

## 『抱朴子』外篇の形神觀念——人物鑑識論との関わりを中心に——

臧 魯寧

はじめに

葛洪の形神觀念に關しては、從來『抱朴子』内篇（以下内篇と稱す）<sup>(1)</sup>を中心に研究されてきた。例えば、胡孚琛氏は、葛洪の形神觀念は漢代の桓譚、王充の思想を引き継ぎ、さらに嵇康『養生論』の影響を受けた、とその思想的系譜を指摘している<sup>(2)</sup>。また、村上嘉實氏は本體論的な立場から、葛洪は「神（精神）」のほうを「形（肉體）」よりも基本的なものとしていることを論じ<sup>(3)</sup>、さらに、「葛洪は神仙思想の大家であり、肉體の不老長壽を研究した人であるが、彼においても究極的に精神が肉體に優先すると考えられていた」と述べている<sup>(4)</sup>。

しかし、内篇至理篇には、「有因無而生焉、形須神而立焉（有は無に因りて生じ、形は神を須ちて立つ）」とあるだけでなく、「形者、神之宅也（形は、神の宅なり）」、「身勞則神散（身勞るれば則ち神散ず）」とも見られるように、「神」と「神」とが互いに依存するとし、人間の形體を重視する葛洪の立場も窺える。そして、先に紹介した胡氏の研究は内篇を中心に行われたものであり、『抱朴子』外篇（以下外篇と稱す）の形神觀念についてはほとんど検討されていない。

また、村上氏の研究は、神滅不滅論という文脈において展開されるが故に、外篇について言及していないことに加え、形は肉體、神は精神という内篇に見える認識をもとに論じている。つまり、葛洪の形神觀念に関する先行研究は、生きている人間の形神に對して葛洪がどのように考えているのか、という問題を取り上げていない。したがって、葛洪の形神觀念の全體像が明らかにされたとは言い難い。

本稿は、このような状況を踏まえ、主として外篇における葛洪の形神觀念を考察するものである。特に、葛洪の人物鑑識論を取り扱い、そこに反映される具體的な「形神」の意味や形神觀念との關係を検討し、外篇に見える葛洪の形神觀念の特徴について卑見を述べたい。

## 一、「望形得神」に對する批判

貴賢、任能、欽士、審舉といった篇名を見れば分かるが、外篇では、尚賢論をはじめ、人物の鑑識や官僚の登用、評價など多岐にわたる政治思想が力説されている。また、賢者が登用されず、終に混亂と滅亡を招いた後漢と呉に對する批判、つまり漢過と呉失との二篇が記されている。それらの文章には、葛洪の西晉への風刺と東晉への提言が託されているという指摘がある<sup>5)</sup>。そして、漢過篇だけでなく、名實篇にも、後漢時代の官僚登用制度の紊亂に對する批判が見え<sup>6)</sup>、そこで葛洪はまずその原因を「豈唯形器有讐謬哉。心神所蔽、亦又如之。(豈に唯だ形器に讐謬有るのみならんや。心神の蔽わるるに、亦た又た之れの如し)」と權力者が明哲でないことに求める。さらに、葛洪は人物鑑識において用

いられる方法に對しても、不信感を抱いている。

行品篇において、葛洪は人間の本質を見極めることの難しさを指摘した上で、人物鑑識の方法について次のように述べている。

夫物有似而實非、若然而不然。料之無惑、望形得神、聖者其將病諸、況乎常人。

夫れ物には似て實は非、然るが若きも然らざる有り。之れを料るに惑い無く、形を望み神を得るは、聖者すら其れ將に諸れを病む、況んや常人をや。

「聖者其將病諸」は、『論語』雍也篇や憲問篇に見える「堯舜其猶病諸」<sup>7)</sup>に基づくものである。葛洪は、古の聖王をイメージして「聖者」という表現を使い、人間の外面的な「形」を観察して、内面的な本質を把握しようとする人物鑑識法、つまり「望形得神」の有効性に疑問を投じるのである。そして、「望形得神」という表現が端的に示しているように、この考えを背後で支えているのはほかでもなく、形神觀念という思想的基盤である。

では、葛洪のいう「望形得神」は具體的にどのような内容を持つのか。まず、行品篇の記事を確認しておく。

## 一、行品篇に見える「形」と「神」

行品篇の内容は、前後二つに分けて見ることができ。前半では、葛洪は人間を「善人」、「下人」、「惡者」という三つの部類に分けた上で、「聖人」、「賢人」、「道人」、「孝人」、「仁人」といった三十八種の「善人」、及び「悖人」、「逆人」、

「凶人」、「悪人」、「虐人」といった四十五種の「悪者」という項目を立て、それぞれの特徴を二、三句の短文に要約している。善行を積むことができない者を「下人」とし、その中で悪事を働いた者を「悪者」とする考えが興味深く、これらの内容は葛洪の性論に関わるものであり、また、後述するように行品篇の後半の内容から實務主義的な考え方が窺える。この二点については別稿に譲ることにして、ここでは、外篇に見える形神觀念に論点をしばって考察を進めたい。

まず第一に、行品篇における議論の構造は、前半において、自分自身の見聞や経験に基づき、人間を判断する基準の多いことを指摘し、後半において、そのような多様な人間にはさらに表裏のあることを示し、外面と内面がうまく対応しない人物像を具體的に描寫した上で、凡庸な人間にとつて「望形得神」という方法は頼りにならない、と結論づける。行品篇の内容は、従来名實篇の議論の延長、つまり人物の名聲と實力とが一致しないことに對する批判として考察されてきたが、その多くは行品篇の記事を列擧して紹介しているだけ、との印象が強い<sup>(8)</sup>。行品篇における「形」と「神」はそれぞれのような意味を持つのか、という問題を具體的に分析すれば、葛洪の形神觀念に對する理解に新たなヒントを與える可能性があると考えられ、そこで以下、行品篇に擧げられる「十難」(人間の本质を知り難いものとする十の理由)を検討する。「十難」のなかでは、葛洪がイメージする人間の形神關係を最も端的に示しているのは、第一、第二と第五條である。

士有顔貌修麗、風表閑雅、望之溢目、接之適意、威儀如龍虎、盤旋成規矩、然心蔽神否、才無所堪、心中所有、盡附皮膚、口不能吐片奇、筆不能屬半句、入不能幸民、出不能用兵、治事則事廢、銜命則命辱、動靜無宜、出處莫可。蓋難分之一也。

士には顔貌修麗、風表閑雅にして、之れを望めば目に溢れ、之れに接すれば意に適い、威儀 龍虎の如く、盤旋

規矩を成すも、然れども、心 蔽われ、神 否がれ、才 堪うる所無く、心中の有る所、盡く皮膚に付き、口片奇を吐く能わず、筆 半句を屬る能わず、入りては民を宰むる能わず、出でては兵を用うる能わず、事を治むれば則ち事廢し、命を銜めば則ち命辱しめられ、動靜宜しきこと無く、出處可なること莫きもの有り。蓋し分かち難きの一なり。

「接之適意」という非視覺的な「望形」にまで及んでいるが、顔貌、風表、威儀、盤旋といった言葉を見れば分かるように、「形」はつまり觀察對象の外見である。「皮膚」は外篇刺驕篇「求之以貌、責之以妍。俗人徒觀其外形之粗簡、不能察其精神之淵邃。務在皮膚、不料心志。」（之れを求むるに貌を以てし、之れを責むるに妍を以てす。俗人徒だ其の外形の粗簡を觀るのみ、其の精神の淵邃を察する能わず。務むるは皮膚に在り、心志を料らず）、内篇勸求篇「亦有人皮膚好喜、而信道之誠、不根心神。」（亦た人の皮膚好喜すること有るも、而るに道を信ずるの誠、心神に根ざさず）などに見え、「心志」と「心神」の對照語として使われている。次に「口不能吐片奇、筆不能屬半句、入不能宰民、出不能用兵、治事則事廢、銜命則辱命、動靜無宜、出處莫可」というのは、外見は良いのに、内面の奥深さはないことに對する批評である。そして、第二條は第一條の反對の例である。

士有貌望樸悴、容觀矜陋、聲氣雌弱、進止質澁。然而含英懷寶、經明行高、幹過元凱、文蔚春林、官則庶績用康、武則克全獨勝。蓋難分之二也。

士には貌望樸悴として、容觀矜陋にして、聲氣雌弱にして、進止質澁なり、然り而して、英を含み寶を懷き、經に明らかにして行い高く、幹は元凱に過ぎ、文は春林より蔚んにして、官は則ち庶績用で康く、武は則ち克く全く獨り勝つもの有り。蓋し分かち難きの二なり。

ここに見られる通り、前半は「貌望」、「容觀」、「進止」のほかにも、「聲氣」という非視覺的なものも觀察の對象となるが、これも人間の外面を言うものにほかならない。そして、後半に「含英懷寶」とあり、次いで「官則庶績用康、武則克全獨勝」と述べられるのも、やはり人間の内面と實務能力に對する評價である。また、第五條には

士有外形足恭、容度言恪。而神疏心慢、中懷散放、受任不憂、居局不治。蓋難分之五也。

士には外形足恭にして、容度<sup>つ</sup>しみて言恪しみ、而るに神疏<sup>あ</sup>く心慢<sup>あな</sup>り、中懷は散放として、任を受くるも憂えず、局に居るも治まらざるもの有り。蓋し分ち難きの五なり。

とあり、第一條と似たような構造を示し、見た目と中身とが一致しない人物像を擧げている。以上、三例だけを検討したが、他の七例も基本的に外面と内面がうまく對應しない人物像を提示し、讀者にギャップを感じさせてから、最後に實務能力の有無で評價するという共通點が見られる。ただし、全體的に言えば、それぞれの分量にばらつきがあり、經驗的な事例を羅列する印象が強く、理論を構築しようとする意圖が見えない。先行研究では、「十難」をカテゴリー化する試みがされているが、すべての要素がそれぞれうまく収まっている有効な分類になってはいえない<sup>(9)</sup>。また、「十難」を列擧してから、葛洪自身が「望形得神、聖者其將病諸、況乎常人」とまとめているにもかかわらず、その十條の内容をはつきりと「形」と「神」と二分することが難しい。例えば、第四條の「機辯」と「巧言」の場合は、その人物の仕草などは目で「見る」ものであるが、言論は耳で「聴く」ものである<sup>(11)</sup>。また、第六條に見える弓、馬などの技術は外見というより、ふるまいや行動の類いである<sup>(12)</sup>。それらは、人物の容貌とともに言及される際に、内面的なものとして捉えられる場合もある。

そもそも、葛洪自身が「形」と「神」、「外」と「内」の関係をどの程度意識しながらこの一篇を記しているのかとい

うのも問題であり、「十難」の内容を一々「形」あるいは「神」に當てはめるのは無意味なのかもしれないが、強い「望形得神」という葛洪自身の言葉に當てはめて言えば、「神」はもちろん人間の内面的な本質に他ならず、「形」は人間の外面的なものを指す。このような形神観念は一見、常識的なものに見えるが、「十難」の内容を踏まえて考えると、葛洪のいう「形」は形體、容貌、行動、姿勢といった視覚で捉えうる外見の部分はもとより、言論や風格などの視覚以外の知覚可能な人間の表象をも含む概念であり、「神」は精神という抽象的な概念に止まらず、才能、特に實務能力も一つの重要な要素であることが指摘できる。つまり、王充や桓譚、また『抱朴子』内篇における「肉體・精神（靈魂）」という素朴な形神観念と比べると、外篇の形神観念はより豊富な内容を持つのである。

### 三、清鑑篇における論難——「望形得神」の有効性

前節では、行品篇を分析することを通して、葛洪の形神観念における人間の内外に對する認識を確認した。實際、以下検討するように、「望形得神」と類似する表現は外篇清鑑篇にも見える。清鑑篇において、後漢から魏晉にかけて盛んに用いられる「設論」という文體が採用される。つまり「望形得神」の有効性を主張する論敵が設定され、論難と反論が繰り返されている<sup>(3)</sup>。この一篇もまた經驗的な記述が多く、比喻と歸納を用いて議論を進めているが、その内容を見れば、葛洪の形神観念をより具體的に理解することができよう。その冒頭に、葛洪はまず張飛、關羽などの人物の例を挙げ、「知人」の難しさを指摘した上で、續いて行品篇と同じ主旨を展開する<sup>(4)</sup>。

欲試可乃已、則恐成折足覆鉢。欲聽言察貌、則或似是而非。眞僞混錯、然而世人甚以爲易、經耳過目、謂可精盡。余甚猜焉、未敢許也。

試みて可にして乃ち已めんと欲すれば、則ち恐らくは足を折り鉢を覆すことを成さん。言を聽き貌を察せんと欲すれば、則ち或いは是に似て非なり。眞僞混錯す、然り而して世人 甚だ以て易しと爲し、耳を経て目を過ぐることを、精盡すべしと謂う。余 甚だ焉れを猜い、未だ敢えて許さざるなり。

「聽言察貌」、「經耳過目」という表現は「望形得神」と比べると、觀察の方法と對象がより明確になつてゐる。續けて述べられる内容には表現が少し變つてゐるが、やはり「形」と「神」への言及が見られる。

區別臧否、瞻形得神、存乎其人、不可力爲。自非明竝日月、聽聞無音者、願加清澄、以漸進用、不可頓任。臧否を區別し、形を瞻て神を得るは、其の人に存し、力めて爲す可からず。明は日月に竝び、聽は無音に聞く者に非ざる自りは、願わくは清澄を加え、以て漸く進用し、頓かに任ず可からず。

「瞻形得神」はもちろん「望形得神」と全く同義であり、「存乎其人」は『易』繫辭上傳に基づき、行品篇にある「夫惟大明」に對應する。また、「明竝日月、聽聞無音」は『呂氏春秋』重言「故聖人聽於無聲、視於無形（故に聖人は無聲に聽き、無形に視る）」や『史記』淮南列傳「聰者聽於無聲、明者見於未形、故聖人萬舉萬全（聰なる者は無聲に聽き、明なる者は未形に見、故に聖人は萬に擧げ、萬に全うす）」に基づき、觀察によつて人物を判斷することが難しく、「明」という能力を備えない凡人にとつては不可能であることを論じているのである。

次の段では、論敵が設定され、「望形得神」が有効である理由として、まず天地自然における事例が擧げられる。或難曰、夫在天者垂象、在地者有形、故望山度水、則高深可推、風起雲飛、則吉凶可步。智者觀木不瘁、則悟美玉



之在山、觀岸不枯、則覺明珠之沈淵。

或ひと難じて曰く、夫れ天に在る者は象を垂れ、地に在る者は形有り、故に山を望み水を度れば、則ち高深推す可く、風起こり雲飛べば、則ち吉凶歩る可し。智者木の瘁めざるを觀れば、則ち美玉の山に在るを悟り、岸の枯れざるを觀れば、則ち明珠の淵に沈めるを覺る。

右に擧げた論難は、まず『易』繫辭上傳「在天成象、在地成形（天に在りては象を成し、地に在りては形を成す）」を踏まえ、自然界の感應の事例を取り上げ、「望形得神」の合理性を訴える。その上でさらに人間に關わる具體例を列擧し、その有効性を證明しようとする。

叔魚無獸之心、見於初生之狀。食我滅宗之徵、著乎開胞之始。……范子所以絶跡於五湖者、以句踐蜂目而鳥喙也。趙人所以息意於爭鋒者、以白起首銳而視直也。

叔魚の獸く無きの心、初生の狀に見われ、食我の宗を滅ぼすの徵、開胞の始に著わる。……范子の跡を五湖に絶つ所以は、句踐の蜂目にして鳥喙なるを以てなり。趙人の意を爭鋒に息むる所以は、白起の首銳にして視直たるを以てなり。

晉の叔魚は生まれた時に、虎の目、豚の口、鳶の肩、牛の腹という姿であり、それを見て母がこの子が貪欲で將來收賄で死ぬだろうと豫言したことや、羊舌氏の食我が産聲をあげた際、狼の聲がするこの子のせいで羊舌一族が滅ぼされると母に言われたこと<sup>(16)</sup>、また、范蠡と平原君はいずれも相手の特殊な容貌と仕草を「見て」、その人の本質や目の前の趨勢を判断し、失敗を未然に防ぐことができたことなども擧げられる。越王句踐の特殊な外見は『史記』に見え<sup>(17)</sup>、平原君と白起の事柄については、『世説新語』言語篇の注に引く嚴尤「三將紋」に見え<sup>(18)</sup>、『北堂書鈔』に引用された曹植

「相論」もそれを踏まえる<sup>(19)</sup>。

「相論」はタイトルの通り、人間の「命相」を論じるものであり、その佚文が類書などに伝わっている。ここで注意すべきは、曹植「相論」に見える内容や、先に挙げた清鑑篇の論難に見える事例は人物鑑識術より、一種の占いの性格を匂わせるものだということである。そもそも、人相を見て未來を豫言する占卜と、外見を見て人間の本質を判断する人物鑑識は切り離せない関係にある<sup>(20)</sup>。後漢末期の桓帝、靈帝の代から、人物評論の風潮が興り、そこでは成人にとどまらず、子供も評論の対象とされている<sup>(21)</sup>。例えば、『三國志』魏書王昶傳の裴松之注に次のような逸話が伝えられている。

案王氏譜、昶伯父柔、字叔優。父澤、字季道。郭林宗傳曰、叔優、季道幼少之時、聞林宗有知人之鑑、共往候之、請問才行所宜、以自處業。林宗笑曰、卿二人皆二千石才也。雖然、叔優當以仕宦顯、季道宜以經術進。若違才易務、亦不至也。叔優等從其言。叔優至北中郎將、季道代郡太守。

王氏譜を案ずるに、昶の伯父の柔、字は叔優。父の澤、字は季道。郭林宗傳に曰く、叔優、季道 幼少の時、林宗 知人の鑑有るを聞き、共に往きて之れを候うかがい、請いて才行の宜しき所を問い、以て自ら業を處さんとす。林宗 笑いて曰く、卿二人みな二千石の才なり。然りと雖も、叔優は當に仕宦を以て顯わるべく、季道は宜しく經術を以て進むべし。若し才に違い務を易うれば、亦た至らざるなり、と。叔優等其の言に従う。叔優 北中郎將に至り、季道 代郡太守なり。

ここで登場する郭林宗は郭泰、後漢末期に活躍した名儒である。彼は人物鑑識によつて世に知られている。清鑑篇において、葛洪が設定した論敵は、次のように郭泰の人物鑑識の有效性を語っている。

郭泰中才、猶能知人……簡精鈍於符表、詳舒急乎聲氣、料明暗於擧厝、察清濁於財色、觀取與於宜適、謂虛實於言行、考操業於闡闡、校始終於信效、善否之驗、不其易乎。

郭泰の中才すら、猶お能く人を知り……精鈍を符表に簡び、舒急を聲氣に詳らかにし、明暗を擧厝に料り、清濁を財色に察し、取與を宜適に觀、虛實を言行に謂い、操業を闡闡に考え、始終を信效に校れば、善否の驗し、其れ易からずや。

ここに見られる通り、「符表」や「聲氣」、「擧厝」、「財色」はもとより、「取與」の適切さ、「言行」の虛實、家庭内の「操業」、そして「信效」の一貫性といったものも觀察の対象である。「符表」という表現は、以下に引用した徐幹『中論』の法象篇の内容に基づく。

夫容貌者、人之符表也。符表正、故情性治。情性治、故仁義存。仁義存、故盛德著。盛德著、故可以爲法象。斯謂之君子矣。

夫れ容貌とは、人の符表なり。符表正し、故に情性治まる。情性治まる、故に仁義存す。仁義存す、故に盛德著わる。盛德著わる、故に以て法象と爲す可し。斯れ之を君子と謂う。

君子になるためには、まず符表、つまり禮儀作法にしたがって容姿を正さなければならない。「望形得神」の有効性を主張する者にとって、人間の外面と内面とが一致することをイメージさせる「符表」はいかにも都合のいい表現であろう。

以上検討してきた通り、清鑑篇の論難の内容は三つの段階から構成されている。簡単にまとめると、「望形得神」の有効性を證明するために、(一) 天地自然における感應から出發する一般論、(二) 歴史上もしくは傳説上の人物を取り

上げる具體例、(三) 近頃(後漢時代)の郭泰の事績、という順番で議論が展開されているのである。

#### 四、清鑑篇における葛洪の反論

さて、右の論難に對する葛洪の立場はいかなるものなのか。まず、論難の(一)に對する葛洪の意見から検討する。人相を通して運命を占うことも、人材を採用することも、ともに長い傳統を持つという事實は、無視できないものである。例えば、『大戴禮記』少間には、古の聖王がどのように人材を採用するのかが以下のように記されている。

昔堯取人以狀、舜取人以色、禹取人以言、湯取人以聲、文王取人以度。此四代五王之取人以治天下如此。

昔、堯 人を取るに狀を以てし、舜 人を取るに色を以てし、禹 人を取るに言を以てし、湯 人を取るに聲を以てし、文王 人を取るに度を以てす。此れ四代五王の人を取りて以て天下を治むるは此の如し。

この記録では、古の聖王が人間を判斷する基準と方法はそれぞれ異なるが、その結果からすると、同じく有効であることが語られている。「狀」、「色」、「言」、「聲」を通して人間を判斷するというのは、葛洪が批判する「望形得神」にほかならない。また、孔子が「以容取人乎、失之子羽。以言取人乎、失之宰予(容を以て人を取るや、之れを子羽に失う。言を以て人を取るや、之れを宰予に失う)」（『韓非子』顯學篇）というのは、「望形得神」の失敗談であるが、同時にまた「望形得神」という方法が長い傳統を持つことを裏付ける。

實際、葛洪は古の聖王や聖人を批判しようとするわけではない。彼は反論する前に、まず次のように斷っているのだ。

ある。

抱朴子答曰、余非謂人物了不可知、知人挺無形理也。徒以斯術存乎大明、非夫當人自許。然而世士各謂能之、是以有云、以警付任耳。

抱朴子答えて曰く、余は人物は了く知る可からず、人を知りて挺づるには形理無しと謂うに非らざるなり。徒だ斯の術は大明に存するを以て、夫の當人の自許に非ざるなり。然り而して世の士各のおの之れを能くすと謂う。是こを以て云う有りて、警を以て任に付するのみ。

つまり、葛洪は否定し難い天人相關説や自然の攝理などを認め、「知人」を特定の人間こそができる技術としつつ、批判の矛先を「望形得神」をしようとする世の中の凡人に向けている。續けて人間の表裏が一致しないことを指摘した上で、人間と天地山川との違い、つまり人間の性質が變化することを説く。

夫貌望豐偉者不必賢、而形器尪瘁者不必愚、咆哮者不必勇、淳淡者不必怯。或外候同、而用意異、或氣性殊、而所務合。非若天地有常候、山川有定止也。

夫れ貌望の豐偉なる者は必ずしも賢ならず、而して形器尪瘁なる者は必ずしも愚ならず。咆哮する者必ずしも勇ならず、淳淡なる者必ずしも怯ならず。或いは外候同じ、而るに用意異なり、或いは氣性殊なり、而るに務むる所合す。天地に常候有り、山川に定止有るが若きに非ざるなり。

貌望、形器といった外見が必ずしも賢、愚といった人間の内面的な性質と一致しないという葛洪の主張は、行品篇における「十難」と一貫している。さらに、葛洪は人間の認識に局限性があることや、「壽夭、貧富、官秩、尊卑」といったものは本質的なものでないことを述べ、論難(二)の具體例の妥當性を否定する。

物亦故有遠而易知、近而難料、譬猶眼能察天衢、而不能周項領之間、耳能聞雷霆、而不能識螿蝻之音也。唐、呂、樊、許、善於相人狀、唯知壽夭貧富、官秩尊卑、而不能審情性之寬剋、情性之滂隆。惟帝難之、況庸人乎。而吾子舉論形之例、詰精神之談、未修其本、殆失指矣。

物にも亦た故より遠けれども知り易く、近けれども料り難き有り、譬うるに猶お眼は能く天衢を察するも、而るに項領の間に周くする能わず、耳は能く雷霆を聞くも、而るに螿蝻の音を識る能わざるがごとし。唐、呂、樊、許は人の状を相するに善きも、唯だ壽夭貧富、官秩尊卑を知るのみ、而るに情性の寬剋、志行の滂隆を審らかにする能わず。惟れ帝すら之れを難しとす。況んや庸人をや。而るに吾子形を論ずるの例を擧げ、精神の談を詰むるは、未だ其の本を修めず、殆んど指を失う。

そして、(三)の郭泰のことがらに對しては、それらはあくまで「非一得、然不能常(一たびも得ざるに非ざるも、然れども常にする能わず)」、「其所得者、顯而易識、其所失者、人不能紀(其の得る所は、顯れて識り易く、其の失う所は、人紀する能わず)」というような偶然、あるいは記録者の偏向に過ぎないと結論づけた。

以上、清鑑篇における假想論敵の論難と葛洪による反論の内容を検討してきた。論敵の三つの指摘に對して、葛洪は、まず(一)の一般論を認めつつ、批判する對象を凡人に設定した上で、(二)の具體例を「論形之例」とし、その觀察した結果を眞の本質ではないと主張する。そして、(三)の郭泰に對しては、葛洪は攻撃する姿勢を示し、後述するように、郭泰だけではなく、郭泰の追隨者をも批判の對象としている。

ここに見られる通り、實際、葛洪が批判しているのは、「望形得神」という方法ではなく、凡人が行う「望形得神」である。では、なぜ凡人にとっては「望形得神」が不可能なのか。ここで注目すべきは、「舉論形之例、詰精神之談、

未修其本、殆失指矣」という指摘である。つまり、葛洪の「望形得神」批判は本末思想と密接に關連しているのである。

## 五、「望形得神」批判の原理

人間の「形」と「神」との關係については、兩者はともに氣を受けて生成したものであるが故に、形神が相即するといふ考え方が生まれる。<sup>(22)</sup>『史記』『太史公自序』にはすでにそのような記述が見えるが、後の南朝齊、梁時代の范曄は「神即形也、形即神也（神は即ち形なり、形は即ち神なり）」と、「形神相即」という立場に基づく「神滅論」を展開する。「望形得神」といふ發想は、いうまでもなくこのような氣の生成論における連続性があつて初めて成り立つ。

「望形得神」といふ人物鑑識法を論理的に説明しようとしたのは三國の魏に仕えた劉劭である。彼の『人物志』は人物鑑識の理論書とされ、その九徵篇に次のようにある。

蓋人物之本、出乎情性。情性之理、甚微而玄、非聖人之察、其孰能究之哉。……凡有血氣者、莫不含元一以爲質、稟陰陽以立性、體五行而著形。苟有形質、猶可即而求之。……物生有形、形有精神、能知精神、則窮理盡性。蓋し人物の本、情性より出づ。情性の理、甚だ微にして玄なり、聖人の察に非ざれば、其れ孰れか能く之を究めんや。……凡そ血氣有る者、元一を含みて以て質と爲し、陰陽を稟けて以て性を立て、五行を體して形に著われざる莫し。苟し形質有れば、猶お即して之れを求む可し。……物生じて形有り、形に精神有り、能く精神を知れば、則ち理を窮めて性を盡くす。

人間の本質は見抜き難く、特定の人間しかできないという考え方は葛洪と劉劭で共通するが、前者と違って後者は聖人でなくとも、「望形得神」ができると考える。

「元一」という言葉は、内篇暢玄篇「胞胎元一、範鑄兩儀（元一を胞胎し、兩儀を範鑄す）」に見え、すべてを生み出す根源を意味する。『人物志』の場合も、「元一」と「陰陽」、「五行」を人間の構成要素と見なす。つまり、劉劭が人間の外見を通して内面を把握することが可能であると考えた根拠は、外面的な「形質」と内面的な「精神」とが同じ根源から生み出されて連続性を持つことにある。葛洪もそのような伝統的な生成論を踏襲し、天地萬物はみな氣によって構成されていると考えるため<sup>(4)</sup>、劉劭と同じような考え方を持ってもおかしくないが、しかしながら、前述した孔子の經驗談に見られる通り、人間の外見と内面とが必ずしも一致しないという現実もあるわけで、葛洪の「望形得神」批判は正にそのような社會現實と常識的な經驗から出發するものである。

氣と形との關係については、「箱モデル」と「角砂糖モデル」の二つの見方に基づき、議論する對象の外見と内面との一致不一致によって、必要に応じて使い分けられてきたという指摘がある<sup>(5)</sup>。つまり、人間の外面と内面とが一致しない場合は、「形」は一つの容器のような、「氣」や「神」と連続しないものと考えられ、そして両者が一致する場合は、「形」と「神」とが分離できない渾然一體のものと考えられる。「望形得神」に對する見方は、もちろんこの二つの立場のいずれにあるのかによって異なるが、劉劭や葛洪といった思想家は、自分の考えの妥當性が非難される際に、さらなる根拠もしくは理論を提示しなければならぬ。まず、劉劭の場合は、「望形得神」は成功するのが普通であり、失敗するのは特別な場合に限られるという説が立てられている。

夫清雅之美、著乎形質、察之寡失、失繆之由、恆在一尤。一尤之生、與物異列。故尤妙之人、含精於内、外無飾姿、



尤虛之人、碩言瑰姿、内實乖反。(『人物志』七繆)

夫れ清雅の美、形質に著われ、之れを察すれば失寡し、失繆の由、恆に二尤に在り。二尤の生ずるは、物と列を異にす。故に尤妙の人、精を内に含め、外に飾姿無く、尤虛の人、碩言瑰姿にして、内に實に乖反す。

この説は具體的な説明をしているかのように見えるが、解決不能なところを例外とする點において、葛洪のいう「非不一得、然不能常」と同様、詭辯にすぎないと思われる。ただ、葛洪の場合は、外篇における形神觀念において、本末觀念に基づく發想が見えることが注目に値する。

『抱朴子』内外篇は、外篇自叙「其内篇言神仙方藥、鬼怪變化、養生延年、禳邪却禍之事、屬道家。外篇言人間得失、世事臧否、屬儒家(其の内篇は神仙方藥、鬼怪變化、養生延年、禳邪却禍の事を言い、道家に屬す。外篇は人間の得失、世事の臧否を言い、儒家に屬す)」とあるように、それぞれ神仙道修行者と儒者との二つの立場からの言説である。そのため、矛盾すると思われる内容があるのは當然のことであるが、統合的に内外篇を把握しようとする場合、本末思想が重要なヒントを與えてくれる。内篇には、明本という儒道關係を議論する一篇がある。その冒頭では、次のような本末論が述べられている。

道者、儒之本也。儒者、道之末也。夫<sup>(6)</sup>以爲陰陽之術、衆於忌諱、使人拘畏。而儒者博而寡要、勞而少功。墨者儉而難遵、不可徧循。法者嚴而少恩、傷破仁義。唯道家之教、使人精神專一、動合無形、包儒墨之善、總名法之要、與時遷移、應物變化、指約而易明、事少而功多、務在全大宗之朴、守眞正之源者也。

道は、儒の本なり。儒は、道の末なり。夫れ以爲らく陰陽の術、忌諱を衆くし、人をして拘畏せしむ。而して儒者は博く、而るに要寡なく、勞して功少なし。墨者は儉にして遵い難く、徧循す可からず。法者は嚴にして恩少なく、

仁義を傷破す。唯だ道家の教のみ、人の精神を専一ならしめ、動いて無形に合わせしむ。儒墨の善を包み、名法の要を總べ、時と與に遷移し、物に應じて變化し、指約にして明らかにし易く、事少くして功多く、務めて大宗の朴を全うし、眞正の源を守るに在る者なり。

右に挙げられた議論は、司馬談の「論六家要指」<sup>(27)</sup>を踏襲している。ただ、そこに見える「道家」という言葉は、先秦以來の老莊思想、前漢の黃老の學、また神仙道家など、いくつもの意味が重なっており、司馬談と葛洪がイメージする「道家」が同じものとは斷言できないが、「道家」を重んじるという葛洪の認識が窺える。さらに、本末論に基づいた「道本儒末」という葛洪の考えは、『抱朴子』内外篇に通底するものと指摘されている<sup>(28)</sup>。では、「望形得神」批判には、葛洪の本末思想がどのように機能しているのか。まず、外篇の正郭篇に見える次の一文から見よう。

世人逐其華而莫研其實、翫其形而不究其神、故遭雨巾壞、猶復見傲。不覺其短、皆是類也。

世人其の華を逐いて其の實を研する莫く、其の形を翫<sup>あ</sup>でて其の神を究めず。故に雨に遭いて巾壞るるも、猶お復た傲わる。其の短を覺えざるは、皆是の類いなり。

正郭篇は、稔舎を相手とした、世の中の郭泰に對する評判についての議論を主な内容としている。前述した清鑑篇でも、郭泰の人物鑑識に對する葛洪の疑念が見えるが、正郭篇において、葛洪はさらに徹底的に郭泰やその追隨者を非難している。そして、葛洪の形神觀念が窺える記述として、外篇博喻篇に次のようにある。

體粗者繁形、知精者得神。原始見終者、有可推之緒、得之未睽者、無假物之因。是以晝見天地、未足稱明、夜察分毫、乃爲絕倫。

粗を體する者は形に繋ぎ、精を知る者は神を得。始を原ねて終を見る者に、推す可きの緒有り、之れを未だ睽<sup>き</sup>さざ

るに得る者に、物に假るの因無し。是こを以て晝に天地を見るは、未だ明と稱するに足らず、夜に分毫を察するは、乃ち絶倫と爲す。

また、

志得則顔怡、意失則容戚。本朽則末枯、源淺則流促。有諸中者必形乎表、發乎邇者必著乎遠。

志得れば則ち顔は怡び、意を失えば則ち容は戚う。本朽れば則ち末枯れ、源淺ければ則ち流れ促る。これを中に有する者は必ず表に形われ、邇きより發する者は必ず遠きに著わる。

とある。「中にあるものは必ず表に現れる」というのは、いかにも「望形得神」を批判する立場と矛盾する發言であるが、「明」という洞察力を備える者ならそれができるといふ解釋が用意されているので、理論を通せないことはない。そして、「志得則顔怡、意失則容戚。本朽則末枯、源淺則流促」は「神本形末」という考え方を端的に示しているといえよう。つまり、外篇に見える葛洪の形神觀念は以下のようにまとめることができる。

形——外——粗——華——末  
神——内——精——實——本

葛洪が「神」を根本的なものとし、「形」を末梢的なものとする立場は、行品篇や清鑑篇だけではなく、内外篇全體において一貫している。このような立場から、葛洪は凡庸な人間が「望形得神」の有効性を期待することを批判し、特定の人間ならば「望形得神」が可能であると主張している。それを可能にするのは、特定の人間に備わっている「明」という能力である。『抱朴子』外篇には、「明」は「仁」より重要であると論じる仁明篇がある<sup>(30)</sup>。この一篇によれば、「明」は先天的な素質であり、努めて身につけるものではない<sup>(31)</sup>。さらに、『易』にある「王明並受其福」(井卦)、「幽贊神明」

(説卦傳)、「神明而明之」(繫辭上傳)といった内容に基づき、「明」が「神」に通じることが述べられている。

明之與神合體、誠非純仁所能企擬也。

明の神と合體し、誠に純仁の能く企擬する所に非ず。

では、「明」という能力が備わっている特定の間人は、具體的にどのようなことができるのか。行品篇で、「明人」や「大明」が登場する箇所を確認しておこう。

觀微理於難覺、料倚伏於將來者、明人也。

夫惟大明、玄鑑幽微、靈銓揣物、思灼沈昧、瞻山識璞、臨川知珠。

微理を覺り難きに觀あはわし、倚伏を將來に料る者は、明人なり。

夫れ惟だ大明のみ、幽微を玄鑑し、靈銓 物を揣り、思 沈昧を灼らかにし、山を瞻て璞を識り、川に臨みて珠を知る。

つまり、具體的に言えば、「明」は本質的なものを何らかの形で「感じ取る」洞察力や豫言力でもある。それがあれば、本質が「見え」、それがなければ、些末なものしか見えない。言い換えれば、「明」と「神」とが渾然一體となつて、その働きに頼つて人間は同質の「神」を察知することができるようになる。一方、目や耳などの普通の感覺器官は所詮末梢的な「形」の類いに屬するものであるから、當然、「神を得る」ことができない。

さて、凡人による人物鑑識を批判する葛洪にとっては、理想的な「望形得神」はどのようなものなのか。清鑑篇の末尾に次のようにある。

六軍之聚、市人之會、暫觀一觀、無所眩惑、探其潛生之心計、定其始終之事情、乃爲獨見不傳之妙耳。

六軍の聚、市人の會に、暫らく觀て一たび觀て、眩惑する所無く、其の潛生の心計を探り、其の始終の事行を定むるは、乃ち獨見不傳の妙と爲すのみ。

特定の人間にとつて人物鑑識とは、もはや對象の容貌や行動を細かく觀察する必要すらなく、人混みで一瞥しただけで充分であるという。いかにも非現實的な物言いであるが、實はその後に、葛洪の眞意が述べられている。

考其操蹈之全毀、觀其云爲之好醜、此爲絲線既經於銓衡、布帛已歷於丈尺、徐乃說其斤兩之輕重、端匹之修短、人皆能之、何煩於明哲哉。

其の操蹈の全毀を考え、其の云爲の好醜を觀るは、此れ絲線既に銓衡を經、布帛已に丈尺を歷て、徐ろに乃ち其の斤兩の輕重、端匹の修短を説くと爲す。人皆な之れを能くするに、何ぞ明哲を煩わさんや。

この段は、一見「考其操蹈之全毀、觀其云爲之好醜」という方法を軽く見ているようであるが、實際には、葛洪の實務能力を重視する立場を踏まえて深讀みすれば、むしろその主張の中心として見て取れるのではないか。すなわち、人物鑑識は特定の人間の特權ではなく、凡人であつても觀察の對象の素行や言動などをしっかりと把握できれば、あたかも秤や物差しを持つて絲の重さや布の長さをはかるように、正確な人物鑑識を行うことができるのだ、と葛洪は世人を喝破するのである。

結びにかえて

以上、葛洪の形神觀念の研究において、これまで輕視されてきた外篇を視野に入れ、その内容と特徴を確認し、葛洪の人物鑑識論に絡めて兩者の關係を考察してきた。六朝の形神觀念に關しては、南朝齊、梁時代において盛んに行われている「神滅不滅論」が最も有名であり、多くの研究成果が蓄積されている<sup>32)</sup>。

しかし、死後の形神の行方が問題となる前に、生きている人間の形神關係が目の前にある。『抱朴子』外篇において、葛洪はまさにそれを問題とする。死後人間の形神は肉體と靈魂に歸着するが、外篇で指摘される「形」は、本來の形體や肉體といった素朴な意味合いだけでなく、容姿、言動など知覺可能な人間の外面的表象を包攝する概念となり、そして、人間の精神、品行だけでなく、實務能力という即事的なものも「神」として重要視されることが外篇の形神觀念の特徴といえよう。

また、末梢的な「形」から根本的な「神」を把握しきれない、という形神觀念は、現象や存在などを末、現象や存在などをそのようにさせるものを本と見なす、という魏晉時代の玄學の本體論の流れをうけるものである。このような形神觀念に基づき、葛洪は「望形得神」という人物鑑識法を批判したのである。

しかし、「神本形末」という立場から、どのように人物鑑識をすればよいのかという問題については、葛洪は答えを出していないようである。葛洪は「望形得神」を批判した上で、「大明」や「明君」といった特定の人間だけが内面かつ根本的な「神」を把握できると主張する。「明」という概念が介入することによって、その主張は理論上成立するようになるが、詰まるところ現實性と具體性に缺ける紙上の空言にすぎない。

葛洪は「明君」の重要性を強調する一方、試験の實施や官僚を任用・管理する方策をも熱心に提言している。とすれば、「望形得神」を批判することにしても、特定の人間による人物鑑識を肯定することにしても、あくまで現實社會に

對する提言の伏線なのではないか。葛洪にとつて人物鑑識の目的は、士人の將來を豫言することでもなければ、内面かつ抽象的な個性の發見と鑑賞でもない。彼が注目しているのは、いかに實務能力のある人材を拔擢し、最大限に活用すべきかという現實的な課題である。このような立場の背後には、もちろん、動搖する世相の影響が大きい。また、葛洪の實務重視という考え方はどのような思想的な淵源を持つのか、どのような基盤となる觀念が存在するのかという問題も重要と思われる。紙幅の都合上、その問題については、別稿を期して擱筆する。

注

- (1) 外篇引用は楊明照『抱朴子外篇校箋』(中華書局、一九九一年)、内篇は王明『抱朴子内篇校釋』(中華書局、一九八〇年)を底本とした。なお解釋に關しては、御手洗勝『抱朴子外篇簡注』一〜四(廣島大學文學部中國哲學研究室、一九六五〜一九七〇年)、石島快隆譯注『抱朴子』(岩波書店、一九四二年)、本田濟譯注『抱朴子外篇』一、二、『抱朴子内篇』(平凡社、一九九〇年)、張松輝譯注『抱朴子内篇』(中華書局、二〇一一年)、張松輝、張景譯注『抱朴子外篇』上、下(中華書局、二〇一三年)を參考にした。
- (2) 胡孚琛『魏晉神仙道教——抱朴子内篇研究——』(人民出版社、一九八九年)二二三〜二二四頁。
- (3) 村上嘉實『中國の仙人——抱朴子の思想——』(平樂寺書店、一九五六年)一五〇〜一五三頁。
- (4) 村上嘉實『宗炳の精神不滅論』(『人文論究』一四—二、一九六三年)九頁。
- (5) 渡邊義浩『抱朴子』の歴史認識と王導の江東政策(『東洋文化研究所紀要』一六六、二〇一四年)を參照。

- (6) 漢末之世、靈獻之時、品藻乖濫。英逸窮滯、饜飡得志。名不準實、賈不本物。以其通者爲賢、寒者爲愚。
- (7) 『論語』雍也「子貢曰、如有博施於民而能濟眾、何如、可謂仁乎。子曰、何事於仁、必也聖乎、堯舜其猶病諸。」また、『論語』憲問「脩己以安百姓、堯舜其猶病諸。」
- (8) 武鋒『葛洪『抱朴子外篇』研究』(光明日報出版社、二〇一〇年)一四七〜一五三頁、范江濤『駁雜與務實——『抱朴子外篇』政治思想新研——』(浙江大學出版社、二〇一五年)一〇八〜一〇九頁、など。
- (9) 原文は「康用」に作る。本稿は、楊明照氏が「用康」に改めたことに従う。注(1) 楊氏前掲書五四九頁。
- (10) 例えば、武鋒氏は、第一、二條を「形と才の不一致」、第三、四條を「言と才の不一致」、第五條を「虚と實の不一致」、第六、七條を「弱と強の不一致」、第八、九條を「徳と才の不一致」に分類している。武氏前掲書、一四九〜一五〇頁。ただ、前述したように、第五條も「外形」と「中懷」の不一致を指摘するものである。さらに、氏の分類では第十條が無視されている。
- (11) 士有機辯清鋭、巧言綺粲。擘引譬喻、淵湧風厲。然而口之所談、身不能行、長於識古、短於理今、爲政政亂、牧民民怨。蓋難分之四也。(原文「機變」の「變」を「辯」の誤りとする楊氏の説に従う。注(1) 楊氏前掲書、五五〇頁)
- (12) 士有控弦命中、空拳入臼、倒乘立騎、五兵畢習。而體輕慮淺、手勦心怯、虛試無對而實用無驗、望塵奔北、聞敵失魄。蓋難分之六也。
- (13) 清鑑篇のほかに、外篇應嘲篇、正郭篇などにもそのような手法が採用されている。また、「設論」という文體は戰國時代の説得術の傳統を踏まえているという指摘がある。谷口洋「揚雄の「解嘲」をめぐって——「設論」の



文學ジャンルとしての成熟と變質——（『中國文學報』四五、一九九二年）を參照。

- (14) 抱朴子曰、咸謂勇力絶倫者、則上將之器、洽聞治亂者、則三九之才也。然張飛、關羽萬人之敵、而皆喪元辱主、授首非所。孔融、邊讓文學邈俗、而並不達治務、所在敗績。鄧禹、馬援田閒諸生、而善於用兵。蕭何、曹參不涉經誥、而優於宰輔。爾則知人果未易也。

- (15) 極天下之蹟者存乎卦。鼓天下之動者存乎辭。化而裁之、存乎變。推而行之、存乎通。神而明之、存乎其人。默而成之、不言而信、存乎德行。

- (16) 『國語』晉語「叔魚生、其母視之、曰、是虎目而豕喙、鳶肩而牛腹、谿壑可盈、是不可饜也、必以賄死。遂不視。楊食我生、叔向之母聞之往、及堂聞其號也、乃還曰、其聲豺狼之聲、終滅羊舌氏之宗者、必是子也。」

- (17) 句踐の容貌と范蠡の保身については、『史記』越王句踐世家に「……范蠡遂去、自齊遣大夫種書曰、蜚鳥盡、良弓藏。狡兔死、走狗烹、越王爲人長頸鳥喙、可與共患難、不可與共樂。子何不去。」とある。

- (18) 白起、平原君勸趙孝成王受馮亭、王曰、受之、秦兵必至、武安君必將、誰能當之者乎。對曰、澠池之會、臣察武安君小頭而面銳、瞳子白黑分明、視瞻不轉。小頭而面銳者、敢斷決也。瞳子白黑分明者、見事明也。視瞻不轉者、執志強也。可與持久、難與爭鋒。廉頗爲人、勇鷲而愛士、知難而忍恥、與之野戰則不如、持守足以當之。王從其計。

- (19) 白起爲人、小頭而銳、瞳子黑白分明、故可與持久、難與爭鋒。

- (20) 周紹賢氏は「觀劉劭之人物志、與曹植之相論、可知品鑑人物皆源自相術之學。惟自古談相術者、好論人之富貴壽夭、而魏晉談人才性者、則重在人之品格智能而已。」と述べている。同氏『魏晉清談述論』（臺灣商務印書館、一

九六六年）三六頁。

(21) 後漢時代の人物評論については、以下の岡村繁氏による以下の一連の論考に詳しい。「郭泰・許劭の人物評論」(『東方學』一〇、一九五五年)、「郭泰の生涯とその爲人」(『支那學研究』十三、一九五五年)、「後漢末期の評論的氣風について」(『名古屋大學文學部研究論集』二二、一九六〇年)。

(22) 中國の氣の思想を概観するものに、小野澤精一他編『氣の思想』(東京大學出版會、一九七八年)がある。

(23) 凡人所生者神也、所託者形也。神大用則竭、形大勞則敝、形神離則死。死者不可復生、離者不可復反、故聖人重之。由是觀之、神者生之本也、形者生之具也。

(24) 『抱朴子』の生成論については、注(22)前掲書二七〇～二七二頁、麥谷邦夫「道家・道教における氣」(後、同氏『六朝隋唐道教思想研究』所收、岩波書店、二〇一八年)を参照。

(25) 宇佐美文理「形についての小考」(『中國文學報』七三、二〇〇七年、後、同氏『中國藝術理論史研究』所收、創文社、二〇一五年、一二～一五頁)。

(26) 原文は「先」に作る。王明氏の校勘に従う。注(1)王氏前掲書、一八九頁。

(27) 『史記』太史公自序。

(28) 村上嘉實「抱朴子外篇について」(『福井博士頌壽記念東洋思想論集』所收、福井博士頌壽記念論文集刊行會、一九六〇年、後、「抱朴子外編——その内編との關係——」に改題・修訂の上、同氏『六朝思想史研究』に再録、平樂寺書店、一九七四年、八三～九七頁)は、『抱朴子』内外篇は本末の理によつて統一されていると指摘する。

また、宮澤正順『抱朴子』における本末思想」(吉岡博士還曆記念論集刊行會編『吉岡博士還曆記念道教研究論

集』國書刊行會、一九七七年、一二五〜一四四頁）を参照。『抱朴子』内外篇をいかに統一的に理解すべきなのかという問題に言及する研究として、重澤俊郎「抱朴子における統一の理念」『東洋の文化と社會』一、一九五〇年）、吉川忠夫「抱朴子の世界」下『史林』四七―六、一九六四年）、大淵忍爾「葛洪傳」『初期の道教』所収、創文社、一九九一年）などがある。

(29) 村上嘉實氏は、内篇の至理篇「有因無而生、形須神而立」を踏まえ、「無が源であり神が本であつて、有や肉體はそれを容れる器に過ぎない」、と内篇における形神關係を説明している。注(28) 村上前掲書、八六頁。

(30) 仁明篇については、龜田勝見「葛洪における「明」」『東方宗教』九六、二〇〇〇年）を参照。

(31) 明者才也、仁者行也。殺身成仁之行可力爲而至、鑑玄測幽之明難妄假。……仁在於行、行可力爲。明入於神、必須天授之才、非所以訓故也。

(32) 「神滅不滅」論争を概観する研究に、津田左右吉「神滅不滅の論争について」(一)〜(三)『東洋學報』二九卷一、二號、三〇卷一號、一九四二〜一九四三年）があり、また個々の言説に關しては、注(4) 前掲村上氏論文のほかに、蜂屋邦夫「范縝「神滅論」の思想について」『東洋文化研究所紀要』六一、一九七三年）、中西久味「宗炳「明佛論」について——その神不滅論形成の一側面——」『中國思想史研究』二、一九七八年）、中西久味「六朝齊梁の「神不滅論」覺え書」『中國思想史研究』四、一九八一年）などがある。