

鮑敬言の思想

下見隆雄

はじめに

『抱朴子』外篇において、葛洪(AD283~AD343)は逸民的存在者を賞讃しつつ理想的封建社会の構想を述べているが、その詰鮑篇においては、鮑敬言なる人物との論争を通じて、彼の持つ社会構想が、伝統的な儒家の社会構想に特に強い影響を受けていることを表明している。本論においては、この葛洪との論争を通じての、鮑敬言の思想の特色を述べんとするものであるが、従来、しばしば阮籍の「大人先生伝」と鮑敬言との関連が述べられているので、鮑敬言の思想の、「大人先生伝」からの継承・発展・停滞というような点もあわせ述べてゆきたい。なお本論は、本来葛洪自身の思想の特色を論ずる意図をもって、特に彼と対照的な思想の持主としての鮑敬言に注目したのであったが、彼の思想にも、それなりに、中国思想史上とりあげられるべき特色と価値とが見られると思われるので、一篇の論としてまとめてみた。

鮑敬言は、『抱朴子』の詰鮑篇に登場する他は著書も残らず、他書にも見えない。従って、生卒年代一切を明らかにしない。このことから、彼の実在性を疑うこともできるし、鮑敬言の思想は、葛洪の思想の一面であるとも考えられないこともないが、以下の二・三の理由で、一応実在した人物と①考えたい。『抱朴子』外篇は、「抱朴子曰」によって葛洪の意見が直接に述べられていく一方、様々な人物との対話論争による思想表現のなされている篇も多数あり、これには二つの類型がある。一は対話する両者が仮空の人物であって、これには抱朴子は登場せず、葛洪はそのどちらかの人物に自己の思想を代弁させる。またこれらの人物には、各自の思想や立場を明確にするような、固有名がつけられているのが特色で、例えば「嘉遯」篇等に、懐冰先生と赴勢公子との対話

・論争が見られるのはこれで、このような形式をとるものには、他に、逸民・仕命・守堵・安貧・重言等の諸篇が数えられる。今一つは、抱朴子と他の実在の人物と思われるものとの論争で構成されているもので、姑子劉君士由が抱朴子と問答する「弭訟」篇や、嵇生（嵇含と思われる）との「正郭」・「彈禰」篇、魯生との「喻蔽」篇等はこれにあたる。これに類するもので他に、或人との問答形式をとるものもある。「詰鮑」篇は以上の分類のうち後者に入れるべきものと思われる。又、鮑敬言が葛洪と略同時の人であることは無論であるが、従来、少し年下かとする考え方もあるのは、どういう根拠によるのであろうか。^⑧

以下、鮑敬言の主張・葛洪の反論・阮籍の「大人先生伝」の順に論を進めていく。

(一)

中国に於いて、万民に秩序を与える者としての、君主の存在は、儒家思想の世界観と結び付くことによって、超人間的な天の意志によるものであると説かれ、その不動の位置付けがなされて来た。鮑敬言は先ず、これらの考え方の根底を覆す論理として、

儒者曰、天生烝民而樹之君、豈其皇天諄諄言、亦將欲之者為辭哉

と云い、君主あるいは君臣関係が存在することが、人間にとってそれほど厳然たる前提としてあるのかどうかを疑っている。これに類似した疑問について、『孟子』叢章上篇では、「天が天子に天下を与えたということは、民がこの天子を受容し、生活に安んじているということによって理解されるのだ。」と説明しているが、後漢末から三国・西晋というような、王室の腐敗と社会の混乱を現実としてつきつけられ、被支配者の生活が困窮の極に至った現状の中では、この孟子の説明くらいでは、有君論を不動のものとすることはできまい。要するに、天子の存在を前提とし、それに天が結び付けられたものである有君論は、万民が決してその生活に安んじていない現実を目前にする時、鮑生の提出した様な疑問に対して、十分な反論はできないであろう。従って、更に鮑生が

夫強者凌弱、則弱者服之矣、智者詐愚、則愚者事之矣、服之故君臣之道起焉、事之故力寡之民制焉、

の如く、君臣体制という規準が絶対のものとされるのに至った原因を、人と人との強弱・智愚の争いの結果に過ぎないのであって、この体制がなんら絶対的な根拠によっていないと、具体的な理解の上にとって論ずる時、天の意志という観念的なものを土台としている有君論は、更に困難な立場に追い込まれることになる。鮑生は、君臣体制の社会の成立には、天の意志が与っているというような、絶対の前提や根拠があるのではなく、この様な社会は強弱・智愚の力の闘争のはてに、強者が勝手に造りあげた、強者のための一方的な価値規準の上に構成されたにすぎないものであると主張するのである。この主張の正当さは、有君社会が持つ多くの矛盾や害悪を説明することによって、更にその立場がかためられる。先ず鮑生は暴逆の悪名高い桀・紂をあげて、

使夫桀紂之徒得燔人、辜諫者、脯諸侯、菹方伯、剖人心、破人脛、窮驕淫之惡、用炮烙之虐、若令斯人竝為匹夫、性雖凶奢、安得施之、使彼肆酷恣欲、屠割天下、由於為君、故得縱意也、

と述べる。即ち、本来人間は自分勝手な多くの欲望を抱いてはいるが、一個人の力でもって、とてもそのすべてを充足することはできないから、欲望を充たすためにとる行為の結果も、他者に対してなに程も害悪とはならないが、君主という権力の座は、彼に多大な欲望充足の可能性をも付与する。従って、君主をいただく社会の人間の逃れ得ない悲運は、思うがままに自己の欲望を追求していくことができる君主が、ほとんど何もし得ない一個人から、他者に対して迫害をなす存在として、質的転換を遂げるところにあるとする。そして次には、この君主の欲が万民にとって害となっていく過程を、以下のように述べて行く、即ち、

鑿崇宝貨、飾玩台榭、食則方丈、衣則竜章、内聚曠女、外多鰥男、採難得之宝、貴奇怪之物、造無益之器、恣不已之欲、

の如く、支配される民は、この様な途轍もない君主の欲を充たすために、報われることもなく、本来は自らのために資すべき自己の労力を、一方的に提供

させられ、自己を君主の欲望充足の手段と化されなければならない、即ち、
夫穀帛積則民有飢寒之儉、百官備則坐糜供奉之費、宿衛有徒食之衆、百姓養
游手之人、

であり、また、

勞之不休、奪之無已、田蕪倉虛、杼柚之空、食不充口、衣不周身、

の如くである。かく自己のための生活の資材や手段を蹂躪されて、生命の維持にすら窮する民は、

民乏衣食、自給已劇、況加賦斂、重以苦役、下不堪命、且凍且飢、冒法斯
濫、於是乎在、

の如く権力の一方的規準に対して反抗し、「食不充口、衣不周身、欲令勿乱、
其可得乎」の如く、自らを守るためには乱を起こさざるを得なくなる。かくして、
君主の側にとっては、絶対的な支配権を持ち、それを行使した結果は、

王者憂勞於上、台鼎掣顛於下、臨深履薄、懼禍之及、

のように、皮肉にもかえって、君主自身に、深刻な恐怖感をいだかせること
になる。これを回避するため

恐智勇之不用、故厚爵重祿以誘之、恐姦讞之不虞、故嚴城深池以備之、

というように、君主は自らの守りを固めんとして、きまりを厳しくしたり、
報酬を多くしたりすることで、智・勇を招き寄せたり、嚴重な城を築いたりし
なければならない。ところが、この試みは、

祿厚則民匱而臣騎、城嚴則役重而攻巧、

の如き新しい困難な状態を現実化するにすぎない結果となって、問題解決の
ための予防行為は、かえってあだとなって君主自身にはね返るし、民は更に深
い苦境に追いやられることになる。又別の観点からして、君主は、個人的な怒
りの発散や、自己の欲を限りなく追求せんとする結果。

陳師鞠旅、推無讐之民、攻無罪之國、僵尸則動以萬計、流血則漂橈丹野、無
道之君、無世不有、肆其虐亂、天下無邦、忠良見害於内、黎民暴骨於外、

の如く無謀な戦いをひき起こし、そのままぞえをくう民は、本来生活が貧し
く苦しい上に、自らの生命までも蹂躪されることになる。以上のようなわけ

で、有君社会は結局、

所以救禍而禍弥深、峻禁而禁不止也、闕梁所以禁非、而猾吏因之以為非焉、衡量所以檢偽、而邪人因之以為偽焉、大臣所以扶危而姦臣恐主之不危、兵革所以靜難而寇者盜之以為難、

の如く、絶対権の与えられた君主が存在することに端を発して、悪を矯めんとする努力は、次から次へと、新しい悪条件を生み、止まるところを知らぬ悪循環の現象をひき起こすという宿命的な矛盾を、内包することになるとする。人間社会における悪の根元は、君主の登場と、彼による一方的な価値規準の設定に在るとする鮑生は、人為的価値というものの無い世界を理想として、

無疆土之可貧、無城郭之可利、無金宝之可欲、無權柄之可競、勢不能以合徒衆、威不足以馭異人、

と述べ、君主の権力によって建設された文明社会を、一旦破壊すべきとの意欲を暗示するようである。即ち価値が無に帰するならば、人間は競うことも、欲することも、争うこともなくなるだろうと考えているものと思われる。単純ではあるが、一面の真理を具し得ていよう。以上、鮑生の論法は、有君社会成立の神聖さをきりくずし、その矛盾について、誠に鋭く鮮やかであると云える。

さて、現実社会に対する強い破壊意欲を持つ心の裏面に用意されているはずの、鮑生の理想とする世界についても少し考えてみたい。

万物の理想的な在り方を

夫天地之位、二氣範物、樂陽則雲飛、好陰則川処、……各附近安、本無尊卑、

のように、自ら好む所に従うべきだとする鮑生は、理想の世界は
曩古之世、無君無臣、穿井而飲、耕田而食、日出而作、日入而息、汎然不繫、恢爾自得、不競不營、無榮無辱、

に見られるように、いかなる人為的な束縛も存在せず、自らの行為が、すべて自らのためになされるような世界であり、またこれらは、

山無蹊徑、沢無舟梁、川谷不通、則不相并兼、士衆不聚、則不相攻伐、是高

巢不探、深淵不漚、鳳鸞棲息於庭宇、

のように原始的な素朴な自然環境の中に在るから、

民得考終、純白在胷、機心不生、含哺而熙、鼓腹而遊、

の如く、自己中心に巧みに立ちまわろうとするような気持も生ぜず、従って、この世界には、人を争いにかり立てる人為的な価値観念はなんら存在しないから、

萬物竝生、

というように、すべての生物が、他を束縛することなく、また他から束縛されることもなく、共存し得る世界である。このような理想の世界は、いうまでもなく道家思想に見られた一種のユートピアに外ならない。これに対して、抱朴子外篇・詰鮑篇に、反論の形式で載せられる葛洪の有君擁護の論は、これに対して云うならば、儒家的な世界観より説かれるものと云えるが、鮑生の考えを明瞭にし、その欠点をも見るために、以下、葛洪の反論を簡単にとりあげながら、論を進めていく。

(二)

葛洪は先ず君臣体制の根拠を、

蓋聞、沖味既闢、降濁升清、穹隆仰燾、旁泊俯停、乾坤定位、上下以形、遠取諸物、則天尊地卑、以著人倫之體、近取諸身、則元首股肱、以表君臣之序、降殺之軌有自来矣、

の様に、自然現象の反映者としての人間存在を説くことによって、この体制は最も合理的な体制であることを強調する。然しこれだけでは、鮑生の最初の疑問「豈其皇天諄諄言、亦将欲之者為辭哉」を、完全に説明することもできないし、また鮑生が鋭くつけた現実社会の矛盾を、うまくきり返して説くことのできる程の、強い論拠ともなり得ない。ところで、葛洪が人間性の本質を、

夫有欲之性、萌於受氣之初、厚己之情、著於成形之日、賊殺并兼、起於自然、

と把握することによって、君臣体制が人間に必要なものであるとして、根拠

を補強する時、鮑生の有君社会否定の論拠も、理想世界の考えも、欠点をあらわしてくる。即ち鮑生は、君臣体制、つまり一方的価値規準設定の起源を、力の差によると、明らかに示したが、又別に

降及杪季、智用巧生、道德既衰、尊卑有序、

というように、尊卑の序列（価値観）が生じたのは、古代においては完全であった人間性が、時代が下るに従って衰え、智を用いて巧みに生きようとする心が生じて来たからであるとも考えているようである。つまり、先の引用文にも示したように、古代ユートピアにおいては、「純白在智、機心不生」であったが、「純白」がなくなり、「機心」が生じたのである。然しこの完全無欠の古代ユートピアにおいて、巧みに生きようとする心が人の中に芽生え、時代の下降と共に、人間性が低下したのは、何故なのか、このことについて、鮑生の立場からの、独特の説明がないかぎり、このような歴史観又は人間観は、むしろ有君論を支える論理として利用されてしまう。即ち、人間がそのような歴史的必然性を、本質的に持っているとするれば、古代ユートピアは、今後再び人間の世界に実現できないと云えるであろう。又鮑生は力の差が、ユートピアの均衡を破って、支配・被支配の世界を現出させ、君主による一方的価値観が決定されたようにも説いたが、本来、価値観というものとは君主によって決定される前に、既に人間個人の中に用意されている利己的欲望からきたのであると考えるべきではなかったか

これを要するに、鮑生は力がユートピアを破ったとしながら、一方では、ユートピアが崩れたのは、時代が下るに従って起こった自然の現象ともすることによって、理想社会建設を語る上で論理的矛盾を暴露せざるを得なかったのであると云える。換言すれば鮑生の理想世界が建設されるためには、もっと人間存在への本質的解明の論理が必要であったと思われる。しかるにただ古代ユートピアを示すだけでは、その世界の建設は不可能であるし、現実の価値規準を破壊することによって一時的に古代的な世界が現出しても、それを支えることが不可能であろう。君主が一方的な価値規準を形成することは、人間を種々の争いにかりたてることにはなるが、しかし利己的な人間存在を、ある程度

統制する力としての君主が存在しないなら、鮑生の云うような理想世界はかえって実現できないことになる。以上のような論理上の欠点こそが、鮑生の思想に致命的な停滞をもたらすものであることは、更めて後述する。かくして葛洪は、人間存在を本質的に利己的存在と把握することによって、鮑生理想世界の矛盾は、自然悪を監視する存在者のない世界では、かえって止まるところを知らぬ混乱を生じる点にあるとして、

若人与入争草萊之利、家与家訟巢窟之地、上無治枉之官、下有重類之党、則私闘過於公戰、木石銳於干戈、交尸布野、流血絳路、久而無君、唯類尽矣、と云い、鮑生の述べる自然・放任の古代ユートピアは実は
古者、生無棟宇、死無殯葬、川無舟楫之器、陸無車馬之用、吞啖毒烈以至殞斃、疾無医術、枉死無限、

の如く、民は自然の力に屈服する哀れな存在で、そこには、なんらの自由もなかったことを明らかにし、古代の人間は質朴であったと云うが、それは、要するに無知であったにすぎないのだとし、

且夫遠古質朴、蓋其未變、民尙童蒙、機心不動、譬夫嬰孩、智慧未萌、非為知而不為、欲而忍之也、

と述べ、鮑生が古代をユートピアの如く示すのは、夢想にすぎぬのであって、それは有君・文明の社会以上に、過酷な生活環境であったことを説き、有君社会の存在意義は結局、

貴賤有章、則慕賞畏罰、勢齊力均、則争奪磨憚、是以有聖人作、受命自天、……備物致用、去害興利、百姓欣戴、率而尊之、君臣之道、於是乎生、安有詐愚凌弱之理、

の如く、優秀な統率者が、一定の価値規準を示して、迷える民を導いてゆくところにあるのだとしている。このような説明の仕方は、決して伝統的な説以上に出るものではないが、それはともかく、以上、葛洪の反論を通じて、鮑生無君論には、彼が示したような理想世界への復帰を、語ることができない欠点があることが明らかとなった。しかしこの欠点は、彼の現実批判の鋭さを、少しもにぶらせてはいない。

(三)

以下、この両者より約一世紀前の時代にあつて、有君社会の批判を試みている阮籍の「大人先生伝」をとりあげてみる。従来云われるように、鮑生の論法には、阮籍のこの文からの影響があると思われる。そこでこの文を中心として、鮑生の思想の、これよりの継承・発展・停滞というようなものを考えてみたい。

『晋書』阮籍伝や孫登伝、さらに『世説新語』棲逸篇及びその劉孝標注等の記載によれば、阮籍が、蘇門山に居る隠者孫登に会うことがあつて、その時彼から受けた強い印象をもとに、大人先生なる人物の中に、理想的な人間像を見出さんとして、著わしたのが「大人先生伝」であると云われる。伝の初めに、
大人先生、蓋老人也、不知姓字、……嘗居蘇門之山、……養性延寿、与自然
齊光、……天地為家、運去勢隕、魁然独存、自以為能足与造化推移、故默探
道德、不与世同、

と記して、大人先生が、俗世間的なあらゆる束縛を超越して、天地・造化と一体化した世界に住む人であると述べている。さて、この伝の前半で、大人先生は、礼儀・制度の確立した君臣体制こそが、自己をゆだねる最上の環境であるとする或る人と議論をかわしているが、特にこの部分の大人先生の論法に、鮑敬言との思想的関連が存するように思われる。以下これを主として、論を展開してみる。

先ず、礼教主義を奉ずると思われる或る人は、

天下之貴、莫貴於君子、服有常色、貌有常則、言有常度、行有常式、……誦
周孔之遺訓、歎唐虞之道德、唯法是脩、唯礼是克、……揚声名於後世、齊功
德於往古、奉事君上、牧養百姓、退營私家、……遠禍近福、

として、礼教の完成者としての君子こそ、最も優れた存在者であり、そのような人間となることを、目標として示してくれる体制、即ち君臣体制は最高の社会である。従つて、人間にとって、このような環境に自己を同化させて生きることが、最も正しい存り方である。しかるに先生は、敢てそれから逸脱して

在ろうとしているが、それでは世の笑いものとなりはしないか、と説くに対して、大人先生は、

昔者、天地開闢、萬物竝生、大者恬其性、細者靜其形、……害無所避、利無所争、……蓋無君而庶物定、無臣而萬事理

として、鮑生の示す理想の世界に同じきものを提示している。そして更に、この世界は

明者不以智勝、闇者不以愚敗、弱者不以迫畏、強者不以力尽、

のようであるとする。阮籍は、大人先生をして、君臣体制の起源を強調して語らせることはしていないが、今のこのような考えと

強者睨睨而凌暴、弱者憔悴而事人、

というふうにも云っている表現などは、鮑生が、君臣体制の起源は、強弱智愚の争いにあると明言しているこの考え方と、決して無関係なものではないであろう。

さて、理想の世界を、いかなる価値規準の束縛からも自由である世界とする大人先生は、礼教を中心として構成される、君臣体制の社会に、自己の同化をはかることの矛盾をつくに、先ず、

君立而虐興、臣設而賊生^⑩

として、社会に生ずる混乱の原因は、君臣体制とその礼教主義にあると断定し、またこれを具体的に説いては、

坐制礼法、束縛下民、欺愚誑拙、

の如く、君主は、先ず自らにのみ幸する様な礼法の規準を設定して、下民を欺き束縛しておいて、自らのあくなき欲望を追求しようとする。民が君主のもくろみを知ること畏れて、次に君主は、賞罰・諸制度を設けざるを得なくなる。即ち

竭天地萬物之至、以奉声色無窮之欲、懼民之知其然、故重賞以喜之、嚴刑以威之^⑪

である。ところが賞を求める民は、

外易其貌、内隱其情、懷欲以求多、詐偽以要名、

のように、他を欺いて、外形のみを飾ることにつとめるばかりで、
内險而外仁

のようであり、本来の礼教主義の目ざす、人格の高場ということに反するばかりか、かえって、民をあくなき欲望の追求に追いやり、貴い位や富を求めんがための争いを生じさせることになる。即ち、

尊賢以相高、競能以相尙、争勢以相君、寵貴以相加、馭天下以趣之、此所以上下相殘也、

である。そして結局は、限りない不幸を人間にもたらす結果となるのであるとし、要するに、君臣体制と、それを支え推進する礼教主義とは、すべての人間に、幸をたもらし得ぬばかりか、人間本来の欲望をそゝるばかりで、身を保ち性を修める原理とはなり得ない。即ち、

汝君子之礼法、誠天下殘賊乱危死亡之術耳

であるとする。

このように説かれる阮籍の批判的言辭は、特に、君臣体制・礼教主義が社会混乱の原因になっていること、君臣体制が、強い者弱い者の力関係の一方的支配によって成立しているもので、明瞭に云うなら、智者が愚者を欺す関係であることを述べる点で、鮑生の思想構成の上に、可成り重大な影響を持っていたと思われる。しかし鮑生の考え方は、決して阮籍のこの思想の、直接継承におわっているのではない。鮑生の思想の著しい発展と目される点は、被支配者階級の生活の困窮を引きだして来て、現実社会に対する、激しい批判をなすところに見られる。ここに、礼教主義を批判すれば、目的をほとんど達する阮籍の思想と、有君社会を破壊せんとまでする意欲を持つと思われる鮑生のそれとの、質的差異が認められる。この差異が、どこからくるかを考えるため、阮籍の君臣体制批判の真意をもっとさぐりだしてみることにする。

阮籍の君臣体制批判は、特にその礼教主義の否定ということに重点をおいている。結論から先に云うならば、批判するその理由は、阮籍は君臣体制の社会に生きることを大前提として認め、その中に生きながらも、その体制を支えている礼教主義が、自己の個人的安心立命を破壊しやすいものなので、これに盲

目的に従うことを嫌い、それから自己を分離させようとしたからであった。そのため、

今吾乃飄飄於天地之外、与造化為友、

のような世界に、自己を精神的に同化させることによって、俗世間的束縛から、自己を脱出させ、礼教主義から精神的に自由になろうとしたものと思われる。従って、彼自身には、社会の体制を破壊しようとする意欲はないばかりか、彼が君主制を否定してはいないことは、彼の著わした「通易論」によれば天地既設、……訟呂立義、師呂聚衆、比呂安民、是呂先王呂建萬国、親諸侯、牧其心也、……是呂上下和洽、裁成天地之道、輔相天地之宜、呂左右民順其理也、

先王作樂薦上帝、昭明其道、呂答天貺、于是萬物服、從隨而事之、子遵其父、臣承其君、

と述べ、社会の秩序・安定の根拠を、君主の支配と下臣の従属におき、又、「樂論」に、先王之為樂也、將呂定萬物之情、一天下之意也、故使其声平其容和、下不患上之声、君不欲臣之色、上下不爭而忠義成、

と述べるなど、君主制を、自然の理法にかなったものとしている点などから、容易に理解できよう。このように、君主制を当然のものとして認める阮籍が、「大人先生伝」においては、それを支えるはずの礼教主義を、否定したことについては、彼の人間観の一端を見れば理解できる。「達莊論」に、

目視色而不顧耳之所聞、耳所聽而不待心之所思、心奔欲而不適性之所安、

と述べるように、彼は人間の本質を、外物に累され易い存在としてとらえ、又同じく「達莊論」に、

至人者、恬于生而静于死、生活則情不惑、死静則神不離、故能与陰陽化而不易、從天地變而不移、生究其寿、死循其宜、

に見られるような、養性・保身的な存在の仕方を、究極の存り方と考えていたことを見れば、一そうよく理解できる。このように考える阮籍は、礼教を基底とする社会は、人間の惑いを、外面的に抑制し得るにすぎないとして、礼教主義の中に、秩序を齎らすものとしての存在価値を部分的にしか認めず、自

己の内面をば、惑いを生じさせない、無欲なる天地という、すべての存在に範をたれる根源者に、同化させることが必要であるとしたのである。そのため阮籍は、先ず礼教を基底とする社会に反発することによって、目的的精神的同化をはかったのち、世俗的なものに復帰することを考えていたと考えられる。又、阮籍の思想と行動は、かくの如く一面的にとらえるべきではなく、礼教主義を強く否定する、彼の対社会意識を考えてみるに、欺瞞にみちた現実社会に対する、反発精神のあらわれでもあったし、理想的な君臣体制を示すことによって、形式的に、しかも束縛するようにはか用いられない礼教精神の、正常復帰を希っていたのであるというようにも考えられるし、また彼が、結局は君臣体制を認めざるを得ないのは、彼自身が政治の世界で働き得るよらかな階層に在ったからであるとも云える。しかし要するに、阮籍にとって一番重要であったことは、外面的な秩序をしか与えない礼教主義と君臣体制に、全面的に自己を委ねることは、理想的人間像の破壊に通じると考えたことであつた。こゝよりして、彼の君臣体制の批判は、おこつて来たと思得よう。大人先生が後に、社会の墮落を嘆く隠者にむかつて、現実社会のいかんによって、自己を隠者にしたてたりするのは完全な在り方ではなく、これではまだ自己を外物に累わされているのであるとし、

泰初真人、……是以不避物而处、所覩則寧、不以物為累、所直則成

と述べるのは、人間性の本質を累わされ易いものとしてとらえた阮籍が、君臣体制内に、自己を設定し、しかもそれに束縛されない。真に自由な存在としての人間像を求めていたことを物語るものであろう。

(四)

以上要するに、阮籍は個人としての理想的な人間像を追求する過程の手段として、礼教主義ないしは君臣体制の批判をなしたのであって、やがては、君臣体制の下に、変革した自己を存在せしめるところに、真の目的があつたのであって、君臣体制そのものは、否定さるべき対象ではなかつたと云える。これに対して、鮑生の論法は、人間社会の現実の生活の問題として、全面的な君臣体

制否定という次元にまで高揚している。ここに、鮑生の思想が、阮籍の「大人先生伝」からの単純な継承でなく、発展的継承としての性格を持つと思われる点がある。つまり阮籍は個人的な理想追求の手段として、君臣体制を批判するだけの次元にとどまったが、鮑生は、被支配者の生活の困苦を説くことによって、君臣体制の矛盾を鋭くつき、この体制を破壊することまでもほめかす、社会改革の思想にまで、発展していることである。しかし、他面、このような発展の故にこそ、鮑生の思想の停滞性も、暴露されたのであって、これは、最初のべたところの、鮑生の思想の欠点に、大きな関連がある。即ち、鮑生が理想世界への復帰を語り得ない欠点は、彼が社会改革を考えながら、結局は社会を破壊することしかできない結果をまねいたのであった。即ち、彼が有君社会の矛盾を指摘する鋭さが、無君社会への変革を求めて、有君社会を破壊せんとする意欲にまで及ぶものならば、彼は理想の世界を、理想の社会として、もっと建設への意欲と予測とを交えて説く心がまえも、必要であったであろう。また、彼の人間の本質に対する理解も、十分でない欠点も加わって、彼の示そうとする理想は、われわれから見れば、荘子の文章などに見られる、古代ユートピアからの、論理的進展は見られず、未来に実現可能のユートピアとしては、理解できないことは、鮑生の思想の停滞面であって、破壊は語れるが、建設や理想の社会を支える論理も語れない弱点を見せている。即ち、阮籍においては、低次元の類似の論法で、理想的な人間の在り方についての、一応の解決が見出されたのであったが、鮑生においては、論法の次元は高度化し乍らも、結局は、社会の破壊が語られたに過ぎなかったのである。社会改革の原動力となり得る程の、ユークな権力批判を示しながら、それが、動く力となり得ないのは、やはり彼の人間性についての論理設定の弱さが、響いているものと思われる。これについては、鮑敬言自身は、それに対する一つの見解を持っていたが、彼の著書でない詰鮑篇では、葛洪に勝手に削除されたのだとの見方があるかも知れないが、既に(⇒)の部分に述べたように、鮑生が、力の差が支配被支配の関係を生じさせたとすることと、時代の下降とともに人間の道德意識が低下したとすることとは、論理的矛盾であろうし、人間性の低下が、そのよう

に、必然的なものとして理解されるなら、彼の示す理想の世界への復帰は、人間にとって不可能なのだと考えられる。それでもなお復帰可能と考えるなら、これらの矛盾を包摂するような、人間論・社会論が必要であつたらう。このように考えるなら、少くとも、葛洪との討論の段階では、鮑生には、やはりこゝに見られる以上の見解はなかつたのであつたらうと思われる。しかし以上のような欠点や停滞性は、いわばこの時代が持つ一つの限界であつたとも見るべきであらう。この時代に、今我々が鮑生に対して求めるような論理が彼の中に存したならば、かえって葛洪も、鮑生を無視して議論の相手とはしなかつたであらう。君主による統治が前提とされる社会的伝統が、強力に培われて、それを疑うことさえもほとんどなされなかつたこの時代において、たとえ、民が生活の苦しさの中で反権力のたゞかいを展開しても、それを指導した者たちは、次の時代の君主の座に就くにすぎないのである。又、外からの力として、他民族の侵略があつて、目前の君主が倒されることがあつても、人は変つても、やはり君主が統治することになつたのである。したがつて、このような体制に疑問を持つ者があらわれて、一つの立場から、君主を否定した社会の建設までも語ることは至難の業であらう。とすれば、上述のような鮑生の思考が欠陥を含むものであるとしても、それは決して不思議ではない。しかも、この後、中国においては、唐・宋・元・明・清と君主制社会が継起したという、歴史的事実を考慮するならば、この時代にすでに、鮑生のような有君否定論が存したことは、それが示した強い批判的精神だけとつてみても、十分価値あるものとして理解されるべきものと思われるのである。

註① 鮑敬言をとりあげるものに、呂振羽「中国政治思想史」、侯外廬「中国思想通史」、陶希聖「中国政治思想史」、「中国大同思想資料」、「中国歴代哲学文選」容肇祖「魏晉的自然主義」、呂思勉「兩晋南北朝史」、黄建中「魏晉玄学之發展及其影響」（中国學術史論集）、「魏晉思想論」などの他、日本では、小島祐馬「中国の社会思想」、吉川忠夫「抱朴子の世界」（「史林」）内山俊彦「鮑敬言一無君論の異端性一」（「中国の文化と社会」第12輯）などがある。

② 葛洪が自己の有君論を顕現させるために、鮑敬言を設定したと見るのである。確証と云えるものではないが、二、三の可能性をあげるなら、「刺譚」篇でも明らか

のように、葛洪は阮籍を可成り高く評価する。「嘉遜」篇以下仮空の人物設定の論展開の形は「大人先生伝」によく似た点がある。これらの点から、葛洪は少くとも阮籍の文をよく読んでいたのではないかとも考えられる。なにも断定できる資料ではないから、注意するに止める。

- ③ 例えば容肇祖「魏晉的自然主義」や「中国歴代哲学文選」など
- ④ 万章曰、……天与之者、諄諄然命之乎、曰否、天不言、以行与事示之而已矣、……使之主事而事治、百姓安之、是民受之也、天与之、人与之」と云う。
- ⑤ 即ち、「尚賢則民争名、貴貨則盜賊起、見可欲則真正之心乱、勢利陳則劫奪之塗開」という。勿論これは『老子』第三章の「不尚賢、使民不争、不貴難得之貨、使民不為盜、不見可欲、使心不乱」や第十九章の「絶巧棄利、盜賊無有」などを意識したものと云えよう。『莊子』胠篋篇にも同主旨の文が見える。
- ⑥ 『老子』第八十章に「小国寡民、……雖有舟輿、無所乘之、云々」とあり、『莊子』馬蹄篇に「当是時也、山无蹊隧、沢无舟梁」と云い、また、「夫至徳之世、同与禽獸居、族与万物並」と云う、同讓王篇には「日出而作、日入而息」と見える。『淮南子』齊俗訓には「古者民童蒙、不知東西、……鑿井而飲、耕田而食」とあるなど、鮑生の示す理想世界の構想は既に『莊子』馬蹄篇を中心として、また『淮南子』などで示されたものばかりである。この点特に鮑生の新らしきはない。
- ⑦ 葛洪のこのような立論の仕方は特に『易』繫辭伝などの影響が深いであろう。
- ⑧ 古が頂点で、時代の下降とともに人間性が低下して来たとする事に対する論争は、『論衡』齊世篇に詳しい。『抱朴子』では「釣世」篇がある。
- ⑨ 人の性は善であるとした孟子はおくとしても、人の本質の中に利己的なものが存するとする考え方は先秦の諸家に数多く見出される。
- ⑩ これは、鮑生（前掲）の云う「君臣既立、而変化遂滋」に近い表現と云える。
- ⑪ これは前掲の「恐智勇之不用、故厚爵重禄以誘之云々」に近い表現と云える。

以上『抱朴子』は平津館叢書本により、「大人先生伝」は漢魏六朝百三家集の中の『阮步兵集』により、その他の阮籍の文は嚴可均『全上古三代秦漢三國六朝文』の全三國文の阮籍の項によった。

(広島大学文学部)

The Thought of *Pao Chin-yen* (鮑敬言)

Takao Shimomi

We think Pao Ching-yen was the thinker in 4 C, (A.D). We can know his thought only at Chieh-Pao pien(詰鮑篇)in 'Pao-pu tzu'(抱朴子), written by Kê Hung (葛洪). In this article, I've shown Pao Ching-yen's thought which didn't recognize the monarchy, is connected with Ta-jen hsien sheng chuan (大人先生傳) written by Yuan Chi (阮籍).