



Title	『徒然草』第七段と『莊子』再考：「夏の蟬」をめぐって
Author(s)	陳, 秉珊
Citation	詞林. 2005, 38, p. 44-56
Version Type	VoR
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/67541">https://doi.org/10.18910/67541</a>
rights	
Note	

*The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA*

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

The University of Osaka

# 『徒然草』第七段と『莊子』再考

——「夏の蟬」をめぐる——

陳 秉 珊

はじめに

『徒然草』第七段において、出典が『莊子』とされる語句が二つある。その中で「夏の蟬春秋を知らぬ」一句は、『莊子』の「逍遙遊篇」に「朝菌不知晦朔、蟪蛄不知春秋」とあるのがその出典とされている。「蟪蛄」に注して南宋の

林希逸が『莊子廣義』に「蟪蛄、寒蟬也。春生夏死、夏生秋死、不見四時之全」と解釈しているところから、『野槌』等、『徒然草』の多くの注釈書には林希逸の注が挙げられている。これに対して、神田秀夫氏は、「夏の蟬」という語に注目して「兼好は成疏をたよりに郭注で莊子を読んでいたので、未だ林注は目にふれていないのではあるまいか」と述べ、林注依拠説を否定する。神田氏の言及されたのは晋の郭象の注に初唐の成玄英が疏をつけた『南華真經注疏』という『莊子』の注釈書である。「蟪蛄」一語について、成玄英は「夏蟬也。生於麦梗、亦謂之麦節、夏生秋死、故不知春

秋也」と解釈している。

日本における『莊子』受容についての先行研究によれば、鎌倉時代から室町中期までは、郭象注・成玄英疏によって研究され、南北朝から室町末期までの間には林希逸の口義本が現われ、郭象注・成玄英疏と平行して『莊子』研究に利用されてきたことがわかる。ただし、林希逸の口義本が本格的に読まれるようになったのは、江戸に入ってからである。

本稿では、神田氏の推論を踏まえて、『徒然草』第七段を中心に、「夏の蟬」一句に関連する思想的 content に着目し、兼好が『莊子』をどのように受け止めていたかを考察していくこととする。

## 一 「夏の蟬」と『南華真經注疏』における「逍遙」

『徒然草』第七段の冒頭に

あだし野の露消ゆる時なく、鳥部山の煙立ち去らでのみ  
住み果つる習ひならば、いかにものあはれもなからん。  
世は定めなきこそいみじけれ。

とある。この一節からは、中古文学の伝統的理念——「もののあはれ」が非常に尊ばれているのがわかる。その「もののあはれ」は、「あだし野の露」、「鳥部山の煙」といったはかないものがもし消えたり、立ち去ったりすることがなければという仮定によって強調され、それが「世は定めなきこそいみじけれ」という主題の根拠となったと思われる。この主題を展開させるために、兼好は、更に次のように寿命の問題を取り上げる。

命あるものを見るに、人ばかり久しきはなし、かげろうの夕べを待ち、夏の蟬の春秋を知らぬもあるぞかし。つくづくと一年を暮らすほどだにも、こようなうのどけしや。

兼好は、命のある物のなかで、人間の寿命がいかに長いかを論証するために、その比較の対象として「夏の蟬」というはかないものを取り上げたのである。それは、「夏の蟬」を否定的に見ているのではなく、「もののあはれ」に基づいて、「世はさだめなきこそいみじけれ」と主張しているのだから、それを肯定的に見ていることは間違いない。この点では、確かに『莊子』本文と違って、『南華真經注疏』の成玄英の解釈に一致している。本来注釈書はその注釈の対象の思想、内容を正確で、忠実に解釈するものである。しかしながら、郭象と成玄英は、『莊子』を解釈することによって、自己の思想を述べるといふ傾向があるので、『南華真經注疏』と『莊

子』本文との間に齟齬が生じるのは避けられないことである。「夏の蟬」についての解釈もその一つである。

「夏の蟬」の出典が、『莊子』・「逍遙遊篇」とされていることについては冒頭に既に触れた。「逍遙遊篇」において、道を体得したいわゆる絶対的な超越者の「逍遙」を論証するために、莊子は、先ず鵬と小鳥を例にあげる。

〈莊子〉鵬之徙<sub>ニ</sub>於南冥<sub>ニ</sub>也、水擊三千里、搏扶搖而上者九萬里、去以六月一息者也。(中略) 蜩與學鳩笑<sub>レ</sub>之曰、「我決起而飛、搶榆枋、時則不至而控<sub>ニ</sub>於地<sub>ニ</sub>而已矣。奚以之<sub>ニ</sub>九萬里<sub>ニ</sub>而南<sub>ニ</sub>為。適莽蒼者、三食而反、腹猶果然。適百里者、宿舂糧、適千里者、三月聚糧。之二蟲又何知。」

(鵬の南冥に従るや、水の撃(激)すること三千里、扶搖に搏ちて上ること九万里、去るに六月の息を以てする者なりと(中略) 蜩と学鳩とこれを笑いて曰く、我れ決起して飛び、榆枋に搶りて止まるも、時に則いは至らずして地に控つのみ。奚を以て九万里に之きて南を図らんや。莽蒼に適く者は三食にして反りて腹なお果然たるも、百里に適く者は宿に糧を舂き、千里に適く者は三月糧を聚む。之の二蟲また何ぞ知らん。)

莊子は、ここで、羽ばたいて九万里の大空に上り、六ヶ月も飛び続ける大鵬の壮大な飛翔と、勢いよく飛び立ってもせいぜい雑木に留まるぐらいの蜩と学鳩の嘲笑をとりあげ、偉

大なるものと卑小なるもの、大知の世界と小知の世界の相違を述べた。これについて『南華真經注疏』において、次のように解釈する。

〔郭象注〕苟足於其性、則雖大鵬無以自貴於小鳥、小鳥無羨於天地而榮顧有餘矣。故大小雖殊、逍遙一也。

〔成玄英疏〕蜩、鳩聞鵬鳥之宏大、資風水以高飛、故嗤彼形大而効勞、欣我質小而逸豫、且騰躍不遇過數、突榆枹而栖集、時困不到前林、投地息而更起、逍遙適性、樂在其中。

郭象は大鵬と小鳥のそれぞれの行為について、「大小雖殊、逍遙一也」(大小は異なるが、逍遙という点に於いては変らない)と解釈し、成玄英もこれに同調し、「逍遙適性、樂在其中」(性に従って逍遙し、樂は其の中にある)と疏をつけている。莊子は「大知を持つ大鵬の「逍遙」をより鮮明なものにするため、小知の世界(世俗)にこだわる蜩と学鳩を挙げたのだから、郭象と成玄英の解釈は、明らかに本文の意味から離反している。『莊子』本文と『南華真經注疏』の間に生じたこの齟齬は、「二蟲」に対する解釈によってより明らかにする。ここでは、林希逸の注釈との比較によってそれを分析してみよう。

〔林希逸注〕「二蟲者、蜩鳩也、言彼何足以知此、故曰、又何知。小知不<sub>レ</sub>及大知、小年不<sub>レ</sub>及大年。」

〔郭象注〕「二蟲、謂鵬蜩也。對大於小、所以均<sub>二</sub>異趣也、夫趣之所<sub>二</sub>以異、豈知異而異哉。皆不知<sub>二</sub>所以然<sub>一</sub>而自然耳。自然耳、不<sub>レ</sub>為也。此逍遙之大意。」

〔成玄英疏〕郭注云、「二蟲、鵬蜩也、對大於小、所以均<sub>二</sub>異趣也。且大鵬搏風九万、小鳥決起榆枹、雖復遠近不同、適<sub>レ</sub>性均也。」

「二蟲」について、林希逸が「蜩」と「鳩」をあげているのに対して、『南華真經注疏』においては、「鵬蜩」だと解釈されている。『莊子』本文を照らしてみれば、林希逸注のほうが、本文の内容により忠実であることがわかる。莊子は鵬と小鳥を例に挙げて大知の世界と小知の世界の相違を説明した後、更に寿命の問題を取り上げる。『徒然草』第七段の「夏の蟬」の典故とされる「蟪蛄」一句がここに現われてくる。

〔莊子〕小知不<sub>レ</sub>及大知、小年不<sub>レ</sub>及大年。奚以知其然也、朝菌不知晦朔、蟪蛄不知春秋、此小年也。楚之南有冥靈者、以五百歲為<sub>レ</sub>春、五百歲為<sub>レ</sub>秋、上古有大椿者、以八千歲為<sub>レ</sub>春、八千歲為<sub>レ</sub>秋、而彭祖乃今以<sub>レ</sub>久特聞、衆人匹<sub>レ</sub>之、不<sub>レ</sub>亦悲乎。

(小知は大知に及ばず、小年は大年に及ばず。奚を以て其の然るを知るや。朝菌は晦朔を知らず、蟪蛄は春秋を知らず。此れ小年なり。楚の南に冥靈なる者あり、五百歳を以て春と為し五百歳を秋と為す。上古に大椿な

る者あり、八千歳を以て春と為し八千歳を秋と為す。而るに彭祖は乃今久を以て特り聞こえ、衆人これに匹ふ、亦た悲しからずや。

莊子は朝生えて夕方に死んでいく朝菌や春に生まれて夏に死んでゆく蟪蛄にとつて、樹齡千年の大椿の存在を当然知らないのだといって、あらためて大知と小知についての信憑性を高め、世俗を超越した逍遙を明らかにしようとする。林希逸はこの一節を次のように解釈する。

〈林希逸注〉蟪蛄、寒蟬也。春生夏死、夏生秋死、不見四時之全、故曰「小年」、冥靈、木名也。大椿、亦木名也。此亦寓言、不必求其実言。冥靈之生、一千年方当一歳。大椿之生、一萬六千年方当一歳、（中略）是見小而不見大也。

ここで「蟪蛄」が「寒蟬」と解釈され、そして「四時之全」（四季）を見ずに死んでいくのはかないものが樹齡一萬六千年相当の「大椿」のことをどうして知ることができようかと述べて、小知と大知を区別する。しかし、『南華真經注疏』においては、このような区別は見あたらない。

〈郭象注〉夫物未嘗以レ大欲レ小、而必以レ小羨レ大、故举二小大之殊各有定分。非羨欲所レ及、則羨欲之累可レ以絶矣。夫悲生於累、累絶則悲去、悲去而性命不レ安者、未之有也。

〈成玄英疏〉蟪蛄、夏蟬也。生於麦梗、亦謂之麦節、

夏生秋死、故不レ知二春秋一也。（中略）各止其分、而性命安矣。

郭象は「人々は大を持って小を欲するのではなく、いつも小を以て大を欲するので、累いが生じてくるのである。実は大きいものにも小さいものにもそれぞれの分がある。これを認識すれば、累いも乗り越えるわけである。人間の悲しみは累いから生じるもので、累いがなくなれば、悲しみも無くなる」と解釈する。成玄英は、郭注よりは比較的に莊子本文にそつて解釈しているが、結果的には「各々其の分に止まれば、生きることも安らくなる」と述べて、郭注に同調する。

莊子の根本思想は無為自然と万物斉同である。無為自然については本稿の第二節に触れるが、ここでは「逍遙遊篇」における「万物斉同」思想について、『南華真經注疏』の解釈を分析してみたい。『莊子』内篇・斉物論篇において次のような論述がある。

〈莊子〉天下莫レ大於秋豪之末而太山為レ小、莫レ寿乎殤子而彭祖為レ夭。天地與我並生、而万物與我為レ一。（天下秋豪の末より大なるは莫く、而して太（泰）山を小と為す。殤子より寿なるは莫く、而して彭祖を天と為す。天地も我れと並び生じ、而して万物も我れと一たり。）

「万物斉同」とは、大小、長短、生死など一切の対立と矛盾を齊しく見ることであるが、この境地に達するには、一つ

の条件がある。即ち「逍遙遊篇」の「至人・神人・聖人」のような絶対的な超越者でなければならない。絶対的な超越者になれば、常識では大きなものの極致とする巨大な泰山ほど小さいものはないのである。そこでは幼くして死んだ子供もこの上なく長寿であり、八百歳を生きたという彭祖の長寿も短い命にすぎない。これに対して『南華真經注疏』は次のように解釈する。

〈郭象〉無<sub>レ</sub>小無<sub>レ</sub>大、無<sub>レ</sub>寿無<sub>レ</sub>夭。是以螻蛄不<sub>レ</sub>羨<sub>二</sub>大椿<sub>一</sub>而悠然自得、斥鴳不<sub>レ</sub>貴<sub>二</sub>天地<sub>一</sub>而榮願以足。苟足<sub>二</sub>於天<sub>一</sub>然<sub>二</sub>而安<sub>一</sub>其性分。故雖<sub>二</sub>天地<sub>一</sub>未<sub>レ</sub>足<sub>二</sub>為<sub>レ</sub>壽。而與<sub>レ</sub>我並生、万物未<sub>レ</sub>足<sub>二</sub>為<sub>レ</sub>異而與<sub>レ</sub>我同得。

〈成玄英疏〉夫物之生也、形氣不<sub>レ</sub>同、有<sub>レ</sub>小有<sub>レ</sub>大、有<sub>レ</sub>夭有<sub>レ</sub>寿、若以<sub>二</sub>性分<sub>一</sub>言之、無<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>自得。

郭象は莊子の万物斉同という根本思想を尊重する一方、莊子本文のように絶対者という条件を完全に無視し、あくまで「性分」に視点を置く。性分から見れば、大小、長短を問わず「もの」はおのおの逍遙ができる。この「性分」を説明するために郭象はあらためて「逍遙遊篇」に現われた短命な「螻蛄」、世俗的な「斥鴳」を取り上げた。成玄英も郭注に同調する。

本節の冒頭にも言及したが、『徒然草』第七段において、兼好は人間の寿命がいかに長いかを論証するために、「夏の蟬」をその比較の対象として取り上げた。この点においては

莊子本文における「螻蛄」の扱い方と同じではあるが、「夏の蟬」を肯定的に取り上げているのは、『南華真經注疏』の解釈と同じである。上にも述べたように、『南華真經注疏』と比べて林希逸注は莊子本文の思想に忠実である。しかし、だからこそ、林注では『徒然草』第七段の「夏の蟬」を解釈するには、無理があるのである。以上の考察から見れば、兼好は「夏の蟬」という一語を単に引用したのではなく、やはり『南華真經注疏』を頼りに「莊子」を理解していたのではないかと考えられる。

## 二 「夏の蟬」と『南華真經注疏』における「自然」

『徒然草』第七段には『莊子』からの出典とする語句がもう一つある。「命長ければ辱多し」である。「世はさだめなきこそいみじけれ」という主旨から見れば、命がはかない「夏の蟬」を例に挙げて、「命長ければ辱多し」と述べるのは、ごく自然な流れではあるが、『莊子』本文においては、「命長ければ辱多し」の出典とされる「多男子則多<sub>レ</sub>懼、富則多<sub>レ</sub>事、壽則多<sub>レ</sub>辱」という言葉を否定的に述べているのであって、兼好のように肯定的に書いているのではない。

「夏の蟬春秋を知らぬ」は『莊子』内篇の「逍遙遊篇」がその出典とされているのに対して、「命長ければ辱多し」は外篇の「天地篇」がその出典とされている。内篇は比較的莊子の本来の思想に忠実なもの、これに対して外篇は莊子以後

の道家の人々が書きついでいったもの、というのが今日の見方の大勢を占めているといつてよい。内篇と外篇のあいだには、かなり顕著な思想の相違が見られる。森三樹三郎氏の言葉を借りて簡単に言えば、内篇は「人間の外にある自然」、外篇は「人間の内にいる自然」を問題にしているのである。

「人間の外にある自然」とは人力でどうすることもできないもの、「人間の内にいる自然」とは人間の「性」、「本性」のことにはかならない。「命長ければ辱多し」という一句の出典とする外篇の寓話は正にその「内にある自然」を述べた代表的なものである。ここで、「帝郷寓話」の全文を掲示する。

〔莊子〕堯觀<sub>レ</sub>乎<sub>レ</sub>華。華封人曰、「嘻、聖人、請祝<sub>二</sub>聖人<sub>一</sub>。使<sub>二</sub>聖人壽<sub>一</sub>。」堯曰、「辞。」使<sub>二</sub>聖人富<sub>一</sub>。」堯曰、「辞。」使<sub>二</sub>聖人多<sub>二</sub>男子<sub>一</sub>。」堯曰、「辞。」封人曰、「壽・富・多男子、人之所<sub>レ</sub>欲也、汝獨不<sub>レ</sub>欲。何邪。」堯曰、「多<sub>二</sub>男子<sub>一</sub>、則多<sub>レ</sub>懼。富則多<sub>レ</sub>事。壽則多<sub>レ</sub>辱。是三者、非<sub>レ</sub>所以養<sub>レ</sub>德也。故辞。」封人曰「始也、我以汝為聖人邪。今然君子也。天生萬民、必授<sub>二</sub>之職<sub>一</sub>。多<sub>二</sub>男子<sub>一</sub>而授<sub>二</sub>之職<sub>一</sub>、則何懼之有。富而使<sub>二</sub>入分<sub>一</sub>之、則何事之有。夫聖人鵠居而穀食、鳥行而無<sub>レ</sub>彰。天下有<sub>レ</sub>道、則與<sub>レ</sub>物皆昌。天下無<sub>レ</sub>道、則脩<sub>レ</sub>德就<sub>レ</sub>閒。千歲厭<sub>レ</sub>世、去而上<sub>レ</sub>僊。乘<sub>二</sub>彼白雲<sub>一</sub>、至于帝鄉。三患莫<sub>レ</sub>至、身常無<sub>レ</sub>殃。則何辱之有。」封人去<sub>レ</sub>之、堯隨<sub>レ</sub>之、曰、「請問。」封人曰、「退已。」（堯、華に觀<sub>ル</sub>。華の封人曰わく、「嘻、聖人よ、請う聖

人を祝し、聖人をして壽ならしめん」と。堯曰わく、「辞す」と。「聖人をして富ましめん」と。堯曰わく、「辞す」と。「聖人をして男子多からしめん」と。堯曰わく、「辞す」と。封人曰わく、「壽と富と男子多きとは、人の欲する所なり。汝獨り欲せざるは何ぞや」と。堯曰わく「男子多ければ則ち懼れ多く、富めば則ち事多く、壽なれば則ち辱ずかしめ多し。是の三者は、徳を養う所以に非ざるなり。故に辞す」と。封人曰わく、「始めは我れ汝を以て聖人と為せり。今は然ち君子なり。天、萬民を生ずるや、必ず之れに職を授く。男子多くともこれに職を授くれば、則ち何の懼れか之れ有らん。富むとも人をしてこれを分かつしむれば、則ち何の事か之れ有らん。夫の聖人は鵠居して穀食し、鳥行して彰るるなし。天下に道あれば、則ち物と皆な昌え、天下道なければ、則ち徳を脩めて閒に就き、千歳世を厭え、去りて上<sub>レ</sub>僊し、彼の白雲に乗りて帝郷に至る。三患は至るとなく、身は常に殃いなければ、則ち何の辱ずかしめかこれ有らん」と。封人これを去る。堯これに隨いて曰わく、「請問わん」と。封人曰わく、「退かんのみ」と。）

寓話の全文を読めば、堯の「多<sub>二</sub>男子<sub>一</sub>則多<sub>レ</sub>懼。富則多<sub>レ</sub>事。壽則多<sub>レ</sub>辱」という言葉に対し、封人が反論するので、寓話の主題は、その反論のほうにあるということがわかる。この寓話においては、人間の欲望というものを「自然な天性」と

して、「天生萬民、必授之職。多男子而授之職、則何懼之有。富而使入分之、則何事之有」と述べた後、寿命のことに触れて、長寿を辱とする堯を批判し、「千歲厭世、去而上僊。乘彼白雲、至于帝鄉。」といって、聖人のあるべき姿を述べている。このような莊子哲学の神仙思想化は、『莊子』の後次的な展開の方向となる。その理由は、内篇の「逍遙遊篇」の「藐姑射之山の神人」の描写とかかわっていると従来から指摘されている。「夏の蟬」の典故とされる「逍遙遊篇」に次のような描写がある。

《莊子》藐姑射之山、有神人居焉。肌膚若冰雪、綽約若處子。不食五穀、吸風飲露。乘雲氣、御飛龍、而遊乎四海之外。

(藐き姑射の山に、神人ありて居る、肌膚は氷雪のごとく綽約たること處子の若し。五穀を食らわず風を吸い露を飲み、雲氣に乗り、飛龍に御して四海の外に遊ぶ。) 莊子はこの藐姑射の山の神人の柔和さと強靱さと宇宙的な精神のはたらきの中に、絶対的な超越者の至高至大の徳と功とを考えているが、それは神の實在を信じていたのではなく、単に空想を楽しむために用いた手段にすぎないのである。これについて、『南華真經注疏』には

《郭象注》夫神人即今所謂聖人也。夫聖人雖在廟堂之上、然其心無異於山林之中。

とある。ここで、「神人」が「聖人」に解釈されている。「廟

堂の聖人」とは、治世者としての天子のことであり、「夫聖人雖在廟堂之上、然其心無異於山林之中」とは、「人間の内にある自然」のことである。いうまでもなくこれは郭象なりに理解された「無為自然」である。これについて成玄英は更に次のように解釈する。

《成玄英疏》言聖人動寂相應、則空有並照。雖居廊廟、無異山林、和光同塵、在染不染、冰雪取其潔淨、綽約譬以柔和、處子不為物傷、姑射語其絶遠。此明堯之盛徳。

ここで「動」は「廟堂の上」、「寂」は「山林の中」を指している。「動寂相應」とは郭象の「聖人雖在廟堂之上、然其心無異於山林之中」に対する仏教的な解釈だといってもいいだろう。成玄英は、この「動寂相應」を「堯の盛徳」として解釈し、外篇・天地篇においてさらに次のように説明を加える。

《成玄英疏》是以即寂而動、即動而寂、無為有為、有為無為。有無一時、動寂相即。故可為君中之君、父中之父。

ここで、「動寂」が「有為無為」であることをはっきりと示している。この「有為無為」によって、「聖人在廟堂之上、然其心無異於山林之中」を解釈すれば、即ち聖人として身は「廟堂にある」という「有為」であるが、其の心は「山林の中にいる」という「無為」である。成玄英は「帝郷

「寓話」においても、「有為無為」で「聖人」を解釈する。次は寓話の冒頭部分の本文と成玄英の解釈である。

〈莊子〉堯曰「多男子則多懼。富則多事。壽則多辱。是三者、非所以養德也、故辭。」

〈成玄英疏〉夫子胤多扶疏、憂懼斯重、財貨殷盛、則事業實繁、命壽延長則貽困辱。三者未足養無為之德。適可以益有為之累、所以並辭。

〈莊子〉封人曰「我以汝為聖人邪。今然君子也。」

〈成玄英疏〉我始言汝有無雙照、便為体道聖人。今既捨有趣無、適是賢人君子也。

ここで、成玄英は堯が「多男子・富・長寿」を辞するのは、この三者が、無為の徳を養うものではなく有為の累を益すものだからであると解釈し、そして、「有為による無為」を「聖人」解釈の基準にしている。

この「有無雙照」は、逍遙遊篇疏の「空有並照」と同じ意味であるが、老莊の「無」の思想が、仏教の「空」によって解釈されていることが伺えるだろう。成玄英は「有為による無為」こそ「聖人」の本質だと考えている。しかし、本文では、堯は人間の自然な状態としての「無為」だけを強調し、人間の欲望の達成による無為を無視しているので、封人から「君子」といわれたのである。「君子」は、成玄英の疏において、「賢人」と解釈されている。この「聖人」と「賢人」について、『南華真經注疏』・「逍遙遊篇」の中で詳しく説明

されている。

『莊子』の中では、堯が天下を譲る話が何回か持ち出されるが、いずれも、許由との対話によって展開されている。しかし、本文においては、許由が堯の師として名を求めぬ隠者、絶対的な超越者として登場するが、『南華真經注疏』においては、その上下関係が逆になって堯と許由がそれぞれ聖人と賢人として登場する形になっている。これについて、成玄英の疏にも次のように指摘されているところがある。

〈成玄英疏〉然觀莊文「則貶堯而推許、尋郭注「乃劣許而優堯者、何耶。（中略）賢聖一塗。相去遠矣。

成玄英は堯と許由の上下関係についての莊子本文と郭注における食い違いのほか、聖人と賢人の間に大きな差があることを指摘している。この聖人と賢人について、『郭象注』には

〈郭象注〉帝堯許由各靜其所遇、此乃天下之至實也、各得其實、又何所為乎哉。自得而已矣、故堯許之行雖異、其於逍遙一也。

とある。すなわち聖人と賢人の行いは異なるが郭象はそれを、大鵬と小鳥、大椿と蟪蛄と同じように、「逍遙一致」という立場から解釈している。

『南華真經注疏』の解釈では、「帝郷寓話」の主旨は、堯を批判するところにあるのではなく、あくまでも「無為自然」に対する見解を明らかにするところにある。「逍遙」という

立場から見れば、「有為による無為」を主張する「聖人」だけを肯定的に取り、無為だけを強調する賢人を否定的に取ることは当然ありえない。だから兼好が「命長ければ辱多し」を肯定的に述べるのは、「夏の蟬」を肯定的に見ることと連動するものと見られ、『南華真經注疏』を通して、『莊子』を熟読したうえで逆用したものだと考えられる。

勿論、兼好の見方は『南華真經注疏』の解釈と完全に一致しているわけではない。『南華真經注疏』においては、命のはかない「夏の蟬」、「寿則多辱」を主張する「賢人」的な見方だけではなく、「五百歳を春とし、五百歳を秋とする」「大椿」、「千歳厭世、去而上僊」を主張する「聖人」的な見方も肯定する。しかし、『徒然草』第七段においては、兼好は、命のはかない「夏の蟬」は肯定するが、長寿に対しては強く否定する。これは『徒然草』と『南華真經注疏』との大きな相違点だといえよう。

### 三 「夏の蟬」と『南華真經注疏』における「無常」

これまで『徒然草』における無常観は殆ど仏教的無常観として捉えられてきた。第七段もその例外ではない。「あだし野の露」、「鳥部山の煙」といった墓地、火葬場という固有名詞から、ともすれば、仏教の無常観が素地になつての兼好独自の物の観方とされてきた。しかし、兼好は、その「あだし野の露消ゆる」こと、その「鳥部山の煙立ち去」ることを悲

哀の気持ちで見ているのではなく、却って「世はさだめなきこそいみじけれ」と主張して、世の無常を讃えている。「かぎるふの夕を待ち、夏の蟬の春秋を知らぬもあるぞかし。つくづくと一年をくらすほどだにも、こよなうのどけしや」・「命長ければ、辱多し」などの言葉はこの主張に結びつき、それを支えている。兼好の無常観について桜井好朗氏は次のように述べる。

無常を悲嘆するのではなく、むしろそれをゆとりをもって味わおうとする態度は、老荘思想の導入の上に確立されているわけである。(中略) 兼好のように気ままな隠遁を目指すほどに、隠遁精神にもゆとりが生じ、老荘思想がその中に再生するようになってきた。そしてそういう思想の導入によって、無常観もまた変質してきたのである。

氏はここで兼好の無常観に老荘思想の導入を認めている。仏教と同じように『莊子』にも無常思想がある。これは、『夏の蟬』が典故とされる「逍遙遊篇」にもはっきりと現われている。「逍遙遊篇」における無常思想については、唐亦男氏は次のように説く。

逍遙遊篇従表面看不過是一種神話寓言的故事題材、而實際上却為莊子開宗明義顯示其「境界」、以及用來表明其道術之精神與理想的。要明白此理、必先了解莊子之道術特主於「變化、即天下篇所謂「寂漠無形、變化無常」之

意、這種主「變」的思想、實爲莊子哲學的精神特色。

（引用者記 表面から見れば『逍遙遊篇』はただ一種の寓話にすぎないが、実は莊子の主旨を解明し、其の道術の精神及び理想を示すことを目的とする。これを理解するためには、まず「變化」を主眼とする莊子の道術、即ち天下篇の「寂寞無形、變化無常」を理解しなければならない。この「變化」を重んじる思想は、実は莊子哲學の精神的特色である。）

「天下篇」は『莊子』書の最後篇で、この篇に莊子の後學者の一連の論説が掲載されてある。思想研究の最古の文献の一つ、また『莊子』書の後序として珍重されてきたものである。その中で「莊周説」という『莊子』書の内容を論述したものである。唐氏の言及したのはこの論説のことである。ここでその一部をとりあげる。

〈莊子〉寂寞無形、變化無常。死與生與、天地並與、神明往與。芒乎何之、忽乎何適。万物畢羅、莫足<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>歸（中略）其書雖<sub>レ</sub>傀偉<sub>レ</sub>而聯翩無<sub>レ</sub>傷也。其辭雖<sub>レ</sub>參差而淑詭可<sub>レ</sub>觀。彼其充實、不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>已。上與造物者<sub>レ</sub>遊、而下與忘<sub>レ</sub>死生無終始者爲<sub>レ</sub>友。（『莊子』雜篇・天下篇）

（寂寞として形無く、變化して常無し。死か生か、天地と並ぶか、神明と往くか。芒乎として何くにか之き、忽乎として何くにか適く。万物畢く羅るも、以て歸するに

足る莫し。（中略）其の書は傀偉なりと雖も、而も聯翩傷うなく、其の辭は參差なりと雖も、而も淑詭觀るべし。彼れ其れ充實して、以て已むべからず。上は造物者と与に遊び、下は死生を忘れ終始なき者と友と爲る。）

この論説は、「寂寞として形なく、變化して常なし」といつて、まず天地自然のあり方を述べ、続いて「上は造物者と共に遊び、下は死生を忘れ始終無き者と友と爲る」といつて『莊子』という書の特色を説いている。即ち『莊子』という書は「變化無常」という天地自然の理を認識したうえで、世俗の超越者として自然の中で逍遙する精神を説いたものである。「逍遙遊篇」は、莊子のこの特色を具象化したのである。

「逍遙遊」の「遊」という語は何ものにも束縛されることのない絶対に自由な人間の生活という意味であるが、当然、自然の變化に従い、無常を超越するという意味が込められている。では、『南華真經注疏』において莊子の無常思想がどう解釈されているのであろう。ここでは莊子本文の「遊」一語に注目し、『南華真經注疏』の解釈を考えてみたい。

「逍遙遊篇」につきのような「遊」を描く場面がある。

〈莊子〉若夫乘<sub>レ</sub>天地之正、而御<sub>レ</sub>六氣之辯。以遊<sub>レ</sub>無窮<sub>レ</sub>者。彼且<sub>レ</sub>惡乎待<sub>レ</sub>哉。

（若し夫れ天地の正に乗じて六氣の辯に御し以て無窮に遊ぶ者は彼れ且た悪を待たんや。）

この「六氣」とは、天地春夏秋冬の六つの気とも、陰陽風雨晦明の六つの気ともいうが、要するに天地自然の大気のことである。「辯」は変と同じで変化の意。「無窮者」は、莊子の絶対者―至人・神人・聖人をさすが、これに対して、郭象は次のように解釈する。

《郭象注》天地者、万物之総名也、天地以万物為體、万物必以自然為正、自然者無為而自然也。故大鵬之能高、斥鴳之能下。椿木之能長、朝菌之能短。凡此皆自然能也。不為而自能。故乘天地之正者、即是順万物之性也。御六氣之辯者、即是遊變化之塗也。

第一節で述べたように、『莊子』本文と違って、郭象は超越者の立場からではなく、ものの「性分」から莊子の「逍遙」を考えているから、飛ぶことにおける大鵬と斥鴳の高低寿命における椿木と朝菌の長短は、みな自然である。だから「乘天地之正」とは「万物の性に随うこと」、「御六氣之辯」とは変化の道に遊ぶことなりと解釈している。

《成玄英疏》天地者、万物之総名、万物者、自然之別称。六氣者、陰陽風雨晦明也。（中略）無待聖人、虚懷体道、故能乘兩儀之正理、順万物之自然。御六氣以逍遙。混群靈以變化。

ここで、成玄英も郭象と同じように、自然の変化に随うことを「逍遙」の先決条件と見ている。しかし、成玄英の疏は郭象注と著しく違ふところがある。すなわち仏教思想を取り

入れて『莊子』を解釈するところが随分多い。「逍遙遊篇」の「神人」について本稿の第二節に既に触れたが、ここでもの一部を再度とりあげる。

《莊子》乗雲氣、御飛龍、而遊乎四海之外。

（雲氣に乗じ飛龍に御して四海の外に遊ぶ。）

《成玄英疏》智照靈通、無心順物、故曰乘雲氣。不疾而速、變現無常、故曰御飛龍。寄生萬物之上、

而神超六合之表、故曰遊乎四海之外。

成玄英はここで、「智」、「無常」などの仏教用語を駆使して「逍遙」を解釈している。成玄英の疏に流れている無常思想は佛教の「無常」と『莊子』の「無常」の融合だといってもいい。

『徒然草』第七段は、この世は無常であるからこそものあわれがあるとして、「無常」を自覺的に肯定する考え方を示している点で、注目される段であるが、『南華真經注疏』に現われた「無常」の重層性は、『徒然草』第七段においてやはり「世はさだめなきこそいみじけれ」という主題の展開に影響を与えていると考えられる。

終わりに

以上本稿では、「夏の蟬」を手掛かりとして、『徒然草』第七段における莊子の思想的受容を考察してきた。『莊子』本文から見れば「夏の蟬」、「命長ければ辱多し」はいずれも援

用にならない逆用になっているが、本文と『南華真經注疏』との間に存在する思想的齟齬から分析すれば、『徒然草』第七段における莊子語句はやはり熟読した上で引用されたものと十分考えられる。『徒然草』第十三段において、

文は文選のあはれなる巻々、白氏文集、老子のことば、南華の篇、此の国の博士どものかける物も、いにしえのはあはれなる事おほかり。

とある。ここで兼好は『莊子』を愛読書としてあげているわけであるが、『莊子』を「莊子」と書かず、「南華」と書いている。これは、あるいは『南華真經注疏』を句わせるものであるかもしれない、それをたよりに『莊子』を読んでいた証左になるのではなからうか。

#### 【テキスト】

『徒然草』 新編日本古典文学全集（小学館）

『莊子』 全釈漢文大系（集英社）

郭象注成玄英疏及び林希逸注は和刻本『諸子大成』第十一輯による（長澤規矩也編 古典研究会、昭和五十一年六月発行）

#### 注

（1）一つは、今扱う「夏の蟬春秋を知らぬ」であり、もう一つは、「命長ければ辱多し」である。この出典は、『莊子』外篇・天地篇の「多男子則多懼、富則多事、寿則多辱」とされる。これについて、

では、第二節で取り扱う。

（2）この説は、それぞれ神田秀夫氏の「日本における莊子」（神田秀夫論稿集『東から見た河と江と』明治書院 一九八四年十月）と『莊子管見』（『南船北馬―日中比較文学論集』明治書院 一九九七年七月）に取り上げられている。

（3）日本における老莊思想の受容について、最近王迪氏の詳細な調査がある。王氏は『日本における老莊思想の受容』（株式会社国書刊行会 二〇〇一年二月）という著書において次のようにまとめている。

一、鎌倉時代から室町中期までは、『老子』は河上公注、『莊子』は郭象注・玄英疏によって研究されていた。二、南北朝から室町末期までの間に口義本が現われ、郭象注・玄英疏と平行して『莊子』研究に利用されていた。（中略）室町中期から専ら『莊子口義』が用いられた傾向を示している。

（4）森三樹三郎著『老子・莊子』（講談社 一九九四年十月）において莊子注をめぐって、「宋代に入ると、南宋の林希逸の『莊子口義』がある。この人の『老子口義』とともに、平易に説かれているところから、特にわが国の江戸時代に広く読まれた」という記述がある。

（5）神田秀夫「兼好法師と『莊子』との出会いに就いて」（『論集』第七巻第一号 一九五九年）

（6）前掲著書（3）

（7）森三樹三郎『中国思想史・上』（第三文明社文庫 一九七八年五月）

（8）福永光司（新訂中国古典選8『莊子』・外篇 朝日新聞社 一九六六年十月）

(9) 大星光史『日本文学と老莊神仙思想の研究』(桜楓社 一九九〇年九月)

(10) 桜井好朗『隱者の風貌』(塙書房 一九六七年八月)

(11) 唐亦男『解構莊子的注』(『魏晉南北朝文学与思想學術研討會論文集』第3輯 文津出版社 二〇〇三年二月)

(12) 周雅清『成玄英思想研究』(新文豐出版社 二〇〇三年九月)  
に成玄英疏における仏教思想について次のような論述がある。

由於成玄英的思想嘗受到佛教性空義理的影響、所以除了這些修養工夫之外、在『老子義疏』與『莊子疏』中、尚且都融入了佛教体知無常、空幻的修養特色、表現出此前道家所未有的義理風貌。(中略) 總結成玄英的修養論及境界(自然、逍遙)論、不難發現其所闡述的工夫方法、工夫過程與工夫境界、大体都極精善而深刻、有進於郭象注之所為、而表現出向莊子義理回歸的特色。

(引用者訳) 成玄英の思想は嘗て仏教の「性空」から影響を受けたことがあるので、『老子義疏』と『莊子疏』においていずれも仏教の無常・空幻の特色を取り入れ、これまでの道家になかった義理風格を見せている。(中略) 成玄英は、修養の方法・過程・境地について詳細に述べている。それをまとめることによって、郭象の注に近寄りながら、莊子へ回歸する特色を持っていることがわかる。

(13) 田村憲治『徒然草』(『日本文学と仏教』第四卷、岩波書店 一九九三年十一月)

(14) 現存の『莊子』の注釈書としては、定本をつくった西晋の郭象の『莊子注』が最も古い。しかし『莊子』の注を書いたのは郭象が始めてではなく、それ以前に数十家にのぼる注釈があったという。唐代にも莊子注が多く作られたが、今日に残るものは唐初の道士

の成玄英の『莊子疏』があるのみである(なお『莊子』を『南華真經』とよぶことが多いが、これは唐の玄宗の天保元年に莊子に南華真人の号を贈り、その書を『南華真經』とよぶようになったためである)。この書は郭象の注に成玄英が疏を加えたものである。日本では平安朝初期の『日本国見在書目録』に、『莊子』の注釈書を二十種ほどあげているがその中に成玄英に莊子疏十卷が含まれている。

(ちん・へいさん 本学大学院博士後期課程)