



Title	莊子
Author(s)	福永, 光司
Citation	懷德. 1960, 31, p. 11-27
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/90349
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

莊子

福永光司

莊子、名は周。西曆前四世紀を生きた中國古代の哲人。孔子よりは百七八十年ほど後、孟子とはほぼ同じ時代、荀子よりは約七八十年ほど前にあたり、ヨーロッパでいえば、ギリシヤの哲學者アリストテレスとほぼ同じ時代である。

(イ) 傳記について

莊周の傳記については、余り詳細な事が分らない。生地が蒙（河南省歸德府商邱縣附近）であること、妻を娶り、何人かの弟子を持つていたことなどは、大體確かであるが、彼がどういう經歷をもち、具體的にどのような生活を過したかについては、明かでない點が多い。莊周の傳記として現存する最古の資料は、西曆前一世紀、莊周の死後二百年餘りを経て書かれた史記の莊周列傳であるが、この記述も極めて簡略であり、全部で二百三十五字ばかり、しかも、その大半は彼の著書と思想の紹介であつて、傳記的な記述といへば、彼が梁の恵王、齊の宣王と同じ時代であり、かつて郷里で漆園の吏をしていたこと、楚の威王の招聘を却けて悠々自適の生活を楽しんだということぐらいである。もつとも、史記のこの簡略な記述を補う傳記的資料が他に全くないわけではない。すなわち、現在の『莊子』の外篇雜篇の中に見えている莊周に關する幾つかの説話がそれであるが、例えば、彼の妻が死んだとき、その死骸を前にして盆を叩いて歌つていたとか（至樂篇）、彼自身、臨終に際して、死骸は山野に棄てるように遺言したとか（列禦寇篇）

いうような話である。あるいはまた、彼を宰相に迎えようとした王侯に、「天の祭りの犠牲の牛となるよりも、汚いどぶ溝の中で自由を謳歌する一匹の豚でありたい」と答えたとか（列禦寇篇）、彼に自己の榮達を誇つた同郷の男に、「世間の榮達などは、權力者の尻の穴の痔を舐めるような、精神の屈辱の中で得られるものだ」と答えたとか（列禦寇篇）というような話である。しかし、これらの話が、どこまで莊周の生活の真相を傳えているかは、疑問であろう。これらの説話によつて、莊周が貧窮の生活を過していたこと、その貧窮の中で自由人としての生活を楽しんでゐた事などは推知されるのであるが、しかし、彼の生活の具體的事實ということになると、依然として曖昧な點が多い。莊周という人物は、いわゆる歴史家にとつては、誠に手を焼かせる、厄介な人物であり、歴史家を齟齬し擲論する存在であるということも出來そうである。

なお、莊周の生卒年代に關しても、學者はいろいろと考證しているが、やはり正確なことは分らない。ただしかし、『莊子』の中に見えている比較的年代の確かな人物や事件などを手がかりとして、彼の年代を決めようとする努力は、これまでも何人かの學者によつて試みられ、それによると、莊周が西暦前三百年頃、かなりの年齢でこの世に生きていたことだけは、ほぼ確實である（馬敘倫は、三七〇—三三〇年頃とする）。

(四) 著書について

現在、我々が莊周の著書、いわゆる『莊子』として傳えているものは、西暦後四世紀、西晋の時代の郭象が整理を加えた三十三篇本であり、その内譯は、内篇七篇、外篇十五篇、雜篇十一篇となつてゐる。しかし、この分類は郭象に始まるものであつて、それ以前には一般に五十二篇本『莊子』が行われていたようであり、更にそれ以前（前漢の初め、司馬遷の時代）には、現在の『莊子』の内容の二倍以上にものぼる龐大な量の『莊子』が存在していたようである。また、郭象と同じ西晋の時代にも、三十三篇本のほかに、二十六篇本（内篇七、外篇十九）、二十七篇本（内篇七、

外篇二十)、二十八篇本(内篇七。外篇二十一)などがあつたと記録され(陸德明『經典釋文敘錄』)、『莊子』のテキストの問題も、彼の傳記と同じように多くの問題を含んでいる。いま、これらの問題について詳述する餘裕はないが、ただここで一おう問題となるのは、これらの『莊子』テキストの中、莊周の直接書いたもの、もしくは莊周の本來の思想を忠實に傳えているものはどれだけであり、それはどの部分であるかということであろう。しかし、この問題も實は極めて困難な問題であり、これまでいろいろな研究が行われているにもかかわらず、まだ定説というべきものが成立していないように思われる。ただ、しかし、現在もそうであるように、『莊子』には古く(前漢末・後漢の初め)から内篇、外篇という區別があり、内篇を比較的古いものであるとする點においては、學者の意見は大體一致し、また、内篇の中でも、初めの二篇、すなわち、逍遙遊篇と齊物論篇が莊周本來の思想を忠實に傳えるものであらうとする點に關しては、學者の意見はなお一そう一致しているように思われる。

ところで、これは『莊子』だけに限らず、中國古代の思想家の著述に大體共通していえることであるが、彼らの著述が逐次に書き加えられて雑多な内容となるのは、中國において戰國末漢初という時代が、いろいろな學派の形成される過渡期にあり、その間に書かれた多くの著作が、學派の成立と共に、その學派の代表者の名においてまとめられるという事情が考えられると共に、もう一つの事情としては、著述における個人意識の缺如、すなわち、眞理は特定の個人のものではなくて萬人のものであり、一人の偉大な思想家の思想を敷衍し説明したものもまた、その思想家の思想内容であり得るという考え方があつたのではないかと思われる。そして、この意味においては、現在の『莊子』の中にならかなり雑多な要素が加つているとしても、その雑多な内容をも含めて、そこに莊子的な思想を一おうの公約數的共通性をもつて歸納し、これによつて莊子の思想を考へてゆくことも一おう可能となるであらう。私が次に莊子の思想として若干の考察を加えてみようとするのも、實はこの意味における莊子の思想であり、それは嚴密に言えば、莊子の思想というよりも、莊子的な思想とよばれるべきものであるかも知れない。

(ハ) 莊子の思想の性格

莊子の思想を如何なる性格のものとして理解するか。これについては、この書を読む人の性格、環境、體驗などによつて、いろいろな立場が成立しうるであらう。また、『莊子』の中のどの思想を特に莊子的な思想の本質的なものと認定するかについても、いろいろな見解が存在しうると思われる。しかし、ここではこれらのいろいろな見解の中の一つとして私のそれを説明してみたいと思う。結論を先にいえば、私は『莊子』を中國的な解脱を説いた書物、人生の悲しみや懼れや絶望や不安から解放されて、安らかな生、自由な潑刺とした人生を生きるための中國的な睿智を説いた書物と見たいのである。換言すれば、私は『莊子』を一種の宗教哲學的な著作——救いと慰めの書として理解したいと思う。もつとも、私がここで宗教哲學的といつても、その場合の宗教的とは、特定の人格神を立てる狹義の宗教ではなくして、人間存在における絶對的なものを追求するという意味における廣義のそれである。そして私の見解に従えば、莊子の思想は、いわゆる神を否定し、絶對的なものを否定するという形で絶對的なものを追求するという、その意味では神を否定した宗教哲學であると思うのであるが、このような神を否定した宗教哲學、神をもたない救いを説いたものが、『莊子』ではないかと思う。かつて西晋の郭象は、莊子の思想を説明して、「これは夷やかならざるもののための德音——福音の書である」といつたが（秋水篇注）、私もまた、この郭象の見解に賛成したいと思うものである。

ところで私は何故、莊子の思想をこのような性格のものとして理解するのか、その理由を次に少しく説明してみよう。

(1) 『漢書藝文志』は、西曆一世紀、後漢の時代の班固が、前漢の時代の劉向・劉歆父子の作つた『七略』に本づいて書いた一種の學術要覽ともいへべき書物であるが、その中で道家（老莊）の思想を説明して次のように述べてい

る。

道家者流（老莊學派）は蓋し史官より出ず。成敗存亡禍福古今の道を歴記して、然る後に要を秉り本を執り、清虚もつて自ら守り、卑弱もつて自ら持するを知る。

道家が果して『藝文志』の説明するように、歴史官から出たか否か、これについては多くの問題があると思うが、ここで注目すべき點は、『藝文志』の作者が道家の思想の成立を歴史認識と結びつけていること、成敗存亡禍福古今の道を歴記している中に道家の哲學が生れたとしてゐることである。

ところで、「成敗存亡禍福古今の道を歴記する」とは如何なる事か。それは歴史が形成され繁榮するものであると共に崩壞し蹉跌するものであるということの認識であり、歴史の中に人間の喜びと希望と笑いの聲を聞くことであると共に、人間の歎きと悲しみと懼れと怨みと呪いの聲に耳を傾けることである。すなわち、ここには歴史を形成する人間の營みが、成敗ところを異にし、禍福たがい覆えるものであること、換言すれば、無をその中に含んでゐるという認識があり、このような歴史における無の認識の中から道家の哲學が成立してゐるというのが、成敗存亡禍福古今の道を歴記している中に、道家の哲學が成立したという意味であらうと思われる。そして道家の思想がその成立の思想的基盤としてもつ、このような歴史のむなしさの意識、歴史における無の認識を無視して莊子の思想を充分に理解することは困難であらう。

(2) このことは、老莊思想の成立した風土的基盤を考えることによつても裏づけることが出来る。史記によると、老子の生地は楚の苦縣、すなわち、今の河南省鹿邑縣であり、莊子の生地は既に述べたように、蒙すなわち今の河南省商邱縣であるが、この二つの土地（その距離は六七十軒）は、春秋時代でいえば宋の國である。ところで宋の國は周民族に亡ばされた殷の民族の故地であり、被征服者としての殷の民族の子孫、すなわち宋の國の人民たちが、戰國時代においてさえも、他の國の人民たちから嘲笑され侮蔑される存在であつた事は、孟子や韓非子などに見える愚か者

の話が、大抵宋人とされていることから明かである。すなわち、老莊思想は、本來、被征服者としての殷民族の子孫の居住地を、その風土的な基盤として成立しているのであつて、そこには、弱き者、虐げられた者、歴史の覆^くえりと蹟^{つまず}きを體驗した者の思索と叡智とが培われていたと思われるのである。

(3) 以上の考察は、これを『莊子』の内容によつて検討してみても明かとなるであらう。すなわち、『莊子』は一面においては、そのいわゆる「逍遙の遊び」―絶對者（超越者）の自由無碍な生活、自由人としての奔放洒脫な生活を、機智縱横の才筆によつて明かにしたものであるが、その反面においては、このような自由人としての生活を妨げるもの、彼のいわゆる「桎梏」―世俗的價值觀、形式的道德規範、兇暴な國家權力、空虚な概念的思考、心知の妄想など―に對する鋭い批判を示し、その中にうごめく人間の懼れや悲しみや悶えや呪いに對して、深刻な凝視と切實な把握とを示しているのである。例えば、「恐」「懼」「禍」「患」「悲」「歎」「傷」「苦」「悶」などの文字が『莊子』ほど多く見える書物は、他の古典に例が少ないであらう。また、「兀者」「介者」「無趾者」などの受刑者、「びつこ」「せむし」「みつぐち」などの不具者の話が、反覆して語られているのも、『莊子』の大きな特徴の一つであるが、これによつても明かなように、莊子の哲學の根柢にあるものは、實に、現實を生きる人間の慘めさ、矮小さに對する慟哭であり、人間の懼れや不安に對する鋭敏な感受性である。すなわち、莊子の自由とは、人間の不自由さの諦觀の中から生れたものであり、その超越とは、人間の生の慘めさからの解放、懼れと不安の超克にほかならない。そして、私が『莊子』を解脫の書、宗教哲學的な著作として理解する所以もまた、ここにあるのである。

(4) なお、『莊子』を解脫の書として性格づけようとする私の理解の仕方は、更に次のような二つの事實を考慮することによつても明かとなるであらう。すなわち、その一つは、後世、『莊子』に興味をもち、これを愛讀した人々、例えば、嵇康、阮籍、謝靈運、陶淵明、柳宗元、蘇東坡、近くは魯迅などに共通する一つの性格―心に憂悶を抱く人、もしくは、『莊子』の言葉を借れば、「幽憂の疾を抱く者」ともいうべき一つの共通した性格の歸納されることであ

る。

(5) そしてまた、それよりも一そう重要な事實は、後に純粹な宗教的解脱を標榜する中國禪が、例えば、宋の朱熹が、「庚桑楚一篇は皆これ禪なり」と批評しているように、莊子の思想と極めて密接な關係をもつてゐることである。いま、この問題について詳しく説明する餘裕はないが、要するに私としては、以上あげた幾つかの理由から、『莊子』を中國的な解脱を明かにした書、人間の懼れと悲しみと悶えからの解放、不安と絶望とを超克する叡智を説いた書として理解したいと思うのである。

(二) 莊子の思想の出發點

上述のように、莊子の思想の出發點となつてゐるもの、その根柢基盤にあるものは、現實を生きる人間の懼れや悲しみや悶え——桎梏された人間の不自由さ——に對する諦觀であつたが、莊子のこの點に關する洞察と理解とをもう少し検討してみよう。

莊子の洞察し理解した人間の懼れや悲しみは、これを大別して二つとすることが出来るであらう。その一つは、「我」と「我」との關係、自己存在そのものに關する懼れと悲しみであり、もう一つは、「我」と「物」との關係、自己存在と他存在との關係から生ずる懼れと悲しみである。第一の「我」と「我」との關係より生ずる懼れとは、更に具體的にいえば、現在生きて在る自己の存在が、一體どこから來たものであり、どこに去つてゆくのかという問題、いま生きて在る自己が、永劫の時間とどのような關係をもつかという問題、莊子の言葉を借れば、「死生も亦大なる」、その死生の問題に對する煩悶であり、一言にして盡くせば、死すべき存在としての自己に對する懼れである。また、第二の「我」と「物」との關係より生ずる懼れとは、更に具體的にいえば、社會的存在としての自己が他存在との關わりにおいてもつ差別と對立の意識であり、不調和と乖離の意識である。そこでは、富と貧、貴と賤、賢と愚、

美と醜、榮と辱など、現實社會における在り方と價值づけが、人間の心に悲しみと懼れを抱かせ、その悲しみと懼れとが絶望的な孤獨の意識として昇華する。莊子の言葉を借れば、「物と相い双し、相い靡する」ことによつて生ずる懼れ、もしくは、「物と遷る」ことの悲しみがこれであり、一言にして盡くせば、それは世に生きてあることの懼れである。

ところで、莊子の洞察し把握する、このような人間の懼れと悲しみ、自己存在そのものの根源に關する懼れと、自己存在と他存在との關わりに生ずる懼れとは、如何にして超克されるのか。人は如何にして、とらわれなき自由を逍遙する絶對者となることが出来るのか。これが結局、莊子の思想の根本であると思われるが、次にこの問題を少しく考察してみよう。

(ホ) 莊子の思想―「道」と「遊」―

莊子の天地篇（外篇）に、孔子が莊子の思想を評して「渾沌氏の術」とよぶ一條がある。これを孔子の言葉とするのは、勿論假託の言であるが、莊子の思想を渾沌氏の術とよんでいるのは、評し得て妙というべきであらう。ところで渾沌とはいふまでもなく大宗師篇（内篇）の次の寓話に本づく言葉である。

南海の帝を儵^{しゆく}となし、北海の帝を忽^{こつ}となし、中央の帝を渾沌となす。儵と忽と、時に相與^とに渾沌の地に遇えり。

渾沌これを待^{もてな}すこと甚だ善し。儵と忽と渾沌の德に報ぜんことを謀りて曰わく、人は皆七竅ありて視聽食息するに、此れ獨り有ることなし。嘗試^{こころ}みに之を鑿^こたんと。日に一竅を鑿ちて、七日にして渾沌死す。

この寓話で「渾沌」とは、いふまでもなく、「道」すなわち眞實在を象徵する言葉である。そして、眞實在すなわち道は、人間的な分別では捉えることの出来ない大いなる無秩序——カオス——であり、それは人間的な作爲を加えることによつて死滅するものであることを説明したのが、この寓話であるが、莊子はここで先ず、人間が眞に自由

な生活をするためには、「人」の立場を捨てて「道」——渾沌——の立場に立つべきことを教えるのである。ところで「道」——渾沌——の立場に立つとは、更に具體的には如何なることか。莊子はそれをいろいろな言葉で説明するわけであるが、例えば、次のような言葉（齊物論篇）もその一つである。

物は固より然る所あり、物は固より可なる所あり。物として然らざるはなく、物として可ならざるはなし。故に是れがために、莛（とうり）と楹（けい）厲（れい）（癘）と西施とを擧ぐ。恢恠憭怪、道は通じて一たり。其の分たるや成るなり。その成るや毀るなり。凡そ物は成ると毀るとなく、復た通じて一たり。唯だ達者のみ通じて一たるを知る。

ここで莊子の説明していることは、常識の世界で可とか不可とか、然りとかならずとか、是とか非とか、有用とか無用とか、いろいろの價值判斷を下し、あるいはまた、横（莛）とか縦（楹）とか、美（西施）とか醜（癘）とか、成るとか毀るとか、いろいろの區別を立てて、それらを本質的に對立したものであるかの如くみているのは、いずれも、ものそれ自體の價值や差別ではなくして、人間の分別知によつて立てられた一おうの區別にすぎず、相對的の一面的なものであること、眞實在（道）の立場——あるがままの世界——からみれば、あらゆる差別や對立は、本來一つであり、存在しないということである。いわゆる渾沌とは、差別や對立が渾然として一つになつてゐる、あるがままの世界、すなわち、眞實在の世界ということであり、渾沌に七竅をうがつとは、このあるがままの世界を人間の分別知によつて歪め引き裂くということである。この間の事情を説明して、莊子はまた次のようにもいつてゐる。

古の人は、其の知は至れる所あり。惡にか至れる。未だ始めより以て物有らずと爲す者あり。至れり、盡せり。以て加うべからず。其の次は以て物有りと爲して而も未だ始めより封有らざるなり。その次は以て封有りと爲して而も未だ始めより是非有らざるなり。是非の彰るや、道の虧くる所以なり。道の虧くる所以は、愛の成る所なり（齊物論篇）。

古の道を體得した人は、最高至上の智慧をもつていた。その智慧とは何か。「未だ以て物有らずと爲す」——こ

で「物」というのは、人間の言葉や判断では何物とも規定する事の出来ないエトワス、すなわち渾沌であり、眞實在であるが、「物有らずと爲す」——この渾沌を「有り」とも判断しない以前、すなわち、渾沌を渾沌として在らしめる境地が最高至上の智慧である。ところが、この渾沌に「封」すなわち境界秩序——心知の分別——を加え、是非の判断を加えると共に、すなわち、渾沌に七竅を鑿つと共に、渾沌すなわち眞實在は、もはや眞實在ではなくなり、愛憎好惡の價值的偏見が「道」の眞實なる姿を歪曲し、その歪曲の中から、人間のいろいろな悲しみや懼れが成立する。莊子にとつて最大の關心事は、あるがままの眞實、すなわち渾沌を、渾沌として生かしておくことであつた。人間のいわゆる認識とは、この渾沌を言語判断によつて秩序づけることの營みであり、それはそれとして一おうの意義と價値とをもつ。しかし、問題はこの秩序づけによつて生きたる渾沌が屍と化し、生生潑刺たる眞實在の世界が生命を失うことである。莊子は何よりも「生きてあるもの」を愛する。だから彼は、生命なき秩序よりも、生命ある無秩序の方を選ぶのである。生命ある無秩序とは「道」にはかならない。

要するに、莊子において道とは、人間の分別知によつては捉えることの出来ないもの、言語概念では規定することの出来ないもの、人間の價值的偏見に成立する一切の差別と對立を渾然として一つに包んだ大いなる無秩序——渾沌——であり、これを言語概念で分析し、分別知によつて秩序づけようとするときには、もはやその生命を失うほかない「生きたる渾沌」であつた。しかも、この渾沌——道は、

自らに本づき、自らに根ざし、未だ天地あらざるときにして、古より以て固く存し、鬼を神にし、帝を神にし、天を生じ、地を生じ、太極の先に在りて高しと爲さず、六極の下に在りて深しと爲さず、天地に先んじ生じて久しと爲さず、上古より長えにして老しと爲さず（大宗師篇）

であつて、何ものにも依存せず、何ものをも自己存在の原因としてもたず、あらゆる時間的空間的限定を超え、あらゆる時間と空間を自らの中に包みながら、一切存在——天地鬼神をさへも——を一切存在としてあらしめるもの、ま

た、

一虚一滿、その形に位^とまらず、消息盈虚して終れば則ち始めあり、……動くとして變ぜざるはなく、時として移らざるはなし（秋水篇）。

一切萬物の生成と死滅、差別と對立を渾然たる「一」として自らの中に包みながら、永劫に流轉變化して止むことのない、その變化の流れそのものであつた。

莊子の道については、なお説明すべき多くの點が残されていると思うが、その大體は以上の説明によつて窺うことが出来るであらう（詳細については、齊物論篇、秋水篇等を参照。特に秋水篇の河伯と北海若の問答は、莊子の道について最も要領よく説明している）。そして、これを要するに、莊子の道——渾沌——とは、あらゆる差別と對立を一つなるものとして自らの中に包んだもの、あらゆる差別と對立を一つに包みながら、あらゆる時間と空間にわたつて生成變化して止まない、變化の流れそのものということになるが、このような莊子の「道」が、天地造化の大自然——晝夜の交替が春夏秋冬の推移となり、春夏秋冬の推移が一切萬物の生成變化を生み、その生成變化が無限にくり返されてゆく悠久な大自然——を哲學化したものであることはいうまでもないであらう。そして、この大自然はまた孔子が、「天、何をか言わんや。四時行^{めぐ}りて百物生ず」（論語陽貨篇）と感歎しているように、儒家の本づく「道」と同じものでもあつたが、ただ儒家の道が、この天の道に本づいて人の道を立てるのに對して、莊子はひたすらこの天の道に己れを虚しくし、一切の人間の作爲をすてて、これと一體になることを強調するのである。

ところで、莊子の説く「道」——渾沌——が以上のようなものであるとすると、そこでは人間が差別とみ、對立とみる一切のものは、相對的となり、その相對性においてあらゆる差別と對立は絶對の一に止揚されるのであるから、道の立場においては、美もまた醜であり、愚もまた賢であり、大もまた小であり、長もまた短であるという境が開けてくるであらう。また、そこでは、あらゆる限定された時間は、「道」の超時間性（無時間性）の中で一つとなる

から、千歳もまた一瞬に等しく、彭祖もまた殤子と齊しいという境地が可能となつて来るであらう。そこでは生も死も、道——大いなる變化の流れ——における一つの姿にすぎず、これを對立する別個のものとして區別することは、人間の分別知による偏見にすぎないことになるのである。従つてまた、これを逆に云えば、人間が本來一つである生と死を區別して生に執着し、死を懼れるということ、すなわち、先に説明した我と我との關係に成立する悲しみと懼れとは、道——實在の眞相を知らないこと、すなわち無知もしくは惑によるものであり、美醜賢愚、大小長短、是非不可の差別的一面のみを見て、それに一喜一憂すること、すなわち、先に説明した我と物との關係に成立する悲しみと懼れとは、やはり道——實在の眞相を知らない無知もしくは惑によるものであるということになるのである。だから莊子においては、道——實在の眞相を知ることが、人間のさまざまな悲しみと懼れ、絶望と苦悶を超克し、人間の自由な生き方を妨げる一切の桎梏から解放されるということにはかならないが、いまもし、この超克と解放とを解脱とよぶことが出来るならば、道を知ることが、すなわち、解脱を得るということであり、道を知ることが、『莊子』は、すなわち解脱の書ということになるであらう。私が初めに『莊子』を性格づけて、中國的な解脱を説いた書であるといつたのも、この意味であつたのである。

さて、莊子において、自由無碍な生活——悲しみと懼れとの超克——は、上述のように、道すなわち實在の眞相を知る事によつて可能とされるわけであるが、それならば、それは更に我々の日常的な生活に即して言えば、どのようなことになるのであらうか。莊子はそれを説明して、「道の一つであるところに遊ぶ」とか、「無窮に遊ぶ」、「無睭に遊ぶ」、「天地の一氣に遊ぶ」、「形骸の中に遊ぶ」、「物に乗りて心を遊ばせる」とかいつている。この「遊」という言葉も、『莊子』の重要な概念であり、後に中國禪で用いる「遊戲」という言葉も、ここから來ていると思われるが、我々はこの言葉に主體性の哲學としての『莊子』の思想の性格をみるべきであらう。

ところで、莊子の思想において「遊」とは如何なることか。それは一言にして盡くせば、「道」と遊ぶことであり、

「化」と俱に往くことである。大宗師篇に、

古の眞人は、生を説ぶことを知らず、死を惡むことを知らず。其の出ずるや訴ばず、其の入るや距まず。儻然として往き儻然として來るのみ。其の始まる所を忘れず、其の終る所を求めず、受けて之を喜び、忘れて之を復えす。是れをこれ心を以て道を捐てず、人を以て天を助けずと謂う。

とあるが、これは莊子の「遊」を最もよく説明した文章の一つであらう。すなわち、莊子において「遊」とは、與えられた自己の現在を現在として積極的に肯定し、その積極的な肯定の中で自己の生を最も深く、また最も豊かに生きてゆくことである。そして、この場合、莊子にとつては、與えられた現在が何であるかはそれほど問題でなく、それが自己の現在であることが最も重要な問題であつた。すなわち、與えられた現在が生であれば、その生を積極的に受け取つて最も充實した自己の人生にし、またもし、自己に與えられた現在が死であれば、その死を自己の死として受け取つて素直に死んでゆき、與えられた現在が美であれば、その美を謙虚に樂しみ、與えられた現在が醜であれば、その醜を自己の醜として積極的に愛してゆくことが莊子の「遊」である。自己に與えられたものが生であるか死であるか、美であるか醜であるか、あるいは賢であるか愚であるか等々は、自己の力を超えた大きな理法によるものであり、また、その差別は既に明かにしたように、要するに相對的なものであつて、大きな立場（道の世界）からみれば一つである。あたかも、三角形・四角形・五角形を無限に大きくすれば、皆圓周となるように、あるいはまた、流れに浮かぶうたかたのその形は千様萬態であつても、消え去れば皆同じ水の流れに歸するように、大きな目で見、永い目で見れば、生も死も、美も醜も、榮も辱も、一切の差別と對立は一つとなり、眞に實在するものは、あらゆる矛盾と對立を一つに包みながら、刻々に流轉して止むことのない變化の流れそのもの——道だけである。莊子はこれを九萬里の上空から地上の世界を眺めると、地上の世界のあらゆる差別と對立は皆消えうせて、目に映るものはただ蒼一色だけであると比喩的に説いているが、要するに、人がこの道の世界を達觀して、與えられた自己の現在を現在として積

極的に肯定し、そこに喜びを見出して時來れば逆らうことなく大自然の理法——道——に歸つてゆくこと、それが莊子のいわゆる「遊」である。だから死生の問題についても莊子の考え方は極めて徹底しているわけであつて、それは要するに「受けて之を喜び、忘れて之を復す」という一句に盡きるといふことが出来るであらう。そこでは、死後の世界がどうであるとか、靈魂は個體の死と共に滅び去るのか存続するのかわからないことは、大した問題でなく、靈魂が死後に滅び去るものであれば滅び去るに任せ、存続するものであれば存続するに任せ、また、死後に鳥となるのであれば、鳥となつて大空に羽搏き、死後に魚となるのであれば、魚となつて深い淵に泳げばいいわけである。太宗師篇に、「もしも俺が死んで、左の臂が雞になるといふのなら、ときを作つて鳴いてやろうよ。もしも俺が死んで、右の臂がはじき玉になるといふのなら、炙り肉にする鳩でも射ち落してやろうよ」といふ言葉があるが、この言葉の中にこそ、莊子の死生觀は餘すところなく語られているといふことが出来るであらう。

さて、莊子の思想の根本は、以上説明した「道」——渾沌——と「遊」といふ二つの概念を明かにすることによつて、大體理解することが出来ると思われるが、この「道」と「遊」といふ二つの概念は、現在の『莊子』の内容に即していえば、前者は齊物論篇のテーマにあたり、後者は逍遙遊篇のテーマにあたるわけであるから、この「道」と「遊」に莊子の思想の根本を見ようとする私の見解は、『莊子』の中で逍遙遊、齊物論の初めの二篇を莊周本來の著作に最も近いものとする従來の文獻學的結論とも一致することになる。私もまた『莊子』の中で最も古い部分は、逍遙遊、齊物論の二篇であり、この二篇は恐らく莊周自身の手に成つたものであらうと推定するものである。

（二） 莊子の思想の特徴

ところで、莊子の思想の根本は、以上述べた「道」と「遊」によつて大體理解されるとして、次に考えてみたいのは、このような莊子の思想の根柢にあるもの、根柢にあつて莊子の思想を特徴づけているものは何かということであ

る。最後に、この點に關する私の見解を略記して、この小考の結論に代えたいと思う。

その第一は、莊子における「已むを得ざるもの」の認識、すなわち、人間存在は自己の力ではどうすることも出来ない大きな力、人間の力を超えた大きな掘理によつて支えられているという認識である。これは、人間の無力の自覺、大自然の悠久さに對する人間存在のはかなさの自覺とも關連するものであるが、ともかく、人間の力で一切が解決出来ると思ふところには、莊子のような思想は成立する餘地がないであらう。そして、このような、已むを得ざるものの認識、人間の無力の自覺は、歴史の崩れと蹟きを體驗した者の思考であり、初めに述べた宋文化圏の精神的風土とも密接な關係をもつと考えられる。

第二は、莊子の思想の消極的な積極性である。莊子は人間存在における「已むを得ざるもの」——必然的運命的なものを重視し、これを自己の所與としてそのまま肯定しながら、その肯定の上に自由と主體性を考えるのであるが、彼が人間における必然的運命的なるものを重視するという點では、その思想は消極的であり、一種のペシミズムであると言えよう。しかしまた、莊子はその必然的運命的なるものを自己の所與として積極的に肯定し、これと「遊ぶ」ことを強調するその遊びには、單なる消極性とは異つた不敵な主體性がある。それは譬えば、兇暴な虎と眞つ向から格闘するのではなしに、これを飼ひ馴らし、その背に跨つて遊ぶ猛獸師の柔軟な積極性にも似たものであらう。彼のいわゆる無爲は無不爲のための無爲であり、彼の消極性は高いなる積極性の否定的表現にすぎない。このことは莊子の世俗主義に對する痛烈な批判、政治權力に對する靜かなる抵抗によつても確かめることが出来るであらう。

第三は、その思想に見られる徹底した樂天主義である。莊子の思想には、人間の救ひ難い愚かさを痛嘆する叫びや、人間社會の暗さと險しさに對する慟哭の聲も少くないが、しかしまた、この思想には徹底した樂天主義が、その根柢に指摘される。例えば莊子が、一切の人爲を排して、あるがままの自然に隨つてゆけば、萬事がうまくゆくと主張するとき（應帝王篇）、その主張の根柢にあるものは、人間性の本來的な善と、この世界の本來的な秩序とに對する徹底

した信頼である。そして、鳥は教えずとも空高く飛び、魚は教えずとも水深く潜るという自然への信頼ほど彼の徹底した樂天主義を示すものはないであろう。樂天——天（自然）を楽しむ——という言葉自體が既に莊子の思想を最もよく表現する言葉である。

第四は、その汎神論的（多元的）思考である。莊子において道（眞理）は、人間と次元を異にする一者（神）や現象を超絶した本體にあるのではなくして、一切存在（森羅萬象）のすべてに内在するものであつた。「道」は何處に在りやと問われて、尿溺——糞小便——の中に在ると答えた問答（知北遊篇）ほど、これを端的に示しているものはないであろう。唯一絶對のものを立てる思考法や固定化された價值觀は、彼の最も排撃するところである。「兩行」——矛盾の同時存在——を説き、無用の用を説くのも、この汎神論的思考の一つの現れであると思ふことが出来る。

第五は、個物個性の尊重である。道（眞理）はすべての個物に内在すると考へる汎神論的思考は、必然的に個物個性の尊重となる。莊子においては、レブラ患者も佝僂も兎唇も、あらゆる醜なるもの、惡なるものがまた眞理を具現しているとされるのである。「恢憊憊怪、道は通して一たり」——莊子はあらゆるアブノーマルなもの、グロテスクなものにも新しい美を見出してゆく偉大な藝術家である。醜の美學は莊子を始祖とする。彼にとつては、この世に存在するほどのもので、無意味なものは何一つとしてないのである。一切肯定が一切をして價值あらしめる。豊かな個性の世界が、そこに成立するのである。

第六は、その擴散（無限大化）思考である。既に述べたように、莊子は人間の悲しみと懼れの根源を差別と對立の世界に觀、この悲しみと懼れを超克するために、至大の世界——道を説く。至大の世界を成り立たせるものは、あらゆる地上的な差別と對立の渾沌化である。差別と對立が分析的思考の所産であるのに對して、渾沌化を支える思考は擴散（無限大化）思考である。分析的思考は、精神の疾いに對しては、しばしばその傷を深めるだけの役割しか果たさないが、擴散思考は多くの場合、人間の精神に救いと安らぎを與える。莊子の思考を根柢において支えているもの

は、この擴散（無限大化）思考である。九萬里の上空に圖南の翼を張る大鵬の飛翔、六氣の變を御して宇宙を遨遊する至人の逍遙など、いずれもその最も良い例であろう。莊子は一局に釘づけされた偏狹な判斷や、事物の一面のみをみて直進するせつかな思考を却ける。彼の強調するのは、「無方」（無限大）「大方」（圓周的）の思考であるが、これもまた擴散思考の一つである。現代人の悲劇、それは渾沌に七竅をうがつ分析的思考のみに汲汲として、渾沌を渾沌として活かす擴散（無限大化）思考——超超的世界への志向を忘れたところにあるのではなからうか。