

抱朴子の世界（下）

吉川 忠 夫

七

自分を政治の実践者たらしめんとする期待がうらぎられたとき、葛洪は、そうすることがあたかも社会に対する憤懣をおさえるわずかの慰めにでもなるかのように、自分のおかれていた社会のすがたを、納得のゆくまで観察し、分析してみた。

彼はまず自分の生きる時代を、「世故は継ぎ有こり礼教は漸たいに頽すれる」（疾し）時代として、おおづかみに把握する。したがって彼にとっては、儒家の政治理念、道德規範にもとづく社会秩序の恢復こそが、最大の急務として意識されねばならなかった。そこでは天子を頂点とした整然たる社会構成のもとに、あらゆる儒家的正道がおこなわれるべきはずであった。まもなく誕生しようとする司馬睿の新

王朝にかかる希望を託しうるかどうか。「今、聖明は上に在り。古を稽かんえ物を済すい、隄防を堅くして以て決溢を杜とざし、褒貶を明らかにして以て勸沮を彰あらかにす。想うに、宗室公族及び貴門富年も必らずや当まさに競ありて儒術を尚たび、芸文を擲節し、老荘の不急を積すて、六経の正道に精こんとするならん」（崇教）といい、あるいはまた「今、天下は平に向かい、中興は微さ有り。何ぞ共に既往の失を改め、済済の美を修めざる可けん乎」（刺駟）というように、いく分の虚飾をまじえつても司馬睿を讚美し、またたしかに半壁の江南の地には平和が恢復されつつあったけれども、礼教の復活は、あくまで願望の形式で表現されるものでしかありえなかった。それどころか、彼が社会の現情を仔細にながめてみると、その願望すらも、いかにも空しかった。そこには街氣、傲慢、貪欲、淫猥など、あらゆる地獄の華が咲

きみだれていた。なかでも、もっともはつきりしたかたちで示され、慨嘆を禁ぜざるをえなかったのは、放達の流行であった。

放達とは、いうまでもなく礼教の破壊であり、礼教に対する挑戦である。「軽薄の人、迹は高深に圃わり、交は財贍めるに成り、名と位と粗ほげこころなかな会あえば、便べんわち礼に背き教に叛きて託して率任と云い、才は逸倫ならざるに強いて放達と為す。傲兀にして換無き者を以て大度と為し、節操を惜護する者を以て澀少と為す」（疾謬）。放達者たちは、おのれは世俗のあかに十分よこれながら、形式のうえで世俗的価値―名教―を顛倒することをもってよしとする破壊主義者としてしか、葛洪の目にはうつらなかつた。そのうえ、放達の行為は、「余、懐惑の世を觀るに、俗は驕褻を尚び、夷虜もて自ずから遇す。其の後、羌胡は夏みだを猾みだし、上京を侵掠す」（刺騷）とのべているように、もっとも近い過去の懐帝愍帝の時代に、一世を風靡したものであり、彼には、かかるデカダンスの風潮と、異民族の侵入およびそれにともなう洛陽の掠奪、ひいては西晉王朝の滅亡という汚辱の歴史が、緊密な因果関係においてとらえられていたのであ

った。

「魏末、阮籍は酒を嗜みて荒放、露頭散髮し、裸袒箕踞す。其の後、貴游子弟の阮瞻・王澄・謝鯤・胡毋輔之の徒、皆な籍を祖述し、大道の本を得たりと謂う。故ことさらに巾幘を去り、衣服を脱ぎ、醜惡を露わすこと禽獸に同じ。甚しき者はこれを名づけて通と為し、次なる者はこれを名づけて達と為せり」（世說德行篇注引王隱晉書）というところの、そしてまたその無軌道ぶりにいや氣のさした樂広をして、「名教の中、自のずから樂地有り。何なん為すれぞ乃すなわち爾しかせんや」（世說德行篇）と嘆ぜしめたところの、西晉末、元康時代の末流放達者たちの風潮は、しかしいまや北人たちの渡江にともなうて江南にもたらされ、きわめて容易に人人の心をとらえはじめていた。「是に於いて凡瑣の小人の財力有る者は了として復た喪位に居らずして常に別房に在り、牀を高くし褥を重ね、美食大飲し、或いは密客と引ひ満み投な空として沈酔するに至り、曰わく、『此れ京洛の法なり。』（讖惑）とのべるように、ただそれが「京城上国の公子王孫貴人の共に為す所」（疾謬）なるがために、すなわち江南人は、放達が北方文化人たちの流行であり、またそれこそが文

化の先鋒であると誤解したがために、そのあとをおっかけていたのである。しかし葛洪の理解にしたがえば、「夫れ中州は礼の自^よつて出ずる所なり。礼は豈に然せん乎。蓋し衰乱の興る所、治世の旧風には非ず」（疾謬）とのべるごとく、中原はほんらい礼こそが支配すべきところであった。阮瞻らの放達者、そして彼らの巢くう洛陽を、葛洪はまぎれもないソドムとゴモラとみていたのである。^②

礼教の復活を希求する葛洪は、そのうえ江南文化の伝統に対するきわめてはげしい愛着の念をもっていた。かかる彼にとって、礼教破壊の放達が江南にもたらされ、江南人がそのとりこになっている現情を目にすることは、二重の意味でたえられぬところである。「上国の衆事の江表に勝る所以の者多し。然れども亦た否とす可き者有り。君子の礼を行なうや俗を變うるを求めず（礼記曲礼）とは、本邦を違りて他国に之^ゆくも其の桑梓^{ふるさと}の法を改めざるを謂うなり。況^まして其れ父母の郷に在りながら、亦た何^{なん}為^{なん}れぞ当^{まさ}に旧を棄てて強いて更に学ぶを事とすべき乎」（嚴惑）と彼がのべなければならなかったのは、西晋末期の江南には、北方の文化が陸続と輸入され、その文化攻勢のまえに、江南文化

の伝統が江南人自身によっても忘れざられ、急速に滅びゆく状態が存在したからであった。冠履衣服のファッションの流行をはじめとして、北方の文化はあらゆる方面において江南の文化を圧倒していた。譏惑篇によるならば、書法において、言語において、さらに哭の発声法においてまで、現象は同様であった。^③

そして放達は、おなじ現象のもつともはなはだしいことがらとして考えられた。ただ、戴良や阮籍らの放達を、彼が必ずしも否定していないことは、注意されるべきであろう。「今、世人は戴・阮の自然無くして其の倨慢^{たか}に刻^{たま}う」（刺駟）とのべているように、戴良や阮籍らの放達が、人生と社会の虚偽を凝視するところからうまれた憤りと絶望をその行為の底に沈潜させ、情の自然に発する行為であった点を、彼も認めていたからである。^④ところが葛洪当時の放達者は、ただ彼らの形骸の模倣にのみあけくれている。「世人は戴叔鸞（良）・阮嗣宗（籍）の俗に傲^{おご}り自ら放にして大度と謂われしを聞き、其の材力を量らず、傲生の匹に非ずしてこれを慕い学ぶ」（刺駟）。元康の放達者が阮籍らのエビゴーンであったとすれば、葛洪当時の放達者はそのま

たエビゴーンでであり、形式の模倣は往々にして過度の誇張をともないながら、その真の精神から遠ざかることは一そうはなほだしかつた。彼らにとっての放達とは、もはやファッションの流行と同一の次元において考えられるほどのものでしかありえなかつたのである。

そればかりか放達の風が社会を支配するとき、放達の行為が人物品題の重要な一基準としてとりあげられ、それにあくまで同調しないものはかえって田舎朴駭いなかもとさげすまれることになつた。当時、人物品題が社会へのデビューのため、ひいては仕官のために、どれほど重要なはたらきをしていたか、いまさらことあたらしくのべるまでもない。

「漢末、諸ろもろの無行（の子）、自ずから相い品藻次第し、羣驕にして慢傲、道檢に入らざる者を都魁雄伯、四通八達と為す。……夫れ古人の所謂る通達なる者は、道德に通じ仁義に達するを謂うのみ。豈に褻黷に通じて淫邪に達するを謂いし哉」（刺驕）と、世俗に対する指斥の意を十分にこめながら、人物品題の基準がいかにでたらめであるかを暴露し、そしてこれらの放達者が、「便辟して俗に偶い、広く伴流を結び、更もも相い推揚し、達を取ることは速やかにし

て易しと雖も、然れども率おそむね皆な皮膚狡沢にして空を懐き虚を抱く」（疾諷）とところの、でたらめな人物品題を足がかりとして官途をのぞむ不才不学の徒にすぎないことを看破する。この葛洪の分析は、ほんらい反俗であるべきはずの放達の行為が、実は俗そのものになりさがっている虚偽を、あますところなく暴露したというべきであろう。かく放達が、「進趨に損無き」がために一世を風靡し、いなそれどころか、官途につくための手段と化していることを看破した彼は、疾諷篇のおわりで、つぎのように書いた。「若し高人、格言を以て弾じてこれを呵り、大人を畏れずして悪を長のびばして倅くいざる者有れば、其の名品を下くだくせん。されば則すなはち宜よろしく必らずや懼然とし、冰泮して革面し、旋がえつて東走するの迹あるべし」。

しかし、右のように放達者の追放を力説し、あるいはまた「時の宜よろしきに従したがう能わず、余は己れを信ずるを期するのみ。亦た安んぞ我の可よろからざるところを以て人の可よろきに従したがわん乎」（疾諷）とたからかに宣言してみせても、官位もひくく社会的名声にもかける彼は、所詮、世間からあいてにされず、それどころか、野朴いかもと慢罵されねばならな

かった。彼の存在にかかわりなく、冷酷な現実は厳然として存在していた。彼の苦悩のきびしさは、冷酷なる現実、それを改革せんとする情熱のはげしさにこそ比例するものであった。「余は其の位に在らずして斧は有るも柯は無く、以て国家の為に穢濁を四裔に流し、負人を北波に投ずる無きを徒らに恨むのみ」(交際)とかなることばには、彼のそうした苦悩が深くきざみこまれている。

自分の生きる時代を分析して、もはやそのなかに身のおき場所のない自分を見いだしたとき、彼は、富もなく地位もなく、訥弁で風采のあがらない人間と自嘲して自己を韜晦するか、あるいはみずからを賢とし世俗を愚とすることによって、わずかの慰めをみいだそうとした。あるいはまた、このような時代に、いわば時代閉塞の情況のなかで、あらぬ背のびをして世に出ようとすれば、自分のうける傷は一そう深く大きくなるであろうことをも自覚した(官理)。かくして、明主との出会いを経験せぬままに世を去っていった賢人たちのすがたに自己のすがたを投影してみる。「吾は知るならく、渭浜の呂尚の罍、巖間の傳説の属、其の王佐の器を懐き、其の逸世の材を抱くも、竿を秉りて擁

築し、庸児の伍に老死して遂に文王・高宗に遭わざる者、必らずや警れず」(時難)。太公望や傳説におとらぬ才能をもちながら、明主に遭遇せずに歴史からひっそりと消えさっていった無数の人間、そのなかに一人の自分を加えることによって、ヒロイックな美は完成し、そのなかで陶醉することも可能であった。だが彼のばあい、そうすることを拒絶するほど世俗に対する未練はつよく、また世俗に対する未練をまったく放擲しても、なおむきだしの自己はのこった。その地点から彼は、自己の慰めのえられる世界を、あらたに模索しはじめねばならなかったのである。

八

抱朴子には、世をさけた隱遁者がしばしば登場してくる。まず外篇開卷の嘉遯篇からしてすでに、山林にかくれた懷冰先生と世俗に身をおく赴勢公子との対話の形式によって構成されている。きつさき鋭くきりこむ赴勢公子の質問をたくみにかわしながら、権力や金力の支配する世俗がいかに汚濁したものであるかを醇醇とさとしつつ、無権力、無金力の世界、精神の自由の世界のすばらしさを讚美する懷

氷先生は、最後にあいてを開悟させる。このような構成は、嘉遯篇のほかにも多くの篇にわたって用いられている。逸民と仕人との対話の逸民篇、居冷先生と翼亮大夫との対話の任命篇、潜居先生とある人との対話の守堦篇など。そのうち居冷先生と潜居先生とは葛洪の友人であるといっているが、そのことはともかく、逸民を描写するときに、葛洪が常套的な手法として対話形式を用いていることの意味を考えてみなければならぬ。対話形式が論旨をきわだたせ、印象づけるうえに有効であることは常識的に理解できるけれども、はたしてそのためだけであつたらうか。葛洪が逸民と俗人とを対比させるとき、逸民を理想の存在として、彼の心が逸民の方に傾斜していることは否定できないにしても、しかしまた俗人のすがたにも、彼の投影がみられるように私は思う。逸民も俗人もどちらも葛洪の分身なのであり、理想憧憬として逸民をえがきつつも、しかしなお世俗に未練がのこり、完全にその地点にまでゆきつけない彼が俗人となつてあらわれているのではないか。逸民と俗人、それはある時期の葛洪の意識のたゆたいの両極を示しているように思われる。では葛洪は俗人になにをかたらせ、ま

た逸民の口をかりてなにをのべようとするのか。

一さいが君主の統治のもとに従属すべきであると考えた葛洪にとつて、精神の自由の世界にあそぶ逸民的生活に心ひかれながらも、それが社会への参加、政治への参加をみずからたちきり、王法支配圏外の存在であると考えられるいじょうは、思いきりよくとびこむことにためらいが感ぜられた。その点が彼の最大の疑問となり苦悩となるのは当然であり、逸民篇において、「隱遁の士は則ち不臣為り。亦た豈に宜しく君の地に居り、君の穀を食らうべけん乎」と仕人が逸民に詰問しているのも、もつともである。それに対する逸民のこたえはつぎのようになされる。「率土の浜、王臣に匪ざる莫きこと知る可きなり。在朝者は力を陳ばして以て庶事を乗り、山林者は徳を修めて以て貪濁を厲ます。塗を殊にするも婦を同じくし、俱に人臣なり。王者は無外、天下を家と為す。日月の照らす所、雨露の及ぶ所、皆な其の境なり。安くんぞ虚空に懸け、流霞を浪咀してこれをして地に居らしめず、穀を食らわざらしむるを得ん哉。」すなわち、逸民までもがおなじく王法の世界につつまこまれた存在、つまり体制内の人間として考えられているので

ある。かつ彼らは「徳を修めて以て貪濁を厲ます」ことによつて、あるいはまた、「行ないを蓬華の内に潔くして以て先王の道を詠じ、民をして退讓を知らしめ、儒墨をして替れざらしむ」ことによつて、在朝者と同様の、ないしはそれ以上の存在理由をもちうるものとされた。彼らは礼教的世界の完成のために、けつしてマイナスの存在ではなく、世人の道德の指標として不可欠の存在であつた。嘉應篇において、最後にいたつて赴勢公子は懐冰先生のことばに納得して、つぎのようにいいながらひきさがる。「先生は言を立てて教を助け、文もて姦違を討ち、退静を操げて以て躁競の俗を抑え、儒教を興して以て微言の絶えたるを救う。出ずる者有るに非ずんば誰か彝倫を叙のえん。隠るる者有るに非ずんば誰か童蒙を諭えん。普天率土、臣民に匪ざるは莫し。亦た何ぞ必ずしも纓を垂れ笏を執る者を是と為し、樂しみて衡門に飢える者を非とす可きや」。かく逸民は、在朝者とおなじく礼教的世界のなかに住まう臣民であつたから、齊の逸民たる狂狷華士を殺害した太公望臣尚の行為が非難の対象とされるのはもちろんのこと、周粟を食まずに首陽山に薇をとつた伯夷叔齊や、あるいは蕨を食

らうことさえもいさぎよしとせず、洛水のほとりにたち枯れたという鮑焦の行為も、師表とするには足らぬものであつた(逸民)。

聖天子の支配する現在の世をさけることは許されないとしてなじる赴勢公子、それはおそらく司馬容政権誕生前夜の興奮に酔いしれるものカリカチュアであるが、それに対して、「僕の丘園に逍遙し、跡を草沢に斂めし所以の者は、誠に才は政事に非かず、器は治民に乏しく、而して多士は雲起し、鬢彦は鱗萃し、文武は朝に盈ち、庶事は既に康らくを以てなり」とこたえた懐冰先生のこの洒脱な心情は、もちろん葛洪がはじめからもちあわせていたものではない。これまでにくりかえしのべてきたとおり、彼には政治に対する情熱と、その情熱を燃焼しつくすべき政治改革者としての自負とがあつた。かかる情熱と自負とがはげしいだけに、世にいれられない憤りもはげしかった。彼がやがて世をかくれねばならなくなるのは、あくまでも他者の、すなわち彼のおかれた特殊な社会環境の制約によるものであつた。だがしかし、懐冰先生と同一の地平になつて、世俗が阿諛と追従にみち、虚偽と偽瞞にあふれたものである

と觀じ、逸民の住まう山林の生活に徳と自由とをみいだすとき、彼はなににもまさる慰めと勇氣とをあたえられるであろう。「夫れ器業は異ならずして抑有り揚有るは、知己無ければなり。故に否と泰とは時なり。通と塞とは命なり。時に審らかなる者は何ぞ沈潜を怨まん。命を知る者は何ぞ卑瘁を恨まん乎。…庸俗の夫は物を別るに闇し。朱紫を分たず、叔夷を弁せず。唯だ達者を以て賢と為して僥求者の違する所なるを知らざるなり。唯だ窮者を以て劣と為して守道者の窮する所なるを知らざるなり」(窮達)と彼がのべるとき、かの逸民と同様の諦念と高踏とを、彼はもはや自分自身のものとしていっているとよい。

ところで逸民が礼教的世界のなかに属し、その完成のために存在理由をあたえられるものとするならば、いったい具体的にはいかにして参画の資格があたえられるのか。逸民がただの遁世者でないためには、逸民にもそれだけの責任は課せられるべきであり、懐冰先生がいみじくも述懐したように、「若し経を擁りて著述せば、以て真を全うし名を成し、末化を補なうもの有る可き」であった。すなわち著述によって、ただそれのみによって、現実政治の世

界に身をおかない逸民も、社会との連帯感をしっかりとつなぎとめることができる。逸民がそれなりに社会的実践主体―広義の儒―の立場をつらぬきとおしうるただひとつの路が、そこに存した。それは世にいれられない不遇をかこつ葛洪がみいだした希望でもあった。逸民的生活と儒家的立場との合一、その実践として抱朴子外篇が書かれたことは、もはや明白であろう。

葛洪はしだいに社会との交渉をすくなくしていった。しかし、右にのべたような彼の内面の葛藤を理解しえない世人に、彼の著作の内容とかかる生活態度とが、思想と行動の乖離として映じ、「今、先生は高尚にして用うる勿く、身ずから服事せずして、君道・臣節の書を著わし、世に交わらずして譏俗・救生の論を作り、甚だ胥毛を愛しみて用兵・戦守の法を綴り、進趨を営まずして審拳・窮達の篇有り。蒙、竊かに惑えり」(斥嚙)とあざけられたのも、無理からぬことであった。君道・臣節・審拳・窮達はそれぞれそのまま外篇の篇名であるし、譏俗・救生にふさわしい内容をもった諸篇はいくつかあり、また用兵・戦守については、がんらい軍術と題する一篇が存したようであるから、

おそらくそれをさすのであろう。ともかく、逸民的生活態度を標榜しながら、その一方で、きわめて政治的、世俗的な問題について発言をおこなう葛洪に、すじの通らぬことを感じたのが、このあざけりの原因であった。しかるに葛洪は、つぎのように応酬する。「君臣の大は天地に次ぐ。楽しみを思うに道有り。出ずると処るとは情を一にし、隠れると顯れるとは時に任ず。言も亦た何に繋がん。大人君子は事と變通す。老子は無為者なり。鬼谷は終隠者なり。而して其の書を著わすや威みな世務を論ず。何ぞ必らずしも身その位に居りて然る後に乃わちその事を言わん乎。……余は才短たり徳薄く、幹は治に適せず。出ずると処るとは帰を同じくし、行くと止まるとは致を一にす。豈に必らずしも達官にして乃わち政事を議す可く、否に居れば則わち治乱を論ず可からざる乎」。ここで彼が、才も徳もおとり政治家には不適格だとかたっているのは、謙辞でなければ自己韜晦とみななければならない。それにしても、出処隱顯は帰一するところをひとしくするのであって、逸民として生きんとする自分が、政治に関する発言をおこなっていけない道理はない、それどころかおこなってはならないのだと考

えて、老子や鬼谷子のひそみにならわんことを宣言する葛洪の立場は、もはや懐冰先生とまったく同様のものであった。彼の逸民の立場とは、このような義務感によってつらぬかれたきびしいものであった。逸民としての葛洪は、韜晦することによって、実は現実世界に非常に近いところにしたのであり、彼のするどい文明批評が生みだされるゆえんであった。

九

社会から疎外された自己、その自己と社会とをつなぎとめるべくのごされた路が、著述によるしかないことを、葛洪は自覚した。彼は、文章に絶大の信頼をかけた。「蓋し文章は経國の大業、不朽の盛事」とのべたのは曹丕であったが、かかる壮大な気宇と高い格調には及ばないにしても、葛洪のばあいには、なにより自己の著述に対するげいしい執念から生まれた自覚であった。ある人が、徳行こそ本であり文章は末であるといったとき、彼はつぎのように弁明した。「文は以て廃す可きも道の未まだ行なわれざれば則わち文無なきを得ず。……且つ文章と徳行とは猶なお十尺と

一丈とのごとし。これを余事と謂うはこれを前聞する末し」（尚博）。さらに彼が、「徳行は有事為り、優劣見易し。文章は微妙、其の体識り難し。夫れ見易き者は粗なり、識り難き者は精なり」とのべるときには、すでに徳行よりも文章をより高次の価値として位置づけようとしているのである。文章のうちでもことに彼が最高のジャンルとして考えたものは子書であり、経書に対する子書の関係は、「景星の三辰を佐け、林薄の嵩嶽を裨ける」がごときものだと考えている。しかるに子書はすててかえりみられないのが現情であった。なぜなら、「時に聖人の其の品藻を目す無く、故に驍駿の迹を千里の塗に馳せ、近世の道を三墳の末に編ずるを得ざる」からである。つまり世間の常識は、聖人の名の冠せられた経書のみを尊重し、しからざる子書の価値を認めようとはしないからである。この発言のうらには、自己の著述である抱朴子をもちあげようとする意図がはたらいっていることを、だれしも明瞭に看取するであろう。そしてさらに、彼が敬慕してやまなかつた陸機と王充についてのべる態度をうかがうことによって、彼の意図は一そう明瞭なものとなるであろう。

ただ遺憾ながら、陸機についての記述は現行の抱朴子にはなく、佚文をとおして断片的にうかがうるにすぎない。すなわち、「陸君は深く文章の放蕩を識り、虚誕の言を作さず。能くせざるには非ざるなり。陸君の文は猶お玄圃の積玉のごとく、夜光に非ざるは無し」（意林四）といい、あるいはまた、「陸平原（機）子書を作りて未まだ成らず。吾が門生に陸君の軍中に在りて管に左右に在りしもの有り。説わく、陸君亡くなるに臨みて曰わく、窮通は時なり、遭遇は命なり。古人は言を立てて以て不朽と為すを貴ぶ。吾が作る所の子書、未まだ成らず。此を以て恨と為すのみ」と（太平御覧六〇二）といって、仲長統の死後、未完の『昌言』を繆襲が撰次し、あるいは桓譚の死後、班固が琴道篇を加えて『新論』を完成したように、陸機の未完の子書を続修するものもないことを慨嘆している。これらわずかの断片からだけでも、虚誕をにくみ、子書の著述に生命をかける自分とおなじ志向をもった人物として、陸機をたかく評価していたことを知りうるのである。自分とおなじ亡国者の悲哀のなかに生きた陸機の精神をつたえうるものはかにない、とする自負が、彼にはあつたかもしれない。

一方、王充に対する葛洪の敬慕の情は、より完全なかたちでうかがうことができる。喻蔽篇の一篇は、同門の魯生が『論衡』にけちをつけたことに対する駁論として王充弁護のためにささげられたものであり、その他の諸篇でも、しばしば王充に言及しているからである。論衡が巻数も多く内容もはなはだ多岐にわたっていることを不可とする魯生に對して、葛洪は、博学大才の王充にはあれ以上に内容をつづめることは困難であり、しかも、「言少なければ則ち至理備わらず、辞寡なければ即ち庶事暢びず。是を以て必ず篇累なり卷積むを須ちて綱領挙がる」とのべて、一家言をたて意をつくすためには、饒舌の必要なことをもつて応酬した。だが喻蔽篇は王充弁護のためにのみ書かれたのではない。魯生の論衡批判は、おそらく抱朴子に對する遠まわしなつらあてであった。内外篇あわせて七十篇、しかもその内容の多岐にわたる点ではけっして論衡にひけをとらない抱朴子は、たしかに一見きわめて雑駁の印象をあたえるからである。

子書の著述によって一家言をたて、王充・陸機らの伝統を継承せんとした葛洪は、すでに簡単にふれたように、聖

人の權威によりかかる経書に對しても批判的態度をいっていたが、彼の反權威主義は、欽世篇で一そう徹底されている。欽世篇の論旨は、ある人が、「古の書を著わす者は、才大にして思深し。故に其の文は隱にして曉らかにし難し。今人は意浅く力近し。故に露わにして見易し。……書は英俊に出でざれば則ち致遠の弘韻を備う能わず」といったのに刺戟されて、つぎつぎに展開されてゆく。古代人も鬼神ではないのだから、彼らの感情はことばのうえにあらわれており、それを通して彼らの精神は把握できるはずである。しかるに古典に隱微なところが多いのは、古代人がことさら曖昧に書こうとしたためではない。時間、空間のへだたりに基ずく言語のちがいや、脱漏が多いために、「是を以て知り難く似かも至深の若く」感ずるまでにすぎない。「似若至深」とは、まことに痛烈なことばである。彼にとつて、尚書は「近代の優文詔策軍書奏議の清富瞻麗なるもの」に及ばないし、毛詩は司馬相如の上林賦、揚雄の羽獵賦、張衡の二京賦、左思の三都賦などの「汪洋博富なるもの」に及ばないとされた。さらに彼は、詩経の奚斯路寢よりも、おなじく宮殿をテーマにうたう王褒の魯靈光殿賦の

方がはるかにすぐれているというように、多くのこまかい比較をあげたあと、つぎのようにのべる。「近者、夏侯湛・潘安仁（岳）は並びに補亡詩の白華・由庚・南陔・華黍の属を作る。諸ろの碩儒高才の文を賞める者感な以う、古詩三百、未まだ以て二賢の作る所に偶ぶに足るもの有らず、と。且つ夫れ古は事事に醇素、今は則わち彫飾せざる莫し。時移り世改まるは理の自然なり」。かくのごとく尚古主義が否定され、尚書や詩経の価値までが疑われて權威の座からひきずりおろされるところに、合理主義的でかつきわめて健康な精神の発露を、だれが見いださないであろうか。

人間の文化が不断に進歩をつづけていると確信するオプティミズム、それは政治社会が太古からしだいに墮落したと考えるペンシズムと矛盾するものではない。なぜならそれらは、人智の発達と詐偽の蔓延という相即不可分の、いわば盾の両面の関係にすぎないからである。そしてその両者が、葛洪の時代に頂点に達し、彼の眼前に凝縮したかたちで示されている。かくも矛盾にみち、それだけに興味のつきない人間のいとなみ、その集積としての社会を、彼は子書の著述によってつたえたいと考えたのであった。文章に

信頼をかけ、そしてあたらしい言語によってあたらしい価値をうちたてるべく抱朴子を執筆する葛洪をとりこにしていたものは、まさしくこのような情熱であったにちがいない。客観的に彼の意図が成功しているかどうかはもちろん別の問題であるけれども、主観的には、尚書や詩経よりもすぐれ、かつあたらしい価値の創造が可能であると確信していたのである。

一〇

私がこれまでのべてきたところから、きわめて特殊な社会環境におかれた葛洪が、それに対してどのような姿勢をとったかを示しえたと思う。社会的な事実としては、彼は社会のなかに位置をしめることを余儀なくされている。しかしその社会の力が抗しがたい勢おいであればあるほど、すなわち彼の自己が社会からの限定をつよくうければうけるほど、彼は自己の意識のなかにしっかりと社会をうけとめたといえる。この過程は、一面からいえば自己放棄の過程であるが、他の面からいえば自己発見の過程でもあった。いいかえれば、社会からの限定をうけることによって、社

会は彼の意識のなかに流れこみ、かくして逆に彼の意識は社会的に覚醒し蘇生したのである。それは、生活する自己の発見であったともいいうるであらう。抱朴子外篇に示されているものは、まさしくかかる精神過程である。

だが、人間は、たえず意識に侵入してくる他者―社会―という相対的な要素のみによって支配されているわけではない。なおそのうえに、死という絶対的かつ超越的な要素があつて、人間存在を黒く輪廓づけていることを、私たちはすでに経験的に知っている。《書く》という行為によつて社会を自己のなかにとりこむことに成功した葛洪は、やがてこの死と対決し、それを凝視し、それまでをもとりこもうとする。内篇においてもつばら説かれる神仙―永遠の生の体得者―が、かかる死の克服の努力のすえにあらわれる表徴であつたことは、ことあたらしくのべるまでもない。外篇が自己と社会との関係について説くものであつたとすれば、社会のあらゆる交渉から完全に隔絶せられ、榮辱得失のあらゆる社会性を超越した極限的情况のなかで、死そのものとむきだしのかたちで対決し、苦闘する葛洪のすがたが、内篇にはある。社会から自由であるとともに、窮極

においていかにして死からも自由でありうるかが、そこで問われている。

彼自身は内篇についてつぎのように書いた。「俗人は多く余の好んで異端を攻めるを譏り、子を謂いて趣くと天下の通ず可からざる者を強通せんと欲すと為すか。予何為れぞ然せん哉。余若し此の輩の事を以てして辞章を来世に馳するを欲せんとせば、則ち余の著わす所の外篇及び雜文二百余卷、以て意を後代に寄するに足れり。復た此れ〔内篇〕を須いざるなり。且つ此の内篇は皆な直語のみ。藻飾無きなり」(黄白)。たしかに彼のいうとおり内篇は、「天下の通ず可からざる者」、つまり世間の常識をこえた世界について書かれた異端の書である。それにひきくらべて外篇は、あくまで常識の世界の範圍にとどまっている。だが、それゆえに一そう彼にとって、外篇よりも内篇の方が、世間に対するおもわくや打算を一さい超越して、自己のひたむきな真実をかたるものとして考えられていたのである。なぜなら、それがなによりも自己の救済を目的として書かれるものであつたからである。すでにのべたとおり、葛洪がわかくから神仙道の修業をおこない、また彼の祖先

および姻戚に多くの神仙家が存在したことは、彼がやがて神仙道の実践に専念すべき可能性を示している。しかしそれらの事實は、外在的要因たるにとどまるであろう。外篇と内篇との関係は、まさしく右にのべたごとき相のもとにとらえられて、はじめてただしい理解があたえられるであろう。そしていま内篇開卷の暢玄篇をみてゆくと、玄道の

体得者を至人達者のうちの最高のものとしてあげており、それはほかならぬ神仙そのものであるが、かかる玄道の体得者につぐものとしてあげられているのは、すなわち、「能く肥遁して用うる勿く、光を山林に晒やし、鸞龍の翼を細介の伍に紆かけ、浩然の気を蓬輩の中に養かない、縑纒や帯索しして以て龍章の曄か睡かたるに質かえず。負步杖策して以て結駟の駱駝かたるに易かえず。……醇かを含み樸かを守り、欲無く憂無く、真を全うし器を虚くし、平に居り澹を味わう」と表現されるところの知足者であった。容易に気づかれるように、この知足者は、外篇においてしばしば描写される逸民のすがたと、きわめて近似している。葛洪が外篇において最後に到達した逸民がこんどは内篇において、神仙に到達する前提としてあらわれているのではないか。もししからば、外

篇と内篇とは、葛洪の精神の上昇過程の関係としてもとらえられねばならない。

では、内篇にかたられる世界とはどのようなものであるうか。それは一言でいえば、神仙に対するあくなき希求ということにつきる。しかし、神仙が一挙に到達しうる境地ではなく、ながくはげしい修業のすえにはじめて体得されうると考えられたために、さまざまの道術について説きあかし、そしてまた神仙を否定する多くの世人に対して、その实在と可能性とをながくと論証しなければならなかったのである。

彼の神仙説では、人間世界のなかでの登仙があくまで理想であると考えられた。「本より昇虚に汲汲として、飛騰を以て地上に於けるより勝まされりとは為なさざるなり。若し幸わいに家に止まりて死せざる可くんば、亦た何ぞ必らずしも速やかに天に登るを求めん乎」（対俗）とのべ、そして実際、歴史的事実として、「昔、黄帝は四海の任を荷かない、鼎湖の拳を妨さげず。彭祖は大夫為ること八百年、然る後に西のかた流沙りゅうさに適あく。伯陽は桂史為り、寧封は陶正為り……」（釈滞）というように、天子としてあるいは政治家とし

て、りっぱにその職責をはたしたあとで登仙した人たちが存在した、と考えている。彼らは、「内に養生の道を宝ち、外は則ち世に和光し、身を治めては身は長修し、国を治めては国は太平なる」(釈迦)ところの、すなわち治身と治世とを兼濟したところの上士であった。かく理想的なかつちでの仙道は、かならずしも「山林に於いて修め、ことごとく民の事を廢して然る後に乃ち成る」(釈迦)ものではない。しかし理想はあくまで理想であり、上士はめつたにあらわるるものではない。そのときには、「自ずから才力を持ち、並びに成すこと能わざれば則ち人間を棄置し、専ら道徳を修める者」(釈迦)が上士につぐものとされる。すなわち、「治身と治世、ないし神仙と世俗、の二者択一にせまられたときには、いさぎよく後者をすてるべきであると考えられたのである。ことに葛洪の時代には、人間世界において神仙道を修めうる客観的条件はもはや存在しなかった。なぜなら、上古の敦朴の世とはことなり、神仙道を修める者は、妖訛とよばれ誕妄とよばれる誹謗と中傷のうずのなかにたたされていたからである。したがって彼らはいつまでも世俗のなかに身をおいているわけにゆかず、山林にその修業

の場を求めねばならなかった。「山林の中に道有るには非ざるなり。而して道を為める者の必らず山林に入るは、誠に彼の腥膻を遠ざかりて此の清淨に即かん」と欲すればなり」(明本)とのべているのはそのためである。かくして内篇に展開される世界は、観念的にすでにそうであるばかりではなく、形式的にも、社会から隔絶したところに成立している。そこで得られるさまざまの世俗の煩雜を超越した精神の静謐、それが葛洪の神仙術―神仙に到達するまでの全過程―の出発点であった。

このように、官位や家族といった一さいの社会関係から隔絶し、あるいは情・智・欲といったあらゆる人間の本能をさつて、ただ一人で山林に入る神仙家には、非凡な意志とたゆまぬ実践とが必要であった。神仙が異氣を自然からうけたものであると葛洪に考えられていたにしても(対俗)、しかし彼らも、はじめから神仙たりえたのではなく、「学んでこそ得られた」のであった。それゆえに一そう神仙は、志向され渴仰される目標となりえたのである。しかし神仙の境地に到達するまでの修業は、しかく容易なものではない。「凡そ道を学ぶには当に浅より階して以て深に涉り、

難由り以て易に及ぶべし。志誠に堅果なれば濟さざる所無きも、疑えば則ち功無し。一事に非ざるなり」（徵旨）とのべるように、一さいの邪心疑念をすてて、意志的段階的に修業はつまれるのであり、また、「積善陰徳に非ざれば以て神明を感ぜしむるに足らず。誠心款契に非ざれば以て師友を結ぶに足らず。功勞に非ざれば以て大試を論ずるに足らず。又た未まだ明師に遇わずして要道を求むるも未まだ得る可からず」（徵旨）とのべるように、堅固な道徳性や実験のくりかえし、あるいはすぐれた師匠につくことが必要であった。そのうえ、修業の効果はなかなかあらわれず、タブーとされることが多いために（仙道遅成、多所禁忌）、けっきょく神仙道が体得されるかどうかは、ひとえに修業者自身の意志の力にかかっていた。「超世の志、強力の才なき自りは、これを守る能わず」（對俗）。富貴とは無関係だった。「夫れ長生を求め至道を修むるには、訣は志に在り、富貴には在らず」（論仙）。また祭祀や祈禱はまったく無益だった。「祭禱の事は無益なり。当に我の侵す可からざるを恃むべきなり。鬼神の我を侵さざるを恃む無きなり」（道意）。ことは簡単だが、これほど葛洪の神仙説の特長

をいいあてていることばはないであろう。彼の神仙説の全体を一貫し、これを統括するものは、極度に集中されたつよい人間の意志力であった。人間は意欲さえすれば自己の力でなにごともしうるとするこの確信は、神仙道、いわば宗教的世界とかぎられた範囲におけるものであったにしても、そこにはきわめて覚醒した自我を認めることができる。彼にとっては、主体的な自我の確立がすべてであり、それが確立されたときには、鬼神もおそれるにたならなかった。彼が当時の民間宗教、たとえばその信徒が江南に布満しているという李阿道などを攻撃したのは（道意）、それらが符水や祈禱による病人の治癒を主眼としていたからである。それに対して葛洪のばあいには、あくまで自我の確立と意志的な実践をとおして、自己の救済—神仙の成就—を説いたのである。

神仙はむなししい夢幻のなかにもみ成立するものであるかも知れない。しかし葛洪が執拗にその影をおい求めたのは、はげしい修業を段階的につみかさねたのちにかならず到達しうると確信したからであり、その境地に到達したときには、あらゆる能力を具備した万能人たりうると考えたから

であった。暢支篇でのべられる支道の体得者―神仙―は、「これを得る者は貴く、黄鉞の威を待たず。これを体する者は富み、得難きの貨を須またず」、そして自由に宇宙のなかを飛翔する。かく神仙は万能であるがゆえに、長生すらもはやひとつの属性にすぎないのである。「道を尊ぶ所以の者は、其の不言にして化行なわれるを以てなり。独ただ養生の一事のみには匪たず」（靈難）というごとく、もし窮極的な境地たる道を体得した神仙に到達すれば、治身と同時に治世の才能も兼備されるべきはずであった。

一一

葛洪の神仙説の特長が、その意志的かつ実践的な性格に存するとしても、彼の神仙説を全体にわたって分析し、あるいはそれを中国思想史の流れのなかに位置づけるだけの十分な準備も資格も、現在の私にはない。いまはただ、葛洪にきわめて近接した時代において、彼とおなじく意志的かつ実践的な神仙説を展開した嵇康の存在に注目し、葛洪の神仙説が、嵇康から測りしれない影響をうけていることを指摘するにとどめなければならぬ。

葛洪は王充に対するばあいとは異なって、ことさら嵇康の名をあげているわけではない。しかし嵇康の著作を読みあわすとき、その顕著な影響のあとをきわめて容易に見いだすことできる。葛洪が一代の偉器だと絶讃し（北堂書鈔卷一〇〇引抱朴子）、また広州避難の便宜をはかってくれた故人の嵇君道（自叙）、すなわち嵇含は、嵇康の兄の嵇喜の孫にあたり、そのような関係をおして、葛洪がはやくから嵇康の著作に接する機会をもったことは、十分に推測してよい。自嘲と諧謔とにあふれた自叙篇全体の印象は、どこか嵇康の「与山巨源絶交書」の口ぶりをまねているように私には感ぜられる。しかし、二人の一致は、神仙説においてもっともいちぢるしい。嵇康の著作のなかでも、とりわけ「養生論」、「答難養生論」、あるいは「難宅無吉凶撰生論」、「答釈難宅無吉凶撰生論」の諸論文と、抱朴子内篇とのあいだには、しばしば措辞の一致すらともないながら、論旨の展開において、きわめて緊密な関係を指摘することができる。葛洪の神仙の理論は、嵇康の諸論文にもとずきつつ、それに肉づけし敷衍したものであるといっても、あながち過言ではない。

私が葛洪の神仙説のもつ第一の特色として指摘した意志のかつ実践的な性格は、またすでに嵇康の神仙説の性格でもあった。たとえば、「夫れ悠悠たる者は既に未まだ効あらざるを以て求めず。求める者は専らにせざるを以て業を喪うしななう。偏ひとえに恃たむ者は兼ねざるを以て功無く、術を追う者は小道を以て自ずから溺る」（養生論）とのべているように、嵇康においても、神仙の境地に到達するまでには、長期にわたるさまざまの苦行的実践を必要とすると考えられていたのである。そのほかつぎに示すようなさまざまの共通点は、嵇康の神仙説が葛洪の神仙説に理論的根拠を提供していることを、ますます確信させると思う。

まず神仙の实在を論証する方法についてみてみよう。たとえば論仙篇で展開される議論によると、神仙が实在すると考える第一の論拠は、過去の記録である。劉向の列仙伝などにはさまざまと神仙が記録されているにもかかわらず、ただその「書が周公の門に出でず、事は仲尼の手を経へざる」がために、つまり儒家ならざる異端であるがために、信用されにくいのである。そのうえ、「浅識の徒は俗に拘こわり常を守り、感みな曰わく、世間に仙人を見ず、と。便たわち天

下に必らず此の事無しと云う。夫れ目の曾つて見る所、まことに何ぞ言うに足らん哉」とのべているように、人間の知見はきわめてせまい範囲にかぎられているにもかかわらず、世人はそのかぎられた知見だけにたよって神仙の实在を否定する誤謬におちいっていること、そしてまた、「假令たと（仙人は）遊戯し、或いは人間を経へるも、真を匿し異を隠し、外は凡庸に同じ。肩を比よべ武むしを接するも孰たか能く覚さるもの有らん乎」とのべているように、たとい神仙が現在の世に实在しているとしても、外貌はふつうの人間とちがいがないために見わけがつかないこと、が論拠とされている。

私たちにとつてはなんら積極的な論拠とは考えられないこれら三点によって、しかももっぱらそれだけによって、彼は神仙の实在を証明しようとする。しかしその論証方法は、嵇康とまったく同一だとみてよい。すなわち、「夫れ神仙は目見されずと雖も、然れども典籍の載す所、前史の伝ゆる所、較たしてこれを論ずれば、其の有ること必たなり」（養生論）、「縦たとい養生の事を聞くも則すなわち断ずるに己れの見を以てし、これたを然らずと謂う」（同前）、「又た千歳以来（神仙）を責もむるも、目に未まだこれを見ざれば其

の人無しと謂う。即ち談者に問わん、千歳の人を見るも何を以てこれを別わかげんや。これを校くぶるに形を以てせんと欲するも則ち人と異ならず……」(答難養生論)というこ
れらの嵇康のことばは、さきの葛洪の論旨にびたりと符合している。

つぎに儒家の經典ないし儒家の聖人が、神仙についてかたっていないことに対する説明のしかたについてみてみると、二人の発想法のあいだには共通点がみとめられる。たとえば黄帝が得仙したことは、「道書および百家の説」にてらせば明白な事実である。にもかかわらず黄帝の塚が橋山に存在することについて、葛洪はつぎのような説明をあたえている。「儒家は肯えて奇怪を長おほばし異塗を開かずして礼教に務む。而して神仙の事は以て俗を訓おしう可からず。故に其の死を云いて以て民心を杜とざすのみ」(極言)。つまり、儒家はがんらい世俗教化を目的とするものであるから、ただ世俗教化の方便として神仙についての言及をさけたままでにすぎないというのである。このことばの背後には、おそらく、儒家の聖人も神仙の世界についてかならずしも知らないわけではなかったという暗示がかくされているであ

ろう。それは嵇康が難宅無吉凶撰生論において、「夫れ神祇は遐遠にして吉凶は明あらめ難し。中人は自ずから竭くすと雖も其の端を得ること莫くして以て道に惑い易し。故に夫子は答を来問に寝やすめ、終つひに神恠を慎みて言わざりき。是を以て古人は仁を物に顯あらわし、用を身に蔵す。其の衆の共にする所なる可からざるを知り、故ことさらにこれを隠すには非ず。彼の明らかにする所に非ざればなり」とのべている論理を、そっくりそのまま踏襲していると判断してよい。儒家の聖人が世俗教化のために、神仙の世界を隠したと考える点で、二人はまったく一致しているからである。

神仙にいたるまでの修業の過程についてはどうか。すでにのべたとおり、葛洪は、情・智・欲をさった精神の静謐、たとえば、「学仙の法は、恬愉澹泊にして嗜欲を滌除し、内視反聽、尸居無心を得んことを欲す」とか、あるいは、「仙法は静寂無為にして其の形骸を忘れんことを欲す」(論仙)とかいわれる境地が、神仙道のあらゆる前提であると考えていた。もしそのような境地がえられないときには、いくら道術をおこなっても無益なのである。この点でも嵇康のたちばはまったく同様であった。「……善く生を養な

う者は則わち然らず。静虚静泰にして私も少く欲も寡なし。名位の徳を傷つけるを知り、故に忽がせにして嘗まず。欲して強に禁ずるには非ざるなり。厚味の性を害なうを識り、故に棄てて顧りみず。貪りて後に抑うるには非ざるなり。外物は心を累らわすを以て存せず。神気は醇白を以て独り著わる。曠然として憂患無く、寂然として思慮無し」（養生論）。葛洪も嵇康もこの静虚寂然たる精神をよりどころとし、そのうえにさまざまの道術を實踐して肉体を錬るとき、神仙の可能性が現実性に転化しうると考えたわけであった。

ただこの道術、いわば神仙説の技術的側面についてみるならば、葛洪と嵇康とはかなりのへだたりがある。周知のとおり、抱朴子内篇の多くの部分は、道術の内容についてのきわめて詳細な記述でしめられているのに反し、嵇康のばあいにはそのようなことがないからである。嵇康もおりにふれて呼吸吐納・仙薬・辟穀などの道術の重要性をかたっているけれども、それだけをとりだして説明することはなかった。そしてまた葛洪が道術のうちでもことに重要だと考えたものは、鍊丹と鍊金であり、「然らば則わち此

の二事は蓋し仙道の極なり。此れを服して仙たらずんば則わち古来仙なし」（金丹）とまでいわれるほどに、葛洪の神仙術の性格を特色づけるものであったが、嵇康にはそれらについてまったく言及のないことも、両者の大きなちがいとして指摘されるべきであろう。鍊丹や鍊金のほか、葛洪の説いている仙薬・房中・行氣・導引などの道術は、おそらく、鄭隱、葛玄、左慈たちの系統をうけついでたものであろう。

このように考えてくるならば、それらの技術と、嵇康の養生説から導きだされた理論とを合体し、たがいにあいおぎないながら、神仙説をひとつの体系にまとめあげたところに、葛洪の功績をみとめてよいのではなからうか。そしていま問題を葛洪自身に限定するというならば、わかき時代の馬迹山における修業はまだ技術的な段階にとどまっており、のちに嵇康の著作に接することによって、哲学的・宗教的な次元にまでたかめられたと考えるとよいのではなからうか。このように葛洪の神仙説は、嵇康を媒介とすることによって、その完全なかたちをあたえられたのであったが、しかしその背景には、さきへのべたような葛洪自身の生活

体験が、内在的契機として存在していたことを、忘れることはできない。

一一一

以上のように彼の思想の展開をあとづけただとて、あらためて自叙篇をみてゆくと、そこには抱朴子内外篇を書きあげた葛洪の、やがて神仙道の実践にすむべき決意がかたられている。「今、將に本志を遂げ、桑梓を委て、嵩岳に適き、以て方平（王遠）・梁公の軌を尋ねんとす」。外篇から内篇、そして自叙篇へと、その移行はまさしく葛洪の魂の遍歴のあとに照応していると私は思う。もちろん抱朴子が外篇、内篇、自叙篇の順序で書かれたという時間的先後をいっているのではない。かかる執筆の過程について断定するだけの材料を私たちはもたない。しかし、彼がわかき日に一たん神仙をすて、いまふたび神仙の世界にもどってきたことは疑いのない事実である。その間には二十年にちかひへだたりがあり、このへだたりのあいだに、彼はさまざまの挫折を経験し、彼の神仙に対する態度には螺旋的な発展があたえられた。「吾は生まれながらにしてこ

れを知るには非ず、又た少くしてこれを信ずるには非ず」（明本）と告白したとおり、彼はわかくから神仙道を信じていたのではなく、はなはだ懐疑的であった。そして私は、わかき葛洪が、俗情にひかれて、もだしがたい政治に対する情熱に煩悶していたことを推測した。その情熱の奔流と挫折のあとは、外篇のなかにみごとにえがきだされていた。内篇には、そうした葛洪が、社会から隔絶して自己の救済をとげんがための神仙の理論と技術とがかたられていた。入山の決意は、すでに内篇においても、「余が慶弔を郷党に絶ち、当世の榮華を棄てし所以の者は、必らず遠く名山に登り、著わす所の子書を成し、次いで則わち神薬を合し長生を規らんと欲するが故なり」（金丹）とかたられているが、内篇執筆の過程で、そこにのべる神仙の理論と技術をみずからの実践によって検証せんとする意欲がしだいにたかめられていったのであろう。「松（赤松子）喬（王子喬）の道を修めるは我に在るのみ。人に由らず。將に名山に登り、服食養生せん」とす。廃すること有るに非ずんば事は兼ね濟されず。世務を絶棄するに非ざる自りは則わち葛に縁って玄静を修習せんや。……乃わち嘆じて曰わく、山林の

中、道無きなり。而して古の修道者の必らず山林に入りしは、誠に以て譴譁より遠遠し、心をして乱れざらしめんと欲すればなり」（自叙）。ここにのべられるところと、さきに引いた積滯・明本兩篇の文章とはいかに一致することか。ただこの自叙篇は、自分自身の入山の決意を説明するものであるちがいがあるにすぎない。

しかし、抱朴子の完成が三十五歳のときであったとすると、そしてのちにのべるように彼の死が六十一歳のことであったとすると、抱朴子が示すものは、葛洪の前半生にかすぎず、彼にはなお二十数年の後半生がのこされている。その後半生を知るべき材料としては、晉書本伝があるだけであって、前半生ほどの緻密さで彼の人間像をあとづけることのできないのは、はなはだ遺憾である。ただし、とぼしい材料によっても、それらを前半生の延長のうえにくみたててみるならば、かなり興味ぶかい。

自叙篇であれほどはつきりとかたられていた入山の決意を実行にうつすまでには、なお数年を必要とした。東晉王朝が成立してのちも、まだしばらくは世俗の人としてあったのである。咸和年間（三二六～三三四）、彼は揚州主簿、

司徒掾、諮議參軍を歴任している。それがいかなる理由にもとずくのか、まったくあきらかにしがたい。終生の修業の地を探索していたのであろうか、あるいは家族や故郷に対する愛着になお憐憐としていたのであろうか。だが、親友の干宝から国史執筆のため散騎常侍領大著作に推薦されたのを辞退したことが、そのまま世俗への訣別となった。

はやくとも咸和五年（三三〇）いご、五十歳ごろのことであり、死の影の恐怖がようやく実感としてうけとめられはじめていたころであらう。晉書にいう、「年の老いたるを以て、鍊丹して以て遐寿を祈めんと欲す。交趾の丹を出だすと聞き、句屬の令と為らんことを求む。（咸）帝、洪の資高きを以て許さず。洪曰わく、榮の為にせんと欲するには非ず、丹有るを以つてのみ」と。帝これに従がう。鍊丹によつて長生をはからんとする魅力が、世俗の魅力にうちかかったというべきであらう。かくして彼は南にむかったのであるが、その途中、広州刺史鄧嶽にひきとめられ、やむなく羅浮山にとどまって鍊丹にはげんだ。かつて内篇において、「余これを受けること已に二十余年なり。資は担石も無く以てこれを為す無し。但だ長歎有るのみ」（金丹）と慨嘆し、

あるいはまた、「余は貧苦にして財力無く、又た多難の運に遭い、已^いぎせざる頼^たるべき無き有り。兼ねて道路は梗塞し、薬物の得る可からざるを以て、竟^{つひ}にこれを合作するに違^{ちが}あらず」（黄白）とのべたように、永年の宿願でありながら、抱朴子執筆当時には実現不可能と考えられていた神仙道の実践、なかでもっとも価値あるものと考えられた鍊丹をおこなう機会が、ようやくあたえられたのであった。

「山に在ること積年、優游閑養し、著述^{ちやく}輟^やめず」というさきの文章につづく晉書の記載は、羅浮山における葛洪の生活をおおむねにはあまりにも簡単であり、たとい内篇で述べられたごとき世界が彼自身のものとして展開されたであろうことは想像できるにしても、彼がその結果みいだしたものが希望であったか絶望であったか、それはもはや私たちの想像の外にある。ただ晉書は、神秘的な潤飾をまじえず、彼の最後の情景をつぎのように記している。

後、忽^まち（郭）嶽^{たけ}に疏^まを与^{たま}えて云う、「当^まに速^{すみ}行^くして師を尋ねべし。期^きを尅^くして便^べわち発^はせん」。嶽^{たけ}は疏^まを得るや、狼^お狽^びして往^むき別^べる。而^{しか}して洪^ふは坐^まして日中^{ひちゆう}に至^{いた}り、兀^ぶ然^{ぜん}として睡^ねるが若^{ごと}くにして卒^すす。嶽^{たけ}至^{いた}るも遂^{つひ}に見^みるに及^{およ}ばず。時に年八十一^⑧。

其の顔色を視るに生けるが如く、体も亦た柔軟。尸^{せき}を挙^あげて棺に入るに、甚^ただ軽^{かろ}きこと空衣^{くうい}の如し。世のひと以て尸解^{しげ}して仙を得^えたりと為^なすと云う。

尸解仙とは、「下士は先ず死して後に脱^{だつ}す。これを尸解仙と謂^いう」（論仙）と葛洪みずから定義をあたえたごとく、ぬげがらの死体だけをのこして飛昇した仙人であり、彼はついに仙道を体得したのである。すくなくとも世間の人たちはそのようにかたりつたえた。私は、この神秘につつまれた彼の最後の情景を荒唐無稽として否定しざるよりも、葛洪の存在が当時の人たちから神秘につつまれたものとして考えられていた事実の方を大切にしたい。そこに六朝人の葛洪解釈が示されていると考えるからである。

一三

これまでの考察から、抱朴子外篇の儒家の立場が、実はきわめて広範囲に及ぶものであることが了解されたであろう。それはあるときには法家の立場に近づき、またあるときには儒家の聖人を批判する自由さえもっていた。葛洪は自叙篇で、自分は儒者の末だと謙遜し、あるいは五経を精

治し一部の子書を著わして後世に文儒の名をとどめたいとかたっているが、それと同時に、読書の範囲は正経諸史百家から短雑の文章にいたるまで万巻ちかくにのぼり、けつきよく、「純儒と成らず、伝授の師と為るに中らず」といっている。この口ぶりから察すると、師弟あい伝授する純儒の態度は彼のとらぬところであり、純儒ということばはおそらく俗儒に置換できるほどの価値しかもたなかったのであろう。彼が外篇は儒家に属すというときの儒とは、いわば人間・社会・歴史に対するはびひろい関心というほどの意味であった。

では、彼のいう道家の立場とはいかなるものであろうか。それは常識的に考えられるがごとき老荘思想ではなかった。外篇にあらわれる老荘ということばは、ほとんどのばあい、そのことば自体に反価的^{はんかてき}な評価をともなって使用されている。たとえば、「老荘の不急を釈^{はな}て、六経の正道に精めん」（崇教）、「世人は申韓の实事を薄^{うす}んじ、老荘の誕談を嘉^よしとす」（用刑）というごとく、不急なるもの、あるいは虚なるもの、と考えられている。それはさきにといた末流放達者たちの生活態度をさしきいていっているように思われる。

しかし、老子と荘子とが区別してとりあげられるばあいは、評価がことなっていることに注意されなければならない。さきにのべたとおり、老子の立場は外篇においても葛洪の思慕するところであった。それは老子が、「無為にして為さざるなき」思想を根底にもっているからであり、彼の表現にしたがえば、「世務を論ずる」がためであった。それに反して荘子の評価はあくまで否定的である。「常に恨むらく、荘生は言行もて自ずから伐^{はた}り、世業に桎梏せられ、身は漆園に居りて誕談多し。鬼魅を画^えくを好み、狗馬を図^とするを憎み、忠貞を狭細とし、仁義を貶毀す」（応嘲）。

かかる両者についての評価の懸絶は、内篇において一そうはっきりしている。「文子・荘子・関令尹喜の徒に至っては、其の文筆を属^つるに黄老を祖述し、元虚を憲章すと雖も、但^ただ其の主旨を演^あべ、永く至言無し。或いは復^また死生を齊^{ひと}しくして異なる無しと謂い、存活を以て循役と為し、殂歿を以て休息と為す。其の神仙を去ること已に千億里なり。豈に耽玩するに足らん哉」（釈詁）。すなわち、死と生との対立を認めないだけではなく、生を希求し死を嫌悪する人間の本能的欲望を惑溺^{まど}だとしてしりぞける荘子の立場

にしたがうならば、神仙説―永遠の生の実現の理論―はその成立の根拠をまったく失なうことになるからであった。一方、老子は、後世の付加した伝説であるにしても、すでに史記のなかに百六十余歳ないし二百余歳の長寿者であり、それは「道を修めて寿を養なつた」からだと言われている。葛洪自身も、「老子は長生久視を以て業と為した」(勤求)とかたっている。事実、老子五千文のなかには、それが隠微で簡単なことばで記されているために、後世の神仙説の付会解釈を許容する部分が多くなくない。かく葛洪にとって老子と莊子とは本来的に区別されるべき性質のものであり、莊子にはあくまで否定的評価しかあたえられていないのである。

ではしからば葛洪は、儒と道、外篇と内篇との関係について、どのように考えているのであろうか。後世の人間として、抱朴子のもつ根本的な矛盾と感ぜしめたこの疑問に對してもっとも明快にこたえているのは、内篇明本篇のつぎのことばであろう。「道なる者は儒の本なり。儒なる者は道の末なり。……今苟めに儒術を推察するを知るも、これを成すものは道に由るを知らず。道なる者は百氏を陶冶

し、二儀を範鑄し、万類を胞胎し、彝倫を醞釀する所以の者なり」。すなわち、道は一切存在を存在たらしめるところの根本原理であり、したがって儒も当然そこから生みだされ、そのなかに包摂されるものであった。道の体得者たる神仙が万能たりうる根拠も、この点にみいだされた。

「夫れ道なる者は、内は以て身を治め、外は以て国を為める」(明本)といわれるように、一たんこの道を体得したならば、治身も治世もともに兼備されるべきはずであった。神仙はそれ自身すでに永遠の生を獲得することによって自己救済をとげた治身者であると同時に、治世者でもありうるのである。「且つ夫れ俗に所謂る聖人なる者は、皆な治世の聖人にして得道の聖人には非ず。得道の聖人は則わち黄老是れなり。治世の聖人は則わち周孔是れなり」(弁問)というごとく、黄帝と老子が周公と孔子よりも上位にランクされるのは、「黄帝は能く世を治めて太平を致し、而して又た昇仙す。則わち未まだこれを謂いて堯舜に後るとす可からざるなり。老子は既に礼教を兼綜し、而して又た久視す。則わち未まだこれを謂いて周孔より減ると為す可からざるなり」(明本)、つまり彼らが治身と治世との兼修者

であつたからにはかならない。聖人とは「人事の極号」であつて、儒家の聖人が治世の聖人だとすると、囲棊の聖人から用兵の聖人にいたるまで、あらゆる分野にわたつて聖人は存在しうるのであり、なかでも得道の聖人たる黄老が最上位にランクされるべきだと葛洪はかたつてゐる。ここに、儒家の地位が相対的に低落し、それ以外のあらゆる方面に価値をみいださんとした魏晉思潮の端的なあらわれが示されているのであるが、ともかくも、外篇が儒家の聖人のおしえにもとづくものであつたのに対して、内篇はそれを包摂するところの、ただしくいえば葛洪においてそう考へられたところの道にもとづくものであつた。⁶⁶

もはやあきらかなように、葛洪の道家の立場は、漢代の道家、たとえばかの司馬談の六家要指に、陰陽・儒・墨・法・名の諸家と併列的に論ぜられたがごとき道家ではない。六家要指における道家は、他の諸家の長所が折衷的にとりいれられてゐるためにその優位をみとめられていたにして、しかし他のすべてを包摂する立場ではなかつた。それに対して葛洪の説く道は、そしてひろくいえば魏晉の道は、あらゆる存在の根本原理であり、それゆえに儒もそのなか

に包摂せられ、またかかる道の立場にもとづく必然の結果として、儒に対する態度も、漢代的なものとはいささかの変容を強いられたのであつた。「儒士の卒まかに吾が此の書を覽る者は、必らず吾れが聖人を非毀せしと謂わんも、吾は豈に然せん哉。但ただ物理を尽くさんと欲するのみ。理尽くし事窮むれば則ち周孔を誹誣するに似たり」（弁問）ということばは、かかる意味において理解されなければならぬであらう。

儒ががんに道に包摂せられ、そこから派生したとする関係は、歴史的発展の過程としても正当性を賦与されてゐる。「三皇以往は道治なり、帝王以来は儒教なり」（塞難）とか、あるいは「道の興るや則ち三（皇）五（帝）垂拱するも余り有り。道の衰うるや則ち叔代馳騫するも足らず。夫れ唯だ余り有るが故に無為にして化は美わしく、夫れ唯だ足らざるが故に刑は厳しくして姦は繁し」（明本）とのべてゐるように、淳朴な上古の世には無為の道治がおこなわれうる客観的条件が存在したのであるけれども、後世にならざるほど風俗は乱れ、それを教化―移風易俗―する手段として、儒教を必要とするようになったのであつた。葛洪が外

篇において、儒教的倫理の絶対性を、さらには刑治の必要を説いたのは、まさしくかかる歴史認識にもとづくものであった。道治を現在にのぞんでも空疎な幻想におわるであらうとする認識から、儒教を教化の手段として説いたまでにはすぎなかった。それは彼が、人間と社会との関係についての省察から導きだした結論であったといえる。しかし、社会から隔絶した人間存在そのものの解明にたちむかうとき、もはや儒教だけでは十分ではなかった。そのとき、儒教の内奥にひそむと考えられた道が目され、それを体得した神仙が憧憬され、神仙に到達するためのあらゆる可能性が追求されねばならなかった。しかも、神仙になれば自己は永遠に救済されると同時に、世の救済者たりうることさえ可能であるとかたく信じられていた。

私たちが、抱朴子を儒ないし道という既成の範疇によって分析することは、あまり意味をもたないかも知れぬ。そうした分析をこえたところに、ないしは分析以前に、生活する一個の人間として葛洪は存在していた。彼が生きたのは、三〜四世紀の中国であり、そのなかで必死に真実の自己を追求した。彼の自我は、社会による制約、いわば自己

放棄の過程のなかで蘇覚し、それはさらに自己救済の夢幻、いわば宗教的世界のなかで一そう尖鋭なものとなった。自己の社会への同化ないし拡散の過程のなかで獲得される自我、もしそれをおおづかみに近代的自我と規定してよいならば、葛洪の自我はそれとはまったく反対の過程のなかで形成された。外にあらわれたかたちは、たしかに後退であった。しかし、葛洪の生活と思想は、真の個人が家族や階級のなかに埋没し、それらのうちの一分子としてのみ観せられがちであった魏晉の時代、ひいては中国中世社会における、人間形成の一つの典型を示していると思う。

②⑦ 西晉時代の風俗は、晉書・宋書の五行志にくわしい。

②⑧ 識感篇の理解をたすけるために、唐長孺「就抱朴子推論南北學風的異同」(『魏晉南北朝史論叢』)を参照された。

②⑨ 後漢書伝七三逸民伝「戴良、字叔鸞、汝南慎陽人也、……良少誕節、母嘗號鳴、良嘗學之、以娛樂焉、及母卒、兄伯鸞居廬廢粥、非礼不行、良独食肉飲酒、哀至乃哭、而二人俱有毀容、或問良曰、子之居喪、礼乎、良曰、然、礼所以制情佚也、情苟不佚、何礼之論、夫食旨不甘、故致毀容之哭、若味不存口、食之可也、論者不能奪之。阮籍についてはいまさら説明をくわえるまでもない。

②⑩ 後漢書によるかぎり、四通とか八達とかの名でよばれたグループは存在しない。このばあいも、漢末とはいっているが、すでに本文に引いた世説德行篇注引王隱晉書にいうところの、通、達の名でよばれた

元康時代の放達者を意識にのぼせているものと考えられる。

③① この説話は韓非子外儲説右上にみえる。

③② 全晉文一一七にその佚文が引かれている。

③③ 晉書五四陸機伝にもつぎのようにいう。「後葛洪著書、称機文猶玄圃之碧玉、無非夜光焉、五河之吐流、泉源如一焉、其弘麗妍贖、英鏡漂逸、亦一代之絶乎。」

③④ 論衡と抱朴子とのあいだには、多くの思想的系譜をたどることができようである。大淵忍爾「抱朴子研究序説」(岡山大学法文学部学術要要)五のち「道教史の研究」に収録)を参照。

③⑤ 王充の著作が繁雑であるという批判は、王充在世中からすでにあったらしく、論衡自叙篇で、みずからそのことについて弁明している。

なお葛洪が尊敬すべき先輩としてしばしば王充をとりあげているのは、また特別の意図があったのだろう。太平御覧六〇二引抱朴子にいう。「王充作論衡、北方都未有得之者、蔡伯喈(③⑥)嘗到江東得之、嘆其文高、度越諸子、及還中国、諸儒覺其談論更遠、嫌得異書、或搜求至隠処、果得論衡、捉取数卷将去、伯喈曰、唯我身爾共之、勿広也」。蔡邕と王充、すなわち北方と南方との代表的文化人を対比し、後者が前者に卓越することを暗に諷するのにはなしは、葛洪当時の社会で不当に軽視されている江南の文化を、誇示せんとする意図のもとに作られているように感ぜられるからである。

③⑥ 世説文学篇に、「夏侯湛作周詩成、示潘安仁、安仁曰、此非徒温雅、乃別見孝悌之性、潘因此遂作家風詩」とあり、その注にいう。「湛集載其叙曰、周詩者、南陔白華華黍由庚崇丘由儀六篇、有其義而亡其辭、湛統其亡、故云周詩也」。なお文選一九には、東晉の補亡詩六首を収めている。

③⑦ 嵇康の思想については、福永光司「嵇康における自我の問題—嵇康の生活と思想—」(『東方学報』三二二)、同「嵇康と仏教—六朝思想史

と嵇康—」(『東洋史研究』二〇・四)を参照。

③⑧ 論語先進篇「季路問事鬼神、子曰、未能事人、焉能事鬼、敢問死、曰、未知生、焉知死」。および述而篇「子不语怪力乱神」。

③⑨ 山田慶児「中世の自然観」(『敵内清編』『中国中世科学技術史の研究』)は、内篇の道術をささえている思考方法を考察した興味ある論文である。

④① 宮川尚志氏は、自叙篇は内外篇を書きあげてから時間をおいての作だと考えている(『六朝史研究—宗教篇』第七章「六朝時代の道教発達史」第二節「道教史における葛洪の地位」注⑬)。おそらくそうだろうと思う。ただし自叙篇中に「今齒近不惑」という一句があるから、永昌元年(三二二)以前に書かれていることは疑いない。また内篇黄白篇で、「余若欲以此輩事、聘辞章於来世、則余所著外篇及雜文二百餘卷、足以寄意於後代、不復須此」とのべているところから、内篇執筆以前に外篇が書きあげられていたという推測もなりたつけれども、断定はさしひかえない。

④② 水経注四〇漸江水の条に、つぎのような記事がみえる。「(上虞) 県南有蘭風山、山少木多石、駘路帶山傍江、路辺皆作欄干、山有三嶺、枕帶長江、蒼蒼孤危、望之若傾、緣山之路、下臨大川、皆作飛閣欄干、乘之而渡、謂此三嶺為三石頭、丹陽葛洪、遁世居之、基井存焉、琅邪王方平(遠)性好山水、又爰宅蘭風……」。この会稽における隠棲をいつのころにかけてよいか不明であるが、本文に示したとおり、葛洪が自叙篇で「王遠の軌を尋ねん」といっていたことを思いあわすと、彼はそのうち実際に王遠の故趾をたずねたのであろうか。

④③ 大淵「葛洪伝考」。

④④ 大淵氏の考証されたごとく、八十一は六十一にあらためるのが適當であろう。

④⑤ そのような例として、第六章、第五十章、第五十九章などをあげる

ことができよう。

㊦ 葛洪が莊子を排したのは、死生一如の思想が神仙思想と矛盾するからである。しかし彼はかならずしも莊子すべてを排しているわけではなく、内外篇にわたって莊子の影響はおおきい。王坦之が「龐莊論」を著わしながら、そのなかで莊子のことは多く使用していることを王応麟が指摘しているが（『困学紀聞』一〇諸子）、そのようなことはいくらもありうるのである。

㊧ 内外篇の統一の問題については、重沢俊郎「抱朴子に於ける統一の理念」（『東洋の文化と社会』一）、村上嘉実「抱朴子外篇について——その内篇との関係——」（『福井博士頌寿記念東洋思想論集』）が、これまでに論じている。重沢氏は、経学の拘束から解放された魏晉なる時代において、かつての私的生活感情からしだいに一個の思想を形成するまでに成長していた神仙思想を軸に、道家現実派（黄老）、道家非

現実派（莊子・列子）、儒家の諸思想を、葛洪が統一したのだ、と説かれた。また村上氏は、外篇も根本的に道家に属し、思想的には内篇に従属すべきもの、とする立場である。氏が、道の本末観によって内篇が統一されていると説かれたのは賛成である。ただし、外篇において老莊が不急とされていても、葛洪のいう不急とは莊子の無用と同様の概念であって、不急なるがゆえにかえって儒家以上に尊敬されているのだと説かれる点は、私とことなる。この相違は、葛洪が老子と莊子を区別していたかどうかという考えの相違にもとづくように思う。

附記

抱朴子のテキストは、孫星衍校正平津館叢書本を用いた。

（京都大学研修員）