

郭象の莊子解釋(完)

——主として「無」「無爲」「無名」について——

福 永 光 司

(三)

さて、以上私は郭象における自己の問題を、自己存在の始めとその存在の仕方、更にはその存在の終り—生と性と死—において考察し、この自己の生と性と死において成立する悲しみと懼れと嘆き—自己と時との乖離、自己と他との對立—が、自己存在の自然性の諦観、一切存在の齊同性の自覺において超克される事、そしてこの超克がほかならぬ郭象の自得であり、その自得は實は老莊の無爲に對する彼の解釋の歸結に他ならなかつた事を明かにした。つまり郭象は魏晋老莊學がその根本課題とした無と無爲の問題に對して、無を自然として、また無爲を自得として解釋し、その自然と自得を自己存在における一切の對立と乖離—絶望と不安—の超克の原理として統一的體系的に把握する事において新しい老莊(莊子)解釋の立場を示してゐるのである。然し、郭象の自得が老莊の無爲の解釋として、自己の悲哀と苦惱、絶望と不安の超克の原理であり得るとしても、彼において問題はそれで盡きるとされるのであらうか。確かに自得において萬物は限られた自己の「時」を天地の無窮の中に憩はしめ、大小・長短・賢愚・美醜等々一切の差別と對立を自己における自然(絶對)として齊同化する事が出来るであらう。ここでは確かにそれぞれの自己は満ち足りた自己肯定に安らかな生を歡喜し、明るく平和な生活が呪咀と羨望と鬭争と殺戮に代るであらう。然し問

題はこの様な自得があくまで自己において成立するものであり、その絶対性があくまで自己における絶対性であつた事である。大と小は齊しいのではあるが、その齊しさは大なるものが大なる自己を自己とし、小なるものが小なる自己を自己とする事においてそれぞれ齊しいのであつた。そして大なる自己を自己とするその「自己」は一つではなくて無數である。自己は多の中の一であり、物は一物ではなくて萬物なのである。そこでは一つの自己にとつては絶対である「小」が、同様に他の自己にとつて絶対である「大」と並び立ち、一つの自己にとつては絶対である醜が、同様に他の自己にとつて絶対である美と並び立つ。それぞれの自己にとつては齊しい大と小が、無數の自己においては必ずしも齊しくないのである。自己は大であるかもししくは小である。換言すれば自己は限定をもつた（有方の）存在なのである。そして世界とはこの様なそれぞれに限定をもつ萬物の存在の場であり、社會とはこの様なそれぞれに限定をもつ無數の自己の生存の場なのである。郭象はこの様な萬物の存在の場としての世界、無數の自己の生存の場としての社會を肯定する。

一體、小なるものと大なるものが群をなして存在するのは己むを得ない勢である。（大宗師 篇註）

人間は群をなして存在するものであり、群をなして存在するものであるからには、孤立しては存在し得ないのである。（人間世 篇註）

人間は社會的存在である。自己はただ一人として存在する事は出来ない。そして人間が社會的存在であり、自己はただ一人として存在する事が出来ない以上、自得が眞の自得として成り立ち、萬物の無爲が眞の無爲となるためにはこの自己の自得とかの自己の自得を同時に成り立たしめるもの、すべての個物の無爲を無爲として遂げさせる存在が考へられなければならぬであらう。社會とはそれぞれの自己が無數に並び生き、それぞれに自得する場であるが、それぞれ自己は限定をもつた存在、一方の（有方の）存在であるから、この様な特殊としての自己が特殊として成り立つためには、すべての特殊をすべての特殊として成り立たしめる普遍者―究竟的な人格が存在しなければならぬと

郭象は考へるのである。(註)そして彼はこの様な普通者——究竟的人間——を傳統的な儒家の聖人としてとらへる。郭象において聖人とは萬物の自得を自得として成り立たしめる普通者、すべての人間の無爲を無爲として遂げさせる究竟的人格であつたのである。(註)彼はまたこの聖人を「無心者」とよび、「物と冥する者」とよび、「無方の人」「無待の人」として説明する。「無心者」といひ「物と冥する者」といひ「無方の人」「無待の人」といふのは、云ふ迄もなく莊子の究竟的人格——神人もしくは至人——に他ならない。(夫神人即今所謂理人也。——逍遙遊悟註。神人者、無心而順物者也。——人間世篇註。)郭象は傳統的な儒家が最高の政治的倫理的人格とする聖人を、この様な莊子の究竟者——神人もしくは至人として性格づけるのである。

ここで我々は郭象が既に述べた如く個物の自得を強調しながら、しかもそれぞれの個物の自得に究極の世界を考へずに、更に個物の自得を自得として成り立たしめる普通者・究竟者を考へてゐる點に注目すべきであらう。もと／＼莊子において至人と云ひ神人と云ふ場合、それはあく迄個物の絶對性の自覺において到達さるべき究竟の境地であり、個人の主體性において實現さるべき最高の人格であつた。ここでは個物(自己)の悟達の外に(或は上に)普通者・究竟者の悟達があるのではなしに、個物の悟達がそのまま普通者・究竟者の悟達なのであり、自己が普通者・究竟者となるのであつた。莊子においては、それぞれの自己が、そのまま普通者・究竟者たるべき存在として考へられてゐるのである。そしてここに莊子の思想の徹底した個人の立場がある。(註)(莊子の「無」はこの様な個物の絶對性、個人の主體性において實現さるべき最高の人格であつた。)然し郭象はこの様な個人の主體的自覺に成立する莊子本來の神人(至人)を、最高の政治的人格として社會的に把握する。彼において莊子の神人(至人)はまた儒家的な聖人でなければならなかつた。聖人とは本來「己を修め、人を治める」存在なのである。彼においては神人も亦「人を治める」存在でなければならなかつた。ところで郭象の神人が聖人——人を治める最高の政治的人格、すべての個物を統べる超越者として性格づけられる時、それがもはや莊子本來の神人とは異つた性格のものとなる事は云ふ迄もあるまい。と共に、それは一切存在の超越的な根據を否定する彼の存在論——無の解釋——とも抵觸して來るであらう。彼は

莊子の無の解釋においては一切存在(有)を超越する如何なる存在をも否定する立場をとりながら、人間の社會に關しては萬物を統べ、一切存在を超越し包む超越者としての神人(聖人)の存在を肯定するのである。そこには明かに一つの矛盾がある。少くとも一つの論理的な不徹底さがある。然し我々はこの不徹底さの中にこそむしろ莊子の思想を自己の思索の據り所としながら、なほ傳統的な儒家の立場を自己の立場としてゐる郭象の姿を看取すべきであらう。郭象は莊子が個人の主體的な立場で追求した究竟的な人間の在り方を、彼の社會的關心と彼の時代の政治的要請の中で新しく性格づけてゐるのである。そしてそこには莊子の思想を成立せしめた個人的社會的基盤と郭象の思想的立場を支へるそれとの相異が考慮されなければならぬであらう。私が初め(第一章)に郭象の思想形成の基盤の問題に一應觸れておいたのも、このためにほかならなかつた。

それならば、無心といひ物と冥するといひ、無方無待といふのは如何なる事か。それはまた如何にして究竟者——聖人——の在り方であり得るのか。

無心とは物と冥して(一切存在と)冥合して(天下(世)に自己と對立する何物をも持たない事である。天地萬物の根源に立つて、その玄極(究極)の一)と一體となる事である。それは、自己自身は如何なる限定をも持たない無方として、一切の何方(限定をも)に應じてゆく事が出来る。(齊物論)

一體、己れに任ずる者(自己の立場を)固執する者(は、すべての物と對立し、すべての物に順つてゆく者は、物と對立する事がない。だから、物と冥する者は無心に一切存在に順ひ、ただ物に感かされて動くだけで、自ら動くといふ事)となつてゐる。(逍遙遊)

一體、物と冥して一切の變化に循つてゆく者のみが、常に自由無碍で無待(何物にも依)てゐる事が出来る。...

無待の人は自己と對立する一切の存在を遣れて、萬物とその差別と對立の根源において冥合するのである。(同)

郭象において無心とは世界に自己と對立する何物をも持たない事であり、一切存在を一切存在として包容する事で

あつた。それは自己と對立する何物をも持たないから萬物を超えてあり、一切存在を一切存在として包容するから萬物と離れることがない。無心とは何物にもとらはれず何物にも應じ得る境地、何物にも依存せず何物をも包容する原理である。郭象は無心のこの様な何物にも依存しない主體性を無待として理解し、無心のこの様な何物をも包容する普遍性を無方として説明する。彼において無心はまた無待であり、無待はまた無方であつたのである。ところで無心が何物にも依存せず何物をも包容する究竟者の境地であるとして、それは如何にして可能なのであらうか。郭象はそれを物と冥する事において説明する。物と冥するとは玄同する事である。

物がみなそれぞれ自己を是とすれば、すべての物は是でないものはない。また物がみなそれぞれ他者を彼とすれば、すべてのものは彼でないものはない。ところですべての物が彼でないものはないといふ點からすれば、世の中には是であるものはない事になり、すべての物が是でないものはないといふ點からすれば、世の中には是であるものはない事になる。玄同とはこの様な彼もなく是もない立場に立つ事である。(齊物論篇註)

一體、自己を是とし他者を非とするのは物の世界の常態であるが、その自己の是が果して絶對の是であるならば世の中に之を非とする者はない筈であり、その他者の非が絶對の非であるならば、世の中に之を是とする者はない筈である。然し現實には自己の是は他者によつて非とせられ、他者の是は自己の非とする所であるから、是とか非とかいつても、それは要するに相對的であり、相對的である限り、實は是もなく非もないのである。(齊物論篇註)

彼と是・是と非、總じて大と小・長と短・美と醜・賢と愚・善と惡等々、物の世界に成立する一切の差別と對立は要するに相對的であり、それらが相對的である限り、眞に在るもの(絶對的なるもの)は、その相對性を超えるものでなければならぬ。己れを是とし他を非とする事は立場を他に移せば他が是で己れが非とされる事である。是と非とは相對的なもので、この相對性を超克するためには、是でもなく非でもないといふ立場がなければならぬ。玄同するとはこの是もなく非もない立場に立つ事である。是もなく非もないといふ立場に立つことこそはじめて是と非とを超

え、是と非とを包むことが出来るのである。

この故に小と大とを統ぶるものは、小でもなく大でもないもの、死と生とを統ぶるものは死もなく生もない立場でなければならぬ。だから小でもなく大でもない境地に遊ぶ者は無窮者であり、死もなく生もない境地に冥合する者は無極者である。(道流遊稿註)

物と冥する—玄同する—とは、この様な物の世界の相對性の根源—一切存在の差別と對立を超え包む絶對の一—に立つ事である。すべて個物は大であるか小であるか、賢であるか愚であるか等々限定をもつ存在であり、しかもその限定はそれぞれの個物にとつて自然であり、絶對であるが、この大と小、この賢と愚を統べるためには、大でもなく小でもなく、それ故に大でもあり小でもあり得る立場、賢でもなく愚でもなくそれ故に賢と愚とにそれぞれその所を得しめる立場がなくてはならぬ。玄同とはこの様な大でもなく小でもなく、大でもあり小でもある立場に立つ事である。物と冥するとはこの様な統一者の原理であり、普遍者の境地であつた。そして郭象はまたこの様な普遍者統一者の境地を形象概念を超えた世界として把握する。

一體、ある事を宜しいと説明する場合、その説明の根柢には宜しいと説明されない多くのものが残されるであらう。だから宜しいと説明する事がなければ、宜しいと説明されないものが残される事もないであらう。宜しいと説明されないものが残されなければ、一切はみな宜しいといふ事になる。一切がみな宜しければ、宜しいといふ事さへなくなるであらう。(徳充符稿註)

凡そ形象概念は何かを何かであると限定する事を本質とする。然し何かを何かであると限定する事は限定されない多くのものを残すといふ事である。限定されたものの背後には常に限定されない普遍者がある。形象概念はそれが如何に精緻であらうともこの普遍者を限定し盡くす事は出来ない。だから普遍者は常に形象概念を超え、形象概念の否定された所に普遍者が普遍者としてあらはれるのである。眞に在るものは形象概念を超えて在る。郭象において眞に

在るものは形象として捉へる事も概念によつて説明し盡くす事も出来ないと思へられるのである。

要するに郭象において無方無待の究竟者の立場は、何かであるのではなくて何もでもない立場、何もでもないくてもあり得る立場であり、それは形象概念を超えた世界として求められてゐるのである。郭象において無心とはこの様な何もなくても何ものでもあり得ることであつた。そして聖人とはこの様な無心者にほかならなかつたのである。ところで郭象の聖人―無心者、物と冥する者、無方者、無待者―が大體以上の如き者であるとする時、この様な彼の聖人の性格づけを特徴づけてゐるものは何であらうか。我々はそこに「もの」としての聖人でなく、「はたらき」としての聖人を把握しようとする彼の企圖を容易に看取し得るであらう。郭象において聖人とは名(概念)によつて捉へうるもの、形象において説明され得る存在ではなくて、一切の空間を包み、あらゆる時間を超えてすべての存在に應ずるはたらきそのものであつた。聖人は「迹」ではなくて「所以迹」なのである。

徳は神人の迹で、神人とは迹する所以(迹としてあらはれる。) (天) (地) (篇註)

聖人に法(つと)する者はその迹に法つてゐるにすぎない。迹は既往のものであつて、あらゆる變化に應ずるはたらきそのものではない。既往の迹にとらはれて千變萬化する現實に自由に對應しようとしても、必ずゆきつまりが生ずるであらう。(法) (篇註)

一體、有虞氏とか秦氏とか云つて古の聖人を尊重しても、それらはみな彼等が世を治めた迹をとらへて名づけたものにほかならない。迹はあくまで迹であつて迹する所以ではない。迹する所以のものは迹の無いものであり、迹の無いものには名づけようがないのである。(應帝王) (篇註)

郭象において聖人とは迹する所以―名づける事も形として捉へる事も出来ぬはたらきそのものであつた。仁といひ義といひ、禮といひ樂といひ、世人が聖人の道德規範として尊ぶ一切のものは、このはたらきそのものを名(言) (葉)によつて説明し、形として捉へた迹にすぎない。迹は固定と停滞と枯渴の原理である。聖人の徳はそれが無爲であらうと無心

であらうと單なる概念として理解される時、全く一つの迹にすぎないのである。(自三代以上、實有無爲之迹、無爲之迹、亦有所爲者之所上也。尙之則失其自然之素。 篇註) 聖人のはたらきは迹として残りながらも、そのはたらきそのものは迹する所以として極まる事なく盡きる事なく一切の空間にわたり、一切の時間を起えて日に新たなのである。郭象の聖人は無爲―無心―の體得者であつたが、その無爲―無心―は、はたらきそのもの―無名―として捉握されてゐるのである。そしてここに我々は老莊の無名に對する彼の解釋の新しい展開を指摘する事が出来るであらう。

註(1) 郭象は勿論この様な聖人の存在をも自然によつて説明する。「神人は特り自然の妙氣を禀けしもののみ。」(逍遙遊篇註) 「それ松栢ひとり自然の鍾氣を禀く。故に能く衆木の傑たるのみ。」能く爲して之を得るに非るなり。「特り自然の正氣を受くる者は至つて稀なり、下は唯松栢、上は聖人あるのみ。」(徳充符篇註)

註(2) 郭象のこの様な思想は彼の莊子註の各所に見られるが、それを最もよく現はしてゐるのは、彼の論語體略(爲政篇)の「徳」を萬物の得性とし、「政」を萬物の性を得しめる事だとするその解釋であらう。莊子逍遙遊篇註に「聖人とは萬物が性を得る事だ」といふ一句がある。

註(3) 拙稿「莊周の遊について」(支那學第十二卷、三・四號) 参照。

(四)

さて以上私は西晉末期の動亂と混迷のシナ社會に生きた郭象の問題が、自己と世界の存在根據、悲しみなく憂なき人間の安らぎの生活、對立と鬭争の超克された平和な社會及びその社會における究竟者―聖人―の探求にあつた事、そして彼の莊子注は莊子を媒介とするこの様な問題に對する彼の思索の成果にほかならず、それは老莊の無爲自然に對する自得ないし無心の哲學としての新しい意義づけと體系的な把握において、當時の老莊學に一步を進めるものであつた事を、主として彼の「無」「無爲」「無名」の解釋によつて考察してみたのであるが、それならばこの様な彼の莊子解釋―莊子を媒介とする彼の思想―はシナ思想の歴史において如何なる地位を占め、如何なる意義を擔ふのであ

らうか、最後に私はこれに關する二三の點を附記する事によつてこの小論の結びに代へたいと思ふ。

第一に注目されるのは、彼の莊子解釋が莊子的な思想による儒家思想の革新もしくは深化、特に莊子的な究竟者による儒家的聖人の新しい性格づけにおいて、シナ思想の展開の上に一つの劃期的な地位を占めてゐる事である。既に述べた如く儒家思想は漢末魏晉のシナ社會の亂離の中で、その成立基盤を根底からゆすぶられる自らの姿を見出さざるを得なかつた。即ち一方において儒家的學問教養がもはやそのまま現實の利祿と結びつかぬといふ社會的條件の變化の中で、他方また本來政治倫理の教説としての儒家思想が危機における人間精神の内面的超克に殆んど寄與し得ぬといふ思想そのものの限界性において、それは自らの無力を自覺すると共にその革新と深化の路を他の思想の包攝に見出さなければならなかつたのである。(事情は多少異なるが我々は之を宋學の擔つた思想史的課題と比較して考へる事が出来る。) そしてこの趨勢はこれも既に觸れた如く、王弼・何晏の思想的立場に既に指摘されるものではあつたが、魏・西晉を経てその末期を生きた郭象に至つて一應の結實を見るに至るのである。つまり郭象は魏晉における儒家思想と老莊思想の調和と融合の趨勢の一頂點として西晉末期に位置すると共に、シナ思想が漸く佛教思想と密接に交渉しはじめる次の東晉時代と界を接する事において一つの注目すべき思想史的意義を擔つてゐるのである。郭象の思想は先秦から漢魏を経て西晉に至る本來的な(佛教思想と交渉をもつ以前の)シナ思想が、本來的なシナ思想として展開した一應の完結を示すものとして、何よりもシナ的な思想であつたのである。

第二は彼の老莊解釋が、東晉以後の佛教思想の受容―格義佛教―において果したその大きな思想的役割である。上述の如く、郭象の莊子解釋は老莊(莊子)の「無」「無爲」「無名」等の解釋において、すぐれた立場と把握を示すものであつたが、その「無」「無爲」「無名」の解釋における彼の思惟と論理は、そのまま格義佛教―老莊思想による佛教教理の理解と解釋―におけるシナ佛教徒の思惟と論理を支へてゐるのである。即ち、郭象において無とは有の原因として無といふ本體があるのではなく、有の原因となるものは何も無いといふ事であり、無爲とは何も爲さない事では

なくて、すべてを自然において爲すといふ事であり、その無名は形(感覺的なもの)や名(概念)を超えたはたらきそのものとしての究竟者を説明するものであつたが、それらはそのまま佛教における「空」「般若」「涅槃」等の解釋と理解を培ふ思想的基盤にほかならなかつた。(我々はそれを郭象におくる事百年餘、東晋末期のすぐれた佛教學徒僧肇の佛敎義理の理解と解釋の中に何よりもよく述づける事が出来るであらう。)(註一)郭象の莊子解釋は儒家思想と老莊思想の調和と融合、本來的なシナ思想の一つの完成された形として思想史的意義を擔ふと共に本來的なシナ思想と異國的な佛敎思想の調和と融合においても重要な思想史的役割を果してゐるのである。

第三に郭象の思想が儒家思想と老莊思想との調和と融合の上に成り立ち、その成立の時期が本來的なシナ思想の展開の最後にあつてゐる事から考へられる様に、彼の思想がある意味でシナ思想もしくはシナの思惟の最も根源的なものをあらはにしてゐる事である。シナ思想の最も根源的なもの——我々はそれを何よりも一切肯定の精神として把握する事が出来るであらう。すべて存在するものは、存在するだけの理由と根據をもつて存在する。それが如何に小であらうと醜であらうと、またたとひ悪でさへあらうとも、すべて存在するものは肯定されなければならない。これも亦好く、かれも亦好く、今日も亦好く明日も亦好く、生も亦好く死も亦好い。人間と人間の社會の一切も亦肯定されるべきであり、一切が肯定される所、人間精神の眞の自由と解放がある。この様な一切肯定の態度は必然的に人間に對する無條件の肯定と人間性に對する絶對的な信頼とにそのままつながるであらう。シナ思想において性善説が常に人間理解の基調をなし、人間と人間の社會に對するさまざまな思想が常に何らかの意味でこの基調の上に育てられて來た事も決して偶然ではない。そして郭象の思想をその根柢から最も強く特徴づけ、彼の思想に最もあらはに凝集してゐるものは、この様な一切肯定の精神にほかならなかつた。彼が「堯と桀とは自得において均しい」といひ、「堯と桀の二君はおのおの天素を受けてをり、相爲す事が出来ない」といふ時、それは人間の倫理的實踐をさへ存在の自然に還元しようとする彼の徹底した一切肯定を最もよく表現してゐるのである。勿論そこには既に東晋の支道林が彼を批判してゐる様に(世說新語文學篇及)、人間精神の主體的な昂揚と飛躍に關する多くの問題が残されてゐるであらう。

然し郭象が無心者として把握するその究竟的人間—聖人—の自然存在性を嚴しい主體的實踐に置きかへる時、我々はそこに唐末五代宋のシナ禪が必死に追求したあの究竟的人間—解脱者—の姿をそのまま見出す事が出来るのではなからうか。「日は好日」といひ、「不思善惡」といひ、「卽心卽佛」といふその究竟者の境地は、そのまま郭象における究竟者—無心者—の境地でもあつた。郭象はそれをただ自然として捉へてゐたのである。そしてこの「自然」が人間の高く嚴しい主體性において超克されるためには彼以後數百年のシナ思想史が必要であつた。郭象の思想はこの點においてもまた看過すべからざる思想史的意義を擔つてゐるのである。

(完)

註(一) この點に就いては拙稿「僧肇と老莊思想—郭象と僧肇—」(京大人文科學研究所編「華論の研究」所收)の論述参照。

—一九五三・四・二〇稿—五四・三・五改稿—

(筆者 大阪府立北野高等学校教諭)

前 號 目 次

高さ、大きさ、深さの論理……………植田 壽藏

デカルトの自由論(卷)……………瀧浦 靜雄

郭象の莊子解釋……………福永 光司

——主として「註」「無意」「無名」「無心」——

unchangingly since the ancient Greece, has become a question through the revelation of its own unseen essence at the time of the fulfilment of this essence, and the question has thus become the thinker's "existence". And hence the problem of the "Be".

* On Kuo-Hsiang's Interpretation of Chuangtzu :
especially concerning "Wu", "Wu wei"
and "Wu ming"

By Mitsuji Fukunaga

The paper aims to deal with the thought of Kuo-Hsiang (郭象) who forms a conspicuous peak in the history of Laotzu-Chuangtzu School during Wei and Chin Eras, considering not least of all what the social basis for the formation of his thought meant; among his works preference had in this study to be naturally given to his main work: 'Notes on the Chuangtzu' (莊子註). According to the writer of this paper Kuo-Hsiang's achievement in general is found in his original re-statement of the traditional Confucianism in the light of the thought of Laotzu-Chuangtzu School and in his new characterisation of the Confucian 'Shêng jên' (聖人) by way of 'Shên jên' (神人) or 'Chih jên' (至人) of Chuangtzu; in the present paper the writer concentrates mainly upon Kuo-Hsiang's interpretations of 'Wu' (無), 'Wu wei' (無爲) and 'Wu ming' (無名), those fundamental themes of discussion in the Laotzu-Chuangtzu School during Wei and Chin Eras.

In Kuo-Hsiang 'Wu' was re-interpreted from his own ontological standpoint pantheistically as against the transcendental interpretation of it during the time previous to his; and Chuangtzu's 'Wu wei' is understood by him not as 'doing nothing' in the sense of non-chalance but as 'self-satisfaction' affirming everything ('tzu tê' 自得), while his 'Wu ming' is grasped as the pure action, beyond any form or shape, of the

ultimate (or 'Shên jên'='Chêng jên').

And it is to be noted that such interpretations by Kuo-Hsiang of 'Wu' 'Wu wei' and 'Wu ming' marked also the starting point of the development of the 'Ko i' (格義), or the restatement of Buddhistic thoughts by means of Laotzü-Chuangtzü's line of thoughts, which gradually came to feature as the main current of Chinese thought in the Eastern Chin and Sun Eras. The paper thus concludes with a brief observation on Kuo-Hsiang's significance in this chapter of the Chinese history of ideas.

* For the Japanese original of this article, see Vol. XXXVII, No. 2 & 3.