

広島大学大学院文学研究科論集  
第六四卷特輯号二一  
(二〇〇四年十二月)

『莊子』研究への前哨

橋本敬司

『莊子』研究への前哨

橋本敬司

# 目次

序章	一
一 莊周と『莊子』と莊子——「莊子」物語の解体	一
1 「莊子」研究小史——実証主義研究批判	一
① 津田左右吉氏の研究	一
i 『莊子』について	一
ii 莊周について	三
② 武内義雄氏の研究	三
i 莊周とその思想	三
ii テキスト『莊子』について	八
③ 兩氏以後の研究	一〇
④ まとめ	二
2 莊周・莊子とは誰のことか——「莊子」物語の解体——	二
① 『史記』以前のテキストの中の莊周	二
② 『史記』の中の莊周	三
③ 『莊子』の中の莊周および莊子	四
i 莊周について	四
ii 莊子について	四
④ まとめ	八
二 テキスト『莊子』	一八
1 先行研究批判	一九
2 寓言と重言	二一
① 寓言とは何か	二一
② 重言とは何か	二二
3 寓言という語りの戦略——引用から語りへ——	二四
4 重言に見る固有名の戦略	二七

5	后言という戦略—ポリフォニーのテキスト—	三一
①	是非を決しない言説	三一
②	ポリフォニーのテキスト	三二
6	テキストとコンテキスト	三五
三	輪扁寓言を読む	四一
1	輪扁寓言	四一
2	桓公とは誰のことか—固有名のコンテキスト—	四三
①	固有名桓公の示すテキスト外部	四三
③	覇者を巡るコンテキスト	四六
③	まとめ	四八
3	聖人の書と読書	四九
①	聖人の書	四九
②	読書とは何か	五〇
i	聖なる文字と史官	五〇
ii	史官と読書	五一
③	読書の世俗化	五二
④	諸侯王と読書	五四
⑤	書籍否定の言説	五六
4	輪扁という語り手—民の主体化の戦略—	五七
①	輪扁が背負うコンテキスト—共同体と輪扁の身体—	五七
②	民の客体化	六〇
i	民の排除と無為の治	六〇
ii	上の思うままなる民	六一
iii	民の管理Ⅱ客体化	六三
③	輪扁の語り—主体を確立した民の声—	六六
④	まとめ	六七
終章		六八

# 『莊子』研究への前哨

橋 本 敬 司

キーワード コンテキスト、実証主義 主体化、言語戦略

## 序 章

本稿は、従来の中国思想研究において唯一無二の研究法であるかのように考えられている実証主義研究を批判して、新たな研究方法を提示し、その方法に基づいてテキスト『莊子』を読む試みである。

### 一 莊周と『莊子』と莊子——『莊子』物語の解体

#### 1 『莊子』研究小史——実証主義研究批判——

##### ① 津田左右吉氏の研究

従来の「莊子」研究がどのように進められてきたのかを、批判的に明らかにしておきたい。

##### i 『莊子』について

津田左右吉氏は、『道家の思想と其の展開』（岩波書店一九三九年十一月）『道家の思想とその開展』（東洋文庫論叢第八）一九二七年）

において、「莊子」の諸篇の間に互に齟齬し反対し矛盾した思想の多く見えてゐること」として、「仁義」「孔子」「舜」「聖人」および死生観にかかわる言説を挙げて証明し、

一般的に考へても、筆者がみづから知らずして矛盾の言をなすこ

ともあらうから、文面上の差異が必しも一々思想の同じからざることを示すものと速断し難いが、上記の例によつて見ても、其の諸篇の間に互に一致しない考えのあることは否めない。さすれば、これらの諸篇を一人の手になつたものとすることは到底できなからう。従つて、莊子が如何なる人物であつたにせよ、「莊子」の全體を此の人の著作と認めるわけにはゆかぬ。「莊子」は一つの「莊子」と見なすべきもので無く、それに含まれてゐる諸篇をそれぞれ獨立のものとして取扱はねばならぬ。

と言ひ、また、各篇の中においても、人間世篇、徳充符篇における孔子、大宗師篇における「仁義と是非とを連称したところ」と仁義禮樂といふ熟語を用ゐた場合など、「矛盾し齟齬した思想」が並存することを指摘する。

また、「或る一篇がもとになつて、それによつて書かれた他の篇がある」として、「秋水、庚桑楚、徐無鬼、寓言などの諸篇には所々に齊物論篇中の語と思想とを其のまま採り、「大宗師篇には養生主篇から取つたところがあるが、天運篇の一節にも胠篋篇の結末の數行をそのまま取り、「盗跖篇が胠篋篇に本づいてゐる」とし、「陽則篇が知北遊篇によつてゐる」ことなどを挙げ、「上記の諸篇が其の本據になつてゐる諸篇の既に行はれ相當の權威を有つやうになつてゐた時代に全く別の筆者によつて、書かれたことを示すものであらう」と言つ。

更に、「矛盾とすべき思想の含まれてゐない諸篇について」は、逍遙遊篇の鯨と鵬の話が二重になっている点、「至人無己、神人無功、聖人無名」の「意義が前を受けたものとしてしつくり契合しないし、許由の話、神人の物語、惠莊二子の對話、何れも相互に無関係な思想であり、最初の鯨と鵬との物語とも緊密な聯絡が無いところを見ると、或は後から添加したものかも知れぬ」と指摘し、齊物論篇の胡蝶の物語、応帝王篇の渾沌の話も後人の付加だとする。「不調和な種々の物語や理説やが一篇の中に輯めてあるに反し、類似した着想のものが却つて別の篇に編み込んであることもある」と、養生主篇の老聃の死の物語は、大宗師篇もしくは至樂篇の所説と聯絡があるなどの例を挙げ、「莊子」は皆にそれを一篇づつに切り離して取扱ふべきものであるのみならず、更にそれを分解して、まとまつた思想を説き一つひとつの物語を述べてある短い一節づつものものとして考察しなければならぬ。

と論じた上で、「莊子」諸篇が書かれた時代を、使用された語句・固有名をもとに考察する。齊物論、徳充符、駢拇、胠篋、天地などの堅白の辯を公孫龍子の説とするなら、これらの諸篇が書かれたのは、公孫龍子の時代即ち『史記』に拠れば平原君の時代、前三世紀の前半より前ではないはずであり、逍遙遊、齊物論、天地、天道、至樂に辯者の辯に関する文字が見られるなど、辯者が流行したのが戦国末期であること、また、齊物論、大宗師、在宥、天地、至樂、知北遊に黄帝の名が見られるのも、やはり戦国末期だとし、これら諸篇の編纂を戦国末期と推定する。大宗師の黄帝上天については、漢代の思想ではないかと言ひ、大宗師の西王母を、神僊として通り扱っているとするとするなら

やはり漢代であろうと言ふ。天地篇の上僊も同様である。天運篇の三皇五帝という称呼は、どんなに早くても戦国末のものだと推測し、大宗師の伯夷叔齊が連称されるのも戦国末以降であるとするとする。そして大宗師、駢拇、馬蹄などで仁義と禮樂とを連称するのは、荀子の学説の後だとし、庚桑楚の仁義禮知信を列挙したのは漢代の儒家の説を背景としているのではないか、天道篇の「玄聖素王之道」も孔子が素王と称せられた後、天運篇に「易を詩書禮樂春秋と同様に取扱つて六経と総称しているのも漢代の思想であろう」と言ふ。

更に、他のテキスト、特に『呂氏春秋』との関連において『莊子』をクリティックし、呂氏春秋の文を取ったところがある讓王篇、盜跖篇、外物篇、天地篇は秦代もしくは漢代だとし、逆に、『呂氏春秋』が『莊子』から採ったものに、田子方篇の温伯雪子の話、山木篇の莊周の話、逍遙遊篇の許由の話があるとし、

「莊子」の諸篇には戦国末から漢初にかけて書かれたところの少なくないことが知られたはずである。「莊子」が史記のいふやうな莊子の著で無いことは益々明かである、といはねばならぬ。

莊子の自著とすべきものが「莊子」に含まれていたとしても、それがどこにあるかは、容易に知りがたいと言ふ。荀子の頃に原本の「莊子」があったと氏は、「其の書の體裁は、例へば「老子」などの如く、断片的の語句が語録の如き形で列記せられてゐるものでは無かつたらうかと憶測せられる」とし、列禦寇、天道、外物篇の「莊子曰」として引用された言葉を原本「莊子」にあつたものと捉える一方で、「今の「莊子」の思想に於いて最も重要なものとしなければならぬ齊物の説の如きも「莊子」の原本には無かつたものである」と言ひ、逍遙

遊篇の空想的物語も原本には無かつたとする。

『莊子』の寓言を、古人などに仮託した作為と捉える氏は、莊子が最も頻繁に議論する恵施との寓言も作為として、その歴史的事実性を一切認めない。このような視点からの結論は、次ぎのようになる。

漢代になつてから莊子の名が特に尊重せられて來たことは事實としてゆるされるであらう。今の『莊子』諸篇が莊子の名の下に一括せられたのは、即ちこの思潮の致すところであつて、それら諸篇は實は戦国末から漢初にかけて幾人かの逸名の作者の手になつた多くの著作であつたのである。

## ii 莊周について

史記の莊子の傳は『莊子』の書によつて其の説を叙してあるところ大部分を占めてゐて、その他には、蒙人で漆園の吏となつたことと、生きてゐた時代と、楚の威王の聘を卻けたことが記されてゐるのみである。

と論じ、楚の威王の招聘に関しては、威王の名はないが、列御寇篇から採つたものではないかと言ふ。そして、『莊子』の中の莊子の事蹟を分析対象とし、以下のように断じる。

齊物論篇の夢、至樂篇の髑髏との對話、山木篇の異鵠を見ての話などは、何れも寓言であることが明らかであり、知北遊篇の東郭子との對話、則陽篇の長梧封人の言の批評は、東郭子、長梧封人が實在の人物で無いと共に莊子の話も事實では無い。

また、恵子との對話も、徳充符篇において恵子を「子以堅白鳴」としているのが時代錯誤であるから、それとの對話は全て仮託であらうと言われる。結果、氏は「史記の記載は殆ど信憑するに足るものがない

といはねばならぬ」とし、莊子が歴史上實在したことを疑い、「少しく放胆の言をなさしめるならば、余は莊子もまた烏有先生の一人であらうといひたい」と結ぶ。

以上津田氏は、『莊子』の寓言は古人に仮託した作為の物語だから、そこには筆者の考えが介在しており、各篇中に思想が矛盾齟齬した章が見られる場合、それぞれの章の筆者が違ふとし、それぞれの章に見られる語句・固有名及び他のテクストの言説との比較から『莊子』著作の時代を検討するものである。氏は、「莊子がよし實在の人物であつたにしても、今日傳へられてゐる莊子は歴史的存在としてのそれでは無くして、全然説話上の人物なのである」と言ふ。莊周が實際に存在した人物だとしても、その事実性を確定できない以上は、テクスト化され言説化されることにより、言説空間にのみ莊周は存在する。勿論それは烏有先生ではなく、より実体性を付与せられた莊周及び『莊子』全体の寓言の語り手莊子としてではあるが、氏の放胆は、実体としての作者莊周の死と語り手莊子の誕生を齎す可能性を示唆してはいた。しかしながら、その後の研究はここに開かれかけた扉を押し広げようとはしなかつた。実証主義の名の下に、實在として作者としての莊周の存在が強く焦点化されることになる。

## ② 武内義雄氏の研究

氏は『老子と莊子』（岩波書店 一九三〇年）において莊子を論じているが、莊周という人物と『莊子』というテクストに関する氏の考察を、批判的に見ていきたい。

## i 莊周とその思想

津田氏が烏有先生ではないかという庄周の存在を、武内義雄氏は微塵も疑うこと無く、ただ『史記』の庄周伝に乱れがあるとしてこれを是正する。まず、成玄英の疏、陸徳明『經典釈文叙録』の記述から「字子休」を補い、次に、「漁父・盜跖・胙篋を作りて云々」の一節を、そこに記された篇が後世から疑問視されているあやしげな篇であること、「陸氏の釈文叙録」にはその篇名が挙げられていないこと、裴駰の『史記集解』に注釈が無く、司馬貞『史記索隱』に至って初めて解釈されることから、裴駰の集解が誤って本文に竄入した衍文であるとする。また、「終身仕へず以て吾が志を快くせむ」の句も、上の「我は寧ろ云々」の句と意味が重複し、集解を欠いていることから、裴駰の集解が誤って本文に竄入した衍文だとする。そして、修正された列伝の内容を基に、成玄英の疏、陸氏釈文などから、庄周の生地が宋国であると考証する。

次に、庄周が活躍した時代については、『初学記』卷二十七の引く『韓詩外伝』、『文選』卷三十一注、『大平御覽』卷四百七十四などから、莊子を招聘しようとした楚王は威王ではなく襄王で、頃襄王のことだとする。また、説劍篇の莊子が趙の文王をいさめたという記事の司馬彪の注にそれが趙の恵文王であること、秋水篇の梁相恵施との面会、徐無鬼篇の恵施の墓詣での記事から、庄周を招聘した楚王は頃襄王とすべきだとし、史記の記述を修正し、「梁恵・斉宣時代」に梁・斉に遊んだ孟子よりはやや後の人で、孟子が活動を断念した後、に撞頭し初め、その蹤跡は宋・梁の地に限られ「楚襄・斉閔と同時の人と考える」とし、梁恵王・斉宣王と同時とする『史記』の記述内容を修正する。しかし、これを証明するために、氏は説劍篇、秋水

篇、徐無鬼篇の記述を挙げるのだが、これらが庄周の事実を記しているという証拠はどこにも無い。それよりも説劍篇は、氏自身「現存莊子中で最も新しい文献であるらしい」「秦漢の際」になったものとテキストクリティックし、庄周の時代から最もかけ離れた時期に著された篇であり、『史記』列伝の記述から衍文として削除した「あやしげな篇」である漁父・盜跖と同じグループに入れられた。氏が文献を扱う姿勢は果たして一貫しているのだろうか。確かに『初学記』には『韓詩外伝』の記述が引かれ、これと同様の言説が、『文選』の卷十三と卷三十一の二箇所に見られる。しかし、『文選』卷三十一「郭景純遊仙詩七首」の注において「史記曰、莊子者、蒙人也、名周、嘗為蒙漆園吏。楚威王聞莊周賢、使使厚幣迎、許以為相。莊周笑謂楚使者曰、亟去、無汚我」と、列伝の文章が挙げられ、両説を併記しており、『大平御覽』が引く『韓詩外伝』の記載にしても、同じ卷に『史記』の言葉として「楚威王聞莊周賢使使厚幣迎之許以為相」とあり、やはり両説を併記している。このことから、従来楚王に関しては一説あり、襄王であると断定することはやはり強引であると言わねばなるまい。

津田氏の、

支那の考證學者の考へかたから脱却することである。彼等の典籍や文字聲韻などに關する研究の業績には尊重すべきものが多く、さういふ方面に大なる貢獻をなしたことは疑いが無い。しかし彼等の考へかたによる其の研究の可能性には限界がある」（津田前掲書所収 附録「老子」の研究法について）

という考証学即ち実証主義研究への批判は正にここに向けられてい



たと言えよう。にもかかわらず、武内氏が莊周の實在を疑おうともせず、その實在を實証しようとするのは何故か。それは思想史構築に關わる問題である。『莊子』というテキストが現存し、その著者らしい莊周の伝が『史記』にあることから、莊周が如何なる思想の影響を受けて自説を形成し、それを後学がどのようにに継承し展開させたのか、その思想史を明確に描きたいという武内氏の『莊子』解釈と思想史構築の欲望である。①それが根拠となつて、それを証明する言説の断片を収集したとしか考えられない。

このことを、氏が、莊子齊物思想の由来を田駢の貴齊説に見出していることにおいて検討してみたい。天下篇は次のように記す。

公而不賞 易而無私 決然無主 趣物而不兩 不顧於慮 不謀於知 於物無擇 與之俱往 古之道術有在於是者 彭蒙 田駢 慎到 聞其風而悅之 齊萬物以為首。

氏は、この言説に基づき、田駢らが万物平等即ち齊物を説いたとし、また、『呂氏春秋』審分覽不二篇に「聽群衆人議以治國、國危無日矣。何以知其然也。老耽貴柔、孔子貴仁、墨翟貴廉、關尹貴清、子列子貴虛、陳駢貴齊、陽生貴己、孫臏貴勢、王廖貴先、兒良貴後」と陳駢即ち田駢が「貴齊」であつたこと、この高誘注が「陳駢 齊人也。作道書二十五篇。貴齊、齊死生、等古今也」であることから、その万物平等の内容は「古々死生は連続した道の運行でその一一点に執着して前後喜悲を加えるべきものでなく、道から見ればひつきよう同じである」と説いたものであろう」と推測し、『莊子』の齊物思想は田駢の貴齊説に由来するものではないかと推測する。②この、『呂氏春秋』の言説、高誘の注、天下篇の言説の記された時代は、『呂氏春秋』が最も古く

戦国末期で、呂不韋が失脚する二百三十七年以前。天下篇が前漢初期であるとしても、高誘注は後漢のものである。この約四百年の開きのある高誘注に基づいて、武内氏は推論されるのであるが、松本雅明氏が「博士は、老子、列子、莊子の考察には、『荀子』以外の記載はまったく否定されたのに田駢において逆の立場をとられている」（『原本莊子の研究』『松本雅明著作集』13所収 一九八八 初出『東方古代研究』第六号 一九五五年六月）と批判したように、氏の資料批判にはブレがあり、『呂氏春秋』のこの記述のみを事実とする根拠はどこにもない。

また、天下篇に対する武内氏自身のテキストクリティックでは

その上半は周末諸子を論じて莊周のために気を吐いて居て莊子全体の跋尾ともいふべきである。しかしてその初めに仁義礼樂を並列して居るのは、その製作が礼樂を重んずる儒家すなわち荀子の後にあることを暗示するもので、またその中に詩・書・礼・樂・易・春秋の六經を論じているのは、天運篇の六經と同じく易が儒教の教典となつた後すなわち秦以後のものであることを暗示している

と莊周の為に気を吐くとしているが、天下篇は「古之道術有在於是者」として、墨翟、禽滑釐、宋鈞、尹文、彭蒙、田駢、慎到、關尹、老聃、莊周がそれぞれ古の道術の一端を喜び継承し自説を展開させたとして、宋鈞、尹文に対しては「救世之士哉」、關尹、老聃に対しては「古之博大真人哉」と賞賛し、墨翟はその方法が「乱之上也、治之下也」と批判し「才士也夫」とのみ評し、彭蒙、田駢、慎到は「不知道。雖然、概平皆嘗有聞者也」と評し、莊周に対しては「雖然、其應於化而

解於物也、其理不竭、其來不蛻、世乎味乎、未之盡者」と批判する。このことから、天下篇の言説が決して莊周のために気を吐いたものでも、またそこに思想の継承関係があることを論じたものでもなく、むしろ關尹、老聃を稱賛し、それと莊周が関連を持つことを記したに過ぎないものであることは明らかだ。⑥

更に言えば、莊周が田駢の貴齊説をどのように取り込み発展させたのか、天下篇以外テキスト『莊子』には田駢への言及が一切ない。それでもなお、言葉の類似性から田駢の貴齊説を莊子が齊物思想へと発展させたという論は一見説得力がありそうである。しかしそれを田駢自身の言葉ではなく、後世の解釈によって構築することはいったいどれほどの客観性と説得性があるのだろうか。

いったい先秦のテキストにおいて、田駢はどのように記されているのか見てみよう。『荀子』非十二子は次のように記している。

尚法而無法、下脩而好作、上則取聽於上、下則取從於俗、終日言成文典、反紉察之、則儻然無所歸宿、不可以經國定分、然而其持之有故、其言之成理、足以欺惑愚衆、是慎到田駢也。

先行する思想家を批判することがこの篇の主眼であるから、これが田駢の真実をそのまま表す言説であるとは到底言い難い。しかし、法を貴んだこと、議論をしては文典を作ったことには解釈の入る余地はなく、事実として抽出できそうである。

次に、『呂氏春秋』を見てみよう。

天下無粹白之狐、而有粹白之裘、取之衆白也。夫取於衆、此三皇五帝之所以大立功名也。凡君之所以立、出乎衆也。立己定而舍其衆、是得其末而失其本。得其末而失其本、不聞安居、故以衆勇無

畏乎孟賁矣、以衆力無畏乎烏獲矣、以衆視無畏乎離婁矣、以衆知無畏乎堯、舜矣。夫以衆者、此君人之大寶也。田駢謂齊王曰、孟賁庶乎患術、而邊境弗患、楚、魏之王、辭言不說、而境內已修備矣、兵士已修用矣、得之衆也。『呂氏春秋』孟賁紀

ここには、一人の勇氣よりも、大勢の人間の力の結集こそが、大切であることを説く田駢が記される。

田駢以道術說齊、齊王應之曰、寡人所有者齊國也、願聞齊國之政。田駢對曰、臣之言、無政而可以得政、譬之、若林木無材而可以得材、願王之自取齊國之政也。『呂氏春秋』審分覽

この言説からは、田駢が齊王に道術を説き、政治とは無関係でありながらも政治に有用なことを説いた、ということしか分からない。

客有見田駢者、被服中法、進退中度、趨翔閑雅、辭令遜敏。田駢聽之畢而辭之。客出、田駢送之以目。弟子謂田駢曰、客、士歟。田駢曰、殆乎非士也。今者客所倉斂、士所術施也。士所倉斂、客所術施也。客殆乎非士也。『呂氏春秋』士容論

この言説は、田駢が、外面を仰々しく飾る行き過ぎた振舞いは抑えるべきであり、外に出すべきものを内に隠している、客を士ではないと見抜くものである。以上の『呂氏春秋』の言説からは、田駢が万物が斉しいことを説いたとする記述を見出すことはできない。

次に、『戦国策』の田駢の記述を見てみよう。

齊人見田駢、曰、聞先生高議、設為不宦、而願為役。田駢曰、子何聞之。對曰、臣聞之鄰人之女。田駢、何謂也。對曰、臣鄰人之女、設為不嫁、行年三十而有七子、不嫁則不嫁、然嫁過畢矣。今先生設為不宦、豐養千鍾、徒百人、不宦則然矣、而富過畢也。田

子辭。(卷十一齊四)

この言説からは、田駢が仕官していないにもかかわらず、多くの蓄えを有し、かつ百人もの人々を召抱えていたことが分かる。

また『史記』には、田駢に関して以下の記述が見られる。

宣王喜文學游説之士、自如騶衍、淳于髡、田駢、接予、慎到、環淵之徒七十六人、皆賜列策、為上大夫、不治而議論、是以齊稷下學士復盛、且數百千人(田敬仲完世家)

慎到、趙人。田駢、接子、齊人。環淵、楚人。皆學黃老道德之術、因發明序其指意。故慎到著十二論、環淵著上下篇、而田駢、接子皆有所論焉。(管子荀卿列傳)

自騶衍與齊之稷下先生、如淳于髡、慎到、環淵、接子、田駢、騶夷之徒、各著書言治亂之事、以干世主、豈可勝道哉。(同上)

田駢之屬皆已死齊襄王時(同上)

上記の言説から、齊の宣王の時代に騶衍、淳于髡、接予、慎到、環淵等と共に稷下に学び上大夫となったこと、黄老道德の術を学んで書物を著して治乱のことを論じて宣王にそのような施策の実践を求めたこと、齊の襄王の時には亡くなったという田駢の事実が窺われる。これらの記述は、田駢及び他の人々を評価することばが一切無く即ち恣意的な解釈がみられない事実のみを端的に記したものだとはいえるが、これだけでは、田駢がどのような説を唱えていたのか明らかではない。諸テクストにおける田駢を巡る言説から、田駢が貴齊説を説いたという証拠を見出すことはできないのが現状である。

向井哲夫氏は、田駢に関して「その生存期間は宣王期より閔王期へと延びるようであって、莊子の死後かなり後まで生存していたものと

思われる。……田駢を莊子の先驅者とみなすことはほとんど不可能である」(『田駢の思想について』『東方学』74輯)と捉え、その思想もまた、「莊子の齊物思想と類似するが、内容的には全く異なる」などとして、字句の類似によって単純にその継承性を説くことを批判している。向井氏の論は、田駢の思想を、氏の類別する法家思想の言説との類似性、『淮南子』齊俗訓がその思想を継承したものであること、戦国時代の齊の社会状況を背景に形成されたものであるということ、を、いわゆる実証主義的方法によって論じたものである。しかしながら、全く異なる結論を導き出していることから、実証主義研究の客観性なる概念も極めて疑わしいと言わざるを得ない。

さて、ここで氏の貴齊説から齊物論へという思想展開及び構築における論理の整合性についても検討してみたい。貴齊と齊物の意味内容を考えてみても、貴齊説に由来して齊物論を説くというのは理論構築上全くの本末転倒である。むしろ、物を齊しくしないと論のアンチテーゼとして齊物論が示されるかその逆の状況があつて、これを前提に貴齊説が構築されるのであり、貴齊が説かれ、既に物は等しいと捉えられているにもかかわらず、それを継承し発展させたものが齊物論だとするのは、思想構築の理論構造の整合性と思想史の展開発展の方向性を逆転したものであるか、あるいは、世界観の根源的転換がなければ生まれ得ないものであつて、単純に継承関係において見ることはできない。つまり、思想・理論構築上は、齊物思想の方が貴齊説よりも先行しなければならぬ。そして、何より重要なことは、齊物論が、単純に物が等しいなどという論理ではないということである。齊物論篇には次ぎのような言説がある。

且吾嘗試問乎女。民濕寢則腰疾偏死，鯀然乎哉。木處則惴惴恂懼，猿猴然乎哉。二者孰知正處。民食芻豢，麋鹿食薦，蚍蜉甘帶，鴟鴞嗜鼠，四者孰知正味。猿獼狙以為雌，麋與鹿交，鯀與魚游。毛嬙麗姬，人之所美也。魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟。四者孰知天下之正色哉。（齊物論）

民、鯀、猿猴それぞれが心地よい寢床を異にし、民、麋鹿、蚍蜉、鴟鴞がそれぞれが美味い食べ物と異にし、人が美しいとするものは、魚が見ると深い淵に逃れ、鳥は高く飛び、見之高飛、麋鹿は逃げ出してしまひ、これらの一体誰が、正處、正味、正色を知っているのだろうか、と言う。これは人とその他の動物がそれぞれ別の異なる場所や食糧や美を求めるのであって、それらが斉同であると説くものではなく、それぞれが異なっているということを明言したものである。ここには、万物の異なりを明確に認識する『莊子』が見られ、斉物論が単純に物が等しいということを説いた平板な論理ではないことは明らかである。従つて、斉物論と貴斉説を言葉が近似するからということと結びつけるのはやはり危険である。思想の継承関係を見出して思想史を構築するにおいては、相似た言葉があるからということだけで、安易に結びつけるのではなく、継承関係を何において読み取るかその方法論と視点をこそ考究しなければならない。勿論言うまでもなくお互いの言説・思想を分析し、継承した者がどのように継承される者に言及しているかということにおいてしか見出すことはできない。そうすることなく継承関係を論ずることは一種の憶測にすぎず、理論構築の整合性と思想発展の方向性を破壊することになりかねない。

にもかかわらず、武内氏が莊周を楚の威王の頃ではなく、楚の頃襄

王の頃と断定するのは、その斉物思想が正に齊宣王の頃に齊の稷下の學士として活躍していた田駢の説を継承したという思想史を構築するためではなかったか。莊周がもし威王の頃の人物であるなら、氏の年表に拠れば、この寧ろ莊子の斉物思想が田駢の貴斉説へと受け継がなければならないと、そうすると、氏の斉物論篇を『莊子』の最も古い思想とする『莊子』テキストクリティックとそれに基づいた外篇・雜篇における思想の展開という思想史が説明できなくなる。しかし、これは、思想史再構築という欲望に支えられた推測によつて構築された物語であつて、果たして学術的と言えるだろうか。先に見たように我々はこの継承関係に関してより慎重でなければならない。何故なら同じ言説を有することと継承するということは同じではないからである。王陽明の言説は陸象山のそれに似ている。しかし、王陽明が継承し発展させたのは正しく朱子の学であった。このことに鑑みれば言わんとすることは明らかであろう。

## ii テクスト『莊子』について

武内氏は、陸徳明の『釈文』の記述や、大宗師篇の「故曰、魚相忘乎江湖、人相忘乎道術」が『淮南子』椒真訓にもあり「今の莊子内篇中には淮南王門下の学者が莊子を解釈した解説の文が混じて居るものがある」とすることから、「内篇がすべて莊周の手になったものだと考へることができない」とし、「莊周その人の思想学説——少なくとも最も莊周に近い思想」を、「先輩の学者が莊周を品臨した評語を標準としてこれに矛盾しない部分を取つて莊周の考へを髣髴するより外に適當な方法を見出すことが出来ない」と言う。そこで、氏は『荀子』解蔽篇の「莊子蔽於天而不知人」に依拠し、「荀子が見た莊子に

は天道に因循することを力説して居たものと解せられる」と言う。また、天下篇に基づき、「莊子学説の由来するところは、老子から列子・田駢に伝えた思想系統にある」と想像し、莊周思想の中心を、齊物論篇・養生主篇・逍遙遊篇に見出し、「齊物説は莊周の哲学で、逍遙説はその処世術である。そうしてこの哲学と処世術とを一貫する一つの主義は、人間個人の立場からはなれて天すなわち自然に随順しようという考えである」と説き、次ぎのように結論する。

内・外篇の乱れなかつた時代にかかれたと思われる天下篇の莊周に対する評論を基礎として考えると、莊周は一方楊朱の考えをうけて全性保真を唱えて居るが、他面において田駢の貴齊説によって楊朱説を改造し進展せしめて居る。そうして田駢説に本づいたらしい考えは大体齊物論篇と大宗師篇とに説かれて居り、楊朱に本づいたらしい考えは逍遙遊篇と養生主篇とにあらわれて居る。従つて内篇七篇中でもこれらの篇がその眼目であると思われる。そして、「莊周後学の思想」として一章を立て、そこで外・雜篇は莊周後学の思想を表したもとして取扱われている。

### ③兩氏以後の研究

金谷治氏は、「莊子内篇の研究」『日本中国学会報』第五集 一九五二において、王夫之の説を挙げ、「たしかに最近の諸家によって批判されたように、内篇が古いという従来の説にはあまり確かな積極的根拠のないことは明らかである」としながらも「しかしまた、そこにはきわめて消極的におぼろげにはあるが、外雜篇から区別された

内篇のまゝ、そしてその古さ純粹さを想わせるような気配もなお感ぜられるようである」と「おぼろげ、想わせる、気配、感ぜられるようである」といった学術的とはとても言えない曖昧な表現で内篇のまゝと古さ純粹さを表そうとする。

また、内篇の篇名が外雜諸篇の名づけ方と違っていることから、内篇七篇と外雜諸篇とが本来離れて別に行なわれていたこと、或いはその發生を異にしたことを示していると思われるであろう。はたしてそうであれば、七篇のまゝ、劉向以前相当古くからのことで、前に見た内外の別の意味と想い合わせると、原本『莊子』の内容はここにほぼ尽きていたとみてよいであろう。

と云う。そして、「この内篇のまゝ、古さはもつと重視されねばならない」として、各篇について篇題との整合性を基準に逐条検討し、比較的信頼できる古い資料の姿を想定し

内篇と外雜篇との区分の由来を考え、内七篇のまゝ、古さを想つてこれを重視する立場にたてば、疑わしいものなかに眞実のものを見出そうとしたこの成果は一応承認されてよからう。それは分量からすれば内篇のなかでもさらにその三分の二にも満たない僅かなものではあるが、しかもこれによって原本『莊子』のおもかげを想像することができ、また莊周その人の考えをも彷彿するに足るであらうと思つ。

と云う。

内篇の古い資料が莊周本来のものとも思える特殊な思想を伝えていて、『老子』とは異なっていること、或いは少なくとも外雜

篇に比べてその関係のきわめて薄いことが明らかになった。

と、内篇の古い資料は庄子本来のもの即ち自著であるとして外雜篇と明確に区別するのである。

武内、金谷両氏は、莊周の存在を前提とし、原本『莊子』なるものに記されていたであろう言説を『莊子』に見られる古い思想に見出し、莊周の思想そのものであると、人物と思想の結びつきを読み解こうとする点において相異はない。ここには、莊周という人物とその思想がそのままテキストに記されるという言語観が存在し、また作者とテキストの一致を確定してテキストの聖典化を目指す視線がある。

松本雅明氏は、先の『原本莊子の研究』において、津田氏の研究を、

莊子伝がたんに架空にすぎないこと、現存の『莊子』の成立が、『淮南子』の直前まで下ること、その中には異質的な多くの思想が含まれていること、などの論証はもはや決定的である。

と評価しながらも、齊物論、逍遙遊の前半および養生主篇を荀子以後の述作であるとする事、原本『莊子』を『老子』と同じ語録であると想像することなど、七つの疑問を提示し、

原本『莊子』の検出に異なった方法がありうることを予想させるであろう。それは現存の『莊子』について、思想的に結びついていくいくつかの集団を見出し、一から他への移行の様相を明らかにするということである。その場合、AからBにいたる展開が可能であっても、BからAにいたるそれが不可能であること、が実証されなければならない。……そのためにまず『莊子』のうちで最も古いと思われる部分について、その思想的立場を明らかにし、集団のひろがりをとらえ、老子に対する転廻の度を見ること

要である。そこで、齊物論篇についての考察からはじめたい。

と、原本『莊子』を、思想内容の展開を明らかにすることで追求する研究方法を示す。そして、齊物論篇の「篇首以下、はじめの三分の二近く」を齊物論篇の原初思想を表したものだとする氏は、武内氏の考証を批判的に継承し、「齊物論篇の思想が、田駢の齊物説といわれるものより、「齊物」については素朴な形をもつ……しかしまた、田駢にはなんらか齊物説のもとになる思想があり、それが齊物論篇に影響したということも考えられる」としながら、「齊物論篇を原本『莊子』より後の思想であるとすることはできないであろう」として「物」の考察を行い、『莊子』の原初思想が齊物論篇の前半にあり、それを原本『老子』からの発展として捉えた。

木村英一氏は、「内篇が莊子全書の精髓を盛った重要文獻であると正當に言えよう。しかしそれが歴史的事實として莊周の自著であるとは必ずしも言えない」（莊子妄言一則『石濱先生古稀記念 東洋学論叢』一九五八年）と論じ、また

客觀的に見て、内篇中に莊子全書のエッセンスが比較的よく集まっている、とは言うことが出来る。しかし歴史的事實として見て、内篇が莊周の自著であるか否か、或いはその成立が最も古いものであるか否かは、遽に斷することは出来ない。（莊子の言『東方宗教』一三・一四合併号 一九五八年）とも言っている。

と、極めて妥当な見解を述べておられる。現在我々が手にすることのできる『莊子』に関する文字資料からは、これ以上のことを言うことはできないのではないだろうか。

澤田多喜男氏もまた、『莊子のこころ―高踏と順応の生き方』（有斐

関新書 一九八三)において、木村氏と同様の考えを述べている。

現存の内篇がかりに漢代の内篇そのままであったとしてもそれが莊周その人の思想ないしはそれに近い思想を伝えているという確証はないといってよいと思われる。…現存『莊子』からあるいはその中の内篇から、単純に莊周の思想を云々することは難しい。

このような研究史の流れの中で、池田知久氏は、莊周に関して記された司馬遷の莊子列伝を、

司馬遷がこれを書いたのは紀元前一〇〇年頃のことであるが、戦国後期からこの時までの百数十年間に、相当多くの莊子物語が作られており、彼はそれらを材料として莊子列伝を書いているからである。莊子物語の作者たち(すなわち道家系の思想家たち)はそれらを莊子に関する史実として書いたわけではなく、それどころか反対に自らの思想の表現のために莊子に仮託して、意識的に「寓言・重言・卮言」(『莊子』寓言篇の寓言十九章のこと)として作ったのである。司馬遷が思想家たちの作ったフィクションを材料にして書いた莊子の伝記(『老莊思想』放送大学教育振興会 一九九六)

だと捉え、「莊子は実在しない仮空の思想家であろう」と列伝の莊周は物語であるとするが、しかしその実在性を疑うことはない。

『莊子』全体の中の最古の部分は、初めて「道」という窮極的根源的な実在を思索の中心にすえた齊物論篇の南郭子綦・顔成子游問答であるが、この問答が成書されこれをもって莊子が思想界に登場した時、恵子はすでに卒しておりその子の代になっていた

(齊物論篇)。それであるから、莊子の活動年代は紀元前二〇〇年を中心とする戦国中期に設定するのがよいであろう。司馬遷の想定は三十年〜四十年早すぎたのである。(同上)

池田氏は、齊物論篇の記述を『莊子』最古の部分と考え、その中に「故に堅白の味を以て終わる」とある記述を事実を記したものと捉え、莊子は、恵施が亡くなり、子の時代に生きてたとして、その活動期を紀元前二〇〇年を中心とする戦国中期と設定する。しかし、『莊子』の中にしばしば見られる恵施との議論は全て史実ではないとする氏が、この記述は事実を記したものであるとする根拠はいったい何か。むしろ従来は、「堅白」は公孫竜の考えであって、恵施のものではないと考え、この言説の莊周との直接の関わりを疑う方向にさえあった。いずれにせよ、氏はこの記述を事実と考え、

物語としての莊子の活動年代ではなく史実としての莊子の活動年代を捉えるためには、検討する材料の範囲をさらに広げて三十二条の莊子についての記述にとどまらず、『莊子』三十三篇全体を精読してその中から最古の部分を推測し、それを莊子その人の作と認めてその部分の成書年代を決定するという方法によるべきではないかと思う。(同上)

と、やはり、テクストの言説を歴史という時間軸に還元し、歴史の実在である莊周とその言説の一体化を目指そうとすることにおいて、津田、武内、金谷氏など従来の研究者の姿勢と何ら変わるところはない。ところが、このことを氏自らは次ぎのように捉え返す。

どの部分を莊子の自著と信じるかといった狭い世界に踞するのではなく、韓愈・蘇軾以来の批判精神を徹底させることのでき

る位置にいる現代の読者として、劉向ないし郭象の設定した内篇・外篇・雜篇などの区別、とりわけ韓愈・蘇軾以来形成されてきた外篇・雜篇に対する輕視、内篇・外篇・雜篇を構成する逍遙遊・齊物論・駢拇・庚桑楚などの部立て、などといった旧来の枠組みのすべてを自由に批判の対象としつつ、各篇各章の内容を可能な限り正確に読解・分析することを通じて、それらに代わって新たにこの学派の淵源・發生・系統・類別・展開などを体系的総合的に論じたいと思う。(同上)

これは恰も従来の研究方法を相対化したかの如くであるがそうではない。確かに氏は、莊周の自著にこだわることはいないが、『莊子』というテキストを「学派の淵源・發生・系統・類別・展開」といった思想史の展開の中に還元して位置付けるといふ意図のためには、その学派の担い手とアイデンティティについて、次のように言っている。

初期の道家は社会的な存在としては「是」「可」の肯定的な価値から見放された人々であったと思われる。すなわち、上述のような激動の社会を上手に乗りきり富と権力を手中にして得意の絶頂に立つ人々ではありえず、まさに正反対に、どこにも行く先や働く場を持たない自由な士大夫であったであろう。現代中国を代表する研究者である侯外廬などが、彼らを「亡国の運命に見まわられて悲觀した没落小貴族」とする(『中国思想通史』1)のは、莊子物語に拘泥しすぎている点を除けば、ほぼ穏当なところではなからうか。

政治的地位からも、経済的利益からも疎外され、果ては己の生死すらもままならぬと感じた彼らは、そのような己の生きること

に関する不安と苦しみを解消させたいという願いから、己の「非」であり「不可」であることを知らしめる我が内なる世間知や、あるいは「知」というもの一般に対して批判の目を向ける。(同上) 莊周という個人に還元はしないが、氏は結局学派の担い手集団を社会から疎外された存在と想定し、この想定の上に、テキスト『莊子』を「人間疎外の克服や主体性の確立」を中心問題としていたという読みが構想されるのである。氏は、莊子物語からは解放されたかもしれないが、思想史構築物語から解放されているとはいえない。

#### ④ まとめ

以上従来の研究を批判的に考察してきた。簡単にまとめると、津田氏は確かに考証主義という名の実証主義的研究を批判したが、しかし、思想史構築という点においては、武内氏以下の実証主義研究と大きな隔たりはない。つまり、作者を鳥有先生とするか莊周とするか、自著即ち原本『莊子』は現行本『莊子』のどの部分か、それが『莊子』の最古層の思想であり、思想史構築の原点になる、とする点では、木村氏を除いて大方違いはない。

さて、実証主義研究を批判してきた我々に新たな研究方法というものがあろうか。それを見出すために、まずは、作者とされている莊周・莊子について考察してゆこう。

#### 2 莊周・莊子とは誰のことか―『莊子』物語の解体

##### ① 『史記』以前のテキストの中の莊周

我々が莊周について考察する時、不可欠の資料は『史記』列伝である



が、その列伝を読む前に、先秦のテクストの中で莊周がどのような言説存在として記されているのか見ておきたい。

『荀子』の解蔽篇には次ぎのように莊子の学を批判した言説がある。

莊子蔽於天而不知人……由天謂之道、盡因矣。此數具者、皆道之一隅也。夫道者體常而盡變、一隅不足以舉之。曲知之人、觀於道之一隅而未之能識也。(解蔽)

天に蔽われて人を理解しないのが莊子だと言うが、これは莊子の事蹟・事実を記したのではなく、『荀子』による解釈であり、それも莊子、墨子、宋子などを「曲知之人」として批判するための自己中心的な解釈である。ただし、天に蔽われるほど天を重視し、その生き方が「因」であるということは、現在のテクスト『莊子』に容易に類似する言説を見つげられることから、『莊子』の思想の一面を言い表しているかもしれない。このことから、莊周なる人物が存在したと認めることは可能である。しかし、それは恐らくテクスト『荀子』の頃に既にテクスト化された『莊子』の中で言説化された莊周である。

『呂氏春秋』には、莊子の二つの言説が記されているが、有始覽は達生篇を、孝行覽は山木篇の語を引いたものであり、テクスト『莊子』に依存することなく莊周を記した言説であるとは言えない。このように『莊子』以外の先秦のテクストに、莊周という人物像を描くことができ、事蹟を記した言説を見出すことはできない。では、莊周は一体どこに存在するのであるか。

## ② 『史記』の中の莊周

『史記』列伝の莊周に関する記述は、簡単で以下の通りである。

莊子者、蒙人也、名周。周嘗為蒙漆園吏、與梁惠王、齊宣王同時。其學無所不闢、然其要本歸於老子之言。故其著書十餘萬言、大抵率寓言也。作漁父、盜跖、胠篋、以詆訛孔子之徒、以明老子之術。畏累虛、亢桑子之屬、皆空語無事實。然善屬書離辭、指事類情、用剽剝儒、墨、雖當世宿學不能自解免也。其言洸洋自恣以適己、故自王公大人不能器之。楚威王聞莊周賢、使使厚幣迎之、許以為相。莊周笑謂楚使者曰、千金、重利、卿相、尊位也。子獨不見郊祭之犧牛乎。養食之數歲、衣以文繡、以入大廟、當是之時、雖欲為孤豚、豈可得乎。子亟去、無污我。我寧遊戲污瀆之中自快、無為有國者所羈、終身不仕、以快吾志焉。

この記述の後半部分が、『莊子』の秋水篇、列禦寇篇の言説に基づいたものであることは間違いない。前半部分の記述に関しては、漆園の吏であったことはそれを確認する資料はないが、周という名は『莊子』に莊周という名が四ヶ所に記されている。また梁惠王、齊宣王と同時代であること及び莊子の思想の要は老子の言説に帰すという司馬遷の解釈⑥は、やはり当時司馬遷が手にした『莊子』に基づいたものである。『史記』は、テクスト『莊子』に記された寓言を基に記されたのであり、その莊周は明確に言説化された莊周である。テクスト『莊子』以外に莊周を巡る記述がない以上、たとえ莊周が実在していたとしても、それは既に『莊子』の中で言説化された莊周であって、莊周はテクスト『莊子』の外部には存在しない。つまり、莊周はすでにテクスト『莊子』の中にしか存在しないのである。従って『史記』の言説は殆ど『莊子』に回収される。『史記』に記された莊周とは、既にテクスト『莊子』において言説化されてしか存在していなかったのであり、それが生身の莊周を表すものでない

ことは明らかである。

では、『史記』の根拠となったテキスト『莊子』の中で莊周はどのよう描かれていたのであろうか。

### ③『莊子』の中の莊周および莊子

#### i 莊周について

莊周として記された言説は四つであるが、後世の者が記した天下篇のを除くと以下の三つである。

a 昔者莊周夢為胡蝶、栩栩然胡蝶也、自喻適志與、不知周也、俄然覺、則遽遽然周也。不知周之夢為胡蝶與、胡蝶之夢為周與、周與胡蝶、則必有分矣。此之謂物化。(齊物論)

b 莊周遊於雕陵之樊、睹一異鵲自南方來者、翼廣七尺、目大運寸、感周之類而集於栗林。莊周曰、此何鳥哉、翼殷不逝、目大不睹、蹇裳躩步、執彈而留之。睹一蟬、方得美蔭而忘其身。螳螂執翳而搏之、見得而忘其形。異鵲從而利之、見利而忘其真。莊周怵然曰、噫、物固相累、二類相召也。捐彈而反走、虞人逐而諍之。莊周反入、三月不庭。蘭且從而問之、夫子何為頃間甚不庭乎。莊周曰、吾守形而忘身、觀於濁水而迷於清淵。且吾聞諸夫子曰、入其俗、從其令。今吾遊於雕陵而忘吾身、異鵲感吾類、遊於栗林而忘真、栗林虞人以吾為戮、吾所以不庭也。(山木)

c 莊周家貧、故往貸粟於監河侯。監河侯曰、諾。我將得邑金、將貸子三百金、可乎。莊周忿然作色曰……(外物)

さて、上記引用の三つの寓言は、莊周が、夢に胡蝶となったこと、栗林で鳥を狙おうとした時の出来事、家が貧しくて監河侯に食糧を求めたこ

となど、具体的な事柄に即して語られた寓言である。前二つは事実かどうか確かめようがないが、胡蝶の夢を見ること、鳥を狙って弓を引いたことは、胡蝶や鳥に限定されなければ、確かにあると他者と共感でき、必ずしも莊周独自の体験である必要はない。従って、これに事寄せて次の言葉を語ることに意義があるのであり、特に莊周個人の事実あるいは事蹟を記そうとする意図があるとは思えない。このことは、成玄英の疏によれば魏の文侯である監河侯と莊子に対話をさせている二つ目の言説に明らかである。魏の文侯は平勢隆郎氏の『新編史記東周年表』(東京大学出版会 一九九五)によれば三九五年(従来は紀元前三八七年)に卒したとされている人物であり、三七〇年～三二八年の五十三年間位にあつた梁の恵王の二代前の王であり、三〇〇年前後に莊周なる人物が存在したとするなら、この記述は全く事実ではない。しかし、貧しきものが豊かなものに食糧を求めることも、他者と共有できる行為であると考えられる。従って、これらの言説を、『史記』が「畏累虛、亢桑子之屬、皆空語無事實……其言洗洋自恣以適口」と評したように、空虚で好き勝手な作り話即ち寓言とし莊周の事実を表さない言説であると切り捨てることは、これらが莊周その人の体験を記したものであると完全に認めてしまうことと同様に、全く学術的ではない。要するに、『莊子』は、莊周の生の事実を語るのではなく、他者も共有できる出来事を莊周に託して語っているのであって、これを事実かどうか、また莊周の自著かどうかという点で論じることにより余り意味はない。

#### ii 莊子について

次に、莊子が用いられた言説は三十数例ある。⑥これらの言説を、恵施と関連するもの、歴史上の人物と特定できる人物と関わるものに分け

て、莊周、莊子について考えてみたい。

a 惠施と対話議論する莊子

惠施と対話する莊子は以下の七例である。

惠子謂莊子曰、魏王貽我大瓠之種、我樹之成而實五石、以盛水漿

其堅不能自舉也、剖之以為瓢、則瓠落無所容、非不呶然大也、吾為

其無用而培之。莊子曰……(逍遙遊)

惠子謂莊子曰、吾有大樹、人謂之樗、其大本擁腫而不中繩墨、其小

枝卷曲而不中規矩、立之塗、匠者不顧。今子之言、大而無用、衆所

同去也。莊子曰……(逍遙遊)

惠子謂莊子曰、人故無情乎。莊子曰、然……(德充符)

惠子謂莊子曰、子言無用。莊子曰、知無用而始可與言用矣。天地非

不廣且大也、人之所用容足耳、然則廁足而執之致黃泉、人尚有用乎。

惠子曰、無用。莊子曰、然則無用之為用也亦明矣。(外物)

莊子與惠子遊於濠梁之上。莊子曰、儻魚出遊從容、是魚之樂也……

(秋水)

莊子曰、射者非前期而中、謂之善射、天下皆葬也、可乎。惠子曰、

可。莊子曰、天下非有公是也、而各是其所是、天下皆葬也、可乎……

(徐無鬼)

莊子謂惠子曰、孔子行年六十而六十化、始時所是、卒而非之、未知

今之所謂是之非五十九非也。惠子曰、孔子勤志服知也……(寓言)

有用無用に関する議論が三つ、情の有無、魚の樂しみ、善射、孔子に関する議論が記されている。これらの言説に、惠施との具体的な関係や、莊子の生活状況や生きる姿を髣髴とするような言葉を見出すことはできない。ただ、このように抽象的な議論即ち言説に生きた存在であると

言うことはできるのかもしれない。

b 莊子と惠施を巡る出来事

莊子妻死、惠子弔之、莊子則方箕踞鼓盆而歌。惠子曰、與人居、長

子老身、死不哭亦足矣、又鼓盆而歌、不亦甚乎。莊子曰……(至樂)

莊子の妻の死を惠施が弔う関係にあったことが記される。

惠子相梁、莊子往見之、或謂惠子曰、莊子來、欲代子相、於是惠子

恐、搜於國中三日三夜。莊子往見之、曰……(秋水)

惠施が梁の惠王の宰相であったという事柄が記されている。この言説から、莊子が、惠施に宰相の座を奪われるのではないかと危惧させたような存在形態の生き方、即ち諸侯王に遊説して政治的言説を売って歩く遊説家であったことが読み取れる。

惠施が莊子よりも先に亡くなったことが次の言説に明らかである。

莊子送葬、過惠子之墓、顧謂從者曰……(徐無鬼)

この惠施とはどのような人物なのか、他のテクストに見てみよう。『呂氏春秋』には、惠施の事蹟がいくつか記され、魏即ち梁の惠王に仕えていた人物であることが分かる。

惠子為魏惠王為法、為法已成、以示諸民、民人皆善之、獻之惠王、

惠王善之、以示翟翳。(審應覽)

また、『匡章謂惠子曰、齊王之所以用兵而不休、攻撃人而不止者、其故何也(開春論)』と記される匡章は、『孟子』滕文公下には『匡章曰、陳仲子豈不誠廉士哉』で始まる孟子との対話が記され、離婁下には、『公都子曰、匡章、通國皆稱不孝焉……』と、匡章の不孝を巡って孟子と公都子の対話が記されている。これらが事実であるなら、惠施は、言うまでもなく孟子と同時代の人物である。

また、次ぎのような言説もある。

匡章謂惠子於魏王之前曰……今公行、多者數百乘、步者數百人、少者數十乘、步者數十人。此無耕而食者、其害稼亦甚矣。(審應覽) 惠施が、「彭更問曰、後車數十乘、從者數百人、以傳食於諸侯(滕文公下)」と評される孟子同様に、多いときは後車數百乘、少なくとも數十乘を引き連れて諸國を遊説していたことを記している。

『戦国策』にも、惠施に関する以下のような記述が見られる。

張儀欲以魏合於秦、韓而攻齊、楚。惠施欲以魏合於齊、楚以案兵。

(卷二十二魏一)

齊、魏戰於馬陵、齊大勝魏、殺太子申、覆十萬之軍。魏王召惠施而

告之曰……(卷二十三魏二)

惠施が魏の惠王に仕えた人物であり、秦に仕えた連衡策を用いた張儀と対立した。張儀は『孟子』にも、「景春曰、公孫衍・張儀豈不誠大丈夫哉(滕文公下)」と記され、孟子とともに惠施と同時代を生きた人物だと言える。また紀元前二四二年の出来事である馬陵の戦いが記されていることから魏の惠王の時代であることに相違あるまい。これらのことから、惠施の事蹟が『史記』に記されていないことも、惠施は実在し、梁の

惠王と同時代を生きた人物だということに疑いの余地はない。とすれば、この惠施と関連する言説が『莊子』に十例もあり、実在した人物との議論・対話のうち最も多いことから、莊周が実在したとするなら、やはり『史記』が記したように、梁惠王、齊宣王の時代であり、惠施、張儀、孟子と同時代を生きた人物であると結論する以外にない。ところが、『莊子』には、この結論と齟齬する言説がある。それは、莊子と歴史上実際に存在した人物との対話として記されている。

c 実在の人物が登場する言説

諸侯王の固有名があげられたものを見てみよう。

昔趙文王喜劍、劍士夾門而客三千餘人、日夜相擊於前、死傷者咸百餘人、好之不厭。如是三年、國衰、諸侯謀之。太子悝患之、募左右曰、孰能說王之意止劍士者、賜之千金。左右曰、莊子當能。太子乃使人以千金奉莊子。莊子弗受、與使者俱、往見太子曰、太子何以教周、賜周千金……(説劍)

司馬彪によれば、趙文王とは、惠文王であり、胡服騎射を断行した武靈王の子である。在位期間は二九八年から二六六年。つまり、魏の惠王、齊の宣王の時代から一世代強降った時代の出来事になる。しかし、武内氏のように莊周を楚の傾襄王の頃の人物とするなら、この言説即ち説劍篇というテクスト自体は事実をコアにして作られた寓言なのかもしれない。

次は、魯の哀公との対話である。

莊子見魯哀公。哀公曰、魯多儒士、少為先生方者。莊子曰、魯少儒。哀公曰、舉魯國而儒服、何謂少乎……(田子方)

司馬彪は、「莊子與魏惠王・齊威王同時、在哀公後百二十年」と注している。魯哀公の在位期間は、四九四年から四六八年であり、司馬彪の注に一致する。従って成玄英は「如此言見魯哀公者、蓋寓言耳」とし、これを寓言すなわちフィクションに過ぎないと断ずる。魯の哀公が、魯の儒者の多寡を議論するのに相応しい相手であったかどうか考へなければならぬが、少なくとも、莊子の実在性を明らかにする考へなど毛頭なく、魏の惠王と同時代ではないとする意図が働いた言説であることに間違いはない。

以下は、具体的な王の名が挙げられていない言説である。

莊子釣於濮水、楚王使大夫二人往先焉。曰、願以境内累矣。莊子持竿不顧曰、吾聞楚有神龜、死已三千歲矣、王巾笥而藏之廟堂之上。此龜者、寧其死為留骨而貴乎。寧其生而曳尾於塗中乎。二大夫曰、寧生而曳尾塗中。莊子曰、往矣。吾將曳尾於塗中。(秋水) 楚王を司馬彪は「威王也」と注する。これは、先に見てきたように、莊周を魏の恵王齊の宣王と同時代とする考えに則った注釈である。この楚王が威王だとするなら、この言説はあながちフィクションとは言えず、威王が莊周を招聘するという事実があったのかもしれない。勿論、後半の對話が実際にあったかどうかは問題ではない。

莊子は魏王とも對話している。

莊子衣大布而補之、正廩係履而過魏王。魏王曰、何先生之儂邪。

莊子曰、貧也、非儂也。……(山木)

司馬彪によれば、魏王は、魏の恵王である。これも莊周を恵施と同時代人としての注釈と考えられるが、この言説は、先に見た外物篇の監河侯と莊周の對話を想起させる。貧しき莊周が共通して描かれるのだが、時代としては約半世紀の差がある。

以下は、固有名は記されるが、それが実在の人物かどうかはわからない言説である。

宋人有曹商者、為宋王使秦。其往也、得車數乘、王說之、益車

百乘。反於宋、見莊子曰、……(列禦寇)

司馬彪によれば、宋王は偃王であり、在位期間は三三二年から二七七年までの長きに及び、このような出来事があった可能性は否定できない。莊子の発言を考えると、次ぎの言説は、この同工異曲である。

人有見宋王者、錫車十乘、以其十乘驕稚莊子。莊子曰、河上有家貧、恃緯蕭而食者、其子沒於淵、得千金之珠。(列禦寇)

商大宰蕩問仁於莊子。莊子曰、虎狼、仁也。曰、何謂也。莊子曰、父子相親、何為不仁(天運)

商大宰蕩に關して、司馬彪は、「商、宋也。大宰、官也。蕩、字也」と注している。宋の大宰の官にある蕩という人物であるが、それが実在した人物か、もしそうだとすると何時の時代であるのか、それは明確ではない。やはり虚構なのかもしれない。

以上見てきた言説は、実際に存在した人物あるいはある程度推定できる人物が登場するものであるが、だからといって実際に生じた出来事が記されているという確証はない。これらの言説の力学は、莊周という人物を照らし出す方向へ向けられたものではなく、むしろ恵施と同時代に生きたと想定される莊周を解体する方向性にあると言えよう。従って、これらの言説から、テクスト『莊子』の解釈に唯一絶対の意味と方向性とを与える生きた莊周の姿を抽象し構築することは出来ない。

#### d 遊説する莊子

以上見てきた以外にも、莊子を巡る言説があるが、それらから一つの莊子像を抽出してみたい。

莊子之楚、見空髑髏、髑然有形、撒以馬捶、因而問之。(至樂)

對話の相手が空髑髏であることから、この寓言がフィクションであることは間違いない。しかし、莊子が楚に行ったことは、あり得ると考えられよう。山木篇の冒頭に次の言説が記されている。

莊子行於山中、見大木、枝葉盛茂、伐木者止其旁而不取也。問其故、曰、無所可用。莊子曰、此木以不材得終其天年(山木)

大木を巡る寓言の一つであるが、この山中を行く荘子の姿から、また先にあげた秋水篇の「恵子相梁、莊子往見之」などから、旅をする荘子をイメージすることが出来る。莊周が『莊子』に記された楚、魏、趙魯などを遊説して回った事実があったかどうかは別にして、莊周が諸侯国間を遊説して歩いたことを示していると見えよう。これをコアにして、『莊子』のなかで荘子は諸侯国間を遊説する物語が創られ、そのような存在形態を生きたる人物として造形されたのである。

#### ④ まとめ

以上『莊子』が明示される言説から、莊周・莊子を、恵施との議論にあるように無用の用などを説きながら魏、楚などを遊説して回る言葉に生きた遊説家であるが、貧困に苦しみながらも楚王の招聘をにべも無く断るような矛盾した存在であった、とは言えよう。しかし、莊周・莊子を巡る言説に記された出来事が、莊周の事実であるかどうか確かめる術を持たない我々には、これらの出来事の体験者として、或はこれらの言説の作者として莊周が存在するかしないかを確定することも、莊周その人に近づくこともできない。莊周・莊子とは、即ちテキスト『莊子』が言説により創りだした言説的存在である。従って、たとえ『莊子』の作者莊周が存在していたとしても、その存在を『莊子』以外からは辿れない以上、テキストに回収されるテキスト内存在に他ならない莊周・莊子を、『莊子』のテキスト外に作者として定位させることは既に不可能なのである。

ところが、中国学研究においては、常に作者はテキストの意味と意味化の中心に据えられ、絶対化されてきた。この実証主義研究物語の

中では、時代、作者、作品は動かすことのできない安定した因果関係の連鎖の中にあり、そこに整合性と合理性があるという錯覚は、解读者に解釈の快楽を齎し、結果解读者たちは、できうる限りの証拠を収集し、共通点を見出し、そこに道筋をつけ、実証主義の名の下にその因果関係を強固なものにしようとしてきた。しかし、以上見てきたように、莊周と『莊子』の関係が明らかにできない状況において、推論と可能性を根拠に繰り返される実証主義研究とは決して科学的根拠を持つものでも唯一無二の研究方法でもないことは明らかである。

莊周・莊子が実在であるのか非実在であるのかはもはや問題ではない。我々が注意しなければならないことは、テキスト内存在である莊周・莊子と『莊子』の作者を無意識の内に一体化していることである。このことを反省し、テキストとテキスト内存在である莊周・莊子の関係を考えた時、テキスト内存在である莊周・莊子は、作者でもなければ寓言の語り手でもなく、一寓言中の登場人物としての語り手に過ぎないことが分かる。こうして初めて、大文字の作者莊周・莊子は解体されるのである。ロラン・バルトが『物語の構造分析』（みすず書房一九七九）で明らかにしたように、記号論・テキスト論的には、作者は「作者の死」として既にその存在は相対化されている。解釈や読み手に、作者が絶対的方向性を与えることも、神の目を備えることもない。ミシェル・フーコーは、次のように言っていた。

作者名は、固有名詞のように言説の内部から言説を産出した外部にいる現実の個人に向うのではなく、いわばテキスト群の境界を走り、テキスト群を輪郭づけて浮きあがらせ、その稜線を辿って、その存在様態を顕示する、あるいははすくなくともその存在様態を

性格づける……(作者)の機能とは従ってある社会の内部における若干の言説の存在と流通と機能の様態の特徴を指す(『作者とは何か。』哲学書房一九九〇)

氏の考える作者とは、時代の中である方向性を持って語られる言説集の存在を縁取るに過ぎない存在であり、実体的な存在としてあらかじめ与えられているのではない。『莊子』のように、作者とされる莊周及びその後学が、テキストからもその実像に迫ることの困難なテキストにおいて、テキストの外部に作者を立てることは論理的に不可能であるが、だからと言って、人物を変えて時代というコンテキストを作るとすることも相対化されなければならない。『莊子』研究において、テキスト外に莊周が存在し所謂原本『莊子』を記し編纂したということを実証していくことは、テキストには作者が存在しその考えがテキストに記されているという思い込み、と思想史構築の欲望に他ならない。確かに作者が存在しなければテキストは生成されない。しかしテキストが生成されることと、テキストが読み解かれることは全く異なる営みである。

実在した莊周・莊子という作者幻想が解体された今、再び『莊子』というテキストとは何かを考えてみる必要がある。

## 二 テキスト『莊子』

### 1 先行研究批判

テキスト『莊子』を巡る従来の研究は、前節で見たように、作者莊周と密接にかかわるとする視点から、その編纂過程を追い、現行の『莊

子』というテキストがどのように形成されてきたのか思想史的展開として跡づける、『莊子』形成研究であった。しかし、それら以外にも津田氏の考察を発展させ、現行の『莊子』というテキストの構造について考察する赤塚忠氏の研究がある。それは、「寓言の構成によって類型を求め、それぞれの構成の細部ならびに行文・修辞などの相互の比較によって、新古を推定してみよう。」と、「老聃に託するものを中心として」「孔子に託するものを中心として」「莊子に託するものを中心として」「孔子に託するものを中心として」「莊子に託するものを中心として」などと分類検討し、それぞれの寓言及び論説がどのように展開するかを論じ、前期、中期、後期、『呂氏春秋』前後、『淮南子』前後の五期に配当するものである。ここに注目すべきは、

孔子と顔淵との問答に托する寓話はすでに顔淵が孔子の高弟であるという所伝を前提としている。顔淵が『論語』所伝の「有れども無きが如く、実つれども虚しきが如き」(泰伯篇)謙虚な人物であるということ、好学であるということ(先進篇)などは、『莊子』中にはほとんど見えていない。

とし、「孔子とその門弟との問答の形式をとるものは、孔子教団の伝説が固定したのちのものである」と、所伝、伝説という言葉テキストをコンテキストとしてテキスト『莊子』が形成されたことを示唆する点である。これは正しく、ジュリア・クリステヴァがミハイル・バフーチンを読み解いて

どのようなテキストもさまざまな引用のモザイクとして形成され、テキストはすべて、もう一つの別なテキストの吸収と変形に他ならないという発見である。相互主体性という考え方にかかわ

て、相互テクスト性〔Intertextualité〕テクスト連関」という考え方が定着する。」（『記号の解体学〔セメイオチケ〕』セリカ書房 一九八三）

と言う、相互テクスト性即ちインターテクスチュアリティに他ならない。このように、氏が、テクストが他のテクストに基づきつつ形成されるという、インターテクスチュアルな関係を『莊子』と『論語』などのテクストとの間に読み取っていたことと、「混冥寓話（二二二）」は、物自化寓話から翻案したのではないかと、『莊子』テクスト内での寓言間のインターテクスチュアルな関係を「翻案」と分類した視点は重要である。勿論、氏がインターテクスチュアリティを自覚していたかどうか不明だが、『莊子』寓言を、従来の実証主義的研究とインターテクスチュアルな寓言分析を融合させてみ解しようとした画期的な研究である。

しかしながら、氏の視点は、『莊子』寓言を、「安時処順」、「儒家批判」といった主題、「『老子』と相表裏する思想がある」として思想、寓言の構成、「孔子教団の成立していたことを前提とし、その経学が重要になりつつあった漢代の情勢を反映して、複雑な構想の寓話となっている」として時代背景、「六経の目が定まるのは、早く見ても漢の武帝の初年」として語彙などの点から分類分析するものであった。これは、やはり武内氏を初めとする実証主義研究の立場に立ち、使用される語句がいつの時代に用いられるようになったのかを考えてその時代を、他のテクスト或いは思想家の用いると語句の類似するものはその影響を受けたグループの言説であり、時代が確定できる語

句を含む場合はそれ以降の言説であると推定し、思想史へと『莊子』の言説を回収するものである。勿論、ここには、思想史構築の欲望と、時代が思想を生む即ちコンテクストがテクストを生成するという未だ実証されていない大前提が存在し、これが氏の限界であったと考えざるを得ない。

次に、このような研究を批判的に継承した佐藤明氏の研究を見ておきたい。氏は、養生主篇の庖丁寓言を取り上げ、その形式を分析して、達生篇の痾僕丈人寓言、天道篇の輪扁寓言などを、「ほぼ同じ形式の説話」として形式の相似性を抽出し、

一個人が思想なり見解を文字で表現する場合、異なった作品であっても表現形式あるいは文体の上に、その個人が持っている特徴が現れるものであり、時と場合によって異なった表現なり文体を自由に駆使することは、考えにくいことである。……ある一個人がこれら一連の説話を創作したと断定するわけにはいかないが、一個人を中心にした一つの考えを持つグループがあり、同じ時期にある気運の中で創作された可能性はある。また同じグループではなくてもある作品から刺激を受け同様の形式の作品が作られる可能性はある。

と極めて曖昧な結論を導き出す。勿論赤塚氏の分類に対する反論ではあるが、寓言の形式と文体（文体をどのように理解しているのか明確ではないが）をもとに、各寓言を論じることには意味があると思われる。ただし、思想が表現に反映されるといった無反省な言語観と、寓言に一個人たる作者を想定したり、あるいはそれを取り巻くグループといった時代性を導入する点は、相対化されなければならぬまい。



また氏は、齊物論篇の論説部が「一貫した論理的展開を持った文と考えることには無理な点がある」とし、「この部分が本来『老子』と同じような語録であったと考えたい。」と言う。その根拠に、『老子』との形式の相似性、「以明」「因是」など類似するテーマの羅列を挙げておられる。勿論このように論じる根拠には、所謂原本『莊子』なるテキストの存在を信じて疑わない視線がある。この視線はいうまでも無く、初めのテキスト『莊子』の作者（必ずしも莊周なる人物とは限らない）の思想が現行本『莊子』の最古にして根本の思想であるという、テキスト『莊子』を思想史という流れに還元しようという解釈の欲望に他ならない。

我々は、このような原本『莊子』の呪縛、言い換えれば客観的研究方法とされる実証主義研究方法なるものから解放されなければ、従来同様、莊周が実際に存在したのか、どの部分が自著であるのか、『莊子』のどの部分がいつの時代に書かれたのか、といったことを、決して客観的に求められたわけではないにもかかわらず客観的とされるテキストの外部を導入することによって、強引に解釈する手法に絡め取られてしまうことになる。

ところが現状は、今なお多くの研究は、余りに安易に、時代あるいは思想史の流れへと『莊子』の言説の意味を回収させてしまうか、また逆に時代あるいは思想史の流れを根拠に『莊子』の言説の意味を矛盾なく解釈しようとし、いまだに『莊子』というテキストと時代あるいは思想史の流れとが一体如何なる関係にあるのかは論じられることのないまま、意味の統一と矛盾の解消のために時代と思想史は用いられる。ここから得られた解釈は、当然ある種の整合性があり、その

強固さと確からしきの度合いが研究の権威へと祭り上げる。しかし、テキストと時代・思想史の流れはそう安易に結び付けられる関係にあるのだろうか。そもそもテキストの外部に、時代・思想史の流れが客観的実体的に存在するのだろうか。テキストと時代あるいは思想史の流れを分離して、その間に関係することを抜き出してきてテキストを解釈するという所謂実証主義研究方法を一旦相対化し、テキストと時代・思想史といったコンテキストが如何なる関係にあるのかを考えながら、テキストの読みの可能性を探っていかなければならないのではないだろうか。

本章は、『莊子』の寓言、重言、卮言が如何なる概念であったのか読み解くことで、『莊子』が如何なるテキストであるのかを明らかにし、『莊子』研究の新たな視座を見出そうとするものである。

## 2 寓言と重言

### ① 寓言とは何か

『史記』は、「莊周列伝」において「其著書十餘萬言、大抵率寓言也」と評し、「作漁父、盜跖、胠篋、以詆訛孔子之徒、以明老子之術。畏累虛、亢桑子之屬、皆空語無事實。」と解釈する。漁父、盜跖、胠篋は孔子の学徒を批判するものであり、畏累虚、亢桑子などは実事のない空語即ち虚構であると。司馬遷の理解は、『莊子』というテキストをほぼ寓言だとするが、これは、次ぎの寓言篇の言説から採られた言葉である。

寓言十九、重言十七、卮言日出、和以天倪。（寓言は十に九、重言は十に七、卮言は日に由で、和するに天倪を以てす。）

『莊子』というテキストの九割が寓言であり、七割が重言で、それらは日々語られながら、天倪に調和した卮言であった。この寓言については、以下のように定義つけられる。

寓言十九 藉外論之。親父不為其子媒 親父譽之 不若非其父者也。非吾罪也 人之罪也。與己同則應 不與己同則反 同於己為是之 異於己為非之。(寓言は十に九は、外を藉りて之を論ず。親父其の子の為に媒せざるは、親父之を譽むるは、其の父に非ざる者に若かざればなり。吾が罪に非ざるなり、人の罪なり。己と同じければ則ち應じ、己と同じからざれば則ち反するは、己に同じければ之を是とするを為し、己に異なれば之を非とするを為せばなり。)

寓言は、『莊子』の言説の九割を占めるが、それは外即ち自分ではない他者の口を借りて語らせたものである。何故なら、父親が子供の媒酌をしないのは、父親が子供を誉めるよりは、他人が誉めたほうが良いからである。それが人というものであつて、私の責任ではなく、人の責任である。人は、自分と同じであれば同調するが、自分と同じでなければ反撥し、自分と同じであれば肯定し、自分と異なっていれば否定するものだからである。

従来は、寓言を、「自己の意見を自己の意見として直叙しないで、外物に託して寓意的に論じた言葉を使うのであろう。」(木村英一「莊子の卮言」『東方宗教』一三・一四合併号 一九五八年)、「言うべきことを他の物事で間接的に言い表すもの」(赤塚忠『莊子』集英社 一九七八)、「他事にとよせて説いたことば」(金谷治『莊子』岩波文庫一九八三)と解釈されてきたが、このような解釈で充分なのだろうか。在宥篇には以下のような言説がある。

世俗之人、皆喜人之同乎己、而惡人之異於己也。同於己而欲之、異於己而不欲者、以出乎衆為心也。(世俗の人、皆人の己に同じきを喜びて、人の己に異なるを惡むなり。己に同じきは而ち之を欲し、己に異なるは而ち欲せざるは、衆に出づるを以て心と為せばなり。)

以上から、『莊子』の寓言が、自分のこととして発話するのではなく、他者に仮託して、他者の考え方に合わせながら発話させることと、発話させた言説であり、それは、人々が他者の考えに對してどのように対応するのかを充分に認識し、外即ち自分ではない他者に人々が共有する認識に合わせて語らせれば、對話の相手・読者を説得できると考えたうえでの言説であることが読み取れる。寓言とは、他者の心理を見抜き巧みに利用して言説の説得力の高さを求める極めて戦略的な言説のことであった。

## ②重言とは何か

次に、重言については以下のように記される。

重言十七、所以己言也、是為耆文。年先矣、而無經緯本末以期年者、是非先也。人而無以先人、無人道也。人而無人道、是之謂陳人。(重言は十に七、己もて言ふ所以なるは、是れ耆文為ればなり。年先んずれども、經緯本末以て年者に期す無き者は、是れ先んずるに非ざるなり。人にして以て人に先んずる無きは、人道無きなり。人にして人道無きは、是れを之れ陳人と謂ふ。)

『莊子』の言説の内の十に七である重言とは、自らの言葉として述べたものであり、それは様々な体験を積んできた立派な長老だからである。ただし、ただ年長であるだけで、言葉が長老に相応しく本

末や筋道が通ってない者は、人に先んじ優れた者とは言えない。年長者でありながら人より優れていない者は、人の道が分かっている者で、それはただの年寄りに過ぎない。

郭象は「以其耆艾、故其重之、雖使言不借外、猶十信其七」と注し、外に借りない耆艾の自身の言説を重言だと解釈した。成玄英の疏「耆艾、壽考者之稱也。己自言之、不籍於外、為是長者、故重而信之、流俗之人、有斯迷妄也」からも、萬言が外に借りたものであるのに対応させて、重言は耆艾即ち年長者が外に借りることなく自己の言葉として語るものであり、それが長老であることから、その言葉を重んじ信じるのであると理解している。

にもかかわらず、林希逸の「己、止也。己言、可以止其爭辯也」(『莊子口義』)との解釈以来、陳鼓應の『莊子今註今譯』、王叔岷の『莊子校註』においても同様の解釈がとられる。日本では、木村英一氏が「莊子の卮言」で次ぎのように言っていた。

「重言」とは、自分の意見を自分勝手な言葉で表現したものでなく、既に人口に膾炙して世人に重んぜられている長老の格言を祖述し、その權威を利用して對者を説得する言論を言うのである。う。(『東方宗教』一三・一四合併号 一九五八年)

この「長老の格言」と限定する解釈には、重言を引用とする意識が伺える。福永光司氏は、『莊子』(朝日新聞出版 一九六〇)において、「己」を「止」とし、重言を「古老の言を重ねて説く、すなわち古老の言葉を引用して、その言葉に眞理を語らせる表現方法をいう」と解釈して、明確に古老の言の引用だという。

また、赤塚忠氏は、「己」を「尽くす」と読んで、重言を、「論じよう

とすることを、もうすでに言い尽くしているものである」(『莊子』(全釈漢文大系 集英社 一九七七)と解釈しながら、語釈では「萬言と對にして解すれば、古人の言を引用し、これに重ねて言うことの意に解すべきであろう」(同上)とするが、これは二つの異なる解釈であつて、重言が長老の言葉である場合と、それに重ねて述べられたものである場合の二つが考えられる。つまり重い言葉なのか、重ねられた言葉なのか、あるいはその両方を指すのか、氏の考えは明確ではない。

池田知久氏も、「尽くす」に読んで、重言を「長老の言を借りて重みをつけたことば」(『老莊思想』放送大学教育振興会 一九九六)と解釈し、長老の言を借りる者が想定され、その者が自らの言葉の重要さを示そうとするものだとする。つまり、長老の言を引用しながら重みをつけた自己の議論を尽くす言説にならうか。いずれにせよ、長老の言説は、借りられ引用されるという解釈に止まるものである。

ところが、宋の呂惠卿は『莊子義』において、「何謂重言十七。同己則應而為是、異己則反而為非。我所以言於人者、欲其應不欲其反也。故因其心之所重、耆艾之人而言之、以己所重、猶己言也。」と、「己言」とは莊子が重んじること耆艾に託して言わせることであり、それはそのまま莊子の言即ち重言だと明確に解釈した。現代の『莊子』解釈書の中では、森三樹三郎氏の『莊子』(中公クラシックス 二〇〇二)のみが、「己の言う所以」と「己」と読むのみである。重言を解くこの「己」あるいは「己」を巡ってこのように解釈されてきているが、萬言の説明に用いた「外」に借りるに対応して外に借りない言葉即ち「内」からの言葉であり、これは他者に対する「己」でなければならぬ。従って、「己」は「己」でなければならぬ。このように読む森氏の解釈は、「私

自身の語ることばではあるが、これを古老のことばとして述べたものである」であり、呂惠卿と一致している。作者が存在することが自明の前提であった時代においては、当然にして穩当な解釈である。しかし、「作者の死」を経験した今、作者の意図が重言を貫くと考えるよりは、重言は、耆文が自己の言葉として自ら語ることと語ったことば、と解釈しなければなるまい。

以上要するに、『莊子』において、外に仮託し、他者の考えに合わせながら自説を説く説得戦略である寓言において、外とは莊子以外の語り手、即ち赤塚氏が言うところの寓言というテキストが生成された時代の「所伝」、即ち既に語り伝えられ定着した人物即ち耆文であり、また言及の対象であり、かつ人々が共有している時代の認識である。一方、重言とは、『莊子』の立場から言えば、耆文という外に託した言葉寓言であるが、耆文からすれば自らが自らの経緯本末即ち経験に基づいて語る重みのある言説のことばであった。

この解釈の妥当性を、以下別の視点から考えてみたい。

### 3 寓言という語りの戦略―引用から語りへ―

先秦諸子のテキスト編制がいかなる傾向性を示すのかを考えたとき、一体何を考察の対象とすればよいだろうか。実は、『莊子』において最もしばしば召還される耆文は孔子であった。孔子は、『孟子』は勿論『韓非子』に至るまで先秦諸子のテキストにしばしば召還される存在である。この孔子が、何を説いたかではなく、召還されることそれ自体即ち孔子という機能について考察することで、テキスト編制

の傾向と、『莊子』寓言あるいは重言の言説構造及び言説戦略があきらかになるのではないだろうか。そこで本節では、『孟子』、『荀子』と『莊子』を比較対照し考察することにする。

『孟子』と『荀子』に共通していることは、自らの言説中に孔子の言説を引用する点である。

まず、『孟子』には、孔子の言葉の引用が三十一箇所二十例見られ、これらのうち、『論語』と重複する言葉は、以下のものなど五例に過ぎない。

孔子曰、求非我徒也、小子鳴鼓而攻之、可也。由此觀之、君不行仁政而富之、皆棄於孔子者也、況於為之強戰。(離婁上)

孔子曰、里仁為美。擇不處仁、焉得智。(公孫丑上)

また『論語』に見られる言葉と見られない言葉が混在するものが六例ある。

孔子曰、君薨、聽於冢宰、歎粥、面深墨、即位而哭。百官有司、

莫敢不哀、先之也。上有好者、下必有甚焉者矣。君子之德、風也。

小人之德、草也。草上之風必偃。(滕文公上)

更に、『論語』には見られない言説が、「孔子曰、道一、仁與不仁而已矣(離婁上)」を含めて十九例見られ、これが最も多い。以上、『孟子』における孔子の言説は、現行本『論語』に無いものがあるとはいえず、孔丘自身の言説として引用されたものであり、「是故孔子曰、知我者、其惟『春秋』乎。罪我者、其惟『春秋』乎」(滕文公下)ともあるように、孟子が自己の考えを語る中で、その正当性を保証する場面に引用される。従って、引用された言葉は短く簡潔である。

孔子曰、舜其至孝矣、五十而慕。(告子下)

孔子曰、大哉、堯之為君。惟天為大、惟堯則之。蕩蕩乎、民無能名焉。君哉舜也、巍巍乎有天下而不與焉。(滕文公上)

一方、『荀子』にも、孔子の言葉の引用は以下の例を含めて九例ほど見られる。

孔子曰、巧而好度、必節、勇而好同、必勝、知而好謙、必賢。此之謂也。(仲尼)

故孔子曰、知者之知、固以多矣、有以守少、能無察乎。愚者之知、固以少矣、有以守多、能無狂乎。此之謂也。(王霸)

やはり短文であり、「此之謂也」と結ばれるように、自説の正当性を孔子の言葉で保証するものである。但し、『荀子』が引用する孔子の言説は、現行本『論語』には一切見られない。

儒效篇に次の記載がある。

客有道曰、孔子曰、周公其盛乎、身貴而愈恭、家富而愈儉、勝敵而愈戒。(儒效)

この客の言葉は、荀子によって孔子の言葉ではないと否定されるのだが、このことは、『論語』『孟子』『荀子』に記された言葉以外にも、孔子のものとして口承された言葉があったことを示している。勿論その言葉は必ずしも孔子その人が実際に語った言葉であるとは限らない。「孔子が語った言葉」とされることに意味があったわけである。孟子も荀子も共に孔子を聖人と仰いだのだから。このことは、『論語』の成立の問題を示唆し、所謂儒とされる各学派に口承で伝えられた孔子の言説に異同がありそれらの言説の中から取捨選択が行われていたことを示していると共に、孔子の自身の言説の価値が認められ、引用されていたことを示している。孔子は、その言説と一体化されて引

用の中に存在したのである。

『荀子』において注目すべきは、次ぎの少正卯説話に明らかのように、所謂引用ではなく、孔子が門人に対して語る言説が二十一例あるということである。

孔子為魯攝相、朝七日而誅少正卯。門人進問曰、夫少正卯、魯之聞人也、夫子為政而始誅之、得無失乎。孔子曰、居、吾語女其故。

人有惡者五、而盜竊不與焉。一曰心達而險(宥坐)

この言説を読み解いた渡辺卓氏は、次ぎのように言う。

少正卯誅殺説話は、そこに登場する孔子の修辭や思想のみならず、その plot の基底に横たわる思想までが上引した「荀子」諸篇(非十二子、解蔽、大略、正論、非相、儒效、仲尼)のそれと一致または類似する。(「少正卯—孔子説話の思想史的研究(その四)」『東方学』5 一九五二 引用文(一)内引用者)

氏は、修辭と plot に着目して、「父子を教化した説話と共に荀子、一步を譲つてもその門下の手になるに違いない」と作者について推論し、以下のように結論する。

ここに現われる孔子は王者の理想的刑罰を提唱した荀子自身の投影であり、少正卯はかかる荀子が反撥し抵抗した思想家たちを粉本として設定されたものである。換言すれば、荀子学派に於ても孟子などの場合と同様、孔子像の彫琢に精進していたのであるが、そこに形成された孔子像は、彼自身の思想や感情を結晶させたものにほかならなかった。

氏に拠れば、少正卯説話とは荀子あるいはその弟子が他の篇の言葉を参考にして書いた説話であった。これは、孔子の言説が、口承によつ

て受け継がれていた孔丘の発話即ちパロールの引用から書記即ちエクリチュールにおける語りへと変化したことを意味している。孔子の言説を「引用する」ことは、自らの言説の正当性を孔子の言説の引用によって根拠付けるか、あるいは、孔子の言葉の解釈を通して自説を展開するものである。従って、それは、孔子の言説の肯定が前提である。ところが、孔子が「語る」ことは、先秦の言説空間において既に形成された孔子像と孔子の言説の相対化であり、作り替えでもある。『荀子』というテキストが孔子に語らせたことは、孔子の言葉の引用ではその内容を表現しきれないテキストへと変化していることを示している。つまり、『荀子』は、孔子の言説を自説の正当性と根拠を支えるために引用すればよかつた世界を脱し、孔子に語らせ孔子像をズラセル以外にない社会・世界をコンテキストとしていたのである。だからと言って先秦のそれぞれのテキストに共通するコンテキストであつたわけではない。孔子の言説とテキストの思想的距離によって、孔子を引用することで十分であるのか、あるいは語らせなければならぬのかが選択される。従って、『孟子』は、孔子を引用すれば十分であると時代というコンテキストを認識していたのであり、『荀子』の荀卿の著述であろうとされる部分は引用で事足りたものが、後には語る孔子を必要とし召喚したのである。

『莊子』において、孔子は、『荀子』などよりはるかにしばしば語る。以下は、顔淵との対話である人間世篇の心齋寓言の一部である。

仲尼曰 齋 吾將語若 有心而為之 其易邪 易之者 曠天不官。

顔回曰 回之家貧 唯不飲酒 不如葷者數月矣 如此 則可以為齋乎 曰 是祭祀之齋 非心齋也 回曰 敢問心齋 仲尼曰 若

一志 無聽之以耳而聽之以心 無聽之以心而聽之以氣 聽止於耳 心止於符。氣也者 虛而待物者也。唯道集虛。虛者 心齋也。

この対話から、『論語』の孔子をイメージすることは難しい、これは、次ぎの大宗師篇の坐忘寓言においても同様である。

顔回曰 回益矣 仲尼曰 何謂也 曰 回忘仁義矣 曰 可矣 猶未也 他日復見曰 回益矣 曰 何謂也 曰 回忘禮樂矣 曰 可矣 猶未也 他日復見曰 回益矣 曰 何謂也 曰 回忘忘矣。

仲尼蹴然曰 何謂坐忘 顔回曰 墮肢體 黜聰明 離形去知 同於大通 此謂坐忘。

この寓言が、『論語』に見られるような言葉と一体化されて伝えられた所謂所伝の孔子像を解体するものであることは明らかである。それも孔子を否定批判の対象とすることによってではなく、孔子が語る言葉によって、『荀子』とは異なり、『莊子』の場合はラディカルに孔子を解体し、新たに作り変えるのであるが、そこには引用などは一切なく、語りという言説編制へとシフトしてしまっている。

木村氏をはじめ多くの解釈が、格言や長老の言説の引用としているが、これは引用などではなく、彼らが生きてきたとされる経緯をコンテキストとする語りそのものであった。『莊子』の重言とは、単なる締め言葉などではなく、語り手が自らのこととして語る重厚な言葉なのであった。しかしそれは、読者あるいは聞き手を、自らの経験に照らして人の道を語ることができる固有のコンテキストを背負った耆艾に対する共通認識の場に立たせて、耆艾が語ることで『莊子』の世界に引き込みようとする戦略の言説であると同時に、その耆艾の像を解体し再構築する語りの技術だったのである。

大室幹雄氏は、『莊子』のことを「空白のことば」と論じたが(『正名と狂言』せりか書房 一九七五)、『莊子』の寓言とは、意味のないフィクション、あるいは交換価値のない言説ではなく、他者を説得するための戦略的言説即ち語りであると同時に、この語りによって語り手を解体構築する新たな言説戦略に他ならなかったのである。

#### 4 重言に見る固有名の戦略

孔子は言うまでもなく耆文であるが、『老子』が一切の固有名を用いないという表現を採用した言語戦略のテクストであった⑥のに対して、『莊子』は、孔子は勿論、老聃などの人名、濠梁といった地名などたくさん固有名が用いられている。この固有名に『莊子』というテクストの戦略が読み取れないだろうか。

語り手の固有名を基準に『莊子』の言説を分類すると、以下の五種類に分けられる。

①顔回、子貢、子路、恵施、老聃など他のテクストによって確認できる固有名を實在の固有名とし、これらのみを用いた寓言 ②實在の固有名と支離疏、肩吾、連叔、齧缺・王倪、長梧子など他のテクストに見ることのできない固有名即ち架空の固有名が同時に用いられた寓言 ③架空の固有名のみが用いられた寓言 ④固有名ではないが、動物などある存在に借りて語る寓言 ⑤固有名も動物なども用いられない論説。そこで、『莊子』の寓言、論説を以下のように分類した。⑦

#### ①實在の固有名のみを用いた寓言 77章

1-2 堯・許由対話 1-4 恵子・莊子対話 1-5 恵子・莊子大

樹寓言、2-4 堯舜対話 2-8 胡蝶寓言 4-1 顔回・仲尼対話

4-2 葉公・仲尼対話、4-3 顔闔・蘧伯玉対話 4-7 狂接輿寓言、5-4 哀公・仲尼対話、5-7 恵子・莊子対話、6-7 子貢・

孔子対話、6-8 顔回・仲尼対話、6-10 顔回・仲尼対話、12

1-9 孔子・老聃対話、13-6 堯・舜対話、13-7 孔子・老聃対話、14-5 孔子・老聃対話、14-6 孔子・子貢・老聃対話、1

4-7 孔子・老子対話、17-3 孔子・子路対話、17-4 公孫龍・

魏牟対話、17-5 莊子濮水寓言、17-6 恵子・莊子対話(鷓鴣

寓言)、17-7 恵子・莊子対話(濠梁寓言)、18-2 恵子・莊子

対話、18-5 子貢・孔子対話、18-6 列子種機寓言、18-4

莊子・空齋饜対話、19-2 列子・閔尹対話、19-4 顔淵・仲尼

対話、19-5 周威王・田開之対話、19-6 仲尼柴立論、19-1

9 桓公・皇子対話、20-1 莊子・弟子対話、20-7 孔子・顔回

対話、20-6 魏王・莊子対話、20-9 陽子寓言、21-1 魏文

侯・田子方対話、21-3 顔淵・仲尼対話、21-4 孔子・老子対

話、21-5 哀公・莊子対話、21-6 百里奚寓言、21-8 臧丈

人寓言、21-11 楚王・凡君対話、22-5 孔子・老聃対話、2

2-13 冉求・仲尼対話、22-14 顔淵・仲尼対話、24-5 莊

子・恵子対話、24-6 莊子・恵施寓言、24-7 桓公・管仲対話

24-8 狙巧寓言、24-10 楚王・仲尼対話、25-4 子路・孔

子対話(陸沈寓言)、26-2 莊周・監河侯対話、26-3 任公子

大鈞寓言、26-5 老萊子・仲尼対話、26-6 神龜寓言、26-1

7 恵子・莊子対話、27-2 恵子・莊子対話、27-3 曾子論、2

8-2 大王賈父寓言、28-3 越王子搜寓言、28-4 子華子・昭

憺侯寓言 28-5 顏闔寓言 28-6 子列子寓言 28-8 原憲  
 曾子寓言 28-9 孔子・顏回對話 28-11 孔子陳蔡寓言 2  
 8-13 伯夷・叔齊寓言 29-1 盜跖寓言 30-1 莊子說劍寓  
 言 32-3 莊子言 32-8 哀公・顏闔對話 32-11 孔子九  
 徵論 32-15 犧牛寓言 32-16 莊子臨終寓言  
 ②実在の固有名と架空の固有名が同時に用いられた寓言 45章  
 3-2 庖丁寓言 3-5 老聃死寓言 5-1 常季・仲尼對話 5-  
 2 申徒嘉・子產對話 5-3 無趾・仲尼對話 5-5 哀駘七寓言  
 6-9 意而子・許由對話 7-4 陽子居・老聃對話 7-5 神巫季  
 咸寓言 11-2 崔 瞿・老聃對話 11-3 黃帝・広成子對話  
 12-5 堯・許由對話 12-6 堯・華封人對話 12-7 禹・伯  
 成子高對話 12-11 漢陰丈人寓言 13-8 土成綺・老子對話  
 13-11 桓公・輪扁對話 14-2 商太宰蕩・莊子對話 14-  
 3 北門成・黃帝對話 14-4 顏淵・師金對話 19-3 仲尼・痾  
 僕丈人對話 19-11 孔子・呂梁丈夫對話 19-12 魯侯・梓  
 慶對話 20-2 市南宜僚・魯侯對話 20-8 莊周・蘭且對話  
 21-2 溫伯雪子・孔子對話 21-9 列禦寇・伯昏無人對話 2  
 2-4 舜・丞對話 22-8 東郭子・莊子問答 22-9 何荷甘・  
 神農・倉桐弔對話 23-1 庚桑楚・老聃・南采對話 24-2 武  
 侯・徐無鬼對話 24-3 黃帝・童子對話 24-12 齧缺・許由  
 對話 25-5 長梧封人・莊子之言 25-6 栢矩・老聃對話 2  
 5-8 仲尼・大張・伯常騫・狝韋對話 27-6 陽子居・老聃對話  
 28-1 讓王寓言 28-10 公子牟・瞻子對話 20-2 子張・  
 滿苟得對話 31-1 孔子・漁父對話 32-1 列禦寇・伯昏瞀人

對話 32-7 曹商・莊子對話 32-14 千金珠寓言  
 ③架空の固有名のみが用いられた寓言 52章  
 1-3 肩吾・連叔對話 2-1 天籟寓言 2-5 齧缺・王倪對話  
 2-6 瞿鵠子・長梧子對話 3-3 公文軒・右師對話 4-4 匠石  
 寓言 4-5 商丘大木寓言 4-6 支離疏寓言 5-6 誠忘寓言  
 6-4 南伯子葵・女偶對話 6-5 莫逆友寓言 6-6 子桑戶死寓  
 言 6-11 子輿・子桑對話 7-1 齧缺・蒲衣子對話 7-2 肩  
 吾・狂接輿對話 7-3 天根・無名人對話 7-7 渾沌寓言 11  
 -4 雲將・鴻蒙對話 12-4 象罔寓言 12-10 將闔勉・季徹  
 對話 12-12 謹芒・苑風對話 12-13 門無鬼・赤春滿稽對  
 話 14-1 天運論 17-1 河伯・北海若對話 17-2 夔・蚘・  
 蛇・風對話 18-3 支離叔・滑介叔對話 19-8 祝宗人為犧寓  
 言 19-13 東野稷寓言 19-14 工倕寓言 (亡適論) 19  
 -15 孫休・扁慶對話 20-4 孔子・大公任對話 20-5 孔子・  
 子桑雎對話 20-3 慶忌・北宮奢對話 21-10 肩吾・孫叔敖  
 對話 22-1 知・無為謂・狂屈・黃帝對話 22-3 齧缺・被衣  
 對話 22-10 泰清・無窮・無為・無始對話 22-11 光曜・  
 無有對話 22-12 大馬・捶鉤者對話 24-1 徐無鬼・女商對  
 話 24-9 南伯子葵・顏成子對話 24-11 子綦・九方歎對話  
 25-1 彭陽・王果對話 25-3 魏瑩・戴晉人對話 25-9 少  
 知・太公調對話 27-5 罔兩・景對話 28-7 屠羊說寓言 2  
 8-12 無挾・卞隨・務光自死寓言 29-3 無足・知和對話 3  
 2-2 鄭人緩寓言 32-4 朱泚漫寓言 32-12 正考父寓言  
 ④固有名ではないが、動物などの存在に借りて語る寓言 11章



- 1-1 鯤鵬寓言 2-7 罔兩對話 3-4 沢雉寓言 3-6 指薪寓言 8-1 駢拇枝指寓言 9-1 天放寓言 10-1 大盜寓言 15  
 3 干越劍寓言 19-1 0 木鷄寓言 21-7 真面者寓言 26  
 4 儒荄家寓言
- ⑤ 固有名も動物なども用いられない論説 70章
- 2-2 大知・小知喜怒哀楽(真宰・真君)論 2-3 因是論 3-1 全生保身 6-1 真人論 6-2 死生論 6-3 道有情有信論 7-6 無窮・無朕論 11-1 在宥論 11-5 独有論 11-6 大人教論 11-7 「事」論 11-8 天道人道論 12-1 道論 12-2 万物一府論 12-3 王德論 12-8 泰初生成論 12-1 4 大惑大愚論 12-1 5 三人行論 12-1 6 失性論 13-1 聖人心靜論 13-2 虛靜恬淡寂漠無為論 13-3 天樂論 13-4 帝王無為論 13-5 天地有序論 13-9 至人有世論 13-1 0 所貴論 15-1 五士聖人論 15-2 養神論 16-1 失性反性論 16-2 得志論 18-1 至樂論 19-1 達生論 19-7 人畏論 22-2 觀天論 22-6 有理論 22-7 大得論 22-1 5 至言至為論 23-2 字定論 23-3 天鈞論 23-4 靈台論 23-5 券內論 23-6 道適論 23-7 天門論 23-8 知至論 23-9 移是論 23-1 0 至礼至義至知至仁論 23-1 1 四六者論 23-1 2 德治論 23-1 3 天下籠論 23-1 4 天人論 24-4 終身不反論 24-1 3 大不惑論 25-2 聖人論 25-7 大疑論 26-1 外物不可必說 26-8 人遊論 26-9 天遊論 26-1 0 衆宜論 26-1 1 佚者論 26-1 2 善毀論 26-1 3 亡筌論 27-1 寓言重言卮言論

- 27-4 大妙論 32-5 兵論 32-6 大寧論 32-9 天布論 32-1 0 外内刑論 32-1 3 賊德論 33-1 方術論 33-2 惠施論

全て二百五十五章に章分けし、①が77章、②が45章、③が52章、④が11章、⑤が70章となった。実在したと考えられる固有名即ち耆文が語る①、②の寓言が章数でほぼ半分を占めている。勿論これは、現在の我々が他のテキストに拠りながら証明できる実在性であって、寓言篇が書かれた或は『莊子』が記された当時にあつては、③に分類した固有名のいくつかは実在した耆文と認識されていた可能性は十分にある。従つて、耆文の語る言葉即ち重言が十のうち七あると言えそう。これに③と④を加えると、章数では九割とはいかないまでも、⑤の論説に文章の短いものが多いことから、字数的には寓言が『莊子』の大部分を占めていると言つても過言ではない。

武内氏は、寓言篇について次ぎのように言つていた。

もし大胆な想像が許されるならば、内篇がまず定まつて、後間もなく至樂篇以下五篇(達生・山木・田子方・知北遊)と寓言・列禦寇とが補足されて十四篇となつたもので、これら十四篇が莊子の最も古いテキストであつたらうと私は考えたい。……寓言篇の初めに寓言・重言・卮言を並説した章はなんとなく莊周の著書を概論するような感じがし、……私は、寓言・列禦寇の一篇をもつて莊子最初のテキストの末篇と考へたい。(『読莊私言』『武内義雄著作集』卷六所収 初出一九三四年『桑原博士還曆記念東洋史論叢』引用文(一)内引用者)

氏の『莊子』の読みの目的が思想史再構築であることは明らかだが、

この寓言が「なんとなく莊周の著書を概論するような感じ」という言葉は重要である。氏の言うことを認めるなら、十四篇はその九割が寓言であるということができよう。氏をはじめ、津田氏、赤塚氏が、後に記された篇はその十四篇など先行する篇に依拠し或いは真似て作られたと考証するように、十四篇以外の十九篇もやはり九割が寓言であるといつても間違いはあるまい。これは、固有名を巡る分類に照らしても妥当である。従つて、寓言篇冒頭の言説は、「莊周の著書」ではなくテクスト『莊子』を概論したものであると言えよう。

この『莊子』というテクストにおいて、何故語り手に固有名が与えられているのか、その固有名の機能について考えてみたい。

エマニュエル・レヴィナスは、次のように言っている。

人物の名を語る、こと、それは顔を表現することである。ありとあらゆる名詞や常套句の只中であつて、固有名は意味の解体に抵抗し、私たちの発語を支えてくれるのではないだろうか。固有名は、難破した話の背後に、ある種の知解可能性の終焉のみならず、いまひとつの知解可能性の黎明をも見て取ることを可能にしてくれるのではないだろうか。(傍点原著) 『固有名』 合田正人訳 みすず書房一九九四

このように、人物の固有名が、ある意味の解体と新たな意味の創造において重要であることは明白である。

また、イ・ヨンスク氏は次ぎのように言っている。

固有名詞こそ、物語がはじまる起点であるし、また、さまざまの物語を生み出す物語の種子を宿している。……固有名詞は、

個体に強固に結びついているがゆえにこそ、全体論的体系の支配をすつとすりぬけ、外部へと越境する力をもつことができるのだ。「固有名詞の矛盾―その異化と同化―」(『現代思想』可能世界／固有名』一九九五所収)。

固有名詞・固有名は、これらの言説に明瞭に示されたように、明確な意味の固定化を齎す共通の意味理解可能なコンテクストを背負わされていると同時に、テクストの中でその意味が解体され新たな意味を付与される、新たな意味化の可能性の中心である。即ち、『莊子』以外のテクストにも見られ実存すると考えられる固有名を持った語り手は、常に自らが言説化され存在してきた経緯などのコンテクストを背負いながら語ることで、テクスト内部に止まりつつ、テクストの外部であるコンテクストへと越境してゆくインターテクスチュアル(間テクスト的)な存在なのである。だからこそ、固有名を持った語り手は、『莊子』の中で語ることで、従来のコンテクストから解放され自らを解体すると共に、新たな自己を創造するのである。これはテクストとコンテクストとの間に複雑な緊張関係が存在し、語り手の語り手唯一絶対の解釈マスター・ナラティブに回収し拘束することができないことを意味している。『莊子』とは、正しく閉ざされたテクストではなく、未完結で開かれたインターテクスチュアルなテクストなのである。

一方、『莊子』にしか見られない固有名を備えた語り手は、所伝あるいは時代の共通認識といった固有のコンテクストを背負ってはいない。しかし、後述する輪扁(天道)が自らの技術向上と内面を語るように、自らが住む共同体というコンテクストを背負って彼は語るのであり、これは実在したとして言説空間に生きる固有名同様に、テクスト内に止ま

りながらも、それを越え出ようとする強度に満ちたインターテクスチュアルな語り手であると言うことができ、やはり『莊子』というテキストがインターテクスチュアルであることを示している。

## 5 扈言という戦略—ポリフォニーのテキスト

### ①是非を決しない言説

以上のように、蒼文が語る主体として召還されたのち、寓言・重言という語りそのものは、「扈言」として次ぎのように定義される。

扈言日出、和以天倪、因以曼衍、所以窮年。

扈言日に出で、和するに天倪を以てし、因て以て曼衍し、年を窮むる所以なり。

不言則齊、齊與言不齊、言與齊不齊也、故曰無言、言無言、終身言

未嘗言、終身不言、未嘗不言、有自也而可、有自也而不可、有自也

而然、有自也而不然、惡乎然、然於然、惡乎不然、不然於不然、惡

乎可、可於可、惡乎不可、不可於不可、物固有所然、物固有所可、

無物不然、無物不可、非扈言日出、和以天倪、孰得其久。

言はざれば則ち齊し、齊しきと言とは齊しからず、言と齊しきとは

齊しからざるなり。故に曰く言ふこと無しと。言ひて言ふこと無け

れば、終身言ふも、未だ嘗て言はず。終身言はざるも、未だ嘗て言

はずんばあらず。自る有りて可とし、自る有りて不可とす。自る有

りて然りとし、自る有りて不然とす。惡をか然りとす。然るを然り

とす。惡をか然らずとす。然らざるを然らずとす。惡をか可とす。

可を可とす。惡をか不可とす。不可を不可とす。物固より然る所有

り、物固より可とする所有り、物として然らざる無く、物として可

ならざる無し。扈言日に出で、和するに天倪を以てするに非ざれば、孰れか其の久しきをを得ん。

何も言わなければ全ては斉同だが、この斉同とそれを言い表す言

葉は等しくないし、全ては斉同だという言葉と斉同とは等しくは

ない、だから、何も言うなと言うのだ。言つても言うことが無け

れば、終身言い続けても未だ嘗て言ったことにはならないし、終

身何も言わなくても、未だ嘗て言わないことはない。抛り所があ

つて可とし、抛り所があつて不可とし、抛り所があつて然りとし、

抛り所があつて不然とする。何を然りとするのか。然るものを然

りとする。何を不然とするのか。不然を不然とするのだ。何を可

とするのか。可を可とする。何を不可とするのか。不可を不可と

する。物はもともと然るところがあり、物にはもともと可なる所

があり、全ての物は然らない物はなく、可でない物はない。扈言

が日々口から出て、天倪で調和しなければ、誰が長く存在してい

られようか。

世界は斉同であるが、斉同なる在り方と斉しいという言葉とは同じで

はないから、無言〓何も言うなと言うのだが、続けて、言つても何も

言うことが無ければ生涯話し続けても何も言ったことにはならない、

と言う。この「言無言」とは、いったい何を意味するのだろうか。次

ぎの各物論篇の言説を見てみよう。

既使我與若辯矣、若勝我、我不若勝、若果是也、我果非也邪。我

勝若、若不吾勝、我果是也、而果非也邪。其或是也、其或非也邪。

其俱是也、其俱非也邪。我與若不能相知也、則人固受難聞、吾誰

使正之。使同乎若者正之、既與若同矣、惡能正之。使同乎我者正

之、既同乎我矣、惡能正之。使異乎我與若者正之、既異乎我與若矣、惡能正之。使同乎我與若者止之、既同乎我與若矣、惡能正之。然則我與若與人俱不能相知也、而待彼也邪、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、然若果然也、則然之異乎不然也亦無辯。化聲之相待、若其不相待、和之以天倪、因之以曼衍、所以窮年也。忘年忘義、振於無竟、故寓諸無竟。

既し我と若とをして辯せしむるに、若我に勝ち、我若に勝たざれば、若果たして是にして、我果たして非なるか。我若に勝ち、若吾に勝たざれば、我果たして是にして、而果して非なるか。其れ或は是にして、其れ或は非なるか。其れ俱に是なるか、其れ俱に非なるか。我と若と相知ること能はざるや、則ち人固より黷闇を受け、吾誰にか之を正さしめん。若に同じき者をして之を正さしむれば、既に若と同じく、惡んぞ能く之を正さんや。我に同じき者をして之を正さしむれば、既に我に同じく、惡んぞ能く之を正さんや。我と若とに異なる者をして之を正さしむれば、既に我と若とに異なり、惡んぞ能く之を正さんや。我と若とに同じき者をして之を正さしむれば、既に我と若とに同じく、惡んぞ能く之を正さんや。然らば則ち我と若と人と俱に相知る能はずして、而して彼を待たんや。何をか之を和するに天倪を以てすと謂ふ。曰く、是と不是と、然と不然と、是若し果たして是ならば、則ち是の不是に異なるや亦辯無く、然若し果たして然ならば、則ち然の不然に異なるや辯なし。化聲の相待つは、其の相待たざるが若く、之を和するに天倪を以てし、之に因るに曼衍を以てするは、年を窮

むる所以なり。年を忘れ義を忘れ、無竟に振るう、故に諸れを無竟に寓す。

お互いが自説を是たとしてその是非を争った場合、どちらか一方が言い勝ったとしても、その言説のどちらが是であるか、あるいはどちらもあるのか、どちらも是ではないのか、決定することはできないし、また、他者がそれを裁定することもできない。つまり言説における是と不是、然と不然は、言説によって決することはできない。「言無言」とは、他の言説との比較を意識し是非を決することのない言説であり、これこそが卮言であった。是非を決しないということは、斉同である世界の調和を壊すことがない。従って何を言ってもよいし、何も言わなくてもよい。このような言説である卮言のみが、年齢による長幼の序列も、共同体社会において何が正しいかも忘れて、境界のない無竟に響き渡るのである。

## ②ポリフォニーのテキスト

『庄子』は、世界を分節してしまう言語の不幸を説き、是非を決しようとする言説を否定しながら、その是非の対立を解消する卮言という概念を創り出すことによって、この自らの言語観の矛盾を解消し、寓言、重言という語りの隘路を開いたのである。それは、全ての存在が自由に語る言説世界が開かれることを意味する。

正しく逍遙遊篇冒頭の鯢鵬寓言は、蜩、学鳩といった、人物ではない存在が語るものであった。この寓言を、著作者が言いたいことをただ蜩、学鳩に託して説いたに過ぎないとして意味内容のみを解釈して事足りりとしてしまつては、蜩・学鳩たちが語り手として召還された意図に迫

ることも、このような寓言という表現形式のもつ意味を問うことも無くなってしまうだろうわれわれは、むしろこのことを問わなければなるまい。何故彼らが語らなければならなかつたかを。

『莊子』において、多くの固有名を備えた人々、特に民と分類されるであろう人々が語ること、また蝸、学鳩といった人ならざるものが語ること、他の先秦のテキストと比較して突出した特徴であるが、これはいったい何故だろうか。他の先秦のテキストと比較することで明らかにしたが、蝸、学鳩といった人ならざるものが他のテキストにおいて語ることはない。そこで、輪扁などの「民」をキーワードに検討したい。

以下、先秦のテキストにおける「民」を巡る記述を列挙する。

### 『論語』

民可使由之、不可使知之。(秦伯) (民は之に由らしむべく、之を知らしむべからず。)

### 『孟子』

孟子曰、仁言不如仁聲之入人深也。善政不如善教之得民也。善政民畏之、善教民愛之。善政得民財、善教得民心。(盡心上) (孟子曰、仁言は仁聲の人に入るの深きに如かざるなり。善政は善教の民を得るに如かざるなり。善政は民之を畏れ、善教は民之を愛す。善政は民の財を得、善教は民の心を得。)

### 『墨子』

昔者魯文公好苴服、當文公之時、晉國之士、大布之衣、絺羊之裘、練帛之冠、且苴之履、入見文公、出以踐之朝。故苴服為其難為也。然後為而文公說之、未踰於世而民可移也、即求以鄉其上也。是故約食、焚舟、苴服、此天下之至難為也、然後為而上說之、未踰於

世而民可移也。何故也。即求以鄉其上也。(兼愛下) (昔者魯の文公苴服を好み、文公の時に當たり、晉國の士、大布の衣、絺羊の裘、練帛の冠、且苴の履、入りて文公に見へ、出づるに踐を以て朝に之く。故より苴服は其の為り難しと為せばなり。然る後為りて文公之を説び、未だ世を踰へずして民移すべきなり、即ち以て其の上に郷はんことを求むるなり。是の故に約食、焚舟、苴服は、此れ天下の至つて為し難きなり、然る後為りて上之を説べば、未だ世を踰へずして民移すべきなり。何の故なるか。即ち以て其の上に郷はんことを求むればなり。)

### 『管子』

凡民從上也、不從口之所言、從情之所好者也。上好勇、則民輕死。上好仁、則民輕財。故上之所好、民必甚焉。是故明君知民之必以上為心也。故置法以自治、立儀以自正也。故上不行、則民不從。彼民不服法死制、則國必亂矣。是以有道之君、行法修制、先民服也。(法法) (凡そ民は上に從ふなり。口の言ふ所に從はず、情の好む所に從ふ者なり。上勇を好めば、則ち民死を輕んず。上仁を好めば、則ち民財を輕んず。故に上の好む所は、民必ず焉より甚だし。是の故に明君は民の必ず上を以て心と為すを知るなり。故に法を置きて以て自ら治め、儀を立てて以て自ら正さしむるなり。故の上行はざれば、則ち民從はず。彼の民法に服し制に死せざれば、則ち國必ず亂る。是を以て有道の君は、法を行ひ制を修め、先ず民服するなり。)

### 『荀子』

君者儀也、民者景也、儀正而景正。君者槃也、民者水也、槃圓而

水圓 君射則臣決。楚莊王好細腰。故朝有餓人。(君道) (君者儀  
なり、民者景なり、儀正しくして景正し。君者槃なり、民者水な  
り、槃圓にして水圓なり。君射すれば則ち臣決す。楚の莊王細腰  
を好み、故に朝に餓人有り。)

『韓非子』

齊桓公好服紫 一國盡服紫 嘗是時也 五素不得一紫 桓公患之  
謂管仲曰 寡人好服紫 紫貴甚 一國百姓好服紫不已 寡人奈何。  
管仲曰 君欲何不試勿衣紫也。謂左右曰 吾甚惡紫之臭。於是左  
右適有衣紫而進者 公必曰 少卻 吾惡紫臭。公曰 諾。於是日  
郎中莫衣紫 其明日國中莫衣紫 三日境內莫衣紫也。(外儲說左  
上)

(齊の桓公紫を服するを好み、一國盡く紫を服し、是の時に當り  
て、五素一紫も得ず、桓公之を患へ、管仲に謂ひて曰く、寡人紫  
を服するを好み、紫貴きこと甚だし、一國の百姓紫を服するを好  
むこと已まずんば、寡人奈何せん、と。管仲曰く、君之を止めん  
と欲すれば何ぞ試みに紫を衣ること勿からざるも。左右に謂ひて  
曰く、吾甚だ紫の臭を惡めり、と。是に於ひて左右適たま紫  
を衣て進む者有らば、公必ず曰く、少しく卻け、吾紫臭を惡めり、  
と。公曰く、諾。と。是に於ひて日にして郎中に紫を衣る莫く  
其の明日にして國中に紫を衣る莫く三日にして境内に紫を衣る  
莫きなり。)

『老子』

小國寡民 使有什伯之器而不用 使民重死而不遠徙 雖有舟輿  
無所乘之。雖有甲兵 無所陳之。使民復結繩而用之。甘其食、美

其服 安其居 樂其俗 鄰國相望 雞犬之聲相聞 民至老死 不  
相往來。(八十)(小國寡民、什伯の器有れども用ひざらしめ、民  
をして死を重んじ遠くは徙らざらしめ、舟輿有りと雖も、之に乗  
る所無し。甲兵有りと雖も、之を陳ぬる所無し。民をして復た結  
繩して之を用ひ、其の食を甘しとし、其の服を美とし、其の居に  
安んじ、其の俗を樂しみ、鄰國相ひ望み、雞犬の聲相ひ聞ゆるも、  
民老死に至るまで、相ひ往來せざらしむ。)

以上は全て、民を権力システムに回収するために政治対象とし客体化  
することを意図した言説編制である。ここには、民を、権力に容易に  
迎合し、意のままに操ることが出来る存在へと転換させる狙いもある。  
何故なら、これらのテクストは、それぞれが掲げる統治において、仁、  
仁義、礼、法、道といった二元的価値と価値システムへ民を組み込め  
うとする権力のナラティブだからである。従つて、聞こえてくるのは、  
孔子、孟子、墨子、管子、荀子、韓非子、老子の声だけであり、他者  
の声はその存在を否定され、彼らの声に回収されるのである。

『莊子』にも、民をマスとして捉えた言説はある。

老聃曰、……黃帝之治天下、使民心一、民有其親死不哭而民不非  
也。堯之治天下、使民心親、民有為其親殺其殺而民不非也。舜之  
治天下、使民心競、民孕婦十月生子、子生五月而能言、不至乎孩  
而始誰、則人始有天矣。禹之治天下、使民心變、人有心而兵有順、  
殺盜非殺、人自為種而天下耳。是以天下大駭、儒、墨皆起。其作  
始有倫、而今乎婦女、何言哉。(天運)(老聃曰く、……黃帝の天  
下を治むるや、民の心をして一ならしめ、民に其の親死して哭せ  
ざる有るも民非とせざるなり。堯の天下を治むるや、民の心をし

て親しましめ、民にの其の親の為に其の殺を殺する有りて民非とせざるなり。舜の天下を治むるや、民の心をして競はしめ、民の孕婦は十月にして子を生み、子生まれて五月にして能く言ひ、孩に至らずして始めて誰するは、則ち人始めて天有り。禹の天下を治むるや、民の心をして變へしめ、人に心有りて兵に順有り、盜を殺すは殺に非ずとし、人自ずから種を為して天下あるのみ。是を以て天下大ひに駭き、儒、墨皆な起る。其の作るや始め倫あるも、今や婦女にして、何をか言はんや。」

季徹曰、大聖之治天下也、搖蕩民心、使之成教易俗、舉滅其賊心而皆進其獨志、若性之自為、而民不知其所由然、若然者、豈堯舜之教民、溟洋然弟之哉、欲同乎德而心居矣、(天地) (季徹曰く、大聖の天下を治むるや、民心を搖蕩し、之をして教えを成し俗を易へしむ。擧げて其の賊心を滅して皆な其の獨志を進め、性の自ずから為すが若くして、民其の由りて然る所を知らず。然るが若きは、豈に堯、舜の民を教ふるを兄とし、溟洋然として之に弟たらんや。徳に同じくして心居るままならんことを欲す。)

民を政治権力との関係で捉えており、この点他の先秦のテクストと同様の言説編制ではあるが、『莊子』はこのような権力の行使が、民を悪い方向へ導いたこと、つまり、民をマスで扱い統治の対象とし、権力を浸透させることの不幸を説いたのである。これは、権力を民へと浸透させず、一元化された価値を民に押し付けられないことであり、権力の側に立つマスター・ナラティブが民達の存在の声を奪い去らないということである。ここに、庖丁(養生主)、輪扁(天道)、漢陰丈人(天地)、痾僂丈人(達生)といった民が語る世界、更に、蝸、学鳩、空

蠲體(至楽)といったもの達が語る世界が開かれるのである。

佐藤一郎氏は「隠遁思想の起源」(北海道大学文学部紀要2 一九五三)において、莊周を刑罰を受けて脚を失った人物ではないかと推論しているし、侯外廬氏は莊周を没落貴族だとしたが、よしんばそうであったとしても、庖丁、輪扁、漢陰丈人、痾僂丈人は、莊周と同じ共同体に住む住人ではなく、共同体を異にする他者であり、蝸、学鳩、空蠲體といった存在が他者であることは言うまでもあるまい。この互いに他者である彼らは、作者とも異なる世界に住む他者でありながらそれぞれの世界を語る。この決して作者によって語らされるのではなく他者自らが語る声が交差する言説世界を、バフォーチンに倣ってポリフォニーと呼ぶ。『ドストエフスキの詩学』ちくま学芸文庫 一九九五 『莊子』とは正しく、全ての存在が自らの声によって他者と対話するポリフォニーのテクストなのである。

## 6 テクストとコンテキスト

以上の考察から、『莊子』がインターテクスチュアルなポリフォニーのテクストであることが明らかになった。クリステヴァはテクストを引用の織物であるといったが、それは、従来の実証主義研究が行ってきたような、僅か一言、一句が同じであることをもって引用と違うのではない。バフォーチンに基づいて提唱されたクリステヴァのインターテクスチュアリティとは、テクスト内部において、他のテクストで聞かれた他者なる声が響いていること自体を意味している。つまり、語り手が固有のコンテキストを背負ったまま『莊子』テクスト内にお

いて語りつつ、テキストを越え、自らが言説化された他のテキストと常に影響しあいながら意味解釈の固定化を揺さぶり、未決定性へと誘うということである。このようなインターテクスチュアルでポリフォニーのテキスト『莊子』を読むとは、寓言というテキストが他なるテキストを含めたコンテキストといかなる関係を形成しテキスト化されているのかを読み解くことである。

そこで、このテキストとコンテキストについて、現在の研究がどのように捉えようとしているのか、ドミニク・ラカブラを読みながら把握しておきたい。

ラカブラは、次のように言う。

テキストとコンテキストの関係を扱うとき、しばしば問題の解決と受けとられているものが実は本当の問題として定式化しなおされ、研究されねばならないということである。コンテキストに訴えたからといってそれ自体で、読みや解釈上の問題が全部解決

というわけではない。唯一固有のコンテキストに訴えることがそもそも錯誤なのである。なぜなら唯一固有のコンテキストなどというものはないので――少なくとも複雑なテキストのばあいは。唯一固有のコンテキストなるものがあるという思い込みは「コン

アサンクション

テキスト」という概念の実体化――しばしば誤解を招くおそれのある有機的な類推や、過度に縮約還元的な類推に一役買っている――に依存している。

この言説に明らかのように、これだという唯一のコンテキストからテ

クストは解釈されると考えられてきた従来の研究方法に対して、ラカブラはそこが問われなければならない問題だとする。これはまさに、思想史あるいは時代というコンテキストに『莊子』を還元しようとしてきた従来の実証主義とされる研究への根源的な批判である。

ラカブラは「留意しなければならないコンテキストとして、「意図・動機・社会・文化・作品群・構造」を選び出し、それぞれとテキストの相関について論じている。

著者の意図がテキストの意味や機能（たとえばテキストの真面目な性質とか皮肉な性質とか）を完全に支配していると思えることは、言語使用とか読者の反応といった重要な次元とは接触を持たないあの圧倒的に規範的な姿勢をとることにほかならない。

次に、人生とテキストとの関係について、以下のように言う。

リアル・ライフ

「実生活」の問題の比較的単純な理解によって、テキストの意味や、人生とテキストの相互作用やらを説明する因果関係の、あるいは解釈上の、鍵が与えられると信するなんてどうてい信じられないところである。

この意図および人生とテキストとの関係について述べられた言説は、言うまでもなくロラン・バルト以降の「作者の死」を体験した我々にとっては自明のことであるが、莊周を含めた著作者の意図を絶対のもの即ち神の目として意味解釈の前提にし、言語使用即ち語りといった表現形式を無視する立場への痛烈な批判たりえている。莊周という不確かな存在を前提に、その自著の部分を求めて解釈することの無効性はここに明らかである。



長い伝統、特定の時代、そしてテキストの間の関係は、単なる連続とか非連続とかいった概念で決定することは不可能である。そしてまたテキストを、長い伝統とか特定の時代とかの単なる事例とか例証として眺めることもできない。むしろ問題は、長い伝統特定の時代、テキストがどのように相互に、変化をともしつつ反復しあっているかであって、こうした変化の重要度、ならびにその解釈方法とが説明すべきことがらとなる。テキストは長い伝統と特定の時代とが交差する「場」とみなされ、その両者に変化を及ぼすのである。しかしテキストは、固定化されたり、自律的節点として提示されることはなく、完全に相関しあう網の中に位置づけられる。

ここで、長い伝統、特定の時代といったコンテキストが原因となって結果テキストが形成されたという単純な思考は完全に相対化される。テキストの言説において伝統と特定の時代というコンテキストは交差し、そのことがテキスト自体の意味を固定化するのではなく、常に新たな読みの可能性へ向けて開いていく、そのような関係としてテキストとコンテキストを捉えなければならない。

ゲイブリエル・M・スピーゲルもまた、テキストとコンテキストの相関関係を次のように言っている。

あらゆるテキストは、作者の生きる社会の産物であると同時に、その世界で作用するテキストとして明確な社会的空間を上記め、その場と複雑に絡みあい、せめぎあう関係をとり結ぶ。この意味で、テキストは社会の現実を映し出すと同時に生み出すものであり、

また、社会とディスクールの仕組みを構成すると同時にそれによって構成されているが、おそらくテキストは事情に応じてそれを支え、それに抵抗し、それと競い、あるいはそのかたちを変えようとするのである。テキストの社会的な機能と位置を文化の環境との関連でアプリオリに決定することはできない。(歴史・歴史主義・中世テキストの社会論理「渡部ちあき・越智博美(訳)『思想』838 一九九四)

テキストとコンテキストの間に既に決められた自明な関係が存在するのではなく、社会というコンテキストの産物ではあるテキスト自体において、そのコンテキストを支えたり抵抗したり競い合うという、コンテキストとのダイナミックな関係のうちにテキストが存在する。このことを、社会の現実を反映すると共に生み出す、とスピーゲルは言うのである。

文化とテキストとの関係についてラカプラは、

地球的規模での社会とか文化とかは、思想家||知識人たちにとって最も関連のある言説共同体の研究としては、あまりにも大きすぎるし、未分化でありすぎる、と言えるかもしれない。もつと範囲を限った学派とか、運動とか、団体の関係網とか、準拠集団とかいったもののほうが、共有されている諸前提とか考慮すべき関連事項とか—それらは暗々裏にであれ明示的にであれ、思想家||知識人が重要な問題とはなにか、探求の方式はどうあるべきかを感得しうるように作用している—の直接的な複合体を提供してくれるように思われるであろう。

と云う。そして、史料主義的アプローチの問題点を指摘する。

このアプローチでは、歴史研究ということが、他者の対話を再生しようとする歴史主義的、資料主義的な試みに制限され、この対話を拡大して歴史家の解釈を包含させることは禁じられるかもしれない。

とし、それは、「歴史的な理解そのものは純粋に「客観的」であり（あるいは、でなければならぬ）、過去との活気にみちた対話という概念それ自体、馬鹿げており、少なくとも非歴史的といっている」という仮定があるからだと言う。言語論的転回以降問題化されてきた事実と解釈の問題がここに語られるが、E. H. カーは、『歴史とは何か』（岩波新書 一九六二）で、すでに次ぎのように指摘していた。

事實はみずから語る、という言い慣わしがあります。もちろん、それは嘘です。事実というのは、歴史家が事実と呼びかけた時にだけ語るものなのです。いかなる事実にも、また、いかなる順序、いかなる文脈で発言を許すかを決めるのは歴史家なのです。そして、ランシエール・ジャックの次の言葉を引用する。

歴史家というのは、自分の解釈にしたがって自分の事実を作り上げ、自分の事実にしたがって自分の解釈を作り上げるといふ不連続の過程に巻き込まれているものです。

このように、歴史事実の客観性に対する反省あるいは疑義は早くから言われてきたことであった。

ジャック・ランシエールは、出来事について、次ぎのように言う。出来事の主観化なくして出来事は存在しない。誰かによって、そして誰かにとってそれが出来事として意味をもつ、そのような誰

かなにし出来事は存在しない。（『歴史修正主義と現代のニヒリズム』『現代思想』一九九五年四月号 青土社）。

出来事は主観化されることによって事実化され存在することになる。つまり、出来事は出来事として、事実として客観的に存在するのではなく、言説として解釈され主観化されたときに初めて認識論的に存在するのである。従って、ある出来事が誰かによって主観化されたことを、我々は言説によってしか知ることはできないが、だからこそ、この主観化の中に、歴史事実とその解釈の方向性を我々は読み取ることができるのである。主観化を排除し客観性の名の下に進められてきた、実証主義研究は、今自らの正当性とその根拠を厳しく問わなければならない時期にきている。

つぎに対話的アプローチに対して、言説共同体に焦点をあてる際には、テキスト解釈の問題と適切に関連づけなければならないということである。共通の前提、問題、主題、主張を列挙して、影響関係とか共有された「パラダイム」の存在を確定するだけでは充分ではない。他から借用したものとかが共通のものとかが問題のテキストの中で現実にとどのよう機能しているかを、もつと詳細にわたって解明しなくてはならない。

と指摘し、テキストとの対話は、大方の会話よりも直接的で、魅惑的なものと感ぜられることさえある。たしかに読みのもつ再創造的な意味のひとつは、文字通りの会話とか、生活という一般的なテキスト

が、偉大なテキストとの出会いによって刺激される作用にまず

プロセス

ます似てくるような、そうした社会的・文化的諸条件を創出しよ  
うとする試みであるといつてもいいであろう。

とその可能性と魅力について言及する。テキストの中で、文化的・社会的コンテキストをどのように理解していくのか、またテキストを他のテキストとどのような関わりにおいて読み解いていくのか、を考えることの必要性と可能性をラカプラは示唆する。先に『莊子』はインターテクスチュアルなテキストであると論じたが、まさしくこのことを、『莊子』と先秦の他のテキストとの関係を『莊子』の寓言を読むことで明らかにしていかなければならない。

テキストと作者の作品群の関係に関して、

コンテキストは他のもろもろのテキストによって与えられるという概念そのものは、その性質においてテキスト的であることは明らかである。

と述べて、コンテキストのテキスト性を示し、また

テキストは自らにたいして密閉されることはない。テキストは他のテキスト―書かれたものであれ、生きられたものであれ―と差異を生ずるとともに、それに敬意を払って従っていく。

と言っている。これは、テキストが作者の他のテキストに対して開かれ相互に関係するインターテクスチュアルなテキストであることを示唆する。これは、『莊子』においては、寓言と寓言が相互に関係するテキストであることを意味している。赤塚氏が行った研究を基に更に考察を深めていかなければならない。

最後に、言語形式とテキストの関係においては、「さまざまなか様の言説、規則、約束事などが現実のテキストや幅広い言語使用の中でいかに機能しているか」と述べているが、これは、フーコーの所謂言説編制と重なる考えである。テキストの統一性、同一性、純粋性への欲求即ちマスター・ナラティブを築き上げることに對する批判の可能性を、言説様式、規則、約束事を再構築することに見出そうとしている。これは、寓言を研究する我々に大きな示唆を与えるものである。寓言という語りの構造、規則、約束事がいかなるものであったのかを考察分析するとき、『莊子』の寓言には、今までと異なった読みの可能性が開かれるかもしれない。

以上、ラカプラのテキストと六つのコンテキストの関係を説く言説をみてきたが、氏自身はテキストとコンテキストに関して次ぎのように簡潔に説いている。

そもそもコンテキストといつてもテキストの一種なのだ。コンテキストに必要なものは、型にはまった、イデオロギー的な「描写」ではなく、解釈であり、知識の裏づけのある批判である。コンテキストがテキストの還元的読解の根拠となることなどありえない。逆にコンテキストそのものは、「テキスト相互関連性」の問題と類似した問題を提起する。というのも、コンテキストを理解しようとする際に生ずる問題―いわんやコンテキストとテキストの関係を理解しようとするばあいはなおさらのこと―は、多かれ少なかれテキストと関連を有する一群のコンテキスト間の相互作用的関係を探求するという問題だからである。まさにこうした比較の過程そのものが、任意のあるコンテキストのもつ相対的

重要性を特定しようとする判断にとつての「コンテキスト」を作り出すのである。(同書「範例を読む」九八頁)

従来の中国思想研究では、テキストはコンテキストを背景あるいは原因に形成されたという考えを無批判に受け容れ、テキストが記す思想は、そのコンテキストである時代・社会が生み出したものであるという考えが自明の前提とされてきた。⑥しかし、これはあくまでも推論であつて、解釈するものがテキストの意味内容と共鳴するコンテキストの意味内容を切り取つて辻褃を合わせ合理化したに過ぎない。個別のテキストにおいてコンテキストが何であつたのかを問うことはなかつたのである。その結果、テキストはコンテキストに、思想は時代の流れ言い換えれば思想史に回収されてしまう。ここに解釈者の欲望が、テキストに向かうのではなく、コンテキストのほうに向かつていることが分かる。思想研究における思想史構築という欲望である。ラカブラは、「テキストを読むためのコンテキストとして最も重要なもののひとつはわれわれ自身である」と解釈者をもテキストにおけるコンテキストだと明言していた。我々がいかなる解釈者であるのか、それ以前に我々の時代におけるコンテキストが何であるかを、我々自身が相対化し客観化しなければならぬのである。

スピーゲルは、次のように言っている。

ポスト構造主義の思想の主要な手段のひとつが、歴史的証拠の支配的なメタファーを、「反映のメタファー」から媒介のそれに置き換えること(つまり、実証主義が信じたように、テキストや文書が過去の現実を透明に映し出すという考え方から、過去は言語に残された媒介されたかたちでしか私たちには捉えられないという

考え方への移行)であるとするならば、媒介をどう理解するのか、そしてその理解がいかに私たちの実践に影響を及ぼすのかを、私たちは注意深く考える必要がある。……歴史的な資料の「つねにすでに」テキスト化されているという性質、言語でつくられているがゆえに必然的に媒介されているという状態が暗示するさまざまな意味合いを、私たちがどのように理解するかは、私たちがどのような媒介の概念をとるか、そして論理的に推論すると、私たちがどのような言語観を展開するかに大きく依存している。……これらの歴史の内部にもつれるように関係づけられているのは、広い範囲の社会的、言説的な実践、テキストという織物のなかに織り込まれた物質的、言語的な事実であり、それを決定的な歴史の産物として分析すれば、私たちはその見返りとして、過去に接近することが許されるのである。私たちがテキスト生産を純粹に歴史的に理解しようとするときに、追求する必要があると私が考えるのは、このようにテキストと文脈、表にあらわれている意味と抑圧された意味、暗示された目的ときちんと分節化された目的を、それらが表現されているさまざまな文学や言説の形態と関係づけながら読解することである。つまり、過去のいろいろな言説の異なった言説的实践や言語使用域に注意しながら、理論的には「中間の立場」をとり、「複合的な」読解を実践することである。(歴史の実践の倫理学―歴史学とポストモダンV―『思想』838 一九九四)

言語が単に事実を反映し描写したのではなく、言説の中にこそ歴史的事実があるとする言語論的転回以降の歴史学の在り方を、スピー

ゲルは示唆する。そして、テキストと文脈即ちコンテキスト、明示的な意味と目的及び暗示的な意味と目的を、テキストの表現様式において読み取らなければならないと言う。テキストは、それが生成されるときコンテキストを織込んでいた。その織込み方にテキストのアイデンティティを我々は読み取らなければならない。

われわれは、ようやく『莊子』の寓言を読む地点に立っている。自説を語るうえで説得力を高めるために、共通認識であるコンテキストを利用し取り込んだ『莊子』の寓言こそは、

イタリアの歴史学者カルロ・ギンズブルグが、

わたしが意図したのは、捏造の事実を突きとめることではなくて、*hors-texte*、テキストの外部は、それ自体テキストのうち、に存在しているのであり、テキストの壁のなかに潜んでいるのだということを示明してみせることであった。わたしはそれを発見し、それに語らせなければならないのである。『歴史・レトリック・立証』四四頁 みすず書房 二〇〇二

と語りように、まさに時代の人々に共通する認識即ちコンテキストが織り込まれたテキストであった。『莊子』の寓言に織り込まれた固有名名の語り手、語りの構造、語りの意味内容、語り手の身振り、寓言の構成など、様々な要素を通して考察しなければならない。言うまでもなく、寓言が何を語っているのかではなく、どのように語られているのか、寓言の言説の分析を行うことで、そこに見られる言語戦略が一体如何なるものであったのか読み解き、『莊子』というテキストの新たな読みの可能性を求めるのである。従来の実証主義的研究の限界を

越えて新たな地平を切り開くために。

### 三 輪扁寓言を読む

#### 1 輪扁寓言

以上論じてきたことに基づき、具体的に『莊子』の寓言を読むことで、言説編制がどのようになされているのか、テキストがコンテキストと如何なる関係を結んで生成されたのかを考察するときである。

『莊子』というポリフォニーのテキストが他の先秦諸子のテキストと最も異なる点は、固有名の民の声が響いていることであった。そこで、早速輪扁の声を傾けてみたい。

桓公讀書於堂上、輪扁斲輪於堂下、釋椎鑿而上、問桓公曰、敢問公之所讀者何言邪。公曰、聖人之言也。曰、聖人在乎。公曰、已死矣。曰、然則君之所讀者、古人之糟魄已夫。桓公曰、寡人讀書、輪人安得議乎。有說則可、無說則死。輪扁曰、臣也以臣之事觀之、斲輪、徐則甘而不固、疾則苦而不入。不徐不疾、得之於手而應於心、口不能言、有數存焉於其間。臣不能以喻臣之子、臣之子亦不能受之於臣、是以行年七十而老斲輪。古之人與其不可傳也死矣、然則君之所讀者、古人之糟魄已夫。(天道)

桓公は書を堂上に読み、輪扁は輪を堂下に斲るに、椎鑿を釋きて上り、桓公に問ひて曰く、敢て問ふ、公の讀む所の者は何の言かと。公曰く、聖人の言なり、と。曰く、聖人在るか、と。公曰く、已に死せり、と。曰く、然らば則ち君の讀む所の者は、古人の糟魄のみ、と。桓公曰く、寡人書を讀む、輪人安んぞ議するを得ん

や。説有らば則ち可なるも、説無くば則ち死せん」と。輪扁曰く、臣や臣の事を以て之を觀る。輪を斲るに、徐ならば則ち甘くして固ならず、疾ならば則ち苦にして入らず。徐ならず疾ならずは、之を手にて得て心に應じ、口は言うこと能はず、數其の間に存するあり。臣は以て臣の子に諭ふる事能はず、臣の子も亦之を臣より受くる事能はず、是を以て行年七十にして老ひて輪を斲る。古の人と其の傳ふべからざるものと死せり、然らば則ち君の讀む所の者は、古人の糟魄のみ」と。

この寓言は、従来以下のように解釈されてきた。

ことばや文字による表現の限界を強調したもの 『莊子』森三樹三郎 中公クラシックス)

齊の桓公に答える車輪作りの輪扁のことばを借りて、車輪作りの技術の精髓が個人の体得であるように、聖人の精神もその人限りのことであるから、聖人の書物はその精神の脱落した糟粕であつて、これを神聖視するのは愚かなことであると説く 『莊子』赤塚忠 集英社)

木を削つて車輪を作る際の手加減は、実際に手心えを感じ心得することはできるが、それをことばで完全に伝達し伝授することはできない。したがつて、現存しない古人ないしは聖人の真意を知ることが、書物を通しては不可能だといふのである。 『莊子』ころ』澤田多喜男 有斐閣新書)

これらの解釈は全て、この寓言が何を言おうとしているのかを、寓言内の言葉の意味を手掛かりに意味了解するものであり、従来このような一つの特権的な意味追求の中に、寓言解釈は求められてきた。しか

し今、考えるべきことは、何故このように語られ如何にしてこのような言説編制が可能となつたのかということと、テキストとコンテキストの関係において読み解くことである。

それは、先に明らかにしたように、『莊子』の寓言が、常に他者とコンテキストを共有し、その言説編制の中で、自らの言説の説得力を高める語りの仕掛けであり、読者あるいは対話の心理を巧みに利用して説得するための戦略に満ちた言説だからである。『莊子』の言説の九割を占める寓言が、このような意図の下に構成されていることは、『莊子』を読むには、そのテキストがどのように編制されているのかをコンテキストとの関係において考えなければならないことを示唆している。つまり、テキスト内部において語る語り手、語り手の行為、語りのプロットなどが、どのようなコンテキストを背負つて編制されているのかを見なければならぬということである。

輪扁寓言は、桓公、聖人の書、讀書、輪扁、斲輪といった、テキスト内には収まらない歴史と文化、社会という外部を背負い示唆する言葉によつて編まれている。我々は、この寓言が編制されたコンテキストを明かにし、テキストを新たな解釈の地平に開いていきたい。断つておくが、このコンテキストとは、寓言が生成された以前と同時代のみを意味するものではない。春秋戦国という時代を、基本的には言説編制を共有するコンテキストと捉え、それらとの関係の中で輪扁寓言を読むものとしてあり、歴史的には輪扁寓言以降のテキストも我々解釈者に知られているという点において、そのコンテキストであると考へている。

## 2 桓公とは誰のことか―固有名のコンテキスト―

この寓言において、書を読む桓公には、当然のことながらテキストから意味が与えられるが、しかし桓公という固有名は、このテキスト世界を逸脱する歴史と意味という身体即ちコンテキストを備えている。われわれは、桓公が如何なるコンテキストを背負っているのかを先秦の言説空間において明らかにすることによって、桓公という固有名において閱ぎ合うテキストとコンテキストの権力構造を読み解いていかなければならない。何故ならそこで初めて、この寓言において桓公が召喚された意味が立ち表れてくるからである。

### ① 固有名桓公の示すテキスト外部

『春秋左傳』莊公十五年に「復會焉。齊始霸也」と、桓公が始めて覇者となったことが記される。

『国語』齊語には、覇者となったことが詳細に記されている。

『論語』には、次ぎの言説が記載されている。

子曰、管仲相桓公、霸諸侯、一匡天下。民到于今受其賜。(憲問)

子曰、桓公九合諸侯、不以兵車、管仲之力也。(憲問)

以上の言説から、管仲が桓公を輔けて覇者とし、天下を一匡したこと、桓公が諸侯を九合し、兵力を用いなかったことを、歴史事実として抽出することができよう。その上で孔子は、それらを管仲の功績として肯定し評価する。孔子は桓公その人をどう評価していたのだろうか。

子曰、晉文公譎而不正、齊桓公正而不譎。(憲問)

孔子は、晋の文公が偽りかつ不正であったのに対して、齊の桓公は正

しくて偽ることは無かったと称賛する。やはり、桓公が覇者となったことを孔子は評価していたと考えられ、それはそのまま孔子が覇者を否定しない態度であると言えよう。

ところが、『孟子』は桓公及び晋の文公の覇業を完全に否定する。

齊宣王問曰、齊桓、晉文之事、可得聞乎。孟子對曰、仲尼之徒無道桓、文之事者、是以後世無傳焉。臣未之聞也。(梁惠王上)

仲尼の学徒は齊桓、晉文のことを言うものさえなく伝わっていない。また、

孟子曰、五霸者、三王之罪人也。今之諸侯、五霸之罪人也……五霸者、摟諸侯以伐諸侯者也。故曰五霸者、三王之罪人也。五霸桓公為盛。(告子下)

と、王道こそが理想であることから、覇道を行った五霸は、王道を行った三王にとつて罪人であると否定される存在であった。但し、桓公が五霸の筆頭であると認識している。

『荀子』には以下の言説がある。

仲尼之門、五尺之豎子、言羞稱乎五伯。是何也。曰、然。彼誠可羞稱也。齊桓、五伯之盛者也、前事則殺兄而爭國、内行則姑・姊・妹之不嫁者七人、閨門之内、般樂奢汰、以齊之分奉之而不足、外事則詐邾襲莒、并國二十五、其不行也若是其險汗淫汰也、彼固曷足稱乎大君子之門哉。(仲尼) (仲尼の門、五尺の豎子も、言ふに五伯を稱するを羞ず。是れ何ぞや。曰く、然り。彼誠に稱するを羞ずべきなり。齊桓は五伯の盛んなる者なるも、前事は則ち兄を殺して國を争ひ、内行は則ち姑・姊・妹の嫁せざる者七人、閨門の内は、般樂奢汰にして、齊の分を以て之に奉ずるも足らず、外

事は則ち邾を詐り莒を襲ひ、國を并はすこと二十五、其の事行は是くの若く其れ險汗淫汰なり、彼固より曷ぞ大君子の門に稱せらるるに足らんや。

孔子の門下では覇者のことを称えることを恥としたと言ひ、斉の桓公の行つた愚行を指摘しそれらのことは誉められたことでは決して無い、と『孟子』と同じように言ひ、ところがこれに続けて、

若是而不亡、乃霸、何也。曰、於乎、夫齊桓公有天下之大節焉、夫孰能亡之。倏然見管仲之能足以託國也、是天下之大知也、安忘其怒、出忘其讎、遂立為仲父、是天下之大決也、立以為仲父、而貴戚莫之敢妒也、與之高、國之位、而本朝之臣莫之敢惡也、與之書社三百、而富人莫之敢距也、貴賤長少、秩秩焉、莫不從桓公而貴敬之、是天下之大節也、諸侯有一節如是、則莫之能亡也、桓公兼此數節者而盡有之、夫又何可亡也、其霸也、宜哉、非幸也、數也。(是くの若くなるも亡びずして、乃ち霸たるは、何ぞや。曰く、於乎、夫れ齊の桓公は天下の大節を有ち、夫れ孰か能く之を亡ぼさんや。倏然として管仲の能いて國を託すに足るを見るは、是れ天下の大知なり。安んじては其の怒を忘れ、出でては其の讎を忘れ、遂に立てて仲父と為すは、是れ天下の大決なり。立てて以て仲父と為すも、貴戚も之を敢へて妒む莫く、之に高・國の位を與ふるも、本朝の臣も莫之を敢へて惡む莫く、之に書社三百を與ふるも、富人も之を敢へて距む莫く、貴賤長少秩秩焉として、桓公に従ひて之を貴敬せざる莫きは、是れ天下の大節なり。諸侯一節の是くの如き有らば、則ち之を能く亡ぼすもの莫きなり、桓公は此の數節を兼ねる者にして盡く之を有し、夫れ又た何ぞ亡ぼ

すべけんや。其の霸たるや、宜なるかな哉。幸に非ず、數なり。)と、桓公が管仲の能力を見抜きこれに政治を任せたことをここでは十分に評価し、覇者となりえたのは幸運だったからではなく、当然の帰結であつた、と一定の評価をしている。にもかかわらず孔子の門下で稱賛されない理由を、次ぎのように述べる。

彼非本政教也、非致隆高也、非綦文理也、非服人之心也。郷方略、審勞佚、畜積修門、而能顛倒其敵者也。詐心以勝矣。彼以讓飾爭、依乎仁而蹈利者也。小人之傑也。彼固曷足稱乎大君子之門哉。(彼は政教を本とするに非ず、隆高を致すに非ず、文理を暴むるに非ず、人の心を服するに非ざるなり。方略に郷ひ、勞佚を審らかにし、畜積し修門(とう)して、能く其の敵を顛倒せし者なり。詐心以て勝つ。彼は讓を以て争を飾り、仁に依りて利を蹈む者なり、小人の傑なり。彼固より曷ぞ大君子の門に稱せらるるに足らんや。)

桓公は小人の中の傑物であると痛烈に批判される。これは、「人君者、隆禮尊賢而王、重法愛民而霸、好利多詐而危、權謀傾覆幽險而亡。(彊國) (人の君なる者、禮を隆び賢を尊びて王たり、法を重んじ民を愛して霸たり、利を好み詐多くして危うく、權謀傾覆幽險すれば而ち亡ぶ。)」という、王による政治を理想とし、覇道をそれより劣ると考へる『荀子』の基本的な認識に基づいたものである。礼を重視する『荀子』において、王道が覇道よりも優れていることは勿論であるが、しかし「上可以王、下可以霸」(王霸、君道)とも言われることから、『孟子』のように覇道を全く否定したわけではなく、一定の評価はしていた。



『墨子』にも、「桓公は國を去りて諸侯に霸たり（親土）」と記される。

『韓非子』には、桓公に言及した言説が多く見られるが、やはり桓公に対する共通認識即ちコンテキストは、春秋の五霸の筆頭であったということである。

桓公得管仲、立為五霸主、九合諸侯、一匡天下（姦劫弑臣）

桓公は管仲を得て立って覇者になったと言う。これは、『論語』の記載と全く同じである。

しかし次は、桓公を桓公は桀や紂よりも奢侈であるが、五霸の筆頭と成れたのは、奢侈と倭約のあり方を心得ていたからだと評価解釈する。

齊國方三千里、而桓公以其半自養、是侈於桀・紂也。然而能為五霸冠者、知侈儉之地也。（難二）

また、「桓公、五伯之上也、争國而殺其兄、其利大也（難四）」と、桓公が五霸の筆頭に成れたのは國を手に入れるためのその兄を殺したからだと皮肉る言説もある。

更に『韓非子』は、次のように桓公を闇主だと批判する。

已得仲父之後、桓公奚遽易哉。若使桓公之任管仲必知不欺己也、是知不欺主之臣也。然雖知不欺主之臣、今桓公以任管仲之專借豎刁、易牙、蟲流出尸而不葬。桓公不知臣欺主與不欺主已明矣。而任臣如彼其專也。故曰、桓公闇主。（難二）（已に仲父を得たるの後、桓公奚遽ぞ易からん。若し桓公の管仲に任ずるをして、必ず己を欺かざるを知るをせば、是れ主を欺かざるの臣なるをればなり。然るに主を欺かざるの臣なるを知ると雖ども、今桓公は管

仲に任ずるの專を以て豎刁、易牙に借し、蟲流れて尸より出づるも葬られず。桓公臣の主を欺くと主を欺かざるを知らざること已に明らけし。而して臣に任ずること彼の如く其れ専らなり。故に曰く、桓公は闇主なりと。）

管仲の遺言に反して、豎刁、易牙を任用し管仲と同じように政治をまかせきってしまったことに関して、結局は主を欺く臣下かどうかを見極められない闇主であると、『韓非子』の評価は手厳しい。

これと同様の説話が『呂氏春秋』にも記されている。

桓公行公去私惡、用管子而為五伯長、行私阿所愛、用豎刁而蟲出於尸。人之少也愚、其長也智、故智而用私、不若愚而用公。（孟春紀桓公公を行ひ私惡を去り、管子を用ひて五伯の長を為るも、私を行ひ愛する所に阿り、豎刁を用ひて蟲尸より出づ。人の少きや愚なるも、其の長するや智にして、故に智にして私を用ふるは、愚にして公を用ふるに若かず。）

以上、桓公を巡る先秦テクストの言説を見てきた。『論語』の孔子は桓公を評価し、『孟子』は批判し、『荀子』は批判しつつも一定の評価をし、『韓非子』は闇主だと言い切り批判的に見、『呂氏春秋』も同様の説話を収録している。このように、それぞれの評価が異なるのは、桓公が覇者となったという事実をコアとして、それぞれの思想に基づいてその意味を読み解いたからであるが、これは、桓公が常に新たにそれぞれのテクストによって意味化され生み出され、その言説の中に生きてきたことを示している。桓公は歴史の中に存在すると言うよりは、言説の中に存在してきたのである。この言説空間において、桓公は五霸の筆頭ではありながら徐々に祭り下げられてゆく。先秦の

テキストは、正しく言説によつて桓公を世俗化していったと言ふことができる。

以上、『莊子』というテキストにおいて語り手とされた桓公という固有名が、テキストの外部である言説空間において形成された身体即ちコンテキストを見てきたが、このコンテキストを根拠に、『莊子』が桓公を語り手として召還したと短絡的に因果関係を結ぶことは許されない。

まず、僅か数例しか見出せないが、『莊子』において桓公ほどのように語られているのか見ておきたい。徐無鬼篇には、先の『韓非子』の説話のコアとなる説話が見られる。

管仲有病。桓公問之、曰、仲父之病病矣、可不諱、云至於大病、則寡人惡乎屬國而可。管仲曰、公誰欲與。公曰、鮑叔牙。曰、不可。其為人黎廉善士也、其於不己若者不比之、又一聞人之過、終身不忘、使之治國、上且鈞乎君、下且逆乎民、其得罪於君也、將弗久矣。公曰、然則孰可。對曰、勿已、則隰朋可。其為人也、……(管仲病有り。桓公之に問ひて、曰く、仲父の病を病む、諱まざるべし、大病に至ると云はば、則ち寡人惡に國を屬して可ならんか、と。管仲曰く、公誰をか欲する、と。公曰く、鮑叔牙、と。曰く、不可なり、と。其の人と為り黎廉の善士なるも、其の己に若かざる者において之に比ます、又た一たび人の過を聞きて、終身忘れず、之をして國を治めしむれば、上は且に君に鈞せんとし、下は且に民に逆はんとす。其の罪を君に得るや、將に久しから弗らんとす、と。公曰く、然らば則ち孰か可なる、と。對へて曰く、已む勿くば、則ち隰朋可なり。其の人と為りや、……)

これは、死後の桓公に言及しておらず、より史実への近さを感じさせるものである。

また、盜跖篇には、次のように記されている。

滿苟得曰、小盜者拘、大盜者為諸侯、諸侯之門、義士存焉。昔者桓公小白殺兄入嫂而管仲為臣、田成子常殺君竊國而孔子受幣(滿苟得曰く、小盜は拘はれ、大盜は諸侯と為り、諸侯の門、義士存す。昔者桓公小白兄を殺して嫂を入れ管仲臣と為り、田成子常君を殺し國を竊みて孔子幣を受く、と。)

大盜賊で諸侯となつた桓公は、兄を殺して兄嫁を迎え入れ管仲を臣下とした、と滿苟得は皮肉たつぷりである。

以上のように、『莊子』において、歴史的存在である桓公は、先秦テキストの言説空間における共通認識である管仲が相ける齊という國を治める諸侯であり春秋の覇者であるという事実を示し、かつ滿苟得の批判にさらされる存在であった。このことは、寓言篇の定義にあつたように、『莊子』もまた、『論語』を始めとする先秦のテキストが記述する言説編制コードに従つて桓公を記していることを示している。しかし何故覇者桓公が召還されたのかはまだ明らかではない。桓公に託されたコンテキストとは何であつたのだろうか。

## ② 霸王を巡るコンテキスト

先秦のテキストにそれを探してみよう。

『管子』は次ぎのように記す。

昔者桓公問管仲曰、寡人請問度地形而為國者、其何如而可。管仲對曰、夷吾之所聞、能為霸王者、蓋天子聖人也。度地(昔者桓公

管仲に問ひて曰く、寡人請ひ問ふ地形を度りて國を為むる者、其れ何如して可なるか、と。管仲對へて曰く、夷吾の聞く所、能く霸王と為る者は、蓋し天子聖人なればなり。

天子聖人だから、霸王となることができると、『管子』は言う。また、夫霸王之所始也、以人為本。本理則國固、本亂則國危。霸言（夫れ霸王の始むる所や、人を以て本と為す。本理まれば則ち國固く本亂るれば則ち國危ふし。）

と、霸王の政治の出発点が人にあることが記される。このように『管子』の言説は霸王の政治を理想化するものと言えよう。

『孫子』には次ぎの記述がある。

是故不知諸侯之謀者、不能預交。不知山林、險阻、沮澤之形者、不能行軍。不用鄉導者、不能得地利。四五者、不知一、非霸王之兵也。（九地）是の故に諸侯の謀を知らざる者は、預め交はること能はず。山林・險阻・沮澤の形を知らざる者は、軍を行ること能はず。郷導を用ひざる者は、地の利を得ること能はず。四五者は、一つも知らざれば、霸王の兵に非ざるなり。

諸侯王の軍隊を霸王の軍隊へと強化することを説いていることから、諸侯が霸王と成ることを求めていたことが読み取れる。

先に見たように、『孟子』には「齊宣王問ひて曰く、齊桓・晉文の事聞くを得べきか」とあることから、齊の宣王が、齊の桓公や晋の文公即ち覇者を目指していたことは明らかである。

『戦国策』には、「石行秦謂大梁造曰、欲霸王之名、不如備兩周辯知之士。（卷一東周）石行秦、大梁造に謂ひて曰く、霸王の名を欲せば、兩周辯知之士を備ふるに如かず、と。」と記され、また、

魏武侯與諸大夫浮於西河、稱曰、河山之險、豈不亦信固哉。王鍾侍王曰、此晉國之所以強也。若善脩之、則霸王之業真矣。（卷一十二魏一）（魏武侯、諸大夫と西河に浮かび、稱して曰く、河山の險、豈の亦た信に固からんや。王鍾王に侍して曰く、此れ晉國の強き所以なり。若し善く之を脩めば、則ち霸王の業真はらん。）とあり、やはり魏武侯が霸王を目指していたことが読み取れる。

『史記』商君列傳は次ぎのように記していた。

鞅曰、吾説公以帝道、其志不開悟矣。後五日、復求見鞅。鞅復見孝公、益愈、然而未中旨。罷而孝公復讓景監。景監亦讓鞅。鞅曰、吾説公以王道而未入也。請復見鞅。鞅復見孝公、孝公善之而未用也。罷而去。孝公謂景監曰、汝客善、可與語矣。鞅曰、吾説公以霸道、其意欲用之矣。誠復見我、我知之矣。（鞅曰く、吾公に説くに帝道を以てするに、其の志開悟せず、と。後五日にして、復た鞅に見るを求む。鞅復た孝公に見え、益愈す、然り而して未だ旨に中らず。罷めて孝公復た景監を讓め、景監も亦た鞅を讓む。鞅曰く、吾公に説くに王道を以てするも未だ入らざるなり、と。請ひて復た鞅を見る。鞅復た孝公に見え、孝公之を善しとするも未だ用いざるなり。罷めて去る。孝公景監に謂ひて曰く、汝の客善し、與に語るべし、と。鞅曰く、吾公に説くに霸道以てするに、

其の意之を用いんと欲す。誠に復た我を見、我之を知れり、と。）商鞅の時、即ち秦の孝公は霸道をこそ実現すべき目的として掲げたのである。

『史記』蘇秦列伝には、蘇秦が趙（肅侯）王に「六國從親以實秦、則秦甲必不敢出於函谷以害山東矣。如此、則霸王之業成矣。（六國從

親して以て秦に賓たれば、則ち秦申必ず敢へて函谷を出でて以て山東を害はんや。此の如くんば、則ち霸王の業成る」と説き、楚の威王には「此霸王之資也」と言い、また齊宣王にも「此霸王之業也」と繰り返して霸王となる条件と可能性を説いたことが記されており、諸侯王が競って霸王となることに欲望を燃やしていたことが分かる。

范雎蔡澤列傳には、范雎の言葉として「霸王之業可致也」とある。また『韓非子』は、次のように説く。

聖人之治也、審於法禁、法禁明者則官法、必於賞罰、賞罰不阿則民用。官官治則國富、國富則兵強、而霸王之業成矣。霸王者、人主之大利也。(六反) 聖人の治は、法禁に審かにし、法禁明著ならば則ち官治まり、賞罰に必にし、賞罰阿らざれば則ち民用ひらる。民用ひられ官治まらば則ち國富み、國富まれば則ち兵強くして、霸王の業成る。霸王は、人主の大利なり。

霸王の業は聖人の治を行うことによつて表現し、それは正に人主の大きな利益であった。『韓非子』もまた霸王にならうとする諸侯王に對する言説集だったのである。それ故に、

儒者飾辭曰、聽吾言則可以霸王。此說者之巫祝、有度之主不受也。(顯學) (儒者辭を飾りて曰く、吾言を聽けば則ち以て霸王たるべしと。此は説く者の巫祝にして、度有るの主は受けざるなり。)

と、言葉を飾り立てる儒者の言葉を聞けば霸王になれるという儒者を遊説者の中の巫祝だと徹底的に否定する。『韓非子』は、儒者もまた諸侯王に霸王の道を歩ませようとする存在だとして捉えていた。

『呂氏春秋』は

王子慶忌、陳年猶欲劍之利也。簡選精良、兵械銛利、令能將將之、

古者有以王者、有以霸者矣。湯、武、齊桓、晉文、吳闔廬是矣。(仲秋紀) (王子慶忌、陳年猶お劍の利きことを欲するなり。精良を簡選し、兵械銛利に、能將をして之に將たらしめて、古以て王者たる有り、以て霸者たる有り、湯、武、齊桓、晉文、吳闔廬これなり。)

『呂氏春秋』は湯、武、齊桓、晉文、吳闔廬をその精良を簡選し、武器を銳利なものにし、優れた將軍に軍をまかせた王者、覇者と捉え、評価している。

人主之患、必在任人而不能用之、用之而與不知者議之也。絶江者託於船、致遠者託於驥、霸王者託於賢。伊尹、呂尚、管夷吾、百里奚、此霸王者之船驥也。(審分覽) (人主の患は、必ず人を任じて之を用ふる能はざるに在り、之を用ふるも知らざる者と之を議すればなり。絶江者は船に託し、遠きを致す者は驥に託し、霸王者賢に託す。伊尹、呂尚、管夷吾、百里奚は、此れ霸王者の船驥なり。)

『呂氏春秋』は王者と覇者の違いを認めながらも、ここでは覇者を否定的に捉えることなく霸王者として一括し、伊尹、呂尚、管夷吾、百里奚などの賢者を使いこなした人主であることを認めている。

### ③ まとめ

以上に見てきたテキストの言説から、戦国諸侯王の目的が諸侯に覇を唱え桓公のような霸王になることであったことが読み取れる。これは紛れもない事実であったかもしれない。しかし同時に、戦国のテキストがそのような言説を記すことによつて、諸侯王を霸王へと志向さ

せたことをも意味しているとも言える。つまり、統治の手法を異にする遊説家たちは、互いが互いを論敵あるいは政敵だと認め合っていたとしても、同様の言説を編制し続けてゆく共犯関係を結んでいたのである。諸侯王は、このような言説によって覇王を目指す存在として方向付けられ意味付けられていく。このような言説空間に位置していた『莊子』は、桓公を、覇王になることを目的とする諸侯王をこそ表象する記号として召喚したのである。

### 3 聖人の書と読書

この寓言において、桓公は読書行為という身振りを示している。ところが、『春秋』『国語』『史記』といったテキストには、桓公が読書したという記述は全く見られない。勿論、だからと言って、実際に桓公が読書しなかったというのではない。しかし、この寓言において桓公に聖人の書を読ませた意図は、先秦の社会において読書行為が示唆するコンテキストが一体如何なるものであるかを考えなければ捉えることはできない。そこで、聖人の書が何を指し、先秦社会において読書が如何なる行為であったのか考えてみたい。

#### ① 聖人の書

「聖人の書」とテキストは記すが、この聖人が『莊子』の捉えた聖人でないことは、それが輪扁によって「古人の糟粕」と言い換えられていることに明らかである。このことから、この書が聖人を理想の存在として作り上げた儒家の書であろうことは想像に難くない。では、

古代、儒家を巡って如何なる書が存在していたのだろうか。

『論語』に「子所雅言、詩・書、執禮、皆雅言也（述而）」とある『詩』『書』、「子曰、加我數年、五十以學易、可以無大過矣（述而）」の『易』が挙げられる。

『孟子』には、「王者之跡熄而詩亡、詩亡然後春秋作。晉之乘、楚之檮杌、魯之春秋、一也。其事則齊桓、晉文、其文則史。（離婁下）（孟子曰く、王者の跡熄みて詩亡び、詩亡びて然る後春秋作る。晉の乘、楚の檮杌、魯の春秋は、一なり。其事は則ち齊桓、晉文にして、其の文は則ち史なり。）」とあり、『春秋』が聖人の書として存在し、また、晋には乘、楚には檮杌という『春秋』のような、齊桓、晉文のことが記された歴史書があった。

『墨子』明鬼下に、

當是之時、周人從者莫不見、遠者莫不聞、著在周之春秋。……當是時、燕人從者莫不見、遠者莫不聞、著在燕之春秋。……當是時、宋人從者莫不見、遠者莫不聞、著在宋之春秋。……當是時、齊人從者莫不見、遠者莫不聞、著在齊之春秋。（是の時に當たりて、周人の從ふ者見ざる莫く、遠く者も聞かざる莫く、著して周の春秋に在り。……是の時に當たりて、燕人の從ふ者見ざる莫く、遠く者も聞かざる莫く、著して燕の春秋に在り。……是の時に當たりて、宋人の從ふ者見ざる莫く、遠く者も聞かざる莫く、著して宋の春秋に在り。……是の時に當たりて、齊人の從ふ者見ざる莫く、遠く者も聞かざる莫く、著して齊の春秋に在り。）

と、周、燕、宋、齊四つの国それぞれに春秋があったことを示している。また、以下のような記述もある。

子墨子曰、古之聖王、欲傳其道於後世、是故書之竹帛、鏤之金石、傳遺後世子孫、欲後世子孫法之也。今聞先王之遺而不為、是廢先王之傳也。(貴義) (子墨子曰、古の聖王、其の道を後世に傳へんと欲し、是の故に之を竹帛に書し、之を金石に鏤し、後世の子孫に傳遺し、後世の子孫の之に法らんことを欲するなり。)

古の聖王が道を後世に伝えるために竹帛に記したものが書であった。明鬼下には次ぎの言説もある。

子墨子曰、周書大雅有之、大雅曰、文王在上、於昭于天

且周書獨鬼、而商書不鬼、則未足以為法也

然則姑嘗上觀乎夏書禹誓曰、大戰于甘、王乃命左右六人

現在の『尚書』の原形であろう『夏書』、『商書』及び『詩經』である『周書』が存在したことが分かる。また、

今王公大人中實將欲治其國家、欲脩保而勿失、胡不察尚賢為政之本也。且以尚賢為政之本者、亦豈獨子墨子之言哉。此聖王之道、先王之書『距年』之言也。(尚賢中) (今王公大人中に實に將に其の國家を治めんと欲せんとし、脩保して失ふ勿きを欲するに、胡ぞ賢を尚び政を為すの本を察せざるか、且に賢を尚び政を為すの本を以てする者は、亦た豈に獨り子墨子の言のみならんや。此れ聖王の道にして、先王の書『距年』の言なり。)

と、『距年』という書の存在を記す。

『荀子』は次ぎのように言う。  
故書者、政事之紀也。詩者、中聲之所止也。禮者、法之大分、類之綱紀也。故學至乎禮而止矣。夫是之謂道德之極。禮之敬文也、樂之中和也、詩・書之博也、春秋之微也、在天地之間者畢矣。(勸

學) (故に書は、政事の紀なり。詩は、中聲の止まる所なり也。禮は、法の大分、類の綱紀なり。故に學は禮に至りて止む、夫れ是れを之れ道德の極と謂ふ。禮の文を敬ふや、樂の和に中るや、詩・書の博きや、春秋の微なるや、天地の間に在る者畢くせり。)

『詩』『書』『易』『春秋』に加えて『禮』『樂』が有ったことが分かる。

これらのことから、寓言が生成された時点において、堂上で桓公が手にしていた聖人の書とは、儒・墨のいう『詩』『書』『易』『春秋』『禮』『樂』のいずれかであったと思われる。しかし、歴史的にみて、桓公が手にしえた書が一体どれかを考えるなら、『詩』と『書』だけが可能性としてあるのみである。言うまでもなくこの寓言はフィクションであるから、桓公が実際にどんな書を読んだのかは重要ではない。重要なことは、桓公が読書した可能性と読書をさせたことである。

## ② 読書とは何か

### i 聖なる文字と史官

ところで、読書とは本来誰のどのような行為だったのだろうか。まず、文字と最も近い存在に誰がいたのか見てみたい。

かつて文字は、天の意志を示す聖なる文字であり、それは王のものであり、貞人のものであり、また史官のものであった。<sup>⑩</sup>

『左伝』宣公二年に、「孔子曰、董狐、古之良史也、書法不隱」と記されている。後、董狐の筆と称賛されるように、史官は事実を隠すことなく記した。しかし、史官には、ただ事実を記すだけでなく、文字を有し記す者としての誇りとアイデンティティがあったのだ。『左伝』襄公二十五年には、以下の記述がある。

大史書曰、崔杼弑其君、崔子殺之。其弟嗣書、而死者一人。其弟又書、乃舍之。南史氏聞大史盡死、執簡以往。聞既書矣、乃還。(大史書して曰く、崔杼其の君を弑す、と。崔子之を殺す。其の弟嗣書し、而して死する者二人。其の弟又た書し、乃ち之を舍く。南史氏大史盡く死するを聞き、簡を執りて以て往く。既に書せらるるを聞き、乃ち還る。)

齊の国の史官である大史が「崔杼弑其君」と記して殺され、その弟も同様に記して殺され、その弟が記すに及んでは、さすがの崔杼もこれは許した。しかし、史官兄弟がみな殺されたと聞いた南史氏は、「崔杼弑其君」と記した竹簡をもって赴くが、既に記されたことを知って帰っていく。このことは、従来ありのままに歴史を記述することの重要性の点から、南史という史官を評価する言説とされるのであるが、われわれは、ここから史官の内面と、史官という存在の特殊性を読み取らねばなるまい。南史はただ事実を記すために赴いたのではない。同じように文字を記す史官である大史と存在理由を共有することの自負心が、氏をして赴かせたのである。つまり、文字を自らのものとし、余人を以つては変えられない史官の誇りが南史にはあった。これほどに史官という存在は特別であり、またその史官のみが記すことのできる文字は神聖なる文字だったのである。この文字と史官が不可分の関係にあったことは、以下の記述にも明らかである。

二年、春、晉侯使韓宣子來聘、且告為政、而來見、禮也。觀書於大史氏、見易象與魯春秋曰、周禮盡在魯矣。吾乃今知周公之德與周之所以王也。(二年、春、晉侯韓宣子をして來聘せしめ、且つ政を為すを告げて、來見す。禮なり。書を大史氏に觀、易象と魯

春秋とを見て曰く、周の禮は盡く魯に在り。吾乃ち今周公の徳と周の王たる所以とを知るなり、と。)(『左伝』昭公二年)

晉侯が使わした韓宣子が、魯の大史のところまで『易象』と『魯春秋』を見て、周の禮がことごとく魯に伝わっており、周公の徳と周が王である理由が分かった、と言う。これは魯に『易象』『魯春秋』といった書が確かに存在することと、それを記し整理し管理する大史即ち史官が優秀であったことを示している。

十二年には次ぎのような記述がある。

王出、復讒、左史倚相趨過、王曰、是良史也、子善視之。是能讀三墳、五典、八索、九丘。(王出でて復た語る。左史倚相趨り過ぎ、王曰く、是れ良史なり、子善く之を視よ。是れ能く讀三墳、五典、八索、九丘を讀む。)

楚王は、通り過ぎた左史の倚相を、三墳、五典、八索、九丘を讀みこなす優れた史官だと言う。これも、書物乃ち文字が史官のアイデンティティを支えるものであることを示している。書物乃ち文字は史官と共にあったのである。

## ii 史官と読書

史官が文字・書物を占有する春秋時代の読書とは、一体いかなる営みだったのであろうか。

『春秋穀梁傳』僖公九年に、

九月、戊辰、諸侯盟于葵丘。桓盟不日、此何以日。美之也。為見天子之禁、故備之也。葵丘之會、陳牲而不殺、讀書加于牲上。(九月、戊辰、諸侯葵丘に盟ひす。桓盟ひして日いはざるに、此れ何

を以て日いふか。之を美とすればなり。天子の禁を見すが為に、故に之を備ふるなり。葵丘の會、牲を陳ねて殺さず。書を読み牲上に加ふ。）

とあり、白川氏は、「祭祀に犠牲を供し、祝詞を読んで牲上におく儀礼の次第をいう」『字統』普及版 平凡社 一九九四」と言う。このように読むとは、声を出して読む音読であり、『儀禮』聘禮の「史讀書展幣」、「史讀書、司馬執策」とあるのも、間違ひなく史官が書即ち祝詞を人々の前で声を出して読むことであつた。

以下の言説も、声をあげて礼法と誄、誓禁を読むことを示している。

### 『周禮』春官宗伯

小史、掌邦國之志、奠繫世、辨昭穆。若有事、則詔王之忌諱。大祭祀、讀禮法、史以書敘昭穆之俎簋。大喪、大賓客、大會同、大軍旅、佐大史。凡國事之用禮法者、掌其小事。卿大夫之喪、賜諡、讀誄。（小史、邦國の志を掌り、繫世を奠め、昭穆を辨す。若し事有らば、則ち王之忌諱を詔す。大祭祀に、禮法を読み、史は書を以て昭穆の俎簋を敘す。大喪、大賓客、大會同、大軍旅には、大史を佐く。凡そ國事の禮法を用ふるには、其の小事を掌る。卿大夫の喪には、諡を賜うれば、誄を読む。）

大祭祀に禮法を読むのは大史であるが、小史は、卿大夫の喪礼において誄を読む。

### 『周禮』秋官司寇訝士には、

凡邦之大事、聚衆庶、則讀其誓禁（凡そ邦の大事、衆庶を聚め、則ち其の誓禁を読む）

と、國の大事である、大祭祀、大喪紀、大軍旅、大賓客に、民衆を集

めるときは、その誓禁と禁令とを訝士が読み上げるのである。

このように、読むとは、大祭祀、大喪紀、大軍旅、大賓客といった非日常の場において、声に出して礼法、誄、誓禁と禁令を読み上げることであつた。読む行為が、このような非日常の所謂聖なる営みであることは明らかである。勿論これは、文字が聖なるものであることと同義である。

### ③ 讀書の世俗化

『論語』先進に次ぎの記述がある。

子路使子羔為費宰。子曰、賊夫人之子。子路曰、有民人焉、有社稷焉。何必讀書、然後為學。子曰、是故惡夫佞者。（子路子羔をして費の宰と為らしむ。子曰く、夫の人の子を賊へり、と。子路曰く、民人有り、社稷有り。何ぞ必ずしも書を読み、然る後學べりと為さんや、と。子曰く、是の故に夫の佞者を惡む、と。）

讀書よりも実践の場で政治を動かすことが大切であると考え、子路と、「學也、祿在其中矣（衛靈公）」と、まず讀書して学んでから政治の場へと進むことを考える孔子の違いを鮮明に表した言説である。正にここに、聖なる営みとしての讀書が政治の場へ出てゆく方法と化し世俗化していることが窺われる。

『呂氏春秋』はつぎのように記している。

子張、魯之鄙家也。顏涿聚、梁父之大盜也。學於孔子。段干木、晉國之大駟也。學於子夏。孟夏紀（子張、魯の鄙家なり。顏涿聚は、梁父の大盜なり。孔子に學ぶ。段干木、晉國の大駟なり。子夏に學ぶ。）



孔子のような私的学団において、貧しかったり大盜賊であったようなものが集まり読書することが可能になったことは、従来の支配階級が独占する政治が、読書のできる優秀な人々へと開かれ、言説に生きる遊説の士の活躍できる場を準備したことを意味している。それは同時に、史官の占有であった書と文字と読書が聖なるものではなく世俗化されたことを示している。

この書と読書の世俗化に関して、『史記』は、老子は「老子酒著書上下篇」、申不害は「著書一篇著、號曰申子」と記し、「孫子占起列傳」では「闔廬曰、子之十三篇、吾盡觀之矣」と、孫武に十三篇の書が有ったことを示す。孟軻は、「退而與萬章之徒序詩書、述仲尼之意、作孟子七篇。」(孟子荀卿列傳)とし、騶衍は「乃深觀陰陽消息而作怪迂之變、終始大聖之篇十餘萬言。」(孟子荀卿列傳)と記し、荀卿は「序列著數萬言而卒。」(孟子荀卿列傳)とある。韓非もやはり「為人口吃、不能道說、而善著書。」(老子韓非列傳)とされ、虞卿は「乃著書、上採春秋、下觀近世、曰節義、稱號、揣摩、政謀、凡八篇、以刺譏國家得失、世傳之曰虞氏春秋。」(平原君虞卿列傳)と、先秦時代に多くの書が著されたことが記載されている。

また、「自騶衍與齊之稷下先生、如淳于髡、慎到、環淵、接子、田駢、騶奭之徒、各著書言治亂之事、以干世主、豈可勝道哉。」(孟子荀卿列傳)と、齊の稷下に参集した淳于髡、慎到、環淵、接子、田駢、騶奭は書を著して、治乱即ち政治について論じ、世主即ち諸侯王に用いられることを求めたのであり、『史記』はこの事象を言い尽くせないとい記している。いかに多くの遊説家が書を著していたかが分かる。さて、このような著作を読むことには、どのような意味があったの

であろうか。蘇秦が揣摩の術を得るために、錐で股を刺し血を流しながら眠気と闘って読んだ書は、『太公陰符』や『鬼谷子』であり、聖人の書ではなかったのである。

乃夜發書、陳篋數十、得太公陰符之謀、伏而誦之、簡練以為揣摩。讀書欲睡、引錐自刺其股、血流至足。『戰國策』卷二秦(乃ち夜書を發し、篋數十を陳べ、太公陰符の謀を得、伏して之を誦し、簡練して以て揣摩を為す。書を讀み睡らんと欲すれば、錐を引き自ら其の股を刺し、血流れて足に至る。)

『孟子』は、次のように言っていた。

孟子謂萬章曰、……以友天下之善士為未足、又尚論古之人。頌其詩、讀其書、不知其人、可乎。是以論其世也。是尚友也。(萬章下)(孟子萬章に謂ひて曰く、……天下の善士を友とするを以て未だ足らずと為し、又た古を論ずるの人を尚ぶ。其の詩を頌ち、其の書を讀み、其の人を知らざるは、可なるか。是を以て其の世を論ずるなり。是友を尚ぶなり。)

「知言」を説いた孟子だからこそ、読書は、そこに記された或いは記した人物を知るために必要な行為であった。勿論、言葉からその真意を見抜きその人物を知ることが、蘇秦の揣摩の術とほぼ同じだろう。

『史記』によれば、張儀もまた「鬼谷先生」に學術を學んだことから、やはり読んだ書は『鬼谷子』であり、妻が「子母讀書遊説(張儀列傳)」と言ったことから、読書がまさに遊説への出発点即ち政治世界への門を開く鍵だったことが分かる。

嘗て限られた人へのみ可能でありかつ聖なる場において行なわれた読書は、農家の息子であった蘇秦が六国の相印を佩びたり、張儀が

秦の宰相となったように、彼等縦横家と呼ばれる人にとっては位人臣を究める方法とされ完全に世俗化されたのである。

『韓非子』は、読書の更なる世俗化を次ぎのように記している。

今境内之民皆言治、藏商・管之法者家有之、而國愈貧、言耕者衆、  
執耒者寡也。境内皆言兵、藏孫・吳之書者家有之、而兵愈弱、言  
戰者多、被甲者少也。(五憲) (今境内の民皆な治を言ひ、商・管  
の法を藏する者家ごとに之れ有れども、而れども國愈いよ貧しき  
は、耕を言う者衆きも、耒を執る者寡なければなり。境内皆な兵  
を言ひ、孫・吳の書を藏する者家ごとに之れ有れども、而れども  
兵愈いよ弱きは、戰を言ふ者多きも、甲を被る者少なければな  
り。)

商鞅、管仲の法が文章化された書、孫子・呉子の書が、民間に広く流布していたことを示しているかのようなのであるが、恐らく事実ではあるまい。民の多くは文字が読めなかつたはずであり、『韓非子』は一種の警句としてこのように記したと思われる。ただし、こう言われるほどに言葉に生きる者が増えてきていたことは事実であろう。<sup>④</sup>

以上のように、史官の占有であった文字は、多くの人に共有されて書が著され、儀礼の場で史官によって行われていた読書という聖なる行為は、続々と著される先秦諸子のテクストに明らかになように遊説家たちの手に握られ、政治の場への進出のための技術・方法として世俗化されていったのである。

秦に先立つ時代に多くの書が記されたことは歴史の事実であり、これは『漢書』芸文志を見れば明らかだが、また同時に経書も多く記され、あるいは一部の書が経書化されたのである。このことは、

書物においても、世俗化と経書化即ち聖化が同時に生み出され、このダイナミズムが常に複合的であることを示している。勿論、この変化は言説によって推進されたのである。このような状況の中で、諸侯王もまた遊説の士と同様に読書することが求められるようになる。

#### ④ 諸侯王と読書

『国語』晋語には次ぎの記述がある。

文公學讀書於臼季、三日曰、吾不能行也咫、聞則多矣。對曰、然而多聞以待能者、不猶愈也(文公讀書を臼季に學び、三日にして、曰く、吾行う能はざるなり、聞くことは則ち多し、と。對へて曰く、然り而して多聞にして以て能者待たば、猶愈らずや、と臼季に讀書を學ぼうとして三日で音を上げた文公は、沢山聞いて、能力のあるものを待とう、と云う。これは春秋五霸の一人である晋の文公が読書に耐えられなかつたことを批判しているのだろうか、それとも文字が読めなかつたことを表しているのだろうか。これに的確に答えるための根拠はないが、文公が、文字を読めなくは無かつたとしても、読書が師を必要とする苦行であつたこと、そして、少なくとも文公に読書しようとする姿勢があつたことを評価した言説であることに間違いないだろう。

『公羊傳』定公元年に

定、哀多微辭、主人習其讀而問其傳、則未知己之有罪焉爾。(定、哀微辭多く、主人其讀を習ひて其の傳を問ふも、則ち未だ己の罪有るを知らざるのみ。)

とあり、何休は次ぎのように注を付けている。

讀謂經、傳謂訓詁……設使定哀習其經而讀之、問其解詁……(讀は經を讀ひ、傳は訓詁を讀ぶ。……設し定哀をして其の經を習いて之を讀み、其の解詁を問はしむれば……)

との解詁にあるように、「主人習其讀而問其傳」が經を讀むことを学習させ、その讀みと意味を問わせるということであるなら、これは定公、哀公には、經の文字が讀めなかつたことが前提となつていて考えられ、やはり、諸侯王が文字を讀めなかつたことの証拠ではないだろうか。

『韓非子』には、次ぎのような逸話が記されている。

魏昭王欲與官事 謂孟嘗君曰 寡人欲與官事 君曰 王欲與官事 則何不試習讀法 昭王讀法十餘簡而睡臥矣 王曰 寡人不能讀此法。(韓非子外儲說左上) 魏昭王官事に與らんと欲し、孟嘗君に謂ひて曰く、寡人官事に與らんと欲す、と。君曰く、王官事に與らんと欲すれば、則ち何ぞ試みに法を讀むを習はざるか、と。昭王法十餘簡を讀みて睡臥せり。王曰く、寡人此法を讀む能はず、と。

官僚の仕事をやってみようとした魏の昭王が、まず試みに法律の記された竹簡を十幾つ讀んだところで寝てしまい、法を讀むことはできないと言った、というものである。この逸話から、昭王が文字を讀めたのか、あるいは讀めずに誰かに讀むことを學んだのか明らかではないし、この逸話が事実を核に記したものでどうかさえ不明だが、魏の昭王の頃には讀む行為が決して一般的だつたわけではないことを讀み取ることが可能であろう。勿論、『韓非子』の意図は他にあるが。

『墨子』は、次ぎのように、天子を輔佐した周公が書百篇を讀んだと

記す。

子墨子曰、昔者周公旦朝讀書百篇 夕見漆十士。故周公旦佐相天子、其脩至於今。(貴義)

これが、事実であるかどうかは意味をなさない。少なくともこの発言は、諸侯王あるいはその輔佐が書を読まないというコンテクストを示唆し、それらの人々に書を読ませようとする狙いを持っている。

『史記』は、孫武にあつた呉王闔廬が、「子之十三篇、吾盡觀之矣、可以小試勒兵乎」と言つたと記す。これが事実なら、孫武が呉に来る前に、闔廬は孫子十三篇を觀た即ち讀破していたことを意味する。闔廬は既に聖人の書ばかりではなく諸子の書をも讀んでいたのである。この時代に孫子十三篇が既に流布していたか、また闔廬自身で讀んだのか、あるいは讀み聞かされたのかは分からないが、『史記』は闔廬を讀書する五霸の一人として記したのである。

『史記』は、もう一人の諸侯王が諸子の書を讀んだことを記す。

人或傳其書至秦。秦王見孤憤、五蠹之書、曰、嗟乎、寡人得見此人與之游、死不恨矣。李斯曰、此韓非之所著書也。(老子韓非列傳)(人に其の書を傳へて秦に至る或り。秦王孤憤、五蠹の書を見て、曰く、嗟、寡人此人を見て之と遊ぶを得ば、死すとも恨まず。李斯曰く、此れ韓非の著す所の書なり。)

秦王政が韓非の「孤憤、五蠹」を讀んで感動したことが記されている。秦王政の時代は、先に見たように、遊説家である諸子が諸国を遊説しまたその書が広く流布した時代である。仲父呂不韋が「布咸陽市門、懸千金其上、延諸侯游士賓客有能增損一字者予千金(呂不韋列傳)(咸陽の市の門に布き、千金を其の上に懸け、諸侯游士賓客を延き能く一

字を増損する者有れば千金を予ふ」と『呂氏春秋』の成立を誇るの  
を目的にしたりした秦王政にとつて、文字、書が重要な政治的意味を  
持っていたことは明らかだ。呂不韋によつて絶対化された『呂氏春秋』  
の言説世界をつき壊す別の言説世界である韓非の書に出会ったから  
こそ、秦王政は感動したのである。それは何故か。政の呂不韋に対す  
る言語コンプレックスが解消されたからに他ならない。④いずれにせ  
よ、遊説家諸子が輩出され食客となつていた時代に、彼らが売る言語  
を、買い手である諸侯王がまずその書を手にして値踏みをする必要が  
生じていた。⑤

以上のことから、桓公が聖人の書を読むという設定は、覇者を目指  
し遊説家諸子の書をも読む必要に迫られた諸侯王が、聖人の書を絶対  
化する当時流行していた儒・墨の書を読んでいるという共通認識をコ  
ンテキストとする言説編制である。勿論これは、遊説家達全てに共通  
する言説戦略でもあつた。

このような状況は、『禮記』に、太子教育として整理されている。  
凡學世子。及學士。必時。……冬讀書。典書者詔之。禮在賢宗。  
書在上庠。(文王世子)

この言説からは、書を読むのが太子教育の一つであり、為政者にとつ  
て当たり前の課題であるかのようにあるが、しかし、それでも時期が  
冬と限定され典書という教師を必要とする特別な事柄であつた。勿論  
これは『禮記』が記された当時の状況を取り入れたものであり、その  
記述の時代をそのままに記したのではなく、礼学者の狙いが透けては  
見えるが、少なくとも読書が日常的に行われたのではない事は確かだ  
であらう。勿論、これも黙読ではなく師を必要とする音読指導であつた

ことが分かる。

輪扁が、堂上で桓公が読書していることがわかつたのは、それが音  
読だつたからであらう。輪扁の寓話が記された頃の読書も、『国語』  
が記す文公の読書も、声に出して読む音読であり、だからこそ、師を  
必要としたのである。『国語』が、晋の文公を評価するためにこの記  
事を掲載したとすれば、多くの諸侯王は自らも読書するのではなく  
読書して歴史・政治を学んだ人物から多くのことを聞いて政治を行つ  
ていた。諸侯王にとつて、嘗ては特別な行いだった読書が、輪扁の頃  
には特別な営みではなくなつていたのである。これこそまさに、言説  
を自己のアイデンティティの支えとして遊説する遊説家の戦略の勝  
利であり、史官から文字と書を奪い自己のものとした言葉の担い手で  
ある遊説家の意図のままに諸侯王は書を読むようになっていたので  
ある。桓公が読書することは、言説を売る遊説家の意を得た営みとし  
て即ち時代のコンテキストそのままに編制された言説である。

### ⑤ 書籍否定の言説

輪扁は、書は古人の糟粕だと切り捨てるが、『莊子』には次ぎのよ  
うに書を否定する言説がある。

世之所貴道者書也、書不過語、語有貴也。語之所貴者意也、意有  
所隨、意之所隨者、不可以言傳也、而世因貴言傳書。世雖貴之、  
我猶不足貴也、為其貴非其貴也。(天道) (世の道を貴ぶ所の者  
は書なるも、書は語に過ぎず、語は貴ぶもの有るなり。語の貴ぶ  
所の者は意なるも、意は隨ふ所有り。意の隨ふ所の者は、言を以  
て傳ふべからざるも、而して世は因りて言を貴び書を傳ふ。世之

を貴ぶと雖ども、我は猶を貴ぶに足らざるなり、其の貴しと為すは其の貴きに非ざればなり。」

言葉が大切だとするものは意味であり、意味はその意味が拠るものがあるがそれは言葉では伝えることができない。ここでも言語の限界が記され、言語を超えた貴きものの存在を言葉は言い表せない、だから、世の人は書を貴んでも私は貴はない、と言う。

『莊子』が書を否定するように、『韓非子』にも書を否定する言説が見られる。

王壽負書而行、見徐馮於周塗。馮曰、事者、為也。為生於時、知者無常事。書者、言也。言生於知、知者不藏書。今子何獨負之而行。於是王壽因焚其書而舞之。故知者不以言談教、而慧者不以藏書蔽。此世之所過也、而王壽復之、是學不學也。故曰、學不學、復歸衆人之所過也。(喻老) (王壽書を負ひて行き、徐馮に周塗に見ゆ。馮曰く、事は、為すなり。為すは時に生じ、知者は常の事無し。書は、言なり。言は知より生じ、知者は書を藏せず。今子何ぞ獨り之を負ひて行くか、と。是に於ひて王壽因りて其書を焚きて之を舞す。故に知者は言談を以て教えず、而して慧者は藏書を以て蔽にせず。此れ世の過つ所なり、而して王壽之を復すは、是れ學ばざるを學べばなり。故に曰く、學ばざるを學び、衆人の過つ所を復歸せしむるなり、と。)

『商君書』も「故曰、農戰之民千人、而有詩書辯慧者一人焉、千人者皆忘於農戰矣(農戰) (故に曰く、農戰の民千人にして、詩書辯慧なる者一人有れば、千人の者皆な農戰に忘たる)」とあるように、『詩』『書』といった聖人の書を否定している。

書がたくさん著される中で、少数だがこのように書籍否定の言説も同様に生み出された。しかし、それらを含めて、書を著す遊説家がたくさんいたことは、言説を価値あるものとするのが時代のコンテキストであったことを示している。輪扁の寓言は、正にこのようなコンテキストを共有して言説編制されたものである。だからと言って、このコンテキストが原因・根拠となつて、この寓話が生み出されたというのではない。そうではなくて、桓公が聖人の書を読むというテキスト表現そのものが、このような共通の時代認識をコンテキストとしていることを示唆しているのである。桓公は、聖人の書とは名ばかりの遊説家の書を読まされる諸侯王の表象として召喚されたのである。ここまでは時代におけるコンテキストを『莊子』は共有している。しかし、輪扁が聖人の書を古人の糟粕であると否定し、読書を否定することは、『莊子』におけるコンテキストのズラシであり、つまり書を重視するそのコンテキストを解体し、認識の転換を迫ろうとするものである。この寓言は、覇者を目指す諸侯王に書を読ませる遊説家達にその諸侯王が翻弄される有様を告発しているのである。

#### 4 輪扁という語り手—民の主体化の戦略—

##### ① 輪扁が背負うコンテキスト—共同体と輪扁の身体—

何故輪扁が「書は古人の糟粕である」と、言わなければならなかったのだろうか。輪扁が召喚された理由を考えてみたい。

輪扁は、車輪を作る工人であり、七十歳になるまで自らが獲得した車輪を作る技術によって共同体を生きる存在であった。この技術を獲得した輪扁の身体は、容易にテキストという言説空間を逸脱して、自

らが住まり共同体を示唆する。ではこの共同体とはどのようなものであったのだろうか。先秦の言説空間にそれを求めてみたい。『孟子』は次ぎのように言う。

陳相見孟子、道許行之言曰、滕君則誠賢君也。雖然、未聞道也。

賢者與民並耕而食、饗殮而治。今也滕有倉廩府庫、則是厲民而以自養也、惡得賢。孟子曰、許子必種粟而後食乎。曰、然。許子必織布而後衣乎。曰、否。許子衣褐許子冠乎。曰、冠。曰、奚冠。

曰、冠素。曰、自織之與。曰、否。以粟易之。曰、許子奚為不自織。曰、害於耕。曰、許子以釜甑爨、以鐵耕乎。曰、然。自為之

與。曰、否。以粟易之。以粟易械器者、不為厲陶冶。陶冶亦以械器易粟者、豈為厲農夫哉。且許子何不為陶冶。舍皆取諸其官中而用之。何為紛紛然與百工交易。何許子之不憚煩。曰、百工之事、固不可耕且為也。然則治天下獨可耕且為與。有大人之事、有小人之事。且一人之身、而百工之所為備。如必自為而後用之、是率天下而路也。故曰、或勞心、或勞力。勞心者治人、勞力者治於人。

治於人者食人、治人者食於人、天下之通義也。(滕文公上)

陳相孟子に見へて、許行の言を道ひて曰く、滕君則ち誠に賢君なり。然りと雖も、未だ道を聞かざるなり。賢者は民と並び耕して食し、饗殮して治む。今や滕倉廩府庫有り、則ち是れ民を厲まして以て自ら養ふなり、悪んぞ賢たるを得ん、と。孟子曰く、許子は必ず粟を種ゑて、而る後食するか、と。曰く、然り、と。許子は必ず布を織りて、而る後衣るか、と。曰く、否。許子は褐を衣る、と。許子は冠するか、と。曰く、冠す、と。曰く、奚をか冠するか、と。曰く、素を冠す、と。曰く、自ら之を織るか、と。

曰く、否。粟を以て之に易ふ、と。曰く、許子奚為自ら織らざるか、と。曰く、耕に害あればなり、と。曰く、許子は釜甑を以て爨き、鐵以て耕すか、と。曰く、然り、と。自ら之を為すか、と。曰く、否。粟を以て之に易ふ、と。粟を以て械器に易ふるは、

陶冶を厲ますと為さず。陶冶も亦械器を以て粟に易ふるは、豈に農夫を厲ますと為さんや。且つ許子は何ぞ陶冶を為さず、皆な諸を其の官中に取りて之を用ふることを舍めて、何ぞ紛紛然として百工と交易する。何ぞ許子の煩を憚らざるや、と。曰く、百工の事は、固より耕し且つ為すべからざればなり、と。然らば則ち天下を治むるは、獨り耕し且つ為すべけんや。大人の事有り、小人の事有り。且つ一人の身にして、百工の為す所備はる。如し必ず自ら為りて而る後之を用ふれば、是れ天下を率ゐて路するなり。故に曰く、或ひは心を勞し、或ひは力を勞す。心を勞する者は人を治め、力を勞する者は人に治めらる。人に治めらるる者は人を食ひ、人を治むる者は人に食はる、天下の通義なり。

『孟子』において、人々の生活は、あるひとは田を耕し、あるひとは鉄製品を加工し、あるひとは布を織り、それらを交換するという一人の身を全ての人が支えることよって成り立っていた。そして、それらの人はみな、力を使つて働くものであつて心を使つて働く人に支配される存在であつた。ここに、『孟子』が、支配されるものに自由を見出してないことは明らかである。農夫、工人たちは、支配と被支配という縦の軸と、交換経済という横の軸が交差する支配システムの中で、働くことよって組み込まれる存在に過ぎなかつたのである。

『荀子』王霸には、以下の言説がある。

上莫不致愛其下、而制之以禮。上之於下、如保赤子、政令制度、所以接下之人百姓、有不理者如豪末、則雖孤獨鰥寡必不加焉。故下之親上、歡如父母、可殺而不可使不順。君臣上下、貴賤長幼、至於庶人、莫不以是為隆正。然後皆內自省、以謹於分。是百王之所同也、而禮法之樞要也。然後農分田而耕、賈分貨而販、百工分事而勸、士大夫分職而聽、建國諸侯之君分土而守、三公摠方而議、則天子共己而止矣。出若入若、天下莫不平均、莫不治辨。是百王之所同、而禮法之大分也。(上愛を其の下に致さざる莫く、之を制するに禮を以てす。上の下に於けるや、赤子を保んずるが如く、政令制度は、下の人百姓に接する所以にして、理まらざる者の豪末の如き有らば、則ち孤獨鰥寡と雖も必ず焉に加えず。故に下の上に親しむや、歡ぶこと父母の如く、殺すべきなるも順ならざらしむべからず。君臣上下、貴賤長幼、庶人に至るまで、是を以て隆正を為さざる莫し。然る後皆な内に自ら省み、以て分に謹むは、是れ百王の同じき所にして、禮法の樞要なり。然る後農は田を分ちて耕し、賈は貨を分ちて販し、百工は事を分ちて勸め、士大夫は職を分ちて聽き、建國諸侯の君は土を分ちて守り、三公は方を摠べて議すれば、則ち天子己と共にして止む。出若入若にして、天下平均せざる莫し、治辨せざる莫し。是れ百王の同じき所にして、禮法の大分なり。)

ここには、『管子』より一層明確な分業論が展開されている。全ての王が同じように考える礼法による分業体制である。これを『荀子』は「至平」と呼ぶ。

故仁人在上、則農以力盡田、賈以察盡財、百工以巧盡機器、士大

夫以上至於公侯、莫不以仁厚知能盡官職、夫是之謂至平。(榮辱) (故に仁人上に在れば、則ち農は力を以て田を盡くし、賈は察を以て財を盡くし、百工は巧を以て機器を盡くし、士大夫以上公侯に至りては、仁厚知能を以て官職を盡くさざる莫き、夫れ是れを之れ至平と謂ふ。)

礼を制作した王の絶対権力を強調し、その権力構造の中に人々を組み込むことで「至平」の国家が形成されると『荀子』は考えた。

また、『墨子』は「故王者聖王之為政、列德而尚賢、雖在農與工肆之人、有能則舉之(尚賢上) (故に古は聖王の政を為すや、徳を列ねて賢を尚び、農と工肆とに在るの人と雖も、能有れば則ち之を舉ぐ)」と、古の聖王の政治は、農、工、商などといった出身に関係なく、能力のある者を登用したとは言いが、農、工、商が生産労働に当るものとして捉えられている。

これらのテクスト以外に「農工商」の四民の存在を明確に説いたのは『管子』である。

故先王使農士商工四民交能易作、終歲之利、無道相過也。是以民作一而得均、民作一則田墾、姦巧不生、田墾則粟多、粟多則國富、姦巧不生、則民治富而治、此王之道也。(治國) (故に先王は農工商四民をして交々能く作を易し、終歲の利、道に相ひ過ぐるこゝと無からしむるなり。是を以て民は一を作りて均を得、民一を作れば則ち田墾され、姦巧生ぜず、田墾らるれば則ち粟多く、粟多ければ則ち國富み、姦巧生ぜざれば、則ち民富を治めて治まる、此れ王の道なり。)

『管子』は、支配者が「國之石民」である士農工商を管理し、分業さ

せることで物の流通を図り、国を豊かにさせることを狙っている。

『商君書』は次のように言う。

農 商 官三者 國之常官也 (去彊)

ところが、『韓非子』は「商工の民」を「五蠹」の一つとしてその存在を否定する。

其商工之民 修治苦窳之器 聚弗靡之財 蓄積待時而俾農夫之利。

(五蠹) (其れ商工の民、苦窳の器を修治し、弗靡の財を聚め、

蓄積し時を待ちて農夫の利を俾る。)

『韓非子』はその存在を否定するが、しかし共同体が士農工商の四民によって形成されていたことは紛れもない事実であろう。輪扁という語り手は、国家という共同体が「農士商工」四民によって形成され、それぞれは自らを共同体に組み込むことによって生きていくことができる、そのような身体を生きるものの表象である。輪扁は、技術を身につけ身を勞することによって、国家共同体の権力にその身体を貴かせると同時にその共同体に住む権利を獲得していた。この輪扁の語りは、工人の共同体とそこに生きる人々というコンテキストを背負った声そのものだったのである。輪扁は、そのような語り手として召喚されたのである。

## ② 民の客体化

### i 民の排除と無為の治

では何故、桓公の話の相手が、『莊子』の思想を説く孔子、老子ではなく、輪扁という一工人でなければならなかったのだろうか。この問いに答えるには、「農士商工」の「民」が先秦のテクストにおいて

どのように語られているのかを見なければならぬ。

「民可使由之、不可使知之(泰伯)」とは、『論語』に記載された孔子の言葉だが、これだけでは實際何を言おうとしているのかよく分からない。

子曰 大哉 堯之為君也 巍巍乎、唯天為大 唯堯則之 蕩蕩乎、

民無能名焉。(泰伯) (子曰く、大なる哉、堯の君為るや。巍巍乎

として、唯だ天大為るも、唯だ堯之に則るのみ、蕩蕩乎として、

民能く名つくる無し。)

孔子は、君である堯の政治は天の如くに大いなる政治であると稱賛するが、民はそれを言葉で表現できない、と言う。これも、何故言葉にできないのか根拠は示されない。また、

子曰、巍巍乎、舜 禹之有天下也、而不與焉。(泰伯) (子曰く、

巍巍乎たり、舜、禹の天下を有つや、而して與らず。)

と、舜・禹の天下の統治を称え、更に舜については、

子曰、無為而治者、其舜也與。夫何為哉。恭己正南面而已矣。衛

靈公(子曰く、無為にして治まるは、其れ舜なるか。夫れ何をか

為さんや。己を恭しくして正しく南面するのみ。)

と無為の治を行ったことが説かれる。

以上の言説から、舜は勿論、堯もまた無為の治を行ったと考えることは可能であろう。とすれば、堯がどのような政治を行っているのかを意識化できない民は、その政治を言い表すこともできない。従って、泰伯の言説は、民を政治権力内に帰属させはしても、その権力の在り方を分からせてはいけぬ、という意味に解釈しなければならぬ。孔子は、政治権力が民を貫いていることを民に分からせず、民を政治



に介入させないことを目指していた。政治の場からの民の排除であり、政治は民の与り知らないところで行われていたのである。

『老子』にも同様の言説が見られる。

不尚賢 使民不爭。不貴難得之貨 使民不為盜。不見可欲 使民心不亂。是以聖人之治 虛其心 實其腹 弱其志 強其骨 常使民無知 無欲 使夫智者不敢為也。為無為 則無不治。(二) (賢を尚ばざれば、民をして争はざらしむ。得難きの貨を貴はざれば、民をして盗を為さざらしむ。欲すべきを見はざざれば、民をして心亂れざらしむ。是を以て聖人の治は、其の心を虚にし、其の腹を實たし、其の志を弱め、其の骨を強くし、常に民をして無知、無欲ならしめ、夫の智者をして不敢へて為さざらしむるなり。無為を為せば、則ち治まらざる無し。)

『老子』は、尚賢を否定し人々を無知無欲にさせるように、と説く。また、次のように言う。

古之善為道者 非以明民 將以愚之。民之難治 以其智多。故以智治國 國之賊 不以智治國 國之福。(六五) (古の善く道を為す者は、以て民を明かにするに非ずして、將に以て之を愚ならしめんとす。民の治め難きは、其の智多きを以てなり。故に智を以て國を治むるは、國の賊、智を以て國を治めざるは、國の福なり。智の多き民は治め難い。そこで、愚民政策を採り、容易に治めようと言つのである。勿論これは、民を政治に關与させないことを意味しており、民は当然その声を奪われてしまう。)

更に『老子』は、

小國寡民、使有什伯之器而不用、使民重死而不遠徙、雖有舟輿、

無所乘之。雖有甲兵、無所陳之。使民復結繩而用之、甘其食、美其服、安其居、樂其俗、鄰國相望、雞犬之聲相聞、民至老死、不相往來。(八十) (小國寡民、什伯の器有れども用ひざらしめ、民をして死を重んじ遠くは徙らざらしめ、舟輿有りと雖も、之に乗る所無し。甲兵有りと雖も、之を陳ぬる所無し。民をして復た結繩して之を用ひ、其の食を甘しとし、其の服を美とし、其の居に安んじ、其の俗を樂しみ、鄰國相ひ望み、雞犬の聲相ひ聞ゆるも、民老死に至るまで、相ひ往來せざらしむ。)

と、小國寡民という民の監禁へとその発想を極端化する。<sup>⑤</sup>

民を政治権力は貫くが、そのことに気づかせず、民を政治から排除し介入させないという狙いが、『論語』と『老子』には共通して見られる。しかし、このように説くこと自体が、既に民が政治の場へと介入してきていることを如実に示していると言えよう。だからこそ、以下に見るように、民が遊説家の言説の対象とされているのである。

## ii 上の思うままなる民

『論語』は、また一方で次ぎのような言説も記している。

子曰、道千乘之國、敬事而信、節用而愛人、使民以時。(學而) (子曰く、千乘の國を道くには、事を敬ひて信に、用を節して人を愛し、民を使うに時を以てす、と。)

上好禮、則民莫敢不敬、上好義、則民莫敢不服、上好信、則民莫敢不用情。夫如是、則四方之民襁負其子而至矣、焉用稼。(子路) (上禮を好めば、則ち民敢て敬はざる莫く、上義を好めば、則ち民敢て服せざる莫く、上信を好めば、則ち民敢て情を用いざる莫し。)

夫れ是くの如くんば、則ち四方の民其の子穰負して至り、焉んぞ稼を用ひんや。

民を上即ち君子に容易に影響される関係において捉えている。つまり、ここには民を政治の場へ引き入れる意図が読み取れる。

『老子』にも同様の言説がある。

其政悶悶、其民淳淳。其政察察、其民缺缺。(五八) (其の政悶悶たれば、其の民淳淳たり。其の政察察たれば、其の民缺缺たり)。

民は政治のままに左右されると、『老子』は記す。

『墨子』、『管子』には以下の言説がある。

昔者晉文公好苴服、當文公之時、晉國之士、大布之衣、絺羊之裘、練帛之冠、且苴之屨、入見文公、出以踐之朝。故苴服為其難為也、然後為而文公說之、未踰於世而民可移也、即求以郷其上也。是故約食、焚舟、苴服、此天下之至難為也、然後為而上說之、未踰於世而民可移也。何故也。即求以郷其上也。一(兼愛下) (昔者晉の文公苴服を好み、文公の時に當たり、晉國の士、大布の衣、絺羊の裘、練帛の冠、且苴の屨、入りて文公に見へ、出づるに踐を以て朝に之く。故より苴服は其の為し難きと為すなり、然る後為して文公之を説び、未だ世を踰へずして民移すべきなり、即ち求以て其の上に郷はんことを求むるなり。是の故に約食、焚舟、苴服は、此れ天下の至つて為し難きなり、然る後為して上之を説べば、未だ世を踰へずして民移すべきなり。何の故なるか。即ち以て其の上に郷はんことを求むればなり。)

凡民從上也、不從口之所言、從情之所好者也。上好勇、則民輕死。上好仁、則民輕財。故上之所好、民必甚焉。是故明君知民之必以

上為心也。故置法以自治、立儀以自正也。故上不行、則民不從。彼民不服法死制、則國必亂矣。是以有道之君、行法修制、先民服也。(法法) (凡そ民は上に従ふなり。口の言ふ所に従はず、情の好む所に従ふ者なり。上勇を好めば、則ち民死を輕んず。上仁を好めば、則ち民材を輕んず。故に上の好む所は、民必ず焉より甚だし。是の故に明君は民の必ず上を以て心と為すを知るなり。故に法を置きて以て自ら治め、儀を立てて以て自ら正さしむるなり。故の上行はざれば、則ち民從はず。彼の民法に服し制に死せざれば、則ち國必ず亂る。是を以て有道の君は、法を行ひ制を修め、先ず民服するなり。)

『荀子』もまた以下のように記す。

君者儀也、民者景也、儀正而景正。君者槃也、民者水也、槃圓而水圓。君射則臣決。楚莊王好細腰、故朝有餓人。(君道) (君者儀なり、民者景なり、儀正しくして景正し。君者槃なり、民者水なり、槃圓にして水圓なり。君射すれば則ち臣決す。楚の莊王細腰を好み、故に朝に餓人有り。)

『韓非子』には以下の言説がある。

齊桓公好服紫、一國盡服紫、當是時也、五素不得一紫、桓公患之、謂管仲曰、寡人好服紫、紫貴甚、一國百姓好服紫不已、寡人奈何。管仲曰、君欲何不試勿衣紫也。謂左右曰、吾甚惡紫之臭。於是左右適有衣紫而進者、公必曰、少卻、吾惡紫臭。公曰、諾。於是日郎中莫衣紫、其明日國中莫衣紫、三日境内莫衣紫也。(外儲說左上) (齊の桓公紫を服するを好み、一國盡く紫を服し、是の時に當りて、五素一紫も得ず、桓公之を患へ、管仲に謂ひて曰く、寡

人紫を服するを好み、紫貴きこと甚だし、一國の百姓紫を服するを好むこと已まらずんば、寡人奈何せん、と。管仲曰く、君之を止めんと欲すれば何ぞ試みに紫を衣ること勿からざる。左右に謂ひて曰く、吾甚だ紫の臭を惡めり、と。是に於ひて左右適たま紫を衣て進む者有らば、公必ず曰く、少しく卻け、吾紫臭を惡めり、と。公曰く、諾、と。是に於ひて日にして郎中に紫を衣る莫く、其の明日にして國中に紫を衣る莫く、三日にして境内に紫を衣る莫きなり。

『韓非子』は、人主である桓公の左右の者は勿論、全ての民衆は桓公の好惡を注視し氣に入られるためにその好みに合わせて何でもする存在である、と言う。このことにより桓公は、全ての人々を意のままに統治し制御することができるのである。

このように、人々を上即ち支配者の好み動向に合わせようとする政治的存在だとする言説は、先秦のテクストにおける共通の言説編制であった。性が善であるとか悪であるとかは、正にこの認識の上に形成されたレトリックであり、人間の事実を捉えた根源的人間理解などでは決して無い。このように民を捉える先秦のテクストは、更に民をどうしようとするのだろうか。

### iii 民の管理Ⅱ客体化

#### a 民の兵士化

『孫子』には、次ぎの言説がある。

孫子曰、兵者、國之大事、死生之地、存亡之道、不可不察也、(始計) (孫子曰く、兵は、國の大事、死生の地、存亡の道にして、察せざるべからざるなり。)

『孫子』に拠れば、軍事は國家の大事であり、人々の生死存亡を分けることであつた。さて、この軍事とは、従来の研究<sup>⑥</sup>に依れば、所謂支配階級である貴族に屬する事柄であり、当然民がそこに参与するとはなかつた。

ところが、これに続けて『孫子』は次のように記す。

故經之以五事、校之以計、而索其情。一曰道、二曰天、三曰地、四曰將、五曰法。道者、令民與上同意也、故可以與之死、可以與之生、而民不畏危。(始計) (故に之を經るに五事を以てし、之を校するに計を以てし、而して其の情を索。一に曰く道、二に曰く天、三に曰く地、四に曰く將、五に曰く法。道とは、民と上とをして意を同じくせしむるなり、故に以て之と死すべく、可以て之と生くべくして、而して民は危を畏れず。)

『孫子』は、國の大事である軍事を経営するのに、五事が必要だとし、その第一である道を民と上即ち君主が心を一つにして生死を共にすることである、と言ひ、民を國家の大事である軍事に引き込んでいく。ここに、民は軍事における重要な構成員として新たに見出されたのである。春秋末期において、兵力動員数が飛躍的に増加するのは、貴族が主戦力であつた戦争から、民を主戦力とする戦争への変化を如実に示している。これは、貴族が中心に行なつてきた儀禮的軍事・戦争ではなく、民をも取り込んで多数の死者を生むことになるという、軍事・戦争の世俗化に他ならない。このような状況が出来た原因と『孫子』という書の成立を、現実起きた戦争体験である呉楚・呉越の戦いに求めたのは浅野裕一氏である。<sup>⑦</sup>しかし、それは民を政治に巻き込み、政治を世俗化し、軍事を世俗化するという思考のパラダイムの

轉換として考えるべきではないだろうか。歩兵の方が有利だとか、戦いやすいとかといった形而下の問題ではなく、『論語』が「孔子曰、天下有道、則禮樂征伐自天子出。天下無道、則禮樂征伐自諸侯出。(季氏)」と記載するところに、礼樂と征伐戦争は天子によって執り行われる聖なる営みであった。しかし、それが諸侯によって行なわれ、更には民をも巻き込んでゆくには、ただ状況の変化だけではなく、発想の轉換が不可欠であろう。その轉換において様々な軋轢があったことは、商鞅の変法、趙武靈王の胡服騎射の実践において如実に見られるところである。

『商君書』の農戰、『韓非子』の耕農といった言葉には、民を完全なる兵士として捉えることが記されているが、『荀子』も同様に、民は国家の安定と軍事の強化にとって不可欠の重要な存在だと記す。

君者、民之原也。原清則流清、原濁則流濁。故有社稷者而不能愛民、不能利民、而求民之親愛己、不可得也。民不親不愛、而求其為己用、為己死、不可得也。民不為己用、不為己死、而求兵之勁、城之固、不可得也。(君道) (君は、民の原なり。原清ければ則ち流れ清く、原濁れば則ち流れ濁る。故に社稷を有つ者にして民を愛する能はず、民を利する能はずして、而して民の己を親愛するを求むるは、得べからざるなり。民親しまず愛せずして、其の己の為に用かず、己の為に死するを求むるは、得べからざるなり。民己の為に用かず、不己の為に死せずして、兵の勁く、城の固きを求むるは、得べからざるなり。

さて、このような民の兵士化は、民を政治に巻込む大きな流れ、即ち政治の世俗化に伴うものであったと考えることができよう。軍事が

貴族の騎車戦から民を巻込む歩兵戦へと変化即ち世俗化し、文字が史官の占有から人々の手に渡り、書物が聖人の書から遊説家たちの書へと世俗化し、読書も当然世俗化する。この中に自らの存在の場を見出した遊説家たちの言説が民を対象とする言説であることは当然のことだと見えよう。

#### b 共に楽しむことによる民の心服

『孟子』は、王者の条件を次ぎのように記す。

古之人與民偕樂、故能樂也。(梁惠王上) (古の人民と偕に楽しむ、故に能く楽しむなり)

樂民之樂者、民亦樂其樂。憂民之憂者、民亦憂其憂。樂以天下、憂以天下、然而不王者、未之有也。(梁惠王下) (民の樂しみを樂しむ者は、民も亦た其の憂ひを憂ふ。樂しむに天下を以てし、憂ふるに天下を以てし、然り而して王たらざる者、未だ之有らざるなり)

今王與百姓同樂、則王矣。(梁惠王下) (今王百姓と樂しみを同じくすれば、則ち王たらん。)

『孟子』は、王は民と共に樂しみ民と共に憂えるのだと、王の樂しみを民によって規制する。『孟子』は、梁の惠王、齊の宣王に對してこのように言うことで、民を政治の中心に据えようとするのである。

孟子曰、民為貴、社稷次之、君為輕。是故得乎丘民而為天子、得乎天子為諸侯、得乎諸侯為大夫。(盡心下) (孟子曰く、民を貴しと為し、社稷之に次ぎ、君を輕しと為す。是の故に丘民に得られて天子と為り、天子に得られて諸侯と為り、諸侯に得られて大夫

と為る)

と明言された通りである。民が貴いばかりか、丘民即ち民が天子を決定するのである。

孟子曰、桀紂之失天下也、失其民也。失其民者、失其心也。得天下有道、得其民斯得天下矣。得其民有道、得其心斯得民矣。(離婁上) (孟子曰く、桀紂の天下を失ふや、其の民を失ふなり。其の民を失うは、其の心を失うなり。天下を得るに道有り、其の民を得れば斯ち天下を得。其の民を得るに道有り、其の心を得れば斯ち民を得)。

『孟子』の遊説戦略においては、諸侯王の存在は既に言説の中心からずらされ、民の心を得ることこそが政治を左右すると語られる。

齊宣王問卿。孟子曰、王何卿之問也。王曰、卿不同乎。曰、不同。有貴戚之卿、有異姓之卿。王曰、請問貴戚之卿。曰、君有大過則諫、反覆之而不聽、則易位。王勃然變乎色。曰、王勿異也。王問臣、臣不敢不以正對。王色定、然後請問異姓之卿。曰、君有過則諫、反覆之而不聽、則去。(萬章下) (齊の宣王卿を問ふ。孟子曰く、王何の卿を之問へるか、と。王曰く、卿同じからざるか、と。曰く、同じからず、貴戚の卿有り、異姓の卿有り、と。王曰く、請問ひ問ふ貴戚の卿を。曰く、君に大過有らば則ち諫め、之を反覆して聽かざれば、則ち位を易ふ、と。王勃然として色を變ず。曰く、王異とする勿かれ。王臣に問ふ、臣敢へて正を以て對へずんばあらず、と。王色定まりて、然る後請問ひ問ふ異姓の卿を。曰く、君に過有らば則ち諫め、之を反覆すれども聽かざれば、則ち去る、と。)

君は、繰り返し諫言して聞かないようであれば、貴戚の卿即ち位の高い卿によつてすげ替えられてしまうほどに不安定で危うき存在へと転化させられていた。

先秦のテキストにおいて、『孟子』は、最も明確に政治に民を巻込み、天子の地位さえもが民によつて与えられるとする。だからこそ、『孟子』は、その民の統治の可能性と方法を説かねばならない。『孟子』思想の核心は、性善説と王道論にあつたと言われているが、それは、王道政治における権力がいかに民に浸透して行くのかを理論化するものであつた。王道が仁政であるなら、それが民を貫くには民もまた仁でなければならぬ。性善説はこの理論的要請によつて生み出された。この『孟子』の最もラディカルな点は、民を心のレベルで支配してしまふことにこそあつた。

孟子曰、以善服人者、未有能服人者也。以善養人、然後能服天下。天下不心服而王者、未之有也。(離婁下) (孟子曰く、善を以て人を服する者、未だ能く人を服する者有らざるなり。善を以て人を養ふは、然る後能く天下を服す。天下心服せずして王たる者は、未だ之有らざるなり。)

孟子曰、以力假仁者霸、霸必有大國。以德行仁者王、王不待大。湯以七十里、文王以百里。以力服人者、非心服也、力不贖也。以德服人者、中心悅而誠服也、如七十子之服孔子也。(公孫丑上) (孟子曰く、力を以て仁を假る者は霸たり、霸は必ず大國有り。徳を以て仁を行なふ者は王たり、王は大を待たず、湯は七十里を以てし、文王は百里を以てす。力を以て人を服するは、心服に非ざるなり、力贖らざればなり。徳を以て人を服するは、中心悦び

て誠に服するや、七十子の孔子に服するが如きなり。」

『孟子』は、善によつて人々を養い、徳に基づき仁を実践するなら、人々はその人に心服し心から服従するという。これは人々の心に良知良能が備わり、それが仁義礼知という倫理道德によつて価値付けられるという、人々に対するヒューマンな思想によるものだと思釈されてきた。しかし、実はこれこそが、価値の一元化によつて民・人の心を拘束し心の自由を奪い声を奪い権力を浸透させること即ち民の客体化であり、王にとつて最もエゴノミ的な支配体制だと考えられたのである。『孟子』は決してヒューマニズム人道主義を説いたのではない。『孟子』にとつて、民とは、自らの政治的言説を諸侯王と交換するための切り札に他ならなかつたのだ。

#### c 礼による民の馴化

『荀子』は次ぎのように言う。

凡用血氣 志意 知慮 由禮則治通 不由禮則勃亂提優 食飲 衣服 居處 動靜 由禮則和節 不由禮則觸陷生疾 容貌 態度 進退 趨行 由禮則雅 不由禮則夷固僻違 庸衆而野 故人無禮 則不生 事無禮則不成 國家無禮則不寧。(修身) (凡そ血氣志意 知慮を用ふるに、禮に由れば即ち治通するも、禮に由らざれば即ち勃亂提優す。食欲衣服居處動靜も、禮に由れば即ち和節するも、禮に由らざれば即ち觸陷して疾を生ず。容貌態度進退趨行も、禮に由れば即ち雅なるも、禮に由らざれば即ち夷固僻違庸衆にして野なり。故に人に禮なければ即ち生きられず、事に禮なければ即ち成らず、國家に禮なければ即ち寧からず。)

『荀子』において、人々には、考え感じ行動すること全て、王の権力

システムである礼を繰り返すことが求められるのみである。全ての人は王の身体である國家においてその身体を共有するよう馴化されるに過ぎない。これが、『荀子』が人々に見出した「化性」なのであった。⑥『荀子』における礼治は、人の身体は勿論心も考えも即ち言葉さえも礼に組み込むことで人々を統治の対象として客体化しつつ、人々を自らが自「変革」へ向う主体でもあると説く、支配のシステムであったと考えられる。『孟子』の心服、『荀子』の礼治は共に、人々の身体はもちろん心にまで統治の権力が浸透し根源的に支配するものであった。そこに、権力を逃れた心の自由といったものはない。何故なら、心は徳あるいは善という権力のもう一つの名によつて価値化され方向付けられているからである。

#### d まとめ

以上、先秦諸子のテキストは、民を政治との関わりでマスで捉え、または政治を民との関わりで捉える言説に溢れている。これは民を政治の世界へ引き込むためであり、自らが政治の場で発言するための基盤作りでもあった。春秋戦国期とは、民を政治に引き込むことを主たるうねり(エピステーメー)とした様々な事柄の世俗化即ち歴史化の季節(とき)ではなかつたのだろうか。ところが、このように民をマス即ち統治の対象としてしか捉えない先秦のテキストにおいて、民の声が響き渡ることはない。民は、ただ政治統治の対象として客体化されているだけであり、テキストもまた民の客体化というマスター・ナラティブの下に編制されているのである。

③輪扁の語り―主体を確立した民の声―

儒者の仁義・礼義といった道徳による民の客体化を、『莊子』は許由と老聃に次ぎのように語らせる。

許由曰、而奚來為軹。夫堯既已黥汝以仁義、而劓汝以是非矣、汝將何以遊夫遙蕩恣睢轉徙之塗乎。(大宗師) (許由曰、而奚より來りて軹を為すか。夫れ堯既已に汝に黥するに仁義を以てして、汝に劓するに是非を以てす、汝將に何を以て夫の遙蕩恣睢轉徙の塗に遊ばんや。)

老聃曰、昔者黃帝始以仁義撻人之心……下有桀、跖、上有會、史、而儒、墨畢起。於是乎喜怒哀相疑、愚知相欺、善否相非、誕信相譏、而天下衰矣。(在宥) (老聃曰く、昔黃帝始めて仁義を以て人の心を撻め……下に桀、跖有り、上に會、史有りて、儒、墨畢く起く。是に於いてか喜怒哀相疑ひ、愚知相欺き、善否相非り、誕信相譏り、而して天下衰へり。)

『莊子』は、仁義が人の心に刻印され、人の心を拘束していると、心が言語に縛られる不幸を痛烈に批判する。だからこそ、輪扁は、聖人の書を絶対化しその言説によって人々を心服させ礼のままに行動させようなどと企てるコンテキストを解体するために、桓公が読む書を「古人の糟粕」と言い、「之を手にて得て心に應じ、口は言うこと能はず」と言ったのである。これは輪扁自身にとつては、自らの技を通して身体がその共同体内に組み込まれ管理されようとも、心・神は心・神として養うことができ、自由に主体的に生きることができ、この宣言に他ならない。ここに、『莊子』における生の戦略を見ることが出来る。技術を身につけた身体を共同体に組み込ませ権力の浸透を許し客体化されたとしても、あるいは、そうすることによって、自己の

内面である心・神の自由を獲得し自ら主体化するのである。これは、まさに輪扁自らの声による語りによってなされたのである。

#### ④ まとめ

以上のように見てくると、輪扁が「之を手にて得て心に應じ、口は言うこと能はず」と言つて自らの心の自由を語る時、これは、『孟子』の心服及び、『荀子』の王の制作した礼により人々の心や考えや感情までも拘束し支配し客体化しようとする思想と、鋭く対立する。このことから、この寓話を、『孟子』『荀子』に対する根源的批判のテキストであると読むことも可能である。

しかしそれだけに止まらない。この寓言は、民を政治の対象とし、またその場に巻き込み、政治・軍事・桓公・讀書・文字などが世俗化のうねりに同調するのと同様のコードに基づいて編制された言説であった。また、統治という名の権力による拘束・束縛の中で民が客体化されるという時代をコンテキストに言説編制されていた。従つて、この寓言のアイデンティティは、統治する側が民を客体化するそのただ中においてこそ、民自らが自己を主体化することを民自身の声として語った点にある。輪扁の声は、権力の浸透を図る言説編制が遊説家によつて為されるただ中であつて、自由な心を主体化できることを示唆して、民を政治に参加させ政治を世俗化する言説編制そのものを批判し、言説編制コードの転換を示唆する声にはかならなかつた。よつて、輪扁寓言は、聖人の書を読む桓公こそが、その言説に囚われて自ら主体化できていないにもかかわらず、共同体の成員として身体を権力に拘束される輪扁のほうに、却つてこのように心の自由を別の言い

方をすれば自己の主体化を成し遂げていることを説いたものである、と読み解くことができるだろう。勿論一つの解釈に過ぎないが。

## 終章

以上、本稿は、実証主義研究批判を通して、テキストとコンテキストの関係を見つめなおす必要を指摘し、テキストの中にコンテキストが織り込まれているとの視点から、まさしくそのように形成された『莊子』寓言特に輪扁寓言を取り上げ読み解いた。輪扁寓言の語り手と身振りの指し示すコンテキストを求め、それとの関係の中でテキストを再読した時、この寓言は輪扁などの民が心の自由を生きているという主体化の物語として読むことができた。これは正しく、至人、神人、真人に見出されていた自由なる心の世俗化でもあったと考えられる。輪扁寓言は、世俗化という時代のエピステーメを如実に示すテキストだということもできよう。

さて、『莊子』には他に鵬、学鳩、蜩、包丁、漢陰丈人といった自らの声をもった語り手が多く存在し、それぞれの声は互に異なっている。我々は、『論語』は勿論、『老子』、『孟子』、『荀子』、『韓非子』からは聞こえて来なかった、彼らの声にさらに耳を傾けなければならぬ。そこには、主体化物語とは異なる声が響いているだろうから。

## 注

① 『莊子』原本を想定する津田氏も、後述の松本雅明氏、佐藤明

氏も、莊周の自著あるいは『莊子』の古層を求め、最終的には『莊子』思想を思想史に還元するか回収するものであり、この点においては、武内氏と変わるところはない。

② 池田知久氏も、莊子齊物論は田駢を継承したものと考える。『老莊思想』放送大学教育振興会 一九九六

③ 赤塚忠氏は次のように言っている。「天下篇の論を検討すると、その作者は慎到が法家であることを承知しており、それを道家的表現を借りて叙述しているとしなければならぬ。このことは、天下篇が慎到の道家説の部分だけを探ったのでも、慎到を道家の系譜に位置づけようとしたのでもないことを物語っているであろう。さらにその文面だけによつて慎到や田駢を道家説の先駆とすることが危険であることを示唆しているであろう。『莊子』全釈漢文大系集英社。

④ 池田氏は、「老子を開祖とし彼から源を發した道家(または道徳)」という思想上の一派というこの概念も、決して春秋・戦国時代の道家に関するリアルタイムの歴史的な事実ではないことに気がつかされる。これは、司馬遷の父でやはり太史令の職(前一四〇年〜前一〇〇年在職)にあった司馬談において萌し始め、『史記』太史公自序「六家の要指」を参照、その三十数年後、司馬遷が初めて本格的に唱えるようになったもので、それ以前には前漢初期の時点に降つてさえ、影も形も見えなかつた全く新しいアイデアなのである。従つて、春秋・戦国時代の諸子百家は一とおり開花しおえた後に位置して、前漢・武帝期の知識人がそれらの諸思想を整理するために必要とするに至つた道具の一つと考えなければならぬ。」と言っている。

⑤ 津田氏の言うように、「莊子」と「子」という尊称が用いられていることから、これが莊周の自著でないとも言えようが、『莊子』



は、そのようなことに拘らなかつたとも考えられる。

⑥ 拙論「戦略としての言説『老子』」広島大学文学部紀要六〇 二〇〇〇参照。

⑦ 寓言・論説の分類は、赤塚氏他の分章を参考にしながら、橋本が行なった。〇一〇は篇番号と章番号を表す。

⑧ ここにおいて『列子』というテキストをクリティックする新たな視点が開かれる。ただし、現在は、『莊子』と『列子』をどのように比較研究していくのか、またその方向は定かではない。

⑨ 拙論「『韓非子』の言語戦略」(広島大学大学院文学研究科紀要 特輯号 二〇〇二)を参照。

⑩ 阿辻哲次『図説漢字の歴史』大修館書店 一九八九 参照。

⑪ 井上進『中国出版文化史書物世界と知の風景』名古屋大学出版会二〇〇二年参照。

⑫ このことには、秦始皇における言語と心、言語と存在の問題が秘められているが、稿を改めて論じたい。

⑬ これについては、今のところ想像の域を出ないが、遊説家が書を著すという行動が如何なる意味を持っていたのかを考えなければなるまい。『郭店老子』が『老子』を書き記したものだとして、それは容易に行われたのか、それとも、簡単には手に入れられなかったのかなど、考える必要があるだろう。

⑭ この言葉に、『墨子』をはじめ先秦諸子の言説戦略を読み解くこともできる。民の中の有能なものを登用するということは、やはり政治の世俗化を意味するものである。政(まつりごと)ではなく統治手法としての政治へと世俗化されていくのである。

⑮ 拙論「老子の道と身体」広島大学大学院文学研究科紀要六一 二〇〇一 参照。

⑯ 湯浅邦弘『中国千代軍事思想史の研究』研文出版 一九九九年

照

⑰ 「十二篇『孫子』の成立事情」島根大学教育学部紀要13 一九七九。

⑱ 拙論「荀子の戦略としての礼治システム」『哲学』二〇〇一参照。

## 『庄子』研究之前哨

桥本敬司

直到现在的中国思想研究是根据实证主义来进行的。这研究方法、不但把时代·思潮等々 context看作形成思想的根据·原因、而且把作者看作跟text一体存在。所以、作者是解释text的最重要而唯一绝对的存在。就是说、解释text是根据context来进行的。所以、庄子研究者把实在的庄周、text『庄子』、text内存在的庄周·庄子看作浑然一体的东西。于是、他们一面根据从『史记』或其他先秦text来作成的庄周像与战国时代的社会情势·思想状况解释『庄子』的意味、一面根据『庄子』来构成战国时代的思想演变。这不是无根据的循环论吗！所以、即使由于『庄子』以外的text比如『史记』『战国策』等々构成『庄子』的context、我们不能理解这context跟text『庄子』有什么关系。

当然text跟context有密接的关系。但是、那不是实证主义研究者所认识的关系。我们现在由于text『庄子』以外、没办法找到『庄子』的context。意思说、『庄子』的context已经在『庄子』text里面写下来了。『庄子』说

寓言十九、藉外论之。亲父不为其子媒、亲父誉之、不若非其父者也。非吾罪也、人之罪也。与己同则应、不与己同则反、同於己为是之、异於己为非之。

这表示『庄子』寓言是、不但按照人家的心理、借他者的语言来表达意思、而且说服他者或者读者的言语战略。就是说、寓言里面写着寓言的context。所以我们站在这研究方法来分析『庄子』寓言的物语结构、才能看到寓言的新解释。

通过从这种方法来分析轮扁寓言、我们发现了『庄子』时代的「民」即老百姓确立主体性的物语的意义。在『庄子』内还有很多随便说的存在、庖丁·汉阴丈人·蝟·学鸠等々、我们应该听到他们的声音。

## 執筆者紹介

橋本敬司（文学研究科 中国文学思想文化学講座 助教授）

## 編集委員（広報・社会連携委員会）

岡橋秀典（委員長）、勝部真人、松井富美男、岡元司、高永茂、東久哉

## 広島大学大学院文学研究科論集 第64巻 特輯号 2

平成16年12月20日 印刷  
平成16年12月24日 発行

（非売品）

編集者兼発行者 広島大学大学院文学研究科  
〒739-8522  
東広島市鏡山1丁目2-3

印刷者 鯉城印刷（株）  
〒730-0805  
広島市中区十日市町2丁目8-2

## 執筆 者 紹 介

橋 本 敬 司 (文学研究科 中国文学思想文化学講座 助教授)

## 編集委員 (広報・社会連携委員会)

岡橋秀典 (委員長)、勝部真人、松井富美男、岡 元司、高永 茂、東 久哉

## 広島大学大学院文学研究科論集 第64巻 特輯号 2

平成16年12月20日 印刷  
平成16年12月24日 発行 (非売品)

編集者兼発行者 広島大学大学院文学研究科  
〒739-8522  
東広島市鏡山1丁目2-3

印 刷 者 鯉 城 印 刷 (株)  
〒730-0805  
広島市中区十日市町2丁目8-2

## 執筆 者 紹 介

橋 本 敬 司 (文学研究科 中国文学思想文化学講座 助教授)

## 編集委員 (広報・社会連携委員会)

岡橋秀典 (委員長)、勝部真人、松井富美男、岡 元司、高永 茂、東 久哉

## 広島大学大学院文学研究科論集 第64巻 特輯号 2

平成16年12月20日 印刷  
平成16年12月24日 発行 (非売品)

編集者兼発行者 広島大学大学院文学研究科  
〒739-8522  
東広島市鏡山1丁目2-3

印 刷 者 鯉 城 印 刷 (株)  
〒730-0805  
広島市中区十日市町2丁目8-2