

# 魏晉時代の聖人觀

石 川 徹

はじめに

第一章 清談に見られる聖人觀

第一節 漢代聖人觀の變遷

第二節 何晏と王弼の聖人觀

第二章 方外の行爲に見られる聖人觀

第一節 阮籍と王戎に見られる「禮」と「情」

第二節 方外の意義

おわりに

はじめに

後漢末、外戚や宦官が政權を壟斷し、鄉黨の輿論を無視して選舉を攪亂した。そして、桓帝（在位一四六―一六七）や靈帝（在位一六七―一八九）のとき、政權が宦官に委ねられると、官僚や知識人の間に人物批評を中心とした

談論、すなわち一般に清議とよばれる談論が活潑に行なわれるようになった。『後漢書』『黨錮列傳』には、「匹夫は抗憤し、處士は横議し、遂に乃ち名聲を激揚し、互いに相題拂し、公卿を品覈し、執政を裁量する」と記されている。このような清議の風潮は、太學の學生たちにも影響を及ぼし、彼らは外戚や宦官に對抗する在朝の官僚たちを支援した<sup>(9)</sup>。當時、宦官や外戚に對抗する官僚や太學の學生や在野の知識人たちに共通する價值理念は、儒家思想であった<sup>(10)</sup>。ところが、桓帝の延熹九年（一六六）と靈帝の建寧二年（一六九）の二度にわたる黨錮の禁により、清議を基盤として政府を批判した官僚や知識人たちは彈壓された。しかし、清議や、清議によって名士と認められた人物を尙ぶ風潮は、主として野に在って存続した<sup>(11)</sup>。そして、後漢末に活潑に行なわれたこの人物批評の風潮は、魏のとき制定された九品官人法に深い影響を與えることになった。

九品官人法は、中正が鄉論を參考にして、その鄉品に相當する官職に就かせるという官吏登用制度である。つまり、後漢末の人物批評の風潮に基づいて、人物を九品等に識別する方法を造り出したものであるともいえよう<sup>(12)</sup>。そして、魏晉時代の官僚は士大夫ともよばれ、それは地主、或いはその一族であったが、現實には官僚でなくとも、また經濟的に没落していようと、地方士大夫社會での人物批評によって士大夫として評價されれば、士大夫たりえたのである<sup>(13)</sup>。しかし一方では、九品官人法は成立當初から任子の傾向をもち、魏の齊王芳（在位二三九—二五四）の時代に、司馬懿（一七九—二五二）の建議により州大中正在設置されると、その傾向はますます顯著になった<sup>(14)</sup>。そして郷品は、當該人物個人の才徳よりも家格の高低によって決定され、西晉の劉毅（？—二八五）が指摘したように「上品に寒賤なく、下品に勢族なし<sup>(15)</sup>」という状態となり、勢力家は、獲得した特權を世襲して貴族社會を形成していったのである。ところで、後漢末の人物批評に際しての價值理念は儒家思想であったが、それは、前漢の武帝（在位前一四—前八七）が儒學一尊の政策を行なって以來、漸次、知識人の間に浸透した結果であり、當然のことながら他の學派は沈滯氣味になっていた。しかし、「儒教を自己のイデオロギーとして存在していた漢帝國の瓦解は、儒

教の價値の低落を決定的なものとした」<sup>(9)</sup>し、魏時代に入ると、經學が「主として文字の訓詁および筆法が主要なる問題で大義に關するものはなかった」<sup>(10)</sup>ため、儒家内部においても、儒家思想を再検討する必要が生じた。そして、すでに後漢時代に、「家法・師法の嚴格な制約のもとに、ただ一經を専門におさめる今文學」に對して、「家法・師法にこだわらずに五經を兼習し、五經全體で一つの學問體系がなりたつと考えた古文學」<sup>(11)</sup>が擡頭していたが、魏時代に入ると、他の學をもつて儒家思想を再検討しようとする傾向を生み出した。そこで、老莊思想が再認識されて擡頭してくるのである。この老莊思想は、當時の太學の荒廢や清議とよばれた談論の風潮と關聯して、私的集團において談論の中心となっていた。しかし『晉書』『儒林傳序』には、「闕里の典經を擯け、正始の餘論を習い、禮法を指して流俗となし、縱誕を目して以て清高とす」などあり、これらを根據に、清談を頽廢的なものと考え、ひいては顧炎武（一六三二—一六八二）や趙翼（一七二七—一八一四）のように、清談を西晉の滅亡の原因とする説もあった<sup>(12)</sup>。また、わが國においても、かつては武内義雄・青木正兒兩氏をはじめ、一般に老莊的談論を清談とよんで、清議と區別していた<sup>(13)</sup>。これに對して宮崎市定氏は、「清議の頽廢と共に、清談なる語はこれより分離して、從來の清議派を目するに俗流を以てし、この俗流に對して自己一派の談論を清談、或は清言と稱するに至ったのである」<sup>(14)</sup>と指摘した。また板野長八氏は、清談には儒教的、佛教的、老莊的、學問的、超俗（風流）的意味があるが、「蓋し、清談とは文字通りに清き談の謂である」<sup>(15)</sup>と述べている。宇都宮清吉氏も板野氏の見解を支持し、「清談の本質における頽廢・墮落的傾向の存在を否定」し、また「清談の思想的立場は、儒・道のいずれにも存在する」と述べている<sup>(16)</sup>。

小論では、清談が果たして頽廢的であったか否かについて更めて検討を加えるため、一般に老莊思想を内容とする清談を行なったとされる何晏（？—二四九）、王弼（二二六—二四九）、阮籍（二一〇—二六三）、王戎（二二七—二九〇）らが、實際にどのような談論を行ない、どのように行動し、如何なる聖人觀、人間觀を提起したのか、そし

て、それらが當時の士大夫にどのような影響を与えたのかについて考察しようと思う。

## 第一章 清談に見られる聖人觀

### 第一節 漢代聖人觀の變遷

魏晉時代の聖人觀を考察するに先立って、漢代の聖人觀について觸れておきたい。

前漢の武帝が儒學一尊の政策を行なつて以來、儒家思想は漸次浸透し、漢代のあらゆる分野の價值基準となつた。そのため、漢代の聖人觀は、儒家的聖人觀といつてよいであろう。漢代の儒家的聖人觀にも諸説が現われたが、後漢の章帝（在位七五―八八）が建初四年（七九）に詔し、諸儒を白虎觀に集めてそれまでの五經の諸學説を論議させ、それを班固（三二―九二）に撰せしめたものに『白虎通德論』がある。以下、同書を中心に、漢代の聖人觀の一端を見よう。『白虎通德論』『聖人』に、

聖は通なり、道なり、聲なり。道は通ぜざる所なく、明は照らさざる所なく、聲を聞きて情を知る。天地と德を合わせ、日月と明を合わせ、四時と序を合わせ、鬼神と吉凶を合す。禮別名記に曰く、五人を茂と曰い、十人を選と曰い、百人を俊と曰い、千人を英と曰い、英を倍するを賢と曰い、萬人を傑と曰い、萬傑を聖と曰う。

とあり、「聖」とは、知德がすぐれた全智全能の意であるとしている。つづいて聖人について論及し、

易に曰く、古者伏羲氏の天下に王たるや、是において始めて八卦を作る。又曰く、聖人の易を作るや。又曰く、伏羲氏没して神農氏作る。神農氏没して黃帝・堯・舜氏作る。文、俱に作ると言うは、みな聖人なるを明らかにするなり。

とある。これは『易』『繫辭下傳』『說卦傳』に聖人たる伏羲氏は易を、神農氏は農具を、黃帝・堯・舜氏は人間のために新たな生活様式を創造したとあることに立脚して、聖人は文物の創造者であることを述べたのである。次に、『論語』『泰伯篇』の「巍巍たるかな、舜・禹の天下を有せるや。而して與からず」を引用して、聖人が治世にすぐれている者であることを述べ、『書經』『皋陶謨』の、皋陶が舜に道（治世の道）を説いたことを引用して、聖人は道（治世の道）の陳述者でもあるとしている。さらに、『孝經』『聖治章』に立脚して、聖人の徳の基盤は「孝」であると述べたあと、

詩に曰く、文王命を受く。聖に非ざれば命を受くること能わず。易に曰く、湯・武命を革めて、天に順つて人に應ず。

とあり、聖人は受命者であるとし、また聖人たる伏羲・黃帝・顓頊・帝嚳・堯・舜・禹・皋陶・湯王・文王・武王・周公・孔子らは、容貌や形體が一般の人間と異なっており、天が生んだ者であると述べている。つまり、聖人は一般の人間と隔絶した要素をもつ者と考えているのである。このような聖人觀は、西晉の葛洪（二八三—三六四）の著わした『抱朴子』『辯問』に、

世人謂えらく、聖人は天より墜つる神靈の物にして、知らざる所なく、能わざる所なしと。甚だしきかな、その名に服畏し、敢えて復たこれを料るに事を以てせず。謂えらく、聖人の能わざる所は則ち人、復た之を能くする者なきなり、聖人の知らざる所は則ち人、復た之を知る者なきとなすなり。

とあり、また『世說新語』『言語』に、東晉の孫放が庾亮（二八九—三四〇）の「何ぞ仲尼（＝孔子）を慕わずして莊周を慕うや」との問いに對して、「聖人は生れながらにして知る。故に企慕し難し」と答えたときみえるところから、魏晉時代にも通用していたと考えられる<sup>90</sup>。

ところで漢代の儒家的聖人觀においては、聖人は、治世にすぐれるとともに人間社會に文物を提供したと考えられ

ていた。そして儒家思想において、治世や教化の要は、「風を移し俗を易えるは樂より善きはなし、上を安んじ民を治めるは禮より善きはなし」<sup>10)</sup>といわれるように、禮樂であつた。その禮樂は、『漢書』『禮樂志序』に、

人は天地の陰陽の氣を涵み、喜怒哀樂の情あり。天はその性を稟くるも節すること能わず。聖人は能く之が節をなすも絶つこと能わず。故に天地に象りて禮樂を制するは神明に通じ、人倫を立て、情性を正し、萬事を節する所以の者なり。

とあり、また『白虎通德論』『禮樂』に、

人は天地の氣を含み、五常の性を有たざる者なし。故に樂は蕩滌して、その邪惡を反する所以なり。禮は淫佚を防ぎ、その侈靡を節する所以なり。

とあるように、聖人が人間の天與の「情」を節制するために制定したものであつた。このように聖人が禮樂を制定したとする根本には、人間を自らでは天與の「情」を節することができないものであるとする考え方と、「情」の無節制は、人間を邪惡・淫佚・侈靡へ向かわせるという考え方が認められる。

では、節制する必要があると考えられた「情」はどのように把握されていたのであろうか。『白虎通德論』『情性』で、「情」と「性」は、陰陽五行及び人間の五臟六腑に對應させて説かれているが、そこに、

性は陽の施なり、情は陰の化なり。人は陰陽の氣を稟けて生ず。故に内に五性六情を懷す。……故に鈞命決に曰く、……陽の氣は仁、陰の氣は貪なり。故に情は利欲を有ち、性は仁を有つなり。五常とは何ぞ、仁義禮智信を謂うなり。……六情とは何の謂なるや。喜怒哀樂愛惡を六情と謂う。性を扶け成さしめる所以なり。

とあり、「情」は、陰より生じ、陰の氣が貪であるから「利欲」を含むと説かれている。そして人間の「情」は「利欲」を含む故に、「情」を節制する必要がある。またそのために禮樂が存在するのであり、『漢書』『禮樂志序』に、「身を治める者は、斯須、禮を忘るれば則ち暴慢これに入り、國を爲める者は、一朝、禮を失なわば則ち荒亂これに

及ぶ」と述べているように、禮が重要視されるのである。しかもその禮樂は、人間が自らでは天與の「情」を節制できないという人間觀のもとに、聖人が制定したと考えられている。

すなわち、漢代においては、一般の人間と隔絶した要素をもつ聖人が、天與の「情」を自らでは節制できない人間を善導するために禮樂を制定したのであった。それ故に、人間は禮樂に準據することが絶対に必要なのであった。

## 第二節 何晏と王弼の聖人觀

何晏と王弼の清談は、魏の正始年間（二四〇—二四九）に行なわれ、魏晉時代から六朝時代にかけて多大の影響を与えた。『晉書』卷四十三「王戎傳王衍條」に、

魏の正始中、何晏・王弼等は老莊を祖述し、論を立てて以爲えらく、天地萬物はみな無爲を以て本と爲す。無なる者は物を開き、務めを成し、往くとして存せざるなき者なり。陰陽は持みて以て化生し、萬物は持みて以て形を成し、賢者は持みて以て德を成し、不肖は持みて以て身を免る。故に無の用たる、無爵にして貴し。

とあるように、何晏と王弼は、「無」が萬物の根源であるとともに人間行爲の規範であると説いた。それならば、何晏と王弼は聖人をどのように考えたのであろうか。この點について少しく検討を加えるため、先ず何晏の談論について考察しよう。

何晏は、曹爽（？—二四九）によって拔擢され、尙書となつて選舉の任に當つたが、嘉平元年（二四九）に司馬懿によつて曹爽らとともに誅滅されている<sup>10</sup>。しかし『三國志』卷九「曹眞傳何晏條」に、

少くして才の秀ずるを以て名を知らる。老莊の言を好み、道德論<sup>11</sup>及び諸文賦の著述凡そ數十篇を作る。

とあり、『世說新語』「文學注引文章敘錄」に、

晏は清言<sup>㉔</sup>を能くし、當時の權勢にして、天下の談士は多く之を宗尙す。

とある。また『世說新語』『文學注引魏氏春秋』に、

晏は少くして異才あり、善く易老を談ず。

とあり、儒家の五經の一つである『易』について談論するとともに<sup>㉕</sup>、『論語集解』の撰者の一人でもあった<sup>㉖</sup>。何晏は、このように若くしてその秀才によつて名を知られ、老莊思想と儒家思想のどちらにも關心をもつていた。そして『世說新語』『文學注引文章敘錄』に、

儒者より論すれば、以えらく、老子は聖人に非ず、禮を絶ち學を棄つと。晏は聖人と同じきを説く。論を著わし世に行なわるるなり。

とあるように、當時の儒者が、老子は「禮」「學」を破棄したものと考え、老子を聖人ではないと考えたのに對し、儒道二家を兼習して談論した何晏は、老子は聖人であると説き、これ以後、老子は聖人であるとの何晏の説が世に通用するようになったのである。何晏が老子を聖人と考えたことは、儒學一尊の漢代の聖人觀に新しい視點を導入することとなり、老莊思想を尙ぶ風潮が急速に擡頭したと考えられる。それならば、何晏は儒家の聖人と老子との關係をどのように考えていたのであるうか。『列子』『仲尼篇張湛注引何晏無名論』<sup>㉗</sup>に、

……夏侯玄曰く、天地は自然を以て運り、聖人は自然を以て用く。自然なる者は道なり。道は本より無名なり。故に老氏曰く、彊いて之が名をなすと。仲尼稱すらく、堯は蕩蕩として能く名づくることなし。下に云う、巍巍としてそれ功を成すと。則ち彊いて之が名をなすは、世の知る所を取りて稱するのみ。

とある。何晏は、夏侯玄（二〇九—二五四）が、天地と聖人は「自然」すなわち「道」の體得者であると説いたこと



に賛同し、「道」とは「無名」であり、老子が説いた「道」を意味することを表明している。老子においては、「道」は「無」ともいいかえられるから、何晏にとって、天地と聖人は「無」の體得者であるといつてよい。さらに何晏は、孔子の尙んだ堯の治世が、「無名」すなわち名狀しがたいほどすぐれていたことにより、堯を「道」の體得者と考えている。すなわち何晏は、儒家の聖人も、老子と同様に「無」を根本とすると説いている。このような考え方に立脚して、何晏は、老子が聖人と同じであると説いたのである。

次に、王弼の談論の内容について考察しよう。『三國志』卷二十八「鍾會傳」に、

弼は好んで儒道を論じ、辭才逸辯なり。易及び老子を注す。

とあり、王弼は何晏同様、儒道二家を兼習し、談論し、『易』『老子』に注を施し、『論語釋疑』をも撰したが<sup>例</sup>、『易』及び『論語』に對する注は、老莊思想に基づいて解釋したものであつた<sup>例</sup>。

それでは、王弼は儒家の聖人と老子との關係をどのように考えたのであろうか。『世說新語』『文學』に、

徽（＝裴徽）問いて曰く、それ無なる者は、誠に萬物の資る所なり。聖人は肯えて言を致すことなく、老子は之を申べて已むことなきは何ぞや。弼曰く、聖人は無を體す。無はまた以て訓ずべからず。故に言は必ず有に及ぶ。老莊は未だ有を免れず、恆にその足らざる所を訓ず。

とある。すなわち、魏の裴徽<sup>例</sup>の質問に對して王弼は、「儒家の聖人は、『無』の體得者であるが、『無』は説くことができないうものであるから、『有』について言及するのである。一方、老莊は『有』の立場にいるから、自らは體得していない『無』を説くのである」と返答している。つまり、王弼は「無」を老莊獨自のものとは考えず、儒家の聖人と老子がともに「無」を根本としている點では同じであるとし、「無」の體得者であるか否かに儒家の聖人と老子との相違點を見出し出している。それは王弼が、「無」の體得者である儒家の聖人を、「無」の志向者である老子よ

り優越すると考えていたことを意味しよう。

要するに、何晏と王弼は、單に老莊思想だけが「無」を根本とするのではなく、儒家思想も「無」を根本としてい  
るというのである。すなわち、何晏と王弼は、「無」を儒道二家の敎説の表面的相違の根底にあって兩者に共通する  
根本思想であると考え、基本的には儒道兩説を同一視しているといえよう。しかし、何晏が儒家の聖人も老子も「無」  
の體得者であると考え、そのに對して、王弼は、儒家の聖人は「無」の體得者であるが、老子は「無」の體得者ではな  
いと考える點で見解を異にしている。さらに、聖人が一般の人間と同様に「情」を所有するか否かにおいて、何晏と  
王弼は見解を異にする。『三國志』卷二十八「鍾會傳注引何劭作王弼傳」に、

何晏は以爲えらく、聖人は喜怒哀樂なしと。その論は甚だ精しく、鍾會らはこれを述ぶ。弼は與に同じからず。以爲えらく、聖人  
の人より茂れたるは神明なり。人に同じきものは五情なり。神明茂る、故に能く冲和を體し、以て無に通ず。五情は同じきなり、  
故に哀樂を以て物に應ずるなきこと能わず。然れども則ち聖人の情は物に應ずるも物に累わさることなき者なり。今その累わさ  
ることなきを以て、便ち復た應ぜずと謂うは、之を失すること多し。

とあり、何晏と王弼は、聖人が「物に累わさることなき者」と考える點では同じである。しかし、何晏は聖人を  
「喜怒哀樂の情なし」と考えた。この考え方には鍾會（二二五—二六四）らも賛同した。ところが王弼は、何晏と異  
なり、聖人にも一般の人間と同様に「喜怒哀樂の情あり」と説いた。何晏と王弼は、ともに聖人觀において儒家的要  
素を多分にもっているが、聖人の「情」の有無に關する見解の相違の根底には、先に述べたように「情」は「利欲」  
を含むという考え方に立脚して、聖人を如何に把握するかという問題がある。すなわち、何晏は、聖人は一般の人間  
と異なり、節制すべき「利欲」を所有していないと考えた。いいかえれば、聖人は一般の人間が所有する邪惡・淫佚  
・侈靡に向かう要素を本來的に所有しない者とみなしており、一般の人間と隔絶した者であるという考え方であり、  
先に述べた『白虎通德論』に示されていた漢代の聖人觀に近いものである。ところが王弼は、聖人も一般の人間同様

に「利欲」を所有しているが、聖人と一般の人間との相違は、「利欲」を所有しながらも「物に累わされない」か否かにあると考えたのである。

何晏と王弼の聖人觀には、雙方とも聖人を「物に累わされない者」と考えながらも、「物に累わされる」要素を本來的にもたない者として考える立場と、「物に累わされる」要素を所有しながら「物に累わされなくなった者」として考える立場との相違がある。王弼によって提出された聖人觀には、聖人と一般の人間との間に絶對的に隔絶する要素は存在しないのである。すなわち、王弼にとって、聖人は人間以外の何物でもなく、人間が「物に累わされなくなった」のが聖人と考える。それは、漢代の人間觀において、人間は自らで「利欲」を節制することができないと考えたのに對して、人間は自らで「利欲」を節制することができると考えていることを示している。つまり、一般の人間でも聖人になりうるのである。

王弼は、聖人を「物に累わされる」要素を所有しながら「物に累わされなくなった者」と考えたが、「物に累わされない」状態となりうるのは、「無」に通じるほどに「神明」がすぐれている故であつた。「神明」とは、「情」が感性的なものであるのに對して、知的なものを意味しているといえよう<sup>10)</sup>。ここにおいて、聖人は知的な世界に引き戻され、一般の人間も、知的に「無」を模索することによって「神明」がすぐれ、「無」に通じて聖人となりうるのである。この王弼の聖人觀の根底には、聖人を天の生んだ者と考える漢代の聖人觀に比べて、自己の知識、ひいては人間の知識に對する強い自信がうかがえる。

要するに、何晏と王弼は、「無」を儒道二家の根本であると考え、聖人を「無」の體得者と考える點では、漢代の聖人觀と明らかに相違している。しかし、ともに儒家の聖人を全面的に否定したのではなかった。それ故にこそ、儒家思想が未だ根強く浸透していた魏晉時代の士大夫社會で、何晏と王弼によって提起された「無」に對する關心が高まり、「無」を直接説いている老莊思想が受容され、ついには、「正始中、王弼・何晏は莊老玄勝の談を好み、遂

に焉を貴ぶ<sup>④</sup>」という風潮をつくり出していったといえよう。

しかし何晏と王弼は、ともに聖人を「無」の體得者と考へながらも、二人の聖人觀の間には、何晏が、未だ聖人を「情」がなく、一般の人間とは絶對的に隔絶した要素をもつと考へて神格化しているのに對して、王弼は、聖人が一般の人間と絶對的に隔絶した要素をもたず、したがって人間以外の何物でもなく、「利欲」を含む「情」はあるが、ただ「情」に累わされない状態に至った者と考へるなど、「情」の有無をめぐるの相違がみられた。この二人の見解の相違は、何晏が漢代の聖人觀に近いのに對して、王弼が漢代の聖人觀から一步脱却して、新たな聖人觀を提起したことを示している。すなわち、王弼の聖人觀は、人間が中心であり、一般の人間も聖人になりうることを説いたところに特徴がある。そしてこの王弼の聖人觀が、阮籍や王戎ら「方外」の人の思想や行動に大きな影響を及ぼすのである。

## 第二章 方外を行爲に見られる聖人觀

### 第一節 阮籍と王戎に見られる「禮」と「情」

何晏と王弼の清談においては、「無」が問題となり、「無」は儒道二家の根本であるとされ、聖人は「無」の體得者とされ、「無」を直接説いている老莊思想への士大夫たちの關心が高まったが、もう一點、聖人觀において「情」が問題となった。すなわち、「情」の有無をめぐる何晏と王弼との聖人觀が異なっていたが、とくに王弼の「聖人にも情がある」との説は、單に聖人觀の問題にとどまらず、一般の人間にもかかわる廣い意味での「情」の問題として受け取られるようになった。そして「情」の問題は、「禮」との關係をめぐる一層活潑な議論を惹起した。そこ

で、「情」と「禮」との問題について阮籍と王戎を中心にして考察しよう。

阮籍は、本來、濟世の志をもっていたが、魏から晉への移行期に生命を全うする名士が少ないのをみて、難を免れるために酒に浸って時事を論ずることはなかった。そして『莊子』『老子』を好み、「禮は豈に吾が輩のために設けんや」と述べ、禮にとらわれることなく行動し、禮法の士からは仇のように憎まれた。

ここでは、喪禮に反した阮籍の行動を取り上げてみよう。喪禮とは儒家思想の根本たる「孝」の外形的表現としての服喪の規定であるが、『禮記』『曲禮上』に、

喪に居るの禮は、毀瘠形われず、視聽衰えず。……疾有れば則ち酒を飲み肉を食らい、疾止めば初めに復す。喪に勝えざれば、乃ち不慈不孝に比す。

とあり、また『孝經』『喪親章』に、

毀して性を滅せざるは、これ聖人の政なり。

とある。すなわち、服喪のために瘠せ細って骨があらわれるようではいけないし、視覺や聽覺が衰えるようでもいけない。そして、もし喪に耐えないようであれば不慈不孝であるとされている。一步譲って瘠せ細った場合でも性命（生命）を損なうようではいけないのである。また酒を飲み肉を食べることは、病氣のときは例外として認められるが、一般には禁止されている。ところが、阮籍は母の喪に際して、『晉書』卷四十九「阮籍傳」に、

性は至孝なり。母終わるに、正に人と衆を圍む。對者は止めんことを求むるも、籍は留めて與に賭を決す。既にして酒を飲むこと二斗、聲を擧ぐること一號、血を吐くこと數升。將に葬らんとするに及び、一蒸臍を食らい、二斗の酒を飲む。然るのち、訣れに臨み、直だ言う、窮まれりと。聲を擧ぐること一號、因りてまた血を吐くこと數升。毀瘠骨立し、殆んど性を滅するに致る。

とあるように、「酒を飲み肉を食べ」、しかも「骨ばかりになるほど瘠せ細り、ほとんど性命（生命）を損なうにい

たる」ほど喪禮に反していた。また竹林の七賢の一人、王戎も『晉書』卷四十三「王戎傳」に、

性は至孝なるも、禮制に拘らず、酒を飲み肉を食らう。或いは奕碁を觀る。而れども容貌は毀悴し、杖して然るのち起つ。

とあるように、阮籍と同様に喪禮に反していた。

要するに、阮籍と王戎にとつては、禮を遵守することよりも、「情」に従つて行動するのが自然であり、また人間らしく、またそれが重要なのであつた。

このような阮籍の服喪の仕方に對して、禮法を遵守する立場に立つ司隸校尉の何曾（二九九—二七八）は、大將軍の司馬昭（二一一—二六五）の面前で、阮籍を「情を縱いままにして禮に背く」として叱責したが、司馬昭は、「疾有れば酒を飲み肉を食らうは、固より喪禮なり」と言つて阮籍を辯護している。

王戎の服喪の仕方に關しても、西晉の裴楷（三三七—二九一）が、喪禮からすれば、「必ず性を減するの譏りを免がれざるなり」と言つてゐる。ところが不善があれば必ず糾彈したといわれる劉毅は、喪禮に反して悲しみのために骨ばかりになるほど瘠せ細つた状態となつた王戎を、「死孝」すなわち死を賭けた孝とし、他方、神氣（理性）を損なうことなく喪禮にかなつた行動をしている和嶠（？—二九二）を、「生孝」すなわち生命に危険のない孝と評し、王戎の方を和嶠より高く評價した。そして、この劉毅の「死孝」を「生孝」より優るとする考え方に晉の武帝（在位二六五—二九〇）も當時の論者も贊同し、王戎を尙んだのである。

阮籍と王戎の服喪の仕方に對しての司馬昭と劉毅の批評、劉毅の批評に對する晉の武帝や當時の論者の贊同は、阮籍と王戎の行動が、喪禮に反して骨ばかりになるほど瘠せ細り、ほとんど性命（生命）を損なうばかりになつてはいるが、それを優つた「孝」であるというのである。それは、價值基準があくまで儒家思想の「孝」にあったことを示しているが、あくまで禮法を遵守する立場の何曾の解釋とは異なつてゐた。そして、「孝」を人間の眞情に基づくも

のであるとし、禮から逸脱した行爲であつても眞情に基づいた行爲であれば、「孝」として評價しようとしたのである。それは徳の解釋が多様化したともいえるよう<sup>四〇</sup>。

ところで、阮籍は何故に禮法の士を批判したのであろうか。『晉書』卷四十九「阮籍傳」に彼の著作である『大人先生傳』の大略として、

世のいわゆる君子は、惟だ法を是れ修め、惟だ禮を是れ克し、手は圭璧を執り、足は繩墨を履み、行ないは目前の檢たらんことを欲し、言は無窮の則たらんことを欲す。少くして郷黨に稱せられ、長じては鄰國に聞え、上は三公を圖らんと欲し、下は九州の牧を失せず。獨り、羣蟲の穽中に處するに深縫に逃れ、蟻絮に匿れ、自ら以て古宅となすを見ざるなり。

とあり、阮籍は、世の君子といわれる人々が禮法を唯一絶對の價值基準と考えて疑わないこと、そして、その禮法を遵守することが、若いときには郷黨で稱讃され、長じては官界での榮達をはかるための手段となつてゐることを批判している。このように當時の禮法の遵守者の欺瞞性を批判した阮籍は、儒家思想と老莊思想をどのように考えたのであろうか。彼の著作である『通老論』で、

道は自然に法りて化を爲す。侯王能く之を守らば、萬物將に自ら化さんとす。易は之を太極と謂い、春秋は之を元と謂い、老子は之を道と謂う。

と述べ、阮籍は、儒道二家が根本では同一であると考えている。ところが『達莊論』では、

故に死生を以って一貫となし、是非は一條となすなり。別ちて之を言へば則ち鬚眉は名を異にするも、合せて之を説けば則ち體の一毛なり。かの六經の言は分處の教えなり。莊周の云は致意の辭なり。大にして之に臨めば則ち至極無外、小にして之を理むれば則ち物はその制あり。それ什伍の數を守り、左右の名を審らかにするは一曲の説なり。自然に循い、天地を性とするは寥廓の談なり。

とある。ここでは、阮籍は、「死生は一貫し、是非は一條である」という莊周の齊物の論に立脚し、儒家の尊重する

六經を「分處の教え」「一曲の説」とし、老莊思想が本であり、儒家思想は末であると考えている。そして、後世の異を好む者は、齊物の論を知らず、徒らに分別を貴び、禮の末端に走ることを批判している。このような考え方をもち阮籍の行動を再検討すれば、親の死に際して最も重要なのは、「孝」なる心であり、「孝」の眞情から離れた煩瑣な禮ではないことを意味している。それ故に、阮籍は哀悼の「眞情」に従って行動したのである。しかし齊物の論を本とする阮籍は、單に「情」を重視したのではない。齊物の論を體得した至人（或いは聖人）について『達莊論』で、

至人は生に恬にして、死に靜なり。生活なれば則ち情惑わず、死靜なれば則ち神離れず。故に能く陰陽と化して易わらず、天地に従いて變ずるも移らず。生はその壽を究め、死はその宜しきに循い、心氣は平治にして消息虧かず。

と述べ、至人とは、情に惑わされず、靈妙な働きと一體となつてゐる者であると考えている。この至人の狀態こそ、阮籍が希求したものであつた。いいかえれば、阮籍は、「情」を重視しながら、その「情」を超越しようとしたのである。このように「情」を所有し、重視しながら、「情」を超越することを願ひ、「情」を超越した者を聖人とする考え方は、王戎にも見受けられる。『世說新語』「傷逝」に、

王戎、兒の萬子を喪うや、山簡往きて之を省するに、王悲しみて自ら勝えず。簡曰く、孩抱中の物、何ぞ此に至るや。王曰く、聖人は情を忘れ、最下は情に及ばず。情の鍾まる所は、正に我が輩に在りと。簡、その言に服し、更めてこれがために勵す。

とあり、王戎も我が子の死に際して、阮籍と同様に「情」に従つて服喪している。そして王戎は、「聖人は情を忘る」とし、自分自身を評して「情の鍾まるころ」と述べて、山簡（二五二—三一二）を感服させている。この「情を忘る」は『世說新語』「言語」にも見え、そこでは、東晉の張玄之と顧敷が涅槃像を見たとき、佛の弟子のなかで泣いている者もあり、泣いていない者もあるので、張玄之が「親しまるるが故に泣き、親しまれざるが故に泣かず」と言つたのに對して、顧敷は、「當に情を忘るるが故に泣かず、情を忘るる能わざるが故に泣くに由るべし」と答えてい



る。この願敷の言葉を南朝宋の劉義慶は、「有學の人、すなわちなお修學すべき道がある者は、悲しんで涕を流したが、無學の人、すなわち更に修學すべきことの無い者は、ただ萬法が一切無常であると思うだけであつた」と『大智度論』を引いて注している。「無學の人」は有學を通過した人であるから、本來、「無學の人」も「情」を所有していると考えられる。以上のことから「情を忘る」とは、本來、「情」を所有しているにも拘らず、「情」にとらわれない状態となつたことを意味しているといえよう。

「情を忘る」ということをこのように考えれば、王戎の聖人觀は、先に述べた王弼の「聖人の情は物に應ずるも物に累わさることなき者なり」という聖人觀に近く、王弼・阮籍・王戎は、「情」を所有しながら「情」を超越した者を聖人、或いは至人と考えたといえよう。ところが、王戎は、自分自身を「情の鍾まるところ」、すなわち『大智度論』の言葉を借りれば有學の人であると評し、「情」にとらわれていることを認めている。しかし、王戎は、『世說新語』『德行』に、

王戎云う。嵇康と居ること二十年、未だ嘗てその喜慍の色を見ず。

とあるように、嵇康（二三—二六二）が、「情」にとらわれていないことを稱讃しているところからすれば、「情」を超越することを願つたのである。

要するに、阮籍と王戎は、人間が本來、「情」をもつ多感な存在で、「情」から逃れることができないものであることを自覺し、それを原點として人間を再認識しようとしたのである。そして窮極的には、「情」にとらわれない状態になることを希求したのであり、それは、自己が至人、すなわち聖人になることであつた。

ところで、「情」を所有しながら「情」を超越した者を聖人（至人）と考える點、また根本は儒道二家が同一であると考ええる點では、王弼と阮籍は同じであつた。王弼の説く聖人は、「無」の體得者である點では、漢代の聖人觀と

は相違しており、老莊的色彩をもつにいたつた。しかし、王弼は、その「無」の體得者を老子と考えずに儒家の聖人と考えたことからすれば、王弼の描く聖人像には、儒家的色彩が濃厚であつた。一方、阮籍は、莊周の説いた齊物の論を本とし、六經を「分處の教え」「一曲の説」として末と考えている。そして、彼の説く至人（聖人）は、齊物の論の體得者であると考えていることからすれば、彼の聖人觀には、王弼以上に老莊的色彩が濃厚となっている。この點に、王弼と阮籍の聖人觀の相違が見受けられる。

## 第二節 方外の意義

### 『世說新語』「任誕」に、

阮步兵（＝阮籍）は母を喪う。裴令公（＝裴楷）は往きて之を弔う。阮は方に酔い、髪を散じて牀に坐し、箕踞して哭せず。裴至り、下りて地に席して哭し、弔嘯し畢りて便ち去る。或ひと裴に問う。凡そ弔いは主人哭して客乃ち禮をなす。阮既に哭せず、君は何すれぞ哭すると。裴曰く、阮は方外の人なり。故に禮制を崇ばず。我が輩は俗中の人なり。故に儀軌を以て自ら居ると。時人は歎じて兩つながらその中を得たりとなす。

とある。すなわち、西晉の裴楷は、阮籍の母の死を聞いて弔問した際、阮籍の禮を逸脱した行爲に接したが、それを「方外の人」と評して、その服喪の仕方を非難せず、しかも自身は禮俗のなかで生きる者として、禮に従つて行動したのである。「方外の人」とは、「禮制に拘らず、世俗を超越した自適主義」<sup>(4)</sup>を標榜する人ということができよう。そして、この裴楷の態度と「方外」に徹した阮籍の態度を、當時の人々は雙方とも善しと評したのである<sup>(5)</sup>。このように「方外」を認めようとする傾向は、竹林の七賢の一人の山濤（二〇五―二八三）が、禮法の維持者から譏られていた阮咸<sup>(6)</sup>を「貞素寡欲にして深く清濁を識り、萬物も移すこと能わず。もし官人の職に在れば必ず時に絶す」<sup>(7)</sup>として吏部郎に推舉したこと、またその推舉を禮法の維持者である東晉の戴逵<sup>(8)</sup>（？―三九五）が容認したことにもう

かがうことができる<sup>四〇</sup>。

このように、「方外」の人を認めようとする傾向とともに、「方外」の人と評された阮籍にあこがれる風潮があらわれた。『世説新語』『任誕』及び「德行」に、

阮渾は長成して、風氣韻度父に似たり。亦た達を作さんと欲す。步兵（＝阮籍）曰く、仲容（＝阮咸）は已に之に預かる。卿は復た爾ることを得ず。

王平子（＝王澄）・胡毋彥國（＝胡毋輔之）の諸人は、みな任放を以て達となし、或いは裸體なる者あり。樂廣は笑いて曰く、名教中、自ら樂地あり。何爲れぞ乃ち爾るや。

とある。「達」とは、禮を遵守すること以上に、人間の眞情を重視する考え方をもち、その考え方に基ついて、禮に束縛されず、禮から逸脱した行爲を意味する。すなわち、先に述べたように裴楷が阮籍を評した際にみられる「方外」が、「禮制に拘らず、世俗を超越した自適主義」を意味するとすれば、「達」は、「方外」と同一の意義をもつと解釋してよいであろう。それ故に、禮を遵守することに固執する立場の人々には、「達」は、勝手氣ままな行爲と映つたのである。ところが、阮渾や王澄や胡毋輔之らが阮籍の禮に束縛されない自由奔放な行爲を「達」と考えて眞似ると、それを阮籍や樂廣は、抑制し、非難している。このような阮籍や樂廣の態度について、戴逵は、

籍の渾を抑えるは、蓋し渾の未だ己の達をなす所以を識らざるを以てなり。……樂令（＝樂廣）の言は旨あり。謂うに、かれ玄心に非ずして、ただその縦恣を利しとするのみ<sup>四一</sup>。

と述べている。すなわち、阮籍や樂廣にとつて「達」の行爲は、單に勝手氣ままに自由奔放に振舞うことではなく、「玄心」、すなわち先にも述べたような、人間についての考察によつてえた深遠な道理に依據する行爲であつた。ところが、阮渾・王澄・胡毋彥國らは、眞に「玄心」を會得することなく、ただ阮籍の行爲を表面的に模倣したに過ぎ

ないのであつた。また戴逵は當時、「竹林の諸賢の風は高しと雖も、禮教はなお峻なり」<sup>61</sup>といひ、儒家思想が嚴然として尊重されていたことを傳えている。

要するに、當時の社會には、禮から逸脱した「方外の人」や、その「方外の人」を認める傾向があるとともに、それを否定する傾向がみられたのであるが、とくに「方外の人」自身が、他の人々の行なう模倣に對して嚴しい態度でのぞんだことは注意しなければならない。<sup>62</sup>「方外の人」や「方外の人」を認める人々は、人間や禮について考察した結果、人間性に立脚した生き方を重視し、希求し、人間を禮によつて畫一的に評價することを否定した。それは、人間觀に新しい視點を導入しようとするものであつた。この視點の根底には、禮を絶對視して、人間の行爲の是非を専ら禮に照らして評價することは、人間を禮に隸屬化させてしまうという危機感がある。つまり、禮を遵守することに固執するあまりに、人間や禮の本質について考えないのは、人間の主體性を喪失する危険性を伴うと考へているのである。

以上のことからすれば、「方外」の行爲は、人間の生き方に對しての眞剣な追求であつた。それ故に彼らは「情」をもつ人間としての人間性を重視した。そのため、人物批評において、禮に反しながら、その人間性にあふれた行爲が稱讃されているのである。しかし「方外」の人は、單に人間性にあふれた行爲に満足はしなかった。「情」、すなわち人間性を保持しながら、それを超越することを希求したのであつた。これこそが、「方外」の眞意なのである。

## おわりに

漢代の政治體制が崩壊しはじめるとともに、その精神的支柱であつた禮樂中心の儒家思想も動搖しはじめた。たとえば、後漢末の混亂期に擡頭してきた曹操の人材登用の方針は、漢代の社會で重視された「德行」の如何を問わない實力本位のものであつたし、魏の政治方針は禮樂主義に代わつて法術主義であつた。しかし、それならば、儒家思想が當時の政治方針に影響を與えなかつたのかといへばそうではない。たとえば魏の九品官人法を支えたのは、儒家思想を基盤とする清議であつた。ところが一方、當時の社會では家格の固定化がはじまり、既得權の世襲化がはじまつた。このような傾向を容認したうえで成立したのが晉であつた。いいかえれば、晉は上級貴族との妥協のもとに成立したといえる。そのため、九品官人法を支えていた清議は、本來の機能を充分に果たすことができなくなり、同時にそれは、清議の基盤であつた儒家思想に動搖を與えることになつた。それでも儒家思想は、依然として社會の根底にあつて、人々の行爲の價值基準であつた。しかし、すでに後漢時代に、儒家たちは訓詁學に終始し、經典の精神の探究には精彩を缺いており、魏晉時代を通じて儒家思想の再檢討が要求されるとともに、老莊思想が急速に擡頭した。彼らの談論、或いは行動は、いずれも儒家思想を價值基準としながら、老莊思想を受け容れることによって、新しい聖人觀・價值觀を求めようとする眞摯な模索であつた。そこで、何晏と王弼は、談論を通して、「聖人とは何か」などについて眞剣に考究した。その結果、從來、儒家思想に缺如していた萬物の根源について考え、それを老莊思想の説く「無」に求め、儒家の聖人は「無」の體得者であることを説いた。それは儒家思想の否定ではなく、老莊思想に基づく形而上的原理を儒家思想に注入するものであつたといえよう。

新しい聖人觀・價值觀の模索が談論という形式によってなされると、學識に裏附けされた談論にすぐれている人

が、人物批評においても稱讃をうるようになった。そのため、當時の士大夫が文人的色彩を濃くもつようになったのは當然のことである。また、何晏と王弼が聖人の「情」の有無について談論し、王弼が、聖人も「情」をもつと考えたことは、人間の「情」についての考察を深めた。漢代の社會では、儒學一尊の政策がとられて以來、儒家思想は人間行爲に對する唯一絶對の價值基準となり、禮はその人間行爲の外形的規範であつた。しかし魏晉時代の社會では、人間の眞情に立脚した行爲であつても、禮に反すれば、すべて非とすべきかという疑問が生じた。禮に準據することにのみ人間行爲の是非を求めることは、人間の眞情を無視することとなり、主體であるべき人間が客體となり、禮が主體となつてしまふ。このような認識に基づいて行動したのが、阮籍と王戎の「方外」の行爲なのである。「方外」の人は、人間の道徳性を否定したのではなかつた。むしろ、人間としての「情」を禮の遵守以上に重視したのである。「情」に従ふことは、禮に反する行爲となつてあらわれたが、あくまで人間は「情」をもつものとして、「情」に立脚することを重視した。それは、禮のすべてを無視したのではなかつた。外面的禮には反しても、禮の基礎たるべき禮の精神を探究したのである。その意味では、從來の禮に對する反省であり、新たな禮に對する模索であるといえよう。それ故に、阮籍と王戎は、當時の人物批評において、「方外」の眞意を知る人々によつて承認されたのである。

阮籍と王戎は、單に「情」を重視し、「情」に従つて行動することに満足したのではない。「情」の所有を認めたうえで、「情」にとられない状態になることを希求した。この考え方は、王弼・阮籍・王戎に共通する聖人觀であつた。漢代の聖人觀においては、聖人と一般の人間との間には絶對的な隔たりが存在したが、彼らは、聖人と一般の人間との間に絶對的に隔絶した要素を認めず、聖人は人間以外の何物でもないと考えた。そして、彼らは自らが聖人になろうとしたのである。それは、漢代において、絶對的價值基準が、自己の外にあって自己を規制したのに對し、自己の内に絶對的價值基準を確立することであつた。それによつて、自己は他者から規制をうけることがなく、自律性が保たれるのである。新しい禮の模索とは、まさにこのようなことを志向したのであつた。

以上見てきたように何晏・王弼・阮籍・王戎らによる「無」の考究は、儒道二家の間にかかわる問題として中國思想史上にきわめて重要な意味をもっている。しかしまたそれは、小論において、ほとんど觸れることはできなかったが、漢代に傳來していた佛教が、しだいに中國社會に受容される素地を作ったのである。すなわち、魏晉時代に儒家思想に立脚する知識人が新たな人間觀を模索し、「無」は儒道二家の根本思想であることを説いて、儒家思想の根強い中國社會に人間の生死に對する思想を供給していたからこそ、後代になって生死に關して説く佛教をも受容し得たのである。

注(1) 『後漢書』卷五十七「黨錮列傳序」に、

因此流言轉入太學、諸生三萬餘人、郭林宗(＝郭泰)・賈偉節(＝賈彪)爲其冠、並與李膺・陳蕃・王暢更相慶重、學中語曰、天下模楷李元禮(＝李膺)、不畏強禦陳仲舉(＝陳蕃)、天下俊秀王叔茂(＝王暢)。

- (2) 川勝義雄「シナ中世貴族政治の成立について」『史林』第三十三卷第四號、一九五〇年、五十二頁―五十七頁、參照。
- (3) 川勝、同論文、五十七頁―六十頁、參照。
- (4) 岡崎文夫「九品中正考」『南北朝に於ける社會經濟制度』弘文堂書房、一九三五年、二〇一頁―二〇三頁、參照。
- (5) 宮川尚志「六朝史研究 政治社會篇」日本學術振興會、一九五六年、二〇五頁、參照。
- (6) 宮崎市定「九品官人法の研究―科學前史」同朋舍、一九五六年、一一一頁―一二〇頁、一四八頁―一五九頁、參照。
- (7) 『晉書』卷四十五「劉毅傳」。
- (8) 吉川忠夫「六朝士大夫の精神生活」『岩波講座世界歴史5』岩波書店、一九七四年、一二七頁。
- (9) 武内義雄「中國思想史」岩波全書、一九三六年、一六五頁。後漢の太學については、吉川「黨錮と學問―とくに何休の場合―」『東洋史研究』第三十五卷第三號、一九七六年、參照。
- (10) 吉川、前掲「六朝士大夫の精神生活」一二七頁。
- (11) 顧炎武『日知錄』卷十三、「正始」、趙翼『二十二史劄記』卷八、「六朝清談之習」。
- (12) 武内、前掲書、一六九頁―一七〇頁。青木正兒「清談」『岩波講座東洋思潮』岩波書店、一九三四年(『支那文學思想史』岩波書店、一九四三年、所收、三四九頁)。

(13) 宮崎市定「清談」『史林』第三十二卷第一號、一九四六年(『アジア史研究』第三、同朋舎、一九五七年、所收、九十一頁—九十二頁)。

(14) 板野長八「清談の一解釋」『史學雜誌』第五十編第三號、一九三九年、八十三頁。

(15) 宇都宮清吉「世說新語の時代」『漢代社會經濟史研究』弘文堂、一九五五年、四九七頁。

(16) 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、一〇七頁—一〇八頁、參照。

(17) 「孝經」『廣要道』。

(18) 『三國志』卷九「曹眞傳曹爽條」。

(19) 何晏の『道德論』は、老子の思想について述べたものである。『世說新語』「文學」に、

何平叔(＝何晏)注老子始成、詣王輔嗣(＝王弼)、見王注精奇、遇神伏曰、若斯人可與論天人之際矣、因以所注爲道德論。また、

何晏注老子未畢、見王弼、自說注老子旨、何意多所短、不復得作聲、但應之、遂不復注、因作道德論。

(20) 「清言」と「清談」は、ほとんど同一の義であるとの考え方に従う。「清言」と「清談」の語については、市村瓚次郎「清

談源流考」『史學雜誌』第三十編第四號、一九一九年、宮崎、前掲論文および板野、前掲論文參照。

(21) 何晏が『易』に關心をもっていたことは、『世說新語』「規戒注引管輅別傳」にも見える。

(22) 『論語集解』の編纂者および編纂方針について、その序文に、

今集諸家之善說、記其姓名、有不安者、頗爲改易、名曰論語集解、光祿大夫關内侯臣孫邕、光祿大夫臣鄭沖、散騎常侍中領軍安鄉亭侯臣曹羲、侍中臣荀爽、尚書駙馬都尉關内侯臣何晏等上。

狩野直喜氏は『論語集解』に關して、「論語の或る解には、老莊の奥氣あると見る。何晏が老莊家たりし所から考えれば、或はそれは何晏が入れたものではないかと思われる」と指摘している。狩野直喜『魏晉學術考』筑摩書房、一九六八年、四十頁—四十一頁。『論語集解』の何晏の注に、老莊思想をもつて解釋しているのが見られることは、武内、板野兩氏も肯定している。武内、前掲書、一六八頁—一六九頁。板野「何晏王弼の思想」『東方學報(東京)』第十四冊之一、一九四二年、參照。

(23) 何晏の『無名論』に關しては、青木、前掲書、板野、前掲「何晏王弼の思想」、松本雅明「魏晉における無の思想の性格(一)」

『史學雜誌』第五十一編第一號、一九四〇年、參照。



- (24) 『隋書』卷三十二「經籍志」。
- (25) 狩野、前掲書、四十九頁、五十二頁—六十頁、武内、前掲書、一六三頁—一七〇頁、參照。
- (26) 裴徽の思想傾向については、『世說新語』「文學注引管輅傳」に、  
裴使君（裴徽）有高才逸度、善言玄妙也。
- (27) 松本、前掲論文、十七頁、參照。
- (28) 吉川氏は、「魏晉の儒學が、漢代の盛況にくらべて、沈滞をきわめたことは事實である。……しかしながら、士大夫教育の最初の階梯におかれたものが依然として、『孝經』『論語』にはじまる一連の儒家の古典であつたことは、注意しておいてよい。」と指摘している。吉川、前掲「六朝士大夫の精神生活」一三三頁。
- (29) 『世說新語』「文學注引續晉陽秋」。
- (30) 『晉書』卷四十九「阮籍傳」。
- (31) 『晉書』卷三十三「何曾傳」。
- (32) 『世說新語』「任誕」。
- (33) 『世說新語』「德行」。『晉書』卷四十三「王戎傳」では、裴楷ではなく裴頠の言葉となっている。
- (34) 劉毅の人となりについては、『晉書』卷四十五「劉毅傳」に、  
毅幼有孝行、少厲清節、然好臧否人物、王公貴人望風憚之。  
また『世說新語』「德行注引王隱晉書」に、  
亮直清方、見有不善、必評論之、王公大人望風憚之。
- (35) 『世說新語』「德行」。和嶠は禮法の維持者であつたが、服喪に際しての悲しみの様子が王戎に及ばなかつたことについて、  
『世說新語』「德行注引晉陽秋」に、  
時汝南和嶠亦名士也。以禮法自持、處大憂、量米而食、然憔悴衰毀、不逮戎也。
- (36) 『世說新語』「德行注引晉陽秋」に、  
世祖及時談、以此貴戎也。
- (37) 徳の解釋が多様化したことについては、村上「魏晉における徳の多様性について」『六朝思想史研究』平樂寺書店、一九七四年、三九五頁—四二〇頁。宇都宮、前掲論文參照。

- (33) 『世說新語』「傷逝」の注に、  
一說是王夷甫（Ⅱ王衍）喪子、山簡弔之。  
「情を忘る」の「忘」については、他に「莊子」「德充符」および「大宗師」参照。
- (39) 村上「魏晉の革命と老莊思想」『六朝思想史研究』一三四頁。「方外」の語は、『莊子』「大宗師」に、  
孔子曰、彼遊方之外者也、而丘遊方之内者也。
- (40) 山濤が人材拔擢の眼識のあったことは、『晉書』卷四十三「山濤傳」に、  
前後選舉、周徧内外、而並得其才。
- (41) また『世說新語』「政事」に、  
山司徒（Ⅱ山濤）前後選、殆周遍百官、舉無失才、凡所題目、皆如其言。
- (42) 『晉書』卷四十九「阮籍傳阮咸條」に、  
咸任達不拘、與叔父籍（Ⅱ阮籍）爲竹林之游、當世禮法者譏其所爲。
- (43) 『晉書』卷四十九「阮籍傳阮咸條」。
- (44) 『晉書』卷九十四「隱逸戴逵條」。
- (45) 『世說新語』「賞譽注引竹林七賢論」に、  
山濤之學阮咸、固知上不能用、蓋惜曠世之偶、莫識其意故耳。夫以咸之所犯方外之意、稱其清真寡欲、則迹外之意自見耳。
- (46) 『世說新語』「任誕注引竹林七賢論」。
- (47) 『世說新語』「任誕注引竹林七賢論」。
- (48) 吉川氏は、阮渾や王澄や胡毋輔之らに對する批判が「禮教主義者ではもとよりない樂廣によって吐かれていることは注目に  
あたいる」と指摘している。吉川、前掲「六朝士大夫の精神生活」一三二頁。