

# 『論語』の隱逸について

下 見 隆 雄

中國思想史上、隱逸の存在は特異である。彼らは反社會的な言辭をはき、またそのような在り方をしてゐるにもかかわらず、現に『後漢書』が逸民傳をたててゐるのをはじめとして、多數の正史がこのような存在者のために立傳してゐるだけでなく、いわゆる經書といわれる書物の中にも隱逸的な存在を賞賛する文が多數散見してゐるのである。これは一見反社會的とも見える隱逸が、實は中國專制社會の論理と矛盾しないものを持つていたからであらう。このことについては既に述べたことがある。<sup>(1)</sup>中國思想史上における隱逸のこのような姿を明確にするためにはやはりその歴史的な推移をたどらねば

ならない。隱逸の思想は魏晉時代に最も隆盛をほこつたと思われ、多數の隱逸に関する記述が見られる。『後漢書』に逸民傳がたてられたのも、このような背景と無關係ではあるま

い。そこで漢・後漢を通して魏晉に至る隱逸の姿の變遷を明確にすることが、中國思想史上の隱逸の位置を把握する第一段階となるわけであるが、ここではその前段階として、隱逸について考察される場合に必ずあげられねばならない『論語』の中のそれについて考察する。

『論語』中の憲問・微子篇には一見反孔子的な人物達が登場する文がいくつも見えており、これらに對するあつかいがしばしば論じられてゐる。しかし從來これらは一つ一つによく検討が加えられないままに、同じ性格の資料としてきわめて類型的にあつかわれ、それぞれの特性、とくに憲問篇と微子篇とのそれはかなり性格の異なるものであることについては看過されて來たきらいがある。そこで本稿では、これらの資料について検討を加えたいので、孔子の立場や思想との關連を通して、從來の説の看過したものをいささかおきなお

とするものである。ただ紙數の都合で、このような思想の成立時期についての考察の部分にまでは至れなかった。

『論語』の中で、隱逸と孔子の出会いを記したものが、憲問微子兩篇に見ることが指摘され、その特異性がしばしば論じられた。

先ず、憲問篇の

微生畝謂孔子曰、丘何爲是栖栖者與、無乃爲佞乎、孔子曰、非敢爲佞也、疾固也、

に注目してみよう。さてこの微生畝を隱逸者と斷定するには問題が存する。微生畝なる人物が孔子の行動と思想に對する批判をしているのはわかるが、實はこのような言をはく微生畝自身が、いかなる生活をしている人物かわからないし、どんな思想の持主か明確にされてはいないのであるから、隱逸であるのかどうか、これだけでは簡単に斷じられない。何晏さえもこれについては明確にしてはいない。邢昺が疏で「微生畝隱士之姓名也」と云い、朱子も「蓋有齒德而隱者」と云うに至って、隱士又は隱者という呼び方が見えるにすぎないのである。おそらく、微子篇に見える長沮・桀溺や荷蓀の丈人などと同じように、孔子が理想の實現のために努力する態度について批判していること、そして微子篇の彼らが、それ

とわかるような隱逸的生活環境に在ることなどから類推されたものであろうが、微生畝を隱者とする考え方は決して古くはない。嚴密に云うなら、實際には隱逸的生活をしていなくても、孔子のように、特定の思想の實現のために力を盡くそうとする人間に對しては、批判的言辭をあげせる人間も多數居たであろうから、微生畝もそのような人物の一人であつたに過ぎないかも知れないが、權力の體系からはずれた存在であり、正しさを追求することを忘れた人々や、道の行なわれないことを疑う力の麻痺してしまつた現實に對しては孔子と同じように批判的でありながら、それを積極的に改革しようとする者とそうでない者との相違を考慮すれば、一應後者的是であろうから、こういう特性を考慮すれば、反孔子的といふことで、隱逸の名を假に與えてみることもできないことではあるまい。ただここで微生畝が注目されるのは、彼が實際に隱逸であつたかどうかという點にあるのではなく、隱逸的言辭をはいた、それも多分一時的にであるという點に限られるのであることを考慮しておかなければならない。この意味において、同篇の

子路宿於石門、晨門曰、奚自、子路曰、自孔氏、曰、是知其不可而爲之者與、

も注目される。ただここでの人物は晨門の職にあると判明する點が前者と異なる。これに對しても何晏はやはり隱逸であ

るとは云っていない。これに隱逸の名を與えているのは、前者と同じく邢昺や朱子などの宋代の學者である。世の中のことに積極的に関わることを無益なこととする考え方を持っているところが、思想的には隱逸的であると云えよう。この場合、孔子が譏られたかどうか、むしろ孔子の理想主義に對して同情したと見る見方も成立するであろうから、斷定はできないが、少くとも孔子の立場や思想とは對立的であることを注目したい。次に

子繫磐於衛、有荷簣而過孔氏之門者、曰、有心哉擊磬乎、既而曰、鄙哉、硯磬乎、莫己知也、斯己而已矣、深則厲、淺則揭、子曰、果哉、末之難矣、

がある。「斯己而已矣」は古注と新注とでは解釋が異なる。朱子は「斯己而已矣」と見て、ここの荷簣者も隱士が孔子を譏ったものと見て、自分のことをわかってくれるものがないればよせばいいと決めつけたものとするが、何晏は「此硯磬徒信己而已、言亦無益也」と云う。古注の考え方が原文の意に近いのではあるまいか、なぜなら、『詩經』の引用の文は、時宜に隨うべきことを暗示するものとれようから、兩様の解釋が成立するとは云えるわけであるが、新注の立場は、荷簣者が隱士であるとの前提に立っての解釋である感が強いし、また錢大昕が唐石經によって、原文を「斯己而已矣」として「宋儒誤讀斯己爲以、未免改經文以就已說矣」と云って

論語の隱逸について(下見)

いるのは傾聴に値する意見としなければならぬ。孔子の社會連帶についての積極的な立場を批判するところは隱逸的と云えるかも知れないが、むしろ生活の状態も意見もそこまで至らないいわゆる當時のへそまがり又はすね者といった感が強い。このような意味において、後にとりあげる微子篇に登場する隱逸の人物は憲問篇のこれらとは本質的に異なるように思われる。津田左右吉著『論語と孔子の思想』は、憲問篇のは微子篇のとは少しちがったふんいきがあつて、後者の「孔子みずから道家の思想なり隱逸思想なりに同感したように語られているところに、前漢時代のものと思われる點がある」(頁284)と云う。兩篇に登場する人物たちを隱逸と斷定したうえで、兩篇とも道家の資料が混入したものとす立場などをとって以上のように説かれていられるわけであるから、全面的にはうなづけないけれども、兩篇の話の人物は確かに異なった生活環境に在ることを指摘しているところは、一應うなづける意見ではある。憲問篇のこれらの人物は、隱逸的言辭をはいてはいるが、まだそれが隱逸的生活基盤に立っているとは斷言できないこと、つまり、社會的に人間關係を斷絶した生活環境に在って云っているのか、社會的には在俗の生活環境に在って、現實に對する一時的不満から、精神的ないしは思想的にその形を整えて隱逸的言辭をはいているのか、またよく社會に在るいわゆるすね者の言辭なのか明確で

はないのである。そしてこれらの話は、孔子の行動と思想に批判的な人物を登場させることによって、かえって孔子の思想ないし行動の正統性を顯示する資料にさえなり得ている點も注目すべきである。これらのことについてはまた後述したいが、憲問篇の孔子を批判する人物は、隱逸的性格を持つとは一應云えるけれども、宋代の學者が明言するほどに隱逸者と斷定できるような人物はいないこと、これらの登場人物はむしろ孔子の思想や意見を説明するたの觸媒的なはたらきをしているのであって、この意味において同篇の

原壤夷俟、子曰、幼而不孫弟、長而無述焉、老而不死、是爲賊、以杖叩其脛、

も同類のものとして見ておく必要がある。朱子はこの原壤についても「蓋老氏之流、自放於禮法之外者」と云って、前掲の人物達と同軸と見ている。勿論この人物にしても、朱子の云うような老氏の流れをくむ人物と斷定できる資料はこの文の中には見出されない。朱子自身もそれを考慮してか「蓋」と云っているのは注目される。ただこれらの點を考慮に入れるなら、やはりこの原壤も前掲の人物たちと同じく、孔子に對立しながら、孔子の立場を説明する効果を提供している。武内義雄著『論語の研究』は憲問篇のものは儒家の資料、微子篇のは道家の資料というように區別しているが、資料の求め方には問題が存するとしても、津田説と同じく、兩篇の相違を

指摘するところは正しいと思われる。

## 二

次に憲問篇でとりあげたものとは異なった意味を持つと思われる微子篇のものをとりあげてみる。

楚狂接輿歌而過孔子、曰、鳳兮鳳兮、何德之衰也、往者不可諫也、來者猶可追也、已而已而、今之從政者殆而、孔子下欲與之言、趨而辟之、不得與之言、

この説話は『莊子』人間世篇にも見えていて、歌の内容はこれより詳しくなっている。劉寶楠の正義は『莊子』に見える歌が原文で、『論語』のものがこれによって節引したと述べているが、逆も考えられることであって、なにも斷定できる證は見えない、むしろ『莊子』に見える歌がこれより詳しいのは、道家的な立場で孔子を批判するために創作付加されたからと見るべきではあるまいか、『論語』のこの文では、孔子が軽く身をかかわされたかっこうになっているところが、道家思想に屈服させられたように見えて、道家の資料に依ることを暗示しているとも取れようが、むしろ道家の資料、特に『莊子』のかの話に依るのであれば、『論語』のここでの孔子はもっと相手を強く否定するような登場場の仕方をしなければなるまい。孔子の立場や思想に對する現實面での協力者は結局は弟子以外にはなかったし、またそれ故に、孔子が現實

に多くの苦難に遭っていることから考えれば、狂接輿のような人物を『論語』中に登場させることは、特別孔子の思想を否定することにはなるまいし、實際に孔子自身そのような場に出くわしたこともしばしばあったに違いないと思われる。この話とて『莊子』の文によって見るから道家思想が優位に立つと見えるので、この話だけ切りはなせば、『論語』の中にあつて特に孔子を否定する特異な資料とは決めつけ得まい。

「狂接輿」について、何晏は「孔安國曰、接輿、楚人也、伴狂而來歌、以欲感切孔子也」という。接輿は『莊子』には人間世篇の他に逍遙遊篇や應帝王篇にも見え、『楚辭』涉江に「戰國策」秦策などの他に『荀子』堯問・「史記」宋微子世家にも見える隠者である。實は接輿についてもここにはその生活基盤は示されておらず、この點では憲問篇の人物たちとかわらないけれども、箕子とともに稱されている人物で、同じようにに權力の組織からは離脱せんとした人物であるとの評價が他書にも見えている點が憲問篇のものとは異なる。

次に、

長沮桀溺耦而耕、孔子過之、使子路問津焉、……桀溺曰、子爲誰、曰、爲仲由、曰、是魯孔丘之徒與、對曰、然、曰、滔滔者天下皆是也、而誰以易之、且而與其從避人之士也、豈若從避世之士哉、耜而不輟、子路行以告、

夫子憮然曰、鳥獸不可與同羣也、吾非斯人之徒與、而誰與、天下有道、丘不與易也、

が注目される。長沮・桀溺の兩人については、その言辭をになう生活基盤がここで明確にされていることで、彼らが隱逸者であると云える條件の持主であるとわかる。この點がはっきりと今までの人物とは登場の仕方を異にしている。人と社會についての一家言を持つ知識人でありながら、世を避けて機構の外に住し、それを守るために農耕生活をおくっているところが、あくまでも人と社會に積極的に関わっていないこととする孔子の立場に對立する。後世、隱逸と云われる人々は、こういう人達の流れをくむ者であつたらう。佐藤一郎氏の「隱遁思想の起源」(『北大文學部紀要』)や金谷治氏の「論語の中の隱者」(『文化』)は『論語』の隱者は『莊子』内篇に登場する隱者達に近く、外雜篇に登場するような山林江海の士ほどにはタイプ化されていない素材さを持っていることを論じて居られるが、この考え方はうなづける。やはり『論語』のこれらには、初期隱逸者の素朴な姿が登場しているものと考えるべきであろう。これと同様の人物が登場するものに、

子路從而後、遇丈人以杖荷篠、子路問曰、子見夫子乎、丈人曰、四體不勤、五穀不分、孰爲夫子、植其杖而藝、子路拱而立、止子路宿、殺雞爲黍而食之、見其二子焉、明日子路行以告、子曰、隱者也、使子路反見之、至則行

矣、子路曰、不仕無義、長幼之節、不可廢也、君臣之義、如之何其可廢也、欲潔其身而亂大倫、君子之仕也、行其義也、道之不行也、已知之矣、

がある。この丈人も長沮・桀溺らのように、社會との關わりを否定し、この立場が守れるように、世人と斷絶した生活基盤を持つているところが隱逸者であると云えるところである。これらはいずれも、孔子の思想や立場とは根本的に次元を異にするため、議論して理解し合えるような相手ではないことを孔子が了解するという内容のようである。これも相手に屈服したとるのはゆきすぎである。そしてこのような人物を登場させることによって、むしろ孔子の思想や立場をいっそうはつきりと浮き彫りにする効果が憲問篇のものと同じく込められている點も看過すべきではあるまい。

以上微子篇における人物たちが孔子に對立する仕方について見て來たが、憲問篇のそれと微子篇のそれとは、前者が隱逸であるかどうか明確にできる生活が見えないのに對して、後者ではそれが明確に記されているところに異なりがあることを述べた。從來のあつかいではせいぜい後者のものと似かよつた孔子の批判をしているから、憲問篇の彼らも微子篇の彼らと同じ思想的立場や生活基盤を持つと類推されたにすぎない。しかし實際には同じ立場を持たなくても、言辭の上でだけなら、このようなことも云えなくはない場合もあること

を考慮に入れなければなるまい。かくして微子篇に登場する者達は、はつきりと社會的人間關係を否定するという自己の處世觀を持ち、しかもそれを現實生活の上で實現しようとするような生活基盤を持つており、それを前提に孔子の思想や行動に對立している姿がうかがえると云えるであろう。この點やはり後者のものにこそ隱逸の名を與えて考えて良いと思われる根據が存すると云えることになる。さてこの觀點に立つて、問題をのこすのは、微子篇の以上の三ヶ條に次いで列せられているところの一文で、

逸民、伯夷・叔齊・虞仲・夷逸・朱張・柳下惠・少連、

子曰、不降其志、不辱其身者、伯夷叔齊與、謂柳下惠少連、降志辱身矣、言中慮、其斯而已矣、謂虞仲夷逸、隱居放言、身中清、廢中權、我則異於是、無可無不可、

である。隱居放言と評される虞仲・夷逸についてはともかく、柳下惠についてはこの篇の、

柳下惠爲士師、三黜、人曰、子未可以去乎、曰、直道而事人、焉往而不三黜、枉道而事人、何必去父母之邦、

によつても、彼は、社會集團への參加意志が積極的であつて、人間關係そのものを無意味とする隱逸とは根本的に異質の存在と云わざるを得ない。少連については『禮記』雜記篇に見える大連・少連のそれであるかどうか速断はできないにしても、柳下惠と同じような立場の人物と考えるにはさしつ

かえないであろう。そうであるとして、一體彼らが世を避け隠れたといえるのであろうか、ここに云う「逸民」は後世隱逸と同一概念とされる同じ見方で把握できるものであろうか、従来この「逸民」は、古注では「逸民者節行超逸也」と解し、常識を超越した思想と行動の持主で、そのおこないのなみはずれてすぐれたものというような意にとっているようであるが、新注は「逸遺逸、民者無位之稱」としている。ところで『漢書』律歷志上の「擧逸民」の顔師古注は「逸民謂有德而隱處者」とする。ここには明らかに政治社會から積極的に遊離する隱逸のイメージが強くでている。しかし『漢書』のこの「逸民」が唐代の顔師古の注するような意味であるか、または彼の云うような明確な意味がここに込められているのかどうかは速断できないであろう。ただ『後漢書』逸民傳序に、逸民を『論語』のこの七人の者と關連づけて、「絶塵不反」と規定していることによって、逸民が隱處して世俗から積極的に離反する存在であるというイメージが確定していることは否めまい。「逸民」について『說文解字』には「佚民」に作り、段注には「逸民」は假借字であるとしている。『漢書』成帝紀に、「故官無廢事、下無逸民」とあり、梅福傳には「隱士不顯、佚民不擧」とあり、敘傳下に、「四皓遯秦、古之逸民」と見える。また『論衡』異虛篇に「繼絶世、擧佚民」とあるに對して順鼓篇には「繼絶世、擧逸民」とある。また

『潛夫論』には「畎畝佚民、山谷隱士」とも見える。「佚」・「逸」は同様に用いられている。四皓を逸民とし、『漢書』にも『潛夫論』にも隱士とならべ用いているのが見え、隱士・逸民は同じような語内容の別表現ともそれそうであるが、むしろ並べ用いているところに、隱士とは異なったニュアンスが込められていると考える方が當を得ているようにさえ思われる。これらに見られる逸民が、『後漢書』逸民傳序の云うような、また先引の顔師古注に云うような隱處者の性格が明確に込められているか否かはやはり断定できない。いわんや『論語』に見える「逸民」が、『後漢書』の逸民傳序に云うそれと同軸であると断定することはなお困難である。何晏の注に「節行超逸」という意味に取る方がよりうなづけるし、朱子でさえもこの注に隱士の稱を與えていないことは注目しなければなるまい。しかし「逸」の意味としては、これを「佚」と見ることによって、『孟子』萬章下篇の柳下惠について「遺佚而不怨」とあるのに目をとめ、これをもつて解するのがもっと勝れていると思われる。こう考えてくると、やはり朱子の注に云うところは本文の意に近いと思われる。さて従来この「逸民云々」の章はこの前に續く三章とともに隱逸者をとりあげたものとする考え方があがるが、ここにいう逸民の意味するものは必ずしもそのようには断定できないばかりか、文意から云ってもそのような受けとり方は無理

であるし、積極的に社會的存在であることを否定している人物ばかりでないことがわるのである。こう考えてみると、やはりこの章が全面的に隱逸者を取りあげた章とはなし得ないことになるであろう。なお蛇足ながら、堯曰篇の「逸民」も世すて人とか隱者の意味ではないであろう。むしろ社會集團への積極的參加の意志ないし仕官への希望がありながらそれがかなえられないでいる人、又は民間に在る逸材の士の意味であろうと思われる。

さて以上憲問・微子兩篇における孔子と隱逸ないしはそれに近い立場を持つ人物との出会いを記した文を取りあげてみた。これらの人物はいずれも孔子の立場に對して批判的又は對立的であるところから、これらの文章の時代的後出性が云われ、特に道家的な文獻との接觸が云々されており、すでに述べたように、武内義雄著『論語の研究』や津田左右吉著『論語と孔子の思想』はこのことについて注目すべき見解を述べている。『論語の研究』では、憲問篇はなお儒家の資料たるを失わないが、微子篇のものは道家の資料によるものとし、(頁217~219)、『論語と孔子の思想』では、兩篇に出てくる隱者の説話は、『論語』のものとしては調子はずれで、ともに『莊子』又はその他の道家の書からとられたものまたはそれにもとづいて作られたものであり、特に微子篇のそれは前漢時代の資料であろうとも云われる。(頁142~143・284)このようなど

りあつかいに對して、佐藤一郎氏は前引の「隱遁思想の起源」において津田説に疑問を持ちながら、『論語』の隱者達は、春秋末から戰國中期にかけて實在したところの、社會からの落伍者の生體、およびその思想を反映しており、『莊子』内篇の隱者に近い姿をしていると結論されている。このうち特に、『論語』に見える隱者が、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姿を傳えるものであるという見解は興味深い。しかし起源という面からすれば、このような存在者たる隱者というものは、實際的にはこれよりかなり前から存在したと考えられるのではあるまいか、ただこのような存在者が問題にされる状況がなかっただけである。この場合やはり實在した時期よりもこのような存在者が意識的にとりあげられる時期を云々することの方が重要ではある。だからただ單に落伍者というよりも、このような存在者が儒家にとつて意識された時期の方を考えてみる必要があるであろう。金谷治氏は「論語の中の隱者」で、『論語』に登場する隱者は、その姿の素朴さから云って、『莊子』などの道家の文獻からとつてこられた資料というよりは、『莊子』の思想を生む地盤と深く関わっていたであろうこと、またこれらの成立は戰國最末まで下るべきではなく、『孟子』のころからややおくれる時代ころのものであるとされる<sup>(8)</sup>。これら兩篇の説話の成立時期としては、金谷氏の云われるように紀元前

三世紀の前半のころとするのは明晰な結論と思われるが、孔子の時代にすでに、後世隱逸とよばれるような人は居たであろうし、孔子も實際にそのような人物に遭遇したことも決して考えられなくはない、このような観点からは佐藤氏の見解に注目したい。ただこの場合、憲問篇のもののようなとりあげ方がされた時代にはやはり微子篇のようなとりあげ方はされたかどうか疑問である。憲問篇のものと微子篇のものとの間には自ら距離が存することは考えなければなるまい。これら文獻の成立はなるほど孔子の没後かなりたつてからのものであつて、それらの中にはかなり孔子以後の思想との接觸の中でいろいろな變容をとげた結果混入されたものも存するであろうことは想像に難くない。しかし孔子の、社會を積極的に理想のものにむかつて建設しなせよとの意欲に燃えている立場に對して、全く社會的な場への参加すら否定しようとする人々が實際にいて、批判的な言辭や態度をとつたことは十分考えられることだし、特に憲問篇に見えるエピソードなどは孔子が存在した時代の現實の姿をかなりそれに近いかたちで傳えているのではあるまいか。孔子を批判する人物が登場する資料を、すべて他の思想グループの資料の混入というように考えることはできないであらう。

以上、憲問篇のものは隱逸の姿を傳えている資料とは考えられないこと。憲問篇は勿論、微子篇のものも道家の資料混

論語の隱逸について(下見)

入とは考えるべきでないことなどを述べた。次に憲問篇に「賢者避世云々」の文が見えていることについて、孔子の思想・立場がこれと連續するものであることを述べ、隱遁は孔子の思想行動と現實との間に必然的にうかびあがってくる運命的な影のようなものであつたことについて述べてみる。

### 三

隱遁を云うものは儒家の立場とは矛盾するかに見えるけれども、實は決して矛盾しないのみか、より高次の理想社會を希求しての、不満な現實からの隱遁については、孔子自身も語るところであつて、『論語』の中からそれについて語る資料をいくつか指摘できる。それらは積極的に理想的な社會の理念を持つことが強ければ、かえつて現實の社會からは離反してゆかざるを得ない知識人の姿をよく傳えている。例えば泰伯篇には、

子曰、篤信好學、守死善道、危邦不入、亂邦不居、天下有道則見、無道則隱、邦有道、貧且賤焉、恥也、邦無道、富且貴焉、恥也、

という文が見える。孔子は、自己も修養によつて到達しようとする理想的人間像として、全人的教養の持主たる君子についてしばしば語っている。本來君子は、支配階級たる貴族をあらわす語であるが、『論語』においては、教養を求め人

格の修養に努める人間をあらわすいわば學ぶ人間をさす意味に多く使われていることは諸家の指摘するところである。ここに云う「篤信好學、守死善道」もまさにこのような君子をさす表現の一つであることはまぎれもない。また里仁篇には、君子の姿は、

子曰、富與貴、是人之所以欲也、不以其道得之、不處也、貧與賤、是人之所以惡也、不以其道得之、不去也、君子去仁、惡乎成名、

のように描かれている。君子は身の修養に努めることを第一義として生きる人間として理想化され、それ故に物質的欲求を凌駕していく存在として設定される。君子の生きる基盤はあくまでも精神的なものにおかれる。物質的な欲求は補助的な意味しか持たない。行ないを慎み道を求めることの中に物質的欲求の充足に等しい充實感が存するし、それが自然と物質的な條件を満たすような状況を作り出すものであると考えられたからである。このことは、子張が祿を求めることについて質問したのに對して、

言寡尤、行寡悔、祿在其中矣、(爲政)

として、言行を慎重にしていくことの中に物質的満足が同時に存するとする答えを通して知り得る。このような表現は衛靈公篇の

子曰、君子謀道不謀食、耕也餒在其中矣、學也祿在其中

矣、君子憂道不憂貧、

にもうかがえる。このような考え方が雍也篇に見える顔回の貧を樂しむ態度への賞賛となつて表現されると考えてよいであろう。里仁篇には

子曰、士志於道、而恥惡衣惡食者、未足與議也、と云い、述而篇には

子曰、飯疏食飲水、曲肱而枕之……、と云い、學而篇には

子曰、君子食無求飽、居無求安……、

と云う。これらの表現はすべて君子の現實での處し方を述べた文とすることができる。このように貧賤であることを生きる上での恥としない考えは、學而篇に、子貢が「貧而無諂、富而無驕何如」と質問したことに對して、孔子は「可也、未若貧而樂道、富而好禮者也」と答えた文などにもよくあらわれているよう。君子人であるためには、現實においては、一般的又は平均的あり方をするのが拒否されているのである。それは君子人が現實よりも未來や可能性の方向への視點を持っているからである。だから君子人を求めることの中にそのまま一種の現實離反が潜在しているとさえ云えるであろう。ただこれは、現實の中で物質的貧困であることをのみ唯一の價値とするかに見えるが、實は現實との關わりの中でその姿は變化していくのであつて、それは前引の泰伯篇の文によつて

もわかるように、現實の世界が正道によつていないのに、物質的な高位にあることは、君子としてのあり方を否定しなければ獲得され得ないものであるから批判されるけれども、現實が正道によつていないのに物質的貧困に在ることは、やはり君子としての身の保ち方に不十分さがあることなのでこれも批判されることになる。正道が行なわれる状況では、君子であることはそのまま物質的なものを自らの方へ引きつけ得る存在なのである。君子たる條件はあくまでも「篤信好學、守死善道」にあるのであるから、有道の世では優れた活躍ができるし、當然その結果として富貴が與えられることになるのであり、無道の世にあって活躍しようとすれば君子たる條件を放棄しなければできないのである。公治長篇に、

子曰、甯武子、邦有道則知、邦無道則愚、其知可及也、其愚不可及也。

とあるが、ここに見える「邦有道則知、邦無道則愚」も、泰伯篇のかの文の表現に一致するものがある。また憲問篇によれば、

憲問恥、子曰、邦有道穀、邦無道穀恥也、

という文が見える。邦が有道の治下にあるならば、君子たるを失わず十分活動できるから恥ではないのである。同篇にはまた、

子曰、邦有道危言危行、邦無道危行言孫、

論語の隱逸について（下見）

という文が見えている。「危言危行」は、道の行なわれている社會で君子としての言行が表だつことであろう。「邦有道則見」と同じ意味であろう。なおこの意をよくくんでいると思われる文に、公治長篇の

子謂南容、邦有道不廢、邦無道免於刑戮、以其兄之子妻之

がある。「危行言孫」は君子としての行ないは厳しく守りながらも、知的な表現行爲たる言はしたがうのであるから、邦に道なければ愚というのと同じであり、これは同時に「免於刑戮」のための條件でもあったであろう。これには危険から身を守る保身手段としての意味があることも否定はできないが、君子であろうとする者が當然持たざるを得ない一面であろう。君子として身を持つるためには亂れた邦又は世にあっては表だつて活躍すべきではないと云うことは、現實面では貧という語で表現されたり、また退くというように表現されたり、また他の面として「免於刑戮」とか「危行言孫」とかの表現が用いられることになつても不思議ではあるまい。またこれらと同じく君子について語るものに衛靈公篇の

君子哉蘧伯玉、邦有道則仕、邦無道則可卷而懷之、

がある。また一方、無道ならば隱という考え方は次のようにも見得る。無道の現實に對して權力を持たない君子は、その不満や怒りを、なんら積極的な反抗活動として表現すること

はできない、ただ貧賤の中に身をおいて、自己の君子性を守ることによって、一方では現實の無道であることを身をもって示そうとすることができたにすぎない。無道に對する隱遁もやはりこれと同じところからおこっていると考えられる。ただ單に君子であることを守るといふ面からのみ隱遁するといふのでなく、隱遁することによつて、無道に對する消極的な拒否表現の意味も有したのであらう。君子は現實に對して積極的な對策を實行し得ない存在のようであるが、このような拒否表現を通しての行動はなし得たのかも知れない。このように見てくるとき、孔子が現實から身を退けることについて述べていることはなんら奇異ではない。

文莫吾猶人也、躬行君子、則吾未之有得、

と述而篇に見えるように、君子であることを目指したと云われる孔子は、君子であることを強く求め體現してゆこうとすればするほど、現實の社會においては身を處し切れないいろいろな矛盾が當然おこってくるはずのものであった。しかしまたこのような現實との矛盾に苦しみながらも、孔子は現實社會に對して高次の社會實現のために一時的な隱遁表現はできるけれども、いわゆる隱逸者のように社會を捨て去ることにはできない。豪族の手中に分散した權力を理想の君主の下に歸して、整然たる周初の封建制を確立せんとすの意欲は、このような理想を強くはねつける現實に對して、はねつける力の

強さと同じく強く、積極的に關わりを持つように働きもしたのであらう。現實に對する強い嫌惡感が、現實から退くことを語らせることもあると同時に、反面ではそれ故にこそ現實への關心は強まらざるを得ず、この葛藤は一方では機會を得て仕官したい欲求ともなつてあらわれてもいるのであつて、子罕篇に

子貢曰、有美玉於斯、韞匱而藏諸、求善買而沽諸、子

曰、沽之哉、沽之哉、我待買者也、

といふのは孔子のこのような意欲をよく表わした文と云えよう。このような積極的な情熱は、

子曰、苟有用我者、期月而已可也、三年有成、(子路)

子曰、夫召我者而豈徒哉、如有用我者、吾其爲東周乎、

(陽貨)

のような自負や自信の言となつてあらわれることもあつたと考へてよいであらう。しかし、このように積極的に現實への意欲・情熱をなげかける孔子は、やはり理想が現實に一致し得ない裂け目を持つことを再び知らされて落膽せざるを得ない。この落膽は安易な隱遁への逃避を語らせたと見るべきではなく、むしろ更により強い理想實現への情熱として燃えあがる力とさえなつたと思われる。しかしこのような強い理想への接近は、實は逆に現實との間に一層多くの不一致點を生み出すもとなつて、知らず知らず現實から離反した自己

を發見するほかはない運命にある。孔子においては現實への積極的關わりと現實離反とは同一體の兩面であつたと理解される。人間の社會的關係を肯定して、積極的に理想の實現の構想を持ちながら、現實にはそれ故にこそ現實社會からは自然に離反させられる狀況にあらざるを得ない孔子と、社會における人間關係そのものを否定・無視することによって現實社會から自己を積極的に斷絶させることによって自己を生きようとする隱逸者との決定的な違いがここに存するのであると云えるであらう。國々の間を巡り歩いて、しばしば現實の壁につきあたり、また現實から遊離した自分を發見した時發したことばは、現實批判をも混えて、

子曰、道不行、乘桴浮于海、從我者、其由與、(公治長)であつたろうし、子罕篇の「子欲居九夷」というような表現もこういう時の言葉であつたに違いない。その意味において同篇の

子曰、鳳鳥不至、河不出圖、吾已矣夫、

は同じような感慨の言葉であろう。理想をかかげてその實現のために行動する人間は當然傷つかざるを得ない。そして理想の人間像である君子たらんと努めることも、同じように現實からはみだした存在たらざるを得ない運命の中に人間をまき込んでいくのである。このような存在でしかあり得ない理想實現希求者たる君子は現實においては當然貧賤たらざるを

得ないし、また常に理想をいだけく存在であるゆえに自然と現實からはみ出さざるを得ない一種の隱遁者であらざるを得ないであらう。

以上のように見てくるとき次のような見方が成立するであらう、憲問篇の

子曰、賢者避世、其次避地、其次避色、其次避言、

も、孔子が前述のような狀況に立たされて發した言葉と見てさしつかえなく、從來のように、この文を次の「子曰、作者七人矣」と連続せしめて、隱逸を云うものとして、道家思想との關係またはそれからの潤色が論じられたりするのは少し行きすぎではあるまいか、賢者が世を避けるのはなるほど隱逸賞贊の文とも受け取れそうであるが、君子たるを持して積極的に亂世を避けるにしろ、あるいは君子たるを守るがために自然と世から自己が隔絶したのであるにせよ、決して人間社會を否定した精神が根本にあるからという風には決められまい。孔子の行動や思想からして、ここに云うことがそんなにかげ離れているとは思えないのである。なお古注では七人とは長沮・桀溺・丈人・石門・荷蕢・儀封人・楚狂接輿をさすものとしてゐるし、皇疏引の王弼は微子篇の文によって、伯夷・叔齊・虞仲・夷逸・朱張・柳下惠・少連をさすとし、同じく鄭玄は伯夷・叔齊・虞仲は世を避けた者、荷蕢・長沮・桀溺は地を避けた者、柳下惠・少連は色を避けた者、荷蕢・

楚狂接輿は言を避けた者とそれぞれ區別し、「七」字は「十」字の誤としてゐる。しかしこれらは『論語』に見える特殊な人物をひろいあげて無理やりに七又は十にした感が強く、本來斷片的な文の寄せ集めである『論語』の性格を考へるなら、この考へ方が當を得ていないことは論を待たない。これらの説の下に、從來この文は『論語』の中で隱逸にふれる特殊な一文と見なされてゐるのであるが、はたしてそのような特殊な内容と見なければならぬ必然性があるであらうか、さらに前述のように道家思想の影響も考へられるとする論等も含めて、本來の孔子の立場や思想にあわず、後世的な異質の思想の要素が強くと出ているとする考へ方は正しいとは云へない。孔子自身がすでに、君子として理想の社會への期待と構想を持つほど、形式的に隱逸的な在り方をしなければならぬ存在であつたことを考へるなら、憲問篇のこの文が孔子の考へ方とは異質なものであると、必ずしも云へないのではなからうか。時代的後出性は云々し得ても他思想の潤色と考へるのはやはりゆきすぎと云わざるを得ない。

以上孔子にも形式的には隱逸の要素は存したこと、憲問篇の隱遁を云う文も孔子の思想と連續されてもおかしくはないことなどを述べた。憲問篇の微生畝や晨門・荷簣者・原壤などの人物はもちろん隱逸者と云へるほどの人物ではない。彼らは現實に社會生活に満足してはいないかも知れないが、積

極的に、微子篇の人物たちのように隱逸者であることもできない人物である。彼らも隱逸的言辭をはき、また孔子自身も現實からはみださざるを得ない點が同じく隱逸的である。このように形式的には一致した部分を持ちながら、孔子の持つ理想への積極性までに至り得ないからこそ彼らは批判されるのである。その點微子篇の人物はすでに生きる規準を異にしている故に孔子の立場からの直接の批判の對象になり得ないのである。この點孔子があたかも屈服したかに見えるだけである。

憲問篇の資料は微子篇のそれとは性格が異なる。それは資料そのものはいうまでもなく、孔子の對し方の違いからもそう云へる。微子篇のものは道家の思想を生みだした基盤となんらか關わりを持つであらうし、いくぶんそれを意識しているかも知れないが、憲問篇のものは特にそれを意識してゐるとは斷定できない。これを反孔子的資料とはなし得ない。ただ孔子と異なるのは彼らは現實を批判しながらも現實の世俗の中でそのまま生きてゐるし、孔子は批判し離反もしながら現實を理想の方向に改めようと努力する姿勢を持つてゐるところであらう。なお微子篇のものは道家資料の混入とは考へられない。孔子が彼らと同じ場に立つては批判できないからしないように、屈服してゐるといふようにも考へられないからである。また、『莊子』に出ているものに比すればきわめて素

朴であり、この面からも、他の思想系列からの混入とは考えられない。以上のような觀點に立って次のことも注目しておきたい。つまり、憲問篇の人物達は孔子から批判され、微子篇の人物達は批判を越えた人々として描かれることにより、いずれも孔子の立場を顕現させている意味において、『論語』のわくを外れないばかりか、積極的な資料的位置づけがなされているのである、ということである。なおこれに續いて、これら資料の成立についても、『孟子』との關わりや老莊思想の登場ということなども關連させて論じなければ十全ではないが、他の機會を待ちたい。

### 註

- (1) 「専制社會と隱逸」—儒教經典でのあつかいを通して—(福岡女子短期大學紀要四號) において、『禮記』・『周易』・『尚書』・『毛詩』・『左傳』などに見える隱逸思想を検討してみた。
- (2) 長沮・桀溺について何晏は鄭玄を引いて「長沮・桀溺隱者也」と云い、荷篠丈人については、本文に明確に「子曰、隱者也」と云う。
- (3) 吉川幸次郎著『論語』(朝日新聞社) 頁184に、徂徠の注によつて「門番は孔子の理想主義の同情者であつたと思われらる。」と云う。
- (4) 『毛詩』邶風の匏有苦葉に「匏有苦葉、濟有深涉、深則厲、淺則揭」とある。

論語の隱逸について(下見)

(5) 一例を示せば、子罕篇に「子曰、鳳鳥不至、河不出圖、吾已矣夫」という。師の言葉を残してその偉大さをしのぶには一見たよりなさを感じもするが、實は孔子を否定することにはなっていない。むしろ孔子の人間の幅を示す資料にさえてあるのであるし、また同篇の「子畏於匡」の一文も同様に考えられる。表面的に孔子を否定するように見えるものが、必ず他の思想の系列からまぎれ込んだものとする事はできないであらう。

(6) 『楚辭』には「接輿髡首兮、桑扈臞行」とあり、『戰國策』には「漆身而爲厲、被髮而爲狂、無益於殷楚」と見える。

(7) 接輿には生活基盤は示されていないが、他書にも見える隱逸であり、ここには、今の政策に従う者はあやうしと自己の立場を表明しているところなどもあわせて、後者の特色をよく表わしていると云える。

(8) 一應このように見得ると思うが、多少の疑念なしとしない。しかし本稿で論ずる餘はないのでこの見解をとっておく。

(9) ただ孔子の後學達がこうむつた他の思想家又は一般の人からの儒家批判への對抗意識から創作された説話ではあるかも知れぬ。しかしこれはただその可能性もあるというにすぎない。

eliminate *hsiung-chiu* 凶咎, evil and offensiveness, originated from *chieh*.

Then, when was it that *chieh* was incorporated with religious faith and became a ceremony for scattering evil spirits? According to historical materials of the Yin period, the oldest documents available at present, in *pu-tzu* 卜辭, oracle bones, we can trace a document stating that *wu-chu* 巫祝, medium, offered a deity *ning-fêng* 寧風, a ceremony to pacify the wrath of the god of the winds, and prayed. The animals offered in sacrifice when the ceremony took place were the dog, cow and sheep. The winds were worshipped in that they were feared as being a mediator of evil, offensiveness and calamity. As well as the winds, the evil spirit was also made the direct object of the ceremony of *chieh-jang*. As mentioned above, *ning-fêng* may have been the origin of the *chieh-jang* ceremony. In contrast with this, the faith of fearing the evil spirit can be said to be the oldest primitive idea having been inherited up to the present.

Following the Chou dynasty and the pre-Ch'in period when the Han dynasty came, the evil spirit showed the tendency of becoming multifarious and formed such spirits as *ta-ling-chi-shih* 大陵積尸, (*ta-ling* is the name of a star which handles corpses): accordingly this was deemed as the spirit to carry off the life of human beings in great quantities, *chi-li* 疾厲, sickness, and *liu-t'ien* 六沴, six evil spirits stemming from the discordance of *wu-hsing* 五行 and disorder of the weather. Of them, the *liu-t'ien* evil spirit specifically became a spirit bearing a deep ethical and political coloring, combined with *wu-hsing* thought which was prevalent at the time.

Originally, the ceremony of *chieh-jang* was a naive religious faith which developed during the primitive age in China, but it may be said that since it was affected by the development of *li* 禮, propriety, and the rapid change of the current of the times, its formalization became conspicuous and it underwent a great transformation.

### A study of Yin-i 隱逸, hermit, in the *Analects of Confucius*

By Takao Shimomi

We shall not fail to notice the existence of the yin-i in the history of Chinese philosophy, since it had a strong connection with its political world. However, at first thought we may be puzzled to understand the relations be-

tween the yin-i and the political world, in that they are imagined to have kept aloof from common social life and tried to live their own way, according to their own faith. Nevertheless, in fact, they were even admired in not a few prominent Chinese classics which are considered to have been supporting virtue in the Chinese political world. This may be attributable to the fact that the yin-i ostensibly seems to have enjoyed an anti-social life, but virtually their lives were not contradictory in any way to the proper course of the political world of ancient China.

In this paper the author tries to introduce various materials relevant to the yin-i in a bid to clarify their personality, specifically referring to Hsien-wen-p'ien 憲問篇 and Wei-tzu-p'ien 微子篇 of the Analects of Confucius, because those two chapters seem to be the most appropriate materials to help study the origin of the yin-i.

Some scholars, however, opine that the above mentioned two chapters were influenced by the thought of Taoism. Therefore, the personalities appearing in those two chapters should not be observed from one angle only. The author agrees with this viewpoint, but attempts to clarify the undermentioned two points in that to do so will lighten the personality of the yin-i.

1. The viewpoint expressed in Wei-tzu-p'ien is not much opposed to the philosophy of Confucius. 2. The contents of Wei-tzu-p'ien do not deny the idea of the Analects wholly. Therefore, to jump at the conclusion that the viewpoint of Wei-tzu-p'ien stemmed from the philosophy of Taoism seems to be too hasty.

## On the Chih-chou 知州 of the Five dynasties

By Azuma Kiyokoba

Chih-chou is the abbreviation for "ch'üan-chih-mou-chou-chün-chou-shih 權知某州軍事. When it is used as a verb, chih-chou means to administrate a chou 州, while as a noun it means administrator of a chou. The chih-chou nominated during the K'ai-yün 開運 era of the Later Tsin 後晉 of the Five dynasties, came to bear the same nature as that of the Sung dynasty. During the Five dynasties, those who were nominated to chih-chou were either civil officers who were loyal to the central government or military officers attached to the Imperial Court. Therefore, the central government attained absolute control over them. The role the chih-chou of the Five