて説明していることである。すなわち、

常人の情は、遠ければ大なりと雖も之を忽がせにせざるはなく、近ければ小なりと雖も之を存せざるはなし。…禮禁〔刑罰〕は「交」なれば小と雖も犯さず、身穢〔情欲〕は除なれば大と雖も棄てず。…智者は則ち然らず。…交除の理同じきが故に遠きに備うることに近きがごとくし、微を慎しむこと著れたるがごとくす。

といっているのがそれであるが、これは佛教にいわゆる現報・生報・後報（慧遠の三報論を参照）の教説を理解する思想的基盤となりうるものであろう。慧遠の廬山教團（例えば周續之の難釋疑論、宗炳の明佛論等）でこの「交」「除」の語がしばしば用いられている事實も、我々の注目を引くに充分である。嵇康の思想はこの點においても六朝佛教の受容と攝取に一つの役割を果しているといえるであろう。

六

さて、以上私は嵇康の思想の六朝佛教の展開に對する影響——嵇康の思想が六朝における佛教の受容と展開に對してどのような思想的基盤を與えているかの問題——に關してそ

の特に注目される幾つかの點を指摘してみたのであるが、これを要するに、嵇康において神仙とは一種の超越的な存在であり、それは日常的なるものを超えているという意味において、もしくは、世俗的なるものを否定するところに成立するという意味において、一種の宗教的な性格をもつものであった。嵇康はこのような神仙になることを自己の志とし、その實現に求道者の情熱を抱くと共に、強靱な意志と不屈の努力による苦行的實踐を企圖したのであるが、嵇康におけるこのような神仙は、既にこの當時の中國社會が受容していた佛教における釋迦佛、もしくは釋迦佛の證悟した涅槃 (nirvana) の境地と共通の地平に立ちうるまでに宗教化されていたということが出来るであろう。換言すれば、嵇康の神仙に關する理説は、「神仙」を「佛」という言葉に置きかえれば、そのまま當時の中國人の佛教受容の足場となり得る程度にまで強い宗教哲學的性格をもつに至っていたのである。人間の生の苦惱と悲哀の凝視において、吉凶禍福の起伏する幽微なる世界の實在性の肯定、積善吉報、積惡凶報の因果的必然性の強調において、あるいはまた神仙となるための實踐的修行の重視や俗の世界「政

治倫理の世界」に對する道の世界「宗教的眞理の世界」の優位の主張等において、嵇康の思索と論議とは、たとい佛教の教説ほどの精微さと深遠さはもたなかったとしても、ともかく彼の内面的生活において神仙が佛と共通の宗教的地平に立ちうるまでには深化していたのである。この事實は六朝における佛教の受容と展開を考える上に我々の何よりも先ず注目すべき點であろう。

ところで、以上の論述と表裏をなすことではあるが、嵇康の思想の六朝佛教に對する影響如何の問題を考える場合に、我々のいま一つ注目しなければならないのは、このような嵇康の思想それ自身の内容もしくは性格と共に、嵇康の六朝思想史全體に占める重要な地位であろう。

私見によれば、六朝思想史はそれが六朝の貴族社會を基盤として成立し、それぞれの思想が貴族のサロン（例外的には山林もしくは寺院）を舞臺として展開している點から、これを幾つかの特徴的な思想家、文學者のグループをピークとしてその展開もしくは推移を迹づけることが出来ると思うが、そのピークとして私が一おう考えるのは、西晋の石崇の金谷園の別墅を中心にして集まった陸機・陸雲・

潘岳・左思・歐陽建らの金谷グループ、王衍のサロンを中心に集まった郭象・庾嶽・阮瞻らのグループ、東晉の王羲之の會稽における別墅を中心に集まった謝安・孫綽・支遁・郗超らの蘭亭グループ、廬山の慧遠を中心に集まった宗炳・雷次宗・周續之・劉遺民らの廬山グループ、宋の廬陵王義真を中心に集まった謝靈運・顏延之・慧琳らのグループ、南齊の竟陵王子良を中心に集まった沈約・謝朓・任昉・王融・范縝らの西邸グループ、梁の武帝の宮廷を中心とする徐勉・蕭琛・王僧孺・何炯・賀瑒・明山賓らのグループなどである。(勿論これらのピークは便宜的なものであり、このほかにも適當にピークを立て得ること、また、これらのグループから離れて独自の立場を守った思想家、例えば葛洪、陶淵明らを重視すべきことは當然であるが、今の私としては一おうこれら七つほどのピークを考えてみる事が出来るように思うのである)。そして、これらのグループに共通した特徴は、その成員が任意に集まりうる特定の場所をもち、その場所で特定のテーマに關する議論もしくは論争を行い、しかもそれが現實の政治や經濟に關するものであるよりも廣く人間存在や天地自然の根源的な理

法に關する哲學的な問題をテーマとするものであったこと、また、これらのグループが何らかの程度において佛教と關連をもっていたこと^⑧などであるが、ここで我々の注目すべき點は、このような幾つかのグループの思想史的な源流として、嵇康を中心とする竹林の遊びのグループが考えられることである。いわゆる竹林の遊びは、年齢性格を異にし、^⑨政治的思想的立場を必ずしも同じくしない^⑩數人もしくは十數人の人間の集まりであるが、それにもかかわらず彼らは一つのグループを構成して行動し、特定の場所(竹林山澤、時には個人の屋舎)に集まって激しい論議をたたく^⑪かわし、その論争のテーマは、神仙の有無、家宅に吉凶ありやなしや、音聲に哀樂ありや否や、學問を好むのは人間の自然性か否か、智慧は勇氣を兼ねうるか否か等々の哲學的形而上學的な問題に關するものであった。

嵇康の竹林の遊びは莊子の逍遙の遊びを竹林山澤の遊びとして實踐しようとしたものであり、その遊びには人生と宇宙の根源的な眞理に關する哲學的な論議や音樂の彈奏という藝術的な行爲まで包含されていたが、これらの遊びが單一の個人の行動としてでなく、グループを構成し

ているところに劃期的な意味があり、そのグループ性と遊
行性、哲理性と藝術性において六朝貴族の行動様式と内
面的志向に適合する最も多くのものをもっていたのであ
る。現に我々は石崇の金谷の遊びにおいて、あるいはまた
王羲之の蘭亭の遊びにおいて、さらにはまた蕭子良の西邸
グループにおいて、その集まりの場所こそ竹林とは異な
れ、竹林の遊びと共通した多くの點、竹林の遊びがその源
流となり、嵇康が彼らの憧憬となつて多くの事實を看
取することが出来るであろう。嵇康の絶交書における「今
但願守陋巷、教養子孫、時與親舊敘闊、陳說平生、濁酒
一杯、彈琴一曲、志願畢矣」と王羲之の與謝萬書の「修
植桑果、今盛敷榮。率諸子、抱弱孫、游觀其間、…以娛
目前。雖植德無殊邈、猶欲教養子孫、…頤養閑暇、衣食
之餘、欲與親知、時共權譎、雖不能與言高詠、銜杯引滿、
語田里所行、故以爲撫掌之資…」(陶淵明の歸去來兮辭
をも参照せよ)、王羲之の蘭亭詩序と石崇の金谷園詩序と
の連關、さらには、また嵇康の養生論と聲無哀樂論に對す
る王導の愛重(世說文學篇)、周續之の嵇康の高士傳に對
する傾倒(宋書卷九十三周續之傳)、顏延之の五君詠と沈

約の七賢論における嵇康の讚美、蕭子良が嵇康の酒杯を珍
重し(梁書卷五十一何點傳)、梁の武帝が陸探微に嵇康の
像を畫かせている事實(梁書卷四十八伏曼容傳)などがそ
の一半を象徴的に示しているように思われる。そして、こ
のように考えてくるとき、嵇康の六朝思想史の展開におい
て果した役割、もしくはその占める位置は、從來考えられ
ていたよりも遙かに大きなものがあるといわなければなら
ない。從來の六朝思想史研究においては、王弼・何晏の存
在がその展開の基點として特に重要視され、それはまたそ
れとして充分に理由のあることであるが、しかし嵇康の六
朝思想史に占める地位の重要性は、彼がとくに藝術の世界
と密接な關連をもっている點において、また彼の哲學的思
索と論議のすぐれて緻密な論理性において、さらにはまた
その思想の誠實な宗教的性格等において、彼ら二人を遙か
に凌ぐ深さと豊かさをもっているといえるであろう。そし
て、この小論の初めにも述べたように、六朝思想史における
最も特徴的な事實の一つが、佛教と極めて密接な連關をも
っていることにあり、その六朝思想史の全體において嵇康
の占める地位がこのように大であるとするとき、嵇康の

六朝佛教の展開に對して果した役割もまた看過することの出来ない重要性をもつものであるといえるであろう。

- ① Donald Holzman, *La Vie et la Pensée de Hi-K'ang* (1957) は、これまでの嵇康に關する傳記的研究の中では比較的まとまった成果を示している。いまこれを參考しつつ、その不備(特に晩年の嵇康の生活)を補足した。
- ② 形式は絶交書となっているが、實際は絶交を宣言して累を友人に及ぼすまいとした嵇康の苦慮に出たものである。嵇康が死に臨んで、わが死後は山濤を父と頼めと子の嵇紹を誡め、山濤がその期待に答えているのを参照(世説政事篇。晉書山濤傳)。
- ③ 侯外廬氏等著「中國思想通史」第三卷一二八—九頁参照。北山は水經注卷九清水條の記述によれば共北山のことであろう。三國志卷二十一注には、「康、藥を共北山中に採る」とある。この山には嵇康がかつて教を請うた仙者孫登が棲んでいたという。北山の阿とは河内の山陽を斥す。
- ④ 魏の武帝曹操は嵇康と同じく謙の人であり(三國魏志武帝紀)、この地を根據地として勢力を築いていったのであるから、嵇康の父の嵇昭は恐らく商人、もしくは軍糧を支配する經濟的實力者として創業期の曹操を援助した功績をもつていたのであろう。母丘儉が嵇康の郷里に近い壽春で兵を擧げたとき、嵇康がこれに呼應せんとして「有力」と記されている「力」も、これと關連するものと思われる。三國志卷二十一注引「世語」参照。
- ⑤ 與山巨源絶交書に「吾新失母兄之歡」とあり、思親詩に「嗟母兄兮永潛藏、想形容兮内摧傷」とあるのによれば、嵇康には司馬晉の軍に入って後に揚州刺史・太僕宗正卿となった兄嵇喜のほか、幽憤詩の中で「嗟余薄祐、少遭不造、…母兄鞠育、有慈無威」と回顧しているもう一人の兄が居て、嵇康より先に死亡したようにも解されるが、思親詩や絶交書に記されている兄も恐らく嵇喜を指すものであろう。「失歡」といい「潛藏」といつているのは、嵇喜との別離を永久のものとみて—贈兄入軍詩に「徒恨永離」とあるのを参照—母との死別に合せてこのように表現したものと思われる。嵇康にとって、當時の暗く険しい政治社會の渦中に身を投じた兄嵇喜との別離は、死別に等しいものと意識されたに違いない。
- ⑥ 福井康順氏「道教の基礎的研究」第四章のうち漢末三國の佛教の項を参照。
- ⑦ 中國佛教の初期における漢人沙門、例えば嚴佛調・支孝龍などがこの地域から出、また六朝時代の士大夫で徐州刺史となつたものに佛教に關心をもつた者の多い事實などを参照。例えば范寧、王坦之など。
- ⑧ 例えば、安世高の安般守意經その他三千四部凡四十卷。支曜の成具光明經一部一卷。支婁迦讖の道行經十卷、般舟三昧經一卷、首楞嚴三昧經二卷等計十三部凡二十七卷。安玄の法鏡經。康孟詳の中本經の譯出など。
- ⑨ 例えば、宗炳の明佛論には「劉向列仙敘、七十四人在佛經」とあり、また、「廣成之言曰、至道之精、窈窕冥冥、卽首楞嚴三昧矣。得吾道者、上爲皇、下爲王、卽亦隨化升降、爲飛

行皇帝轉輪聖王之類也云々」とある。

- ⑪ 例えば、三國魏志卷八張魯傳注に引く典略に「太平道者、師持九節杖、爲符祝、教病人叩頭思過云々」とあり、後漢書卷百一皇甫嵩傳に、「初鉅鹿張角、自稱大賢良師、奉事黃老道、畜養子弟、跪拜首過、符水呪說以療病云々」、また世說德行篇に、「道家上章、應首過」とあるのなどを参照。
注の⑩を見よ。

- ⑫ 王羲之の蘭亭グループ以下が佛教と關係をもっていたことは特に説明するまでもあるまいが、石崇が佛教を信じていたことは、正誣論（弘明集卷一）に「石崇奉佛亦至、而不免族誅云々」とあり、また「雖託名事佛而了無禁戒云々」とある。また、高僧傳卷四支孝龍傳によれば、庾默、阮瞻は沙門の支孝龍と「並びに知音の交わりを結び云々」とある。

- ⑬ 例えば、山濤と王戎とは三十餘りも年齢の差があり、嵇康は山濤より十八歳若く、王戎より十歳年長である。また、向秀は嵇康の性格を「志遠而疎」と評し（文選卷十六思舊賦序）、嵇康は自らの性格を「直性狹中」とし、山濤の性格を「傍通、多可而少怪」、阮籍の性格を「至性過人、與物無傷」と評している（與山巨源絕交書）。

- ⑭ 例えば、嵇康は曹魏の王室の姻戚、山濤は司馬晉の王室の姻戚で（晉書后妃傳宣穆張皇后の條を参照）、政治的立場を全く異にし、また、嵇康と向秀、呂安、阮侃らの間には、嵇康集に載せる幾つかの論争によって知られるように、神仙や自然の問題に關して、また、人間の欲望や運命の問題などに關して大きな見解の相異があった。

⑯ 嵇康が宅無吉凶攝生に關して論争した阮侃に與えた詩に、

「良時遊吾子、談慰臭如蘭。不悟卒永離、念隔悵增歎、鄙人忽以逝、匠石腹不言」とあるのによれば、嵇康集に載せる幾つかの論争は、彼らの實際の論議を後に文章としてまとめたものであろう。

- ⑰ 嵇康の思想の六朝思想史の展開に對する具體的な影響、もしくは竹林グループと金谷、蘭亭、西邸等の幾つかのグループとの思想的連關性については、稿を改めて詳論するつもりである。ここでは紙数の都合で、その一半を象徴的に一瞥するに止めた。

The Hsiang-ping 鄉兵 at the Close of the Northern Dynasty

Michio Tanigawa

The *fu-ping* 府兵 or provincial guards created in the middle of the sixth century by Western Wei constitute a good material for studying the nature of the Sui and T'ang Dynasties. There are not a few studies on the origin of the *fu-ping* system. One of the theories is that the *fu-ping* system sprang up from the provincial guards or militia organized under the leadership of the gentry, i. e., *hsiang-ping*, and this theory has been causing controversy. The present author, who is inclined to support the *hsiang-ping* origin of the *fu-ping* system, discusses the structure of *hsiang-ping* bands in their historical development. In the critical period of the Northern Wei Dynasty the gentry of north China, who were facing a crisis as a social class, picked up strong people from among the fellow-provincials, and organized them into military organization. Consequently, the relations between the leader and the soldiers were rather free as compared with those in the older *ping-hu* 兵戶 (military household) system. The *hsiang-ping* were given certain official ranks according to their capabilities as prescribed by the Northern Wei Government, and this principle was also applied to the lowly who were under the rule of the gentry, leading to a change in a status-bound society where lineage predominated. The gentry who came largely from the clans of noble lineage conceded the increasing demand of the people for lifting social discrimination. This concession on the part of the gentry, in turn, resulted in consolidating their own power, and paved the way to the birth of the Sui and T'ang aristocracy.

Hsi K'ang 嵇康 and Buddhism

—Hsi K'ang in the History of Thought of the Six Dynasties—

Mitsuji Fukunaga

In the present article the author tries to interpret the thought of Hsi K'ang in the light of a new historical approach, including the history of Chinese Buddhism, and to evaluate his thought in the con-

text of the history of Buddhism and that of thought at large in the Six Dynasties. With this in view the author analyzes the impact of Buddhism on Hsi K'ang on the one hand and his influence on Chinese Buddhism on the other. With regard to the first point the author makes close examination of Hsi K'ang's life so far as it relates to Buddhism, while as to the second Hsi K'ang's Taoistic philosophy—realization of eternal life—is explored in order to ascertain what role Hsi K'ang played in the Six Dynasties in introducing and developing Buddhism.

The Decline of the Aristocracy in the Southern Dynasties Period

Yoshio Kawakatsu

The author approaches the problem in its economic aspects. As he has already discussed in his article, "The Revolt of Hou Ching 侯景 and the Money Economy in the Southern Dynasties Period" (*Tôhô Gakuhô*, *Kyôto*, Vol. 32, 1962), in that period the development of the money economy reached a much higher stage than has heretofore been believed. The economic basis of the aristocracy, which depended upon the productivity of their manors, was destined to decline in the face of their need for cash money. This need forced them to sell agricultural products for money, and, consequently, the nobleman's position was gradually taken over by the merchants as the money economy developed. Simultaneously, the stewards in charge of the aristocrats' manors took advantage of their position to accumulate cash money. In such a situation the traditional aristocracy became more and more dependent upon these stewards and wealthy merchants, so that by the middle of the sixth century after the revolt of Hou Ching, which caused disturbances for a period of about twenty years, the nobles lost the basis of their economic power. With the loss of their economic stability the nobles were forced to disband the large family system, thus losing their dependents, known as *ping-ko* 賓客, *men-shêng* 門生, *ku-li* 故吏 etc. The decline of the nobleman's economic and social influence led to the loss of their political power. In the Ch'ên dynasty, which