

『抱朴子』の隱逸觀——「出處同歸」をめぐる——

臧 魯寧

はじめに

『抱朴子』⁽¹⁾ 外篇は嘉遯篇から始まり、逸民篇がそれに次ぐことから見て取れるように、隱逸論がその重要な部分である。確かに、葛洪は晩年、廣州の羅浮山で隱者として生涯を閉じた。しかしながら、彼は『抱朴子』外篇で隱志向を表明した後も、しばらく官僚として東晉王朝に仕えていた。⁽²⁾ この言説と行動との不一致から、『抱朴子』に見える隱逸觀と、葛洪の實際の出處進退との關係とはいかなるものなのか、という問題が生じる。

葛洪の出處進退は、彼の儒道の立場を反映するものとして、『抱朴子』の隱逸觀についての研究においても屢々言及されてきた。⁽³⁾ そのほか、王明は「彼（葛洪）の思想は、おおよそ世間から出世間へ、儒家から神仙道へと變化したものであるが、彼は儒家と道家をずっと忘却していない」と述べた上で、「捨儒從道」と結論づけている。⁽⁴⁾ また、楠山春樹は「……葛洪の名は仙道とともに有名であるが、しかし彼自身仙道の實踐家であったわけではない。……葛洪の生涯は、西晉末から東晉にかけての混亂の時期を、權力者と適宜な關係を保ちつつ過ごした一士大夫としてのそ

れであった」と評している。⁽⁵⁾

そして、『抱朴子』においても、葛洪の言説と実際の行動との不一致についての議論が見られる。たとえば、外篇應嘲篇においては、出仕に興味がないなら、どうして「君道」「臣節」「審舉」「窮達」の諸篇を書いたのかという「客」の嘲りに對して、葛洪は老子と鬼谷子を例に挙げ、著書と立言は出處と關係ないと述べ、隱逸者も議政する権利を持つていと主張している。ここで注目したいのは、この主張の前後に述べられている「出處同歸論」、つまり隱逸と仕官は手段として異なっているものの、いずれの状態でも「志」を遂げることができるといふ考え方である。⁽⁶⁾ 應嘲篇のこの記述について、吉川忠夫は「出處隱顯は歸一するところをひとしくするのであつて、逸民として生きんとする自分が、政治に關する發言をおこなつていけない道理はない、それどころかおこたつてはならないのだと考えて、……彼の逸民の立場とは、……このような義務感によつてつらぬかれたきびしいものであつた」と指摘している。⁽⁷⁾ 魏晉時代には、古來の隱逸者のように仕官を強く拒否する者もいれば、葛洪のような官をやめて隱居する者もいる。さらに、官僚として權力者に仕えながら精神の隱逸を求める「朝隱」や、仕官を拒否する隱逸に對して寛容的な權力者もいる。彼らはそれぞれの立場から出處論を展開しているが、ともすれば「出處同歸論」を説くことに氣づく。「出處同歸」は葛洪の隱逸觀の一つの重要なポイントであるという先學の指摘には同意できるが、「出處同歸論」が盛んに論じられていた魏晉時代において、それが葛洪の獨自のものであるとは言い難い。そこで、葛洪の隱逸觀における「出處同歸論」はどのような特徴を持つのか、『抱朴子』に見える隱逸觀と葛洪の實際の出處進退との關係とはいかなるものなのか、といった問題を考えてみたいと思う。

本稿はまず『抱朴子』外篇自叙、そして嘉遯篇と逸民篇を取り上げ、葛洪の隱逸觀と「出處同歸論」を考察し、そ

の内容を明らかにした上で、同時代の「出處同歸」論者の立場と比較し、葛洪の「出處同歸論」の特徴及びそれを主張する目的を明らかにする。さらに、魏晉時代の出處観ないし隱逸観を反映する「朝隱」に對して、葛洪がどのように考えるのかを確認し、「出處同歸論」と彼の實際の行動を意識しつつ、彼の實際の行動の背景となつた思想を検討する。

一、外篇自敘における家系の記述

葛洪の生涯と思想を考察するにあたって、外篇自敘は重要な意味を持つ。特にここで述べられている家系や人間關係の把握は、葛洪の隱逸觀と出處進退を理解する上で、必要不可欠なものである。葛洪の家系については、これまでの關連研究でも言及されてきたものの、その社會的地位と儒家的な性格という側面ばかりが注目されてきた⁽⁸⁾。では、同じ自敘に語られている葛洪の隱逸志向は、その家系からすれば異質なもののなのか。この問題は、葛洪の「出處同歸論」と重要な關係を持っている。

そもそも、自敘や家傳といった文體において家系と祖先を襲め稱え、自身の由緒正しさを語るの是一般的なことである。葛洪の自敘も例外ではない。そして自敘だけではなく、『抱朴子』内外篇では、隨處にその家系と身分に對する誇りを表出する内容が見られる。「予は大臣の子孫たるを忝じけなくし（予忝大臣之子孫）」（内篇金丹篇）という表現について、吉川氏は、「自己の世系に對するかなりの自負」があると解している⁽⁹⁾。また、大淵忍爾も「（葛洪）

自身も貴族意識を濃厚に有していた」と指摘している。⁽¹⁰⁾ 確かに、自叙においては、先祖、祖父と父の地位や官位が具體的に記述されている。しかしながら、その冒頭に語られている先祖の話には、別の心情が托されているのではないか。

葛洪の先祖葛浦廬⁽¹¹⁾は光武帝を輔佐し、爵封を授かった。その後、ともに戦って負傷した弟の葛文の功績が認められなかったため、葛浦廬は爵封を弟に譲ることを求め、その願いが許された。この出来事は、次のように記録されている。

漢朝欲成君高義、故特聽焉。文辭不獲已、受爵卽第。爲驃騎營立宅舍於博望里、於今基兆石礎存焉。又分割租秩、以供奉吏士、給如二君焉。驃騎殷勤止之而不從。驃騎曰、此更煩役國人、何以爲讓。乃托他行、遂南渡江、而家於句容。子弟躬耕、以典籍自娛。文累使奉迎驃騎、驃騎終不還。

漢朝 君の高義を成さんと欲し、故に特に焉れを聽す。文 辭するも已むを獲ず、爵を受け第に即く。驃騎の爲に宅舍を博望里に營立し、今に於いて基兆石礎は存す。又た租秩を分割し、以て吏士に供奉し、給すること二君の如きなり。驃騎 殷勤に之れを止むるも從わず。驃騎曰く、此れ更に國人を煩役するに、何を以てか讓を爲さん、と。乃ち他行に托し、遂に南のかた江を渡りて、句容に家す。子弟躬ら耕し、典籍を以て自ら娛しむ。文 累ねて驃騎を奉迎せしむるも、驃騎 終に還らず。

内藤湖南が『支那上古史』で「東漢の人は名譽を得るため、人の難しとする所を爲し、それが風俗となつて居る。…又論語の伯夷叔齊などのことより來たのであらうが、自分の受くべき爵を兄弟に譲る風がある。譲る人がなくなつて遂に自分で受けた者などもある」と指摘しており、⁽¹²⁾ 吉川氏はこの指摘に言及した上で、漢代において伯夷・叔齊

が孤竹國の地位を兄弟に譲ったことが清廉と評されていたと論じている。⁽¹³⁾ 後漢では、自分の功績を譲ったり、辟召を拒んだりする行爲は、隱逸尊重の風潮が強まるとともに、「高義」とされるようになった。このような社會的背景のもとに、葛浦廬の申し出が許可されたのであろう。その後、弟の葛文との譲り合いを止めるため、葛浦廬は結局、揚子江を渡って句容に移住することになった。そして句容はほかでもなく、葛洪の出身地である。爵位を譲り、さらに爵封を放棄することは然る事ながら、當時ではまだ未開の地であった江南地域に移住し、「開拓者のな生活」に甘んじること、⁽¹⁴⁾ さらに「子弟躬ら耕し、典籍を以て自ら娛しむ」という表現も隱逸的精神を反映していると思われる。『韓詩外傳』卷二に「楚の狂接輿、躬ら耕し以て食う（楚狂接輿、躬耕以食）」とある。接輿とは『論語』微子篇にも登場する隱者であり、「接輿の鳳歌」で知られる。⁽¹⁵⁾ 皇甫謐『高士傳』や嵇康『聖賢高士傳』も接輿の傳記を収録し、それぞれの内容が多少異なるものの、「躬ら耕す」という『韓詩外傳』の表現をそのまま踏襲している。⁽¹⁶⁾ そして、『三國志』魏書管寧傳に記録された胡昭の事跡に、「昭は乃ち轉じて陸渾山中に居り、躬ら耕して道を樂しみ、經籍を以て自ら娛しむ（昭乃轉居陸渾山中、躬耕樂道、以經籍自娛）」という自叙の表現に近似する描寫が見られ、『抱朴子』内外篇では、隱逸に言及する際にも屢々「躬ら耕す」が用いられている。⁽¹⁷⁾ つまり、「躬ら耕す」ことは單なる隱逸の生計を支える手段だけではなく、荷篠丈人が「四體勤めず、五穀分たず、孰をか夫子と爲さん（四體不勤、五穀不分、孰爲夫子）」（『論語』微子篇）と非難しているように、隱逸者のアイデンティティーを示している。そのため、「躬ら耕す」という語は隱逸者を描寫する際によく使われるようになったのではないか。

このように、葛洪はその時代の價值觀を意識した上で、表現を凝らして先祖の事柄を書き、その高貴さを稱えている。⁽¹⁸⁾ ところが、葛浦廬が驃騎大將軍に封ぜられたという事實は不確かなようである。もしこの部分の記述が創作で

あつたとすれば、なおさらその目的を考えるべきである。つまり、『抱朴子』自叙における家系の描寫は、信賴すべき事實だとしても、あるいは印象操作のために意圖的に作り上げられた話だとしても、葛洪が先祖から父の代にかけて築き上げてきた政治的身分を誇りに思いながら、政治から離れた先祖葛浦廬の晴耕雨讀の生活を描寫することによって、隱逸の精神も重んじる立場を示していることは確かであろう。言い換えれば、外篇自叙における家系の描寫は、葛洪の「出處同歸」的な考え方の伏線と考えられないだろうか。

一、葛洪の「出處同歸論」

次に、嘉遯篇と逸民篇の内容を考察した上で、葛洪と同時代の思想家の「出處同歸論」との比較を通して、彼の「出處同歸論」の特徴を分析したい。まず、嘉遯篇では、葛洪にとつての理想的な隱逸者である懷冰先生は「仕えざれば義無し（不仕無義）」という非難に對して、次のように應對している。

出處之事、人各有懷。故堯舜在上、而箕穎有巢棲之客。夏后御世、而窮藪有握耒之賢。……蓋各附於所安也。是以高尚其志、不仕王侯、存父父象。匹夫所執、延州守節、聖人許焉。

出處の事、人各おの懷い有り。故に堯舜 上に在りて、箕・穎に巢棲の客有り。夏后 世を御めて、窮藪に耒を握るの賢有り。……蓋し各おの安んずる所に附するなり。是を以て其の志を高尚にし、王侯に仕えざるは、夫の父象に存す。匹夫の執る所、延州の節を守るは、聖人 焉を許す。

「巢棲の客」はつまり堯の禪讓の物語に登場する許由と巢父のことであり、⁽¹⁹⁾ 柏成子高は禹が即位した後に諸侯の位から退き、農耕生活を送る人物である。⁽²⁰⁾ 「其の志を高尙にし」「王侯に仕えず」という表現は、それぞれ『周易』蠱卦の爻辭と象傳に基づいており、「高尙にして仕えざる者を撰し、隱逸傳十卷と爲す（撰高尙不仕者、爲隱逸傳十卷）」と『抱朴子』外篇自敘にあるように、葛洪自身が撰した『隱逸傳』の編纂基準でもある。「匹夫の執る所」は『論語』子罕篇「匹夫も志を奪ふ可からざるなり（匹夫不可奪志也）」を踏まえ、「延州の節を守る」は『左傳』に見える季札が兄から讓られた國君の位を固辭したという話に基づく。⁽²¹⁾ 葛洪は古の聖王の治世下において隱居する人物を擧げ、さらに儒家經典を根據とし、志を遂げるために仕えない隱逸者に對して聖人もその正當性を認める主張をしている。⁽²²⁾ さらに、懷冰先生は自分には「政事」「治民」の才能がないと謙って言った後、隱逸者の役割を説明している。

雖無立朝之勳、即戎之勞、然切磋後生、弘道養正、殊塗一致。

朝に立つの勳、戎に即くの勞無しと雖も、然れども後生を切磋し、道を弘めて正を養うは、塗を殊にするも致を一にす。

まず自分の才能を謙って言った後に「出處同歸論」を述べ、隱逸者の役割を主張するという議論の仕方は本稿「はじめに」で言及した應嘲篇の内容と近似している。そして、「道を弘む」と「正を養う」はそれぞれ『論語』衛靈公篇「人能く道を弘む、道人に弘まるに非ず（人能弘道。非道弘人）」と『周易』蒙卦・象傳「蒙は以て正を養う、聖功なり（蒙以養正、聖功也）」とあるのを踏まえ、その直前に「後生を切磋す」とあるのが端的に示しているように、古來の隱逸贊美において屢々言及される隱者の教育・教化という役割を力説している。續いて「塗を殊にするも致を一にす」というのは、『周易』繫辭下傳「天下歸を同じくして塗を殊にし、致を一にして百慮す（天下同歸而殊塗、一致

而百慮」という表現を用い、それぞれのやり方は異なるものの、教育・教化という役割を擔っている點において、在野の隱逸者は、朝廷に立ち、爲政者として人民を教え、戰に従事させる官僚と同じであると言う。

このような、單なる隱者贊美だけではなく、隱逸者も爲政者としての役割を果たすことができるという考え方は、葛洪以外の人物の思想にも見られるが、隱逸者自ら表明するというよりも、ほとんどの場合、爲政者が隱逸という行爲を容認する際に述べられるものである。例えば、『三國志』魏書管寧傳の記載によれば、正始二年（二四一）、太僕陶丘一らが上奏し、高齢の管寧を招聘するよう勧める時、次のように嘉遯篇と近似する表現を用いている。

若寧固執匪石、守志箕山、追迹洪崖、參蹤巢許、斯亦聖朝同符唐虞、優賢揚歷、垂聲千載。雖出處殊塗、俯仰異體、至於興治美俗、其揆一也。

寧の若きは固執すること匪石のごとく、志を箕山に守り、迹を洪崖に追ひ、巢許に參蹤すれば、斯れも亦た聖朝は唐虞に同符し、賢を優とし歷を揚げ、聲を千載に垂る。出處 塗を殊にし、俯仰 體を異にすと雖も、治を興し俗を美しくするに至つては、其の揆一なり。

これまでの辟召が何度も斷られたから、この進言は辭退されることを前提としたものであったが、嘉遯篇と同じように、隱逸者が教育・教化の役割を持つことを認め、政治に役立つという點で仕官と隱逸とは「一致」していると言う。ただし、この二つの主張についてのそれらの論者の立場が異なる點に注意を要する。つまり、嘉遯篇における言説は隱逸者である懷氷先生が打ち出したものであるにもかかわらず、隱逸者の立場から権力者による容認を求めているというよりも、あたかも自身が権力者側の人間であるかのように堂々と隱逸者の正當性を主張しているのである。續いて嘉遯篇の最後に、隱逸者として教育・教化という役割を果たすことができるという懷氷先生の發言を受けて、俗人

を代表する人物である赴勢公子は次のように、隱逸の正當性を認めている。

先生立言助教、文討姦違、標退靜以抑躁競之俗、興儒教以救微言之絶。非有出者、誰敘彝倫。非有隱者、誰誨童蒙。

先生は言を立て教を助け、文もて姦違を討ち、退靜を標あはし以て躁競の俗を抑え、儒教を興して以て微言之絶を救う。出づる者有るに非ずんば、誰か彝倫を敘せんや。隱るる者有るに非ずんば、誰か童蒙を誨えんや。

ここでは、「儒教を興す」と明言され、儒家的價值觀と對立しない隱逸像が提示されている。

一方、葛洪に先だつて「出處同歸論」を提示した嵇康は反對の立場を取っている。嵇康は、處刑される一、二年前の、危険な境地に立っている自分に對して、救いの手を差し伸べた山濤の推薦を斷り、「與山巨源絶交書」を書いた。⁽²³⁾

老子、莊周、吾之師也、親居賤職。柳下惠、東方朔、達人也、安乎卑位。吾豈敢短之哉。又仲尼兼愛、不羞執鞭、

子文無欲卿相、而三登令尹、是乃君子思濟物之意也。所謂達能兼善而不渝、窮則自得而無悶。以此觀之、故堯舜

之君世、許由之巖棲、子房之佐漢、接輿之行歌、其揆一也。仰瞻數君、可謂能遂其志者也。故君子百行、殊塗而

同致。循性而動、各附所安。

老子、莊周は吾の師なり、親ら賤職に居る。柳下惠、東方朔は達人なり、卑位に安んず。吾豈に敢えて之を短らそしんや。又た仲尼兼愛し、執鞭を羞じず、子文卿相ならんと欲すること無きも、而るに三たび令尹の登る。是れ乃ち君子濟物を思うの意なり。所謂達しては能く兼善して渝からず、窮しては則ち自得して悶無きなり。此を以て之を觀るに、故に堯舜の世に君たる、許由の巖栖し、子房の漢を佐け、接輿の行歌するは、其の揆一なり。數君を仰瞻するに、能く其の志を遂ぐる者と謂う可きなり。故に君子の百行、塗を殊にするも致を同じくす。性に循い

て動き、各おの安んずる所に附く。

この部分では、「其の揆一なり」「塗を殊にするも致を同じくす」という「出處同歸」的な表現が用いられている。また、「性に循いて動き、各おの安んずる所に附く」という表現が、『抱朴子』では「出處の各おの性有り（出處之各有性）」（内篇釋滯篇）、「各おの安んずる所に附す（各附所安）」（嘉遯篇）となつていっているように、踏襲されている。嵇康と葛洪の出處論は、表現の面から言えば近似している。しかし、嵇康のこの議論について、渡邊義浩は、堯、舜、子房（張良）という儒家的な人物と、許由、接輿という道家的な人物とは、「價値として差異のないこと」を、嵇康は説いていると指摘し、さらに嵇康の「絶交書」は儒家の仁義を否定するものであると解している。⁽²⁴⁾このように嵇康の「絶交書」を理解するとすれば、その「出處同歸論」は、あくまで當時の政權に抵抗ないし逃避する建前に過ぎないということになる。これもまた、嵇康が隱逸者は爲政者と同等の價値を有すると主張しながら、葛洪のように、隱逸者の具體的な役割や政治参加の意欲を一切語らない所以であろう。實際、魏晉時代の隱逸者の「出處同歸論」として、むしろこのような主張のほうが一般的である。次に、一例として皇甫謐の「出處同歸論」を検討してみたい。

葛洪、嵇康と同じ、皇甫謐も隱逸者の立場から「出處同歸論」を説き、また隱逸者の傳記『高士傳』を著した。許尤娜は、外篇自叙に擧げられている「巢、許、子州、北人、石戸、二姜、兩袁、法眞、子龍」といった人物の傳記は『高士傳』に収録されているものとし、葛洪はそれを讀んでいたと推測している。⁽²⁵⁾皇甫謐の「出處同歸論」は『晉書』本傳に収録されている「釋勸論」に見える。佐竹保子は主に文學の視點から「釋勸論」を取り上げ、その文體、構成、内容と表現を考察し、皇甫謐は「出處同歸」の可能性の根據を聖王の出現に求めたと論じている。⁽²⁶⁾

なお、佐竹氏の解釋によれば、皇甫謐は聖王の出現によつて今の世の中が「大同」「至通」という状態になること

を想定し、このような世の中では、「得道」「合禮」「得眞」を實現するために、「明昧」「張馳」「浮沈」といった對立するやり方のいずれを選んでも、志を成し遂げることができ、したがって、隱遁と仕官とは同等な價值を持つと主張している。つまり、皇甫謐も「出處同歸論」を打ち出しているといふのである。⁽²⁷⁾

嵇康と葛洪の「出處同歸論」と比べて、皇甫謐も「志」や「懷」といった語を用いて、「出」も「處」も手段として價值の高下はないと主張しており、文體の面からすれば、嵇康の「絶交書」が一方的に隱逸の正當性と自分が仕官しない理由を述べているのに對して、葛洪と皇甫謐とは設論という文體を採用している。そして「絶交」という語が端的に示しているように、嵇康は當時の權力者を強く拒否し、仕官しない理由として「七不堪（七つの耐えられないこと）」と「二不可（二つの出来ないこと）」を擧げている。皇甫謐もまた仕官から逃避するが、持病を仕官しない理由とし、君主の容認を求めただけであつた。

この三人は「管寧傳」の論者と異なり、ともに隱逸者という立場から「出處同歸」を主張している。しかし、それぞれの内容を確認してきたように、嵇康と皇甫謐は全く政治參加の意欲を示していない。それにひきかえ、葛洪は外篇執筆當時に官僚ではなく、また積極的に仕官しようとしていなかったにもかかわらず、隱逸者の教育・教化という社會的役割を述べ、隱逸者として政治的發言を行う權利と義務、隱逸の正當性を主張している。

六朝時代では、「出處同歸論」が隱逸思想と複雑に絡み合った形で様々な立場から提示されており、決して珍しい言論ではなかつた。隱逸者の教育・教化への言及もまた隱逸贊美における常套句であり、葛洪の獨創的な考えとはいえない。しかしながら、嵇康と皇甫謐の「出處同歸論」との比較を通して、政治參加を積極的に言及することが葛洪の「出處同歸論」ないし隱逸觀の特徴であると言えよう。さらに、發言が『三國志』魏書管寧傳に記録されている陶

丘一などの官僚と異なり、葛洪が隱逸者の立場をとりながら政治参加しようとする態度を表明していることも看過できない。

二、「莫非王臣」に對する理解と利用

皇甫謐の隱逸觀において、明哲な君主が重要な位置を占めることは前述した通りである。『抱朴子』外篇においても、君道篇が設けられ、君臣關係の重要性が論じられている。⁽²⁸⁾そして前述した嘉遯篇においても、赴勢公子が隱逸に教化の價値を認めてから、「普天率土、臣民に匪ざるは莫し。亦た何ぞ必ずや纓を垂れ笏を執る者を是と爲し、而して飢を衡門に樂しむ者を非とす可けんや（普天率土、莫匪臣民。亦何必垂纓執笏者爲是、而樂飢衡門者可非乎）」という内容が見える。「普天率土、臣民に匪ざるは莫し」は『毛詩』小雅・北山「溥天之下、王土に非ざるは莫く、率土の濱、王臣に非ざるは莫し（溥天之下、莫非王土。率土之濱、莫非王臣）」に基づくことはいままでもない。北山詩のこの部分は、次第に詩序の解釋から離れて、君主がすべての土地と人民を支配することの根據として様々な目的に引用されるようになり、なかならず隱逸を批判する武器として最も効果的であった。⁽²⁹⁾

嘉遯篇のこの一段を一讀すれば分かるように、葛洪は、君主がすべての土地と人民を支配するため、出仕する者も隱逸する者もいずれも君主に仕える臣下であるという理解を踏まえ、北山詩を引用しているのである。しかしながら、これが隱逸を批判するものではなく、隱逸の存在を認めるために使われていることは注目に値する。また、それと同

時に、『毛詩』小雅・北山の内容を根據とし、世の中の土地と人はすべて君主の支配下にあると主張し、隱逸者を批判するという「北山隱者論」⁽³⁰⁾は、逸民篇においても敷衍されている。ここでは、まず隱逸を批判する表現として次のように使われている。

仕人又曰、隱遁之士、則爲不臣。亦豈宜居君之地、食君之穀乎。

仕人又た曰く、隱遁の士、則ち臣たらずと爲す。亦た豈に宜しく君の地に居り、君の穀を食うべけんや、と。

この一文では、「隱遁之士」が君臣の道を亂している存在と見なされ、君主が支配する土地で君主が所有する穀物を食べる資格はないと手厳しく批判されている。後の二句は、『韓詩外傳』に見える鮑焦に對する子貢の非難や、魏の麋元「弔夷齊」における隱逸批判の表現と類似し、ともに北山詩を踏まえたものにほかならない。⁽³¹⁾この鮑焦や伯夷・叔齊を餓死に追いつめる難問に對して、「逸民」は次のように巧みに反論している。

逸民曰、何謂其然乎。昔顏回死、魯定公將躬弔焉、使人訪仲尼。仲尼曰、凡在邦内、皆臣也。定公乃升自東階、

行君禮焉。由此論之、率土之濱、莫匪王臣、可知也。在朝者陳力以秉庶事、山林者脩德以厲貪濁、殊塗同歸、俱人臣也。王者無外、天下爲家、日月所照、雨露所及、皆其境也。安得懸虛空、滄咀流霞、而使之不居乎地、不食乎穀哉。

逸民曰く、何ぞ其れ然りと謂わんや。昔、顏回死し、魯の定公は將に躬ら焉れを弔わんとし、人をして仲尼を訪ねしむ。仲尼曰く、凡そ邦内に在れば、皆な臣なり、と。定公は乃ち升るに東階自りし、君禮を行う。此に由りて之を論ずれば、率土の濱、王臣に匪ざる莫きこと、知る可きなり。朝に在る者は力を陳べて以て庶事を乗り、山林の者は徳を脩めて以て貪濁を厲まし、塗を殊にするも歸を同じくし、俱に人臣なり。王者は外無く、天下を

家と爲し、日月の照らす所、雨露の及ぶ所、皆な其の境なり。安んぞ虚空に懸りて、流霞を喰咀し、而して之をして地に居らしめず、穀を食わざらしむるを得んや。

この段は、現行本『孔子家語』公西赤問篇の逸話に基づき、第一に「率土の濱、王臣に匪ざるは莫し」という前提を認めている。第二に官吏と隱逸を居場所で區別しようとし、両者はそれぞれの役割を持ち、本質的に同じであるという「出處同歸論」を説いている。「貪濁を厲ます」とは世俗を教化することである。池田恭哉がすでに指摘しているように、この表現は『孟子』萬章下篇と盡心下篇「伯夷の風を聞けば、頑夫は廉く、懦夫は志を立つる有り（聞伯夷之風者、頑夫廉、懦夫有立志）」に始まる。⁽³²⁾ 神塚淑子の考察によれば、「激貪厲俗」という語は『漢書』王貢兩龔鮑傳序にも見られ、類似する表現が『後漢書』隱逸列傳や皇甫謐『高士傳』序に使われ、隱逸者ならではの役割として用いられている。⁽³³⁾ 第三に『公羊傳』と『禮記』⁽³⁴⁾ の表現を用いて君主の絶對的權威をあらためて提起した後、逸民は當然「懸虚空」「咀流霞」「不居地」「不食穀」といったことができないため、君主の穀物を食べて生きるのであらう、という。

次にまた隱逸は君主の支配下にあり、それなりの役割が果たせると繰り返してから、最後に「昔、夷齊は周粟を食わず、鮑焦は橋の上に死し、彼の硜硜たるは、何ぞ師表とするに足らんや（昔夷齊不食周粟、鮑焦死於橋上、彼之硜硜、何足師表哉）」と前述の「北山隱者論」の内容に言及し、まるで官僚側に屬しているかのように、追いつめられた伯夷、叔齊と鮑焦を斥けている。

北山詩「溥天の下、王土に非ざるは莫く、率土の濱、王臣に非ざるは莫し」に對する葛洪の理解は獨創的なものではなく、「北山隱者論」などの隱者批判において採用される解釋を踏まえている。しかし、彼はそれを援用し、容肇

祖の表現を借りて言えば、「極端な尊王的な考え方」⁽³⁶⁾を示すと同時に、隱者批判にあたってもつとも有効な表現を受け入れ、逆に自分の論證の根據として吸収し、政治協力的な隱逸觀を示すことによって、「北山隱者論」を無力化させようとしている。葛洪がこのように「北山隱者論」を逆手にとることができるのは、ほかでもなく彼は他の隱逸者と異なり、隱逸しながらも積極的に政治參加をしようとする「出處同歸論」を主張し、權力に對して協力的な姿勢を示しているからであろう。かといって、葛洪が考える隱逸と權力との關係は、ひたすら王朝に盡くし、臣下としての役割を果たすという一方的なものではない。逸民篇の終わりでは、上記の議論を受けて、葛洪はそれなりの見返りも要求している。その根據として、辟召は拒否したが、それぞれの君主に手厚く扱われた十一人の事跡が記述されている。⁽³⁷⁾

ところが、葛洪は結局、晉の元帝に重んじられていなかった。『晉書』葛洪傳には、羅浮山に隱居する經緯について、次のように記されている。

聞交趾出丹、求爲句扇令。帝以洪資高、不許。洪曰、非欲爲榮、以有丹耳。帝從之。洪遂將子姪俱行。至廣州、刺史鄧嶽留不聽去。洪乃止羅浮山煉丹。嶽表補東官太守、又辭不就。嶽乃以洪兄子望爲記室參軍。

交趾の丹を出だすを聞き、句扇の令と爲らんことを求む。帝は洪の資の高きを以て、許さず。洪曰く、榮を爲さんと欲するに非ず、丹有るを以てなるのみ、と。帝之に從う。洪遂に子姪を將いて俱に行く。廣州に至り、刺史の鄧嶽は留めて去るを聽さず。洪は乃ち羅浮山に止まりて煉丹す。嶽は表して東官太守に補せんとするも、又た辭して就かず。嶽は乃ち洪の兄の子望を以て記室參軍と爲す。

葛洪は、都から離れようとするのは、高踏な行動を取って名聲を手に入れるためではなく、ただ煉丹に好都合な場所

に行こうとしているだけであると説明し、ようやく「句扇令」として中央から離れることが許され、官をやめずに、安逸な隠逸生活に近づいた。実際、その後の葛氏一族のなかに、葛洪の代わりとして仕官するものもいれば、葛洪の従孫葛巢甫のような靈寶系經典の製作の中心に立つものもある。政治から逃避する隠逸と比較すれば、不完全な隠逸に見えるかもしれないが、それもまた、権力者の容認と支援なしには念願の煉丹や修行などの宗教活動はうまくいかないであろう、と意識した上での、葛洪なりの仙道実践ではないだろうか。

四、「朝隱」に對する立場

先に見た『晉書』葛洪傳に「求爲句扇令」とあることから、葛洪が官僚でありながら道を修める、いわゆる「朝隱」のような生活を送ろうとしたことが分かる。吉川氏の見解によると、六朝時代の隱逸觀は志を曲げずに出仕しないことを是としていたが、次第に朝隱・市隱に偏っていった⁽³⁸⁾。では、六朝時代の隱逸觀と出處觀が反映される朝隱について、葛洪はどのように考えていたのか。そもそも、葛洪が認識していた「朝隱」はいかなるものなのか。本節では、『抱朴子』における「朝隱」の用例を確認し、「朝隱」に對する葛洪の態度を考察する。内篇釋滯篇に次のようにある。

昔黃帝荷四海之任、不妨鼎湖之舉。彭祖爲大夫八百年、然後西適流沙。伯陽爲柱史、甯封爲陶正、方回爲閭士、呂望爲太師、仇生仕於殷、馬丹官於晉、范公霸越而泛海、琴高執笏於宋康、常生降志於執鞭、莊公藏器於小吏。

古人多得道而匡世、修之於朝隱。蓋有餘力故也。何必修於山林、盡廢生民之事、然後乃成乎。

昔 黃帝 四海の任を荷い、鼎湖の擧ぐるを妨げず。彭祖 は大夫と爲ること八百年にして、然る後西のかた流沙に適く。伯陽 柱史と爲り、甯封 陶正と爲り、方回 閻士と爲り、呂望 太師と爲り、仇生 殷に仕え、馬丹 晉に官たりて、范公 越に霸たりて海に泛び、琴高 笏を宋康に執り、常生 志を鞭を執るに降し、莊公 器を小吏に藏す。古人 多く道を得て世を匡し、之を朝隱に修む。蓋し餘力有るが故なり。何ぞ必ずしも山林に修め、盡く生民の事を廢し、然る後ち乃ち成さんや。

上記の内容について、小林昇は「山林において心を煩わすことなく道を修めるよりは、朝廷において政治に手を染めながら道を修める方がまさっているとしたわけで……この説の根底には山林の士が政治を無視して個人の逃避に終ると見、そのことを軽視する考えがあったと推察される」と指摘している。⁽³⁹⁾さらに、氏は内篇明本篇「上士は道を三軍に得、中士は道を都市に得、下士は道を山林に得（上士得道於三軍、中士得道於都市、下士得道於山林）」を根據に、朝隱に對する葛洪の立場は「大隱は朝市に隱るの考えと一致する」と結論づけている。⁽⁴⁰⁾「大隱は朝市に隱る」はいうまでもなく、晉の王康琚「反招隱詩」（『文選』卷二十二）に基づく。では、『抱朴子』の内容から、果たしてそのような立場が讀み取れるのか。小林氏自身も「祿仕を去ることに終わる隱逸思想から見れば、祿仕を是認するから奇妙である」と述べているように、⁽⁴¹⁾隱逸者の社會的役割と意義がしきりに論じられている嘉遼と逸民二篇の内容と、「朝隱」を是認する考えとは相容れないように思われる。⁽⁴²⁾

小林氏の考察によれば、上記の釋滯篇における人物は莊子を除いて全て『列仙傳』に記されているが、その事跡は必ずしも『列仙傳』に基づいているわけではないようである。そして、それらの人物を「朝隱に結びつけたのは葛洪

の作爲」であつたと指摘している。⁽⁴³⁾ 確かに、葛洪の記述に基づけば、それらの人物はすべて「朝隱」という状態にあつた。しかし、この記述はあくまで仙道を修める者は著述や治世などの大事なことを全うできないという詰問⁽⁴⁴⁾に反論するために、「餘力有る」ことを前提として、反例を擧げているのである。「餘力」は、『論語』學而篇「行いて餘力有れば、則ち以て文を學ぶ（行有餘力、則以學文）」に基づき、修道者にとって、政治参加も本来やるべきことであると暗示しているが、この部分自體は、「朝隱」の優位性を主張しているとは言い難い。また、上記した明本篇「上士は道を三軍に得、中士は道を都市に得、下士は道を山林に得」の直後に以下のような説明が見える。

此皆爲仙藥已成、未欲昇天。雖在三軍、而鋒刃不能傷。雖在都市、而人禍不能加。而下士未及於此、故止山林耳。此れ皆な仙藥已に成るも、未だ昇天せんと欲せざると爲す。三軍に在りと雖も、而るに鋒刃傷つくる能わず。都市に在りと雖も、而るに人禍加うる能わず。而して下士未だ此れに及ばず、故に山林に止まるのみ

ここでの「仙藥」は葛洪の仙道において最も肝要な「還丹金液」である。さらに、内篇對俗篇において

仙人或昇天、或住地、要於俱長生、去留各從其所好耳。又服還丹金液之法、若且欲留在世間者、但服半劑而錄其半。若後求昇天、便盡服之。不死之事宜定、無復奄忽之慮。

仙人或いは昇天し、或いは地に住まり、要するに俱に長生し、去留各おの其の好む所に從うのみ。又た還丹金液を服するの法、若し且く留りて世間に在らんと欲すれば、但だ半劑を服して其の半を録む。若し後に昇天を求むれば、便ち盡く之を服す。不死の事宜に定まり、復た奄忽の慮無し

と述べられている。つまり明本篇に見える「上士」「中士」「下士」は仙人としての優劣はあるものの、「不死の事宜に定まり」という點では、本質的には同じである。そして、明本篇に見える説明の最後に「人の上品に在る者、初め

て道を學ぶに當に三軍、都市の中に止まりて得べしと謂わざるなり（不謂人之在上品者、初學道當止於三軍都市之中而得也）」とあるのが端的に示しているように、「上士」「中士」「下士」という格付けは隱逸や仕官と無關係である。

内篇釋滯篇のほかに、「朝隱」に言及しているのは、外篇君道篇と漢過篇である。君道篇は適切な人材登用を行わなかつた結果として、「良才遠量にして援く無きの士、或いは褐を披きて朝隱し、或いは窮否に沈淪す（良才遠量無援之士、或披褐而朝隱、或沈淪於窮否）」という。「褐を披る」は『老子』第七十章「聖人褐を披て玉を懷く（聖人被褐懷玉）」に基づき、人材が重んじられないため、韜晦するという意味を表す。また漢過篇において、正直者は馬鹿者とされ、政治に盡力する官吏は見下され、人材が正しく評價されていないことがもたらす弊害として、「繫制せらるる者曲從して朝隱す（繫制者曲從而朝隱）」と記されている。『毛詩』小雅・白駒に「之を繫ぎて之を維ぐ（繫之維之）」とあり、「繫制」云々を引き合わせて考えれば、ここは朝廷に引き止められてやむを得ず朝隱する者を指すのだろう。この二例を見れば明らかのように、葛洪にとつては「朝隱」という語はどちらかといえば、消極的な意味を持つものであつたと言えよう。その理由は、先に見た「下士未だ此れに及ばず、故に山林に止まる」が端的に示しているように、葛洪は修業の場を重要視しているからである。上記の記述のほかに、逸民篇に「山林の者は徳を脩めて以て貪濁を厲ますす」とあり、隱逸者を「山林者」と呼んでいる。そして、外篇擢才篇にも「山林の儒」という表現が見える。なお、葛洪は結局「句扇令」にならなかつたが、羅浮山に入った後に、仕官への推薦を辭して煉丹に勵んでいた。このことは葛洪には隱逸の空間の重要性を示しているとともに、隱逸の空間を重視する理由も語っている。

五、山林という空間

山林は、「北山隱者論」に追い詰められる古の隱逸者にとつて、君主の穀物を食べないようにするための逃げ場であるが、葛洪の世界觀において、特別な意味を持つていると思われる。

神仙道修行において、重要視される煉丹にとつての名山の重要性や入山の儀式といった内容については、先行研究においてすでに言及されているので、⁽⁴⁵⁾ここでは贅言しない。そして、内篇明本篇に「山林の中に道有るに非ざるなり、而るに道を爲むる者必ず山林に入るは、誠に彼の腥膻を遠ざけて、此の清淨に即かんと欲すればなり（山林之中非有道也、而爲道者必入山林、誠欲遠彼腥膻、而即此清淨也）」とある。つまり、葛洪は神仙道の中心である煉丹はもちろん、修道者にとつては山林こそが理想的修行の場であると考えている。また、内篇暢玄篇は神仙道を體得した者、つまり神仙について述べた後に、「知足者」をそれに次ぐ者と位置付けているが、ここで注意すべきは、その記述の中の「光を山林に頤やしなう」「夜光を嵩岫に藏る」といった「知足者」についての描寫である。⁽⁴⁶⁾吉川氏がすでに指摘しているように、この「知足者」は外篇に記された逸民と近似している。⁽⁴⁷⁾このように、葛洪は山林という空間に関する表現を用い、隱逸者を神仙道の修行者に關連させると推察できよう。さらに、内篇仙藥篇において、仙人になるための藥について語る際に、次のように許由に言及している。

石硫黄芝、五岳皆有、而箕山爲多。其方言許由就此服之而長生、故不復以富貴累意、不受堯禪也。

石硫黄芝、五岳に皆な有り、而して箕山多しと爲す。其の方 許由此に就きて之を服して長生し、故に復た富

貴を以て意を累わさず、堯の禪を受けざるなりと言う。

許由が天下を辭退したのは箕山に入つて仙薬を服して長生を遂げているためである、と葛洪は箕山の傳説を述べている。隠逸や神仙と山林との關係について、小尾郊一が『楚辭』『招隱士』を始めとする招隱詩を分析し、詩のなかの山水は「不快」な場所から次第に「樂しき」場所へと變貌し、やがて隠逸と神仙との境界線が曖昧になり、招隱詩は遊仙詩へと變形していったことを指摘している。⁽⁴⁸⁾『抱朴子』内外篇において、葛洪が「山林」という空間への言及や傳説などを利用して、隠逸者と修道者という二つの人物像を重ね合わせようとしているのも、隠逸と神仙との境界線が曖昧になっていることと關連していると思われる。いずれにしても、この許由傳説の引用は、神仙道の修道者は入山しなければならぬという葛洪の考え方を示し、隠逸者と修道者の人物像の一つに重ねるといふ働きを持っていると言えよう。そしてこのような隠逸觀をさらに一步踏み込んで解釋するならば、葛洪にとつて、政治參加や教育・教化はもちろん、山林において神仙道の修行を行うことも隠逸者の行うべき行為に含まれることになる。

葛洪は「出處同歸論」を展開し、隠逸者の教育・教化などの社會的役割を強調し、政治の中心から離れた山林の中に身を置きながら、政治參加の權利と權力者の支援を獲得しようとした。そして、彼は煉丹や修行に適した環境を確保した後、「朝隱」の道を選ばず、山林に入つて著述や宗教活動に専念していた。葛洪の言説と行動からは、政治・隠逸・宗教（神仙道）を意識しながら、隠逸者を媒介とし、山林という空間を據點とし、一定の社會・政治的影響力を持つ宗教者のあり方を模索しようとした意圖が窺える。にもかかわらず、彼は結局、理想的な狀況を作ることが出来なかつた。

なお、都築晶子が指摘しているように、「東晉後半以降の江南社會では周縁の山中に、道教・佛教・隠逸の空間が

出現し、ここでは「山中道館は世俗社會から孤立した修道や思想的な営みのための聖域ではあったが、一面、社會と深く関わっていた」⁽⁴⁹⁾。そのような空間において活躍していた代表的な人物は、南朝宋の陸修靜と齊、梁時代の陶弘景である。陶弘景は、當初葛洪と同じように地方官として生活が保障される安逸な隱逸生活を計畫したが、それがうまくいかなかった。そのため、陶弘景は完全に體制を離れ、積極的に政治参加しようとしないうちに隱逸になると決意した。ところが、この行動は却って朝廷に重んじられた。つまり、完全に體制を離れようとする姿勢こそが、「山中宰相」への第一歩であった⁽⁵⁰⁾。山中を據點とし、宗教活動を行いながら、一定の政治的地位も保有する道教教團が形成されたのは、陶弘景を待たなければならぬが、その思想的源流をたどってみれば、『抱朴子』における隱逸觀には、「出處同歸論」を主張することで政治参加の權利を得、そして、「朝隱」の立場を取らず、世俗、政治及び權力者から適宜距離を保ち、山林を修行の據點とし、宗教活動を行おうとする發想がすでに窺える。

結びにかえて

本稿は、政治と宗教との関わりに着目し、『抱朴子』の隱逸觀の特徴を考察してきた。まず、葛洪の隱逸觀に「出處同歸」という特徴があることは従来指摘されてきたが、嵇康と皇甫謐の「出處同歸論」との比較を通して、葛洪の論は隱逸者の「出處同歸論」として異色であったことを明らかにした。葛洪は隱逸者の立場から主張されがちな逃避的「出處同歸論」ではなく、積極的に政治参加の姿勢を示す「出處同歸論」を唱えているのである。そして政治参加

的な「出處同歸論」は葛洪の隱逸觀の一特徴であるが、特筆すべきは、その議論を打ち出す立場と角度である。つまり、葛洪は一隱逸者として、自身の君臣觀に即しつつ、隱逸者批判の根據とされる北山詩「溥天の下、王土に非ざるは莫く、率土の濱、王臣に非ざるは莫し」を利用し、隱逸者の政治参加という役割を主張することによって、隱逸者の政治的地位を獲得しようとした。

そして、やむを得ず朝廷に引き留められる朝隱に對し、葛洪はその優位性を主張しているというより、消極的な態度を示している。それは、朝隱は政治的地位を有するとはいえ、隱逸にとって重要な空間を確保していないからである。つまり、山林こそが最も適切な隱逸者の居場所なのである。山林に居ることは、單に生活の素樸さを示しているだけではなく、神仙道の修行者にとって、この上ない理想的な場所を確保しているということでもある。葛洪は隱逸者と修行者を描寫する際に、山林などの表現を用い、隱逸者と修行者との二つの人物像を重ね合わせようとしている。『抱朴子』における隱逸者と神仙道の修行者のあり方に關する描寫をみればわかるように、山林は兩者を一體化させる空間として重要な役割を果たしているのである。こうすることによって、理想的な隱逸者は、政治参加はもちろん、神仙道の修行も行わなければならない、と葛洪は主張している。彼のこのような政治や宗教と密接に關連している隱逸觀は、六朝時代の道教教團誕生の歴史上の前提として重要な意味を持つていと言えよう。

注

(1) 外篇の引用は楊明照『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(平凡社、一九九〇年)、『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)、金毅『抱朴子内篇校注』上・中・下(上海古籍出版社、二〇一八年)、を参考にした。

(2) 『抱朴子』の成立年代については、丁宏武『抱朴子外篇』的成書及思想傾向』(『甘肅社會科學』二〇〇四年二期)、丁宏武『葛洪年表』(『宗教學研究』二〇一一年一期)を参照。また、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、一〇七～一〇九頁)、武鋒『葛洪『抱朴子外篇』研究』(光明日報出版社、二〇一〇年、六四～七三頁)もそれについて言及している。

(3) 葛洪の隱逸觀については、吉川忠夫『抱朴子の世界』下(『史林』四七卷六號、一九六四年、四二～四六頁)、村上嘉實『隱逸』(『史林』三九卷六號、一九五六年、氏『六朝思想史研究』、平樂寺書店、一九七四年)、神樂岡昌俊『抱朴子における隱逸思想』(『東方宗教』五五、一九八〇年、氏『中國における隱逸思想の研究』)、ペリカン社、一九九三年)などがある。また、注(2)所掲胡氏書は内篇を中心とした研究であるが、第三章第二節「葛洪的思想脈絡和心理特徵」では、葛洪が「隱逸的社會理論」を發展させたことや、その思想に「知識分子歸隱山林同鞏固封建官僚制度並不矛盾」、「山林隱逸的社會作用、一是「陶冶童蒙、闡弘禮教」、二是「著書立說、垂名後世」といった特徴があることが述べられている。

(4) 王明『論葛洪』、氏『道家和道教思想研究』、中國社會科學出版社、一九八四年、五七頁。葛洪の出處觀につい

ては、注(2)所掲胡氏書や、劉玲娣「出外兩難——論葛洪隱逸思想的特點」(《湖北師範學院學報》二〇〇三年)など、王氏の「捨儒從道」という説を踏襲する研究も少なくない。一方、湯一介が『魏晉南北朝時期的道教』(陝西師範大學出版社、一九八八年、三五三頁)で「葛洪」並不因爲「修道」而要求「出家」と述べ、葛洪にとって儒道が矛盾しないと指摘している。

(5) 楠山春樹「葛洪評傳」、氏『道家思想と道教』、平河出版社、一九九二年、二二三—二三一頁。

(6) 抱朴子曰、客嘲余云……今先生高尚勿用、身不服事、而著君道、臣節之書……蒙竊惑焉。抱朴子曰、君臣之大、次於天地、思樂有道、出處一情、隱顯任時、言亦何繫。大人君子、與事變通。老子無爲者也、鬼谷終隱者也、而著其書、咸論世務。何必身居其位、然後乃言其事乎。……余才短德薄、幹不適治、出處同歸、行止一致。豈必達官乃可議政事、居否則不可論治亂乎。

(7) 注(3)所掲吉川氏論文、四六頁。また、丁成際・武鋒「葛洪隱逸思想述論」(《江淮論壇》二〇〇九年二期、注(2)所掲武氏書(一八九—一九三頁))は、皇甫謐や孫綽らの出處同歸論を概観した上で、「葛洪的隱逸思想也契合了魏晉時期出世與入世相互融合的思潮」と述べる。張駿翬「葛洪隱逸思想試論」(《上饒師範學院學報》二〇一四年二期、一一頁)は、「隱逸文化到葛洪處、表現出了由全身避禍向仕隱殊途同歸的發展趨勢」と指摘しているが、「仕隱殊途同歸」という考えは葛洪に始まるものではない。吳祥軍「抱朴子外篇」思想研究(南京大學博士學位論文、二〇一四年、八九頁)は「抱朴子外篇」中用「出處同歸」解決了隱逸與政權的對立關係」と述べ、「出處同歸論」を葛洪の隱逸觀の一つの特徴とするが、葛洪の「出處同歸論」の特徴を明らかにするには、逸民篇の内容だけでなく、他の思想家の「出處同歸論」を考察し、比較を行う必要があると思わ

れる。

- (8) 大淵忍爾「抱朴子の研究」、氏『初期の道教』、創文社、一九九一年。吉川忠夫「抱朴子の世界」上、『史林』四七卷五號、一九六四年。また注(2)所掲『抱朴子』の成立年代に關する資料を参照。
- (9) 前注所掲吉川氏論文、三九頁。
- (10) 注(8)所掲大淵氏書、四九九頁。
- (11) 葛洪の先祖は葛浦廬ではなく、弟の葛文であるという説もあるが、前掲武氏書(一九一二六頁)はそれについて精細に考證し、葛浦廬を葛洪の直系の祖とする。氏が「葛洪陳述自家身世、均是以葛浦廬爲主角」、葛浦廬が句容に移住したことはつまり「葛洪自稱「丹陽句容人」的來歷」と指摘しているように、少なくとも自叙の記述に基づけば、葛洪は自身を葛浦廬の系統に列ねていると理解して差し支えなからう。
- (12) 内藤湖南『支那上古史』、弘文堂、一九四四年、三三七頁。
- (13) 吉川忠夫「歴史のなかの伯夷叔齊」、『東洋の思想と宗教』三二、二〇一五年、八〇九頁、氏『六朝隋唐文史哲論集I』、法藏館、二〇二〇年。
- (14) 注(8)所掲吉川氏論文、三八頁。
- (15) 楚狂接輿歌而過孔子曰、鳳兮、鳳兮、何德之衰。往者不可諫、來者猶可追。已而、已而。今之從政者殆而。孔子下、欲與之言。趨而辟之、不得與之言。
- (16) 皇甫謐『高士傳』「陸通、字接輿、楚人也。好養性、躬耕以爲食。……孔子適楚、楚狂接輿遊其門、曰、鳳兮、鳳兮……孔子下車、欲與之言。趨而避之、不得與之言。楚王聞陸通賢、遣使者持金百鎰、車馬二駟、往聘通、

曰、王請先生治江南。通笑而不應。」『太平御覽』卷五〇九に引く嵇康『高士傳』「狂接輿、楚人也。耕而食。楚王聞其賢、使使者持金百鎰聘之、曰、愿先生治江南。接輿笑而不應。」

(17) 例えば、外篇嘉遯篇「有懷冰先生者、薄周流之棲遑、悲吐握之良苦。讓膏壤於陸海、爰躬耕乎斥鹵。」内篇金丹篇「俗人莫不怪予之委桑梓、背清塗、而躬耕林藪、手足胼胝、謂予有狂惑之疾也。」などがある。

(18) 前掲武氏書(二二頁)によれば、後漢光武帝時代、驃騎將軍に封ぜられたのは、くわらずかである。また諸々の年表でも、驃騎將軍葛浦廬の名が録されていないと指摘する。

(19) 許由は『太平御覽』卷八二所引『莊子』佚文に「堯以天下讓許由、許由不受、退而耕於潁水之陽、終身不見」とあり、『呂氏春秋』慎行論に「(許由)遂之箕山之下、潁水之陽、耕而食、終身無經天下之色。」という箕山潁水を同時に擧げるものが確認できる。また、「堯舜在上、而箕潁有巢棲之客」句は『漢書』王貢兩龔鮑傳「堯舜在上、下有巢由」とあるのを踏まえていることから、ここは許由だけではなく、「巢父・許由」が意識されていると思われる。

(20) 柏成子高は『莊子』天地に「堯治天下、柏成子高立爲諸侯。堯授舜、舜授禹、柏成子高辭爲諸侯而耕。」とある。

(21) 『左傳』襄公十四年傳「子諸樊既除喪、將立季札、季札辭曰、曹宣公之卒也、諸侯與曹人不義曹君、將立子臧、子臧去之、遂弗爲也、以成曹君、君子曰、能守節、君義嗣也、誰敢好君、有國非吾節也、札雖不才、願附於子臧、以無失節、固立之、棄其室而耕、乃舍之。」『左傳』昭公二十七年傳「使延州來季子聘于上國」杜預注「季子本封延陵、後復封州來、故曰延州來。」

- (22) 「聖人許焉」について、楊明照『抱朴子外篇校箋』に注はない。金穀『抱朴子内外篇校注』中(八一四頁)は「聖人即子臧、子臧未曾許季子、此處爲葛洪之誤」という。しかし『公羊傳』襄公二十九年傳に「季子不受…去之延陵、終身不入吳國。故君子以其不受爲義、以其不殺爲仁。賢季子則吳何以有君、有大夫。以季子爲臣、則宜有君者也。札者何。吳季子之名也。春秋賢者不名、此何以名。許夷狄者不壹而足也。」とあり、孔子が春秋の筆法で季子を「許」したことになる。
- (23) 嵇康に關する研究は、玄學をテーマとするものが多いが、「絶交書」を中心に論じるものには、大上正美「嵇康論(一)——絶交書二首に見える表現の位相」(『中國文化』(漢文學會會報四七)、一九八九年、氏『阮籍・嵇康の文學』、創文社、二〇〇〇年)、渡邊義浩「嵇康の革命否定と權力」(『早稻田大學大學院文學研究科紀要第一分冊』六〇、氏『古典中國』における文學と儒教)、汲古書院、二〇一五年)などがある。
- (24) 前注所掲渡邊氏論文、五九頁。
- (25) 許尤娜『魏晉隱逸思想及其美學涵義』、文津出版社、二〇〇一年、三八頁。
- (26) 佐竹保子「皇甫謐の「釋勸論」について」、『未名』一一、一九九四年、氏『西晉文學論——玄學の影と形似の曙』、汲古書院、二〇〇二年。なお、横山きのみ「皇甫謐の著作に見える世界觀——『高士傳』『帝王世紀』の意義——」(『六朝學術學會報』一四、二〇一三年、二五頁)は、「皇甫謐の」隱逸は單獨だけでは成立しえない、明哲な王の存在があつてはじめて隱士としての意味を持つのだ」と述べている。
- (27) 前注所掲佐竹氏論文のほかに、胡秋銀「西晉士人隱逸觀」(『臨沂師範學院學報』二四卷一期、二〇〇二年)も皇甫謐の出處觀を考察している。胡氏は、皇甫謐と葛洪の「出處同歸論」を同時に取り上げているが、兩者の

關係と相違については論じていない。

- (28) 葛洪の君主觀については、村上嘉實「葛洪の世界觀」(『文化史學』第一一號、一九五六年)、注(8)所掲吉川氏論文を参照されたい。そして、君道篇と臣節篇のほかに、外篇詰鮑篇にも葛洪の君主觀が窺える。詰鮑篇では、葛洪は同時代の人物とされる鮑敬言の無君論を引用しつつ、激しく反論している。詰鮑篇を取り上げる研究には、内山俊彦「鮑敬言―無君論の異端性」(『中國の文化と社會』一一、一九六五年)、下見隆雄「鮑敬言の思想」(『哲學』一一、一九七〇年)などがある。
- (29) 北山詩と隱逸批判については、池田恭哉「溥天之下、莫非王土」攷―隱逸と節義―(『中國思想史研究』三四、二〇一三年、氏『南北朝時代の士大夫と社會』、研文出版、二〇一八年)を参照されたい。また、注(13)所掲吉川氏論文は伯夷叔齊の事跡の一環として北山詩と隱逸批判を取り上げている。
- (30) 前掲池田氏書(二八九頁)。
- (31) 『韓詩外傳』や魏の麋元「弔夷齊」における隱逸批判についても、前掲池田氏書(二八七―二九〇頁)、注(13)所掲吉川氏論文を参照されたい。
- (32) 池田恭哉「北朝における隱逸」、原題「北朝と隱逸」、『日本中國學會 第一回若手シンポジウム論文集 中國學の新局面』、二〇一二年、氏前掲書、一五一頁。
- (33) 神塚淑子「沈約の隱逸思想」、『日本中國學會報』三一、一九七九年。
- (34) 『公羊傳』隱公元年傳に「王者無外、言奔則有外之辭也。」とある。同じく桓公八年傳、僖公二十四年傳などにも「王者無外」という表現が見える。『穀梁傳』桓公八年傳に「天子無外」とある。また、蔡邕『獨斷』に「天

子無外、以天下爲家、故稱天家。」とある。

(35) 『禮記』禮運「今大道既隱、天下爲家」、中庸「天之所覆、地之所載、日月所照、霜露所隊」とある。

(36) 容肇祖が「讀『抱朴子』」(『北京大學研究所國學門週刊』二二二、二三三、一九二六年、氏『魏晉的自然主義』、東方出版社、一九九六年、一二四頁)で、「魏晉清談家之思想、有進而無政府之論者、葛洪爲保守派、極力反對。其說爲極端尊君之見解、以爲「普天率土莫非臣民。」と言ふ。

(37) 管寧(『魏文帝徵管幼安、不至、又就拜光祿勳、竟不到、乃詔所在常以八月致羊一口、酒二斛』)、樊英(『順帝以玄纁玉帛聘樊季高、不到、乃詔所在常以八月致羊一口、酒二斛、又賜几杖、待以師傅之禮』)などがある。

(38) 吉川忠夫『六朝精神史研究』序章「六朝士大夫の精神生活」二、六朝的精神の諸相・2、隱逸の思想」、同朋舎、一九八四年、二五～二六頁。

(39) 小林昇「朝隱の説について―隱逸思想の一問題―」、『早稻田大學大學院文學研究科紀要』七、氏『中國・日本における歴史觀と隱逸思想』、二二三頁。なお、前掲胡秋銀論文も葛洪は「似較肯定朝隱」と述べている。

(40) 前掲小林氏書、二六四頁。

(41) 同前注。

(42) 同前注釋篇に「……欲少留則且止而佐時、欲昇騰則凌霄而輕舉者、上士也。自持才力、不能竝成、則棄置人間、專修道德者、亦其次也。」とある。この部分について、吉川氏は「治身と治世、ないし神仙と世俗、の二者擇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」(『抱朴子の世界』下、五二頁)と指摘しているが、「朝隱」については言及されていない。

- (43) 小林昇前掲書、二六四頁。
- (44) 人道多端、求仙至難、非有廢也、則事不兼濟。藝文之業、憂樂之務、君臣之道、胡可替乎。
- (45) 注(2) 所掲胡氏書、一四九頁。小尾郊一『中國文學に現われた自然と自然觀―中世文學を中心として』(岩波書店、一九六二年、二八〇―二八一頁) などがある。
- (46) 夫玄道者……此得之者也。其次則眞知足。知足者則能肥遁勿用、頤光山林。紆鸞龍之翼於細介之伍、養浩然之氣於蓬華之中。縑縷帶索、不以貿龍章之曄曄也。負步杖筴、不以易結駟之駱驛也。藏夜光於嵩岫、不受他山之攻。沈鱗甲於玄淵、以違鑽灼之災。
- (47) 注(3) 所掲吉川氏論文、五一頁。
- (48) 小尾郊一「招隱詩に就いて」、『東方學』九、一九五四年、氏前掲書、一四六―一四五頁。
- (49) 都築晶子「六朝時代の江南社會と道教」、『魏晉南北朝隋唐時代史の基本問題』、汲古書院、一九九七年、四五―四五三頁。
- (50) 陶弘景の隱逸については、麥谷邦夫「華陽隱居への道」(『中國思想における身體・自然・信仰―坂出祥伸先生退休記念論集』東方書店、二〇〇四年) を参照。