九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

莊子、天籟考

楠本, 正繼

https://doi.org/10.15017/2544151

出版情報：哲學年報. 8, pp.1-34, 1950-03-20. 九州大学文学部
バージョン：
権利関係：

莊子、天籟考

楠本正繼

莊子の齊物論はその解釋について多くの疑義があり、容易に決定し難いところが少くない。しかし、反面から云へば疑義それ自身、とりも直さず思想史上の問題を織り成してゐる經緯に外ならぬのであるから、これを解きほぐしていくうちに頗る興味深い各種の糸が露れてくる。今この篇のうちで難點と考へられる所を取り出してみることにしよう。天籟考と題したのは天籟の解釋に關する問題が中心となるからである。敢へて纏つた天籟思想の研究を庶幾して專家の左右に呈するつもりはない。ただ掌中に溫めてゐた小さな卵が啐喙の機を得て孵化するに至つたことを悅ぶだけである。

齊物論は人籟、地籟及び天籟を擧げ、地籟は地上の衆竅に當つて怒號する風の響であり、人籟は人によつて奏でられる比竹の音であるといふ。

然らば、天籟とは何を指すであらうか。

吹萬不同、而使其自己、咸其自取、怒者其誰邪、（ハゲマスモノ）

といふ一句には多くの學者によつて、天籟が說かれてゐると云はれる。即ち衆竅比竹の音を生じて然あらしめてゐるもの、これが天籟であらう。（自己の己の字の解釋は諸注一致してゐるわけではない。司馬彪は已は止なり。各その性を得てやましむと云つて、已を止にとり、集解はこれに從つてゐる。おのれととつたのは郭注で、義證はこれに從つてゐる。こゝでは後者によつて讀んだ）　天籟は衆竅比竹の響音に對して如何なる關係にあると考へられてゐるのか。郭注は極力天籟を個々の物と相即せしめ、之が個物を超えて存在するといふ風に考へることを避ける。それは非常に强い郭注の主張である。郭注によれば、天籟なるものはまた別に有るわけのものではない。衆竅比竹のたぐひが有性の類に接り、會して共に一天を成すに過ぎない。即ち、一般に生を生たらしめ、萬物を萬物たらしめるものは端的に各物の自己そのものである。「おのれよりして然らば之を天然といふ。天然のみ、爲すにあらず。故に天を以て之

をいふ、その自然を明にする所以なり。豈蒼々の謂ならんや」とは郭注の語。故に天とは萬物の總名であり、若し天道なるものがあれば、物おのおの自生して、因つて生ずる所のものが外に無いと云ふことが、即ち天道である。從つて、郭注は前記、咸其自取、怒者其誰邪といふ文句に、物皆自ら之を得るだけであつて、誰も之を主宰して然らしめるものは無いのだ、といふ意味の注を下してゐる。即ち其誰邪の三字は反語として、誰でもないといふ意にとられてゐるのである。此處の外でも、これに類する思想が疑問の形で提出された場合に、郭注は多く否定の意にとつて、その態度を一貫しようとする。郭注がこの立場を執つて動かず、出來るだけこれでいかうとした點に特色を持つてゐることは本篇のほか、

至道之精、窈々冥々云々の注（在宥）

物々者與物無際云々の注（知北遊）

謂盈虛衰殺云々の注（同上）

有先天地者、物邪云々の注（同上）

天門者無有也、……聖人藏乎是、一節の注（庚桑楚）

などを點檢すれば、極めて明白となる。郭注のやうに考へるならば、やがて萬づの物はおのがじじ所謂逍遙遊の狀態に在り、個々そのまゝ自由の境地を現すものだといふ考方に進んでいく。

さて、こゝで立戻つて本篇の原文を調べてみると、右の關係を考へるための資料がまだ他にも出てゐることに氣がつく。

樂出虛、蒸成菌、日夜相代乎前、而莫知其所萌、已乎已乎、旦暮得此、其所由以生乎、非彼無我、非我無所取、是亦近矣、而不知其所爲使、若有眞宰、而特不得其朕、可行已信、而不見其形、有情而無形、

虛と樂と、蒸と菌との如く、生ずる者と生ぜられる者とが考へられる。生ずるものゝ働は信實で疑はれないけれどもその形は認識することが出來にくいといふ。生ずる者（彼）無ければ、生ぜられる者（我）無く、生ぜられる者無ければ、生ずる者をば受取る者は無い。生ずる者は眞宰である。眞宰が前の所謂天籟に當ることは明であらう。郭注はこの場合でも、飽まで個々の生ぜられる者と別に、生ずる者即ち眞宰を考へることを拒否しつゞける。莫知其所萌といふ語も、何ものも之を萌し生ずるのではない。自然にして然るのみ、の意味に郭注は讀む。郭注によれば、「彼」は

自然であり、自然が「我」を生ずる。「我」は自然に生ずる。故に、自然は即ち「我」の自然であるから、決して緣遠くはない。成玄英はこの意を釋して云ふ、「若し自然にあらずんば、誰か能く我を生ぜん。若し我あることなければ、誰か自然をうけんや。然らば、我は則ち自然、自然は則ち我、その理遠きにあらず。故に曰く近しと」物は皆自爾であり、自ら然るのであつて、物をして然らしめる主宰者が別に有るわけではないから、物は之を放任するまゝに、そこに理が現れるといふ。かやうな解釋は果して妥當であらうか。

そこで觀點を改めて、何らかの意味で衆竅此竹の響音を超えて天籟を考へる立場、個々の所生者（生ぜられるもの）を超えて生者を考へる立場を求めてみる必要がある。かゝる解釋が古くからあつたことは、郭注がすでに天籟が物を役して己からせしめるやうに考へるものもある旨、云つてゐることからも推測されるが、特にこの立場を貫いてゐる代表的注釋は宋人林希逸の口義であつて、前出、吹萬云々の條の注に、「吹萬といふは萬物の聲あるものなり。言ふは、萬物の聲あるものは皆造化ー一本化字無しー物これを吹くなり。而して、皆それをして己より出づるが若くならしむ。吹の字、使の字はみな造化に屬す」と云つてゐる。口義は郭注と趣を異にし、常に個を超える者、且つ、所生者と不離ではあるが、直ちに相即するといふ風に考へられぬ者を立てゝいく傾向を持つ思想である。郭注は最も興味ある注釋書ではあるけれども、その思想には著しく晉代思想の特色が出てゐるやうに思はれる。若し虛心に齊物論を讀めば、この點では郭注よりも口義の說の方が、縱へ平淺のそしりはあつても、却つて當つてゐるとせねばなるまい。大宗師篇や應帝王篇に造物者といふ文字が見えるのも口義の解釋を裏書きする。成玄英の疏は別であるが、古來の注釋でこれと意見を同じうするものが多いのは理由なしとしない。宋代では循本、近代では經解、集解など比較的良書と思はれるものが何れもさうである。無論、此點に關し、口義や循本は宋代思想による莊子解釋ではないかといふ議論も出でよう。たゞその爲に莊子思想の取扱が無理になつてゐるわけではない。郭注の考方を徹底すれば、個々雜多のものはそのまゝそれでよいのである。道惡乎往而不存の郭注は「皆存す」とあり、言惡乎存而不可の郭注は「皆可なり」とある。原文は明瞭に道或は言の缺損が考へられてゐるに拘はらず、郭注は頭から之を認めようとしない。そこに如何なる行動が取られようとも問ふ所ではない。すべてが許される。乃ち各物自ら全く支離してしまつて單なる個我となる。これは晉代竹林の思想でなくて何であらう。郭注の原作者といはれる向秀は（後述）竹林七賢の一人であつた（世說新語、任誕二三）。

しかのみならず、たゞ強引に個々の云はゞ閉された物をば天籟といひ、眞宰といふならば、その意味で天は萬物の總名ならば、それはたゞの名目である。眞の天籟でも眞宰でもなく、たゞ個我の僞裝に過ぎまい。かゝる意味の天籟や眞宰を以て齊物論の天籟を解釋するのは明に無理である。しかし、個物に徹する郭注の思想は今少し吟味を要する

郭注は

「請ひ問ふ、彼の造物なるものは有りや無しや。無ければ則ち何ぞ物を造さんや。有れば則ち以て衆形を物とするに足らず。故に、衆形の自物なるを明にして後始めてともに造物を言ふべきのみ。……故に造物なるものは主なくして物自らなす。物自らなして待つ所なし。これ天地の正なり」

と云つてゐる。「物各自らなして待つ所なし」とは何の意味であらうか。曰く、

「この理を明にするや、まさに萬物をしておのおの體中に宗とする所に反へして外に待たざらしめんとす。……萬物聚つて共に天を成すと雖、しかも皆歴然獨見せざるなし」

本篇の郭注に「彼各一是非を體中に有す」とあるが、列禦寇篇郭注に體中に自得する能はずとあり、成疏に、またこれを性に自得する能はずとしてゐるところをみれば、體中は自體の中の意で、成疏がこゝに性を考へたのは自體の中にあるものの意にとつたのであらう。從つて「體中に宗とする所に反へす」とは性に反へすことで、「物各自らなして待つ所なし」とは物が自己の性のみによつてゐることを意味するものと思ふ。

そもそも、莊子逍遙遊篇に於ては「他に待つことあるの態度」を捨てることによつて自在の境地に至ることが說かれてゐる。水擊三千里、扶搖に翼うつて上るもの九萬里にして南冥に移るといはれる大鵬と、わづかに灌木の間に飛び交ふ蜩や學鳩との間に起る葛藤から始まり、天地の正氣に乘つてその變氣を禦止し、（補註による）以て無窮に遊ぶものに至つて終る此篇の叙述は、確に待つことある態度が否定され、「待つなき態度」が希求されてゐることは爭へない。

たゞ郭注はこゝに止まらず、縱へ待つあるものと雖、待つあるまゝに逍遙遊が出來ると說いてやまない。以爲く、物と冥して大變に循ふものだけが待つ所なくして常に通ずる。たゞに自ら通ずるだけではない。また、縱へ待つところあるものがあつても、これに順うてその待つ所を失はざらしめることが出來る。待つ所を失はないならばそれはそのまゝ大通に同じき所以である。即ち、待つ所あるものはあるまゝに、無いものは無いまゝに、之を齊一にするわけ

にはいかない。物おのおの自己の性に安んじ、天機自ら張り、受けて（受けるとは在宥篇注によれば、分を受ける意味である）知らぬやうになれば、これを殊にしようとしても、それは出來ない。即ち、そこに調和が自ら現はれる。理窟を云へば、待つところある態度を捨てることは待つところある態度を立てることになるわけで、結局同じこと、「待つ無き」態度もなほ「待つある」態度と區別し難い。況んや、待つあるものゝ巨細を數へることは何の意味もないのであるから、待つところあるものは待つところあるまゝに自己の「性」に反つていくだけでよいのである。若しさうなれば、個物の間に大きな變通の道がつき、自らなる働が出て來ると郭注は信じた。此信念は何に本づくのであらうか。郭注は「物に冥して大變に從ふものだけが、自ら通じ他を通ぜしめ得る旨を云つた。（以上逍遙遊篇郭注參照）。齊物論篇後出の注文などによれば、郭注は「是」（我）に對する「彼」を立てそこに「彼」と「是」（我）とを相殺、玄同（郭注）して積極的に個我を救ふ論理を考へてゐたのではなからうかと思はれる節もある。（物無非彼、物無非是から、萬物一體までの注參照）しかし、語つて詳でなく、さう解しにくい障壁もあつて、判然としないから、後考を待つことゝする。兎角、郭注は何處までも物の「性」に反ることを說いたのである。而して、一般に郭注に出てくる「性」といふ文字は、物の個々差別的の性質、その意味での個性を指す場合が多い。逍遙遊篇注で天性　性分、萬物之性各有極などいふ時の性、齊物論篇注の性各有分の性、性然也の性、人間世篇注で恣其性分內、而無纖芥於分外などいふ時の性など、內篇のうちでも最も重要な諸篇の注に見えるものが、何れもさうである。

しかしながら、同じく人間世篇注の符氣性之自得の性は必ずしもさうはとれない。大宗師篇注に人生而靜、天之性也と云ふのは人も知る樂記篇の文句で、無論上記の意味での個性ではない。その他この種の例もまた少くない。天運篇の如きは美と美なる所以（原因）、迹と迹なる所以（同上）とを分けてあるが、郭注は迹なる所以を眞性と云つてゐる。これは個性の奧にある實在としての性を意味する。殊に秋水篇注には

「天地の理、萬物の情、我を得るを以て是となし、我を失ふを以て非となす。性に適するを治となし、和を失ふを亂となす。然れども、物定極なし、我常適なし、性を殊にし、便を異にし、是非主なし。若し我の是とする所を以てすれば彼非を得ず、これ我を知つて彼を見ざるもののみ」

と云ひ、更に

「道を以て觀るもの、是非に於て當るなし。之を天均に付し、之を兩行―後述―に恣にすれば、殊方異類同じく皆得

るなり」

と云つてゐる。これは單なる個我の現實性に本づくものゝ爭鬪を免れぬ運命を氣遣つて、己をすてゝ道に從ふ所に調和が生ずることを認めたものゝやうである。また、在宥篇の君子不得已而臨莅天下の郭注に「己を得ずとは威刑に迫らるゝにあらず。たゞ道を抱き、朴を懷き、必然の極に任じて天下自ら賓す」と云つたのも同樣の思想であらう。こゝに至れば、天を總名とする郭注の思想はどうなるであらうか。そこで、郭注の思想には個性に徹底する方面と、個物に內在する普遍性、絕對性に歸していく方面との二つの考方が混線してゐると考へられる。（何れにすべきかよく分らぬものもないではない）實は、前者に傾く方が郭注の特色をなすものであつたにも拘らず、いつの間にか後者が這入つてきたのであらう。從つて、郭注の思想も竹林の酒徒の思想と違ひ、一途に個我に沈溺する思想とはいへなくなると思ふ。これは莊子の思想が、諸篇多く作者と時代を異にするため、儒學思想其他と相纏りつゝ原作者の意圖を擴大演繹していくうちに、ニュアンスの違を生じてはゐるものの、元來さうである所からきた制約に外ならないと思ふ。たゞ莊子の解釋を出來るだけ個物に即して考へようとした點に於て、林氏口義などと違ふ郭注の立場があつた。知北遊篇に道が螻蟻に在り、稊稗に在り、瓦壁に在り、屎溺にすら在り、在らざる所無いことを述べてゐる。これは汎神論的傾向を帶びた思想のやうに見えるが、個々のものに意味が認められないわけではない。しかし、何れかと云へば事物の多樣性よりも寧ろ全一性に重きを置いた所に、老子、莊子と相傳つた思想から來る原文の特色があり、之に反し郭注は著しく現實的、自然的な點に特色を有する。余は俊敏なる此注の著者が、注脚者としての制約によつてその獨創性ある思想を十分に徹底することが出來なかつたことを惜む。同時に、郭注による莊子の解讀に誘惑と危懼とを感ずる。

さて、莊子は個々現實をそのまゝ肯定したとは云へない。前述したやうに消遙遊篇では「待つことある態度」を否定した。此態度に對して、「亦悲しからずや」と歎いてさへゐる。齊物論でも、是非相爭ふ狀態は「死に近い心」であり、「また陽（イカ）—生かしめるなき」ものとされた。而して、かゝる心はそのまゝではなく、かゝる心をして心たらしめる主宰者、絕對者に歸依することによつてのみ救はれるのであらう。こゝに老子書が「母」と云つた（二〇、二五、五二、各章）萬物を生成する實在としての道をおく思想が考へられてゐる。

更に歩を移して次の文を讀んでみよう。

百骸九竅六藏骸(カネテ)而存焉、吾誰與爲親、汝皆說之乎、其有私焉、如是皆有爲臣妾乎、其臣妾不足以相治乎、其遞(タガヒニ)相爲君臣乎、其有眞君存焉、如求得其情與不得、無益損乎其眞、

この一節は難解であるが、ほゞ次のやうに解してみ度い。わが身中の諸物は我に對して臣妾たるものか、君主たるものか。（或は吾と云ひ、或は汝といふ。これは何れでもよいのであつて、文字を變へたに過ぎぬ。其有私焉の焉は間詞によむ）或はまた、彼等相互に君臣となるものか。我と彼等と、彼等相互とは各相對的であつて、何れも君主とも臣妾ともなりにくい。乃ち、眞の君主たるものは別に在る。（莊子内にも云へる如く、こゝで眞君を出したのは上の其誰邪の三字に應じてゐる）これが前述の場合と違ふ點は、前述の場合は主として萬物とそれを生ずるものとの關係を語つて、天籟眞宰などの文字を出してゐるのであるが、この場合は云はゞ萬物相互の立場、各の立場からする是非の判斷に關する問題が考へられ、相互の立場、各の判斷を超えた客觀的、絶對的判斷に觸れてゐるのではなからうか。されば、先の問題が形而上學的のものであるならば、これは知識論的の性質を帶びるといへるであらう。齊物論は此二要素が纏綿してゐる所に理解の容易ならぬものがある。

齊物論は個々の相對的判斷を超えて、絶對的判斷がなければならないといふことに想到したのであらうか。想到したと速斷することも出來ない。若し、速斷したならば「汝はなはだ早計なり。卵を見て時夜を求め、彈を見て鴞炙を求む」と蒙叟からにべなく斥けられるかも知れない。何となれば、それは却つて原作者の慘憺たる苦心を無視しその特徵を殺すことになるから。余はやはり、本篇が右の結果を持つてゐることを信ずるものではあるけれども、（その故にこそ天籟の意味に重要性を置くのである）こゝに至るまでには先秦思想界の最高潮を示す複雜な思辯が行はれ、迂餘曲折を經てゐるので、一見齊物論は刀折れ矢盡きて、知識の相對性を主張する懷疑論に陷つたやうにも見えるのである。天籟は物をして物たらしめる絶對者である。それは雜多の物に内在して、しかも亦これを超えてゐる。齊物論はかゝる意味の絶對者に復つていく深い靜な心を忘れたものゝ思ひ上つた行爲を繰返し悲んでゐる。「また悲しからずや」「哀しまざるべけんや」「大いに哀しといはざるべけんや」などといふ言葉が次々に見出される。かゝる態度は諸注多くこれを承認する。たゞ郭注のみは之を認めようとしない。性おのおの分あるが故に、知者は知を守つて終るを待ち、愚者は愚を抱いて死に至り、衆人各自それで滿足して自ら悲しむことはない。それでよいのであつて、之に對して悲しむことは無意味だといふことになるらしい。原文の不亦悲乎は「悲しむに足らんや」であり、可不謂大哀乎は

「哀しむに足らざるなり」と解されてゐる。かゝる解釋が穩當を缺くことは何人と雖、氣付くところで、成玄英の疏すら之に從つてゐない。郭注は此傾向を續けるので、人之生也固若是芒乎の注の下に、成疏はその誤を明言するに至つた。齊物論のかゝる態度はその作者の人生に對する眞面目な考を表すものと思ふ。

莊子は決して冷淡粗略、世の中を誤魔化してしまふ人ではなかつた。この點、任誕曠達を以て知られた晉人達、就中、人となり薄行儁才、向秀の莊子注を剽竊したといふ疑獄を殘した（世說新語文學四、並びに四庫提要道家一四六など）郭象とは趣を異にしてゐたらう。余は逍遙遊篇や齊物論を讀んでこの感を深うする。天下篇の作者が莊子を評して、「謬悠の說、荒唐の言、無端崖の辭を以て時に恣縱にして儻せず」「天下を以て沈濁、ともに莊語すべからずとなし」などと云つたことに、余は全幅の贊意を表することを躊躇する。此點では、寧ろ「莊子最も是深情、人たゞ三閭の哀怨を知つて、漆園の哀怨、三閭よりも甚しきあるを知らず」（獨見）と云つた胡文英こそ深く莊子を讀むものである。亞流の手に成る胠篋篇には「世俗の所謂至知なるものは大盜のために積まざるものあるか、所謂至聖なるものは大盜のために守らざるものあるか。彼の鉤を竊むものは誅せられ、國を竊むものは諸侯となる。諸侯の門にして仁義存すれば、則ちこれに仁義聖知を竊むものにあらずや。故に、聖を絕ち知を棄つれば大盜乃ち止む」（この論は一見孟子と異るけれども、深くその精神を汲めば孟子の覇者に對する考と大差がない）と云ひ、同じく秋水篇には「その時にたがひ、その俗に逆ふもの、之を篡夫といふ。その時に當り、その俗に順ふもの、之を義の徒といふ」と云つて當時の社會とその題目となつた儒家思想などに對して熱烈な攻擊を加へてあるが、かゝる感じ易い心にこそ實は莊子性格の片鱗が傳つてゐるやうに思はれる。縱へ、表面は如何に違つて見えやうとも。されば、齊物論の作者の自己反省が先秦想想家のうちでも稀に見る執拗さを持つて行はれたのは、何ら不可思議なことではなかつた。齊物論によれば右の悲哀は我を正とし、彼を誤とするからのことであるけれども、誤は却つて我にあるのではあるまいか。「人の生けるや固りかくの如くくらきか、それ我獨りくらくして、人またくらからざるものあるか」（原文既出）とはその告白である。

原文にはこゝで「成心」の二字が出てゐる。成心とは何か、これについては注釋者の諸說が分れて一致しない。一は「人々皆此心あり、天理渾然として備らざる無きもの」（口義）などいふ考によつて代表されるもので經解、集解等これに從ふ（かやうな先天的良心の思想が必ずしもあの時代に相應しくないわけでもなかつたことは、孟子を考へ

合すれば納得がいく）二には「かの域情滯着、一家の偏見を執るもの」（成疏）とする説で、陳詳道註（義解纂微による）莊子因などがこれである。かゝる解釋の違によつて、次の未成乎心而有是非といふ一句の意味も亦分れてくる。郭注は「かの心の以て一身の用を制するに足るもの」を成心と云ひ、「人自らその成心を師とすれば人各自ら師あり。人各自ら師あり、故に之に付して自ら當る」と云つてゐる。進んで是非が成心によつて生ずることを認め、しかも「是非は摹品の無き能はざる所、故に至人は兩ながら之に順ふ」と云ふに至つては依然としてその面目を保つものである。褚伯秀がその著、義解纂微（二の二六）で「諸解多く成心を以て善となし、或は成心を以て否となす。之を下文、未成乎心而有是非、是今日適越而昔至に考ふれば、成心なるものは是非分別の自ら萌す所、善を以て之を着ふべからず」としたのは當つてゐる。しかし、西蜀の無隱范先生にきくといふ未成心の說は之を次の未成乎心の解釋に當てゝゐるのならば、それは問題であらう。

かくて、成心といふ文字は、これを他篇に求めれば、人間世篇の心且成之といふ文字がその意味に近いものであらう。（尤も、德充符篇の無形而心成者郤といふ字面など、相似てゐるに拘はらず、これは後文の全德に當り、寧ろ善い方にとられる例もあるから、戒心を要するけれども）因に、此節の知代云々の一句が難透で、義解纂微にこれも亦諸解の同じからざるを云つてゐるが、高亨は代を成の譌とし、また誤つて而字の上に竄したものと考へ、爰必知而成心自取者有之に作り、知を智に讀んでゐる（今箋）。これは新說である。

齊物論は左のやうに考へる。言葉は風でなく意味を持つてゐる。たゞその意味は一定し難い。然らば、果して意味が有るのか無いのか。若し、雞雛（補註による。音義では、司馬彪はこれを鳥子出でんと欲するものとし、釋德清の內篇註などはこれによつてゐるが、今從はない）の音と異るといふならば、辨（義證による）別があるのか無いのか。而して、この場合の言が是非の判斷を意味してゐることは、次節に於て明である。儒墨の是非ありといふ所を見れば、思想史の上では儒墨二家の主張がこれに當るのであらう。是非は一體何によつて決するか。こゝに「明」といふ文字が登場する。曰く、

欲是其所非、而非其所是、則莫若以明、

「明」とは何であらうか、これまた難題である。この一句の意味は是非の判斷を立てようとするならば、「以明」に若くはないといふのであるが、さて「以明」とは何なのか。郭注の如く明を動詞にとつて、「以て明かにするに若く

はなし」と讀むことも出來る。云ふ、

「是なく非なきことを明かにせんと欲すればまた儒墨を以て反覆相明かにするに若くはなし。反覆相明かにすれば、是とする所のもの是にあらずして、非とする所のもの非にあらず。非にあらざれば非なく、是にあらざれば是なし」。かくて、下文に於て是非の判斷なるものが相對の域を出でぬことが說明され、結語としてまた、故曰莫若以明と云ふ文字が後に出てくる順序となる。これ確に一說であり、古文の常例として以明の二字の用法にも無理がない。しかし、さうすると、後節の是故滑疑之耀……此之謂以明といふ句中の「以明」の二字がやゝ落付かなくなる。何故なれば、こゝでは寧ろ明字を名詞にとつた方が相應しいやうに思へるから。明字を名詞にとつてゐるのは口義であつて、「明は天理なり」と云つてゐる。（天理の二字はさきに成心を注した場合にも口義にあるものを出しておいたが、もと自然のすぢみちを意味し、養生主篇に出てゐることは云ふを待たない）宣穎の經解もほゞ同樣であつて、明の字を前文の道惡乎隱（この句はこゝにあげなかつたが、經解は隱を晦ととつた）の隱の字の對だとしてゐる。しかし、明の意味と相對するものは寧ろ前の、「人の生けるや固りかくの若く芒きか」の芒であると思ふ。音義に芒は芒昧也とある。隱も晦ではなく、やはり蔽であらう。以明二字の讀方の問題は暫くこゝに止めて次の論理を辿つてみよう。齊物論の論理はかうである。――物は彼にあらざるはなく、是にあらざるはない。何となれば、物は己を是（これ）とし、他を彼とするけれども、彼は是に出で、是も亦彼によるのであつて、彼と是とは相對的であるから。郭注に云ふ「物皆自ら是とす、故に是に非ざるはない。物皆相彼とす、故に彼に非ざるはない。彼に非ざるなければ則ち天下是無し是に非ざるなければ天下彼無し。彼無く是無し、玄同する所以なり」彼と是との相對的であることは生と死、可と不可とが相對的であると異るものではない。（墨子の經、經說に彼此に關する資料が見えてゐる。戰國の頃、これが所謂名家的議論に關與した思想家の論題となつたことが分る。たゞかゝる論題が何人の創始する所であるかは明でない。名家的議論も決して最初から惠施、公孫龍などの專門家の手中にのみ握られてゐたわけではなく、一般思想家の武器として互に練磨されていつたものであらう）因つて是とするものあれば、即ち因つて非とするものあり、因つて非とするものあれば、即ち因つて是とするものあり、すでに彼此あれば是非の生ずること窮りない（集解による）。こゝに於てか次の態度が考へられる。曰く、

是以聖人不由而照之於天、亦因是也、

「由らずして」の「由」は口義によれば「用」であり、義證はこれを證してゐる。そこで、「一偏の見を用ひずして」（口義）ととられる。しかし、また之を前の因是因非、因非因是（右、因つて是とするものあれば云々は此文の解釋）の因を受けてゐると、とることも出來よう。由は儀禮士相禮の無由達の由で、郭注に云ふ如く因緣の義ならば、因と合ふ。即ち、「由らずして」とは是にも非にも因らぬのであらう。かゝる對立を捨てることであらう。（前文の因が由に替り、更に後文で因に戻つてゐるのは、文字の波瀾を使つて意味の曲折を起した文章の技巧ではあるまいか）對立を捨てゝ之を天に照すとは何事か。「天に照す」の照の思想は先きの「明を以てす」の明の思想に根ざし、後文の天均、天倪などの天の思想は何れも「天に照らす」の天の思想から生ずるものであると考へることが出來よう（莊子因參照）。が、こゝにまた新な問題がある。それは亦因是也といふ文句である。郭注はこゝに「天下の是非に因つて自ら是非なきなり。故に是非（途に因らずして是非當らざるを患ふるなきものはたゞその天然を明にして奪ふ所なきが故なり」と云つた。然らば、亦因是也とは林西仲も云つてゐるやうに、「其各自是となすに因つて、之に參ふるに己が見を以てせざる」（莊子因）こと、龜井昭陽や岡松甕谷も云つてゐるやうに、「物自ら是とする所に因り」（瓊說）順ふ「一世の是とする所に因る」（莊子考）の意となる。しかし、たゞかゝる意味で因ることは直ちに天に照すことゝなると齊物論は考へたであらうか。郭注も口義もこの事を肯定する。郭注の文は前記の通りであるが、口義は「古の聖人一偏の見を用ひずして之を照らすに天理を以てする所以のものは即ち其是に因るのみ」と云ひ、因是の二字は前の因是因非、因非因是の省文と見た。而して、「これは其是とする所によつて之を是とし、その非とする所によつて之を非とする」ことゝいふ。若しさうであるならば、口義は世俗の是非に因り順ふことが直ちに天に照すことゝなることを認めたといはざるを得ない。（此注で、其是に因るのみの其の字、其是とする所によつて云々の其の字が、若し世俗の人を指さず、天理を指すならば、口義の立場は全く違つてくる。しかし、此注の上文に其說とあり、其の字は世俗の人をさす。又、下文、達者通爲一云々の注の意などを考へれば、これはやはり世俗の人をさしてゐると思はれる。これは前後に亘り、文意を吟味せねば誤つて顚倒し易いことであつて、ほゞ同樣な危懼が劉鴻典の莊子約解にも存在する）齊物論の立場は果してさうであらうか。諸注殆んど一致して之を肯定する。たゞ釋德清の莊子內篇注に「聖人世人の是非に由らずして獨り天然の大道に照明す、故に是、眞是となる。故に曰く、亦是に因るなりと」と云ひ、「これ言ふは、聖人の是に因るは乃ち之を眞是に照破す、世人我見を固執するを以て是となして、妄りに人を以て非となす

に似ず。これは即ち老子の、人、天に法るなり」と云ひ、更に「前に云ふ、それ儒墨互に相是非せんよりは、明を以てするに若くはなしと。明は即ち照破の義。照破といへば即ち對待なし、故に下文絶對の意を發揮して明を以てするに若くはなしに結歸す」と云つてゐる。これは卓見であるといへる。（たゞ此注が下文、朝三暮四の條の因是の二字の解釋に於てやゝ曖昧となつてゐるのは遺憾である）陸冶山の如きは儒家的立場で莊子の解釋を試みた傾向があるだけに此一句の取扱には焦慮の體が見え、「俗解、因是の二字を以て齊物論の本旨となすは大いに錯る。二字はもと泥み看るを得ず」（莊子雪）云々と云つてゐるが、これは因是の二字を世俗の是非に因るといふ意に取つたからのことであらう。莊子因に、「因是の兩字はこれ齊物論の本旨、通篇ともに此義を發す」と云つたは正にその通りであつて、莊子を以て莊子を解釋すると稱した此書の見方は素直である。たゞ此書も右の文句のすぐ前に先程あげた通りに云つてゐて、やはり、世俗の是（非）に因るの意に讀んだものと思ふ。

さて、原文、前に「明を以てす」と云ひ、こゝに「天に照す」といふのであるから、因是の是を世俗の是（非）に取らず、天の是（非）にとり、「是に因る」とは天の是（非）に因り順ふととることは決して無理ではないと思はれる。荀子解蔽篇に「莊子は天に蔽はれて人を知らず」と評し、更に進んで「天に由る、之を道、因に盡くといふ」と云ひ、史記の太史公自序に「道家は……其術虛無を以て本となし、因循を以て用となす。成勢なく常形なし、故によく萬物の情を究む。物の先とならず、物の後とならず、故によく萬物の主となる……」と云つてゐるのはよく莊子思想の性格を把へたもので、取り來つてこゝの解釋に役立てゝ差支へあるまい。養生主篇で「天理に依り」『その固然に因る』などいはれてゐるものも丁度この事に當るであらう。孟子は「智に惡む所はその鑿つがためなり。もし、智者、禹の水をやるが若くなれば、則ち智に惡むなし。禹の水をやるや、その事無き所にやる。もし、智者も亦その事無き所にやれば、則ち智も亦大なり」（離婁下）と云つた。かうなれば、齊物論の立場と孟子との距離は著しく縮まる。

そもそも、因または因是の思想もたゞ齊物論だけの問題ではなかつた。公孫龍子堅白論にある因是の二字はやはり絶對者、又は一般者に因るの意のやうである。ここで少し廻り道をしてあの有名であるに拘はらず、その本質が明にされてゐない此論のことを述べて置かう。即ち堅白論は大體次の構造を持つてゐる。以爲く、堅なる感覺と白なる感覺とは離れる。故に堅白石は二。しかし、堅白石といへば、石に於て統一されてゐないか。曰く、堅、白は云はゞ一般者である。堅白石とはこの一般者が具體化することである。されば、堅白はそれ自身としては石と離れる。堅白を

離すこと、堅白と石とを離すこと（墨經に……堅白說在因といふ文句があり、說と照し合せて讀めば、堅白相因つて盈滿するの意を說いてゐて、こゝと全く相反する論が出てゐる）堅白を離すことは感覽の違ふことから、堅白と石とを離すことは一般者と具體的のものとの違ひから論ずる。堅白それ自身に一般者を考へることは必ずしも莊子の意と同じではない。堅白論には莊子は贊意を表しなかつた。（これは後述する）しかし、一般者の思想は莊子の絕對者から來るのではあるまいか。天下篇によれば、公孫龍と共に辯を以て稱せられた惠施は萬物一體の思想があつたといふ。これはその友にして論敵なる莊子の思想と異るものではない。反對に、齊物論の天下莫大於秋毫、而太山爲小といふ語には惠施思想の臭味がある（天下篇參照）。元來、人間の思想は相影響する。縱へ論敵であつても、異學であつても、何らかの形で相影響して反對思想の影を宿すことが珍らしくない。そこに思潮が、成り立つ。この事實は思想史を取扱ふ者の常に留意すべき重大事だと思ふ。

墨經には右のほか、また因是の字が見えてゐて（通行本には固是とあるけれども、孫氏も閒詁で云つてゐるやうにこれは因是の誤と考へられる。同、說の說明によると物の「實」に因ることを意味するらしい）戰國中世以後道家の作と推定される管子心術篇（羅根澤、管子探源による）にも連りに「因」が說かれてゐる。此場合の因とは「無爲の道であり」「己をすてゝ物を以て法となすもの」であるけれども、それは決して世俗の是非に從ふのではなく、物の有するすぢみち、その性質に因るの謂である。戰國策の趙策に「簡にして功成るものあり、因るなり」とある。これもその性質に因ること以外ではない。所謂、事の必至、理の固然（齊策）に因るのであらう。かく自然の法則に從ふのでなければ、天に從ふのが、當時の思想から考へられる「因」の字の義であつて、盲目的に因り順ふのとは違ふ。呂氏春秋貴因篇はかゝる思想を一先づ結算した觀がある。「三代寶とする所は因に如くはなし、因れば則ち敵なし」「禹…水の力に因るなり。舜…人の心に因るなり。湯武…民の欲に因るなり」「天を審かにするもの、列星を察して四時を知るは因るなり。歷を推すもの、月行を視て晦朔を知るは因るなり」など云つてある。たゞ末尾に禹、墨、孔三人についてあげてゐることだけは、世俗に順ふ意味の因に當るやうであるけれども。尙、此篇は同書貴當篇と併せ讀まれ度い。彼篇には「欲を治むるものは欲に於てせずして性に於てす。性なるものは萬物の本なり。長くすべからず、短くすべからず。その固然に因つて之を然りとす。これ天地の數なり」と出てゐる。益々因の字の義が明瞭となるといはねばならない。一層時代が下れば、淮南子の詮言訓に、「三代の道とする所は因なり。故に、禹、江河を

決するは水に因るなり。后稷、種を播き穀を樹うるは地に因るなり。湯武、暴亂を平ぐるは時に因るなり。故に天下得べくして、取るべからず。覇王受くべくして求むべからず。智に任ずれば—任もと在に作る。今、王念孫の讀書雜誌（九之一四）の説に從つて改む—即ち人之と訟ふ。力に任ずれば則ち人之と爭ふ」とある。淮南子は或意味で老莊思想の解説書とも見られ得るのであるが、以て「因」の思想の流布の遠きことが分るであらう。

こゝで今一度立返つて原文、

自彼則不見、自知則知之

といふ一句を注意して置く必要がある。

これは「是」は「彼」に於て「是」を見、他に於て己を見なければならないとの意を述べたものと推察出來る。老子書にも自ら知る者は明、人を知る者は智（三三章）とある。秋水篇は無論亞流の手に成るものであるけれども、篇末の一節に於て當時の辯論家が如何に自己の立場に無反省のまゝで他を攻擊し、眞に人間の據るべき所を知らないかを語つてゐる。これは深く齊物論の立場を理解するものである。曰く、

莊子與惠子、遊濠梁之上、莊子曰、魚儵出遊從容、是魚樂也、惠子曰、子非魚、安如魚之樂、莊子曰、子非我、安知我不知魚之樂、惠子曰、我非子、固不知子矣、子固非魚也、子之不知魚之樂全矣、莊子曰、請循其本、子曰女安知魚樂云者、既已知吾知之而問我、我知之濠上也、

此文に於て分りにくいのは、一には、循其本の三字である。「本」を枝葉でなく本來の話柄ととるのは循本や副墨などである。孟子の言葉を用ふれば「蓋し、亦その本に反れ」（梁惠王上）の本であらう。云はゞ第一義諦にかへりそこに循ひそこから改めて話を始める意になる。これも亦一説。この意味にとれば、我これを濠上に知るといふ一句は解し易くなる。たゞその前の女安云々の一句が直ちに續きにくい感じが殘る。そこでこの説をとらず、郭注を見てみる。郭注は「子いづくんぞ之を知らんと云ふに循へば、已に吾の知るところを知りて方に復た我に問ふ」と云つて惠施の立場の論理的矛盾を指摘してゐる。つまり、魚でない莊子が何で魚の樂を知り得ようかといふ難詰が、莊子でないものの口から發せられるのは、當然根據のないことであるから、その本に循つて、自己の立場を反省して呉れといふのであらう。後文との連絡がよいから、今之に從つておかう。二には、我知之濠上也といふ文句である。郭注には「我まさに之を濠上に知るのみ、水に入るを待たんや」とあるが、これは水の上下に拘はつたもの、經解なども同

様の缺點があるやうに思ふ。たゞ循本に「魚濠中に遊び、莊子濠上に遊ぶ。樂意相關す。然ることを期せずして然るものあり、沂に浴し、舞雩に風するの氣象なり」と云つてゐるのは眞に主客雙絶の風光を描くもので、最もよく原意に觸れてゐる。かやうにして、此一章は鋭く人間の反省を促し、それを機として深い境地に沈潛していくことを致へたものと思ふ。

他に於て己を見ることは、實は己をすてゝ己を救ふこと、否、絶對者を得ることであらう。「彼、是その偶を得ることなし、之を道樞といふ」とはこれをいふ。樞とは樞要であり、「とぼそ」である。「樞にして始めてその環中を得て以て無窮に應ず」る。今是非を以て環となして、その中を得るものは是もなく非もない。是もなければ非もないから、是非に應じて窮りないことが出來る（郭注）墨經に儇俱柢とあり、孫氏の閒詁では之を聲の誤として、環俱柢に作るべしと云つたが、實は假借字でさう作られ得るのであらう。而して環はこゝの樞に當ると思ふ。また天下篇には「連環解くべし」といふ文句が見える。所謂連環を解くといふ難問題が戰國末の頃までも流布したことは戰國策の齊策に秦の昭王（一本始皇に作る）が玉連環を齊の君王后に送つて解くことを求めたので君王后は鐵椎を以て之を破碎して、「謹んで以て解けり」と復命させたといふ話が出てゐることによつても分る。而して、連環を破碎するよりもその環中を貫くのは眞に之を解く所以であつたらう。則陽篇にも「再相氏その環中を得て以て隨成す」（空に居り、以て物に隨うて物自ら成る—郭注）とある。これは「中」や「無」と云はれる絶對者の立場と別のものではない。かゝる思想が如何に根强い働きをなしたか、一般中國思想に長い力を持つたかは孫子や、鬼谷子、握奇經などを見れば容易に氣づき得ることであらう。（これらの書の出た年代には疑問があるけれども、それは必ずしも最も重要な事項ではない。最も重要なのは、それが何人によつて、何の時代に作られたにせよ、縱へ僞作であつたにせよ、中國民族の思想の型をつくる考方、その性格、その根柢をなす理念そのものである。これ等の書の製作年代決定が有意義なのは右の理念を載せてゐるからにほかならぬ）。

かゝる「無」の立場こそ「明」の立場である。老子書には「自ら見ず、故に明」（二二章）「自ら見る者は明ならず」（二四章）などとある。是といひ、非といふもこゝに至つて始めて救はれる。「是も亦一無窮、非も亦一無窮、故に曰く、明を以てするに若くはなしと」といふ所以である。

齊物論は更に繰返して此義を論じ、且つ論歩を進めていく。

以指喻指之非指、不若以非指喻指之非指也、以馬喻馬之非馬、不若以非馬喻馬之非馬也。

この一句も亦難透を以て鳴るもの（義海纂微、陳碧虛の言參照）であるが、かゝる論說がまた所謂名家的思想の資料であることは、公孫龍子の白馬論、指物論、墨子の經、經說などによつて想像されることである。たゞ齊物論が如何なる意味でこれらの資料を驅使したかは輕卒には極め難い。王瑄の公孫龍子懸解には右齊物論の文を引き「指、馬の二喻は龍の指物白馬兩論に對して發する所に係る」と云つてゐる。公孫龍の堅白論に就て莊子が反對してゐたことは本篇にも「堅白の昧を以て終る」とある所から想像出來るから、或はさうかも知れないけれども、確實な證據はない。今箋の著者高亨は此兩論の立場を、同中異を求める名家析辭の說と解し、右齊物論の文句の立場を、異中同を求める莊子齊物の旨と解し、莊子によつて名家の說が反駁されたものとしてゐるが、この說は必ずしも肯はれない。一體、高亨は指物論の指の字の意味を如何にとつたであらうか。「指」は天下篇の指不至、不絕の指と同じく、人指ではなく、指定の義であることは疑はれない。從つて、指物論と直接に關係をつけることはむつかしい。但し、指定の指が人指の指と全く無緣といふわけではない。また、墨子の經說に見える若數指、指五而五一などの如く指定でなく人指をさす場合もある。そこで齊物論の『指』は餘り嚴密に或學派に引きつけて處理するのはどうかと思はれる。莊子は流行の名辭「指」を、自由に使つたととつてもよい。郭注の如きは頗る簡單に片づける。即ち、以指の指を我指、指の指を彼指、從つて、以非指の指を彼指、その下の指之の指を我指となし、かくて前の如く、彼我、反覆相喻へる手續が講じられて、天地一指也、萬物一也といふ所に至ると考へてゐる。曰く、

「自ら是として彼を非とするは彼我の常情なり。故に我指を以て彼指に喻ふれば則ち、彼指、我指に於て獨り指にあらずとなす。これ指を以て指の指にあらざるに喻ふるなり。若しくりかへして彼指を以てかへつて我指に喻ふれば則ち、我指、彼指に於てまた指にあらずとなす。これ指に非ざるを以て指の指に非るに喻ふるなり。將に是なく非なきを明にせんとすれば、反覆して相喻ふるに若くはなし。反覆して相喻ふれば、則ち彼の我と、既に自是に同じ、又相非に均し。相非に均しければ則ち天下是無し。自是に同じければ則ち天下非無し。……こゝを以て至人は天地一指なり、萬物一馬なることを知る」。

郭注の意はよい。しかし、天地を一指とし、萬物を一馬とする所に於て郭注は原文の意を盡さぬものがある。それは絕對者を認めぬ本注の立場から來る缺陷であると思ふ。原文に於ては、こゝに一指一馬によつて現はれる絕對者が

考へられてゐると見なければならない。「能く之を天に照せば則ち天地の相去る遠だはるかなりと雖、亦猶一指のごときのみ。彼指と此指との分たきなり。萬物の品彙至繁と雖、すべてなほ一馬のごときのみ。此馬と彼馬との別なきなり」といふ莊子雪の解釋は平明にして要を得てゐる。趙注（義海纂微）には非指非馬を指馬の外、これらを主宰して運動馳驅するものありと解してゐて、宣顯（經解）はこれに從つてゐる。さうなればまたこゝに絶對者が考へられることになる。此說は唐突に似て實はさうでない事情もある。今これを詮索しないけれども、亦一說として揭げて置かう。

齊物論は論理的に相對から絶對に移るまゝに、いつしかまた形而上學的なものが生じて來てゐる。可乎可、不可乎不可、以下の一節がこれであり、本篇末の罔兩と景との問答、次いで篇末物化の思想がこれに屬する。此問答について郭注と口義とは例の如く對立を示してゐる。即ち、郭注は相變らず、邪の字を反語に讀み、罔兩、景を待ち、景、形を待ち、形、造物者を待つといふ說を反駁し、各の物何れも何ら待つ所無いことを論じた。口義や集解は却つて郭注の反駁した說に贊成を表してゐる。寓言篇に出る同種の文についても同じやうないきさつがある。

しかし、口義などの讀方では吾待蛇蚹蜩翼邪の一句だけ邪の字を反語の助字にとらねばならぬ無理が生ずる。寧ろ郭注のやうに三邪の字とも反語によみ、待つ何ものも無いのだと取るに若かない。「待」の字は陶鴻慶の讀莊札記には「特」の字の誤としており、寓言篇には待の字が無いから一應聞えるけれども、逍遙遊又は本篇既出の「待」の字と同意義にとるのもよからう。而して、待蛇蚹蜩翼邪といふのは蛇が蚹を待つて行き、蜩が翼を待つて飛ぶやうな意味で待つ所があるのではないとの意であらう。郭注によれば待つべき何ものもない。しかし、こゝに一轉語を下せばそれゆへに結局絶對者だけが殘ることゝなる。乃ち、物化の思想が說き起されてくる。此文字が出る篇末の一節では蝴蝶と莊周と二にして一なる所以が語られ、

昔者莊周夢爲蝴蝶……不知周也、俄然覺則……周也、不知周之夢爲蝴蝶與、蝴蝶之夢爲周與、

と云ひ、

周與蝴蝶則必有分矣、此之謂物化、

といふ文句で結んである。物化とは何であらうか。荀子正名篇に「化」の義を說いて「狀變ずるも實は別無くして異となるもの、之を化といふ」とある。こゝの化もこれであらう。則陽篇、知北遊篇に與物化者、一不化者といふ語が見え、義海纂微はこれによつて物化を注してゐるけれども、これは恐らく當つてゐまい。口義、循本などは萬物變化の

理としてゐるけれども、何れも曖昧なるを免れない。そこで考へられるのは列子天瑞篇や本書の至樂、寓言諸篇に於ける思想である。即ち、これらの思想の大體によれば、萬物に種があり、種は幾（幾は說文にあるやうに微である）を持つてゐるから、幾から出て、種々の變化を遂げまた幾に返つていくといふ。

章太炎の國故論衡にはこれをダーウインの進化之說で、又數論細身輪轉の說に近いと云ひ、胡適の古代哲學史（二六二頁）には生物進化論と云つてゐる。進化論とは考へられぬけれども、當時萬物が變化流轉していく思想があつたものと思はれる。本篇の物化といふ思想もこれと關聯が無いとはいへない。しかし、こゝに止つてはゐないやうに思ふ。集解は「周をいひて蝶となすも可、蝶をいひて周となすも亦可」といひ、つゞいて「此は則ち一にして化」云々と云つてゐる。一にして化とは絕對的な一者がその絕對性に缺損をきたすことなく、化して多となることでなければならない。乃ち、老子書の

「物あり、混成す。天地に先つて生ず……以て天下の母たるべし。吾その名を知らず、之に字して道といふ。强ひてこれが名をつくつて大といふ、大に逝といふ、逝に遠といふ、遠に反といふ……」（二五章）

「……天下の物、有に生ず、有は無に生ず」（四〇章）

「道、一を生ず、一、二を生ず、二、三を生ず、三、萬物を生ず。萬物陰を負ひ、陽を抱き、冲氣以て和を爲す……」（四二章）

「昔の一を得るもの、天一を得て以て淸く、地一を得て以て寧く、……萬物一を得て以て生ず。……」（三九章）

など云へる思想が想ひ出されてくる。老子書の此文句が何れの時代に書かれたか。それが易繫辭傳の「易太極ありこれ兩儀を生ず、兩儀、四象を生ず」云々の文句や、呂氏春秋大樂篇の「太一、兩儀を生ず、兩儀陰陽を生ず」云々の文句などと、どうなるかは困難な問題であるが、かゝる思想の原形はやはり莊子以前にあつたのではなからうか。老子書に、「道常に無爲にして爲さざるなし。侯王若し能く之を守らば、萬物將に自ら化せんとす。……」（三七章）とあり、莊子の應帝王篇には、老聃の言として「明王の治、功、天下を蓋うて己よりせざるに似たり。化、萬物にほどこして民恃まず」とあつて、兩者思想內容が相似てゐる。德充符篇には「物の化を命じてその宗を守るなり」と云つてある。天下篇に關尹及び老聃思想の本づく所を說いて「本を以て精となし、物を以て粗となす」「澹然獨り神明と居る」と云ひ、關尹及び老聃の思想を說いて、「之を建つるに常無有を以てす」「之を主とするに太一を以てす」と云つてゐるが、併せて莊子の本づく所を說いた中に「神明往くか」と云ひ、莊子の思想を說いて「獨り天地の精神

と往來……」と云つてゐる。但し、こゝで說いてある老莊二子の思想の特色を全般的に比較すれば、老は宗主あり、莊は開放的で主とする所がないやうに見える。そのため、馮友蘭の如きは二子の思想の相異を論じて（中國哲學史二二四頁）たゞ共通點は右「澹然獨り神明と居る」の一語が「獨り天地の精神と往來」の言と相同じきだけだと云つてゐるけれども、實は此一語の相同じきことは老莊思想として後世大きな影響を與へる本質的問題を含んでゐるものと余は信ずる。即ち、絕對者が物を生じ物に內在し、しかもその絕對性を失はぬといふ考方は、老莊思想が儒、佛兩思想と相交流するに當つて、中國の思想史、精神史、或は一般文化史上看過し難いものを殘した。右天下篇の文では絕對者を立てることは分るけれども、その生成關係は明でないと云へるかも知れない。しかし、「本を以て精となし、物を以て粗となす」といふ字句にはすでにこの事が考へられてゐると見てもよからう。物化とはかゝる意味の絕對者の生成思想に緣故を持つた言葉であるまいか。大宗師篇にも「萬物の係る所にして一化の待つ所」と出てゐる。「萬物の命をかくる所にして、一化の待つて成る所、これ所謂大宗師なり。諸解之を失す」といふ莊子因の說は正しい。同篇にはすぐつゞいて、「道は……自本、自根、未だ天地有らざるも、古より、以て固存す。……天を生じ地を生ず。太極の先に在つて高となさず、六極の下に在つて深となさず。天地に先つて生じて久となさず、上古より長じて老となさず」とも云つてある。

齊物論によれば、萬殊の物は道（絕對者）が之を通じて一となす。（今箋は史記秦始皇本紀を引いて道は首の借字とし、その方が下文、復通の復と前後相應ずると考へてゐる。その際は道通爲一の爲字は自動詞によむのであらう。道首二字の通借は奚侗なども他篇の注で認めてゐる所であつて、これも一說ではあるが、こゝでは絕對者たる道に重點が置かれなければならぬから、道の字は輕々に換へ難い。また庚桑楚篇の道通其分也其成也毀也といふところなどはろ道とせねばならぬかと思ふ）分は成であり、成は毀である。「凡そ物、成と毀と復た通じて一となす」。それは理に達する者のみが知るところ、達者は通じて一となすから、「是となすを用ひずしてこれを庸に寓す」。つまり、萬殊について之を是非することをせずしてつね（庸、常）に寄するのであらう。庸とは用（もちひられる）であり、用とは通（何處へいつても通ずる）であり、通とは得（自得—郭注）である。庸、用、通、得の字は疊韻で互に訓をなしてゐるといはれるけれども、文字の意味が思辯的に進んでゐることは注意せねばならない。そこには一の概念から他の概念への思惟の論理的進展が企圖されてゐる。これも亦思惟の法則を考へた名家的思想家の遺業かも知れない。

無論毫もさうと斷定するわけではない。此種の方法は老子書にもある。その十六章に容、公、王、道、久、などいへる文字の推移は全く右と同樣に、意義の進展である。また、周易序卦傳でも卦の順序をきめるについて、相似た形式が取られてゐる。即ち、天地（乾坤）あつて後萬物が生ずる。天地の間に盈つるものは萬物、故に盈を意味する屯がつゞく。屯は物の始生であるが、物の始めて生ずるや必ず蒙昧、故に蒙が次ぎに來る。かゝる形式で六十四卦が成る。一層後世のものではあるけれども、說文解字、部中の文字も例へば一から元を出してゐる。元は始である。始にして後、天がある。故に次に天を出す。天は最も大、故に大を意味する丕の字を次に出すといふ具合になつてゐて、段玉裁の云ふやうに（說文解字注）「義の相引を以て次となし、……首より尾に至るまで次第井々、一篇の文字の如し」といひ得るなら、また此書の序の所謂轉注が、文字の意義の展轉引伸として考へられた方面があるなら、その編纂及び解釋方式の或部分は右の用例と非常に相似てくる。これはたゞ偶然に發生した事象に過ぎぬであらうか。識者の一考を煩し度い。但し、右段氏の意見にも異論はあるし、殊に聚訟決し難い轉注の說に生硬な私見を挿むつもりではない。たゞ衷心の願は從來輕視されてゐた「名家」の思想史的意義、その眞相の再認識を勸誘するにある。

さて、得にゆいて理はつきる。乃ち、「是に因る」立場がまた出てくる。これは明に絕對者に因るのであらう。すでに因る。しかも、因ることが善なることを意識して之に因るのではなく、因る所以を知らずして因るだけである。故にこれを道といふ（郭注參照）「已にしてその然るを知らず。之を道といふ」といふ原文はこの意味に解される。

次にまた分りにくい問題が出てくる。

勞神明爲一、而不知其同也、謂之朝三、何謂朝三、狙公賦茅、曰朝三暮四、衆狙皆怒、曰然則朝四暮三、衆狙皆悅、名實未虧、而喜怒爲用、亦因是也、

の一段これ。先づ一とは何を指すか。郭注は前の通爲一の一にとつて、若し一となすに神明を勞すれば一ならざるものと異るなしと考へ、成疏はこれに從つて解釋した。或は一を一偏の說となす注もあるけれども、（日義、循本、副墨、瓊說など）神明を勞すといふ文句が前文の其然るを知らず云々に對照するものと見れば、前說が正しからう。然らば、こゝの意味は朝三にせよ、暮四にせよ、合計七個で事實は同じである。しかるに衆狙は或は怒り或は喜んだ。若し、物の結局絕對者（道）に於て同じきを知らずして、敢へて一にせんとするならば、その愚や正に狙共と異らない。是に於て、亦「因是」の態度が考へられる。即ち、絕對者に歸依し、こゝに於て是非を和通し、「天鈞」（鈞の

字は音義に、本又均に作るとある。寓言篇にも、天均となつてゐる。成疏に云ふやうに、自然均平の理を意味する）に休付する。是非を和通するから、之を兩行といふのである。（今案によれば、こゝの原文は轉寫の際誤倒したのであつて、聖人和之天鈞、而休乎是非と作るべきだと考へられる。寓言篇では巵言日和以天倪也とあり、又本篇―齊物論―の下文に何謂和之以天倪とあるから、此說は妥當と思はれる）かく解釋すれば「因是」の態度は決して世俗の是非にそのまゝ追隨する實踐的、方便的態度ではない。則陽篇で衛の靈公、あの外貌醜惡を極めた人間をよろこび、（德充符）飲酒、湛樂、國家の政をきかなかつた靈公の、靈と云はれるわけを因是としたのは一脈この理に當る所がある と考へたのであらう。若し前の「二」を自己の是、他の非を主張する一偏の說ととり、各自がとる一偏の說は結局同價値、故にその何れかに對して喜怒すれば衆狙と異らない。されば、敢へて異を立てず、世俗の是非に因り順ふに若かず、かくて是非が和通され兩ら行はれると解するならば、因是は老子書の所謂「聖人常心無し、百姓の心を以て心となす。善なるもの、吾之を善とす。不善なるものも亦之を善とす、德善なり。信なるもの、吾之を信とす。不信なるものも吾亦之を信とす、德信なり」（四九章）と云へるもゝ如く、單に實踐的功夫となる。（右の老子書の態度は民の德が本來善であり、信であることに對する深い信賴があるところからくる）乃ち、「天鈞に休す」とは是非の態度がそのまゝ天によつて救はれ、やがて氷解凍釋していくのであらう。列子黃帝篇にも、狙公の話が載つてゐる。こゝでは狙公のとつた方便が推賞され、話の主點が衆狙の行爲になく、狙公の行爲に在る。

殊に、「聖人智を以て羣愚を籠するも亦狙公の智を以て衆狙を籠するがごとし」と云ふに至つては、莊子と話の趣旨が全く違つてゐる。

さて郭注は右に述べた莊子の意を得てゐるに近い。たゞ超越的な天を立てない傾向が強いことは先きにも指摘した通りである。かゝる解釋も一應成立する。たゞ問題は殘る。それは天鈞と後出の天倪とに關聯して考へられるものである。

萬物は一に歸し、是非の判斷は天鈞に休する。一とは絕對者であり、天鈞とは絕對者の立場からの判斷である。齊物論はかゝる立場が如何にして分別知となり、絕對的道の缺損が生じてくるかを論じ、それが己の好む所を以て彼（他）に明示し、飽まで之に同じからしめんと欲する所からくるものと云ふ。古の人「其知至る所あり」から、「物と我と成るなきなり」までの一節がこれである。かゝる人情の機微を曲さに揣摩したものは人間世篇である。この篇の

如きを讀んでは、「莊子は天に蔽はれて人を知らず」と云つた既出、荀子の批評も注意して讀まねば誤るやうに思はれる。たゞ此篇が莊子の自作でないとすれば問題は自ら別になる。齊物論に滑疑之耀が說かれるのは右のやうな人間の弱點を知つてゐたが爲である。滑疑之耀とは何か。郭注には「滑疑の耀は即ち圖つて之を域にす」とある。圖の字は原文、滑疑之耀聖人之所圖の所圖にかゝるのであつて、注の意味は晦迹韜光、分內に止まるの謂であらう。そこで下文の是となすを用ゐずしてこれを庸に寓すの句とよく合ふ。而して、晦迹韜光がそのまゝまた耀といはれるのは何故であらうか。蓋し、それがたゞ愚昧なのではないからである。絕對者の立場が藏されて來るからである。經解には不明中之明と注してゐる。故に重ねてこゝに「以明」の二字が出されてゐるものと思ふ。果して然らば、副墨でも指摘してあるやうに、老子書の光而耀の意と相似てゐるといへよう。以明の明を名詞にとる方がよいことは、こゝに至つてほゞ確となる。「明」はかやうにして高次の知を說き葆光の字を出す伏線となる。（此字が見える部分は音義によれば、もと外篇に在つたらしいけれども、それはこゝの議論にとつては本質的な問題ではない）但し、滑疑之耀といふ字義については異論が少くない。音義に出てゐる司馬注に滑疑亂也とあるが、義海纂微によれば、趙虛齋の如きは「滑亂疑惑の中にして明出づ。聖人の尙ぶ所なり」と云ひ、近人の注で、集解は「亂道と雖、しかも以て世人に眩耀するに足る。故に滑疑之耀は聖人必ず之を去ることを謀る」と云ひ、義證は滑疑を以て胠篋及び徐無鬼篇の頡滑に當ると考へ、今箋は此說を支持し、且つ耀はもと雄に作り、聖人之所圖也の圖は、もと鬮の譌で鄙に通ずるとして、この句は「滑稽巧辯の雄傑、聖人賤んで之を鄙とす」の意と解してゐる。しかし、かやうな解釋では下文、不言之言不知之知へと徐々に進んでいく思想が活かされ得ない憾がある。

昭氏鼓琴の說があるのもこの章である。曰く、

有成與虧故昭氏之鼓琴也、無成與虧故、昭氏之不鼓琴也、

原文の意圖は一見全く琴の音聲を否定してゐるやうにも思へるけれども、若しこれを老子（四一章）の所謂「大音は希聲」の意で、現象としての音聲でなく、音聲を然あらしめるその本體に完全性をおく思想と解するに至れば、（此際は屈復の南章通にいへる如く、故の字は孟子の所謂、故而已矣の故で已然之迹ととる方がよい）最も深い樂音を聲音以前に求める無弦琴（昭明太子陶淵明傳）の哲理も此邊にその源泉を認めることが出來るかも知れない。趙虛齋の註（義海纂微）はこゝに觸れてゐる。余は此章を讀む毎に宋の僧、祖可の作と稱せられる

琴到無弦聽者稀、古今唯有一鐘期、
幾回擬鼓陽春曲、月滿虛堂下指遲

（聯珠詩格一八）

といふ一詩を想起するを禁じ得ない。蓋し、此詩の深い意味は轉結の二句にある。即ち、將に指を下して琴線に觸れんとして未だ觸れざる間一髮、無から有に移る刹那、所謂「機」にある。こゝに成虧以前の絶對境たる琴を鼓せざる立場が成虧を持つた相對の境に出で、しかもその絶對的立場を失はぬための愼重な用意が見えてゐる。養生主篇では牛を料理する庖丁か「怵然として爲めに戒め、視ること爲めに止り、一手一を行ること爲めに遲く、刀を動かすこと甚だ微なり」と云つてゐるのは、逆に有の境から無の境に入る際の用意であつて、若しこれを有に即して無を現ぜんとする苦心を叙したものとすれば右の詩と同樣に讀むことが出來る。たゞ莊子は此「機」の把握に於てやゝ二元に墮してゐる。（この事は後述する）然らば問はん、若し己の好む所を以て彼に明示せんと欲する立場は誤といふならば凡そ立言といふものは不可能になることはないか。今且有言於此の一句は、齊物論自身がこの矛盾に逢着してゐるのではないかとの疑問を持つに至つたことを漏すものである。この疑問は後文に至つて一層深く追究される。（こゝに使はれてゐる文字の當て方については諸解多く意を失つてゐるやうに思ふ。ほゞ次のやうにとつてはどうであらうか。今且有於此の言は下文、有始者以下の言を指し、與是類乎の是はすぐ上の滑疑之耀……以明の立場を指し、與彼無以異矣の彼は前文、批判の對象となつた自我的立場を指す。龜井昭陽は瓚說に、此は莊子遊戲の筆であるから眩してはいけないとの意を述べてゐるけれども、これは莊子の眞面目な思索を、別しては辯論に火花を散らした先秦思想界の實狀を見落したもので、余は稀有な學殖を以て古書を解讀したこの樸學者の爲に、之を惜むと共に、齊物論の讀者が常に細心の用意を怠ることのないやうに祈つてやまない）

次語、「然りと雖、請ふこゝろみに之を言はん」とは、前述の矛盾を背負つて、下のことを立言することを意味するものであらう。郭注に「至理は言無し、言へば則ちともに類す、故に試みに之を寄言せん—成疏は言を寄せて其義を彷彿すと釋してゐる」とあるのは頗る當を得てゐる。乃ち、本篇は次の立言を試みる。

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、

蓋し、世界の本體だと考へられる絶對者は制約を超えるが故に、之を言ひ表はし難く、無といふ外ない。老子書に

も「無名は天地の始」（一章）とある。實は無とすら云へない。かくて、無の無限なる後退となる。無限なる無のうち自由に選擇された一つによつて、前後に限りなき無を暗示する。故に俄にして無ありといふ。しかし、無とは決して何も無いのではない。所謂有よりも一層高次の有を意味する。（前記公孫龍子指物篇は、事とそれに對する指定との關係を考へてゐる。墨子の經、々說、荀子正名篇など連りに事項の定義を行つてゐる。齊物論が無の上に無を置いた思想は、やはり前後の時代に亘り、論理思想の浸透した環境があつたことを思はしめる）。

俄而有無矣、而未知有無之果孰有、孰無也、

かく云へば、すでに謂あることは明であらう。しかし、それは果して謂ありとすべきか無しとすべきか。謂ありと云つても、單純に謂ありととられてはならないものである。そこには眞にやむを得ないものがあり、實は常に無的意味に於ての有に過ぎないのである。即ち、繰返して說けば、次のやうになる。

天下莫大於秋毫之末、而泰山爲小、莫壽乎殤子、而彭祖爲夭、

言ふこゝろは、大小壽夭は相對的であつて、絕對者から云へば、萬物われと一たりといへる。（この所、郭注は物各その性分に據り、その極に冥することから解いてゐるけれども、經解、集解などの說に及ばない）すでに萬物われと一ならば、それは絕對的境地であつて、言有るを得ないものであらう。しかし、またすでに一と云ふ以上、言無きを得ないものがある。一といふ事と、一といふ事を述べる言とで二となり（言を以て一と言ふ、而も一は言にあらざれば一と言と二たり、といふ郭注は最もよく原文の意に合ふ）二といふ事と、二といふ事を述べる言とで、三となり、この關係は限り無く進展してやまない。かくて、無數となる。原文には二與一爲三とある。此場合の一を一句とつたのは身邊の注釋書では口義のほかには見當らぬやうに思ふ。即ち、口義は「又一と言と、二たるの一句あれば三こをなす」と云つてゐる。郭注を始め、この一を前文、爲一の一ととるのは普通の文章としては無理のないところであらう。たゞさうなれば、事と言葉とを分ける考方を貫きつつ、何處までも必然的に思辯を自轉させていく齊物論の抽象性、論理性（これは實利を主とする中國思想に於ては、眞に驚くべきことで、たゞ先秦思想界の所謂名家的性質を知る人だけが理解出來る）がやゝ不明瞭となる。齊物論の用例によれば、同一の文字が故意に違つた意味に用ひられて、興味ある言葉の趣を成すところが少くないやうに思はれる。（例へば、言者有言の言、因是因非、因非因是の是と、昭之於天、亦因是也の是、不道之道といひ、不知之知と云ふ時の道字、知字、彼と是と對立的に考へられ

た際の彼と、待彼也邪の彼など。かやうなわけで、口義の注必ずしも捨てたものでなからう）

さて、齊物論の立場はやむを得ずして假に言ふ立場、此意味で無言の立場である。しかるにかゝる無言の立場と雖、有言の立場にいき、三にいき、無數にいかざるを得ないこと、しかもそれが必然的であること、右の通りであるならば、有言から有言にいくに於てはその伎流分派、極め難いことゝなるであらう。（經解はこの意を解して齊物論にして且つ然り。物論また當に何如すべきと云つた）故に云ふ、無適焉、因是已、と「ゆくなし。是に因るのみ」因是の文字がまたまた出される。因是の立場は前に云へる如く絶對的立場、無の立場たることは動かせない。次の夫道未始有封の章が、縱へ音義に見える班固の說の如く、漢代のテキストで外篇に在つたにせよ、晉の崔本以來、こゝに插入されてゐるのは決して意味のないことでもなく、また前文と相容れないものでもなかつた。「知はその知らざる所に止まつて至る」と云ひ、「孰か不言の辯不道の道を知らん。若し、よく知るあらば、これ之を天府といふ。注いで滿たず、酌んで竭きず、而してその由來する所を知らず。これ之を葆光といふ—音義に崔注をあげて云ふ、若有、若無、謂之葆光と、つまり、前に出た滑疑之耀と同義であらう—」。何れも、前から數々言及してゐる絶對者の立場に相應しい。もともと、外篇は莊子の古い注釋的資料と見てよいもので、此點現存の諸注に勝るのであるから、少くとも莊子の天、明、光などの思想が最も莊子に近い時代に如何に解されてゐたかを知るに足りる。

しかし齊物論はなほ繰返しこの事を考へてみる。此篇の作者は決して簡單安易な考方をしてはゐない。その思索は複雜にして苦心を經ており、態度が淡泊でなく執拗である。輕卒でなく、愼重である。そこには、何處となく漂つてゐる憂愁の心すら感じられる。此點に於て、中國古典思想のうちでも、特異な存在であると云つてよい。本篇は王倪師弟の問答を借りて更に問題を提出する。その意味は何處にあつたか。即ち、普遍性を有する是非を否定するならば、少くとも是非に普遍性がないといふ眞理を知つてゐなければなるまい。この問に對して、王倪は何處までも躊躇せずして、不知の二字を以て應じつゞけてゐる。（それは碧巖錄第一則、梁武帝に對する達磨の態度に似たものがある）「子の知らざる所を知るか」とたゝみかけて來る鋭い理詰の一刀を依然として「われいづくんぞ之を知らん」と躱してゐる。實はかはしたのではなく、身を以て受け止めたのであらう。宣穎は、前の「いづくんか之を知らん」といふ答語に妙の一字を下し、こゝにまた愈妙の二字を下した。それは身を以て示された不知の徹底にほかならなかつたことを意味する。しかるに、問難の鋒先はまた一閃する。曰く、然則物無知邪「汝すでに知なし。然らば、則ち物皆知

無きか」との意味に集解はとる。王倪は答へる、「われいづくんか之を知らん」。つゞいて云ふ、「然りと雖、こゝろみに之を言はん」かくて、知が不知なること、進んで不知之知が說き出される。（外篇の知北遊篇にもほゞ同樣な言葉がある。こゝでは、知が黃帝と會つて其道に近からざる所以を喩されたことを載せ、黃帝が知言といはれてゐるが、孟子の知言とは內容に於ては異ることを知らねばならない。同じく天地篇にも、黃帝が赤水の北に遊び、崑崙の丘に登つて歸り、その玄珠を遺れ、知をして之を索めしめて得ず、離朱、喫詬をして之を索めしめて得ず、象罔が之を得たことを記してゐる。離朱は明目の人、喫詬は集釋に引いてある郭氏の說によれば、力爭を意味する。象罔は同じく郭氏の說に、形有るが若く、形無きがごとしとある）何故に知は知でなく、不知こそ知であるのか。齊物論は人、蟲魚、禽獸などの間には美醜甘苦の標準がないこと、殊に人間は相互に自我の見地に立つて物を言つてゐるに過ぎないので、美惡是非の定がないことを說く。（老子書の二章に天下皆美の美たるを知る、これ惡のみ。皆善の善たるを知る、これ不善のみ。故に有無相生じ、難易相成し、長短相較べ、高下相傾き、音聲相和し、前後相隨ふ」とあり、二十章には「唯の阿と相去る何若ぞ」、とあるが莊子の方が詳細になつてゐるやうに思ふ。錢穆はその著、先秦諸子繫年考辨で、老子書の年代を考定し莊周の學旣に盛行の後に始めてあるやうに云ひ、また莊子內篇に老聃の語を述べたものが、今の老子五千言中に見えないとも云つてゐる。これは尤ではあるけれども、前記の如く老子書中の語と莊子內篇の語とその思想の上では非常に似てゐるものがあることは爭へぬ。また、德充符篇には「老聃曰くなんぞ直ち知かの死生を以て一條となし、可不可を以て一貫となす者をして其桎梏を解かしめざる。それ可ならんか」とあり、右老子書の思想と合ひ、齊物論と合ふ。應帝王篇で、陽子と問答してゐる老聃の語は逍遙遊篇の神人の思想や、その末尾に述べてある所と相似てゐる。老子書が晩出であつても、その中の資料の年代は莊子の前にあるものもあらう。且つ老子書に載錄されなかつた老聃の思想を莊子が傳へなかつたとも斷言出來ないであらう）然らば結局、個人が萬物の尺度でなからうか。こゝに利害によつて價値をきめる方法を考へるものもあるけれども、王倪はこれを許容しない。かやうにして、是非善惡の判斷が相對的なることは益々疑はれなくなる。相對的なることに即して、一切の價値を超える境地があることゝなる。瞿鵲子が孔子（原文は夫子とあり、今、俞樾の諸子平議の說に從つて孔子、後文の丘はその名、とする）から批評を聞いた所のものがこれであつたといふ。即ち、一切の價値を超える境地は務に從事せず、利に就かず、害をさけず云々といはれるものがこれ。これを孔丘は孟浪の言となし、自分は妙道の行と思ふが

どうであらうかといふのが、瞿鵲子の長悟子に問ふた所であつた。これに對し長悟子は、孔丘の非としたのは此事情を知るに足らざるを云ふと共に、瞿鵲子の是としたのも亦はなはだ早計なることを敎へた。されば、これについての眞の批判と決定とは何によつて可能となるか。それは云ふまでもなく、無の境地でなければならない。齊物論は長悟子の口を借りてこの境地を指示しようとする。旁日月以下の言葉がこれに當る。たゞこれを指示する立場はまた矛盾を含み、自己の立場の根據に關する說明を假りに中止してゐるものである。故に「予こゝろみに汝の爲に之を妄言せん。汝以て之を妄聽せばいかん」といふのである。こゝで妄とは決して出鱈目でも氣儘でもない。却つて纖細な心遣を持つた謙虛の態度と考ふべきであるまいか。石林避暑錄話（一）によれば、嘗て黃州等に流寓してゐた蘇東坡は徒然の餘、客をして鬼を談ぜしめ、客、鬼の有ることなきを以て辭すれば、それゆへ妄言せよと云つたと傳へられる。才人東坡は莊子の語を想出して用ひたのであらうけれども、それは原意とは遠いものであつた。長悟子の語る所によれば、夢中の人はその夢なるを知らず、夢の中でまたその夢を占ふ。覺めて後その夢を知る。抑も、大覺あつてしかる後でなければ、その大夢なることを知ることは出來ない。秋水篇冒頭の一節は河伯と北海若との問答に託し、美しい筆を以て大覺の境地を描き出した無韻の詩であると云つてよからう。

しかるに、愚者は自ら覺めたとし、自ら之を知ると稱して、或は君上の貴と云ひ、或は牧者の賤と云ふ。固陋を免れない所以である。孔丘も汝も、皆夢である。しかし、かくいふ己に何の權威があるのやら。予、汝を夢といふのも亦夢でないといへるであらうか。かゝる言葉は尋常のことでないから、その名を弔詭（音義に弔は至、詭は異とある）と云ふ。齊物論は「萬世の後にして一たび大聖その解を知るものに遇はゞ旦暮これに遇ふなり」とさへ云つた。かゝる矛盾の解答を與へる聖智者が出たならば、縱へ萬世にして一度遇ふてもなほ至速、旦暮の間に之に遇ふやうな氣がするに相違ないといふのである。齊物論がかく云ふのは相對の境を脫することに對する絕望を漏したものと誤解してはならない。寧ろ、暗夜の彼方に何らかの希望を見出し得るやうな微かな氣持に到達してゐたと考へねばなるまい。大宗師篇に「知は待つ所ありて當る。其待つ所、たゞ未だ定らざるなり。何ぞ吾所謂天の、人にあらざるか、所謂人の、天にあらざるかを知らんや」と云ひ、つゞいて「且つ眞人あつて後眞知あり。何をか眞人といふ、古の眞人……是れ知の能く道に登假（イタル）するや此如し」、と云つてゐる。かくて、「知」の意味が次第に高次のものに變つて來てゐるのである。こゝに至つて右の希望が光明を把え得たとの感を深うする。殊に眞人を說いて、人と徒たらずして天と徒

たるものとし、「天と人と相勝たず」と云ひ、「泉涸れて魚相共に陸におる。相呴するに濕を以てし、相濡するに沫を以てするも江湖に相忘れんには若かず。それ堯を譽めて桀を非らんよりは兩ら忘れて其道に化せんには若かず」と云ひ、また方の外に遊ぶものが、方の内に遊ぶものと分けられ、畸人を說いて「畸人とは人に畸にして、天にひとし」と云つてゐるのを見れば思半ばに過ぎるであらう。（畸は音義　李氏の說のやうに奇異の意であるから、畸人は奇人である。詳しくは、天下篇、南方有倚人焉の條下、郭慶藩の集釋を見られ度い）しかし、また一考を要することがある。蓋し、辯論は先秦思想界の特色であり、惠施、公孫龍など所謂名家者流はその渦中に在つて活躍した人々である。一體、辯論場裏に於ける勝負の如何は直ちに是非を決定することゝなるであらうか。これより先き、鄧析の如き詭辯家は兩可の說を操り、無窮の辭を設け（列子力命篇）報酬を受けて訴訟を助け、非を以て是となし、是を以て非となし、是非度なく、可不可日に變じ、勝たんと欲するもの因つて勝ち、罪せんと欲する所因つて罪した（呂氏春秋、離謂篇）といはれ、荀子の不苟篇や非十二子篇には、惠施と並べ載せられてゐる。戰國時代に於ても、辯論とその勝負、當否、是非が問題とされたことは墨子の經、々說などに散見する資料によつて窺ふことが出來る。こゝでは辯論は當るものが勝つと信じられてゐたやうである。齊物論がこの問題を提出したのはその前後に亘る思想界の事情から考へれば當然であらう。辯論の勝負は是非と一致するものか、しないものか。若し對辯の當事者にして相知ることが出來なければ、誰をして之を正さしむべきか。（此問題について、世人亦不明のまゝに置かれるのは、まことに悲しいことゝ云はねばならぬ。人固受其黮闇とはこの意味であらう）郭注は、その立場からして「能く之を正すなきが故に、當に之を自正に付すべきのみ」と云つてゐるけれども、これはどうであらうか。若しさうとつてよければ、右の人固云々の一句は無意味に歸するし、次の一句も最早必要があるまい。本篇は之を正すべき人（第三者）の場合を數へて、汝に同じきもの、我に同じきもの、我と汝とに異るもの、及び我と汝とに同じきもの、ともに之を正すに足らざることを述べ、その後にいふ「然らば則ち、我と汝と人と、ともに相知る能はず。而して、彼を待たんか」（原文に云ふ、而待彼也邪）此文句は重要である。そのとりやうによつては本篇の解釋を覆す程の相違も生じよう。郭注は前文の態度を徹底させていく。曰く、「各自ら正すのみ。彼を待つ、以て此を正すに足らざれば、則ち天下能く相正すなし。故に、之を自正に付して至る。郭注は例の如く、而待彼也邪を反語にとつてゐる。左樣にとれば、待字の上の而字が利いてくるやうにも思はれる。近人王先謙なども「更に何をか待たんや」（集解）と、とつてゐるが、

待彼の彼は何にとられたであらうか。成疏はまた更に一人に待つと云つてゐる。前文すでに人の字があるから、更に一人を持出すのは理窟に合はない。然らば、やはり絶對者とみるべきではあるまいか。彼の字をかゝる意味に使ふ例があることは前述、非彼無我、非我無所取の彼がその證である。絶對者にとつても、郭注の如く邪を反語の助字にとり、之を否定することも出來よう。しかし、寧ろ之を肯定したならばどうであらうか。口義、循本、副墨などは絶對者を肯定する方に從つてゐる。字面や句讀に注意し、段落を尋ねて通篇の大旨を會得することに勉めた林西仲の莊子因も「此外更に何の待つ所ぞ。たゞ天あるのみ」と云つてゐる。是に於てか「化聲の相待つは相待たざるに若かない」ことゝなる。相待たなければ如何にするか。それは「彼」によつて是非を決せられるほかなからう。しかし、こゝに注意すべきは辯論の調和が「天倪」によつて行はれると考へられることである。曰く、「これを和するに天倪を以てす、之に因るに曼衍を以てす、—此語は寓言篇にも出てゐて、口義は游衍の意に解した。音義に引く司馬注によれば無極の義とあるが、秋水篇に道を以て之を觀れば何をか貴び、何をか賤しまん。これを反衍といふとあり、同じく音義の李注に、猶、漫衍のごとしとあるから、曼衍（漫衍）とは何れか一方に極盡偏倚せぬことであらう。—年を窮する所以なり」（窮すとは成疏によれば盡くすの義である）（今、化聲……窮年也の文句を待彼也邪の下につゞけ、何謂和之以天倪の上に置いて讀んだ。曰字の用法其他からみて、その方が正しいと思はれる。莊子因によれば、それは宋の呂惠卿から始ると云はれ、同書、經解、集解などこの順序に從つてゐる）この文には警戒を要する二つの疑問がある。一には、之に因るとはたゞ辯論の放任を意味するものではなからうかとの疑問、二には、その方が結局、長生の術であるといふのではあるまいかとの疑問である。第二の疑問は後文に「年を忘れ、義を忘れ無境—音義引、崔本による—に振まる—同じく崔注による—故にこれを無境に寓す」とあつて義理を忘れるのみならず、年をも忘れて境域無きところに止寓するのであるから自ら消える。しかし、第一の疑問はどうであらうか。若しこの疑問が肯れるならば、先程から幾度も出て來た因是二字の義も再考を要することになるかも知れない。此疑問に答へるためには上の天倪の二字が重要な鍵となる。天倪とは何か、それは前の天鈞と全く同樣に考へることも出來よう。

寓言篇には「始卒環の如く、その倫を得るなし。是を天均といふ、天均とは天倪なり」とあり、馬叙倫は音義に出る班固の說に從つて、天倪を天研ととり、說文に「研は礋なり」とあるから、「天研とはなほ自然の礋と言ふがごとし、礋道廻旋、終つて復た始まる。以て、是非の初より是非なきに諭ふるなり。寓言篇に曰く、天均とは天倪なりと

證すべし」と云つてゐるが、これは必ずしも備らぬ。寧ろ、音義に李云分也、崔云際也とあるに從ふべきであらう。郭注にも自然之分とある。乃ち、辯論の調和が自然の分によることゝなる。（天倪によつて天均を解釋するのは寓言篇の竄入であつて、齊物論の原始的部分ではないとの說もあるけれども—武內義雄氏老子と莊子一七八頁—天均を天倪によつて解釋出來る所に齊物論の特色があつたとも考へ得られよう）

たゞ自然の分別は必ずしも辯論の勝負によつては決しない。曰く、

何謂和之以天倪、曰是不是、然不然、是若果是也、則是之異乎不是也亦無辯、然若果然、則然之異乎不然亦無辯、

齊物論はかやうにして、辯論を通じて絕對者、又は絕對的知識の顯現することを信じなかつた。最も辯論に緣故深い此篇にして然り、こゝに中國古典思想の性格を決定した一重要事が見得られる。徐無鬼篇の作者も莊子をして惠施に向つて「天下公是有るにあらずして、各その是とする所を是とすれば、天下皆堯なり。可ならんか」と云はしめ惠施が、「可なり」と答ふるや、「然らば則ち儒、墨、楊、秉—普通、秉は公孫龍の字、子秉ととられる。たゞ洪頤煊の讀書叢錄一四で之を宋の譌ととり、宋鈃と考へてゐる—夫子と五たり。果して何れが是なるや」と問ひ、更に辯に於て儒墨等に勝る惠施の必ずしも是ならざる所以を述べさせてゐる。（諸注多く不明、ほゞ術本によつた）

さて「彼」とは天籟であり、眞宰、眞君であり、絕對者であり、絕對的立場である。これのみが眞に此世界を生じこゝに內在し、客觀的知識を與へ、辯論の當否を判定し得るものと齊物論は考へてゐる。これは先秦哲學が最も面倒な思索の結果到達し得た彼岸であつた。

しかし、かゝる意味の絕對者は遂に理論の世界に於て求め得ないものとされた。天理（養生主）大理（秋水）などは理論を超え、知識を超え、これらの自己否定によつて直接に經驗するほかないものと考へられる方向に進んでいつた。この事を最もよく表はしてゐるのは養生主篇の「神を以て遇うて目を以て見ず。官知止まつて神行かんと欲す」といふ一節であらう。

かやうにして、莊子思想は體驗を貴ぶ神秘思想となつた。齊物論冒頭に揭げられた南郭子綦、喪我の行はこれを如實に示すものである。其他、養生主篇の庖丁の道、人間世篇の心齋、大宗師篇の坐忘、應帝王篇の壺子の行、渾沌のこと　達生篇の梓慶が自然の形軀によつて名器をつくる話など、何れも箇中の消息を傳へてゐる。かゝる體驗の哲學

は東洋精神文化の上に大きな意味を持つたのである。この事については改めて論述の機會を得度いけれども、たゞ一言次のやうなことを云つておき度い。莊子が體驗によつて求めようとしたのは純粹な靈の世界である。充實した生命である。視聽食息するための七竅を鑿つことによつて却つて死んで了ふ渾沌である。その首を擊てば尾至り、その尾を擊てば首至り、その中を擊てば首尾ともに至る。孫子九地篇の所謂常山の蛇にも比ずべきものであらう。我々は心死灰の如しといはれた南郭子綦（齊物論）、木雞に似たものにして始めて其德全しといはれた鬪雞（達生）の話をきいて誤解してはならない。この點に於て、「生人の行にあらず、死人の理に至る。たまたま怪を得るのみ」（天下）と評された範圍で、愼到などの道とは自ら違ふ。此處はまた主客合一して洪大無邊、前記大宗師篇の比喩を用ふれば江湖に相忘れた魚の世界である。水に入つて濡れず、火に入つて熱せず、（大宗師）とはこれをいふ。相忘れるまゝに、また自らなる感應が行はれる。人間が魚の心を知ることさへ可能となる。既出、秋水篇はこの事を語るものであつた。こゝでは前述の如く辯論の勝敗が無意味になり、言語や文字の價値が低くなる。大宗師篇の聞諸副墨之子……聞疑始の條、天運篇の桓公と輪篇との問答、外物篇の筌蹄の話などは何れもこれを證してゐる。たゞ此種の思想の流傳には漢字で表はされた言葉の象徵的特性から來る異常な働が與つてゐたことを忘れてはならない。此場合、漢字は恐らく世界の何れの文字と雖、企及し難い魔力を發揮する。

最後に、今一度繰り返しておき度いことは右の世界の持つ超越性についてである。それは宇宙の本體として、どこまでも普通云ふ所の自然とは別に考へられてゐた。同樣に、人間の內奥にある形而上の純粹性として、形而下の自然的性質とは區別されなければならなかつた。この事は（老）莊思想の場合、一の傾向を生じた。即ち、後世、（老）莊思想は同じく體驗を重んずる神秘的思想でありながら、特に臨濟系統の禪學などと違つて靜虛にして明澄ではあるが、活機を缺ぎ、また、古代では中庸の大本達道、近代では主として朱子學に使はれた所の全體大用の思想などと違つて、社會國家の政治經濟の施設として發展する具體性に乏しく常に現實と遊離する所があるやうになつていつた。

周代興國の頃に於て、明知が尊ばれたことは詩、書に證據があつて、その精神文化の特色をなし、儒學はこの傳統に復ることを志してゐる。

明とは論語顏淵篇に孔子が「浸潤の譖、膚受の愬、行はれず、明といふべし」（顏淵）といへるやうに、冷靜に眞僞の判斷をつける知慧である。易の隨卦九四に「孚有り、道に在り、以て明ならば何の咎あらん」とあり、象傳に「

孚あり、道に在りとは明の功なり」とあるから、單なる孚信でなく、道に於ての孚信でなければならぬが、（九五にも嘉に孚ありと云ひ、善に於ての孚信を明示してゐる）そのためには是非善惡を明かにする所の功夫を要するのであらう。かゝる意味の明の功夫の施設は當時の言葉で所謂學校に外ならない。左傳（襄三一〆によれば鄭の名相子產が當時、執政論議の場所となつてゐた鄉校を破毀する策に反對し、孔子の賞讃する所となつた由が傳へられてゐる。論語に「民は之に由らしむべし、之を知らしむべからず」（泰伯）とあり、往々民知開發の否定のやうに云はれるけれども、此場合の「可からず」（不可）とは禁止の意でなく、「出來ない」「困難である」（不能）の意であるから、寧ろ民知の蒙昧を歎息こそすれ、その開發を禁ずる意味は無い。さうとつて始めて「終身之に由つて其道を知らざる者衆し」（盡心）といふ孟子の言葉の由來がよく分る。かくて孟子に誠身の條件として明善が說かれ（中庸にも此語があるけれどもこれは暫く措く）養氣とともに特に知言が記された。これは右、周代正統の傳を承ける儒家思想の立場であつて、やがて秦の國策と衝突する當然の運命を持つてゐた。老子書の云ふ明、（例へば、すでに本稿に引いたものゝ外、襲明、微明、知常曰明などがある）は儒家のそれと內容を異にする。然らば、その區別は何處にあるか。莊子はかゝる點に思をひそめ、幾度となく思慮を廻しつゝ辛くも絕對者の立場による知に考へ到つたものであらう。しかし、そこに至るまでに、彼我の相對性を極論した所から、相對主義の思想の如くとられる恐があり、所謂知の相對的性質に失望して、方便としての實踐に移つていつたと誤り思はせる所もある。また、體驗の世界を說く神秘思想は理論を殺す結果を招いた。殊に、莊子が功夫を凝して漸く辿りついた絕對者の立場も、單なる包容的態度のやうにとられた傾向もなかつたとはいへない。人間世篇の如きは儒家思想を包容した道家思想ととられる面もあるから、かゝる誤解を來す一因ともならう。

蓋し、莊子は當時の優れた形而上學的思想家であり、特に、恐らく最も偉大な論理的頭腦であつた。其後、眞の意味で莊子を蹈み越えて進み得た此方面の學者は暫く後を絕つた觀がある。荀子の如きは莊子と竝び得る體系的、論理的才能ではあつたが、此人のやうに、全然人の立場によつて、天の立場を認めなかつた者は、莊子の思想と初から緣が無いのである。たゞ韓非の徒が荀子性惡論の上に立ち、老子無爲の思想を轉用して所謂法家の學を大成したのは偉觀であつた。墨子の經、々說に誹の可否は謗者の多少にあらず、理の當否にあり、謗は理に當るや否やが重大だとしてゐる。これなどは斷片的思想に過ぎぬとはいへ、莊子思想と比較して特色ある考方であつた。莊子と時代の先後は

問題であるが、大學篇の致知格物の思想は事物の研究によつて眞の知識を獲得しようとしたものである。無論、格物二字の解釋には異論もあらう。たゞ知識の問題がこゝに出てゐることは疑へまい。說卦傳には窮理盡性、以て命に至るとある。かゝる資料の時代を決定する際には、知識の問題が何故提出されたかを明かにすることを要する）

莊子以後、これに近い時代の纏つた思想が、荀子などを除いて、多く折衷混合の樣相を呈し、理論を究明するよりも寧ろ實踐的傾向に走つたのはこれを示してゐる。呂氏春秋はその一例である。此書のやうなものは編輯事情にもよることであるから、一概に云ひにくいけれども、製作時代の不確なものでは周易繫辭傳に「憧々として往來すれば朋のみ爾の思に從ふ」とあり、「天下何をか思ひ、何をか慮らん」といふ孔子の言葉を援用してゐる。中庸には「萬物竝び育せられて相害せず、道並び行はれて相悖らず、小德は川のごとく流れ、大德は敦化す。これ天地の大たる所以なり」と云ひ　天下篇には古道術の大きな相場から、天下の方術を治めるものに統一を與へようとしてゐる。これ等は齊物論の思想と前後果してどれだけの隔りがあるであらうか。

此稿を草するに際し、主に參照した注釋書は左の通りである。本文には略書してあるから、こゝに掲げておく。

一、司馬彪　莊子注、茆泮林輯本
一、郭　象　莊子注
一、成玄英　南華眞經注疏
一、陸德明　莊子音義
一、林希逸　莊子鬳齋口義
一、羅勉道　南華眞經循本
一、褚伯秀　南華眞經義海纂微
一、陸西星　南華經副墨
一、焦　竑　莊子翼
一、釋德淸　莊子內篇註
一、林西仲　莊子因

一、胡文英　莊子獨見
一、宣　穎　南華經々解
一、陸芝榭　莊子雪
一、郭慶藩　莊子集釋
一、王先謙　莊子集解
一、奚　侗　莊子補註
一、馬叙倫　莊子義證
一、高　亨　莊子今箋
一、龜井昱　莊子瑣說
一、岡松辰　莊子考

（二四、八、一三、）