

## 「莊子」の思想と郭象の思想

著者	堀池 信夫
雑誌名	漢文學會々報
巻	31
ページ	63-75
発行年	1972-06-20
URL	<a href="http://doi.org/10.15068/00149219">http://doi.org/10.15068/00149219</a>

# 「莊子」の思想と郭象の思想

堀池 信夫

「莊子」の數多い注釋の代表的なものとして郭象注を擧げるところでは誰もが認めるであろう。が、郭象注は單なる字句語義の解釋にとどまるものではない。それは明らかに魏晉という時代の思想的背景をもつ郭象が、自己の思想を「莊子」という書物の中に投入して完成したものである。したがつて、それは一個の獨立した思想書と見ることが出来るほど獨自なものがある。故に「莊子」の思想と郭象の思想とは、相關連しつつも相互にその獨立性を失わない。本稿はこの見解のもとに「莊子」と郭象との思想の相違點を詳らかにせんとするものである。(注一)

「莊子」と郭象との思想の決定的相違はつぎのような點にある。「莊子」の場合、主要な關心は個別の人間の心意の内部に向けられていた。それは現實を相對的なものとして、それを脱却する方途を個々人の内部に見出さんとしたからである。一方、郭象の場合、むしろ個々人の外部——現實との關わりあいの中で社會的に人間を捉えることに關心が向けられる。したがつて現實を脱却するというよりも、むしろそれに積極的に關わつてゆく。

以下、このことを具體的に明らかにしてゆく。が、それに先立ち「莊子」の思想と郭象の思想とを、一應私なりに把握しておきたい。

## 一

「莊子」において、この現實世界は相對的なものとして捉えられている。たとえば次のいわゆる方生の説である。

故曰、彼出於是、是亦因彼。彼是方生之説也。雖然、方生方死、方死方生。方可方不可、方不可方可。因是因非、因非因是（齊物論六六頁）（注二）

「莊子」において、現實はまさにあれによつてこれがあり、これによつてあれがある、というような相對的な關係において成立しているのであるが、それは決して事々物々に備わつてゐる固有の性質を抹殺して、一面的な意味で相對的であると考へるのではない。すなわち、

吾嘗試問乎女、民溼寢則腰疾偏死、鰻然乎哉。木處則惴慄恟懼、緩猴然乎哉。三者孰知正處。（齊物論九三頁）

というように、固有の性格を有する個々の存在が、それぞれにその存在を主張しつつ拮抗してゐる現實が現に存在していることを無視しはしない。むしろそのような相對的な現實を自明なものとして認めることから出發する。そしてその相對性を乗り越えるべく提起されるものが、「莊子」の思想の眞骨頂である。現實の相對性という點からして、「莊子」にはいわゆる「無」の概念を重視する立場はない。というのは、

請嘗言之、有始也者、有未始有始也者、有未始有夫未始有始也者。有有也者、有無也者、有未始有無也者、有未始有夫未始有無也者。俄而有無矣。而未始有無之果孰有孰無也。今我則已有謂矣。而未始有吾所謂之其果有謂乎、其果無謂乎。

（齊物論七九頁）

というように、存在が「無」にはじまろうと「有」にはじまろうと、それは問題にならない。そもそも存在が「無」にはじまるとか「有」にはじまるとか考へること自體、現實の相對性を脱却できていない考へであるからである。「莊子」においては現實の相對性を脱却するためには「道」の概念が提起されるのである。この「道」とは、萬古より存在し、それ自體に存在の根據を有する絶對者として設定されている。（注三）

夫道、有情有信、無爲無形、可傳而不可受、可得而不可見。自本自根、未有天地、自古以固存。（大宗師二四六頁）

人間が相對的な現實世界をありのままに認識したとしても、そのことが直接にそれを脱却することにはつながらぬ。

人間は一つの基準をもつて現實を認識したうではじめてその方策を知ることができるのである。そこで、「道」は現實世界を認識する際、一つの絶對的價值基準となりうるものである。

可乎可、不可乎不可、道行之成、物謂之而然。惡乎然、然乎然、惡乎不然、不然乎不然。物固有所以然、物固有所以可。無物不然、無物不可。故爲是舉莛與楹、厲與西施、恢嵬憐怪、道通爲一。(齊物論六九頁)

「道」はかくのごとく絶對者であり、絶對的價值基準であつて、まさに現實を脱却する際の基準としては充分有效な概念であると言えよう。では、相對的現實を脱却するに、「道」は具體的にはどのような役割を果たすのであろうか。

故有儒墨之是非、以是其所非而非其所以是。欲是其所非、而非其所以是、則莫若以明。(齊物論六三頁)

是亦一無窮、非亦一無窮也。故曰、莫若以明。(齊物論六六頁)

現實の相對性を脱却するに「明をもちいるにしくなし」とするこの「明」の考え方こそ「道」に與えられた役割であると考えねばなるまい。「明」とは一つの直觀による本質の把握であるが、單に直觀というよりも、超越的・絶對的なもの

と、現實的・相對的な存在(たとえば自分自身)とを同一のレベルで把握せんとする一つの論理的認識の形式(注五)でもある。この「明」とはまた「無已」である。

故曰、至人無已。(逍遙遊一七頁)

「無已」とはおのれを虚にすることである。「齊物論」冒頭の南郭子綦の説話で、子綦の姿に見られる「荅焉似喪其耦」「形固可使如槁木、而心固可使如死灰乎」「今者吾喪我」という境地である。そこで「無已」とは心を槁木死灰のごとくする——「無心」でもある。そして「無心」であればそこに「道」が存在する。

唯道集虛、虛者心齊也。(人間世一四七頁)

すなわち「無心」であることは「道」と一體になることである。そしてそれは「明」をもちいることであつた。「道」と一體になる世界は、また「無用の用」の世界であり「無何有之郷」である。

「逍遙遊」最後の『大樗を「無何有之郷」に樹える』寓話の大樗は、「無何有之郷」において、まさに「無用之用」をなすものである。相對的現實を脱却したところにはじめて價值を有するものである。これこそあらゆる存在が、それぞれに固有の特性を有しつつ、獨立的・絶對的に存在していると考えられる「無待」の世界である。

若夫乘天地之正、而御六氣之辯、以遊無窮者。彼且惡乎待哉。故曰、至人無己、神人無功、聖人無名。(逍遙遊一七頁)

この世界に至れば、人間は全くとらわれなく自由であり、あらゆる惑いを脱却し、あらゆる恣意的判斷を用いることなく、生命を全うできる。そしてこのような世界に到達した人を「至人」と稱し、「神人」「聖人」とも稱するのである。

この世界に至ることは「遊無窮」、あるいは「遊於物之所不得遊(大宗師二四四頁)」「遊無何有之郷(應帝王二九三頁)」「遊於天地(徐無鬼八五八頁)」などのように、「遊」——現實に對していたずらに積極的にならず、ゆとりを持ちつつ對處してゆく態度によつて支持される。さらに「今者吾喪我」「吾誰與爲親(齊物論五六頁)」「吾獨且奈何哉(齊物論五六頁)」というように、現實に對して徹底的に無關心でいる、無關心であるようにする、吾の主體的實踐として捉えられるものであつた。

「莊子」においては「道」は絶對者、絶對的價值基準として設定されている。しかし、それに一體化するという主體的實踐なくしては意味がないのである。すなわち「無何有之郷」に至ることは、吾自身の主體的實踐によるのである。そしてその實踐とは「無己」「無心」「喪我」のように、吾自身の存在を深く凝視することである。

かくして相對的現實を脱却することは、自己自身への深い沈潜と思索の窮極に至つてはじめてなされるものであつた。

### 三

郭象の思想を根本的に統括するものは、私見によれば「自得」の概念である。「自得」は倫理的、政治的な側面にその主眼目がある。<sup>(注六)</sup>しかし、「自得」の概念自体は、本體論的存在論的思考を經た上で提起されているものである。このこと

を看過してはその根本義が理解されぬ恐れがある。

「自得」とは、自然にして然る意である。それは存在物がありのままに存在するということである。これは郭象の本体論の根幹を形成する重要な認識である。

夫天地萬物、變化日新、與時俱往、何物萌之哉。自然而然耳。（齊物論注五五頁）

皆物之所有、自然而然耳。（則陽注九一五頁）

「自然」に「得」ること、それが「自得」である。萬物萬形がそのままに存在する、その様相を言っているのである。換言すれば萬物萬形がそのままに存在すること、そのこと自體が「自得」しているとするのである。

物皆自得之耳、誰主怒之使然哉。（齊物論注五〇頁）

萬物萬形、同於自得、其得一也。己自一矣、理無所言。（齊物論注七九頁）

夫物有常然、任而不助、則泯然自得、而不自覺也。（齊物論注三三二頁）

では、このような發想が、なぜ郭象における根本概念となりうるのだろうか。それは郭象におけるその他の重要な概念——「無」「自然」「理」等——が「自得」の概念において統括され、あるいはそれがあつてはじめてそれらの概念の存在が承認されるからである。そこで、まず「無」について述べることから始める。

郭象の思想には、魏晉時代のいわゆる「無」の概念——王弼によつて代表される——が存在しない。すなわち存在の根源を「無」に求めんとする思想はない。次の二例を比較すれば、そのことはおのずから明らかである。

無既無矣、則不能生有。有之未生、又不能爲生。（齊物論注五〇頁）

凡有皆始於無。故未形無名之時、則爲萬物之始。（老子第一章王弼注）

では郭象は存在の根源をいかなるものと見たのであろうか。郭象にとつて存在の根源なるものは全くなかつたと言つてよい。まず彼は造物者なるものの存在を人格的、非人格的なものを問わず否定する。

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。

(齊物論注五六頁)

誰得先物者乎哉。吾以陰陽爲先物、而陰陽者、卽所謂物耳。誰又先陰陽者乎。吾以自然爲先之、而自然卽物之自爾耳。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。(知北遊注七六四頁)

かくして右の例に見られるように、存在するものは自然に存在するものとしてそこにあるのみであつて、それを存在せしめる造物者を否定する。また何らかの存在の原因——「至道」とか「至無」——を考へてはいない。ここにおいて郭象は存在の根源に對する一種の判斷停止を行なつていゝと言へる。次の例は「物之自爾」の考へ方と相反するように思われるが、實は「物之自爾」をさらに詳細に規定したものであり、判斷停止の思考を示す實例である。

「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。(知北遊注七五四頁)」

このような判斷停止が行なわれるのは、郭象の興味が「無」の世界にあるのではなくして専ら「有」の世界にあつたことを示している。すなわち抽象的、形而上的な思考よりも、現實的、實際的な思考にその特徴が見出されるのである。

かくして郭象の思想においては「無」はあくまでも「無」として思考の域外におく。逆に「有」はあくまでも「有」として捉え、全ての存在の必然性は「有」であることを強調する。

初未有而歛有。故遊於物初、然後明有物之不爲而自有也。(田子方注七二二頁)

一 無有則遂無矣。無者遂無、則有自歛生、明矣。(庚桑楚注八〇二頁)

結局、存在物が存在するのは、存在物がそこにあるという事實、その全く疑いようのない自明なこと、その故にこそ存在している、と郭象は考へるのである。このようにして存在するとされる存在物は、「自然」の概念と「理」の概念とを存在展開の二つの支柱として展開する。

私見では、「自然」の意味は「おのずからしかる」「ひとりでにそのようになっていく」ということである。このことは郭象が「有」こそ存在の必然性であるとしたことと相互に密接な関わりをもっていることは明らかである。ところで「自然」は右のような意味を含みつつ、一個の概念として存在物の展開に對する機能的意味を付與される。すなわち、夫任自然之變者、無嗟也。與物嗟耳。（大宗師注二五九頁）

運動自爾、無所稍問。（寓言注九六〇頁）

のように、運動すること自體、變化し續けてゆくこと自體を意味する。また、

明夫自然者、非言知之所得、故當昧乎無言之地。（知北遊注七三四頁）

のように、感覺では認識することができぬものであるから、一般の存在物と概念を異にする。さらに、千變萬化してゆくものであることにより、

萬物皆造於自爾。（達生注六三六頁）

夫物未有無自然者也。（徐無鬼注八七三頁）

のように、あらゆる存在物の内部に内在するものとして設定される。存在物があるがままにあらしめる——「自然」の機能そのもの——として設定されるわけである。

次に、「理」は存在物が「自然」の機能を果たしつつ展開する時の、一定の條理を意味するものである。

物物有理、事事有宜。（齊物論注八四頁）

事有必至、理固常通。（人間世注一五六頁）

夫我之生也、非我之所生也。則一生之内、百年之中、其坐起行止、動靜趨舍、性情知能、凡所有者、凡所無者、凡所爲者、凡所遇者、皆非我也。理自爾耳。（德充符注一九九頁）

「理」はこのような性格をもつが故に、存在物・人間の「よるべきもの」「のつとるべきもの」として設定されうる。



人之生也、形雖七尺、而五常必具、故雖區區之身、乃舉天地以奉之。故天地萬物、凡所有者、不可一日而相無也。一物不具、則生者無由得生。一理不至、則天年無緣得終。然身之所有者、知或不知也。理之所存者、爲或不爲也。故知之所知者寡、而身之所有者衆。爲之所爲者少、而理之所存者博。(大宗師注二二五頁)

寄之至理、故往來而不難也。(大宗師注二一九頁)

郭象の思想においてこれら「自然」と「理」との二つの概念が存在展開の支柱であることは、以上より理解されたと思われる。そして、さらにこれらの概念を支柱とするところに「道」の概念が形成される。

道在自然、非可言致者也。(知北遊注七三一頁)

この文は、「道」は「自然」なるところに存在し、言葉ではつくせぬものである、とする。すなわち「自然」の機能のないところには「道」は存在しない。また、次の引用文は、「自然之道」とは「自然」なる機能が變化發展してゆく具體の様相が發現する時にはじめて名付けられるものであることを示す。

類聚羣分、自然之道。(德充符注二一九頁)

夫春秋生成、皆得自然之道。(庚桑楚注七七二頁)

以上より「道」は、まず「自然」の具體化——具現——であると言える。また「自然」なくしては「道」は存在できぬわけであるし、「道」という具現するものなくしては「自然」の存在は人間にとって具體的に知り得ない。

また「道」は「自然」とほぼ同様、「理」を具現するものとしても設定される。

和故無不得、道故無不理。(繕性注五四九頁)

この文は、「道」であるならば「理」でないことはない、すなわち「道」であるから「理」であるということである。まさに「理」を具現するものと言えよう。かくして「道」は存在展開における最高の概念として設定されていることがわかる。では、このような「道」を把握するに、人はいかにしたらよいのか。

虚其心、則至道集於懷也。(人間世注一四八頁)

心中無受道之質、則雖聞道而過去也。(天運注五一八頁)

これらの「道」を心に受け止めるということは、すなわち「自得」することであつた。

明夫至道、非言之所得也。唯在乎自得耳。(知北遊注七五六頁)

萬物萬形がそのままに存在していることは「自得」していることであるという、存在に對する根本的認識と、存在の最高抽象形態である「道」を認識する行爲とが、ともに「自得」という一語によつてつくされている。このことによつて、郭象における最も重要な語として「自得」があるということが理解されよう。このような「自得」とは、先の例のよ  
うに、人間は窮極的に個人の中の存在の絶対性を見出すべきだとするものがあると言える。そして、このように心の中に存在の絶対性を見出し、全ての存在をあるがままに存在すると認め、この世界を對立とは見ず、ただあり、ようが異なるに存在するにすぎないと見、全ての存在は固有の特性を保ちつつ優劣なき同一價値を有するものとして存在すると見る。ここに人間が至る時、人間は「無爲自然」であり、「至人」等と表現される完璧な人格として存在できるのである。この「自得」の世界は「逍遙」という言葉によつても表現される。

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。(逍遙遊注九頁)

對大於小、所以均異趣也。夫趣之所以異、豈知異而異哉。皆不知所以然、而自然耳。自然耳、不爲也。此逍遙之大意。

(逍遙遊注一〇頁)

以上見てきたところを一言にしてつくすのが次の引用である。郭象の意圖はまさにここにあつたと言える。

夫莊子之大意、在乎逍遙遊放無爲而自得。(逍遙遊注三頁)

#### 四

「莊子」の思想と郭象の思想との間に横たわる相違は、結局次の通りである。

「莊子」の場合、現實は自明的に相對的であると認める。そして、その相對的現實を脱却することを第一の課題とする。このため、現實に對して能動的にはたらきかけようとするよりも、吾自身を凝視することによつて主觀の絕對世界に飛び込んでゆく。これは現實に對しては消極的であり、非活動的なものであることは否定できない。一方、郭象は現實の存在があるがままに認める。そしてその論據として「自得」を設定する。現實があるがままに認めるといふことは、現實に對して積極的かつ活動的にはたらきかける可能性を有することを意味する。これらの間の相違は、現實世界——主として政治・社會——に向けられた兩者の態度によつて、よりよく明らかにしうる。

周知のように「莊子」には政治への關心を述べるところが極めて少ない。たとえば、次の例のように、社會に對して批判をしているものと考えられるものもないではない。

回聞、衛君其年壯、其行獨。輕用其國、而不見其過。輕用民死、死者以國量乎澤若蕉。(人間世一三三頁)

しかしながらこのような批判的な言辭も、必ずしも直接現實に對するはたらきかけを伴うものではない。また、批判的でありながらも決してその現實を否定してかかるものでもなかつた。

天下有大戒二。其一命也、其一義也。子之愛親、命也、不可解於心。臣之事君、義也、無適而非君也。無所逃於天地之間。是之謂大戒。(人間世一五五頁)

むしろ、

歸休乎君、予無所用天下爲。(逍遙遊二四頁)

のように、現實から乖離せんとする方向が見出される。

一方郭象の思想は「莊子」の思想とは異なり、本質的に現實を指向する。それは、「自得」が個人の心の中に窮極的に存在の絕對性なるものを見出すものであるとしても、同時にその人以外の他者の「自得」をも前提とし、それぞれがおたがいの「自得」に依據せねばならぬ、と郭象は考えているからである。

謂仁義爲善、則損身以殉之。此於性命還自不仁也。身且不仁、其如人何。故任其性命、乃能及人、及人而不累於己。彼我同於自得、斯可謂善也。(駢拇注三三八頁)

このように個人に對する他者がはつきりと意識されているということは、現實(社會)の方向に眼が向いていることを證する。そしてその通り、郭象は政治に對して積極的に關わつていく。次の例は郭象が、政治に對する彼の考え方を宣言すると同時に、「莊子」(あるいは「老莊」)を標榜する人々の思想に對して彼の思想を宣言した文である。

夫能令天下治、不治天下者也。故堯以不治治之。非治之而治者也。今許由方明既治、則無所代之而治、實由堯。故有子治之言、宜忘言以尋其所況。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。當塗者、自必於有爲之域、而不反者斯由之也。(逍遙遊注二四頁)

「不治をもつて天下を治める」という考え方は、「不治をもつて」というある意味で「莊子」的な發想はあるものの、「天下を治める」という發想は全く「莊子」とはあい容れぬものである。そして郭象はその「莊子」の思想(莊老之談)を「當塗」に棄てられるものとして一言のもとに切つて捨てている。次の「莊子」本文とその郭注を比較すれば、このことは明らかである。

〔本文〕茫然彷徨乎塵垢之外、逍遙乎無爲之業。

〔注〕所謂無爲之業、非拱默而已。所謂塵垢之外、非伏於山林也。(大宗師二六八頁)

以上見た限りでは郭象の思想の場合、儒家關係の典籍をもつて意圖するところを述べる方がむしろ妥當であつたと思われる。事實、郭象には「論語體略」なる著作があつた。<sup>(七七)</sup>では、なぜ「莊子」を選んで注釋を施したのであるか。

その理由は第一に「莊子」と郭象との思想的態度は、ともに個人と現實との矛盾を認識し、それを解決せんとする意圖が存する點では同じである。すなわち「莊子」の「道」との一體化、郭象の「自得」の世界はそれである。第二に

郭象の時代は「老・莊」二書の哲學を中心として展開された、いわゆる魏晉文學の隆盛時にあたる。そして「老・莊」を標榜する人々は、郭象にとつて「此莊老之談、所以見棄於當塗」のように見えたと思われる。そして、そのような思潮に反對する考え方を披瀝するのに、彼らの尊重する「莊子」の注釋という形をもつてするのは、大いに有効であつたと思われる。第三に、魏晉玄學の領袖の一人である王弼の思想には、「莊子」の思想に觸發されるところがある。<sup>(注八)</sup> その王弼の「莊子」的考え方を、逆に「莊子」の注釋という形によつて顛倒せんとする意圖が、あるいは郭象にあつたのかもしれないと言えるからである。

「莊子」的な考え方は、先秦時代にあつては存在しえても、思想の主流にはなりえなかつたし、社會に對しては一個の警鐘的役割を果たす可能性があつたのにすぎない。それに對して、魏晉時代においてはそれが主流になつた。そして、それは政治をないがしろにするものとして政治的桎梏となつたのである。このような思潮は、東海王越の太傅主簿<sup>(注九)</sup>にまで榮達した郭象にとつて、看過できぬものだつたのである。

結局、「莊子」の思想と郭象の思想の相違は、右のような歴史的社會的條件の差異が反映していると見るべきであると思われる。

(注一) 「莊子」に關する研究は周知の通り膨大な數にのぼる。また、郭象の研究は近年盛んになつてきた(研究史の整理は中島隆藏氏の論文「集刊東洋學二四」に要領よくまとめられている)が、「莊子」と郭象との比較研究は、管見によれば、蜂屋邦夫氏の「莊子逍遙篇をめぐる郭象と支遁の解釋」(東大比較文化研究八)以外にないようである。

(注二) 底本は郭慶藩撰「校正莊子集釋」(世界書局)。なお底本の无字は全て無字に改めた。

(注三) 言うまでもなく具體的存在物としての意味ではない。

(注四) 赤塚忠先生「古代事實と辯證的思辨」(東京支那學報五)三〇頁

(注五) これを『窮極の論理』と言う。拙稿「『莊子』に見られる名家の思想について」(漢文學會々報三〇)参照。

(注六) このことの具體的内容については本稿の目的ではないので觸れない。

(注七) 「隋書、經籍志」「唐書、藝文志」

(注八) このことは小林信明先生が既に指摘しておられる。「老子の『正』・『反』について」〔漢文學會々報二四〕

(注九) 「晉書五〇、郭象傳」

(大學院博士課程)