『世説新語』における貴族的価値観の確立

渡邉義浩

はじめに

西晉が滅亡することで、中華発祥の地である中原は、夷狄の支配する所となった。江南に存続した亡命政権の東晉では、中原失陥の原因を儒教を蔑ろにした王衍の清談に求める「清談亡國論」が有力であった。

たとえば、『晉書』巻九十一　儒林傳序は、五胡が侵入して東晉が滅んだ理由について、儒教の經典を退け何晏・王弼の玄學である「正始の餘論」に習ったことに求めている(1)。

本稿は、清談の宝庫とも言うべき『世説新語』が、清談亡國論をどのように乗り越え、なぜ清談を尊重したのか、という問題を追究する。そして、それが、中国の貴族制にどのような影響を与えたのかについての展望を試みたい。

一、清談亡國論の超克

清談亡國論は、王弼らの「貴無」を批判するが、それらに繋がる裴頠の「崇有」論は、思想史的に評価が高い。『世説新語』は、どのように裴頠の崇有論を伝えるのだろうか。

裴成公　崇有論を作り、時人　之を攻難するも、能く折(くじ)くもの莫し。唯だ王夷甫　來らば、小(や)や屈するが如し。時人　卽ち王の理を以て難ずれば、裴の理　還りて復た申(の)ぶ（『世説新語』文學第四）。

『世説新語』は、裴頠（裴成公）の崇有論が、王衍（王夷甫）によりやや屈したとし、王衍の理で難ずると裴頠の理もまた勢いを得た、とする。両者を相互関係の中で、そして「理」を共通に有するものとして、王衍の「貴無」と裴頠の「崇有」を捉えている(2)。これは、『晉書』裴頠伝より受ける「崇有論」の印象とは、少しく異なる。

（裴）頠 深く時俗の放蕩にして、儒術を尊ばざるを患ふ。何晏・阮籍 素より世に高名有りて、口に浮虚を談じ、禮法に遵はず。尸祿して寵に耽り、仕へて事を事とせず。王衍の徒に至りては、聲譽 太だ盛んにして、位は高く勢は重く、物を以て務めず自ら嬰らせば、遂に相 放効ひて、風教は陵遅す。乃ち崇有の論を著して、以て其の蔽を釋く（『晉書』巻三十五 裴秀傳附裴頠傳）。

『晉書』は、裴頠の「崇有論」は、王衍が「風教」を「陵遅」させているという否定的な認識の中で、対立的に書かれた、と伝える。政治的にも、張華と賈模が国政を乱す賈皇后を廃し、謝叔妃を擁立しようとした際、謀議に参画していた王衍が尻込みをしたため、計画は成らなかった（『晉書』巻三十五 裴秀傳、巻三十一 惠賈皇后傳）、という事実がある。「崇有論」をその背後にある政治性から考えれば、裴頠と王衍は対立関係でしか捉えられない。

これに対して、思想史的に見れば、裴頠の「崇有論」は、『老子』の「靜一にして本無を守る」という思想の実体を『周易』の「損・謙・艮・節」の卦で言われる「君子の一道」と一致するものとし、『老子』が「無」を言う「旨は有を全ふするに在」ると述べるものである[3]。したがって、「貴無」と「崇有」は、共に玄學に属する議論として、相互関係で捉えることも可能となる。

それでは『世說新語』は、そうした思想史的な視座から、「貴無」と「崇有」を「理」を共通に持つ相互関係として捉える話を伝えたのであろうか。

桓公 洛に入らんとし、淮・泗を過りて北境を踐み、諸僚屬と平乘樓に登りて中原を眺矚す。慨然として曰く、「遂に神州をして陸沈し、百年 丘墟たらしむるは、王夷甫の諸人、其の責に任ぜざるを得ず」と。袁虎率爾として對へて曰く、「運に自づから廢興有り、豈に必ずしも諸人の過ならんや」と。桓公 憮然として色を作し、顧みて四坐に謂ひて曰く、「諸君は頗る劉景升を聞くや不や。大牛有り重さ千斤、芻豆を噉らふこと常の牛に十倍するも、重きを負ひ遠きを致すは、曾て一羸牸にも若かず。魏武 荊州に入り、烹て以て士卒に饗す。時に于て快を稱せざるは莫し」と。意以て袁に況ふ。四坐 既に駭き、袁も亦た色を失ふ（『世說新語』輕詆第二十六、以下の典拠で『世說新語』の場合、書名を省略）。

西晉の滅亡原因を王衍（王夷甫）に求める桓溫（桓公）に、袁宏（袁虎）が反論すると、桓溫は、劉表（劉景升）

の大牛が役に立たず、曹操（魏武）に殺されたことを袁宏に譬えて厳しく批判した、と『世説新語』はいう。劉孝標注は、王衍が三公の職にありながら、政治への関与と儒教を論ずることを恥としたので、天下がこれに感化されて西晉が滅亡したとする『八王故事』と、王衍が石勒に殺される時に、実のない空談など尊重しなければよかったと後悔したとする『晉陽秋』を引用して、桓溫が「清談亡國論」に基づき、王衍を批判したと理解する。そのとおりであろう。したがって、袁宏は、「清談亡國論」に反論して、桓溫に役立たずの大牛に譬えられたことになる。その背景には、二で述べるように、袁宏が『名士傳』を著して「清談亡國論」に反論していたことがある。

『世説新語』は、「清談亡國論」を支持する者と反論する者の並存を対立関係として描く。その背景にある王弼の「貴無」と裴頠の「崇有」を「理」を媒介に共通性で捉えたようには、「清談亡國論」の賛否の原理を探ることはない。『世説新語』は、桓溫が「清談亡國論」に基づいて王衍を批判し、それに対する袁宏の反論をやり込めたと伝える一方で、謝安の「清談亡國論」への批判も伝えている。

王右軍　謝太傅と與に共に冶城に登る。謝　悠然として遠く想ひ、高世の志有り。王　謝に謂ひて曰く、「夏禹は勤王して、手足　胼胝し、文王は旰食して、日に給するに暇あらず。今　四郊　壘多く、宜しく人人自ら效すべし。而るに虚談もて務を廢し、浮文もて要を妨ぐるは、恐るらくは當今の宜しき所に非ざらん」と。謝答へて曰く、「秦　商鞅に任じて、二世にして亡ぶ。豈に清言　患を致さんや」と（言語第二）。

謝安（謝太傅）が冶城で悠然としていると、王羲之（王右軍）は禹王や文王が働き続けたこと、『禮記』に基づき都の周辺に土塁が多いことの危機を挙げ、今の世で「虚談」「浮文」することに疑問を投げかけた。これに対して、謝安は、儒教よりもさらに現実に直接的に働きかける法家の商鞅を用いた秦が、二代で滅んだことを挙げたうえで、どうして清談が国を滅ぼしたと言えようか、と「清談亡國論」を否定している。これは、桓溫とは正反対の立場となる。

それでは、『世説新語』の撰者たちは、「清談亡國論」にどのような思いを抱いていたのであろうか。王衍への評価から検討しよう。

王夷甫　雅（もと）より玄遠を尚び、常に其の婦の貪濁なるを嫉（にく）み、口に未だ嘗て錢の字を言はず。婦　之を試みんと欲し、婢をして錢を以て牀に繞（めぐ）らし、行くを得ざらしむ。夷甫　晨に起きて、錢の行くを閡（とど）ざせるを見て、

婢を呼びて曰く、「阿堵物を舉却せよ」と（規箴第十）。

王衍（王夷甫）は、銭という言葉を口にしなかったので、欲深い妻が寝床の周りに銭を敷き、歩けないようにさせた。王衍は「阿堵物」（この物）をどけよと言ったという。劉孝標注は、これを評する東晉の王隱『晉書』を掲げる。

夷甫 富貴を求めて、富貴を得、資財 山積し、用ふるも消やす能はず、安んぞ須らく銭を問ふべけんや。而るに世は問はざるを以て高きと爲す、亦た惑はざらんや（規箴第十注引王隱『晉書』）。

王隱『晉書』は、金持ちの王衍が銭を問題にしなかったからといって、それを立派とするのはおかしい、と批判する。これに対して『世説新語』は、この話を規箴篇に収録する。規箴とは、過ちを諫め・戒める言葉、という意味である。『世説新語』の撰者は、王衍が妻の行為を「阿堵物」という言葉で相手とせずに戒めた、と考え、規箴篇に収録した。先行する王隱『晉書』の王衍批判を継承せず、王衍を評価しているのである。

このほか、羊祜の王衍への評価にも書き換えが見られる。『世説新語』の種本と劉孝標注が判断する『晉陽秋』において、王衍は羊祜から、「俗を敗り化を傷ふ者は、必ず此の人なり」と評価されている。これに対して、『世説新語』は、羊祜からの評価を「天下を亂す者は、必ず此の子なり」と伝える。『晉陽秋』の評価には、王衍が天下の教化を台無しにした結果、西晉が滅亡したことが明記されている。これは、先に掲げた『晉書』儒林傳序の「清談亡國論」に、王衍の行為に「相 放効ひて、風教は陵遲」した結果、西晉は滅亡した、とする表現と同じである。これに対して、『世説新語』の評価では、王衍のときに西晉が滅亡する予言となってはいるが、その清談が西晉を滅ぼした、という判断は伝わらない。

このように、『世説新語』の撰者は、『晉書』とは異なり、王衍の清談により西晉が滅亡したという「清談亡國論」に与しない。その代わりに、西晉の滅亡理由を次のような王導の言葉に求める。

王導・溫嶠 倶に明帝に見ゆ。帝 溫に前世の天下を得し所以の由を問ふ。溫 未だ答へず。頃して王曰く、「溫嶠 年少にして未だ諳んぜず、臣 陛下の爲に之を陳べん」と。王 廼ち具さに宣王 創業の始め、名族を誅夷し、己に同じきを寵樹し、及び文王の末、高貴鄉公の事を敍ぶ。明帝 之を聞き、面を覆ひ牀に箸きて曰く、「若し公の言の如くんば、祚 安んぞ長きを得ん」と（尤悔第三十三）。

『世説新語』は、西晉の帝室のあり方、具体的には司馬懿（宣王）が名族を誅殺し、司馬昭（文王）が曹魏の皇帝を殺害する、という権力掌握の不当さが西晉の命数を短くしたのであり、貴族文化の粋である清談が西晉を滅ぼしたのではない、と主張する。

袁宏が桓溫の「清談亡國論」に反論したように、「清談亡國論」への批判は『世説新語』より以前に、袁宏の『名士傳』および戴逵の『竹林七賢論』で行われていた。それらの主張と『世説新語』との関係を続いて検討しよう。

二、「竹林七賢」の評価

袁宏の『名士傳』と戴逵の『竹林七賢論』は、松浦崇によれば、共に「竹林七賢」を記しながら、正反対の性格と思想史的意義を持つ、という。すなわち、西晉以来の竹林七賢伝説を集大成した袁宏の俗説の誤りを訂正するために戴逵は筆を執った。袁宏の反清談に対抗する清談派の立場からの著作と異なり、戴逵は、正始や中朝とは異質の、ひたむきに人生と対決した竹林七賢の苦悩を自己のものとして捉える緊密な連帯意識の中から著作した、とするのである。(4) また、蜂屋邦夫は、『方達非道論』と併せて検討することで、戴逵は元康の方達者を竹林七賢の外側だけを真似た偽者、と認識したとし、その違いを竹林七賢が精神の根本に名教と一致するものを持っていたことに求めている。(5)

阮渾 長成するや、風氣・韻度 父に似たり。亦た達を作さんと欲す。歩兵曰く、「仲容 已に之に預る、卿 復た爾ることを得ず」と（任誕第二十三）。

阮籍（歩兵）の子である阮渾が成長して「方達」を行おうとした際、阮籍が阮咸（仲容）がすでに居るので、お前までそうすることはない、と言った理由を『世説新語』は語らない。一方、劉孝標注に引く戴逵の『竹林七賢論』は、その理由を次のように説明する。

籍の渾を抑ふるは、蓋し渾の未だ己の達を爲す所以を識らざるを以てなり。後 咸の兄の子たる簡、亦た曠達を以て自ら居る。父の喪に行き大雪に遇ひ寒凍して、遂に浚儀令に詣る。令 他賓の爲に黍臛を設け、簡も之を食らふ。以て清議を致し、廢頓せらるること幾ど三十年なり。是の時 竹林の諸賢の風 高しと雖も、而るに禮教 尚ほ峻し。元康中に迨び、遂に放蕩 禮を越ゆるに至る。樂廣 之を譏りて曰く、「名教の中に自づから樂地有り、何ぞ此れに至らんや」と。樂令の言旨有るかな。謂へらく彼 玄心の徒に非ず。其の縱恣を利とするのみ（任誕第二十三注引『竹林七賢論』）。

戴逵は、阮籍が阮渾に方達を許さなかった理由を阮渾自身が「達」とは何かを知らないためであったとする。そして、具体的には、「達」を行った阮簡が清議に附され、三十年間近くも廃されたことを挙げ、儒教の束縛の中で、それでも方達を行う厳しさを述べる。こうした危険を冒しても、止むに止まれず方達を行う思いを阮渾が自覚していないと阮籍は考えた、と戴逵は説明するのである。そのうえで、王衍ら元康年間（二九一～二九九年）の方達は、禮の歯止めが効かなくなった時点での方達であり、こうした方達であれば、それを批判する樂廣の崇有を良しとするのである。すなわち、戴逵は『竹林七賢論』の中で、方達の危険性と、あえてそれを超える志の重要性、そして志なき場合には崇有を尊重すべし、との見解を示しているのである。しかし、『竹林七賢論』を見ることのできた『世説新語』の撰者たちが阮渾の記述の中に、こうした戴逵の主張を織り込むことはない。

有名な阮籍の喪禮に対する両書の評価もまた異なる。

阮步兵　母を喪（うしな）ひ、裴令公　往きて之を弔す。阮　方に醉ひ、髮を散じて牀に坐し、箕踞して哭せず。裴　至るや、下り地に席して哭し、弔喪し畢はりて便ち去る。或（あるひと）　裴に問ふ、「凡そ弔は、主人　哭して客　乃ち禮を爲す。阮　既に哭せず、君　何爲すれぞ哭す」と。裴曰く、「阮は方外の人なり。故に禮制を崇ばず。我が輩は俗中の人なり。故に儀軌を以て自づから居る」と。時人　歎じて兩つながら其の中を得たりと爲す（任誕第二十三）。

阮籍が母の喪に裴楷の弔問を受けた際、禮に則らなかったにも拘らず、裴楷は禮制通りの対応をした。理由を聞かれた裴楷は、阮籍は方外の人だが、自分は俗中の人であるから禮制に従ったと答えた。時人は、「兩つながら其の中を得たり」、すなわち阮籍の方達も裴楷の崇有も同じように宜しきを得ていると評価した、と『世説新語』は伝える。

これに対して、戴逵の『竹林七賢論』の論は異なる。

戴逵　之を論じて曰く、「裴公の弔を致すの若きは、外を冥（くら）まして以て內を護らんと欲するものなり。達意有るなり。弘防有るなり」と（任誕第二十三注引『竹林七賢論』）。

戴逵は、裴楷は行いを目立たぬようにして自分を隠した、と裴楷の崇有にこそ「達意」がある、と高く評価している。ここでも『世説新語』は、裴楷を阮籍よりも高く評価する戴逵の論を継承しなかったことが分かる。

戴逵の『竹林七賢論』は、崇有の安定性を良しとした上

で、それでも方達せざるを得なかった阮籍たちの志を評価しようとする。これに対して、『世說新語』は、崇有も方達も同等の価値として、なべて並列的に尊重する。こうした『世說新語』の清談や方達に対する態度は、袁宏の『名士傳』のそれに近い。『世說新語』が『竹林七賢論』よりも『名士傳』を優先することは、次の記述に明らかである。

王濬沖 尚書令爲りしとき、公服を著け、軺車に乘り、黄公の酒壚の下を經て過ぐ。顧みて後車の客に謂ふ、「吾 昔 嵇叔夜・阮嗣宗と與に、共に此の壚に酣飲し、竹林の遊も亦た其の末に預れり。嵇生 夭く、阮公 亡くしてより以來、便ち時の羈紲する所と爲る。今日此を視るに、近きと雖も邈として山河の若し」と（傷逝第十七）。

王戎（王濬沖）は、黄公の酒場を過ぎた時、振り返って、「むかし、嵇康（嵇叔夜）や阮籍（阮嗣宗）とこの酒場で酌み交わし、竹林の遊びの末席にも連なった」と嘆じた、と『世說新語』は伝える。しかし、これに対して戴逵は、「竹林七賢」が伝説に過ぎないことを劉孝標注に引かれた『竹林七賢論』で次のように述べている。(7)

俗傳 此くの若し。潁川の庾爰之 嘗て以て其の伯たる文康に問ふに、文康云へらく、「中朝 聞かざる所なれど、江左に忽として此の論有り。蓋し好事者の之を爲りしのみ」と（傷逝第十七注引『竹林七賢論』）。

戴逵は、庾爰之が伯父の庾亮（文康）から聞いた話として、「竹林七賢」が東晉になってからの「好事者」の作り話である、と明言している。『世說新語』は、かかる戴逵の批判にも拘らず、伝説をそのまま真実として載せる。袁宏が継承した「竹林七賢」伝説を尊重する態度と言えよう。

袁宏の『名士傳』は、夏侯玄・何晏・王弼を「正始の名士」、阮籍・嵇康・山濤・向秀・劉伶・阮咸・王戎を「竹林の名士」、裴楷・樂廣・王衍・庾凱・王應・阮瞻・衞玠・謝鯤を「中朝の名士」とするが（文學第四注）、そのすべてを分け隔てなく尊重する。裴楷・樂廣は、何晏・王弼ら「貴無」派と思想的に対峙した「崇有」派に属し、王衍は「清談亡國論」が非難する中心人物であり、何晏・王弼と同様に裴楷・樂廣と思想的に対峙関係にある。しかし、袁宏はそれらの対峙性を無視して、すべて「名士」として尊重するのである。こうした袁宏の『名士傳』は、謝安との関わりの中で生まれたと『世說新語』は伝える。(7)

袁彦伯 名士傳を作りて成り、謝公に見ゆ。公 笑ひて曰く、「我 嘗て諸人と與に江北の事を道ふも、特だ狡獪を作すのみ。彦伯 遂に以て書に著す」と（文學第四）。

袁宏が『名士傳』を著すと、謝安は冗談で話した江北のことを袁宏が本にしたと言った、という。たとえば、袁宏が「中朝の名士」として掲げる、伯父の謝鯤（豫章）について、謝安は、「謝公　豫章を道ふ、「若し七賢に遇はば、必ず自ら臂を把りて林に入らん」と」（『世說新語』賞譽第八）と述べ、「竹林七賢」との関わりの中で、その人物を評価している。このような話を踏まえているとすれば、袁宏の『名士傳』は、謝安のお墨付きとなる。謝安を尊重する『世說新語』[8]が、袁宏の『名士傳』と同様に、「正始の名士」、「竹林の名士」、「中朝の名士」をそれぞれの思想的違いや政治的背景を超えて、おしなべて名士として評価するのは、このためなのである。もちろん、儒教を根底に置き、すべての文化を並列的に尊重することは、兼通を良しとする中国貴族の特徴であるが[9]、その普及を考えるとき、『世說新語』の影響力は看過し得ない。

戴逵の『竹林七賢論』は、「竹林七賢」を評価する際に、王衍らが阮籍らの外面的な真似に止まると批判することで、「清談亡國論」の立場を堅持した。これに対して、袁宏が「正始の名士」、「竹林の名士」、「中朝の名士」と並列に扱うことにより、竹林七賢が象徴するものは、その方達だけではなく、何晏・王弼の玄學を内容の中心に置く清談にも及ぶことになった。そして、『世說新語』は、清談こそ、東晉の佐命の臣である王導の評価の源泉であったと伝える。

王丞相　江を過り自ら説くに、「昔　洛水の邊に在りて、數ゝ裴成公・阮千里の諸賢と與に共に道を談ぜり」と。羊曼曰く、「人　久しく此れを以て卿に許せり、何ぞ復た爾るを須ひん」と。王曰く、「亦た我も此れを須ふと言はず、但だ爾の時を欲するも得可からざるのみ」と（企羨第十六）。

王導が、むかし洛水のほとりで、裴頠（裴成公）や阮瞻（阮千里）との清談を懐かしむと、羊曼は人々があなたを認めているのはそのことに依ると言った。東晉において王導が有した求心力の淵源は西晉期の清談にある、という羊曼の指摘を『世說新語』は伝えているのである。袁宏の『名士傳』は、こうした王導のあり方を擁護することになる。

袁宏の『名士傳』は、清談を「亡國論」から復権させた。『名士傳』は、『世說新語』が最も尊重する謝安より出で、『世說新語』が貴族の模範と仰ぐ王導[10]への評価の淵源である清談を守るものであった。『世說新語』が『名士傳』を継承する理由である。

三、方達・隠逸の意義

こうして『世説新語』は、貴族の存立基盤である文化的諸価値のうち、「清談亡國論」により西晉滅亡の原因とされていた清談とそれを思想的に支える玄學の地位を復興した。玄學や清談は、貴族が属性として持つ文化的諸価値の中で、最も特徴的な君主権力からの自律性を支える文化であった。したがって『世説新語』は、君主権力からの自律性の象徴として竹林七賢、とりわけ阮籍を尊重し、任誕・簡傲・棲逸篇を阮籍の記述から始める。(11)

陳留の阮籍・譙國の嵇康・河内の山濤、三人 年 皆相 比し、康 年少にして之に亞ぐ。此の契に預る者は、沛國の劉伶・陳留の阮咸・河内の向秀・琅邪の王戎なり。七人 常に竹林の下に集ひ、肆意 酣暢す。故に世に竹林七賢と謂ふ（任誕第二十三）。

阮籍・嵇康・山濤と交わりを結び得た劉伶・阮咸・向秀・王戎は竹林に集まり、気ままに楽しく酒を酌み交わした。世にこれを「竹林七賢」という、と任誕篇は始まる。しかし、注（七）所掲福井論文が論証するように、これは伝説である。それでも、『世説新語』は、任誕という価値観の代表を「竹林七賢」に求める。

「竹林七賢」の中でも阮籍は、自らが身体化する儒教的価値基準を損なう、司馬氏の儒教利用に対して、厳しく抵抗した。(12) たとえば、それは、母への孝を表面的には損なう「方達」として表現される。

阮籍 母の喪に遭ひ、晉の文王の坐に在りて酒肉を進む。司隷の何曾も亦た坐に在りて曰く、「明公は方に孝を以て天下を治めんとするも、而るに阮籍は重喪を以て、顯らかに公の坐に於て酒を飲み肉を食らふ。宜しく之を海外に流して、以て風教を正すべし」と。文王曰く、「嗣宗は毀頓すること此くの如し。君 共に之を憂ふる能はざるは、何の謂ぞや。且つ疾有りて酒を飲み肉を食らふは、固より喪禮なり」と。籍 飲噉して輟めず、神色 自若たり（任誕第二十三）。

母の喪にありながら、司馬昭（文王）の宴席で酒を飲み肉を食らう阮籍を何曾が「孝」治に反する者と批判すると、司馬昭は阮籍なりの喪禮を尽くしていると罰しなかった、という。司馬昭は、喪禮という儒教の枠内において、阮籍の自律的秩序を容認せざるを得なかった。『世説新語』は、こうした阮籍の方達を貴族の卓越化の淵源と評価する。

簡傲篇第二十四も阮籍の記述から始まる。そこには、任誕篇第二十三と同様に、司馬昭に対する阮籍の自律的秩序

を述べる話が掲げられる。

晉の文王　功德は盛大、坐席は嚴敬にして、王者に擬す。唯だ阮籍のみ坐に在り、箕踞嘯歌し、酣放自若たり（簡傲第二十四）。

司馬昭（文王）の座は威厳に満ち、王者に擬していたが、阮籍だけは足を投げ出して座り、嘯き歌い、ほしいままに酒に酔った、という。阮籍の方達は、このように君主権力に対する抵抗として行われた。『世説新語』は、これらの阮籍の行動を書き記すことで、自らの自律性の淵源が、「竹林七賢」にあることを示したのである。

さらに、棲逸篇第十八も、阮籍・嵇康から始まる。これも、貴族の自律性に関わる篇と考えてよい。そこには、隠逸者が多く記されるが、その役割は、次のように述べられる。

南陽の劉驎之、高率にして史傳を善くし、陽岐に隱る。時に于て荇堅　江に臨む。荊州刺史の桓沖　將に訏謨の益を盡くさんとし、徵して長史と爲し、人船を遣はして往きて迎へしめ、贈貺すること甚だ厚し。驎之　命を聞き、便ちに舟に升り、悉く餉る所を受けず、道に緣りて以て窮乏に乞へ、上明に至る比　亦た盡く。一たび沖に見へ因りて無用を陳べ、翛然として退く。陽岐に居ること積年、衣食の有無、常に村人と與に共にす。己　匱乏に値へば、村人も亦た之の如し。甚だ厚く鄉閭の安ずる所と爲る（棲逸第十八）。

華北を一時的に統一した前秦の荇堅が南下すると、荊州刺史の桓沖は、陽岐山に隠棲する南陽の劉驎之に手厚い贈り物をして招致した。ところが、劉驎之は、一度会見すると戻ってしまい、具体策を献じた訳ではない。すなわち、隠者は、招致された後の具体的な行動ではなく、野の賢者を招致した、という行為そのもののために存在する。

こうした逸民のあり方について、『世説新語』と同じく劉宋で編纂された『後漢書』逸民傳序で、范曄は次のように述べている。

易に稱すらく、「①遯の時義　大いなるかな」と。又曰く、「②王侯に事へず、其の事を高尚にす」と。是を以て堯は天に則ると稱へらるるも、潁陽の高きを屈せず。武は美を盡くせども、終に孤竹の絜を全くす。……荀卿　言有りて曰く、「③志意　脩まれば則ち富貴にも驕り、道義　重ければ則ち王公すら輕んずるなり」と。……光武　幽人に側席して、之を求むること及ばざるが若く、旌帛の蒲車の徵賁する所、巖中に相望す。……羣方咸遂り、志士仁に懷く、斯れ固より所謂る、

④逸民を擧げ、天下 心を歸す者なるか（『後漢書』列傳七十三 逸民傳序）。

范曄は、①『周易』遯卦の彖傳を引き、遯（隱遁）の卦が、時勢にいかに処すべきか、という意義を知るうえで重要であることを示し、②『周易』蠱卦の上九を引いて、王侯に出仕しない隱者が、天下の人々の尊敬を集めることを述べる。このため堯の時には巣父・許由、武王の時にも伯夷・叔齊という隱者が野にあった。そして、③『荀子』修身篇を引き、隱者が王公を軽んじる理由をその道義が重いことに求める。こうして光武帝が逸民の抜擢に心を砕くことで、④『論語』堯曰が理想とする、逸民を挙げることで天下が心を寄せるという状況が出現した、とするのである。

このように、逸民のあり方を容認し、それを用いることで天下の人心が集まる、とすることは、玄學と共有する『周易』だけではなく、『荀子』・『論語』を典拠とするように、儒教の思想であった。逸民は儒教によって、その自律性を承認されていた。換言すれば、貴族を卓越化させる権力からの自律性を正統化していたものは、貴族の文化を根底で支える儒教なのであった。司馬昭が、儒教を根底に置く阮籍の方達を認めたように、君主権力は、儒教によって正統化される貴族の隱逸を容認せざるを得なかったのである。

こうして儒教によって保障された自律性を守ろうとする隱逸と、それを至らせ招賢の美名を得て、自らの正統化を目指す権力者とは、その出仕をめぐり攻防を重ねる。

南陽の翟道淵、汝南の周子南と少くして相 友たり、共に尋陽に隱る。庾太尉 周に說くに當世の務を以てし、周 遂に仕ふ。翟 志を秉ること彌ゝ固し。其の後 周 翟に詣るも、翟 與に語らず（棲逸第十八）。

権力者の庾亮（庾太尉）が、当世の急務のためと説いて出仕させた周邵（周子南）は、ともに隱棲していた翟湯（翟道淵）から、口を聞いてもらえなくなった。権力に屈伏して、自律的秩序を喪失することは、隱逸していた貴族にとって致命傷に成りかねない。後漢までの隱逸が君主権力に仕えるようになることを非難されないのに対して、貴族の隱逸が出仕するだけで批判を受けるのは、権力からの自律性という貴族の特徴を隱逸が担わされているためである[13]。このため、隱逸する貴族には、支援者が存在した。

郗超 高尚にして隱退せんと欲する者を聞く毎に、輒ち爲に百萬の資を辦じ、幷はせて爲に居宇を造立す。剡に在りて戴公の爲に宅を起こし、甚だ精整たり。戴始めて舊居に往き、親しむ所に書を與へて曰く、「近ごろ剡に至るに、官舍の如し」と。郗傅約の爲にも

亦た百萬の資を辨ず。傅が隱事は差互し、故に遺るを果たせず（棲逸第十八）。

郗超は隱棲した貴族に百万の資金を用意し、家を建てた。『竹林七賢論』を著した戴逵のためにも家を建て、それは官舎のようであった、という。こうした支援が行われるのは逸民だけではなく、それを援助する側の名声も高まるからである。[14] それは、あたかも上座部仏教において、在家の仏教信者が、出家者に寄進することで、自らも救済されるように、貴族の自律性を体現する隱逸を支援することで、自らもまた君主権力からの自律性を示すことが可能となるためである。

こうした中で、隱逸が最も恐れることは、忘却されることであった。ここに文学が現れる。直接、相手と対する必要がある清談に対し、字句だけが流通する文学は、自らの存在を貴族や君主に誇示し続けるための格好の手段であった。陶淵明をはじめとする隱者の文学が、[15] 尊重されていく理由である。

おわりに

東晉における「清談亡國論」は、王導の清談重視と謝安の「清談亡國論」批判により超克された。それと共に、貴族を卓越化させる権力に対する自律性を象徴する竹林七賢が尊重された。戴逵の『竹林七賢論』のように、竹林七賢の突出性を把握し、王衍ら「清談亡國論」の批判対象と弁別しようとする思索も行われた。しかし、『世說新語』が依拠したものは、謝安の「清談亡國論」批判を継承する袁宏の『名士傳』であった。こうして『世說新語』は、玄學を基本とする清談を守り、清談に批判的であった崇有の立場も否定せず、史學も佛教も道教も、そしてこれらの根底に置かれる儒教も尊重した。『世說新語』はこれらを尊重することで、貴族的価値観を確立した。

それは、貴族が本来、儒教を身体化させ、多様な文化に兼通することで卓越性を得るものであったことによる。そうした多様な文化を身につけた貴族の価値観の中でも、君主権力からの自律性は、北来貴族の優越性の基盤となるほど重要なものであった。「竹林七賢」伝説の持つ権力からの自律性は、方達・隱逸として継承されていく。それは、晉宋革命において、北来貴族が東晉の滅亡を傍観したことも、[16] 権力からの自律性により正統化し得るためである。権力の座にあったが故に、その清談まで否定された王衍を反面教師として、権力との距離を保つために、貴族はその自律性を尊重した。権力からの自律性を極めて隱逸すれば、

権力の興亡を余所に自らの名声を維持し得る。それを経済的に支援することも、「尚賢」の名目により君主と同様の立場に貴族を押し上げるものであった。

「竹林七賢」に代表される方達・隠逸を根底で支えるものは儒教であった。清談の背景にある玄學と儒教との違いを王衍から聞かれた阮脩が「將無同（將（は）た同じき無からんや）」と答えて、太尉掾に辟召され「三語掾」と呼ばれ（『世説新語』文学第四）、「清談亡國論」が説かれる中、王導が清談に励み、「清談亡國論」を謝安が否定しても、崇有論者から批判されなかったのは、貴族に卓越性を与える価値観を根底で儒教が支えていたためである。

しかし、『世説新語』がそれを明記することはない。貴族だけではなく、前近代の中国知識人は、佛教や道教、あるいはイスラム・キリスト教を信仰しても、儒教を基礎教養として身体化していることは、当然のことであった。貴族文化の粋を表現しようとした『世説新語』が、基礎教養の重要性を説く必要はない。儒教の身体化を拒否しようとした魯迅が、『世説新語』を文学としてその表現技法の巧妙さに焦点を当てる理由である。

また、自律的価値を象徴する阮籍らを評価し、その詩文を擬作していくのは、劉宋以降になって本格化する。ここに貴族的価値観を維持・確立するだけでなく、その普及に大きな力を持った『世説新語』の影響力を考えることもできるが、『世説新語』の文学としての受容とともに、課題として掲げておくに止めたい。

注

（1）何晏・王弼の罪を桀・紂にも等しいと批判した范寧をはじめとする、清談亡國論者の思想史的位置については、和久希「言語と沈黙を超えて―王坦之廃荘論考」（『六朝学術学会報』一三、二〇一二年）を参照。

（2）『世説新語』は、清談を「理」を中心に理解する。『世説新語』文學第四には、何晏が清談の勝「理」を王弼に反論させると、その難により屈し、逆に王弼の「理」は難に屈しなかった話、および、裴遐が王家・裴家の子弟と郭子松の清談を「名理」によってまとめあげた話を伝える。魏晉以来、哲学の核心が「理」に向かうことは、加賀栄治『中国古典解釈史』魏晉篇（頸草書房、一九六四年）を参照。

（3）堀池信夫「裴頠『崇有論』考」（『筑波大学哲学・思想学系論集』昭和五十年度、一九七六年、『漢魏思想史研究』明治書院、一九八八年に所収）。

（4）松浦崇「袁宏『名士傳』と戴逵『竹林七賢論』」（『中国文学論集』六、一九七七年）。なお、熊明「《名士傳》《竹林七賢論》考論」（『淮陰師範学院学報』二〇〇九―五、二〇〇九年）も

あるが、両者を対比的には把握しない。

(5) 蜂屋邦夫「戴逵について―その芸術・学問・信仰」(『東洋文化研究所紀要』七七、一九七九年)。なお、方達については、李済滄「両晉交替期における方達の風気について」(『東洋史苑』五四、一九九九年)を参照。

(6) 「竹林七賢」が伝説であることは、福井文雅「竹林七賢についての一試論」(『フィロソフィア』三七、一九五九年)を参照。

(7) 袁宏の『名士傳』については、王亜軍「《世説新語》注引袁宏《名士伝》考略」(『古籍整理研究学刊』二〇一〇―三、二〇一〇年)を参照。また、輯本に、李正輝「《正始名士伝》輯校」(『吉林広播電視大学学報』二〇〇九―四、二〇〇九年)がある。

(8) 『世説新語』の執筆意図の一つが、桓溫の簒奪を防いだ謝安による貴族の自律的秩序を維持する方法論の後世への伝承にあることは、渡邉義浩『世説新語』における人物評語の展開」(『六朝学術学会報』一七、二〇一六年)を参照。

(9) 渡邉義浩「所有と文化―中国貴族制研究への一視角」(『中国―社会と文化』一八、二〇〇三年、『三国政権の構造と「名士」』汲古書院、二〇〇四年に所収)を参照。

(10) 『世説新語』が王導の「寛」治を貴族の政治への関与の仕方の一つの模範として尊重することは、渡邉義浩「『世説新語』における王導の表現と南北問題」(近刊)を参照。

(11) 『世説新語』における「竹林七賢」については、山岡利一「世説新語を中心とする竹林七賢考」(『甲南女子大学研究紀要』一一・一二、一九七五年)がある。

(12) 阮籍が司馬氏の儒教の形骸化に反発して方達を行い、身体化する儒教により傷ついたことは、渡邉義浩「呻吟する魂 阮籍」(『中華世界の歴史的展開』汲古書院、二〇〇二年、『三国政権の構造と「名士」』前掲に所収)を参照。

(13) 庾亮に出仕させられた周邵は、将軍や二千石に出世したが、夜中に慨嘆して、「庾亮のため売られようとは」と言うと、背中に腫れ物ができ死んだ、という(『世説新語』棲逸第十八)。隠者は、出仕することを自らも否定的に認識していた。なお、『世説新語』の隠逸については、神楽岡昌俊「『世説新語』に現れた隠逸思想」(『中国における隠逸思想の研究』ぺりかん社、一九九三年)も参照。

(14) 許詢が隠棲すると、常に四方の諸侯から贈り物が届いた。許由との比較から、それを批判されると、「天下という贈り物よりはささやかである」と答えた、という(『世説新語』棲逸第十八)。一人の隠逸者に多くの支援が寄せられ、隠逸により財を成す者まで現れたことが分かる。

(15) 隠者としての陶淵明については、岡村繁『陶淵明―世俗と超俗』(日本放送出版協会、一九七四年)を参照。

(16) 晉宋革命の際、王・謝など北来貴族が東晉の滅亡を傍観したことは、川合安「劉裕の革命と南朝貴族制」(『東北大学東洋史論集』九、二〇〇三年、『南朝貴族制研究』汲古書院、二〇一五年に所収)を参照。

(早稲田大学文学学術院)