



|              |   |
|--------------|---|
| Title        | 六朝士大夫の精神  |
| Author(s)    | 森, 三樹三郎   |
| Citation     | 大阪大学文学部紀要. 1954, 3, p. 223-328  |
| Version Type | VoR   |
| URL          | <a href="https://hdl.handle.net/11094/5916">https://hdl.handle.net/11094/5916</a> |
| rights       | 本文データはCiNiiから複製したものである  |
| Note         |   |

*The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

# 六朝士大夫の精神

森 三 樹 三 郎

目次

|   |                  |     |
|---|------------------|-----|
| 一 | 六朝士大夫の性格とその歴史的環境 | 一   |
|   | 六朝士大夫の貴族的性格      | 一   |
|   | 魏晉の政界と士大夫の生活態度   | 二   |
|   | 南朝の政界と士大夫の生活態度   | 二七  |
|   | 北朝の政界と士大夫の生活態度   | 三三  |
| 二 | 玄儒文史             | 四〇  |
|   | 儒學               | 五三  |
|   | 玄學               | 六〇  |
|   | 史學               | 七三  |
|   | 文學               | 七四  |
| 三 | 宗教               | 七九  |
|   | 民間信仰             | 八三  |
|   | 道教               | 八三  |
|   | 佛教               | 八五  |
|   | 三教の比重            | 八五  |
|   | 結語               | 一〇一 |

ここに六朝といふのは、正確には魏晉南北朝の意味であるが、魏晉時代については、さきに拙稿『魏晉時代における人間の発見』(『東洋文化の問題第一号』)があり、また南朝については『梁の武帝』(『東洋文化と社会第二輯』)があり、それぞれこの小論と関連をもち、場合によっては重複を来たす恐れがないではない。それで、なるべく重複を避けたといふ意味から、ここでは魏晉時代を出来るだけ簡略に扱ひ、重點を南北朝に置くことにした。實は六朝の文化は、唐のそれと密接不離の關係にあり、唐の文化を明らかにしなければ、六朝の精神を完全に把握し得ないと考へるのであるが、それはなほ未熟な筆者の力の外にあるので、とりあへず六朝時代に限定し、他日の補足を期することにした。

なほ最後の一項『六朝士大夫の佛教信仰』に關するものは、昭和二十八年度文部省科學研究費による『支那哲學の問題史的研究』のうち筆者の分擔項目『宗教思想』の研究成果の一部分である。

## 一 六朝士大夫の性格とその 歴史的環境

過去の中國の文化は、士大夫階級の獨占するところであつた。六朝時代も、その例外ではあり得ない。六朝文化の特色といはれてゐるものも、結局は六朝士大夫の精神が生みだしたものであり、その生活態度が決定したものであつた。そこで何よりもまづ、六朝人の生活環境・社會環境が、どのやうなものであつたかが問題になる。

**六朝士大夫の貴族性** 改めて言ふまでもなく、六朝士大夫の特色

は、それが貴族化し、豪族化した點にあることは、一般に認められてゐる通りである。けれども、その貴族なり豪族といふ言葉の内容が、果して何を意味してゐるかといふことになる、それは必ずしも自明の事柄ではないやうである。なぜならば、貴族といふ言葉ほど、多くの意味を持つた言葉はないからである。近頃の傾向として、歴史を社會經濟史の立場から觀ることが多くなり、従つて六朝の貴族といふ場合にも、それが土地貴族・財産貴族を意味してゐることが多いやうである。しかしながら、後漢から魏晉への推移の實際についてみると、士大夫の貴族化といふ現象は、何よりもまづ官爵の世襲といふ形をとつて現れてゐる。士大夫の家は『冠族』と呼ばれ、世々衣冠の人を出した家柄を意味する。反對に、官職に縁を持たない家柄は、『單家』または『寒門』などと呼ばれる。そしてこれらの名稱は、もともと貧富とは無關係のものである。<sup>(1)</sup>もちろん關係はないといつても、現實においては冠族世家には富有の者が多く、逆に富有であることが冠族となる機會を提供することが多いことを否定するわけではない。しかしそれにも拘らず、この二つのものは論理的には本來別個の概念である。しかも單に論理的にさうであるといふばかりでなく、實際について見ても、官職につくことが財産を作る機會を提供すること、いはゆる陞官發財は決して珍しい現象ではない。もし兩者を因果の關係に置くならば、財産は官職の原因ではなくて、むしろその結果であると言へよう。

財産の所有が、官職につくための必須の條件でないことは、六朝の選舉制度を特徴づける九品中正にも現れてゐる。この制度を非難



する議論は魏晉を通じて少くないが、しかしこの制度が家の貧しい者の登官の機會を失はせることを理由として擧げたものは、一つとして見當らない。有名な劉毅の『上品に寒門なく、下品に勢族なし』といふ言葉にしても、その寒門・勢族といふのは、官職の有無・官界における權勢の有無を意味してゐるのであつて、財産の多少を直接の問題にしてゐるわけではない。その他、段灼が『上品に據る者は、公侯の子に非ざれば、則ち當塗の昆弟なり』といひ、或は衛瓘が『その始めて造るや、郷邑清議し、爵位に拘せず』といひ、後になつて『遂に資を計つて品を定む』と述べてゐるのも、父兄の官位を問題にしてゐるのであつて、經濟的な事情は考慮の中に容れてゐない。<sup>(2)</sup> 登官後の、尙書省による選叙について見ても、少くとも表向きの標準になるのは才と地、即ち人才と門地といふ二點であつて、個人の才能と父兄の官位經歷とが重視される。また當時の貴族の誇りも、才地を據り所としてゐたのである。<sup>(3)</sup>

また當時の貴族は、高い官爵の保持者であると同時に、多くは大土地所有者であつたことは事實であるが、しかし必ずしも常にさうであつたとは言へない。螢雪の功の典故をなした車胤・孫康にしても、第一流の貴族であつたとは言へないが、當時珍しくなかつた貧乏貴族の仲間であつた。魏の賈逵は、世々河東の著姓であつたにも拘らず、早く父を失つたために家貧しく、冬になつても袴が買へなかつた(魏略)。また梁の劉綺は、彭城の名門の出であつたけれども、燈油を買ふことができず、荻を細く折つて燃し、その光で勉學した、といふやうな話もある(顏氏家訓勉學篇)。さらには一流の貴族にお

いてさへ、生活に苦しむ者が少くなかつた事實を挙げることができ。例へば東晉の王述は、太原の王氏の一族であり、その門地を買はれて司徒王導の中兵屬に召されたほどであるが、家が貧しいために、宛陵の縣令に任ぜられることを求めた。南朝の例では、士人は縣令の職を賤しむのが普通であつたが、その代り中央の官職よりも正規外の収入が多かつた。王述は任地に着くと早速賄賂を取り始め、家財道具も一通り揃へた。ところが州司の檢するところとなつて、その罪狀は一千三百條の多きに達した。けれども王述は元來貪欲な人間ではなく、收賄の目的は一通りの家産を整へることにあつたので、その後各地の州郡に歷任するやうになつてからは、清廉比なく、祿賜はみな親故に散じ、自分の邸宅や家具は昔のままであつたので、當時の人々も始めて彼を歎賞するやうになつたといふ。また李充も江夏の名門の出であつたが、やはり家が貧しいので參軍の收入では飯が食へず、やむなく縣令の職を求めた。その意を問はれると、『窮猿の林に投ずるや、豈に木を擇ぶに暇あらんや』と答へた。その他、これに類する事例は枚舉に耐へない。思ふに趙李・博崔といった、一族數千家にも及ぶ大族にあつては、勢ひ分家分房が盛んに行はれ、しかも原則的には一家毎に家計を別にするのであるから、天下の名族と呼ばれるものの中にも、貧乏人が少からず含まれてゐるのは當然のことと言はなければならぬ。<sup>(4)</sup>

土地財産の所有といふことと、名族といふことが、本來別個の概念であることは、さらに別の方面からも明らかにすることができ。それは大土地と多数の族人とを擁しながら、名族・冠族の範疇に入

ることを許されない豪族が存在することである。例へば河北郡には韓・馬の兩姓があつて、各々二千餘家もある豪族であつたが、専ら劫掠を事とする無頼の徒であり、むろん衣冠には縁のない土豪である（魏書薛胤傳）。また太原の王元規は幼くして父を失つたので、兄弟三人と共に母に連れられ、母の實家がある臨海郡に行つた。ところが臨海郡の土豪劉瑱なる者があり、資財巨萬を稱せられてゐたが、王元規が名家の子弟であるのを見て、その娘を元規の妻にしたいと申込んだ。元規の母は子供が幼弱で後盾を欲しく思つてゐた折であつたので、その申込みに従はうとした。すると十二歳になる元規は、母に向ひ涙を流して、『因るに親を失ふは、古人の重かる所なり。豈に異壤に苟安し、輒ち非類に婚するを得んや』と訴へたので、母もその言に感じて中止した、といふ話がある（陳書）。いかに資財巨萬であつても、ただそれだけでは『非類』として輕蔑されざるを得ないのである。かやうな土豪の例は、北魏だけについて見ても、梁州における嚴・蒲・何・楊の四姓（邢昺傳）、益州の王・賈の諸姓（元法僧傳）、黃平の李氏（李安世傳）、冀州の張・馬等の八家（元孚傳）、などが擧げられる。これらの土豪は、その郷里においては絶大の勢力を持ち、歴代の地方官も持てあますほどの實力を備へてゐるのであるが、しかし名族には縁の遠い『非類』であつたのである。その理由は簡單にして明白である。つまり彼等はその一族の内から朝廷に高官を送り出したことがないからである。いかに大土地と多數の族人を擁してゐても、官職に縁がない限り、所詮非類として見られるほかはなかつたのである。

#### 一 六朝士大夫の性格とその歴史的環境

もしこのことに誤りがなければ、六朝の士大夫は、土地貴族・財産貴族である前に、何よりもまづ官僚貴族であつたと言ふことができよう。たとへ六朝の貴族が大土地所有と如何に密接に結びついてゐたにせよ、それは貴族たることの必須の條件ではなかつた。のみならず、既に天下の名族として認められてゐた者でも、數代にわたつて官職につく機會を失ふやうなことがあれば、貴族としての資格を落す恐れさへあつた。例へば李元護は遼東の名族の出であつて、その八世の祖胤は晋の司徒となり、そののち數代は高官を出したが、後智の代になつて慕容德に従ひ青州に移住してからは、數世にわたつて名位を失つたので、三齊の豪門から輕蔑されるやうになつた（魏書）。また宋弁は性傲慢で自ら名門を以て任じてゐたが、かつて北魏の孝文帝から『卿の家は郭祚の門には一步を譲るだらう』と言はれたのに不平で、『臣の家は郭祚に劣るとは思はれません』と答へた。すると帝は『卿の家は漢魏より以來、高官を出したこともなければ、僞秀の人物も出して居らぬ。どうして一步を譲らずにゐられようぞ』と極めつけてゐる（魏書）。かやうな傾向は、南朝の方が更に甚だしかつたやうである。薛澄の家は河東の名門であるが、曾祖の弘敞の代に赫連の亂にあひ、宗人を引き連れて襄陽に移住するやうになつてからは、不遇の時代が続いた。ところが南朝では、人を取る場合には多く『世族』を以てするのが例であつたが、澄の家は世々高官を出したことがなく、官についた者でも侍郎ぐらゐが止まりであつたのと、それに故郷を離れてゐた不利も手傳つて、つひには梁朝では擢用を受けずに終つてゐる（周書）。かやうに天下の名族

として定評のあるものでも、何等かの事情によつて官職から遠ざかると、その社會的地位が下落し、つひには唯の土豪に成り下つてしまふ恐れがある。従つて六朝の貴族は、表面では『官とは腐臭なり』などと無關心を装ひながら、實は官職への執着は甚だ強烈である。晋の王沈の釋時論は、この間の事情をよく傳へてゐる(本傳)。これによると、『戰國縦横の世には權謀の士が拔擢せられ、草創の時代には儒學の士が榮達する。このやうな時代には、匹夫といへども卿相に至ることが可能であり、門資の高下や勢位の輕重などは問題にならなかつた。しかし今は全く事情が異なる。公門に公あり、卿門に卿あり、賤に常辱あり、貴に常榮あり、といった有様となつた。出世するには、權勢に媚びるか、それとも門資によるか、いづれかでなければならぬ。彼等の美德とする弘曠とは放埒のことにほかならず、賢貞とは意固地のことに過ぎない。これらの行ひは、もし寒素者流が眞似れば致命傷となるが、榮達者流にとつては美名となるのである。彼等は一概に道素者を輕蔑し、お互ひに權門に媚び、姻黨互ひに相助け、毀譽紛々として採聽の當局者を迷はせる。京邑には幾萬とも知れぬほどの人士が押しよせ、勢門に集ひ、争つて官を求め職を買ふ。かくて親客のみが奥の間で面會し、疏賓はいつまでも門側に佇まねばならぬ。たまさかに面接を得ても、道義や政治を論ずると、お前は俗物だと罵り嘲られる。そのくせ彼等の盛んな宴會の席上では、もつぱら官職の遷除の消息だけが話題になり、誰それが官についたといへば、誰の力添へかとかばかり詮索で持ち切り。所詮、貧寒者の浮ばれない世の中である』といふのである。この釋

時論は、寒門の不遇を語るとともに、當時の士大夫が官職の獲得に血眼になつてゐる有様をよく描いてゐる。そして、このやうに六朝の士大夫が本質的に官僚貴族であるといふ事實は、王朝の支配權力から自由にならうする彼等の意圖にも拘らず、結局はその支配下に立たざるを得ないことを意味する。このことは六朝貴族の性格を考へる上に、極めて重要な意味をもつ事實である。

かやうに六朝の士大夫を官僚貴族として一應規定したのであるが、實はこれだけでは十分でない。彼等は普通の官僚の概念とは異つてゐて、政治に對する關心が甚だ乏しく、全く方向の別な世界、學問藝術の世界に人生の意義を見出さうとする人々であつたからである。隋書儒林傳に、『古語にいふ、容體は觀るに足らず、勇力は恃むに足らず、族姓は道ふに足らず、先祖は稱するに足らず、然して四方に顯聞し、聲を後胤に流す者は、それ唯學かと。信なるかな斯の言や』と述べてゐるのを見ると、容體・族姓・先祖が重んじられた六朝の風氣が察せられるとともに、學問教養が士大夫の生命とされてゐたことが窺はれる。陳書文學傳の論にも、『それ文學は、蓋し人倫の基づく所か、是を以て君子は衆庶に異る』といひ、文學こそ士大夫と庶人とを別つ最後のものであることを強調してゐる。この陳書といひ隋書といふのも、單に理想を述べたのではなくて、當時の士大夫の意識を表明したものにはかならない。例へば琅邪の王筠は、諸兄に與ふる書の中で、王氏代々の文集を論じて『史傳には安平の崔氏や汝南の應氏が、累世文才を出したことを稱し、范曄の家が世々文名が高かつたことを述べてゐるが、しかしそれはせいぜい父子兩三

世のことに過ぎない。吾が門の如く、七世にわたつて名徳その光を重ね、爵位相繼ぎ、人々みな文集を残してゐるやうなものはない。沈約どのも人に向つて、かう言はれたことがある。自分は四代の正史を作つた経験があるが、開闢より以來、爵位の永く續いてゐることは、文才が相繼いでゐることにおいて、王氏のやうに盛なものとは他に例がない。お前たちも先人の残した模範を仰ぎ見て、折角努力しなければならぬ』と述べ、王氏が天下第一等の名族と稱せられたのは、永く爵位を相傳へたことと、代々文才を出したことにあると強調してゐる（梁書）。いかに高官に登つても、學術教養を缺いた者は士大夫の列に容れられない。北齊の許惇は、家柄もよく、官も尙書右僕射まで登り、邢邵・魏収・陽休之といった錚々たる人々と肩を比べるほどになつたけれど、これらの人々が或は經史を談説し、或は賦詩を吟詠して、お互に戲談を交して歡笑堂に滿つといつたやうな時に、許惇だけは劇談を解しない上に學術もなく、坐が終るまで一言も喋らず、或は机にもたれたまま居睡りをしてゐたので、深く勝流の輕んずるところとなつたといふ（北齊書）。また同じく北齊の時に、染工上士の王神歡といふ者があつたが、家が富んでゐたので、しきりに賄賂を使ひ、計部下大夫に任命されようとした。この時、盧愷がこれに反對して、『古へは、高きに登つて賦を能くすることとを以て大夫の資格としたものである。いま王神歡は染工から出て、特別の才能もなく、ただ家が富んでゐることにより、運動によつて播紳の列に加らうしてゐる。かやうなことを許せば、外境にまで譏りを受けることにならう』といひ、これを阻止してしまつた（隋書）。

#### 一 六朝士大夫の性格とその歴史的環境

『登高能賦』を大夫の資格としたところに、この時代の士大夫の性格が如實に現れてゐる。六朝の士大夫は、官僚貴族であるとともに、それにもまして教養貴族であつたのである。

けれども、このやうに六朝の士大夫を、官僚貴族・教養貴族といふやうに規定すると、それでは他の時代の士大夫との間に、本質的な區別がなくなつてしまふではないか、といふ疑問が生れる。この疑問は或る程度までは認しななければならない。六朝の貴族といふ場合、ともすれば日本やヨーロッパの中世の貴族や豪族が連想されやすい傾向が見受けられるが、それは全くの誤解である。なるほど大地主であつた點では他の國の貴族や豪族との一致點が見出されるが、しかし六朝の貴族は、その經濟的地盤を據りどころとして朝廷に對立するやうな有力なものではなく、むしろ朝廷の與へた秩序の中に住み、心ゆくばかり文化生活を享樂しようといふのが、その生活態度である。この意味において、六朝の士大夫は、あくまでも官僚貴族であり、教養貴族である。ただ六朝の士大夫は、他の時代のそれが一代貴族を原則としてゐたのに對して、著しく世襲貴族としての性格を強めた點に、その根本的な特徴がある。その他の特色、例へば土地所有の規模が他の時代に比べて大きいといつたことは、永年にわたる官職の累積といふ事實によつて説明することが可能であり、王朝に對する或る程度までの獨立性といふことも、これによつて説明することができる。また等しく教養貴族であるといつても、六朝士大夫の教養の内容は、他の時代のそれとは相當の隔たりがあるのであるが、これも究極においては官職の世襲による身分の固定から

生れた現象として見る事ができる。要するに、六朝士大夫のもつ種々の特色は、官爵の世襲といふ事實を中心として形成されて行つた、といつても過言ではないと思ふ。<sup>(3)</sup>

註① このことを示す實例は、六朝を通じて少くないが、とりあへず、比較的初期のものだけを擧げてみよう。『嚴幹、字公仲、李義、字孝懿、皆馮翊東縣人也、馮翊東縣、舊無冠族、故二人並單家』(魏志裴潛傳引魏略)。この場合、單家とは官吏を出したことの無い家柄のことを意味してゐる。ところで同じく魏略(魏志張既傳引)には『張既世單家、富、爲人有容儀、少小工書疏、爲郡門下小吏、而家富、自惟門寒、念無以自達、乃常蓄好刀筆及版奏、伺諸大吏有乏者、輒給與、以是見識焉』とあり、これによれば單家と寒門とが同義であることが判り、かつそれが貧富とは關係のない言葉であることが判る。

② いづれも晋書本傳。(以下、出典が本傳にあるものは省略に従ふ)。なほ衛瓘が『計資定品』といつてゐる場合の資は、門資・官資の意味であり、資産の意味ではない。晋書劉寔傳を見ると、資は『先用之資』のことであり、官職の經歷を意味してゐることがわかる。李重傳にも『寒素者、當謂門寒身素、無世祚之資、原爲列侯、顯佩金紫、草野之譽未治、德禮無聞、不應寒素之目』とあるが、この資も同様の意味であることは明らかである。

③ 晋書王蘊傳『王蘊累遷尚書吏部郎、性平和、不抑寒素、每一官缺、求者十輩……輒連狀白之曰、某人有地、某人有才、務存進達、各隨其方』なほ當時の貴族が才地を誇りとした例としては、晋書王恭傳『自負才地高華』鄭默傳『寬冲博愛、謙虛溫謹、不以才地

矜物』などが擧げられる。

④ 顔氏家訓涉務篇に『江南朝士、因晋中興、卒爲羈旅、至今八九世、未有力田、悉資俸祿而食耳、假令有者、信僮僕爲之』とあり、南朝の士大夫の多くが俸祿のみによつて生活してゐたことを述べてゐる。もつとも南渡の士大夫のうちにも随分大土地を所有してゐた例が見出されるが、しかし土地を持たずに俸祿で生活してゐた者も案外少くなかつたのではないかと考へられる。

⑤ 後漢の中期から六朝へかけての、士大夫の貴族化といふ現象については、經濟的な理由よりも、むしろ政治的な理由の方が、より多く働いてゐるものと考へる。すなはち後漢の選舉制度に内在する色々な要因が、官爵の世襲化を招き、それが士大夫の身分を固定化させたところに、六朝貴族の成立の原因があつた、と考へるのである。しかしこのことについては、別に發表の機會を待たなければならぬ。

士大夫社會の成立 かやうに六朝の士大夫も、その本質においては官僚貴族なのであるが、それはしかし漢代の士大夫が官僚であつたのと、同じ意味においてはではない。漢代の官僚の地位は、その功績や學識に應じて、朝廷から與へられたものであつた。ところが六朝の官僚の地位は、その家柄の高下によつて、半ば自動的に決定されると言つてもよい位で、朝廷から與へられたものだといつた意識を伴はない。琅邪の王騫はその子に向つて『吾が家は所謂素族なり、自ら流れに隨ひて平進すべし、苟求するを須ひず』といひ、仕進に意を用ふるなと戒めてゐる(梁書)。これは獨り琅邪の王氏といった一流の貴族だけに限つたことではなく、程度の差こそあれ、一般の

士大夫に共通する現象であつた。南齊書褚淵傳の論は、魏晉以來の世族の發生について述べ、『主位改まると雖も臣任初の如し。これより世祿の盛なること、習ひて舊準となる。羽儀隆き所、人羨慕を懷き、君臣の節、徒らに虚名を致す。貴仕素資、みな門慶に由り、平流進取し、坐して公卿に至る。則ち知る、殉國の感因るなく、保家の念宜しく切なるを』といひ、官吏としての榮達は、門資の結果として自動的に興へられるところから、朝廷に恩義を感じることがなく、従つて忠君愛國の念が乏しくなり、専ら自分の家を大切にする風潮が盛になつたことを述べてゐる。これは士大夫といふ身分が、或る程度まで國家の秩序に對して獨立性を獲得するやうになつたことを意味する。南齊の時に、中書舍人の紀僧眞といふ者があつた。もと本縣の武吏から出て軍功を重ね、武帝の寵幸を得てゐた。何とかして士大夫の資格を得たいと思ひ、ある時武帝に伺候して、『私の児のために荀昭光の娘を嫁に貰ひ受けたいと存じます。何とぞ陛下のお力に縋つて、士大夫に御引立て賜りたいものと存じます』と願ひ出た。すると帝は、『それは江數か謝朓に頼むがよからう。朕の口から言ふわけにはいかぬから、自分で行くがよい』と傳へたので、紀僧眞は早速江數の家に向ひた。主客の坐が定まつてから、やゝあつて江數は左右の者に、『自分の椅子をお客様から少し離せ』と命じた。これは重大な侮辱である。紀僧眞はすつかり消氣て歸り、武帝にこの事を報告した。これを聞いた帝は、『士大夫の身分といふものは、元來天子の命令で作り上げるわけにはいかぬものなのだ』と諭したといふ(南史)。中書舍人といふ低からぬ官職も、それだけで

#### 一 六朝士大夫の性格とその歴史的環境

は士大夫の資格を備へるには十分でなかつたわけである。士大夫の身分を支へてゐるものは、國家的秩序の中にある官職ではなくて、家柄や教養といふ事實を基にした私的秩序であつた。<sup>(1)</sup>

六朝時代の特色は、朝廷を中心とする國家的秩序のほかに、士大夫を中心とする私的秩序が生れ、この二つの秩序が並び存した點にある。秩序の安定性といふ點からいへば、後の方が前者よりも遙かに優れてゐた。六朝時代は短命の王朝が相繼いで興亡した時代であるが、士大夫の家はそれとは無關係に存續し、官職さへも格別の變動なく繼承された。前朝の遺臣が新しい王朝にそのまま仕へるといふ、いはゆる二臣の現象は、この時代としては至極當然なことであり、これに對する道德的な反省も問題にならなかつた。むしろ前朝の恩義に殉ずる者があると、却つて不思議にされた位であつた。南齊の顔見遠はその例外的な人物であつて、齊の和帝の知遇に深く感ずるところがあり、梁の武帝が禪を受けると、發憤して食はず、數日に卒した。武帝はこれを聞いて、『われ自ら天に應じ人に従ふ、何ぞ天下の士大夫の事に預らんや、しかるに顔見遠は乃ち此に至れるや』と不審がつたといはれる(梁書顏協傳)。顔之推が梁齊周隋の四朝に歷仕したことは有名な事實であるが、これは顔之推一人に限つたことではなく、梁の元帝に從つて江陵にあつた南朝の名士が、みな顔之推と行動を共にしてゐるのである。

このやうな士大夫を中心とする私的秩序の發生、いひかへれば士大夫社會の成立といふことは、實は六朝よりも以前に、後漢の末期に始まつてゐると見られる節がある。即ち宦官に對立する士大夫の

團結、いはゆる黨人がそれである。宦官に對抗し、黨人と呼ばれることによつて、始めて士大夫は自らが一個の社會層であるといふ意識を明確にした。この士大夫社會の内部における高下の序列は、朝廷から與へられた官爵による序列とは、おのづから異つたものにならざるを得ない。何よりも宦官の不正を憎む精神の激しさが、その人物の高下を決定する。黨人の間に行はれた清議は、この士大夫社會における人物の序列を決定するといふ機能を果したものであつた。許劭の始めたといふ月旦評も、この清議の原理を郷黨の人物に應用したものと言つてよからう。この清議なり月旦評なりは、選舉を掌る尙書省が公設の人物判定機關であるとすれば、まさしく私設の人物判定機關であつたと言へよう。<sup>2)</sup>そして、このやうな月旦評や清議によつて、三君・八俊・八顧・八及・八廚などといった、さまざまな人物の品等が作られたことは、逆にまた九品中正制度といふ公設の判定機關の發生を刺激したとも見られる。西晋の衛瓘の上疏はこの間の消息を暗示するものであつて、これによると、『魏氏は顛覆の運を承け、喪亂の後に起り、人士流移し、考詳するに地なし。故に九品の制を立て、粗々一時選用の本に具ふるのみ。その始めて造るや、卿邑清議し、爵位に拘せず、褒貶の加ふる所、勸勵を為すに足り、なほ郷論の餘風あり。中間漸染し、遂に資を計りて品を定む』とある(晋書)。つまり六朝の九品中正制度は、士大夫社會に行はれてゐた清議や月旦評を、公認し法制化したと見られる一面を具へてゐるわけである。それだけ士大夫社會といふものが成熟し、有力になつてゐたことを物語るものであらう。嚴密な意味での『社會』が

存在しなかつた漢代ではあるが、その末期において、たとへ士大夫といふ限られた範圍においてであるにせよ、ともかくも一つの社會を生み出したことは、注目されてよい事實であると考へる。

魏晋時代に入つて、この士大夫社會の地盤は一層強固なものになつた。その端的な現れは清談の流行である。清談とは禮俗の無視、いひかへれば儒教の精神によつて代表された上下の身分的拘策の否定に發する談論であるが、このやうな談論の流行は、自由人の社會を地盤として始めて考へられることである。清談の流行は、また士大夫の社交生活が盛になつたことを物語る。竹林の七賢の會合はあまりにも有名であるが、これよりさき後漢末から魏初にかけて、清談家の會合は既に流行になつてゐた。後漢の黨人の雄、李膺の家が士人の登龍門と呼ばれたのも、ここが士大夫の會合場になつてゐたことを示すものであり、現に清談家の鼻祖とされる孔融が始めて認められたのも此處であつた。魏の管輅は、琅邪の太守單子春の邸で開かれた賓客百餘人に及ぶ大會に臨み、坐客と應酬して神童の名をあげた。正始年間に入つては、當時盛名を恣しきままにした吏部尙書何晏の邸宅が代表的なものであつて、ここでは弱冠の王弼が見出されてゐる。西晋の元康年間になると、清談の會合は至るところで開かれてゐるが、中でも石崇と王濟との二人の邸が最も有名で、數々の逸話を残してゐる。特に石崇の別廬のあつた河南縣界の金谷澗で催された、いはゆる金石の會は、當時の一流文人三十名を網羅して居り、出席者の作詩は集めて金谷詩と名づけられ、石崇がその叙を作つた。この金石の會と共に有名なのは、東晋時代の蘭亭の會である。

當時、會稽の地は山水の美で知られ、ここに王羲之を始め、謝安・孫綽・李充・許詢・支遁などの一流名士の邸宅があつた。あるとき王羲之の主唱で、會稽山の北にある蘭亭に清談と賦詩の會を催した。この時、よく詩を賦するもの二十六人、王羲之がその序を作り、詩を賦すること能はずして罰酒三斗を蒙るもの十五人、その會合は王羲之の麗筆とともに今日に傳へられてゐる。その他、東晋の佛教隆盛に伴つて、寺院が清談の會場となることも珍しくなかつた。京師の瓦官寺（世説品藻）、會稽の西寺（同文學）、などがそれである。しかし東晋時代の清談家のサロンを代表するものは、當時なほ會稽王であつた簡文帝の邸である。ここに集つたものは殷浩・支遁・孫盛・許詢・王濛・謝安・劉惔などの錚々たる人物で、常設の清談會場であるとともに、時には支遁などの僧によつて維摩經が講ぜられたこともあつた（文學）。やゝ特殊なものとしては、烏衣巷に住んでゐた謝氏一族の宴集があり、謝混を首領として、その族子にあたる靈運・瞻・曜・弘微が文義を以て賞會し、『烏衣の遊』の名を得てゐたといふ（宋書謝弘微傳）。

宋代に入ると、王室が軍人出身であり浮華の風を喜ばなかつた關係もあつて、清談貴族の意氣もやゝ削がれた感があるが、それでも宗室の劉義慶などはその門下に多數の文學の士を集めて居り、また外戚の徐湛之は三呉の富人の子千餘人を門生とし、きらびやかな服裝をさせて街巷に行遊したり、廣陵城に風亭・月觀・吹臺・琴室を建て、ここに文士を招集して一時の盛を誇つた、といふやうな話がある。南齊では竟陵王蕭子良の西邸が代表的なもので、ここに集つ

た文士の多くは、次の梁代文學界の中堅となつて重きをなした。この竟陵王の西邸に集つた者は、蕭衍即ち後の梁の武帝を始めとして、沈約・謝朓・王融・蕭琛・范雲・任昉・陸倕などがあり、世これを號して八友といつた（梁書武帝紀）。梁代に至つては、武帝自身が代表的文人であつたのと、その太平五十年の治世と相待つて、清談の風も往時の盛況を取りもどした。武帝の子弟は文才に恵まれた者が多く、それぞれその邸宅に文人を集めた。帝の弟南平王蕭偉は、その邸を芳林苑に築き、賓客とともに遊宴を楽しんだが、その藩邸の盛なること、梁世比なしと稱せられた。昭明太子は六才にして遍ねく五經を諷誦したと言はれる位の天才であつて、長ずるに及んでは廣く才學の士を招き、篇籍を討論し、古今を商榷することを日課とした。時に東宮には三萬卷に近い藏書があり、名才並び集ることと相俟つて、文學の盛なること、晋宋以來未曾有と稱せられたといふ。その弟の晋安王（後の簡文帝）、湘東王（元帝）のサロンは、共に當時の文士の淵藪となつた。王室以外では任昉の家における集會が有名であつて、龍門の游（南史陸倕傳）、または蘭臺の聚などと呼ばれた（到溉傳）。全體として見ると、宋齊から後は貴族のサロンが宮廷に集中して行く傾向が認められるが、これは必ずしも士大夫社會の獨自性が失はれたことを意味するものではなく、却つて王室自らが士大夫社會に融合して行つたものと見ることができよう。

北朝は夷狄出身の王朝の支配下にあつた關係から、士大夫の社交生活も、南朝のやうに華やかではない。従つて南朝貴族のサロンに匹敵するやうなものは殆んど傳つてゐない。しかしながら、このこ



とは北朝に士大夫の社會が存在しなかつたことを意味するものではない。士大夫社會の内部における私的秩序、いひかへれば門閥の高下の序列は、南朝と同様に厳然として存在した。北魏の王朝は、最初は地方の豪族の存在に少しく抵抗を感じてゐたらしい形跡があるが、間もなく豪族尊重の方向に従つた。<sup>(3)</sup>しかしながら貴族本位の選舉制度を行ふことになると、中國風の門閥をもたない拓跋族の子孫が不利になることは當然であつて、そこで六代の高祖孝文帝は選舉制度の大改革、いはゆる『大選』を実施すると同時に、氏族の辨定を行つた。<sup>(4)</sup>この氏族の辨定は、中國人の士大夫にも及ばされたやうであるが、主たる對象になつたものは拓跋族の子孫である。<sup>(5)</sup>その目的は、拓跋族を中國人貴族の門閥秩序のうちに編入することにより、選舉における不利を解消すると共に、拓跋族の社會的地位を確立することにあつた。しかしこれは、見方によると、朝廷の秩序が、士大夫社會の私的秩序に屈服し、順應したものと云ふことができる。事實この氏族辨定は、孝文帝の廣汎な中華同化政策の一環として行はれたものであつた。この同化政策は、北魏の文化を高めることに役立つとともに、また僅か三十年の後に滅亡するといふ運命に導いたとも見られる。

南北朝を通じて、士大夫は官爵を與へられることによつて朝廷の秩序の中にあつたが、同時に門閥といふ私的秩序の上に、獨自の社會を築きあげた。六朝の文化は、主としてこの私的秩序をもつ士大夫社會の内部に育つた。従つて六朝文化を理解するためには、この士大夫社會の成立といふ事實を見逃すことはできない。

註① この私的秩序の内部においては、王室といへども、士大夫と同列、もしくはその下に置かれることが珍しくなかつた。琅邪の

王峻の子の峻は、國子學生の時に、始興王の女を尙した。ところが、學生仲間に嗤笑されたので、遂に離婚してしまつた。そこで父の峻が始興王のところへ詫言に行くと、王は『この縁組は天子の意向に従つたもので、自分としては甚だ好まぬところであつた』と負け惜みを言つた。峻も負けて居らず『私の家の先祖は謝仁祖の外孫でありますから、殿下の姻婭をお借りして門戸を盛にする必要はございません』とやり返した（梁書）。

② 月旦評の風習は、東晉の頃まで一部の地方に行はれてゐたやうである。晉書祖納傳に、次のやうな話が見えてゐる。祖納嘗問梅陶曰、『君鄉里立月旦評、何如』陶曰『善褒惡貶則佳法也』納曰『未益時』王隱在坐因曰『尙書稱、三載考績、三考黜陟幽明、何得一月便行褒貶』陶曰『此官法也、月旦私法也』因みに梅陶は南皮の人で梅嶺の弟である（世說新語方正篇注引晉諸公贊）。

③ 北魏二代の太宗明帝は、郡國の豪右が、大いに民の害をなすところから、優詔を以てこれを京師に徴することにした。ところが彼等は故郷を離れることを欲せず、所在に集結して抵抗した。そこで帝も崔玄伯の意見に従ひ、その處分を取消した（崔玄伯傳）。この豪族が、いはゆる冠族を意味するかどうかは不明であるが、とにかく北魏の王室が、漢人豪族の統制に手を焼いたことが窺はれる。明元帝もこれに懲りたのか、永興五年には、使者を天下に分遣して『其豪門疆族、爲州閭所推者、及文武才幹、臨疑能決、或有先賢世胄、德行清美、學優義博、可爲人師者』といふ條件を具へた人物を搜し求め、京師に送り、才に隨つて叙用するといふ

詔を發してゐる（太宗紀）。因みに、九品中正制度についてみると、中正に任ぜられた實例は、六代の孝文帝以後のものが圧倒的に多く、それ以前のものとしては、三代の世祖太武帝の數例があるだけである。この点から見ると、北魏が中正制度を採用するやうになつたのは、明元帝以後、もしくは太武帝の時に始まるのではないかと思はれる。なほ太武帝の時に司徒崔浩が氏族を分明しようとしたと傳へられて居り、或は中正制度の創設と關連をもつのではないかと考へられる（盧玄傳）。しかし中正制度が名實ともに完備したのは、六代孝文帝の氏族辨定以後のことであらう。

④ 通鑑は大選を太和十九年十二月乙未朔に、氏族辨定を翌二十年正月に置いてゐるが、魏書では大選（劉昶傳）も、氏族辨定（官氏志）も、共に太和十九年のこととしてゐる。思ふに兩者は切り離せない關係にあるので、同時に施行されたと見るのが正しいであらう。官氏志の詔によると、拓跋族の子孫には、從來氏族の定めがなかつたので、選舉にも混亂が起り、同じ功賢の子孫でも、或る者は公卿の位を極めるかと思へば、或る者は卑賤に居るといつた不合理を生じてゐる。そこで拓跋族の間にも氏族を制定して、選舉を圓滑に行はうといふのである。これが即ち大選である。いひかへれば、漢人貴族に倣つて、拓跋族の間でも門閥本位の選舉制度を行ふことになつたのである。ただ一寸不思議に思はれることは、漢人貴族の代表者ともいふべき李冲や韓麒麟が人才本位を唱へて、門地主義に反對してゐることである。これに對する孝文帝の答は、君子の門には、たとへ當世の役に立たぬ者があるにしても、德行純篤な者が多いから、やはり門地主義の方が無難である、といふのである（韓麒麟傳）。

#### 一 六朝士大夫の性格とその歴史的環境

⑤ 魏書官氏志では拓跋族の氏族辨定を述べてゐるだけであるが、隋書經籍志の譜系の部を見ると、『其中國士人、則第其門閥、有四海大姓・郡姓・州姓・縣姓』とあり、漢人貴族にまで及んでゐたことがわかる。但しこの方は、既に従前から事實上の序列が成立してゐたはずであるから、形式上の認定に過ぎず、それほど問題にならなかつたのであらう。

**魏の政界** ところで、このやうに王朝の支配秩序から或る程度まで獨立した士大夫社會が生れたわけであるが、しかしその獨立性はむろん完全なものではない。特定の王朝のもつ性格、特定の天子の政治上の方針は、やはり士大夫社會にも微妙な影響を與へ、士大夫の生活態度に變化を生ぜしめる。そこで、魏晉から南北朝末期に至るまでの政治の大勢を述べ、それが士大夫の生活態度にどのやうな影響を及ぼしたかを考へてみよう。

六朝貴族の淵源を尋ねてみると、その豪族らしい風貌を具へるやうになるのは、多くは後漢の時代である。<sup>(1)</sup>その起源が如何なる政治的・經濟的理由にもとづくかは、なほ問題が少くないので、ここでは暫らく保留しておくほかはない。いづれにしても、後漢が滅びて三國時代に入る頃には、これらの豪族は既に隱然たる社會勢力となつてゐた。魏においては王・謝・袁・荀・崔・盧・李・鄭の代表的豪族があり、呉においては朱・張・顧・陸の四姓があつた。これらの門閥貴族の多くは、盛衰轉變を重ねながらも、悠々六・七百年の風霜に耐へて、唐末に至るまでその威容を誇つた。

三國鼎立の時代においては、魏が最も有力であり、かつ最も多く

の有力な豪族群を擁してゐるので、魏を中心として政界の動きを見ることにしよう。全體としての魏の時代について言へば、貴族にとつては必ずしも住みよい時代ではなかつた。太祖曹操は如何にも亂世の英雄にふさはしい人物であつて、一面ではその博學多藝を稱せられたにも拘らず、他面では事に臨んで豪毅果斷、法家政策を強行して憚らないといふ風があつた。従つて、たとへ相手が一流の貴族であらうとも、少しく不遜の行爲があれば容赦なく處罰した。崔琰・孔融・許攸・婁圭などは、皆その犠牲者であつた。曹操の丞相時代に、その僚屬となつた者は名家の出身者であつたが、少しでも落度があると遠慮なく杖を加へたので、僚屬の一人であつた何夔などは、常に毒藥を蓄へ、たとへ死んでも辱しめだけは受けまいといふ悲壯な覺悟で出仕してゐたといはれる。人才登用の點においても必ずしも門閥本位を採らず、能率主義の立場から寒門の出身者を抜擢した。ただ、それにも拘らずこれらの寒門出身者の多くが大を成すことができず、大抵一代限りで終り、魚鱗をして『根を石上に著けて、蔭を千里に垂るるは、未だ易しとなさず』といふ歎聲を發せしめてゐる。<sup>(3)</sup>さすがの曹操も、時代の大勢は如何ともすることができなかつたのである。曹操の後を繼いで初代の天子になつた文帝は、父に劣らぬ豊かな教養の持主であり、常に漢の孝文帝の政治を理想としてゐたと言はれるだけに、よほど寛仁の風に富んでゐた(文帝紀注)。しかし他面では苛吏を寒微から拔擢して重用するといふ、曹操以來の法家政策を踏襲してゐる。<sup>(3)</sup>この法家政策は、もはや魏の王室の傳統になつてゐたといつてもよく、二代の明帝なども重臣の

筆頭たる三公に任ぜず、當時はまだ天子親近の官としての色彩の強かつた中書監令に委任し、天子獨裁制の強化を計つた。ただ明帝は、曹操のやうに法家政策を表面に出さず、しばしば詔を發して儒學の尊重を説いた。しかし、すでに儒學の拘策から完全に脱却してゐた貴族たちが、一片の詔書によつて節を改めるはずはなく、いはゆる浮華の風は日を追うて盛になつた。殊に夏侯玄や諸葛誕を首領とする一派は、黨人の故事に倣つて四聰八達などといふ題表を作り、奔放な社交生活を營んだ。そこで太和六年(二三二)、司徒董昭の上疏を機として、これらの清談貴族を一齊に罷免し、出仕を禁止した。これが第一期の受難である。しかし數年にして明帝が崩じ、三代の齊王芳が即位すると、遺詔を受けて輔政の任に當つた宗室の曹爽は、再びこれらの清談貴族を登用して腹心に任じた。この正始年間(清談の黄金時代として永く後世に傳へられ、竹林七賢がその奇行を知られたのもこの時代のことである。しかしその全盛期も餘り永くは續かなかつた。曹爽と共に輔政の遺詔を受けてゐた司馬懿(晉武帝の祖父)との間の勢力争ひが表面化し、嘉平元年(二四九)に司馬懿が曹爽を誅するや、その一味として何晏・鄧颺・丁謐・畢軌・李勝・桓範らも誅罰を受け、三族を夷げられた。しかしこれは政權争ひの結果であつて、司馬懿その人は清談貴族を憎んでゐたわけではなかつた。現に阮籍などは禮法の士に憎まれて危地に陥つたことがあるが、司馬懿の庇護によつて難を免れてゐる。<sup>(4)</sup>むしろ司馬懿は、魏の王室の法家政策・中央集權政策に反對し、貴族中心の政治を維持することを主義とした人であつて、これが當時の貴族の支持を得

て、のちに司馬氏が魏の禪りを受ける遠因になつてゐる。<sup>(5)</sup>

全體としての魏の時代は、清談貴族にとつては寧ろ受難の時代であつた。それは魏の王室が戰國の英雄の風氣を脱せず、常に法家政策を採り、貴族の權力を抑へて中央集權を謀らうとするところに原因があつた。さうした王室の方針を推進しようとする一派と、これに抵抗する貴族群との間に摩擦を生じ、清談貴族もその渦中に捲きこまれる危険が少くなかつた。後世では『正始の風』といへば清談の黄金時代を連想し、竹林の七賢といへば清談家の代表のやうに考へる傾きがあるが、しかし、もし脱俗求真といふことを清談の生命として考へるならば、正始の清談家はなほ少からず不徹底な點を残してゐる。例を七賢の一人阮籍に採つてみよう。晋書本傳によれば、阮籍はもと濟世の志があつたが、魏晋の際は天下多故にして、士の命を全うする者が少い有様であつたので、阮籍は世事に與らないやうに務め、酣飲を事とするやうになつた。曹爽が輔政に當つた時にも、阮籍を召して參軍に任命しようとしたが、阮籍は疾を以て辭し田里に屏居した。そののち歳餘にして曹爽は誅せられ、時人はその遠識に服したといふ。また鍾會は阮籍を罪に陥れるために、時事を問うて誘ひをかけたが、そのたびに酣醉を以て免れたといふことである。阮籍は保身には細心の注意を拂つてゐたやうであつて、嵇康の山濤に與へた絶交書には、『阮嗣宗は口、人の過ちを論ぜず、吾毎にこれを師とすれども、未だ及ぶこと能はず』と述べてゐる。一見放誕にみえる阮籍の奇行も、底を割つてみれば、案外に保身の要素が多かつたのかも知れない。文選に見える彼の詠懷詩のもつ沈鬱な

趣きは、或は彼の本心を語るものであらう。

しかしながら、この正始の憂鬱を普遍化して、六朝時代一般に推し及ぼすことは、必ずしも正しい見方であるとは言へない。或はまた、六朝における老莊や佛教の流行を、おしなべて世情の不安に歸する考へ方にも賛成し難い。この二つの思想が、その最も華やかな展開を示したのは、西晋の元康時代と、梁の武帝の時代とである。それはこの時代としては太平無事の時期であり、貴族得意の時代であつた。それは單なる保身の術や、厭世の思想を越えて、むしろ太平の讃歌ともいふべきものであつた。これに比べると、魏の時代は、なほ過渡期の苦悶を脱してゐないのである。

註① この問題については、その家の一々について詳密な検討を加へる必要があるわけであるが、いまはその暇をもたない。なほ太原の王氏については、守屋美都雄氏に『六朝門閥の一研究』があり、精密周到な考察が加へられてゐる。

② 魏志裴潜傳の註によれば、魚豢の魏略の列傳は、徐福・嚴幹などの十人を一まとめにして一卷にしたが、これは寒門から登官した者ばかりを集めたものらしく思はれる。

③ 魏志梁習傳の註に、魏略苛吏傳を引いてゐる。それによると、王思・薛悌・郗嘉の三人は、共に寒微より起り、官位もほぼ等しかつた。三人の中薛悌だけはやゝ儒術を加味し、所在に閑省の名を得た。ところが、この三人を批評した文帝の詔には、『薛悌は馭吏なり、王思・郗嘉は純吏なり』とある。

④ 魏の文帝の時、阮籍は禮法無視の行爲が多かつたので、何曾らに深く憎まれ、かつて帝の前で面責されたことがある。この時、

常に阮籍を保護してゐた司馬懿の取りなしで、辛うじて事なきを得た。(魏志王粲傳注引魏氏春秋・晉書何曾傳)

⑤ 齊王芳の時、太尉王凌は、帝が幼冲で強臣に制せられるのを見て、年長の楚王を立てて曹氏の權力を強化しようと謀つた。ところが、その子の廣が諫めていふには、『曹爽は驕奢を以て民心を失ひ、何晏は虚にして治めず、丁暉桓鄧の輩は、朝典政令をししばし、變易し、理想は高いが、足が地についてゐない。舊に慣れた民衆は、これに就いて行かうとはしない。彼等が失脚しても、別段天下に動揺が起らなかつたのも、彼等が民心を得てゐなかつたためである。ところが司馬懿は、その本心は判らぬけれども、自己の周圍に人材を集め、先朝の政令を守り、衆心の求むる所に副つてゐる。従つて、彼を倒すことは容易ではない』と。(魏志王凌傳注引漢晉春秋)

**晉の政界** 晉の司馬氏が魏の禪りを受けるやうになつたのは、武帝の祖父司馬懿以來、朝政の樞機にあづかり、しかも貴族群の歡心を得るやうに務めた結果であつた。従つて晉の王朝は、戰國の英雄から起つた魏の王朝とは、最初からその性格を異にした。晉の武帝が寛容仁恕を以て知られたのも、個人の性格といふよりは、王朝そのものの性格であつたと言へよう。<sup>(1)</sup> それでも南方の呉と對立してゐた時代には、武帝もなほ政治に勤めるといふ風があつたが、太康元年(二八〇)に呉を平定して天下の統一を完成してから後は、やうやく政治に倦み、當時の貴族界一般の風潮であつた奢侈生活に誘はれて行つた。後宮萬人に近く、帝自らも行く所を知らず、羊車の往く任せ、羊の止つた所で宴寢する、といった生活であつた。さうで

なくとも寛仁の政に狎れた貴族たちは、その經濟力の充實と相待つて、誰れ憚るところない奔放な生活を始めた。元康元年(二九一)、武帝について即位した惠帝は、暗愚といふよりは白痴に近い君主であつたために、何等の實權もなく、そこに宗室と外戚との間に政權の爭奪が生じた。けれども一般の貴族にとつては、かやうな政權爭奪戰に深入りさへしなければ、無政府・無秩序の自由を享樂しうるわけで、ここに貴族生活はその爛熟の頂點に達した。いはゆる『元康』の風が、ここに生れた。石崇や王濟を先頭とする豪華な貴族生活、何ものをも憚るところのない本能生活が、この時期を特徴づける。『正始』の清談家は、なほ世間を憚るところがあり、儒教との妥協を忘れなかつたが、『元康』の貴族の生活態度は、儒教は愚か、無欲恬淡の老莊の教を遙かに通り越したものであつた。むろん政界は腐敗亂脈を極め、これが元康の風が悪評を買ふ理由の一つになつてゐる。この意味では、元康文化はまさしく惡の華であつたと言へよう。<sup>(2)</sup>

そのうち宗室外戚の政權爭奪が昂じて、永康元年(三〇〇)、遂にはゆる八王の亂にまで發展した。その遠因は、晉は魏が宗室を弱めたために遂には禪位を餘儀なくした事實に鑑みて、宗室諸王の權力を大にしたところにあつた。しかし、この亂は結局は王室内部の鬭争であつて、一部の特殊な關係をもつ者を除けば、貴族社會一般に重大な影響を及ぼすものではなかつた。ところが、この八王の亂は、その副産物として、思はざる破局を招來した。それは、當時すでに中國の内地に雜居してゐた夷狄部族が、一齊に蜂起したこと

ある。これよりさき三國の頃から、北方の夷狄が内地に入りこむ傾向があつたが、曹操は蜀との對抗上、むしろこれを利用した。晋に入つてもこの情勢は變らず、一部具眼の士にはその危険を警告する者もあつたが、朝廷の採用するところとならなかつた。そのため惠帝の初年には、關中の人口百餘萬の中、戎狄がその半を占めると言はれるほどになつてゐた（江統傳）。かやうな情勢のところへ七年間にわたる八王の亂が起り、夷狄に對する壓力が全くなつたのであるから、蠻勇を誇る夷狄部族が期せずして起ち上つたのは當然のことである。三代懷帝の永嘉五年（三一）、匈奴の漢氏は遂に帝都洛陽を陥れた。洛陽は廢墟と化し、天子は幽閉の憂き目にあひ、羊皇后は犯され、百官男女の害にあふもの三萬に及ぶといふ慘狀である。西晋の王朝は、ここに事實上滅びたといつてよい。

しかもこの永嘉の亂は、單なる一王朝の滅亡を意味するだけに止まらず、夷狄の王朝が中國の内部の至るところに林立するといふ、支那の歴史始まつて以來の大事件である。それだけではない。數千年來の生活の根據を失つた中國人は、貴族豪家は言ふに及ばず、庶民の末に至るまで、大舉して異郷の江南に避難するといふ、まさに民族大移動にも比せられる大事件にまで發展した。當時第一級の名族として知られた琅邪の王氏や陳郡の謝氏は、殆んど一族をあげて江南に移り、陳郡の袁氏・殷氏、蘭陵の蕭氏、琅邪の顔氏、南陽の范氏、濟陽の江氏・蔡氏、潁川の荀氏、彭城の劉氏、汝南の周氏などは、その主力が江南に移動した。むろん北朝に止まつた豪族も少くはなかつたが、しかし何といつても夷狄の支配下にあることは好

ましいことではなかつた。范陽の盧諶は、清河の崔悅・潁川の荀綽・河東の裴憲・北地の傅暢と共に、後趙の石虎の支配下に入り、みな高官を與へられたけれども、却つてこれを恥辱としてゐた。盧諶などは、常にその子に向ひ『吾が身没するの後は、ただ晋の司空從事中郎とのみ稱へよ』と諭してゐたといふ（晉書）。

これよりさき、江南には王室の一族琅邪王睿が鎮してゐたが、當時有數の名族であつた琅邪の王導・王敦の支援を得て、太興元年（三一八）、建鄴に即位して晋室を繼いだ。即ち東晋の元帝である。

東晋王室の勢力は至つて孤弱であり、最初から豪族の歡心を買はねばならなかつた。一面では江南土着の名族たる顧陸朱張などを懷柔する必要があるが、他面では南渡の諸名族の心服を得る必要があつた。最初、江南土着の豪族は、漂來の北方貴族を輕蔑し、容易に馴染まうとはしなかつた。丞相の王導でさへ、太尉陸玩の家に縁組みを申入んで、『薰蕕、器を同じうせず』と劔もほろろに拒絶されたほどである（世說方正）。さうした北方の貴族に擁立されてゐる元帝も、土着の豪族の歡心を得るために苦心しなければならなかつた。それでもなほ義興の周氏のやうに叛亂を謀る者があつたが、そののち朝廷の懷柔政策が成功して、江南の貴族も次第に柔順な臣下となる方向を辿つた。これは以前にも述べたやうに、六朝の貴族は、本質的には官僚貴族であり、政權と全く絶縁しては貴族としての存立が危くなる結果であると考へられる。それよりも元帝が手を焼いたのは、實は自分を擁立してくれてゐる南渡の貴族たちであつた。元帝の擁立に最も功のあつたのは、琅邪の王導とその從兄の王敦であつたが、

王敦などは最初は天下の實權を握りたいといふ野心があり、元帝の英明を憚つて他の宗室諸王を代りに立てようと謀つたくらいであつた(王導傳)。これは王導の反對によつて實現しなかつたが、とにかく東晋初期の政治は、元帝司馬氏と琅邪の王氏との協議によつて運營されてゐたと言つてもよく『王と馬と天下を共にす』と言はれたほどであつた(王敦傳)。元帝自らもこのやうな現狀に満足せず、一時は獨裁制の強化を謀らうとしたこともあるが、直ちに失敗してしまつた。晋書元帝紀は帝を評して『經略區區として、僅かに呉楚を全うするのみ。下陵上辱、憂憤告謝に終る。恭儉の徳は充つと雖も、雄武の量足らず』といつてゐるが、これは元帝の置かれた環境を考へると、少しく酷に失する嫌ひがあるのではないか。それだけに元帝の世は、貴族にとつては誠に住みよい時代であつたに違ひない。元帝の皇子が誕生した時、群臣一同に引出物を賜つた。そこで殷羨が進み出て、『皇子がお生れになり、誠に御目出たいことでございます。さりながら私は何の手柄もないのに、手厚い賜物に預りました』と御禮を言上すると、帝は大いに打ち笑つて、『まさか此の事で、君に手柄を立てさせるわけにはいかんよ』と、からかつた(世説排調)。この天子の戲談は、當時の君臣關係を如實に物語つてゐる。

元帝のあと、明帝・成帝と十一代の君主、約百年の治世が続くが、大勢にさしたる變化は認められない。ただ東晋が、後に續く宋齊梁陳に異る點は、一般の貴族が政治に關心をもち、自ら進んで政治の中枢に立たうとする意欲をもつてゐることである。丞相王導の後を受けて、庾亮・庾冰・庾翼・何充・謝安などの名族が相次いで宰相

の任につき、必ずしも平らかではない政局の收拾に當つた。他方、當局者の施政方針にあきたらず、或は不逞の野望を抱いて叛亂を謀る者も、王敦・桓温・桓玄などのやうな一流の名族であつた。つまり、東晋の貴族は、なほ政治的關心と行動意欲とを失つてゐなかつたのである。むろんそれは、漢代士大夫のそれとを比較すれば遙かに微弱なものではあつたが、南朝の宋齊梁陳とは少からず趣きを異にするものがあつたのである。

註① 晋の武帝の寛仁を示す例として、次のやうな挿話がある。ある

とき尙書の胡威が、時の政治があまり寛やか過ぎると諫めた。すると帝は『尙書郎より下の者には、自分も容赦はして居らぬ』と答へた。そこで胡威は、ここぞとばかり、『私の申上げてゐるのは、そのやうな身分の低い者を、問題にしてゐるではありませんね。私等の如き身分の者を、嚴格に取締つてこそ、正しい政治が行はれるのでございます』と苦言を呈した。また司隸校尉の劉毅は、帝を暗愚の聞え高い漢の桓靈に似てゐると直言したことがある。そこで帝も『桓靈は一寸ひどすぎるではないか』といへば、劉毅も負けて居らず、『桓靈は官を賣つて、錢を官庫に入れましたが、陛下は官を賣つて、錢を私門に入れて居られます。これを以て申しますならば、陛下は桓靈にも及ばぬかに存じます』と答へた。そこで帝は大いに笑つて、『桓靈の世は、かやうなことを申す直臣はなかつた。してみれば今の治世の方が桓靈よりはましだといふことにならうぞ』とやり返した。(各本傳)

② 晋書惠帝紀の末尾に、次のやうな記事がある。及居大位、綱紀大壞、貨賂公行、勢位之家、以貴凌物、忠賢路絶、讒邪得志、更

相薦舉、天下謂之互市焉、高平王沈作釋時論、南陽魯褒作錢神論、廬江杜嵩作任子春秋、皆疾時之作也。

③ 元帝は劉隗・刁協の二人を重用して、貴族を抑圧する政策を試みたことがあるが、これは一般の反感を買ったばかりでなく、王敦の如きは、二人を討つことを名として、叛亂を起す形勢を示した。そこで帝もやむなく、二人を罪して追放せざるを得なかつた（各本傳）。また元帝は法家政治に憧れたことがあり、太子に韓非子を読ませうとしたが、これも庾亮の反對にあつて果さなかつた（本傳）。

**南朝の政界** 時代が魏晉から南朝まで下ると、政治の世界にはかなり顯著的な變化が現れて居り、それがひいて貴族の社会に微妙な影響を及ぼしてゐる。政治の世界における變化といふのは、一口にいへば王朝の性格が變化したことを意味する。西晉の王室司馬氏は本來貴族の出身であり、いはば貴族階級全體から推舉されて、その利益代表者となつたといふ觀がある。東晉になると、その傾向はいよいよ強くなり、政治はすべて貴族本位に行はれた。その果ては、有力貴族の意志によつて天子の廢立が自由に行はれる傾向さへ生れた。東晉最後の天子恭帝は、劉裕に禪位の詔書を出すやう諷せられた時に、『帝欣然として左右に謂ひて曰く、晉氏久しく己に之を失へり、今また何をか恨まんや』といつたと傳へられてゐる（本紀）。

ところが、このやうな形勢は、宋に至つて一轉した觀がある。それは宋の王室が軍閥の出であり、従つて東晉の王室とは甚だしく性格を異にするものがあつたからである。それでは何故に宋に至つて、突如として軍人の王朝が出現したかといへば、それにはやはり理由

があつた。六朝は貴族中心の時代であつて、貴族の家に生れない限り、政治的にも社會的にも殆んど進出する可能性がなかつた。しかし、ここに唯二つの例外があつた。それは軍人と僧侶とである。元來、六朝特に南朝では、いかに赫々たる武勲を立てても、軍人は要するに軍人であつて、一流貴族としての尊敬は得られなかつた。けれども、心中ではこれを輕蔑しても、實力を持つた人間の政界進出を阻止することはできない。それに、南朝では軍人の進出し得る機會、即ち戰亂が少くなかつた。外は北朝に對して、内は宗室の有力者に對して、絶えず警戒する必要がある、一旦戰亂が起れば軍人に頼るほかはない。ここに、世の輕視を受けながらも軍人の擡頭する理由があつた。

宋の高祖武帝、劉裕は、かうした貴族社會の、いはば盲點をついて現れた軍人である。南史によると、劉裕は漢の楚元王交の二十一世の孫、彭城縣綏輿里の人であり、祖父靖は東安太守、父翹は郡功曹であつたといふが、これはあまり信用できない<sup>(1)</sup>。もともと水呑み百姓の出で、教養もなく、ひたすら戰功によつて身を立てた。その戰功の主なもの、桓玄を平げて安帝を復位させたことと、北伐の成功とである。この實力によつて、既に有名無實になつてゐた東晉の禪りを受けて、帝位に即いた。時に永初元年（四二〇）である。武帝は在位わづかに三年で崩じたが、軍人らしい儉素な生活と、中央集權政策の強化とは、宋朝の性格の基調を作り上げたといつてよい。その中央集權政策の一つの現れは、東晉が有力貴族を要地の刺史に任命して叛亂の因を作つたことに鑑み、京口や荊州などの軍事的な



要地には専ら宗室を起用する方針を採つたことである。(劉延祖傳、劉義慶傳)。また中央においても、朝廷の實權が有力貴族の手中に歸することを避けるために、その崩御の際に顧命を託したのは、徐羨之・傅亮・檀道濟・謝晦などいふ比較的に寒門に近いもの、乃至は名門であつても實力の乏しい者であつた。これは寒人が政治の樞機に預るといふ南朝の風の基を開いたものである。この軍人王朝の出現は、平安朝の公卿政治から鎌倉の武家政治への移行ほどに顯著な變化を示したものではないが、それにやゝ近い意味をもつものとして注目に値する。

宋の武帝につぐ文帝の時代は、やゝ東晋の世相に逆轉した感がないではない。即ち文帝は性來寬仁の君であり、殷景仁・王華・王曇首・劉湛を侍中の要職に任じ、宰相數人ありとの歎を發せしめたほどであつて、その政治は再び貴族中心時代に歸るかに見えた。しかし文帝は多病の質であつたので、やがて政治の實權をその弟彭城王劉義康に委ねた。彭城王は總明人に過ぐといはれたが、意を吏治に専らにし、宗室による中央集權といふ武帝の施政方針に立ち歸つた。この彭城王の政治は元嘉十七年(四四〇)まで續いたが、やがて失脚して、再び文帝の親政となり、貴族尊重の政治に再轉した。全體としての文帝の治世は、どちらかといへば、なほ貴族得意の時代であつて、その三十年間は『凡そ百戸の郷、有市の邑は、歌謠舞踏し、觸處群を成す、蓋し宋世の極盛なり』といはれ(良吏傳)、世に『元嘉の治』と稱せられるに至つた(文帝紀)。この元嘉の治世は、梁の武帝時代とともに、南朝文化の二つの頂點をなすものである。この

時期の代表的な文人貴族は顏謝、即ち顏延之・謝靈運の二人であつた。政界の平和は貴族の得意を意味し、貴族の得意は常に文化の興隆を意味した。

しかし文帝元嘉の治も、その最後の場面において重大な破綻を招いた。即ち元嘉二十七年、北伐を試みたのが失敗の始まりで、北魏の太武帝の親しく帥ある百萬の大軍は、宋軍の逃ぐるを追つて南下し、遂に江に達して歸るといふ大敗北を喫した。この結果、江北の地は全くの廢墟と化し、燕は巢を作るにも家がなく、樹木の一枝に十數個の巢を連ねるといふ有様になつた(索虜傳)。宋の國勢はこれによつて急激に衰へるとともに、再び軍人政治、獨裁政治への復歸が始まつた。文帝に繼いで立つた孝文帝は典型的な專制君主であつて、親しく朝政を執り、大臣に委任せず、寒人の戴法興・戴明寶・巢尚之を腹心として、諸雜事の末に至るまで自らこれを決した(恩倖傳)。また下に對しても甚だ嚴暴で、名位ある者を仇名で呼んでからかつたり、崑崙奴を側近に置いて群臣を杖撃させるなど、東晋の天子などには夢想もできないやうな行動が多かつた(王玄謨傳)。琅邪の王僧達・顏峻などといふ一流の貴族さへ、帝に對する態度が不遜であるといふ理由で殺されてゐる。宗室や大臣たちも、帝の嫌疑を避けるために、私の往來をなさず、ひたすら重足屏氣するといふ有様であつた。帝が崩ずるや、太宰江夏王の劉義恭や柳元景たちが相集り、『今日始めて横死を免れたり』とばかり、聲樂酣酒して祝つたといふ(柳元景傳)。次いで十七歳にして帝位に即いた前廢帝は、稀代の惡童天子として有名である。南朝を通じて惡童君主の出現は

一二に止まらないが、これは廿二史劄記も指摘してゐるやうに、宮廷における家庭教育の不足が理由になつてゐるやうに思はれる。魏晉以來の儒教教育の衰退と、軍人氣質の王室の傳統とが重なりあつて、ここに悪童の君主が生れる可能性があつたわけである。殊に前代の孝武帝によつて君主獨裁制の軌道が出来上つてゐたのであるから、前廢帝の場合は、全く氣狂に刃物を持たせる結果になつた。大臣以下、みな毆捶牽曳を被る始末で、朝廷の内外に大恐懼を來たした。その叔父にあたる湘東王彧も、しばしば殺戮の危険にあつたが、遂にこれを暗殺して帝位を奪つた。これが明帝である。これよりさき、前廢帝の弟晉安王子勛は僅かに九歳で江州刺史に任ぜられてゐたが、その長史鄧琬の策謀によつて朝廷に叛し、薛安都を始めとする十數人の刺史・太守がこれに加はり、朝廷は僅かに丹陽一郡を保つといふ危機に陥つたが、やうやく明帝によつて平定された。この叛亂が宋齊の政界に残した影響は、かなり重要なものがあると思はれる。この亂には多數の有力貴族が参加したが、その意圖は、自己の意志によつて幼主を立て、獨裁君主の危険を去らうとするところにあつたと考へられる。しかしそれは不幸にして失敗し、多數の犠牲者を出した。このことは政争に關與することの如何に危険であるかを教へるものであつて、その結果、貴族が政治の中心から遠ざかる機運を一層助長することになつた。第二には、天子の方でも、宗室に權力を與へることが危険であることが明瞭になり、宗室の抑壓ないしは殺戮に力を注ぐといふ結果になつた。

宋の明帝は、その兄の孝武帝よりも一層徹底した専制君主であつた。

た。その獨裁制を完全にしようといふ立場から、孝武帝に倣つて阮佃夫・王道隆・楊運長などといふ主衣や主書あがりの寒人を登用して、手足の任に當らしめた。總じて南朝の君主が寒人を重用したのは、その出身が賤しいために權力を與へても君位を危くするほど有力になる恐れがないこと、貴族と違つて君主の思ふままになることなどが理由となつてゐる（恩倖傳）。孝武帝も宗室を殺したが、明帝は更に大量の殺戮を敢行した。孝武帝の子だけでも實に十六人を殺して居り、その中の一人始平王子鸞は、まだ十歳の少年であつたが、死に臨んで左右に向ひ『願はくは身また王家に生れざらんことを』と遺言したと傳へられてゐる。危険は宗室だけに限らない。名族といへども餘りに王室に接近すれば、同様の危険に曝されることを免れない。琅邪の王景文は、明帝の皇后の父にあたり、外戚として重きをなしてゐた。かねて明帝は、己れの死後、王景文が外戚の威勢と門族の強盛によつて純臣とならないこと恐れてゐたが、疾篤きに及ぶや、使を遣して王景文に毒藥を送り死を賜つた。その手詔には『卿の門戸を全うせんと欲するが故に、この處分あり』とあつた（本傳）。

明帝の長子後廢帝は十一歳にして帝位についた。これは前廢帝よりも以上の悪童天子であり、殘虐性に富んでゐるだけに一層始末が悪かつた。その出遊に當つては、路にあふもの行人の男女はもとより、犬馬牛驢に至るまで片端から手當り次第に皆殺しにするので、民間みな恐れをなして白晝門を閉し、道路に行人なしといった有様であつた。孝武帝の子は合せて二十六人あつたが、その中の十六人

は父の明帝が殺し、残りの十人は後廢帝によつて殺された。後廢帝の場合は、殺人そのものに異常な快感を覺えたらしく思はれる。しかし、その後廢帝も在位四年にして、南齊の高帝蕭道成の謀により七夕の夜に側近の臣によつて暗殺された。次の順帝は全くの虚位を擁した過ぎない。かくて宋は僅かに六十年に滿たずして亡んだ。時に昇明二年（四七七）である。

南齊の王朝は、いろいろな點で宋朝の性格をそのまま引き繼いで居り、同一の類型に屬する王朝である。高帝蕭道成は蘭陵の蕭氏の一族であり、漢の相國蕭何の二十四世の孫であるといふが、例によつて信じ難い。<sup>(2)</sup>もつとも支流ながら蘭陵の蕭氏の一族とすれば、宋の王室ほどの寒門ではなく、まづ冠族の部類に入れることはできる。しかし、その高祖蕭整及び曾祖蕭儁は縣令で終つて居り、南朝の例では縣令の職が卑まれてゐたことから考へると、やはり寒門に近い家柄であつたことがわかる。武帝の父承之は南太山太守で終つてゐるが、これは氏賊平定の戰功によるものと思はれる。高帝自らも、頭角を現したのは全く戰功によるものであつて、宋の明帝の時に、晋安王の大亂を平げたことが、政界進出の機會を與へた。従つて宋朝と同じく、南齊の王室も軍人王朝として出發してゐるわけである。ただ高帝は宋の武帝に比べれば、教養もあり、性質も温和であつたが、それでも前朝の宋室の近屬を悉く誅滅してゐるのは、南朝の天子の武断と猜疑心の強さを遺憾なく示してゐる。また南朝の傳統的政策たる寒人の寵用を實行し、その一人荀伯玉の如きは軍國の密事を悉く委ねられ、『十敕五令も、荀伯玉の命に如かず』と言はれた

ほどであつた。

高帝は在位四年にして崩じ、その子武帝が位を繼いだ。武帝は父よりも遙かに徹底した専制君主であり、何よりも吏事を重んじた。その言葉に『學士の輩は、經國に堪えず、唯大いに讀書するのみ。經國には一の劉係宗あれば足れり。沈約王融ら數百人ありとも、事に於いて、何ぞ用ひんや』といふのがある（南史劉係宗傳）。沈約や王融は、齊梁にわたる典型的な文人貴族であつたが、讀書人として高官にあるだけで、政治には全く役に立たぬといふのである。一方の劉係宗といふのは、高帝の時から親近の官たる中書通事舍人に任ぜられ、武帝にも重用された寒人である。貴族が政治から分離して行く傾向は、ここにも明瞭に現れてゐる。武帝はさらに多くの寒人を起用した。茹法亮・呂文度・呂文顯ら四人は、いづれも中書通事舍人に任ぜられ、各々一省に住み、世にこれを四戸と號した。彼等は重權を總べ、勢天下を傾くといふ有様であり、殊に呂文度は制局監を兼ねて兵權を専制してゐたために、官制上の總指揮官たる領軍將軍は虚位を守るのみといふ状態になつた。人臣最高の位を占めてゐた太尉の王儉でさへ『われ大位を有すと雖も、權寄は豈に茹公に及ばんや』と洩らす始末であつた（南史）。しかし、かやうに寒人を重用した武帝であるけれども、彼等が増長して越權の行爲に出ることを断じて許さなかつた。もし親近の者が妄りに人を推舉するやうな場合があれば、人士の場合は官を免じ、寒人の場合は鞭一百の定めであつたといふ。また嘗つて呂文顯が帝の側あつて大きな咳拂ひしたところ、帝は茹法亮をしてその不敬を訓詰せしめたことがあつた。

かやうな有様であるから、側近の者も帝の威を恐れて、所管の事柄以外には口を出さなかつたと言はれる（倖臣傳）。まことに典型的な専制君主である。従つてその吏治主義は、亂脈を極めたこの時代にとつて、急世の毒藥としての役割を果したことを認めなければならぬ。南齊書良政傳の序にも、『永明の世、十許年中は、百姓雞鳴犬吠の警なく、都邑の盛なる、士女富逸し、歌聲舞節、絃服華粧するもの、桃花緑水の間、秋月春風の下、蓋し百を以て數ふ』と讚美してゐる。加ふるに、その即位の初期から、その第二子竟陵王蕭子良を司徒に任じて宰相の局に當らせたが、子良は聰明好文の君子であつて、その邸には沈約・范雲・任昉や後の梁の武帝など、多くの文人貴族が集まり、子良はそのよき保護者であつた。梁朝の文化の萌芽は、子良の時代に培はれたといつても過言ではない。この意味においては南齊の武帝永明の世は、前朝の永嘉の治に對應するものと言へよう。梅雨空にも似た陰鬱な宋齊時代において、それは仄かながらも雲間からさす日差しであつた。

しかし、その永明の治世も僅かに十一年で終り、武帝の孫の鬱林王と海陵王とが相次いで帝位に即いたが、鬱林王は南朝特有の惡童天子の一人であり、在位一年餘で暗殺され、その弟海陵王は十五歳で即位したが、これは單なる傀儡に過ぎなかつた。これを廢して立つたのが、即ち明帝である。明帝は名を蕭鸞といひ、高帝の兄の子であつたが、武帝の遺詔を受けて輔政に當つてゐた。その即位は全く篡奪といつてよいものであつた。齊の明帝は前朝の孝武帝や明帝とよく似た人物であつて、明審にして吏才に富み、細務の末に至る

まで親決しなければ氣がすまず、郡縣より六署九府に至るまで、争つて上聞して決を詔勅に取るといふ有様であつた（南史鍾嶸傳）。寒人を重用することは南朝の天子の例に洩れなかつたが、法を持つること甚だ嚴で親幸を制御して不法をなさしめなかつた（本紀）。この點は武帝に似てゐるが、しかし、その性格は陰鬱で猜忌が多かつた。南朝の天子は、自分の子が安全に帝位を嗣ぐことが出来るやうに、宗室を殺戮するのが例であるが、明帝の場合それが特に甚だしい。明帝の手に斃れたものは、高帝の子六人、武帝の子十五人に及び、その他の疎族に至つてはその數を知らずといふ有様である。この大量殺人は凡そ三回にわたつて行はれたが、刑場では太醫が藥を煮て待ち、都水は數十の棺材を用意し、赤兒は乳母に抱かれて入場する。その直前になると、明帝は佛前に香火を燒き、嗚咽涕泣するのが例であつたから、側近者はそれによつて今夜刑戮が行はれることを豫知したといはれる（武十二王傳）。鬼氣、人に迫るものがあり、陰慘を極めた話である。かやうな恐怖政治を行つた明帝自らも、平靜であり得るはずはなく、自己の行動を極端に秘密にし、臣下にも行幸の目的地を明らかにしたことがなかつた。死の床についた時にも、固くこれを秘密にしたために誰一人してその病を知る者もなく、わづかに文簿を通じて臺省に白魚を求めたことから、天子不豫のことが漏れたと云ふ。人を不幸にし、自らをも不幸にしてやまないのが南朝の天子である。

南齊の明帝も在位僅かに四年にして崩じ、その子廢帝東昏侯が十七歳にして即位した。南朝の惡童天子の中でも、この東昏侯は正に

筆頭に位するに足る人物である。その暴虐無道の行爲は、一々擧げるに耐えない。しかし、その中でも所謂六貴を殺戮したことだけは、南朝士大夫の生活態度にも影響するものがあると思はれるから、是非とも觸れておく必要がある。明帝はその遺詔によつて、輔政を尙書左僕射江祐・侍中江祀・右衛將軍劉暄・始安王蕭遙光・尙書令徐孝嗣・領軍蕭坦之の六人に託した。勿論これらの人々は名流の士大夫である。明帝が崩御に際して寒人に委託しなかつたのは、恐らく幼主がこれを統御するだけの實力がないことを見越してゐたからであらう。しかし東昏侯は、即位と同時に專權を欲し、その障害となる六貴を除かうとする氣配を見せた。そこで六貴は合議して東昏侯を廢して新王を物色したが、互ひの利害が一致せず、遷延を續けてゐる中に、次々と東昏侯の誅戮を受けてしまつた。この事件が示す教訓は甚だ重要である。たとへ自己の意志によらないにしても、朝廷の政治に深入りすることは、必ず生命の危險を伴ふことを免れない。現に六貴の一人徐孝嗣の場合は、その祖父と父が何れも王室の内紛に捲きこまれて誅殺を受けて居り、實に三代にわたつて非業の死を遂げてゐることになる。南朝の士大夫の多くが、政治の實權から遠ざかつたのは、極めて當然のことであつたといふほかはない。かやうにして南齊の諸君主は、貴族階級から憎まれ、恐れられた。この時漢水上流の要地雍州の刺史の任にあつた宗室の一人蕭衍は、かねてからその教養の高さと、寛仁の性格とによつて、廣く貴族間の信望を集めてゐた。かくて永元二年、蕭衍は兵を雍州に起して建康城に攻め入り、帝を廢して自ら即位し、國號を梁と改めた。時に

天監元年（五〇二）である。

梁の武帝の治世五十年間は、その太平無事と文運隆盛とによつて、南朝の極盛時代を現出した。しかもそれは武帝の個人的な性格、寛容と好文によることが少くなかつた。梁武は即位の初めから、南朝政治の傳統を破つて文人貴族を重用し、樞機に當らせた。初期における沈約・范雲、これに次いで周捨・徐勉が、それぞれ政局に當つた。中でも徐勉は單なる文人ではなく、經世の才にも長じてゐた人物で、その歿するまで實に二十年間にわたつて政局を擔當した。ただ晩年になつて寒人の朱异を重用するやうになり、これが武帝の失政として、當時から問題にされた。しかし、これに對しても同情的な見方がないわけではない。顔氏家訓などがそれであつて、『士族文學の士は迂誕浮華の風があり、政治の實際を知らない者が多い。また君主の方でも、士人に少々の過失があつても大目に見ざるを得ない。ところが臺閣令史などの低い事務官吏は、事務に練達してゐるといふ長所があり、たとへ小人としての缺點はあるにしても、遠慮なく鞭杖肅督することができる。だから世の人で、梁の武帝が小人を愛して士大夫を疏んじたことを非難する者が多いが、それは自らを量らざるものである』と述べてゐる（涉務篇）。梁武を以てしても、南朝の寒人重用の傳統を破るには少からぬ困難を感じた事情があつたことがわかる。しかし梁武は士大夫を遇すること厚く、たとへ罪を犯す者があつても、有司に諷して法を屈げてこれを赦すといふ風であつた。そのため王侯貴族の驕横甚だしく、庶民はその暴虐に苦しむといふ弊害を生んだほどである（刑法志）。吏部尙書蔡搏は風骨梗正

の士で、その女は昭明太子の妃となつた。ある時帝が大臣辯を設けた際に、蔡搏もその席に預つた。そのとき帝は蔡搏の姓名を頻りに呼んだが、蔡搏は素知らぬ顔をしてゐる。そこで帝は蔡搏が威を張つてゐるのに氣づいて、『蔡尙書』と官名で呼び直した。すると蔡搏は始めて箸を放し笏を執つて返事をした。帝が『卿は向きに何ぞ輩にして、今は何ぞ聰なる』とからかふと、蔡搏は『臣は預りて右戚となり、且つ職は納言にあり。陛下、名を以て垂喚せらるるはよろしからず』と答へたので、帝の方が恥ぢたといふ(本傳)。このやうな挿話は魏晉では必ずしも珍しくないが、南朝では梁武以外には見當らないものである。梁朝の文化は、このやうな素臣氣の中で育てられた。

しかしながら梁武五十年の治世を以てしても、南朝政治の根本に横たはる矛盾が解決されたわけではなかつた。それは宗室間の猜疑と不和である。昭明太子が早く歿してから、豫章王綜・晋安王(簡文帝)・紹陵王倫・湘東王(元帝)・武陵王紀の諸兄弟の間には帝位の繼承をめぐる、暗黙の反感が底流となつて流れてゐた。さすがに梁武の在位中には表面化しなかつたけれども、それは梁武の聰明とその八十六歳といふ稀に見る天壽に幸ひされた結果であり、問題は決して解決されてゐたわけではなかつた。北朝の武將侯景の侵入は、この矛盾を端なくも暴露した。梁の滅亡は、太平に慣れた梁朝士大夫の文弱によることも事實であるが、しかし、より多く梁武の子弟間の不和によるものであつた。<sup>(3)</sup>かくて南朝の黄金時代を誇つた梁も、一蠻將の手によつて滅び、武帝は臺城の一殿に幽閉されて死んだ。

時に太清三年(五四九)であつた。その第三子簡文帝は侯景に擁せられて虚位に即いたが、間もなく弑せられ、江陵に據つて帝位に即いた第七子元帝は、侯景を平げることには成功したが、數年ならずして西魏の大軍の侵攻を受け、ここに梁は名實ともに亡んだ。

この梁の滅亡によつて、南朝の貴族社會が受けた傷手は甚だ深刻なものがあつた。從來は王朝の交代や、帝位の簒奪が起つても、直接その中に深入りしない限り、士大夫の生活には格別の變化は生じなかつた。ところが梁の滅亡は、北方蠻將の侵入によるものであり、その戦禍は貴族が生活の本據とする建康及びその周邊の地に廣く波及した。建康城に立て籠つた者は勿論のこと、廣く三吳の地に住んでゐた多くの士大夫が、生命や財産を失つた。顔之推はその觀我生賦において、侯景の亂後の有様を述べ、『野薺條以横骨、邑閭寂而無烟、嚙百家之政在』といひ、その自注に『中原の冠帶、晉に隨つて江を渡る者百家なりき。故に江東に百譜あり。是に至りて、都に在りし者、覆滅して略々盡く』と述べてゐる(本傳)。その惨狀の一端が偲ばれる。貴族の多くは江陵の元帝の下へ脱出したが、それも束の間、江陵は西魏の軍に陥れられ、多くは北朝に連れ去られた。従つて、陳朝に仕へた士大夫は、辛うじて江南に潜むことができた者か、または江陵から脱出して來た者かに限られてゐた。梁の滅亡は、同時に南朝の滅亡であると言つてよいほど、その打撃は大きかつた。陳の王朝は、再び南朝の傳統に復歸して、軍人王朝としての性格が濃厚であつた。武帝陳霸先は吳興長城の人、その先祖は甚だ微で(南史)、自らは漢の陳寔の子孫と稱するけれども、これは全く信ず

るに足りない。武帝の經歷を見ても、里司・油庫吏・傳教などの賤職を経て居り、士流に入らぬ人物であることがわかる。それが梁の後を承けて帝位に即くまでになったのは、侯景の亂に卓抜した戰功を立てたためである。その政治の方針は、いかにも軍人らしく、質素を旨とし、寒人を中書通事舍人の職に任じて獨裁制の強化を計るなど、いづれも南朝の傳統に従つてゐる。武帝は在位僅かに三年にして崩じ、兄の子文帝が位を嗣いだ。文帝も武帝と同じく、侯景の亂より戰陣を経てきた人物であり、その政策は武帝のそれを忠實に踏襲し、寒人を重用し『寄するに腹心を以てし、胥閥を論ぜず』といった方針であつた（到仲舉傳論）。その吏事に熱心であつたことを物語る挿話として、夜に入つても閨門を叩いて帝の分判を乞ふ者ひきも切らず、深夜に宿直の者が交代する際には、その交代の印しの籤を必ず階段の石に落し、鎗然たる音を立てさせ『吾れ眠ると雖も、また驚いて覺めしめよ』と命令したといふ話がある（本紀）。文帝についてその子廢帝臨海王が立つたが、その實權は文帝の弟宣帝が握り、やがて自ら位に即いた。陳の宣帝も、武帝や文帝とともに侯景の亂を歴てきた軍人であつて、その政策は前代をそのまま踏襲した。殊に北朝の北周・北齊の抗爭に乗じて、一時は積極的に江北に進出したこともあるが、北周の統一が完成するとともに、再び江南に退却せざるを得なかつた。陳の最後の天子後主は、中書舍人の沈客卿・施文慶を重用し、寒人による獨裁政治を行つた點では、やはり南朝の傳統に従つてゐる。ただ後主は張貴妃や孔貴嬪を溺愛して、後宮に遊ぶ機會が多かつた關係から、宦官の蔡脫兒・李善度などが勢

力をもつやうになつたことが、南朝としてはやゝ異色のある事實として擧げることができる。いづれにしても、文人貴族は帝の遊び相手になることはあつても、政治の實權を左右するやうな位置には立たなかつた。

後主の禎明三年（五八九）、陳は隋の文帝によつて滅ぼされ、ここに南朝百七十年の歴史の幕を閉じた。思へば梁末侯景の亂によつて蒙つた南朝の傷手は意外に重く、陳はなほ三十年の祚を保つたといへ、その版圖は著しく狹められ、梁朝盛時の面影は忍ぶすがもなかつた。その餘命を保ち得たのは、ひとへに北朝の分裂抗爭に幸ひされた結果に過ぎず、その滅亡は時間の問題であつた。この陳の滅亡によつて、南朝の貴族は、再び重大な打撃を蒙つた。隋の文帝が陳を滅ぼした時、後主以下その百官を長安に移したが、その行列は沿道五百里に及び、さすがの隋の文帝を驚かせたといふ。しかし尙書郎以上の者は案外に少く、二百餘人であつた（南史後主紀）。これら百官の中、才學あるものは隋朝に官を授けられたが、その數は甚だ限られてゐたやうであつて、隋書にその名を止めてゐるものは陳郡の袁充、會稽の虞綽・虞世基、河東の裴蘊、京兆の韋鼎、高陽の許智藏・許善心、琅邪の王胄、吳興の沈光、潁川の庾自直などの十名内外に過ぎず、武將としては、汝南の周法尚、九江の周羅暉の二名に過ぎない。しかも、これらの人々は永年にわたる生活の地盤を失ひ、その日の暮しにさへ困るものもあつたやうである。沈光の父君道などは、陳朝では吏部侍郎の高官にあつたが、長安に居を構へるやうになつてからは、家甚だ貧しく、家族一同で傭書の内職をし

て生活を支へてゐる。また虞世基は、陳では尙書左丞であつたのが、隋朝では辛うじて通直郎の職を與へられ、その収入では親が養へないので、これまた傭書を副業とし、怏怏として樂まなかつたといふ（隋書）。南人の不遇、また想ふべきであらう。その運命は、南朝隨一の名家たる琅邪の王氏でさへ免れ得なかつた。南史王氏傳の論に『昔晋初めて江を渡りしとき、王導その家世を卜せしに、郭璞いへらく淮流盡きなば王氏滅びんと。かの晋氏以來、諸王の冠冕替へざりしを觀るに、蓋しまた人倫の得る所なり、豈に唯世祿の傳ふる所のみならんや。陳亡ぶるの年に及び、淮流實に竭き、曩時の人物、地を掃ひて盡きたり。斯れ乃ち興亡の兆は已に前定するあり、天の廢する所は、豈に智識の謀る所ならんや』と述べてゐる。南史の言ふところは、王氏に傑出した人物が居なくなつたことを指してゐるのであつて、その家系が絶えたことを言つてゐるのではない。現にその支流が唐に入つてもなほ連綿として續いてゐることは、唐書の宰相世系表などに徴しても明らかである。けれども、その族勢が趙郡の李氏や范陽の盧氏などに比べて、遙かに不振に陥つてゐることも、これまた明らかな事實である。これが嘗つて謝氏と共に、南朝隨一の名家たることを誇つた王氏の面目を傳へるものであらうか。しかし、王氏の衰退は、必ずしも陳の滅亡とともに始まつたのではなく、すでに侯景の亂、梁の滅亡のときに、その兆を示してゐる。琅邪の王克は梁に仕へて尙書僕射となつたが、臺城が陥るとともに侯景に仕へ太宰録尙書事の官を與へられた。やがて、元帝の臣、太原の王僧辯が東下して侯景を平げると、王克もこれを出迎へたが、王僧辯

はその夷狄の君に事へたことをさげすみ、『王氏百世の卿族、便ち是れ一朝にして墜ちたり』と譏つた（南史王績傳）。けれども、所詮は支配者に頼らなければならぬ官僚貴族として、この變節もまた避け難いものではなかつたであらうか。侯景の亂と、陳の滅亡といふ再度の受難によつて、南朝の貴族は致命的な傷手を受けた。後世、崔盧李鄭を四姓といひ、或は太原の王氏を加へて五姓とも唱へるが（唐會要）、そこには嘗つて南朝一流の名家であつた王謝袁蕭や、江南土着の朱張顧陸の名は加へられてゐない。王室を見下すほどの聲望ありと傳へられた王謝の家も、結局、大きな目で見れば王朝と共に運命を分たなければならなかつたのである。

註① 王鳴盛の十七史商榷卷五十四に、宋の武帝の家が貧賤であつたことを述べ、その崩後にも百姓時代の農具を藏して子孫に示してゐるほどであるから、宋書に歷舉してゐる先世の名位は信用できない、と言つてゐる。なほこの外にも、武帝は生れると同時に母を亡ひ、その父が貧乏で乳に困つたところから、あはや間引きの寸前まで行つたことや（劉懷肅傳）、武帝の貧乏時代に、人から社錢三萬を借りて返済できず危く人質にされさうになつた話が傳へられてゐる（南史本紀）。武帝は即位の後、質素儉約を旨とし、朝廷に音樂を設けなかつた。臣下が、せめて音樂ぐらゐいと進言すると、武帝は『暇がない上に、自分には音樂が解らないよ』といふので『何べんも聞いてゐる中に、自然に解るやうになります』といふと『いや、解れば好きになるのが恐いから、よけいに聞きたくないのだ』と答へた（南史）。

② 南齊書の高祖本紀は、蕭何から高帝に至るまでの世系を載せて



あるが、南史の齊本紀は、高祖蕭整を上限とし、かつその論では、その世系が信じ難いことを述べてゐる。また高帝の遺詔に、『吾本布衣素族、念不到此、因藉時來、遂隆大業』と述べてゐるのは、遜辭ではなくて事実を述べたものであらう。

③ この點については、拙稿『梁の武帝』で述べておいた。一口にいへば、梁の軍隊は侯景の亂を平げるだけの實力を具へてゐたのであるが、その指揮者であつた梁武の子弟が互ひに牽制しあつた結果、味方の大軍環視の中で、みすみす臺城を見殺しにしてしまつたのである。

**南朝士大夫の生活態度** 以上、魏晉から南朝にわたる政界の變遷を、極く概略ながら述べたつもりである。その際に氣づいたことは、この一連の時期にも、おのづから三つの段階が劃されるといふことである。その一は、正始を頂點とする魏の時代であり、その二は、元康を頂點とする西晉及び東晉の時代である。第三は、宋齊梁陳のいはゆる南朝の時代である。魏の時代は、貴族社會の成立時代に當るわけであるが、その社會の上に位する王室が戰國の英雄型であり、法家政策の信奉者であつたために、貴族階級の勢力は伸びようとして伸び悩むといつたところがあつた。第二の西晉及び東晉の時代は、王室そのものが貴族的性格の持ち主であつたから、ここに貴族得意の時代が訪れた。ところが第三の南朝の時代に入ると、再轉して寒門出身の軍人王朝の時代となり、貴族社會にも微妙な影響を及ぼすことになつた。ここでは主として第三期の、南朝の貴族社會に生れた氣風の變化を取り上げることにしよう。

南朝の貴族氣質の變化を端的に示すものとしては、その政治的關

心の衰退といふことが擧げられる。もつとも政治的關心の衰退といふ現象は、ひとり南朝だけに限らず、魏晉時代においても既に著しくなつてゐる傾向であつて、一般に六朝時代の特色をなすものであつたと言へよう。しかし、それにも拘らず、南朝貴族の政治への冷淡さは、魏晉貴族と區別されるほど著しいものがあつたのである。魏晉時代では、一般の貴族は政治に無關心であつたにしても、宰相の局に當る一流貴族は、なほ天下を以て己が任とする、といった風があつた。『王馬天下を共にす』と言はれた王導や、『安石出でずんば蒼生を如何せん』と言はれ、符堅の大軍を淮肥に破つた謝安などいづれも典型的な貴族であつた。特に東晉の王朝は、これら一流貴族の協力によつて支へられてゐた、といつてよいほどである。他方、王室に向つて叛亂を起したのも、王敦・桓温・桓玄といった有力貴族であつた。それだけに貴族階級に政治的な實力もあり、政治的關心も殘されてゐたわけである。

ところが、南朝の宋に入ると、このやうな情勢はよほど變化して來る。貴族は前代に引き續いて、形式的には高い官爵を與へられるが、政治の實權は天子およびその手足の用を果す寒人とにある。貴族は全くの莊飾的な役割しか與へられなかつたといつてよい。また宋に入つても、不平の志を懷いて朝廷に弓を引かうとする貴族が全くなくなつたわけではなく、謝靈運や范曄などがその著しい例であるが、しかし、その反抗は東晉の王敦や桓玄などに比べると問題にならぬほど微弱なものであり、しかもこの二人を最後として、有力貴族の叛亂は迹を絶つに至つた。不平から反抗へと發展するだけの、

意志も實力もなくなつたのである。

しかも南朝の王室は甚だ不安定である。宋齊二朝の八十年間に、十五人の天子が交代してゐるが、そのうち三十年までは宋の文帝の治世であり、これを除くと天子の平均在位年数は僅かに三年半に過ぎない。天は南朝に幸ひしなかつたのであらうか、肝腎の天子の時に壽命が短く、その子が幼弱であるところから篡奪を招く機會が多い。篡奪した天子は、前代の宗室を徹底的に除くといった巡環が行はれ、政情は不安定を極める。かやうな不安定な政局の下にある貴族はその出處進退を慎重にする必要がある。前代の天子に忠勤を勵んだとか、それとも宗室の諸王に親しかつたといふ理由だけで、政界よりの失脚は愚か、生命の安全さへ保證できない。南朝貴族が政治に關心を失つたのは、かやうな政情の不安によるものであり、それがまた彼等の安全に生き得る唯一の道でもあつた。

宋の尙書令、琅邪の王敬弘なども、高官にありながら政治に無關心な貴族の代表的な人物である。武帝の時、天門太守に任ぜられたが性恬静にして山水を樂しみ、郡内を遊び回つて任期を過した。そのうち吏部尙書などの要職を命ぜられたが、何時でも仰せつけられた官職には就くものの、すぐにまた辭職するといふ調子で、武帝もその意志を尊重してこれを許してゐた。文帝の元嘉三年、尙書僕射に進んだが、政務上の文書などには全然目を通したことがなかつた。かつて訴訟事件に立合ひ、文帝から質問を受けたが、王敬弘は返事ができない。そこで文帝も色を變じて左右に向ひ、『なぜ文書を僕射に見せておかなかつたのか』と詰問すると、王敬弘は『私は文書を

見せてもらつたのですが、さつぱり解りませんでした』と答へたので、さすがに文帝も不快の色を見せたといふ。その王敬弘の子の恢之が祕書郎に召されたことがあつたが、王敬弘はそれを止めて奉朝請を求めさせた。その理由は『祕書郎には定員があり、従つて競争がある。ところが奉朝請には定員がないから競争もない。自分はお前を競争のない地位に置きたいと思ふ』といふのであつた（宋書）。

一方、王氏にならぶ陳郡の謝氏にも、これに劣らぬ人物を出してゐる。謝朓は幼少の頃より神童の名高く、宋代すでに侍中の官に達した。宋の末に、齊の高帝は禪讓を計画して、その形式上必要な佐命の臣を物色して朓に白羽の矢を立てたが、朓はこれを體よく斷つた。いよいよ受禪の際になつて、宋帝の璽を解いて新帝に渡すのは侍中の役目であるが、朓はこれを無視して家に歸つてしまつた。高帝に朓を誅せよと勸める者もあつたが、高帝はいま彼を殺すのは、いたづらに名を成さしめるに過ぎないからといふので、隱忍することになつた。やがて明帝の篡奪が萌して來ると、朓は家貧なるに託して吳興太守の外任についたが、郡の事務は一切下僚に任せきりで『吾れ主者の吏たる能はず、ただ能く太守たるのみ』と嘯いてゐた。明帝即位して侍中中書令を以て召したが應ぜず、吳興郡に隱居したまま京師には出なかつた。時に弟の謝朓は吏部尙書の要職にあつたが、朓は書をやり『つとめて此を飲むべし、人事に豫るなかれ』と戒め、酒數斛を送つた。朓もまた兄にならひ、高官にありながら政權を避け、齊の明帝が鬱林王を廢するといふ事件の知らせを受けた時も、丁度客と棋を圍んでゐたが、棋子を下す毎に『そは當に意あ

るべし』とつぶやくのみで、局を終へて部屋に歸つて寝込んでしまひ、遂に外事を問はずに終つたといふ（南齊書・梁書）。また同じ一族の謝瞻は、弟の謝晦を戒めて、『吾が家は、素より退くを以て業となし、時事に干預するを願はず』といひ、族弟の謝靈運に向つては、『たとひ貴に處るも、能く權を遺るならば、傾危も因りて至ることなし。君子以て明哲保身すとは、それ此に在るか』と戒めてゐる（宋書）。

明哲保身は、ひとり王謝の二家だけに見られる傾向ではない。顔之推なども家訓の中で、次のやうな意味のことを述べてゐる。『禮に、欲は縦しいままにすべからず、志は満たすべからず、とあるが、情性はその窮まる所を知らないものであるから、少欲知足を尊び、限界を設けることが大切である。先祖の靖侯（九世祖顔含）も子姪を戒めて、汝の家は書生の門戸にして、世々富貴なし、自今仕宦は、二千石を過ぐべからず、婚姻は勢家を食ふことなかれ、と言はれた。自分は終身これに服膺し、名言であると信じてゐる。天地鬼神の道はみな満盈を惡むものであるが、謙虛沖損にして居れば害を免れることができる。常に思つてゐることであるが、二十人の家族では、いかに奴婢が多くとも二十人以上は要らないし、良田は十頃あればよい。仕宦も程よく安全なのは、真中ごろにあることで、前に五十人を望み、後に五十人を顧みる程度の地位に居れば、恥辱も受けなくてすむし、危険も伴はない。これより高い官に達すれば、職を辭して家に歸るがよい。喪亂が起つてよりこのかた、風雲に乗じて富貴を求め、朝に樞機の權を握り、夕に坑谷に殞れるといった者は、

五人十人どころに止まらない。よくよく慎むべきことである』（止足篇）。家や身の安全を考へる點からいへば、なまじ官に仕へない方が徹底するやうにも思はれるが、それでは『恥辱』を蒙る恐れがある。顔之推自らも、『近ごろ黃門郎になつたので、もう引退してよい時であるが、目下は羈旅の身であり、惡しざまに言はれる恐れがあるので、さう思ひながらも果さないでゐる』と述懐してゐる。官職の危険を知りながらも、全くこれと絶縁できないところに、本質的に官僚貴族たる六朝士大夫の矛盾があつたわけである。

かやうにして南朝の貴族は、身は高官にありながら、政治の實務からは遠ざかるといふ風潮を生じた。その傾向は、主として宋齊の政局の不安から生れたものであるが、習ひ性となつて梁の太平の治世に至つても改まらなかつた。梁の何敬容は吏部尙書・尙書僕射・尙書令の高官を歴し、選事の要職に在ること二十五年、南朝の宰相としては珍しく事務に精勵した。ところが晋宋以來宰相といふものは皆文義を以て自ら逸すといふのが通念になつてゐたので、何敬容は世の嗤鄙するところとなつたといふ（梁書）。しかし梁書の撰者姚察は何敬容に對して甚だ同情的であつて、次のやうに論じてゐる。『魏の正始及び晋の中朝、時俗玄虛を尙び、放誕をなすを貴ぶ。尙書丞郎以上は、簿領文案また懷に經ず、みな令史に成る。江左に逮びて此の道いよいよ扇なり。ただ下壺のみ臺閣の務を以て、頗る綜理せんと欲せしに、阮孚これに謂ひて曰く、卿は常に閑暇なし、乃ち勞せざらんやと。宋の世、王敬弘は身は端右に居るも未だ嘗つて牒を省ず。風流相尙び、その流遂に遠し。白を望み空に署するを、

これ清貴と稱す。恪勤して懈るなきは、終に鄙俗に滞る。これ朝經をして上に廢せしめ、職事をして下に墮ちしむ。小人の道長ずるは、そもそも此に由るか。嗚呼、傷風敗俗、曾つてこれを悟るなし。永嘉の競はざる、戎馬の郊に生ぜしは、宜なるかな、其の然ること。何國禮（何敬容）の治を識れる、薄俗に譏られしは惜しいかな。この姚察の論は、陳人の言としては寧ろ珍しい方に屬する。現に南史などは、何敬容に對して同情的でなく、その學術が淺く、文字が拙かつた事實を述べ、また賄賂で政治を行つたなどと非難してゐる。この風は、陳代に入つても、むしろ改まつてゐない。陳書後主紀の論にも、『魏の正始、晋の中朝より以來、貴臣は治を識る者ありと雖もみな文學を以て相處り、庶務に關すること罕にして、朝章の大典、方めて參議するのみ。文案簿領は、咸く小吏に委ぬ。浸く俗を成して陳に至る。後主因循して、改革するに遑あらず、故に施人慶・沈客卿の徒、軍國の要務を參掌して、左道を姦黷し、哀刻を以て功となす。自ら身榮を取りて國計を存せず。是を以て朝經墮廢し、禍ひ隣國より生ず』と述べてゐる。

もつとも、南朝の貴族が政權から遠ざかつたのは、明哲保身だけが理由ではなく、門地によつて官職が半ば自動的に與へられ、必ずしも政治上の功績を必要としないといふ事情も働いてゐる。南齊書褚淵傳の論は、この角度から見て居り、世祿の風は西晋の世から盛になつたとし、その結果『君臣の節は、徒らに處名を致す。貴仕素資、みな門慶に由り、平流進取して、坐して公卿に至る。則ち知る、殉國の感因るなくして保家の念宜しく切なるべきを』といった事態

を招くに至つた、としてゐる。官爵は國家から與へられるといふよりも、自分の家柄が與へてくれるものであるから、何も危險を冒してまで國家のために盡す必要はない道理である。宋書には孝義傳はあるが、そこには名門の子弟は見當らない。そこで、論にも『漢代の士は、身を治めることに務めたので、忠孝が世の風俗となつた。官吏として出世するのも、みな忠孝の行ひによるものであつた。ところが、晋宋以來風義が衰へるやうになるとともに、名門の子弟には道德を勵行する者がなくなり、忠孝の名を得る者は寒門の子弟に限られるやうになつた』と述べてゐる。

このやうに南朝の貴族は政治に關心を失ひ、もつぱら保家保身の方角に走るやうになつたが、このことは當然南朝貴族の性格にも重大な變化をもたらすことになつた。一口にいへば、魏晉の貴族は、なほ世俗に反抗するだけの野性を失つてゐなかつたのに對して、南朝の貴族は、貴族らしい上品さを完成する反面、行動性を缺き無力になつて行く傾向が著しい。例を清談に取つてみよう。魏晉の清談にも、むしろ世間から逃避するといふ消極的な生活態度の現れとして見るべき面もあつたが、同時にそれは世俗に反抗して、人生の眞なるものを追求しようといふ精神を失つてゐなかつた。彼等の愛讀した莊子の漁父篇に、次のやうな言葉がある。『禮とは世俗の爲す所なり。眞とは天に受くる所以なり。自然は易ふべからず。故に聖人は天に法り眞を貴び、俗に拘せず。』この言葉こそ、魏晉の清談を支へてゐた精神にはかならずと考へられる。彼等が禮俗に反抗したのは、單なる反抗のための反抗ではなくて、天なるもの眞なるも

のを追求しようといふ悲願があつたからである。むろん、この悲願はその表面に現れた抵抗の形の奇矯さの故に、時に蔽ひ隠され、見失はれることがないわけではない。けれども、たとひ意識下に隠されてゐたにせよ、この『天真』への追求の精神は、魏晉の貴族に共通するものであつたと言へないであらうか。もしさうでなければ、魏晉の清談家の多くが、その終りを全うせず、非命に殞れた者が少なくないといふ事實は、遂に理解できなくなるのではないか。魏晉の貴族は清談に殉ずるといふ逞しい精神を失つてゐなかつたのである。ところで南朝の清談界はどうであつたか。ここには魏晉清談の延長と見られるものがないではないが、しかし、全體としては甚だ寂寥の感なきを得ない。もつとも魏晉の清談を傳へるものに世説新語があるのに對して、この時代には、これに相當する有力な資料が缺けてゐるといふ事情は考慮に入れておく必要がある。しかし、それにしても南朝の清談は、その性格に相當重要な變化があつたのではないか、といふ疑ひなきを得ない。いまその推移を窺ふために、しばらく宋齊以後の清談界の大勢を通觀してみよう。

いふまでもなく清談は貴族社交界の産物である。南朝に入つても貴族の社交生活は、或は有力貴族の邸宅において、或は好文の藩王の邸宅を會場として營まれた。かやうな集會において談論が主要な役割を演ずることは勿論である。殊に書物の普及が困難であつた當時としては、談論が教養を表示する主要な手段とならざるを得なかつた。名譽心の強い貴族の子弟が、談論に心を奪はれたのは當然のことであらう。琅邪の王僧虔は、宋から齊にかけての人であるが、そ

の子を誡める書の中で『自分は玄學に心をひかれ、若い頃から老年に至るまで、數十家の注を通讀したが、それでもまだ輕々しく談論しようとは思はぬ。ところがお前は老子の卷頭五尺ばかりを開いただけで、王弼や何晏が何を言つてゐるかも知らぬくせに、すぐ麈尾を振り回し、自ら談士を以て任じてゐる。これは甚だ危険なことである。もし袁粲などの偉い人たちから、易や老莊の言葉について質問を受けたやうな場合に、まだ見て居りませんなどと返事ができるものであらうか。また才性四本や聲無哀樂といった論は、みな談論家の常に取り扱ふ題目であるが、お前たちはその内容も知らないくせに談客を迎へようとする。これでは御馳走なしで客をもてなさうとするに等しいではないか。六十四卦の名も知らず、莊子の諸篇が内外篇のいづれに屬するかも知れないのに、終日人を欺かうとするが、それでは人もお前たちには欺かれまい』といふ意味のことを述べてゐる（南齊書）。清談本來の使命であつた脱俗求真といふ精神は失はれて、ただ貴族の教養の高さを示す行動として定型化されて行くやうに見える。陳顯達は宋末に微賤の軍人から榮達した人間であるが、その子が貴族の子弟を見習つて車馬服飾を奢麗にするのを苦々しく思ひ『麈尾扇はこれ王謝の家の物なり、汝これを捉りて自ら隨ふを須ひず』と諭したといふ（南齊書）。麈尾は清談を象徵するものであるとともに、一流貴族であることを表示する道具となつた。形式的に麈尾を振り回すことは、陳末にまで見られる現象である。南齊の奇人、呉郡の張融は遺言して家人に命じ、麈尾を促つて屋上に復魂の禮を行はせた。また清河の張譏は梁代から既に談論に名を得てゐ

たが、陳に入つて後主の東宮學士となつた。あるとき後主が東宮に官僚を集めて宴を設けたところ、玉柄の麈尾が出来上つてきたので、後主親しくこれを手にして、『當今また士多きこと林の如しと雖も、これを捉るに堪ふる者に至りては獨り張譏あるのみ』といひ、これを張譏に授けた。そのうち後主が鐘山の開善寺に幸した時、從臣を召して寺の西南の松林の下に坐せしめ、勅して張譏を召し豎義を命じた。そのとき麈尾を求めたが、間に合はなかつたので、後主は命じて松の枝を取らせ、これを張譏に手渡し、『麈尾に代ふべし』と命じた。(陳書)。

かやうに形の上だけから見れば、清談は南朝の末まで、そのまま連續してゐるかのやうに思はれるが、その内容や精神に至つては、必ずしも同一物の延長であるとは言へない。廿二史劄記にも指摘してゐるやうに、その談論の内容は經學をも包含するやうになつてゐるが、結局、耳學問の獎勵に終つてゐる、といふ見方も可能である。しかも、魏晉の清談は多くの場合主客の一騎討ちの形を採るのが普通であるが、南朝になると一人が高座に登つて書を講じ、聽者がこれに質問して討論するといふ形式が多い。殊に陳の馬樞が維摩老子周易を講じた時には、道俗の聽者二千人に及んだといふから、もはや公開講演に附隨した討論會に近い(陳書)。かやうな形式の清談に、魏晉のそのやうな放膽さを求めることは最初から無理であらう。學問的な緻密さといふ點においては、或は魏晉の清談より進歩してゐたかも知れないが、脱俗求真の精神の旺盛さに至つては、もはや同日の談ではなかつたであらう。結局、南朝の清談は、貴族の教養

として、いひかへれば身の飾りとして、行はれたものであつて、魏晉の清談のやうに世俗に對する反抗の意欲を潜めたものではなかつた。それだけ南朝の貴族は、魏晉の貴族よりも一層非行動的になつたと言へよう。

しかし、野性を失つた南朝の貴族は、その貴族的な洗練においては魏晉貴族に優るものがあつた。音辭容儀の尊重は、すでに魏晉時代にも見られる傾向であるが、南朝に入つて一層著しくなつた。宋代において特に音儀の美を以て聞えたのは、吳郡の張氏一族であつた。中でも張敷は風韻端雅、玄言を好み、屬文を好くするなど一流貴族としての風格を完備してゐたが、善く音儀を持し、詳緩の致を盡したといふ。その從弟の張暢も、北朝の使者李孝伯を接待した際に、應答敏捷、音韻詳雅を以て、痛く北人を感動せしめた。殊に南郡王義宣が兵を擧げた時、張暢はその元佐となり、射堂に出でて兵を關するや、その音儀容止に、衆みな矚目し、見る者爲に命を盡さんとした、といはれる(宋書)。その一族でも、張融になると大分度を外れて居り、歩き方にもいろいろ新工夫を加へ、身をそらせ頭をもたげ、そろそろと歩むので、同行者は遅いので迷惑し、見物人が集つて市をなすといふ有様であつたが、張融自らは一向平氣であつたといふ(南齊書)。宋末の四貴に數へられた褚淵も、儀貌美に、容止を善くし、俯仰進退、咸く風則ありといつた調子で、朝會のある毎に、百僚を始め遠國の使者に至るまで、首を延べて目送しない者はなかつた。宋の明帝も嘗つて歎聲を發し、『褚淵は遲歩緩歩を能くし、便ち此を以て宰相を得たり』と述懐したと傳へられる(南齊書)。音

辭の尊重は、また雙聲疊韻といった技巧の發達を促した。羊戎は輕薄の才子であつたが、會話に雙聲を用ひるのが得意であつた。あるとき江夏王劉義恭が齋を設けた際に、羊戎に牀を布かせた。王が一寸外出した間に、羊戎は牀が狹ま過ぎるのを見て、すこしばかり開いておいた。やがて王が歸つて來ると、羊戎は早速に、『官家恨狹、更廣八分』と雙聲をもつて報告した。王も笑つて、『卿は豈に唯に雙聲を善くするのみならんや、乃ち辯士なり』といった(南史)。四聲の發達も、この南朝貴族の音辭尊重に促された結果であるとも見られよう。南齊の周顒は、音辭辯麗にして、言を出すこと窮まらず、官商朱紫、口を發して句を成すといふ有様であり、賓友會同する毎に、辭韻流るるが如く、聽者倦むを忘れるのが例であつた。國子博士に轉ずるや、太學の諸生はその風を慕ひ、争ひて華辯を事とするやうになつたといふ(南齊書)。その周顒は始めて『四聲切韻』を著して世に行はれたといふが(南史)、これは王融・謝朓・沈約などが、文章に始めて四聲を用ひたのと相前後するものであり(庾肩吾傳)、本來は文章よりも、話し言葉から出たものと見るべきであらう。

貴族的な上品さを生命とするやうになつた南朝の士大夫は、當然の結果として禮俗を尊重する立場を採ることになつた。これは脱俗求真を理想とした魏晉の清談家とは、まさに方向を逆にするものであつた。さうした禮俗尊重の現れの一つは、避諱の風が盛になつたことである。琅邪の王琨は性古慎で、宴會の席上でも男女親受せずといふ禮の規定を守つて、妓から盃を直接に受取らないといった風であつたが、その父母の諱を避けることも過甚で、矯枉過正の譏り

を受けたといふ(南史)。これは宋代の話であるが、齊梁になると、避諱の風は一般化するとともに、更に甚だしくなつた。齊の王亮は晉陵太守となつたが、時に晉陵令の沈嶺之なる者があり、粗忽者でしばしば王亮の父の諱攸を犯した。そこで王亮も我慢ができなくなり、朝廷に申請して沈嶺之を轉任させてもらつた。沈嶺之はこれに不平で、王亮に挨拶する際に、わざと攸といふ言葉を連發した。そこで王亮は牀から飛び下り、跣足のままで逃げ出したといふ(南史)。更にひどい例になると、吳郡の張稷の話がある。張稷の父の諱は永であつたが、嘗つて新興永寧の二郡太守に任ぜられたことがあり、郡の名が私諱を犯すといふので、永寧郡を改めて長寧郡とした(梁書)。かやうな不都合を來たす恐れがあるので、官吏任命の總元締の任にある吏部尚書の中には、例へば徐勉のやうに、『百氏を該綜し、皆爲に諱を避く』といった超人的な能力を具へた者もあつたほどである(梁書)。顏氏家訓の風操篇には、『今人の諱を避くること、古より更に急なり』といひ、いろいろ面白い例を擧げてゐる。その一二を拾つてみると、梁の世に臧逢世といふ者があり、父の名を嚴といつた。建昌の督事に任ぜられたが、役所の文書の中に『嚴寒』といふやうな文字を発見すると、必ずこれに向つて涕を流すといつた始末で、事務が少しも捗らず、遂に退職してしまつたといふ話がある。また楊都に、審を諱とする一士人があり、沈氏と親密な間柄であつたが、沈氏がその士人に書を與へる時には、名を書いて姓を書かなかつた。さらに滑稽な例としては、雲を諱とする者が紛紜といふべき所を紛煙といひかへ、桐を諱とする者が梧桐を白鐵樹と呼ん

だといふ話を載せてゐる。

さらに注目すべきことは、魏晉から梁への僅か二百年ばかりの間に、父母に對する稱呼に著しい變化を生じてゐることである。同じく顔氏家訓の風操篇に、『昔、侯霸の子孫は、その祖父を稱して家公といひ、陳思王はその父を稱して家父となし、母を家母となす。潘尼はその祖を稱して家祖といへり。古人の行ふ所にして、今人の笑ふ所なり。その祖及び二親を言ひて、家と云ふ者なし。田里の猥人にして、方めて此の言あるのみ』と述べてゐる。また『凡そ人と言ふに、彼の祖父母・世父母・父母及び長姑を稱するには、皆尊の字を加へ、叔父母より已下には則ち賢の字を加ふ。尊卑の差なり。王羲之の書に、彼の母を稱すること、己が母を自ら稱すると同じく、尊の字を云はず。今の非とする所なり』とある。わづかな年數の隔たりであるにも拘らず、魏晉と南朝では、古今の差別ができるほどに、禮俗の相違を生じてゐるのである。それだけ南朝は禮制が嚴重になつたと見なければならぬ。宋の太保中書監、琅邪の王弘が、造次必ず禮法を以てし、その動止施爲および書翰儀體が後人の模範となり、王太保家法と呼ばれるやうになつたといふのも（宋書）、南朝貴族が禮法を尊重する精神の現れであらう。さらには不振の南朝經學の間にあつて、ひとり禮學のみが盛であつたのも、同じ精神の現れとして見る事ができよう。

かやうに南朝の士大夫は、政治に關心を失ひ、行動の意欲が減退するとともに、いよいよ洗練された貴族的性格の持主となつた。この南朝士大夫の生活態度は、南朝文化を理解するための重要な鍵の

一つであると考へられる。

註① 西晉と東晉の間には、いはゆる永嘉の亂があつて、ここにも重要な變化があることは認めなければならない。このことについては、拙稿『魏晉時代における人間の發見』において述べた。しかし今の場合は、主として王室による政治と、それが貴族社會に及ぼした影響とを問題にして居り、この點では兩晉の間には本質的な異りが見出されないもので、便宜上、一つの時期として扱つた。

② 莊子の漁父篇については、世說文學篇に、王濛の家に支道林・許詢・謝安の諸人が集り、漁父篇について各自がその感想を述べた話が傳へられてゐる。

③ この點については、青木正児氏『清談』（東洋思潮）が既に觸れて居られる。なほ同氏は、宋以後の正史に據つて清談の資料を拾ひ出すべきであるが、その時間の餘裕がないと謙遜して居られるが、實は正史を丹念に漁つても、同氏及び廿二史劄記に引用された以外には、殆んど見るべきものがないのである。

**北朝の政界** 轉じて北朝王室の政治と、北朝の貴族社會との關係についてみよう。五胡十六國の時代は、史料に甚だしい制限があるために、詳細な經過を知り難い憾みがあるが、特徴ある事實だけを捉へて、その一端を窺ふことにしたい。

永嘉の亂に西晉が滅びてから、北方の地には夷狄の王朝が並び立ち、しきりに興亡を重ねた。西晉の貴族で江南に徙つたものは、王謝を始めとする有力な諸族が多かつたが、しかしそのまま北土に止まつた有力貴族も少くなかつた。山東における王崔盧李鄭、關中における韋柳薛楊杜などの諸姓は、その代表的なものであつた。これ



らの諸姓の世系を辿つてみると、五胡の王朝の何れかに仕へて高官に登つてゐる者が少くない。本質的に官僚貴族であつた彼等は、たとへ夷狄の支配者であるにしても、その下に官僚として仕へなければ、生命や財産も安全を期し難かつたものと思はれる。他方、支配者の側でも、すでに牢固たる地盤をもつ貴族の社會的ないし經濟的な勢力を利用する方が有利であると判断したのであらう。そこに自らなる妥協が成立する可能性がある。

五胡の君主の中にも、學識をもち、文化に理解をもつ者が全くないわけではなかつた。殊に前趙の劉氏には好文の君主が多く、劉淵は幼にして學を好み、上黨の崔游に師事して毛詩・京氏易・馬氏尙書を習ひ、尤も春秋左氏傳・孫呉兵法を好み、略々みなこれを誦し、史漢諸子も綜覽せざるはなし、といはれた。その子劉和は毛詩・左氏春秋・鄭氏易を習ひ、その弟劉聰は在野時代に既に經史百家に通じ、京師の名士たる樂廣や張華に重んぜられたといふ經歷の持主である。前秦の苻堅は英明豪毅、五胡中第一等の君主に推される人物であるが、儒學を好み、太學を建て、また佛教を敬つた。後趙の石勒は自らはそれほど學問がなかつたに拘らず、性來文學を好み、軍旅にある時も、常に儒生に命じて史書を讀ませてこれを聽いた。時に親しく太學に臨み、學生に經義を試みて、優秀な者には賞帛を與へるなどした。かやうな次第であるから、五胡十六國の時代においても、時に清談の士が出たとしても、それほど不思議ではないわけである。例へば前秦苻堅の弟苻融は、玄を談じ道を論ずること、道安と雖もこれを出づるなしと言はれ、また苻堅の從兄の子苻朗は、

虛を談じ玄を語り、山水に登渉して、老の至るを知らずといはれたが、のち東晉に降り、南朝においても盛名を馳せた。その著苻子數十篇は老莊の流を汲むものとされてゐる（符堅載記）。また後趙石勒の世子弘の長史に任ぜられた清河の張躍は學敏才達、素より清談を善くしたが、石勒はその儀辨を尊敬し、世子に敕して、『張長史は人の表範なり、汝それこれを師とせよ』といったと傳へられる（十六國春秋）。

かやうに五胡十六國にも、清談の風潮は絶無ではなかつたが、しかしそれは東晉のそれと比べれば到底同日の談ではあり得なかつた。それは何としても北朝風の専制君主政治の勢力が強大であつた結果である。前秦の苻生なども典型的な暴君の一人であつて、災異を塞ぐために皇后梁氏を始め太傅・車騎將軍・尙書左僕射などの高官を殺したり、平生から弓刀や刑具を左右に列べて朝臣を威したり、或は酒席で典勸を命ぜられた尙書令辛牢の酒の勸め方が悪いといつて弓で射殺し、百官を泥酔せしめて喜んだりなどしてゐる。親戚の忠良なる者は殆んど殺されてしまひ、王公の位に在る者は悉く疾を以て引退するといふ始末である（載記）。後趙の石虎も暴虐で有名であつたが、その子石邃は更に甚だしく、夜宮を出でて、臣下の家に入つてその妻妾を淫し、宮人の美淑なる者を粧飾せしめて、その首を斬つて盤上に載せ、これを順番に見させたり、或は比丘尼の姿色ある者を犯してこれを殺し、牛羊の肉と合せて煮させ、左右の臣下に食はせて味を識別させた（載記）。後燕の慕容熙は皇后苻氏を寵愛すること一通りならず、その高句麗征伐も皇后の好みに従つたもの

と言はれるほどであるが、その皇后を失ふや、悲しみの餘り氣絶したが、大斂が終るや、復びその棺を開いて交接した。また百官に命じて宮内に哭臨せしめ、涙を出さない者を発見すると不忠者として罰したので、群臣震懼し、辛を含んで涙となさざるはなし、といふ有様であつた(載記)。後趙の石勒は英明を稱せられた君主であり、その禁法を重くして、衣冠の華族を輕侮させないやうにし、胡俗を中國風に改めたりなどしてゐるが、他方では法令嚴峻を極め、特に『胡』といふ言葉を忌むこと甚だしく、犯した者は嚴罰に處したといふ(載記)。殊に注目すべきことは、十六國の中には、宦官の擡頭が見られることである。いふまでもなく宦官政治は一種の側近政治であり、側近政治は君主權が或る程度まで強大でなければ現れ得ないものである。ところが前趙の劉聰の時には、早くも宦官政治が現れ、中常侍王沈・中宮僕射郭猗などが專横を極め、選舉賞罰みなその意に出でたといはれてゐる。また後趙の石虎の時には、中謁者令申扁の專横があり、その權は内外を傾け、九卿以下その塵を望みて拜すといつたことがあつた(載記)。これは北朝の專制政治が強力であつたことを物語る有力な事實の一つである。従つて五胡の君主に好學の者があつたといつても、いはゆる玄學を好む者は少く、大抵は經學を主とするものであつた。後秦の姚興は、儒生が國境外に遊學することを禁止しなかつたほどの經學の愛好者であつたが、その臣下の給事黃門侍郎古成詵・中書侍郎王尙・尙書郎馬岱は、いづれも文章雅正を以て機密に任ぜられた。時に京兆の韋高は、阮籍の人と爲りを慕ひ、母の喪に居ながら彈琴飲酒したが、これを聞いた古成詵

は悲憤して、『吾れ當に私刃もて之を斬り、以て風教を崇くせん』といひ、劍を持して韋高の所在を求めたので、韋高は恐れて逃避し、身を終るまで古成詵に會はなかつたといふ(載記)。これでは清談も盛になる可能性がないわけである。

北魏の世祖太武帝の太延五年(四三九)、五胡十六國の分裂が統一され、ここに名實ともに南北朝の對立が始まる。いま北魏の政界の推移を、主としてそれが漢人の貴族社會に如何なる影響を及ぼしたかといふ點から、概觀してみたいと思ふ。全體から見て、北朝の王室は南朝に比べて遙かに安定してゐた。北魏の孝文帝の時、南齊の使者がその臣下に向ひ『江南は好臣多し』と自慢すると、北魏の侍臣李元凱は『江南は好臣多く、歳ごとに一たび主を易ふ。江北は好臣なく、百年一主のみ』と答へてやりこめた話がある(南齊書魏虜)。その王朝安定の理由は、いろいろ擧げられるであらう。例へば北朝の王室が胡族出身であるために、何としても野性に富み、それが政策の諸方面に現れて中央集權の強化に役立つたといふことも、確かにその理由の一つであらう。けれども最も大きな理由としては、北朝では王室を背後から支持する有力な胡人の豪族群が存在してゐた事實を擧げなければなるまい。中央集權の強化といふ點だけについて言へば、南朝の軍人王室もかなり努力して居り、時には恐怖政治に近い形を採ることもあつた。しかし南朝の王室は孤立した存在であつて、その背景となるものは宗室に限られて居り、しかもその宗室は餘り信用することができず、しばしば篡奪の機會を提供するに役立つだけである。結局、南朝の絶對主義は、いかに狂暴な形を

探る場合があるにしても、その及ぶ範圍は朝廷を中心とする極く限られたものであつた。たとへ政治的には發言しないにしても、貴族の社會的・經濟的な地盤は、牢固として抜き難いものがあつた。ところが北朝はこれと事情が異なる。漢人貴族の勢力だけについて言へば、むしろ北朝の方が南朝よりも強力であつたが、これを打ち消すものとして、北朝胡族の豪族の存在があつた。始め拓跋族を含めた胡人は、みな部族制の社會を形成してゐたが、拓跋族が政權を握ると共に、いはゆる部落の大人は次第に豪族としての性格を持つやうになつた。最後に孝文帝の世になつて、これらの胡人の豪族は八姓・十姓などの格附けを與へられ、漢人貴族制の中に編入されるやうになつたが、これは既存の事實を法制化したまでのことであつて、實際はもつと古くから胡人豪族の勢力は確立してゐた。この胡人の豪族は、社會的・經濟的にだけでなく、政界にも進出して、優に漢人貴族に對立するだけの實力を與へられた。そして北朝の王室は、この胡人豪族を背景とすることにより、有力な漢人貴族が存在するにも拘らず、その中央集權を維持することができた。これが北朝政權の安定し得た根本的な理由であると考へる。

さて北魏王室の政策を通觀してみると著しく法家政治の色彩を帯びてゐることがわかる。もつとも北魏が未だに部族國家の域を出なかつた頃には、一般の部族社會がさうであるやうに、統制も緩く、刑罰も輕かつたが、拓跋猗盧の代になり、永嘉の亂に遇ふやうなつて國家組織を確立する段階に至ると、俄かに刑法が嚴重になつた(刑罰志)。一旦さうなると、素朴な社會であるだけに、刑罰の峻嚴

さは徹底したものとなつた。諸部の民で罪を得た者が、命ぜられた期間に後れるやうなことがあると、その一部族全體が刑戮される規定であつた。或は一族を引き連れて死所に赴くものがあり、人が『いづくに行くや』と問ふと、『當に往いて誅に就かんとするなり』と答へる有様であつた(序紀)。太祖道武帝の代になり、中原を平定するに及んで、始めて庶民に對する刑罰を輕くし、一般の歡心を得たが、しかし大臣に對しては法を持して容赦しなかつた(刑罰志)。太祖の世に、非命に殞れた大臣は頗る多い。しかもそれには漢人と代人との區別がなかつた。代人では從弟の常山王遵・莫題・和跋・奚牧・庾岳・李栗になどがそれで、その刑戮の理由は大抵些細なものの過ぎなかつた。恐らく部族制の名残りがあつて、天子に對する尊敬が十分でなかつた弊を改革しようとする、政策的な意圖も含まれてゐたのであらう。漢人貴族としては、清河の崔暹がある。崔暹は初め道武帝の知遇を受けること厚く尙書や御史中丞の要職を歴たが、のち言辭に不遜ありといふ理由で死を賜つた。しかし、この事件は當時の漢人貴族界に相當の衝撃を與へたらしく、のち東晋の荊州刺史司馬休之ら數十人が桓玄に追はれて北上した時も、みな北魏を避けて他の土地に逃れた。道武帝が不思議に思つて理由を探らせてみると、初め司馬休之らは北魏に行くつもりであつたが、途中で崔暹の殺されたことを知つて、行先きを變へたことが判つた。道武帝は深くこれを悔み、これより士人の過失ある者も優容されるやうになつたといふ(本傳)。かやうにして道武帝は一方では法家政策を採りつつも、漢人貴族を重用するといふ方針に従つた。例へば清河の崔

宏などは道武帝の信任を得ること厚く、その總裁の下に官爵・朝儀・音樂・律令の多くが制定され、國號を魏と稱するやうになつたのも彼の發案によるとされてゐる（本傳）。

この道武帝の政策は、そのまま明元帝や太武帝以下の諸帝によつて繼承された。その厳しい法家政策や刑罰主義にも拘らず、漢人貴族を重用し、軍國の樞機に當らしめるといふ方針は、北魏一代を通じて變るところがなかつた。他方、漢人貴族も、南朝の貴族に比べると遙かに政治的關心が強かつた。例へば道武帝の末年から太武帝に至る三代六十年間にわたり、國政の樞要の任にあつた清河の崔浩や、その後を受けた趙郡の李孝伯などは、その著しい例である。ただ北魏の君主には氣性の激しい者が多く、その上、傳統的な刑罰主義も手傳ひ、信任の厚い大臣でも些細な理由で誅戮を蒙る危險が少くなかつた。司徒崔浩の誅死などは、その最も代表的な事件である。このために政治の中心に參與することは、やはり相當の危險を冒さなければならぬことになり、北朝貴族の政治的關心に一定の限界を設ける結果になつた。

道武帝より數へて六代目の天子、高祖孝文帝に至つて、北魏も一轉機を迎へることになつた。この英明無比の青年天子は、その三十三歳の短い生涯において、數々の劃期的な大事業を敢行した。その事業は、一口に言つて中華への著しい同化を目指したものであつた。代北より洛陽への遷都、姓族の辨定、北俗語の禁止、同性不婚の實行、宗室諸王と漢人貴族との結婚奨励など、いづれも北俗を革めて中華への同化を目的としたものである。この大改革に對しては、胡

人貴族の側よりする激しい抵抗があつたが、結局孝文帝の英斷と機宜に適した措置とによつて成功した。それにしても、これだけの大改革を實行し得たことは、北魏王室の政治力が並々でないことを思はせるに十分である。この時、孝文帝に協力して改革の事業に參畫したのは、彭城の劉芳、太原の郭祚といった漢人貴族であつて、國戚の中には自己を疎外せられたことを恨み、不平の色を見せる者が少くなかつた（陸凱傳）。いづれにしても中華同化政策が漢人貴族に有利に働いたことは疑ふべからざる事實であつて、漢人貴族の社會的地位が一段と向上したことは明らかである。南齊から逃れて來た琅邪の王肅が、孝文帝にその治國の識見と音韻雅暢なるを買はれて、一躍して寵任せられ、遺詔によつて尙書令となつたために、宗室の任城王澄などに嫉まれたことなども、その一例であらう（本傳）。八代の孝明帝の時、南齊から北渡した河東の裴叔業なども尙書の要職に任ぜられて得意になり、時に征南將軍の位にあつた田益宗を上表して毀り、『華夷は類を異にす、まさに百世の衣冠の上に在るべからず』と揚言した。これには代人の侍中于忠や黃門元昭も切齒して怒り、その上表を握り潰したといふ話がある（本傳）。田益宗は光州蠻の出身であるから、裴叔業の上表にいふ夷狄は直接には拓跋族を意味しないわけであるが、それにしても北魏の王室が自ら中華を以て自任してゐることを前提としない限り、このやうな上表を奉ることは有り得なかつたであらう。孝文帝以來の中華同化政策は、この程度まで進んでゐたのである。

孝文帝の同化政策は、むしろ北人の文化水準を漢族なみに引上げ

ようとするところにあつた。あるとき孝文帝は代人の近臣に向ひ、『北人毎に言ふ、北人何ぞ書を知るを用ひんやと。朕これを聞いて深く以て慨然たり。今、書を知る者甚だ衆きも、豈に皆聖人ならんや。朕自ら禮を行ふこと九年、官を置くこと三載、正に兆人を開導して、これを禮敬に致さんと欲す。朕天子たること、何ぞ中原を假らんや。卿等の子孫をして博見多知ならしめんと欲すればなり。若し永く恒北に居て、文を好まざるの主に値はば、卿等の子孫、面牆を免れざらん』と述懐してゐる（廣陵王羽傳）。拓跋族の根據地を離れて洛陽に遷都したのも、北方の胡人をして中原の文化に接せしめようとする用意からであつたことが窺はれる。この孝文帝の文化政策は、確かに或る程度の成功を収めたことは事實である。從來とかく南朝に比して遜色の多かつた北朝の文化が、これに對抗し得るだけの特色を具へるに至つたことも、認めなければなるまい。しかしながら孝文帝は、兩晉の諸君主や梁の武帝のやうに、文人貴族の自由奔放な生活をそのまま容認するやうなことはしなかつた。有名な均田制や三長制の施行は、實質的には果して貴族の土地所有を制限し得たかは疑問であるにしても、少くとも所有關係を調整しようとするものである限り、貴族の放恣な行動を抑制する機能を果してゐたことは疑ひ得ないであらう<sup>(3)</sup>。或はまた、從來官吏に俸祿制のなかつたのを改めて、班祿の制を確立したが、同時に贓賄の罪を重くし、贓一疋に滿つる者は死刑に處するといふ嚴格さを以て臨んだ（本紀）。そのため秦益二州刺史李洪之を始めとする四十餘人の地方官が處刑されたほどであつた（通鑑齊紀二）。北魏傳統の法家政治は、孝文帝

によつても維持されてゐたのである。

孝文帝が崩じて、宣武帝・孝明帝の世となるとともに、北魏の國運も急速に傾いて行くことになつた。その原因の一つは、王室内部の紊亂、即ち外戚と宗室との權力争ひや、その間隙を縫ふところの太后の専制、宦官の横暴など一連の事實にあつた。しかし、その直接の致命傷になつたのは、孝文帝の同化政策以來、不遇の地位に置かれるやうになつた軍人の不平と反抗とであつた。まづ南邊においては將帥の素質低下となつて現れ、己れの蓄財のためには兵卒を困窮せしめて省みず、ために著しく戦力を失つた。宣武帝の世に梁と戦ひ、鐘離と朐山の二役において、北魏始まつて以來の大敗北を喫したのも、これが遠因になつてゐる（盧昶傳）。また孝明帝の世には、張仲瑀が武人の排抑を目的として、その選格を改正して清品に預らしめないやうにしうとしたことに端を發し、羽林虎賁の兵千人が張氏の家を襲つたことがあつた。この時、朝廷は羽林の兵を統御することができず、わづかに八人を處罰して糊塗したから、有識者はこれによつて國家の紀綱が地に墜ちたことを察したといふ（本傳）。そして最後に北魏を動亂に陥れたのは北邊の六鎮の叛亂である。元來、北邊から起つた北魏は、六鎮の戦力に頼ることが大きく、六鎮の將帥には名家の子弟を任じたのであつたが、孝文帝が洛陽に遷都してから後は、自然北邊に取り残された形になり、朝廷からもその存在を忘れられる結果になつた。そのため同じ名門の子弟でも、京師にある者は高官に達するにも拘らず、六鎮にある者は虞侯や軍主に止まるといふ不遇の状態となつた。その兵士の素質も低下して、罪人

を配するといふ有様である。この六鎮の不平不満が爆發して叛亂となり、北魏瓦解の原因となつた(源懷傳・元深傳)。孝文帝の文化政策中華同化政策は、北魏の文化を向上せしめるのに與つて力があつたが、それは同時に北魏の國威を支へてゐた武力を輕視する風を招き、これが北魏の急速な衰運を促したといへよう。

永熙三年(五三四)、北魏は滅びて東西の兩魏に分裂したが、やがて東魏は高氏の北齊となり、西魏は宇文氏の北周となつた。まづ北齊から見ると、その祖高歡は漢人で、六鎮の一たる懷朔鎮の軍人である。但し軍人といつても寒門の出身ではなく、渤海の高氏といふ名門の出であり、七世の祖高隱は西晉の玄菟太守、その子高慶は後燕の司空といふやうに、歷世相當の高官を出してゐる家柄である。

その祖父謚は北魏に仕へて侍御史となつたが、法に坐して懷朔鎮に徙され、ここに軍人としての生活が始まつた。かやうに高歡は漢人貴族の出身ではあるが、三代にわたり北邊に住んだために、遂にその俗に習ひ、鮮卑に同化してしまつた(本紀)。その字を賀六渾といふのも、すでに胡俗に従つてゐる證據である。高歡自らも鮮卑を以て任ずるといふところがあり、最初に擧兵した時にも衆を戒めて、『いま吾を以て主となす。當に前と異なるべし。漢兒を欺くを得ず、軍令を犯すを得ず』と言つてゐる(本紀)。これは一つには高歡の軍隊が鮮卑族を主體としてゐた事情もあつたものと思はれるが、漢人もまた胡族に同化し得ることを示す適例である。従つて當時の鮮卑族は中華の朝士を輕んじて、頭錢價漢とか一錢價漢などと罵ることがあつた(高昂傳・通鑑)。顏氏家訓に、齊朝に一士大夫があり、そ

の子に鮮卑語や琵琶を教へて、公卿の間に人氣を得させよう、と得意になつてゐる者があつたことを述べてゐるが(教子篇)、この一士大夫といふのは恐らく當時奔放の貴族として知られた范陽の祖瑒あたりを指してゐるものと思はれる。かやうに北齊は漢人の王朝でありながら胡人の勢力が強かつたが、しかし漢人貴族も全く屏息してしまつたわけではない。高歡が山東の地方を經略する段階に入ると、この地方に牢固たる勢力を張つてゐた渤海の高乾・封隆之や、趙郡の李元仲・范陽の盧文偉などの協力を必要とした。これらの漢人貴族は、その郷里において戰亂に耐え得るだけの自衛力を具へてゐたのである。従つて北齊においても、北魏の場合と同じく、胡人及び漢人の貴族を並び登用して、政權に當らせるといふ方針を採らざるを得なかつた。

高歡の第二子文宣帝は、東魏の禪りを受けて、始めて國號を齊と稱した。文宣帝は必ずしも凡庸な君主ではなかつたが、胡族の感化を受けてか、氣性が激しく殘虐な行爲が多かつた。しかし宰輔の臣、弘農の楊愔などを信任して、その缺點を補つてゐたので、『主、上に昏なれども、政、下に清し』といった評があつた(隋書刑法志)。帝もまた鮮卑族を以て自ら任ずるといふ風があり、この點では時として漢人の大臣と衝突することを免れなかつた。帝が嘗つて杜弼に、『國を治むるには、當に何人を用ふべきや』と問ふたのに對し、杜弼が『鮮卑は車馬の客のみ、會らず中國人を用ふべし』と答へたので、帝は自分が鮮卑であるのを諷した言葉と解し、甚だ不平であつた(本傳)。また渤海の高德政は尙書令楊愔とともに宰輔の任に當つ

た大臣であるが、帝が晩年恣酒するやうになつてから、しばしば諫めるところがあり、遂に誅殺を蒙つた。帝は群臣にその誅死の理由を説いて、『高德政は常に言ふ、宜しく漢人を用ひ、鮮卑を除くべしと。これ即ち死に合<sup>あは</sup>る』といひ、その辯解の辭としてゐる（本傳）。朝廷においても微妙な民族感情の對立があり、漢人貴族にとつては必ずしも居心地のよい場所でなかつたことがわかる。文宣帝崩じて、その子殷が即位したが、間もなく文宣帝の弟孝昭帝に廢せられた。この事件に關連して、前代より宰輔の任に當つてゐた弘農の楊愔が殺されてゐることが注目をひく。楊愔は文宣帝の遺詔を受けて幼少の殷を守り立てようとして、孝昭帝を疎外したのが災ひして誅殺を蒙つた。政權に深入りすることの危険は、北朝においても免れなかつた。

その孝昭帝も在位僅かに一年餘で崩じ、その弟武成帝が即位した。武成帝も兄に似て激しい気性の持主で淫虐の行爲が多く、加ふるに和士開などといふ西域の商胡あがりの倭人を重用したので、北齊衰亡の兆は早くもここに現れることになつた。その子後主の代は、武成帝以來の倭人のほかに宦官や胡兒が加はり、政界は亂脈の極に達した。北齊書恩倖傳の言を借れば、『甚だしいかな、齊末の嬖倖や、蓋し書契以降、未だこれ有らざるなり』といふ有様であつた。北周に滅されたのは、極めて當然の結果であるといふほかはない。かくて北齊は僅かに二十八年にして亡びた。

高歡が東魏を立てたのに對して、宇文泰は西魏に據つた。宇文泰は匈奴族或は鮮卑族の出であるといはれてゐるが、要するに胡族の

出身であることには間違ひがない。しかし高歡が漢人でありながら鮮卑化したのに反して、胡人である宇文泰が周官の制度を採用したり、或はまた漢人と胡人との對立が北齊ほど表面化してゐないことは、甚だ興味深い事實である。周書によれば、宇文泰は人を知りて善く任使し、諫に従ふことと流るるが如く、儒術を崇尙し、政事に明達す、とある。しかし一面では、性朴素を好み、虚飾を尙ばず、恒に風俗を反へして古に復するを以て心となす、といつてゐるところから見ると、當時の漢人貴族の浮華と異り、やはり胡族の君主らしい風格の持主であつたことがわかる。その周官の制度を施行したのは、東魏の恭帝三年（五五六）のことであるが、その目的は、漢魏以來の官制が繁雜になつてゐたのを革めようといふところにあつた（本紀）。最初、その任に當つたのは京兆の蘇綽であつたが、蘇綽は間もなく卒したので、范陽の盧辯がこれを繼ぎ、河東の裴政がこれを輔けた。當然のことながら、かやうな場合には常に漢人貴族を必要としたのである。もつとも周官の制を復活したといつても、これによつて政治の内容を實質的に改革しようといつたものではなくて、單に官制の簡素化を計ることと、人心を新たにすることが狙ひであつたと思はれる。また周禮の内容を忠實に再現することも勿論不可能なことであり、その内外の衆職には秦漢以來の官を兼用したものが少くなかつた（盧辯傳）。殊に四代の宣帝は古を師とすることを好まず、しばしば變易を加へたから、その實際は周官とはかなり隔つたものになつた。しかしながら宇文泰の復古熱は相當なものであつて、東晉の末から文章が浮華に流れてゐるのを惡み、蘇綽に命じて尙書

體の大語を作らせたので、その後の文筆は皆この體に依ることになったといふ（本傳）。初代の閔帝に至つて、國號を周と定めたことは勿論、西魏から二代の明帝の二年までは、周禮に依つて天王と稱し、年號を建てなかつたほどである（崔猷傳）。南朝が浮華を競ふ風が盛であつたのに對して、あくまでも質樸を旨とする北周の風が窺はれよう。

高歡の卒後は、その遺詔を受けた甥の晋公宇文護が實權を握り、高歡の弟閔帝を立てたが、間もなくこれを廢し、その兄の明帝を迎へた。明帝は儒學の愛好者であつて、弘農の劉志や上谷の寇儒などがその知遇を受けたが、在位四年にして晋公宇文護に毒殺された。

總體に北朝は部族制の名残りがあり、宗室の權力が強く、ここに政情の不安定を招く要因があつた。ついで遺詔によつて明帝の弟武帝が二十六歳にして即位したが、その即位から十年間は晋公宇文護の專權時代であり、武帝は晦跡に腐心して過した。建德元年（五七二）宇文護を誅するに及んで、帝は始めてその經綸を着々と實行に移した。武帝は英明豪毅の君主であつて、用法嚴整、群下畏服して肅然たらざるはなし、と言はれた。銳意政務に勵精し、軍事に臨んでは果決にして能く大事を斷ずる風があつた。ただその反面に刻薄にして恩恵に乏しいといふ批評を免れず、殊に晋公宇文護の故事に鑑みて、宗室の諸王に對しては特に嚴格であつた。要するに典型的な北朝型の君主である。建德三年の有名な排佛事件も、佛教側の資料はいろいろの理由を擧げてゐるが、結局は國家財政の立場から僧尼の范濫を取締るのが主たる目的であつたと思はれる。建德五年、かね

ての宿願たる北齊の征服に成功し、ここに再び北朝の統一が完成した。このことは單に北周の國威を強大にしたばかりでなく、その文化の向上に役立つた。北周はその地理的關係から、一流の漢人貴族を集めることができず、従つて文化的には北齊に一步を譲る憾みを免れなかつた。ところが武帝の平齊によつて、北齊にあつた多くの文人貴族がその支配下に入ることになった。特に陽休之・盧思道・顏之推・李德林・薛道衡・陸開明などの十八人は、武帝の徵を受け、駕後に隨つて長安に入るといふ光榮に浴した。北周の文化がこれによつて精彩を加へたことは明らかであらう。

武帝は平齊の成功について突厥を平らげ、更に一二年の間に江南を平げる意圖であつた。天もし北周の武帝に、なほ二三年の壽を假してゐたならば、或は隋の文帝を待たずして南北統一の事業は完成してゐたかも知れない。不幸にして、平齊の翌年、武帝は三十六歳の若さで死んだ。しかも武帝の死と共に、北周の國運は急速に傾いた。その子の宣帝は暗愚な君主であり、しかも數年にして崩じたので、實權は外戚の楊堅の手中に歸し、やがて禪讓となつた。見方によれば、北周の滅亡の因は、武帝その人が作つた、と言へなくもない。なぜならば武帝は北朝の傳統を破つて宗室の勢力を弱め、その子宣帝またその方針に従つた結果、遂に外戚楊堅の篡奪を招いたからであつた（文閔武宣諸子傳）。隋の文帝の南北統一は、周の武帝の作つた膳を坐して食つたといつても過言ではない。

註① 東晋安帝の時、雍州刺史として襄陽の軍事を都督してゐた楊銓期は、次のやうに述べてゐる。『晋之法制、有異於魏、今都督襄



陽、委以外事、有欲征討、輒便興發、然後表聞、令朝廷知之而已、如其事勢不舉、亦不承臺命、』即ち東晉の都督は、軍事に關しては全權を委任された形であつたが、北魏はこれと異るといふのであるから、恐らく絶えず朝命を仰ぐ必要があつたのであらう。この都督軍事といふ一例を通じて、北魏の中央集權の傾向が強かつたことが窺はれる。

② 南朝の貴族は、江南土着のものを別とすれば、大部分は永嘉の亂によつて南遷して來たものであつた。従つて經濟的に弱体であつたのは當然であり、俸祿のみによつて生活する者も少くなかつた(顏氏家訓涉務篇)。これに反して北朝の貴族は、墳墓の地にそのまま止まつた者が多かつたのであるから、經濟的にも社會的にも有力なものが多く、中には軍隊組織を持つものさへあつた。例へば河東の三薛などがそれで、北魏の太武帝が蓋吳の亂を平げようとした時、薛氏に詔して宗郷を糾合して賊の交通路を斷たしめたことがある(薛辯傳)。

③ 均田制を最初に提議した李安世の上疏を見ても、豪族の占奪を制限して、庶民の困飢流散を防がうとする意圖が現れてゐる。即ち『雄擅之家、不獨膏腴之美、單陋之夫、亦有頃夫之分、所以恤彼貧微、抑茲貪欲、同富約之不均、一齊民於編戶、』といひ、均分が一つの目的であつたことがわかる。また三長制の制定も、均田制と同様に國家の租入を増加させることが最大の狙ひであつたのであらうが、同時に豪族の下で、公賦に倍する微斂に苦しむ蔭附の民を解放しようとする意圖もあつた。従つて三長制が施行されると、『豪富并兼者、尤弗願也』(食貨志)といった事態を生じたわけである。

北朝士大夫の生活態度 ここでは北朝貴族の生活態度を概観し、出來得る限り南北の對比を試みてみたいと思ふ。

北朝の貴族は、全般から見ると、南朝貴族ほど政治から遊離しなかつた。北魏の初めから胡人貴族に伍して、朝政の樞機に參與した漢人貴族は少くなかつた。道武帝の代における清河の崔宏・崔暹・上谷の張袞、太武帝の代の清河の崔浩・趙郡の李孝伯、獻文帝の代の范陽の李訢、孝文帝の代の琅邪の王肅などは、その著しい例である。多數の漢人貴族を支配下に置いてゐる北朝王室としては、彼等を官僚に登用する方が結局有利であつたらうし、また政治を運営するには彼等の智能を利用する必要を感じたであらう。他方、漢人貴族も元來官僚貴族であり、官職を離れることは彼等の好むところではなかつたから、たとへ胡人の支配者の下であつても、與へられた地位は拒む理由がない。ところが一旦官僚の地位につくと、北朝の王室は、南朝のやうに捨扶持を與へて遊ばせて置くほど寛容ではない。この點については、顏氏家訓の終制篇の記述が示唆に富んでゐる。顏之推は北朝に羈旅の身となり、建鄴に残した祖先の墓を治めることさへ思ふに任せない。そこで『計ふに吾が兄弟當に仕進すべからず。但、門衰へ、骨肉單弱にして、五服の内、傍るに一人もなく、他郷に播越し、また資蔭なく、汝等をして廝役に沈淪せしめなば、先世の恥を爲すを以て、故に人間に靦冒し、敢へて墜失せず。兼ねて北方の政教嚴切にして、全く隱退する者なきを以ての故なり』といふ心境を述べてゐる。官職を失へば、子孫は官職に伴ふ種々の特權、例へば租役の免除などいふ恩典を忽ちにして失ふ恐れがある。

しかも父兄の資蔭、即ちその經歷した官爵の高さに比例して、その子孫に官爵が與へられるのであるから、父兄たる者は子孫のためにも仕進を放棄することはできない。羈旅の身にある顔之推にとつては、特にこのことは痛切である。しかも北朝の政教は嚴切で、いたづらに隱退することは許されないといふのである。南朝貴族のやうに、身を宮門の中に置きながら、心は隱者を氣取るといつた勝手な眞似は許されないのである。

さうした事情のほかに、質樸な胡人の朝廷の景圍氣の中に、漢人貴族も知らず識らずのうちに溶けこんで行つたといふ面も見受けられる。北魏の末、河東の裴俠は、妻子を洛陽に残したまま、孝武帝に従つて西遷しようとした時、滎陽の鄭偉が裴俠に向ひ、『天下方に亂れ、未だ烏の集ふ所如何を知らず。東して妻子に就き、徐ろに木を擇べ』と忠告すると、裴俠は『忠義の道、庸んぞ忽かにすべけんや。吾れ既に人の祿を食めり、寧んぞ妻子を以て圖を易へんや』と答へ、遂に帝に従つて關に入つたといふ話がある(周書)。與へられた祿に對して忠節を盡すといふやうなことは、南朝の貴族には絶えて見られない現象である。隋の納言蘇威が文帝に奏した言葉の中にも、『江南の人、學業ある者は、多く世務に習はず。世務に習ふ者は、又學業なし』と述べてゐる(柳莊傳)。これを裏返して言へば、北朝の學業ある者は、兼ねて世務に通ずるといふことになるのであつて、北朝の貴族が政治に關心をもつてゐたことの證據の一つになるであらう。漢人貴族の中には、北朝尙武の風に感化される者さへあつた。渤海の高昂は幼時より膽力人に過ぎ、父の叱責を無視して専ら馳騁

を事とした。その平生の信念は、『男兒當に天下に横行して自ら富貴を取るべし。誰か能く端坐して讀書し、老博士とならんや』といふのであつた。そして兄と共に劫掠を事とし、劍客を集めて郷里に横行した。そして北魏末の亂が始まると、兄弟共になつて兵を擧げてゐる(北齊書)。また趙郡の李雄も、その家は代々學業を以て聞えてゐたのに、ひとり騎射を學んでばかりゐたので、その兄が『文を棄て武を尙ふは、士大夫の素業に非ず』と責めると、『文武備はらずして能く其の功業を濟す者は鮮し。雄は不敏なりと雖も、頗る前志を觀る。但、章句を守らざるのみ。既に文にして且つ武なり、兄何ぞ病まんや』と答へてゐる(隋書)。むろん、この高昂や李雄の尙武は、一流の士大夫としては例外に屬するものであつたかも知れない。しかし顔氏家訓の誠兵篇に、顔氏の祖先に武を以て名を立てた者がないことを述べ、武夫たるべからずと戒めた後で、『吾れ今世の士大夫を見るに、纔かに氣幹あれば便ち之に倚賴し、被甲執兵して社稷を衛る能はざるに、ただ微行險服し、拳腕を逞弄す。大は則ち危亡に陥り、小は則ち恥辱を貽し、遂に免るる者なし』と述べてゐるところから見ると、北朝の士大夫に尙武の風が或る程度まで一般化してゐたことが窺はれる。事實、北史の列傳を通觀しても、文史を善くするとともに、騎射に長ずることを附記したものが少くない。これは南朝の貴族には見られない現象である。

しかしながら、北朝においても政界に進出することは、やはり危険を伴ふことを免れなかつた。魏収の論にも、『魏氏の天下を有する百餘年中、刑に任じて治を爲し、蹉跌の間便ち夷滅に至る』といひ、

寶瑾や李崔が器識良幹の臣でありながら、些細な嫌疑から一門合戮の悲運に陥つたことに同情を寄せてゐるが、北魏一代にはこの種の事件は決して少くはない。殊に孝文帝以前がさうであつた。太原の郭祚は、嘗てその一門が崔浩の誅戮に連坐した經驗をもち、官界に進出することに危険を感じてゐたので、位が尙書左丞兼黃門まで來ると、もうこれ以上は欲張るまいと心を決めてゐた。ところが當時權勢のあつた隴西の李冲が郭祚の識幹を認めて、『人生運あり、避くべきに非るなり、ただ當に明白もて官に當るべし。又何の顧畏する所ぞ』と極力進出を勧めたので、しぶしぶその言に従つた。ところが、その内に次第に欲が出て來て、封侯儀同の位を志すまでに心境が變化したが、後に領軍于忠に逆らつて殺された(魏書)。郭祚を勧めた李冲自らも後には李彪と衝突したことが原因となり、發狂して死んでゐる。顏氏家訓に『仕宦泰を稱するは、處りて中品に在るを過ぎず、前に五十人を望み、後に五十人を顧みれば、以て恥辱を免れ、傾危なきに足る』といつてゐるのは(止足篇)、南朝だけでなく北朝においても通用する言葉である。しかしこれよりも更に徹底してゐるのは西河の宋隱である。宋隱は北魏の道武帝に仕へて行臺右丞となり、骸骨を乞うたが許されず、母の喪によつて歸郷したのを幸ひとして出仕を固辭したが、州郡の督促が急なので、遂に長樂の田舎に匿れて死んだ。臨終にその子姪に向ひ、『苟も能く入りては父兄に順ひ、出でては鄉黨に悌に、郡に仕へて幸ひにして功曹史に至り、忠清を以て之を奉ずれば、則ち足れり。遠く臺閣に詣るを勞せず。汝の富貴なる能はずして、徒らに門戸の累を延かんことを恐

るのみ』と戒めてゐる(魏書)。郡の功曹でやめておけと言ふのは、さすがの南朝でも餘り見當らない言葉である。獻文帝の世に權要の地位にあつた趙郡の李順・李敷は、いづれも事に坐して誅されたが、數の弟の式は、そのとき西兗州刺史であつた。かねて、かかることもあらんかと用心し、津を守る吏に命じて、もし朝廷から使者が來れば、必ず先きに報じてから渡せと言ひ付けてゐたのであるが、使者は津吏を欺いて川を渡り、李式は兄と共に殺された(魏書)。自分は權要の地位にゐなくとも、父兄が重要な任にあれば、これだけ用心する必要があつたのである。

北齊・北周から隋の世になつても、事情に大した變化はない。東魏の時の人、清河の崔暭は常に自分の門地を誇り、嘗て盧元明に向ひ、『天下の盛門は、唯我と爾とのみ。博崔趙李は何の事とする者ぞ』と豪語したと傳へられてゐるが、高歡の死後にその子の高澄が繼ぐと『黃領の小兒、重任に當るに堪ふるやいなや』と蔭口を叩いたのが、高澄の耳に入つた。高澄は大いに怒つてこれを殺さうとしたが、側近の取りなしで大事に至らずに濟んだ。しかし崔暭が奉謝のために謁すると、高澄はなほ怒氣やまず、『金石銷すべきも、此の言滅し難し』と極め付けた(北齊書)。北海の王昕は、前秦苻堅の丞相王猛六世の孫で、もとより名門の出であつた。篤學にして清言を好むといふ、典型的な貴族であつたが、權貴に屈しない強さを備へてゐた。しかし文宣帝は、その疏誕にして濟世の才でないのを惡み、『門戸は好けれども、人身惡し』と罵つてゐた。ところがまた王昕の蔭口を告げる者があつたので、文宣帝は大いに怒り、『好みて輕薄

の篇を詠じ、自ら儉楚に摸擬すと謂へり』といふ詔書を下し、七兵尙書の官を免じて幽州に徙した。そののち再び徴されて判祠部尙書事に任ぜられたが、帝の怒りはなほ解けてゐなかつた。たまたま帝が朝臣と酒宴を催した時、王昕は病と稱して出席しなかつたので、帝は騎士を遣つて、これを引捕へて連行させた。そのとき帝は王昕が膝を揺がせて吟詠する不敵な態度を見て、遂にこれを御前に斬り、その屍を潭水に投ぜしめた（本傳）。さすがに此の事件の後、風流の道、頗る衰へるに至つたといふ（盧潛傳）。北齊の王朝にも、清談貴族の跳梁する餘地は乏しかつたのである。ただ僅かに趙郡の李元忠が、侍中の要職に在りながら、阮籍の故事を慕ひ、母の喪に酒を飲んだといふ話があるが（北史）、これも東魏創草の時代のこと、文宣帝以後には見當らないことである。北周に至つては、武帝の平齊に至るまでは一流貴族を集めることができず、平齊以後、間もなく亡びたので、特に問題とするほどのものはない。隋は南北を統一したけれども、文帝は完全な北朝型の君主であつて、學術を好まず、専ら吏事に専念するといふ法家主義の立場であつたから、貴族にとつては決して住みよい時代ではなかつた。博陵の李徳林などは政治にも強い關心をもち、幹用の才に乏しくなかつたのであるが、それでも周の宗室の殲滅に反對した際には、文帝から『君は讀書人なり、此の事を平章するに足らず、』と叱責を受けた（隋書）。趙郡の李孝貞も李徳林とともに文翰を參典したが、幹劇の用がないといふので文帝の怒りに觸れ、御史の劾奏を受けて金州刺史に出された（隋書）。南朝風の文人貴族は、隋においても政治の中心から遠ざかるほかは

なかつた。

北朝の漢人貴族にとつては、もう一つ都合の悪い事情がある。南朝では王室の專制主義を警戒すればよかつたのであるが、北朝では王室以外に、その背景をなしてゐる胡人貴族といふ厄介な存在がある。北魏の司徒崔浩の失脚事件などには、多分にこの事情が働いてゐるやうに見受けられる。胡人貴族にとつては、漢人貴族が政治の實權を握ることを快く思はれなかつたのは當然のことであらう。殊に六鎮の鮮卑軍人を主體とした北齊の朝廷においては、この傾向が特に著しいものがあつた。高歡が舉兵の際に兵士を戒めて漢兒を欺くを得ずと命令してゐるのは、當時の鮮卑族が漢人貴族に強い反感を抱いてゐたためであらう。拓跋族出身の庫狄伏連は武幹を以て知られ、北齊の文宣帝に認められて鄭州刺史に任ぜられたが、その部下の參軍は衣冠の士族が多かつたにも拘らず、捶撻を加へて築塼の仕事を強制したといはれる（北齊書）。昌黎の韓鳳は、漢人士大夫であるにも拘らず、高歡と同じやうに生活意識は全く胡人化してゐた人間である。膂力騎射によつて都督に任ぜられたが、嘗つて宰相の祖珽と事を論じた時に、『強弓長稍は推謝すべきも、軍國の謀參は、何に由りてか爭ふを得んや』とやりこめられたこともあつた關係から、衣冠の士族を惡むこと甚だしく、常に『漢狗を剄して馬に飼することを得ざるを恨む』といつたり、『刀はただ賊漢の頭を刈るべし、草を刈るべからず』と口走つてゐた。北齊の後主の恩倖を得るやうになつてからは、崔季舒を始めとする多くの士大夫を罪に陥れた。朝士の韓鳳に事を諮るものは、みな仰視することさへできなかつた

ほどであるが、それでも韓鳳は『狗漢は大いに耐ふべからず、唯須らく殺却すべし』と罵つた。その反面、武職の官にある者に會ふ場合には、たとへ相手が厮養の末品であつても鄭重に扱つたといふ(北史)。これによつても判るやうに、胡人の漢人貴族に對する反感は、人種的な差別觀によるといふよりも、實は武人の文人に對する反感であつたと見るのが正しいであらう。それだけに、文人貴族にとつては住み難い世界であつた。

かやうに見てくると、一方では北朝の士大夫が政治に對して積極的にならざるを得ない事情がある反面に、他方ではその政治的關心を冷却せしめるやうな惡條件も少からず存在することがわかる。従つて北朝の士大夫が政治的關心に富むといつても、それは南朝に比較してのことであつて、全般の傾向から見れば、やはり政治に對して冷淡であつたといふのが正しいであらう。北海の王暕は、このことを明らかにする典型的な人物である。王暕は、風流の故を以て北齊の文宣帝に殺された王昕の弟で、その兄弟九人は皆風流を以て聞え、王氏九龍の稱があつた。王暕は常山王の友に任ぜられて、その寵任を得たが、常山王が高殷を廢して帝位に即いたのは、主として彼の策謀によると言はれてゐる。かやうな策謀は、成功すれば位人臣を極めることを豫約するものであるが、失敗すれば、一族の生命を危くする。このやうな危險な投機を敢へてするところは、やはり北朝の士大夫の氣風を示してゐる。けれども王暕は、もともと文人であつて、本質的には政治に向かない人間であつた。このことを熟知してゐる孝昭帝は、『今既に劇職に當る、尋常舒慢なるを得ざるな

り』と注意を與へたが、王暕は深く意に留めなかつた。たまたま帝が北征の不在中に、陽休之などの文人貴族とともに屢々宴遊を重ね、公事を忽そかにしたといふことが帝の耳に入つたが、この時は脛を杖すること四十だけで濟んだ。のち帝が王暕を侍中の要職に任じようとする、彼は苦辭して遂に受けなかつた。人あつてその理由を問ふと、『我れ少年より以來、要人を闊すること多し。充詘少時にして、敗績せざるはなし。且つ性實に疎緩にして、時務に堪えず。人主の恩私、何に由りてか保つべけんや、萬一披猖せば、退くを求むるも地なし。熱官を愛せざるに非るも、ただ之が爛熟を思ふのみ』とその心境を漏した。河豚は食ひたし、命は惜しいといふ心理と全く同じである。王暕は結局安全な道を選んだ。孝昭帝崩じて武成帝が即位すると、帝はかねて王暕の儒緩なのを不愉快に思つてゐたので、彼が奏事に參上する機會を見て、大いに訶叱を加へたが、王暕は一向に平然たるものであつた。後主の世になり、周兵の侵攻が始ると、同志と共に避難して東北に走ることになつた。山路險しく、土賊の襲撃を受ける恐れがあるにも拘らず、王暕は温酒膏肉を一つも廢せず、悠々として隙取るので、同行者がこれを尤めると、『我を尤むることなかれ。我が行事若し悔るざりせば、久しく三公たりしならん』と答へた。かやうな超然たる生活態度であつたから、周の世になつても儀同大將軍・太子諫議大夫の官を與へられ、隋の開皇元年、七十一歳の天壽を全うして終つた(北齊書)。この王暕の『熱官』を愛しながらも、それが身を焼くことを恐れ、官場から適當な距離を保たうとする生活態度こそ、北朝貴族のそれを代表する

ものと言へよう。結局、北朝貴族の政治に對する態度は、それほど南朝と異なるものではなかつた。ただ北朝では、熱官に身を焼く危険を冒す士大夫が歴代跡を絶たなかつたのであつて、この點がやゝ南朝貴族に比べて積極的であつたといへよう。

従つて北朝の貴族も、南朝とは程度の差があるにしても、やはり野性の喪失・貴族的洗練の高度化といふ方向を採つた。野性の喪失といふ方面からいへば、まづ第一に清談の屏息といふ事實があげられる。南朝においても清談が衰へたことは前述の通りであつたが、北朝においては更に甚だしい。特に北魏百五十年間には、殆んど清談らしいものが傳へられてゐない。但しこれは貴族の野性喪失といふよりも、北魏王朝の法家政治がこれを許さなかつたと見る方が正しいかも知れない。北魏末の亂世になると、さすがに清談らしいものの片鱗が見える。范陽の盧道虔の妻元氏は甚だ聰悟の夫人であつたが、常に高座に升つて老子を講じ、盧道虔の従弟盧元明が紗幘を隔ててこれを聴いたといふ（北史）。また博陵の崔暹は大言を好み、嘗つて密かに沙門明藏をして佛性論を著せしめ、これに自分の名を署して江南に流布させたといふほど賣名好みの人間であつた。その子崔達孳が十三歳のとき、儒者に周易の兩字ばかりを教へさせた上で、朝貴名流を集め、達孳を高座に昇らせて講を開いた。そのとき趙郡の陸仲讓は偽つてこれに屈服したので、崔暹は大いに喜び、奏して司徒中郎に拔擢した。都下これを許して『講義兩行して、中郎を得たり』と嘲つたといふ（北齊書）。この二つの例から判るやうに、南朝におけると同じく、北朝の清談も講論・講義の様式に變化して

ゐることがわかる。その講義に附隨して、講者と聽者との間に討論が行はれるのであるが、その討論は一定のテキストの解釋をめぐつて行はれるのであるから、いきほひ魏晉清談の奔放さには遠いものとならざるを得ない。それはもはや清談とは言へないほどの變化を遂げてゐるのである。また北魏末から北齊の初期にかけての政情不安の時期には、二三の放縱文人を出してゐないわけではないが、しかし到底魏晉の盛時に比ぶべくもない。野性の喪失は、北朝の貴族もまた免れ得ないところであつた。

南朝の貴族は野性を失ふとともに貴族的洗練の度を加へたが、これは北朝においても同様であつた。嘗つては禮俗を否定することに誇りを感じた魏晉の貴族も、北朝に入つては新たな禮俗の建設者に轉じた。特に家を中心とする羣は一層の發達を遂げた。清河の崔悛の一門などは特に有名であり、その士女は皆當世の名家に嫁してゐた關係もあつて、その吉凶の儀範は當時の稱するところとなつた。北齊の婁太后はその子博陵王のために崔悛の妹を納れて妃としたが、そのとき中使に勅して、『好く法用をなし崔家をして人を笑はしむるなかれ』と戒めたといふ（北齊書）。名家の儀範には、王室と雖も、これに倣はざるを得なかつたのである。また音儀聲調の美と、文辭の輕妙とが尊重されたことも、南朝と同様であつた。河東の裴讞之は早くより名を知られ、司徒主簿の官に任ぜられたが、尙書僕射の楊愔は常にこれを稱歎して、『河東の士族には京官少からざれども、唯この家の兄弟のみ全く鄉音なし』と賞めてゐたといふ（北齊書）。田舍訛りが無いといふ些細なことが、これほどまでに尊重されたので

ある。殊に南北朝の通好使が派遣されるやうな場合には、その使主・使副に選ばれた者は、一國の文化を代表するものであるだけに、一舉一動の末に至るまで、貴族的洗練の極致を示すことが要求された。南北の通好使は歴代交換されて居り、いはば南北文化の手合せの役割を演じてきた。いまその一例として、東魏と梁との間に派遣された通好使の場合を取上げてみよう。天平の末、東魏から梁へ和好の使者を送ることになり、まづ第一候補として清河の崔悛が挙げられたが、崔悛は『文采と學識では、自分も李諧にひけを取らぬつもりであるが、口達者にかけては李諧の方が遙かに上手だ』と譲つたので、それではといふことになり、頓丘の李諧を使主とし、范陽の盧元明・上黨の李業興を使副として派遣することになった。梁の武帝は、まづ朱异をして魏使の様子を伺はせたが、朱异は李諧や盧元明の立派なことを賞めた。やがて李諧らが謁見を終へて退出する段になると、武帝はこれを目送しながら左右に向ひ、『朕、今日勅敵に遇へり、卿輩は常に北間には都べて人物なしと言へるも、此等は何處より來れるか』と感懷を洩したといふ。この時、兩者の間に交された會話の模様は、いづれも各人の本傳に載せられてゐる。<sup>(1)</sup>それは一國の名譽をかけて行はれるものであるだけに、まさしく眞劍勝負である。魏晉の清談は、姿を變へて外交の場に現れたとも言へよう。このとき使者として選ばれたものは勿論、接客の任に命ぜられるものも一世の選良であつて、才地のない者は與ることを許されなかつた。梁使が東魏の鄴都を訪問する場合も、大變な騒ぎになり、貴勝の子弟は盛飾して見物に集り、館門市をなすといふ有様であつた。宴會の

日になると、宰相高澄は左右の臣を遣して會談の模様を探らせ、東魏の接客係が一言でも勝を制すると、そのたびに高澄は手を拍つて喜んだ。これは魏使が梁に行つた場合も同様であつた(北史李諧傳)。このやうな點にだけついて見ると、南北の貴族の間には殆んど差異がないかのやうに思はれるが、しかし一歩立ち入つてみれば、やはりその間に優劣の差があつたことがわかる。貴族的洗練の高さを象徴する音儀の美といふ點においては、北朝は遂に南朝の敵ではなかつたやうである。顏氏家訓の音辭篇は、この間の消息を傳へてゐて興味深い。顏之推は『南方の水土は和柔にして、その音は清舉にして切詣、失は浮淺に在り、その辭は鄙俗多し』といひ、また『北方は山川深厚にして、その音は沈濁にして鈍鈍、その質直を得て、その辭は古語多し』と述べ、一應は北方に味方するかに見えるが、『然れども冠冕の君子は南方を優れりとなし、閭里の小人は北方を愈るとなす』といひ『服を易へて之と談ずるも、南方の士庶は數言にして辯ずべし。垣を隔ててその語を聽けば、北方の朝野は日を終ふるも分ち難し』と述べてゐる。その音儀の洗練においては、北朝の士大夫は遂に南朝に及ばぬことが判るであらう。それは獨り音儀だけには止まらない。やはり顏之推によると、北朝は喪亂の後を受けてゐた關係もあらうが、士大夫の筆跡も鄙陋なものが多く、加ふるに俗字を勝手に造りあげて、經傳の書にさへ偏滿する有様であつたといふ(雜藝篇)。この南北士大夫の優劣は、單に風土の相違がもたらしたと言ふよりは、やはり生活環境の相違から生じたと見る方が正しいであらう。胡族の中に生活し、胡族の支配を受けた北朝士大

夫が、より質朴の風に富み、従つてまた貴族的な洗練といふ點において劣るところがあつたのは、けだしまた當然のことであらう。また音儀や書跡の末梢においてばかりでなく、『北方の墳籍は、江東より少きこと三分の一なり』（顔之推傳觀我生賦自注）といふに至つては、北朝の文化水準を自づからにして測らしめることにならう。このことは北朝の士大夫そのものもよく自覺してゐた。東魏の霸主高歡は、英明の譽れがあつたにも拘らず、士大夫の驕横を取締ることができなかつた。人あつてその理由を問ふと、高歡は『江東に一呉老兒の蕭衍なるものあり。専ら衣冠禮樂を事とす。中原の士大夫は、これを望みて正朔の在る所となせり。我もし急に法網を作らば、士子悉く蕭衍に奔らん』と答へたといふことである（北齊書杜弼傳）。これには北方が戰亂の禍中にあつた事情や、また梁の武帝の寛仁の政治といった事實を考慮に容れる必要があるが、しかし士大夫文化の中心が南朝にあることを、北人もまた認めざるを得なかつたことの現れであると言へよう。

註① 管見の範圍では、『讀書人』といふ言葉の最初に現れた用例である。なほ通鑑では『書生』に作つてゐる。

② 李諧の場合は、梁の武帝及び主客郎范胥と問答してゐるが、これは御國自慢の應酬に終始してゐる。李業興は梁の武帝及び朱异と問答し、李業興が儒者である關係で、その内容は經學禮制の問題にわたつてゐる。經義に關する限り、朱异の方が旗色が悪い。

ただ梁武が玄學の問題を持ちかけようとすると、李業興は『少きより書生となり、ただ五典を讀む。深義に至りては、通釋を辨ぜず』といひ、軽く逃げてゐるのは、南北の學風の相違を示唆して

興味深いものがある。また梁の武帝は、北朝の通使が來ると必ず親しく問答を試みてゐるが、北朝の君主にはこれが見當らない。むろんこれは學識教養に雲泥の差がある結果である。

## 二 玄 儒 文 史

漢代から六朝への變遷は、これを精神史の上から見れば、儒教的精神の衰退といふ特徴的な事實のうちに、最もあざやかに現れてゐる。これは自明の事柄であり、いまさら言ふまでもない事實である。しかしながら、儒教的精神の衰退といふことは、單なる經學の不振、玄學の流行といふ表面的な事實だけを意味するものであつてはならない。魏晉の經學、南北朝の義疏の學は、たとへ見る者の立場によつて、評價の變動はあるにしても、經學史においては不朽の價值をもつものである。それにも拘らず、なほ儒學の衰退といふことが問題にされるのは、それが經學の盛衰といふ單なる事實だけに止まらないで、六朝士大夫の精神、六朝貴族の教養の在り方といふ、より根本的な問題に關連してゐるからにほかならない。

漢代は、文字通り儒教一尊の時代であつた。漢代の士大夫は、時に老莊に潜やかな思慕の情を寄せることはあつたにしても、また時として文學や史學の魅力に惹かれることはあつたとしても、これを表面に打ち出して堂々とその存在理由を明らかにした者は稀であつた。儒學に對する場合、それは餘りにも比重が輕かつたからである。とこ



ろが六朝に入ると、この比重の關係に大きな變動を生じた。この事實を最も端的に示してゐるのは、學館の制度である。南朝宋の文帝は、元嘉十五年(四三八)に、かねて廬山の慧遠の高弟として知られた雷次宗を京師に迎へ、北郊の雞籠山に儒學館を立て、生徒百餘人を集めて教授に當らせたが、ついで翌元嘉十六年には、丹陽尹の何尚之に命じて玄學館を、著作佐郎の何承天には史學館を、司徒參軍の謝元には文學館を立てさせ、各々教授に當らせることになった。

これらの四學館は幾分私學的な色彩を持たないわけではないが、當時、國子學は未だ設立されて居らず、その代用の意味が含まれ、かつ屢々天子の親幸があつたといふから、多分に官學の色彩を帯びたものであつた。この四學館の設立が、いはゆる元嘉の治を現出するに與つて力があつたとさへ言はれてゐる(南史宋文帝紀・各本傳)。そのうち明帝の泰始六年(四七〇)に、國子學を廢した代りとして總明館を置いたが、この總明館は、玄儒文史の四科から成る綜合大學であり、總長たる總明館祭酒の下に學士十人の定員が置かれた。この制度は、南齊の武帝永明三年(四八五)まで續いてゐる(南齊書百官志)。

この四學館や總明館の制度に特徴的に現れてゐる事實は、南朝人が『玄儒文史』を士大夫の基礎的な教養として考へてゐるといふことである。漢代においても盛に學校が建てられたが、いづれも儒學を専門とするものであり、文學や史學を研究する學校などはなく、況んや玄學専門の學校などは夢想だにできない状態であつた。ところが宋代に入つて玄儒文史を専攻する官立學校が設けられたことは、魏晉以來士大夫の教養の内容が次第に變化し、それが南朝に至つて

明確な形を採るやうになつたことを示すものである。そして、それは單に學校の教科目だけに限らず、他の色々な事柄にも現れて來てゐる。梁の武帝に寵任せられた汝南の周捨は、南朝貴族風の廣い教養の持主であつたが、その歿後に武帝が與へた詔の中に、『義該玄儒、博窮文史』といふ言葉が見える(本傳)。まことに玄儒文史にわたる豊かな教養を兼ね備へることこそ、南朝士大夫の理想であつた。それは、漢代の士大夫が儒學一筋の教養に偏したり、さもないければ能吏型の無教養に陥つたりしてゐるのとは、まさに對蹠的な對照を示してゐる。何よりもまづ、理想的人間像の變化が、漢代と六朝との士大夫を區別するのである。魏晉以來、老莊思想が流行するとともに、いはゆる玄學の教養が重要性をもつに至つたことは勿論であるが、同時に文史の教養もこれに劣らぬ價值を認められることになつた。梁書の姚察の論にも『かの二漢の賢を求むるを觀るに、率ね經術を先きにす。近代は人を取るに、多く文史による』(任昉傳)といひ、選舉登官の途においてさへ、儒學よりも文史に重要な位置が與へられるやうになつたことを注意してゐる。また同じく梁書の王承傳にも、『時に膏腴の貴遊、咸く文學を以て相尙び、經術を業と爲すこと罕なり』といひ、陳書沈洙傳に『(梁の)大同中、學者多く文史を涉獵し、章句を爲さず』と述べてゐる。梁代は南朝の中でも、最も儒學の盛な時代とされてゐるのであるが、それでさへこの有様なのであるから、他は推して知るべきであらう。北朝においても、程度の差こそあれ、文史の才が尊重されたことは南朝と同様であつた。殊に孝文帝の中華同化政策の實施以來は、特にこの傾向が著しい。趙郡の李

場は、史傳に涉歴し、頗る文才があつたが、常にその弟李郁に向ひ、『士大夫の學問は古今を稽博して罷む。何ぞ專經を用つて老博士とならんや』と戒めたといふ（魏書）。従つて當時の代表的な貴族の一人、河間の邢晏などを例に取つてみて、『風儀美に、經史に博渉し、善く釋老を談じ、雅より文詠を好む』といった教養の持主である（魏書）。北齊の儒者劉晝は秀才に擧げられて入京し、考策を受けたが落第した。これは文章を學ばなかつたせいだといふので、發憤して辭藻に志し、六合賦一首を作つたが、もとより甚だ古拙なものであつた。しかし劉晝自らは大いに得意で、『儒者は勞して工少きこと斯においてか見たり。我れ儒書を讀むこと二十餘年、しかも答策第せざりき。始めて作文を學ぶに、便ち是の如くなるを得たり』といひ、人もあらうに當時文名天下に鳴る魏収にこの賦を呈した。魏収はその賦を見て『賦を六合と名づくること、その愚すでに甚だし。その賦を見るに及び、又その名よりも愚なり』と評した（儒林傳）。劉晝はその後十年間も秀才を求めて得ず、遂に仕官せず終つた（北史）。門閥のない者に仕官の機會を提供する秀才の科も、儒學の教養だけでは及第が許されなかつたのである。

かやうに南北朝ともに、儒學のほかに玄學や文史が士大夫の教養の必須條件として認められるやうになつた。この間の消息は、顏氏家訓の勉學篇に詳しい。顏之推はまづ漢代の士大夫を説いて、『學の興廢は世の輕重するに隨ふ。漢時の賢俊は、皆一經を以て宏をなせり。聖人の道は、上は天時を明らかにし、下は人事を該ぬ。此を用て卿相を致せる者多し』と、まづ經學一尊の時代であつたことを述べ、

ついで『末俗已來、また爾らず。空しく章句を守り、ただ師の言を誦するのみにて、之を世務に施すに、殆んど一可なし。故に士大夫の子弟は皆博渉を以て貴しと爲し、肯へて儒を専らにせず。梁朝の皇孫以下總卅の年には必ず先づ學に入り、其の志尙を觀るも、出身已後は便ち文史に従ふ。殆んど業を卒ふる者なし。冠冕の此を爲す者は、則ち何胄・劉囑・明山賓・周捨・朱异・周宏正・賀琛・賀革・蕭子政・劉紹等あり、兼ねて文史に通じ、徒に講讀するのみにあらざるなり。洛陽にてはまた崔浩・張偉・劉芳を聞き、鄴下にはまた邢子才を見る。此の四儒は、經術を好むと雖も、また才博を以て名を擅にす。此の如き諸賢は、故より上品と爲す。以外は率ね田里間の人多く、音辭鄙陋にして風操蚩拙、相與に專固にして堪能する所なし。一言を問ふに輒ち數百を酬る、その指歸を責むるに或は要會なし。鄴下の諺にいふ、博士驢を買ふに、書券三紙あるも、未だ驢の字有らずと。汝をして此を以て師と爲すは、人をして氣を塞がしむ』と述べてゐる。顏之推その人は經學の教養を尊重し、その必要を力説するのであるが、しかも經學の専門家で文史の才を缺く者を輕蔑する點においては、やはり當時の常識に従つてゐることがわかる。經學の専門家、特に博士を輕蔑する風は、南朝よりも却つて北朝において盛であつた。これは後にも述べるやうに、北朝の博士には田舎の寒門出身者が多かつたためである。顏之推はさらに經學専門家の無學を述べて、『俗間の儒士は群書に渉らず。經緯の外は、義疏のみ』といひ、自分が始めて北齊の鄴都に入つた頃、博陵の崔文彦に、王粲集の中に鄭玄の尙書を難じた個所があることを告げたと

ころ、崔文彦はこれを諸儒の間に傳へた。すると諸儒は『文集はただ詩賦銘誄あるのみ。豈に當に經書の事を論ずべけんや。且つ先儒の中に未だ王粲あるを聞かず』といったので、崔文彦も馬鹿らしくなつて、王粲集を見せてやる気にもならなかつたといふ。また魏収が議曹にゐたとき、諸博士と宗廟の事を論じ、漢書を引用して證據としたことがある。すると博士は笑つて、『未だ漢書の經術を證することを聞かず』といったので、魏収も腹を立てて、何も言はずに漢書の章玄成傳を放り出して坐を立つた。そのあと諸博士は一晚がかりで章玄成傳を読み、明け方になつて、『玄成かくの如き學ありとは謂はざりき』と謝りに來たといふ(勉學篇)。北朝儒者が輕蔑されたのは、かやうな文史に對する無智によるのである。

ところで、このやうに玄儒文史が士大夫の必須の教養として考へられるやうになつたことは、漢代風の儒學一尊の人生觀が崩壞したことを意味する。儒學の絶對的な價值は、なほ否定されてゐないにしても、それが玄學や文史と同列に置かれることによつて、相對的な價值の低下を來たしたことは疑ふべくもない。嘗つては士大夫の精神生活の指導原理であつた儒學は、その王座から引き下げられる結果になつたのである。しかも、このやうにして王座から退いた儒學は、果して相對的な價值の低下といふだけに止まり得たであらうか。それは玄儒文史といふ士大夫の教養の一部分に成り下ることによつて、生活を動かし得るといふ意味での精神たる資格を失ひはしなかつたであらうか。これは當然起るべき疑問である。しかし、この問題に直接答へる前に、しばらく六朝儒學の變遷の跡を振り返つ

てみることにしたい。

**儒學** 六朝儒學の大勢を窺ふには、比較的明確な形で現れてゐる學校の制度から検討するのが便利であらう。漢末から魏初にかけての太學の狀態は、魏志王肅傳注に引く魏略に詳しい。長安の太學は漢末の大亂に灰燼に歸したが、魏の文帝は即位ののち太學の再建に着手し、博士の定員を設け、州郡に敕して學を欲する者を太學に送るやう指令を發した。そのため太學の開設と同時に、數百人の學生が集つた。しかし次の明帝の初年になると、吳蜀との抗爭が激化して征役が盛になり、征役を避ける目的で太學に集る者が多くなつて、學生の數は千を以て量るほどになつた。しかし元來勉學が目的でない上に、教師たる博士の素質が悪くて教授を怠るといふ有様なので、學生も冬に來つて春に去るといふ風で落着かない。また太學へ來る最大の目的は試験を受けて官吏に任命されることであるが、魏朝の試験の程度は高きに過ぎ、おまけに大義を問ふことを忘れて専ら字指墨法點注といった末梢的な事柄ばかりを問題にするので、百人が一緒に受験して合格する者は十人に満たぬのが普通である。このため折角學問に志を立てて太學に入つた者も、終には嫌氣がさして向學心を失ひ、浮虛を求めて競逐するといふ結果になる。かやうに學校教育が不振を極めた結果、學生のみならず一般官吏の知識の低下は驚くべきもので、正治中に朝堂の公卿以下四百餘人のうち、筆を操ることができた者は、僅かに十人にも満たぬといふ有様であつたといふ。正始中に奉つた劉靖の上表は、右の魏略の記述を裏書きするものであつて、『黃初より以來、太學を崇立すること二十餘年なり。

しかも成ること有る者寡きは、蓋し博士の選輕く、諸生は役を避くるものにして、高門の子弟は其の倫に非ざるを恥づるに由るなり。

故に夫の學ぶ者は其の名ありて其の人なく、その教を設くと雖も其の功なし。宜しく博士を高選し、行は人の表となり、經は人の師に任ふる者を取り、國子を教ふるを掌らしめ、古法に依遵せしむべし』と述べてゐる(魏志)。この劉靖の上表は二つの重要な問題を提示してゐる。その一つは、學行優秀なるものを選んで博士の素質を向上せしめよといふことである。ところが、これには言ふべくして實行し難い事情があつた。玄儒文史にわたる豊かな教養を士大夫たるの資格としてゐた六朝人は、經學のみの専門家たる博士を、單なる技術者か職人位にしか考へなかつた。博士の輕視は南北朝を通じて見られる一般的な傾向である。従つて博士には寒門の出の者が多く、しかも博士の官品は下位に置かれ、榮轉の場合も縣令がせいぜいである(魏志高柔傳)。その縣令の職は、南北朝の衣冠の士からは嫌はれたもので、専ら寒門の士の任ぜられる賤職である。これでは如何に博士の官に人材を求めても得られるはずがない。儒學の不振は、ここにも一つの原因があつた。第二の問題は、太學が避役の徒の集る場所となつた結果、高門の子弟が共に伍することを恥づるに至つたといふことである。これが後に晋代に入つて太學のほかは國子學といふ貴族學校が生れる原因となつた。

魏の學校教育は右のやうに不振を極めたが、しかし魏の王室そのものは學校教育、儒學の振興に不熱心であつたわけではなく、軍國多事の際としては、むしろ相當以上に努力した跡さへ見える。そもそ

も軍國急を告げる際に、たとへ避役の徒であるにしても、手を以て數へる太學生を遊ばせて置くこと自體が尋常のことではない。魏末に竹林七賢の一人嵇康が處刑されようとした時、太學生三千人が集つて嵇康を師とせんと請ふたといふ話があるが(晉書)、この三千人といふ數には誇張はあるにしても、晋の武帝の時の太學生が七千人に登つたことと考へ合すならば、荒唐無稽といふほどの數字ではないことがわかる。殊に魏の明帝の如きは屢々詔を發して尊儒を説き、貢士には經學を以て先となし、浮華を退くべきことを説いてゐる。

總體からいへば魏の王室は儒學の獎勵にかなり熱心であつたと言はなければならぬ。これは魏が法家主義の政策を根本方針としてゐたことと矛盾するやうに見えるが、しかし漢代以來、法家政策を採る王室はこれを表看板とすることを避け、儒術を以て縁飾するといふ方法に従ふのが例となつてゐた。魏の儒學獎勵の裏には、法家主義の精神が隠れてゐたことは明らかである。明帝の時に黃門侍郎杜恕が上つた議は、この急所を衝いたものであつて、『今の學者は商韓を師として法術を上げ、競ひて儒家を以て迂闊にして世用に周ねかずと爲す。これ最も風俗の流弊にして、創業者の愼を致す所なり』と明言してゐる。これは當時の王室や股肱の臣が、表面儒學尊重を装ひながら、實はこれに對して輕蔑の念を抱いてゐた矛盾を暴露したものである。しかしこれは獨り魏の王室だけに限らず、多少の程度の差こそあれ、南北朝の王室に共通する態度である。およそ如何なる時代にもあれ、中央集權を望まない王室はない。それは當然法家主義の尊重となつて現れる。しかもそれは儒術主義を隠れ養

として現れるのが普通であるから、南北朝王室の儒學獎勵は常に法家主義の告白であるといつても過言ではない。かやうな偽装された儒學獎勵には、自ら限界があることは明らかである。況んや士大夫階級から浮き上つてゐた當時の王室が、一片の詔書や、たかだか學校の整備ぐらゐで儒學を獎勵してみても、滔々たる老莊浮華の風潮を如何ともすることができなかつたのは當然であらう。

晋は魏の制度を承けて太學を設け、博士の定員を十九人としたが、武帝の咸寧二年(二七六)、新たに國子學を設立した(本紀)。これは周禮に『國子教を師氏を受く』とあるに依つたものであり、貴遊の子弟を對象とする學校である(宋書禮志)。貴族専門の學校は、漢代の四門學のやうに先例がないわけではないが、六朝では太學よりも國子學に重きが置かれるやうになつた。その理由については、南齊の國子助教の曹思文の上表に、『今の國學は即ち古への太學なり。晋初の太學生三千人ありて既に猥雜なり。惠帝の時、その涇渭を辯ぜんと欲す。故に元康三年、始めて國子學を立て、官品第五以上、國學に入るを得しむ。……太學と國學とは、斯ち是れ晋世その士庶を殊にし、その貴賤を異にするのみ。然れども貴賤士庶は、皆教を須ちて成る。故に國學太學は之を兩存せるなり』と説いてゐる(南齊書禮志)。この曹思文の上表は、晋書と矛盾する點もある。國子學の創立を惠帝の元康三年としてゐることも一つであるが、晋初の太學生は三千人どころではなくて、實は七千人あつた(宋書禮志)。これだけ多數の學生が集まれば、自然素質の低下は免れないところであり、かつ魏の時代から避役を目的に集る學生が多かつたのである

から、貴族の子弟が太學に入ることを嫌つたのは當然のことであらう。かくて東晋以下、貴族學校たる國子學が最高學府となつた。しかもその國子學でさへ、東晋の孝武帝の頃になると、一流貴族の子弟から嫌はれる傾向が見える(宋書禮志)。儒教中心の官立學校が、貴族の間に如何に不人氣であつたかが窺はれる。

他方、教授たる博士に對する待遇にも、依然として向上の跡が見えない。東晋の孝武帝の時に、次のやうな挿話がある。中書侍郎の徐邈は帝の信任を受け、太子前衛率の官に任ぜられて皇太子に經を授けることになつた。その時、帝は特に徐邈に向ひ『未だ敕して師禮を以て相待たずと雖も、博士を以て相遇せず』と諭すところがあつた。晋書はこれを説明して、『魏晋より以來、多く微人をして教授せしめ、號して博士となし、また尊びて師と爲さず。故に帝云ふあり』といつてゐる(本傳)。博士扱ひをしないといふことが、名譽ある待遇を意味するやうでは、専門經學者の社會的地位の低さもまた想ふべきである。

宋に入つて玄儒文史の四學館を建て、後に玄儒文史の四科を總合する總明館を設けたことは、ある意味では王室が貴族階級に屈服したことを示すと言つてもよい。儒學一尊を目ざす國子學や太學が不人氣で、遂には士大夫の要望に従はなければならなかつたのである。しかしこの總明館は間もなく廢止されて、齊梁陳の三代は再び國子學・太學の制度に歸つた。特に梁の武帝の時には、國子學は繁盛を極め、貴族の子弟のここに學ぶ者も少くなかつた。これは梁の王朝の特殊性によることが多い。梁の武帝は、南朝の君主が多く軍人的

性格の持主であつたのに對して、在野時代から既に文人貴族として定評のあつた人物であり、玄儒文史にわたる豊かな教養を備へてゐた。従つてその儒學の獎勵も、法術的な意圖を潜めたものではなくて、純粹な好學の念から發してゐると見られる節が多い。武帝は國子學を五館に分ち、これを五經博士に分擔させた。その博士に任命せられた者は、當時一流の學者であつた（儒林傳）。しかも從來の國子學生が貴族の子弟に限られてゐたのを改めて、廣く寒門の秀才を集め、人數にも制限を加へなかつたといふ（隋書百官志）。梁が南朝を通じて經學の極盛時代とされるのは故なしとしない。陳は梁の後を受けて、形ばかりの學校を開いたが、優れた學者を養成することもなく、名ある者は梁代の遺儒のみといふ状態で終つた（陳書儒林傳）。

轉じて北朝について見よう。五胡十六國においても、南朝に倣つて太學や國子學を設けるものが少くなく、中には好學の君主も見受けられる。殊に前秦の符堅は、老莊圖讖の學を禁止して、専ら儒學を奨勵したので、英儒多くここに集つたといふ（晉書・十六國春秋）。北朝に樸學の傳統が絶えなかつたのは、かやうな事情が働いてゐたからであらう。北魏學校の歴史は、北史儒林傳に概説が見える。太祖道武帝は中原を平定すると同時に、太學を立て、五經博士を置いた。學生の定員は始め千餘人であつたが、間もなく三千人に増加した。次の明元帝の時には、國子學を中書學と改めたが、この名稱は孝文帝の世まで存続した。その學制は、大體において南朝と異なるところはない。ただ北魏の特色とするところは、地方の學校の整備に力を盡したことである。即ち五代獻文帝の時に、范陽の李訴の上疏

に基つて郷學の制を設け、州郡の治所に郡學を創立し、博士・助教・學生の員を定めた。このことは、北魏の儒學の興隆に與つて力があつたと見られる。といふのは、北魏においても儒學を専門の業とする者は、地方の寒門出身者が大部分を占めてゐたからである。

そもそも北魏の經學は、最初から田舎出の學者によつて育てられた。北魏の建國當時は學術の見るべきものは殆んどなかつたのであるが、三代太武帝が涼州を平定するに及んで、この土地に住んでゐた學者が魏都平城に移り、ここに北魏の文化が翕然として興ることとなつた。これらの學者の傳は魏書の卷六十二に纏められてゐるが、その出身地は涼州を中心として、敦煌・天水・安定・金城・武威といった北西の邊地である。特に北魏初期の經學の基礎を築いた常爽は、本籍地は河内の温縣であるが、祖父の時に亂を避けて涼州に移り、太武帝の涼州平定とともに北魏に入つた人である。なぜ涼州のやうな僻遠の地に學者が多かつたかといへば、この地には前に張氏の前涼があり、後に李氏の西涼があつて、共に漢人の王朝であつた關係から、西晋末の亂に漢人士大夫の集る者が少くなかつたからである。従つて『涼州は地戎域に居るも、然も張氏より以來、華風ありと號す』といはれた（胡叟傳）。かやうな邊鄙な土地柄であるから、中土に浮虛の風が流行してゐた時代にも、經學を比較的純粹な形で保存することが可能であつたのであらう。北魏の經學は、この涼州の學者を迎へ入れることによつて成立した。それだけではない。洛陽に遷都した後においてさへ、北魏經學の實質的な中心は、都より程遠い田舎にあつた。七代宣武帝の世について見ても、『時に天下承平、

學業大いに盛なり。故に燕齊趙魏の間、横經著録するもの數ふるに勝ふべからず、大なる者は千餘人、小なる者も猶ほ數百あり。州は茂異を擧げ、郡は孝廉を貢し、王庭に對揚するもの、年毎にいよいよ衆し』といふ状態にあつた（北史儒林傳）。つまり燕齊趙魏といった田舎が經學者の供給源になつてゐたわけである。かやうな地方の郡に學校を建てたことは、彼等に勉學の機會を一層多からしめるものであつた。

かやうな事情は、北齊においてもそのまま續いた。貴遊の子弟は勉學の念乏しく、國子學には生徒數十人あるのみで、通經を以て朝に仕ふる者は、ただ博陵の崔子發と廣平の宋遊卿の二人に過ぎず、その外には人を見ないといつた有様であつた。これに反して、田舎では經學が甚だ盛である。『横經受業の侶、郷邑に遍く、負笈從官の徒、千里を遠しとせず。伏膺怠るなく善誘倦むなし。閭里の内、乞食して資となし、桑梓の陰に憩ふもの、ややもすれば千數を逾ゆ。燕趙の俗、此の衆尤も甚し』と傳へられてゐる（北齊書儒林傳）。北周の名儒熊安生、隋代の大儒劉焯・劉炫など、いづれもこの燕趙の士から出た。これらの田舎者が何故に經學に勤めたかといへば、無論それは仕官榮達が目的であつた。榮達といつても博士以下の賤職がせいぜいであつたが、それでも彼等にとつては百姓仕事をするよりは遙かに魅力があつたのであらう。河間の馬敬徳は燕趙の間に教授して、生徒のこれに隨ふ者が多かつたが、のち召されて北齊の皇太子であつた後主に經を講じ、のち後主が即位すると、師傳の恩を以て國子祭酒・儀同三司・金紫光祿大夫・領瀛州大中正といふ、儒者として

は異例の拔擢を受けた。これを聞いた弟子たちは、『馬生は孔子よりも勝れり。孔子は儀同を得ざりき』と歎じたといふ（北史儒林傳）。出世欲の虜となつた田舎者の稚氣愛すべきものがある。彼等にとつては、經學は、貴族の場合のやうな贅澤な『教養』ではなくて、一身の浮沈を賭ける大事であつたから、懸命の努力を捧げたのも當然のことであつた。よく北朝の經學が南朝よりも盛であつたと言はれるが、北朝でも貴族階級の間ではそれほど盛であつたわけではなく、ただ田舎出の寒門者流の間で人氣を博してゐたに過ぎないのである。そしてこの田舎者の經學は、經國濟民といつた大それた目的をもつものでは勿論なく、また身の教養のために修めるものではなくて、専らさやかな出世欲を満足させるための道具であつたから、學者の品性を高めることには全く役立たなかつた。北朝の高名な儒學者は、品性の下劣なことでもまた有名であつた。北魏の徐遵明は、當時海内宗仰せざるはなしと稱せられたほどの大儒であり、劉獻之や張吾貴と並らんで燕趙の間に教授してゐたが、揃ひも揃つて貪欲な連中で、もし弟子が授業料の絲粟を滞納することがあると、その衣物をかたに取り、これを影質と呼んでゐたといふほどで、儒者の風を損ずるといふ評判があつた。あるとき徐遵明は鄭玄の論語序に『書以八寸策』とあるのを見て、誤つて『八十宗』に作り、しかも最後まで強引に自説を押し通したことがあるといふ。劉獻之や張吾貴に至つては、更にこれよりも甚だしいものがあつた（儒林傳）。徐遵明の弟子熊安生は、長樂阜城の人で、やはり所謂燕趙の士の仲間である。三禮、特に周禮に精しかつた關係もあるが、北周の武帝が親しく

その門に至つて迎へたほどの學者であつた。この人はその師とは反對に愚直で聞えてゐた。嘗つて山東を遊講してゐた時に、惡戯者があつて、『某村の古塚は、是れ晋の河南將軍熊光にして、去ること七十二世なり。もと碑ありしが、村人に埋匿せられたり』と騙したところ、能安生はこれを眞に受取り、地を掘つてこれを求めたが得られず、連年これを冀州の役所に訟へてやめなかつた。そこで長史鄭大謹は、『七十二世は乃ち是れ義皇上の人なり。河南將軍は、晋に此の號なし』と判を下し、その訟を退けた。熊安生もやむなく、その一族を引連れ、塚に向つて號泣したといふ。また嘗つて北齊の名士の徐之才と和士開とに面會を求めたことがあつたが、運悪く徐之才の父の諱は雄で、熊に通じ、和士開の父の諱は安で、これは無論いけない。そこで熊安生は、諱に觸れるといふ所を採り『觸觸生』と名乗つたので、群公の間で物笑ひになつたといふ（北史）。これは或は作り話であつたかも知れない。しかし北朝貴族の間においても、經學専門の寒人が無教養な非常識漢として輕蔑されてゐたことを示す有力な資料である。この熊安生の弟子に、劉焯・劉炫の二大儒がある。劉焯は信都の人、劉炫は河間の人であるから、兩者の間には親戚關係はなかつたかも知れないが、若年より結盟して友となり、共に貧苦の中にあつて遊學を續けた。隋書儒林傳の言葉を借れば、劉焯は『數百年來、斯の人のみ』といふほどの名儒であり、劉炫も『探賸索引は焯に逮ばざれども文雅は之に過ぐ』といはれるが、しかも二人共に燕趙寒士の風氣を免れることはできなかつた。隋書は劉焯を評して、『然れども懷抱曠からず、又財に蓄なり。束脩を行は

ざる者には、未だ嘗つて教誨する所あらず。時人これを以て之を少とす』と述べてゐる。劉炫に至つては更に甚だしい。彼は隋に仕へて殿内將軍の官を與へられたが、たまたま朝廷が天下に遺逸の書を購求するのに會ひ、書百餘卷を偽造し、題して連山易や魯史記などと名づけ、これを朝廷に奉つて賞金を受けた。のちこれを訟へた者があつて囚へられたが、赦にあつて死を免れ、家に歸つて教授を事としたといふ。古來偽書を作つた者はその例に乏しくないが、一世の大儒が賞金目あてに書を偽作したといふのは珍しい。經學者が士大夫社會から輕蔑を受けたのも當然のことである。

かやうに南北朝ともに學校を整備して、形だけは儒學の獎勵を行つたが、教授に當る博士は世間から輕蔑される人物が多く、學生もまた素質がよくなかつた。六朝經學の不振は、直接にはこの學校教育の不振から説明することも出來よう。しかしながら學校教育の不振は、むしろ窮極の原因ではなく、因つて來るところは、更に遠いであらう。

漢末から魏晋にかけての經學の衰微は、最も常識的には、玄學の流行といふ事實によつて説明することができよう。東晋初の應詹の上疏はこの見方に従ふものであつて、『魏の正始の間、蔚として文林を爲す。元康以來、經を賤み道を尙ぶ。玄虛宏放を以て夷達となし、儒術清儉を以て鄙俗となす』と述べてゐる（本傳）。魏の正始といへば、王弼の易注や何晏の論語集解の現れた時代であり、さらに溯れば王肅の經學もこの中に含みうるわけで、蔚として文林をなすと言へるかは問題であるにしても、なほ經學の比重がそれほどまでに輕



くなかつた時代である。玄學の祖とされる王弼・何晏の二人も、なほ儒教に對して妥協的であつた。裴徽が『夫れ無は誠に萬物の資る所なり。聖人は肯へて言を致すなきに、老子の之を申べて已むなきは何ぞや』と質問したのに對して、王弼は『聖人は無を體す。無は又以て訓ふべからず、故に言へば必ず有に及び、老莊は未だ有を免れず、恒にその足らざる所を訓ふ』と答へてゐる(世説文學)。これが果して王弼の本心であつたか否かは暫らく別として、少くともこの言葉によれば、儒教の聖人は無の體得者として、老莊よりも優れてゐることになる。また文章叙録によれば、『儒者より論ずれば、以へらく老子は聖人を非として、禮を絶ち學を棄てたりと。晏は聖人と同じと説けり。著論、世に行はる』とある(同上)。何晏の道德論は佚して傳らないけれども、これによれば孔老一致を説いたものであつたらしく思はれる。もとより孔老一致といつても、それは孔子を著しく老莊の側へ引き寄せたものであつたであらうが、とにかく儒道の調和妥協を忘れてゐないことがわかる。これは魏の王昶の戒子書に、『儒者の教に遵ひ、道家の言を履む』ことを訓へてゐることと一致するものであり、一般に正始時代の風潮をなすものであつた。またこれは魏の時代がなほ軍國多事の際であり、王室の法術主義の壓力がなほ衰へてゐなかつた結果であらう。ところが元康の年號で代表される西晋の時代になると、もはや儒道折衷といふ不徹底な立場を棄てて、専ら玄學に傾倒するといふ風潮が現れる。元康の世に、向秀や郭象が莊子に注したことは、劃期的な意味をもつ出來事であつた。易老を主とした正始の玄學は、なほ儒教と妥協するこ

とが可能であつたが、反社會的な色彩の鮮明な莊子を主とするに至つては、もはや儒教との兩立は許されない。晋書向秀傳は、この間の事情を述べたのちに、『儒墨の迹鄙まれ、道家の言、遂に盛なり』と結んでゐる。これは竹林七賢論の『この時、竹林諸賢の風高しと雖も、しかも禮教なほ峻なり。元康中に及びて、遂に放蕩越禮に至る』といふ言葉と相應するもので、元康に至つて老莊が儒教を壓倒するに至つたことを物語るものである。

それではなぜ魏晋時代、特に元康の世に至つて、玄學が儒學を壓倒するに至つたのであらうか。これは儒學そのものの本質にも關連する問題である。魏晋人は儒學の本質を、どのやうに考へてゐたのであらうか。最も著しい事實は、魏晋時代になつて儒教が又の名を『名教』と言はれるやうになつたことである。例へば樂廣が『名教の中、自ら樂地あり』といひ、王戎が『聖人は名教を貴び、老莊は自然を明らかにす』といつてゐるのがそれである(世説)。それでは名教の名とは何を意味するか。これを名譽の意味に解し、儒教を以て世間的な名譽を重んずる教として解釋することも可能である。例へば東晋の戴逵の論に、『儒家の譽を尙ぶは、本以て賢を興すなり。……道家の名を去るは、以て實を篤くせんと欲するなり』と言つてゐるのがそれである。けれども、この場合においても、名は譽に對すると同時に、實にも對してゐるのであつて、やはり根本的には名實の名の意味とは別でないことがわかる。即ち名とは、物に對する名稱の意味である。孔子のいふ『先づ名を正さんか』の名も、老子のいふ『無名』の名も、またこの意味である。名の機能は一にして

止まらない。しかし王弼が老子の注において強調してゐるのは、『名は以て形を定む』といふことであり（二十五章）、また『名あれば則ち分つ所あり、形あれば止まる所あり、その大を極むと雖も、必ず周ねからざるあり』といふ點であつた（三十八章）。いひかへれば、名は物に限定を與へ、分を規定するといふ機能をもつ。それは無限定なるものに限定を與へ、形無きものをして形あらしめ、無をして有たらしめるものである。もしこの名が人間の世界に適用される場合は、特に『名分』と呼ばれる。王弼は老子の『始制有名』を解釋して、『始制とは樸散じて始めて官長を爲るの時を謂へるなり。始めて官長を制すれば、名分を立てて以て尊卑を定めざる可からず』といふ。純樸自然の人間には何らの制限がなかつたが、官長を立てるに至つては、君臣尊卑の名分が成立する。即ち名分は、自然人を君臣父子の枠の中に閉ぢこめる働きをするものである。それはまた莊子の『易は以て陰陽を道ひ、春秋は以て名分を追ふ』の名分に通ずる（天下篇）。つきつめて言へば、『名教の大極は忠孝のみ』といふことにもなる（宋書鄭鮮之傳）。

ところで魏晉時代は、士大夫の間に名分の意識が薄れた時代である。後漢末期における士大夫の貴族化、戦亂による支配政權の不安定は、士大夫を名分の枠内から解放すること役立つた。魏晉の士大夫は、臣子といふ名分の枠の外に、人間としての、自然人としての生き方があることを發見した。名教の否定、老莊思想の流行といふ現象は、その意識的な表現にほかならない。しかし間もなく魏の王室による政權の安定が實現してからは、この自然人としての生き方

にも限界が生じた。正始の清談家が儒教に妥協せざるを得なかつたのは、そのためである。西晉の時代に入り、貴族的な性格をもつた王朝が成立するとともに、再び士大夫得意の時代が訪れた。いはゆる元康の風がこれである。名分の教たる儒教は徹底的に否定され、自然人として生きることの歡びが強調された。この場合、元康の貴族は名教の否定、禮教の無視といふ破壊的な面に、より多く傾き、建設的な面が欠けてゐた憾みがあつた。これが元康の風の非難せられる主要な理由となつてゐる。しかし、それは過渡期の現象として已むを得なかつたことでもあらう。永嘉の大亂は、ある程度まで元康貴族の反省を促がすことに役立つた。東晉における佛教の急速な受容理解は、士大夫が單なる破壊的行動にあきたりず、やうやく建設の方向に轉じたことを示す一例であらう。全體より見て、東晉の貴族の生活が、西晉のそれに比して落着きを取り戻してゐるとは疑へない。しかし、東晉の王朝はなほ貴族的な性格を保持してゐたために、士大夫の生活に根本的な變化を見るといふまでには至らなかつた。

南北朝に入るとともに、士大夫の生活にも、かなり著しい變化が訪れる。南朝の宋と、北朝の魏とは、その王朝としての性格には色々な違ひはあるにしても、ともに軍人王朝に共通する強靱な支配力を具へてゐることには變りがない。もつとも、特に南朝においては、王室は士大夫階級から浮き上つて居り、その支配力は朝廷といふ極く狭い範圍において、官職を通じてのみ現れるものであつた。けれども、その本質において官僚貴族であつた六朝の士大夫は、この朝

廷といふ狭い場所から離れることを欲せず、官職を離れた生活はなほさら好まないところであつた。王室はこの六朝士大夫の弱點を握つてゐたのである。いきほひ南北朝の士大夫は、魏晉時代に見られたやうな野性を、次第に失はざるを得なくなつた。禮教の無視、自然人としての奔放な生活は、もはや復び望まれないものになつた。かくて一たび否定された儒教は、再び何らかの形において復活する機會を與へられたのである。

しかしながら、南北朝において復活した儒教は、むろん漢代儒教そのままの再現ではあり得ない。忠孝を、特に忠を強調する儒教は、南北朝の士大夫にとつては無縁のものである。經國濟民といふことも、政治的關心を失つた士大夫にとつては問題にならなかつた。特に漢代儒學の隆盛を支へてゐた現實的な根據は、ほかならぬ祿利への關心であつたが、これまた南北朝の士大夫の預り知らぬところであつた。なぜならば、身に大過のない過り、官爵は家柄を通じて半ば自動的に與へられるからである。況んや祿利を貪り、誤つて熱官に近づけば、一家の破滅を招く恐れさへあつた。それでは最後に残るものは何かといへば、それは後漢末の鄭玄に代表せられる訓詁學、章句の學である。それは一切の政治的・現實的な關心から解放された、純粹な知識欲の對象となる學問である。この意味では、鄭玄の時代において既に六朝儒學の地盤は準備されてゐたと言つてよい。そしてこの儒學の流れは、西晉においては杜預の春秋左氏經傳集解となり、東晉においては范寧の穀梁傳集解となつて現れてゐる。しかしながら魏晉の訓詁學は經に直接するものであるだけに、なほ名

分の觀念に對して全く無關心ではあり得ない。范寧が三傳それぞれに長所と短所とを卒直に認め、一經に偏しない公平な態度を稱せられながらも、他方では老莊が儒教を壓倒する風潮に反撥して、『その源は王弼何晏に始まる。二人の罪は桀紂よりも深し』といひ、崇儒抑俗に努めたといはれるのは、その一例である(本傳)。ところが南北朝の經學は、時に經を直接解釋することはあるにしても、主として傳注を解釋敷衍することを使命とする。いはゆる義疏の學がこれである。その經との結びつきは、あくまでも間接的であり、經の拘策を受けることが、より少い學問であると言へよう。従つて、ここでは崇儒抑俗といふことは問題にならない。却つて流行の老莊や佛敎と結びつき、これと協調和解することも可能である。いまその例として皇侃の論語義疏の中から二三の著しいものを拾つてみよう。論語爲政篇の『回也愚』の疏に、『形器より以上は、之を名づけて無となす、聖人の體する所なり。形器より以還は、之を名づけて有となす、賢人の體する所なり』と述べてゐるのは、聖賢の差を有無の別に求めたものであり、老莊の原理を儒敎に適用したものにはほかならない。また先進篇の『子曰、回也其庶乎、屢空』については、既に何晏の集解に『一日、屢猶每也、空猶虛中也、……其於庶幾每能虛中者、唯回懷道深遠、不虛心不能知道』といひ、魏の時代に『空』を虛中または虛心とする老莊的解釋があつたことを示してゐるが、皇疏はさらにこれを敷衍して、『又一通に云ふ、空とは猶ほ虛のごとしと。言ふところは、聖人は寂を體して、心恆に虛にして累なし、故に幾動けば即ち見はる。而して賢人は無を體する能はず、故に幾

に見はれず。但だ庶幾して聖を慕ひ、心或は時にして虚なり。故に曰く、屢空なりと。其の虚なるは一に非ず、故に屢の名生ず。故に顔特進云ふ、空は回の體する所に非ず、故に庶ひて數々得るのものと述べてゐる。皇疏にいふ顔特進とは劉宋の顔延之のことであり、これは空を佛教的に解釋してゐたとも見られる。或はまた同じく先進篇の『季路問事鬼神』の皇疏には、『外教は三世の義なきこと此の句に見えたり。周孔の教は唯現在を説くのみにして、過去未來を明らかにせず』といひ、南朝士大夫の間で最も大きな問題とされてゐた佛教の三世説を持ち込んでゐる。南北朝の義疏は殆んど散佚して今日に傳はらないけれども、皇疏と同様に老莊や佛教の要素を加味したものが、恐らくは少くなかつたであらう。

このことに關連して、南北經學の優劣といふことが問題になる。といふのは、南學が老莊や佛教と協調し得る性格を多分に具へてゐたのに對して、北學は比較的純粹に經學の傳統を保つてゐたからである。しかし、これは南北の環境による學問の性格の相違であつて、本來優劣の問題ではないはずであるが、門戸の見地からは往々にして問題とされる。その一例として、皮錫瑞の經學歴史がある。皮氏によると、北朝の諸君主の中では、ただ北魏の孝文帝と北周の武帝とのみが、よく舊風を一變して儒術を尊崇したが、その實效について考へると、未だ必ずしも梁の武帝の時代よりも優れてゐるとは言へない。しかもそれにも拘らず、北學が却つて南學よりも優れてゐるのは、北人の俗が樸純を尙び、清言浮華の風習に染まず、よく鄭玄や服虔の漢學に従ひ、孔安國・王弼・杜預などの惑はすところと

ならなかつたからである。これ北學が純正を以て南學に勝る所以であるといふ。これは一見して明らかなやうに、漢學尊重の立場からする優劣論である。むろん訓詁の傳統をそのまま後世に傳へるといふことは、經學にとつて極めて重要なことには違ひないが、それだけが經學のすべてではない。經學がその一面において、曲學阿世といはれるほどに、時代への順應性を具へてゐたことは、何よりも漢代の經學そのものが示してゐる。もし時代に即した經學といふ點を問題にするならば、南學こそ時代と共に生きた經學であり、これに對する北學は保守的な田舎學問に過ぎなかつたとも言へよう。この南學の進歩性を示す有力な、一つの事實がある。隋書經籍志を見ると、劉宋の戴顒撰の『禮記中庸傳』二卷と、梁の武帝撰の『中庸講疏』一卷とが著録されてゐる。この二つの書物は今では全く失はれて、その片鱗をさへ窺ふことはできない。それにも拘らず、この書物は、その標題だけで、問題にされるに十分な資格を備へてゐる。いふまでもなく、禮記の中庸篇・大學篇を抜き出して四書に加へたのは宋儒に始まる。しかしながら、中庸篇だけについて言へば、それが特別な扱ひを受けるやうになつたのは、實は南朝に始まるのである。それでは、この二人が特に中庸に重要な意味を見出したのは、如何なる理由によるのであらうか。中庸が禮記諸篇中では最も哲學的な内容を持ち、人間の性を問題にしてゐることは改めて言ふまでもない。ところで、六朝は或る意味では人間の性といふ問題に對して、かなり強い關心が持たれてゐた時代である。清談にも才性四本論といったものがあつたが、それにもまして佛教がこれを問題にし

た。道安の二教論なども、九流の特徴を述べた後に、『佛教とは窮理盡性の格言なり』と定義してゐるほどで、その性理の問題の重要性を示してゐる（廣弘明集）。殊に竺道生が一闡提成佛説を唱へて佛教界に波瀾を起してより以來、涅槃經を中心とする佛性論が僧俗の關心の的となつた。佛性論は名は佛の性を論ずるものとはいへ、實は人間性を問題にするものである。梁の武帝もまた佛性論に深い關心を寄せてゐた。その淨業賦において、『人生るるの天性を觀るに、感物而動、性之欲也』の一句を引いて、『人生るるの天性を觀るに、妙氣を抱いて清静なり、外物に感じて動き、欲心緣攀して成る』といひ、『既に客塵を除き、白性に反還す』と述べてゐる。その語氣に佛教臭を雜へながらも、その思想の方向においては、甚だ儒教的であり、宋儒風である。かやうな點から考へると、戴顒や梁の武帝が特に中庸を禮記から取り出したのは、佛性論に觸發せられた結果ではないかと推測される。もしこの推測が誤つてゐないとすれば、この二書は宋學の先驅をなすものとして、そしてそれは儒教と佛教との内面的統一を謀つた最初の試みとして、劃期的な意味をもつものとなるであらう。南朝の經學は、このやうに時代と共に生長するといふ性格をもつた學問であつた。

さらに南北經學の優劣に關連して、その盛衰の比較が問題にされることも珍しくない。趙翼の廿二史劄記がその代表的な例である。但し趙氏が『北朝の經學は、南朝に較べて稍盛なり』と極めて控へ目に述べてゐるのは注意してよい。趙氏が北朝經學の盛な理由として擧げてゐるのは、第一に北朝には徐遵明や劉炫などのやうに諸經

に通ずる専門の名家が多いこと、第二に北朝の經學には師承があり、後世のやうな稗耳販目の學ではなかつたこと、第三には北朝の君主が經學の獎勵に意を用ひ、經學者を拔擢して高官に任ずる風があつたことなどである。まづ第一の理由についてみると、經學の専門家が北朝に多かつたことは事實であり、また徐遵明や劉炫のやうに諸經に博通するものは、南朝には餘り見當らないことも事實である。従つてこの點は認めてよい。第二の理由は、盛衰といふ量の問題であるよりも、優劣といふ質に關連する問題であり、そしてそれは見る者の立場によつて變動することは前述の通りである。第三の理由については、大いに問題がある。趙氏が、儒學を以て高官に拔擢されたとしてゐる人物について見ると、太武帝の時の盧醜は昌黎の人であり、その一族からは太保録尚書事の盧魯元を出してゐる名門の出であつて、師傳の思を以て濟陰公を賜つたといふのは、それほど拔擢とは言へない。同じく太武帝の時の張偉は太原の人、その高祖張敏は晋の秘書監に至つて居り、もとより名門である。中書侍郎の時に、本國大中正を領してゐることからも判るやうに、たとへ經學の素養がなくとも相當の高官に達する可能性のあつた人物である。孝文帝の時の劉芳・李彪について見れば、劉芳は彭城叢亭里の人、楚の元王の子孫で、もとより名門中の名門である。ただその家が青齊の地方にあつた爲に、一時逆境にあつたが、たまたま北魏に使用して來た南齊の劉纘がその族兄であることが判つてから、俄かに兼主客郎に擢されたのがその出世の緒口となつた。孝文帝の時に儒學を以て異常な寵待を受けたことは事實であるが、これとても南齊の琅

邪の王儉にその例があり、必ずしも北朝特有の現象ではない。李彪は頓丘の人、その遠い一族に外戚の李崇を出してゐるとはいふものの、これはまづ寒門の出であることには間違ひがない。しかし趙氏が經書のみを以て進用せられたかのやうに言つてゐるのは當らず、實は本傳にもあるやうに、『剛辯にして吏能ある』ことが同時に理由になつてゐる。さうすると、梁の武帝が朱异を寵用したのと殆んど變るところがないことになる。宣武帝の時の董英は頓丘の人、これは確かに家柄に比しては出世した方に屬するが、本傳にも斷つてあるやうに、唯に學業の致す所にみに非ずして、汝南王元悦がその師資の義を以て、これが為に啓請したことによるのであつて、これまた南朝にもその例がないわけではない。北齊の李鉉・邢峙・馮敬德などは寒人であるが、太子の師に選ばれたといふのみで、決して高官を與へられたわけではない。北周の沈重に至つては、梁の時五經博士となり、後梁の都官尙書の經歷を持つてゐるから、驃騎開府儀同を與へられたとしても驚くに當らない。能安生は周武の親迎を受けたとは言ふものの、その末路は露門學博士下大夫の卑官に終つてゐる。最後の樂遜だけが、やゝ南朝には見當らぬ例に屬するが、しかも理務の材ありと言はれてゐる點からすれば、その登官は必ずしも經學一筋によるとは言へないやうである。かやうに一々見てくると、廿二史劄記の擧げてゐる例は、殆んど當らないものばかりといふことになる。そしてこの結論は、實は當時の史家の見解とも一致するのである。北魏の十代節閔帝の時に、羊深の奉つた上疏にも、名教不振の理由を述べて、『進むるには必ず吏能にして、升すには學

藝に非ず。これ刀筆の小用をして日を計りて榮を期せしめ、專經の大才をして陋巷に甘心せしむるなり』といひ、『當世の通儒、冠時の盛徳の如きに至りては、徵せらるるも四門に過ぎず、登庸せらるるも九品を越えず』と歎じてゐる（本傳）。四門は四門小學博士、官品は九品の上階に過ぎない。孝文帝の學藝獎勵の後を承けても、なほかつこのやうな状態にあつたのである。官制に周禮を採用した北周に至つても、事情は依然として改まつてゐない。周書儒林傳の論にも、『前世の六藝に通ずるの士は、兼ねて政術に達せざるはなかりき。故に青紫を拾ふこと地芥の如しと云へり。近代、一經を守るの儒は、多く時務に暗し。故に貧且つ賤の恥あり』といひ、また『近代の政は法令を先にして經術を後にす。その孤微に沈黙する者は、また志を章句に篤くし、先王の道を以て腐儒の姿を飾る。達するも則ち侍講訓書に過ぎず、窮すれば則ち弊衣簞食に終る』と述べ、專門經學者の不遇を論じてゐる。また隋書儒林傳の序は南北朝の儒學を通論して、『近古に及びては、巨儒も必ず鄙俗なり』といひ、その理由は、『近代左右の邦家は、咸く士を刀筆より取る』點にありとし、『然らば則ち古の學者は、祿その中に在り。今の學者は貧賤に困しむ。明達の人、志識の士は、安んぞ肯て習ふ所に滞り、以て貧賤を求むる者あらんや。これ儒に通人罕にして、學に鄙俗多き所以なり』と斷じてゐる。專門經學者の不遇は、ひとり南朝だけの現象ではなかつたのである。

かやうに南北兩朝の士大夫は經學の專門家を輕蔑し、冷遇した。それでは南北朝の貴族的士大夫は經學の素養を不必要なものと考え

てゐたかといへば、それは決してさうではない。顔氏家訓にも『士大夫の子弟、數歳已上は、教を被らざるはなし。多き者は或は禮傳に至り、少き者も詩論を失はず』とあり（勉學篇）、子供の頃から經書教育を受けてゐたことがわかる。少しく例外的になる嫌ひはあるが、琅邪の王筠はその自序に、『幼年にして五經を讀み、皆七八十遍なり。左氏春秋を愛し、吟諷して常に口實と爲す。廣略去取し、凡そ三過五抄せり。餘經及び周官・儀禮・爾雅・山海經・本草も、並びに再抄す。子史諸集は皆一遍。未だ嘗て人に請ひて手を假らず、並びに躬自ら抄録す』と述べてゐる（梁書）。それでは經書を學ぶ目的は何であつたであらうか。通經致用を目的とするには、彼等は餘りにも非行動的であり、政治的關心に乏し過ぎる。といつて祿仕のためにすることも、それほど必要ではない。なぜなら彼等の家柄は、その仕進を保證するものであるし、あまりに度を過ぎた出世は却つてその身を危くする恐れがあるからである。顔之推といふ人は、當時の士大夫としては穩健派であり、どちらかと言へば守舊派に屬する人であつて、學問の目的についても、『それ讀書學問する所以は、もと心を開き目を明らかにし、行に利あらんことを欲するのみ』といひ、忠孝の道に役立たせることを重んずる儒教の正統に従つてゐるのであるが、しかし他方ではやはり時代の影響を受けてゐる面がある。『それ六經の指を明らかにし、百家の書に涉れば、縦ひ德行を増益し風俗を敦厲すること能はずと雖も、猶ほ一藝と爲して、以て自ら資するを得ん』といひ、『荒亂より己來、諸見の俘虜は、百世の小人と雖も、論語孝經を讀むことを知る者は、尙ほ人の師と

爲れり。千載の冠冕と雖も、書記を曉らざる者は、田を耕し馬を養はざるはなし。此を以て之を觀るに、安んぞ自ら勉めざる可けんや。若し能く常に數百卷の書を保たば、千載終に小人と爲らざるなり』と述べ、學問が一朝有事の際に、身を助ける一藝となることを論じてゐる（勉學篇）。しかし、經學が身を助ける一藝となるといふことは、この場合あまり重要なことではない。といふのは、顔之推のやうに王朝が亡びて他郷に流離するといふやうなことは例外的な事件であり、さう數々起ることではないからである。重要なことは、顔之推が經書の教養の有無を以て、冠冕と小人の別れるところとしてゐることである。これは同じ勉學篇の『人生れて世に在るや、會ず當に業あるべし。農民は則ち耕稼を計量し……武夫は則ち弓馬に習慣し、文士は則ち經書を講義す』といふ言葉に相應する。即ち經學は、實用を目的とするよりも、まづ第一に君子と小人、士大夫と庶民とを區別するといふ機能を果すのである。それは實用のためにあるといふよりも、士大夫といふ身分的優越を支へるために必要であつたのである。貴族化した六朝の士大夫は、士庶の別に對しては殊に敏感であつた。『士庶の際は、實に天より隔つ』といふ言葉のある所以である（宋書王弘傳）。その天隔の士庶の別は、ほかならぬ讀書による知識であり、經學はその知識の一部分を成すものであつた。そして、かやうな士大夫の身分の優越を示すといふ意味での經學は、いはば身の飾りであるが故に、實用に役立つことを必要としない。いはゆる刀筆の吏となることは貴族士大夫の快しとしないところであつた。またその學問は、必ずしも精到周密なることを要しな

かつた。北魏の上黨王元渙は常に左右に向ひ『人は學なからざる可からず、ただ博士たらざるを要するのみ』といひ、書を読んでも大體の梗概を知るのみで、甚だしくは耽習しなかつたといふ（北齊書）。經學においては素人であることが貴いのであつて、ひとたび經學の専門家・博士となれば、それは人間としての墮落を意味した。義疏を中心とする南北朝の經學は、結局は章句の學を出なかつたけれども、しかも章句の學に深入りして一字一句の末に拘泥することは、人間としての教養の豊かさを傷けるものと考へられた。専門的知識と教養とが分たれる所以は、専門的知識が何等かの意味における實用を、最も卑近な意味では専門家として生計を立てることを目的としてゐるのに對して、教養は實用を目的としないといふ意味において、本來無目的のものであるといふ點にある。知識の生命は、或る目的に働きかける力にあるが、教養の生命は、ほかならぬ教養を持つといふ状態そのものにある。それは近代風にいへば人間としての豊かさといふことになるが、六朝においては、士大夫らしさ、貴族らしさといふ言葉に置き換へられよう。従つて正確に言ふならば、六朝の士大夫は、經學の知識をではなくて、經學の教養を必要としたのである。ここに六朝經學のもつ特徴の一つがある。

かやうな教養としての經學、士大夫の身の飾りとしての經學は、専門家の經學のやうな深さを必要としない。身の飾りとしての効果を高めるためには、深さよりは廣さを、嚴密さよりは目新しさが要求される。博學と斬新さとが、六朝士大夫の經學の特色であつた。梁代の代表的文人任昉が、善く經籍を談じ『五經笥』の名を得たと

いはれるのも、博學を尊重する當代の氣風を示すものであらう（唐會要氏族）。北魏、隴西の李琰之も、善く經史を談じ、百家學ばざる所なしと言はれ、當時博聞多識を以て聞えた安豐王元延明でさへ、疑義あればこれに質すほどであつた。その李琰之は常に『崔光は博くして精ならず、劉芳は精にして博からず。我は既に精にして且つ博く、學二子を兼ねたり』と自慢してゐたが、世の論者はその博を許しても、その精は許さなかつた。それにも拘らず、當時の物議は、みなこれを尊重したといふ（魏書）。また斬新さ目新しさを追求することも六朝經學の特色であり、特に南朝の經學において著しい。隋書經籍志にもこれを論じて、『陵夷して近代に至り、正を去ること轉た疎にして、また師資の法なし。學ぶも必ずしも解せず、専ら浮華を以て相尙ぶ。豫め難雜を造り、擬して難對となす。遂に荦角反對互從等の諸翻鏡の説あり。煩言を馳騁して以て纂叙を紊し、讒々として俗を成し變ふるを知らず。これ學者の蔽なり』と述べてゐる。そして、この博學ぶり、斬新さを競ふ風習は、この經籍志の記述にも現れてゐるやうに、經學が談論の具に供せられることより、一層拍車をかけられてゐるやうに見える。けだし身の飾りである以上は、書齋に閉ぢ籠るよりは華やかな士大夫の社交場において展示する方が、遙かに効果的だからである。當時の講論の様子は陳書岑之敬傳にその一端が見える。この時の講者は岑之敬であり、これは講座に登る。中書舍人朱异は執經となり、孝經を執つて士孝章を讀唱する。難者は梁の武帝であつて、講者に向つて論難を加へる。講者はこれに對して剖釋縦横する、といった形式である。また同じく陳書の袁



憲傳にも講論の例がある。陳郡の袁憲は年少より好學を以て聞え、自宅に諸生を招いて談論を闘はせることが多かつたが、毎に新義の人の意表に出るものがあつた。十四歳の時、召されて梁の國子正言生となつた。あるとき國子博士の周弘正を訪れたが、丁度周弘正は弟子を集めて講座に登らうとしてゐた所であつたので、早速袁憲に麈尾を授け、樹義を命じた。周公正は坐に居合せた何妥と謝岐に命じて論難數番を試みさせたが、袁憲を屈服させることができない。

この時、學衆は堂に滿ち、觀る者重踏すといふ有様であつたといふから、まことに華やかな光景であつたらうと思はれる。かやうな討論會に人氣が集つた結果、隋書經籍志に言つてゐるやうに、豫め論難に對する應對を用意して置いたり、芟角反對互從といった討論の技術が研究されたりしたのであらう。或はまた博陵の崔暹のやうに、自分の子供に周易の兩字ばかりの速成教育を施し、朝貴名流を集めて高座に登らせるやうなことも往々にしてあつたのであらう（北齊書）。地味好みの顔之推でさへ、無學の恥づべき理由の一つとして、『吉凶の大事あるに及びて、得失を議論するに、蒙然として口を張り、雲霧に坐するが如し。公私の宴集に、古を談じ詩を賦するに、塞黙低頭して欠伸するのみ。有識旁觀し、其れに代りて地に入る』といふ事實をあげ（勉學篇）、社交生活における談論の重要性を説いてゐるほどである。

もし經學が貴族の身の飾りに過ぎないとすれば、それは同じく身の飾りであるところの音儀聲調の美と擇ぶところはなくなるであらう。現に南齊の國子博士周頤のやうに、音辭辯麗を以て聞え、宮商

朱紫、口を發して句を成すといふところから、學生の間に人氣を得たといふ例もある（南齊書）。また『時に北來の人にて儒學ある者に、崔靈恩・孫詳・蔣顯ありて、並びに徒を聚めて講説するも、音辭鄙拙なり。ただ廣のみ言論清雅にして、北人に類せず』といひ（梁書盧廣傳）、暗に音辭が學問と同等の價值を持つかのやうな錯覺を起させる文章もある。形式美に對する六朝士大夫の偏愛は、時に病的なものを感じしめるほどに甚だしいものがある。この形式美への偏愛は、不振の六朝經學の中にあつて、ひとり禮學のみを發達させることになつた。南學を極めて低く評價する皮錫瑞も、晋宋の間の諸儒、特に雷次宗の禮學を賞して、『禮を説くこと謹嚴、引證詳實にして、漢の石渠虎觀の遺風あり』といひ、また皇侃の禮記義疏がその論語義疏に勝ること遠いとも言つてゐる（經學歷史）。事實、梁書の儒林傳を通觀しても、禮學を最も得意とする者が多きを占めてゐることがわかる。殊に注目すべきことは、公私にわたる禮法が繁雜になつた結果、昔から傳へられた三禮だけでは間に合はなくなり、新たに儀注の編纂が盛に行はれたことである。南齊の中書監、琅邪の王儉の撰した儀注は、私撰の書である上に古法に違ふ點が多かつたにも拘らず、南朝を通じて行はれた（隋書禮儀志）。このほか梁陳や北齊北周においても五禮儀注の敕撰が行はれた。中でも最も大規模なのは梁の武帝のそれであつて、千百七十六卷の大部に上り、完成には二十數年間を要したほどである。かやうな風潮に乗つて、南朝の禮學は異常なほどの發達を見せたが、ただ三禮の中では周禮だけが冷遇されて居り、これは甚だ興味のある事實である。といふのは、

周禮は主として國家の官制を扱つた書物であり、これが冷遇を受けるといふことは、南朝士大夫の國家や政治に對する無關心を表明するものと見られるからである。梁書沈峻傳にも、『周官一書は、實に群經の源本たり。此の學の傳はらざること、多く年世を歷たり。北人の孫詳・蔣顯は、亦經つて聽習せるも、音楚夏を革す。故に學徒至らず』とあり、沈峻が五經博士に任ぜられるまでは、周禮は殆んど絶學に等しい有様であつたことがわかる。むろん北朝はこれと事情を異にするけれども、それでさへ熊安生の門下生は盡く小戴禮に通ずるものの、周禮儀禮に兼通する者は僅かに十に二三を數へるに過ぎなかつた（北齊書儒林傳）。北朝において周禮が本格的に研究されるやうになつたのは、やはり北周が周官の制度を採用するやうになつてから後のことであり、しかも最初は疑義が少くなく、わづかに熊安生を迎へることにより、その學問が進むことになつた（周書）。これに比べると、喪服の研究が甚だ盛であつたことは、南史の列傳や隋書經籍志などを通じて窺はれるのであつて、六朝士大夫の關心が個人や家に集中してゐたことを思はせるに十分なものがある。

かやうに六朝の儒學は、經國濟民といつた本來の使命からは遠ざかり、専ら士大夫の教養として、その貴族的な洗練の象徴としてのみに重んぜられた。ところで教養といふ以上は、その廣さといふことが要求される。唯一つの學問の知識を備へるといふだけでは、それは何処までも知識であつて、教養にはならない。なぜならば教養は、あくまでも人間的な豊富さを目ざすものだからである。魏晉以來、人間觀にも著しい變化が生れ、漢代風の儒教的人間の立場が否定さ

れるとともに、文人といふ新しい人間の類型が生れた。文人とは、あらゆる學問や藝術にわたる豊富な教養を兼備した人間のことである（拙稿、魏晉時代における人間の發見）。この文人の立場においては、經學はその教養たる玄儒文史の一部を成すに過ぎない。しかも六朝人の教養は、玄儒文史だけに限られず、書畫琴棋の雜藝にまで及ぶものであつた。この多方面にわたる教養の中で、經學は何の程度の比重を保ち得たのであらうか。まづ特徴のある雜藝から考察してみよう。

顏氏家訓の雜藝篇は、六朝士大夫の教養の内容となつた雜藝を列擧してゐる。これによると、書畫琴棋を始めとして射術・算術・醫方・卜筮・投壺・博奕にまで及んでゐる。これを正史の列傳について見ても、琅邪の王徽が屬文を善くするほか、兼ねて書畫・音律・醫方・陰陽・術數を能くしたことや（宋書）、范陽の祖冲之が易老莊の義釋や論語孝經注を著した以外に、曆算鐘律に明るく、また指南車や水碓磨を作り、或は風水や人力によらず、機關によつて自動的に日に百里を走る船を發明して居り（南齊書）、また河東の柳惲のやうに琴棋・投壺・博射・醫術に拔群の技を示し、梁の武帝より十人の才藝ありと賞せられたことなど（梁書）、いづれもその代表的な例である。北朝の例としては、顏氏家訓の省事篇に『近世に兩人あり、朗悟の士なり。性營綜多けれども、略んど成名なし。經は以て待問するに足らず、史は以て討論するに足らず、文章は集録に留むるに堪えず、卜筮は六を射て三を得、醫藥は十を治めて五を差し、音樂は數十人の下に在り、弓矢は千百人の中に在り、天文・畫繪・棋博

・鮮卑語、胡桃油を煎し、錫を鍊りて銀と爲す、此くの如きの類、略々梗概を得たるも、皆通熟せず。惜しいかな、彼の神明を以て、若しその異端を省きしならば、當に精妙なるべかりしものを」と述べてゐるのがある。この兩人の中には、當時放縱の文人として有名な范陽の祖珽を含んでゐることは、殆んど疑ひがない（北齊書）。これは餘り欲張つたために、みな中途半端になつてしまつた例であるが、それにしてもこれだけ多方面の藝に手を出すといふことは、この時代でなければ見られない現象であらう。

しかしながら顏之推は、これらの雜藝が士大夫の教養として必要であることを認めながらも、これを以て専門の業とするなと戒めてゐる。例へば算術についても、『算術は亦是れ六藝の要事なり。古より儒士の天道を論じ律曆を定むる者は、皆これに學通せり。然れども以て兼明すべく、以て專業とすべからず』と説いてゐる。その理由は、一藝を専門とすることにより、士大夫の品格を落す恐れが生ずるからである。即ち書について見ても、『然れども此の藝は過精なるべからず。夫れ巧者は勞し、智者は憂ふ。常に人の役使する所とならば、更に累と爲るを覺ゆ。韋仲將の遺戒は、深く以あるかな。王逸少（羲之）は風流の才士、蕭散の名士なりしも、世を擧げて但その書を知るのみ、翻つて能を以て自ら蔽ひしものなり。蕭子雲は毎に歎じて曰く、吾れ齊書を著し、一典を勒成して、文章宏義、自ら觀る可しと謂へり、唯筆跡のみを以て名を得るは、亦異事なりと。王褒は地胄清華にして才學優敏なりき。のち入關して亦禮遇を被ると雖も、猶ほ書工を以て碑碣の間に崎嶇し、筆硯の役に辛苦せり。

嘗つて悔恨して曰く、もし吾れ書を知らざりせば、今日に至らざるべかりしものを、と。此を以て之を觀るに、慎みて書を以て自ら命あらしむべからず、勲貴に役せられ、これが下坐に處かれ、殘杯冷灸の辱を取らん。戴安道すら猶これに遭へり、況んや爾曹をや」といひ、畫についても『若し官未だ通顯ならずば、毎に公私の使令を被り、また猥役とならん』と説き、さらに吳郡の顧士端父子が琴書丹青に巧みであつたばかりに梁の元帝に役使されて後悔した話や、彭城の劉嶽が画技のために工人に伍して支江寺の壁畫を描かされたことを述べ、『もし三賢都べて畫を曉らず、ただ素業を運らせしならば、豈に此の恥を見しならんや』と説いてゐる。むろん、これは顏之推だけの意見ではなく、六朝の士大夫に共通する考へ方であつた。この教養としての藝は尊重するが、専門の業としての藝は輕蔑するといふ考へ方は、實はそのまゝ經學にも當てはまるのである。藝を専門にすれば、工人となるが、經學を専門とすれば博士となる。もちろん工人と博士とは同日の談ではないが、しかし一流士大夫の間に伍せられない点では同一である。『以て兼明すべく、以て專業とすべからず』といふことは、雜藝だけでなく、經學についても言へることなのである。經學、儒學は、それが治國平天下や修身齊家といふ目標を見失はない限り、琴棋書畫の雜藝と質的に區別されるものを持つことは疑ひがない。けれども、もしそれが單なる教養として、士大夫といふ状態を作り出す一要素として働くに過ぎないならば、所詮は雜藝と擇ぶところがなくなるのではないか。たとへ

高級と低級との差はあるにしても、身の飾りであるといふ點においては、本質的には同一のものとならざるを得ない。守舊派の顔之推は『士君子の世に處するや、能く物に益あるを貴ぶのみ。徒らに高談虚論し、左琴右書して、以て人君の祿位を費さざるなり』と主張してゐるが（渉務篇）、この言葉の内容が、当時の士大夫にとつては單なる理想であり、現實でなかつたことは明白である。この『左琴右書』といひ、或は『琴書』といふ六朝士大夫の教養を象徵する言葉は、甚だ味ひの深いものがある。藝を象徵する琴と、學を象徵する書とは、同列の立場にあつて士大夫の教養を構成するのである。

この場合、藝と學との間には、本質的な差別は設定されてゐない。それは外から見れば身の飾りであり、内から見れば楽しみであり遊びである。この意味では、魏晉以來、士大夫の嗜みとして重要な位置を与へられるやうになつた酒とも、また本質的には別のものではない。『琴酒』といふ成語が示すやうに、藝と酒とは相連續するものである。琅邪の王瞻は、梁の武帝から三術ありと稱せられた。三術とは『射棋酒』である（梁書）。また酒と連續するものは、藝だけに止まらない。書に象徵される學も、また酒に連續する。蘭陵の蕭琛の言葉にも、『少壯にして三好あり、音律書酒なり。年長じて以來、二事都べて廢れ、ただ書籍のみ衰へず』といふのがある（梁書）。書を學ぶことと、酒を嗜み、藝に遊ぶこととの間には、本質的な區別がないのである。實用を離れ、經國濟民の精神を失つた經學は、行きつくところ雜藝と並び、酒と繋がるほかはなかつたのである。

**玄學** それでは儒學と並んで士大夫の教養とされた玄學や文史は、

果して何の程度の比重を持ち得たか。まづ玄學について見よう。玄學が老莊の學を意味することは言ふまでもない。しかし易經を容れて三玄と稱せられる場合もあり、必ずしも儒學を全面的に排除するものでもないが、老莊に中心が置かれてゐることは勿論である。また稀には道教と混同せられる場合がないではないが、全體としてはその區別が明確に認められてゐたと言つてよい。更にまた非常に稀ではあるが、佛教の理を包含することがある。例へば趙郡の李士謙が善く『玄理』を談じたといはれるが、その内容は實は佛家報應の義である（隋書）。けれどもこれらは極めて稀な例外であつて、玄學は原則として道教や佛教を除外するものである。

さて玄學の歴史の輪廓についてみると、易老を中心とする王弼・何晏の魏の時代、莊子を中心とする向秀・郭象の西晉の時代を経て、東晉の時代には佛教と平行して玄學の隆盛を見るに至つた。南朝の宋に至つては、四學館の中に玄學館が加へられ、ここに玄學が士大夫の教養として公認された形となつた。齊代またこれを繼いだが、特に梁代は太平五十年の治と相待つて、玄學の風いよいよ盛なるものがあつた。顏氏家訓は『梁世に洎びて、茲の風復び闡く。莊老周易、總じて三玄と謂ふ。武皇・簡文は躬自ら講論し、周宏正は犬猷を奉賛す。化都邑に行はれ、學徒千餘、實に盛美となす』と述べてゐる（勉學篇）。玄學の大家として『一代の國師』と呼ばれた周宏正は、その弟子張譏とともに、陳代においてもその盛名を恣しきままにした。一方北朝では、全體から見ても、南朝ほど玄學は榮えなかつたやうである。これは法家的儒學が支配してゐたために、玄學の委

縮不振を招いたものと思はれる。前秦の苻堅なども、一方で儒學を獎勵すると同時に、他方では老莊圖讖の學を禁じてゐる(載記)。北魏の初代道武帝は老子の言を好み、誦詠して倦まなかつたといはれるが、しかしそれは道教中の老子であり、玄學中の老子ではなかつた(釋老志)。その上、黄老を尊んだ結果、風俗を純化し、彫飾を去つて質儉を尙ぶに至つたといはれるほどであるから、法家にも結合しかねまじき道家思想であつたことが窺はれる(曲陽公元素延傳)。道武帝・明元帝・太武帝の三代五十年に仕へ、宰相として軍國の任に當つた清河の崔浩も、寇謙之の道教を助けて排佛の首謀者となつたにも拘らず、性老莊を好まず、毎に讀むこと數十行ならずして之を棄て、『これ矯誣の説にして人情に近からず。老子の作る所に非ず。老聃は禮を習ひ、仲尼の師とする所なり。豈に敗法の書を設けて以て先王の教を亂さんや。袁生の所謂家人筐篋中の物にして、王庭に揚ぐ可からざるものなり』といったと傳へられる(本傳)。この崔浩の言葉は、北魏の支配者の思想を代辯するものと言つてよい。しかし五代獻文帝の頃になると、さすがに玄學の萌芽らしいものが見え始める。獻文帝は著作郎程駿を招いて、共に易老の義を論じて喜んだ。程駿の玄學に對する態度は、『今世名教の儒は、咸く老莊は其の言虚誕にして、實用に切ならず、以て經世すべからずと謂へり。駿以て然らずと爲す。夫れ老子は抱一の言を著し、莊生は性本の旨を申ぶ。斯くの如きは、至順と謂ふ可し。人もし一に乖けば則ち煩偽生じ、性に爽<sup>たが</sup>へば則ち冲眞喪はる』といふのであつた(本傳)。儒教に妥協しながらも、玄學の本旨を卒直に述べてゐることが注目され

る。六代孝文帝に至つては、積極的な中華同化政策の實施とともに、すべて南朝風を取入れたから、自らも老莊を學んだ(本紀)。北魏末から北齊にかけては、玄學の名家が少くなく、范陽の盧元明・盧景裕・趙郡の李概、中山の杜弼、泰山の羊烈などがそれであつた。特に盧景裕は易老に、杜弼は易老莊に注してゐる。北周の武帝また玄言を好み、學經史を兼ねて談論を善くする者を求め、通道觀學士に任じた(隋書長孫熾傳)。北朝も末期においては、かなり南朝玄學の風に接近してゐたことが窺はれる。

かやうに南北やゝその事情を異にするとはいへ、玄學の風はいよいよ隆盛に向ふ觀があつた。但し、同じく盛行したといふものの、魏晉の玄學と南北朝の玄學との間には、かなり性格に隔たりがあるやうに見受けられる。魏晉の、特に西晉の玄學は、儒教に對して甚だ挑戰的であつた。そのために儒學の衰微を來したほどに、それは激しい性格を具へてゐた。ところが東晉に入るとともに、玄學の性格にも幾分變化の跡が認められる。東晉初の人江惇が儒玄並綜を實行し、『君子は行を立つるに、應に禮に依りて動くべし。隱顯途を殊にすと雖も、未だ禮教に傍らざる者あらざるなり。乃ち放達不羈にして肆縱を以て貴しと爲す者の如きは、ただに動くこと禮法に違ふのみに非ず、また道の棄つる所なり』といひ、通道崇檢論を著して世の賞讃を得たといふ(晉書)。これは玄學の立場にありながらも、元康放縱の風を否定しようといふのであつて、或る意味では魏の王昶のいはゆる『儒者の教に遵ひ、道家の言を履む』といふ立場に復歸したものと云へよう。この頃から次第に玄學と儒學とは、士大夫

の教養といふ増埒の中で融合され、儒玄並綜といふ形を採ることに  
なる。その内面的な結合の例は、皇侃の論語義疏の諸處に現れてゐ  
るやうな、儒學の玄學的解釋がそれである。しかし、玄學は儒學に  
接近融合したとは言ふものの、より親縁關係の深い佛教との結合に  
比べれば、遙かに微弱な程度に止まつてゐた。

ここに問題になることは、儒玄並綜といひ、或は『儒者の教に遵  
ひ、道家の言を履む』といったことが、如何にして可能であるかと  
いふことである。儒家と道家の二者は、その根本的な立場に忠實で  
ある限り、妥協や融合の餘地を見出すことは絶望的であるかのやう  
に見える。一は人間の生活を禮教の上に建てようとするのに對して、  
他は禮教を否定した自然の生活を理想とする。一は經國濟民の精神  
を生命とし、他は獨善保身を貴しとする。極めて類型的に言へば、  
儒家は國家中心の思想であり、道家は個人中心の思想である。その  
結合は果して可能であらうか。むろん儒教にも精しく見れば隱遁保  
身を是認する思想がないわけではない。『明哲保身』は、もともと  
詩經の中の言葉である。しかし、國家主義と隱遁思想とは、同一の  
人格の内において同時同處に現れるといふことは有り得ない。『天  
下、道あれば則ち見れ、道なければ則ち隠る』といふ論語の言葉が  
示すやうに、少くとも時を異にすることが必要なのである。ところ  
が、いま問題になるのは、ほかならぬ南北朝といふ同一の時代にお  
ける玄儒の結合である。これは容易ならぬ難問であり、二者擇一を  
迫られる公算が大である。或はまた別の見方として、たとへ同一の  
人格であつても、公人としては儒學の立場を、私人としては玄學の

立場を採るといふ、使ひ別けの理論が考へられる。これは一應可能  
な事柄であり、實際に現れる場合も少くはなかつたであらう。崔浩  
が老子を評して、『家人筐篋中の物にして、王庭に揚ぐ可からざるも  
の』といったのは、暗に家人言としては是認したものと受取れない  
ことはない。けれども、この使ひ別けの立場では、窮極のところ人  
格の分裂といふことは避け難い結果となる。ところで南北朝の士大  
夫には、この人格の分裂といふ現象は、あまり見受けられないので  
ある。全體としての南北朝の士大夫は、公人として政治に積極的  
に乗り出すこともなければ、私人として野に隠れることもしなかつた。  
政治に對して不即不離であり、公人でもなければ私人でもないとい  
ふ中間的な立場は、六朝士大夫の生活を通じて一貫してゐる。こ  
こでは使ひ別けの理論も適用し難いやうに見受けられる。

南北朝における玄儒並綜といふことは、實は兩者の立場の大きな  
讓歩によつて實現したものと考へられる。南北朝の儒學が、その本  
來の使命たる經國濟民の精神を失つたことは、前述の通りである。  
それは訓詁のまた訓詁といった形を採ることにより、士大夫の教養  
となつた。それはもはや生活を動かす精神ではなくて、士大夫とい  
ふ状態を構成する教養に落ち着いたのである。かやうな教養として  
の儒學は、たとへ相手が最も鋭敏な莊子風の道家思想であらうとも、  
容易に妥協し得る性質のものである。しかも他方の玄學も、昔日の  
老莊思想そのものではなくて、その性格に根本的な變化が訪れてゐ  
たのであつた。それはほかならぬ孤高の精神の喪失である。魏晉初  
期の老莊思想には、なほそれが残つてゐた。文選に見える阮籍の詠

懷詩には、この清談家には相應しからぬ沈痛孤獨の情が漂つてゐる。この沈痛の情こそ、何にもまして孤高の精神の所在を示すものであらう。然るに南北朝の玄學は、凡そ孤高の精神とは縁が遠いものであつた。それは何よりも、玄學が社交場における講論として流行した事實の中に、明らかに現れてゐる。琅邪の王僧虔は、その誠子書に『汝、老子の卷頭五尺許りを開き、未だ輔嗣の何をか道ふ所か、平叔何をか説く所か、馬鄭何をか異にする所か、指例何をか明らかにする所かを知らず。しかも便ち麈尾を盛にし、自ら呼びて談士となす。此れ最も險事なり』と戒めてゐる(南齊書)。老子を學ぶのは、麈尾を振り、談士となることが目的であつたのである。梁の時代においては、一層この傾向が強くなつた。扶風の馬樞は、梁の邵陵王蕭綸の招きを受けて、維摩・老子・周易を講じたが、集つて聴くもの道俗二千人の多きに上つた。王はなほも會を盛にするために、聴衆に向つて『馬學士と論義し、必ず屈伏せしめよ。空しく主客を立つるを得ず』と呼びかけた(陳書)。また梁の簡文帝が東宮に在つた頃、酒宴の餘興として玄儒の士を集め、先づ道學の方に命じて儒學を論難させ、互に議論往復させたといふ話がある(陳書戚衰傳)。南北朝の玄學は、かやうな講演場や酒席を背景として育てられたのである。社交界の喝采を目當てにするやうな玄學が、孤高の精神から程遠いものであることは言ふまでもない。かくて儒學が經國濟民の精神を失つたやうに、玄學もまた孤高の精神を失つた。兩者は本來の精神を犠牲とすることによつて、始めて共に融合し、士大夫の教養となることができたのである。

ただ北朝においては、玄學が比較的不振の状態にあつたために、南朝におけるほど儒學に融合しなかつたかに見える。上黨の李業興は、東魏の靜帝の時、梁に使した。南北の通使は一國の文化を代表するものであつたから、この機會に華やかな論戰が展開されるのが例であつた。梁の武帝は親しく李業興に向ひ、『卿は經義を善くすと聞く。儒玄の中、何れか通達する所ぞ』と問ふと、李業興は『少きより書生となり、ただ五典を読むのみ。深義に至りては、通釋を辨ぜず』と答へた。武帝は更に易について質問し、『太極は是れ有なりや無なりや』と誘ひをかけたが、これに對しては『傳ふる所の太極は是れ有なり。素より玄學せず、何ぞ敢へて輒酬せんや』と輕く逃げてゐる(魏書)。李業興は北魏では博學を以て聞え、百家に博渉してゐたと言はれるから、或は玄學を心得ながらも、玄學を得意とする南人の術策に陥らぬ用心から無知を装つたのかも知れない。しかし北朝の儒學が比較的忠實に漢學の傳統を守つてゐたことから考へても、玄學による經書の解釋などは餘り行はれなかつたと見るのが本當であらう。南朝においては、社交場における玄學の華やかさから考へると、玄學が儒學よりも比重が大であり、北朝ではその反對であつたと見られる。

**文史** 六朝の士大夫の教養としては、玄儒のほかに文史があり、從來士大夫教養の王座を占めてゐた儒學を壓倒する勢を示すに至つたことは、この章の初めに述べた通りである。見方によつては、文史こそ士大夫をして士大夫たらしめるものであると言つてよいほど、教養における文史の比重は大きい。ところで文學と史學とが結合し

て文史と呼ばれ、それが士大夫の教養として重視されるやうになつたのは、大體何時の頃からのことであらうか。不敏にして、なほ的確にその時代を明らかにしてゐないのは遺憾であるが、西晋の張華の傳に『身死するの日、家に餘財なく、惟文史の机篋に溢るる有るのみ』とあるのや、東晋初の袁瓌の上疏に『宗周既興、文史載煥』とあるのなどは、恐らく古い方に屬するであらう。これより以前、漢代では、史はむしろ經に親縁關係を持つてゐたことは、周知の通りである。經史といふ熟語は六朝に至つても、なほ屢々現れるとはいふものの、文史の結合の緊密さには到底及ぶべくもない。それでは何が史學と文學とを結びつけるに至つたのであらうか。章學誠の言葉を借れば、『夫れ史の載する所の者は事なり。事は必ず文を藉りて傳ふ。故に良史は文に工みならざるはなし』といふのが第一の理由となるであらう（文史通義史德）。事を述べ、人を描くといふことは、勝義においてまた文學の業である。かやうな自覺が、六朝人に文史の語を作らせたのであらう。しかし現實の問題としては、官制の組織がこれを助長したものと見られる。魏晉以來、官制に多少の出入はあるにしても、中書・祕書の二省の官は、たとへ官秩は卑くとも、いはゆる甲族起家の官であり、名門の子弟の中でも特に文史の才に長じた者が任命されるのが例であつた。中書は文誥を掌り、祕書は著作を掌るのであるから、それぞれ文と史とを代表する官である。北齊の魏収が中書監兼著作郎の任を奪はれたとき、人これを評して『詔誥は悉く陽子烈に歸し、著作は復た祖孝徵に遣れり。文史頓に失ふ、恐らく魏公は背に發せん』と言つたといふ（本傳）。これ

に比べると、經學者の起家の官たる太學博士は、まことに哀れな位置におかれてゐた。官制の上からだけ見ても、史は經に結びつかず、文に接近するやうに配置されてあつた。そしてこの官制の配置は、おのづから當時の士大夫の經學や文史に對する評價を反映してゐることは言ふまでもない。

**史學** まづ史學の概況について見るに、西晋の陳壽が三國志を著してより以來、文史の才ある者で正史の作成を志すものが歴代相續き、隋書經籍志の言葉を借れば、『一代一史、數十家に至る』といふ盛況であつた。現存のものだけについて見ても、范曄の後漢書、沈約の宋書、蕭子顯の齊書、姚察の梁書、魏収の魏書など、いづれも當代一流の文人の手に成つたものである。それだけに當代の史書には文飾が過剰であることは、既に定評になつてゐると言つてよい。劉知幾の史通は、史記漢書の文章が大體において簡にして要を得てゐることを認めるが、その以後の史書は文章の對偶を重んじたために、『一言を以て之を蔽ふべきものは、輒ち足して二言となす。三句を以て文を成すべきものは、必ず分ちて四句となす。彌漫重沓して裁する所を知らず』といふ弊害に陥つてゐることを指摘してゐる（敘事）。また文章を美しくしようとする結果、いきほひ虚飾が多くなり、例へば宋書には武帝が難しい故事を引いて群臣に酬答してゐる個所があるが、宋の武帝が無學であつたのは周知の事實であり、このやうなことが出来るはずがない、とも言つてゐる（雜説下）。要するに六朝の史學は、文章の應用の場の一つに過ぎなかつたと見られる節が少くない。文は自立獨行し得ても、文を離れた史學といふ



ものは考へられなかつた。この意味では、史學はあくまでも文學に從屬する立場にあつたと言つてよい。

史學に關連して注目を引くものに、この時代から盛になつた類書の編纂がある。主要なものだけを拾つてみると、魏の皇覽に始つて、南齊の四部要略千卷、梁の華林遍略六百二十卷、北魏の科録二百七十卷、北齊の修文殿御覽三百六十卷がある。その大部分は文章を作る参考のためのもので、史學とは直接の關係はないやうに見えるが、しかしその中、科録だけは史學と密接な關係を持つものと思はれる。劉知幾の史通は、この科録を梁の武帝の通史と共に史記家の中に入れて、『その斷限亦上古より起りて宋年に終る。その編次は多く通史に依放するも、その行事の尤も相似たる者を取りて、共に一科となせり。故に科録を以て號と爲す』と説明してゐる(六家)。即ちこの科録は、梁武の通史に倣ひながらも、通史が列傳體であるのに對して、類聚の形を採つたものであり、歴史を主體とした類書であつたことがわかる。かやうに六朝から類書の編纂が盛に行はれるやうになつたのは、如何なる事情によるものであらうか。このことについて内藤湖南博士は甚だ示唆に富む見解を述べて居られる。博士によれば、宋の太宗・眞宗の時に太平御覽や冊府元龜の編纂が行はれたのは、六朝唐以來の類書の總決算ともいふべきものであつたが、『ところか、これより仁宗一代を隔てて出來た資治通鑑は、同じく帝王の參考の必要から作られたものであるけれども、その體裁は一變して編年史となつたのである。これはその時の學風の變化にもよるのであつて、前代の學問は多聞多識を主としたのに反し、新派の學問

は、春秋の法といふやうな、眞に法となり戒となるものを、古今を貫通し沿革的に考へるやうになつた爲めである。前代には、辭學即ち詔勅奏議等朝廷の用ひる文章も皆な儀式的に飾られたものに作り上げるための學問が行はれたが、新時代には、外形よりも内面の鑑戒になることを努めるやうになつたのであつて、これは天子の生活が、中世の貴族的生活から新しい獨裁君主的生活に變つて、特別の修養を要求されるやうになつたことに關係してゐる』と述べて居られる(支那史學史二五六頁)。即ち六朝や隋唐の學問は、多聞多識といふことを目的としてゐたのであつて、それは外形を主とした學問であつた。學問を通じて、生活の原理となるものを探究しようといふ精神は、六朝の士大夫には缺けてゐたものであつた。これは貴族的學問にとつて、免れ難い宿命とも言ふべきものであらう。史學もまたその例外ではあり得なかつた。

**文學** 玄儒文史のうち、最も比重の大きなものは、何といつても文學である。陳書文學傳の姚思廉の論に、『夫れ文學は、蓋し人倫の基づく所か。是を以て、君子は衆庶に異る。昔、仲尼の四科を論ずるや、德行に始まりて、文學に終る。斯れ則ち聖人も亦貴べる所なり』と述べてゐるのは、六朝人の文學に對する評價を端的に示すものである。文學こそ士大夫を衆庶から別つ最後のものとする考へ方は、南北を通じて見られるものである。ただ魏晉の時代には、文學の流行に押されて、文學はなほその下風に立つ觀があつたが、南朝に入るとともに漸く玄學から獨立する機運が生れた。文心雕龍の言葉を借れば、『中朝(西晉)、玄を貴びてより、江左(東晉)盛を稱す』

といふ風潮にあつたために、『詩は必ず柱下（老子）の旨歸にして、賦は乃ち漆園（莊子）の義疏なり』といふ状態であつたが（時序）、『宋初の文詠、體に因革あり。莊老退くを告げて、山水方めて、滋し。采を百字の偶に儷べ、價を一句の奇に争ひ、情は必ず貌を極めて物を寫し、辭は必ず力を窮めて新を追ふ。これ近世の競ふ所なり』といふやうに變化した（明詩）。宋書謝靈運傳の沈約の論は、これを論じて更に詳らかである。『有晋中興するや、玄風獨り振ふ。學を爲すは柱下に窮まり、物を博くするは七篇（莊子内篇）に止まる。文辭を馳聘するも、義は此に單く。建武（東晋初）より義熙（東晋末）に暨ぶまで、歷載百ならずとし、綴響聯辭、波屬雲委するも、言を上徳に寄せ、意を玄珠に託さざるはなく、遵麗の辭、聞ゆることなし』といひ、晋代の文學が玄學の支配下にあつたことを述べ、『爰に宋氏に逮びて、顔謝聲を騰げ、靈運の興會標舉なる、延年の體裁明密なる、並に軌を前秀に方らべ、範を後昆に垂る』といひ、顔延之・謝靈運の文章を高く評價する。然しながら、沈約によれば、顔謝といへども、なほ文章の秘密を意識的に把握する所までは至つてゐない、といふのである。それでは文章の秘密とは何か。『夫れ五色相宣べ、八音協暢し、玄黄律呂、各々物の宜しきに適ふ。宮羽相變じ、低昂節を互にし、若し前に浮聲あらば、則ち後に切響を須ち、一簡の内、音韻盡く殊にし、兩句の中、輕重悉く異ならしめんと欲す。此の旨に妙達して、始めて文を言ふべし』といふのである。そして騷人以來、この秘密に氣づいた者はなく、たとへその間に高言妙句が現れることはあつたにしても、それはその音韻が自然に理に闇合

したまでで、意識的に音樂的な効果を計算に入れて作つたものはない。張蔡曹王といへども、この理を悟ることなく、潘陸顔謝に至つてはこれ去ること、いよいよ遠い、といふのである。結局、沈約はなほ顔謝が文章の堂奥に入ることを許さないかに見える。

そしてこの沈約の見解は、通典の作者のそれとも一致するのである。杜祐によれば、宋初に顔謝を出したとはいふものの、文帝の元嘉年間から、孝武帝の大明年間までは、なほ經史を尊重する風があつた。ところが明帝に至つて、この風が急に衰へた。明帝は聰博にして文史を好み、行幸宴集の際には、必ず朝臣に命じて詩を作らせた。文臣はまだよいとして、軍人武將の連中になると、呈出の期限が迫るのに苦しんだ擧句、他人の詩を買つて間に合はせる者も現れる有様であつた。その結果、『是に於いて天下風に向ひ、人自ら藻飾し、哇蟲の藝、時に盛なり』といふことになつたのである（選舉四）。この宋の明帝あたりを境界とすることは、ただに文章だけでなく、時勢一般について言へることである。顔謝の出た元嘉の時代は、なほ魏晉的な風氣が残存してゐた。そのことは何よりも顔謝二人の性格によく現れてゐる。謝靈運は奔放な文人である半面に、なほ政治的な野心があり、つひに謀叛の嫌疑によつて非業の最後を遂げた。顔延之は當途の要人劉湛に逆らつて永嘉太守に左遷され、怨憤して『五君詠』を作り、竹林の七賢が貴顯に退けられたことを述べ、自らこれに寓するところがあつた。また酒豪の名高く、嘗つて文帝が顔延之にその諸子の才能を問ふたところ、『竣は臣の筆を得、測は臣が文を得、奐は臣の義を得、躍は臣の酒を得たり』と答へた。すると、

傍にゐた何尙之が嘲つて『誰れか卿の狂を得たる』といへば、『その狂や及ぶ可からず』と應酬した(南史)。同時の范曄またこれに劣らぬ豪の者である。官界に志を得なかつたために一味を語らつて叛を謀り、捕へられて刑場に送られたが、道すがら言笑自若として死に就いてゐる(宋書)。これらはいづれも魏晉の氣風を彷彿せしめるものであり、宋初の貴族がなほ前代の野性を残してゐたことを物語るものである。この野性の名残りは、宋の明帝の恐怖政治とともに跡を絶つた。そして、それはまた文章が玄學と絶縁して、専ら表現の技巧を追求するやうになる時期と一致してゐる。

齊梁時代は、南朝における文學全盛の時代である。南齊においては當時政界にも權勢を張つてゐた竟陵王蕭子良が、梁においては武帝一族が、文人の保護者となり、官廷がそのまま文章談論の會場となつた。文學が支配者の保護獎勵を得ること、この時代ほど甚だしいものはない。それはそのまま文章の隆盛となつて現れた。隋の李諤はこの有様を述べて、『江左齊梁、その弊いよいよ甚だし。貴賤賢愚、唯吟詠に務め、遂に復た理を遺れて異を存し、虚を尋ね微を逐ひ、一韻の奇を競ひ、一字の巧を爭ふ。連篇累牘、月露の形を出でず、積案盈箱、唯是れ風雲の狀のみ。世俗これを以て相高しとし、朝廷これに據りて士を擢す。祿利の路既に開け、愛尙の情いよいよ篤し。是に於いて閭里の童昏、貴遊の總明は、未だ六甲を窺はざるに、先づ五言を製す。羲皇舜禹の典、伊傳周孔の説の如きに至りては、復た心に關せず、何ぞ嘗つて耳に入らんや。傲誕を以て清虚と爲し、縁情を以て勲績となす。儒素を指して古拙となし、詞賦をもつて君

子となす。故に文筆日に繁くして、その政日に亂る』といつてゐる(本傳)。陳郡の謝貞は、八歳の時に春日閑居と題する五言詩を作つたが、その中の一句『風定花猶落』は、その從舅にあたる尙書王筠を痛く感動せしめたといふ話がある(陳書)。このやうな文學の盛況は、昔の漢代における經學のそれを連想せしめるものであつて、文學が經學の位置にそのまま入れ代つたことを思はせる。

文章における聲偶を重んずる風は、必然的に音韻學の發達を促した。この南朝における音韻學の發達については、梵語の影響を重視する説がある。例へば高僧傳を見ると、冀州の人釋慧叡は蜀より南天竺の界に入り、音譯訓詁に精通して中國に歸つた。たまたま謝靈運も佛學を好み、梵語にも通じてゐたので、慧叡について經中の諸字や衆音の異旨を諮ひ、十四音訓敍を著し、梵漢を條例して昭然了すべくし、文字に據る所あらしめた、といふ話がある。恐らく南朝音韻學の進歩については、梵語の影響が少くなかつたであらう。しかしながら萬一にも、梵語の知識が南朝の音韻學を發生せしめたといふ風に考へるならば、それは誤りといふほかはない。南朝人が會話の場合においても、音儀を重視したことは、前にも述べた通りである。貴族化した六朝の士大夫は、容姿や音儀聲調の美に病的なほどの偏愛を感じてゐた。この形式美の尊重が、經學に現れては禮學の發達となり、文學に現れては音韻至上主義を生んだといつて差支へないであらう。そしてこの音韻學の發達は、遂には新しい文體の確立をもたらしに至つた。即ち南齊武帝の永明の末に、吳興の沈約・陳郡の謝朓・琅邪の王融・汝南の周顒の四人を中心として、いはゆる

永明體が成立した。その文章は皆官商を用ひ、平上去入を以て四聲と爲し、これを以て韻となし増減すべからざるものとした（南齊書陸厥傳）。その後、梁代に入つては、武帝の諸子みな文學の愛好者であつたが、特に簡文帝の晋安王時代には、その邸に庾肩吾・徐摛・陸杲・劉遵・劉孝儀・劉孝威が集り、ついで東宮に移つてからは庾肩吾の子庾信・徐摛の子徐陵・張長公・傅弘・鮑至らが集つて、文章談論の會合が催された。これらの文士を中心として成立した文體が、いはゆる宮體であり、また徐庾體もしくは庾信體と呼ばれるものである。それは永明體よりも一層麗靡の度を加へたものであり、しばしば輕艶に傷むといふ批評を受けたほどであつた（庾肩吾傳・簡文帝紀）。

轉じて北朝の文學について見ると、さすがに南朝に比して遜色あることを免れないやうである。北史の文苑傳の序によると、五胡十六國の時代は戰亂相次いで興つたために、たとへば章奏符檄といった實用性をもつ文章に時として見るべきものがあつたにしても、體物緣情の文章に至つては寂寥たる觀があつたといふ。北魏の世となつてからは、許謙・崔宏・崔浩・高允・高閭・游雅などの文士を出したが、『詞義典正にして永嘉の遺烈あり』といふから、なほ古風の文章が支配してゐたことを思はせる。六代孝文帝の世は、都を洛陽に遷して中華の風に同化することに努めた時代であり、あたかも南朝では永明體が生れた時期と一致するので、さすがに文章にも新風が現れたが、しかし『辭に泉源罕にして、言に胸臆多く、潤古彫今は未だ遇はざる所あり。是の故に雅言麗則の奇、綺合繡聯の美は、歳

年を眇歷するも、未だ獨得を聞かず』といふ状態を脱することが出来なかつた。八代孝明帝の世に至り、始めて文雅大盛し、陳郡の袁綽や河東の裴敬憲などの文士を輩出したが、特に寒微から出た温子昇の文章は異域にまで名を馳せるに至つた。梁の武帝はその文筆を見て、『曹植陸機、復た北土に生ぜり』と歎じたと傳へられ、陽夏太守の傅標が吐谷渾に使したとき、その牀頭にあつた數卷の書を見ると、それは温子昇の文章であつたといふ（魏書温子昇傳）。しかし北魏一代の文學は、次代の北齊や北周には遂に及ばず、しかも北齊・北周の文學は、南人の北渡に負ふところが少くない。

北齊は、その領域が文化の古い土地を占めてゐたために、文化的には關中の北周よりも遙かに恵まれてゐた。文學の世界にも早くから逸才を輩出したが、中でも、先きに温邢と稱せられ、後に邢魏と號せられた温子昇・魏收・邢邵（子才）の三人が代表的である。しかし、その邢邵や魏收でさへ、南朝の沈約や任昉の文章を敬慕してやまなかつた。もともと魏收は邢邵と仲が悪く、いつも相手の文章を貶してゐたが、あるとき邢邵が『江南の任昉は文體もと疎なり。魏收はただに摸擬するのみに非ず、また大いに偷竊せり』と評したところ、これを聞いた魏收は『伊は常に沈約の集中において賊を作せり。何の意ぞ、我が任昉を偷めりと道へるや』と憤慨したといふ（魏收傳）。顔氏家訓はこの事情を傳へて『邢子才と魏收とは俱に重名ありて、時俗準的して以て師匠と爲す。邢は沈約に賞服して任昉を輕んず。魏收は任昉を愛慕して沈約を毀る。談讌する毎に、辭色これを以てす。鄴下紛紜として各々朋黨あり。祖孝徵かつて吾に謂

ひて曰く、任沈の是非は、乃ち邢魏の優劣なり」と述べてゐる（文章篇。因みに北齊書及び北史の魏收傳に『見邢魏之臧否、即是任沈之優劣』とあるのは、北齊書考證の言ふ如く、誤りであらう）。北朝の文章も、南朝を模範として、形式の美を生命とする方向に進んでゐたことが窺はれる。北齊の文學を更に隆盛に導いたのは、後主の時に立てられた文林館である。これは北渡の南人顔之推の發案にかかり、祖瑛（孝徵）の援助によつて實現したものであつて、元來は聖壽堂御覽、のちの修文殿御覽の編纂を目的とするものであつた。この文林館に待詔となつた者はみな一代の文士で、『當時操筆の徒、揆求して略盡く』といつてよい有様であつた（北史文苑傳）。かやうに北齊の文學は南朝の影響を強く受けたが、しかしその間に自ら北朝の特色が現れないわけではなかつた。隋書文學傳の序は、これを論じて『然れども彼此の好尚、互に異同あり。江左は宮商發越して、清綺を貴ぶ。河朔は詞義貞剛にして、氣質を重んず。氣質には則ち理その詞に勝ち、清綺には則ち文その意に過ぐ。理深き者は時用に便にして、文華なる者は詠歌に宜し。此れその南北詞人の得失の大較なり』と述べてゐる。

北周は建國の際の事情もあつて、その文化は北齊に比して遜色があつた。ただ江陵に據つた梁の元帝を滅ぼすことにより、多數の南朝文人を獲得したことは、北周の文化の促進に役立つた。このとき梁から北周に移つた南人は、王褒・庾信を始め、王克・宗懐・殷不害など數十人に及んだ。太祖宇文泰は大いに喜び、これを遇すること甚だ厚いものがあつた（王褒傳）。しかし宇文泰は周官の制を復活し

ただけあつて、浮華の風を好まず、魏帝の祭廟の際にも、蘇綽に命じて尙書體の大詔を作らせ、以後その文筆は皆この體に依ることになつたと言はれてゐる（蘇綽傳）。従つてこの時期を代表する蘇綽の文章が古風に過ぎる嫌ひがあつたことは勿論、李昶などは『文章の事は後世に流すに足らず。邦を經し治を致すこと、庶くば古人に及ばん』といひ、作るところの文筆には草稿を残さず、ひたすら政治に専心したといはれる（本傳）。明帝即位して、國號を周と稱するに及び、始めて庾信・王褒の得意の時代が訪れた。明帝は深く文學を愛し、諸王また王庾と布衣の交を結ぶといふ有様であつたので、庾信體の文章は忽ちにして北周を風靡するに至つた（王褒・庾信傳）。隋書文學傳の序は、『周氏、梁荆を吞併するや、此の風關右に扇さかんにして、狂簡斐然として俗を成し、流宕して反るを忘れ、裁を取る所なし』と述べてゐる。

かやうに南北朝の文學は、魏晉の文學を支へてゐた玄學の精神を打ち棄てて、専ら文字音韻の排列によつて音樂的な効果を狙ふ、形式主義に徹底した。文心雕龍のいふ『莊老退くを告げて、山水方めて滋し』とは、ひとり文學の題材が變化したことを述べてゐるだけでなく、その精神の變化を物語るものであらう。南北朝の文學は、玄學の精神といふやうな夾雜物を振り棄てて、ひたすら形式の美を追ふ藝術至上主義の立場に徹底したかに見える。これは南北朝の士大夫が、魏晉の老莊的野性を失ひ、貴族的洗練を完成して行つた事實に對應するものにほかならない。そもそも文章の技巧に専念することは、漢代においては、童子の學ぶところにして、壯夫の爲さざ

るところであつた（法言吾子篇）。南北朝においてさへ、一學一藝を専門とすることは、士大夫の墮落として見られた。經學すでに然り、書画琴棋みな然らざるはない。ひとり文學に至つては『一事當し、一句清巧なれば、神九霄より厲く、志千載を凌ぎ、自吟自賞し、更に傍人あるを覺えず』（家訓文章）といふ恍惚境に入り得たのは、何故であらうか。玄儒文史が六朝人の教養の基幹になつてゐるとは言ふものの、實は文學だけが均衡を失するほどの比重を與へられてゐた結果にほかならない。貴族をして貴族たらしめる條件、士大夫を衆庶から別つカリスマは、何よりも文學にその頂點を見出したのであつた。形式の美といふ狭い枠の中に閉ぢ籠り、外界との接觸を斷ち切つた文學至上主義は、政治的關心を失ひ、行動的な意欲を失つた六朝士大夫の精神に相應しいものであつた。

かくて六朝の士大夫は、玄儒文史の調和の立場に身を置きながらも、次第に文學至上主義に傾いて行つたかに見える。しかし六朝人の精神を支へてゐたものは、實は玄儒文史がすべてではなく、これに並ぶ有力なものがあつた。それは宗教であり、特に佛教であつた。

### 三 宗 教

六朝文化の一つの特徴は、道教や佛教を含む宗教が、始めて士大夫の生活に深く浸潤して、これを支配したことにある。道教の先驅たる神仙説は戰國末に發生したが、その信奉者は帝王を中心とする

極く狭い範圍に限られて居り、後漢に入つては張魯の徒によつて大いに民間に擴まつたとはいふものの、なほ士大夫階級までには及ばなかつた。佛教は前漢末、晚くとも後漢の初期に中國へ傳來しながら、廣く士大夫の間に理解受容されるやうになつたのは東晋のことであり、その間少くとも三百年の歲月が空しく流れてゐる。高僧傳の道安の傳にも『大教東流してより四百餘年、蕃王居士の時に奉ずる者ありと雖も、眞丹の宿訓、先行して世に上り、道運り時遷るも、俗未だ僉悟らず』とあり、後漢より魏・西晋を通じて甚だ不振の状態にあつたことがわかる。

この殆んど假死の状態にあつたといつてもよい佛教が、東晋の時代に入るとともに、遼原の火のやうに士大夫階級の間に擴まつて行つたのは、そもそも如何なる理由によるのであらうか。この場合、往々にして行はれる説明は、六朝の政情不安が原因となつて、士大夫に宗教心を呼び起した、といふことである。確かに六朝には大小の動亂が見られ、殊に永嘉の亂や梁の滅亡は、士大夫の生活に大きな動搖をもたらしたことは事實である。また特に南朝では短命の王朝が相次いで興亡し、政情は極めて不安定であつたかに見える。然しながら、六朝の時代は必ずしも動亂の連續に終つたわけではない。永嘉の亂の後を承けた東晋の時代は、どちらかといへば平穩な時代であり、劉宋に入つては永嘉三十年間の太平の治がある。殊に梁の武帝の治世五十年間は、他の如何なる時代に比べても、平和にして文化の實りの豊かな時代であつたといへよう。また支配者たる王朝は目ぐるましく交代するにしても、その政權の中心に與らない限り、

士大夫の身分は極めて安定したものであつた。むしろ士大夫、貴族の立場から見れば、この時代ほど、秩序の固定し安定した時代はないとさへ言へるかも知れない。もし今日あつて明日あるを知らぬ不安動揺の時代であつたとすれば、數百年にわたる家系を誇り、一門のうち官に在るもの多きは數十人に上るといつたことは、到底あり得なかつたであらう。たとへ六朝が漢代に比べて不安動揺の多かつた時代であつたとしても、唐の中期以後の無政府的な亂脈さや、五十年の長きにわたる五代の争亂の狀態に比べれば、なほ秩序ある時代であつたと言へよう。しかも皮肉なことには、五代の争亂の後を承け、ついで北狄の壓迫を蒙るやうになつた宋の時代が、却つて佛教の衰退時代であると言はれるのは、一體どう解釋してよいのであらうか。社會不安が宗教心を呼び起すといふ原則には誤りはないにしても、その原則は事實の検討を経た後に適用されなければならぬと考へる。

六朝人の宗教心を呼び醒した理由は、恐らく一にして止まらないであらう。しかし、その最も主要な理由としては、ほかならぬ儒教精神の衰退といふ事實を擧げなければならないであらう。この儒教は、或る意味では宗教の窮極の問題であるところの、死について如何なる見方をしてゐたであらうか。この問ひに答へるものは、『未だ生を知らず、焉んぞ死を知らんや』といふ論語の言葉である。一言にしていへば、その態度は死の問題に對して極めて冷淡であり、無關心そのものであつたのである。この人生の一大事たる死の問題に對して、孔子は何故にかくも冷淡であり得たのであらうか。孔子の

人生に對する關心は、經國濟民といふ一事によつて占められてゐた。たとへ人生は如何に不合理に充ちてゐようと、いかに不合理であれはあるだけに、それはより良く改められなければならないものであつた。このやうな激しい行動意欲は、一面において生の肯定といふ根本的な世界觀によつて支へられてゐるとともに、他面では逆に生の肯定を一層強めるといふ働きを持つものである。この強固な生の肯定の前には、死の問題に對する關心も薄れざるを得ないであらう。孔子をして死に冷淡ならしめたものは、強い政治的關心によつて裏づけられた生の肯定の精神であつた。そして、この孔子の精神は、漢代の士大夫にも、そのまま受け繼がれた。『化して異物となる、又何ぞ患ふるに足らんや』といふ賈誼の言葉は、漢代人の現實肯定の強靱な精神を、そのますらをぶりを示して遺憾のないものである。この漢代人の現實肯定の精神を支へてゐたものは、やはり強烈な政治的關心と旺盛な行動意欲とであつた。

人生の不合理の最大なるものの一つ、徳と福との矛盾といふ問題について見ても、孔子の立場は確乎として揺ぐところがなかつた。徳と福との矛盾を最も鋭い形で示す伯夷叔齊の場合についても、『仁を求めて仁を得たり、又何ぞ怨まんや』と斷じて疑はなかつた。人事を盡して如何ともすべからざる天命に直面した場合、不合理を不合理として、そのままに甘受する雄々しい精神こそ、孔子の尊重してやまないものであつた。『命を知らざれば、以て君子と爲すなきなり。』ここでは佛教のやうに來世を設定して、報應による徳と福との清算を計るやうな手續は不必要であつた。但し、孔子にも三世報應

の説に代るべきものが全くなかつたわけではない。それは名を千載の後に遺すといふことであつた。『君子は世を没するまで、名の稱せられざるを疾む』といひ、『四十・五十にして聞ゆるなきは、斯ち亦畏るるに足らざるのみ』といふ言葉にも明らかやうに、孔子の名に對する評價は甚だ高いものがある。その生涯において報いられるところのなかつた徳は、後世に遺された名によつて辛うじて償はれるのである。この意味での名を重んずる思想は、のちに儒教が名教と呼ばれるやうになつた一つの理由となつてゐる。この孔子の精神は、漢代の士大夫、例へば司馬遷などにおいても失はれてはゐなかつた。ただ司馬遷は、孔子と同じく伯夷における徳と福との矛盾を問題にした場合には、さすがに動揺を隠し得なかつたかに見える。彼は伯夷の臨終の歌として傳へられるものを引いて、孔子の『仁を求めて仁を得たり、又何ぞ怨まんや』といふ言葉に疑ひを抱き、『之に由つて之を觀れば、怨みたるか非か』といひ、暗に伯夷の怨みを肯定するものであるかのやうである。同じ立場から、司馬遷は天命を素直に受入れることを躊躇し、『天の善人に報施すること、それ如何ぞや』といひ、『いはゆる天道は是か非か』といふ疑問を呈出してゐる。また彼は、孔子の君子は世を没するまで名の稱せられざるを疾むといふ言葉や、賈誼の『貪夫は財に徇じ、烈士は名に徇ず』といふ言葉を引き、『巖穴の士、趨舎時あり、此の若きの類、名は湮滅して稱せられず、悲しい哉』と述べ、死後の名も徳を償ひ得ない場合のあることを主張しようとするものの如くである。かやうな點からのみ見れば、司馬遷は遂に儒教的精神に絶望したかに見える。宋

### 三 宗 教

人が、『太史公の伯夷列傳を作るや、滿腹これ怨のみ』と評したと言はれるのも、全く理由のないことではない。しかし餘りにも大きな悲運に直面した場合、如何に強靱な精神であつても、時に揺ぎを來たすことは、むしろ當然のことであらう。それは必ずしも司馬遷に限つたことではない。孔子にさへ、『道行はれず、桴に乗りて海に浮ばん』といふ歎きがあつた。しかもこの一時の歎きを乗り越えて、復び人生の肯定に歸つて行くところに、儒教精神のますらをぶりがあつたのである。司馬遷の場合も、結局最後の救ひは後世に名を傳へることであつた。彼の任安に與ふる書に、『古への富貴にして名の摩滅せるもの、擧げて記すべからず、ただ倣黨非常の人のみ稱せらる』といひ、『僕誠に此書を著し、之を名山に藏し、之を其人通邑大都に傳ふるならば、則ち僕は前辱の責を償はん。萬たび戮せらるゝと雖も、豈に悔あらんや』と述べてゐる。史記一部の書は、彼の名を千載の後に傳へ、その生涯の不幸を償ふべき使命を背負はされてゐたのである。司馬遷もまた、その窮極の立場においては、やはり名教の徒であつた。

ところで六朝は、ほかならぬ儒教精神の衰退した時代である。漢代人の現世肯定の生活態度を支へてゐた儒教は、その權威を完全に失墜した。儒教の精神を失つた六朝人には、もはや現實の人生をそのままに肯定することは許されなかつた。しかも儒教の退却による空白を埋めるために入りこんだ老莊の教は、儒教が名教であるのとは逆に、無名を尊重する立場にあつた。ここでは千載の後に名を残すといふことも、畢竟空しい營みでしかない。『我をして身後の名



あらしむるは、即時一杯の酒に如かず』といふ張翰の言葉は、このことを遺憾なく示してゐる。それでは死生を齊しくすといふ莊子の教は、六朝人の生活を支へる精神となり得たであらうか。およそ或る特定の思想が、生活の精神となり得るためには、それを支持するところの現實的な根據を必要とする。漢代の儒教思想を支へてゐたものは、漢代士大夫の強烈な政治的關心と旺盛な行動意欲とであつた。六朝士大夫の生活には、老莊の不羈奔放な面を發展せしめる現實的な根據はあつたけれども、有無を均しくし死生を齊しうするといふ高い精神を支ふべきものは見出されない。それは思想として弄ぶことはできても、生活とはなり得ないものであつた。従つて儒教が退くことによつて生じた空白は、實は老莊によつては完全に埋めることができなかったと見るほかはない。しかし、この空白は何物かによつて實されなければならぬ。そこに現れたものは、現實を越えた異世界への憧憬、いひかへれば宗教的な要求であつた。

**民間信仰** 一つの時代にも民衆の間には宗教的な要求があり、いはゆる淫祠邪神は漢代においても珍しいものではなかつた。ただ儒教の精神に支配された漢代の士大夫は、これを哀れむべき無智の産物として眺めるだけで、これを語ることさへ好まず、況んやその神怪の世界に踏み入ることはなかつた。ところが魏晉時代になると、士大夫が好んで神怪の世界を語る風潮が生れる。西晉の張華の博物志などは、その早い例の一つであらう。しかし博物志の場合は、なほ單なる興味本位のものに止まるやうに見える。民衆の宗教的信仰を單なる興味の對象としてではなく、眞實をもつものとして眺める

やうになるのは、やはり東晉の干寶を以て最初としなければなるまい。本傳によれば、その搜神記を著すに至つた動機について、次のやうな挿話がある。始め干寶の父は一人の婢を寵愛してゐたが、父が亡くなると同時に、かねて嫉妬して母は、その婢を墓の中へ生き埋めにしてしまつた。のち十餘年経つて、母を葬るために干寶が墓を開いたところ、その婢は棺の中で生きてゐる様子なので、家へ擔ぎこむと、間もなく蘇生した。婢の話によると、父が平常と同じやうに飲食を運んだりして恩情をかけてゐたといふ。これによつて干寶は、この現實の世界に外に、死者の世界があり、そこにまた一種の生活が営まれてゐたことを知つたわけである。かやうな異世界の存在は古くから民衆の間では信ぜられてゐたのであらうが、士大夫がその信仰を共するやうになるのは、恐らく干寶あたりからであらう。そして搜神記に始まる民間信仰の採集は、南北朝を通じて行はれた。正史の列傳中にさへ、往々にしてこの種の説話が載せられてゐるのは、當時の士大夫がこれに眞實性を認めてゐたことと思はせるものがある。なほこの搜神記が佛教の影響を受けてゐるか否かは、甚だ判定が困難である。ただ干寶の時代は東晉の初期であり、まだ佛教がそれほど浸潤してゐない頃であるし、搜神記に集められた説話にも、特別に佛教の影響と認められるものはない。恐らくは佛教信仰とは獨立に行はれてゐた民間信仰の系列に屬するものであらう。かやうな神怪書類の續出に平行して、從來士大夫の注意を引かなかつた色々な民間の神が、歴史の表面に現れて来るやうになる。その中でも最も主要なものは、一つは建康に近い鐘山の上に祭られた

蔣侯神であり、他の一つは呉興郡の聽事に祭られてゐた項羽神（楚王神）である。この二つの神が、いろいろな靈驗を現示したことは、正史にさへ數々見えてゐる。殊に蔣侯神は都城に近い關係もあつて、朝廷の崇拜も篤く、宋代には相國大都督中外諸軍事鍾山王の位を贈られ（禮志・元凶劄傳）、南齊には使持節相國大宰大將軍錄尚書揚州牧鍾山王となつたが、間もなく梁の軍勢が迫るとともに、遂に帝位を與へられた（廢帝東昏侯紀）。従つて梁書及び陳書では、蔣帝神の名で現れるやうになる。また呉興の項羽神も數々正史にその名を現す神であるが、この神は所もあらうに郡の聽事に祭られ、そのため歷代の太守もその上に登ることを許されなかつたといふ（宋書孔季傳・南齊書李安民傳）。民間の名もなき神々が、このやうに士大夫階級から尊崇を受けることは、漢代では殆んど見られなかつた現象である。

**道教** かやうな民間信仰とともに、神仙説から次第に宗教としての體系を具へるに至つた道教の信仰も、また士大夫階級の間に受け容れられた。その著しい例は、むろん抱朴子の著者、東晉の葛洪である。葛洪が道教の理論の基礎づけを行つたことは周知の通りであるが、これは從來無智な民衆の間に行はれて來た信仰を、新たに士大夫の信仰として採用する以上、當然必要な手續であつたとも言へよう。しかしながら、他面では理論化の手續を待たずに、民間流行の道教をそのままに受け容れた士大夫も、必ずしも稀ではなかつたやうである。例へば東晉では陳郡の殷仲堪や高平の郗愔が天師道を奉じ（晉書）、琅邪の王羲之及びその一族や、琅邪の孫泰・孫恩が五斗米道を奉じ（晉書）、南齊では呉郡の杜京産が同じく五斗米道を

傳へてゐるのはそれであらう（南齊書）。北魏では、寇謙之と結んで排佛の首謀者となつた清河の崔浩、及びその一族の崔頤、中山の李預の一族などがある（魏書・北史）。特に注目をひく事實は、この時代の道教が、家の信仰として子孫に傳へられて行く傾向があることである。例へば王羲之・孫恩・杜京産などの場合がそれであり、中山の李先の家などは五六世にわたつて道教信者を出してゐる（北史）。殊に南齊の時、會稽の孔稚珪が竟陵王蕭子良にあてた書を見ると、自分が佛教の深義を慕ひながらも改宗できないでゐるのは、黄老の教が積世の門業となつて居り、これを棄てるに忍びないからである、といふ旨のことを述べてゐる（弘明集・答蕭司徒書）。恐らく佛教の場合にも、このやうな例は少くなかつたであらうと思はれる。とにかく個人約にか家族約にかの差別はあるにしても、道教を信奉する士大夫の數は少くなかつたらしく、隋書經籍志の道經の部にも、『三呉及び邊海の際、之を信すること踰々甚だし。陳の武帝は世々呉興に居る、故にまたこれを奉ぜり』と見えてゐる。

それでは士大夫の道教信仰の内容は、どのやうなものであつたか。神仙説から發展した道教が、仙藥金丹による不死の法を繼承してゐることは勿論であつて、士大夫にもその愛用者が少くなかつた。東晉の王羲之などもその例であり、官を去つて後は道士許邁と共に藥石を尋ねて東土の山海を巡つた擧句、『我れ卒に當に藥を以て死すべし』と歎じたといはれる（晉書）。また金丹のほかに符を服する法がある。郗愔は道を信ずること甚だ精勤であつたが、どうしたものか腹の調子が何時も悪いので、于法開の診察を乞ふところ、これは

精進が過ぎたためであると言はれ、與へられた一劑を飲むと、拳大の紙の塊が出た。よく見ると、以前から服用してゐた符であつた（世説新語）。顔之推は道教を好まず、不老長生の仙藥などは信じないのであるが、しかし抱朴子や陶弘景の藥方の中には役に立つものもあり、自分も抱朴子の牢齒の法を行つて齒痛を癒したことがある。ただ慎重に選ぶことが必要であり、藥のために却つて死ぬ者が少なくないから注意せよ、と述べてゐる（家訓養生）。また上章首過の法があり、王羲之の子獻之がこれを行つてゐる。王獻之は重い病にかかり、首過の法を行ふことになつたが、何か思ひ當るやうな過失はないかと問はれて、『餘事あるを覺えず、唯だ鄰家と離婚せるを憶ゆるのみ』と答へてゐる（世説新語）。結局、士大夫の道教信仰の内容も、一般民衆と大差のないもののやうに思はれるが、それにも拘らず熱心な信奉者が少くなかつたやうである。例へば孔稚珪の父孔靈産の如きは、退官の後に禹井山に館を立てて道を専らにし、『吉日には静屋において、四向朝拜し、涕泗滂沱たり』といふ有様であつた（南齊書）。

ところで、道教の信仰と老莊思想とは、どのやうな關係に置かれてゐたであらうか。元來、神仙思想そのものが老莊思想の影響の下に發生したと見られる節が少くないのであるから、兩者の間に或る程度までの親縁關係が存在するのは當然のことであらう。従つて漢の時代に、神仙説と老子五千文とが結合されたとしても、それほど不思議なことではない。けれども老莊思想の中には、例へば莊子内篇の一部に見られるやうな、生死を超越し、生死を齊しくすといふ

立場に至つては、到底神仙説乃至道教と妥協する餘地はないやうに思はれる。抱朴子は老子を祖述するにも拘らず、文子・莊子・關尹令喜の説を排斥して、『死生を齊しくして異なるなしと謂ひ、存活を以て徭役と爲し、殂歿を以て休息となすは、そ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や』と述べてゐる（釋滞）。ただし道教の思想は、現世の有限性に満足せず、これを無限にまで延長しようといふのであつて、それは現世肯定の思想といふよりも、むしろ現世執着の思想である。かやうな思想が、現世否定的な傾向の強い莊子の思想と調和し得るはずがない。いな莊子ばかりでなく、老子といへども嚴密に言へば、道教の現世執着の思想と緊密な關係にあるとは考へ難い。北魏の崔浩は、道士寇謙之を支持した熱心な道教信者であつたにも拘らず、性老莊の書を好まず、讀む毎に數十行を過ぎすして之を棄てたと傳へられてゐる（魏書）。宋の明僧紹は、道士顧歡の夷夏論を駁して、『道家の旨は、それ老氏の二教に在り。數玄の妙は莊子七章に備はる。一を得て靈を盡すも、形變の奇を聞かず。彭殤壽を均しくするも、未だ無死の唱を覩ず。故にその天和を知る者は常を變ずることに務めず、時に安んじ順に處る。何ぞ長生を取らんや』といふ。もし人生が有限のものならば、有限のままに終るのが、老莊自然の思想に忠實であるはずである。従つて『今の道家の教ふる所は、唯だ長生を以て宗と爲し、不死を以て主となす』ものであるから、『大いに老莊立言の本理に乖く』と斷ぜざるを得ないのである（弘明集正二教論）。また文心雕龍の著者、梁の劉勰も、當時の道家を區別して、老子・神仙・張陵に三分し、老子につ

いては『實に惟れ大賢にして、書を著して道を論ず、貴ぶところは無爲に在り、理は静一に歸し、化は虚柔を本とす』といひ、『神仙の小道の若きは、名づけて五通と爲す。福極まれば昇天し、體盡きて飛騰す』と述べ、最後の張陵については、『張陵は米賊にして、昇天を述記し、葛玄は野豎にして、仙公を著傳す。愚は斯も惑はんも、智は罔ふ可けんや』と罵倒してゐる（弘明集滅惑論）。大體から言へば、當時の士大夫は老莊と道教との區別をよく認識してゐたといへる。従つて當時流行の玄學との間には、混雜の起る恐れは少かつた。かやうに道教も士大夫の間に可成り多くの信奉者を獲得したのであるが、これを佛教の分布と比較した場合、その勢力の優劣は如何であつたらうか。むろん、これを正確に示すやうな統計的な根據は残つてゐないが、これを暗示するやうな資料が全くないわけではない。唐初の釋明概の論は、或る程度までこれを明らかにするものである。その論によると、道教の祭祀には飲酒を盛にして人を集めるが、高門の仕族は輕蔑して寄り附かず、下姓の田夫だけが湊集するのが普通である。といふのは、彼等はその道法を崇めてゐるわけではなく、その酒麴を目當てに集つて來る連中に過ぎないからである。また道教の徒衆は卑末の者が多く、人品も凡庸である。従つて出家の沙門の中には、貴勝の出身の者が多いが、在觀の道士は一般に卑微の者に限られてゐる。だから佛教の方では、梁の武帝が捨身入寺し、陳の秦孝王の兒が出家した例があるが、道教の方では未だ一帝王、一王子の入觀したことを聞いたことがない、といふのである（廣弘明集・謹奏決破傳奏毀僧事八條）。これは佛教側から出た資料で

あり、幾分公平を缺く恐れはないが、しかし全般から見て、道教のやうな内容の乏しい宗教が、かなり程度の高い知識階級の間に、それほど浸潤したものは考へ難いやうに思はれる。恐らく士大夫階級の間に於いて持つ道教の比重は、佛教のそれには遠く及ばなかつたであらう。

**佛教** 儒教精神の衰退による空白を埋めるものとして、最も重要な役割を演じたのは何としても佛教である。死生を齊しくすといふ老莊の思想は、現實生活の精神となるには餘りに高きに失した。藥石の服用によつて不老不死を得るといふ道教の教義は、士大夫階級の精神を満足させるには低きに過ぎる嫌ひがある。しかし、さういへば佛教の道も、老莊思想と同様に、或はそれ以上に、高くして險しいものではないかといふ疑問が生れる。もし佛教のあるべき姿を問題にするならば、この疑問は正しい。けれども六朝の士大夫は、却つて佛教をその低い所において理解した。六朝士大夫の佛教に對する知識は必ずしも低俗なものではなかつたが、その生活の精神として採り上げたものは、佛教の教義においては最も低い所に位置するものであつた。

佛教が六朝の思想界に投じた波紋は大きく、その問題とされた論點も一にして止まらない。佛教の空と老莊の無との異同、儒佛倫理の矛盾と調和、道佛二教の對立の問題など、いづれを取上げてみても士大夫の精神生活に重要な關係を持たぬものはない。けれども、これらの問題は如何に重要な意味を持つにしても、佛教そのものから見れば、畢竟外部的周邊的な問題に過ぎぬ。ほかならぬ六朝の士

大夫が、佛教に對して何を求めたかといふことは、これらの問題には現れてゐない。それでは六朝士大夫の佛教信仰において最も重要であつた問題、その關心の中心になつた問題は何であらうか。それは三世報應の説にほかならないと考へる。

士大夫が始めて佛教に接した時、いひかへれば東晋の初期においては、その佛教に對する興味の中心は、主として老莊思想との類似といふ點に置かれた。老莊の無の思想と、佛教の空の思想との異同が、最も盛んに論じられたのはこの時代のことである。しかも、それは主として清談といふ形式を通じて行はれたために、單なる知識的興味の對象として取扱はれることを免れなかつた。佛教の精神が眞に生活化されるやうになる時代、即ち東晋末から南北朝に入るに及んで、士大夫佛教の關心の中心もまた移動した。それは靈魂不滅の問題、そしてその不滅なる靈魂が過現未の三世にわたつて輪廻し、因果報の理に支配されるといふ問題である。

もつとも三世報應の説が問題にされるのは、必ずしも東晋末を待つまでもなく、佛教傳來の初期に求めることも可能であるかのやうに見える。袁宏の後漢紀に佛教を解説して、『又以爲らく、人死するも精神は滅せず、隨ひて復た形を受く。生時の行ふ所の善惡は、皆報應あり。故に貴ぶ所は、善を行ひ道を修め、以て精神を鍊して已まず、以て無爲に至り、佛たることを得るにあり』と述べ、その説があまりに玄微深遠にして測り難いものがあつたので、『故に王公大人、生死報應の際を觀て、瞿然として自失せざるはなし』といつてゐる。もしこの記述が正しいとすれば、すでに後漢の頃において、

三世報應の説が士大夫を驚かせたといふことになる。また牟子の理惑論にも、すでに靈魂不滅の問題が取上げられて居り、『道あれば、死すと雖も、神は福堂に歸す。惡を爲して既に死せば、神その殃に當る』といひ、報應の説を明らかにしてゐる。しかしながら袁宏の後漢紀の場合は、東晋末の士大夫佛教の状態を後漢に持ち込んだのではないかといふ疑ひがあり、牟子理惑論もまた成立年代に問題の多い書物であるから、これを以て直ちに後漢末から佛教三世の説が士大夫の間に問題にされてゐたことの證據とすることは出来ないかも知れない。けれども、最初に佛教に接觸した士大夫が、三世報應の説に驚異の念を抱いたといふことは、十分にあり得べき事柄であると思はれる。

南北朝に至つては、三世報應の説が佛教の根本義として認められ、それが士大夫の常識とまでなつてゐる。魏書釋老志は佛教の主旨を述べて、『凡そ其の經旨、大抵言ふ、生生の類は、皆行業に因りて起る。過去當今未來あり、三世を歴して、識神常に滅せず。凡そ善惡を爲せば、必ず報應あり。勝業を漸積し、粗鄙を陶冶し、無數の形を経て、神明を藻練して、乃ち無生を致して佛道を得』と言つてゐる。また顏氏家訓の歸心篇は、顏之推の佛教信仰を述べたものとして有名であるが、その冒頭は『三世の事は、信にして徴あり、家世々歸心す。輕慢すること勿れ』といふ言葉に始まつてゐる。これらは何れも三世報應の説を、佛教の根本義として見てゐるものである。そしてこの三世の説こそ佛教獨特のものであり、儒家や道家には見られない思想であるといふことは、南北朝人の強調してやまないこと

ころである。皇侃の論語義疏は、『未知生、焉知死』の句において、『外教に三世の義なきこと、此の句に見えたり。周孔の教は、唯現在を説くのみにて、過去未來を明らかにせず』といひ、南齊の明僧紹が『夫れ佛は三世を開く、故に圓應して窮るなし。老は生形に止まり、則ち教は澆淳に極まる。在形の教は殊生を議せず、圓應の化は、爰に物類を盡す所以なり』といひ、或はまた梁の劉勰が老子の深義を認めながらも、『然れども三世紀すなく、慧業聞ゆるなし。斯れ乃ち導俗の良書なるも、出世の妙經に非るなり』といふなど、いづれもその例である。

かやうな佛教觀、佛教が三世報應を説く教であるといつた見方が、果して佛教の正しい理解の仕方であるか否かは、暫らく論外に置くことにしよう。たとへ、このやうな佛教觀が佛教の理解の仕方としては最も程度の低いものであるとしても、重要なことは、六朝の士大夫が、かかるものとして佛教を理解してゐたといふ事實である。といふのは、三世報應の説は佛教學としては初學入門の域に止まるものであるにしても、實はそれだけで士大夫の儒教的世界觀を根底から揺がすに十分な力を持つてゐたからである。

儒教的な世界觀に三世の思想がないことは、皇侃の言葉を待つまでもなく、明らかな事實である。むしろ儒教にも過現未の觀念がなかつたわけではないが、それは現世における時間的な位置の相異を示すものに過ぎない。然るに佛教における過現未は、互に死によつて斷絶された、異質的な三つの世界を意味してゐる。生前の世界、死後の世界といふ觀念は、儒教の與り知らないものであつた。もつ

とも死後の世界だけについて言へば、古代の民族信仰の名残りとして、死者の靈が天に昇るといふ思想がないわけではなかつた。また祖先の祭祀が行はれてゐる以上は、たとへ漠然としたものであるにせよ、死者の靈魂の存續が考へられてゐたと言へよう。然しながら儒教に死後の世界がないといふ場合には、さうした事實の有無を問題にしてゐるのではなくて、儒教が死後の世界に對して無關心であることを意味してゐるのである。『未だ生を死らず、焉んぞ死を知らんや』といふ孔子の言葉は、このことを端的に示してゐる。孔子の關心の範圍は現世のみに限られ、來世はその外にあつた。また祖先の祭祀を行ふといふことも、祖先の靈が來世において冥福を享けるためといふよりは、敬神崇祖といふ行爲によつて、民の徳が厚きに歸するといふ倫理的効果に目的が置かれてゐたのである。即ち祖先崇拜は現世的關心の上に立つ信仰であり、この點において、本質的に來世的關心の上に成り立つ死者崇拜とは區別される。従つて祖先崇拜にとつては、靈魂の不滅といつたことは必ずしも問題にならない。墨子は儒家の立場を批評して、『無鬼を執りながら祭禮を學ぶ、これは客なくして客禮を學ぶが如し』（公孟篇）といつてゐるが、儒家には確かにさうした一面があつたのである。

従つて、正統儒家の立場にとつては、現世がすべてであり、死は身體のみならず靈魂の斷絶をも意味した。かやうな人生觀は、往々にして利那主義や頽廢主義を呼び起す恐れがあるほどの、暗い一面を具へてゐる。それにも拘らず、儒教がさうした危険を回避して、『化して異物となる、又何ぞ患ふるに足らんや』といった強靱な精

神を示し得たのは、その現世的關心が人生の有限性を自覺せしめな  
いほど強烈であつたからである。強烈な政治的關心、經國濟民への  
意欲が、いはば儒教における救ひの役割を果してゐたのであつた。  
また儒家における、いま一つの暗い面、即ち徳と福との矛盾といふ  
事實も、現世のみを問題とする限り、到底解決し難いことのやうに  
見える。わづかに名を後世に残すといふことが、徳の償ひとして考  
へられたが、それさへも實は限られた幸運の人々へのみ許されるこ  
とに過ぎない。儒教の立場では、最後には何時でも『天命』の問題  
に突き當らねばならなかつた。それは暗い盲目の宿命である。しか  
もこの暗い宿命に對して、『命を知らざれば、以て君子と爲すなきな  
り』といった雄々しい肯定の立場を取り得たのは、やはり政治への  
強烈な關心、經國濟民への旺盛な意欲のなせるわざである。ひとた  
び儒教が經國濟民の精神を失へば、この救ひのない暗い人生觀が明  
るみに出ることは疑ひがなかつた。問題は解決されてゐたのでなく、  
單に隠されてゐたに過ぎないからである。魏晉時代は、まさしくこ  
の儒教的人生觀が危機に立つた時代である。老莊の教も、神仙の教  
たる道教も、この危機を救ふだけの十分な力がなかつた。ひとり佛  
教の三世報應の説のみが、その背後にある豊かな理論體系と相待つ  
て、六朝人を危機から救ふ役割を果すことになつた。

ところで、佛教の三世報應の説、靈魂不滅の思想が、六朝人にと  
つて大きな驚異であつたことは、想像に餘りあるものがあつたであ  
らう。嘗つて戦国の昔に騷衍が大九州の説を唱へ、中國が天下の全  
べてではなく、大九州の一州に過ぎないことを主張して世人を驚か

せたことがあるが、しかしそれは佛教のもたらした驚きに比べれば  
問題ではなかつたであらう。なぜならば佛教のもたらした驚異は、  
人生觀、世界觀の根本的な變革を意味するものであり、有限の人生  
が無限にまで擴大されたことを意味するからである。三世報應の説、  
靈魂不滅の論が、如何に六朝人の心を促へたかを示す一二の挿話を  
擧げてみよう。東晉中期の政界に重きをなした太原の王坦之は、沙  
門の竺法師と親密な間柄であり、いつも幽明報應のことを論じてゐ  
たが、あるとき、どちらか先に死んだ者が、その體験を報告しよう  
といふ約束をした。そののち何年か経て、竺法師が忽然として現れ、  
『貧道すでに死せり、罪禍みな虚ならず、ただ當に道德を勤修し、  
以て神明を升濟すべきのみ』と告げ、再び姿を消したといふ(本傳)。  
後漢書の著者、宋の范曄は刑死に臨んでも一味と共に語笑やまずと  
いつた不敵ぶりであつたが、彼はかねて神滅論の主張者であつたの  
で、徐堪之に書を送り、地下で議論を續けようと申込んだり、また  
『語を何僕射に寄せよ、天下決して佛なし、鬼もし靈あらば、自ら  
當に相報ずべし』と傳言したりしてゐる(本傳)。かやうな挿話を擧  
げるまでもなく、例へば弘明集などにおいて三世報應や神滅神不滅  
の論が論争の中心を占めてゐることを見れば、六朝士大夫の佛教信  
仰の性格は自からにして明らかになるであらう。

いま主として弘明集に現れた三世報應及び神滅不滅に關する議論  
を通じて、六朝士大夫の佛教信仰の中心が何處にあつたかを窺ふこ  
とにしよう。その際、論争の歴史的經過は暫らく問題の外に置いて、  
専ら論理的な發展の跡を尋ねることにしたいと思ふ。

まづ靈魂の滅不滅の問題については、どのやうに考へられてゐたであらうか。實はこの問題は、三世報應の有無の問題と密接不離の關係にあるのであるが、便宜上、一應切り離して考へてみることにしよう。佛教の支持者が靈魂不滅の説を強く主張する理由は、これなくしては成佛が考へられないといふ點にある。南齊の蕭琛の言葉を借れば『佛の有無は、神理の存滅に寄る』といふのである（難神滅論）。では成佛とは、如何なる事實を指して言ふのであるか。宋の宗炳の考へるところによれば、凡そ次の如きものである。『わが神、即ち靈魂は、常に偽有によつて蔽はれてゐる。それは譬へば、明鏡に塵埃が附着するのに似てゐる。塵が厚く積れば、鏡の光は滅してしまふやうに見えるが、しかし塵の下では鏡の光は決して失はれてゐない。それと同様に、偽有が神を累することにより、ここに精粗の識を生じ、その識が神に附着する。（ところで、識は生滅するが神は常住不斷のものであるが故に）たとへ死しても、滅することはない。かくて幾世にもわたつて、空を漸するにより、後天的な識は次第に除かれ、遂には本神のみが残る。これが泥洹の謂ひにほかならぬ』といふのである（明佛論）。即ち本神の常住不斷なること、いひかへれば靈魂の不滅なることは、成佛の絶対的條件である。ただここで注意すべきことは、宗炳が識と神とを區別し、識を生滅するもの、神を常住不斷のものとしてゐることである。普通にいふ靈魂とは、この識と神とを合せたもの、即ち識神を意味する。従つて、正確にいへば神不滅とは靈魂の本質が不滅であるという意味なのであつて、現實の具體的な靈魂がそのままに不滅であると言ふのではない

い。もしさうでなく、現實の靈魂をそのままに常住不斷なものとして考へるならば、それは佛教にいふ常見の弊に陥るものであつて、靈魂の斷滅を信ずる斷見と同様に、共に妄見に墮するほかはない。宋炳といへども、それだけの用心は怠つてゐないやうに見える。

梁の武帝の『立神明成佛義記』は、その表現が晦渋であるために、容易にその本義を窺ふことはできないが、沈續の注とともに綜合して考へると、凡そ次のやうな意味のことになるであらう。武帝の靈魂の本質に對する見方は、宗炳とは異なるやうに思はれる。宗炳は靈魂の本質を神として考へ、その神の不滅なるところに靈魂の不滅を考へた。然るに武帝は、靈魂の本質だけを分離して、そこに靈魂不滅の根據を見出さうとはせず、却つて現實の靈魂に即して不滅の根據を求めようとする。武帝によれば、現實の靈魂は無明にして神明なるものである。無明と神明とは相即の關係にあるが故に、二にして一なるものである。ところで生滅といふ現象は、無明の心の體の上に現れる用にはかならない。用は境に隨つて生滅するが、體そのものは不變である。例へば人間は時に善をなすかと思へば、次の瞬間には惡をなすといふやうに、その心の用は常に不連續の状態にある。けれども心の體、即ち無明心は常に連續して變るところがない。この無明心の連續といふ事實のうちにこそ、成佛の根據が見出される。なぜならば、無明はそのまま轉じて神明となるものであり、神明は無明を因として生ずるものだからである。もしこの解釋が誤つてゐないとするれば、梁の武帝は、意識の連續性といふ事實を根據として、靈魂の不滅を立證しようといふのであつて、その立場は、後になつ



て知られるやうになつた唯識論のそれに近く、當時の考へ方としては相當進歩したものであつたことが窺はれる。

しかし、靈魂不滅の證明は、このやうな理論的なものばかりでなく、具體的な事實によつて行はれる場合も少くない。例へば儒家の經典を逆用して靈魂の不滅を證明しようとするもの、その一つである。牟子の理惑論は、復魂の儀式を根據として靈魂の存在を證明してゐる。また梁の武帝も、その敕答臣下神滅論においては、祭義の『唯孝子爲能襲親』や、禮運の『三日齋必見所祭』などを引いて、その不滅論の根據としてゐる。さらに實際的なものとしては、死者の靈が祟りをする實例を擧げて證明しようとするものがあり、例へば顔之推の家訓歸心篇や、還冤記などはその代表的なものである。このやうな實際的で卑近なものを底邊とし、梁の武帝や宗炳などのやうな理論的で高尚なものを頂點として、その中間に位する多くの論證があるか、いま一々これを擧げるまでもないと考へる。靈魂の不滅といつた問題に關する論爭が、結局水掛け論に終ることはやむを得ないが、その一つの副産物として、從來は神滅不滅の問題に關して、やゝ曖昧な態度を持して來た儒家が、その神滅論の立場を明白にするに至つた事實が擧げられる。例へば范縝と曹思文との論爭において、問者が經に『之が宗廟を爲り、鬼を以て之を襲す』とあるのを根據として鬼の存在を主張すると、范縝は『鬼あるに非るなり、斯ち是れ聖人の教然るなり、孝子の心を達せしめて渝薄を厲ます所以なり』と答へ、祖先の祭祀が道德的效果を目的として行はれるものとし、鬼の存在を認めようとしなない。かやうな儒家的無神

論者は、六朝においても往々にして見られるが、しかし全體としての六朝士大夫は、來世の存在、靈魂の不滅を信ずる方向に傾いた。これは儒家的無神論を支へてゐた、現實肯定の強靱な精神が失はれた當然の結果である。

靈魂不滅の信仰と密接に結びついてゐる三世報應の思想は、儒教において未解決のままに残されてゐた徳と福との問題に、解答を與へるといふ役割を果すものである。まづ儒家的な立場から徳と福との問題を論じて、一種の宿命論に陥つた東晋の戴逵の場合を擧げてみよう。經書に『積善の家に必ず餘慶あり、積不善の家に必ず餘殃あり』といひ、また『天道親しむなく常に善人に與す』といふが、これは果して本当のことであらうか。司馬遷は『天の善人に報施すること何如ぞや』と疑ひ、荀悦は『變詐を飾りて姦詭を爲す者、自ら一世の間に足り、道を守り理に順ふ者、飢寒の患を免れず』と歎いてゐる。實際について見ても、堯舜のやうな大聖の子に朱均があり、逆に瞽叟のやうな悪人が舜を生んでゐる。張湯のやうな酷吏の子孫が七世の後まで高官に達してゐるが、これみな積善積惡の教に矛盾するものである。個人について見ても、顔回の短命、伯夷の餓死など、經書の教に矛盾する事實が多い。これは一體どう解釋してよいのであらうか。思ふに人間は天地陰陽の氣、五常の氣を受けて育つものであるから、性に壽夭の差があり、氣に賢愚の差が生れるのであつて、これは『自然の定理にして、移す可からざるもの』なのである。いひかへれば人間の賢愚善惡・脩短窮達は、『各々分命あり、積行の致す所に非る』ものである。思ふに天地の廣大の内あつ

て、人間は極めて微小な存在に過ぎない。この微小な人間が、その一善一惡の行爲によつて、自然の定理たる壽命の長短や性の賢愚を變更できる道理はない。人は生れると同時に、性は夙定してゐるのであり、善なる者は自ら善なのであつて、努力の結果として善になるのではない。惡なる者は自ら惡なのであり、後天的に惡になつたのではない。『分命は冥初に玄定す、行跡は豈に能く其の自然を易へんや。』従つて聖人の積善積惡の談は、勸教のための方便に過ぎない、といふのである（釋疑論）。來世を考へない儒教にとつては、この暗い宿命論は遂に避け難いもののやうに見える。その暗さを隠してゐたものは、儒家の現世に對する強い關心であつた。その關心が薄れた時には、潜在する宿命觀が表面に浮び上ることになる。載達の場合が、正しくそれであつた。載達はこの釋疑論を慧遠に呈したが、この時には慧遠及びその弟子たちから満足な解答が與へられずに終つてゐる。

陳の朱世卿の法性自然論は、右の載達の説よりも一步を進めたものである。その言ふところによれば、萬法萬象はみな自然の理である。自然の理であるが故に、それは變易すべからざるものである。人間には天より與へられた定性があり、これは人爲によつては如何ともすることが出来ない。仁者は意識せずして自ら善を爲し、愚者は自ら惡を爲すものである。愚智善惡は定性であり、窮達脩短は宿命である。この性と命とは、みな自然の數によるものであり、人爲によつて造爲することは不可能である。もつとも、さういへば、聖人は禮樂を設けて、人爲的に人間の性を改めようとしてゐるではな

いか、といふ疑問が起るかも知れない。しかし禮樂は聖人の作つたものであるにせよ、聖人そのものは天地の生んだものであり、自然によつて與へられたものにほかならない。人間が自分では人爲的であると考え、自然ではないと思つてゐることでも、實はより大きな眼から見れば、大自然の枠の中から出るものではない。故に榮落死生は、自然の定分であり、如何なる聖人仁者といへども、これを免れることはできない、と述べてゐる（廣弘明集）。この朱世卿の法性自然論を駁した眞觀は、その自然を説き人爲の空しさを説いた點を指摘して、これは儒家ではなく道家の思想である、と批評してゐる（因緣無性論）。なるほど朱世卿の自然論が道家に接近してゐることは事實であるが、さりとて、かやうな思想が儒家に全く含まれて居らぬとは斷じ難い。儒家の人々も、人事を最大限に盡す限りにおいては非決定論者であるが、しかも人力によつては到底如何ともし難い最後の壁に突き當つた場合には、これを天命として甘受するほかはないのである。もしこのやうな天命を大自然と呼ぶならば、儒家の徒といへども、自然論者であり、決定論者であると言ふほかはない。かくて儒家の立場においては、宿命論は避くべからざる歸結であるかに見える。

顏之推は、どちらかと言へば守舊的な儒家の立場を取る人であるが、それでさへ、佛教の三世報應を取入れなければ、儒家の立場を守り通すことはできないと告白してゐる。現世には徳と福との矛盾を示すやうな事實が満ちてゐるが、これは前世の宿業や來世の報應を考へてこそ、始めて解決される問題である。もし善を行ひながら

禍報を得たり、惡を爲しながら福果を得たといふやうな場合、我々は果してなほ堯舜周孔の道に依信することが出来ようか、と述べてゐる(歸心篇)。北周の釋道安は、同様のことを論じて更に詳らかである。道安よれば、易に積善必ず餘慶ありといふが、實際はこれに矛盾する事實が少くない。かやうな矛盾は、佛教によつて始めて解決し得るものである。佛經によれば、業に三報があり、現報・生報・後報がそれである。現報とは、現在の我が身が善惡を行ひ、現在の我が身がその報應を受けることである。生報とは次の生における我が身がその報應を受けることである。後報とは、或は二生、或は三生、百千萬生の後に、その報應を受けることである。世間には善行を積みながら禍殃を得たり、惡行を積みながら幸福を得たりする者があるが、これは現業が未だ熟しないうちに、前業の應報が現れた結果にほかならない。従つて顔回が短命に終つたのは、前世における業の報ひであり、現世における積善の報ひは、來世において償はれる。同様に、盜跖が長命したのは、前世の往善によるもので、現世における積惡の報ひは、來生において清算される。かやうに考へるならば、現世における徳と福との矛盾の問題は、一切解決されて餘すところがない、といふのである(二教論)。

このやうに三世報應の説に、安心立命の最後の根據を見出した六朝の士大夫が、次第に來世信仰の方向に導かれて行つたのは當然のことであらう。僧侶の中では最も士大夫的な性格に富む廬山の慧遠が、いはゆる蓮社念佛の祖に推されるのは偶然ではない。その蓮社念佛に加つた宗炳は、『潔想西感して無量壽佛を觀る、境を越ゆるこ

と百億、超えて無功に至らん』といひ、『夫れ人の生くるや、憂ひと俱に生き、患禍は時事に發す。……之が謀を爲す者は、ただ誠を委ねて佛を信じ、身を託して戒を履み、以て精神を援くるあらば、生きては靈援を蒙り、死しては則ち清升せん。清升して已まざれば、逕ちに佛と作らんとす。……精進して死する者は、盡くるに臨みて、類ね多く神意安定す。危迫ある者は、一心に觀世音を稱すれば、略んど濟ひを蒙らざるはなし。皆さきに所謂生きては靈援を蒙り死しては則ち清升するの符なり』と述べ、無量壽佛と共に觀世音の信仰を説いてゐるが、その信仰の目的は、あくまでも來世における冥福、成佛である。顔之推もまた家訓において、『但だ當に戒行を兼修し、心を誦讀に留め、以て來世の津梁と爲せ』といひ、戒行誦讀を來世の資としてゐることが注目される(歸心篇)。

以上のやうに見て來ると、佛教の三世報應の説、及びその前提となる靈魂不滅の説が、何故に六朝士大夫の佛教信仰の中心となつたかが理解されよう。それはこの説が、從來の儒教や老莊の教が満足させることのできなかった魂の救ひの問題に、明快な解答を與へるものだつたからである。儒家や道家の立場では、その窮極において暗い宿命論、決定論の歸結から免れることができなかった。この暗い宿命觀に耐へるためには、なみなみならぬ強靱な精神を必要とする。六朝人はこの精神の強さを失つた。運命を運命として甘受することができない以上、この宿命論に代るべき新しい世界觀が必要となる。三世報應の説は、まさしくこの要望に應ずるものであつた。この場合、三世報應の説や靈魂不滅の理が、果して佛教の教義の正

しい理解の上に立つてゐるか否かといふことは、大いに問題のあるところであらう。たとへ佛教の曲解とは言へないまでも、理解の仕方が淺薄であるといふ批判は、恐らく免れ難いと思はれる。しかしながら、この事實から、六朝の士大夫が眞に佛教を理解するだけの力を缺いてゐた、といふ判断を下すことがあるとすれば、それは少しく酷に失する嫌ひがある。六朝の士大夫の中には、時に専門家たる僧侶を瞠若たらしめるほど、佛教の理解の深さを示した者もあつた。南齊の周顒、陳の傅縡などは、その著しい例である。この點から見れば、六朝士大夫の佛教教義に對する知識は、それほど乏しかつたとは言へないものがある。しかし、その佛教知識の廣さにも拘らず、六朝士大夫が眞に生活の精神として消化し得たものは、靈魂不滅と三世報應との信仰であつた。それは、この信仰が六朝士大夫の精神生活を支へるために絶対に必要であつたからである。

さて六朝人の佛教信仰の内容は以上に述べたやうなものであつたとして、次に問題になるのは、このやうな信仰が何の程度まで士大夫の生活に浸透し得たかといふことである。この問題については、六朝、特に南朝の佛教が、清談佛教であり、伽藍佛教であつたといふ批評がある。もしこれを事實とすれば、佛教も儒學や玄學などと同じく、貴族の精神的な裝飾に過ぎなかつた、といふ結論の生れる可能性がある。事實、南朝の場合のやうに、佛教が士大夫間で一種の流行に近い形になると、さうした傾向があつたとしても不思議ではない。唐の道宣は、梁代の佛教界の情勢を述べて、『慧解は是れ長ずるも、儀範多く雜なり』といひ（續傳義解篇論）、また『時に佛化

は隆なりと雖も、多く慧解に遊び、詞鋒の指す所、波涌相凌ぐ。微引に至りては、蓋し籌る所なし。徒らに揚擧の名ありて、終に直心の實を缺くと謂ふべし』と言つてゐる（同習禪篇論）。これは僧徒について述べたものであるが、同様の傾向が士大夫間になかつたとは言へない。南齊の文人、呉郡の張融は佛義に長じ、僧俗これに抗する者なしと言はれ、その『門論』は弘明集にも載せられてゐるほどであるが、嘗つて永明中に病むや、子孫に向ひ『吾れ昔、僧言を嗜み、多く法辯を肆しいままにせるも、これ盡く言笑に遊びたるなり。汝等これを幸ふことなかれ』と戒めたといふ（本傳）。この調子では、彼等の議論も何の程度まで信じてよいか疑はざるを得ない。盧江の何點は、その邸に知名の友人や名徳の沙門を招いて清言賦詠し、優游自得の生活を送つてゐたが、南齊の末に崔慧景が京城を圍むや、かねて何點が佛理に長じてゐるのを聞いてゐたので、これを軍中に召してやまなかつた。そこで何點は裙を裂いて袴となし、その軍に赴き、終日談ずるも、遂に軍事に及ばなかつた（南史）。かやうな點から見れば、南朝士大夫の佛教も清談佛教、遊びの佛教としての性格を持つてゐたことがわかる。また當時の士大夫の間に行はれた造寺造塔も、どの程度まで信仰心から出てゐるか疑はしいものがあり、形式の美を愛する貴族趣味によるものも少くはなかつたであらう。とすれば六朝士大夫の佛教も、結局は玄儒文史と同じく、教養の一つであり、身の飾りに過ぎなかつたのではないかといふ疑問が生れる。

しかしながら、六朝士大夫の佛教信仰には、玄儒文史の場合には

見られないやうな眞摯な面があることも事實である。その一つの例としては、當時の士大夫に佛教の戒律に従つて生活する者が少くなかつたことである。河東の裴子野は晩年特に釋氏を深信し、その戒戒を持して、終身麥蔬のみを食し、平原の劉查は常に慈忍を行ひ、二十二歳の時から腥羶を斷ち、持齋蔬食して居り(梁書)、琅邪の王固は、母の死に會つて以後は終身蔬食し、夜には禪し晝は誦經に過すといふ生活を續けてゐる(陳書)。趙郡の李士謙は、母の喪にあつて後は、宅を捨てて伽藍となし、脱身して出でて學問に勵み、刺史高元海から菩薩と稱せられたほどであつた。隋が天下を統一しても隠れて仕へず、飲酒食肉を絶ち、口に殺害の言がなかつた(隋書)。また佛教が自殺すれば再び人間の身に生れることができぬと教へてゐるところから、わざわざ他殺の道を選んで者に、東晋の恭帝(宋書褚叔度傳)、彭城王劉義康(宋書)、范陽の盧潛(北齊書)などがある。或はまた生涯戒律を守るだけでなく、臨終に讀經正念を行ひ、佛教者としての有終の美を示した者も少くはない。呉郡の陸澄・陸洽の兄弟は、梁代に名聲高く、晋代の二陸に比せられたほどであつたが、共に佛教の篤信者であつて、弟の洽の死後は、澄は腥羶を斷つて終身蔬食し、朝夕僧徒に従つて禮誦した。蔣山の延賢寺は、陸澄の祖先の創建したものであるが、陸澄はその公俸を殆んどこれに供し、自ら取るところは甚だ少かつた。その臨終には、家族を退け、僧に讀經贊唄を請うた。卒するに及び、顔色は常の如く、手の二指を屈してゐたが、これは佛道にいふ得果の證據であつたといふ(梁書)。

東海の徐孝克は、能く玄理を談じ、遍ねく五經に通じ、史籍を博覽

し、また屬文を善くするといふ、玄儒文史にわたる教養を兼備した典型的な士大夫であるが、また深く佛教に歸依し、學は三論に通ずるのみならず、蔬食長齋し、菩薩戒を持して、晝夜に法華經を講誦した。その臨終には正坐念佛したが、室内に非常の香氣あり、隣里みなこれを驚異したといふ(陳書)。梁陳二代の正史の撰者、呉興の姚察は、十四歳にして鐘山にある明慶寺の尙禪師から菩薩戒を受け、その後五十餘年は蔬食の生活を守り、俸祿は盡く造寺の費に喜捨することを續けた。初め姚察は大藏經を通讀することを念願し、遂にその宿願を達したのであるが、死の床に臥しても、いささかの痛惱もなく、ただ西向して坐し、『一切空寂なり』と正念したといふ(陳書)。梁の武帝が、その後半の生涯を、高僧も及ばぬ戒律の生活で過したことは、あまねく知られる通りである(拙稿梁の武帝)。

およそ戒律を守り、終身蔬食禁酒を推し通すといふことは、信仰の裏附けがない限り、容易には爲し難いことである。殊に當時の士大夫の貴族風な生活の條件から考へれば、これはいよいよ困難な事柄であつたと言ふはかはない。然るに、人の爲し難きところを爲す者が少くなかつたといふことは、六朝士大夫の佛教信仰が眞摯な一面を持つてゐたことを物語るものである。殊に臨終に正坐念佛するやうな事實に至つては、生死を託する信仰なくしては到底有り得ないことであつて、ここにも六朝人の佛教の眞面目が現れてゐると思はれる。要するに、六朝士大夫の佛教信仰は、一面において清談佛教、遊びの佛教としての性格を持ちながらも、他面において、これに生死を託するといふ眞摯な人々も乏しくはなかつたのである。こ

これらの士大夫にとつては、佛教は玄儒文史と異り、單なる教養たるに止まらず、一個の精神の域にまで達してゐた、といふことができる。

### 三教の比重

最後に残る問題は、六朝士大夫の教養ないし精神のうちにおいて占める儒佛道三教の位置、比重の如何といふことである。これには勿論いろいろなる場合がある。趙郡の李概のやうに、儒家の立場から佛教を排斥し、佛經を讀む時は、足の指でこれを夾むといふやうな極端な例さへも見出される(廣弘明集卷七)。また南齊の沈文季のやうに、道教を信ずる立場から、佛教の排斥を試みた者もないわけではない(高僧傳釋道盛傳)。けれども全體としての傾向からいへば、六朝の士大夫は、儒佛の融合一致、乃至は儒道佛三教一致の方向にあつたと言ふことができる。これは玄儒文史の場合についても見られたことであるが、六朝人は人間的な豊かさ、教養の廣さを尊重するといふ立場にあつたので、異質的なものを調和統一することにより、これを教養の内容に加へようとする傾向が著しかつた。この意味では、六朝人を調和的人間の類型に入れることも可能であらう。儒佛一致または三教一致は、さうした調和的人間の立場が要請した結果であると言へよう。従つて、佛教のもつ比重が非常に大であつた南北朝の士大夫社會においてさへ、教養の内容が佛教の知識だけに限定されることは好まれなかつた。例へば河東の裴粲は、大いに釋學を好み、自ら講座に登るほどであつたが、經史の知識が乏しかつたので、朋輩の輕んずるところとなつたといはれる(魏書)。ところで、まづ道佛二教に對する六朝人の態度から考察してみよ

う。さきに述べたやうに、士大夫階級にも道教の信仰が可成り浸潤してゐたとは言ふものの、その信仰の内容が餘りにも低度のものであつたので、實はそれほど教養の内容としては重んぜられなかつた。従つて士大夫の間では、道佛二教の關係は、儒佛の關係ほどには問題にされなかつた。しかし一旦道佛の關係が問題にされる機會があると、儒佛の場合と異り、調和よりも反撥に終ることが多かつた。これは後に述べるやうに、儒佛が言はば次元を異にするものであるのに對して、道教は共に宗教として次元を同じくするからである。道教は儒教のやうに現實の限りある人生に満足せず、理想の世界を求めようとするのであつて、この點では佛教と一致する。しかしその理想とする世界の内容に至つては、佛教のそれと根本的に異つたものがある。高僧傳の言葉借りるならば、『是より先き、中土未だ泥洹常住の説あらず、但だ壽命の長遠を言ふのみ』といふところに、兩者の性格の相違が見出される(慧遠傳)。涅槃常住の世界は、時間的な無限性を意味せず、むしろ時間的な連續性を超越するところに生れる境地である。これに對して、道教は單なる壽命の長遠、時間的に無限であることを意味する。北周の道宣は、佛教の涅槃と道教の仙化、佛教の無生と道教の不死、の異同を論じて、『佛法は有生を以て空幻となす、故に身を忘れて以て物を濟ふ』のに對して、『道法は吾我を以て眞實と爲す、故に服餌して以て生を養ふ』ものとす。しかも道教が『たとひ期を延ばしむるも、死なきこと能はざる』ものであるのに對して、『涅槃は常に清涼にして、また生死なし』といふ境地である(廣弘明集・二教論)。不老長生を願ふことは、

なほ生死煩惱中に沈淪するものであり、涅槃を去ること遠いものである。道教の救ひとするものは、佛教にとつては最大の迷ひにほかならぬ。これでは道佛二教の妥協の餘地は全くないと言つてもよい。

もつとも極めて稀には、道佛の一致を説いた者もないではない。

例へば南齊の張融は、その門論において、道と佛とは、本同じくして跡異るとなし、『汝、佛跡に専ら遵ひて、道本を侮るなかるべし』と説いてゐる（弘明集）。しかし、これは前にも觸れたやうに、張融が清談佛教の人であり、眞の佛教信仰の持主でなかつたことによるのである。もし佛教信仰が本物であるならば、かやうなよい可減な妥協ができるはずはない。梁の武帝などは、その最もよい例である。武帝も最初は佛教と共に道教を奉じてゐたが、その佛教信仰が次第に本格化するとともに、有名な捨事道法詔を出し、『むしろ正法の中に在りて、長く惡道に淪むとも、老子教によりて暫らく生天を得るを樂はず』といひ、斷然として道教の信仰を棄ててゐる。顔之推もまた神仙のことを論じて『これを内教に考ふるに、たとひ仙を得といへども、終に當に死あるべく、出世すること能はざらん。汝曹の此に專精するを願はず』といつてゐるが、これが當時の士大夫一般の考へ方を代表するものと言つてよい（家訓養生）。

道教に關連して、老莊思想と佛教との關係が問題になる。最初、佛教の理解は老莊思想を通じて行はれた關係から、魏晉時代には佛教と老莊とが互に提携する傾向にあり、いはゆる格義佛教を生んだほどであつた。しかしその後、兩者の性格の相違が次第に明らかになり、南北朝に入ると、むしろ兩者の間に反撥する機運が生じた。

南齊の時、張融と周顒との間に行はれた討論は、その著しい例の一つである。張融が道佛の一致を唱へたのに對して、周顒はその然らざる所以を強調する。周顒の言ふところによれば、道家は老子二篇を主とし、佛教は般若を宗とする。老子は虛無を尊ぶのに對して、般若は佛性を窮めることを目的とする。虛無と法性とは、その寂といふ點では同一であるが、その寂に住する方法が異なる。老子が神を静ならしめることを説いたのは正しいが、物を虛なりとする點は佛教と相容れない。佛教は非有非無の地に立つのであつて、これは道家の遂に及ばざる所である、とする（弘明集）。かやうな老莊批判とともに、佛教の三世思想から老莊を批判するものがある。例へば南齊の明僧紹は、佛教は三世を説いて圓應無窮であるのに對し、老子は生形を教ふるに止まり、過去未來については説く所がないと難じ（正二教論）。梁の劉勰は、老子は三世を教へず、専ら現世を説くものであるから、導俗の良書であるとしても、出世の妙經とは言へない、と述べてゐる（滅惑論）。また道家思想が自然論、即ち人爲の空しさをもたらす決定論に陥つてゐることを指摘し、これによつて佛教の優位を説くものもある。北周の甄鸞などがそれであり、その笑道論に『佛は因縁を以て宗となし、道は自然を以て義となす。自然なるものは無爲にして成り、因縁なるものは行を積みて乃ち證す』と述べてゐる（廣弘明集）。この三世報應説による老莊批判は、南北朝特有のものであると言つてよく、如何に此の思想が佛教の中心義として考へられてゐたかを物語るものである。いづれにしても、南北朝になると、老莊思想はいはゆる玄學として士大夫の教養の重要

な部分を占めながらも、佛教に對決する場合には、常に不利な立場に追ひ込まれることを免れなかつた。顔之推が三玄の風を好まなかつたのも、このためである(家訓勉學)。

最も問題になるのは儒佛二教の關係である。士大夫は内いかに佛教に傾倒するにしても、出家の道を選ばない限り、家庭人として、また官吏としての生活を営まなければならない。従つて士大夫である以上、儒教の必要を全く無視することは許されないことになる。この點について顔之推は、『内教は多途であり、出家はその中の一法に過ぎない。もし忠孝の心あり、仁惠を以て本とすれば、必ずしも剃髮して出家する必要はない』といひ、佛教至上の立場を取る人でありながら、他方では儒教を尊重せざるを得ない所以を説明してゐる(歸心篇)。出家せずして士大夫の生活を送るといふ現實が存在する限り、儒佛二教の調和といふことは絶對的な要請となるわけである。しかし儒佛の調和は、儒學と玄學との調和ほどには困難でない。儒學と玄學とは、同じく現世といふ場に立ちながら、しかもその主張するところが根本的に異なるのであるから、その調和は容易には得られなかつた。もし安易に結合すると、人格の分裂を來す恐れさへあつた。ところが六朝の士大夫にとつては、儒教は現世に關する教であり、佛教は來世に中心を置く教であつた。この意味では、儒佛はその次元を異にするものであるだけに、その調和統一は却つて容易であつたと言へよう。もし現世における正しい生活が、來世の冥福の資となるといふやうに考へるならば、儒教はそのままに佛教に包摂されることも可能である。そこに佛教の戒律が儒教の道德と

結合する可能性も生れる。魏書釋老志は佛教の大義を述べて、『また五戒ありて殺・盜・淫・妄言・飲酒を去る。大意は仁義禮智信と同じく、名異ると爲すのみ』といひ、また顏氏家訓歸心篇は『内外兩教は、本一體たり。漸極異ると爲し、深淺同じからず。内典の初門、五種の禁を設く。外典の仁義禮智信は皆これと符す。仁とは不殺の禁なり。義とは不盜の禁なり。禮とは不邪の禁なり。智とは不淫の禁なり。信とは不妄の禁なり。改狩軍旅、燕享刑罰の如きに至りては、固より民の性にして、卒かに除くべからず、就いて之が節を爲し、淫濫ならしめざるのみ。周孔に歸して、釋宗に背くは、何ぞ其れ迷へるや』と説いてゐる。

但し、このやうな意味での儒佛の調和を實現するためには、特に儒教の側において、自己の限界を認めることが必要となる。もし儒教が自己の限界を認めず、その萬能を信ずるならば、いきほひ排佛となり、儒佛の兩立は不可能となるからである。宋の宗炳は、何承天の儒教至上主義を排して、『周孔の教は如何に優れたものであるとしても、結局は國を治め世を経し、君王の盛業をもたすものに過ぎない。いひかへれば現世にのみ局限された教である。然るに人間の精神は不滅のもので幾世をも運るものであり、現世はその一部分に過ぎない。しかもその短い現世の生涯は、いろいろな苦惱で満たされてゐる。たとへば儒業を修めてこの俄頃の人生を整へたとしても、やがては此の世を去つて行かなければならない。孔子の弟子たちは、苦難を忍びながら、諸國を流浪して道を弘めようとしたが、結局その不幸を救ふことはできなかつた。佛法からこれを觀れば、彼等の



人生は誠に哀れなものであつて、世物宿縁の集るところを出るものではない』といひ、その結論としては『若し外は禮樂に率ひ、内は無生を修め、神を泥洹の境に澄し、億劫を以て當年となさば、豈に誠に弘ならずや』といふことになるのである(難白黒論)。即ち儒は現世のみの教であり、佛は永遠の教であるといふ立場に立たなければ、儒佛の一致は望まれないのである。廬山の慧遠は、儒教に三世報應の思想が缺けてゐることを指摘した後、『世典は一生を以て限となし、その外に明らかならず。その外に明らかならざるが故に、理を尋ぬる者は、自ら視聽の内に畢る。これ先王が民心に即して其の分を通じ、耳目を以て關鍵となせるゆえなり。もし内外の道を合して、以て弘教の情を求むれば、則ち理會の必ず同じきを知り、衆塗に惑ひ其の異るに駭かざらん』と述べ、儒教が感覺の世界に局限された教であることを強調してゐる(三報論)。従つて彼が儒佛の一致を説いて、『常に以爲らく、道法と名教、如來と堯孔とは、發致は異ると雖も、潜かに相影響し、出處は誠に異なるも、終期は則ち同じ』といふ場合においても、儒教の限界といふことが前提に置かれてゐるのである(沙門不敬王者論)。

もつとも稀には、儒教を主體とした儒佛一致論もないわけではない。宋の慧琳の『均善論』一名『白黒論』が即ちそれである。この論は士大夫を象徴する白學先生と、僧を象徴する黒學道士との討論といふ形式を採り、最後には士大夫たる白學先生の勝利に終るといふ、僧侶としては非常に珍しい議論である。まづ黒學道士が『周孔の教は一世に止まり、來世無窮の縁を知らない。その知る所は視聽

の感覺の世界に限られてゐるから、積善の功も子孫の餘慶を説くに止まり、累惡の罰も子孫の餘殃を説くに止まる。然るに佛教は無窮の業を説くものであるから、地獄を叙しては民その罪を恐れ、天堂を述べては人その福を歡ぶといふやうに、道德の獎勵といふ點から見ても、比較にならないほど優れてゐる』といへば、白學先生は『天堂地獄を説いて民を善に導くといふことは、道德を功利主義の上に置かうとするものであり、それでは却つて民の欲を増大させ、墮落させる恐れがある。且つ來生幽冥の理は、周孔は疑ひて辨ぜず、釋迦は辨じて實ならず、といふのが真相であつて、結局さう重要な問題ではない。大切なことは、六度と五教とを並行せしめ、信順と慈悲とを齊立せしめることである。儒佛は塗を殊にして歸を同じうするものであるから、出發點の相違だけを後生大事に守る必要はない』と論を結んでゐる(宋書天竺傳)。この慧琳の論は、結論としては儒佛一致を説くものの、當時佛教の生命として見られてゐた來世報應の説を犠牲に供してゐるのであるから、事實上、佛教が儒教に屈服したことになるざるを得ない。従つてこの論が當時の僧俗の間に論争を起させたのは、至極當然のことであつた。けれども、慧琳のやうな議論は、僧侶の間では勿論のこと、士大夫の間でも極めて稀にしか現れないものであり、例外的なものであつた。

全體としての傾向について言へば、やはり佛教の優位における儒佛一致説が大勢を制してゐた。顔之推が儒教の五常を佛教の五戒に當てた場合について考へてみても、儒佛を對等の立場に置いた上で、その共通點を擧げてゐるといふのではない。さうではなくて、儒教

にあるものは何でもみな佛教にある、といふ見地に立つての儒佛一致説である。従つて反對に、儒教にないものが佛教にはある、といふ主張が、その裏に隠されてゐるのである。もしそれ四塵五陰を説き、形有を剖析し、群生を濟度し、萬行を空に歸せしめ、千門善に入らしむる辯才智慧に至つては、『豈に徒に七經百氏の博のみならんや、明らかに堯舜周孔の及ぶ所に非るなり』と斷ぜざるを得ないのである（歸心篇）。宗炳もまた『中國の君子は、禮義に明らかなれども、人心を知るに闇し、寧んぞ佛心を知らんや』といふ反省から出發して、『彼の佛教は、五典の徳を包みて、遠大の實を深加し、老莊の虚を含みて、しかも皆空の盡を重増す』といふ（明佛論）。即ち佛教は、儒道の道德や虚無を包含して、しかもそれを越える遠大な教である。梁の沈約の二教一致論は、これよりも控へ目なものであるが、それでも『教に殊門ありと雖も、理に異趣なし。故に眞俗の兩者は、遞ひに相扶獎す。孔は其の端を發し、釋は其の致を窮む』といひ、道の發端を儒に、極致を佛に當ててゐる（廣弘明集・内典序）。

かやうな佛教の優位は、老莊を加へて三教の一致が問題にされる場合においても、むろん變るところはなかつた。理惑論の言ふところによれば、牟子は始め五經を學び、ついで老子五千文を學んだ。人あつてその異道を學ぶことの非を責めると、牟子は『書は孔丘の言なるを必せず、藥は扁鵲の方なるを必せず。義に合ふ者に從ひ、病を愈やす者を良しとす。君子博く衆善を取りて、以てその身を輔く』といひ、六朝人の特色たる教養主義の立場を明らかにしてゐる。そして道家の四聖、尹壽・務成・呂望・老聃の四人を取り上げ、『四

師は聖なりと雖も、之を佛に比すれば、なほ白鹿の麒麟に於けるがごとく、燕鳥の鳳凰に於けるが如し』といひ、老莊が佛の遙か下位にあることを主張する。それでは、なぜ佛教だけに専念しないかといへば、『渴しては必ずしも江河を待ちて飲まず、井泉の水も何ぞ飲まざる所ならんや。是を以て復た經傳を治むるのみ』と答へる。儒佛道の關係については『五經は則ち五味にして、佛道は則ち五穀なり』といひ、佛と道とを、儒よりも高く評價してゐることが注目される。その理由は『堯舜周孔は世事を修むるなり。佛と老子とは無爲の志なり』といふところにある。これは趙郡の李士謙の『佛は日なり、道は月なり、儒は五星なり』といった儒佛道の序列と完全に一致する（隋書）。

次に儒佛並綜の結果、兩者相互の間に何のやうな影響があつたかを検討してみよう。儒佛一致とはいへ、實は佛教の絶對的優越の下における一致であるから、佛教が儒教に及ぼした影響はかなり顯著なものがあるが、その反對の方はそれほど問題になるものはない。まづ儒佛綜合の一形式を示したものに、謝靈運の辨宗論がある。謝靈運は竺道生の頓悟説の影響を受け、その原理を儒佛二教の判釋に適用した。彼によれば、佛教の説く理は深遠であるが、學を積むことによつて究めることができるのであるから、漸悟の道である。孔子の教は、その理が一極に歸する故に、頓悟の道である。なぜそのやうな相違が生じたかといへば、中華の民は理を見ることに長じてゐる反面に、人から教を受けることを難んずる風があるから、段階を踏んで學ぶことを省いて、一舉に最高の理を悟らうとする。これ

に對して、夷人は教を受けやすく、自分で理を見ることが不得手であるから、自然に漸悟の道を選ぶことになる。ところで頓悟の方は、一舉に理に至るといふ長所はあるが、しかしその理に殆<sup>ちか</sup>くことは出来ても、理そのものに完全に成りきることが難しいといふ短所がある。反對に、漸悟の方は時間を要するといふ缺點はあるが、その代り積學して理に能く至ることが出来る。いま自分は、兩者を折中して、儒教の頓悟と、佛教の能至とを併せ取りたい。もしこれが出来るならば、六經を頓解することにより、三藏を見ずして三藏の果が得られるであらう、といふのである(廣弘明集)。これは頗ぶる奇論であるが、しかし、當時の士大夫が佛教界の新説に甚だ敏感であつた事實を示すとともに、儒佛の折中に絶えざる關心を拂つてゐたことを物語るものである。

しかしこのやうな形の儒佛の折中よりも、遙かに重要な意味をもつのは、當時の佛教學が後世の理學の基礎を準備したことである。このことについては、湯用彤氏の漢魏兩晋南北朝佛教史に述べるところは、甚だ示唆に富むものがある。竺道生は獨創的な佛性論を提示して、當時の佛教界に大きな反響を呼び起したが、その道生は佛性を表現する言葉として、理・自然・本有をしばしば用ひてゐる。けれど道生によれば、佛性とは本有の理であり、本に反れば得られるものである。従つて彼のいふ見性成佛とは、人間の本性が自然に發現することである(同書六四二頁)。その後、劉宋の釋法瑤を始めとして、佛性論を説く人々が、佛性を理といふ言葉で表現することが多くなつた。そこで次のやうなことが考へられる。周易に窮理盡性

の説があるところから、晋代の人士は多くこれに據り、理の字を以て本體の意味に當ててゐた。そこで竺道生のやうな佛教學者もこれを襲用するやうになり、法瑤の頃に至つてその説が大いに盛になつた。これは中國哲學の理論の發展といふことから考へて、見逃し得ない重要事であるといふ(同六九〇頁)。さういへば戴顒の禮記中庸傳や、梁の武帝の中庸講疏が、この佛性論の影響によつて生れたといふことは、十分に考へ得る事實であらう。もしさうとすれば、いはゆる宋學の淵源は遠く六朝に溯ると言ふことも可能である。ただ宋學の場合は、儒學が主體となつて佛教を包攝したのであるが、六朝の場合は、それが逆の状態にあつた。何よりもいけないことは、この時代の儒學が經國濟民の精神を失つた空ろな抜け殻であり、單なる教養や身の飾りに墮してゐたことであつた。かかる状態では、儒學の革新は到底望み得ないことは言ふまでもない。

かやうな理論の面における接觸のほかに、實際生活の面でも儒佛の融合が現れてゐる場合がある。たとへば儒家の經書を、あたかも佛教の經典のやうに取扱ふ風習が生じたことなどは、その例である。臧榮緒は『李釋の教誡に、並びに禮敬の義あり、因りて至道を甄明せり』といひ、拜五經序論を著し、常に孔子の生れた庚子の日には、五經を陳ねてこれを拜した(南齊書)。また梁の皇侃は性至孝で、毎日孝經二十遍を誦して、觀世音經に擬したといはれ(梁書)、徐陵の子份は、父の重病にあひ、燒香して涕泣し、跪いて孝經を誦すること三日に及んだといふ(陳書)。岑之敬にもこれに似た話がある(陳書)。逆に佛教が、儒教の祖先崇拜と結合した場合も見受けられ

る。平原の劉霽は、母の病にあひ、觀世音經數萬遍を誦したといはれるが、さきの皇侃の例と對照すれば、佛教が漸次祖先崇拜に接近する過程を示すものとして興味がある。また出家が孝道と反するものでなく、却つて六親を救ふ大孝の道であるといふことは、牟子を始めとする多くの佛教信者の説くところである。かやうな例を引くまでもなく、造寺造塔の動機の多くが祖先の冥福を祈ることにあつたことは、あまねく知られる通りである。

以上述べたところによつて明らかなことは、六朝士大夫の精神生活において、最大の比重を持つてゐたのは佛教の信仰である。もちろん佛教をも清談趣味の一種として、いひかへれば玄儒文史に並ぶ教養の一つとして、受取つた士大夫も少くはなかつた。しかしながら僧侶にも劣らぬ眞摯な佛教信仰をもつ士大夫もまた乏しくはなかつた。梁の武帝は、その一つの頂點を示すものである。隋書經籍志に『天下の人、風に從ひて靡ぎ、競ひて相景慕す。民間の佛經は、六經より多きこと數十百倍せり』といつてゐるのは、また當時の大勢を判斷するための一資料とならう。

**結語** 六朝時代、そのうちでも特に南北朝時代は、士大夫が政治に關心を失つた時代であつた。これには二つの理由が考へられる。その一つは、士大夫が社會的にも、經濟的にも獨自の地盤を築き上げることに成功し、王朝に對する依存の度を少くしたことである。一口にいへば士大夫が貴族化したことである。漢代の士大夫が政治に對して旺盛な意欲を持つてゐたのは、官吏・政治家としての自己

の本分を明確に意識してゐたからであつた。この意識は、魏晉に入つて士大夫が貴族化するとともに、急速に失はれて行つた。貴族化した魏晉の士大夫にとつては、王室に對する忠誠といふことは勿論問題にならなかつたし、社會の狀態をより良くしようといふことも問題にならなかつた。なぜならば、あるがままの社會の現状が、彼等にとつては最も都合のよいものであつたからである。第二の理由は、特に南北朝に入つてから後に問題となる。魏晉の士大夫は政治的關心を失つたとはいへ、なほ漢代以來の傳統に對する反抗の精神を失つてゐなかつた。その意味では、消極的な形で政治的關心が残つてゐたとも言へる。ところが南北朝に入るとともに、社會の情勢にまた新たな變化を生じた。兩晉の王朝は、王室自體が貴族的な性格の持主であつたが、南朝の王室は著しく軍人的な性格を帯びるやうになり、北朝の王室は夷狄風の野性に富んでゐた。この二つの王朝は共に絶對主義の確立を目指してゐたが、社會的經濟的な地盤はすでに貴族の手中に歸してゐたので、ともすれば社會の實態からは浮き上る危險があつた。さうした無理を感じながらも、あくまでも專制主義を押し通さうとするところに、南北朝の王室に特有な狂暴性が現れる。かやうな朝廷に仕へることは、士大夫にとって危険極まることであつた。しかし悲しいことには、士大夫は貴族化したとはいふものの、朝廷に對抗するほどの強大な實力には缺けてゐた。朝廷に仕へて官職を持つといふことは、彼等の貴族性を維持するためにも必要であつた。いはば官職は貴族性の絶えざる補給源であつたのである。ここに六朝の士大夫が、本質的に官僚貴族たらざるを

得ない理由がある。その結果、南北朝の士大夫は、つとめて政治の中樞からは遠ざかるやうにし、『熱官』に觸れて身を焼くことを注意深く避けながら、なほ形だけの官仕へを續けようとした。このやうな中途半端な状態から、旺盛な政治意欲が生れるはずはなかつた。

士大夫が貴族化し、政治的關心を失つたことは、文化の面にも著しい變化を呼び起すことになつた。從來儒學一尊の立場に局限され、經國濟民に専念して來た士大夫は、政治に對する關心が冷却するとともに、人間として生き甲斐のある新しい分野が存在することを發見した。それは何よりも個人として活きることを教へる老莊の思想、人間としての豊かさを與へる文學藝術の世界であつた。それはまた、外の世界にのみ向けられてゐた士大夫の眼が、内なる世界に轉ぜられた、と言ひ換へても差支へないであらう。これは政治的關心の喪失がもたらした、思はざる收穫であつたとも言へよう。

しかしながら、この收穫は同時に少からぬ代價を伴つてゐた。それは六朝人が明確な生活の目標を見失つてしまつたことである。その理由は、何よりも彼等の生活の營み方そのものの内にあつた。政治を輕蔑しながら、しかも政治から離れられない彼等には、萬事に徹底し得ない悩みがある。老莊孤高の精神に憧れながらも、これを現實のものとするのは彼等の生活が許さず、たかだか思想として弄ぶ程度を出ることができなかつた。文學藝術を唯一筋の生きる道として選ぶことにも、同様の困難があつた。一藝に専念することは、彼等の最も嫌ふ小人に墮することであり、彼等の貴族としての矜持がこれを許さなかつた。従つて、その生活の理想といへばせいぜい

貴族らしい條件を具へること、貴族らしい教養を豊かに身に附けることであつた。かやうにして玄儒文史にわたる教養を備へ、その間の調和と均衡とを保つことが生活の理想とされた。しかしこのやうな生活の理想は、果して眞の意味での理想の名に價するであらうか。それは或る一つの目的の實現のために、全身全靈をあげて突き進むといつた類ひの理想でないことは明らかである。何よりも彼等に缺けてゐたものは、理想主義に特有な情熱、ひたむきさといふことであつた。端的に言へば、彼等には生活を支へる精神がなかつたのである。玄儒文史は、彼等の貴族性を構成する教養であつたが、その生活を導いてゆく精神ではあり得なかつた。

ただ、その間にあつて、ひとり佛教の信仰のみが、六朝人の生活の精神になり得たかに見える。これは嘗つて漢代人の生活の精神であつた儒教の後退の後を受けて、その空白を埋めるために現れたものである。さすがに六朝の士大夫も、この佛教の信仰に、生死を託する者が少くはなかつた。然しながら佛教は、少くとも六朝士大夫の受容理解した佛教は、専ら來世にその關心を繫いでゐた。従つて、それは現世の處理については、教ふところ甚だ乏しい宗教であつた。梁の武帝は、その晩年の生活を佛教に託しただけでなく、一國の政治をも佛教の精神によつて運營しようとした。その結果は、遂に梁の滅亡を招くことになり、永く世の鑑戒となつてゐる。

かやうな教養や精神の上に立つてゐた六朝人は、果してその人間として生きる道において、破綻を示すことなく進み得たであらうか。いまその結論に代へて、典型的な六朝人の一人、梁の元帝が歩んだ

道を記してみよう。梁武の諸子には、昭明太子や簡文帝を始めとして好文の君子が多かつたが、元帝もまたその例外ではなかつた。帝が親しく顔之推に語つたところによると、帝は十二歳の時に疥を患ひ、手足を曲げることも出来ない有様であつたが、それでも閑齋に葛幃を張り、蠅を避けて獨坐し、銀甌に山陰の甜酒を貯へ、時々それを舐めては苦痛を和らげ、一日に史書二十卷を讀破したといふことである(家訓勉學)。その博覽強記については、いろいろな逸話を遺してゐる。五六歳の頃に父武帝の前で曲禮の上篇を誦して左右を驚歎せしめたり、或はまた父の『孫策の江東に在りし時、年幾つなりしや、』といふ突然の質問に對して、言下に『十七なりき』と答へたこともあつた。幼い頃から眼を患ひ、遂に一眼を失つたので、長じて後は常に左右の臣下を番上させ、書を讀ませてはこれを聞くのが例であつた。しかも晝夜を別つことなく讀み續けさせ、たとへ帝が眠つても止めさせなかつた。五人が交代で一更づゝ受持ち、それが夜明けまで續いた。帝が熟睡して鼾をかくやうになると、臣下もつい睡氣を催して、順序を間違へたり、卷を飛ばしたりすると、帝は必ず驚いて目を覺し、鞭を加へたといはれる。帝は文章を善くしただけでなく、書畫にも非凡の技があり、かつて荊州の宣尼廟が成つたとき、自ら孔子の像を描き、自ら贊を作つてこれを書したことがあるが、時の人これを稱して三絶と唱へた(南史)。帝の玄儒文史にわたる豊かな教養は、その遺著の目錄を通じても窺はれよう。

孝德傳三十卷 忠臣傳三十卷

丹陽尹傳十卷 注漢書一百十五卷

三宗

教

周易講疏十卷 內典博要百卷

連山三十卷 詞林三卷 玉韜十卷

金樓子十卷 補闕子十卷 老子講疏四卷

懷舊傳二卷 古今全德志一卷

荊南地記一卷 貢職圖一卷 江州記一卷

古今同姓名錄一卷 筮經十二卷

式贊三卷 文集五十卷

太清三年(五四九)、侯景が梁都建康を陥れた時には、元帝は荊州刺史として江陵にあつたため、直接その難に捲き込まれることを免れた。ついで帝は腹心の臣王僧辯を遣して侯景を討滅し、梁の天下は小康を取り戻したかに見えた。しかしそれも束の間、やがて西魏の大軍が都城江陵を目指して南下を始めた。この年、承聖三年(五四四)九月、帝は龍光殿において老子の講論を始めたのであつたが、十月に入つて西魏の軍が襄陽に達したといふ飛報があり、一旦講論を停止し、内外に戒嚴した。しかし間もなく、再び陣中において講論を續け、百官戎服してこれを聴くといふ有様であつた。十一月に入ると共に戰況はいよいよ不利となり、遂に江陵城は敵の手中に落ちた。當時、宮中には收藏天下第一と稱せられた古今の圖書十四萬卷があつたが、帝は舍人高善寶に命じてこれを悉く焚かせてしまつた。帝は火中に投じて自盡しようとしたが、宮人に妨げられて果さず、寶劍を以て柱に斬りつけて折り、『文武の道、今夜盡きたり』と歎いた。敵に捕へられたのち、何故に圖書を焚いてしまつたかと問はれたとき、帝は『讀書萬卷、なほ今日あり、故にこれを焚

けり』と答へたといはれる(通鑑梁紀)。

萬卷の讀書によつて得た教養も、一旦危急の場合には役立たず、空しく灰燼に歸して行くべき運命にあつた。それは單に梁の國家の滅亡、元帝個人の破滅を意味するだけでなく、六朝士大夫の人間としての末路を象徴するものである。この六朝人の人間としての行き詰まりを打開することは、唐代の士大夫に課せられた問題であつた。