

# 中国古代の隠逸思潮と陶淵明（上）

上田 武

## 一 隠士のイメージの形成

「隠逸」という言葉は、中国の伝統文化を考えるうえでのキーワードの一つであるが、注意しなければならないのは、それがいわゆる士人階層に属する人々の生活と分かちがたく結び付き、かれらの生き方にとって重要な選択肢の意味をもち続けてきたという点である。

甲骨文の時代以来歴史の全体にわたって存在してきた「士」という言葉について、包括的な定義を下すことは至難といわなければならないが、先学の研究成果を踏まえていえば<sup>①</sup>、士人層（士大夫層）とは、官僚の母体となる一つの社会階層であり、さまざまな特権（たとえば、徴兵や納税の義務免除等）を有する領主・地主階級であったと規定することができよう<sup>②</sup>。士人層の出現は、中国古代国家の官僚機構の成立と時期を等しくするのであるが、その実態については、既に『論語』子路篇の子貢と孔子の会話において次のような指摘がなされている。

子貢問曰、何如斯可謂之士矣。子曰、行己有恥、使於四方不辱君命、可謂士矣。曰、敢問其次。曰、宗族称孝

焉、郷党称弟焉。

子貢問ひて曰く、「何如なるか斯れ之を士と謂ふべき。」子曰く、「己を行うに恥有り、四方に使ひして君命を辱しめざる、士と謂ふべし、」と。曰く、「敢へて其の次を問ふ、」と。曰く、「宗族孝を称し、郷党弟を称す、」と。

士人は歴史の早い段階から、それぞれ強固な氏族（宗族）的結合のうえに、地域共同体（郷党）とも密接な関わりを持つ、中国社会の基底に深く根を下ろした存在であった。一方権力の側は、「召辟」「選挙」「科挙」などさまざまな方法を通して、この人的資源の沃野から有能な人材を吸い上げる仕組みをたゆみなく作り上げてきた。体制のイデオロギーとしての地位を獲得することになる儒学も、次の『孟子』の一節が端的に示すように、士人の使命は官吏となつて天下国家のために尽くすところにこそあることを、学派形成の当初から標榜している。

周霄問曰、古之君子仕乎。孟子曰、仕。伝曰、孔子三月無君則皇皇如也。出疆必載質。公明儀曰、古之人三月無君則弔。三月無君則弔、不以急乎。曰、士之失位也、猶諸侯之失国家也。

周霄問ひて曰く、「古の君子は仕ふるか、」と。孟子曰く、「仕ふ。伝に曰く、孔子は三月君無ければ則ち皇皇如たり。疆を出づるに必ず質を載すと。公明儀も曰く、古の人は三月君無ければ則ち弔すと。」「三月君無ければ則ち弔すとは、以て急ならずや、」と。曰く、「士の位を失うは、猶ほ諸侯の国を失ふがごとし、」と。（滕文公下）

士人が官僚となることは必然の運命であるという通念は、第二章の董仲舒以下の人々の例からも推し量られるように、儒学が国家の教学となつた前漢中頃までには、すでに彼らの意識の隅々にまで浸透しきつていたものと思われる。しかし士人はまた文字文化の担い手としての高度な知識階級でもあった。知識人である以上、時の政治への批判者

や官僚機構の内部では自己実現ができないとする疎外感の持ち主がその内部からたえず生まれてくるのもまた当然の成り行きである。そのような批判や違和感をダイレクトな抵抗や反発の行動によってではなく、官僚機構から離脱し、自由な一個人として悠々と生きるという形で表現するのが「隱逸の士」である。「隱逸の士（隱士・初出は荀子正論）」の同義語としては、「隱者（初出は論語）」、「逸民（論語）」、「幽人（後漢書逸民伝）」、「高士（易壘上九）」、「隱君子（史記老子伝）」、さらに「処士（孟子滕文公下）」などがあげられるが、隱、逸、幽、高といった俗世間からの超越・断絶を示す共通の言葉で輪郭づけられるものの、その実体はかなり曖昧である。小論ではいわゆる隱士とは、士人の戸籍を有しながら、官吏であることあるいは官吏への道をみずから放棄した人物というごく広い意味でとらえ、また文中では現代語の慣用に従い、「隱士」とともに「隱者」の語を併用してゆくこととする。

この隱士が具体的に登場する最初の文献は「論語」と「莊子」である。「論語」には憲問篇の石門の晨門、賁あじかを荷う男、微子篇の楚狂接輿、長沮・桀溺、荷蓀の丈人の六人の隱者と、同じく微子篇の伯夷・叔齊、虞仲、夷逸、朱張、柳下惠、少連の七人の逸民の記事が見え、人数がはつきりと限られるが、「莊子」の場合は逍遙遊篇の許由、接輿、莊周、斉物論篇の南郭子綦、王倪、長梧子などを始めとして、隱者あるいは隱者とおぼしき者の言動が、篇々枚挙にいとまがないほどに満載されている。また「論語」と「莊子」の隱者の生活スタイルにはかなりの開きが認められるが<sup>(3)</sup>、そこに共通するのは、自由な批判者、批評者としての姿勢であり、体制内の利害得失にかかわらないことから生まれる「高潔な」風貌である。特記すべきは、両書に提示されたこの隱者のイメージが、以後二千年にわたり、士人のあるべき理想像の一つとして生き続けていったことである。「史記」留侯世家の商山四皓を筆頭に、魏晋の交の嵇康や皇甫謐の高士伝、更に歴代正史の隱逸伝などの、数えつくせぬほどの隱士たちは、いずれもこの両書の代表的な隱者のバリエーションの域を出るものではなかった。東アジア世界以外には類例のない高潔な自由人という隱士

のイメージが、戦国末期に書物としての成立をみた『論語』と『莊子』によって、士人社会に深く定着したことの意味は計り知れないほど大きいといわねばならない。

ところであらためて注目されるのは、この両書の隠士たちのいずれもが実在の人物ではないということである。

『莊子』が実録の書でなく、そこに登場する隠者たちも寓話中の人物として描かれていることはいわずもがなであるが、実録性が濃厚だとされる『論語』にあつても、憲問篇・微子篇の隠者たちが虚構の存在であることは一見して明らかである。両書の成立が動乱の時代であることに目をやるなら、そこでの隠士たちは、当時の儒家・道家思想の唱導者自身の隱遁願望を形象化したものと見なすことができよう。しかし寓話の主人公はいかに魅力的ではあつても、所詮「喻え」にすぎない。後代の人々に直接の影響を与えるに足るものは、やはり実在した聖賢自身の、現実にも根ざした発言である。孔子の内部に隱逸志向の一面があつたことは、「道不行、乗桴浮于海。〓道行はれず、桴に乗りて海に浮かばん」（公治長）の呟きなどから広く知られているところであるが、隱逸についての考えの中心は、『論語』の中に次の例と同一趣旨の発言が繰り返し見えていることから明らかのように、士人たるものはいかなる場合に隱逸の道を選択すべきかという問題であつた。

篤信好学、守死善道。危邦不入、乱邦不居。天下有道則見、無道則隱。邦有道、貧且賤焉、恥也。邦無道、富且貴焉、恥也。

篤く信じて学を好み、死を守りて道を善くす。危邦には入らず、乱邦には居らず。天下に道有れば則ち見はれ、道無ければ則ち隱る。邦に道有るとき、貧しくして且つ賤しきは、恥なり。邦に道無きとき、富みて貴きは恥なり。（泰伯）

孔子の言葉で注目されるのは次の二点である。一つは隱逸は学を愛し道を發揚せんと努める賢人にのみ許される選

択行為であるとする選良主義であり、第二は隱逸の契機がその国に有道の政治がおこなわれているか否かの賢人自身による状況判断に求められており、彼自身の苦悩とか挫折とかいった内的状況はいつさい無関係であるということである。つまり孔子における隱逸は、賢者の処世の方便の一つであり、基本的立場はどこまでも政治にかかわってゆくとする積極的姿勢で一貫しているのである。この隱逸行為の選択基準がその後ながく規範としての意味を持ち続けたことは、たとえば『孟子』尽心上篇、後漢の蔡邕の「陳太丘碑文」（党錮の禁での清議の士のリーダー陳寔を記念した文）、或いは正史隱逸伝の嚆矢をなす『後漢書』逸民伝などによって確認することができる。それらを代表するものとして孟子の一文をあげれば次の通りである<sup>5)</sup>。

古之人、得志沢加於民、不得志修身見於世。窮則独善其身、達則兼善天下。

古の人、志を得れば沢を民に加へ、志を得ざれば身を修めて世に見はる。窮すれば独り其の身を善くし、達すれば兼ねて天下を善くす。

なお付言しなければならないのは、孟子が格調高く「兼善、独善」と集約する隱逸の選択基準は、実は機を見るに敏な、危険の際にはまずわが身の安全を守ろうとする保身主義と表裏一体のものであることである。その意味からすれば、『論語』の孔子の言葉は、そのまま『荘子』の孔子を揶揄する楚の狂接輿の次の言葉に重なるものであることは見過ごされてはなるまい。

天下有道聖人成焉、天下無道聖人生焉。方今之時、僅免刑焉。福輕乎羽、莫之知載、禍重乎地、莫之知避。已乎已乎、臨人以德。

天下に道有らば聖人は成し、天下に道無くば聖人は生く。方今の時は、僅かに刑を免れんのみ。福は羽よりも軽きに、之を載するを知る莫く、禍は地よりも重きに、之を避くるを知る莫し。已みなん、已みなん、人に臨

むに徳を以てするは。(人間世)

体制参加と体制離脱をそれぞれ表看板として掲げる『論語』と『莊子』が、隱逸の根柢という一点での発想を同じくすることは、隱逸が本来乱世を生き抜く知恵の一つであり、学派的対立の次元を越えて、士人階層の生活の維持の問題と極めて深い部分においてかかわっていることを予想させずにはおかぬ点である。

## 二 前漢の士人と隱逸

『論語』『莊子』において提示された、超俗高潔な隱士のイメージが、秦漢帝国以後も士人層に深く定着していったことは、『呂氏春秋』や『淮南子』で、許由や伯夷・叔斉が堯・舜や文王・武王らと比肩される偉大な古人として繰り返し取り上げられていることから確かめることができる。しかしやはりそれはどこまでも寓話の次元で語られていることを理解しておく必要がある。前漢の国家体制が確立したあとの動向について眺めた場合、何よりも注目をひくのは、ある個人がみずからの人生の問題として隱逸について発言する例が皆無だという点である。前漢の士人たちは現代からすれば、驚くほど真面目かつ執拗なまでに体制への参加を志向していたことを、彼らの残した文献は物語っている。例えば孔子によつて逸民の筆頭にあげられる伯夷・叔斉の伝記を、司馬遷は『史記』七十列伝の総序に位置づけるが、伯夷列伝そのものに横溢しているのは、高潔の士に非業の最後を遂げさせる「天道」への懷疑と、不遇の生涯を時間の中に埋もれさせ、人々から忘れられてゆくそれら巖穴の士を顕彰せずにはおくまいとする歴史記録者としての情熱であり、みずからの隱逸の問題が遷の念頭に片鱗すらなかったことは明らかである。彼の「悲士不遇賦」は、克己復礼につとめる誠実な士人が逆境に呻吟しなければならぬ痛切な悲しみと、後世に歴史家としての名を必ず残してやるといふ強い決意をうたうものである。司馬遷の師の董仲舒にも「士不遇賦」があるが、やはり正邪黒

白を分かたぬ俗流への憤りと、鬼神聖賢すらいかんともし得ぬ運命への絶望感がテーマとなっている。そこに取り上げられる古代の著名な隠士たちも、次のように結局は不遇のうちに恨みをのみつつ世を去らねばならなかった悲劇の人物として眺められているのである。

觀上世之清暉兮、廉士亦榮榮而靡婦。殷湯有卞隨与務光兮、周武有伯夷与叔斉。卞隨務光遁迹于深淵兮、伯夷叔斉登山而采薇。使彼聖賢其繇周遑兮、矧拳世而同迷。

上世の清暉を觀るに、廉士も亦榮榮として帰する靡し。殷湯には卞隨と務光有り、周武には伯夷と叔斉と有り。卞隨・務光は迹を深淵に遁れ、伯夷・叔斉は山に登りて薇を采る。彼の聖賢をしてすら其れ繇<sup>よ</sup>へ周遑せしむ、矧んや世を挙げて同じく迷ふをや。

董仲舒や司馬遷にとつては官僚体制への参加が絵であり、体制からの疎外は有り得べからざる不当な逆境であった。悠悠自適の隱遁生活は、彼らとは全く無縁の境地だったのである。

また右の二人と同時代に武帝の宮廷に仕えた東方朔は、卓抜な弁舌と機知に恵まれながら、奇矯な言動のためにまともな官僚とは見られず、最後まで幫間扱いをされた人物であった。同僚の狂人だという揶揄に対して、彼が古の隱者は深山に身を隠したが、自分のごときは世を朝廷の間に避ける者だと答えたというエピソードは<sup>⑥</sup>、東晋以後もてはやされる「朝隱」の語の典拠として有名であるが、それはむしろ上昇志向に燃える彼の内心の悲しい韜晦にほかならなかつたのである。かの蘇秦・張儀は公卿宰相の位につき、万乗の君主と対等に言葉を交わすことができたのに、博学聡明なあなたが侍郎程度の官からうだがあがらないのはなぜかという論難に答える設論の形式をとつて構成された「答客難（客の非難に答ふ）」<sup>⑦</sup>での朔の主張は、一言で言えば時代が違ふということであつた。戦国の世では列強は生き残りのために競つて有能の士を求め、才能のある弁士はいくらでも立身出世の機会を掴むことができたが、

天子の聖徳があまねくゆきわたった現代の太平の御代では、国家は伏せた皿よりも安泰で、何事をおこなうにも掌中に転がすように容易である。これでは賢者と不肖の者とをどうして区別できようか。

使蘇秦張儀与僕竝生于今之世、曾不得掌故。安敢望常侍郎乎。……故曰、時異事異。

蘇秦・張儀をして僕と並びて今の世に生きしめば、曾ち掌故すら得ざらん。安んぞ敢えて常侍郎を望まんや。……

故に曰く、「時異なれば事異なる、」と。

時が時であつたなら、という焦燥感がぎらぎら浮き上がってくる文面であるが、注目されるのは、「答客難」の後半部においては、万分の一の天子から認められる機会を期待しながら、士人としての修養に努めようという決意が披瀝されていることである。

前漢王朝もなれば、「論語」「莊子」に提示された隠者たちのイメージがすでに士人層の意識に深く浸透しており、その高潔さへの敬慕の念は、当時の文献の各所に表白されている一方で、右の三人のように、官僚としての深刻かつ痛切な挫折感や不遇感を味わいながら、それが隠遁願望に向かわず、強い体制参加の指向として表現されてゆくのはなぜか。おそらく武帝期においてピークに到達する未曾有の大統一中央集権帝国の存在そのものが、これらの人々に国家体制を翼賛する者としての、強烈な使命感あるいは昂揚感を植え付けずにはおかなかつたとしかいいようがないであろう。時代はやや下るにせよ、漢代の文人としては最も濃厚な隠士的風貌を具え、そのため陶淵明などからも深い敬慕を寄せられている揚雄にしてからが、その晩年には王莽政権に参加して大夫の栄職に就き、後世の史書に逆臣の片割れという汚名を残す人生を生きている。彼の「解嘲」は、上世の士は衆人の綱紀となつたのに、今の太平の御代、臣下の直言を忌避しない朝廷に仕えながら、子はなんらの献策をもなさず、卑しい地位に甘んじつつ現実離れた「太玄経」を作ったりしているのは余りに迂遠ではないかという一人の客の嘲りに揚雄が答えるとい



う構想から成っている。揚子の言わんとするのは次の点である。国家有事の際には蕭荷、曹參、張良などの有為の士でなければ対処することができなかつたが、今のごとき無事の世では、小儒の輩が群れて守るも憂えるところはない。また上世の士は貧賤の境遇にあつても、諸侯が車を枉げて陋巷をおとつたため、士はその舌や筆を存分に振つて自己主張を行うことができたが、当今では、郡守は師を迎えず、将相はみずからを驕つて眉を低くせず、奇を言う者は疑われ、異を行う者は罪を得、才能ある人物はすべて固く口を閉ざしているのが實際である。

蕭規曹隨、留侯画策、陳平出奇、功若泰山、響若隄隕、唯其人之瞻知哉。亦会其時之可為也。故為可為于可為之時、則從、為不可為于不可為之時、則凶。……僕……故默然独守吾太玄。

蕭（蕭何）規し、曹（曹參）隨ひ、陳平奇を出し、功、泰山の若く、響き隄がきの隕うらるるが若きは、唯其の人の瞻知（あり余る才知）のみならんや。亦其の時の為すべきに会へばなり。故に為すべきの時に為すべきを為さば、則ち從ひ、為すべからざるの時に為すべからざるを為さば、則ち凶なり。……僕……故に默然として独り吾が太玄を守る。

このように読んでくるならば、「答客難」のパロディとしての「解嘲」における揚勇の「高潔な」隠士的な風貌は、実は体制参加の執念を燃やし続ける彼の、世を忍ぶ仮の姿であつたと見なければならぬのである。

### 三 後漢の士人と隱逸

『後漢書』の逸民伝には十六人の隱士の記事が載せられているが、そのうちの八人は王莽から光武帝時代にかけての人物である。范曄はその序で「漢室中微、王莽篡位。士之蘊藉義憤甚矣。是時裂冠毀冕、相攜持而去之者、蓋不可勝數。漢室中ごろ微にして、王莽位を篡す。士の蘊藉なるも義憤すること甚だし。是の時、冠を裂き冕を毀りて、

相携持して之を去る者、蓋し勝けて数ふべからず。」と記すが、王莽の篡奪を中心とする王朝交替劇の混乱の中で、かなりの数の官僚たちが、野に下つていった事実を踏まえての叙述と思われる。ともあれ、逸民伝の半ばが後漢王朝の開幕期の人びとによって占められていることは、隠士が古典を通してのイメージではなく、実際の社会的存在として重要な意味を持つ時代が到来したことを象徴するものといえよう。

しかし、隠逸伝の内容はやはりどこまでも伝承の世界のことである。現実を生きる士人が、みずからの人生の問題として、詩文に隠逸を取り上げるといふならわしは、後漢に至つても一般的にはまだ生まれていなかったといわなければならない。二世紀初頭の張衡の「帰田賦」はその希有な作例の一つである。

「帰田賦」は僅か二五三字の短編である。全編は次のように帰田の理由を述べた冒頭の六〇字①と、田園でののびやかな逍遙のさまを描いた残りの一五三字②③とに大別できる。

①遊都邑以永久、無明略以佐時。徒臨川以羨魚、俟河清乎末期。感蔡子之慷慨、從唐生以決疑。諒天道之微昧、追漁父以同嬉。超埃塵以遐逝、与世事乎長辭。

都邑に遊びて以て永久なるも、明略の以て時を佐くる無し。徒らに川に臨んで以て魚を羨み、河の清まんことを俟てども未だ期あらず。蔡子（戦国、秦の宰相蔡沢）の慷慨に感じ、唐生（占い師の唐挙）に従ひて以て疑ひを決せんとす。諒に天道は之れ微昧なり。漁父を追ひて以て嬉（たの）しみを同じうし、埃塵を超えて以て遐（とほ）く逝き、世事と長く辞せん。

②於是仲春令月、時和氣清。原隰鬱茂、百草滋榮。王雎鼓翼、鷓鴣哀鳴。交頸頡頏、関関嚶嚶。於焉逍遙、聊以娛情。爾乃童吟方沢、虎嘯山丘。仰飛織繳、俯釣長流。触矢而斃、貪餌吞鉤。落雲間之逸禽、懸淵沈之魴鱸。是に於て仲春の令月、時和し氣清む。原隰鬱茂し、百草滋榮す。王雎翼を鼓し、鷓鴣哀しみ鳴く。頸を交へて

頤頰し、関関嚶嚶たり。焉に於て逍遙し、聊か以て情を娛ましむ。爾して乃ち竜のごとく方沢に吟じ、虎のごとく山丘に嘯く。仰いで織繳を飛ばし、俯して長流に釣る。矢に触れて斃れ、餌を貪りて鉤を呑む。雲間の逸禽を落とす、淵沈の魴鱸を懸く。

③于時曜靈俄景、係以望舒。極般遊之至樂、雖日夕而忘劬。感老氏之遺誠、將迴駕乎蓬廬。彈五弦之妙指、詠周孔之凶書。揮翰墨以奮藻、陳三皇之軌模。苟縱心於物外、安知榮辱之所如。

時に曜靈は景を俄け、係ぐに望舒を以てす。般遊の至樂を極め、日は夕なりと雖も<sup>か</sup>勩るるを忘る。老氏の遺誠に感じ、將に駕を蓬廬に迴らさんとす。五弦の妙指を弾じ、周孔の凶書を詠す。翰墨を揮ひて以て藻を奮ひ、三皇の軌模を陳ぶ。苟も心を物外に縦にせば、安んぞ榮辱の如く所を知らんや。

張衡は和帝の陽嘉年間（一三二—一三五）侍中として宮廷に仕え、謹直をもつて聞こえたが、宦官たちの讒言によって窮地に立たされたことを『後漢書』本伝は記している。「帰田賦」は当時の孤立無援の状況の中で作られたと見られる作である。右の冒頭部①の、漁父にならない、俗世を遙かに超越しようという決意表明と、のどやかな田園逍遙の樂しみの叙述②③は、当事者が自身の隱遁志向および隱逸生活の内容をうたった史上最初の作品であるという点で特に注目に値するものである。ただ指摘しなければならないのは、隱遁生活を主題としながらも、一方では現実の政治についての強い関心がはつきりと見てとれることである。「帰田賦」と時期を同じくして作られ、屈原の「離騷」をそのまま模倣した体裁の「思玄賦」の全編には、政治を正さんとする燃えるがごとき思いが溢れているが、「帰田賦」の冒頭部も政治への熱情と、それが阻まれた深刻な挫折感が主調をなしていることは明らかである。伝記的には、この後彼は驕奢放埒のうえ国内の治安も極度に乱れた河間王劉政の宰相に都から出向させられる。そこでその在任の三年間、彼は綱紀を厳しく肅正し、人民の福祉を重んじ、国政を見違えるように立て直している。「帰田賦」の隱逸志

向はやはり一時的な感情の吐け口にとどまるものであり、彼の願望はどこまでも官僚として政治社会に活躍することにあつたのである。さし迫つた語調の「帰田賦」の冒頭部に、司馬遷の「悲士不遇賦」中の一句と重なる「諒天道之微昧」という嘆声が漏らされていることなどからしても<sup>1)</sup>、張衡の心をとらえていたのは、なお司馬遷や董仲舒と同じ士大夫の立場からする運命への絶望感であつたと見なすことができよう。

張衡が「帰田賦」を詠じたのは、和帝が鄭衆を中心とする宦官勢力に頼つて外戚竇氏一派を駆逐した直後のことであつた。以後、政権は互いに抗争する外戚・宦官の各派の専横するところとなり、いわゆる清議派と呼ばれる知識人官僚の、その泥仕合に対する厳しい糾弾も加わつて、後漢帝国の屋台骨は大きく揺らいでゆくこととなる。

桓帝の延熹九年（一六六）と靈帝の建寧二年（一六九）の二回にわたり、宦官が実権を握つていた政府は、清議派党人に対して大弾圧を加えた。世にいう党錮の禁である。この事件の渦中で、逮捕を免れた知識人官僚の多くは、郷里に戻り、政府批判の清議の世論作りを展開しながら、処士としての自由な生活を送るようになってゆく。王莽の時代とは比較にならぬ大量な逸民的士人の出現である。これら清議派のリーダーの一人郭泰の「答友勸仕進者」<sup>2)</sup>友の仕進を勧むる者に答ふ」に、「論語」「莊子」以来の、機敏に情勢を判断して身の保全をはかるべきであるとする伝統的な発想がはつきり打ち出されているのは、第一章末で触れた乱世を生き抜く知恵としての隱逸の本質が流露している点で注目に値するものといえよう。

吾昼察人事、夜看乾象、天之所廢、不可支也。方今運在明夷之爻、值勿用之位。蓋盤桓潛居之時、非在天利見之会也。雖在原陸、猶恐滄海橫流。吾其魚也。況可冒衝風而乘奔波乎。未若巖岫頤神、娛心彭老。優哉游哉。

聊以卒歲。

吾れ、昼は人事を察し、夜は乾象を見るに、天の靡する所、支ふべからざるなり。方今、運は明夷の爻に在り、用ふる勿きの位に値ふ。蓋し盤桓して潜居するの時にして、天利見はるるの会に在るに非るなり。原陸に在りと雖も、猶は滄海の横流するを恐る。吾は其れ魚なり。況んや衝風を冒して奔波に乗ずべけんや。未だ巖岫に神を頤ひ、心を彭老に娛しましむるに若かず。優なる哉、游なる哉。聊か以て歳を卒へん。

危難を避けて身を全うせんとするいわゆる「明哲保身」の道を選んだ郭泰の悠々自適の隱逸願望は、また清議派士人たちの集団志向でもあったが、それは彼らより更に一世代後の仲張統の「樂志論」において、次のように見事に形象化される。

①使居有良田広宅。背山臨流、溝池環匝、竹木周布。場圃築前、果園樹後。船車足以代歩涉之難、使令足以息四体之役。養親有兼珍之膳、妻孥無苦身之勞。

良朋萃止、則陳酒肴以娛之。嘉時吉日、則烹羔豚以奉之。躡蹠畦苑、遊戲平林、濯清水、追涼風、釣游鯉、弋高鴻、風乎舞雩之下、詠歸高堂上。

居をして良田広宅有らしむ。山を背にして流れに臨み、溝池環匝し、竹木周布す。場圃前に築き、果園後に樹う。船車は以て歩涉の難に代ふるに足り、使令は以て四体の役を息はしむるに足る。親を養ふに兼珍の膳有り、妻孥に身を苦しむるの勞無し。

良朋萃まり止まれば、則ち酒肴を陳ねて以て之を娛しましむ。嘉時吉日には、則ち羔豚を烹て以て之を奉ず。畦苑に躡蹠し、平林に遊戲して、清水に濯ひ、涼風を追ひ、游鯉を釣り、高鴻を弋し、舞雩の下に風し、詠じて高堂の上に帰らん。

②安神闔房、思老氏之玄虛、呼吸精和、求至人之彷彿。与達者数子、論道講書、俯仰二儀、錯綜人物。彈南風之

雅操、發清商之妙曲。逍遙一世之上、睥睨天地之間。不受當時之責、永保性命之期。如是則可以凌霄漢、出宇宙之外矣。豈羨夫出入帝王之門哉。

神を閨房に安んじて、老氏の玄虚を思ひ、精和を呼吸して、至人の彷彿たるを求む。達者数子と、道を論じ書を講じ、二儀を俯仰し、人物を錯綜す。南風の雅操を弾じ、清商の妙曲を発す。一世の上に逍遙し、天地の間に睥睨す。當時の責めを受けず、永く性命の期を保たん。是くの如くなれば則ち以て霄漢を凌ぎ、宇宙の外に出づべし。豈に夫の帝王の門に出入するを羨まんや。

官僚機構との関係では処士である清議派の士人たちは、実生活の上では莊園領主であった。①②で述べられているように、豊饒な自然と田園に囲まれた彼らの生活は、なに不自由のない充たされたものであった。それは時代と場所をこえて、人類の幸福の原型とさえ呼び得るものである。また朋友共に集い、万物斉同の老莊の哲学を弁じ、かの汝南の月旦のごとき<sup>③</sup>古今当世の人物論評を縦横にたたかわせる彼らのサロン談義は、次の魏晋の世では清談となつて展開してゆくことになる。③で高らかに誇示するように、国家権力の干渉をも受けず、天下を睥睨し、現実を超越した彼らの精神は、『莊子』の大鵬のように、宇宙の果てまでも自由に飛翔してゆくのである。「樂志論」の描く後漢末期の処士の生活と精神の様相は、『論語』『莊子』においてイメージとして提示されながら、四百年の間その実体が模糊として定かでなかった隠士が、はじめて現実の社会的存在として立ち現れた姿と見ることができよう。

しかし忘れられてならないのは、これら隠逸の士人はみずから望んでなつた隠士ではなかつたという点である。彼らは本来外戚と宦官の抗争と専横を厳しく弾劾し、弾圧の結果やむなく地下に潜行した儒家官僚である。口先では老莊の哲学をもてあそびはしても、領主階級でもある彼らは、基本的に政治と絶縁したままで生きることができなかつた。黄巾の乱を起爆剤として軍閥が各地に蜂起し、後漢帝国終焉の全国的戦乱の炎が燃え広がってくるにつれ、その

多くは安穩たる隱逸生活をかなぐり捨て、それぞれの状況に応じて有力な軍閥と手を結び、新たな生き残りの途を模索してゆくことになる。「樂志論」の筆者仲張統その人が、最大軍閥の曹操の參軍に就任し、動亂の渦中に身を投じていったことは、これら隱逸的士人層の去就を最も劇的な形で象徴するものである。

#### 四 魏から西晋へ、特に嵇康の「絶交書」について

後漢帝国の崩壊から三国魏および西晋への歴史の大転換の過程で、隱逸生活に憧れ、隱士を礼讚する風潮は、一般の士人ばかりでなく、権力の再上層部をも包みこんで、一挙に支配階級全体に広まっていた。王璠氏はその理由をまずうち続く兵禍戦亂、つづいて権力者による政治的迫害が、物心両面において士大夫たちを不安に陥れ、彼らに隱遁を願わせたこと、更に超俗高踏を主張する玄学が文人たちに深い影響を与えた結果の三点に求めている<sup>(13)</sup>。たしかに、魏の何晏、王弼らの「正始の音」や阮籍、嵇康、山濤らによるいわゆる「竹林の七賢」のサロンが、清談のブームを士大夫層のうちにまきおこしたこと、あるいは西晋に入つて、王戎、阮咸、王衍ら「竹林」サロンの亜流を先頭に、醉狂・裸体の任誕（礼教を無視した放縱無軌道な振舞い）の風潮が朝野を席卷したことなどは、隱逸を一つの風俗として士人層全体に定着させるうえで、あずかつて力があつたことは確かである。魏の最高権力者層の一員である陳思王曹植に「問居賦」「潜志賦」「許由巢父池主賛」「卞随賛」「商山四皓賛」などがあることをはじめとして、榮耀榮華を極めた石崇の「思帰引」や、潘岳の「秋興賦」「問居賦」、陸雲の「逸民賦」など、西晋の高級文人官僚の隱逸を志向する作品群は、彼らにとつて隱逸がすでに厳しい体制離脱の選択肢ではなく、その折り折りのそこはかといふ心の慰めとなつていたことを物語るものといえよう。

このような全体的な状況のなかで、自身の存在をかけて真率に隱逸の問題を考へていた人物を求めると、阮籍と

嵇康を挙げるしかないであろう。阮籍は竹林七賢の中心的存在に擬されながら、隠逸を直接志向する発言は極めて乏しい。むしろ乏しいこと自体検討が加えられなければならない点であるが、ここでは率直な意志表示の典型として嵇康の「絶交書」の持つ思想史意義を取り上げることとしたい。

曹氏一族の姻戚であり、時の言論界のリーダーでもあった嵇康にとって、名目だけの、中散大夫という閑職にある身とはいえ、司馬氏の政権篡奪の日程がじわじわと具体化してゆく魏朝終焉直前の日々は、当然ながら、たとえようもなく暗く険しいものであったに違いない。同時代の詩人中類のない痛切な隠逸願望の詩句、たとえば「与阮德如」<sup>〔答二郭〕</sup>三首其一などは、彼の深刻な苦渋をまざまざと思わせずにはおかぬものである。とりわけ処刑を前にしての「幽憤詩」の終末部は、まさに古今に響く絶唱の趣きをそなえているといえよう。

煌煌靈芝

一年三秀

予独何為

有志不就

徵難思復

心焉内疚

庶勗將來

無馨無臭

采薇山阿

散髮岩岫

永嘯長吟

頤性養壽

煌煌たる靈芝

一年に三たび秀はならく

予れ独り何為れぞ

志有れども就らず

難に懲りて復びせんことを思ふも

心に焉どこに内うちかに疚やむ

庶もとはくは將來を勗つとめ

馨も無く臭ひも無く

薇を山の阿うまに采り

髪を巖の岫うまに散じ

永く嘯なげき長く吟うたひつつ

性を頤うでひよひよ養やしなはん

「与山巨源絶交書」山巨源に与へて交りを絶つ書」は魏の元帝の景元二年（二六一）に書かれたと見なされる<sup>〔註〕</sup>。当時の政治状況を瞥見すれば、この時までには嘉平六年（二五四）の魏帝齊王芳の廢位、景元元年の魏帝高貴郷公のクーデター未遂敗死事件があり、また一方では、魏の権力中枢部を占める有力官僚集団のほぼすべてが、誅滅されるか拳兵敗死かによって、潰滅し去っている。そして翌景元三年には、嵇康は呂巽（遜）・安兄弟の醜聞問題にかかわる誣告



によって刑死し、更にその三年後に司馬昭が「禪讓」を受けて晋を号し、魏は滅亡する。この時点にあつては、司馬昭の篡奪はすでに手続きの問題を残すだけであり、魏朝の縁故者である嵇康は、まさに孤立無援、徒手空拳で巨大な新権力に対峙する状況に立ち至つていたわけであつた。「絶交書」の名宛人である山濤は、「阮籍、嵇康と親交をもつ超俗の清談家として名を馳せているが、その本質は「山公啓事」の故事からも推し量られるように、戦国乱世の荒波を泳ぎ渡つてゆけるだけの老練な政治家であつた。当時六十歳がらみであつた山濤は、二十歳程年下の純粹気鋭の友人が、新王朝の下でも何とか生きて行けるようにという配慮から、自分が任命された吏部郎（選曹郎）の後任に嵇康を推挙したのである。「絶交書」のような私信がどのような経緯で公表されるのか、現代からは確かめるすべはないが、その内容が宮廷社会に知れ渡ることを十分承知の上で、嵇康はこの手紙を山濤に送つたものと思われる。「晋書」山濤伝の冒頭には、刑死を前にした嵇康が、十歳程になつていたわが子紹に向かつて、「巨源がいる以上お前はみなしごではないぞ。」と語り聞かせたというエピソードが見え、事実後年、嵇紹は山濤の推挙によつて秘書丞に就任することになる。だとするならば、この「絶交書」は山濤個人に宛てたものではなく、宮廷社会全体に宛てた訣別書、言葉を代えるなら、司馬氏政権への非協力という重大な政治問題をも内包した、嵇康の全存在をかけた公式の隱遁書明文としてとらえられなければならないものであらう。

思想的に見て、「絶交書」の画期的な意義は、これのみずからの生き方とのかかわりにおいて隱逸の問題を包括的に論じた最初の文献であり、皇甫謐の「釈勸論」「高士伝序」、束皙の「玄居釈」、范曄の「後漢書・逸民伝序」などの先蹤をなすものだという点にある。「絶交書」の主張は次の二点に集約できる。その一つは実際の政治に携わつて治績をあげた聖賢と、俗世間を捨てて身を修めた隱者とを等価値の存在として評価したことであり、第二は隱逸を選ぶか否かは、基本的に当人の「性」によるものだとして、吏務に不適応な自身の性格の問題を前面に押し出した点

である。

「絶交書」の冒頭第一段一二九字では、山濤が自分の後釜に嵇康を据えようとしていることへの明確な拒絶の意思表示がなされているが、続く第二段二一五字において、主張の第一点が提起されている。

①吾昔読書、得并介之人。或謂無之、今乃信其真有耳。性有所不堪、真不可強。今空語同知、有達人無所不堪、外不殊俗、而内不失正、与一世同其波流、而悔吝不生耳。

吾れ昔書を讀みて、并介の人を得たり。或ひは謂へらく之無しと、今乃ち其の真に有るを信するのみ。性は堪へざる所有れば、真に強ふべからず。今空語にして同じく知るは、達人の堪へざる所無きもの有りて、外は俗に殊ならずして、内は正を失はず、一世と其の波流を同じくして、悔吝生ぜざるのみなるを。

②老子莊周吾之師也、親居賤職。柳下惠東方朔、達人也、安乎卑位。吾豈敢短之哉。又仲尼兼愛、不羞執鞭。子文無欲卿相、而三登令尹。是乃君子思濟物之意也。所謂達能兼善而不渝、窮則自得而無悶。

老子・莊周は吾れの師なるも、親ら賤職に居り。柳下惠、東方朔は、達人なるも、卑位に安んず。吾れ豈に敢へて之を短らんや。又仲尼は兼愛して執鞭を羞じず。子文は卿相を欲する無くして、三たび令尹に登る。是れ乃ち君子に物を濟はんことを思ふの意あればなり。所謂達すれば能く兼ねて善くして而も渝らず、窮すれば、則ち自ら得て而も悶へ無きなり。

③以此觀之、故堯舜之君世、許由之巖棲、子房之佐漢、接輿之行歌、其揆一也。仰瞻數君、可謂能遂其志者也。故君子百行、殊塗而同致、循性而動、各付所安。故有処朝廷而不出、入山林而不反之論。

此を以て之を觀るに、故より堯・舜の世に君たる、許由の巖に棲める、子房の漢を佐くる、接輿の行くゆく歌へる、其の揆は一なり。數君を仰ぎ瞻るに、能く其の志を遂ぐる者と謂ふべきなり。故に君子の百行は、

塗を殊にして致を同じくし、性に循ひて動き、各安んずる所に付く。故に朝廷に処りて出でず、山林に入りて反らざるの論有るなり。

この第二段落の本文は右のように更に三つに区分できるが、①第一節から②第二節にかけては文脈が複雑に屈折し、作者の真意をとらえることは極めて困難である<sup>(15)</sup>。したがってここでは敢えて③第三節のみに焦点を当てて眺めることとしたい。

この節で嵇康の言わんとするのは二点につきる。その一つは堯・舜や張良のように顕者として不滅の功績をあげた聖人英雄も、許由や接輿のごとき隠君子も、その人生は究極的には等価値である。なぜなら彼らはそれぞれの抱く志を立派に果たし、みずからの個性を十二分に發揮し、おのおのの安んずべきところに落ち着いたのだから。また第二はそれら先人の顕者と隠者の道が同一であったからこそ、朝廷に身をおいたまま俗世とのかかわりを絶ついわゆる朝隠の立場と、山林に跡を隠す巖穴の士の道とのいずれを理想として選ぶべきかの議論が、後世に至ってたたかわされることとなったのである。

第二段落の晦渋な文脈の結末部において、右のような顕者隠者等価値論をなぜ嵇康が提示したのか、その理由について彼は何も語らない。だがこの時代の士人層の思想状況と対照した時、この等価値論の社会的意味合いは極めて鮮明に浮かびあがってくるものと思われる。『晋書』阮瞻伝には人口に膾炙した次のようなエピソードが見えている。嵇康が処刑されてから約半世紀ほど下った西晋の恵帝（在位二九〇―三〇六）の末年、竹林七賢の一人阮咸の息子である瞻が、同じくかつての七賢のメンバーの司徒王戎から、「聖人は名教を貴び、老莊は自然を解明しようとするものであるが、両者の異同についてどう思うか。」と尋ねられた時、「將無同（二）まあ同じではありませんか。」と答え、王戎をいたく感銘させ、即刻司徒掾（幕僚長補佐）の地位に取り立てられたといいわゆる「三語掾」である。この

話が当時の士人層にトピックとしていかに歓迎されたかは、『世説新語』文学編に同じ話柄が阮咸の甥阮修と七賢の生き残りの大尉王衍とに置き換えられて記載されていることから推測できる。陳寅恪氏の「陶淵明之思想与清談之關係」<sup>16</sup>が詳密にあとづけているように、魏から西晋の士人の間では、隠逸をもてはやすムードが瀰漫する一方で、名教と自然の矛盾対立が思想上の重大問題となっていた。曹操は才能さえあれば、礼教に外れた人物でも遠慮なく抜擢すると壮語したが<sup>17</sup>、曹氏・司馬氏政権の治安政策の実質的な重点は、儒家的倫理規範である名教によつて社会秩序を維持強化してゆくことに置かれていた。自然を貴び名教を軽視することはその姿勢が真摯であればあるほど、孔融や阮籍や嵇康自身の身の上において見られるように、社会秩序の破壊者というレッテルを貼られ、生命の危険にさらされる性質のものであった。名教と自然のいずれを取るかの問題が、西晋末の三語掾の時代とは比較にならぬほど緊張した関係におかれていた当時の状況と重ね合わせてみるなら、「絶交書」の顕者隠者等価値論は、名教と自然の矛盾対立への中和剤の役割を果たすものとなることは誰の目にも明らかである。それはいわば日陰者である隠逸者の存在価値を正面に押し出すと同時に、「高潔な自由人」である隠士に対して引け目を覚えなければならなかった俗界の権力者層にも、倫理的な存在意義を保証するものだったからである。ただ同じ「絶交書」において老・莊を師と仰ぎ、湯・武を非とし、周・孔をかるんずることを公言して憚らぬ嵇康が、一方において名教体制の淵源である堯・舜と、堯・舜の禅譲の欺瞞性を批判し抜いた許由とを「殊塗同致」として共に並列して敬慕の対象としたことは、客観的にはやはり不可解な自己矛盾と見なさざるを得ないものである。あるいはそこに弾圧の鋒先をかわそうとする一つの自己防衛の姿勢を指摘することができるかもしれない。しかしこの等価値論は当時にあつては目を見張るほど斬新な発想であり、体制側にとつて極めて利用価値の高い魅力的な見解であつたことは間違いない。事実、嵇康以後の重要な隠逸論、例えば皇甫謐の「釈勸論」、東哲の「玄居釈」、葛洪の「抱朴子」任命編、逸民編などには、立論の

重要な拠り所として繰り返し顕者隱者等価値論が登場し、やがてそれは東晋で盛行する朝隱論を生み出してゆくこととなるのである。

ところで、全体で六段落に区分される「絶交書」の、第三段落以後の内容は次のように集約できる。

- ③ 自分の生い立ちと性格、それと比較した阮籍の人間の立派さ。(二六八字)
- ④ 自分が役人として不適格な九つの理由(九患 すなわち七不堪と二不可)(三六九字)
- ⑤ 人間理解の基本は相手の性質を見抜いてそれを生かすこと、加うるに養生を中心とした自分の生活の近況。(二九九字)

- ⑥ 自分の実情を理解のうえ、仕官を勧めるのはやめてほしい。(一九五字)

第三段落以下はすべて自身の性情の実態がいかに官僚として不適格であるかの叙述に費やされ、その量は実に全文一四七五字の八割弱を占める。文章は平明で生彩に富み、論旨は一貫し、古来名文の誉れをほしいままにするものである。

曰く、「私は幼くして父を失い、母や兄にわがままに育てられ、経書の勉学にも打ち込みませんでした。生まれついでての怠け者で体もなまっております。頭や顔は月に十五日も洗わず、痒くてたまらなくならぬうちは洗髪する気にもなりません。小便がしたくなるたびに、できるだけ我慢し、腹の中に溢れんばかりになってから、やっと腰をあげるしまつです。」(③第三段)

曰く、「また私は日頃殷の湯王、周の武王をそしり、周公や孔子を軽んじております。世間にあつてこの態度を改めない限り、必ずや当世の規範とされる礼教によつて排斥されるに違いありません。これが絶対不可の第一であります。私は一本気で不正を憎み、軽率で直言する性癖は、なにかにつけすぐ表に出てしまいます。これが絶対不可の第

二であります。」(④第四段)

曰く、「私はこのたび愛する母と兄を失い、深い悲しみにさいなまれております。娘は十三歳、息子は八歳で、まだ成人まで間があり、そのうえ病氣ばかりしております。子供らのことを思うと胸が痛み、言葉もありません。現在の願いとえば、陋巷の暮らしを大切にして、子供らを養育し、時々は親戚旧友と無沙汰を詫びながら、日頃のあれこれを語り合ったりすることです。濁酒の一杯、弹琴一曲、願いはこれに尽きます。」(⑤第五段)

以上抄出した印象的な箇所からも明らかなように、いつさいの虚飾を捨て去り、自己の生活と精神のありのままを率直に吐露し尽くそうとする、このように徹底した自己告白は、後述する陶淵明の詩文のいくつかを除いて、六朝以前の中国には類例を見ぬものである。福永光司氏は嵇康の作品は、魏・晋の暗く険しい社会を生きた一個の強烈な自我の、人間存在の現実性と可能性に関するすぐれた思索の例証の一つであり、「絶交書」は嵇康における強烈な自我と個性を最も端的に示すものだとする評価を提起されたが<sup>⑧</sup>、みずからの欠陥の暴露に敢えて挑戦する、その赤裸々な告白の形を通しての自我の主張あるいは個性の強調が、そのまま隠逸選択の根拠とされていることは、思想史的にとりわけ重要視しなければならない点である。なぜなら第一章で跡付けたように、『論語』『莊子』で共通して提示された、その後伝統的発想となったのは、一つには隱者たり得るのは、衆にすぐれた賢者でなければならぬこと、第二には隠逸が選択されるのは、その賢者が有道の政治が行われていないと判断した場合に限られるということであった。その規範意識に「絶交書」は正面から挑戦を挑んでいるからである。

しかし隠逸思想におけるこの発想の転換は、彼の顕者隱者等価値論ほどには後代に影響を与えることはなかった。嵇康と同世代の庾峻が、西晋の帝位についた司馬昭に奉った「上疏請易風俗興礼讓」上疏して風俗を易へ礼讓を興ざんことを請ふ」中に「聖王之御世也、因人之性、或出或処。故有朝廷之士、又有山林之士。〓聖王之世を御するや、

人の性の、或は出で或は処るに因る。故に朝廷の士有り、又山林の士有り。」といった句が見えたり、太康（二八〇—二九〇）の代表的文人である潘岳の「閑居賦」が「雖吾顔之云厚、猶内媿於甯遠。有道吾不仕、無道吾不愚。何巧智之不足、而拙艱之有餘。〓吾が顔の云に厚しと雖も、猶ほ内に甯（甯武帝）遠（遠伯玉）に媿づ。道有れども吾れ仕へず、道無きも吾れ愚ならず。何ぞ巧智の足らずして、拙艱の餘り有るや。」とうたう例があつたりするが、いずれも「絶交書」と何らかのかわりがあるとと思われるものではない。比較の対象として取り上げるに値するのは、西晋前半期の束皙の「玄居釈」と陶淵明の詩文に限られることとなるが、その問題の検討は淵明の項に譲らねばならない。かくして嵇康の刑死、魏王朝の滅亡を契機とするかのごとく、山濤、向秀、王戎、王衍ら「七賢グループ」を中心にしながら、隠逸の風俗化が滔々と進んでゆくこととなるのである。（未完）

（注）

（1）宮崎市定『九品官人法の研究—科挙前史』（全集第六卷岩波書店一九九二）、増淵龍夫『中国古代の社会と国家』弘文堂一九六〇、越智重明『魏晋南朝の貴族制』研文出版一九八二、堀敬一『中国古代の身分制度—良と賤』汲古書院一九八七など。

特に通時的包括的に論じた数少ない例としては、宮崎氏前掲書第三編「士人と胥吏」、同『東洋の古代』（全集第六卷一九九二）があげられる。

（2）士人層の社会的特権についての記録を目にする機会は無といつてよいが、杜甫の「自京赴奉先臯詠懷五百字」詩中の次の一節は稀有な証言といえよう。すなわち「豈知秋禾登 貧饑有倉卒 生常免租稅 名不隸征伐」

（3）金谷治「論語の中の隠者」（東北大学『文化』二十六巻四号一九六三）によれば、「論語」の隠者は伯夷叔斉を除くと、楚狂接輿、長沮・桀溺などのように、自分の労働によって生きる無名の貧しい、それでいて精神的余裕を持った人々であるのに対して、『莊子』の隠者のタイプはかなり多様であり、大まかにまとめると次の四つになるといえる。①刻意篇の山谷之士のよ

うに、一般社会に怨みを持つて激昂する者、②刻意篇の江海之士、庚桑楚篇の臣妾を持つ隠者のように生活のゆとりを楽しむ者、③除無鬼篇の南伯子綦のように、山穴に住んでも、権力者や国人から尊敬を受けている者、④天地篇の伯成子高のように、諸侯の位を退けて農耕をおこなう者、後世に大きな影響を与える逍遙遊篇、大宗師篇その他の許由はこのタイプに属する。

- (4) 「甯武子、邦有道則知、邦無道則愚。其知可及也。其愚不可及也。」(公冶長)、「子謂顔淵曰、用之則行、舍之則藏、唯我与爾有是夫」(述而)、「憲問恥。子曰、邦有道穀。邦無道穀、恥也。」(憲問)、「邦有道危言危行。邦無道危言孫」(同上)、「賢者避世。其次避地。其次避色。」(同上)「直哉史魚、邦有道如矢、邦無道如矢。君子哉蘧伯玉、邦有道則仕、邦無道則可卷而懷之。」(衛靈公)など。

- (5) 他の二例は下記の通りである。「其為道也、用行舍藏、進退可度。」(陳太丘碑文)、「自茲以降、風流彌繁、長往之軌未殊、而感致之數匪一。或隱居以求其志、或回避以全其道、或靜己以鎮其躁、或去危以圖其安、或垢俗以動其概、或疵物以激其清。

(後漢書・逸民伝、なお本文については若干の解説が必要であるが、それについては、拙稿「陶淵明と束皙」(『新しい漢文教育』一九九号一九九四)を参照)

- (6) 「史記」滑稽列伝の褚先生(褚少孫といわれる)による補足部分

- (7) 客の論難に対して主人がみずからの生き方を弁明しようとする「答客難」の文体は、揚雄の「解嘲」や班固の「答賓戲」などの模倣作を通して、後漢から魏晋にかけて一定の流行を見、「文選」巻四十五で「説論」として部立てされるに至る。このジャンルについては谷口洋「客難」をめぐって」(『中国文学報』第四十三冊一九九一)、佐竹保子「説論ジャンルの展開と衰退」(『中国の人世観・世界観』東方書店一九九四)等によって新たな検討が加えられている。

- (8) 揚雄の隠士の風貌は『漢書』本伝冒頭部の次の一節に最も鮮明に表されている。「為人簡易佚蕩、口吃不能劇談、默而好深湛



之思、清静亡為、少奢欲、不汲汲於富貴、不戚戚於貧賤、不修廉隅以徼名当世。家産不過十金、乏無儻石之儲、晏如也。自有大度、非聖哲之書不好也。非其意、雖富貴不事也。」

(9) 「飲酒」二十首其十八は揚雄への直接の敬慕の念をうたうものであるが、伊藤直哉「五柳先生伝試論——高士の形象、そして揚雄の影——」（『斯文』第九十八号一九八九）は、淵明の「五柳先生伝」が『漢書』揚雄伝の擬作であることを考証している。

(10) 朱子はその『資治通鑑綱目』王莽の天鳳五年の項で、「莽大夫揚雄死。」と、「卒」の代りに「死」の文字を用いて揚雄に筆跡を加えている。

(11) 「悲士不遇賦」に次の表現が見える。「天道微哉、吁嗟闔兮、人理顯然、相傾奪兮。」

(12) 『後漢書』許紹伝に河南・汝南の許紹が従兄靖と郷党の士人の人物評を、項目に分けて、毎月の旦日（ついたち）に公表したことが記されている。

(13) 王瑤『中古文学史論』論希企隱逸之風第二・三節（北京大学出版社一九八六）（邦訳石川忠久・松岡栄志『中国の文人』隱逸を願う風潮について・大修館一九九一）

(14) 『三国志』王粲伝中の嵇康についての記述に付せられた裴松之注に「案濤行狀、濤始以景元二年除吏部郎耳」とあるところから、景元二年に山濤は任命された吏部郎を嵇康に譲ろうとしたものと見なされている。

(15) この部分で最も不可解なのは、「并介之人」と「達人」についての記述を通して嵇康が何を言わんとするかが極めて曖昧なことである。「并介之人」について、『文選』李善注は「并は兼ねて天下を善くするを謂ふなり。介は自得して悶へ無きを謂ふなり」と、本文前掲の『孟子』の一句を援用して解説する。嵇康の造語と思われる「并介之人」とは、天下の人々を善に導きながら、精神的には周囲から独立して大悟徹底の境地を保持している人物という意味に理解することができよう。一方彼

は「達人」とはいかなる事態にも耐えることができ、俗世間に調子を合わせながらも、正しいと信ずるところを失わず、やましい思いを毛筋ほども持たぬ人だと明言する。問題なのは第一に「并介之人」と「達人」とを彼が本当に実在すると思っていたのかどうか、第二にこの両者の内容がどの程度に相違しているのか、第三には両者と第二節②の老子以下の六人の人物との関係がどうなっているかということであるが、それらの点については不明というほかはない。ただ唐突な挿入句の感のある「性有所不可勸、真不可強」を含めて全体を眺めるならば、嵇康が并介の人と達人とを極めて冷ややかに自分と距離を置いた存在として眺めているという印象を禁じ得ない。彼が書物の中で出会ったというそれらの人物は端的にいえば妥協のないのだ。行間から聞こえてくるのは、嵇康の憤激の眩きである。夏明釗氏は「并介」について「山濤の世渡り上手の生き方に対する諷刺である」（『嵇康集訳注』黒竜江人民出版社一九八七）と注するが、第一、二節の晦渋な表現は現実の士人社会に向けての厳しい批判にほかならないと見ることもできよう。

(16) 『陳寅恪先生文史論集』上巻・文文出版社一九七二、『陳寅恪史學論文選集』上海古籍出版社一九九二

(17) 『三國志』武帝紀一に次の令文が見える。「若必廉士而後可用、則齊桓公其何以霸世。今天下得無有被褐懷玉而釣于涓涔者乎。又得無盜嫂受金而未遇無知者。二三子其佐我明揚仄陋、唯才是舉、吾得而用之。」

(18) 福永光司「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』第三十二号一九六二）