

王坦之の思想

——東晋中期の莊子批判——

目次

はじめに

一 太原王氏の家風

二 王坦之の生涯

三 《公謙論》をめぐる論争

(一) 王坦之《公謙論》

(二) 袁宏《明謙》

(三) 韓伯《弁謙》

四 《廢莊論》の思想

五 王坦之の仏教信仰

おわりに

王坦之の思想

蜂屋邦夫

はじめに

東晋時代は、仏教が多くの上大夫たちに受容されたことによって、儒家思想と道家思想の対立・融合という曹魏以来の思想史の主要問題が、儒仏道三者間の交渉というより、複雑な問題に発展した時代であった。この、三者間の交渉ということは、東晋時代の思想の特質であると同時に、また、その後の中国思想史の展開をきわめて振幅大きくしたものである。したがって、その交渉の諸相を検討することは、東晋時代の思想研究であるにとどまらず、また、ひろく中国思想史研究としても大きな意味をもつといえよう。

儒仏道三家の思想は、その働く次元を、たとえば此岸的にもしくは彼岸的に、公生活的にもしくは私生活的にそれぞれ偏向させながら、時には一個人のなかに鮮明にまたは漠然と共存し、時にはそれぞれが排他的に入びとのよって立つ根拠となった。そのうち、道家、とくに莊子の思想は、西晋時代に郭象によって儒道合一の体制的方向にむけて一定の解釈が施され、一応の思想的結着をもたはすであるが、《莊子》そのもののもつ反礼教的したがって非体制的な側面は、東晋時代にもいわずゆる放達の風潮とも関連してなお顕著な影響力をもった。そのため、礼教の擁護者を自認する人びとは、そうした風潮にさまざまな批判を加えたが、その内容はどのようなものであったろうか。本稿は、その実態を王坦之《廢莊論》に代表させて考見せんとするものである⁽¹⁾。

王坦之《廢莊論》は、青木正児《清談》に「要するに儒教思想に根拠して感情的に莊子を誹つたに過ぎず、内容は空虚である」と批判されており、⁽³⁾そのような判断を可能としないでもないが、そうであるとしてもそれは当時の《莊

子」理解の一面であり、また必ずしも右の評価に総括しうるものでもないので、これによって東晋中期の思想状況の一斑を知ることができる。

《廢莊論》によつて坦之自身の思想のあり方を考察する場合に、むろんその生涯およびそのなかでの思想の展開と関連させて検討すべきである。たとえば、坦之はまた仏教信者としても著名であり、その意味で東晋の風潮に即していたが、そのことは反莊子の思想とどう関連するのだろうか。さらにまた、貴族の思想活動が多少とも門閥を背景として営為されるものであるとすれば、坦之は、その父祖のありかたとどう関連しているのだろうか。これらは、東晋時代の思想状況という広い視野をもちつつ、より多く坦之個人の思想に収斂する問題である。

そこで本稿は、まず父祖につき瞥見し、ついで坦之の生涯を考え、つぎにその論述を検討したい。坦之の論述は、今日、《公謙論》と《廢莊論》がみられるので、まず《公謙論》を検討し、併せてそれへの袁宏の反論と韓伯の折衷論を分析し、つぎに《廢莊論》を検討する。最後に仏教を問題とし、坦之の思想全体とのかかわりを考えてみたい。ただ、残念ながら、全般的に資料が不足でそれぞれ不十分な考察しかできなかった。

一 太原王氏の家風

湛——承——述——坦之とつづく太原王氏の伝は、《晋書》卷七五に記載されている。坦之との関わりを中心に、以下これを検討してみよう。

王湛^{二四九}と九五については、少なくとも三〇歳以前は兄弟宗族すべてに「痴」と考えられていたこと、ことは数が少

なく隠徳があったこと、《易》の「玄理」に通曉していたこと、などが注目される。これらは、湛には清談を好むような派手な性格がなく、質実にして自足的な儒家の風があったことをおもわせる。《易》も「体中佳ならざる時に」みるのであるから、理論的に興味をもったというより、自己の生きかたに密着した実際のものとして理解したのではあるまいか。

王承は、清虚寡黙で修尚^{かざう}とるところがなく、ものの理を弁ずる場合は要点を的確に示してむだがなく、「約にして能く通」じたというから、質実な性格は父に似たのであろう。王衍によって楽広に比べられたこと、東海王司馬越によつて儀形・音旨（礼節にかなった立居振舞い、ことば使いとその内容）において模範的人物であると信頼されていること、東海太守時代に寛政を示したこと、などは、典型的な儒家貴族であったことを示していよう。東晋のはじめに卒したらしい。

王述^{三〇三—六八}の伝は父祖に比べて余程詳しい。坦之と直接関係するので、やや詳細に検討しよう。渡江後まもなく父親に死なれ、述は「少く^{わか}して孤」となった。一〇代なかばのことであらう。渡江後の短年月では、承に蓄財のいとまがなかったらしく、述は貧困のうちに育った。名声を求めず、三〇歳にしてなお名が知られず、「痴」といわれたところは、祖父に似ている。承の子ということで、司徒王導に辟され、中兵の属（中兵参軍の属僚）となった。ただし、唐・許嵩撰《建康実録》^八には中軍参軍とあり、劉宋・劉義慶撰《世說新語》賞誉篇、品藻篇などには「掾」とある。中軍は中兵の誤りであらう。《世說》における掾と属の区別はそれほど厳密ではないし、また《世說》そのものも厳密に歴史事実をしるそうとしたものではないけれども、一応《世說》にしたがって「掾」とすれば、ここは中兵の属ではなく、中兵参軍ではないか。ちなみに劉宋・何法盛撰《晋中興書》引《太原王録》には「王述、字は懷祖、司徒

王導の督牙門中兵參軍と爲る」とある〔北堂書鈔六九〕。これは三三二―三年頃のことであろう。

辟したはじめ、王導は述に江東の米価を聞いただけであつたが、述は、目をみはって答えなかつたという。導は、これをもつて述が痴でない証拠とした。述の無言は貴族の矜持を示したのであらう。

清談を好む導の属僚として、述はその談論の座に何度か加わつたと思われるが、伝えられる話はおよそ清談的でない。殷浩が庾亮府から導のもとに来て談論した時（庾亮は咸和九年^{三三四}六月に江荆予三州刺史・江州以下六州都督諸軍事となり、武昌に鎮していた。浩はその司馬〔世說文学篇注引庾亮僚属名および中興書〕から司徒左長史になつたが、これはその時のことか）、一座のなかで述は借りてきた猫のように生彩がなかつたし〔世說文学篇〕、また別の時、導の発言がごとごとく一座のものに賞賛されたことにつき、「人は堯舜ではないのだから、どうして事ごとに善をつくすことができようか」といって導にほめられたことは、その態度をよくあらわしている。同じ話を記載した《世說》賞譽篇の注引《晋陽秋》には「群英紛紛、俊乂交馳すと雖も、述独り蔑然として曾て慕羨せず。是に由り名譽久蘊たり」とあるが、しからばこの非清談的態度は一つの処世術かもしれない。ただ、「名譽久蘊」になつたのはいわば結果論であつて、実際には、この態度は「性沈靜にして、座客弁を馳せ異端競い起る毎に、述これに処りて恬如たり」〔伝〕と伝えられる述の性質により多くかわるものであらう。導は、述のことばに「容を改めてこれを謝し」〔述伝〕、「はなはだ相歎賞」〔世説〕したが、あまりにもあたりまえな述のことばにこれほど感心したところに、文化の過度の成熟を感じさせるものがある。談論場裡の自在な表現にたいして、談論自身の機智によつてではなく、四角四面の教訓によつて対処した述の態度に、導はあるいはかすかな違和感をおぼえたかもしれない。導は、あるとき庾亮にむかつて、述につき「懷祖、清貞簡貴なること祖父に減ぜず。但、曠淡^{たんだん}わずかに及ばざるのみ」と評しているのである。

〔述伝〕。要するに、この時期のみならず、述には、父祖以来の非清談的な風が認められる。これは坦之の思想の検討に先だって注意される事柄である。

康帝司馬岳が驍騎將軍になった時（咸和九年^{三三四}一二月）、述は召されてその功曹となった。ついで、求めて宛陵（揚州宣城郡）の令となったが、その時「頗る贈遺を受けて家具を修^{とよ}え、州司のために検せらるること一千三百条有」ったというから、あからさまに激しく収奪したのであろう。王導が、小県の令となって搾取していることを人づてに批難してきたのになし、述は、十分になればやめる、時人にはそれがわからないだけだ、と答えた。搾取を当然と考えるのは貴族の本質であるが、自家の貧困のうめあわせに、それを直線的に敢行したところに、述のいわば率直なあるいは短気な、性格があらわれていよう。この話はしかし、述を毀貶したものではなく、その後、述がいくつかの地方長官を歴任した際、清潔絶倫で禄賜はみな親戚縁者に分け与え、己れの暮らしむきはものままだったのではじめて当時の人びとに賛嘆された、という方向に評価されるものである。およそ「清潔」と評価される態度でさえ、一定の生活水準上にはじめて可能であったことは、当時の貴族の実態、ひいてはその思想を検討する時にも、留意すべき事柄であろう。

宛陵令時代、太尉・司空がしきりに辞したがゆかず、庾冰の征虜長史となり、庾翼の遷鎮問題につき反対意見を展開した。この遷鎮問題があつたのは咸康八年^{三三四}春であり、その時までには述は冰の長史になっていたわけであるが、冰が征虜將軍であつたという記録は《晋書》の伝^{四三}と成帝紀には見あたらない。ところで、それまでの太尉・司空とは誰であろうか。万斯同《東晋将相大臣年表》を参考としつつ、成帝紀によつて考見すれば、咸和四年^{三三三}三月に郗鑒が司空となり（広陵に鎮す）、咸康四年^{三三四}五月に太尉に遷り、かわつて庾亮が司空となった（武昌に鎮す）。とこ

ろが、鑒は咸康五年^{三三九}八月に、亮は咸康六年^{三四〇}一月にそれぞれ死に、亮の死後一〇日ほどたつて陸玩が司空となつたが、玩も咸康七年^{三四一}二月には薨じた。これら以外の者の任官はないようで、したがつて、しきりに述を辟した太尉・司空とは、咸康四^{三三八}五^{三三八}六^{三三八}七^{三三八}八^{三三八}九^{三三八}の郗鑒・庾亮ではなかつたらうか。また、述が宛陵令であつたのは、咸康三^{三三七}七^{三三七}八^{三三七}九^{三三七}の四^{三三七}五^{三三七}六年間ではなかつたらうか。⁽⁴⁾

庾亮の死後、かわつて武昌に鎮した安西將軍庾翼は、咸康八年^{三四二}の春、樂郷に遷鎮せんことを上表した。翼の伝⁽⁵⁾四三にはその理由がみえないが、述の伝によれば、妖怪・猛獸の難をさけるため、とあり、表面的にはいかにも東晋の雰囲気を伝えている。述は庾冰に反対の牋を提出し、朝廷も反対して、遷鎮は不成功に終わった。

述の反対意見は、遷鎮の根拠を戦略的と感情的とにわけ、それぞれを分析して批判している。すなわち、遷鎮が戰略上から出た方策であるとすれば、樂郷は武昌から千有余里離れているために大軍が移徙して軍營を構築する苦勞が大変であること、したがつて、かりに樂郷が要害の地であるとしてもマイナス要因との輕重を量るべきこと、強胡が陸梁しているゆえ当面はむしろ勢力を蓄えるべきこと、さらに、武昌は江東の鎮戍の要であるのに、樂郷は都から遠く、連絡が困難で独立的になること、などの難点がある。感情的な問題であるとすれば、天道や鬼神は幽遠でその実態がわからず、妖異を禳避する方法も明らかでないから、人としては人事をつくすことが大切で、社稷の長計をこそ思ふべきだ、どうしても武昌が不都合なら、夏口に移るべし、とするものであつた。この意見は、これに對置されるべき翼の積極的な主張が伝えられないため、どの程度に説得性があつたかはわからないが、論点をよく整理して周到な判断を下しているように思われる。とくに、天道・鬼神の問題については、實際的で質実な儒家の風が端的に示されていよう。

しかし庾翼は遷鎮の希望をすてず、康帝が即位（咸康八月^{三四三}六月）すると、北伐許可を求めて上疏した（これは建元元年^{三四三}であろう——後述）。それは、後趙の石虎が年令六〇歳であり、政治が乱れて国内に怨叛の兆があること（このことは康帝紀建元元年六〇七月あたりの記載からも裏づけられる）を直接の根拠とし、遼東の慕容皝、涼州の張駿と共同して石虎を挾撃することを含め、それなりの戦略を展開したものであった。そのため、翼は襄陽遷鎮を希望したが、朝廷はまた反対した。しかし翼はそれを無視し、九月一九日に武昌を發して兵を夏口にすすめ、二四日に到着し、そこからまた上表した。その内容は、要するに、胡寇に弊亡の勢いがあり、既に自分は江夏の數城を回復したこと、襄陽が攻守の要衝であること、を主張するものであった。これに対し、朝廷は翼に都督征討軍事を加え、まもなく翼は襄陽遷鎮に成功するのである。これらの時期は、はじめの上疏に車騎參軍孫綽が反対しているが庾冰が車騎將軍となったのは建元元年^{三四三}三月であり、また、夏口からの上表の中に「任を受くること四年（翼は安西將軍として咸康六年^{三四〇}から武昌に鎮した）」、「八年の春、表を上^{たてまつ}って樂郷に拠らんことを請い」などあることから、建元元年^{三四三}の秋と考えるべきであろう。ただし、康帝紀では、翼が征討大都督となり襄陽に遷鎮したのは建元元年の七月、とあり、夏口からの上表の九月云々の記事とずれている。ところで、翼の疏・表をみると、けっして妖怪・猛獸の害を理由とする荒唐なものではない。とすれば、述によって反論された前年の上表も、述の伝には荒唐な理由しかあげられていないが、それなりの戦略構想をもったものではなかつたらうか。そのためにこそ、述もまた、實際的な観点を優先させて反論したのではなかつたらうか。結果的には、翼の北伐構想は、本人が準備なかばにして永和元年^{三四五}七月に卒し、実現をみなかつた。

王述はその後、臨海（揚州）の太守となり、ついで建威將軍、会稽内史に遷つたが、母の喪のため職を去り、王羲

之が後任となった〔義之伝^{五〇}〕。服闋^{あひ}けて、殷浩にかわつて揚州刺史となり、征虜將軍が加えられた。浩は、北伐の失敗により永和一〇年^{三五四}二月に庶人におとされてゐるので〔穆帝紀〕、魯一同《右軍年譜》は、述の去職、義之の会稽内史任官を永和七年^{三五二}に求めている。これは妥当な推定であらう。

この間の述の事蹟としては、永和三年^{三四七}、皇后を納れる場合に群臣が賀すべきか否かの問題への回答が、《通典》礼一九^{嘉四}に記載されている。述は、婚は嘉礼であるから賀すべきであるという意見であつたが、その根拠として「按ずるに春秋伝に曰く『娶者、大吉にして常の吉に非ず』と。又伝に曰く『鄭の子罕、晋に如き、夫人を賀す』と。隣国すら猶相賀す、況や臣下をや。此の如く便ち^{かた}応に賀すべし。但、三日の内に在らざるのみ、云々」と、《春秋伝》をもち出している。「娶者云々」は《公羊伝》文公二年の文であるが、この場合とは状況が違つてゐる。鄭の子罕は鄭の罕虎の誤り、事は《左伝》昭公三年にみえる。ところで、《世説》輕詆篇には、王坦之と支遁が互いに人物批評をした話が見え、支遁は坦之につき、「左伝を挾^{さしは}み、鄭康成の車のあとを逐い云々」と皮肉つてゐる。これは、注によれば、もと《裴子》の文らしい。これにつき、劉昫^{さしは}遂《世説新語校箋》〔楊勇・校箋引〕に、坦之が左氏伝を治めたことは伝わらないから、これは王述のことではないか、として、この《通典》の記載を引用し、さらに《隋志》經部春秋類の《春秋左氏經伝通解》四卷^{王述之撰}、《春秋旨通》十卷^{王述之撰}を引いて、述之は述の誤りであらう、としている。遁の相手は坦之であつても不都合ではないが、かりに述であつても、この《通典》の記事のみによつて、述が左氏の義に「至つて精到にして左氏に深きことを徴するに足る」と評価することはいきすぎであらう。ただし、述之については劉箋の推定の通りであらう。また、これらは、述が實際的な儒家であること、儒家思想についても抽象的理論よりも實際的理論により、多く関心をもつたことを示すものではあるまいか。

揚州刺史になり、その主簿に諱を聞かれた時、述は「亡祖先君は名は海内に播がり、遠近に知られている」と高飛車にでた。諱にまつわる話は《世説》にも頻見するが、述の態度は、門閥の誇りを直線的に出している。この話は、

《太平御覽》^{五六三} 礼儀部^{四二} 諱引《語林》では会稽内史任官時のこととされている。

升平三年^{三五九} 十一月〔穆帝紀〕には、揚州刺史に加えて、都督揚州徐州之琅邪諸軍事、衛將軍、并冀幽平四州大中正に任命された。穆帝が崩じた時（升平五年^{三六二} 五月）、次代皇帝の人選に関して、述は「琅邪王（すなわち哀帝）を立つるの議」を提出しているが〔通典・礼^{四〇} 凶^二〕、時流をよくみたというべきであろう。

あくる隆和元年^{三六三} のなかばに、王朝簒奪をもくろむ実力者桓温によって洛陽遷都の議が提出され、朝廷は大いに憂懼したが、述は「温は虚声で朝廷を威そうとしているだけで、事実ではない。さからわなければ、沙汰やみになるであろう」と、温の真意を見抜いていた。また、洛陽の鐘虞（鐘と、それをかける台柱）を移したいという温の申し入れに、「永嘉以来、暫定的に江左に都しているのであって、本来、北方の平和を回復して旧京に還るべきである。それができなければ、まず園陵を遷すべきなのであって、鐘虞を先にするのはよろしくない」と反対し、温は結局なにもできなかったという。これらは、述の政治家としての見通しの確かさと武断的な性格をよくあらわしているといえよう。

ついで興寧二年^{三六四} 五月〔哀帝紀〕には、衛將軍をそのままに散騎常侍、尚書令に任命された。述の受職のしかたは、受ける気のないものは辞退し通し、受ける気のあるものは虚讓せずすぐに受けるというものであった。形式的に辞讓するのが当時の美風であるから、述の態度は坦之によって諫められたという。それはこの頃のことであろう（《世説》方正篇では尚書令についての話と明言されている）。父子の会話は、

述：「おまえは、わしが任に堪えないというのか。」

坦之：「違います。ただ、よく譲ることはおのずから立派なことだというだけです。」

述：「任に堪えるという以上、どうしてわざわざ譲るのか。人は、おまえの方がわしより勝れているというが、何と、及びはせんわい。」

というものであった。ここには、述の剛直さおよびそれをよしとする心情と、坦之の礼讓形式主義がある。坦之の言は、たとえば《詩》小雅・角弓の「爵を受けて譲らず、己れ斯に亡ぶるに至る」などを踏まえていると考えてもよく、述より穏やかで、教養的、貴族的といえよう。述と坦之の間には、一体にこうした傾向の相違がうかがわれる。それは、名門とはいえ貧困から起家した述の一代目的性格と、年少時からより、豊かな環境に育った坦之の二代目的性格の違いにも、おそらく多少は起因していよう。

述の尚書令任官と前後して、坦之は大司馬桓温の長史となった（後述）。その長史時代のこと、桓温は己れの子のために坦之の娘を嫁に求めたことがあった。温のもとより帰った坦之からこの話を聞き、述は、温を畏れて娘を“兵”にめあわすとは何事か、とひどく立腹したという。軍人ではあってもやはり門閥には違いない桓温をたんに兵と規定したところに、文官である儒家王述の面目があるともいえるが、また、父子の処世態度、性格の違いをみてとることもできよう。

王述は、老を以て官を辞せんとしたが許されず、太和三年^{三八}八月一八日に卒した。時に六四歳であり、坦之は三九歳であった。

伝を中心に王述の事蹟を検討すれば、ほぼ右のようである。《世説》などに伝わるいくつかの逸話をも併せ考える

と、性格的には直情徑行型で、時には剛直、時には短気、ともいえる。門閥の誇りは相当なものであるが、しかし一代目的な実行力ももち、文官として政治的能力も確かであつたらしい。思想的には伝統的な儒家というべきであり、抽象談論を排し、實際的な理論に関心をもった。この非清談の風は父祖以来の性格でもあろう。要するに、老莊浮華の風は全然うかがえないのであつて、これはやはり坦之にも相当の影響を与えたと考えるべきであらう。ただ、坦之の場合は、後に検討するように、それ程單純ではなく、さまざまな思想傾向がからみあっている。なお、述が仏教についてどう考えていたかは全くわからず、せいぜい、その非清談の性格からみて理論的に仏教に興味をもったとは考えにくい、ということがいえるくらいであらう。

二 王坦之の生涯

王坦之につき、前章同様、伝を中心としてその事蹟を考察しよう。坦之、字は文度は、咸和五年^{三三〇}に生まれた。

時に、父述は二八歳で、まだ無名であつたが、坦之が一〇歳ほどになるまでに、司徒中兵參軍、驃騎功曹、宛陵令を歴任し、一応の社会的經濟的地歩を占めたと考えられる。そのなかで、坦之は、父よりも恵まれた人生のスタートをきつたはずである。弱冠にして郗超とともに「重名」があり、時人に「盛德絶倫なり郗嘉賓、江東に独歩す王文度」といわれたというが、超は咸康二年^{三三六}生まれで、坦之より六歳若く、坦之弱冠の時は超は一三、四歳であり、「盛德絶倫」と評されるには年少すぎはしないか。《世説》賞誉篇には、同じことにつき、「諺に曰く『揚州に独歩す王文度、後來の出人は郗嘉賓』」とあり、年令の規定はない。注引の劉宋・檀道鸞撰《続晋陽秋》には「超、少くして才氣^{わかく}

あり、世を越え俗に負^もき、常檢に循わず。時人、一代の盛譽なる者と爲し、語りて曰く『大才槃槃たり謝家の安、江東に独歩す王文学、盛徳日に新たなり鄒嘉賓』と」⁽⁵⁾とあり、謝安と鼎立させているが、安は大興三年三〇生まれであるから、なおさら一三、四歳の超とはつり合わない。あるいは、この話は坦之弱冠の時ではなく、少なくとももう二、三年あとのことではあるまいか。

伝には、つぎに任官のことが記されている。僕射江彪は選を領し（僕射は人事専門官ではないが、領選の場合も多い）、坦之を尚書郎にせんとした。しかし、坦之が「過江以来、尚書郎には第二流の人物が任官している。どうしてそんなものになれるか」といっていると聞き、それを中止してしまった。《世説》方正篇にも、江彪は僕射となつて選を領し云々と、同様の話があり、資料的にはむろん伝がこれを探ったのであろう。その注引《王彪之別伝》によれば、たしかに尚書郎は「寒素之品」であつたらしい。ところで、《御覽》二五職官三摠叙尚書郎引《晋中興書》には、たんに「選曹將に擬^{はか}りて尚書郎に為さんとす」とある。坦之の発言の有無・真偽は知る由もないが、江彪云々の記事はどの程度信頼できるであろうか。《晋書》の伝二六、穆帝紀、および《東晋将相大臣年表》などにより彪の官職歴を追究すると、永和元三年三四五七あたりが尚書吏部郎から御史中丞、永和三四年三四七七八は侍中、永和五六年三四九一五〇が吏部尚書、永和七九年三五一一三が護軍將軍、永和一一年三五五から升平二年三五八までが会稽内史、升平二年から興寧三年三六五までが尚書僕射、興寧三年から太和二年三六七までが護軍將軍となる。官職不明の時期もあるが、僕射としてもつとも長期で、また選官として有名であつたらしい。⁽⁶⁾僕射は、少なくとも永和九年三五三四月の謝尚以降、升平二年三五八の王彪之まで、彪以外の人物が任官していたことは確かであり、永和九年以前は、彪は僕射とは重ならない別な官職にあつたから、僕射としての彪が坦之の人事を行なおうとしたとすれば升平二年以降となり、晩すぎてこの

話に合わない。坦之伝の僕射江彰という表記は、彰のもっとも著名な官職をつけただけで、問題の時期のことではないとすれば（こうした表記法は《世説》ではまったく普通であり、《晋書》にも往々みられる）、「江彰が僕射であったとき選を領し」という《世説》の記事とは矛盾するがこれは右のように事実ではあり得ないので、この人事を彰が行なったとすればそれは吏部尚書時代ではなかったか。永和五、六年は坦之二〇、二一歳に相当し、話として不可能ではない。一方、《晋中興書》によってたんに選曹と考えれば問題は全然なくなる。ただし、その場合は時期についてはまったく不明である。いずれにせよ、この尚書郎の話の意味としては、坦之が父以上に一流貴族意識を濃厚にもっていたことを示すにすぎない。

伝によれば、簡文帝が撫軍將軍であつたとき辟して掾とし、參軍・從事中郎（六邑）を歴任し、司馬（六邑）となり、散騎常侍（三邑）を加官され、出でて大司馬桓温の長史（六邑）となり、父の憂によつて職を去つた。一方、東晋・伏滔撰《徐州都督王坦之碑銘序》〔文館詞林（四五七）〕によれば、辟されて撫軍大將軍の掾となり、相府の參軍から大司馬の長史に至つたが、「官を歴すること六」とある。簡文帝司馬昱が撫軍將軍となつたのは咸康六年（三四〇）、撫軍大將軍となつたのは永和元年（三四五）であり、これは永和八年（三五二）七月の司徒任官までつづいた。したがつて坦之は、永和八年七月以前に撫軍大將軍の掾として辟された、と考えるのが常識的であろう。ただし、永和七年（三五二）二月以前に王述は母の喪によつて職を去つていたので、坦之の任官はそれ以前か、八年三月から七月までの間ということにならう。《碑銘序》には相府の參軍とあるが、司馬昱が丞相となつたのは太和元年（三六六）一〇月であるから、これは後の通称を冠したのである。また、六個の官を歴任したというが、伝によれば五つしか判明しない。《隋志》集部には「晋・尚書僕射《王坦之集》七卷、梁五卷、錄一卷、亡」という記載があり、坦之の伝には僕射はみえないけれども、この官はこの間ずっと江彰、王彪

之などが任官して坦之がつく余地はなく（左右を置いたという可能性もなさそうだ）、また、僕射から大司馬長史となったとも考えにくいので、結局、残りの一官は不明である。なお、『隋志』には、『王述集』についても「晋・尚書僕射」を冠するが、坦之は中書令、述は尚書令に任官しているがいずれも僕射にはなっておらず、官職表記の信憑性に疑問が残る。

桓温の根拠地は元来江陵であったが、升平五年^{三六一}四月には宛（湖北省荊門県南六十里）に鎮した（穆帝紀）。興寧元年^{三六三}五月に大司馬になり（したがって坦之がその長史となったのはそれ以後）、九月には衆を帥いて北伐に出た。興寧二年^{三六四}四月には合肥に次し、八月には赭圻に城をかまえ（哀帝紀）、興寧三年^{三六五}正月には姑孰（安徽省当塗県）に鎮を移した（通鑑）。時に簡文帝が輔政をし、温と洌洲（姑孰の洌山）で会い、征討の問題を討議したが、哀帝が崩じて（二月二三日）、ことはそのまま中止になった（温伝^{三八}）。温が再び衆を帥いて北伐をはじめるのは太和四年^{三六九}四月であり、それまでは姑孰にとどまっていたと思われる。坦之はその北伐より前、太和三年^{三六八}八月の述の死によって長史を辞した。また、述との間で虚議について議論したことが述の尚書任官時（興寧二年^{三六四}五月）であるとするれば、どうやら坦之が大司馬長史となったのは、温が姑孰に移鎮したころのことではあるまいか。なお、『通鑑』は、これを單純に、温が大司馬となった興寧元年^{三六三}五月のこととしている。

父の服が關けて、徴せられて侍中^{三九}を拝し、父の爵（藍田県侯）を襲った。時に、牛を失って逃亡した部下韓悵なる者について、いわば寛政を示しているが、坦之もまた祖父以来の儒風をもっていたといえよう。虚議（よくいえば礼讓）の必要を父に説いたということからいえば、その儒風は、いささか形式的なものであったと思われる。かかる礼讓の問題とも関連することであるが、坦之は、殷康子に書を与えて公謙の意義を論じた。その文章は、節録であ

ろうが伝に記載されている。それに対して、康子および袁宏から疑難が出され、その宏の論難とおぼしき《明謙》の一部分が、《御覽》^四三人事部六四謙に残っている。坦之はまた、それにつき一々論釈したというが、それは残っていない。ところが、韓伯が、坦之の《公謙論》、宏の難を見、両者を折衷して《弁謙》を作り、その文章が伯の伝^{四五}に残っているのである。これらを併せ検討することにより、坦之の思想傾向の一端が伺えるであろう。

殷康子とはどのような人物であるか不明である。殷康（字は唐子）であるとすれば、融の子である。としても、武康（揚州呉興郡）の令となり、呉興の太守となったこと〔御覽^{八五九}、隋志^四〕以外、具体的なことは何もわからない。袁宏^{三八一七六}は、《晋書》文苑伝^{六三}の宏伝などによってみると、安西將軍・予州刺史謝尚の幕下となり（謝尚の安西將軍任官は桓温の後任として永和四年^{三八八}八月、升平元年^{三五七}五月卒）、大司馬桓温の記室參軍となった。温の大司馬就任は前述のとおり興寧元年^{三六三}五月であり、したがって、少なくとも謝尚の死からそれまでの六年間の宏の官職は不明であるが、《世説》言語篇注引《統晋陽秋》によれば、宏は安南將軍謝奉の司馬・記室となったというから、それはこの間のことかもしれない。《高僧伝》^九單道開伝には、興寧元年^{三六三}、宏が南海（広州）の太守となり、羅浮山に登って單道開の遺骸をみたということが記されているから（《晋書》^{六五}芸術伝^{六五}單道開伝もそれを採っているが年代は記さない）、温の參軍となったのは、あるいは太和年間のことか。温による太和四年^{三六九}の北伐には宏も從軍しているのち、やっと中央官庁の吏部郎となり、謝安が揚州刺史となったとき（寧康三年^{三七五}五月——孝武帝紀）、その人事によつて東陽（揚州）の太守となったが、あくる太元元年^{三七六}に死んだ。桓温は、寧康元年^{三七七}七月に死んだが、宏の吏部入りはその頃のことではあるまいか。坦之の《公謙論》は、その内容からいって若輩の著作とはおもわれず、政治的立場の重さを感じさせるもの、すなわち比較的晩年のもの、と考えられるが、その坦之と宏は容易に議論してい

るのであるから、その時期は、南海太守のごとき遠方にいた時代ではなく、また、文献的確証はないけれども、後で検討する宏の議論の内容から考えて、温の記室参軍時代ではなかったか、と推量される。

坦之と宏の議論を折衷した韓伯についてはどうか。《建康実録》九によると、伯の卒年は太元五年三八〇八月である。

これに拠るとすれば、《晋書》の伝四五に享年四九歳とあるから、生年は咸和七年三三二である。すなわち、宏・坦之・伯は、ほぼ同世代の人であった。伝によると、司徒左西属から撫軍掾、中書郎、散騎常侍、予章太守を歴任し、朝廷に入って侍中となり、中正を兼ね、ついで丹陽尹、吏部尚書、領軍將軍となり、太常を授けられんとして拝さぬうちに卒したという。太常韓伯といわれるのは、死後の贈官を冠したのである。撫軍掾という以上、永和八年三三二七月に司馬昱が撫軍大將軍から司徒になった以前に、その掾となっていたわけで、すなわち坦之の同僚であった。それ以前、司徒は蔡謨であったが、永和六年三五〇一二月に免ぜられて庶人とされているので、この頃、伯は撫軍掾になったのであろう。《書鈔》六四引《晋起居注》によると、伯は太元四年三七九に丹陽尹となっており、それによって、吳士鑑・劉承幹《晋書斟注》は、任官順を吏部尚書から領軍將軍、丹陽尹としているが、これは妥当であろう。《東晋将相大臣年表》によれば、伯の侍中時代は太元元年一二年三七六―七であるが、太元二年二月一日には（吏部）尚書王劭が尚書僕射となっているから「孝武帝紀」、伯はその後任として吏部尚書になったのであろう。ところで、このように、侍中以後は坦之没後の任官であり、《弁謙》は坦之・宏間の議論からそうへだたりのない時期のものと考えるべきであろうから、侍中以後のものではなからう。その直前は予章（江州）の太守であり、その任期は不明であるが常識的に四―五年を仮定してみると、ちょうど三六〇年代末から七〇年代初頭にかけて、散騎常侍として都にいたことになる。その頃、宏は大司馬記室参軍であり、坦之は父の服喪中か、侍中であった。《公謙論》を中心とする議論の時期は、この辺に求め

るのもつとも自然ではあるまいか。

さて、王坦之のこと。朝廷に対する桓温の圧力はますます加わり、ついに海西公司馬奕は廢せられ、簡文帝が即位した(太和六年^{三七二}十一月)。その時、侍中坦之は左衛將軍(四^四)を領し、また、本州大中正を領した。伝は、坦之の代表作《廢莊論》をこの時期のものと考えているが、ほぼ妥当な見解であり、咸安二年^{三七三}から寧康元年^{三七三}あたりの作品とおもわれる。これはすなわち、謝安が朝廷の中枢に参画し、その莊子風生活態度が風俗化し、しかも、坦之がいわゆる北府軍団の長として赴任して忙殺される以前の時期である。

桓温に擁立された簡文帝は、即位後わずか八ヵ月で病を發して死ぬ(咸安二年^{三七三}七月二八日)。その時、温は禪讓を期待し、それなりの圧力をかけ、東晋朝としては一大危期を迎えたことになる。それを坦之や謝安の努力でどうやらきりぬけたのであるが、そのありさまが坦之伝や温伝^{六八}、安伝^{四九}、《建康實錄》^八、《世説》雅量篇などに具体的に伝えられている。記録によって多少の違いがあるが、温とその参謀鄒超の謀略によって、坦之と安は何度か死地をくぐったらしい。また、そうしたことを通して、安の人物の方が坦之より大きいと判ったといったようなことが、《世説》や安伝に書かれている。要するに、この時期は、貴族間の複雑な勢力争いのなかにあって、坦之は儒家官僚として東晋朝の“忠臣”であった。

東晋朝の“社稷の臣”を自認していたであろう坦之は、己れとともに国家を支えるべき謝安が、いわば浮華の風俗の源泉となっていることに批判的であった。安伝によれば、「安は性として音楽を好むも、弟万の喪より十年音楽を聴かず、台輔に登るに及んで、期喪にも樂を廢さず」、そこで坦之が批判した、という。また、坦之伝には、安は期功の惨にも妓樂を廢さず、「頗る以て俗を成す」とある。さらにまた、《世説》賞譽篇注引《統晋陽秋》に「弟万の喪

より、絲竹を聴かざること將に十年、政を輔するに及んで、室第園館を修め、車服を麗にし、期功の慘と雖も妓樂を廢さず。王坦之因りて苦諫す」とある。謝万が死んだのは升平五年三六二であるから、それから一〇年、太和六年三七二ごろまで、安は音楽をきかなかつたことになる。《東晉將相大臣年表》では、安の侍中就任を三七一年に求めているが、これはさきの安伝の記載と重なりあう。おそらく、この頃から謝安の莊子風生活態度が士大夫の間に一つの風俗を形成していったのであろう。坦之は書を以て安を諫め、二人の間に何度か書の往反があり、安の返書と坦之の諫書それぞれ一通ずつ、坦之伝に収録されている。なお、《通鑑》は、この事件を、坦之が広陵に鎮する寧康二年三七四二月の項に懸けている。

安がいうところは、およそ次のようであつた：君の思いが愛惜の至りであることはわかつてゐる。だが、僕が求めるものは声（音楽）なのであつて、情義に稱ないさえすればしてはいけないことはないと思ひ、聊か自ら娛んでいるだけだ。行ないを潔くし、世教を崇たくするようなことは、論議しているわけではないし、屑くずしとするとところでもない。いつも思うことだが、君は大まかに鄙趣を得ているだけで、まだ濠上に悟っていないようだ。だから莫逆の友人だといつても人爲たること（俗世間に執着していること）は易えられないものだ（莫逆、為人は《莊子》大宗師による）、ということがわかる。

これは、莊子流の自由の境地をいつたもので、はつきり反儒家的でさえある。それが政治の当塗者としての責任と矛盾するとは考えられていないところに、東晉の風潮の一面がある。こうした態度の根柢は、公私の次元の相違におかれたものかもしれない。あるいは、もつと積極的に、坦之流の生き方をたんに鄙趣を得たものとする以上、莊子流に濠上に悟ることこそ実は真に聖人の教えなのだ、という自負があつたのかもしれない。その悟りは放恣に流れるもの

でなく、「情義に称う」ことが条件であつた。坦之ならば、なるほど期功の服喪中に音楽を聴くことはないだろうが、はなはだ耽溺しているものを弟の死後一〇年も聴かないということもあるまい。礼教の常識のなかに終始するであろう。安は、そうした儒風と無関係に、莊子流の自由を实践したわけである。それはしかし独善であつて、儒風と敵対的という程の緊張はなかつた。

これに対する坦之の諫書は次のようであつた：君の誠心の行ないは独往〔莊子・在宥〕の美であつても、大雅・中庸のことではあるまい。思うに、人の体韻（人柄、趣致）は器の方円の如きもので、方円を違えて用いてはならないように、体韻も処を易えてはならぬ。それぞれその方に順つて勉めれば、歳寒の功〔論語・子罕〕も必ず成しとげられる。貴君は少くして徳行をたて、行ないは大変立派で、加えてよい土地に悠々自適し、誰しもみなその「清遠」を認めている。だが、このこと（礼を蔑して樂を聴くことであろう）については疑いがあり、公私二三しその可を見る莫し（公私が一貫せずよいところがない、か）ということになる。これを以て濠上に悟ることとすれば、それは鮮なからざるを得ない。また、天下の宝（礼法のこと——通鑑胡注）は、天下のために惜むものである。天下の非とするところ（をなすだけで？）は、どうして天下を以て心としてはいけないのか。どうかよく考えて戴きたい。

右において、まず、安の行為を独往とし、大雅・中庸でないと決めていることは、安自身も軌跡・世教は考えないといっているのであるから、批判とはなっていない。したがって、以下は独往自体の批判をすべきであつた。器の方円を以て人の体韻（このことは、北史宋弁伝、任昉・封臨川容興建安等五王詔などにもみえ、六朝風の用語であるらしい）にたとえることは、性格の傾向性をいうのか政治的立場の性質をいうのか曖昧であるが、前者なら安に對してもとより説得力がなく、後者なら職責において体面を保てという儒教的訓戒であり、これまたその形式主義の

ゆえに安に対して影響力をもったとは思われない。理想としての歳寒の功にしても、業を弘める窮極に求めているのであるから、礼教の完成にほかならず、したがってこうした批判は、独往に対して別な価値を対置したにすぎず、真の批判にはなっていない。しかし、これは論理的なこと。実際は、安もまた朝廷の枢要の地位にあってその行為が風俗的側面を含めて国政に一定の影響をもっているのであるから、安の弁明如何にかかわらず、その生活を公私の乖離として批判することは、それなりに意味をもったはずである。(ただし、公私という表現は当時の文獻に頻見し、なおよく検討する必要がある。)だが、坦之の議論はその方向に深まらず、たんに、礼教は天下の宝だから守るべきだとしたにとどまる。これでは、己れの立場を示すだけで、相手のよってたつ根拠そのものを論破するという論理の緻密さに欠けている。そこに、書信による議論を何度か重ねながら、ついに安を説得できなかった理由があった。

ところで、謝安のこうした生活は、当時かなり影響力があつたらしい。韓伯の伝^{四五}には、伯が侍中であつた時(すなわち、既述のように太元元年～二年^{三七六～三七七}あたり)、中正を領したが、安の主簿である陳郡の周勰が喪にあつて礼を廢し、莊老を崇尚して名教を脱落したので、伯は勰を彈劾した、という記事がある。識者は、伯を、世の澄ませないものを澄まし、裁けないことを裁いた、己を容^{ゆる}して衆に順う者とは同じでない、と賞讃したというから、謝安風生き方の流行が窺えよう。ただ、伯にせよ坦之にせよ、その批判は礼教を対置した形式的なものにすぎず、礼教が必要である根拠まで反省してはいない。しかし、逆にまた謝安流の思想も、さきの安の返書にみられるごとく、礼教と莊子風生活との乖離に苦しむほどの深刻さはもっていなかった。これらは、儒家・道家思想に関する限りで、東晋の思想の一面を示しているとおもわれる。

寧康元年^{三七七}七月に桓温が死に、そのあと坦之は中書令^三となり、丹陽尹^三を領した。ところが、北府軍団の

長官刁彝が死んだことにより、寧康二年^{三七四}二月一日、にわかに坦之は都督徐兗青三州諸軍事^二、北中郎將^四、徐兗二州刺史^四となつて広陵に鎮することとなつた。その時、一〇歳ほどの少年皇帝孝武帝にたいして、坦之は表を上つて、皇帝としての心がまえを論している。それもまた、当然のことながら四角四面の儒家風の文章であつた。

表は、家族生活と政治の両面につき訓導している。家族生活の面では、孝敬を根本とし、恭順無為であること、春秋に富み、したがって道を体得すること未だ曠くないのであるから、訓導をまづ天子としての徳を形成すべきこと、それにはまず、皇太后（康帝の皇后^サ赫子。褚裒の娘。崇德太后といわれ、当時摂政であつた）に奉事することを、穆帝（康帝の子）と同じくせよ、とのべる。さらに、皇族の琅邪王（道子）、余姚王および諸皇女についても、皇太后を敬まうべきこと、すなわち、朝夕に定省（昏定、晨省、朝夕の挨拶）し、教誨をうけ儀刑（礼儀）を習い、至親でなくとも（孝武帝らは簡文帝の子、簡文帝は康帝の叔父）疏疑すべからざることを教示する。これらは「忠臣」として皇室の親和をのべたあたりまえのことである。後に司馬道子と、坦之の子・国宝が結託して政治を紊乱したことは皮肉というべきであらう。

つぎに政治面については、賢能の大臣にすべてを委任すべし、というに尽きる。その例として、君として周の成王、漢の昭帝、臣として王導らのことをのべ、導に相当する人物として謝安、桓沖を挙げる。少年皇帝に訓示したものとして周到にして公平というべきで、この辺が坦之の本領であらう。謝安への期待も大きく、そのためにその生活態度につき直接手紙で論難したわけで、したがってこの点からも、諫書は思想的なものというより政治立場上の必要に出たものであつたことがわかる。

この上表を含めて、晩年の坦之は国家の重責を自覚する儒家にほかならない。この頃のことにつき、伏滔の《碑銘

序」に、「運に感じて竜躍し、仁もて己れの任と爲し、大業を憲章し、人倫を緯範し、三遊（遊俠・遊説・遊行。みな徳を害すもの——荀悦《前漢紀》孝武紀）の化を傷るを覽て、故に之を軌すに王度を以てし、放蕩の本を忘るに感じて、故に之を検するに格言を以てし、危に臨んで命に安んじ、終に在りて弥々亮かなり」とあるのは、当時の評価を簡明に物語るものであらう。

坦之は、広陵に鎮することわずか一年三ヵ月で卒した（四六歳）。死にあたって、坦之の友人で先に死んだ沙門竺法師が枕頭にあらわれ幽明報応の真実なることを論じた、という奇怪な話が伝わっている。これは、坦之の仏教信仰に関わる問題であり、あとでまとめて検討したい。

以上が、坦之伝^{四五}を中心としてみたその事蹟である。これに、さらに《世説》にみられる坦之の言動を併せ考え、その性向や思想の性質を検討してみよう。坦之が、何らかの意味をもつて話題となる話は二一条ほどあるが、うち六条は支遁（字は道林）との交渉であつて、仏教にもかなり関心があつたことが窺える。また、坦之には清談的な傾向があつた。言語篇に、庾敳^{三九}が、清談の相手として「もし文度がくるなら、偏師（士卒五〇人ほどの小軍隊）でむかえうとう。康伯なら、河をわたつて舟を焚かねばなるまい」と評する話がある。清談の仲間とはいへ、韓伯の言論のような鋭さがなかったことがわかる。品藻篇にもまた、庾敳の両者評があり、自分よりも伯は思理倫和（思考にすじみちがあること）の点ですぐれ、坦之は志力彊正の点ですぐれているという。郝超と並び称された坦之の評にしても、重点は才氣よりも巍然とした態度にあるようである。このように、談論における才氣よりも志力彊正の点ですぐれていたことは、伝にみられる限りで一貫する儒教的生活や、とくに晩年の反莊子思想とも関連していよう。とはいえ、また、王湛以来の非清談的傾向も、坦之においては少なくとも特性としては認めがたいわけである。王述に仏教

信仰を窺わせるような何らの記録もない反面、坦之が代表的仏教信者の一人とされていることは、当時の仏教信仰が清談的な精神とやはり何らかの関係をもっていたことの一例といえようか。なおまた、かかる清談的傾向と《廢莊論》とが、思想としてどう関連するかが当然問題となるが、それは改めて検討したい。

謝安はある時、坦之につき「会っている時は人を厭きさせない。しかし別れて部屋を出ると、もう思い出さない」と評した。この話は《世説》賞、譽篇に記載されているけれども、注は、期功の喪に安が妓樂を廢さなかったことについて苦諫したように坦之は直言を好むので、それで安はよく思わなかったのだ、としている。とすれば、これは賞譽の話ではない。安伝四九に、安の吳興太守時代のこととして、「官に在りては時譽に当たるなく、去りて後、人の思う所となる」とあるが、これが真の賞譽であるとすれば、安の評言はやはり皮肉であろう。礼教主義は形式的に立派であつても、安の思想からすれば、浅薄さと同一であつた、ということであろうか。

坦之の人格・事蹟につき、簡単にまとめておく。坦之は、父と違って弱冠で名を知られ、一流貴族意識が強い。王氏の風と違って清談も行なつたらしいが、論理よりも多くその儒家的な志力・処身が評価されたい。その点では、伝統的な王氏の風を受け継いでいる。その伝統と、成長した環境のためか、父よりも礼教的、形式的である。そうした傾向が、政治的立場の重さと重なって東晋朝の「忠臣」を作りあげたといえよう。《廢莊論》も、動機的にはその立場から出ているらしい。では、坦之の思想そのものはどうであつたか、項を改めて検討したい。

三 《公謙論》をめぐる論争

(一) 王坦之《公謙論》

殷康子に書を与えて公謙の義を論ずという《公謙論》は、すでにのべたように、ほぼ三六〇年代末から七〇年代はじめごろの著述と思われる。これを便宜的に七項にわけて検討しよう。

1

「夫れ天道は無私を以て名を成し、二儀は至公を以て徳を立つ。徳を立つるは至公に存し、故に親にして理に非ざる無く、名を成すは無私に在り、故に当に在りて我を忘る。此れ天地の功を成す所以にして、聖人の済化する所以なり。」これは、天道には私がない、だから現象は生々^{セリ}としてそこに何らの意図もない。天地は至公であり、だから身近かで親しくとも理でないものはない。それだからこそ、そこに、天地はものごとをなしとげ、聖人は人民を済化するのである、ということである。

この立場は、天地自然の運為を、理の貫徹した秩序世界と見、聖人はそれに即して人間世界を済化するものだとする、とくに《易》などに顕著に示される伝統的な儒家のそれである。公はその天地自然の秩序の原理であり、したがって、必ずしも全面的に人間の原理とはされていないことに注意すべきであらう。

2

「斯に由りて之を論ずれば、公の道は自然を体し、故に理泰らかにして愈いよいよ降り、謙の義は不足に生じ、故に時弊にして義著あきらかなり。故に、大禹・咎繇は功を称し言恵ことしがいて功を彼やむに成し、孟反・范燮は軍に殿し後に入りて身を此こゝに全うす。此に従りて之を觀れば、則ち謙・公の義、固より以て殊なれり。」

これは、公の道とは自然に法のりつたもの、だからその理は万象に貫徹していよいよ目だたぬものである。謙とは不足の状態に出てくるもので、したがって時代が悪ければ事がふえ、謙を発揮する機会がふえるから、謙であることがそれだけ目だつのである。大禹や咎繇は公の道にそつたもの、孟反や范燮は謙を実践したもので、公と謙との意味はもとより違ふのである、ということ。

公道を自然の次元で捉えるのは、むろん前項をうけている。「泰」は《易》を予想しているとしてよい。泰の象伝に「泰は小卦辭（二陰）往き大（二陽）来る。吉にして亨る」とは則ち是れ天地交りて万物通ずるなり。上下交りて其の志同じきなり」とある。泰は天地自然の秩序ある活動を總括したことばであろう。

これと対比して「謙」が突然論じられるのも、主題であるからあたりまえであるが、またやはり《易》に典拠をもつからでもあらう。謙の義と「不足」を関連させるのは、謙の象伝「天道は、盈を虧きて謙に益す。地道は、盈を變じて謙に流る。鬼神は盈を害して謙に福す。人道は盈を惡みて謙を好む。謙は尊くして光り、卑うして險ゆ可からず。君子の終なり」を背景としている。したがって「不足」は、己れを盈の状態におかないこと、すなわち、個人的に何が欠落している状態の認識をいうのであらう。

大禹・咎繇（＝皋陶）は公に即したものの例で、《尚書》大禹謨に、

帝（＝舜）曰、「来禹、……天下莫汝爭功……」

《孔伝》「自賢曰矜、自功曰伐。言：禹推善讓入、而不失其能；不有其勞、而不失其功；所以能絶衆人。」

とあり、また皋陶謨に、

皋陶曰、「朕言惠、可底行。（朕が言恵う。行を底す可し。）」

《孔伝》「其所陳九德以下之言、順於古道、可致行。」

禹曰、「兪。乃言底可績。（兪。乃の言底す、績を可し。）」

《孔伝》「然其所陳、從而美之、曰『用汝言、致、可以立功。』」

とあつて、称功云々はこれらを踏まえ、天地自然の當為に参加し、それに即して功業をなしとげたことをいうのであらう。

これに対して孟反（孟之反）・范變（范文子）は謙讓の例であり、孟反については、《論語》雍也に、
子曰。孟之反不伐。奔而殿、将入門、策其馬曰、「非敢後也。馬不進也。」

とある。事柄については《左伝》哀公一一年にみえる。范變については、《左伝》成公二年前五八九に、

晋師歸。范文子後入。武子曰、「無為吾望爾也乎（吾爾を望む、と為う無きや）。」杜注：武子、士会、文子之父也。対曰、「師有功。国人喜以逆之。先入必属耳目焉。是代帥受名也。故不敢。」武子曰、「吾知免矣。」杜注：知其不益己禍也。

とあり、また《国語》晋語五にも同じ話が記載されている。これらは、殿軍・後入というむずかしい行動によってその身を全うしたもののたちである。しかれば、謙は人間世界における一定の身の処しかたであつて、公とは本質的に次

元が違ふ、ということになる。

3

「夫れ物の美とする所は己れ收む可からず、人の貴とする所は我取る可からず。誠に患うらくは、人其の上を惡み、衆盡う可からざるを。故に君子は之に居りて毎に損を加う。」

ここは、謙が出てくる理由をいったものである。物の美とするところ云々は、そうすると己れが盈になるからである。つぎは意味がとり難い。盈であれば人は当然地位としても上にあるが、また盈であるがゆえに人に惡まれることになり、そうした状態が衆によって明らかにされてしまう、ということであろうか。したがって、盈はよくないことで、君子はその立場にあつて常に謙讓する、ということになる。ここで、謙を保身の術と考えていることが、いよいよ明瞭になる。謙讓論は儒家の常識であり、たとえば《礼記》坊記などに比較的明言されている。

4

「名を隆くするは矯伐に在りて、当を期するに在らず。迹を匿すは颺に違うに在りて、是を求むるに在らず。是において、謙光の義は矜競と俱に生じ、卑挹の義は夸伐と並び進む。親譽が不足に生ずるは未だ不知の余り有るに若かず、良薬が疾を瘳すに効くは未だ無病の貴為るに若かざるに由る。」

これは謙の現状をいったものである。ここの論理を敷衍的に解釈するとつぎのようであろう。いったい保身の術として謙讓するのは、謙讓が己れの身を安全にするからであつて、それが美德だからではない。しかし、現実には謙は

美德となり、やがて、謙であることが名声を博す理由となる。ついには、名声を博さんがために謙である、という逆の事態となる。この時、謙として名を隆くするのは行為が当を得るかどうかにあるのではなくて、ことさらに人と違つて伐ることになり、跡を匿す（これも謙の具体的側面であらう）ことは、真実を求めるからそうするのではなくて、頭に通う（ことさらに頭者と違つた生きかたをする、換言すれば、違つた頭）ことにある、ということになる。ここにおいて、謙光（2の謙の家伝が典拠）は矜り競うことと同じ、卑挹（挹は抑・損の義）は誇り伐ることと同じ、という方向にいつてしまう。これらは、いくら親しみ誉めることが、自分は至らないという不足の認識（すなわち謙）に成りたつとしても、それは人知を超えた余裕ある状態（自然にのつとつた状態）に及ばないし、いくら良い薬が病気をいやすのに効果があるとしても、それは無病が貴重であること（無事の状態）に及ばない、ということに由るのである、と。

しからは坦之は、自然にのつとつた無事の状態、すなわち公の状態との対比において謙を考えている。この対比は前項までと同じである。ここでは、現実の謙のマイナスの側面を、謙自体に内在する不完全性にもとづけているといえよう。

では、この論議の意図はどこにあったか。ここで考えられるのが、これが殷康子との論争であるということである。思うに、康子は、謙譲は徳であるといわれるものの実際にはそれが形をかえた誇伐であること、すなわち謙の偽善性を批判したのではあるまいか。それに対して坦之は、天地自然の公の立場に立ちつつ（これ自体は道家の自然の思想とも通ずる）、謙の不完全さの本来性を指摘したのであらう。不完全さは偽善性の根拠ともなるが、もしその偽善性を認めつつ尚かつその有用性を評価したとすれば、それは為政者の妥協的立場の発露であつて、理論上の問題ではな

い、ということになる。では、坦之はこれらをどう判断していたか。

5

「夫れ乾道は確然として人に易^イを示し、坤道は隤^{クイ}然として人に簡を示す。二象は万物に顯らかにして、両徳は群生に彰らかなり。豈に枉を矯めて直を過ぎ、其の所を失わん哉。此に由りて之を觀れば、則ち、大通の道は天地に公坦にして、謙伐の義は人事に陰熾なり。」

これは、天地の道は易簡で、万物群生はみなその道に生ずる。だから、天地の道としては、ものごとを批判していきすぎるようなことはない（謙伐がいけないからといって、天地の道がそれを批判して抑えつけるようなことはない）。だから、もともと、大通の道は天地という次元で考えられた公坦なものであり、謙伐のいみあいとは、人間世界において危うくむずかしいものになるのだ、ということ。

乾・坤云々は《易》繫辭伝・下・一章が出典。矯枉過直は過誤を矯正するのに度を過してかえって中正を失うことで、《漢書》の外戚伝や仲長統伝などに似た用例がある。大通の道とは大道のことで、万物がそこで生々^{サイ}運為するから通というのであろう。たとえば《莊子》大宗師に用例がある。

いったい、坦之の論には老莊的表現もかなり多い。これは、表面的主張がどうであれ、その思想の根底には道家的教養があったことを示していよう。このことはまた、東晉貴族に多少とも共通してみられることであり、莊子批判も実はその基盤になされているのである。

ところで、この項は、要するに公・謙の次元の違い、謙伐が人間世界の問題であることを示している。

「今、公を存して謙を廢すれば、則ち自ら伐る者は至公に託して以て嫌を生じ、自ら美とする者は党を存するに因りて以て惑を致す。此れ王生の所謂貌を同じくして実異なるなり、察せざる可からざる者なり。」

これは次のようなことであろう。いま、公だけを存して、謙は偽善的な方向を含むからといって否定してしまうと、自ら伐るものは自分の立場を至公だとして、公の意味にまぎれが生ずる。自ら美とする者は（やはり自分を公として）、徒党をくんで世を惑わすことになる。つまり謙は、それが価値とされた場合、自伐・自美は直接的に顕示できないはずだから、それなりにこれらの行為をさまたげているのだ。これは王生の「見たところは同じだが実体は異なる（本当の至公と自伐者の至公）」ということ、わからなくてはいけないことである。

ここで坦之は、謙の現実的な効用を支持している。これは4項に関する一つの結論である。王生云々は未詳。

「然れども理は必ず源有り、教も亦主有り。苟も其の根を探れば、則ち玄指自ずから顯わる。若し其の末を尋ぬれば、弊の至らざる無し。豈に嫌似を以て至公を疑い、貪を弊みて諒を忘る可けん哉。」

ここは結論的部分である。理のもとづくところ、および、教説の中心を考えよというのは、要するに公・謙の意味を的確に把握せよという意味であろう。それを把握せず、現実の謙のありさまだけを見て批判することは、よいことではない。それは、至公や諒、すなわち自然に即したものの心情のまこと、を忘れるものである、というのであろう。

然らば、殷康子の現状批判に対して、公・謙の理論的意味を明らかにし、とくに謙の効用を説いたのがこの論文である、といえよう。

では、この論についてどのようなことが考えられるか。殷康子は、すでにのべたように、謙の美名にかくれた偽善、あるいは己れを至公とする厚顔、を批判したとおもわれるが、その現実的な意図は全くわからない。したがって、坦之の反論のそれも不明である。しかし、もしかりに現実的な意図を指定してみれば、それは当然、至公を標榜し徒党によって政治的圧力を加える勢力に対して、形式的にもせよ謙を要請するものであったといえよう。ただし、坦之伝の、この論の評価と思われることは、「公に忠にして慷慨し」という抽象的なものである。

これをたんに観念的な論争とした場合も、謙の現実的効用を主張した精神は、王述に対して礼讓を忠告した精神とほぼ同じであり、その点で、この論は坦之の実際の思想を表明している。換言すれば、坦之の形式主義にはそれなりの思想的根拠があったといえる。ここでは、それは、現実の効用をねらう為政者の発想であった、と考えられるわけである。

坦之の論は、公を最高におき、その公（天地自然の営為）に即した聖人の為政を頌揚するものであるが、実際には人間世界の形式としての謙を肯定しているところにその意義をもつ。これは伝統的な儒家思想である。それゆえ「自然」といっても儒家的な意味であり、世俗のかかわりを否定するもの、あるいはかかわりと対立するものという莊子風の自然と違っている。なお、世間からはみ出るものを違頭とし、自伐の次元でとらえたことも、『廢莊論』を検討するに先だって注目される。

ところで殷康子の伝は不明であるが、殷康であるとしても、その生涯はほとんどわからないということは前にのべ

た。ここでは、康の父である殷融について若干補足しておこう。太原王氏の家風といったものが考えられたように、融と康に何らかの親近性があるとも考えられるからである。融は殷浩の叔父であり、『世説』文学篇に「江左の殷太常（融）父子（融と浩。叔父・甥を父子と称す）、並びに言理を能くす」、浩伝四七に「浩、識度清遠にして弱冠にして美名あり、尤も玄言を善くし、叔父融と俱に老易を好む」とあり、浩はもとより清談で有名であるが、融もまた清談をよくし、『老子』、『易』に通じたことがわかる。さきの文学篇の注引『中興書』には、融につき「酒を飲み舞を善くし、終日嘯詠して、未だ嘗て世務を以て自ら嬰しらず。吏部尚書、太常卿に累遷し、卒す」とあり、生活態度は道家風であった。したがって、儒家の形式主義には、少なくとも心情的にはなじまなかったとおもわれる。その点、康が同じ気分をもっていたとすれば、それは『公謙論』で想定した康子の心情と共通するものである。

（二） 袁宏『明謙』

すでにのべたように、『公謙論』について康子および袁宏が疑難した。それにつき王坦之は一々詳しく論釈したというが、それは伝わらない。ところが宏の疑難と思われる『明謙』の一部が残っており（『御覽四三人事部六四謙』）、さらに『去伐論』なるものの佚文が『芸文類聚』三入部七鑒誠にあり、これも「謙」の問題に関連がある。そこで、これも併せて検討してみよう。

『去伐論』は次のような内容である。

いったい君たるものは、必ず、臣下の才能と、官職とを考量して官を授け、善悪を点検して毀誉し、功過をしらべて賞罰するのである。苟も臣下がその善を伐れば、必ずその悪を忘れてしまうものだ。だから、（その悪を考慮した君

の裁定については）怨責の感情が必ず心にうまれることになり、（善を伐っているの）希望の気持が必ず顔色にあらわれることになる。これが、矜伐の士・自賢の人が薄んぜられ、先王がはなだこれらを悪んだ理由である。君子はそうではない。勞して伐らず、施して徳とせず、恭を致してもってその位を存し、人にへりくだってその功業を隠（かく）まず、汚辱の処も避けず、卑賤な官も辞せず、ただ、任でないことを懼れ、能がないことを患うのみである。それゆえ、力には余裕があり、知恵は屈窮せず、咎悔から遠ざかり、君子としての行為が完成して名声が確立するのである。右は、矜伐であれば君主の評価と自負の間にずれができ、さまざまなマイナスが生ずる一方、伐らなければ（すなわち謙であれば）力も知恵も屈窮せず、結果的に君子としての行為が完成し名声が確立する、という処世術をいっているものである。伐を心情的観点から分析した点は判りやすいけれども、謙であれば必ず好結果が得られるというのは、官人社会のたてまえとしても樂觀的に過ぎるであろう。もっとも、伐・謙双方への分析の深さは同じであって、悪・好という結果を機械的にあてたにすぎない。謙につき樂觀的という印象がもたれるのは、矜伐の結果がかりに悪くないとしても問題がないのにたいし、必ずよくなければならぬ謙の結果は必ずしもよくはないからである。これは、勸善懲惡論理のもつまやかしであるが、儒教的処世訓にはこうした側面が本質的にある。

勞して伐らず云々は、《易》繫辭伝・上・八章の（謙卦九三の爻の義についてのべた）、

子曰、勞而不伐、有功而不徳、厚之至也。謂以其功下人者也。徳言盛、礼言恭。謙也者、致恭以存其位者也。

が典拠である。

ともあれ、この論は、伐を去って謙をなせという保身術であり、謙の偽善性に関するものでも、謙により、積極的な意義を認める老子的な哲学でもなく、また、謙自身のなかに伐を認める坦之の議論ほどの深刻さもない。したがって、

坦之の議論と直接の関わりはないけれども、宏が、謙について伝統的な儒教的樂觀思想をもっていたことは注目されてよい。

《明謙》は断片的であり、したがって、ここでの検討も一応のものである。その内容はつぎのようである。

賢人君子は誠を推して以て礼を存す、己れを降して以て世に応ずるに非ざるなり。心に率^{しんが}いて以て謙を成す、情を匿して以て物に同ずるに非ざるなり。故に侯王は孤寡を以て天下を饗^{きやう}け、江海は卑下を以て百川を朝す。《易》に曰く、「天道は下済して光明、地道は卑うして上行す」と、《老子》に曰く、「高は下を以て基と為し、貴は賤を以て本と為す」と、此れの謂か。

右において、侯王云々および《老子》三九章の、

……故、貴^き、以^{もつ}賤^{けん}、為^な本^{ほん}、高^{かう}、以^{もつ}下^げ、為^な基^き。是以、侯王自謂孤寡不穀。此其以賤為本邪非乎。

江海云々は《老子》六六章の、

江、海、所以能為百谷王者、以其善下之、故能為百谷王。

《易》は謙の象伝、

謙亨。天道下濟而光明、地道卑而上行。

を、それぞれ典拠としていよう。《老子》の引用は貴・高についての文章の順が逆であるが、四〇章「反者道之動」の王注も宏論と同じであり、この方が貴により、重点がかかるのであろうか。《易》と《老子》の引用は、このころの議論がその背景にこれらを存していることの一例である。

宏の主張は、誠のままで礼にかない、心のままに行動して謙であるということ、批判の対象は、己れを降して世に迎合し、情を匿して世人と同じくするということである。相手は坦之であるから、坦之の議論をそのように解したわけであるが、孟之反・范文子 の例で謙はやはり保身術的に考えられていたから、その限りでは的はずれではない。しかし坦之は、至公に名を借りた自伐・自美を抑制するところに謙の現実的な意義を認めたのであり、そこに政治の当塗者としての苦心があった。しかるに宏によって批判の対象とされた謙は、卑屈な保身術であって、議論の次元が違っている。宏が主張する謙は、心のままに行爲してしかも礼にかなうというのであるから、いわば礼教の化身である。これは、当時として否定できない議論であるが、しかし、礼教のこのたてまえ論は、人心の現実とくらべてあまりにも樂觀的である。この樂觀論を提出している点は《去伐論》と同じである。

だがこの議論を現実のなかにおいてみると、これは至公を以て自伐を隠蔽することへの批判を批判して一概の論を提出しているのであるから、至公によって自伐を実現しようとするものにその道を開くものである。

侯王以下の引用は、「故」でつなげる程前言と緊密ではない。これらは、侯王・江海・天道・高・貴などは卑・賤・下を基本としているというだけで、卑・賤・下が心であり誠であるという保証がない限り、前とはつながらないはずである。しかるに、《易》と《老子》にもとづくこれらの表現は、謙の論議に先だって本来的に成立しており、したがって、宏は自明のものとして結論的に提出しただけであろう。そうではあっても、これは天地自然に關することと、人君の理念をいっただけで、一般士大夫の日常行爲の問題ではない。すなわち、現実的な謙の論議としては次元がずれている。「貴が賤を本としている」ところに謙を認めたとしても、それは貴の本質は賤だといっただけで、日常行爲の問題とは何ら關係がないのではないか。

これらは、敢て関連づけければ、坦之の「至公」の論とかかわろう。宏は、公と謙とを区別しておらず、坦之流にえば、天地自然の公をもって謙を証しているのである。これは、現実的には、上位者の至公・謙虚をそのまま肯定しているわけで、前半を現実的に解した場合の意味と併せ考えると、至公を主張して自伐を実現しようとする勢力——つまり桓温——を理論的に保証するものではなかったろうか。そのことの記録的な裏づけはないけれども、坦之の論をこうしたかたちで批判し、東晋貴族たちのむずかしい力関係のなかで儒家のたてまえ論をあまりにも直線的に提出しているところに、却って何らかの現実的意図が感じられるのである。

(三) 韓伯《弁謙》

《公謙論》と《明謙》につき、韓伯は《弁謙》を作って折衷した。《易》繫辭伝などの注釈家として著名な伯は、《世説》賞誉篇注引《統晉陽秋》に「康伯清和にして思理有り、幼くして舅・殷浩の称する所と為る」とあるなど、《世説》中に散見する話から、思考の論理が緻密であったことがうかがわれる。《弁謙》もその評判にそむかず、はなはだ論理的な調停論であった。これを便宜的に五項に分けて検討しよう。

1

「夫れ理を尋ね疑を弁ずるは、必ず先ず其の名分の存する所を定む。存する所既に明らかなれば、則ち彼我の趣得て詳かにす可し。夫れ謙の義為る、己れを降すに存する者なり。高を以て卑に従い、賢を以て鄙に同じうす、故に謙の名生ず。孤寡不穀は人の惡む所にして、侯王以て自ら称するは、其の貴を降す者なり。御を執り射を執るは、衆の

賤しむ所にして、君子以て自ら目すは、其の賢を降す者なり。夫の、^か山、地中に在るの象と、其の致、豈に殊ならん哉。此の二者を捨て、更に其の義を求むるは、輶を南にして冥を求むと雖も、終に近づく莫し。」

これは、概念規定をはっきりさせることが議論の出発点であることをいい、伯が論理的であったことを示している。謙の義とは己れを降すことだ、というのは、宏への批判である。高（侯王）が卑に従い、賢（君子）が鄙に同じうすることが謙であるというのは、表現としては宏の議論を採り、その意味を変化させて「折衷」したものであろう。宏はそれを謙であると同時にいわば天地自然の公と関連させて理解していたからである。坦之の論は論理上は公と謙との次元の相違に重点があり、宏は謙を公に包含せしめ、伯は謙を常識的に理解したといえようか。

孤寡不穀云々は、《老子》四二章の、

人之所惡、惟孤寡不穀、而王公以為稱。故物或損之而益、或益之而損。

山地中云々は、《易》謙・大象の、

地中有山、謙。君子以裒多益寡、称物平施。

を、それぞれ典拠とする。南嶽求眞は、漢・荀悦《申鑒》雜言・下五の「適楚而北輶」と同じような意味であろう。

2

「夫れ貴ぶ所有り、故に降る有り。夫れ美とする所有り、故に謙有り。譬えば影響の形声と相与に立つがごとし。道足る者は貴賤を忘れて賢愚を一にし、公を体する者は理当に乗りて彼我を均しうす。降挹の義、何に於てか生ぜん。則ち謙の美為る、固より以て至足の道を語り大方の家に渉る可からず。然れども君子の己れを行なうに、必ず至当を

尚んで必ず善を匿すに造り、至理は私無きに在りて之を己れを降すに動ず者は、何ぞや。誠に、未だ能鄙を一觀すること能わざれば、則ち貴賤の情立ち、彼我を忘懷するに非ざれば、則ち私己の累存すに由る。」

ここは、貴降・美謙は道足り公を体する段階にまで到らないものに関する對概念であることをいう。能鄙・彼我があるから貴賤・私己が生じ、したがって、それらの段階において善をかくしたり己れを降すことが謙である、という伯の議論は、公謙を次元の違いで説明して謙をたんに人事に関わるものとした坦之の議論より、謙の由来を構造的に分析しているといえる。しかしこの分析は、これだけでは謙を理屈の次元でより明晰にただけであって、坦之において謙と一体的に論じられた矜伐の問題とは結びつかない。では、伯はそれらについてどう考えていたか、それが次に展開される。

影響は形声については、《莊子》在宥篇に、

大人之教、若形之於影、声之於響。有問而応之、尽其所懷、為天下配。

大方の家については、同じく秋水篇に、

河伯……向若北海若而歎曰、「……吾非至於子之門、則殆矣。吾長見笑於大方之家。」

とあるのが参考となろう。大方の家が公を体するものの理想境とされている点からいえば、伯もまた道家的教養をその発想の根底にもっていたといえるであろう。

3

「其の貴とする所に当たりて我に在れば則ち矜り、其の賢とする所に値いて之を能くすれば則ち伐る。貴に処るは

矜に非ざるも、己れを矜る者は常にその貴を有し、善を言うは伐に非ざるも、善に伐る者は驕しばその能を称す。是を以て、貴を矜るが徳を傷る者なるを知り、故に心を卑素に宅し、驕しば称するが理を虧く者なるを悟り、故に情を不言に存す。情、不言に存すれば、則ち、善斯に匿れ、心を卑素に宅すれば、則ち、貴斯に降る。夫れ、況ぶ所の君子の流は、苟も理未だ尽きざるあり、情未だ夷らかならざるあり、我を存するの理未だ内に冥せず、豈に心を降抱に同じうし、之を滯る所に洗わざらん哉。」

ここは、矜伐の出る理由をいって、もつとも論理的分析的、すなわちもつとも韓伯的な部分である。いうところは、次のようであろう。

貴にすることは本来矜と関係ないはずであるけれども、己れを矜るものにとつては、貴とされるものが自分にあればその貴を矜る。そうすると、本来矜と関係ないものを矜っているわけで、徳を傷ることになる。したがって、（真の君子は）心を卑素の状態におくから、貴が降るのである。同様に、善をいうこと（すなわち賢）は本来伐と関係ないはずであるけれども、善に伐るものにとつては、賢とされるものが自分にあれば、その賢を伐る。そうすると、本来伐と関係ないものを伐るわけで、理を欠くことになる。したがって、（真の君子は）情を不言におくから、善が匿れるのである。いわゆる君子は、徳・理において欠け、心・情が未熟であるから、どうして降抱して至らぬ点を克服しないであらうか、と。

右において、謙を徳・理（換言すれば公）との関係におくことによつて、その必然性を「論証」しようとしている点は、明晰な論断というべきであらう。その反面、矜伐と謙とがたんに論理的な問題となり、謙自身の中に矜伐を認める坦之の現実感覚とずれていく。具体的にいっていることは、貴を矜るな、能を伐るな、その方法が卑素・不言だ、

ということにすぎない。これが謙の実態だとすれば、1でみた謙の常識的理解と変わらない。謙の根拠として徳を傷り理を欠くことをいうとしても、さらにその傷・欠の根拠は、本来矜伐すべからざることを矜伐するということらしいから、全体が論理的抽象的次元のこととなってしまう。ここに伯の議論の特徴がある。

4

「有を体し無を擬らすは聖人の徳なり。累を有し理を存するは君子の情なり。滯る所同じからずと雖も、其の、情を遣るの累が弊有るに縁りて用らき、己れを降すの道が私我に由りて存すは一なり。故に『忿を懲して欲を窒ぐ』は《損象》に著るしく、『卑うして以て自ら牧う』は実に《謙交》に繋かる。皆、其の足らざる所を存し、余有る所を払う所以の者なり。」

ここの聖人君子は、矜伐を前項の構造に即して超越したものである。聖人と君子を、一面連続的、一面断絶的にとらえるのは、王弼以来の見解に沿ったものであろう。聖人の公と君子の謙を論理的に関連づけようとしている点に伯の議論の要点があり、坦之の議論を自己の論理の中にあてはめ、宏の聖人の立場を論理的に謙とつなげたところに折衷の所以があるといえようか。

損象とは《易》損・大象、謙交とは《易》謙・初六・象である。皆其の足らざる所云々は、《老子》七七章の、

天之道……有余者損之、不足者補之。

と同じ思想であらう。

5

「王生の談、^{おも}以らく、至理は謙なしと、近く之を得たり。人に争心あり善く収む可からず物に後るの迹を仮りて以て動者の患を逃れん、と云うは、以て聖賢を語れば則ち可なり、之を^{これ}斯より下る者に施さば、豈に惟だ患を外に逃れるのみならんや、亦心を内に洗う所以なり。」

至理には謙はないという王生の考えは真実に近い、といっているのは、坦之流にいえば至理（公）と謙とは次元が違ふということであるが、伯は至理を謙と関連させて考えているから、近くはあっても正解ではなく、一方、至理まで到達した場合は謙と違ふという点では伯も同じであるから、違ふのではなく近い、としたのであろう。

王生の談自体がよく判らないので、つぎの文における批判の焦点もよく判らない。云っていることは、人には拾取できない争心があるので人の後にたつという消極的生きかたをし積極的に行動する欠点をさけていく、ということ、聖賢の場合はそれだけで十全の意味をもつが、一般士大夫の場合は、實際的に自己を安全にするばかりでなく、その形式的拘束性が内面的修養の支えともなる、ということであろう。これは、たとえば《老子》六六章の「聖人、人に上たらんと欲すれば、その言を以てこれに下り、人に先だたと欲すれば、その身を以てこれに後る。……その争わざるを以ての故に天下能くこれと争う莫し」にみられるごとき、いわゆる謙下の処世術を実践する場合の精神的修養の重要さを強調したものだといつてよい。

坦之の論にこれに相当する形式的な謙が出てきたのは、謙似を排するあまり至公まで否定してはいけなから謙を存するという、実際の効用を意図した議論においてであった。しからば、その謙の形式性を精神の空洞化という観点から排した伯の論は、やはり常識的で論理的なものである。すなわち、坦之の論の弱点を鋭く衝いているけれども、

論理的であることが逆に、坦之の論の現実的意味を雲散させてしまった。元来「謙」というすこぶる現実的な問題を論理的にのみ裁定はできないのであって、それを敢てそうしたところに、伯の議論が折衷として一見成功しながら、実は内容的には何ものをもつけ加えていない、という結果に終る原因があった。

以上で坦之《公謙論》をめぐる論争の分析を終える。再言すれば、おそらく殷康子によってなされたであろう謙の偽善性への批判にたいして、坦之は、公と謙の次元の相違を前提とし、不完全な謙のなかに矜伐の可能性を認めながら、なおかつ自矜・自美を抑止する効用をもつものとして謙の意義を認めた。それは、現実的には、己れを至公として徒党をくんで政治的压力を及ぼす勢力を、理論的に抑制する意味があった。袁宏は、謙の卑屈な処世性を批判して、心の真実のままに行動することが謙であり、それがそのまま礼にかなうと考えたが、そこには儒家思想の樂觀的なためえ論があり、その議論が高貴の立場の者に結びつけられることによって、それらのものは己れの心のままに行為して礼にかなない、謙である、とした。したがって、現実的には自矜・自美の者が至公を称する道を開いた。韓伯は、坦之と宏の議論を論理的分析的に折衷し、宏論の公謙の同一視を批判し、公と謙とを論理的に関連しつつ違った次元にあるもの、とした。公謙を違うものとする点では坦之と同じであるが、坦之の論の論理的弱点を批判しつつ、却ってその現実性を希薄化した。謙伐の構造を明瞭にしたが、謙の意味自体は常識的であり、折衷論は現実的意味をほとんど失った。

なお、これらの議論の背景には、おもに《易》と《老子》が、ついで《莊子》があり、当時の論争の思想基盤がうかがわれる。とはいえ、三者の立場は儒家であり、道家に傾斜したわけではない。道家思想は、天地自然の公の内容を豊富にしつつ、儒家思想に融合してしまっている、といえよう。とくに坦之の思想は、天地自然の公を前提にしつ

つ、形式的な謙（礼讓、ひいては礼教）を尊重するという儒家思想であり、その限りで三者のうちもつとも老莊の影響が小さい。

四 《廢莊論》の思想

坦之の代表的著作は《廢莊論》であり、坦之の名が思想史上に留められるのも、これあるによる。東晋中期のこの頃には、魏以来の儒教の道家的解釈が士大夫の間に一般的となり、暗黙のうちに老莊の学がかれらの思想の根底に存していた。そうした状況にあって、坦之は、どのように莊子批判を行なったのであろうか。

坦之の伝には「坦之風格あり、尤も時俗の放蕩にして儒教に敦からざるを非とし、頗る刑名の学を尚び、廢莊論を著わして曰く云々」とある。ここで、刑名の学を坦之が尚んだと解することには、問題がないわけではない。この部分まで時俗に含めて解しうるからである。だが、刑名の学とは、名理談論の言語遊戲をいうのではなく、いわゆる刑名参同の法家的な学ではなかったらうか。刑名参同する限り、そこには論理的な問題も密接に関係し、かつ、現実政治はもともとそれと関連している。既にみたように、坦之は議論ではなかなか理屈にもすぐれ、一方、儒家として礼教の形式主義を尊尚した。この清談的にして儒家的な姿勢は、刑名の学と矛盾するものではあるまい。因みに、《御覽》^{三七}職官部^{三五}引・何法盛《晋中興書》には「王坦之、字は文度、左衛を領す。少くして風格あり、刑名の学を尚び、嘗て廢莊論を著わす」とある。また、韓伯も、論理・清談にすぐれ、かつ中正として莊子風の非名教主義を批判したこと、既述のとおりである。

いま、《廢莊論》を九項に分け、逐項検討しよう。全般的に、《莊子》をはじめとする引用がすこぶる多いので、分析にさきだつてそれらを纏めておく。引用過多のなかで論を展開することは、このころの文章の一形式であろう。

1

荀卿称す、「莊子は天に蔽われて人を知らず^①」と。揚雄亦た曰く、「莊周は放蕩にして法ならず^②」と。何晏云く、「鶻莊は、軀を玄虚に放ち、時変に周ねからず^③」と。三賢の言、遠く当たること有らん乎。夫れ独構^{構は臺の義}の唱は、唱虚しくして和莫し^④、無感^⑤の作は、義偏にして用寡し。

① 《荀子》解蔽篇。

② 揚雄《法言》五百^{卷八}「莊揚蕩而不法。」莊揚とあるのは莊子と楊朱。

③ 出典未詳。《晋書》王衍伝^三に「魏の正始中、何晏・王弼等、祖述老莊、立論以為……（無為の論）……」とあり、何晏は無為論を主張している。老莊を祖述する一方、どのように莊子批判をしたのかよくわからない。

鶻子は《隋志》子部道家類に、「《鶻子》一卷周文王師鶻熊撰」とあるほかは、よくわからない。

④ 唱は積極的主張のことであろう。《易》益・上九爻辞「莫益之。或擊之。立心勿恒、凶」の王注に、

処益之極、過盈者也。求益无己、心无恒者也。无厭之求、人弗与也。独唱莫和、是偏辞也。人道惡盈、怨者非一、故曰或擊之也。

とある。偏辞とは、本論の「議偏而用寡」の偏に通じよう。しかし、そもそもこの王注も《莊子》徳充符篇の、未嘗有聞其唱者也。常和人而已矣。无君人之位、以济乎人之死。……和而不唱、……

王坦之の思想

によったものか。しからば坦之は莊子の言辭を以て莊子を批判したというべきであり、そこに清談的側面をみる
ことができる。この傾向は、以下頻見する。

⑤ 《莊子》人間世、「若能入遊其樊、而無感其名。入則鳴、不入則止。無門無毒、一宅而寓於不得已、則幾矣。」本
論では、無感は、現実に対応せぬ独善をいうのであろう。

ここは、莊子が現実ばなれして虚妄であることを批判した先人の論を提出し、莊子の論が偏破で独善的であり、実
際の役にたたないことをいう。

2

人を動かすは兼忘^②に由り、物に応ずるは無心^③に在り。孔父は遠を体さざるに非ず、遠を体するを以ての故に用近し。
顔子は豈に徳を具えざらんや、徳備わるを以ての故に教を膺く。胡^{なんす}為れぞそれ然らん哉。已むを獲ずして然るなり。

① 《莊子》田子方、「有虞氏、死生不入於心、故足以動人。」

② 《莊子》天運、「以敬孝易、以愛孝難。……使親忘我易、兼忘天下難。兼忘天下易、使天下兼忘我難。」坦之と
しては、現実^②に働きかける場合は独断ではいけない、といったのであろう。兼忘は坦之の論のなかでもそのまま
価値とされており、以下こうした用法も頻出する。

③ 《莊子》知北遊篇に孔子と老聃の間の話として、「其用心不勞、其忘物無方、……此其道与^か」とある。

④ 右と同篇に齧^か欠と被衣の間の話として、「無心而不可与謀。彼何人哉」とある。また、天運篇に、

夫至樂者、先忘之以人事、順之以天理、行之以五德、忘之以自然、然後、調理四時、太和万物、……

とあるのも、これと同じような思想であろう。

⑤ たとえば《莊子》徳充符篇には「魯有兀者王骀。従之遊者、与仲尼相若、……」とあり、孔子が王骀をはなはだ賞讃した話がみえる。《莊子》中に孔子は頻出するが、おおむねは至人とはされていない。

⑥ たとえば《莊子》人間世篇に、顔回と孔子の間答として、

顔回見仲尼、請行、……曰「將之衛。」……仲尼曰「あ謹、若殆往而刑耳。……古之至人、先存諸己、而後存諸

人。所存於己者未定、何暇至於暴人之所行。……

とあり、顔回は徳あるものとされていらない。

⑦ 《楚辭》天問「鹿何膺之」の王注に「膺、受也」、《後漢書》班固伝「膺万国之貢珍」の李注に「膺、猶受也」とある。ここは、徳が具わっていれば教えは必要ないようなものののに、具わっているからこそ受けるのだという、孔子の場合と同じ逆接的規定である。

ここは《莊子》の言辭がめだつが、莊子の思想を敷衍したのではなく、やはり批判していると思われる。現実には働かせるのは自意識にとらわれた独善や独断ではためて、対象に即して対応すべきこと、すなわち、「独攄之唱」、「無感之作」に對置して積極的方向でのべたものであらう。孔子・顔回は《莊子》中にしばしば登場し、顔回はむしろ、孔子もまた老聃などの悟道者にくらべて、卑近に執われた未熟のものとされている。坦之は、それを両者のあり方としてそのまま認めながら、その本質を体遠・徳備と規定したのである。そのあり方の理由として、やむを得ずしてそうする、すなわちそれが自然必然だからそうする、としたのは、兼忘・無心であれば自我に執われることなく現実に対応するのだ、ということと同じであらう。

3

夫れ自足する者は寡し、故に理は義・農に懸く。①教に徇う者は衆し、故に義は三代に申ぶ。②道心惟微、人心惟危、③吹万同じからず、孰れか正是を知らん。④首陽の情、⑤三黜の智、磨頂の甘、⑥落毛の愛、枯槁の生、⑦負石の死と雖も、これを中庸に格さば、未だ道に入らず、而るを況や斯れより下る者を乎。

① 《莊子》 胠篋篇に、

昔者、容成氏、大庭氏、……伏犧氏、神農氏。当是時也、民結繩而用之、甘其食、美其服、……若此之時、則至治已。今遂至使民延頸舉踵曰、「某所有賢者」、贏糧而趣之、則內棄其親、而外去其主之事、……甚矣、夫好知之乱天下也。自三代以下者是已。

とあり、伏犧・神農時代が至治であつたのにたいし、三代以下は乱世だとする認識がある。また、《莊子》繕性篇に、

及燧人伏羲、始為天下、是故順而不一、德又下衰。及神農、黃帝、始為天下、是故安而不順、德又下衰。及唐虞、始為天下、興治化之流、鴻淳散朴、離道以善、……不足以定天下、……民始惑乱、无以反其性情而復其初、

同じく讓王篇に、

昔者、神農之有天下也、……不以人之壞自成也、不以人之卑自高也、不以遭時自利也。今周見殷之乱而遽為政、……

盜跖篇に、

神農之世、臥則居居、起則于于、……无有相害之心、此至德之隆也。……堯舜作、立群臣、湯放其主、武王殺紂。自是之後、以強陵弱、以衆暴寡、湯武以來、皆乱人之徒也。

とあり、若干表現は違うが、これらも同じような思想としてよいであろう。

② 《莊子》では、三代以下について前注の評価が一般的である。さらにまた、駢拇篇に、

自三代以下者、天下莫不以物易其性矣。小人則以身殉利、士則以身殉名、大夫則以身殉家、聖人則以身殉天下。故此数子者、事業不同、名声異号、其於傷性以身為殉、一也。

とある。坦之はこの思想を批判したわけである。

③ 《尚書》大禹謨、「人心惟危、道心惟微、惟精惟一、允執厥中」。孔伝、「危則難安、微則難明。故戒以精一、信執其中。」

梅賾が孔伝古文尚書を奏上したのは元帝の時であり、坦之はこれを目撃し得たはずである。

④ 《莊子》齊物論、「夫吹万不同、而使其自然也。咸其自取、怒者其誰邪。」「……故有儒墨之是非、以是其所非、而非其所是。」

⑤ 伯夷・叔齊のこと。《史記》のみでなく、また《莊子》にも盜跖篇に「伯夷・叔齊、辭孤竹之君、而餓死於首陽之山」とある。

⑥ 柳下惠のこと。《論語》微子篇に、

柳下惠為士師、三黜。人曰、「子未可以去乎。」曰、「直道而事人、焉往而不三黜。枉道而事人、何必去父母之

邦。」

とある。

⑦ 墨子のことであろう。《孟子》尽心・上に、

墨子兼愛。摩頂放踵、利天下為之。

とあり、趙注に、

墨子、墨翟也。兼愛他人、摩突其頂、下至於踵。以利天下、己樂為之。

とある。「己樂」は「甘」に相当しよう。

⑧ 未詳。《孟子》尽心・上、前注⑦所引の文の直前に、

楊子取為我。拔一毛而利天下、不為也。

とあるが、「落毛の愛」とは楊朱と反対の態度をいうのであろうか。なお、《列子》楊朱篇に、これと関連した話として、

禽子問楊朱曰、「去子体之一毛、以濟一世、汝為之乎。」楊子曰、「世固非一毛之所濟。」禽子曰、「仮濟、為之乎。」楊子弗応。禽子出語孟孫陽。……孟孫陽曰、「……一毛固一体万分中之一物。奈何輕之乎。」禽子曰、「吾

不能所以答子。然則以子之言、問老聃・閔尹、則子言当矣。以吾言、問大禹・墨翟、則吾言当矣。」

とあることを参照すれば、楊朱と反対の態度の者とは、たとえば禹や墨子ということになろう。

ところで、《莊子》在宥篇に、

昔者、黃帝始以仁義撓人之心、堯舜於是乎、股無胈、脛無毛、以養天下之形、愁其五藏、以為仁義、……

とあるが、これは、本項注①②でふれたように、三代以下を評価しない《莊子》の立場を表明したものである。堯舜の「股に腋なく脛に毛なき」状態は、むろん労働の激しさを象徴しているが、これは、普通は禹に冠せられる形容である。《莊子》天下篇には、墨子が禹を評価したことばとして、

昔者、禹之湮洪水、決江河、而通四夷九州也、……腓無胈、脛無毛、沐甚雨、櫛疾風、……とあり、禹について同じように表現したものとして、《史記》秦始皇本紀に、

禹鑿龍門、通大夏、決河亭水、放之海。身自持築畝、脛毋毛、

また、坦之より後輩であろうが、前秦・苻朗の《苻子》〔芸文類聚二帝王部二帝夏禹〕に、

禹讓天下於奇子。奇子曰、「君言佐舜勞矣。鑿山川、通河漢、首無髮、股無毛。……

とある。これらがこの箇所に対応するものとすれば、「落毛」は禹の激しい労働のさまをあらわしているよう。それが「愛」と結びつくのは、また、墨子における天下への献身・兼愛をも意識したためであろうか。ただし、坦之は、すでに述べたように、《公謙論》でも禹を評価していたと解釈されるのであり、ここで、禹について、伯夷・叔齊以下と並列して批判したとは考えにくい、という問題は残っている。

⑨ たとえば《莊子》齊物論篇の南郭子綦。

⑩ 申徒狄のこと。《莊子》盜跖篇に、

申徒狄諫而不聽、負石自投於河、為魚鼈所食。

とある。また、《荀子》不苟篇など。

ここは、人間世界の文化、端的にいえば儒教およびその思想のもとづくところ、は、夏殷周の三代に発展してきた

こと、天地自然の道や人の心ははなはだ微妙なもので、万象の真実はきわめがたく、伯夷・叔齊以下のいわゆる賢人たちも中庸に欠け、道を得ていない、ましてそれ以下の者（たとえば莊子流超俗者など）はいうまでもないということ、をいうのであろう。

衆人の徇う教えとは聖人（先王）の教え、すなわち儒教（およびその本づくところ）、義とはその思想といえよう。そうした教え（道）の少なくとも一つが中心が中庸である。自足云々は、もし自足するものが多ければ、莊子は己れの時代を理想としてよかったはずであるが、《莊子》中には伏羲・神農の時代が理想として出てくる、これは莊子流の自足者が少なかったのであって、それゆえ、理想を昔の時代にかけざるを得なかったのである、ということ、伏羲・神農の時代以後は、自足者が少ないからこそ聖人の教えに徇うかたちで礼教の方向に発展してきたのではないか、ということとをいったものであろう。

中庸は徳目と考えてよいが、また、具体的に《礼記》中庸篇のこととしてもよからう。中庸篇には、「君子は其の位に素^そりて行ない、其の外を願わず、……入るとして自得せざること無し」など、君子の行為規範がのべられ、その現実応対の姿勢が評価されたともいえる。南朝では中庸篇の専論も行なわれ、《隋志》一には、

《礼記中庸伝》二卷 宋散騎常侍戴顒撰

《中庸講疏》一卷 梁武帝撰

《私記制旨中庸義》五卷

の三篇が記載されている。

先王、人情の肆め難きを知り、違行して以て訟を致すを懼れ、司徹の悔を貽すを悼れ、褌帶の縁の所を審かにす。故に群生を陶鑄し、之を未だ兆さざるに謀り、毎に其の契うを摂りて節となす。夫れ、礼に敦くして以て化を崇とび、日に用いて以て俗を成し、誠存して邪忘れ、利損して競息み、功を成し事を遂げて百姓皆我れ自然と曰わ使む。

① 《易》訟・大象とその王注に、

天与水違行、訟。君子以作事謀始。

注：聴訟、吾猶人也。必也使无訟乎。无訟在於謀始。謀始在於作制。契之不明、訟之所以生也。物有其分、職不相濫、争何由興。訟之所以起、契之過也。故有德司契、而不責於人。

とある。なお、これは本項⑤までの部分を覆っている。

② 《老子》七九章、「聖人執左契、而不責于人。故有德司契、無德司徹。」

③ 《易》訟・上九、「或錫之鞶帶、終朝三褌之。」王注：処訟之極、以剛居上、訟而得勝者也。以訟受錫、榮何可保。故終朝之間、褌帶者三也。

④ 《老子》六四章、「其安易持、其未兆易謀、其脆易判、其微易散。為之於未有、治之于未乱、……」

⑤ 本項注①および②参照。

⑥ 《老子》一七章、「功成事遂、百姓皆謂我自然。」

ここは、礼教の出てきた所以をやや具体的にのべる。人間は勝手にいさかいをおこしやすく、それを裁定する官もいやなものである。そこで先王は人道にかなう基準をたてたが、その基準は自然とも合致しているから、衆人はそれ

に即して自然である。衆人は礼を実現し誠を存して日々の事を行ないつつ、それらの行為基準が自然に即しているために、すべてが自然だと思ふ。これが先王の道である、ということ。

ここには、礼は自然にもとづくという発想があり、しかもそこに何らの疑念もないから、礼教と自然の調和がすでに前提となつてゐるといつてよい。

5

蓋し闇に善き者は怪しむこと無し、故に遇う所に滞ること無し。道を執りて以て俗を離るれば、孰れか達せざるを踰えんや。道を語りて其の^{はたらき}為を失う者、其の道に非ず、徳を弁じて其の位を有つ者、其の徳に非ず。^④言默の未だ究めざる所、況や之を揚げて以て風と為さん乎。

① 《易》睽・上九「睽、孤。見豕負塗。載鬼一車。……往遇雨則吉」の王注に、

……未至於洽、先見殊怪、故見豕負塗、甚可穢也。見鬼盈車、吁可怪也。……貴於遇雨、和陰陽也。陰陽既和、群疑亡也。

とあり、これは、まず怪しんで実態が明らかになれば怪しまぬことである。本論と通ずるか。

② 《孔子家語》賢君篇一三に、

孔子読《詩》、于《正月》^{小雅}第六章、惕焉如懼、曰、「彼不達之君子、豈不殆哉。從上依世、則道廢。違上離俗、則身危。時不興善、己独由之、則曰非妖即妄也。故賢也、既不遇天、恐不終其命焉。……」

とあり、同様の話は《說苑》敬慎篇にもみえる。ただ、「不達」は「不逢時」に作る。《家語》において、「不達」

とは道理に通達していないことを意味していよう。しからば、本論の意味は、善聞者の融通無礙に対比して、“道に執着して世俗を離れるのは、不達の君子と同じことだ”ということであろう。莊子流態度の批判であること無論である。

③ 《莊子》天道篇に、

夫天地至神、而有尊卑先後之序。而況人道乎。宗廟尚親、朝廷尚尊、鄉党尚齒、行事尚賢、大道之序也。語道而非其序者、非道也。語道而非其道者、安取道。

とあり、これに依拠したものであらう。

④ 《莊子》則陽篇に、

道不可有、有不可無。……言而足、則終日言而尽道。言而不足、則終日言而尽物。道物之極、言默不足以載、非言、非默、議其有極。

とある。

ここは、道理や人心の微妙な所に通達しているものは、とどこおることがない。だが、道にとらわれて脱俗的な生きかたをすれば、結局は不達の域を越えられない。道や徳の本質がわからなければ、いくら道や徳を言明してみても、それは真の道・徳ではないのである。脱俗を徳としつつ世俗の官位にあるのは矛盾である。そもそも、道や徳は言語で表現したり、表現できないとしてみても究められないものであり、ましてそれを宣揚して一定の処世形式などにするものではない、ということであらう。究極の真理はわからないのに、わかったと称して風俗化する欺瞞性を衝いている。

6

且つ濠に即いて以て魚を尋ね、彼の我と同じきを想い、^① 鰕を推して以て隠を求め、理得て情味し。

① 《莊子》秋水篇の、莊子と恵子との間に交わされた有名な話。

ここは、莊子の寓話のように、現象していることからその中身を推量するのは理屈かもしれないが人の情を離れている、ということであろう。現実にはないものを求める態度を批判したわけで、逆にいえば坦之は鰕の世界にいるのであり、その世界の理はやはり鰕で、つまり礼教ということになろうか。

7

夫の莊生の若きは、大庭を望んで契を撫^なんじ、^① 弥高を不足に仰ぎ、^② 積想を三篇に寄せ、^③ 我の懷未だ尽きざるを恨んで、^④ 其の言は詭譎、其の義は恢誕なり。君子は内に応じて、我^よ従り方の外に遊び、^④ 衆人は因りて之に藉り、以て弊^{そまつ}薄の資と為す。

① この意味はとり難い。大庭は《左氏伝》昭公一八年「梓慎登大庭氏之庫、以望之」の杜注に「大庭氏、古国名。在魯城内。魯於其処作庫」とあるように、昔の帝王のことであろうか。また3項①の《莊子》胠篋篇にも大庭氏の名がみえる。あるいは、これに一般名詞の意味を掛けてあるか。撫契の意味はよく判らないが、次の「不足」と対比してみると、大庭を手に入れる（あるいはそこに入る）べき契（手形）がないことであろうか。

② 弥高は孔子を指すのであろう。《論語》子罕篇に「顔淵喟然歎曰、『仰之弥高、鑽之弥堅、……』」とある。《莊

子中に孔子は頻見するが、莊子の未熟な思想を以てしては、孔子を正しく理解できなかった、ということか。

③ 《莊子》の内・外・雜の三篇であらう。

④ 《莊子》大宗師、「彼遊方之外者也。而丘遊方之内者也。」

ここは莊子を批判し、ついでその莊子に惑わされた風俗を批判している。いうところは、莊子は理想だけは徒らに高かったが力不足であり、その著作は恢誕である。ところが、今の君子は、その思想にかぶれて脱俗的になり、衆人もそれにならつて風俗が浅薄になった、ということ。ただ、こうした批判は、これまでも同様であるが、自分の立場（礼教）を以て莊子を一概に断罪しているだけで、言辭を引用しているわりには莊子の思想を構造的に捉えてはいない。したがって、理論的には、この批判は感情論であるという批評も十分ありうる。

8

然らば則ち、天下の善人は少なく不善人は多く、莊子の天下を利するや少なく天下を害するや多し。故に曰く、魯酒薄くして邯鄲困まれ、莊生作りて風俗頹なり、と。礼は浮雲と俱に征き、偽は利蕩と並び肆まなり。人は己れに克つを以て恥と為し、士は措くなきを以て通と為す。時に徳を履むの誉れ無く、俗に義を蹈むの愆め有り。驟かに賞罰を語るは以て造次す可からず、屢しは無為を称うるは変に適す可からず。天下に用う可しと雖も、以て天下を用うるの人たるに足らず。昔、漢陰の丈人渾沌の術を修め、孔子以て其の一を識りて其の二を識らずと為す。莊生の道、乃ち類すること無からん乎。夫の如愚の契と、何ぞ殊に間あらん哉。

① 《莊子》胠篋篇の、

天下之善人少、而不善人多、則聖人之利天下也少、而害天下也多。故曰、脣竭則齒寒、魯酒薄而邯鄲圍、聖人生而大盜起。

を典拠とする。莊子の論理は、盜跖のごとき不善人も、技術的に聖人の道を実践しており、しかも天下には盜跖流の不善人の方が善人よりもはるかに多いのであるから、結果的に善人が聖人の道を履み行なって天下の為になること（聖人が天下に利する側面）よりも、不善人が聖人の道を利用して天下を害す（聖人が天下を害する側面）の方が多くなる、それゆえ、聖人があらわれるからこそ大盜が跋扈する、というように、ある原因から思いもかけない結果が生ずるのである、ということ。その当否はともかく、逆接的な因果関係をいったものである。

坦之は、右の論理の中で、莊子と聖人を置換したわけであるが、これは論理として成立しているのであろうか。莊子が聖人視されるならば、《莊子》と同様に成立しているといえる。しかし、莊子はとくに前段において既に否定的に評価された。したがって、莊子が天下を利することが少なく害することが多いというのは、聖人の逆接的働きと違って、直接不善人に働きかけるからだ、ということになる。その時、少ないながらも天下を利することがあるということも既に説明がつかないが、莊子あるがために「風俗頹」であるのは逆接ではないのであるから、意外な結果とはいえない。したがって、この表現は、莊子が天下を害して風俗を頹廢させたという批難自体はともかく、論理としては成立していない。これは、《莊子》の文をそのまま借りながら莊子批判をすることの論理的な難点である。

② 《莊子》天道篇に、

古之語大道者、五変而形名可舉、九変而賞罰可言也。驟而語形名、不知其本也。驟而語賞罰、不知其始也。

倒道而言、迂道而説者、人之所治也、安能治人。驟而語形名賞罰、此有知治之具、非知治之道。可用于天下、不足、以、用、天、下。此之謂弁士、一曲之人也。

とある。これは、天—道德—仁義—分守—形名—因任—原省—是非—賞罰という世界秩序に無知なことであろう。現実の政治において信奉すべき態度でなく、莊子の態度もこれと同様である、というのであろう。

③ 《論語》里仁、「君子、無終食之間違仁、造次必於是、顚沛必於是。」ここでは適變と同じような意味で使われている。

④ 注②参照。これも①同様、論理を厳密に問題にすればうまくつながらない文章である。《莊子》では、「驟而語刑名・賞罰」にも一応の現実的役割を認めているからである。

⑤ 《莊子》天地篇に、

子貢南遊於楚、反於晉。過漢陰、見一丈人。方將為圃畦。……反於魯、以告孔子。孔子曰、「彼佞、修、渾、沌、氏之術者也。識其一、不知其二。治其內、而不治其外。……」

とある。

⑥ 未詳。《列子》説符篇に「宋人有游於道、得人遺契者。歸而藏之。密數其齒、告隣人、曰、『吾富可待矣』」とあることをいうか。ここの張注に「佞空名以求実者、亦如執遺契以求富也」とあり、これはつまり愚人が役にたためものを藏することである。あるいは、《莊子》大宗師篇にみえる、子桑戶・孟子反・子琴張の交友をいうか。ここは、莊子が天下を害すること甚だしい点を批判する。現今の風俗の頹廢としてあげられていることは、礼が無視され、克己の徳がなくなり、徳や義が実践されない反面、衆人は虚偽や利にはしり、士大夫は行為規範をもたなく

なつたことである。これも、論理としては、礼教擁護の立場を一概に《莊子》にあてて断罪しただけであつて、内容の分析を経ていない。しかし、坦之にとつて、風俗の頹廢と目されることが《莊子》を根拠として行なわれているとすれば、その結果そのものを批判することは、やはり一定の意味をもつていたことであろう。原因と結果がわかつていれば、それをつなぐ論理を分析するよりも、一括して原因を断罪する方がずっと自然である。要するに、坦之の批判は《莊子》思想の内容的否定というより、その時代の風俗批判が中心であつた、ということである。

9

若し夫れ、利して害さざるは天の道なり、為して争わざるは聖の徳なり。^① 群方の資る所にして、誰氏なるかを知る莫し。^② 儒に在りて儒に非ず、道に非ずして道有り、九流を弥貫して彼我を玄同す。^④ 万物之を用いて既ぎず、^⑤ 聲聲として日に新たに、^⑥ 朽ちず。昔、吾が孔老、固より已に之を言えり。

① 《老子》八十一章、「信言不美、美言不信。……聖人不積、既以為人、己愈有。既以与人、己愈多。天之道、利而不害。聖人之道、為而不争。」

② 《老子》四章、「道沖而用之、或不盈。淵兮似万物之宗。……湛兮似或存。吾不知其誰氏之子、象帝之先。」また、《莊子》徐无鬼、「聖人并包天地、沢及天下、而不知其誰氏。」

③ 九流は、《漢書》芸文志のいわゆる九家であらう。

④ 《老子》五六章に、「知者不言、言者不知、……和其光、同其塵、是謂玄同」とあり、また、《莊子》齊物論「古之人、其知有所至矣」条下の郭注に、「道虧則情有所偏、而愛有所成。未能忘愛私、玄同彼我也」とある。

⑤ 《老子》三十五章、「道之出口、淡乎其無味、視之不足見、聽之不足聞、用之不可既。」

⑥ 《易》擊辭伝・上・一章に、「探賈索隱、鉤深致遠、以定天下之吉凶、成天下之亹亹者、莫大乎蓍龜」とあり、五章に、「富有之謂大業、日新之謂盛德」とある。

ここは、天の道と、それを人間世界に実現する聖人の徳とによって、あらゆるものは生かしめられること、その道・徳は、儒家・道家そのほか一切の世俗的な範疇をこえ、日々活動しており、孔子と老子はそうしたことを教説したこと、をいう。換言すれば、これは、天地自然の至公の道と、聖人によるその現実化であり、その立場においては、孔子と老子は同じ価値をもつ。一方、老子と莊子の間に截然とした区別があることが注目されよう。

以上が《塵莊論》の全文である。ここでその内容を約言すると、批判の対象は超俗を標榜する独善的な人びとであり、しかもそうした徳を弁じつつ世俗の官位を有する底の官人たちであった。坦之によれば、かれらは《莊子》に依拠しつつ己れの生きかたを方外とし、それが風俗と化して衆人を捲きこみ、その結果、礼教の徳・義は無視され、偽・利・邪だけが目だつ。この風俗に対して、坦之はむろん礼教を擁護したが、礼教は頭からで人情にかなない、しかも天地自然に即したものであるという理解を示していることが注目される。

この礼教思想は、《公謙論》の至公に相当し、さらに一歩すすめて、礼教は自然であるというしくみをはっきりさせたものといえよう。その意味で、道・徳は九流を貫徹するという表現に示されるように、せまい儒家の立場を超え、老子が孔子と並んで肯定されたのは当然である。それゆえ、坦之の立場は礼教主義ではあるけれども、単純な儒教主義ではない。この礼教主義は、思想史的にいえば、やはり儒道合一の流れにあったといえるのである。

このような批判は、むしろ、政治の当塗者としての自覚に出たものである。その点、《公謙論》や《上孝武帝表》と同じ立場にあり、礼教主義に立つその思想はすべてに貫徹している。反面、莊子思想自体を論理的に分析する点では概して鋭くない。なぜなら、莊子という原因と風俗の頹廢という結果を前にして、現実的・為政者の立場からいえば、因果を詳細に分析するよりも、原因を一括して否定すればよいからである。それゆえ、坦之の批判が、謝安に通じなかったのと同じように、脱俗的莊子信奉者にどの程度説得的であったかは、すこぶる疑問である。

ところで、《莊子》が坦之の意味で否定される世界を本来もっていたかどうかは別として、東晋中期の貴族の多くが、それをこうした形（脱俗の風）で理解していたことは、思想史的に注目される。ただ、それがどの位精神の深部に関わっていたか、また、どの程度に礼教と緊張関係にあったかは、莊子の脱俗生活を送った者たちの思想の検討にまたなければならぬ。

坦之の生涯と思想活動についての考察は、以上の通りである。最後に、その仏教信仰について一瞥したい。

五 王坦之の仏教信仰

坦之の伝には、次のような話がみえる。坦之は竺法師と親交があり、二人は常づね幽明報応の事を論じていた。そこで約束して、先に死んだものが、その事につき知らせよう、ということになった。それから数年たち、ある時、竺法師が突然やって来て、「貧道はすでに死んでしまいました。罪福のことはすべてうそではありません。ひたすら道

徳を修め、神明を升^{すく}濟^すべきのみです」といって、たちまち見えなくなってしまった。それから間もなく坦之もまた死んでしまった、と。

この奇怪な話によれば、坦之の仏教信仰の中心は三世因果の応報の問題であつた。竺法師が枕頭に立つたことの眞偽は別として、その話から、生前の行爲が死後の罪福に係り、生前道徳を修めれば死後その神明が天に升り済むと考へられていたことがわかる。道徳の内容には断じ難いが、一般的なものとして考へてよいのではないか。強いて仏教的行爲に限定する積極的な理由もない。神明は魂というような実体的なものであらう。

同じ話は《高僧傳》支道林伝にも附記され、「時に東土に復た竺法仰なる者あり。亦慧解にして聞を致す。王坦之の重んずるところとなり、亡後猶形を見わして王に詣で、勗^{はげ}ますに行業を以てす」とある。《晋書》の伝はこれを潤色したものか。これによれば、坦之が日常「幽明報応」に関心をもつていたとは限らないが、竺法仰が行業をはげました点から考へて、やはり信仰の中心はその辺にあつたとしてよからう。行業は品行ということ、道徳を修めよということと同じである。

この話はもとからこの形であつたかどうか。劉宋・劉義慶撰《幽明錄》には、

王文本度鎮広陵、忽見二鵩、持鵩頭板来、召之。王大驚、問鵩、「我作何官。」云、「尊作平北將軍・徐袞二州刺史。」

王曰、「吾已作此官。何故復召耶。」鬼云、「此人間耳。且令所作、是天上官也。」王大懼、亦尋見迎官玄衣人、及鵩衣小吏甚多。王尋疾薨。

という話がみえる〔御覽六〇六板〕。これは、如何にも東晋時代にありそうな、中国本来の伝統的な鬼の話である。この話にみえる坦之は死ぬ前に幽界からの使者と問答したということ、坦之が熱心な仏教信者であり、因果応報の問題

に関心をもっていたことが融合して《高僧伝》の話となったのかもしれない。

坦之が東晋朝の代表的仏教信者とされていたことは、支道林伝における遁の親交者の列挙、同じく釈慧嚴伝^{卷七}に、元嘉一〇年^{四三三}、京尹蕭摹之の「起寺鑄像」の請制について、文帝が下問したことに對する何尚之の答え、などに窺われる。また、于法開とも親交があり、《高僧伝》^四于法開伝一〇に「至哀帝時、累被徵詔、乃出京、講《放光經》。……謝安・王文度、悉皆友善」とある。

では、坦之の仏教信仰の内容は、三世因果の応報問題に関心をもったほか、どのようなことがわかるであろうか。《世説》^一輕詆篇には、次のような話がみえる。坦之は、支遁に知られなかったので、《沙門不得為高士論》を著述して、「高士は必ず心をのびのびとさせておくものだ。沙門は俗外にいるなどといひながら、却つて教えに拘束されている。情性自得の謂ではない」というようなことをいった、と。これは、支遁^{三二四}六六、^{三三八}年出家に知られる前というのであるから、坦之弱輩の時であろう。ここの仏家は、俗外を標榜しているというだけであるから、別に支遁とは限らない。一般論としてよい。情性自得でないと批判される以上、少なくとも坦之にとって仏家は情性自得たるべきもの、あるいは仏家自身がそういう印象を与えている、と考えられたわけで、高士と比較される点をも考えるならば、この仏教は個人的解脱仏教、あるいは清談的仏教であろう。ところで、坦之の議論は、実は《莊子》秋水篇の「北海若曰……曲士不可以語於道者、束於教也」にもとづくものであった。すなわち、坦之は、莊子的立場にたち、その論理を使って仏家の拘束性を批判したのである。これは、若年において、坦之もまたかなり莊子的精神をもっていたことを示している。ただしそれは坦之の中で深化せず、礼教の形式主義に發展していくのであるから、坦之の批判はたんに批判のためのものに過ぎなかったともいえる。後年の坦之の生きかたを以てすれば、儒・仏・道のすべての点におい

て、坦之にはこうした批判をする資格はない。

支遁と知友になってからも、二人の仲はそれほどよくなかったらしい。《世説》輕詆篇には、坦之は遁を詭弁と称し、遁は坦之を《左伝》と鄭玄をあがめるごみ袋だ、と評している話があり（前出）、品藻篇には、坦之の弟の樟之も兄と同じ様に遁を軽んじた時、述によってたしなめられたという話がみえる。坦之は、遁の清談的側面をきらったのであろうか。

しかしまた、文学篇には、

支道林造《即色論》、論成、示王中郎。中郎都無言。支曰、「默而識之乎。」王曰、「既無文殊、誰能見賞。」

という話があり、坦之もまた清談的であつたことがわかる。しかし、これだけでは坦之が《即色論》についてどう考えたかは判らない。また、排調篇に、坦之が西州（揚州刺史の役所の所在地）にあつた時（坦之は揚州刺史になつたことはない。王述の揚州刺史時代^{三五四年二月～三六四年五月}のある時期のことか。支遁は、哀帝時代、帝の詔により都に出ていたことがある）、韓伯や孫綽などと同坐し、遁と清談したという話がある。これらは、坦之にもまた、当時の貴族の仏教信仰者がもつたと同じ清談的態度があつたことを示している。太原王氏の家風に似ず、坦之には清談的氣風があつたことは既にのべたが、これらもそれを補足するものである。ただ、支遁を詭弁と批判したことは、坦之が、清談場裡においても、自らの言辭をたんに言語遊戲的・論理的問題とはせず、何らかの現実——仏教的な真実といつてもよい——と常に関連づける精神をもつていたことをあらわしてはいないだろうか。因果応報は、仏教理論ではあるが、坦之にとっては空理ではなく、現実にあることとしての問題であつたろう。坦之の仏教信仰は、そうしたいわば実際的なものではなかつたか。とすれば、これは決して為政者として礼教主義を信奉する現実的態度と矛盾するも

のではあるまい。世間的礼教と出世間的仏教は、坦之において緊張もなく共存し、現世で礼教に尽力することが死後の神明の幸福を保証する、と考えられたのではなからうか。

ところで《高僧伝》三・釈慧受伝^四には、坦之につきまた別な逸話が載っている。すなわち、興寧中^{三六三}五に釈慧受なるものがあり、坦之に乞うてその園中に小庵を作り、ついで、ある神異を示して遂に坦之より園を喜捨してもらって寺を作った。寺は慧受の本貫に因んで安樂寺と命名された。しかも、東・西・南に隣接する王雅・劉闡・范寧もそれぞれ宅を喜捨した、という。《建康実録》八・廢帝の節尾に、「按ずるに、帝の時、侍中・中書令王坦之、臨泰・安樂二寺を造る」とあって、坦之は他にも寺を建立したことがわかる。

興寧年間で廢帝時代という興寧三年^{三六五}であるが、とすると、それまで坦之は桓温の長史ではなかったということになる。既述のように、長史であれば姑孰にいたであらうから、慧受はこれほど簡単に坦之の所に行けないからである。だが、これらがどの程度正確な記述であるかはよく判らない。

この話によれば、坦之は慧受の夢の話をもとに信じて庵を作らせ、いささかの神異に手もなく喜んで園そのものを喜捨している。その神異とは、慧受の夢の中で、しばしば青竜が南方からやって来て、化して寺の柱となった。そこで慧受はある日、僧たちをつれて試しに新亭江に到り調査したところ、一本の長木が上流から流れてきた。そこで引きあげて立てて刹とし（園に運んで、それを中心として建てたのであらうか）、一層の屋根を架した、というものである。竺法仰の話と並んで荒唐でしかも作務的な話であるが、こうした事柄をもとに信じているのが、坦之の因果応報思想の実態であらう。この行為は仏教的なものであるが、これもまた前述した道徳を修めることの一つであることはいふまでもない。

以上により、坦之の仏教信仰は、世俗的な問題とは矛盾せず、というより、積極的にその道德的礼教的行為を勧奨し、死後の神明の幸福を保証する因果応報を中心とし、理論的というより実践的・実地的なものであった、といえよう。

おわりに

本稿は、東晋中期における莊子批判の問題を中心に、王坦之の思想を検討したものである。まず、その生涯との関連において、太原王氏の風を検討し、湛・承・述の三代にわたって、非清談的であること、質実な儒家の風があることをみた。とくに述についていえば、性格は直情的武断的で、その品行は清潔絶倫といわれたが、それは一定の貴族的収奪の上に成立した態度であった。実際の儒家であり、儒家の理論についてもまた実地的なものを好んだようである。これらの家風は、おおむねは坦之に継承されているが、父祖よりも恵まれた環境に成長したためか、より教養的形式的であり、また清談的傾向をももっていた。

坦之は、年少時から有名であり、名門貴族意識を濃厚にもっていた。寛容な儒風をもつと同時に、礼教主義を信奉し、国家の危難にあたって儒家官僚として東晋朝の「忠臣」となった。謝安の浮華の風について批判したのも、その立場のしからしめるものであろう。ただ、その批判は、論理的な次元では対象とかみ合わず、たんに自己の立場を対置したにすぎない。

《公謙論》においては、おそらく謙の偽善性を批判したと思われる殷康子にたいして、公を天地自然の秩序とし、

謙を人間の側の不足状態に由来するとしたが、また保身的にも理解した。謙自体に矜伐の可能性を認めつつ、現実的には、至公をもって自伐を隠蔽する勢力に対して抑制する効用を評価した。老莊の表現に富むことは、東晋貴族の教養を示している。これに対して袁宏は、『明謙』において謙の保身性を批判し、礼教は誠の發露で、心のままにふるまうことが謙であるとした。ここには儒教的樂觀主義があり、現実的には、至公によって自伐を実現するものを守つたといえる。韓伯は『弁謙』においてこれらを論理的に折衷し、公謙の相違をいうと同時にまた論理的に関連させた。謙の理解は常識的であり、『公謙論』のもつた現実性を希薄にした。こうした議論の根底には、いわゆる三玄の学があり、当時の教養のあり方がわかる。

『廢莊論』においては、『莊子』に依拠して脱俗をよしとする風を批判した。莊子を独善とし、道を得ていないものと批判したが、批判は論理的には不十分なところもあり、自己の思想を對置した一概の否定論であつた。その立場は礼教主義にあるが、それは、たんに儒家的なものではなく、礼教は天地自然の公で、儒・道などを超越するとした点に特徴がある。

その礼教を実現した先王の基準は人道・自然にかなうので、衆人はそれに即して自然と考える、という理解には『老子』の影響があり、孔・老を同一次元においた点に、既に礼教と自然との融合が前提とされている。したがって、莊子批判とはいふけれども、思想的には、儒道合一の流れにあるといえよう。莊子を批判しつつその言辞を頻用するのは、当時の教養の發現でもあり、坦之の清談的傾向を示すものでもあろう。

ところで、莊子的な脱俗生活を送りつつしかも官にあるとすれば、それはいわゆる出处同帰を實踐したもの（理論的に無理があるとしても、実践において一定の形を示したもの）ということができであろう。一方、坦之の、道德

は言語的次元のものではないが、礼教は頭らかなものでそれを行なえばよいとすること、孔子は遠を体しているけれども、はたらかは卑近であるということ、などは、究極的なものを措定しつつ、実際には現実政治の面で尽力するものの理論的なよりどころではないか。とすれば、脱俗を批判する坦之もまた、無自覚のうちに理論的には出処同帰的次元にあるといえよう。すなわち、この時期において、こうした発想はきわめて一般的であった。にもかかわらず、形式的には礼教主義のみを信奉せんとしたところに、謝安によって鄙趣と評されたこと、全般的に論理展開の弱さがあること、の理由があったと思われる。

思想そのものを分析すれば右の通りであるが、思想の次元で批判対象と密接にかみ合っていないということから、逆に、坦之の批判が風俗批判であったことがより、明かとなる。結局は、礼教主義にたつ為政者に終始したのである。そこで、坦之によって批判されたものたちの莊子依拠の思想の問題はそのまま残ってしまうが、これは、また別に検討されなければならない。

坦之の仏教信仰は、三世因果の応報の問題が中心であつたらしい。それを現実的なものと理解したのではあるまいか。そのために道徳を修めるという現実的な努力が必要とされたのであり、そのことは、礼教主義の信奉と矛盾しない。また、他の貴族たちと同様、清談仏教にもなじんでいる。その点、坦之は東晋中期の典型的な貴族であつたといえよう。

以上、この時期の代表的貴族・思想家の一人である王坦之に関する諸問題を分析した。鮮明なかたちで結論を提出できなかったが、それはまた、いささかこの時期における思想の融合の実情をあらわしているかもしれない。

1 これについては、

青木正児《支那文学思想史》外篇《清談》、《青木正児全集》第一卷、春秋社、一九六九・一二、所収（原載《岩波講座 東洋思潮》、一九三四）二三四～五頁、

にその概略の説明がある。

2 《廢莊論》については、

吉川忠夫《范寧の生活と學問》、《東洋史研究》第二十五卷第四号、一九六七・三、所収、

に范寧の《王弼何晏論》と対比した考見がある。

3 青木正児、前掲書、二三四頁。

4 嚴耕望《中国地方行政制度史》上編（三）、卷中、魏晉南北朝地方行政制度、上冊、中央研究院歷史語言研究所專刊之四十五、一九六三・七、第八章任用雜考、（二）任期与世襲、三八〇頁、

によれば、晉代において地方官の任期は六年であった。

5 臧励蘇等編《中国古今地名大辞典》、商務印書館、一九三一・五、

によれば、ここに適合しうる樂郷には次の二箇所がある。

①樂郷城：在湖北松滋縣東。《水經注》：江水又逕（卷三五）房陵（注）縣之樂郷城北。吳・陸抗所築。後、王濬攻之、獲吳水軍

（都）督陸景於此（渚也）。

②樂郷縣：東晉置。故城在今湖北荊門縣北九十里。

①は江陵から四〇キロほど西、②は江陵と襄陽の、若干江陵よりの中間地点で、庾翼が襄陽遷鎮を意図していたことを考えれば、この樂郷は②かもしれない。

6 《北堂書鈔》六〇諸曹尚書七五引、裴松之《晉紀》に、「江彪（彪）字思玄、三為選官、少有私薦、素稱之也」とある。三たびと

いうのは、尚書吏部郎・吏部尚書・僕射を指すか。

7 任期については、注（4）参照。