

『世説新語』の編纂意図

渡邊 義浩

はじめに

劉義慶とその幕僚はなぜ『世説新語』を編纂したのか。川勝義雄は、反逆者たる謝靈運に好意を持ち、文帝にたてつく張敷のような人物に喝采する、反体制的な傾向を持つ、謝靈運の「四友」の一人である何長瑜を『世説新語』の編者と考え、『世説新語』を反体制の書として捉える。そして、過去のよき時代への憧憬を秘めた『世説新語』は、才能を持ちながら世に入れられぬ文人の心を惹きつけ、その一人が注をつけた梁の劉孝標であった、とする。^①これに對して、矢淵孝良は、『世説新語』の種本の一つである『語林』が謝氏を見下していることから、その著者の裴啓よりもさらなる寒門出身者を選者と考える。そして、謝靈運と個人的に親しかった何長瑜が撰述の中心的役割を果たすことで、謝氏に共感する寒門出身者が撰述の中心となった、とするのである。^②

果たして、宗室の劉義慶が、自らの名で反体制的な著作が撰せられることを容認し、それが劉宋下において普及したのであるうか。本稿は、『世説新語』を実際に編纂に当たった幕僚達の立場のみから考えるのではなく、劉義慶の

視座から見つめ直すため、当該時代を規定していた貴族制との関係の中で『世説新語』の編纂意図を追究するものである。

一、論語四科

『世説新語』は、貴族にとつて、何よりも基礎教養を修めるための著作であった。それぞれの貴族の家系と歴史・代表的な人物・その事跡・諱・通称など、貴族の一人ひとりを知らなければ、人事によって成立する国家的身分制度である貴族制の中で、貴族として生きていくことはできなかつた。

謝公云ふ、「金谷の中、蘇紹最も勝れたり」と。紹は是れ石崇の姉の夫、蘇則の孫、愉の子なり。^③

ここで『世説新語』は、金谷の集まりの中では蘇紹が最も優れていた、という謝安の「語」(言葉)を記すだけでなく、蘇紹が石崇の姉の夫であり、蘇則の孫で、蘇愉の子であることを伝えている。このように、『世説新語』は、貴族の一人ひとりを理解するための入門書という性格を持っている。ただし、それは十分な量とは言えない。『世説新語』は、貴族の列伝集ではなく、何よりも「語」を伝えるものであったためである。したがって、そこに劉孝標が注を付けることで、貴族を知るための入門書という役割は、徹底されることになる。^④この条に対して、劉孝標注は、石崇の「金谷詩敘」を引用して、会の様子、総勢三十名の列席者中、吳王の師・議郎・關中侯の蘇紹が筆頭であることを伝え、『魏書』を引用して蘇則の伝記を注記し、『晉百官名』と『山濤啓事』を引用して蘇愉の伝記を紹介している。周到と言ふべきである。こうして劉孝標注の『世説新語』を通読することにより、後世の貴族は自らの社会の基

本を身に付けることができた。

それでは、『世説新語』は、そうした貴族としての教養のうち、何を最も優先したのであるうか。それが、現行の『世説新語』全三十六篇の冒頭四篇に掲げられた「德行」「言語」「政事」「文學」である。これらは、言うまでもなく、『論語』先進篇に掲げられた「四科十哲」の「四科」である。⁶ かつて述べたように、貴族は「四學三教」と総称される多くの文化に兼通することを良しとされたが、その根底に置かれるべきものは、儒教であった。『世説新語』は、『論語』の「四科」そのままの内容で、冒頭四篇を編纂したのであるうか。

德行第一の冒頭、すなわち『世説新語』冒頭に掲げられるものは、陳蕃の尙賢である。

陳仲舉、言は士の則爲り、行は世の範爲り。車に登り轡を攬りて、天下を澄清せんとの志有り。豫章太守と爲り、至りて便ちに徐孺子の在る所を問ひ、先づ之を看んと欲す。主簿曰す、「羣情府君の先づ廨に入らんことを欲す」と。陳曰く、「武王商容の閭に式し、席煖まるに暇あらず。吾の賢を禮するに、何の不可か有らん」と。⁸

『世説新語』は、後漢末、黨人の中心であった陳蕃の志と、陳蕃が徐穉という賢人を禮遇することを政務よりも先にした話から始まる。なぜ、後漢末の陳蕃から始まるのか、という問題は、三で論ずることにして、ここでは、陳蕃の德行が尙賢として表現されていることに注目したい。¹⁰ 『論語』の「四科」の德行とは、明確に異なるためである。

尙賢を德行とすることは、陳蕃の話に止まらない。続く第二話は周乗の尙賢、第三話は郭泰の尙賢と続き、尙賢のために行われる人物評價に係わる記述が第十三話まで続く。第十四話には、「二十四孝」でも有名な王祥の孝が描かれ、第十八話には、裴楷の廉が描かれる。德行第一の全四十七話の中では、人物評價を含めた尙賢が十九例、孝が十例、廉が九例を占め、『論語』が德行として尊重する恕や忠を凌駕している。¹¹

『世說新語』が貴族の教養である「四科」の一つとして掲げる「德行」とは、人物評價に基づき賢人を登用することなのである。¹²ここでは、州大中正の制と曹魏末の五等爵制とが結合することで、世襲化傾向を強く帯びた国家的身分制として西晉で成立した貴族制ではなく、本来あるべき貴族のあり方として、貴族の存立基盤である文化的諸價値を評價し、その人物評價に基づく登用を行うべきことが理想とされている。¹⁴また、後漢の郷舉里選の常舉であつた孝廉科の重視する孝・廉が、尙賢に次いで多く記されていることは、後漢末の陳蕃から始まることと相俟つて、『世說新語』が持つ、後漢「儒教國家」への尊重を示す。それは三で詳述しよう。德行第一に収められた話は、『論語』の德行とは異なり、貴族が自らの本質と考える、文化を基準とする人物評價に基づく登用としての尙賢を中心とするのである。¹⁵

言語第二では、貴族の会話における表現技巧と典拠の重要性が示される。¹⁵

諸名士共に洛水に至りて戯る。還りて樂令王夷甫に問ひて曰く、「今日の戯は楽しかりしや」と。王曰く、「裴僕射善く名理を談じ、混混として雅致有り。張茂先史・漢を論じ、靡靡として聽く可し。我王安豐と與に延陵・子房を説き、亦た超超として玄著なりき」と。¹⁶

貴族が洛水で遊んだ帰り、樂廣（樂令）が王衍（王夷甫）に会の評價を尋ねると、裴頠（裴僕射）は名理の論を談じ、張華（張茂先）は『史記』・『漢書』を論じ、王衍と王戎（王安豐）は春秋の吳王壽夢の子季札（延陵）と劉邦の謀臣張良（子房）とを説いたことが楽しかった、と答えたという。裴頠は、「崇有論」を著わして王衍らと『老子』『周易』を議論しており、ここでの「名理」もそれらを踏まえた玄學の論理と考えてよい。¹⁷陳壽や陸機を抜擢した張華は、『博物志』を著しており、もとより歴史に造詣が深い。¹⁸張良の議論にも、自らの見解を述べたであろう。張良と共に

王衍・王戎が説いた延陵の季札の議論には、春秋學に精通する必要がある。

言語篇が踏まえる典拠を確認すると、07『春秋公羊傳』・『春秋左氏傳』、17『論語』、23『史記』・『漢書』、38『漢書』、42『史記』、44『禮記』、47『春秋左氏傳』、56『詩經』、58『漢書』、60『論語』、61『莊子』、64『老子』、66『莊子』、69『春秋左氏傳』、70『禮記』、72『後漢書』、75『莊子』、79『春秋左氏傳』、80『詩經』、84『老子』、86陸機の弔文、93『詩經』、94『詩經』、99『周易』、103『論語』、105『論語』となる。

『世說新語』に収録される貴族の会話は、經書はもちろんのこと、『史記』・『漢書』といった史書、『莊子』・『老子』といった子書、さらには、陸機の「弔魏武帝文¹⁹⁾」という集部の著作までを典拠に成立している。こうした広範な知識に「兼通」することが、貴族の教養として求められるのである。しかし、兼通は容易ではない。『世說新語』を読むことで、それらを通読せずとも、典拠としての用いられ方を学び得る。このように、『論語』の「四科」では弁舌という意味で用いられる「言語」は、『世說新語』では、言語表現に幅広い典拠を持つことを意味するのである。

また、「文學」は、『論語』の「四科」では学問、すなわち儒教の意味で用いられている。これに対して、『世說新語』の文學第四は、学問の範圍を儒教に止めない。それでも文學第四は、漢の儒教を集大成した鄭玄が、馬融に学んだ際の話から始まる²⁰⁾。そして、鄭玄との関わりの中で、服虔が批判される。

鄭玄春秋傳を注せんと欲し、尙ほ未だ成らず。時に行きて服子慎と客舎に遇宿し、先に未だ相識らず。服外に在り、車上に人と己の傳を注するの意を説く。玄之を聴くこと良久しきに、多く己と同じ。玄車に就きて與に語りて曰く、「吾久しく注せんと欲するも、尙ほ未だ了らず。君の向の言を聴くに、多く吾と同じ。今當に盡く注する所を以て君に與ふべし」と。遂て服氏の注爲る。

『世説新語』はこのように、服虔は鄭玄から注を与えられることによって、『春秋左氏傳解詁』を完成し得たとするのである。これ以外にも、服虔が姓名を隠して崔烈の門弟の飯炊きとなり、崔烈の左傳注を盗もうとした話も伝えており（文學第四）、『世説新語』が服虔を貶めていることは明らかである。『世説新語』が編纂された劉宋を含む南朝の儒教である「南學」は、詩と三禮は鄭玄、易は王弼、尙書は僞孔安國傳、左傳は杜預の注を用いていた。これに対して、北朝の「北學」では、詩・三禮・易・尙書は鄭玄、左傳は服虔の注を用いている。⁽²²⁾『世説新語』は、北朝が尊重する服虔の『春秋左氏傳解詁』を貶めることにより、南朝の文化的優越性を示そうとしているのである。

もちろん『世説新語』文學第四は、「文學」という言葉で表現される学問の範圍を儒教にのみ止めない。⁽²³⁾それは言語第二に、広い典拠が見られたことと同じである。

阮宣子令聞有り。太尉の王夷甫見て問ひて曰く、「老莊と聖教とは同じきか異なるか」と。對へて曰く、「將^はた同じき無からんや」と。太尉其の言を善しとし、之を辟して掾と爲す。世に三語掾と謂ふ。⁽²⁴⁾

阮脩（阮宣子）が王衍（王夷甫）に老莊と儒教の違いを聞かれ「將^は無同（將^はた同じき無からんや）」と答え、太尉掾に辟召されて「三語掾」と呼ばれた、という有名な話である。「將無同」は、玄學の儒教との近接性を象徴的に表現する言葉であると共に、王衍の清談が西晉を滅ぼしたと言われる、王衍の人事基準の曖昧さをも伝える。そして、「三語」の表現への高い評價は、長大な「論」ではなく、玄學をその思想の中核に置きながら、警句的な短縮表現を重視する清談の價值基準を象徴する。⁽²⁵⁾

清談には、中心的な論題があった。東晉の佐命の臣である王導は、その中核に精通していた。

舊に云ふ、「王丞相江左に過りてより、止^ただ聲無哀樂・養生・言盡意の三理を道^いふのみ。然れども宛轉關生して、

入らざる所無し」と。²⁶⁾

「聲無哀樂」論・「養生」論・「言盡意」論のうち、前者二論は嵇康と関わりを持つ。²⁷⁾ 西晉が王衍の清談によって滅びたという「清談亡国論」が唱えられる中で、王導が玄學に基づく清談を継承していたことは、貴族における玄學と清談の重要性を端的に物語る。²⁸⁾

しかも清談は、塵尾を振りながら単に議論するだけではなく、談「理」の正しさを競うものであった。²⁹⁾ このため、各人に得手不得手な論題が存在した。

殷中軍思慮通長なると雖も、然も才性に於て偏ひとへに精し。忽として言四本に及べば、便ち湯池・鐵城の若く、攻む可きの勢無し。³⁰⁾

殷浩は、「才性四本論」に詳しく、³¹⁾ ひとたび談論がそこに及ぶと、誰も攻め込むことができなかつたという。東晉の貴族は、あたかも後漢の儒者が儒教を究めようとしたように、清談における「理」を研ぎ澄ましていったのである。このように、文學第四は、後漢末の儒教、西晉の玄學、それに基礎を置く東晉の清談を學問として伝える。その一方で、建安文學以降の新義の「文學」を後半に掲げ、³²⁾ 曹植の「七步詩」などの著名な逸話を収録して、「文學」への評價をも記している。

「簡文許掾を稱して云ふ、「玄度の五言詩、時人に妙絶すと謂ふ可し」と。³³⁾

ここでは、東晉の簡文帝が、許詢（許掾）の五言詩は、誰よりも優れている、と評している。皇帝自らが文学作品の評価をするのである。文學もまた、儒教・玄學と並んで、貴族必須の文化であったことは言うまでもない。これらに比べて、史學は、危険を伴う文化であった。

習鑿齒史才常ならず。宣武甚だ之を器とす。未だ三十ならざるに、便ち用ひて荊州治中と爲す。鑿齒の謝牋にも亦た云ふ、「明公に遇はざれば、荊州の老從事たるのみ」と。後都に至り、簡文に見えて返命す。宣武問ふ、「相王に見えて何如」と。答へて云ふ、「一生曾て此のごとき人を見ず」と。これにより旨に忤ひ、出だされて榮陽郡と爲り、性理遂に錯ふ。病中に於て猶ほ漢晉春秋を作り、品評卓逸なり³⁴。

桓温(宣武)によって、その「史才」を高く評價されていた習鑿齒が、桓温の政敵である簡文帝を褒め称えて左遷されたことは、史という文化の危険性を象徴する。史家は、その評價を史書として後世に伝えられるため、権力者にとって危険な存在であった³⁵。唐において「正史」編纂として結実する、史書を編纂することで生ずる権威を君主に収斂していこうとする動きの先駆としても、『世説新語』は位置づけられる。この問題も三で扱うことにして、ここでは貴族の学問の中に、史學も含まれることを確認しておく。

貴族が幅広い文化を身につけるべき必要性を伝える言語第二と文學第四に挟まれた『世説新語』政事第三では、政事が「仁」「孝」に基づいて行われ、人事を中心とすべきことが語られる³⁷。『論語』において「政事」の代表として挙げられる子路と冉有が、その行政能力に言及されるだけで、二人ともに「其の仁を知らず」(『論語』公冶長第五)と評されることは、少しく異なる。

冒頭より三話は、後漢末の陳寔の政事が語られる。第一話では、母が病氣と偽り休暇を求めた吏を陳寔が死刑にしたことから、不忠不孝が最大の罪であることを述べる。第二話では、陳寔が強盗事件よりも問引きの取り調べを優先したことから、子孫を残す孝の重要性を説く。第三話は、陳寔の政事が強者に徳、弱者に仁で対応したことから、それが孔子や周公に準えられる。これらの陳寔の政事は、孔子に「仁」と認められなかった子路と冉有とは異なり「仁」

「孝」と評されている点で表面的には相違もあるが、『論語』における政事の概念と大きく離れることはない。『世説新語』の政事の特徴をここに求めることはできない。

『世説新語』の政事の特徴は人事、とりわけ人事のための人物評価を重視するところにある。人物評価は、清談によって定まることも多い。このため、貴族は清談を戦わせることが重要事となり、実際の政務を疎かにすることもあった。

王・劉林公と與に共に何驃騎を見る。驃騎文書を見て之を顧みず。王何に謂ひて曰く、「我今故に林公と與に來りて相看る。卿常務を擺撥し、應對して共に言ふを望む。那得ぞ方に低頭して此れを見るや」と。何曰く、「我此れを看ざれば、卿ら何を以て存するを得ん」と。諸人以て佳しと爲す。

王濛と劉惔が支遁（林公）と共に何充（何驃騎）のもとを尋ねたが、何充は実務を止めなかった。実務をひとまず置いて、共に語ろうという王濛に対して、何充は、「わたしが実務を見なければ、君たちは存在できないではないか」と述べ、実務をせず、清談に明け暮れる王濛たちに言い返した、という。

『世説新語』の眼目は、清談を代表する王濛・劉惔・支遁の三人に、何充が怯まずに言い返した「語」の記録にある。しかし、それよりも注目すべきは、何充の対応を『世説新語』が「諸人以て佳しと爲す」と評価することにある。『世説新語』は、実務をする南土の寒門の必要性を認識しているのである。やがてそれが軍事に変化していくことは、三で再論しよう。

これに対して、劉孝標注が引く東晉の孫盛『晉陽秋』は、「何充王濛・劉惔と好尚同じからず。此れに由りて當世に譏らる（何充與王濛・劉惔好尚不同。由此見譏於當世）」と述べる。西晉に対する「清談亡國論」がなお残る東晉において、清談の誘いを断り、実務を続けることを無粋の極みと評する孫盛の評価もまた興味深い。それは、貴族の

特徴として皇帝権力からの自律性があり、皇帝の官僚として職務に励むことは自律性を損なう、という考え方の存在を予測させるためである。これについては、二で詳論することにして、一で検討したことをまとめておこう。

『世説新語』は、冒頭の四篇において、『論語』の「四科」を篇名としながら、『論語』本来の意味ではなく、「四科」に準えるべき貴族の教養を掲げる。第一に、それは賢人を登用するための人物評價であり、第二に、儒教に止まらず、文學・文學・史學など多くの文化に兼通することであった。⁽⁴⁾第三に、それらの著作を典拠として、清談に代表される洗練された言語表現ができることであった。それでも、これらの内容を『論語』の「四科」を篇名として表現することとは、『世説新語』が貴族のみならず、中国文化の根底にある儒教を教養の基礎として重視していたことを明確に示す。それでは、こうした教養をもとにしながら、貴族を貴族として卓越化させている特徴について、『世説新語』はどのように表現しているのであろうか。

二、貴族の特徴

かつて掲げた定義によれば、⁽⁵⁾西晉から唐までの中国の支配者層である貴族は、①農民に対する直接的・間接的支配者であるという階級支配者としての側面、②国家の高官を代々世襲するという政治的支配者としての側面、③「庶」に対して「士」の身分を持つという身分的優位者としての側面、④一般庶民が関与し得ない文化を担うという文化的優越者としての側面のほか、⑤皇帝権力に対して自律性を保持するという側面を属性に持つ。こうした貴族の五つの属性は、等価値に並立するのではなく、貴族を特徴づける⑤皇帝権力からの自律性の基盤となる④文化的諸価値の専

有が、最も重要である。

④文化的諸價値の専有の度合いは、(1)清談を通じて優劣が判断され、その結果は、(2)人物評價として表現された。そこに不可欠なことは、(3)諸文化への兼通であった。こうして培われた文化的諸價値の専有を基盤とする⑤皇帝權力からの自律性は、(4)排他的婚姻関係を生み、代々官僚を独占した結果生まれる(5)郡望となつて、高い郡望を持つ北来貴族が江南寒門を蔑視する(6)南北問題を引き起こした。『世説新語』は、これら(1)～(6)を記述することにより、貴族がなぜ支配階層であるのかという理由をその特徴から描き出す。すでに、(1)清談と(3)諸文化への兼通は一で扱ひ、(2)人物評價と(6)南北問題は別稿で論じたので、ここでは、⑤皇帝からの自律性、およびそれから生まれる(4)排他的婚姻関係・(5)郡望を検討していこう。

すでに別稿で述べたように、⁴⁴『世説新語』において⑤皇帝からの自律性を代表するものは、史実としては七人が一緒に活動したことのない「竹林の七賢」であった。

嵇中散既に誅せらるるや、向子期郡計に擧げられ洛に入る。文王引進して、問ひて曰く、「君箕山の志有りと聞く、何を以て此ここに在りしや」と。對へて曰く、「巢・許は狷介の士たれば、多く慕ふに足らず」と。王大いに咨嗟す。⁴⁵

嵇康（嵇中散）が殺され、向秀（向子期）が出仕すると、司馬昭（文王）は向秀に「箕山の志」があつたのではないかと尋ねる。向秀は、巢父と許由は「狷介の士」で「多く慕ふに足ら」ないと言つた。⁴⁶『世説新語』はこれを受けて、「王大いに咨嗟」したと終わる。すなわち、向秀を出仕させ、その自律性を屈伏させたことを悦んだ者は、文王司馬昭という君主權力である。

これに対して、劉孝標注が種本と考えて引用する『向秀別傳』は、終わり方が異なる。文王の問いの部分から掲げよう。

文王問ひて曰く、「君箕山の志有りと聞く、何ぞ能く自ら屈するか」と。秀曰く、「常に彼の人堯の意に達せざると謂ふ、本より慕ふ所に非ざるなり」と。一坐皆説ぶ。次に隨ひ轉じて黃門侍郎、散騎常侍に至る。

両者を比較すると、『世説新語』が、種本の『向秀別傳』から、向秀が「自ら屈」したという表現を省き、「一坐皆説ぶ」を「王大いに咨嗟す」に改めていることが分かる。すなわち、『世説新語』は、向秀が君主権力に「自ら屈」したと「一坐」の「名士」が「説」んだことを認めない。箕山に隱遁して堯の禪讓を拒否した許由に対する向秀の「語」を記録するため、向秀が出仕した事実は伝えるものの、感嘆した者はあくまで王に留める。『向秀別傳』のように、「竹林の七賢」が君主権力に「屈」したことを貴族の源流である「名士」が悦んだとは、伝えないのである。

ただし、そもそも『向秀別傳』の時点ですでに、君主権力からの自律性は守られようとしていることにも留意したい。『向秀別傳』は、向秀が貶しめるものに、箕山に隱遁して堯の禪讓を拒否した許由を掲げる。しかし、曹魏は舜の後裔であるので、許由の事例は、司馬昭に直接的には関係しない。かつて阮籍は、曹操を魏公に勸進した荀攸らの「勸進魏公牋」を踏まえながら、荀攸が言及する許由に加えて、滄州で舜からの禪讓を拒否した子州支伯を掲げ、司馬昭が子州支伯のように、舜の後裔である曹魏からの禪讓を拒否すれば、至公・至平であると「爲鄭沖勸晉王牋」に述べている。したがって、向秀が子州支伯を「舜の意に達していない」とか「狷介の士である」と批判すれば、子州支伯によって司馬昭の禪讓への行動を批判していた阮籍の表現を無にしてしまう。このため、向秀の批判は、許由に止まるのである。

このように、一見すると司馬昭に向秀が屈伏したことを示すこの話は、すでに『向秀別傳』の段階から、阮籍を含めた「竹林の七賢」の言動を支持しており、『世説新語』はそれをさらに書き換えて、貴族に君主権力からの自律性を持たせようとしているのである。⁵¹

こうした権力からの自律性は、出仕した向秀が、黄門侍郎、散騎常侍といった実務を伴わない高位に就いたと伝えられるように、貴族が実務を忌避する態度に繋がっていく。

王中郎年少の時、江彪僕射^た爲りて選を領す。之を擬して尙書郎と爲さんと欲す。王に語る者有り。王曰く、「江を過りてより來^{このかた}、尙書郎は正に第二人を用ふ。何ぞ我を擬するを得ん」と。江聞きて止む。⁵²

尙書僕射の江彪が、年少のころの王坦之（王中郎）を尙書郎に挙げようとする、それを聞いた王坦之は、「東晉より尙書郎は「第二人」すなわち二流の家柄を用いるものである。どうしてわたしを就けられよう」と言った、という。南人出身の何充が、王濛と劉惔が支遁と共に尋ねて来ても、実務を止めなかったことは、すでに見た。そうした南北問題の解決に取り組んだ王導ですら、王氏が尙書郎に就くことを良しとはしなかった。

王彪之別傳を按ずるに曰く、「彪之の從伯たる導、彪之に謂ひて曰く、「選曹汝を擧げ尙書郎と爲さんとす。幸^{ねがは}くは諸王の佐と作る可きか」と。此れより郎官、寒素の品なるを知れるなり。⁵³

劉孝標注が引く『王彪之別傳』によれば、王導は王彪之に要職ではあるが実務の多い「濁官」の尙書郎ではなく、清官の「諸王の佐」に就いて欲しいと言った、という。⁵⁵ 要職から清官へと貴族の尊重する官は移動し、貴族は実務を忌避していく。⁵⁶ そして、実務を「第二人」に行わせるべきという王坦之の言葉に現れるように、貴族は、たとえば越智重明が、甲族―次門―後門―三五門と名付けたような、重層的な階層を持ちながら、それぞれに(4)排他的婚姻関係

を結んでいく。

国家的身分制である中国貴族制において、根底に置かれるものは、士庶の別である。⁽³⁸⁾

劉眞長、王仲祖と共に行く。日_ひ盱_くれて未だ食らはず。相識の小人其の餐を貽_{おく}る有り。肴案甚だ盛んなるも、眞長焉を辭す。仲祖曰く、「聊か以て虚に充たすのみ、何ぞ苦_{はな}だしく辭さん」と。眞長曰く、「小人_{すべ}て與に縁を作す可からず」と。⁽³⁹⁾

劉惔（劉眞長）と王濛（王仲祖）が出かけると、顔見知りの「小人」（「庶」）が豪華な食事を用意してくれた。王濛が「少しぐらい良いではないか」と言ったところ、劉惔は「小人とはすべてにおいて関わりを持つてはならない」と述べた、という。「士庶の別」は、貴族がすべてにおいて守るべきものと『世說新語』は認識し、貴族制の根底に何らの疑問を挟まない。

庶と区別される士は、大別すると貴族と寒門に分かれる。劉毅の九品中正制度批判の中で、「上品に寒門なく、下品に勢族なし」と言われるときの、「寒門」と「勢族」である。⁽⁴⁰⁾

王脩齡嘗て東山に在りて甚だ貧乏なり。陶胡奴烏程令_た爲り。一船の米を送りて之に遺_{おく}るも、卻_{しりぞ}けて取るを肯ぜず。直だ答へて語るらく、「王脩齡若し饑乏なば、自ら當に謝仁祖に就_つきて食を索_{もと}むべし。陶胡奴の米を須_{もち}ひず」と。⁽⁴¹⁾

王胡之（王脩齡）は、「琅邪の王氏」で、王廙（王導・王敦の従弟）の次子である。ひどく貧乏で、烏程令の陶範（陶胡奴）から、ひと船の米を贈られたが受け取らなかった。そして、飢えたら謝尙（謝仁祖）に食を求めると答えた、と『世說新語』は伝える。陶範は、陶侃の第十子で、陶淵明の祖父の兄弟にあたる。陶侃は、孫吳の揚武將軍である

陶丹の子で、揚州鄱陽郡出身の南人である。同じく南人で、八王の乱を操った孫秀の舎人となり、のち陳敏の乱・杜弼の乱の平定に活躍し、荊州刺史として蘇峻の乱を平定した。最終的には太尉となって、王導と共に成帝を支えた軍人である⁽⁸²⁾。南人の出世が軍事的能力を基盤とする典型的な事例である。これに対して、文化的價値の専有を存立基盤とする本来の貴族「琅邪の王氏」としては、経済的・軍事的には優越している南人からの施しを受けるわけにはいかないのである。『世説新語』も良しとするこうした貴族の意識が、(4)排他的婚姻関係を形成していく。

諸葛恢の大女は、太尉の庾亮の兒に適^とぎ、次女は徐州刺史の羊忱の兒に適^とぐ。亮の子蘇峻に害せらるるや、改めて江彪に適^とぐ。恢の兒鄧攸の女を娶る。時に于て謝尚書其の小女の婚を求むるに、恢乃ち云ふ、「羊・鄧は是れ世婚なり。江家是我伊^{これ}を顧み、庾家は伊我を顧みる。復た謝哀の兒と婚する能はず」と。恢亡するに及び、遂に婚す。是に於て王右軍、謝家に往きて新婦を見るに、猶ほ恢の遺法有り。威儀端詳にして、容服光整たり。王歎じて曰く、「我在りて女を遣るも、裁^{むづか}かに爾^{しか}るを得るのみ」と⁽⁸³⁾。

諸葛誕の孫である恢の長女は、庾亮の子、のちに江彪に嫁ぎ、次女は羊楷に、末娘は恢の死後に謝石に嫁いだ。注目すべきは、「琅邪の諸葛氏」が、羊祜を出した「泰山の羊氏」と後漢の功臣・外戚家「南陽の鄧氏」の流れを汲む「河南の鄧氏」と、世々婚姻関係を結んでいることである。そして、「潁川の庾氏」の庾亮、「陳留の江氏」の江彪とは、自分のときに婚姻関係を結んでいるので、今さら「陳郡の謝氏」とは婚姻関係を結べないと諸葛恢は述べている。

このように代々結ばれた(5)排他的婚姻関係により家格が定まり、閉鎖的な婚姻圏が形成される。そして家格の名声⁽⁸⁴⁾が郡の範囲を超えることで(6)郡望が生ずる。『世説新語』品藻第九には、曹魏の正始年間ごろに「五荀」と「五陳」を比べ、「兩晉交代期の時期に「八裴」と「八王」を比べたことが記される。曹魏のころの議論では、いずれも潁川郡

出身の荀彧と陳羣などを比べているように、比較の範囲は郡内であった。これに対して、裴楷と王衍、裴遐と王導などを比べる兩晋交代期の議論では、「河東の裴氏」と「琅邪の王氏」という郡を単位としながら、全国を範囲に郡望の優劣が比較されている。西晋において、成立した貴族制のもつて、郡望の優劣が競われていることを理解できよう。排他的婚姻関係を指標の一つとする貴族にとって婚姻は、郡望の優劣を定める重要な行為であった。⁽⁶⁴⁾したがって、婚姻関係を結ぶ際に基準とされたことは、出自に止まらない。

王文度 桓公の長史爲り。桓兒の爲に王の女を求む。王藍田に咨らんことを許す。⁽⁶⁵⁾既に還る。藍田文度を愛念し、長大なりと雖も、猶ほ膝上に抱著す。文度因りて言ふ、「桓己が女の婚を求む」と。藍田大いに怒り、文度を排し膝より下して曰く、「悪んぞ文度の已に復た癡にして、桓温の面を畏るるを見ん。兵なり、那ぞ女を嫁して之に與ふ可けんや」と。文度還りて報じて云く、「下官の家中、先に婚處を得たり」と。桓公曰く、「吾知れり。此れ尊府君肯ぜざるのみ」と。後に桓の女、遂に文度の兒に嫁せり。⁽⁶⁶⁾

王坦之（王文度）が桓温の長史のとき、息子に娘をもらいたいと婚姻を申し込まれた。父の王述（藍田）に言うると、王坦之を膝からつきおとし、「兵」（軍人）にどうして娘をやれよう、と言った。桓温は、その答えを予想していた、という。結局、桓温の娘が王坦之の子に嫁いでおり、「太原の王氏」と「譙國の桓氏」は婚姻関係を結んでいる。その詳細を『世說新語』は伝えず、「兵」、すなわち軍事力を存立基盤として台頭する者とは、婚姻関係を結ばないという王述の「語」を強調している。

桓温が出た「譙國の桓氏」は、『晉書』卷七十四 桓彝傳によれば、後漢の章帝の師として養老禮で「五更」とされた大儒桓榮の後裔であるといい、田余慶によれば、司馬懿に殺された曹魏の太司農桓範が高祖であるという。⁽⁶⁶⁾司馬氏

により処刑されているのであれば、けっして五等爵を持ち世襲を国家から保証された貴族ではない。それでも、桓温の父桓彝は鑑識眼があり、時人から許劭・郭泰に進えられ、庾亮と交友し、周顛に重んじられた（『晉書』卷七十四桓彝傳）。ただし、桓温は、陶侃が創設した荊州の西府を何充の推薦で庾亮の死後に継承すると、その強大な軍事力により、蜀の成漢を滅ぼし、簡文帝が対抗させた殷浩の失脚後に、北伐を敢行して旧都洛陽を一時的に回復する。⁽⁶⁷⁾

こうした軍事力を存立基盤とする桓温の生き方に対して、「太原の王氏」の王述が、婚姻関係を拒否する際に「兵」と蔑んだ「語」を『世説新語』は尊重した。貴族の存立基盤は、あくまでも、文化的諸價値の専有に基づく名声にある、と『世説新語』は考えるのである。

このように『世説新語』は、曹魏末の五等爵制の施行により西晉期に成立していた国家的身分制である貴族制に対して、本来的な貴族の存立基盤である文化的諸價値、具体的には基礎教養としての儒教や人物評價、および諸学兼通の必要性を説いた。そして、北来貴族が卓越化するため、権力からの自律性を保ち、南人寒門に実務を任せて清談に励み、閉鎖的な婚姻関係により郡望を守ることを肯定した。

しかし、西晉を滅亡へと追い込んだ八王の乱は、そうした貴族のあり方に対する寒門の反発を異民族の自立と共に大きな要因として起こったものであった。⁽⁶⁸⁾それは、西晉が清談により滅亡したという「清談亡国論」となって、東晉で認識されていた。⁽⁶⁹⁾しかも、東晉においても、蘇峻の乱など貴族のあり方への反発を要因とする反乱は頻発し、東晉を滅ぼした者は、「兵」と蔑まれながらも貴族であった桓温ではなく、「庶」出身の劉裕であった。⁽⁷⁰⁾すなわち、西晉も東晉も『世説新語』が肯定する貴族のあり方を滅亡要因の一つとしているのである。そうした中で、『世説新語』は、貴族のあるべき姿をどのように認識していたのであろうか。

三、貴族のあるべき姿

『世說新語』の編纂意図に係わる記述として、『世說新語』は、『語林』に対する謝安の批判を次のように掲げている。庾道季謝公に託りて曰く、「裴郎云ふ、「謝安謂へらく、裴郎は乃ち悪しからざる可し、何ぞ復た酒を飲むことを爲すを得ん」と」と。裴郎又云ふ、「謝安目すらく、支道林は九方臯の馬を相するが如し、其の玄黄を略し、其の僞逸を取る」と」と。謝公云ふ、「都て此の二語無し、裴自ら此の辭を爲るのみ」と。庾が意甚だ以て好しと爲さず。因りて東亭が酒壚の下を經るの賦を陳ぶ。讀み畢はるも、都て賞裁を下さず。直だ云ふ、「君乃ち復た裴氏の學を作すか」と。此に於て語林遂に廢れり。今時の有る者は、皆是れ先に寫せしものにして、復た謝の語無し。⁽¹⁾

裴啓の『語林』に基づく話を庾穌（庾道季）がすると、謝安は、まだ「裴氏の學」に凝っているのか、と批判した。こうして『語林』は廢れたという。種本の一つである『語林』を批判するこの文章は、『世說新語』の執筆動機に迫り得る資料である。謝安の『語林』批判は、謝安の言葉を裴啓が偽作したことにある。事実を記載しない『語林』を批判する『世說新語』は、劉孝標注が示すようにしばしば事実と反する記述もあるが、自らは虚構を否定しているのである。こうした意味において、『世說新語』は、「国民文学」創設のため魯迅が、「志人小説」と規定しながらも、その一方で事実の記録と見なされていた、とも述べるように、本来「史」に属する。⁽²⁾

劉孝標注には、『語林』批判の種本と考えられる『續晉陽秋』が載せられる。『續晉陽秋』は、謝安の言動に否定的

である。

晉の隆和中、河東の裴啓、漢魏より以來、今時に迄るまで、言語・應對の稱す可き者を撰し、之を語林と謂ふ。時人多く其の事を好み、文遂に流行す。後太傅の事を説きて實ならず。而るに人謝の坐に有りて、其の黃公の酒壚、司徒の王珣之が賦を爲るを敍ぶ。謝公加ふるに王と平らかならざるを以て、乃ち云ふ、「君遂に復た裴郎の學を作すや」と。是れより衆咸其の事を鄙とす。……謝相一言すれば、美千載に成るを挫し、其の與ふる所に及びては、虚を崇びて百金を價とす。上の愛憎・與奪は、慎まざる可からず。⁽²⁴⁾

『續晉陽秋』は、『世說新語』にも引かれる裴啓の『語林』が廢れた反対の事例として、中略した部分に、つまらない蒲葵扇を謝安が流行らせた事例を引いて、謝安（謝相）のような「上」の者は、物事の興廢に大きな影響力を持つので、慎まなければならぬと述べる。謝安の言葉により、『語林』が廢れたことに批判的なのである。これに対して、『世說新語』は、謝安の『語林』批判を支持し、謝安の言葉を正しく伝えない『語林』を廢すべしとする。その理由は、『世說新語』の撰者が、謝安の記事に対して、その体裁を崩してまで謝安を贊美することに明らかであろう。

謝太傅東に於て船行す。小人船を引き、或いは遅く或いは速く、或いは停まり或いは待つ。又船を放つこと縦横、人を撞き岸に觸る。公初めより呵譴せず。人謂へらく、「公常に嘖喜する無し」と。曾て兄の征西の葬を送りて還るに、日暮れ雨駛く、小人皆酔ひ、處分す可からず。公乃ち車中に於て、手に車柱を取り馭人を撞き、聲色甚だ厲し。夫れ水の性沈柔なるを以てすら、隘に入れば奔激す。之を人情に方ぶれば、固より知る、迫隘の地に、其の夷粹を保つを得る無きを。⁽²⁵⁾

謝安（謝太傅）は、いつも怒らなかつたが、兄である謝奕（征西）の喪を送った帰り道、車が進まないと御者を突

き、顔色を変えて怒った。そう事実を伝えた後、『世説新語』の撰者は、差し迫った場合には、心の平静を保つことはできなくなる、と述べる。「夫れ水の性」以降の部分は、撰者の謝安擁護である。このように撰者の見解が明確に表明されることは、『世説新語』の中で、謝安の言動に関することのみである。⁷⁶ 謝安の言動が『世説新語』の編纂に大きな影響を与えた証拠と言えよう。

したがって、『世説新語』の撰者は、『語林』を批判する謝安の言葉を重く受け止めた。謝安を代表とする貴族の言葉を正しく伝えること、これが『世説新語』編纂の主要な目的であったと考えてよい。

それでは、謝安の貴族としてのあり方を『世説新語』は、どのように評価したのであるうか。そこには、劉宋に継承すべき貴族のあり方が存在したのであるうか。

謝萬北征するや、常に嘯詠を以て自ら高くし、未だ嘗て衆士を撫慰せず。謝公甚だ萬を器愛するも、其の必ず敗れんことを審り、乃ち俱に行く。従容として萬に謂ひて曰く、「汝元帥爲り。宜しく數々諸將を喚びて宴會して、以て衆心を説ばすべし」と。萬之に従ひ、因りて諸將を召集するも、都て説ばす所無く、直だ如意を以て四坐を指して云ふ、「諸君は皆是れ勁卒なり」と。諸將甚だ之を忿恨す。謝公深く恩信を著けんと欲し、隊主・將帥より以下、身づから造りて、厚く相遜謝せざるは無し。萬の事敗るるに及び、軍中因りて之を除かんと欲す。復た云ふ、「當に隱士の爲にすべし」と。故に幸にして免るるを得たり。⁷⁷

謝萬は北征の際、兄の謝安の忠告を聞かず、諸將を相手にもせず、諸君は勁「卒」であると言ったので、怒りをかい、遠征に失敗した。それでも謝萬が軍中で殺されなかったのは、謝安（隱士）が遜って諸將以下に自ら謝罪したためであった、と『世説新語』は伝える。すでに述べたように、王述は桓温を「兵」と蔑み、婚姻関係を結ぶことを拒

否している。『世説新語』は、一方では、軍人を見下す貴族の価値規準を伝えながら、謝安が軍人と折り合いをつけ、軍人の支持を受けたことを評價する。こうして軍人の力を貴族の規制下に置いた謝安は、謝玄に命じて淝水の戦いで、前秦の苻堅の大軍を撃破している。⁽⁷⁸⁾

軍事の主力は、寒門・寒人によって占められていた。⁽⁷⁹⁾ 謝安は、かれらを尊重する。

王令 謝公に詣るや、習鑿齒の已に坐に在るに値ふ。當に與に榻を併はすべきも、王徒倚して坐せず。公之を引きて與に榻を對せしむ。去りし後 胡兒に語りて曰く、「子敬實に自ら清立なり。但だ人爾く矜咳多きが爲に、殊に其の自然を損ふに足れり」と。⁽⁸⁰⁾

王獻之（王令）が謝安（謝公）のもとを尋ねると、南人の習鑿齒が先に席についていたので、一緒に座ろうとしなかった。謝安は、引く張って行き、王獻之を座らせた。その後、謝銜（胡兒）に、「人柄が誇り高いと自然な性質を損なう」と王獻之を評している。このように、襄陽の大豪族として経済力・軍事力を有する「襄陽の習氏」を尊重して、謝安は南北問題の和解を目指していく。

これは、『世説新語』がもう一人の代表的な貴族として尊重する王導と同じである。⁽⁸¹⁾ 劉宋を建国した劉裕は、即位の後、王導・謝安・温嶠・陶侃・謝玄の五人を国家として祭祀している（『宋書』卷一 武帝紀下）。劉宋の宗室である劉義慶が編纂した『世説新語』において、王導と謝安が尊重されるのは当然のことであった。

謝安が軍事力を尊重したのは、貴族が実務を忌避した結果として、貴族層が軍事力と乖離していたからである。

桓大司馬雪に乗じて獵せんと欲し、先づ王・劉諸人の許に過る。眞長其の裝束の單急なるを見て問ふに、「老賊此を持して何を作さんと欲す」と。桓曰く、「我若し此れを爲さざれば、卿が輩亦た那ぞ坐して談ずるを得ん」

と。⁽⁸³⁾

桓温（桓大司馬）が狩獵の格好で王濛・劉惔（眞長）のもとに立ち寄ると、劉惔から、「そんな格好で何をしようとするのか」と言われた。桓温は、「わたしがこうしななければ、諸君はのんびり坐って清談などしていられまい」と答えた、という。先に掲げた、実務をする何充のもとに、王濛・劉惔・支遁の三人が清談に出かけた話と構成が同じである。これに対して、種本となった『語林』では、桓温の言葉に対して、劉惔が「晋の徳靈長なるは、功豈に爾に在らんや（晋徳靈長、功豈在爾）」と述べ、東晋の継続と桓温の軍事力とは問題が別である、と認識していたこと^{（84）}になっている。

『世説新語』は、『語林』とは異なり、貴族が清談を続けるためには、換言すれば、貴族が国家の中で高位を占めるためには、軍事力との共存が必要であると伝えている。実務を取る南人、軍事力を持つ桓温や劉裕が存在するからこそ、貴族は清談を行い得る。こうした『世説新語』の認識は、謝安の継承である。謝安のころには、軍事力に守られてこそ貴族の清談は存在し得た。それにも拘らず、『語林』のような誤った認識では、寒人の軍事力により建国された劉宋政権下において、貴族は居るべき地位を失ってしまう。⁽⁸⁵⁾『語林』と『世説新語』の桓温の軍事力への貴族の対応が異なるのは、このためである。

そうした危機感の中で、劉義慶の幕僚たちは、劉宋でも貴族制を継続していくために、貴族のあり方の規範を謝安に求めた。『世説新語』に描かれた謝安は、「清談亡国論」を否定し、貴族的価値観を尊重したように、自分たちの貴族のあり方は肯定しながらも、軍事力を持つ者も尊重する態度を示した。こうした謝安の貴族としてのあり方は、晋宋革命を貴族が生き抜くために、およびその後の劉宋貴族のあり方の模範とすべきものであった。貴族制が動揺する

中で、本質へと戻ろうとする動きによって執筆されたものが『顔氏家訓』であるならば、『世説新語』は西晉・東晉の貴族制をそのまま劉宋へと継承し、その永続のために書かれた現状追認の書であった。

一方、編者の劉義慶は、貴族の文化的諸價値を帝室のもとに収斂しようとした。そのために、類似の書籍であった『語林』などを否定し、多く書かれていた家傳・家譜や地域別の耆舊傳などの集大成と序列化を目指したのである。⁸⁷⁾

劉宋の宗室の名で編纂されたことは、後漢末への賛美を生んだ。すでに掲げたように、『世説新語』は、「陳仲舉、言は士の則爲り、行は世の範爲り」から始まる。後漢末、宦官の専横から漢を守ろうとして、第二次黨錮の際に死去した陳蕃の「言行」を「士の則」「世の範」と『世説新語』はするのである。『論語』の「四科」に準えて始まるように、『世説新語』が、貴族の規範とすべき王導や謝安などの言行を伝える書籍であるならば、陳蕃はかれら二人の先駆者である。『世説新語』の中で最も条数が多い、人物評價を集めた賞譽第八・品藻第九も、陳蕃から始まるように、陳蕃ら「黨人」の自律的秩序は、北来貴族を卓越化させる自律的秩序の淵源なのである。

その際、品藻第九は、陳蕃と共に李膺を掲げる。人物評價を全国に広め、「名士」層の成立に大きな影響を与えた郭泰は、李膺が評價することによって名声を得た。陳蕃・李膺という、後漢を守ろうとした二人の「黨人」の指導者に、『世説新語』は貴族としての模範を求めるのである。

この二人と並ぶ後漢末の「名士」と『世説新語』で扱われる者が陳寔である。陳寔は、黨錮の禁に連座しておらず、「黨人」の自律的秩序でも、図抜けて高い評價を得たわけではない。それにも拘らず、政事第三、方正第五、夙慧第十二は、陳寔から始まる。それは、陳寔の孫である陳羣が、後漢篡奪後に見せた態度への評價と係わろう。

魏の文帝禪を受くるや、陳羣 憾容有り。帝問ひて曰く、「朕天に應じて命を受く、卿何ぞ以て樂しまざる」と。

羣曰く、「臣華歆と與に先朝に服膺す。今聖化を欣ぶと雖も、猶ほ義は色に形あはる」と。⁽⁸⁸⁾

曹丕（文帝）が禪讓を受けると、陳羣は憂わしげな顔をした。文帝が聞くと、わたしと華歆は「先朝」（漢）のことが心にかかり、その節義の心が顔色に現れるのですと答えた、と『世説新語』は伝える。劉孝標注が引く華嶠の『譜敘』は、あくまで華歆を中心とする話である。それを『世説新語』は、華歆ではなく陳羣を主役に据える話に改変した。自分たち貴族の直接的な源流の一つとなった「潁川の陳氏」が漢を守ろうとしたことを宣揚するための書き換えである。

こうした「劉」、すなわち「漢」を守ろうとした人々への賛美は、高祖劉邦の弟である楚元王劉交の後裔が劉裕であると位置づける（『宋書』卷一 武帝紀上）、劉宋の特徴である。このため、後漢、すなわち劉家を守ろうとした後漢末の「名士」たちに、『世説新語』は、劉宋の貴族を重ねた。そうした意味で、『世説新語』は、自らの起源を後漢末に求めようとする范曄の『後漢書』の先駆でもあった。⁽⁸⁹⁾

したがって、三國時代の評價は、漢を滅ぼした曹魏に厳しく、漢を継承した季漢を尊重するものとなる。『世説新語』賢媛第十九は、「曹丕は、曹操の死後、その宮女をすべて自分のものとし、曹丕の見舞いに来た卞皇太后はそれに気づくと、「犬や鼠でも曹丕の食べ滓は食らわない」と言った」と伝える。劉孝標注は、『三國志』にも裴注にも伝わらないこの話の典拠を示さない。卞皇太后の言葉そのものは、『漢書』卷九十八 元后傳に依拠する。仮譌篇の冒頭五話を曹操が独占するように、『世説新語』は曹魏に極めて批判的である。⁽⁹⁰⁾

これに対して、漢を守るために戦い続けた諸葛亮は、高く評價される。

郗司空北府を拜す。王黃門 郗の門に詣る。拜して云ふ、「應變の將略、其の長ずる所に非ず」と。驟しほ之を詠じ

て已まず。郗倉嘉賓に謂ひて曰く、「公は今日拜するに、子猷の言語殊に不遜たり。深く容す可からず」と。嘉賓曰く、「此は是れ陳壽が作りし諸葛の評なり。人汝が家を以て武侯に比す、復た何の言ふ所あらん」と。⁽⁹¹⁾

郗愔（郗司空）が北府を拜命すると、王徽之（王黃門）は、「應變の將略、其の長ずる所に非ず」と繰り返した。失礼だという郗融（郗倉）に対して、兄の郗超（嘉賓）は、諸葛武侯に準えられたのだから、何の文句があるうと言った、と『世説新語』は伝える。言葉としては否定的評價であっても、それが一たび諸葛亮に与えられたものであれば、同じく評されることは、名誉なこととされているのである。

あるいは、『世説新語』方正第五は、「諸葛亮が司馬懿を挑発し、怒った司馬懿が出兵しようとしたが、老人が毅然とした態度で軍門に立ち、軍は出られなかった。諸葛亮は、「必ず辛佐治なり」と言った」と伝える。劉孝標注が引く『晉陽秋』の言いたいことは、王者の派遣した者には逆らえない、という世の識者の訓誡にあった。ところが、『世説新語』は、それを諸葛亮の人物評語を際立たせる話に改変している。

このように、『世説新語』は、西晉・東晉の貴族制を総括しながら、王導・謝安という二人の貴族の理想像を掲げ、劉宋下でも貴族制を継続していくための貴族のあり方を伝えた。また、劉宋で成立した『世説新語』は、劉すなわち後漢、それは「古典中國」でもあるが、それを守ろうとした人々を賛美する。こうした『世説新語』の傾向は、「古典中國」を規範とし、貴族制をなお残す唐代にも広く読まれる結果をもたらした。そして、漢を守ることを賛美し、「事」よりも「語」を重視する『世説新語』は、後漢末の「黨人」や「名士」を高く評價する点において、そして、表現という行為を重視する史書としても、范曄の『後漢書』の先駆となったのである。

おわりに

『世説新語』は、曹魏末の五等爵制の施行により西晉期に成立していた国家的身分制である貴族制に対して、本来の貴族の存立基盤である文化的諸価値、具体的には基礎教養としての儒教や人物評價、および諸学への兼通の必要性を説いた。しかも、そうした内容を『論語』の「四科」を篇名にまとめ、貴族のみならず、中国文化の根底に儒教があることを示した。そして『世説新語』は、そうした教養の上に、北来貴族が卓越化の理由となる権力からの自律性を保つため、南人寒門に実務を任せて清談に励み、閉鎖的な婚姻関係により郡望を守ることを肯定する。

それは、『顔氏家訓』のように、貴族の本来のあり方を見つめ直すものではなく、劉宋の貴族制を積極的に肯定し、貴族を存立させる根本となつている文化を継承していくための教養の書である。劉義慶は、それを宗室として編纂することにより、貴族のあり方を総括することを目指した。また、具体的に執筆に当たった幕僚たちは、劉宋でも貴族制を継続していくために貴族のあり方を規定する書となることを目指した。これが、『世説新語』の編纂目的である。「はじめに」で掲げた川勝・矢淵説はいずれも成立し難い。

「事」よりも「語」を重んじることは、単なる『論語』の踏襲ではなく、人物評價や清談、あるいは文章表現において、「語」を必要不可欠とした時代に編纂された『世説新語』の特徴である。『世説新語』は、貴族に必須の「語」を学ぶために書かれ、そして読まれた。こうした「語」の尊重は、劉宋の特徴でもある。後漢末を理想化し、黨人や名士を貴族の源流と考える『世説新語』の特徴を継承した范曄の『後漢書』は、列女傳において貞節ではなく蔡琰の

文章を尊重した。⁽⁹³⁾内藤湖南は、原史料の文章を書き換えたと『後漢書』を批判するが、それは近代史学からの批判に過ぎない。⁽⁹⁴⁾

正しさよりも表現行為の価値を重視する『世説新語』は、やがて『後漢書』を生み、それは沈約『宋書』へと継承される。⁽⁹⁵⁾この問題については稿を改めて論ずることにしたい。

1 川勝義雄「世説新語」の編纂をめぐる——元嘉の治の一面（『東方学報』（京都）四一、一九七〇年、『六朝貴族制社会の研究』岩波書店、一九八二年に所収）。なお、中国での『世説新語』研究については、劉強「二十世紀《世説新語》研究綜述」（『文史知識』二〇〇〇—四、二〇〇〇年）、彭開秀「二十世紀《世説新語》研究綜述」（『現代語文』二〇一〇—二、二〇一〇年）、孫婷「近三十年来《世説新語》研究綜論」（『甘肅聯合大学学报』社会科学版、二〇一一年）、高娟「三十年来《世説新語》研究綜論」（『江漢論壇』二〇一四—一〇、二〇一四年）などに整理されている。

2 矢淵孝良「世説の撰者について——語林との相違に見る世説撰者の立場」（『中国貴族制社会の研究』京都大学人文科学研究所、一九八七年）。このほか、宇都宮清吉「世説新語の時代」（『東方学報』（京都）一〇—二、一九三九年、『漢代社会経済史研究』弘文堂書房、一九五五年に所収）は、劉義慶が世間に流布していた世間話を分類して配列して、そのまま文章化したとする。

3 謝公云、金谷中、蘇紹最勝。紹是石崇姉夫、蘇則孫、愉子也（『世説新語』品藻第九）。なお『世説新語』は、先行する多くの校訂・解釈を継承し、自らの見解を附す龔斌（校釈）『世説新語校釈』（上海古籍出版社、二〇〇一年）に依拠した。

4 劉孝標の注が、先行する史敬胤らの注を駆逐して残存した理由の一つに、そうした『世説新語』の特徴に即した注の付け方があったこと、および劉孝標注に関する諸論文については、渡邊義浩「世説新語」劉孝標注における「史」の方法」（『三国志研究』一一、二〇一六年）を参照。

- 5 現在に伝わる『世説新語』の版本は、すべて三十六篇（三卷本）であるが、古くは三十八篇、三十九篇、四十五篇（十卷本）など数種の本が存在していた。『世説新語』の書名や版本・伝承については、大矢根文次郎「世説の原據とその截取改修について」（『東洋文学研究』九、一九六一年）、「世説新語と六朝文学」早稲田大学出版部、一九八三年に所収）、渡部武「『世説新語』以前の『世説』伝本をめぐる問題」（『安田学園研究紀要』一七、一九七六年）、八木沢元「世説から新書・新語への発展——世説新語伝本考」（『鳥居久靖先生華甲記念論集 中国の言語と文学』一九八二年）、范子燁「『世説新語』研究」（『黒竜江教育出版社』一九九八年、のち『中古文学研究・魏晉風度伝神写照——『世説新語』研究』世界図書出版西安有限公司、二〇一四年）として増訂再版）などを参照。中でも、八木沢論文には、「陳の顧野王が初めて三卷三十六篇の整備した体式にし、内容も相当校改を加え、『世説新書』と命名して」新テキストを世に送った、という重要な指摘がある。八木沢はこの主張の根拠を明示しないが、劉孝標注には劉孝標の執筆時より、話の収録場所が動かされた痕跡が残る。たとえば、德行第一の第二話に現れる周子居について、劉孝標は「別に見ゆ」と記す。周子居は、このほか賞譽第八の第一話に載るだけで、その劉孝標注には「汝南先賢傳」が引用されて、周乘（子居は字）の伝記がある。劉孝標注の「別見」は、このほかにも後の篇の話につけた注を指す例があるが、多くの場合は前の篇のそれを指す。そもそも、後の篇の話につけた注を「別見」とすることは不自然である。德行第一の第三話は郭泰の黃憲評價を記すが、第二話の劉孝標注に引かれた『典略』には、黃憲の詳細な伝記があり、それがあることで郭泰の黃憲評價をよりよく理解できる。したがって、劉孝標注が成立した後に、『世説新語』の話、あるいは現行では「四科」の順となっている篇の順番までもが変更された可能性はある。唐抄本は、現行本と大きな差異がないため、変更されたとすれば、八木沢の主張どおり、陳の顧野王の時と考えられる。
- 6 竹内肇「『世説新語』における人間性の問題Ⅰ」（『茨女短大紀要』一七、一九九〇年）は、『論語』だけではなく、『漢書』の影響もあるという。また、范子燁「『世説新語』研究」（前掲）は、九品文化の影響を受け、最初の四篇が「上上」でそれ以下、三十三から三十六篇の「下下」まで、三十六篇の『世説新語』が四篇ずつ九品に分けられていると主張する。

7 渡邊義浩「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、『三国政權の構造と「名士」汲古書院、二〇〇四年に所収)。

8 陳仲舉、言爲士則、行爲世範。登車攬轡、有澄清天下之志。爲豫章太守、至便問徐孺子所在、欲先看之。主簿白、羣情欲府君先入解。陳曰、武王式商容之閭、席不暇煖。吾之禮賢、有何不可(『世說新語』德行第一)。

9 陳蕃が、李膺と共に後漢末の黨人の指導者であったことは、渡邊義浩「後漢時代の黨綱について」(『史峯』六、一九九一年、『後漢國家の支配と儒教』雄山閣出版、一九九五年に所収)を参照。

10 『世說新語』德行第一については、そこに内面的に老莊的表現をしながらも孝・慎といった儒教思想が存在するという松田克之佑「世說新語「德行」篇の〈德行〉に関する一考察」(『跡見学園国語科紀要』一三、一九六五年)、陳蕃を最初に置いた意味を考察する祁凌軍「從《世說新語・德行》首篇看東漢末年士風變化」(『南昌高專學報』二〇〇九—一、二〇〇九年)、德行篇に描かれた人々に理想的な人格を求める姚素華「從《世說新語・德行》篇論漢末至魏晉士人的理想人格」(『文山學院學報』二七—二、二〇一四年)などがある。また、第一に限らず、『世說新語』の徳を論じたものに、村上嘉実「魏晉における徳の多様性について——世說新語の思想」(『鈴木博士古稀記念東洋學論叢』一九七二年、『六朝思想史研究』平樂寺書店、一九七四年に所収)がある。

11 『世說新語』德行第一では、尚賢が01\13・15・16・26・27・30・34、孝が14・17・19・20・26・29・38・42・45・47、廉が18・21・22・24・25・27・32・40・44、恕が31\33、忠が43・46に描かれている(アラビア数字は、話数を示す。以下同)。

12 人物評價が貴族の本来的有する自律的秩序の表現であることについては、渡邊義浩「山公啓事」にみえる貴族の自律性」(『中国文化——研究と教育』六七、二〇〇九年、『西晉「儒教國家」と貴族制』汲古書院、二〇一〇年に所収)。

13 西晉時代において州大中正の制と五等爵制が結合して、國家的身分制としての貴族制が成立し、それに反発する中で、文化的諸價値の専有を本来的な貴族の存立基盤として尊重する動向が現れたことについては、渡邊義浩「西晉における五等爵制と

貴族制の成立」(『史学雑誌』一一六一三、二〇〇七年、『西晋「儒教国家」と貴族制」前掲に所収)を参照。

14 人物評價について「世説新語」は、最多の百五十六条を収録する賞譽第七、および品藻第八という人物評語を専ら扱う篇を設けている。そこに掲げられる人物評語が概ね七言から四言、そして四言から様々な文字数へと表現様式が展開すること、また人物評價が一流・二流といった貴族の自律的秩序を表現し続けるものであったこと、さらに人物評價に支えられた謝安を憚って桓温が東晉を篡奪できなかったと伝えることについては、渡邊義浩『世説新語』における人物評價の展開(『六朝学術学会報』一七、二〇一六年)を参照。

15 曹静宜「從《世説新語・言語》篇淺論魏晉人的論辨芸術」(『安徽文学』二〇〇八—二〇〇八年)は、言語第二の表現を芸術として把握する。また、今浜通隆「劇談と黙識——『世説新語』の「言語」観についての一考察」(『中国古典研究』二〇、一九七五年)は、言語観の対立を別出する。なお、吉川幸次郎「世説新語の文章」(『東方学報』(京都)一〇—二、一九三九年、『吉川幸次郎全集』第七卷、筑摩書房、一九六八年に所収)は、言語篇に止まらず、『世説新語』の文章が、助字と四字が過剰で、古典には見えない新しいスタイルを創造したものである、としている。

16 諸名士共至洛水戲。還樂令問王夷甫曰、今日戲樂乎。王曰、裴僕射善談名理、混混有雅致。張茂先論史・漢、靡靡可聽。我與王安豐說延陵・子房、亦超超玄著(『世説新語』言語第二)。

17 裴頠の崇有論を玄學に含めることは、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、一九七六年、『漢魏思想史研究』明治書院、一九八八年に所収)を参照。なお、崇有については、戸川芳郎「『貴無』と『崇有』——漢魏期の経芸」(『漢代の学術と文化』研文出版、二〇〇二年)もある。

18 張華とその著書『博物志』については、渡邊義浩「張華『博物志』の世界観」(『史滴』三六、二〇一四年、『三国志よりみた邪馬台国——国際関係と文化を中心として』汲古書院、二〇一六年に所収)を参照。

19 陸機の「弔魏武帝文」については、渡邊義浩「陸機の君主観と「弔魏武帝文」」(『漢学会誌』四九、二〇一〇年、『西晋「儒

「教国家」と貴族制」前掲に所収）を参照。

20 鄭玄の中心的な学説である六天説については、渡邊義浩「鄭箋の感生帝説と六天説」（『両漢における詩と三伝』汲古書院、二〇〇七年）、『後漢における「儒教国家」の成立』汲古書院、二〇〇九年に所収）、鄭玄が『尚書中候』に示された太平を目指したことは、間嶋潤一「鄭玄と『周礼』——周の太平国家の構想」（明治書院、二〇一〇年）、鄭玄學の特徴である經典解釈への緯書の援用については、池田秀三「緯書鄭氏学研究序説」（『哲学研究』五四八、一九八三年）を参照。

21 鄭玄欲注春秋傳、尙未成。時行與服子慎遇宿客舍、先未相識。服在外、車上與人説已注傳意。玄聽之良久、多與己同。玄就車與語曰、吾久欲注、尙未了。聽君同言、多與吾同。今當盡以所注與君。遂爲服氏注（『世說新語』文學第四）。

22 『北史』卷八十一 儒林傳序。なお、実際にも經文に対する解釈がない服虔注よりも杜預注の評價が高かったことは、野間文史「五經正義の研究——その成立と展開」（研文出版、一九九八年）を参照。

23 周麗芳・秦躍宇「從《世說新語・文學》論魏晉學術之嬗變」（『忻州師範學院學報』二六—一、二〇一〇年）は、文學第四が經學が衰退し玄學・佛學の台頭を表現しているとす。また、蘇亮「略論《世說新語》的文学批評文獻價值——以《世說新語・文學》為例」（『太原大學教育學院學報』二七增刊号、二〇〇九年）は、そこに掲載された文学批評に注目する。

24 阮宣子有令聞。太尉王夷甫見而問曰、老莊與聖教同異。對曰、將無同。太尉善其言、辟之爲掾。世謂三語掾（『世說新語』文學第四）。

25 『世說新語』における「清談」については、林田愼之助「『世說新語』の清議と清談」（『学林』二八・二九、一九九八年）、『六朝の文学覚書』創文社、二〇一〇年に所収）、方碧玉「魏晉人物品評風尚探究——以《世說新語》為例」（花木蘭文化出版社、二〇一〇年）、清議と清談そのものについては、唐長孺「清談与清議」（『魏晉南北朝史論叢』三聯出版、一九五五年）を参照。舊云、王丞相過江左、止道聲無哀樂・養生・言盡意三理而已。然宛轉關生、無所不入（『世說新語』文學第四）。

27 「聲無哀樂論」論については、堀池信夫「嵇康『声無哀樂論』考——音樂論の立場から」（『筑波大學哲学・思想学系論集』六、

一九八一一年)、「養生」論については、堀池信夫「嵇康における信仰と社会——向秀との「養生論」論争を中心として」(『歴史における民衆と文化』国書刊行会、一九八二年)、「言盡意」論については、和久希「言尽意・言不尽意論考」(『中国文化——研究と教育』六六、二〇〇八年)を参照。

28 「清談亡国論」を乗り越えて、『世説新語』が文學を基本とする清談を守ろうとしたことについては、渡邊義浩「『世説新語』における貴族的價值觀の形成」(『中国文化——研究と教育』七四、二〇一六年)を参照。

29 「世説新語」文學第四は、何晏が清談の勝「理」を王弼に反論させたところ、難により屈したが、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」によってまとめた話など、清談が「理」を重視したことを伝える。魏晉以来、哲学の方向が「理」に向かうことは、加賀榮治『中国古典解釈史』魏晉篇(頸草書房、一九六四年)、儒教においても王肅が鄭玄の宗教性への批判の根拠を「理」に求めたことは、渡邊義浩「王肅の祭天思想」(『中国文化——研究と教育』六六、二〇〇八年)、『西晉「儒教国家」と貴族制』前掲に所収)を参照。

30 殷中軍雖思慮通長、然於才性偏精。忽言及四本、便若湯池・鐵城、無可攻之勢(『世説新語』文學第四)。

31 「才性四本論」と魏晉南北朝時代の性說の中心である性三品說、そして官僚登用制度である九品中正制度との関係については、渡邊義浩「九品中正制度と性三品說」(『三国志研究』一、二〇〇六年)、『西晉「儒教国家」と貴族制』前掲に所収)を参照。

32 建安文學以降における文學の展開と儒教との関係については、渡邊義浩『古典中国』における文学と儒教(汲古書院、二〇一五年)を参照。

33 簡文稱許掾云、玄度五言詩、可謂妙絕時人(『世説新語』文學第四)。

34 習鑿齒史才不常。宣武甚器之。未三十、便用爲荊州治中。鑿齒謝賤亦云、不遇明公、荊州老從事耳。後至都、見簡文返命。

宣武問、見相王何如。答云、一生不曾見此人。從此忤旨、出爲榮陽郡、性理遂錯。於病中猶作漢晉春秋、品評卓逸(『世説新語』文學第四)。

- 35 司馬遷が『春秋』に基づき『太史公書』を著し武帝を誹謗している、と批判する班固が、『尚書』を規範に『漢書』を著し、漢を賛美したことは、渡邊義浩『漢書』における『尚書』の継承』（『早稲田大学大学院文学研究科紀要』六一―一、二〇一六年）を参照。
- 36 唐における正史の編纂が、史という文化価値を君主に収斂するものであったことは、浅見直一郎「中国の正史編纂——唐朝初期の編纂事業を中心に」（『京都橘女子大学研究紀要』一九、一九九二年）を参照。
- 37 仁と孝は、1・2・3・11・17、人事は、5・7・8・12・16・24で語られている。
- 38 王・劉與林公共看何驃騎。驃騎看文書不顧之。王謂何曰、我今故與林公來相看。望卿擺撥常務、應對共言。那得方低頭看此邪。何曰、我不看此、卿等何以得存。諸人以爲佳（『世說新語』政事第三）。
- 39 何充が南人出身の寒門でありながら、王導に評價されて貴族社会に迎えられ、それでも実務を重視し続ける背景に南北問題が存在することについては、渡邊義浩『世說新語』における王導の表現と南北問題』（『早稲田大学大学院文学研究科紀要』六一―一、近刊）を参照。
- 40 孫盛の歴史評價については、蜂屋邦夫「孫盛の歴史評と老子批判」（『東洋文化研究所紀要』八一、一九八〇年）、宮岸雄介「魏晉の史学思想——孫盛・干宝を中心に」（『富士大学紀要』三一―一、一九九八年）を参照。
- 41 兼通すべきものは、玄学・文学・史学だけではなく、道教・佛教もそうであった。『世說新語』排調第二十五は、郝家が道教、何家が佛教を信奉して財産を貢いだことを、謝萬が「道佛に諂っている」と批判した、と伝える。このように『世說新語』は、一つの宗教に入れ込むのではなく、芸術を含めて多くの文化に兼通することを良しとしている。
- 42 渡邊義浩「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。
- 43 人物評價については、渡邊義浩『世說新語』における人物評語の展開』（『六朝学会報』一七、二〇一六年）、南北問題

については、渡邊義浩『世説新語』における王導の表現と南北問題』（前掲）を参照。

44 渡邊義浩『世説新語』における貴族的價值観の形成』（前掲）。

45 嵇中散既被誅、向子期舉郡計入洛。文王引進、問曰、聞君有箕山之志、何以在此。對曰、巢・許狷介之士、不足多慕。王大咨嗟（『世説新語』言語第二）。

46 許由・巢父については、小林昇「許由・巢父説話考」（『フィロソフィア』五九、一九七二年、『中国・日本における歴史観と隱逸思想』早稲田大学出版社、一九八三年に所収）を参照。

47 文王問曰、聞君有箕山之志、何能自屈。秀曰、常謂彼人不達堯意、本非所慕也。一坐皆説。隨次轉至黃門侍郎、散騎常侍（『世説新語』言語第二注引『向秀別傳』）。

48 『世説新語』識鑿第七は、劉孝標注が種本として掲げる『文士傳』では、武帝が山濤を「山少傳名言」と評價したと伝わるものを、「皆曰、山少傳乃天下名言」と書き改め、狀に相応しい四言の人物評價にすると共に、評價の主体を「皆」に変えている。「竹林の七賢」の評價を君主に行わせないことで、その自律性を守ろうとする『世説新語』の表現をここにも見ることが出来る。

49 曹魏の明帝期に高堂隆を中心に鄭玄學を採用すると共に、曹氏を舜の後裔と主張したことは、渡邊義浩「三国時代における「公」と「私」（『日本中国学会報』五五、二〇〇三年、『三国政權の構造と「名士」前掲に所収』を参照。

50 渡邊義浩「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、『三国政權の構造と「名士」前掲に所収』を参照。

51 『世説新語』方正第五は、中書令と中書監が別々の車に乗るようになった理由を君主権力におもねった荀勗を和嶠が嫌ったことに求める。これに対して、劉孝標注が種本として掲げる曹嘉之『晉紀』では、その理由を和嶠が張り合ったことに求め、荀勗の君主権力へのおもねりは記されない。ここでも『世説新語』は、自律性を損なう貴族を批判する話を創作している。

- 52 王中郎年少時、江彪爲僕射領選。欲擬之爲尙書郎。有語王者。王曰、自過江來、尙書郎正用第二人。何得擬我。江闈而止（『世說新語』方正第五）。
- 53 王導の南北問題への取り組みについては、すでに掲げた渡邊義浩『世說新語』における王導の表現と南北問題（前掲）のほか、渡邊義浩『抱朴子』の歴史認識と王導の江東政策（『東洋文化研究所紀要』一六六、二〇一四年）も参照。
- 54 按王彪之別傳曰、彪之從伯導、謂彪之曰、選曹舉汝爲尙書郎。幸可作諸王佐邪。此知郎官、寒素之品也（『世說新語』方正第五注）。
- 55 九品官制下における官の清濁については、宮崎市定『九品官人法の研究——科挙前史』（東洋史研究会、一九五六年、『宮崎市定全集』6岩波書店、一九九二年に所収）を参照。
- 56 もちろん、父の王述が尙書令に選任され、王坦之が就くべきではない、と進言した際に、王述が、「人はお前の方が優れているというが、わたしには劣る」と言ったと伝わるように（『世說新語』方正第五）、國政を担う覚悟を持つ北来貴族も存在した。それでも、貴族の主流は、王導や王坦之の側にあった。
- 57 越智重明『魏晉南朝の貴族制』（研文出版、一九八二年）。南朝において、これらの階層が固定化されたとする越智説への批判に、川合安『日本の六朝貴族制研究』（『史朋』四〇、二〇〇七年、『南朝貴族制研究』汲古書院、二〇一五年に所収）がある。なお、婚姻関係については、矢野主税『南朝における婚姻関係』（長崎大学教育学部社会科学論叢）二二、一九七三年）も参照。
- 58 士庶区別については、中村圭爾『士庶区別』小論——南朝貴族制への一視点（『史学雑誌』八八一、一九七九年、『六朝貴族制研究』風間書房、一九八七年に所収）を参照。
- 59 劉眞長、王仲祖共行。日旰未食。有相識小人貽其餐。肴案甚盛、眞長辭焉。仲祖曰、聊以充虛、何苦辭。眞長曰、小人都不可與作緣（『世說新語』方正第五）。
- 60 劉毅の九品中正制度批判の持つ限界については、渡邊義浩『西晉における五等爵制と貴族制の成立』（『史学雑誌』一一六一三、

二〇〇七年、『西晉「儒教国家」と貴族制』前掲に所収)を参照。

61 王脩齡嘗在東山甚貧乏。陶胡奴爲烏程令。送一船米遺之、卻不肯取。直答語、王脩齡若饑、自當就謝仁祖索食。不須陶胡奴米。(『世說新語』方正第五)。

62 陶侃については、楊合林「陶侃及陶氏家族興衰与門閥政治的關係」(『史学月刊』二〇〇四—七、二〇〇四年)、李培棟「陶侃評伝」(『上海師範大学学报』哲学社会科学版、一九八〇—九、一九八〇年)を参照。また、『世說新語』に記された陶侃については、唐萍「試論《世說新語》中的陶侃形象」(『甘肅高師學報』二—三—一、二〇〇八年)がある。

63 諸葛恢大女、適太尉庾亮兒、次女適徐州刺史羊忱兒。亮子被蘇峻害、改適江彪。恢兒娶鄧攸女。于時謝尚書求其小女婚、恢乃云、羊・鄧是世婚。江家我願伊、庾家伊願我。不能復與謝袁兒婚。及恢亡、遂婚。於是王右軍、往謝家看新婦、猶有恢之遺法。威儀端詳、容服光整。王歎曰、我在遣女、裁得爾耳。(『世說新語』方正第五)。

64 したがって、離婚は、排他的婚姻関係を揺るがす危険な行爲であった。『世說新語』傷逝第十七には、王珣兄弟がみな謝氏から嫁を娶り、謝安も王氏から嫁を娶ったが、いずれも離婚したため、王・謝両家が仲違いした話が記されている。

65 王文度爲桓公長史。桓爲兒求王女。王許咨藍田。既還。藍田愛念文度、雖長大、猶抱著膝上。文度因言、桓求己女婚。藍田大怒、排文度下膝曰、惡見文度已復癡、畏桓溫面。兵、那可嫁女與之。文度還報云、下官家中、先得婚處。桓公曰、吾知矣。此尊府君不肯耳。後桓女、遂嫁文度兒。(『世說新語』方正第五)。

66 田余慶『東晉門閥政治』(北京大學出版社、一九八九年)。

67 桓温については、金民寿「桓温から謝安に至る東晉中期の政治——桓温の府僚を中心として」(『史林』七五、一九九二年)、李濟滄「東晉中期の貴族政治と江南豪族社会——桓温・謝安の政治をめぐる」(『東洋史苑』六六、二〇〇六年)などを参照。

68 八王の乱が寒門・寒人の上昇運動と異民族の自立を要因としたことは、渡邊義浩「西晉「儒教国家」の限界と八王の乱」(『東洋研究』一七四、二〇〇九年、『西晉「儒教国家」と貴族制』前掲に所収)を参照。

69 『世説新語』が「清談亡国論」を否定し、清談を貴族の価値として尊重することは、渡邊義浩『世説新語』における貴族の価値観の形成」(前掲)を参照。

70 武人の劉裕が、貴族といかなる関係をつんだかについては、多くの先行研究を整理し、自らの見解を掲げた川合安「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』前掲に所収)を参照。

71 庾道季詒謝公曰、裴郎云、謝安謂、裴郎乃可不惡、何得爲復飲酒。裴郎又云、謝安目、支道林如九方臯之相馬、略其玄黃、取其僞逸。謝公云、都無此二語、裴自爲此辭耳。庾意甚不以爲好。因陳東亭經酒壚下賦。讀畢、都不下賞裁。直云、君乃復作裴氏學。於此語林遂廢。今時有者、皆是先寫、無復謝語(『世説新語』輕詆第二十六)。

72 魯迅、丸尾常喜(訳)『中国小説の歴史の変遷』(凱風社、一九八七年)。なお、吉川幸次郎『中国古小説集』解題(『吉川幸次郎全集』第一卷、筑摩書房、一九六八年)も、『世説新語』が逸話という事実の記録であり、虚構を意識とせぬこと、いうまでもない、と述べている。なお、劉軍『世説新語』非小説論(『哈爾濱工業大学学报』社会科学版二〇〇〇—一六、二〇〇〇年)、李玉芬『六朝志人小説研究』(天津出版社、一九九八年)も参照。

73 『世説新語』に注をつけた劉孝標が、裴松之から「史」の注釈の付け方を継承していることは、渡邊義浩『世説新語』劉孝標注における「史」の継承」(前掲)を参照。それが、『隋書』経籍志により「小説」類とされた理由は、北朝系の唐において、南朝貴族を賛美する本書が嫌悪されたことに求められる。

74 晉隆和中、河東裴啓、撰漢魏以來、迄于今時、言語・應對之可稱者、謂之語林。時人多好其事、文遂流行。後説太傅事不實。而有人於謝坐、敍其黃公酒壚、司徒王珣爲之賦。謝公加以與王不平、乃云、君遂復作裴郎學。自是衆咸鄙其事矣。……謝相一言、挫成美於千載、及其所與、崇虛價於百金。上之愛憎・與奪、可不慎哉(『世説新語』輕詆第二十六注『續晉陽秋』)。

75 謝太傅於東船行。小人引船、或遲或速、或停或待。又放船縱橫、撞人觸岸。公初不呵譴。人謂、公常無嗔喜。曾送兄征西葬還、日暮雨駛、小人皆醉、不可處分。公乃於車中、手取車柱撞馭人、聲色甚厲。夫以水性沈柔、入隘奔激。方之人情、固知、迫隘

之地、無得保其夷粹（『世說新語』尤悔第三十二）。

76 『世說新語』紙漏第三十四に、謝朗が、屋根の上でねずみを燻そうとして笑われている者が父とは知らず、面白がついたので、君の父と一緒に笑われたと謝安が話し、父であることを遠回しに伝えた話がある。ここでも、他とは体裁が異なり、謝安の行いは、情けある教えである、という撰者の言葉が加えられている。

77 謝萬北征、常以嘯詠自高、未嘗撫慰衆士。謝公甚器愛萬、而審其必敗、乃俱行。從容謂萬曰、汝爲元帥。宜數喚諸將宴會、以說衆心。萬從之、因召集諸將、都無所說、直以如意指四坐云、諸君皆是勳卒。諸將甚忿恨之。謝公欲深著恩信、自隊主・將帥以下、無不身造、厚相遜謝。及萬事敗、軍中因欲除之。復云、當爲隱士。故幸而得免（『世說新語』簡傲第二十四）。

78 謝安と淝水の戦いについては、鄒国慰「謝安淝水之戦前的政治活動」（『固原師範學報』一九九八—五、一九九八年）を参照。なお、淝水の戦いに関する研究動向整理には、鄒錦良「二十年來淝水之戦相關問題研究綜述」（『江西教育學院學報』二〇一三—四、二〇一三年）がある。

79 東晉における軍事力の状態については、川勝義雄「東晉貴族制の確立過程」（『六朝貴族制社会の研究』前掲）を参照。

80 王令詣謝公、值習鑿齒已在坐。當與併榻、王徒倚不坐。公引之與對榻。去後語胡兒曰、子敬實自清立。但人爲爾多矜咳、殊足損其自然（『世說新語』忿狷第三十一）。

81 「襄陽の習氏」の豪族としての勢力については、上田早苗「後漢末期の襄陽の豪族」（『東洋史研究』二八—四、一九七〇年）、楊徳炳「東漢至南北時期荊州地区大姓豪族地位的变化」（『地域社会在六朝政治文化上所起的作用』玄文社、一九八九年）を参照。習鑿齒については、余鵬飛「習鑿齒与『漢晉春秋』研究」（湖北人民出版社、二〇一三年）、その著『襄陽耆旧記』については、永田拓治「『襄陽耆旧記』にみえる襄陽意識」（『中国都市論への挑動』汲古書院、二〇一六年）などがある。

82 波邊義浩「『世說新語』における王導の表現と南北問題」（前掲）。

83 桓大司馬乘雪欲獵、先過王・劉諸人許。眞長見其裝束單急問、老賊欲持此何作。桓曰、我若不爲此、卿輩亦那得坐談（『世

説新語』排調第二十五)。

84 越智重明「魏晉南朝の政治と社会」(吉川弘文館、一九六三年)によれば、劉裕は宋の成立に功績がなかった貴族の晉爵を温存することは例外的で、自己への忠誠・功績を授爵の基準にした、という。国家的身分制としての貴族制は、危機を迎えていたのである。

85 渡邊義浩『世説新語』における貴族的價值観の形成」(前掲)。

86 吉川忠夫「顔之推小論」(『東洋史研究』二〇一四、一九六二年、『六朝精神史研究』同朋舎出版、一九八四年に所収)。

87 家傳については、永田拓治「漢晉期における「家伝」の流行と先賢」(『東洋学報』九四一三、二〇一二年)、家譜については、多賀秋五郎「古譜の研究」(『東洋史学論集』第四、不味堂書店、一九五五年)、耆舊傳については、渡部武「先賢伝」『耆旧伝』の流行と人物評論との関係について」(『史観』八二、一九七〇年)を参照。

88 魏文帝受禪、陳羣有憾容。帝問曰、朕應天受命、卿何以不樂。羣曰、臣與華歆服膺先朝。今雖欣聖化、猶義形於色(『世説新語』方正第五)。

89 范曄の後漢観については、吉川忠夫「范曄と後漢末期」(『古代学』一三一三・四、一九六七年)を参照。

90 『世説新語』の三國評價については、田中靖彦『世説新語』の三國描写と劉義慶」(『日本中国学会報』五九、二〇〇七年、『中国知識人の三國志像』研文出版、二〇一五年に所収)がある。

91 郗司空拜北府。王黃門詣郗門。拜云、應變將略、非其所長。驟詠之不已。郗倉謂嘉賓曰、公今日拜、子猷言語殊不遜。深不可容。嘉賓曰、此是陳壽作諸葛評。人以汝家比武侯、復何所言(『世説新語』排調第二十五)。

92 「古典中國」については、渡邊義浩「古典中国」の成立と展開」(『中国史の時代区分の現在』汲古書院、二〇一五年)を参照。

93 渡邊義浩「蔡琰の悲劇と曹操の匈奴政策」(『三國志研究』九、二〇一四年、『古典中国』における文学と儒教』汲古書院、二〇一五年に所収)を参照。

- 94 内藤虎次郎『支那史学史』（弘文堂、一九四九年、『内藤湖南全集』第十一卷、筑摩書房、一九六九年に所収）。
- 95 沈約『宋書』の文学性については、稀代麻也子『宋書』のなかの沈約——生きるということ』（汲古書院、二〇〇四年）を参照。

The Aims behind the Compilation of the *Shishuo Xinyu*

by WATANABE Yoshihiro

The *Shishuo xinyu* 世說新語 expounds the need for mastery of the cultural values constituting the foundations of the very existence of the authentic aristocrats at the time, as opposed to the aristocracy who formed part of the state-sanctioned class system that was established during the Western Jin as a result of the introduction of a system of five grades of nobles in the late Cao Wei. These cultural values were specifically Confucianism and character evaluations, which formed the basic education of aristocrats, as well as the study of various other disciplines. Furthermore, the content of these values was encapsulated in the chapter titles of the *Shishuo xinyu*, which drew on the four subjects or disciplines mentioned in the *Lunyu* 論語, and it was shown that Confucianism lay at the root of not only the aristocracy but also Chinese culture. On the basis of this general learning, the *Shishuo xinyu* also affirmed the way in which the aristocrats from the north, in order to maintain their independence from power, which could act as a reason for superiority, entrusted practical affairs to lowly men of the south, applied themselves to “pure conversation” (*qingtan* 清談), and protected local influential families through closed marital relationships.

Unlike the *Yanshi jiaxun* 顏氏家訓, the *Shishuo xinyu* is not a work that reexamines the aristocracy’s original mode of being. Rather, it is an educational work the aim of which was to actively affirm the aristocracy of the Liu Song period and pass on the culture lying at the root of its very existence. By compiling the *Shishuo xinyu* under the aegis of the imperial household, Liu Yiqing 劉義慶 aimed to provide a general summary of the aristocrats’ mode of being. In addition, his staff, who actually wrote it, also intended for it to become a work prescribing the mode of being of aristocrats so as to preserve the aristocracy in

the Liu Song too. These were the aims behind the compilation of the *Shishuo xinyu*.