

莊子の遊ぶ身体

—グロテスクなカラダの意味—

橋 本 敬 司

一 はじめに

グロテスクなカラダの者たちの言説に溢れた『莊子』
徳充符篇を、福永光司氏は、次のように読み解いていた。

徳充符篇において世俗の人間の形骸に対する執着を打破し眞の徳とは形象を超えた高き内面性であることを明らかにする……莊子において、道を体得するとは、人間が世俗的な価値観、相対的な偏見を越えて、自己の内に絶対自由な世界をもつということにほかならないから、徳の充ちた人間にふさわしい形象とは、実は形象にとらわれぬこと、形象を超えているということなのである。莊子はこの間の消息を明らかにするために、世俗の人々が最も醜いとするもの……を取りあげて彼らに道を語らせる。そしてグロテスクな……人間たちに道を語らせる莊子は、形にとらわれ、外なるものにしがみつく世俗の人間の悲しい愚かさを哄笑している。

礼を思想の中核とした孔子の形象性に対する内面的徳の高揚という氏の解釈は、莊子が反孔子の立場にあることを読み解いたものである。確かに、孔子を登場させて莊子の思想を語らせるなど、シニカルで反孔子的である。また、グロテスクな語り部たちは、世俗にしがみつく人間たちの愚かさを映し出す鏡であり、形骸ではない内面的徳に目を向けさせる仕掛けであったと言える。

しかし、形に囚われない内面の重要性を説くためだけであったならば、グロテスクなカラダは、単なる語り部として表層的な意味しか担わされていないことにならないだろうか。

「遊於形骸之外（徳充符）」、「遊乎天地之一氣（大宗師）」、「遊无何有之郷（応帝王）」と、形象を超えた無何有の郷において天地の一気に遊ぶ身体を希求した莊子は、そこに至る窓口として、グロテスクなカラダを召還したのではないだろうか。

拙論は、遊ぶ身体を獲得するために、莊子が捨て去ったものとは何か、また莊子において、このグロテスクな

カラダとは一体何を意味するのか、更に彼らを召還することによつて荘子が何を語ろうとしていたのかを明らかにし、荘子の軽やかな遊ぶ身体がどのような身体であつたのかを読み解くものである。

二 荘子の否定解体、そして零度へ

1 欲望の解体と零度

欲について孔子は「愛之欲其生、惡之欲其死、既欲其生、又欲其死、是惑也（顔淵）」と説き、生と死が愛と惡という欲の最たるものと考えられてはいるが、この言説だけでは価値判断がどのようなものであつたかを読みとることはできない。

孟子は次のように言っていた。⁽²⁾

生亦我所欲也、義亦我所欲也。二者不可得兼、舍生而取義者也。生亦我所欲、所欲有甚於生者、故不爲苟得也。死亦我所欲、所惡有甚於死者、故患有所不辟也（告子上）

孟子は、生死という人間の欲の最も顕著な現れを、義によつて抑制しこれを超克しようとしたのである。また、「養心莫善於寡欲（盡心下）」と説いていることから、孟子において欲は、義によつて超克されるか少なくとも生き存在ではあつても、その存在そのものが徹底的に否定解体されてはいない。

荀子は次のように説いている。⁽³⁾

禮起於何也。曰、人生而有欲。欲而不得、則不能無求。求而無度量分界、則不能不爭。爭則亂、亂則窮（礼論）

生まれながらに備わつた欲の充足を求めないわけにはいかない人間は、もしそこに一定の基準や制限がなければ争うことになり、結果世の中は争いに満ち乱れ、手の施しようがなくなる、と。従つて、欲が礼の生まれた根拠であり、礼によつて欲を制御し導かなければならない、と荀子は考えるのである。

また、次のようにも言っていた。

凡語治而待去欲者、無以道欲、而困於有欲者也。凡語治而待寡欲者、無以節欲、而困於多欲者也。有欲無欲、異類也。性之具也、非治亂也。欲之多寡、異類也。情之數也、非治亂也。欲不待可得、而求者從所可。欲不待可得、所受乎天也。求者從所可、所受乎心也。所受乎天之一欲、制於所受乎心之多計、固難類所受乎天也。人之所欲、生甚矣、人之所惡、死甚矣。然而人有從生成死者、非不欲生而欲死也、不可以生而可以死也。故欲過之而動不及、心止之也。心之所可、中理、則欲雖多奚傷於治。欲不及而動過之、心使之也。心之所可、失理、則欲雖寡奚止於亂。

故治亂在於心之所可、亡於情之所欲（正名）
ここで荀子は、性そのものである欲を、無欲にすること

も、寡欲にすることも、共に欲そのものの存在に苦しむその制御の方法が分かっていない、と否定するのである。そして、大切なことは心が如何に欲を制御していくかである、と言う。

このように、孟子と荀子はその性説との関係で欲の捉え方が異なっているもの、欲そのものを完全に解体し零度の地平に還元することはない。特に荘子に対するアンチテーゼを展開し「人之性惡、其善者偽也（性惡）」と、善なる人爲にこそ人間の生きる道を見出した荀子においては、欲は人間の主体である心によって制御されることによって自己実現する存在であったのである。

このように儒教においては、概ねその存在が肯定されていた欲について、荘子は次のように言う。「其嗜欲深者、其天機淺（大宗師）」欲望の深い者は、天の現れが淺薄なものである、と。つまり、欲望とは、人間的世俗的概念であり、天の立場に対立する概念に他ならなかったのである。

そこで荘子は、儒教において人間の最も自然な欲と考えられる生死をも超える荘子的人間である真人を創出する。

古之真人、不知説生、不知惡死。其出不訴、其入不距。翛然而往、翛然而來而已矣。不志其所始、不求其所終。受而喜之、忘而復之。是之謂不以心捐道、不以人助天、是之謂真人（大宗師）

古の真人は、生が喜ぶべきことで死が憎むべきことであることすら知らなかった。従って、その生まれることを喜ぶことも、死んで行くことを厭がることもなく、悠然と生と死の間を行き来するだけのことであった。生死の始まりも終わりも、何等気にかけることなく、生を受ければそれを喜び、忘れればまた元に戻って行く。これは、人間がその主体である心の賢しらによって道に背くのもなく、人間の作爲によって天を助長するのでもないということである。これが真人である。

このように生死という人間が持つ欲望さえ感知していない真人とは、人間のもっとも根源的である欲望を解体し無価値であることを暴き出し、その零度に立つ存在であった。

荘子はまた、王倪に次のように言わせる。

至人神矣。大澤焚而不能熱、河漢沍而不能寒、疾雷破山風振海而不能驚。若然者、乘雲氣騎日月、而遊乎四海之外、死生无變於己、而況利害之端乎（齊物論）

至人は、様々な外的な要因によってこれを熱がらせたり寒がらせたり、また天候の変化によって驚かせることもできない。雲氣に乗り日月に騎乗して、この世界を超えたところに遊んでおり、死生もその心を揺り動かせることはできない。まして、世俗的利害によって心を動かせることなどできはしない。

生死を大事と考え利害に振り回される人間の世俗的欲望は、ここに荘子によって完全に否定解体され、その価値を失ったのである。孟子、荀子に見られる、儒教の人間の欲の理解とその対応の危うさとは対照的に、荘子は、人間の社会的利益を追求しようとする欲は勿論、その最も根源的な生死の欲さえも解体し、その零度に人間を立たせようとするのである。

従って荘子は、次のように言う。「死生命也。其有夜旦之常天也。人之有所不得與、皆物之情也（大宗師）」。死生は命であり夜と昼の恒常的交替天の自然であり、人間の力ではどうすることもできない。これが全ての物の情即ち在るべき在り方である、と。荘子は、人間の力の発現であり、その根源的エネルギーである欲の地平において、この人間の力の不可能性を暴いたのである。天に對立し遊ぶ身体の獲得の妨げであった欲を解体し、その零度に立つ真人至人という遊ぶ新たな人間存在を、荘子は創造したのである。

2 知と心と情の解体と零度

荘子は、また儒教において重視される人間の知、その主体である心、更には情をも解体し零度に還元するのである。

知について、孔子は、「生而知之者、上也。學而知之者、次也。困而學之、又其次也。困而不學、民斯爲下矣

（季氏）」、「知者不失人、亦不失言（衛靈公）」と、知の重要性を説き、「知之爲知之、不知爲不知、是知也（爲政）」とも説き、その知が分別知であることが読みとれる。孟子は、「人之所不學而能者、其良能也、所不慮而知者、其良知也（盡心上）」と説き、良知は人間の生得的判断能力であった。荀子は、「心有微知。微知則縁耳而知聲可也、縁目而知形可也。然而微知、必將待天官之當簿其類、然後可也（正名）」と説き、微知は、心に備わった認識能力であるとする。

荘子は知について次のように言っている。

吾生也有涯、而知也无涯。以有涯隨无涯、殆已。已而爲知者殆而已矣（養生主）

生命は有限だが、知は無限である。有限の生命の中で無限の知に従って生きて行くのは危ういことである。にもかかわらず、知を求める者は命を傷つけ危ういばかりだ、と。人間の知の無限の自己増殖を見抜いた荘子は、そのことが人間の有限なる生命を損なわせる根源であると考えたのである。

だからこそ次のように言うのである。

德蕩乎名、知出乎争。名也者相札也、知也者争之器也。二者凶器、非所以盡行也（人間世）

徳は名譽に動かされ、知は争いから生み出される。名譽は互いを傷つけ合い、知は争いの道具である。この名譽と知は人間を損なう凶器であり、人間の行為を完全にす

るものではない。

儒教において重要な知を、荘子は人間存在を危うくする凶器であると否定し解体するのであるが、しかし、荘子は知そのものを否定したわけではない。

古之人、其知有所至矣。惡乎至。有以爲未始有物、至矣盡矣、不可以加矣。其次以爲有物矣、而未始有封也。其次以爲有封焉、而未始有是非也（齊物論）

荘子が認める最高の知とは、物の存在を見いださない知であった。つまり物と物をその形象的差異において別の存在と分節する人間的分別知ではなく、全てが齊同だとする天の立場の知であった。次の知は、物は存在するが、それを分節せず差異がないと考えるものである。その次は、物とその差異によつて分節はするが、その善し悪しという区別はない。以上の三つの知が、荘子が認めた知のあり方であった。

また、「是非之彰也、道之所以虧也。道之所以虧、愛之所以成也（齊物論）」と、是非の知が明らかにになると、道が欠けて不完全になり、道が欠けて不完全になると、愛が成立する、と荘子は言う。つまり、荘子が否定し解体した知とは、儒教的是非分別知であった。そして併せて、「樊遲問仁。子曰愛人（顔淵）」と説かれた、孔子の愛としての仁をも否定した。このように儒教的分別知と愛としての仁を否定した荘子は、心をも否定解体しようとする。しかし、この心もやはり儒教においては重

要な概念であった。

孟子は人間存在の主体として心を次のように説く。「耳目之官、不思而蔽於物。物交物、則引之而已矣。心之官則思、思則得之、不思則不得也。此天之所與我者。先立乎其大者、則其小者弗能奪也。此爲大人而已矣（告子上）」と。孟子において心は、天が与えた思う人間の主体であった。荀子は、「心者形之君也（解蔽）」と、心が人間存在の主体であると説いた。

荘子は、仲尼と顔淵の対話の中で、仲尼に顔淵を「猶師心者也（人間世）」と、なお心を主体とするものだと否定させ、在るべき心の在り方「心齋」を説かせる。

若一汝志、无聽之以耳、而聽之以心、无聽之以心、而聽之以氣。耳止於聽、心止於符、氣也者虚而待物者也。唯道集虚、虚者心齋也（人間世）

耳で聞く感覚知も、心で聞く分別知も否定した仲尼は、空虚で全てのものを受け入れる気によつて聞け、と言う。この空虚の状態が心齋であった。荘子はここで、価値判断と分別知の主体である心を解体し、その零度に還元したのである。

荘子は、論敵である恵子と次のような議論を交わしていた。

恵子謂莊子曰、人故無情乎。莊子曰、然。恵子曰、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。恵子曰、既謂之人、惡得無情。

莊子曰、是非吾所謂情也。吾所謂無情者、言人之不以好惡内傷其身、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、無以好惡内傷其身（徳充府）

情がなければ人間ではないという恵子に対して、莊子は、自らの身を損なうことなく自然のままに人為的に生を飾らないことを情が無いということだ。そして、道と天によつて人間としての容貌と体が与えられているのだから、好悪の情によつて、その身を損なつてはいけな、と言ふ。

この好悪は、『大学』では次のように説かれていた。

誠其意者、毋自欺也。如惡惡臭、如好好色、此之謂自慊

意を誠にするとは、自己を欺かないことであるが、それは悪臭を嫌い好色を好むというようなことであつて、自らに素直で快いことである、と。

『大学』では、好悪の情とは、自己を偽らず意を誠にする人間の、自然で素直な感情の現れとして、価値化されている。ところが、莊子はこれこそが人間の天から得た身を損なう人為的なものだとしてその価値を否定解体し、それを無いと説くことで、それに左右されない零度の地平に還元するのである。遊ぶ身体の獲得のために、莊子は儒教的価値で彩られた知と心と情とを解体し、その零度に還元したのである。

3 聖人の解体と零度

莊子は更に、儒教の理想とする聖人も解体する。

この聖人とは、孔子においては「聖人、吾不得而見之矣。得見君子者斯可矣（述而）」と、会つたことさえない最高の人格であつた。孟子は、「聖人與我同類者。……聖人先得我心之所同然耳（告子上）」と説き、また「曹交問曰、人皆可以爲堯舜、有諸。孟子曰、然（告子下）」と説くように、儒教における人間存在の目指すべき理想的存在のことであつた。しかし莊子は、莊子的聖人を創出して、儒家的聖人をその内側から解体していくのである。

莊子は、遊ぶ聖人について次のように説いている。

故聖人有所遊、而知爲孽、約爲膠、徳爲接、工爲商。聖人不謀、惡用知、不斲、惡用膠、無喪、惡用徳、不貨、惡用商。四者、天鬻也。天鬻者、天食也。既受食於天、又惡用人（徳充府）

遊ぶ聖人は、知を過剰なもの、約を人間を拘束するもの、徳を余計な裝飾物、工を金儲けの手段即ち欲の追求と考へ、知、約、徳、工を否定するが、それは思慮、彫琢、喪失、金儲けという一切の世俗的営みが、莊子的聖人には無かつたからである。この思慮せず、彫琢せず、喪失せず、金儲けしないという四者は、天の鬻⁵養いであり、天が与えた生きて行く糧である。既に天から与えられて

いるのに、何故人間が人為的に求めなければならないのか、と荘子は言う。

この荘子の考える聖人とは、儒教で重視される知、約、徳と工を人為的虚飾過剰とし、これら一切の人為的営みを否定し、天に与えられたままに生きる存在のことであった。荘子は、知と約即ち礼と徳の体現者であった儒教的聖人をその内側から脱構築し荘子的聖人を創出したのである。

このように、儒教の理想とする聖人を解体することは、儒教の人間観と儒教的人間を解体することであった。次に荘子は、徹底的に儒教的人間の在り方を否定解体していくのである。

故樂通物、非聖人也。有親、非仁也。時天、非賢也。利害不通、非君子也。行名失己、非士也。忘身不眞、非役人也。若狐不偕、務光、伯夷、叔齊、箕子、胥餘、紀他、申徒狄、是役人之役、適人之適、而不自適其適者也(大宗師)

ここで荘子は、儒教的価値を備えた聖人、仁人、賢人、君子、士人を、否定する。儒教的価値の体現者である、狐不偕、務光、伯夷、叔齊、箕子、胥餘、紀他、申徒狄も、荘子においては、人がやるべき事をやり、人の楽しみのために楽しむというように他者や世俗に振り回されて、自分自身の楽しみを楽しむことができない人のことであった。

荘子は次のように言っていた。

夫道未始有封、言未始有常。爲是而有眡也。請言其眡。有左有右、有倫有義、有分有辯、有競有爭、此之謂八徳。六合之外聖人存而不論、六合之内聖人論而不議。春秋經世先王之志、聖人議而不辯。故分也者有不分也、辯也者有不辯也。曰、何也。聖人懷之、衆人辯之以相示也。故曰、辯也者有不見也(齊物論)

道にはそもそも分節された境界はなく、言葉にはそもそも一定の意味はない。にもかかわらず言葉で道を表そうとすると、境界秩序が生まれる。左右倫義分辯競争といった世俗における八つの徳は、道そのものではなく言語によつて得られたものに過ぎない。宇宙を超えたことに關して、聖人はその存在を認めても論じることはないが、宇宙内のことに關しては、聖人は論及はしても議論することはない。春秋以来の世の出来事や先王の事績については、聖人は議論はするが是非の判断はしない。分別することは、分別できないものを生じることでもあり、弁別することは、弁別できないものを生じることでもある。聖人はこのことが解っていて何も分別せず胸にしまいこむが、衆人は弁別してこれを人に示そうとする。弁別とは従つて弁別できないものを生じることである。

これらの言説から、本来分節できない混沌としての道を言語的に分節しようとすることで得られた徳が、道そのものではないこと、またそこには分節されないものが

同時に生み出されること、即ち秩序とコスモスは混沌とカオスの限定的一面に過ぎず、儒教のように道徳、礼などによって秩序化された社会とは正しく、このような限定的道、限定的世界に過ぎず、同時にそれらではすくいきれない道と世界を生じてしまう、という荘子の考えを讀みとることが出来る。荘子は、言語的に世界を分節する人為的営みの限界と無効性を、明確に説いたのである。以上のように徹底的に儒教の人間存在を否定し、限定的道と限定的秩序の世界を否定したのではない。次の言説を見てみよう。

仲尼曰、天下有大戒二、其一命也、其一義也。子之愛親命也、不可解於心、臣之事君義也、无適而非君也。无所逃於天地之間、是之謂大戒。是以夫事其親者、不擇地而安之、孝之至也。夫事其君者、不擇事而安之、忠之盛也。自事其心者、哀樂不易施乎前、知其不可奈何、而安之若命。德之至也（人間世篇）

ここで荘子は、仲尼をして、この世界における二つの戒めとして、命即ち運命と義即ち義理を説かせている。命とは、子が親を愛するという、その心から失われることのないものであり、義理とは、臣下が君に仕えることであり、人は君臣関係から逃れることはできない。このように人がこの世界に存在する限り逃れることのできないことが、大いなる戒めである。従って、親に仕えてどん

な所でもこれを実行するのが最高の孝であり、君に仕えてどんな所でもこれを実践するのが最高の忠である。自らその心に仕える者は、哀樂などの感情が周囲の状況によって影響されることはなく、人間の力ではどうすることもできないことが何かを知り、これに安んじて命に従う。これが最高の徳である。

荘子は、孝と忠を、人間が逃れることのできない命であり義であると考えるが、この孝と忠は孔子が既に人間にとつて重要であると説いた概念であった。にもかかわらず荘子がこれを説いたのは、当然儒教のコンテキストにおいてではなかった。

孔子の説く孝とは、以下のように、父母を思う心であると同時に、強烈な自己規制において実現される事柄であった。

子曰、父母之年、不可不知也。一則以喜、一則以懼（里仁）

子曰、父在觀其志、父没觀其行。三年無改於父之道、可謂孝矣（學而）

このように孔子の孝は、荘子の説く、人間が自らの力ではどうすることもできない運命としての孝とは、異なる概念である。

忠に関して、『論語』には「臣事君以忠（八佾）」「子曰、參乎、吾道一以貫之。曾子曰唯。子曰。門人問曰、何謂也。曾子曰、夫子之道、忠恕而已矣（里仁）」とあ

り、臣下が君主に仕える心の持ち方であり、孔子の一貫した道である忠は、意味的には、荘子との間に特に明確な違いを見出せない。しかし、孔子即ち儒教の忠は、人間的立場から発言された、人間力に大きく関わる人間的営みであり、人間が生まれながらに与えられ人間的にどうすることもできない荘子の運命的な忠とは、やはり異なっていると言わざるを得ない。

つまり、荘子は、儒教という人間主義的枠組みの中で価値化された孝と忠を脱構築し、一旦価値の零度に還元し、再び天の立場から運命的に人間に与えられた価値である、と読み解き荘子的に再構築したのである。

このように、儒教あるいは世俗的価値が人間の作為的なものであるとして、それら一切を解体して零度に還元し、儒教を脱構築した荘子が目指す方向は、当然、天であった。

公文軒、見右師而驚曰、是何人也。惡乎介也。天與、其人與。曰、天也、非人也。天之生是使獨也、人之貌有與也。以是知其天也非人也（養生主）

荘子において、天とは正に遊ぶ身体の世界であり、そこに至るために、欲、知、心、情儒教的人間全てを解体し零度に還元し、それから解放されようとしたのである。

この天に近い存在として、天を表現しながら生きていたのは真人、至人だけではなかった。荘子は更に、足切

りの刑を受けた者、グロテスクなカラダに生まれついた者という、荘子の道の雄弁な語り部を召還するのである。

三 グロテスクなカラダ

1 孟子と荀子のカラダ

荘子のグロテスクなカラダの意味を考える前に、儒教においてはカラダが如何に社会的共同体的に秩序化され馴致された身体となり得ていたかを簡単に見ておこう。

孟子は「人皆有不忍人之心」を次のように説く

惻隱之心、仁之端也。羞惡之心、義之端也。辭讓之心、禮之端也。是非之心、智之端也。人之有是四端也、猶其有四體也。有是四端而自謂不能者、自賊者也……凡有四端於我者、知皆擴而充之矣。若火之始然、泉之始達、苟能充之、足以保四海。苟不充之、不足以事父母（公孫丑上）

孟子は、人間の心を惻隱、羞惡、辭讓、是非の四つに分節し、それらを仁義礼智によって道德的社会的に価値化する。また、この四端が人間の心に備わっていることは、人間に手足が備わっているようなものであると言う。この言説から、孟子の意識において、心もカラダも同様に分節され秩序化されるものであるということが理解できる。孟子の性善なるカラダは、その内面に備わった徳性によって整然と分節され秩序化されていたのである。

だからこそ、これを拡充して、世界を平定し、父母に仕えることもできるのである。つまり、孟子の生まれながらにして善であり四端という内面的道徳性によつて分節され秩序化されている孟子のカラダは、それを拡充することでは者と共に道徳的共同体を生きていく道徳的身体へと自らを変化させるべくその方向性を与えられていたのである。

人間存在の根源である欲を悪として性悪説を説く荀子においては、カラダは欲そのものであつて、欲を制御し自己を共同体化する手段として礼が強調される。

今人之性、生而有好利焉。順是、故爭奪生、而辭讓亡焉。生而有疾惡焉。順是、故殘賊生、而忠信亡焉。生而有耳目之欲好聲色焉。順是、故淫亂生、而禮義

文理亡焉（性悪）

人間の本性は、「生まれながら利を好み、疾を惡み、耳目の欲の声色を好む」ものであり、この実現を追求すると、争奪、殘賊、淫亂が生じ、儒教的価値である辭讓、忠信、礼義文理が滅んでしまうと言う。また、この人間は「故人生不能無羣、羣而分無則爭、爭則亂、亂則離、離則弱、弱則不能勝物（王制）」と言われるように、社会的共同生活を営むように生まれついているもの、そこに分がなければ争い、乱れ、離散し、弱体化し、物に誘惑され負けてしまう、と。この「分」が、荀子においては礼であつた。荀子は「禮起於何也。曰、人生而有欲。

欲而不得、則不能無求。求而無度量分界、則不能不爭。爭則亂、亂則窮（礼論）」と言う。礼は人間の欲から生まれ、その欲をコントロールするための制御装置であつた。

更に荀子は言う。

夫貴爲天子、富有天下、是人情之所同欲也。然則從人之欲則勢不能容、物不能贍也。故先王案爲之制禮義以分之、使貴賤之等長幼之差知愚能不能之分、皆使人載其事而各得其宜、然後使穀祿多少厚薄之稱。是夫羣居和一之道也（榮辱）

人間の欲の無限定さはどうすることもできない現実であり、それを憂慮した先王は礼義を制定し、欲を分節制御し秩序化して貴賤、長幼、知愚、能不能の分別を明確にし、それぞれを適当な所に配し、俸祿の多少厚薄を計算する。これが調和のとれた社会的共同生活の方法である、と荀子は考える。

つまり、欲そのもので何の秩序化も受けていないカラダを、礼という社会的規制によつて分節制御し、社会のあるいは共同体の構成員として生きていける社会的身体へと秩序化するのである。これは、礼という強烈的な外的規制によつて、カラダを社会的に飼ひ慣らされた身体即ち馴致された礼的身体へと変容させることを意味している。人間存在それ自身が、群即ち共同生活への志向性において捉えられ、人間関係の中で存在の意味が焦点化さ

れる荀子において、これは当然のことであつた。

以上のように儒教的カラダは、道徳という内面性あるいは礼という外面性により、先天的あるいは後天的に、秩序化され、道徳と礼という価値を身につけ、群即ち人間共同体の構成員としての身体へと強烈に意味化され秩序化されていたのである。これは、道徳、礼という儒教的価値の名の下に、共同体社会によって馴致された身体に他ならない。この世俗的儒教的身体とは、秩序化できず共同体化できないカラダを否定し排除するところに成立する身体であつた。これは荘子にとっては、己の生を忘れ生を損なう身体であつた。そこで、荘子はむしろ世俗、儒教が無価値だとして排除したグロテスクなカラダをこそ、語り部たちのカラダとして用意したのである。

2 批判する兀者のカラダ

荘子において、自己の生を完全に生きている者たち、それは、刑によって足を失つた者と、生まれながらにグロテスクなカラダの持ち主であつた。

徳充符篇には、兀者即ち足切りの刑によって足を失つた者が複数登場する。その一人兀者王駘は、仲尼同様に人々から慕われ、多くの人その下に集まっていた。この王駘について、仲尼は次のように言う。

自其異者視之、肝膽楚越也。自其同者視之、萬物皆一也。夫若然者、且不知耳目之所宜、而遊心乎徳之

和。物視其所一、而不見其所喪。視喪其足、猶遺土也

王駘は、耳目という感覚的欲求を満たすこともなく、ただ心を徳の調和したところに遊ばせるだけであり、万物斉同の立場からすれば、失つたものに左右されることはない。つまり失つた足などは土くれ程の物でしかない。天における万物斉同の立場からすれば、差異化する視線によって世界を認識する人間の分別知は、これこそが王駘の切られた足同様、何の価値もないものであると明確に解体されるのである。

次の兀者申徒嘉もまた同様に、子産という世俗を代表する者の差別意識を解体するのであつた。伯昏無人という同じ先生に教えを受けながら、申徒嘉と並んで歩くことを嫌う子産は、次のように言う。「我先出則子止。子先出則我止。今我將出、子可以止乎、其未邪」そして更に、強烈な差別意識から「子見執政而不違、子齊執政乎」と、執政である私と同じだとも思っているのかと、言う。ここでは、世俗社会において地位と名譽を得ている子産が、如何に世俗的価値によって拘束されているか、また形態的相違によって、如何に容易に差別意識が生じるかを暴き出すのである。

そしてこれらが、如何に無意味であるか、申徒嘉は次のように言う。「自状其過、以不當亡者衆、不状其過、以不當存者寡。知不可奈何、而安之若命、唯有徳者能之」

と。自らの過誤を弁解せず、それをそれとして、人間の力ではどうすることもできないこととして、これを安んじて受け入れるのが有徳者であるとする申徒嘉は、「今、子與我遊於形骸之外、而子索我於形骸之内、不亦過乎」と、今あなたと私は形骸を超えた所に遊んでいるのに、あなたは私をその外見によつて判断するのは、なんと間違つたことではないか、と子産をやりこめる。この言説は、申徒嘉の知が、反省といつたいわゆる社会的価値によつて左右されるものではないことを示している。と同時に、子産の形骸即ち形象に拘束された思考は、全くの無意味無価値なものへと解体され、意味と価値の零度に還元されるのである。

兀者とは、社会的秩序の違反者として、足を失い、負の価値の象徴としてそのカラダを得た社会的排除の対象者であつた。つまり、差別の世界を前提に構築された社会に生きる人間の知と欲望が、社会的違反者たちを排除することによつてその共同体を安定した強固なものに仮構するための、スケープゴートだったのである。

王賅に言わせる通り、荘子は、この社会的刑罰によつて失つた足などには土くれ同様何の価値も見出してはいない。また、社会の秩序に対しても同様であつた。従つて、荘子には、形象的相異によつて、これに負の価値を付与して排除することの無効性と、足を失ふことなく生きる人々のカラダそのものの無価値性をも暴き出し、ま

た、人間の礼という分節し差異化秩序化する分別知と欲望を浮き彫りにし、その無意味性と無効性を暴き出して明確に解体し、零度に還元する場が必要であつた。これこそが、足を失い社会から排除されることで、社会の抑圧に気づき、そこから解放されつつ生きている兀者をこそ召還しなければならなかつたのである。

3 グロテスクなカラダ

次に荘子は、生まれながらにグロテスクなカラダを持つた人々を召還する。人間世篇には次のような言説がある。

支離疏者、頤隱於齊、肩高於頂、會撮指天、五管在上、兩髀爲脅。挫鍼治癰、足以闕口、鼓箠播精、足以食十人。上徵武士、則支離攘臂於其間、上有大役、則支離以有常疾不受功。上與病者粟、則受三鐘與十束薪。夫支離其形者、猶足以養其身、終其天年。又況支離其德者乎(人間世)

支離疏の形象は、顎は臍に隠れ、肩は頭より高く、髪のもどりは天を指し、五蔵は頭の上であり、両股は臍腹にあたつていた。この支離疏は、裁縫仕事で口をすすぎ、箠をゆすつて米をふるい分け、十人を養うに十分である。お上で兵士を徴兵することがあつても、このようなカラダであるために、それを免れ大手を振つてその間を歩き、お上に大規模の土木事業があつても、このようなカラダ

のためにかり出されることがない。しかし、お上が、病気の者たちに穀物の施しがあるときは、三鍾の穀物と十束の薪がもらえる。カラダが支離である者でさえ、その身を養うことができ、天寿を全うすることができる。ましてやその徳が支離である者はおさらだ。

この荘子の言説を巡って福永光司氏は、次のように言う。

絶対者はその徳を支離にするというところに、我々は儒家的礼教主義の偽善と形式性に対する荘子の痛烈な反撃と辛辣な風刺を見るべきであろう。とともに、そこには確かに荘子のグロテスクなものへの嗜好、尋常でないものへの憧憬が見られる。

確かに儒教に対する反撃と風刺ではあるが、ただそれだけに止まるものではない。また、嗜好と憧憬というだけでは、グロテスクなカラダの意味を説明することはできない。

荘子は、名を支離疏とし、カラダをグロテスクなものにすることによって、人間存在とは、言語的にもカラダ的にも、整然と分節し秩序化することが出来ないことを明らかにした。これは、言語によって明確に秩序化された儒家的徳を、支離滅裂に解体し、全く無価値化して価値の零度に立ち返らせることを示唆している。また、徴兵からも事業へのかり出しからも免れている支離疏のグロテスクなカラダは、政治的に無価値であるが故に、政

治的拘束を免れた自由な身体であった。支離疏のグロテスクなカラダとは、一切の分節と秩序化を免れた混沌そのものだったのである。

荘子は、二人のグロテスクなカラダの持ち主を召還する。

闔跂支離無脰、説齋衛靈公。靈公説之、而視全人、其脰肩肩。甕甕大癩説齊桓公、桓公説之、而視全人、而忘其所不忘、此謂誠忘（徳充符）

闔跂支離無脰、甕甕大癩は共にグロテスクなカラダの男であるが、その徳の素晴らしさの故に、普通の人の首がかえって瘦せて醜く見えるほどであった。徳に優れていれば、外見などは何も気にならない。このように、人が、忘れていいことを忘れず、忘れてはいけないことを忘れる、これが本当の忘れるということだ、と。

世俗的な美的感覚からすれば、グロテスクなカラダは美的価値を持ち得ない。しかし、徳に視点を置くことで、グロテスクなカラダが美しく見えるということは、外面的形象それ自体には何の価値もないことを表している。

この寓話は、グロテスクではないカラダを美とする世俗の美的欲望と価値観を否定し解体するために記されたものである。そして、このグロテスクなカラダは、世俗的美観とそれを追求する欲望が無効であるとしてそれを解体し零度に還元する場に他ならない。

では次に「大宗師篇」に記された寓話を読んでみよう。

子祀・子輿・子犁・子來、四人相與語曰、孰能以无爲首、以生爲脊、以死爲尻。孰知死生存亡之一體者。吾與之友矣。四人相視而笑、莫逆於心、遂相與爲友。俄而子輿有病。子祀往問之、曰、偉哉、夫造物者。將以予爲此拘拘也。曲僂發背、上有五管、頤隱於齋、肩高於頂、句贅指天。陰陽之氣有沴、其心間而无事。跼蹐而鑑于井曰、夫造物者、又將以予爲此拘拘也。子祀曰、女惡之乎。曰、亡、予何惡。浸假而化予之左臂以爲雞、予因以求時夜。浸假而化予之右臂以爲彈、予因以求鴟炙。浸假而化予之尻以爲輪、以神爲馬、予因而乘之。豈更駕哉。且夫得者時也、失者順也。安時而處順、哀樂不能入也。此古之所謂縣解也。而不能自解者、物有結之。且夫物不勝天久矣。吾又何惡焉。

死生存亡が一体であると考ええる子祀・子輿・子犁・子來の四者は、莫逆の友となる。突然子輿が病氣になり子祀が見舞いに行くと、子輿のカラダは、先の支離疏と同じカラダに変形していた。しかし、子輿はその変化を造物者の意志であると考えて、私の左腕を鶏に変えるなら、高らかに時を告げよう。私の右腕を弾に変えるなら、鳥を射殺して炙って食べてやろう。私の尻を車に変え、神即ち心を馬に変えるなら、その馬車に乗ってやろう。生を得て生まれるのは時の巡り合わせであるし、生を喪い

死んでいくのはその順番に他ならない。その時に安んじ順に従うなら、哀樂といった人間的感情などの入り込む余地はない。これが古にいう県解即ち束縛から解放された自由なのだ。しかし、自ら死生存亡哀樂に囚われ解放できないのは、物は外的存在だとする考えに囚われているからだ。この世界に存在する物が天の意志に勝てないのは永遠の真理だ。私がどうして病気でこのようにカラダが変化していくことを厭がったりするだろうか、と。

子輿は、生まれながらのグロテスクなカラダの持ち主ではない。しかし、彼のカラダは、造物者の思いのままに、変形されてしまっている。それがどのように醜く変形されようとも、子輿はただそれを受け入れそのカラダを楽しむのである。

この寓話から、カラダとは、卑俗な人間的知と欲望によつて分節し秩序化しコントロールできる存在ではないことが読みとれる。つまりこの変化していくグロテスクなカラダは、世俗的価値と秩序から言えば、無価値であるばかりか過剰そのものであり、一切の社会性、秩序性が意味と価値を失った零度、つまり、社会的共同体的存在としての人間の零度である。

また、人間のカラダが、人間の力ではどうすることもできない人間を超えた造物者の意思の表れそのものであることが読みとれる。これは即ち、変化する子輿のカラダが、造物者のカラダそのものであったことを意味して

いる。

莊子がここに召還したグロテスクなカラダとは、人間の専有物ではなく、天に道に一氣に遊ぶ造物者の身体であり、その身体を獲得する回路そのものだったのである。莊子において、グロテスクなカラダばかりではなく、人間が与えられたカラダそのものが遊ぶ身体への回路だったのである。

四 終わりに

以上、孔子、孟子、荀子の考えと比較することで、莊子が軽やかな遊ぶ身体を獲得するために、その重荷に過ぎない世俗的儒教的価値である、欲、知、心、情、聖人等の内的外的拘束を解体し、それらを零度の地平に還元したことを読み解いた。つまり遊ぶ身体とは、人間が人為的に創出した様々な世俗的規制秩序価値の拘束という負荷から解放されて、天の無重力に自己をゆだねて生きる身体のことであったと言える。

このことをより明確にするために、莊子が召還した兀者、グロテスクな者たちは、その醜悪なカラダの故に道を説き得たのでは決してない。また、莊子がグロテスクなカラダの者たちを召還した意図とは、ただ単に外形的なものから内面的な価値へと視線を転換させることなどではなかった。人間の立場から天の立場に目を向けさせ、

自己の運命を積極的に受け入れて生きて行く莊子的人間の実現には、まず人間の価値の一切を解体し零度に還元しなければならぬ。つまり、世俗的価値とそれを求める世俗的欲望と分別知、儒教的礼の分節思考、即ち儒教的秩序化と体系化を受けた世界を根源的に否定、解体しそれら一切の人間の社会的価値を零度に還元する場、即ち、秩序化社会化されない分節不能の生きたカラダが必要だったのである。そのカラダこそが、後天的にあるいは先天的に、社会的儒教的価値の一切を失い、失うことで人為の抑圧に気づきそこから解放されて自由なグロテスクな者たちのカラダだったのである。

このような意図のもとにグロテスクな者を召還することで、莊子は、更に世俗的価値観と儒教的価値観を宙づりにし、秩序化社会化を拒否し、価値の一切を無効にし、なお生を全うするそのグロテスクなカラダと、そこにこそ天の意志が現れていることを直視させるのである。

これはつまり、カラダこそが天の意志の現れであることを感得し、それを受け入れ、欲、知、心、情を捨て去った身体こそが遊ぶ身体であり、この身体を獲得するために、グロテスクなカラダの最も雄弁な語り部を召還し、世俗的儒教的価値及び欲が徹底的に解体されるそのカラダこそが、遊ぶ身体獲得の回路チャンネルであったことを明らかにしようとした、莊子の、巧みな仕掛け即ちレトリックだったのである。

注

- 1 福永光司『莊子』214頁 中国古典選 朝日新聞社
- 2 拙稿「孟子の道徳的人間の創造―他者と共に義に生きる―」『広島大学留学生センター紀要』7号参照
- 3 拙稿「荀子の『欲』について」『哲学』47 広島哲学会編 参照
- 4 拙稿『思ふ』ことと『学ぶ』こと―孔子の知のダイナミズム― 『哲学』48 広島哲学会編 参照
- 5 孔子は「君子博學於文、約之以禮、亦可以弗畔矣夫（雍也・顔淵）」と説いた。
- 6 福永前掲書209頁
- 7 「物化」が荘子ではよく説かれるが、これは、胡蝶の夢、大樹の寓話にもあるように、人間のカラダだけではなく、全ての「物」が造物者の自己のそれぞれの物の形に変化して顕現することを意味しているのではないだろうか。このことに関しては、稿を改めて論じたい。