

『莊子』 天下篇における諸子の順次について

水 野 厚 志

東京国際大学論叢 人文・社会学研究 第3号 抜刷
2018年（平成30年）3月20日

『莊子』 天下篇における諸子の順次について

水 野 厚 志

The Order of Ideologists in the Text “Tian Xia” of *Zhuang Zi*

MIZUNO, Atsushi

Abstract

In the text “Tian Xia” of *Zhuang Zi*, the ideologists are placed not in chronological order according to their floruits nor in the order of teachers to disciples. They are in the order of how much they followed the philosophy of “Nei Sheng Wai Wang” (Inner Sageness and Outer Kingliness) on which the text “Tian Xia” is written. Due to the special circumstances that the text “Tian Xia” was established during the Chin and Han dynasties, most ideologists in the text are Taoists and Fa Jia ideologies relating to the commandery-county system. At the same time, the ideologists deeply relating to Taoists and Fa Jia such as Huang-Lao Ideology and Xingming Cantong in the early Han dynasty are included. Moreover, it is considered that the ideology of “Nei Sheng Wai Wang” was transformed, influencing the ideology of “governing oneself leading to governing a state” such as *Daxue* great learning after the Han dynasty.

Keywords: 莊子 (Zhuangzi), 天下篇, 諸子の順次, 内聖外王, 虚静と感應

目 次

はじめに

- 一. 「内聖外王」から見た『莊子』天下篇中の諸子の順次について
 - 二. 『莊子』天下篇中の莊子と諸子との関係について
 - 三. 「内聖外王の道」から見た諸子の虚静・感應について
- まとめ

はじめに

『莊子』天下篇は、現行本では『莊子』の末尾に位置し、後序的役割を擔っている。また、宋代の林希逸『莊子虞齋口義』・褚伯秀『南華真經義海纂微』、明末の王夫之『莊子解』より今日に至るまで、歴代の注釋者によって、先秦諸子百家に對する最初の思想史概説として非常に高く評價されてきた。¹⁾

天下篇の篇全體は二つの別々の部分から成り、前半部分の篇首では當代の思想について概括した後、諸學派の思想について評價し、莊周に至るまでの諸學派の思想を概括している。また、後半部分では『莊子』書中でもしばしば引用される論争相手である惠施の代表的な論證命題である「歷物十事」と、惠施・桓團・公孫龍を中心とする當時の詭辯的な論理學の論證命題である「辯者二十一事」を解説し、これを莊周の道の哲學との關連において批判し、論述している。

前半部分は篇首にて古の道術としての内聖外王の道を提示し、その後でそれぞれ師承關係にある五グループについて、①墨翟・禽滑釐・墨子後學、②宋鉞・尹文、③彭蒙・田駢・慎到、④關尹・老聃(老子)⑤莊周(莊子)の順に分析し、莊子に至るまでの内聖外王の過程を描いている。そして、前四者の學問を莊子天下篇の眼目である道の發露としての「内聖外王」と結びつけ、莊子を古の道術の最も正統的な繼承者と捉えた上で、最高の位置付けを行おうとする所に天下篇の作者の意圖が見られる。²⁾

各派ごとに分類されているグループ内の位置付けは、例えば墨家のグループであれば、「墨翟→禽滑釐→墨子後學」というように、後世の同じグループに屬す師から弟子へ、或いは後世の同じ學派に屬す「後學者」グループへと師承されている。そのため、一見しただけでは違和感を感じることはないのだが、天下篇中の諸子の活躍した年代を具に見ていくと、その順次には幾つかの疑問が見られる。

例えば、天下篇の記述順に諸子を挙げ、赤塚忠及び池田知久の分析による各思想家が活躍した年代を付記していくと次のようになる。

①墨翟→前五世紀後半に活躍し、その末年まで在世であったことは、ほぼ確かである。³⁾

禽滑釐→墨翟の高弟

相里勤の弟子→韓非顯學篇に墨は離れて三となる(いわゆる三墨)とある類いか。⁴⁾

本章は『韓非子』より後の、前漢初期に書かれたもので、分裂は四墨または六墨へと進んでいる。⁵⁾

②宋鉞→前360年頃～前290年頃。莊子書中の「宋榮子」、『孟子』告子下等の宋輕と同人物であり孟子より少し先輩の人か。⁶⁾

尹文→前350年頃～前285年頃。『呂覽』正名篇によれば、齊の湣王(在位前300～284年)の時代に活躍した思想家。⁷⁾

③彭蒙→田駢の師

田駢→前350年頃～前275年頃。⁸⁾ 前四世紀末～三世紀前半に活躍。⁹⁾

慎到→前350年頃～前275年頃。¹⁰⁾

④關尹・老聃→『史記』などの記述によれば、關尹は老聃の弟子であるが、天下篇が老聃よりも先に關尹を擧げているのは、單に便宜上の配置によるものか、理由のあることなのか、明らかでない。¹¹⁾

以上のように、池田知久によって補足された箇所も參考にすると、田駢を前四世紀末～三世紀前半に活躍した人物としていることから、②宋鉞・尹文のグループと③彭蒙・田駢・慎到のグルー

プは年代順に並べるのならば、入れ替えるべきである。また、赤塚忠の分析のままでも「彭蒙は田駢の師である」と天下篇にあるので、田駢より少なくとも十年以上は遡ることができるであろうから、②の宋鉞よりも前の時期に活躍していたと考えるべきである。

また、活躍した年代から墨翟が冒頭に置かれているのは問題は無いが、池田知久の指摘するように「相里勤の弟子」に関しては、秦漢の際にその下限が求められることから、単純に各思想家集團が年代順に置かれているとは言いが出来ないのである。

さらに先に述べたように、各思想家集團は基本的に同じグループに属す師から弟子へ、或いは後世の同じ學派に属す「後學者」グループへと師承されているのであるが、關尹は老子の弟子であるということが一般的に認知されている中、關尹から老聃への順次には違和感を覚えずにはいられない。このことに関してはかつて白川静も「關尹・老聃」と順序が變えられていることが注意されると疑義を唱えている。¹²⁾

以上のことから、各思想家集團の順次、グループ内の順次において、本来の年代順によらない不自然な配列となっている事が分かる。本論文ではその順次について、天下篇の中心を爲す「内聖外王」の面と、當時の政治的背景の両面からその配置されている原因を探ろうというものである。

一. 「内聖外王」から見た『莊子』天下篇中の諸子の順次について

「内聖外王」と『莊子』天下篇の関係については、先に拙論の中で觸れたことがあるが、改めてその概略を述べて、「内聖外王」との関連性について見ていくこととしたい。

「内聖外王」という四字句の濫觴は『莊子』天下篇であり、福永光司の言葉を借りれば「無爲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」である。¹³⁾

福永光司は、いにしへの道術—内聖外王の道—の傳統と繼承の問題をはじめに提示した天下篇は、以上を序論として、この後 當代の思想界の山脈を検討整理しながら、その傳統と繼承の跡を、墨翟より莊周に至る五つの思想家集團の學問にそれぞれ指摘する。そして、前四者の學問を莊周の學問（道の哲學）と関連づけ、もしくは系列づけながら、莊周の哲學を古の道術の最も正統的な繼承、その最も根源的本質的な把握として、最高の位置づけを行おうとするのが、いうまでもなく天下篇の作者の意圖であるという。¹⁴⁾

墨翟から莊周に至る學問の中に、古の道術—内聖外王の道—の傳統と繼承を分析していくのが、次の章から恵子までの部分であり、莊周の哲學を古の道術の正統的な繼承者とし、最も根源的本質的な道の體得者として、最高の位置づけを行おうとする點に主眼を置いている。

莊周の後には恵施への分析が後接するが、後述するように前五章とは趣を異にしている。ここでは、墨翟から莊周（莊子）に至る古の道術—内聖外王の道—の傳統と繼承について、簡単に見ていくことにする。¹⁵⁾

冒頭の墨翟・禽滑釐に対する批判は、「今 墨子だけは生きているときには歌を歌わず、死んでしまっても喪に服することはせず、三寸の質素な桐の内棺だけで外槨は無い（今墨子獨生不歌，死不服，桐棺三寸而無槨）」とあり、「墨子の道は餘りにも情に薄く、人を嘆かせ、悲しませ、其の實行は困難である。恐らく墨子の道は聖人の道ということはできない。天下の人心に反し、誰もが堪えられない。墨子だけが行うことが出来るといっても、世の中の人々はどうにもできない。世の人々から離れてしまったならば、王道にはほど遠い（其道大毅，使人憂，使人悲，其行難爲也。恐其不可以爲聖人之道。反天下之心，天下不堪。墨子雖獨能任，柰天下何。離於天下，其去王也遠矣）」とあり、内聖面の不足を衝き、同時に外王の側面についても痛烈に非難している。¹⁶⁾

更に後に続く文では、「墨翟・禽滑釐の考え方は合っているが、其の行い方は間違っている。後世の墨者に、胼や脛に毛が無くなるほどの苦行を押しつけているだけである。世を亂す方策としては最高だが、天下を治める方策としては最低だ。そうはいても、墨子は本當に世の中の人々を愛したのである。世の中に道を得られなければ、骨と皮ばかりになってしまっても理想の追求を止めなかったのである。才士なるかな（墨翟禽滑釐之意則是，其行則非也。將使後世之墨者，必自苦以胼無脛脛無毛相進而已矣。亂之上也。治之下也。雖然，墨子真天下之好也。將求之不得也，雖枯槁不舍也。才士也夫）」と結ばれている。

禹に擬えた行き過ぎた刻苦を、「世を亂す方策としては最高だが、天下を治める方策としては最低だ」とここでも同様に酷評しているが、節末では「才子なるかな」と道術の一端である方術を維持している者としての最低限の評価も與えている。¹⁷⁾

續いて宋鉞・尹文であるが、文中に「以此白心」とあるのに注目される。「白心」は、「自分の心を清らかに保つこと」であり、道家思想の「虚静」と共通する項目である。

福永光司は宋鉞について、「内篇逍遙遊篇に内外の分を定め、榮辱の境を辯ずと記され、『韓非子』（顯學篇）に宋榮の寛恕と評されている宋榮、また『孟子』（告子篇下）に孟子との對話が載せられている宋輕と同一の人物で、無抵抗主義の反戦論を唱え、白心（精神の淨化）と寡欲を説いた。尹文は『呂氏春秋』（正名篇）や『説苑』（君道篇）などにその言行が記録され、同じく無抵抗主義の反戦論者。いずれも孟子や莊子とほぼ同時代である」という。また、「墨子學派の次に宋鉞・尹文の學説が取りあげられているのは、論理學と反戦の主張が墨子のそれを繼承すると見たからであろう」とする。「別宥」は別固とも書き、『尸子』（廣澤篇）や『呂氏春秋』（去宥篇）、『尹文子』（大道篇）などにも見える名家（論理學派）的な用語であり、ある言葉の概念内容の領域範圍を辯別して明確に概念規定すること。たとえば、物と我、内と外、榮と辱、善と惡、白と黒などの概念規定を明確にして、混亂させないのが別固である。逍遙遊篇に宋鉞（榮子）を批評して「内外の分を定め榮辱の境を辯つ」といっているのもまた一種の別固である。¹⁸⁾

道術の一端を擔っている方術としての宋鉞・尹文に対する評價は、白心の境地にまでは至っていないものの、「萬物に接するには言葉の概念規定をはっきりさせることを手始めに爲した（接萬物以別宥爲始）」、「侮辱されても屈辱としないことを旨とし、人々の鬭争を止めさせ、攻撃を禁じ武器を廢止して、世の中の人々の鬭争を止めさせようとした（見侮不辱，救民之門，禁攻寢兵，救世之戰）」という二句に盡くされており、同様の評價は節末に置かれた二人を總括する「他國への攻撃を禁じ武器を廢止することを外面の問題とし、情欲を少なくすることを内面の問題とした。宋鉞・尹文の主張の小さいもの大きいもの精なるもの粗なるもの、其の行動はまさに是に集約されている（以禁攻寢兵爲外，以情欲寡淺爲内，其小大精粗，其行適至是而止）」の一文でも改めて強調されている。要するに侵略の禁止を外に向って説き、情欲の抑制を内である自身に課するという事である。

なお、宋鉞・尹文に対する批判は、墨翟・禽滑釐に対するものと比べると、穏やかではあるが存在する。次の一節である。

「しかしながら、宋鉞・尹文は他人の爲にすることが餘りにも多いのに、自分の爲にすることはほとんど無い。まずは五升の飯が手に入るならそれでいいという。兩先生でも恐らく腹一杯にはならないだろう。弟子たちは飢えていても、世の中のことを忘れず、日夜休息も取らない。我々はきっと人々を救えるだろう、とまでいう。なんとと壯大であることか。救世の士であるなあ（雖然，其爲人太多，其自爲太少。曰，請欲固置五升之飯足矣。先生恐不得飽。弟子雖飢，不忘天下，日夜不休。曰，我必得活哉。圖傲乎。救世之士哉）。墨家の流れを受ける反戦や寡欲の面での主

張は良い（「圖傲乎。救世之士哉」と評價されている）が、外王面ばかりに目を向け、内聖面で自己を傷つける（「其爲人太多，其自爲太少」）ことについては、「五升の飯」を例に出して暗に批判しているのである。¹⁹⁾

天下篇では次に彭蒙・田駢・慎到を擧げている。

武内義雄は田駢・慎到について、「両者はともに列子の貴虚説から出發しているが、前者は論理的に之を發展せしめて齊物哲學に到達し、後者は實際に之を適用して尙法主義に轉換した。そうして前者の哲學は莊周の先驅をなし、後者の主張は韓非の淵源をなしている。従って慎到は道家が轉じて法家に成る轉換期に立つ人である」とする。²⁰⁾

彭蒙・田駢・慎到それぞれが依據する古の道術については、「公平で偏らず、平等で私心が無く、決然として先入観がなく、萬物に順應して分け隔て無く、思慮分別を用いず、智謀を働かせず、是非善惡で物を選択することなく、萬物と一體化して行動する。昔の道術にはこういう傾向のものがあつた（公而不當，易而無私，決然無主，趣物而不兩，不顧於慮，不謀於知，於物無擇，與之俱往，古之道術有在於是者）」とし、「之と俱に往く（與之俱往）」とあるように、道との一體化を説いている。

そして、その一端を伝える方術について、「萬物を齊しくして以て首と爲す（齊萬物以爲首）」と文中にあるように、「萬物を平等と見る根本的な立場を自らなる“一”の世界である道と考えている」ことが見て取れるので、『莊子』萬物齊同の思想との関連性がより深化しているということが出来る。

この後に慎到についての記述が続くが、冒頭に「慎到は知を捨て己を否定して、外界の事物のやむをえない必然の理法に従つた上で、それを受け入れることを眞の道と考へた（是故慎到棄知去己而緣不得已，冷汰於物以爲道理）」とある。ただしそうした考へは世間に受け入れられることはなく、世間から「賢聖の知恵を用いる事の無いあの土くれは無知であつて自然の道を失う事は無い。天下の豪傑たちはこの説をあざ笑い、慎到の唱へる道は、生きた人間の行いとなるものでなく、死んだ人間に通用する道理となるものだ（无用賢聖，夫塊不失道。豪桀相與笑之曰，慎到之道，非生人之行而至死人之理）」といわれている。

田駢の立場は法家の思想に極めて近く、先程擧げたように『漢書』（藝文志）法家の條に『慎子』四十二篇を載せていることから、ここでの彭蒙・田駢・慎到は道家に近い描かれ方をしているものの、法家としての立場を守つていけると言えるであろう。²¹⁾

彭蒙・田駢・慎到の後に續くのは、關尹・老聃（老子）である。

關尹・老聃の道術に、「萬物の根源である道を精微なものとし、形態ある物を粗雑なものとし、物質的な蓄えを不充分なものとし、恬淡無欲で神明の本性といっしょにならうとする（以本爲精，以物爲粗，以有積爲不足，澹然獨與神明居）」というのは、無爲自然の道を内に抱く聖人そのものを描いている。また、方術については、「道と物との對立する學説を立て、太一によって主宰させ、外には柔弱で謙虚な態度を推し出し、内には心を空虚にし萬物を損なわないように努めた（建之以常無有，主之以太一，以濡弱謙下爲表，以空虚不毀萬物爲實）」といっているのは、濡弱謙下の態度であつて、外に用いて萬物を化育する帝王の道そのものである。「濡弱」は、柔弱。『老子』第三十六章に、「柔弱は剛強に勝つ」。また同第七十六章に、「人の生まるるや柔弱，其の死するや堅強」とある。「謙下」は、へりくだること。²²⁾

「自分に執着を持たなければ、形ある萬物はおのずからありのままの姿を現す（在己無居，形物自著）」とは、『老子』第二章に、「（聖人は）功成りて居らず」とあり、後接する文中にある「人皆先を取りて、己れ獨り後を取るなり」、「己れ獨り曲にして全し」と併せて考えてみると、先の

「濡弱謙下を以て表と爲す」と同様、『老子』特有の逆説の表現をとりつつ却って積極的に表（外）に働きかける意味を含んでいることが分かる。明らかに内面外面ともに老子が中心になっていて、關尹については師承関係というよりも関連人物として名前が擧がっているだけの印象を覚える。

節末の「常に物に對して寛容な態度を取り、他人に對して危害を加えるような事をしない。これは至上最高の立場と言うことが出来る。關尹や老子は古の道術を得た偉大な眞人である（常寛容於物、不削於人、可謂至極。關尹・老聃乎。古之博大眞人哉）」という表現からは、一切貶辭は傳わってこないが、「可謂至極」は「雖未至於極」・「雖未至極」（未だ極に至らずと雖も）に作るテキストもある。この後に續く莊子の「未だ之を盡くさざる者（未之盡者）」とある評價と同様に、或いは外王面の不足ということでこうした表現がとられていたことも考えられる。

「博大眞人」についても、張涅など一部の學者は、「内聖外王を究極の目標にする上で、老子は内聖だけしか達成しておらず、眞人も天下篇に「不離於眞、謂之至人」とあることから至人にすぎず、究極の境地に達しているとは言えない」とし、莊子の哲學を古の道術の最も正統的な繼承者とし、最も根源的本質的な把握者として、最高の位置づけを行おうとするところに天下篇の作者の意圖があると見ている。

以上、天下篇中の諸子の順次による變遷について見てきたのであるが、拙論にて論證していったように、天下篇での内聖面・外王面での過不足は、莊子に到って解消されていることから「關尹・老聃」の順次も、内聖面・外王面ともに關尹に比べて老聃の方がより一層深化向上し、内聖外王の完成に近づいていると考えられるからこそ、敢えてこの順次になっているものと思われる。また、諸子の順次についても「關尹・老聃」と同様、内聖外王の充足の度合いに従って配置されているのであり、思想家の活躍した年代とは必ずしも一致していないのである。それでいて讀むものに對して違和感を感じさせないのは、やはり篇全體が内聖外王の思想によって統一されているからである。

なお、陳贇は「内聖外王之道」について、中國の政教生活の中で最も核心の問題であり、「道術と方術」の辯を通して莊子は方術の中から道術の可能性を見いだしたとする。

また、天下篇全體は「總論」と「六家の學を論じた箇所」に分けられるが、「總論」については、「道術と方術の辯」・「神・明・聖・王は一に原づく」・「人性の七種の類型」・「内聖外王之道の分裂と經史子知識の系譜の形成」といった問題の指摘をしつつ、全體のごく一部分である「總論」を中心に論を展開している。そして、天下篇の本論である「六家の學を論じた箇所」では、「神・明・聖・王」のよりどころである「一」としての道術は、今に至るまで恵施以外の學では發端として残っているとし、その道術と方術との關係について述べている。道術に通じることは、天道（神）・地道（明）・王道・聖道の繋がりとして整合を要求されるが、「天下篇」では「神・明・聖・王」の下、（「總論」中の天人・神人・至人・聖人・君子・百官・萬民の）七種類に配分され、政教文明の人性の基礎を明らかに示している。また、七種類の中でも聖人だけが天人に通じることができ、聖王の事業を請け負うことができる。だから人類の政教文明のシステムの中で、聖人は中心的な地位を占めているのであると主張する。

陳贇は「天下篇」の總論を中心に「神・明・聖・王」と「人性の七種の類型」を關連付けて全體の論を構成しているが、本論文では「天下篇」の中心をなす「六家の學を論じた箇所」におけるそれぞれの諸子の思想も内聖と外王で構成されていると捉えている點に大きな違いがある。²³⁾

二. 『莊子』天下篇中の莊子と諸子との関係について

關尹・老聃の後に内聖外王の理想的な修得者で正統的な継承者として置かれているのが莊子である。

莊子の道術について、「ひっそりと静まりかえって形がなく、常に變化して定まった姿が無い。死んでいるのか生きているのか、天地とともにあるのか、靈妙にして聰明な造化のはたらきとともに動いているのか。おぼろげで何處に行くとも知れず、ほんやりとして何を指すのかも分からない。萬物はそこにすっかり備わっているのだが、それは頼むに足りない（芴漠無形，變化無常，死與生與，天地竝與，神明往與。芒乎何之，忽乎何適，萬物畢羅，莫足以歸）」といているのは、「寂漠無形，變化無常」の道を内に抱く聖人を描いている。また方術については、「取り留めの無い辯舌や，荒唐無稽の言論，常識外れの言葉をほしのままに操って，その時々自由に任せながら群れず，一面的な見方にとられることはない。世の中の人々は深い汚濁の中に落ち込んでいて，まともに話の出来る相手ではないと考え，卮言によって變化のきわまり無い世界を述べ，重言によって眞實を示し，寓言によって廣く一般化した。ただ自分だけが天地自然の靈妙な働きとともに往來しながら，萬物の上に立っておごり高ぶるような事は無い。また是非の區別を厳しく追及したりすることも無く，世俗の中に身を置いている（以謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭，時恣縱而不儻，不以觴見之也。以天下爲沈濁，不可與莊語；以卮言爲曼衍，以重言爲眞，以寓言爲廣。獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處）」と描かれている。そして、「不譴是非」とあるのは，墨家の堅白論から始まり，田駢の齊を貴ぶ思想に至る間の論理學の流れに棹さし，一應の歸着點を見いだしているのである。

以下，この節の節末には，「雖然，其應於化而解於物也，其理不竭。其來不蛻，芒乎昧乎，未之盡者」の一文がある。

文頭の「雖然」は，倒置している文中で用いられている譯ではないので，單純に前に述べている文に對する反對の意思を傳えている。「雖然」の直前には「可謂稠適而上遂矣」（稠適して上遂すと謂ふべし）とあり，道の悟入を極め調和していることを表現しているので，その至極の状態を否定する文が後接するべきである。福永光司はこの部分について次のように解している。

「彼の道の哲學はかくもすばらしい。とはいえ，彼が千變萬化する對象世界に對處して，森羅萬象の在り方を解説するとき，彼の説明する眞理は言知では盡くせぬ深さを持ち，その眞理の事象の世界への顯現は無際限である。それは芒々として捉えどころがなく，ほんやりとして人間の認識を寄せつけず，彼の鬼才をもってしても究めつくすことのできない無限の深さをもつのである」と。²⁴⁾

それぞれの思想家は，古の道術－内聖外王について，論理學的な側面も含めて，莊子に向けて向上していっているように見受けられる。

例えば，「物に對する追求」といった論理學的な側面では，ただ辯別に心を寄せるだけの「後世之墨者」で扱われていた「堅白異同之辯」から，宋鉞・尹文の「別宥」，彭蒙・田駢・慎到の「齊萬物以爲首」，さらには莊周の「不譴是非」へと深化している。これは同時に天下篇冒頭の總論の中に「天地の美を判ち，萬物の理を析つ（判天地之美，析萬物之理）」といった論理的分析によって，内聖外王が蔽われ明らかにされないのだと解していることにも結びつく。

各思想家が詭辯を弄すことによって道術が分裂してしまったものが，同じ思辯によって萬物齊同－道の悟道へと深化していることを表しているからである。

また、内聖外王については、冒頭の墨翟・禽滑釐では、内聖の面は非樂・節用・薄葬が、外王の面は汎愛（博愛）・非攻が挙げられているが、何れも全て行き過ぎているということで、酷評されている。それが、宋鉞・尹文になると内聖の面は「以情欲寡淺爲内」・「白心」が、外王の面は「以禁攻寢兵爲外」が挙げられているが、穏やかな批判に落ち着いている。また、彭蒙・田駢・慎到では、内聖の面は「(慎到) 棄知去己」・「得不教焉」があり、同様に穏やかな批判に落ち着いている。そして關尹・老聃では内聖の面は「以空虚不毀萬物爲實」が、外王の面は「以濡弱謙下爲表」が挙げられ、「古之博大真人哉」と評價されていて貶辭は全く見受けられない。その後には續く莊周であるが、「未之盡者」と評價されており、莊周の哲學を古の道術の最も正統的な繼承者とし、又最も根源的本質的な把握者として、最高の位置づけを行おうとするところまでには至っていないように見受けられるが、この問題については、以前拙論にて後ろに後接する文があり、莊周の哲學を總括している可能性について述べていった。²⁵⁾

また、本篇の最後の章は「恵施」についての専論であり、天下篇の先秦諸子を評論する性格を考えれば、天下篇に入れるのは不自然ではない。しかし、崔譔・向秀注と司馬彪注との出現を確認すると、第七章には司馬彪の注しか見られない。²⁶⁾

天下篇は篇の後半に向けて莊子へと内聖外王に係わる思索が深化していつているだけでなく、篇末に置かれた文は、辯者恵施個人に対する批判であり、このことから天下篇全體を總括した文であるとは到底考えられず、本來別の一篇が天下篇の後半に付けられてと考えるのが自然である。そこで當論文では辯者恵施に関しては、天下篇から切り離して考えることにした。

以上のことから、天下篇では内聖面と外王面の雙方の過不足から各思想家を分析し、その両面の最も調和のとれた理想的な思想家として莊子を据えているということが分かる。また、天下篇の中心を爲す「内聖外王」の思想であるが、諸子の思想と相矛盾し撞着するものではないのである。

三. 「内聖外王の道」から見た諸子の虚静・感應について

「内聖外王」は「無爲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」であり、「寂寞无形、變化无常」の虚静の道を内に抱く聖人は、莊子書中でしばしば言及される心齋や坐忘を通過することで達成される。心齋は、心の齋（ものいみ）を通して萬物の理法と一體になること、坐忘は、論理・倫理・道徳上の要諦を段階的に捨て去り、自然と萬物の理法と一體になることである。虚静の状況で齋をし、感應の信仰に立つ神憑りによって聖人王者となり得るのであるから、虚静の状況下で齋を行うことは内聖（内静でもあり、内正でもある）面の充足であり、聖人王者の存在としての神憑りの感應は外王としての政治の實踐でもあり、儒家・道家ともに持ち合わせているものである。

板野長八によれば、聖人・王者の虚静無爲の態度は道を體得したものと看做され、聖人・王者となり得る資質でもあったが、それは老子では（虚）静を通じて得られる「無爲にして爲さざるは無し（無爲而無不爲）」であり、孔子の場合、齋することによって虚静を通じて（天と）感應することであり、莊子の場合、齋することによって虚静を通じて道や鬼神と交わり、真人となることであった。²⁷⁾ もっとも、それぞれには過不足があり、時代や各思想家の受容による相違も見られる。

例えば、老子では感應の信仰に立つ巫祝の神憑りによって「無爲にして爲さざるは無し（無爲而無不爲）」の政治的實踐は行われるのであり、神憑りの體驗を整理した老子の道は天の道であるが、同時に主宰者であり、天帝であって、それ自身鬼神であった。それに對して莊子は心齋・坐

忘・朝徹によって天の賦與した本質（天・神・眞）を保全し、是非を兩行させ、物を齊しくし、萬物に因ることを本旨としている隱者の思想であって、老子の覇者の思想とは異なるのであるが、正しければ静なり。静かなれば明かなり。明かなれば虚なり。虚なれば爲すことなくして爲さざることなし（『莊子』雜篇庚桑楚篇）とあるように、虚静無爲となるための具体的な言語と、虚静無爲となれば明かであり、全能であり得ることを示すものであって、老子と同様「無爲にして爲さざるは無し（無爲而無不爲）」といった「外王」としての一面を持つものでもあった。²⁸⁾

また、天の賦與した本質の保全は莊子の「内聖」面の充足そのものであるが、内篇では「天・神・眞」、外篇では「性」、雜篇では「誠」がそれぞれ中心となっており、その推移にはそれぞれの篇が作られた時代背景が影響しているのである。また、その幅広さバリエーションの多さから、本来莊子が重視してきたのは「外王」の思想よりも「内聖」面の擴充充足であったことが理解されるのである。

以前、拙論の中で論證していったが、もともと政治に對する關心が強くなかった莊子は、各篇の成立年代に潛む時代背景に従って、次第に政治色を強めていくことになったのである。²⁹⁾

また、「爲さざる無し（無不爲）」という老子と類似する積極的な政治への參與は、恐らく秦漢の際という時代背景が影響を大きく與えているのであり、封建制か郡縣制（郡國制）かという國家體制に大きな變動變革をもたらした特殊な事情もあったのである。

板野長八によれば儒家の理想は封建制であり、その旨とするものは「孝悌」に集約されるのであるが、道家・法家での理想は郡縣制であり、その旨とするものは「忠臣」に集約される。³⁰⁾

天下篇の中に表立って儒家の思想家が現れていないのは、恐らく作品が作られた當時、すでに儒家が理想とした周初の封建制から道家・法家の理想とする郡縣制へと移り変わっていたからではないかと思われる。このように、『莊子』が郡縣制に寄り掛かり天下篇に儒家の思想家が現れないため、『莊子』書中に全くその思想が反映されていないかといえば、それは当たらない。

例えば、『莊子』外篇の性は、荀子の性惡説・天人の分に基づく性偽の分に對抗するためのものであったと考えられる。外篇中には荀子の偽を否定する文が散見するからである。また、『莊子』外篇は性、『莊子』雜篇は誠を荀子等から受け入れ、「天・神・眞」を表明し、荀子に對抗した。さらに、外篇知北遊は板野の言葉を借りるならば「偽を逆用して荀子の禮を排斥しつつ儒家と對立しながらも接近していつている」のである。³¹⁾

荀子において聖人の心は「虚壹静」なる大清明の状態にあるとされ（解蔽篇）、他の諸子同様荀子が天人の分の立場に立ったのは、老子莊子の人道・禮の否定を否定して人道・禮を再確認したためであり、『莊子』においては人爲・知を否定する眞知、覺醒としての知のみが中心となっていたのに對して、『荀子』には祭・齋による神憑りの體驗の展開が見られる。こうした原初的な巫祝の神憑りという内聖面の思想は諸子の中にも見られ、皆感應信仰に立脚している。³²⁾

そもそも莊子は、萬物の性に任せ、萬物に因り、眞を保ち、無窮に應じ、是非を兩行し、天均に休み、保性全眞して尙且つ政治的理想である在宥（無爲の治）の實現へと移行していったのである。そして板野長八には、天下篇よりやや遅れて成立した『淮南子』詮言訓には儒家、特に『大學』の政治論に極めて接近したものがあるといふ大變示唆に富む指摘がある。³³⁾

即ちそれは、所謂「修己治人」であって、格物から致知に到るまでの全て禮に準據して行われなければならないものである。「内聖外王」と「修己治人」とでは、その出發點と目標とは同じであるが、一つは人道・禮を排して出發點と目標との間に順序・階梯は無く、内聖即外王であったが、一つには禮に準據した人道上の順序・階梯がある。『淮南子』詮言訓の文は、莊子を始めとする「道家者流」が荀子等儒家との闘ぎ合いの中から「内聖外王」より更に禮に準據し順序・階梯を持った『大

學』の政治論に接近していったものである。今後、秦漢の際に活躍した士大夫の言動に注目することにより、両者の関係は一層はつきりするものと思われる。³⁴⁾

まとめ

爲政者の在り方としては、天下篇の「内聖外王」、『大學』等の「修己治人」・「治身治國」といったテクニカルタームを擧げることが出来る。また、「内聖外王」については神憑りの巫祝が感應して王者・聖人となるように、「内聖即外王」なのであり、楠山春樹の「仙王」の思想同様、秦始皇や漢の武帝のような爲政者も感應して王者・聖人となり、（実際には実現しなかったが）不老不死の仙人でもあったのである。以上の點は、禮に準據した人道上の順序・階梯を持つ「修己治人」とは性格を異にしている。³⁵⁾

そもそも天下篇は、儒家・法家というような所謂諸子百家として分類されてはいない。このことから、目録學の祖型を作ったといえる司馬談の「六家之要旨」よりも恐らく先行する作品ではないかと思われるが、天下篇での思想家の並び順は結果として、『史記』所収の司馬談「六家之要旨」の陰陽家・儒家・墨家・名家・法家・道家と非常に近いものがある。³⁶⁾

恐らく兩者には何らかの深い関係があるものと思われる。

また、天下篇が作られたのが秦漢の際という政治的變革期に当たっていたことも順次に影響を與えていると考えられる。孔子・孟子と言った儒家は孝悌を中心とする封建制を理想としたが、道家・法家は忠信を中心とする郡縣制を理想とする。天下篇が作られた時期も郡縣制の登場と軌を同じくするのであり、當時活躍をしていたのは黄老思想・形名參同を信奉する者たちであって、道家・法家もその黄老思想・形名參同と関わりが深かったからである。

「治身治國」は「内聖外王」とはその性質が異なり、段階的に順を追って理想的な統治者になることを旨としている。また、「内聖外王」は、秦漢の際のようなこれから本格的な統一王朝が成立しようという政治的變革期の作品に現れるのに對して「治身治國」は統一王朝が軌道に乗った後の、主に儒家サイドから提唱された爲政者の在り方を示したものである。

「治身治國（唐の時代には、玄宗皇帝による理身理國という言葉まで現れている）」は、漢以降長きに亘って用いられていくのであるが、「内聖外王」は歴史上次に現れる大きな變革期、即ち科擧による官吏登用試験の本格的始動、地方分權の進歩によって世の中に大きな變化の現れた宋代に入り、出發點と目標との間に順序・階梯を必要としない内聖即外王（場合によっては、「外王即内聖」であることもあり得る）の思想が再び日の目を見ることとなったのである。³⁷⁾

「内聖外王」と「治身治國」との関係について論を進めていくためには、司馬談の「六家之要旨」、『淮南子』覽冥篇・要略篇、修身・治身に目を向けている『呂氏春秋』仲春紀貴生篇・季春紀先己篇等の思想史的かつ目録學的な文獻と天下篇を比較し、尙且つ黄老思想との関係において、重要な役割を擔っている法家の刑名參同の影響を明らかにすることによって、ようやく有意義な結論が得られると思われる。以上については、當論文の要旨から離れるので、ここで論證することはない。今後、機會が許せば改めて取り上げることにはしたい。

注

- 1) 例えば、王夫之『莊子解』天下篇卷頭の一行目に「歷述先聖以來、至於己之淵源、及史遷序列九家之說、畧同」とある。王夫之（1964）、王孝魚點校『莊子解』、北京：中華書局、P. 277・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學部編、第十一號、2015）、P.

- 2) 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), P. 95
- 3) 赤塚忠『全釋漢文大系17 莊子下』, (集英社, 1980), P. 716
- 4) 前掲『全釋漢文大系17 莊子下』, P. 722
- 5) 池田知久『莊子下』, (學習研究社, 1978), P. 684
- 6) 赤塚忠『全釋漢文大系16 莊子上』, (集英社, 1974), P. 37
- 7) 前掲『莊子下』, P. 686
- 8) 前掲『全釋漢文大系17 莊子下』, P. 738
- 9) 前掲『莊子下』, P. 687
- 10) 前掲『全釋漢文大系17 莊子下』, P. 738
- 11) 前掲『全釋漢文大系17 莊子下』, P. 751
- 12) 白川静『孔子傳』, (中央公論社, 1991), P. 212
- 13) 福永光司『中國古典選17 莊子(雜篇・下)』, (朝日新聞社, 1978), P. 196・前掲「『莊子』天下篇の〈内聖外王〉について」, P. 94
- 14) 前掲『中國古典選17 莊子(雜篇・下)』, P. 198・前掲「『莊子』天下篇の〈内聖外王〉について」, P. 100
- 15) 前掲「『莊子』天下篇の〈内聖外王〉について」, PP. 100-101
- 16) 前掲「『莊子』天下篇の〈内聖外王〉について」, P. 101
- 17) 前掲「『莊子』天下篇の〈内聖外王〉について」, P. 102
- 18) 前掲「前掲『中國古典選17 莊子(雜篇・下)』」, PP. 208-209
- 19) 前掲「『莊子』天下篇の〈内聖外王〉について」, P. 103
- 20) 武内義雄『中國思想史』, (岩波書店1936), PP. 72-75・前掲「『莊子』天下篇の〈内聖外王〉について」, P. 104
- 21) 前掲「『莊子』天下篇の〈内聖外王〉について」, P. 104
- 22) 前掲『莊子 雜篇』, P. 496・前掲「『莊子』天下篇の〈内聖外王〉について」, P. 105
- 23) 張涅(2000), 『浙江海洋學院學報』第17刊3期所收“《莊子・天下》學術史意義札記”中國・浙江海洋學院, P. 21・前掲「『莊子』天下篇の〈内聖外王〉について」, P. 106。
陳贊(2015), 第43卷第4期所收「《莊子・天下篇》與内聖外王之道」: 安徽師範大學學報(人文社會科學版), PP. 454-476

なお、「神・明・聖・王」と「一」との関係を精緻に論じたものに、張文江(2013), 『莊子・天下篇』講記, 上海文化がある。張文江は「神・明・聖・王」の「神・明」は自然領域に相當し、「聖・王」は社會領域、或いは政治領域に相當するとする。

- 24) 前掲『中國古典選17 莊子(雜篇・下)』, PP. 233-234・前掲「『莊子』天下篇の〈内聖外王〉について」, P. 107
- 25) 水野厚志「〈郭象莊子序〉の眞偽について」(『東京国際大學論叢』人文・社會學研究, 第1號, 2016)を参照。
- 26) 黄華珍, 『莊子音義の研究』, (汲古書院, 1999), PP. 288-289
- 27) 板野長八『中國古代における人間觀の展開』, (岩波書店, 1972), PP. 40-41 およびPP. 108-109
- 28) 前掲『中國古代における人間觀の展開』, P. 322, P. 324 およびPP. 567-568
- 29) 水野厚志「『莊子』の政治思想とその展開」(『東京国際大學論叢』人文・社會學研究, 第2號, 2017)を参照。
- 30) 板野長八『中國古代社會思想史の研究』, (研文出版, 2000)を参照。
- 31) 前掲『中國古代における人間觀の展開』, PP. 126-127 およびP. 327
- 32) 前掲『中國古代における人間觀の展開』, P. 148, P. 175, P. 267, P. 569
- 33) 前掲『中國古代における人間觀の展開』, PP. 443-445

大變重要な指摘なので、煩を厭わず次に該當箇所を挙げる。

卽ち、「治を爲すの本務は安民にあり。安民の本は足用にあり。足用の本は時を奪うことなきにあり。時を奪うことなきの本は省事にあり。省事の本は節欲にあり。節欲の本は反性にあり。反性の本は載を去るにあり。載を去れば虚なり。虚ならば平かなり。平かなるは道の素なり。虚なるは道の舍なり」とある。性に反えること、道を體することを根本とし出發點としながら、節欲・省事・時を奪わないこと・

足用・安民を説く所は儒家等と撰ぶ所はない。そして、節用・節欲のための基準・規範を必要とするが、それは儒家の禮の如きものではなく、天理・節・分であったであろう。そして、節用・節欲と言っても實は自からならざるものを去ることで虚静無爲となることであろう。更に、詮言訓には、「よく天下を有するものは必ずその國を失わず。よくその國を有するものは必ずその家を喪わず。よくその家を治むるものは必ずその身を虧がず。よくその身を修めるものは必ずその心を忘れず。よくその心原ねるものは必ずその性を虧がず。よくその性を全うするものは必ず道に惑わず」とある。これは禮記、大學篇の平天下・治國・齊家・修身・正心・誠意・致和・格物の所謂八條目の正心までと同じく、その次が誠意・致知・格物とある所が全性と體道となっているのである。然るに、後に述べる様に格物とは、人がその眞に徹、その眞實を天・神明に捧げること、かくして天・神明と同類相引し、交わり、一體化することであり、致知は天・神明と一體化したものの能力としての知を發揮することであり、誠意は眞實に徹することであるから、これ等は全性と體道と、及び全性し體道したものの能力とに該當するのである。この様に、淮南子、詮言訓と大學篇とは殆ど全く一致するものがあるのである。

- 34) 前掲『中國古代における人間觀の展開』, P. 444
- 35) 楠山春樹『道家思想と道教』, (平川出版社, 1992) 所收の「聖王と仙王」を参照。
- 36) 前掲『『莊子』天下篇の〈内聖外王〉について』, P. 113・張恆壽『莊子天下篇注疏四種』, (華夏出版, 2009) 所收の「論莊子天下篇的作者和時代」P. 408を参照。
- 37) 堀池信夫『老子』玄宗注疏の「理身」と「理國」(『筑波中國文化論叢』, 第24號, 2005), PP. 17-74を参照。

参考文献

- 赤塚忠 (1974) 『全釋漢文大系16 莊子上』 集英社。
赤塚忠 (1980) 『全釋漢文大系17 莊子下』 集英社。
池田知久 (1983) 『莊子上』 學習研究社。
池田知久 (1986) 『莊子下』 學習研究社。
王先謙 (1974) 『莊子集解』 臺灣・三民書局印行。
郭慶藩 撰 (1961) 『新編諸子集成 莊子集釋』 中國北京・中華書局。
周啓成 校注 (1997) 『莊子虞齋口義校注』 中國北京・中華書局。
服部宇之吉 校訂 (1911) 『莊子翼』 富山房。
福永光司 (1966) 『中國古典選7 莊子 内篇』 朝日新聞社。
福永光司 (1966) 『中國古典選8 莊子 外篇』 朝日新聞社。
福永光司 (1967) 『中國古典選9 莊子 外篇 雜篇』 朝日新聞社。
方勇 撰 (2012) 『莊子纂要』 中國北京・學苑出版社。
牧野謙次郎 (1914) 『漢籍國字解全書 莊子上』 早稻田大學出版部。
牧野謙次郎 (1914) 『漢籍國字解全書 莊子下』 早稻田大學出版部。