



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	隠遁思想の起源
Author(s)	佐藤, 一郎
Citation	北海道大學文學部紀要, 2, 23-40
Issue Date	1953
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/33114
Type	departmental bulletin paper
File Information	2_P23-40.pdf



隱遁思想の起源

佐藤一郎

隱遁思想の起源

佐藤 一郎

論語の隱者、莊子内篇の兀者の社會史的位づけを手掛りとする、惡戰苦闘のドキュメントとして、その考究過程のままに、ここに本論文を諸賢の御批判の前に提出する。

目次

- 一、隱者という言葉
 - 二、隱者という人間
 - 三、莊子内篇の特殊性
 - 四、山林江海之士について
- 結語

一、隱者という言葉

論語、特にその憲問・微子の兩篇には隱者と孔子との交渉が述べられている説話が數多く存在する。津田左右吉先生は論語中の此等の章をば、隱遁思想そのものが先秦時代の末期に生じたものであり、そうして、それが儒家にとり入れられたのは、その成立よりも後であろうから、この時代のおわりのころであり、孔子の言葉もこの頃のものである

うと云い、特に憲問・微子の兩篇の説話群は莊子およびその他の道家の書からとられたもの、またはそれに基づいて作られたものであろうが、莊子以外の道家の書がどういふ書であつたかはわからぬと云うことを論じられている。その成立の時代は早くとも先秦時代のおわりの頃とされ、その中の微子篇の楚狂接輿・長沮桀溺・荷蓧丈人の話は「前漢時代に書き加えられたものかとも思われる」とまで云われている。しかし現在の論語の中にどうしてこのような道家の説話がほとんどそのまゝに津田先生の見解によれば論語の中に編入されているのかについては、「こういうことばや話がどうして論語にあるかは別の問題として」と云うのみで、おそらく難多な思想を含む儒家の書よりの、「深い心もちゐるのかつた」編集の結果とされるようである。

- (1) 「論語と孔子の思想」一八九頁。
- (2) 同 一六八頁。
- (3) 同 一九二頁。
- (4) 同 二八三—四頁。
- (5) 同 一九二頁。
- (6) 同 二七一—二九一頁。

津田先生の説が正しいとしても、そうであればあるほど、道家の説話が何故にほとんどそのままの形態・内容で論語の中に入れられ、又それがそのまま留められたかについて疑問が益々大となる。孟子のはげしい異端排撃や、特に漢初の轅固生その他の人々の戰鬪的な説話は、論語中に道家説話が漢初に入れられたという説と全く對立するものである。この極めて單純な、幼稚な疑問より、研究に出發したい。そこで論語中の此等の説話と、老子・莊子とも比較してみると、二・三の非常に興味ある現象が存在する。第一は「隱者」という成語が論語のみに存するといふことである。第二は論語の隱者の生活形態が莊子内篇の隱遁者に近く、外雜篇にあらわれる山林江海之士といわれる隱遁者にはほど遠いこ

とである。

隱者についても先秦の諸文獻を調べると、成語としての用例は論語以外に見當らない。⁽¹⁾類似的成語としては莊子繕性篇に隱士が一例あるが、この繕性篇は秦漢の際に成立したものであるから、後に考察することにすれば、先秦のものとしては左傳昭公二十五年の記事の中にあらわれる「隱民」の一例のみとなる。しかしこの隱民こそ極めて注目すべきことばなのである。左傳によれば昭公は孝平子に對しク・デ・ターを行ひ、平子の家を包圍したので、平子は恐れ、台に登り降服を申出たが昭公は許さない。この時、昭公の臣の子家子が「君それ之を許せ、政これより出ずること久し、隱民多く食を取れり、これが徒たるもの多し、」と言つたとある。杜預は此の隱民の隱を「隱約窮困」と解している。更に國語用語(上)に「商王帝辛、大いに民に惡まる、庶民忍ばず、武王を欣び載きて、以て我を商の牧に致せり、是れ先王が武を務めしに非ざるなり、民隱を勤恤して其の害を除くなり」とある。隱民・民隱と語順はこゝとなるにしても、民と隱とが併用されるときは、隱はあきらかに「隱約窮困」の方が宜しかろう。ところが此の意味の隱は、逸民の「逸」と關係があるのである。(尚、ここで注意しておく、逸・佚・失は古代においては通用して居り、佚を本字と爲すべきである。しかし習慣的にこゝでは逸を使用する。)

- (1) 從來の讀法による限りである。實は他に三例ある。本文二九—三〇頁に述べる。尙成語の重視すべきことについては、王國維「觀堂集林」卷二を參照のこと
- (2) 武内義雄「老子と莊子」一七一—一三頁。
- (3) 說文段註。

荀子宥座篇に「孔子南のかた楚に適き、陳蔡の間に厄す、七日火食せず、弟子皆飢色あり子路進みて問うて曰く、由これを聞く、善を爲すものは天これに報るに福を以てし、不善を爲すものは天これに報るに禍を以てすと、今夫子徳を累ね義を積み、美行を懷くの日ひさし、なんぞ居

の隱なるや。孔子曰く、由は識らざるなり、吾れ汝に語らん、。(又)孔子曰く、由よ、居れ、吾れ汝に語らん、昔し晋の公子乗耳の霸心は曹に生じ、越王句踐の霸心は會稽に生じ、齊の桓公の霸心は莒に生ず。故に居の隱ならざる者は思い遠からず、身の佚せざる者は志し廣からず、。(又)とあるが、この文章(原文、故居不隱者・思不遠・身不佚者・志不廣)によれば隱は居に對し、佚は身に對する形容であつて、同じことを別の觀點から言いかえたにすぎない。楊涼は註して「隱は窮約を謂う」と云い、「佚は逸と同じ、奔竄を謂う」と云つてゐる。

論語で隱と熟している語は隱者の外に隱居が二例あるのみである。「孔子曰く、善を見ることが及ばざるが如し、不善を見ることが湯を探るが如くすとは、吾れ其の人を見たり。吾れ其の語を聞きたり。隱居して以て其の志を求め、義を行いて以て其の道を達すとは、吾れ其の語を聞きたり、未だ其の人を見ざるなり。」(季氏)と「逸民は伯夷・叔齊・虞仲・夷逸・朱張・柳下惠・小連。子曰く、其志を降さず其身を辱しめざるは伯夷・叔齊か。柳下惠・小連を謂う、志を降し身を辱しめたるも言は倫に中り行は慮に中る。それ斯くのごときのみ。虞仲・夷逸を謂う、隱居して言を放き、身は清に中り廢げば權に中る。我は是らに異り、可もなく不可もなしと。」(微子)とである。逸民なる虞仲・夷逸が「隱居放言」と評されるなら、此の隱居は荀子宥座篇の「居不隱者」と「身不佚者」との關係と同じである。季氏篇の隱居の意味もこの意味であるとして、むしろ通説の「かくれて居る」より遙かに秀れた解釋が成立しよう。そして此の點から左傳の隱民と論語の逸民とは一應むすびつくようである。

このように考えて來ると、隱者は隱民・逸民と同じだと言つてみたいようだが、しかし未だ證明としては極めて不充分である。まず隱を「カクレル」隱遁するの意にとらねばならぬような用法が唯一例であるが論語に存在するのである。

子曰、篤信好學、守死善道、危邦不_レ入、亂邦不_レ居、天下有_レ道則見、無_レ道則隱、邦有_レ道、貧且賤焉恥也、邦無_レ道、富且貴焉恥也、(泰伯)

この文章をこのままで解するならば、隠は見と對しているから、「天下に道あるときは則ちあらわれ、道なきときは則ちかくる」とどうしても讀むことになり、これが定説である。「見」からすればこうならざるをえないが、「隠」からすればどうなるか。左傳中で隠を「隱遁する」かのように使用しているのは、唯一個所のみで、「カクレル」の場合すら他に存在しない。詩・書・孟子にも存しない。左伝中のは隱逸思想史上重要な介之推傳説の部分である。その意味で後世のものである可能性があるがそこには隠には「顯」が對用されている。

其母曰、亦使知之若何。對曰、言身之文也。身將_レ隱、焉用_レ文之、是求_レ顯也。(左、傳、二十四)

その他では

君子隱而顯、不_レ矜而莊、不_レ厲而威。(表記)

などがある。これによれば隠と對用されるのは顯であつて、見と隠とは他にも出ないようである。泰伯篇の「見」は「顯」の假借ではなからうか。しかりとすれば、顯の用例は論語には無いが、孟子には「管仲はその君を以て覇たらしめ、晏子はその君を以て顯たらしむ」(公孫丑、上)とあるごとく「顯貴となる」の意あり、又「未だ嘗て顯者の來るあらず」(離婁・下)の如く顯者と熟して、「貧且賤」なる隱者なる語をも熟させるかのである。以上の考證よりして泰伯篇の「見」と「隱」とは、「顯貴」と「隱約」との意に解すべく、かくしてこそその續きの部分と完全にマッチすることになる。すなわち「天下に道あるときは則ち見(顯貴)、道なきときは則ち隱(隱約)、邦に道あるときは、貧かつ賤なるは恥なり、邦に道なきとき、富みかつ貴なるは恥なり。」となる。又これより逆に左傳の解も「對えて曰く、言は身のかざりなり、身はまさ

に隠せんとす、なんぞ之をかざるを用いん、是れ顯を求むるなり、」となる。「隱」の反對が「顯」であり、その「顯」が「顯者」という語を作るならば、「隱」も「隱者」なる語を作り、その意味は既に考えたごとく隱民と殆ど同じく、又逸民とも同じ人間を示めすことになる。しかし以上は未だ可能性の範圍を出でないから問題を文字上から他に轉じよう。

(一) 爾雅釋詁「顯、光也、又見也、」

尙、このような隱者の意味が何故に後世では忘れられたかについては、大體次のことが言えよう。社會的概念であつたから、社會の構造の變化によつて、それが忘れられ、言葉として成立した隱者とか逸民とかは、逆にその言葉を荷つた人々の文獻中の思想なり用例(この場合、支配的なのは論語の影響であろう)によつて變化を受けて、漢代以後のようになつた。その實例は辯性篇が好例であるが、それを補うものとして、既にふれている荀子有座篇の説話において、「故居不_レ隱者、思不_レ遠、身不_レ佚者、志不_レ廣。」とある、それと殆ど同じ句がその以後の書物に多くでているが、說苑では佚を約に作り、孔子家語では「隱」を「窮」に、「不佚者」を「常佚者」となしている。前者は佚ではわからぬので約(これは隱約と連文になるから、隱と同意になる)におきかえ、後者は隱、佚の意がわからぬので、隱を窮とし佚を安佚(安逸)にとり、「常佚者」となおしたわけである。吳越春秋でも「范蠡曰、居不幽、志不廣、形不愁、思不遠」とあるのは、同じく燒き直しである。以上で漢代でもわからなくなつていふこと、後代は勿論のことといふことがわらう。

二、隱者という人間

論語の隱者の生活形態が莊子では初期のものに近く、後期のものにあ

らわれる隱遁者達の生活形態にはほど遠いと云うことについて、ここにくわしく述べよう。莊子内篇においては生活形態があまり書かれていないが、大宗師篇では子祀・子輿・子犁・子來の項で子來に妻子があり、家に住んでいる。子桑戶・孟子反・子琴張なども竹器を編み農家的生活をしている。應帝王篇では「然る後、列子自ら以て未だ始めより學ばずとなして歸る。三年出でず。その妻のために爨し、豕を食うこと人を食うごとく、事において與に親しむなし」とある。家があり、妻があり、豚をやしなう農家的生活である。外篇にうつり、天地篇では伯成子高が「諸侯たるを辭して耕す、禹往いて之を見れば、則ち耕して野にあり、」の生活をし、又子貢は「南のかた楚に遊び」、その歸途で「一丈人のまさに圃畦を爲らんとするを見る」がそれが混沌氏の術を假修する者であつた。天道篇には「此を以て退居して閑遊すれば、江海山林の士・服す」とあり、刻意篇には「意を刻し、行をたかくし、世を離れ、俗に異にし、高論怨訴して亢をなすのみ。此れ山谷の士、世を非る人、枯橋して淵に赴く者の好むところなり」、「閑曠に處り、魚を閑處に釣り、無爲なるのみ、此れ江海の士、世を避くるの人、閑暇なる者の好む所なり。」と天道篇のをくわしくした隱遁者がある。繕性篇には「聖人は山林の中にあらずと雖も、その徳かくる」とあり、秋水篇には「莊子、濮水に釣す」とある。達性篇には「岩居して水飲し、民と利を共にせざる」人間の話があり、山木篇では孔子が大公任から不死の道を聞き「その交遊を辭し、その弟子を去り、大澤に逃れ、裘褐をき、杼栗を食う、」とある。更に雜篇には、庚桑楚篇では「老聃の役に庚桑楚なる者あり、老聃の道を偏得して、以て北のかた畏壘の山に居る」が、臣妾を有している。徐無鬼篇では「徐無鬼、武侯に見ゆ、武侯曰く、先生山林に居り、杼栗を食ひ、蕙蕪に厭き、以て寡人をすつること久し……」と云う生活がある。則陽篇では公閱休という賢者をば「冬は則ち鼈を江にとらえ、夏は則ち山樊に休^どう、過ぎて問う者有れば、曰く、此れ我が宅なりと、」ほ

めてゐる。又、妻と臣妾をもち、「自ら民に埋れ、畔に藏れ」てゐる市南宜僚の話がある。讓王篇では舜より天下をゆずられて、善卷は遂にうけず、去つて深山に入り、その處を知られなくなつた。石戸の農は「夫負ひ妻戴き、子を携えて以て海に入り、終身反らず」と。又、中山公子牟は「重生」思想により隱遁したが、その言に「身は江海の上にあり、心は魏闕の下にあり、如何。」と。又、彼のことを「その巖穴に隠るるや、布衣の士も爲し難し……」と云う。漁父篇では漁父たる賢者がい

る。このように莊子中の人物の生活をしらべて見ると、隱遁者は農耕生活者と山林江海の士（巖穴に住む者す當然はいる）および妻子臣妾をもつ生活にゆとりのある人間の三類型があり、後の二者は外雜篇に壓倒的に存在するのに對し、農家的に生活し妻子のみをもつ者が内篇の隱遁者であることがわかる。ところで論語の隱者達を観察すると、いずれも貧しく憲問篇では晨門（入守門者）であり、「糞（草を盛る器）を荷う」人間である。微子篇では長沮桀溺は「耦して耕す」であり、「杖を以て蓀（草を成る器）を荷う」丈人は「其の杖をたてて芸^{くま}り」、「子路を止めて宿せしめ、雞を殺し、黍^{きび}を爲りて之を食はし、その二子を見えしむ。」の生活である。津田先生・武内先生の説に従えば、莊子又は他の類似の道家の書より早くとも戰國末以後に論語中に入れられた筈なのに、此等の隱者達の生活は賤しい職務かまづしい農耕生活者であり、莊子の外雜篇の人々とはあまりにかけ離れている。これは津田・武内兩先生の説のもたらす矛盾であり、説話の様式上どうもおかしいことである。もし莊子からだとすれば内篇に相當することになる。又は内篇成立期の他の道家書からということになるのではないか。あるいは別系統のもので、莊子全體の成立時期の問題と關係が無いであらうか。しかしそうするには外雜篇と内容において關係があることは否定できない。ところで莊子の内における限りでは、生活形態は山林江海の士が後出の現象であるから、

ここに一つの假説として、論語中の隱遁思想に關す章は、その全部と云はないまでも大部分が外雜篇より以前のものであり、少くとも内篇と併行すると考へてみよう。こうすると論語中の道家系統の説話であるならば、何故に孔子と山林江海の士が會わなかがよくわかるのである。又次のような證明は以上の説を肯定するであらう。

(1) 津田「論語と……」一九二頁。

前に述べた如く、莊子繕性篇には「隱士」という用語があり、又ここには隱を「カクレル」と讀まねばならぬような使用がなされている。

由是觀之、世喪道矣、道喪道矣、世與道交喪也。道之人何由興乎世、世亦何由興乎道哉。道無以興乎世、世無以興乎道、雖聖人不_レ在山林之中、其德隱矣。隱故不自隱。古之所謂隱士者、非_レ伏其身而弗見也、非_レ閉其言而不出也。非_レ藏其知而不_レ發也、時命大謬也。當_レ時命而大行乎天下、則返_レ一無跡、不當_レ時命而大窮乎天下、則深_レ根寧_レ根而待、此存身之道也。

武内先生は此の篇を秦漢の際のものだと云う。(1)そこで此の篇と論語とを比較してみよう。

(1) 「老子と莊子」一七一—三頁。

既に研究した如く、隱者・隱民・逸民がいずれも、社會的に見ればかんばんしい、人の羨望するようなものではなく、かつ社會生活又は社會の身分上の言葉なのであつたとすれば、道家が自己の善しとして宣傳に努力している人間を、隱者なり、隱民なりと呼び、たたえるわけはないと考へられよう。現に雜篇では佚民を佚樂の民としている。「真人」とか「天の君子」とかいう名稱こそ望ましいわけである。又、「隱」も「カクレル」の意が本當に先秦時代にあつたかどうかについても、私の調査によれば極めて怪しく、殊に「隱遁スル」というような意味は無かつたと云える。そこで此の繕性篇と論語とを比較してみると、莊子中の

唯一のものである隱士は、「古之所謂隱士者」と記され、道家用語になりきつていゝとは云えない。しかも隱者・隱民とはことなつた「士」としての階級づけがなされている。これは自分等の仲間の身分を誇示するものと云えないであらうか。用語の時代性を云うならば隱士は後れるものであらう。しかし、「雖聖人不_レ在山林之中」と云うは、山林の隱者という生活形態の既に成立していることを示めしている。又「隱」を「カクレル」と讀んでいるが、その文章の内容を見ると論語泰伯篇の第十三章とその思想は全く一致している。ところで此の泰伯篇第十三章は既に論じた如く、見と隱とを對用しているが、その見は顯の假借であつたのに、假借たることが誤り忘れられて今日に至つていゝと考へられる。ところで此の繕性篇では「其德隱矣、隱故不自隱、古之所謂隱士者、非_レ伏其身而弗見也、……時命大謬也」とある。ここでは隱と見が共に用いられている。しかも此の場合は、「見」は「ミユル、アラハル」である。この繕性篇の記者がすでに今日の如く論語に入れられている泰伯篇の「天下有道則見、天下無道則隱」を誤讀したのでなければ、こうした文章は書けなかつたであらう。以上の點より見て、論語中の當該部分をふんまえて繕性篇のができているのであらうと結論できよう。尙、莊子はさらに一つ「カクレル」の用例があるが、これは武内先生によれば莊子中で最も新しい部分であるとされる讓王篇にある。中山公子牟の章で「其隱_レ嚴穴也、難_レ爲_レ於布衣之士」とあるものである。漢代に入るとともに「隱」を隱遁の意につかひだしたことがよくわかる。

(1) 「カクス」の用例はある。これは本問題と關係はない。

(2) 「老子と莊子」一七一—三頁。秦漢の際の作品という。

(3) 同一七三頁。

論語中の隱者、逸民説話から隱遁思想を捨象してみるとどうなるか。彼等は單なる野人ではなく、君子たる位はないが君子たる能力を有する人々であり、しかも貧しい生活をしている。その大部分は農耕に従つて

いる。ところで微子篇の逸民章をみると、逸民の名を列舉し、その批判をして、最後に「我則異於是、無可無不可」とある。これは孟子萬章(下)篇の「孟子曰く、伯夷は聖の清なる者なり、伊尹は聖の任なる者なり、柳下惠は聖の和なる者なり、孔子は聖の時なる者なり。」と類似する構成であるが、孟子では孔子を聖人として伯夷、伊尹、柳下惠と同種類としている。微子篇では伯夷、柳下惠が入っている。このような點から見ると論語集説において

逸民、何晏以爲節行超逸、包咸云、此七人皆逸民之賢者、若以爲超逸、必不_レ言賢者、則其意謂遺逸之民也、推_二未_レ句之意_一、孔子亦以逸民自居、包說是也、

と論じているのが是當であると思われる。則ち遺逸の民と考えるならば、孔子が逸民の中に自らを居らして何の差支えもないと云うのである。この場合、孔子は魯を去つて以後は遺逸の民であることを前提としているわけである。この解釋は正しいが、しかしやはり賢者という意味がその背後をささえているのは傳統説の上に立つ以上は止むをえない。ところがそれほどの賢者とも思えず、むしろけしからぬ思想を持つと思われる場合は、當然これまでの解釋家はつまづくことになる。それは長沮桀溺説話である。此の説話は長沮・桀溺という二人の隱者に、隱遁思想を以て子路が頭ごなしにやつつけられ、孔子のもとにもどつて其のことを告げる

子路行以告、夫子憮然、曰、高_レ士不可與同群、吾非_二斯人之徒與_一而誰與。天下有道、丘不_レ與易也。

ここに古來からの難問が生じている。孔子の答えを素直に讀むと、「鳥獸とはともに群を同じくすることは出来ない。吾は『斯人』のともがらではなくして、誰のともがらか」とならざるを得ない。この『斯人』を長沮桀溺だとすれば、これまでの解釋では隱遁思想家と同類となる、ここに多くの解釋家が書經に「斯民」とあるのが「天下の民」の意であ

るのを援用して、斯人を「天下人」(孔安國註)とするのに一致している。しかし此れは極めて無理で、斯民の場合は前後の關係でそうなるので、「斯」に天下の意味があるのではない。「斯」はすぐそばのものを直接に指示する語にすぎない。唯一人、龜井南陽が「斯人とは若人(カクノゴトキ人)というがごとし。斯の人にして斯の病あり(論語、雍世篇)と同義にして、沮溺を指すなり。説く者は以て天下の人を指すとなす、吾れ未だ語例を見ず、故に之をとらず。」(論語語由)と云うのが正しい。吉川幸次郎先生も雜誌「新潮」で同じ解釋をされている。先の逸民章の場合、孔子が自らを逸民とした事例があるから、この場合も思想的共鳴ではなくして、社會的運命が同じ人間だという意味を、此の文章の正解とすべきである。尙、「天下有道、丘不與易也、」も古來諸説が紛々としているが、私は「天下に道あらば、丘も隱者の仲間たることに甘んずるのだが、道がないのでそれを正そうとして、この人の仲間たることを變えようとするのだ。」と解釋したい。

以上の研究によつて、論語を中心にして考えれば、隱者・逸民・隱民とは當時の社會においてその國でいれられずにか、或は自らその國を去つて、生活に窮し、その結果として農耕でほそぼそ暮すか、微職に甘んずるか、大貴族に寄生するかしている人間ということになる。孔子は此の場合、諸侯や貴族の寄生生活者であることは言うまでもない。しかし此れでは「逸」とか「隱」とかの意味をある程度満足させるが未だ充分でなく、きわめて漠然たるもの、資料的裏付けも少ないと言はねばならない。

* * *

ここに隱者・逸民・隱民とは如何なる人々かが問題となる。明らかに思想史上の概念ではなくして社會史上の概念であり、かつ後代にも残存した階級、身分ではなく、おそらく秦漢以後には消滅したのであろうものである。では其の本來的意義は何か。こうなつて來ると單なる隱とか

逸とかの意味と、者とか民とかくつつけるだけでは決して充分ではない。論語において此のような人々に隱遁的思想が結合されているのであるから、少くとも此の説話の筆者にとつては、こういう思想のもち主は隱者という社會的身分の人間だとされていたのである。これは思想史上にも極めて重要なことである。故に此等の概念はその文字上の意味をさぐるよりも、社會史上をの先ずさぐるべきであらう。

禮記文王世子篇に公族に對する刑罰の施行について書かれた文章がある。「公族其有死罪、則磬于甸人。其刑罪則縲、亦告于甸人。」この意味を鄭玄の注によつてとると、「公族は死刑の場合、郊野を掌る官である甸人によつて絞殺される。庶人の如く市朝で執行されないのは、このことを隱すのである。その刑罰としては入墨の刑か劓刑であり、亦甸人によつて執行される。」となる。鄭注の原文の「不於市朝者隱之也、」は實は此の本文のつゞきに、「公族之罪、雖親不以犯有司正術也、所以體百姓也。刑于隱者、不與國人慮兄弟也。弗弔弗爲服、哭于異姓之廟、爲泰祖遠之也。」とあるのによる。これは鄭注によれば「公族の罪は、親しと雖も官吏の法の執行を犯さないのは、百姓と一體になる爲である。隠れたるところに刑するとは、國人に諸候の一族についてとやかく言はせないためだ。弔さず、喪をなさず、異姓の廟に神位をもうけて祭るのは、祖をはずかしめたから、これを遠ざけるのだ。」となる。しかし此の解釋は自分には納得できない。それは「刑于隱者、不與國人慮兄弟也」についてである。隱に「かくれたるところ」という意をつけるのは、不可能ではないが、困難である。この句は「磬于甸人」と「告于甸人」との説明である。甸人とは「掌郊野之官」(鄭注)である。「甸師氏在疆場、多有屋舍、以爲隱處、故就而刑焉」(周禮、甸師、賈疏)というのも些かもつてまわつてゐるのではなからうか。「刑于隱者」は「隱者=刑ス」と讀んで、「甸人=」と對比するのが文章上では最も妥當である。周禮でに甸師の職は王

室の爲に郊野で農事を營む役である。隱者の生活は論語では野で農耕する人である。左傳(成十)にも「使甸人畝麥」とあるから、ここで最大公約數的に解答を出せば、隱者とは「農耕者」であることになる。尙、禮記中に「隱者」という語は更に二例ある。それは喪大記にあり、ことと同じように今迄あつかわれて來た。

〔第一例〕棄杖者斷而棄之於隱者。

〔第二例〕君爲廬宮之、大夫士檀之、既葬柱楣。塗廬、不於顯者。君大夫士皆宮之、凡非適子者、自未葬、以於隱者。爲廬。

注疏はともに隱者をつゞけ、人目にたぬ場所の意にとる。第二例を検討するに、「不於顯者」とある。これは明らかに「於隱者」に對する。しかるに「顯者」は「不塗見面」(廬を塗るのに外部から見えるところはぬらない)と注している。顯と隱とは相對する字であり、顯者と隱者も當然相對する。故に「不於顯者」とは「於隱者」のことになる。ところで注疏では「既に喪主に非らず、人の屬目する所たるを欲せず、故に東南角の隱映處に於いて之を廬す」と注を説明する。これでは前出の「不於顯者」とは何のことかわからぬことになる。これを人間にとればどうなるか。「於隱者」はおそらく「刑于隱者」の「于隱者」に相當し、文王世子篇では正しくは「隱者に于て刑す」となるのであらう。つまり甸人がすると云うことである。ところで喪大記中にも喪をたすけるものに、小臣・管人・御者・甸人・陶人がいる。その内の甸人の役目は、土の籠を作り、湯をわかす役である。甸人のみが隱者ではあるまいが、しかし「塗廬」、「爲廬」はこの甸人の職に近い。甸人は隱者と考えられる。ここに第一例では「杖を棄つる者は、斷りて之を棄つ、隱者においてす」となり、第二例では「廬を塗るは顯者においてせず」、「以て隱者に於て廬を爲る」となり、隱者がそうした仕事をすることを言つたものであらう。

この隱者の正體は何であらうか。文王世子では國人に兄弟のことを慮らせない爲にとあるから、國人以外の人間らしい。喪大記でも顯者はこうした喪式上の仕事を行わないとわざわざことわつてゐる。しかしして隱が居の状態を示めずならば、國に對する野の中に包括されるものではないか。隱者は國人以外の、即ち野人そのものか、野人のある一部を指すのではなからうか。而して顯者とは國人のことであらう。

「隱」が「野」と關係をもつことは、論語の隱者とよばれた荷蓀丈人は野にいたし、既出の荀子宥座篇を再検討しても明瞭である。「孔子南適楚、厄於陳蔡之間、……子路問曰、……奚居之隱也。」隱とは居のある状態である。隱を「隱約窮困」なる状態としても、具體的にみるとどこにいたのか。史記孔子世家によれば此の事件について「陳蔡之大夫」ここに於て相ひともに徒役を發し、孔子を野に圍む。行くを得ず糧たえ、從者病みて能く興つなし。」と云う。正に野においての窮困である。又「昔、晋の公子重耳の霸心は曹に生じ、越王句踐の霸心は會稽に生ず。齊の桓公の霸心は莒に生ず。」と云い、その状態を綜轄して「故居不隱者、思不遠、身不佚者、志不廣、」とある。公子重耳の曹で、桓公の莒で無禮に會つたのは逃亡し、自國の外にあつた身の上であつたし、句踐の場合は會稽山にこもつた、つまり野における居の隱なるものである。殊に孟子萬章下篇における柳下惠の項をみると、「柳下惠は汗君を羞じず、小官を辭さず、進んで賢を隱さず、必ずその道を以てす。遺佚せられて怨みず、阨窮して憫まず、郷人と處るも由然として去るに忍びざるなり。爾は爾たり、我は我たり、我が側に袒裼裸裎すと雖も、爾や能く我をけがさんや……」。此の柳下惠についての言葉の前半は仕えている時のことであり、後半は遺佚されている時のことであつて、前後が明らかに對照している構造である。原文で見ると「不羞汗君」と「不辭小官」と「進不隱賢」とは、彼が仕えている場合にこの三つのことを併せ爲していることがわかる。これから考えて、後半も「遺

佚而不怨」と「阨窮而不憫」と「與郷人處、由然不忍去世」とは互に排除するのでなく、三位一體であることが斷言できる。この中で郷人とは何か。魯國ではその近郊は左右、すなわち東西の二郷に分れ、各郷から一軍づゝを編成したと云う。周禮の郷士職には「郷士掌國中」とあるが、この意味は孫詒讓が「本職に六郷を掌ると云はずして、しかも國中を掌ると云うものは内を舉げて以て外をおおう、實は則ち此の經に凡そ國中と言ふものは、ならびに郷と地を異にす、六郷の治は兼ねて國中に及ぶを得ると雖も、而も國中の名は則ち六郷に通ぜざるなり。」というのによつて、郷は國の外にあることがわからう。柳下惠が「我が側に袒裼裸裎すと雖も」と云い、その前の文章で伯夷が「郷人と處るを思ふこと朝衣朝冠を以て塗炭に坐するがごとし、」であるのも、つい近世までの中國農村の低い生活水準を考えれば、古代に於いて其の國外の生活、すなわち恐らくは農民生活の動物的であつたことが推測される。故に萬章篇の郷人は文王世子篇の隱者に近いものであり、國の外という意味で「野人」とも云えるであらう。ここに先に三位一體と述べたところの、「遺佚而不怨」、「阨窮而不憫」、「與郷人處、由然不忍去世」はこれまで論じて來た「隱者、逸民」の本義について、遺佚は「逸民」に、そして「阨窮」と「與郷人處」は「隱者」の「窮困者」と「野人」——

これまで此の二義は別なのか、同じく包攝されるか不明であつたが——に相當することがわかる。尙、柳下惠の場合は遺佚であるが、逸(佚)には奔逸(逃亡)の意もあり、その實例は齊の桓公、晋の文公の場合である。おそらく兩義を認めるのがよからう。

(1) 參考として尙書酒誥「厥或誥曰群飲、汝勿佚。」と公羊成二「佚、(註)佚獲者已獲而逃亡也」などがある。

* * *

これまで分析して來た結果を綜合して、この隱者と云ふものは、周代封建制の支配する社會——この遺制はおそく戰國末ごろまでつづいた

と思う——において、君子たる資格・權利・身分といったものを喪失した人間のことであらう。換言すれば氏族制支配下の中國古代都市國家の市民權の喪失者のことであらう。以上の規定は細心の條件付けのもとで言はれるべきことであつて、輕々に氏族、市民權等々の語は使用できないのであり、極めて危険なことであるが、便宜上の使用を認めていたのだきたい(註一、二、三)。今この論文の問題とする時期について考えるならば、上限は春秋末期、下限は戰國末よりはおそらく以前であるから、これは都市國家がようやく他の都市國家を征服し或は隸屬させ、領土國家にうつり變る時期である。又、周代封建制は氏族(宗族)と云う血縁團體を中心とするのみならず、例えば魯におけるように地緣團體たる鄉黨も成立している。都市にも城塞都市から商業都市が成立している。しかし互視的には氏族、或は鄉黨の成員たる資格の喪失は自己の屬する國家(それが獨立的であれ、附庸的であれ)の市民權の喪失である、或は少なくとも同じ人間とは扱つて貰えなかつた時代と爲しうであらう。且つこの問題を扱う資料は、以下では禮記、周禮を使用せざるをえないが、これも前漢初期には形成され、特に周禮の信憑性は、その使用が職務上の問題に止るから、過去のもの割合に正確に遺してくれていると考える。(註四)

註

一、中國上代は封建制が都市國家か 宮崎市定(史林第三十三卷第二號)

二、孔子 貝塚茂樹 一四—四二頁

三、中國古代社會史 侯外廬

四、中國古典學の展開 宇野精一(周禮の制度が戰國時代ものを反映していることについて)

市民權喪失の原因は、おそらくギリシャ・ローマの古代都市國家におけると同じく、犯罪者に對する市民權の停止および剝奪、その極刑たる國外追放、國外逃亡及びその祖國の滅亡であらう。禮記では古代中國都市國家の市民權は「齒」という言葉で表現されている。禮記王制に云う、

「(教に帥はざる者は)、變せざるときは之を遠方に屏^{しりぞ}け、身を終るまで齒せず」と。注して「齒するとは錄するが如し、錄するとは年次を以て相列敘するを謂う」とある。周禮大司寇に「(凡そ人を害する者で)その能く改むるものは、中國(國都の中)に反^{かへ}し、齒せざること三年」注に「年次を以て平民に列するをえざるなり」とある。これは終身と有期の市民權剝奪、都市國家内の居住の許可、又は禁止があつたことであらう。「齒」という言葉が、特に「祭祀」と「政治」への參加權であることは、この剝奪をして極めてきびしい結果をもたらした。禮記王制に「人を市に刑するときは、衆とこれを棄つ、この故に公家は刑人を畜わず、大夫は養はず、士は云に塗に遇うも與に言はず、之を四方に屏け、唯その之く所のままにし、及ぼすに政を以てせず、ことさらに生かさざるを示めすなり」とある。この刑は肉刑であり、鄭玄は周禮司圜の注で「三年不齒」の刑にあるものは肉刑をうけたものではないというが、ほぼ此等によつて市民權剝奪の結果が想像される。そして剝奪に伴い都會内の居住の許される場合、都市外居住の許される場合、祖國の領土外への立退き、更に公的、私的保護の禁止、實際の禁止(おそらく宗教的に彼は不淨になつたのであらう)、國家の保護の外に置かるること等がわかる。

(1) クーランジュ 古代都市(田邊譯) 三五—三七四頁

(2) 滅亡に際しての逃亡者、および俘たることを免除された者(左傳僖二五年陽樊の民をゆるすこと)など。

(3) 柳下惠傳説はこれであらう。

まず國外追放と國外逃亡、及び國家滅亡の場合について考察しよう。彼等は生活の爲には、そして生命の保護の爲にも、他の「國」(氏族制都市國家)の保護を求めねばならない。どこかの原野を、誰にもわずらわされずに耕してでも生活するなどということとは、今日のロマンチズムである。その保護を求めた國より見れば、彼等は絶対にその國人たりえな

い人間である。何故なら古代中國の國にとつて「國の大事は祀と戎にあり」(左傳、成十三)であつた。その氏族員以外のものは祭祀に關りえず、したがつて其れに伴う一切の權利(おそらく國中居住權も)はなかつた。永久の外國人なのである。彼等の中のあるものは、その能力、緣故等によつて、その國人から好遇され、又は國人に寄生したものもある。左傳の隱民は貴族の寄生者である。その國人は彼等に服屬する被支配民を「野人」と呼ぶが、此等の人々は生來の野人ではない。では何と呼ぶか。まず其の來國の理由、身上からして、逸民と呼ぶであらう。そして彼等が自國以外の人間であることから隱者と呼んだのであらう。文王世子の「刑_二于隱者_一、不_レ與_二國人_一處_二兄弟_一也。弗_レ弔_二弗_レ爲_二服_一、哭_二于異姓之廟_一」や、周禮小司寇「凡王之同族。有爵者有罪、不_レ即_二市_一」とあるのは、氏族員の死刑を族外者にやらせ、それは國中においてせず、その死後も氏族の祭祀から除外する、つまり永久の追放ということ、古代の遺制として教えてくれるように考えられる。

(一) 周禮掌囚にも「凡有爵者、與王之同族、奉而適甸師氏、以待刑殺」とある。

次に此等の人と困窮及び農耕との關係は、當時の中國社會の農耕社會であつたことから見て、彼等はおそらく其の國の野を耕して生活したのが大部分であつたらう。孟子滕文公上篇の「神農の言をおさむる者に許行あり。楚より滕に之き、門に踵りて文公に告げて曰く、遠方の人、君の仁政を行うを聞けり願くは一廬を受けて氓とならんと。文公之に處を與う。其徒數十人、皆褐を衣、屨をつくり席を織りて以て食を爲せり。陳良の徒・陳相、その弟辛と耒耜を負いて、宋より滕に之きて曰く、君聖人の政を行うを聞く、是れも亦聖人なり、願くは聖人の氓とならむと。」は此の状態を寫したものであらう。「氓」とは説文では「田民」だとする。淮南子脩務訓では「輕_レ賦薄_レ斂、以寬_二民氓_一」、戰國策秦策も「而不_レ愛_二民氓_一」とし、注は共に「野民」とするが、孫詒讓も周禮の氓について

「此の經の氓は野民なり」と考證し、更に「又、古制、凡そ外來の新民、皆六遂の外の公邑に田を受く、故に亦これも氓と謂う、旅師の新氓これなり」と論ずる。野民というのは國およびその郊(六郷)の外の公邑の民だということであり、周禮・旅師によれば是等の新氓は征役を免除され土地を給されるのである。論語の隱者とはこの氓のことであらう。又周禮遂大夫に「三歳に大比し、則ち其の吏を帥いて貳(氓と同じ)を興し、其の有功者を明らかにし、其の地の治を屬す」とある。これこそ文王世子篇の甸人であり、それ故に此の甸人はすなわち隱者なのである。「則帥_二其吏_一而興_二貳_一」は論語の「興_二滅國_一、繼_二絕世_一、舉_二逸民_一、天下民歸_二心焉_一」の「舉_二逸民_一」と此故に類似する。次に隱と困窮であるが、氓たれば動物的生活に近いであつたらうし、當時の氏族制社會において祖國を喪失することは、ほとんど一切の保護を失うことであり、又古代中國では加うるに財産の私有權の發達は極めて微弱であつたと推察されるから、祖國喪失は全ての人にも完全なる生活手段の喪失であつたのである。

尙、市民權喪失者でその祖國の領土内に止まることを許るされた者も、外國人と同じ待遇をうけおそらく逸民・隱者・隱民であつたと思ふ。その人が柳下惠ではなからうか。

三、莊子内篇の特殊性

莊子の中の重要な思想が、全生説であり、それにもとづいて隱遁思想が展開されたということは、既に津田先生の研究で明らかにされてゐる。しかし此のような思想がどのような社會的階級に屬する人々の間より生れたか、又その思想の展開は如何なる當時の社會狀況によるか。この問題の究明には、莊子という書物自體に接しなければならぬ。この書の著者と云われる莊周については、色々の説があり、その本國、經歷なども傳えられてゐるが、津田先生も言はれる如くに、「莊子がよし實

在の人物であつたにしても、今日に傳えられている莊子は歴史的存在的
それでは無くして、全然説話上の人物である。」といふことから、問題
を究明すべきである。即ち莊子の本文の中の思想なり表現なりの特殊性
が採り上げられねばならない。

- (1) 津田「道教」三二六頁
(2) 同 七七頁

最近に出版された中國の「中國思想通史(第一卷)」では莊子という人
物をば、「彼は亡國の運命を感じせる没落小貴族のようである、」と述
べ、その亡國の事があつた暗示は至樂篇に見え、彼は「亡」を禮讚し、
「亡」の矛盾を自己解決して、自然に統一しているという。至樂篇とは
「莊子之楚、見空髑髏」章である。これを引用して、「この半眞半假
の寓言によりみると、第一に『亡國の事あり』と暗示し、第二には『上
に君なく、下に臣なき』の有様を憧憬し、第三には『父母閭里』といふ
宗族を回念している。正しく亡國の大夫の心中をみせた話である、云々」
と云い、その思想内容よりして「莊子思想は、まことに戰國『物質危
機』の頂點を代表する」とする。又、莊子は大悲劇中の「無可奈何」者
(傍觀者)であるとも言つてゐる。戰前のものでは呂振羽の「中國政治
思想史」は、老子を春秋末期の没落封建貴族(大封建領主によつて兼併
された中小封建領主)であり、その哲學はその集團の意識を表はしてい
る復古主義の政治哲學であると規定している。莊子は老子哲學の繼承者
であり、彼の哲學も没落小領主集團、しかも老子にあつたような復活の
希望もなく、更にかつて自分らを没落せしめた大封建領主も否定されん
とする時代の思想家であるとしてゐる。尙、郭沫若「十批判書」は此の
ような問題をそれている。

- (1) 杜守素・侯外廬・紀玄冰合著。同書二五五—二六八頁
(2) 原・角田譯。五一—六五頁
(3) 同右一七四—一九〇頁

莊周という個人を扱うことはこのままでは無理であり、又彼等の利用
する資料は文献批判を經ていない。このような點から考えると、その思
想の性質から没落小貴族を考へること、特に中國思想通史の云う「氏族
貴族」の没落者を當ててゐることは正しいのであらうが、この問題を莊子内
篇において考へてみよう。莊子内篇の隱遁者の社會生活は、その文字上
でみるがぎり、あきらかに貧困であり、庶民的である。その寓話の中
に、彼等の對社會關係を示めずものとして、不具者、特に兀者と「遊方
之外者」とに注目したい。人間生篇は無用の用を強調し、無用なること
が養生に如何に有用であるかを其の説話群全部にわたつて言つてゐる。
しかし此の無用は天性によるものである。ところが不具者、特に兀者は
そうではない。兀、或は介とは足を刑罰(刖という刑)によつて切除さ
れたことである。この兀者(介者)が養生主篇に一つ、徳充符篇では六
種の説話中の三つの主人公としてあらわれ、孔子や鄭の子産をへこまし
てゐる。この兀者は、五刑の中の刖に處せられたものであるから、その
結果は社會的に云へば、禮記王制の既に記述した「公家は刑人を畜は
ず、大夫は養はず、士は之に塗に遇うも言はず、」になる。このこと
は徳充符篇に片鱗を見せ、子産をして兀者申徒嘉との同行を忌まして
ゐる、「我れ先ず出でば則ち子は止れ、子先ず出でば則ち我れ止まら
ん、」。要するに道で人に見られるのは非常に困ることなのである。又王
制はつづいて「之を四方に屏け、唯其の之く所のままにし、及ぼすに政
を以てせず、故うに生かさざるを示めず、」と述べてゐる。又、周禮掌
戮では、肉刑を受けたものを職事につけることを述べてゐる。

「墨者使守門、劓者使守關、宮者使守內、刖者使守圜、髡
者使守積、」

ところで既に記したように、王公族・有爵者の肉刑は刖と髡である。こ
うした事柄から綜合すると、此等の文献がどれほど嚴密に古代を傳えて
いるかは確證できないが、肉刑に會つて領土外に去つた者もあり、微職

に仕われて國に留まつたものもあつたこと、そして凡者には士君子にして爲つたものもあつたことが云える。論語憲問篇の「子路石門に宿す。晨門曰く、奚くよりせるか。子路曰く、孔子よりせり。曰く、是れその不可を知りつゝ、之を爲す者か。」の晨門（守門者）や、亦儀の封人（八佾）はおそらく此の種の受刑者であり得る事が考えられる。隱者、逸民と同じ境遇の人々であり、いずれも曾つては士君子であつた人々であることがわかる。尙、楚狂接輿が人間世篇の末尾にある點から考えると、本篇の人間はことごとく不具者であるから、この編者の意識より類推すると狂人として市民権喪失者となつてゐるのではあるまいか。

以上は人物であつたが、次に説話の表現の上に市民権の喪失が暗示されてゐることを述べる。大宗師篇の子桑戸・孟子反・子琴張説話がその中心となる。左にその全文をかかげる。

子桑戸・孟子反・子琴張、三人相與友、曰「孰能相與於无相與、相爲於无相爲、孰能登天遊霧、撓挑无极、相忘以生、無所終窮」。三人相視而笑、莫逆於心、遂相與友。莫然有間、而子桑戸死、未葬。孔子聞之、使子貢往侍事焉。或編曲、或鼓琴、相和而歌曰「嗟來桑戸乎、嗟來桑戸乎、而已友其真、而我猶爲人猗」。子貢趨而進曰「敢問、臨尸而歌、禮乎」。二人相視而笑、曰「是惡知禮意」。子貢反以告孔子、曰「彼何人者邪、修行无有、而外其形骸、臨尸而歌、顏色不變、无以命之。彼何人者邪」。孔子曰「彼遊方之外者也。而丘遊方之內者也。外內不相及、而丘使女往弔之、丘則陋矣。彼方且與造物者爲人、而遊乎天地之一氣。彼以生爲附贅縣疣、以死爲決疣潰癰、夫若然者、又惡知死生先後之所在。假於異物、託於同體、忘其肝膽、遺其耳目。反覆終始、不知端倪。茫然彷徨乎塵垢之外、逍遙乎无爲之業。彼又惡能憤然爲世俗之禮、以觀衆人之耳目哉」。子貢曰「然則夫子何方之依」。孔子

曰「丘、天之戮民也。雖然、我與女共之」。子貢曰「敢問其方」。孔子曰「魚相造乎水、人相造乎道。相造乎水者、穿池而養給、相造乎道者、无事而生定。故曰、魚相忘乎江湖、人相忘乎道術」。子貢曰「敢問畸人」。曰「畸人者、畸於人而作於天。故曰、天之小人、人之君子、人之君子、天的小人也」。

註 王先謙・郭慶藩は以上を以て一區切りとする。他書も同様である。

ここで「遊方之外者」、「遊方之内者」との解釋は、古來より二途に分れて決しない。それは「方」を如何なる意味にとるかの問題で、近世の代表的な註釋かる郭慶藩の莊子集釋は「區域」とみるを是とし、一説として「常」をあげ、馬端臨の莊子義證は「法」の假借だとする。尙、この説話には「方」字が多用されているが、その解釋は問題と關係はない。

この場合の「方」のみが疑問なので、區域とするのは「外内不相及」より來て、これのみでは足りぬので延申して寰宇となる。これは末尾の「天之小人、人之君子、人之君子、天的小人」と相應じさせたのであり、この點は面白い。常・法とするのは、全文が禮の無視であるから、古注にあるを採用し禮教・禮法と考えたものである。これも適合した解釋である。「遊方之外者」と類似した表現を他に求めると、「今子與我遊於形骸之内、而子索我於形骸之外」（德充符）がある。これは凡者が自己の刑餘の身を超越した交際をしながら、子産が形骸についてとやかく言うのを怒つた言である。又、漢代では「方内」、「方外」は必ず「國內」、「國外」の意であり、魏晉に至ると莊子のこの言葉によつて變化を來たして來てゐる（實例は略する）。このような點から考えると、「區域」という形態的な解釋の方が宜しいようである。この場合、先秦の用例は、方・邦・國はいずれも同義なのとは言うまでもない。そして此の國を都市國家の觀念で考えるべきであらう。この觀念は莊子中の相當後期の作にも表われ、盜跖篇などにある。「盜跖從卒九千人、橫行天下、侵

暴諸候……所過之邑、大國守城、小國入保」は邑を國と呼んでゐる。

「方」を「國」とすると、我々は直ちに國の内外は、禮に關係することと想到するであらう。國の反對概念は野であり、その野に居るのが野人であり、又鄙人である。しかも野人、鄙人は國中の君子の反對のもの、野は禮樂にうときものとして數々の文獻にあらわれる。一例つづ順次に列舉すると、

（孟子滕文公）請野九一而助、國中什一使自賦。

（喪服子夏傳）禽獸知母而不知父、野人曰、父母何弄焉。都邑之士則知尊禮矣。大夫及學士則知尊祖矣……

【論語、先進】子曰、先進於禮樂。野人也。後進於禮樂也、君子也。

（韓非、外儲、右下）孔子曰、由之野也、吾以女知之、女徒未及也、女故如是之不知禮也。

このように「方」を「國」とすれば、「區域」と「禮」との關係が非常に明晰に理解され、「外内不相及」は國人と野人との絶對的な身分の差別を反映することがわかる。「遊方之外」の「遊」は、生來的にそこにゐるのでないことを示めすと考へて宜しかろう。國人たるの權利義務から外にでた人間がここに言われている。その生活は貧しい野人と思はせ、霖雨十日にして飢える人々である（大宗師篇の末尾の説話を参照）。彼は此の世では君子ではなく、正に小人である。しかし此のような偉大な思辯の持主にとつて、小人はその伴侶ではない。かくて彼は「人猗」「畸人」である。しかし俗人の支配する此の地上に對するは天であり、その天では彼がその伴侶を得るが、此の地上での君子は小人なのである。「畸人者、畸於人而侔於天」。故曰、天之小人、人之君子、人之君子、天之小人也。人の小人はどうなるか。彼は出身は人の君子、それゆゑ人の小人は問題にならない。人の小人を天の君子にしないのは、

正に彼の出身の所爲である。この作者は下層階級の出身ではなく、又新與階級でもないのは、その超越的思想とともに此の點でも云えるであらう。作者は孔子をして「丘也、天之戮民也」と云わせ、徳充符篇では孔子を指して兀者無趾をして「天刑之、安可解」と云わせる。既に研究した如く、戮は死後までの市民權利奪であり、刑は終身のそれである。憎惡は此の世の君子、國內に住む會ての同じ階級者にそゝがれている。

（一）倚、畸、奇也、自關以西、凡全物而體不具謂之倚、楚梁之間謂之倚、雍梁之西郊、凡……（方言）とある。人猗、畸人ともに普通人でない人間、片輪者の謂で受刑者たることを暗示するのである。この世では君子、小人ともに彼のごとくでないものである。尙、生活の面からも兀者でないかと思はれるのは、「曲を編む」とあるが、前出の孟子中の許行は「門に踵す」とあり、その職は雇を作り席を織る座業である。「踵」は莊子中にも兀者の歩行をしめすために使用されている。許行は兀者であり、この人々も兀者である。大宗師末尾の霖雨十日にして飢えるのも兀者たるを思はせる。

* * *

内篇においての以上のような特徴は、外雜篇において全く影をひそめ、山林江海之士の登場となる、ここに我々は重大な題間に直面する。内篇のこのような特質は單なる寓言なのであらうか。それとも内篇の諸篇の作者（單、複いづれにせよ）の境遇を反映するか。史記によれば莊周は「嘗て蒙の漆園の吏たり」という。蒙は當時は宋の有であつた。すなわち彼は宋に服屬する蒙という小都市國家の漆園の吏であつた。周禮によれば「刑者使守圜」とある。圜を守るとは周禮註では鳥獸を驅る役であるが、圜は古書の諸用例よりみると國のこととしてよい。莊周は刑者であつたのではなからうか。養生主篇の「公文軒、右師を見て驚いて曰く、これ何人ぞや、惡んぞ介（片足、元と同じ）なる、天なるか、それ人なるか。」は、宋國の最高の執政たる右師を介者とし、「（右師）曰く、天なり、人に非ざるなり……」と書し、刑を運命なりとさせるのを見ると、此れは極めて適切な、しかも痛烈な皮肉であり、自慰である。こう考へて見ると内篇の諸篇は、刑者の現世への絶望・呪詛、現世よりの超

越、刑後の姿態えの慰めがみちみちて感ぜられ、これらが思想としては武内先生の云う如く資齊と養生の二説に昇華しておると云える。天下篇の莊子思想は正にこれである。

(1) 武内「老子と莊子」一一二頁

(2) 刑者の哲學として内篇を解釋することは興味があるが、今は讀者におまかせする。

莊周、字は子休とあるも、或はこれも彼の身體に關係があるのではないか。離騷の「競周容、以爲度」「不周於今之人兮」の註に共に周を合なりとする。「跣」は説文に「躡也」とあり、休は「止也」(呂覽觀表注)で、「跣」は爾雅釋言「跣・足也」、釋名「跣・止也、言行一進一止也」とあるのにより、おそらく周・子休ともに斷足されてつまづきつまづき歩くことをあらわしたものであろうか。正解も以上を遠くは出でまいと考える。外篇の達性篇にその好い證明がある。

「有孫休者。踵門而詫子扁慶子曰、休居鄉不見謂不修、臨難不見謂不勇、然而田原不遇歲、事君不遇世、賓於鄉里、逐於州部、則胡罪乎天哉、休惡遇此命也。扁子曰、……」門に踵するとは、不具の足で飛びながら來ることであり、この孫休の言によれば君にも郷里にも州部にも逐われたとある。彼は刑者であり、その名の休はそれをあらわすのであることに間違いない。莊子の字の子休と同じである。しかも此の場合の孫休は道を知り得ない人間として畫かれ、内篇と甚だ相違する。内篇の作者と達性篇のとはことなること自明である。

尙、道家の祖師たる老子も、秦漢頃にはやはり受刑者として傳えられていたらしい。史記は彼を「周の守藏室の史なり」と云う。莊子天道篇は「周の微藏の史なり」とする。周禮では「髡者使守積」とあり、これは倉廩と露積の二者を兼ねるものである。この刑罰は公族も處せられる劇・刑より軽いものであり、士君子にして此の刑に處せられるものは

ありうる。⁽¹⁾漢書刑法志に張蒼などが律を定めんことを請い、「諸々の髡すべき者を、完して城旦春となさん」と曰う。又、「完者使守積」ともある。しかるに史記儒林列傳に「竇太后好老子書、召轅固生、問老子書」。固曰、此是家人言耳。太后怒曰、安得司空城旦書乎。」とある。司空城旦書とは、今迄よくわからなかつた。儒家の書を律令に比して罵つたと云い、或は罪して城旦にしようと思つての罵言だとも云う。しかし周禮や漢の法律を検討すれば、老子は守藏史であるから髡者であり、その髡者は漢では城旦にされたのであるから、つまり固が奴隸の言だと云つたのに對し、太后はそれを認めつゝ、貴様はどこで一體その司空城旦たる老子の書を読んだのか、読みもしまいにと怒つたのである。老子は髡者なのである。又、史記は姓名を「名耳、字聃、姓李氏」と云う。ところが漢で城旦にされた罪人は髡を免除され、「完」にされたと云う。「ほほひげ」と「あひひげ」をとられることである。ところが此の完は彫とも耐とも云われた。これらの偏旁の「而」は音符であるとともに意符である。説文によれば「而」は「須」(面毛のこと)である。ところが老子の名は「耳」で「而」と音通じ、しかも字の「聃」の偏旁「冉」は須のたれさがつている象形である。老子の名と字は、彼の受刑をあらわすのである。(尙・史は周禮では下級官吏を指している)

(1) 孫詒讓 周禮正義の掌戮の疏
(2) 王念孫 讀書雜誌三之四の考證による。

四、山林江海之士について

隱士という隱遁思想の實行者が、事實戰國末にいたらしいことは確實である。彼等の生活は「山谷之士」、「江海之人」といわれる如く、人間を避けて、人跡のまれなところで營まれてゐる。これは知識階級のもの態度としては極めて異常なことである。その理由として津田先生は「ある君主に對して感情上の不平があるか、又は君主と調和しない思想

を有つてゐるのかの場合と、一般的に祿仕そのことを非とする場合とに大別せられる」と云う。津田先生の場合は隱遁思想の成立した後を分析しているから、これに問題は生じないが、本稿の場合は此の「山林江海の士」の前に、その母胎として社會的事情により他動的に君子階級より除外された人間を提出し、その生活は決して「山林江海」のではないことを示めし、その理由を考えた。しかし戰國以後、特に隱士の姿をあらわす戰國末期は、私有財産制の發展、都市の性格の變化、商業・交通の發達などにより、會ての如き悲慘な農業生活に追いこまれる必要はなく、南北朝の陶淵明の如く悠々自適も可能であつた筈である。俗世を逃れる爲には山谷にかくれよという思想が鼓吹され、而る後に山林の士が現實に發生したのであるにしても、その思想は如何なる理由にもとずくのか。莊子内篇には此のような思想の芽初えは認められない。

- (1) 洞田「道家の」五二八頁
(2) 同五三一頁

又、中國の古代社會に知識人がこのような生活をする宗教的習慣は認められない。インド佛教の托鉢修行は、佛陀以前の婆羅門のアーシユラマの學修期、家住期、林棲期、遊行期の四期中の後の二期の實在に依存するものであるが、このようなアーシユラマは西曆紀元前八世紀頃には未だ完成はしていなかつたにせよ、林棲期、遊行期に當る修行者の存在が文献に認められると云ふことである。此等の人々は絶對の認識を得んとして、苦行と瞑想の生活を求めて叢林に入り、次に一所不住の生活をするが食は、行乞と採集に依存している。南國の豐穰と高溫によつてのみ、その生活は可能であつた。かつ政治權力も宗教的生活を妨害しなかつたと考えられる。ところが中國には行乞して修行する宗教的習慣は認められないし、かつ山嶽信仰と結びつく神仙思想は道家思想とは全く無關係であつた。その氣候も當時の中國社會は楊子江以北に存し、その中心は黃河にあつたわけであるから、隱者の生存には苛烈であつたと考え

られる。

- (1) 金倉「印度古代精神史」七八—八四頁
(2) 津田「道家の」六五一頁

論語に「仁者は山を愛し、知者は水を愛す」(雍也)という語があるが、これは「知者は動き、仁者は靜か、知者は樂しみ、仁者は壽なり」と續き、自然愛の鼓吹ではない。詩經をみると周人も自然美に對して相當鑑賞眼が開けているし、南方楚の文學たる楚辭になると自然に親みを感じていたことがわかる。しかし莊子には自然を愛し、その美をたゞえるものは全く存在しない。他の思想文獻いづれも同様であり、文學史上でも漢の賦は貴族的遊戲文字であり、風物を敘してもそこに眞に自然を愛して韻語を爲したものは希である。繪畫について見ても、風景を畫くことは東晉の頃から始まつたようであり、漢魏以前の畫が人物及び動物を主としていたことは色々な點から考えられるが、風物が取扱われた形跡は殆ど見當らぬと云われている。青木正兄先生は山水愛好の眞に成者したのを魏晉間に置き、その理由を當時の老莊の流行と、當時それら老莊派の人々にその修養に於て道教の養生法を用いる者が多く、その結果が人々をして山に親しませることになり、それが文藝上に影響して、晉宋の間に至り敘景詩と山水畫の發達を促すことになつたとする。山林江海を愛する爲の隱遁は、おそらく魏晉以後と考えるのが是當である。

- (1) 青木正兄「支那文學藝術攷」四二五—四九頁
(2) 同 同 四三五頁
(3) 同 同 「支那文學思想史」三四四—三八頁

戰國よりの新しい社會狀態が一つの完成をみた漢の時代の隱遁者をつめて戰國末期のを逆推してみよう。後漢書逸民傳は歴史時代に入つた逸民の最初の傳として重要視される。本來は傳に書かれることは矛盾だし、筆者の年代による影響もあろうが、これに表われる生活はやはり後代とちがつた後漢的なものである。十七の傳の中に登場するのは二十余人、

その生活は豪族的、山林的と農村的とに分れる。豪族的とは、逢萌傳でその友人徐房と李子雲は「並びに陰陽に曉く、懷德汚行し、房と子雲とは徒を養ふこと各々千人」とあつて、後に逢萌が山にかくれた時に太守が彼を召した時も應ぜず、太守が怒つて吏を遣わすと、「勞山の人、果して相い率い兵弩を以て捍禦し、吏は傷を被り流血して奔る」とある。周黨は家産千金にして、隱居して妻子をひきい電池に居つた。高鳳、戴良もそうであつた。農村的とは仕えずに郷里におること、これには問題はない。次に山林的とは、豪族的隱遁が財産よりのんびりと、又兵力による半獨立という面白い現象に對し、山にかくれる生活の内容が注目される。「乃ち共に霸陵山中に入り、耕織を以て業と爲す」(梁鴻)、「武安山に隱れ、穴をうがち居となし、藥を採り自ら給す」(臺佟)、「沂山にかくれ、免わなを以て事となす」(矯慎傳の馬瑤)、「其の妻子を携え、鹿門山に登り、藥を採り反らず」(龐公)。山にかくれるとは、山間僻地で農耕することか、獵師になるか、藥を採るかであるように見える。藥をとるとは仙藥のことではなく、同じく逸民韓康の傳に「家は世々著姓にして、常に藥を名山に採り、長安市口に賣り、價を二にせず」とあるから、漢法藥の採集と販賣によつて暮しを立てたことを指すのであろう。何れもが何等かの意味で經濟的關係を社會とむすんでいると云える。更に彼等の隱遁の理由をみると、王莽の亂を避けたのが五例、權力をさけたのが八例、道教的なのは僅か一例である。嚴密に云えば重複するものもあるわけであるが、つまり道教的なのが僅少で、戰亂を逃れ、權力をさけるといふのが壓倒的であることが認めうる。

莊子外雜篇の生活形態は既に考察したが、その中で臣妾をもつ隱遁者があつた。康桑楚篇の「老聃之役、有康桑楚者、偏得老聃之道、以北居畏壘之山、其臣晝然知去之、其妾之契然仁者遠之、則陽篇の「孔子之楚、舍於蟻丘之漿、其鄰有夫婦臣妾登極者、……孔子曰、是聖人之僕也、是自埋於民、自藏於畔、……」とであるが、共に臣

妾を有して、前者は山に、後者は農村に居る。おそらく前者も山間で農業生活をしているのであろう。後漢の豪族的隱者の存在が、後漢における豪族層の確立を反映するならば、莊子のは戰國末から秦漢への豪族の出現と發展を示めす所のその反映であらうか。しからば山林江海の士は如何。特に山林の士の生活が類型的に畫かれていることに我々は注目したい。「衣裘褐、食糝粟」(山木)、「武侯曰、先生居山林、食糝粟、厭葱韭」(徐無鬼)はその生活であり、その名称も「江海山林之士」(天道)、「山谷之士、江海之士」(刻意)など、やはり類型化している。山にすめば「巖居」(達生)となり、中にはこのことを無神經に使用さえしている。讓王篇の中山公子は、自分で「身在江海之上」と云うのに、その後では彼のことを「其隱巖穴也」と云う。これで見ると、實際には後漢のとあまりことならないが、それが修辭上で類型化されているにすぎないのだと思われる。而して「是故君子錯在高山之上、深澤之汚、聚橡栗藟藿而食之、生耕稼以老十室之邑」(曾子制言)にあるように、高山の上、深澤の汚といつても、それは「以て十室の邑に老ゆ」とあるように小農村にかくれることであつた。

以上の考察を綜合して、大林丘山が人間の心神に善いと云う思想(外物篇)がチャリと出現しているにしても、山林江海の士の出現を政治的理由に求めるべきであらう。戰國末より秦漢にかけての戰亂がその主因であり、心ある者をしてその局外に逃れようと考えさせ、又それを實行させたであらうとは誰も考へることである。私はその他に當時における君主權の強大化を特筆したい。

まず君主權より逃避するということが考へられる。宗族の力が相對的に弱く、その被護に頼れない結果である。曾子制言篇の「それ世ありてか、義者もわざわいされ、仁者殆もく、恭者も入れられず、慎者も使われず、正直者も刑に遭く、違らざれば則ち罪に殆し。是の故に君子は錯れて高山の上、深澤の汚にあり、……」は何故に高山や深澤に逃れねば

ならぬかの理由を示めしている。「入れられず」、「使われず」、「刑に遇く」、「罪に殆し」などは、いずれも君主の恣意的な権力行使への恐怖であらう。この文は更につづいて「この故に、昔し禹は耕者の五耦するを見れば式し、十室の邑を過ぐれば則ち〔車を〕下れるは、徳をまもるの士存すればなり」と、避地に多く隠遁者がいる時代相―この篇の成立は戦國末から漢初の間であらう―を教えてくれる。この君主権への恐怖は、逆轉すればそれへの無視、蔑視となる。

戰國末より秦漢にかけて多く出現する許由説話及びその同系統のものは、君主の勢力への蔑視のあらわれとして解釋しうる。莊子讓王篇に云う、「子州子伯曰く、我れたまた幽憂の病あり、まさに之を治めんとす。未だ天下を治むるに暇あらざるなりと。故に天下は大器なり、而も以て生に易えず、此れ有道者の俗に異なる所以の者なり」。ここに出現する人物、何れも天下をうけずに姿をくらますのである。その他色々と例はいくらでもあるが紙面の關係上、以上に止めたい。

次に上からの問題として、隠遁を當時の政治思想ではどのように考えていたかを調べよう。韓非子では山林江海の士は問題となつていない。言つてみれば非生産的分子としての程度である。しかし農村に自活自給する隠遁者に對しては、斷乎たる處置を説いている。外儲説⁽¹⁾右上にそれはある。

太公望東のかた齊に封ぜらる。齊の東海のほとりに居士あり、狂喬華士といふ。昆弟二人の者、議を立てて曰く「我は天子に臣たらず、諸侯に友たらず、耕作して之を食ひ、井を掘つて之を飲む、吾れ人に求むるなし、上の名〔爵位官職の號〕なく、君の祿なし、仕を事とせず、力を事とせん」と。太公望營丘に至り、吏をして執えて之を殺さしめ、以て首誅となす。

其の理由は何か。

（太公望曰く）彼の天子に臣たざる者、是れ望も得て臣せとざるなり。諸侯と友たざる者、是れ望も得て使はざるなり。耕作して之を食ひ、井を掘つ

て之を飲み、人に求むるなき者、是れ望も賞罰を以て勸禁するを得ざるなり。且つ上の名なければ知と雖も望が用を爲さず、君の祿を仰がざれば、賢と雖も望が功を爲さず。仕へざれば則ち治まらず、任ぜざれば則ち忠ならず。且つ先王の其の臣民を使う所以の者は、爵祿に非ずんば則ち刑罰なり。今四者以て之を使うに足らずんば、則ち望は當に誰か君たるべきか。兵革に服せずして顯れ、耕耨を親らせずして名ある、又國に教うる所以に非ざるなり。……己れ自ら謂いておもえらく、世の賢士なりと。而して主の用を爲さず。行極めて賢にして君に用いられず、此れ明主の臣とするところに非ざるなり。亦驥の左右すべからざる〔がごとき〕なり。是を以て之を誅すと。

ここに出てくる二人の隠士は、君主権から獨立し、しかも社會經濟的にも自給自足している人間である。自分で耕作しているようであるが、よく太公望の言を讀むと「耕耨を親らせずして名ある」と表現されている。又、「居士」と呼ばれている。これは戰國末以來、ようやく頭をもたげた地方の豪族を指すとして、まず間違いない。主權に服屬しない豪族を首誅とする、これは當時の緊急課題であり、秦や漢の首都附近の地方豪族の移住政策、彼等への彈壓政策はこれを裏づけるもので、この彈壓による此の層からの山林の士の出現は容易にうなずけるものである。

（一）外儲説は「韓非子」中で古い部分に屬する。木村英一「法家思想の研究」二二九―二四五頁

（二）此の種思想は荀子にも存在する。宥座篇に孔子が少正卯を誅すること説き、「故居處足以聚成群、言談足以飾邪營衆、彊足以反是獨立、此小人之桀雄也、不可不誅也、」と云い、太公が華士を誅することをも、その一例としてゐる。

結 語

これまでの研究を要約すると、大體次のようになる。論語の中の隱者達は、春秋末から戰國中期にかけて實在した社會からの落伍者の生體、およびその當然いさぐさである思想を反映し、莊子内篇の特殊性とも相

い應ずるものであり、斷じて外雜篇の隱者達と同種類ではない。莊子内篇はおそらく刳者たる莊周という實在者の作であり、彼の年代はこれまでの先人の諸研究を採用できるであらう。内篇中の細部、年代の細部については更に研究は必要であるが、巨視的には傳統説を肯定できる。外雜篇は此の二者におくれ、隱遁思想の點からみると、この二者を含めた先行する自然發生的とも言える思想を、その時代の、おそらく戰國末より秦漢にかけての社會情勢によつて、やゝ異常な方向に展開させたものである。(一九五三年三月)