

中国古典美学と日本民族自然美観の形成

Chinese Classical Esthetics and the Formation of Japanese Views of Natural Beauty

楊 永 良*

Japanese traditional esthetic views of “nature” were formed during the age of the *Manyōshū*. Nature as represented in the songs of the *Nihonshoki* and the *Kojiki* differs clearly from nature as it appears in the *Manyōshū*.

Chinese classical esthetics had a role in the formation of the Japanese esthetic of nature. Two effects of this are apparent in the terms “hitoku” and “chōshin.”

The former of these is exemplified in a phrase attributed to Confucius, “The wise take pleasure in water ; the kind, in mountains.” What is involved here is the esthetically motivated analogy between some feature of a natural phenomenon and a specific human virtue. The phrase in question here is cited in condensed form in a poem by Otomo Ikenushi, and appears transformed in another poem by Kose no Tayasu.

The spirit of “chōshin” (“expansiveness”) is characteristic of the Six

* YANG Yung Liang 1982年山東師範大学助手、1988年より東京都立大学大学院修士課程。論文に「孔子の『文質彬彬』説と古今集序六歌仙評」「中国古典文学理論中の『感物説』の日本文学理論に対する影響」がある。

Dynasties age and refers to a mindful enjoyment of nature. The term may be found in poems by Wang Xi-zhi and Sung Bing, for example, and reappears, transformed, in poems by Otomo Yakamochi and Fujiwara no Mari.

1

日本民族の自然に対する美意識は大体、万葉時代において、形成され、確立されたと思われる。それは記紀歌謡と万葉の歌とを読み較べると、はっきり分ることである。例えば『古事記』には次のうたがある。

倭は国のまほろば、たたなづく、青垣、山隠れる、倭し美し

(『古事記』30)

周知の景行天皇の望国の歌である。この歌において、山が出たし、「美し」という言葉も出たが、望国は宗教儀礼である以上、山は目の山ではなく、観念の山、神様の宿っている山であり、「美し」という語も現代のいう「美しい」という意味でなくて、宗教性の強い、万物有霊の色彩の強い「美し」といわなければならないであろう。概して、記紀歌謡に出た山や川や植物などは大体、そういう類のものである。同じ『古事記』のうたであるが、

つぎねふや 山代河を 河上り 我が上れば 河の辺に 生ひ立てる 鳥
草樹を鳥草樹の木 其が下に 生ひ立てる 葉広 ゆつ真椿 其が花の
照り坐し 其が葉の 広り坐すは 大君ろかも

(『古事記』57)

というのもある。古橋信孝氏によると、このうたは巡行神謡であり、巡行神謡とは「神が落ちてくべき土地を求めて巡行し」、「神の巡行をうたい、その途中に神によって見出されたものをうたう。それはそのものが最高にすばらしいと讚美する表現」であるという^①。だから、そのうたに出た植物—鳥草樹とか、真椿とか—はすべて、神聖なるもの、呪的なものであることは何も不思議もないのである。

要するに、記紀歌謡においては、人間はまだ大自然の一部であり、人間としての、厳密な意味においての、自然に対する主体性をまだかち取っていないのである。ゆえに、そこに出た自然景物はすべて、万物有霊の色彩に覆われているのである。

しかし、万葉時代に入ると、大きな変化が見られた。自然物に覆われている神聖性が色褪せて、人間的雰囲気が増厚になってきた。例えば、同じくにみの歌であるが、『万葉集』には次の一首がある。

大和には 群山あれど とりよろふ 天の香具山 登り立ち 国見をすれば 国原は 煙立ち立つ 海原は かまめ立ち立つ うまし国そ あきづ島 大和の国は (一・2 舒明天皇)

この歌については、くにみという宗教儀礼にかかっているから、絃景の歌か、そうでないか、歌に出た煙と海原とかまめとは自然界の実有の物か、観念の物かは学界ではいろいろ議論があるが、たとえ、これを観念の歌としても、前引の景行天皇の歌と読み較べる場合、自然物一煙、かまめ一などのいきいきとした形象性、それにともなう人間的雰囲気の高厚さは容易に読み取れるであろう。ちなみに、それは当時の作者の自然に対する美的関心の強まりを物語っていると言えるであろう。

こういう神聖な、呪的な自然物に対する崇拜から、自然物に対する美的関心への変化は近江朝およびその以降の諸歌人になると、もっと明確な形で現れてきた。

冬ごもり 春さり来れば 鳴かざりし 鳥も来鳴きぬ 咲かざりし 花も咲けれど 山を茂み 入りても取らず 草深み 取りても見ず 秋山の 木の葉を見ては 黄葉をば 取りてそしのふ 青きをば 置きてそ 嘆く そこし恨めし 秋山われは (一・16 額田王)

額田王の名歌であるが、この歌について、注意すべきところは二つある。一つは額田王はこの歌でもって、春山と秋山とは何れに深い情趣があるかを判定したのであるが、その判定には自然に対するある種の美意識を標準としな

ければ、とうていできないことであろう。いいかえれば、額田王はある種の美意識を身につけてからこそ、始めて、秋山が勝つと判定できたわけである。もう一つは、額田王はこの歌をつくるのは「天皇、内大臣藤原朝臣に詔して、春山万花の艶と秋山千葉の彩とを競ひ憐れびしめたまふ」ためである。これによって、そういう自然に対する美的関心、自然に対する美意識は額田王一人だけでなく、いわば、近江朝上流社会の人々の共通するもの、社会思潮と言ってもいいぐらいのものであることを窺うことができる。これはその時点において、自然に対する民族的な美意識がすでに生じたことを物語っていると言えるであろう。このことを裏付けるように、『万葉集』にはまた、次の歌がある。

春過ぎて 夏来るらし 白たへの 衣干したり 天の香具山

(一・28持統天皇)

これは日本文学史上、初めての、「季節感」を歌う歌と言われているが、「季節感」についてもいろいろ議論がある。それはある種の自然に対する美意識を底流としているのは事実である。だから、この意味において、「季節感」の誕生は同時に自然に対する美意識の誕生を意味していると言えるであろう。この歌は、従来、いろいろ神事を取り行う神聖な香具山がその神聖性を一掃されて、人間の親しむことのできる山となったことを端的に物語っていると見えよう。

それ以降の万葉の自然を歌う歌は多くなって、枚挙にいとまないが、本稿では、万葉の最後の歌人大伴家持の歌をあげて、とどまることにする。

春の園 紅にほふ 桃の花 下照る道に 出で立つ娘子

(十九・4139大伴家持)

もののふの 八十娘子らが 汲みまがふ 寺井の上の 堅香子の花

(十九・4143大伴家持)

大伴家持の秀歌二首である。家持の自然詠の特色はその自然物に対する客観的観照の態度と絵画的、微細的な自然描写にあることは周知の通りであるが、

右の二首はあたかもその代表作と言える。絵画的微細な描写は客観的態度を離れては成り立たないのはいうまでもなく、客観的態度もある種の自然に対する美意識によってささえられているのも自明のことであろう。よって、家持の自然に対する態度と描写を通じて、家持においては、自然に対する美意識はすでに確立されたと断言しても、おおよそ、まちがいないであろう。

2

以上、見てきたように、日本の自然に対する美意識は大体、近江朝前後に誕生し、大伴家持において、最終的に確立され、完成された。その間には大体、百年余りの時間である。これに対して、中国の場合、自然詠的語句が『詩経』に出たより、六朝において、山水詩、詠物詩など自然観照の詩が生まれるまで、おおよそ、千年以上の歳月を費した。その意味において、白川静氏の「文学の展開という点では万葉の百年は中国古代文学の千年を超える期間に匹敵する^②」という指摘は端的な指摘と言わなければならないのであろう。しかし、一方、白川静氏も同時に指摘したように、万葉文学はまた、中国文学に強く影響されたものであり、いわば、中国文学を受容しながら、それを民族化したものである。前述した額田王とか家持とかの文学には多少の別があるが、中国的要素が析出できる。その詳しいせんさくはすでに小島憲之、中西進、山口博など諸大家の名著があつて、それに譲るが、本稿では万葉人の自然美意識と中国のそれとのつながりに焦点をしぼって、論を進めることにする。

人間と自然との間にいろいろな関係が存在する。例えば、自然は人間の呪的崇拜の対象でもあり、功利的欲求の対象でもある。しかし、美意識とはそういう呪的、功利的要素が一切もないことをもって、特徴とするのである。だから、人間の自然に対する呪的崇拜と功利的欲求が一掃されて、自然は人間の精神的観照対象となり、人間と自然との間に、純粹な、精神的な融合と交感があつた場合、始めて、美意識が生じるわけである。いうまでもなく、

それは長い歳月を費したが、それについての理論の出るのも、もっと後のことである。中国の場合、孔子の説が出るまで待たなければならなかったのである。

智者楽水、仁者乐山。智者動、仁者静。智者楽、仁者寿。

(『論語・雍也篇』)

これは孔子の説であり、中国美学史上の「比徳」観念の嚆矢といわれるところのものである。そのいわんとするところは宋の経学者邢昺の、これについての注釈において、「言智者性好运其才智以治世」ひ、「仁者之性好楽如山之安固」と指摘したように、人間と自然物との対応関係をいうのである。人間のある種の道徳の特徴と同じ特徴の有する自然物を見出して、自然物をその対応する人間の道徳に見立てるのは孔子の説の特徴である。人間の道徳がいろいろあり、一人の人間の持っている道徳も一つに限らない。同時に自然物にもいろいろな特徴があり、いろいろな人間の道徳に見立てることができる。よって人間と自然物は一対一の関係ではないのである。『韓詩外伝』のいう「夫水者、縁理而行、不遺小間、似有智者。動而下之、似有礼者。蹈深不疑、似有量者。障防而清、似知命者。歴険致遠、卒成不毀、似有徳者」き類は端的にこれを物語っている。

ただし、この説においてはただ自然物の特徴に人間の道徳を見立てるだけですむわけではない。見立てを通じて、人間の自然物への関心は引き起こされ、人間は自然物を観照して、自然物から何らかの悟りを得て、精神的喜びを覚えるのはこの説の肝心なところである。いわば、これは人間が道徳を通じての、自然との融合と交感である。その見立てによって精神的喜びを得ることには呪的要素も、功利的欲求もないので、よって、自然に対する美意識と言える。勿論、それはまだ素朴な美意識と言わなければならないのである。

孔子のこの説は中国においての影響はもちろん、日本万葉時代の自然美意識の形成にも一役買ったと思われる。万葉の歌について、和歌の性質の特殊性によって、直接に孔子の説を踏まえたものを析出することのできるのは僅

かしかないのであるが、幸い、万葉の歌とほぼ同時代の漢詩集『懷風藻』があり、そして、小島憲之氏が『歌』と『詩』の交歓、或はその葛藤は浮きつ沈みつ文学の流れを開展させる。『歌』は『詩』の存在を大なり小なり認識意識しつつ、その『あや』という翼をひろげる。『詩』を自覚しない国文学史はもはや成立しないのである^③』と指摘したように、『懷風藻』の漢詩を手がかりにして、万葉人の心象を探ることは可能なのである。よって本稿では、慎みながら、『懷風藻』の漢詩を例に挙げて、問題を解明することにする。

『懷風藻』の漢詩には孔子の言葉を踏まえた詩句がわりあいに多いのである。これははやくも小島憲之氏、山岸徳平氏諸先学の指摘したところである^④。しかし、それら孔子の言葉を踏えた詩句はいくつの特徴がある。即ち、

一、孔子のいうままに使ったもの、例えば、

欲知得性所、来尋仁智情。 (9) 釈智藏『秋日言志』)

望山智趣広、臨水仁懷敦。 (19) 巨勢多益須『春日応詔』)

などはその類である。これらにおいて、仁、智は孔子の言うように、人間の道徳であり、ただ山、川がそれと同じ特徴を有するので、見立てられたのである。

一、仁、智を直接に山、水の属性にしたもの、例えば、

山幽仁趣遠、川浄智懷祭。 ((48) 大伴王『從駕吉野宮・応詔』)

縦歌臨水智、長嘯楽山仁。 ((98) 藤原万里『遊吉野川』)

などはそれである。これらはもう孔子より一歩進んで、山水に人間の道徳を見立てるにとどまらず、仁、智を山水の趣にしたのである。

一、仁、智を直接に山水の代名詞にしたもの、例えば、

鳳蓋停南岳、追尋智興仁。 ((73) 紀男人『扈從吉野宮』)

祇為仁智賞、何論朝市遊。 ((39) 大神安麻呂『山齋言志』)

などはそのタイプである。それらは比喩表現の技法かもしれないが、詩人の間では孔子の説に対する深い理解がなければ、成立できないであろう。

要するに、『懷風藻』の漢詩においては、詩人たちは孔子の言葉を踏まえた

だけでなく、独自の創造性を発揮して、それを発展させたりして、それを民族化したのである。

『万葉集』には例が少ないが、次の例が見られる。

英靈星氣、逸調過人。智水仁山、既韞琳
瑯之光彩、潘江陸海、自坐詩書之廊廟。

周知の大伴池主の、大伴家持への書簡の言葉であるが、池主は家持の仁と智の人格を山水にたとえたわけである。『万葉集』にはこの一例しかないのであるが、それを『懷風藻』の漢詩の用例と考え合せれば、万葉時代の文人達は孔子の説について、ある程度の理解があると言える。そういう理解があったからこそ、いくつかの発展も見られたのであろう。

前述したように、孔子の説は山水に応用しただけでなく、ほかの自然物にも応用したわけである。「歲寒然後知松柏之後凋也」(『論語・子罕篇』)というのは松柏への応用と言えるし、「為政以德、譬如北辰、居其所而衆星拱之」(『論語・為政篇』)というのは天象への応用と言える。孔子においては、自然物は山にしる、水にしる、植物、天象にしる、人間の道德、人格と同じ特徴さえあれば、人間の楽しむ対象になれるのである。『懷風藻』には植物を人間の人格、道德に見立てるものは、例えば次の用例がある。

歲寒後驗松竹之貞 (89)藤原宇合『在常陸贈倭判官留在京・序』

隴上孤松翠、凌雲心本明。餘根堅厚地、貞質指高天。弱枝異萋草、茂葉同桂榮。孫楚高貞節、隱居悅笠輕。 (12)中臣大島『詠孤松』

藤原宇合のほうは直接に孔子のものを踏えたものであり、中臣大島のほうは表面上は六朝の詠物詩に仿ったものであるが、実は孔子の説の間接的な受容といえる。よって、その人間の道德と人格に松を見立てる精神は孔子と一脈通じるのである。

万葉時代の自然に対する美意識は近江朝前後に誕生し、大伴家持において、確立を見られたと前に述べたが、近江朝における「詩」と「歌」との交歓、家持とその周辺の唐風文化への傾倒、そして、その詩、文に見出した孔子の

この説の影響を勘案すると、孔子の説の万葉時代自然美意識の形成における役割はほぼ明らかになったと言えるであろう。

それは万葉時代に限らなく、現代においても、孔子の説の影響も見出される。中華民族と日本民族は松、竹、梅などの植物に対して、特殊な愛好がある。それについて、東洋以外では、なかなか理解できないが、実は中国でも、日本でも共通の儒教道徳が存在し、松、竹、梅からそういう道徳と人格を見出されるので、そのような特殊な愛好になったのである。この意味において、孔子の「歳寒然後知松柏之後凋也」の発言と藤原宇合の「歳寒後驗松竹之貞」という発言とは、それぞれ、中国と日本の松竹梅に対する特殊な愛好の嚆矢であると言えよう。

3

人間の自然に対する美意識は人間の精神と自然との融合と交感によって生じ、精神と自然との融合と交感から呪的要素、功利的欲求を払拭して、美意識が始めて成り立つ。素朴な自然美意識から、現代の自然美意識にまで発展してきた途上にはいくつかの段階があった。孔子の「智水仁山」の自然美意識は素朴のものであり、中国美学史上の自然に対する美意識の初段階である。孔子においては、精神と自然との融合と交感から、一応呪的要素と功利的欲求を一掃したが、精神と自然との融合と交感は道徳の介入によらなければならなかった。よって、それはまだ現代の言う美意識ではなかった。中国の場合は現代の言う美意識により近い形の美意識は六朝時代において誕生したのである。いうまでもなく、六朝時代に「莊老告退、山水方滋^⑤」、山水詩、詠物詩が盛んに制作されたのはこういう美意識の誕生によることであり、こういう美意識の文学上における現れである。

六朝時代の自然美意識についての論はもっとも代表的なのは宗炳の「暢神」説が見られる。宗炳は『画山水序』において、次のように述べた。

峰岫嶢嶷、雲林森眇。聖賢映於絶代、万趣融其神思。余复何為哉、暢神

而已。神之所暢、敦有先焉^⑥。

ここにおける「暢神」とかは宗炳に限らなく、六朝の文にはしばしば出た言葉である。例えば、宗炳よりややはやい時代の次の文にも見られる。

翔禽弘翮、鳴猿厲響、帰雲廻駕（中略）雖彷彿猶聞、而神以之暢

（佚名『廬山諸道人遊石門詩序』『全晉文』卷一六七）

そのほかに、当時の日本の文人によく親しまれた、孫綽（興公）の『遊天山賦』にも、

仍羽人於丹丘、尋不死之福庭。苟台嶺之可攀、亦何羨於層城。積域中之常恋、暢超然之高情。

（『全晉文』卷六一）

というのが見られる。孫綽のいう「積域中之常恋、暢超然之高情」とかはちょうど、宗炳のいう「暢神」、佚名のいう「神以之暢」についてのいい注釈になる。すなわち、「暢神」とは自然を楽しむことによって、現世からの解脱を悟り、自然と一体化することである。いうまでもなく、この「暢神」説は玄学を背景とするのであり、ここにおいて、嵇康の「越名教而任自然」説を想起すれば、容易に理解できる。

夫氣靜神虛者、心不存乎矜尚。体亮心達者、情不系於所欲。矜尚不存乎心、故能越名教而任自然。情不系於所欲、故能審貴賤而通物情。物情通順、故大道無違。越名任心、故是非無措也。是故言君子、則以無措為主、以通物為美。

（嵇康『積私論』・『全三国文』卷五〇）

嵇康の「越名教而任自然」説の出た文であるが、嵇康において、美とは「心無措乎是非」、「審貴賤而通物情」ずることであり、すなわち、世間の名誉とか、功利的私欲とかをすべて、払拭してしまつたところに始めて美の世界に入ったのである。嵇康を含む竹林七賢の行動はまったく、嵇康の説の自然界における実践と言ってもいいぐらいである。いわば、竹林七賢の自然を楽しむことは「越名教而任自然」ということを実現するための一手段にすぎない。

ここに来て分るように、「暢神」説は嵇康から線をひいて、竹林七賢の自然における行動によって醸され、宗炳らにおいて完成されたのである。精神と自然との融合と交感において、孔子におけるような道德の介入も許されず、精神と自然との一体化、純粋な精神的な悦びを主張するのはこの説の特徴なのである。よって、孔子の説よりもっと近代的な美意識と言えるわけである。しかし、この説は孔子の場合と違って、一人の論者が論じて、後人がそれを踏まえるのではなくて、王羲之の『蘭亭集序』、劉義慶の『世説新語』を含むいろいろな書物にその精神が見られるので、よって、それは具体的に誰の説というよりも、六朝の時代精神と言った方がより正確なのかもしれない。

この説の万葉時代への影響の深いことは容易に看取できるが、前に述べた事情があるので、具体的な出典を析出する作業はかなり困難である。山口博氏は中国文学と平安時代文学との影響関係を論じたところ、「私は上述の如き四季自然が文学の原動力と考える六朝思想の上に真名序は書かれていると考え、特定の出典を求めることには賛成しない」と指摘したことがある^⑦。万葉時代の事情がやや違うが、美意識の投影については、そういう考えはやはり許されるであろう。こういう見地によって、『万葉集』と『懐風藻』を見る場合、まず、当時の人々の、竹林七賢の生活態度への憧れが見られる。例えば、『懐風藻』の場合、

燕巢辞复色、雁渚聴秋声。因茲竹林友、栄辱莫相驚。

(9) 积智藏『秋日言志』

千歳之間、嵇康我友。一醉之飲、伯倫吾師。不慮軒冕之荣身、從知泉石之楽性。

(94) 藤原万里『暮春於第園池置酒』序

放眩遊嵇竹、沈吟佩楚蘭。

(96) 藤原万里『過神納言墟』

などの例が見られる。その共通するのは、自然を楽しむことによって、世間の名誉とか栄達とか恥辱とかを忘れることであり、いわば自然を楽しむことは彼らの世間を忘れるための一手段である。彼らは竹林七賢に憧れたのはちようど、そのためである。この意味においては、次の

对此開懷抱、優足暢愁情。

(10)葛野王『春日翫鶯梅』

とかはいい注釈になる。彼らは「暢愁情」ぶため、世間の名誉、恥辱をすため、自然に赴き、自然風景に対して、自分の胸のうちを開き、心のわかまりを晴らして、よって精神的悦びを味わったのである。このような自然に対する態度は「虚懐対林野、陶性在風煙」(83)大津連首『和藤原大政遊吉野川之作』)を持って総括できるであろう。それはまさに自然に対する審美的態度であろうが、前述した六朝の「暢神」の精神と一脈通じて、「暢神」の精神を底流としているのは容易に見出すことができる。

『万葉集』においては、大伴家持の次の例が見られる。

一看玉藻、稍写鬱結、二吟秀句、已蠲愁緒。非此眺翫、孰能暢心乎。

ここにおける「暢心」とかは宗炳の言う「暢神」とは形がかなり近いが、その意味しているところは家持は「写鬱結」、「蠲愁緒」と述べたように、葛野王の「暢愁情」とは同じ意味の用語であろう。世間の栄辱など公的な規範をすてて、超然として、世の中を抜き出て、とらわれることのない、自由な身心を持って、自然と融合したり、交感したりする。そして、その自然との融合と交感の中で、自己の性情を陶冶したり、精神的悦びを味わったりする。それは家持ら万葉集歌人と『懷風藻』詩人達との共通の自然を扱う方式と言えよう。そのような、自然を扱う方式には、孫綽のいう「積域中之常恋、暢超然之高情」ような、自然を扱う方式の投影があると言えないことはないであろう。

4

人間の精神と自然との融合と交感は今現代まで、いろいろな形を取ってきた。そのいろいろな形の中で、呪的要素、功利的欲求が除かれた形が出現した時、自然に対する美意識が生じる。中国の場合、前述したように、現代まで、主に「智水仁山」と「暢神」との二つの説があった。「智水仁山」の場合は道德の見立ての介入によらなければならないので、まだ素朴な美意識と言わな

ればならない。「暢神」の場合は自然との一体化によって、世間からの解脱と世間を超越することを求め、よって、精神的な悦びを得ることを主眼としている。精神と自然との融合と交感には道德の介入をも拒否したので、よって、現代の自然美意識により近い美意識と言える。「智水仁山」説と「暢神」説は二つとも現代中国人の審美心理に「積淀」んでいる^④。

日本民族の自然に対する美意識は万葉時代において、形成され、確立された。その形成と確立にあたって、中国の「智水仁山」説と「暢神」説は二つとも投影した。美意識の形成が文学などに強く作用することは、中国の場合、六朝時代に山水詩、詠物詩が盛んに制作されたのは「暢神」説が出た以降であり、日本の場合、自然詠の出現は近江朝において中国の美意識が投影した以後であることを見れば分る。そして、美意識が形成された以上、執拗に現代人の審美心理に「積淀」んできた。よって、現代日本と中国の間に、東洋以外では、なかなか理解できない、自然物に対する共通の特殊な愛好が存在するのである。

本稿制作中、高田衛先生と山口博先生両恩師から、暖かい激励と熱心な御指導をいただき、厚いお礼を申し上げます。

注

- ①古橋信孝氏「古代のうたの表現の論理」(『文学』昭59年5月号)
- ②白川静氏「中国文学と万葉集」(『国文学・解釈と鑑賞』昭56年9月号)
- ③小島憲之「近江朝の文学」(『文学』昭50年4月号)
- ④小島憲之『上代日本文学与中国文学』(中)(塙書房)
山岸徳平「懐風藻と日本文化」(『日本漢文学研究』所収・有精堂)参照
- ⑤(梁)劉勰『文心雕龍』・「明詩」
- ⑥明の刊本『王氏画苑』による。
- ⑦山口博氏『王朝歌壇の研究・宇多醍醐朱雀朝篇』(桜楓社)

⑧「積淀」という語は中国哲学者李沢厚氏の用語である。氏の『美的歷程』（中国社会科学出版社）参照

参考文献

- 1 『中国美学史』第一卷、第二卷（李沢厚、劉綱紀編・中国社会科学出版社）
- 2 『美学原理』（復之放等編・中国青年出版社）

※中国文献からの引用文のかえり点はすべて筆者のつけたものである。

討議要旨

小西甚一氏より、老荘思想の中の「自然」概念について質問があった。発表者は「儒教の自然は、道徳を通じてみられている。老荘は逃げて帰ることのできるような自然である。本論でとりあげた玄学は、楽しむ対象として自然をとらえている」と答えられた。