

『莊子』齊物論篇の知識論

——齧缺・王倪問答と瞿鵠子・長梧子問答——

池田 知久

一 始 め に

『莊子』齊物論篇に提示されている眞の知識は初期道家思想⁽¹⁾の一表現であり、しかも後に多方面に展開していった道家諸思想の最大の淵源である。そこで小論は同篇の齧缺・王倪問答と瞿鵠子・長梧子問答の眞知を分析することを目的とした⁽²⁾。

『莊子』において世間の知識の虚妄を扶摘しこれを否定・排除して眞知を提唱しているのは、齊物論の一篇に限らない⁽³⁾。しかし同篇は他の諸篇と著しく異つて論述の中心を廣義の知識に置いた。そして作者たち吾自らの知識論を主體的に構築することによつて、吾にとり最終の問題である人生の憂苦からの自由を得ようと試みた。従つて同篇にあっては、知識論の確立が諸他の篇と較べてはるかに深刻かつ明瞭に彼らの人生論的問題の解消に結びつくよう意圖されていたのである⁽⁴⁾。それ故ここでは世間知の否定と排除が徹底する。

註(1) 戦國から秦・漢にかけての單純でも短時でもない道家思想の歴史的展開を正確に跡づけるために、特に『莊子』の諸篇諸章を類別し編年するなどのことは必要でもあり、また實際先學によつて行われてきている。

けれども筆者はそれらの類別や編年などに十分満足できないので、それらを尊重しながらもいづれは筆者獨自のものを立てたいと思う。それどころに初期道家とは戦國末までのを指す。道家の中からこの時代を初期として取り出す理由は、小論の進行とともに明かになるはずであるが、豫めその徴表を示せば、○先行諸思想中いわゆる名家の知識論と論理學から強い直接の影響を蒙り、それを自らの思想形成に積極的に利用していること。○従つて他學派殊に儒墨の實在論的で形式論理的な知識と論理の内に時代の世間的悟性を見出し、それらへの○に基づく徹底的な批判を方法として知識—存在論を導き出していること。○この存在論は、一方で後の道家程には形而上學としてまだ成熟してゐず、他方で宇宙論・自然論へもまだ展開していない、兩者への未分化の入口に立つて世界の總體性を道と理解する點に近づいていること。○この未成熟な存在論の畫く世界像に照應して眞正な知識が定立されている譯であるが、これによつて自らにとり最終の問題である人生の憂苦を憫む己れの世間知の虚偽意識性が指摘されていること。○その知識論の内容からして彼らは眞知における總體的世界の判断・表現を禁止せざるをえなかつたが、この存在と判断・表現の矛盾をまだ不言之辯などの安易な理論で解決していないこと。○總體的世界の存在性の回復とともに世界把握の論理的緊張が弛んで謂・言が回復され、一方宇宙論・自然論が形成されつつある

中で世界からの超出(遊)が説かれ始めていること。⊕作者たちの思想形成の情動的な動機として持續しているものは、自らの人生の充實を斷念せざるをえない憂苦を解消させたいという意欲であり、だから彼らは社會的な落魄者であったこと。以上が初期道家なる概念の主な思想的徵表である。なお『老子』には初期の思想も含まれているものの總じて中期以後のものが多く、また『管子』四篇の思想も初期のによりも『老子』に近い。

(2) 同篇で最も古くかつ重要な南郭子綦・顔成子游問答を主な考察対象にしない理由は、紙幅に制限があるからである。問答の分析については別稿を用意しているのでそれを参照願いたい。

(3) 津田左右吉『道家の思想とその展開』(一九六四、全集本第一三巻、岩波書店)の第四篇第四章、大濱皓『中國古代の論理』(一九五九、東京大學出版會)の第二部第一章、同『莊子の哲學』(一九六六、勁草書房)の九章、板野長八『莊子の知と荀子の知』(一九六三、『廣島大學文學部紀要』二三の一、廣島大學文學部)のIのI、同『中國古代における人間觀の展開』(一九七二、岩波書店)第五・一章など参照。なお世間の知識とは普遍妥當的な事實と價值を追求する(と作者たちが言う)それに筆者が假につけた名である。

(4) 『莊子』現本は周知の通り『漢書』藝文志の五二篇本と崔譔の二七篇本と郭象の三三篇本の少くとも三回の編集の結果生じた。これらを通じて内篇はずっと七篇だった(武内義雄『老子と莊子』(一九三〇、岩波書店)の第八章)から、内篇だけは編集の度に章句の出入が行われず漢代の原型をそのまま残していると考えられるかもしれない。だが武内も言うように内篇内に新しく成った章句が少からず積みこまれて、それに古來内篇全體の作者と信じられてきた莊周なる人物の實在も疑わしい(津田、前掲書、第一篇第二章)ので、筆者は内・外・雜篇という現本の區別に大した意味はないと考える。また内篇七篇についても、例

えば現本齊物論篇の「夫道未始有封」以下は陸德明によると五二篇本の外篇に屬していたらしく、ということは現本内篇中の各篇も原型を留めていないことを意味していようから、各篇が一人(または同一集團に屬する何人か)の同じ(または類似の)思想を一時(または短時)に記したものと見るのは不可能で、従って篇自体にもそれ程の意味を認め難い。同篇に限って言えばこれは「南郭子綦隱几而坐」の章、「齧缺問乎王倪曰」の章、「瞿瞿子問乎長梧子曰」の章、「罔兩問景曰」の章、「昔者莊周夢爲胡蝶」の章の計五章から成っているが、第一章の「夫道未始有封」から「而況德之進乎日者乎」までと後二章は知識論と無關係でまた後出の思想を表わしているから、小論の考察対象としない。従ってここに齊物論篇と言うのは、篇別に大した意味が存しないことを前提にしつつ行論の便宜のために第一章の前半と第二・三章を指すにすぎない。これらとごく近い立場で初期道家の知識論を記した章が雜篇などに見えるが、それらも多少言及されよう。

二 世間知と知一般の否定と排除

(一) 齧缺・王倪問答

先ず手始めに齧缺・王倪問答を検討しよう。

缺の第一問は「子知物之所同是乎」である。これに對して倪は「吾惡乎知之」と答える。これは倪が物之所同是を知らないという意味である。續く缺の第二問「子知子之所不知邪」に對しても倪は「吾惡乎知之」と答える。第一問答を承けて、自己の所不知を倪は知らないというのである。この問答は缺が倪の内に自己の所不知を知る意識を措定し、外界からそのように一段沈潛した倪の意識が作用して、だからこそ倪の第一答が答えられたのではないかと發した問と、それを否定して同様に應じた倪の答の二つの要素から成っている。従って倪によれ

ば、自己の所不知を知る意識とその作用などは存在しないのである。⁽²⁾ 以上の解釋が正しいとすれば、この第二問答は第三に進む前に同じ型の問答を無限に繰り返す必要がある。それらにおいて缺は倪の内に知なる意識・その作用とより外界に近いその対象を分離させつつ、この關係を一段ずつ無限に純粹な意識に向つて溯及するであらうが、それに對して倪は「吾惡乎知之」を反復し、その結果倪には純粹な意識の知も從つていかなる知も備つていないことが證明されるに至るであらう。論理的には限りない反復を必要とするはずの第二問答が倪に全く知がないという命題がその結末に現れて終るのを讀者が氣づくことを豫期して、作者は第三問答を書き記す。

第三問「然則物無知邪」にも倪は同じ文句で答える。これは第二問答を更に承けて、物に知が無いか否かも知らないの意である。第二問答の結末からしてこの問は知者として名高い倪がこのように完全に知と無縁であるならば、逆に知を持つ一般の物の方が實は無知なのかの意である。がどのように問いかければようと、全く知を持っていない倪の答は「吾惡乎知之」であらざるをえないのだ。

以上の考察から、倪にはいかなる知をも持たない完璧な無知の人としての性格が與えられ、缺には普遍妥當的な知を求めるとしての性格が與えられていてと理解される。そこで兩人の無知と知が作者によってどのように評價されているかを以下で考えよう。

倪の第三答後の言葉の中「庸詎知吾所謂知之非不知邪、庸詎知吾所謂不知之非知邪」は、倪の意圖を汲み取るならば吾所謂の世間知が眞の不知で吾所謂の世間的な不知が眞知だということであろう。そして下文で利害を知らない倪が至人と讃えているのを讀むと、作者は吾所謂の世間的な不知こそが眞知だと主張したいと思われれる。⁽³⁾

ところで「庸詎知吾所謂知之非不知邪」云々は以上のように把握される限り一つの判断・表現であり知と言わなければならぬまい。だとすれば全くの無知が眞知だと主張するのは、自己矛盾ではなからうか。「庸詎……邪」と書いて平敘文にしないのは、倪の持つこの矛盾に作者が氣づいて、これを取り繕おうとした苦心の反映であるらしいことがここにおいて知られる。この文に「嘗試言之」が冠してあるのも、また「且吾嘗試問乎汝」という斷り書きの下に倪に長々と喋らせているのも同じであらう。更に翻つてみると、既に三問答において全然無知であるべき倪が缺の問を聞きえそれに答えていたのも、ここに擧げたいいくつかの例とともに世界把握の論理的緊張の弛緩の問題として一考されなければならぬ。⁽⁴⁾

王倪は完全に無知であった、どのような問にも「吾惡乎知之」と答えられる程度に完全に。既にこの答の存在自體が、倪にその完全な無知を表現するための知を作者が許したことを意味していた。これがなければ倪の全き無知を説明し難いから、敢えてそうしたのである。そしてまた作者は倪の無知が眞知であることを暗示する知をも認めた。これ抜きに無知を唱えても意味がないからである。このような理由から以上の二點を表現し暗示する知を、作者は恰もそれらが知の範疇に入らないかのような粉飾を凝らしながら倪に許したのであるが、ここから更に缺の第一問に對應した物之所同是を知らない倪の無知が眞知に他ならないことをより具體的な經驗で根據づけるための知を倪に許すに至る。

物之所同是とはあらゆる物がともに是と價值判断する對象であるから、具體的には民と鱷と猿猴の三者の物之所同是などである。ところで民は平地に、鱷は濕に、猿猴は木に處る。この三者はそれぞれの主觀

の價值判斷に基づいてその是と好む處を選んだのであろう。三者の主觀が相互に異なるからその判斷も相互に異なる。従つて三者が共通・一致して是とする對象の正處は存在しない。だからこのような對象は知りえないしむしろ知らない方が眞實だ。この部分を以上のように解するならば、倪の物之所同是に關する無知が端的に眞知であることの證明を通して、作者はここでも世間的な無知が眞實を把えた眞知だと主張していると思われる。

王倪の經驗に基づく確認によると、正處などの諸の主觀の共通・一致して是と價值判斷する對象はそもそも存在しなかつた。だからそれを追求する世間知は無内容な非實在的觀念を主觀で包んだ虚偽意識でしかなく、よつて主觀の數だけ夥しく世に現れることになる。「仁義之端、是非之塗、樊然殽亂、吾惡能知其辨」はここから結果したのである。これに反して眞知は、本來存在しないことが具體例で確かめられた物之所同是を知らない。いや知ろうとしないのだ。第一問答における世間知の否定・排除が第三問答でのその倪による具體的な検討を経て、ここに鮮明化して浮かび上がる。

ここから振り返ると第二問答の目的も明白になる。それは知一般の否定・排除であつた。こうしていかなる知をも全然所有しないこと、これが眞知だったのである。

註(1) この句の解釋はほぼ大濱の『中國古代の論理』に従う。この物は是の主語である。何故なら後に倪の口から「民濕寢則腰疾偏死」以下具體例を擧げて主觀の相違により是と判斷される價值の異なることが述べられているので、そのための一般理論たるこの第一問答はそのような陳述を誘引する内容を持たなければならないからである。なお眞知探索の過程を世間知への批判から始めるのは同篇の三問答に共通する性格であつて、

中でも子綦・子游問答が最も詳しい。

(2) 第二問答の解は大濱の前掲書、板野の前掲書に従う。

(3) 「吾惡乎知之」と答えた倪に對して缺はまた「子知子之所不知所不知邪」と問わなければならないまい。倪はそれにも「吾惡乎知之」と答え、そしてこの答が更に「子知子之所不知所不知邪」と尋ねる缺の問を誘發するに相違ない。こうして第二問答は無限に繰り返されるはずである。

(4) 主として思惟における無限がいわゆる名家によつて發見されたことについては既に指摘があり(天野鎮雄「鄧析・惠施」(一九六七、講座『東洋思想』第四卷、東京大學出版會)、現に天下篇にはその種の命題のいくつかが収録されているし、『墨子』經・經說にはそれらへの批判もある。同篇三問答はいずれも、世間知への批判から出發し否定思辨により眞正な知識—存在を探索していった過程にこれを導入して、いわゆる名家の惡無限を論理に改變して質的な飛躍の下に基礎づけた(赤塚忠「古代事實と辯證的思辨」(一九五九、『東京支那學報』第五號、東京支那學會)参照)。

(5) 第三問の解は成玄英と蔣錫昌に従う。第一問のと同じくこの物も民と鱗・猿猴などの動物を指しているで、ここに作者の世間知への皮肉が讀み取られる。ところで『荀子』王制篇にも「水火有氣而無生、草木有生而無知、禽獸有知而無義、人有氣有生有知、亦且有義、故最爲天下貴也」とある。戰國末の知識社會において初期道家が一石を投じたのを契機にして、物の有知・無知が問題となつていた證據にならうか。これが同問答より制作年代の點でやや降ることと、人を物とばかり見る(と荀子の考えた)道家の人間觀に反對するために提出された見解であることを斟酌すれば、やはり一應の参考にならう。なお道家が人をも物と把えたのはこのようにごく初期からのもので、そして初・中期墨家や孟子の類概念の影響を受けたこの把握は、既に人間・社會と自然を包括する一

つ體系的な世界觀を成していた(栗田直窮「上代シナの典籍に於ける「物」の觀念」(一九四九、『中國上代思想の研究』、岩波書店)參照)。

(6) 同問答を承けた天地篇の「堯之師曰許由」章參照。同問答は一方で倪が知者として十分に名高く、他方で無知こそが眞知だとする知識論がまだ流布していない思想界の状況に位置づけられるので、天地篇のより早い。これらを更に踏んで順次應帝王篇の「齧缺問於王倪」章、知北遊篇の「齧缺問道乎被衣」章が書かれていった。

(7) 知北遊篇の「於是泰清問乎無窮曰」章にも「弗知乃知乎、知乃不知乎、孰知不知之知」とある(『淮南子』道應訓にはこれを踏まえて「不知乃知邪、知乃不知邪、孰知知之爲弗知、弗知之爲知邪」と書かれている。傍點部分の備わっている方が意味も整う)。これは同篇の知識論の影響下に成立した文章だから、道に關する知と不知だという限定はあるものの参考になる。

(8) 知北遊篇には知が無爲謂に道に關して三つの質問をしたが無爲謂は答えなかつたとあり、作者は彼を絶讃している。一見するとこのの方がより徹底しているようであるけれども、彼の不答を作者は「非不答、不知答也」と理由づけているから必ずしもそうでない。その上注目したいのは彼の答えなかつた對象は道に關してであり、だから彼は道に關して無知だつたにすぎないという事實である。これは同篇の知一般の否定に較べて限定的になつていふと言えよう。しかもこれは知北遊篇「於是泰清問乎無窮曰」章に典型的に畫かれている道は感覺・知覺では捉えられないとする命題に對應して道に關しては全くの無知こそが眞にそれを知ることだとした思想背景からの發言だから、返辭をしないことと不知と答えることとの間に何の差異もないのである。また知北遊篇には光曜が無有に「夫子有乎、其無有乎」と問うたのに對して無有は返辭をしなかつたと記されている(齋藤に従つて本文を『淮南子』道應訓のように改める)。この「無有弗應也」もより徹底しているかのように感じられるが、

しかし下文に「孰視其狀貌、窅然空然、終日視之而不見、聽之而不聞、博之而不得也」とあることと、これを承けた『淮南子』叔眞訓がこの無有を無と言ひ換えて宇宙生成の一段階と規定していることから、たとえここに叔眞訓風の宇宙生成論がないにしても弗應は道の非存在者的本質を説明した言葉であつて知識論の問題とは關わりがないと推定できる。要するにこれらは全て中期以後の思想の現れなのである。

(9) 子綦・子游問答で定立された眞知にあつてはあらゆる判斷とその表現が否定され、その上これを知り言うこと自體も論理必然的に眞知を犯すとして排除されていた。筆者はこの知識論を初期道家で最も原初的なものと考え、そして出口のないこの深刻な知識論から、原初の嚴密な論理整合性を犠牲にして判斷と表現の回復を計つたのが寓言篇第一章である。齧缺・王倪問答はそれに少しく先立つ。

(10) 正處・正味・天下之正色が物之所同是の具體例であることは明白で、古く郭象もそのように理解していたらしい。

(11) 註(1)參照。子綦・子游問答にも「故有儒墨之是非、以是其所非、而非其所是」とある。この文章は、儒墨の空虚な論争も自派にだけ妥當する判斷を目指すことから生じるのではないと作者が心得ていた事實を證明する。また瞿鶴子・長梧子問答にも「既使我與君辯矣」以下に同じことが書かれている。

(二) 瞿鶴子・長梧子問答

眞知は世間知を完全に否定・排除するに止まらず、知一般をもそうしたところに成り立つとする前問答に示された主張は、同篇の他の兩問答にもまた示されている。⁽¹⁾

瞿鶴子・長梧子問答では作者は長梧子の口を借りて、第一に夫子から聞いた聖人の實踐的眞知を妙道之行だと軽々にも評價することによ⁽²⁾

って再びそれを辯の對象にしてしまった瞿鶻子を大早計と言つて抑えつつ、例によつて妄言するから妄聽せよと注意を喚起する無知の粉飾を冠して聖人の眞知（ここでは愚菴）に基づく（妙道之行とも何とも判断・表現できない）理想の實踐を説明し、第二に彼が妙道之行だと判断・表現した上記の知の不確かさを證明するために、生を説んだり死を悪んだりする世間のごく普通の感性的判断が麗之姫の故事のように感亂であるかもしれないと言ひ、第三に愚者孔丘の知を代表とする世間知の小賢しさが固くなくであるだけでなく、瞿鶻子と孔丘のやりとりもまたそれを長梧子に告げた瞿鶻子の知も夢のように不確かで、そう主張する予の言葉もまた夢だと言つて世間知を徹底的に否定・排除し、だが一切を夢なりとするこの怪しげな言の眞理性はこの無限に續く論理的矛盾の上に立ち弔詭の解を知つた大聖によつて保證されると述べた後に、聖人の眞知をも墮落させてしまふ瞿鶻子流の世間知を否定・排除する目的で、第四に世間的判断はそれによつてその眞偽を決定しえないことを證明する。

即ち作者はその勝敗と是非が無關係だからと考へたのであろう、論争における我と若が互ひの是非を「不能相知也」であると先ず認め、この事實を基礎にして論争の全参加者の判断は互ひに同異するにすぎないのでそれらの是非は決められないと主張するのである。⁽⁶⁾
ここでもあらゆる世間知は盡く誤りであつた、長梧子の第二・四説が主張するように。聖人の實踐的眞知を妙道之行と判断し表現する瞿鶻子の知も世間知の否定・排除が不十分なためにその例外でなかつた（第四説）。それだけでなくこのように予が謂ふこと自體も亦夢也と長梧子は言う。世間知の否定の否定のそのまた無限の徹底的な否定のあなたに、最早知一般を墮失してしまつた聖人の愚菴という形を取つた

眞知が出現するに至るのである（第一・三説）。

註(1) 小論の主な考察對象でない子綦・子游問答もこの點では同じであるが、ここでは世間知から至高の眞知への飛躍の過程が一層詳細に述べられてゐる。その「夫言非吹也」から「無適焉、因是也」までの構成は、「古之人」から「愛之所以成」までの中間考察に記されてゐる古之人の至高の眞知とそれが論理的・價值的に次第に衰微してゐる四種類の知を、この順序を逆にして最低の知の否定・排除から一歩ずつ廻り、遂に至高の眞知に論及するといふようになってゐる。そしてこれが他の兩問答の源泉となつたのである。

- (2) 夫子は齷齪に従つて孔子を指すと考へる。なお同問答の主題は、子綦・子游問答で定立されたあらゆる判断と表現を峻拒する聖人の實踐的眞知を夫子のように孟浪之言とするのは論外であるが、瞿鶻子のように妙道之行と判断・表現して第三者の見解に「吾子以爲奚若」と依存するの、再びそれを下文に言う辯の對象にしてしまふことになるので世間知たるを免れないと批判して、改めて眞知の内容を明かにすることである。
- (3) こうたしなめた理由は下文に記されている。その指意は判断・表現された妙道之行はまだ本物でない、本物は愚菴なる聖人の實踐において眞に知られてゐるといふのである。
- (4) 「君乎、牧乎」は王先謙に従つて人生にとって瑣末な政治的地位に拘泥することを指すと見る。
- (5) 「是其言也、其名爲弔詭」の解は郭象に従う。多分寓言篇の卮言の先驅であらう。
- (6) 世間知を無限に否定・排除した地平に始めて眞知が開けてくることを本文は「萬世之後、而一遇大聖知其解者、是且暮遇之也」と表現してゐる。この大聖は上文の聖人の更に上に立つ至高の眞知を指す。それを擬人化して大聖と言つたところに宗教性が感じられるが、これは恐らく現

實の呪術・宗教に染まっている人々の如上の知識論への理解を容易するためであろう。そして作者のこのような處置は、後にも繼承されていた(例えば人間世篇の顔回・仲尼問答など)點で注目される。なおまた以上の事實と表裏をなして、この大聖の世間知の否定・排除からの形成が他兩問答程には過程的でなくむしろ超越的であることに氣づく。それらの後に書かれたからであろう。

(7) この是非は判断の眞偽の意である。中期墨家以後の作とされる(渡邊卓「墨家思想」一九六七、講座『東洋思想』第四卷、東京大學出版會)『墨子』經下に同問答への直接的批判が記されていて(高亨に従う)、同問答を圍繞する知識社會の状況が推知される。

(8) そこで作者は世間知を亦夢也と否定・排除してそれから飛躍せよと説くのであるが、否定・排除すべき世間知の辯とは具體的には上文の「夫子以爲孟浪之言、而我以爲妙道之行也、吾子以爲奚若」を指すに相違ない。

三 眞知の内容

(一) その主觀と客觀

齊物論篇における眞知の内容の一つは、既に齧缺・王倪問答で検討した通り意識とその作用の缺如という主觀に關わる無知であった。同問答で缺は迂闊にも第四に「子不知利害、則至人固不知利害乎」と問う。これに對する倪の答によれば、至人が利害の端を知らないのはおろかどのような環境の變動に出遇っても熱寒を感じず驚きもしないのであったが、その根據は至人に意識とその作用が備っていないとする知識論にある。

眞知の内容の他の一つは、世界を區別されえない一つの物として把握するという客觀に關わる知である。これは主に子綦・子游問答で追

求されている眞知であるけれども、瞿鶻子・長梧子問答でもまた追求されている。

同問答では既に見たように世間知をさまざまの理由で繰り返し否定・排除した後に、長梧子が眞知を「和之以天倪、因之以曼衍」と提唱する。これを聞いた瞿鶻子の「何謂和之以天倪」という問に對して彼は答える。それは世間知の不是・不然の判断を是・然に置き換えることだ。是・然が世間知の是不是・然不然の對立關係的な物の把握をやめて萬物を一様には是・然と判断したその是・然でもしもあるならば、それらが不是・不然と異なるのは辯ずる必要もなくなる。こうして聖人は人間にとりもだし難い壽命も正義も忘れ果てて區別のない總體的世界に生きるので、それ故彼は是非の辯をその中に放置するのだと。

さて長梧子の以上の眞知は疑いなく世間知の是非を廻る果てしない辯を終結させたいという彼の主觀の要請から提唱されたものではあつたけれども、それと同時にその要請が正當であるような客觀的世界を正しく反映したものとして提唱されたのもあつた。何故なら眞知の方法・手段と根據・理由である天倪と曼衍は、世界を是不是・然不然と價值づけせず區別立てしない世界それ自體の作用と存在形態の意であるので主觀にでなく客觀に屬するからである。それであるから眞知によれば、天倪と曼衍を方法と根據に世間知の不是・不然は是・然に置き換えられて消え去り、あらゆる物が一樣には是・然と判断される事態が生じる。ここでは世界は決して是と不是、然と不然に分割されることがない。そうだとすればそれは何とも判断することの許されない唯一つの何かあるものでしかないであろう。

だがこの總體的世界も長梧子の論理に従順であろうとする限り、この言葉通りのものとしては認識されえまい。何となればもしそのよう

に認識されうるならば、それは一つの是・然である故に不是・不然の唯一つのあるものでないが當然措定されえようけれども、これは既に検討したように天倪と曼衍によって消去され禁止されているからだ。だとすればそれだけが世界の眞の存在形態と結論されたその總體性でさえ、實のところ眞知の主觀には認識されず従ってその存在を確認できないのではないかと疑われる。

註(1) 「王倪曰、至人神矣」以下の解は呂惠卿に従う。なおここには個別的存在の容認や至人の世界からの超出(遊)の思想が見えるが、今はこれらがごく初期の子綦・子游問答の知識論から出たそれらの中で最も早いものであることを言うに止める。

(2) 齧缺・王倪問答で眞知の客觀的側面が語られていないのと反對に、同問答ではその主觀的側面が餘り明瞭でない。子綦・子游問答の後兩者は次第に分裂していくようで、これら兩問答はその最も早い例である。

(3) 呂惠卿に従って「化聲之相待」以下の二五字を前へ移す。そして化聲の解は郭象に従う。子綦・子游問答の戲言であろう。「化聲之相待、若其不相待」とは移ろい易い單なる音聲でしかない世間の辯はその眞理と價値を互いに他に依存しあっているけれども、窮極的には何ものにも依存できない(「而待彼也邪」)のだから實は依存しあっていないのと何ら變りないということである。それで化聲を否定・排除する眞知が提唱されるのだ。またこの下に眞知の目的として養生説が「所以窮年也」と書かれていて目を引く。これについて論じたい點があるけれども、ここではこれが子綦・子游問答に見えない新しい思想であることを指摘するに止めておく。

(4) 「是不是、然不然」の解は蔣錫昌に従う。より正しくは田駟ら(天下篇)の貴齊説を批判的に攝取した子綦・子游問答の「無物不然、無物不可」の概念・判斷論の結論のように、物についての然不然の事實判斷と

不可の價値判斷の無意味さを知った上で、子綦・子游問答が中期墨家によって発見された矛盾律を「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」の方法で犯しその結果「天地一指也、萬物一馬也」という世界の總體性を導き出したのに就いて、矛盾律に基づく對立關係の把握をやめ萬物を一様に是・然と判斷せよというのである。因みに秋水篇に「公孫龍問於魏牟曰、龍……然不可不可」とあり、龍と決められないしるこの先鞭がいわゆる名家によって着けられた可能性もない譯ではない。

(5) 「是若果是也」から「亦無辯」までの解は赤塚忠の『莊子』上(一九七四、集英社)に従う。

(6) 「忘年忘義」の解は蔣錫昌が詳しい。これは子綦・子游問答の世間知への第一批判に相當する。もつとも註(3)で述べた通り忘年は新出の思想でそこにはまだ見えなかつたけれども。

(7) 總體的とは天地・萬物の世界の何とも判斷することの許されない唯一つの何かあるものという存在形態に對して、筆者が假に附與した形容である。子綦・子游問答ではこれを一と呼び寓言篇では齊と呼ぶ。

(8) 「振於無竟、故寓諸無竟」の趣旨は大體赤塚の前掲書に従う。振は崔譔に、無竟は福永光司の『莊子』内篇(一九六六、朝日新聞社)に、寓は成玄英にそれぞれ従う。

(9) 「和之以天倪、因之以曼衍」の解は大濱の前掲書が詳しい。天倪は斑固に従って天研と取りたい。そうすれば子綦・子游問答や庚桑楚篇の天鈞とも一致する。だから寓言篇の「天均者、天倪也」の解説は多分正しかろう。また曼衍は朱桂曜が詳しいが、福永の前掲書に従う。

(10) 同篇の作者たちがこの總體的世界を認識すれば、自らの論理によって必然的にその存在を許せなくなるという世界把握の論理的矛盾に悩んでいたことは明白である。この悩みは子綦・子游問答では世界の存在を否認する實踐的な至高の眞知へと作者を驅り立てる梃子の役割を果たし、

また以後も寓言篇で言の回復が行われるまでの間判断・表現の否定・排除という形を取って強く意識されていた。同問答にもその残滓が「無謂有謂、有謂無謂」とか「予嘗爲女妄言之、女亦以妄聽之」とか書かれてゐるが、一方「是其言也、其名爲弔詭」という寓言篇の卮言の前身も姿を現して既に緊張は弛んでいる。

(二) 存在の否認と主客の同一

眞知の内容の客觀的側面について前節の終りで筆者の抱いた疑問は、子綦・子游問答において解決されている。以下にそれを簡短に調べてみよう。

同問答の「夫言非吹也」以下は小成・榮華を追求する愛憎の確執への第一批判⁽¹⁾、儒墨の是非への第二批判⁽²⁾、惠施(天下篇)の彼是方生之説と中期墨家の發見した矛盾律と田駢らの貴齊説への第三批判⁽³⁾のように世間知の否定・排除を積み重ねて一步一步眞知に近づき、その結果一先ず「天地一指也、萬物一馬也」あるいは「無物不然、無物不可」と考へる高い知に到達する。これは天地・萬物の世界を指・馬即ち然の事實判断と可の價值判断を許さない總體性において把握する知であつて、前節で見た眞知の内容の客觀的側面に他ならない。

しかしながら同問答によれば、これも至高の眞知ではまだない。「古之人、其知有所至矣、惡乎至、有以爲未始有物者、至矣盡矣、不可以加矣」とあるように、それは總體的世界の存在⁽⁴⁾を否認する知でなければならぬのである。何故かと言へば眞知の對象としての世界が總體的な物⁽⁵⁾有であるならば、それは何とも判断することの許されない唯一つとしては定立されないからである。——これが「天地一指也、萬物一馬也」「無物不然、無物不可」への第四批判である⁽⁶⁾。

それ故我をも内に包んだ天地・萬物の世界は、總體的な物としての有を無限に否定・排除した末に突然現れる總體的な眞の非存在⁽⁷⁾無でなければならぬ。しかもそれはそのように判断し表現すればたちまち「自此以往、巧歷不能得」の多の有に轉落せざるをえず、一の無として定立されることができないのだ。そこで作者はこの何とも判断することの許されない唯一つの眞の非存在としての世界をあるがままにあらしめるために、無に止まろうと決意する、知識の上でなく實踐の上で何ごとをも判断・表現しないことを通じて⁽⁸⁾。

こうして至高の眞知は最後窮極的に定立された。その内容の客觀的側面は、敢えて分析すれば世界を總體的な眞の無と把握することであつた。そして我々はここに至つて始めて、至高の眞知の内容の主觀的と客觀的の兩側面の密接な照應を認めることができる。前者は主に齧缺・王倪問答において意識とその作用の缺如として畫かれてい、後者は同問答において總體的な眞の無の世界として畫かれていた。この兩者が密接に照應しあつてゐることは容易に見て取れよう。だが實はそうであるのみならず、兩者を同一事態の表裏と理解しなければならぬ。と言うのは同問答の至高の眞知にあつては世界を總體的な眞の無と判断することも表現することも許されなかつたが、このことはその主體吾が無との直接的同一性を得てゐることを指意するからである。何ごとをも判断・表現しない吾とは意識とその作用の缺けた吾に他ならず、世界に直接的に同一化した無に他なるまい⁽⁹⁾。

従つて同問答は知の主觀と客觀の分離を前提に眞知探索の途に着き、最後窮極的な至高の眞知の總體的な無において兩者の直接的同一性に到達したのである。筆者はこれが初期道家の中でも最も原初的な知識論であつたと思う。これを繼承した初期道家はおのおの問題關

心に沿って齟齬・王倪問答のように主觀的側面を強調したり、瞿鵠子・長梧子問答のように客觀的側面を強調したりして兩者の同一性を分裂させていった。そして以後兩者が統一的に把えられることは二度となかった。

その原因はさまざまに考えられよう。しかし何と言ってもその最大のもの、これがその目的と方法と内容など殆んど全ての點で類稀に完備した觀念論であったことであろう。現實社會から身を退いて靜かに觀想する一思想家の個人的な實踐の中でならともかく、そうでなく現實を惡戰苦闘して生きる後の作者たちの次々に生起する具體的な諸問題の解決にこれはやはり役立たず、それ故このどこかを改變する必要が生じたのだと思われる。そこで個別的にしる總體的にしる物の存在を容認せざるをえなくなつて、その代りにその主觀的側面だけを生かすとかあるいは「無物不然、無物不可」の段階まで降りてそれを知る大聖の意識を復活させるとかの工夫が行われたのであるが、これらの改變の工夫に共通し、しかも作者たちが自覺していた理論上の重要問題の一つは、謂・言を廻る問題であった。

註(1) 第一批判は中間考察中の最低の世間知「道之所以虧、愛之所以成」に向けられている。これがその後「其分也成也」以下と「果且有成與虧乎哉」以下のように二度に渡つて否定・排除されているのは、儒墨の是非を誘引した基盤がこれだと作者が考えたからであつて、作者の知識論の情動的な動機はここにあると見られる。ということは作者が小成と榮華から取り残された社會的な敗北者だったことを意味する。

(2) 第二批判は中間考察中の最低より一つ上の段階にある世間知「是非之彰也、道之所以虧也」に向けられたものである。

(3) 第三批判は中間考察中の更にその上の世間知「其次以爲有封焉、而未

始有是非也」に向けられたものである。なおこの段階の世間知には道が含有されている事實に注目したい。この事實は「非彼無我、非我無所取、是亦近矣」という彼は方生之說への作者のやや高い評價とともに、同問答の道樞への我々の理解を助けるからである。

(4) 「至矣盡矣」とは有を否定して無へ、それをまた否定してより純粹な無へ……という無限の有の否定を盡しているの意であり、その結果眞の非存在としての無に至っているの意である。

(5) これは中間考察中の殆んど眞知に接近した「其次以爲有物矣、而未始有封也」に向けられた批判であるが、別に一項を設けて論じられていない。「今且有言於此」以下の至高の眞知における眞の無の判斷と表現の實踐による否定・排除とともに「故自無適有、以至於三、而況自有、有」と語られているのである。因みに何故一の有(無についても同じ)が一として定立されないかと言えば、一の存在はいかなる判斷・表現をも峻拒するからであるが、とは言え既に世界を一と判斷しているのだから、みればそれは表現したも同然だからだと書かれている。

(6) その理由の詳細は前註参照。第四批判が一の定立が不可能だからとしてもつばら有に向けられていたらしいのに對して、この理由づけは無と一の兩者の判斷・表現への批判となつていてより嚴しい。

(7) 「無適焉」の深刻な内容はこれではなければならぬ。

(8) 同問答冒頭の作者と子綦の態度の描寫の内容と意味もこのように理解されるべきである(福永の前掲書参照)。

(三) 謂・言の排除とその回復

子綦・子游問答で最後窮極的に定立された至高の眞知にあつて、世界を總體的な無と謂う即ち判斷することもそれをそう言う即ち表現することもともに否定・排除されていることは既に見た。逆に言えば自己の知識論に忠實に世界をそのようなものとしてあらしめるために

は、何ごとをも謂わず言わないことが必要だったのである。ところでこの謂と言の否定・排除も單なる一つの知識でしかないならば、それは永遠に判断と表現であることから抜け出せないだろう。作者はそれ故知識の上からでなく實踐の上で判断と表現を實際に否定・排除するに至る。⁽²⁾ こうして至高の眞知における謂・言の否定・排除は無限の否定的循環を廻る知識から離れて聖人の實踐の中で完結したのであるが、これはそのまま齟缺・王倪と瞿鶴子・長梧子の兩問答の作者にとって自己の知識論の出発点となつた。⁽⁴⁾ 前者で王倪が至人の實踐を後者で瞿鶴子と長梧子が聖人の實踐をそれぞれ説くのも他ならぬこの意味においてである。

しかしながら子綦・子游問答の實踐的眞知を自己の知識論の出発点に据えた兩問答は、ここに再び解決困難な矛盾を抱懐したことになる。一方では子綦・子游問答の命ずるところに従つて眞知を一切の判断と表現を許さないものと考えそれらを否定・排除しなければならなかつたけれども、他方ではその遺産を相續してそれが至人・聖人の實踐の中で始めて實現すると判断・表現しなかつた。そこで兩問答は後者をより重要と考えたのであらう、既述のように判断・表現したことになるかのような迷彩を施して前者の否定・排除の度合を弱めたのである。勿論彼らはこの安易な解決の問題性を自覺していた。瞿鶴子・長梧子問答において聖人の實踐的眞知を夫子が孟浪之言と理解し瞿鶴子が妙道之行と理解するのに對して、長梧子が批判を加えている事實がこれを證明する。瞿鶴子の理解をいくら高く評價しながらも彼が兩者に加えた批判の要點は、聖人の實踐的眞知を再び是非の辯即ち世間的判断・表現の對象にしてはならないということであつた。にもかかわらず同問答にあつても、先に見た謂・言の一定の回復にやは

り變りはない。長梧子の口からより本物の聖人の實踐が語られ、それを亦夢也と否定でもつて謂い言う判断と表現が弔詭と名づけられて復活しているのである。

實踐的眞知とその判断・表現のこの矛盾は、このようにして初期道家にとつて解決を要する焦眉の問題となつた。そしてこのために書かれたのが初期道家の終りに位置する寓言篇第一章であつたと思われる。

さて寓言篇第一章では『莊子』全篇で用いられている基本的な文章表現の方法を寓言・重言・卮言に三大別した後、第一に寓言を第二に重言をそれぞれ詳説して、第三に卮言について述べる。齊物論篇のいくつかの文句を合わせ綴りながら、同章でも田駢らの貴齊説を批判的に攝取した概念・判断論的考察に基づいて、全ての物を自己の主觀に自つて然不然・可不可の對立關係で把える世間知を否定・排除し一樣に然・可と判断する、即ち何とも判断することの許されない唯一つの何かあるもの⁽⁷⁾ 齊として、そして世界は總體的即ち齊だとするこの判断を胸に秘めて作者は次のように考へた。世界が齊であることを言わなければそれは齊のまま存在する。つまり齊なる世界はそれをそう表現する言をすら峻拒し、そう言へば世界の齊なる存在形態が損われ⁽⁸⁾ と。そこで彼は無言であれと結論する。⁽⁹⁾

ところがこの無言は子綦・子游問答流の誠の無言と異り世界の齊をだけ言わないことであつた。従つて作者によれば、言の中にその意味での無言が含まれていれば、終身それを言つても齊を言つたことにならないので世界が齊であり續けるのに何ら不都合はなく、逆に終身それを言わないのは齊を言つたのと同じだからかえつて世界の齊を阻害する。⁽¹⁰⁾ 世界の總體性についての無言を内包する言は、むしろ言うべきだとする強力な言の擁護がここ始めて登場し、こうして言はほぼ全

面的に回復されるに至ったのである。卮言を日出せよとは正にこの意味からに他ならない。

従って至高の言としての卮言は世界の總體性についての無言を内包する言であり、世界の總體性を否定でもって表現する言である。換言すればそれは世間知の是非の言を否定・排除する寓言は言うに及ばず言一般をもそうする高い重言の上に位置して、それらにおける世界の不齊を暴露し批判する言であるだろう（あの瞿鶴子・長梧子問答の甲詭はこれによって普遍化された譯である）。それ故この卮言の提唱は齊なる世界から相對的に分離した言の独自の領域の存在を作者が承認したこともあった。天倪と曼衍をもってこれが補完されなければ、これを日出すにしても實踐的真知としてはなお不十分である理由は、恐らくここにある。けれども天倪と曼衍は既に見たように人力の及ばない客觀的世界に屬する。それらを方法・手段とも根據・理由ともしない不言之辯は、それ故に中期以後唱えられる必然性があつたのである。

註(1) もっとも無が有るとすれば論理矛盾であり無いとすれば「至矣盡矣」でない故、「未知有無之果孰有孰無也」とするのが作者の立場である。

なお『老子』二章参照。

(2) 阿部吉雄「無爲思想」(一九五二、『中國思想史』、東京大學出版會) 参照。

(3) 大宗師篇の「且有真人而後有真知」がこれを承けていることは言うまでもない。初期道家の知識論がかなり早く消えてしまう原因は、前節で指摘したその世界觀的性格による最大の原因以外に、個別的な物や總體的な萬物に關心が集中してそれから宇宙論・自然論と道の形而上學が展開していったことが一つ挙げられるけれども、他の一つにこの事情があ

る。

(4) その名稱の問題は別にして、道家が學派として集團的に形成されたのはこの時点の前後においてであろう。

(5) 著者不明の『古今南華内篇講録』や王國運は同篇を『莊子』全體の順序と理解したらしい(葉國慶による)。ここでは同篇の位置づけを福永の『莊子』外篇雜篇(一九六八、朝日新聞社)に従っておく。

(6) 寓言は瞿鶴子・長梧子問答の「既使我與若辯矣」以下にあったのと同じ自分の是非を基準にして他人の是非を判定する過誤多き世間知を克服する言として提唱されている(子綦・子游問答の是非を否定・排除した知に相當する)。から、他の兩言とともに世間知の言から超出した高度な言なのである。以下作者は子綦・子游問答の眞知探索の手法に倣ってより高い言として言一般を已めさせる重言(至高の眞知に相當)を、更に至高の言として卮言をそれぞれ配置している。そして最後の卮言の提唱の目的は子綦・子游問答で一切の言を發することが許されなくなつた苦境から脱するために、無言を内包する言は大いに言うべきだといふ考えを出すことによって、再び言を可能にすることであつた。なお重言の解は郭象・成玄英に従う。卮言は從うに足る解がない。

(7) 「有自也而可」から「無物不可」までの解は郭象に従う。子綦・子游問答の「道行之而成」以下とはほぼ同意である。

(8) この部分の解は通説に従う。例えば福永の前掲書参照。

(9) 「故曰無言」の解は一部分蘇興に従う。

(10) 「終身言、未嘗言、終身不言、未嘗不言」と大體同じ趣旨のことを後に則陽篇は「言而足、則終日言而盡道、言而不足、則終日言而盡物」と述べている。前者の齊はまだ道でなく後者で物の肯定が強まっているなど同日に語れない点もあるが、参考にした。

四 終 り に

齊物論篇の齟缺・王倪問答と瞿鶴子・長梧子問答に提示されている知識論の内容とその歴史的展開とその思想的地位は、以上の通りである。

ところで作者たちをこのような知識論へと驅り立てた情動的な動機はと言え、それは自らの人生の充實を斷念せざるをえない憂苦を消失させたいという意欲であつたらう。政治的地位からも(瞿鶴子・長梧子問答)經濟的利益からも(齟缺・王倪問答)疎外され果ては己れの生死すらままならぬ(兩問答)彼らであつた。あるいは彼らの遭遇したこのような境涯には戰國末社會の一般的狀況に解消されない顯著な特殊性があつたのかもしれない。だがいづれにしても一回の人生を生きる彼らにとつて、この境涯は逃れようのない重いものだったはずである。そこで彼らは諸問題の現實的な解決を諦めて、この憂苦を消失させることを目的に吾自らの知識論を主體的に確立する道を選ぶ。何故なら彼らには眞知は舊來の吾が憂苦が世間知の虚偽意識でしかないことを明かにすると期待されたから⁽¹⁾。

その際彼らを採用した方法は一種の批判主義であつた。小成・榮華と儒墨の是非への批判から出發して、いわゆる名家のあれこれの命題を批判しその末に到達した世界を一の有と見る自己の眞知をも進んで批判する。そして更に世界を一の無と見る至高の眞知も知識に止まる限り批判の対象たるを免れなかつた⁽²⁾。その批判主義的方法の特徴はこれらの多くがその対象の内部に深く立ち入つた批判でないことである。言い換えれば彼らは具體的にしる抽象的にしる事物の分析を行つた上で、それに基づいて儒墨の是非などを内在的に批判したのでなく

主として論理整合性を要求して外在的に批判したのである。だとすればその方法が奥底で依據しているものは思惟の論理學であつたことにならう⁽³⁾。

従つてその眞知は世界の存在形態を豫想し、それに照應する知識の内容を定立していったという意味で認識論的にはなお實在論であつたけれども、その豫想もこの方法に規定されていたから實際にはこの方法に忠實に論理整合性の全うされた知識に基づいて世界を畫いたのである。そしてその論理學の命ずるところ、子綦・子游問答において吾をも内に包んだ世界は一つの眞の非存在とならざるをえず、至高の眞知の内容としては遂に實踐的にしか定立されなかつたのである。

それ故その動機はいざ知らずその目的と方法と内容など殆んど全ての點において、彼らの知識論は類稀な程完備した觀念論であつた。けれどもだからと言ってこれが思想史の發展に寄與しなかつた譯ではない。いやそれどころかこれは戰國末から秦・漢にかけてのその發展の一つの大きな基礎となつたのである。

註(1) 仁井田陞「中國古典をどうよむか」(一九六八、『東洋とは何か』、東京大學出版會)の批判を知つた上でなお阿部の前掲論文に従う。

(2) 同篇による(思惟における)否定の肯定的な意義の發見については赤塚の前掲論文参照

(3) それがどのような論理學であつたかがいわゆる名家や中期墨家のそれとの關連の中で究明されなければならない。そのような目的を持つた試みとしては赤塚「天下篇所載の名辯について」(一九七四、『中哲文學會報』第一號、東大中哲文學會)が優れている。