

莊子に於ける「知」の一考察

陳, 静慧
九州大学大学院

<https://doi.org/10.15017/18148>

出版情報：中国哲学論集. 20, pp.75-89, 1994-10-10. 九州大学中国哲学研究会
バージョン：
権利関係：

莊子に於ける「知」の一考察

陳 静 慧

一 前 言

「吾が生や涯りあり、而も知や涯りなし」と言う莊子の警告は二千年を越えて我々の心をうつ名句である。生命には限界があるのに、果てしなく対象を追い求める人間の知には限界がなく、結局、新しい知識は新しい欲望を生み、外へ外へと無限に広がって行く。然も、一方、有限の存在を超越しようとするところに生命の尊厳さがある。この有限と超越、現実と理想との間にはいつも微妙な対照関係が潜んでいる。『莊子』の発生の基盤は他の先秦諸子と変わりはなく、春秋戦国という乱世に生きる人々の社会に対する不信や絶望、また生に対する不安や憂苦にある。いわゆる人間の超越について、莊子は知識の累積と道徳の実践によって生命の超越を唱える儒家とは異なる道を開いた。知に対する不信感が『莊子』全書の基調ではあるが、どこまでも全面的に知に反対するとはいえない。「小知を捨てて大知を明らかに」、「真人有り、しかる後真知あり」とは、明らかに「大知」や「真知」を追求したものである。それでは一体莊子が否定している「知」とはいかなる意味においてなのか。小論では、『莊子』の「知」論をめぐってそれを究明しようと思う。

いまひとつ考えておきたいのはテキストの問題である。多くの先輩が既に指摘するように、『莊子』全書の中でもより早期とみられる『莊子』内篇にも新しいものは含まれている。だが、それらが最も莊子本人の思想に近いもので

あることに間違いはない。なかでも「齊物論」こそが三十三篇のうちの原型思想ともいえる。従って小論は知論を基調となす「齊物論」から、「知」の問題を考えていきたい。さて、「知」の定義について考えてみるに、一般的に知は「知の作用」及び「その成果」の両者を指す。知の作用としての「認知」にしろ、その結果としての「知識」にしろ、両方とも主体としての「我」に即して発言する立場である。それでは、客体（対象）としての「物」は、どこに位置づけるべきなのか。また、「莊子」の「知」は、果たして必ず「物」を条件にするのであろうか。これらの問題を解明するために、先ず「知」の起源から考えていこう。

二 絶対知をめぐる

(1) 知の起源と段階

知の起源について、一般的に次の二つに分けることができる。その一つ、知の発生は知覚（耳、目、心など）に基づく経験論とするものと、もう一つの考えは、思惟、推理によって成り立つとする理性論である。中国の場合前者は即ち所謂「見聞之知」であって、後者は即ち「徳性之知」というのがそれに属する。⁽²⁾中国で最初にこの問題に言及したのは、孟子である。孟子は道徳的な知の起源についてかつて次のようにいった。

「人之所不学而能者、其良知也。所不慮而知者、其良能也」（盡心、上）

（良）知は、生まれつきもつ知である。（良）知は先天的であって内心に起源するとする考えは、中国思想の流れの中で極めて重要な課題とされてきた。⁽³⁾しかし、《齊物篇》では知の起源は後天的な接触によるという。

「大知閑閑、小知間間、與接為構、日以心闘」（齊物論）

「知とは接なり」（庚桑楚）

つまり、知（知識或いは認知）は主体と客体との接触によって初めて成り立つ。「接」と云う条件で、主体としての「我」と客体としての「物」とが関連づけられる。接触は必ず対象があつてはじめて成立する。従つてここでは、知の起源を人間の知覚に基づく経験論に近いとする考えである。接触の「知」が「我」と「物」とを媒介する。一方、

「物」とはいかなる意味をもつてであろうか。広義には思考の対象になりうるあらゆる存在を意味するとはいえ、必ずしも強い対象性を帯びているとはいえない。例えば「万物」の語である。「無名、天地之始、有名、万物之母」《老子、第一章》に於ける「万物」は、現象または存在物の両方の意味をもつ。以下説明の都合で小論は、現象または存在物の両方の意味を指すとき「自然」の語をつかうこととする。『莊子』にみえる「物」、例えば「物固有所然、固有所不然」「物無非彼、物無非是」で知られるように、大体において、物は知の対象或いは現象としての性格が強調され、主体の「知」の対象とされるのは、その特色とも言える。また、『齊物篇』の知の四つの段階がよくそれを説明している。「知の四段階」は『莊子』の「我」と「物」との関係においては、最も原型的で、且つ重要な理論根拠と考えられる。

(1) 無物……「古之人、其知有所至矣。惡乎至。有以為未始有物者、至矣、尽矣、不可以加矣。」

(2) 有物、無封……「其次、以為有物矣、而未始有封也。」

(3) 有封、無是非……「其次、以為有封焉、而未始有是非也。」

(4) 是非彰、道虧……「是非之彰也、道之所以虧。道之所以虧、愛之所以成。」

第(1)の段階は、何物とも規定することのできない混沌の世界の真実体であって、至高最上の境地である。一方、「以為」「至れり」という表現は主体的なはたらきを示している。それは「物」は単に存在しないのではなく、存在しないとされることなのである。この時、認識主体の「我」は一なる道の世界に融合している。このようにして、混沌無物の世界そのものと化する「我」のありかたは最も主体的な生き方であるともいえる。(2)の段階では、道の実在性は意識されながらもまだ「物」「我」の分別がなく、何の境界ないし秩序も発見されない。「物」有りとは、物の関連が断たれている状態である。物ないし物の秩序が存在しないとされる知は、「物」から自由であるとともに、主体的な意味において積極性を帯び、物がないと見る立場にたつことが要請される。(3)に至って、道は萬物の形として現れ、一が多となり、絶対が相対の諸相として展開する。ここから、客体への認知が要求され、物我の分裂が始まるわけである。(4)の「道虧」の段階にいたって、人間の愛好、是非の価値判断(世間知)が確立され、もつとも不自由な状態となる。その意味でもつとも低い知の段階で、混沌としての道はその生命を絶たれる。

また、(3)の段階から「物」、「我」の分裂が始まり知には「名」がいよいよ必要となり、所謂「名者、実之賓也」《逍遙遊》ということになる。「名」とは即ち対象を表すものであり、もしも認知するだけで名付けることができなければ、それは無知と同じものだからである。名付けることは即ち「物の存在を認める」(有封)ことであり、言わば条件の設定である。そこから物事についての理論や系統が始まり、と同時に対立も発生する。「物の存在を認める」ことは条件に依存する以上、「閉鎖性」を免れぬから絶対性もない。それゆえ「物」或いは理論への執着は無意義であることをいう。もしも、執着すれば(4)の段階の「道虧」に陥ることになってしまつて、即ち混沌の絶滅、道の隠蔽であり、誤謬の発生するゆえんである。知の段階が低くなるに従つて、物に拘束される度合が強くなる。『莊子』において、自由とは「物」からの超越にほかならない。

(2) 誤謬の由来

前述の通り(4)の段階に至つては「是非」の判断が発生し、それは、道の最も低い段階である。

「道悪乎隠而有真偽、言悪乎隠而有是非。道悪乎往而不存、言悪乎存而不可。道隠於小成、言隠於榮華、故有儒墨之是非。以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是、則莫若以明。」《齊物論》

以上は、人間の「小成」によつて「真偽」という誤謬がおこり、「榮華」によつて「是非」がもたらされる。真偽とは「物」に対する認識が不十分であることの指摘にほかならない。言わば、世界に於ける現象と実態との問題である。それは、即ち「知」の段階の(3)「有封」に属し、物に境地、秩序を加える「有封」とは、即ち人間の「小成」であつて、ものの一時的条件としての意味を表すのである。これから、物の現象と実態が分かれていく。また、「我」においては「是非」の誤謬がある。「榮華」とは虚栄の心によつて、言葉の真実を失うことをいう。これは即ち自分の立場に基づき最も偏見的な価値をいうのである。これは「知」の段階の(4)「有是非」に帰属する問題である。ここで知に関する標準の問題が問われる。なお、一つ注意しておきたいことは、是非の問題に関しては、直接に「物」を対象とするのではなく「知」を対象するということである。人は知に対処するとき『老子』の無為思想と結合し新しい思想を導き出す契機も生まれる。《齊物論》以降は「知」に関して「真偽」をいうよりも「是非」をいう所が多

くなる。それは道家本来の課題が不安や不信を解決するための人生論にあるから。

《斉物論》に「吾誰使正之、使同乎若者正之、既与若同矣、惡能正之、使同乎我者正之、既同乎我者、惡能正之、然者我与若与人俱不能相知也」とあるように、万物は共通の基準がないから、相知ることはできないという。また、同じ篇に……

「物無非彼、物無非是。自彼則不見、自是則知之。故曰彼出於是、是亦因彼。」

「庸詎知吾所謂知之非不知邪、庸詎知吾所謂不知之非知邪。」

あらゆる「是」と「非」、「彼」と「此」とは、皆相依存して成立する相対的な概念であるという。「彼」「此」の判断は即ち上述の(3)「有封」の段階の「真偽」にかかわる問題であり、知の対象としてとられる「物」には、普遍的性格が備わっていない、言わば絶対性がなく条件さえ離れば是非成否の結果も変わるわけである。「物固有所然、物固有所不然」《斉物論》とは「物」にそれぞれ存在の意義があるとし、「物」に是非を加えることを否定する。これは即ち知の段階の最後における「是非之彰也、道之所以虧」であるからである。結局、知の対象としての「物」に即していうとき真偽の標準が問われ、知の主体としての我に対しては是非の標準が問われる。つまり「知」を「不全」のものとする考えである。

また、人間の知の限界が指摘される。

「知之所至、極物而已、此議之所止」《則陽》

「吾生也有涯、而知也無涯」《養生主》

相対の概念に陥る「物」は、万象として展開して行く時「一与言為二、二与一為三、自此以往、巧歴不能拳」《斉物論》というように無限に分化していく。我はそれをとらえようとしても果てしない。接することによって成り立つ相対知の極限は現象の世界に止まり、この経験的な知に立つ限り、ついに普遍性をもつ「絶対知」に至ることはできない。

「知止其所不知、至矣」《斉物論》

「人之所知、不若其所不知」《秋水》

「弁者知止乎其所不能知、至矣」《達生》

「知之所不能知者、弁不能拳也」《庚桑楚》

「物」を把握するのに標準がなく、認識の起源が経験的な接触による以上は、それによって成り立つ我的知に限界があつて普遍性をもたないことは当然の結果であろう。「所不知」とは、経験的な相対知によっては到達できないところを示す。

また、そのことをもって弁者の弁をやめさせようとする。《達生》、《庚桑楚》に於ける弁者は、戦国末期に流行したものである。知の限界もまた弁者の議論の止まるべきところのあることをいう、両者が結び付くのは時代の風潮に影響されるからである。弁者は本来「名」を立てることを本旨とし、田駢の「貴斉説」を受けて発展して来た《斉物論》は、弁者の道に反し「無物不然、無物不可」という無分別の世界を追求する。⁽⁶⁾相対知には標準がなく、「所不知」、「所不能知」とは人間の相対知によっては得られない究極の境界を示すと思われる。これらの論理は、皆混沌の世界への帰入をすすめるための用意である。

(3) 不知の知(絶対知)の追求

ここまで客体としての「物」と「主体」に於ける経験に依存する相対知の信ずるに足りないことを述べてきた。知の段階の(3)「有封」では、「物」を分析しようとしたとたんに「物」「我」の分裂が始まる。そこから、「物」は常に他と対立し、循環し、他に転移するため相対性を免れず、「物」はあくまで現象として存在し実在性がない。そこで、「物」「我」の無分裂の段階にもどることが即ち絶対立立つこととなる。主体の客体への認識を要請すると思われる。「認知」において「物」を論理的に把握しようとするのは恰も「渾沌に七竅をうがつ」ようなことなのである。

「儻與忽謀報渾沌之徳、曰……『人皆有七竅以視聽食息、此独無有、嘗試擊之。』日鑿一竅、七日渾沌死」

とは、所謂「体験」と「認識(知)」との対立を物語るものである。体験は物事に対する内面的理解であつて本来自分が身をもってしか経験できない実践性の強い非合理的なものである。認識とは、科学的、思弁的な方法で外界の

ものに接する経験である。ここで言う「体験」とは、自分において各々の経験を対象としそれを統一しようとする非合理的「再経験」のことである。「この非合理的なるものを合理的認識に整えようとする刹那に、今まで生きていた混沌は死んでしまう。認識とはこの意味からすれば一種の殺戮行為と見なされ得るのである。」混沌の道は、純朴な本来の自然性であつてこの世界の根源に横たわる本質であるが、理性の思惟、論理によつては得られるものではなく、「体験」によつてのみとらえられる。混沌の世界に於ける「物」は道の実在であつて、何らかの境界、秩序を付け加えようとすることによつて、初めて「知」の対象（客体）となり得るといふのである。ここで、『莊子』は現象世界の奥底に人々の注意をひきつけようとするのである。また(4)の「道虧」の段階に至つて、是非などの理論の価値が確立され、客体としての物に即する立場が強く要求されるので、主体としての我の把握もいよいよ不安定になつてしまふ。そこで、(2)「有物、無封」の段階以前における未だ境界、秩序、対象のない絶対知に戻ることが要求され、それを「不知」と呼ぶのである。

「故知止其所不知、至矣。」《齊物論》

「以其知之所知以養其知之所不知、不中道天者、是知之盛也。」《大宗師》

「彼其真是也、以其不知也」《知北遊》

「不知深矣、知之淺矣」《知北遊》

「知者、接也、知者謨也。知者之所不知、猶睨也」《庚桑楚》

「人皆尊其知之所知而莫知待其知之所不知而後知」《則陽》

「言休乎知之所不知、至矣」《徐無鬼》

「不知」とは、一般的な(世間)知ではない絶対知のことをいう。それは、我々を「言」の発生(無封)以前に溯り、「有封」「有是非」(その価値の存在を認める)に反して、「無封」ないし「無物」(固定化された存在を否定)という、より自由な立場に立たせることである。「無」とは存在としての「有」の否定であつて道家の特有の思想表現である。ここで、単なる日常的価値を担う行為として客体化された「物」(現象)の存在を否定するだけではなく「物」に即しつつ越えることを目指すというのは、日常的価値を転換することにほかならない。現象を我が心で統一

する「体験」は、結局、現象を見つめながら乗り越えることにほかならない。この思想は恐らく春秋末、戦国初の社会不安を背景とし、そこでかかる時代の価値観の否定ないし転換を試みたものと推測される。

三 知に関する新たな発展

絶対的超越の境地に到達するため、体験的実践的な工夫が説かれた。相対知に依らずして、いかに道を得るかを云うに、客観的存在としての道が転じて主観的な心の状態として考えられるようになった。結局、混沌の世界における絶対知とは私の心境上の操作によって一切の矛盾を調和させることにほかならない。体験しか得られない「絶対知」はもとも「與接為構、日以心闘」《齊物論》とあるように心にとらわれた現象に執着する諸経験の反省を統一することであるから、ここに心の問題が絡んでくるのは不思議ではない。

「以其知、得其心、以其心、得其常心」《徳充府》

「心徹為知、知徹為徳」《外物》

「知忘是非、心之適也」《達生》

なお、相対知を排除するため、心の工夫が必要となる。「唯道集虚、虚者、心斋也」《人間世》、心斋によって人物の实在である道と交渉し道と一体となることができる。虚となるための方法、工夫の典型として心斋や、専一などの対処法が取り上げられる。

「虚室生白、吉祥止止、循耳目内通而外於心知、鬼神将来舍」《人間世》

「象耳目、一知之所知」《徳充府》

「攝汝知、一汝度」《知北遊》

「措擊而知」《知北遊》

「古之治道者、以恬養知」《繕性》

我々人間がこの目で見、この耳で聞いている存在する世界の多様性を否定し、世界の真実の姿を斉一なる混沌とし

て捉えようとする。ここでは、単なる耳目などの感覺器官を否定するが心を否定してはいない。それは、心を「虚」にすることを通して道に冥合し、道において自己同一を体験すると云うのである。「鬼神將來舎」とはかかる体験的な意味を表すものにほかならない。結局、それは我が心境の状態(9)によって決まることである。《斉物論》は主として自然を究明しようとする学問である。究極の所では、所謂「彼是莫得其偶、謂之道樞、樞始得環中、以応無窮」という「道樞」に立てば「応無窮」の働きも自動的に可能となる。「以礼為翼、以知為時、以德為循」《太宗師》とは、時に応ずることの一例である。それにも拘わらず、本来それは目的ではなく、その点でいかにも「捨人求天」ということを感じざるを得ない。けだし、現象の未分化状態に於ける混沌に帰すため「心齋」の工夫が必要となる。つまり、絶対の境地は「我」によってしか完成する道がない。「心齋」とは、専ら内面に向かって自己反省することで、つまりるところ人間としての自覚であり、或る意味では、人としての完成でもある。そして、それは「天人合一」に代表される「真人」への道でもある。この真人の思想をしきりに説くのは《太宗師》篇の前半である。¹⁰⁾

《太宗師》の冒頭に……

「知天之所為、知人之所為、以其知之所知以養其知之所不知、不中道天者、是知之盛也、且有真人而後有真知」とある。

真人とは、『莊子』の理想的人格を表象する所の人格觀念であつてまた「人格」と「知識」との両面から考察された人生哲学でもある。「有真人而後有真知」とは、その人格と知識とは「絶対」によつて相俟つ關係になることをいう。混沌の境界に於ける「無物」は、知の対象としての「物」の存在を認めないことを強調する時、「物」とは「現象」を意味するにほかならないことは、既に述べたどおりである。しかも、「夫物固有所然、物固有所可。無物不然、無物不可」《斉物論》では「物」をありのままに受け入れながら、常に「物」に即することが要請される。同じ篇に「是以聖人和之以是非而休乎天鈞、是之謂兩行」とは、是と非、我と物、との間に存する矛盾を乗り越え、更にそれを両存させることをいう。従つて、「絶対知」というのも「相對知」の世界からの超越を求めねばならない。また、「心齋」などの工夫によつて、よく「物」と調和を取れた「知」は、天人合一の手段にもなる。

「是知之能登假於道也」《太宗師》

「其知情信、其德甚真」《応帝王》

「知大備者、無求、無失、不以物易己也」《徐無鬼》

「(彼人) 合其知、則天下不惑矣」《胠篋》

「夫王德之人、立之本原、知通為神」《天地》

「無物」や「無封」の段階においては、「物」の存在を認めないで終わるのではなく、対立のない未分化の混沌の状態に帰することが要求される。この部分に至っては、「不知」といわずに「知」の語をそのまま用いるのは、「物」においての絶対知が一転して、「我」においての絶対知を媒体として、天と人を結ぶことを企てるからである。ここで、「知」の対象は天事、人事に分けて、この両面を兼ね知るものこそ真の知者であるとす。だが、天人の合一を求めらるるに「知」の言葉が使われるが、直ちに現象の認識に基礎を置く「相對知」を是認するのではない。絶対知の根源はあくまで「我」に求められる。

四 『老子』に由来を有する知論

(1) 無為と去知

「知」の対象を天事、人事に分けて「人の道」を考えるようになった点では、人間の道を自然の中におく『老子』と一脈の連絡がある。

「無為」とはもともと人間の世間的な行為を捨て去ることであるのは勿論であるが、しかし単なる非実践性を意味するものでもない。「無為無不為」とあるようにそれが目的とする所は道と一体となるための方法であり、主として明哲保身にある。「物」に代わって「知」が対象化されるにつれ、「心」のありかたもいよいよ深刻になる。人間の偽りの知を排斥すべしとすることは、恐らく『老子』に由来がある。

「離形去知、同於大道」《太宗師》

「無為謀府、無為知主」《応帝王》

「聖人不謀、焉用知」《徳充府》

「以生為本、以知為師」《庚桑楚》

「人雖有知、無所用之、此之謂至一」《繕性》

「去知與故、循天之理」《刻意》

「巧知神聖之人、吾自以為脱矣」《天道》

「知謀不用、必帰其天」《天道》

「去就、取與、知能六者、塞道也」《庚桑楚》

以上は、作爲的な策謀につながる知を用いないことを云う。これらの世間知の排除は「無為」の主張の一部分として良い。「無物」の場合は「物」は対象であり、ここで「知」が問題となり、「無知」から「去知」への傾向が現れてくる。無為とは人間の世間的な作為性、実践性を捨て去ることではあるが、しかし単にそれで終わるのではなく、反って激しい実践性を目的とする事が多い。いわゆる「無為無不為」ということなのである。「去知」というのも大道と一体となるための方法であるから、本来は観念的な事柄だとしても、強い実践性を帯びている。

(2) 無知と不言

「不知」の外にも「無知」の語が用いられていることに気が付く。

「是故慎到弃知去己、而縁不得已。、、夫無知之物、無建己之患、無用知之累。至於若無知之物而已」《天下》

「聞以有知知者矣、未聞以無知知者也」《人間世》

「同乎無知、其徳不離、同乎無欲、是謂素朴、素朴而民性得矣」《馬蹄》

「無知」とは知の存在を認めないことである。予想される存在はあらゆる現象をさす「物」ではなく「用」を考える世間知であるから、恐らく老子の流派に関連のある後学より発展した思想であろう。ここで、「無知」とは、知の存在を否定するだけではなく「知」に即して超越することを目指すのは、処世としての「知」を考える意図があつてのことと思われる。「無物」は、「知」の対象としての「物」は不安定であるから現象にとらわれない「不知」或い

は「絶対知」を考える。後になると、「知」を考える時「物」と「現象」との関係を一歩深く追求せずに、問題はむしろ、一切を決着する「物」を捉えようとする主体側の我にあるのである。「無知」は直ちに予想された知を対象とし、固定化された存在は我々の意識を規範するその危険性のあることを自覚することを要求するという心境上の操作に過ぎない。また、「無物」の如く現象の再経験でもなく、真人の知において絶対知を「我」に求めようとするのでもなく、恰も「物」と関係なく専ら私の意識を「対象」とする心の経験なのである。

また、言語を拒否することについても恐らく『老子』に淵源するところがある。

「知而不言、所以之天也、不知大寧」《列禦寇》

「熟知不言之弁、不道之道、若有能知、此之謂天府」《齊物論》

「夫知者不言、言者不知。故聖人行不言之教」《知北遊》

とは、真の知識は言語を超越したところにあることを説く。この考えは、『老子』の「是以聖人處無為之事。行不言之教」(第二章)「知者不言、言者不知」(第五十六章)と関連があつて、処世術として後の道家にも継承されている。「言」とは、即ち「混沌」に竅を開け、「物」に封を名付けることであり、いわゆる「實在」が確立され、更にその混沌の内に秩序境界が構成されるための理論的前提としての純粹概念である。物の意味を実体化することによって人間は動物から区別され、その高くすぐれた文化を築き上げて来た。だが、概念の確立と同時に価値の偏見も発生しつつある。こうして「知」の限界を指摘して「不言」を強調するのである。

(3) 知の起源と限界

処世としての知の存在が予想されるにつれて、知の起源についても違う考えが出てくる。

「徳蕩乎名、知出乎争」《人間世》

以上は、人間の知は争いによってはぐくまれてくるとする考えである。人間の知はなにによって生じてきたかについては、知の四つの段階で「與接為構、日以心闢」《齊物論》と記されており、主体が客体と接触して交渉し合う所にある。ここで、知を人間社会の争う所に起源するとし、知の問題は、「相对知」から、人間社会における作爲的な

知或いは人間の偽りなどの排斥へと移行するようになる。『斉物論』を中心に「知」論の基調をなし、後に現実社会との係わりが深くなるにつれ、対象にとらわれない絶対的な立場の要求が変わらなくても主体において「自覚」する内容が変わってゆく。つまり、知の性質を考える知識論的方向ではなく、人が「知」にいかに対処するのかが問われるのである。

「命之行也、日夜相代乎前而不能規乎其始者也」《徳充府》

「達生之情者、不務知之所無可奈何」《達生》

処世の知を考えるに命、性など人間のどうしようもない限界は、同時に知の限界ともされる。

(4) 知のもたらす弊害

知を使いすぎると、拳句の果ては人間社会を乱すような結果さえ生じる。

「絶聖棄知、大盜乃止」《胠篋》

「則是上好知之過、天下大乱矣。」《胠篋》

「目無所見、耳無所聞、心無所知、多知為敗。」《在有》

「任知則民相盜」《庚桑楚》

「民知力竭、則以偽繼之」《則陽》

ここでいう知は、目や耳による感覚的な知だけではなく、むしろ人間の競争心に基づくような悪知恵を云うのである。知は勝を争うことから出て来て、為政者が知を好めば天下は大いに乱れるという。『老子』に「知恵出、有大偽、絶聖弃知、民利百倍」(第十八章)というのは、「知」を捨てることによって国が治まり民の利益が起るとして、それは一種の政治論である。それは、戦国末の頃になると「無為」の思想にも変化が起き、時勢に応じて、現実への肯定は次第に強まってゆく。そして、この延長線に『老子』を始とする「黄老」思想が出現し君主の術にもつながっている。⁽¹¹⁾

五 結 び

先秦に於ける人類の自覚史の意義は、人間が自然との対立を明確に意識する段階を起点として発足し、自覚に従って、その強い自省作用は自己分析の形で現れる。歴史の所産である『莊子』もその風潮に感じ、『齊物論』を始として自然との対立的考察につかれた結果、自然との融合を考えるようになった。また、「知」については本来その成立には感官（目、耳、心など）によるのか或いはほかのものによるのかがある。これについては後に宋代に至ってしばしば「良知」の問題として取り上げられる。『齊物論』では先天的な道德の知には触れず、むしろ、我（主体）と物（客体）との関係、或いは相対と絶対との線に沿って考えている。

だが、相対知を否定する上で発展して行く「絶対知」は、実は新たな価値を提出することができなかった。それは一切の矛盾と対立の姿こそ、そのまま世界の真相であるから、そして現象に即しながら相対を越えることをよしとするからである。我が混沌の一、絶対の道に立脚すれば千變万化する現象に自由自在に応ずることができるとは、即ち一般の認識の道に反する体験によってしか得られない「両行」（我と物、是と非とを両存させる）哲学である。

『齊物論』の後、道と一体、自然との冥合の觀念が薄らぐと、やがてその後学は二つの方向へと発展してゆく。

その一つは、「真人」に関する知論である。これは、時の経過とともに従来相対としかされなかった人間の「知」も許容されるというのが、この学派の動いた方向である。また、「是知之能登假於道也」（《大宗師》とあるように、混沌の道に戻る要求とともに従来人為とされてきた「知」を「天」の道につながるものとして許容し、現象の調和を試みようとする立場が生まれる。もう一つは、『老子』の無の思想から「無知」の思想を生じる。また、「無為」の思想は本来、「作為」が予想されたように「無知」にも「知」の否定を通して「無知の知」を目指す。それは「知」の性質を考えているのではなく、「知」の「用」を考える処世の術である。いわば「知」の段階の（4）の是非の問題をめぐっての問題なのである。時代が降るにつれて、政治の術と結び付くと益々「知」を有害無益のものとする。かくして「無知」とは、為政者の政治上の配慮となる。一方、処世の知と結合して発展してゆくと「知」の限界を命、性などに設定して、現象し即しつつ超越するという絶対を求めずに、人間のうちの必然的なものを認める「宿命論」

的人間学の方向へと発展してゆく立場も生まれる。しかし、これらは今後の課題としたい。

〔注〕

- (1) 武内義雄氏は「莊子考」(『武内義雄全集』第六卷)において、従来のように内七篇を一つにくくられたグループとする。なお、中でも《斉物論》と《逍遙遊》《養生主》がその学説の眼目だとする考えである。松本雅明氏は(『中国古代に於ける自然思想の展開』) 原本『莊子』に相当するものが《斉物論》前半にはかならないことを見いだした。
- (2) 宋の張載「見聞の知は、乃ち物交わり知り、徳性知る所に非ず。徳性知る所は、見聞に萌す。」(『正蒙』大心)
- (3) 良知と言うのは「孟子」の語で、先天的本源的な道德知という意味が込められており、宋明に至ってこれを継承して「心性の学」として発展させる。
- (4) 松本雅明氏前掲書第一章第五節「自然」、第二章第三節「斉物論篇に見える『物』」を参照されたい。
- (5) 《斉物論》の構成についてもすべてが同じ時期に成立したものではないことは、既に後漢の班固が「夫道未始有封」以下は外篇の文だと指摘しているように、篇首から「今且有言於此」の一節までが最もまとまった資料だという。
- (6) 《斉物論》における田駢の斉物説と舟者の説について津田左右吉氏、『道家の思想とその展開』第四篇第三章、第四章を参照されたい。
- (7) 前田利鎌氏、「莊子」(『臨済、莊子』)に収録) 二、莊子の認識論と客観的实在より。
- (8) 大浜皓氏は『中国古代の論理』第一部第一章「道家の論理」で、否定論理から《斉物論》に存する価値の転換の趣を言う。また、松本雅明氏、前掲書第一章第二節「老子に見える否定としての無」では、その日常的存在を否定するに価値の転換をいう。
- (9) 道家の理論は結局、心境の論にすぎないとする考えは津田左右吉氏、前掲書第四篇第四章知に関する考察及び斉物説を参照されたい。
- (10) 《大宗師》の構成について、津田左右吉氏、前掲書第一篇第二章「莊子」を、また野村岳陽「真人論」(漢学研究復刊3号、昭和40)を参照されたい。
- (11) 町田三郎『秦漢思想史の研究』第五章道家の思想を参照。