

老莊の自由思想

村上嘉實

〔要約〕自由の思想は西洋においてのみ發展したのではなく、東洋には東洋の自由があつた。私は老莊をもつて中國の自由を現し、ひいてはそれが東洋的自由の在り方を代表するものと思ふ。老莊思想は、徹頭徹尾ものに隨順し、純粹客觀の上に得られる自由の主体を追求する思想である。老莊は個人主義的自由としては最大のものであるが、專制的封建的な格の強すぎる中國にあつて、つねに弱者の環境によつて育てられしために、逸的逃避的性格をもち、それが社會的には官僚から逸脱せる處士逸民と深い關係を有している。しかし宋以後の近世になると、社會の發展にともない、老莊も處士もその逃避的性格を失つて次第に一般化してくる。私は中國史の發表を「格」と「逸」との關係から考え、私の試案としての時代區分の問題に言及した。この小論は六朝時代を中心をおき、中國精神史の立場から、概略的にのべられたものである。

一

老莊はぐわんらい政治思想でもなく、社會思想でもなく、倫理思想でもない。それみずからの中に多分に宗教的なものをもつてはいるが、組織をもたないために、それだけでは宗教としても發展しなかつた。老莊はいわば處世に關す

る哲學であり、生活態度の思想である。しかも中國においてのみならず、他の如何なる國においても稀にみる、徹底した自由思想であるということができる。

中國は過去において久しく專制政治がしかれ、封建的な社會がたがひ、そのうゑ家族制度が嚴重に行われた國であり、かかる國に老莊の如き徹底した自由思想が生れること

は、不思議にさえ思われる。しかし如何に政治的社會的制約がつよくとも、けつきよく人間は自由なくして生きることはできないのであり、表面の制約が厳しければ厳しいほど、その裏面において、また私的な面において、より深刻に自由が求められたと見るべきであろう。

中國には古くから歴大な官僚組織が發達してゐた。この歴大な官僚組織をささえる意識形態として經學なるものが成立してゐたことも周知のことである。經學の有力な基礎となつてゐる孟子の學説にしたがえば、士人（後の官僚）は庶民に對して徳をもつて臨むが、その代りに庶民から衣食住を供給される權利があるとされてゐる（孟子滕文公）。すなわち生産者たる庶民に對し、官僚は消費者としての身分が特權として與えられてゐるとするのである。また經學の理論によれば、官僚は彼等のいたたく専制君主に對し、君主が暴虐な行爲に出ずるをふせぐために、つねに徳をもつて君主を責めつける。經學は徳の完全者たる聖人を表にかかけ、君主は聖人に法つて政治をしなければならぬとされてゐる。

かく官僚は上は君主を制し下は庶民をしたがえて、一つの大きな特權階級をなしてはいたが、一面においてまた色々弱點をもつていた。それは第一に彼等の牽ずる唯一の思想的根據たる經學が、つねに専制權力に從屬しなければならず、従つて公的な面において自由思想をもたないということである。中國は政治思想の發達した國であり、おおかたの思想が政治的な色彩をもつてゐるが、そのなかで最もよく専制權力を代表するものは法家思想である。法家の思想に從えば、法は絶對なものであり、それは人民が制定したものでもなく神が賦與したものでもなくして、實に君主が制定したものである。故に法が絶對であることは即ち君主が絶對であることであり、この法によつて君主は愚民政治をなすとともに、官僚をも手足のごとく命令し、支配者の中でも殊に君主その人の利益を追求せんとするものである。かかる法に從屬しなければならぬ運命をもつ經學は、初めから眞理を眞理として追究することは許されず、つねに國家權力を辯護するものとして立たなければならなかつた。經學もその源流にさかのぼつて、いわゆる原始儒家の

場合にあつては、もつと純粹に道德を求め、ある程度眞實を追究する欲求をもつていたが、前漢武帝のとき法家を内にして經學を外（粉飾）にするという體制が立てられてより以來、經學は主に利祿の學問となり、じらい清朝の滅亡にいたるまで二千年間にわたり原則としてこの體制はつづいたのである（小島祐馬著「社會經濟思想」（岩波東洋思潮）・重澤俊郎著「原始儒家思想と經學」参照）。

そのほか經學がもつ形式性についても考えてみる必要がある。經學はぐわんらい禮を尊重するものであり、禮がその精神をうしなつて形式に流れる點については孔子がつとに戒めたところであるが、すでに前漢武帝によつて法を内にし經學を外にする立場が定められた以上、經學が形式性にかたむくことは必須であつた。

漢代は政治技術と道德が同時に追求された時代であり、政治技術の據つてたつ法家思想と、道德にもとづく儒家思想とがよく調和され、武帝の方針は宣帝のころにいたつて完成し、いわゆる良二千石なる地方官を通じて政治が末端にまでよくゆきとどいた。しかるに次の元帝の代になると、

久しく漢帝國と對立していた匈奴の勢力がとみにおとろえ、漢民族もまた氣力をうしめない、官吏は一般に經學に對する教養を身につけて元帝自身がこれに心酔し、ここにおいて宣帝までの方針が一變して法家よりも儒家思想の方に重心がうつつてきた。その傾向は後漢にいたつて益々強くなり、いわゆる移風易俗の語に示される儒家的經世の時代となつた。かく前漢と後漢とは法家思想と儒家思想との比重が異り、儒家思想そのもの内容にも變化があるが、漢の國家權力の統一がつかざり、だいたいこの兩思想の調和がたもたれ、政治と道德とは一つの禮教的な秩序をかたちづくつていた。しかるに後漢末になり國家權力の基礎が動搖してくるにつれて、ぐわんらい立場を異にする法家と儒家との兩思想は分裂する傾向をたどつた。儒家思想は權力から離れると學問の中心は民間にうつり、政治・道德思想としてはしだいに形式化し抽象化してゆき、一方法家現實主義は豪族中心の利欲的官能的なものとなつて發展していつた。その間に曹魏の法術政治がしかれてこの分裂を抑えようとしたが、分裂はさらにその深刻度を増して亂世的な様

相を呈し、けつきよく六朝の數世紀を通じて、政治的にも思想的にも統一をみることなくして終始した。右の變遷にともない、形式主義と現實主義との分裂の中から、新しい別個の現實主義として生れてきたのが老莊思想である。老莊は虚無的思想であるけれども、中國の虚無は決して非現實的なものでなく、むしろ現實をば否定的に肯定するところの一層強い意味においての現實主義である。人間はつねに何等かの意味において現實に立脚していかないものはない。六朝の知識人の或者は、利欲追求の現實主義にも満足できず、またかかる現實主義の手段として利用される形式主義にも満足できず、けつきよく老莊的現實主義において人生の意義を見出したのである。六朝の老莊的現實主義は、老莊の本質としての自由を追求し、特に莊子流の自適を尙んだから、私はこれを自適主義と呼ぶ。この自適主義は、統一の破れた六朝にありては、はじめから非政治的な性格を有してゐた。かくて六朝の自適主義者らが、官僚社會から逸脱する傾向をもつことは當然であつた。

官僚は政治的社會的な階級としては鞏固な存在であるが、

個人としての地位は甚だ脆弱であつた。彼等は些細な過失で左遷され、追放され、また一家誅滅の慘事にあうことも珍しくない。竹林七賢の一人なる阮籍は、はじめ國家濟世の學を志したが、あたかも魏晉交迭の際にあたりて名士の生命を全うするもの稀なりしかば、ついに世事をすてて酒に韜晦したといわれる（晉書四九、阮籍傳）。六朝貴族は革命や喪亂の度毎に成太つたものであるが、貴族社會には他の時代に見られない家族群相互の暗闘があり、その家や個人的な地位は決して安泰なものではなかつた。ただに官僚貴族のみならず、六朝にありては君主にして弑逆の憂目にあうものが非常に多く、君主も個人としては無力であつた。また經學のもつ形式性は、それがもと家族制度にもとづいて起つたものである以上、家庭の内部にいたるまで形式尊重的の體制がやかましく、六朝にありては殊に清議と稱して、家庭内の非禮的行爲が直ちに公的な意味をもつて批判されたことも、官僚の個人的な地位を不安ならしめる所以であつた。近世の君主獨裁政治下にあつて、官僚の個人的な地位が薄弱であつたことは勿論であるが、その原因となる冗

官の問題も、近世において重大化したばかりでなく、中世においても論議されてゐる、かくて士人が官僚社會から逸脱する面は、隨所に伏在しているといわなければならぬ。

右にのべきたつた如く、官僚は一つの大きな特權階級ではあつたが、他面その弱點も大きく、公的生活において自由を主張することは、甚だ困難とするところであつた。それゆゑ彼等が自らの個性をのばし自由を實現するためには、公よりも私の面において、私的なものの中においてもさらに個人的な面においてなされなければならなかつた。このことはひいては公私の混同をおこし、公的な面が益々形式化し欺瞞化してゆき、政治を腐敗せしめるものになつた。そして私的な面においてさえ充分に自由が求められない時は、いきおい特權的官僚社會を逸脱して、別の社會に逃れるほかなかつた。いわんやその地位を剝奪された人々は、必然的に他の社會に顛落していつたのである。

二

古くから中國には逸民というものがあつた。逸民のこと

は論語にも見えており、孔子自身が道が行われぬ時は世を逃れることを語つてゐる（論語、泰伯・公治長・子罕篇）。漢代に王莽の篡奪があつてより、儒道を奉ずるものはその志を守つて世を逃れるものが多く、よつて後漢書にはじめて逸民傳がおかれ、それよりして各正史にはおおかた逸民傳または隱逸傳が設けられるようになった。逸民の中には山谷江海のほとりに逃れ、人間社會を厭忌して鳥獸とともに暮し、ないしは狂氣じみた生活をするものも少くなかつた。

逸民と別に處士といわれるものがある。處士とは不仕の士であつて、孟子にも「諸侯放恣、處士橫議」（滕文公）とあり、春秋戰國の思想界はこれら處士の活躍によるものが大であつた。處士も逸民とともに各時代を通じてあり、亂世ほど多く出た。逸民は士人階級を逃れて庶民となつたもの、處士は未だ仕えざる士で、兩者の間には發生的にも内容的にも區別はあるが、六朝時代にはすでにその區別が曖昧となり、近世になるほど益々混同してくる。唐初に成りし姚思廉撰の梁書には「處士傳」が設けられ、阮孝緒・陶

弘景・張孝秀・庾詵・范元琰・諸葛瓌ら十數人の傳がのせられてゐるが、それよりややおくれで成りし李延壽の南史には、右の人々の傳がみな隱逸傳にのせられてゐる。梁書處士傳の序によれば、隱者を三種に分け、第一は帝王の讓りを退け生を輕んじ道を重んじた隱者で、次は市朝に隱れしもの、次は禮樂をすて狂をいつわりて身を全うせしものであるとし、この三者は何れも語默の致を失わず、かの身を亂世に没して利を争うものと同年にして語るべきでないといつてゐる。その處士傳中に列せられる人々の態度は、同時代の他書の隱逸傳中の人々と別に異なるわけではない。陶淵明は晋書の隱逸傳に列せられているが、その生活態度は普通野にある人士と異なるなく、顏延之の誄には徵士といひ、自らは貧士を以て任じており、逸民というよりはむしろ處士といふべきであらう。よつてここでは逸民も、廣義の處士の中に加えてのべることにする。

處士は不仕の士であるかぎり、未だ仕えざると、嘗て仕え中途で致仕したるとを問わずともに官僚社會から逸脱したものであり、その意味において別の社會を形成するもの

といつてよい。中國にありては、封建制度下においてはもちろん、漢代以後についても官僚と庶民とは一應嚴重に別たれ、その間に選舉や科擧を通して庶民が官僚階級に入る道が開かれ兩者の階級間に融通性はあつても、一旦庶民から官僚階級に入つたものは、もはやその特權をすてずしてこれをもつて民に臨み、又官僚階級から逸脱する人も、何時までも士人としての氣位と身分を保持し、自己の意志や情勢によつて再び官僚に復歸することも困難ではなかつた。ゆえに處士は官僚と表裏形影のごとき存在で、どこまでも官僚階級を本格として立つものであり、一部狷介の士をのぞいては、處士はみづからの社會をもつとともに、また官僚や庶民の社會をみとめ、決して社會國家を否定するものではなかつたのである。

官僚は專制權力に從屬すべき性格のゆえに思いきつて政治や社會を批判することはゆるされぬ。各時代にわたり官僚のものせし上奏文は、彼等の公的な面において珍らしく眞實をあらわしたものであるが、それも根本的に社會改革を論ずることは到底ゆるされぬことである。清末におけ

る康有爲の改革の如きは、二千年來の官僚社會が將に滅亡せんとする時期であり、しかもその構想は彼が處士の時代に考えたものである。すべて近世になると王安石の新法をはじめ種々の改革案も出てはくるが、それとても官僚社會そのものを變えようとするものではない。その點處士は近世以前にありても比較的自由に、後漢末の王符の潜夫論や、晋の魯褒の錢神論および葛洪の抱朴子外篇におけるがごとき、昔から相當思いきつて時世を論じ改革を唱えている。しかしそれとてもなお、官僚を中心とする中國社會を根本的に變革することは敢えて考えない。たまに老莊思想の立場で、阮籍や、抱朴子中に見える鮑生や、また六朝の編纂にかかると思はれる列子などに、無君無臣の無政府主義的社會を説くことがあつても、それは實行力に乏しい空想でしかなかつた。老莊にはぐわんらい太古の自然社會に復歸する思想があるけれども、それも理想にすぎない。もつとも近世になれば、黃宗羲の明夷待訪録に見るがごとく、專制政治そのものを批判したものも現れるようになるのであるが、これは後に説くごとく處士の近世的事情が然らし

めたものであり、また異民族統治に起因するものでもある。先秦處士の横議が終息し、いやしくも官僚社會が成立してより以來、處士といえどもこの體制を變えようとは欲しなかつたのは如何なる理由によるものであろうか。思うに古代中世において、處士は官僚階級を本格とし、それより逸脱しながらしかもそれに依存してゐる階級である。處士が官に仕えずして而も生産者たる庶民の列にも下らず、多く悠々自適し得たのは、彼等の一族または先祖が官僚に屬し、その遺産や援助によつてなされたのである。六朝は殊に貴族全盛の時代であり、官僚貴族の富裕が、一面において處士の生活の流行を可能ならしめた。謝安が四十歳にいたるまで官に仕えず、會稽東山に棲逸して豪奢な自適ぶりを發揮しえたのをはじめ、當時會稽郡はこれら富裕處士の巢窟であつた。處士は官僚と宗族關係において密接に結びついてみたばかりでなく、知友關係においてもまた官僚に依存してゐた。會稽剡縣に棲逸して七十餘歳の一生を山水に自適し、中國山水畫史の濫觴をなした處士敫逸は郗超という東晋第一の富豪を後援者にもつていた。郗超は大史馬桓

温の謀臣として政界に活躍した人で、高尚な隱逸者のためには百萬の資を投じておしまず、戴逵のために建てた邸宅は官舎のように立派であつたという（世説新語、棲逸篇）。

同じく會稽に棲逸して清談の名士とうたわれた許詢も、多くの大官諸侯から物質的な援助をうけていた（同右）。陶淵明も大司馬陶侃の曾孫として父祖の遺産をうけるとともに、顔延之や殷景仁ら多く知名の官人と交遊があり、その經濟的な援助を得ていたのである。官僚が地主であれば處士もまた地主であり、官僚に依存して成立する處士が、官僚を本格とする中國の政治社會を根本的に變革しようとなかつたのは當然である。

以上處士が官僚階級を本格とし、政治・社會・經濟上官僚に依存して成立していることを見てきた。官僚階級がその龐大な組織において世界に類なきものである如く、處士階級もまた中國史上に獨特の位置をしめ、歴史と文化を有し、世界に珍しい存在となつてゐる。處士が官僚と表裏關係をなすという意味で、ともに一つの士人階級をつくると見るならばそれまでであるが、しかし處士階級は亂世にあ

つて官僚が衰頹したときには却つて増大し、政治が統一して官僚が興隆したときには却つて縮少するという、相互相反する關係にある。古より中國の天子は、野に一人の遺逸なく、凡ての君子が官僚に吸收されることを理想としたのであるが、それにも拘らず世々處士逸民の出ずること跡をたたず、後世ついに官僚とならんで一大階級を組織するにいたつた事實は、處士の存在が中國社會に必要缺くべからざるものであり、歴史の必然性をもつて存続するものであることを物語るものである。而してその理由はすで見えてきた如く、中國の專制的封建的な政治社會の然らしめるものであり、士人が官僚社會から追放され淘汰され或は自ら主義主張を異にして野に下ることの外に、もつと積極的な理由としてここに問題としたいことは、官僚においてどうしても充たされないもの、即ち處世の態度としての自由の精神が、處士の社會においてははじめて充分に充たされるといふことである。

官僚と處士とが密接な關係にありながら、種々の點で別の社會を構成するものとするならば、官僚の意識形態を經

學に求めたのに對し、處士のそれは何に求むべきであらうか。思うに處士は野にあつて生活態度の自由を専らにするものであり、官僚を本格としながら官僚から逸脱し、殊に亂世において増大する階級であるということは、處士階級の意識形態を考える上に一つの示唆を與えるものであり、かかる意識形態はこれを老莊思想に求めるほかないであらう。尤も官僚を経學に處士を老莊に結びつけるにしても、この兩思想はその思想發展の經過として深く融合しており、また社會的にも錯綜として存し、決して截然と二分さるべき性質のものではないが、ここではただその基本的な傾向を辿らうとするものに外ならない。

三

われわれはつきに老莊の内面に入つて、この思想がもつ自由のはたらきについて考えてみよう。

老莊思想の原典たる老子と莊子とは、同じ道家の中にあつてももと別々の學派によつて傳えられたものであり、兩者の思想内容も多少異つてゐる。時代的にいつても、老子

を先とし莊子を後とするのが古くからの定説であるが、最近はむしろ老子の方を後とする學説が行われているようである（わが國の伊藤蘭嶼や清の崔述をはじめ、最近この説を奉ずる人が少くない）。誰氏も感ずるところ、莊子の内篇は莊周その人の言を傳えたものとして人格的な臭いが強いのに對し、老子は凡て格言集の形をとり人格的な臭いが薄いことは、老子がむしろ新しい時代において、即ち道家思想が一時政治に反映した漢初において、整理され篇纂されたものであらうという考えを起さしめる。また老子の中に天下統一を豫想する思想が含まれていることも、秦漢の統一と關連があることを思わしめる。老子や莊子のテキスト批判について私は充分準備がないが、いま思想發展の上に立つて考えてみると、老子の書の篇纂はたとい後れてゐるにしても、その中にはきわめて古い中核的な思想があり、これを莊子の中核的な思想と比べてみると、やはり老子の思想の方が根柢をなしていると思う。もし老子と莊子の中核的思想を一言にしていうならば、老子は「自然」であり、莊子は「自適」であるといえると思う。老子が普遍性を問

題とし、莊子が個別性を説くことは、先學によつてほぼ指摘されているところであり、右の私の考えとも一致する。そこで「自然」と「自適」(自由)との問題になるが、私は莊子の自適は老子の自然を通さなければ出てこないところの自適であるという風に考へる。

老子の自然は近代の自然の概念と異り、人間の主觀そのものをも客觀化した存在である。主觀を滅して徹底的に物に隨順する態度は、老莊思想全體の基盤をなすものであり、西洋の精神がギリシヤ以來、理性を重んじ自主獨立の自由を尙んだのと著しい相異をなす。考子は人間における隨順の態度を喩うるに、水をもつてしている。水は柔順であり、高きより低きに流れ、地形のままに順つて少しも自己を主張しようとはしない。しかも水は江海の大をなし、雨露となつて萬物をやしなう。若きものはみずみずしく、老ゆれば、枯槁し、死すれば硬直する。老子はこの生命の事實に想到し、隨順の思想を體系化して「自然」なる道を唱道したのである。古代より王權が強く、しばしば亂世に遭遇して暴君の出現することも珍しくなかつた中國において、

隨順の思想は弱者の唯一の武器として體驗された。人が遊境の危機にありて、進むことも退くこともあたわぬとき、唯一の活路を見出す方法は、先ず相手に順うことである。

徹頭徹尾ものに順うことは、やがてその物を自己の力に轉ぜしめる所以である。莊子人間世篇に、蘧伯玉が暴戻の太子に仕うる道を説いた言葉にも、その思想がうかがわれる。隨順の思想はさらに殷代の精神にさかのぼつて考へられる。貝塚茂樹氏はその著「中國古代史學の發展」において、殷周革命の意義は周公が制定したと傳えられる制度にあるのではなく、それらはすでに殷の末葉に大體そなわつていたので、周公の功績は獨創制よりも老練な實行家としての手腕にあり、そして殷周革命の眞の意義はむしろ文化の基調の變化であり、殷の定命思想より周の非定命思想への轉換にあると論じている(同書第二部、新資料を通じて見た殷周王朝の文化)。殷代の精神が定命思想に厚かりしことは、その卜辭に徴しても充分認められるところである。ただ注意すべきは、殷周革命の意義は右の如くであるとしても、この殷の定命思想は、殷が滅びたのち周以後になつても、決

して消滅してしまつたのではないということである。たゞ尙書召誥篇に見える、周公が人間努力による道德的自由を確保し得て、周代に非定命的思想が勃興したとしても、なおその底には、より深く廣い範圍にわたつて、殷の定命思想が流れてゐたことを思わなければならぬ。春秋戰國の進歩的な思想界においても、各學派はけつきよくその思想的根據を形而上的な天命に歸している。かの天に代つて君權を極度に重んじた法家思想でさえ、君主その人は自己の安心を人間の内に求め得ず、始皇でも漢武でも神仙思想に心酔した。實に命的思想は中國において、ごく近代にいたるまで強く人心を左右してきたのである。

老莊が殷文化と深い關係をもつてゐることは、種々の點からあげられる。史記によれば老子の著者といわれる老聃の生國は楚の苦縣であり、莊子の著者莊周の生國は宋の蒙城で、何れも河南省歸德府の近くであり、殷民族及びその文化が最もよく傳えられた地方である。孔子もその祖は宋より出て、孔子の創めた儒教に殷文化の影響があることが知られるが、しかし儒教の中核をなすものは、やはり孔子

が郁郁乎として文なる哉と絶讃した周代の制度にある。老莊の根幹をなす隨順の思想が殷の定命思想に發してゐるところとは、思想發展の上から認められるところであり、儒教に比べて老莊はもつと純粹に殷精神をうけついでゐるといわなければならぬ。殊に殷滅亡後の殷人の生活態度の中に、この思想は一層洗煉され體得されていつた。老莊が非戰論を唱え、どこまでも武器をすてて立つ弱者の立場を説いてゐることも、それを裏書きしてゐる。かくて殷の定命思想に發した隨順の思想が、春秋戰國の諸思想發揚の時期に及び、しだいに體系化されてきたものが老子の「自然」であり、この自然を根柢としてその上にきずかれたものが、莊子の自適であり自由であつたのである。

四

老莊思想は六朝にいたつて大に行われた。それは後漢末以來の亂世が馴致したものであり、處士的生活態度の流行と結んで推進された。魏の王室が法術政治をもちいて言論を抑壓したことは、かえつて思想を政治から獨立せしめ、

純粹哲學として發展する可能性を有する老莊思想の盛行を來さしめた。老子の研究から入つた魏晉の老莊は、魏の正始時代に出でし何晏・王弼のころからすでに莊子中心に移る傾向があつたが、魏晉交迭の際の竹林七賢によつて莊子思想の實踐的傾向があらわれ、じらい六朝を通じて莊老と呼ばれたほど、莊子に重點がおかれたことは注意しなればならぬ。右の思想發展の過程にもなつてきたのが清談である。清談は主として老莊的論理の追究にしたがい、西晉に入つて益々盛んであつたが、一方裴頠が崇有論を著して老莊的虚無の弱點を突き、その他時人から曠達に對する批判がなされたことは、却つて老莊の思想内容を鍛錬し、そして八王亂前後より再び深刻な喪亂がおとずれてきたころ、ここに老莊隨一の思想家郭象を出すにいたつたのである。

郭象は莊子注を著し、老子の自然と莊子の自適を統一して老莊思想を大成したのである。郭象は莊子の自由を追究して、「性」の問題に深い洞察を興えた。郭象は儒家が性の善惡を論ずることを退け、性の限定（極とか分という）

老莊の自由思想（村上）

を指摘し、無心にしてこの限定に順うべきことを説いてゐる。凡そ人の悩みは性の限定を知らざる所より起るものゝあり、悲しみを悲しみとし苦しみを苦しみとして限定に順うことによつてのみ解脱を得るのであり、これを郭象は「安傷」（傷害に安んず）という。ここに老莊の隨順の思想がはたらいてゐる。郭象においては、單に外物に順うばかりでなく、内なる自分自身をも他なるものとしてそれに順うのである。郭象が無心とか無己・無私というのは、主觀をも客觀化した純粹客觀の境地である。これ即ち老子の「自然」に外ならないのであるが、郭象にいたつてはじめて論理化されてゐることが注意される。而してこの純粹客觀の中から、必然的に、新しい主體が生れてくる。これ即ち自己の眞性である。故に郭象は、

自然なるのみ、故に性という（莊子山木篇注）。

といひ、又、

自然我を生じ、我自然にして生ず。故に自然なるものは即ち我の自然なり。豈これに遠からんや（同、齊物論注）。

ともいつている。郭象にしたがえば、自然より主體が生ずることが眞の意味の創造であり、かかる創造のはたらきをこそ「無」と稱するのである。故に、

老莊の屢々無と稱する所以のものは何ぞや。物を生ずるもの無物にして、物おのずから生ずるを明らかにするのみ。おのずから生ずるのみ。生ずるを爲すに非ざるなり。又何ぞおのれ生ずるを爲すことあらんや。視ることを忘れておのずから見、聴くことを忘れておのずから聞く、則ち神擁せずして形よこしまならざるなり（同、在宥篇注）。

といつている。ここでは客と主とは完全に一であり、「視ることを忘れて見、聴くことを忘れて聞く」という無心の境地が自覺されている。右においても明らかなるごとく、郭象は無神論者であり、自物・自造・自生する創造の主體こそ絶対なるものであるとする。かかる個物の主體にしてはじめて眞に自由なる主體であり、それが莊子の自適に外ならない。それは自分だけに許される自由でなく、萬人の立場を認める意味においての自由である。郭象は莊子逍遙

遊篇の大鵬と小鳩との物語につき、大は大、小は小なりに絶対の性があり、萬物の性が解放される場所に逍遙遊があるとしている。但し萬物の性が解放されるといつても、それは社會的な平等を意味するものではなく、どこまでも個人的生活態度の自由として、形而上學的のべられていくにすぎない。

東洋では宗教や藝術において、屢々「遊」の境地が語られている。世阿彌も能樂において、そのはげしい修練の結果到達せる最高の境地を「遊樂」といつている（遊樂習道見聞書）。「遊」とはあらゆる緊縛を脱した自由自在の境地であり、それを現すに「遊」の名をもつてするところに東洋的自由の性格があるとともに、それは老莊によつてはじめて解明されるころであると思う。「遊」の思想は印度やその他西方世界にもあるであろう。けれどもそれを最もよく代表しているものは老莊思想でありむしろ老莊に固有の思想であるといつてよい。莊子においては隨所に「遊」の思想を解いており、これこそ老莊の窮極の目的であり本質であつて、郭象においてそれは體系化されている。そして

東洋において「遊」の思想が高く評價されていることは、即ち老莊の影響に外ならない。

老莊の自由は純粹客觀を経たる主體であるがゆえに、いかなる傷害をものり超えて極りが無い。しかしそのために、他の立場から悪用されることも少くない。老莊のテキストに法家や縱橫家の手が入っているのも、秦漢の交にその虚無的隨順の思想を、衆愚政治や權謀に利用せんとしたために起つたものであり、それは決して老莊の本義ではない。

また老莊は無神論であり窮極の責任を自己に歸するものがあるが、その自由は無心を本とするがゆえに、道德や社會規範を超越する。超越ということは決して一方的に否定することでないことは勿論であるが、事實においては六朝に極端な非禮的曠達がはやり、それが老莊の自由と結びつけて考えられているのもそのためであり、かかる誤解は多かれ少なかれ虚無的思想には付きものである。

郭象に體系化された老莊の自由精神は、東晋の貴族社會にうけいられ一種の新鮮な文化を發達せしめた。東晋に續出せる處士や風流の士は多く會稽に集つて山水の美を

探り、清談を語り、機智・個性を尙び、文學藝術を愛好して生活態度の自由を専らにした。謝安・王羲之・王徽之・王獻之・支遁・許詢・孫綽・戴逵・戴顓らはその代表的なものであり、私はそれを自適主義と呼ぶ。自適主義は六朝を代表する精神であるが、東晋の中末期において最も榮え、處士を中心として官僚社會にも波及した。六朝の自適主義ははじめから非政治的性格を有し、官僚は政務を俗視して下僚に委したため、それよりして後に胥吏階級を發生せしめる所以となり、一方においては官僚の文化政治を惹起することにもなつた。しかし六朝の自適主義の中から種々の新しい文化も萌芽し、それが中國近世の文化に大きな根柢を與えてゐることは看過できない。

五

以上老莊の源流および本質と、それが六朝において自適主義の精神に發展する過程の概略をのべた。老莊は個人主義的自由の自覺においては徹底しているけれども、ただ社會性に乏しく、その上逃避的高踏的な傾向を有することは

最大の缺陷である。この點につき再び、中國の政治社會との關連において考えてみたい。

中國の歴史はたとえ古代・中世・近世の三分法を用いても、西洋とは異つた意味をもつてゐる。中國の近世にも西洋におけるが如く、文藝復興的な運動が一部に見られないことはないが、近世は中世を強く否定することなく、古代よりもより多く中世につながつてゐる。もちろん中國の歴史にも進歩があり辯證法的な發展もあるが、つねに否定は微弱で連續の面がはるかに強い。私は中國の歴史を、内藤湖南博士ならびに宮崎市定博士の時代區分により、一應三分法にしたがいながら、別にその現實的な推移を「格」と「逸」の關係によつて考えてみようと思う。

「格」とは正統なるものであり、中國においては同時に傳統的なものと一致する。「逸」とは「格」より逸脱したものであり、變則的ではあるが、また新様式なものでもありうる。たとえば中國の社會において、官僚階級は格であり、思想的には經學が格となる。中國においてはつねに格が尊重される國であり、格は傳統を支配するが故に、いき

おい停滞性の根據ともなる。

右の「格」に對し、處士階級や老莊思想は「逸」にあたる。處士は官僚階級から逸したものであり、老莊も春秋戰國の思想界においては、主に儒家思想から逸して成立するものである。老莊は逸的思想であるが故に、逃避的・高踏的・獨善的傾向を有し、その意味において處士階級と結びつくものである。ただし老莊が逃避的であるということは、必ずしも功利的であることを意味しない。老莊は隨順であり浪蕩であり、自己の限定を守ることが嚴にして、他人の立場を認めることは積極的である。老莊が逃避的傾向をもつことについては、老莊をしてかくならしめた所以のものを背後に考えてみる必要がある。そこには「格」の存在がある。即ち中國獨自のあまりにも強固な「格」の存在が、老莊をして逃避的ならしめている。中國の古代・中世においては「格」が必要以上に強大なりしが故に、「格」を超えようとすることは、いきおい逃避的ならざるを得なかつたのである。このことは老莊の隨順の思想と矛盾するように見えるけれども、すでにのべたごとく、隨順とはけつき

よく自己の個性を生かすことであり、積極的に自己を主張せず、随順的レジスタンスの方法によるが故に逸的性格をおびてくるのである。

しかるに近世にいたつては、中國の格と逸との上に相當大きな變化が生じている。格と逸との關係は小規模には隨時隨所に起つており、先後錯綜しているが、その大規模の變化をとらえるときは、中國史上にも三分法による時代區分を可能ならしめる。ただ格が強大にすぎ、否定面の微弱な中國史の發展においては、西洋世界におけるが如き明らかかな時代區分が現れず、新しい社會や文化が生れても、その底にはつねに古いものが永く支配しているのである。

いま近世的變化の一つとして、美術史上における文人畫の出現を、格と逸との關係から考えてみよう。中國においては中世以來朝廷附屬の畫院の繪畫（院體畫）が格として存続していたが、文人畫は院體畫に對する逸格的な畫風として起つてきたものである。院體畫は宮廷趣味にもとずき傳統的畫風にしたがっている。文人畫はもと五代ごろより起りし逸格畫や水墨畫の精神と畫風にもとずき、宋代の新

しい精神によつて勃興したものである。文人畫は從來の専門的習氣を脱して素人の趣味を生かし、技法よりも學問を尙び、寫實に基づきながら省略にしたがい、對象の描寫よりも作者の個性を表現せんとするものである。文人畫が成立するのは北宋の熙寧・元豐の間であるが、元末の四大家によつて大成し、明の董其昌出するにおよび、南畫の概念と結合してその歴史的様式論的意義が明らかにされ、董其昌の流れをくむ清初の四王吳惲にいたつては、南畫すなわち文人畫が北畫または院體畫を吸收して中央の畫院を支配するにいたつた。文人畫は處士的生活態度とともに起り、老莊的精神を多分にもつものであつて、逸格的畫風に屬するものであるが、それが清初に中央の畫院を支配するにいたつたことは、もはや逸格が逸格でなくななり、新しい格として成立することを意味する。それゆゑ明末清初より、この新しい格よりさらに逸脱せんとする、石濤・石谿・八大山人の如きものさえ現れたのである。右における文人畫の發展は、緩慢ながら一つの辯證法的發展をなすものであり、それが長年月をへてなされるところに格の強韌さがかうかが

われる。かかる格と逸との關係は、他の思想・文學等にもあらわれており、歴史の現實の推移を示すものである。

社會的にみても、處士や逸民ははじめ士人または官僚階級に依存し、それらを格とする逸的な存在としてあつたのであるが、近世になると、處士はみずから獨立した社會をつくり、必ずしも官僚に依存しなくなる。元代において、いわゆる南人の知識階級はほとんど政治圏外におかれて處士となり、彼等みずからの文化團體を組織したことは有名で、それは異民族統治の政治が生み出した現象ではあるが、その起原はさらに南宋の道學者において見出される。内藤博士によれば、かかる風が「宋元に互り二百年も續いたので、その間に一種の讀書人階級が成立し、それが明清にまで及んで、現代支那文化の中心勢力が形成せられた」のである（内藤虎次郎、中國近世史二三六頁）。明史の逸民傳をみても、逸民と稱しながら大都市にあつて學問藝術にしたがうものが少くない。近世になると處士階級の中にはむしろ庶民と結びつき、揚州の鹽商などにみるが如く、富商の經濟的の支持によつて學問藝術をなすものが現れ、ついには富商自身

の中からも文人學者を出すようになった（佐伯實、鹽と支那社會——東亞人文學報三ノ一参照）。かく庶民の擡頭により、庶民の經濟力と處士の知識文化とが交流し、處士の逃避的性格が次第に失われてくることは、それだけ格の權威が衰えたことを意味するものであり、清初の處士吳敬梓が儒林外史にのべるところも、右の傾向を物語つてゐる。しかしかかる社會的變化が、格よりもむしろ逸の面から起つてゐることは、さきの文人畫の場合と同様であり、逸の逃避性は同時に進歩的な性格としてはたらいいてゐることを見るのである。

老莊の逸的性格も右と同様の關係にあり、はじめは格より逸脱したものであるが、近世になると社會の發達にともない、しだいにその逃避的性格を失つて一般化してくる。すなわち漢代に大成された中國古代精神としての禮教的秩序を格とし、この格より種々の逸的傾向がおこる六朝において、精神史上の中世がはじまるのであつて、これら逸的傾向のうち、老莊の自由による自適主義の精神がもつとも顯著なものであり、前述文人畫の遠い起原も亦ここにある。

六朝に分裂した諸傾向は、一面外來文化を受けいれしめ、隋唐にいたつて一種のコスミカルな文化を形成するのであるが、中國が外來思想を受容する精神の基底には、つねに老莊の虛無思想がはたらいっていることを忘れてはならぬ。

老莊は近世に入ると、儒教・佛教と融合して、共通の現實觀の上に立つようになつた。儒・佛と老莊との融合的傾向はすでに六朝時代から起つてゐるが、そこにおいて老莊の占める位置は、やはり融合の樞軸となることである。老莊はみずからは形をもたず、三者融合の場合は老莊が消滅した如き様相を呈するのであるが、實はその人の日々の態度において最も多くを支配するものは老莊の自由思想であり、近世の文化藝術にかかる老莊の自由精神が如何に作用しているかを知ることが、中國精神史上の重大な問題である。

中國古代に成立した格は、爾來二千年を通じて、最近世の西洋の新文明に接觸するまでつづいた。それに對して逸は、古代においてすでに現れてゐるけれども、中世において最も盛んに現れた。即ち中國の中世は古代の格に對して、

逸的時代であるということができる（この際古代以來の格が中世を通して近世までも貫いていることは特に注意されなければならぬ）。この中世に盛行した逸が、主として文面から強く作用して、次の時代に一般化し、すでに次第に縮少しつあつた古代以來の格と融合して、新しい「逸的な格」を形成していつたのが近世であると見るべきである。

執筆者紹介

| | |
|--------|-----------|
| 前川貞次郎氏 | 京都大学助教 |
| 村上嘉実氏 | 京都大学講師 |
| 大石良材氏 | 鴨沂高校教諭 |
| 赤松俊秀氏 | 京都大学助教 |
| 中村二柄氏 | 京都学芸大学助教 |
| 木地節郎氏 | 同志社女子高校教諭 |
| 岡部健彦氏 | 奈良女子大講師 |

A Comparative Study of the Five Declarations of the Rights of Man

by

T. Mackawa

During the French Revolution there appeared many "Declarations of Rights of Man." If we confine ourselves to those which were publicly drafted and declared, there were at least three except the first famous Declaration of 1789—the Girondist Declaration of 1793 which was drafted by Condorcet, the Montagnard Declaration of June in the same year, and the Declaration of Rights and Duties of 1795. Besides them we find not few private drafts of declaration, though the declarations publicly announced were prefixed to the Constitutions and considered as inseparately connected with them.

Here I want to treat them apart from the Constitutions together with the Robespierre's and to point out that all of these declarations are apparently abstract and formal, but when we consider them in the light of the historical background by which they were produced, we find in them those historical forces reflected—the burning stages of the Revolution, the political and social ideals of the classes who have participated in the drafts and their promulgations. The most characteristic of all these crying articles, however, is the legislation on property, and except that of Robespierre each of them is pierced through the bourgeois idea which takes the right of property for sacred and inviolable. In view of these analysis I suggest that these declarations are but the brief expressions of bourgeois democratic society.

Liberalism in Lao-tse and Chuang-tse

by

Y. Murakami

Liberalism is considered as the son of the Western world, but in the Oriental cradle we find an oriental liberalism. I am of the opinion

that the thought expounded by Lo-tse (老子) and Chuang-tse (莊子) is a representation of Chinese liberalism. It also represents, to a lesser degree, a liberalism particularly Oriental. Utter submissiveness is the remarkable feature of their thought, and they sought for freedom under submissiveness. Great is their thought as an individualist liberalism, but as it was brought up in the weak under the despotism of the feudal China, it also gave rise to indifferentism to the secular matters, and found its favorable bed among those circles who had escaped from the despotic beurocracy of their age. Since the Sung (宋) dynasty, however, with the emergence of modern society, and with the development of these social classes as well, this eremitic feature dropped away from their thought, and found its way into the secular world. I have once analyzed the Chinese history from the viewpoint of this interrelation between despotism and escaptism, and thereby attempted at its periodization. This article centers in the Liuchao (六朝) era and will illustrate some aspects of it by the adaptation of this method.

A Study of Educational History during the Meiji Era

by

R. Oishi

Needless to say that education played a great role in the formation of the modern thought in Japan, but many attempts have failed to define it on account of their depreciation of its background. On what basis the popular desire was formed and how it was reflected in the general trend of thought—these are the fundamental questions with which we have to do in considering the development of modern thought, especially in connection with the general modernization of this country. The object of this article is to illustrate some of the institutional developments of common education from the ideological standpoint. The development thereafter will later be treated separately as a question of professional education.