

郭象の莊子解釋

——主として「無」「無爲」「無名」について——

福 永 光 司

(一)

現實の社會が對立と矛盾に充たされ、動搖し混亂し崩壊するその絶望的な現實の動きが、抗し難い巨大な力としてその中に生きるすべての個人の安らかな生への希求、すべての人間の創造的な意欲をあらゆるしくふみにじり、重々しく壓しつゞす時、そしてそこではもはや人間が喪ふことを考へることなしには得ることが考へられず、亡びることを考へることなしには存へることが考へられなくなつたそのやうな絶望と不安のさなかにおいて、あるひはまた、闊ひあひ、傷けあひ、欺きあひ、陥れあふ人間性の救ひ難い愚かさ^と險しさに、もはや人間そのものの運命を深刻に反省することなしには、いかなる平和な社會も自由な生き方も期待出来なくなつた時、あるひは更にまた、永劫の時間の中にその存在の始めと終りを限られた死すべき存在としての人間が、自己存在そのものの虚無と孤絶を狂悖しい寂寞として湧き上る悲愁の中に噛みしめ、もはや死ぬることを考へることなしには生きることが考へられず、無いことを考へることなしには有ることが考へられなくなつた時、このやうな自己と社會との背反、自己と時との乖離の自覺、人間そのものの運命の凝視において、シナ人がそれをどのやうに考へ、いかに克服しようとしたか、ここで私が多少の考察を加へてみたいと思ふのは、郭象の思想におけるその一つの場合である。

郭象は西晋末期の人、彼の傳記に關しては現在その詳細が傳へられてゐないが、ただ世説新語の傳へる斷片的な記

載を綜合すると(晉書も一應彼の傳を立ててはゐるが、その(一)、彼は河南の人(皇侃の「論語義疏序」では潁川の人とし、陸)、若い時から老莊の學を好んで、その才智は時人から王弼の亞くと稱せられ、當時の名士、王衍・庾默などからも屢々稱讃されたが、後に東海王越に仕へて政權を擔當し、永嘉の末年(西暦紀元三〇一年頃)病氣で世を去つたといふ。彼の著作としては、論語體略二卷、莊子注三十三卷、碑論十二卷などが記録されてゐるが、この中、碑論は早く亡び、論語體略も既に唐の末に佚したらしく、(註一)現在傳へられてゐるのは、莊子注十卷だけである。(註二)

ここで我々が彼の思想を考へる上に、その甚整ないし背景として一應注意すべきは次の諸點であらう。

第一は彼が王衍を中心とする當時の貴族社會と密接な交渉をもつてゐた事である。王衍は云ふまでもなく魏晉を通じての第一の名族、瑯邪の王氏の一族であり、西晉末期の宮廷において重要な地位を占めてゐたばかりでなく、この時期の清談の中心人物でもあつた。彼は竹林の七賢の一人、王戎とは従兄弟の間柄であり、同じくその一人である山濤とも幼少の頃から交りをもち、又裴淵とも姻戚關係にあり、そのサロンは當時の名士要人の集合の場であつた。そして世説新語によると、郭象はこの様な王衍の邸宅にしばしば出入し、しかもそのサロンの清談において相當重きをなしてゐたらしい。彼の出自に關しては明かでないが、王衍などとの交渉から多少の推測を逞しくすれば、或は王衍の妻郭氏一族であつたかも知れない。それはともかく、彼が當時の貴族社會のサロンに出入し得る生活を自己の環境としてもつてゐた事は、この場合、特に注目されてよいであらう。

第二は、彼が東海王越に仕へて、しかも相當重要な地位に在つた事である。東海王越はいはゆる司馬八王の最後の政權擔當者であるが、郭象が彼に仕へてこの時代の血なまぐさい政治社會の眞具中に身を置いてゐた事は、その理由と事情の如何を問はず注目し得るであらう。晉書は郭象のこの様な政治的意欲がむしろ世論の反撥を買つた事を記述してゐるが(世説新語の彼を薄行の人とする批評や、その莊子注を向秀の剽窃とする記事は、その一つの現れと見ることが出来る)、それはともかくとして、初めは「俊才を抱きながら州郡の辟召にも應ぜず、志を老莊に託した」(晉書本傳)と云はれる郭象が、同じく老莊に志を寄せながら、後には政治の世界、しかも血なまぐさい權力鬭争の渦中に身を置いた事實は彼の思想を考へる上に充分法目に値する。

第三は、彼が老莊思想、特に莊子の思想に強い憧憬を寄せ、その注釋に心魂を傾けながら、同時に儒家の思想にも深い關心を示し、

論語の注釋に大きな努力を拂つてゐることである。尤もこの事は郭象のみに限らず、彼に先立つ王弼が老子注と共に論語釋義を(註3)書き、何晏がまた道徳論(老子解釋)と共に論語集解を著してゐる事からも知られる様に、この時代の老莊學者の一般的傾向ではあつたが、ともかく彼が單なる老莊の徒・莊子學者でなしに、傳統的な儒家の教養と孔子への思想的關心に強く交へられてゐた事實は看過されてならぬ點であらう。(莊子注の各所に見られる論語などの經書の引用や莊子本文の儒家的解釋、さらには又莊子注の序文などに示された、莊子を必ずしも究竟最高の人格としなない彼の見解なども、この事實と關連して理解するべきであらう。)

郭象の生きた時代、即ち魏の末期から西晋の滅亡に至る此の約六七十年は、シナの歴史でも殊に甚だしい動亂と混乱の時代であつた。既に開國の初めから相對立する官僚貴族群の安定勢力としての性格を少からず帯びて成立した西晋司馬氏の王朝は、「心、しばしば衆口に移され、事、己れの圖に定まらず」と批評される武帝司馬炎において、はやその權力分崩の兆を暗示してゐたが、武帝の死後、權力の所在が外戚楊氏に移ると共に、楊氏・賈氏と奪ひ傳へられたその宮廷權力は、これをめぐる官僚貴族群の對立と鬭争、自己保全の策謀の中に血なまぐさく崩れてゆき、遂に八王の亂を経て完全に瓦解する。そして武帝の外戚楊氏の誅滅、晋の開國の元老衛瓘の横死、惠帝の外戚賈氏の誅滅、これにまつはる名臣張華・裴頠の悲惨な最期、はては司馬諸王の野心家に操られての血で血を洗ふ凄惨な權力鬭争と、止まる所を知らない政局の破綻と混乱を徹底的な破滅にふみにじつたものは異種族五胡の大規模な中原侵寇であつた。かくて、うち續く戰亂と戰亂にともなふ殺戮・饑饉・悪疫・流亡は都市を破壊し、農村を荒廢させ、史書(晋書劉琨傳)が「人民は流移四散して郷里に留まる者は二割もなく、老人子供を引きつれた避難民の群は、道路に充ち滿ち、僅かに郷里に留まつた者も妻を鬻り子を賣つて生きながら別れ別れとなり、死者は路傍にころがり、白骨は野原に横はり、哀しい叫び聲は天地を揺がす……」と傳へるその慘状は、秦漢以來、一應築きあげられたこの社會の古い秩序を根底からゆすぶるかへすに至るのである。そこでは人々は要はれた社會の秩序に暗く險しい現實を絶望し、明日を知らない生命に今日の不安を戰慄する。貧窮と流浪と死、悲歎と憤怒と恸哭、うづまき奔騰する現實のどよめきは、すべて

の個人の意志と願望を狂暴に裏切り、險しく醜く歪んだ人間の心は悪魔の殘忍と狡智に狂ひたつ。人々はただ恐怖し絶望し戰慄する。恐怖し絶望し戰慄しながら、或る者は現實の社會を山林の孤獨に逃避し、或る者は官能の陶醉に現實の痛苦を忘却する。郭象の生きた時代はこの様な社會であつた。彼も亦この様な悲惨な社會の現實と絶望的な人間の現實の中に生きた。然し彼は山林の隠れたる孤獨をも官能のむなしき陶醉をも欲しなかつた。彼は暗く險しい現實の社會と悲しみ苦しむ現實の人間とに戰慄したが、それは彼にとつて人間それ自身、人間の社會そのものへの絶望を意味しなかつた。彼は自己の生きる現實の社會を悲しみはしたが、それを否定し逃避し忘却する代りに、それを人間の哀れむべき狂惑として理解し、その狂惑の奥底にあるべき社會と人間の姿を信頼し、それを思ひ索めた。彼は自己について考へ、人間について考へ、人間の社會について考へた。自己存在の意義と根據、人間の本質とその運命、一切の争ひと悲しみの超克された平和な社會の可能根據が彼の思索の最大關心事であつた。彼は山林の隱遁者でも書齋の冥想者でもなかつた。彼は山林の孤獨に近れる代りに政治的現實の渦中に身を投じ、政治的現實の渦中に身を投じながら、あるべき人間と社會の姿を思索した。「鳥獸は與（よ）に群（むら）を同（ひと）うすべからず。斯の民と與（よ）にするに非ずして誰と與（よ）にかせむ。」（論語（子篇））——恐らく彼の決意を培ひ、彼の生き方を支へてゐたものは孔子のこの言葉であつたに違ひない。そしてここに我々は傳統的な儒家の立場を自己の立場としてゐる彼を見出すであらう。彼の論語に對する關心や、その解釋の努力を支へてゐるものも、この様な孔子の徒（し）としての彼の自覺と思想的立場にほかならなかつた。

然し、現實の人間の心が憂（うれ）ひと悲しみに崩れ、現實の社會が動亂と混乱にくつがへり、もはや人間が「死」を考へる事なしには「生」を考へる事が出來ず、もはや「無」を考へる事なしには「有」を考へる事が出來なくなつたその様な不安と絶望の極點において、争ひなく苦しみなき社會と悲しみなく愁（うれ）ひなき安らかな自己とは如何にして可能なのであらうか。そこでは、もはや本來政治倫理の學として成立した—その究極の關心を人間の「生」におき、そのすべての問題を「有」るものから考へてゆく—儒家の思想は、おのづから問題解決の限界を自覺せざるを得ないであら

う。郭象が新しい秩序の社會と新しい人間の在り方とを思ひ索めて、その可能性の根據を老莊思想、特に莊子の思想に求めた所以もここにある。彼の莊子注は本來政治倫理の教説として成立した儒家思想の立場を、その成立の根底からゆるがす不安と絶望にみたされた西晋末期のシナ社會の、その不安と絶望の超克の原理の探求への努力であつたのである。彼は「莊子」を媒介として、傳統的な儒家の立場がともすればその瞳をそらした自己と世界の根據の問題を追求した。自己と世界の根據の問題を追求しながら、靜かに安らかな生を歡喜する人間、對立と鬭争との超克された社會、その社會を可能ならしめ成立せしめる究竟的人格者—聖人—について思索した。郭象の莊子注は彼のこの様な莊子を媒介とする自己と世界のあるべき姿についての探求の成果に他ならなかつたのである。我々はそれを彼の老莊思想を媒介とする儒家思想の深化とも、莊子の究竟者を媒介とする新しい聖人の性格づけとも見る事が出来る。そして彼がシナ思想史において占むべき地位と擔ふべき意義もまたここにあるのではなからうか。^(註4)それならば、彼が莊子を媒介として思索した安らかな自己、平和な社會、新しい究竟者—聖人—とは如何なるものか、次に我々は主として彼の莊子注の内容を検討しながら、彼の思想を明かにしてみたいと思ふ。

ここで我々は郭象の莊子注—彼の莊子解釋—を特徴づけてある二三の基本的な性格について考へておきたいと思ふ。

第一に注目されるのは、先にも觸れた如く、彼が老莊思想特に莊子の思想に強い關心と深い憧憬を寄せながら、基本的には傳統的な儒家の立場を自己の立場としてとつてゐる事である。彼は莊子の注を書き、莊子の思想に自己の思索の據り所を求めたが、莊子を必ずしも究竟的な聖人とは考へず、暗に孔子を最高的人格とする態度を明かにしてゐる^(註5)。そして、これも既に述べた如く、それは必ずしも郭象だけに獨自なものではなく、魏の王弼と裴徽、西晋末の王衍と阮瞻、東晋初期の庾亮と孫放の間答などによつて知られる魏晉思想界の一般的な風潮ではあつたが、彼はこの風潮の上に立つて、儒家思想を老莊的に、儒家的聖人を莊子的究竟者として性格づけることにおいて一そう徹底した立場を示してゐる。郭象の莊子注は彼の新しい世界と新しい聖人の發見への努力であつたが、彼はその新しい聖人を孔子において考へ、新しい世界を儒家の徒として探求してゐる點で傳統的であり、それ

を莊子の究竟者として性格づけ、莊子の解釋として説明してゐる點で一つの特異な立場を示してゐるのである。

第二に、従つてきた、彼の莊子解釋を特徴づけてゐる強い政治的社會的關心が注目される。もと／＼莊子の思想には、一種の現實肯定ないし世俗順應の思想こそ強調されてをれ、それはあく迄、個人の生き方（死に方）に關して説かれたものであつて、そこには政治的社會的關心は極めて稀薄である。然し郭象は莊子のこの様な現實ないし世俗を政治的現實として置き換へ、その超越者——至人——を政治的世界の最高權力者の地位に移し易へる。彼が莊子の椰諭と諷刺に罵倒される堯を、牽強附會と思はれる程の無理な解釋で辯護し、或は隱者許由の反世俗性を必要以上に非難してゐるのも、これを最もよく表すものであり、このほか君主の存在の必然性とその統治を強調し、或はまた、彼の當時の老莊家者流が當塗者に棄てられる狷介固陋さを嘲笑してゐるのも、これを表はすものに他ならない。そして郭象の莊子解釋を文へるこの様な強い政治的社會的關心こそ彼の莊子注を他の莊子注から區別する一つの大きな特徴をなしてゐるのである。

第三は、第二と關聯して、彼の莊子解釋が莊子全篇の内容を一貫した思想として統一體的に把握し説明しようとしてゐる事である。もと／＼莊子三十三篇の内容には矛盾した敘述と不統一な記事が少くない。それは莊子自身の奔放不羈な思想と逆説諷刺にみちた特異な筆づかひにも原因するが、より根本的にはその思想が後學によつて必ずしも正當に受けつがれず、或は後次的な附會、歪曲と卑俗化を受け、それらが悉く「莊子」の内容として傳へられた事に原因するであらう。そして郭象の時代の莊子テキストが、この様な雜駁さと矛盾に充たされてゐた事は、彼自身の莊子注後語（註り）が何よりも有力にそれを示してゐるであらう。郭象はこの様な彼の當時の莊子テキストの雜駁さを整理すると共に、その整理した莊子テキストの内容を一貫した統一ある思想として體系づけようとする。尤も彼のこの様な統一體的體系的解釋の企圖もまた彼のみに見られる特異なものではなくて、彼に少しく先立つ杜預の春秋學、更に溯つては後漢の鄭玄の禮學などに既に指摘される漢末魏晉の學問の一つの顯著な傾向ではあつたが、ともかく彼の莊子解釋のこの様な態度は充分注目し得るであらう。そして彼の莊子注が單なる莊子の解釋でなく、莊子を媒介とする彼自身の思索であつた事、従つてまた、その莊子注が彼の思想を考察する上に重要な資料となり得る根拠もまたここにある。郭象の莊子注は莊子の注釋であると共に、その體系的把握と統一解釋において、より多く彼自身の思想を表はすものであつたのである。

註1 隋書經籍志・唐書藝文志に著録されてゐるが、經典釋文敘録には見えてゐない點から考へると、唐の頃、既に一般には傳はつてゐなかつたのであらう。現在は勿論散佚してその詳細は知る由もないが、ただ梁の皇侃の論語義疏にその九條を引用してゐるので、之によつてその大體を彷彿する事が出来る。なほ、郭象の論語に關する著作には、このほか「論語隱」があつたと云はれるが、現在は全く亡佚して斷片さへ止めてゐない。

註2 現行莊子郭象注が果して郭象の著作であるか否かに關しては、世說新語（文學篇）が向秀の注を竊んだといふ記事を傳へて以來、異論が多いけれども、然し釋文所引の向郭二注の内容を比較し、また向秀と郭象の思想を現在傳へられる兩者の他の著論によつて比較して見ても、更にまた郭象の莊子注後語に見えるその莊子テキスト刪定の事情に考へて見ても、そのいはれなき事は明かであらう。なほ、この問題については既に松本雅明氏の論考がある（史學雜誌五十一編所收「魏晉における無の思想の性格」郭象の項を参照）。

註3 隋書經籍志、唐書藝文志、釋文敘録などに著録されてゐるが、現在は亡佚し、馬國翰の輯佚一卷がある。

註4 郭象の思想の歴史的意義についてはこの小論の最後の節を参照。

註5 魏の王弼と裴徽の問答は魏志鍾會傳注や世說新語文學篇に、王衍と阮脩の問答は世說文學篇に（晉書阮瞻傳では王戎と阮瞻の問答としてゐる）、庾亮と孫放の問答は同じく言語篇に見えてゐる。

註6 この後語は通行本莊子郭象注には載せられてゐず、京都高尾高山寺所藏の舊鈔卷子本莊子殘卷の中に見える。

〔二〕

既に述べた如く、郭象は動亂と混沌の中に暗く險しく崩れてゆく西晋末期のシナ社會に生き、その中で悲しみ苦しむ恐れ絶望する人間の姿を凝視したが、然し彼はこの様な現實の社會と人間を絶望し否定し逃避する代りに、それを人間の悲しむべき狂惑として理解し、その狂惑の根底に醒めたる人間、あるべき社會を信賴した。彼にとつて現實の社會と人間の悲しむべき姿は、要するに人間の偏見妄執ないしは顛倒の所産とされるのである。然し人間の悲哀・苦惱・不安・絶望は何故郭象において迷ひとされ惑ひとされるのであらうか。それは如何なる意味において偏見妄執ないしは顛倒の所産なのであらうか。

一般に人間が現實の自己を感へるもの、執られたるものと自覺する場合、そこには自己の悲哀・苦惱・不安・絶望に對する透徹した凝視と把握がなされてゐなければならぬであらう。ところで、人間の悲哀・苦惱・不安・絶望とは一體何なのであらうか。それはまた何においてあらはとなり、如何にして生起するのであらうか。確かに人間の悲しみ苦しみ恐れ絶望する心は複雑である。それは多くの人間の心を、その時と所に應じて、さまざまに搖がし、いろいろに彩る。然しその複雑にして多様なあらはれにも拘らず、我々はこれをその生起に關して大きく二つに分つて考へる事が出来るであらう。その一つは自己自身(我)に關するものであり、他の一つは自己と他(我と物)との關りに成立するものである。自己自身に關する悲哀・苦惱・不安・絶望とは自己存在の有限性、死すべき存在としての自己を恐れる心である。今日の自己が明日の自己とつながらぬ悲しみであり、現在が過去・未來と乖離する嘆きである。ここでは自己存在の始まりが、そして終りが、更にはまた、生存の各瞬間における斷絶と連続が、生存そのものの永劫の時とのつながりが主要な關心となる。いはば自己と時との關りに成立する悲しみと苦しみである。これに對して自己と他との關りに成立する悲哀・苦惱・不安・絶望とは、自己と他との對立、自己と社會との不調和を悲しみ憤る心である。そこでは人間は他人を羨み自己を嘆き、人を傷け己れを呪ふ。富と貧、貴と賤、榮と辱、賢と愚、美と醜など現實社會の在り方と價值づけがその心を激しくゆすぶり、貧窮、孤獨、汚辱、敗亡がその心を暗く打ち擡ぐ。そして郭象が「それ悲しみは羨欲の累より生ずる」と云ひ、「哀樂は失得より起る」と云ひ、「患は生にあたりて死を慮る所に成る」と云ふ時、彼は人間の悲しみと懼れ、不安と絶望の姿を、この様な自己自身と、自己と社會との關りに對して把握してゐるのである。彼はそれを「眞を蕩し」、「性を傷る」人間の惑溺もしくは迷謬として却ける。彼はその惑溺と迷謬の奥底に目ざめたる人間、あるべき社會を考へる。生と死とが安らぎの中に結びつく生活、自己と他とが互にゆるしあひ調和する社會、すべての人間が生を歡喜し、自由と平和がすべての個性をおほらかに育てる世界、彼はその障の奥底で人間を信頼し、人間の社會を肯定する。然しそれは如何にして可能なのであらうか。我々は先づ彼に

おける自己（我）の問題を考察してみよう。

王弼・何晏に基礎づけられた魏晉の老莊學がそれを中心として展開した最も根本的な問題は、「無」と「無爲」のものであつた。「無」とは（無爲については）云ふまでもなく、老子が「有は無より生ず」（老子第四十章）といひ、莊子が「有なるものあり、無なるものあり……」（莊子齊物論篇）といふその「無」であるが、魏晉の學者達はこの「無」の解釋の中に彼らの自己と世界の根據に關する問題を追求した。彼等は動搖し變轉する現實社會の狂躁と錯亂の根源に、變化しないもの、變はれぬものを考へ、悲しみ懼れ戰く自己存在の有限さを包む無限なるもの、遙かなるものを問うた。そこでは問題はすべての「いま有るもの」から出發するのではなくして、すべての有るものを有らしめるもの、有るものの根源としての「無いもの」から出發する。宇宙の本體もしくは世界の存在根據は何か、天地萬物は如何にして生成するか、その本質は何か、換言すれば、自己存在を支へる究竟的なものは何かといふ問題が彼等の關心の主要な對象であり、それを彼等は無の問題として理解し考究するのである。そして郭象も亦この様な魏晉老莊學の無の問題を自己の問題としてそれを考へそれに答へるのである。

一體、莊子や老子が屢、「無」を説くのは何故であらうか。それは萬物を生ずる物など何處にもなくて、萬物はみな自ら生ずるものである事を明かにしたものに他ならない。萬物はただ自ら生ずるだけで、決して何かが（誰かが）それを造り出すのではない。（在宥篇注）

一體、萬物は一から生ずるのであるが、一はあく迄一であつて、それは無ではない。萬物は決して無からは生じないのである。にも拘らず莊子が萬物の存在を無から説き初めるのは何故であらうか。……萬物は無に資つて生ずるのではなく、何故とも分らないままに、突然として自ら生ずる事を云つてゐるのである。（天地篇注）

郭象において世界（天地）は、從つてまた自己（我）は（郭象において「天地は萬物の總名」にほか、「自然」としてもつ。自然とは彼自ら定義してゐる様に、「然る所以を知らずして然るもの」「爲さずして自

ら然るもの(逍遙遊)である。それは何故かと問ふことの出来ぬもの、人間の概念的な認識を超えた一つの絶対的なものである。だから人間は自己が何故この世に生れて来たかを問ふほど愚かな事はない。生れて来たからただ生きてゐるだけだと郭象は考へる。世界(自己)は何かから造られるのでも、それを造る神や造物主があるのでもなく、全くの自然として始まるのである。そして莊子や老子が、萬物は無から生じるとか、萬物は無から始まるといふその無は、「無」といふ何かがあるといふ意味ではなしに、萬物の生成原因となるものは何も「無」といふ事なのである。自己は何かを原因として、もしくは何かの目的のために、或は何かによつて、もしくは何かのために此の世に生れて來るのではない。自己は原因のない原因を原因とし、目的のない目的を目的として、ただ忽然としてその存在を始める。無とは自然といふ事であり、忽然といふ事である。自然といひ忽然といふのは、因果的な思惟では把握する事の出来ないもの、概念名辭を超えてゐるといふ意味である。郭象はまづ老莊の無をこの様に解釋する。ここで我々は王弼が「萬物は無に始まつて而る後生ず」(考子第
一章注)といひ、何晏が「有の有となるは無を恃みて生ず」(列子張湛
注引道論)と説明する老莊の無が、郭象において新しい解釋として展開されてゐる事に氣づくであらう。即ち、王弼が無を有の原因とし、何晏が無を有の據り所と解釋するその無の本體論的な理解を、郭象は存在論的に把握しようとしてゐるのである。

然し自己の存在が一つの自然として始まるといつても、その事は必ずしもその存在が間違つたものであるとか、あつてもなくても良い存在であるといふ事にはならない。「人の生るるや誤りて生るるにあらず、生れて有する所、妄りに有するにあらず」(徳充符
篇注)——自己の存在は一つの理法をもち、一つの必然性に支へられてゐる。それは人間の認識を超えたもの、何故かと問ふ事の出来ぬものではあるが、然し、すべての存在するものは、その存在それ自身の内にそれをもつてゐるのである。そして存在それ自身の内にといふのは、それがその存在の外にあるのでも上にゐるのでもなくて、即ち神によつて統べられる理法でも、造物主によつて與へられる必然性でもなくて、萬物の存在そのも

の内に有されてゐるといふ意味である。萬物の存在は、萬物それ自身において絶対であり、すべての自己は自己自身にとつて絶対である。郭象の無はこの様なすべての有（萬物）がすべての有としてもつ絶対性でもあつたのである。そして、ここでは郭象の無は汎神論的な立場で有（萬物）そのものの中に内在化される。王弼・何晏において有と對し有の外に把握された無は、郭象において有の絶対化の原理として、有の中に把握され内在化されてゐるのである。「物を造るものは主なし。物おのおの自ら造る。物おのおの自ら造りて待つ所なし。」（齊物論 篇注）——かくて郭象は神を否定し天帝を否定し造物主を否定すると共に、王弼何晏が一切萬物の超越的根據として理解した無を有それ自身の自全性の中に包攝し内在化し絶対化する。そして我々はここで郭象のこの様な存在論的もしくは汎神論的な無の解釋の根柢にこそ個物と普遍者との乖離、有限なるものと無限なるものとの對立を克服し、永劫の時の中に現在する自己を位置づけようとする彼の企圖と努力とを何よりもよく感得するであらう。

ところで、その存在が神によつて興へられるのでもなく、造物主によつて造られるのでもなくて、全くの自然として始まる萬物（世界）——その存在根據と理由を自己自身の内にもつ個物（自己）——が、郭象においてまた、その存在と共にもつすべての屬性——如何なるものとして存在するかといふその存在の仕方——をも自然としてもつと考へられるに至るのも當然であらう。

萬物の正しい本質とは、それが自然であるといふ事である。自然とは何ら作爲を施さずに初めからさうあるといふ事である。だから大鵬の空高く翔けめぐり、斥鴳の低き木叢に羽ばたき、椿木の長き齡を重ね、朝菌の朝の命に夕を知らぬのも、それらは皆それぞれに自然なのであつて、さうある事を意志してさうある譯ではない。意志を超え、作爲を超えてゐること、それ故にこそこれを萬物の正しい本質といふのである。（逍遙遊 篇注）

個物の在り方——個物がその存在と共にもつすべての屬性——或は大きく或は小さく、或は長く或は短く、或は高く或は低く、或は圓く或は方な等々——は、その個物の存在そのものが全くの自然として始まる如くやはり一つの自然であ

つて、然る所以を知らずして然るもの―何故かと問ふ事の出来ぬ、そして爲さずして自ら然る―そのものの意志と選擇を超えた一つの絶對である。人間もまたその例外ではあり得ない。彼が賢であるか愚であるか、美であるか醜であるか、壽であるか夭であるか、すべて人間の容貌・性質・才能等一切の「性」は、然る所以を知らずして然るもの―自然―であつて、人間の力ではどうする事も出来ないものである。そして人間の力ではどうする事も出来ず、此を以て彼に代へる事の出来ぬもの―意志と選擇を超えてゐるといふ意味ではそれは天であり命である(人之所無奈何)。

すべて存在するものには、それぞれの性分がある。だから知慧ある者として生れて來たものは知慧あるがままにその命終る日を待ち、愚かなる者として生れて來たものは死に至るまでその愚を抱きつづける。何ものと雖もその性分を途中で(後天的な努)改め易へる事の出来るものはないのである。(齊物論) (篇注)

人間は自己が如何に愚かであらうと醜くあらうと、その愚と醜は自己自身にとつてはかけがへのないもの―一つの絶對的なそれ故に運命的なものである。人間はただその運命を自己の運命として愛する時にのみ眞の自己であり得る。そこでは自己を嫌惡し呪咀する事も他人を羨望し嫉視する事もあり得ないであらう。そこでは呪咀と羨望の代りに靜かな自己の肯定と明るい生の歡喜がある。郭象はその自己肯定と生の歡喜を「自得」とよぶ。そして自得とは彼が莊子の中に見出した生きとし生けるものの福善であつた。

一體、莊子の本意は、とらはれなき逍遙の遊び、一切の人間的な作爲を放下した自得を説くことに在る。だからこそ彼は小と大との究極の意味を明かにして、さまざまな性分をもつすべての個物の滿ち足りた歡びの生活を明かにするのである。(逍遙遊) (篇注)

一體、大とか小とかいふのは如何なることであらうか。大きいものは大きいといふ事を自己のかけがへのない本性として大きいのであるから、極小なるものも極大なるものを羨む必要はなく、小さいものは小さいといふ事を自己のかけがへのない本性として小さいのであるから、極大なるものも極小なるものにまさつてはゐないのである。

すべて萬物はそれぞれ自己の本性に極限があるのであるから、その極限を明かにすれば自己の本性に安んずる事が出来る。逍遙といふのは、萬物が自己の本性にしたがつて満ち足りた境地——自得の場——に遊ぶ事である。そしてこの自得といふことこそ莊子の發した德音なのである。(秋水篇注)

郭象は自得の中に人間の平和な生活と安らかな自己とを見出す、ここではすべての自己はそれぞれの自己にとつて絶對であり、他の自己を互に手段とする事も手段とされる事も無い（非相爲使也）。小なるものは大なるもののためにあるのではなく、醜きものは美しきもののために、愚かなるものは賢なるもののためにあるのでもない。小さなものにとつては小さいことが、醜いものにとつては醜いことが、愚かなものにとつては愚かなることが自己のすべてなのである。そこでは満ち足りた自己に他を羨む事がない。他を羨むことがないから自己を悲しみ嘆くことも他を傷け他と争ふこともないであらう。そして人は自己のすべてをそのまま肯定し、それを自己の運命として愛すると共に、他人のすべてを許し、他人の運命をも亦いたはるであらう。ここでは人間社會のすべての對立と鬭争、凌辱と殺戮は靜かな安定と調和の中に終熄し、人間のあらゆる恐怖と憤怒、戰慄と絶望は明かるといふ生の肯定の中に満ち足りた歡喜として安らぐであらう。郭象は莊子の逍遙遊をこの様な自得の哲學として把握する。そして莊子の逍遙遊を自得の哲學として把握する彼は、更にこの自得の論理的根據として莊子の齊物論——萬物の齊同——を解釋するのである。

莊子のいはゆる「齊」とはどうして萬物の形狀を齊しくし、規矩を統一するといふ意味であらうか。莊は横に、横は縦に、竊は醜く、西施は美しいが、その縦横と美醜と、縦なるものは縦なるままに、横なるものは横なるままに、美しきものは美しきままに、醜きものは醜きままに、それぞれその然る所を然りとし、可なる所を可としてゆけば、形狀は如何に異つてゐようとも、性を得るといふ點では同じである。莊子の「齊」とはこの様にすべての物がそれぞれに性を得るといふ事なのである。だから「道は通じて一たり。」と云つてゐるのである。(齊物論篇注)

萬物は一つとして形の同じいものはないが、それぞれが自得すれば、それぞれが自得してゐるといふ點では同じく

のである。もし萬物がそれぞれ自己の自然を絶對とし、自己のすべてに安んずるならば、天地の無窮も自己の一瞬と同じであり、萬物の多も自己の一と齊しいであらう。自得においては自己と他、有限と無限が一つなのである。

(齊物論
篇注)

すべて存在するものは、その存在の仕方―形と性と才―において千様萬態である。人はその千様萬態の形・性・才を或は大とよび或は小とよび、或は美と名づけ或は醜と名づける。然しすべての個物はその存在そのものが、そしてまたその存在と共にもつすべてのものが、何故かと問ふことの出来ぬ「自然」であること、認識と價值判断を超えた一つの絶對であるといふ點では皆齊しいのである。すべて存在するものは、たとひそれが如何に愚かであり、醜くあり、無價値とされようとも、それ自身に存在するだけの絶對的な理由と根據をもつて存在してゐるのである。そして一切萬物がそれぞれ絶對的な存在理由と根據をもつて存在してゐるといふ點では、萬物はみな同じいのである。膿うみと疱かさにゆがみ崩れた癩病患者の醜さも、その一顰一笑が男の心を狂はせる西施の美貌もこの意味では齊しいのであり、青空高く聳える泰山の大きさも、秋の動物の毛すぢの小ささも、この意味では同じいのである。美も醜も、大も小も、すべて人間が心で分ち、言葉でとらへる一切のものは要するに相對的であり、相對的である限り、それは究極的なものではあり得ない。究極的なもの―眞―とは、その相對の根源に概念的な把握を超えてある「一」である。萬物はその究極において一つなのである。そこには差別と對立がない。人はこの差別と對立の根源としての「一」に立つ時、自己の愚かさを嘆くことも自己の醜さを悲しむこともないであらう。他を羨み己れを呪ふことも、己れを矜り他を侮ることもないであらう。かくて萬物は自己存在の「自然」に刮目する事によつて一切存在の齊同性を悟り、一切存在の齊同性を悟ることによつて自得の逍遙遊をほしのままにする事が出来る。郭象において莊子の萬物齊同は自得の論理的根據として把握され解釋されてゐるのである。

ところで、自己存在の始まり(生)と、自己が存在においてもつすべてのもの(性)が自然として絶對化され、萬

物の「性」がその差別と對立の根源において齊しいとされる時、自己存在の終り（死）がまた一つの自然として絶對化され、生と死との對立がその相對性の根源において齊しいとされるのも、その論理的必然であらう。

生と死とは相對的なものであつて、生者から云へば生きてゐる事が生であるが、死者から云へば生きる事は死であらう。また生者にとつては死ぬ事が死であるが、死者にとつては死んでゐる事が生であらう。だとすると生といひ死といふも、それは全く相對的なもので、相對的なものである限り、生も生でなく死も死でないといふ。生と死と状態は異つてゐるが、それは一つなのである。（齊物論 篇注）

一切の眞理を極めつくした妙心の境地では萬物はみな一つとなる。萬物がみな一つであれば、死せる我も生ける我もみな同じ我である。だから生きてはその時に生き、死してはその死に順ふ。生は我の聚（聚）であり、死は我の散（散）である。聚と散との相異はあるが、その何れをも我としてゆけば、生もまた我であり、死もまた我であらう。そこには初めから得もなければ喪もない。（徳充符 篇注）

生と死とは相對的な概念である。この相對性の根源には絶對としての「一」がある。萬物は永劫の時の流れにただ自然として生れ、ただ自然として死ぬる。自己の生が一つの自然である様に、死もまた一つの自然なのである。そして生と死とがいつでも自然であるといふ點では、生と死とは齊しいのであり、生と死とがいつでも相對的な概念であるといふ點では、生もなく死もないのである。人は生を死と分ち死を生と對立させるが、それは生にこだはり死を惡む（係生惡死）好惡愛憎の妄執であつて、生と死が本来一つである事を悟らないからである。生と死は本来一つなのである。そして生と死が一つであるとすれば、一瞬もまた永遠であり、永遠もまた一瞬であらう。そこでは萬物は變化しながら變化する事がない。そこでは生じるといふ事も何かを得る事ではなく、死ぬるといふ事も何かを喪ふ事ではない。人間はこの一切の時間を包み、一切の變化にわたる「一」の中に何故かと問ふ事の出來ぬ自然として生れ、然る所以を知らない自然として死んでゆく。人間はただその自然としての「生」を自己とし、自然としての「死」を自

己とする事においてのみ有限と無限の對立を超え、生と死の變化の根源において「時」とつながるのである。「生時は生を樂しみ、死時は死を樂しむ。死と生と異ると雖も、おのおの願ふ所を得るは一なり。」(齊物論 篇注)——郭象の自得は一切の差別を自己の自然において超克すると共に、一切の變化をもまた自己の自然として超克するのである。郭象において自得の論理的根據としての「一」——齊同——は一切の空間（差別）を包み越えると共に、一切の時間（變化）を包み越えるのである。人はこの「一」に立つ時、自己と時との乖離、自己と他との對立を超克する事が出来るであらう。萬物（すべての自己）はそれぞれ満ち足りた自己に安定と調和を樂しみ、生と死との相剋は悲しみと懼れを超えて靜かな歡びとして安らぐであらう。郭象はそれを自得とよぶ。そして自得とは彼において捉へられた老莊の「無爲」にほかならなかつた。

世の惑へるともがらは、莊子の本旨をはき違へて、無爲と聞けば、何もせずわに臥る事だと考へるが、これは誤りも甚だしい。(馬蹄 篇注)

無爲とは手を拱こまねいて何もしないといふ意味では決してなく、すべての物がそれぞれに自己の自然に従つてゆくといふ意味である。すべての物がそれぞれに自己の自然に従つてゆく所、一切萬物の性命は、はじめて安かとなるであらう。(在宥 篇注)

郭象は彼の當時に見られる老莊の無爲の誤つた解釋——その反文化的・反人間的・反社會的傾向に嚴しく反對する。彼にとつて老莊の無爲は退嬰と逃避と固陋と獨善の同義語ではなくて、希望と歡喜、安定と調和の福音であつた。彼にとつて老莊の無爲とは、人間を放棄し、人間の社會を否定する事ではなくて、人間の生活のゆるぎなき確信と人間の社會の究竟的な平和をもたらす覺醒と解放の原理であつた。彼はその覺醒と解放の原理としての老莊の無爲を「自得」として把握するのである。自得とは此を拒み彼を却ける否定の原理ではなくて、此をうべなひ彼を受け入れる一切肯定の原理であつた。郭象において無爲とは何もしない事ではなくて一切を肯定する事であり、自己のすべてを自

己の自然としてそのまま受け入れてゆく態度であつた。そしてここに我々は郭象の無爲の新しい解釋の立場を理解する事が出来るであらう。郭象は老莊の無の解釋に獨自な立場を示したと同じように、その無爲の解釋においても獨自な立場を確保してゐるのである。

(筆者 大阪府立北野高等学校教員)

(未完)

前 號 目 次

人間存在に於ける心身の關係……	島 芳 夫
事實と事實性(考)……	樋 元 和 一
——問題点的考察——	
デカルトの自由論……	瀧 浦 靜 雄