



|              |   |
|--------------|---|
| Title        | 『徒然草』第九十七段における「莊子」再考  |
| Author(s)    | 陳, 秉珊   |
| Citation     | 詞林. 2007, 41, p. 37-50  |
| Version Type | VoR   |
| URL          | <a href="https://doi.org/10.18910/67564">https://doi.org/10.18910/67564</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』第九十七段における「莊子」再考

陳 秉 珊

はじめに

『徒然草』の中で、第九十七段は、第七段、第三十八段と並んで、『莊子』の語句との具体的な関連を指摘されている章段である。次に掲示したのは、その全文である。

その物に付きて、その物を費しそこなふ物、数を知らずあり、身に虱あり、家に虱あり、国に賊あり、小人に財あり、君子に仁義あり、僧に法あり。

「小人に財あり、君子に仁義あり」という部分について、『野槌』以来、『莊子』・外篇の駢拇篇「天下尽殉也。彼其所殉仁義也、則俗謂之君子。其所殉貨財也、則俗謂之小人。其殉一也。」が、主な出典として指摘されている。莊子の根本思想は、無為自然と万物斉同である。この根本思想を展開するために、莊子は、儒家の仁義道德と盜賊を同様に扱うので、兼好が『莊子』を踏まえた上で述べているのは、明かである。しかし、必ずしも『莊子』と完全に一致しているわけではない。その違いは、なんととっても、莊子が自らの理論

の正当性を強調するために、儒家の仁義道德を根本的に否定するのに対して、兼好は、「仁義」、「法」そのものに否定的ではなく、あくまでもそれにとらわれる場合の弊害を指摘しているところであろう。この点から見れば、『莊子』本文より、『莊子』の注釈書——『南華真經注疏』の解釈と一致している。

『南華真經注疏』における一つの特徴としては、莊子の根本思想を解釈する際、『莊子』本文のように、「至人・神人・聖人」のように絶対的な超越者の立場からではなく、「率性」（性分にしたがう）、「自得」を強調し、更に仏教教理を取り入れて解釈するのである。本稿では、『南華真經注疏』に注目し、『徒然草』第九十七段において、『莊子』がどのように受容されていたかを再考することとする。

一 『徒然草』における「仁義」と

『南華真經注疏』における「盜跖」

『徒然草』第九十七段において、「その物に付きて、その物

を費しそこなふ物」として最初に、鼠・鼠・賊が挙げられている。常識では、鼠・鼠・賊は、いずれも、「悪」のイメージの強いもので、それを同一視しても、別におかしくない。しかし、兼好は、「善」に繋がる仁義と仏法も、鼠・鼠・賊と同様に扱っている。常識的に見れば、これは、矛盾撞着としか言えない。

ところが、『莊子』においては、このような矛盾撞着が多く見られるのである。ここでは、『莊子』における「盜跖」に注目して、本文と『南華真經注疏』との異同を分析し、それによって『徒然草』第九十七段と『南華真經注疏』との関連性を述べたい。まず、「小人に財あり、君子に仁義あり」二句の出典とされる『莊子』・駢拇篇の関連部分に注目して見よう。

(莊子) 伯夷死<sub>二</sub>名於首陽之下<sub>一</sub>、盜跖死<sub>二</sub>利於東陵之上<sub>一</sub>。二人者、所死不同、其於<sub>二</sub>殘<sub>レ</sub>生傷<sub>レ</sub>性均也。奚必伯夷之是、而盜跖之非乎。天下盡殉也。彼其所<sub>レ</sub>殉仁義也、則俗謂<sub>之</sub>君子、其所<sub>レ</sub>殉貨財也、則俗謂<sub>之</sub>小人。其殉一也。則有<sub>二</sub>君子<sub>一</sub>焉、有<sub>二</sub>小人<sub>一</sub>焉。若<sub>二</sub>其殘<sub>レ</sub>生損<sub>レ</sub>性、則盜跖亦伯夷已。又惡取<sub>二</sub>君子<sub>一</sub>・小人於其間<sub>二</sub>哉<sub>一</sub>。(伯夷は名に首陽の下に死し、盜跖は利に東陵の上に死す。二人は死する所同じからざるも、其の生を殘ひ性を傷つくるに於ては、均しきなり。奚ぞ必ず伯夷を之れ是とし、盜跖を之れ非とせんや。天下盡く殉なり。彼の殉ずる所仁義なれば、則ち

俗に之を君子と謂ひ、其の殉ずる所貨財なれば、則ち俗に之れを小人と謂ふ。其の殉は一なるも、則ち君子と有し、小人と有す。其の生を殘ひ性を損ずる若きは、則ち盜跖も亦伯夷のみ。又惡んぞ君子・小人を其の間に取らんや。)

中国の歴史において、伯夷は仁義の徳を備える儒家的人物として知られ、盜跖は、悪名高い巨盜として知られている。

莊子は、この二人の死を挙げて、仁義のために身を犠牲にしたことで、世間から君子と誉められ、財のために身を犠牲にしたことで、世間から小人と非難されるが、命を失ったという点においては変わらないと指摘する。莊子は、人間の死という問題に深い関心があり、あらゆる角度からこの問題に接近しようとする。これによって、「無為自然」と「万物斉同」という理論を展開するのであるが、冒頭にも言及したように、莊子は、自らの理論の正当性を強調するために、儒家の仁義道徳を批判の対象とするのである。これについて、『南華真經注疏』では次のように解釈されている。

(郭注) ……天下皆以<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>殘<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>善、今均<sub>二</sub>於殘<sub>レ</sub>生<sub>一</sub>、則雖<sub>二</sub>所<sub>レ</sub>殉不同<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>足<sub>二</sub>復計<sub>一</sub>也。性奚<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>易哉。……若知<sub>レ</sub>迹之由<sub>二</sub>乎無<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>而成<sub>一</sub>、則絶<sub>レ</sub>尚去<sub>レ</sub>甚<sub>レ</sub>而反冥<sub>二</sub>我極<sub>一</sub>矣。堯桀將<sub>レ</sub>均<sub>二</sub>於自得<sub>一</sub>、君子小人奚辯哉。

(成疏) ……伯夷殉<sub>レ</sub>名、死<sub>二</sub>於首陽之下<sub>一</sub>。盜跖貪<sub>レ</sub>利、殞<sub>二</sub>於東陵之上<sub>一</sub>。乃名利所<sub>レ</sub>殉不同、其於<sub>二</sub>殘傷<sub>レ</sub>未<sub>レ</sub>能<sub>二</sub>相異<sub>一</sub>也。據<sub>レ</sub>俗而言、有<sub>レ</sub>美有<sub>レ</sub>惡。以<sub>レ</sub>道觀者、何是何

非、故盜跖不<sub>レ</sub>必非<sub>レ</sub>伯夷豈獨是。……從<sub>レ</sub>於仁義、未始  
離名、逐<sub>レ</sub>於貨財、固當<sub>レ</sub>走<sub>レ</sub>利、唯名與<sub>レ</sub>利殘<sub>レ</sub>生之本、  
即非<sub>レ</sub>天理。……其所<sub>レ</sub>殉名利、則有<sub>レ</sub>君子小人之殊。若  
殘<sub>レ</sub>生損<sub>レ</sub>性、曾無<sub>レ</sub>盜跖伯夷之異。

ここで、まず注目したいのは、郭象が、世俗で聖人と言わ  
れる堯と、殘虐無道で知られる桀を挙げて、「自得」におい  
て両者は同じだと解釈しているところである。儒家の仁義道  
徳を否定するために、それを盜賊と同様に扱ふ莊子とは対照  
的に、郭象は堯・桀の「自得」を挙げて、君子も小人も自ら  
の性に從えば、自得できるということを仄めかす。一方、傍  
線で示したように、成玄英は、「道から見れば、是非の区別  
はない。故に盜賊は必ずしも非ではなく、伯夷は必ずしも是  
ではない」と郭象註を踏まえながら、「もし生を損ない、性  
を傷つけることになれば、盜賊と伯夷とは同じである」と解  
釈する。つまり、成玄英の解釈は結論としては莊子と同じで  
あるが、郭象の「自得」の立場に同調して解釈するので、本  
文との間に齟齬が生じるのも避けられないのである。次の盜  
跖篇の部分に注目して見よう。

(莊子)世之所謂忠臣者、莫<sub>レ</sub>若<sub>レ</sub>王子比干・伍子胥。子  
胥沈<sub>レ</sub>江、比干剖<sub>レ</sub>心。此<sub>レ</sub>二子者、世謂<sub>レ</sub>忠臣也。然卒爲<sub>レ</sub>  
天下笑。自<sub>レ</sub>上觀<sub>レ</sub>之。至於子胥・比干、皆不<sub>レ</sub>足<sub>レ</sub>貴也。  
丘之所<sub>レ</sub>以說<sub>レ</sub>我者、若告<sub>レ</sub>我以<sub>レ</sub>鬼事、則我不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>知也。  
若告<sub>レ</sub>我以<sub>レ</sub>人事者、不<sub>レ</sub>過<sub>レ</sub>此矣、皆吾所<sub>レ</sub>聞知<sub>レ</sub>也。今

吾告<sub>レ</sub>子以<sub>レ</sub>入<sub>レ</sub>之<sub>レ</sub>情。目欲<sub>レ</sub>視<sub>レ</sub>色、耳欲<sub>レ</sub>聽<sub>レ</sub>聲、口欲<sub>レ</sub>察<sub>レ</sub>  
味、志氣欲<sub>レ</sub>盈。人上<sub>レ</sub>壽百歲、中<sub>レ</sub>壽八十、下<sub>レ</sub>壽六十。除<sub>レ</sub>  
病瘦・死喪・憂患、其中開<sub>レ</sub>口而笑者、一月之中、不<sub>レ</sub>過<sub>レ</sub>  
四五日而已矣。天與<sub>レ</sub>地無<sub>レ</sub>窮、人死者有<sub>レ</sub>時。操<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>時  
之具、而託<sub>レ</sub>於無<sub>レ</sub>窮之閒。忽然無<sub>レ</sub>異、騏驥之馳過<sub>レ</sub>隙也。  
不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>下<sub>レ</sub>悅<sub>レ</sub>其<sub>レ</sub>志意、養<sub>レ</sub>其<sub>レ</sub>壽命上<sub>レ</sub>者、皆非<sub>レ</sub>通<sub>レ</sub>道者<sub>レ</sub>也。  
(世の所謂忠臣は、王子比干・伍子胥に若くは莫し。子胥は江  
に沈められ、比干は心を剖かる。此の二子は、世に謂ふ忠臣  
なり。然れども卒に天下の笑ひと爲る。上自り之を觀て、子  
胥・比干に至るまで、皆貴ぶに足らざるなり。丘の我に説く  
所以の者、若し我に告ぐるに鬼事を以てすれば、則ち我知る  
こと能はざるなり。若し我に告ぐるに人事を以てすれば、此  
に過ぎず。皆吾が聞知する所なり。今吾子に告ぐるに人の情  
を以てせん。目は色を視んことを欲し、耳は聲を聴かんこと  
を欲し、口は味を察せんことを欲し、志氣は盈たんことを欲  
す。人上<sub>レ</sub>壽は百歲、中<sub>レ</sub>壽は八十、下<sub>レ</sub>壽は六十。病瘦・死喪・  
憂患を除きて、其の口中を開きて笑ふ者、一月の中、四五日  
に過ぎざるのみ。天と地とは窮まり無くして、人の死なる者  
は時有り。時有るの具を操りて、窮まり無きの閒に託す。忽  
然たること騏驥の馳せて隙を過ぐるに異なる無きなり。其の  
志意を悦ばし、其の壽命を養ふこと能はざる者は、皆道に通  
ずる者に非ざるなり。)

『莊子』には、盜跖という人物がしばし取り上げられてい

る。盜跖篇は、そのもっとも典型的な例である。この篇において、ほしいままに悪事を働く「盜跖」に対して、儒家の代表人物である孔子が善を勧めようとするが、却って盜跖から仁義の偽善性を指摘され、その害は盜賊よりも大きいと批判される。盜跖篇におけるこの部分は、莊子が儒家思想を否定的に述べる背景を集中的に反映したものと見てよい。莊子は、盜跖の口を借りて、世俗で忠臣の誉れを受けている比干と伍子胥が、最後に君主に殺害されたことを例に挙げ、人生の無常を指摘する。そして、人間の命が短く、生きている間にその心を喜ばせ、その寿命を養うことができないのは道に通じる者ではないと述べているので、死というものに対する莊子の深い関心が伺える。この部分について郭象は注を施していない。成疏には、

（成疏）夫目視耳聽、口察志盈、**率性而動**、稟之造物、豈矯情而爲之哉。……夫天長地久、窮境稍賒、人之死生、時限迫促。以**有<sub>レ</sub>限之身**、寄**無<sub>レ</sub>窮之境**、何異乎麒麟馳走過**隙<sub>二</sub>穴<sub>一</sub>**也。亟、急也。狂狂、失性也。伋伋、不足也。夫聖迹之道、仁義之行、譬彼蓬廬、方茲芻狗、執而不遺、惟增其弊。……虚偽之事、何足論哉。

とある。成玄英は、「人之死生、時限迫促。以**有<sub>レ</sub>限之身**、寄**無<sub>レ</sub>窮之境**、何異乎麒麟之馳走過**隙<sub>二</sub>穴<sub>一</sub>**」と述べているので、莊子の思想を忠実に解釈したものといえようが、「率性而動」を強調し、「聖迹之道」、「仁義之行」についても、

この解釈方針にもとづき、「執而不遺」をその弊害として指摘する。つまり、『莊子』における「盜跖」は、あくまでも儒家の仁義道徳を否定的に述べて、自らの思想の正当性を強調するために、例として取り上げられたものにすぎない。これに対して、成玄英は「率性」を強調する。「性」に従えば、「善悪」の区別がなく、「仁義」を持つ人でも自得できるのに、孔子は、「仁義」にとらわれて忘れようとしな（執而不遺）ので、結局はその弊を増すばかりだと解釈している。一言で言えば、仁義そのものに対して否定的ではないということである。この点において、兼好の儒家思想の受容は、『南華真經注疏』との類似が見られる。

『徒然草』においては、兼好が無常觀を述べる章段が多く、その中には、人生の有限を強調して「寸陰愛惜」、「諸縁放下」を強く主張するものもある。第百八段に「されば、道人は、遠く日月を惜しむべからず。ただ今の一念、むなしく過ぐる事を惜しむべし。」「一日のうちに、飲食・便利・睡眠・言語・行歩、やむ事をえずして、多くの時を失ふ。その余りの暇幾ばくならぬうちに、無益の事をなし、無益の事を言ひ、無益の事を思惟して時を移すのみならず、日を消し、月をわたりて、一生を送る、尤も愚かなり。」とあり、第百十二段に「心の暇もなく、一生は雑事の小節にさへられて、むなしく暮れなん。日暮れ塗遠し。吾が生既に蹉跎たり。諸縁を放下すべき時なり。信をも守らじ。礼義をも思はじ。この心を

も得ざらん人は、物狂ひとも言へ、うつつなし情なしとも思へ。毀るとも苦しまじ。誓むとも聞き入れじ。」とあるように、兼好は、緊迫した口調で、人生のはかなさを述べ、今こそあらゆる身心の束縛を捨て去って仏道に精進しなくてはならない時だと主張している。その中で、「信」と「礼義」といった本来儒教の徳目で、人間が守るべき常識的なものも放下の対象となつているので、無常に対する自覚において、『莊子』と共通しているといえよう。

但し、兼好は、あくまでも人間の一生という大事の中で捉え、しかも、それに「さへられて」いる場合を強調するので、「信」、「礼義」そのものを否定的に述べているわけではない。『徒然草』の中には、兼好が儒家の仁の思想を前むきに述べるところも見られる。例えば、第百三十段に、「物に争はず、おのれを枉げて人に従ひ、わが身を後にして、人を先にするにはしからず。」という主題を掲示した上で、「人に本意なく思はせて、わが心を慰まん事、徳に背けり。睦しき中に戯るるも、人をはかりあざむきて、おのれが智のまさりたる事を興とす。これ又、礼にあらず。」とあって、儒家思想の徳目を基準としている。つまり、兼好が「無常」に言及するなかで、儒家思想を「小節」として批判的に述べているところでは、『莊子』とはほとんど変らないが、儒家の道徳そのものに対して完全に否定的ではないところは、又『莊子』と違う。

第九十七段において、兼好は、その物に付き、その物を損

なう物を列挙しただけで、無常観などについては何も語っていないが、関連のある「莊子」が、「仁義」と「盜跖」を同様に扱っている背景には、人生有限への深い認識というものがあつた。兼好が「莊子」を踏まえて、仁義・仏法の弊害を指摘するのも、彼の無常観が莊子の思想と共鳴したものだと考えられる。ただし、兼好の場合は、「仁義」、「法」そのものに対して否定的ではなく、あくまでもそれにとらわれる弊害を指摘している。以上の考察から見れば、『南華真經注疏』の解釈にもっとも近いと言えよう。

二、『徒然草』における「仁義」と『南華真經注疏』における「自然」

では、「仁義」、「法」にとらわれるとは、具体的にどういうことだろうか。これに関連して橋純一氏の解説が注目される。

虱や鼠・賊や財は必ずしも、身や家・国や小人の必然的な構成要素ではない点最後と異なる。すなわちこれらは最後の二句をいい出す漸次的技巧のために添えたものなることがわかる。仁義や法は、これあってはじめて君子たり僧たるゆえんであるが、その仁義弘法の意識が流動の勢いを失い固定してしまうと、道德宗教の生命を枯渇死滅せしめるものだという消息を諷したものであろう。

「流動の勢いを失い固定してしまう」とは、動かず、停滞

すると理解してもよいであろう。つまり氏の解釈では、「仁義」「法」への意識が停滞してしまつと、道徳・宗教そのものが終焉を迎えるのではないかという通念を風刺するために述べたことである。社会の道徳を規範化し、人々に守らせ、浸透させようとする動きはいつの時代にも見られるのである。これに対して、兼好は『莊子』を踏まえてその弊害を指摘しているのであるが、莊子のように仁義・仏法そのものに対して異を唱えているわけではない。

既に述べたように、莊子が儒家の仁義道徳を否定的に述べる背景には、世の中の無常、人生のはかなさに対する認識とちこの認識論をもとにしたものである。『莊子』における「自然」が、人間の「外にある自然」と「内にある自然」に分けられている。「外にある自然」とは、もちろん人間の認識の対象世界である。その対象世界の真実としては常に流転変化しているの、莊子は、この外の自然に正しく対応するために人間の「内にある自然」の「正」を求める。ここで、『莊子』における「自然」について、『南華真經注疏』の中でどのように理解されているかを分析し、『徒然草』第九十七段との関連性を論じたい。まず駢拇篇の冒頭に注目してみよう。

（莊子）駢拇・枝指、出乎性<sup>二</sup>哉、而侈<sup>二</sup>於徳、附贅・縣臃、出乎形<sup>二</sup>哉、而侈<sup>二</sup>於性。多<sup>二</sup>乎方仁義、而用<sup>レ</sup>之者、

列<sup>二</sup>於五蔵<sup>一</sup>哉、而非<sup>二</sup>道徳之正<sup>一</sup>也。（駢拇・枝指は性に出于るや、而して徳より侈れり。附贅・縣臃は形に出づるや、而して性より侈れり。仁義に多方にして之を用ふる者は、五蔵に列するや、而して道徳の正に非ざるなり。）

駢拇とは、足の親指と第二指とがくっついていること。人体性質上、先天的なものとはいへ、正常な人間の持ち前からみれば余分なものである。莊子の目的としては、儒家の根本的道徳である「仁義」を批判し、人間の「道徳之正」を説くことにある。これに対して、『南華真經注疏』には、

（郭注）……此則駢贅皆出<sup>二</sup>於形性、非<sup>レ</sup>假<sup>レ</sup>物也。然駢<sup>レ</sup>與<sup>レ</sup>不駢、是於<sup>レ</sup>各足……故多<sup>二</sup>方於仁義者、雖<sup>レ</sup>列<sup>二</sup>於五蔵、然自一家之正耳、未<sup>レ</sup>能與<sup>レ</sup>物無方而各正<sup>二</sup>性命<sup>一</sup>、故曰非道徳之正。……故各守<sup>二</sup>其方<sup>一</sup>則少多無<sup>レ</sup>不<sup>二</sup>自得<sup>一</sup>。（成疏）……曾史之徳、性多<sup>二</sup>仁義、羅列<sup>二</sup>蔵府<sup>一</sup>而施<sup>二</sup>用之。此直一家之知、未<sup>レ</sup>能大冥萬物。夫能與<sup>レ</sup>物冥者、故當非<sup>レ</sup>仁非義。而應夫仁義、不多不少、而應夫多少。千變萬化、與<sup>レ</sup>物無<sup>レ</sup>窮、無<sup>レ</sup>所偏執、故是道徳之正也。

とある。郭象は、駢拇を余分なものとして見る莊子と違って、『駢贅』は「非<sup>レ</sup>假<sup>レ</sup>物也」（物を偽るに非ず）といつて、まずその「真」を認める。その上で、「一家之正」だから、すべての「物」、各々の「性命」に対応できないと解釈して「莊子」の結論へ導くが、「故各守<sup>二</sup>其方<sup>一</sup>則少多、無<sup>レ</sup>不<sup>二</sup>自得<sup>一</sup>。」と、あくまでも「自得」という自らの立場を強調する。郭注

を踏まえて、成玄英は、「仁義」を「一家之知」としてその「自然性」を一応認めるが、「千変萬化、與物無窮」とあるように、「變化」を強調し、そして「無所偏執」を「道德之正」を判断する基準とする。成玄英は、莊子の「自然」を解釈する場合、特に、「我之自然」を強調する。莊子の「道德之正」の「正」の解釈に注目してみよう。

(莊子) 彼正(至)正者、不<sub>レ</sub>失<sub>二</sub>其性命之情<sub>一</sub>。(彼の至(正)正なる者は、其の性命の情を失はず。)

(郭注) 物各任<sub>レ</sub>性、乃<sub>レ</sub>正<sub>レ</sub>正也。

(成疏) 以<sub>二</sub>自然之正理<sub>一</sub>正<sub>二</sub>蒼生之性命<sub>一</sub>、故言<sub>レ</sub>正也。物各自得、故言<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>失也。言<sub>レ</sub>自然者、即我之自然、所<sub>レ</sub>言之性命者、亦我之性命也。豈遠哉。

「正」について、莊子はみずから、其の「性命之情」を失わないと解釈するのに対して、郭象は「物各任<sub>レ</sub>性」を「正」と見る。これを踏まえて、成玄英が「物各自得」と解釈した上で、更に「我之自然」「我之性命」といって、自らの自然を守ることを強調する。成玄英の「我之自然」は、自分の自然に拘るといふ意味ではない。天運篇から一例を挙げよう。

(莊子) 孔子西遊<sub>二</sub>於衛<sub>一</sub>。顔淵問<sub>二</sub>師金<sub>一</sub>曰、「以<sub>二</sub>夫子之行爲<sub>一</sub>奚如。」師金曰、「惜乎、而夫子其窮哉。」(孔子西のかた衛に遊ぶ。顔淵、師金に問ひて曰く、「夫子の行を以て奚如と爲すか」と。師金曰く、「惜しいかな、而の夫子其れ窮せんかな」と。)

『莊子』において、儒家思想の代表人物である孔子や顔回を登場させる寓話が多い。そのなかで、特に孔子が儒家の仁義道德を世の中に広めようとして諸国に遊説するものの、酷い目に遭わされるといふことを繰り返し取り上げ、これによって、儒家の仁義道德が流転變化の世の中に適応できないから、「道德の正」ではないことを説く。天運篇のこの寓話は、孔子が西へ衛の国に遊説することについて、顔淵が師金に尋ねるといふ形で展開されたものである。これについて、郭象は注をなさなかったが、成玄英は次のように解釈する。

(成疏) 言仲尼叡哲明敏、才智可<sub>レ</sub>惜、守<sub>二</sub>先王之聖迹<sub>一</sub>、執<sub>二</sub>堯舜之古道<sub>一</sub>、所以類遭<sub>レ</sub>辛苦、屢致<sub>二</sub>困窮<sub>一</sub>。

成玄英は、孔子が、「聖迹」「古道」に固執し、そして、それをすべての人に広めようとするから、酷い目に遭わされたのだと解釈している。つまり、成玄英は、『莊子』における「内にある自然」を解釈する中で、特に「固執しないこと」「我の自然」を強調するのである。これは『莊子』において言及されていないことである。

天運篇の寓話と類似する記述は、『徒然草』第二百十一段においても取り上げられている。この段において兼好は、深く物を頼む人間の愚かさを批判して、次のように述べる。

よるづの事は頼むべからず。愚かなる人は、深くものを頼むゆゑに、恨み怒る事あり。  
勢ひありとて、頼むべからず。こはきもの先づほろぶ。

財多しとて頼むべからず。時の間に失ひやすし。才ありとて頼むべからず。孔子も時に遇はず。徳ありとて頼むべからず。顔回も不幸なりき。君の寵をも頼むべからず。誅を受くる事速やかなり。奴従へりとて頼むべからず。背き走る事あり。人の志をも頼むべからず。必ず変ず。

約をも頼むべからず。信ある事すくなし。

身をも人をも頼まざれば、是なる時は喜び、非なる時は恨みず。左右広げればさはらず。前後遠ければ塞がらず。狭き時はひしげくなく。心を用ゐる事少しきにしてきびしき時は、物に逆ひ、争ひて破る。ゆるくしてやはらかなる時は、一毛も損ぜず。

人は天地の靈なり。天地は限る所なし。人の性なんぞことならん。寛大にして極まらざる時は、喜怒これにさはらずして、物のために煩はず。

この章段において兼好は相對世界のすべてのことが頼むに足らぬ現象にすぎないのを明証し、しかも人間の本性が天地と等しく、無限の可能性を共有していることに及び、その可能性を発現する心的態度として、寛容と柔軟な姿勢を示唆している。「よろづの事は頼むべからず」という主題を揭示して、兼好は多くの例を挙げてゐるが、そのうち、傍線で示したように「財」と同じように儒家の唱える才徳を否定的に述べている。この章段は、従来から老荘的な思想を踏まえた段として指摘されている。つまり、兼好は、孔子・顔回の徳そ

のものに対して否定的ではなく、その才徳が頼むべきものではないと述べているのである。その背景には、孔子と顔回がその儒家道徳にとらわれて、世の中の変転無常という現実にも正しく対応できないという老荘思想に対する共鳴があると考えられる。

第九十七段において、兼好が『莊子』を踏まえた上で、儒家の根本義である「仁義」、仏教の根本義である「法」の弊害を指摘しているのは、『莊子』に述べているように、「仁義」と「法」を、流転変化のなかで、捉えようという姿勢が伺える。仁義も法も、人間の内面にあるもので、それが正しく機能するには外の世界に適応しなければならぬ。これは、『莊子』における「自然」と一致している。ただし、兼好は『莊子』のように、「仁義」を「道徳の正」ではないことを批判して、それを完全に否定するのではなく、あくまでも、「その物に付きて、その物を費しそこなふ」という前提を強調して、「仁義」、「法」を述べているのである。以上の考察では、これは『莊子』本文ではなく、『南華真經注疏』の解釈と一致していると考えられる。

### 三 『徒然草』における「法」と『南華真經注疏』における「法」

『徒然草』第九十七段の最後の一句「僧に法あり」について、これまでの研究では、その前の二句、即ち「小人に財あ

り、君子に仁義あり」が『莊子』を踏まえていることを受けて、これも老莊的な考えだというふうには指摘されている。たとえば、能勢朝次氏は次のように述べられている。

かような老莊的な考え方が、兼好自身において、仏法と融合し、破綻を見せないでいるというのは、兼好自身においても、仏法はみずから止観禪定の安らかさに置き、精神上の真の自由に遊ぶためのものと考えており、他に働きかけるとか他を救済するとかいう風な、他人相手の流布宣布に対しては、ほとんど関心を持っていないためであると思うのである。

『徒然草』においては、心の安らぎを求めて「まこと」を語る。たとえば、第三十八段において、兼好は、「名利に使はれて、しづかなるいとまなく一生を苦しむるこそ、愚かなれ」という主題を掲げて「伝へて聞き、学びて知るは、真の智にあらず。いかなるをか智といふべき。可・不可は一条なり。いかなるをか善といふ。まことの人は智もなく徳もなく、功もなく名もなし。」と述べ、第七十五段においては、「いまだ誠の道を知らずとも、縁をはなれて身を閑にし、ことにあづからずして心を安くせんこそ、暫く楽しぶとも言ひつづけられ。『生活・人事・技能・学問等の諸縁をやめよ』とこそ、摩訶止観にも待れ。」と述べている。『徒然草』における「まこと」は、先行研究で既に指摘されているように、「儒・佛・老莊」思想の融合したものである。第九十七段において、

兼好は、「まこと」については具体的に言及していないが、『莊子』を踏まえて「財・仁義」の弊害を指摘し、その上で、さらに「仏法」を挙げているところでは、能勢氏が述べられているように、「老莊的な考え方が、兼好自身において、仏法と融合し、破綻を見せないでいる」と考えられる。ただし、「僧に法あり」一句は、単に老莊的という表現では済まない。『莊子』にも「法」という語が見え、それは確かに「仏法」とは全く違うもので、儒家道德の代名詞として使われている。『莊子』において、「法」という語は「仁義」、「徳」などのように頻出する言葉ではなく、言ってみれば、目立たない存在であるが、成玄英疏においてはよく見られる。『南華真經注疏』では、「法」が「仁義」と同じく「率性」、「自得」から述べられ、特に仏教思想と関連づけて、解釈されているところが注目される。ここで、『南華真經注疏』における「法」に注目して、『徒然草』第九十七段における『莊子』受容を更に検討してみたい。先ず『莊子』において、「法」という語がどのように述べられているかを見てみよう。

(莊子) 彼曾・史・楊・墨・師曠・工倮・離朱、皆外立其徳、而以儻亂天下者也。法之所無用也。(彼の曾・史・楊・墨・師曠・工倮・離朱、皆外に其の徳を立てて、以て天下を儻亂する者なり。法の用ふる無き所なり。)

これは胠篋篇から挙げた一例である。胠篋とは、木箱のことである。莊子はこの篇において、こそ泥に備えるために、

木箱に錠前をがんじょうにつけるのは世間の一般の常識であるが、大泥棒が、押し入ると、その木箱をそっくりそのまま持っていくという例を挙げて、儒家の仁義道德の弊害を述べた。ここで、「法」という語が使われているが、もちろん道徳規範を意味するのである。

(郭注) 此数人者、所稟多<sub>レ</sub>方、故使<sub>レ</sub>天下躍而效<sub>レ</sub>之。

效<sub>レ</sub>之則失<sub>レ</sub>我、我失由<sub>レ</sub>彼、則彼爲<sub>レ</sub>乱主<sub>ニ</sub>矣。夫天下之大患者、失<sub>レ</sub>我也。若夫法之所<sub>レ</sub>用者、視不<sub>レ</sub>過於所見、故衆目無<sub>レ</sub>不明、聽不<sub>レ</sub>過於所<sub>レ</sub>聞、故衆目無<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>聰。……德不<sub>レ</sub>過<sub>レ</sub>於所<sub>レ</sub>得、故群德無<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>當、安用<sub>レ</sub>立<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>逮<sub>レ</sub>於性分之表<sub>上</sub>、使<sub>レ</sub>天下<sub>ニ</sub>奔馳而不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>自反<sub>ニ</sub>哉。

(成疏) 以下前数子、皆稟<sub>レ</sub>分過<sub>レ</sub>人、不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>輻<sub>レ</sub>光匿<sub>レ</sub>耀、而揚<sub>レ</sub>波激<sub>レ</sub>俗、標<sub>レ</sub>名於外、引<sub>レ</sub>物從<sub>レ</sub>己、炫<sub>レ</sub>耀群生。天下亡<sub>レ</sub>德而不<sub>レ</sub>反<sub>レ</sub>本。失<sub>レ</sub>我之原、斯之由也。天率<sub>レ</sub>性而动、動必由<sub>レ</sub>性、此法之妙也。而曾史之徒、以<sub>レ</sub>己引<sub>レ</sub>物、既無<sub>レ</sub>益於當世、亦有<sub>レ</sub>損<sub>レ</sub>於将来、雖<sub>レ</sub>設<sub>レ</sub>此法、終無<sub>レ</sub>所用也。

郭象は「法之所<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>用」を述べる莊子と対照的に、「法之所<sub>レ</sub>用」を指摘し、「性分之表」に徳を立てようとすれば、天下を亂し、自我に帰ることができないと解釈する。成玄英も、『莊子』と逆な方向から解釈し、「率<sub>レ</sub>性而动、動必由<sub>レ</sub>性」といって、まず「法之妙」を強調するが、その一方では、「曾史之徒」の「以<sub>レ</sub>己引<sub>レ</sub>物」を取り上げ、「法の無益」を解釈

して、『莊子』へ接近する。既に指摘されているように、成玄英は、仏教思想を取り入れて、『莊子』を解釈するところが多い。この部分の解釈においては、「輻<sub>レ</sub>光匿<sub>レ</sub>耀」、「炫<sub>レ</sub>耀群生」といった、仏教用語を思わせるような言葉が使われているので、「法之妙」という語は、仏教思想を意識したものである。これを確認するために、莊子の根本思想を集中的に表わす齊物論篇の解釈に注目してみよう。

(莊子) 古之人、其知有<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>至<sub>ニ</sub>矣。惡乎至。有<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>爲<sub>レ</sub>未<sub>レ</sub>始<sub>ニ</sub>有<sub>レ</sub>物<sub>レ</sub>資<sub>ニ</sub>至<sub>ニ</sub>矣。盡矣。不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>加<sub>ニ</sub>矣。……無<sub>レ</sub>適焉、因是<sub>レ</sub>己。(古の人、其の知至れる所有り。悪くにか至れる。以て未だ始めより物有らずと爲す者有り。至れり。盡くせり。以て加ふ可からず。……適く無し。因是のみ。)

これは齊物論篇から挙げた例である。「古の人」とは、すなわち「真人」のことである。莊子はここで、古の人の明知がその極みに到達していたと述べて、「真人」の「知」を取り上げてゐる。これについて、『南華真經注疏』では、次のように解釈されている。

(郭注) 此忘<sub>レ</sub>天地、遺<sub>レ</sub>萬物、外不<sub>レ</sub>察<sub>レ</sub>乎宇宙、内不<sub>レ</sub>覺<sub>レ</sub>其一身、故能曠<sub>レ</sub>然無<sub>レ</sub>累、與<sub>レ</sub>物俱往、然無<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>應也。……各止<sub>レ</sub>於其所<sub>レ</sub>能、乃最是也。

(成疏) 至造極之名也。淳古聖人、運<sub>レ</sub>智虛妙、雖<sub>レ</sub>復和<sub>レ</sub>光混<sub>レ</sub>俗、而智則無<sub>レ</sub>知。動不<sub>レ</sub>乖<sub>レ</sub>寂、常真妙本。所<sub>レ</sub>至之義、列在下文也。假設疑問、於何而造<sub>レ</sub>極耶。未始、

猶未嘗。世所有法、悉皆非有。唯物與我、内外咸空。四句皆非、蕩然虛靜、理盡於此、不後可加。答於前問、意以明至極者也。……夫諸法空幻、何獨明言。是知無即無非、有即非有、有無名數、當体皆寂。

ここで、まず注目すべきは、『莊子』本文にも、郭注にも「法」という言葉が使われていないにもかかわらず、成疏には、「世所有法、悉皆非有」、「諸法空幻」とあるように、「法」を取り上げ、しかも、完全に仏教思想に基いて解釈している。齊物論を具現する「真人」についても、仏教思想を踏まえて「運智虚妙」、「動不乖寂」、「常真妙本」と解釈して、「智」の「妙」を強調している。儒家思想の「仁義」を解釈する時、成玄英は、莊子のように、人間を束縛するものとして批判するが、それと同時に、「性」に従えば、「真の智」が得られ、「法」としての妙もあると指摘する。駢拇篇に注目してみよう。

この篇において、莊子が「仁義」を駢拇に譬えて「道德の正」ではないことを説く。これについては既に言及したが、「駢拇」の例に続いて莊子は、更に人間を束縛するものとして「仁義」を批判する。

(莊子) 且夫待鈎繩規矩而正者、是削其性也。待繩(纏)約膠漆而固者、是侵其德也。屈折禮樂、啣兪仁義、以慰天下之心者、此失其常然也。……故天下誘然皆生、而不<sub>レ</sub>知其所以生、同焉皆得、而不<sub>レ</sub>知其所以

以得。故古今不<sub>レ</sub>、不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>虧也。(且つ夫れ鈎繩規矩を待ちて正しき者は、是れ其の性を削るなり。纏(繩)約膠漆を待ちて固き者は、是れ其の徳を侵ふなり。屈折の禮樂、啣兪の仁義、以て天下の心を慰ふる者は、此れ其の常然を失はしむるなり。……故に天下誘然として皆生じて、其の生ずる所以を知らず、同焉として皆得て、其の得る所以を知らず。故に古今ならずして、虧く可からざるなり。)

「鈎繩規矩」と「繩(纏)約膠漆」はいずれも、木材を矯めたり、固めたりするために使う工具であるが、莊子は、これをもって「仁義」を譬え、そして人間は、この鈎繩規矩を待って正されれば、その性を削られ、「繩(纏)約膠漆」を待って、固められれば、其の徳を侵されることになることと指摘している。つまり、莊子は、仁義は、人間を束縛するものとして見ているのである。

(郭注) 夫物有<sub>二</sub>常然<sub>一</sub>、任而不<sub>レ</sub>助、則泯然自得而不<sub>二</sub>自覺<sub>一</sub>也。同<sub>レ</sub>物、故與<sub>レ</sub>物無<sub>二</sub>常全<sub>一</sub>。

(成疏) 鈎曲繩直、規圓矩方也。夫物頼<sub>二</sub>鈎繩規矩<sub>一</sub>而後曲直方圓也、此非<sub>二</sub>天性<sub>一</sub>也。論<sub>二</sub>人待教述<sub>一</sub>而後<sub>二</sub>仁義者<sub>一</sub>、非<sub>二</sub>真性<sub>一</sub>也。夫真率<sub>レ</sub>性而動、非<sub>レ</sub>假<sub>レ</sub>學也。故矯<sub>レ</sub>性偽<sub>レ</sub>情、舍<sub>レ</sub>己効<sub>レ</sub>物而行<sub>二</sub>仁義者<sub>一</sub>、是減<sub>二</sub>削毀<sub>一</sub>損於天性也。約、束縛也。固、牢也。侵、傷也。徳、真智也。夫待<sub>二</sub>繩索約束、膠漆堅固者<sub>一</sub>、斯假<sub>二</sub>外物<sub>一</sub>、非<sub>二</sub>真牢<sub>一</sub>者也。喻<sub>二</sub>學<sub>一</sub>曾史<sub>一</sub>而行<sub>二</sub>仁者<sub>一</sub>、此矯偽、非<sub>二</sub>實性<sub>一</sub>也。既乖<sub>二</sub>本性<sub>一</sub>、

所以侵傷其德也。……誘然生物、稟氣受形、或方或圓、乍曲乍直、亭之毒之、各足於性、悉莫辨其然、皆不知所以生、豈措意於緣慮、情係於得失者乎。是知屈折响俞、失其常也。夫見始終不一者、凡情之闖惑也。觀古今之不二者、聖智之明照也。是以不生而生、不知所以生。不得而得、不知所以得。雖復時有古今、而法無虧損、千變萬化。常唯一也。

成玄英は「教迹」を待って、後に「仁義」を獲得するのは、真の性ではないと指摘した上で、「真」とは、性にしたがって行動することであって、学を偽って得られるものではなく、「徳」とは、「真智」のことだと指摘している。莊子は、齊物論を展開させる時、「真知」を説くが、その莊子の「真知」について、成玄英は仏教思想を取り入れて解釈するので、「真智」も、莊子の「真知」と仏教の「実智」と融合したものである。ここで、成玄英は仏教における「凡情」と「聖智」を挙げているが、この「聖智」は、もちろん、「真智」のことである。「真智」を有すれば、「是以不生而生、不知所以生。不得而得、不知所以得」とあるような自然な妙が得られ、そして、「千變萬化」があっても、「法」としては「無虧損」、「常唯一」だと解釈している。つまり、成玄英は、「仁義」を一方的に批判する『莊子』と違って、性に従えば、「法」も「真智」としての「妙」があり、絶え

ず変化する世の中に対応できるのだと解釈しているのである。『徒然草』第九十七段において、兼好が、「その物に付きてその物を費しそこなふ物」として「法」を挙げている。この「法」は、仏法のことであって、『莊子』本文の「法」と全く違うものであるが、『莊子』を踏まえて「小人に財あり、君子に仁義あり」と述べる兼好にとって、「仁義」の弊害を指摘する時、莊子のように人間を束縛するものとして見ているのはむしろ当然だといってもよい。ただし、莊子における「法」は仁義道德の代名詞として完全に否定するが、兼好の場合は、あくまでもそれにとられる場合の弊害を指摘している。以上考察したところから、やはり成疏をたよりに莊子を理解していたと考えられる。

#### 終わりに

以上本稿では、『徒然草』第九十七段における『莊子』受容について、『南華真經注疏』に注目して再考を行ってきた。莊子の根本思想は、無為自然と万物斉同である。莊子はこの根本思想を述べる背景には、世の中の無常、人生のはかなさに対する深い認識がある。兼好は、無常観を語る時、儒家道徳を「小節」として述べ、第九十七段においては、莊子思想を踏まえて、儒家の根本道徳である「仁義」を虱・鼠・賊と同様に扱う。その背景には、彼の自覚的無常観と莊子の人

兼好は、「仁義」を否定的に述べているのではなく、最後に  
仏教の根本義である「法」も取り上げて、それにとらわれる  
弊害を指摘している。『南華真経注疏』において、儒家の仁  
義道徳を解釈する場合、荘子のようにそれを完全に否定する  
のではなく、あくまでもその「偏執」による「弊害」を指摘  
する。成玄英は「自得」、「率性」の立場から、「仁義」を解  
釈し、そして、それを仏教思想に依拠して解釈し、その  
「法」としての「妙」を唱える。だから、『徒然草』第九十七  
段において、兼好が「仁義」「法」を虱・鼠・賊・財と同様  
に扱っているのは、『南華真経注疏』による「荘子」の理解  
に負うところが大きいと言えよう。

注

(1) 『徒然草』第九十七段について、例えば、新編日本古典文学全  
集『徒然草』の頭注の解説に「財は有用であり、仁義も法も道の  
根本義、それぞれ人の求めようとするものである。ところが、そ  
れぞれのプラスが、それに捉われることによって、すべてマイナ  
スに逆転することを、虱や鼠を例にあげながら示したものだ。作者  
の明識というべきで、その思想の弁証法がかいまみられるところ  
である。」とある。

(2) 『南華真経注疏』は、晋の郭象の注に初唐の道士成玄英が疏を  
つけた『荘子』の注釈書である。その日本での受容については、  
王迪氏が著書『日本における老荘思想の受容』（国書刊行会 二  
〇〇一年二月）に詳細な考察を行われており、『徒然草』におけ

る受容については、神田秀夫氏が「日本における荘子」（神田秀  
夫論集『東から見た河と江と』明治書院 一九八四年十月）、『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）において、第七段における「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荘子を読んでいたのではないかと推  
論をされている。神田氏の推論をうけて、拙稿『徒然草』第七  
段と「荘子」再考―「夏の蟬」をめぐる―（『詞林』第三十八  
号 大阪大学古代中世文学研究会 二〇〇五年十月）、『徒然草』  
第三十八段における「荘子」受容考―「智」を手懸りとして  
―（『語文』第八十七輯 二〇〇六年十二月）において、『南華  
真経注疏』に注目し、兼好が具体的にどのようにな荘子を受容して  
いたかを述べた。

(3) 郭象の「荘子注」と『荘子』本文との相違点について田中隆史  
氏は「郭象の「自得」について―「二虫」の解釈をめぐる―」  
（大久保隆郎教授退官記念論集『漢意とは何か』東方書店 二〇  
〇一年十二月）において逍遙遊篇に注目して「郭象の考える「逍  
遙」は一部の特異な人だけに可能なものではなく、あるらゆる人  
（物）に可能だということ、その「逍遙」は現実の生活の中で可  
能だということ、それぞれの「逍遙」の間に優劣や貴賤はない、  
という三点である。「二虫」に即して言うところ、「鵬」の大きな飛  
翔だけが、「逍遙」なのではなく、「蝸・学鳩」の飛翔も「逍遙」  
であり、どちらも「自然」であり、それぞれの「性に適う」「其  
の分に足る」「自得する」という意味では「二虫」鵬・蝸は、  
また「二虫」の「逍遙」は斉しく「一」なのだ、ということにな  
る。」と述べられている。

『荘子』における儒家思想の批判について龔鵬程氏は、「成玄英

的莊子疏」(『唐代思潮』(上) 佛光人文社会学院 二〇〇一年六月)において、次のように述べられている。

尋求自然與名教的調和、係魏晉玄学的主要傾向。且當時談老莊者雖多、孔子是聖人的觀念仍未動搖。或視孔子為己體無者、老莊僅係能言無者、或企圖說明老莊與孔子不相衝突。郭象注即是在這種行氣霧中寫成、並想處理這些問題。所以他努力把莊子抨擊孔子之語、解釈成孔子無心以成化。……成玄英面對的問題、不是要調和孔與老、自然與名教。他是站在道教徒宣教的立場、抨擊儒墨、貶抑仲尼、並歎服佛家來推捧老莊。……成疏的特殊立場、亦即反對行仁義而並不反仁義。他認為仁義本出於天理、只要率性、便能有仁義。鼓吹仁義、叫人學為仁義、則是執滯傲効、捨己徇人。

(引用者訳 自然と名教との調和を図るのは、魏晉玄学における顕著な傾向である。当時、老莊を好む者が多かったとはいえ、孔子を聖人とみる觀念はまだ動搖を見せていない。だから、孔子が無の体験者と見なされていたのに対して、老莊はただ無を語る者とされていた。また、老莊と孔子が思想的に矛盾しないという説明が企てられていた。莊子注はこのような雰囲気の中で、行われたのである。だから、郭象は、『莊子』における孔子批判に対して、孔子の無心として理解していた。……成玄英が直面する問題は、孔子と老子、自然と名教を調和するのではなく、道教徒としての宣教という立場に立って、儒墨を批判し、孔子を貶め、仏教思想を吸収して老莊を持ち上げるのである。……成玄英の特殊な立場として、仁義を行うことには反対するが、仁義そのものには反対しない。彼は、仁義というものはもともと自然に生れたもので、性に従えば、得られるのである。ただし、仁義を広めたり、人に学ばせたりするのは、偏執であり、模倣である。己れにも、

他人にも害を齎す行為である。)

(4) 常廣麻子「徒然草研究―兼好の論語的思想」(『東洋大学短期大学論集』・日本文学編 第二十七号 一九九〇年度) 参照

(5) 橋純一著『評徒然草新講』(武蔵野書院 一九五一年十月)

(6) 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)

(7) 安良岡康作『徒然草全注釈』(角川書店 一九六八年五月)

(8) 古澤未知男「漢籍引用より見た徒然草の一考察」(『日本文学史論考』岩波書店 一九七四年十一月) 参照

(9) 能勢朝次「老莊的人生觀の側面」(能勢朝次著作集・第二卷『中世文学研究』思文閣出版 一九八一年六月)

(10) 田村憲治「まことの道―儒・仏・老莊」(『国文学』一九八九年三月号) 参照

※『徒然草』本文の引用は、新編日本古典文学全集『方丈記 徒然草 正法眼蔵随聞記 歎異抄』(小学館)によった。『莊子』本文の引用は全釈漢文大系『莊子』(集英社)により、訓読文もこれによった。郭象註・成玄英疏は長澤規矩也編、和刻本『諸子大成』(古典研究会)により、『南華真經註疏』(中華書局)を参照したが、訓読文について私に訂正を施した箇所がある。

(ちん・へいさん 本学大学院博士後期課程)