

『莊子』の政治思想とその展開

水 野 厚 志

The Political Thought of Zhuang Zi and Its Development

MIZUNO, Atsushi

Abstract

Zhuang Zi said that the ideal policymaker was humble and sincere, indifferent about participating in politics. Zhuang Zi's perspectives on the ideal policymaker are revealed in his earliest writings on the concepts of "*wu yong zhi yong* (useless use)" and "*you* (joy)" meaning the non-action free from contrivance. On the other hand, the anecdotes of contrived attitudes of lords and vassals and the ones simply focusing on the doctrines were written in a stable society after the establishment of the Chin and Han dynasties. "*Wu wei er wu bu wei*" (You can do everything if you never do anything unnecessary), the strong affirmative expression with double negatives, is similar to "*nei sheng wai wang*" (Inner Sageness and Outer Kingliness) in the text, "*tian xia*," so it is assumed that it appeared in parallel with Lao Zi.

Keywords: 莊子 (Zhuangzi), 政治思想, 遊, 無爲

目 次

- はじめに
- 一. 莊子の「遊」
- 二. 「無爲」と「遊」
- 三. 「至徳之世」と「反儒墨, 反堯舜禹」
- 四. 「無爲而無不爲」と「内聖外王」
- まとめ

はじめに

莊子の性格は恬淡寡欲で、名利を慕わなかった。楚の威王は使者を派遣し高祿で招聘し、卿相にしたいと願い出たが、かえって軽くあしらわれてしまった。莊子は精神上の自由を追求し、機械的な方法で物事を処理することに反対する。機械的方法で処理をしたのでは、胸中に機謀巧變の考えができるので、本来の純白な天性を損なってしまうからである（いわゆる、『莊子』「天地篇」の「機械あれば必ず機事あり、機事あれば必ず機心あり」である）。莊子はいかなる物體も全て平等に見て、物と私の間にはどんな差別もなく、天地萬物はもともと一體で、形體上の違いがあっても、天地萬物を創造した造物主に決定されたものであって、全て偶然によるもので不可抗力であると考ええる。

一方、『莊子』の「天下篇」は「内聖外王」を中心に論を展開している。

聖（人）・（帝）王というのは、天道篇の「天地の平、道德の至」であり、「虚静恬淡、寂漠無爲に休らく帝王聖人」と同一の人格であり、それはまた、下文の「内聖外王」と同類の概念でもある。文中に見える「神」・「明」の語もまた天道篇の「水静かなるも猶お明かなり。而るを況んや精神なる聖人の心静かなるをや」の「神」・「明」の語と密接に関連する。聖人帝王の出現は「一」すなわち道に基づき、両者は本質的には一體の概念である。「天下篇」は莊子の後序的役割を擔った篇であり、そこで描かれている「内聖外王」は、莊子思想の特色を述べたものとなっている。¹⁾ 方や道家の「無爲」という言葉から連想される政治に対する無關心、方や内に聖人、外に王者の徳を兼備した者を描き、積極的に政治に參與しようという全く性質の異なる『莊子』の政治観ではあるが、どちらもれっきとした『莊子』の思想である。²⁾

『莊子』の政治観を探るには、時代に沿ってどのように思想が變化し許容されているのかを併せてみていくことも必要ではあるが、莊子思想の本質を探る以上、何よりも「遊」や「無爲」といった莊子の根幹を成す思想による分析を主に据え、外的要因による分析を従とし、その展開を分析していくことが肝要である。

本論考は、莊子思想の中心の一つである「遊」や「無爲」と『莊子』の政治思想との結びつきを分析していくことにより、『莊子』の政治に対する思想の展開を明らかにするものである。

一. 莊子の「遊」

『莊子』は、巻頭の「逍遙遊」において、人口に膾炙している「鯤鵬の交わり」の寓話を通して、盡きることのない融通無碍な世界を描寫し、無己無待の精神境界を表現している。

また「養生主」では、「庖丁の解牛」の寓話を通じて、心を遊ばせて牛を解體する庖丁の超絶技法を披露するが、その言葉は、「物と冥して、ただちに物を忘れる消息」であって、これは、心齋について説明した「聽、耳に止り、心、符に止る。氣は虚にして物を待つものなり。ただ道は虚に集まる」という一文を連想させる。この境地は、靜的觀照だけではなく、同様に動的行においてもまたいえるのである。³⁾

このように多くの説話の中で莊子は、「遊」を處世哲學の中で利用している。莊子は奥深くも、分かり易い寓話によって獨自の世界を生み出すと同時に、寓意を理想の探索の中に込めることによって自説を展開し、夢や鬼神といった漠然とした物に限らず、人間の動的な面についても、化（物化）というフィルターを通して遊の世界へと誘っている寓話を多く目にすることができる。⁴⁾

また、「遊」について莊子は、人生のための最高の理想、自由自在、悠然自得の状態、社會の現實から離脱する内心の自由であると見ている。獨立した個人の自由、「獨り天地の精神と往來す」る抽象的な心の中の精神の自由は、莊子の自由觀の中心を爲すものである。そして、莊子は精神の自由としての「遊」に到達するために、名利を求めず、仁義の規範もなく、物質の享受を蔑視し、「時に安んじて順に處る」ことを必要とし、どのような境遇でも受け入れ、其の自然に任せて、實社會のあらゆる境遇も甘受する態度を重視する。それは、莊子が一貫して主張している「無爲」の態度である。また、「無爲」に加えて莊子は、「遊」に到達するために、「齊物」が必要であると考えた。そして、自然の中で「道」と一緒になり、物と同化する方法の一端に「坐忘」があり、現實の禮法といった規範や道徳的な基準を主觀的に取り入れない態度をとる。

莊子は出仕の固辭、王位に對する無關心といった説話とともに、一般的に政治とは無關係、あるいは無關心な思想家として今日まで捉えられてきた嫌いがあるが、このような評價を莊子に與えることとなった要因は、六朝期の竹林の七賢による清談や郭象による莊子理解に在るものと思われる。

そもそも莊子の原初的説話の形態は、弟子との問答、友人惠施との問答などに現れている説話から、物と物との相對性を餘り意識していない「無用の用」と「遊」の思想がその中心となっていたのではないと思われる。當時生存していたであろう莊子、或いはその流れをくむ弟子達が關與したであろう説話それ自體が古い形態を保っていると想像できるからである（津田左右吉のように莊子の存在自體に疑問符を付ける學者も存在するが、『莊子』それ自體が雑多な思想を含んでいると考えれば、思想家集團として師から弟子への傳達を、莊子の名において行っているところに、その存在價値を見いだすべきである。師は思想家集團の中で虚飾されることが困難な存在だからである。莊子の原初形態については、紙幅の關係もあり十分に論を盡くせないため、今後改めて項目を立てて論じたい）。

なお、「無用の用」とは、役に立たない巨木の樗といった散木や、身障者として數多く登場する散人の寓話を中心となっている。散木と散人はそれぞれ文木・文人と相對する語句であり、逍遙と併せて用いられることから「遊」との關わりの深いテクニカルタームである。⁵⁾そして、「無用の用」と「遊」が表現するのは、人爲的作爲を受けない無爲の體現（いわゆる遊の状態）であるが、人爲的な動的行における君臣のあるべき姿勢を描いた説話や、ただ單に教説を中心に描いたものなどは、秦漢帝國成立後の安定した社會での莊子の思想家集團としての生き残りを想起させるものなので、やはりかなり後發のグループの手になるものと考えられる。

以下、「遊」や「無爲」といった莊子の根幹を成す思想によって、『莊子』における政治思想を實際に分類し、その展開を見ていくことにする。

論文所引の『莊子』の文章は全て中華書局版新編諸子集成『莊子集釋』によっているが、一部句讀點等改變してある箇所がある。

二. 「無爲」と「遊」

『莊子』書中において、理想的な人物として登場している神人であるが、その政治に對する姿勢は次のように描かれている。

はるかなる姑射の山に神人が棲んでいる。肌は氷か雪のように眞っ白で、しなやかな肢體は初々しく艶めかしく處女のように清淨無垢である。五穀を食べず、風を吸って露を飲み、雲氣の流れにまかせて飛龍にうち乗り、天地宇宙の間を自由自在に飛翔して回り、この世界

の外に遊んでいる—中略—この神人は、萬物をあまねく包みおおう究極的な—(である道)の世界に立つ。無爲の徳によって一切の存在を感化していこうとするが、世間の人々が平和を願うからといって、天下のために苦勞をして勤めるようなことをするだろうか。この(神)人は、なにものにも傷つけられることがない。大水が出て天にとどくほどになっても溺れることがなく、大旱魃で金属や岩石が溶けて流れ、大地や山肌が焦げたとしても熱さを感じない。この神人は、その體の塵垢(フケ・アカ)秕糠(食いかす)からでも堯舜くらいは作り出すことができるのだ。わざわざ人爲的な作爲である政治の世界に身をおくことはないのだ。宋の國の人が章甫の冠を仕入れて、南の越の國へ賣りに行った。ところが越の人はざんばら髪で、體には入れ墨をするのが一般的な風俗であるから、宋の國で珍重される章甫の冠も、越の國では全く用をなさなかった。堯は天下の民を統治し、世界の政治を安定させてから、はるかなる姑射の山を訪ねて、四人の神人に逢ったが、都の郊外、汾水の北のあたりまで歸ってきて茫然自失し、自分が天下の王者であることを忘れてしまった。「逍遙遊」⁶⁾

神人は、世間の人々が平和を願うからといって、世の中の人々のために苦勞をして勤めるようなことはしないし、人爲的な作爲である政治の世界に身を置くことはない。この世界の外の無爲(無作爲自然の世界)に遊んでいるのである。そして「遊」の世界に身を置く神人は、古の聖王である堯や舜といった作爲の世界に身を置く小人物とは比較の対象にすらならない存在として描かれ、ここでは神人の逍遙を描寫し、堯に天下を忘れさせている。

その目的は神人の遊(逍遙)を強調することにある。また、『莊子』には古の聖王である堯が許由に天下を譲ろうとする説話もある。

堯が天下を許由に譲ろうとしていった。「太陽や月が出ているのに、炬火(たいまつ)を消さずにいるのは、明るいの、なんとむだなことではないか。季節にかなった雨が降っているのに、さらに灌漑で水をかけるのは、潤っているのに、なんとむだ骨なことではないか。先生が即位されたなら天下はよく治まるでしょうに、先生をさしおいて、わたしのような人間が天下を主宰しています。わたしは自ら省みてわが身の拙さが恥ずかしいのです。どうか天下をお譲りしたいのです」と。許由は答えていった。「あなたが天下を治めて、天下はすでによく治まっている。それなのに私があなたに代われとは、名譽が欲しかろうとでもおっしゃるのか。名(譽)などというものは實(質)の(假りの)客にすぎない。わたしに、實質のともなわない假りの客となれというのか。鷓鴣(みそさざい)は深い林の中に入って巢をつくっても、わずか一枝で事足りるし、偃鼠(むぐらもち)は大きな川で水を飲んでも、その小さな腹を満たすだけだ。君よ、歸って休息するがよい。このわたしが天下をもらい受けたとて何もすることがないのだ。たとえ料理人が料理を怠ろうとも、神主がお供えの酒器や肉臺を持ってきてその代わりをしたりしないのだ。「逍遙遊」⁷⁾

許由は古の聖王である堯が天下を譲ろうとする程の人物であるから、改めて言うまでもなく道家の聖人あるいは真人や神人に近い人物である。「あなたが天下を治めて、天下はすでによく治まっている。それなのに私があなたに代われとは、名譽が欲しかろうとでもおっしゃるのか」とあるように、天下がよく治まっているにもかかわらず、そこに作爲を加えるべきではないとする。また、ここでは、名(名譽欲)を忘れるべき事を説いているが、忘却の先に一段高い「遊」の境地(鷓鴣や偃鼠のように自分の性分に自得すること)があり、王位などはその境地に比べれば取るに足らない物なのである。

名(名譽欲)を忘れ去ることの困難さは、古今東西の歴史が證明している。堯が許由に天下を譲ろうとする話は、下克上の戦國末期の人々が思い描く単なるユートピア社會への憧憬の作品で

はなく、王位継承がまだ揺るぎなかった時期に、名（名譽欲）を忘れるべき事を説き、「遊」の境地への逍遙を説いているのである。

更に、「明王之治（明王の政治）」について、老子の口を借りて答えている寓話が「應帝王」篇に見られる。

陽子居は居住まいを正して言った、「敢えてお尋ねしますが、明王の政治とはどんなものですか」と。老聃は答えていった、「明王の治世では、その施しは天下にあまねく行き渡るが、王の功績によるものであるとは受け取られない。その影響は形を變えてあらゆるものに行き渡ったが、人々は希望を王に託したりはしなかった。人々は役所の名前すら知らないのに、（明王は）人々や事物が喜びに満ちあふれるようにさせたのだ。（明王は）計り知れないところにおいて、とらわれるもののない王國に喜びを見出すのだ」。「應帝王」⁸⁾

この説話は前掲の二話が政治に無關心であったのとは異なり、作中で説いているのは作爲を加えない事を旨とする「無爲」が中心ではあるものの、実際には政治に參與する上での理想を説いている。言わば、「無爲而治（無爲にして治む）」といったものである。明王は、人々にその恩恵を感じさせないまま變化に富み、しかも計り知れないところにおいて、とらわれるもののない、虚無の世界に嬉々として遊ぶ者である。

次に直接、爲政者自身の立場で描かれた寓話ではないが、時の諸侯と會話を交わす身障者（いわゆる「無用の用」として描かれる散人の代表的人物である闔跂支離無脤）を取り上げる。

闔跂支離無脤（肢體不自由のみつ口）は衛の靈公に（道を）説いたが、靈公はこの人物をすっかり気に入った。それから普通の五體満足の人を見ると、靈公はその人の首がひどくやせかけて見えた。甕盎大癩（水瓶のような大きな瘤）は齊の桓公に（道を）説いたが、桓公はこの人物をすっかり気に入った。それから普通の五體満足の人を見ると、桓公はその人の首がひどくやせかけて見えた。このように、その徳が秀でていると、外形は忘れられる。しかし、人は忘れられるべきことを忘れず、忘れてならないものを忘れるものだ。これこそ眞のもの忘れというのだ。だから聖人には遊ぶところ（自由でとらわれないところ）があるのだ—以下略—。「徳充符」⁹⁾

不気味な容姿をした者であっても、内面にすぐれた徳をそなえていれば、外面は忘れられるのである。そして、ここでは靈公・桓公に道を説く身障者を引き合いに出すことによって形骸を超えた世界、世俗の偏見を棄てた世界に遊ぶ（忘れる）世界を描いている。

三. 「至徳之世」と「反儒墨，反堯舜禹」

『莊子』は、「至徳之世・建徳之世」といったユートピア社會を描いている。

本来「無爲の爲」を實現した世の中は、無作爲を旨とするので、仁や義といった人性を人爲的に規制する倫理道德や人爲によって心身ともに外的に拘束してしまう機械などとは無縁である。

次に擧げる「天地」篇の説話は、「至徳之世・建徳之世」といったユートピア社會では爲政者の賢不賢、仁や義といった倫理道德が人々に意識されていない世界を描いている。『莊子』が賢智を尙ばないのは、素朴さに返り、人と自然の調和を維持するためである。本来君主は木の頂きの高枝と同様に、無心で上に在り、自然と高い地位に居る「無爲」の存在である。庶民は反對に無知で知識のない野生の鹿のようなものである。行爲は正しくても、それは忠誠であるかどうかかわからず、言行が一致していても、それを信義とみなせるかどうかかわからず、無心で活動し相互に仕事をしながら、それを恩賜とは見なさない社會でなければならない。なお、前項の説話では、忘

却の先に「遊」の境地が描かれていたが、ここでは「無爲の爲」の在り方について述べているだけである。

最高の徳の行われていた世では、賢者は尊びもせず、才能ある者を用いもせず、君主は枝のこずえのように（ただ上にいるだけで）、人民は野原に遊ぶ鹿のよう（に純朴）だった。人々は、行いが方正ではあったけれども、それを義の徳であるとするを知らず、互いに慈しみあってはいたが、それが仁であるとするを知らず、誠實ではあったけれども、忠であるとは思わず、言行が一致してはいたけれども、信であるとは思わず、蟲のように蠢いて、互いに使役しあったが、それを恩恵であるとは思わなかった。こういうわけで、どんなにすぐれた行いがあってもその足跡はなく、（どんなに立派な仕事をなしとげて）その記録は傳わらない」と。「天地」¹⁰⁾

續いて同じ「天地」篇の文章であるが人爲的に政令に干渉することに反対している。「無爲の爲」の在り方について、聖徳の君主の世は「處罰や報奨を與えなくても、人民はよくはげみ、畏れ慎んだ」とある。この種の人爲的政治制度を嫌悪する態度は、高官厚祿を拒絶し、食うや食わずの生活に甘んじて、世俗の體系を嫌うアナキストの影を意識させる。

（伯成）子高は「昔、堯が天下を治めていた時には、賞を與えなくても人民はよくはげみ、罰を加えなくても人民は畏れ慎んだものだ。ところが今、あなたは賞罰によっているので、人民の中から眞心や思いやりが消えようとしている。これからは道徳が衰え、刑罰が行われて、後の世の大亂が起るきっかけになるのです。先生、さっさとお歸り下さい。私の仕事のさまたげになります」と答えた後、せっせと畑を耕して、振りむこうともしなかった。「天地」¹¹⁾

次に挙げる「山木」篇の説話は、ユートピア（建徳之世は至徳之世とほぼ同義で用いられている）を取り上げているが、ここでは爲政者に對して民を見捨てて理想郷へと旅立つように提言している。前項で挙げた無爲と遊との結びつきは見られず、理想郷で暮らす人民が至極無欲で、「天地」の文と同様、義や禮といった儒教の倫理道徳が人々に意識されていない世界を描いている。

南の南越地方に邑があり、名前を建徳の國（眞實の徳を確立した人びとの樂園）といった。その人民は愚直で素朴、利己心も少なく欲望もほとんどない。働くべきことを知っているが貯め込むことを知らず、（他人に）與えるだけで返禮を求めない。義にかなった行いがどうか、禮の所作がどうかか気にしなかった。勝手氣ままに振るまい、したい放題をしながら、それで大いなる道を踏みはずすことがない。生きているときは楽しみ、死んだら葬られる。どうか我が君におかれましては、この國を捨て去り小人たちを見限って、大いなる道に寄り添い助け合って、（この樂園へと）お發ちください。「山木」¹²⁾

これらユートピアを扱った説話で注意すべき点は、ユートピアに住む人々は、決して愚かではなく、禮や義について穿鑿することもなく、自由に振る舞っていても「大いなる道」から離れることはないということである。

ここまでの説話ではユートピアを扱ってはいても、その實現を阻む者に對する批判はなかったが、以下の數例の説話では、仁義禮樂が自然を損なっているが、その自然を損なっている事象を重んじ、道徳を破り捨てて仁義を作るのは、聖人の過りであるとする。そしてその中心となっているのは、「反儒墨、反堯舜禹」である。「馬蹄」篇の中でいう、

わたしの考えでは上手に天下を治める（爲政）者はそのようなやり方はしない。あの民衆たちには變わらない本性があり、（寒いと思えば衣服を）織って着、（空腹を感じれば畑を）耕して食べる、これを同徳（つまり誰にでも共通した持ち前）という。（自然の道にかなった持ち前は）同じだが、徒黨を組んで（おこなって）いるわけではないので、（これを）天放（つ

まり自然のままの自由) という。だから徳が最もよく行われていた世の中では、民衆の歩みは(外物にとらわれることなく) ゆったりとし、その眼差しは(びくびくすることなく) じっとしていた。この(ような至徳の) 時代には、(ほかの郷と往來する必要もないので) 山に小徑や隧道はなく、澤に舟や橋はなかった。萬物は羣がり生じて、それぞれ(が生まれた) 郷で仲良く暮らし、鳥や獸は羣れを成し、草や木はすくすくと成長した。こうしたわけで鳥や獸は縄でつないで遊ぶこともでき、鳥鵲の巢はよじ登ってみることもできたのだった。このように徳が最もよく行われていた社會では、(人々も) 鳥や獸といっしょに暮らし、集まって萬物といっしょにいた。(だから) どうして君子と小人の區別を知っていたであろうか(知があれば自然に萬物を成り立たせている道を離れ、君子と小人の區別をよいと認めて許してしまうのである)。(また、白癡のように) ほんやりとして無知なので、(持ち前である) 徳を離れ飾ってしまうことはない。ほんやりとして知や欲に煩うことが無い(状態の) ことを素樸という。素樸であればこそ人々の(持ち前である) 自然の本性が全うされるのである。ところが(持ち前である性の跡を得ているだけで、跡としてあらわれるはたらきそのものを體現していない) 聖人が現れると、無理に背伸びをして苦心して(偽の) 仁を教え、苦心して義を行ったので、世の中の人々は始めて疑うようになった。一貫性に缺け、要領を得ないまま音楽を作って(人々を) 教化し、恐る恐る禮を作って(人々を) 統制したので、(禮樂は性を離れていき) 世の中の人々は始めて(聖人に) 離反するようになった。そのようなわけで(飾り氣のないありのままの) 樸は削らなければ、どうして(動物の飾りが付いた、美しく彫刻された祭禮時に神前に供える酒だるの) 犧尊を作れよう。(自然のままの) 白玉は穴を開けて割らなければ、どうして(禮の儀式に用いる) 珪の玉や璋の玉を作れよう。(同様に無爲自然の) 道徳は捨て去らなければ、どうして仁義が採用されることがあろう。生まれながらの性情は離ればなれにならなければ、どうして禮樂が採用されることがあろう。(自然の美しい原色の) 五色は亂さなければ、どうして(間色を用いた) 美しい綾取りを描けよう。(心地よい) 五聲は亂さなければ、どうして六律に合った音楽を作れよう(いずれも本質を棄てて末端を崇ぶことにより、其のうまれつきの天性に、不具癡疾を生じてしまうのである。世の中の人々はこの自然を損なっている事象を重んじているが、珍重すべき価値はないのである)。まことに(飾り氣のないありのままの) 樸を削ることによって器(物)を作り出しているのは、大工の罪である(大工であればコンパスと定規による守るべきルールが有るはずである)。道徳を破り捨てて仁義を作るのは、聖人の過りである(聖人であれば尊重すべき教化の迹が有るはずである)。「馬蹄」¹³⁾

莊子は戦國時代の戦争で、社會秩序が亂れあらゆる作爲に満ちていて、人民が塗炭の苦しみを嘗めている社會に愛想をつかした。そして、同時に完全に原始的自然状態を維持し、いかなる人爲的痕跡も無く、人に等級差別の別も無い理想的な「无爲にして治む」といった社會の實現にとって妨げになっている存在に注視する。それは、仁義禮樂、人爲的な加工を経て作られる様々な利器(機械)といった、無爲(無作爲)自然を損なう事物である。

次に挙げる「胠篋」篇の文章は、「聖人不死、大盜不止(聖人たちが死なないとすると、大泥棒も退散しない)」、「絶聖棄知、大盜乃止(聖人を断ち切り知者を放り出してしまえば、大泥棒はなくなる)」というように、より強く儒墨を非難する。また、「山木」篇の説話と同じように、コンパスや樂器といった文明の利器、堅白異同の論といった儒墨に關係する事項が世の中の混亂を引き起こしているのだと痛烈に批判している。少々長文になるので要約した文を次に挙げる。

だから聖人の教え(五つの徳)を持たないで善人はその地位を保てないように、盜跖も聖人

の教えなしではその目的が達せられなかったのだ。世の中の善人は少数で悪人が大多数だということは、聖人が世の中に善を施したことはほとんどなく、損害を與えた事の方が多いのだ。だから（諺でも）、「唇が開くと齒が寒くなり、魯の酒が薄いと邯鄲が圍まれる」と（因果関係を）言うように、聖人が出現すると、大泥棒が現れてきた。聖人たちを叩きのめし盗賊を放置してやれば、天下は始めて治まるだろう。川の流れが涸れれば谷は干上がり、丘が平らにならされれば谷の窪地も埋まるものだ。聖人たちが死に絶えれば大泥棒も顔を見せなくなり、天下は平和を取り戻すだろう。聖人たちが死なないとすると、大泥棒も退散しない。天下を治める範となる聖人の数を増やして世の中を治めれば、盗跖の利益も倍増するのである—中略—。仁義が道徳原則として用いられると、その仁義もまた盗まれてしまうだろう。どうしてそのように言えるのか。（帶留めの）バックルを盗めば誅殺されるが、王國を盗めば諸侯になれる。諸侯の領地があってこそ仁義の教えは保たれる。それだから、仁義・聖人の知恵を盗んだのではないか。だからこそ、大泥棒の汚名を追い拂い、代わりに王侯貴族の地位に昇進したのである。仁義と共に量りや尺度、割符や印鑑までも盗むことに熱心な者は、高官の車や冠の褒美で思いとどまることはないし、厳しい刑具での處刑をちらつかせても止めさせられない。これは盗跖のような大泥棒の利益を倍加させ、止めさせることを不可能にしまったのは、聖人の過ちである—中略—。そこで聖人を斷ち切り知者を放り出してしまえば、大泥棒はなくなるだろう—中略—。あの曾參、史鯨、楊朱、墨翟、師曠、工倕、離朱といった者たちは皆、外面に自分の徳を押し立てて、天下を焼き焦がして亂す者であり、統治の原則としては無用のものである。

あなたは最高の徳が支配していた時代のことを聞いたことはないか。昔、容成・大庭・伯皇・中央・栗陸・驪畜・軒轅・赫胥・尊盧・祝融・伏羲・神農といった（傳説上の帝王の）時代には人々は数えるのに紐の結び目を用了。彼らは（質素な）食べ物やうまいと思ひ、（素朴な）着物を美しいと思ひ、（粗末な）住居に満足し、（素朴な）風習を樂しんだ。隣り合う住居はお互いに見渡せ、隣家の犬が吠える聲やにわたりの鳴き聲が聞こえ、人々は生涯、自分の地域から外に出掛けることはなかつた。それらの時代はとてもよく治まっていた。ところが今では、人々は出會った人に「どこそこに聖人がいらっしやつた」と言つて、（近くにその聖人を捜すかのように）その人の頸を緊張させ、つま先立ちさせる—中略—。弓や石弩、手網や尾つきの矢などの知識が増えると、それらが空飛ぶ鳥を混亂させることになる。柵や網、罟などの知識が増えると、野原の獸が混亂することになる。狡猾さや欺瞞や輕率さや堅白異同の詭辯が横行して多岐にわたるようになると、世界が論理でひっくり返されてしまう—中略—。（夏殷周）三王朝の時代から以降は、ずっとこんな有様だ。單純素朴で正直な人たちは脇へ追いやられ、見かけ倒しのずるがしこい奴らが悦ばれてきた。靜かな無爲無欲は騒がしい論争を悦ぶ者に取つて代われ、論争を悦ぶ者だけでも十分に世界に混亂をもたらすのである。「臚篋」¹⁴⁾

『莊子』は、「國を盗む者は諸侯と爲る」というように、下克上の道徳心のかけらもない殘虐な政治體制を形成したのは聖、勇、義、智、仁などを吹聴する儒家の聖人であり、仁義や道徳はこれら國を盗む者に對して役目を果たせないどころか、かえつて利用される道具になると考へる。大泥棒の盗跖も聖人の道に通曉し竊盜を成り立たせている。世の中に善人は少なく、不善の人は多いのだから、聖人の道は不善の人により多く利用され、天下に對する害は利よりも大きいのだ。これが「聖人生じて大盜起る」の論據である。莊子は、理想的な世界として天下太平で、人心は純朴、社會は調和したユートピア社會を描くが、仁義や道徳に毒された統治者が社會の調和を

亂して、人心の純朴を破壊したと考える。そこには、實社會に極度な不満を感じざるを得ない戦國末期の状況が想起される。『老子』十八章の「大道廢れて仁義有り，知恵出でて大偽有り」と言わんとすることは同じである。¹⁵⁾

至徳之世，建徳之世といったユートピア社會であるが，その實現の弊害となっているのは儒墨であった。そこで『莊子』は「反聖人・反仁義・反禮知・不尙賢」を提唱して批判していったのである。その批判の矛先はやがて儒墨にとどまらず，彼らが理想的な古の聖王として載く堯や舜，さらには三皇五帝にまで及んでいく。

「三皇の知恵は，上は日月の明るい働きに悖り，下は山川の精氣に背き，中は四季の自然な推移を毀つものだった。彼らの（知恵に刺される）痛さは，蠍の尻尾よりも激しく，全ての小動物に至るまで，自然な性命のあるがままの情に落ちていられるものはない。それでもなお，自分で（立派な）聖人だと思っていたのだ。その厚顔無恥ぶりを，恥じるべきことではないか。（孔子の弟子の）子貢はわなわなと震え，じっと立っていられなかった。「天運」¹⁶⁾

『莊子』は暴力の横行した亂世の社會で，一切の不條理な現象を，全て統治者の「有爲」に歸す。そして堯舜禹湯といった古の聖王であっても攻撃の手を緩めることはない。「庚桑楚」篇で，庚桑楚は弟子にいう。

「賢者を登用すれば人民は互いに身を軋ませあうようになり，知者に政治を任せると人民はみな盗みを覚えるようになる。これらの賢とか知とかは，人民を重厚にすることのできるものではない。人民を利に走らせるだけだ。子が父親を殺し，臣下が君主を弑殺し，晝さなかの泥棒，日中の押しこみ（等々）。君に伝えよう，この世の大混亂の大本命は，きっと堯や舜の邊りで，その報いは一千代の後まで續くことだろう。そして千代の後ともなればもう見るも無殘，人と人が互いに食い殺しあう時代に突入するに決まっているのである」と。「庚桑楚」¹⁷⁾

「徐無鬼」の説話は，社會混亂の根源である仁義の名目をすてて民衆をいつくしむべきなのに，そのことに気づかない爲政者として堯を取り上げ非難する。

ある時，齧缺は隱者の許由に偶然出會い，「あなたはどちらへお出かけですか」と尋ねて言った。「（許由は聖人の）堯から逃がれようと思うのです」と答えた。（また齧缺は）「それはまたどういふことでしょうか」と尋ねて言った。（許由は答えて）言った。「あの堯は，せつせと仁の政治につとめていますが，天下の笑いものになるのではないかと，私は心配しているのです。やがて後の世になれば，人と人が互いに食い殺しあうことになるでしょう。そもそも，人民などというものは，簡単に集まるものであり，愛情をかけてやればなついてくるし，利益を施してやればやって来るし，譽めてやれば張りきるし，嫌がることを押しつけば逃げ出します。愛情や利益というのも，仁義の道から出たことですが，仁義の名目をすてて（民衆を）いつくしむ（世の爲政）者は少なく，利益とする者は多いのです。それで仁義の行いなどというのは，ただ誠意のないものでしかなく，まさにかの禽獸のように貧欲な（權力）者に（格好の）道具を貸してやる結果に終わるだけでしょう。そのようなわけで（仁義をふりかざす爲政者）一人が天下に利益を施そうというのは，譬えてみれば物事の一面をちらっと見るようなものである。あの堯とやらは，賢人たちが天下の萬民に利益をもたらす一面だけを見て，天下を損なう面があることに気づかないのだ。そもそも賢人だのを忘れた人物にしかこれは分からないでしょう」と。「徐無鬼」¹⁸⁾

儒家の追求する仁義禮樂といった名目は災難の元凶であり，仁義がもたらすものは偽りと争奪で

あるが、名目上の仁義によって利益を得る人はたいへん多く、反対に仁義を持つ「真心や思いやり」といった慈愛によって政治を行う為政者は少ない。仁義を聲高に叫ぶ人は決して「天下を利する」ためではなく、大半は「天下を損なう」ものなのだ。そしてそのような批判されるべき為政者は、堯や舜といった古の聖王も例外ではないのである。

四. 「無為而無不為」と「内聖外王」

「はじめに」の項でも「内聖外王」について觸れたが、この四字句は『莊子』書中に於いては、「天下」篇のみに現れている言葉である。そして、「天下」篇では先秦諸子の「内聖外王」に對する到達度を諸思想の紹介とともに莊子の立場から分析し、篇全體を通して道術の理想の形であると一貫して主張している。

「内聖外王」は、福永光司も「無為自然の道を内に抱く聖人、それを外に用いて萬物を化育する帝王の道」と擧げているように、積極的に政治に參與しようとする働きを持つ言葉である。¹⁹⁾ こうした考え方は、勿論初期の『莊子』の思想から見ると、かけ離れているとはいえ、これもれっきとした『莊子』の思想である。また、『莊子』の積極的に政治に參與していこうとする思想は、「天下」篇以外の篇にも散在している。それは「無為而無不為」である。「無為而無不為（無為にして為さざるは無し）」は、「無為而治」・「無為而為」といった順接の語句とは異なり、二重否定のとても強い肯定で用いられている。「無為」はここではただの「作為」ではなく、積極的に作用を及ぼしていく「作為」である。

そもそも「無為而無不為」というと、一般的に逆接・警句の寶庫として知られている『老子』の言葉として想起される。『莊子』書中の「無為而無不為」の使用が先か『老子』の方が先なのかは、軽々に論ずることはできないが、もともと「無為」の主張を中心に据える両者が、時代の要求に従って主張するようになったものである。

先ずは、『老子』にも見られる「無為にして為さざるは無し」について擧げ、その特色を見ていくことにする。『老子』第三章は「無為を為せば、則ち治まらざる無し」と無為による理想の政治について述べている。

（「道」を知った）聖人の政治というのは、人々の頭を空っぽにして、その腹を一杯に満たし、人々の欲望を弱くして、その肉體を強くする。常に人々を無知無欲にして、（小賢しい）知恵者などにたぶらかされない様にさせる。そうやって無為の政治を行えば、世の中が治まらないなどという事は無い。²⁰⁾

『老子』第三章では、「聖人の政治というものは、無為の政治を行えば、世の中が治まらないなどという事は無い」というように、積極的な政治への參與を伺うことができる。

續いて、『老子』三十七章には、

「道」は常に意圖的に何かを為そうとしている譯では無いが、「道」によって成し遂げられないものは無い。君主がもしも（この道理をよく知り）、無為自然を守った政治を行うならば、萬物は自分から變化しようとする。變化の過程で（意圖的作爲的に何かを形成したいという）欲望が生じたならば、わたしは名も無い（素朴な物事の本質としての）原木（の様な素朴な心）によってその欲望を鎮める。名も無い原木であれば、欲望を持つ事も無い。皆が無欲で心が虚靜であれば、世の中は自然と安定するだろう。²¹⁾

とある。『老子』三十七章では、君主が積極的に天下に働きかけて、無為の治を實現することを述べているのではないが、原木の様な素朴な心で「無欲」・「虚靜」の世の中を實現することによ

て、萬事なすがまま成し遂げられていくことを表現している。爲政者の態度として、「無欲」・「虚静」であることを重視するのは、ここまで見てきたように『莊子』の爲政者の在り方と同様であり、また、「天下」篇中の「内聖外王」の内聖の目指すところでもある。

そしてもう一点、四十八章に「無爲にして爲さざるは無し」の一文が見られる。

學ぶと日に日に（知識や作爲による技巧は）増えるが、「道」を修めると日に日に失われていく。知識を減らした上にまた減らし、そうして無爲（の境地）へと至る。無爲であれば爲し遂げられない事などない。天下を支配するには、（無爲にまかせて）餘計な事はしないことだ。餘計な事をすれば、世界を支配する事は出来ない。²²⁾

『老子』第四十八章に「爲學日益，爲道日損。損之又損之，以至於無爲。無爲無不爲（學を爲せば日に益し，道を爲せば日に損す。之を損して又之を損し，以て無爲に至る。無爲にして爲さざるは無し）とあるのは、後に挙げる「知北遊」篇の「爲道者日損，損之又損之，以至於無爲，無爲而無不爲也（道を爲す者は日に損し，之を損して又之を損し，以て無爲に至る。無爲にして爲さざるは無き也）」とほぼ同文である。

知識欲に限らず，名譽欲，所有欲といったあらゆる欲の忘却によって「無爲」に至るのであり，結果として積極的に何事も爲し遂げられる，ということである。

次に、『莊子』書中にも『老子』同様，「無爲而無不爲」という強い肯定の表現が含まれている文章が数例あるので挙げていく。

世の中の是と非の判断は，なかなか一定しないものである。しかし，無爲は是と非を決めることができる。この上ない楽しみを享受し，わが身を安らかに生かすことは，ただ無爲であってこそ何とか可能となるのである。どうか試みに述べさせていただきたい。天は無爲であるからこそ青く澄み渡り，地も無爲であるからこそ安定している。こうして両者の無爲が結びあって，ここに一切の萬物が變化するのだ。暗くぼんやりとして，出口もないようだ。ぼんやりと薄暗く，形もないようだ。一切の萬物は次々と繁殖し，みな無爲によって殖えていく。だから，「天地は無爲で，何一つとして爲さないが，どんなことでも爲しとげる」というのである。いったい誰がこの無爲を身につけることができるだろうか。「至樂」²³⁾

「至樂」篇の冒頭に置かれたこの文章は，直接爲政者の政治の在り方を説いたものではないが，世の中に判断の付かない是と非が多く散在する中，「無爲」を身に付ければ，その判断も付けられ，この上ない楽しみを享受し，わが身を安らかに生かすことができ，何事も爲しとげられるというのである。ただし，「人也，孰能得無爲哉（人也，孰か能く無爲を得ん哉）」とあるように，現實社會において「無爲」を實現した爲政者となることはほぼ不可能なようである。次に「知北遊」の文章を挙げる。

そこで「道を修得しようとする者は日ごとに人爲を取り除き，取り除いた上，さらに取り除き，ついには全く人爲のない無爲の境地に達する。無爲の境地に達すればかえっていかなることをも爲しとげることができるのだ」とあるのだ。今すでに存在者となって，物の根源に立ち返ろうとするのはなんと難しいことか。それを容易になしとげられるのは，ただ偉大な聖人だけである。「知北遊」²⁴⁾

先ほど挙げた『老子』四十八章とほぼ同義の一文を含んでいる。道を修めるものは，日々人爲を削り去り，削り去った上にもさらに削り去って，ついには無爲に到達する。無爲に至ってこそ，あらゆることを實現できるのである。そしてそれを實現できるのはただ偉大な聖人（大人）だけである。莊子書中には化（物化）などを通して心や體を忘却し，「遊」の境地を達成し，坐忘・心齋といった修養によって「遊」を體感できるという寓話が含まれているが，「日損，損之又損之」

も人爲を忘却して「無爲」に達するという側面から見ると同様の思想である。

なお、この文章の直前には、日々人爲を削り去るその対象として仁義禮知を擧げ、規範としてのものなら捨て去ったほうがいと述べているが、第三節にあったような激烈な儒僕への批判、黄帝を始めとする三皇五帝や堯舜禹といった古の聖王（爲政者）への非難は見られない。

次に「庚桑楚」の「虚則無爲而無不爲也（虚なれば則ち無爲にして爲さざる無き也）」である。

（外的な）心を亂す原因を取り除き、心を縛り上げる束縛を解き放ち、（内面の）持ち前に纏わり付く面倒を捨て去り、（社會的に）ふさぎとめられている根源の道を通じさせる（以上の四条件の充足は不可缺である）。（外的な）財産・高位・出世・尊嚴・名譽・利録の六つは、心を亂す原因である。容貌・動作・顔色・肌色・生氣・意欲の六つは、人の心を束縛する。（内面の）憎悪・愛欲・歡喜・忿怒・悲哀・悅樂の六つは、人の生得の持ち前に纏わり付く。（社會的な）辭職・就任・搾取・恩惠・知識・能力の六つは、根源の道をふさぎとめる。これら四条件の六項目が胸中を揺り動かさないようになるならば、（その時こそ人間は）正しい存在になるだろう。正しい人間は内に静けさを保ち、静けさを保つ者は世界を明らかに見、世界を明らかに見る者は心を虚靜に保つ。そして心を虚靜に保つ境地に達すれば、自らは何一つ爲さずにいながらかえってあらゆる事物を思いのままに成し遂げることができるのである。「庚桑楚」²⁵⁾

「心を虚靜に保つ境地に達すれば、自らは何一つ爲さずにいながらかえってあらゆる事物を思いのままに成し遂げることができる」というのは、『老子』三十七章の「心が虚靜であれば、世の中は自然と安定するだろう」と共通する表現である。

また、心を虚靜に保つ境地に達するには、心を亂す原因である四条件の六項目、計二十四もの心の内面、社會的、外的な側面によって胸中を揺り動かさないようにする必要があると述べているが、もともと言語によって細かく規定されることのなかった「無爲」に至るための側面がこれだけ細分化され、しかも、莊子中でも後期の積極的政治思想を説く「無爲而無不爲」と併用されていることから、かなり後期になってからの作品であるといえる。

次に「則陽」篇の文を擧げる。

（春夏秋冬の）四季はそれぞれ（寒暖の）氣を異にしているが、天は恩恵を施さない。だから一年が成立する。（國家の）五つの官職は各おの専門を異にしているが、君主は依怙最厲しない。だからこそ國家はうまく治まる。知恵と力は（互いに働きを異にしているけれど）、徳の高い立派な人物はそのどちらにも思い入れることはない。だから（自然と）徳が備わる。（同様に）萬物はそれぞれ在り方を異にしているけれど、（萬物の上にある窮極的根源の）道はそのどれかを私することがない。だから道は特定の名稱をもつことがなく、特定の名稱をもつことがないから特定の限られた働きはない。特定の限られた働きがなければ、かえってどんなことをも爲しとげることができるのだ。「則陽」²⁶⁾

「則陽」の一文は爲政者である「君」と臣下とのあるべき姿勢を描いている。それぞれがそれぞれの職掌を守り、道を私しないなら、國が治まりどんなことをも爲しとげることができるのである。このように、君と臣下とのあるべき姿勢を描いているのは、秦漢帝國成立後の安定した社會の中で、莊子グループの思想家集團としての生き残りを圖っていると想起させるものなので、やはりかなり後發のグループの手になるものと考えられる。六朝時代以降、郭象注によって浸透した「知足安分」の莊子觀の源泉は、案外こうした莊子後學の作品にヒントを得たものなのかもしれない。

『莊子』が主張する内聖外王の説は、道を體得し身を修めることは内聖で、徳を施して政を爲す

ことは外王であり、その政治思想は、老子の「無爲而無不爲」と同じくその源は「無爲」という自然主義から出ているものである。「無爲」は化（物化）の爲すがまま物性に率い、賢智を尙ばず、全て自然の法、天行の運行に順い、最後は大道に歸結する。そして、内聖（無爲）面の働きによって、無爲にして治め、君と臣下とがそれぞれの職掌を守る。そのあるべき姿勢が外王（無爲而無不爲）なのである。

まとめ

『莊子』の政治に関する記述について纏めていったが、その政治思想は第二章の「無爲と遊」から第四章の「無爲而無不爲と内聖外王」へと展開している。

第二章の「無爲と遊」での中心を爲している「遊」の思想は、初期の『莊子』の思想であり、『莊子』の思想の中核を成す思想であるが、ジャン・フランソワ・ビルテールは、「実践的な關心や意圖から離れていくと、意識はおのずと、静まった固有の身體の知覺によって運ばれるようになる。これが遊の形式である」と述べる。つまり、「天のレジーム」の上位のレジームに「遊」があり、それは身體が「靜」において全面的に開放され、精神がその身體によって運ばれていくようになる状態である。莊子にとって問題なのは、不動もしくは靜の實踐である。ここで重要なのは、「心」の上位概念として「氣」を持ち出し、「氣によって聽く」と述べていることであり、ビルテールはそれを、「身體によって聽くこと」と言い換える。そして、「心齋」という精神の修養の果てに、莊子は「意識と主觀性の根底」に回歸する。それは、身體的な極點である「虚」でもあり「混沌」でもある。とはいえ、「主觀性」がなくなるわけではない。「虚」もしくは「混沌」に養われた「豊かな空虚としての主觀性」が取り戻されるのである。こうした「忘却」、「遊」、「心齋」によって語られる最上位の活動（不動、靜）のレジームにおいて、人は「最も謙虚な存在者（としての自己）を受け入れること」だと述べている。²⁷⁾

またビルテールは、「自らの消滅を受けいれることを知らねばならない。莊子は、それを空虚や混沌への回歸という言葉によって説明する」と述べているが、『莊子』の政治的關心においても意圖するところは同じである。²⁸⁾ 政治に參與する上で忘却を伴った謙虚で無作爲の状態の存在者こそが理想的な爲政者だからである。そして、「無用の用」と「遊」が表現するのは、人爲的作爲を受けない無爲の體現（いわゆる遊の状態）であり、これが『莊子』の政治觀として最古の思想である。これに對して、人爲的な動的行における君臣のあるべき姿勢を描いた説話（四、「無爲而無不爲」と「内聖外王」の「則陽」篇の文章を参照）や、ただ單に教説を中心に描いたものなどは、秦漢帝國成立後の安定した社會での『莊子』の思想家集團としての生き残りを懸けた動きを想起させるものであり、極めて後發のグループの手になるものと考えられる。

また、『莊子』は天下を治めるのに、「无爲」を中心に据えるべきだと考え、君主は清靜無爲、臣下は職に當たって、それぞれが適所を得るべきだと考える。天の自然无爲に則ることができれば、自然と萬物を自ら化すことができ、天下は自ら治まるのである。

しかし、禮義法律制度は、徳行を偽り、仁義の理法に捕らわれれば、逍遙自得に遊ぶことはできなくなる。だから『莊子』は「仁義を退け」、「禮樂を擯ける」べきことを主張し、人々は其の眞を喪うことなく、「心齋坐忘」一己が無く形を離れ智を去る境界—に達して、無爲自然にして道を體現する。帝王は禮義によって國を治めることなく、一切の法律制度を排除して、心に作爲は無く、人民は自然に感化し、清靜で亂されず、自然に正しく治まる。そして、國と國の間には、討伐略奪もなく、お互いに往來することもなく、萬物の間は、渾然一體として、それぞれが道を

得て楽しみ、調和するのである。

『莊子』は、聖人はやむを得ずして天下に臨み、无爲の政を行い、物の自化に任せるべきことを主張する。爲政者は人に存在する心の中の性・徳といった持ち合いに随い、無偏無私で「无爲にして治める」事ができれば、庶民たちは哺を含んで腹つづみを打ち、楽しく太平に過ごすことができると言うのである。

莊子は戦国中期以降（莊子後學まで含めるとその範囲は戦国後期から秦漢の際まで広がる）に活躍したが、この時代の政治上の特色は階級闘争であり、社会は不安に揺り動かされ、諸侯間の羣雄割據の戦争は四方に起こり、政權は頻繁に交替した。

このような状況下、莊子の「無爲」を旨とする政治的立場・政治に対する観點は權力掌握者の立場と對立し、當時の儒墨が中心の政治制度とは大きな相違があった。そこで、莊子は儒墨に對抗し、「仁義を退ける」、「禮樂を擯ける」、「賢智を尙ばない」ことを主張すると同時に、儒墨の尊崇する堯舜禹といった古の聖王についても併せて激烈な批判を加えるようになる。

第三章（三、「至徳之世」と「反儒墨、反堯舜禹」）の中でも、前期は「天地」篇や「山木」篇において「至徳之世・建徳之世」といったユートピア社会、仁や義といった人性を人為的に規制する倫理道徳や人為によって心身ともに外的に拘束してしまう機械などとは無縁の世界を描いていた。そして、後期に至ると「馬蹄」・「胠篋」・「天運」・「庚桑楚」・「徐無鬼」に現れているように、あからさまに「反儒墨、反堯舜禹」の思想を展開するようになる。後期の『莊子』の政治思想の中には既に積極的に反抗する精神や消極的な出世主義の傾向が見られる。「無爲」という政治に消極的な立場を用いながらも政治に積極的に參與しようという動きが芽生えたのである。『莊子』も政治とかけ離れた存在ではなく、政治から離れて獨立することはできなかったのである。

そして、『莊子』の極めて積極的に政治に參與していこうとする思想は、四、「無爲而無不爲」と「内聖外王」において例示したように、「天下」篇以外の篇にも散在している。それは「無爲而無不爲」という二重否定のとても強い肯定で用いられている表現である。ここでの「無爲」は、積極的に作用を及ぼしていく「作爲」である。その『老子』中に現れている表現と同様の表現をとる『莊子』書中の「無爲而無不爲」は恐らく戦国末期に、『老子』と略々同時並列的に發生したのではないかと推察される。どちらも、日々人為を削り去るその對象として仁義禮智を挙げ、規範としてのものなら捨て去ったほうがいと述べているが、第三節にあったような激烈な儒墨への批判、黄帝を始めとする三皇五帝や堯舜禹といった古の聖王（爲政者）への非難は見られない。秦漢の際には、儒墨は政敵となり得ず、『莊子』の思想がその批判を既に必要としなかったからである。

むしろそれからの『莊子』は、「知足安分」と「内聖外王」との闘ぎ合いに終始することとなり、ビルテールのいうように郭象とその他の注釋者たちは、各人の持ち場で權力に奉仕できるように、『莊子』という批判的な爆彈の雷管を取り外して、そこから權力を前にしての責任放棄、つまり服従の正當化を引き出したのである。²⁹⁾そして、「知足安分」の特徴はこの時以來定着したのであり、反對に積極的に外界に働きかける「内聖外王」の思想は「天下」篇に押し込められることとなり、郭象も別段これといった注釋を加えていないが、「天下」篇以外の篇では、「無爲而無不爲」という二重否定の逆接の形を取ってわずかに残ったのである。

以上、當論叢では『莊子』に關する政治思想を、管見の及ぶ限りに於いて可能な限り逐っていったが³⁰⁾、法制史に關しては全くの素人と言うこともあり、遺漏や考え違いがあるかもしれない。大方の叱正を請う次第である。また、紙幅の關係上取り上げることができなかった莊子と『莊子』、莊子學派の問題については、稿を改めて論ずることにしたい。

注

- 1) 水野厚志「『莊子』天下篇の〈内聖外王〉について」(『東京国際大學論叢』言語コミュニケーション学部編, 第十一號, 2015)を参照。
- 2) 池田知久は、次のように道家思想に含まれている政治思想を三つに大別し、三つのタイプはいずれも道家本来の政治思想であるから偏重できないとする。
道家思想に含まれている政治思想の中には、大別するならば、三つの異なったタイプの政治思想がある。第一は政治に対する原理的な拒否であり、第二は理想主義のユートピア思想であり、第三は中央集権的な政治思想である。
これらの内、第一は、初期道家のもとと懐いていた政治思想であるが、道家思想の歴史的な展開のおもむくところ、戦国時代末期になるとこのタイプは衰弱または消滅して、それより以後は第二と第三が現れるに至る。第二と第三は、戦国末期以後の道家が同時に並行して唱えていた政治思想であって、両者は道家の内部の異なった諸流派の作であろうと考えられる。
そして、注意すべきことは、これら三つのタイプがいずれも道家本来の政治思想であるということである。すなわち、特に第一だけを道家本来のものとして重視したり、逆に第三だけを本来のものでないとして軽視したりすることはできない、ということである。池田知久『道家思想の新研究—『莊子』を中心として』(汲古書院, 2009), P549。
- 3) 前田利鎌『臨濟・莊子』(大雄閣, 1929), P187を参照。
- 4) 水野厚志「郭象莊子序」に表白されたる『莊子』の思想について(そのⅠ)(『大東文化大學中國學論集』, 第十六號, 1999)および「郭象莊子序」に表白されたる『莊子』の思想について(そのⅡ)(『大東文化大學中國學論集』, 第十七號, 2000)を参照。
- 5) 前田利鎌『臨濟・莊子』, 五 グロテスクと無用の用(汲古書院, 2009), PP. 169-177を参照。
- 6) 下線が引いてある箇所は論文本文所引の文である(以下、同)。
肩吾問於連叔曰、「吾聞言於接輿，大而無當，往而不反。吾驚怖其言，猶河漢而無極也，大有逕庭，不近人情焉」。連叔曰、「其言謂何哉」。曰、「藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，淖約若處子，不食五穀，吸風飲露。乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。其神凝，使物不疵癘而年穀熟。吾以是狂而不信也」。連叔曰、「然，瞽者無以與乎文章之觀，聾者無以與乎鍾鼓之聲。豈唯形骸有聾盲哉。夫知亦有之。是其言也，猶時女也。之人也，之德也，將磅礴萬物，以爲一世蕲乎亂，孰弊弊焉以天下爲事。之人也，物莫之傷，大浸稽天而不溺，大旱，金石流，土山焦而不熱。是其塵垢秕糠，將猶陶鑄堯，舜者也，孰肯以物爲事。宋人資章甫而適諸越，越人斷髮文身，無所用之。堯治天下之民，平海內之政，往見四子藐姑射之山，汾水之陽，窅然喪其天下焉」。郭慶藩撰 新編諸子集成『莊子集釋』(中華書局, 1961), PP. 30-31。
- 7) 堯讓天下於許由，曰、「日月出矣，而燭火不息，其於光也，不亦難乎。時雨降矣，而猶浸灌，其於澤也，不亦勞乎。夫子立而天下治，而我猶尸之。吾自視缺然。請致天下」。許由曰、「子治天下，天下既已治也。而我猶代子，吾將爲名乎。名者，實之賓也，吾將爲賓乎。鷓鴣巢於深林，不過一枝。偃鼠飲河，不過滿腹。歸休乎君。豫無所用天下爲。庖人雖不治庖，尸祝不越樽俎而代之矣」。前掲『莊子集釋』, PP. 22-24。
- 8) 陽子居蹴然曰、「敢問明王之治」。老聃曰、「明王之治，功蓋天下而似不自己。化貸萬物而民弗恃。有莫舉名，使物自喜。立乎不測，而遊於無有者也」。前掲『莊子集釋』, P296。
- 9) 闔支木離無朕說衛靈公，靈公說之。而視全人，其脰肩肩。甕盎大癩說齊桓公，桓公說之，而視全人，其脰肩肩。故德有所長，而形有所忘，人不忘其所忘，而忘其所不忘，此謂誠忘。故聖人有所遊。而知爲孽，約爲膠，德爲接，工爲商。聖人不謀，惡用知。不斲，惡用膠。無喪，惡用德。不貨，惡用商。四者，天鬻也。天鬻者，天食也。既受食於天，又惡用人。有人之形，無人之情。有人之形，故羣於人；無人之情，故是非不得於身。眇乎小哉。所以屬於人也。警乎大哉。獨成其天。前掲『莊子集釋』, PP. 216-217。
- 10) 至德之世，不尙賢，不使能。上如標枝，民如野鹿。端正而不知以爲義，相愛而不知以爲仁。實而不知以爲忠，當而不知以爲信。蠢動而相使，不以爲賜。是故行而無迹，事而無傳。前掲『莊子集釋』, P445。
- 11) 子高曰、「昔堯治天下，不賞而民勸，不罰而民畏。今子賞罰而民且不仁，德從此衰，刑自此立，後事之

亂，自此始矣。夫子闔行邪。無落吾事」。但俟乎耕而不顧。前掲『莊子集釋』，P423。

- 12) 南越有邑焉，名為建德之國。其民愚而朴，少私而寡欲。知作而不知藏，與而不求其報。不知義之所適，不知禮之所將。猖狂妄行，乃蹈乎大方。其生可樂，其死可葬。吾願君去國捐俗，與道相輔而行。前掲『莊子集釋』，PP. 671-672。
- 13) 水野厚志「莊子郭象注 外篇第九 馬蹄（前半）」（『東京國際大學論叢』言語コミュニケーション學部編，第九號，2013）および「莊子郭象注 外篇第九 馬蹄（後半）」（『東京國際大學論叢』言語コミュニケーション學部編，第十號，2014）を参照。

吾意善治天下者不然。莊子民有常性，織而衣，耕而食，是謂同德。一而不黨，命曰天放。故至德之世，其行墳墳，其視顛顛。當是時也，山無蹊隧，澤無舟梁。萬物羣生，連屬其鄉。禽獸成羣，草木遂長。是故禽獸可係羈而遊，鳥鵲之巢可攀援而闖。夫至德之世，同與禽獸居，族與萬物竝，惡乎知君子小人哉。同乎無知，其德不離。同乎無欲，是謂素樸。素樸而民性得矣。及至聖人，斃蕘為仁，踉跄為義，而天下始疑矣。澶漫為樂，摘僻為禮，而天下始分矣。故純樸不殘，孰為犧尊。白玉不毀，孰為珪璋。道德不廢，安取仁義。性情不離，安用禮樂。五色不亂，孰為文采。五聲不亂，孰應六律。夫殘樸以為器，工匠之罪也。毀道德以為仁義，聖人之過也。前掲『莊子集釋』，PP. 334-336。

- 14) 盜跖之徒問於跖曰，「盜亦有道乎」。跖曰，「何適而無有道邪。夫妄意室中之藏，聖也。入先，勇也。出後，義也。知可否，知也。分均，仁也。五者不備而能成大盜者，天下未之有也」。由是觀之，善人不得聖人之道不立，跖不得聖人之道不行。天下之善人少而不善人多，則聖人之利天下也少而害天下也多。故曰，「脣竭則齒寒，魯酒薄而邯鄲圍，聖人生而大盜起。掊擊聖人，縱舍盜賊，而天下始治矣。夫川竭而谷虛，丘夷而淵實。聖人已死，則大盜不起，天下平而無故矣。聖人不死，大盜不止。雖重聖人而治天下，則是重利盜跖也。為之斗斛以量之，則竝與斗斛而竊之。為之權衡以稱之，則竝與權衡而竊之。為之符璽以信之，則竝與符璽而竊之。為之仁義以矯之，則竝與仁義而竊之。何以知其然邪。莊子竊鉤者誅，竊國者為諸侯，諸侯之門，而仁義存焉，則是非竊仁義聖知邪。故逐於大盜，揭諸侯。竊仁義竝斗斛，權衡，符璽之利者，雖有軒冕之賞弗能勸，斧鉞之威弗能禁。此重利盜跖而使不可禁者，是乃聖人之過也。故曰，「魚不可脫於淵，國之利器不可以示人」。莊子聖人者，天下之利器也，非所以明天下也。故絕聖棄知，大盜乃止。擿玉毀珠，小盜不起。焚符破璽，而民朴鄙。掊斗折衡，而民不爭。殫殘天下之聖法，而民始可與論議。擢亂六律，鑠絕竽瑟，塞瞽曠之耳，而天下始人含其聰矣。滅文章，散五采，膠離朱之目，而天下始人含其明矣。毀絕鉤繩而棄規矩，擣工倕之指，而天下始人有其巧矣。故曰，「大巧若拙」。削曾・史之行，鉗楊・墨之口，攘棄仁義，而天下之德始玄同矣。莊子人含其明，則天下不鑠矣。人含其聰，則天下不累矣。人含其知，則天下不惑矣。人含其德，則天下不僻矣。彼曾・史・楊，墨・師曠・工倕・離朱，皆外立其德，而以媮亂天下者也，法之所無用也。

子獨不知至德之世乎。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・伏羲氏・神農氏，當是時也，民結繩而用之。甘其食，美其服，樂其俗，安其居。鄰國相望，雞狗之音相聞，民至老死而不相往來。若此之時，則至治已。今遂至使民延頸舉踵曰「某所有賢者」。羸糧而趣之，則內棄其親而外去其主之事，足跡接乎諸侯之境，車軌結乎千里之外，則是上好知之過也。上誠好知而無道，則天下大亂矣。何以知其然邪。夫弓・弩・畢・弋，機變之知多，則鳥亂於上矣。鉤餌・罔・罟罾筍之知多，則魚亂於水矣。削格，羅落，置罟之知多，則獸亂於澤矣。知詐漸毒，頡滑堅白，解垢同異之變多，則俗惑於辯矣。故天下每每大亂，罪在於好知。故天下皆知求其所不知而莫知求其所已知者，皆知非其所不善而莫知非其所已善者，是以大亂。故上悖日月之明，下燬山川之精，中墮四時之施，惴栗之蟲，肖翹之物，莫不失其性。甚矣夫好知之亂天下也。自三代以下者是已。舍夫種種之民而悅夫役役之佞，釋夫恬淡無為而悅夫嗷嗷之意，嗷嗷已亂天下矣。前掲『莊子集釋』，PP. 346-357。

- 15) 大道廢有仁義，知惠出有大偽。六親不和有孝慈。國家昏亂有忠臣（大道廢れて，仁義有り。智恵出でて，大偽有り。六親和せずして，孝慈有り。國家昏亂して，忠臣有り）。朱謙之撰 新編諸子集成『老子校釋』（中華書局，1984），PP. 72-73。
- 16) 「三皇之知，上悖日月之明，下燬山川之精，中墮四時之施。其知慳於蠅蠶之尾，鮮規之獸，莫得安其性命之情者。而猶自以為聖人。不可恥乎，其無恥也」。子貢蹴蹴然立不安。前掲『莊子集釋』，PP. 527-531。
- 17) 舉賢則民相軋，任知則民相盜。之數物者，不足以厚民。民之於利甚勤，子有殺父，臣有殺君，正晝為盜，日中穴杯。吾語女，大亂之本，必生於堯，舜之間，其末存乎千世之後。千世之後，其必有人與人相

- 食者也。前掲『莊子集釋』, P775。
- 18) 齧缺遇許由, 曰, 「子將奚之。」曰, 「將逃堯。」曰, 「奚謂邪。」曰, 「夫堯, 畜畜然仁, 吾恐其爲天下笑。後世其人與人相食與。夫民不難聚也, 愛之則親, 利之則至, 譽之則勸, 致其所惡則散。愛利出乎仁義, 捐仁義者寡, 利仁義者眾。夫仁義之行, 唯且無誠, 且假乎禽貪者器。是以一人之斷制利天下, 譬之猶一覲也。夫堯知賢人之利天下也, 而不知其賊天下也。夫唯外乎賢者知之矣」。前掲『莊子集釋』, PP. 860-861。
- 19) 福永光司『中國古典選17 莊子(雜篇・下)』, (朝日新聞社, 1978), P.196および, 水野厚志「『莊子』天下篇の〈内聖外王〉について」(『東京國際大學論叢』言語コミュニケーション學部編, 第十一號, 2015)を参照。
- 20) 不上賢, 使民不爭。不貴難得之貨, 使民不爲盜。不見可欲, 使民心不亂。聖人治, 虛其心, 實其腹, 弱其志, 強其骨。常使民無知無欲, 使夫知者不敢爲也。爲無爲, 則無不治。朱謙之撰 新編諸子集成『老子校釋』(中華書局, 1984), PP. 14-17。
- 21) 道常無爲而無不爲。侯王若能守, 萬物將自化。化而欲作, 吾將鎮之以無名之朴。無名之樸, 亦將無欲。不欲以靜, 天下將自正。前掲『老子校釋』, PP. 146-147。
- 22) 爲學日益, 爲道日損。損之又損之, 以至於無爲。無爲無不爲。取天下常以無事。及其有事, 不足以取天下。前掲『老子校釋』, PP. 192-196。
- 23) 天下是非果未可定也。雖然, 無爲可以定是非。至樂活身, 唯無爲幾存。請嘗試言之。天無爲以之清, 地無爲以之寧。故兩無爲相合, 萬物皆化。芒乎芴乎, 而無從出乎。芴乎芒乎, 而無有象乎。萬物職職, 皆從無爲殖。故曰, 「天地無爲也, 而無不爲也」。人也, 孰能得無爲哉。前掲『莊子集釋』, P612。
- 24) 故曰, 「爲道者日損, 損之又損之, 以至於無爲, 無爲而無不爲也」。今已爲物也, 欲復歸根, 不亦難乎。其易也, 其唯大人乎。前掲『莊子集釋』, P731。
- 25) 徹志之勃, 解心之繆, 去德之累, 達道之塞。富・貴・顯・嚴・名・利六者, 勃志也。容・動・色・理・氣・意六者, 繆心也。惡・欲・喜・怒・哀・樂六者, 累德也。去・就・取・與・知・能六者, 塞道也。此四六者不盪胸中則正。正則靜, 靜則明。明則虛, 虛則無爲而無不爲也。前掲『莊子集釋』, P810。
- 26) 四時殊氣, 天不賜, 故歲成。五官殊職, 君不私, 故國治。文武大人不賜, 故德備。萬物殊理, 道不私, 故無名。無名故無爲, 無爲而無不爲。前掲『莊子集釋』, P909。
- 27) 中島隆博『莊子』一鶏となつて時を告げよ(岩波書店, 2009), PP. 89-90。
- 28) 前掲『莊子に學ぶ』, P136。
- 29) 郭象に始まつて, われわれが立ちあつているのは, ただ單に精彩を失わせたことではなく, あからさまな方向變換である。郭象とその他の注釋者たちは, 根源的な自律性, 個人の獨立, 隸屬と支配の拒否, という莊子の思想を, 參加せず撤退すること, 道德的な無關心, 圖々しさ, などの辯明に變形することによって, 同時代の貴族たちに, 權力を不愉快に思いながら各人の持ち場で權力に奉仕できるようにしてきたのである。彼らは『莊子』という批判的な爆彈の雷管を取り外して, そこから權力の前にしての責任放棄, ということはつまり服従の正當化を引き出した。このようにして『莊子』は, 學識ある貴族の, 次いで高官の精神的な補償や慰めとなった。郭象からはじめて, それは, 彼らの隸屬状態にたいして想像上の埋めあわせを提供することによって, 彼らの生來の保守主義に奉仕した。この作用がなければ, 『莊子』はおそらく, 思想と文學の歴史のなかでそのとき以來それ自身が占めてきた役割を果たしていなかっただろう。數多くの古代の作品と同様に, ただ單に消滅していただけたらう。前掲『莊子に學ぶ』, PP. 152-153。
- 30) 郭象の政治思想に關する論著には, 戸川芳郎 郭象の政治思想とその「莊子注」日本中國學會報第十八集(安道印刷工業社, 1966), 渡邊義浩 郭象の『莊子注』と貴族制-魏晉期における玄學の展開と君主權力, 六朝學術學會報第十三集(六朝學術學會, 2012)を始めとして多くの著作を擧げることができる。それに對して, その大本である莊子の政治思想に論究した論著は, 管見の及ぶ限りにおいては, 池田知久 道家思想の新研究-『莊子』を中心として(汲古書院, 2009)など, ごく一部に限られるようである。