

沈約の隱逸思想

神 塚 淑 子

はじめに

後漢から六朝にかけては、隱逸という生き方に特に關心が拂われた時代である。『後漢書』にはじめて逸民傳が立てられたことや、六朝時代の詩賦に隱逸をうたったものが多いことなどが、そのひとつのあらわれである。

六朝後半期の代表的な知識人である沈約(四四一〜五一三)も、隱逸という生き方と深いかわりを持った人物である。彼は隱逸への憧憬を内容とする詩賦を數多く作ったり、當時の隱逸者たちと幅廣い交友關係を結ぶなど、隱逸への強い志向を示した。しかし、一方彼は二十歳前後で奉朝請として起家して以來、終生朝廷に仕える官僚であり續け、太子家令・御史中丞・尙書僕射などを經て、六十七歳の時には官位として最高の尙書令にまで至った。元來、隱逸とは政治的世界から離脱し、權力の束縛から解放された場において眞の自己實現をはかることを意味したと考えられるが、それでは、沈約のように官界に身を置きながら隱逸への志向を持つというのは、一體どういうことなのであろうか。この問題を明らかにするためには、沈約の隱逸觀を考察し、彼が考えた隱逸の意味内容を明確にすることが必要になるであらう。

沈約の隱逸思想

う。本稿では、以上のような問題意識のもとに、沈約の隱逸をうたった詩賦や、『宋書』隱逸傳序に見える彼の隱逸論を、現實の彼の生き方や、當時の隱逸者たちの實際のあり方の中において考察を試みたいと思う。

一、隱逸への憧憬

沈約はみづから、「生平愛嗜すること人中に在らず」(『梁書』劉杳傳)とか、「出俗の願いを抱く」(『桐柏山金庭館碑』)と言っているように、隱逸への強い憧憬を持ち續けた。それは主として詩賦などの文學作品に表現されている。

沈約が二十一歳の時の作品である「鍾山詩應西陽王教」(『文選』卷二二)は、宋の西陽王劉子向に従って建康城東郊の鍾山に遊んだ時のものであり、全五段から構成されている。その第四段では、

多值息心侶 多く息心の侶に値ひ
結架山之足 架を山の足に結べり
八解鳴澗流 八解は澗の流れに鳴り
四禪隱巖曲 四禪は巖の曲に隱る
窈冥終不見 窈冥として終に見えず

蕭條無可欲 蕭條として欲すべき無し
所願從之遊 願ふ所はこれに従ひて遊ばんこと
寸心於此足 寸心此において足りなん
として、「八解」「四禪」などの佛道修行を表わす語と、「窈冥」「終不見」などの老子の道を表わす語を織り混ぜながら、求道の僧侶の修行の場である鍾山に遊びたいという願望を述べる。また、第五段では、

淹留訪五藥 淹留して五藥を訪ひ
願歩佇三芝 願歩して三芝を佇つ
於焉仰鑣駕 於焉に鑣駕を仰ぎ
歲暮以爲期 歲暮以て期と爲さん

のように、神仙的雰圍氣の濃厚な鍾山に西陽王とともに仙藥を求め歩く機會を得たことを喜び、老年になればこの地に隱棲しようと心に期している。官途についたばかりの沈約が、この詩で早くも隱逸への憧憬をうたっていることは注目すべきである。そして、その憧憬した隱逸世界とは、道家思想と密接に結びついた佛教の超俗世界と、神秘的な神仙的超越世界とが混然と一體になったものであると云える。

この傾向——佛教的超俗世界と神仙的超越世界への憧憬——は、隱逸をうたった彼の詩賦に共通する特徴である。たとえば、「遊沈道士館」(『文選』卷二二)でも、理想の境地として、

曰余知止足 曰に余は止足を知る
是願不須豐 是れ願ひは豊きを須たず
遇可淹留處 淹留すべき處に遇ひては
便欲息微躬 便ち微躬を息めんと欲す

とか、
所累非外物 累ふ所は外物にあらず

爲念在玄空 念を爲すは玄空に在り
というように、「止足」を知り、外物によって心を動搖させられることなく、佛教的眞理である「玄空」に心を集中することを述べると共に、

朋來握石髓 朋來れば石髓を握り
賓至駕輕鴻 賓至れば輕鴻に駕す
都令人逕絶 都て人逕をして絶えしめ
唯使雲路通 唯雲路をして通ぜしむ
一舉陵倒景 一舉して倒景を陵ぎ
無事適華嵩 無事にして華嵩に適かん

のように、大空へ自由に飛翔する神仙への憧憬をうたっている。また、「郊居賦」(『梁書』沈約傳)は、沈約が鍾山山麓の東田に構えた邸宅において七十年の生涯をふり返りながら、邸宅周邊の景觀や晩年の心境を敘述したものであるが、この賦でも、彼は鍾山に目を向けて、

回余降於良域 余の降を良域に回らして
觀高館於茲嶺 高館を茲の嶺に觀る
雖混成以無跡 混成して以て跡無しと雖も
寔遺訓之可秉 寔に遺訓の秉るべきあり
始浪霞而吐霧 始めは霞を食つて霧を吐き
終陵虛而倒景 終には虚を陵いで景を倒にす
駕雌蜺之連卷 雌蜺の連卷たるに駕し
泛天江之悠永 天江の悠永なるに泛ぶ
指咸池而一息 咸池を指して一息し
望瑤臺而高騁 瑤臺を望んで高騁す

匪爽言以自誇 爽言以て自ら誇るに匪ず
冀神方之可請 神方の請ふべきを冀ふ

といふように、「威池」「瑤臺」など『楚辭』の表現を多く用いながら、神仙への憧憬を述べる一方、

念甚驚颺 念は驚颺より甚しく

生猶聚沫 生は猶聚沫のごとし

歸妙軫於一乘 妙軫を一乘に歸し

啓玄扉於三達 玄扉を三達に啓く

欲息心以道累 心を息めて以て累を遣らんと欲し

必違人而後豁 必ず人に違ひて而る後豁く

或結椽於巖根 或ひは椽を巖根に結び

或開榑於木末 或ひは榑を木末に開く

室閣蘿薦 室は蘿薦に閣く

檐梢松栝 檐は松栝に梢く

既得理於兼謝 既に理を兼謝に得

固忘懷於飢渴 固より懷を飢渴に忘る

或攀枝獨遠 或ひは枝に攀りて獨り遠く

或陵雲高蹈 或ひは雲を陵いで高く蹈む

因茸茨以結名 茸茨に因りて以て名を結び

猶觀空以表號 猶空を觀じて以て號を表はす

得忘已於效日 己を效の日に忘るるを得れば

豈期心於來報 豈に心を來報に期せんや

といふように、人事を遺棄し「空を觀」ずる佛道歸依の生活を通して、「兼謝」「忘已」の境地に至ることを理想としている。ここで、

『莊子』に典據を持つ「兼謝」や「忘已」といふ語を用いていること

からも明らかのように、沈約が憧憬した佛敎の超俗的な境地は道家思想と密接な關連を有するものである。

以上のように、沈約は若い頃から晩年まで、超越的な神仙世界への自由な飛翔と、自己をも含めたあらゆる世俗的な存在を「空」と觀ずる佛敎の世界への沈潛とを内容とする隱逸への憧憬を抱き、それを詩賦に表現し續けたわけである。

二、官途への執着

隱逸への憧憬を詩賦にうたい續けた沈約の現實の生き方はどうであつたろうか。彼は二十歳前後で奉朝請として起家してから、七十三歳で特進の位で死ぬまで、ずっと官僚であり續け、實際に隱逸生活をおくつたことは一度もなかつた。ただ、齊の明帝即位中（四九四～四九八）に汝南縣境に憩つたり、東昏侯即位直後（四九八）に桐柏山で道士たちの監督として隱逸的な暮らしをしたことはあるが、これらも官位に就いたままでおこなつたことであるし、期間もごく短かつた。もつとも官僚としての沈約は、「學士輩は經國に堪えず、ただ書を讀むを大ぶのみ。……沈約・王融ら數百人、事において何をか用ひん」（『南史』恩倖傳）と言われるほど政治的手腕に乏しく、實質的な活動はほとんどおこなつてはいないのであるが、官界にあり續けるということ自體が、周圍の社會狀況との關連で複雑かつ深刻な意味あいを帯びてくることがある。それは齊の明帝・東昏侯時代である。そこで、この時代の沈約について、彼が執筆した詔制類や上表文を手がかりとして考察してみよう。

齊の武帝の永明年間（四八三～四九三）には、沈約は文惠太子と竟陵王蕭子良の知遇を得て、西邸サロンにおいて八友と稱される文學仲間

とともに永明體とよばれる詩を生み出したたり、敕を受けて史書や起居注を撰述するなど、その多彩な才能を存分に發揮したのであるが、永明末年に文惠太子と武帝が相いついで死に、王融の竟陵王推戴事件を経て鬱林王が即位し、翌年には竟陵王も死去するという一連の出来事のととで、彼は東陽太守となって都を離れた。この頃、沈約は隱逸への憧憬をうたう詩を特に集中的に多く作っていることや、東陽太守赴任にあたって僧慧約を伴って行ったり、赴任先で陶弘景を招こうとしたことなどから考えて、隱逸の實現に向けて心が大きく傾いていた可能性がある。當時、都では蕭鸞が鬱林海陵兩王の後見役として實權を握り、武帝の子孫や舊臣たちを多く殺害するという殘酷な政治を行っており、沈約もそういう都の政界の情報を知っていたであろう。また、沈約は蕭鸞とはもとと政治的に對立關係にあったと推測される。ところが、建武元年(四九四)十月、蕭鸞が帝位に即くやいなや、彼は「賀齊明帝登祚啓」(『藝文類聚』卷一四)を書き、それによって輔國將軍に進號せられ、五兵尙書となって都に戻ったのである。この沈約の行動は、名門貴族の謝朓や何胤が明帝即位に抗議して隱逸生活に入ったのとは對照的である。

永泰元年(四九八)七月、明帝が死んで東昏侯が即位すると、東昏侯の殘忍な政治と恩倖(側近寒人)たちの實權掌握に反發して、各地で相いついで擧兵が起る。永元元年(四九九)十一月には江州刺史陳顯達が尋陽で、翌二年(五〇〇)三月には崔慧景が廣陵で擧兵するが、いずれも失敗し、その後、雍州刺史蕭衍(のちの梁武帝)が同年十一月に襄陽で擧兵するに至る。このような騒然たる社會の動きに、沈約はどのように對處したであろうか。

明帝死去の際、沈約は尙書令徐孝嗣の命を受けて明帝の遺詔を書い

たが、その遺詔で顧命を受けた十一人のうちのひとりである沈文季に侍中を加する詔を沈約は永元元年に作成する。ところが、沈文季は同年十月東昏侯によって殺されてしまう。沈文季と同時に徐孝嗣も殺されたが、徐孝嗣を殺害した徐世綱を臨汝縣子に封する制を作成したのも沈約である。また、永元元年に沈約が東昏侯のもとで侍中を加する詔を書いた崔慧景は、翌二年三月廣陵に擧兵するが、四月に蕭懿・李居王の手で鎮壓される。その鎮壓の功によって李居王に封侯する制を書いたのも沈約である。

以上のことから推察すれば、東昏侯時代の沈約は、詔書作成を本分とする一官僚として東昏侯のもとで忠實に職務を果たし續けたと思われる。當時の沈約はまだ官位も低く、尙書令蕭懿が身の危険を顧みずに齊王朝に忠誠を盡くそうとしたような責任感を持つべくもなかったかもしれないし、東昏侯に叛旗を擧げた陳顯達・崔慧景・蕭衍らほどには危機意識を強く持っていなかったかもしれない。しかしながら、社會全體が東昏侯・側近寒人の惡虐に翻弄されている現状と、それに荷擔する方向に位置する自己の官僚としての立場に、ある程度の疑問を抱いたであろうことは容易に推測できる。その推測をさらに強めるのは、永元元年九月に沈約が作成した「赦詔」(『文苑英華』四三二)である。これは、『南齊書』東昏侯紀によれば、「頻りに大臣を誅せしを以て、天下を大赦する」時のもの、つまり、東昏侯が自己の暴政を正當化しようとして出されたものであるが、それに沈約は次のように書いている。

朕は毎に容隱を存し、能く憐むることあるを冀ふも、前愆に懲りずして彌々後愆を結ぶ。七百の業は艱く、宗廟の事は重し。涕を垂れて戮を行なひ、義を以て恩を斷たざるを得ず。或ひは藩屬

皇宗、或ひは陸姻近戚なり。夫れ豈に懷はざらんや。社稷が故なり。

明帝の顧命を受けた「藩屬皇宗」や「陸姻近戚」たちを次々と殺戮した東昏侯——實際には、これらの殺戮は徐世儔・茹法珍・梅蟲兒らの恩倖たちの意によるものであるが——のやり方を正當化する詔を、沈約は恩倖の命を受けて作成したわけである。彼が最も嫌悪する恩倖の力に屈して、意にそわぬ文を書くことは沈約にとって精神的な苦痛であったにちがいない。そして、この時の彼の心も、やはり政治權力からの逃避として隱逸の實現に向けて大きく傾いていた可能性が十分考えられる。しかし、結局彼は、蕭衍が永元二年十一月に襄陽で舉兵した後も東昏侯のもとに居續け、建康城内で蕭衍に包圍されるに至ったのである。

五〇一年十二月丙寅、侍中張稷らの手で東昏侯が殺害されると、沈約はすぐに蕭衍のもとに走り、その十三日後の十二月己卯には早くも「為梁武帝除東昏制令」(『文館詞林』六九五、『梁書』武帝紀上)を書くなど、范雲や任昉らとともに、齊梁禪讓の膳立てを始めた。齊梁禪讓にあたっては、特に熱心に蕭衍に禪讓を勧め、新體制下における人事配置の案を出したり、禪讓後は、蕭衍が擁立していた和帝を殺害することを主張するなど、積極的な政治行動を行なっているが、これは東昏侯と外面上は密着していた自分の立場を考慮し、梁武帝に對して忠誠の態度を示すことよって梁王朝での地位を有利にするために意識的にとった行為であると見られる。

以上のように、朝廷内部が混亂して多くの人々が隱逸もしくは擧兵という形で朝廷に對して抗議をした明帝・東昏侯時代においても、沈約はあえて官僚として天子周邊に居續けたわけである。

このように、一方で隱逸への憧憬をうたいながら、一方では官僚として冷徹に身を處し官位を維持しようとする沈約の精神構造を我々は如何に理解すべきであろうか。それを解明するための第一段階として、當時における隱逸者たちの實際のあり方、特に隱逸者と官僚との關係がどのようであったかが問われなければならない。

三、宋齊梁時代の隱逸者と沈約

沈約が生きた宋齊梁時代の隱逸者たちの實際のあり方を、『宋書』隱逸傳・『南齊書』高逸傳・『梁書』逸士傳を資料として、①隱逸の動機 ②隱逸生活をおくった場所 ③依據した思想や學問 ④生活手段もしくは生活内容 の四方面から考察してみよう。

まず隱逸の動機であるが、生來の性質として閑靜を好み、世俗と交わるのを好まなかったと記されている場合が壓倒的に多く、次いで、祖先に隱逸者として著名な人物がいて、「家業」を守るために隱逸に向かったという場合が多い。兩者とも、最初から官途につく意志を持たなかったという點で共通している。魏晉の際のように保身のために政治世界から逃避するとか、あるいは、自分の政治理念が容れられないため發憤して政治世界から出ていくとかいうような、政治世界との緊張關係の結果として隱逸に向かうというケースがきわめて少ないことは、この時期の隱逸のひとつの特徴と言えるだろう。

次に、隱逸生活をおくった場所としては、廬山・鍾山などの風光明媚な名山でしかも佛教・道教の修行のメッカとなっていた所に隱棲した場合が多い。また、自分の故郷近邊の山中や山麓に住んだり、文字どおり市井の隱者として京口などの町に居た者もかなり多い。これは後述するように、それぞれの生活手段とも深く關連する。

次に、彼らが依據した思想・學問であるが、これは老莊（玄學）・佛敎・道敎・儒學などに平均的に分布している。また、ひとりの人がひとつの思想・學問のみに依つたということでは必ずしもなく、二、三を兼學兼修している場合も多い。これはこの時代の思想・學問のあり方を示すものと言えよう。特に目立つた傾向としては、儒學の中でも禮學を専門とした人々が多いこと、梁代においては大半が佛敎に依つていたことなどが挙げられる。

最後に、彼らの生活手段もしくは生活内容としては、おおよそ次の三種に分けることができる。その第一は、學生を聚めて學問を授けるという講經敎授の生活で、これは人數から言えば最も多い。この場合の學問とは禮學を中心とする儒學である。この種の隱逸者は、周續之や雷次宗が天子に要請されて朝廷で禮學を講じたことからわかるように、當時の儒學の主要な擔い手の役割を果たした。彼らは學生という對象を有する關係から、自宅もしくは郷里近郊の山麓に構えた居に住んだ場合が多い。また、敎授生活を維持するためには、學生を收容するための廣い居宅や學生を養うための經濟力が必要であったが、それらを缺いていた沈道度や諸葛璩などは、地方長官からの資金援助を得ている。その第二は、パトロンを持つて趣味的な高踏生活をおくる場合である。これは、戴頤や宗炳などのように藝術的特技（琴・佛像彫刻・畫など）を持つていたものに限られ、彼らはその特技を後援者に提供することによって經濟的援助を受けた。その第三は、宗敎敎團の中で生活する場合である。道敎の杜京産・陶弘景、佛敎の劉慧斐・張秀などがその例である。梁武帝と陶弘景の關係や、竟陵王蕭子良と僧侶との關係が顯著に示すとおり、當時の道敎敎團や佛敎敎團は朝廷と密接に結びついていた。

以上、宋齊梁時代の隱逸者たちのあり方を簡単に整理してみた。これから、この時代の隱逸者の特徴として、朝廷もしくは出仕者との間の緊張關係がきわめて少ないことが指摘できるであろう。彼らのうちの大部分は、郡や州や天子から何度も辟召されながら、常に召に應じることが拒否していた。しかし、これは朝廷や出仕者に抵抗するという意味あいには薄く、辟召を拒否すれば隱逸者としての名聲が高まるというパターンが一般化していたためであると見られる。したがって、彼らは朝廷や有力な出仕者として交友關係を結んでいたし、必要に應じて經濟的援助を受けることもあまり氣にとめなかつた場合が多い。逆に朝廷や出仕者の側から言えば、この時代には、玄學盛行の風潮の影響もあって、隱逸者を方外の士として敬意を拂うことが一般化されており、隱逸者を辟召したり優遇したりすることによって自らの名譽を高めることができた。つまり、隱逸者と朝廷・出仕者とは對立關係にあるのではなくて、むしろ同一世界内における相互依存關係にあったとさえ言えるわけである。

沈約もこの時代の隱逸者たちと幅廣く交遊した。たとえば、佛敎の面では、竟陵王の西邸サロンで多くの僧侶たちと交際したし、東陽太守赴任にあたっては草堂寺の僧慧約を伴って行き、都に歸つた後も慧約を禮敬して盛んに往來している（『續高僧傳』慧約傳）。一方、道敎の面では、道士陶弘景と書簡や詩のやりとりを行なっているし、永明十年（四九二）には、五斗米道を傳えていた杜京産を、孔稚珪らとともに朝廷に表薦している（『南齊書』高逸傳）。さらに、儒學の面では、吳興郡の餘不吳差山に隱居して講經敎授の生活をしていた沈麟士を、永明六年（四八八）に沈淵とともに朝廷に表薦し（『南齊書』高逸傳）、その後沈麟士と書簡を往復している。

沈約は、このように隠逸者たちと交友關係を結び、彼らを朝廷に表薦したり優遇したりすることによって、官位にはあるが隠逸を憧憬している自己の立場を、對社會的にはさほど矛盾なく説明することができたであろう。もしも隠逸者が出仕者に對してあくまでも抵抗的な態度をとっている時代ならば、隠逸と官位とは相容れないものであるはずだが、沈約の時代はそうではなかったからである。

四、沈約の隠逸論

沈約において、隠逸への憧憬をもつことと官途にあり続けることとの關係を説明するための第二段階として、次に、彼自身が著わした隠逸論を検討することにしよう。『宋書』隠逸傳の序がそれである。以下、序の全文を四段に分けて譯を試みながら考察する。

易には「天地が感應せず、閉じ隔てられれば、賢人は隠れる」(坤・文言)といい、また「世を逐れて憂いを抱かない」(乾・文言)といい、また「己の操持を高尙にする」(蠱・上九)といい、また「幽靜恬淡の人物は所業貞正で吉である」(履・九二)という。これらは逸民ということばで表現されている。論語ではまた「子路は荷蓑老人に出會った。孔子はその老人のことを隠者であると言った」(微子)といい、また「賢者はある地域から逃避して他の地域へ行く。その次の人物は、相手の言葉を聞いてそれから逃避する」(憲問。ただし論語本文は「賢者辟世、其次辟地、其次辟言」である)といい、また「虞仲と夷逸は世の中から隠れて住み、言語を放棄して沈黙を守った」(微子)という。このように隠逸については、内容もさまざままで呼び方もひととおり

ではない。そこで私の考えを述べてみよう。

以上は、前置きにあたる部分である。このように隠逸傳の序を『易』や『論語』などの引用から始めることは、范曄の『後漢書』逸民傳序、さらに溯れば皇甫謐の『高士傳』序以来の傳統的な形式であり、沈約もその形式を襲っている。次いで沈約は「隠」という語を定義し、その定義にもとづいて獨特の隠逸論を展開する。

そもそも、隠という語は、行動の迹が外にはあらわれず、その道(體得されている眞理)も他人には察知できないという意味である。もし千年の間、寂寥として聖人が世に出なければ、大賢は自己を晦まして、降って凡人と同じような生活をし、身を全うし害から遠ざかることだけを目的として、必ずしも山穴に身を置かない。自分の才能をつつみ隠すこと(藏)と、世に出て仕えること(往)の二つのあり方を體得し、根源的な道の體得者である聖人(宗極)に次ぐほどの立派な人物であるのだが、世間の人は誰もその才能を窺うことができない。このような人は、どうして許由のように耳を潁水のほとりで洗って、明らかに世俗の志をあらわすようなことをしようか。世を逐れ(乾・文言)世を避ける(憲問)のが賢人である。しかし、そもそも、どこへ行けば世の中でない所があるのだろうか。どこへ行っても世の中であるのに、世を避けると言わざるを得ない原因がある場合がある。だから當然、世を避けるということの本當の意味は、道を晦ますということであって、身を山谷に藏すということではない、ということがわかる。巢父という名が今日あるのは、ほめたたえられるべき號があったからであり、裘公と號されるのは、後世まで傳えられるような行動の迹を残したからであるが、このふたりのような

例は、荷蓀の隱であつて賢人の隱ではない。賢人の隱は、その意味は自晦ということに深く關つてゐるが、荷蓀の隱は、普通の人と違ふ行動をしたというだけのことだ。兩者の行動の迹を論ずれば殊なつてゐるし、その心を原^{もと}ねてみてもやはり異なつてゐる。天地の働きが閉じ隔てられたのに従つて自晦した場合、その人の心は他人には察知できないが、荷蓀老人のように雜や黍で客をもてなして宿泊させた場合、世の動きから超然としてゐるといふ自己の美點をひけらかすことになる。前者の場合は隠れてゐる跡がはっきりあらわれないが、後者のように、ことさら普通の人と違ふ行為をして隠れてゐる場合は、隱者という項目をたてられるようになる。後者は、自分の身が隠れる(身隱)から隱者と稱せられ、前者は、自分の道が隠れる(道隱)から賢人といわれ

る。ここで沈約は、「隱」という語を、「迹は外見せず、道は知るべからず」という意味であると定義する。道と迹、あるいは心と迹を對比させることは六朝時代にしばしば見られる用法である。この定義にもとづいて、沈約の隱逸論が展開される。そもそも沈約の隱逸論には、「いづくに適くとして世にあらざらん」という認識が根底にある。つまり、隱逸とは元來は、王者の支配する政治的世界とは別個に自己の領域を構築することを前提條件としたものと考えられるが、沈約はそのような領域の存在を認めないのである。したがつて、沈約の言うところによれば、『論語』憲問篇の「賢者は世を辟^さく」ということばは、「道を晦^くます」という意味であつて、決して「身を藏す」ということを意味しない。「道を晦^くます」とは、王者の支配する政治的世界の中にあつて、凡人と同じ生活をし、害を遠ざけ身を守ることにつとめる

という意味で、その場合、賢者は普通の生活をしてゐるのであるから、そのすぐれた徳は世の人々に知られない。このように、ひたすら「自晦」するのが、「賢人の隱」である。それに對し、許由や巢父・披裘公のように、ことさら並はずれた行為をして身を藏すのは、「荷蓀の隱」である。「荷蓀の隱」は、世に對して明らかに「出俗の志」をあらわすから「隱者」といふ稱呼を與えられるであらうが、それは、「迹は外見せず、道は知るべからず」といふ「隱」の定義にあてはまらないから、眞の隱者とは言えない。それに對し、隱であるかどうかははっきりした迹もなく、その精神も知り得ない「賢人の隱」こそ、眞の隱である。以上が、沈約の隱逸論の中心部分である。次に、その論を補足して以下のように言う。

或る者が、「いわゆる隱者が本當の隱でないことはよくわかりました。しかし、いわゆる賢者が本當の賢と同じであるということについては、その相異點がわかりません。」と言つた。それに對して、私はこう答へた。「身を隱すことと道を晦^くますことは、隱という名は同じだが、その意味内容は違ふ。賢人と賢者が違ふか同じかという問題は、結局、亞聖という點に行きつく。亞聖という觀點から説明すれば、ほぼ區別がわかるだらう。かの高尚(易・蠱)と作者(論語・憲問)、三避(史記・魯仲連傳)と幽人(易・履)、さらに逸民・隱居(論語・微子)などは、みな獨往者の呼び名であり、また、漢陰や河上にあつた老人の氏名は傳わつてゐないが、これらの人々はみな、世俗の人間の食欲を抑制して厲^たし(激貪厲俗)、一般の人々とはことさら違つた姿をしてゐた。彼らが己れの存在を誇示することは、まるで日月の光を背中に掲げ(莊子・達生)、大太鼓を鳴らして走る(莊子・天運)ようなも

のだった。」

ここでは、前段の内容を受けて、古典に見えるさまざまな獨往者や漢陰丈人・河上丈人らを、「身隱」（いわゆる隠者）の部類に入れて、眞の隱ではないと否定する。ここで特に注目すべきは、「貪を激し俗を厲す」ということを反價值的に評價している點である。「激貪厲俗」という語は、『漢書』王貢兩龔鮑傳序に用いられているのを最初として、以後、皇甫謐の『高士傳』序や葛洪の『抱朴子』逸民篇などに相いついで類似表現が用いられ、いずれも隱逸の士のみが有するメリックトとして肯定的に使われている。また、『論語』堯曰篇の「逸民を擧ぐれば天下の民は心を歸す」という語に象徴されるような精神ののつとって、中國では政權擔當者が隱者を辟召するということがしばしばおこなわれたが、辟召の際の理由づけとして、隱者固有の徳性をあらわすものとして「激貪厲俗」という語は常套的に用いられている。沈約自身も、梁武帝のために隱者を辟召する詔敕を數枚作成しており、その中ではやはりこの語を肯定的に使用しているのであるが、『宋書』隱逸傳序では、そのような傳統的な用法をあえて否定して、「自異の姿を乗り」スタンドプレイを行なう「身隱」者の行為として、反價值的に使用したわけである。これは、前段で述べた「隱」の定義をつきつめた結果、出てきたものと見ることができよう。最後に、結びとして、

陳郡の袁淑は、昔からの無名の高士を集めて『眞隱傳』を作ったが、以上に述べた私の隱逸論を基準にして考えてみると、それは眞とは遠くかけ離れているものだ。本當の賢人が世にいるということは事實であり、いわゆる隱者の事迹によって本當の賢人をゆがめてはならない。今、隱逸篇を作つて、かりに賢と隱というラ

ンクを置いてみた。その他の、世俗を超えた世界で心を和ませて
いる者は、思うに逸であつて隱ではないだろう。

と述べる。袁淑の『眞隱傳』は、元嘉二十九年（四五〇）に一度は致仕した尙書令尙之が、天子に請われて再び官位に復歸し優遇されたことを非難して書かれたもので、「古來隱士有迹無名者」を集めたという。〔南史〕尙尙之傳〕。この著はずでに亡逸しているが、おそらく沈約のいわゆる「身隱」を集録してあつたのだろう。それが沈約の「隱」の定義からはずれるという點で『眞隱傳』を批判しているわけである。

以上が、『宋書』隱逸傳の序の内容である。ここに展開された沈約の隱逸論は、次の三點において注目される。まず第一に、「隱」の定義を明確にし、隱者を「身隱」と「道隱」の二種類に分け、常識的には隱者の典型とされる許由や巢父などを低次元の「身隱」の部類に入れたことは、隱逸という問題についての從來の見方から抜け出し、隱逸の新しい意味を追求しようとしたものであると言えよう。もつとも、このような考え方は必ずしも沈約の獨創とは言えず、また、沈約の論に従つた場合、「道隱」すなわち眞の隱者は外面上何の形跡も残さないわけであるから、その人が「自晦」しているかどうかを何によつて見分けるのか不明である、という問題は残る（ちなみに、『宋書』隱逸傳にあげられた十七人は、常識的に隱逸者とされた人たちである）。第二に、「身隱」を低い位置を置くことは、當時の社會において隱者らしさを賣り物にして虚名を得ていた僞善的隱逸者への痛烈な批判であつたと考えられる。そして第三に、沈約個人に即して言えば、隱逸を憧憬しつつも官途にあり續けた自分の生き方がある意味で正當化する隱逸論であると見ることができよう。すなわち、この世には王者

の支配する政治的世界以外の地はないという前提に立ち、眞の隱者を、その世界内で「道を晦ます」者と規定する以上、その人物が朝廷にいるか否かは少しも問題にはならない。問題は「自晦」するかどうかにあるのであって、「身を藏す」場所がどこであるかということではない。むしろ、「身隱」者の並はずれた行爲を否定的に評價することによって、沈約は官途にありながら隱逸を志向する自己のあり方を肯定しようとしたと考えられるのである。

五、沈約における「眞の隱逸」

第三節・第四節の考察によって、沈約が生きた時代には、朝廷や出仕者と隱逸者との間の緊張関係がきわめて少なかったこと、また、沈約は『宋書』隱逸傳序において、官位維持と隱逸志向という兩者の間の無矛盾性を説明するような隱逸論を展開していると見られることが明らかにされた。

それでは、結局のところ、沈約が官位を維持しつつ憧憬し続けた隱逸とは何であつたのだろうか。それは、第三節で見たところの當時のいわゆる隱逸者のようなあり方では必ずしもなかったと見なければならぬ。なぜなら、もし彼がそのような形の隱逸者を志向していたならば、文學者として著名であり、佛教の知識も豊富であつた彼は、いつでもそれを實現し得たはずであるのに、政界にとどまる事が多大の精神的苦痛をもたらしたのであろう。齊の明帝・東昏侯時代においても、彼はあえてそうしなかつたからである。そこで、當時のいわゆる隱逸者のあり方とは區別するために、今かりに、沈約が詩賦にうたつて憧憬した隱逸を「眞の隱逸」と呼ぶことにする。「眞の隱逸」は、『宋書』隱逸傳序の「道隱」——眞の隱——とも深く關連しているはずで

ある。

沈約における「眞の隱逸」とは、第一節で考察した限りでは、超越的な神仙世界への自由な飛翔と自己をも含めたあらゆる世俗的なものを「空」と觀する佛教の世界への沈潜とであつたと考えられるが、なぜ、本來性質を異にするはずの神仙世界と佛教世界とが同列に置かれ、かつ兩者が混然と一體化された境地が理想とされたのであろうか。この問題を考えるためには、中國に傳來した佛教が中國固有の道家思想や神仙思想と密接に結びつきながら展開していったという思想的背景に目を向けなければならぬ。中でも特に、沈約の「眞の隱逸」と深いかわりを持つ神仙と淨土との關係についての思想史的展開に着眼する必要があると思われる。

淨土思想を説く無量壽經の最古の漢譯であると考えられる『佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經』（吳支謙譯）において、Amiṭābha（無量光）を「無量壽」と譯したり、「度世」「上天」「長生」「道之自然」「無爲自然」「神明記識」などの道家思想・神仙思想にもとづく字句を多く用いるなど、淨土思想の中國的（すなわち道家的・神仙的）變容が見られることは、すでに指摘されているところであるが、この『過度人道經』を念頭において書かれたと考えられる東晉の支遁（三一四—三六六）の『阿彌陀佛像讚』（『廣弘明集』卷一五）や、劉遺民（三五四—四二〇）の『廬山精舍誓文』（『出三藏記集』卷一五）では、淨土を中國的に理解する傾向が一段と顯著になる。

支遁の『阿彌陀佛像讚』では、安養國（淨土）は「無待者に非ざれば其の疆に遊ぶ能はず、不疾者に非ざれば焉んぞ能く其の速きを致さん」というように、老莊的眞理の體得者（「無待者」——『莊子』逍遙遊篇、「不疾者」——『莊子』天道篇）のみが遊ぶ場所であるとされると

同時に、その淨土のありさまは、「闔闔は瓊林に扇ぐこと無く、玉響は自ら簫管に嗜ふ。冥霄は華を實して以て境を闔ひ、神風は故を拂ひて新を納る」とか、「造化の管域にして雲構峨峨たり。紫館は辰のごとく峙し、華宇は星のごとく羅なる」というように、『楚辭』や遊仙詩などでうたわれた神仙世界の情景と重ね合わせて描寫されている。

また、劉遺民の「廬山精舍誓文」は、元興元年(四〇二)に廬山の慧遠が般若臺精舍の阿彌陀佛像の前で、同志とともに西方淨土を祈願した時の立誓文であるが、その中で、

蓋し神なる者は感を以て渉るべくして迹を以て求むべからず。必ず之を感じるに物あれば則ち幽路も咫尺たり。苟くも之を求むるに主なくんば則ち眇茫として何くにか津あらんや。今幸いに不謀を以て心を西境に僉む。(大正五五、一〇九c)

と云って、超越的な「神」は感應によつてのみ求められるものであるとし、したがって無心になつて西方淨土に思いを集中する方法によつて阿彌陀佛と感應し「絶域に遊ぶ」ことができるとするのは、『易』の「感應」の思想や『莊子』の「無心」や「遊」の思想と淨土思想との結合であると思ふことができる。さらに、阿彌陀佛と感應して悟りを得た者について、

笑容を中流に藉き、瓊柯に蔭りて以て詠言す。雲衣を八極に飄し、香風に汎びて以て年を窮む。體は安らぎを忘れて彌と穆ぎ、心は樂しみを超えて以て自ら怡しむ。(大正五五、一一〇a)

というのは、阿彌陀佛およびそれと感應し冥合した人物が、道家的・神仙的超越者と全く同じ屬性を持つものと考えられていたことを示している。

このように、淨土思想は中國の(すなわち道家的・神仙的)な展開を見せたのであるが、その流れをうけて、沈約自身も「彌陀佛銘」(『廣弘明集』卷一六)を著わしている。ここでは、まず、「眇なる哉、遐かな壽、歳に非ず齡に非ず」として、阿彌陀佛が生死を超越した存在であることを述べてから、淨土と我々との距離は「報路長しと雖も、心に由れば咫尺たり」——現實の距離は無限に長いが、心のあり方次第で身近になる——とし、「願わくば彼の國に遊びて、晨に翹り暮に想はん」という願望を述べる。沈約のこのような阿彌陀佛觀もしくは淨土觀は、先に見た劉遺民のそれとほぼ同じであると言える。特に、淨土には心のあり方によつて至りうるとする考え方は、『維摩經』佛國品の「若し菩薩淨土を得んと欲すれば當に其の心を淨むべし。其の心の淨きに隨つて則ち佛土淨し」という考え方、およびそれを注解した僧肇の「淨土は蓋し是れ心の影響なるのみ。夫れ響の順なるを欲すれば必ず其の聲を和し、影の端なるを欲すれば必ず其の形を正すは、此れ報應の定數なり」という考え方と一連のものである。

以上、沈約の「彌陀佛銘」にまで至る中國知識人の淨土觀を考察したわけであるが、その特徴として、第一に、淨土は不老長生の「神」人の住む所であると考えられたこと、第二に、淨土は「無心」「無待」などのような心のあり方によつて「遊」ぶことのできる世界であると考えられたこと、の二点をあげることができるであろう。中國において、淨土は神仙思想や道家思想と絡まりあつて理解されたのであり、その結果、このような淨土觀ができあがったと言える。

さて、神仙思想と淨土思想との關係がこのように密接であつたとするならば、沈約の詩賦にうたわれた「眞の隱逸」が、神仙世界への飛翔と佛教世界への沈潛とを混然と一體化した境地であることの意味が

より明確になるであろう。すなわち、彼が理想として佛教世界への沈潜を言う場合、それは沈潜に終始するのではなくて、むしろ、「空を觀じ」「己れを忘れ」ることを通じて、阿彌陀佛と感應し淨土に遊ぶことを求めていたと考えることができるのである。そして、支遁の「阿彌陀佛像讚」や劉遺民の「廬山精舍誓文」で見られたと同じように、沈約においても、阿彌陀佛の屬性は神仙と同一であり、淨土の景觀は神仙世界と同一であるとされたのであるから、神仙世界への飛翔と佛教世界への沈潜は、結果的には全く同じことを言っていることになるのである。結局、沈約が考えた眞の隱逸とは、「空を觀じ」「己れを忘れ」ることによって、淨土すなわち神仙世界に飛翔して遊び、阿彌陀佛すなわち神仙と冥合して、あらゆる相對性・限定性を超越した自由な存在になることであつたと見ることが出来る。

沈約のこのような「眞の隱逸」の考え方は、當然のことながら、前節で見た彼の隱逸論とも論理一貫する。そこにおいて彼は、隱者を「身隱」と「道隱」に分け、出仕者と對抗的な態度をとって山林に身を隱す「身隱」よりも、身を置く場所はどこであれ、自晦して自己の體得した道を晦ます「道隱」の方をすぐれているとしていた。このことは、沈約の「眞の隱逸」が、決して單に政治的世界からの離脱もしくは逃避を意味するのではなく、むしろ、政治的世界であれ非政治的世界であれ、世俗の限定されたあり方全體から超越して、淨土すなわち神仙世界に遊ぶことを意味していることとつながっている。また、「道隱」について心のあり方が問題になる點は、沈約の「眞の隱逸」が、「空を觀じ」「己れを忘れ」ることを出發點としていることとつながっている。

沈約の「眞の隱逸」もしくは「道隱」のように、隱逸を政治的世界

と對立的に考えずに、心のあり方を問題にし、世俗一般からの超越・飛翔として考えることは、思想的に見れば、すでに、西晉の郭象（二五二？～三二二）の『莊子注』に、「夫れ聖人は廟堂の上に在りとも雖も、然れども其の心は山林の中に異なることなし」（逍遙遊篇注）と言われたり、王康琚の「反招隱詩」（『文選』卷三〇）に、「小隱は陵藪に隱れ、大隱は朝市に隱る」と言われたりして、官途にありながら心を塵外に遊ばせる朝隱という考え方が、六朝貴族の間に浸透していたことと密接に關連するものである。沈約が竟陵王蕭子良を賞讃した文章に、「明公は一を得て道を含み、二を體して宗に居る。迹は巖廊の下に屈するも、神は江海の上に遊ぶ」（『藝文類聚』卷三七「謝齊竟陵王教撰高士傳啓」）とあるのも、「眞の隱逸」はその人の「迹」（具體的には政治的世界と關連を持つか持たないか）ではなく、精神のあり方こそが問題にされることをあらわしている。

沈約の「眞の隱逸」について、以上に述べたことを要約すれば、次のようになるであろう。「眞の隱逸」とは、佛教で説かれるように「空を觀じ」「己れを忘れ」る——すなわち道家思想でいう「無心」の境地になることによって、淨土でもあり神仙世界でもある超越的な世界に遊び、遊ぶことによって、阿彌陀佛でもあり神仙でもある絶對者と冥合し、現實世界の相對性・限定性を觀念的に超越することである。したがって、このような「眞の隱逸」は、政治的世界を對立概念として意識するものではなく、あらゆる現實世界の限定され束縛された人間のあり方をこそ對立概念として意識するものである。それ故、官僚であることは「眞の隱逸」を志向することと必ずしも矛盾はしない。「眞の隱逸」においては、「迹」が問題なのではなく、「心」が問題なのであるから、官僚であろうと在野の士であろうと、自己の置かれた

現實世界の中で、「迹」としては現實に即しつつ、「心」として現實を超えればいいわけである。しかし、また、「心」として現實を超えるというものは、政治的世界の對立概念としての隱逸のように有形で終極のあるものではないから、「眞の隱逸」を志向する者は、あらゆる世俗的なものからの觀念的超越を目ざして永遠にそれを追求し續けなければならぬのである。むしろ、このような無形で永遠の追求過程こそが「眞の隱逸」の實態であるとも言えるのである。ここに、沈約が生涯を通じて官僚としての立場を維持しつつ、觀念的にはそのような現實からの超越を意圖し、隱逸への憧憬をうたい續けた根據が見出せるのである。

おわりに

六朝貴族が本質的には官僚貴族でありながら、政治に對する關心が薄く、隱逸的な生き方を憧憬したということは、すでにしばしば指摘されているところであるが、そのようなあり方を選んだ彼らの精神構造を究明するためには、彼らの官僚としての具體的なあり方や、彼らの内面における官僚と隱逸との交錯關係、さらには彼らが憧憬した隱逸なるものの意味内容をより綿密に検討する必要があると思われる。

本稿では、沈約について、このような觀點からの考察を試みた結果、官僚生活の維持と隱逸への志向という二面性が、現實に即しつつ無心の境地を持續することによって觀念的に現實を超越するという「眞の隱逸」——「道隱」——論によって折衷調和されていること、また、超越した彼方には神仙世界と同質化した淨土が想定されていることが明らかになった。しかし、現實とはどのようなもので、なぜ超越されるべきであるのかという點になると、人間存在をも含めたあら

ゆる現象は本来「空」であり限定的なものであるから、というような抽象的な事柄しか彼は述べていない。それは、おそらく、彼の前に西晉以來の老莊學・佛教學における現實認識のパターンが完成されたものとして存在していたことと關係するのであろう。彼はそのパターンを繼承しつつ、官僚—隱逸問題の中に組み込んで、自己の生き方の基軸に据えたといわれるのである。

注(1) 鈴木虎雄「沈休文年譜」(『狩野教授還曆記念支那學論叢』所收)による。

(2) 『老子』二十一章「道之爲物、……窈兮冥兮」 同十四章「視之不見名曰夷」

(3) 雷琳・張杏濱『賦鈔箋略』および岡村繁「沈約郊居賦雷張同箋補正」(『日本中國學會報』第三) 參照。

(4) 『莊子』大宗師篇に「與其譽堯而非桀也、不如兩忘而化其道」とあり、同じく天地篇に「忘乎物、忘乎天、其名爲忘己。忘己之人、是之謂入於天」とある。

(5) 「早發定山」(新安江水至清淺深見底陪京邑遊好) (ともに『文選』卷二七)「赤松洞」(遊金華山) (ともに『沈隱侯集』)「八詠詩」(『玉臺新詠』卷九) など。

(6) 沈約を親遇した文惠太子が蕭鸞を悪んでいたこと(『南齊書』文惠太子傳)や、沈約は王融の竟陵王推戴事件に關與していた可能性がある(吉川忠夫「沈約の傳記とその生活」、『東海大學紀要』第十一輯、參照) ことなどから、鬱林王を立てようとした蕭鸞とは、基本的には對立關係にあったことが推測できる。

(7) 「爲齊明帝遺詔」(『南齊書』明帝紀)、「沈文季加侍中詔」(『文苑英華』卷三八〇)、「封徐世綱制」(同卷四一六)、「崔慧景加侍中詔」(同卷三八〇)、「授李居士等制」(同卷四一六)

- (8) 沈約の恩倖觀については、吉川忠夫「沈約の思想」(『中國中世史研究』所收) 参照。
- (9) 現存しているものは、書簡一通すなわち「與陶弘景書」(『藝文類聚』卷七八)と、詩四首すなわち「還園宅奉酬華陽先生」「華陽先生登樓不復下贈呈」「酬華陽陶先生」「奉華陽王外兵」(いずれも『沈隱侯集』)である。
- (10) 「與沈約書辭表薦」(『南史』沈麟士傳)と「答沈麟士書」(『藝文類聚』卷三七)がそれである。
- (11) 『後漢書』逸民傳序では、『易』を引用して、王侯に事えない士があることを言い、『高士傳』序では、『論語』『易』『禮』『詩』『春秋』を用いて、隱者を招聘することが古來王政の先んずる所であると言う。
- (12) 『漢書』王貢兩龔鮑傳序「自園公・綺里季・夏黃公・用里先生・鄒子眞・嚴君平皆未嘗仕、然其風聲以激貪厲俗、近古之逸民也」
『高士傳』序「然則高讓之士、王政所先、厲濁激貪之務也」
『抱朴子』逸民篇「在朝者陳力以秉庶事、山林者脩德以厲貪濁、殊塗同歸、俱人臣也」
- (13) たとえば「爲武帝與謝朏敕」(『藝文類聚』卷三七)では、「山林之志、上所宜弘、激貪厲薄、義等爲政」という。
- (14) 『資治通鑑』卷一二六、元嘉二十九年のこの項の胡三省注には、「有迹無名、如長門・荷蕢・荷篠・野王二老・漢陰丈人之類」という。
- (15) 類似的の考え方として、郭象『莊子注』の「若乃厲然以獨高爲至、而不夷乎俗累、斯山谷之士、非無待者也。奚足以語至極而遊無窮哉」(逍遙遊篇注)などが挙げられる。
- (16) 津田左右吉『シナ佛敎の研究』(全集第十九卷)・藤田宏達『原始淨土思想の研究』参照。
- (17) 『大正藏』十四卷、五三八c
- (18) 『大正藏』三十八卷、三三七b