

『莊子』齊物論篇における「彼」「是」の問題について

檜崎, 洋一郎

<https://doi.org/10.15017/3643>

出版情報：哲學年報. 63, pp.133-153, 2004-03-05. 九州大学大学院人文科学研究院
バージョン：
権利関係：

『莊子』 齊物論篇における「彼」「是」の問題について

檜 崎 洋 一 郎

はじめに

『莊子』 齊物論篇には、難解なことで知られる以下の一節がある。

物無非彼、物無非是。自彼則不見、自知則知之。故曰、彼出於是、是亦因彼。彼是方生之説也。雖然、方生方死、方死方生。方可方不可、方不可方可。因是因非、因非因是。是以聖人不由而照之于天、亦因是也。是亦彼也、彼亦是也。彼亦一是非、此亦一是非。果且有彼是乎哉、果且無彼是乎哉。彼是莫得其偶、謂之道枢。枢始得其環中、以應無窮、是亦一無窮、非亦一無窮也。故曰、莫若以明。

(最後に「故曰、莫若以明」とあるのは、この直前に「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」とあるのを承けたものである)。

これまで本節がどのように評価されてきたかを見ておこう。森三樹三郎氏は「ここではじめて万物斉同の理が示される」としつつも、「その論理が晦澁をきわめているのは、その内容の性質にもよるが、一つには莊子が恵施などの詭弁学派の影響を受けているためではないかと思われる」と指摘している¹⁾。また野村茂夫氏も本節について、「齊物論編で明らかにしようとする、万物斉同の説の中心部分であり、『莊子』全書の中でも最も難解な文の一つである」と述べ²⁾ている。先学の注解や研究を参照しつつ、実際に本節を読み進めてみれば、「晦澁をきわめている」「最も難解」とい

う評価は、決して誇張ではないことがわかる。では、本節の理解をより容易にする方法はないのだろうか。

冒頭の一文に目を向けてみると、そこには「彼」「是」という語が見えている。この二語は、「是」「非」と同様に、本節全体を通して登場している。このうち「是」「非」は、前からのつながりがあるので、本節に登場するのは別に不自然ではない。しかし「彼」「是」は、なぜ突然ここに姿を見せているのか。それは「是」「非」と、どのような関係にあるのか。そもそもこの二語は、どういう意味なのか。従来の研究のほとんどは、「彼」と「是」を、普通の意味での「あれ」と「これ」と解しているが、それは果して妥当なのか。このように「彼」と「是」という語は、多くの問題を含んでいる。しかし、だからこそその検討が、本節の理解をより容易にするための道を開くのではないか。

ではこの二語について、検討を行なうためには、どのような方法が考えられるだろうか。楠本正継氏は、齊物論篇を論じる中でこの二語に触れ、「墨子の経、経説（いずれも『墨子』の篇名——引用者注）に彼此に関する資料が見えてゐる。戦国の頃、これが所謂名家的議論に關与した思想家の論題となったことが分る」と指摘している。ならば、この二語の意味を究明するには、楠本氏のいう「名家的議論」に見られる「彼」「此（＝是）」との比較検討から始めるのが、最も捷徑であろうと思われる。

したがって本稿の目的は、戦国期における広義の「名家的議論」を参照しつつ、「彼」と「是」という語の意味を検討することによって、本節に対する新たなアプローチを試みることにある（なお『莊子』のテキストは四部叢刊初編縮印本『南華真経』を使用した）。

一

まず「彼」「是」という語についての、従来の解釈を見ておきたい。福永光司氏は次のように述べている。「『物は彼れに非ざる無く、物は是れに非ざる無し』とは、まず是非の争論の母胎をなす『これ』と『あれ』の区別——彼是の

概念の相対性を明らかにするのである。人は存在の世界において是れと彼れとを区別し、己れを是れとして他を彼れとよぶけれども、『これ』といい『かれ』というその区別は本来何なのであろうか。今、己れを『これ』とよび、他を『かれ』とよぶ時、他を『かれ』とよぶその己れもまた、他者の立場からみれば一つの『かれ』であるから、一切存在は皆『これ』であるとも『かれ』であるともいえよう⁽⁴⁾。

ここでは、「彼」と「是」という語が、普通の意味での「あれ」と「これ」と解釈されている。他の訳注もほぼ同様である。それは郭象以来の伝統的な解釈⁽⁵⁾を踏襲したものであるが、ただ赤塚忠氏のみが、異色ある解釈を下している。「通常、人間の認識には客体（彼）と主体（是）との相関的対立、つまりやや詳しくいえば、主体から離れている対象それ自体についての客観的判断と、対象を自分の思惟内に包み込んだ主観的判断との相関連する対立があることをいう。」⁽⁶⁾

福永氏に代表される一般的な解釈と、赤塚氏のそれとの違いを、ここで明確にしておく必要がある。繰り返すが、福永氏は「彼」「是」を、普通の「あれ」「これ」という意味にとっている。自分からみたときには「これ」であるものも、視点を変えて他人からみれば「あれ」であるとして、この一文を、視・点・立・場のとりかたによって変・化・す・る・認・識の相・対・性を説いたものと見ていのである（福永氏の解釈でも、「是」と「彼」とに「己れ」と「他」とが当てはめられてはいるが、それはあくまでも、「これ」と「あれ」という意味を基本にした上でのことである）。それに対して赤塚氏は、「彼」「是」を、始めから「客観」「主観」の意味にとっている。赤塚氏は、「物」に対する認識のうち、主体から離れた対象それ自体についての客観的判断（彼）と、対象を自分の思惟の中に包み込んだ主観的判断（是）との相関的対立が、すでに存在すると言っているのである。福永氏が説くのが、立・場・視・点を異にする複・数の認識の間に存在する相対性であるのに対して、赤塚氏が説くのは、人・間の認識とその対象（物）との関係自体のうち（したがって、一・人の人間の一・つの「物」に対する一・つの認識のうち）常にすでに存在する相関的対立なのである。

福永氏の説による限り、「物は彼に非ざる無く、物は是に非ざる無し」という主張を成立させるためには、「立場・視点などを変えて見れば」という意味のことを補って考えなくてはならないが、赤塚氏の説にはそのような補足は必要ない。この一点で赤塚氏の見解はより優れたものだと言える。ただ赤塚氏は、この二語をそのように解釈する根拠を、特にここで示していない。そこで、以下にその根拠と考えられるものについて述べてみたい。

まず、楠本氏が夙に指摘していた『墨子』経上・下篇と経説上・下篇から見ていくことにしよう。経説上篇には、
 拳とは、告ぐるに文名を以てし、彼の実を拳ぐるなり。⁽⁷⁾

という条がある。久保田知敏氏はこれについて、「『彼』とは、……主体に対しての客体、主観に対する客観の側について述べたものだと考えられる」と推定している。⁽⁸⁾ さらに経説下篇には、

仁は愛なり、義は利なり。愛すると利するとは、此なり。愛する所と利する所とは、彼なり。⁽⁹⁾

とあるが、これについても氏は、「『愛』・『利』を主体の側の『此』と言ひ、『所愛』・『所利』を客体の側の『彼』と定義」していると述べている。そのうえで氏は、「『墨子』に有るこれらの記述からみると、『彼』は認識や行為の対象となつてゐる客観世界の實在の側を指し、『此』は主観・主体の側を指してゐると考えられる」と述べている。⁽¹⁰⁾ 別のテキストから例を挙げるならば、『管子』心術上篇には、

其の知る所は彼なり。其の知る所以は此なり。之を此に修めざれば、焉んぞ能く彼を知らん。之を此に修むれば、能く虚なること莫し。⁽¹¹⁾

という条がある。これは、「彼」と「此」とが、認識における客観と主観とを意味するものであることを明白に示したものである。

以上からみて、久保田氏の指摘しているように、⁽¹²⁾ 戦国期には「彼」と「是(此)」という語が、認識や行動における客体と主体を意味する術語として、かなり広く使用されていたと考えられる。したがって、本節に頻出する「彼」と

「是」も、同じ意味をもつ特殊な術語であった可能性が高い。これは上に見た赤塚氏の解釈の裏付けとなりうるものである。最終的な結論は本文の詳しい検討を待たねばなるまいが、これによって、「彼」と「是」とがどのような意味なのかという最初に提起した問題に対して、一つの仮説を呈示することができたと考える。

二

次に「彼」「是」と「非」の関係について考えたい。最初に触れたように、本節の直前には、「故に儒墨の是非有り、以て其の非とする所を是として、其の是とする所を非とす。其の非とする所を是として、其の是とする所を非とせんと欲すれば、則ち明を以てするに若くは莫し」という文が存在する。これは本節のテーマが、「儒墨の是非」に代表されるところの議論・論争に関わるものであることを示している。このような議論もしくは論争は、当時にあつては「弁」と呼ばれていた¹³。ところで、『墨子』経・経説篇には、「彼」と「弁」との関係について述べた条がいくつが存在しているので、再び久保田氏の論考を参照しつつ、それらを見てみることにしよう。まず経上篇には、

弁とは、彼を争うなり。弁の勝つは、当たるなり。¹⁴

とあり、経説上篇にはその説明として、

弁とは、或いは之を牛と謂い、或いは之を牛に非ずと謂う、是れ彼を争うなり。是れ俱には当らず。俱には当らずして、必ず当らざる或^あり。当らざるは犬の若し。¹⁵

とある。久保田氏はこの箇所について、「ここでは二人の人が、同じあるものを片方の人は牛、片方は牛ではないと判断した場合、必ず一方の判断は対象の存在をとらえてはいないと述べ、排中律を含んだ矛盾律の成立をみせる。ここでは、経・経説とも判断の対象になるものを『彼』と呼んでいることが注目される¹⁶」と述べている。また経下篇には、
謂。弁の勝つこと無きは、必ず当らざればなり。説は弁に在り。¹⁷

とあつて、その説明をしている経説下篇では、

謂。謂う所は、同じきに非ざれば、則ち異なる。同じきは、則ち或いは之を狗くと謂い、其れ或いは之を犬けんと謂うなり。異なるは、則ち或いは之を牛と謂い、其れ或いは之を馬と謂うなり。俱に勝つこと無きは、是れ弁べんにあらざるなり。弁なる者は、或いは之を是と謂いて、或いは之を非と謂いて、当る者勝つなり。⁽¹⁸⁾

と述べている。久保田氏はこの箇所について、「命題としての弁論の対象を、同一律的に規定したうえで、排中律的に定義することを要求している部分である」と述べ、「この中で、『弁』とはあることを『是』または『非』と判断し、その判断が現実のありようと合致することが勝つことだと述べられ⁽¹⁹⁾」ていると指摘している。ここで氏が「現実のありよう」と表現しているものが、「彼」にあたることは言うまでもない。

したがって、『墨子』経篇・経説篇で定義されているところの「弁」とは、次のようなものであると言える。それは、ある特定の対象（彼）について、「それはAである（是）」「それはAではない（非）」といった、必ずどちらか一方が正しく、他方が間違っているような判断を呈示した上で、そのいずれが対象（彼）の実際のあり方に合致している（当）かを争うものである。これによって、「彼」と「是」・「非」との関係は、ほぼ明らかになったと言える（「是（||此）」は、右に見た数条の中では取り挙げられていないが、「彼」について、「是」もしくは「非」という判断を下す「主観」にあたると見てよからう）。

こうして、「彼」「是」という語が、なぜ本節冒頭で突然姿を見せているのか、また、それと「是」「非」との関係はどのようなものか、という問題に対しても、一応の解答を示すことができたと考える。

三

これまでの考察の結果を踏まえた上で、以下に本文の読解を試みることにする。

まず、冒頭の「物無非彼、物無非是（物は彼に非ざる莫く、物は是に非ざる莫し）」については、赤塚忠氏の訳²⁰を参考にすると、「全ての物は、〔主観では直接捉えられない客観的対象としての〕彼でないものはないが、〔一方では〕全ての物は、〔主観的認識としての〕是でないものはない」という意味に解することができる。

次の「自彼則不見、自知則知之」について考えてみよう。この文には二つの問題点がある。（一）上下の句の「自」を、どう訓むべきか。（二）下の句は、なぜ「自是」ではなく、「自知」に作っているのか。まず「自」の訓について考えてみよう。従来の訓は、大きく二つに分かれる。一つは、「彼自^よりすれば則ち見え^{みずか}ず、自ら知れば則ち之を知る²¹」とするもので、上下で「自」の訓が異なる。しかし、この文が対句をなしていることは明らかなので、この訓は不適切である。いま一つは「自ら彼とすることは則ち見え²²ず、自ら知ることとは則ち之を知る²²」とするもので、「自」の訓は上下一致しているが、「自ら彼とする」という訓みには、無理があると思われる。「彼」という語を、その下に目的語を伴う場合は別であるが、そうでない場合に動詞として訓むことは不自然だからである。ここの「彼」は名詞と見るのが順当であろう。

両句が対句の形をとっており、「彼」は名詞とするのが自然である以上、下の句の最初の「知」も、名詞である可能性が高いことになる。そうすると、「自」を「みずから」と訓じるのは、上下いずれにせよ不自然である。少数ではあるが、「彼よりすれば……知よりすれば……」²³とする訓みがあり、これが句法上最も問題の少ない訓ではあるが、意味の点ではなお疑問が残る。

『古書虚字集釈』卷八には、『自』は猶お『在』のごときなり」「自』『在』は一声の転なり」として、いくつかの実例が挙げられている。²⁴その実例のうちには、『詩経』小雅・正月の「不自我先、不自我後」という文がある。また『詩経』周頌・振鷺には、「彼に在りて悪^{にく}まるること無く、此に在りて戮^{いと}むること無し」²⁵ともある。ここに引いた二つの文章は、「我先」と「我後」、あるいは「彼」と「此」のような対義語の前に、「在」もしくは「自」が付くという点で、

構文上の共通性をもっており、それは本節のこの文にも通じるものと思われる。さらに右に述べたように、「彼」と「知」とがいずれも名詞であるとすれば、この二つの「自」を「在」と訓むことによって、文の流れはより自然になるのではないか。実際、南宋の林希逸の『莊子虞齋口義』⁽²⁶⁾や、清の方潜の『南華経解』⁽²⁷⁾のように、「在」の字を用いてこの箇所注している例も、少数ながら存在するのである。

次に、下の句はなぜ「自是」ではなく、「自知」となっているのかを考えてみよう。上下の句が対句であり、「彼」と「是」がペアである以上、ここは「自是」に作るのが自然であることは動かさない。したがって武延緒が「按ずるに、『自知』は疑うらくは『自是』の譌であろう」としているのは、当然の疑問である。また、「自知」の「知」と、「知之」の「知」との関係にも問題がある。ここで再び『墨子』を見てみよう。『墨子』経上篇には、「知」についての定義をしている条がある。

(I) 知は、材なり。⁽²⁹⁾

(II) 知は、接なり。⁽³⁰⁾

このうち、(I) は認識能力としての知、(II) は知覚作用としての知について述べたものとされる。⁽³¹⁾ さらに経説上篇には、それぞれについての説明として、

(i) 知材。知なる者は、知る所以なり。而して必ず知ること明の若し。⁽³²⁾

(ii) 知。知なる者は、其の知を以て物を過りて、而して能く之を貌すること見るが若し。⁽³³⁾

とある。ここで注目されるのは、(I) の「知」が、「知る所以」と定義されていることである。これは先に見た『管子』心術上篇の、「其の知る所以は此なり」という文と一致する。つまり、(I) に言う「材」としての「知」と、戦国期に「主観」を表す語として用いられていた「此(是)」とは、「知る所以」という同じ意味をもつ、時として相互に交換可能な語なのである。そうであるならば、ここに「是」ではなく「知」の字が使われていることにも、ひとま

ず説明がつく。このように「自知」の「知」が、(I)の意味における「材」としての「知」であるとすれば、「知之」の「知」が、(II)の意味における「接」としての「知」に該当するであろうことも、おのずと明らかになる。

もし「物無非是」の「是」を、従来のように単に「これ」と解釈していたならば、「自是」であるべき所がなぜ「自知」となっているのかについての説明は、与えられないままであつたらう。このこともまた、本節の「彼」と「是」とが、「客観」と「主観」とを表す戦国期の思想的術語であつたことの裏づけとなりうるものである(修辞上は「是」とあるのが自然なこの箇所にも、なぜ「知」が使われているかについては、後に再度考察する予定である)。

したがつてこの訓は「彼に自(在)れば則ち見(現)われず、知に自(在)れば則ち之を知る」となる。その意味は、「(物は、)彼(という客観の領域)に在るならば、(主観に直接)現れることはなく、知(という主観の領域)に在るならば、それを知ることができる」ということになる。

次の「故曰、彼出於是、是亦因彼。彼是方生之説也(故に曰く、彼は是より出で、是も亦た彼に因ると。彼と是と方に生ずるの説なり)」であるが、これは「だから『彼(客観的対象)は是(主観的認識)から生じたものであるが、(一方では)是(主観的認識)もまた彼(客観的対象)に従っている』と言われるのである。これが、彼(客観的対象)と是(主観的認識)とは同時に生じるといふ説である」という意味になる。

では、そのように主張される根拠は何か。「彼」とは、人間の認識や知覚によつては、直接捉えることのできないものであつた(自彼則不見)。人間が認識しうるのは、主観(知)のうちに捉えられたところの「物」の形象に過ぎず、決して「彼」それ自体ではない(自知則知之)。しかし、そのような主観的認識(是)によらなければ、人間は、主観に直接現われることのない「彼」の存在を知ることにはない。これが「彼は是より出づ」といふことの根拠であらう。

しかし一方では、「物」に対する主観的な認識は、人間の主観から独立した外的対象(彼)に依存している。これが「是も亦た彼に因る」といふことの根拠であらう。このような「物」の認識における「彼(客観)」と「是(主観)」

との相互依存性の主張が、「彼と是と方に生ずるの説」と呼ばれているのである。

次に「雖然、方生方死、方死方生。方可方不可、方不可方可。因是因非、因非因是」であるが、従来の解釈において、この部分には最も問題があったように思われる。例えば金谷治氏はここを「けれども、「惠施も説くように」ちようど生まれることはちよど死ぬことであり、死ぬことはまたそのまま生まれることである。「判断についても同じこととで、」可しとすることはそのまま可くなくとすることであり、可くなくとすることはまたそのまま可しとすることである。善しとしたことにそのまま身をまかせて悪しとしたことにまかせたことになり、悪しとしたことに身をまかせて善しとしたことにまかせたこと⁽³⁴⁾になる」と訳している。しかし、最初に「雖然」と言われている以上、それに続く部分は「彼是方生の説」に対して異を唱えるものであるか、すくなくとも不利な材料を提起するものでなければならぬはずである。ところが、上に引いた金谷氏の訳文では、どうしてこれが方生説に対する批判になるのかが明確でない。むしろ方生説を敷衍したものと見る方が自然なように思われる。その他の先学の訳文も、この点に関する限り、同様の疑問を禁じえない。

このような解釈にならざるをえないのは、先に引いた金谷氏の訳文のなかでも括弧内で示されていたように、『莊子』天下篇に掲げられている惠施の命題「日方中方睨、物方生方死」と、それに対する従来の解釈とに、引きずられてきたからではなからうか。たしかに、全く同じ文言である以上、惠施のこの命題が、上の箇所を読み解く上で参考になる可能性はある。しかし、こちらの文義が通らなくなっても、天下篇のごく断片的な命題に拘泥する必要があるのだろうか。ここでは天下篇の惠施の説にはこだわることなく、今までの検討の結果に基づいた解釈を示してみたい。

この箇所の訓読をまず示すと、「然りと雖も、方に生ずれば、方に死し、方に死すれば、方に生ずるなり。方に可なれば、方に不可にして、方に不可なれば、方に可なるなり。是に因れば、非に因り、非に因れば、是に因るなり」となる。次に現代語訳を示す。

しかしながら、「彼（客観）」と「是（主観）」とが、この説のように「同時に生じるのであれば、「彼」と「是」とは相互に打ち消し合って」同時に消滅することになり、「逆に、彼」と「是」とが「同時に消滅するのであれば、「彼」と「是」とは同時に生じることになる。「言いかえれば、「全ての物が彼である」ということと、「全ての物が是である」ということが」同時に可とされるならば、「この二命題は」同時に不可とされることになり、「逆に、この二命題が」同時に不可とされるならば、「この二命題は」同時に可とされることになる。「このように、相矛盾する命題が、同時に否定され、かつ同時に肯定されるということになると、」是「是非」の「是」で、「彼是」の「是」ではない」に依拠すれば、「是の否定である」非に依拠したことになり、「逆に、是の否定である」非に依拠すれば、是に依拠したことになってしまうのである。

まず「方生方死」する主体が「彼・是」であることは、前の部分から問題ないであろう。では、なぜこの両者が「方に生ずれば、方に死す」ことになるのか。本節冒頭の一文によれば、全ての「物」は、「彼」でもあり、「是」でもあることになる。いま、ここに、一つの「物」Aがあるとすると、これは本節冒頭の命題からすれば、「彼」でもあり、「是」でもあるわけである。しかし通常の論理から言えば、「彼」と「是」とは、相互に相手を排斥し合うところの対概念である（本節には「是亦彼也。彼亦是也」という文が存在するが、この矛盾が導出された根拠については後述する）。ところが、いま「彼是方生の説」を受け入れて、「彼」と「是」とが同時に生じることを認めるならば、一個の「物」Aが、同時に「彼」でもあり「是」でもある、ということになって、矛盾が生ずるのである。

もし「物」Aが、ある時には「彼」であるが、それ以外の時には「是」であるというのであれば、この矛盾は回避されたかもしれない。しかし「彼」と「是」とが同時に生ずる（彼是方生）という以上、そのような逃げ道は塞がれたのであり、矛盾はどうしても避けられなくなる。「物」Aが彼である」ということと「物」Aが是である」ということは、同時には成立しえないのだから、互いに相手を否定し、打ち消し合うしかない。これが「方死」、つまり

「彼」と「是」とが同時に消滅するということである。逆に言えば「彼」と「是」とは、互いに相手を打ち消し合うことなしには、同時には生じえないということになる。これが「方死方生」である。

以下「方可方不可、方不可方可」も、同様の論理で説明しうる。「彼是方生の説」が、このような矛盾を導く以上、「是」と「非」との区別（これは「Aは非Aにあらず」の形で表される矛盾律に相当するものである）という、人間の認識にとって基本的な原理すら侵犯されてしまう。「因是因非、因非因是」とは、そのことを述べたものであろう。

次に「是以聖人不由而照之于天、亦因是也」であるが、この訓読は、従来のもので問題はなからう。「是を以て聖人は由らずして、之を天に照らすも、亦た是に因るなり。」意味は、「こういうわけで、聖人が〔なにものにも〕依拠せず、物のありかたを照らし出すのに天をもつてするのも、やはり是（主観）に依拠していることになる」ということになろう。このように主張される根拠ははっきりしないが、いかに「之を天に照らす」ことができたとしても、それを受け容れるのはやはり聖人の「是（主観）」であって、結局は「是に因る」ことを免れていない、ということではないかと推測される。

次の「是亦彼也。彼亦是也。彼亦一是非。此亦一是非。果且有彼是乎哉。果且無彼是乎哉」も、訓読は従来のものと同じである。「是も亦た彼なり。彼も亦た是なり。彼も亦た一是非なり。此も亦た一是非なり。果且たして彼と是と有るか。果且たして彼と是と無きか。」

先に触れたように、「彼」と「是」という、本来相互に排斥し合うはずのものが、ここで「是亦彼也。彼亦是也」とされているのはなぜか。これは「彼是方生の説」をとることから、必然的に生ずる帰結なのである。というのは、「物無非彼、物無非是」と「彼是方生」という両命題を認めるならば、ある一個の「物A」は、同時に「彼」でもあり、「是」でもあることになる。つまり、「物A」||「彼」、かつ「物A」||「是」、ということが成り立つ。したがって、「彼」||「物A」||「是」、であって、ここから「物A」を消去すれば、「彼」||「是」、かつ「是」||「彼」ということになるので

ある。

次に「彼亦一是非、此亦一是非」について考えてみよう。まず後半の句の最初に、「是」ではなく「此」の字が使われているのは、下の「一是非」の「是」と区別しようとしたものと考えられる。そうしなければ、「是亦一是非」となつて、混乱を来すためである。従来の解釈では、これは「彼にも善し悪しの判断があり、此にも善し悪しの判断がある」という意味に解されることが多かった。しかし、私見によれば、ここでの「一是非」とは、「彼」と「此(是)」とのそれぞれが、論理学でいう排中律(二値原理)の適用対象であることを述べたものと思われる。

排中律は「Aは、Bであるか、非Bであるか、いずれかである」という形式で言表される。「一是非」の「是」はこの「B」にあたり、同じく「非」はこの「非B」にあたる。そして、あらゆる存在は、必ず「是」か「非」かのいずれかであつて、中間者や、この二項対立の枠組みの外に逃れるものはありえない、ということ強調するために、「一」という辞が冠されているのではないか。つまり、「彼(客観)」について言えば、あらゆるものは「彼」である(是)か、それとも「彼」ではない(非)か、そのどちらかであつて、その中間、もしくは第三の選択肢などはありえない。同じく「此(是)」についても、あらゆるものは、「此」である(是)か、それとも「此」ではない(非)か、必ずそのどちらかであつて、そこからみ出すものは存在しえないというのである。

ところで「彼」について言えば、「彼」そのものはもちろん「(非に対する)是」であるが、「此(是)」というものは、「彼」でない以上、排中律によつて、否応なく「非」のなかに含まれることになる。つまり「彼」||「彼」であり、なおかつ「彼」#「此(是)」ということになる。「是(是)」についても同じことが言えるので、「此(是)」||「此(是)」であり、なおかつ「此(是)」#「彼」であることになる(ここで「||」と「#」は、それぞれ「是」と「非」の代用となっている)。かくして、一方では「彼」||「是」、かつ「是」||「彼」であるにも関わらず、他方では「彼」#「此(是)」、「此(是)」#「彼」であるという、明白に矛盾律を侵犯した帰結が導かれてしまう。このような矛盾が生

じるため、「是（主観）」と「彼（客観）」という枠組みの存在そのものにすら、疑問が投げかけられることになる。それが「果且有彼是乎哉。果且無彼是乎哉。」である。

ここまでの検討の結果を踏まえて、この部分の現代語訳を示しておく。

「物は全て彼であり、物は全て是であるということ、彼と是とは同時に生じることから、」是（主観）はまた彼（客観）でもあり、彼（客観）はまた是（主観）でもある（「ことになる」）。（しかし一方では、）彼（客観）の方にも、是と非との区別（「自己自身とそれ以外との厳格な区別」）があり、是（主観）の方にも、是と非との区別がある（「から、当然、是は彼ではなく、彼は是ではありえないはずだ」）。（このような矛盾が起こるのであれば、）本当のところ、彼と是というものは存在するのだろうか。「それとも、」本当のところ、彼と是というものは存在しないのだろうか。

最後に「彼是莫得其偶、謂之道枢。枢始得其環中、以應無窮、是亦一無窮、非亦一無窮。故曰、莫若以明（彼と是と其の偶を得ること莫き、之を道枢と謂う。枢、始めて其の環中を得て、以て応ずること無窮なれば、是も亦た一無窮、非も亦た一無窮なり。故に曰く、明を以てするに若くは莫しと）」について考えたい。

表現の上でも、論理の上でも、ここは飛躍の多い箇所であり、意味を解明する作業は困難を極める。まず「彼是莫得其偶、謂之道枢」とは何を意味するのか。これまで見てきたところによると、「彼」と「是」とは、一方では「彼」＋「是」でありながら、他方では「彼」＝「是」であるとされるものであった。同一でありながら同一でない、異なっているのに異なっていない、という両者のあり方は、すでに述べたように矛盾律を侵犯するもので、通常の論理では「ありえない」ことであった。

このことを確認した上で、「道枢」という比喩について検討していこう。「枢」は、『説文解字』によれば、扉の回転軸を意味する³⁶。従来、この語は「道のかなめ。根本。（略）道は永遠に展開するので、その働きを枢に譬えたのである」³⁷

というように、道家における一般的な「道」概念を指したものと解されてきた。しかし「彼」「是」の意味がこれまで考察してきた通りであるとすれば、「道枢」についても、従来の解釈のみでは十分とは言えまい。そこで、右に見たような「彼」「是」のあり方を、「枢（扉の回転軸）」という比喩に当てはめてみると、どうなるだろうか。

「彼是莫得其偶」とは、文字通りには、「彼」「是」の両者が互いの相手（彼にとつては是、是にとつては彼）を得られない、ということである。そのことと、扉の回転軸という比喩とは、どのように対応しているのか。いま仮に、扉の回転軸の中心をOとし（「道枢」）、その軸を中心として三六〇度回転する扉の先端をPとし（「彼」）、PからOへと引いた線分をそのまま二倍に延長した線分の先端をQとしよう（「是」）。こうすれば、扉が回転するに伴い、Pがどれほど移動しようとも、それに応じてQも移動するので、常に回転軸に遮られて、PとQとは決してお互いの相手に「出会う」ことはない（莫得其偶）のである。のみならず、両者の距離は常に一定で、それ以上接近することも、離れることもない。PとQとは、いわば付かず離れず、不即不離の関係にあることになる。「道枢」によって、「彼」と「是」とは不可分に結び付けられているのだが、同時に、他ならぬその「道枢」が、「彼」と「是」とを決して出会わせないようにもしているのである。これは、同一でありながら同一でない、異なっているのに異なっていない、という「彼」「是」のあり方を、今までとは異なる構造的な視点から捉えた比喩と言えるのではないか。

もちろん、齊物論篇の本文では、ここまでの説明はなされていないので、右に述べた「道枢」という比喩についての解釈は、あくまでも推測にとどまることは付言しておかねばならない。つまりこの比喩は、別の仕方で解釈される可能性もあるということである。

しかし、仮に右の解釈が正鵠を射ていたとしても、ここにまた新たな問題が生じる。「道枢（扉の回転軸）」あるいは「環中（円環の中央）」と言われるものは、具体的に何を指しているのか、ということである。これについても、本文の中では明示されていないので、再び推測をせざるをえない。だがその前に、本節全体のテーマが何であったかに

ついで、ここで確認しておこう。

本節の前には、「故に儒墨の是非有り、以て其の非とする所を是として、其の是とする所を非とす。其の非とする所を是として、其の是とする所を非とせんと欲すれば、明を以てするに若くは莫し」という条があった。そして本節の最後は「故に曰く、明を以てするに若くは莫しと」で結ばれている。したがって本節のテーマとは、「明を以てする」という方法による「是」「非」の逆転（もしくはその無化）であると考えられる。この「是」「非」の逆転・無化は、「是も亦た一無窮、非も亦た一無窮」という状態を作り出すことによって実現されるというのだが、それは「其の環中を得て、以て応ずること無窮」であることによって可能になるとされる。ならば、「明を以てする」と、「其の環中を得る」とこととの間には、深い関係があるに違いない。

「道枢」も「環中」も、「彼」「是」の対峙という構造の「中心」にあって、両者を成立させているものと見られる。このような役割を果たしており、なおかつ「明」とも関係のある要素とは、一体何であろうか。ここで想起されるのは、「自知則知之」という時の「自知」の「知」が、『墨子』経説上篇で「必ず知ること明の若し」といわれていた「知る所以」としての「知」と同定されることである。対句であるから、修辞上は「是」を使うのが自然である箇所に「知」が使われていたことも、ここに來て新たな意味をもってくる。すでに考察したように、主観を意味する「是（此）」と「知る所以」としての「知」とは、時として交換可能な語であったのだが、本節の中では、やはり両者の間には区別があると見た方がよい。前者は「物」に関する主観認識を指すもので、対象に応じてその内容は変化するが、後者は認識のはたらきそのものであり、それ自体としては不変なものと考えられる。重要なのは、この「知」を定義するにあたって、『墨子』経説上篇が、外的な認識対象の存在に言及していないことである。客観的な認識対象がなければ、主観的な認識内容もないはずであるが、にも関わらずこの「知」は、「必ず知ること明の若し」とされていた。

となると、「彼（客観的对象）・是（主観的認識）」という二項対立の図式から解放されたところで、この「知る所

以・「材」としての「知」をはたらかせるといことが、少なくとも理論上は考えられるであろう。『墨子』經・經說篇の作者は、そのような可能性を想定していなかったかもしれないが、齊物論篇の作者は、それが可能であると考えた。そしてこのことを「明を以てす」、より比喩的には「其の環中を得る」と表現したのである。「明」という語は、『墨子』經說上篇では視覚を意味したが、ここでは認識そのものを意味すると見られる³⁸。ただ、そのためにはどうすればよいのかということとは、本節の中では述べられていないので、ひとまず考察の対象からは除外せざるをえない。それでは、このように「彼」「是」の対立図式から解放された地点で「知」をはたらかせる（「明を以てする」）ならば、「以て応ずること無窮」であるとされるのは、なぜであろうか。さらに「是も亦た一無窮、非も亦た一無窮」とは、どのような状況のことなのか。

「弁」における「彼」と「是」「非」との関係について、ここで再確認しておきたい。「弁」とは、何かある特定の対象（彼）について、「それはAである（是）」「それはAではない（非）」といった、必ず一方が正しく、他方が間違っているような判断を呈示した上で、そのいずれが対象（彼）のあり方に合致しているかを争うものであった。そして久保田氏によれば、『墨子』經・經說篇において、判断・弁論の対象となる「彼」は、同一律的に規定され、排中律的に定義されることが要求されていたとされる。とすると、「是」「非」の区別・対立というものは、同一律的に規定され・排中律的に定義された「彼」の存在（及びそれに対して判断を下す主観つまり「是（＝此）」の存在）を、不可欠の要因としていることになる。

ところが、すでに述べたように、「其の環中を得」「明を以てする」ところの認識作用においては、「彼」「是」対立の図式は放棄されてしまっている。ここでは、「彼」の同一律的な規定などは原理的にありえず、排中律的な定義も不可能である。「彼」における自同性が成立しないのであれば、判断Aが「是」であり、その否定である判断Bが「非」であると同時に、判断Bが「是」であり、判断Aが「非」である、という事態もありうることになる。このような条

件のもとで、なおかつ「是非」の判断が下されるとすれば、それは以下のようなものとなると推測される。(一)同一律的に規定された対象(彼)が存在しないので、判断内容に対する限定は一切なく、状況に応じて無限に「是」(もしくは「非」という判断を下すことができる(以応無窮)。(二)「是」という判断が無限に成立するということは、同時に「非」という判断が無限に成立するということを意味する(是亦一無窮、非亦一無窮)。こうして「其の非とする所を是として、其の是とする所を非とする」ことが可能になる、というのが本節の主旨であると考えられるのである。よってこの箇所現代語訳は以下の通りとなる。

彼(客観)と是(主観)とがその相手を得ないこと、これを道の扉の回転軸〔を中心として、彼と是とが対峙し合っていること〕に喩えることができる。この回転軸がはじめて、円環の中空に身を置いて、「彼と是との二項対立から自由になり、状況に」無限に対応してゆくならば、是とする判断を無限に下し、非とする判断を無限に下すことができる。「そうなれば、「是」と「非」との対立は、実質上超えられたことになる。」だから、「是と非との対立を逆転・無化しようとするのであれば、」人間の認識作用をはたらかせるのが最も優れている、と言ったのである。

おわりに

『莊子』齊物論篇の特に難解とされる一節について、「彼」「是」という語に焦点を絞って読解を試みてきた。その際、主として参考としたのは、『墨子』經・經説篇という、広義の「名家的議論」を記録した資料であった。その結果、少なくともいくつかの箇所については、従来よりも解釈が容易になったことを示しえたと考える。もとより、この読解が十分なものであると主張するわけでは全くない。特に末尾の部分については、まだ問題点が残されていることを認めねばならない。しかし、現在の齊物論篇に関する理解には、まだ多くの改良の余地があり、しかもそれは、広義の

「名家的議論」との比較検討によってなされる見込みがあることは、明らかにしえたと考える。このことは齊物論篇というテキスト全体の解釈・評価に対しても、やがて再考を迫るものである。しかし、本節と齊物論篇の他の部分との関係や、本節で展開されている認識論的思索の思想史的位置付け等の問題については、今後の課題としたい。最後に、先学による訳注や研究等の膨大な成果に多大な恩恵を蒙っているながら、紙幅の制限があるために、必ずしも十全な参照を行えなかったことを付言しておかねばならない。

注

- (1) 森三樹三郎訳『莊子I』（中央公論新社、中公クラシックス、二〇〇一年、三九頁）。
- (2) 野村茂夫『鑑賞 中国の古典 ④ 老子・莊子』（角川書店、一九八八年、一九二頁）。
- (3) 楠本正継「莊子、天籟考」（『楠本正継先生 中国哲学研究』国士館大学附属図書館、一九七五年、所収、一三五頁）。
- (4) 福永光司訳注『中国古典選12 莊子(内篇)』（朝日新聞社、一九七八年、七七頁）。
- (5) 郭象はここに注して「物皆自是、故無非是。物皆相彼、故無非彼」という。
- (6) 赤塚忠訳注『全釈漢文大系 第十六卷 莊子上』（集英社、一九七四年、八二頁）。
- (7) 挙、告以文名、挙彼実也。（『墨子』のテキストは、『墨子問詁』中華書局、一九八六年、に拠る。久保田氏の引用した文とは、若干文字の異同がある）。
- (8) 久保田知敏「『公孫龍子』名実論篇の分析——『墨子』経・経説と『公孫龍子』名実論篇——」（『聖心女子大学論叢』第八十二集、一九九四年、所収）。
- (9) 仁愛也。義利也。愛利、此也。所愛所利、彼也。
- (10) 久保田氏前掲論文。
- (11) 其所知彼也。其所以知此也。不修之此、焉能知彼。修之此、莫能虚矣。（『管子』のテキストは四部叢刊初編縮印本に拠る。原文「彼也」の前に「其所知」の三字無し。王念孫に従い補う）。
- (12) 久保田氏前掲論文参照。

- (13) 『孟子』滕文公下篇における公都子と孟子の対話などを参照。
- (14) 弁、争彼也。弁勝、当也。
- (15) 弁者、或謂之牛、或謂之非牛、是争彼也。是不俱当。不俱当、必或不当。不当若犬(原文「弁、或謂之牛、謂之非牛」に作る。孫詒讓に従い改める。また「不当若犬」を「不若当犬」に作る。高亨に従い改める)。
- (16) 久保田氏前掲論文。
- (17) 謂。弁無勝、必不当。説在弁。
- (18) 謂。所謂非同也、則異。同則或謂之狗、其或謂之犬也。異則或謂之牛、其或謂之馬也。俱無勝、是不弁也。弁也者、或謂之是、或謂之非、当者勝也。(原文「牛或謂之馬也」に作る。孫詒讓に従い「牛」を「其」に改める)。
- (19) 久保田氏前掲論文。
- (20) 赤塚氏前掲著八〇―八一頁。
- (21) 赤塚氏前掲著八〇頁など。
- (22) 金谷治訳注『莊子第二冊「内篇」』(岩波書店、一九七一年、五五頁)など。
- (23) 大濱皓『莊子の哲学』(勁草書房、一九六六年、三五〇頁)。
- (24) 裴学海『古書虚字集釈』卷八(中華書局、一九五四年、六九一―六九二頁)。
- (25) 在彼無惡、在此無斃。
- (26) 在彼之説、我則不為之見察。在我知者、則自知之。(『莊子盧齋口義校注』中華書局、一九九七年)
- (27) 在人則不見。(中略)在己則知之。(嚴靈峯編輯『無求備齋莊子集成統編』芸文印書館、一九七四年、所収)
- (28) 武延緒『莊子札記』卷一(芸文印書館、一九三二年)。
- (29) 知、材也。
- (30) 知、接也。
- (31) 武内義雄『中国思想史』(『武内義雄全集 第八卷 思想史篇一』角川書店、一九七八年、所収、七六頁)を参照。
- (32) 知材。知也者、所以知也。而必知若明。
- (33) 知。知也者、以其知過物、而能貌之、若見。
- (34) 金谷氏前掲著五六頁。
- (35) 金谷氏前掲著五六―五七頁。

- (36) 枢、戸枢也。〔『説文解字』六篇上・木部〕。
- (37) 赤塚氏前掲著八五頁。
- (38) ここでの「明」の性格については、池田知久氏の指摘から示唆を受けた（藤堂明保監修・池田知久訳『中国の古典5 莊子上』学習研究社、一九八三年、三七八～三七九頁）。