

# 「天下篇」 莊子に後接する郭象「莊子序」

水 野 厚 志

東京国際大学論叢 人文・社会学研究 第7号 抜刷  
2022年（令和4年）3月20日

# 「天下篇」 莊子に後接する郭象「莊子序」

水 野 厚 志

## Guo Xiang's Introduction of Zhuangzi Coming After "Tianxia"

MIZUNO, Atsushi

### Abstract

At the stage before original *Zhuangzi* had edited to present one, there were various schools of *Zhuangzi* and each had annotations written around Xijin Dynasty. It is thought that later "Huishi" was inserted before the paragraph that was supposed to be the ending for "Chapter Tianxia" and was arranged. This is because there is no any comment on Taoism and Alchemy although in other parts of Chapter Tianxia writers used the method of criticism by dividing the two. Also the reason for comparing the analysis of "Wu" (object) and Zhuangzi's "Tao" is that there are some incongruity and instability when thinking from the Tao of Saint and Emperor emphasized in "Chapter Tianxia", so it is thought that during the time between Tang Dynasty and Song Dynasty someone had removed sentences after "Wei Zhi Jin Zhe" and put them at the front as Guo Xiang's *Introduction*. Later as Song Dynasty's *Zhuangzi* has widely spread, GuoXiang's *Introduction* with strong meaning in the history of thoughts was broadly recognized, and thus original Guo Xiang's *Introduction*, which main content was about text edition, was recognized as unnecessary and had been deleted since the whole "Chapter Tianxia" had the character as postscript as well. As a result, it had disappeared from any versions of texts after Song. The fact that after the fuss of Guo Xiang's "Introduction of *Zhuangzi*"'s artificial work at Song's Zhenzong time, Wang Wu had already separated "Saint and Emperor" in the introduction and "Chapter Tianxia" in *Nanhuazhenjingxinzhuan* have already provided the clue.

*Keywords*: 莊子 (Zhuangzi), 天下篇, 莊子序, 內聖外王

## 目 次

- はじめに
- 一. 「天下篇」と「莊子序」における問題点
    - (1) 「天下篇」における問題点
    - (2) 「莊子序」における問題点
  - 二. 「内聖外王」における諸學派と莊子
  - 三. 「天下篇」莊子に後接する郭象「莊子序」
- まとめ

## はじめに

『莊子』「天下篇」は、郭象が編纂した現行本三十三篇の最後の篇に当たり、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<sup>1)</sup>。

そして、諸學派の思想について、論述の中心を爲しているのは古の道術—内聖外王の道—の傳統と繼承についてであり、後述するように、論理學的な側面も含めて、莊子に向けて深化・向上している。ところが、肝心の莊周については「まだ十分に道を極め盡くしていない者（未之盡者）」と評價され、莊周の哲學を古の道術の最も正統的な繼承者・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。後序的役割を擔うべき『莊子』「天下篇」はその役割を果たさないまま文章を終えているのである<sup>2)</sup>。

一方、郭象「莊子序」の眞偽を巡る議論は、古くは北宋の時代からあり、眞宗の判断によって一端はその議論に終止符が打たれたものの、近年再び俎上に載せられ、王利器、餘敦康らを始めとして、今日に至るまでその眞偽問題は陸續している<sup>3)</sup>。

かつて武内義雄は、日本の高山寺所藏舊鈔卷子本『莊子』の跋尾の文と共通する部分が陸徳明（五五〇—六三〇）の『經典釋文』序録中に見られ、郭子玄（郭象の字）の語としているところから、高山寺所藏舊鈔卷子本末の跋尾全體が郭象の跋文であるとした。この説は今日に至るまで廣く支持されているが、現行本『莊子』の序文である郭象「莊子序」と、もう一つの郭象の跋文としての「莊子序」との関係もはっきりしないまま今日に至っている<sup>4)</sup>。

作者・體裁等多くの疑問を孕んでいる郭象「莊子序」と『莊子』「天下篇」の兩者ではあるが、「天下篇」の中心を成している「内聖外王」の四字句が現れているのは、『莊子』の中でも「天下篇」の一箇所だけであり、郭象注まで廣げてみても他には全く見られない。本文以外で唯一用いられているのは郭象「莊子序」中の一箇所だけなので、兩者には、特別な關係があると考えべきである<sup>5)</sup>。

郭象自身の著作かどうかといった郭象「莊子序」の眞偽問題を含め、問題点の多い兩者ではあるが、内容上、共通する項目も見られる。當論考ではその問題点と共通項を分析することによって、長年「天下篇」と「莊子序」の兩者につきまどってきた疑問を解決しようとするものである。

## 一. 「天下篇」と「莊子序」における問題点

### (1) 「天下篇」における問題点

「天下篇」の篇首では當代の思想について俯瞰し、その後で諸學派の思想について毀譽褒貶をそれぞれ加え、概括している。また、篇末に於いて、惠施の代表的な論證命題「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「辯者二十一事」を莊周の道の哲學との関連において批判し論述している。しかし「天下篇」の結論になっていないばかりか、莊子書中において散々批判を加えてきた論說的な論理學の論證命題で締めくくられているのは、違和感を感じる。それは、もともと「惠施」は郭象の三十三篇本成立前の五十二篇本においては、一つの獨立した篇であったが、「天下篇」の末尾に加えたことによって弊害を生じているからである。

譚戒甫は「現存莊子天下篇的研究」の中で、王夫子の『莊子解』を引用し、「天下篇」に頭となる總論があるのに尾となる結論がないことに奇怪さを感じる。結論を埋めるために長文ではない「惠施」を持ってきたものの、いびつさは免れない。私は更にこの第七章（「惠施」）は、原文が或いはそれほど長くなく、（「天下篇」の頭となる總論に当たる）第一章に比べてどうしても見劣りがするように思われる。或いは後世の注釋者がもともと存在した第七章の文に不満を持っていたので、單行の「惠施」と取り替えてしまったのかもしれない。元の第七章と、「惠施篇」との間に似ている点があったので、敢えて第七章と「惠施篇」とを入れ替えたのかも知れない、と述べている。現行「天下篇」の「惠施」は、譚戒甫の推測するように取り替えられたか、或いは穿った見方をすれば、第七章に当たる「惠施」の項目は本來無かったのではないかと思われる。「惠施」で「天下篇」を締めくくってしまうと、頭となる總論があるのに尾となる結論がなく、莊子自身の結論も宙に浮いたままになってしまうからである<sup>6)</sup>。

また、「天下篇」の篇首では、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内聖外王の深化の過程を描いている。そして、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<sup>7)</sup>。

一方、莊子の評價は、「道の本源は廣大であって尙且つ末端まで届き、安らかな調和に満たされて高い境地へと上っていくものということができる（其於本也、弘大而辟、深闢而肆、其於宗也、可謂稠適而上遂矣）」とあり、上文に照らせば「天人」ということになり、名實ともに眞の内聖外王の體現者ということになる。

それに對して、其の風（「萬物の根源である道を精微なものとし、恬淡無欲で神明の本性といっしょになろうとする」古の道術）を聞いて悦び、濡弱謙下を體現しているとして評價されている關尹・老聃は、自ずとその評價は「莊子」より下であるはずである。しかし實際は、關尹・老聃の節末の評價では、「至極と謂うことができる。關尹老聃は、古の博大真人であるかな（可謂至極。關尹老聃乎、古之博大真人哉）」というように、最高の贊辭を送られているのに對し、莊子の節末の評價は、「まだ十分に道を極め盡くしていない者（未之盡者）」というように極めて中途半端な締めくくり方をされている。

## (2) 「莊子序」における問題点

郭象注のテクニカルタームの用いられ方を見ていくと、郭象独自の思想と關わる語句—例えば「獨化」・「自得」・「所以迹」—であれば、その世界を限りなく廣げていくが、反對に不可知なものや關心のないものには注記されていない<sup>8)</sup>。短い序文の中に現れた「内聖外王」という語句が、三十三篇中の郭象注全てを繙いても探し出せないのは、極めて異例である。

古勝隆一は、序文は「自著に對する序」—いわゆる「自序」と「他人の記した書物や文章群を整理した際に加えた序」の二者に大別することが出来、前者のいわゆる「自序」が本文の一部となって書中の一篇をなすのに對し、注釋家が書いた序は序自體が一篇をなすわけでなく、本文に對して附録的に加えられている點で大きな違いがあると述べている。よって「天下篇」は、『史記』の「太史公自序」、『漢書』の「班固序傳」、『論衡』の「自紀篇」等々と同じく、前者の「自序」に分類されるべきである。また、古勝隆一は後者の中でも注釋家の序文は、古注として知られる古典注釋であり、後漢以來蓄積され東晉時代にはほ出揃った序文である。序文とは、書物の價值と内容を部外者に向けて傳達するための手段であり、注釋書に限っていえば、序文の執筆とは古典を社會に向けて發信する行爲に他ならない。劉向の「敘錄」と後の後漢から東晉に至る間の注釋家の序文は内容的に近く、學術史に於いて似たように機能している、と主張しているのを參照すれば、郭象「莊子序」は書物の價值を部外者に向けて傳達し發信するという意圖によって書かれておらず、「天下篇」同様、『莊子』のための「自序」としての性格が極めて濃厚である。

また、馮友蘭は郭象「莊子序」について、「莊子序」の「内聖外王」の王が強調されているのは、「莊子注」にはそぐわない。萬物の性分を強調するのが「莊子注」だとし、「莊子注」の序文ではなく、『莊子』に對する序文であるとしている。郭象「莊子序」について、古勝とはアプローチの仕方は異なるが、注釋家の序文としての體を爲していない旨、主張している點は共通している<sup>9)</sup>。

## 二. 「内聖外王」における諸學派と莊子

諸學派に於ける「内聖外王」の深化・向上は、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」として扱われていた「堅白異同之辯」から、宋鉞・尹文の「別宥」、彭蒙・田駢・慎到の「萬物を齊しくみること」を道の基本と爲した（齊萬物以爲首）、さらには莊周の「是非の區別を無理にしない（不譴是非）」へと移っている。そして、「天下篇」冒頭の總論の中には、「天地の美を判ち、萬物の理を析つ（判天地之美、析萬物之理）」とあり、天地の美・萬物の理を辯別することによって内聖外王が蔽われ明らかにされないのだと説き、各思想家が詭辯による物の辯別を弄すことによって道術が分裂してしまった旨、説明している。

そして、各思想家は思辯によって物を辯別することを放棄し、萬物齊同へと深化していき、萬物齊同の理想型へと近づくにつれて、「内聖外王」についてもよりいっそう完成されていく。その推移については次の通りである。

冒頭の墨翟・禽滑釐では、内聖の面は非樂・節用・薄葬が、外王の面は汜愛（博愛）・非攻が擧げられているが、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、次の思想家グループ宋鉞・尹文になると内聖の面は「人間の欲は少ないことを内面の主張とする（以情欲寡淺爲内）」及び「心を清らかにする（白心）」が、外王の面は「他國への攻撃を禁じ武器を持たないことを外面の主張とする（以禁攻寢兵爲外）」が擧げられ、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「慎到は知恵を棄て己を去る（慎到棄知去己）」、及び「萬

物を比較し差別しない齊同の思想を得た（得不教焉）」があり、同様に穏やかな批判に落ち着いている<sup>10)</sup>。そして關尹・老聃では内聖の面は「自分を空しくし虚靜の境地にいて萬物を傷つけないことを内面の實とする（以空虚不毀萬物爲實）」が、外王の面は「柔らかく弱々しくへりくだることを外面的な態度とする（以懦弱謙下爲表）」が挙げられ、「上古の博く大きい徳を持つ眞人であることよ（古の博大眞人なる哉）」と評價されていて貶辭は全く見られない<sup>11)</sup>。

續いて莊周であるが、結語に於いて「まだ十分に道を極め盡くしていない者（未之盡者）」と評價され、不完全なままで終わってしまっている。莊子の項目は、文字數で言うと二百二十八文字しか費やしていないのに對し、冒頭の墨翟・禽滑釐では、倍以上の五百四十三文字の表記である<sup>12)</sup>。『莊子』の後序としての性格を考えれば、バランスの悪さがみられ、構成上の問題があるようである。この後に莊子を評價する締めくくりの文章が入っていたと考えるべきではないだろうか。

### 三. 「天下篇」莊子に後接する郭象「莊子序」

始めに、対象となる文を併記した方が分かり易いため、煩を厭わず「天下篇篇首の後半部分」、「天下篇」莊子の後半部分、郭象「莊子序」の三者を並べ、それぞれに譯を付けることによって、その関係を見ていくことにする<sup>13)</sup>。

「天下篇」篇首の後半部分

天下大亂，賢聖不明，道德不一。天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。猶百家眾技也。皆有所長，時有所用。雖然，A 不該不徧，一曲之士也。判天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡能備於天地之美，稱神明之容。B 是故內聖外王之道，闡而不明，鬱而不發。天下之人，各爲其所欲焉以自爲方。C 悲夫，百家往而不反，必不合矣。後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體。道術將爲天下裂。

「天下篇」莊子の後半部分

…①獨與天地精神往來而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處。其書雖瑰瑋而連犴無傷也。其辭雖參差而詭譎可觀。彼其充實不可以已，②上與造物者遊，而下與外死生無終始者爲友。③其於本也，弘大而肆，深閔而肆，其於宗也，可謂稠適而上遂矣。雖然，④其應於化而解於物也，其理不竭，其來不蛻。⑤芒乎昧乎，未之盡者。

「莊子序」河南郭象子玄撰

a 夫莊子者，可謂知本矣，故未始藏其狂言，言雖無會而獨應者也。夫應而非會，則雖當無用。言非物事，則雖高不行。b 與夫寂然不動，不得已而後起者，固有閒矣，斯可謂知無心者也。夫心無爲，則隨感而應，應隨其時，言唯謹爾。故與化爲體，流萬代而冥物，豈曾設對獨邁而游談乎方外哉。c 此其所以不經而爲百家之冠也。d 然莊生雖未體之，言則至矣。e 通天地之統，序萬物之性，達死生之變，而明內聖外王之道。f 上知造物無物，下知有物之自造也。其言宏綽，其旨玄妙。至至之道，融微旨雅。g 泰然遣放，放而不放。

故曰不知義之所適，猖狂妄行而蹈其大方。含哺而熙乎澹泊，鼓腹而游乎混芒。至極乎無親，孝慈終於兼忘，禮樂復乎已能，忠信發乎天光。h 用其光則其朴自成，是以神器獨化於玄冥之境而源流深長也。故其長波之所蕩，高風之所扇，暢乎物宜，適乎民願。弘其鄙，解其懸，灑落之功未

加、而矜夸所以散。

故觀其書，超然自以爲已當，經崑崙，涉太虛，而游惚恍之庭矣。i 雖復貪婪之人，進躁之士，暫而攬其餘芳，味其溢流，彷彿其音影，猶足曠然有忘形自得之懷，況探其遠情而玩永年者乎。遂綿逸清遐，去離塵埃而返冥極者也。

譯文

「天下篇」篇首の後半部分

世の中が大混乱に陥ると聖人賢人は姿を隠し、道術も分かれてしまった。世の中の人々の多くは一面だけを捉えて自己満足している。譬えば耳目鼻口（のそれぞれ）が何かをはっきりと捉えても、その機能を互いに統合できないようなものである。またそれは、諸子百家の多くの方術のようなものである。皆それぞれ長所があり、時には役に立つ。しかしながら、A 全體に遍く通じることの出来ない一方向に限られた能力を持つ者である。天地の美德を分断し、萬物を貫く理法を分析し、古人の把握した完全な統一有る道を分裂させるばかりで、天地の美德をそのまま身に着け、靈妙な道とその明覺な働き方に一體化していけるものは少ない。B こうしたわけで、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は聞くおおわれて世に明らかにならず、ふさがって開かない。世の中の人々はそれぞれめいめいがしたいことをして自分で方術とみなしている。C 悲しいではないか。諸子百家の學派は我が道を進むだけで反省もせず、これでは一致點は見出し得ない。後世の學者は不幸にして世の中の混じり氣のなさや上古の人々の道の大きな働きを目にすることはできない。道術はいまにも世の中の人々によってバラバラにされようとしている。

「天下篇」莊子の後半部分

…①（莊子は）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。莊子の著書は珍しくて變わっているが、コロコロと移り變わって（事物を）傷つけることはない。莊子の言葉は珍しくて不揃いではあるが、奇拔で（素晴らしく）じっくりと味わうべきである。莊子は興に乗ると止まらなくなってしまう、②上は造物者と遊び、下は死生先後を忘れた者を友とする。③道の本源は廣大であって尙且つ末端まで届き、安らかな調和に満たされて高い境地へと上っていくものということができる。しかしながら、④時々刻々と變化する萬物に對應して、事物の性質を分析しようとするならば、その性質は把え盡くせず、引き起こされる事態も解きほぐせない。⑤莊子の道は芒々として捉えどころがなく、まだ充分に道を極め盡くしていない者である。

「莊子序」河南郭象子玄撰

a 莊子は物の本質を知っている者と言うべきだ。だからこれまで狂言を藏めたことおさはない。莊子の言葉は、（萬物と言葉の概念とが）符合していないが、ただ莊子だけが道に應じているのである。道に應じていても（萬物と言葉の概念とが）符合していなければ、當たっても（爲政者には）用いられない。言葉は萬物と言葉の概念とが一致しなければ崇高であっても行われぬ。b 靜かにひっそりとして動かず、後に必要に迫られて立つ（内聖と外王）者と間には初めからへだてがある。莊子は作爲することなく動くことを知る者と言うべきである。心が無作爲であれば、

物に感じて自然と應じるのである。感應してその時に随うのであり、ただ（自分自身を）慎むべきことをいう。そこで、あらゆる變化と一體になり、萬代に亘って萬物と冥合していたのであるが、どうして相対的な差異を設けて道に出会い、方外に談遊できたのか。c これは莊子が常法によらなくても諸子百家に冠たる所以である。d 莊子は（まだ萬物と言葉の概念とが一致できない点では）完全には道を體しきれてはいないが、その言葉は至極である。e 莊子の言葉は天地を統べる物に通じ、萬物のもって生まれた性質を序べ、死生の變化に通曉し、内聖外王の道を明らかにした。f 上は造物者（である道）は物ではない存在であることを知り、下は物が（それぞれ）自生自化することを知っている。莊子の言葉は廣々として勢いがあり、その内容は奥深くて微妙で捉え難い。最高の境地に到達した道は、微細に亘り内容は氣品に満ちている。g 落ち着き拂っていて態度は変わらず、放たれ（天性の自己を解放し）ても傲り高ぶることはない。

だから、莊子は「正義に適うことを意識せず、心の欲するところに従って束縛されず、でたらめを行っても常道を踏み外すことはなく、（古代社會の理想通りに）口に哺を含んで静かに清らかに楽しみ、腹をたたいて混沌の中に遊ぶ。最高の仁とは親しむことのない所に極まり、（年長者への）孝行と（後輩への）慈愛は自他共に忘れた所に完成し、禮樂はその（人の持つ）能力にたち返ることである。眞心を盡くし、偽りのない行いは（その人の持つ）自然の輝きから發せられる」といっている。h その輝きを用いるならば、その（人の本來持っている）素朴な性質は自然と醸成されるのである。こうしたわけで（天下を營爲できる無形無方の）神の器は（人間の力の及ばないものであるが）、ただ（深遠幽寂な）道の世界でのみ生成變化し、その根元は奥深く遠いのである。そこで、途切れることのない波によって揺り動かされ、強靱な風に扇がれることによって、事物の性質や道理、規律に通達し、民意をくみ、質樸さを廣め、非常に苦しい状態から解放される。感情の赴くまま歡樂を縦にするような仕事は無くなり、自分の能力をひけらかす者もいなくなるのである。

よって莊子を讀めば超然としてすでに崑崙を經り、太虚に涉り、惚恍の庭に遊び、心身ともに自由自在な境地に達することができるのである。i いったい物欲にまみれた人であったり、出世欲に驅られた役人であっても、暫く莊子の殘香を嗅ぎとり、溢れ出す思いを味わい、（作中に描かれている）音と形をほんやりと思ひ描けば、豁然として自分の身體が自然と得られていることすら忘れてしまうような感慨に達することができる。ましてや莊子の遙かなる思いに心を寄せ、永遠の生命を重視する者ならば尙更である。かくして莊子とは俗世から遠く離れ、俗塵と袂を分かち、本性に備わった分限に従って物と一體になる者なのである。

「天下篇」篇首の後半部分には、内聖外王（道術）に反する「一曲之士」について、A「全體に遍く通じることの出来ない一方向に限られた能力を持つ者である。天地の美德を分斷し、萬物を貫く理法を分析し、古人の把握した完全な統一有る道を分裂させるばかりで、天地の美德をそのまま身に着け、靈妙な道とその明覺な働き方に一體化していけるものは少ない（不該不偏、一曲之士也。判天地之美、析萬物之理、察古人之全、寡能備於天地之美、稱神明之容）」とある。

遍く道に通じるものは道術であるが、一方向に限られた能力を持ち、天地の美德を分斷し、萬物を貫く理法を分析する者は、完全な統一有る道を分裂させる方術の士にすぎない。そして、その批判は天下篇全體の「内聖外王」の主要なテーマでもあり、墨子の堅白異同から、莊子の萬物齊同の完成に至るまでの一貫した考え方でもある。

また、問題の莊子評を下している⑤「莊子の道は芒々として捉えどころがなく、まだ十分に道



を極め盡くしていない者である（芒乎昧乎，未之盡者）」の前には、④「時々刻々と變化する萬物に對應して、事物の性質を分析しようとするならば、その性質は把え盡くせず、引き起こされる事態も解きほぐせない（其應於化而解於物也，其理不竭，其來不蛻）」とある。うがった見方をしなければ、莊子が「まだ十分に道を極め盡くしていない者」であるその一番の要因は、時々刻々と變化する萬物に對應して、事物の性質を分析しようとしたところにあると考えるべきである。

しかし、莊子の「天地の美德を分斷し、萬物を貫く理法を分析する」度合いは他の「一曲之士」に当たる諸子百家と決して同列に論じている譯ではない。「天下篇」莊子の後半部分に④「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（獨與天地精神往來而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處）」とあるように、天地萬物の理法を分析しない莊子の立場を評價しているからである。従ってここでは、萬物齊同の立場から是非の區別・天地萬物の理法に對する分析を放棄したはずの莊子が、道を言葉で説明しようとすることに對する限界を述べているのであり、物の分析そのものの否定こそが「天下篇」のテーマなのである。

次に、「莊子序」にはg「落ち着き拂っていて態度は変わらず、放たれ〔天性の自己を解放し〕ても傲り高ぶることはない（泰然遣放，放而不敖）」とあり、やはり①の「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（獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物）」の文と類似した指摘となっている。なお、文中の「不敖」は、郭象注の中での用例はないにもかかわらず、「天下篇」と郭象「莊子序」の兩者の中でのみ用いられていることから、兩者の關係の深さを表していると考えられる。

また、「天下篇」篇首の後半部分のCには「悲しいではないか。諸子百家の學派は我が道を進むだけで反省もせず、これでは一致點は見出し得ない（悲夫，百家往而不反，必不合矣）」とあるにも係わらず、「天下篇」莊子の後半部分の③には「道の本源は廣大であって尙且つ末端まで届き、安らかな調和に満たされて高い境地へと上っていくものということができる（其於本也，弘大而辟，深閔而肆，其於宗也，可謂稠適而上遂矣）」とあって、「莊子序」にa「莊子は物の本質を知っている者と言うべきだ（夫莊子者，可謂知本矣）」と莊子のみが評價されていることと文意が繋がる。「一曲之士」へと墮してしまった諸子ではあるが、莊子に至って再び「道術之士」へと昇華しているのである。

「莊子序」のbには、「靜かにひっそりとして動かず、後に必要に迫られて立つ〔内聖と外王〕者との間には初めからへだてがある。莊子は作爲することなく動くことを知る者と言うべきである。心が無作爲であれば、物に感じて自然と應じるのである。感應してその時に隨うのであり、ただ〔自分自身を〕憤むべきことをいう。そこで、あらゆる變化と一體になり、萬代に亘って萬物と冥合していたのであるが、どうして相對的な差異を設けて道に出会い、方外に談遊できたのか（與夫寂然不動，不得已而後起者，固有間矣，斯可謂知無心者也。夫心無爲，則隨感而應，應隨其時，言唯謹爾。故與化爲體，流萬代而冥物，豈曾設對獨遣而游談乎方外哉）」とあるが、「靜かにひっそりとして動かない者と、後に必要に迫られて立つ者（寂然不動，不得已而後起者）」は、「内聖外王」—道術を體得した莊子—を表現している。それだからこそ、直後にc「これは莊子が常法によらなくても諸子百家に冠たる所以である（此其所以不經而爲百家之冠也）」とあるのであり、古の道術の最も正統的な繼承者・根源的本質的な把握者として描かれている。

また、批判されている「一曲之士」と相對する「全體に遍く通じ、多方向に廣がる能力を持ち、天地の美德を分斷せず、萬物を貫く理法を分析することなく、古人の把握した完全な統一有る道を分裂させず、天地の美德をそのまま身に着け、靈妙な道とその明覺な働き方に一體化していけ

るもの」は、e「莊子の言葉は天地を統べる物に通じ、萬物のもって生まれた性質を序べ、死生の變化に通曉し、内聖外王の道を明らかにした（通天地之統、序萬物之性、達死生之變、而明内聖外王之道）」とある「内聖外王」に則った莊子の在り方そのものである。

そこで改めて「天下篇」莊子の末尾の④「時々刻々と變化する萬物に對應したり、事物の性質を分析したりしようとするならば、その性質は把え盡くせず、引き起こされる事態も解きほぐせない。莊子の道は芒々として捉えどころがなく、まだ十分に道を極め盡くしていない者である（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）」とある結語の「未之盡者」であるが、「莊子序」dに「莊子は〔まだ萬物と言葉の概念とが一致できないでいる点では〕完全には道を體得しきれてはいないが、その言葉は至極である（然莊生雖未體之、言則至矣）」とあるのは、唐初の道士で『莊子集釋』の疏に相當する注を付している成玄英（六〇八-六六九）によって「莊子の書について言うと、上品で奥ゆかしく、ほんやりとしてはつきりせず、耳目〔といった感覺器官〕では言い盡くせない。もしも言語現象によって求めようとするならば、其の趣を窮めることは出来ないのである（言莊子之書、窈窕深遠、芒昧恍忽、視聽無辯。若以言象徵求、未窮其趣也）」と記されているのと同様、言語現象では捉えきれない道を表現しようとするところに莊子の限界があることを述べている。そして直前の④「其應於化而解於物也、其理不竭、其來不蛻」は、成玄英の解釋によって読み直せば、「時々刻々と變化する萬物に對應したり、事物の性質を分析したりしようとするならば、その性質は把え盡くせず、引き起こされる事態も解きほぐせない」というマイナスイメージの譯文から「千變萬化する世界に對應して、森羅萬象の在り方を解説するとき、説明する眞理は耳目〔といった感覺器官〕では言い盡くせないほどの深さを持ち、〔もしも言語現象によって求めようとするならば、〕其の趣を窮めることは出来ないのである」といったプラスイメージの譯文に轉換される。そして、その文意は、「莊子の言葉は天地を統べる物に通じ、萬物の性質を序べ、死生の變化に通曉し、内聖外王の道を明らかにした（通天地之統、序萬物之性、達死生之變、而明内聖外王之道）」とあるのと同様、莊子は内聖外王之道を體現した唯一の存在であることを表している。

また、「未之盡者」は、「天下篇」篇首の文の後半の文によって解釋を補うと、「しかし、莊子は變化する萬物に對應したり、事物の性質を分析した点では、事物の性質を把え盡くしていないのだが、それでいて莊子は餘計な天地の美を分斷し、萬物の理を分析するといったことはせず、道を分裂させることなく、天地の美德をそのまま身に着け、靈妙な道とその明覺な働きに一體化しているので至極の存在である」という肯定的な意味を持っていたことが明らかとなる。「未之盡者」で終わってしまった莊子の「天下篇」は「莊子序」が加わることによって完成されるのである。つまり、「天下篇」Bに「こうしたわけで、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は聞くおおわれて世に明らかにならず、ふさがって開かない（是故内聖外王之道、聞而不明、鬱而不發）」とあるが、内聖外王之道が聞く明らかでなくなる原因として、「物の分析による道の分裂」が挙げられていた。それは莊子においては①「是非の區別を無理にしない（不謹是非）」とあったように、萬物齊同の立場から是非の區別を放棄していることである。そして、内聖外王の體現者こそが道術の實現者でもあり、莊子をその最も相應しい繼承者であるとして結論づけているのである。

〔二、「天下篇」莊子に後接する郭象「莊子序」〕の章で述べたように、「天下篇」での各思想家に對する分析は、「物に對する追求」といった論理學的な側面では、彭蒙・田駢・慎到の「萬物を齊しくみることを道の基本と爲した（齊萬物以爲首）」という解説で一旦途切れている。それはそれ以後の思想家に於いては、萬物齊同が既に思想の根底に組み込まれてしまったからである。

従って老子では、再び提起することはせず、莊周では「是非の區別を無理にしない（不譴是非）」という言葉で表現している。そして、時々刻々と變化する萬物に對應したり、事物の性質を分析したりしようとするならば（其應於化而解於物也）、その性質は把え盡くせず、引き起こされる事態も解きほぐせない（其理不竭，其來不蛻）。それだからこそ、「まだ十分に道を極め盡くしていない（未之盡者）」ものの、「莊子は物の本質を知っている者と言うべき（夫莊子者，可謂知本矣）」であり、「莊子は〔まだ萬物と言葉の概念とが一致できないでいる點では〕完全には道を體得しきれてはいないが、その言葉は至極なのである（然莊生雖未體之，言則至矣）」。

時々刻々と變化する萬物に對應したり、事物の性質を分析したりしようとするならば、その性質は把え盡くせず、引き起こされる事態も解きほぐせないのである<sup>14)</sup>。また、時とともに移ろいゆく物の分析は極め盡くせるものではない。それは、「恵施」の中で説かれていることでもある<sup>15)</sup>。

なお、網掛けの f 「上は造物者〔である道〕は物ではない存在であることを知り、下は物が〔それぞれ〕自生自化することを知っている（上知造物無物，下知有物之自造也）」は、「内聖外王」の立場から離れ、郭象の「知足安分」（足るを知り性分に安んじること）を旨とする自得の立場で描かれているため、郭象の注文の混入と考えられる。「自造」は『莊子』本文中での用例は見当たらず、「齊物論篇」の郭象注の中で用いられている言葉である。注と本文とを併記していく方法は後漢以後に成立しているのので、後世の郭象注本から注と本文を纏めて移したものと考えれば違和感は感じられない<sup>16)</sup>。そして、「天下篇」莊子の後半部分に②「上は造物者と遊び、下は死生先後を忘れた者を友とする（上與造物者遊，而下與外死生無終始者爲友）」とあることから、「莊子序」の「上知造物無物，下知有物之自造也」はその注に当たっているものと考えられる。

一方、仕切り線から後の文章では、前半部分は『莊子』書中からの引用によって文章が構成されているものの、h 「真心を盡くし、偽りのない行いは〔その人の持つ〕自然の輝きから發せられると知っている。その輝きを用いるならば、その〔人の本來持っている〕素朴な性質は自然と醸成されるのである。こうしたわけで〔天下を營爲できる無形無方の〕神の器は〔人間の力の及ばないものであるが〕、ただ〔深遠幽寂な〕道の世界でのみ生成變化し、その根元は奥深く遠いのである（用其光則其朴自成，是以神器獨化於玄冥之境而源流深長也）」とあるように、郭象の好む「獨化」という熟語で統括されている。またhの後半に「そこで、途切れることのない波によって揺り動かされ、強靱な風に扇がれることによって、事物の性質や道理、規律に通達し、民意をくみ、質樸さを広め、非常に苦しい状態から解放される。感情の赴くまま歡樂を縦にするような仕事は無くなり、自分の能力をひけらかす者もいなくなるのである（其長波之所蕩，高風之所扇，暢乎物宜，適乎民願。弘其鄙，解其懸，灑落之功未加，而矜夸所以散）」とあるのは、「自成」・「獨化」といった郭象が多用する言葉から分かるように、郭象の意見そのものであり、前半部分に見られる「天下篇」との関わりは見られない。そして、i 「物欲にまみれた人であったり、出世欲に驅られた下級の役人であっても、暫く莊子の殘香を嗅ぎとり、溢れ出す思いを味わい、〔作中に描かれている〕音と形をほんやりと思ひ描けば、豁然として自分の形體が自然と得られていることすら忘れてしまうような感慨に達することができる。ましてや莊子の遙かな思いに心を寄せ、永遠の生命を重視する者ならば尙更である（雖復貪婪之人，進躁之士，暫而攬其餘芳，味其溢流，彷彿其音影，猶足曠然有忘形自得之懷，況探其遠情而玩永年者乎）」に於いても、『莊子』を味わうことによって自然と自身を忘れ自在な胸中の思いに満足するのだ、という郭象の「知足安分」の考えが色濃く出ているのであり、それは結論に置かれた「かくして莊子とは俗世から遠く離れ、俗塵と袂を分かち、本性に備わった分限に従って物と一體になる者なのである（遂綿邈清遐，去離塵埃而返冥極者也）」まで一貫している。

また、郭象は「冥」を「物と一體になる」意に、「極」を「物にはそれぞれ持って生まれた性が有り、性にはそれぞれ本性に備わった分限が有る（物各有性、性各有極）」というように、「本性に備わった分限」と捉えている。そして、iの文中に使われている「永年」という語句は郭象の注には見られないが、六朝期の文献に多用されており<sup>17)</sup>、語句の用例からも、郭象注との関連を指摘することが出来る。さらに、「天下篇」篇首の後半部分や「天下篇」「莊子」の後半部分、郭象「莊子序」の結末部分ではよく練られた四字句が中心となって文が構成されているが、仕切り線より後ろの「故に」で始まる全ての網掛けの文章では、作風が大きく異なり、會話文に象徴されるように、自身の觀點・用語によって『莊子』に注解を加えている。用いられているテクニカルタームや語句を見る限り、「天下篇」との関連性は極めて薄く、文中では二重線を付した「自成」・「獨化」・「自得」といった郭象独自の用語も使用されている。「内聖外王」が莊子本文と「莊子序」を併せても二箇所、の用例しかないのに対して、「自成」は郭象注だけで十七箇所（『莊子』「讓王篇」にも一例、用例はあるが、「自分の行爲」という意味で用いられているので、郭象が用いる「自成」とは意味が異なる。この例を除くと郭象注だけで用いられている語句と言うことになる）、「獨化」は郭象注だけで十二箇所、「自得」に至っては郭象注だけで百十五箇所の多さである<sup>18)</sup>。傍證とはいえ注視するべきである。

郭象「莊子序」は、前半で特に「天下篇」の内聖外王と関連する内容の説明に終始しているが、後半は、郭象独自の思想によって『莊子』書の内容の説明に当たっており、純粋な「自序」というよりも、「序文」としての性格が強いようである。しかし古勝 所論の定義に従えば、他の同時代の「序文」とはやはり性格が大きく異なる<sup>19)</sup>。後半は、むしろ注文の混入であると考えべきであり、これまで偽作問題が解決に向かわなかったのも『莊子』の「序文」に郭象の注釋が混入している點に有るのではないかと思われる。そして、「故に曰く、義の適く所を知らず」以下の文は、郭象の「知足安分」の立場によって書かれ、明らかに前半と趣を異にしている為、後半部分は、前半部分の内聖外王に対する後世の注であると考えべきであり、『莊子』「天下篇」に後接するのは「放而不敖」までの部分と見るべきである。

また、後世注目されるようになった「序文」としての性格が強い「釋文序録」や「高山寺本」に見られる「莊子序」こそが、おそらく本来の郭象「莊子序」であったのであろう。

## まとめ

いくつかの原本『莊子』から、現行本『莊子』に近い形に編纂される前の段階では、「惠施」が「天下篇」の結語となるべき文章の前に入れられ、末尾の評語を付け加えることによって整えられたのだろう。なぜなら、「天下篇」の他の諸子では道術・方術に分け、その上で批判する手法を取っているのに對し、「惠施」については、一切そのような記述は見られないからである。また、「惠施」の末尾の評語は比較的長いものであり、「物」の分析と莊子の「道」の分析を對比させているのは、「天下篇」の主張する内聖外王の道から考えて違和感が残る。「天下篇」の後半部分には、結語となるべき文章があるべきである。結論があつてこそ、諸子の中で最も解説が短く、「未之盡者」で終わってしまっている不完全な文章を読み換えることが出来、「物の分析」に對する結論も得られるのである。

そして、「天下篇」書中で中途半端な評價をされたまま文を終えていた「莊子」は、序文の中の言葉を足すことによって、内聖外王の道を明らかにする本来有るべき存在へと生まれ変わることが出来るのである。

それから、「天下篇」の中では孟子が取り扱われていない。『莊子』本文中に孟子が現れていないので、敢えて外したということも考えられなくはないが、「内聖外王」というと、王道を説いた孟子はやはり外せないと思われる。また、鄒魯に代表される儒家の思想に関しては、「天下篇」の冒頭にて元々は道術の一つであった旨、記載があるが、戦國期の諸子百家によって方術に分裂してしまい、その再統一のための内聖外王の道が説かれているのであるから、戦國期の莊子前後までの思想家として、孟子が挙げられていないのは不自然である。やはり莊子を内聖外王の完全な達成者であると考えていたからこそ、敢えて孟子を外したのであろう。

なお、君臣がそれぞれ生得的に得ている「性分」「適性」は途中でその性を變えることは出来ず、自分に與えられた性分のまま生きるべきだと説くのは郭象であり、それはいわば「足るを知り分に安んず（知足安分）」といった郭象独自の思想であり、「内聖外王」といった經世的意味合いの語句とは相反する考えである。「名教自然」といった郭象を代表する思想であるが、その自然觀と外に王たらんとする外王の思想とは相反するものである<sup>20)</sup>。

唐代の頃のテキストには、「注釋家の序文」として相應しい本來の郭象序（高山寺本所收の跋文）が残されていた。しかし、恐らく前漢末に、「天下篇」の結論に当たる部分に「惠施篇」が加えられたこともあり、惠施の「物」の分析と莊子の「道」の分析の對比は、天下篇の主張する内聖外王の道から考えて矛盾し、内聖外王の體現者であり道術の實現者でもある莊子に對する結論が宙に浮いていた。そこで、唐宋の間に何者かが「未之盡者」より後の文を外し、郭象に假託して「莊子序」として巻頭に置いた。さらに、宋版『莊子』が版本として廣く流通するに隨って思想的意味合いの強い郭象序は廣く認知されるようになっていき、反對にテキストの編纂に係わる内容を中心としている本來の郭象序は跋に追い遣られ、「天下篇」全體が跋文的な性格を兼ね備えていることから不要と見なされて刪去された。その結果、宋版以降のどの版本にも見られなくなってしまったのである。

何焯（一六六一—一七二二）の『何義門家書』卷二書中に、王安石の子の王雱（一〇四四—一〇七六）が當時まだ無名であったため、郭象に假託して「莊子序」を偽作し、宋版『莊子』の序文を刻したと記しているのに對し、王利器は景德三年に宋版『莊子』が刻印された時には、王安石の生まれた北宋の眞宗 天禧五年（一〇二一）まで十三年、王安石の子の王雱が生まれた慶曆三年（一〇四三）までは更に三十七年も距てていることから、後に別人であるとしている。そして『新唐書』「藝文志」丙部に王滂の『百里昌言』二卷があり、陳隋の間の人であるとされているのが其の人であるとする<sup>21)</sup>。

この王利器の説は、郭象「莊子序」の偽作を疑う餘り、少々性急に過ぎているのではないだろうか。なぜなら、前述のように成玄英は「莊子」の「未之盡者」に對して、「莊子の書について言う、上品で奥ゆかしく、ほんやりとしてはっきりせず、耳目〔といった感覺器官〕では言い盡くせない。もしも言語現象によって求めようとするならば、其の趣を窮めることは出来ないのである（言莊子之書、窈窕深遠、茫昧恍忽、視聽無辯。若以言象徵求、未窮其趣也）」と解釋していることから、本來後接していたであろう郭象「莊子序」の一文一「莊子は〔まだ萬物と言葉の概念とが一致できないでいる點では〕完全には道を體得しきれてはいないが、その言葉は至極である（莊生雖未體之、言則至矣）」を見ていたと考えられるからである。また、「天下篇」全體に通じる「内聖外王」に對する解釋も「玄聖素王、内也。飛龍九五、外也<sup>22)</sup>」とあり、郭象「莊子序」の一文一「靜かにひっそりとして動かない者と、後に必要に迫られて立つ（内聖と外王）兩者と間（寂然不動、不得已而後起者）」に沿った解釋となっている。恐らく成玄英の頃にはまだ郭象「莊子序」が「天下篇」から分離することなく、高山寺本所收の跋文が本來の郭象「莊子序」として

付いていた一少なくとも諸本の中にそうしたものがあつたと考えられるのである。そして宋代眞宗時の僞作騒ぎから後、現行本の『莊子』郭象注本が唯一残され、今日に至るまで無二の存在となり續けたのである。

後世、何焯によって郭象「莊子序」僞作の汚名を着せられた王雱ではあるが、道藏本に『南華眞經新傳』が残されている。その序文中には「元豐中始得完本於西蜀陳襄氏之家」（元豐中始めて完本を西蜀陳襄氏の家に得たり）—元豐年間は一〇七八—一〇八五年に当たる—とあることから、王雱の死後聞もなくして發見されたものと思われる。そして、『南華眞經新傳』の「内聖外王」に對し、王雱は次のように注記している<sup>23)</sup>。

道藏於内則聖也。顯於外則王也。百家之術競起而殺亂。其道所以晦而不顯也。故曰内聖外王之道闇而不明。鬱而不發。天道既不明而不發世俗焉。能見其全純乎。又曰、後世之學者不幸不見天地之純、古人之大體。夫不見其全純者、是道之所以滅裂而諸子之言交起也。故復言道術將爲天下裂、而繼言諸子之異術。此莊子爲言言始終之序也。

道が内に藏まるのは聖人である。外に顯れるのは帝王である。（諸子）百家の（方）術は競い合つて起こり混亂を生じた。それは道が闇くおおわれて世の中に明らかにならない理由である。こうしたわけで、「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は闇くおおわれて世に明らかにならず、ふさがって開かない」といっているのである。世の中の道はもう明かにならず世の一般の人々に啓示することはない。道の混じり氣のなさを見ることができようかいやできまい。さらに、「後世の學者は不幸にして世の中の混じり氣のなさや上古の人々の道の大きな働きを目にすることはできない」といっている。世の中の混じり氣のなさを飲けることなく保持する者が現れなければ、これは道が離ればなれになり諸子の言葉が代わる代わる起こる原因である。だからふたたび「道術はいまにも世の中の人々によってバラバラにされようとしている」といい、言葉を諸子（百家）のそれぞれ異なる學説に繼いでいる。

冒頭の「内聖外王」の解釋は、成玄英の注に沿い、天下篇の語句を中心に構成していて、特に目新しさはないが、末尾に「ここでの莊子の〔内聖外王に關する〕言葉は始め（の序文）と終りの序文（である後序）を指して言っているのである（此莊子爲言言始終之序也）」とあるのに注視させられる。王雱の時には既に、卷頭に「内聖外王」を含む現行の郭象「莊子序」が置かれていたのであり、「天下篇」の「内聖外王」を『莊子』を締め括る後序として捉え、「内聖外王」—古の道術—との關係の薄い「惠施」とを分けて考えている事が分かるからである。又それは同時に、これ以後、現行の郭象「莊子序」附帶の『莊子』が固定されたものになっていくことを暗示しているのである。

以上、「天下篇」が本來あるべき莊子の後序としての役割を果たして居らず、非常に不本意な終わり方をしていることに對して、前半と後半とでは雰囲気異なる郭象「莊子序」の前半が、實は「天下篇」から外れた本文の一部分であると假定した。そして、郭象「莊子序」の前半が、「天下篇」の莊子の項目の後に後接していた可能性について纏めた。

當論文では郭象「莊子序」を中心に扱っている爲、「序文」としての性格が強い「釋文序録」や「高山寺本」に見られる「莊子序」との比較は行っていない。また、郭象「莊子序」に現れている「自成」・「獨化」・「自得」といった郭象独自の用語や「内聖外王」の使用例だけでは、十分な論證になって居らず、これだけでは判斷できないのではないかという反論もあるかもしれない。また、『莊子』は本來、非政治思想であり、莊周の考えは、そもそもが統治とは無縁の思想であるから、「内聖外王」を肯定する政治的立場で書かれていれば、政治思想を多分に含む老聃で頂點を迎え、莊周はそれより一段下の位置づけをなされるのは当然のことだ、という誹りを受けるかも知れない。周

知の如く、莊子「天道篇」には「玄聖素王」の語句が見られ、当該箇所にも政治的な一面が現れているが、「玄聖素王」はいわば「内聖」面に焦点を当てたものであって、「内聖外王」ほど積極的な姿勢は見られない。小者は、漢代初期に黄老思想が盛行したその前後、莊子學派が生き残りをかけて政治思想を取り入れていった結果、益々政治的な一面を強化することとなり、このようなテクニカルタームが生まれたのだと考えている。

思想史的な展開を含め、今後機会を俟って、郭象「莊子序」に使用されている言葉の定義や、「釋文序録」や「高山寺本」に見られる「莊子序」との比較を通じてより深く分析し、全く別の視點から再度、郭象「莊子序」を捉え直してみたい。

## 注

- 1) 水野厚志『莊子』天下篇の「内聖外王」について（『東京国際大学論叢』言語コミュニケーション学部編、第十一号、二〇一五）九五頁・一一四頁。  
金谷治は馮友蘭の『新原道』の諸論、「天下篇の作者は、中國古代の非常に立派な哲學家で、又非常に立派な哲學鑑賞家・批評家でもある」を引用し、（馮氏は）天下篇の正當な價值を見出した殆ど唯一の人であろう」と絶賛している。金谷治「莊子」天下篇の意味一体系的な哲學的著述として（『文化』東北大學文學會編十六卷六號、一九五二）、四二八頁。
- 2) 前掲『莊子』天下篇の内聖外王について」九五頁。  
聖人帝王の出現は「一」すなわち道に基づくが、聖人と帝王は内外の區別をもつものにすぎず、天道篇の論述に、「此れ（道）を以て上に處れば帝王天子の徳なり。此れを以て下に處れば玄聖素王の道なり」とあるように、兩者は本質的には一體の概念である。  
また、今の世の方術の士は、古人の把握した全一の道—古の道術—の中心に据えられた内聖面・外王面それぞれの過不足により一曲の士に墮落し、道とその明覺な働き方に一體化していけるものは少ない（寡能備於天地之美）といっているように「寡し」であってはいないわけではなく、博大眞人とされる關尹・老聃や、内聖外王の體現者としての莊子の存在を暗示している。眞實の道を追究する内聖外王の學術は、天下の人々によって分裂されようとしているが、その寡いながらも繼承されている古の道術—内聖外王の道—の傳統と繼承のされ方を見ていこうというのが篇首の趣旨である。
- 3) 水野厚志「郭象莊子序」の眞偽について（『東京国際大学論叢』人文社會分野）第一号、二〇一六）。
- 4) 武内義雄『老子と莊子』（岩波書店、一九三〇、一二八～一三〇頁）。前掲「郭象莊子序」の眞偽について」。
- 5) 本文の檢索には北原峰樹編『莊子郭象注索引』（北九州中國書店、一九九〇）及び劉殿爵・陳方正主編『香港中文大學中國文化研究所 先秦兩漢古籍逐次索引叢刊 子部第四三莊子逐字索引』（商務印書館、二〇〇〇）を利用した。
- 6) 譚戒甫「現存莊子天下篇的研究」の当該箇所は次の通りである。  
「天下篇」共六章、第一章是總論、第二至第六章是分論、章法極其謹嚴、呼應極其靈活、古籍中實不易見。但有一個缺點、僅有首而無尾、即沒有總結、很覺奇怪…中略…所以我認爲當時的「略要」、可能還有第七章來敘述莊惠各自的思想 and 辯論、并加以批判作爲總結的…中略…我又認爲這第七章、原文或不很長、比起第一章來、不免相形見拙…中略…或者後世注家不滿意原第七章的較遜、竟擅引單行的「惠施篇」來代替了。也許原第七章和「惠施篇」間有相似之處、故敢取彼以易此、這可能也是一個原因。譚戒甫「現存莊子天下篇的研究」（『哲學研究叢刊第五輯』『中國哲學史論文初集』、一九五九）、七二頁。  
「天下篇」篇中の惠施については、前掲『莊子』天下篇の「内聖外王」について」一〇八～一一一頁を參照。
- 7) 篇首の總論について、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檢討整理しながら、その傳統と繼承とを、墨翟から莊周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）と關連づけ、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、その最も根源的な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する。福永光司『中國古典選十七莊子（雜篇・下）』（朝日新聞社、一九七八）一九八頁。

- 8) 水野厚志「郭象莊子注」からみた『莊子』刪定について—そのⅡ (大東文化大學漢學會誌, 第四十一號, 二〇〇二), 五八頁。
- 9) 郭象「莊子序」の眞偽については、先に拙論の中で青木五郎・古勝隆一兩氏の説を敷衍し、反駁する形で述べていったが、内容の面からも用いられている用語からも、郭象の作であるとみなす事は困難であると結論づけた。ここでは前掲の論考で挙げていない古勝隆一の説を敷衍しつつ、郭象と同時代の特色を持つ序文—いわゆる注釋家の序文—と郭象「莊子序」とを比較することによって、改めてその特異性を明示した。前掲「郭象莊子序」の眞偽について。古勝隆一「後漢魏晉注釋書の序文」(東方學報 京都大學 第七十三號, 二〇〇一) 一頁～四八頁。馮友蘭『中國哲學史新編』第四卷(人民出版社, 一九八九) 一九六頁。  
(『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, 二〇一五) 九五頁・一一四頁。
- 10) 穴澤辰雄は「古の道術とは、要するに白心を前提とした、いわゆる内聖外王の道のことであって、その遺説を傳えているのが白心篇の内容であると見て差し支えあるまい」とし、「(寛容の精神による) 禁攻寢兵をもって外王の道とし、(人間本來の性情である) 情欲寡淺をもって内聖の道とした—という趣旨ではあるまいか」とする。「天下篇」が『管子』「白心篇」に由来して成立したかどうかについては再考の余地があるが、「天下篇」中の宋鉞・尹文學派に對する内聖外王からの分析は妥當である。「<管子> 四篇の思想について(その四) —<莊子> 天下篇, 宋・尹評との比較検討—」(『東洋學論叢』十四, 東洋大學文學部, 一九八九), 十七頁・三三頁。
- 11) 前掲「莊子」天下篇の「内聖外王」について(2. 天下篇に於ける諸學派の思想と「内聖外王」)。  
張湜など一部の學者は「博大真人」について、「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、真人も「天下篇」に「萬物の眞實を離れない者を、至人という(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」とする。このような見方をするのは、莊周の哲學を古の道術の最も正統的な繼承者と見做しているからである。張湜《莊子・天下》學術史意義札記(『浙江海洋學院學報』第十七刊三期, 中國浙江海洋學院, 二〇〇〇), 二一頁。  
なお、關尹老聃の結語に当たる「可謂至極。關尹老聃乎, 古之博大真人哉」について、「可謂至極」(至極と謂ふ可し)を高山寺本では「雖未至於極」(未だ極に至らずと雖も)と逆の意味に取っていることは、夙に金谷治や天野鎮雄等先人によって紹介されている。中でも天野鎮雄は高山寺本の文が本來の本文であると推定し、造物者・無終始者を友として遊ぶ至上の存在である莊子は老子の上に置くべきだとする。前掲「莊子天下篇の意味—體系的な哲學的著述として」, 四三三
- 12) 郭慶藩撰・王孝魚點校新編諸子集成『莊子集釋』(中華書局, 一九八五, 北京五次印刷)。
- 13) 前掲『莊子集釋』一〇六九頁, 一〇九八～一〇九九頁, 三頁。  
「天下篇」の譯出については、前掲『中國古典選十七莊子(雜篇・下)』および前掲『莊子』天下篇の「内聖外王」について、を参照。
- 14) 本稿の考え方は異なるが、池田知久は「天下篇」の「惠施」について、惠施は「物」の分析では優れるが「道」の把握はできていないと最終評價を下しているが、これは莊周に對する評價と正反對であり、至極の關尹・老聃の後に、正反對の長所と短所を持つ莊周と惠施を一對で収めるとというのが、作者の構想として當初から有ったとする。  
また、池田氏は「正反對の長所と短所を持つ莊周と惠施を一對で収めるとというのが、作者の構想だったのではなからうか」と述べるが、「天下篇」の内聖外王の道にとって、弊害となっていることそのものが、行き過ぎた物の分析であることから、池田氏の論には無理がある。やはり、何らかの意圖で本來あった文が外れるか外されるかし、結果として「正反對の長所と短所を持つ莊周と惠施のペアーが収められた」と考えるのが自然である。なぜなら「天下篇」で主張しているのは、道術が「一曲之士」としての方術に墮してしまった要因は物の分析にあるが、その物の分析を乗り越え、萬物齊同を體得した莊子が、道を言辭によって表現しようとすることに對する評價とその限界を述べているのであって、物の分析に對しては終始一貫して酷評しているからである。前掲『莊子(下)全譯注』一〇九八～一〇九九頁。
- 15) 「天下篇」惠施に、「逐萬物而不反。是窮響以聲, 形與影競走也。悲夫」(萬物を逐いて反らず。是れ響きを極むるに聲を以てし, 形影と競ひ走るなり。悲しいかな)とある。前掲『莊子集釋』一一一〇二頁。
- 16) 後漢以降、注釋書に序文が書かれるようになる現象は、學問が前漢的な學派から離れ、書物がそれ自體流通するようになる當時の學術史的な動向の中から生まれてきたものと考えられるが、經書の經文と注



が結びついて一つの書物をなすという形式も前漢以来のものではなく、注釋書の序文の發生と時を同じくして後漢の半ばころから始まったらしい。前掲「後漢魏晉注釋書の序文」四二～四三頁。

- 17) 青木五郎「郭象〈莊子序〉私箋」(『京都教育大學紀要』A, 人文・社會五五, 一九七九), 一八四頁。
- 18) 前掲『莊子郭象注索引』及び『莊子逐字索引』を利用した。
- 19) この時期の序文に共通する要素として、原著が著された経緯、原著者の傳記、原著の書名に関する説明、傳承や注釋の歴史への言及、自身による文獻整理や辨偽の記録、注釋の動機についての説明、讀者に向けてのメッセージの要素がそれぞれ確認できるが、「莊子序」については、ほぼ全てが当たっていない。前掲「後漢魏晉注釋書の序文」, 「郭象莊子序」の眞偽について
- 20) 張泰年 主編の『中國哲學大辭典』所収「名教即自然」の項目には、「名教即自然, 又指内聖外王之道」とあるが、郭象の自然觀は本文で述べたように「知足安分」を主眼とするものであって、「内聖外王」の「外王」と相容れるものではない。張泰年 主編『中國哲學大辭典』(上海辭書出版社, 二〇一〇), 一六六頁。
- 21) 王利器「再論『莊子』郭象序の眞偽問題」(『曉傳書齋文史論集』, 香港中文大學, 一九八九), 二一二頁。
- 22) 『莊子集釋』一〇七一頁。「飛龍九五」は『周易』「乾・文言」の九五。「飛龍在天。利見大人」(九五。飛龍天に在り, 大人を見るに利(よろ)し)であり, 「文言傳」に「飛龍在天, 上治也」(飛龍在天とは, 上に在りて治むる也)とあるように, 聖人が上・天子の位にあって, 下・萬民を治めることをいう。鈴木由次郎『周易上』(全釋漢文體系卷九, 集英社, 一九七四)八六～八九頁。
- 23) 『南華眞經新傳』(『道藏要籍選刊』二, 上海古籍出版社, 一九八九), 七七九頁・八九二頁。

## 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』 早稲田大學出版部  
牧野謙次郎 (1914) 『漢籍國字解全書 莊子下』 早稲田大學出版部