

# 言語と沈黙を超えて — 王坦之廢莊論考

和久 希

## 序

何晏・王弼を領袖とする魏晉玄學は、『老子』『莊子』『周易』のいわゆる「三玄」に依據しつつ、「無」や「道」といった形而上的諸概念を究盡しようとするものであった。その學問的方向性は後世に多大な影響を與えていたが、一方でそれは、儒教の價值を破壊させかねない内容をもつものと危険視されて受け止められてもいた。そして「無」を標榜する彼らに對抗するものとして、西晉期には裴頠・郭象らが「有」を中心に据えた議論を展開していた。<sup>①</sup>以上のことは思想史上、すでによく知られたことではあるが、本稿はさらにその後の東晉期の言説を検討するものである。そして當時の言語思想が從來の思索を超越しようとするものであったことを、王坦之「廢莊論」を中心に、その思想の背後に存在していた歴史的な思想的堆積をも視野に入れつつ論じる。

## I

西晉・東晉の學問的狀況を總括的に論じた『晉書』儒林傳の記述は、次のようなものである。

有晉は始め中朝より江左に迄るまで、華競を宗飾し、虛玄を祖述せざること莫し。<sup>②</sup>關里の典經を擯け、<sup>③</sup>正始の餘論を習い、禮法を指して流俗と爲し、縱誕を目して以て清高として、遂に憲章をして弛廢せしめ、名教をして殲毀せしむ。

（有晉始自中朝迄於江左、莫不宗飾華競、祖述虛玄。擯關里之典經、習正始之餘論、指禮法爲流俗、目縱誕以清高、遂使憲章弛廢、名教殲毀。）

『晉書』儒林傳には、西晉から東晉にかけて、儒教經典の價值が失墜し、禮教の混亂や學問的昏迷が長期にわたり引き續いていたことが述べられている。『晉書』儒林傳はその原因を「正始の餘論」すなわち三國魏・正始年間に活躍した何晏・王弼らのさらに殘滓的言論を習繼するばかりで、禮法を流俗とし、縱誕を清高としてしまうような、表層的に價値の逆轉を言い立てる輕佻な思想の持ち主たちが主流であつたがためであるとする。さらには、彼らの行爲はまた、國家の憲章を崩落させ、儒教そのものを壊滅させるに至るほどのものであつたとも指摘する。

この當時、士大夫層に蔓延していたこのような放縱的氣分をともなつた浮薄な氣運について、また干寶「晉紀總論」は以下のように言及する。

又た之に加うるに朝に純德の士寡く、郷に不二の老乏しきを以てす。風俗は淫僻し、恥尙は所を失ひ、學者は莊老を以て宗と爲して、六經を黜<sup>し</sup>け、談者は虛薄を以て辯と爲して、名檢を賤しむ。身を行う者は放濁を以て通と爲して、節信を狹とし、進仕する者は苟得を以て貴と爲して、居正を鄙とし、官に當たる者は望空を以て高と爲して、勤恪を笑う。……國の將に亡<sup>くつ</sup>びんとするに、本必ず先に顛<sup>くつ</sup>るとは、其れ此の謂か。

(又加之以朝寡純德之士、郷乏不二之老。風俗淫僻、恥尙失所、學者以莊老爲宗、而黜六經、談者以虛薄爲辯、而賤名檢。行身者以放濁爲通、而狹節信、進仕者以苟得爲貴、而鄙居正、當官者以望空爲高、而笑勤恪。……國之將亡、本必先顛、其此之謂乎。)

〔干寶「晉紀總論」〕

これもまた、もはや朝野にしかるべき人材は乏しく、それゆゑ儒教のもつ古典的規範性・正統性はほとんど一顧だにされていなかった様子を示すものである。このことは『文選』劉良注にも「莊老は放誕もて德と爲し、六經は莊敬を以て本と爲す。言うところは學者は皆放誕を尊びて莊敬を退く(莊老放誕爲德、六經以莊敬爲本。言學者皆尊放誕而退莊敬)」とある。當時のほとんどの學者は『莊子』『老子』を根據として放縱に走っており、禮教規範を敬遠忌避するようになっていたのである。そして干寶は、このような風潮は國家の顛覆をもたらすであらう亡國の言とみている。干寶のこの「亡國の言」とは、『春秋左氏傳』にもとづいている。

では、このような國家の搖動崩落をもたらすと評される言説羣の只中にあつて、當のその時代の知識人たち自身は、それをどのように考えていたのだろうか。東晉初期の應詹は、元帝への上疏文の中で「元康以來、經を賤しみ道を尙び、玄虛宏放を以て夷達と爲し、儒術清儉を以て鄙俗と爲す。永嘉の弊、未だ必ずしも此に由らざるにあらざるなり(元康以來、賤經尙道、以玄虛宏放爲夷達、以儒術清儉爲鄙俗。永嘉之弊、未必不由此也)」「『晉書』應詹傳」と述べ、西晉末、とりわけ元康年間以降に儒教的價値が轉倒し、その風潮の固着化が永嘉年間の國家的危機を招いているのだと指摘した。これと同時期の發言に、李充「學箴」がある。

聖教は其の末を救い、老莊は其の本を明らかにす。本末の塗殊なるも教たるや一なり。人の迷うや、其れ日久し。形を見る者は衆おほきも、道に及ぶ者は尠すくし。

〔聖教救其末、老莊明其本。本末之塗殊而爲教一也。人之迷也、其日久矣。見形者衆、及道者尠。〕

〔李充「學箴」〕

李充によれば、そもそも儒教と老莊とは對立するものではなく、老莊は本、儒教は末ではあるが、しかし相互に補足しあう「一」なる關係にあるものという。兩者は機能するところがそれぞれ異なるという作用面での差異はあるものの（本／末）、その作用・機能の根源のところでは同軌のものともみているのである。李充の行論は、未たる儒教の中にあつても、少數の本質（道）を得る者は、本たる老莊に一致し得るとの見解である。その意味ではむしろ、それまでの玄學的思惟を繼承するものでもあつた。その上で李充は、當時の（儒教・政治上の）混亂は「道」に到達できない同時代人により引き起こされたものとしている。老莊が悪いわけではない、ということである。このような立場に對して、東晉の戴逵のスタンスは異なるものであつた。戴逵は西晉期の風氣を總括して、次のように述べている。

元康の人の若きは、遁跡を好みて其の本を求めずと謂うべし。故に本を捐てて末に徇うの弊、實を捨てて聲を逐うの行有り。是れ猶お西施を美として其の眉を顰むるを學び、有道を慕いて其の巾角を折るがごとし。……然らば竹林の放を爲すは、疾有りて顰を爲す者なり。元康の放を爲すは、無德にして巾を折る者なり。察すること無かるべけんや。

〔若元康之人、可謂好遁跡而不求其本。故有捐本徇末之弊、舍實逐聲之行。是猶美西施而學其顰眉、慕有道而折其巾角。……然竹林之爲放、有疾而爲顰者也。元康之爲放、無德而折巾者也。可無察乎。〕

〔「晉書」隱逸傳・戴逵〕

『晉書』には彼の人となりについて「常に禮度を以て自ら處り、深く放達を以て非道と爲す（常以禮度自處、深以放達爲非道）」『晉書』隱逸傳・戴逵とあるように、戴逵は儒教的禮節を重視する立場から、當時の放達を「非道」とみなしていた。そこで戴逵は「元康の放」（西晉期の放達）と「竹林の放」（竹林七賢の放達）とを區別し、論じ分けたのである。魏晉交替期の竹林七賢の放達は、そうせざるを得ない社會的・政治的背景があつたものであるが、西晉期の放達にはそのような背景などはなく、單なる「無德」がそうさせているに過ぎない、とするのである。戴逵は、西晉期の放達は西施に對する醜人、郭泰に對する時人のごとく、ただいたずらに外面だけを模倣して必然性を缺いた、本質から大きく逸脱するものとして、そういったことを「非道」と裁斷したのであつた。

以上の言説は、おおむねのところ當時の放達の氣運を批判するものであつた。しかし、そうした風潮を單に批判するにとどまらず、その風潮が醸成されてくる成因にまで遡源し、それらをより一層激しく糾弾する者も現れてきた。范甯である。

范甯は「中興（東晉）より已來、學を崇び教を敦くすること、未だ甯の如き者有らざるなり（自中興已來、崇學敦教、未有如甯者也）」『晉書』范甯傳と評されるほどに、儒教規範に對して嚴直な人物であつた。彼はそのような立場から、當時の狀況を「時に浮虛相（たが）いに扇（ま）んにして、儒雅日に替（か）つるを以て、甯以爲（おも）らく其の源は王弼・何晏に始まり、二人の罪は桀・紂より深し（時以浮虛相扇、儒雅日替、甯以爲其源始於王弼何晏、二人之罪深於桀紂）」『晉書』范甯傳と評し、何晏・王弼にまで遡つて彈劾論を展開する。

王・何は典文を蔑棄し、禮度（しきたが）に違（たが）はず。游辭浮説は、後世を波瀾す。華言を飾りて以て實を翳い、繁文を聘せて以て世を惑わす。摛紳の徒は翻然として轍を改め、洙泗（しうし）の風は綱焉として將に墜ちんとす。遂に仁義をして幽淪し、儒雅をして蒙塵せしめ、禮壞れ樂崩れ、中原傾覆す。古の所謂偽を言いて辯、僻を行いて堅とは、其れ斯人の徒なるか。

（王何蔑棄典文、不遵禮度。游辭浮説、波瀾後生。飾華言以翳實、聘繁文以惑世。摛紳之徒翻然改轍、洙泗之風綱焉將墜。遂令仁義幽淪、儒雅蒙塵、禮壞樂崩、中原傾覆。古之所謂言偽而辯、行僻而堅者、其斯人之徒歟。）『晉書』范甯傳

范甯からすると、何晏・王弼の言行は儒教的規範を無効化し、孔子以來の儒家的傳統を滅し去ろうとするものであつた。そしてそれは、實際に後世の士大夫に對して深刻かつ甚大な影響を及ぼし、ついには西晉王朝を轉覆させてしまうことになつたものであつた。そこで范甯は、國家危機の元凶はまさに何晏・王弼にあるとし、二者の罪は桀・紂よりも重いと指彈したのである。また范甯はさらに、『禮記』王制に「偽を行いて堅、偽を言いて辯、非を學びて博、非に順いて澤、以て衆を疑わすは殺す（行偽而堅、言偽而辯、學非而博、順非而澤、以疑衆殺）」とあることから、何晏・王弼は經典的立場からすれば死罪にも値する、とみたのである。

西晉から東晉にかけての國家的混亂をもたらした老莊的放達は、以上のようにすでに當時の一部の知識人によって批判の對象となつていた。彼らは主に儒教的立場から同時代の放達を批判したのであるが、その批判は、放達の淵源となつた老莊あるいは何晏・王弼にも及んでゐた。では、このような思想的潮流のもとにあつて、東晉期の思想はどのような方向へと展開したのであろうか。これについて本稿は以下、范甯の義弟にあたる王坦之の思索に即して検討する。

## II

王坦之の學問的方向性について、『晉書』には「坦之風格有り。尤も時俗の放蕩し、儒教に敦からざるを非とし、頗る刑名の學を尙ぶ（坦之有

風格。尤非時俗放蕩、不敦儒教、頗尙刑名學」(『晉書』王坦之傳)とある。これによれば王坦之は、范甯と同じく儒教的規範を厚く考える立場にあり、また嚴密な法律的枠組に沿つてものごとを考える人物であつた。『世說新語』品藻篇には「庾道季云く、思理倫和、吾愧文度」(『世說新語』品藻篇)とあり、王坦之が剛直な氣性によつて一本、すじを通そうとする人物であつたことが記されている。では王坦之は、實際にはどのような議論をおこなつていたのだろうか。

夫れ天道は無私を以て名を成し、二儀は至公を以て德を立つ。立德は至公に存するが故に、親として理に非ざること無し。成名は無私に在るが故に、當に在りて我を忘る。此れ天地の功を成す所以にして、聖人の化を濟す所以なり。斯に由りて之を論ずれば、公の道は自然を體するが故に、理は泰にして愈いよ降る。謙の義は不足に生ずるが故に、時弊えて義著わる。

(夫天道以無私成名、二儀以至公立德。立德存乎至公故、無親而非理。成名在乎無私故、在當而忘我。此天地所以成功、聖人所以濟化。由斯論之、公道體於自然故、理泰而愈降。謙義生於不足故、時弊而義著。)

これは「公」と「謙」との差異を論じたものである。王坦之の論は、天道や天地が「無私」であり「至公」であると規定した上で、それを聖人にも重ね合わせようとするものである。天道や天地は「無私」「至公」すなわち完全に私に偏ることなく、理法的世界を形成する。そして聖人による教化もまた「無私」「至公」ということによつておこなわれるのであり、王坦之によれば、そのような教化の理想が「公」なのであつた。「公(かたよりがない)」とは「自然」にもとづくために、理法的世界は安定し、萬物にあまなくゆきわたる。一方で「謙(ゆずる)」とは「不足」にはじまるものであるから、時勢の衰微にもなつて出現するものである。

ここで王坦之は、聖人は「無私」「至公」であることにより、教化をおこなうとしている。これと同様の主張は、王坦之「廢莊論」にも見えている。そもそも「廢莊論」とは、「天下の善人少なく、不善人多し。莊子の天下を利するや少なく、天下を害するや多し。故に曰く、魯酒薄くして邯鄲圍まれ、莊生作りて風俗積ると(天下之善人少、不善人多。莊子之利天下也少、害天下也多。故曰、魯酒薄而邯鄲圍、莊生作而風俗積)」(王坦之「廢莊論」とあるように、同時代における頽廢の原因を『莊子』に求め、否定的に論じたものである。そこにはまた、次のような儒教唱導の言がある。

夫の禮を敦くして以て化を崇び、日用にして以て俗を成し、誠存して邪忘れられ、利損なわれて競息み、功を成し事を遂げ、百姓をして皆我を自然と曰わしむ。

(使夫敦禮以崇化、日用以成俗、誠存而邪忘、利損而競息、成功遂事、百姓皆曰我自然。)

〔王坦之「廢莊論」〕

王坦之はこのように儒教的禮節および教化の實踐を高唱する。ただ、ここには「自然」の語が見えており、さらにはこの一文は、實は『老子』を典據とするものでもあった。すなわち『老子』第十七章に「功成り事遂げられ、百姓皆我を自然と謂う（功成事遂、百姓皆謂我自然）」とあるのがそれである。そしてこれについて王弼は「自然とは、其の端兆は得て見るべからざるなり。其の意趣は得て観るべからざるなり（自然、其端兆不可得而見也。其意趣不可得而觀也）」と注している。「自然」とは、いかなる端緒・契機もなく、またその内實も可感的認識を超えるものである。王坦之における儒教的禮節・教化とは、聖人において可能となる「無私」「至公」を方法とするものであるが、それは同時に『老子』に由來する「自然」概念を承けるものでもあった。これは王坦之が儒教的規範と『老子』とを結びつけていたことを示すものであり、彼もまた玄學的思惟を繼承する者であったということの意味している。「廢莊論」の結論部にはまた、次のような言がある。

若し夫れ利して害なわざるは、天の道なり。爲して爭わざるは、聖の徳なり。羣方の資る所なるも誰氏なるかを知ること莫し。儒に在れども儒に非ず、道に非ざるも道有り。九流を彌貫して、彼我を玄同す。萬物之を用うれども既きず、疊疊として日に新たにして朽ちず。昔吾が孔老固より已に之を言えり。

（若夫利而不害、天之道也。爲而不爭、聖之徳也。羣方所資而莫知誰氏。在儒而非儒、非道而有道。彌貫九流、玄同彼我。萬物用之而不既、疊疊日新而不朽。昔吾孔老固已言之矣。）

〔王坦之「廢莊論」〕

「天の道」「聖の徳」はいずれも萬物を支えあらしめるものであるが、それは儒道の相對的差異を超えつつ、さらには儒道のみならず、諸家をあまねく貫通しつつ機能する、そのようなものであった。王坦之が「吾が孔老固より已に之を言えり」と總括するように、實際に上掲の一節には、孔子・老子にもとづく典據が縦横に散りばめられている。王坦之によれば、萬物の基底の實在をめぐる議論について、孔子・老子の述べるところは一致しているのであった。

このように玄學的思惟に立脚した儒道綜合の論理を展開しつつ、王坦之は一方で、『莊子』については否定的に「夫れ獨構の唱は、唱虚しくして和莫し。無感の作は、義偏りて用寡し（夫獨構之唱、唱虚而莫和。無感之作、義偏而用寡）」〔王坦之「廢莊論」〕と述べている。『莊子』の言辭は獨創的ではあるが空疎であり、それに和同する後繼者もなく、偏頗な議論であつて、何の現實的效用もないというのである。

ところで王坦之は、孔子・顔回について次のように評價している。

人を動かすは兼忘に由り、物に應ずるは無心に在り。孔父は遠を體せざるに非ず。遠を體するを以ての故に用近し。顔子は豈に徳を具えざらんや。徳の備わるを以ての故に教を膺く。胡爲れぞ其れ然るや。已むを獲ずして然るなり。

（動人由於兼忘、應物在乎無心。孔父非不體遠。以體遠故用近。顏子豈不具德。以德備故膺教。胡爲其然哉。不獲已而然也。）

「王坦之「廢莊論」

孔子は高遠・深淵なるものに達していなかったわけではなく、顔回も徳をそなえていなかったわけではない。むしろそのようであったからこそ、孔子は必然的に身近なことがらに對するはたらきをなし、顔回もまた必然的に孔子のその教を受けることになったのである。このように孔子・顔回を好評する根據として王坦之が掲げているのは、「兼忘」「無心」である。「兼忘」「無心」であることによって、孔子・顔回はそのようにあることができたのである。ただし「兼忘」「無心」の語は、實はいずれも『莊子』を典據とするものである。王坦之は孔子・老子に比して『莊子』については否定的に捉えていたのであるが、實は孔子・顔回を稱揚するみずからの行論の根底的部分には、『莊子』が流れていたのである。したがって、表層的に『莊子』を否定する王坦之のスタンスには、實際にはやや微妙なものがあるのであった。

### III

ところで王坦之「廢莊論」にはまた、次のような言がある。

道に執われて以て俗を離るれば、孰か達せざるを踰えんや。道を語りて其の爲を失する者は、其の道に非ざるなり。徳を辯じて其の位を有する者は、其の徳に非ざるなり。言・默の未だ究めざる所なれば、況んや之を揚げて以て風を爲すをや。

（執道以離俗、孰踰於不達。語道而失其爲者、非其道也。辯徳而有其位者、非其徳也。言默所未究、況揚之以爲風乎。）

「王坦之「廢莊論」

王坦之は「道」に拘泥しつつ世俗から離れた者を「不達」であるとする。これは、當時の放達的气運を批判するものであるが、そこで王坦之は「道」「徳」についていたずらに語ることを戒める。その論の基底には、「道」「徳」は言語や沈黙によつて究明され得るものではなく、ましてそのような「道」「徳」を顯彰し、規範的な慣わしとして定着させることなどは不可能である、との見方がある。そしてこの主張自體もまた、實際には『莊子』に依據するものであった。『莊子』天道には「道を語りて其の序に非ざる者は、其の道に非ざるなり。道を語りて其の道に非ざる者は、安くんぞ道を取らん（語道而非其序者、非其道也。語道而非其道者、安取道）」とある。これは、天地・人道にはあまねく「尊卑・先後の序（尊卑先後之序）」『莊子』天道があり、「道」について語っているのにもかかわらずそのような秩序に反する者は、「道」を得たとはいえない、というものである。そもそも「道」とは、言語で語つてすむようなものではないのである。それでは、王坦之がいう「言・默の未だ究めざる所」すな

わち「道」が言語や、さらには沈黙をも超えるというのは、どのような事態を指しているのだろうか。實はこれもまた『莊子』則陽に依據するものであった。

言いて足らば則ち、終日言いて道を盡くすも、言いて足らざれば則ち、終日言いて物を盡くす。道・物の極は、言・默以て載するに足らず。非言非默にして、議に極まる所有り。

(言而足、則終日言而盡道、言而不足、則終日言而盡物。道物之極、言默不足以載。非言非默、議有所極。)

『莊子』則陽

これは結局のところ、「道」についてはいかなる言語的手段によっても規定できないということである。「道」「物」の究極のところは、言語や沈黙では及び得ない、「非言非默」の域にあるのである。この『莊子』則陽の文について郭象は「夫れ道・物の極は、常に爲莫くして自ら爾り。言と不言とに在らず (夫道物之極、常莫爲而自爾。不在言與不言)」と注し、とりわけこの議論の前半部には以下のような注を施している。

道を言・意の表に求むれば則ち足る。言を忘るること能わずして意に存まれば則ち足らず。

(求道於言意之表則足。不能忘言而存意則不足。)

『莊子』則陽注

郭象の言及は、直接には『莊子』外物を典據とするものであるが、彼にとつてより身近なものとしては、『周易』繫辭上傳の「書は言を盡くさず、言は意を盡くさず (書不盡言、言不盡意)」を淵源とする、魏晉玄學における言盡意・言不盡意問題があつた。そしてこの「忘言」と「存意」とは、王弼の行論に由來するものである。王弼は「言」と「意」の中間に「象」を挿入し、「言」から「象」、「象」から「意」とたどる階梯を設定し、「意」に到達する可能性を提示した。すなわち「意」は言語によつては語り得ない (言不盡意) けれども、「象」を通ずるならば示し得る (盡意) したのであつた。王弼はその上でさらに、次のように述べる。

是の故に言に存まる者は、象を得る者に非ざるなり。象に存まる者は、意を得る者に非ざるなり。象は意に生じて、象に存まれば則ち、存まる所の者は乃ち其の象に非ざるなり。言は象に生じて、言に存まれば則ち、存まる所の者は乃ち其の言に非ざるなり。然らば則ち、象を忘るる者は乃ち意を得る者なり。言を忘るる者は乃ち象を得る者なり。意を得るは象を忘るるに在り、象を得るは言を忘るるに在り。

(是故存言者、非得象者也。存象者、非得意者也。象生於意而存象焉、則所存者乃非其象也。言生於象而存言焉、則所存者乃非其言也。然則、忘象者乃得意者也。忘言者乃得象者也。得意在忘象、得象在忘言。)

『周易略例』明象篇

王弼はここで、「言」「象」を経て「意」が盡くされたのならば、「言」「象」を忘れるとする。さらには、手段の忘却こそが目的の獲得であるとしてみる。これは一般に、論理の斷絶であるとか、反轉であると理解されてきた。それは忘却と獲得という一見相反することがらが、手段・目的



關係の中で述べられていることに起因する。ところが王弼にとって「忘言」「忘象」による論理的轉倒は、むしろ不可避のものであった。王弼は、言語によって語り得ない、語ることを超えた領域にある「意」に對して、「象」を介在させることによって示し得るとしていたが、このように述べた王弼の行論自體が、「意」について言語的に規定し、語ろうとしてしまうものであったためである。そこで王弼は、みずからの登りつめた論理的階梯をあえて破棄することによって、「意」それ自體を嚴密なかたちで定立しようとしたのであった。郭象が述べた「忘言」「存意」ということには、以上のような思想的背景があった。

ところで郭象注にはまた、「道」を「言・意の表」において探究する、とある。「言」「意」のさらに外側とは、王弼をふまえるならば、言語によって語り得るもの、および言語以外の體系（卦象）によって示し得るものに對して、さらにより高次のものを指示しているということになる。これについて郭象は次のように説明する。

夫れ言・意とは、有なり。而れども言う所・意とする所とは、無なり。故に之を言・意の表に求め、無言・無意の域に入りて、而る後に至る。

（大言意者、有也。而所言所意者、無也。故求之於言意之表、而入乎無言無意之域、而後至焉。）

『莊子』秋水注

郭象は「言」「意」（有）のさらに根底に、「所言」「所意」（無）を据えている。「所言」「所意」とは、「言」「意」の背後において、それらの潜在的な契機となっているものであるが、それ自體としては把握することができず、「無」とするしかない、そのようなものであった。郭象は「所言」「所意」を導入することで、從來の言盡意・言不盡意という枠組を超越しようとしたといえるのであるが、それは「言」や「意」のさらに彼方、「無言」「無意」の境位に、より根源的な潜在的契機というものを見据えてのことであつた。王坦之が「廢莊論」において「言・默の未だ究めざる所」と述べたとき、それは直接には『莊子』を典據とするものではあるが、そこにはまた王弼・郭象といった玄學的思想の堆積がすでに先在し、それらが複層的な紋様をなしつつ、彼の中に混入していたのであつた。

#### IV

王坦之は「道」や「德」について、「言・默の未だ究めざる所」すなわち言語や沈黙によって究明されるものではないとみていた。それは『莊子』にもとづきつつ、また魏晉玄學の影響の延長上に「言」「默」のさらに彼方なるものを志向するものであつたが、さらに王坦之においては、この「言」

「默」の先を見据えることには、それらとはまた異なつた知的傳統にも導かれていた面があつたと思われる。それは當時、次第に活發に導入されつつあつた、佛教であつた。

『世説新語』には王坦之が「沙門不得爲高士論」を著したとする記事があり、それによれば、王坦之による論の骨子はおよそ以下のようであつた。高士は必ず縱心調暢するに在り。沙門は俗外と云うと雖も、反つて更に教に束とらわる。情性自得の謂に非ざるなり。

(高士必在於縱心調暢。沙門雖云俗外、反更束於教。非情性自得之謂也。)

『世説新語』輕詆篇

これによれば、「高士」は心のあるがままに在ることを本來とするが、當時の沙門は「俗外」に在ることを自負しながらも、實際には教に囚こわれてゐる、という。王坦之は「廢莊論」においても「道に執われて以て俗を離るれば、孰か達せざるを踰こえんや(執道以離俗、孰踰於不達)」として、當時の放達的气運を批判していたが、この沙門についての記事もまた、同様の方向性をもつものといえる。一方で『晉書』王坦之傳には、次のような話柄がある。

初め坦之、沙門の竺法師と甚だ厚し。毎に共に幽明の報應を論じて、便ち先に死する者の當に其の事を報すべきを要す。後に年を経て、師忽ち來りて云く、貧道已に死す。罪・福皆虚ならず。惟だ當に道德を勤修して、以て神明を升濟すべきのみと。言いわひ訖りて見えす。

(初坦之、與沙門竺法師甚厚。每共論幽明報應、便要先死者當報其事。後經年、師忽來云、貧道已死。罪福皆不虛。惟當勤修道德、以升濟神明耳。言訖不見。)

『晉書』王坦之傳

これは、王坦之と竺法師との交友のさまを伝えるものである。彼らは「幽明報應」すなわち生死を超えた禍福の應報ということ論じあい、そこで先に死した者が、その實態を報告しようということになつた。そして、死後の竺法師が生前の王坦之のもとを訪れ、「幽明報應」は眞實であるから道德を修め、死後の「神明」を救済するようにせよ、と述べたのである。ここには現世における行爲と死後の救済との對應關係があり、これによればその點で、王坦之は佛教思想を受容していたといえる。そしてこのような佛教的思惟への近接をふまえるならば、王坦之の「言・默の未だ究めざる所」にもまた、當時の佛教の影響がうかがえるように思われる。「默」ということについて、次のような對話もあるからである。

支道林即色論を造る。論成りて、王中郎に示す。中郎都く言無し。支曰く、默して之を識しすかと。王曰く、既に文殊無し。誰にか能く賞されんと。

(支道林造即色論。論成、示王中郎。中郎都無言。支曰、默而識之乎。王曰、既無文殊。誰能見賞。)

『世説新語』文學篇

支遁は完成した「即色論」を王坦之に示したが、王坦之は沈黙をもって對應した。この沈黙について、支遁は『論語』述而篇の「默して之を識しす」と

す（默而識之）をふまえ、沈黙のうちに心に刻むということなのか、と問いかけたのであるが、王坦之は、すでに文殊菩薩が存在しない以上は誰にもわかるまい、とするのみであった。これによれば、無言・沈黙ということには文殊菩薩にしか理解されない種のもがあり、王坦之はそのような沈黙を方法としているのである。『世説新語』劉孝標注によれば、この王坦之の沈黙は『維摩經』にもとづくものとされるが、それではそもそも、維摩詰の沈黙とはどのようなものであったのだろうか。

鳩摩羅什譯『維摩詰所說經』入不二法門品は、維摩詰による以下の發問にはじまる。<sup>23</sup>

爾の時維摩詰、衆菩薩に謂いて言く、諸仁者、何をか菩薩の入不二法門と云うか。各おの樂しむ所に隨いて之を説けと。

（爾時維摩詰、謂衆菩薩言、諸仁者、云何菩薩入不二法門。各隨所樂說之。）

『維摩詰所說經』入不二法門品、大正藏一四・五五〇中・下

この發問に對して、三十一人の菩薩はそれぞれ、生／滅から實／不實に至るまでの「二」を提示し、「入不二法門」とはそのような二項對立を超越することにある、と回答した『維摩詰所說經』入不二法門品、大正藏一四・五五〇下・五五一下。そして、三十二人目の文殊菩薩の回答は、次のようであった。

文殊師利曰く、我が意の如ければ、一切法に於いて、無言無說、無示無識にして、諸問答を離るれば、是れ入不二法門なり。

（文殊師利曰、如我意者、於一切法、無言無說、無示無識、離諸問答、是爲入不二法門。）

『維摩詰所說經』入不二法門品、大正藏一四・五五一下

文殊菩薩は、三十一人の菩薩がすでに提示した相對概念を含む「一切法」すなわち存在のすべてについて、言語的に區別し、議論の俎上に載せないことが「入不二法門」であるとした。そしてそこであらためて、文殊菩薩は同様のことを維摩詰に反問した。

是に於いて文殊師利、維摩詰に問う。我等各おの自ら説き已えり。<sup>24</sup>仁者當に何等是れ菩薩の入不二法門なるかを説くべしと。時に維摩詰、默然として無言たり。文殊師利歎じて曰く、善きかな、善きかな。乃ち文字・語言有ること無きに至る、是れ眞に入不二法門なりと。

（於是文殊師利、問維摩詰。我等各自說已。仁者當說何等是菩薩入不二法門。時維摩詰、默然無言。文殊師利歎曰、善哉、善哉。乃至無有文字語言、是眞入不二法門。）

『維摩詰所說經』入不二法門品、大正藏一四・五五一下

文殊菩薩の質問に對し、維摩詰は沈黙を貫いた。ここに至つてはじめて文殊菩薩は、維摩詰による沈黙こそが、あらゆる言表を超えた眞の「入不二法門」であることを諒解するのであった。ここには「入不二法門」に對する三つの考え方があつた。第一は、三十一人の菩薩によつて提起された、具體的な個々の相對概念を超えるということである。第二は、文殊菩薩が提示したように、すべての具體・個別を超え、一切の相對的對立の

彼方にあつて、すべての言語的分節にもたらされないものである。ただしこの場合、文殊菩薩の回答それ自体は、「入不二法門」が言語を超える（沈黙）ということ、まさに言語に依據しながら語つてしまうものでもあつた。このような方法により言語に對する沈黙を提示することは、結局は新たな相對概念を創出するものであり、その對立の超越に向かうものではない。そこで言語／沈黙のさらにその彼方に、文殊菩薩の提示した沈黙とは異なる沈黙の境位が要請される。第三の立場、すなわち維摩詰の沈黙は、言語に對する沈黙を提示するものではなく、その彼方にある境位を指示せんがための沈黙であつた。これについて鳩摩羅什は「夫れ默・語は殊なると雖も、宗を明らかにするは一なり。會する所は一なりと雖も、而れども迹に精麁有り。無言を言う有るは、未だ無言を言う無きに若かざるが故に、默然の論は、論の妙なり（夫默語雖殊、明宗一也。所會雖一、而迹有精麁。有言於無言、未若無言於無言故、默然之論、論之妙也）」（『注維摩詰經』入不二法門品第九、大正藏三八・三九九中）と述べ、文殊菩薩と維摩詰はいずれも「宗を明らかにする」點で共通するが、「無言」について言及することのない維摩詰を、よりすぐれたものとする。ただし鳩摩羅什はここで、維摩詰の沈黙を「論」としてしまつていた。その後、道生は「文殊は説くべき無きを明らかにすると雖も、未だ説の無説たるに明らかならざるなり。是を以て維摩默然たり。無言にして以て言の不實を表す。言若し果たして實あらば豈に默すべけんや（文殊雖明無可説、而未明説爲無説也。是以維摩默然。無言以表言之不實。言若果實豈可默哉）」（『注維摩詰經』入不二法門品第九、大正藏三八・三九九下）と解釋し、維摩詰の沈黙は單なる言語／沈黙という二項對立の彼方にあつて、それらとは次元を異にするものであることを指摘している。王坦之が支遁に對して沈黙したことには、以上のような思想的背景があり、そのことからすると、王坦之の述べた「言・默の未だ究めざる所」とは、當時の佛教的思惟の精華にも密接に關連しつつ、言語／沈黙の相對的對立を超えて、さらにその彼方にある境位を定立しようとするものであつたといふことになる。<sup>(18)</sup>

## 結

本稿は王坦之の言語思想と、その背後にある思想的堆積について検討してきた。

王坦之は儒教的規範に嚴格な立場から同時代の放達の氣運を批判し、またその淵源となつた『莊子』に對する批判をおこなつた。その一方で、儒教的規範と『老子』とを結びつけており、その意味において彼は、玄學的思惟を繼承する者でもあつた。ただ王坦之は『莊子』に否定的でありつつも、彼の議論の深底は往々にして『莊子』に依據していた。王坦之は「道」「德」が言語や沈黙をも超えるものであるとしていたが、これは『莊

子』を典據としつつ、王弼・郭象といった玄學的思惟の影響のもと、言語／沈黙のさらにその先を志向しつつ述べられたものであった。一方、王坦之の思想には佛教の影響を引く面もあった。王坦之の支遁に對する沈黙は、『維摩經』にもとづきつつ、やはり言語／沈黙の相對的對立の彼方にある境位を開示しようとするものであった。

## 注

- (1) このことについては、堀池信夫『裴頠「崇有論」考』（『哲學・思想學系論集』昭和五〇年度、一九七五）および堀池信夫『漢魏思想史研究』（明治書院、一九八八）參看。
- (2) 『春秋左氏傳』閔公元年に齊・仲孫の發言として「臣之を聞く。國の將に亡びんとするに、本必ず先に顛り、而る後に枝葉之に従う（臣聞之。國將亡、本必先顛、而後枝葉從之）」とある。
- (3) 儒教・老莊雙方の機能ということについては、李充『學箴』に「先王は道德の行われざるを以ての故に、仁義を以て之を化す。仁義を行ふの篤からざるが故に、禮律を以て之を檢る。之を檢ること彌いよ繁なれば、偏も亦た愈いよ廣し。老莊は是れ乃ち無爲の益を明らかにし、爭欲の門を塞ぐなり（先王以道德之行故、以仁義化之。行仁義之不篤故、以禮律檢之。檢之彌繁、而偏亦愈廣。老莊是乃明無爲之益、塞爭欲之門）」との言があり、李充は當時の儒教の現實態には末期的症狀が現れているとみていた。
- (4) 『論語』爲政篇「七十にして心の欲する所に從いて、矩を踰えず（七十而從心所欲、不踰矩）」について、皇侃『論語義疏』の引く李充の説に、「聖人は微妙玄通にして、深くして識るべからず（聖人微妙玄通、深不可識）」とある。これは儒教的聖人を賞賛するのに『老子』第十五章の語彙を用いておこなうものである。これも李充が玄學的思惟を繼承していたことを示している。
- (5) 『莊子』天運に「故に西施心を病みて其の里に瞋む。其の里の醜人之を見て之を美とし、歸りて亦た心を捧えて其の里に瞋む。其の里の富人之を見るに、堅く門を閉ざして出でず。貧人之を見るに、妻子を挈えて去り行く。彼瞋を美とするを知るも、而れども瞋の美たる所以を知らず（故西施病心而瞋其里。其里之醜人見之而美之、歸亦捧心而瞋其里。其里之富人見之、堅閉門而不出。貧人見之、挈妻子而去走。彼知瞋美、而不知瞋之所以美）」とある。絶世の美人である西施が顔を皷め、それを見た醜人が模倣して顔を皷めたところ、村人が逃げ去ったという故事である。
- (6) 『後漢書』郭太傳に「嘗て陳梁の間に於いて行きて雨に遇い、巾の一角墊る。時人乃ち故に巾の一角を折りて、以て林宗巾と爲す。其の慕わるること皆此の如し（嘗於陳梁間行遇雨、巾一角墊。時人乃故折巾一角、以爲林宗巾。其見慕皆如此）」とある。なお『後漢書』では著者范曄の父の諱を避けるため、「郭泰」を「郭太」に作る。
- (7) ただし范曄の行論は、當然ながら同時代に對する現實的・政治的意圖も有していた。このことについて、吉川忠夫は「王何の亞流と考えられる司馬昱たち當時の清談の徒にむかつて、桓溫の跋扈を許した責任を追及し、彼らの覺醒をうながす意圖のもとに執筆されたものではなかったか」とする。吉川忠夫『六朝精神史研究』（同朋舎、一九八四）參看。
- (8) 范曄と王坦之との續柄について、『世說新語』方正篇注引『王氏譜』には「王坦之は順陽郡の范汪の女を娶る。名は蓋、即ち曄の妹なり。忱を生む（王坦

之妻順陽郡范汪女。名蓋、即甯妹也。生忱」とある。

- (9) なお『世説新語』言語篇においても、庾敳は王坦之と韓康伯について「若し文度來たらば、我偏師を以て之を待たん。康伯來たらば、河を濟りて舟を焚かん。若文度來、我以偏師待之。康伯來、濟河焚舟」と述べている。これは、談論の相手が王坦之であるならば應戰するが、韓康伯ならば逃げ出すしかないということである。庾敳は、口先の辯論については、王坦之よりも韓康伯をより恐れていたのである。

- (10) 王坦之の「公謙論」について、蜂屋邦夫は「坦之の論は、公を最高におき、その公（天地自然の營爲）に即した聖人の爲政を顯彰するものであるが、實際には人間世界の形式としての謙を肯定しているところにその意義をもつ」としている。蜂屋邦夫「王坦之の思想——東晉中期の莊子批判」、『東洋文化研究所紀要』七五・一九七八）参看。なお、王坦之の「公謙論」と韓康伯「辯謙論」については、堀池信夫「無と道——韓康伯の思想」、『三國志學會編』狩野直禎先生傘壽記念 三國志論集、汲古書院、二〇〇八）参看。

- (11) 王坦之は生涯にわたり、一切の私的部分を排除することを最も重要視していた。このことは、『晉書』王坦之傳に「終に臨みて、謝安・桓沖に書を與えて言う、私に及ばざれ、惟だ國家の事を憂えよと（臨終、與謝安桓沖書言、不及私、惟憂國家之事）」とあることから明らかである。

- (12) ここで王坦之が「公」に關連して「泰」と述べたこと、および「謙」の義への言及は、どちらも『周易』を典據とする。『周易』泰卦象傳には「天地交わりて萬物通するなり。上下交わりて其の志同じきなり（天地交而萬物通也。上下交而其志同也）」とある。また、『周易』謙卦象傳には「天道は盈を虧きて謙に益し、地道は盈を變じて謙に流し、鬼神は盈を害さないて謙に福し、人道は盈を惡みて謙を好む（天道虧盈而益謙、地道變盈而流謙、鬼神害盈而福謙、人道惡盈而好謙）」とある。これについてはまた、蜂屋邦夫「王坦之の思想——東晉中期の莊子批判」、『前掲』参看。

- (13) ここでの『莊子』批判は、『莊子』胠篋に「天下の善人少なくて、不善人多ければ則ち、聖人の天下を利用するや少なくて、天下を害するや多し。故に曰く、唇竭るれば則ち齒寒く、魯酒薄くして邯鄲圍まれ、聖人生じて大盜起る（天下之善人少、而不善人多、則聖人之利天下也少、而害天下也多。故曰、唇竭則齒寒、魯酒薄而邯鄲圍、聖人生而大盜起）」とある聖人批判をほとんどそのまま『莊子』に向けて轉用したものである。

- (14) 「利而不害、天之道也。爲而不爭、聖之德也」とは、『老子』第八十一章「天の道は、利して害なわす。聖人の道は、爲して爭わす（天之道、利而不害。聖人之道、爲而不爭）」を轉倒させて用いたものである。「莫知誰氏」は『老子』第四章に「吾誰の子なるかを知らず（吾不知誰之子）」とあり、また第二十五章王弼注に「其の誰の子なるかを知らず。故に天地に先んじて生ず（不知其誰之子。故先天地生）」とある。「玄同」は『老子』第五十六章に「其の兌を塞ぎ、其の門を閉ざし、其の銳を挫き、其の分を解き、其の光に和し、其の塵に同じくす、是を玄同と謂う（塞其兌、閉其門、挫其銳、解其分、和其光、同其塵、是謂玄同）」とある。「用之而不既」は『老子』第三十五章に「之を視れども見るに足らず、之を聴けども聞くに足らず、之を用うれども既くすに足らず（視之不足見、聽之不足聞、用之不足既）」とある。一方、「塵臺」は『周易』繫辭上傳「頤を探り隠を索め、深に鉤し遠を致し、以て天下の吉凶を定め、天下の臺臺を成す者は、著龜より大なるは莫し（探頤索隱、鉤深致遠、以定天下之吉凶、成天下之臺臺者、莫大乎蓍龜）」および繫辭下傳「能く諸を心に説び、能く諸を慮に研ぎ、天下の吉凶を定め、天下の臺臺を成す者なり（能說諸心、能研諸慮、定天下之吉凶、成天下之臺臺者）」、「日新」は『周易』繫辭上傳「日に新たにす、之を盛徳と謂う（日新、之謂盛徳）」にもとづく。

- (15) 聖人が高遠・深淵なるものを體得しているからこそ身近なところで機能するという考え方は、王弼の發言をふまえるものである。『世説新語』文學篇には、王弼が裴徽に對して「聖人は無を體するも、無は又た以て訓うべからず。故に言は必ず有に及ぶ。老莊は未だ有を免れず。恆に其の足らざる所を訓う（聖人體無、無又不可以訓。故言必及有。老莊未免於有。恆訓其所不足）」と述べたとある。

- (16) 「兼忘」は『莊子』天運に「親をして我を忘れしむるは易く、天下を兼忘するは難し。天下を兼忘するは易く、天下をして我を兼忘せしむるは難し（使親忘我易、

兼忘天下難。兼忘天下易、使天下兼忘我難」とあり、郭象注は「各おの自ら忘るれば、主は其れ安くにか在るか。斯れ所謂兼忘なり（各自忘矣、主其安在乎。斯れ所謂兼忘也）」とする。「無心」は「莊子」天地には「記に曰く、一に通じて萬事畢くされ、無心得られて鬼神服す（記曰、通於一而萬事畢、無心得而鬼神服）」とあり、「莊子」知北遊には「媒媒晦晦、無心にして與に謀るべからず（媒媒晦晦、無心而不可與謀）」とある。

(17) なおこれに關連して、郭象の言語思想については、高野淳一「中國中世における言語觀の側面——郭象と支遁をめぐって」（大久保隆郎教授退官記念論集刊行會編『大久保隆郎教授退官記念 漢意とは何か』、東方書店、二〇〇一）參看。

(18) 『莊子』外物の記述は以下の通り。

荃とは魚を在る所以にして、魚を得て荃を忘る。蹄とは兔を在る所以にして、兔を得て蹄を忘る。言とは意を在る所以にして、意を得て言を忘る。吾安くんぞ夫の忘言の人を得て、之と與に言わんや。

（荃者所以在魚、得魚而忘荃。蹄者所以在兔、得兔而忘蹄。言者所以在意、得意而忘言。吾安得夫忘言之人、而與之言哉。）

(19) 言盡意・言不盡意問題については、蜂屋邦夫「言盡意論と言不盡意論」（『東洋文化研究所紀要』八六、一九八一）および堀池信夫「漢魏思想史研究」（前掲）、中島隆博「殘響の中國哲學 言語と政治」（東京大學出版會、二〇〇七）などがある。また、和久希「言盡意・言不盡意論考」（『中國文化』六六、二〇〇八）參看。

(20) 以下、王弼の行論についての詳細は、和久希「言盡意・言不盡意論考」（前掲）參看。

(21) 言語と眞理、あるいはその體得や傳達ということについて、當時の漢譯佛典と中國傳統思想をあわせて検討したものとしては、丘山新「東晉期佛教における言語と眞理」（『東洋文化』六六、一九八六）參看。

(22) ただし「沙門不得爲高士論」執筆の経緯については、『世說新語』は「王北中郎、林公の知る所と爲らず（王北中郎、不爲林公所知）」としており、沙門たる支遁の知遇を得る以前、王坦之にはやや屈折した感情があつたことを示唆している。

(23) この話柄は『高僧傳』にも見えているが、そこには「竺法師」は「竺法仰」のことであるとす。『高僧傳』卷第四・義解一・晉剡沃洲山支遁に見えている記述は以下の通り。

時に東土に復た竺法仰なる者有り。慧解致聞、王坦之の重んずる所と爲る。亡後にも猶お形を見わして王に詣り、勗ますに行業を以てす。

（時東土復有竺法仰者。慧解致聞、爲王坦之所重。亡後猶見形詣王、勗以行業焉。）

(24) 『世說新語』劉孝標注には「維摩詰經に曰く、文殊師利、維摩詰に問いて云く、何者か是れ菩薩の入不二法門なるかと。時に維摩詰默然として無言たり。文殊師利歎じて曰く、是れ眞に入不二法門なり（維摩詰經曰、文殊師利、問維摩詰云、何者是菩薩入不二法門。時維摩詰默然無言。文殊師利歎曰、是眞入不二法門也）」とあるが、維摩詰の沈黙については、現存する三國吳・支謙譯「維摩詰經」には見えておらず、本稿では以下、東晉・鳩摩羅什譯「維摩詰所說經」を用いて論じる。なお「入不二法門」の解釋については、橋本芳契「大乘佛教における入不二（advaya-pravesh）の哲學——維摩經第九章の一考察」（『金澤大學法文學部論集（哲學篇）』一三、一九六六）および菅野博史「中國における『維摩經』入不二法門品の諸解釋——佛教における眞理と言語」（『大倉山論集』二二、一九八七）を參照した。

(25) なお、王坦之と同じく東晉期にあつて、孫綽もまた形而上的境位への突破を志向し、そのような境位においては言語／沈黙の相對的對立が霧消するとしていた。このことについては、和久希「形而上への突破——孫綽小考」（『中國文化』七〇、二〇一二）參看。