

戴逵について

——その芸術・学問・信仰——

蜂屋邦夫

目次

前言

一 芸術——絵画・鑄像・音楽

二 戴勃と戴顒

三 儒学——礼学

四 間遊生活

五 《竹林七賢論》

六 《放達非道論》

七 隱遁の貫徹

八 仏教——応報説批判

結語

戴逵について

前 言

東晋時代は、曹魏以来の儒・道の交融を承けつつ、風潮として仏教が士大夫たちにひろく信奉されたという事実によって、三教交渉史研究の恰好の時代である。それゆえ、周知のように、この時代、およびこの時代を含めて六朝時代につき、これまで仏教史の立場や三教交渉史の立場から、さまざまな論究がなされてきた。

その際、三教それぞれの思想のありかたとその交渉のさまを一つの流れとして捉えるのは、思想史研究の常道である。ただ、それと同時に、個々の人間は歴史に連続しつつまた個としての自立性をもつはずであるから、三教交渉の流れの中にある個々の人間の精神を、思想史的視野からというより、ひとまずそれ自体として追究する視角もあり得よう。

本稿は、東晋中期から後期に生きた戴逵につき、その精神の全体像を把握せんとするものである。そこで、いさゝか繁雑になるが、生涯のさまざまな局面をそれなりに考察の対象とした。すなわち、逵の芸術、学問、時代観、処世態度、信仰などが問題になり、思想としては儒・仏・道それぞれに対する姿勢を検討した。信仰についていえば、逵は仏教を信奉しており、その実践のありさまや理解程度のは分析は、東晋時代における仏教受容の、さらには三教交渉史上の問題の、一事例研究の意味をもっている。

ただ、精神の全体像を把握するといっても、資料は極めて不十分であり、まとまった著述の分析だけから考察するというわけにはいかない。事跡および著述の断片的資料から、その人間性を推測せざるを得ないこともかなり多い。

したがって、思想の分析というよりも、達という人物の雰囲気や単に描写するにすぎない箇所も少なくない。敢えてそうしたのは、一個の人間としてできるだけその全体像を描出したいと考えたためである。

一 芸術——絵画・铸像・音楽

戴逵、字は安道の、祖父は碩、父は綏、ともに相當な官職につき、名も聞こえていたらしい〔世説新語（以下、世説と略す）・棲逸篇注引戴氏譜〕。戴氏は、予州譙郡銓^{セン}県の出身であり〔宋書・隱逸伝五三戴顒伝〕、したがって、他の多くの東晉貴族と同様に、一族は西晉末の動乱に南下したのであろう。《晋書》隱逸伝六四所載の本伝によれば（以下、とくにことわらない限り本伝による）、逵は、「少^わくして博學にして、談論を好み、善く文を属し、能く琴を鼓し、書画に工みなり。その余の巧芸、畢く綜^{ソウ}べざる靡^みし」といわれるから、貴族的な生活の中で、これという不足もなく成長したと思われる。生年は、後述するさまざまな理由で、咸和年代中頃、すなわち三三〇年から三一、二年ごろと推定される。まだ総角のころ、白瓦の屑を鶏卵で練って鄭玄の碑を作り、そこに自作の碑文を雕刻して、文章の立派さと碑の巧妙なできばえとで人々を驚歎させたという話が伝わっている。諸芸に秀でたことは、逵の能力の重要な一面であり、まずその方面の事柄から、單なる状況描写以上には出られないけれども、いささか検討してみよう。

《世説》識鑒篇には、戴逵が一〇余歳の時、瓦官寺で画を描いていたところ、王長史がそれを見て、「この子供はただ画がうまいというばかりではない、後年きつと名声ある人物となるであろう。自分は年老いてしまつて、その立派な時が見られないのが残念だ」といったという話がある。「終当致名」という判断があることから、王がたんに絵画

を傍観したのではなく、両者の間に何らかの会話がかわされたことがうかがわれる。唐・張彦遠撰《歷代名画記》五所載の戴逵の伝には、同じ話を記載して「老」という表現はない。この王長史とは王濛のことであり、《歷代名画記》五の戴逵伝の直前に伝をたてられている、やはり「丹青甚妙」の人物である。それゆえ、既に逵の少年のころにその画才を洞察した話が伝わるのであろう。王濛は、《世説》傷逝篇注引《濛別伝》には、「永和の初めを以て卒す、年三十九」とあり、司馬昱の輔政（永和二年^{三六二}二月）以後、中書郎から司徒蔡謨の左長史となっているから〔晋書・外戚伝^{六三}王濛伝〕、生卒年を三〇九〜四七とする姜亮夫《歷代名人年里碑伝総表》の説は、ほぼ妥当である。四〇歳以前に死んだ人間が、その晩年においても自らを老と意識するかどうか問題であり、その意味で《歷代名画記》の記述の方がリアルである。ただ、この老を王濛の最晩年を示しただけの語とすれば、（逵の盛時には自分は老であらう、という解釈はとらない。老であつても見ることはできるからである。）ともかく建元から永和のはじめ頃、すなわち三四三、四年から五、六年ごろ、逵は一〇余歳で既にその画才を示していた、ということになる。

ところで、瓦官寺が建立されたのは、《建康実録》八哀帝紀によれば興寧二年^{三六四}であり、《仏祖統紀》^{三六}によれば興寧元年^{三六三}である。したがって、前記の年代ごろ、戴逵がそこで画を描いたはずはない。だが、《世説》は、元来逸話集であつて、史実の記録ではないので、こうした資料批判は、《四庫全書総目》が劉知幾《史通》に対して下した「義慶本小説家言、而知幾繩之以史法、儼不於倫、未為通論」という批評を、そのままうけるものであろう。《世説》にはまた、劉惔や王濛が瓦官寺に集まった話〔品藻〕や、永和二年^{三六六}卒の何充が瓦官寺にいつて礼拝した話〔排調〕など、史実であり得ない話が平然と記載されている。これらの話が何ほどの事実を反映しているとすれば、寺の代表として、ともかくも東晋時代には建立されている有名な瓦官寺を当てたのであろう。逵の卒年は、《歷代名画記》^五に

よれば、太元二十一年^{三九六}であり、六〇歳代なかばで卒したとすれば（後述）、三四〇年代の中ごろ、どこかの寺で王濛が達の画才を認めたという話は、あり得ないことではない。逆にまた、永和のはじめには達は一〇余歳であったこと、すなわち、その生年が咸和中ごろ（おそらくは三三〇年代はじめ）のことと推量されるのである。

芸術とは関わらないけれども、年少のころに劉惔と接触した話があるので、併せ瞥見しておく。《世説》雅量篇注引《晋安帝紀》によれば、達は、「少くして清操があり、恬和通任で、劉真長の知るところとなつた」。若年のころから、後年の隱遁に通ずる性質が顕著であつたことが知られるが、劉惔は王濛の無二の知友であり、濛・惔がともに達を認めたことには、何らかの関連があつたかもしれない。劉惔は、王濛の死後、三六歳で卒したが、それは晚くとも永和五年^{三四九}一二月以前である。なぜなら、惔の卒後、惔につき孫綽と褚裒との会話があり「晋書・惔伝^{四五}」、裒は永和五年一二月に卒している「穆帝紀」からである。

万斯同《東晋将相大臣年表》には、劉惔は建元元年^{三四三}永和元年^{三四五}の間、丹陽尹をつとめ、永和元年に出でて沔中に鎮した、とある。これは、《晋書》庾翼伝^{四三}に、「温、既に爰之を廃し、又、征虜將軍劉惔を以て沔中の軍事を監し、義成の太守を領せしめ、方之に代う」とあること、すなわち、庾翼の卒（永和元年七月）後、その官職を襲つた翼の次子爰之を桓温が廃した関連事項をいつたものである。（方之は翼の長子。）《晋書》劉惔伝^{四五}の「累遷丹陽楊尹」に、《斟注》が清・張增撰《読史挙正》五の「永和元年惔為義成太守、監沔中軍事。伝遺之」を引用するのも、翼伝を踏まえたのである。

一方、惔伝にはまた、「温、荊州を為めるに及んで、惔、帝（後の簡文帝）に言いて曰く、『温は形勝の地に居ら使む可からず。其の位号は常に宜しく之を抑うべし』と。帝に勸めて自ら上流を鎮せしめ、己れ軍司と為らんとす。

帝、納れず。又、自ら行かんことを請う。復、聽さず。温、蜀を伐つに及んで、時に咸く謂らく、『未だ制す可きこと易からず』と。惟、愍以為らく、『必ず尅ん』と』とある。このことは、桓温が荊州刺史となり（永和元年三四五八月）、蜀を伐った時点（永和二年十一月～三年三月）で、愍はなお建康にあったことを思わしめる。これらの話は、『世説識鑒篇』およびその注引の宋・明帝『文章志』の記事、

翼表其子代任。朝廷畏憚之。議者欲以授桓温。時簡文輔政、然之。劉惔曰、「温去、必能定西楚。然恐不能復制。願大王自鎮上流、愍請為從軍司馬。」簡文不許。温後果如惔所算也。

に基づくものであらう。『晋書』の編者は「正典を忽にして小説を取」った、という譏りもある〔四庫提要〕けれども、愍が征虜將軍であつたということも伝わらず、翼伝の劉惔は譌字か別人である可能性もある。いずれにせよ、翼伝と愍伝の記事は両立し難い。また、『建康實錄』八穆帝紀に「永和三年三四七冬十二月、侍中劉惔を以て丹陽尹と為す」とあり、永和年間に愍が建康にあつたことが読みとれる。ただし、『通鑑』は、司馬昱に建策した時点の劉惔につき丹陽尹を冠している。

万斯同『東晋將相大臣年表』では、咸康年間三四二の丹陽尹につき、桓景―何充―殷融―桓景の任官順を考えている。桓景の再任には不自然なところもあるが、『晋書』の諸記載に拠るかぎり、これらの推定には一応の根拠がある。建元元年三四三以降は、前述のように劉惔を推定しているが、『晋書』ではそれを立証も否定もできない。

しかるに、吳廷燮『東晋方鎮年表』の会稽内史の項には、咸康五年～八年三四九～四二孔愉、咸康八年～建元二年三四四劉愍、永和元年～三年三四五～七王恬、永和四年～七年三四八～五一王述、とある。孔愉の任官・任期が『晋書』本伝四八からほぼ確かめられるほか、王恬以下はそれぞれの本伝その他による大体の排列と思われる。劉惔について「世説新語：阮

光祿赴山陵、劉尹時為會稽」と注記して《世説》方正篇を根拠としているが、方正篇には、「阮光祿（阮裕）赴山陵。至都、不往殷劉許。……劉尹時索會稽、乃歎曰、……」とあり、文脈上、為は宋本の索に作るべきで、必ずしも任官したとはいえない。ただ、王恬は、父の導の死（咸康五年三九七月）後、官を去り、のちに後將軍から吳國・會稽内史となったが〔晉書・本伝三五〕、一方、咸康中に服闋けて予章太守からすぐ吳郡太守となった〔晉書・王允之伝四六〕という記事を併せ考えると、少なくとも建元中は吳国内史であつたろうから、他者の任官が確証されない限り、孔愉と王恬の間に劉惔を考えることは十分可能である。そこで、呉説に拠つて、咸康の末年に孔愉を襲つて會稽内史となり、建元年間くらいは在任し、次に《建康實録》に拠つて、建康に還つて侍中から丹陽尹に遷つたのではないかと推定しておく。本伝に翼伝の記事が反映していないのは、それだけの理由があつた、と考えるのである。

大分余計な穿鑿をしたが、要するに、永和年間には劉惔は建康にあり、戴逵が「恬和通任」を以て惔に知られたのは、その頃のことであろう。すなわち、三四〇年代後半、遼の一〇代後半のことであり、これらの推定は、遼に関する他の推定と矛盾しない。そこで、戴逵は、その少年時代を建康で、まずまず恵まれた環境でおくつた、と考えられる。

その後、戴逵は、予章在住の經學者范宣について学び、《世説》巧芸篇によれば、范宣の所作をまねて、読書すれば読書、抄書すれば抄書したが、ただ絵を描くことだけは独自に行なつた。この辺は、《莊子》田子方篇にみえる、孔子と顔回の話を防彿させるものがある。范宣はしかし、絵画を無用のものとみなし、逵がそれに熱中すること宜しからずと考えた。そこで、逵は、《南都賦》を絵に描き、絵画の有用性を証明してみせたので、宣もはじめてその有益性に開眼し、それ以後絵画を尊重するようになった、という。この話は、《歷代名画記》五では、范宣もまた、その後、絵

を学ぶようになった、ということになっている。しかし、范宣が画人であったという可能性は、他の資料からはうかがえない。張彦遠が拠った資料は、自注に引く引用書からみておそらく《世説》であろうから、《世説》のいう「重画」を「学画」と拡張したのではあるまいか。なお、《歴代名画記》二叙師資伝授南北時代には、「戴逵師於范宣」、その自注に、「荀（荀勗）、衛（衛協）之後、范宣第一」とあるが、かりに范宣が画を描いたとしても、逵が師事したとはいえず、この記事の信憑性はないと考えられる。⁽¹⁾

《歴代名画記》五顧愷之伝に引く孫暢之《述画記》に、「（顧愷之は）冠冕を画いただけで顔をかかなくとも戴逵より勝れている」とあり、《世説》巧芸篇には、「戴逵は中年のころ、行像（仏像を奉じていく行列）を描いて甚だ精妙であったが、庾穌がそれをみて、『神明（表情）が大変俗っぽい。君の俗心が消滅していないからだ』といったところ、逵は、『そうした批判を免れるのはただ務光だけだ』といった」という話がみえる。これらは、逵の描写力が必ずしも十分でなかったことを伝えていよう。務光とは、《列仙伝》にみえる、夏殷の際の悟道者である。一方、《歴代名画記》五戴逵伝にはまた、南齊・謝赫《古画品録》第三品を引き「情韻綿密、風趣巧拔、善図賢聖、百工所範、荀・衛之後、実称領袖」とある。

ところで、庾穌は、《晋書》本伝四三によれば、咸和四年三十九生まれと考えられ、太和三六六七の初め、王恪に代って中領軍となり、官に卒した。韓伯、袁宏、范啓、王坦之らと交遊し、清談グループの一員で、伯と坦之とを並称していた〔晋書・啓伝四五、伯伝四五〕。これらの人々は、三三〇年前後生まれの、ほぼ同世代の人物と考えられ、逵もまた同世代で「談論を好んだ」〔本伝〕とすれば、穌と逵は近い間柄で、さきの逸話はその隔意のなさを表現しただけでも考えられる。ともあれ、逵の絵画技量に関しては、これだけの話しか残されていない。

作品としては、《歴代名画記》^五の注に一八点が挙げられており、「並伝前代」とある。一八点の内容は、道家的あるいは隠逸的なものが多く、〈孫綽高士像〉、〈濠梁図〉、〈董威輦詩図〉、〈尚子平白画〉、〈嵇阮像〉、〈嵇阮十九首詩図〉、〈漁父図〉の七点がある。ついで、自然や動物などを描いた〈胡人弄猿画〉、〈三馬伯乐図〉、〈三牛図〉、〈名馬図〉、〈獅子図〉、〈吳中溪山邑居図〉の六点、仏教関係が〈五天羅漢図〉の一点、その他は〈阿谷処女図〉、〈孔子弟子図〉、〈金人銘〉、〈杜征南人物図〉の四点で、儒教あるいは世俗的なものといえようか。また、同時代まで伝わったものとしては、卷三に、武宗による会昌五年八四五の毀仏事件に生き残った甘露寺の、大殿外西壁に文殊を描いた壁画があるという。達の画題を、当時の題材の範囲においてみても、その傾向として道家的自然的なものが目立ち、隠遁生活との関連をうかがわせるに十分であろう。達において、絵画は、自らの志操を托すものとしてあった、といえようか。

戴逵はまた、鑄像・彫刻にすぐれ、これは絵画と違ってほとんど仏教に関係する。《歴代名画記》^五の伝には、達が、丈六の無量寿木像と、菩薩像を製作する際、古製に倣ったのでは朴拙で人々の心を動かすに足らないと考え、潜かに寺の帷のかげに坐って仏像に対する人々の褒貶を聞き、詳細な検討を加え、三年間も想を練って像を完成させた、という話がみえる。これは仏像製作史初期の一資料であると同時に、達の緻密な計画性と創造への熱意を感じさせる逸話である。信仰の凝集としての製作というより、造形的な興味の方が強いという印象が残る。像は、山陰の靈宝寺に置かれ、郝超^{三六七七}が参拝して香をつまんで祈った時、香の煙が勃然と雲の彼方までたちのぼった、という。同じ話は《仏祖統紀》^{三六}にも採録され、人々がその「神感」に感歎した、とある。達の当時の、仏教信仰の一面をより明らかに伝えているといえよう。ただ、製作したものは無量寿仏像のみとなっている。

達の製作になるものとしては、この他、瓦官寺所蔵の五仏像〔高僧伝^三・釈慧力伝、歴代名画記^五・顧愷之伝自注〕、白馬寺所蔵の手鍔銅仏および二菩薩像〔歴代名画記^五・戴逵伝自注〕が伝えられる。瓦官寺のものは、獅子国製の玉像、顧愷之の維摩詰画像と並んで三絶と称されたという。

戴逵はまた、琴の名奏者であった。ある時、太宰の武陵王晞^{三六・八}が逵の評判を聞いて召したところ、逵は使者にむかつて、「戴安道は王門の伶人たらず」といつて琴をこわしてしまった。晞は怒って、かわりに逵の兄の述を召したところ、述の方は欣然として琴をもつてでかけた、という話がある。司馬晞が武陵王の封を受けたのは既に太興元年^{三八}であるし〔晋書・本伝^{三四}〕、太宰になったのは永和八年^{三五二}〔穆帝紀〕、権力失逐は咸安元年^{三七二}〔簡文帝紀〕であるから、この話がいつごろあったことかわからないが、述と近くに、あるいは共に住んでいたこと（遠方にしたのではこの話は成りたたなからう）、意気盛んなことから、比較的若年の頃の話であろう。本伝は、この話に、「逵、後に居を会稽^{ヤン}の剡^{セン}鼻^ビに徙す」と続け、隠遁の前のこととしている。

琴をたしなむのは、精神を暢揚させることとして、六朝士大夫の教養の一つであった。ところが、大同年間^{五三三・四五}以来、その風が頓になくなってきたと、《顔氏家訓》雜芸篇にある。戴逵の話は有名であつたらしく、顔之推は、琴もあまり上手になると「勲貴に役せられ、これが下坐に処りて、以て殘杯冷炙の辱を取る」から、評判になるほどになってはいけなさと訓戒し、この話を例としている。しかし、この例示は当たらず、逵の話は、むしろ、王門権力と東晋貴族の力があまり差がなかったということを示す一材料であろう。

南宋・高似孫撰《剡録》^七には、逵所有のある琴は常製のものより一尺長いとあるが、仏像製作におけると同様、琴についても工夫をこらしたのであろうか。志操は異なるといえ、兄もまた琴の名手であつたらしいから、逵の家庭に

は、芸術的雰囲気があったのであろう。とくに達の二子勃・顥ギョウは、芸術において、また、隠遁生活において、達をうけつぐ者であった。そこで、達の考察に先だって、その雰囲気伝えるものとして、二子につき簡単にふれておきたい。

二 戴勃と戴顥

勃・顥の兄弟は、絵画を父から学び、両者とも父の風があった。長子勃は、孫暢之によれば山水画では顧愷之に勝り、数点の画題が伝えられている〔歴代名画記二五、五註〕。両者とも父にならって徵辟には一切応ぜず、隠遁生活を送り、また、仏教を信仰した。《高僧伝》七釈僧詮伝には、兄弟が虎丘山（揚州呉郡呉県）の東寺に住する僧詮の徳を慕って交わりを結び、師礼をとって崇めた、という記事がある。のち、揚州呉郡の桐廬に遊び、その山水の秀麗さに魅せられて居留したが、勃は病んでその地に没した〔宋書・隱逸伝五三戴顥伝〕。芸の技量は顥の方が上であったようだ。

前記《宋書》の伝によると、顥の卒年は元嘉一八年四一で、享年六四歳というから、太元三年三七八生まれとなる。ところが、一六歳で父の憂に遭ったとあるから、達の卒年は太元一八年三九三となるが、これは達の伝そのほかと合わない。三八〇年ごろから四四〇年ごろの生涯と考えておく。《歴代名画記》五戴顥伝には、「父の琴書丹青を伝う」とあるが、画題をあげず、また、《宋書》の伝は絵画にふれない。伝によれば、父から琴書を伝え、諸々の音律をよくマスターしたという。達が刻に隠遁していた最晩年のことである。父が没した時、父から伝授された琴曲を復び奏するに

忍びず、兄弟各々新たに、勃は五部、顓は一五部の曲を作り、顓には別に長弄一部があり、すべて世に伝わった。中書令王綏が、ある時、客をひきつれて兄弟を訪れ、琴を聞かせて欲しいと頼んだところ、返答しなかった、という話には、達の行動と通ずるものがあるが、心情・意気において父に及ばないようだ。王綏は元興二年四〇三二月に中書令に任命され、翌三月には劉裕によって誅殺されているので「安帝紀」、この話が中書令の時期のことかどうかには疑問が残る。

桐廬県に勃と共に居留し、勃の死後、病を得たので、療養のため呉（揚州呉郡）に出たところ、人々は自然を模した庭園を作り、家を建て、顓を住まわせた。そこで顓は、『消搖論』を著述して莊周の大意をのべ、また、『礼記』中庸篇に注したという。『隋志』には『礼記中庸伝』二卷宋散騎常侍戴顓撰とあり、『刻錄』^五には『月令章句』十二卷が採録されている（『中庸伝』一卷は戴達の撰としている）。顓の精神には、仏教信仰と並んで、儒家道家の思想が緊張なく並存しているように思われることが注意されよう。貴族たちとの交遊や宋の王室との関わりも厚く、その意味でも顓には達ほどの緊張感もないようである。

達から仏像製法を伝授され、顓もまた鑄像にある程度の技術をもっていた。『高僧伝』三慧力伝には、瓦官寺所蔵の丈六金像につき、はじめに鑄像した時には首から上が瘦せているようであったが、工人たちには修正する方法が判らず、顓を迎えて看させたところ、「首がやせているのではない、肩や胸が肥えすぎているのだ」といって銷つてみると、顔つき円満になり、工人たちはみな感歎した、という話がある。本伝ではこれは宋代の話とされている。ほかに、『仏祖統紀』^{三六}に、江夷（宋書に伝二三あり）が顓に観音像を依頼したが数年でせず、ある夜、兩人ともに夢に感じて、弥勒像にしたら勝れたものができた、という話もある。

勃・顒とも、総じて達の創造性・主体性を抜きにして、その芸の技術と世俗への姿勢だけを学んだような趣きがある。かれらの思想内容を知る手段はないけれども、三教につきそれぞれ関心を払っている点から考えると、それらが本来調和するものという前提をもっていたようである。

では、戴逵はどうであったか、少しく思想・学問の内部に立ち至って検討してみよう。

三 儒学——礼学

すでに述べたように、戴逵は予章の范宣について学んだ。《世説》巧芸篇注引《中興書》によれば、逵は千里を遠しとせず、宣のもとにいき、宣は逵をみてこれを異とし、兄の娘を娶した、という。三五〇年代のことであろう。この范宣とはどのような人物であろうか。達の傾倒ぶりを考えると、まず范宣につき検討する必要がある。

范宣は、《晋書》儒林伝六二にその伝がある。それによると、宣は、少くして隱遁を尚んだ、とあり、生涯を通してその生活ぶりは隱遁者に近い。講誦を業として有名であった点だけが違っている。この時代の儒学が出仕と直結するものではなく、むしろ隱遁者に親和する面をもっているという例は、戴逵の場合も含めて数多い。宣は熱心に勉強し、遂に博く衆書に通じたが、三礼をもっとも得意とした。《晋書》礼志・上には、永和二年三四六に康帝が崩じて穆帝が立ったことに関係して、有司が礼の問題を奏し、それにつき宣の兄の子が宣にそれを問い宣が答えた記録がある（これは《宋書》を襲ったもの）。《通典》にはいくつかの礼論が載っており、また、著述に礼易論難（礼と易の論難？）があり、いずれも世に行なわれたという。《隋志》には、

《礼記音》 二卷 員外郎范宣撰、梁有、亡。

《范宣集》 十卷、錄一卷 梁有、亡。

があり、吳承仕《經籍旧音》は、ほかに、

《儀礼音》

《序錄》及《隋志》皆不著錄。而《儀礼音義》中引范敬騰《言》六条。疑《序錄》或有闕略耳。

をあげる。太尉郗鑒が辟し、また、太学博士などとして徴召されたが、いずれにもついていない。

郗鑒は咸康四年三三八五月に太尉となり、翌五年八月に薨じた〔成帝紀〕ので、この間に宣は若くとも二〇歳位にはなっていたと考えるべきである。一方、《世説》德行篇注引《中興書》には、宣は予章に住み、太守殷羨がその家屋の貧弱さを見て家を建て直してやろうとしたが固辞した話、飢饉や疫病が蔓延した時、厚く食物を与えたがまたも受けなかった話、を載せる。伝は、これらを太尉郗鑒の辟召のあとにかけ、且つ食料を給したことを庾爰之の行為とする。

殷羨は、晩くとも蘇峻の乱における石頭の戦闘の時、咸和三年三三八から、陶侃の死に至る咸和七年三三三六月までは、侃の長史である〔晋書・陶侃伝三三〕。《通鑑》は、陶侃の死を咸和九年三三四六月とする。また、《晋書》庾翼伝四三には、「浩の父羨は長沙をおさめて郡にありて貪殘……」とあり、荊州長沙の太守も任官したらしい。《晋書》殷浩伝四七には、羨が予章太守に任官した時の逸話があり、この方が先であろう。一方、殷浩は、征西將軍庾亮の記室參軍から、司徒左長史となった。司徒は王導であるが、咸康四年三三八六月には司徒は丞相に改められ、咸康五年三三九七月には王導は没しているから〔成帝紀〕、浩が導のもとにあったのは、まず一、二年であらう。ところが、安西將軍庾翼三四〇一四四年任が、また請うて司馬となさんとしたが浩は疾を称して起たず、永和二年三四六に建武將軍・揚州刺史になるまで、墓所に屏居すること一〇年に及んだという〔浩伝四七〕。とすれば、三三〇年代の末頃までに殷羨は死亡して

いたのではないか。すなわち、三三二年または四年から、三〇年代中、羨は予章・長沙の太守を歴任したのではないかと推量される。この推定が正しいとすれば、羨の予章太守時代は三三〇年代中ごろであり、その頃すでに范宣の名は聞こえ、貧乏暮らしをしていたということになる。これは、太尉掾鑒の辟召の前であり、したがって前述の推定年齢は生年を若干早める必要がある。

飢饉の時に范宣に食料を給しようとしたのが殷羨か庾爰之かはどうでもよいが、爰之との間に交された問答は注目されてよい。爰之が宣に、「君、博学通綜にして、何を以て儒を太ぶや」と問うたのに対して、宣は、「漢興りて経術を貴び、石渠の論に至りて実には儒を以て弊を為す。正始より以来、世、老莊を尚び、晋の初めに逮んで競いて裸裎を以て高しと為す。僕、誠に儒を太ぶ、然れども丘や与に易えざるなり」と答えた。

爰之は宣に儒学を尊重する理由を問うている。「博学通綜」とは、儒学を中心にしつつ儒学以外を含めていると考えてよいだろう。それは儒学の相対化を意味している。かりに博学通綜を儒学内部に限定しても、儒学だけを通綜するということには、やはり価値の選択が働いている。世俗社会の拠り所、もしくは経世の具として当然尊重されて然るべき儒学を尊重していることに對し、爰之がことさらにこうした発問をしたことは、その背景に儒道兼修を当然とするような風潮を考えなければ、その意味は捉えられないであろう。

范宣は、むしろ爰之の質問の含意を了解して回答した。いうところの「漢興貴經術」とは、漢は秦と違って經術を尊んだこと、「石渠之論云々」の石渠の論とは、言うまでもなく、宣帝の甘露三年前五一に、石渠閣において、五經それぞれを専門とする儒者が經の同異を講論したこと〔漢書・宣帝紀、儒林伝五八施讎伝〕を指す（後漢書・章帝紀注引の漢書は甘露二年に作る）。「以儒為弊」は、正確な意味がよくわからないのであるが、正始以来の老莊尊重がつい

に晋代の裸裎を高しとする風潮にまで墮落したことに對比しているのであるから、經學尊重の結果、經と經解釈の同異といったことばかりがいたずらに問題となった、あるいは、學家が増して學問の統一がつかなくなった、ということであろうか。とすれば、宣の儒學は、經術として現実に即応することを志向したと考えられる。三礼をもっとも善くしたというのも、その志向をあらわしたものであろう。「正始以来云々」は老莊自体はともかく、裸裎になると墮落だ、という意味であらう。

晋初の風潮批判は戴逵の持論でもあり、その点では逵は宣の影響下にあるといえる。ただし、裸裎を以て高しとしたような放任に対しては、すでに同時代から批判があったわけであるから、范宣の獨創的見解ではない。その意味では、宣も逵も同じ立場をとっただけともいえるが、生き方の厳しさという点では宣の方が徹底しており、その分だけ批判も質実なものであつたろう。

「丘不与易」は、《論語》微子第二八の、孔子が子路をして長沮・桀溺に津を問わしめた話の、

鳥獸不可与同群。吾非斯人之徒与、而誰与。天下有道、丘不与易也。

が典拠である。己れを孔子に比定している宣の意気と、典拠によつてものを言う表現法が目につくが、それ以上に、自分は儒を尊ぶけれども、徒らな學問を尊ぶのではなく、むしろ孔子が道の行なわれる天下に改めようと努力されたように、自分も天下を改めたい、という含意が注目される。したがって、宣もやはり、現狀を天下に道なき世と観ていたと思われ、端的には裸裎をこととする放任の風をもっとも道から遠いこととみていたのではあるまいか。孔子の使命感とは固より比較にならないが、經學教授を以て自己の使命と感じていたかもしれない。なお、この時代觀は、放任批判を行なつた戴逵にも共通していたと考えられる。

ところで、すでに述べたように、庾爰之は、父の庾翼にかわって永和元年^{三四五}に荊州刺史となったが、すぐに桓温に廢され、兄の方之とともに予章に遷された。宣との問答はこの頃のことであろう。范宣が儒学を教授し、後に予章太守となった范寧(後述)も郡に郷校をたてて儒学を興隆させたため、この二范の教化によって江州の人士はいずれも經学を好んだ、という。

儒学専門である范宣は、しかし、老莊に無知なのではない。ある時、客が、「人の生まるるや憂と俱に生ず」という句の出典を問うたのに対し、宣は、「《莊子》至柔篇に出る」と答えた。客が、「君は老莊を読まないといっているのに、どうして知っているのか」というと、笑って、「若い時分、ちょっとみたのだ」といったので、時人は宣の学の深さを測りかねた、という話がある。当時いかに老莊の学が浸透していたかがわかる。

范宣は五四歳で卒したが、三三〇年代なかばに少なくとも二〇歳位にはなっていたとすると、三六〇年代末頃まで存命したと考えられる。《世説》德行篇、棲逸篇には、宣と、予章太守韓伯との交遊が描かれているが、伯の任官は三七〇年代のはじめ頃と思われるので、その任期のはじめ、宣の最晩年に、両者の交渉はあり得なくもない。

戴逵は、右のような范宣について学んだ。儒学関係の著作として、《隋志》に《五經大義》三卷が著録されている。ところで、《通典》九一〈大功殯服九月七月〉に范寧との議論があり、逵の儒学的一端を知ることができる。

《儀礼》喪服の「大功で、殯者のために九月・七月の喪に服する礼」に関する章に、經の「子・女子子之長殯・中殯」につき、

年十九至十六為長殯。十五至十二為中殯。十一至八歲為下殯。不滿八歲以下、皆為無服之殯。無服之殯、以日易

月。以日易月之殤、殤而無服。故子生三月、則父名之、死則哭之。未名、則不哭也。

という伝がある。ここの「以日易月」につき、古来解釈の対立があり、一つは鄭玄の、

以日易月、謂生一月者、哭之一日也。殤而無服者、哭之而已。〔注〕

で、すなわち、生後一ヵ月なら哭一日というふうに、生誕後の月数に相当する数の日を哭すとするもの、一つは馬融・王肅の、

以為日易月者、以哭之日易服之月。殤之期親、則以旬有三(盧校二)日哭、總麻之親者、則以三日為制。〔賈疏引〕
で、すなわち、本服が期なら一二日(盧校に拠る)というように、本服の月数分の日だけ哭すとするものである。

これにつき、《通典》には、崇氏の質問に対する淳于睿の回答、戴逵と范寧の討議、それについての劉宋・庾蔚之の判定、さかのぼって戴徳の解釈を載せる。この問題については、すでに藤川正数氏の研究、⁽⁴⁾池田末利氏訳《儀礼》の注釈⁽⁵⁾があり、また、両氏が参照した胡培翬《儀礼正義》にも儒学者たちの見解が列挙されており、⁽⁶⁾藤川氏もいう通り、「鄭玄説と馬王説とは、どちらにも一長一短があつて、どちらが正しいかということは簡単に言えない。それがいかに難問題であつたかということは、後世の学者が、鄭玄説を支持する者と馬王説を支持する者とに分かれて、互に自説を持して相譲らなかつた事実によつても、略々想像がつく。」⁽⁷⁾いまこれらを参考としつつ、戴逵と范寧の解釈をみると、戴逵の見解は、

夫れ「易」とは、当に日を用いれば則ち月を廢せ使むべきを、易と言うを得可きのみ。鄭は哭日を以て平生の月に准じ、之を易と謂う。且つ「無服之殤」は、ただ周親七歳以下に非ざるなり。他親の長・中も、降して服さず、故に、伝に曰く、「八歳に満たざる以下は、皆、無服の殤と為す」と。馬義の如きは、則ち此の文を以て悉く諸

服降の瘍者に關す。若し鄭義の如くんば、諸降の瘍は、當に何の哭を作すべけんや。若しまた、其の生月を哭すれば、則ち總麻の長瘍は、決して二百余日哭す可からず。鄭、必ず之を不哭に推せば、則ち小功の親は、志学の年、成童にして天するを以て、哭泣の位なし。恐らく情ある者の允とする所に非ざるなり。

というものであった。「他親の長・中も云々」以下の意味を敷衍すれば、次のようであらう：本服周親以外の親の長瘍・中瘍以下の場合も、本服から降して無服で瘍する場合があります、だから伝で「八歳に満たない以下の者は、みな無服の瘍者とする」というのである。馬融の解釈はそのようであるが、鄭玄に従えば、他親の無服の瘍者の場合は、どう哭していいのかわからなくなる。かりに生月数だけの日数を哭すすると、本服總麻の長瘍の場合は、たとえば丁度一九歳で夭折すれば二二八日哭すことになり、本服大功の長瘍の場合でさえ小功なのに、八ヶ月近くも哭すことになり、これは不合理である。だから鄭玄は、こういう場合は哭さないとしたのであらうが、そうすると今度は、本服小功の親が、丁度一五歳で夭折したような場合でも、哭泣の規定がないことになる。これは情あるものの納得できるところではあるまい、と。

論点は、易の語義と、無服の瘍を本服周親に限定するか否か、であるが、戴逵の説は、生月を哭すすれば鄭玄説のようにならざるを得ない、とその形式上の整合性を認めながら、それが人情の自然に背反するという点から反論した人情論といえる。その立場からいえば、本服總麻に至るまで無服の瘍があることになるが、その場合でも、本服周親から總麻まで何らかの階差はつけざるを得ず、本服の月数を日数に「易」えて階差としたのが馬融の説である、ということになる。

たしかに、月の解釈としては、生後の月数か本服の月数かの両説以外は考え難いが、「大功瘍」下の伝であるがゆ

えに、ここの長殯以下の説明はもっぱら本服周親にかかると解すれば、鄭玄説のように、「以日易月」の月は生後の月数をさすとせざるを得ない。なぜなら、本服の月数とすれば、無服の殯は一律に一二日（廬校に拠る）となるからで、わざわざ「以日易月」という必要がないからである。また、無服の殯に、本服周親以外の親を含め、且つ生後の月数を以て哭すとすれば、戴逵のいうような不合理が生ずる。したがって、月を生後の月数とする限り、鄭玄説をとるのが合理的であり、逆にいえば、鄭玄説は緊密な体系性をもっているのである。

しかし、鄭玄説にはまた、殯を他親の無服に及ぼさない点において、戴逵のいうように人の情に悖るところがある。これに対して、馬融説に基づくとすれば、本服周親の無服の殯は、命名以後七歳までいずれも一二日（廬校に拠る）であり、本服大功の八歳の者は總麻三ヵ月の服を得るなどという不合理が出てくる。したがって、馬・鄭いずれの説によるにしても、それぞれ長所・短所があるということになる。

伝文の「不滿八歳以下、皆為無服之殯」の皆について、阮元《校勘記》に、

為無服之殯 「為」上、唐石經・徐本・叚氏・集釈・要義・楊氏・敖氏、俱有「皆」字。

とあり、《通典》本文にはなく、戴逵の引用にはある。皆の有無が説の成否を決定することはないが、皆がなければ鄭玄説に有利、あれば馬融説に有利といえよう。しかし、有る場合でも、「命名から七歳一ヵ月に至るまで、年歳の違いがあり、且つ、服からいえば總麻があるけれども、すべて無服の殯とする」と解すれば、鄭玄説に抵触しない。これに対して馬融説は、「本服周親から總麻に至るまで、少なくとも八歳未滿はすべて無服の殯とする」と解するのである。すなわち、本服大功の場合は八歳未滿、本服小功の場合は中殯以下、本服總麻は長殯以下が無服であるが、少なくとも八歳未滿がみな無服であることは共通である、ということである。要するに、鄭玄説は年齢の長短を意識

し、馬融説は關係の親疎を意識しているわけである。

范寧の批判は、

伝に「八歳に満たざるは無服と為す」と云えば、則ち八歳已上は此を引くに当たらず。制名の本意を尋ぬるに、父の子に於いて、下殤は小功にしてなお緦麻の一階を有すれば、五服已に尽きたる為に非ずして而も緦麻を以て之に服さざる者は、未だ人次に及ばざるを以てのみ。

というものであった。伝文を本服周親の規定と限定すれば、これは当然の反論である。右に述べた、皆ある場合の鄭玄説の解釈と同じである。これに対して、馬融説にたてば、それなりの反論がありうるであらう。また、庾蔚之の判断は、本服周親なら八歳未満は緦麻の服がありうるのに無服とするから哭日の差を設けるのであって、他親で三殤の年にあつて降して無服にある者は服が及ばないのであるから「以日易月」の例にはならない、だから戴逵の説は欠点があり、范寧の説があたっている、というものである。

すでに述べたように、經學上の問題としては、これは簡単には決着つけ難い。そこで、藤川氏によって説の性格をいえば、「鄭玄説が、無服の殤は期親に限り大功親以下には存しないとして、狭く解釈するのに對して、馬王説では、無服の殤をば、長殤、中殤、下殤等有服の殤から漏れた者を悉く含めて、服はなくても、哀傷することはできるというように、寛大に解釈した所に、それぞれの特色が表われている」⁽⁸⁾。また、鄭玄説は權威主義・形式主義、馬王説（とくに王肅説）は人間主義・實質主義の性格があり、それらはそれぞれ今文學派と古文學派の特色を発揮したものであるという⁽⁹⁾。なお、氏によれば、大勢は馬王説の方が優勢であり、その理由は、第一に、後漢末期より「以日易月」の原理を天子の服紀制に借用する説が行なわれていたこと、第二に、唐代以降、現実の礼制に採用されているこ

と、である。⁽¹⁰⁾こうした背景の前に戴逵説を置いてみると、それは馬融説をさらに人間の自然の情に沿って敷衍したものと、違ってよく、このことは、逵の学問の傾向、さらには師である范宣の学問の性格を考える上での、一つの拠りどころとなるものであらう。

四 間遊生活

戴逵は范宣に従学したあと、いつの頃からか会稽^しの剡県で隱遁生活を送り、生涯をほぼそこで送つたらしい。その隱遁の心情は老莊的なものであったと思われ、逵の著述の中ではその方面のものが多し。《隋志》には《竹林七賢論》二卷、《老子音》一卷が、嚴可均輯《全晋文》には、隱遁生活から生まれたと思われる賦や贊の類が多く収録されている。また、本伝には、《竹林七賢論》と関連すると思われる《放達非道論》が採録されている。仏教を信仰し、絵画や佛像を創作するかたわら、これらのものに自己の心情を託したのであらう。

隱遁生活とはいえ、貧窮であつたとは思われない。《世説》棲逸篇には、郝超が、隱遁者があると聞くとたびに百万の資を辦じて屋敷を建ててやり、戴逵のためにも刻に立派なものを作つてやつた、という話がある。逵の感想では「官舎に入ったようだ」というのであるから、質素閑静な隱遁のイメージからは程遠い。《晋書》郝超伝三七には、「性として人の棲遁するを聞くことを好み、能く榮を辞し衣を払う者あらば、超は之が為に屋宇を起し、器服を作り、僕豎を畜え、百金を費すとも吝まらず」とあり、逵の生活も小規模の莊園地主的生活であつたと考えて大過なからう。逵の自然觀照と老莊思想も、そうした生活と無関係ではあるまい。

隱遁生活に関わる著述としては、自然を述べたものに《山簪》、《水簪》、《松竹簪》、《流火賦》など、そうした自然の中での間遊生活のさまや、その心境を述べたものに《離興賦》、《棲林賦》、《琴簪》、《酒簪》、《間遊簪》など、そうした生活に関わりのある人物を述べたものとして《顔回簪》、《尚長簪》、《申三復簪》など、間遊に通ずる生き方をした人々および間遊を佚脱した人々に関する議論として《竹林七賢論》、《放達非道論》がある。これらはほとんど断片的な文章であるが、心情の傾向はある程度うかがえるようである。

《松竹簪》〔芸文類聚八八木部^上松^①〕は、松竹の姿そのものをめでたものの、《山簪》〔芸文類聚七山部^上総載山〕も同様に秀峰の姿を嘆じたものであるが、「曰に仁、爰をか楽しまん、静を希い^{おが}寿を比む^{たとひ}」とあるように、世俗を離れて静・寿を求める境地がのべられている。

《水簪》〔初学記六地部中総載水〕には「水徳は淡にして中、泉玄にして内鏡なり。至柔にして卑^{ひく}きを好み、和協するは道の性なり。止鑒は貴を標^{あらわ}し、上善にして詠を興す。爰に幽人あり、輪を擁して来映す」とあり、《老子》等を背景に、水に投影された精神性・幽玄性が目だつ。

右において、至柔は《老子》四三章の、

天下之至柔、馳騁天下之至堅。無有入於無間。吾是以知無為之有益。不言之教、無為之益、天下希及之。

好卑は《老子》七八章の、

天下莫柔弱于水、而攻堅彊者、莫之能先。……是以、聖人云、受國之垢^は、是謂社稷主。

和協とは《老子》五六章のいわゆる和光同塵、止鑒は《莊子》徳充符篇の、

仲尼曰、人莫鑿于流水、而鑿于止水。

上善は《老子》八章の、

上善若水、水善利万物而不争。処衆人之所惡、故幾于道。

を、それぞれ典拠としていると考えられる。老莊の言辭によって自然を精神化し、それによって自己の精神を解放するという構造であろう。

《流火賦》「初学記『五器物部・火』は、「火は薪に憑つて以て燄を伝え、人は氣を資りて以て年を享く。苟も薪氣の竭くること有らば、何ぞ年燄の能く延んや」というものである。流火とは、《詩》豳風・七月に、

七月流火、九月授衣。

《伝》火、大火也。流、下也。九月霜始降、婦功成。可以授冬衣矣。

《箋》大火者、寒暑之候也。火星中、而寒来暑退。故将言寒、先著火所在。

とあり、七月の昏に心星が西に流れ下ること、すなわち七月のことである。賦は、季節の変わりめから四時の循環をのべたものと思われるが、火と関連させて生命の持続がいわれている点が注目される。火における薪と焰の關係と對比して人における氣と年をいうことは、桓譚《新論》などにみえる伝統的生命觀であり、また、そもそも生命を氣と直結させて捉えることは、《莊子》にみえること周知のとおりである。また、これらの發想は、仏教との関連でいえば、神滅論につながるものである。それゆえ、これだけの資料から速断はできないけれども、この表現は六朝仏教に非親和的な發想のものといえよう。このことは、《釈疑論》の検討に先だって注意すべきであろう。

自然をのべたものは、右のごとく、出世俗的、老莊的であること、生命觀も莊子風のものであるらしいこと、を、そ

の傾向としてよからう。

自然の中で間遊生活を送りつつ、達は、時に《離興賦》〔初学記一八人部中離別〕に、琴を林下になかで、長浦に釣糸をたれ、越江に送別の旅をするなど、友人との別離の感慨をこめ（長浦・越江は固有名詞であらうが、どこか分らない。長浦は、いま浙江黄巖県東南にその地名があるが、おそらくそこではなからう）、《琴賛》〔初学記一六樂部下琴〕に「至人は託玩し、徳を導き情を宣べ、微音は虚遠にして、物を感じしめ靈を悟らしむ」とその働きを宣揚した。《棲林賦》に「迹を潁の澗に浪にし、景を箕の岑に棲ます」〔文選三梁・江淹・雜体詩、孫廷尉綽「浪迹無蚩妍、然後君子通」下李注引〕と隱者許由・巢父を詠じたのは、そこに自己の心情を投影したのであらうし、「幽閑忽ちに其れ鍵を離し、玄風暖にして以て雲頽る」〔文選五九齊・王巾・頭陀寺碑文「於是玄閑幽、鍵感而遂通」下李注引〕は隱棲の情況を道家風に述べたものであらう。

《酒賛》〔初学記二六器物部・酒〕は、「余、王元琳と露立亭に集い、觴に臨んで琴を撫し、二物の間に味わう有りて遂に共にこれが賛を為りて曰く」と序を附して、酒が理に乖かず、至楽のものであり、万異が冥して心中に思念もなくなることを賛したものである。王元琳とは、後出の王珣のことで、仏教徒であり、太和三年^{三六八}には弟の王琨と共に宅を捨てて虎丘山寺を建てている〔仏祖歴代通載六〕。飲酒による「万異既冥、惟無有懷」という境地が、結局「与理不乖」となるのであるから、「理」なるものの一端が知れよう。老荘的境地といっても、本質的にこれとそう距離のあるものではなからう。ただ、この境地が、一定の觀念を通して把握されていることは、放達批判の前に留意しておく必要がある。なお、前記《琴賛》はこれと同時のものかもしれない。

間遊生活を端的に詠じたのが《間遊賛》〔云文類聚三六人部二〇隱逸上〕であり、これは、断片的賛・賦の中では比較的文でまとまりをもつ。序と賛よりなり、賛はもと八首あったが、伝えられるものは一首にすぎない。序の部分は次のように四部分に分けて検討するのが適當であろう。

1 「昔、神人上に在り、其れ天理を輔く。溟海の禽は籠樊を以て服養せず、樂散の質は斧斤を以て用を致さざるを知り、故に能く之を広漠に樹て、之を江湖に栖ませ、之を載するに大猷を以てし、之を覆うに玄風を以てす。夫の淳朴の心、静一の性をして、咸く山沢に就きて間暇を樂しま使む。此より、箕嶺の下、始めて間遊の人あり。降りて黄・綺に及び、台・尚に逮んで、以て其の太和を保ち、其の天真を肆にする者あらざる莫し。」

右において、樂散の質とは、樗樊散木のことで、役にたたぬ材の意。大猷は大道と同じ。箕嶺の間遊の人とは、《棲林賦》にみたように、堯時代の隱遁者許由のことであり、巢父を含めてもよい。黄・綺はいわゆる商山の四皓のうち二人、夏黄公・綺里季のこと、《漢書》王貢兩龔鮑伝四二序にみえる。台・尚は、後漢の逸民、台佟・尚長のことであろう。《後漢書》逸民伝七三にみえる。

この部分は、昔から籠樊や斧斤に象徴される俗世の規範では捉えられぬ人物がいて、堯のような聖天子が、かれらを山沢に就かせ広々とした静かな環境を樂しませてから後、後漢の逸民に至るまで、その淳朴・静一なる天真の性質そのままに生きる人物がいる、ということという。神人や、玄風、淳朴、静一、天真など、道家風の用語がめだち、とくに《莊子》逍遙遊篇や人間世篇にみえる樗樊や、刻意篇に出る間暇といった表現が注目されるが、思想としては、上に神人がいて天理を輔けるからこそ間暇も可能なのであるという、いわば儒家的聖天子観とも矛盾しないものでも

あろう。思想的にいえば、これは《莊子》郭象注の解釈を隱遁者の立場で継承したものといえる。⁽¹²⁾世俗を離れるといつても、世俗と対立するのではなく、単にはみ出す部分があるというだけのことである。

2 「且つ夫れ、巖嶺高ければ則ち雲霞の気鮮やかに、林藪深ければ則ち蕭瑟の音清し。其れ、以て玄を藻い素を瑩き、其の皓然を疵う者は是に舍る可し。故に援世の彦、翼教の傑と雖も、舞雩に放つて詠を発し、桴に乗ずるを聞きて懷み厲む。況や、道、方内に乖き、体、風塵を絶ち、揖（当作楫）を理めて長く謝し、鳳を歌いて逡巡し、八疵を玄流に盪い、雲崖に澄ませて神を頤う者をや。」

右において、「放舞雩以発詠」は、舞雩に遊び詩を詠じたという、古人が自然を楽しんだ境地をいうのであろう。《論語》先進第二一の、

暮春者春服既成、冠者五六人、童子六七人、浴于沂、風乎舞雩、詠而歸。

すなわち、孔子に希望を問われた曾皙の答えが典拠であらう。舞雩は雨ごいの祭りであり、またそのための祭壇であつて、《論語》顔淵第二「樊遲從遊於舞雩之下」の集解に、

苞氏曰、舞雩之处、有壇墀樹木、故其下可遊也。

とある。齊民教化を心がける者も、自然に触発されれば精神を解放するということであらう。「聞乗桴而懷厲」は、《論語》公冶長第五の「子曰、道不行、乘桴浮於海」を典拠とし、道がおこなわれないために聖人が隱遁する、ということ聞いて、己れも自然の中で精神を敬しみがく、ということであらうか。「理楫長謝」は未詳。楫を理めるとは、楫を修理することであらう。劉宋・劉孝綽の詩「太子汎落日望水」に

榜人夜理楫、櫂女闇成粧、欲待春江曙、爭塗向洛陽。

とある。長謝は、長く謝すること。《南史》任昉伝四九に、

陳郡殷芸与建安太守到溉、書曰、「哲人云亡^{こゝに}、儀表長謝、元龜何寄、指南何託。」

とある。すなわち、語句の意味としては、梶を修理して準備をととのえ、長く俗世に別れをつけることであろう。

「歌鳳逡巡」は、《論語》微子第一八や《莊子》人間世篇の、楚の狂接輿が孔子について「鳳や鳳や云々」と歌った話を指す。八疵は人の八つの欠点であり、《莊子》漁父篇にみえる。頤神は精神を養うことで、《晋書》曹髦伝六六対儒の、
 虞公潜崇巖以頤神、梁生適南越以保慎。固能全真養和、夷跡洞潤、陵冬揚芳、披雪独振也。

のように、隱遁のあり方に関わるようだ。

ここは、巖嶺林藪という自然の環境が人の精神を解放させることをいい、世俗の人士に対してさえそうであるから、隱遁者にはなおさらそうである、というのであろう。自然が人に与える影響は、方内・方外の士について同じようであると考えられている。すでに1で触れたように、隱遁者のあり方に世俗との絶対的対立は感じられないが、「道乖方内、体絶風塵」もやはり定型的表現であって、迫力のあるものではない。援世翼教の士と厳しい区別がない以上、世俗からはみ出ることも心情の問題でしかない。

3 「然れども山林の客の如きは、徒に人患を逃れ争門を避くるに非ず、順を翼け和を資り機心を滌除し、淳淑を容養して自適する所以を諒する者のみ。凡そ、物は適を以て得と為し足を以て至と為さざる莫ければ、彼の間遊する者、奚にか往きて適さず、奚にか待ちて足らざらんや。故に、巖流の際に蔭映し、琴書の側に偃息し、心を松竹に寄せ、樂しみを魚鳥に取れば、則ち澹泊の願、是に于て畢^{かな}えり。」

右において、「蔭映」とは人や物が密集して相互に蔭や色がうつり合うことであるが、ここでは巖岸と流水とがう

つり合うこと、すなわち隠遁生活を送る奥深い溪谷のことであろう。

ここでは、隠遁者が世俗の徳目と必ずしも無関係でなく、むしろ助長するものであること、隠遁には世を逃れる消極性だけでなく、自適自足の自覚という積極性があること、が示されている。人の世の患いや闘争を避けるだけではない、というのであるから、逃避的側面もむろんあるわけで、且つ逃避と解釈される方が一般であつたらう。達は、それに対して内面的積極性を主張するのである。「翼順資和、滌除機心」は、機心という、世俗でこそ意味のあるいわば心の虚偽の働きを洗い流し、順和の心を助長していくことであろうが、「容養淳淑」というのであるから、淳朴純淑が人の心の本来性であると考えており、順和の心もそうしたものであろう。すなわち、人の心の本来性を自覚して容養する隠遁者は、それ自体で世俗に対しても意味をもつということになり、これを敷衍すればいわゆる朝隠の思想ともなるはずであるが、しかしその点は強調されない。達が山林の隠遁者に終始したことが、発想を制約したと思われる。

「諒所以……者爾」は、隠遁者が隠遁しているのは、右の如き心の働きの意味を十分理解しているからだ、ということであり、淳朴で自適であれば、どのような状況でも不適不足はないという結果になる。しかし、「奚往……奚待……」といつても、人患・争門は考えられていないであろう。やはり、適足は、巖流の際、琴書の側で、松竹や魚鳥に心を寄せることにしかない。それが澹泊の内容である。

4 「然れども奇趣均じ難く、玄契は遇うこと罕なれば、終古、皆孤り一巖に栖み、独り一流に玩ぶ。苟も情ありて未だ忘れず、感ありて対え無くんば、則ち斤を綴い絃を寝むの歎、固より已に林中に幽結し、遐心に驟感して日を為すこと久し。我、故に遂に方外の美を求め、略養和の具を挙げ、雑賛八首を為り、其の託する所を暢べ、始めて間

遊の遐逸を欣び、終に嘉契の難会に感じ、以て一往の詠を広め、以て幽人の心を抒^ゆん、爾云う。」

右において、綴斤は輟斤で、《莊子》徐無鬼篇の、

莊子送葬、過惠子之墓、顧謂從者曰……

に始まる匠石の話、寢紘は、《列子》湯問篇や《淮南子》修務訓などにみえる鍾子期と伯牙の話である。揚雄《解難》〔漢書・揚雄伝五七下〕に、両話を並記して

鍾期死、伯牙絶絃破琴、而不肯与衆鼓。饒人亡、則匠石輟斤、而不敢妄斲。

とある。驟感の驟は、しばしばの義であらう。遐心は、《詩》小雅・白駒に、

毋金玉爾音、而有遐心。（爾の音を金玉にして遐心有る毋れ）

《箋》毋愛（なんじ）女声音、而有遠我之心。以恩責之也。

とあるように、賢者（隱遁者）が世俗の者を疎遠にする心であり、すなわち隱遁する心であらう。

ここは、隱遁者の心情は幽玄なものであるから、理解しあえる相手にはめぐり遇い難く、古来みな一徹一流のほとりに孤独に棲んでいること、それでも情動があり感懷があれば、表現したくなるが、相手がいないのであるから、「綴斤寢紘」の歎を結ぶことになる、そこで自分は、隱遁生活のよさをあらわすべく精神を養和する情況をあげ、雑賛八首を作って心境をのべて、のびのびとした間遊をたのしみ、会い難いよい因縁を感じ、一通りの賛を詠んで自分の心を抒べる、ということである。

達が美術・音楽に通じていたことと、ここ「方外之美」などの表現によって考えれば、淳朴を容養して自適する隱遁生活は美意識と関連して問題にされているといえようか。淳朴を容養することが太古からの人の心の本来性の実

現であるとすれば、美とは、およそ本来性の發揮であるといえるかもしれない。

以上が序である。八首つくったという賛は、次のものしか残っていない。

5 「茫茫たる草昧、綿邈はるかなる女世、三極は未だ鼓さず、天人に際なし。万器既に判かれ、靈朴おほ乃ち翳い、寔に神宰あり、懷を忘れ契を司どる。外に冥して傍通し、潜かに感じて滯るなく、総て巢・尨セツに順い、兼ねて夷・恵に応ず。緬はるかなり遐心、超なるかな歩を絶し、顧みて百王に揖し、仰いで泰素を怡よろこぶ。其の天真を矜り、其の羈務を外にし、群品を詳観し、神を万慮に馳す。誰か能く高佚し、悠然として一悟せん。」

右において、三極とは、天・地・人のこと、《易》繫辭伝・上第一章に、

六爻之動、三極之道也。

《注》三極、三材也。兼三材之道、故能見吉凶、成變化也。

《疏》言：六爻通相推動、而生變化、是天地人三才三極之道也。

とある。巢・尨とは、堯の時の隱者巢父と、舜の時に治水の功あった、殷の祖先の契である。夷・恵は、伯夷と柳下惠のことであろう。いずれも古の賢人で、出処さまさまの生き方をした。百王は、多くの王か、百代の王か、よく判からない。泰素は、天地創造の文脈によく使われる辞で、天地のはじまりの素朴な状態であろう。

文意は、よく判からないところもあるが、およそ次のようなものか。茫々たる世界に天地人はまだ形成されず（鼓は鼓動のことで、心臓の鼓動のように生命をもつことであろう）、天も人も判かれていなかった。万物が形成されると、靈妙朴質のもの（原初の淳朴な人間のことか）が地上を覆い、そこに神宰があらわれて虚心に治めた。そのありさまは、外界に冥合してあらゆるものに通じ、暗々に感じて滯ることなく、隱遁の賢者巢父や伯夷、出仕の賢者契や

柳下惠に代表されるような人々にすべて順い応じた。(すなわち、その神宰のもとでは、出処の賢者がともに存し得た。)そうした賢者たちは、はるかに世俗を超越した心をもち、超然として近づき難く、百王に揖する(出仕する)場合もあり、天地の始まりの素朴を怡ぶ(隠遁の)心をもつこともある。隠遁者はその天真を矜持し、俗務を放擲し、天地の万物を觀照し、あらゆることに思いをはせる。誰が能くそのように高佚し、悠然として悟ることができようか、なかなかできるものではない。

この解釈に大過なければ、1と共通する思想をのべたものといえよう。このあと、順次「幽人之心」に接近していくのであろうか。ともあれ、ここで、隠遁が天地創造以降の泰素などと関連させられ、その靈朴、すなわち淳朴の心(天真)を実現することとして捉えられていることが注目される。隠遁へ向かう心は太古の心であるから、現世の濁状や危険とは無関係に、本来的に隠遁世界が指定されているといえる。また、その心を天真と考え、その生き方を美と感得するのであるから、隠遁世界は歴史や現実と無縁であるかわりに、何よりも心の虚偽を排し、潔癖感を大切にするものであろう。

戴逵にはまた、わずか二篇の、微々たる断片であるが、隠遁者を直接賛したものがある。また、隠遁とは関係ないが、人物評とおぼしき賛もあるので、それも併せ瞥見して、本章を終えたい。

《顔回贊》〔芸文類聚「〇人部四賢」〕は、神道は天のごとく絶^{すく}れ、理は言語で象^さづけるものではないので、顔回がいなければ、孔子の偉大さはわからないし孔子もまた憐れむようなことはなかった、孔子の道に契^{かな}ひ、冥合すること影響のようだ、というようなものであり、玄迹や影響といった道家的表現が注目される。

《尚長贊》〔芸文類聚三六人部二〇隱逸上〕は、おおむね《後漢書》に即してのべたもので、「尚叟は沖順にして、庸行は世を昏ます。和竜婉約つまさかにして、玄識は滯ることなし。彼の崇高を瞻て、俄かに塵翳を為す。亦、同好あり、莊に潜んで宿つとに契る。超超として増翳ますすあがり、眇眇として偕に逝く。跡は青崖に絶ち、影は雲際うんさいに滅す」というものである。

《後漢書》逸民伝七三尚長伝には、

向長、字子平注：高士伝向字作尚、河内朝歌人也。隱居不仕、性尚中和、好通《老》・《易》。……潜隱於家、……於是、

遂肆意、与同好北海禽慶、俱遊五嶽名山、竟不知所終。

とある。庸行は平生の行動のこと、婉約はおくゆかしく質素なことである。崇高は五嶽の一、崇高山のこと。塵翳は塵のかげり、塵の俗世からかくれることか。同好は北海の禽慶のこと。翳はとびたつこと、《方言》一〇に、

翳、举也。注：謂軒翳也。楚謂之翳。

とある。

《申三復贊》〔芸文類聚三六人部七鑒誠〕は、嗜好が深くなると心持が浅薄になり、名利が集中すると心の純白が失われ、そこで、識鑒がくらみ、驕淫がいよいよたくなるといふことから、世俗の事柄に関わると精神が消耗し、富者の贅沢ができたとしても結局はそれに康んじ楽しむことができないことをいう。世俗に関わる虚妄と累勞とをいって、逆に「天機・純白」の隱遁生活を浮き上らせんとするのであるが、嗜好・名利から天機（自然にそなわった心）・純白の浅薄化や剝離へ至るのは当然の前提となっており、その間に分析はない。これはいわば信念であり、隱遁が太古からの淳朴を実現する当然のあり方とされているのと同様に、議論の対象にはならないものである。この前提を認める限り、識鑒以下の情況の推移は、当時の論法としては比較的説得的であろうから、世俗の富貴が求むるに

足りないものだという結論は認め易いものであったろう。

以上、本章で検討したものは、賛や賦の性質上当然であろうが、自己の感懷を美辭によって示し、一定の雰囲気を創出したものといえよう。

五 《竹林七賢論》

方内に垂ぎ風塵を絶つといっても、戴逵は世俗にまるで無関心であったのではない。隱遁の問題と無関係とはいえないが、いわゆる竹林の七賢についての議論があり、放達についての批判がある。放達批判は七賢論と同じ思想であり、七賢論の総論の一部であった可能性もある。七賢論は《世説》の注や《太平御覽》などに（これらに拠って内容を採用たものは一々注記しない）断片的にしか残っておらず、また、「論」の部分よりも七賢の為人の描写が多いが、およその傾向はうかがえるようである。

1 山 濤

山濤は、王戎とともに賢人の列からはずされることもあるが、逵は評価しているようである。阮籍・嵇康との交遊につき、才は二人に及ばないが識度（人物を見抜く力と度量）では勝るという自負、貪濁の政治家袁毅の賂遺を、衆人がみな受けたため衆人と異なることを好まぬ濤もまた受けたけれども、梁上につるして用いなかった話、咸寧年間（二七五～二七九、事實は咸寧三年二七七）に弭兵の議が出た時、日頃簡默である濤が孫子呉子の兵法によってその非を論じ、

永寧三〇一年の後、その言の通りになったという洞察力、阮咸の真価を知って、敢えて吏部郎に推挙した眼識、その他、人事に人望があったこと、などの記事がある。政情を見通し、しかも世俗にあらがわぬ識度が評されたといえようか。

2 阮 籍

阮籍は世俗への姿勢と思想において七賢の代表的人物であり、達もそれ相応の評価をしていると思われる。籍が蘇門山の真人と会い、《大人先生論》を著したことをのべ、その大意を、大人先生と自分を同一視し、長嘯相和するを觀て、「近乎目擊道存矣」と考えたもの、としている。目擊云々は、《莊子》田子方篇の、

仲尼見之（溫伯雪子）而不言、子路曰、「吾子欲見溫伯雪子久矣。見之而不言、何邪。」仲尼曰、「若夫人者、目擊而道存矣、亦不可以容声矣。」

を典拠とする。大人先生も阮籍も、また話を採録した戴逵も、すべて莊子的世界にあるようだ。この場合、道は長嘯相和したところにあつたわけであるが、戴逵流にいえば、それが淳朴純淑の境地であろう。これは、場合によっては感情の発露そのままの行為であつて、世俗の礼の形式からはみ出す。《世説》任誕篇にみえる、阮籍の母の喪に裴楷が弔した時の話は、その典型例であり、これにつき達は、

若裴公之致弔、欲冥外以護内。有達意也、有弘防也。⁽¹³⁾〔注引〕

と論じている。「冥外以護内」は外側（相手）と争わず自己の心情（この場合は礼教）を守ることである。これは既に、相互に信奉すべきことを前提とする礼教の形式主義を逸脱しているが、《世説》本文で時人が「兩人とも其の中を得た」と評したことは、礼教の規範性がそれだけ弱まっていることを示している。達が両者につき達意あり弘防あり

と評したのも、《世説》の時人と同じであつて、方外を標榜すれば達意することに礼教の掣肘はうけない、ということになる。これは、隱遁を、世俗との緊張なしに実行した精神と同じであらう。

こうした、方外に心を寄せた阮籍が、世俗にとどまつたのはそれなりの理由があつたからであらうが、方内の事柄との関わりは、その事柄の世俗性、すなわち政治性が強くなればなるほど、冥々の中に行爲せざるを得なくなる。すなわち、籍の言動は、主として個人的な思想・行爲に関する限り方外の達意として許容されるが、政治の次元では輶晦にならざるを得ない。魏王朝が晋王に禅譲しようとして司空の鄭沖が籍にその文章を起草させた話は、そうした意味をもっているはずである。しかし、戴逵が、それにつきどのような評価を下したかは判からない。ただ、籍の「達」が無条件の価値ではないことは、籍はもとより自覺しており、逵もまた明示している。阮渾が竹林グループに仲間入りをしようとした時、籍が、阮簡がすでに仲間の一員であるから、お前まで入ることはない、と止めた話がそれであり、逵はこれにつき、

籍之抑渾、蓋以渾未識己之所以為達也。

と論じ、簡の行爲にも触れ、

是時竹林諸賢之風雖高、而礼教尚峻。迨元康中、遂至放蕩越礼。樂広譏之曰、「名教中自有樂地、何至於此。」樂広之言有旨哉。謂彼非玄心、徒利其縱恣而已。〔世説・任誕篇注引〕

と、竹林の七賢の行爲を元康の放蕩越礼と対比している。

樂広の批判をそのまま肯定しているのであるから、逵もまた名教に樂地あることを認めていることになる。礼教のうちにも、人の心情に即した世界があり、そうした心情を外形化する規範があり得ること、むしろ、そうした心情に

即すべく礼教は解釈可能であること、は、既に馬鄭の義について范寧と論争した問題に看取したとおりである。

ここだけからいえば、達は、籍の達をなす所以を玄心と捉えていたといえるが、玄心は第一義的に政治性をもつものではない。「利其縦恣」と対照されている以上、単にデタラメに己れの欲望をほしきままにするのではなく、一定の思想を遵守しつつ外面的には越礼のようにもみえる態度をとる心である。

《大人先生論》などを併せ考えると、その一定の思想とは、淳朴な心のままに生きることであろう。こうしてみると、阮籍の評価において、達は、やはり己れの隠遁と通ずる側面をより多くみていたといえるかもしれない。

3 嵇康・劉伶・向秀

嵇康についてはほとんど論は残っていない。湯・武を非とし、周・孔を薄んじたのが世に^{きから}伝った所以だ、という議論〔文選二顔延年《五君詠》注引〕と、呂安と知友であり、一旦思ひだすと、千里を遠しとせず駕を命じて会いに行つたという話があるばかりである。後者は、王徽之が戴逵に会いにいったという後述する話と半分似ている。前者は、嵇康の《与山巨源絶交書》中の表現に拠つて康の思想の根幹を提示しているようにも思われるが、この微々たる片言から、達が康につきどう考えていたかを論ずるのは無理であろう。

劉伶については、酒に関して剽軽な話が二つ残っているが、元康の放達と違つて「利其縦恣」ではないということか。向秀については《莊子注》の話であり、達は、

秀為此義、読之者、無不超然若已出塵埃、而窺絶冥、始了視聽之表。有神徳玄哲、能遺天下、外万物。雖復使動競之人顧觀所徇、皆悵然自有振拔之情矣。〔世説・文学篇注引〕

と、その超世俗性を評価している。出仕・世俗の人である「動競之人」に対しても、慨然として莊子の境地にむかわせる働きをもつもの、と規定している点が注目される。

4 阮 咸

阮咸については、貧乏阮氏の咸が金持阮氏に対抗して、衣類の虫干しするとき下着を干したという少年時代の飄忽な精神、姑^{おば}につれられていく鮮卑族の婢を、母の喪中にもかかわらず喪服を着て追いかけたという放逸な行動、父の送喪に大雪にあい、そのままわき道にそれて浚儀令の客となって清談した話、および、琵琶をよく弾いたこと、などがあげられている。これらはいずれも「達意」の行為であって、見栄や形式にとらわれないものであろう。

5 王 戎

竹林の七賢の中では普通もっとも評価されない王戎であるが、達は同情的である。少年のころの話や、阮籍との交遊、司徒時代にも簡脱な行為があったことなどの、他の竹林の賢者と軌を一にする逸話のほか、有名な吝嗇の話として、娘の嫁入りに一万錢貸与したが、里帰りしても貸金を返すまで不機嫌であったことがいわれている。ところで、《世説》俟齋篇の、

司徒王戎、既貴且富。区宅僅牧、膏田水碓之属、洛下無比。契疏鞅掌、每与夫人、燭下散籌算計。

という話に対して、達は、

王戎晦默於危乱之際、獲免憂禍、既明且哲、於是在矣。或曰、「大臣用心、豈其然乎。」達曰、「運有險易、時有

昏明。如子之言、則蘧瑗・季札之徒、皆負責矣。自古而觀、豈一王戎也哉。」

と論じている。⁽¹⁴⁾すなわち、戎の行為を輶晦と解釈しているが、《世説》などにみえる他の話や、貸金の話などを勘案すると、輶晦というには不必要に念がいつており、吝嗇は性質であつたと考えるべきであろう。そもそも、吝嗇であることは輶晦と直接には関係ないはずであり、ここの議論は、王戎を七賢の一員として強いて評価せんとする強弁といえよう。ただ、その評価の方向には、世俗の次元でものを考えない隱遁者戴達の心情の一端が看取できよう。なお、蘧瑗については次章でふれる。

《竹林七賢論》は、佚文全体を検討しても、右のようなことしか判からない。言えることは、山濤はむろん王戎さえ含めてすべて評価していること、評価の中心は、阮籍についてのもっとも明瞭であるように、七賢が「達意」の行為をしたことにあること、「達意」は、蘇門真人のような隱逸者の淳朴さから、阮籍や阮咸のように礼教にとらわれぬもの、劉伶のように酒に自己を解放するもの、向秀のように文章によって超俗の世界を示したものなど、さまざまであり、全体としてそれらがいずれも道の真実の一面を體現したもので、元康の放蕩越礼と嚴密に区別されていること、などであろう。したがって、魏晉の際の複雑な状況の中で生きた七賢たちの、歴史的・現実的に十分検討に価する側面は、王戎につき晦黙程度の解釈があるだけであつて、およそは個人の心情と行為の問題として議論したようである。そこに、隱遁者戴達の、時代に対する関心の度合いと、思想傾向の一端を認めることができよう。

竹林の七賢の行為がいかに放達に見えようとも、元康のそれと截然区別されるべきだという見解は、伝に採録された次の論文において専論されている。

六 《放達非道論》

伝には、会稽の剡県に居を徙したことにつづけて、「性高潔にして、常に礼度を以て自から処る。深く放達を以て道に非ずと爲し、乃ち論を著して曰く」とある。礼度の立場から批判したとすれば、楽広の批判と変わらない。内容的にはどうであつたか、便宜的に三節に分けて検討してみよう。

1

夫れ親没するも藥を採りて反らざる者は、不仁の子なり。君危うくして屢近関を出ずる者は、苟免の臣なり。而も古の人は、未だ始めより、彼を以て名教の体を害さざるは何ぞや、其の旨に達する故なり。其の旨に達するの故に、其の迹に惑わず。元康の人の若きは、遯跡を好んで其の本を求めず、故に本を捐てて末に徇うの弊、実を捨てて声を逐うの行あると謂う可し。^④是れ、なお西施を美として其の眉を顰めるに^{なま}学い、有道を慕いて其の中角を折るがごとし。慕を為す所以の者は、其の美を為す所以に非ず、徒らに貌似を貴ぶのみ。夫れ紫の朱を乱すは、其の朱に似たるを以てなり。故に郷原の中和に似るは、徳を乱す所以なり、放の達に似るは、道を乱す所以なり。然れども竹林の放を為すは、疾ありて顰を為す者なり。元康の放を為すは、徳無くして巾を折る者なり。察すること無かる可けんや。

① 吳太伯のこと。《史記》吳太伯世家に、

太王欲立季歷以及昌、於是太伯・仲雍二人、乃^{ハシ}荆蛮、文身斷髮、示不可用、以避季歷。……

とあり、《正義》に、

江熙云：太伯少弟季歷生文王昌、有聖德。太伯知其必有天下、故欲佗國於季歷。以太王病、託採^{ハシ}桑於吳越、不反。太王薨而季歷立、一讓也。季歷薨而文王立、二讓也。文王薨而武王立、遂有天下、三讓也。又積云、太王病、託採^{ハシ}桑、生不事之以礼、一讓也。太王薨、而不反、使季歷主喪、不葬之以礼、二讓也。斷髮文身、示不可用、使歷祭祀、不祭之以礼、三讓也。

とある。江熙は晋代の人物。なお、桑を採つて反らないのは、逸民または逸民的ありかたの一つの型らしい。

《後漢書》逸民伝七三龐公伝や、《晋書》嵇康伝一九にその例がみえる。

② 前章5に出た衛の蘧瑗のこと。《左伝》襄公に次の二事がみえる。(細字は杜注。)

一四年：(孫)文子曰、「君(衛献公)忌我矣。弗先、必死。」欲先公作乱也。并帑於戚幣子也。而入見蘧伯玉、曰、

「君之暴虐、子所知也。大懼社稷之傾覆。将若之何。」伯玉、蘧瑗也。对曰、「君制其国、臣敢奸之。奸、猶犯也。雖

奸之、庸知愈乎。」言：逐君更立、未知当差否。遂行、はしやく、懼難作、欲速出境也。從近闕出。

二六年：衛献公、使子鮮(献公の弟)為復。使為己求反国也。辞。辭不能也。……中略……子鮮不獲命於敬嬖(献公と子

鮮の母)、不得止命也。以公命与寧喜(衛の實力者)言。曰、「苟反、政由寧氏、祭則寡人。」寧喜告蘧伯玉。伯玉

曰、「瑗不得聞君之出、敢聞其入。」十四年、孫氏欲逐献公、瑗走從近闕出也。遂行、從近闕出。

苟免の臣とは、一時のがれをする臣のこと。《論語》為政第二「道之以政、齊之以刑、民免而無恥。」の《集解》に「孔安国曰、免、苟免。」とある。

戴逵について

③ 一般にもまた、かれらは名教を害するものと見られていない。吳太伯は、《論語》泰伯第八に、

子曰、泰伯其可謂至德也已矣。三以天下讓、民無得而稱焉。

とあるのをはじめとして、《史記》以下、無論名教を害する者とはされていない。蘧瑗については、《論語》衛靈公第二五に、

子曰、……君子哉蘧伯玉、邦有道則仕、邦無道則可卷而懷也。

《集解》包咸曰、卷而懷、謂不与時政、柔順不忤於人也。

とあり、また戴逵に近い時代の評価としては、歐陽建《臨終詩》〔文選三〕に、

……古人達機兆、策馬遊近閑。……窮達有定分、慷慨復何歎。……

とある。なお、李注は、前の対句につき《易》繫辭伝・下五章と《左伝》前出のものを引き、後の対句については《孟子》尽心篇・上の独善・兼善の文と《呂氏春秋》似順論・処方の百里奚の話を引きしている。この詩では、蘧伯玉の処世態度は後句と関連させられて是認されていると考えられる。欧陽建の詩念は隱遁者のそれではなかったが、窮達には個人の努力をこえた“分”がはじめからあるという思想は、隱遁思想にしばしば認められるものであり、戴逵もまた、後述するように、そうした思想をもっていた。

④ 元康年間（二九一）以後、東晋初期にかけて、阮籍などの行為をまねて放達の行ないをした者たちへの批判である。《文選》四九千宝《晋紀総論》に、

學者以莊・老為宗、而黜六經；談者以虛薄為弁、而賤名侯；行身者以放濁為通、而狹節信；進仕者以苟得為貴、而鄙居正；當官者以望空為高、而笑勤恪。〔晋書引は文字に若干の異同あり。〕

とあり、「学者」句下李注引干宝《晋紀》に劉弘の言として、

太康二八〇（九）以来、天下共尚無為、貴談莊・老、少有說事。

とある。また、「談者」句以下数句の注に引く劉謙之《晋紀》に（四）應詹の表があり、これを《晋書》（四〇）に徴すると、

元康以来、賤經尚道、以玄虚宏放為夷達、以儒術清儉為鄙俗。

とある。この風潮については、当時から、すでに次のような楽広の批判があった〔晋書・樂広伝（三）。また前章2参照〕。

是時、王澄・胡毋輔之等、皆亦任放為達、或至裸体者。広聞而笑曰、「名教内自有樂地。何必乃爾。」其居才愛物、動有理中、皆此類也。值世道多虞、朝章素乱、清己中立、任誠保素而已。……

これによれば、樂広も必ずしも積極的に政治に関わったわけではなく、朝隠ともいえる処世術を以て生きたことがわかる。晋代では、名教がそうした含みをもつことに注意しておくべきであろう。《世説》德行篇にある同じ話につき、注引の王隱《晋書》には、

魏末、阮籍嗜酒荒放、露頭散髮、裸袒箕踞。其後、貴游子弟、阮瞻・王澄・謝鯤・胡毋輔之之徒、皆祖述於籍、謂得大道之本。故去巾幘、脱衣服、露醜惡、同禽獸。甚者名之為通、次者名之為達也。

とあり、王・胡毋の徒が阮籍をまねたことがわかる。これらのグループの伝は、《晋書》卷四九にまとめて載せられているので、次に略載しておく。

謝鯤：鯤知不可以道匡弼、乃優游寄遇、不屑政事、從容諷議、卒歲而已。每与畢卓・王尼・阮放・羊曼・桓彝・阮孚等縱酒、……

胡毋輔之：性嗜酒、任縱不拘小節。……与郡人光逸、晝夜酣飲、不視郡事。……遂与謝鯤・王澄・阮脩・王

尼・畢卓、俱為放達。

畢卓：太興末、為吏部郎、常飲酒廢職。……卓嘗謂人曰、「得酒滿數百斛船、四時甘味置兩頭、右手持酒杯、

左手持蟹螯、拍浮酒船中、便足了一生矣。」……

羊曼：曼任達縱、好飲酒。溫嶠・庾亮・阮放・桓彝同志友善、並為中興名士。……

光逸：尋以世難、避亂渡江、復依輔之。初至、屬輔之与謝鯤・阮放・畢卓・羊曼・桓彝・阮孚、散髮裸裎、

閉室酣飲、已累日。……遂与飲、不捨晝夜。時人謂之八達。

王澄等は省略するが、元康の放達者が政事・礼教を蔑して飲酒にあぐれたありさまは十分うかがえよう。

達の議論で注目すべきは、放達も本があり実があるのであって、それを欠くものは真の放達ではない、という点であろう。

⑤ 西施は春秋時代の越の有名な美女。西施の顰にならう話は《莊子》天運篇にみえる。

⑥ 有道者は郭泰（字は林宗）のこと。《後漢書》郭泰伝五八に、

嘗於陳梁間行遇雨、巾一角墊。時人乃故折巾一角、以為「林宗巾」。其見慕皆如此。

とある。

⑦ 《論語》陽貨第一七に、

子曰、鄉原、德之賊也。……

子曰、惡紫之奪朱也。惡鄭聲之亂雅樂也。惡利口之覆邦家者。

とある。なお、《孟子》尽心・下に、

同乎流俗、合乎汙世、居之似忠信、行之似廉潔。衆皆悅之、自以為是、而不可与入堯・舜之道。故曰、「徳之賊也。」孔子曰、惡似而非者。惡秀、恐其亂苗也。惡佞〔論語・先進〕、恐其亂義也。惡利口、恐其亂信也。

惡鄭聲、恐其亂雅樂也。惡紫、恐其亂朱也。惡鄉原、恐其亂徳也。

という議論がある。

ここは、元康の放達者（以下元康者と略す）は竹林の放達者（以下竹林者と略す）の外側だけをまねたにせ者であることをいう。注にあげた他の資料からいえば、元康者のありかたは、儒学を黜けて老莊を宗としたこと、したがって、名検（行為の名目と実質が一致していること）・節信・居正といった、世俗の、名教的徳目をわざと賤しみ、政事をなおざりにしたこと、身なりや髪をととのえず、はなはだしきは裸裎し、酒ばかり飲んだこと、などであろう。

ところで、既にみたように、達には《酒賛》があり、そこでは、酒は万象の区別を冥合させ、その境地は理にはずれないもの、とされていた。また、劉伶の人物描写などをみても、酒そのものが拒否されていたようにには思えない。おそらく、元康者の飲酒には思想的な裏打ちがなく、酒のための酒であったところが批判されたのであろう。

また、竹林者は、例外もあるが、阮籍・嵇康などは官職にあることを潔しとせず、いわば現実と対決した放達であり、現実との軋轢に「疾」が生じたといえる。すなわち、竹林者は、世俗の秩序である名教と、人間本来のあり方を示すものと考えたであろう老莊思想との対立において思想を深化させ、そこから苦心の論述も創造したが、元康者は、官にあって放達し、ただ酣飲しただけであった、と達はいいたいのであろう。外面的にいえば、たしかに竹林者も元康者も大差ないが、しかし、元康者にはそうした形をとらざるを得ない思想的根拠は何もなかったわけである。

2

且つ儒家の譽を尚ぶは、本、賢を興るを以てなり。既に其の本を失えば、則ち色取の行あり。情を懷いて真を喪い、容貌を以て相欺き、其の弊、必ず末偽に至る。道家の名を去るは、以て実に篤きを欲すればなり。苟も其の本を失えば、又、越檢の行あり。情礼俱に虧くれば則ち仰詠兼ねて忘れ、其の弊、必ず本薄きに至る。夫れ偽薄なるものは、二本の失に非ず、而も弊を為す者は必ず二本に託して以て自から通ず。夫れ道に常經あれども弊に常情なし。是を以て、六經に失あり、王政に弊あり（王字、中華書局校点本による）、苟も其の本に乖けば、固より聖賢も奈何ともする無き所なり。

① 興賢とは元来は周代の選舉法で、地方から賢能の士を出貢すること。《周礼》地官・鄉大夫に、

三年則大比、攷其德行道芸、而興賢者能者。

《注》鄭司農云、興賢者、謂若今舉孝廉、興能者、謂若今舉茂才。

とある。

② 色取之行は、表面は仁者のようだが内実は仁にはずれた行為をすることで、すなわち、徒らに名声を求めることである。《論語》顔淵第二に次のようにある。

夫聞也者、色取仁、而行違。居之不疑。集解：馬融曰、此言佞人佞仁者之色、行之則違、安居其偽、而不自疑。在邦必聞、在家必

聞。集解：馬融曰、佞人党多。

③ 檢は実、に相応した節操・軌範のことであろうか。前節注④干宝《晋紀総論》「談者……名檢〔晋書作名檢〕」と、

前節末の解釈参照。また、『北史』裴駿伝^{三六}に、「弱冠、通涉經史、方檢有禮度、鄉里宗敬焉」とある。

④ 情礼は心情と礼儀であるが、情は実に、礼は檢に対応している。「情礼俱虧」の反対は「情礼兼到」であり、

袁宏『三国名臣序贊』〔文選四七〕に、魏の王経につき、

君親自然、匪由名教。敬愛既同、情礼兼到。

《李注》孝経曰、資於事父、以事母、而愛同。資於事父、以事君、而敬同。

とあり、これは心情も礼儀ともに十分なこと、ここでは自然と名教を指している。

⑤ 仰詠とは、聖賢・治世をたたえることか。すなわち、顔回が孔子を仰いだように〔論語・子罕第九〕は、聖賢を仰ぐこともなく、また、干宝『晋紀総論』に、

至于世祖、遂享皇極、正位居体、重言慎法、仁以厚下、俟以足用、和而不弛、寬而能斷。故民詠維新、四海悅勸矣。

とあるように治世を詠うこともない、ということか。

ここは、儒家が名を尚び、道家が名を去る本旨をいい、本旨を忘れて形式だけをとる場合の弊を指摘する。論旨は、儒家が誉つまり名を尚ぶのは賢を挙げることに、すなわち眞の賢者を登用して政治を安定充足させたいからで、その根本精神が失われると、誉の名だけが大切に実態はどうでもいいことになり、表面だけが問題で眞が失われることになる。道家が名を去るのは、形式を去って内面を充実させたいからで、その根本精神が失われると、形式を踏みはずす行為だけが残り、心情の充実もなく礼にも失脱するということになり、政事を忘れはてて内面的にも輕薄になる。こうしたことは、儒家・道家が本質的にもっている欠陥ではないのに、弊をなす者は、己れの行為が儒・道の本質を得ているとして得意になっている。道は規範であるから一定の限界があるのに、弊はどこからおこるか分から

ず、それゆえ、六経や王政に欠点があることになってしまふ。これは儒・道の根本精神に乖離したことからおこる弊害で、聖賢でもどうしようもないのだ、ということであろう。

右において、達は、儒・道の根本を得ていると称して、その根本が現実化される際の形式だけを取るものの弊を指摘している。ただ、元康者は、阮籍の風を「大道之本」を得たものと考えて籍の「嗜酒荒放、露頭散髮、裸袒箕踞」をまねたのであり、その点を楽広から批判されたのであるから、かれらがにせ儒家の「色取之行」をしたとはいひにくい。楽広を名教の士とするのはいささか問題があるにしても、ともかく名教を理由に批判したのであるから、元康の放達が名教と背反するとされたことは確かであろう。したがって、達は「託二本以自通」というけれども、儒家尚誉の議論は本来不要のはずである。しかるに達がここでその問題を提出しているのは、道家と対にした形式的発想にもよるが、元康者が儒家の誉を僭取したからではなく、かれらが「大道之本」を得ているという名を標榜したためである。すなわち、道家の本質は名を去ることにあるが、名を去って実に篤いと標榜すれば名を去ったことにならない。しかし実に篤くなったのであるから相應の名を得てもよい、という理屈もなりたつ。それに対して達は、名をとることの本来の内容を積極的に規定して、儒家尚誉を問題としたのであろう。達の議論の論理構造は、ほぼ右のようであると考えられる。元康者に即すれば、儒家が尚ぶ誉を尚ぶという意識は、まずなかったと考えるべきであろう。

達の思想としてここで注意すべきは、儒・道が政事的・個人的に相互に補完しあうもので、道家の本質が検礼仰詠といったことと矛盾なく捉えられている点であらう。これは当時すでに一般論に近いものであったと思われる。

嗟夫、道を行なうの人も、自から性足り体備わり、^①闇蹈して当たる者に非ず、亦曷ぞ能く情を古烈に棲まし規を前修に擬らざらんや。^②苟も迷擬して然る後動き、議して然る後言わば、固より当に先ず其の趣舎の極を弁じ、其の用心の本を求め、其の尺を枉て^{まげ}尋を直くするの旨を識り、其の褐を被て玉を懷くの由を採るべし。^④斯の若くんば、塗は殊なると雖も其の帰観る可く、跡は乱ると雖も其の契乖かず。然らざれば則ち流遯して反るを忘れ、^⑤風波の行を為す。^⑥自から驅るに物を以てし、自から誑くに偽を以てす。外は囂華に眩み、内は道実を喪う。矜尚を以て其の真主を奪い、塵垢を以て其の天正を翳う。^{おほ}笑を千載に貽す、慎まざる可けんや。

① 性・体は精神と儀形か。袁宏《三国名臣序贊》に、

子瑜（諸葛瑾）都長、体性純懿、諫而不犯、正而不毅。

とある。

② 古烈は古の烈士、前修は古の、徳を修めた君子のこと。用例は、

《晋書》周虓伝二八：虓厲志貞亮、無愧古烈。

《楚辭》離騷：蹇吾法夫前修兮、非世俗之所服。文選五臣注・呂向曰：蹇、難也。前修、謂前代修習道德之人。服、用也。……

など。また、干宝《晋紀総論》に前烈という表現もみえる。

③ 八尺（すなわち大）を直くするためには一尺（すなわち小）を曲げることを厭わないことで、《孟子》滕文公・下に、

志曰、「枉尺而直尋」、宜若可為也。趙注：志、記也。「枉尺直尋」、欲使孟子屈己信道、故言「宜若可為也」。

とある。これは孟子に拒否された考え方であり、また、たとえば《後漢書》張衡伝四九の《応閭》にも、
枉尺直尋、議者譏之、盈欲虧志、孰云非羞。

戴逵について

とあるが、ここで達は、この表現によって、道の本質を守りつつ外面的に放埒である者を弁護したのである。

- ④ 《老子》七〇章、「吾言甚易知、甚易行。天下莫能知、莫能行。……是以、聖人被褐懷玉。」王注：被褐者、同其塵。懷玉者、宝其真也。……

- ⑤ 流遁（遁）は、俗をのがれて気持を恣にすることで、たとえば劉勰《文心雕龍》風骨二八に、

然文術多門、各適所好、明者弗授、學者弗師。於是、習華隨侈、流遁忘反。

とある。

- ⑥ 風波のようにふわふわした行為、すなわち本質の失われた行為のことか。《莊子》人間世篇に、

言者、風波也。行者、実喪也。夫風波易以動、実喪易以危。

とある。

ここの意味は次のようであろう。道を実践する者は、はじめから精神・儀形が備わり無意識に行爲しても道にかなっているというわけではないので、どうして先哲の心情・行為を学ばないでいられようか。（ところが、その先哲も）いろいろと迷ったあげくに行動し、さまざまに考えた後で発言しているものであるから、かれらを理解しようとする場合は、まず、取捨選択の究極を弁別し、心を用かせる根本を探索し、小を犠牲にして大をなしとげた本旨を認識し、粗衣を着ながら本心が立派であった理由を理解しなければならぬ。そうすれば（そのように行為すれば）、實際の行為はさまざまで乱脈にもみえるが、帰するところは立派で、道に契合して乖いていないのである。そうでなければ、世俗をのがれて恣にふるまうだけで、軽薄な行動をし、評判目あてにあくせくし、偽の名声に自らを誑かす。外面はかまびすしくけばけばしく、内面は道の真実を喪っている。矜りたかぶって精神の真をなくし、つまらないこ

とによって天から与えられた正しさ（天正は莊子風のことば）をかばらせてしまう。こうなつては千載にわたつて物笑いの種となつてしまうから、慎しまないわけにはいかないのだ、と。

論理が捉え難いところがあるので、これは一応の解釈であるが、要するに竹林の七賢の精神を理解せず、その行為だけをまねる者への批判である。道を行なう者と雖も、安逸にそうしてゐるのではなく、さまざまな困難の中で実践してゐるということ、外見からその真実はなかなか判かりにくいということが、主要な論点であらう。

以上の論点は、竹林の放達は原因があつてそうしたのであり、したがつていかにその行為が反世俗的に見えようとも、結局は名教と契合してゐること、その心の働きには基づくところがあり、直尋・懷玉といった道の真実をもつてゐること、それに対して元康の放達は内実がなく、徒らに虚名だけを求めた放蕩にすぎない、ということであらう。戴逵が七賢の真意や歴史的意義をどこまで把握していたかは疑問であるが、この論は、七賢論の中ではもつとも同情的なものであつたと思われる。

儒家の発想は、一般に、形式に従つて内実を考えていくものであらうが、この論では、行為の動機や本旨が強調されてゐる点、道家の発想に傾いてゐる。このような発想は、いささかでも現実政治に関わる者の立場からは為されにくく、やはり隱遁者のものであらう。あるいはまた、戴逵の当時、元康の放達の流れをくむものがいなかったとも考えにくく、逵もまた「尤も遊燕を楽しみ、多く高門の風流者と遊」んだ〔世説・雅量篇注引晋安帝紀〕のであるから、そのなかで「達に似た」者に対して己れの立場を明示する必要があつたかもしれない。

思想的にいえば、儒家や道家を超え、かつそれぞれを一面として包摂する道が考えられていること、逆に道の立

場からみれば、竹林の放達も名教も何ら差はないと考えられていること、が注目されよう。仏教の受容という問題も、この、世界には根本的な一なる道があり、その道の真実は何よりもまず心情と関係するという主観論が、すでに緊張もなく形成されていたのでなければ、成り立たないことではなかったか。戴逵において、すでにそうした思想が精神の放縦を批判することを通して形成されていたことは、東晋中期の思想状況を示す一つの事例であろう。

七 隱遁の貫徹

以上のべてきた佚文の賦や贊、論文などは、隱遁生活の中で著述されたものであろう。戴逵は刻の名士であり、逵に因んで訪戴駅、戴溪亭や、戴逵灘、戴公山などがあると、『剡録』卷一〇四には記されている。また、次のべる王徽之が逵を訪れた話を題材とした訪戴図なども好んで描かれたらしい〔同卷五〕。生活の実状はほとんどわからないが、時には健康にも出たらしく、『世説』雅量篇には、謝安との閑談のさまがのべられている。『世説』棲逸篇によれば、謝安はまた、逵の兄戴逵に兄弟の志業の甚だしい相違について質問したことがあり、逵は、逵につき「その楽しみを改めない」者、すなわち『論語』雍也の顔回をひきあいにだして答えている。なお、『晋書』謝玄伝四九では、逵は逵の弟となっている。謝安との閑話の雰囲気といい、この話といい、逵は峻厳な隱遁者というより、温和な楽道（楽芸）者だったのであろう。一方の戴逵は、永和一二年三五六に荀羨に従って慕容儼と戦い〔晋書・荀羨伝四五その他〕、太元四年三七九に謝玄に従って苻堅の軍と戦った〔晋書・謝玄伝四九その他〕武人である。

また、『世説』任誕篇には、王徽之の有名な逸話として、「王子猷、山陰に居りしとき、夜、大いに雪ふりたり。眠

より覚め、室を開け、命じて酒を酌む。四望皎然たり。因りて起ちて彷徨し、左思の《招隱詩》を詠するや、忽に戴安道を憶う。時に戴は刻に在り。即便夜なるも小船に乗りて之に就う。宿を経て方に至り、門に造るや前まずして返る。人、その故を問う、王曰く、『吾は本より興に乗りて行き、興尽きて返る。何ぞ必ずしも戴に見えんや。』という話がみえる。徽之の、思いのままにふるまう放達ぶりが如実に描かれているが、山陰から達の住む剡溪まで、およそ五〇キロ、小船で溯るにはやはり相当の労力と時間がかかったであろう。折角門までいってそのまま引返すわけを人がたずねたのは無理ないことである。しかし、徽之が出かけたのは、夜大雪がふり、酒を酌んで招隱詩を口ずさんだ時に、詩中の隱士と琴と山水などをきっかけにふと思いついた感興であって、戴逵に会うことを重目的とするものではなかった。門にいたって、興がつきていても予定だからと会ったならば、心情が空洞化したことになる。心情を空洞化させないままにふるまうことは、つまり気まぐれであるが、戴逵は、徽之に、はるかに気まぐれをおこさせ、それを目前に消尽させる存在であった。

なお、徽之の弟猷之は三四四年～八八年の生涯で〔世説・傷逝篇注〕、猷之も、猷之の没後「月余にして亦卒した」〔晋書・徽之伝五〇〕。大司馬桓温および車騎將軍桓沖の参軍から黃門侍郎になり、後に官を棄てて猷之とともに山陰に住んだ〔伝〕。桓沖が車騎將軍になったのは太元元年三七六であり、太元九年三八二月に卒するまで任官していた〔孝武帝紀〕。また、太元一〇年三八五に謝安が薨じた時、猷之は贈礼問題につき上疏して孝武帝に容れられており、疾に遇ったのはその後のことであるから〔晋書・猷之伝五〇〕、猷之が猷之とともに山陰にひきこもったのは、かれらの最晩年のことである。この話の時は、戴逵は五〇歳代なかごろであつたはずである。

隱遁の生活を送っていた達に、孝武帝から散騎常侍・国子博士を以て徵召する旨の通達があつた。《世説》雅量篇注

引《晋安帝紀》には「しばしば徵命を辭し、遂に高尚の称を著す」とあるように、徵召は何度か行なわれたと思われるが、これは太元一二年三八七六月の、龔玄之と並んで徵命された時のこと「孝武帝紀」であろう。《晋書》隱逸伝六四龔玄之伝には、次のような孝武帝の詔文が残っている。（中華書局校点本晋書によれば、龔は龔に作る方が正しいようだ。二四六五頁注二〇参照。）

「夫れ哲王の世を御するや、必ず幽陰を搜揚す。故に空谷に繫維の詠を流え、丘園に束帛の覲を旅ぬ。譙国の戴逵、武陵の龔玄之は、並びに其の操を高尚にし、仁に依り芸に遊び、己れを繋ぐること貞鮮にして、学は儒業を弘め、朕は懷を虚しうすること久し。二三の君子、豈其れ賢を懷抱に戢めんや。雅言を挹むことを思い、諷議を承けんことを希えば、並びに以て散騎常侍と為し、国子博士を領す可し。指して所在に下し、礼を備えて發遣せよ。常に循いて以て側席の望を稽るを得ず。」

右において、空谷云々は、《詩》小雅・白駒の、

皎皎白駒、食我場苗、繫之維之、以永今朝。伝：宣王末、不能用賢、賢者、有巢白駒而去者、繫、絆、維、繫也。……皎皎白駒、在彼

空谷。伝：空、大也。

を典拠とし、空谷にある隱遁の賢者を世俗につなぎとめることであろう。丘園云々は、賢者を招く使者についていたもので、陸機《弁亡論》上「文選五三」に、

束帛旅於丘園、旌命交於塗巷。（李周翰曰：旅、次也。丘園、謂賢人隱逸之处也。言以束帛旌命招之、將用於朝、而使者交乎道路閭巷也。旌、旗類也。求賢使者、執之為君信也。塗、道也。）

とある。旅は陳・列の意味「爾雅・釈詁・上など」、虚懷は心をむなしくすること、すなわち、心をむなしくして両

者を求めることであろう。戦は戦伏・戢翼の戦で、賢を自分の心中だけにしまつて世に出さないこと、諷議は気ままな議論のことで、両者の言動が結局世情に一定の規範または批判の役割を果たしていることをいうのであろう。「希承諷議」は百衲本《晋書》に拠った。陸機《弁亡論》上にまた、「以諷議挙正」という表現がある。《詩》小雅・北山の「出入風議」を参照すれば、この諷議には、時事談論の意味もあろう。側席は、為政者が自分の席をあけて賢者を待遇すること、たとえば《説苑》尊賢に、

楚有子玉得臣、文公為之側席而坐、遠乎賢者之厭難折衝也。

とあるなど。

これは、要するに古の哲王にならつて隠遁の賢者を招くという主旨のものである。儒学に言及し、「依仁游芸」と評し、その談論を諷議としている点からいえば、この隠遁はたんに出仕していないということともいえよう。官側が召く以上、そうした評価は当然ともいえるが、儒学の造詣にみられるごとく、隠遁者側も必ずしも反世俗的ではない。儒家思想には隠遁を容認する一面があるとはいえ、むしろそれは本来の立場ではない。しかるに、この時代、儒学がはじめから隠遁者に調和しているのは、それだけ儒学が学術化しているといえようか。

龔玄之に対して郡県の役所は出仕を強要したが、玄之は固辞し、結局、疾篤くそのまま卒した。同様に、戴逵も、父の疾を理由にこつたが、郡県の役所は強要してやまず、逵は、とうとう呉に逃げて、潜かに、呉国内史王珣の武丘山にある別館をおとずれた。ただし、《御覽》五〇四逸民部四逸民四によると、虎丘山であり、《高僧伝》その他の記述からも、虎丘山とする方が正しい。逵は、王珣とそこに数旬を遊んだという。

ついでながら、王珣は、《晋書》の伝三五によると、謝安の卒（太元一〇年三八五八月）後、侍中に遷り、ついで輔国

將軍、吳国内史^{、い、い、}になって、郡では士庶からともに悦ばれる政治をしたという。太元一五年三九〇九月には尚書僕射となり〔孝武帝紀〕、ついで左僕射に転じ、征虜將軍を加え、また太子詹事^{、詹、}（後出）を領し〔伝〕、隆安元年三九七正月には尚書令となった〔安帝紀〕。したがって、三八五年八月以降のある時点から、三九〇年九月までは吳国内史であったわけで、この戴逵徵召の話と時期的にぴったり一致する。

王珣の別館がある虎丘山とは、すでに述べたように〔第四章《酒簪》条下〕、太和三年三三八に珣が弟の珣とともに宅を捨ててつくった寺があるところで、別館はあるいは寺そのものであったかもしれない。寺については、一九七四年末発行の明復編《中国仏学人名辞典》〔台北・方舟出版社刊〕に、

虎丘靈巖寺：蘇州。晋太和中王珣捨宅立寺。称虎丘山寺。位於山麓、後遇災圯毀、遷之山上今址。今存、唯塔殿破旧、亟待修整耳。

と説明されている。また、前述した《酒簪》について、京都大学人文科学研究所刊行の《慧遠研究》遺文篇⁽¹⁵⁾（本稿では以下《研究》と略称する）は、「この時の作品であろう」としている〔二八九頁上〕。逵と珣との交遊はこの時にはじまるとは考えられないから、必ずしもそのように限定できないけれども、珣の官職と所在を考えると、まずこの辺のこととするのが無理がないようだ。珣の《酒簪》は伝えられないが、「穆穆和琴、至至愔愔、如彼清風、冷焉絃林」という《琴簪》の断片が残されている〔芸文類聚四四樂部四琴、初学記一六樂部下琴〕。これもその時のものか。

逵に逃げ出されてしまった会稽郡では、内史の謝玄が、逵が帰りそうもないのを考慮して次のような上疏をした。

「伏して見るに、譙国の戴逵、心を俗表に希い、世務に嬰^{しほ}られず、衡門^{、あはらや}に棲^{いんたに}遅し、琴書と友たり。策命しば加うと雖も、幽操回らさず、超然として跡を絶ち、自^みから其の志を求む。且つ、年は耳順に垂んとし、常に羸疾を抱

く。時に或いは適を失し、軫いん 委篤に至る。今、王命未だ回らさず、將に風霜の患に離はならんとす。陛下、既に已に愛んで之を器とす、亦宜しく其の身名をして並び存せ使むべし。請う、其の召命を絶たんことを。」

右において、「自求其志」は《論語》季氏第二六の、

孔子曰、……隱居以求其志、行義以達其道。吾聞其語矣、未見其人也。

を典拠としている。

この疏は、責を果たせない謝玄の弁明であるが、達の生活の一端とともに、「年垂耳順」とあるのが注目される。達は太元一二年三八七に六〇歳近くであったわけである。なお、謝玄は、《通鑑》では太元一二年正月に会稽内史となり、翌太元一三年三八八正月に卒している。「將離風霜之患」とあるから、達は六月に徵召されてから、二、三ヵ月は虎丘山にいたのではないか。ともあれ、玄の上疏によって、達はまた刻に帰ることができた。

ところが、王珣が尚書僕射になったとき（太元一五年三九〇九月、前出）、珣は、また達を徵して国子祭酒とし、散騎常侍を加えるようにと上疏した。その内容は、《北堂書鈔》三三薦賢二八によれば、達を儒官にすれば礼楽を弘振するに足る、というものであり、礼楽に通ずる達について考えれば確かにその通りかもしれないが、六〇歳に至るまでの達の生き方と、とくに三年前の徵召事件とを考えれば、珣は達の心友とはいえないようである。むろん、達は徵に応じなかった。

しかし、太元二〇年三九五、皇太子（安帝）が始めて東宮に出るようになったときに、またもや、太子太傅で会稽王の司馬道子と、少傅王雅、詹事王珣が上疏して達を徵召した。道子が会稽王になったのは太元一七年三九二、太子太傅は太元一〇年三八五（晋書・道子伝三四）、王雅の少傅もそれと同時（晋書・雅伝五三）、王珣の詹事は前述のように三九〇年九月以降から九七年正月まで、いずれも時期的な矛盾はない。疏の内容は、「達は操を執ること貞厲、含味して

独游す。年は耆老に在りて、清風^{せいふう}弥^い劭^{しょう}し。東宮、徳を虚しうし、式^{もつ}て事外を延く。宜しく旌命を加え、以て僚侍に参ずべし。達は既に幽居の操を重んずれば、必ず進むを難とするを以て美と為さん、宜しく所在に下し、礼を備えて発遣すべし」というものであった。

耆老は、元来は六〇歳・七〇歳の者であるが、この時、達は六〇代なころであつたろう。事外は世俗の外的ことで、《晋書》樂広伝^二三などに用例がみえる。旌命は賢者を招く使者のことで、前述の孝武帝の召命参照。内容としては、これまでの召命、上疏文とかわらない。

伝には、この疏のあと、「会^{なまたま}病みて卒す」とあり、《建康実録》^九も同じようであるが、《歷代名画記》^五では卒年を太元二十一年三九六としていることはすでにのべた。

以上のように、戴逵は芸術と儒学に通じ、老荘的な境地をよしとして自然と冥合する隠遁生活を送りつつ、一方で内実の空虚な放達を批判し、儒学の造詣と清潔な行為によつてしばしば徴召されながら応じないという生涯を送った。思想の傾向としては、いわゆる儒道合一の風潮に全面的に同調しているが、また仏教をも信奉していた。したがって、残る問題は逵における信仰の問題であつて、これは東晋中期に仏教が貴族階級の心情にどのように入りこんでいたかという歴史的問題の一事例でもある。以下、これを瞥見して、戴逵の精神の全体をみたこととしておこう。

八 仏教——応報説批判

戴逵の仏教理解を問題にしても、資料としては《弘明集》五所収の、《積疑論》を中心として交された慧遠・周統之との論争、併せて《弘明集》五所収の慧遠《三報論》しかない。これらについては、すでに《研究》に確かな解釈があるので、それを参考にしつつ、本稿では論・書の要旨をとるのみにとどめて検討しよう。

(一) 与遠法師書

「禍福は積行によるという經典の訓説を信じて、若いときから修養してきたが、自分の一生は艱難ばかりであった。老年に至って、長命短命困窮榮達には自から定まった分があり、禍福積行説は勸教の言辭であると気がつき、《積疑論》を作った。」

短い文面のうちからも、永年の間儒家的徳目を実践した、逵の律気な性格がうかがえる。善惡の行爲に関して摂理行なわるべしとするのは、現実に密着せんとする儒家の一般的発想であるが、とくに年少時の秩序感覚としては正常なものであった。しかし、儒学に研鑽をつんだ逵が、晩年に至って、自己の体験からやっとこの命題の教化性に気づいたとすれば、はなはだ迂遠といわねばならぬ。儒家の經典にこの命題を裏切る例はいくらかもあるし、また、窮達に命ありという思想も、たとえば班彪《王命論》〔文選五〕に「窮達有命、吉凶由人」とあるなど、別に事あたらしいものではないからである。とすれば、晩年に至ってはじめてこのことを問題にしたのは、理論的な問題としてというより、生涯の重みをもつ実感的なものとしてであったろう。以下に検討する《積疑論》には、周統之の文章に較べてそうした実感の重さが感じられる。

だが、「一生艱楚、荼毒備經」とはいうけれども、逵が己れに関して寿命・窮達のどちらについても「悲慨盈懷」

すべき事情があつたのであろうか。この論書の応酬は達の最晩年のことであり（後出）、寿の嚴密な語義は別として六〇歳代は当時としては寿というべきであるし、窮達は本来関心事ではなかったはずである。

ところで、《世説》尤悔篇には、阮裕は仏教を信仰していたが、長男廬の病氣治癒を祈つたにもかかわらず夭折してしまつたので、三世因果の説を棄てた、という話がある。実利性はどの時代でも信仰の重要な側面であらう。達の場合も、これに似たことがあつたのかもしれない。あるいは、謝玄の上疏にもあつたように、疾があり、負担となつていたのかもしれない。

儒教の典拠によって議論しつつも、疑念をむける相手は仏教者慧遠である。そうしたのは、当時とくに三世因果の応報を仏教が強く説いていたからであり、また、達のなかで、応報につき儒も仏も同様に把握されていたからであらう。儒・道の調和を当然としていたように、儒・仏に関しても場合により全く同一次元で捉えている点に、達の思想の特徴がある。

脩短窮達に定分があるという運命決定論は、説明可能である人間的な努力よりも説明不可能な超人間的なものへ傾斜する発想である。この決定論は、手紙の論調からいうと悲観論につながる。これと、達の隱遁思想との関連を考えてみた場合、隱遁志向が若年のころからあつたことを考慮すれば、悲観的決定論をもつたがために隱遁したとはいえない。しかし、心情的には相互に親和的であり、達の精神はおそらくこれらの思念を概括的に包含したものであつたろう。

なお、《研究》の注一「二八八頁上」の、「范宣はこの頃ずっと予章に住んでいたわけであるから、戴逵と慧遠との交渉も范氏を通じて行われたものであるかもしれない」という見解は成立しない。すでに述べたように、范宣は晩

くも三七〇年前後の卒であり、それは、この議論より二〇年位は昔のことである。また、注二「二八八頁下」の達の生年を三三五年頃とする推定も、すでに検討したさまざまな理由により、本稿では三三〇年頃と考えておく。

(二) 積 疑 論

これは、次の、1 安処子の質問、と、2 玄明先生の解答、の二部分から成りたっている。

1

「①禍福積行説、天道無親説は、聖人の格言であり、善惡の行為が禍福を為すことをいう。

②聖人と極悪人の行為は、理論上、完全な善惡であるから、その禍福も決定的で、善惡それぞれの一族ができ、後世の修業は役にたたない。

③善行に励む者に禍がくだり、悪行を肆にする者に福が齎されることがある。積行の報はどこにあるか。

④五情六欲は誰にも共通するもので、それをととのえ防ぐのは難しい。したがって、刑罰や応報がなければ、人はみな勝手に情欲に従うのではないか。」

質問は右の四部分に分かれる。①は積行と応報の問題を《易》や《老子》によって提示している。それらがそれなりにもつ限定性をはじめから意識されず、やがて仏教の応報思想に直結していくところに基本的な問題がある。

ただ、質問として提示する仕方自体には、論理として鋭いものがある。①を認めれば、完全な善人（聖人）と完全な悪人の場合は、その条件の必然的帰結として善惡の固定的一族ができることになり、必然的に後世の修業は無益と

なる。限定条件はつくが、②は①の論理的な帰結であるから、②が不合理であれば①を再検討する必要があることになる。さらに③で①を裏切る経験的な反証をあげ、禍福積行説を否認する。

この疑問を単なる論理の問題としてみても、分析の確かさが看取できるが、さらに(一)の書信によって、道を行なって困苦を得ることが実感であるらしいことが、疑問の提出に多少とも迫力を与えている。ただ、同時に、その視角が個人および一家の禍福に限定され、歴史や社会といったものに拡大しないところに達の発想の限界がある。その限界は、しかし、無論、達のみに限定されるものではない。

④は人間における五情六欲の本来性とその抑制の困苦を前提とし、そこに応報の必然性があるはずで、そうでなければ行為の規範がなくなってしまうということである。そこで安処子としては聖達の格言・万代の宏標である禍福積行説を尊重したいのに、②③のごときそれを裏切る論理・経験・知識があり、一方、積極的に「任性恣情」せよともいい難いから、この問題を所疑・惑として提起した、ということになる。心情的には、この見解は、五情六欲を認め、修業節制の苦をいい、しかもその努力にみあった何らかの報賞があるべきだということであるから、正常な摂理感覚をもつといえよう。

2

「①司馬遷・荀悦も同じような疑問をもったのであり、安処子の疑惑も無理はない。

②人は天地五常の性気をうけて生育する。性気に脩短の期、精粗の異があるので、寿命・賢愚も決定されるのである。これは自然の定理であり、たとえば堯舜のような聖人に丹朱・商均のような愚者が生まれるのも仕方のないこと

である。常人についても同様で、結局、賢愚善悪・脩短窮達には分命があり、積行には関係ない。

③天地陰陽は広遠なもので、それに較べて人間の存在は微小である。微小な存在のそのまた微小な行為が一々応報を生み出すはずがない。それゆえ積行説は勸教を目的とするものである。

④人は生まれつき静性をもつが、性の欲は物に感じて動き、放置すれば流蕩してとどまるところを知らない。そこで聖人が、人の心情と天地自然の順行に即し、礼学刑法を施けて教化したのである。それゆえ、賢愚ともにその教説に従えばよく、そのようにして倫常が堅持される。教えに従えば名教の士となり、そむけば失道の士となる。それゆえ君子は善を心がけ、その行為に応報を求める必要などはない。分命のありさまがよく分かれれば、疑滞がなくなり、冥応など求めなくなるのである。」

①は疑念には先例のあることを示す。司馬遷・荀悦らの言説を「未能弁」と断じてはいるが、達の議論には、勿論、司馬遷ほどの深刻さも執念も感じられない。そもそも達の生き方に、そうしたものを想起させる事跡は何も残されてはいない。達においては、人間についてのさまざまな不条理の問題は、現実社会の方向に展開せずに、後述する退嬰的観念に収束したのである。しかしそれは、分命に安んずることによって、悲観的心情を樂觀思想に転化するものであった。

②は人間性の先天的決定性をいい、禍福積行説と矛盾する諸例を出す。天地五常と性気を関連せしめる議論は劉邵《人物志》などにもみられ、こうした決定論は六朝時代を通じてひろく見られるものである。

③は決定論を別な角度から問題にする。天地自然の広遠さと対比すれば、人間の微小なる存在とさらに微小なる行為とによって冥応ありとして分命を変えようすることは不可能であると指摘する。だが、現実世界に執著するなら

ば、天地に比して人間が個々にいかに微小であるとしても、人間世界の成員としてそこでの一定の理法に従っていると考えてもよいはずである。しかるに達の議論は、人間世界を離れて、直接、天地自然の広大さと対立させ、そこに人間の側の諸問題を解消させてしまうものであった。これは、自然に遊ぶ隱遁者の態度と共通するものである。

だが、人間の微小さと応報の不成立をいうのはよいとしても、それゆえ積行説は勸教のためのものだ、とするのは、飛躍にすぎはしないか。思うに、積行説などは聖達の絶対的命題として達の検討に先だって成立しており、達はその内容につき否定に傾いたとしても、篤実な儒家として無視はできず、積極的意義を認めざるを得なかったのではないか。それにしても定命論の中に勸教説がうまく位置づけられることは難しい。相応の議論が必要であり、④はそれを提示したものである。

性と欲の説は、むしろ『礼記』楽記などの説にもとづく儒家的発想であるが、欲が開かれると收拾がつかなくなるというのは既に決定論であり、しかも善の可能性を認めない点、分命説と論理上整合しないはずである。聖人を、その流蕩の弊を救うものと規定するのも、常識的発想であり、擁仏反仏の論争においてどちらの側からもしばしば提出されたものであった。聖人が、神道と自然界の循環秩序に即して教化するから、その道理・効果は深妙で妥当なものだとするのも、伝統的な、聖人を人間性の構造と自然の秩序に冥合せしめる弁神論的思想である。ただ、自然の秩序はともかく、性・欲と神道との関係は明瞭でない。本来、神道が人の性に関わるものであれば、性の発露である欲が開かれたとしても、「流宕莫檢」になるということは理解しにくい。

右のように、達の論は、積行説を勸教のためとする根拠を伝統思想に求めながら、論理的緻密さという点では若干欠けるところがあった。これは、一方でかなり厳密に定命論を主張しながら、人間性一般とそれに対する教化という

かたちで勸教説を提出したところに由来する不整合である。達は、要するに分命と教化は別次元のことだといえよ、
かつたのであるが、これは聖達の格言・万代の宏標を前提にする以上、なかなか困難な議論であった、というわけ
である。

勸教の内容は礼学と名法であるが、これらは人間を外側から規制するものであるという点で、達の思考中では分命
と両立していたろう。礼学名法は賢者にも愚者にもそれなりの効用をもち、倫常を鞏固ならしめるというが、そう
り得る可能性をもつ者をたとえば愚者と呼びうるかどうかには問題が残る。ただ、性論は先秦以来議論の蓄積のある
ところで、これらの議論、およびそれに伏在する問題も別にことあたらしいものではない。

ともあれ、戴逵によれば、礼学名法に背くと道を失ったとされて譏られるが、即応すれば名教の士となって声誉が
得られる、ということが教えに即した場合の具体的評価であり、換言すれば、勸教の内容としての善は、礼学名法の
実践である。この善は名声のためのものであり、したがって、実とは無関係であるから応報を期待する必要はない、
という帰結になるのであろう。以上の解答を聞いて、安処子が滯疑をとき幽結をはらうことになるのであるが、玄明
先生に代弁させた達の論はそれほど明快なものであったろうか。

《釈疑論》は、右にみたように、まず自然の定理として脩短窮達などの分命があること、および、天地自然の広遠と
人間の微小さの対比から応報の不成立を論証したこと、ついで、名教を応報から分離して、結局は声誉のために修善
の必要性を裏づけたこと、を内容とする。聖教を人の精神と自然の秩序にもとづけ、且つ具体的評価をこめて名教の
士と呼ぶ点からいえば、この議論は、名教と自然の融合をすでに前提としているといえる。

聖教の格言はそれとして価値があるということで勸教のものとして認めた場合、達にしたがえば「実」は問題にな

らないのであるから、たとえば悪者が現実に栄貴である場合には、悪でありながら栄貴である、という名がたてばよい、ということになる。この思想は、現実の前にはほとんど無力であるが、一定の慰めとしての役割は果たすであろう。その慰めに安住するのが樂觀思想の実体である。こうした觀念性は、隱遁者に親和するものであるが、しかしさらに考えてみると、達はその慰めにも徹底したとは思われない。徹底すれば、慧遠の見解を打診する必要もないのである。実情は、人の世の暗さと不安を見ていたのではあるまいか。

《釈疑論》著述までの推移を整理しておく。達の議論は、右に明らかなごとく、中国思想の伝統に忠実であって、仏教的ではない。儒学を深く研鑽しているのであるから、典籍的反証に晩年はじめて気がついて応報説を疑ったということは考えられぬ。ところが、晩年、生涯の経験の蓄積によってようやく実感的に応報説に疑念をもった。しかも仏教では応報を説き、文字通り現実の驗を要求するもののごとくである。したがって、応報に即座に反証をあげられる儒教的次元で議論を展開しながら、慧遠に疑義を呈したのであろう。達においては、儒教も仏教も、真実をあらわすものとして同じだったといえる。

(三) 遠法師答

「分命窮達のこととはなかなかわからないが、仏教によればよりどころがあるようだ。諸人とともに《釈疑論》を検討し、儒・仏の中を得ていると思われる周統之の解答を送付する。」

右において、「未善想患」は、《研究》は元・明本にしたがって「未善相悉」としているが（二九六頁注三）、このま

ま読めば、「未だ善く患を想わず」で、病氣見舞も十分果たしていないことではないか。また、「去秋、諸人と共に君の論を読み」とあることから、これらの論書の往復には少なくとも二年かかっていることがわかる。《研究》は、この書翰を太元一九・二〇年^{三九四}・五頃の作と推定している（「二九六頁注一」）。

なお、《難疑論》の検討に先だって、周統之の生卒年につき瞥見しておく。《研究》は、《宋書》隱逸伝^三周統之伝の、景平元年^{四三三}、四七歳卒説（南史・隱逸伝には年齢表示なし）のほかに、北宋・陳舜俞撰《廬山記》^三引《十八賢伝》の昇平（景平の譌）元年、六七歳卒を並記している（「二九九頁注二」）。しかし、吳承仕《経籍旧音》も指摘するように、六七歳説は譌錯である。¹⁶ なぜなら、《宋書》の伝によれば、統之は一二歳で予章太守范寧の建てた郡学に入學し、数年間學業に励んで、同門の者から「顔子」と称されたとあり、范寧の予章太守赴任は、《通鑑》によれば太元一四年三八九一月だからである。¹⁷ したがって、生卒年は《宋書》の伝によって太元二年^{三七七}〜景平元年^{四三三}と考えるべきである。伝によれば、統之は范寧に従學した後、閑居して《老子》、《易》を読み、廬山に入って慧遠に師事した。そこで《疑論》問題に関わったわけであり、《研究》が《疑論》執筆年を太元一八・九年^{三九三・四}と推定したこと（「二八八頁注一」）は、妥当な見解であり、達の最晩年であることはまちがいない。それにしても、統之は一〇歳代後半にすぎず、若さによる思考の限界は免れがたいようである。

（四）周統之《難疑論》

これについては、便宜的に六項に分かつて検討する。

①「命論は理の根本を理解していない議論である。自分も嘗て禍福の問題に悩んだが、儒教では解決できず、仏

教によって釈然とした。それを教示する。」

統之もまた達と同じような疑問をもち、仏教經典によって釈然としたという点が注目されるが、応報の問題が儒学では解決されないというのは、儒学では応報は本来問題にならない、ということでもあろう。にもかかわらず、はじめ儒学を修めた達・統之ともにこの問題に執着したことは、当時、仏教の応報思想がかなり普及していたことを示している。⁽¹⁸⁾ 仏經によって得た見解を、「先覺」として、はるかに年長の達に教示しようという態度は、慧遠教団の盛んな意気とともに、統之の若さをも示すものであろう。

②「達論は、分命を明らかにすれば応報は求める必要なく、積行説は勸教のためのもの、というが、分命を明らかにするとは、①情を理に同一化して主觀を働かさぬことか、⑤思念を無内容にすることか。①ならば、理は分からな
いものなので、善悪がまぎれ、禍福も規定のしようがなく、主觀を働かさないわけにはいかない。⑤ならば、坐忘の境地でもなければ、思念はどうしても働き、禍福について感情をもってしまう。このことは己れに徴すれば自明である。」

これは(二)の2④についての批判である。「分命の鍾まる所を審かにする」ことは、達の発想の由来からいえば、積行の応報が現実の中でうまく遂行されないことに失望して、その不合理を観念的に解明せんとするところに提出された慰めの定命論である。したがって、達にとつての現実の不合理をその発現のあとから合理づけするものであるから、「審かにする」とはいえ、実は分命それ自体を積極的に追究しようとするものではない。あらかじめ分命がわかっていれば聖人である(後述)。また、たとえば寿夭などは、明らかに結果論としてしかいえないことである。

統之の批判は、こうした分命の不可知性を衝いたものである。統之は、分命を審かにする意味を、①⑤の択一とす

る。①において、理とは、人間に命を分け与える自然の摂理、人間個々の側からいえば、その摂理の内在化としての命のことであろう。しからば、「宅情於理、任而非営」は、情を理としての命に同一化するということであろうが、統之は、この命を発現さす理そのものはわからないものであるから、①の設定はなりたたない、といいたいのである。すでに述べたように、達論は、人間のあり方をあとから分命として受けとるところに立論の動機があったと思われるが、批判は、はじめから分命を理と関連させる点に主眼がある。すなわち、達の発想を一般化して、一般論の論理性の中で指弾したのであって、論理として鋭いが、達論の重さとは関わらないものであった。また、理はわからないものだというのが、別な立場に立てば独断としか考えられないであろう。

②は、思念を働かさないことは、坐忘するのでもない限りはあり得ない、しかるに、坐忘もまたあり得まい、とする批判であらう。だが、坐忘などはなかなかできない、とする点はよいとして、思念を働かせないことと、分命の鍾まるところを審かにすることとの関係は不明確である。達論では、分命は積行の応報とは別次元に求められたものであり、したがって、批判のいう「思念を働かせて応報の合理不合理を感得すること」とは別のことであるから、かりにそうした思念があっても、それによって達論を批判したことにはならない。要するに、難論は、分命の規定そのものを問題にした点は妥当であるが、その択一のため方は論理としておかしく、①②どちらの場合も達論の主旨を理解した批判とはいいい難い。これらは、統之のすぐれた分析能力と同時に、論理で人間を割り切ろうとする若さを示すものであらう。

③「勸教も実に根拠している。ただ、説き方がさまざまで、一見矛盾するようなこともあるのである。要は、世俗の人々をして分に安んぜしめ、世俗を教化すべき人々をして仁義に自足せしめることにある。伯夷・叔斉や顔回・冉

伯牛のことは、また別に考えねばならぬ。」

こは、(一)の2③、および②の一部、についての批判である。達論は応報を否定した上で勸教説を提出しているのであるから、難論は十分成立するけれども、しかし、応報が実である根拠は何一つ提出されない。「循教之徒、不苟求於分表」という以上、分の意識は明瞭であるが、その中で個々の滯がどう解消されるのかは示されていない。その点では達論の方がまだ具体的である。伯夷などについても、難論の文章をどう解釈するかに関わらず、応報とこれらの人物のあり方との文脈の違いをいうだけであるから、批判とはいえない。以上、この部分は、前提は別として、内容的には批判となっていないといえよう。

④「極悪の商臣が教化の対象外であり、教化は中智以上にむけられるとすれば、董安于や臧会などにつき、分命が不明である。それゆえ、古の君子は、禍福や賢愚寿夭はずっと昔に定まっていると考えたのである。そこで、仏教を信じて修養すれば、積行の応報を求めずとも自然に禍福が招来されるのである。」

こは(一)の2②「商臣極悪、令胤剋昌」に対する批判である。聖人の教化の対象から商臣らを除き、中智以上の者とした場合、董安于や臧会などの分命の鍾まる所は説明つかない、というのは、達論の主旨をまるで理解していないものである。達論では、応報上不合理であるがゆえに、人のあり方の根拠を分命に求めたのである。ただ、達論も「審分命之所鍾」と恰かも分命が一般的に考究可能であるかのごとき表現をしたから、この批判が出てきたのである。ともあれ難論は、現世の現象の根源を過去深くに求め、賢愚寿夭もとうの昔に定まったものと考ええる。これは、現世における応報の不合理を達同様に認めながら、後述する慧遠の議論に明示されるように、前世からの因果という別な原理で説明したものである。どちらで説明するにせよ、現世の応報上の不合理につき、検証不可能な観念に

よって説明している点は同じである。したがって両者の理論は、論理そのものの次元ではそう大きな違いはない。しかし、分命とあきらめて退嬰する心と、因果によって現象の不合理を説明できるとする思想とは、心情的にはやはり距りがあるう。達論が、自己の生涯に裏打ちされた経験的なもの、したがって重く深く暗い面をもつのに対して、因果説によって現象をすべて説明しうると確信する難論は明快であり、かつ、仏教の道理を知って修養すれば応報の慶罰が自然と明らかになるというのであるから、はなはだ樂觀的でもある。

⑤「因果応報の道理を悟ればあらゆることを見きわめ得るが、ただ、その道理は常識世界のそれと隔絶している。儒教は世俗の教えだから理論としては粗雑であり、司馬遷は仏教渡来以前の人だから道理をのぞくことはしたが真髄はわからなかったのである。ところが戴逵は仏教に帰依したのであるから、遠からず幽明応報の道理を悟るべきである。」

ここは、前項を承けてその結果を示す。ただ、自説の主張ではあっても、達論への批判というわけではない。

末尾の「乖叙多年、聊以代懃」は、どういうことなのか未詳である。《研究》には「永らく御（無）沙汰していますので、変らぬ友情のしるしまでに右とりあえず。」とある（二九八頁）。（六）⑥の「言面末日」や（七）の「付之未遇」などから考えると、両者は出会ったことはないように思われる。「乖叙」は遠く離れた地点にありつつ手紙のやりとりだけはあった、ということであろうか。

この文章をはじめとして、難論は、二〇歳以前の若者が六〇歳代の名士に送ったものとしては全体的にいささか不自然を感じさせる。年齢等の情況の推定に大過なければ、統之は、はなはだ情の強靱な、意気盛んな若者であったように思われる。

⑥「天地の曠遠と人間の微小を対比した議論にしたがえば、『天網恢恢、疎にして遂に失う』ことになってしまふ。因果は理の複雑な働きの中に昧まされ、それゆえ視聴には矛盾しているようにみえるのである。しかし、山が崩れた時鐘が感應して鳴ったように、その働きは世界を貫徹しており、いくつかの例を詳細に検討すれば、少しは悟ることができよう。」

ここは(一) 2 ③の批判である。《老子》、《中庸》の言をもち出すとともに、常識世界の外に隱微なる応報世界を提示し、山崩れに鐘が共鳴したという、当時としては感應の例証として否定しにくい事実を以て応報の驗証としている。

以上で難論の全体を検討したが、批判の内容は、分命の設定には無理があること、分命という考え方では説明のつかない事象があり、禍福の根拠は現世よりも深いところに求むべきこと、勸教といつても事実には背反するのでなく、説き方に深淺の違いがあること、応報は存在するが、常識的視聴の世界をこえること、などであつた。

達の、応報があるとすれば現実に不合理が多すぎる、という考え自体には、統之も同調しているわけで、達がそこから分命を着想したのに対し、応報の觀念自体を現実の不合理の根拠となるものに変えたのである。だが、当然であるが、応報のそうした側面は説明不可能であつた。また、理屈を並べているわりには、達論の主旨の誤解、もしくは別の問題へのすりかえもみられ、それゆえ、たとえ達の答難が残されていなくとも、この難論によつて達が納得したとは考えられない。

現実解釈の理論という点では、応報觀念をもちこんで、過去未来に関連させて現象を解釈し、現世の修養をも位置

づけているから、達の分命論よりも精密であるといえる。

また、これは思想そのものとは直接関連しないが、統之の人格を示すものとして、「先覚」、「君既涉其津、亦応不遠而得」、「可以少悟」など、高姿勢の言辞がめだつ。これは、儒教から仏教に入って、納得し難かったことを悟れたがゆえに、仏教思想の優位性への信頼と、そうした理論によって現実を心情的にも割りきるべきだとする若者の直截さ、もしくは傲慢さ、あるいは慧遠集団の一員としての矜持、などを表わすものかもしれない。

(五) 重与遠法師書

「周統之の難論は、自分の論と理の根本が違い、考えも同じでない。そこで重ねて自分の意見を明らかにする。」

ここは、難論に対する根本的な不同意を示している。達が経験と知見によって禍福の理なしというのに対し、統之は、因果の世界観を説き応報を存しているのであるから、達がこう考えるのは当然であろう。

(六) 釈疑論答周居士難

これは(四)についての、達の反論である。ここも便宜的に六項に分かつて検討する。

①「所見が違うのであるから、議論の調停は難かしい。悟らない点を共に検討していこう。」

統之の高姿勢に対して、達の篤実な態度がうかがえる。この温厚さは、達の生涯を通じて印象づけられる。

②「分命を審かにする者とは、理の根本を理解し、古今に通じている者のことで、日常性に埋没した常人をいうのではない。苟も、洞察力を以てさまざまな事例に通曉すれば、脩短賢愚などが分命であり、禍福の説はなりたない

ことが判かる。難論の、『情を理に宅すれば云々』の言は、主観的であり、理がないことにはならない。」

これは難論②についての反論である。難論の、分命なしとする論証には、すでに見たように難点があったが、それに対して答難の、分命を知る者は理の根本に通曉して歴史事実に明るい者という規定は、一応わかりやすい。ただ、こうした規定は、議論の実質的内容を富ますものではない。彭殤云々以下の、冥中の禍福などはなく、自然にもついた分があるだけだ、というのも、『釈疑論』の反復であるが意味は明晰である。

次に、難論②の④は理の不可知をいって一般論として分命を否定したのであって、答難にいう「己れに求めた」ととはいえない。難論が「己れに求めよ」というのは、坐忘たらんとしても情がうごくということである。したがって、この点については両者間でさらに詳しい検討が必要であつたといえよう。

ともあれ、達によれば、難論は事実の裏づけをもたぬ主観論であり、言辞上の問題にすぎず、応報なく分命のみあることは主観をすてて名実を検討し古今に徴すれば明らかになる、ということであろう。これは、難論のように次元の輾轉した難解な分析と違って、まずは明晰な反論である。

右のように分析してみると、これらの議論に関して、『研究』が、統之を有心の立場、達を無心の立場ととらえていることは「三〇〇頁注七、三〇七頁注八」、両者の議論の性質を明らかにするものではない、とわかる。分命論は、応報上の不合理に憤りをもった、まさに情の発動そのものであり、一方、因果論にしたがえば、応報の道理は三世を貫徹しているのであるから、その道理を悟れば情の発動などあり得ないのである。

③「難論にいう、勸教が実にもとづくことについて。達もまた聖教が空設のものだというのではない。聖教は、天理・人心に即して施されるのであり、仁者も肆情者も、名教に安んじたり反省のよりどころとするのである。ただ、

その功は広く、めだたず、理は深く、その根本が見えないのである。」

これは難論③の反論である。ただし、『釈疑論』では、積行説を事実反するものと規定したうえで勸教説を提出したのであるから、これは苦しい反論である。たしかに、達は聖人の教えが「反真空設」だと明言したわけではないから、この反論に言辞上の矛盾があるわけではない。しかし、善悪が天理に生ずるとすれば、その善悪と積行の善悪とはどう関連するのか、『釈疑論』同様に説明不足である。

天理・人心の論は（二）の2④に相当する議論である。宿命論の文脈でありながらその印象が薄く、伝統的な儒家の発想を示しているのは、全体が勸教をめぐる議論だからであろう。

④「難論の、董安于などの事についてみれば、分命は明らかでないことについて。これこそ先天的に分命があることの例である。」

これは難論④の反論である。難論の批判は論理として成りたつておらず、反論は妥当なものであろう。そうした点はひとまずおいて、両者の主張を再言すれば、人の運命はあらかじめ定まっているとする点は両者同じであるが、定まり方は、達は天理に、統之は因果によるとした。達が、この世には行為とその結果につき理不尽なことが多いという不合理性を出発点とするのに対し、統之は、人間が因果によって動かされるという秩序性を強調し、天地自然の奥にもう一つの理法世界を考える。したがって、勸教の根拠として端的には名教の「名」しかもち出せない達に対し、応報の秩序、すなわち未来の禍福という実にもつて修養させる難論の方が、理論としては説得性があるといえる。ただ、当時の実感としても、達論の方が現実にもつたものであったと思われる。

⑤「難論の、古の君子は禍福や賢愚寿夭が昔に原因をもつものだと知っていたことについて。禍福・寿夭が昔に定

まっているのはその通りである。それが分命である。応報が厳密に積行と対応するならば、罪が同じなのに罰が異なり、福が等しいのに報が殊なるはずがない。それゆえ応報説は成り立たないのである。」

これは、難論④後半への反論である。この場合、統之の応報論は現世の現象を前世の禍福によって根拠づけるのであるから、商臣・邾文につき現世の範圍内で応報あるべしとする反論は、論理として難論とずれている。これは、応報と分命の同一視に由来する混乱であろう。応報論も分命論も運命決定論であるが、応報論は必然決定論であり、分命論は偶然決定論であるという違いがあった。

⑥「難論の、天網恢恢云々という批判について。天理は捉えにくいので、古今にわたる応報の事跡を考察すべきである。そうしてみると、善惡禍福は偶然にそうなるのであり、冥司がいるわけではなく、分命があるだけであることがわかる。因果がいかに幽昧なものだとしても、応報に早晚があることはよいとして、善惡是非が舛錯するのはおかしい。したがって、善惡は生得のもので、窮達善惡愚智寿夭は分命以外の何物でもないのである。『天網云々』等は勸教の言説であり、極致のものではない。」

ここは、難論⑥の反論である。応報があるとする説明のつかぬ諸事例を一貫してあげており、これらによる限り、難論より反論の方がより明晰であるといえようか。ただ、『釈疑論』同様、勸教についての説明は、分命論との整合性という点から問題にしうる難点をもっている。

以上の答難の内容から考えると、統之の難論は達をいささかも説得し得なかったことがわかる。その意味で、難論は失敗であり、それは、主として、分命と応報との相違を明瞭に提示したうえで応報の必然性を説得するということ

ができなかったこと、達論への批判と自己の見解の提示のいずれの部分にも論理的な混乱がみられること、などに起因すると思われる。

戴逵は仏教信者といわれているが、当時の仏教が因果論をその中心にもっていたとすれば、分命論にたつ限り、仏教の理解者とはいいい難い。しかし、この反仏教的言辭は、所論を慧遠に提示していること、および後述する書翰からみて、仏教に反対し拒絶したものではなく、自己の疑問を徹底して積こうとしたものである。その意味では、これらの論は、仏教内部の理論上の論争ではあるが、仏教批判ではない。すなわち、伝統的儒家である戴逵が、その立場のまま、仏教を理解せんとした所にもった疑問に発した議論であった。疑問は、人には応報はなく、みな偶然の分命に支配されているという実感および知識に根ざすものであった。

達論中に実質的に含まれていた反仏教的側面に着目してみると、偶然の分命論を主張したことは、齊梁間の范縝《神滅論》と通ずるものがある。《流火賦》で、氣と生命の關係をいって神滅論とも通じうるものがあつたことが想起される。これに対して、因果応報思想は、日常世界の諸現象を觀念で縫合し、その分だけ現實に深刻な意味を与えたといえるが、反面、やがて神不滅論という荒唐な觀念論を提出せざるを得ぬ抽象性をも潜在的にもつものであった。

(七) 周居士書

これは《研究》に収録されていないので、《広弘明集》二八により、書き下して検討しよう。

「重ねて『釈疑論』を申べるを見るに、辭理切驗にして実を校ぶるに善し。但、僕の意はなお同じからざる有り、乃即、更に所懷を言わんと欲す。一日、法師の坐に侍し、粗共^はに君の意を求む。云く『氣力小佳なり、当に自ら酬有るべし。』

君の論旨に因り、兼ねて所見有るなり』と。僕、是を以て、また稍、其の燭火を厝かず、須らく旨を成して因りて上すべし。君の云う『分命を審かにする者は乃ち是れ極を体するの人』は、既に同ずる所に非ず。また僕の立つる所の『存を応報に期さずして慶罰已に彰かなり』は亦た君の位する所の如くならざるなり。書は言を尽さずとは、是に於て信なり。其の中、小々、亦た多く未だ喻らず、之を未だ遇わざるに付す。」

この書には、おそらく統之のいわば重難釈疑論が付されていたと思われる。採録されていないのは、議論が末梢にわたりすぎたからかもしれない。分命云々は難論で問題にされ、答難でもなお問題になりうる可能性があった。ただ、「体極之人」は、伝統的な聖賢観であるから、一般になじまない規定ではない。問題は体極之人の規定ではなく、体極の規定にあつたと思われる、応報云々は、難論で、仏教の道理を悟り、修業に励むことと関連して提示されているが、要するに応報の有無という問題そのものである。

(八) 遠法師書

「仏教は精微であつて、事象を以て詰め難く、その理が經文に明言されていないことも沢山ある。仏教の理を悟れば、比干・商臣らの場合も理解できる。また、君が仏弟子となつても仏典に心を留めることができないことは遺憾である。そこで講議の暇に考えを綴つたものを、送付する。」

この時送付された論文が、次の《三報論》であらう、という《研究》の推定「三一四頁注一」は、妥当なところである。

これは次の四項に分けて検討する。

①「業には現報・生報・後報の三報がある。現報は現世に終始するもの、生報は来世にうけるもの、後報は二生以降にうけるものである。報をうけるのに一定の主体があるわけではなく、心によって受けるだけである。心には一定の制御者があるわけではなく、事に感じて応ずるだけである。応に遅速があるので、報に先後がある。先後いづれにせよ、心が遇った所に随って対応し、対応に強弱があるので報に輕重ができる。これが自然の賞罰である。この真理はなかなかわかり難い深遠なものである。」

《三報論》の論旨は、大略これに尽きる。統之の議論より、むしろ体系的包括的である。以下はこれの説明といえる。

②「善惡は漸次興るものであって、世俗では、その究極の段階に九品の論をたてる。しかし、現報はそうした常識的分類と懸絶したものである。いわんや九品以下の分類は、三報の撰るところではない。たとえば、利害が目前にある場合、思慮もまたずに心が働き、すかさず報が応ずるが、これは現報の一例であり、九品説よりはるかに精緻である。また、報はそれぞれの業に対して定まっており、受ける時に必然的にうける。ただ、応報の意味は広く、働きは広大であるから、詳究はできないのである。」

これは、三報説が、世俗世界におけるもつとも詳しい人間分類法である九品説よりも、はるかに精緻であることを明らかにしたものである。思念の發動に報が瞬時に応じ一定時期に発現するというのは、たしかに、固定的分類に傾

く伝統的発想にはない考え方である。以上は、三報の内容の説明である。

③「現世のうちで善惡の行為とその応報に矛盾があるのは、現業の報のまゝに前世の行為の応報がはじまっているからである。これらの場合、その報の対応には基づくところがあり、すなわち、心が事に感じて報が発現したのである。現世の中に終始すれば、応報に矛盾がある場合もあるが、いずれかの時期に根本である心が事に感じたことが報となって発現したという点では、構造的に同じである。なぜなら、禍福の傾向性、すなわち宿命は潜在的に廻っているからである。それゆゑ、禍福の気は移りかわり、善惡の報も錯雜して、しかも両方とも行なわれるのである。そこで、一見、善惡の行為に応報がなく、名教は応報説を宗としていない、と思わせるのである。しかし、正しい教えて誘導し、心に応じて眞実を求めれば、理としては応報がないことはないとわかるのである。」

右において、「名教之盡（書の譎）、無宗於上、遂使大道翳於小成」の上の義はよくわからない。その下に教の如き字を脱するか、あるいは上で高・最などを意味させ、すぐれたものの意に使っているか。

ここは、現実の報が何の対であるかをはっきりさせれば、一見矛盾のようにみえる事象もすべて応報の発現であることがわかる、ということをいう。心に根拠を置くことは否定しにくく、また、前行といつてもそれは不可知であり肯定否定ともに困難であるから、この論法は認識の限界を衝くことによって相手を応報の世界に引きこむものである。さすがに統之の難論よりも視野も広く、論理も明晰で、修養的効果はあるかもしれないが、結局は、禍福に傾向性があり応報の発現は宿命的だといふのであるから、その限りでは戴逵を説得できたかどうか疑わしい。

「大義既に明らかなれば、宜しく其の対を尋ぬべし。対におのおの本有り、感を待ちて発す。逆順、殊なると雖も、其の揆一のみ」は、微妙な表現である。逆順というのは、心が外事に感じて対報が発現するとき、禍福のすでに定ま

つた傾向性によって、たとえば心の善惡の働きと、逆順の關係になる、ということか、かつて心が外事に感じたことにつき、一定時に対報が発現するので、発現する時点の行為と応報が逆順の關係になる、ということか、よく分らない。逆順どちらも心の働きと応報とが關係づけられる点は同じ（揆一）であるが、その際、前者の解釈は現時の心の念々に對を求め、後者の解釈は過去の心に対を求めるといふ違いがあり、今は右の通りひとまず後者に解しておいた。

④「禍福の問題につき疑惑が生じるのは、世俗の經典が一生を限度としてその外のことを明らかにしないからである。したがって、理法を求めても視たり聴いたりできる世界に限られてしまう。これは、先王が、民心に即して耳目の世界を中心として教説をたてたからである。そこで、視聴という外側世界の道（儒教）と、心という内側世界の道（仏教）を合して、教説の情（こころ）を求めれば、理が合致して同じであることがわかる。三報を理解して窮通の分をみれば、孔子が子路に鬼神の問題を答えなかつた等の理由を知ることができる。孔子らは、仏教に入る明はもっていたが、緣起によって、なお仁義などの伝統を忘れず、三報説を憧憬しつつも視聴世界にとどまったのである。そこで、現世を超越した仏教者が、妙法を修業し感得すれば、悟りの境地に達するといふことがわかる。このような人々は、三報をも受けないのである。以上によっていえば、仏教が名教よりも勝れているのは、神を疏（はな）いその要に達し、心を陶鑄して事象の根源変化をきわめつくし、万象を象なきものに鏡（うかが）すからである。」

ここでは、儒教の限界を指摘し、それと背反はしないが、しかし優越したものとして仏教を説明している。仏儒を内外の道とするのは、調和論の常套手段である。注目すべきは、仏教を悟れば三報をも超越し、仏教は「窮原尽化、鏡万像於無像者也」なるものであるといっていることで、これは輪廻の転廻が断たれることと、仏教の空觀をいわば

尽所有と如所有ともいうべき觀念によつて説明したこと、をいみずるのかもしれない。

「猶以三報為華苑、或躍而未離于淵者也」は、《研究》注四六「三一七頁下」の別解を採つた。⁽¹⁹⁾三報説は心の働きを根本とするもの、換言すれば内なる道であるのに対し、孔子らの儒教は外なる道ととらえられているし、また、文脈上も、華苑を淵とはとり難い。ここはすなわち、孔子らは三報説を知っていたが、それを明言することなく、それゆえ子路の問いに答えなかったのである、ということであらう。

《三報論》は、以上のように、分命説を現世の視聴に限界づけられた説とし、過去未来にわたつて応報の働きが貫徹していることを提示したものである。短い論文の中に体系的に述べられ、論理の整合性という点で明晰である。続之の論が意気盛んな若さと論理的不整合をもっていたことと対比すれば、説得性に格段の相違がある。提示された世界は、すべての報の根拠を心の働きに求め、さらに、仏理を悟れば三報をも超越するという觀念的なものであるが、後者についての説明は不十分であり、慧遠の思想全体の中で改めて問題にされねばならない。

思想的にいえば、仏儒を内外の道と捉える点で、東晋時代の調和論の一例となっている。調和論はむろん仏教側から提出されたものである。ただし、《三報論》はそこに重点をおいたわけではない。

ところで、こうした仏教觀念論は、達のように、自己の體驗上の応報および歴史的事実という観点から問題を出発させたものに対して、どれほどの説得力があったかは疑問である。とくに、三報の必然性に論証があり得ない以上、結果的にはその一面において宿命論をもつことになったので、なおさら分命論とまぎらわしい。達にどれほどの影響を与えたかは、次の書翰からある程度はうかがえるのである。

(二〇) 答 遠法師書

「『三報論』を受けとったこと。仏法を篤く心に守っているが、若くから人々と交遊して仏經の学には涉っていない。近ごろいろいろな艱毒を受け、そこで『釈疑論』に心境を託した。三報の理は曠遠で、言辞で究明することは困難である。」

ここに達の仏教信仰の一面が看取できる。「法訓を服膺し、誠信いよいよ至なり」、「經学に涉らず」などの言からみれば、戒律を重んじ、生活規範として仏教を信奉しつつも、理論的には関心が薄かったと思われる。達は、心を解放して自由に生きることよりも、一定の規範を律氣に守るという生活を好んだのであろうし、その律氣さが、現世における応報の不合理を問題にさせたのであろう。慧遠に面談した上で「蓋し其の滯を祛かん」といっていることに、自己の体験・知識と相反する教説については、徹底的に議論してからでないと納得できないという、これもいわば律氣な態度がうかがわれる。

仏教にいつ頃入信したのかわからないが、年少時から寺院は親しい存在であつたようであり、仏画や仏像への関心も巧みな技芸をもつが故にごく自然に助長されたのではあるまいか。

応報論を批判する根拠がほぼ儒家・道家の伝統思想の範囲内にあることは、達の教養の基盤を語るものであろう。反面、自由するとおり仏教学には親しんでいないのであろうが、それにも拘わらず法訓を尊重する仏教徒であつたことは、東晋貴族の信仰形態を示す一例である。当時、仏教は、そうした形で既に広く浸透していたのであろう。また、伝統思想により応報説を批判していることは、達において儒教も仏教も同一次元で考えられていることと、応報

説が当時の仏教の主要問題の一つであったことを意味している。

以上の論書の往復を通じて考見すると、達による応報説批判の論旨は全体として明快であった。これは、達が、明晰な分析能力をもち、事象について正常な反応を示す均衡のとれた人物であることを物語るようである。ただ、分命と勸教の關係の説明には、統之に批判されるだけの論理的弱点があった。分命説のもつ宿命観は、周知のように、王充《論衡》に既に典型的にみとめられるが、また、六朝を通じてよくみられるものであり、勸教説は儒家に一般的な思想であるが、両者を結合して提起した点に、達の論が思想史上にもつ意義がある。超人間的分命に対して、人間的な名教を対置したのは、天人を分ける伝統的考え方に依っており、名教において個人的修練の評価に収束して、反面、経世的思想が強くないのは、隱遁者の立場が反映したからであらう。

慧遠・周統之の応報論は、宿命論の側面をももつが、基本的には、三世を通しての心の働きとそれへの応報という体系的なものであった。修業もその中に位置づけられ、さらに悟りの段階で応報を超越するというが、その説明は不十分であった。一方、歴史事象の説明には、達の分命説とは別のものとはいえ、宿命論的論法に依らざるを得なかったことから、達に対してどれほどの説得力があったかは疑問である。ただ、三世応報説は、個人の運命に焦点があるとはいえ、人間社会での過去からの諸現象を因果という深刻な観点から把握しようとした新しい思想であった。応報説は、いわば荒唐な思想であるが、しかし、慧遠の念々に応報を考える思想は、中国の伝統思想にはない深刻な側面をもっていたのである。

結 語

以上で戴達の著述および戴達に関する事柄を一通りみたことになる。明白なように、事跡に際だつて目だつこともなければ、思想が独創的であつたわけでもない。また、全著述の間にことさらに強い関連性や緻密な構造も認め難い。しかし、三教すべてに関わり、別に緊張もなくそれらを融和しているところに、東晋中期から後期にかけての貴族における思想状況の一端が示されているよう。以下、戴達の精神の全体につき、本稿で考えてきたことに一応のまとめをつけておく。

戴達は、その少年時代を、おそらく健康において、そう貧乏でもない情況で送つたと思われる。絵画・鑄像・琴などにすぐれた技術をもっていたが、絵画は、范宣に情景を絵画化してその有用性を示したことや、伝えられる画題から考えて、写実を旨としたものであろう。敢えていえば、これは対象を規範として一定の手法で描くものであるから、形を尊重する精神である。鑄像についても同様のことがいえる。琴の演奏もまた、固より形式を踏むものであり、これらの芸術は、達において、規範をふまえながらその中で感性を解放せしめるといふ働きをしたのではあるまいか。達の全生涯を通じて、たとえば王徽之のように感情の趣くままに自由に振舞うということよりも、一定の規範にしたがいつつ内面の純朴さを守るといふ姿勢が目だつようである。

若年から隠遁的傾向があつたが、この精神は右にのべた性向と無関係ではあるまい。現実社会から隠遁したところに真実があるとする場合、その真実とは自己の内面の純朴さを保守するということであらう。自己の感性に忠実であ

り得る形式が隱遁であつたということである。ただ、六朝時代は、出処の間に総じて連続性を認めるので、達にあつても隱遁はそれほど緊張的なものであつたとは思われない。隱遁の生活そのものは、幽邃な剡溪での小地主の自足生活だつたのだろう。

達は三教すべてに関わつたが、儒学については論著もあり、最晩年まで、儒学に造詣が深い故を以て徵召されている。残存する文章は喪礼に関する議論である。それは、鄭玄説の形式上の整合性を認めつつ、それが人情の自然に反するという点から反対した人情論であつた。ただし、礼の議論として当然であるが、その人情は形式化されたものである。

隱遁生活上の著述とおぼしきものには、老莊的言辞がめだつ。それによって自然を精神化し、その精神に自己の精神を冥合させて解放しているといえる。自然と冥合する間遊の隱遁生活は天理とも一致する、という発想は、太古からの純朴さが人の精神の本来性だと考える立場のものである。この隱遁生活には、個人的生活の一種の美があるが、しかし歴史性と現実性は稀薄である。

《竹林七賢論》を著述して七賢を評価したのは、自己の精神と通ずるものをそこに見たからだと思われる。達によれば、七賢の本質は方外を標榜して達意したところにあるといえそうだが、その達せられた意がすなわち太古淳朴の心だと考えたのであろう。達は、方外を標榜して達意すれば、一面で世俗の掣肘すなわち礼の規制をうけないことを認めているが、しかし世俗にとどまる限り基本的には妥協的ならざるを得ず、そうしたいいわば現実との冥合のさまが放達であつて、したがつてその行為の外形自体には価値がない、と考えたようである。阮渾が竹林グループへ参加しようとして許可されなかつた話についての論評は、達を為す所以こそ根本問題であることを示している。しかし、妥協

すべき世俗に関して、および妥協の深さ重さに関して、達がどのように考えていたのかはよくわからない。王戎への評価にみられるように、達は、複雑な時代における輜晦についてのよき理解者であつたらしいが、はじめから隱遁者であつた達に、朝隱を如実に感得し、正確に論評することができたであらうか。

竹林の放達が名教に矛盾しないとする時、太古淳朴の心が人間の本来性であると考えた道家的な自然思想とともに、名教自体がその自然と矛盾しないものと考えられているというべきであらう。これは、儒家思想と老莊思想は本来当然融合するとする、あるいは、融合という意識さえもたない立場である。

《放達非道論》は、同じ問題につき、儒家の“名”と道家の“実”のかたちで論じ、世俗的には賢の“名”ある者による治世を考え、個人的には精神の充“実”を求めているが、結局は両者を統合した一つの道を考えているようである。一なる道あるがゆえに、仏教もまたそこに包摂され、因果論の勸教説は基本的には“名”において成立した。

これら《竹林七賢論》と《放達非道論》は同じ思想のものであり、竹林と元康の放達を対比して元康の放達者を批判した。達によれば、竹林の放達者はその精神の根本に名教と一致するものをもっていたのに対して、元康の放達者は、竹林の放達者の外形だけをまね、飲酒に耽溺し、たんに放埒で我ままであつたにすぎず、儒家でも道家でもない無思想の者たちであつた。俗世・俗務を軽んじ、方外者であるかの如くふるまい、飲酒を事とする姿勢は、竹林の放達者と似ており、また隱遁者とも通じうる面もあるので、達は、とくに無思想である点を強く批判して自己および竹林の放達者と弁別したのであらう。この放達批判には、あるいは范宣の影響があるかもしれない。

達は隱遁生活を営みつつも、生涯、儒家の教訓にしたがい、また仏教の訓戒も律氣に守つたらしい。再言すれば、こうした規範への忠実さは、おぼろ気ではあるがその全生涯から印象づけられる。積善積惡説に示されている規範を

実践したとしても、達が、はじめから応報を求めたとは思われないが、そうした規範に即する心情は、規範にもまた一定の効用を要求しやすいものである。晩年にいたって、個人的事情から、達はこの規範に疑念をもつに至った。そのあらましを《釈疑論》をめぐる論争から看取することができる。

達の考えは、寿命の長短、人間性の善悪、社会での窮達禍福などには、先天的な分命があり、応報を説くが如き教訓は、すべて勸教の言である、というものであった。この定命論は、運命に何らの人間的根拠も求めない点で、偶然運命論である。これは本来悲観的な発想であるが、勸教説によって「名」の世界を提示し、そこに樂觀したものであった。一方、定命論への志向は、歴史や社会は無視して個人的次元に終始し、個人を直接自然にむきあわせるものであった。それゆえ、ここにも名教と自然の本来の同一性が前提されていたといえる。

しかし、その同一性を提示する仕方は不十分であり、分命説と勸教説に論理的不整合が感じられ、周統之による難論の一対象とされた。

達が、儒教の積行説などを厳密に応報あるべきものとして、その理論上の不合理を批判したのは、仏教の因果説によって触発されたからであろう。そこに、当時の因果説の浸透ぶりがうかがえる。また、疑問を慧遠に呈していることから、儒仏が同一の思想をもつものと考えたことがわかる。すなわち、達にあつては、儒仏道は対立的でなく、役割分担的なものでさえなく、人間のあり方を示す一なる道のさまざまな側面であつたのではないか。自然に冥合して精神の淳朴さを尊重する態度はそんなものであつたらうし、思想を分化して先鋭化させず、融合そのものを価値としたかの観がある。

なお、この融和観は、対立性を厳格に自覚するほど仏教教理に通暁していなかったということにも、何ほどかは基

づいているだろう。形式的な点でいえば、通常、反仏教の重要な理由となる出家というありかたも、隠遁者戴逵には、世俗の人士にとってほどには非親和的ではなかったはずであるから。実際、逵の思想を詳細に検討してみると、偶然定命論といい、薪と焰に対比して氣と寿命を関係づけたことといい、後世の神滅論に通ずる傾向が認められるのである。それゆえ、仏教教理に通曉しないがゆえに三教融和的であり得たということもできよう、というわけである。逵の仏教信仰は生活上の規律性を求めたものであつて、これは規律性一般への傾斜とみなすことができる。したがって、三教交渉史という観点からみると、逵において三教は融和してはいるが、それは交渉というほどの対決感をもたなかった、と位置づけられよう。

《釈疑論》を批判した慧遠・周統之の理論的根拠は三報論であつた。慧遠の《三報論》は、人のあり方を念々の働きにもとづけ、三世の因果に組みこんでおり、これは伝統的発想にない深刻なもので、因果説はそれだけ人間世界の解釈を深めたといえる。因果説にはまた、一面に運命決定論の性格があつたが、それは逵の偶然定命論と違って、人の思考・行為を原因とする必然運命論であつた。分命論が、逵の場合、本質的には退嬰的であるのに対し、将来のあり方にむけて修養を位置づける因果説には、観念的ではあるがそれなりの積極性もあつたわけである。

慧遠らの思想については、固より他の諸著作との関連で捉えねばならず、逵の思想全体についてもなお隔靴搔痒の感が残るが、本稿でいえることはまず右のようなことである。

- 1 岡村繁・谷口鉄雄訳『歴代名画記』、『中国古典文学大系』第五四卷『文学芸術論集』、平凡社、一九七四・六、所収、二七二頁
注一五参照。

- 2 同、二五七頁注七六參照。
- 3 拙稿「王坦之の思想——東晋中期の莊子批判——」、《東洋文化研究所紀要》第七五冊、一九七八・三、所収、五七頁參照。
- 4 藤川正數《魏晉時代における喪服礼の研究》、敬文社、一九六〇・三、第四章 無服の瘍について。
- 5 池田末利訳註《儀礼》Ⅲ、東海大学出版会、一九七五・三。
- 6 馬融・王肅説をうける者としては劉敞・沈彤、鄭玄説を非とする者に孔広森、馬・王説を非とする者に李如圭・敖繼公・江筠があげられている。また、池田前掲書、一八五～六頁注4參照。
- 7 藤川前掲書、一七四～五頁。
- 8 同、一七五頁。
- 9 同、一八一～九二頁。
- 10 同、一七五～八頁。
- 11 中華書局上海編輯所編輯、中華書局、一九六五・一一、によった。
- 12 拙稿「莊子逍遙遊篇をめぐる郭象と支遁の解釈——併せて支遁の仏教理解について——」、《紀要 比較文化研究》第八輯、一九六八・三、所収、參照。
- 13 《注》は「戴逵論之曰……」という書き方をしているが、これも《竹林七賢論》の一部であろう。
- 14 前注と同じ。
- 15 京都大学人文科学研究所研究報告、木村英一編《慧遠研究 遣文篇》、創文社、一九六〇・一〇。
- 16 吳承仕《經籍旧音》の周統之の項に、「宋景平元年卒、年七十四（四十七の誤り）」とあり、「……蓮社高賢伝称『景平元年卒、年六十七』誠為譌錯」と附注する。
- 17 吉川忠夫《范寧の生活と学問》、《東洋史研究》第二五卷第四号、一九六七・三、所収、もまた、《高賢伝》の説は考慮の対象に

もしていない。

18 因みに王坦之の仏教信仰にも応報論が関係している。注3所掲拙論、一〇二～七頁参照。

19 《研究》注四六には、「この句については、『三報の世界を華苑として、この世界に安住し、更に高い境地に飛躍することはあっても、依然としてこの三報の世界に止まる』と解する説と、『三報の教を華苑として懂れ、そこに飛躍しようとしながらも、依然として仁義の教に止まる』と解する説とがあった」とある。本稿は後者の解を採った。

(一九七八・九・一〇稿)