

『論語義疏』に見える郭象説と皇侃

猪股宣泰

はつしめい

皇侃の『論語義疏』には、西晋の思想家郭象の説が見える。周知の通り、郭象は、『莊子』の注釋者として著名である。彼は『莊子』において必ずしも重要視されていなかった「自得」の概念に注目し、その自らの思い描く理論體系を作り上げたのであった。一方、彼は『論語』の注釋者としての顔も持っている。「隋志」によれば、彼には『論語體略』二卷及び『論語隱』一卷があったとされ、現在、兩書は共に亡んで傳わらないものの、皇侃の義疏のうちはその断片が傳えられている。郭象の説は義疏の序に示される如く、東晋の江熙が集めた十三家の一つとして取り上げられ、そこから更に皇侃の選擇を経て、現在に傳えられているのである。その意味で、現在残る郭象の説は限定的なものと言わざるを得ない。

しかし、このように限定された形として現在に傳えられる資料でありながらも、そこに示される主張内容は、皇侃の主張と密接に關わっていることが確認される。同時に、兩者は全同の關係にあるわけではなく、無視できない立場の相違も確認される。

このようなことから、兩者の關係を考察した研究も既に行われてい

『論語義疏』に見える郭象説と皇侃

る。しかし、郭象思想の捉え方、また、皇侃の人間觀の理解において問題があるように思われる。また、郭象の思想については、既に様々な角度から考察が加えられ、もはや研究し盡されたようにも思われるが、本論で取り上げる郭象の學習行爲に對する見解については、必ずしも充分な研究がなされているわけではなく、やはり若干の検討の餘地があると思われる。

本論は、皇侃の義疏の中に残された郭象の『論語』注とそれに対応する皇侃説との關係を分析することにより、皇侃の思想に對する郭象思想の影響を確認し、更にそうした作業を通じて獲得される分析結果をもとに義疏全體を一瞥し、郭象とは異なる皇侃思想の一面を明らかにしようとするものである。

第一節 郭象説と皇侃との關わり

義疏に見える『論語』郭象注は、『論語』全章のうちのわずか九章について引用されるにすぎない。義疏に採用された注釋者の説としては決して多いとは言えないが、その主張の多くは皇侃の主張と關わる形で引かれており、單なる『論語』解釋の「廣聞」とは言えない。兩者の間には何らかのつながりがあるものと思われる。

ところで、義疏中に引かれる郭象の説は、その内容上の性格から、次の二つに分類できる。一つは政治の在り方を論ずる政治論であり、もう一つは聖人孔子の教化者としての在り方を論ずる聖人論である。以下、政治論・聖人論の順に検討する。

(A) 政治論

〈イ〉「徳」による政治

爲政篇には、理想的な政治の在り方として、徳治を贊美する二つの章が見える。爲政者と民の關係を北辰と衆星の關係で捉える北辰章と、法治に對する徳治の優位を説く「導之以政」章とがそれである。この兩章の義疏には、郭象の説が引かれているが、これらはいずれも各句が郭象の説に基づく形で注釋が付けられている。そこで、まず、この兩章の義疏を確認することとする。

北辰章の義疏には、爲政者と民の關係が次のように説かれる。

〔爲政以德〕徳者得也。……人君爲政、當得萬物之性。……故郭象曰、萬物皆得性謂之徳。夫爲政者美事哉。得萬物之性。(徳とは得るなり。……人君政を爲すや、當に萬物の性を得べし。……故に郭象曰く、萬物皆な性を得る之れを徳と謂う。夫れ政を爲す者美をか事とせんや。萬物の性を得るのみ)(一・十七裏)

郭象は、初めに本文の「徳」を、「萬物」が「性」を獲得すること(「得性」として捉える。そして、この考えを政治の理想的な在り方として適用し、爲政者は「萬物」の「性」の獲得のみに注意を拂えばよいのだとする。皇侃もこれに従う。

では、爲政者が如何なる在り方を取れば、「萬物」は「性」を獲得できるのか。

〔譬如北辰居其所、而衆星共之〕譬人君若無爲而御民以德、則民

共尊奉之而不違背、猶如衆星之共尊北辰也。故郭象曰、得其性則歸之、失其性則違之。(譬えば人君若し無爲にして民を御するに徳を以てすれば、則ち民共に之れを尊奉して違背せざること、猶お衆星の共に北辰を尊ぶが如きなり。故に郭象曰く、其の性を得れば則ち之れに歸し、其の性を失えば則ち之れに違ふと)(同)

皇侃はこれを「無爲」と「徳」とによって獲得されるとする。爲政者が「無爲」にして「徳」であることにより、民は爲政者を尊奉するようになると言うのである。皇侃の「無爲」・「徳」の説が、民の「性」の獲得・喪失によって、民の爲政者への歸屬・背反が必然的に決定されるとする郭象説を踏まえたものであることは言うまでもない。このように、北辰章では、民の「得性」を政治の根幹とする郭象の主張に基づく形で、章全體の解釋がなされているのである。

續く「導之以徳」章では、同様の主張が徳治と法治を對照させる形で、詳しく説明される。

まず、徳治に關わる部分から見てみたい。皇侃は「導之以徳」の義疏において「謂誘引民以道德之事也。郭象云、徳者得其性者也」とし、また「齊之以禮」の義疏において「以禮齊整之也。郭象云、禮者體其情也」とし、郭象説に基づき、本文の「徳」を同様に「性」の獲得の意味で捉え、さらに「禮」を「情」の體現の意味で捉える。皇侃はこのような理解のもと、章全體を解釋していく。

〔有恥且格〕既導徳齊禮。故民服從而知愧恥、皆歸於正也。郭象云、情有所恥而性有所本。得其性則本至、體其情則知恥。知恥則無刑而自齊、本至則無制而自正。(既に徳に導き禮に齊う。故に民服從して愧恥を知り、皆な正しきに歸するなり。郭象云う、情に恥ずる所有りて性に本とする所有り。其の性を得れば則ち本至

り、其の情を體すれば則ち恥を知る。恥を知れば則ち刑無くして自ずから齊い、本至れば則ち制無くして自ずから正し)(同)

郭象は、本文に説かれる治の状況を、理論上、爲政者の「導」及び「齊」を起點として、「有恥」から「格」への過程で捉え、これを「性」「情」を區別した形で各過程を説明する。「性」については「得性」を起點として「本至」「自正」が説かれ、「情」については「體情」を起點として「知恥」「自齊」が説かれる。即ち民が「性」を獲得できれば、「性」が基づくべき據り所を確保でき、「性」が據り所を確保できれば、自ずと「正」なる状態が實現するとされる。また、民が「情」を體現できれば、「情」に本來あるべき「恥」を自覺でき、「恥」を自覺できれば、自ずと「正」なる状態が實現するとされるのである。郭象の説く理想政治は、この「性」の獲得と「情」の體現とを起點として實現するものとされるのである。つまり、郭象においては、政治の要は、民の「得性」及び「體情」と理解されているのである。北辰章で郭象説に基づき「無爲」・「徳」の治を説いた皇侃が、ここでの注釋において、ほぼ本文の言い換えにすぎぬ注釋を施すにとどまっていることから、皇侃が郭象のこの政治理論を大筋で認めていることが確認される。

次に法治に關わる部分の義疏には、以下のように説かれている。

〔民免而無恥〕爲政若以法制導民、以刑罰齊民、則民畏威、苟且百方巧避、求於免脫罪辟、而不復知避恥。……故郭象云、制有常則可矯、法辟興則可避。可避則違情而苟免、可矯則去性而從制。從制外正而心内未服。人懷苟免則無恥於物。其於化不亦薄乎。(政を爲すに若し法制を以て民を導き、刑罰を以て民を齊うれば、則ち民は威を畏れ、苟且に百方に巧みに避け、罪辟を免脱せんこ

とを求め、而して復た避くるを恥ずるを知らず。……故に郭象云う、制に常有れば則ち矯むべく、法辟興れば則ち避くべし。避くべくんば則ち情に違ひて苟めに免る。矯むべくんば則ち性を去りて制に従う。制に従えば外正すも心内未だ服さず。人苟に免れんことを懷えば、則ち物に恥ずる無し。其れ化に於いて亦た薄からず)(一・十八裏)

皇侃によれば、法制・刑罰によって治めれば、民は本來あるべき「情」の「情」を喪失するとされる。また、郭象説によれば、制度が一定の定まった形をとれば、民を矯めることとなり、また、法令が掲げられれば、民はこれを回避するとされる。法令を回避するその行為の過程において、民はその本來の「情」に乖離する(「違情」)こととなり、また、君主が民を矯め制度に従わせる過程において、その本來の「性」に乖離する(「去性」)ことになるとされる。制度に従わせる行為は、その實態としては、民を外面上は正しくさせながらも「心」の内では服従しない状態を齎し、また、制度を回避しようとする思考は、實態として「恥」の「情」が喪失された状態を意味し、教化としては淺薄であるとされるのである。

ここでは、さきの郭象説で政治の要とされた「體情」「得性」とは相反する形で、「違情」と「去性」が説かれ、理論上、この兩者を起點として、民が本來の在り方から乖離した状態へと至るとされている。そして、この「違情」「去性」の原因とされるのが法令・刑罰である。法令・刑罰が民の「違情」「去性」を招くのは、これらが民の「情」「性」に適ったものではなく、また、民に對して強制的に働くものだからである。郭象においては、政治とは、民の在り方に即した形で行われなければならないとされているのである。だからこそ、民の「性」

の獲得や「情」の體現が説かれるのである。皇侃の説もこの郭象説を踏襲したものと云えよう。

〈ロ〉 堯舜の治

『論語』には、堯舜の治世に關する記述が散見する。こうした中にも郭象説が見え、その政治論の一端を窺うことができる。憲問篇「子路問君子」章の義疏には次のようにある。

〔修己以安百姓、堯舜其猶病諸〕先能内自修己、而外安百姓、此事爲大難也。堯舜之聖猶患此事難。(先ず能く内に自ら己を修め、而して外に百姓を安んずるは、此の事、大難爲るなり。堯舜の聖も猶お此の事の難きを患う)(七・四五表)

皇侃は、内に己を修め外に「百姓」を安んずることは極めて困難なことであり、堯舜の如き聖人ですらそのことの困難さを憂慮したとする。ここには『論語』本文との隔たりはほとんどない。ところで、その後に引かれる郭象説では、

夫君子者不能索足。故修己者索己。故修己者僅可以内敬其身、外安同己之人耳。豈足安百姓哉。百姓百品、萬國殊風、以不治治之、乃得其極。若欲修己以治之、雖堯舜必病。況君子乎。今堯舜非修之也。萬物自無爲而治、若天之自高、地之自厚、日月之明、雲行雨施而已。(夫れ君子なる者は足らんことを索むる能わず。故に己を修むる者は己を索む。故に己を修むる者は僅かに以て内に其の身を敬み、外に己に同ずる人を安んずべきのみ。豈に百姓を安んずるに足らんや。百姓百品、萬國殊風なれば、治めざるを以て之を治めて、乃ち其の極を得。若し己を修めて以て之を治めんと欲すれば、堯舜と雖ども必ず病う。況や君子をや。今堯舜之を修むるに非ざるなり。萬物自ずから無爲にして治まること、天の自

ずから高く、地の自ずから厚く、日月の明らかにして、雲行き雨

施すが若きのみ)(同)

とされ、『論語』本文とはぴたりしない見解が示されており、論調が皇侃とはやや異なるように思われるのである。即ち、郭象はまず君子の在り方を規定する。君子は己に充足することを求めることができな

いため、己を修め己にあるものを求めるとし、だから君子の如く己を修める者は、内において己の身を修め、外においては己に「同」ずる者を安んずることしかできないとする。郭象は「修己」を起點として政治を行う君子の在り方を不十分とし、このような爲政者ではすべての「百姓」を安んずることができないと言うのである。郭象はその理由が「百姓」の在り方に起因するとする。即ち、「百姓」は多種多様な在り方をとるため、「修己」という自己に限定されたやり方で「百姓」を治めようとしても、自己に「同」ずる者しか治められない。よって、自己に限定された形をとらない「不治」という治め方こそが究極的な政治の在り方となる。そのため「無爲」によって治めれば、天地がかくある如く、自ずと治まるとするのである。

皇侃はこのような郭象の説を引くに先立って、自らは郭象が批判した、内における「修己」を起點として、外に「百姓」を安んずるという政治を「大難」とし、これを、聖人ですら困難な理想政治であると

している。

皇侃のこの發言は、一見郭象とは異なるように思われるが、しかし、本文の「修己以安百姓、堯舜其猶病諸」という句に對しての、單なる言い換えに過ぎず、しかもまた、この「無爲」の治は、北辰章において、郭象の「得性」の考えに基づきつつ、皇侃自らが説いていたものであったことからすれば、ここでも皇侃は、郭象説をもって自説を代

辨させていると考えてよいものと思われる。そして、北辰章で説かれた「得性」に、「體情」という考えを加えた形で議論が展開された「導之以政」章でも、民に對する爲政者の働きかけは示されておらず、民が「性」を獲得し、「情」を體現することが説かれるのみであったことかからずれば、そうした民の在り方を實現する上で必要とされた爲政者の在り方にも、「無爲」の治が前提とされていたであろうことが推測される。

以上、義疏に見える郭象説及びそれに伴う皇侃説を考察した。これを通じて、郭象においては、爲政者の「無爲」によって民の「得性・體情」が齎され、この兩者を起點として理想的な政治が實現するとされたこと、また、皇侃の主張は、郭象のこうした政治論を踏襲したもので、若干の違いはありつつも、その思想の核心部分については獨自の主張は見られず、ほぼ郭象に従う形をとっていることが確認された。

(B) 聖人論

政治論は、さきに見たように、爲政者と民との關係を軸に展開されたものであったが、續いて、教化者と教化對象者との關係を軸に展開される聖人論について考察を加えることとする。

さて、後に言及するように、衛靈公篇「誰毀誰譽」章の義疏では、堯舜禹三代の政治の在り方としての「直道」が、郭象において「無心」とされ、更にそれが孔子の在り方として捉えられているが、この「無心」「直道」が直接孔子の在り方であることを示す主張も見られる。仕官を勤める陽虎と孔子のやり取りを記す陽貨篇「陽貨欲見孔子」章では、

〔吾將仕矣〕孔子得勸。故遜辭答之。……郭象云、聖人無心、仕與不仕隨世耳。陽虎勸仕、理無不諾、不能用我、則我無自用。此

『論語義疏』に見える郭象説と皇侃

直道而應者也。然免遜之理亦在其中也。(孔子勸めを得。故に遜辭もて之に答う。……郭象云う、聖人無心なれば、仕うると仕えざるとは世に隨うのみ。陽虎仕うるを勸むれば、理諾わざる無く、我を用うる能わざれば、則ち我自ずから用いらるる無し。此れ直道にして應ずる者なり。然ども免遜の理亦た其の中に在るなり)

(九・三表)

とあり、皇侃は、孔子は陽虎の勸めに對して逃げ口上を言ったのだとのみ説き、孔子の在り方についての説明を郭象に託す。即ち、郭象は、聖人は「無心」であるため、世の治亂に従って仕官するとした上で、孔子は、勸められれば引き受け、用いられなければ仕えない、という「直道」によって對應したのだとし、その對應のうちに「遜辭」の意があったとする。

また、先進篇には、顔回の死に際して孔子が慟哭した記事が見える。その「子哭之慟」章の義疏には、次のようにある。

謂顔淵死、孔子往顔家哭之也。……既如喪己、所以慟也。郭象云、人哭亦哭、人慟亦慟、蓋無情者與物化也。(顔淵死し、孔子、顔の家に行きて之に哭するを謂うなり。……既に己を喪うが如きは、慟する所以なり。郭象云う、人哭せば亦た哭し、人慟せば亦た慟するは、蓋し無情なる者の物と化すればなり)(六・五裏)

孔子が顔回の死に直面し慟哭したとのみ説く皇侃説に續き、郭象説では、まず孔子を「無情」者と規定する。そして、孔子は自らの現れ方を變化させ相手と同じ現れ方を示すため、同様に慟哭したのでとする。

ここでは、一見したところ、皇・郭兩者の主張は異なるようにも見えるが、郭象の如く、本來固有の「情」を持たない聖人が對象に「同じて」「情」を示すとの考えは、皇侃自身の發言にも「聖人懸照、本無

俟夢想。而云夢者、同物而示衰故也」(四・三表) などとある。してみると、皇侃は郭象の説により自説を代辨させているということになる。

なお、「人哭亦哭」の聖人は、相手に「同」ずるのみで、この行爲自体は教化とは言えない。しかし、衛靈公篇「吾嘗終日不食」章の義疏では、皇侃が基づく郭象説に、対象に「同」ずる聖人の行爲が教化目的であることが示されている。

勸人學也。……我嘗竟日終夕不食不眠、以思天下之理、唯學益人、餘事皆無益。……郭象曰、聖人無詭教。而云不寢不食以思者何。

夫思而後通、習而後能者、百姓皆然也。聖人無事而不與百姓同事。事同則形同。是以見形以爲己異。故謂聖人亦必勤思而力學。此百姓之情也。故用其情以教之。則聖人之教、因彼以教彼。(人に學を勸むるなり。……我れ嘗て竟日終夕食らわず眠らず、以て天下の理を思ふも、唯だ學のみ人を益し、餘事は無益なり。……郭象曰く、聖人に詭教無し。而るに寝ねず食らわず以て思うと云うは何ぞや。夫れ思いて而る後通じ、習いて而る後能くするは、百姓皆な然るなり。聖人は事として百姓と事を同じくせざる無し。事同じければ形同じきなり。是を以て形を見しめて以て己の異を爲す。故に聖人も亦た必ず思うに勤めて學ぶに力むるを謂う。此れ百姓の情なり。故に其の情を用いて以て之に教う。則ち聖人の教えは彼に因りて以て彼に教う)(八・十三裏)

皇侃は、『論語』本文と同様に全體を學習獎勵を説くものと位置付け、學習こそが人間を益するのだとする。一方、郭象は、聖人は本來、思索や學習といった行爲はしない存在であるとの前提から、本文で孔子が思索や學習を自らの體驗として語っていることの意味を説き明かす。

即ち、こうした行爲は「百姓」の在り方を示すものであるが、聖人は「事」「形」について常に「百姓」に「同」じ、本來とは異なる在り方を示すからだと言うのである。そして、その目的は教化にあり、聖人の教化は「百姓」の「情」に合わせて行なわれるのだとする。これにより、聖人の「同」ずる行爲とは、單に対象と同じ在り方を取ることにとどまるものではなく、教化に連なるものであり、教化対象と同じレベルでその然るべき在り方を示すという働きを持ったものであることが確認される。

このように、義疏に見える郭象の聖人論では、聖人は「情」を持たないものの、教化対象者の在り方に合わせて、假に「情」を示すものとされたのであった。そして、皇侃もこうした郭象説を踏襲する形をとっていることが確認された。しかし、皇侃と郭象は共に聖人に固有の「情」を認めない立場をとりながらも、郭象はそれを「無情」とするのに対して、皇侃にはこの「無情」の語は確認できないとされる。ここには聖人の「情」に對する考え方に若干の違いがあるようである。ただし、皇侃が郭象の「無情」説で自らの意見を代辨させているように、郭象説を採用するに際しては、このことをそれほど問題としてはいなかったようである。

以上、義疏に見える郭象説の政治論・聖人論を考察したが、その多くが皇侃の主張の有力な據り所として引かれ、兩者の密接な關わりが確認された。なお、以上の郭象説の考察で、皇侃が重要視したと思われるのは、政治論において説かれた、爲政者の「無爲」により、民の「得性」と「體情」が實現されるということであり、北辰章において、郭象が爲政者に必要とされるのは「萬物」の「性」の獲得につきるとしていたことからすると、とりわけ重要なのは、「得性」という考えと

なろう。そして、この「得性」の前提とされるのが、爲政者の「無爲」であり、そうした爲政者の在り方は一方で「無心」とされ、更にそれは、教化者としての聖人孔子の在り方としても規定されていたのであった。

第二節 郭象説と皇侃説との分岐

上來の検討で、義疏に見える郭象の政治論・聖人論が、皇侃の主張の據り所とされ、両者が密接な關係にあることを確認した。以下、こうした作業の中で皇侃が採用した郭象の主張の核心部分に問題の焦點を絞る、その問題點が義疏全體の皇侃の主張において、如何なる形で受容され、また如何なる形で展開されたのか、という問題について考察を加えてみたい。

(A) 「自得」論をめぐって

〈イ〉義疏における「自得」という語の使用

さきに政治論において確認したところでは、理想的な政治の在り方について、爲政者の「無爲」により、民の「得性」が實現されるとされてきた。この「得性」とは、『莊子』郭象注に見える「萬物の「自得」を説く「各以得性爲至、自盡爲極也」(各おの得性を以て至と爲し、自盡を極と爲すなり)(逍遙遊篇注、十六・四)と同義と言えよう。皇侃が理想政治の在り方を論ずる際に、郭象説のみに依據して注釋を施していたことからすれば、皇侃には、『莊子』郭象注に説かれる「自得」の考えが念頭に置かれていたと推定することも無理ではなからう。もし、そうであるとすれば、郭象の『莊子』注において頻出するこの「自得」の語を、皇侃が自説を展開する際に用いてもよさそうであるが、意外にも皇侃自身の發言には一部の例外を除き、ほとんど確認さ

『論語義疏』に見える郭象説と皇侃

れない。また、皇侃自身の發言のうちに見えないとしても、郭象の『莊子』注が六朝期を通じて『莊子』注釋の代表として位置付けられており、皇侃の義疏がそうした六朝期の『論語』注釋の諸説を數多く収集したものであるとすれば、義疏中の他の注釋者の説のうちに、この語が數多く採用されていてもよさうなものであるが、義疏全體を見渡しても、「自得」の語は數例しか確認されない。こうした事實からすると、皇侃は郭象の「自得」の考えに關心を示しつつも、これを常用語彙として全面的に受け入れたわけではないことが推測される。

〈ロ〉郭象の「自得」

では、皇侃は如何なる形で郭象の「自得」論を受容したのであろうか。この「自得」論と關わって、郭象と皇侃の關係を検討する際にまず注目されるのが、両者の學習行爲に對する見解である。皇侃が學習行爲を重視したことについては、既に拙稿において論じたように、皇侃においては、聖人愚者を除く中人が教化對象とされ、その生得的性質は、誕生時に確定されつつも、その枠内においては外的條件により善・惡へと變化する存在であるとされた。こうした人間觀のもと、禮の學習を通じて、「情」を「性」に接近させること、「欲」を然るべき状態に保つことが説かれ、また、一方で、『莊子』の筌蹄説に基づき、儒教經典はその旨意獲得の手段と規定され、その學習行爲のうちに、持ち前の把握及び發現の役割が見出されたのであった。ここで注意されるのは、禮の實踐を通じて「情」を「性」に接近させるとする主張と、學習行爲のうちに持ち前の發現の役割りを見出す主張である。これはさきに政治論において重視された「徳」の解釋としての「得性」と「禮」の解釋としての「體情」と對應するものと言えよう。また、「得性」と「體情」が、いずれも己の本來的な在り方を獲得することであ

り、持ち前の發現を「性」「情」の側面から捉えた表現であること、また、禮の實踐によって「情」を「性」へと接近させる行爲も、その實態は持ち前を發現させるための行爲であることからすると、義疏の郭・皇兩者の主張において重視されているのは、この持ち前の發現ということになる。

では、そもそも郭象の思想とは如何なるものであったのだろうか。『莊子』注から確認される彼の思想によれば、郭象においては、それぞれの個物は生死の間の全過程において「理」が貫かれ、その在り方は自然的必然的かつ絶対的であるとされる。よって、このような状況下では、學習により自らの生得的性質を變更する餘地などは當然認められない。各人には生まれた時に確定した持ち前があり、知者・愚者として生まれれば、そこには、知者・愚者としての「理」が貫かれることとなり、如何なる働きかけによっても、この在り方が生死を通じて變わることはないのである。よって「性」のあるがままに委ねることと「自得」、即ち己の持ち前が發現するとされるのである。ただし、郭象の思想は、互いに對者を自己の存在に不可缺とするものとして、天地・陰陽に加えて治亂をも挙げていることから知られるように、實はそうした人間に對する捉え方は、彼が構築した理念上の世界を前提とした理解にすぎないものであった。現實の世界を前提とした場合の人間とは、窮まりなき「情」を有する存在とされたのであった。

また一方で、次の如き例外的な人間の存在も説かれる。「習以成性、遂若自然」(習いて以て性を成せば、遂に自然の若し)(達生篇注、六四二・一)というように、學習を通じて初めて「自得」するタイプの人間、即ち學習型の「自得」者、及び「物各有性、教學之無益也」(物に各おの性有れば、教學の無益なり)(天道篇注、四九一・二)とい

うように、學習を通じて「自得」することができない不變の愚者である。そして、郭象の理論によれば、これらの人間にも、そうした在り方をとる存在として「理」が貫かれているということになる。しかし、郭象の説く世界が彼によって作り上げられた理念上の世界にすぎないものであることからすれば、「自得」不能、或は學習という条件付きの「自得」という形で説かれるこれら例外的なタイプの人間は、理念態としての世界に組み入れられた、現実の人間に對する彼の理解を反映したものと思われ、所謂自然必然型の「自得」とは、區別する必要がある。

〈八〉 皇侃の「得性」

皇侃が義疏において、一方で、郭象の「得性」の考えを積極的に採用し、學習を通じた「性」の發現を、自らの主張の重要な要素として説いていることから判断すれば、皇侃は『莊子』郭象注に説かれる自得説に一定の關心を示しつつも、郭象において例外的であった學習型の「自得」論に注目し、自己の思想を表明したと言うことができよう。そして、同時に皇侃は郭象本来の理念としての「自得」論も採用したのである。彼には、堯舜の世における理想政治において「得性」という形で「自得」を説きつつ、學習を通じた學習型の「自得」を説く必要があったのであろう。それは如何なる理由によるのか。

皇侃は堯舜の治世においてのみならず、孔子の生きた亂世においても、「得性」の考えを適用しようとする。「子張」篇「仲尼豈賢於子」章の義疏には次のようにある。

〔其生也榮〕孔子生時、則物皆賴之得性、尊崇於孔子。……〔其死也哀〕孔子之死、則四海遍密如喪考妣。(孔子生くるの時、則ち物は皆な之れに賴りて性を得、孔子を尊崇す。……/孔子の死

すれば、則ち四海遐密し考妣を喪うが如し)(十・十四表)

孔子の生存中には、人々は孔子を據り所として自らの「性」を獲得し、死んだ時には、天下は音曲を停止し、自らの父母の喪に服するが如くしたとされる。

してみると、郭象が『莊子』注釋の場合において、「理」により貫かれた世界の構築を試みつつも、その目論見が單なる理念に過ぎぬものであることを露呈してしまつたのに對して、皇侃は、『論語』注釋という場において、その理論破綻の要因を鑑み、郭象の説く所謂「自得」論を、『論語』郭象注によりつつ「得性」として展開し、治世においては、爲政者の存在により民の「得性」が確保されるとする一方、亂世においては、聖人孔子の存在により、民の「得性」が實現されるとし、また、孔子による教化のもと、儒教經典の學習行爲によつて民が「自得」すると考えたのである。皇侃の立場は、郭象の「自得」論に注目しつつ、その問題点を踏まえ、相異なる「自得」論を治亂に配當し、その再構築を圖つた形をとっているのである。そして、中でも皇侃が重視したのは、郭象において例外的であつた學習型の「自得」論であつたのである。

〈二〉 皇侃の「自得」

ところで、皇侃は『論語』の冒頭部分において、「自得」の語を用いて注解を施している。學而篇首章「學而時習之」章の義疏には次の如くある。

〔有朋自遠方來、不亦樂乎〕悦之與樂、俱是懽欣、在心常等。而貌跡有殊。悦則心多貌少。樂則心貌俱多。所以然者、向得講習在我、自得於懷抱。故心多曰悦。今朋友講說、義味相交、德音往復、形影在外。故心貌俱多曰樂也(悦と樂とは俱に是れ懽欣にして、心に在りては常等なり。而れども貌跡に殊なる有り。悦は則ち心

多く貌少なし。樂は則ち心貌俱に多し。然る所以の者は、向に講習我在りを得、懷抱に自得すればなり。故に心多きを悦と曰う。今朋友講說し、義味相い交し、德音往復し、形影外に在り。故に心貌俱に多きを樂と曰うなり)(一・三表)

ここでは、儒教經典の學習行爲における「悦」「樂」兩概念の違いが「心」「貌」の觀點から説明されている。即ち、兩者は共に「懽欣」を意味し、「心」においては同じであるが、「貌」において異なることとされる。「悦」は「心」においては「懽欣」の要素が多く、「貌」としての表われは少ない状態とされる。一方、「樂」は、「心」が「懽欣」に満ち溢れ、それが「貌」としても表われた状態とされる。

では、なぜそのような違いが生じるのか。つい先程學習した經典の内容は、自らの「心」の内に獲得される(「自得於懷抱」)。だから、まず「心」において「懽欣」が満ち溢れる。そして、次に朋友と共に學習内容を再度習うことを通じて、自らが獲得把握したもの(「義味」)を相互に交わしつつ、學んだ言葉を確認しあい、既に「心」の内に獲得され「懽欣」していたものが現象し「貌」として限なく表われ、「心」と「貌」とにおいて十分に満ちかつ表われた状態になるとされるのである。

ここで説かれる「自得」は、一見したところ、持ち前の發現としての意味では必ずしもなく、儒經に説かれる内容の把握を意味するものである。しかし、この直前部分の義疏には、「用先王之道、導人情性、使自覺悟也。去非取是、積成君子之德也」(一・三表)とあり、その儒經の學習行爲を通じ、そこに説かれる先王の「道」によつて學習者の「情性」が導かれ「覺悟」を齎すとされているのである。この「情性」の「覺悟」とは、學習行爲により學習者の「情性」が本來あるべき状態へと導かれることであろう。皇侃には、一方で、學習行爲によつ

て齎される在り方を「滿分」、即ち持ち前の全面的發現とする主張も確認され、このことを考え合わせれば、ここで説かれる儒經の内容把握を意味する「自得」も、持ち前の發現の意味に通じ得るものと言えよう。

また、「自得於懷抱」という表現は、八佾篇「儀封人請見」章の義疏に見える。「今無道將興。故用孔子爲木鐸以宣令之」というごく短い皇侃説のあとに引かれる孫綽説がそれである。

達哉封人。栖運賤職、自得於懷抱、一觀大聖、深明於興廢。明道内足、至言外亮。將天假斯人以發德音乎。(達なるかな封人。賤職に栖運し、懷抱に自得し、大聖を一觀し、廢興を深明にし、明道は内に足り、至言は外に亮らかなり。將た天は斯の人を假りて德音を發するか)(一・二二裏)

ここでは儀の封人が賤職に安んじながらも、孔子の實實を見抜き、時の情勢を正確に読み取る優れた人物とされており、ここでの「自得於懷抱」は、學而篇の用例とは異なり、一見して所謂「自得」の意味として用いられていると言えよう。皇侃の自説が本文の言い換えにすぎないことからすれば、これは皇侃が積極的に引いていると考えてよからう。しかし、孫綽において「自得」の意味で用いられているものを、學習内容の把握の意味として用い、更に學習型の「自得」にも通じるものとして捉え直しているところに、皇侃の立場が表明されていると言える。

とすれば、皇侃自身は、郭象の「自得」の概念に共感し、この概念に注目しながらも、肯えて所謂「自得」の意味としては用いなかったことになる。『論語』冒頭のこの用例を除けば、所謂「自得」の場合には、単に「得性」とし、學習型の「自得」の場合には、「滿分」の語を用いてい

たことにならう。

このように、郭象の主張のうち、皇侃がとりわけ重視したのが學習型の「自得」であったことを念頭に置くと、次の兩者の發言も注目される。郭象には、「蓬非直達者也。……物各有宜、苟得其宜、安往而不逍遙也」(蓬は直達する者には非ざるなり。物には各おの宜き有り、苟くも其の宜しきを得れば、安くに往きて逍遙せざらんや)(逍遙遊篇注、三九・六)との發言がある。蔓草が曲りくねるのを持ち前とするように、個物にはそれぞれ持ち前があり、これを獲得すれば逍遙しないものなどないのだと言うのである。

これに對して、皇侃は、爲政篇「吾十有五而志於學」章の義疏において、同じく蔓草に關する發言でありながら、これに學習の必要性を關わせた形で議論を展開する。

〔七十而從心所欲、不踰矩〕習與性成、猶蓬生麻中、不扶自直。故雖復放縱心意、而不踰越於法度也。(習い性と成ること、猶お蓬の麻中に生ずれば、扶けずして自ずから直きがごとし。故に心意を放縱すと雖復ども、而れども法度を踰越せざるなり)(一・二十表)

これは、『尙書』太甲上の、日頃の惡習が「性」となってしまう太甲に對して、訓戒の辭を述べる伊尹の言葉と、『荀子』「勸學」の、曲がる屬性を持つ蔓草を麻の中に生じさせれば、自ずと眞っ直ぐになる、という後天的な働きかけや環境の何如によって「性」の變更を認める發言などを關連付けたものと思われるが、これらをそのまま理解すれば、持ち前の發現を意味するものとは理解できないであろう。しかし、皇侃においては、「性」は誕生時に確定され、その變更は認められていない。

皇侃は『尙書』の「習」を、悪習ではなく學習として積極的な方向で捉えつつ、『荀子』の説と關係付けることにより、郭象の如く蔓草の曲りくねった在り方を持ち前とするのではなく、曲がりくねりやすいことを蔓草の傾向と認めながらも、あくまで眞直ぐであることが蔓草の然るべき在り方とし、學習を経ることにより、人間は然るべき在り方、即ち持ち前を發現できると説いているのである。ここには、欲に流されやすいことを人間の傾向性と認めながらも、それを持ち前とはせず、そうした傾向性とは違ったところに人間の在り方を求める人間觀が窺われる。

そして、この『尙書』の句を積極的な方向で捉えたとと思われる主張も、「習以性成、遂若自然」(達生篇注、六四二・一)との郭象説に確認されるのである。蔓草の譬えを用いた「自得」論及び『尙書』太甲の文を積極的な方向で用いたと思われる主張が、郭象の説に確認されることからすると、皇侃は、郭象のこうした主張を念頭に置きつつ、これを自ら説く學習型の「自得」に利用したものとと思われる。

(B) その他の分岐

郭象と皇侃とが密接な關わりを持ちながらも、全同ではないという例は他にも存在する。例えば、既に觸れた三代の治世に關わる發言である。即ち、衛靈公篇「誰毀誰譽」章では、まず、孔子について「我之於世、平等如一、無有憎愛毀譽之心」(私の世に於けるや、平等なること一なるが如く、憎愛毀譽の心有る無し)(八・十一裏)とし、孔子はあらゆる人間に對して分け隔てなく(「平等」)對應し、相手に對して憎惡毀譽といった殊更な感情や評價を加えることがないとする。しかし、同時に「君子掩惡揚善。善則宜揚。而我從來若有所稱譽者皆不虛妄、必先試驗其德、而後乃譽之。(君子は惡を掩い善を揚ぐ。善

『論語義疏』に見える郭象説と皇侃

は則ち揚ぐべし。而して我は從來若し稱譽する所有れば皆な虛妄にせず、必ず先ず其の德を試驗し、而る後乃ち之を譽む)(同)と、「中庸」によりつつ、君子は惡人を掩い善人を擧げるのだとも説き、「無爲」だとは言っても完全なる「無爲」ではないように認められる。ただ、孔子の場合は、有爲的に見えるけれども決して私的ではなく、相手の德を確認した上で實質のある評價を下すのである。そして、「養民如此、無私毀譽者、是三代聖王治天下用直道而行之時也。(民を養うこと此の如く、毀譽に私無き者は、是れ三代聖王の天下を治むるに直道を用いて行ふの時なり)」(同)と言って、爲政者としてこうした在り方を用いて民に對處したのが堯舜禹三代の「直道」による政治だとし、孔子の「平等」なる在り方と堯舜禹の「直道」による政治とは同じだとする。

續いて引かれる郭象説を見ると、皇侃の主張がやはり郭象の説に基づくものであることが確認される。

無心而付之天下者直道也。有心而使天下從己者曲法者也。故直道而行者、毀譽不出於區區之身、善與不善信之百姓。(無心にして之を天下に付する者は直道なり。有心にして天下をして己に従わしむる者は曲法なる者なり。故に直道にして行ふ者は、毀譽、區區の身より出で、善と不善と之を百姓に信め)(同)

兩者の主張を比較してみると、郭象は、まず堯舜禹三代の政治の在り方が「無心」によるとし、それを孔子の毀譽なき在り方と關連付けるのであるが、皇侃が説く「無有憎愛毀譽之心」は、郭象の「無心」の言い換えと認められ、その基本的な立場は變らない。ただし、見逃せない違いも確認される。この注釋で見る限り、皇侃での注釋の重點が孔子に置かれているのに對して、郭象では堯舜禹の方に置かれてい

ること、また、郭象では、「直道」「無心」に對して「曲法」「有心」が説かれ、「無爲」に重心が置かれているのに對して、皇侃では、「試驗其德」「平等如一」に對して「虛妄」「私毀譽」が説かれ、有爲的ではあるものの、公平實質という面が重視されているということが認められる。

また、所謂川上の嘆として知られる子罕篇「子在川上曰、逝者如斯夫。不舍晝夜」の義疏には、次のように見える。

孔子在川水之上、見川流迅速未嘗停止。故嘆人年往去、亦復如此。向我非今我。故云、逝者如斯夫者也。(孔子川水の上に在りて、川の流れの迅かに過ぎて未だ嘗て停止せざるを見る。故に人の年の往き去ること、亦た復た此くの如きを嘆く。向きの我は今の我に非ず。故に逝く者斯くの如きかなと云うなり)(五・十三裏)

皇侃によれば、眼前を留まることなく速やかに流れ行く川の流れを時間の経過に譬え、人間の老いやすきことを孔子が歎じたのだとし、留まることを知らない時の流れにおいては、つい先ほどの自分ですら今の自分では既に取り得ない、と説いたものとされる。

實はこれと同様の主張が『莊子』郭象注にも確認され、「向者之我、非復今我也。我與今俱往、豈常守故哉」(向者の我は復た今の我に非ざるなり。我今と俱に往けば、豈に常に故きを守らんや)(大宗師篇、二四四・二)とある。ここには、時々刻々と時の推移に即應して更新されていくとする人間存在についての郭象の解釋と同じ解釋が、皇侃により『論語』解釋に用いられる形で示されているのである。

ただ、ここでも、皇侃と郭象の主張は全同ではない。「向」の「我」が「今」の「我」でないとする點、即ち、人間存在を時間の経過の中で、時の推移に即應しつつ更新されるものと捉える點では、両者は共

通の立場に立つと言えるが、郭象では、「我は今と俱に往けば、豈に常に故きを守らんや」とあることから明らかのように、時々刻々と更新されていく「今」の自己にこそ目を向けるべきだとし、これを積極的な方向で捉え、むしろ過ぎ去った「向」の自己に目を向けること、或いはこれを守ることに無意味さを強調する。これに對して、皇侃では、むしろこれを消極的に捉え、時の推移につれ更新される自己の彼方に死を見据え、變り行くことへの躊躇・懸念を表明するのである。

以上のように、皇侃が郭象説を據り所として自説を表明していることは明らかで事實であるが、しかし、同時にそこには、皇侃による改變・展開の跡も顯著に見出されるのである。

おわりに

皇侃が義疏のうちに郭象説を採用する上で、最も注目したのは持ち前の發現としての「得性」の考え方であったと言えよう。それは彼が説く郭象に基づきつつ展開する政治論において確認できる。しかし、皇侃において重視されたのは、郭象が自らの思想の根幹に据えた自然必然型の「自得」ではない。むしろ郭象においては例外的であった學習型の「自得」という思想であった。そこに、學習行爲や禮の實踐を通じた持ち前の發現を強調する皇侃の立場が窺われる。また、『莊子』郭象注において見られた理論破綻の問題に答え、治亂を通じた「自得」論を構想する立場からすれば、自然必然型の「自得」論の一環として説かれた「得性」「體情」といった考えも、皇侃においては、自らの思想を表明する格好の資料となったであろう。

郭象の思想を繼承しつつ、彼の聖人論に對する存在論的根據を提示し、彼の命定論と「分」に對する考えにおける矛盾に對處し、彼にお

いて輕視された聖人の學に價值を見出したのは、東晉の張湛であったとされるが、皇侃が『論語』注釋という場において、郭象の「自得」論に觸發されつつも、郭象において例外的であった學習型の「自得」に注目し、治世においては、民に自然必然型の「自得」を用い、「無心」なる爲政者のもとで自ずから「得性」が實現されることを構想し、亂世においては、教化對象者に學習型の「自得」を用い、「無心」なる孔子のもとで儒教經典の學習を通じて「得性」が實現されることを構想したその作業は、張湛と同様に、所謂玄學の一つの發展形態と見ることができよう。

注

- (1) 福田忍著「皇侃の教化論について」(『東方學』九十五輯 一九九八年)は、皇侃と郭象の關わりについて、「皇侃は聖人が衆人に同化して教化を行うと考えている。これは郭象の考え方に一致するが、郭象が學を否定するのに對して、皇侃は學を重視するという差がある。この差は兩者の人性觀に基づく」とし、郭象の人性觀については「性とは固定的で變化しないもの」とし、皇侃の人性觀については、松村巧著「皇侃の教學論と梁・武帝の儒學振興政策」(『中哲文學報』六號、一九七一年)により、雍也篇の義疏所引の賀濤の九品說などを根據に、聖人愚者を除く七品の人間について、「上下に移りうる」とする。しかし、郭象は學問を必ずしも否定しているわけではない。また、郭象の人間觀が固定的なものとは決して言えない。更に、皇侃の人性觀も、生得的性質の變更を認めるものではない。この點については、拙稿「『論語義疏』に見える皇侃の學問觀・人間觀と教化論」(『集刊東洋學』八八、二〇〇二年)に既に論じた。

- (2) 福永光司著「郭象の莊子解釋——主として「無」「無爲」「無名」につ

『論語義疏』に見える郭象說と皇侃

いて——」(『哲學研究』三七—二、三三)、福永光司著「郭象の『莊子注』と向秀の『莊子注』」(『東方學報』(京都) 三三六、一九六四年)、關正郎著「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、一九六三年)、戸川芳郎著「郭象の政治思想とその『莊子注』」(『日本中國學會報』十八、一九六六年)、蜂屋邦夫著「莊子逍遙遊をめぐる郭象と支遁の解釋——并せて支遁の佛敎理解について——」(『東京大學敎養學部紀要比較文化研究』八、一九六八年、のち「中國の思惟」法藏館、一九八五年)、中嶋隆藏著「郭象の思想について」(『集刊東洋學』二四、一九七〇年)、同「張湛の思想について」(『日本中國學會報』二四、一九七二年)、堀池信夫著「郭象思想の研究」(『漢魏思想史研究』明治書院、一九八八年)。

- (3) 注(2) 所引堀池論文が、この方面の數少ない研究である。なお、注(2) 所引中嶋張湛論文は、注(2) 所引戸川論文の「郭象の人性論には、人性の敎導とか改變、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」との主張に對して、「仁義禮樂のいわゆる聖人の學を、郭象が無視しないまでも輕視した」とする。

- (4) 義疏の序に「若江集(江熙の『論語集解』)中諸人有可採者、亦附而申之。別有通儒解釋、於何集(何晏の『論語集解』)無妨者、亦引取爲說、以示廣聞也」とある。

- (5) 底本としては一般に懷德堂本(『武内義雄全集』第一卷所收)が用いられるが、誤植が少なくないため、本論は原文を根本遜志本『論語義疏』による。なお、必要に応じて引用注釋冒頭の括弧に、該當する『論語』本文を掲げることとする。また、末尾の括弧内の數字は定本の卷數と丁數を示す。

- (6) この他、郭象の主張には、皇侃說と關わらず、他說と共に「廣聞」として引かれる「堯舜禹相承、雖三聖故一堯耳。天下化成則功美漸去、其

所因修常事而已。故史籍無所稱、仲尼不能間」(泰伯篇「禹吾無間然矣」章義疏)(四・三七表)や、堯舜の治とは無關係のもので、自説を根據付ける形で引かれる「齊は無道之君、而濫奏聖王之樂、器存人乖。所以可傷慨也。故郭象曰、傷器存而道廢、得有聲而無時」(述而篇「子在齊聞韶樂」義疏)(四・七裏)がある。

(7) これについては第二節「その他の分歧」参照。

(8) この点については、福田忍著「論語義疏」所見「聖人無哀樂」説について——先進篇「顔淵死、子哭之慟」の解釋を中心として(『中國哲學』(北海道大學)二四、一九九五年)に指摘がある。

(9) 『莊子』及び郭象注は郭慶藩『莊子集釋』(新編諸子集成、中華書局、一九八九年)による。括弧内の數字は定本の頁數及び注番號を示す。

(10) 陸德明『經典釋文』「惟子玄所注、特會莊生之旨。故爲世所貴。徐仙民李弘範作音、皆依郭本」。(2) 所引戸川論文参照。

(11) 注(1) 所引拙稿参照。

(12) 注(2) 所引中嶋郭象論文参照。

(13) 堀池信夫著「郭象思想の研究」第二節「自然」と「性」(『漢魏思想史研究』明治書院、一九八八年)は、この部分について、「存在者に本質的であるところの變改不可能の個別的本性ともいべきもの」としつつも、これには條件が必要であるとして、その理由を「性」の變改不可能性とは、他と區別し得る點における固有性の不可換であって、個別の「性」それ自體、ないし、「性」の内容のレベルは、變改發展しうるものだからである」としているが、この注が、車の輪を作る技術を我が子に傳えられぬ車職人輪扁の嘆きの言葉「是以行年七十而老斲輪」に對する注解であることからすれば、成玄英の「輪扁之子、亦不能稟受其教。是以行年至老、……知物各有性、不可倣效」との發言にあるように、この句が、輪扁の子の如く、學習を經ても變らぬ不變の愚者も存する、ということを示したものであり、氏の説く如く、人間一般の「變改不可能

の個別的本性」を説いたものではないのではないだろうか。また、こうしたことから窺われるように、氏は、學習行爲の入り込む餘地のない自然必然型の「自得」、不變の愚者、學習型の「自得」者を區別することなく、人間の「性」に對する學習行爲の働きを一律に論じているようであるが、これらはそれぞれ區別して考えるべきではなからうか。更に、氏は同論文第二節の末尾において、「夫仁義者人之性也。性有變、古今不同也」(天運篇注、五一九・九)を引き、「郭象はその所與の「性」自體に、意志・學習による發展變改の可能性を認めたとするが、郭象においては、彼が作り上げた理念態としての世界において、あらゆるタイプの人間が、生死の全過程を通じて「理」によって貫かれているものと構想されているのであり、個人の意志などは認められないであろう。

(14) 「仲尼豈賢於子」章の「立之斯立、導之斯行」の皇侃説には、「若導民以德、則民莫不與行也」(十・十三裏)とあり、皇侃が爲政篇「導之以政」章を念頭に置いていることが確認される。

(15) 『尙書』「舜典」には、「二十有八載、帝乃殂落、百姓如喪考妣。三載、四海遏密八音」とある。

(16) 注(1) 所引拙稿参照。

(17) この他、義疏に見える「自得」の用例としては、學而篇「天子之求之也、其諸異乎人之求之與」章「故願歎云、此明非求非與、直以自得之耳。其故何也。夫五德內充、則是非自鏡也」(一・十二表)、微子篇「長沮桀溺」章「沈居士曰、……自我道不可復與鳥獸同群、宜與人徒。……但我自得耳」(九・二七裏)の二例が確認される。いずれも亂世において「自得」する孔子を示すものとして用いられている。

(18) 『尙書』太甲上に、「茲乃不義、習與性成」とある。

(19) 「蓬生麻中、不扶而直」の句は、『荀子』「勸學」を始めとして、『說苑』「談叢」、『大戴禮記』「勸學」『曾子制言』、『論衡』「率性」『程材』などに見える。

- (20) 注(1) 所引拙稿参照。
- (21) この郭象注が『尙書』を踏まえたものであるということについては、
注(2) 所收堀池論文参照。
- (22) 「子曰、吾之於人也、誰毀誰譽。如有所譽者、其有所試矣。斯民也、
三代之所以直道而行也」
- (23) 『禮記』「中庸」 「子曰、舜其大知也與。舜好問而好察邇言、隱惡而揚
善、執其兩端、用其中於民。其斯以爲舜乎」
- (24) 注(2) 所引中嶋張湛論文参照。