

「日本人の『莊子』受容」に関する覚え書

中 川 徳之助

一 今昔物語集における『莊子』の受容

今昔物語集巻五の第三話は「国王、盗人ノ為ニ夜光ノ玉ヲ盗マレタル語」という話である。話の概略は次のようである。

むかし天竺に一つの国があった。国王は夜光の玉を秘蔵していたが、その玉を盗まれてしまった。犯人と思われる男の見当はついてしたが、「お前が盗んだのであろう。」と問うてすなおに白状するはずもない。一計を案じた王はこの男に酒をふるまい、男が酔いつぶれている間に、立派な着物に着せかえて七宝で飾られた高樓に運び入れて寝かせておいた。酔いから覚めた男は、豪華な部屋、微妙な薫物の香り、美女たちの奏する音楽に驚いて「ここはどこか。」と聞くと、美女の一人が「天上世界です。」と答える。「自

分のような者がどうして天上世界に。」と不審がる男に「虚言を言わない人はこのように天上国に生まれて来るのです。虚言を言う人はこの国に居ることができません。」と女は言う。男をその気にさせておいて「盗みをしたことがあるか。」と聞けば、この甘美な天上界から追放されることを恐れて夜光の玉を盗んだことを正直に告白するだろうというのが王のもくろみであった。しかし、「あなたは盗みをしたことがありませんか。」という質問に男は居ならぬ美女の顔を注意深く見まわした後は首をすくめて黙りこんでしまった。女たちがいくら尋ねても二度と口を開かなかつた。女たちは「こんなに口を利かない人はこの天には生まれて来れない。」とばかり男を高樓から追い出してしまつて、王の計画は御破算になつてしまつた。

さらに一計を案じた王はこの男を大臣に任命した。王と男とは国務について相談を重ねているうちに二人の間には隠し事も無いような間柄になつた。そこで王は大臣に言っ

た。「先年夜光の玉を盗まれた。もしその盗人を探し出して玉を取り返す者があれば、その者に国の半分を治めさせようと思う。その宣旨を出すように。」と。その時に大臣の男は考えた。「自分が玉を盗んだのは生活のためだ。国の半分が思いのままになるのであれば玉を隠しておく必要はない。」そこで「わたくしが玉を盗みました。国の半分を任せていただけるのでしたら玉はお返しいたします。」と王に申し出た。男が玉を返したところで王はかつての高楼で男が黙った訳を聞いた。

「あの時より以前にある僧房に盗みに入りました。僧たちが寝静まるのを待っていると、僧が読むお経の一句「天人はまばたきをしない。人間はまばたきをする。」ということばが耳に入りました。あの時高樓で出会った美女の顔をよく見ますと皆がまばたきをしていました。これは天女ではないと気づきましたので黙ったのです。それにしても僧房に盗みに入らなければ経のことばを聞くこともなかったわけで、あの高樓で謀られて痛い目にあっていたことでしょう。今日、大臣となって国の半分を治めさせていただくことも無かったです。これというのにも盗みのおかげでありがたいことです。」と男は答えた。

この話は現代のわたくしたちにはなんとなくしまりの無い話に思われるが、さてこの話の結末は次のようなことばで結ばれている。

然レバ悪シキ事ト善キ事トハ差別有ル事ナシ。只同ジ事也。智リナキ者ノ善悪異也トハ弁ル也。彼ノ央嘸魔羅ハ仏ノ御指ヲ不切ズハ忽ニ道ヲ可成キニ非ズ。阿闍世王、父ヲ不殺ズハ何デカ生死ヲ可免キ。盗人、玉ヲ不盗ズハ大臣ノ位ニ昇ラムヤ。此ヲ以テ善悪一ツ也ト可知シトナム語り伝ヘタルトヤ。

この結びのことばは特殊な原因結果の関係を普遍化していて受け取り方によっては危険な考えを含んでいるといえる。ここに例示されている事柄について補足説明をしておく。いずれも諸説あるが、アウクツマラは仏在世時に舍衛城に住んでいたが、人を殺すことが涅槃を得る功德になると妄信して次々に人を殺し、その人々の一指を切り取って髪を作っていたが、千人目に母を殺そうとして仏陀の法を聞き改悟し（今昔では仏の一指を切ったことになっている）仏道に入ってついに羅漢果を得たという。またアジャセ王は仏在世時のマカダ国の王で、出生時に不祥の子として父王に殺されようとしたことの怨念から、長じて後に父を幽閉して死に至らしめた。後にインドに覇をとこなえたが仏陀に帰依して熱心な仏教信奉者になったという。この二人はともに仏陀に己の罪を懺悔して仏道に帰依し、それぞれの善果を得たのであるが、夜光の玉の盗人にはそのような改悟はない。改悟を抜きにして「仏ノ御指ヲ不切ズハ忽ニ道ヲ可成キニ非ズ」とも「父ヲ不殺ズハ何デカ生死ヲ可

免キ。」とも言い、同じ論理で「盗人、玉ヲ不盜ズハ大臣ノ位ニ昇ラムヤ。」と言うのは論理の飛躍という以上に世の風教に害がある。

今昔物語集のこの話は撰集百縁経卷八の「盜賊人縁」話に依拠するという。この話を今昔物語集の話に比べると前半の高樓の話はほぼ同じであるが、後半の話は次のようである。玉盗人の男を大臣に任命した王は王室の一切の倉庫の管理を男に委任し、さて男に玉の所在を問うと案のごとく男は玉を盗んだことを告白する。王は男の罪を問わなかったが、男はかつて耳にしていた経の一句の利益で災難のがれ得たことに感銘して願ひ出て出家し、精進修行して羅漢果を得たという話になっている。この話であればアウクツマラやアジャセ王の話と同じく改悟、聞法の段階を歴て盗人は精神の豊かな楽しみを得るのであるから聞き手にもそれなりの教訓がもたらされようが、今昔物語集の話では改悟は見られず、聞法といっても仏説の一句を保身の知識として利用したにすぎず、しかも結果は豊かな物質の楽しみを享受するのである。この説話はなにを語ろうとしているのか。このように考えて来ると、「然レバ悪シキ事ト善キ事トハ差別有ル事ナシ。只同ジ事也。智リナキ者ノ善悪異也トハ弁ル也。」此ヲ以テ善悪一ツ也ト可知シ」という社会道德の上から危険とも思われるこれらのことばが今昔物語集のこの話の作者の関心の所在を示していると思わ

れる。ちなみに同一話と思われる打聞集の話ではこの該当箇所は今昔物語集とはほぼ同様であるが、後の三國伝記卷四に載せる話が原話に忠実で「暇ヲ給リテ行ハント存ル也ト申ケレバ誠ニトテ嘘サレニケリ。サテ仏道ニ入テ行ヒケルニ世皆不牢固如水沫泡、涅槃(ヲ)観ジテ阿羅漢果ヲ得タリケル也。」と結んでいる。

ところで今昔物語集のこの話がどのような意図、関心から作られたかという点であるが、卷五は天竺に関する説話を集め、本生譚や報恩譚が含まれているが、卷全体から見ると仏教思想の投影がそれほど色濃くはない。上に言ったように、この盗人の話を借りて「善悪一ツ也」という、世間の判断の相対性を強調する論理にこの話の作者の興味があるように思う。それは「人間万事塞翁が馬」という塞翁の話に似ているが塞翁の話よりも現象の奥にあるものに目を向け、「煩惱即菩提」の発想に類するがこの思想よりも世間の倫理に心をとめて思うように思われる。徒然草の著者兼好法師が「智」と「賢」との価値を肯定しながらも、なお「伝へて聞き学びて知るはまことの智にあらず。いかなるをか智といふべき。不可は一条なり。いかなるをか善といふ。」(第三十八段)と記しているのに見られるような莊子の論理(莊子・齊物論「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。」)に寄せる関心が今昔物語集の玉盗人の話

の作者には存していたように思うのである。

今昔物語集の震旦の部には莊子に取材した話がある。卷十の「莊子請□粟語第十一」「莊子行人家主殺雁備着語第十二」「莊子見畜類所行走逃語第十三」の三話は莊子の名を題に示し、莊子を出典とすると考えられる。

第十一話は莊子の外物篇に見える轍水の鮒魚の話で、「後の千金」ということばの来由を説く形で書かれている。後代の譬喩尽という書に「後の千金より今の一飯莊子轍鮒ノ語ノ心」という諺が掲げられているが、今昔物語集が記された当時すでにこの莊子の話はよく知られていたたのであろう。第十二話は莊子の山木篇に見える話で、利用に適しない大木がその不材の故に伐られず、鳴くことのできない雁（あひる）がその不材の故に殺される話を記した後、莊子では「昨日の山中の大木は不材の故に天年を全うすることを得、今日の主人の雁は不材の故に殺されました。先生は材と不材とどちらに身を置こうとされますか」と質問する弟子に「われはまさに材と不材との間に居らんとす」と莊周が答え、さらに「材と不材との間にはこれに似て非なり。故にいまだ累を免れず。云々」と述べて相對世界を超越すべきことを論じている。今昔物語集の話では木と雁のことを述べた後に「此レヲ以テ心得ルニ賢キ者モ愚ナル者モ命ヲ持ツ事ハ其レニハ不依ズ。只自然ラ令然ムル事也。然レバ才有レバ不死ザルゾ不用ナレバ死ヌルゾトモ不可定ズ。

不用ノ木モ命長シ。不鳴ヌ雁モ忽ニ死ヌ。此レヲ以テ諸ノ事ハ可知シト」という莊周のことばで結んでいる。莊子では材不材といった人間の相対的な評價の世界を超越する生き方を志向する話が人間に運命への随順をすすめるような話になっている。この点については十訓抄の著者が木と雁の話を挙げて「莊子の云、世中のためし是にありと答給へり。かかるにつけてもよく橋慢をばすてて身をつつしむべしと見えたり」と現実的な保身の処世訓にとりなしていることとともに注目される。この莊子の話は早く万葉集巻五の大伴旅人の藤原房前に宛てた書簡（天平元（七二九）年）に「雁木の間に出入す」と見えている。以上の第十一、第十二の両話は比喩を用いての論理のおもしろさに関心が寄せられているように思う。

第十三話の「莊子、畜類ノ所行ヲ見テ走り逃グル語」は前後二つの話から成る。前話はこの題の由来する話で、散歩をしていた莊周が鷲を見つけてこれを杖で打とうとして近づくと、鷲は蝦（かえる）を狙っていて莊周に気づかず、蝦は虫を狙っていて鷲に気づかない。これに気づいた莊周は「我レニ増サル者有テ我レヲ害セムト為ルヲ不知ジ」とみずからを恐れてその場から走り逃げ去ったという話である。この話は莊子の山木篇に見えるが、莊子では莊周が弾を以て鷲を、鷲が螳螂を、螳螂が蟬を狙う話になっており、また弾を捨てて逃げた莊周を土地の番人が追いかけて

捕まえ詰問したことになる。さらに荘子では「形を守って身を忘れ、濁水に観て清濁に迷ふ。」と自己の生き方を反省する荘周のことばが続くが、今昔物語集では前二話と同じく比喩による論理のおもしろさを見せる話になっている。第十三話の後話は荘子の秋水篇に見える濠梁の魚をめぐっての荘周と恵施の問答である。荘子には次のようにある。

荘周が言う。魚がのびのびと泳いでいる。これが魚の楽しみである。恵施が言う。あなたは魚ではない。どうして魚の楽しみがわかろうか。荘周が言う。あなたはわたくしではない。どうしてわたくしが魚の楽しみをわからないということがわかるのか。恵施が言った。わたくしはあなたではな。い。だから、もとよりあなたをわからない。あなたではな。い。だからあなたも魚の楽しみをわからない。あなたもより魚ではない。だからあなたが魚の楽しみをわからないというのはい。ま。ち。が。い。の。い。ない。と。ころ。だ。そこで荘子が言った。論を根本のところにかえそうではないか。さきにあなたがどうして魚の楽しみがわかろうかと言ったのは、すでにわたくしが魚の楽しみをわかっているということを知った上で言ったのである。わたくしは今この濠梁でそのことがわかった。

福永光司氏はこの問答について「問答の内容は、濠水の流れに戯れるはやの楽しみをめぐって実在と認識との関係を問題にし、実在の真相―万物のあるがままのすがた―は

言葉や議論を超えた境地でおのずから体得されることを結論する。」(中国古典選・荘子)と解説される。今昔物語集の第十三話の後話では右の問答を次のように記している。

妻、此レヲ見テ云ク。此ノ魚定メテ心ニ喜ブ事可有シ。

極テ遊ブ。荘子、此レヲ聞テ云ク、汝ハ何デ魚ノ心ヲバ知レルゾト。妻、答テ云ク、汝ハ何デ我ガ魚ノ心ヲ知り不知ズヲバ知レルゾト。其ノ時ニ荘子ノ云ク、魚ニ非ザ

レバ魚ノ心ヲ不知ズ、我レニ非ザレバ我ガ心ヲ不知ズト。原話の荘周と恵施との対話が荘子と妻との対話となっているのは、恵施の名を出すことによって聞き手が無用に惑うことを避け、荘周と妻とを登場人物にすることで会話の内容そのものを印象づけようとした配慮であろうか。しかしその結果、荘周のことばが妻のことばとなり、恵施のことばが荘周のことばとなってしまつて、思想家としての荘周は居なくなつてしまつている。さらにこの濠梁での問答のしめくりの荘周のことば「汝いづくんぞ魚の楽しみを知らんやと言へるは、すでにすでにわれのこれを知るを知りてわれに問へるなり。われこれを濠上に知れり。」が省かれてしまつている。さきの福永氏の解説にも指摘されているが、この原話は比喩による論理のおもしろさよりも表現しきたい真理をことばによって鋭く表現していく論理の巧みさを見せているが、今昔物語集のこの話ではその点が生かされていない。このことは今昔物語集でこの後話を「実

ニ親シト云ヘドモ人他ノ心ヲ知ル事ナシ」と結んで、人間は他人の心がわからないというきわめて単純な結論になっていることと応じている。第十一話、第十二話で莊周を評して「心賢クシテ悟リ広シ」と言い、第十三話ではこの評語に加えて「然レバ莊子ハ妻モ心賢ク悟リ深カリケリトナム語り伝ヘタルトヤ」と結びのことはを記しているが、以上の三話を見るかぎりではこれらの話の作者が莊子の比喻による論理に強く興味を寄せていることはうかがえるが、莊子の思想にどの程度の理解を有したかという点では疑問が残る。莊子から直接に取材したかどうかについては断定しがたいが、原話を理解せずに翻訳なり翻案することは困難であるから、これらの話の作者も自分自身は莊子の思想を理解した上で、説話として大勢の享受者に提供するにあたってその理解度を配慮してわかりやすい比喻の論理のおもしろさに筆をとどめたとも考えられる。当時の日本人の莊子に対する一般的な理解度がこの程度であったとしても、莊子の思想に深い理解を有する作者であれば、上述の三話についてももうすこし別な書き方があったのではなからうか。

二 中世初期禅僧の「莊子」の受容

すでに言及したが、兼好の徒然草第三十八段に見られる

莊子の受容は思想として莊子を受けとめていた。この段は人間の欲望の対象となる名利の空しさを述べているが、儒教の立場から価値ありとされる賢と智の徳を肯定しながらも、それさえ老子や莊子の考えを以ってすればその価値を否定することも可能であると論を展開している。愛読書として「老子のことは、南華の篇」（第十三段）を挙げる兼好にふさわしい。この兼好と同時代に生き、ともに京都に居住していた時期もあったと思われる人に、中岩円月（一三〇〇—一三七五）という禅僧がある。彼は八年間中國（元）に遊学し、宋哲学を吸収して帰国したが、莊子の思想に深く共鳴するところがあった。中岩の幼名は吉祥と言った。吉祥の語は仏典にも多見しとくに問題とすることもないが、帰国後上州に創建された寺を吉祥寺と名づけ、さらにそこに建てられた庵を止庵と名づけたのは莊子の人間世に「虚室生白。吉祥止々」とあるのに拠っている。以って莊子に親炙する一端を知ることができる。莊子の思想について述べた文に鯢鵬論、道物論があるが、道物論に言うところを次に見てみよう。

真理と認識との問題を考えると、認識の作用にはおのずから限界がある。たとえ心識を以ってしても道を尽くすことはできない。莊子の則陽篇に「言ひて足るときはすなはち終日言ひてことごとく道なり。言ひて足らざるときはすなはち終日言ひてことごとく物なり」とある。言（認識）

は所詮道（真実在）の跡をたどるにすぎない。言いて足るとか足りないとかは道を体得しているか否かにかかっているのであって、言うか言わないかの問題ではない。言わないところに真理があるというようなものではない。そして莊周はまさに言いて足る者であると中岩は称揚する。莊子の天下篇に「一尺のむち、日にその半ばを取りて万世竭きず」とあるが、このようなことは恵施の徒の詭弁であり、終日言っても物一道の跡一をたどるにすぎないと中岩は言う。道物論には「本志」と名づける付言がある。この付言は禅僧である中岩が莊子を称揚することを非難した一客のことばを縁として、禅僧としての立場から莊子の思想を評価したものである。仏教では真理に悟入するを了義と言ひ真理に通ぜずして事跡に拘泥するを不了義と言うが、莊子の言に拘泥して莊子の言わんとするところの道を見ないようでは仏教の了義に到達することはできないであろうと中岩は言う。中国の仏教、とくに禅宗には莊子の思想が深くかかわっている。中岩は早くから莊子に心を寄せていたようで、莊子にひかれる心性を禅に向け、禅的体験を通して莊子の思想を理解しているように思われる。

中岩円月の父は鎌倉武士の土屋の族であり、中岩は「われ、もと勇夫の子」と武士の血をうけていることを以てみずから任じ、また「天はわたくしに輕薄の性を与えた。篤実で柔軟な生き方ができない」と言っているように情に

激する一途さを有していたから「莊子の傲氣」にいたく魅せられるところがあつたのだろう。鲲鹏論では「われ、まさに化して無名人となり鷗に乗って、壙泉の野に莊子の肩をたたき、ともに八極の果てに遊ぶならば、なんと愉快ではないか」と言っている。

中岩円月が学問の上で師事した虎関師鍊（一二七八—三四六）は生涯中国の土を踏むことはなかったが、博学多識の禅僧であつた。当時中国から渡来して鎌倉の建長寺、円覚寺に遷住した一山一寧に面謁して平素の疑問を質したところ、一山から「あなたは中国などのことはよく知っているが、日本のことになるとあまり知らないようであるのはどうしてか」と言われ、発憤して日本の僧史元亨釈書三十巻を著述したことは有名である。この虎関にも莊子を愛読した時期があつた。「その玄高奇広、諸子の及ばざるところ」と思ったことが記されているから、莊子の言説の奇抜を愛するにとどまらず、その思想に共感するところがあつたのであろう。虎関は東福寺に禅を修行したが、東福寺の開山円爾弁円は中国から帰国する際、経籍数千巻を将来して普門院の書庫に収めたと元亨釈書に記されている。普門院蔵書目録に莊子疏十巻とあるのは円爾将来の書であろうか。虎関は後に列子を読み、莊子が列子を踏襲剽竊した書であると考えてからは、莊子に対する評価が若干変化したようである。現代では現存の列子がむしろ莊子などに拠

って作られたとするのが通説のようであるが、虎関は莊子に列御寇の一篇が存することを以ってかく断定したのである。断定の当否は措くとして虎関が莊子に深い関心を有していたことはうかがえよう。

虎関が折にふれて書きとめておいたメモ―早期のものはあるいは散逸しあるいは火災に焼失して、残存するものは多くは五十八歳以後のものと思われる。―の中に莊子に關するものがある。その一つに前述した莊子の天下篇の「一尺のむち、日にその半ばを取りて、万世竭きず」ということばの意味を人に尋ねられた時の答えがある。質問者は郭注（晉の郭象の莊子注）には注が無く英疏（唐の成元英の南華真經注疏か。）によっても理解できないとして虎関の解を求めると。答えて言う。名称を付けても、を表現する場合、始めは名と実とが相応していても、後になると相応しなくなることもある。一尺のむちもこれを切っていけば一寸のむちにもなるが、その名はもとのままの一尺のむちの名で呼ぶとすれば、一尺のむちは万世に竭きないということになる。質問者がまた「その半ばを取る」とは半ばごとに半ばを取り去るという意であるのかと問うと、虎関は答える。そうではない。半ばを取るといふのは残った半ばを手に取り去ることである。残った半分に注目すれば、半ばを取り去るということは常にその半分を残すことであるから、万世を経てもその半分は手に残っていることにならう。

虎関の答えはいささか明確でないが、一つには「一尺のむち」という呼び方がもたらす錯覚、二つには「取り去る」という觀念よりも「半ばを残す」という「残るもの」という觀念を重視すべきことを指摘しているようで、「一尺のむち云々」ということばが觀念の遊戲であることを言わんとするものようである。

虎関のメモには次のような論もある。莊子は「自然」を道としてしているが、この考えは正しいかどうかをある人が虎関に質問する。莊子の思想に立ち入った質問である。虎関は答える。その考えは正しくない。莊子の言う「自然」は道ではなく、徳というべきものである。莊子は「道」というものを知らないから徳を道と考えてしまったのである。およそ物は純粹な意味での「自然」そのものとして存することはない。われわれが「自然」と言っているのは実は徳のことで、徳というものはおよそ物が存在すれば、その存在に必ず付随するものである。そのように個的な存在がそれぞれに具有している千差万別の徳をどうして「道」と言えようか。たとえば金と砂を混ぜて水を加えて揺すると、砂は上になり金は下になる。金は重く砂は軽いからであるが、金が重く砂が軽いのはそれぞれに具有する徳であって「自然」と呼ばれるべきものではない。もし純粹に自然であれば砂が下にあり金が上にあってもよいはずである。実際にそうはならないのは、物にはそれぞれに具有する徳が

あり、その故にそれぞれ物の個有のはたらきがあるからである。このような現象を「自然」と呼ぶのは、それぞれ物の徳——さまざまな因子から形成された個的屬性を前提にしているから、実は自然ではない「自然」であり、こうした「自然」をそのまま「道」とすることはできない。

仏教では「人中造作。天上自然」ということがあるが、考えてみると福業にも浅深があり、それに応じて果報としての「造作」「自然」の差等があるのであるから、天上は「自然」であると言ってもこれまた旧業のもたらした結果としての「自然」である。このように過去世、現在世、未來世という時間の経過の上で考えると、「自然」というのも決して自然ではなく、為したところの結果として身に具わしたものの、すなわち徳と言うべきものである。鳥に羽があり、茨に刺があるのも、それは徳と言うべきもので「自然」ではない。以上が、若干わたくしの解釈を補足したが、虎関の答えるところである。虎関の論は難解であるが、莊子は「自然」を道とするが、言うところの「自然」は物の屬性としての徳であり、このような徳は個別の特種的であり、かつ時間の経過に応じて変化するものであるから、このような差異相、流動相を内在させる徳Ⅱ「自然」を「道」とすることはできないというのが虎関の論であろう。そこには莊子の思想に彼なりに立ち向かう姿がある。

虎関のメモには、また次のように書かれている。道を言

うに二つの方途がある。一は悟—直感による方途、二は推原—論理による方途である。莊子の齊物論に「夢に酒を飲む者、且にして哭泣す。夢に哭泣する者は且にして田獵す。その夢みるにあたりてその夢なることを知らず。夢の中にまたその夢を占ふ。覚めて後その夢なることを知る。かつ大きに覚むることありて後これその大夢なることを知らん。」とあるが、このことは推原の深きものである。本来、悟によって道を言う仏家の論は疵なく、推原によって道を言う儒家百家の論は小疵あるものであるが、莊子のこの論は仏法にいう「大覚」とほとんど相近いものを言っていると称揚している。

以上、中世初期の禅僧である虎関、中岩についてその莊子受容の様相の一端を見た。今昔物語集に見る莊子受容の様相とかなり趣きを異にしていることが知られる。

むすび

藤原佐世撰述の日本国見在書目録には莊子二十卷（司馬彪注）莊子三十三卷（郭象注）莊子義記十卷（張議撰）莊子義疏二十卷（王穆夜撰）同九卷（同撰）同五卷（賈彦威撰）篇莊子十二卷（張機撰）莊子疏五卷（統行仙集解）莊子講疏八卷（周僕射撰）莊子私義記十卷莊子後撰二十卷莊子序略一卷莊子序略集解四十卷莊子序略要難十八卷莊子字

訓一卷 莊子疏十卷（西華寺法師成英撰） 莊子音義十卷（道士方守一撰） 莊子音義二卷 莊子音義三卷（徐貌撰） 莊子音訓事義十卷（冷然院） 南華仙人莊子義類十二卷の書名が記されている。この目録の成立を山田孝雄氏は寛平年間（八八九—八九八）と推定しておられる。大学令の教科からは除かれていたが、平安時代を通じて莊子はかなり読まれていたと思われる。

万葉集に「雁木之間」という語が見えることはすでに言ったが、卷十六には「心を無何有の郷に置きてあらば藐姑射の山を見まく近けむ」（三八五—）の歌も見える。懐風藻には「昔聞濠梁論。今舟遊魚情。」（道公首名）と莊子の濠梁の問答を踏まえた詩があり、「文藻我所難。莊老我所好。」（述懐）と詠ずる越智広江のような文人も見える。平安時代を通じての莊子の受容については稿を改めて考えたいが、ここでは平安時代末期の文人大江匡房（一〇四一—一一一一）の作で本朝統文粹に収められている「莊周夢

為胡蝶賦」について言及しておく。

匡房はこの賦で莊周が夢に胡蝶と化したことを叙して、「驚きて自ら省みるに悠々然として周。眠りてなほ迷ふに栩栩然として蝶なり。いはんやまた殘漏に聯翩し百年に翔翔するをや。人虫の地を異にするをあやしび、運命の天に在るを知る。事は床頭に在りて誠に浪花の客に類す。説は枕上に出でておのづから冠霞の仙に似たり。すでにして物は

逍遙を同じくし、理は小大を齊しくす。云々」と述べ、莊子の齊物論に共感を寄せている。ここで注目されるのは、「運命の天に在るを知る」と言っていることで、莊子の思想が運命観と相俟って「隠」という生活形態を支える思想的な拠りどころとなっていることである。この傾向は本朝文粹に見られる「論運命」の対策、藤原博文の問いに答えた大江朝綱（八八六—九五七）の文が「ひそかにおもんに漆園の傲吏、初めて涯有りの談を発し、四科の英賢、ここに天に在りの説を馳す」と説き起こすことにも見られる。「涯有りの談」とは、いうまでもなく莊子の養生主に「吾生也有涯。而知也無涯。以有涯隨無涯。殆已。」とあり、知の無限と生の有限を論じて人間がいたずらに知を逐う愚を説いていることを承けているが、この「生也有涯」の語を論語顔淵篇の「死生有命。富貴在天」の語と對置して、「論運命」の対策の冒頭のことばとして用いることは、致仕を請う上表文にしばしば莊子の語が引用されることとともに注目される。今昔物語集卷十の第十二話で雁木の話について「賢キ者モ愚ナル者モ、命ヲ持ツ事ハ其レニハ不依ズ。只自然ラ令然ムル事也」と記していたが、本朝無題詩卷十に「顧運難知木雁間」（藤原茂明）「運命顧身木雁間（同上）」ともあり、このような方向で莊子の思想が受容されていることも考えることが必要になろう。兼明親王（九一四—九八七）の遠久良養生方や菟裘賦に見える「任行楽。入

坐忘。擯俗地。無何郷。心自得。寿無疆。」「夢蝶之翁。任是非於春叢。」などのことばがその先蹤となろうか。平安時代末期の漢詩人の作には「楽幽隱己命。」「長養幽閑之志」「隱逸肥遁之栖。可以養其精志。」「楽閑放而送性者歟。」「閑適者養生之楽也。」「閑者養生之基也。』という類のことばが多く見られる。天命の自覚、人間の有限性の自覚が人々をして「隠」の生活形態に誘うのであるが、人々を「隠」に安住させる思想的な拠りどころとして、仏教思想、儒教思想とともに老荘の思想が強く影響を与えているのである。中でも荘子の思想がどのように位置づけられているかについて、たくしの関心はある。

「隠」という生活形態は、本質的には自己の内なる世界に沈潜する心のまゝに形成される生き方であるから、「ことば」に表われぬ心の充実が重んじられる。したがって、「ことば」を媒介として「隠」の心を考えようとすることにはおのずから限界がある。平安時代の文人が「隠」の生活形態の中で荘子の思想をどの程度に理解し、おのが心に資していたかを考えることにもおのずから限界があるろう。しかし、彼等が荘子の思想を運命観として受け入れるところには高踏的な情緒の醸成が見られるようで、その点で宋哲学を新知識として吸収した中世初期禅僧の荘子受容の様相は、荘子受容史に一時期を画するようと思われる。

ドイツの文芸学者グンドルフに「シェークスピアとドイ

ツ精神」と題する著作がある。この書に刺激されてわたくしが荘子の日本人の精神に与えた影響を考えたいと思いついたのは大学生時代のことであつた。非才いたずらに道の遠きを歎くうちにすでに四十余年を経過した。蹉跎たるわが人生、夕陽を山の端に望んで、なお胸に一点の燃ゆるものを感じる。機会を与えられたのを幸いにいささか考えるところを述べたが、この大きな課題に立ち向かう若い力の出現を待望する気持はいよいよ切なるものがある。