The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	『荘子』「胠篋篇」と『鬼谷子』「胠篋篇」
Author(s)	高田, 哲太郎
Citation	中国研究集刊. 2010, 50, p. 103-134
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/61136
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

中国研究集刊　玉号（総五十号）平成二十二年一月　一〇三―一三四頁

『荘子』「胠篋篇」と『鬼谷子』「胠篋篇」

髙田哲太郎

はじめに

本論は『荘子』「胠篋篇」と同文の『鬼谷子』「胠篋篇」が嘗て存在した理由を考察し、この篇が『鬼谷子』の思想構成上不可欠とされた事を明らかにし、更に『荘子』「天下篇」の「道術」の立場による内外雑篇の構成と『鬼谷子』書の構成を比較し、『鬼谷子』の「道術」が『老子』の展開として『荘子』と対偶を為す事を論証しようとするものである(注1)。

先ず、『鬼谷子』「胠篋篇」は、『荘子』「胠篋篇」と同じだという点は、武内義雄氏に説がある(注2)。この点は既に秦恩復も『鬼谷子』「符言篇」後の「転丸、胠乱二篇皆亡」の篇題下の注に続く案語に、唐の趙蕤『長短経』(巻三　反経　第十三)の引用を引き、「鬼谷子曰く」として『荘子』「胠篋篇」のこの文があることを示している。そして『長短経』には「胠篋篇」の文の引用があり、この出典を「荘子曰」と「鬼谷子曰」とする二系統のテキストが伝わっている(注3)。この様に同一内容の篇が異なる著作にあるのは、当然そこに編集者の意図を窺わせる。

次に『老子』の展開として『鬼谷子』の「道術」を見る時(注4)、「聖人」概念の否定は避けては通れない。道家では「ことば」は常に相対的なものであり、その「ことば」で示される「聖人」概念も相対的であり、その「ことば」の指す実体が「聖人」とされているからである。「聖人」概念が絶対化されれば、「ことば」に「聖人」が支配される。この「ことば」からの脱却が言語相対論の主眼であり、その主体者として道家的「聖人」はある。既に検討したが、『鬼谷子』の「聖人」概念もその様なものであった。だが、現在の『鬼谷子』には「聖人」の否定がない。これは縦横家的特色とも説明できるが、又それ故

に自己の利益の為に「ことば」を用いる邪説だとの非難もある。この非難の根底には、儒家の「ことば」に対する信頼（「正名」）がある(注5)。これは、人は「ことば」によって人だという概念絶対論である。だが、道家一般に対してこの非難がないのは、すべての概念が相対化されているからであり、相対論であると絶対論の立場から整合的に説明できるからである。「聖人」概念の否定は、「ことば」を生み出す実体としての「聖人」をその概念の限定から解放し、「聖人」を「聖人」とする条件である。この問題は『老子』では「絶聖棄知」として解決され、『荘子』内篇では、その「老子」の否定によって解決が図られている(注6)。これに対し「聖人」否定のない『鬼谷子』には、それ故に当然恣意的な詐術だという非難が起るのである。「胠篋篇」の付加はこの問題を解決する。何故なら「胠篋篇」は「絶聖棄知」の解釈だからである。そこで先ず『荘子』「胠篋篇」を検討する。

一『荘子』「胠篋篇」の内容

さて、『荘子』「胠篋篇」にあって「聖人」は、盗賊を発生させる原因であり、又利する存在である。即ち「善」を立てるのは、結局「悪」を立てるのに等しいという事である。

聖人生じて大盗起る。聖人を掊擊し、盗賊を縦舎して、天下始めて治まる。夫れ川竭くれば谷虚しく、丘夷にして淵実つ。聖人已に死すれば則ち大盗起こらず、天下平にして故なし。聖人死せずんば、大盗止まず。聖人を重んじて天下を治むと雖も、則ち是れ重ねて盗跖を利するなり。（胠篋）

「聖人生じて大盗起る」のは、「聖人」が「ことば」を生み出すからである。その「ことば」を根拠とするのが人であるならば、(注7)人は「ことば」を我の前提としている事になる。故に、人は心に従わず、「ことば」によって示された我の利害によって行動する。「聖人」が己を超えて「ことば」を示しても、結局は欲望の具となる。「聖人」の「ことば」は人の間に差を生み出し、盗賊を生み出す本なのである。為に「聖人」が更に「ことば」を生み出せば、益々人を混乱させる。従って、「聖人」がその「ことば」の否定相対化として自ら死ねば、人もその我を滅し、自らの心よりすることを自得する。これが「聖人死せずんば、大盗止まず。」とする立場である。

これは、概念の枠組みを超克しようとする立場から『老

子』十九章の「絶聖棄智、民利百倍。絶仁棄義、民復孝慈。絶巧棄利、盗賊无有。此三言也、以爲文未足。故令之有所屬。見素抱樸、少私寡慾。」を解釈した極めて『荘子』的な(注8)見解である。勿論、『老子』の「聖智」とは「仁義」の事で、道家の「聖人」が儒家の「聖人」を否定したとする事もできるが、それでは以下の文を無視する事になる。「仁義」は「聖智」の具体例であり、「聖人」概念自体の否定だというのが『荘子』「胠篋篇」の『老子』解釈である。

故に「絶聖棄知」なれば、大盗乃ち止み、玉を遡ち珠を毀てば、小盗起こらず。符を焚き璽を破さば、民朴鄙に、斗を捔り衡を折らば、民争はず、彈く天下の聖法を残はば、民始めて与に論議すべし。六律を擢乱し、竽瑟を鑠絶し、瞽曠の耳を塞がば、天下始めて人ごとに其の聡を含まん。文章を滅ぼし、五采を散じ、離朱の目を膠すれば、天下始めて人ごとに其の明を含まん。鉤縄を毀絶し、規矩を面棄し、工顕の指を退すれば、天下始めて人ごとに其の巧を含まん。故に曰く、「大巧若拙」、と。曾、史の行を削り、楊、墨の口を鉗し、仁義を攘棄すれば、天下の徳、始めて「玄同」せん。彼の人ごとに其の明を含まば、則ち天下鑠せず。人ごとに其の聡を含まば、則ち天下累せず。人ごとに其の知を含まば、則ち天下惑はず。人ごとに其の徳を含まば、則ち天下僻らず。彼の曾、史、楊、墨、師曠、工顕、離朱なる者は、皆外に其の徳を立て、以て天下を毛乱する者なり。法の用うるなき所なり。

（胠篋）

この様に「絶聖棄知」は、単に儒家的「聖人」や「仁義」に止まらず、楊朱、墨翟等に代表される「聖人」とその「智慧」全体の否定だと「胠篋篇」は解釈している。但し、道家の「聖人」の否定まではここには無い。しかし、この論が自己否定に到っていないのは、『老子』の「絶聖棄知」という「ことば」を根拠とする『荘子』的解釈者の立場からすれば当然である。だが飽くまでも「胠篋篇」に於いて「聖人」は、「桝」、「仁義」などという概念を生み出した「聖人」一般なのである。

之が斗斛を為りて以て之を量れば、則ち并せて斗斛と之を竊み、之が権衡を為りて以て之を称れば、則ち并せて権衡と之を竊み、之が符璽を為りて以て之を信にせば、則ち并せて符璽と之を竊み、之が仁義を為りて以て之を矯むれば、則ち并せて仁義と之を竊む。何を

以て其の然るを知るや。彼の鉤を竊む者は誅せられ、国を竊む者は諸侯と為る。諸侯の門、仁義焉に存す。則ち是れ仁義聖知を竊むに非ずや。故に大盗に逐ひ、諸侯を掲げ、仁義を竊み、斗斛、権衡、符璽の利を并す者は、軒冕の賞有りと雖も勧むる能はず、斧鉞の威、禁ずる能はず。此れ重ねて盗跖を利し、禁ずべからざら使むる者は、是れ乃ち聖人の過なり。故に曰く、「魚は淵を脱すべからず。国の利器は以て人に示すべからず」、と。彼の聖人なる者は、天下の利器なり。天下に明らかにする所以に非ざるなり。（胠篋）

ここでは『老子』三十六章の「魚不可脱於淵、國之利器不可以示人。」を解釈して「聖人」否定の根拠とし、「聖人」の生み出したものが人に盗み取られ、欲望の具とされるのを「聖人」の責任とする。ここにも善即悪という言語相対論に基く概念の相対化が伺われるのであり、特定の学派の立場ではない。更に、この「聖人」否定はその「聖人」の「知」自体の否定に連なっている。勿論、否定とは概念絶対化の否定である。

嘗て試みに之を論ぜん。世俗の所謂至知なる者は、大盗の為に積まざる者有らんや。所謂至聖なる者は、大盗の為に守らざる者有らんや。何を以て其の然るを知るや。昔者、龍逄は斬られ、比干は剖かれ、萇弘は胞せられ、子胥は靡せらる。故に四子の賢にして、身は戮より免れず。故に跖の徒、跖に問ひて曰く、跖曰く、何ぞ適くとして道有ること无からんや。夫れ室中を妄意して蔵を中つるは聖なり。入るに先んずるは勇なり。出づるに後るるは義なり。可否を知るは知なり。分かつに均しきは仁なり。五者備はらずして能く大盗を成す者は、天下未だ之れ有らざるなり、と。是に由りて之を観るに、善人は聖人の道を得ざれば立たざるも、跖も聖人の道を得ざれば行なはれず。天下の善人は少く、不善人は多し。則ち聖人の天下を利するや少く、天下を害するや多し。（胠篋）

「聖人」も賢者も存在すれば、具体的立場を逃れられない。「至知」、「至聖」も形として現されれば、我の欲望の下に位置付けられる。盗跖にとって「聖人の道」は利用価値のあるものなのである。この様に「聖人の道」は善悪の前提である。だが「善人」は少なく、「不善人」は多い。「不善」、理念に反して行動するのは、人が我の立場に制約される以上当然である。「善」、人本来の心に由り損得を越える者は例外である。従って、「聖人」存在とそ

の善知識は、「天下」を害する方が多いのである。「胠篋篇」の認識は、この様に実際の「天下」から切り離された「聖人」の「ことば」による枠組みが、人の執着する世界であるとする。しかもその善知識は具体的な「聖人」のひとまずの「ことば」によって示されたものである。故にこの概念世界を相対化する為、知の根源としての「聖人」の否定を「胠篋篇」は強調するのである。

故に嘗て試みに之を論ぜん。世俗の所謂知なる者は、大盗の為に積まざる者有らんや。所謂聖なる者は、大盗の為に守らざる者有らんや。何を以て其の然るを知るや。昔者、斉国、鄰邑相ひ望み、雞狗の音相ひ聞こえ、罔罟の布く所、耒耨の刺す所、方二千余里、四竟の内を闔せ、宗廟、社稷を立て、邑、屋、州、閭、鄉、曲を治むる所以の者、曷ぞ嘗て聖人に法らざらんや。然り而して田成子、一旦にして斉君を殺して其の国を盗む。盗む所の者は、豈に独り其の国のみならんや。并せて其の聖知の法と之を盗む。故に田成子は盗賊の名有るも、身は堯舜の安きに処り、小国は敢て非とせず、大国は敢て誅せず、十二世斉国を有つ。則ち是れ乃ち斉国を竊み、并せて其の聖知の法と以て其の盗賊の身を守るものならずや。（胠篋）

斉の制度は「聖人」に法るものとされ、田成子は斉とその「聖人の法」を併せて盗んだとされる。「聖人」の生み出した知が盗賊田成子を守り、非難もされず永続したという具体例から、「知」こそ不善の原因であるとする。「知」を不善の原因とすれば、「知」以前を善として立てる必要がある。それが「鄰邑相ひ望み、雞狗の音相ひ聞こえ」とある『老子』八十章の「小国寡民」説を根拠とする理想概念である。但し、これを文化の否定とするのは概念絶対論である。今が悪なら昔は善とする善悪二元論は、今が善なら昔は悪の裏返しであり、今が善とは自己の肯定、今が悪とは自己の否定に通じ、そこで彼我の善悪を論じても、それは我則是、彼即非という双方の是非という「ことば」を絶対的根拠とする相対的我に対する無限循環に陥るだけの執着である。それが否定されているのである(注9)。この理想概念は知識の相対化の為の相対概念であり、絶対的な理念として提示されたものとするのは概念絶対論である。

子は独り至徳の世を知らずや。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、神農氏あり。是の時に当り

てや、民は縄を結びて之を用ひ、其の食を甘しとし、其の服を美とし、其の俗を楽しみ、其の居に安んじ、隣国相ひ望み、雞狗の音相ひ聞こゆるも、民、老死に至るも相ひ往来せず。此の若きの時は、則ち至治のみ。今、遂に民をして頸を延べ踵を挙げて、某所に賢者有りと曰ひ、糧を嬴ひて之に趣ら使むるに至る。則ち内、其の親を棄て、外、其の主の事を去り、足跡は諸侯の境に接し、車軌は千里の外に結ぶ。則ち是れ上、知を好むの過なり。（胠篋）

『老子』八十章「小邦寡民」の解釈であるこの立場は、知識に捉われる弊害を強調する。「至徳の世」とは、人が「ことば」は有っても捉われずにある状態を言うのであり、相対的知識による比較で心を煩わさないという事である。古代に「容成氏」以下の時代が延々と理想的に継続されたとするのは、「今」の相対化の為の論であり、事実に基くものではなく、外篇「寓言篇」、「天下篇」に言う「重言」、『老子』という「古老の発言に託して重みをつけたことば」（金谷氏訳(注11)）である。要するに、「今」は変化してきた時代の延長線上に連続する相対的なものであり、混乱しているのは、知識の絶対視に由るとしているのである。故に混乱の解消の為には「知を好む」事が否定される。故に「知」自体は肯定も否定もされていない。「知」の否定とは、相対化なのである。

上、誠に知を好みて无道なれば、則ち天下大乱す。何を以て其の然るを知るや。夫れ弓弩、畢弋、機変の知多ければ、則ち鳥、上に乱る。鉤餌、網罟、罾笱の知多ければ、則ち魚、水に乱る。削格、羅落、罝罘の知多ければ、則ち獣、沢に乱る。知詐、漸毒、頡滑、堅白、解垢、同異の変多ければ、則ち俗、弁に惑ふ。故に天下毎毎として大乱す。罪は知を好むに在り。故に天下は皆其の知らざる所を求むるを知るも、其の已に知る所を知る者なし。皆其の不善とする所を非とするを知るも、其の已に善とする所を非とする者なし。是を以て大乱す。故に上は日月の明を悖ひ、下は山川の精を爍し、中は四時の施を堕し、惴耎の蟲、肖翹の物も、其の性を失はざるなし。甚だしきかな、知を好むの天下を乱すや。三代より以下は、是れのみ。夫の種種の民を舎て、夫の役役の佞を悦び、夫の恬淡無為を釈て、夫の啍啍の意を悦ぶ。啍啍、已に天下を乱す。（胠篋）

天下が大乱するのは「知を好む」からであり、それは

人が自らを基準とし、知らない事を求め、自らを相対化する視点を持たない事に由る。人は常に与えられた「知」を無意識の前提とし、善悪を立て、不善を批判し、そう言う我は善だとする。人がこの様になるのは、上が「无道」、概念を超克した「恬淡無為」のあり方(注10)をしないからと言うなら、民は本性上非主体的であり、上の「ことば」を基準にする存在である。従って、上に人が立つのは「聖知」を盗むものであり、君主は本性上「聖人」であるべきだという事である。三代以下が混乱するのは、田成子の様な「知を好む」人が地位を盗んだからであり、それは「聖人」が「知」を示したからなのであった。「知」を「知」として貴ぶ事、善概念絶対化が否定すべき悪の発生の原因なのである。要するに、本来総てが備わっている状態が自然であるのに、一部を取り立て「ことば」で切り分け善だと絶対化して示す事が即悪なのであり、人の立場から「知」を位置づける事が否定されているのである。

以上が「胠篋篇」の内容であった。従って「胠篋篇」の「絶聖棄知」の解釈は、「知」の相対化が目的である。「知を棄てる」とは、「知」を絶対とする「我」の否定なのである。この発想は『老子』第十八章による解釈である。

故大道廃、案有仁義。智慧出、案有大偽。六親不和、案有孝忠。邦家昏亂、案有貞臣。

聖人の「ことば」が「知」として前提になれば、「仁義」という「ことば」が「大道」を遮って心を支配し、人はその「ことば」による我を中心に行動する。「智慧」が「ことば」として示されると、それを我の為に利用する「大偽」が成立する。「六親」が調和を失うなら、失われたものを得ようとする本来の心は、「孝忠」という「ことば」を絶対として立てる。国家が昏乱すれば、「貞臣」概念が生み出され、人はその「ことば」を前提として我を立てる様になる。それは、「ことば」を生み出した「聖人」の心を主体とする事ではなく、その生み出された「ことば」を主体として、さかさまに我が確立される事である。これを防ぐのが「聖人」の否定相対化であると「胠篋篇」は主張する。この否定は、道家的な言語相対論からすれば当然の事である。そして、この最後の前提を越えるのが言語相対論の核心であり、道家による道家の「聖人」の否定であり、それが「ことば」を生み出す「聖人」本来の立場である。事実『老子』、『荘子』内篇では「聖人」とその「知」の否定は、最終的にはその自ら拠って立つ根拠である道家の

「聖人」と「知」自体の否定に到っている。

しかし、「胠篋篇」には確かに「老子」、「荘子」の否定はない。もし外雑篇が「荘子」の自著であれば、内篇に道を示した「老子」の否定があった様に、ここにもその否定があるはずである。だが、この様な「聖人」の死は一般には受け入れられない。人は「聖人」の「ことば」によって我を保っており、道家の徒も人である以上同様だからである。果して外雑篇の編集者は、この「絶聖棄知」の解釈をどの様な意図の下に配列したのか。章を改めこの点を考察する。『荘子』外雑篇の中での「胠篋篇」の位置を考察し、「古の道術」の視点から『荘子』全体の編集方針を示した「天下篇」の編集者の意図を明らかにするのは、同じく「道術」を唱える『鬼谷子』にあった「胠篋篇」との比較の前提である。

二『荘子』に於ける「胠篋篇」の位置

さて「胠篋篇」が「絶聖棄知」の解釈であり、「聖人」の否定を通じ、「知」の相対化を強調する「荘子」的傾向を持つ事が明らかとなったが、この「聖人」の否定は、一般的には儒家的「聖人」を否定したものとされる(注11)。それは、『荘子』外篇の「駢拇篇第八」、「馬蹄篇第九」、「胠篋篇第十」及び「在宥篇第十一」の首二章を一まとまりのものであるとする説からすれば(注12)、儒家の「聖人」と「仁義」を対象としたものと解釈できるからである。

「胠篋篇第十」を含むこの四篇に共通する論は「聖人」、「知」という人が基準とするべき理念の否定であるが、武内氏は、「要するに駢拇から在宥に至る四篇は仁義礼楽によって天下の治を謀る儒家の説に反対して絶聖棄知を叫び、人はよろしくその自然の性情に従って生活すべきだと主張したもので、その絶聖棄知を叫んだ点は慎到派の主張と一致する」とし、「これらの諸篇においては絶聖棄知説がいっそう露骨に主張されて儒家を排斥する気分が濃厚になって居る。」(注13)として道家が儒家に反対したのだとする。

だが、この儒家の否定というのは、他篇と併せての推定であり、「胠篋篇」でも儒家だけを否定している訳ではない。これは他三篇も同様である。「仁義」も「知」の代表概念として論ぜられている。楊朱や墨翟も否定する以上、「聖人」は、「聖人」一般である。だが、「聖人」や「知」自体の否定は、「絶聖棄知」という『老子』の「ことば」、更には「ことば」一般も否定する。このような否定は一般的には論外に置かれる。しかし、それでは道家的「聖人」は肯定するのだというのであれば矛盾である。「絶聖

棄知」として「知」の相対を言いながら、自らの「聖人」とその道家的知恵は善とするのは、自己を神として除外した相対論である。これを意識化するのが、「ことば」の枠組みを超えようとする概念相対論の目的である。それ故に「概念は相対である」という「ことば」を絶対化する事は概念相対論にとって自殺行為である。

事実、外篇では「田子方篇第二十一」、「知北遊篇第二十二」、雑篇では「庚桑楚篇第二十三」、「徐無鬼篇第二十四」、「則陽篇第二十五」、「外物篇第二十六」、「寓言篇第二十七」、「讓王篇第二十八」、「盗跖篇第二十九」等の篇が、この事を如実に示している。

黄帝曰く、彼の无為謂は真に是なり。狂屈は之に似る。我と汝とは終に近からず。夫れ「知る者は言はず、言ふ者は知らず。」（老子五十六章）故に「聖人は不言の教を行ふ。」（同二章）道は致すべからず、徳は至るべからず。仁は為すべく、義は虧くべく、礼は相ひ偽る。故に曰く、「道を失ひて後徳、徳を失ひて後仁、仁を失ひて後義、義を失ひて後礼、礼は、道の華、乱の首なり」と。（同三十八章）故に曰く、「道を為す者は日々に損す。之を損して又之を損し以て无為に至る。无為にして為さざるなし」と。（同四十八章）今已に物と為るや、「復た根に帰る。」（同十六章）亦難からずや。其の易きや、其れ唯だ大人のみか、と。（知北遊）

これは解釈ではなく、『老子』の「ことば」の羅列である。「ことば」の背後にあるものを思考せず、その「ことば」を前提にするのは、自ら引用した『老子』四十八章の「学を為せば日々に益す」学者の立場である。「知」に基く同義反復は、その「ことば」によって成り立っている世界に対する確認に過ぎない。これが道家学派とされる学者の立場である。この態度は雑篇に至れば「晏子の御」の如き観を呈する。

学ぶ者は、其の学ぶ能はざる所を学ぶ。行ふ者は、其の行ふ能はざる所を行ふ。弁ずる者は、其の弁ずる能はざる所を弁ず。知は其の知る能はざる所に止れば、至れり。若し是に即かざる者有らば、天鈞之を敗らん。（庚桑楚）

「斉物論」の「故に知は其の知る能はざる所に止れば、至れり。孰か不言の弁、不道の道を知らん。」を引き写し、「養生主篇」の「吾が生や涯有り。而るに知や涯无し。涯有るを以て涯无きに随ふは、殆きのみ。」を根拠にし、

「斉物論」の「是を以て聖人は之を和するに是非を以てし天鈞に休ふ。」を理念として自家の優位を示すのは、既に道家的理念絶対視の善悪二元論である。

しかし、この点は、「天下篇」の編集者には認識されていたと思われる。そこで編集の構成を見る。『荘子』全篇を概観すれば次の様になる。

内篇（7）荘子の立場

逍遥遊篇　第一

1相対概念の超克　2概念の虚構性　3我の錯覚　4我の相対　5我の相対の超克

斉物論篇　第二

1我概念自体の超克　2言の根源　3言と物の相対　4言と物の根源　5「三」（言、我、物）の相対　6言の枠組み　7言の根源　8（竇簡）　9我（認識）の相対　10我の根源　11我概念の相対　12我の非主体性　13我概念の相対

養生主篇　第三

1言の無限分節　2言の本来的働き　3我の限定性　4我の枠組み　5言の絶対化の否定（老子の死）　6物の相対

人間世篇　第四

1言の超克（「心斎」）（「道術」に相当）　2相対的言の枠への対応（「道術」に相当）　3言の超克と対応（「道術」に相当）　4相対的価値（言）の超克　5我の相対　6我の相対　7我の相対　8我の相対

徳充符篇　第五

1我と物の超克（「不言の教」）　2我と物の超克　3我と物への執着　4物の超克　5我と物と言の超克　6言への執着

大宗師篇　第六

1我の超克（「真人」）　2我の超克　3言の根源（「道」）　4言の自己分節　5物の超克　6言の超克（「道術」）　7我の相対　8言の背後　9言の超克　10我の超克

応帝王篇　第七

1言の超克　2（文義不明）　3言の超克（「無為の治」）　4物との一体化　5物の超克（「列子」）

6物との一体化　7言の超克（「混沌」）

外篇　（15）解釈者の立場

駢拇篇　第八

1言への執着の解説

馬蹄篇　第九

1言への執着の解説（「樸」『老子』28章）

胠篋篇　第十

1言への執着の解説（「絶聖棄知」19章「大道廃」18章）

在宥篇　第十一

1言の超克の解説（13章）　2言の超克の解説　3言の超克の解説（「絶聖棄知」19章）　4物との一体化の解説（20章）　5物との一体化の解説（57章）　6我と物の超克の解説　7我の相対の解説　8言の相対の解説

天地篇　第十二

1言の解説　2言の解説　3言の解説　4言の相対化の解説　5言の相対化の解説（21章）　6我の超克の解説　7言の相対の解説　8言の解説　9言と我の相対の解説　10言の相対の解説　11言の超克の解説（「混沌氏の術」）　12我の相対の解説　13言の超克の解説　14言の超克の解説　15言の超克の解説

天道篇　第十三

1言の整理　2言の整理　3言の整理　4言の整理　5言の整理　6我の超克の解説　7言の超克の解説　8言の超克の解説　9我の超克の解説　10言の超克の解説（56章）

天運篇　第十四

1言の解説　2言の超克の解説　3言の超克の解説　4言への執着の解説　5言の超克の解説　6言への執着の解説　7言への執着の解説　8言の超克の解説

刻意篇　第十五

1言の超克の解説

繕性篇　第十六
1言の分節の解説

秋水篇　第十七
1言の枠組みの超克の解説　2言の枠組みの超克の解説　3言の限定の超克の解説　4言の枠組みの解説　5言の枠組みの解説　6言の枠組みへの執着の解説　7言の枠組みの解説

至楽篇　第十八
1言の超克の解説　2我の超克の解説　3我の超克の解説　4我の超克の解説　5我の相対の解説　6の相対の解説

達生篇　第十九
1言の解説　2物の超克の解説　3我の超克の解説　4我の超克の解説　5我の超克の解説　6言の超克の解説　7言の超克の解説　8我の超克の解説　9我の超克の解説　10我の超克の解説　11我の超克の解説　12我の超克の解説　13我の超克の解説

山木篇　第二十
1言の超克の解説　2我の超克の解説　3我の超克の解説　4我の超克の解説　5言の超克の解説　6言の超克の解説　7言の超克の解説　8言の超克の解説　9言の超克の解説

田子方篇　第二十一
1言の超克の解説　2言の超克の解説　3言の超克の解説　4言の超克の解説　5言の超克の解説　6言の超克の解説　7言の超克の解説　8言の超克の解説　9我の超克の解説　10我の超克の解説　11言の超克の解説

知北遊篇　第二十二
1言の超克の解説（2章「不言の教」、16、38、48、56章）　2言の超克の解説　3言の超克の解説　4我の超克の解説　5言の分節の解説　6言の超克の解説　7言の超克の解説　8言の超克の解説　9言の超克の解説　10言の超克の解説（14章）　11言の超克の解説　12言の超克の解説　13我の超克の解説

雑篇　(11) 学者の立場

庚桑楚篇　第二十三

1老子の言の解説（17、55章）　2老子の言の解説（58章）　3荘子の言の解説（斉物論篇4、7）　4荘子の言の解説（徳充符篇4）　5荘子の言の解説（斉物論篇4、知北遊篇12）　6荘子の言の解説（斉物論篇4、大宗師篇5）　7荘子の言の解説（逍遥遊篇1）　8荘子の言の解説（天運篇2）　9老子の言の解説（37章）　10荀子、墨子の言の解説（正名篇、経上篇）　11言の分節（聖人＜全人）　12言の分節（「聖人の道」）

徐無鬼篇　第二十四

1言の解説（「真人」）　2言の解説（2章、斉物論篇7）　3言の解説（馬蹄篇1）　4物の超克の解説　5言の相対の解説　6我の超克の解説　7我の超克の解説（管子説話）　8我の超克の解説　9我の超克の解説　10荘子の言（天地篇1）による老子の言（2章「不言の教」）の解説　11荘子の言（「至人」）の解説（庚桑楚篇1）　12荘子の言の解説（庚桑楚篇1）　13言の解説（「真人」）

則陽篇　第二十五

1言（「聖人」）の解説（知北遊篇13）　2言の解説（16章、斉物論篇3、4、5、知北遊篇13）　3我の超克の絶対視（詭弁）　4我の超克の絶対視（現実逃避）　5我の超克の絶対視（利害）　6我の超克の絶対視（教条化）　7我の相対の絶対化　8言の相対の絶対化　9言の相対の絶対化（5、25、32、37、48、58章、天運篇5、繕性篇1、秋水篇1）

外物篇　第二十六

1物の相対の解説　2物の相対の解説　3我の相対の解説　4言の相対の解説　5言の超克の解説　6言の相対の解説　7言（「無用」）の解説（11章、逍遥遊篇4、5）　8言（「至人」）の解説（天道篇9）　9言の分節の解説　10言の超克の解説（人間世篇1）　11言（「神人」）の解説（逍遥遊篇1）　12言の超克の絶対化（逍遥遊篇2）　13言の超克の解説（「忘荃」）

寓言篇　第二十七

1荘子の言（「天倪」斉物論篇11、「天均」斉物論篇

4、「種」至楽篇6）の分類解説（「寓言」、「重言」、「卮言」）　2我の相対の解説（則陽篇7）　3我の相対の解説　4我の超克の解説（大宗師篇4）
5我の相対の解説（斉物論篇12）　6我の超克の解説（41章）

譲王篇　第二十八
1荘子の言の解説（逍遥遊篇2）　2老子の言の解説（13章）　3老子の言の解説（13章）　4老子の言の解説（13章）　5荘子の言（「神人」）の解説（逍遥遊篇3）　6老子の言の解説（33、72章）
7荘子の言の解説（逍遥遊篇2）　8荘子の言の解説（山木篇6）　9荘子の言の解説（山木篇6）
10荘子の言の解説（山木篇6）　11老子の言の解説（52、55章）　12荘子の言の解説（山木篇7）
13荘子の言の解説（逍遥遊篇2）　14荘子の言の解説（逍遥遊篇2）

盗跖篇　第二十九
1言の相対の解説　2言の相対の解説　3言の相対の解説

説剣篇　第三十
1言の目的（説得術）（鬼谷子の「結」に相当）

漁父篇　第三十一
1言の超克の解説

列御寇篇　第三十二
1老子の言の解説（70章「被褐懐玉」）　2荘子の言の解説（養生主篇5「遁天之刑」）　3老子の言の解説（56章「言者不知」）　4荘子の言の解説（駢拇篇1「無用」）　5言の超克の解説　6荘子の言の解説（逍遥遊篇1）　7我の超克の解説　8言の超克の解説　9我の超克の解説　10荘子の言（「真人」）の解説（人間世篇2）　11我の超克の解説（鬼谷子の「揣摩」に相当）　12我の相対の解説　13我の超克の解説　14我の超克の解説（達生篇1）　15我の超克の解説　16言の枠組みの解説（秋水篇5）
17我の超克の解説　18言の超克の解説

天下篇　第三十三　編集者の立場
1道術論本論（言の自己展開　生滅）　2具体例（墨

翟、禽滑釐）　3具体例（宋鈃、尹文）　4具体例（彭蒙、田駢、慎到）　5具体例（関尹、老聃）　6具体例（荘周）　7言への執着の具体例（恵施の詭弁）

（各篇の断章は金谷治『荘子』（岩波文庫）に従う）

最初に『荘子』を編集した者が「天下篇」の作者であり、現行の『荘子』三十三篇本はほぼその構成を継承しているとすれば、この編集者は『荘子』書を自著と解釈と模倣の三重構造で構成し、その言の生滅を示すという構成意図を「天下篇」で述べているとする事ができる。『荘子』「天下篇」について、金谷氏は『荘子』「恵施篇」(注14)と思われる後半を除く部分を「道家思想を中心とする体系的な哲学的著述である。」と指摘する(注15)。しかし、「天下篇」後半の「恵施」に関する論も含めた全体は、一貫した概念相対論によって配列されていると見る事が出来る。そこで次に「天下篇」の内容を見る(注16)。

三「天下篇」の視点

「天下篇」は「道術」という視点で文化を説明する。そして、「荘子」はその「古の道術」の一つの展開例として位置付けられる。まず編集者の「道術」についての論を見る。

天下の方術を治むる者は多し。皆其の有を以て加ふべからずと為す。古の所謂道術は、果して悪にか在る。曰く、在らざる无し、と。曰く、神は何に由りて降り、明は何に由りて出づるか、と。聖に生ずる所有り、王に成る所有り、皆一に原く。（天下）

「道術」はあらゆる場所に存在し、その「神」、「明」の働きは「聖」、「王」としての人によって生み出されるが、皆「一」に基いているというのは、すべてが「ことば」を媒介としているという事である。人の世のあらゆる場所に存在し得るものは「ことば」以外になく、優れた人物、功績が優れたものとされるのは「ことば」に由る以外ない。そしてそれらの「ことば」が皆「一」に基くなら、「一」とは、「ことば」を生み出す原点である。それ以外に人に共通する基くべきものはない。この原点「一」を起点に編集者は人を分類する。

宗を離れざる、之を天人と謂ふ。精を離れざる、之を

神人と謂ふ。真を離れざる、之を至人と謂ふ。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、之を聖人と謂ふ。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、之を君子と謂ふ。法を以て分と為し、名を以て表と為し、参を以て験と為し、稽を以て決と為し、其の数は一二三四、是なり。百官此れを以て相ひ歯す。事を以て常と為し、衣食を以て主と為し、蕃息畜蔵、老弱孤寡もて意と為し、皆以て養ふ有るは、民の理なり。（天下）

「天人」、「神人」、「至人」は「一」と一体化した人物とされるが、これらは「聖人」以上の存在者として「聖人」を相対化する為に位置付けられていると考えられる。何故なら「聖人」は、上文の「聖に生ずる所有り」と有る様に、「道を門と為し」てその「門」から「ことば」を生み出す「道術」の中心的存在とされているからである。そしてその生み出された「ことば」、「仁」、「義」、「礼」、「楽」という上位語に従うのが人の上位者である「君子」であり、「王に成る所有り」とされる「ことば」によって示されたあるべき形の具体化は、「法」、「名」という下位の「ことば」に基く「百官」に当る人の職分とされ、原存在としての人である「民」は、「百官」によって分類整理され「ことば」によって示された仕「事」を「常」、当然の事とし、「衣食」という生の維持、「養」を「意」、「主」、中心として前提とするのである。従って編集者の「人」の分類は、「ことば」を生み出す「聖人」と、「ことば」に随う「人」の二極に基いている。編集者はこの具体化が「道」の具現化であるとしている。

古の人は其れ備われるかな。神明に配し、天地に醇にして、万物を育し、天下を和し、沢、百姓に及ぶ。本数を明らかにして、末度を係し、六通四辟し、小大精粗ありて、其の運りは在らざるなし。其の明らかにして数度に在る者は、旧法世伝の史、尚ほ多く之れ有り。其の詩書礼楽に在る者は、鄒魯の士、搢紳先生、多く能く之を明らかにす。詩は道を以て志し、書は道を以て事とし、礼は道を以て行はれ、楽は道を以て和し、易は道を以て陰陽し、春秋は道を以て名分あり。其の数、天下に散じて中国に設くる者、百家の学、或は時に称して之を道とす。（天下）

当時も存在した「旧法世伝の史」、「鄒魯の士、搢紳先生」は、この理想を伝承する者とされる。そして伝承さ

れた「詩、書、礼、楽、易、春秋」、つまり「六経」とされる文化は、すべて「道」に基くものだと位置づけ(注17)、更に「百家の学」も時としてその伝えられたものを「道」と称することがあるというのは、「道家者流」を指しているものと考えられるが、要するに編集者は古代に於いて実際に「道術」は具現化しており、その証拠が現在も伝わる制度文物や諸学派だとしている。しかし、それは完全な形では伝わらず、しかもその様な個別の「ことば」として伝わる事によって「道術」は分裂の危機に瀕している。

天下大乱し、賢聖明らかならず、道徳一ならず、天下多く一察を得て以て自ら好しとす。譬ふれば耳目鼻口の皆明らかにする所有るも相ひ通ずる能はざるが如し。猶ほ百家の衆技のごとし。皆長ずる所有り、時に用ひる所有り。然りと雖も該せず、徧からず、一曲の士なり。天地の美を判じ、万物の理を析し、古人の全を察し、能く天地の美を備へ、神明の容に称ふもの寡し。是を以て内聖外王の道、闇にして明らかならず、鬱として発せず。天下の人、各々其の欲する所を為し、自ら以て方と為す。悲しきかな。百家往きて反らず、必ず合せず。後世の学者、不幸にして天地の純、古人の大体を見ず。道術、将に天下の為に裂けんとす。

(天下)

「道術」は「ことば」として示され個々の部分を扱う「人」によって伝わったが、その伝わる事によって天下は大乱した。これは伝える「人」が「ことば」自体を原点と見做すからである。それは自己を原点とする事に等しい。「一察」、「自好」とは、人の「耳目鼻口」の働きの様なもので、部分が全体を位置付け、すべてをそこから説明しようとする「一曲の士」の立場を指すものであるが、「天下の人、各々其の欲する所を為し、自ら以て方と為す。」人はそれ以外の立場を採りようが無い。それは、「聖人」の「ことば」によって与えられた立場であり、それを守り伝えることによって人は人である。故に人の「我」、自己とは根拠とする「ことば」であり、「ことば」によって限られた部分であるから、永久に他人の立場と合致することはない。「百家往きて反らず、必ず合せず。」生み出された個別具体的な「ことば」に執着し、それを原点とする百家の立場は絶対に合致しない。それを祖述する後世の学者は、その「ことば」に遮られて「天地の純、古人の大体」、「ことば」を生み出している古人が一体化していた自然全体を見ないために「道術」は裂けよ

うとしている。しかし、人の本性が悪だとはせず、人の視点だけになるのを嘆いているのである。「ことば」を生み出す者と伝える者の調和が編集者の理想とする「内聖外王の道」であり「道術」であるならば、「道術」とは、あるべき「ことばの扱い方」である。つまり、「ことば」の内側が「聖」であり、「ことば」の外側が「王」具体的秩序の源泉であり、だからこそ「ことば」の扱い方が「道術」として意識化されているのである。この様に編集者は自らを「聖人」の立場にではなく、「聖人」概念を超えた視点、要するに概念自体を相対化した視点に立て、概念相対論に基く相対的言語の運用法とでも言うべきこの「道術」を伝えた者として、「墨翟、禽滑釐、相里勤、苦獲、已歯、鄧陵子、宋鈃、尹文、彭蒙、田駢、慎到、関尹、老聃、荘周」を分類列挙する。この後半に「恵施」の論を紹介し批判する部分が付加されているが、この「恵施」篇(注18)が付加されたのは、「天下篇」が言語相対論である事を裏書きするものである。

まず「墨子」の流派の記述を見ると、「墨翟、禽滑釐」は、「数度を暉かさざる」立場、即ち絶対の基準としての「ことば」を立てないという「古の道術」を伝えた者として、「古の礼楽」を否定した者であり、「非楽」、「節用」、「氾愛兼利」は既にある「先王」、黄帝、堯、舜、禹、湯、文、武、周公の概念の枠組みに捉われない本来のかたちを強調したものと位置づけられる。しかし、それは「非楽」、「節用」、「氾愛兼利」という概念を絶対視する事に通じ、結果として人を憂えさせ、悲しませ、行い難いあり方となり、「聖人の道」とする事のできないものとされ、更にそのあり方を絶対化した「墨経」を信奉する学者集団「別墨」、「相里勤の弟子、五侯の徒、南方の墨者、苦獲、已歯、鄧陵子の属」を生じ、「道術」とはかけ離れたものとなったとする。これは、概念相対論が概念絶対論を否定しようとして、否定概念の絶対化という概念絶対論に陥って現実に対応できなくなった例である。

次に「宋鈃、尹文」は、「人我」、つまり人と己という自己概念を相対化し、その様な「ことば」に捉われず「心」の調和をはかるという「古の道術」を伝えた者とされる。だが、自我に執着しないという「ことば」に執着し、「侮らるるも辱とせず」、自らを損なってでも「禁攻寝兵」という平和主義と、「情欲寡浅」という倹約主義を強調したが、結果としてその「ことば」に隷属し、自己を損なう事になったとしている。これは、自我の「ことば」の枠組みを相対化しようとしたが、執着しないこの「我」という自己規定に執着し、却って本来の自己の「心」を損なった例である。

次に「彭蒙、田駢、慎到」は、「知に謀らず」、「ことば」に捉われず、「物に於いて択ぶなく」、「ことば」によって我を立てず、公平無私のあり方で自然と一体化するという「古の道術」を伝えた者とされる。しかし、「大道は能く之を包むも、之を弁ずる能はず」、概念が限定でしかないという点に執着し、「選べば則ち偏からず、教ふれば則ち至らず、道は則ち遺すなき者なり」、概念の果ての実体を強調するあまり、知を棄て「天下の尚賢を笑ひ」、「天下の大聖を非り」、現実に対応する事を放棄し文化や人を否定する結果に終わっているとする。これは、概念が限定的だという概念に執着し実態に対応できなくなった例である。

次に「関尹、老聃」は、「本を以て精と為し、物を以て粗と為し、積む有るを以て足らずと為し澹然として独り神明と与に居る」という「古の道術」の立場を歪みなく伝えた者とされる。「本」と「物」とは、概念化以前の「本」と、概念化された眼前の認識対象としての「物」という区別である。その「物」の「積む有る」集積、つまり概念の集積を相対的なものとして、「神明」、その様な「物」を生み出す「本」に一体化するあり方とは、概念相対論の立場であり、彼らはその正統な継承者であると編集者は位置付ける。それは「之を建つるに常無有を以てし、之を主とするに太一を以てし、濡弱謙下を以て表と為し、空虚にして万物を毀たざるを以て実と為す。」あり方と説明される。「常無有」、「太一」とは「本」、「神明」であり、「濡弱謙下」するのは、概念が相対であることに基くのである。概念が絶対化されれば、それを主義主張とし、善としてそれ以外を否定し、「人に先んじ」、「人に削り、常に物に寛容」ならざるあり方となるのである。それ故に「空虚にして万物を毀たざる」立場、つまり概念によって万物を絶対的に切り分けない概念相対論が「関尹、老聃」の立場だとしているのである。そして編集者は最後に「荘周」を概念相対論者の中でも最も概念、「ことば」を意識した人物として位置付ける。

「荘周」は、「芴漠として形なく、変化して常なし。―中略―万物畢く羅なるも、以て帰するなし。」という「古の道術」を伝えた者とされる。それ故に編集者は、「荘周」が「ことば」を相対化した点を評価し、すべてが無根拠に存在し変化するという認識を不完全ながらも保った人物だと評価する。「荘周」は、「謬悠の説、荒唐の言、端涯なきの辞を以て時に恣縦して儻せ」ざる立場を取り、「天下を以て沈濁し、与に荘語すべからずと為し、卮言を以て曼衍を為し、重言を以て真を為し、寓言を以て広を為す」言語相対論の立場にあって、「ことば」に執着する世

俗に対応し、自らを万物を認識する存在だとする傲慢な「ことば」の枠組みである自我から解放し、「是非を譴めず、以て世俗と処る」言語を最も意識化した人物とされているのである。但し、「其の化に応じて物に解するや、其の理、竭さず、其の来、蛻せず」、変化に対応し、万物に一体化するのに、言語の相対を説くところまでは到達したが、「来」、それでは具体的に次にどうするのか、つまり「ことば」に執着する人をどうするのか、或いは真人は何をするべき存在なのか、などといったその次の段階に関しては未だその解答に到達していないとされる。

この様に「天下篇」の編集者は、採り挙げた人物をすべて概念相対論者と位置付けているのである。この概念相対論という視点が「古の道術」という「体系的な哲学的叙述」と説明される枠組みであると考えられる。そしてその中心的課題は如何に「ことば」を発する自己自身を相対化するかという点に収斂される。発した「ことば」こそ自己自身である。

従って、後半の「恵施」についての論は、最後に概念相対論の陥る立場、「荘周」が踏み止まったと思われる「概念は相対であるという事は絶対である。」という立場の具体例を示すものとして付加されたもの理解される。

以上の様に分析してきた「天下篇」の視点で分類構成を見るならば、要は「絶聖棄知」に尽きる。つまり「胠篋篇」が編集上の中核的な篇だという事である。この編集者の視点は、概念相対論を相対化する視点である。それは形を越えたものは形による以外に示し様がなく、といって示した形はそのものではないが、その様なものだとするしかないという矛盾を矛盾とする認識であり、概念相対論の一展開、一生滅をひとまず「ことば」として示したと思われる。

書物の編集の目的は伝承である。従って、この「絶聖棄知」の視点を伝承する為の工夫が既に述べた自著と解釈と模倣の三重構造と考えられる。読む者が必ず「荘周」の視点に到達するとは限らない。寧ろ「ことば」に執着する人が「荘周」の「ことば」を伝えるのである。

「胠篋篇」とそれに前後する諸篇を見れば、それが儒家の「聖人」を否定したもので道家の「聖人」は肯定しているのだとする視点以上の視点で、人にこの書を伝えさせようとする意図が窺われる。つまり、道家による道家の「聖人」の否定とは自らの理想の否定である。自らの存在根拠とする「聖人」の概念を自ら否定する事が可能なのは、道家的立場からすれば、人の対極にある「聖人」だけであり、人にはそれが出来ず、その「ことば」を根拠とする故に人なのである。人が認めないものを伝

えさせるには、認める形にするしかない。それが概念相対論を「道術（ことばの扱い方）」と捉えた編集者の視点である。即ち、「駢拇篇」、「馬蹄篇」、「胠篋篇」及び「在宥篇」の首二章のまとまりは、「胠篋篇」の「絶聖棄知」の解釈を中心とするものであるが、「胠篋篇」はその外側に位置する諸篇からの類推により、儒家の「聖人」の否定という人の立場からの解釈を得て存続していると考えられる。この発想は「胠篋篇」の「聖人」と「盗」の関係を踏まえた者と思われる。「絶聖棄知」を「ことば」を生み出す「聖人」と、その「ことば」によってある人の欲望を代表する「盗」との関係から見るならば、これは決して「聖」、「知」の単純な否定ではなく、本来から本来に到ると思われる「現象」の反復の一面である。即ち、「盗」は実質的には「聖人の知」の保護者としての役割を担う者である。人は「ことば」により我を与えられ、その我を中心と錯覚し好悪する事により、反としての「聖人」を発生させ、その「聖人の言」が形として我を中心に再び位置付けられ、それ以前の形を越える。そこで再び人はそこより好利避害し対立を生じ、再びその反としての「聖人」が発生し、これが無限に循環し現象となって世界を形成し続ける。その原点となる初めての「ことば」、「聖人の言」は、無によって人なるものが発生し、「ことば」を発した時に生ずるものと推定されるが（注19）、既に発生した後にあって陽は人、陰は「聖人」に比定され、それは又、我と心に比定され、その我の強大なものが「盗」という事になる。つまり、「聖人」は形、「ことば」を生み出す者であり、「盗」は形の守護者、「我」の代表として相互依存の関係が成立している事になる。この関係の中心が「聖人」による「絶聖棄知」という枠組みを変更し創造する立場である。従って伝承は次の「聖人」の為という意識に基くものと思われる。いずれにせよ編集者は、言語相対論の極点である「絶聖棄知」の視点を伝承する為に「胠篋篇」を編集の中心に置いていると考えられる。それ故に、この「古の道術」を唱える「天下篇」は、同じく「道術」と自らの思考を称する『鬼谷子』に同文と思われる「胠篋篇」を付加した意図と、失われることになった理由を探る材料となる。

四『鬼谷子』「胠篋篇」

さて『鬼谷子』の構成を内容の面から分類すると「捭闔第一」から「決第十一」までは連続する一つの思考に貫かれており、「符言第十二」がこれに付加され一まとまりの内容を構成している。その後に「転丸、胠篋」（二篇

皆亡）とあり、「本経陰符七術」、「持枢」、「中経」は後に付加されたものである(注20)。「本経陰符七術」以下の諸篇の関係は「中経」に、「本経の記事は、道数を紀し、其の変要は持枢、中経に在り。」とあるところからすると、「持枢、中経」は「本経陰符七術」に付加されたものである。この「本経」は人の内面管理方法を述べたものであり、更に「生まれながらにして天より受く。之を真人と謂ふ。真人は天と一と為りて之を知る者なり。内、修錬して之を知る、之を聖人と謂ふ。」（本経陰符七術　盛神法五龍52段）とある様に「聖人」を修養によって到達可能とし、その上位に「真人」を置いているのは、『荘子』との関連を想起させるが、明らかに「聖人」を本性と断ずる前半とは別人の作である(注21)。勿論「真人」を置く事で「聖人」概念は相対化されてはいる。しかし、このように編集された意図は、前半の対人管理方法と後半の内心管理方法という内外二面の管理術という視点からするものと考えられる。そして、この様な「本経」が付加され、「転丸」篇は内容がわからないが、「絶聖棄知」の解釈である「胠篋」篇が失われているのが現行テキストである。今その前半を内篇、後半を外篇として概観すると次のようになる。

鬼谷子内篇（12）原鬼谷子

捭闔篇　第一

1言の根源（「聖人」）　2言の根源に立つ相対的枠組みの管理（『老子』1章「衆妙の門」）　3言の背後（「我」）への対応（4章「道」）　4言の生滅による枠組みの管理　5言の二元的分類　6物の前提としての言

反応篇　第二

7言の相対化の根源（「聖人」の我）8言の対応　9言の対応　10言の絶対化（「先定」）11言の相対化による我の超克

内揵篇　第三

12言の背後（我）　13言の相対的枠組みの絶対視　14言の背後の我の把握　15言の相対的運用

抵巇篇　第四

16言と物の偏差　17言の発生（「道術」）　18言の本来的支配者（「聖人」）

飛箝篇　第五
19言の確定　20言の発生　21言の発生　22言の運用

忤合篇　第六
23言の相対　24言の確定

揣篇　第七
25言の発生と目標　26言の背後　27言の発生

摩篇　第八
28言の発生　29言の発生（73章「不争」）　30言の発生の根源（「聖人」）　31言と物と我の合致（「聖人」）

権篇　第九
32言の分類　33言の背後（「我」）　34我の超克
35我の相対への対応

謀篇　第十
36我の超克からの我の観察　37言の発生と分析（「道術」、「曲直」22章）　38言の妥当性　39言の目的（「結」）　40言の根源（「聖人」の自覚、「中正」37章「無為」）

決篇　第十一
41相対的言の絶対化　42言の絶対化の契機

符言篇　第十二
43相対的我の超克　44我の超克　45我の超克（「徳術」）　46言の展開　47物の分析（言）　48我の超克（「心」、「聖人」）　49言の根源（「開閉」）　50言の絶対化　51言の根源

転丸篇、胠箧篇（二篇皆亡）

鬼谷子外篇

本経陰符七術篇
52我の超克法　53我の超克法　54我の超克法
55我の超克法　56我の超克法　57物への対応
58言に由る物への対応

持枢篇
59物の根源（時令説）

中経篇

60言の対応（序）　61言の対応（具体策）　62言の対応（具体策）　63言の対応（具体策）　64言の対応（具体策）

（各篇の断章は拙稿『校訂鬼谷子三巻訳稿』による）

柳宗元はこのテキストと同じ構成のものを見た様であり、それ故に、

鬼谷子後出而險盭峭薄、恐其妄言亂世難信、學者宜其不道。而世之言縱横者、時葆其書。尤者、晩乃益出七術、怪謬異甚、不可考校。　（辯鬼谷子）

と述べていると思われる。この非難は「七術」を意識したものである。即ち、「胠篋篇」がないテキストでは、対人管理方法と内心管理方法という単なる欲望達成の解説に過ぎないという事である。この点からすれば、「胠篋篇」を付加した編集者は(注22)、『荘子』「天下篇」の編集者と同様の視点から『老子』の一展開である『鬼谷子』には『荘子』同様「聖人」概念の相対化の視点があることを強調しようとしたものと推定できる。『鬼谷子』には「聖人」概念自体の否定は明記されていない。だが、概念相対論として『老子』を根拠にする以上、あるべき視点が「絶聖棄知」であることは既に述べた。「胠篋篇」を付加した編集者は、それ故にこそ付加したと考えられる。しかし、『荘子』の編集と異なるところは、単独で「胠篋篇」（「転丸篇」の問題は残るが）が付加された点にある。これでは前半十一篇の「聖人」を直接否定する事になり、「儒家的聖人の否定」という逃げ道は塞がれる。勿論、亡失した理由としては『荘子』「胠篋篇」と同文故に削除されたという可能性もあるが、思想的編集の側面からすれば、この通常の人では理解不可能な構成を回避する為に「七術」を付加した編集者は、妥協策として「胠篋篇」に代えたと考えることも可能である。そして、その結果が柳宗元の非難であるとすれば、『鬼谷子』は、「胠篋篇」を失い「七術」を付加される事で利益追求の概念操作の書とされたのである。

五『鬼谷子』に於ける「胠篋篇」の位置

それでは、次に『老子』19章「絶聖棄知」及び18章「大道廃、有仁義。」の解釈である「胠篋篇」が『鬼谷子』に不可欠の篇である理由を、その思想内容から論ずる。

「捭闔篇第一」から「決篇第十一」に到る内容に「符

言篇第十二」が付加されているのが原『鬼谷子』であると思われるので、はじめに此の両者の関係から分析する。

「符言篇第十二」は、既に諸家に指摘されている通り、『管子』「九守篇」とほぼ同文である。武内氏（前掲書注2）は、「鬼谷子全体が符言篇を根底として敷衍されており、鬼谷子が蘇秦の書であるということを前提して考えると、符言とは陰符の言を意味するのではあるまいか。」と言う。確かに「符言篇」には表に示した如く、「鬼谷子」の思想を形成する要素は含まれてはいる。しかし、戦国策にある「（蘇秦）乃發書陳箧數十、得太公陰符之謀、伏而誦之、簡練以爲揣摩。」という記述を後人が見て付加した可能性は否定できず、又「結」、「揣摩」等の『鬼谷子』の中心、特徴ともなる考えがそのまま述べられているのでも、前十一篇に「符言篇」に固有の語が引用されているという訳でもない。そこで先ず「符言篇」九条を見る。

43　相対的我の超克

安徐正静なれば、其の被節、肉ならざる無し。善く与るも静ならざれば、虚心平意、以て傾損を待つ。右　主位　（符言）

「虚心」は、40段の「無為」に通ずるが、「傾損を待つ」のは人主の立場を示すであろう。

44　我の超克

目は明を貴び、耳は聡を貴び、心は智を貴ぶ。天下の目を以て視る者は、則ち見ざる無し。天下の耳を以て聴く者は、則ち聞かざる無し。天下の心を以て慮る者は、則ち知らざる無し。輻湊し並び進まば、明、塞ぐべからず。右　主明　（符言）

「明」は、29段「聖人は之を陰に謀る、故に曰く、神。之を陽に成す、故に曰く、明。」（摩）に通ずる。「聡」は無いが「耳」は、33段「故に口は、機関なり。情意を関閉する所以なり。耳目は、心の佐助なり。間を窺ひ姦邪を見る所以なり。」（権）とあり、「心は智を貴ぶ」は、40段の「無爲而貴智」（後出）に通ずる。「天下の目、耳、心」は人主の立場を示す。「目、耳、口」と「口」を強調するのは遊説者の立場と言えよう。

45　我の超克（「徳術」）

徳の術に曰く、堅にして之を拒む勿れ、と。之を許さば則ち防守するも、之を拒まば則ち閉塞す。高山は之を仰いで極むべく、深淵は之を度りて測るべきも、神

明の徳術は正静、其れ之を極むる莫し。右　主徳

（符言）

「神明の徳術」は、29段の「所謂、事に主たりて日々成るとは、徳を積むなり。而して民、之に安んじ、其の利する所以を知らず。善を積むなり。而して民、之を道とし、其の然る所以を知らず、而して天下、之を神明に比するなり。兵に主たりて日々に勝つとは、常に不争、不費に戦ひ、而して民、服する所以を知らず、畏るる所以を知らず、而して天下、之を神明に比す。」（摩）に通じるが、前11篇では「道術」とされる。ここでは「神明の徳術は正静、其れ之を極むる莫し。」とあり、中心に位置する人主の「心」の働かせ方が「徳術」である。

46　言の展開

賞を用ふるは信を貴び、刑を用ふるは正を貴ぶ。賞賜は信を貴び、必ず耳目の見聞する所に験すれば、其の見聞せざる所の者、闇化せざる莫し。誠、天下に暢ぶること神明、而るに況んや姦者の君に干むるものをや。

右　主賞

（符言）

「信賞正刑」は法家的であるが、その「ことば」による効果に注目するのは5段の「言の二元的分類」に通ずる。

捭闔は、道の大化、説の変なり。必ず豫め其の変化を審にす。吉凶の大命、焉に繋る。口は、心の門戸なり。心は神の主なり。志意、喜欲、思慮、智謀、此れ皆門戸に由りて出入す。故に之を関するに捭闔を以てし、之を制するに出入を以てす。之を捭すとは、開なり、言なり、陽なり。之を闔すとは、閉なり、黙なり、陰なり。陰陽其れ和すれば、終始其れ義あり。故に長生、安楽、富貴、尊栄、顕名、愛好、財利、得意、喜欲を言ふは陽為り、始と曰ふ。故に死亡、憂患、貧賤、苦辱、棄損、亡利、失意、有害、刑戮、誅罰を言ふは陰為り、終と曰ふ。諸言、陽に法るの類は、皆、始と曰ふ。善を言ひて以て其の事を始む。諸言、陰に法るの類は、皆、終と曰ふ。悪を言ひて以て其の謀を終ふ。

（捭闔）

しかし、これも人主の立場を前提とした論である。

47　物の分析（言）

一に曰く、之に天あり、二に曰く、之に地あり、三に曰く、之に人あり。四方上下、左右前後、熒惑の処、安にか在る。右　主問

（符言）

「四方上下、左右前後」の中心に位置する人主の眼前の物を三に分類し、「問」う事ですべてを「ことば」としてそれに対応するのは、概念分析であり、以下に示す36段にある発想に通ずる。

凡そ謀に道有り。必ず其の因る所を得て、以て其の情を求む。審に其の情を得れば、乃ち三儀を立つ。三儀とは、曰く、上、曰く、中、曰く、下。参、以て立て、以て奇を生ず。奇は其の擁する所を知らず、古の従ふ所に始る。故に鄭人の玉を取るや、指南の車に載る、其の惑はざるが為なり。夫れ材を度り、能を量り、情を揣する者も亦、事の指南なり。（謀）

又、続く37段には「智仁勇」の「三才」概念による人の三分類も見える。この「三」ですべてを説明する発想は、『老子』42章の「三生万物」に通ずるであろうが、人の一般的概念分類形式でもあるだろう。

48　我の超克（「心」、「聖人」）

心は九竅の治を為し、君は五官の長為り。善を為す者、君、之に賞を与へ、非を為す者、君、之に罰を与ふ。君、其の求むる所以に因りて、因りて之に与ふれば、則ち労せず。聖人、之を用ふ。故に能く之を賞す。之に因るは理に循ふ。故に能く久長なり。右　主因（符言）

人を二元論的に価値づける事で秩序を維持する人主の立場を、心と器官の関係とし、心を人主として説明するのは、既に見た5段の「心は神の主なり。」と同一の発想である。

49　言の根源（「開閉」）

人主は周からざるべからず。人主周からざれば、則ち群臣、乱を生ず。其の常無きに家するや、内外通ぜず、安んぞ開く所を知らん。開閉善ならざるは、原を見ざるなり。右　主周（符言）

人主のことばの「開閉」は、1段の「捭闔」の原型と考えられる。

粤若に古を稽ふるに、聖人の天地の間に在るや、衆生の先為り。陰陽の開闔を観て以って物に命し、存亡の門戸を知り、万類の終始を籌策し、人心の理に達し、

変化の朕を見、其の門戸を守司す。故に聖人の天下に在るや、古より今に至るまで、其の道は一なり。（捭闔）

50　言の絶対化

一に曰く、目に長ず。二に曰く、耳に飛す。三に曰く、明を樹つ。明なれば千里の外、隠微の中に知らる、是れを洞と謂ふ。天下の姦、闇変せざる莫し。右　主恭（符言）

同じく三の発想。「明を樹つ」のは心とすれば、「目、耳、心」という既出「符言篇」44段と同一であり、「ことば」によるとすれば「口」となって、同じく既出33段の発想と同一である。

51　言の根源

名に循ひて実を為さば、安らかにして完し。名実相ひ生ずれば、反りて相ひ情と為る。故に曰く、名の当るは、則ち実より生じ、実は理より生ず。理は名実の徳より生じ、徳は和より生じ、和は当より生ず。右　主名（符言）

「名」、「ことば」によって「実」体を位置付けるという発想は、前11篇の前提となる発想である。

以上の分析からすれば、「符言篇」は相手の心をこちらに結びつけるという「捭闔」の目的である「結」や、その為の方策である「揣摩」、「権」、「謀」、又事を決断するという「決」等の思考を生み出す可能性は十分に考えられる。しかし、「符言篇」は『管子』「九守篇」と同文であり、『管子』「九守篇」は「君主の守るべき要道」（『管子纂詁』頭注）とされる様に、これは人主の立場という限定を持つ。従って、「符言篇」は前十一篇が明らかに「聖人」（40段「謀篇」）を自覚した遊説家としての論述であるのとは立場を異にしている事も確かである。

故に聖人の道は陰、愚人の道は陽なり。智者は易を事とし、不智者は難を事とす。此を以て之を観るに、亡は以て存と為すべからず、危は以て安と為すべからず。然り而うして無為にして智を貴ぶ。智は衆人の知る能はざる所に用ひ、能は衆人の見る能はざる所を用ふ。既に用ひ、事を択ぶべきを見て之を為す、自ら為にする所以なり。事を択ぶべからざるを見て之を為す、人の為にする所以なり。故に先王の道は陰なり。言、之

有りて曰く、天地の化、高と深とに在り、聖人の道を制するは、隠と匿とに在り、と。独り忠信、仁義のみに非ず、中正のみ。道理、此の義に達すれば、則ち与に言ふべし。能く此を得るに由らば、則ち以て遠近の義を穀すべし。（謀）

それ故に武内氏の蘇秦敷衍説も一つの推論ではあるが、蘇秦が自らの動因である「結」を意識化する契機となった参考資料として付加したとも考えられ、又後人が戦国策の記述によって付加編集した可能性も否定できない。しかし、いずれの場合でも、「符言篇」と前11篇は別人の手に成るものである。すると、この「符言篇」を付加した人物は、本性「聖人」である事を自覚した「聖人」こそが人の管理者としての人主であるべきだという視点を基準にしていると考えられる。それが蘇秦自身であるのか、後の編集者であるのかは不明であるが、この様な視点は確かに既に見た「胠篋篇」に示されているのである。

上、誠に知を好みて无道なれば、則ち天下大乱す。―中略―罪は知を好むに在り。故に天下は皆其の知らざる所を求むるを知るも、其の已に知る所を知る者なし。皆其の不善とする所を非とするを知るも、其の已に善とする所を非とする者なし。是を以て大乱す。―中略―甚だしきかな、知を好むの天下を乱すや。三代より以下は、是れのみ。夫の種種の民を舎て、夫の役役の佞を悦び、夫の恬淡無為を釈て、夫の哼哼の意を悦ぶ。哼哼、已に天下を乱す。（胠篋）

本性「聖人」以外の人は「無道」であり、「恬淡無為」を捨てて知を好む。それが混乱の原因だという事は、人主以外に「聖人」が出現し、それを人が利用して「上」となり国や制度を盗む事によって生ずるという事である。つまり「胠篋篇」は、「聖人」こそが「人主」であるべきだという立場であり、これが「符言篇」を含む原鬼谷子の構成の視点と一致するのである。しかも「胠篋篇」は、「聖人」が「聖人」であるという限定の超克を要求するものであった。ところが原鬼谷子にはこれだけが欠けているのである。従って『鬼谷子』に「胠篋篇」を付加した編集者は、『荘子』「天下篇」の作者と同一の視点から、言語相対論の極点である「絶聖棄知」の視点を伝承する為に「胠篋篇」を付加したのではなかろうか。思想的整合性という観点からすれば、この様に推論する事が出来るだろう。これが「胠篋篇」が『鬼谷子』に不可欠な理由を思想的整合性の面から考察した結果である。

おわりに

以上の考察からすれば、『鬼谷子』の無為にして人を牧する「道術」は、『老子』に基く対人管理方法であり(注23)、『荘子』の「道術」(「天下篇」の視点)は、『老子』に基く自己管理方法とする事が出来る。この『鬼谷子』に『荘子』と同文の『老子』の「絶聖棄知」の解釈である「胠篋篇」が付加されていたという事は、思想的に『荘子』と『鬼谷子』が『老子』を起点とする姻戚関係にあることを暗示する。『鬼谷子』の編集者は『老子』と『荘子』に共通する思考を『鬼谷子』に見出していた。それを象徴するのが『鬼谷子』に付加された「胠篋篇」であった。『荘子』「天下篇」の編集意図からすれば、「胠篋篇」の位置は道家思想の核心にある。これは言語相対論の核心が、言語を相対と位置付ける自己自身の相対化であることを実証する。故に『鬼谷子』も『荘子』と同様に『老子』の展開例、「道術」なのである。ただ『荘子』は言語の枠組みを超克し己を救う事に力点があり、『鬼谷子』はその相対的言語を相対とする立場から人を救おうとするという正反対の展開を示したものであった(注24)。そして、その思考の要が「聖人」による「聖人」自身の否定であり、「胠篋篇」はそれを認識した道家的な編集者の認識なのであった。

注

(1)『荘子』の底本は『續古逸叢書』所収宋本『南華眞経』を用い、世徳堂本(『四部叢刊』所収)、馬叙倫『荘子義證』、劉文典『荘子補正』、王叔岷『荘子校釈』等の諸書を参考とした。

(2) 武内義雄氏『鬼谷子を読む』(同氏全集第六巻諸子篇一所収 昭和五十四年 角川書店 元『支那學』第五巻4号 昭和四年)

(3) 拙稿『鬼谷子』の文献学的考察—武内義雄説を巡って—」(『中嶋隆蔵先生退休記念論集』所収 平成十八年三月 イズミヤ出版)参照。「鬼谷子曰」とするものは、「鈔本國會圖書館攝製北平圖書館善本書膠片」、「清 周廣業 校 讀畫齋叢書己集第四十一至四十五册 儒門経済長短経九巻」、「清 周廣業 校 讀畫齋叢書戊—辛集第四十至六十四册」、「鈔本中國子學名著集成縱横家子部」、「叢書集成初編」(国会図書館蔵)であり、「荘子曰」とするものは、「四庫全書本」及び「續函海 第一函 第一、二册 川西李雨村編 萬巻楼蔵版 錦州李調元雨村校 無注」(国立公文書館蔵)である。尚

『長短経』のテキストについての研究には、周斌「長短経校証与研究」（2003年 巴蜀書社）があるが、この出典の異同についての言及はない。

（4）拙稿「『鬼谷子』の「道術」」（『文化』第71巻1、2号 平成十九年九月）

（5）柳宗元『辯鬼谷子』（後出・第四章）に世を乱す「妄言」と断ずるのがその代表であるが、「妄言」とは「正言」という絶対善概念を前提とし、「乱世」は「治世」という理想概念を前提とする非難である。

（6）老聃死。秦失弔之、三號而出。弟子曰、非夫子之友邪。曰、然。然則弔焉若此可乎。曰、然。始也吾以爲其人也、而今非也。向吾入而弔焉、有老者哭之如哭其子、少者哭之如哭其母。彼其所以會之、必有不蘄言而言、不蘄哭而哭者。是遁天倍情、忘其所受。古者謂之遁天之刑。（『荘子』内篇養生主）

（7）この点については、拙稿「『鬼谷子』の聖人観」（『集刊東洋学』第96号 平成十八年十月）で述べた。

（8）武内義雄氏『読荘私言』（同氏全集第六巻諸子篇一所収 昭和五十四年 角川書店 元桑原博士還暦記念東洋史論叢昭和九年）には、「七篇によると荘周学説の要点は万物斉等の理を観じて性を全くし真を保つということに帰する。」とあり、金谷治氏「荘子」（一）（岩波文庫）の解説、及び同氏「『荘子』内篇について」（日本中国学会報5 昭和二十八年）によれば、中心思想は万物斉同観に基く「因循主義」であり、人間社会の束縛から解放された絶対的な精神の自由、自然と冥合した魂の安らぎがその目的であるとされているが、要するにこれらは「ことば」を超える事で解決されるものであると理解される。

（9）『荘子』「内篇」の言語相対論、彼我の是非善悪の論を踏まえて外篇の「胠篋篇」は存在していると考えられる。

（10）「無為」が人の管理者の立場であるとするのは『鬼谷子』の立脚点でもあり、概念相対論に共通する立場と考えられる。

（11）金谷治氏『荘子』（岩波書店）第二冊（外篇）「胠篋篇」にある説明が代表的なものである。

（12）武内義雄氏『老子と荘子』同氏全集第六巻諸子篇一所収121頁

（13）武内氏同書131頁

（14）金谷治氏「『荘子』天下篇の意味」（金谷治中国思想論集下巻138頁）（元『文化』十六巻六号1952年所収）

（15）金谷氏同書133頁

（16）篇の構成については郭象による再編集を経た三十三篇本に由るしかないが、郭象の編集意図についての考察には、古勝隆一氏「郭象による『荘子』刪定」（『東方學』92輯1996年）

があり、その注釈の内容から「郭象は「斉」を中心に、『荘子』を再構成した」と指摘する。しかし、現在のところ各篇の配列にそれがどの様な影響を及ぼしたかに就いてまでは考究する術は無い様である。

(17)「道」の字、四部叢刊本は「導」につくる。金谷氏は『荘子』(岩波文庫)「天下篇」201頁で注疏本、世徳堂本によって「道」に改め「言」と解釈し、福永光司氏は、『荘子』(朝日古典選17)「天下篇」192頁で「導」のまま解釈する。ここでは「道術」の説明という視点から「道」に改め、そのまま解釈した。

(18) 武内氏前掲書92頁

(19)『老子』25章「物有り混成し、天地に先んじて生ず。寂たり寥たり、独立して改めず、以て天地の母と為すべし。吾未だその名を知らず、之に字して道と曰ふ。」拙論「「ことば」について」(『清真学園紀要』11号　平成八年三月)参照

(20) 注(3)参照

(21) 注(3)参照

(22)「胠篋篇」は『鬼谷子』前半の作者とは別人のものと考えられ、それ故に編集者によって付加されたものであると思われる。

(23) 注(7)参照

(24) 注(4)、(8)参照

〔附記〕本稿は学位論文『鬼谷子の研究』(東北大学)(平成二十一年三月)として提出したものの内、未発表の『荘子』に関する部分を改稿したものである。