

『莊子』天地篇「漢陰丈人説話」に見る解釋の變容

——比喩と驚きをめぐって——

橋本昭典

序

『莊子』天地篇に、樺はつらという効率的な農具の使用を勧めた子貢が、それを拒み原始的な農作業に拘る漢陰の丈人の教えに感化され、孔子がそれに對して批評を行う、という内容の説話がある。この説話は從來、時代に背を向ける丈人の隱者の態度を批判し、むしろ世俗に身を置き世俗と同調しながら無爲自然を實踐すべきことを説く、『莊子』思想の新しい展開を示すものと評價されてきた。その評價は、この説話を締め括る孔子の評語、「彼假修渾沌氏之術者也、職其一、不知其二、治其内、而不治其外、夫明白入素、无爲復朴、體性抱神、以遊世俗之間者」を、前半部分が「假に渾沌氏の術を修めた、一を知って二を知らず内を治めて外を治めない」丈人の批判、「夫」以後の後半部分が「無爲素朴の態度で世俗に對應する」という新たな思想の披露、と捉えることによるものであった。それは郭象が「今に背を向け古いやり方に拘泥し、世の中に合わせることを恥としていることから、彼が眞の混沌でないことがわかる」とこの丈人を否定し、「眞の渾沌とは、世の中と同調しながら自らを失わない者」と世俗に同調する態度を稱揚して以來のことであり、從來の主たる注釋はほとんどこの解釋

『莊子』天地篇「漢陰丈人説話」に見る解釋の變容

に従ってきたのである。

ただし異説も存在する。その最も古いものは『淮南子』精神訓である。精神訓では「所謂眞人者、性合于道也。故有而若無、實而若虚、處其一、不知其二、治其内、不職其外。明白太素、無爲復樸、體本抱神、以遊于天地之樊」と、『莊子』における孔子の漢陰丈人評語をほとんど同文のまま引用し、それがそのまま眞人を評價するものとなっている。この解釋は從來、『淮南子』は『莊子』の文をいわば誤讀してこれを讚辭の如くに受け取ったものと、斥けられてきたのであるが、精神訓の作者が、「一を知って二を知らない、内を治めて外を治めない」という語を、眞人を評價するものとして用いている事實は容易に看過できるものではない。

ところで、この説話は、「汝將因驚邪、且渾沌氏之術、予與汝何足以職之哉」という孔子の語によつて結ばれているように、子貢が丈人の思想に觸れ、終日呆然自失するほどに驚くことが一つの重要な主題となつている。郭象によれば、「世俗と同調しながら自らを失わないものは、世俗にあつても修造者という痕跡を残さない」ので、この丈人のように人を驚かすこととはない」と、驚くことはそれほど重大な問題とはならない。しかし『莊子』には、例えば逍遙遊蕩の肩吾のよう

に、神人や至人が具現する最高の境地を理解しえない世俗の人間が、その境地を知った時、大いに驚くさまがしばしば描かれている。そこで、これらの記述における俗人の驚きの意味を考えようとする時、郭象が言うような俗人を驚かさない至人などというものが、果たして『莊子』において志向されていたのだろうかとの疑念が生じる。

そこで本稿は、『莊子』に描かれるこの「俗人の驚き」の意味を探りながら、その「驚き」の効用を明らかにし、そこから漢陰丈人の思想と子貢の驚きの意味を追求し、あわせて、郭象注以來主流であったこの説話への評價の再検討を行うものである。

一、「驚き」の効用

まず初めに漢陰丈人への孔子の評語、「孔子曰、彼假修渾沌氏之術者也、識其一、不知其二、治其内、而不治其外、夫明白入素、无爲復朴、體性抱神、以遊世俗之間者、汝將固驚邪、且渾沌氏之術、予與汝何足以識之哉」に對する從來の諸解釋の要點をまとめておきたい。それはおよそ以下の四説に分かれる。①子貢が出會った丈人が眞に渾沌氏の術を修めた者であれば、驚きはしなかつたであろう、とするもの。②子貢が出會った丈人が眞に渾沌氏の術を修めた者であれば、さらに驚いたであろう、とするもの。③子貢は眞に渾沌氏の術を修めた丈人に出會ったのだから、驚いたのも無理はない、とするもの。④子貢は眞に渾沌氏の術を修めた丈人に出會ったのだから、驚く必要はない、とするもの。①②は丈人を否定する立場、③④は丈人を肯定する立場である。

これら四説は、丈人の評價については肯定・否定と分かれるが、いずれも子貢の驚きを問題としている點は共通している。そこで子貢が

丈人の思想に觸れた時の驚きの反應を實際に見ておく。

子貢卑陋して色を失い、環珞然として自得せず、行くこと三十里にして後癡ゆ。

子貢は丈人の言動に驚愕し、青さめ呆然自失し、三十里歩いたところでもうやく自己を取り戻したという。そしてこの驚きによる呆然自失から回復した後、子貢は弟子にこう語る。

曰く、始め吾れ以て天下に一人のみと爲す。復た夫の人有るを知らざるなり。吾れ之れを夫子に聞けり、事は可なるを求め、功は成るを求め、力を用いること少くして、功を見ること多き者は、聖人の道なり、と。今は徒だ然らず。道を執る者は徳全く、徳全き者は形全く、形全き者は神全く、神全き者は聖人の道なり。生を託して民と並び行き、其の之く所を知らず、忙乎として準備わるかな。功利機巧、必ず夫の人の心に忘し。

回復した子貢は、もはや従前の彼ではない。彼は、以前は孔子の功利追求の思想を唯一の教えと信じてきた。だが今は違ふ。彼は丈人の思想を忠實に祖述してみせるのである。子貢は驚きの後、自己の從來の規範を捨て、丈人の思想を全面的に受け入れたのであった。

『莊子』には、この子貢の「驚き」以外にもいくつか「驚き」の記述がある。次にそれらの驚きを右の子貢の驚きと比較してみることにしたい。

まず序でも觸れた逍遙遊篇の肩吾の故事。肩吾は接輿から藐姑射山に住む神人の話を聞いて「驚怖」する。それは、接輿の話が「大いに逕庭有りて、人の情に近からざる」ためであった。そして驚きと怖れの感情を振り払うべく、その話を「吾れ是れを以て狂として信ぜざるなり」と斥ける。ところがその話を連叔に告げると連叔は、この話に

驚怖する眉吾を「知に瞽盲あるもの」と批難し、神人の話は眞實であると眉吾を駭す。

次に達生篇。梓慶が作る鑼鼓の壺の素嗜らしさに、見る者は驚いて「猶鬼神のごとし」とし、その製作方法を尋ねる。

また達生篇の孫休と扁子の説話。自身の不遇を訴える孫休に對して、扁子は、至人は自己を忘れ無事の業に彷徨するものだとし、孫休を「知を飾り愚を驚かす」ものと斥ける。しかし、扁子は孫休に至人の話をしたことで、孫休が「驚いて遂に惑いに至らんか」と案じる。というのも、例えば鳥に牛羊豚をこちそうし雅樂を聞かせるなら、鳥は驚いてわけがわからなくなり飲食をやめてしまう。これと同じで、見聞の少ない孫休に至人の話を聞かせたからには、必ずや驚き惑っているに違いないと言うのである。

以上の記述はいずれも、神人あるいは至人の理想的境地を悟らない俗人が、日常性をはるかに超えた出来事・境地に遭遇して驚くさまが描かれている。一方、その境地についての知識をもつ者は、そうした日常性を超えた事象にも驚くことはない。

ある者は日常を超えた事象に出會い驚く。だがそれも、それが起こりうることと認識できている者には驚くべきこととはならない。驚きとは、それが起こりうることと認識できないがゆえに生じる情である。換言すれば、その因果關係を合理的に把握できないために生じるものである。そしてまた、誰もが驚き續けたままではいられないのは、多つう人間は、ある事象に對して因果關係が把握できないままではいつづけることは不可能だからである。もしも驚いたままであるのなら、扁子が憂えたように、物を口にしなければならぬ鳥よろしく、錯亂するしかない。驚きには必然的にその事象の合理化の要求が伴うのである。

『莊子』天地篇「漢陰丈人説話」に見る解釋の變容

る。先の記述において、驚いた者は、自己を驚かせた事象をでたらめで信用できないと斥けたり、神業たしたりしている。これらは自己の内にその因果關係が把握できない事象を、何とか手持ちの論理的パターンにおいて合理化しようとする作爲に他ならない。しかしこれはあくまで間に合わせのものであり、それが間に合わせである以上、そこにはなおその事象を一層明確・合理的に捉えたいとの欲求が残るであろう。その欲求に壓倒され、そして錯亂に陥る前に求められるのは、自己が持ち合わせていなかった新たな論理的説明の導入である。

『莊子』が理想的境地を語る時、その超俗の故に俗人には常に驚きがついてまわる。しかし『莊子』の語は何もことさら奇を衒うこと自体を浸透させる装置であつたのである。先の記述で描かれた、驚くべき、常識を超えた事象とは、いずれも神人・至人の境地であつた。それらはいわば『莊子』思想のさまざまな變奏的表現である。『莊子』思想の知識を持たない俗人はその奇抜な表現に驚く。また、驚きには必然的に合理化の要求が伴う。その合理化とはその事象の論理的説明に他ならず、それはまさに『莊子』の教えに耳を傾けることによつてなされなければならない。『莊子』の意圖はここにあつたと言える。『莊子』がその教えを浸透させる時、驚きはまさに産業術として重要な役割を擔つたのである。

さてそこで、子貢の驚きに戻つてみる。子貢は三十里歩く時間を要して、呆然自失の状態から癒えた。三十里の間に爲されたのは、丈人の思想を彼の内部において合理化することであつた。子貢は丈人の思想をでたらめだと斥けず、自己が持ち合わせなかつた新たな論理的説明として理解し、みずから導入することによつて、驚きの解決を

圖つたのである。すなわち「こ」において、新たな教えが驚きを通して浸透したのである。

では、子貢が驚きの後に受け入れることになった丈人の思想とは、具體的にはどのようなものなのか。次にこれを見たい。

二、漢陰丈人の言説と「莊子」の思想

本説話において、丈人の思想は、まず効率的な農具使用の拒絶の辯という形で示される。

機械有る者は必ず機事有り、機事有る者は必ず機心有り。機心胸中に存すれば、則ち純白備わらず、純白備わらざれば、則ち神生定まらず、神生定まらざる者は、道の載せざる所なり。

丈人の功利否定は、「巧みな道具に頼る者には必ず巧みに謀る心が存在するからだ」とされる。これは、『莊子』人間世篇の「技巧で勝負する者は、初めは堂々と戦うが、最終的には常に陰謀を謀る」、あるいは應帝王篇の「思慮深さや技巧が、體を疲れさせ、心を苦しめる」という、知恵や技術が人を煩わすという思想と同趣旨である。また丈人の「巧みに謀る心を胸中に持つ者は、内に純白が備わらず、精神も本性も定まらない」という言説は、大宗師篇の「ことさらな作爲を無くせば、本性が定まる」という一節に似る。

續いて丈人が子貢の師である孔子を批判した後、子貢に與える忠告である。

汝、方に將に汝の神氣を忘れ、汝の形骸を墮たば、而ち庶幾からんか。

「精神的作爲を捨て、肉體の意識を無くせ」というこの忠告は、「肉體の意識を捨て、聰明を離れ、形から離れ知を捨て去れば、大通に同

化する」という大宗師篇の坐忘の境地に通じる。

このように丈人の思想は、知恵や技巧、さらには知恵に結びつく精神活動や、技巧を生み出す肉體の意識をも否定するものである。そしてそれは『莊子』人間世篇や大宗師篇においても確かに存在した思想であった。さらに、この丈人が拘る原始的な農作業はその思想の降喻ともなっていると言えよう。要するに、子貢が驚きの後に受け入れた丈人の思想とは、『莊子』の知恵・技巧否定の思想であった。

しかしながら、子貢が咀嚼したこの丈人の思想は、従来の解釋によれば、孔子によって「二を知つて二を知らない、内を治めて外を治めない」と否定されるものであった。續いてこの一節のもつ意味を考えよう。

『莊子』において「二」や「内」への言及には以下のようなものがある。

まず胠篋篇。聖人、あるいは知識が及ぼす害毒について述べられた後、次のように言う。

故に曰く、魚は淵を脱すべからず、國の利器は以て人に示すべからず、と。彼の聖人なる者は天下の利器なり。天下を明らかにする所以に非ざるなり。故に聖を絶ち知を棄つれば、大盜乃ち止む。玉を髓を珠を毀てば、小盜起こらず。符を焚き璽を破れば、民村鄙たり。斗を拊り衡を折れば、民争わす。天下の聖法を殫殘すれば、民始めて輿に論議すべし。六律を擱亂し、竿瑟を鏗絶し、管籥の耳を塞げば、天下始めて人ごとに其の聽を含まん。文章を滅し、五采を散じ、離朱の眼を膠すれば、天下始めて人ごとに其の明を含まん。鈎繩を毀絶し、規矩を棄て、工倕の指を擱すれば、天下始めて人ごとに其の巧をらん。故に曰く、大巧は拙な

るが若し、と。曾史の行いを削り、楊墨の口を銜し、仁義を棄
すれば、天下の徳始めて玄同せん。彼の人其の明を含めば、則ち
天下辯かれず、人其の聰を含めば、則ち天下累わされず、人其の
知を含めば、則ち天下惑わされず、人其の徳を含めば、則ち天下
解らず。彼の曾、史、楊、墨、師曠、工倕、離朱は、皆外に其
の徳を立てて以て天下を煽亂せし者なり。法の用うる无き所なり。
ここでは、師曠の音楽性の高い耳などの技巧を生み出す能力や、曾
參・史罇の仁義や規範が、「皆外にその徳を立てて世を亂すもの」と
否定され、それらを否定してこそ人は眞の聰明さや知恵、技巧を内に
含むことができる、と説かれている。

また在宥篇の黄帝と廣成子の問答。

善きかな、問うこと。来たれ、吾れ女に至道を語らん。至道の精
は、窈窕冥冥、至道の極は、昏昏默默。視ること无く聽くこと无
く、神を抱きて以て静なれば、形は將に自から正しからんとす。
必ず静にして必ず清くし、女の形を勞する无く、女の精を揺らす
こと无ければ、乃ち以て長生すべし。目を見る所无く、耳は聞く
所无く、心は知る所无ければ、女の神は將に形を守らんとし、形
は乃ち長生せん。女の内を慎み、女の外を閉じよ。知多ければ敗
を爲さん。……我は其の一を守りて以て其の和に處れり。

「内に神を抱いて静なる状態を保てば、形は自然と正しくなるだろ
う」「内を慎み、外を閉じよ。知恵が多ければ損なわれるだろう」と
ここでも、内なる「神」の重視、外面や知識の否定、「一を守ってそ
の状態を保つ」ことが説かれる。
そして刻意篇。

知と故とを去りて、天の理に循う。故に天災无く、物累无

『莊子』天地篇「漢陰丈人説話」に見る解神の變容

く、人非无く、鬼實無し。光あれども耀かず、信あれども期
せず。一にして變らざるは静の至りなり。故に曰く、純粹に
して雜えず、靜一にして變わらず、愷にして无爲、動いては天行
を以てす、此れ神を養うの道なり、と。……純素の道は、唯だ神
を是れ守る。守りて失うこと勿ければ、神と一爲り。一の精は通
じて、天倫に合す。野語に之れ有り、曰く、衆人は利を重んじ、
廉士は名を重んじ、賢人は志を尚び、聖人は精を貴ぶ、と。故に
素なる者は、其の與に雜うる所无きを謂うなり。純なる者は、其
れ其の神を虧かざるを謂うなり。能く純素を體する、之れを眞人
と謂う。

ここでも「純素の道とは唯だ神を守る」と、内に「神」を守る
ことが説かれ、「一を保って變化しないのが最高の靜なる状態」と、
「一」の堅守が説かれている。一方で「知恵やことさらな作爲をなく
せ」と外面的なものも否定されている。

以上、『莊子』には、「一」や「内」を重視し、「外」を否定する思
想が存在し、それらが、知恵や技巧の否定と緊密に關係していた。つ
まり「一」や「内」の重視とは、内なる本性や精神を靜清に保つこと
を意味し、「二」や「外」の否定とは、外面的で雜多な知恵や技巧の
否定を意味するものであった。従って、知恵、技巧否定の思想を體現
する漢陰丈人に對して、「一を知って二を知らない、内を治めて外を
治めない」という評價が下されるのは當然のことである。

しかしながら、繰り返して言うが、この丈人の思想は從來、否定的
なものと解釋されてきた。そしてその否定こそが、古い道家思想から
の脱却を示すものとされてきたのであった。

三、知恵・技巧否定と『老子』

知恵や技巧を否定する思想は、『莊子』の應帝王篇や大宗師篇などの古い部分にも存在した。しかし、抽象的敘述に留まる感のあるこれらに比べ、後の成立とされる胠篋篇、在宥篇、刻意篇などにおいては、その思想がより直截的に語られている。

ところで、『莊子』には『老子』のための注釋とまで言われるほどに、『老子』の文章を念頭におき、その思想を祖述敷衍したものが⁽²⁾ある。そして胠篋篇や在宥篇はその最も顯著なものとされてきた。また、外篇にはこの知恵・技巧否定を主題とする記述が他にも見受けられ、それらの記述には多く『老子』に影響されたと思われる用語を見出すことができ、さらには「故に曰く」などとして『老子』の語がそのまま引かれる場合もある。先の胠篋篇の記述でも、「故に」として『老子』第十九章の要約が載せられている。このようなことから、『莊子』がこれら諸篇に到って知恵・技巧否定の主題をとりわけ注視したのは、『老子』が提出したこの「絶聖棄智」「絶巧棄利」という思想に強く觸發された結果であるように思われるのである。そして、漢陰丈人の思想もまたこの知恵・技巧否定であったことからすると、漢陰丈人説話もやはり『老子』の影響を受けたものということになる。

ここで『老子』第十章、第十九章を引用する。

「……『老子』第十章、第十九章を引用する。
 營魄を載せ、一を抱きて、能く離るること無からんや。氣を専らにし柔を致して、能く嬰兒たらんか。玄覽を廢除して能く無垢たらんか。民を愛し國を治めて、能く以て無知たらんか。天門開闢して、能く誰たらんか。明白四達して、能く無爲たらんか。(第十章)

聖を絶ち智を棄つれば、民の利は百倍せん。仁を絶ち義を棄つれば、民は孝慈に復せん。巧を絶ち利を棄つれば、盜賊有ること無からん。此の三者、以て文足らずと爲す。故に屬する所あらしむ。素を見わし、機を抱け。私を少なくし、欲を寡なくせよ。(第十九章)

この二章には、一見して明らかかなように漢陰丈人説話と共通する語彙が見られる。『老子』第十章の「明白四達、能無爲乎」、第十九章の「見素抱樸」は、本説話・孔子評語中の「夫明白入素、無爲復朴」と類似し、第十章の「抱一、能無離乎」は同じく「謙其一、不知其二」と類似する。また丈人の知恵・技巧否定の思想や孔子批判は、『老子』第十九章と同趣旨である。その主題ばかりでなく、用語の使い方から見ても、漢陰丈人説話は、『老子』の影響を受けたものとみなすことができるのである。

胠篋篇、在宥篇、刻意篇と漢陰丈人説話を収める天地篇とでは、今日までの研究成果によるとその成立時期にそれぞれ隔たりがあるが、その真相については、「莊子の成立の複雑性を合わせ考えれば、ある篇が全て同一時期の作品であるという結論は下されない」というところではないだろうか。ただ、これらの記述はいずれも『老子』が提出した思想を敷衍したものであって、また「抱神」「純粹」「素」などの用語の類似性からしても、『老子』と緊密な関係を持つものであることは確かである。そこで次に、漢陰丈人説話を、これら一群の記述の文脈から捉え直してみたいと思う。

四、比喩としての漢陰丈人と子貢の驚き

漢陰丈人説話を『老子』の影響を受けたものと捉え、改めて「謙其

一、不知其二、治其内、而不治其外、夫明白入素、无爲復朴、體性抱神」という孔子の評語を見てみる。

『老子』では、「抱一、能無離乎」と一の堅守を表明する第十章において、「明白四達、能無爲乎」と明白でありながら無爲であること」も説かれていた。また、「絶聖棄智」「絶巧棄利」と知恵・技巧を否定する第十九章において、「見素抱樸」と内なる素朴を重視することも説かれていた。『老子』では、一の堅守や知恵・技巧否定の思想と、「明白入素、無爲復朴」「見素抱樸」という態度とは、いずれも同じ文脈において語られているのである。とすると、漢陰丈人説話における孔子評語中のいずれの表現も、知恵・技巧否定、本性の重視という一つの文脈において捉えることが可能であり、本説話には『老子』第十章、第十九章の影響が認められるのであるから、この一節はやはり連続して同じ思想を表現するものと捉えるのが妥當である。

さて、丈人のこの思想は、従来の本説話の解釋においては、かりそめに混沌氏の術を修めたものに過ぎないと、否定的なものとされてきた。しかしながら、既に本稿の序において見た『淮南子』や、今見たように、『老子』においても、みなこの主題は理想的境地を表すものとして用いられていた。とするなら、一節としてまとまっている本説話において、この主題の前半を非、後半を是と分断し、それを舊來の道家思想からの脱却を圖つたものとするのははや考え難いことと言える。本説話における孔子の評語は、全體的に、知恵や技巧、さらに知恵や技巧を生み出す精神活動及び肉體の意識を否定して、本性を守り内なる素朴さを保つことを説くものと取るべきなのである。そして『莊子』における漢陰丈人は、眞に混沌氏の術を修めた者とされていると把握すべきである。

『莊子』天地篇「漢陰丈人説話」に見る解釋の變容

ただ殘る問題は孔子評語中の「夫明白入素、无爲復朴、體性抱神」に續く「以遊世俗之間者」という一文である。この「遊」によつて從來の、「夫明白入素、无爲復朴、體性抱神」という態度によつて「世俗に對應していく」という解釋が成り立つてきたからである。だが、この「遊」とは、既に見た子貢の語の中に、「託生與民並行而不知其所之、比乎淳備哉」と丈人の實情を語る一節があつたように、丈人自身が既に一農夫として世俗に身を置き、民衆と共に生きているという事實を示すものに過ぎないように思われる。とすると丈人はやはり、『莊子』の知恵・技巧否定の思想を體現する者と見るのが妥當であろう。

『莊子』の教えを體現する者が一農夫として世俗にあり、民衆と共に生きている。實はこの意外性が『莊子』の狙いではなかつたのだから。至人の境地と原始的な農作業をする一農夫、この比喩の妙にこそ俗人に驚きの情を喚起させ、俗人を目覚めさせる契機が存在する。事實、子貢は大いに驚いて教えを受け入れたのである。奇抜な比喩に驚いた者が、驚きを解消しようとするその比喩を合理化する過程において、教えは浸透してゆく。そしてそれこそが『莊子』の意圖であつたのではないだろうか。かくて、本説話は、本稿第一節で見た③説のようになり、「子貢よ、おまえが驚いたのも無理はない。なぜならこの境地は我々が十分に理解しえるものではなかつたのだから」と結ばれるべきものと考えられるのである。

漢陰丈人説話が從來解釋されてきたような内容をもつ説話ではないことが、以上より明らかになつたことと思ふ。それではなぜ本説話が世俗に對應していくことを説く説話として讀まれ、それが今日まで主流な解釋となつたのか。最後にこの點について考えてみたい。

五、郭象による解釋の轉換

『莊子』はその冒頭において鵬の飛翔を描く。この壮大な比喩に始まり、さらにそれらを超越する無窮への遊びへと説き至るその筆致はまさに、常識の世界に埋没する我々を驚きとともに目覺めさせ、『莊子』の世界へと導き入れる。

ところで、郭象はこの描寫について、「實體不明のものに寄せた比喩は忘れ、むしろ本質を求めるべきである」としている。さらに以下に續く種々の比喩に對しても、「それぞれ一方のみを重んじるものであり、これらに惑わされてはいけぬ」と否定する。郭象は比喩を盡く排除して、ただこの寓話末尾の「若夫乘天地之正、而御六氣之辯、以遊无窮者、彼且惡乎待哉」を本質として重視すべきであると説く。そして彼はこの一節を、「天地の正に乗ずるとは、萬物の性に順うことであり、六氣の辯を御するとは、變化の途に遊ぶことである。このようにして往けば、どうして窮することがあろうか」と解釋する。つまり郭象の言うこの寓話の本質とは、「萬物の性に順い、變化の途に遊ぶ」ことなのである。しかしこれはこの寓話の解釋として妥當なものとは言えない。郭象の注には「以遊无窮者」を解釋した部分が見られないが、それは郭象が「若夫乘天地之正、而御六氣之辯、以遊无窮者」という正文を、「若夫乘天地之正、而御六氣之辯以遊、无窮者」と訓んでいるためである。ここには郭象の意圖的な読み替えがある。彼は、正文をこのように讀むことで、「無窮に遊ぶ」という寓話的描寫を捨て、「本性に従い變化に對應してゆけば、窮することがない」という、より實踐的な思想を志向するものに變貌させたのである。郭象が『莊子』に現實的効用の言論を求めたことは既に指摘されている

が、その効用とは、以上のように、とりわけ變化に従うことを重視するものであった。

郭象より少し後の時代に著された王坦之の「廢莊論」には、何晏の「『莊子』、莊子は體を玄虚に放ち、時變に周ねからず」という批判が載せられている。「時代の變化に對應できない空論」、これが郭象の時代、既に支配的な『莊子』評價であったのであろう。郭象注とは實にこのような批判を克服すべく、隱者を嫌い、奇抜な比喩を斥け、寓話的描寫を巧みに讀み變えることにより、『莊子』を時變に對應しうる言論に變貌させようと圖ったものであった。そして郭象のこの立場は、當然ながら漢陰丈人説話にも影響を及ぼした。本説話への注において、彼は執拗に變化に對應すべきことを説いているのである。

では郭象は本説話中の、「一體どこに、現實順應の思想との接點を見出したのであるか。その點は冒頭で見た彼の「今に背を向け古いやり方に拘泥し、世の中に合わせることを恥としていることから、彼が眞に混沌氏の術を修めたものでないことがわかる」という注から窺える。彼は、丈人が新たな道具の使用を拒んで原始的なやり方に拘泥した點を捉え、丈人を「現實に背を向ける者」と見なした。また「一を知つて二を知らない、内を治めて外を治めない」という表現をその現實否定の態度の形容とした。そうして本説話を現實に對應してゆくことを説くもの、と讀み變えたのである。しかし本説話の實際の内容は、現實否定ではなく、知恵・技巧否定であり、「一を知つて二を知らない、内を治めて外を治めない」とは、内なる本性を重視し難多な知恵・技巧を否定することの形容であった。漢陰丈人説話における『莊子』本来の意圖が失われたのは、郭象がその時代的要請の現實志向に對應させて、『莊子』を解釋したことに端を發するものであった

と言えるのである。

結 語

王坦之は「廢莊論」の中で、「昔、漢陰丈人は混沌の術を修め、孔子はそれを、一を知って二を知らないと非難したが、莊子の思想もこれに似ていないか」と述べている。これによると、王坦之の時代には既にこの説話が郭象の解釋に従っていたことが知られるが、しかしここにおいてもなお、『莊子』の思想はまさに「一を知って二を知らない」現實的効用に乏しいものと見られていたのである。とすると漢陰丈人説話が、従来の解釋のように『莊子』的「一を知って二を知らない」思想を否定し去ったものであったとすれば、それはかなりの衝擊であつたはずである。ところが、それが先の『淮南子』やこの「廢莊論」には窺えない。その點からも従来の、新しい道家思想への脱却説は、本説話の原初において意圖されていたものではないことが明らかであらう。

以上より漢陰丈人説話をまとめてみる。子貢が丈人の説く突飛な思想に觸れて驚き、驚きの後、その教えを受け入れる。子貢が受け入れた教えとは、『老子』の影響を受けた、知恵や技巧、さらにそれらを生み出す精神活動や肉體の意識を否定する思想であつた。そしてそれは孔子を通して、一や内の素朴さを重視し、二や外への廣がりやを否定する教義とされた。本説話は、このような教義を、原始的な農作業をする一農夫という比喩を借りて説いたものなのである。原始的な農作業をする一農夫が至人の境地を體現している。この意外さは驚きを伴わないはずのものであつた。そしてその教えは、この驚きを通して浸透してゆく。本説話はまた、『莊子』の奇抜な比喩に惹かされた

『莊子』天地篇「漢陰丈人説話」に見る解釋の變遷

驚きの効用を描くものでもあつた。

しかしながら、いかに奇抜な比喩であろうとも、時とともに色褪せざるをえないのは宿命である。色褪せた比喩にはもはや驚きはない。比喩が色褪せた後の時代の人々には、王坦之も言うように、それは單なる「詭譎で狡誕な誇張」としか映らなかつたのである。そこで必要なのは解釋の轉換であつた。そしてその轉換を實現したのが郭象であつた。その時、驚き感わせることを目的とした『莊子』の比喩は、驚き感わされてはいけなぬものに變容してしまつたのである。郭象によつて、一や内を重視し二や外を否定する教義は現實否定の表徴に歪められ、それを體現した丈人も混沌氏の術を修めてはいない者に貶められ、子貢の驚きも何の意味もない單なる戲畫と見なされることになつたのである。

本稿で見た漢陰丈人説話は、後世の解釋によつて『莊子』の本來的意圖が損なわれ、その解釋が損なわれたままでいる、そういったケースが今なお存在することを示すものであつたと言えるのである。

注

- (1) この説話の標題について、例えば張恒壽『莊子新探』（湖北人民出版社、一九八三年）は「子貢遇抱壺丈人故事」とする。本稿では便宜上「漢陰丈人説話」と呼ぶ。
- (2) 森三樹三郎『莊子』外篇（中公文庫、一九七四年）（以下、森『莊子』）は、この説話を「いわば大乘化した道家思想であり、後期道家の思想であると言えよう」（九九頁）とする。池田知久『莊子』上（中國の古典、學習研究社、一九八三年）（以下、池田『莊子』）は、「世俗に妥協しない孤高の漢陰丈人を「其の内を治めて、其の外を治めず」と

- 既して、古い道家思想からの脱却をはかったもの(四八二頁)とする。
- (3) 『莊子』、『郭象注』および『成玄英疏』の原文は、郭慶藩『莊子集釋』(中華書局、一九六一年)による。
- (4) 郭象注「以其背今向古、差爲世事、故知其非眞渾沌也、徒鑿修古抱瀟之朴而不知因時任物之易也、夫眞渾沌、都不治也、豈以其外爲異而偏有所治哉、此眞渾沌也、故與世同被而不自失」。
- (5) 成玄英疏は、「既背今向古、所以知非眞渾沌氏之術也、鑿其一、嚮向古而不移也、不知其二、嚮不能順今而遺變」と、丈人の態度を昔に拘泥したままで時代の變化についていけない者とし、眞の渾沌を「悟眞性而抱精神、混冥塵而遊世俗者」と、眞性を悟り素朴を抱いて世俗にまみれる者とする。また、福永光司『莊子』外篇上(朝日古典選、朝日文庫、一九七八年)(以下、福永『莊子』)が、漢陰丈人を「彼は自己内面の眞實を追究するだけで、自己と外界との關係、歴史的社會的な現實に正しく對處するだけを知らないものである」とし、眞の渾沌を「自然の本性を全うして靈妙な心のはたらきを保持しながら、しかも現實の社會のなかで自由に己れの生活を樂しんでゆける人間」としている。金谷治『莊子』第二册(岩波文庫、一九七五年)(以下、金谷『莊子』)は、漢陰丈人は「まだ眞實にそれを修めるものではなく、誤った學びかたをしているために、世俗から離れた生活しかできないでいる」とする。他に、武内義雄『老子と莊子』(『武内義雄全集』第六卷所収、角川書店、一九七八年)、赤塚忠『莊子』(全釋漢文體系、集英社、一九七四年)、森『莊子』、池田『莊子』、野村茂夫『莊子』(講談社、一九八七年)がこの説をとる。饒穂『莊子集義』(東南印務出版社、一九六二年)、王世舜主編『莊子譯注』(山東教育出版社、一九八三年)、張耿光『莊子全譯』(貴州人民出版社、一九九〇年)なども同様である。
- (6) 林希逸『莊子庸齋口義』(中華書局、一九九七年)がその代表で、「假、大也。假修、大修也」「鑿其一者、所守純一也、不知其二者、言不分也」と、漢陰丈人並びに「鑿其一、不知其二」という態度を評價する。また李勉『莊子總論及分篇評注』(臺灣商務印書館、一九七三年)は、「假、借也。言彼借渾沌氏之術以修身者也。此原借孔子子貢之言贊揚丈人、而譏子貢與孔子、乃郭象之注誤假爲眞假之假、遂以爲孔子與丈人之詞、郭注既誤、後世各注家均承其誤、無一人能匡正者」と、郭象注の誤りと後世の注釋家がそれに従つてきたことの非を説き、曹礎基『莊子洩注』(中華書局、一九八二年)、陳鼓應『莊子今注今譯』(中華書局、一九八三年)、前掲張恒壽『莊子新探』、方勇・陸永品著『莊子詮釋』(巴蜀書社、一九九八年)がこの李勉説に従う。他に饒勉道『南華眞經循本』(『無求齋莊子集成』)もこの説をとり、鍾泰『莊子發微』(上海古籍出版社、一九八八年)は饒勉道説を是としてゐる。
- (7) 中華書局・新編諸子集成、一九九八年。
- (8) 楠山春樹『淮南子より見たる莊子の成立』(『道家思想と道教』平河出版社、一九九二年所収、二九七頁)。他に金谷治『淮南子の思想』(講談社學術文庫、一九九二年)第二部、第二章老莊的統一、2さまざまな立場・道家思想」參考。なお池田『莊子』は、丈人を肯定的に捉える注(6)の諸説に對し「淮南子」精神訓に惹かれた誤りだろう」としている(四九五頁)。
- (9) 注(14)參照。
- (10) 故與世同被而不自失、則雖遊於世俗而泯然無迹、豈必使汝驚哉。
- (11) 注(17)參照。
- (12) なお、郭象注の向秀注別物説については、古勝隆「郭象による『莊子』別定」(『東方學』第九十二輯、一九九六年)が、福永光司『郭象の『莊子注』と向秀の『莊子注』—郭象發物説についての疑問』(『東方學報』三六、一九六四年)により、郭象個人の著作として扱えるようになつたとするのに従う。
- (13) ①説をとるものに郭象注、成玄英疏、赤塚『莊子』、金谷『莊子』、池

田『莊子』がある。②説をとるものに森『莊子』、福永『莊子』、張耿光『莊子全譯』がある。③説をとるものに林希逸『莊子廣義』、陳啟應『莊子今注今譯』、鍾泰『莊子發微』がある。④説をとるものに曹德基『莊子淺注』、方勇・陸永品著『莊子註評』がある。

(14) 子貢卑阪失色、項然不自得、行三十里而後寤。「卑阪」とは、鍾泰『莊子發微』が「卑阪、踰躅不安也」とするようになきな動搖を示すものと思われ、「項然不自得」とは、秋水篇の「逋遁然驚、規規然自失」と同様、驚きのあまり茫然自失する様を表す言葉であらう。

(15) 曰、始吾以爲天下一人耳、不知復有夫人也。吾聞之夫子、事求可、功求成、用力少、見功多者、聖人之道、今徒不然、執道者德全、德全者形全、形全者神全、神全者、聖人之道也。既生與民並行而不知其所之、忙乎浮惰哉、功利機巧必忘夫人之心。

(16) 子貢が語る「執道者德全」以下の言説は、丈人の「機心存於胸中、則純白不備、純白不備、則神生不定、神生不定者、道之所不載也」「汝方將忘汝神氣、墮汝形骸、而庶幾乎」という教えを咀嚼したものである。

(17) 肩吾問於連叔曰、吾聞言於撓與、大而无當、往而不反、吾驚怖其言、猶河漢而无極也、大有逵庭、不近人情焉。連叔曰、其言謂何哉。曰、藐姑射之山、有神人居焉。吾以是狂而不信。連叔曰、然、豈唯形骸有雙百哉、夫知亦有之、是其言也、猶時女也。之人也、之德也、將勞瘁萬物以爲一。(逍遙遊篇)

(18) 梓慶削木爲鸞、鑠成、見者驚猶鬼神。魯侯見而問焉、曰、子何術以爲焉。對曰、(達生篇)

(19) 有孫休者、踵門而詫子扁慶子曰、則胡罪乎、天哉、休惡遇此命也。扁子曰、子獨不聞夫至人之自行邪。忘其肝膽、遺其耳目、茫然彷彿乎塵垢之外、逍遙乎無事之業、是謂爲而不恃、長而不宰。今汝節知以驚愚、修身以明奸、昭昭乎若揭日月而行也。又何暇乎天之怨哉。子往矣。孫子出、扁子入、坐有間、仰天而歎。弟子問曰、先生何爲歎

『莊子』天地篇「廣險丈人說話」に見る解釋の變容

乎。扁子曰、向者休來、吾告之以至人之德、吾恐其驚而遽至於感也。昔者有鳥止於魯郊、魯君視之、爲具太牢以饗之、奏九韶以樂之。鳥乃始憂恐眩視、不敢飲食。今休、故啓寡聞之民也。吾告以至人之德、譬之若載鸞以車馬、樂鑄以鐘鼓也。彼又惡能无驚乎哉。(達生篇)

(20) 『列子』周穆王篇に「知其所由然則無所怛」(中華書局・新編諸子集成、一九九七年)とあるのを参考。

(21) 有機樵者必有機事、有機事者必有機心。機心存於胸中、則純白不備、純白不備、則神生不定、神生不定者、道之所不載也。

(22) 人間世篇「且以巧鬪力者、始乎陽、常卒乎陰」。なおこの解釋は金谷『莊子』(第一期、一二五頁)に従う。應帝王篇「習易技係、勞形怵心者也」。大宗師篇「无事而生定」。

(23) 故方將忘汝神氣、墮汝形骸、而庶幾乎。

(24) 墮肢體、黜聰明、離形去知、同於大通、此謂坐忘。(大宗師篇)

(25) 故曰、無不可脫於淵、國之利器不可以示人。彼聖人者天下之利器也、非所以明天下也。故絕聖棄知、大盜乃止、鑄玉毀珠、小盜不起、焚符破璽、而民朴鄙、捨斗折衡、而民不爭。殫殘天下之聖法、而民始可與論議。擯亂六律、鑠絕竽瑟、塞管曠之耳、而天下始人含其聰矣。滅文章、散五采、膠離朱之目、而天下始人含其明矣。毀絕鉤繩而棄規矩、擯工倕之指、而天下始人有其巧矣。故曰、大巧若拙。削曾史之行、鉗楊墨之口、鑿棄仁義、而天下之德始玄同矣。彼人含其明、則天下不鑠矣。人含其聰、則天下不果矣。人含其知、則天下不惑矣。人含其德、則天下不僻矣。彼曾、史、楊、墨、師曠、工倕、離朱、皆外立其德而以燻亂天下者也、法之所不用也。(胠篋篇)

其和。(在有篇)

(27) 去知與故、循天之理。故无天災、无物業、无人非、无鬼責。光矣而不燿、信矣而不期。一而不變、靜之至也。故曰、純粹而不雜、靜一而不變、恢而無爲、動而以天行、此養神之道也。純素之道、唯神是守。守而勿失、與神爲一。一之精進、合於天倫。野語有之曰、衆人重利、廉士重名、賢人尚志、聖人貴精。故素也者、謂其无所與雜也。純也者、謂其不虧其神也。能體純素、謂之真人。(刻意篇)

(28) 福永『莊子』(外篇上、九〇頁)。また王夫之『莊子解』卷八に「外篇則但爲老子作訓詁」とある。

(29) 前掲武内義雄「老子と莊子」が、駢拇から在有に至る四篇は儒家の仁義禮樂に反對して絶聖棄知を唱え性情を重んじるところを説くもの(一三二頁)、天地篇以下諸篇の反性復初説は知巧を去って天徳に和することとを主張するもの(一三三頁)とするのを参考。

(30) 例えば先の在有篇においては、「无視无聽」が『老子』第十四章の「視之不見、名曰夷、聽之不聞、名曰希」に、「我守其一以處其和」が『老子』第十章の「載營魄抱一、能無離乎」に、また刻意篇では「光矣而不燿」が『老子』第五十八章の「光而不燿」にそれぞれ影響されたものである。なお『老子』原文は王弼本による。

(31) 『老子』第十九章原文は注(33)参照。また莊憲篇には「故曰」として『老子』第三十六章の「魚不可脱於淵、國之利器不可以示人」、第四十五章の「大巧若拙」も引用されている。

(32) 『莊子』に収められる『老子』を引く記述群が『老子』の成立とどう關わるのか。池田知久『老莊思想』(放送大學教育振興會、一九九六年)は『莊子』のある文章は『老子』の編纂に先だつて書かれ『老子』に取り入れられる材料を提供しており、ある文章は『老子』の編纂とほぼ同時に並行して書かれ『老子』との先後・影響關係は何とも言いがたく、ある文章は『老子』の編纂が一旦終了した後に書かれ『老子』

の強い影響を被っている(六四頁)としている。ただし、本稿で見る諸篇は、「故曰」或いは「故」という形で『老子』が引用されることから、『老子』が藍本となつてると考えられる。

(33) 『老子』第十章「載營魄抱一、能無離乎。專氣致柔、能嬰兒乎。涤除玄覽、能無疵乎。愛民治國、能無知乎。天門開闢、能爲雌乎。明白四達、能無爲乎。」「老子」第十九章「絕聖棄智、民利百倍。絕仁棄義、民復孝慈。絕巧棄利、盜賊無有。此三者以爲文不足。故令有所屬。見素抱樸、少私寡欲」。

(34) なお、近年出土した郭店楚簡の『老子』第十九章原文は、「郭店楚簡竹簡」(文物出版社、一九九八年)の釋文によると「絶知棄辯、民利百倍。絶巧棄利、盜賊亡有。絶爲棄慮、民復孝慈」であり、現行諸本と大きく異なる。しかしその趣旨は、劉信芳『荆門郭店竹簡老子解詁』(藝文印書館、一九九九年)も指摘するように、漢陰丈人説話により近いものと言えらる。

(35) 『莊子』諸篇の成立については多くの論考がある。黄華珍『莊子音義の研究』(汲古書院、一九九九年)「第三章・第一節『莊子』の成立及びその思想の影響」がそれらを整理している。前掲武内義雄「老子と莊子」が莊憲篇、在有篇を齊の王建の時代、天地篇、刻意篇を秦漢の際の成立とするように(二二二頁)、諸説概ね戰國末から漢初の間の間とする。

(36) 前掲黄華珍『莊子音義の研究』(二一九頁)。

(37) なお、従来の注釋が丈人を否定したのは「彼假修禪社氏之術者也」の「假修」を「假に修める」と解釋したことにも原因がある。しかし、『莊子』に「假」の用例を求めると、大宗師篇「假於異物、託於同體」、天運篇「假道於仁、託宿於義」、田子方篇「猶假至言以修心」というように、「あるものに借りる」「あるものに託す」という手段の意味で用いられており、「假修」とは「ある手段を借りて修める」という意味に解

すべきであろう。

(38) 林希逸『莊子廣義口義』は「汝將固驚邪、固、宜也、言汝未知此道、宜乎驚異也」とする。注(13)参照。なお、郭象が言うように『莊子』の至人が誰をも驚かさざないなら、それでは『莊子』の教えが浸透する契機は生まれないことになる。

(39) 蜂屋邦夫『老莊を讀む』(講談社現代新書、一九八七年、十五頁)、張松輝『莊子考辨』(岳麓書社、一九九七年、一五八頁)参考。

(40) 鵬鵬之實、吾所未詳也。 遼瀾之士、宜要其會歸而達其所寄、不足事事曲與生說、自不啻其私旨、皆可略之耳。

(41) 自此已下至於列子、歷舉年知之大小、各信其一方、未有足以相傾者也。

(42) 然後統以無待之人、道彼忘我、冥此遺異、異方同得而我無功名。なお、郭象のこの注釋態度については、古勝隆一「郭象による『莊子』題定」(『東方學』第九十二輯、一九九六年)を参考。

(43) 故乘天地之正者、即是順萬物之性也。御六氣之辯者、即是遊變化之遊也。如斯以往、則何往而有窮哉。

(44) 戸川芳郎「郭象の政治思想とその『莊子注』」(『日本中國學會報』第十八集、一九六六年)、前掲古勝論文参考。

(45) 何晏云、釋莊、釋放玄虛、而不周乎時變。(王坦之「廢莊論」、『晉書』卷七十五王湛傳所收)

(46) 郭象が漢陰丈人説話において變化に脱き及ぶ記述は、「夫用時之所用者、乃純備也」「子賈……未知純白者之同乎世也」「不知因時任物之易」「故與世同被而不自失」などである。

(47) 注(4)参照。

(48) 昔漢陰丈人修潭池之術、孔子以爲讓其一不讓其二、莊生之澗、無乃類乎。

(49) 恨我懷之未盡、其言詭譎、其義依歸。(王坦之「廢莊論」)王坦之は

『莊子』天地篇「漢陰丈人説話」に見る解釋の變容

『莊子』の言説が奇抜なのは莊子自身の懐いが言い盡くせないことを恐れたためとしており、『莊子』の原初の意圖はやはり既に見失われている。