大阪公立大学 Osaka Metropolitan University 学術情報リポジトリ

『荘子』の意図：「優位」と「総合」と

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2013-12-10 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 湯城, 吉信 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24729/00007740

『荘子』の意図—「優位」と「総合」と

湯城吉信*

The Purpose of 'Zhuangzi': Superiority and Integration

Yoshinobu YUKI*

ABSTRACT

It has been considered that the existing text of 'Zhuangzi' is the mixture of the idea of Zhuangzi and that of his followers. Over the past centuries, numerous attempts have been made by scholars to distinguish the thought of Zhuangzi himself from that of his followers, through analysing the existing text. But no studies have ever tried to research the consistency of the existing text of 'Zhuangzi'. The aim of this paper is to research the consistency of the existing text. Through this research, the author concludes that the purpose of the existing text is to claim that his school is superior to the thoughts of the other schools, and that his school integrates the thoughts of all schools.

Key Word: Zhuangzi

まえがき

従来、『荘子』には荘子自身の思想と後学の思想とが混在しているとされてきた。内篇を荘子の自著とし、外雑篇を後学の思想とするのが、その代表的、伝統的なものである。その基準として、一般に、超俗的なものが荘子本来の思想であり、現実的、作為的なものが後学の思想であるとされる。また、逆に外雑篇を荘子の自著とし内篇を後学の作とする説（任継愈）や、外雑篇を荘子初期の作、内篇を荘子晩年の作とする説（周通旦）もある。さらに、内外雑篇の枠にとらわれず、『荘子』の内容を荘子自著の部分と後学の著作部分とに分ける研究（池田知久）もされている。（注一）これらは、全く別の立場をとるようであるが、『荘子』の内容を分類し、両者を異質のものとして区別するという点では一致する。つまり、いずれにせよ、従来の研究では『荘子』の中には異質な内容が混在しているというのである。

ところで、現行本『荘子』はどのようなテキストであろうか。（以下、池田『老荘思想』参照。）現行本は晋の郭象がそれまでのテキストを三十三篇に整理した（この時内外雑篇の分類が確定した）ものである。従来指摘されているように、郭象は独自の思想を持っており、その思想的立場から『荘子』に注を付けている。そして、『荘子注』自序（高山寺本）によれば、テキストをまとめる際、自分が荘子本来のものでないと判断したものは削っている。（注二）このように、郭象は、自分の思想的立場から、『荘子』のテキストを取捨選択しながら注釈を施している。それでは、現行本は手が加えられており、元来の『荘子』と違うテキストということになるのだろうか。

『荘子』のテキストに疑いを持った場合、郭象の対処法は二つある。一つは、自序に述べられている、削るという方法である。郭象は、確実に荘周のものでないと判断した部分は削っている。『史記』に『荘子』は「十余万言」、『漢書』芸文志に五十二篇とあるのに対し、現行本が三十三篇六万五千字しかないのを見れば、筆削の割合が推測できる。（郭象の自序によると十分の三。）二つ目は、注を控えるという方法である。郭象は、自信のない部分はそのまま残しながら、注釈はほとんど施していない。（注三）以上のことより、郭象はあくまで注釈者であり、自分の思想は注釈という形で開陳していると考えられる。その郭象がさらにテキストの改竄までするであろうか。私はその可能性は極めて低いと考える。そうすれば、現行本三十三篇は、前漢に存在した五十二篇の一部だということになる。

本稿では、現行本は『漢書』芸文志の『荘子』の原貌をとどめるテキストであるという立場から、現行本

1998年4月9日受理
*一般教養科（Department of Liberal Arts）

を貫く思想を考えたい。我々にできる確実なことは、存在するテキストの言説の意味を問うこと以外にはないと考えるからである。後世の人間から見れば矛盾に満ちているにせよ、このようなテキストを編纂する人がいたのである。（注四）その編纂の意図は何であったのか、探ってみたい。

本稿では、まず道家の性格、意図を探るべく、『史記』六家要旨を取り上げる。それは、これが初めて道家という語が現れる文献であり、前漢に書かれたものだからである。続いて、『荘子』天下篇に述べられている『荘子』の意図を探る。そして次に、その意図が『荘子』全編を貫くものであるかどうかの検証として、内篇に焦点を当てる。そして最後に、その『荘子』の意図の『荘子』本文での現れとして、『荘子』の人物描写を分析したい。

一、「道家」とは―『史記』六家要旨の構造

本章では、『史記』六家要旨によって「道家」とは何かを明らかにしておきたい。

道家という語が始めて文献に現れるのは、『史記』太史公自序に引用する六家要旨においてである。六家要旨は次のように始まる。

> 『易』の大伝（繫辞伝）に「天下致を一にして慮を百にし、帰を同じくして塗を殊にす」と。夫れ陰陽・儒・墨・名・法・道徳は、此れ治を為すを務むる者なり。

> 『易』大伝「天下一致而百慮、同帰而殊塗。」夫陰陽・儒・墨・名・法・道徳、此務為治者也。

ここでは、『易』の文句を引いて、諸家が本来一致すべきものであるのに分裂していると説く。治を目標にするという点では各家とも同じなのである。

続いて、陰陽、儒、墨、法、名の各家について、その特徴、欠点、評価すべき点が列挙される。最後に道家について、次のように述べられる。

> 道家は人をして精神専一ならしめ、動けば無形に合い、万物を贍足する。其の術たるや、陰陽の大順に因り、儒墨の善を采り、名法の要を撮り、時と遷移し、物に応じて変化し、俗を立て事を施し、宜しからざる所無く、指約にして操り易く、事少なくして功多し。

> 道家使人精神専一、動合無形、贍足万物。其術也、因陰陽之大順、采儒墨之善、撮名法之要、与時遷移、応物変化、立俗施事、無所不宜、指約而易操、事少而功多。

ここで、道家は各家の特長を備えたものとして全面的に評価される。また、道家は、時と共に変化し、簡単にして効果が大きいと言われる。

次に、各家の欠点と利点とが再度説明される。今度は、陰陽、儒、墨、法、名の順である。そして、最後にまた道家が宣伝されるのである。（「道家は無為にして又た為さざる無しと曰う…」）

ここで、明記しておきたいのは、道家が各家を総合するものであり、一番優れたものとして言及されている点である。端的に言えば、これは道家の宣伝文である。その中で初めて「道家」という言葉が現れている点に注目したい。道家という名称は一般に「道」がそのキーワードであることから付けられていると考えられている。だが、そのような中性的なものではなく、自己宣伝としての名称であると考えられる。

道家という語は、『史記』には、六家要旨以外に、礼書と陳丞相世家とに見える。陳丞相世家では、陳平の言葉の中で、自称として道家という言葉が使われている。一方、司馬遷の論賛では、陳平は「黄帝老子之術」を学んだと述べられている。ここからも、道家という呼称が自称であり尊称であろうことがわかる。（注五）

以上、六家要旨においては、道家が各家を総合し各家よりも上位に位置するものとして述べられていることを確認した。そして、道家という言葉自身が、自家の優位を主張するための尊称としての自称であることも併せ述べた。

二、『荘子』天下篇の構造

本章では、『荘子』天下篇から、『荘子』の意図を探りたい。天下篇は、現行本では『荘子』の末尾に位置し、後序的役割を担わされている。（注六）また、従来、諸子百家に対する最初の総合的な論評として名高い。

天下篇は、次のように始まる。

> 天下の方術を治むる者多し。皆な其の有を以て、加うべからずと為す。古の所謂道術とは、果たして悪くに在りや。曰く、「在らざる無し」と。曰く、「神は何くより降れる。明は何くより出づ」と。聖人は生るる所有り、王は成すところ有り、皆な一に

原(もと)づく。

天下之治方術者多矣。皆以其有、為不可加矣。古之所謂道術者、果悪乎在。曰、「無乎不在。」曰、「神何由降。明何由出。」聖有所生、王有所成、皆原於一。

ここでは、まず天下の学問がさまざまに分裂しており、それぞれが自家を完璧だと思っている現状が述べられる。続いて唐突に古の道術の話が始まる。古の道はどこにでもあると言う。続いてまた唐突に、世の中で尊ばれる神、明、聖、王は、一に基づくことが言われる。一とは道を指すと考えられる。（注七）ここでは、絶対的な道の存在をアピールし、その道による諸家の統一の意図が述べられていると私は考える。

次に天人、神人、至人、聖人の説明に移る。

宗を離れざる、之れを天人と謂う。
精を離れざる、之れを神人と謂う。
真を離れざる、之れを至人と謂う。
天を以て宗と為し、徳を以て本と為し、道を以て門と為し、変化に兆す、之れを聖人と謂う。
仁を以て恩と為し、義を以て理と為し、礼を以て行と為し、楽を以て和と為し、薫然として慈仁なる、之れを君子と謂う。
法を以て分と為し、名を以て表(おも)と為し、参を以て験と為し、…百官此を以て相い歯いす。

不離於宗、謂之天人。
不離於精、謂之神人。
不離於真、謂之至人。
以天為宗、以徳為本、以道為門、兆於変化、謂之聖人。
以仁為恩、以義為理、以礼為行、以楽為和、薫然慈仁、謂之君子。
以法為分、以名為表、以参為験、…百官以此相歯。

ここでは、天人、神人、至人、聖人、君子が序列化して述べられている。すべての人が道へ向かう同一線上に位置づけられているとも言える。ここでは、仁や法も否定されるのではなく、低いながらもその場所が与えられている。先に道を標榜した上で、次にあらゆる人間を道の下に序列化、体系化し、統一を図っているのである。そして、注目すべきは、『老子』では最高の人格に位置づけられている聖人の上に、天人、神人、至人の三人格が置かれている点である。

次に、最高の人として古の人の様子が述べられる。

古の人、其れ備われるか。神明に配し、天地に醇（準）じ、万物を育し、天下を和し、沢は百姓に及ぶ。本数を明らかにして、末度に係る。

古之人、其備乎。配神明、醇天地、育万物、和天下、沢及百姓、明於本数、係於末度。

ここでは、古の人が完璧で、その力と恩沢とが世界の隅々にまで及んだことを言う。そして、次のように続く。

其の明らかにして数度に在る者は、旧法世伝の史、尚お多く之れ有り。
其の詩書礼楽に在る者は、鄒魯の士、縉紳先生、多く能く之れを明らかにす。…
其の数の天下に散じて中国に設くる者は、百家の学、時に或いは称して之れを道う。

其明而在数度者、旧法世伝之史、尚多有之。
其在於詩書礼楽者、鄒魯之士、縉紳先生、多能明之。…
其数散於天下、而設於中国者、百家之学、時或称而道之。

ここでは、古の道が部分的に百家の学に残っていることを言う。これは、一なる道に基づいていた世の中が分裂しているという話の言い替えであるが、分裂した百家の学も一概に否定されるべきものではなく、道の一端を得ているとして評価されていることがわかる。

続いて、歴史観が表明される。

天下大乱して、聖賢明らかならず、道徳一ならず、天下多く一察（際）を得て以て自ら好しとす。
譬えば耳目鼻口の皆な明らかにする所有りて相い通ずる能わざるが如し。
猶お百家の衆技のごときなり。皆な長ずる所有りて、時に用うる所有り。然りと雖も該(かい)ねず、徧(うまね)からず、一曲の士なり。…
後世の学者、不幸にして天地の純、古人の大体を見ず。道術将に天下に裂けんとす。

天下大乱、聖賢不明、道徳不一、天下多得一察焉以自好。
譬如耳目鼻口、皆有所明、不能相通。
猶百家衆技也。皆有所長、時有所用。雖然不該不徧、一曲之士也。…

後世之学者、不幸不見天地之純、古人之大体。道術将為天下裂。

ここでは、天下が乱れてから、道術が分裂し、百家の学が登場したと言う。後の比喩で繰り返し述べられるのは、百家の学は、道の一部を体現したものである以上、否定すべきものでもないが、完全なものではないということである。

ここで述べられているのは、中国に一般的な尚古史観である。また、百家の学に対する『荘子』の考えが端的に述べられている。天下篇の以下の部分は、思想史の資料として従来珍重されているが、実はこのような百家観を具体的に説明するだけである。簡単に言えば、古道の一端を体現した五つの思想家群を評価の低いものから高いものへと順番に紹介していく。

具体的には、まず墨翟・禽滑釐が紹介される。そして、墨子は古の道術の一面を体現している以上一概に否定できないが、欠点があり、聖人の道とすることはできないと言う。

二番目に、宋鈃・尹文が説明される。ここでは、特に否定的文辞は見えない。ただ、世の中に受け入れられなかったと言う。

三番目は、彭蒙・田駢・慎到である。この三人は、道をわかっていないが、おぼろげながら道について聞いたことがあると言われ（「彭蒙、田駢、慎到道を知らず、然りと雖も、概乎として皆な嘗て聞く有る者なり。」）、前の二者より高く評価されていることがわかる。

四番目は、関尹・老子である。この二人は「古の博大真人なるかな。」と言って、全面的に評価される。

五番目が荘周である。ここでは、特に言葉を極めて讃えることはしていないが、順番からいって一番高く評価されていることがわかる。

以上の各思想家について述べている部分は、「天下篇」の前半の内容の具体例として引かれており、極めて主観的な思想史である。各思想内容も道家的なものとして述べられている。そして、天下篇では、最後に、以上の五者と別に、恵施について述べる。恵施は荘子の論敵として有名である。ここでは、恵施の才能を評価しながら、その才に溺れて物の世界に埋没し、道から遠く離れてしまったことを残念がっている。

以上の天下篇の記述をまとめると次のようになる。本来ひとつであった、そしてすべてが備わっていた古の道が、後世、道の一面だけを捉えた各家に分裂した。各家とも道の一面を体現しており、評価すべき面を持っているが、一面的であるという欠点を持つ。そして、最後に老子と荘子に言及し最大限の賛辞を贈る。当然、これを一番上に位置づけるからである。（注八）このように見てくると、天下篇は六家要旨と同工異曲であることがわかる。両者とも、自家の優位を主張するための言説なのである。

ただ、天下篇には六家要旨と違う点も見られる。ひとつは、歴史観（尚古史観）を持ち出している点、もうひとつは、最高の学派と位置づける荘子もあくまで古の道のある面を体したに過ぎないとする点である。この二点について述べたい。

まず、第一点の歴史観を持ち出している点であるが、これは中国に一般的な尚古思想を利用していると言える。これにより、各家は道から派生したものとしてつながりを持たされている。道を歴史のはじめに位置づけることにより、道の優位が保証される。また、各家はともに道を目指し、道に統べられ総合されるものとなる。つまり、これは前に述べた優位と総合とを言うための理論なのである。六家要旨では道家は各家の長所を備え持つとして平面的に説明するだけだが、天下篇では歴史観を持ち出すことにより立体的に説明し、説得力を増していると言えよう。（注九）そして、四章で述べるように、この歴史観は『荘子』にしばしば登場し、『荘子』の重要な思想であることがわかる。

二点目は、最大限の賛辞を贈りながらも、荘子も古の道のある面を慕っているものとして限定している点である。『荘子』の内容も、荘子が自分の道を述べるという形ではなく、この古の道に関する話を集めた形になっている。荘子はあくまで登場人物の一人に過ぎず、その他様々な人物を登場させて、古の道を髣髴させるのである。すべてに優位し総合するのは荘子ではなく、あくまで古の道なのである。これは、荘子の謙辞ではなく、むしろ、古の道の絶対化、神格化だととらえるべきであろう。

三、道の総合（包括）性の現れ

前章で明らかにしたように、天下篇によれば、『荘子』の意図は、道の優位を印象づけ、その道により万物（思想、人）の総合を目指すことにある。だが、それはあくまで「天下篇によれば」である。天下篇の意図が明らかになったところで、それが『荘子』全体を貫くものであるかどうかは別に検証しなければならない。（注六参照。）

そのために、本章では総合という性質が内篇において現れていることを証明したい。道の優位について検証しないのは、従来の通念から言って自明のことであるからである。（注一〇）また、特に内篇を取り上げ

るのは、序で述べたように、今なお大勢として、内篇が荘子自著であり純粋に荘周の思想を伝えるものであると考えられているからである。その内篇に、従来、後学の思想と考えられてきた総合という性質を見ることができることを例証するのが本章の目的である。そのために、（一）斉物論（二）漸修主義（三）現実有効性に注目したい。

（一）斉物論思想の意図―万物の包括

『荘子』は従来、超俗的で世俗を否定する思想であるとされてきた。だが、そうではない。『荘子』の中心思想である斉物論の思想とは、道の境地に立つことにより世俗の是非の対立を解消しようとする論理である。斉物思想を体得した結果は次のようになる。

聖人は愚芚にして、万歳に参じて一ら純を成す。万物を尽く然りとして、是れを以て相い蘊む。

聖人愚芚、参万歳而一成純。万物尽然、而以是相蘊。

つまり、斉物の境地とは、万物の対立の立場を超越し、道という高みに立つことによって万物と対立することなくそれらを取り込むことである。（注一一）

また、大宗師篇に古の真人を説明して次のように言う。

古の真人は、…刑を以て体と為し、礼を以て翼と為し、知を以て時と為し、徳を以て循と為す。…其の一なるは天と徒と為り、其の不一なるは人と徒と為る。天と人と相い勝たざるなり。是れを之れ真人と謂う。

古之真人、…以刑為体、以礼為翼、以知為時、以徳為循。…其一与天為徒、其不一徒人為徒。天与人不相勝也。是之謂真人。

つまり、古の真人とは、刑、礼、知、徳を何の対立、摩擦も生まずに自然に使える人物である。ここでは、天（道）と人（現実世界）とに通じ、両方を兼備する人物が真人であると述べられている。『荘子』の真人は、世俗を超越し現実との関わりを断つ人物ではない。確かにそのような人物が称えられることが多いが、それは優越性を説く目的からであることに注意したい。（注一二）

（二）漸修主義―学問の序列化

万物斉同の立場からすべてを取り込もうとする『荘子』であるが、道のもとにすべてを同等に扱っているかと言えば、そうではない。天下篇に見られた序列化の意識は内篇においても見られる。大宗師篇に、次のようにある。

南伯子葵曰く、「子独り悪くにか之れ（道）を聞ける」と。（女偊）曰く、「諸れを副墨の子に聞けり。副墨の子は、諸れを洛誦の孫に聞けり。洛誦の孫は、諸れを瞻明に聞けり。瞻明は之れを聶許に聞けり。聶許は之れを需役に聞けり。需役は之れを於謳に聞けり。於謳は之れを玄冥に聞けり。玄冥は之れを参寥に聞けり。参寥は之れを疑始に聞けり」と。

南伯子葵曰、「子独悪乎聞之。」曰、「聞諸副墨之子。副墨之子、聞諸洛誦之孫。洛誦之孫、聞諸瞻明。瞻明聞之聶許。聶許聞之需役。需役聞之於謳。於謳聞之玄冥。玄冥聞之参寥。参寥聞之疑始。」

ここでは、どこで道を聞いたかと問われた女偊が、道の伝承を遡って、副墨、洛誦、瞻明、聶許、需役、於謳、玄冥、参寥、疑始という人物名を紹介している。だが、ここに見える人物名はいずれも概念を擬人化したものであり、副墨は文献を、洛誦は読誦を、瞻明は明らかに見ることを、聶許は聞いて合点することを、需役は実践を、於謳は謳歌を、玄冥は幽遠を、参寥は虚無を、疑始は道の根源を指すと考えられている。つまり、ここでは、道に至るための階梯が述べられているのである。これは、一言で言えば漸修主義であるが、ここに『荘子』による学問の序列を見て取ることができる。（注一三）つまり、『荘子』は、文献に基づく学問も一概に否定するのではなく、道へ向かうベクトル上に上下関係に位置づけ、道への階梯としてその存在を認めているのである。

（三）現実有効性―包括性の表現

『荘子』においては、道と物とが対照的に置かれ、道を目指すべきことが説かれる。（上述の漸修主義参照。）それでは、道を体得すればいったいどうなるのか。体道者は、俗世から離れて暮らすことになるのか。確かに、『荘子』の中には、自由を束縛するものとして仕官を断る荘子など、政治を嫌い隠遁する者の話が多く見える。（注一四）だが、私はそれは現実世界を否定するものではなく、高みに立とうとする（優越性

を主張する）『荘子』の性格によるものだと考える。（注一五）それが証拠に、『荘子』の中には、道を極めれば現実世界においても効果を収めることができるという記述が多数見られる。私はこれを「現実有効性」と名づける。人間世篇に、次のような例がある。

凡そ事は若しくは小、若しくは大、道ならずして以て懽く成るは寡し。

凡事若小若大、寡不道以懽成。

すべての事は道を体得することによってはじめて成果を収めることができるというのである。（注一六）これは道の現実有効性を総括的に言うに過ぎないが、『荘子』内篇には、人望、寿命、能力、政治における道の現実有効性が説かれている。以下、順番に紹介したい。

a、人望

一般に中国思想は現実的であると言われる。例えば、福禄寿という言葉がある。このうち禄とは、出世栄達し金を儲けることである。一般に知識人の目標は官僚となり出世栄達することであった。だが、『荘子』は仕官を嫌う。仕官を勧められた荘子が、自慢気な官人に向かって「お前はどれだけ上司に媚びへつらったのだ」とからかう話は有名である。（注一七）従来言われているように、『荘子』は不遇な知識人たちによって書かれたのであろう。仕官を嫌い、官人をやりこめる話を作り、溜飲を下げていたと考えられる。

さて、このような『荘子』であるが、名声を得る（人望を集める）ということについては嫌悪感を示さないばかりかむしろ肯定的である。徳充府篇にはさまざまな身体障害者が体道者として登場するが、彼らの特徴のひとつに一般民衆に人望があるということがある。例えば、同篇冒頭の一節は足切りの刑に遭った王駘という者が話題の中心になっている。ここで問題にされているのは、この王駘が人望が高く、弟子の数も孔子に匹敵するということである。ちなみに、人望を集める理由は、孔子の口を借りて、「明鏡止水」のようであるからだと述べられる。

哀駘它という人物についても、その醜さにもかかわらず、人望を集め、女は妾になりたいと望むとある。

以上のように、『荘子』においては、体道者は人望を集める人物である。それがしばしば身体障害者や醜い者の姿で現れるのは、人望を集めるのは外面（物レベル）ではなく、内面（道の体得）によるのだということを強調するためであろう。

b、寿命

先に挙げた福禄寿の寿についても、道を体すれば効果が収められると『荘子』は言う。題名にも現れているように、養生主篇と人間世篇では、現実社会との関わりが多く説かれる。そのうち、人間世篇には、『荘子』流の無用の用が繰り返し説かれる。そこに共通するのは、役に立たないからこそ長寿を全うするということである。ここでは、生を全うするということが非常に重要なことだという前提で話が述べられている。（注一八）長寿を全うできなかった者たちは道を知らなかったからである。逆に言えば、長寿を全うできてこそ体道者と言えるのである。禍いを招いたり天寿を全うできない者は、道に至っていないためである。だから、孔子の遭難は不徳の致すところだとして批判される。（注一九）

c、超人的能力

また、『荘子』によれば、道を体した者は超人的能力を発揮することができる。逍遙遊篇に、藐姑射の山の神人についての段がある。ここでは露を飲み天を駆けめぐる神人の超人ぶりが描写されているが、その中に次のような一節がある。

之の人（神人）や、物之れを傷つくる莫し。大浸天に稽るも溺れず、大旱に金石流れ土山焦げるも熱からず。

之人也、物莫之傷。大浸稽天而不溺、大旱金石流、土山焦、而不熱。

つまり、神人は外界から危害を受けないというのである。このように、神人や至人が超人的に危害を免れることができるという話は『荘子』に頻出する。（注二〇）

また、『荘子』には技を極めた者の話がたくさん載せられている（注二一）が、これも道を体すれば現実社会において非凡な能力を発揮できるとするものであり、道の現実有効性のひとつの表現である。

d、政治

応帝王篇では、無為の治が説かれる。天根という人物に天下を治める方法を尋ねられた無名人は次のよう

に答える。

汝心を淡に遊ばせ、気を漠に合わせ、物の自然に順いて私を容るる無ければ、天下治まらん。

汝遊心於淡、合気於漠、順物自然而無容私焉、而天下治矣。

人為を排し、道により無為でいると世の中は治まると言うのである。（注二二）

『荘子』は政治を否定しない。『荘子』が言うのは、政治そのものを目標にして（物レベルであくせくして）も効果は得られず、道を体し無為でいるとかえって効果を治めることができるということである。

以上、『荘子』内篇において現実有効性が強調されていることを検証してきた。個人の生活から政治に至るまで、体道者は広く現実有効性を発揮する。『荘子』においては、体道者が現実において効果を収めるということが、体道の結果あるいはその目的として積極的に述べられている点に注目すべきであろう。

道の体得は抽象レベルに留まるものではなく、結果として現実で効果を収めることができる。道を体すればそれで終わりではなく、ベクトルの方向を逆にして、今度は現実で効果を発揮する方に向かうのである。逆に言えば、現実で効果を収めるには、道を体得することが必要になるのである。現実の効果そのもの（有）を求めても効果は得られない。道（無）を求めればかえって現実においても効果を収めることができるというのが『荘子』の論理である。

天下篇によれば、道は各思想を総合、統一するものであった。この論理からすれば、体道者は当然各思想の持つ現実有効性を兼ね合わせるはずである。本章で紹介した各種の現実有効性はその現れであると見るべきであろう。

以上の考察から、道の優位とその道による総合（包括）という性質は『荘子』全編を貫く柱になっていると私は考える。（注二三）そして、『荘子』に一見矛盾しているような言辞がたくさん見られるのは、この優位と総合という二つの性質を併せ持つからだと考える。優位を説くのは、他者と比較、区別する作業である。ここでは、他者との対立、他者への批判が表に現れる。一方、総合とは、他者を自家に取り込む作業である。ここでは、他者との連続性が強調され、他者にも一定の評価を下すことになる。つまり、『荘子』は、本質的に分裂（批判）と総合（包括、評価）という相反する性質を兼ね備えているのである。ただ、『荘子』はすべてを道から出て道に帰るべきものとして考えており、矛盾とは考えていない。（注二四）

四、『荘子』の人物描写（人物の扱い）

本章では、『荘子』の人物描写を分析する。『荘子』の登場人物は無数にいるが、同一人物でも肯定的に述べられる場合と否定的に述べられる場合とがあり、扱いが一定していないことがある。そして、その違いを異質な思想の混在と考える論者も多い。特に、孔子の評価の違いについては、荘子本人と後学との孔子に対する態度の違いの現れであるとして、しばしば取り上げられてきた。（注二五）だが、私は、人物描写の違いは優位と総合という『荘子』の意図に合致するものであり、異質な思想の混在とは考えない。

ここでは、『荘子』での登場回数が多く、特に重要であると思われる孔子、恵施、黄帝の三人を取り上げる。孔子は周知のように儒教の開祖とされる人物であり、道家が無視することができない人物である。恵施は前述のように名家の思想家であるが、荘子と深い交流があったとされる。黄帝は、道家が祭り上げた聖人である。ここでは、『荘子』の古聖人の扱いの代表として取り上げる。

（一）孔子

『史記』老子韓非列伝には、荘子を評して次のように言う。

「漁父」「盗跖」「胠箧」を作り、以て孔子の徒を詆訾し、以て老子の術を明らかにす。

作「漁父」「盗跖」「胠箧」、以詆訾孔子之徒、以明老子之術。

実際、現行本『荘子』には、孔子が数多く登場しやりこめられている。盗跖篇がその最たるものである。

盗跖篇には、大盗賊の盗跖を諭しに行った孔子が、逆に盗跖にやりこめられる話が載せられている。盗跖は、孔子の非を責めた後で、道家の道について説教している。そして、その話を聞いた孔子は茫然自失してしまう。（「孔子再拝、趨走出門。上車執轡三失、目芒然無見、色若死灰。」）

その他、孔子が老子と面会して諭される話も多い。だが、いずれも孔子は老子に自ら進んで教えを請うており、一概に否定されているわけではない。例えば、

天運篇には、次のような話がある。

五十一歳になってまだ道を体得することのできていない孔子が老子に面会に行く。どのように道を求めたかと老子に尋ねられ、孔子は度数（制度）や陰陽に求めたと言う。老子は、それは名声や仁義にとらわれていると批判して、本当の道を説いていく。

ここには、求道者としての孔子が述べられている。孔子が批判されるのは、仁義にとらわれ、自分が目指す道に達していないからである。（注二六）

道を目指している孔子は、時には道の祖述者となる。徳充府篇（冒頭「魯有兀者王駘」段及び「魯哀公問於仲尼曰」段）では、身体障害者の王駘と哀駘它とが体道者であることが、孔子の口を借りて述べられている。（注二七）

孔子が、陳蔡で災難に遭ったという話は、孔子の未熟さのゆえであるとして批判的に扱われることも多い。（注二八）ところが、災難にも動じない体道者として孔子が描かれることもある。（注二九）讓王篇では、窮とは道に窮することを言うのだ（「窮於道之謂窮」）として、厄にも動じない孔子が描かれている。そこで、孔子は、道に窮することを窮と言うのだと言っている。これは、山木篇で、あなたはどうしてそんなに憊れているんですかと聞かれた荘子が、私は憊れているのではなく貧しいだけだと答えるのに似ている。（注三〇）また、至楽篇「顔淵之斉」段では、斉へ遊説する顔淵を孔子が心配しているが、その口ぶりは、孔子を心配する老子の口ぶりに類似する。以上二例のように、孔子が体道者として高く位置づけられている場合もある。（注三一）

以上は、道に向かうベクトルに位置するものとして、つまり、道家者としての孔子であった。ただ、儒家としての孔子を評価している場合もある。例えば、天道篇では、仁義を説く孔子に対し、老子は当たらずと雖も遠からず（「意、幾きかな。」）という評価を下している。また、仁義も時には認められることもある。（注三二）

従来、荘子の孔子評価については矛盾があるとして様々論じられてきた。例えば、荘子は表面的には孔子に反発するが、実は内面では慕っていたとか、『荘子』には荘子本人の思想と後学の思想とが混在しているために扱いが一定していないなどである。（注三三）だが、批判されるにせよ、評価されるにせよ、孔子の描写にはある共通点がある。それは、いずれの場合も孔子は道を志向する人物として描かれている点である。先に引用した盗跖篇の話でも、盗跖に徹底的にやられながらも孔子はあくまで、盗跖と話をしようとする。孔子は盗跖を慕っていることにされているのである。（注三四）そして、だからこそ盗跖も孔子に道を語るのである。（注二六で引いた漁父篇の「同類相従、同声相応」ということばを参照。）

つまり、孔子は古道を慕う人物であり、常に古道を志向している。そして、古道の一端を明らかにしている場合には評価され、物のレベルにとらわれている場合にはこき下ろされる。だがいずれにせよ、彼のベクトルは古道に向かっている。このように見てくると、『荘子』中の孔子の多様性は、天下篇に見られた優位と総合という二つの性質の現れであることがわかる。『荘子』は、孔子の思想に対する古道の優位を印象づけながらも、孔子を道に向かうベクトル上に位置づけることにより、自家に取り入れようとしているのである。また、完全に道家化された孔子だけでなく、儒家の仁義を認めるような発言まで見られるのも、総合という特徴の現れであると私は考える。（注三五）

（二）恵施

恵施は名家の思想家であったとされるが、『荘子』にしばしば登場する。恵施が亡くなったとき荘子がこれで道を語る者がいなくなったと言った話（徐無鬼篇）や、天下篇での評価などを根拠に、恵施は荘子の論敵であったと同時に荘子の良き理解者であったとされている。ここで、今一度、荘子は恵施をどのように評価しているのか見てみたい。

恵施は当時どのような人物だと考えられていたのか。斉物論篇では、昭文、師曠と並んで知を尽くした者の代表として述べられる。このうち、昭文と師曠とは音楽の名手として、恵施は弁論の名手として登場している。（注三六）これから、当時、恵施は弁論家として名高かったことがわかる。（文脈としては、恵施は知にとらわれ道に明らかでないとして批判されるのであるが。）また、「三子（昭文、師曠、恵施）の知幾きか。皆な其の盛んなる者なり。故に之れを末年に載す（後までその名を書物にとどめた）」という言葉から、この文章が恵施の死後、ある時間を経た後に書かれたものであることがわかる。

さて、この恵施は『荘子』では再三荘子に言い負かされている。例えば、徳充府篇では、人に情があるかどうかについての議論で、恵施が荘子に言い負かされている（らしい）。また、秋水篇では、魚の楽しみをめぐって二人が議論している。そこでの会話は次のようである。

荘子「魚がのんびり泳ぎ回っている、これが魚の楽しみだ。」

恵施「君は魚でないのにどうして魚の楽しみがわかるのだ。」
荘子「君は僕でないのに、どうして僕に魚の楽しみがわからないことがわかるのだ。」
恵施「僕は君でないからもちろん君のことはわからない。同様に、君は魚でないから、君に魚の楽しみがわからないことも決定的だ。」
荘子「根本にたち帰ろうではないか。君がどうして魚の楽しみがわかるのだと言ったのは、すでに僕が魚の楽しみを知っていることを知っていて僕に尋ねたのだ。私は濠水のほとりでこれを知ったのだ。」（注三七）

荘子曰、「儵魚出游従容、是魚楽也。」
恵子曰、「子非魚、安知魚之楽。」
荘子曰、「子非我、安知我不知魚之楽。」
恵子曰、「我非子、固不知子矣。子固非魚也、子之不知魚之楽、全矣。」
荘子曰、「請循其本。子曰女安知魚楽云者、既已知吾知之而問我。我知之濠上也。」

この例からわかるように、荘子が恵施を言い負かす論理は「名家」的でわかりにくい。ともかく、恵施を荘子が論破していることが大事なのであろう。（注三八）

それでは、恵施が批判される場合、どのような点が批判されるのか。それは、天下篇に評価や前に引いた斉物論篇に明らかなように、知のレベル（物のレベル）に留まって道から遠ざかっている点である。

天下篇で荘子が嘆いているのは、恵施が「万物を散じて厭かず」「万物を逐うて反らざ」ることである。寓言篇では、孔子をめぐって、荘子と恵施が議論している。孔子が齢六十で六十回変化したことについて、恵施が、それは知識を深め努力したからだと言うのに対し、荘子は、道を体得したからだとしている。（注三九）

ただ、孔子と同じく、恵施も批判されるだけでなく道の紹介者になることもある。則陽篇には、有名な蝸牛角上の争いの話がある。蝸牛角上の争いの話を例えにして、戴晋人という至人が魏の恵王に争いの愚かさを説く。ここで、恵施は、戴晋人を恵王に面会させる人物として登場している。道の理解者としての役割が恵施に当てられているのである。

以上のように、『荘子』では、弁論の達人である恵施をも荘子は言い負かしている。ここで重要なのはその理論ではなく、名家の論客も言い負かしているという構造である。これは、「優位」を主張するという『荘子』の特徴の現れであろう。実は、『荘子』中には、名家の書かとみまがうばかりの詭弁も多い。（注四〇）「闒わざる所無き」（『史記』列伝）『荘子』は名家も取り込んでいると言える。そこで、名家に似ているようだが私は名家より上だというところを見せる必要があったのではないか。その場合、『荘子』の論理として、相手は物のレベルに留まっており、道を体現していないと言う。だが、あくまで道を志向する同一線上にあるとして評価されることもある。荘子が恵施に個人的友情を抱いていたかどうかは知るよしもなく、想像の域を出ない。ただ、優位と総合という『荘子』の特徴に合致するということだけは確実である。

（三）黄帝　相対性の現れ

天下篇では、絶対的な古道の前では、荘子を含めたすべての思想家が相対化されていた。それは、聖人も例外ではない。ここでは、聖人の代表例として黄帝を取り上げてみたい。

黄帝は、堯舜に先立つとされる古聖人である。儒教が堯舜を奉じたのに対抗し、道家が祭り上げた聖人だとされている。漢初に流行した黄老道が黄帝と老子とを絶対的人物としていたのは有名である。この聖人黄帝を『荘子』はどのように扱うのであろうか。

黄帝が当時崇拝されていたことは『荘子』中にも表れている。例えば、盗跖篇に、「世の高しとする所、黄帝に若くは莫し。」という言葉が見える。（注四一）そして、そのような黄帝に『荘子』はしばしば道を説明させている。例えば、天運篇「北門成問於黄帝曰」段では、北門成に咸池の音楽を説明するという設定で、黄帝に道の境地を語らせている。

知北遊篇冒頭の段では、黄帝が知、無為謂、狂屈の三人の登場人物と登場する。知はまず無為謂に道を尋ねるが無為謂は答えられない。そこで次に狂屈に尋ねるが、狂屈は答えかけて言葉を失ってしまう。そして、この二人に代わって黄帝が道の境地を語る。ただ、この場合、黄帝が最高の者ではなく、無為謂と狂屈とが至人とされていることに注意したい。あなたこそが道に近いのでは、と言う知に対して、黄帝は知っていることは知らないことに及ばない（道から遠い）のだと答えている。（注四二）

つまり、『荘子』は、黄帝をも絶対者としない。田子方篇「肩吾問於孫叔敖曰」段では、黄帝は古の真人の下に置かれるし、徐無鬼篇「黄帝将見大隗乎具茨之山」段では、黄帝を童子の下に位置づけ道を尋ねさせている。また、斉物論篇「瞿鵲子問乎長梧子曰」段では、道は黄帝でさえ聞いてよくわからなかったと言う。

（「是れ（聖人の境地）黄帝の聴き熒う所なり。」）
絶対的な道の前に黄帝でさえ相対化されているのである。

さらに、注目すべきは、黄帝は歴史観を述べる中で多く言及され、その場合の評価が微妙に違うことである。いくつか例を挙げてみたい。

胠篋篇には次のようにある。

子独り至徳の世を知らざるか。昔、容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陸氏、驪畜氏、軒轅氏（黄帝のこと）、赫胥氏、尊盧氏、祝融氏、伏戯氏、神農氏あり。是の時に当たりてや、民は結縄し之を用い、其の食を甘しとし、其の服を美しとし、…此くの若きの時は則ち至治のみ。

子独不知至徳之世乎。昔者容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陸氏、驪畜氏、軒轅氏、赫胥氏、尊盧氏、祝融氏、伏戯氏、神農氏。当是時也、民結縄而用之、甘其食、美其服、…若此之時、則至治已。

ここでは、他の十一人の聖人と共に黄帝（軒轅氏）も古の至徳の世の王とされている。

また、繕性篇には次のようにある。

古の人混芒の中に在り、…（理想的な世の中であったことが述べられる。）
徳下衰するに逮び、燧人・伏戯に及び、始めて天下を為め、是の故に順えども一ならず。
徳又た下衰し、神農・黄帝に及び、始めて天下を為め、是の故に安んずれども順わず。
徳又た下衰し、唐虞に及び、始めて天下を為め、…（さらに悪くなっていった。）

古之人在混芒之中、…
逮徳下衰、及燧人伏戯、始為天下、是故順而不一。
徳又下衰、及神農黄帝、始為天下、是故安而不順。
徳又下衰、及唐虞、始為天下、…

ここでは、堕落の過程にありながらも、燧人・伏戯につぐ聖人として相当高い地位を与えられている。（注四三）

また、在宥篇には次のようにある。

昔、黄帝始めて仁義を以て人の心を攖す。堯舜是こに於いて股に胈無く…

昔者黄帝始以仁義攖人之心。堯舜於是乎股無胈…

ここでは、仁義をもって人心を乱したとしてかなり低く位置づけられている。盗跖篇でも、世の人があがめる聖人である黄帝を盗跖が徹底的に貶めている。

古、禽獣多くして人民少なし。…神農の世、臥せば則ち居居、起くれば則ち于于、民其の母を知りて其の父を知らず。麋鹿と共に処り、耕して食い、織りて衣、相い害なうの心有る無し。此れ至徳の隆なり。然れども黄帝徳を致す能わず、蚩尤と涿鹿の野に戦い、流血百里なり。堯舜作ちて、…

古者禽獣多而人民少。…神農之世、臥則居居、起則于于、民知其母不知其父。与麋鹿共処、耕而食、織而衣、無有相害之心。此至徳之隆也。然而黄帝不能致徳、与蚩尤戦於涿鹿之野、流血百里。堯舜作、…

ここでは、神農までが古の至徳の世とされ、黄帝を堕落の始まりと位置づけている。神農が至人とされていることは注目に値する。他では、黄帝と同列に置かれたり（前の繕性篇の引用例を参照）、至人に及ばない者とされていることもあるからである。（注四四）

以上のように、『荘子』では黄帝は、ある時は高く評価され、ある時は否定的に扱われる。ただ、いずれにせよ、道が分裂し堕落するという尚古史観の最初の部分に位置づけられている。『荘子』にとっては、黄帝を絶対的道に向かうベクトル上に位置づけることが重要であって、そのベクトル上を移動すること（道に近づいたり、遠のいたりすること）は大した意味を持たないからであろう。

ここでは、黄帝だけを取り上げたが、神農や堯舜などの古聖人の扱いも基本的に同じである。一見、肯定的評価と否定的評価が混じりあっているように見えるが、いずれにせよ道に向かうベクトル上に（同一線上に序列化して）位置づけられている点は共通する。そして、先に取り上げた孔子や恵施を見てもわかるように、これは『荘子』の登場人物全体に当てはまる共通点である。（注四五）

以上からわかるように、すべて、人は相対化されている。絶対的な地位を与えられ全面的に評価される人物はいない。そして、上には上がいることを言うために、古聖人の上にさらに架空の聖人を設けたり（多くは概念を擬人化している。例えば、先に述べた「無為謂」や「狶韋氏」など）、聖人の上に真人や至人という概念が設けられたりする。（聖人は評価されることもあれば、真人、至人の下に位置づけられることもある。黄帝の扱いと同じである。）あえて言えば、「古

の至人」が絶対的に評価される人物となっている。それは、人でありながら古道に匹敵するものとして想定されている（抽象化されている）からであろう。（先に述べた架空の聖人が概念の擬人化として登場しているのを参照。）ただ、いずれも道を志向する者として同一線上に位置づけられる。しばしば人物が序列化されるのは、すべての人物が道を志向する同一線上にあり、ベクトルを同じくするからである。

以上、本章では、『荘子』の人物描写にも、天下篇に見られた特徴が反映していることを明らかにした。

あとがき

本稿で明らかにしたことをまとめると、次のようになる。

一章では、『史記』六家要旨を分析することにより、道家の意図を明らかにした。そこでは、道家は各家の利点を併せ持ち、各家に優越するものとして述べられていた。

二章では、天下篇に見える『荘子』の意図を探った。それは、道の存在の優位をアピールし、その道によりすべてを総合、統一しようということであった。そして、これは一章で明らかにした六家要旨の道家の概念と一致する。ただ、六家要旨は道家思想によって総合しようとするのに対し、天下篇は古道の下に総合、統一している点が違う。そして、歴史は古道の分裂過程であるとする尚古史観を導入することにより、すべての人（物）を古道に向かうベクトル上に位置づけていた。

三章では、優位と総合という意図が『荘子』全編を貫くものであることを証明すべく、特に内篇に総合という性質が現れていることを取り上げた。

四章では、その意図が『荘子』本文に現れている例として、人物描写（人物の扱い）を分析した。人はすべて道に向かうベクトル上に相対的に位置づけられることにより、道の絶対的優位と道に向かうものとしてすべての人の総合とが図られている。そのベクトル上を移動することにより同一人物でも扱いが変わることがあるが、それは『荘子』にとって重要ではない。いずれにせよ、人は道の前で相対化されているからである。斉物論の思想を想起されたい。物のレベルで議論するのは『荘子』の軽蔑するところである。そのような『荘子』が自ら軽蔑し批判することに自らこだわるはずがない。「重要でない」と言ったのはそのような意味である。人物評価の違いを分析し区別する行為は、物レベルにとらわれ道を知らぬものとして、『荘子』に笑われるであろう。

まえがきに述べたように、従来、『荘子』から荘子本来の思想を抽出する試みがなされてきた。そして、その結果、逍遙遊や斉物論の思想が荘子の中心思想であるとされている。（注四六）それに対して、本稿では、『荘子』に一貫する意図は優位と総合とを説くことであると述べた。そして、この説が正しいとすれば、逍遙遊や斉物論の思想も違った意味をもって現れる。それは、三章でも触れたように、逍遙遊と斉物論とは『荘子』の意図を実現するための手段としての思想であるということである。

従来、逍遙遊や斉物論を説いた荘子とそれをもとに様々な思想を取り入れた荘子後学（それが現行本『荘子』であるとされる）という図式が考えられてきた。だが、私は本稿の考察から、『荘子』とは『史記』の六家要旨の道家の範囲を出るものではないと考える。そうすると、『荘子』とは、恐らくは前漢の思想統一の機運の中で、他家に対する優位を保ちつつ総合すべく、逍遙遊や斉物論やその他様々な思想を手段として取り入れて出来上がったものであると推測される。（注四七）そして、このように考えれば、これまで『荘子』の矛盾と考えられてきたこと（例えば、本稿で取り上げた人物描写）もうまく説明できるのではないかと考える。（注四八）

本稿は、現行本『荘子』に、ある一貫する意図があるのではないかという立場から考察した試論である。大方の叱正を請う。

注

（一）池田知久「荘子研究の動向（中国）」、崔大華『荘学研究』参照。

（二）原文は、次のようである。

凡諸巧雑若此之類、十分有三。…豈所求荘子之意哉。故略而不存、今唯裁取其長達致全乎大体者、為三十三篇者。

＊狩野直喜『旧鈔巻子本荘子残巻校勘記』（東方文化学院、一九三二）により、若干の字を改める。

（三）古勝隆一「郭象による『荘子』刪定」参照。

（四）池田知久は、「紀元前一〇〇年当時になると、『荘子』と呼ばれる文献が大して整理もされずに雑然と堆積しており、その数量は「十余万言」の多きに達していた」と言い、意図的に編纂されたものではないとする。

（五）さらに、道教という言葉が傍証として挙げられる。道教という言葉は、今では宗教としての道教に限られて使われているが、実は儒教も仏教も自分たちの

学派を「道教」と言っていたことがある。（福永光司「道教としての儒教」「道教としての仏教」）例えば、『墨子』非儒篇には次のようにある。

儒教は以て道教と為すも、是れ天下の人を賊う者なり。

ここでは、儒教が自分達を道教と呼んでいることを墨子が非難している。その道教とは、同じく『墨子』の耕柱篇に「天下の生くる所以は、先王の道教を以てすればなり」と言うことから、「先王の道の教え」であることがわかる。『老子』が第一章で「道の道とすべきは常の道にあらず」と述べたのは、このような「道教」に対してであったと考えられる。

（六）そう考えない論者もいる。池田知久は、「篇中の荘周論に荘周のことを「…」と低く評価していることからわかるように、実は荘周の自筆でもなければ『荘子』の後序でもない。前漢、…道家が著した中国思想史の構想の一つと考えるべきである。」と言う。（『老荘思想』p.385）

（七）斉物論篇に「道は通じて一と為す」とある。

（八）池田知久はそう考えない。（『老荘思想』参照。）

（九）『漢書』芸文志は、各家はそれぞれある官職から出たとする。これは、各家とも治を目指す点で等しいという六家要旨の考えを、歴史的に説明したものだと言える。

（一〇）私は、逍遙遊の思想は、道の優越をアピールするためのものであると考える。

（一一）森三樹三郎も、「万物斉同の境地とは、あらゆるものを無差別に包容する無限者の境地の別名であるといえよう」と言い、斉物論思想の包括性を指摘する。（『中国思想史（上）』p.152）

また、『淮南子』俶真訓上、斉俗訓中にも、百家を統一するために斉物思想が説かれている。例えば、斉俗訓には次のように言う。

為す所の者各々異なれども、道とする所の者は一なり。夫れ道を稟けて以て物に通ずる者は、以て相い非ること無し。…故に百家の言、指奏相い反するも、其の道に合するは一なり。

（一二）刻意篇冒頭においては世捨て人が否定されているのを参照。『荘子』の立場は、隠遁者とは明らかに一線を画している。

（一三）その他、坐忘の話（大宗師篇）、庖丁の話（養生主篇）にも漸修主義が見える。

（一四）神亀の話（秋水篇）、犠牛の話（列禦寇篇）など。

（一五）郭沫若『歴史小品』に荘子を題材にした小説「荘子宋を去る」がある。その中に、次のような描写がある。

宰相をふり捨てる人ならば、その値打ちは、当然、宰相の位よりも上である。それ故に、荘周は貧乏であるけれども、おそらく、それは、彼が世俗に入らないだけのことであって、もし世俗に入る気にさえなれば、何処の国に行っても、その国の宰相の地位を得ることは、決して難しいことではない。一これが当時の人々の荘周に対する一般の評判であった。（平岡武夫訳、岩波文庫）

私は、これは『荘子』が作り上げようとした荘子像を忠実に再現したものであると考える。

（一六）類例として、大宗師篇に、人は道においてこそ本当の人になるという記述がある。

（一七）痔をなめるという話（列禦寇篇）。

（一八）刻意篇で『荘子』は導引の士を評価しないが、長生きそのものを否定するわけではない。『荘子』が否定するのは、長生きそのものを目的とすることであり、『荘子』が主張するのは、道を体することによって長生きするということ（「導引せずして寿なる」こと）である。

（一九）例えば次のような例がある。

「孔子西遊於衛」段（天運篇）。

「孔子囲於陳蔡之間」段（山木篇）。

盗跖に災難に遭ったことを馬鹿にされる（盗跖篇）。

孔子が漁夫に自分の不幸を嘆く（漁夫篇）。

（二〇）内篇には次のようなものがある。

至人は神なり。大沢焚けども熱くする能わず。河漢冱れども寒くする能わず。疾しき雷の山を破り、風の海を振るわせども驚かす能わず。（斉物論篇）

何をか真人と謂う。古の真人は、…然るが若き者は、高きに登るも慄れず、水に入るも濡れず、火に入るも熱しとせず。是れ知の能く道に登り仮ること、此くの若し。（大宗師篇）

また、外雑篇にも多出する。（秋水篇、達生篇、田子方篇など）

（二一）内篇では包丁説話が有名。その他、達生篇には多数の名人説話が見える。（蝉捕り名人、船漕ぎ名人、呂梁水泳の達人、名工梓慶、名御者東野稷、工倕など）

（二二）類似の例として次のようなものがある。

明王の治は、功は天下を蓋えども己に自らざるに似、化は万物に貸（ほどこ）せども民は恃まず。（応帝王篇）

（二三）『史記』老子韓非列伝に「其の学（荘子の学）闚わざる所無し、然れども其の要は老子の言に本帰す。」と言う。これは、『荘子』が雑駁としていろいろなものを取り入れていること（総合、包括）と、でも要は老子の道に帰着するものであること（道による統一）

とを端的に語っていると考える。
（二四）池田知久のこの両面性を指摘する。（『老荘思想』p.376）
（二五）崔大華『荘学研究』にまとめられている。
（二六）孔子が求道者として登場している例は次のようなものがある。
大宗師篇には、道を慕う孔子が見える。（「（孔子）曰、『丘、天之戮民也。雖然、吾与汝共之。』」）
徐無鬼篇「仲尼之楚」段には、儒教を越えた道を目指す孔子が見える。
漁父篇では、出家者の漁夫が世俗者の孔子を諭すという設定になっているが、そこでも、漁夫は「孔子は自分と孔子は同類だ（志向を同じくする）」（「同類相従、同声相応、固天之理也。」）として、道を語っている。
（二七）孔子が道の祖述者になっている例として次のようなものがある。
人間世篇「葉公子高将使於斉」段。
大宗師篇、子桑戸・孟子反・子琴張について孔子が子貢に説明する段。
天地篇、漢陰丈人について孔子が子貢に説明する段。
知北遊篇「冉求問於孔子曰」段、並びに「顔淵問乎仲尼曰」段。
（二八）注一九参照。
（二九）例えば、次のような例がある。
秋水篇「孔子遊於匡」段では、運命を悟って達観した孔子が見える。
山木篇「孔子窮於陳蔡之間」段では、達観した孔子が見える。
（三〇）山木篇「荘子衣大布而補之」段に次のようにある。
魏王曰「何先生之憊邪。」荘子曰「貧也。非憊也。士有道徳不能行、憊也。衣弊履穿、貧也。非憊也。…」
（三一）斉物論篇の瞿鵲子と長梧子との会話でも、孔子は道家的聖人の境地を語っている。また、寓言篇「荘子謂恵子曰、孔子行年六十而六十化…」段でも、荘子は孔子を体道者とする。
（三二）斉物論篇でも「大仁不仁…」とあり、本当の仁は否定していない。列御冦篇に「孔子曰、『凡人心険於山川。…故君子遠使之而観其忠、…委之以財而観其仁。…』」とある。ここでは、孔子のことばを肯定的に引用し、仁などの儒家的徳目も肯定している。
（三三）注二五参照。
（三四）付記しておきたいのは、盗跖も登場人物の一人に過ぎず、体道者というわけではないということである。孔子と違って道の世界をいささか理解し、その道の境地から見れば俺の無道ぶりもお前の君子ぶりも違いはない（物の世界の是非にすぎない）と看破しているだけである。後に述べるように、『荘子』には絶対的人物は登場しない。
（三五）白川静が、ともにイデアの世界を志向するものとして、荘子を孔子と同じ立場にあるものとして位置づける（『孔子伝』中央公論社、一九七二）のも、故無しとはしない。なぜなら、『荘子』の思想は、アンチ儒家ではあるが、儒家とベクトルを逆にするものではなく、同じベクトル上に位置するものと自己規定されているからである。
（三六）原文は「昭文之鼓琴也、師曠之枝策也、恵施之拠梧也、三子之知幾乎」。「拠梧」は、成玄英疏に「止是以梧几而拠之談説」、つまり机によって弁論することと言う。
（三七）福永光司は、荘子は道の境地から議論しているとし（『中国古典選　荘子外篇中』）、森三樹三郎は、最後の文の前に「とするならば、魚でない私が、魚の心を察したとしても不思議ではあるまい」という文を挿入し、相手の議論を利用して相手と同じレベルで言い負かしているとする。（『荘子外篇』）私は、前者に与する。
（三八）その他、至楽篇「荘子妻死」段、外物篇「恵子謂荘子曰」段などでも、恵施は荘子に言い負かされている。
（三九）その他、逍遙遊篇「恵施謂荘子曰、吾有大樹」段では、恵施が大なるものの使い方を知らないことを、徐無鬼篇「荘子曰射者非前期而中」段では、物のレベルにとらわれていることを、荘子が批判している。
（四〇）特に斉物論篇に多い。森三樹三郎も「ここ（斉物論篇）に見られる荘子の論法には、論理学派である名家の影響があるものと思われる」（『中国思想史（上）』p.152）と指摘する。
（四一）その他、黄帝が聖人の代表として登場するものに次のような例がある。
大宗師篇「黄帝得之、以登雲天。」
山木篇冒頭の段「荘子笑曰『周将処夫材与不材之間。…此神農黄帝之法則也。…』」
徐無鬼篇「愧不若黄帝而哀不己若者。」
（四二）原文は、次のようである。
黄帝曰、「彼（無為謂）其真是也。以其不知也。此（狂屈）其似之也。以其忘之也。予（黄帝）与若（知）終不近也。以其知之也。」
（四三）その他、天運篇の子貢と老子との問答でも、三皇五帝を批判する文脈の中ながら、黄帝は比較的高く評価されている。子貢に三皇五帝を聖人としない理由を答える中で、老子は、「黄帝の天下を治むるや、民の心をして一ならしむ。民に其の親死して哭さざる

もの有るも、民非らざるなり」と言っている。

（四四）知北遊篇「妸荷甘与神農同学於老龍吉」段。

（四五）老子と荘子も必ずしも至人とされているわけではない。老子については、養生主篇で、秦失という人物が、老子は道から遠ざかった人物だとして批判している。荘子については、至楽篇の髑髏と荘子との会話で、荘子は専ら引き立て役に回り、髑髏に死生観を語らせている。

（四六）その他、金谷治は、「因循」が荘子に一貫する特色であるという。（「無為と因循」『東方宗教』二三、一九六四、「『荘子』内篇について」『日本中国学会報』五、一九五三）また、古勝隆一は、斉物論を中心に置いたのは郭象であると論証する。（「郭象による『荘子』刪定」）

（四七）武内義雄は五二篇本『荘子』の編纂者は淮南王門下の士であるとする。（「荘子攷」「読荘私言」『武内義雄全集第六巻諸子篇一』所収。）

（四八）天下篇に「其の（荘子の）辞参差すと雖も…」と言う。矛盾をはらんだ『荘子』の言辞は、論理の破綻ではなく、編者自身自覚し意識的に用いている。

参考文献

福永光司『中国古典選　荘子』（朝日新聞社、一九七八）
森三樹三郎『荘子』（中央公論社、一九七四）
池田知久『老荘思想』（日本放送出版協会、一九九六）
池田知久「荘子研究の動向（中国）」（『東方学』七四、一九八七）
崔大華『荘学研究』（人民出版社、一九九二）
福永光司「道教としての儒教」「道教としての仏教」（『中国の哲学・宗教・芸術』人文書院、一九八八）
森三樹三郎『中国思想史（上）』（第三文明社、一九七八）
古勝隆一「郭象による『荘子』刪定」（『東方学』九二、一九九六）
武内義雄「荘子攷」「読荘私言」（『武内義雄全集第六巻諸子篇一』角川書店、一九七八）