

広島大学大学院文学研究科論集
第六六卷特輯号二

(二〇〇六年十二月)

『莊子』の卮言戦略—ポリフォニーと沈黙

橋本敬司

『莊子』の卮言戦略―ポリフォニーと沈黙

橋本敬司

目次

序章……………一

一 先秦のテクストにおける師の声……………二

1 『論語』における孔子……………二

2 『孟子』における孟子……………三

3 『荀子』における荀子……………五

4 『墨子』における子墨子……………六

5 『老子』における吾……………六

6 『韓非子』における法術の士……………六

二 多くのマスター達―声のポリフォニー……………八

1 物語論的アプローチ……………八

2 莊子・莊周を核とする対話ネットワーク……………九

3 老聃を核とする対話ネットワーク……………一六

4 列子を中心に……………二〇

5 堯、黄帝、許由を核とする系譜と対話ネットワーク……………二二

① 堯の系譜……………二二

② 黄帝へと加上する系譜……………二七

③ 許由の系譜……………三二

6 コンテクストを備えた登場人物……………三七

① 諸侯王達の対話……………三七

② 語り始めた民……………三九

7 架空の人物の対話……………四六

① 南郭子綦を核とする対話ネットワーク……………四七

② 肩吾を核とする対話……………四九

③ その他の登場人物……………五〇

8	人ならざるもの声	五二
9	小結	五五
三	語らぬものたちの沈黙	五六
1	鵬	五六
2	飛翔する至人、神人と飛翔しない真人	五七
3	渾沌	六〇
4	天籟	六二
四	卮言という言葉説戦略	六三
終章		六七
注		六七
論文要旨		七〇

『莊子』の卮言戦略―ポリフォニーと沈黙

橋本敬司

序章

『莊子』寓言篇に次のような言説がある。

重言は十に七、己もて言ふ所以なるは、是れ耆又為ればなり。年先んずれども、經緯本末以て年耆に期す無き者は、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。(重言十七、所以己言也、是為耆又、年先矣、而無經緯本末以期年耆者、是非先也。人而無以先人、無人道也。人而無人道、是之謂陳人)

『莊子』の言説のうちの十に七が、物事の経緯や本末を理解し人道を知った耆又が自ら語る重言であるという。確かに、莊子は勿論、孔子、老聃、黄帝、許由など歴史上存在したと考えられる固有名を持つものや、齧缺、王倪、南郭子綦といった恐らく『莊子』の創作である固有名を持つ人物、庖丁、輪扁、匠石などの職業を名の一部に持つ民、空髑髏といった人物ならざるものまで、さまざまなもの達が、『莊子』では自由に語っている。①このように『莊子』は大勢の耆又即ちマスターを語り手として召還したのである。さて、こ

のマスターの内の誰かが『莊子』の言いたいことを代弁する絶対的声を持った語り手であるのだろうか。もしそうであるなら、その他の語り手の声はそのものに声に回収されることになる。つまり、『莊子』は、他の先秦のテクスト同様、絶対的語り手、あるいは神の目を持つ作者といった中心を持つテクストとなる。だとすれば、我々は『莊子』から絶対的語り手あるいは作者の意図である唯一絶対の意味内容であるマスターナラティブを抽出することができよう。しかし、その場合、マスター達はただ作者の声を仮託されただけで固有名性は無く、全ての語り手の声は作者の声に回収され、実際誰が語ったのかは全く問題視されず、例えば、莊子と空髑髏の対話は、老聃と空髑髏の対話であってもよく、最も頻繁に召還される耆又は孔子であるが、それは全て莊子であっても良かったはずである。にもかかわらず、『莊子』は実に多くの語り手を召還したことを語らせる。何故そのようにする必要があったのだろうか。『莊子』には、絶対的声を持った唯一絶対のマスターは存在しないのではないだろうか。

本稿は、マスターと目される重要な人物が一体如何なる相手と対話し、その対話を通して如何なるネットワークを形成し、そのネットワーク内で唯一絶対のマスターであるのかどうか、かつそこで何が問題として語られているのかを検討し、『莊子』というテキストがポリフォニー^②のテキストであることを明らかにし、そのポリフォニー性がどのように支えられたテキストであるのかを考察するものである。方法としては、物語内容即ち意味解釈至上主義であった従来の研究のあり方に回収されてしまわないよう、登場人物は誰か、誰が語り手で聞き手であるのか、叙述法、場面転換などを分析項目として、誰がマスターの立場にあるのか、誰の言葉が対話の主張であるのかを物語形式の点から客観的に分析し明らかにするものである。このようなアプローチによって、『莊子』というテキストの特色を明らかにしていくと共に、今後の『莊子』研究の地平を開くために、未だ課題ともされていない多くの問題を提出したい。

一 先秦のテキストにおける師の声

『莊子』の寓言を考察する前に、『論語』を含めた主な先秦諸子のテキストにおいては、孔子あるいは各テキストのタイトルとして冠された人物が唯一絶対の師マスターであり、その言説が絶対であり他の声を回収することを見ておきたい。

1 『論語』における孔子

『論語』は、孔子及び弟子たちの言説を集めたアンソロジーであるが、中でも孔子の言葉は絶対である。死に際して、「天喪予、天喪予」と孔子を悲嘆させた顔淵について、「吾與回言終日、不違如愚。退而省其私、亦足以發。回也不愚（為政）」と、まるで愚者のように孔子の言説に違うことがなかったことが述べられており、最も信頼した弟子の言葉が、孔子を超えなかったことは明らかである。

また、孔子が「予者商也、始可與言詩已矣（八佾）」と唯一認めた子夏にしても、『論語』の中に、孔子の言説を否定し超出する子夏の言説を見出すことはできない。^③

『論語』において唯一孔子批判の言を述べる子路について見てみよう。

佛肸召し、子往かんと欲す。子路曰く、昔由や諸を夫子に聞けり。曰く、親から其の身に於ひて不善を為す者は、君子は入らざるなり、と。佛肸中牟を以て畔き、子往かんとするや、之を如何せん、と。子曰く、然り。是の言有るなり。堅しと曰はざるか、磨けど礪はざるは。白しと曰ざるか、涅むれど緇からざるは。吾豈に匏瓜ならんや。焉んぞ能く繋りて食はれざらん、と。（陽貨）佛肸召、子欲往。子路曰、昔者由也聞諸夫子。曰、親於其身為不善者、君子不入也。佛肸以中牟畔、子之往也、如

之何。子曰、然。有是言也。不曰堅乎、磨而不磷、不曰白乎、涅而不緇。吾豈匏瓜也哉。焉能繫而不食。

中牟を拠点に晋にぞむいた佛肸の招きに応じようとする孔子に対し、子路は、以前自ら不善を為すような者の国には君子は入らない、と孔子から聞いたことを根拠に、何故そこへ行こうとするのかを問う。孔子は、不善を為す国へ行ってもそれに決して染まることはないし、自らつるにぶら下がって食べられない苦瓜のまままで終わりたくないことを吐露する。がしかし、これが子路の問に対する正面からの答えになつていないことは言うまでもない。

また、衛の靈公夫人の南子に会った孔子に対して、子路は不満を隠さない。

子南子に見へ、子路説はず。夫子之に矢ひて曰く、予の否とする所は者、天を厭せん、天を厭せん、と。(雍也)(子見南子、子路不説。夫子矢之曰、予所否者、天厭之、天厭之)

孔子は、子路に誓つて、私に間違いがあれば、天が押さえつけるだろう言うのだが、これもやはり、子路に対して正面から答えたものではない。しかし、『論語』はこれ以上の問答を載せることなく、孔子の言説によつて締めくくるのである。このことにより、孔子に対して批判的な子路の言説や行動は脱臼され、結局は孔子の答えに回収されることになる。

言語の才を認められた子貢について見てみると、

陳子禽子貢に謂ひて曰く、子は恭を為すなり。仲尼豈に子よる

賢ならんや、と。子貢曰く、君子は一言にして以て知を為す、一言にして以て不知を為す、言は慎しまさるべからざるなり。夫子の及ぶべからざるや、猶を天の階して升るべからざるがときなり。(子張)(陳子禽謂子貢曰、子為恭也。仲尼豈賢於子乎。子貢曰、君子一言以為知、一言以為不知、言不可不慎也。夫子之不可及也、猶天之不可階而升也)

と子貢が孔子を超えているとする言説を完全に否定している。以上のように、師である孔子の声が『論語』の中では絶対だったのである。

2 『孟子』における子貢

『孟子』において、孟子は自らを知言即ち、言を知ることによって優れていると自負し次のように言う。

諛辭は其の蔽ふ所を知り、淫辭は其の陷る所を知り、邪辭は其の離る所を知り、遁辭は其の窮まる所を知る。其の心に生ずれば、其の政に害あり、其の政に發れば、其の事に害あり。聖人復た起るも、必ず吾が言に従はん。(公孫丑上)(諛辭知其所蔽、淫辭知其所陷、邪辭知其所離、遁辭知其所窮。生於其心、害於其事。發於其政、害於其政。生於其心、害於其政、發於其政、害於其事。聖人復起、必從吾言矣)

* (「生於其心、害於其政。發於其政、害於其事」は、仁齋の言

うように次の滕文公下に訂正した方が良いかも知れないが、意味としては通じるのでここではそのままに読んだ。）

同様の言葉が、滕文公下に見られる。

其の心に作れば、其の事に害あり、其の事に作れば、其の政に害有り。聖人復た起るも、吾が言を易へざるなり。（作於其心、害於其事、作於其事、害於其政。聖人復起、不易吾言矣）ここで、孟子は、聖人が再び現れても必ず私の言葉に従う、と断言する。それほどに、孟子は自らの言葉を絶対化した。しかし、この絶対性は必ずしも理論と論理に支えられたものではない。

孟子齊より魯に葬り齊に反らんとし、嬴に止まる。充虞請ひて曰はく、前日虞の不肖なるを知らずして、虞をして匠を敦くせしむ。事嚴にして、虞敢へては請はず。今願はくは竊かに請ふこと有るなり。木は以だ美なるが若く然るか、と。曰はく、古は棺椁度無し。中古は棺七寸、椁之に稱ふ。天子より庶人に達するまで、非直に觀美を為すのみに非ざるなり。然る後人心を盡くす。得ざれば、以て悦びを為すべからず。財無ければ、以て悦びを為すべからず。之を得ると財有るとは、古の人皆之を用ふ。吾何爲れぞ獨り然せざらんや。且つ化に比ぶまで、土をして膚に親しましむる無きは、人心におひて獨り狡よきこと無からんや。吾之を聞けり。君子は天下を以て其の親を儉にせず、と。（公孫丑下）（孟子自齊葬於魯反於齊、止於嬴。充虞請曰、前日不知虞之不肖、使虞敦匠。

事嚴、虞不敢請。今願竊有請也。木若以美然。曰、古者棺椁無度。中古棺七寸、椁稱之。自天子達於庶人、非直爲觀美也。然後盡於人心。不得、不可以爲悅。無財、不可以爲悅。得之爲有財、古之人皆用之。吾聞之。君子不以天下儉其親）
虞、於人心獨無狡乎。吾聞之。君子不以天下儉其親）

孟軻が母親の葬儀において棺に用いた木材は余りに立派過ぎたのではないか、という充虞の問いは、それが礼に適っていないのではないか、という疑義に発するものであった。ところが、孟子は、昔は決まりはなかったが、周になってから天子から庶民まで七寸に統一されたのだが、それは美のためではなく、心を尽くすためであると、充虞が問題にした礼から心の問題へとすりかえる。そして、君子は天下のことを考えて自分の親にけちけちはしないのだ、とこの対話は一方的に結ばれる。これによって充虞の疑念が解消されたとは考えられない。孟子が充虞に誠実に答えていないにもかかわらず、『孟子』は、孟子の言説を正当化する。公都子との性善説を巡る対話（告子上）、「後車數十乘、從者數百人」という「傳食」巡る彭更との対話（滕文公下）も同様に二人の問いに孟子は理路整然と答えてはいない。『孟子』というテキストは、孟子存在の根幹に関わる疑義に対し孟子が誠実に応答していなくとも、孟子の言葉を正当化し絶対化するのである。『孟子』において、絶対である孟子の言説は他の全ての言説を飲み込む唯一の声であった。

3 『荀子』における荀子

『荀子』において、実際に荀子が発言するのは、儒效、議兵、彊國の三篇のみとほんの僅かであり、ここから荀子の言葉が絶対であると結論することはできない。『荀子』は、對話においてではなく、論説において自らの思想を明らかにするという特色を備えたテキストである。従つて、非十二子篇の作者は、它囂・魏牟から子思・孟軻までの十二名を徹底批判し、評価する舜、禹の制度、仲尼、子弓の義に則つて十二子の説を終息させなければならないと記す。さらに子張氏の賤儒、子夏氏の賤儒、子游氏の賤儒と批判していることから、このテキストが荀子を儒の正統と考えその言説を絶対のものとしていることは明らかである。性悪篇における徹底的な孟子批判も同様である。

現行テキスト『荀子』の最終篇である堯問篇の最終章は次のような言葉である。

説を為す者曰く、孫卿は孔子に及ばず、と。是れ然らず。孫卿は亂世に迫られ、嚴刑に蝕られ、上に賢主なく、下に暴秦に遇ひ、禮義は行はれず、教化は成らず、仁者は細約して、天下は冥冥、行の全きは之を刺りて、諸侯大ひに傾く。是の時に當たりてや、知者は慮るを得ず、能者は治むるを得ず、賢者は使ふを得ず、故に君上に蔽はれて暗る無く、賢人は距まれて受けず。然らば則ち孫卿將に聖たらんとするの心を懐くも、佯狂の色を

蒙り、天下に視すに愚を以てす。詩に曰く、既に明にして且つ哲、以て其の身を保つと、と、此れを之れ謂ふなり。是れ其の名聲白れず、徒與眾からず、光輝博からざる所以なり。今の學者、孫卿の遺言餘教を得れば、以て天下の法式表儀と為すに足り、存する所は神、過ぐる所は化し、其の善行を觀るに、孔子も過ぎず。世詳らかに察せずして、聖人に非ずと云ふは、奈何ぞや。天下治まらず、孫卿時に遇はざればなり。(爲説者曰、孫卿不及孔子。是不然。孫卿迫於亂世、蝕於嚴刑、上無賢主、下遇暴秦、禮義不行、教化不成、仁者細約、天下冥冥、行全刺之、諸侯大傾。當是時也、知者不得慮、能者不得治、賢者不得使、故君上蔽而無暗、賢人距而不受。然則孫卿懷將聖之心、蒙佯狂之色、視天下以愚。詩曰、既明且哲、以保其身。」此之謂也。是其所以名聲不白、徒與不眾、光輝不博也。今之學者、得孫卿之遺言餘教、足以爲天下法式表儀、所存者神、所過者化、觀其善行、孔子弗過。世不詳察、云非聖人、奈何。天下不治、孫卿不遇時也)

言論に生きる人は孫卿即ち荀子が孔子に及ばないと言つが、この言説は、荀子が残した言葉や教えは天下の模範標準となるものであつて、言葉と教えのあるところはよく治まり、伝え広まったところは感化される。その善行は孔子も敵わないものがある、と言ひ、荀子の言葉と教えを絶対化するのである。勿論これは荀子の後学の作ではあるが、『荀子』というテキストにおける荀子とその言説の絶対化

であることは間違いない。『荀子』においては、荀子の声が絶対のものとして響き渡っているのである。

4 『墨子』における墨子

『墨子』においては、墨子は「子墨子」と尊称され、また『墨子』に特徴的な「子墨子曰」とその言が挿入されている。これは言うまでもなく、墨子が語った言葉をそのままに伝えようとするものであり、墨子の言説が絶対であったことは疑う余地がない。また、次の二つの引用に見られる「禽子再拜再拜曰」という表現は、墨子の後を継承する禽子・禽滑釐にしてそのように恭しく質問するほど墨子は貴くその言葉が絶対であることを示して余りある。

禽子再拜再拜曰、敢問適人強弱……。子墨子曰……。子問蛾傳之守邪……(備蛾傳)

禽子再拜再拜曰、敢問古人有善政者……。子墨子曰、問穴土之守邪……(備穴)

5 『老子』における老子

『老子』は、対話形式のテキストでもなければ、固有名もない。従って、どの言説を誰が語ったのか明確にすることはできない。つまり、マスターの声を抽出することはできないのである。ただ、『老

子』には、しばしば、「我、吾」という言葉が示され、次のような言説がある。

吾が言は甚だ知り易く、甚だ行い易きも、天下能く知る莫く能く行ふ莫し。言に宗有り、事に君有も、夫れ唯だ無知にして、是を以て我を知らず。我を知る者は希く、則ち我者貴し、是を以て聖人は褐を被て玉を懐く。(十七章) 吾言甚易知、其言易行、天下莫能知、莫能行。言有宗、事有君、夫唯無知、是以不知我。知我者希、則我者貴、是以聖人被褐懷玉。

この吾の言葉が、世界の他のどの言葉に比して理解しやすく行動しやすいものであると差別化し特権化し、吾を知るものが少ないので自分は貴いとしてその存在を自負している。これは、モノローグのテキストであり対話者を持たないテキスト『老子』内部での吾と吾が言説の絶対化ではなく、他の諸子の声が交差する言説空間において、吾の声即ち『老子』のみが絶対の価値として響くことを示すものだと言えよう。

6 『韓非子』における法術の士

『韓非子』には、難言篇に「臣非非難言也」「此臣非之所以難言而重患也」と、「臣非」という自称が見られ、問田篇に堂谿公と韓子の対話が記され、「韓子曰、臣明先生之言矣」と「韓子」との尊称がある。韓非が実際の語り手として登場するのはこれだけである。この

ことから、『韓非子』というテキストにおいて韓非の言葉が絶対であるとは言えない。

『韓非子』は、以下のような言葉は国家を混乱させる言葉だとして否定している。

學者の言、皆刑を軽くするを曰ふは、此れ亂亡の術なり。(六反)
(學者之言、皆曰輕刑、此亂亡之術也)

世の烈士たる所の者は、眾と雖も獨行し、異を人に取り、恬淡の學を爲して恍惚の言を理む。臣以爲らく、恬淡は無用の教へなり。恍惚は、無法の言なり。……恍惚の言、恬淡の學は、天下の惑術なり。(忠孝)(世之所爲烈士者、雖眾獨行、取異於人、爲恬淡之學而理恍惚之言。臣以爲恬淡、無用之教也。恍惚、無法之言也。……恍惚之言、恬淡之學、天下之惑術也)

所謂の智は、微妙の言なり。微妙の言、上智の知り難き所なり。(五蠹)(所謂智者、微妙之言也。微妙之言、上智之所難知也)或ひと曰く、仲尼の對へは、亡國の言なり。(難三)(或曰、仲尼之對、亡國之言也)

學者の言、曖昧である恍惚の言、理解しがたい微妙の言、仲尼の言葉は、否定されるべき言葉であった。

一方で、法術の士から発せられる法術の言は、「人主阿辟之心」を正すものとして、人主と対立しても評価される。

則ち法術の士の上に干めんと欲する者、信愛する所の親、習故の澤有るに非ざるなり。又將に法術の言を以て人主阿辟の心を

矯さんとす。是れ人主と相反するなり。(孤憤)(則法術之士欲干上者、非有所信愛之親、習故之澤也。又將以法術之言矯人主阿辟之心。是與人主相反也)

これは、

問ふ者曰く、申不害・公孫鞅、此の二家の言孰れか國に急なる。之に應じて曰く、是れ程るべからざるなり。人食はざれば、十日にして則ち死し、大寒の降んなるに、衣ざれば亦た死す。之を衣食孰れか人に急なると謂はば、則ち是れ一も無かるべからざるなり、皆な養生の具なり。今申不害術を言ひて、公孫鞅は法を爲る。術は、任に因りて官を授け、名に循ひて實を責め、殺生の柄を操り、群臣の能を課す者にして、此れ人主の執る所なり。法は、憲令官府に著はし、刑罰は民心に必にし、賞は法を慎しむに存し、而して罰令を姦すに加ふる者にして、此れ臣の師とする所なり。君に術無くんば則ち上に弊れ、臣に法無くんば則ち下に亂る、此れ一も無かるべからず、皆な帝王の具なり。(定法)(問者曰、申不害、公孫鞅、此二家之言孰急於國。應之曰、是不可程也。人不食、十日則死、大寒之隆、不衣亦死。謂之衣食孰急於人、則是不可一無也、皆養生之具也。今申不害言術、而公孫鞅爲法。術者、因任而授官、循名而責實、操殺生之柄、課群臣之能者也、此人主之所執也。法者、憲令著於官府、刑罰必於民心、賞存乎慎法、而罰加乎姦令者也、此臣之所師也。君無術則弊於上、

臣無法則亂於下、此不可一無、皆帝王之具也)

と、法術両方が帝王である道具であるとする『韓非子』においては当然のことであろう。この法術を心得た法術の士が補佐する国家即ち、明主の国では、明主から出される命令や法律が最も貴い言葉でありその明文化されたものとなる。

對曰、明主之國、令者、言最貴者也、法者、事最適者也。言無二貴、法不兩適、故言行而不軌於法令者必禁。若其無法令而可以接詐應變牟利揣事者、上必采其言而責其實、言當則有大利、不當則有重罪、是以愚者畏罪而不敢言、智者無以訟、此所以無辯之故也。(問弁)

對へて曰く、明主の國、令なる者は、言の最も貴き者なり、法なる者は、事の最も適き者なり。言は二貴無く、法は兩適せず、故に言行ひて法令に軌はざる者は必ず禁す。若し其れ法令無くして以て詐に接し變に應じ利を生じ事を揣るべき者は、上必ず其の言を采りて其の實を責め、言當たらば則ち大利有り、當たらざるば則ち重罪有り、是こを以て愚者は罪を畏れて敢へて言はず、智者は以て訟ふる無し、此れ辯を無みする所以の故なり。要するに、明主の支配する国家形成を志向する『韓非子』においては、明主の声が絶対であり、それは具體的には、命令や法律として具體化されるのである。勿論王をそのような明主へと指導し誘うのは法術の士であるから、法術の士の言葉こそが絶対だったのである。以上のように、世に伝わる先秦のテクストには、『老子』を除いて

は、全ての声を超越し回収してしまう絶対なる声の主であるマスターが存在したり想定されたりしている。その場合は、テクストに冠された名を有するものがマスターであることが多い、その発言は他の発言者の言説がたとえ否定と批判を内包したものであっても、自らの声のうちに回収してしまうのである。

二 多くのマスター達—声のポリフォニー—

1 物語論的アプローチ

「寓話の構成によつて類聚を求め、それぞれの構成の細部ならびに行文・修辭などの相互の比較によつて、新古を推定してみよう。」

(『莊子研究雜記』(『赤塚忠著作集 第四卷 諸子思想研究』所収 初出 二松学舎大学中国文学研究室油印 一九八三)と赤塚氏は述べ、「一 老聃に托するものを中心として 二 孔子に托するものを中心として 三 莊周(莊子)に托するものを中心として 四 齧缺・王倪に托する寓話 五 堯・舜に托する寓話と論說 六 黃帝に托する寓話と論說 七 南郭子〇に托する寓話 八 自然物に托する寓話 九 自然現象に托する寓話 十 列(御寇)子に托する寓話 十一 諸國に題材を採るもの 十二 論說の検討」の十二の章を立てて『莊子』を分析し、その寓言、論說といった言説が

如何なる影響関係にありどのような順序で生成されたのかを考察して図表化し、最後に、『莊子』内の寓言譎説の成立を前期、中期、後期、『呂氏春秋』前後、『淮南子』前後の五期に振り分け生成の関係を示す総合図表を提示している。氏の研究は、『莊子』の具体的記述に即して全体を捉える有意義なものであると評価できる。しかし、『寓話の構成』『行文・修辭』と言いながらも、登場人物の名を挙げることで、「手のこんだ構成」「文気も相似している」といった抽象的な評価と、表現に『老子』などのテクストの影響があるとするくらいで、構成修辭に関する客観的な分析視点は与えられないまま、寓話の主題に分析の焦点が当てられている。このことは「老聃に托するものを中心として」の第一節が「安時処順」であることを見れば明らかである。氏の分析は結局は物語内容分析に止まるものであり、既に『莊子』というテクストの外部が存在しそれとの比較によって寓言の先後を求めるものである。しかしこのような方法からは、発言者が何故莊子であり老聃でないのか、といった発言者の意味と機能を十分に捉えることはできず、『莊子』の全体構造は勿論、思想史再読への可能性は閉ざされてしまうのではないだろうか。とはいえ、氏の試みが啓発的試みであることに疑いを挿む余地はない。にもかかわらず、その後このような研究が継承されているとは言い難い。その上、寓言の物語形式に着目した研究は石本裕之氏の『莊子』の中の孔子説話の類型について（『中国哲学』第十九号 北海道中国哲学会 一九九〇）を除いては皆無に等しい。

以下、赤塚氏の方法を批判的に継承し、登場人物及びその属性によって寓言を類別し、それらを、物語論の立場から、物語形式即ち登場人物、語り手、聞き手、叙述法、場面と登場人物間のネットワークに着目し、誰の発言に注目すべきで、語られる主題は何かを明らかにしながら、『莊子』には唯一絶対のマスターと、全てを呑み込んでしまう声があるのかどうかを考えていきたい。

2 莊子・莊周を核とする対話ネットワーク

莊子・莊周に関連する寓言は全部で三十一例あるが、全てを同等に扱うことはできない。そこで、莊子の発言が有るか無いかによって、まず発話型と言及型に分類し、次に、発話型を、他者と対話する対話型と、出来事に対するコメント型、莊子の発言だけが記される独話型、莊子の言葉を引用する引用型に分類する。この分類に基づけば、対話型は二十四例、引用型一例、コメント型一例、独話型二例、言及型二例である。この内、コメント型、独話型、引用型は、莊子及びその言葉を価値あるものと評価することが前提であるからここで分析の対象からは外し、発話型と言及型に焦点を当て、莊子を核に如何なる対話ネットワークが形成され、そこでは莊子と莊子の言葉が絶対であるのかどうか、そして何について語られているのかを分析していきたい。

莊子寓言における対話の相手は、惠施(九回)、商大宰蕩(六回)、

楚王使大夫二人(秋水)、空髑髏(至樂)、木を伐る者と弟子(山木)、魏王(山木)、蘭且(山木)、魯哀公(田子方)、東郭子(知北遊)、従者(徐無鬼)、監河侯(外物)、趙文王太子(說劍)、或聘於莊子の其使(列禦寇)、弟子(列禦寇)、曹商者(列禦寇)、見宋王者(列禦寇)である。莊子を核とする対話グループはこれらの登場人物によって形成されていると言えよう。

まず、莊子が最も多く対話する相手の惠施との寓言の形式と主題及び両者の関係についてみていきたい。『莊子』において最初に出ている莊子と惠施の対話は無用を巡るものである。

惠子莊子に謂ひて曰く、魏王我に大瓠の種を貽り、我之を樹へ成りて實五石にして、以て水漿を盛るに、其の堅きこと自らは擧ぐる能はざるなり。之を剖きて以て瓢を為れば、則ち瓠落して容るる所無し。嗚然として大ならざるに非ざるなり。吾其れを無用と為して之を掙けり、と。莊子曰く、夫子固より大を用ひるに拙し。……今子に五石の瓠有りて、何ぞ以て大樽を為りて江湖に浮かぶるを慮らずして、其の瓠落して容るる所無きを憂へるか。則ち夫子猶お蓬の心あるか、と。(逍遙遊) (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、其堅不能自擧也。剖之以為瓢、則瓠落無所容。非不嗚然大也。吾為其無用而掙之。莊子曰、夫子固拙於用大矣。……今子有五石之瓠、何不慮以為大樽而浮乎江湖、而憂其瓠落無所容。則夫子猶有蓬之心也夫)

この寓言は、語り手が「惠子謂莊子曰……莊子曰……」と直接話法を用いた『莊子』寓言の対話の最も基本的な叙述形式であり、惠施がまず話し、それを受けて莊子が語るという単純な対話である。内容は、惠子は莊子の言葉が無用であると皮肉るのであるが、莊子はそれを「大」なるもの言い替え、惠子は大を用いるのが下手だと皮肉り返すというものである。

次も、問答が数回繰り返されはするが、惠施が問い、莊子が答えるという関係が変化することはない。

惠子謂莊子曰く、人故より情無きか、と。莊子曰く、然りと。惠子曰く、人にして情無くば、何を以て之を人と謂はん、と。莊子曰く、道之に貌を與へ、天之に形を與へ、惡そ之を人と謂はざるを得んや、と。惠子曰く、既に之を人と謂へば、惡そ情無きを得んや、と。莊子曰く、是れ吾が所謂る情に非ざるなり。吾の所謂る情無しとは、人の好惡を以て内に其の身を傷つけず、常に自然に因りて生を益さざるを言ふなり、と。惠子曰く、生を益さざれば、何を以て其の身を有するか、と。莊子曰く、道之に貌を與へ、天之に形を與ふれば、好惡を以て内に其の身を傷つくる無かれ。今子は子の神を外にし、子の精を勞し、樹に倚りて吟じ、槁梧に據りて瞑す。天子の形を選ぶに、子は堅白を以て鳴る、と。(徳充符) (惠子謂莊子曰、人故無情乎。莊子曰、然。惠子曰、人而無情、何以謂之人。莊子曰、道與之貌、天與之形、惡得不謂之人。惠子

曰、既謂之人、惡得無情。莊子曰、是非吾所謂情也。吾所謂無情者、言人之不以好惡內傷其身、常因自然而不益生也。惠

子曰、不益生、何以有其身。莊子曰、道與之貌、天與之形、無以好惡內傷其身。今子外乎子之神、勞乎子之精、倚樹而吟、

據槁梧而瞑。天選子之形、子以堅白鳴。

以上のような、話し問いかける人物と答へ語る人物の役割が明確な対話形式を単純問答型と呼び、最後に答へる側を対話における語り手と呼ぶことにする。この形式において、寓言の主張はその語り手の言葉に託されている。従って、無情を巡るこの問答は「道之に貌を與へ、天之に形を與へ」と道と天の根源性を説く莊子の言葉が寓言の主張であり、莊子がマスターであると言える。

さてこのように恵施の話しかけから始まる単純問答は他に三つある。一つは、「恵子謂莊子曰、吾有大樹、人謂之樗（逍遙遊）」で始まる無用を巡る対話で、莊子は最後に「今子に大樹有るも、其の用無きを患ふる、何ぞ之を無何有の郷、廣莫の野に樹へて、彷徨乎として其側に無為にして、逍遙乎として其の下に寢臥せざる。斤斧に天せられず、物害する無き者は、用ふるべき所無きも、安そ困苦する所あらんや、と。（今子有大樹、患其無用、何不樹之於無何有之郷、廣莫之野、彷徨乎無為其側、逍遙乎寢臥其下。不天斤斧、物無害者、無所可用、安所困苦哉）」と言い、樗という大樹の無用を説く恵子に対し、大樹と共にあるあり方と、その天年を全うできることが有用に比べてどれほど素晴らしいかを説く。次は、「恵子

謂莊子曰、子言無用（外物）」で始まる同じく無用を巡る対話以下のようなものである。

恵子莊子に謂ひて曰く、子の言は無用なり、と。莊子曰く、無用を知りて始めて與に用を言ふべし。天地は廣く且つ大ひならざるには非ざるに、人の用ふる所は足を容るのみ。然らば則ち足を磨りて之を墊り黄泉に致らば、人尚有用有るか、と。恵子曰、用無し、と。莊子曰く、然らば則ち無用の用たるや亦た明らけし、と。（恵子謂莊子曰、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。然則廁足而墊之致黃泉、人尚有用乎。恵子曰、無用。莊子曰、然則無用之為用也亦明矣）

ここでは、足が踏むのに必要な場所即ち有用が、足が踏んでいない場所即ち無用に支えられて存在することが説かれ、莊子は、無用は実は用（有用）であると結論する。無用を巡る恵子との対話において、大瓠の種と樗に関する対話では、その用い方が問題とされ無用自体の価値が説かれたが、この足の踏み場所では用と無用が相補的關係にあることが説かれ、無用それ自体の意味は後退している。ここには、用と無用を実体的に捉える視線とそれらを相関的に捉える視線の違いが見られる。これは実体的思考と関係的思考の異なりを示しており、『莊子』の中でどちらかへ転換したか、あるいは併存したかのいずれかだろう。

三つ目は、莊子の妻が亡くなり、恵子が弔ったところ、莊子が両

足を投げ出して座り盆を叩いて歌っていた。その時に交わされた対話である。

惠子曰く、人と居り、子を長し身を老し、死して哭せざるも亦た足れるか。又盆を鼓して歌ふは、亦た甚しからずや、と。

莊子曰く、然らず。是れ其の始めて死するや、我獨り何ぞ能く慨然たること無からんや。其の始めを察するに本生無く、徒だ生無きのみならずして本形無く、徒だ形無きのみならずして本氣無し。芒芴の間に雜り、變じて氣あり、氣變じて形有り、形變じて生有り、今又變じて死に之く。是れ相ひ與に春秋冬夏四時の行ひを為すなり。人且に偃然として巨室に寢ねんとするに、而るに我嗷嗷然として隨ひて之を哭するは、自ら以て命に通ぜずと為し、故に止めたるなり、と。(至樂)

(惠子曰く、與人居、長子老身、死不哭亦足矣。又鼓盆而歌、不亦甚乎。莊子曰く、不然。是其始死也、我獨何能無慨然。察其始而本無生、非徒無生也而本無形、非徒無形也而本無氣。雜乎芒芴之間、變而有氣、氣變而有形、形變而有生、今又變而之死。是相與為春秋冬夏四時行也。人且偃然寢於巨室、而我嗷嗷然隨而哭之、自以為不通乎命、故止也)

ここで莊子は、人間には劇的に異なる現象に思える生と死について、莊子は本もと生も形も無く、氣も無かつたものが、「芒芴之間」において變化が生じて氣が生まれ、氣が變化して形になり、形が變化して生となったのであり、それがまた變化して死へゆくまでのこと

であり、これは春夏秋冬四季の巡りゆくのと同じであると、その變化の過程において生死が規則正しく現象するだけだという死生觀が示される。

このように、最後の言葉を莊子が発する構成では、常に惠施の言葉は否定され莊子の主張が正しいものとしてあり、惠子に反論の機会が与えられることはない。莊子がマスターの立場にある。

次の寓言を見てみよう。

莊子惠子と濠梁の上に遊ぶ。莊子曰く、儻魚出で遊び從容たるは、是れ魚の樂しみなり、と。惠子曰く、子は魚に非ず、安んぞ魚の樂しみを知らんや、と。莊子曰く、子は我に非ず、安んぞ我の魚の樂しみを知らざるを知らんや、と。惠子曰く、我は子に非ず、固より子を知らず。子固より魚に非ざるや、子の魚の樂しみを知らざること、全し。莊子曰く、請ふ其の本に循はん。子曰く、汝安んぞ魚の樂しみを知らんやと云へる者、既已に知吾の之を知るを知りて我に問へり。我之れを濠上に知るなり、と。(秋水) (莊子與惠子遊於濠梁之上。莊子曰く、儻魚出遊從容、是魚之樂也。惠子曰く、子非魚、安知魚之樂。莊子曰く、子非我、安知我不知魚之樂。惠子曰く、我非子、固不知子矣。子固非魚也、子之不知魚之樂、全矣。莊子曰く、請循其本。子曰汝安知魚樂云者、既已知吾知之而問我。我知之濠上也)

これは、莊子が先に語りかけ、かつ最後の言葉も莊子が発する対話

構成であるが、これは以上に見た単純問答型とは異なっている。この構成の違いに何か狙いがあるのだろうか。問答を分析してみよう。私はあなたではないから、あなたのことは分からないが、これと同様に、あなたは魚ではないのだから、魚の楽しみは分からない、というのが恵子の論理である。この論理は明快であり、非常にわかりやすい。しかし、荘子は最後に、本に帰ろうという。あなたが、お前はどつして魚の楽しみが分かるのか分からないと言ったのは、とつくに私が魚の楽しみを分かっていると知って私に問うたのだ、と。つまり「知」っていたのだと、その不知の論理をひっくり返す。要するに、荘子は魚の楽しみを知らないという言葉は、知らないというところを知っていることを示し、知と不知とを弁別できるということは、知と不知を知っていることであり、結局知っていることを知っていることであり、それ故に不知とは言えない。この対話の転換点は「安知我不知魚之樂」という荘子の問いにある。ここからは「不知」ではなく「知」が問われ、恵子は完全に荘子の術の中に捕らえられる。恵子の「不知」の論理は、結局は「知」の論理に支えられたために論理に過ぎないと。このことが豪上に知ったことであった。この対話において、理解と認識を共有し相手を説き伏せる努力をすればするほど恵子の「不知」の論理は自己矛盾に陥り、完全に破綻して「知」の論理へと転換することになる。荘子はこのように巧みに、恵施の論理形成そのものに仕掛けがあることを指摘してその虚偽性を暴くのである。このように捉えたとき、

この対話において、荘子の狙いは、魚の楽しみを知ることではなく、恵子をやりこめる最後の言葉を発することであったと考えなければならないまい。とすれば、荘子が先に話しかけたことは、自らの最後の言葉へと恵施を誘導するための巧みな言説戦略の口火であった。我々はこのような対話を戦略的問答型、そして、荘子のこのような機能を戦略的語り手と呼ぶことにする。言つまでもないが、戦略的語り手が対話の主張を語りマスターの立場にある。

恵施に対して荘子が戦略的語り手である対話は、他に二つ見られる。

「莊子曰、射者非前期而中、謂之善射、天下皆昇也、可乎（徐無鬼）」で始まる弁論是非を巡る対話、「莊子謂恵子曰、孔子行年六十而六十化（寓言）」で始まる公亶を巡り恵子を批判する対話である。これらは、荘子が先に口を開きかつ最後に語るもので、共に、自らを是だと主張する恵施に対し、絶対の是はないとするものである。

以上恵施との対話から、単純問答型と戦略的問答型という物語形式と戦略的語り手という登場人物の語りの機能を抽出することができた。同時に、最後に語るもの即ち語り手がその寓言の主張を正しく語るマスターであるということが分かった。

恵子以外の相手との対話は、粟を借りに行った監河侯との対話（外物）が戦略的問答型に分類でき、これ以外は全て単純問答型である。仁を巡る商大宰蕩との対話（天運）、招聘を巡る楚王の使者である

大夫二人との対話(秋水)、材不材から道德へと転じる弟子との問答(山木)、貧は遭時でないだけで、徳は道德を実行できないことだと説く魏王との対話(山木)、藺且との志真をめぐる対話(山木)、魯哀公との儒者の多寡を巡る対話(田子方)、東郭子との道の普遍性を巡る対話(知北遊)、趙文王太子に天子、諸侯、庶人の三劍を説き聞かせる対話(説劍)、宋王の使者として秦に富を得たことを自慢する曹商者をやりこめる対話(列禦寇)、莊子を招聘する使者と招聘を巡る対話(列禦寇)、弟子と葬祭を巡る対話(列禦寇)。また、相手の発言が語り手の間接話法によって示され、莊子の言葉のみ直接話法で示される対話として、秋水篇の恵子を鷓、宰相のボストを腐鼠、自らを南方の鵲鸚に例えた物語、従者に恵子と自分の關係を匠石と郢人の關係に準えて感嘆する物語(徐無鬼)、宋王に見え驕る者を痛烈に皮肉るもの(列禦寇)の三つがある。

先に、無情を巡る恵子との対話で、莊子が道の根源性を説いていることを指摘しておいたが、莊子は道の普遍性をも説いていた。

東郭子莊子に問ひて曰く、所謂る道は、惡にか在る、と。莊子曰く、在らざる所無し、と。東郭子曰く、期して而る後可なり、と。莊子曰く、螻蟻に在り、と。曰く、何ぞ其れ下れるか、と。曰く、稊稗に在り、と。曰く、何ぞ其れ愈いよ下れるか、と。曰く、瓦甕に在り、と。曰く、何ぞ其れ愈いよ下れるか、と。曰く、屎溺に在り、と。東郭子應ぜず。(知北遊)

(東郭子問於莊子曰、所謂道、惡乎在。莊子曰、無所不在。

東郭子曰、期而後可。莊子曰、在螻蟻。曰、何其下邪。曰、在稊稗。曰、何其愈下邪。曰、在瓦甕。曰、何其愈甚邪。曰、在屎溺。東郭子不應)

この対話も単純問答型で、莊子が語り手の立場にあり、対話の主張である道の普遍性を説く。このように莊子の言葉は、相手に批判されることのない内容、価値を備えており、莊子は常に正しい言説の語り手マスターとして機能しているのである。これは莊子が師だから語るのではなく、語るからマスターであることを意味し、決して学問の継承という師弟という場合の師ではない。

ところが、これまでの莊子の機能には分類できない対話が一例存在する。

莊子楚に之き、空髑髏を見、髑髏然形有り、擻つに馬捶を以てし、因りて之に問ひて、曰く、夫子生を貪り理を失ひて、此く為れるか。將た子亡國の事、斧鉞の誅有りて、此く為れるか。將た子不善の行有り、父母妻子の醜を遺すを愧じて、此く為れるか。將た子凍餒の患有りて、此く為れるか。將た子の春秋故より此に及べるか、と。是に於ひて語り卒り、髑髏を援き、枕して臥す。夜半、髑髏夢に見はれて曰く、子の談すること辯士に似たり。子の言ふ所を視るに、皆な生人の累なり、死すれば則ち此れ無し。子死の説びを聞かんと欲するか、と。莊子曰く、然り、と。髑髏曰く、死すれば、上に君無く、下に臣無し。亦た四時の事無く、從然として天地を

以て春秋と為し、南面の王の樂しみと雖も、過ぐることはざるなり、と。莊子信ぜずして、曰く、吾司命をして子の形を復生し、子の骨肉肌膚を為り、子の父母妻子閭里の知識を反さしめば、子は之を欲するか、と。髑髏深瞑蹙頞して曰く、吾安くんぞ能く南面の王の樂しみを棄てて復た人間の勞を為さんや、と。(至樂) (莊子之楚、見空髑髏、髑髏有形、撤以馬捶、因而問之、曰、夫子貪生失理、而為此乎。將子有亡國之事、斧鉞之誅、而為此乎。將子有不善之行、愧遺父母妻子之醜、而為此乎。將子有凍餒之患、而為此乎。將子之春秋故及此乎。於是語卒、援髑髏、枕而臥。夜半、髑髏見夢曰、子之談者似辯士。視子所言、皆生人之累也、死則無此矣。子欲聞死之說乎。莊子曰、然。髑髏曰、死、無君於上、無臣於下。亦無四時之事、從然以天地為春秋、雖南面王樂、不能過也。莊子不信、曰、吾使司命復生子形、為子骨肉肌膚、反子父母妻子閭里知識、子欲之乎。髑髏深瞑蹙頞曰、吾安能棄南面王樂而復為人間之勞乎)

この寓言は前半の莊子の独り言、語り手の語りによって時間の推移と夢の中へと場面が転換することが示され、後半の莊子と髑髏の對話が導かれる二部構成であり、そこには、莊子の独り言を受けて、髑髏がまず莊子に問いかけ、髑髏の言葉で對話が結ばれるという因果関係で結ばれるプロットが抽出でき、物語技法の進展があると言えようか。ただし後半の對話形式は、髑髏を戦略的語り手とする戦

略的問答に分類され、莊子は語り手ではなく聞き手として機能し、寓言の主張は髑髏によって語られる。つまり、物語構成上髑髏がマスターの立場にあり、莊子はその言葉を聞き教わる立場である。對話の内容は、君臣の上下なく、四季にそれぞれにやるべきこともない死の世界の方が、南面して支配する王の樂しみより勝っている、と言う空髑髏の言葉を莊子は信じず、私が司命にあなたを人間の頃の元の姿に戻らせるようにさせたなら、あなたはこれを望むかと尋ね、これに対し空髑髏は人間世界の労苦に帰ることなど求めはしなと拒絶する、というものである。ここには、物語構成、物語内容どちらから見ても、批判され否定される莊子がいるが、まさにこのために、空髑髏が戦略的語り手として機能させられたのかも知れない。また、この「生人之累」と「死之說」とに生死を分ける考えは、先に見た妻の死に臨み恵子と對話した中に示された死生が変化の過程であり、死は元の場所へ帰っていくことだとする考え方とは、明らかに矛盾している。莊子は空髑髏以外の人物との對話では、間違いなく耆女即ちマスターであり、その発言は寓言の主張そのものであった。しかし、このように、莊子が、空髑髏に批判されるだけではなく、自ら矛盾する存在であることから、莊子を決して唯一絶対のマスターとすることも、その言説が唯一絶対の正しいものであると認めることもできない。

以上に見てきた對話から読みとれる莊子の思想はどのようになるのだろうか。恵子との間でやり取りされた無用から、大ある

いは無用そのものに価値があり用い方が問題だとする実体的思考と、用が無用によって支えられているとする相互依存的関係によって価値化されるとする関係的思考との、相異なる思考が抽出できる。是非に関しては、庄子は恵子を批判否定するなかで是非が可變的で決定固定不能であることが読みとれる。また「道之に貌を與へ、天に形を與へ、好惡を以て内に其の身を傷つけず」、また「人には情無し」という言葉から、庄子が道と天に主宰性を見、人の存在を貫くことを見ていたことが読みとれる。これは、天と道を実体的に捉えていることであり、天年を終えることが「有用」に比して遙かに価値があるとする思想の根拠だと考えられる。一方、死生を變化の過程とする考えには、人間の生を天が主宰するという考えはなく、世界觀死生觀に大きな違いがある。また、觸髅に語った生の賛美は、この死生觀と矛盾するものである。更に、道に関してはその普遍性をも説いていた。儒家に対する批判の姿勢も見られ、仁の意味内容の転換や、道徳に生きることが主張される。劍即ち武力を否定し、招聘を拒み、富貴を批判し、貧は時に遭はなかつたからであるという。また、一例であるが忘身、忘真といった自己反省が述べられ、恵子が自分にとって不可欠のパートナーであったこと、そして、死は天地に還元されるべきとする考えが示される。これに言及型の最も有名な胡蝶の夢を加えれば、重要な考え方である物化が示されている。

庄子にはこのように様々な主題が存在し、その中には相異なり

相矛盾するものもあり、その思想の中心を見いだすことは不可能である。だからといって、歴史軸を導入して思想史に還元することで事足りるわけではない。何故これらのことを庄子が語らなければならなかったのか。このことこそが問われなければならないからである。しかしこれは、本稿において『庄子』というテクニクの全体構成が明らかにされた後に考えるべき次の課題である。

さて、この庄子を核とする対話ネットワークは、恵施は、戴晉人を魏の恵王に見えさせる寓言(則陽)において恵王と対話し、この恵王が華子^④と対話しており、華子が韓の昭僂侯と対話(讓王)するが、繋がりはこちらで切れ、対話者ネットワークは途絶している。唯一魯の哀公だけが、孔子(人間世)や顔闔(列禦寇)との対話を通して、孔子を核とする対話者のネットワークに接続しているが、少なくとも、自らに矛盾を抱える庄子を、庄子の対話ネットワークにおける唯一絶対のマスターとすることはできない。庄子を批判否定する觸髅自体が架空の存在であることから、このネットワークにおいては、絶対のマスターは不在であると言わざるを得ない。

3 老聃を核とする対話ネットワーク

次に、庄子のネットワークが繋がる孔子を巡る寓言を見てみなければならぬ。

孔子を巡る寓言は四十九例あり、『庄子』寓言中最も多く、言及

型は六例、発語型は四十三例、引用型、独語型が各一例、コメント型が三例、対話型が三十八例ある。孔子が対話相手となる者は、回数が多い順番に並べると、顔淵九例（顔回五例）、老聃七例、子貢三例、子路三例、以下、冉求、弟子、常季、魯哀公、莊子、葉公、楚王、老萊子、太公任、子桑雎、呂梁一丈夫、大豨、伯常蹇、狶夷、痾偻丈人、兀者叔山無趾、漁父、柳下季、盜跖が各一例である。孔子との対話のネットワークはこれらの人によって形成されている。このネットワークにおいて孔子がマスターであることは弟子達との対話において語り手の立場にあることから明らかであるが、決して唯一絶対ではないことは、七度も対話する老聃や兀者叔山無趾、盜賊盜跖などに徹底的に批判否定されていることから明らかである。従って唯一絶対のマスターの存在を求めて『莊子』寓言を分析する我々にとつては、孔子寓言は分析の対象外となる。ここで対象とすべきは、しばしば孔子を批判し否定する老聃のネットワークである。

『莊子』には、老聃、老子、老萊子という固有名が見られるが、ここではできるだけ多くの寓言を考察対象とするために、それらを全て老聃寓言として扱っことにする。さて老聃寓言は、対話型が一五例、言及型が二例である。対話相手としては、孔子・仲尼が八例、陽子居二例、以下、叔山無趾、崔嵬、子貢、柏矩、士成綺、南榮越が各一例である。

老聃の対話にもやはり単純問答型と戦略的問答型が見られる。

「陽子居見老聃曰……（応帝王）」「崔嵬問於老聃曰……（左宥）」

「夫子（孔子）問於老聃曰……（天地）」「孔子曰、善。往見老聃、而老聃不許、於是繙十二經以說。老聃中其說、曰……（天道）」「孔子見老聃而語仁義……（天運）」「孔子謂老聃曰（天運）」「孔子見老聃、老聃新沐、方將被髮而乾、憇然似非人。孔子便而待之、少焉見、曰……（田子方）」「孔子問於老聃曰……（知北遊）」「士成綺見老子而問曰……（天道）」は全て、対話相手が直接話法、間接話法によって老聃に語りかけ問いかける単純問答型である。「孔子行年五十有一而不聞道、乃南之沛見老聃。老聃曰……（天運）」「陽子居南之沛、老聃西遊於秦、適於郊、至於梁而遇老子。老子中道仰天而歎曰……（寓言）」「南榮越贏糧、七日七夜至老子之所。老子曰……（庚桑楚）」「老萊子曰、是丘也。召而來。仲尼至。曰、丘……（外物）」は老聃が戦略的語り手として機能する戦略的問答である。

以上の対話は、構成の点から、全て語り手の立場にある老聃が寓言の主張を語るマスターである。ただし、則陽の柏矩との対話は、「柏矩學於老聃、曰、請之天下遊……」で始まるものであるが、対話は「至齊」という語り手の語りによって場面が転換し、後半は柏矩の物語になっている。従って、老聃との問答は単純問答型であるが、寓言全体は二場面構成され、柏矩が主人公となる物語である。

以下に、各対話において老聃が何を説いているのか見ていきたい。まずは、最も多い孔子との問答である。聖人を問う夫子即ち孔子には「有治在人、忘乎物、忘乎天、其名為忘己。忘己之人、是之謂入

於天」と忘己入天を説き(天地)、また「何偈偈乎揚仁義 若擊鼓而求亡子焉。意、夫子亂人之性也」と仁義を批判し(天道)、「仁義、先王之遺蘆也、止可以一宿而不可久處、觀而多責」と仁義は一晩の宿みたいなもので長く止まるべきものではないと批判し(天運)、「夫仁義憺然乃憤吾心、亂莫大焉」と仁義を批判し(天運)、また子貢に対し「小子少進。余語汝三皇五帝之治天下。黃帝之治天下、使民心一、民有其親死不哭而民不非也」と黃帝、堯、舜、禹、儒墨批判を説き(天運)、また「夫六經、先王之陳跡也……性不可易、命不可變、時不可止、道不可壅。苟得於道、無自而不可、失焉者、無自而可」と六經を批判し道を得ることを説き(天運)、「得至美而遊乎至樂、謂之至人」「夫天下也者、萬物之所一也。得其所一而同焉、則四肢百體將為塵垢、而死生終始將為晝夜而莫之能滑、而況得喪禍福之所介乎」と至人と至人の徳(田子方)、更に「天不得不高、地不得不廣、日月不得不行、萬物不得不昌、此其道與」と道を説き(知北遊)、仲尼に驕った態度と知ったかぶりを取り去れと教導する(外物)。

また、陽子居には「明王之治、功蓋天下而似不自己、化貸萬物而民弗恃、有莫舉名、使物自喜、立乎不測、而遊於無有者也」と明王と明王之治を説き(応帝王)、「大白若辱、盛德若不足」と述べて陽子居の態度を反省させ(寓言)、崔杼には「昔者黃帝始以仁義撫人之心……」と言い、黃帝、堯、舜、以下の治世と仁義批判を説き、柏矩には天下の遊説について語り、老子が聖人ではないと批判する

士成綺を自己反省へと導き、南榮趯にも自己反省させて衛生の經を説く。

このように師の立場に立つ老聃であるが、「無趾語老聃曰……(徳充符)」という無趾との対話だけは、唯一老聃が聞き手、趾が戦略的語り手として機能する戦略的問答形式であり、この形式から無趾が老聃の師の立場に立つことが分かる。以下この問答を見てみよう。

無趾老聃に語りて曰く、孔丘の至人に於けるや、其れ未しきか。彼何ぞ資質として子に學ぶを以て為すか。彼且に詭詭幻怪の名を以て聞こゆるを斬めんとし、至人の是を以て己の桎梏と為すを知らざるか。老聃曰く、胡ぞ直だ彼の、死生を以て一條と為し、不可を以て一貫と為す者をして、其の桎梏を解かしめざる。其れ可なるか、と。無趾曰く、天之を刑し、安ぞ解くべけんや、と。(徳充符) (無趾語老聃曰、孔丘之於至人、其未邪。彼何資質以學子為。彼且斬以詭詭幻怪之名聞、不知至人之以是為己桎梏邪。老聃曰、胡不直使彼以死生為一條、以不可為一貫者、解其桎梏。其可乎。無趾曰、天刑之、安可解)

孔子が至人にはまだまだ遠い存在であるのに、老聃について学ぼうとすることは、名声を得ようとするからであり、だから、これこそが至人が桎梏とするものであることが解らない、と批判する。そして、死生、不可を同じ一つのことだとする者にその桎梏を解かせることはできないだろうかと言う老聃に、無趾は明快に天が刑罰を与えているのだから解くことはできないと答える。ここでは、老聃よ

りも無趾の方が道理をよく理解するマスターとして登場し語り、老聃はそれも分ならず孔子を教える師として無趾の教えを聞く立場にある。

老聃に言及するただ一つの寓言は、明瞭に老聃に批判の矛先を向けていた。

老聃死す。秦失之を弔し、三たび號して出づ。弟子曰く、夫子の友に非ざるか、と。曰く、然り、と。然らば則ち焉を弔すること此の若くして、可なるか、と。曰く、然り。始めや吾以て其人と為すや、而るに今は非なり。向に吾入りて焉を弔するに、有老者の之を哭する、其の子を哭するが如く、少者之を哭すること、其の母を哭するが如き有り。彼其の之を會する所以は、必ず言を斬めずして言はしめ、哭するを斬めずして哭せしむる者有らん。是れ天を遁れ情に倍き、其の受くる所を忘るるなり。古は之を遁天の刑と謂う。適たま來たるは、夫子の時なり、適たま去るは、夫子の順なり。時に安んじて順に處れば、哀樂は入る能はざるなり。古は是れを帝の縣解と謂ふ、と。(養生主)(老聃死。秦失弔之、三號而出。弟子曰、非夫子之友邪。曰、然。然則弔焉若此、可乎。曰、然。始也吾以為其人也、而今非也。向吾人而弔焉、有老者異之、如哭其子、少者哭之、如哭其母。彼其所以會之、必有不斬言而言、不斬哭而哭者。是遁天倍情、忘其所受。古者謂之遁天の刑。適來、夫子時也、適去、夫子順也。安時而處順、

哀樂不能人也。古者謂之帝之縣解)

老聃の死に臨んで、秦失は、老聃を「遁天倍情、忘其所受、古者謂之遁天の刑」と天から逃れ本来あるべき姿にそむき、その受け取ったものを忘れた、遁天の刑に当たる罪人である、と厳しく批判する。これは、先の孔子に向けられた批判とほぼ同様であり、老聃に対して厳しい批判の目が向けられていることが解る。『莊子』においては、無趾が老聃を皮肉り揶揄する言説はあるが、老聃の言説が直接批判されることはない。従って、死に臨んでのこの様な批判は、老聃の存在そのものを否定するものであるとさえ言えよう。しかし、このことは、老聃も先に見た莊子同様に、痛烈なる批判を甘受せざるを得ず、その存在と言説の全てが絶対的に肯定されるマスターではないことを示している。それでは、『莊子』において、無趾、秦失が老聃をも超える絶対のマスターなのであろうか。無趾、秦失はそれぞれ、上に見た寓言にだけ登場し、他から如何なる批判を蒙ることもない。従って、この無趾と秦失の言葉が絶対であることは否定し得ないし、また絶対のマスターであるということもできよう。しかし、それは老聃の対話ネットワークの内部において言えることであり、ここ以外に登場することのない両者が『莊子』というテクスト全体の絶対のマスターであるかどうかは断定できない。しかし、ただ無趾と秦失は、老聃を核とするネットワークにおいて、老聃を批判し相対化して、唯一絶対のマスターではないことを示す機能を背負った語り手として召還されたことは指摘できよう。

以上見てきた老聃寓言において、最も多く見られるのは仁義批判であり、これに関連させて黄帝、堯、舜、禹、儒墨の系譜と六経に対する批判がある。また、対話の相手である仲尼、士成綺、南榮趺、陽子居をして自己反省させるものがあり、「忘己入天」、道を得ること、道の根源性、至人と至人の徳、明王の治について語っている。このことから、老聃は仁義を中心とする黄帝以下の系譜や六経批判のために召還されたと言えそうである。また、天に入ることや道を得るといった修行工夫について論じてはいるが、先に見た荘子のように天や道そのものについて語ることはない。何故なら、知北遊篇で道の根源性を説いた老聃であるが、それはそもそも「天道、窅然難言哉。將為汝言其崖略」と、道について語ることは難しく、そのものではなく崖略即ちあらましを語ろうと、道の言語化不能性の立場に立っているからである。この説明的な言説は、荘子の直截性とは異なるものである。これらのことに、無耻が揶揄する天刑、秦失が批判する遁天の刑と帝の懸解とを重ねて考えると、天を主宰者絶対者とする立場から老聃は批判され、「忘己入天」を言うことがそれに対応する老聃の精一杯の立場であったと言えないだろうか。つまり、老聃は天の主宰性と絶対性を失ったもの、そして仁義批判を繰り返す存在として召還されたのである。

この老聃を核とする対話ネットワークはどのような広がりをもっているのだろうか。これは、孔子のネットワークを支系とするのだが、孔子以外に他のネットワークに繋がるチャンネルはあるだろうか。

うか。老聃の対話の相手を見てみると、子貢は、漢陰丈人、原憲、子桑戸、孟子反、子琴張三人と対話関係にあるが、これらの登場人物が他の人物と対話することはないので、子貢の繋がりもここで断ち切られる。その他の対話相手は、老聃以外に対話する相手をもたず、そこから先へ伸びることはない。従って、孔子のネットワークを支系とする老聃のネットワークは、ここに閉ざされてしまう。

さて、この老聃のネットワークにおいて、老聃がマスターであることは疑うべくもないが、それを批判する無耻と秦失の存在が老聃を唯一絶対のマスターであることを否定している。この無耻と秦失は天が万物存在の主宰であり根源であるとする思想を共有しており、彼らが唯一絶対のマスターである考ええることは可能であろう。また、その天の思想が老聃ネットワークにおいては最も重要な主題であるとも言える。ただ、これが『莊子』というテキスト全体においても言えるかどうかは、更なる分析を待たなければならぬ。

4 列子を中心に

荘子と老聃（孔子）のネットワークを取りあげたが、『莊子』にはもう一人、先秦諸子の一人に数えられる列子・列御寇が登場する。ここでは彼の寓言を見ていきたい。全部で七例あり、言及型が一例で、発話型が六例あり、この内対話型が四例、觸體に向かつて列子が独白するものが一例（至楽）、列子は話さず伯昏無人が語るもの

が一例(田子方)である。列子の対話の相手は、季咸・壺子(應帝王)、關尹(達生)、其妻(讓王)、伯昏瞿人(列禦寇)である。

「子列子問關尹曰」で始まる關尹との対話、「其妻壺子而拊心曰」で問答が始まる其妻との対話が単純問答型である。關尹との対話は、列子が「至人潛行不窒、蹈火不熱、行乎萬物之上而不慄。請問何以至於此」と至人がどうやってそこまで至ったかを問い、關尹がそれについて答えるものであり、列子は聞き手で教えられる立場にある。其妻との対話は、妻に対して鄭子陽が送った粟を受け取らなかつた理由を説明する語り手の立場にある。季咸・壺子との対話は、発話者が三人登場し、時間の推移や場面転換がみられ、複雑な構成ではあるが、基本は、列子の壺子に対する問いに始まり、列子を仲介として季咸、壺子と対話し、最後には氣を自在に操る壺子が季咸を恐懼させ逃走させたことを語って対話は終わる単純問答型である。この対話から、列子が壺子に師事して所謂氣功のようなことを学んでいたこと、そしてそれがきっかけで人の死生存亡禍福寿夭を見抜く神の如き巫である季咸に興味を持ったことが読みとれる。伯昏瞿人との対話は、伯昏瞿人が列子にまず問いかける戦略的語り手であり、列子の未来を予想批判し、無能者こそが「汎若不繫之舟、虚而放遊者也」と遊ぶことができるのだと説く戦略的問答である。ここでは、列子は、自己反省し学問をあきらめて家に帰る教戒される立場にある。列子が言葉を発しない伯昏無人とのやり取りも、射を契機に伯昏無人が列子に至人について教えるもので列子は聞き手の立

場にある。髑髏に対する独り言は、「萬物皆出於機、皆入於機」という生命の根源と循環を説いたものである。

ただ一つの言及型は、

夫れ列子は風を御して行く。泠然として善し。旬有五日にして而る後反る。彼は福を致す者に於いて、未だ數然たらざるなり。此れ行くを免ると雖も、猶お待つ所の者有るなり。

(逍遙遊) (夫列子御風而行。泠然善也。旬有五日後反。

彼於致福者、未數然也。此雖免乎行、猶有所待者也)

と、列子の飛行は、まだ充分ではなく、待つ即ち頼みとするものが、必要で、何も必要としない至人や神人、聖人には及ばないと評するものである。

列子の対話ネットワークに関しては、關尹には天下篇に言及があり、また、伯昏無人には「申徒嘉、兀者也、而與鄭子產同師於伯昏無人(徳允符)」と言及があつて、申徒嘉と鄭子産の師であるとされるが、それぞれそこから先、誰かと対話することでネットワークが繋がっていくこととはない。他の登場人物は列子以外と語ることも、言及されることもない。列子のネットワークは、上述の人物によって形成されるのみで他に向かつて開かれたものではないことが分かる。

従つて、列子の対話ネットワークにおいて、対話の形式からもその内容からも列子がマスターの立場にあるのは、其妻との対話だけであり、壺子、關尹、伯昏瞿人(伯昏無人)との対話は全て彼らの

語りを聞く立場にあり、彼らこそがマスターの立場に立っていた。これは、列子が、そのネットワークにおいてマスターとは言えない立場にあることを示している。では、壺子、關尹、伯昏無人の内の誰かが絶対のマスターなのだろうか。これに関しては、三者の優劣を決定する手がかりとなる対話も言及もない。従って、彼らが列子より優れているとは言えても、唯一絶対のマスターであるということとはできない。

では、対話の主題について見てみよう。至人に関するものが二つ、無能者、生命の根源である機と循環、列子が何も学んではいないという自己否定し学問をあきらめ家に帰るというものが各一例である。僅か七例の寓言の中で至人が二例に取り挙げられ、これが『列子』にもほとんど同じ寓言が収載され、更に二例至人への言及があることから、列子は至人となることを学びながらも至らない挫折者として『莊子』の中に存在すると言えようか。また、壺子の気の操作、生命の根源である機と循環といった複数の主題の間に序列をつけることは不可能であり、どれが最も重要であるかを言うことはできない。

ところで、上に挙げた列子の六例の対話寓言は、殆ど同じであるか、字句・文章にかなりの出入りがあるかといった程度の差はあれ、全て『列子』にも収載されている。『莊子』の寓言と同様の寓言が『列子』にも収載されている例が他にもたくさんあることは、『莊子』と『列子』との近さを示してはいるが、列子を巡る寓言が両者

に共通していることは、列子を核としたグループが現実中存在し、列子が召還されたことによるのかもしれない。いずれにせよ、『莊子』と『列子』を比較しながら、『莊子』というテキストがどのように作られていったかを考察することを通して考えられなければならない課題である。

5 堯、黄帝、許田を核とする系譜と対話ネットワーク

① 堯の系譜

これまでは、現在存在する先秦のテキストにその名が冠された登場人物の寓言についてみてきたが、ここからは伝説上の人物、あるいは『莊子』以外のテキストでも語ったり言及されたりする人物を巡る寓言を分析していきたい。天運篇の老聃と子貢の対話が手掛かりになる。

子貢曰く、夫の三王五帝の天を治むるは同じからざるも、其の聲名を係くるは一なり。而して先生獨り以て聖人に非ずと為すは、如何ぞや、と。老聃曰く、小子少しく進め。子何を以て同じからずと謂ふか。對へて曰く、堯舜に授け、舜禹に授け、禹力を用ひて湯兵を用ひ、文王紂に順ひて敢へて逆らはず、武王紂に逆らひて肯へて順はず、故に同じからずと曰へり、と。老聃曰く、小子少しく進め。余汝に三皇五帝の天下を治むるを語らん。黄帝の天下を治むるや、民心をして一

ならしめ、民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、民心をして親しましめ、民其の親のために其の殺を殺する有るも民非とせざるなり。舜の天下を治むるや、民心をして競はしめ、民孕婦十月にして子を生み、子生まれた五月にして能く言ひ、孩に至らずして始めて誰すれば、則ち人始めて天有るなり。禹の天下を治むるや、民心をして變へしめ、人に心有りて兵に順有り、盜を殺すは殺すに非ず、人自ら種を為して天下なるのみ。是を以て天下大ひに駭き、儒、墨皆な起る。其の作くるや始めは倫有るも、今や婦女なり。何をか言はんや。余汝に語らん。三皇五帝の天下を治むるや、名つけて之を治と曰ふも、而も亂焉れより甚だしきは莫し。三皇の知、上は日月の明に悖り、下は山川の精に睨き、中は四時の施に墮^せたる。其の知は蠓蠹の尾より僭にして、鮮規の獸、其の性命の情に安んずるを得る者莫し、而して猶お自ら以て聖人と為すは、恥づべからざるは、其れ恥無きなり、と。(子貢曰、夫三王五帝之治天下不同、其係聲名一也。而先生獨以為非聖人、如何哉。老聃曰、小子少進。子何以謂不同。對曰、堯授舜、舜授禹、禹用力而湯用兵、文王順紂而不敢逆、武王逆紂而不肯順、故曰不同。老聃曰、小子少進。余語汝三皇五帝之治天下、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。余語汝。三皇五帝之治天下、名曰治之、而亂莫甚焉。三皇之知、上悖日月之明、下睨山川之精、中墮四時之施。其知僭於蠓蠹之尾、鮮規之獸、莫得安其性命之情者、而猶自以為聖人、不可恥乎、其無恥也)

子貢の歴史認識は、聖人の系譜が堯、舜、禹、文王、武王の間で継承されてきたというものであった。これに対して三皇五帝の治世を話し聞かせようと、老聃は、堯の上に黃帝を付け加え、黃帝、堯、舜、禹は、全く天下を亂し、全てのものに性命の情のままではいさせないものであると批判し、また自ら聖人面することの恥を指弾し、三皇五帝の治をこれより甚だしい混乱はないと言つ。

この對話において、子貢は何故、堯、舜、禹、文王、武王という系譜を語ったのであろうか。

『孟子』には、次のような歴史認識がある。

孟子曰く、堯舜由り湯に至るまで、五百有餘歲。禹、皋陶の若きは則ち見て之を知り、湯の若きは則ち聞きて之を知る。湯由り文王に至るまで、五百有餘歲。伊尹、萊朱の若きは則ち見て之を知り、文王の若きは則ち聞きて之を知る。文王由り孔子に至るまで、五百有餘歲。太公望、散宜生の若きは則

ち見て之を知り、孔子の若きは則ち聞きて之を知る。(盡心下)
(孟子曰、由堯舜至於湯、五百有餘歲。若禹、皋陶則見而知之、若湯則聞而知之。由湯至於文王、五百有餘歲。若伊尹、萊朱則見而知之、若文王則聞而知之。由文王至於孔子、五百有餘歲。若太公望、散宜生則見而知之、若孔子則聞而知之。堯から文王までの千年の時間の推移を、堯、舜、禹、湯、文王と展開してきた歴史として捉える。

また次のようにも言っている。

孟子曰、禹は旨酒を惡みて善言を好む。湯は中を執り、賢を立つるに方無し。文王民を視ること傷の如く、道を望みて未だ之を見ず。武王邇きを泄らさず、遠きを忘れず。周公三王を兼ねんことを思い、以て四事を施す。(離婁下) (孟子曰、禹惡旨酒而好善言。湯執中、立賢無方。文王視民如傷、望道而未之見。武王不泄邇、不遠遠。周公思兼三王、以施四事) ここでは、禹、湯、文王、武王、周公と展開する。従つて、『孟子』からは、堯、舜、禹、湯、文王、武王、周公という系譜を抽出することができるが、黄帝への言及はない。

『礼記』の禮器には、次の言説がある。

禮は、時を大と爲し、順之に次ぎ、體之に次ぎ、宜之に次ぎ、稱之に次ぐ。堯舜に授け、舜禹に授け、湯桀を放ち、武王紂を伐つは、時なり。(禮、時爲大、順次之、體次之、宜次之、稱次之。堯授舜、舜授禹、湯放桀、武王伐紂、時也)

ここでは、堯、舜、禹、湯、武王という禪定、放伐すべての伝承が礼の最も大なる時であることを示している。

『墨子』には、堯、舜、禹、湯、文、武の六者を列記する言説がしばしば見られる

曰若昔者三代聖王堯、舜、禹、湯、文、武者直是也。(尚賢中)
堯、舜、禹、湯、文、武之道(尚賢下)

若昔三代聖王堯、舜、禹、湯、文、武者直是也。(天志中)

故昔也三代之聖王堯、舜、禹、湯、文、武之兼愛之天下也(天

志下)

これが『墨子』における聖王の系譜であつたと言えよう。

『管子』樞言にも同様の系統「堯、舜、禹、湯、文、武、孝己」が見られる。

之を得れば必ず生き、之を失へば必ず死するは、何ぞや。唯だ氣のみ。之を得れば、堯、舜、禹、湯、文、武、孝己も、斯ち待ちて以て成り、天下必ず待ちて以て生ず。故に先王は之を重んず。

得之必生、失之必死者、何也。唯無*。得之、堯、舜、禹、湯、文、武、孝己、斯待以成、天下必待以生。故先王重之。

(*無は郭沫若に従つて氣とした。『管子校釈』参照)

『商君書』には次のような言説がある。

且古には堯舜有りて、時に當たりて稱せられ、中世には湯武有りて、位に在りて民服す。此の四王者は、萬世の稱して以

て聖王と為す所の者なり。(徠民)(且古有堯舜、當時而見稱
中世有湯武、在位而民服。此四王者、萬世之所稱以為聖王者
也)

『呂氏春秋』には次の言説がある。

人堯を傷つくるに不慈の名を以てし、舜は卑父の號を以てし、
禹は貪位の意を以てし、湯、武は放弑の謀を以てし、五伯は
侵奪の事を以てす。(離俗覽)(人傷堯以不慈之名、舜以卑父
之號、禹以貪位之意、湯、武以放弑之謀、五伯以侵奪之事)
堯、舜、禹、湯、武を否定する発言ではあるが、彼らを五伯とする
考えがあったことを示している。

いずれにせよ、これが子貢の発言が指し示す先秦の言説空間におけ
る聖人・聖王の系譜という共通認識即ちコンテキストであったこと
は間違いないまい。

これに対し、老聃は黄帝を加上したうえで全未定するのであるが、
これも指し示すコンテキストがあったのだろうか。『左伝』には昭
公十七年の傳に「昔者黄帝氏以雲紀、故為雲師而雲名……」と、『孫
子』には、黄帝之所以勝四帝也(行軍篇)と黄帝の語は見られる
が、堯以下と系統を結びつけるものではない。

『莊子』盜跖篇には、盜跖の次の言葉がある。

世の高しとする所は、黄帝に若くは莫きも、黄帝尚を徳を全
くする能はずして、而して涿鹿の野に戦ひて、血を流すこと
百里。堯は慈ならず、舜は孝ならず、禹は偏枯し、湯は其の

主を放ち、武王は紂を伐ち、文王は姜里に拘はる。此の六子
は、世の高しとする所なるも、之を執論するに、皆利を以て
其の真を惑はして強ひて其の情性に反し、其の行ひは乃ち甚
だ差つべきなり。(世之所高、莫若黄帝、黄帝尚不能全徳、
而戰涿鹿之野、流血百里。堯不慈、舜不孝、禹偏枯、湯放其
主、武王伐紂、文王拘姜里。此六子者、世之所高也、執論之、
皆以利惑其真而強反其情性、其行乃甚可羞也)

黄帝、堯、舜、禹、湯、文王、武王を「世の高しとする所」である
と盜跖が言うように、世の中の共通認識としてこの系譜が考えられ
ていたことが分かる。ところが、先秦の言説空間においては、黄帝
の上に更に加上する系譜が説かれていた。

『易』繫辭下傳に、「包犧氏没し、神農氏作……神農氏没し
て、黄帝、堯、舜氏作……(包犧氏没、神農氏作……神農氏没、黄
帝、堯、舜氏作)」とあり、黄帝の上に、伏羲、神農を加上し堯舜
に繋げるものである。

『商君書』更法には次のようにある。

公孫鞅曰く、……伏羲、神農は教へて誅せず、黄帝、堯、舜
誅して怒らず、文、武に及び至りては、各おの時に當たりて
法を立て、事に因りて禮を制す。(公孫鞅曰……伏羲、神農教
而不誅、黄帝、堯、舜誅而不怒、及至文、武、各當時而立法、
因事而制禮)

黄帝の上に、伏羲、神農を加上し堯舜文武に繋げるものである。

『管子』封禪は、次のような系統を示す。

桓公既霸、會諸侯於葵丘、而欲封禪。管仲曰、古者封泰山禪梁父者七十二家、而夷吾所記者十有二焉。昔無懷氏、封泰山、禪云云。慮羲封泰山、禪云云。神農封泰山、禪云云。炎帝封泰山、禪云云。黃帝封泰山、禪云云。顓頊封泰山、禪云云。帝嚳封泰山、禪云云。堯封泰山、禪云云。舜封泰山、禪云云。禹封泰山、禪會稽。湯封泰山、禪云云。周成王封泰山、禪社首。皆受命然後得封禪。

管仲は、無懷氏、慮羲（伏羲）、神農、炎帝、黃帝、顓頊、帝嚳、堯、舜、禹、湯、周成王の十二名を、封禪を行ったものとして列挙するのである。ここではこれまで見てきた系譜に更に無懷氏が加上され、炎帝、顓頊、帝嚳という三名が加えられている。

『韓非子』の五蠹篇は、堯、舜、禹、湯、武の上に有巢氏と燧人氏を加上する系譜を示している。

上古の世、人民少なくて禽獸多く、人民禽獸蟲蛇に勝たず。有聖人の作こる有りて、木を構して巢を為りて以て群害を避け、而して民之を悦び、天下に王たらしめ、號して有巢氏と曰ふ。民果麻蚌蛤を食へ、腥臊惡臭にして腹胃を傷害し、民疾病多く、聖人作こる有りて、燧を鑽り火を取りて以て腥臊を化し、而して民之を説びて、天下に王たらしめ、之を號して燧人氏と曰ふ。中古の世、天下大水ありて、而して鯀、禹瀆を決す。近古の世、桀、紂暴亂して、而して湯、武征伐す。

（上古の世、人民少く禽獸多く、人民不勝禽獸蟲蛇、有聖人作、構木を巢以て避群害、而民悦之、使王天下、號曰有巢氏。民食果麻蚌蛤、腥臊惡臭而傷害腹胃、民多疾病、有聖人作、鑽燧取火以化腥臊、而民説之、使王天下、號之曰燧人氏。中古の世、天下大水、而鯀、禹決瀆。近古の世、桀、紂暴亂、而湯、武征伐）

以上に見たテクストから、堯から帝嚳、顓頊、黃帝、炎帝、神農、伏羲、無懷氏、燧人、有巢氏へと遡らせ加上する系譜もまた、先秦の言説空間における認識の一つであったことが分かる。

『莊子』法篋篇には、容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陸氏、驪畜氏、軒轅氏、赫胥氏、尊盧氏、祝融氏、伏羲氏、神農氏が至徳の世の系譜として示されている。

子獨不知至徳之世乎。昔者容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陸氏、驪畜氏、軒轅氏、赫胥氏、尊盧氏、祝融氏、伏羲氏、神農氏、當是時也、民結繩而用之、甘其食、美其服、樂其俗、安其居、鄰國相望、雞狗之音相聞、民至老死而不相往來。

先の老聃の発言はこれらの系譜を指し示しかつ背負ったものであると言えよう。

さて、『莊子』には堯から黃帝ではない別の人物に遡ってゆく系統もある。

堯之師曰許由、許由之師曰齧缺、齧缺之師曰王倪、王倪之師曰被衣（天地）

堯の師が許由、その師が齧缺、そのまた師が王倪、更なる師が被衣である。許由は他の先秦のテクストにも登場しており、一つは、『列子』楊朱篇、『韓非子』に見られる堯が天下を譲ろうとした人物として、もう一つはより興味深いものであるが、舜の師としてである。これは『墨子』と『呂氏春秋』に見られる。

舜染於許由、伯陽、禹染於皋陶、伯益……(所染)

帝堯師子州支父、帝舜師許由、禹師大成贊、湯師小臣、文王、

武王師呂望、周公旦……(孟夏紀)

このように許由が舜の師であると『呂氏春秋』は、堯と許由の關係については堯が位を譲ろうとしたことは記されているが、両者が師弟關係にあったかどうかは明言していない。

いずれにせよ、『莊子』は、許由を堯の師とし、齧缺、王倪、被衣という『莊子』にしか見られない人物を加上して上記の二つの系譜とは異なる系譜を作り上げたのである。

以上のことから、先秦の言説空間においては、堯を中心に三つの系譜が存在したことが分かる。一つは子貢によって示された堯を始まりとして舜、禹、湯、文王、武王と繋げる系譜であり、二つ目は堯の上に黄帝、神農などを加上する系譜であり、三つ目は、堯の上に許由を置きさらに加上する系譜である。『莊子』は、子貢の言う系譜を既に否定しているのであるから、ここでは、他の二つの系譜が一体どのような性質のものであったのか、その系譜において誰が絶対の師がいたのかどうか、それぞれ考察したい。

② 黄帝へと加上する系譜

堯の上に黄帝を加上する系譜を構成する帝嚳、顓頊、黄帝、炎帝、神農、伏羲、無懷氏、燧人、有巢氏の中で、『莊子』の寓言に於いて発言するのは神農と黄帝である。神農に関して言えば、発言型は一例のみで、姁荷甘と共に師事する老龍吉の死に臨んで「天は予の僻陋慢弛なるを知り、故に予を棄てて死せるのみ。夫子は予を發く所の狂言無くして死せるかな(知北遊)」とその死を嘆くもので、思想的含意のあるものではない。言及型が六例でほぼ黄帝と共に言及されることから、ここでは複数の寓言に登場し語る黄帝の寓言を中心に見ていきたい。言及型は十五例で、発言型が五例あり、對話型が四例、黄帝だけの発言が記されるコメント型が一例(天地)である。

ここでは言及型から見ていきたい。黄帝は賞賛と批判の全く相異なる評価を受けることになる。大宗師篇では、語り手は「黄帝得之、以登雲天」と黄帝は道を得て雲天に昇ったと称え、山木篇で、莊子は次のように賞賛する。

譽れ無く訾り無く、一龍一蛇して、時と俱に化して、肯へて専ら為す無し。一上二下して、和を以て量と為し、萬物の祖に浮遊し、物を物として物に物とせられず。則ち胡を得て累すべけんや。此れ神農、黄帝の法則なり。(無譽無訾、一龍一蛇、與時俱化、而無肯專為。一上一下、以和為量、浮遊乎

萬物之祖、物物而不物於物。則胡可得而累邪。此神農、黃帝之法則也。

時と共に化し、万物の根源に浮遊し、物を物として存在させ物に物とされることのないあり方を神農黃帝の法則だと言ひ、神農黃帝を評価している。

これ以外にも、天道篇では、語り手が黃帝、堯、舜を「ただ天地を美として天地のままに天下を治めた王だ」と称え、また、孔子は「堯、舜、黃帝之道（至樂）」と述べ、知北遊篇では、仲尼が、物と共に化すことができた人物の住む場所として「黃帝之圃」を挙げ、黃帝を称えている。

先に指摘したように、胙篋篇では容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陸氏、驪畜氏、軒轅氏、赫胥氏、尊盧氏、祝融氏、伏羲氏、神農氏を列挙し、「民結繩而用之、甘其食、美其服、樂其俗、安其居、鄰國相望、雞狗之音相聞、民至老死而不相往來」とほぼ現行本『老子』八〇章と一致する言葉を用いて、至徳にして至治であったと称賛する。

一方、老聃は、「昔者黃帝始以仁義擾人之心（在宥）」と批判し、天運篇でも「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（黃帝之治泊天下、使民心一、民有其親死不哭而民不非也）」と言ひ、以下堯舜禹へと衰退する歴史の始まりに位置するものとして批判している。

また、繕性篇には次の言説がある。

古の人、混茫の中に在りて、一世と與にして澹漠を得たり。

是の時に當たりてや、陰陽和靜し、鬼神擾れず、四時節を得、

萬物傷つけず、群生天せず、人知有りと雖も、之を用ふる所

無く、此れを之れ至一と謂ふ。是の時に當たりてや、之れを

為す莫くして常に自ずから然り。徳の下衰するに逮び、燧人、

伏羲に及びて始めて天下を為め、是の故に順なるも一ならず。

徳又下衰し、神農、黃帝に及びて始めて天下を為め、是の故

に安なれども順ならず。（古之人、在混茫之中、與一世而得澹

漠焉。當是時也、陰陽和靜、鬼神不擾、四時得節、萬物不傷

群生不夭、人雖有知、無所用之、此之謂至一。當是時也、莫

之為而常自然。逮徳下衰、及燧人、伏羲始為天下、是故順而

不一。徳又下衰、及神農、黃帝始為天下、是故安而不順）

古の理想の世から、徳が衰えることで燧人、伏羲と天下を治め、天

下は従ったけれども一つに調和しておらず、さらに徳が衰えると神

農、黃帝が天下を治め、天下は平安ではあったが従わなかつた。

黃帝は勿論、燧人にまで遡って天下を治めることが批判されるので

ある。

有巢氏、神農の世を至徳の至りと賞賛する盜跖は「然而黃帝不能

致徳、與蚩尤戰於涿鹿之野、流血百里（盜跖）」と批判し、強者が

弱者を凌ぎ、衆徒が少ない人たかを冒すことが始まったと批判する

のである。

以上のように言及型において黃帝は稱賛と批判否定という全く

異なる評価をされる存在であった。黄帝は道を得、万物の根源に浮遊し、天地のままなる統治を行い、『老子』に示される至治の世を実現したと称えられる一方で、老聃は、仁などによって人為的に天下を治めることにおいて黄帝を批判否定し、かつ黄帝、堯、舜という系譜を否定し、またその系譜を共有する者達及びそのような認識のコンテクストを否定するのであった。

このことは、後に『史記』では黄老と並称され、思想的には漢初に黄老思想が流行ったことからすれば、刮目すべきことである。つまり、『莊子』では、一方の老聃がもう一方の黄帝を徹底的に批判否定しているにも関わらず後に黄老思想と統一されていることには、大いなる矛盾があるからである。『莊子』における黄帝と老聃のこのアンビヴァレントな関係は、当たり前前のごとくのように並称される所謂黄老思想に対する再考を迫るものだと考えよう。また、『莊子』内部に少なくとも黄帝を称賛するものと否定するもの二つのグループが混在していることを示しているのかもしれない。更にもう一点注目すべきは、莊子が黄帝評価の側に立つことである。このことは『莊子』というテクストにおいて老聃と莊子が必ずしも同じ立場にないことを示している。

評価が二つに分かれる言及型から、既に黄帝が唯一絶対のマスターでないことは明らかであるが、以下、黄帝の対話について見ていこう。黄帝の対話相手は、廣成子、北門成、知、牧馬童子の四人であるが、彼らが『莊子』にしか登場せず、かつ黄帝以外との対話が

ないことから、予め、彼等と五名によって形成された黄帝の対話ネットワークは、他のネットワークに繋がることなく閉ざされていることを指摘しておく。では、黄帝とどのような存在なのだろうか。

天運の「北門成問於黄帝曰」で始まる北門成との単純問答型の対話は、北門成が黄帝の演奏する「咸池の楽」を二度聞いてその感じ方が異なったということに対して、その理由を黄帝が説き聞かせるものである。黄帝は、「樂なる者は、懼るるに始まる。懼るるが故に崇らる。吾れ又之に次ぐに怠るを以てす。怠るが故に通るるなり。之を惑ふに卒ふ。惑ふが故に愚、愚なるが故に道あり。道は載せて之と俱にすべきなり。(樂也者、始於懼。懼故崇。吾又次之以怠。怠故遁。卒於惑。惑故愚、愚故道。道可載而與之俱也)」と、樂を道に結びつけて道の存在意義を説いている。

また、無為謂、狂屈に問うて答えを聞けなかつた知が、帝宮に帰り、黄帝に去つて問う知北遊の問答も単純問答型に分類することができる。基本的には黄帝が語り手として教えるものであり、最後の「狂屈聞之、以黄帝為知言」という語り手の言葉も黄帝を称えるものである。この対話において、黄帝は「知者不言、言者不知」「行不言之教」「失道而後徳、失徳而後仁、失仁而後義、失義而後禮。禮者、道之華而亂之首也」「為道者日損、損之又損之以至於無為、無為而無不為也」「復歸根」と、現在の『老子』に見られるのと同じ言葉を用いて、答えており、『老子』との近さを感じさせる。⑥
また老聃の発言にも「絶聖棄知(在宥)」「大白若辱、盛徳若不足

足(寓言)」「抱一(庚桑楚)」など『老子』に見られるのとほぼ同じ言葉が見られるが、同時に南榮趯との対話では、南榮趯が「病者能言其病、然其病、病者猶未病也」と『老子』七十一章「不知知上、不知知病。夫唯病病、是以不病。聖人不病、以其病病、是以不病」に似た言葉を発し、老聃にも「能兒子乎。兒子終日嗥而嗑不嘔、和之至也、終日握而手不掬、共其德也、終日視而目不瞬、偏不在外也」と、『老子』五十五章「含德之厚、比於赤子。蜂蟻虺蛇不螫、猛獸不據、攫鳥不搏。骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而全作、精之至也。終日號而不嘔、和之至也。知和曰常、知常曰明、益生曰祥、心使氣曰強、物壯則老、謂之不道、不道早巳」に似た言説があり、やはり『老子』と深い関係があるように思える。従って、後に言われる黄老を、『莊子』から見ると、黄帝と現行本『老子』に収載された言説とを結びつけたものであって、黄帝と老聃とを結びつけたものではない。勿論、この老聃がどのような存在であるかは未だ不明であるが、赤塚忠氏は、前掲論文で「老聃に関する説話は、『老子』と離れて『莊子』中に独自の展開をしていたのかも知れない」と言っているが、このことも含めて、詳細に検討されるべき課題である。

いずれにせよ、これら二つの対話では、対話形式、対話内容両面から、黄帝がマスターであることは明らかであるが、一方、黄帝が問い教えを請う相手が二人存在する。それは、広成子と牧馬童子である。「黄帝……曰、我聞童子達於至道、敢問至道之精」という黄

帝の問いに始まる廣成子との問答は、語り手の「黄帝退、捐天下、築特室、席白茅、閒居三月、復往邀之」によって二場面構成になっているが、単純問答型であり、広成子が師の立場にあり、対話の中で黄帝は広成子を「天」とさえ称している。再会後の広成子は、黄帝に至道について答えながら、「必静必清、無勞女形、無撓女精、乃可以長生」と静かで清らかで体を勞せず、精を動揺させなければ長生できると、養生法について説き、陰陽にまで説き及んでいる。牧馬童子との対話は、大隗を具茨の山に見に出かけた黄帝一行が道に迷うことに端を発し、黄帝が「適遇牧馬童子、問塗焉、曰、若知具茨之山乎」と偶々であった牧馬童子に具茨の山を知っているかと聞くことから始まる単純問答であるが、最後は、以下のようである。

小童曰く、夫れ天下を為むるは、亦た奚を以て馬を牧するに異ならんや。亦た其の馬を害する者を去るのみ、と。黄帝再拜稽首して、天師と稱して退けり。(小童曰、夫為天下者、亦奚以異乎牧馬者哉。亦去其害馬者而已矣。黄帝再拜稽首、稱天師而退)

天下を治めることは、馬を養うことと違いはない。やはり馬を害するものを取り除くだけだ、という童子の発言があり、寓言の語り手は、黄帝が再拜稽首して、童子を天師とたたえて去った、と記す。牧馬童子は正しく黄帝の天師であった。

以上のことから、黄帝の対話ネットワークにおいては、広成子と

牧馬童子がマスターであり、その発言が最も価値のある言説だと
言える。しかし、両者の直接の対話がないことから、その優劣を論じ
ることはできない。とすれば、二人が絶対のマスターでありその言
葉を絶対と考えてよいのであろうか。

ここで、もう一度知北遊の寓言に戻ってみたい。

知北のかた玄水の上に遊び、隱弁の丘に登りて、適たま無為
謂に遭ふ。知無為謂に謂ひて曰く、予若に問ふこと有らんと
欲す。何を思ひ何を慮れば則ち道を知り、何に處し何に服せ
ば則ち道に安んじ、何に従ひ何に道よれば則ち道を得るか、
と。三たび問ふも無為謂答へざるなり。答へざるに非ず、答
ふるを知らざるなり。知問ふを得ずして、白水の南に反り、
狐闔の上に登りて、狂屈を睹る。知は之の言を以てや狂屈に
問ふ。狂屈曰く、唉、予之を知れり、將に若に語らんとす、
と。言はんと欲するに中りて其の言はんと欲する所を忘る。
知問ふを得ずして、帝宮に反り、黄帝に見へて問ふ。黄帝曰
く、思ふ無く慮る無くして始めて道を知り、處する無く服す
る無くして始めて道に安んじ、従ふ無く道る無くして始めて
道を得る、と。知黄帝に問ひて曰く、我と若とは之を知り、
彼と彼とは知らざるや、其れ孰れか是なる、と。黄帝曰く、
彼の無為謂は真の是なり、狂屈は之に似、我と汝とは終に近
からざるなり。夫の知る者は言はず、言ふ者は知らず、故に
聖人は不言の教を行ふ、と。(知北遊於玄水之上、登隱弁之丘

而適遭無為謂焉。知謂無為謂曰、予欲有問乎若。何思何慮則
知道、何處何服則安道、何從何道則得道。三問而無為謂不答
也、非不答、不知答也。知不得問、反於白水之南、登狐闔之
上、而睹狂屈焉。知以之言也問乎狂屈。狂屈曰、唉、予知之、
將語若、中欲言而忘其所欲言。知不得問、反於帝宮、見黄帝
而問焉。黄帝曰、無思無慮始知道、無慮無服始安道、無從無
道始得道。知問黄帝曰、我與若知之、彼與彼不知也、其孰是
邪。黄帝曰、彼無為謂真是也、狂屈似之、我與汝終不近也。

夫知者不言、言者不知、故聖人行不言之教

道を知り道に安んじ道を得る方法を問う知に対して、無為謂は答え
ない。このことを寓言の語り手は答えなかったのではなく答えを知
らなかつたのだと解説する。狂屈に問うたところ、狂屈は言いかけ
て言おうとすることを忘れてしまふ。更に知はこれを黄帝に問う。
黄帝は、「無思無慮始知道、無慮無服始安道、無從無道始得道」と
明快に答えるのだが、知っている知と黄帝と知らない無為謂と狂屈
とではどちらが是なのか、という知の問いに、黄帝は自己否定とも
言える言葉で答えている。無為謂が真の是であり、狂屈はそれに近
く、私とあなたは結局是に近くはない。知るものは言わず、言つも
のは知らない、だから聖人は不言の教を實踐するのだと。つまり、
何も語ることの無かつた無為謂が真の是を知るものであり、明快に
答えた黄帝自身は言説化した時点で真の是を知ることもない存在
となる。このことに鑑みれば、知言と称される黄帝のみならず語つ

てしまった広成子と牧馬童子もまた相対化され無為謂こそが真のマスターであることとなり、言説であらわされる主題ではなく沈黙が絶対の価値となる。このように、黄帝を巡る対話ネットワークから、言葉が発することのない対話を超えた存在である無為謂というマスターと全ての言説を超えた沈黙というメタレベルの価値が抽出できた。これは『莊子』全体に当てはまることなのだろうか。

③ 許由の系譜

ここからは堯を分岐点とするもう一つの系譜である許由の系譜について見ていくのだが、その前に許由と対話関係にある堯に関する寓言から見とおこう。堯に言及する言及型は三十二例あり、内十九例が堯舜と並称するものであるが、三例は舜に焦点が当たったものであり、堯に関しては評価外である。堯を批判するのは、語り手二例、老聃二例、許由二例、連叔、季徹、莊子、庚桑子、恵子、盗跖各一例の十二例である。例えば、連叔は神人の偉大さと比較してちっぽけであることを(逍遙遊)、許由は「夫堯既曰黥汝以仁義、而黥汝以是非矣」と、仁義や是非でもって意而子を台無しにしてしまったこと(大宗師)と堯の仁政の行く末を危惧しつつ批判し(徐無鬼)、老聃は堯、舜の身を粉にしての治世(在宥)、黄帝以下を衰退史である(天運)と批判し、庚桑子は大乱の本は堯と舜の時代に生じた(庚桑楚)と批判している。これら批判は全て堯、堯舜が治めるための政治を行ったこと、それも仁を用いたことに向けられ

ている。

一方、称賛するものは、語り手二例、孔子、子産、子高、市南子、知和各一例の七例である。天道篇において語り手は、堯、舜を「虚静恬淡寂寞無為」にして君となり臣となったものと称え、市南子は、人を支配することも支配されることもなかったと堯を称賛し(山木)、知和は、堯、舜が帝となり平和がもたらされたのは、仁政ではなく、美で生を害しなかったことによると言い(盗跖)、子高は、賞せずとも民は勤勉で、罰しなくとも民は悪いことを恐れてしなかつたと堯の治世を賛美する(天地)。このような称賛は、先の批判とは全く異なる視点から堯、堯舜を捉えたもので、治めようとしないう無為の治が称賛されているのである。後は、堯の伝承などに言及した評価外のもの九例、大宗師や外物に見られるように、堯、桀の評価から解放されることを説き、堯の能力を相対化するものや、孔子の、堯舜の能力ではなく時勢であるとする発言(秋水)など、相対化するものが五例見られる。

以上のように、様々な人が堯を巡って発言する言及型は、先の黄帝同様、批判と称賛に評価が分かれ、かつ批判の方が多いことから、『莊子』において堯が絶対のマスターでないことは既に明らかである。

以下に発話型を見ていこう。「堯讓天下於許由、曰」で始まる逍遙遊篇「堯之師曰許由、許由之師曰齧缺、齧缺之師曰王倪、王倪之師曰被衣。堯問於許由曰」で始まる天地篇の許由との問答と、「故

昔者堯問於舜曰「で始まる齊物論篇の舜との問答は、単純問答型であり、許由と舜が対話の主題を語る語り手である。」昔者舜問於堯曰「で始まる天道篇の問答は、途中で問い手答え手の立場が入れ替わり、堯の「曰、膠膠擾擾乎。子、天之合也、我、人之合也」という自己反省で対話は終わる。これは舜が戦略的語り手となって堯の自己反省を引き出す、戦略的問答である。次は、「堯觀平華。華封人曰、嘖、聖人、請祝聖人」と、堯という聖人に会えた喜びで華封人が語りかけることに始まる天地の対話であるが、最後は、「封人去之。堯隨之、曰、請問。封人曰、退已」と堯が聖人などではないと見切りを付けた華封人が去るというものであり、これも華封人が戦略的語り手となって堯の反省を促す戦略的問答である。このように、全部で六例見られる堯の対話においては、常に堯の対話相手が語り手マスターとして主題を語る役割を担っている。以上の対話相手の内、舜には他に丞との問答が知北遊篇に見られる。

舜丞に問ひて曰く、道得て有するべきか、と。曰く、汝の身は汝の有に非ざるなり、汝何ぞ夫の道を有するを得んや、と。舜曰く、吾が身は吾が有に非ざれば、孰か之を有するか、と。曰く、是れ天地の委形なり……又胡ぞ得て有するべけんや、と。(舜問乎丞曰、道可得而有乎。曰、汝身非汝有也、汝何得有夫道。舜曰、吾身非吾有也、孰有之哉。曰、是天地之委形也……又胡可得而有邪)

舜が問い手となって丞に批判教導されるといふものであるが、舜を

通じた対話相手のネットワークはここで断ち切られる。

さて、いよいよ許由によって繋かれる系譜の分析、考察である。許由に関する寓言は、言及型が四例あって、外物、讓王、盜跖に見られる三例は堯から天下、帝の位を譲られたが受けなかつたというものであり、もう一例は「故許由娛於潁陽而共伯得乎共首(讓王)」と語り手によって評価されるものである。つまり、四例は全て許由を評価する寓言である。一方、発話型も四例あり、全て対話型で、対話相手は、堯が二例、意而子と齧缺が各一例である。

逍遙遊篇の堯との対話は以下のようにある。

堯天下を許由に讓らんとして、曰く……許由曰く、子天下を治めて、天下既に治まるなり。而して我猶を子に代はるは、吾將の名の爲にするか。名は、實の寶なり。吾將に寶の爲にするか。鶴鶴深林巢くうに、一枝に過ぎず、偃鼠河を飲むに、滿腹に過ぎず。歸り休めよや君、予は天下を用て為所無し……(堯讓天下於許由、曰……許由曰、子治天下、天下既に治也。而我猶代子、吾將為名乎。名者、實之寶也。吾將為寶乎。鶴鶴巢於深林、不過一枝、偃鼠飲河、不過滿腹。歸休乎君、予無所用天下為……)

天下を譲ろうとする堯に対し、許由は天下はすでに治まっているのだから私があるに代わる必要はないと言い、自分が天下のために何かすることはないと一蹴する。

大宗師篇では、堯のところからやってきた意而子に対して、「夫

の堯は既に汝に黥するに仁義を以てし、汝を劓するに是非を以てす（夫堯既已黥汝以仁義、而劓汝以是非矣）」と堯を批判し、

我汝のために其の大略を言はん。吾が師か、吾が師か。萬物を齧くも義と為さず、澤萬世に及ぶも仁と為さず、上古より長するも老と為さず、天地を覆載し刃形を刻彫するも巧と為さず。此れ遊ぶ所のみ、と。（我為汝言其大略。吾師乎、吾師乎。齧萬物而不為義、澤及萬世而不為仁、長於上古而不為老、覆載天地刻彫刃形而不為巧。此所遊已）

と、吾が師即ち造物者は、義、仁、老、巧に囚われることなどないが、これこそが師である造物者の遊ぶということであると云う。

天地篇の寓言は、「堯之師曰許由、許由之師曰齧缺、齧缺之師曰王倪、王倪之師曰被衣」と、堯、許由、齧缺、王倪、被衣という師弟關係が語り手によって示され、「堯問於許由曰、齧缺可以配天乎。吾藉王倪以要之」と堯が許由に、王倪を手がかりに齧缺を天子に迎えたいというのであるが、許由は、「殆哉坂乎天下……」と、それが如何に危険なことであるか言葉尽くして述べ、師である齧缺が如何に天子に相応しくないかを並べ批判する。

徐無鬼篇では、天下を譲ろうとする堯から逃げる途中の許由が齧缺と出会って対話する。「齧缺遇許由、曰、子將奚之」と、始まるこの対話は、齧缺の問いに始まり許由の答で終わる単純問答型で、弟子である許由が語り手即ちマスターとして寓言の主張を語る構成である。許由は、「夫の仁義の行ひは、唯だ且に誠無からんとし、

且に禽貪なる者に器を假さんとす。（夫仁義之行、唯且無誠、且假乎禽貪者器）」と、仁義を行うことは誠が無くなることになり、禽獣のように貪欲なものに利器を貸そうとするようなものだ、堯の仁義による政治に対する危惧と批判を展開する。齧缺が許由の師であるときれながら、対話に則して言えは、許由は齧缺を批判し、齧缺に語り聞かせる立場にある。これは一体何を意味するのだろうか。許由の対話は以上であるが、齧缺の対話の分析を通して考えたい。齧缺と師王倪との有名な問答であるが、形式は齧缺が問い王倪が答える単純問答型であり、王倪が師であることに相違ない。

齧缺王倪に問ひて曰く、子は物の同じく是とする所を知るかと。曰く、吾惡んそ之を知らんや、と。子は知子の知らざる所を知るかと。曰く、吾惡んそ之を知らんや、と。然らば則ち物は知る無きかと。曰く、吾惡んそ之を知らんや。然りと雖も、嘗試にみ之を言はん。庸詎ぞ吾の所謂る知の不知に非ざるを知らんや。庸詎ぞ吾の所謂る不知の知に非ざるを知らんや。且つ吾嘗試みに女に問はん。民濕に寝ぬれば則ち腰疾して偏死するも、鰥然らんや。木處すれば則ち惴慄懼るも、猿猴然らんや。三者孰か正處を知らんや。民は芻豢を食べ、麋鹿は薦を食べ、蜘蛛は帯を甘しとし、鴟鴞は鼠を啗む。四者孰か正味を知らんや。猿は獼狙以て雌と為し、麋は鹿と交わり、鰥は魚と遊ぶ。毛嬙、麗姬は人の美とする所なり。魚之を見て深く入り、鳥之を見て高く飛ぶ、麋鹿之を見

て決して驟る。四者孰か天下の正色を知らんや。我より之を觀れば、仁義の端、是非の塗、樊然として殺亂す。吾惡くんぞ能く其の辯を知らんや、と。(齧缺問平王倪曰、子知物之所同是乎。曰、吾惡乎知之。子知子之所不知邪。曰、吾惡乎知之。然則物無知邪。曰、吾惡乎知之。雖然、嘗試言之。庸詎知吾所謂知之非不知邪。庸詎知吾所謂不知之非知邪。且吾嘗試問乎女。民濕寢則腰疾偏死、皦然乎哉。木處則惴慄恇懼、猿猴然乎哉。三者孰知正處。民食芻豢、麋鹿食藜、螂蛆甘帶、鴟鴞嗜鼠、四者孰知正味。猿獼狙以為雌、麋與鹿交、鰕與魚游。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。自我觀之、仁義之端、是非之塗、樊然殺亂、吾惡能知其辯)

ここで、齧缺は万物に共通の是はあるのでしょうかと王倪に問う。王倪は分からないと答え、再び先生は先生が知らないということとは分かっているのですかと問い、王倪は再び知らないと答える。更に、それなら物を知ることではないのですかと問い、やはり王倪は知らないと答える。ただそこから、試しに言ってみよう、と発言を続け、知ることと知らないことの判断のしようが無いことを、民と鰕と猿猴を挙げとれが正しい寢場所かは誰にも分からないこと、民、麋鹿、螂蛆、鴟鴞は誰も正しい味を知らないし、人、魚、鳥、麋鹿が正しい美を知らないことを例に説明し、仁義のけじめや是非のすじみちは混乱しており、それを分節することはできない、と言いつつ。この対

話は知の判断となる基準などどこにもなく、従ってそれに基づいて判断される絶対の是はないということを言うものであって、「不知の知」あるいは真の知は無知であるなどといったことを示すものではない。更に對話は続き、王倪は「至人神矣。大澤焚而不能熱、河漢涸而不能寒、疾雷破山飄風振海而不能驚。若然者、乘雲氣、騎日月、而遊乎四海之外。死生無變於己、而況利害乎端乎」と至人に言及している。これは、逍遙遊の「至人無己」に対応するものである。

この問答を受けて、應帝王篇には次の寓言がある。

齧缺王倪に問ふ。四たび問ひて四たび知らず。齧缺因りて躍りて大ひに喜び、行きて以て蒲衣子に告ぐ。蒲衣子曰く、而は乃ち今之を知るか。有虞氏は泰氏に及ばず。有虞氏は、其れ猶を仁を藏して以て人に要め、亦た人を得たるも、而も未だ始もより人を非とするより出でず。泰氏は、其の臥するや徐徐たり、其の覺むるや于于たり、一は己を以て馬と為し、一は己を以て牛と為し、其の知は情に信にして、其の徳は甚だ真にして、未だ始めより人を非とするに入らず、と。(齧缺問於王倪。四問而四不知。齧缺因躍而大喜、行以告蒲衣子。蒲衣子曰、而乃今知之乎。有虞氏不及泰氏。有虞氏、其猶藏仁以要人、亦得人矣、而未始出於非人。泰氏、其臥徐徐、其覺于于、一以己為馬、一以己為牛、其知情信、其徳甚真、而未始入於非人)

成玄英の疏によれば、蒲衣子は被衣子のことである。とすれば齧缺

は、自分の四度の問いに師王倪が四度「知らず」と答えたことを大喜びし、王倪の師である蒲衣子即ち被衣に報告したのである。それを聞いた蒲衣子は齧缺に向かつて、仁を価値基準として人に求め、人を得ながらも、人を非とし自らを是とする世界に住む有虞氏即ち舜よりも、人を非とし自分を是とする世界には住まず、自分を馬だと思ったり牛だと思ったりして人であることに囚われない泰氏(王倪のことか)の知と徳こそが真実であると賞賛する。

知北遊篇にも、齧缺と被衣の寓言がある。

齧缺道を被衣に問ふ。被衣曰く、若、汝の形を正し、汝の視を一にすれば、天和將に至らんとす。汝の知を攝し、汝の度を一にすれば、神將に來り舍らんとす。徳將に汝の美と為らんとし、道將に汝の居と為らんとし、汝は瞳焉として新生の犢の如くして其の故を求むる無かれ、と。言未だ卒らずして、齧缺睡寐せり。被衣大ひに説び、行歌して之を去る。曰く、形は槁骸の若く、心は死灰の若く、真に其れ實に知る、故を以て自ら持せず。媒媒晦晦、無心にして與に謀るべからず。彼れは何人なるか、と。(齧缺問道乎被衣。被衣曰、若正汝形、一汝視、天和將至、攝汝知、一汝度、神將來舍、徳將為汝美、道將為汝居、汝瞳焉如新生之犢而無求其故。言未卒、齧缺睡寐。被衣大説、行歌而去之。曰、形若槁骸、心若死灰、真其實知、不以故自持。媒媒晦晦、無心而不可與謀。彼何人哉) 道とは何かを問う齧缺に、被衣は言葉で説明するのだが、言い終わ

らぬうちに、齧缺は眠ってしまふ。師の前で眠ってしまうことが、無礼失礼であるどころか、このことを被衣は大いに喜び歌を歌いながら去り、許由が批判した齧缺を被衣は真実に知るもの、無心のもと絶賛するのである。このような被衣の言説は絶対の価値を持つのであろうか。被衣の言葉を全ては聞かずに眠ってしまった齧缺を被衣が絶賛したこと自体が、言葉で答え説明する被衣とその言説を骨抜きにするものであり、言説よりも眠り即ち無言あるいは沈黙にこそ価値があることを示唆するものである。

以上見てきたように、許由を核とする対話ネットワークは、許由と堯との対話を通して堯の系譜へ繋がっている。それは、対話によって直接堯を批判否定することで、コンテキストである堯舜禹湯文王武王の系譜、堯から黄帝、神農へと加上する系譜を否定し、許由の系譜を正当化するものである。この許由の系譜においては、被衣が系譜のトップの師として、正しいことを語っていると考えられるが、弟子である許由が齧缺を批判したり、師である被衣に自ら問いながら、その師が答えている間に居眠りしてしまうなど、世俗では重視される所謂師弟関係は容易に乗り越えられる。つまり、上下の序列が脱臼させられるのである。また、師である被衣の言葉が、齧缺の居眠りによって中断され相対化されることは、無為謂同様に沈黙が言説に優ることを示している。この師弟関係にあつては互いがマスターとなる関係にあり、絶対のマスターは存在しないと考えるべきであり、言説を超えた沈黙がやはり価値だったのである。

ただ、一つ指摘しておかなければならないことは、齟齬の問いに三度四度と知らないと答えた王倪が「嘗試言之」と言葉による説明を試みたように、寓言即ち言語によるテクストによって考えを示さざるを得ないということである。齟齬の居眠りによって示された沈黙が最高であると分かっているながら、そのことさえも言葉で語るしかないことを示唆している。

6 コンテキストを備えた登場人物

先秦諸子に数えられたり、伝説・歴史上に存在し聖人・王者と称えられるといったコンテキストを背負った登場人物を核とし、ここに対話ネットワークが抽出できるのは以上見てきたものに尽きる。ところが、『莊子』には、誰かを核として対話するグループを形成しているわけではないが、現実社会をコンテキストとして背負う多くの登場人物が存在する。彼らはその社会的属性によって大きく二つのグループに分類できる。一つは対話者の一方を諸侯王、公子などの支配者とするもので、もう一つは対話者の一方を民とするものである。

① 諸侯王達の対話

まず、諸侯王や公子、宰相など支配者の対話であるが、彼らは他の先秦のテクストにおいてもしばしば登場し語る存在なので、こ

では簡単に見ておきたい。

凡国の存亡から存亡そのものを論じる凡君と楚王の左右(田子方)、招聘を断り政治から身を引き首陽山に逃れることになる武王の使者叔旦(周公旦)と伯夷、叔斉(讓王)、鐘を作ったことに関する王子慶忌^⑧と北宮奢^⑨の対話(山木)といった支配者同士の話もあるが、まず指摘すべきは、言説に生きるもの所謂遊説家を相手とする対話が多いことである。魯の哀公は、孔子とは哀駘它を契機に「才全而德不形」を巡って(人間世)、莊子とは魯に居る儒者の多寡を巡って(田子方)、顔闔とは仲尼を国政の中心につけるべきか否かを巡って(列禦寇)、葉公子高は孔子と齊に使者として出向くに当たって交際術を(人間世)、商の太宰蕩は莊子と至仁を巡って(天運)、監河侯は莊子と粟のやり取りを巡って(外物)、趙文王・趙文王太子惲は莊子と劍を契機に劍を用いない政治のあり方を(説劍)、桓公は管仲、皇子生豆敎と鬼を見たことを巡って(達生)、また管仲とは管仲の病に臨んで後継者を誰にすべきかを(徐無鬼)、魏武侯は徐無鬼^⑩と二度犬と馬の見分け方及び魏武侯の労いを巡って(徐無鬼)、周の威公は田開之^⑪と祝賢の養生を巡って(達生)、それぞれ対話する。これらは全て単純問答型であり、諸侯王達が問い語りかけ、語り手即ちマスターである孔子、莊子、顔闔、管仲、徐無鬼、田開之の教えを聞くものである。

また、魏文侯の問いから始まる田子方^⑫とその師東郭順子を巡る対話(田子方)のように、ただ田子方の語りを聞くだけでなく、

寓言の語り手の「子方出、文侯儼然終日不言」を転換点として、魏文侯が自己反省し「魏は真に我が累たるのみ」と覚醒したことを臣下に吐露するものもある。ここでは、語り手の「儼然終日不言」が重要な意味を持っている。この「不言」の身振りは、自己反省を意味し、この前後において変化が記される。ここには、語り手の語りによって、登場人物の心理・内面に変化が起きたことを示している。

① これら以外に、東野稷の馬を巡る莊公と顔闔の対話（達生）は、顔闔が戦略的語り手として機能する戦略的問答に分類できる。ところが、韓と魏の戦いを巡っての韓の昭僂侯と子華子の対話（讓王）は簡単に分類できない構成になっている。何故なら、対話形式はまず子華子が問い、最後は昭僂侯が子華子を評価して終わるものであるから、単純問答型で昭僂侯が語り手であるかのようであるが、昭僂侯の発言は、子華子が自ら問うことを利用して自ら導いたものである。そこで、この子華子を誘導的聞き手とし、この対話を誘導的問答と分類したい。

蝸牛角上の争いで有名な魏の王である罃と恵王と戴晋人との対話（則陽）は、形式的には戴晋人が聞き恵王が答える単純問答に分類できるが、その前段では、犀首、季子、華子が恵王と対話しており、後段では、恵王と恵子が対話するという三部仕立ての構成をもった物語である。ここでの戴晋人も所謂聞き手ではなく恵王を戦略的に問いつめ誘導する誘導的聞き手である。だからこそ、語り手は

「客出而君惘然若有亡也」と恵王の茫然自失の様子を語り、また恵子と会った王自ら戴晋人を「客、大人也、聖人不足以當之」と、聖人も舌を巻く存在だと評価するのである。このことから、物語構成の複雑化が、登場人物の内面・心理の変化に連動していることが読みとれる。つまり、ただ言い放しの対話問答ではなく、言説によって心理内面の変化へと誘われる、本当の意味での言語戦略がここには見られる。

諸侯王ではないが、中山公子魏牟には二つの対話がある。一つは讓王篇の瞻子^②との単純問答で、「重生」について瞻子に教え諭され聞く立場である。もう一つの「公孫龍問於魏牟曰」で始まる公孫龍との対話（秋水）は単純問答であるが、埒井の蠹と東海の螿の対話を引用するなどして徹底的に公孫龍否定の言説を語り、公孫龍をして「口呿而不合、舌舉而不下、乃逸而走」と反論の口もきけぬほどにやつつけ、一目散に逃げ出させる。ここでは、公孫龍が聞き手で、魏牟が語り手の立場にある。

この魏牟は『荀子』非十二子篇には次のように記されている。

情性を縦にして、恣睢に安んじ、禽獸のごとく行ひ、以て文に合し治に通ずるには足らず、然り而して其の之を持するに故有り、其の之を言ひては理を成し、以て愚衆を欺惑するに足る。是れ它蠶、魏牟なり。（縦情性、恣睢、禽獸行、不足以合文通治、然而其持之有故、其言之成理、足以欺惑愚衆。是它蠶、魏牟也）

情性に従って好き勝手に生き、禽獣のような行動をするというのは自然に好き勝手に生きるといふ批判には、『荀子』の価値判断が入っているが、裏を返せば、生まれつきの情性のままに自然に生きることは禽獣との共存であり、『莊子』が評価するものに他ならない。従って、魏牟は他の所謂為政者とは異なる語り手の機能を背負ってもいるのである。^⑧

以上見た支配者一方に持つ対話の主題は様々ではあるが、魏牟が公孫龍の弁論を批判したもの以外は、基本的には政治権力に関する処世的な事柄を主題とするものであると言えよう。

さて、諸侯王達が対話する相手のもう一つの特徴は、それが民だという点である。民に関しては次節で詳しく分析するので、ここでは簡単にどのような対話があるのか指摘しておきたい。

魯侯と梓慶(達生)の対話は単純問答型で梓慶が自らの術について語るものであり、楚昭王と屠羊説(讓王)、桓公と輪扁(天道)、魯侯と市南宜僚(山木)の各対話は、それぞれ屠羊説、輪扁、市南宜僚が戦略的語り手として諸侯王を教導したり批判したりするものである。

文惠君と庖丁との対話(養生主)は、文惠君の発言に始まり、庖丁の長い言葉を聞いて「善哉。吾聞庖丁之言、得養生焉」という言葉で結ばれる。これに関しては次節で詳しく述べることにしたい。

また、宋元君には二つの対話がある。一つは、外物篇の漁者の余且と神龜を巡る対話であり、もう一つは、徐無鬼篇の莊子の発言の

中で引用される匠石との対話である。宋元君が登場する寓言はもう一つあり、それは対話形式ではないが、絵を描かない畫者を「可矣。是眞畫者也」と評価するものである。宋元君に関して言えば、二つの対話はどちらも教え諭される関係には必ずしもない。ただ特色は、関係する相手が漁者、匠石、画者といった所謂民だという点にある。

以上のように、諸侯王達を対話者の一方とする対話において、宋元君と魏牟には語り手即ちマスターとしての機能が見られるものの、他の諸侯王達は常に対話の相手を語り手マスターとしてその教えを聞く立場にあることが指摘できる。このことから、『莊子』が諸侯王に対する政治的メッセージを含んだテキストであることを示している。また、諸侯王たちが民と対話することも『莊子』の特色として指摘しなければならない。

② 語り始めた民

『莊子』というテキストの大きな特色の一つは、先の諸侯王達との対話相手でもあった民即ち生きていくための技術・技能を身につけ、職業や場所を示す言葉を固有名を持つ人びとが語るということである。

以下に、一言でも言葉を発する民を列挙してみよう。

狙公(齊物論)、庖丁(養生主)、匠石(人間世、徐無鬼)、鄭の神巫季咸(応帝王)、伯樂(馬蹄)、陶者(馬蹄)、匠人(馬蹄)、盜跖(胠篋、盜跖)、漠陰丈人(天地)、輪扁

(天道)、巫咸昭(天運)、痾僕丈人(達生)、津人(達生)、祝宗人(達生)、紀渚子(達生)、呂梁丈夫(達生)、梓慶(達生)、木を伐る者(山木)、逆旅の小子(山木)、大馬捶鉤者(知北遊)、馬を牧する童子(徐無鬼)、九方歎(徐無鬼)、余且(外物)、屠羊説(讓王)、漁父(漁父)、宋人曹商(列御寇)

以上二十六例見られる。伯樂や陶者、匠人のように語り手による引用や、狙公と猨狙、祝宗人と猨の寓言のように、狙公と祝宗人の言葉が示されるだけで、直接話法の対話にはなっていないものもある。そこです、対話が誰と誰で交わされるのを見ておきたい。庖丁は文惠君、匠石と弟子と櫟社、また宋元君、鄭の神巫季咸と列子と壺子、盜跖と弟子と孔子、漢陰丈人と子貢、輪扁と桓公、巫咸昭と占いを求めたもの、痾僕丈人と孔子と弟子、津人と顔淵、紀渚子と玉、呂梁丈夫と孔子、梓慶と魯侯、木を伐る者と莊子と弟子、逆旅の小子と陽子と弟子、大馬捶鉤者と大馬、牧馬童子と黃帝、九方歎と子綦、余且と宋元君、屠羊説と楚の昭王、漁父と孔子、子貢、子路、宋人曹商と莊子の二十二例である。民は、櫟社即ち神から、黃帝という古の聖王、桓公などの諸侯王、大馬という職にある官僚、孔子とその弟子や莊子といった遊説家まで、様々なものと対話している。

これらの対話の構成について見ると、単純問答型が、匠石と宋元君、盜跖は弟子と孔子、漢陰丈人と子貢、巫咸昭と占いを求めたも

の、津人と顔淵、紀渚子と玉、呂梁の丈夫と孔子、梓慶と魯侯、大馬捶鉤者と大馬、牧馬童子と黃帝、宋人曹商と莊子の対話で、宋人曹商以外は全て、民が語り手、マスターだと言える。輪扁と桓公、九方歎と子綦、屠羊説と楚の昭王の対話は、輪扁、子綦、屠羊説が先に問いかつ最後に語るという戦略的語り手即ちマスターとなる戦略的問答型である。

ところが、痾僕丈人と孔子と弟子、逆旅の小子と陽子と弟子、匠石と弟子と櫟社、木を伐る者と莊子と弟子の四つの寓言は、単純問答型とも戦略的問答型とも異なる物語構成になっており、また前二者と後二者の間にも違いがある。前二者は、孔子、陽子といった師が、痾僕丈人、逆旅の小子の言葉を聞き出し、視線を転じ弟子に向かつてそのことを語るという、師が聞き手と語り手の立場を異なる人物に対して使い分ける構成である。ただし、重要な語り手は師が聞いた相手によるものであることから、我々はこのような対話における師の機能を戦略的聞き手と呼び、このような対話を戦略的対話と呼ぶことにする。後二者は構成がより複雑である。匠石と弟子と櫟社の寓言に関しては、まず弟子と匠石の単純問答があり、時間が推移し場面が転じて夢に櫟社が語り、再び時間が推移し場面が転じ匠石が目覚めて弟子と匠石の単純問答がある。つまり、対話の形式は単純問答型を基調にした戦略的対話型と三言うことができ、櫟社がマスターの立場にあるといえよう。しかし、より特徴的なことは、時間の推移と場面転換が導入して、匠石の認識の変化を描くプロット

が見られることである。また、木を伐る者と莊子と弟子の寓言は、間接話法による莊子の問いに木を伐る者が直接話法で答へ、莊子が語るといふ莊子が戦略的語り手である戦略的問答があり、時間の推移と場面転換があり、故人とその子供の単純問答がエピソードとして挿入され、再び時間が推移し場面が転換して、弟子と莊子の単純問答がある。構成が複雑ではあるが、これまで見てきた戦略的問答と単純問答を組み合わせただけであり、語り手マスターは莊子である。ただ、別の人物の対話が挿入され、この様子を莊子と弟子が聞いていることをその対話から分らせる物語技法が見られる点に特色がある。

単純問答、戦略的問答、誘導的問答、戦略的対話という分類に当てはまらない対話が二つ存在する。庖丁と文惠君の対話である。文惠君の発言に始まり、庖丁の長い言葉を聞いた文惠君の「善哉。吾聞庖丁之言、得養生焉」という言葉で終わる。この対話の主題はマスターである庖丁によって語られており、それを聞き出した文惠君がそれを「善きかな」と評し、養生を言い表す言葉であると称えるものである。ここには、先の戦略的対話のように、別の人物に向かつて語るといふことも、その転換を示す語り手の語りもない。しかし聞き手文惠君は、聞きながら考え庖丁の言うことを評価することができる存在である。自らが聞き啓発されるだけで、誰かにそれを指し示すような戦略性のない文惠君の機能を非戦略的聞き手、このような対話を非戦略的対話と呼ぶことにする。

このように『莊子』においては、民もまた寓言の主張を語るべく召還されたマスターに他ならなかった。以下に、職業を異にする多くの民がそれぞれのような声を響かせているのか見ていきたい。民達の対話を、修業の有無によって二つに分類することができる。まずは、多数見られる修業が必要だとする対話における民の声をみてみよう。

まず庖丁寓言を見てみよう。

庖丁刀を釋きて對へて曰く、臣の好む所の者は道なり、技よりも進めり。始め臣の牛を解くの時、見る所牛に非ざる者無し。三年の後は、未だ嘗て全牛を見ざるなり。方今の時、臣神を以て遇して目を以て視ず、官知止まりて神欲行く。天理に依り、大卻を抜き、大窾に導き、其の固より然るに因り、技肯綮を経ること未だ嘗てあらず、而るを況んや大輻をや。良庖は歲ごとに刀を更ふるは、割くればなり、族庖月ごとに刀を更ふるは、折るればなり。今臣の刀十九年にして、解く所は數千牛なるも、刀刃は新たに硎に發するが若し。彼の節なる者に間有りて、刀刃なる者は厚さ無し。厚さ無きを以て間有るに入れば、恢恢として其の刃を遊ばすに於ひて必ず餘地有り。是を以て十九年にして刀刃は新たに硎に發するが若し。然りと雖も、族に至る毎に、吾は見其の無し難きを見て、怵然として戒を為し、視ることを為し止め、行くことを遅し。刀を動かすこと甚だ微なるに、諒然として已に解け、土の地

に委するが如し。刀を掲げて立ち、之が為に四顧し、之が為に躊躇し、志を満たし、刀を善ひて之を藏す。(庖丁釋刀對曰、臣之所好者道也、進乎技矣。始臣之解牛之時、所見無非牛者。三年之後、未嘗見全牛也。方今之時、臣以神遇而不以目視、官知止而神欲行。依乎天理、批大卻、導大窾、因其固然、技經肯綮之未嘗、而況大軀乎。良庖歲更刀、割也、族庖月更刀、折也。今臣之刀十九年矣、所解數千牛矣、而刀刃若新發於硎。彼節者有間、而刀刃者無厚。以無厚入有間、恢恢乎其於游刃必有餘地矣。是以十九年而刀刃若新發於硎。雖然、每至於族、吾見其難為、怵然為戒、視為止、行為遲。動刀甚微、謦然已解、如土委地。提刀而立、為之四顧、為之躊躇滿志、善刀而藏之)

庖丁の、このように詳細に自らの「解牛」の技術の進歩の過程と具體的な「解牛」の方法にまで及ぶ自己言及の語りは、更に、良庖・族庖の庖丁の刃が欠けることにまで及び、そこに解牛を職業とする共同体への眼差しを窺うことができる。庖丁の語りは、解牛を職業とする者の共同体の声に他ならないと言えよう。

次に輪扁寓言を見てみよう。

桓公は書を堂上に讀み、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。徐ならず疾ならざるは、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。こと能はず、臣の子も亦之を臣より受くること能はず、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。(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。有説則可、無説則死。輪扁曰、臣也以臣之事觀之。煩輪、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。臣不能以諭臣之子、臣之子亦不能受之於臣、是以行年七十而老煩輪。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)

この寓言は、輪扁が、言語による表現の不可能性を説き、身体技術から心へと説き至ることから、言語否定、心の重視といった解釈が從來なされてきた。^④しかしこれは単純な言語否定ではなく、言語が伝えられないものがあるにもかかわらず、書物に記された聖人の言

葉が聖人そのものであるかのように読書を提唱する言語至上主義者に対する痛烈な批判であり、かつ言語の不可能性を言語によつて言うことはできないというものであり、言語の両義的性格をよく表した問答である。そして、また自らの技術と自らが住む輪人の世界に言及し、その世界において自ら主体化した心のままに生きるという輪扁の語りは、輪人共同体の声そのものである。

蝸をまるで拾うかのように捕捉する痴癡丈人の声は、仲尼の「巧乎。有道邪」に答えたものである。

我に道有るなり。五六月丸二つを累ねて墜ちざれば、則ち失ふ者鎠銖、三を累ねて墜ちざれば、則ち失ふ者十に一、五を累ねて墜ちざれば、猶を之を掇ふがごときなり。吾れ身を處くや、厥株拘の若く、吾臂を執るや、槁木の枝の若し。天地の大、萬物の多と雖も、唯だ蝸翼を之れ知る。吾反せず側せず、萬物を以て蝸の翼に易へず、何をか為して得ざらんや。(我有道也。五六月累丸二而不墜、則失者鎠銖、累三而不墜、則失者十一、累五而不墜、猶掇之也。吾處身也、若厥株拘、吾執臂也、若槁木之枝。雖天地之大、萬物之多、而唯蝸翼之知。吾不反不側、不以萬物易蝸之翼、何為而不得)

方法はあると答えた痴癡丈人は、五六ヶ月丸い玉を重ねたまま落とさない練習をし、その玉を五つ重ねて落とすことが無くなれば、まるで拾うように捕まえることができるという。そして、自分自身については、まるで木の切り株や枯れ枝のようにじっと静かにして動

かず、ただ他のものには一切氣を取られることなく蝸の羽にのみ集中するのだと語る。

鑿をつくる梓慶は、魯侯の「子何術以為焉」に次のように答える。

臣は工人、何の術か之れ有らん。然りと雖も、一有り。臣將に鑿を為らんとするや、未だ嘗て敢へて以て氣を耗せず、必ず齊して以て心を靜かにす。齊すること三日にして、敢へて慶賞爵祿を懷はず、齊すること五日にして、敢へて非譽巧拙を懷はず、齊すること七日にして、輒然として吾に四枝形體有るを忘るるなり。是の時に當たりてや、公朝無く、其の巧専らにして外骨消ゆ。然る後山林に入り、天性形軀至れるを觀る。然る後鑿を見るを成し、然る後手を加ふ。然らざれば則ち已む。則ち天を以て天に合ひ、器の神かと疑ふ所以の者は、其れ是れか、と。(臣工人、何術之有。雖然、有一焉。臣將為鑿、未嘗敢以耗氣也、必齊以靜心。齊三日、而不敢懷慶賞爵祿、齊五日、不敢懷非譽巧拙、齊七日、輒然忘吾有四枝形體也。當是時也、無公朝、其巧專而外骨消。然後入山林、觀天性形軀至矣。然後成見鑿、然後加手焉。不然則已。則以天合天、器之所以疑神者、其是與)

「齊以靜心」と、所謂心齋の工夫が、三日、五日、七日と続けられ、外界に関わる煩惱や欲望が無くなり、ついには自分の手足といったカラダの存在さえ忘れ、そうして初めて山林に入り木の性質や形を觀、鑿のできあがりを想像しそこで木を切り出し、そうでなければ

切りません。つまり、私の天と木の天を一つに合わせるのです。私
が作ったものが神業のように思える理由はこれではないでしょう
か。

以上の匠達の声は全て、技術の裏に心・精神の統一集中があるこ
とを語り、それぞれに独特の技術について言及しているが、これは
彼らのような匠にして可能な発言でもあれば、彼らの属する職業共
同体の声でもあると考えられる。従つて、彼らの声は、社会的に価
値を持つ技術・技能を習得する修業によつて自らの身体を社会化・
共同体化させることが権力の浸透の甘受であることを認めながら
も、その内面においては心の自由を獲得し、主体性を確立している
という物語を語るものである。

一方修業の必要性を説かないものもある。漢陰丈人の寓言を見て
みよう。

圃を為る者忽然として色を作して笑ひて曰く、吾之を吾師に
聞けり、機械有る者は必ず機事有り、機事有る者は必ず機心
有り。機心胸中に存すれば、則ち純白備はらず、純白備はら
ざれば、則ち神生定まらず、神生定まらざる者は、道の載せ
ざる所なり。吾知らざるに非らず、羞じて為ざるなり、と。
子貢瞞然として慚じ、俯して對へず。圃有りて、圃を為す者
曰く、子は奚為る者ぞ、と。曰く、孔丘の徒なり、と。圃を
為す者曰く、子は夫の博學にして以て聖に擬らへ、於乎して
以て衆を蓋ひ、獨り弦し哀歌して以て名聲を天下に賣らんと

する者に非ざるか。汝方將に汝の神氣を忘れ、汝形骸を墮ち
て、而して庶幾はんや。而身すら之を治むること能はず、而
して何ぞ天下を治むるに暇あらんや。子往け、吾事を乏ふ
と無かれ、と。(天地)(為圃者忿然作色而笑曰、吾聞之吾師、
有機械者必有機事、有機事者必有機心。機心存於胸中、則純
白不備、純白不備、則神生不定、神生不定者、道之所不載也。
吾非不知、羞而不為也。子貢瞞然慚、俯而不對。有圃、為圃
者曰、子奚為者邪。曰、孔丘之徒也。為圃者曰、子非夫博學
以擬聖、於乎以蓋衆、獨弦哀歌以賣名聲於天下者乎。汝方將
忘汝神氣、墮汝形骸、而庶幾乎。而身之不能治、而何暇治天
下乎。子往矣、無之吾事)

子貢と漢陰丈人は、効率と利益に関して、全く両極の考えを披瀝す
る。効率と利益を重視する子貢に対し、漢陰丈人は、それこそが心
の純白を失わせ神生(性)の動揺を招き、道から逸脱してしまうの
だとして、子貢の思考を全否定し、自らの無為なる在り方に言及し
ている。また、孔子を名聲を天下に売り歩くものだと痛烈に批判す
る漢陰丈人の饒舌には、先に見た庖丁、輪扁達とは異なる説教臭さ
があり、それ故に権力的であるが、しかし、「子往け、吾事を乏ふ
こと無かれ」と言い放っているのは、子貢との関係を断ち、自己は
自己、他者は他者、互いの住む世界にこれ以上干渉しないことの宣
言である。

呂梁の丈夫は、孔子の泳ぎを習得する方法はあるのかという問い

に、次のように答える。

亡し、吾に道無し。吾故に始まり、性に長じ、命に成る。齊と俱に入り、汨と偕に出で、水の道に従ひて私を為さず。此れ吾の之を蹈む所以なり。(亡、吾無道。吾始乎故、長乎性、成乎命。與齊俱入、與汨偕出、從水之道而不為私焉。此吾所以蹈之也)

方法はなく、故に始まり、性に長じ、命に成り、ただ水の動きに従って自分勝手に動かないことだという。この「始乎故、長乎性、成乎命」とはどういうことかと問う孔子に、

吾は陵に生まれて陵に安んずる、故なり。水に長じて水に安んずる、性なり。吾然る所以を知らずして然る、命なり。(吾生於陵而安於陵、故也。長於水而安於水、性也。不知吾所以然而然、命也)

陵に生まれて陵に満足するのが故で、水の中で成長し水に満足するのが性で、そうである原因・根拠は分からないがそうであるのが命である、と答える。この故、性、命は人間の作為によってどうこうできるものではなく、それをそのままに受け止める無為こそが丈夫の生き方であった。

以上分析したものの以外の対話の主題は、匠石と弟子と櫟社の対話は樹木に携わる職業の匠石と櫟社の間に交わされる無用故の長寿天年、宋元君との対話は匠石が長年磨いた技術を發揮するにはパートナーが必要であること、鄭の神巫季咸と列子と壺子は自ら磨い

てきた気の調節、天地自然の現象の理由を巫咸祝の占いに求めること、津人と顔淵は津人の経験を通して舟を操る方法は字べるといふこと、紀渚子と王は紀渚子が戦うことなく勝つ木雞を育てること、木を伐る者と莊子と弟子は材と不材と道徳、逆旅の小子と陽子と弟子は旅館の主人の人を使つてきた経験から傲ることの醜さであった。

以上に見てきた対話における民の語りは全て、それぞれの仕事・職業を背景にしなければ発することのできないものであり、それ故に彼らの声は彼らと職業を共にするもの達即ち共同体の声であった。これは、テクスト『莊子』が、政治権力とそこに纏い付く人たちの権力の声だけ聞くものではなく、多くの民達を含めた全ての人々の声を聞き響かせるものであることの証左であり、また『莊子』というテクストを中心に多くの民達が結集していたことを示していると言えよう。これは『莊子』成立の一つの鍵であるが、稿を改めて論じたい。

ただ、例外もある。屠羊説と楚の昭王は法を破ることへの揶揄であるが、ここには屠羊説の職業に関する言及は一切無く、これは屠羊説がその共同体を背負つては居ないことを、また共同体の声でもないことを示している。昭王と屠羊説に対話させることは、社会における身分地位の最上位と最下層の対比を用いた物語構成の仕掛けであったと思われる。また、盗跖についても、弟子と盗みにも道があるとする対話は儒家に対する皮肉たつぷりのパロディーであ

り、孔子には、孔子とその学問批判を延々と語るの得意である盗みの話は一切ない。更に漁父も自らの仕事については言及することなく、孔子の問いに答えるのみである。これらは自らの職業における経験が生かされた共同体の声ではない。言い換えれば、盗跖と漁父は盗みと漁といった職業をコンテキストとする実体的存在としての民ではなく、すでに他のテキストにもしばしば登場し言説空間に存在の礎を降ろす記号的存在だと言いうことができよう。これは、盗跖と漁父の寓言が『莊子』の中にあつてかなり新しい部類に入ることを示唆している。

以上のように、『莊子』において、民達の発言は、職業を通じた具体的な経験や生活から生まれ、自らが帰属する共同体によって生み出された声であり、これらの声が諸侯王や孔子の学派などといった師達の超越的な声に回収されたりかき消されたりすることのない価値をもっていた。また、民相互には、ある民の発言が他の民の声を呑み込むことは決して無く、ただそうある声として受け止めるしかない他者なる者の声に溢れており、これら民の声はヒエラルキ―を形成するものではなく、それぞれに並列され共存する言説である。つまり、『莊子』とは、自らの声で自らを語り始めた民たちの声を一つの統一的意味へと回収すること自体不可能であり、まして彼らが語ることを唯一の意図へと回収することのできないポリフォニーのテキストなのであった。これは声という権力ゲームの脱構築であると言えよう。

7 架空の人物の対話

これまでは、その名がコンテキストを指示し、それ故にコンテキストを背負う登場人物に焦点を当ててきたが、固有名はあるが一切のコンテキストを指し示すことも想像させることもない、『莊子』が創造した人・物で、発言するものが存在する。彼らは、現在手にすることのできる先秦のテキストにはその名は一切見られない。ではここでは、そのような人物に焦点を当ててみたい。

まず、該当する名前を挙げておこう。

肩吾、連叔、南郭子綦、顔成子遊、齧缺、王倪、瞿鶻子、長梧子、公文軒、右師、秦失、南伯子綦、常季、申徒嘉、叔山無趾、南伯子葵、女偶、卜梁倚、子祀、子犁、子来、子桑戶、孟子反、子琴張、意而子、蒲衣子、天根、無名人、陽子居、崔瞿、広成子、雲將、鴻蒙、將闔勉、季徹、門無鬼、赤張滿稽、士成綺、北門成、支離叔、滑介叔、田開之、孫休、子扁慶子、子南宜僚、大公任、子桑雎、温伯雪子、知、狂屈、被衣、丞、東郭子、阿荷且、弁孺巾、秦清、無窮、無為、無始、光曜、無有、庚桑楚、南榮越、徐無鬼、女商、子綦、九方歎、則陽、王果、戴晋人、栢矩、大瓊、伯常騫、豨夷、余且、子州支父、子州支伯、石戶之農、北人無扞、滿苟得、無足、知和、鄭人緩

以上八十三例であり、彼らが誰に向かって語り誰と対話するのか見ておきたい。肩吾は連叔と対話(逍遙遊)し、南郭子綦は顔成子遊(斉物論)と、齧缺は王倪(斉物論)、瞿鴟子は長梧子(斉物論)、公文軒は右師(養生主)、秦失は老聃の弟子(養生主)、常季は孔子(徳充符)、申徒嘉は鄭の子産(徳充符)と、叔山無趾は孔子や老聃(徳充符)と、女偶は南伯子葵・卜梁倚(大宗師)と、子祀は子犁・子来(大宗師)と、孟子反・子琴張は子貢(大宗師)と、意而子は許由(大宗師)と、蒲衣子は齧缺(応帝王)と、天根は無名人(応帝王)と、陽子居は老聃(応帝王)と、崔瞿も老聃(在宥)と、広成子は黄帝(在宥)と、雲将は鴻蒙(在宥)と、将闾勉は季徹(天地)と、門無鬼は赤張謫稽(天地)と、土成綺は老聃(天道)と、北門成は黄帝(天運)と、支離叔は滑介叔(至楽)と、田開之は周の威公(達生)と、孫休は子扁慶子(達生)と、子南官僚は魯侯(山木)と、大公任は孔子(山木)と、子桑雎も孔子(山木)、温伯雪子(田子方)と、知は狂屈・黄帝(知北遊)と、被衣は齧缺(知北遊)と、承は舜(知北遊)と、東郭子は莊子(知北遊)と、芴荷甘は神農(知北遊)と、無窮は秦清・無為・無始(知北遊)と、光曜は無有(知北遊)に、南采珠は庚桑楚・老聃(庚桑楚)と、徐無鬼は女商(徐無鬼)、子綦は九方歎(徐無鬼)、則陽は干東(則陽)と、戴晋人は魏鑿(則陽)と、栢矩は老聃(則陽)と、大叢・伯常蹇・狶夷は孔子(則陽)と、余且は宋元君(外物)と、子州支父は堯(讓王)に、子州支伯は舜(讓王)に、石戸之農も舜(讓王)

に、北人無抃は舜(讓王)に、滿苟得は子張(盜跖)と、無足は知和(盜跖)と。

以上五十一例を数えるが、この内三十一例がこれまでに見てきたコンテクストを備えた人物への発言あるいは対話であり、老聃に関わるものが七例、孔子に関わるものが五例と多く、何らかの意味があるかもしれないが、ここでは触れない。よって、二十例がコンテクストを背負わないもの同士の対話ということになる。ここではまず、それらの中から複数の対話が見られる重要な登場人物に焦点を当てて分析し、コンテクストを背負わない架空の登場人物の世界が如何なるものか考察を加えたい。

① 南郭子綦を核とする対話ネットワーク

南郭子綦をコアとする寓言を見ていこう。成玄英が言うように、南伯子綦と同一人物であれば、南郭子綦の寓言は五例あり、四例が対話型であり、対話の相手は、顔成子遊(斉物論)、徐無鬼、女偶(大宗師)、九方歎(徐無鬼)である。一例はコメント型であり、南伯子綦の発言だけが示される。

さて、斉物論篇の顔成子遊との対話と徐無鬼篇の顔成子との対話の始まりは以下の通りである。

南郭子綦隠机而坐、仰天而嘘、蒼焉似喪其耦。顔成子游立侍乎前、曰、何居乎。形固可使如槁木、而心固可使如死灰乎。今之隠机者、非苴之隠机者也。(斉物論)

南伯子綦隱几而坐、仰天而噓。顏成子入見曰、夫子、物之尤也。形固可使若槁骸、心固可使若死灰乎。徐無鬼

同工異曲の作りになっており、徐無鬼が恐らく齊物論篇のパロディであるうが、いずれも、顔成子が問いかけ、南郭子綦が答える単純問答の形式である。勿論南郭子綦の発言が對話の主張であるが、齊物論では天籟が、徐無鬼では山穴に住みながら名声を博していたことが主題となっている。

また、徐無鬼篇の「子綦有八子、陳謫明、召九方歎曰、為我相吾子、孰為佯」という南郭子綦の問いで始まる九方歎との對話の最後の発言は南郭子綦であり、寓言自体は語り手の語りで結ばれる。これは南郭子綦が戦略的語り手として機能する戦略的對話である。この對話の主題は、南郭子綦が語る「非我與吾子之罪、幾天與之也」であり、現実の出来事は南郭子綦とその子の罪ではなく、天によって与えられるというものである。

次に、唯一のコメント型である人間世篇を見てみたい。

南伯子綦商の丘に遊びて、大木を見るに焉に異あり。駟を結ぶこと千乗なるも、隠れて將に其の頼する所に苴はれんとす。子綦曰く、此れ何に木なるか。此れ必ず異材有らんか、と。仰ぎて其の細枝を視れば、則ち拳曲して以て棟樑と為すべからず、俯して其の大根を視れば、則ち軸解して以て棺槨と為すべからず、其の葉を咄むれば、則ち口爛れて傷を為し、之を嗅げば、則ち人をして狂醒すること三日にして已まざらん

む、と。子綦曰く、此れ果して不材の木なりて、以て此の其の大なるに至るなり。嗟乎神人も、此の不材を以てず、と。

(南伯子綦遊乎商之丘、見大木焉有異、結駟千乘、隱將比其所頼。子綦曰、此何木也哉。此必有異材夫。仰而視其細枝、則拳曲而不可以為棟樑、俯而視其大根、則軸解而不可以為棺槨、咄其葉、則口爛而為傷、嗅之、則使人狂醒、三日而不已。

子綦曰、此果不材之木也、以至於此其大也。嗟乎神人、以此不材)

ここでは異様な大木を見た南伯子綦が、曲がりくねっている上に根本はうつろいになっており、舐めると口がただれ臭いをかぐと酔っぱらって三日経つても元に戻らないという不材故に、このような大木となったこと、そして神人もまた不材故に神人となったのであろうとコメントするのである。不材にして大となり天年を終えることがこの寓言の主張であり、それは正に南伯子綦によって語られるのである。

以上から南廓子綦が絶対のマスターであると考えられることも可能である。ところが、女偶との對話は以下のよきなものであった。

南伯子綦女偶に問ひて曰く、子の年長ぜるに、而るに色は孺子の若きは、何ぞや、と。曰く、吾道を聞けり、と。南伯子綦曰く、道は學ぶを得べきか、と。曰く、惡ぞ、惡ぞ可ならんや。子は其の人に非ざるなり、と。(大宗師)

南伯子綦問乎女偶曰、子之年長矣、而色若孺子、何也。曰、

吾聞道矣。南伯子葵曰、道可得學邪。曰、惡、惡可。子非其人也。

女偶は、南伯子葵をとてもじやないが道を学ぶことなどできない人物だ、と完全に否定する。そして、ト梁倚の修行の過程を語り、南伯子葵の「子獨惡乎聞之」の問い、

曰く、諸を副墨の子に聞き、副墨の子は諸を洛誦の孫に聞き、洛誦の孫は之を瞻明に聞き、瞻明は之を聶許に聞き、聶許は之を需役に聞き、需役は之を於謳に聞き、於謳は之を玄冥に聞き、玄冥は之を參寥に聞き、參寥は之を疑始に聞けり。(曰く、聞諸副墨之子、副墨之子聞諸洛誦之孫、洛誦之孫聞之瞻明、瞻明聞之聶許、聶許聞之需役、需役聞之於謳、於謳聞之玄冥、玄冥聞之參寥、參寥聞之疑始)

と答へ、その言説の根拠を副墨の子から洛誦の孫、瞻明、聶許、需役、於謳、玄冥、參寥へと求め、遂に「疑始」という疑わしき始めへと遡らせる。この伝言ゲームのような女偶の言葉は、「根拠となる始めなどない」ことを示唆したものであり、女偶は自己の言説を自らの語りによって相対化するのである。このことにより、南郭子綦を相対化する女偶自身もまた相対化される。

この南郭子綦のネットワークは、対話相手を通した更なる繋がりを持っているのだろうか。女偶と九方歎にはここで見た以外の対話も言及も見られないが、顔成子游には、師である東郭子綦に対し、師の影響で年ごとに成長し九年で大妙に至り云々、といった発言が

寓言篇に見られる。東郭子綦とは、南郭子綦と東郭子綦を足したような名前であるが、田子方篇には、田子方が師を東郭順子だという発言もある。この南郭と東郭を含む人名に関しては、先秦のテクストを見てみると、『荀子』法行篇、『墨子』非儒下には南郭惠子というのが見られ、『晏氏春秋』『管子』『韓非子』『呂氏春秋』には東郭牙という管仲の頃の齊の大夫の名が見られる。これらのことから、『莊子』に登場する人物名は、実在の人物である可能性も否定はできないが、先秦のテクストに見られる南郭惠子と東郭牙という実在したであろう人名を参考に作り上げられたものだと推測できそうである。とすれば、南郭、東郭が先秦テクストという言説コンテクストを背負っていると言いうこともできる。また、南郭、東郭によって名付けられた人物を一つのグループとして考えることができるだろう。とすれば、東郭子綦は東郭順子へ繋がり、田子方、魏文侯へと開かれ、また東郭子に繋がり、莊子のネットワークに接続していると考えることが出来る。従って、東郭子が莊子と対話することから、南郭子綦のネットワークは莊子ネットワークの下位に位置する支系であると言いうことができる。この南郭子綦のネットワークにおいても絶対のマスターは存在しないし、主題である天籟、名聲、天与、不材と神人、道を学ぶことの間で序列をつけることもできないのである。

② 『肩吾』を核とする対話

つぎは肩吾を取り上げたい。肩吾には二つの対話がある。逍遙遊篇の神人を主題とする連叔との対話、田子方篇の進退を巡る用心についての孫叔敖との対話は、それぞれ「肩吾問於連叔曰」「肩吾問於孫叔敖曰」で始まる単純問答である。そして、それぞれ連叔、孫叔敖が対話の主題を語る。ただ、孫叔敖との対話の最後に「仲尼問之曰」と真人を持ち出して仲尼のコメントが加えられている点は、独特の寓言構成になっている。應帝王篇の狂接輿との対話は、「肩吾見狂接輿、狂接輿曰、日中始何以語女」と始められ、狂接輿が先に話しかけるのであるが、対話の主題である「聖人の治」も狂接輿によって語られており、狂接輿が戦略的語り手となる戦略的問答である。この三つの対話は全て肩吾以外連叔、孫叔敖、狂接輿が主題の語り手マスターである。連叔は肩吾同様『莊子』の創造した人物であるが、狂接輿は先秦のテクスト空間に存在する人物、孫叔敖は楚の宰相として実在した人物である。この対話相手の存在形態の異なりは、『莊子』というテクストの登場人物のコンテクストの三種類に対応するものである。一切のコンテクストを備えない連叔、先秦のテクストという言説空間にコンテクストを有する狂接輿、そして現実社会にコンテクストをもつ孫叔敖である。それぞれがマスターであるが、この三者間に直接対話はなく、優劣を決することはできない。また、その主題に関しても、神人、用心（＝真人）、聖人の治であり、ここにやはり序列をつけることもできない。

この肩吾の小さなネットワークは他に繋がっているのだろうか。

狂接輿には、人間世篇に「孔子適楚、楚狂接輿遊其門曰、鳳兮、鳳兮、何如德之衰也……」という寓言があり、孔子と間接的関係が見られ、先の孫叔敖との対話に仲尼がコメントし、徐無鬼篇には「仲尼楚に之き、楚王之を觴し、孫叔敖爵を執りて立ち、市南宜僚酒を受けて祭す。曰く、古の人か、此に於ひて言はんのみ、と。曰く、丘や不言の言を聞けり……（仲尼之楚、楚王觴之、孫叔敖執爵而立、市南宜僚受酒而祭曰、古之人乎。於此言已。曰、丘也聞不言之言矣……）」で始まる寓言があり、孔子との関連を示している。このことから肩吾の対話ネットワークは、孔子のネットワークに繋がっていると考えられることができるが、孔子のネットワークが繋がる老聃のネットワークにおける師老聃、叔山無趾、秦失との上下関係を比べることはできない。

③ その他の登場人物

瞿鴟子と長梧子の対話は、「瞿鴟子問乎長梧子曰」で始められる単純問答で、瞿鴟子が聞き手で、長梧子が語り手として対話の主題、聖人が愚屯であること、この世の中が大夢であること、是非の決定不可能性、天倪について語るものである。

子祀、子輿、子犁、子來が共に莫逆の友となったのち、急に子輿が病を発し「子祀往問之、曰……」で始まる単純問答で、聞き手は子祀で、病の床にある子輿が「偉哉夫造物者」「安時処順、縣解」といった主題について語るのである。

天根と無名人の対話も、天根の「曰、請問為天下」で始まる単純問答で、無名人はそれには答えず自らを「予方將與造物者為人、厭則又乘夫舂舂之鳥、以出六極之外、而遊無何有之鄉、以處曠垠之野」と規定し、造物者に合わせて生きようとしており、飽きれば、世界の外に出て、無何有之郷に遊び、曠垠の野に居よう、と言う。再度の天根の問いに「汝遊心於淡、合氣於漠、順物自然而無容私焉、而天下治矣」と答えるものである。

雲将と鴻蒙の対話は、「拊脾雀躍」として遊ぶ鴻蒙を見かけた雲将の「叟何人邪。叟何為此」の問いに始まる単純問答である。それに鴻蒙は「遊」と答える。問い続ける雲将に鴻蒙は「拊脾雀躍掉頭曰、吾弗知。吾弗知」と、分からないを繰り返して対話にならない。ところが、「又三年、東遊、過有宋之野而適遭鴻蒙」という語り手の語りにより三年の時が経ったことが示されて始まる問答においては、雲将が聞き手で鴻蒙が語り手で「心養。汝徒處無為、而物自化」と主題を語るのだが、最後の言葉は雲将の「天降朕以德、示朕以默。躬身求之、乃今也得」である。雲将は単なる聞き手ではなく、最後の言葉を発するために聞く非戦略的聞き手へと変化している。三年の時間の経過が、鴻蒙に語りせ雲将がそれを聞いて理解できるように変わった変化に対応しているこの問答は、時間の経過を導入することで雲将の内面の変化を示したものである。

将闞勉と季徹の対話は、「將闞勉負季徹曰」で始まる単純問答で、将闞勉が聞き手となり、季徹が「大聖之治天下也……」と対話の主題について語るものである。

門無鬼と赤張滿稽の対話は、「赤張滿稽曰」で始まり、赤張滿稽が語り手として舜批判と至徳の世は賢を尊ばず、能を使わないという主題を語って終わる、戦略的問答である。

支離叔と滑介叔の対話は、単純問答であり、語り手の滑介叔が、「死生為晝夜」「造化」といった主題を語っている。ただし、大宗師篇の造物者、造化を巡る寓言のパロディーではないかと思われる。子扁慶子の対話は、前半が孫休、後半が弟子を相手にする二場面構成であるが、問答形式的には前半も後半も子扁慶子が語り手で、「為而不恃、長而不宰」という主題、あるいは「向者休來、吾告之以至人之徳、吾况其驚而遂至於惑也」との自己反省を語る単純問答型である。

次は、泰清が無窮から無為、無始へと次々と質問してゆく構成の問答であるが、問答形式としては、問い手答え手の関係が逆転することがないので、単純問答型であると言えよう。ただ、同じ知北遊篇冒頭の知と無為謂、狂屈、黄帝の対話寓言と似たプロットで主張も共通している。知の寓言は真知は言語表現を超えていることを主題にし、泰清の対話も、表現は異なるが、道に対する知と言語的に把握することの不可能性を主題とするものである。また黄帝の役回りである無始が、「不知深矣、知之淺矣」「道不可聞、聞而非也。

道不可見 見而非也。道不可言 言而非也」といった主題を語っている。

光曜と無有の寓言は、形式上は無有が発言しないことにより対話とはなっていないが、実は沈黙という語りが示された対話である。光曜の問いに無有は答えない。しかし、語り手の「光曜不得問、而孰視其狀貌、窅然空然。終日視之而不見、聽之而不聞、搏之而不得也」という語りによって時間の経過が示され、次に光曜の無有を称える言葉と自己反省が述べられるのである。無有の沈黙という答え、終日という時間の導入によって、光曜の内面の変化を表現する寓言であり、光曜は非戦略的聞き手として機能している。

無足と知和の対話も、「無足問於知和曰」で始まる単純問答型であり、語り手である知和が「知者之為、故動以百姓、不違其度、是以足而不爭、無以為故不求。知者の為すは、故より動くに百姓を以てし、其の度に違わず。是を以て足りて争わず。以て為す無きが故に求めず」と主題を語っている。

則陽(彭陽)と王果の対話は、「彭陽見王果曰」と王との面会の幹旋を急がせる則陽の言葉から始まり、王果がやんわりと諫める単純問答型である。ここで、語り手である王果は公闕休という架空の人物を例に挙げ、主題である聖人のあり方を説いている。

逐一挙げることはしないが、以上それぞれの対話の主題を語る語り手がマスターであるが、マスター相互には直接対話はない。従って、複数の対話のない彼らを一つの価値基準によって形成されるヒ

エラルキーの中に配置することは困難である。このように『莊子』は、多くのマスターで溢れたテクストであり、彼らの声は決して一つの超越的な声であるマスター・ナラティブによってかき消され回収されてしまうことはない。『莊子』テクストが、マスターがそれぞれに語る声に溢れたポリフォニーの世界であることは明らかである。

8 人ならざるもの声

『莊子』の更なる特色は、人ならざるものが語ることにある。これを類別すると、「罔両、景、苑風、風」といった自然現象、「螭、学鳩、斥鴳、衆狙、夔、蚘、蛇、東海の鱉、埴井の鼃」といった動物、「樛社、河伯、北海若、儵、忽、被髮の男、神龜」といった神及び帝、「空髑髏」という物に分けることができる。これらのものが、実際の社会において語ることはあり得ず、これらが語る寓言は、全て全くの虚構フィクションであることにおいては共通している。

対話としては、罔両と景、諄諄と苑風、夔と蚘と蛇と風、東海の鱉と埴井の鼃、河伯と北海若の間に交わされるものがある。まづ罔両と景の対話を視てみよう。齊物論

罔両景に問ひて曰く、曩には子行き、今は子止まり、曩には子坐し、今は子起つ。何ぞ其れ特操無きか、と。景曰く、吾は待つ有りて然する者なるか。吾が待つ所も又た待つ有りて

然する者か。吾が待つは蛇の蝮、蝮の翼なるか。惡ぞ然する所以を識らんや。惡ぞ然せざる所以を識らんや、と。(齊物論)(罔兩問景曰、曩子行、今子止、曩子坐、今子起。何其無特操與。景曰、吾有待而然者邪。吾所待又有待而然者邪。吾待蛇蚺蝮翼邪。惡識所以然。惡識所以不然)

この単純問答型對話の特色は、形式的には、語り手である景の答えが全て疑問、反語の形になっている点であり、主題としては、景にしても景が頼みとしているものにしても全ては頼みとするものが存在すること、そして景が頼みとするものなど蛇の腹の鱗蟬の羽のように頼りないものであるから、私がそうする理由もそうしない理由も分かりはしないという、存在の不確かさにある。罔兩という薄影と景という影に託したこの對話は、万物がそうするあるいはそうである根本因は万物自体にはなく、それらが認識しない大いなる存在にある、ということをおうとしたものであり、万物存在それ自体の不確かさ不安を罔兩、景という現象に託した對話である。

寓言篇には罔兩と景の對話がある。

罔兩兩景に問ひて曰く、若は向や俯して今や仰ぎ、向や括撮して今や被髮し、向や坐して今や起ち、向や行きて今や止まるは、何ぞや、と。景曰く、搜搜たり、奚ぞ稍問せんや。予有れども不知其の所以を知らず。予は、蝮の甲なり、蛇の蝮なり、之に似て非なり。火と曰くに、吾屯まり、陰と夜とは、吾代わる。彼は吾が待つ有る所以なるか。而るを況んや以て

待つ有る者無きをや。彼來たれば則ち我之と來たり、彼往けば則ち我之と往き、彼強陽すれば則ち我之と強陽す。強陽なる者は又何を以て問ふ有るか。(罔兩問於景曰、若向也俯而今也仰、向也括撮而今也被髮、向也坐而今也起、向也行而今也止、何也。景曰、搜搜也、奚稍問也。予有而不知其所以。予、蝮甲也、蛇蝮也、似之而非也。火與曰、吾屯也、陰與夜、吾代也。彼吾所以有待邪。而況乎以無有待者乎。彼來則我與之來、彼往則我與之往、彼強陽則我與之強陽。強陽者又何以有問乎)

齊物論の比べると、この對話の特徴は、也と而を用いてリズムを整えるという修辞が凝らされていること、陰陽の概念が導入されかつ万物の存在を超えた絶対者を措定しないことにある。ここには齊物論の説くコスモロジカルな世界観とは全く違う秩序法則通りに変化する世界観が示されている。このような違いから、寓言篇の對話は齊物論篇の對話の補足は勿論改作改修でもない。齊物論の對話が示す世界観を根底から覆すためのパロディーであり、『莊子』の寓言をパロディー化して新たなテクストを生成する一例であるが、ここには思想の大いなる転換が見られる。

至楽篇には、莊子のところで見たように空齷髒の語りがあるが、これも死後の世界の語りを託すには空齷髒以外にないからこそ、語り手として召還したのである。

この類型に属する對話者を、大と小の枠組みで捉えることができ

る。

公孫龍との対話の中で魏牟は、東海の鰲と埒井の蛙の対話を引用している。これは魏牟が、荘子の言を大とし公孫龍のそれが小であることを気づかせる為の引用であることと当然連関し、自己の世界の絶対性即ち是がそれを超えた大いなる世界によって完全に凌駕されることを言い表すものであるが、東海の鰲と埒井の蛙はその大小を身体的に体現する語り手として召還されたのである。かなりの長編である河伯と北海若の対話もまた大と小の対比で構成されている。小なる河と大なる海を体現する河伯と北海若の対話は、河伯の語りかけに始まり、問答が繰り返され、北海若の言葉で結ばれるもので、北海若によって寓言の主張が語られる。則陽篇の「少知問於太公調曰、何謂丘里之言」で始まる少知と太公調の対話があるが、この二人は抽象的な名であるが、そこには既に太と少の文字が入れられており、彼らも亦大と小を体現した名が与えられて語り手として召還されたのである。この長い対話は単純問答であるが、「或之使、莫之為、未免於物而終以為過」「道の名たるは、仮りて行なう所なり。……道と物との極は、言黙以て載するに足らず。非言非黙にして、議に極まる所有り」といった主題は全て太公調が語るものであり、『莊子』というテキストが抱えた疑問を解決するかのような対話である。

対話ではないが、『莊子』逍遙遊冒頭の鵬寓言における、蜩と學鳩、斥鳩の語りと鵬も大小の対比である。『莊子』において大小の

対比は一つの大きなテーマであることが分かり、語り手そのものが大なるものと小なるものを選択して召還していると言えよう。

以上のように、大小の枠組みで捉えられない対話がいくつかある。諄諄と苑風の対話は、苑風の聖治、徳人、神人とは何かという問いに、語り手即ちマスターである諄諄が次々答えていく単純問答であるが、なぜ諄諄と苑風が召還されたのか、今のところ読みとれていない。このテキストが生成された頃のコンテキストがあるのかも知れないが、今後の分析研究に待つしかない。

夔と蚊と蛇と風の対話は、夔と蚊、次に蚊と蛇、次に蛇と風というように対話者が転じていく単純問答の連鎖型である。夔は、『山海教』に牛に似た二本足の獣、と言われる幻の動物であり、蚊は百足のムカデのようなもの、そして蛇と風というように、所謂異種類間の対話となっている。この対話の最後の発言は、風の「為大勝者、唯聖人能之」であり、物語形式に基づけば、この対話においては風が聖人のごときマスターであることが分かる。ところが、この寓言が完結したものでないことは、「夔憐蚊、蚊憐蛇、蛇憐風、風憐目、目憐心」と、対話に先立つ寓言の冒頭に挙げられた目と心が会話に加わることなく寓言が結ばれていることに明らかである。つまり、寓言として欠落した部分があると考えられる。伝承の過程、あるいは『莊子』校訂の過程で生じたものか判別はできないが、ただ、この異種混交の寓言は、列子の「種に機有り」の発言を想起させ、両寓言の間にもしかすると何らかの関係があったのかも知れ

ない。この対話に関してもなぜこのような登場人物が召還されたのかは、やはりコンテクストが分からなければ、その発言内容だけでは判断できない。

應帝王には、対話ではないが、有名な渾沌寓言があり儻と忽の発言がある。これに関しては、次章で論じたい。

以上、『莊子』が、何故本来声なきものを召還して語らせたのか見てきた。いくつかはコンテクストの不明さ故に解釈不能であるが、多くは、寓言、対話の主題を自らの存在において体現しているものを語り手として召還したものである。それは単なる仮託でも思いつきでもなく、その主題に適した存在を召還したのであり、その語り手は自らの存在の声として登場しているのである。

9 小結

以上見てきたように、莊子寓言の対話は、単純問答型、戦略的問答型、誘導的問答型、戦略的対話型、非戦略的対話型に分類でき、それぞれ語り手、戦略的語り手、誘導的語り手、戦略的聞き手、非戦略的聞き手といった登場人物の機能を抽出した。そして、単純問答型、戦略的問答型においては、語り手、戦略的語り手がマスターの立場にあり、誘導的問答型、戦略的対話型、非戦略的対話型においては誘導的聞き手、戦略的聞き手、非戦略的聞き手が話しを聞き出す相手がマスターであることが分かった。このことに基づき、莊

子、老聃、列子、黄帝、許由などの対話ネットワークことに、そのネットワークにおける唯一絶対のマスター、更には『莊子』における唯一絶対のマスターが存在するのかどうかを見てきた。莊子も老聃も黄帝も許由もみな、語り手即ちマスターの立場に立って発言することがしばしばであり、マスターであることに相違はない。しかし、空髑髏、秦失、叔山無趾、広成子、牧馬童子、齧缺、被衣といった存在によって、彼らとその言説は批判否定され、彼らがそれぞれネットワークにおいて唯一絶対のマスターでも、その言説が唯一絶対の価値でもないことが示された。だからといって、互いに対話ネットワークを異にする空髑髏、秦失、叔山無趾、広成子、牧馬童子、齧缺、被衣の内の誰かが唯一絶対のマスターであると言ふことはできない。

また、対話ネットワークを形成しない、民や架空の人物、人ならざるもの達の対話を見ることによっても、そこに唯一絶対のマスターも唯一絶対の声も存在しないことを明らかにし、『莊子』がポリフォニーであることを証明してきた。

繰り返すが、『莊子』というテクストにおいては、唯一絶対のマスターは存在せず、従って他の言説を回収しその多くの声をかき消してしまう唯一絶対の声は存在しない。唯一絶対のマスターを頂点とするヒエラルキーを抽出することできない『莊子』というテクストは、まさしく多声学、ポリフォニーのテクストだったのである。

三 語らぬものたちの沈黙

以上、『莊子』は様々なものたちが語るポリフォニーのテクストであることを見てきたが、その一方で一切語らぬものが存在する。それを鵬、至人・神人・真人・渾沌、天籟に分類し、何故語らないのかを考えてみたい。

1 鵬

まず、蜩、学鳩、斥鴳の声を聞いてみよう。

蜩と学鳩とは之を笑ひて曰く、我決起して飛び、榆枋に捨るに、時に則ち至らずして地に控するのみ。奚ぞ九萬里に之きて南するを以て為さんや。(蜩與學鳩笑之曰、我決起而飛、捨榆枋、時則不至而控於地而已矣。奚以之九萬里而南為)

斥鴳之を笑ひて曰く、彼且に奚くに適かんとするか。我騰躍して上るも、數仞に過ぎずして下り、蓬蒿の間に翱翔す、此れ亦飛ぶことの至りなり。而るに彼且に奚くに適かんとするか。(斥鴳笑之曰、彼且奚適也。我騰躍而上、不過數仞而下、翱翔蓬蒿之間、此亦飛之至也。而彼且奚適也)

蜩、学鳩、斥鴳の、自らが飛べる範圍を示す語りは、自らの生活世界を鵬との比較の中で自覚し、その生活から生まれた自己言及の声

である。しかし、寓言の語り手は「小知不及大知、小年不及大年」「此小大之辯也」と言い、小・小知が蜩、学鳩、斥鴳、大・大知が鵬であることを示唆する。この違いを語るために蜩、学鳩、斥鴳を召還したのだろうか。勿論蜩、学鳩、斥鴳の語りにも勿論意味はあるが、実は重要なことは、鵬が一切語ることなく沈黙の中にあることである。この寓言が鵬をどのように描いているのか見ていこう。鵬を表した言説は三つある。まず齊諧が伝えるものを見ておきたい。

①鵬の南冥に徙らんとするや、水に撃つこと三千里、扶搖を搏ちて上る者九萬里、去りて六月を以て息ぶ者なり。(齊諧者、志怪者也。諧之言曰、鵬之徙於南冥也、水擊三千里、搏扶搖而上者九萬里、去以六月息者也)

鵬とは、三千里の水を撃つて、つむじ風に羽はたき九万里の高みに上り、六ヶ月飛び続けてようやく休む者であるとするこの言説は、鵬の大きさを示さない。

以下に、冒頭の言説と、『列子』にも見られる言説を列挙する。

②北冥に魚有り、其の名を鯀と為す。鯀の大きき其の幾千里なるかを知らざるなり。化して鳥と為り、其の名を鵬と為す。鵬の背其の幾千里なるかを知らざるなり。怒して飛び、其の翼は垂天の雲の若し。是の鳥や、海運れば則ち將に南冥に徙らんとす。南冥とは、天池なり。(北冥有魚、其名爲鯀。鯀之大不知其幾千里也。化而爲鳥、其名爲鵬。鵬之背不知其幾千里也。怒而飛其翼若垂天之雲。是鳥也、海運則將徙於南冥。南冥者、天池也)

③鳥有り、其の名を鵬と爲し、背は太山の若く、翼は垂天之雲の

若く、扶搖に搏ち羊角のごとくして上る者九萬里、雲氣を絶し、

青天を負い、然る後南を圖り、且に南冥に適かんとするなり。

(湯之間棘也。窮髮之北有冥海者、天池也。有魚焉、其廣

數千里、未可知其修者、其名爲鯨。有鳥焉、其名爲鵬、背若太

山、翼若垂天之雲、搏扶搖羊角而上者九萬里、絶雲氣、負青天

然後圖南、且適南冥也)

②は①に、鯨が鵬に変化するということとその巨大さ、北の海から南冥という天池に飛び移るという三つの要素が加えられる。③はとくに新しい要素はないが、これは『列子』の寓言とほぼ同様のものである。このように、寓言の語り手は、蝸、学鳩、斥鴳に比して鵬が巨大でその飛翔もまた蝸、学鳩、斥鴳のそれを遙かに超えていることを記述するのみで、鵬が語ることはない。ではなぜ鵬は語らないのだろうか。

蝸、学鳩、斥鴳の聲が彼らと同じように生きるものによって形成された可知の共同体を背負った声であることに比べると、鵬は現実世界にありえない巨大なカラダを備え、その飛翔もまた現実の鳥たちの飛翔を超絶した不可知のものであることから声自体を持たないと言つべきだろう。声の無い鵬はただ沈黙するしかなかった。

しかし、鵬の沈黙はただそれだけのことなのだろうか。鵬は更なる重要な意味を備えているのではないだろうか。

2 飛翔する至人、神人と飛翔しない真人

『莊子』には、鵬以外に飛翔する存在がある。それは、至人と神人である。

王倪は至人について次ぎのように言っている。

至人は神か。大澤焚けども熱からしむ能はず、河漢汜れども寒からしむ能はず、疾雷山を破り颶風海を振るうも驚かしむる能はず。然るが若き者、雲氣に乗り日月を騎して、四海の外に遊び、死生も己を變ふること無し。(齊物論) (至人神矣。大澤焚而不能熱、河漢汜而不能寒、疾雷破山颶風振海而不能驚。若然者、乘雲氣騎日月、而遊乎四海之外、死生无變於己) 逍遥遊篇に、「神人無功」とあつた神人を、肩吾は接輿の言葉として次ぎのように連叔に伝えた。

藐き姑射の山に神人の居る有り。肌膚冰雪の若く淖約として處子の若し。五穀を食はずして風を吸い露を飲み、雲氣に乗じて飛龍を御し、而して四海の外に遊ぶ。(逍遥遊) (藐姑射之山有神人居焉。肌膚若冰雪淖約若處子。不食五穀吸風飲露。乘雲氣御飛龍、而遊乎四海之外)

「絶雲氣、負青天」の鵬の飛翔と、至人、神人の「乘雲氣騎日月、乘雲氣御飛龍」を比べた時、鵬が雲氣を絶すのに対して至人、神人はそれに乗る存在であり、鵬のほうが至人、神人よりもはるかに高遠なる飛翔の中に存在することが分かる。自ら怒して自らの力

において天かける鵬の飛翔は、至人、神人の他に何も頼ることのない飛翔と共鳴する。『莊子』に記された至人、神人の飛翔とは、正しく鵬の飛翔からイメージされたものだったことが分かる。⑥

肩吾の言葉を受けて、連叔は次のように言う。

之の人や、物之れを傷ぶ莫く、大浸天に積るも濡れず、大旱金石流れ土山焦げとも熱かれず。(之人也、物莫之傷、大浸稽天而不溺、大旱金石流土山焦而不熱)

『莊子』には至人、神人を巡る言説が多く見られるが、全ては言及型であって、「至人曰」、「神人曰」として彼ら自身が語ることは一度もない。それは一体何故か。

一つには、至人、神人のカラダが、熱さに焼かれたり寒さに凍えたり、洪水に溺れたりもしない、常人の生理的感覚を超えたカラダであり、彼らには声の根拠となる生きるべき共同体が存在しないことが考えられる。鵬同様に背負う共同体がなく声がない彼らは、やはり沈黙するしかない。

真人に関する言説も、全て真人を語りの対象とするものであり、真人自らが語るものは皆無である。

古の真人は寡に逆らはず、成を雄らず、土を譲らず。然るが若き者は、過つても悔いず、當たるも自らは得ざるなり。然るが若き者は、高きに登るも慄れず、水に入るも濡れず、火に入るも熱からず。(大宗師)(古之真人不逆寡、不雄成、不謀士。若然者、過而弗悔、當而不自得也。若然者、登高不慄

入水不濡、入火不熱)

真人は飛翔することはないが、至人・神人同様に、慄れ、濡れも、焼かれもしないカラダを持っている。慄れ、濡れ、焼ける世俗のカラダを持っていないことは、他者と感覚を共有して共同体を形成する社会的身体を持っていないことを意味している。従って、彼らは語られる対象とはなっても、自らが語る声を持つておらず、沈黙の中に住まうしかない。

大宗師篇は、真人を「連平其似好閉也、悒乎忘其言也」と、口を閉ざしているのが好きなようであるが、何も考えず無心で言葉を忘れているのだ、と記している。

ところで、『莊子』には固有名詞を持った至人、神人、真人が存在するのだろうか。

魯の哀公は、孔子の言葉を聞いた後で「吾聞至人之言(徳允符)」と言っている。これが至人の言葉だと考えられる唯一の記述である。しかし、叔山無趾が老聃に、「孔丘之於至人、其未邪」と語っていたこと、及び魯の哀公が発言者であることに鑑みた時、孔子が至人でないことは明らかであり、従ってその言葉が至人の言葉でないことも明らかである。多少穿った解釈をすれば、至人の言とは、哀駘它について語った言葉ということかもしれない。とすれば、哀駘它が至人であることになる。

魯哀公は哀駘它を次のように言っている。

衛に惡人あり、哀駘它と曰ふ。丈夫の之と處る者は、思ひて

去る能はざるなり。婦人之を見れば、父母に請ひて、人の妻と為らんよりは、寧ろ夫子の妾と為らん、と曰ふ者、十數にして未だ止まざるなり。未だ嘗て其の唱するを聞く者有らず、常に人に和するのみ。人に君たるの位以て人の死を濟ふ無く、聚祿以て人の腹を望たず無く、又惡を以て天下を駭かすのみ。和して唱せず、四域を出づるを知らずして、且而つ雌雄前に合ふ。是れ必ず人に異なる有る者なり。(衛有惡人焉、曰哀駘也。丈夫與之處者、思而不能去也。婦人見之、讀於父母曰『與為人妻、寧為夫子妾』者、十數而未止也。未嘗有聞其唱者也、常和人而已矣。無君人之位以濟乎人之死、無聚祿以望人之腹。又以惡駭天下、和而不唱、知不出乎四域、且而雌雄合乎前。是必有異乎人者也)

人間世篇には、南伯子綦が、商の丘に遊び、木材としては何の役にも立たない大木を見て、「此れ果して不材の木なりて、以て此の其の大なるに至るなり。嗟乎神人も、此の不材を以てす」とコメントしたことが記されるが、寓言の語り手は、更に支離疏という者の話を続ける。

支離疏なる者は、頤は臍に隠れ、肩は頂より高く、會撮は天を指し、五管は上に在り、兩髀は脅を為す。挫鍼と治繯と、

以て口を餉するに足り、筴を鼓して播精し、以て十人を食ふに足る。上武士を徴すれば、則ち支離は脅を攘げて其の間に遊び、上に大役有れば、則ち支離は常疾有るを以て功を受けず、上病者に粟を與ふれば、則ち三鍾と十束の薪を受く。夫の其の形を支離にする者すら、猶お以て其の身を養ふに足り、其の天年を終ふ、又た況んや其の徳を支離にする者をや。(支離疏者、頤隱於臍、肩高於頂、會撮指天、五管在上、兩髀為脅。挫鍼治繯、足以餉口、鼓箴播精、足以食十人。上徵武士、則支離攘脅而遊於其間、上有大役、則支離以有常疾不受功、上與病者粟、則受三鍾與十束薪。夫支離其形者、猶足以養其身、終其天年、又況支離其德者乎)

ここに描かれる支離疏のカラダ自体も、南伯子綦が見た大木のように不材であり、社会的に見た場合も、兵士として徴集されることも労役にかり出されて活躍することもなくやはり不材である。しかし、だからこそ、「挫鍼治繯」という縫い物と洗濯、「鼓箴播精」と米とぬかを選び分けること、で生きていくことができるのである。有用や材を価値とする社会においては、支離疏は全く功無き存在であるが、彼こそが、「神人無功」と言われたように、『莊子』においては神人なのである。そして、哀駘它同様に支離疏も何も語らず、その声を聞くことはできない。

哀駘它と支離疏を見てきたが、彼らは政治的社会的権力に貫かれたカラダや身体を持って社会や共同体の構成員として機能を果た

しているとほ言ひ難い。これまでに見てきた民の声は共同体を背負っているからこそ発せられた声であり、それ故に声は社会的であり、更に言えば権力的でもある。このことからすれば、社会や共同体に組み込まれるカラダや身体を備えていない哀駘它と支離疏には、そもそも声というものが無い。従って、彼らが言葉が発することもないのである。

真人は言を忘れると大宗師篇には記されているが、徐無鬼篇の、魏の武侯との対話の内容を徐無鬼が女商に語った言葉の最後に、「久しきかな。夫れ真人の言を以て吾が君の側に警效すること莫きや。(久矣。夫莫以真人之言警效吾君之側乎)」とある。この「真人の言」は、真人の教えといった意味であり、真人が語る言葉ではないが、徐無鬼において真人の言葉が意識されていることは読みとれる。ただ、『莊子』において、真人であると特定できる人物が存在しないことから、真人の声も我々は聞くことができない。

『莊子』には他にも声を聞くことのできないものが存在する。前節で見た無為謂である。

知、北のかた玄水の上遊び、隱弁の丘に登りて、適たま無為謂に遭へり。知無為謂に謂ひて曰く、予若に問うこと有らんと欲す。何を思ひ何を慮れば則ち道を知るか。何に處り何に服せば則ち道に安んずるか。何に従ひ何に道れば則ち道を得るか。と。三たび問ふも無為謂は答へざるなり。答へざるに非ず、答へを知らざるなり。(知北遊)

知の問いに、無為謂は何も答えない。このことを傳言の語り手は、答えなかったのではなく何を答えていいか分からなかった、と無為謂に答えるべき言葉がないことを明言する。そして、黄帝は無為謂を「彼の無為謂は真の是なり」と評している。是非を決することを否定する『莊子』において、言を知る黄帝が「真の是」だと評価することの意味は大きい。つまり、無為謂は、『莊子』の中で唯一是を知るものとして存在しているのである。『莊子』というテクストにおいて、無為謂は、固有名を持つ、至人とも、神人とも、真人とも言ううる存在である。そして、この無為謂は言葉を発しないのである。

これに対して、これまでに見てきた『莊子』に登場する様々なる固有名をもつ語り手、莊子、老聃、黄帝、許由、南廓子綦や、黄帝が天と称した広成子、また雲将が天と称した鴻蒙を至人、神人、真人だとする見方があるかもしれない。しかし、これは傳言篇の重言の定義を思い出せば明らかだろう。

「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」と言われたように、彼らは全て耆文即ちマスターではあっても至人、神人、真人では決していないのである。

『莊子』において我々は至人、神人、真人の声を聞くことはできないのである。

3 渾沌

渾沌寓言とは以下のようなものである。

南海の帝儻と為し、北海の帝忽と為し、中央の帝渾沌と為す。

儻と忽と、時に相與に渾沌の地に遇ふ。渾沌之を待するや甚だ善し。儻と忽と、渾沌の徳に報いんことを謀る。曰く、人

皆七竅有り、以て視聽食息するも、此れ獨り有る無し。嘗試

に之を鑿ち、曰くことに一竅を鑿ち、七日にして渾沌死せり。(応

帝王)(南海之帝為儻、北海之帝為忽、中央之帝為渾沌。儻與

忽、時相與遇於渾沌之地。渾沌待之甚善。儻與忽、謀報渾沌

之徳。曰、人皆有七竅、以視聽食息、此獨无有。嘗試鑿之、

日鑿一竅、七日而渾沌死)

この寓言を読んで、儻と忽が果たしてどの順番に穴を開けていったのか疑問に思わないだろうか。目、耳、鼻は二つずつあり、その内のどれかを最後に穿つことで死ぬというのは例え一つでも機能が果たされている可能性があり、物語構成の仕掛けとしては全く面白みがない。従って、渾沌に最後に口が開けられたほうが、物語の効果も大きく、我々の問題意識からしても、口は最後に開けられたと考えなければなるまい。この口が開けられるまで、渾沌のカラダには声を発する器官がないのだから、当然言葉を発することはできない。また、哀しいことに口を穿った瞬間に渾沌は息絶えるのであるから、やはり言葉を發することはできない。このように物語構成から渾沌のカラダには口がないから声もないと言つていける。さ

て、哲學的言語的に考えたときも、実は渾沌には声がないのである。何故か。儻と忽は北と南という二項対立を示すものであるが、それは言葉そのものを意味している。つまり、言葉は常に語られたことと語られなかったことの二つに分節する機能を備えているからである。彼らが南北の帝に振り分けられた意味はそこにあったのである。だからこそ彼らは無言のままにはなく、言葉を発し、渾沌に穴を穿つという二項分割を敢行する。これに対し、渾沌は中央という方向性のない身体を生きている。それは儻と忽を歎待したようにただ二項対立を容易に自らに受け入れるだけであり、それを言葉で語ることはない。二項対立に生きる儻と忽の不安はその歎待のさなかに始まる。渾沌の思いを自らに併せようと穴を穿つのだが、それは儻と忽の存在をむしろ根底から揺るがす行為だったのである。彼らを歎待するものはもうどこにもない。

さて、渾沌の死は、従来、次のように解釈されてきた。

人間のさかしら―作為と分別が、真の實在、すなわち一切存在の生々澆刺たる自然の営みを窒息させ死滅させる愚かさを風刺している(福永光司 『莊子』(内篇) 朝日新聞社 一九七八)

人間的な有為のさかしらが、自然の純朴を破壊することを象徴的に説いた(金谷治 『莊子』第一冊 内篇 岩波文庫 一九七二)

渾沌は言うまでもなく自然の象徴である。人間には自然の無

秩序に耐えがたい一面があり、これを自分の都合のよいように改造しようとする衝動に駆られるものである。だが、たとえそれが善意から出たものであるにしても、人為が加えられると同時に、自然はその生命を失い、人間の悲惨もまたそこからはじめまる。(森三樹三郎『莊子』内篇中公文庫 一九七四) 渾沌、つまり作意のまつたくない、虚心・無為の自然こそ、すべての物事の始めであり、中心の生命であるのに、一刻一刻の時間の制限にさいなまれていく人間は、視聽言動などの無用な人為を加えることを最も良いことだと思ひなして、その本来の生命を枯死させている(赤塚忠『莊子』上 集英社 一九七四)

自然、自然が持つ生命力や純粹さである渾沌に人為作を加えることでその命が失われる、と。渾沌はその死によって却って生命の象徴と捉えられてきたのである。しかし、渾沌の死は、渾沌が永遠に沈黙であることを示しており、渾沌を死に迫いやつた儻と忽と同様に、二項対立の世界に生き自らは是とするものは、そのことを原罪として受け止めなければならないことを意味しているのではないだろうか。これは、言語によって切り裂かれる二項対立の世界に渾沌という沈黙の世界が凌駕されつつあることを象徴的に語ったものでもある、と解釈することも可能だろう。しかし、儻と忽が住む二項対立の世界はこの渾沌の沈黙によってこそ支えられているのである。

4 天籟

最後に天籟について考えてみたい。

南郭子綦は顔成子游に「女は人籟を聞くも而も未だ地籟を聞かず、女は地籟を聞くも而も未だ天籟を聞かざるか。(夫女聞人籟而未聞地籟、女聞地籟而未聞天籟夫)」と言ひ、「敢問其方」といふ顔成子游に、南郭子綦は「夫大塊噫氣、其名爲風。是唯無作、作則萬竅怒鳴……」と、大塊の吐く息を風という、風が一日起こると、全ての穴がうなり声を発すると言ひ、様々なる風が引き起こす様々な音を列挙する。そして顔成子游は「地籟は則ち衆竅是れのみ、人籟は則ち比竹是れのみ。敢て天籟を問ふ。(地籟則衆竅是已、人籟則比竹是已。敢問天籟)」と問う。

この言葉から、人が吹き音が出る笛が人籟であり、風が起こつて穴を鳴らすのが地籟であるが、これらは、音が出る根拠である人の呼気と風即ち「大塊噫氣」、道具となる笛や穴というカラダを備えていることが分かる。これに対する南郭子綦の答えは次のようなものである。

子綦曰、夫吹萬不同、而使真自己也。咸其自取。怒者其誰邪。この南郭子綦のシンプルな言葉から、天籟が何を音を出す道具としているのか、怒者が音の根拠だとしてそれは存在するのかしないのか、明確に読みとめることは困難である。⑧つまり、この言説には怒

者の存在非存在を巡って異なる解釈が考えられるからである。以下このことを考えてみたい。まず、怒者が存在しないとするためには、反語の形で読まなければならぬ。

子綦曰く、夫れ吹くこと萬同じかざるは、其れをして己よりせしむるがごときなるも、感な其れ自ら取る。怒する者は其れ誰ぞや、と。

音が全て異なっているのは、主宰者がいて、その音が自ら起こるようにさせているかのようであるが、全ては音自身が自分で選択したものである。一体怒する者は誰だろうか、そんな者はいない。

怒者の存在を否定するなら、このような訓読になるが、この場合音はそれ自体で鳴っているのである。従って、天籟とは人籟、地籟のように人の呼気、大塊の噫氣を必要としない、即ち怒者を必要としない音そのものであると言わなければならぬ。

もう一つ、怒者が存在すると考える場合は、疑問の形で読まなければならぬ。

夫れ吹くこと萬同じからざるは、其れをして己に自らしめ、また感な其れをして自ら取らしむるがごとくすればなり。

怒する者は其れ誰か。

音が全て異なっているのは、その音が自らを根拠に起こるようにならせた自分で選択したようにさせているからである。だが実はそれには怒者がいるのだが、それは一体誰だろうか。

天籟は様々であり、それは音自身が自らを根拠とし、自分でその音を選択しているかのようであるが、実は、人籟の人の呼気、地籟の大塊の噫氣のようにそうさせている怒者がいるのである。

以上二つの読みを考えたが、いずれにしても天籟に関しては、人籟の笛、地籟の穴のように、天籟を響かせるツールがここでは示されておらず、怒者の存在非存在に関わらず、我々は天籟を聞くことはできない。よしんば、天籟が鳴り響いていたとしても、顔成子游のようにそれが天籟であると認識することは困難であるから、認識論的には天籟には音・声が無いに等しい。『莊子』においては、天籟は具体的な音、声として我々には示されていないのである。とすれば、天籟もまた声・音無き沈黙と言ふことができるだろう。

以上、鵬、至人、神人、真人、渾沌、天籟には声が無く、これらは沈黙を守るしかないと見てきた。しかし、『莊子』というテクストにおいて、彼らの沈黙はより重要な意味を持っている。最後にこのことを考えてい。

四 卮言という言葉戦略

『莊子』卮言篇は更に次のように記している。

卮言は日に出で、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。(卮言日出、和以天倪、因以曼衍、所以窮年)

卮言とは、口から出だされ、天倪で調和させるものであり、変化するに任せるので、天寿を全うするのだ、とし以下のように続けている。

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。故に曰く言無しと。言ひて言無ければ、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。自る有るもまた而ち可とし、自る有るもまた而ち不可とし、自る有るもまた而ち然りとす。然るを然りとす。悪くにか然らずとす。然らざるを然らずとす。悪くにか可とす。可を可とす。悪くにか不可とす。不可を不可とす。物固より然る所有り、物固より可なるする所有り、物として然らざる無く、物として可ならざる無し。卮言曰に出で、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得ん。
(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。非卮言日出、和以天倪、孰得其久)

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、全ては斉同だと言葉と斉同とは等しくない

だから、「言」無しと「言う」のだ。言っても「言」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、と言う。この、「言」とは何を意味するのだろうか。『莊子』解釈本がどのように訳しているのか以下に挙げてみよう。

「言論を超絶したもの」(木村英一「莊子の卮言」『東方宗教』一三・一四合併号、一九五八)

「物事を取り上げて言い立てることをしない」

(赤塚忠『莊子』下 集英社 一九七七)

「無言のままであれ」

(森三樹三郎『莊子』雑篇 中央公論社 一九七八)

「真実在の世界にはいかなる言葉も挿む余地がない」

(福永光司『莊子』雑篇・上 一九七八)

「ことばでいうことをやめよう」

(池田知久『莊子』下 学習研究社 一九八六)

赤塚氏は殊更に言わないことと考え、氏以外は言語の不可能性に立ち何も言わないことと解釈するようだが、果たしてこれらの解釈が妥当なのであろうか。

これまで見てきたように、『莊子』というテキストは、多くのマスタ―達が様々に語る一方で、一切語らず沈黙を守る者が存在する、ポリフォニーと沈黙によって構成されたテキストである。何故このような構成になっているのであろうか。この卮言の定義と同じ言説

が齊物論篇に見られる。

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。(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、則人固受黷闇、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。使同乎我與若者正之、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)

我と汝の言説の是非は、我々にも第三者にも決定することはできない。そこで「和するに天倪を以てすと、相異なる言説を天倪即ち天のままなる在り方よつて調和させるだけで、その是非を決することはない。天倪で調和させ、変化するに任せるので、天寿を全うするのだ。年齢^⑤や是非の弁別から解放され、無竟という境界の無い世界に止まるからこそ、是非の対立にあるものを無竟の世界に存在させることができるのである。

この言説弁論によつて是非を決することの無根拠性を指摘し、そのような是非を決しない天倪、無竟の立場に立つことを主張する長梧子の言葉は卮言理解にとつては重要である。

また、同じ齊物論篇には次のようにある。

是非の彰かなるや、道の虧くる所以なり。道の虧くる所以は、愛の成る所以なり。果して且れ成ると虧くると有るか。果し

て且れ成ると虧くと無きか。成ると虧くる有るは、故より昭氏の琴を鼓するなり。成ると虧くる無きは、故より昭氏の琴を鼓せざるなり。(是非之彰也、道之所以虧也。道之所以虧、愛之所以成。果且有成與虧乎哉。果且無成與虧乎哉。有成與虧、故昭氏之鼓琴也。無成與虧、故昭氏之不鼓琴也)

道が虧け完全でなくなるのは、人の知が是非を明確に分節するからであり、更に愛着が形成されるからである。道が虧け愛着が形成されることは本当に存在するのだろうか。昭氏が琴を弾くとき道は虧け愛着が形成され、昭氏が琴を弾かないとき道が虧けることも愛着が形成されることもない。つまり、人間の知によって是非が分節されるのが道が虧け不完全となる原因であり、それは琴を弾き音を出すことと同じであった。即ち琴を弾くことは、人が是非の弁別を伴う言葉を発することに他ならない。

至樂篇には、「天下の是非は果たして未だ定むべからざるなり。然りと雖も、無為は以て是非を定むべし。(天下是非果未可定也。雖然、無為可以定是非)」とあり、天下の是非を定めてはならないこと、ただし無為という非分節行為のみが是非を定めることができると言うのである。

ここでようやく、「無言」の「言」が是非を決すること(ここでは指していたことが理解できよう。多くのマスター達が語るように様々な語っても、これが唯一絶対の言説であり他の言説を非として排除するという是非を決しなければ、それは生涯語ってもそれは語つ

たことにならないし、また、鵬や至人のように生涯沈黙を守り何も語らなくても、それは語つたことになるのである。

つまり、『莊子』の「無言」とは、自らの言説こそが正しい是なるものであると絶対化し他者の言説との間に是非を決することのない言説であり、従って、ただ自らの思うままに語る、多くの師や民達の声が奏でるポリフォニーであり、且つ何も言わなくても多くのマスター達が語ることを許す鵬や至人、神人、神人、神人、渾沌、天籟の沈黙の両方を意味する構造的概念であった。先にみた無為謂を黄帝は「彼無為謂真是也」(知北遊)と評していたように、何も語らない無為謂の沈黙が、世界の真是を支えていたのである。この語りと沈黙を同時に内包する無言という概念を構築することによって、『莊子』というテクストは、様々なものが語るポリフォニーの空間を開いたのであるが、それはあくまでも、鵬、至人、神人、神人、神人、渾沌、天籟が沈黙を守ることで支えられた自由なる語りの世界だったのである。

鵬、至人、神人、神人、渾沌、天籟が発するべき声を持つていないというだけではなく、それらがもし語つたなら、それは権力の声となり、唯一にして普遍的な正處、正味、正色、是非が決定され、これまで見てきた多くのマスター達の声は奪われ、物それぞれがそれぞれの価値を持つ万物斉同の世界は崩壊し、唯一絶対の価値を頂点とする二元的世界が編成されることになる。これは先秦の他のテクストと同じように権力の声によるマスター・ナラティブが形成されることに他ならない。『莊子』の世界を守るために、鵬達は語つ

てはならず、沈黙を守らなければならなかったのである。扈言とは正にこのような言説戦略を言い表した言葉なのであった。

終章

以上、本稿は、物語形式を客観的基準に、『莊子』においては唯一絶対のマスターは存在せず、多くのマスター達が自らの言葉を語るポリフォニーのテクストであり、それは、鵬、至人、神人、真人、渾沌、天籟の沈黙に支えられており、これこそが扈言という言葉戦略であるということをあきらかにした。しかし、その考察の過程で同時に様々な課題を浮上させ指摘しておいた。今後それらの課題の解明を目指すと共に、次のことを考えなければならない。それは、声のポリフォニーに当然伴っている価値のポリフォニーである。既に指定したように意味の矛盾に満ちたテクストを、二元的意味へと回収することはできない。我々は、『莊子』に記された、道、天、造物者と化、是非、無為、時、性命・性情といった価値について、誰が語っているのか、どのように語られているのか、多義的な意味について考察しなければならない。そして、それは、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べて、hors-texte、テクストの外部は、それ自体テクストの

うちは存在しているのであり、テクストの襞のなかに潜んでいるのだということを確認してみせることであつた。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 みずす書房 二〇〇二)「と云うように、本稿で分析考察したマスター達の声から、そのコンテクストを読み解き、如何なる共同体、社会、歴史、言説空間をコンテクストとして織り込んだ声であるのか、即ち扈言というテクストがコンテクストとの関係において如何なる言語実践であるのかを明らかにすることまでを射程に入れた考察となる。そうすることで、先秦の言説空間のダイナミズムとネットワークが明らかにされるだろう。これは言うまでもなく従来の先秦諸子を捉える枠組みに変更を迫るものである。

注

- ① 拙論『莊子研究への前哨』(広島大学大学院文学研究科紀要特輯号二〇〇四)参照。
- ② 多声楽のこと。バフーチンが『ドストエフスキーの詩学』(ちくま学芸文庫一九九五年)によって提唱した。
- ③ 拙論「思う」ことと「学ぶ」こと―孔子の知のダイナミズム―(『哲学』四八集 広島哲学会 一九九六)参照。
- ④ この対話は『呂氏春秋』開春論にも見られるが、仲春紀などに

は華子の言説が引用されている。『漢書』芸文志は儒家類に「子華子十卷」としている。

⑤ 谷中信一「郭店楚簡『老子』及び「太一生水」から見た今本『老子』の成立」(『楚地出土資料と中國古代文化』汲古書院 二〇〇二)、福田一也氏「帛書系『老子』の成立事情」(『莊子後學との關係を中心に』(『中国研究集刊』雲号(二十五号)二〇〇四年)参照。『莊子』に、今本『老子』あるいは帛書『老子』と同様の言説があることに着目するものである。谷中氏は、黄帝に老子の言葉が仮託されていることに意味があると考え、

『列子』天瑞篇の「黄帝書曰」以下の言説が『老子』第十六章の言説であることなどについて考察し、「黄帝書の一部分が、戦国中期から末期までの間に、今本『老子』に組み込まれたのではなからうかと思われてくる。このように考えてこそ、『莊子』における黄帝と老子の關係も、『列子』における黄帝と老子の關係も、矛盾なく納得できるのである」と述べている。しかし、これは、黄帝同様に老聃が『老子』に見られる言葉を発していること、また老聃が黄帝を厳しく批判していることに対しては何も答えていない。

⑥ 經典釈文には「李云、王族也。慶忌、周大夫也」とあるが、『呂氏春秋』仲冬紀には「吳王欲殺王子慶忌而莫之能殺」とあり、吳王僚の子である。

⑦ 經典釈文には「李云、衛大夫、居北宮、因以為號。查其名也」とあるが、『莊子』以外には見られず、架空の人物かもしれない。

⑧ 成玄英は「姓徐字無鬼、隱者也」と言うが、『莊子』以外には見られず、架空の人物かもしれない。

⑨ 成玄英は「姓田名開之、學道之人」と言っているが、『莊子』以外には見られず、架空の人物かもしれない。

⑩ 『韓非子』外儲說左下に「田子方從齊之魏、望翟黃乘駟騎駕出、方以為文侯也」とあり、『呂氏春秋』は、仲春紀に「田子方學於子貢、離俗覽に「文侯師子夏、友田子方……」、有始覽に「齊桓公之見小臣稷、魏文侯之見田子方也、皆可謂能禮士矣」とあることから、田子方は魏文侯の時代に存在した人物であることが分かる。

⑪ 天運篇には、「孔子見老聃歸、三日不談」とあり、この後に孔子の自己反省が示される同様の物語構成である。

⑫ 『呂氏春秋』審應覽「故聖人聽於無聲、視於無形、詹何、田子方、老聃是也」に見られる詹何だろうか。

⑬ 徐無鬼篇には、對話ではないが、呉王が顔不疑の傲慢さを諷めた寓言もある。

⑭ 森三樹三郎『莊子』中公文庫一九七四年、澤田多喜男『莊子のこころ』有斐閣新書一九八三年、赤塚忠『莊子』集英社)など。

⑮ 經典釈文序録に「言に詭誕多く、或いは山海經に似、或いは占夢書に類し、故に注者意を以て去取る。(言多詭誕或似山海經、或類占夢書、故注者以意去取)」とある。

⑯ 郭象は「苟有待焉、則雖列子之輕妙、猶不能以無風而行、故必得其所待、然後逍遙耳。而況大鵬乎」と注し、鵬の飛翔を至人、神人のそれに劣り、列子と同レベルと評するが、鵬は、決して

至人、神人、聖人より下の列子と同レベルの存在ではない。もし至人、神人、聖人に劣る列子と同レベルであるなら、『莊子』冒頭に鵬の物語を三つも載せる必要はあったのだろうか。

⑦ 室谷邦行氏「逍遙遊の大小概念」(『竹内照夫博士古稀記念中国学論文集』所収 一九八二) 参照。

⑧ 室谷邦行氏『莊子』齊物論篇中の「怒者」と「真宰」(中国哲学27 北海道中国哲学会 一九九八) 参照。

⑨ ここで年齢への言及があることは、弁論の是非によってその命を奪われることがしばしばであった歴史背景即ちコンテクストを反映したものだと思われる。

『庄子』的危言战略—多声学与沉默—

在『庄子』里有许多对话寓言、且而有许多登场人物。庄子、老聃、黄帝、许由、啮缺、王倪、南郭子綦、庖丁、轮扁、匠石、空髑髅等々。在这本书里，所有的登场人物随便讲自己的话。这一点是『庄子』的最大的特征。

可是、从来的『庄子』研究是根据解释物语内容来进行的。这个研究方法就一直追求没有矛盾的解释、而不理谁说的讲话。所以不能掌握登场人物的意味与机能。

我们为了理解登场人物的存在意义与机能、站在物语论来分析『庄子』对话寓言。分析的结果，虽然『庄子』里面有很多师傅、但是谁都不是唯一绝对的师傅。这表现『庄子』里面没有绝对的师傅，而且没有唯一绝对的声音。就是说『庄子』是各各师傅随便说的多声乐的Text。然而有些存在不敢讲话而保持着沉默。那就是鹏，至人，神人，真人，浑沌，天籁。它们为什么保持着沉默呢？本来，庄子反对决定是非辨别。按照他那样的看法来看，我们可以说，『庄子』的多声乐的世被界它们的沉默来维护。这就是庄子主张的危言的战略。我们不能从这样的Text拿出来整合的伦理。所以今后我们再考虑价值的多声乐。

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）、中村裕英、衛藤吉則、
岡元司、妹尾好信、東久哉

広島大学大学院文学研究科論集 第66巻 特輯号2

平成18年12月20日 印刷
（非売品）

平成18年12月25日 発行

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 (株)ニシキプリント
〒733-0833
広島市西区商工センター7丁目5-33