

郭象の政治思想とその「莊子注」

戸川芳郎

はしがき

魏晉南北朝に關する思想史研究、ことに玄學と總稱せられる道家思想において、西晉末、郭象(282?~312)の『莊子注』にみられる哲學體系の、系統的な研究は、現在のところやや曲折を経て若干の定論を得るに至つた、とおもわれる。ことに、侯外廬等の『中國思想通史』のそれは、この方面の研究水準を一定の高さに保つことに、與かつて力があつた。

一般に、傳注義疏の、經典に對してほどこされる訓釋の態度は、近世以降の、文籍處理に文獻學的操作の比重が増し、文獻を學界共通の遺産とみる意識が普遍化した後の、注釋とはおよそ異なり、おしなべて解釋學的傾向が著しい。訓釋對象の文籍がもつ經典的秩序とその權威を、解釋者の源泉にすえる立場を前提にしつつ、文籍解釋の型式を通して、かれら自身の關係している歴史社會的要請を思想的に實現せしめんとする、いわゆる「經學的」傾向——中世神學的特徴によつて貫かれてゐる。かくて訓釋は二重の性格を帯びる。經文の章句上の敷衍的な解釋と經典内容の現實への適用という、理解と發見の兩面を兼ね、しかもその統一が訓釋者の獨創として、その時代の特定の評價が

與えられるべき性質のものであつた。いわゆる漢唐訓詁の學の本質が、章句解釋に終始したものでないことは、いまさら言うを俟たない。

ここに考察を進めようとする、郭象の莊子訓釋について、かれの思想が西晉の『儒道綜合』の風潮の中で、「經典」莊子の内容が固有する意識諸形態の、權威と宗派性に憑藉しつつ、現實の政治的社會的矛盾を「天才的」に合理づけて、儒道折衷を助長しみずからの政治的實踐の意圖を辯護した、と評價されるとき、神學的解釋學の典型をその『莊子注』三十卷に窺ふことは、われわれの當然の要求であり、必須の作業ともなるであらう。

かの後漢の、何休の公羊學、鄭玄の禮學、の諸學が、おのおのの時期の支配體制に發生した意識形態上の内部矛盾に、巧妙な調整統合の處置をほどこすことによつて、體制の存續を維持しようとする理念に基づいて、經典の獨創的な解釋をあえて實施していることは、周知の事實である。郭象の訓釋においても、經典の内容からは相對的に獨自の、獨創的な思想の體系を表明しようとするところの、歴史的現實性を具備していたのであり、經典との關係は訓詁の形式を條件とする、「獨立」した同時に寄生的な權威という影響作用によつて特徴づけうるもので

ある。したがって、注釋それ自身の保有する歴史現實的な價值と、その訓釋の是認される範圍を規制し權威づけた「經典」莊子との、特殊な相輔關係はつねに問題になるところであろう。しかし本稿では、道家經典たる『莊子』が、儒教經典に比して、いわゆる黃老風の「恣意的」ないくたの解釋を許容してきた、内容上文獻上の、諸性格を考慮することによって、一應、經文から分離した形で論を進めることとした。結論的には、このことを充分可能にするほど、郭象の訓釋自體、終始「恣意的」な獨自構成を保っている、ということである。

郭象の莊子注が、『莊子』一書を完結した、統合性のある政治思想の經典とみなし、體系的解釋を企圖した、劃時代的な訓釋である、と考えられるにも拘わらず、現在にいたるまで若干の緊要な文籍上の問題が介在していること。そしてまた著名な先秦思想の代表的文獻『莊子』そのものが持つ思想や寓話などへの、通俗的ではあるが牢固とした關心が通時代的に支持されてきたこと、ことにそれが「官僚主義的な黃老風」のゆえに士大夫讀書人に代表される知識分子に抜きがたい浸透力を發揮してきた事實によること。これらのことから、思想史研究の對象にのぼされるうえに、文籍處理上の乃至は知識分子相互間の研究方法上の、諸制約を受けてきたことは認められなければならないことであろう。一見、その歴史的评价を確定することには、なほ躊躇しているかに思われる從來の莊子哲學研究の、方法的多様とも關連して、豊富な問題をふくむ郭象注の討究に、なおいささかの嫌りなざを感じるのである。

以下、文籍上の問題に觸れつつ、郭象の政治思想に關するものと考

えられる、莊子注のなかの若干の觀念を析出して、かれの懐いた思想の鍵を把握してみたい。

まず郭象注にみられる思想の考察にあたっての、上述した文籍處理上の緊要な問題とは、ほかでもなく向秀(277~342)の『莊子注』と郭象のそれとの異同襲用の關係についてである。

四庫提要によって、郭象注が向秀注に依據していることが例示され、武内義雄『莊子攷』や『中國思想通史』⁽⁴⁾で、向郭二注の對校がおこなわれ、とくに後者『通史』の侯外廬論文では、東晉の張湛の『列子注』に引く莊子向秀注について、詳細に内容の比較検討がほどこされ、世説新語・文學篇の記述⁽⁵⁾どおり、郭象の向注剽竊説を全面的に肯定している。しかし、四庫提要や武内博士は、向郭二注の異同部分をも指摘しているのであって、莊子注の體系的內容にいはやく言及した馮友蘭は「郭象莊子注は、じつは向秀郭象兩者の混合作品で、晉書・向秀傳に言われるのは、ほぼ事實に近い。」⁽⁶⁾として、郭象の名を冠せず、單に「莊子注」と呼んでいた。

現行の莊子郭注が、郭象の自撰にかかるところを、思想的に論證しようとした論考は、松本雅明氏のそれにはじまる。したがって郭象を獨立した一個の思想家として扱えたのも、われわれの見うる範圍ではおそらくは松本論文をもって嚆矢とする。向郭二注の思想上の比較検討から、西晉末期の思想すなわち郭象のそれを莊子注に窺いうる、とする結論が導かれている。戦後、福永光司氏の『郭象の莊子解釋』⁽¹⁾は郭注そのものの體系的性格を、郭象自撰の線でまとめたものであるが、近時さらに同氏の『郭象の『莊子注』と向秀の『莊子注』』⁽¹⁾によって、武内論文の文獻批判の方法に松本・侯外廬等の諸論考に關連し

た思想史的考察が加味され、この向郭二注の文獻成立上の疑案に、解明の方向がほぼ確定的な形で與えられたものといえよう。その論文の結論は「少くとも、郭象の莊子注に關しては、これを盜竊とする『晉書』郭象傳（『世說』文學篇をそのまま採る）の記述よりも、「述べて廣めた」と解する『晉書』向秀傳の記述のほうが、一そう妥當である」とする。『通史』の見解とはやや異なるのであつて、本稿では以上の結論に従つておく。すなわち、郭象によつて従前の莊子テキストが三十三篇本に刪定されたことをも含め、思想的に類似した先人の諸訓釋を集大成し、莊子哲學をみずからの世界觀のもとに全體的體系的に把握した、と考えられる。

郭象の傳記的要素とその周邊のあらましについて。郭象、字は子玄、三、四世紀の際、西晉末に生存〔魏書本紀 252? ~ 西晉書本紀 312?〕。ちなみに向秀は、司馬昭晉文帝に仕え、咸寧三 277 年に散騎常侍の職に卒している。向秀莊子注の制作が晉の嘉平・正元・甘露年間(299~309)と考ふるならば、郭注はそれより三十四年後、西晉惠帝の世(300~306)の、郭象みずから司馬越東晉主のもとに大傳主簿として参加するころ(304以降)までには完成していた、と推定される。

『晉書』郭象傳は、その資料のほとんどを世說新語とその劉峻の注引の史料に仰いでいる。いまそれを綜合するに、郭象は河南の人、王衍たちの清談に接近していたようである。衍は、王戎の從弟、のち東晉の知識人から清談に耽溺したという原因で、ついに西晉覆滅に導いたとの責を負わされている人物である。その王衍から「象ノ語ヲ聽クニ、懸河ノ水ヲ瀉グガ如シ、注ギテ竭キズ」とつねに品隲され(世說・賞譽篇)、やや輕佻な才氣の横溢した、みずから主張すること盛ん、

「才甚ダ豐贍ナル」青年であつた(世說・文學篇)。かかる「備才有リテ、能ク莊老ヲ言ヒ」(世說・賞譽篇注) あえて談じつづけたかれは、青年時代を「常ニ閑居シ、文論ヲ以ツテ娛シ」んでいたらしい。かくて「王弼ノ亞」と稱呼されたのも、かの魏の王弼の若い氣鋭に比せられる、同じ年輩に到していた豫州刺史の長史であつた頃の品評とおもわれる(以上は世說・文學篇注引「文士傳」、晉書 50 庚辰傳)。のち官途を辿り、司徒掾(晉書本傳)・司空掾(世說・文學篇注)から太學博士(世說・文學篇注引「文士傳」)に遷り、黃門侍郎に及んだ。この間に、『論語體略』二卷が制作されているほか、『莊子注』三十三卷、『莊子晉』一卷、そして『郭象集』五卷(以上は經典釋文序錄、隋書經籍志、舊唐書經籍志)、『碑論』十二卷(晉書本傳)がそれぞれ郭象の撰著として著録されているが、現にその著作の全貌を傳へたものとしては、この莊子注三十三卷のみである。

ついで郭象は、王衍自身もその隸下にあつた東海王越に引かれ、大傳たるその司馬越の主簿となり(永興元 304 年以降)、「甚ダ親委セラレ、遂ニ職ニ任ジ權ニ當タリ」、大傳一府を傾動せしめ、「内外ニ熏灼シ」(晉書本傳、世說・賞譽篇注引「名士傳」)たことがあつた。かれの著作は、おおむねそれ以前に成つたものとおもわれ、晉書本傳には右の記事に繋げて「是レ由リ素論コレヲ去ク」とあり、かれの政治活動の積極さと、それ以前の著述態度とその論旨とに對する關係に、一つの示唆を與えている。司馬越配下の友人庾敷からは、郭象が太傳の主簿となつての後は、「卿ハ自ら是レ當世ノ大才。我が疇昔ノ意、都テ已ニ盡クセリ。」と慨嘆を發して、その政柄を縱横にし權勢の當るべからざるかれの晩年の行狀を描いてもいる(世說・賞譽篇注引「名士傳」)。西晉末の、軍閥政權に敏腕を揮う以前、その才理はつとに政治的實踐

を志向し、その理論的素材を莊子一書に求めて、訓釋の完成に營營いそしんできた姿が、ここに當然豫想されるところであり、同時にかれの莊子注にその政治思想の結晶が全面的に露呈されていることを、われわれに期待させるものである。『世說新語』文學篇の注引に、「文士傳曰：象、作莊子注、最有清辭、適旨。」とある遒勁なる主旨をこそ、かれの政治的社會的實踐の行爲の源泉、理論的柱脚としていたはずであり、それを探究し闡明にすることが、さしづめ必要なことである。

二

郭象が『莊子』一書に訓釋をほどこしたその意圖は、もとより莊子原著者の「大意」「弘旨」を尋釋することにあつたのであるが、かれの採用した解釋學の方法には、一定の明確な方向が存したことは、見逃せないものがある。

夫莊子之大意、在乎逍遙遊放、無爲而自得。故極小大之致、以明性分之適。達觀之士、宜要其會歸而遺其所寄、不足事事曲與生說。自不害其弘旨、皆可略之耳。(逍遙遊注)

これが莊子注の全體をおおう大綱——「適旨」を指示した、周知の訓釋である。これに従うと、莊子の大體は、「逍遙遊放、無爲ニシテ自得ス」ることに存し、その状態を理解し會得する條件には「小大ノ致ヲ極メテ、以ツテ性分ノ適ヲ明ラメ」ることを必須としていること。次節以下に究明される中心課題は、ひとえにこの無爲と自得との關係、すなわちその内容を規定するところの小大ノ致・性分ノ適の關係に焦點がしぼられるであろう。

さらに郭象は、この大體を説明する手段として、「其ノ會歸ヲ要ム」べきであつて、「其ノ所寄ヲ遺レ」てしまふことが肝要である、と。

郭象の政治思想とその「莊子注」

このことは莊子全般に亘つて、その大半をおおう寓話——寄寓されてゐる説話群は、所寄そのもの、個別具體的な點に限定された寄託例にすぎないのであつて、そこに寄せてあるもの——個別具體性を捨象した本體、會歸(大旨・弘旨)をば正面の問題にすえなければならぬ、とする。いまの一文も、かの大鵬の寓話について訓釋を施した簡條であり、郭象にとっては個物の訓話章句に踟躕せず、わずかに「鵬、鯤之實。吾所未詳也。」と處理してやまないとこころを考ふるならば、かれの意圖が那邊にあるかはほほ明瞭であらう。

莊子、因斯以明堯之弊、弊起於堯而釁成於禹、況後世之無聖乎。寄遠跡於子高、便棄而不治、將以絕聖而反一、遺知而寧極耳。其實則未聞也。夫莊子之言、不可以一途詰、或以黃帝之迹、禿堯舜之脛、豈獨貴堯而賤禹哉。故當遺其所寄、而錄其絕聖棄智之意焉。

(天地注)

かかる所寄の寓話、黃帝・堯舜禹など「聖人」の個個の事蹟、の差異區別はここに捨象され、現象界の迹の局限性を離脱して、「一途」の迹から遠迹へ(さらに遠迹から本體の「所以迹」へ)と會歸を求めなければならぬ、とする。個別限定的な相對の聖智(「人爲」の理的判斷)を絶棄し、それを遺忘のあなたにおしやるべきであり、そうして後はじめて絶對世界の至極に到達することが可能となる。

言語(言意とも)は、うへの至極(會歸)の世界を表現する媒體にすぎず、表現手段に依託(「寄」)して示された個別限定的な相對世界(「迹」)を通じて、「所以迹」の絶對世界の存在を感得しなければならぬ。

故夫「昭昭」者、乃冥冥之迹也。將寄言以遺跡。故因「陳蔡」以託(患)「意」。(山木注)

夫「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。(秋水注)

言語という、時間空間に相對的な有限體に假託された表現を據りどころに、表現のかなたなる所言所意の世界、言いかえればさきの「所以迹」の本體——無限體へとさかのぼらなければならぬ。この作業に徹した訓釋者の郭象は、事事ニツキ曲與オノレノ説ヲ生ズるには及ばず、この大意や「弘旨」を害ナハザル自リハ、皆コレヲ略スベシとの姿勢を貫いて崩さない。雜輯されているこの經典の寓言寓話も「意(大意・弘旨)」を寄託する有限の表現手段にすぎない、となると、莊子一書がかれにとつて體系的論述でありうるためには、個別限定的な「寄言」の表外に、それを超えて「隱微」のうちにかれの理念が實現されうる經典の存在を認め、またそうあるべき文籍の存在を積極的に肯定することであった。ここにこそ、かれがあえて實行した莊子三十三卷のテキスト刪定の意圖が存した、と考えられる。

夫莊子推平於天下、故每寄言以出意、乃毀仲尼、賤老聃、上摭擊乎三皇、下痛病其一身也。(山木注)

ここに言う「推平」とは、むしろかれ自身の莊子思想を現實に適用する立場が表明されているのであり、かの儒道合流の「平」を推進するための理念、眞の「意ヲ出ダシ」た、ことにほかならない。

高山寺本莊子舊鈔殘卷「天下篇」の末尾に載せる一文は、それをみずから語つていて要を盡したものと見えよう。

夫學者、尙以成性易知爲德、不以能政異端爲貴也。然莊子、閔才命世、誠多英文偉詞、正言若反。故一曲之士、不能暢其弘旨、而妄竄奇說。若闕亦・意循之首、尾言・遊易・子胥之篇、凡諸巧雜、若此之類、十分有三。或牽之令近、或迂之令誕。或似山海經、或

似「占」夢書、或出淮南、或辨形名、而參之高韻、龍蛇竝御、且辭氣鄙背、竟無深澳、而徒難知以因蒙、令沈滯失(乎)流、豈所求莊子之意哉。故略而不存。今唯談取其長、達致全乎大體者、爲卅三篇者。……以下……

これによると、郭象の求めるいわゆる「莊子ノ意」に隨つて、山海經・占夢書に似、淮南子など雜家雜占刑法の類と推定される部分、巧雜誕妄にして辭氣の鄙背なるもの全書の十分の三を刪除し、「大體」ニ長達シ致全セル者ヲ裁取シ」たとなると、篇幅と内容に相當の筆削のあとが豫想されるところである。かくて莊子ノ大意(大體)は、實はかれ自身の適旨そのものである、とも言いうる。少くとも莊子本文の、小異の調整のうらに、「隱微」の世界における統一性が、かれにおいてつねに志向されていたことが窺いうる。

ここにおいて、かれが莊子の書に期待し、みずからの俊才をその訓釋に傾け、六朝玄學の前驅を承けてついにその規準ともなった、その注の根本目的はなにであつたらうか。

是故莊子、將明流統之所宗、以釋天下之可悟。若直就稱仲尼之如此、或者據據所見以排之、故超聖人之內跡、而寄方外於數子。宜忘其所寄以尋述作之大意、則夫遊外宏「冥」內之道、坦然自明、而莊子之書、故是涉俗蓋世之談矣。(大宗師注)

時代的社會的に限定をうけた、歴史上の個々の聖人の治迹、この「内跡」から、觀念的に無限の、「方外」世界ノ域に超脱すること。その方法がこの經典を通じて釋明され、「述作ノ大意」である無限世界に逍遙することが髣髴させられる。この超脱そのものが、現象世界の羣流が統宗されるかなたであり、天下人民の會歸する状態である、と意識される以上は、「故ヨリ是レ俗ニ涉リ世ヲ蓋フノ談」となり、急轉し

て現實の効用に直結する。現實を觀念に超越することが、いかなる意味において涉俗蓋世の、社會現實に即應する原理となりうるのだろうか。また一方、

昔吾未覺莊子、嘗聞論者爭夫尺椹連環之意、而皆云「莊生之言」、遂以莊生爲辯者之流。案此篇、較評諸子、至於此章、則曰「其道舛駁、其言不中」、乃知道聽塗說之傷實也。吾意亦謂「無經國體致」、眞所謂無用之談也。(天下注)

特殊具體的なこの俗世に、政治性の濃厚な「人爲」的干渉ともいへば、經國治民の原理を、『莊子』という超脱の經典に求めていたこと。ここに、最初に擧げた莊子ノ大意「逍遙遊放、無爲而自得」について、かれの超脱と社會政治思想との關連において考究をかさねる必要が生じている。

三

郭象は、莊子・齊物論篇の「非彼无我、非我无所取。是亦近矣、而不知其所爲使。若有眞宰、而特不得其朕。」に注して、

彼、自然也。自然生我、我自然生。故自然者、即我之自然、豈遠之哉。凡物云云、皆自爾耳、非相爲使也、故任之而理自至矣。

萬物萬情、趣舍不同、若有眞宰、使之然也。起索眞宰之朕迹、而亦終不得。則明物皆自然、無使物然也。(齊物論注)

とある。彼我相對の個別者が、相互の爲使作用という能動受動の因果法則にはかかわりなく、個個に自生してゆく、という生成についての原理論をここに展開しているのであるが、自然(自爾)による爲使作用の否定という状態とする、「自然ニシテ無爲ナル」状態とは次の訓釋で完結を得ているだろうか。

夫莊老之所以屢稱「無」者、何哉。明生物者、無物而物自生耳。自生耳、非爲生也。又何有爲於已生乎。(在有注)

自然生成の原理は、いかなる物質にもその爲使作用を認めず、已生既存の物質に對する他のいかなる爲使作用をも否定されている。この原理が一轉して現實適用の段階におろされる時、社會的生活のありさまにおいて、いかなる形で強調されるのであろうか。

所謂「無爲之業」、非拱默而已。所謂「塵垢之外」、非伏於山林也。(大宗師注)

「無爲」者、非拱默之謂也。直各任其自爲、則「性命」安矣。「不得已」者、非迫於威刑也。直抱遺懷朴、任乎必然之極、而天下自實也。(在有注)

無爲とは、山林ニ拱默スる隱遁の生活を前提としているのではなく、むしろ塵垢の世俗に通達する道、「自爲必然」の本體に任ずることであつた。

而或者遂云「治之而治者、堯也。不治而堯得以治者、許由也」、斯失之遠矣。夫治之由乎不治、爲之出乎無爲也、取於堯而足。豈借之許由哉。若謂「拱默乎山林之中、而後得稱無爲」者、此莊老之談所以見棄於當塗者。自必於有爲之域而不反者、斯之由也。(逍遙遊注)

有爲の現象世界の、世俗の政治は、無爲の「不治」によつてはじめて現實體となりうる。無爲の本體によつて秩序づけられない、現實の個別(堯・許由の治)にはなら相互の因使關係を認めるわけにはいかない。隱遁者の許由の生活をも、有爲の人間社會をも、すべてをおおう道こそ、爲政者にとつて必要なことであつた。しかるに、當塗の爲政者は、あくまで現實有爲の域に専必されているものであつて、その

世界における無爲の有用性が問題になるのは當然のことである。

さて、政治的現實における社會的無爲として、すでにきわめて限定された範圍の概念であるべき「無爲」にかかわらず、それは個々の放恣奔馳といった、欲望の肯定ではさらさない。行動の放埒や偏頗をゆるさない。

夫善御者、將以盡其能也。盡能在於自任。……若乃任驚驥之力、適遲疾之分、雖則足迹接乎八荒之表、而衆馬之性全矣。而惑者聞任馬之性、乃謂「放而不乘」、聞無爲之風、遂云「行不如臥」。何其往而不返哉。斯失乎莊生之旨遠矣。(馬蹄注)

無爲の有用性が、各個別者の利欲追求でないとすると、現實の世界にいかなる社會的機能發揮しうるか。郭象の訓釋は、この點には一段と精彩を放っているように思われる。

夫工人無爲於刻木而有爲於用斧、主上無爲於親事而有爲於用臣。臣能親事、主能用臣。斧能刻木、而工能用斧。各當其能、則天理自然、非有爲也。若乃主代臣事、則非主矣。臣秉主用、則非臣矣。故各司其任、則上下咸得、而無爲之理至矣。(天道注)

これによって明らかなのは、君主に親事すべき臣隷が主ノ用を執行し、用臣の君主が臣ノ事を代替することは、能ヲ盡スことではないこと。無爲に反して有爲(爲使)とは「各オノ其ノ能ニ當フ」範圍を越え、上下君臣の關係を侵犯することであった。能ヲ盡スとは「各オノ其ノ任ヲ司ル」こと、賦與された本分を守りとおすことにほかならず、このことによって上下階級の固定された秩序が得られるところに自然、ニシテ無爲の世界が實現される、とする。

夫在上者、患於不能無爲而代人臣之所司。使咎繇不得行其明斷、后稷不得施其播殖、則羣才失其任、而主上困於役矣。故冕旒垂目而

付之天下、天下皆得其自爲。斯乃無爲而無不爲者也、故上下皆無爲矣。但上之無爲則用下、下之無爲則自用也。(天道注)

郭象の無爲が、現實の階級秩序ないしは現政治體制の固定を是認し、主上が臣下を用役し、臣隷が自然必然的に用役せられ、代行を許さず親事する、という意味であったことが、ここに明らかとなった。原典『莊子』がもつたといわれる、階級世界の現實の基礎を喪失し、現實にはそれを全面的に觀念化して自らの主觀世界を無限に擴大し、所與の體制に屈服していった没落階級の意識形態を、六朝貴顯の階級的權力を明らかに擁護せんとする理論に「創造的」に變成せしめた點において、郭象の得る階級的功罪はおのずから明らかであろう。元來、客觀現實の壓迫に堪えず、觀念上の超越世界を構築して、主觀的には無限の境地を、貴族社會の君臣上下の體制とその上部構造に、全面的に適用しようとした面において、かれの現實的立場を宣告し、階級的な政治理論の反映された訓釋の所産とみなされうることは、いよいよ明白となる。陸德明が「唯子玄所注、特會莊生之旨、故爲世所貴。徐仙民・李弘範作音、皆依郭本。今以郭爲主。」(經典釋文序錄)と録して郭象本を選んだ意圖が、六朝貴顯社會(世)の全時期を通じて貴重された訓釋——「莊生ノ旨」を天才的に會得したと評價された郭象『莊子注』のねらいに一致していた以上は、總じて六朝隋唐政治社會の知識人支配層が、莊子に對する認識と効用をどこに見ていたかを、ほぼ窺い知ることが可能になっている。

かくて、支配體制は現實の權力行使を無爲の状態と意識し、その所在は「冕旒モチ目ニ垂レ」て隠蔽され、臣隷・天下人民はそのあるがままに有爲の存在としてあつかわれる。支配者は、所與の體制のなか

に、自然、必然的にかれらに事仕し用使される被支配者の人民を、無限に使用すること、隨つて支配と被支配との關係は、まさに「無爲ニシテ無不爲ナルモノ」であつた。君臣秩序、貴族階級の秩序の、嚴格な固定は、次の一文にも充分表わし盡されている。

君位無爲、而委百官、百官有所司、而君不與焉。二者俱以不爲、而自得、則君道逸、臣道勞。勞逸之際、不可同日而論之也。不察則君臣之位亂矣。(在宥注)

直接には、これは「天道之與人道也、相去遠矣、不可不察也。」に對する訓釋であるのだが、勞と逸とが有爲な行爲でなく自然必然的に所得されたとするには、あまりに歴然と現實生活に傾向的な差別を齎らす結果になること、このことを郭象自身は充分承知していた。君臣上下の社會秩序の維持を「主旨」とする以上は、現實の勞逸の關係も、同一次元では解決がはかられないのであつた。しかしながら、無爲觀念にみられる、絶對世界における無限定性と、現象世界にみられる現實的な拘束性との、矛盾した様態は、郭象自身いかに處理していたか。次節にその説明を求めらるであらうが、

「天光」自發、則人見其人、物見其物。物各自見、不見彼、所以泰然而定也。……常泰、故能反居我宅而自然獲助也。出則天子、處則天民、此二者俱以泰然而自得之、非爲而得之也。(庚桑楚注)

の文についても、若干の示唆をうるであらう。ここには現實の貴族間の權力爭奪、諸種の反體制運動も、その出處進退に何の矛盾闘争の形跡もみられない。たとえ殘忍な政權獲得事件にも、「爲ニシテコレヲ得」たのではなく、泰然として自然にみずからの所得となつたもの、としてあるが、まさに承認せられる。六朝貴族政權の、いくたびかの交替にも拘らず、その基礎における大土地所有制の生産關係の變動を伴

なうまでに至らなかつた時期を、かかる原理によつて酷薄な政權爭奪に合理づけの作業を施したことは、この訓釋のもつ階級の性格をより明確にしているもの、といわなければならぬ。

夫無爲之體大矣、天下何所不(無)爲哉。故主上不爲、冢宰之任、則伊呂靜、而司尹矣。冢宰不爲、百官之所執、則百官靜、而御事矣。百官不爲、萬民之所務、則萬民靜、而安其業矣。萬民不爲、彼我之所能、則天下之彼我靜、而自得矣。故自天子以下、至於庶人、下及昆蟲、孰能有爲、而成哉。是故彌無爲、而彌尊也。……自然爲物所尊奉。

(天道注)

現實社會からはこのうえない「無不爲」の生活を強いられたから、かつ「靜カニ自得」している天下ノ彼我は、天子といわず百官といわず、庶民・昆蟲に及ぶまでを、かれの構築した支配體制でもつておおいづくし、みごとなヒエラルヒーに組みこまれてしまふ。しかも權力意志の隠蔽と人民を無制限無制限な責任對象と化することによつて、その關係を永久的な固定の状態におき、そこに無爲ははじめて完成された現實態の姿をとる。

提挈萬物、使復歸自動之性、即無爲之至也。(在宥注)

夫「無爲」也、則羣才萬品、各任其事、而自當其責矣。故曰「巍巍舜禹之有天下而不與焉」、此之謂也。(天道注)

すべての行爲主體である各個が、各自に賦與された職責に任當してゆく秩序、無爲の體制、それを構築して權力をどこおりになく上下關係に遂行してゆく機能をその理念に持ち、爲使する主觀を遺忘した不爲の君主・百僚・庶人の、中世封建統治のありかたをもつて「天理自然」の無爲ノ至——完備した世界秩序と考えている訓釋。これが郭象注の重大な特徴とすると、かかる、現實と超越、客觀的な相對世界と

主觀的な絶對の境地の間に、それ自身は内容の無規定な、「自然、無爲」なる概念を遊ばせて、現實統治の政治理論を確立しようとしたところの、道家思想の儒法の當用化は、ここに顯著な一典型を通して探りあてることが可能となつたのである。

四

現實の政治秩序に、前節のごとき無爲ノ大體が原理的に適用され支配するとき、個別具體の各個はいかなる處置をこうむるのであるか。無爲者、自然爲君、非邪也。各當其分、則無爲位上、有爲位下也。官各當其所能則治矣。(天地注)

の「とき」「各當其分」と行「爲」との關係とか、また、「所知」各有限也。「生時」各有年也。莫若安於所受之分而已。以小求大、理終不得。各安其分、則大小俱足矣。若毫末不求天地之功、則周身之餘、皆爲棄物。天地不見大於秋毫、則顧其形象、裁自足耳、將何以知細之定細、大之定大也。(秋水注)

とあるのを見ると、現實世界の相對概念にすぎない分(小大の差等)を、主觀的にあるがまま固定すること、即自的に絶對化することによつて、無爲は各個の自爲と一致する。そして、各個自體を現實に任せ、外的諸支配力を一方的に享受し、それを自足と意識することによつて、各個が「分ニ安ズ」るものとなり、至極ノ理すなわち道を會得する。「各安其分」とは、以上の意味である。與えられた定分をこえて、他を羨望することは、「自得」の境地に達しないのである。

夫「方」之少多、天下未之有限。然少多之差、各有定分、毫芒之際、即不可以相歧。故各守其「方」、則少多無不自得。而惑者聞多之不足以「正」少、因欲棄多而任少、是舉天下而棄之、不亦妄

乎。(駢拇注)

各個に定分され、それを守りつづけることが、無爲自得とするならば、そこに賦與される有限の分は、前述のごとき社會的職務分擔や階級的身分などの、いわゆる現實社會の個人的な規制の面のみであるうか。

趨歩各有分、高下各有等。慕賞而孝、去眞遠矣。斯尚賢之過也。

(外物注)

とあつて、「賞」「賢」を慕尚して、「分」「等」を僭越しようとすることをきびしく拒否した郭象は、その根據を各自の人「性」において論じるに至る。

ここで、郭象の人性論に少しく觸れておこう。

性分各自爲者、皆在至理中來。故「不可免」也。是以善養生者、從而任之。(達生注)

相對世界のなかで相互に關係を結ぶ要求行動、その一切の羨岐尙慕する行動を過誤とみなされた、外在的な存在である個別各自は、賦與される失天的の分——「性」分を享受されていて、「受クル所ノ分」から逸脱・僭越することを許されない。

天性所受、各有本分、不可逃、亦不可加。(養生主注)

「性」それは天然自然の人性であつて、後天的に不變の「本分」である。それゆゑに、

物各任性、乃「正正」也。自此已下觀之、至正可見矣。……自有正、不可以此正彼而損益之。……唯各安其天性、不決駢而

齟枝、則曲成而無傷、又何憂哉。(駢拇注)

とあつて、現實には優劣差等のある人性は、そのまま不變の「天性」として固定され、後天的に差別等級をくずして他に變移し損益する試み

は、ことに嚴しく否定されている。終死するまで變易されない「性分」を負い、現實社會の各種の分擔——それは一切の身分的規制をうけた、當時の封建社會の階級的性格を暴露しているものではあるが、それを自得し自足することこそが、個別各自をして、唯一の道（この觀念世界の絕對者は、現實の支配者にほかならない）によつて與えられた、豫定された全體秩序（現實には六朝貴族社會にすぎない）のなかの一分子として、「無爲」の世界を保證せしめる條件となる。「其ノ性ニ足リ」「其ノ能クスル所ニ止マリ」「其ノ分ニ安ズ」ることとは、以上の説明と次の例文で盡されよう。

言性各有分。故知者守知以待終、而愚者抱愚以至死、豈有能易其性者也。（齊物論注）

性之所能、不得不爲也。性所不能、不得強爲。故聖人唯莫之制、則同焉皆得而不知所以得也。（外物注）

忘賞罰而自善、性命乃大足耳。……存亡無所在、任其所受之分、則性命安矣。（在宥注）

さらに、郭象の人性論には、人性の教導とか改變、學知の効果といった後天的な主體的努力の要素について、以上のことから當然の歸結として無視されている。

夫積習之功爲報、報其性、不報其爲也。然則學習之功、成性而已、豈爲之哉。（列禦寇注）

此言物各有性、教學之無益也。當古之事、已滅於古矣。雖或傳之、豈能使古在今哉。古不在今、今事已變。故絕學任性、與時變化而後至焉。（天道注）

積習ノ功が、相對世界の諸實踐（有爲）に何ら効報がなく、各個の天性（性分）の完成に向つてのみ果報を得る。この場合の天性とは、註

郭象の政治思想とその「莊子注」

②に見えるとき「自然」的なそれであり、對他的な獨立性をもたぬ、孤立閉鎖的な性質の存在であり、現實には封建制社會における所與の階級身分といったものを示し、それを完成させるといふことは、自己の置かれた「本分」を自足的に、より高度に固定化させる以外には出ない。學例の天道篇の訓釋は、直接には現實適用にはずれた「教學」「學知」が、生成變化に適應しない舊知識の集積であるのに反し、「天性」は自然そのもの、即ち生成流轉する萬物の世界とともに、順當してゆくことを説いているのであるが、このことを通じて「成性」とは現實社會に「自然」に對應するものであり、ここに無限性という被支配者の屬性の一つが準備されている。學知による自己の現實認識、知識の相對性といったものを根據とする主體的行爲を認める視點はもとよりない。

このような觀點から、第二節の初頭に掲げた逍遙遊篇の郭象の訓釋を顧るとき、その理解はさらに徹底する。

夫レ莊子ノ大旨ハ、逍遙遊放、無爲ニシテ自得スルニ在リ。故ニ小大ノ致ヲ極メテ以ツテ性分ノ適ヲ明ラカニセントス。

とは、現實世界の個別者がつ相對的獨立性が、「自然」的方法によつて主觀的に無爲の世界に、時空を越えて超脱すること。現實の各個の等級差別は、觀念の操作によつてそのまま「自然・自得」状態として固定され、政治的社會的な大小上下貴賤の貴族社會は、儼然あるがままの秩序を永遠に保持することを、觀念世界において保證する。千差萬別の「羣品」個體は相對的關係を斷たれて獨立性を失い、無爲——道（絕對者）のまゝに孤立した各物が並置される。しかも、個別各自に異なつた性分才能は、中途にしては改變の許されない「自然的性質として處理されている。さらに、現實の政治支配において、「自

用する天下人民は支配利用の關係に組み入れられるや、臣隸庶民の有爲の「自足」状態となり、物體と同様に、超越的絕對者（無爲の道——現實には支配權力）の支配の一方的な對象となる。このことは同時に、天下人民（臣隸庶民とも）は、各個にとって外的な、支配利用のつながりに疎外され、つまり自由を失う。現實の支配權力は、その社會關係に生ずる諸矛盾を「無爲ニシテ自然ナル」状態として、全面的に觀念の世界に絶對化することによって、解決をはかるうとする。現實上は虚妄にすぎないこの操作も、郭象の政治論として、全面的に合理的に、六朝貴顯の豪族たちがいかに反應し評價したかは、推察するに困難はなからう。さきに陸徳明の『經典釋文』序録を引用して述べたごとく、眞に「莊生ノ旨」を會得したとされるかれの適旨が、ながく莊子の訓釋として卓越し、その理解のしかたに指導性を發揮したことについては、かかる確乎たる理由が存在しなければならなかった。

夫小大雖殊、而放於自得之場、則物任其性、事稱其能。各當其分、逍遙一也、豈容勝負於其間哉。（逍遙遊注）

『莊子』逍遙遊篇の冒頭におかれたこの訓釋は、以上の内容を定式化して示したものに外ならない。各個の物體が、その性分才能に稱當されておき、時とともに刻刻變化するなかで自用自爲の場が設定される。そこはすでに勝負のある、關係的に相互に輕重角逐する相對世界を超越している。逍遙遊とは、この個別の獨立性と相互關係性を喪失して、客觀現實から觀念のなかに離脱したところに構築されてきた、無爲の混沌世界であった。

その混沌世界から、逆に眺めた觀念上の現實とは、以下のごとき様相ともって出現するのである。

若皆私之、則志過其分、上下相冒、而莫爲臣妾矣。臣妾之才、而不安臣妾之任、則失矣。故知君臣上下、手足外内、乃天理自然、豈眞人之所爲哉。夫臣妾但各當其分耳。……各有所司、而更相御用也。夫時之所賢者爲君、才不應世者爲臣。若天之自高、地之自卑、首自在上、足自居下、豈有遞哉。雖無錯於當、而必自當也。任之而自爾、則非僞也。凡得眞性、用其自爲者、雖復卑隸、猶不願毀譽而自安其業。故知與不知、皆自若也。若乃開希幸之路、以下冒上、物喪其眞、人忘其本。則毀譽之間、俯仰失錯也。（齊物論注）

すなわち、君臣上下の社會構造は、手足外内のごとく天理自然な状態なのであり、時勢の不斷の變成と各自の才能性分により、支配利用の固定した身分差別が設定される。これ自體、上下に定まる天地首足のごとく「自然」状態として映っている。そして個別各自は他者から孤立し關係性が斷たれ、「眞性」（あたえられたままの、位置づけられる性分）をもって自爲（自足にして有爲の實踐）を行なう。

任其所能而位當於斯耳、非由賤之故措之斯職。（秋水注）

このように身分職位の差等を、現實の階級秩序に存在する、富貴貧賤の差異や對立を無視して、各自の「自然」の才能（性分）に歸していることも、くりかえし説明したところの觀念世界に反映された「現實」に依據しているからにはかならないのである。かかる社會生活上の所遇は自然必然的に決定されるのであって、相互依存的ないは對他的な實踐（僞人爲）の結果ではなく、隨つて幸偶を望んで世界秩序（現實の社會體制）を混亂に導くこと（註例のごときがそれに當る）は、その個別物體の眞本を喪なうものである、とする。かくて、個別は「自得」「自爲」「任性」「安分」することによって、自然の本體、「無爲」の

世界に位置づけられる。超越的な總體の世界、觀念化の重疊を通して見える幻影のなかの現實——いわゆる逍遙遊界とは、かかる過程を経て成立してきたものと考えられる。

さらに次の一文についても、以上の郭象の政治思想をあいまい補いあつて、定命思想の傾向をもつ人性論が語られているのである。

「生之所無以爲」者、分外物也。「知之所無奈何」者、命表事也。知止其分、物稱其生、生斯足矣。有餘則傷。(達生注)

苟足於其性、則雖大鵬無以自貴於小鳥、小鳥無羨於天池、而榮願有餘矣。故小大雖殊、逍遙一也。(逍遙遊注)

これらは、性分知能が所與のままの分限としてあつて、その殊異差等には各自自足して他を羨望榮願しないことを、説いた訓釋であるが、人間の形而上學的な解釋に終始するこれらの人性論は、一見訓釋者の理念上の姿をとっているが、當時の現實社會とかれの政治理論とかからみあわせてみた時、かかる恣意的な人間像が現實の支配權力にいかん効用を示したかは、すでに贅言を要しないであろう。

五

この節においては、以上述べた郭象の政治思想と人性論全體の補足として、かれの生成論の一端を窺つておこう。

天地者、萬物之總名也。天地以萬物爲體、萬物必以自然爲正。自然者、不爲而自然者也。故大鵬之能高、斥鷃之能下、椿木之能長、朝菌之能短、凡此皆自然之所能、非爲之所能也。不爲而自能、所以爲正也。(逍遙遊注)

觀念的操作を高めたのちの、觀念的現實としての天地(宇宙)とは、各個孤立の萬物(羣才萬品)を「逍遙」せしめている總體の名稱であ

る。そこは、有「爲」の實踐は認められず「自」然の状態によって保持されている。このことは、以上くりかえし説明してきたものであるが、これらの、個別各自の事物はいかなる仕方で生成されるのか。ここで、若干重要な訓釋を列擧することとする。

此天籟也。夫「天籟」者、豈復別有一物哉。即衆竅比竹之屬、接乎有生之類、會而共成一耳。無、既無矣、則不能生有。有之未生、又不能爲生。然則生生者誰哉。塊然而自生耳。自生耳、非我生也。我既不能生物、物亦不能生我、則我自然矣。自己而然、則謂之天然。天然耳、非爲也。故以天言之。「以天言之」、所以明其自然也。豈「蒼蒼」之謂哉。而或者謂「天籟役物使從己也」。夫天且不能自有、況能有物哉。故天者、萬物之總名也。莫適爲天、誰主役物乎。故物各自生而無所出焉。此天道也。(齊物論注)

天籟・天・天道は、さきの天地と全く同じく、萬物ノ總名である。具體個別者が、各個孤立の状態において超脱され獨立性と關係性を奪われたものの總體の名稱にすぎない。その天地天道は觀念世界の絶對境地なのであつて超越自體であり、それ自身は内容をもたぬ「無」である。「我」は相對的獨立性を喪失して「爲」使作用も起こさず、個別相互のあいだに生ずる因果的な生成關係は閉ざされている。そこでは、現實の因使關係は絶ちきられて、やむをえず「塊然トシテ自生ス」る以外に方法はない。自己のなかにその必然性を具有しているものである。物體は各自「自己ニシテ然ル」姿で生成し、他物から産出することはない(無所出)。ゆえに、訓釋者は宣言する。

故造物者無主、而物各自造。物各自造而無所待焉。此天地之正也。(齊物論注)

「有待」の境、相互關係的な相對世界、の否定により主役爲使という

ことはなくなる。この造物者は、天地であり無(道)であること、もはや説明を要しない。

誰得先物者乎哉。吾以陰陽爲先物、而陰陽者即所謂物耳。誰又先陰陽者乎。吾以自然爲先之、而自然即物之自爾耳。吾以至道爲先之矣、而至道者乃至無也。既以無矣。又奚爲先。然則先物者誰乎哉。而猶有物。無已、明物之自然、非有使然也。(知北遊注)

至道とは至無。いく通り用語を入れ換えても、郭象思想の同義反覆にすぎない。それはすなわち無爲の絶対境地、天道そのもの、超越者それ自體である。物體の前に物體があり、無限の因使關係を結ぶことになれば、「至無」は存在しない。「已ムナク」そこを斷絶させて、「物ノ自爾(自然)タル」状態を別の世界に構築しなければならぬ。ここでは、當然、個別の有爲(對他的な能動的實踐)は何の効力も發揮しない。あるがままに物體は並列し位置づけられて存在することである。それが現實の政治社會において、現實を固定視させ、それへの全面的な受容承認ないしは屈服を甘受させる原理に連なっていることは、見やすいことであろう。

物有際、故每相與不能冥然、眞所謂「際」者也。不際者、雖有物物之名、直明物之自物耳。物物者、竟無物也。際其安在乎。

既明物物者無物、又明物之不能自物、則爲之者誰乎哉。皆忽然而自爾也。(知北遊注)

現實の分際ある世界から、自他無限定の世界に入った、相対的な獨立自存性を喪失した個別の物體は、もとより主體的に「自物」たりうることはない。やはり「忽然トシテ自爾タリ」うる方法を設けておく以外にない。

「一」者、有之初、至妙者也。至妙、故未有物理之形耳。夫一之

所起、起於至一、非起於無也。然莊子之所以屢稱「無」於初者、何哉。「初」者、未生而得生、得生之難、而猶上不資於無、下不待於知。突然而自得此生矣。又何營生於已生、以失其自生哉。

(天地注)

無は、天道無爲の超越者そのものであり、超越世界の個別者の總名にすぎなかった。随つて、形而上學的に、現實諸物の本體となつて、生成の根元となることはできない。また他方、客觀現實の相對的知識經驗からも、個別の事物は生成されない。「已生」の個體から因果關係的に生出しないこと、「突然自生」にたよるほかない。重複するが「歟然自爾」の用語によつても、以上のことが説明されている。

「天門」者、萬物之都名也。謂之天門、猶云「衆妙之門」也。死生出入、皆歟然自爾、未有爲之者也。然有聚散隱顯、故有出入之名。徒有名耳。竟無出入、門其安在乎。故以無爲門。以無爲門、則無門也。夫有之未生、以何爲生乎。故必自有耳、豈有之所能有乎。此所以明有之不能爲有、而自有耳。非謂無能爲有也。若無能爲有、何謂無乎。一無有則遂無矣。無者遂無、則有自歟生明矣。(庚桑楚注)

天地・天・天道・天門から造物・至無・至道に至るすべてが、萬物ノ總名(都名)にして「徒ダ名アルノミ」とは、郭象訓釋にみられる重大な特徴である。羣才萬品の個別者は、「必自」——自然必然的に出現し、相互爲使關係のない孤立の個體として、超越的總體性(じつは總名にすぎないのであるが)の内容のない「無」に依存していくより外に出ない。

この著名な反「貴無」思想は、哲學史上いわゆる崇有論として何晏・王弼の徒の思想と對置され、六朝貴顯社會の豪族たちが保った既得

權益を理論的に擁護し、既成の統治權力の存続と安定化をはかる政治思想である、と評價されてきたのであるが、その生成論的な思想の展開はかかる表現をとっていたのである。屬性のすべてを外的に賦與された、相對的獨自性のない個物が、「自己ニシテ然ル」自然必然的な「有」である（自欲生）とする。それは言いかえれば、あるがままの現實を自然必然という觀念的現實として描くことによって、本來あくまで無内容の無を現實の聖人君主——政治權力の支配者にすらせてゆき、それを超越的總體としての虛妄を觀念的「現實」としてすりかえ幻想させることを通じて、現實の六朝封建體制を上下の「分」秩序によって安寧にせしめようとした。

おわりに

ふたたびここで、郭象が莊子注を制作した意圖に注意しつつ、莊子ノ弘旨を顧みよう。次の一文が以上に論じてきたものの、内容的に總結された訓釋である。

夫世之所患者、不夷也。故體大者、（快）然謂「小者爲無餘」。質小者、塊然謂「大者爲至足」。是以上下、夸跂、俯仰自失、此乃生民之所惑也。惑者求正。正之者、莫若先極其差而因之所謂。所謂大者、至足也、故秋毫無以累乎天地矣。所謂小者、無餘也、故天地無以過乎秋毫矣。然後惑者有由而反、各知其極、物安其分。逍遙者、用其本步而遊乎自得之場矣。此莊子之所以發德音也。若如惑者之說、轉以小大相傾、則相傾者無窮矣。若夫觀大而不安其小、視少而自以爲多、將奔馳於勝負之竟而助天民之矜夸。豈達乎莊生之旨哉。（秋水注）

「逍遙遊放、無爲ニシテ自得ス」ればこそ、現實の差別ある階級秩序

の、基本矛盾を觀念上の超脱操作によって、觀念的現實の絶對的な安固定の状態を得て、原理的な解決をみたのである。しかしながら、郭象はこの原理に何らかの破綻を齎らす危険について、みずからは充分豫測していたこと。それは、個別者が現實に各個の相對的差異を自覺し、獨立性を擴大してゆく途に生じてくる危機のことである。「不夷」、超越世界の調和が現實の社會的諸矛盾をおおいつくすことが破れて平均を失うことこそ、上下の身分秩序の固定化を理想とした訓釋者にとつて、最大の憂慮すべき事態であった。すなわち現實世界の不平等を意識し、「上下夸跂」するに至ること、尊上なるものが他に矜誇し、卑下なるものが他を企望する結果、相對的現實のなかで、政治的社會的にまさに現實的に解決をはかろうとして、離合集散のはてに對他的なつながりを結び、つまり敵對的な「僭越」状態に陥る。それが上下相互に「俯仰シテ自失ス」る状態であり、ここに支配利用の安寧秩序は破壊の契機をもつ。この危機意識の反映が、

小大之辨、各有階級、不可相跂。（秋水注）

のごとき形で、露骨に述べられているとするならば、いま秋水篇の總括性の解釋を通じて知る『莊子注』全篇の意圖は、おのずと明瞭なものがあるであろう。

郭象の、天下人民を統治する政治原理は、人民たる個體が相對的に獨立した主體とその歴史社會的な因果關係を自覺し、逍遙遊放の超越世界、それは無爲なる天道と總名せられる觀念上の構築物であるのだが、そこから逃れて現實世界に闘争を組もうとするところの、思想上のあらゆる要素をおおいつくして、現實の天下人民の行動を阻止する意識形態であらなければならなかった。かれの逍遙世界によれば、ここでは個體の相對的差等の形質上の小大は、絶對的に固定化され、自

然必然的に孤立した各個の性分として位置づけられ、各個は即自的に無餘であり至足であることができ、いずれも有餘や不足という状態はおこらない。それには、

夫質小者所資不待大、則質大者所用不得小矣。故理有至分、物有定極、各足稱事、其濟一也。(逍遙遊注)

とあって、各自に絶對の、羣才萬品それぞれの分極(分限||中正)を得得することによって、「各オノ事ニ稱フニ足ル」——無數の現象に充分に適應し満足を得る。そしてそれが、

夫以形相對、則大山大於秋豪也。若各據其性分、物冥其極、則形大未爲有餘、形小不爲不足。(齊物論注)

のごとく、各自の分極にもとづいて、個々の性分を無限に擴張させて反冥玄合(冥合)する、すなわち絶對世界の境地に超越して、現實には固有の相對的な限定性を喪失して、相互に偶合し一體となる。かくて、小大・上下・主従・君臣の支配服従の對抗關係は解消され、各個は安足を得る。これこそ自得ノ場に逍遙することであり、もはや「勝負ノ竟ニ奔馳シテ、天民(人民)ノ矜夸ヲ助」長する現實世界の醜惡と壓迫からは遠くのがれて、無爲自然の混沌世界に連れもどされてゆくのであった。

重ねがさね述べたごとく、以上が郭象の、虚妄なる觀念世界そのものであり、その實、それは現實的適用に間然するところのない當用化と表裏し、六朝貴顯の豪族たちが要請していた、封建秩序を永久に維持せんとする體制の原理であったことは言うを俟たず、それを鈔寫して鮮やかな「曲成ニシテ遺サザル」模範答案案であった。

参考文献

郭慶藩《莊子集釋》中華書局 1961.7.刊。

侯外廬等《中國思想通史》第三卷「魏晉南北朝思想」1957.5。
西順藏《莊子(逍遙遊)》『中國の名著』1961.10.所収。
重澤俊郎《中國哲學史研究》1964.9。

—1965.1.16.述 1966.3.31.稿—

註(1) 参考論文として、次の數篇を擧げることができよう。

武内義雄《莊子攷》『諸子攷略』(『老子原始』附載)1926.10.所収。
馮友蘭『中國哲學史』第六章「南北朝之玄學(下)」1934.『大學叢書』。

松本雅明《魏晉における無の思想の性格》『史學雜誌』五一—二、三、四のうち(二)「四、郭象の摸寫說」「五、東晉における摸寫說」1940.3。

福永光司《郭象の莊子解釋—主として「無」「無爲」「無名」について—》『哲學研究』三七—二、三 1954.6.7。

侯外廬等『中國思想通史』第三卷「魏晉南北朝思想」第六章「向秀唯心主義的莊學與儒道綜合派」1957.5。

關正郎《郭象》『中國の思想家』上 1963.5.所収。

福永光司《郭象の『莊子注』と向秀の『莊子注』—郭象盜竊說についての疑問—》『東方學報(京都)』三六「創立三十五周年記念論集」1964.11。

關正郎《郭象の莊子注にみられる自然その他》『新潟大學人文科學研究』二八輯 1965.3。

(2) 四庫全書總目提要卷一四六 子部五六・道家類「莊子註十卷 郭象撰」の項を参照。

(3) 註(1)所掲の武内論文。

(4) 杜守素國庫侯外廬紀玄冰『中國思想通史』第二卷 1950.6.北京・生活讀書新知聯合發行所「新中國大學叢書」(のち同書第三卷「魏晉南北朝思想」1957.5.人民出版社刊に收む。註(1)参照)。

(5) 劉義慶(403~44)の『世說新語』文學篇には、

初注莊子者數十家。莫能究其旨要。向秀、於舊注外爲解義、妙析奇致、大暢玄風。唯秋水至樂二篇未竟而秀卒。秀子幼、義遂零落。然猶有別本。郭象者、爲人薄行、有儻才。

〔劉峻孝標(463~521)注〕文士傳曰：象、字子玄。河南人。少有才理、慕道好學、託志老莊、時人咸以爲王弼之亞。辟司空掾、太學博士。

見秀義不傳於世、遂竊以爲己注、乃自注秋水至樂二篇、又易馬蹄一篇。其餘衆篇、或定點文句而已。

〔劉孝標注〕文士傳曰：象、作莊子注、最有清辭、適旨。

後、秀義別本出。故今有向郭二莊、其義一也。

とあり、『晉書』卷五十郭象傳にはほとんどその全文を採録する。

(6) 『晉書』卷四十九向秀傳には、

向秀、字子期。河内懷人也。清悟有遠識、少爲山濤所知。雅好老莊之學。莊周著内外數十篇、歷世方士、雖有觀者、莫適論其旨統也。秀乃爲之隱解、發明奇趣、振起玄風。讀之者、超然心悟、莫不自足一時也。惠帝之世、郭象又述而廣之。儒墨之迹見鄙、道家之言遂盛焉。……中……後爲散騎侍郎、轉黃門侍郎、散騎常侍。在朝不任職、容迹而已。卒於位。二子純・悌。

とある。

(7) 註(1)所掲の松本論文を参照。

(8) 註(1)所掲の『中國思想通史』第三卷の論断については、

このゆえに、今本の郭象莊子注は、全體からみてすべて向秀の解釋と考えられる。もし郭象の名を掲げるならば、「郭象の剽竊した向秀莊子注の解釋」というべきであり、思想の系列から言えば郭象は、「儒道台」滑派のプロパガンディスト(いわゆる「記志老莊」「述而廣之」「語如懸河瀉水、注而不竭」)と評すべきである。かれはこれ

郭象の政治思想とその「莊子注」

〔剽竊〕を「天から授かったもので、私かに奪ったのではない」(山木

篇注「盜竊者、私取之謂也。今賢人君子之致爵祿、非私取也、受之而已。』との詭辯をつかっているが、このこと自體、莊子ノ「述」の偽行ではないのか。以上において、すでに向郭兩者の莊子訓釋上の疑案は明白となった。よって判決文は以下のごとし。郭象ハ竊盜ノ罪ヲ

犯セシコト確カナルニヨリ、ソノ方ノ莊子注ハ版權ヲ撤去沒收シ、アハセテ向秀ガ千古ノ名譽毀損ヲ賠償スベキモノトス、ヨリテ世ノ執筆者トモノ警メトス、と。(1957年人民出版社版、267頁)

とあって、莊子注の訓釋上の獨創をすべて向秀に歸している。ただし、中國科學院哲學研究所中國哲學史組・北京大學哲學系中國哲學史教研室編『中國歷代哲學文選』兩漢—隋唐編下冊1963.4.には「向秀・郭象」と題して莊子注に兩名を冠し、「兩人的共同思想」と解しているのは、妥當の措置とおもわれる。

(9) 『晉書』向秀傳(注(6)参照)に據る。

(10) 梁の皇侃『論語義疏』序には「晉黃門郎顯川郭象字子玄」とあり、陸德明の『經典釋文』序録では「河内人」とする。いま『世說新語』文學篇注引の「文士傳」(註(5)参照)による。因みに向秀も河内郡懷縣の人であった(註(6)参照)。

(11) 『隋書』經籍志に「論語體略二卷 晉太傅主簿郭象撰」として著録され、皇侃の『論語義疏』に9條ばかり引用されており、その皇侃の序に註(10)のごとく黃門郎郭象と署せられている。ほか隋志に引く梁の『七錄』(阮孝緒)には「論語隱一卷」なるものが、郭象ノ撰として著録されてはいるが、もとより断片すらも残さない。

(12) たとえば『經典釋文』はこの箇所には、

「鵬」步登反。徐音朋。郭甫登反。崔音鳳。云「鵬、即古鳳字、非來儀之鳳也。說文云「朋及鵬、皆古文鳳字也。朋、鳥象形。鳳飛、羣鳥從以萬數、故以「朋」爲朋黨字」。字林云「鵬、朋黨也。古以

爲鳳字。

と釋している。かかる名物訓詁の作風と對蹠的なのが、郭注の姿勢である。

(13) 「遠迹」とは「内迹」に對する語。現實の相對世界の行跡から、觀念的に超越した絶對世界、個別的差異を超えた冥合の世界、へと接近してゆくことを指す。

(14) 「曲與生説」の與は、爲(平聲)の意か。「曲與」を「曲故作爲」「曲巧譎詐」の意味にとつて、(一一)の事實について「こまごまとわざとらしく生説する」と。註(10)に引く、釋文序録(または高山寺本莊子天下篇末文)の郭象の語の、

一曲之才、「不能暢其弘旨、而」妄竄奇説、若_中…、凡諸巧雜、若此之類、十分有三。

などを参照。

(15) 向秀の「莊子注」が隱解である(晉書本傳)ことについては、『中國思想通史』第三卷(209, 221頁)に解説がある。この「隱微」の義を求めるとは、王弼の老子注とともに、六朝玄學のさきがけをなす、とする。當を得ていると言えよう。

(16) 本文は、註(1)所掲の武内論文に據つて句讀する。なお、本文は無署名であるが、經典釋文序録の次の文をあわせて見て、郭象の撰にかかるとは疑いない。

然莊生宏才命世、辭趣華深、正言若反、故莫能暢其弘致。後人增足、漸失其眞。故郭子玄云「一曲之才、妄竄奇説、若闕弈意脩之首、危言游亀子胥之篇、凡諸巧雜、十分有三」。漢書藝文志「莊子五十二篇」、即司馬彪・孟氏所注、是也。言多詭誕、或似山海經、或類占夢書。故注者以意去取。其內篇衆家竝同。自餘或有外而無雜。唯子玄所注、特會莊生之旨、故爲世所貴。徐仙民・李弘範作音、皆依郭本。今以郭爲主。

(17) たとえば、

天、無爲也。(在有注)

夫兼天所以無爲、兼道所以無欲。故古之帝王養畜羣庶者、何爲哉。蓋無欲而蒼生各足、無爲而萬物自化也。一無爲而羣理都舉。(天地注) これらの「無爲」は經世政術の原理として、「自爲必然」の本體を示したあからさまな例であらう。

(18) 「不反」とは反冥(反歸冥寂)在有篇成玄英疏)しないこと。反冥とは、有限的な個物の世界を觀念的に時空を超越し、個別相對的世界から無(無爲)の絶對世界に進入すること。

夫聖人者、誠能絶聖棄知而反冥物極、物極各冥。則其迹、利物之迹也。「器」猶迹耳、可執而用曰「器」也。(法鏡注)

執リテ用ケルベク、人爲の對象となる器迹は、人爲——聖知(理性的判斷)の支配する世界であり、これを絶棄して物の極(中心——自爲必然)の世界に超脱(反冥)することこそ、聖人(君子)——眞の爲政者である、とする。「莊子」のいわゆる「神人」「至人」も、かかる聖人の意に解している。玄同冥合とか絶棄玄會(徐无鬼注)とかは、これを示す語。

(19) 前項の註(18)と同じ内容を示しているが、
「偶」、對也。彼是相對、而聖人兩順之。故無心者與物冥、而未嘗有對於天下也。「樞」、要也。此居其樞要而會其玄極、以應夫無方也。
(齊物論注)

とある「玄極ニ會ス」は、ここでは物ト冥合するだけでなく、聖人の樞要に位置して、しかも天下人民との相對的個別、矛盾對立を感じない世界に入ること、であらう。

(20) 「往而不返」も註(19)に同じく、個別相對の現象世界に、「往來奔馳」して欲望を追求し、自任無爲の絶對世界に反冥しないさま。

若夫「法」之所用者、視不過於所見、故衆目無不明。聽不過於所聞、故衆耳無不聰。事不過於所能、故衆技無不巧。知不過於所知、故羣性

無不適。德、不過於所得、故羣德無不當。安用立所。不逮於性分之表、使天下奔馳而不能自反哉。(法箋注)

羣品云云、逆順相交、各信其偏見而恣其所行、莫能自反。此(皆)(比)衆人之所悲者、亦可悲矣。(齊物論注)

これらは、天下人民の各個が所見所聞所能所知所得の、限定された相對世界の偏見を信じ、欲望を恣しままにして賦與された自然の性をこえて、利欲を求索し「奔馳」するさまを述べる。この無爲の世界に自反冥合することのできないものについて、訓釋者はまことに「不亦悲乎」(莊子本文)の感慨を漏してきている。

(2) 「相駁」とは、各個がその所受之分をこえて、相對世界に他物、物を跋望・企想する意。郭象注に散見する、跋尙 秋水・爭尙 法靈・徐元鬼・羨・希慕・尙なども同じ意味をもつ術語。

たとえば、「其過皆由乎迹之可尙也。」(馬蹄注)の莊子本文と、成玄英の疏を左に擧げてみると、

及至聖人、屈折禮樂以匡天下之形、駁駁(釋文作「企」)仁義以慰天下之心、而民乃始踴躍。好知、爭歸於利、不可止也。此亦聖人之過也。(莊子・馬蹄)

夫屈折折旋、行禮樂以正形體。高懸仁義、令企慕以慰心靈。於是始踴躍自矜、好知而興矯詐。經營利祿、爭歸而不知止。噫、聖迹之過者也。(馬蹄疏)

とある。もちろん、本文や成疏の語と異なって、郭注の用語は、かれの思想を示す特殊な術語である。

(2) ここでいう「性」とは、一般に人間の社會の本質としての人性について、社會的・道德的品性とか醫學生理學的性格とかを混同した意味の、人間の特質をいう。先天的に「分」として、各自に有限的に賦與される「性」の享受のされかたは、「自然」的(自然必然の仕方)である。それは「分」の他の一面である階級構成・職種分擔・生業分布などの社會

的分業の賦與の行われかたと、一般である。

夫物物自分、事事自別。而欲由己以分別之者、不見彼之自別也。(齊物論注)

とあって、個別者の個體は、相對的な分別といった、他に對する獨立性を保有しない、孤立閉鎖的な即自體の集合としてある。隨つて、個體は唯一の主體(觀念世界の絕對者——「所以跡」の道でも、はた現實の支配者——君主でもよい)によつて與えられた、豫定された全體調和のなかの一分子として、たえず外在的秩序に委任されて存在する。相對的に、自他の關係的な結合は許されない。

(2) 參考までに、中略の部分は、この箇所につづいて、
夫賞罰者、聖王之所以當功過、非以著勸畏也。故理至則遺之、然後至一可反也。而三代以下、遂尋其事迹、故何何焉與迹競逐、終以所寄爲事。「性命之情」何暇而安哉。(在宥注)

とあり、現實の權力行使も、「理」(この場合、支配者の恣意に委ねられた賞罰の規準)が至當であれば、その恩怨は遺忘され、現實的價值(賞罰)のかなたの、絕對無差別の境地に反冥する、という。この理論が一旦、暴力支配の手中におさまれば、「悅以使民、民得性之所樂則悅、悅則天下無難矣。」(天下注)といわれる聖人ノ道も、その露骨な權力の姿をなほほどの糊塗することが可能であったかは、疑わしい。ただし、郭注に理論的矛盾があったという意味ではない。

(2) 「教學之無益」とは、經典としては『老子』の「絕聖棄智」十九章「絕學無憂」二十章などが擧げられるが、郭象のいう意味は、

此皆「絕聖棄智」之意耳、無所稍嫌也。夫先王典禮、所以適時用也。時過而不棄、即爲民妖、所以興矯効之端也。(天運注)

絶學去教、而歸於自然之意也。(知北遊注)

とある。世界を生成變化してやまないものと見、その状態およびそれに適合することを「自然」とみた郭象は、時用(歴史的現實への適用)に

そわな^い舊知^{（聖知）}の集積（これを「糟粕」とも呼んでいる）を廢棄すべきものとする。「天性」はそれ自體、萬物とともに生成流轉、自然のままに適用されていく、という考えに通じる。

⑧ 註⑦の語と同意。「有餘」とは、所與の性分に自足しきれないこと。現實の貴賤について、いずれの側にも通じて、利欲追求を制止しうる語であるが、やはり反體制分子とその勢力の抑壓の意を當然含めていと考えてよからう。

⑨ 郭象の訓釋者としての態度は、莊子の「經文」からこの「塊然自生」の語を導き出している點、他の訓詁義疏の解釋學と何ら變りはない。齊物論篇の「大塊」の語を術語にしたものである。

「大塊」者、無物。夫「噫氣」者、豈有物哉。氣、塊然而自噫耳。物之生也、莫不塊然而自生。則塊然之體大矣。故遂以「大塊」爲名。
(齊物論注)

とあることでも明瞭であろう。他の術語の場合も、おおむねかくの如くである。

⑩ 参考までに、たとえば自己の肉體やその生死について、郭象がいかに訓釋しているかをみると、

夫身者、非汝所能有也、塊然而自有耳。身非汝所有、而況（無）「道」哉。
(知北遊注)

突然自生、制不由我、我不能禁。忽然自死、吾不能違。近在身中、猶莫見其自爾、而欲憂之。此二者、世所至疑也。……夫道、物之極、常莫爲而自爾、不在言與不言。極於自爾、非言默而議之也。
(則陽注)

とあり、また舉例した庚桑楚篇の文に前接して、
欸然自生、非有本。欸然自死、非有根。……死生出入、皆欸然自爾、无所由。故無所見其形。

とあって、突然（塊然・欸然・忽然）の自然必然的變化において、その原因とか根緒・根元とかいった因使關係または形而上學的な本體は設定

されていない。

それはまた別の箇所で、

夫死者已自死、而生者已自生。圓者已自圓、而方者已自方、未有爲其根者、故莫知。
(知北遊注)

と見えているのによつても、明らかである。

⑪ たとえば註①の侯外廬等論文を参照。