The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	『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
Author(s)	陳, 乗珊
Citation	語文. 2006, 87, p. 27-36
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/69080
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

『徒然草』第三十八段における「荘子」受容考

――「智」を手懸りとして――

陳　秉　珊

はじめに

『徒然草』第三十八段は、名利のことを中心に述べた章段である。この段において、兼好は、始めに名利に使われて、閑かなる暇もなく、一生を苦しめる人間の愚かさを指摘し、最後に「万事は皆非なり」といって、仏教的無常観の立場から名利を求める行為を否定する。その中で人間の「智」というものをとりあげ、しかも、主として『荘子』における重要な思想を援用して否定するのが注目される。次に掲示したのは、その関連のある部分である。

但し、強ひて智を求め、賢を願ふ人のために言はば、智恵出でては、偽りあり、才能は煩悩の増長せるなり。伝へて聞き、学びて知るは、まことの智にあらず。いかなるをか智といふべき。可・不可は一條なり。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。誰か知り、誰か伝へん。これ、徳を隠し、愚を守るにはあらず。本より、賢愚・得失の境にをらざればなり。

傍線で示した部分は、それぞれ『荘子』・斉物論篇の「方可方不可、方不可方可。因是因非、因非因是。是以聖人不レ由而照二之于天一」、逍遙遊篇の「至人無レ己、神人無レ功、聖人無レ名」を典拠としている。『荘子』において、「斉物論」は、荘子の認識論を表す重要な思想であって、「真人」はこの思想の実践者である。つまり、兼好は、荘子思想の中枢の部分に依拠して、「智」を否定しているのである。

『荘子は』において「知」とは、もっとも頻繁に使われている言葉である。『荘子』における「知」[1]は、「認知」、「知識」のほか、「智」と同じ意味を表す場合もあるが、実際にはじめて「智」という語によって解釈したのは、成玄英の疏なのである。成玄英の疏は、郭象の注につけたもので、この注釈書が『南華真経注疏』という名で呼ばれている。成玄英の疏について、藤原佐世撰述の『日本国見在書目録』に「荘子疏十巻（西華寺法師成英撰）」と記

されてあり、『東福寺普門院經論章疏語録儒書等目録』における「荘子疏十巻」も、成玄英の疏だと指摘されている。[2] 仏教の教理によって、荘子の思想を解釈するところは、成疏の特徴であるので、その疏に、仏教用語が頻繁に使われている。「智」もその中の一つである。[3] 本稿では、第三十八段における「智」を手懸りに、成玄英の疏に着目して、兼好が荘子の思想をどのように受容していたのかを考察していくこととする。

一 『徒然草』における「智」と「荘子疏」における無常思想

『徒然草』第三十八段においては、兼好の統一的主題と見られる仏教的無常感が現われており、それが名聞否定の有力な契機となっている。[4] 兼好が人間の「智」というものを取り上げ、それを否定するのも勿論無常と関連があるが、この「智」については、主として荘子の思想を踏まえて捉えている。そのように兼好が理解した背景を考察するために、関係する荘子の思想を確認しておこう。

すでに触れたように、「斉物論」は荘子の認識論を表す重要な思想である。斉物とは文字通り、物を斉しく見ることである。人間が物事を考える時、是非・善悪・大小といった価値の差別をつけ、一言で言えば、可・不可で物事を判断するが、荘子は、この可・不可をありのままの自然を傷つける人為的なものとして批判し、ありのままの自然にはいかなる差別もなく、すべて斉しいと主張する。荘子が「斉物論」を説く背景には、世俗の痛ましい現実に対しての透徹した観察がある。

（荘）一受二其成形一、不レ亡以待レ盡。與レ物相刃相靡、其行盡如レ馳。而莫二之能止一。不二亦悲一乎。終身役役、而不レ見二其成功一。茶然疲役、而不レ知二其所一レ歸。可レ不レ哀邪。（一たび其の成形を受くれば、亡びざるも盡くるを待つ。物と相刃し相靡せば、其の行々盡くること馳するが如くにして、之を能く止むる莫し。亦悲しからずや。終身役役として、其の成功を見ず。茶然として疲役して、其の歸する所を知らず。哀まざる可けんや。）

これは、斉物論篇から挙げた例であるが、ここで、荘子は、世俗の人間が物事に翻弄され、その命がすり減らされて、馬が馳せるように速やかに尽き果てていくにもかかわらず、それを止めることができない悲しさを指摘している。『荘子』において、「馬が馳せる」ことによって人生が過ぎる速やかさを譬えるのは、一つの特色である。知北遊篇に

（荘）人生二天地之間一、若二白駒之過一レ郤、忽然而已。（人の天地の間に生くるは、白駒の郤を過ぐるが若く、忽然たるのみ。）

とある。ここで、荘子は白い若馬が隙間をすばやく走りすぎるように、人生ははかないものであると述べている。この言葉に関連して、鈴木修次氏は次のように論じられている。

『荘子』は、時間・空間を超越した世界の「逍遙遊」を説く

のであるから、人間の一生などはその観点から見たとき、まさしく一瞬でしかないと観ずるのであるが、このことば自体の中には、現象・現実はすべて無常であり、はかないものであるとする底のぬけた無常意識がある。[5]

無常というと、われわれは、まず仏教思想を思い浮かべるが、『荘子』と仏教は、思想的に全く違う二つの流れであるので、『荘子』本文における無常思想は勿論仏教と関係なく発生したものである。斉物論篇において、荘子が、「一受二其成形一、不レ亡以待レ盡。與レ物相刃相靡、其行盡如レ馳。而莫二之能止一。不二亦悲一乎」と述べた背景にも、こういう無常意識が根底にあるのである。

成玄英の斉物論疏は、荘学史上において仏語を援用した最初のものである。[6] その中で成玄英は「凡情」と「道智」を比較することによって、荘子の「忘是非」を「聖智」に、「成心」(滞是非)を「凡情」に解釈するので、仏教の無常空幻の思想に依拠して解釈するところが多く見られる。[7] 次は荘子の斉物論を表したもっとも典型的な例である。

(荘) 今且有レ言二於此一、不レ知二其與レ是類乎。其與レ是不レ類乎。類與レ不レ類、相與為レ類、則與レ彼無二以異一矣。(中略)夫大道不レ稱、大辯不レ言、大仁不レ仁、大廉不レ嗛、大勇不レ忮。(今且りに此に言ふこと有らん。其の是と類するか、其の是と類せざるかを知らず。類すると類せざるとは、相與に類為れば、則ち彼と以て異なること無し。(中略)夫れ大道は稱せず、大辯は言はず、大仁は仁まず、大廉は嗛せず、大勇は忮はず。)

ここで、荘子は、言葉というものは言おうとしている事実に接近しているといっても、接近していないといっても、正確に事実を表現していない点から言えば、結局似たようなものだと述べた後、傍線で示したように、一連の相反概念を並べて、斉物論を説いている。これについて成玄英は次のように解釈する。

(成疏) 類者、輩徒相似之類也。但群生愚迷、滞レ是滞レ非。今論乃欲下反二彼世情一、破中茲迷執上、故仮且説二無レ是無レ非一、則用為二真道一。(中略)夫玄悟之人、鑒達二空有一、知二萬境虚幻一、無二一可レ貪。物我俱空、何所二遜讓一。

「玄悟の人」は、『荘子』における「真人」のことであるが、成玄英は、そういう人物が空有を鑒達し、萬境の虚幻を知り、貪る可きは一つも無いと述べているから、仏教的無常観によって解釈しているのが明らかである。荘子が斉物論を説く背景には、その無常思想があるということについては既に述べたが、成玄英の解釈も、もちろん荘子の無常思想を意識したものである。だから、成疏に現われた無常思想は荘子固有の無常思想と仏教の無常思想との融合だといえよう。

『徒然草』における無常観について、最初の注釈書である『寿命院抄』は、その冒頭部において次のように解釈している。[8]

兼好得道ノ大意ハ、儒釈道ノ三ヲ兼備スル者歟。草子ノ大体ハ、清少納言枕草紙ヲ模シ、多クハ源氏物語ノ詞ヲ用。作意ハ、老仏ヲ本トシテ、無常ヲ観シ名聞ヲ離レ、専ラ無為ヲ楽

ン事を勧メ、傍ラ節序ノ風景ヲ翫ヒ、物ノ情ヲ知ラシムル者乎。

傍線で示したのは、『徒然草』の作意についての解釈であるが、ここで、老荘と仏教を一緒に取り上げ、それを、兼好が無常を感じ、名聞を離れ、無為を楽しむ事を勧める根拠としている。第三十八段において、兼好はその仏教的無常観によって、名利を否定し、そのなかで「智」というものを捉えているのであるが、それを『荘子』における「斉物論」、「真人」の思想を踏まえて否定するのは、仏教的無常観を取り入れて、荘子の思想を解釈した成玄英の疏への共感があると考えられる。

二 『徒然草』における「智」と「荘子疏」における「知」の解釈

既に触れたように、『徒然草』第三十八段における「まことの人は智もなく、徳もなく、功もなく、名もなし」という一句は、その出典が「『荘子』・逍遙篇の「至人無レ己、神人無レ功、聖人無レ名」とされている。しかし、兼好の説いた「まことの人」は、『荘子』における「真人」をそのまま踏まえたものではない。兼好は「まことの人」を述べる中で、まず「智」を否定しているのが注目される。成玄英は『荘子』における「真人」を解釈する場合、まず「智」というものを否定するので、ここで、成疏における「真人」の解釈に注目してみよう。

成玄英疏において、『荘子』における「真人」は、聖人という名で解釈される場合が多い。『南華真経注疏』の序において、成玄英は聖人について次のように述べる。

夫無待聖人、照機若レ鏡、既明二権實之二智一、故能大斉二於萬物一。

ここで、聖人たる者が、万物を区別せずに、斉しく見ることができるのは、「権實二智」を明らかにするからだと指摘されている。「権智」と「實智」は、仏教用語としてもっとも知られている言葉である。成玄英は、実際に『荘子』における「真人」について、「権智」を否定することによって、その「實智」を現すように解釈している。斉物論篇の冒頭部に次のような寓話がある。

（荘）南郭子綦隱レ几而坐。仰レ天而噓。嗒焉似レ喪二其耦一。顔成子游立二侍乎前一。曰、「何居乎。形固可レ使レ如二槁木一、而心固可レ使レ如二死灰一乎。今之隱レ几者、非二昔之隱レ几者一也。」子綦曰、「偃。不二亦善一乎、而問レ之也、今者吾喪レ我。汝知レ之乎。（後略）」（南郭子綦　几に隱りて坐す。天を仰いで噓す。嗒焉として、其の耦を喪ふに似たり。顔成子游、前に立ちて侍す。曰く、「何ぞや。形は固より槁木の如くならしむ可きも、心は、固より死灰の如くならしむ可けんや。今の几に隱る者は昔の几に隱る者に非ざるなり」と。子綦曰く、「偃よ。亦善からずや、而の之を問ふや。今は吾我を喪へり。汝之を知るか。（後略）」）

荘子はここで、南郭子綦という人を、道を体得した「真人」として登場させて、無為自然を説くが、これについて、成玄英は次

のように解釈する。

（成疏）子綦憑レ几坐忘、凝レ神遐レ想、仰レ天而歎、妙悟レ自然、離レ形去レ智、嗒焉墮レ體、身心俱遺、物我兼レ忘、故若レ喪二其匹偶一也。（中略）而子綦境智両忘、物我雙絶、而子遊不レ悟所以驚疑、故示二隱レ几之能、汝頗不レ知。

「坐忘」という語は、もともと『荘子』にある語で、「形を離れ、知を去る」ことがその基本であるが、成疏においては、仏教用語と関連付けて解釈されている。[9] ここで、成玄英は「坐忘」という言葉で、南郭子綦の状態を表し、そしてその状態を「境」と「智」を忘れ、「物」と「我」を絶つことによって解釈しているので、「智」が「権智」のことを意味することがわかる。成玄英は、この「権智」を意味する「智」と「境」を一緒に取り上げることが多い。

『荘子』・秋水篇は、「斉物論」に関連のある記述が多い章である。この章おいて、荘子は、人間の知っていることを比較してみると、知らないことのほうが多いと指摘して次のように述べる。

（荘）計二人之所レ知、不レ若二其所レ不レ知、其生之時、不レ若二未レ生之時一。以二其至小一求レ窮二其至大之域一。是故迷亂而不レ能二自得一也。（人の知る所を計るに、其の知らざる所に若かず、其の生くるの時、未だ生れざるの時に若かず。其の至小を以てして、其の至大の域を窮めんことを求む。是の故に迷亂して自得する能はざるなり。）

傍線で示したように、荘子は、人間が限られた知恵によって、絶大な「物」の世界を知り尽くそうとするならば、迷いみだれて自分の満足が得られないのだと解釈している。ここで、成玄英疏と先行の郭象註を比較してみよう。

（郭注）所知各有レ限也。生時各有レ年也。莫レ若レ安二於所レ受之分一而已。

（成疏）至小、智也。至大、境也。夫以二有レ限之小智一、求二無レ窮之大境一。而無レ窮之境未レ周、有レ限之智已喪。是故終身迷。返レ本無レ由、喪レ己企レ物、而不二自得一也。

郭象が『荘子』における「知」をそのまま引用して解釈するのに対して、成玄英は、『荘子』の「至小」、「至大」といった概念をそれぞれ、「智」、「境」に解釈し、人間が限りのある智を持って、限りのない欲望の世界を求めるなら、一生迷って、自得できないと指摘している。ここで、斉物論篇の冒頭部の寓話の解釈と同じように、「智」と「境」によって解釈しているので、「有限之小智」、「有限之智」はやはり、仏教の「権智」に通じるものである。成玄英は、『荘子』における「知」という言葉を、仏教の「智」をもって解釈するところが多い。養生主篇に、荘子は

（荘）吾生也有レ涯、而知也無レ涯、以レ有レ涯随レ無レ涯、殆已。（吾が生や涯有りて、知や涯無し。涯有るを以て涯無きに随へば、殆きのみ）

と説く。これは人生の限りあることを知るべきことの限りなさに比較して述べたもので、荘子の認識論のなかで、もっともよく知られている一句である。これについて、郭象と成玄英は次のよ

うに解釈する。

（郭注）所レ禀之分、有レ極也。（中略）以二有レ限之性一、尋二無レ極之知一、安得而不レ困哉。

（成疏）涯　分也。夫生也受レ形之載、禀二之自然一、愚智脩短、各有二涯分一、而知レ止守レ分、不レ蕩二於外一者、養生之妙也（中略）所レ禀形性、各有二限極一、而分別之智。徇レ物無レ涯。遂二使心困形労一。（中略）夫生也有レ限、智也無レ涯。是以用二有レ限之生一尋二無レ極之智一、故形労神弊而危殆者也。

郭象は、「有限之性」によって、人生の「有涯」を解釈し、「無極之知」によって、人間の知るべきことの「無涯」を解釈している。波線で示したように、成玄英も、「所禀形性、各有限極」といって、郭注を踏まえて「性」による限界を指摘するが、郭注と違って、人間の知るべきことを「無極之智」と解釈している。つまり、人間はその人生が限られているのに、物を求める「分別の智」に限りがないので、心身とも疲弊して危うくなるのだと述べている。成玄英はこのように「分別の智」を否定することによって、荘子の「斉物論」を解釈するのである。『徒然草』第三十八段の「可・不可は一条なり」の出典とされる『荘子』・斉物論篇の「方可方不可、方不可方可。因是因非、因非因是。是以聖人不レ由而照二之于天一」の解釈に注目してみよう。

（成疏）天、自然也。聖人達悟、不二由是得レ非、直置二虚凝一、照以二自然之智一。只因二此是非一而得無レ非無レ是。

ここで、成玄英は、聖人が是非の区別をつけないのは、その「自然之智」によるからであると解釈している。すでに述べたように、『南華真経注疏』の序において、成玄英は、「権實二智」を取り上げて「聖人」を解釈しているので、この「自然之智」はもちろん、「實智」のことである。

第三十八段において、兼好は名利などを追い求めて、一生を苦しめる愚かさを批判し、その中で人間の「智」というものを取り上げて否定する。仏教の「権實二智」から言えば、否定したのは、いうまでもなく、欲望に駆使されて物を求める「権智」である。兼好は、それを主として荘子の「斉物論」、それを実践する「真人」の思想をふまえて否定しているが、以上考察したところによれば、荘子本文より成玄英の疏によるところがもっとも大きいと考えられる。

三　『徒然草』における「智」と「荘子疏」における「真」の解釈

『徒然草』第三十八段において、兼好は、荘子の思想を踏まえて「智」を否定すると同時に、「伝へて聞き、学びて知るはまことの智にあらず。」といって、「まことの智」にも触れている。この「まことの智」は、伝聞・学問を否定した上で述べたものであって、これについては、すでに『荘子』・大宗師篇の「且有眞人、而後有真知」を踏まえたものとの指摘[10]がある。しかし、「智」との関連性から見れば、『荘子』本文より、やはり成玄英の疏と一致しているところが多い。ここで、「学ぶ」ということに注目

して、成疏との一致性を述べてみよう。

荘子は、無為自然を説くために、「学ぶ」という人為的なものを否定する。荘子から見れば、人間が自然の本性を歪曲し、物事に対して「是非・善悪」というような区別をつけるのは、知識というものを求めるからである。徳充符篇に次のような寓話がある。

（荘）魯有兀者叔山無趾。踵見仲尼。（中略）孔子曰、「弟子勉之。夫無趾兀者也。猶務學以復補前行之悪。而況全徳之人乎。」無趾語老聃曰、「孔丘之於至人、其未耶。彼何賓賓以學子爲。彼且蘄以諔詭幻怪之名聞。不知至人之以是爲己桎梏邪。」老聃曰、「胡不直使彼以死、生爲一條。以可・不可爲一貫者、解其桎梏、其可乎。」無聃止曰、「天刑之、安可解」（魯に兀者叔山無趾有り。踵つきて仲尼に見ゆ。（中略）孔子曰く、「弟子よ、之を勉めよ。夫れ無趾は兀者なり。猶ほ學を務め、以て前行の悪を復補せんとす。而るを況や全徳の人をや」と。無趾老聃に語りて曰く「孔丘の至人に於けるや、其れ未だしきか。彼何ぞ賓賓として子に學ぶことを以てするや。彼は且に諔詭幻怪の名を以て聞ゆるを蘄めんとす。至人の是を以て己の桎梏と爲すを知らざるか」と。老聃曰く、「胡ぞ直彼の死・生を以て一條と爲し、可・不可を以て一貫と爲す者をして、其の桎梏を解かしめざる、其れ可ならんか」と。無趾曰く「天之を刑す。安くんぞ解く可けんや」と。）

傍線で示したのは、『徒然草』第三十八段の「可・不可は一條なり」のもう一つの出典とされる部分であるが、この寓話の中で、荘子は叔山無趾という架空の人物を借りて、学問に励む孔子を厳しく批判する。これについて成玄英は次のように解釈する。

（成疏）夫玄徳之人、窮性極妙、忘言絶學、率性生知、而仲尼執滞文字、専行聖迹。（中略）彼之仲尼、行於聖迹。所學奇橋怪異之事、唯求虚妄幻化之名。不知方外体道至人、用此声教、為己 枷鎖也。

「玄徳之人」は、荘子の「真人」に対する解釈であるが、成玄英は、「玄徳の人は、言語文字を忘れ、學問を絶ち、性に従って知を持つものだ」と指摘しているので、「知」は、荘子の「真知」のことである。ここで、「忘」という一語に注目してみたい。既に述べたように、「境智両忘、能所双絶」という言葉は、成玄英が、荘子の「坐忘」を仏教の教理に結びつけ解釈したものである。ここで、「忘」という語を使って、「言」「学」を否定しているのだから、成玄英は、「言」と「学」を仏教の「権智」と同様に扱っていると考えられる。これは、次の養生主篇の解釈を見れば、いっそう明らかであろう。

（荘）爲善無近名、爲悪無近刑。緣督以爲経、可以保身、可以全生、可以養親、可以盡年。（善を爲すも名に近づく無く、悪を爲すも刑に近づく無く、督に縁るを以て経と爲せば、以って身を保つ可く、以て生を全うす可く、以て親を養ふ可く、以て年を盡くす可し。）

荘子は、ここで、善いことを行ったとしても世間の評判にならな

ないようにし、悪いことを行ったとしても刑罰に触れないようにして、いずれにも偏らずに自己の内なるものを守るようにすれば、養生の道を全うすると説いている。これについて、成玄英は次のように解釈する。

（成疏）故為レ善也無レ不レ近二乎名誉一、為レ悪也無レ不レ隣二乎刑戮一。是知俗智俗学未レ足三以救二前知一、適有ト疲二役心霊一、更増中危殆上。（中略）夫善悪両忘、刑名雙遣、故能順二一中之道一、處二真常之徳一、虚夷任レ物、與レ世推遷。養生之妙、在二乎茲一矣。

成玄英は、人間の「俗智俗学」を、物事に善悪の区別をつけ、正しい認識が行えず、心を疲れさせる根本原因として指摘する。そして、善悪、刑名を忘れれば、「一中之道」に従い、「真常之徳」を身につけ、世の中の変化に対応できると述べて、荘子の「養生の道」を解釈している。ここで、「俗智俗学」を同様に取り上げ、そして、これらを否定することによって、『荘子』における「真」を述べるのが注目される。

第三十八段において、兼好は、「伝へて聞き、学びて知る」ことを「智」と同様に否定し、これによって「まことの智」を述べている。以上述べてきたように、これは、学ぶことを人間の「小智」、「分別智」と同様に「俗智俗学」としてあつかい、それを否定することによって、荘子の「真知」を解釈する成玄英の疏ともっとも一致している。よって「まことの智」は、『荘子』本文より成疏を踏まえた上で述べたものと考えられる。

おわりに

以上のように、『徒然草』第三十八段における荘子受容について、「智」を手懸りとして、成玄英の疏に着目して考察してきた。兼好は、名利を批判する中で、人間の「智」というものをとりあげ、しかも荘子の重要な思想を援用して否定するのは、人生の無常に対する認識において、荘子の思想と一致するものがあるからである。特に成玄英の疏に流れる仏教的無常観は、兼好にとってもっとも共鳴しやすいものだろう。兼好は「権智」、「有限の智」といった言葉は使っていないが、荘子の思想を踏まえてそれを否定し、また、伝聞・学によって知ったことはまことの智ではないと述べているところでは、成玄英の疏に依拠して荘子を理解していたと考えられる。

さて、このように、本稿では『徒然草』第三十八段における「智」の理解について、主にこれまで注意されてこなかった成玄英の疏との関連を述べてきたが、さらに深く考えれば、第三十八段における「まことの智」の理解には、成疏のほか、宋学的な思想と禅学的な思想との結びつきも窺える。

『程氏遺書』に次のように述べている。(11)

智出於人之性、人之為智。或入於巧偽。若夫学而知之。氣無清濁。皆可至於善而復性之本。

つまり、宋学において、「智」は人の性から生まれたもので、人間が智を使う時、巧みな偽りに入り込むこともあるが、学ぶこ

とによって、「善」に至り、「性の本」にもどると述べて、「学而知」の重要性を強調している。これに対して、禅宗は、不立文字を唱え、「知識」を排除する傾向が強い。『徒然草』における宋学と禅学との結びについて、既に冨倉徳次郎の指摘があるが、[12] 第三十八段において兼好が「まことの智」を述べた背景には、「荘子」のほか、禅学と宋学をあわせて考えていた可能性も有りうる。禅宗の「座禅」は、しばしば荘子の「坐忘」と一緒に取り上げられているが、[13] 既に言及したように、成玄英は、荘子の「坐忘」を仏教用語と結びつけ、これによって荘子の「真人」を解釈するので、『徒然草』における老仏融合という点から考えれば、これは注目すべきところではないかと思う。これについては、課題として今後に譲りたい。

註

(1) 涂光社『庄子范疇心解』(中国社会科学院出版社　二〇〇三年十二月)

(2) 『東福寺普門院經論章疏語録儒書等目録』における「荘子疏十巻」については、すでに芳賀幸四郎氏によって指摘されている。(『中世禅林の学問および文学に関する研究』思文閣出版　一九八一年十月) 王廸氏もこの目録にふれ、そして「荘子疏」については成玄英の疏であると指摘されている。(『日本における老荘思想の受容』株式会社国書刊行会　二〇〇一年二月)

(3) 龔鵬程氏は、「成玄英的荘子疏」において次のように述べられている。

成玄英的探索之一、是吸収佛学。(中略) 在《荘子疏》中、他更是広泛使用「浄／智」「能／所」「聖／凡」「空／有」来説明玄理、也認為玄悟者応該「内蘊慈悲、外宏接物、故能俯順塵俗、恵救蒼生」(斉物論疏) 這都是他明顕受到佛家影響或有意識地運用佛家義理解釈老荘之処。

(引用者訳　成玄英が探索することの一つは仏学の吸収である。(中略)『荘子疏』の中で、彼は「浄／智」「能／所」「聖／凡」「空／有」をより多く使って玄の理を説明し、玄の悟者として「内に慈悲を蘊蓄し、外には広く物に接し、故に塵俗に俯順して、蒼生を恵救すべきだ」(斉物論疏) としている。これはすべて彼が仏教から影響を受け、或いは意識的に仏教の教理によって老荘を解釈しようとする証である。)(『唐代思潮』(上) 佛光人文社會學院　二〇〇一年六月)

(4) 小林智昭『中世文学の思想』(至文堂　一九六四年)

(5) 鈴木修次「中国文学と日本文学17　無常考・中」(『高校通信東書国語』・下　一九七八年四月)

(6) 劉楚華「成玄英斉物論疏中的佛家語」において、「権實二智」について次のように述べられる。

天台宗於権實二智之判尤其精密、簡而言之、實智 (真智) 通於真諦實相、権智 (俗智) 通於俗諦分別相、即今所謂絶対真理與相対知識之別。(中略) 成疏斉物論、是荘学史上援用佛語的第一家、成疏所引用佛語、主要是吸撮般若中観的観念 (如空仮、中道、二諦) 和四句雙遣的方法。

(引用者訳　天台宗において、「権實二智」についての解釈はもっとも精密なものである。簡単に言えば実智 (真智) は真諦實相に通じ、権智 (俗智) は俗諦分別相に通じている。すなわちいわゆる絶対真理と相対知識の区別である。(中略) 成玄英の斉物論疏は、荘学史上において仏語を援用した最初のものである。成疏における仏語の引用は主として般若の中観論 (空仮、中道、二

諦）及び四句雙遣から影響を受けたもの。（『第二届国際唐代学術会議論文集』文津出版社。一九九三年）

（7）周雅清氏は成玄英の「援佛入道的修養論」の中で、次のように指摘されている。

由於成玄英的思想曾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、尚且都融入了佛教體知無常、空幻的修養特色、表現出前道家所未有的義理風貌。

（引用者訳　成玄英は佛教の空の思想から影響を受けているので、（中略）『老子義疏』と『莊子疏』において、佛教の無常、空幻を取り入れ、嘗て道家になかった特徴を示している。）（『成玄英思想研究』新文豊出版公司　二〇〇三年九月）

（8）吉澤貞人『徒然草古注釈集成』（勉誠社刊　一九九六年二月）

（9）『莊子』大宗師篇において、「坐忘」について次のように述べられている。

墮二枝體一、黜二聰明一、離レ形去レ知、同二於大通一、此謂二坐忘一。（枝體を墮て、聰明を黜け形を離れ知を去りて、大通に同す。此を坐忘と謂ふ。）

これについて、成玄英の疏には

隳、毀廃也。黜、退除也。雖聰属二於耳一、明関中於目上、而聰明之用、本二乎心霊一。既悟二一身非レ有、萬境皆空一、故能毀二廃四肢百體一、屏二黜聰明心智一者也。大通、猶二大道一也。道能通二生萬物一、故謂レ道為レ大通也。外則離二析於形體一、一一虚仮、此解レ「隳二肢體一」也。内則除二去心識一、愧然無レ知、此解レ「黜二聰明一」也。既而枯木死灰、冥二同大道一、如レ此之益、謂二之坐忘一也。

とある。傍線で示したように、成玄英は、仏教の空の思想と結びつけて「聰明心智」を除くと解釈している。

（10）田村憲治「まことの道―儒・仏・老荘」において、『徒然草』第三十八段の「まことの人」について「賢愚得失の境」におらぬ、それらを超越したところにいる人であると述べ、そして「無為自然の道を体現した「真人」という老荘思想から出た考えが、兼好の「まことの人」となっているのである。可・不可を越えた「まことの智」も、当然ながら老荘的な「真知」を踏まえたものと言ってよい」と指摘されている。（『国文学』一九八九年三月号）

（11）『朱子の先駆』（上）（朱子学大系第二巻　明徳出版社　一九七八年四月）

（12）冨倉徳次郎『類纂評釈徒然草』（東京　開文社　一九五六年五月）

（13）荘子の「坐忘」と禅宗の「座禅」とのつながりについては、例えば森三樹三郎氏は、司馬承禎の『坐忘論』に言及して、「坐忘という語は『荘子』に見えるものであるが、これが禅宗の座禅に通ずるところがあるところから、承禎はこれを道教の重要な修行法として採用したわけである」と述べられている。また、白楽天の睡起晏坐詩に行禅と坐忘とは、同帰にして異路なし」とあるのをあげて「この『坐忘論』が広く読まれたことを暗示している」と指摘されている。「（『老荘と仏教』講談社学術文庫　二〇〇三年九月）

※『徒然草』本文の引用は、安良岡康作著『徒然草全注釈』（角川書店）によった。『荘子』本文の引用は全釈漢文大系『荘子』（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、『南華真経註疏』（中華書局）を参照したが、訓読文について私に訂正をした箇所がある。