

語り得ぬものへのことば

——『莊子』における言語問題と言説への意識

について——

鈴木 達 明

京都大學

はじめに

『莊子』にとって言葉とは何であったのか。従來の研究の多くは、この問題を『莊子』の知識論の中に包括して論じてきた。『莊子』が「道」を言語化不可能であるとするのは、その「道」を通常の知的能力では認識できない存在と位置づけたことに由來するとし、言語の問題は知識の問題の一端であると考えたからである。その結果、議論の中心は思想内容の方に置かれ、實際の言説 (discourse) に見られる言語化の努力や言語表現そのものの特徴は、問題の

語り得ぬものへのことば (鈴木)

中心とはならなかった。もちろん、赤塚忠氏や大濱皓氏、池田知久氏らのように、『莊子』の言説の特徴を分析し、その結果を言語思想と關係づけて論じた研究もあったが、それらにおいても、扱う範圍がほぼ齊物論篇に限定されており、何より最終的に知識論の中に回収するという目的意識が依然として存在していたことから、『莊子』における言葉の問題はまだ十分に議論し盡くされてはいないと考えられる。

この問題について更に踏み込んで考えてゆくためには、まず『莊子』の言説が置かれていた特殊な状況を認識する必要がある。『莊子』の言語思想は、言語の意味表象機能に對して否定的な方向性を持つものであり、言語化不可能という性質を、「道」が絶對的な存在であるための重要な條件として設定していた。このような言語思想のもとで「道」について語ることは、自らの言説によって「道」の絶對性を失わせる可能性を常に有するという意味で「危険」な行爲となる。加えて、本論で見るように、『莊子』はその危険性を確かに意識していた。つまり『莊子』のテ

キストは、言語思想と言説の間に矛盾を抱え込みつつ、その危機を意識しながら語られた言説の集合であると言える。注意すべきは、この危険性は言語を問題とする場合に特に明確化するという点である。知識の場合には、「道」に對する無知を「坐忘」や「心齋」という言葉で表現しても直接矛盾は生じないが、言語の場合、「道」に對する「無言」を表現すれば、それが傳達される以上、「無言を言う」という矛盾が明示されてしまう。厳密に言えば知識の場合でも、一つの判断を下している時點で、例え直観的な把握であるとしても、何らかの理知が働いていることになり、矛盾と言えるのではあるが、その場合も矛盾は言語によって表現したことで生じたものであるから、結局言語の問題へと回収されることになる。以上から、私は、『莊子』の言語問題を知識論の中から一旦取り出し、従来のように思想の面だけに集中することなく、言説の表現形式を中心にして、検討してゆく必要があると考えている。

これに加えて我々が考えなくてはならないことは、『莊子』における「語ること」への意識である。『莊子』の言

説は、名（言語記號）と實（指示對象）の一致を稱揚する言語思想を持つ『荀子』のような儒家的テキストの言説と異なるばかりでなく、「道」の言語化を拒否するという點で『莊子』に類似した言語思想を持つ『老子』の言説とも大きく異なっている。そこで『莊子』の言説においては、言語思想の内容だけでなく、それをいかに表現するかという考え方もまた、表現形式を決定する大きな要因となると思われる。ゆえに、言説と言語思想との對應關係への考察を通して、その關係性の中に現れる『莊子』の「語ること」への意識についても注意深く検討してゆく必要がある。

なお『莊子』のテキストの成立と作者の問題については基本的に池田知久氏の説に従う。^②すなわち『莊子』を戰國時代中期から前漢武帝期までの間に「道」を思想の中心に置く多様な思想集團によって生み出されたテキストの集成と考え、現在のテキストにおける内・外・雜篇の區別や十三篇の分け方に拘泥することなく、同じ篇の中でも各寓話・論説ごとに別々の成立事情を持つことを前提として扱

う。但し、具體的な成立年代については池田氏の案のみに依るのではなく、従來の議論を斟酌して推測を行った。

一 『莊子』の言語思想

複雑な『莊子』の成立問題の中でも、齊物論篇が最も古い時期に成立した種類のテキストであることは、諸家がほぼ一致して認めるところである。^③ また齊物論篇は篇中に「言」や「知」などの認識問題に關わる論述を多く含み、更にそれらが理論的に展開されているため、『莊子』の言語思想の資料として扱うのに適している。そこでまず齊物論篇における言語思想を見てゆこう。

1 夫言非吹也、言者有言、其所言者特未定也。果有言邪、其未嘗有言邪。其以爲異於轂音、亦有辯乎、其無辯乎。(齊物論篇 南郭子綦・顔成子游問答)^④

そもそも言葉というものは單に風の音ではない。ものを言う場合には言葉の意味というものがある。だがその言葉の意味内容は全く確定できない。ならば、結

語り得ぬものへのことば(鈴木)

局言葉があることになるのか。それとも言葉がないことになるのか。それを殻の中にいる雛鳥の鳴き聲とは違ふといったところで、區別があるのだろうか。區別がないのだろうか。

ここでは「言」を「吹」と區別して「言」たらしめている。「言者有言」という存在理由に對し、それが萬物齊同の思想のもとでは結局「轂音」と異なるものではないと言つつまり「言」の表象する世界の差異を否定することによつて、「言」の記號體系としての機能に對して不信が表明されている。更にこの問答の最後では、齊同世界の維持のために「言」を排除することが要請される。

2 天地與我並生、而萬物與我爲一。既已爲一矣、且得有言乎。既已謂之二矣、且得無言乎。一與言爲二、二與一爲三。自此以往、巧歷不能得、而況其凡乎。故自無適有以至於三、而況自有適有乎。無適焉、因是已。(齊物論篇 南郭子綦・顔成子游問答)

天地は自分と差別なく成り立つており、萬物も自分とともに「一」である。(このように世界は)すでに「一」(齊同)であると言った。その他に言葉が有り得ようか。すでに世界は「一」であると言った。そう言った限りは言葉を無しとして済まされようか。すると實在の「一」と、「一」という言葉とで二つになつてしまい、(この「二つ」というのも別の言葉であるから)表現の二つが眞實の「一」と合わさつて三つとなつてしまい、これから先は計算上手でもとらえられない。凡人ならなおさらである。「無」から「有」に向かつてゆくだけで、「一」は三つとなつてしまうのだ。ましてや「有」から「有」に向かうとなれば、絶對の「一」など得られるはずはない。どこへも行くまい。ただこの境地に止まるばかりだ。^⑤

萬物齊同は「言」によつて否定され、本來「無」であり「一」である世界が際限なく壊されてゆくことになる。齊物論篇には、全體にわたつて以上の二例のような言語への

強い不信が存在している。但し、それはまた、ほとんど齊物論篇に限定された特徴でもある。『莊子』の中で主流を占めるのは、通常の言語の意味表象機能には限界があると考え、「道」という絶對的な存在は言語によつて直接語ることはできないとする言語思想である。この場合は、齊物論篇のように言語の意味表象機能を全面的に否定するわけではなく、「道」以外のものに對しては、言語が一定の機能を持つことを認める。

3 无始曰、「道不可聞、聞而非也。道不可見、見而非也。道不可言、言而非也。知形形之无形乎、道不當名。」无始曰、「有問道而應之者、不知道也。雖問道者、亦未聞道。道无問、問无應。」(知北遊篇 泰清・無爲・無始・無窮說話)

無始は言つた。「道」は聞くことはできない。聞けるならばそれは眞の『道』ではない。『道』は見ることとできない。見えるならば『道』ではない。言うこともできない。言えるならば『道』ではない。こうし

て形有るものを形體として成立させる『道』が、それ自體は形を持たないことを理解するなら、その『道』を名付けてはならぬとするのは當然だ。」無始はこうも言った。『道』について問われて答える者は『道』を知らないのだ。質問した者にしても、『道』を教えももらったことにはならない。『道』は問うこともできず、問われても答えることはできない。」

この例では、造物者としての「道」自體は形を持たず、名付けられもしないと言う。もう少し説明を加えれば、「道」とは「言」以前の根元的存在であり、始めも終わりもない無窮の存在であるから、人間の知的能力として限定された機能しか持たない言語では、その根元性・無窮性を表現することは不可能であるという考え方である。「道」に對する言語の意味表象機能を否定はするものの、齊物論篇に見えたような言語全般に對する不信は無く、萬物齊同のためには言語を排除するという考え方は異なっている。

語り得ぬものへのことは（鈴木）

4 夫精粗者、期於有形者也。无形者、數之所不能分也。不可圍者、數之所不能窮也。可以言論者、物之粗也。可以意致者、物之精也。言之所不能論、意之所不能察致者、不期精粗焉。（秋水篇 河伯・北海若問答）

そもそも精微とか粗大とかいうものは、形有るものの範疇のことだ。形のないものは數量では區分できないものであるし、枠づけられないものは、數量では究明できないものである。つまり、言葉によって説明できるものは、有形の物の中で粗大なものであり、心によつて接近できるものは、有形の物の中で精微なものであるが、言葉で説明できず、心でも把握できないような対象については、もはや精微や粗大という概念ではとらえられないのである。

この例では「言」と「意」の及ぶ範圍を規定することによつて、それによつて把握できない「道」の無窮性を示唆している。『莊子』には、例4のように「言」と「意」、或いは「言」と「知」とを分け、その間に段階の差を設けて

いる例が他にも見られるが、その場合、常に「言」の方が低次の段階として扱われている。ともあれ、この例においても、「道」以外の一部の存在（この例文では「物之粗」）に對して「言」が一定の意味表象機能を有しているという考え方は共通している。

その他に、『莊子』には言語の意味表象機能を全面的に認めていると思われる部分も見られる。例えば例4と同じ寓話の中には、「是所以語大義之方、論萬物之理也。」（これが大なる徳義の道を語り、萬物全てのしくみを論ずる手だてである。）と北海若が述べる箇所があり、「大義之方」・「萬物之理」という「道」の働きが言語化可能なものと考えられているように見える。また、天道篇の大道有序論には「語道而非其序者、非其道也。語道而非其道者、安取道。」（「道」について論じていながら、本末・先後の序列を忘れたものは、あの眞の「道」ではない。「道」について論じていながら、實はそれは眞の「道」ではないという言葉が見られる。「道」を會得することができようか。）という言葉が見られる。これらの例から、「道」まで言語によって表現しうるといふ、別種

の言語思想を想定すべきなのか検討する必要がある。まず天道篇・大道有序論の場合は、法家思想や黃老思想の影響關係が色濃く見られ、『莊子』の中でも異質な部分である。^⑥ また秋水篇の例では、例4のように「言」を制限する言語思想が同じ寓話の中で示されており、寓話全體から見れば、矛盾し對立する二種の言語思想が見られるというより、實際の言説において言語思想と矛盾する表現を用いてしまったものと解釋すべきであろう。『莊子』の中で言語に對して肯定的と思われる記述（「道」を言葉で直接的に説明しているなど）は量的にも少なく、論説として明示されることもない。ゆえに、これらの記述を『莊子』の言語思想の表すものとして扱うのは適當でないと考える。したがって本論では、『莊子』の言語思想を、齊物論篇に見られる言語全體への嚴しい不信を持つ考え方と、それ以外の部分に廣く見られる、「道」に對する言説は排除するけれども、他の萬物に對しては言語に一定の機能を認める考え方との二種類に分けて論じてゆくことにする。以後、前者を「齊物論篇的言語思想」、後者を「主流的言語思想」と呼稱する。

二 齊物論篇の言語思想における言説

齊物論篇の言語思想は、言語の意味表象機能を根本的に疑う厳しいものであった。では、そのような言語思想においては、いかなる言説が使用を許されるのだろうか。その答えを齊物論篇に見える特徴的な表現から探ってゆくことにしたい。

まずは反復疑問による問いかけを用いた表現が挙げられる。例1では「果有言邪、其未嘗有言邪。」また「其以爲異於鷦音、亦有辯乎。其無辯乎。」という具合に、反復疑問の型で問題を提起するが、結局それに對する答えは出されない。もしここで肯定なり否定なり何らかの判断を下すならば、それは直前に述べたことに對して自ら矛盾をきたすことになる。なぜなら「言葉がある」ということも「言葉がない」ということも是非判断に他ならず、その時には「其所言者特未定也」という認識と矛盾してしまうからである。以上のようなこの表現特有の論理については、早くに大濱皓氏による指摘がある。^⑦そこで大濱氏に従って、こ

語り得ぬものへのことば（鈴木）

れを「判断放棄の表現」と呼ぶ。なお、判断放棄する根據は齊物論篇の言語思想にあるわけだが、逆に言語思想の側から考えると、『莊子』の意圖が反復疑問のうちの「未嘗有言」や「其無辯」の方にあることが分かる。このように「判断放棄の表現」では、常に疑問中の否定的判断の方が選擇されるべき答えとなっている。

これに類似するものとして、目覚めているのか寝ているのかを夢を見ているその時には知り得ないという現象に基づいて、今は「夢」か「覺」かと自問する形式を用いて自己の判断を打ち消すという表現形式がある。これも一種の判断放棄の表現と言えるだろう。

次に挙げられるのは、「言」に對する不信を表明した後で、「嘗試論之」（ちよつと語ってみよう）などの言辭を置いて、その前提を一時保留した上で語るという表現である。

5 醫缺問乎王倪曰、「子知物之所同是乎。」曰、「吾惡乎知之。」「子知子之所不知邪。」曰、「吾惡乎知之。」「然則物無知邪。」曰、「吾惡乎知之。雖然、嘗試言之。

庸詎知吾所謂知之非不知邪。庸詎知吾所謂不知之非知邪。」（齊物論篇 齧缺・王倪問答）

齧缺が王倪に尋ねていった。「先生は全ての存在が共通して正しいとするものをご存じですか。」「私がどうしてそれを知っているか。」「先生は、ご自分が知らないということをご存じなのですか。」「私がどうしてそれを知っているか。」「それでは全ての存在には知らないのでしょうか。」「私がどうしてそれを知っているか。私とは言え、ちよつと試しに言ってみようか。私が『知っている』と言うことが、實は『知らない』ことではないのか、はたまた私が『知らない』と言うことが、實は『知っている』ことではないのか、どうしてそれが私に分かるう。」

三度の問いに對して全て「吾惡乎知之」と答えることで、「知識論としてのみならず、實際の言説の上でも「無知」を徹底する。その上で「雖然、嘗試言之」と以上の「無知」を一時保留して語り出すのである。この例の他に、南郭子

綦・顏成子游問答にも同様の文句が見られるし、また瞿鵲子・長梧子問答での「予嘗爲女妄言之、女以妄聽之、奚。」（私がちよつと試しにお前のためにでたらめに話をするから、お前もでたらめに聞くのだよ。どうかね。）という文句も、この表現の一種とみなすことができる。これらを「不信保留の表現」と呼ぶことにする。

齊物論篇には、例5や次の例6のように、不信保留の表現と判斷放棄の表現が話の内容を挟み込んで置かれている場合も多い。その場合、最初に「嘗試論之」と言うことで強力な言語不信を一旦保留し、更に自己の語りの最後に判斷放棄をすることで、今語ったばかりの言説を無化しようとするねらいがあると考えられる。このように、これら二つの表現は、嚴しい「言」への不信を持つ齊物論篇的言語思想の下で何とか語ろうとするための表現手法であつたと考えられる。

以上の二者とは性質を異にするが、もう一つ擧げておくべき特徴がある。それは「言説の過剰」である。具體的には同型文・類型文の反復による列敘表現を指す。まずは上

昇的漸層法 (cinema) のレトリックを用いる例を擧げよう。

6 今且有言於此、不知其與是類乎。其與是不類乎。

類與不類、相與爲類、則與彼無以異矣。雖然、請嘗言之。有始也者、有未始有始也者、有未始有夫未始有始也者。有有也者、有無也者、有未始有無也者、有未始有夫未始有無也者。俄而有無矣、而未知有無之果孰有孰無也。今我則已有謂矣、而未知吾所謂之其果有謂乎。其果無謂乎。(齊物論篇 南郭子綦・顏成子游問答)

今ここに言葉があるとす。この言葉があのは是非判断を超えた「道」と類似しているのかいないのか、それは分からない。類似しているというののも類似していないというののも同類であつて、かの世俗の是非判断と異なることはないのだ。(だからどう言おうと詮無いのだが)とは言え、試しに言わせてもらいたい。始めということが有る。また始めということさえ無かつた始めが有る。また始めということさえ無かつた始め、それさえまだ無かつた始めが有る。有るということが有る。

語り得ぬものへのは (鈴木)

無いということが有る。無いということさえ、無かつたときが有る。また無いということさえ無かつたとき、それさえまだ無かつたときが有る。突如極限の無が有ることになる。しかしながら、そのような無が有ることになるが、果たして「有」であるのか「無」であるのか分からない。今私はここでこのように言葉を述べた。だが私が言つたこの言葉が、果たして言つたことになるのか、言つたことにならないのか、それも分からない。

この例文では、「有」に對する否定として「無」、更にその否定としての「未始有無」へ、更にその否定としての「未始有夫未始有無也」へというように、否定を重ねることによつて「無」の追求が進んでゆく。ここでは、無限回の否定の繰り返しによつて、究極の「無」(「俄而有無矣」の「無」)へと行き着くことが表現されている。

このように否定を用いることでより高い次元へと超えてゆく論理形式は、赤塚忠氏によつて道家の特徴として指

摘されたものであり、「否定陳述による超出」と呼ばれている。^⑧例5に見える「吾惡乎知之」の繰り返しによる無知の徹底もこの一種である。『莊子』の「言説の過剰」について論じるために、『老子』における「否定陳述による超出」の表現と比較してみよう。

7 大成若缺、其用不弊。大盈若冲、其用不窮。大直若屈、大巧若拙、大辯若訥。躁勝寒、靜勝熱。清靜爲天下正。〔老子〕第四十五章^⑨

本當に完全なものは缺けたところがあるかのようにであるが、その働きは衰えることがない。本當に充滿したものは空虚なようであるが、その働きは盡きることがない。本當に眞つ直ぐなものは曲がついているかのようであり、本當に巧妙なものは拙いようであり、本當に雄辯なものは訥辯のようである。動き回れば寒さをしのげるが、じっとしていれば暑さをしのげる。清らかで静かなものが天下の君主となるのだ。

他に第二章・第四十三章に見える「不言之教」や第十四章に見える「無狀之狀」なども、この類例であると言える。このように、『老子』における「否定陳述による超出」は、逆説のレトリックを用いて表現されているのである。『莊子』と『老子』の間には、同じ「否定陳述による超出」であっても論理として微妙な差があり、單純に否定の數量の多寡をもつて比較するわけにはいかない。^⑩しかし、少なくとも表現の面において、一つの超出を一句の逆説で表現する『老子』に對して、漸層法のような數句にわたる列敘表現を用いる『莊子』齊物論篇の「饒舌さ」を指摘することは可能だろう。次に齊物論篇と『老子』の對偶表現を比較してその傍證としよう。

8 道行之而成、物謂之而然。惡乎然、然於然。惡乎不然、不然於不然。惡乎可、可乎可。惡乎不可、不可乎不可。物固有所然、物固有所可。無物不然、無物不可。〔齊物論篇 南郭子綦・顔成子游問答〕^⑪

「道」はそれを歩いて始めてできあがり、事物はそ

れを名付けて始めてそうなる。しかし何を「そうである」とするのか。「そうである」と思うものを「そうである」とするのである。何を「そうではない」とするのか。「そうではない」と思うものを「そうではない」とするのである。何を「よし」とするのか。「よし」と思うものを「よし」とするのである。何を「よくない」とするのか。「よくない」と思うものを「よくない」とするのである。全ての存在にはもともと「そうである」とできるものが備わり、またもともと「よい」とすべき価値がある。全ての物には「そうではない」ものではなく、「よくない」ものはない。

ここに見られる對偶表現は、疊語・反復を多用し、指示詞や否定詞を入れ替えた列敍表現である。それに對して『老子』の對偶表現は、例7のようにほぼ同句型を用いながら、それに載せる語彙を次々に類比的な別の語に變えてゆくという形式を持つ。兩者の形式の違いに伴う機能・効果の面での違いについては既に色々な點から研究されているが、その中で比較的廣く同意を得ているものとして、『老子』の對偶は主題について深甚な印象を與える效果を持つという説^⑭、そして『莊子』齊物論篇の對偶は、内容傳達における明晰さを犠牲にしても音韻的・形式的な遊戲性を追求した表現であるという説が擧げられる^⑮。

よく言われる「寡黙な老子と饒舌な莊子」という比喻、雑多な種類のテキストを含む『莊子』の全體に當てはめるのには慎重になる必要があるが、少なくとも、例6・8の考察から浮かび上がってくる『莊子』齊物論篇の特徴は、まさに「言説の過剰」であり、「饒舌」という印象を與えるものだろう。私はこの「言説の過剰」を、「はじめに」で述べた『莊子』の「語ること」への意識を示す重要なヒントであると思うのだが、それについては第五節であらためて論じることにする。

三 齊物論篇的言語思想から主流的言語思想へ

前節において、齊物論篇に見られる表現は、嚴しい「言」への不信を持つ言語思想の中で、できるだけそれに

抵觸せずに言説を行うための手法であると考へた。ではそれらの表現形式は、齊物論篇以外の部分ではどのように扱われているのだろうか。例として至樂篇の冒頭部分の、齊物論篇に類似した文章表現について検討してみよう。

9 天下有至樂无有哉。有可以活身者无有哉。今奚爲奚據、奚避奚處、奚就奚去、奚樂奚惡。(至樂篇 至樂論)

この世に至高の樂しみというものはあるのだろうか、ないのだろうか。我が身を安らかに生かすことのできる方法があるのだろうか、ないのだろうか。今、私は何を行い何を止め、何を避け何に身を置き、何に従い何を去り、何を樂しみ何を憎めばよいのか。

齊物論篇における判斷放棄の表現は、是非判斷を下すことを避けるために、問いかけの形で文を締めくくるが、その實、『莊子』の意圖としては否定的判斷の方をとるといふものであった。この例文でも「天下有至樂无有哉。有可

以活身者无有哉。」には反復疑問が用いられており、判斷放棄の表現に似ている。しかし、以降の文章を見る限り、ここでは「至樂」や「活身」が存在すると判斷していると考へるべきであり、最終的に否定の立場をとつてはいない。またこれは發語の部分であり、位置から言つても語つた後にその判斷を放棄するという役割は持ち得ない。従つて、例9の反復疑問は、齊物論篇的な判斷放棄ではなく、單なる自問である。「今奚爲奚據、奚避奚處、奚就奚去、奚樂奚惡。」についても、成玄英の疏が「此假設疑問、下自曠顯。」(これは假定として疑問を設けたのであり、以下を讀んでいけば自然に明らかにならう。)というように、單純な問いかけとして解釋するのが一般的であり、齊物論篇での用法とは異なる。

更にこの例文の後には、「請嘗試言之」といふ、不信保留に似た表現が見える。しかし「言」への不信がその前に提示されておらず、前後の文脈から言つても、この部分は話題提起の機能を持つだけであると考えるべきであつて、齊物論篇におけるような、自分の言説のために言語への不

信を保留するという機能はない。不信保留の表現に類似する形式は、至樂篇の例を含めて齊物論篇以外の部分に十三例見られるが、そのうち齊物論篇的な機能を果たしていることが明らかなのは田子方篇（孔子・老子問答）の一例に過ぎない。^④

「言説の過剰」についても検討してみよう。例6のような否定陳述を重ねて超出してゆく表現は、齊物論篇の他には徐无鬼篇（南伯子綦・顔成子問答）に見られるだけであり、「不言之教」（德充符篇）や「不知之知」（知北遊篇）のような『老子』的な逆説表現による超出が中心となる。例8で見られたような對偶表現は齊物論篇以外の箇所にも散見されるが、次に見る寓言篇のように、齊物論篇の引用や模倣であると考えられるものが多い。但し、「言説の過剰」という印象を與える表現ということであれば、主流的言語思想の言説において中心となる種種の寓話は、『老子』の譬喩と比較した場合にそれに當てはまるだろう。

このように、齊物論篇に似た表現は他の部分にも見られるのだが、それらのほとんどは齊物論篇のような言語思想

語り得ぬものへのことば（鈴木）

と密接に關わる機能を持っていない。『莊子』に近い時期に成立した他の道家テキストでも状況は同じである。例えば『淮南子』俶真篇では、冒頭に例6の「有始者、有未有始者」節が引用されるが、宇宙生成論としての解説を加えられることによって、齊物論篇における「否定陳述による超出」の無限の繰返しという性質は失われている。齊物論篇的言語思想と主流的言語思想は、勢力範圍の廣さに大きな差があり、『莊子』の雜駁な成立事情から言っても本來は直線的な繼承關係を想定することは適當でない。

しかし既に述べたように、他の様々な方向からの考證によっても齊物論篇の大部分は『莊子』中でも最も古い時期に成立したテキストであると考えられること、そして以上に見られるような状況から、基本的には齊物論篇的言語思想が先行して存在し、それが漸進的に主流的言語思想へと變化していったと考えられる。ではなぜ、齊物論篇的な言語思想や言説は、莊子學派の中で大きな勢力を持ち續けられなかったのだろうか。次に、その原因について考えてみよう。

齊物論篇の言語思想は、言語の意味表象機能に強い不信を抱き、言説が萬物の齊同を破壊すると思われるものだった。またその言語思想を反映した言説は、言語への不信を保留してから語り始め、語った後で判断を放棄するという複雑な手續きを求めるものであり、列敍表現を多く含む難解な表現形式を持っていた。思想を共有する學派内での傳達ならばともかく、遊説家として、辯説をもつて自説を展開し、他學派との角逐の中で自らの學派を繼續し發展してゆくに當たつては、このような言語思想と表現形式は大きな障害になったと思われる。莊子學派が他の先秦文獻に現れることは少なく、その活動は他の諸子と比べて目立たない。けれども『荀子』解蔽篇や『莊子』天下篇に「莊子」・「莊周」の名が見られること、また説劍篇において「莊周」が遊説家として描かれていることなどから、戰國時代末期において、莊子學派が遊説家として一定の勢力を保っていたことが推測できる。そして自己の辯説によって身を立てる遊説家であつた以上、齊物論篇の特徴が引き起こす辯説の障害は、切實な問題であつたに違いない。私は、それこそ

が齊物論篇の言語思想と表現形式が保持されなかつた最大の原因であつたと考える。遊説家としての生活形態を取る限り、言語への不信は、少なくとも表現の面では緩和されざるを得なかつたはずである。そして、不信が緩和され、言説の自由度が高まつてからは、齊物論篇の表現は使われなくなり、その結果それらの表現が齊物論篇以外ではほとんど見られないという現象が生じたものと考えられる。このように考えると、言語思想の變化は言説の變化にリードされた可能性が高いと思われる。

ともあれ、この緩和された言語思想においても、「道」についての「言」は依然として禁じられている以上、『莊子』が「道」について語ろうとする限り、通常の言説を使用して直接語るわけにはいかない。そこで、齊物論篇の表現に代わる、「道」を語るための新たな言説が模索されることが推測される。その理論面における一つの成果と考えられるのが、寓言篇第一章である。¹⁰

10 寓言十九、重言十七、卮言日出、和以天倪。

寓言十九、藉外論之。親父不爲其子媒。親父譽之、不若非其父者也。非吾罪也、人之罪也。與己同則應、不與己同則反。同於己爲是之、異於己爲非之。

重言十七、所以已言也。是爲著文。年先矣、而无經緯本末以期年耆者、是非先也。人而无以先人、无人道也。人而无人道、是之謂陳人。

卮言日出、和以天倪、因以曼衍、所以窮年。不言則齊、齊與言不齊、言與齊不齊也。故曰、无言。言无言、終身言、未嘗言。^{①⑦}終身不言、未嘗不言。有自也而可、有自也而不可。有自也而然、有自也而不然。惡乎然、然於然。惡乎不然、不然於不然。惡乎可、可於可。惡乎不可、不可於不可。物固有所然、物固有所可。无物不然、无物不可。非卮言日出、和以天倪、孰得其久。萬物皆種也。以不同形相禪、始卒若環、莫得其倫、是謂天均。天均者、天倪也。

(私の語る言葉は) 寓言が十中九を占め、重言が十中七を占め、卮言は日々に現れ出て、天倪(自然のすりつぶし)を用いて全てを調和する。

語り得ぬものへのことば(鈴木)

寓言は十中九を占める。これは他の物に借りて論ずるものである。父親がその子供のために媒酌人をつとめないのは、父親が彼を褒めるよりも、父親以外の人が褒める方が効果的であるからだ。その効果が生じるのは、こちらの責任ではなく相手の責任である。人は自分と同じ意見には同調するが、自分と異なれば逆らう。自分と同じであれば「是」とするが、自分と異なれば「非」とするものなのだ。

重言は十中七を占める。論争をそこで止めさせるためのものである。それは古老の言葉を用いるものである。だが歳の上では先んじていても、もしその年齢に適合するだけの、筋道立って本末の備わった中身がなければ、それは人に先んじているとは言えない。人として(年齢を重ねながら)人を先導することができないのなら、人の道が備わっていないことになる。そのような人物は、「いたずらに歳を重ねただけの人間」と言う。

卮言は日々に現れ出て、天倪を用いて全てを調和し、

極まりのない變化に任せてゆく。これが壽命を極限まで窮める方法である。言葉を口にしなければ、萬物は齊同である。しかし齊同を言葉で表現するとき、それは既に齊同ではなくなる。「齊同」という言葉と本来の齊同とは一致しない。そこで「ものごとを言葉で表現しない」と言うのである。言葉にしてもそれが物事を表現していないならば、生涯語つても語つたことにはならず、また一言もしやべらなくても、それは語つていないことにはならない。人はそれぞれの理由があつて「よし」とするのであり、理由があつて「よくない」とするのであり、理由があつて「そうである」とするのであり、理由があつて「そうではない」と判断する。「惡乎可」から「物固有所可」までは例8と重なるので譯省略」卮言が日毎に口から出て、天倪を用いて全てを調和してゆくのでなければ、誰が極限の長壽を得ることができようか。あらゆる事物は種である。それらは皆異なつた形をとりながら次々に變つてゆく。初めと終わりとがまるで輪のように循環して、その理

を辿ることはできない。これが天均（天の齊同化作用）と言われるものである。天均とは天倪である。

ここで『莊子』は「寓言」・「重言」・「卮言」という三種類の言説の形を提示している。その中で際だって重要視されているのは「卮言」であるが、その解釋については説が分かれている。「卮言」を言語を越えた「言」として、「寓言」や「重言」とは別の次元のものであると解するのが主流だが、本論との關係では池田知久氏の意見が重要である。池田氏は、例10中の「言无言、終身言、未嘗言。終身不言、未嘗不言。」の「言无言」を「世界の總體性についての無言を内包する言を言う」と解釋し、寓言篇の引用部分を初期道家が實踐的眞知とその判断・表現の矛盾を解決するために書いたものとして位置づける。更に「卮言」とは、「言无言」の實踐であり、世界の齊同を内包し、それを否定でもつて表現する「言」であるとして、そのような「言」はむしろ積極的に言うべきだとする「言」の擁護がこの寓言篇に登場し、それによつて莊子學派の中で「言」

がほぼ完全に回復したと考えている。^⑭しかし、池田氏の理解するような「卮言」に當てはまる具體的な言説の例が齊物論篇以外には見られないこと、更に「卮言」という言葉

も天下篇を除いては他に見られないことから、「言无言」

以下の解釋のみを根據として池田氏のように「卮言」を理解するのはいささか武斷に過ぎよう。むしろ私は、「卮言」の説明が齊物論篇の引用や齊物論篇的表現を用いて行われており、内容もまた齊物論篇の言語思想や表現の特徴に沿うことから、「卮言」は第二節で指摘したような齊物論篇

的表現を定義した言葉であろうと考える。但し、齊物論篇と寓言篇の先後關係がまず覆らない以上、この定義は後付けのものであり、既に存在していた齊物論篇的表現を追認して「卮言」と名付けたのであって、寓言篇以後にそのような表現が積極的に用いられなかったことから、これをもって「言」の回復を果たしたと考えることは難しいと思われる。

「道」を語りうる「言」（以降それを「至言」と呼ぶ）の追求に關して、寓言篇のような理論的な記述は他所には見ら

語り得ぬものへのことば（鈴木）

れない。しかし、主流的言語思想における言説の特徴の中に、その跡を探ることは可能である。

四 主流的言語思想における言説

主流的言語思想の下での「至言」追求の試みについて考察する際にヒントになるのは、寓言篇に提示された三言の中の「寓言」と「重言」である。

前者については、寓言篇の「藉外論之」（他の物に借りて論ずる）という説明で十分だろう。後者の「重言」については諸説があるものの、世の中で尊重されている人物の言葉として述べるという形式の言説とする解釋が一般的である。つまり「寓言」と「重言」とは、どちらも寓話形式に對する呼稱であると解釋できる。

『莊子』の寓話は『墨子』や『孟子』と比較して、量的に多いばかりでなく、性質の面でも大きな違いがある。

『莊子』の寓話の特徴については既に様々な點から指摘されているが、それらの特徴を生み出す原因となっているのは、寓話を獨立した表現形式として使用する意識の存在で

あると言えよう。例えば、寓話の前後にその主旨についての追加説明が置かれることが少ないという現象は、『莊子』が、寓話を論説の付属物として扱うのではなく、寓話のみを用いて自説を語ろうとする意識を有していたことを示している。寓言篇及び天下篇(例15参照)において「寓言」・「重言」が「卮言」と並んで挙げられていることから考えて、この寓話に對する意識は、「至言」の追求と結びついたものであったと言える。その例を見てみよう。

知北遊篇の知・無爲謂・狂屈・黃帝問答は、「知」が「道」を把握することについて尋ねたのに對して、「無爲謂」は知らぬがゆえに答えず、「狂屈」は言おうとして途中でその中身を忘れ、結局黃帝のみが答えるという寓話だが、その最後は次のように締めくくられている。

11 黃帝曰、「彼其眞是也、以其不知也。此其似之也、以其忘之也。予與若終不近也、以其知之也。」狂屈聞之、以黃帝爲知言。(知北遊篇 知・無爲謂・狂屈・黃帝問答)

黃帝は答えた。「あの無爲謂が本當に正しいのは、彼が『道』について何も知らないからだ。次の狂屈がやや近いというのは、彼が『道』のことをすっかり忘れてしまったためだ。そして私と君が結局近づくこともできないというのは、我々が『道』というものを知っているからだよ。」後に狂屈は二人の問答を聞き、黃帝を「知言」とであると評した。

「知言」の意味については、『論語』や『春秋左氏傳』の用例に基づいて、黃帝に對する譽め言葉として解釋するのが一般的である。しかし私は成玄英の疏に「(狂屈)謂黃帝雖未近眞、適可知玄言而已矣」(黃帝は眞の「道」にはまだ遠いけれども、それでも「玄言」だけは知っているのだと狂屈は思った)と言うことから、もう少し踏み込んで、「道」の表現不可能性を印象づけるために、黃帝が「道」に至る前の段階の存在として設定されていることを表示する評價であると考えたい。つまり、黃帝自身が、自分は「道」を知っているからこそ「道」に近づくことができない

いと自己否定して「道」の不可知性をアピールするのに止まらず、更に狂屈をもつて「道」を語った黄帝を「道」に至らぬ者として批評させているのである。最後まで無爲謂の言葉はなく、「道」を得ることに於いて不完全な狂屈のみが批評していることにも作爲性が読み取れる。

このような、評者が「道」（或いは「道」を體現する人間）について解説・評價した後で、その評者自身は「道」の外にいる人物であることを別の登場人物の批評によって表現するという寓話類型は他の部分にも見られる。評者を批判すること、彼の言説が「道」を表現してしまつたのではないかという問題は留保され、「道」の表現不可能性は一應守られることになる。その一方で、批判・反省の対象は、あくまで「道」を表現しようとした評者に止まるため、評者が「道」について語つた内容には直接批判が向けられない。理屈としては發言者が「道」を得ていない以上、その發言内容も「道」を正しく表現していないことになるのだが、明確に批判が向けられないことによって、結果として「道」についての「言」の内容は残り、間接的にではあれ、

語り得ぬものへのことば（鈴木）

「道」を語ることができるわけである。

齊物論篇的表現では、「嘗試論之」という不信保留の表現と問ひかけの形の判断放棄の表現を用い、時にはその兩者で挟み込んで、この二つの表現に關わる言説（挟み込んだ場合はその内部の言説）を他から切り離された特殊な虚構の場であると示すことによって、言語への不信を徹底しようとした。このような手法は、強引に言説の中に階層性を生み出し利用するものであると言える。それに對して、寓話の場合、複数の登場人物のいる説話形式を用いることによって、よりスムーズに階層性を生み出し、利用することができる。しかしそのためには、寓話という形式に對する理解、ひいては寓話を獨立した表現形式として扱う意識が必要であらう。しばしば「無爲謂」や「狂屈」といった登場者の名稱によつて寓話の虚構性を強調することからも分かるように、『莊子』は「道」を語るための手法として、明確な意識を持つて寓話を利用していたのである。

寓話の持つ比喩の性質を利用して成果を擧げている別の例が技術論寓話である。これは、技術者が自らの技術につ

いて語るのが、それがまるごと「道」の比喩となつてい
るという形の寓話であり、養生主篇の庖丁解牛寓話や達生
篇の痾痺者承蜩寓話などがその代表である。池田知久氏が
指摘しているように、これらの寓話については、それぞれの
技術が「道」によつて完成に行き着くということを述べ
ることが目的ではなく、技術論を用いるのはあくまで
「道」を語るための方便であつた、と理解するべきであろ
う。更に技術論寓話の多くは、語る技術者自身には全く
「道」について語ろうとする意圖がないとされており、
「道」を語る登場人物と「道」との關係を切り離すとい
う点で、最前の評者を批判する寓話類型と似た形式であると
言える。

その他の「至言」追求の表現として考えられるのが、言
語に代わる手段を用いて「道」を表現しようとする試みで
ある。これは例4の考察で述べた、「意」や「知」を「言」
よりも高い認識方法とする考え方に通じるものであろう。
また、寓話という表現形式への理解が深まることによつて、
直接言語化する以外に、様々な方法で「道」への接近を試

みることができるようになつた結果であるとも考えられる。
具體的には、この試みは寓話の中で「道」を體現した人
物（真人）が、「歌」やそれに準じる呼吸運動を用いて表
現するという形式をとる。その中でも、比較的新しい時代
に成立したと考えられている部分ではあるが、音楽をもつ
て「道」を表現することが詳しく描かれている部分として、
天運篇の「咸池之樂」についての寓話が注目される。

12 北門成問於黃帝曰、「帝張咸池之樂於洞庭之野、
吾始聞之懼、復聞之怠、卒聞之而惑。蕩蕩默默、乃不
自得。」帝曰、「女殆其然哉。吾奏之以人、徽之以天、
行之以禮義、建之以太清。」（天運篇 北門成・黃帝問
答）

北門成が黃帝に尋ねた。「帝が咸池の樂を洞庭の野
で演奏されましたとき、私は最初に聞いて恐ろしくな
り、次には物憂くなり、最後には戸惑つてしまいました。
た。ほんやりとして言葉を忘れ、ついには茫然自失し
てしまいました。」黃帝は言った。「お前がそうなつた

のも當然だよ。私はこの音楽を人心をもつて演奏し、天理をもつて奏で、禮の秩序をもつて進行させ、澄み切った無爲をもつて確立させたのだ。」

この後で、黃帝は北門成の「懼」・「怠」・「惑」というそれぞれの反應がなぜ起こったかについて、「咸池之樂」の性質から説明する。以下にその部分を抜粋して挙げる。

「其卒无尾、其始无首。一死一生、一債一起。所常无窮、而一不可待。女故懼也。」

「子欲慮之而不能知也、望之而不能見也、逐之而不能及也。儼然立於四虛之道、倚於稿梧而吟。目知窮乎所欲見、力屈乎所欲逐、吾既不及已夫。形充空虛、乃至委蛇。女委蛇、故怠。」

「故有姦氏爲之頌曰、『聽之不聞其聲、視之不見其形、充滿天地、苞裹六極。』女欲聽之而无接焉、而故惑也。」

語り得ぬものへのかば（鈴木）

「（咸池の樂は）どこで終わることもなく、どこから始まるということもない。死んだかと思えばまた生まれ、倒れたかと思えばまた立ち上がる。變化を常として極まる所なく、全く何にも依據しない。お前はだから恐ろしくなったのだ。」

「君はこれを考えようとしても知ることはできないし、これを眺めても見ることはいできないし、これを追いかけても追いつくことはできない。果然と四方空虛な道に立ちつくし、古机によりかかって吟詠するしかない。目と知の働きは見ようとした地點で行き止まり、足の力は追いかけてようとした地點で盡き、私とてもはや追いつくことはできないのだ。肉體に空虛が満ちればぐんなりとする。お前はそのため物憂くなったのだ。」

「そこで聖人の有姦氏がこの音楽をたたえる歌を作った。『聞こうとしてもその音は聞こえず、見ようとしてもその形は見えず、天地に充ち満ち、世界を包み込む』と。これではお前がそれを聞こうとしても及ば

ない。お前はだから戸惑ったのだ。」

結論としては「懼」・「怠」・「惑」といった反應は、その音楽の無窮性と、それに由來する不可知性に基づくものであるとされる。そして最後に、このような音楽こそが「道」に至る手段であると述べる。

「樂也者、始於懼、懼故崇。吾又次之以怠、怠故遁。卒之於惑、惑故愚。愚故道、道可載而與之俱也。」

「至高の音楽というものは、まず始めに聞く者におそれを抱かせる。おそれにとりつかれると災いを受ける。私はそれに續けて心をたるませてやる。心がたるむために世俗から逃れ出る。最後に私は戸惑わせる。戸惑うために無知になる。無知ゆえに『道』に至る。『道』こそはそれに我が身を載せて一緒になっていくものだ。」

この寓話では、「咸池之樂」が「道」を表現していると

明言されてはいない。しかし、有焱氏の領の内容が、『老子』第十四章の「道」に對する表現と重なること、また「吾奏之以人、徵之以天、行之以禮儀、建之以太清」という「咸池之樂」の演奏の仕方、またその無窮性・不可知性という性質を見る限り、この音楽は「道」を表現し、傳達するものとして考えられていることは明らかである。

このような「道」と音楽の關係についての考え方は、『呂氏春秋』において、より理論化された形で提示されている。^{②③}

13 音樂之所由來者遠矣、生於度量、本於太一。（呂

氏春秋）大樂篇

音樂の本源ははるかな昔にある。音樂は適切に計算された十二律から生じ、（「道」なる）「太一」に基づいている。^{②④}

五 『莊子』の言説の原動力

——コミュニケーションへの意志——

第三節で、私は齊物論篇の言説と言語思想が遊説家として辯説するのに障害となったと述べた。しかし程度の差はあれ、これは齊物論篇に限った問題ではない。そもそも『莊子』の言説は、語りえない「道」を他者に傳達するという根本的な矛盾を抱えていた。その矛盾を解決するためには結局沈黙するしかなかったのかも知れないが、彼らは沈黙を選ばなかった。また、例外はあるにしろ、その矛盾に目をつぶり、言語思想と言説との乖離を気にせずに語ることもしなかった。では彼らが語り続けた原動力となったのはいったい何だったのか。それを知るためにも、私は最後に『莊子』における「語ること」への意識について考えてみたい。

14 言者、風波也。行者、實喪也。夫風波易以動、實喪易以危。故忿設无由、巧言偏辭。(人間世篇 葉公・

語り得ぬものへのことば(鈴木)

仲尼問答

言葉というものは風や波のようなもので、行爲というのも得失を伴うものです。風や波は動きやすく、得失は危険に陥りやすいものです。ですから人の怒りを招くのは、他に理由はありません、巧みな言葉やおべんちゃらによるのです。

この問答の中では、圓滑なコミュニケーションの難しさが指摘されている。「圓滑な」というのは、自分の言いたいことを過不足無く伝え、相手の言うことを過不足無く理解することだが、このようなコミュニケーションの困難さに關する考察は、『荀子』非相篇後半部や『韓非子』說難篇にも見られるものである。それはコミュニケーションを成功させようという意識があつて初めて生まれるものである。『莊子』の中で、コミュニケーションに對する考えが述べられることは少ないが、例10で見たように、寓言篇での「寓言」・「重言」の説明が、説得力を重要な規準としていることなどは、コミュニケーションを希求する意

志を示す一例であると考えられる。なお、「卮言」については「所以窮年」という個人的な目的が設定されており、他者との関係という面からは全く觸れられていない。つまり「卮言」には最初からコミュニケーションの道具としての力が全く期待されていないように見える。これに関連して、「卮言」についての記述が、「寓言」や「重言」と比べ、具體性に缺けていたことが想起される。「寓言」・「重言」と竝んで構想されながら、コミュニケーションの力を持たない「卮言」は、いかに高い價值を與えられようが、この原動力の後押しを受けられず、主流とはなり得ないものであった。第三節で述べたように、「卮言」を齊物論篇的表現を定義した言葉として考えるならば、齊物論篇的表現が、コミュニケーションの障害という問題によって莊子學派の中でわずかな期間・範圍でしか存在を許されなかったという假説は、この點からも裏付けることができる。

更に別の角度から、『莊子』におけるコミュニケーションへの意志が讀み取れるものとして、莊子學派に對する漢代初期の評價と考えられる天下篇を見てみよう。

15 以謬悠之說、荒唐之言、无端崖之辭、時恣縱而不儼、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。其書雖壞瑋而連犴无傷也。其辭雖參差而諛詭可觀。彼其充實不可以已、上與造物者遊、而下與外死生无終始者爲友。其於本也、弘大而闢、深閔而肆、其於宗也、可謂調適而上遂矣。(天下篇 莊周論)

(莊周は)どこまでもとりとめのない説、廣くつかみ所のない言、際限のない言葉をあらわして、時に任せて勝手氣ままにふるまい、誰とも同調せず、一面的なものごとを見なかった。天下を沈滞して濁った世界ととらえ、まともな言葉をかわすことはできないとして、「卮言」によって「道」の窮まりない變化に合わせてどこまでも廣がり、「重言」によってその眞實をさとらせ、「寓言」によってその内容を押し廣げた。ただ一人、天地の靈妙な働きと行き來したが、萬物を見下さず、是非について詮議せず、世の中に身を置い

た。その書は常識を超えるものだけれども、圓轉しており事物を傷つけることはない。その言葉はふぞろいであるが、その奇異さには見るべき點がある。莊周は内心充實して止まることなく、上は造物者とともに遊行し、下は死生を忘れて始めも終わりもない生を生きる眞人と交わった。本源たる「道」に對しては廣大にして開け、深く通達しており、大本の「道」に調和適合して、はるか高みへと上り詰めたと言うべきである。

この中には、傍線部のように莊周の言説に關するコメントが再三見られるが、これは天下篇の中でも突出しており、例えば莊周よりも高く評價されている老聃・關尹に關する記述には、言説に對する評價は全くない。この「莊周」という人物を莊子學派を集約した存在として考えるならば、少なくとも漢代の初期において、莊子學派を代表する要素の一つがその獨自的な言葉の有様にあると周圍から認知されてきたことが推測できる。^{②④}

さらに「言説の過剰」という點からこの問題について考

語り得ぬものへのことば（鈴木）

えてみよう。今までに、『莊子』の「饒舌さ」を代表しているのは、齊物論篇の列敍表現と、說話形式の寓話であると述べてきた。この二つの特徴を持つテキストを先秦から前漢初めまでの諸子の中に求めてみると、後者の寓話に關しては、『韓非子』や『呂氏春秋』などがすぐに挙げられる。^{②⑦} それに比べ、前者の列敍表現に似た特徴を持つテキストは多くないが、一つに『公孫龍子』が挙げられる。^{②⑧}

16 故彼彼止於彼、此此止於此、可。彼此而彼且此、

此彼而此且彼、不可。（『公孫龍子』名實論^{②⑨}）

そこで「彼」という名稱を「彼」という對象に用いて「彼」以外のものを意味することなく、「此」という名稱を「此」という對象に用いて「此」以外のものを意味することなければ、正しい。「此」を「彼」と名付ければ「彼」はまた「此」にもなってしまう、「彼」を「此」と名付ければ、「此」はまた「彼」にもなってしまう。これは間違いだである。

このように『公孫龍子』中の論說部分（名實論・指物論）には、齊物論篇によく似た列敘・對偶表現が見られる。

『公孫龍子』の場合、このような表現を生じさせた原因は比較的推測しやすい。まず『公孫龍子』の中心問題が正確な概念の規定・使用であることが挙げられる。加えて、公孫龍に對する同時代の評價には、言辭使用に對する彼の過剰な意識を指摘したものが見られる。

17 夫堅白・同異・有厚無厚之察、非不察也。然而君子不辯、止之也。（荀子「修身篇」³⁰）

あの「堅白」・「同異」・「有厚無厚」などの明察さは、鋭くないわけではない。しかし君子がその話題について辯説しないのは、止まるべき所に止まるからである。

ここでは公孫龍が名指しされているわけではなく、そもそも公孫龍と現在の『公孫龍子』を單純に結びつけることもできないが、楊倞の注に「此言公孫龍・惠施之曲說異理、不可爲法也。」（これは、公孫龍・惠施らのねじけた辯説や異常

な道理は規範とすべきでないことを言うのである）とあり、また現在の『公孫龍子』六篇のうち、跡府篇を除いた五篇は、先秦時代の公孫龍學派の姿を比較的忠實に傳えていると考えられるので、本論で参考にすることは許されるだろう。以上から、『公孫龍子』の場合は、自らの言語思想に照らして過剰なまでに「正しく」語ろうとする意志がこの對偶表現に反映されていると推測できる。

では『公孫龍子』と比較して、『莊子』齊物論篇の場合はどうだろうか。まず言語思想の面では、例16からも分かるように、名と實の完全な一致を追求する『公孫龍子』と、その結びつきを否定する『莊子』とは、名實關係のとらえ方において眞つ向から對立している。次に、おそらく上述の相違にも通じる事象であるが、『莊子』には自己の過剰さに對する認識と、それを諧謔をもって語る態度が存在する。『莊子』の作者たちの自己認識は、『莊子』中に見える自己の言説に對する評價から讀み取ることができる。例えば例15に見える「謬悠之說、荒唐之言、无端崖之辭」や「其書雖壞瑋而連犴无傷也」、「卮言」に對する「曼衍」と

いう表現は、いずれも「過剰さ」を想起させる評價である。

また、同じく例15中の「壞璋」・「參差」・「諷詭」や齊物論篇に見える「滑稽」や「弔詭」、「妄言」などの表現は、戰國時代から漢代初期における一般的な價值觀から見て反價値的というべき評價であり、自分自身に對してこのような評價を與えることは、一種の諧謔といふことができる。これらの表現から、『莊子』學派の人々が、自己の言説の過剰さを十分に意識し、諧謔をもつてそれを受け入れていたことが分かる。少なくとも現行の『公孫龍子』には、そのような態度は見られない。とはいえ、自己認識と諧謔の有無において違いはあるにしても、両者は言説に對する意識の過剰、言いかえれば言説の「正しさ」への過剰な希求という點において通じあう要素を持っている。ゆえに、例17の「止まるべき適當な地點に止まらない」という評價は、そのまま齊物論篇の言説にも當てはまると言える。『莊子』は自己の言説の過剰さを意識しつつ、それでも語り得ない「道」を語るための手法としてそれを利用していたのである、その自意識こそが『莊子』の諧謔性として表れている

語り得ぬものへのことは（鈴木）

と考えられる。

以上から私は、言語化不可能な「道」に「言」をもつて近づき、何とか傳達してゆこうとする強力な意志、それが『莊子』の獨特な言語思想と言説を生み出す原動力となつたものであったと考える。この意志の根幹部分は、『荀子』や『韓非子』にも共通するものであると思われるが、『莊子』の作者達が他者と異なつたのは、その言語思想と言説の間に根本的な矛盾を最初から抱え込んでいたことであつた。しかし、それは必ずしも不幸なことではなかつたかも知れない。なぜなら、寓話を一つの文學形式として確立させたように、矛盾を持つがゆえの試行錯誤こそが、後世高く評價される『莊子』の文學性を生み出すものになつたとも言えるのだから。

註

- ① 赤塚忠「諸子思想研究」（赤塚忠著作集第四卷 研文社一九八七年）、大濱皓「中國古代の論理」（東京大學出版會一九五九年）、池田知久「『莊子』齊物論篇の知識論——翫缺・王倪問答と瞿鵠子・長梧子問答——」（『日本中國學會

- 報」第二十七集 一九七五年）、同「『莊子』齊物論篇の知識論——南郭子綦・顔成子游問答——」（岐阜大學教育學部研究報告）人文科學第二十五卷 一九七七年）、同「改訂版老莊思想」（放送大學教育振興會 二〇〇〇年）など参照。
- ② 池田知久『莊子』上・下（中國の古典五・六 學習研究社 一九八三年・一九八六年）を参照。
- ③ 但し「夫道未始有封」から齧缺・王倪問答が始まる前までの部分については、『莊子音義』（『經典釋文』）に「崔云、齊物七章、此連上章、而班固說在外篇」（崔譔は、齊物論篇は全七章であり、この部分は上の章と連續しているとするが、班固の説では、この部分は外篇に入れられていた）と注されており、用語や文體が大きく異なることから、齊物論篇の他の部分とは區別して考える。以下文中で齊物論篇と言う場合には、全てこの部分を除外した範圍の齊物論篇を指すものとする。
- ④ 『莊子』の引用文は續古逸叢書本『宋刊南華真經』（景北宋南宋刊本合璧本 江蘇廣陵古籍刻印社 一九九四年）を底本とし、字を改めた場合は全て注をつけた。また、引用部分の章分けと名稱については、赤塚忠『莊子』上・下（全釋漢文大系十六・十七 集英社 一九七四年・一九七七年）に依った。
- ⑤ 「因是」については諸家に説があり、齊物論篇解釋の重要な争點になっているが、今は郭象注が「各止於其所能、乃最是也。」と讀む方向で、「その境地に止まる」と解釋した。
- ⑥ 王夫之『莊子解』（中華書局 一九六四年）卷十三に、天道篇について「蓋秦漢間學黃老之術、以干人主者之所作也。」（おそらく秦代から漢代にかけての、黃老の學問を修めて君主に見えようとした者達が作ったものであろう）と言うのを参照。
- ⑦ 大濱皓『中國古代の論理』（前出）参照。
- ⑧ 赤塚忠『諸子思想研究』（前出）の「一 道家思想の本質」参照。但し、本論でこの論理について考察するに当たっては、赤塚氏の説を敷衍して説明する池田知久『改訂版 老莊思想』（前出）の説明に基づいて理解した。
- ⑨ 『老子』は、宇佐見瀧水校訂明和七年江戸刊本『王注老子道德經』を底本とした。この章の内容は馬王堆帛書・郭店楚簡（乙組）にも見られ、字の違いや前後の句の入れ替えがあるが、ここで問題にしているレトリックや論理構造に關しては大きな違いは無い。
- ⑩ 例えば池田知久『改訂版 老莊思想』（前出）の第十四章においては、『莊子』が無限の否定の繰返しによって、絶對的に高い次元（例6では「俄而有無矣」へと到達することを目指すのに對し、『老子』の場合は否定が有限度（多くは一度）であり、現狀よりも相對的に高い次元を表すものである、とその論理の差違を説明する。しかし、超出の仕方は異なるにしろ、『老子』が否定によって至ろうとする次元も

別次元であるという意味で絶対的であり、相對・絶対の違いを見いだすのはそれほど重要でないと思われる。

- ⑪ 王先謙・馬敘倫らの説により、寓言篇の文章に合わせて文を改めた。

- ⑫ 吉川幸次郎『「老子」の對偶について』（『日本中國學會報』第四號 一九五三年）參照。

- ⑬ 『莊子』の文章の遊戲性について言及したものは多いが、齊物論篇を中心に思想的に踏み込んだ解説を加えているものとして、大室幹雄『新編 正名と狂言』（せりか書房 一九八六年）「市場のことばと空白のことば」、特に九四頁の注（三）を參照した。

- ⑭ 田子方篇の一例とは、孔子・老子問答に見える「心困焉而不能知、口辟焉而不能言。嘗爲汝議乎其將。」（心を苦しめても知ることができず、大口を開けても言うことのできぬものだが、試しにお前のためにそのあらましを論じよう）という表現。なお、庚桑楚篇の三者公族之説に「嘗言移是」という語が二度見えるが、その「移是」の解釋によつてはこれも齊物論篇と同じ機能を持つ例となり、合計三例となる。

- ⑮ 説劍篇は内容・表現形式ともに『莊子』の他の部分とは大きく異なっており、莊子學派のみならず道家の作であることすら疑わしい篇とされる。しかしそのような異質性とは別に、この篇は戰國末から漢初にかけて「莊周」という人物を遊説家として扱う傳承が存在したことの明證であり、戰國末期の

語り得ぬものへのことば（鈴木）

莊子學派の姿の一端を反映していると考えられる。

- ⑯ 武内義雄氏・池田知久氏の説に従い、寓言篇引用部分は、『莊子』の中でも比較的初期（戰國末）の莊子後學の手によるもので、天下篇に先行するものであると考える。

- ⑰ 底本では「言無言、終身言、未嘗言」に作るが、馬敘倫・王叔岷氏に従い、高山寺古鈔本・林希逸本・道藏本や『文選』遊天台山賦注引郭象注などによつて「不」字をけずる。

- ⑱ 「寓言十九」「重言十七」について、郭象はそれぞれ「寄（人）之」他人、則十言而九見信。」（古逸叢書本に従つて字を改める）「世之所重、則十言而七見信。」と注しており、成疏もそれを引き繼ぐ。この解釋はそれ以後採用する者が少なく、「十九」「十七」を多くは十分の九、十分の七というように『莊子』の中で用いられる頻度として解している。私も解釋としては後者に賛同するが、郭象がこれを「説得の可能性」として考えていたことは重要である。

- ⑲ 池田知久『改訂版 老莊思想』（前出 第十四章參照）。

- ⑳ 池田知久『莊子』下（前出）の達生篇解説部分參照。

- ㉑ この種の表現の一部は、「被髮行歌」などのように、後に道家的理想像の形象として常套句的に用いられる。常套句化した後は言語思想とは直接關係しなくなることもあるが、『莊子』の場合には、成立年代から言つて常套句化する以前と考えられるものも多い。

②② 「徴」字は底本には「徴」に作るが、『莊子音義』に「古本多作徴」とあるのに従って字を改めて解釋する。

②③ 『呂氏春秋』の音楽思想は、『荀子』樂論篇に見える儒家的な音楽思想とも關係しているが、その中でも例13に挙げた大樂篇は、音楽を本質的に「道」に結びつくものとする點などにおいて、『莊子』の音楽觀に通じる要素をより多く含んでいる。

②④ 『呂氏春秋』は諸子集成本『呂氏春秋』（畢阮校本 中華書局 一九八六年）を底本とした。「太一」については、同じ大樂篇の後文に「道也者、至精也、不可爲形、不可爲名、彊爲之謂之太一。」（道とは精妙の極みであり、形を表すことも名づけることもできない。無理やりそれを「太一」と呼ぶのである）とあり、「道」と同じ存在として考えられる。

②⑤ 池田知久氏の考え方に従った。池田知久『莊子』下（前出）及び『老莊思想』（前出）第十五章注（六）參照。

②⑥ これは『史記』の莊周傳の記述からも裏付けられる。

②⑦ これらの諸子と『莊子』の寓言とは、思想の中に占める位置や説話としての質の面では大きな違いがある。ここでは、あくまで饒舌な印象を與えるかどうかという點から比較していることに注意して頂きたい。

②⑧ 今鷹眞『諸子百家』（中國詩文選五 筑摩書房 一九七五年）の『公孫龍子』に、『莊子』齊物論篇との類似が指摘されている。

②⑨ 『公孫龍子』は正統道藏本を底本とした。ただし例16においては、嚴可均の校訂により、冒頭「故彼」の下の「故」字を衍字としてけずった。

③⑩ 『荀子』は古逸叢書本『荀子』（景宋台州刊本 江蘇廣陵古籍刻印社 一九九七年）を底本とした。