

広島大学大学院文学研究科論集
第六七卷特輯号

(二〇〇七年十二月)

『莊子』の孔子寓言研究——物語論的アプローチ——

橋本敬司

『莊子』の孔子寓言研究―物語論的アプローチ―

橋本敬司

目次

序章	一
一 物語論的アプローチ	四
二 言及型寓言	五
1 登場人物言及型寓言	五
2 語り手・登場人物言及型寓言	六
三 発話型寓言	八
1 引用型寓言	八
2 独語型寓言	九
3 コメント型寓言	一〇
四 発話型寓言——対対話——	一八
1 問答型寓言	一八
① 単純問答型寓言	一八
i 一場面構成	一八
ii 二場面構成	二三
② 単純問答型問答	二三
③ 状況設定型問答	二四
④ 評価型問答	三一
2 対話型寓言	三四
① 単純型寓言	三四
i 一場面構成	三四
ii 二場面構成	三五
iii 三場面構成	三六
② 状況設定型寓言	三七
i 一場面構成	三七

3	まとめ	四六
4	考察	四七
五	発話型寓言二——対多対話——	五一
1	孔子が語り手となっている場合	五一
2	孔子が聞き手である場合	五二
3	孔子が聞き手から語り手へ転換する場合	五五
	①非戦略的語り手	五五
	②曖昧な語り手	五九
4	新たな機能——戦略的聞き手	六一
5	挫折する語り手	六二
6	まとめ	六四
	終章	六五
	注	六六
	論文要旨	六八

『莊子』の孔子寓言研究—物語論的アプローチ—

橋本敬司

序章

先に、『莊子』の寓言の系統分析を行ったが、その際、孔子に関する寓言は老子の系統に属するものとして殆ど言及しなかった。しかし、『莊子』の寓言における登場人物として最も多く語るのは、莊子でも老聃でもなく孔子である。従つて、孔子寓言を分析検討しなければ、『莊子』の寓言を読み解いたことにはならない。そこでまずは、『莊子』の孔子寓言に関するこれまでの研究を概観しておきたい。

沼尻正隆氏は、「莊子」に見える孔子説話（『漢學研究』復刊第四号日本大学中国文学会 一九六六年）において、孔子説話を次のような性質のものとする。

道家的新興教団がすでに厳然たる勢力を保持していた儒教教団に對して、その絶対的教祖である孔子をば愚弄嘲笑して、自己教団の優越を自他に宣伝しようとしたものであつて、勿論その多くは嘘誕な傳言に過ぎない。

そして氏は、四十七例あるとした孔子説話を、「孔子が老莊者流の者から教を受けたとする説話」、「孔子の受難伝説を材料とした説話」、「孔子が老莊者流に顔色なからしめられた説話」、「孔子が老莊者流を賞賛した説話」、「孔子が門弟との問答において老莊的思想をつたえた

とする説話」の五つに分類して考察した。その分析から、

思うに二つの教団が対等の力をもつて抗争する場合は、互いに相手を攻撃し論破することに努めるものであるが、劣位の位置に立つた教団が優越する教団に對抗する場合には、その教祖を相手を教団の信奉する教団の上に樹立して、その權威を失墜せしめよう計るのが常例である。

と、儒家教団が道家教団の抗争の図式で捉え、

説話の中で老莊者流をして非難排撃させているところは、第二にその知識の偏重のことである。……第二は非現実的な尚古的傾向である。……第三は礼樂による道德の規範主義である。……第四は、外形ばかりを飾る形式主義である。……第五は時の權力に追随し、名声を望む俗物性である。……孔子はむしろここにあげられた莊子の指弾する点に對しては全く同調するものである。

と、孔子説話に見出される意味内容を抽出し、恐らく氏自身が「論語」その他のテキストから造形されたのであろう孔子はむしろその批判に同調するものであると言つ。そして、以下のように結論する。

莊子の排撃してやまなかつたものは、末流の儒家者達にあつたのであつて、孔子そのものではない。孔子は当時の儒家の偶像であり、表徴であつた。孔子の道統は孟子を経て末流分派に至るに従

い、その開祖における烈々とした人間精神が失われ、観念的思考と形式的儀礼へと墮落していったと考えられる。莊子のこの指摘の中に当時の儒家の精神的退廃を伺うことができよう。このような形式規範による人間性の抑制や知的遊戯による意志感情の退廃から自由な人間精神の復活をはかったのが莊子であった。その点からいえば、孔子という絶対的偶像の陰にかくれて自からの醜悪と怠惰を擁護していた儒家考流から、莊子は孔子を剝脱しようとしたともいえる。

沼尻氏は、莊子は、儒家の開祖孔子ではなく、当時の末流の儒家者達を批判するために孔子を標的に立てたと考えるが、それは、孔子と老聃などの『莊子』的人物が対話問答する場合には妥当しても、孔子が『莊子』的世界を語る時には当てはまらない。また、孔子説話を思想史に還元し、「莊子」の時代は孟子よりもやや後れた戦国の中期以降の荀子に接続する時期にあったと考えられよう」と、当時の儒家の精神的退廃を窺うことができると言つが、一体何を根拠にそう言つことができるのだろうか。それにしても、孔子は本主に儒家の開祖であり当時の儒家の偶像であり表徴だったのであるか。氏にとつては『莊子』というテクストの外部に厳然と孔子は存在するかの如くであるが、その論拠は何であろうか。このことは、テクストとその外部の問題、言い換えればテクストとコンテクストの問題、そして先秦の言説空間がどのようなふうであったかを考察しながら考えられなければならない。

町田三郎氏は、「莊子における思想と文字」(『東方学』二十五)

九六八年)において、「莊子の思想が形象をもって表現され、あるいはそれを触媒として真のねらいに到達しようとする」とは、莊子にとつては普通の形式である」とその表現形式と思想が密接な関係にあることを指摘し、先秦のテクストの説話を「素朴ではあるが、説話はまさに文学としての評価をうけるべきものである。まして説話がその主題をより効果的に提示するために表現や構成上に意識的に配慮が加えられた場合、これは「層明白である」とし、説話の構成や修辭は「莊子になると、これらの伝統的な技巧に上積みして質的な飛躍、昇華を試みようとする。より高度なより普遍的認識へと段落を遂げること、また否定を通じながら、せり上つていく説話を創りあげる。これは莊子において独特のものと称してよい」と『莊子』に見られる説話の文学性を評している。これは『莊子』の特徴を、表現とその形式に見出し、そこに研究のメスを入れる可能性を示唆したものである。

赤塚忠氏は、「寓話の構成によって類聚を求め、それぞれの構成の細部ならびに行文・修辭などの比較によつて、新古を推定してみよう」と、寓話の意味だけではなくその物語構成までを考察の対象とした。⑧と、寓話の意味だけではなくその物語構成までを考察の対象とした。氏は、『莊子』の寓言を、老聃、孔子、莊周(莊子)、黄帝など、寓言の登場人物、設定などに依つて分類し、それぞれの寓話を有機的連関において捉え、『莊子』テクストの生成過程即ち思想史に還元しようとした。この孔子に託する寓話のうち、心齋寓言に関して赤塚氏は、次のように言う。

儒家の宗師の孔子とその高弟の顔回を拉してきて改宗させ、これを自家の説中の人物として描いている奇想天外さに多くの興味

を覚える。それは孔子を道家の下風に立つものとするよりも隠微ではあるが、一層辛辣な皮肉である。ただし、それは軽薄な揶揄ではない。そこには自家の説に対する反省的批判と発展があることも重視しなければならないのである。(『莊子』上二八二頁(全訳漢文大系集英社一九七四年)。以下に引用する赤塚氏の『莊子』解釈は、注記がない場合は全て同書による。)

と言い、やはり、儒家と道家の対立の中で孔子を捉え、辛辣な皮肉、『莊子』の自己批判と発展を見ている。

先秦諸子のテクスト生成を考える上で、「行文・修辭」に着目した赤塚氏の研究には意義があるが、しかし傳言の意味内容を重視し、孔子と言えは儒家という発想、また儒家と道家という二つの意味の対立から抜け出せておらず、物語言説の分析にまで至っていないと言いたい。

石本裕之氏は『莊子』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 一九九〇年)で、孔子説話を孔子の機能から分類した。氏は内篇から、孔子説話を次の四つに分類する。

- I 複数者による会話の中で、孔子が第三者として話題になる場合。
 - II 孔子と他者との問答で、孔子が下位或いは聞き手の側に立つ場合。
 - III 孔子と他者との問答で、孔子が上位或いは話し手の側に立つ場合。
 - IV 孔子と他者との問答で、第三者の言動が話題となっている場合。
- このとき、第三者は主に道家的聖人であり、孔子が確かに彼らの不可解な言動について質問したり、逆に説明したりする例が多い。また、外雜篇から、「V 孔子独自の形態」、を分類する。このように説

話における孔子の位置と機能をもとに分類考察することは、何が語られているかではなく、どのように語られているのかを考察しようとする物語論研究へのステップとして重要である。氏は、考察の結果を、孔子を話題に上せて陰で揶揄するのがI類、孔子を面と向かって罵倒するのがII類であり、孔子の立場はともあれ、『莊子』の道のよき説明者として登場するのがIV類、孔子が称揚すべき人物として登場するのがIII類、あるいはV類、特にIII類では孔子本来の姿が称揚されている。

と分析し、『莊子』中の孔子説話を、

「孔子の徒を詆訛し以て老子の術を明かにす」式の「道家」対「儒家」という枠組みにだけ当てはめて、ただ単に孔子に対する揶揄嘲弄だと割り切ることはやはりできそうにない。(近著『莊子』の中の孔子(響文社 二〇〇五年)では、表現が少し異なるが、原著論文から引用した。)

と、沼尻氏のように「道家」対「儒家」という図式だけでは判断できないことを正しく指摘している。しかし、氏が用いた基準は、孔子を罵倒する貶辞と称揚する讃辞、また、孔子を下位あるいは下位と分類するなどやはり二項対立の図式の中にあると言えないだろうか。そもそも上位下位は何を基準とするものであろうか。孔子の機能ではないとすれば、やはり上下を判断するための、『莊子』の意味を基準とする評価軸が存在していると言わねばなるまい。讃辞と貶辞、上位と下位という評価には既に意味が前提とされているのである。

以上のように、孔子傳言を巡って様々な研究が試みられてきた。石

本氏のような説話の類型を問題にしたアプローチの萌芽が見られるものの、研究の主流は、孔子の語る意味に焦点を当て、孔子が所謂「儒家」的言説を語る一方で荘子の言説を語るという思想的矛盾を、『莊子』学派と儒家との対抗の歴史として捉え、寓言が記述された時代の相違として思想史に還元するものであった。勿論、言説の解説を研究目的とする限り、その言説の意味内容は重要な意味を持つ。しかし、意味内容の解釈に終始するなら、孔子寓言の登場人物である孔子は、上にみたように、容易にテクストの外部に用意された、過去に実在したであろう孔子、または儒家の象徴という既にある意味つけられた場所存立させられるか、一方『莊子』に取り込まれ、例えば、楠山春樹氏のように人間性篇の心齋寓言・葉公仲尼寓言などを「莊子の処世訓」^⑥だと理解するようになるのである。これでは、何故『莊子』というテクストに孔子が召喚され、何をどのように語り、何故思想的に相矛盾する言説を説いたのか、その言説とともにあるはずの孔子を読み解くことはできない。本稿は、孔子寓言に物語論的にアプローチし、孔子が誰とどのような状況でどのように語り、どのような機能を背負っているのかを分析し、寓言の物語構成と寓言の目的が何であったのか、そして『莊子』がいかなるテクストであるのかを考察するものである。これは、孔子の機能に基づいて、寓言の意味内容の再検討を迫ることもでき、また、『莊子』全体を読み直す新たな地平を開いていくものでもある。

一 物語論的アプローチ

物語論的アプローチとは、物語研究の視点の重心をその物語内容ではなく物語言説へシフトさせるものである。言うまでもなく、物語言説がなければ物語内容は存在せず、この両者を切り離すことはできないが、まずは物語言説を分析し、その結果に基づいて、物語言説の傾向と物語内容の関連性を見出すものである。従って、まづどのように語られているのかを分析し、そこから何を語っているのかへ進むものである。分析するための視点、項目としては、対話形式、語り手、聞き手、登場人物とその属性および語り、叙述法（直接話法、間接話法）、語りの時間、場面転換、時間推移などの項目が考えられる。^⑥以下、これらの視点を活用しながら、『莊子』に最も多く登場する孔子の寓言にアプローチし、孔子の機能と意味を抽出して行くのであるが、孔子寓言とは、基本的には孔子あるいは仲尼が登場人物として語るものを指す。しかしここでは、『莊子』における孔子の全体像を掴むために、孔子あるいは仲尼という名に言及するもの、孔子の言葉が引用されるもの、孔子の言葉のみが記載されて一條となっているものも含めて分析対象とした。結果、『莊子』には孔子寓言は四十九例見られると判断した。この内孔子の発言が有るか無いかは、言説分析においては非常に重要である。そこでまず『莊子』に登場する孔子・仲尼・丘が言葉を発するか発しないかを基準に、孔子に言及するだけで発言しない言及型と孔子の発言が見られる発話型に分類した。結果、言及型は、登場人物がその語りにおいて直接言及するもの、寓言の語り手が言及するものを合わせて六例、発話型は四三例であった。

発語はまた、孔子の言葉が引用される引用型一例、単独で一条を構成する独語型一例、ある出来事を巡る当事者との関係を形成する」となく孔子が一方的にコメントするコメント型六例、他者と対話する対話型三十五例に分類することができる。このうち対話型に関しては、孔子が対話する相手の数に基づき、一対一対話二十六例、一対多対話九例に分類した。またそれぞれを、「○○問(於)××曰」ではない形式で始められるものを問答型、「○○問(於)××曰」ではない形式で始められるものを対話型とし、これらを、問答に終始する単純型、寓言の語り手が状況を設定した上で問答が始められる状況設定型、孔子以外の登場人物あるいは寓言の語り手の評価が加えられる評価型に分類し、それぞれをさらに、孔子の登場場面数の点から下位分類した。⑥このように分類された寓言を、内篇に見られるものから順次考察することによって、『莊子』における孔子の機能について考えてみたい。

二 言及型寓言

1 登場人物言及型寓言

秋水篇冒頭の河伯北海若寓言は、河伯と北海若の長い問答であるが、まず北海の広さに圧倒された河伯は、自らの見識の狭さに驚くとともに「且つ夫れ我れ嘗て仲尼の聞を少なしと伯夷の義を軽しとする者を聞き、始め吾れ信せず」と、仲尼の見聞を少ないとする考えを信じていることができなかつたと自戒する。これに対し、北海若は、次の

よつに応じたる。

四海の天地の間に在るを計るや、壘壘の大澤に在るに似ざるや。中國の海内に在るを計るに、稊米の大倉に在るに似ざるや。物の數を號びて之を萬と謂ひ、人は一に處る。人は九州に卒まり、穀食の生ずる所、舟車の通ずる所、人一に處る。此れ其れ萬物に比するや、豪末の馬體に在るに似ざるや。五帝の連ぬる所、三王の争ふ所、仁人の憂ふる所、任士の勞る所、此に盡きたり。伯夷は之を辭して以て名を為し、仲尼は之を語りて以て博と為すは、此れ其の自ら多とするなり。爾の向に自ら水に多れるとするに似ざるや。⑥

人間の住む世界である中国や人はまるで馬の二本の豪毛ほどの小さな物でしかなく、五帝・三王・仁人・任士の事業も全て毫末ほどのちっぽけなものであり、仲尼がこれについて語って博字であるなどというのは、河伯が自らの水量を多いと自慢していたようにちっぽけなものだ、と批判し切つて捨てるのである。

盗跖篇の子張濳苟得寓言にも、孔子への言及が見られる。「仲尼・墨翟は窮して匹夫と爲る。今宰相に謂ひて、子の行なひは仲尼・墨翟の如しと曰はば、則ち容を變じ色を易へ足らずと稱するは、士誠に貴べはなり」と、孔子・墨子は窮し匹夫だつたけれど、今宰相にあなたの行いは孔子・墨子のようなと言へば、居住まいを正し顔色を參えて、私など及びもせんといふのは、士が本心に孔子・墨子を貴んでいふからだと孔子を賞賛する子張に対し、濳苟得は次のように言つ。

昔者、桓公小白は兄を殺し嫂を入るるも管仲臣と爲り、田成子常

君を殺し國を竊むも孔子を殺す。論すれば則ち之を賤し、行なへば則ち之に下るは、則ち是れ言行の情胸中に悖戦すればなり。亦た拂らずや。

君を殺して國を奪つた田成子常の贈り物を受け取った。孔子は、言葉では田成子常軽蔑しながら、行動はかえって謙るものであった。これは言葉と行動が胸中で背き合ひ葛藤しているからであり、何と道理に悖つたことであろうか、と孔子の在り方を痛烈に批判している。

列禦寇篇の魯哀公顔淵問に見られる孔子への言及は、魯哀公が顔淵に、孔子を國政の中心におけば國の乱れは治まるだらうかと問うものである。顔淵は、次のように答える。

曰く、殆つきかな、扱つきかな。仲尼方且に羽を飾りて畫き、華辭に従事し、支を以て旨と爲し、性を忍びて以て民に視ずも信ならざるを知らず、心に受け、神に幸し、夫れ何ぞ以て民に上たるに足らんや。彼は女に宜しきか。予頤(やしな)はんか。誤りて可なり。今民をして實を離れ偽りを學ばしむるは、民に視す所以に非ざるなり。後世の爲に慮るに、之を休むに若かず。治め難ければなり、と。

孔子に國を委ねることは危険なことだ。孔子は、民の上に立たせるに相応しくない、これを採用してはいけない、と答える。これもやはり、孔子を痛烈に批判するものである。

2 語り手・登場人物言及判

人間世篇に狂接輿寓言がある。

孔子楚に適く。楚の狂接輿其の門に遊びて曰く、鳳や、鳳や、何如ぞ徳の衰ふるや。來世は待つべからず、往世は追ふべからず。天下に道らば、聖人は成り、天下に道無ければ、聖人は生く。方今の時、僅に刑を免るのみ。福は羽より輕きも、之を載するを知る莫く、禍は地より重きも、之を避くるを知る莫し。已めんか已めんか、人に臨むに徳を以てす。殆つきかな、殆つきかな、地を畫して趨るは。迷陽よ迷陽よ、吾が行くを傷つくる無かれ。吾が行くは郤曲し、吾が足を傷つくる無かれ。

これは、寓言の語り手が「孔子が楚に行つた」と孔子に言及し、狂接輿が、その孔子に対して発言すると寓言である。鳳に準えられた孔子の徳が衰えてしまい、未來に期待もなければ過去に追い求めるものもないことを語り、更に、止めよう止めよう、徳で人に向き合うことは、危険だよ危険だよ、地上に秩序を書き記そうとして奔走することは、と云う。これは、間違いなく孔子を揶揄批判するものである。⑥

次の天運篇の顔淵師金寓言も、寓言の語り手と登場人物が孔子に言及するものである。まず、寓言の語り手が「孔子西のかた衛に遊ぶ」と状況設定において孔子に言及して、孔子を巡って顔淵と師金の問答が展開される。

顔淵師金に問ひて曰く、夫子の行けるを以て奚如と爲す、と。師金曰く、惜しきかな。而の夫子は其れ窮まらん、と。顔淵曰く、何ぞや、と。師金曰く、夫れ芻狗の未だ陳ねざるや、盛るに儀行を以てし、中ふに文繡を以てし、尸祝は齋戒して以て之を將る。

其の已に陳ぬるに及びてや、行く者は其の首春を踐み、蘇する者は取りて之を爨くのみ。將に復た取りて盛るに饒衍を以てし、巾ふに文繡を以てし、其の下に遊居寝臥せんとすれば、彼夢を得ずして、必ず且に數しば昧はんとす。今而の夫子、亦た先王の已に陳ねし芻狗を取り、弟子を聚め其の下に遊居寝臥す。故に樹を宋に伐られ、迹を衛に削られ、商・周に窮まるは、是れ其の夢に非ざるか。陳・蔡の間に圍まれ、七日火食せず、死生相ひ與に鄰りするは、是れ其の昧に非ざるか。夫れ水行には舟を用ふるに如くは莫く、而して陸行には車を用ふるに如くは莫し。舟の水に行くべきを以てして之を陸に推すを求むれば、則ち世を没するまで尋常を行かず。古今は水陸に非ざるか。周・魯は舟車に非ざるか。今周を魯に行はんことを斷むるは、是れ猶ほ舟を陸に推すがこときなり。勞して功無く、身に必ず殃ひ有り。彼は未だ夫の無方の傳の物に應じて窮まらざるを知らざる者なり、と。

師金は、孔子が必ず窮すると言明する。何故なら、祭祀に使われた後捨てられたわらの犬をもう一度拾って使うようなものだからである。それによって、宋、衛、周、魯で危険な目に遭い、陳、蔡の間では火を通したものを食べることができず死に瀕したのである。これこそが悪夢と迷いの中にあることである。そして最後に、孔子を「彼は未だ知夫の無方の傳の物に應じて窮まらざるを知らざる者なり」と批判する。

次は、所謂寓言には属さないが、この言説の語り手が仲尼として孔子に言及していることから、言及型に属するものとして分析したい。

冉相氏は其の環中を得て以て成るに随ひ、物と終わり無く始め無く、幾無く時無し。日ひ物と化する者は、一に化せざる者なり。闔を嘗みに之に舍かざる。夫れ天を師とすれば而ち天を師とするを得ず、物と皆殉ず。其の以て事を為すや、之を若何せん。夫れ聖人は未だ始めより天有らず、未だ始めより人有らず、未だ始めより始め有らず、未だ始めより物有らず、世と偕に行ひて替はらず、行なを所の備ありて洩れず、其の之に合するや之を若何せん。湯は其の司御門尹の登恆を得て之が為に之を傳たらしめ、従ひ師とするも固せられず、其の成るに隨ふを得、之が為に其の名を司らしめ、之を羸法と名づけ、其の兩ながら見はるるを得たり。仲尼の慮を盡くすは、之が為に之に傳たらんとすればなり。容成氏曰く、日を除けば歳無く、内無ければ外無し、と。(則陽)

孔子が思慮を尽くしたのは傳となろうとしてのことであると言い、最後に容成氏の言葉を引用してこの寓言は結ばれる。仲尼に關するこの記述は抽象的で何を意味しているのかは不明である。郭象は『易』繫辭の言葉を引用して「仲尼曰く、天下何をか思ひ何をか慮らんや、と。慮已に盡くせり、若し纖芥の慮有れば、豈に寂然として動かさず、感に應じて窮まり無く、以て萬物の自然を輔くるを得んや」と注し、仲尼は天下は何も思慮することが無いと言っているように、思慮は全て消尽されている。もしほんの僅かな「慮」でも有ったなら、寂然として動かさず、感に應じて窮まり無く、万物の自然を助けることはできない、と孔子を人間的な思慮から解放され万物の自然を助ける人物として評価する。成玄英もまた、孔丘は聖人であり、懷を忘れ慮を

絶っているから、群品を開化し、自然を輔翼することができると孔子を絶賛する。赤塚氏も、「孔子は思慮を尽くしたのちに、道を身につけた」と訳し、孔子を「聖人の一人としていたと解すべき」だと言ふ。ところが、林希逸は「夫子又た伊尹の事を為さんと欲するを言ふなり。此は是れ聖人を譏悔するの意なり」と、聖人である孔子を譏り侮る意図があると解釈している。森樹三郎氏は、「孔子があらんかぎりの思慮をつくしたのは、帝王の師傅となるためであった」（本稿で引用する森氏の解釈全て、『莊子』内篇、外篇、雜篇（中公文庫一九七四年）現在中公クラシックス『莊子』I、II二〇〇一年）による」と訳し、「対立差別を越えた境地から見れば、帝王の師になろうと努力した孔子が、いかに愚かであるかがわかるであろう」と解釈する。福永氏は、この文章の誤脱を指摘し、「おおうのものにすぎない」としながらも、「孔子の努力は本末を顛倒したものだといわなければならぬ」（『莊子』内篇、外篇上中下、雜篇上下（朝日新聞社一九五六—一九七八年）による）と解釈する。孔子を巡る記述が簡単すぎることに、あるいはもしかすると誤脱があるといったことから、この両極端の解釈が生まれているのかもしれない。しかし、上述してきた言及型の寓言において、孔子は常に批判の対象であった。とするならば、この孔子も批判の対象であると考えるべきではないだろうか。とすれば、この記述は「仲尼の慮を尽くすや、之が為に之に傳たらんとするのみ」と読むべきであることが分る。

孔子に言及するものは、全て『莊子』の外部に存在する孔子を批判するものである。このことから、『莊子』といいつテクストが孔子に對

して必ずしも親和的ではなかったことが読みとれる。ただし、これは、孔子が既に在る一定の評価を得た重要な存在となつて来ていることを示している。つまり、孔子が、批判ではあつても言及せざるを得ない存在であつたといつことである。

三 発語的寓言

1 引用的寓言

『孟子』では二十六例、『荀子』では六例見られた孔子の言葉の引用は、『莊子』においては僅かに次の孔子六十化寓言一例のみである。莊子恵子に謂ひて曰く、孔子行年六十にして六十化し、始の時是とする所は、卒りにして之を非とし、未だ今の所謂是の五十九非に非ざるを知らざるなり、と。恵子曰く、孔子志に勤め知を服ふるなり、と。莊子く、孔子之を謝して、而して其れ未だ嘗て之を言はざるなり。孔子云ふ、夫れ才を天本に受け、靈に復りて以て生く、と。鳴れば而ち律に當たり、言へば而ち法に當たり、利義前に陳べ、而して好惡是非は直だ人の口に服するのみ。人をして乃ち心を以て服せしめ、而して敢へて聾立せずして、天下の定を定む。已めんか已めんか。吾は且れ彼に及ぶを得ざらんか、と。

(寓言)

孔子もたびたび考えを変化させたが、莊子は恵子に言つ。つまり初めに是としたことが非とされ、それが五十九回繰り返されているのであつて、現在是とするところが、今までの五十九の非と異なつてい

うことは分からない。このように、孔子が六〇年で六〇回考えを変えたことからは、今の考えが必ずしも絶対の是ではないことを説き、屈言とは何かを具体的に示すのである。是非を相対化させようとする庄子は、孔子の言葉を引用したうえで、孔子には及ばないと自己反省する。庄子が、孔子を及びがたい存在として高く評価するものである。この孔子の引用が、『論語』を始めとする他の先秦のテキストには見られず、また、引用すること自体『庄子』においてはこの一例のみであることから、『庄子』において引用される孔子の機能について一般化することはできない。ただし、言説を引用する場合、基本的にその言説と発言者を評価するものであるということは、「昔者管子に言あり、丘甚だ之を善しとし、曰く、楮の小なる者は以て大を懐くべからず、綆の短き者は以て深きに汲むべからず」と(至楽)と、孔子が管子の言葉の引用している例から言うことができよう。とすれば、言説の引用は、その発言者あるいはテキストが既に一定の評価を得ていたから行われていたであろう。そして、こちらがより重要かも知れないが、『庄子』は、『管子』『荀子』と違って引用自体が少なく、「書曰」として、「有形有名(天道)」、「執器執美。成者為首、不成者為尾(盜跖)」の二例、『詩』からは「青青之麥、生於陵陂。生不布施、死何含珠為」の一例があるが、いずれも現存する『詩経』『書経』にない言葉である。他の引用を見ると、「法言曰」として「傳其常情、無傳其溢言、則幾平全」「無禮令、無勸成、過度益也」と人間世篇に二例、「記曰」として「通於一而萬事畢。無心得而鬼神服(天地)」と二例があるが、この法言、記が書物であるのか、口頭伝承

であるのかは不明である。また、「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(逍遙遊)」、「野語有之曰、聞道百以為莫己若者(秋水)」と有るのは、間違いなく口頭伝承である。先秦の他のテキストと違って、『庄子』には民との対話問答が多く見られることと併せ考えらるなら、『庄子』というテキストが、『詩』『書』を学ぶ人々ではなく、むしろそれらを学んでいない人に向けて発せられたテキストだということを示してはいないだろうか。

2 独語荆書

列禦寇篇には、孔子の独語として一条が載せられている。

孔子曰く、凡そ人心は山川より險しく、天を知るより難し。天は猶ほ春秋冬夏日暮の期有るも、人は貌を厚くし情を深くするなり。故に貌は愿にして益(いつ)する有り、長じて不肖の若き有り、順懐にして達する有り、堅にして緩なる有り、纓にして紆なる有り。故に其の義に就くこと渴くが若き者も、其の義を去ること熱きが若し。故に君子は遠く之を使ひて其の中を觀、近く之を使ひて其の敬を觀、煩はしく之を使ひて其の能を觀、卒然として焉に問ひて其の知を觀、急に之と期して其の信を觀、之に委ぬるに財を以てして其の仁を觀、之に告ぐるに危を以てして其の節を觀、之を酔はしむるに酒を以てして其の側を觀、之を雜するに處を以てして其の色を觀る。九徵至りて、不肖の人得らる。

人心には天のような規則性が無く、知って捉えようことの難しいもので

あるとして、それを旨抜くための九つの方法所謂九徴が提示される。この言説に対して、森氏は、次のように言う。

人間の心の機微をさぐる点では道家的であるともみられるが、全体としては儒家的であり、後半に至っては法家的な色彩が強い。

後期道家の特徴をしめすものである。

赤塚氏は、この言説を『論語』為政篇の「子曰く、其の以てする所を視、其の由る所を觀、其の安んずる所を察すれば、人焉んぞ度さんや。人焉んぞ度さんや」から演繹したのであるうとした上で、次のように説く。

「人の生くるや直し」（雍也篇）と信する孔子が、「凡そ人心は山川より險し」と言ったであろうか。ここにさらにも人を試験するという方法を用いたであろうか。この九徴之説は、後人の追筆であつて、その時代の反映があると思われる。

両氏の解釈は、この言説の意味内容に基づいて『論語』などから構成される孔子との隔たりを見出し、孔子自身の言葉ではないとするものであるが、推測の域を出るものではなく、真相は不明である。しかし、これが、福永氏の指摘を待つまでもなく、老聃が崔嵬に説いた次の発言とはほぼ同趣旨であることは確かである。

崔嵬老聃に問ひて曰く、天下を治めずして、安んぞ人心を藏くせんや。と。老聃曰く、女慎みて人心を攫すること無かれ。人心は下に排すれば而ち上に進み、上下凶殺し、渾約として剛彊を柔にす。廉劌彫琢すれば、其の熱きこと焦火のごとく、其の寒きこと凝氷のごとし。其の疾きこと俛仰の間にして再び四海の外を撫し、其

の居るや淵にして靜、其の動くや懸にして天なり。僥驕して係ぐべからざる者は、其れ唯だ人心か。

人心の捉え難さがここでも論じられており、人間世篇の孔子と顔回の心齋問答においても、心の動きを止めることが求められていた。従つて、この孔子の言葉が、『莊子』的な立場を明確に示したものであることに疑いがあるまい。つまり、この言説に『莊子』的な要素があることから、一条として収載されたのである。

さて、この孔子の独語と先に見た莊子が引用する孔子の言葉とは、『論語』は勿論『孟子』や『荀子』などのテキストに引用される孔子の言葉に同様のものは見られない。しかもこのようにそれぞれ一例しか見られないことから、これらの言葉の存在意義を見いだすことは容易ではない。ただ、このように孔子の言葉だけを一条として収載する例は、現存する先秦諸子のテキストでは『荀子』に四例と『莊子』と『韓非子』に各一例見られる。このことが何を示すのかは分らない。しかし、それでも、先の莊子が引用した孔子の言葉やこの一条が孔子自身の言葉ではなかったとしても、『莊子』に伝承された孔子の言葉、孔子の言葉として伝えられた可能性は否定できまい。④

3 コメント型寓言

寓言の中心となる問答對話に孔子は登場しないが、その問答對話に対して孔子が評価するものをコメント型と分類した。

大宗師篇の子桑戸寓言から見よう。

子桑戸、孟子反、子琴張三人相ひ與に友たらんとして曰く、孰か

能く相ひ與にする無きに相ひ與にし、相ひ為す無きに相ひ為さんや。孰か能く天に登り霧に遊び、無極に撓挑し、相ひ忘るるに生を以てし、終窮する所無からんや、と。三人相ひ視て笑ひ、心に逆らふ莫く、遂に相ひ與に友と為る。莫然として閒有りて子桑戸死し、未だ葬らず。孔子之を聞き、子貢をして往きて事を待たしむ。或ひは曲を編み、或ひは琴を鼓し、相ひ和して歌ひて曰く、嗟來桑戸よ、嗟來桑戸よ。而は已に其の真に反るも、我は猶ほ人たり、と。子貢趨りて進みて曰く、敢へて問ふ、尸に臨みて歌ふは禮か、と。二人相ひ視て笑ひて曰く、是れ惡くんぞ禮の意を知らん、と。子貢反りて、以て孔子に告げて曰く、彼は何人なる者か。行を修むること有る無くして、其の形骸を外にし、尸に臨みて歌ひ、顔色變はらず、以て之に命づくる無し。彼は何人なる者か、と。孔子曰く、彼は方の外に遊ぶ者なり。而して丘は方の内に遊ぶ者なり。外内は相ひ及ばざるに、而るに丘は女をして往きて之を弔はしむ、丘は則ち陋なり。彼方且に造物者て人と為りて、天地の二氣に遊ぶ。彼は生を以て附贅懸疣と為し、死を以て決疣潰爛と為す。夫れ然るが若き者は、又た惡くんぞ死生先後の在る所を知らんや。異物に假り、同體に託し、其の肝膽を忘れ、其の耳目を遺る。反覆終始して、端倪を知らず、茫然として塵垢の外に彷徨し、無為の業に逍遙す。彼又た惡くんぞ能く憤憤然として世俗の禮を為し、以て眾人の耳目に觀さんや、と。子貢曰く、然らば則ち夫子は何の方にか之れ依る、と。孔子曰く、丘は天の戮民なり。然りと雖も、吾汝と之を共にせん、と。子貢曰く、敢へ

て其の方を問ふ、と。孔子曰く、魚は水に相ひ造り、人は道に相ひ造る。水に相ひ造る者は、池を穿ちて養給り、道に相ひ造る者は、事とする無くして生定まる。故に曰く、魚は江湖に相ひ忘れ、人は道術に相ひ忘る、と。子貢曰く、敢へて畸人を問ふ、と。

曰く、畸人とは、人に畸にして天に倅しきなり。故に曰く、天の小人は人の君子、人の君子は天の小人なり、と。

この寓言自体は、『莊子』的世界の住人である子桑戸、孟子反、子琴張の對話、子桑戸の死を知り孔子が子貢を遣わしたと、子貢と孟子反、子琴張との對話、子貢と孔子の對話という四つの場面から構成される比較的複雑な寓言であるが、孔子はまず語り手によって子貢を遣わすという行為において言及され、その後子貢と問答することになる。さて、この子貢を子桑戸の葬祭に遣わした孔子は、子貢の孟子反、子琴張に対する「敢へて問ふ、尸に臨みて歌ふは禮か」という発言から明らかのように、孟子反、子琴張が尸を前に歌うのは礼ではないとする。これは明らかに彼らとは異なる立場に立つものである。ところが、場面が転換し、子貢が帰ってきて、孟子反、子琴張が『莊子』的世界に生きていることを聞かされる。そこで一転、孔子は、孟子反、子琴張を方外に遊び、彼らは造物者と友となり、天地の二氣に遊ぶとする『莊子』的世界の住人であると賞賛し、自らは方内に遊ぶ愚か者であり、天の戮民であるときえ言ひ、『莊子』的立場から自己反省し、方外に生きる生き方についてコメントするのである。この寓言においては、孔子は、自らではないが子貢の『莊子』的世界に生きる者との遭遇体験を契機・転機に、『莊子』的世界に生きる人物を評価称

賛するものとして登場しているのである。

次に達生篇の田開之威公寓言を見てみたい。

田開之周の威公に見ゆ。威公曰く、吾れ聞く、祝賢生を學ぶと。吾子祝賢と遊び、亦た何をか聞けるや、と。田開之曰く、開之拔筭を操りて以て門庭に待し、亦た何を夫子に聞かんや、と。威公曰く、田子讓る無かれ、寡人願はくは之を聞かん、と。開之曰く、之を夫子に聞けり、曰く、善く生を養ふ者は、羊を牧するが若く然り、其の後るる者を視て之を鞭うつ、と。威公曰く、何の謂ひぞや、と。田開之曰く、魯に單豹なる者有り、巖窟して水飲し、民と利を共にせず、行年七十にして猶ほ嬰兒の色有るも、不幸にして餓虎に遇ひ、餓虎殺して之を食ふ。張毅なる者有り、高門縣薄には、走らざる無く行年四十にして内熱の病有りて以て死す。豹は其の内を養ひて虎其の外を食ひ、毅は其の外を養ひて病其の内を攻む。此の二子は、皆其の後るる者を鞭つたざるなり、と。仲尼曰く、入りて藏るる無く、出でて陽はるる無く、其の中央に柴立す。二者若し得らるれば、其の名必ず極まらん、と。(達生)

田開之と周威公との間で、祝賢の「善く生を養ふ者は、羊を牧するが若く然り、其の後るる者を視て之を鞭うつ」を巡って問答が交わされ、これに対して、孔子が、入と出即ち内と外どちらにも偏らず、中央に枯木のように立つこと、この三者が得られたなら、その名を極めることができる、とまさに田開之と周威公の問答を総括するコメントである。赤塚忠氏は「孔子よりもちの人である威公や田開之の説に孔子が語を加えるというのは、不体裁な、あまりにも拙劣なことであらう」と、「仲尼曰」以下を田開之と周威公の問答に無関係のものとして断章するが、この問答自体が寓言即ち虚構の物語であることからすれば、孔子のコメントがあっても何ら不都合ではない。また、独語型は「孔子曰」で始まっており、このことばは、『荀子』、『韓非子』にも共通しており、孔子の言葉を一糸として立てる言説の言い出しを「仲尼曰」とするとは考えられない。これはやはりコメントだと考えられる。問題は、何故孔子のコメントが必要だったのかと言ったことが、もう少し分析を続けよう。

次は、孫叔敖の出処進退を巡る心の在り方に関する肩吾と孫叔敖の問答に対して仲尼がコメントするものである。

肩吾孫叔敖に問ひて曰く、子三たび令尹と為りて榮華とせず、三たび之を去りて憂色無し。吾始めや子を疑ふも、今子の鼻間を視れば栩栩然たり、子の心を用ふるや獨り奈何ん、と。孫叔敖曰く、吾れ何を以て人に過ぎんや。吾は以て其の來たるや卻くべからず、其の去るや止むべからざるなりと。吾は以て得失の我に非ずと為して憂色無きのみ。我何を以て人に過ぎんや。且つ其の彼に在るか、其の我に在るかを知らず。其の彼に在るや、我に亡く我に在るや、彼に亡し。方將に躊躇し、方將に四顧し、何ぞ人の貴き人の賤しきに至るに暇あらんや、と。仲尼之を聞きて曰く、古の真人は、知者も説くを得ず、美人も濫すを得ず、盗人も劫かすを得ず、伏戲、黃帝は友とするを得ず。死生も亦た大なるも、而も己を變する無く、況んや爵祿をや。然るが若き者は、其の神は大山を經るも介無く、淵泉に入るも濡れず、卑細の處るも憚れ

す、天地に充滿し、既く以て人に與へ、己愈いよ有す、と。(田子方)

孔子が孫叔敖を評価して言う真人とは、『莊子』の大宗師篇に見える最高の人格を示す言葉の一つであることから、これは最高の賛辞だと言えよう。そして、最後の言葉は「既く以て人の為にして己れ愈いよ有り、既く以て人に與へて己れ愈いよ多し」という『老子』八十一章の言葉に近似するものである。寓言の語り手は、孔子のコメントをここに置くことによつて、孫叔敖を称賛するとしても、孔子を『莊子』的世界の理解者として定位させようとしているのである。

外物篇には神龜寓言がある。

宋元君夜半にして夢みるに人被髮して阿門を闢ひて曰く予は幸路の淵よりす。予は清江の為に河伯の所に使ひし、漁者の余且予を得たり、と。元君覺め、人をして之を占はしむ。曰く此れ神龜なり、と。君曰く漁者に余且有るか、と。左右曰く有り、と。君曰く余且をして朝に會せしめよ、と。明日、余且朝す。君曰く、漁して何をか得たる、と。對へて曰く、且の網白龜を得たり。其の圓きこと五尺なり、と。君曰く若の龜を獻せよ、と。龜至り、君再び之を殺さんと欲し、再び之を活かさんと欲し、心疑ひ、之を下して、曰く、龜を殺して以て卜すれば吉、と。乃ち龜を剖けり。七十二鑽して遺策無し。仲尼曰く、神龜能く夢に元君に見はるるも、而も余且の網を避くる能はず。知は能く七十二鑽して遺策無きも、腸を割くの患を避く能はず。是の如きは、則ち知に困しむ所有り、神に及ばざる所有るなり。至知有り、雖も

萬人之を謀る。魚は網を畏れずして鵜鷺を畏る。小知を去りて大知明らかに、善を去りて自ずから善し。嬰筮生まれて石師無きも能く言ふは、能く言ふ者と處ればなり、と。

この神龜は、秋水篇において莊子に否定された神龜に通じるもので、非『莊子』的生き方の象徴であると考えられる。孔子の発言は、結局は占いに使われ死んでしまった『莊子』的ではない生き方をしてしまった神龜の知の至らなさを批判するものである。これは、『莊子』的人物を評価称賛することの裏返しに他ならない。そして、孔子は自らが「小知を去りて大知明らかに、善を去りて自ずから善し」と逍遙遊篇の「小知は大知に及ばず」、齊物論篇の「大知閑閑、小知閑閑」と同じ主旨の『莊子』的な知と善について説き、『莊子』的発言をしている。

次は、顔淵との問答を通してコメントするタイプである。

文王臧に觀て、一丈夫の釣するを見るに、其の釣に釣る莫し。其の釣を持ちて釣る有る者に非ざるも、常に釣るなり。文王擧げて之に政を授けんと欲するも、而も大臣父兄の安からざるを恐るるなり。終へて之を釋てんと欲するも、而も百姓の天無きを恐ひざるなり。是に於ひて且にして之を大夫に屬して曰く、昔者に寡人夢に良人を見たり。黒色にして髻あり、駁馬にして偏への朱蹄に乗る。號して曰く、而の政を臧丈人に寓せよ、民瘳ゆること有るに庶幾からん、と。諸大夫蹴然として曰く、先君王なり、と。文王曰く、然らば則ち之を卜せ、と。諸大夫曰く、先君の命、王其れ它無し、又何ぞ卜せんや、と。遂に臧

丈人を迎へて之に政を授く。典法は更ふる無く、偏令は出づる無し。三年、文王國に觀るに、則ち列士植を壞ち群を散じ、官に長たる者徳を成さず、鞅斛敢て四竟に入らず。列士の植を壞ち群を散するは、則ち同を尚へばなり。官に長たる者徳を成さざるは、則ち務を同じくすればなり。鞅斛敢て四竟に入らざるは、則ち諸侯一心無きなり。文王是に於ひてか以て大師と爲し、北面して問ひて曰く、政以て天下に及ぶべきか、と。臧丈人昧然として應ぜず、泛然として辭し、朝に令して夜遁れ、終身聞こゆる無し。顏淵仲尼に問ひて曰く、文王は其れ猶ほ未だしか。又何ぞ夢を以て為さんや。仲尼曰く、默れ、汝言ふ無かれ。夫れ文王は之を盡くせり。而るに又何ぞ論刺せん。彼は直だ以て斯須に循ふのみなり、と。(田子方)

夢に託けるなど文王はまだまだですねと言つ顏淵に、孔子は、文王は十分に尽くしており、何を批判することがあろうか、彼は斯須に循つただけなのだ、と叱りつける。孔子は、文王が、『莊子』的世界の住人である臧丈人を見出し登用するために、その場を凌ぐことができる夢という仕掛けを用いてうまく登用したことに対して高く評価している。この孔子は『莊子』的世界の理解者として立ち現れている。

天地篇の漢陰丈人寓言においては、子貢と漢陰丈人の對話が中心であるが、孔子寓言として見ると、孔子が漢陰丈人に対してコメントするコメント型に分類される。

まずは、子貢と漢陰丈人との出会いの場面である。

子貢南のかた楚に遊び、晉に反らんとするに、漢陰を過ぎり、一

丈人の方將に圃畦を為らんとするを見る。隧を擊ちて井に入り、甕を抱きて出で灌ぐ。搢擗然として力を用いること甚だ多きも而れども功を見ること寡なし。子貢曰く、械此に有り、一日百畦を浸す、力を用ふるに甚だ寡なきも而れども功を見ること多し。夫子欲せざるか。圃を為る者叩きて之を視て曰く、奈何、と。曰く、木を擊ちて機を為り、後重くして前輕く、水を擊ぐるに抽くが若く、數きこと洗湯の如く、其の名を槿と爲す、と。圃を為る者忿然として色を作して笑ひて曰く、吾れ之を吾が師に聞けり、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、と。吾れ知らざるに非らず、羞じて為さざるなり、と。子貢矚然として慚じ、俯して對へず。圃有りて、圃を為す者曰く、子は奚爲る者ぞ、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、於てして以て衆を蓋ひ、獨り弦じ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、汝の形骸を墮たんとすれば、而ち庶幾からん。而は身すら之を治むる能はず、而して何ぞ天下を治むるに暇あらんや。子往け、吾事を忘る無かれ、と。

言うまでもなく、ここでは漢陰丈人が師に聞いた「機械有る者は必ず機事有り、機事有る者は必ず機心有り……」という発言が寓言の主旨である。この問答の後子貢は次のような状態になる。

子貢卑陬して色を失い、頊頊然として自得せず、行くこと三十里

にして後愈えたり。其の弟子曰く、向の人何爲る者ぞや。去子何の故に之を見て容を變じ色を失い、終日自ら反らざるや」と。曰く、始め吾以て天下に一人のみと爲し、復た夫の人有るを知らざるなり。吾れ之を夫子に聞けり。事は可を求め、功は成るを求む。

力を用うること少なく、功を見ること多き者は、聖人の道なり」と。今徒ら然らず。道を執る者は徳全く、徳全き者は形全く、形全き者は神全く、神全き者は、聖人の道なり。生を託して民と並び行きて其の之く所を知らず、汙乎として渾く備はれるかな。功利機巧は必ず夫の人の心に忘し。夫の人の若き者は、其の志に非されば之かず、其の心に非されば爲さず。天下を以て之を譽め、其の謂う所を得と雖も、驚然として顧みず。天下を以て之を非り、其の謂う所を失ふも、儼然として受けず。天下の非譽も、益損する無きを、是れ全徳の人と謂わんかな。我を之れ風波の民と謂う。子貢が羞じて蒼白となり、茫然自失し、三十里行く間一切の言葉を発しなかつた様が語られる。この寓言においては、語り手の語りがしばしば挿入され、対話の状況を説明すると共に漢陰丈人や子貢の表情を表現することその内面の変化を示し、寓言の物語性を豊かなものにしてゐる。さて、我に返つた子貢は、弟子の問に答へ、漢陰丈人を全徳の人と稱賛する。つまり、自ら反省と気づきを得た子貢が、漢陰丈人の言葉に基づき反省しかつ『莊子』的世界を語つたのである。また場面は展開する。

魯に反り、以て孔子に告ぐ。孔子曰く、彼假し渾沌氏の術を脩めし者なれば、其の一を識り、其の二を知らず、其の内を治めて、

其の外を治めず。夫れ明白に素に入り、無爲にして朴に復り、性を體し神を抱き、以て世俗の間に遊ぶ者にして、汝將た固より驚くことあらんや。且そも渾沌氏の術、予と汝と何ぞ以て之を識るに足らんや。

この孔子の言葉が漢陰丈人に対するコメントであることは間違いない。漢陰丈人評に関しては、郭象が「其の今に背き吾に向き、世事を爲すを羞じるを以て、故に其の眞の渾沌に非ざるを知るなり。徒だ古を脩め抱灌の朴を識るのみにして、時に因り物に任するの易きを知らざるなり」と時代に合わないことから眞の渾沌ではないと批判して以来、孔子が漢陰丈人を批判するとするものが主流であった。そして、それらは、孔子の発言の意味内容を解釈に努め、『莊子』内の他の言説や『莊子』の「内外 一二」に関する思惟構造を論拠としてきたが、その論拠とする『莊子』の言説の選択に恣意的な解釈が介入する危険性を免れていない。しかし、一方で、林希逸のように「假は大なり。假修は大修なり。渾沌氏は即ち天地の初めなり。術は道なり。其の一を識るは、純一を守る所なり。其の二を知らずとは、分かつたざるを言ふなり」と、大いに天地の初めの道を修めたものとして漢陰丈人を稱賛評価するものもある。④ただ、これらは全て孔子の発言の意味を、『莊子』あるいは他のテクニクの言説との関連性を根拠にして意味内容を規定し解釈しようとするものであった。たとえば赤塚氏は、「孔子は畸人寓言とはやや異なつて、道家説の批判者となつてゐる。『世俗に遊ぶ』ということとは、新たな提唱である。」と漢陰丈人批判と捉えるが、やはり意味内容の点からこの寓言を読み解くからである。し

かし、上に見てきたコメント型の寓言に鑑みるなら、孔子が『莊子』的世界に生きる人物についてコメントする場合、それは常に評価称赞であった。このことからすれば、漢陰丈人に対しても批判ではなく評価称赞のコメントだと考えなければならぬ。

『莊子』における孔子寓言の孔子のコメントは、その前半の出来事・内容が全てフィクションであることから、仲尼の実際の発言ではなく、勿論『莊子』による創作である。では何故『莊子』は孔子のコメントを必要としたのであろうか。

少し『莊子』を離れて、先秦のテキストに見られる孔子のコメントについて見てみたい。

『論語』に、「子曰」で語られるコメント型と分類できるものが「三家の堂に取らん（八佾）」など十例見られる。コメントであることが明確である「子聞之曰」で語られるものは、「子太廟に入り、事毎に問ふ。或ひと曰く、孰が郷人の子の禮を知ると謂ふか。太廟に入りて、事毎に問ふ」と。子之を聞きて曰く、是れ禮なり（八佾）」など六例ある。『論語』の場合は、コメントされる前半の事象が恐らく現実に関与した出来事であり、孔子のコメントもある意味生々しさがあり、当然であるが批判と評価どちらも存在する。

「孔子曰」とするものは『左伝』にも見られる。

孔子曰く、董狐は古の良史なり。法を書して隠さず。趙宣子は、古の良大夫なり。法の為に惡を受ける。惜きかな、竟を越ゆれば乃ち免れん。（宣公二年）

董狐を良史、趙宣子を良大夫とする評価が示されるものである。

また、「孔子（仲尼）聞之」として孔子のコメントが記されるものは、経書で言えば『左伝』、『穀梁伝』、『礼記』に見られる。

『左伝』の二例のうち、昭公二十年の「子産の卒するに及び、仲尼之を聞き、涕を出して曰く、古の遺愛なり」とは、子産を評価したものであるが、もう一つは出来事に対する批判である。

『穀梁伝』成公五年の「孔子之を聞きて曰く、伯尊は其れ績無きか。善を攘むなり」は、孔子が伯尊を功績はなく、善を盗んだものだ、と痛烈に批判するものである。

『礼記』は、「孔子之を聞きて曰く、誰か謂由や禮を知らずと謂ふ」と（禮器）「と子路を評価するものと、事件を評価するものとの二例である。

先秦諸子のテキストでは、『列子』、『晏子春秋』、『呂氏春秋』、『韓非子』、『國語』などに孔子のコメントを見ることが出来る。

『列子』の、説符に一例ある「孔子之を聞きて曰く、趙氏は其れ昌なるかな」は趙氏を称えるもので、『呂氏春秋』慎大覽に同様のものがある。

最も多く見られるのが『呂氏春秋』の十二例であるが、仲冬紀に「孔子之を聞きて曰く、異なるかな直躬の信たるや、一父にして載び名を取る。故に直躬の信は、信無きに若かず」とと直躬を批判するようになり、批判するものが三例、「仲尼之を聞きて曰く、襄子は善く賞すと謂ふべし。一人を賞して天下の人臣たるもの莫敢へて禮を失する莫し」と（呂氏春秋）孝行覽」のように評価するものが九例見られる。

る。

『韓非子』には「仲尼之を聞きて曰く、文公の霸たるや宜なるかな。既に一時の權を知り、又た萬世の利を知るなり」と(難二)「のように、評価するものばかり五例みられる。

『晏子春秋』も「仲尼之を聞きて曰く、小人之を識るせ。晏子は一心を以て百君に事する者なり」と(卷四)「のように、晏子を称賛評価するものはかり七例見られる。

他に、『國語』には「仲尼之を聞きて曰く、弟子之を志るせ。季氏の婦は淫ならず」と、『國語』魯語下「など三例見られ、すべて対象を評価するものである。

以上のことから、出来事・事件あるいは人物に関して孔子のコメントが必要とされるのは、やはりそれぞれのテクストの世界と一致するコメントを求めるからであり、『左伝』、『穀梁伝』、『呂氏春秋』のように批判的コメントを記すものもあるが、多くは評価称賛するものであった。特に、『晏子春秋』には孔子を利用して晏子の評価を高からしめようとする意図が窺え、また『韓非子』は、その説話の『韓非子の読み』の正しさを孔子によって根拠づけようとするものであった。

このように孔子にコメントさせるといふことは、孔子が、『左伝』、『礼記』、『晏子春秋』、『呂氏春秋』、『韓非子』などの言説空間において既に大きな価値あるものとして存在していたからに違いない。だからこそ、孔子の評価称賛あるいは批判を利用しようとしたのである。とすれば、『莊子』のコメント型の寓言においても、登場人物が『莊子』的人物である場合は、孔子を利用することによって評価

称賛し、そうでない場合は批判しようとしたものであると解釈できよう。少なく見積もっても漢陰丈人は『莊子』の世界を生きる人物である。とすれば、孔子は間違いなく評価したのである。今後この視点に立ち漢陰丈人寓言は再読されなければならない。一言加えるなら、孔子が漢陰丈人を時代遅れだと批判して、新たに世俗に生きる『莊子』的存在を提示するといった解釈をする研究者は、どうして撥ねつるべを用いて楽に収入を得ながら内面を失うことのない丈人を登場させ、孔子に評価させなかつたのか、また、なぜ孔子の批判をバネにするといった面倒な仕掛けを必要としたのか、という問にどう答えるのだろうか。『莊子』はなぜそのような回りくどい構成を選択したのであるうか。疑問である。

以上、引用型、独語型、コメント型について見てきたが、これらの寓言から、『莊子』というテクストの外部において孔子の存在価値が大きくなっていることが読みとれる。この様な状況下では、『孟子』のように孔子の言葉を自らに引きつけて引用すれば良いはずであるが、『莊子』は孔子自身の言葉を引用することと自己主張できるようなテクストではなかつたのである。にも関わらず、コメント型のように、外部で評価される孔子を利用し、孔子の言葉を通して『莊子』テクストに取り込むのである。孔子は『莊子』が無視できないほどに大きな存在だったのである。このことは、対話型の三十七例の寓言において一層はつきりするであろう。かつて『荀子』において孔子が記号化されることを論じたが、以下、『莊子』においては孔子がどのように記号化されていたのか、対話型の寓言を分析することを通して明

らかにしていきたい。

四 発語型諸言——一対一対話

一対一対話に分類される寓言は、問答型、對話型を併せて二十八例ある。繰り返すが、それぞれを「○○問(於)××曰」で始められ問答に終始する問答型と、「○○問(於)××曰」ではない形式で對話が始められる對話型に分類し、これらを、問答に終始する単純型、寓言の語り手が状況を設定した上で問答が始められる状況設定型、孔子以外の登場人物あるいは寓言の語り手の評価が加えられる評価型に分類し、それぞれをさらに、孔子の登場場面数の点から下位分類した。その上で、それぞれの寓言において孔子が如何なる機能を背負っているのかを分析していく。つまり、孔子が誰と對話し、その寓言の主題について答える語り手であるのか、あるいはそれを問う聞き手であるのか、また語り手、聞き手と明確に二分できるのかどうか、さらに、時間の経過、場面転換といった物語構成がどのような作用を及ぼしているのかを分析し、物語構成と登場人物が一体どのような関係にあり、『莊子』の寓言が何を意図したものであるかの考えてみたい。

1 問答型諸言

① 単純問答型諸言

i 一場面構成

a 大宗師篇孟孫才寓言

孟孫才を巡って、顔回と仲尼の問答が一度交わされるものである。顔回仲尼に問ひて曰く、孟孫才は其の母死するや、哭泣するも涕無く、中心戚しまず、喪に居りて哀します。是の三者無きも、善く喪に處するを以て魯國を蓋へり。固より其の實無くして其の名を得る者有るか。回言に之を怪しめり、と。仲尼曰く、夫の孟孫氏は之を盡くせり。知より進めり。唯だ之を簡にして得ざるに、夫れ已に簡にする所有り。孟孫氏は生くる所以を知らず、死する所以を知らず。先に就くを知らず、後に就くを知らず。化に若ひて物と爲り、以て其の知らざる所の化を待つのみ。且つ方將に化せんとするに、惡んぞ化せざるを知らんや。方將に化せざらんとするに、惡んぞ已に化するを知らんや。吾れ特り汝と、其の夢未だ始めより覺めざる者か。且つ彼は形を駭かす有るも心を損する無く、且つ有るも情死無し。孟孫氏特り覺め、人哭すれば亦た哭す。是れ自ずから其の乃する所以なり。且つ也た相ひ與に之を吾とするのみにして、庸詎んぞ吾の所謂る之を吾とするを知らんや。且つ汝夢に鳥と爲りて天に厲り、夢に魚と爲りて淵に没す。識らず、今の言ふ者、其れ覺めたる者か、其れ夢みる者か。適に造るに笑ふに及ばず、笑ひを獻するに排するに及ばず、排に安んじて化に去けば、乃ち夢たる天一に入る。

孟孫才が母親の葬祭で評価される理由が分らないという顔回の問に、孔子は、孟孫才は生死に囚われず、化のままにあり、心を損なうことなく、天一に入る人物であると評価する。「化に若ひて物と爲り、以

て其の知らざる所の化を待つのみ」と「化」に言及したり、「天一に入る」と孟孫才を評價する言葉は、次に挙げた天地篇の「忘己の人、是を之れ天に入ると謂ふ」という老聃の言葉と共通し、『莊子』的世界を示すものである。この孔子は、寓言の主題である『莊子』的世界の語り手として機能し、弟子である顔回を教える存在である。

b 天地篇忘己寓言

夫子が老聃に問うことによつて始められる寓言であるが、老聃の答えの中で夫子が「丘」と呼ばれていること、『莊子』中に老聃と孔子の問答対話が多くみられることから、夫子は孔丘だと判断できる。そこで、孔子寓言の一つに加え分析することとした。寓言の構成は、孔子の問と老聃の答えが一度交わされるものである。

夫子老聃に問ひて曰く、人有り、道を治むること相ひ放ふが若く、不可を可とし、不然を然りとす。辯者言有りて曰く、堅白を離すこと寓に懸くるが若し、と。是の若くんば則ち聖人と謂ふべきか、と。老聃曰く、是れ冒勿技係にして形を勞し心を怵れしむる者なり。執狸の狗思ひを成し、猿狙の便は山林より來る。丘よ、予れ若に、而の聞く能はざる所と而の言を能はざる所を生げん。凡そ首有り趾るも心無く耳無き者歟く、形有る者と形無く状無きものにして皆存する者は盡く無し。其の動止や、其の死生や、其の廢起や、此れ又た其の以てする所に非ざるなり。治有るは人に在り。物に忘れ、天に忘れ、其の名を忘己と為す。忘己の人、是れを之れ天に入ると謂ふ、と。

夫子即ち孔子が、道を治める治め方を自分に倣わせ、不可を可とし不

然を然と強弁する者がおり、堅白異同を説くような弁説に長けたものを聖人とすることができるとか、と老聃に問う。老聃は、それらは体と心を疲れさせるものであると否定し、また、孔子が聞くことも語ることもできないことを教えようと言い、最後に「物に忘れ、天に忘れ、其の名を忘己と為す。忘己の人、是れを之れ天に入ると謂ふ」と結ぶ。

「忘」が繰り返されているが、忘れることは、大宗師篇の「江湖に相ひ忘るるに如かず。其の堯を譽め桀を非らんよりは、兩つながら忘れ、其の道に化すに如かず」、また後に見る「坐忘」のように、『莊子』にしばしば見られる特徴的な身振りである。また、「天に入る」即ち天と一つになるということは、先の孟孫才の寓言の言葉と同主旨であることから、老聃が寓言の主題即ち『莊子』的世界の語り手であり、孔子はその聞き手として機能していることが分かる。

c 田子方篇顔淵仲尼歩趨寓言

顔淵—夫子—顔淵—仲尼と顔淵と孔子の間で二回繰り返される問答によつて構成される。

顔淵仲尼に問ひて曰く、夫子歩めば亦た歩み、夫子趨れば亦た趨り、夫子馳すれば亦た馳す。夫子奔逸絶塵して、回は後ろに墮若たり。夫子曰く、回や何の謂ひぞや。曰く、夫子歩めば亦た歩むとは、夫子言へば亦た言ふなり。夫子趨れば亦た趨るとは、夫子辯すれば亦た辯するなり。夫子馳すれば亦た馳すとは、夫子道を言へば、回も亦た道を言ふなり。奔逸絶塵するに及びて、回は後ろに墮若たりとは、夫子言はずして信、比せずして周、器無くして民前に滔まり、而も然る所以を知らざるのみ、

と。仲尼曰、惡、察せざるべけんや。夫れ哀しみは心死より大なるは莫く、而して人の死も亦た之に次ぐ。日は東方より出でて西極に入る。萬物は比方せざる莫く、目有り趾有る者は、是れを待ちて而る後功を成す、是れ出づれば則ち存し、是れ入れば則ち亡ぶ。萬物も亦た然り、待つ有りてや死し、待つ有りてや生く。吾れは一たび其の成形を受けて、化せずして以て盡くるを待ち、物に效ひて動き、日夜隙無くして、其の終はる所を知らず。薰然として其の形を成し、命の其の前に規る能はざるを知る、丘は是れを以て日びに徂く。吾れ終身汝と一臂を交へて之を失ふ。哀しまざるべけんや。女は吾れの以て著はる所を所以を著らかにするに殆し。彼已に盡きたり、而も女は之を求めて以て有りと為す、是れ馬を唐肆に求むるなり。吾れ女を服するや甚だ忘れ、女吾れを服するも亦た甚だ忘る。然りと雖も、女奚をか患へん。故き吾れを忘ると雖も、吾れに忘れざる者の存する有り、と。

孔子が歩めば歩み、小走りすれば小走りし、駆ければ駆けていた、つまり孔子のように語り弁じ道を説いていた顔淵であるが、孔子が奔馬のように疾駆すればその姿を見失つてついでにいくことができない、と言つ。つまり、孔子が、何も言わなくても信用され、殊更に親しくしないのに皆から慕われ、人君の位にないのに人々は孔子の前に集まりながらも何故だか自覚していないことが、顔淵には理解できなかったのである。この顔淵の前半の言葉に関して、森三樹三郎氏は、『論語』子罕篇に「顔淵喟然歎じて曰く、之を仰げば彌いよ高く、之を鑽れば

彌いよ撃く、之を瞻れば前に在り、忽焉として後ろに在り。夫子循循然として善く人を誘ひ、我を博むるに文を以てし、我を約するに禮を以てす。罷めんと欲すれども能はず。既に吾が才を竭くすも、立つ所有りて卓爾たるが如し。之に従はんと欲すと雖も、由る未きのみ」とある。顔淵が孔子に及びがたいことを嘆じさせた言葉にもとづいて構成したものである」と指摘している。また、「不言而信」とあるが、これは『荀子』の儒效篇と君子篇、『呂氏春秋』孟春紀にも見られるものである。さらに、「不比而周」と前後が入れ替わった表現である。これらの言葉の相似性から、安易に『莊子』と『論語』や他のテクストとの思想の影響関係へと還元しがちであるが、むしろ、各テクスト間のインターテクスチュアリティ、パロディー性の点から考える必要があると思われる。稿を改めて論じたい。

さて、顔淵の問いに、孔子はまず、心死より大きい悲しみはなく、身体の死はそれに次ぐものだとし、物も世界もともに日夜変化し、生と死を繰り返していると言つ。そして「吾は一たび其の成形を受けて、化せずして以て盡くるを待ち」と、斉物論篇の「一たび其の成形を受ければ、忘はざるして以て盡くるを待つ」とほぼ同様の言葉によつて、一度生を受けたなら、自らによつて生を変化させたりあるいは亡ぼしたりすることなくただ尽きるのを待つだけであると言つ。まさに、大宗師篇の「偉なるかな、夫の造物者、將に予を以て此の拘拘を為さんとするなり……」と、造物者の働きに身を委せる生き方を選択する者の発言に他ならない。そして、自分の日々の変化についてくることの

できない顔淵に対し、心配することはない、自分には変わることもないものが存在しているのだからと言ふ。また『莊子』の鍵語でもある「忘」が繰り返されるように、孔子は『莊子』的世界を語っていると言へる。この傳言は、孔子を傳言の主題の語り手とし、『莊子』的立場に立たせようとしているのである。

d 孔子老聃至道傳言は、孔子が至道を問い老聃が答へる問答が一度交わされる構成である。

孔子老聃に問ひて曰く、今日晏簡たり。敢へて至道を問ふ、と。老聃曰く、汝齊戒して、而の心を疏濼し、而の精神を潔雪し、而の知を措撃せよ。夫れ道は、窅然として言ひ難きかな。將に汝の為に其の崖略を言はん、とす。夫れ昭昭は冥冥より生じ、倫有るものは形無きものより生じ、精神は道より生じ、形は本と精より生じ、而して萬物は形を以て相ひ生じ、故に九竅ある者は胎生し、八竅ある者は卵生す。其の來たるや迹無く、其の往くや崖無く、門無く房無く、四達すること之れ皇皇たり。此に邀ふ者は、四肢彊く、思慮恟達し、耳目聰明に、其の心を用ふるや勞せず、其の物に應ずるや方無し。天も得ざれば高からず、地も得ざれば廣からず、日月も得ざれば行かず、萬物も得ざれば昌ならず、此れ其れ道か。且つ夫れ之を博くするは必ずしも知らず、之を辯するは必ずしも慧ならず、聖人は以て之を斷つ。夫の之を益せども益すを加へず、之を損すれども損するを加へざるが若き者は、聖人の保つ所なり。淵淵乎として其れ海の若く、魏魏乎として其れ終はれば則ち復は始まるなり。萬物

を運量して置しからず。則ち君子の道、彼れ其れ外か。萬物皆往きて焉に資りて置しからず、此れ其れ道か。(知北遊)

これは、孔子が今日はずることもなくゆつたりとしているので是非至道についてお聞きしたいと言ふのに対し、老聃が、まず孔子の在り方を戒め、そして「夫れ道は、窅然として言ひ難きかな」と道は言語によつて表現しがたいものであると言いつつも、その概略について述べるものである。道が言葉で表現し難いということ、同じ知北遊篇に「之を視るに形無く、之を聴くに聲無く、人の論する者に於いてや、之を冥冥と謂ふは、道を論する所以にして、道に非ざるなり」とあり、道は形も声もなく、道を論する者は、之を「冥冥」なぞと言つが、あくまで道を表す方法であつて、道そのものではない、と言つてゐる。また「道は聞くべからず、聞けば而ち非なり。道は見るべからず、見れば而ち非なり。道は言ふべからず、言へば而ち非なり。形を形つくるの形せざるを知るか。道は名に當たらず」という言葉もある。これもやはり道を見聞きしたり言語化することが不可能であることを説くものである。それにもかかわらず、老聃は敢えて道の概略を述べ、さて、ここでは「此其道與」と二度言われる。これに対し、従来の研究は、「それこそ無為自然の偉大な道であらうよ」(福永)、「これこそ道というものだよ」(森)、「これこそ道であらうよ」(赤塚)と強調、断定、詠嘆的に訳されてきた。陳鼓應氏も同様に「這就言至道呀!」(『莊子今註今譯』)と解釈している。このように解釈するならに、『莊子』の道は言葉で語り得るといふことになるが、果たしてそうだろうか。「此其道與」の、「此其」は必ずしも強調でも断定で

もない。「此」は前に言ったことを指す指示代詞即ち指示詞であり、「其」は推測や婉曲を示す副詞である。「與」には詠嘆感嘆の意味もあるが、基本は疑問や反語、推測を示す語氣詞即ち助詞である。このことから、「此其道與」を訳せば、「これがおそろしく道ではないだろうか」といった婉曲的な言い方であり、道は言い難いと言ふ老聃が、自分の言葉と矛盾する「これこそ道だ」などと言つはすがないのである。この老聃の「天も得ざれば高からず、地も得ざれば廣からず、日月も得ざれば行かず、萬物も得ざれば言んならず、此れ其れ道か」と言う表現について、成玄英は『老子』三十九章の「昔の一を得る者は、天は一を得て以て清く、地は一を得て以て寧く、神は一を得て以て靈に、谷は一を得て以て盈に、萬物は一を得て以て生く」がこの意味であるとし、『老子』の道との共通性を指摘している。語彙のレベルで見ても、「四達」は『老子』に「明白四達」とあり、刻意篇にも「精神は四達並流し、所として極めざる無し」とある。「無万」は『荀子』や『管子』、『呂氏春秋』などにも見られる一方、『莊子』在宥、天道篇にも見られる。この寓言での老聃の言葉は、『老子』や他の先秦のテキストとの語彙、考えの重なりを見ることができ、同時に『莊子』の他の篇にも同主旨の言説が見られる。このことから、老聃の言説はやはり『莊子』の道を表したものと読みとることができ、この寓言においては老聃が主旨を語る語り手で、孔子はそれを聞き出す聞き手の機能を担わされている。

e 知北遊篇顔淵仲尼將迎寓言

顔淵—仲尼と問答が一度交わられる問答である。

顔淵仲尼に問ひて曰く、回嘗て諸れを夫子に聞けり。曰く、將る所有る無く、迎ふる所有る無し、と。回敢へて其の遊を問はん、と。仲尼曰く、古の人は、外化して内化せず、今の人は、内化して外化せず。物と化する者は、一に化せざる者なり。化に安んじ化せざるに安んじ、之れと相ひ靡くに安んじ、之より多からざるを必とす。狝韋氏の圃、黃帝の圃、有虞氏の宮、湯武の室あり。君子の人、儒、墨者の師の若きも、故より是非を以て相蠶（くだ）くなり。而るを況んや今の人をや。聖人物に處して物を傷はず。物を傷はざる者は、物も亦た傷ふ能はざるなり。唯だ傷ふ所無き者のみ、能く人と相ひ將迎するを為す。山林か、皋壤か。我をして欣欣然として樂しましむるか。樂しみ未だ畢らざるに、哀しみ又た之に繼ぐ。哀樂の來たるや、吾樂ぐ能はず、其の去るや止むる能はず。悲しきかな、世人直た物の逆旅と為るのみ。夫れ遇ふを知りて遇はざる所を知らず、能くするを能くするを知りて能くせざる所を能くせず。知る無く能くする無き者は、固より人の免れざる所なり。夫れ人の免れざる所に免るるを務むる者は、豈に亦た悲しからずや。至言は言を去り、至至為は為を去る。知の知る所を齊しくするは、則ち淺し、と。

顔淵が、かつて孔子から聞いた「將、迎」しないことの遊（在り方）を問ひ、孔子が答えるものである。顔淵の問には嘗て聞いた孔子の言葉が自由直接話法で挿入されることにより、顔淵の中で疑問が持続され、それを理由に問うに至ったことが示される。これは、この問答が

物語として構造化され、プロットを具えた物語であることを示している。さて、孔子の答えに目を転じてを、**「物と化する者は、一も化せざる者なり」**は、齊物論篇の**「物化」**、**「忘はずして以て盡くるを待つ」**に通じ、**「化に安んじ化せざるに安んじ」**は養生主篇と大宗師篇に見られる**「安時」**に、**「至言は言を去り、至為は為を去る」**は、**「大辯は言はず」「不言の辯」**(齊物論)、**「言ひて言無きは、終身言ふも、未だ嘗て言はず。終身言はずるも、未だ嘗て言はずんばあらず」**(寓言)と共通し、『莊子』の世界を示すものである。孔子が、聞き手である顔淵に対して寓言の主題である『莊子』的世界を語る語り手として機能している。

f 達生篇津人操舟寓言

顔淵が孔子に問ひ、孔子が答える問答が一度交わされるものである。顔淵仲尼に問ひて曰く、吾れ嘗て鰲深の淵を濟りしとき、津人舟を操ること神の若し。吾れ焉に問ひ、曰く、舟を操ること學ぶべきか、と。曰く、可なり。善く遊ぶ者は數かに能くす。乃ち夫の没人の若きは、則ち未だ嘗て舟を見ずして便ち之を操るなり、と。吾れ焉に問ふも吾れに告げず、敢へて問ふ何の謂ぞや、と。仲尼曰く、善く遊ぶ者は數かに能くするは、水を忘るればなり。乃ち夫の没人の未だ嘗て舟を見ずして便ち之を操るが若きは、彼淵を見ること陵の若く、舟の覆るを視ること猶ほ其の車の卻くがごとければなり。覆卻萬方に陳なるも其の舍に入るを得ず、惡くに往くとして暇あらざらんや。瓦を以て注する者は巧に、鉤を以て注する者は慚れ、黄金を以て注する者

は猶む。其の巧は一なるも、而も矜る所有れば、則ち重外きなり。凡そ外重き者は内拙し、と。

孔子と顔淵の問答に焦点を当てれば、単純問答型ではあるが、全体で見れば顔淵の問いの中にかつて交わされた顔淵と津人との問答が組み込まれる、自由直接話法の中に自由直接話法が入りこむ入れ子型の構造となっている。この顔淵の発言によって、津人と問答して以来疑問が持続されてきた時間の推移が示され、先の顔淵仲尼將迎寓言同様物語は構造化するのである。つまり、これも顔淵が何故問うのかその理由が明かされ、かつそこに時間の経過が入りこむという、プロットを具えているのである。孔子の言葉についてみると、『忘水』は、先の忘己寓言で指摘したように、『莊子』に見られる**「忘れる」**身振りに共通する。また、**「覆卻萬方に陳なるも其の舍に入るを得ず」**は、『哀樂入る能はざるなり(養生主)(大宗師)』と同じことを言ったものであり、更に**「外重き者は内拙し」と外面に囚われることなく内面を重視する」という言葉は、先の顔淵仲尼將迎寓言の「古の人は、外化して内化せず」、人間世篇の「内直き者は、天と徒たり」、秋水篇の「故に曰く、天は内に在り、人は外に在り」のように内を重視する『莊子』的世界を言い表したものである。孔子が寓言の主題を語る語り手であることに間違いはない。**

ii 二場面構成

① 単純問答型

単純問答型の中に、寓言の語り手の語り手により、寓言が二場面

構成されるものがある。

㉔ 知北遊篇再求仲尼寓言

再求―仲尼―語り―再求―仲尼―語り―仲尼で構成される。

再求に仲尼問ひて曰く、未だ天地有らざるは知るべきか、と。仲尼曰く、可なり。古は猶ほ今のときなり、と。再求問ふを失ひて退き、明日復た見へて曰く、昔に吾れ、未だ天地有らざるは知るべきか、と問へるに、夫子曰く、可なり。古は猶ほ今のときなり、と。昔に吾れ昭然たりしも、今日吾れ昧然たり。敢へて何の謂ひなるかを問ふ、と。仲尼曰く、昔の昭然たるや、神なる者先ず之を受け、今の昧然たるや、且た又た神ならざる者の求むるが為か。古無く今無く、始無く終無し。未だ子孫有らずして子孫有るは、可なるか、と。再求未だ對へず。仲尼曰く、已めよ、應ふる未かれ。生を以て死を生とせず、死を以て生を死とせず。死生待つこと有るか。皆一體なる所有り。天地に先んじて生ずる者有るは物か。物を物とする者は物に非ず。物出でて物に先んずるを得ざるや、猶ほ其の物有るなり。猶ほ其の物有るや、已むこと無し。聖人の人を愛するや終に已む無き者、亦た乃ち是れに取る者なればなり、と。

また天地が存在しない時のことを知ることができるかという再求の問に、昔は今と同じだ、と孔子が答える。ここで、寓言語り手は「再求失問而退、明日復見」と語りを挿入する。この「明日」は再求にとっての明日であり、語り手にとっての翌日ではないが、時間の推移が明示され、場面転換も含意される。さて、明日また会った再求は、自

由直接話法によって前日の問答を再現しながら、昔日(昨日)ははつきり分かったのに、今日は全く分からなくなってしまう、とその間に起きた心の変化を吐露し、自らが再び問うことの理由を述べる。この「明日復見」として時間経過と場面転換とを示すことで、昨日は問うことができなかつた再求の新たな問を引き出す構成であるが、これは再求の内面の変化に連なるものである。つまり、単純に再び問答が交わされるというのではなく、時間経過が示され場面が転換されることで、物語が何故展開するのかそのプロットが構成され、それが、登場人物である再求の心理の変化を示す仕掛けになっているのである。ここでの孔子の言葉に注目すると、「死生待つ有るか。皆一體なる所有り」は、「死生を一條と為す(徳充符)」「死生同状(天地)」と共通し、「物出でて物に先んずるを得ざるや、猶ほ其の物有るなり。猶ほ其の物有るや、已むこと無し」は、齊物論篇の「始なる者有り、未だ始めより始なる者有らざる有り、未だ始めより夫の未だ始めより始めなる者有らざること有らざる有り」という無限遡及に等しい発想であり、全て『莊子』的世界、『莊子』的思想を指し示している。孔子が、この寓言の主題である『莊子』的世界を語る語り手として機能しているのである。

㉕ 状況設定型問答

これまでは、寓言が単に「○○問○○曰」で始められるものを見てきたが、この表現の前に問答対話の状況が語り手の語りによって示されるものがある。これを状況設定型問答とし、以下に分析していき

い。

h 人間世篇葉公仲尼問言

語り手の語り―葉公子高―仲尼で構成される問答である。長い問答なので、少しずつ分析していきたい。

葉公子高將に齊に使ひせんとして、仲尼に問ひて曰く、王の諸梁を使ひせしむるや甚だ重く、齊の使者を待つは、蓋し將に甚だ敬ひて急にせざらんとす。匹夫すら猶ほ未だ動かすべからず、而るを況んや諸侯をや。吾嘗た之を憚る。子常て諸梁に語るや、曰く、凡そ事若しくは小若しくは大、道ならずして以て懽成るは寡なし。事若し成らざれば、則ち必ず人道の患ひ有り。事若し成れば、則ち必ず陰陽の患ひ有り。若しくは成り若しくは成らずして而る後患ひ無き者は、唯だ有徳者のみ之を能くす、と。吾れ食らふや粗を執りて臧からず、爨するに清を欲するの人無し。今吾れ朝に命を受けて夕に冰を飲み、我れ其れ内に熱あるか。吾れ未だ事の情に至らず、而して既に陰陽の患ひ有り。事若し成らざれば、必ず人道の患ひ有り。是の兩つや、人臣たる者以て之を任ふるに足らず、子其れ以て我に語り來たる有れ、と。

葉公子高が齊への使者として遣わされようとする状況が語り手によつて示され、葉公子高の仲尼への問いが始まる。使者として齊へ派遣されることになり、事の重要さに慄然としている葉公子高は、孔子が葉公子高に嘗て語つた言葉を自由直接語法によつて提示し、今の自分が、陰陽の患ひを抱き使者として成功しなかつた場合の不安を抱えていることが、その言葉に一致していることから、孔子に助言を求める

のである。ここに、自分の状態が孔子の言葉と一致することを恐れる、という問う理由が示される。

これに対し仲尼は次のように答える。

仲尼曰く、天下に大戒二つ有り。其の一は命なり。其の一は義なり。子の親を愛するは命なり。心より解くべからず。臣の君に事ふるは義なり。適くとして君に非ざる無きなり。天地の間に逃る所無し。是れを之れ大戒と謂ふ。是を以て夫の其の親に事ふる者、地を擇はずして之に安んじらば、孝の至りなり。夫の其の君に事ふる者、事を擇はずして之に安んずらば、忠の盛んなるなり。自ら其の心に事ふる者は、哀樂前に易施せず、其の奈何ともすべからざるを知りて之に安んずること命の若くするは、徳の至りなり。人の臣子たる者、固より己むを得ざる所有り。事の情を行ひて其の身を忘るれば、何ぞ生を悦びて死を惡むに至るに暇あらんや。夫子其れ行きて可なり、と。

孔子は、子が親を愛する命と臣下が君に仕える義を「大戒」とし、天地のどこへ行つてもこれから逃れることはできないとして、さらに孝と思へと説き至る。これについて、森氏は次のように言う。

もしこのことを是認すれば、莊子の思想全体が変質してしまつたおそれがある。なぜなら、『莊子』全篇にわたつて、世俗道徳は否定されているからである。莊子にとつては、道徳は人為であり、不自然なものにはかならない。この第九節を念む孔子と葉公子高との問答は、おそらく莊子本来の思想を表わすものではなく、莊子学派のうちの左派の思想を示すものであつた。

また、赤塚氏は「孔子は、一面、いかにも儒家の祖師らしい特色を具備している者として描き出されている」(『莊子』)としながらも「他面、孔子を純然たる儒家として描いているわけでもない。……この寓話は……恐らくは道家の説を採る者が、儒家の説にも深い関心を示し、それらを折衷して作ったものであらう」と言う。これらの解釈は、この命、義、孝、忠を世俗道徳であるとする森氏の理解に明らかなように、それらが儒家の專論であるとの認識によるものであり、だから「その寓言を、儒家对道家、あるいは道徳人為对自然という図式で捉えるのである。ここで孔子が言う命、義、孝、忠とは、儒家的な世俗道徳を意味するのだろうか。孔子の言葉を解釈すると、以下のようになる。

親に仕えるには、どんな場所でもそのことに安んじ身を委ねるのが最高の孝であり、君に仕えるには、どんなことでもそのことに安んじ身を委ねるのが最高の忠である。自らの心のままに生きるということは、哀樂によつて心が変化させられることばなく、命、義、孝、忠を人間の力でどうすることもできないものとして受け止め、「命」としてそこに安住することであり、これが至上の徳なのである。また人の臣下や子であるということは、我々が付度し選び得ることではなく、やむを得ず受け取ったものである。全ての事柄があるがままに行なつて自分の身を忘れたなら、どうして生を喜び死を憎むといった余計な感情が生まれる暇があるだろうか。

このように親子君臣という人間関係によつて形成された社会に生まれ

れた生をそのままに受け入れ、そこに安んじると言う。この「安」は「化」に安んじ化せざるに安んじ、「安時」という『莊子』において非常に重要な身振りである。また生死に囚われないことも、「死生已に變する無し(齊物論)」と同じ事であり、『莊子』的世界を語るものである。このように命、義、孝、忠は、儒家の世界や世俗道徳を表わすものでなく、『莊子』的に意味が付与されているのである。

福永氏は、次のように言っていた。

親子の關係と支配の關係が、人間の意志と選択とを超えた奈何ともすべからざる必然—運命—であるとするならば、一切の所与を自己の現実として生きる莊子的絶対者が、この止むを得ざるもの、いかにともすべからざるものへの徹底的隨順のなかに人間の自由と解放を説くのもまた當然であらう。莊子の超越と上翔は、この止むを得ざるもの、いかにともすべからざる人間の現実への沈潜から始まるのである。彼は現実を逃避し、もしくは傍觀する書齋の哲學者ではなくして、身動きならぬ現実の重圧の底から逞しく立ち上がる生活の実踐者であった。

書齋の哲學者、生活の実踐者の妥当性に関して措くとして、これは正鵠を射た解釈であると言えよう。

孔子は更に続ける。

丘請ふ復た聞く所を以てせん。凡そ交りは近ければ則ち必ず相ひ靡ふに信を以てし、遠ければ則ち必ずまに忠するに信を以てし、言必ず之を傳ふる或り。夫れ兩喜兩怒の言を傳ふるは、天下の難き者なり。夫れ兩喜は必ず溢美の言多く、兩怒は必ず溢惡の言多

し。凡そ溢の類は妄なり。妄なれば則ち其の之を信するも莫く莫ければ則ち言を傳ふる者歎ひあり。故に法言に曰く、其の常情を傳へ、其の溢言を傳ふる無ければ、則ち全きに幾し、と。且つ巧を以て力を門はす者は、陽に始まり、常に陰に卒はり、泰だ至れば則ち奇巧多し。禮を以て酒を飲む者は、治に始まり、常に亂るるに卒はり、泰だ至れば則ち奇樂多し。凡そ事も亦た然り。諒に始まり、常に鄙に卒はる。其の始めを作すや簡にして、其の將に畢らんとするや必ず巨なり。言は風波なり。行は實喪なり。夫れ風波は以て動き易く、實喪は以て危くなり易し。故に怒りの設けらるるや由る無くも、巧言偏辭によるのみ。默死なんとするに音を擇はず、氣息莽然とし、是に於てか並びに心腐を生ず。剋核大ひに至れば、則ち必ず不肖の心有りて之に應じ、其の然るを知らざるなり。苟も其の然るを知らずと為せば、孰か其の終はる所を知らんや。故に法言に曰く、令を遵す無かれ、成るを勤むる無かれ。度を過すは益なり。令を遵し成るを勤むるは事を殆ぶくす。美成るは久しきに在り、惡成るも改むるに及ばず、慎まざるべけんや。且つ夫れ物に乗じて以て心を遊ばせ、已むを得ざるに託して以て中を養へば、至れり。何をか作して報を為さん。

命を致すを為すに若くは莫し。此れ其の難き者なり、と。
孔子は聞いたことを話そうと發言を続け、法言を二度引用しながら、言葉が如何に事実を表現し得ず、言語交渉＝言語コミュニケーションが如何に困難であるかを語る。そして「物に乗じて以て心を遊ばせ、已むを得ざるに託して以て中を養へば至れり」と、物に委ねて心を遊

ばせ、どうにもすることができないものに命をあずけて、中を養うのが一番だ、と説く。「遊」は、逍遙遊篇の「無窮に遊ぶ」「四海の外に遊ぶ」、大宗師篇の「天地の二氣に遊ぶ」のよう、「莊子」における重要な身ぶりの一つである。従つて、この孔子の語りもまた、『莊子』的世界を語るものだと言えよう。ここでも孔子は、『莊子』の他言説と共鳴する立場に立つて寓言の主題を語る語り手の機能を背負っている。孔子が儒家の立場に立つ者でないことは明白である。

i 徳充符篇王駘寓言

「魯に兀者王駘なる有り、之に従ひて遊ぶ者仲尼と相ひ若く」と、寓言の語り手によつて魯に兀者王駘という者がおり、これに学ぶ者が孔子と二分するほどであるという状況が示され、その後常季―仲尼―常季―仲尼―常季―仲尼―常季―仲尼と四回問答が繰り返されるものである。

常季仲尼に問ひて曰く、王駘は兀者なるも、之に従ひて遊ぶ者夫子と魯を中分す。立ちて教へず、坐して議せず、虚しくして往き、實ちて歸る。固より言はざるの教へ有りて、形無くして心成る者か。是れ何人なるか、と。仲尼曰く、夫子は聖人なるも、丘や直だ後れて未だ往かざるのみ。丘將に以て師と為さんとす、而るを況んや丘に若かざる者をや。奚ぞ魯國を假らんや。丘は將に天下を引きて與に之に従はんとす、と。常季曰く、彼は兀者なり。而るに先生より王んなり。其れ庸と亦た遠し。然るが若き者、其の心を用ふるや獨り之を若何にするか、と。仲尼曰く、死生亦た大なるも、而るに之と變するを得ず、天地覆墜すと雖も、亦た將に

之と遺はせざらん」とす。假りそめ無きに審らかにして物と遷らず、物の化を命として其の宗を守るなり」と。常季曰く、何の謂ひぞや」と。仲尼曰く、其の異なる者より之を視れば、肝膽も楚越なり。其の同じき者より之を視れば、萬物皆一なり。夫の然るが若き者は、且た耳目の宜しき所を知らずして、心を徳の和に遊ばす。物は其の一なる所を視て其の喪を所を見ず。其の足を喪ふを視ること猶ほ土を遺つるがごときなり」と。常季曰く、彼は己のため、其の知を以て其の心を得、其の心を以て其の常心を得、物何為れぞ之に最るや」と。仲尼曰く、人流水に鑑みる莫くして止水に鑑みるは、唯だ止まるもののみ能く厭の止まるを止む。命を地に受くるもの、唯だ松柏のみ獨り正しくして、冬夏に在りて青青たり。命を天に受くるは、唯だ堯、舜のみ獨り正しくして、萬物の首に在り。幸ひに能く正しく生くるのみ以て厭生を正す。夫れ始めを保つ徴は、懼れざるの實なり。勇士一人、雄しく九軍に入る。將に名を求めて能く自ら要めんとする者にして、猶ほ是の若し、而るを況んや天地を官し、萬物を府し、直だ六骸に寓し、耳目を象とし、知の知る所を一にし、而して心未だ嘗て死せざる者をや。彼且に日を選びて登假せん。人は則ち是に従ふなり。彼且た何ぞ皆て物を以て事と為さんや」と。

孔子は、王駘は自分の師にしたいと思つてゐるほどの「聖人」であり、心を徳の和に遊ばせる人物である、とその素晴らしさを称賛している。聖人は『孟子』『荀子』は勿論『老子』においても最高の存在を指す言葉であるが、『莊子』においても「聖人無し(逍遙遊)」と、理

想の人物を示す言葉の一つである。また「死生亦た大なるも、而るに之と變するを得ず、天地覆燄すと雖も、亦た將に之と遺はせざらん」と。假りそめ無きに審らかにして物と遷らず、物の化を命として其の宗を守るなり」と、死生が王駘を動揺させることばなく、物の化を命として受けとめその宗即ち根本を守るといふこと、さらに「心を徳の和に遊ばせ」の「遊」が、先の葉公仲尼寓言において見たように、『莊子』において重要な身振りであることから、王駘が『莊子』的世界を生きる人物であることが分かる。孔子は王駘を称賛しながら『莊子』的世界について語る語り手として機能している。

j 至樂篇孔子憂色寓言

先ず語り手の語りがあつて、子貢と孔子の問答が一度交わされる構成である。

顔淵東のかた齊に之かんとし、孔子憂色有り。子貢席を下りて問ひて曰く、小子敢へて問ふ、回東のかた齊に之かんとして、夫子憂色有るは、何ぞや」と。孔子曰、善きかな汝の問へるや。昔者に管子に言有り、丘甚だ之を善しとし、曰く、楮小なる者は以て大を懷むべからず、綆短き者は以て深きに汲むべからず」と。夫れ是の若きは、以て命成る所有りて形適く所有りと為すなり、夫れ損益すべからず。吾れ回は齊侯と堯、舜、黃帝の道を言ひて、重ぬるに燧人神農の言を以てせんことを恐る。彼將に内に己に求めんとして得ざらん。得ざれば則ち惑ひ、人惑へば則ち死す。且つ女獨り聞かざるか。昔者海鳥魯の郊に止まり、魯侯御へて之を廟に觴し、九韶を奏して以て樂を為し、太牢を具へて以て膳を為

す。鳥乃ち眩視驚悲し、敢へて一鱗を食らはず、敢へて一杯を飲まず、三日にして死す。此れ己の養を以て鳥を養ふなり。鳥の養を以て鳥を養ふに非ざるなり。夫れ鳥の養を以て鳥を養ふ者は、宜しく之を深林に栖ませ、之を壇陸に遊ばせ、之を江湖に浮かべ、之に缺條を食わせ、行列に隨ひて止まり、委蛇して處らしむべし。彼唯だ人言を之れ聞くを惡み、奚ぞ夫の譏議を以て為さんや。咸池九韶の樂、之を洞庭の野に張れば、鳥は之を聞きて飛び、獸は之を聞きて走り、魚は之を聞きて下り入り、人卒は之を聞きて相ひ與に還りて之を觀る。魚は水に處れば生き、人は水に處れば死す。彼必ず相ひ與に異なり、其の好惡故より異なるなり。故に先聖は其の能を二にせず、其の事を同じくせず。名は實に止まり、義は適に設く、是れを之れ條達して福持すと謂ふと。

語り手の語りをそのままに「顔回が東に向かつて齊に遊説に行こうとして、孔子に憂いの様子があるのはどうしてですか」と子貢が問う。孔子は、顔淵は齊侯に紋切り型に「堯、舜、黃帝の道」を説き、加えて「燧人神農の言」を説くであろう。そうすると齊侯は自分はそれに当てはまらないと気づいて惑い、却つてそれを説いた顔淵を殺すことになるから心配しているのだと答える。言葉の遣り取りがそのまま命の遣り取りでもあった戦国においては當然の危惧たのかもしれない。しかし、孔子は、魯に捕らえられ人間のなやり方で養われて死んでしまった鳥を例えとし、鳥は鳥が生きられる場所に住まわせ食べるべきものを食べさせるのがよいとする。つまり人間の基準は決して鳥や獸魚のそれには妥当せず、もし無理矢理押しつけたなら鳥や獸が生きて

いくことはできない。これが人間の場合は、養われる齊侯ではなく却つて養う顔淵が死ぬことになる、と孔子は考へる。そこで「先聖はその能を二にせず、其の事を同じくせず。名は實に止まり、義は適に設く、是れを之れ條達して福持すと謂ふ」と、先の聖人は何もかもを一律同様にはしなかつたと言ふ。そして、各自がそれぞれの実質びたつと止まり、義が適當であるように立てられること、これを「條達而福持」と言ふのだと言ふ。さて、ここにおける孔子の語りは、齊物論篇の「民濕に寝ぬれば則ち腰疾して偏死するも、鰥然らんや。木處すれば則ち樞樞恂懼るも、猿猴然らんや。三者孰か正處を知らんや。民は芻豢を食へ、麋鹿は麋を食へ、蜘蛛は帶を甘しとし、鴟鴞は鼠を食む。四者孰か正味を知らんや。猿は獼狙以て雌と爲し、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」と同じ主旨である。『莊子』の万物斉同が、ただ全ての物が無条件に斉同であるというのではなく、それぞれがそれぞれに適した場所や食べ物があるという違いに立った上での斉同であることを、孔子の言葉は示している。孔子が『莊子』的世界を語る語り手として機能しているのは明かである。

k 達生篇呂梁丈夫寓言

語り手は、以下のようにかなり長広舌である。

孔子呂梁を觀る。縣水三十仞、流沫四十里、鼉鼉魚鱉の遊ぶ能はざる所なり。一丈夫の之に遊ぶを見、以て苦しみ有りて死を欲す

ると爲し、弟子をして流れに並びて之を泳はしむ。數百歩にして出で、被髮行歌して塘下に遊ぶ。

呂梁は、三十仞の高さの滝があり、四十里の流れが水飛沫をあげ、鼉鼉魚鱗も泳ぐことができない場所であり、そこを一人の丈夫が泳いでいるが、それがまるで何か苦しいことがあつて自殺しているかのよう
に孔子に思へ、弟子を助けに向かわせた。しかし丈夫は數百歩先で水から上がり、ざんばら髪で歌を歌い堤の下をぶらぶらしている。そこで、ようやく追いついた孔子と丈夫の間答が交わされる。

孔子従ひて焉に問ひて、曰はく、吾子を以て鬼と爲すも、子を察れば則ち人なり。請ひ問ふ、水を踏むに道有るか、と。曰はく、亡し、吾に道爲し。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爲さず。此れ吾の之を踏む所以なり、と。孔子曰はく、何をか故に始まり、性に長じ、命に成ると謂ふ、と。曰はく、吾陵に生まれ陵に安んずるは、故なり、水に長じて水に安んずるは、性なり、吾の然る所以を知らずして然るは、命なり、と。

激流の中を平気で泳ぐ丈夫に孔子がその方法の有るかを問う。丈夫は無いというが、「故に始まり、性に長じ、命に成る」と格言らしきことを言い、渦巻きとともに水に入り、湧き上がる水とともに出て、水の道に従つて自分勝手にしないと答える。孔子の二度目の問に対して、丈夫は、陵丘に生まれて陵丘に安んじるのが故であり、水の中を泳ぐことで成長しそこに安んじるのが性であり、自分がどうしてそうするか分からずにそうしていることが命だと答える。「安」の姿勢は

先に見た「安時」に通じ、やはり『莊子』において重要な身振りである。また、私を無くし道に従うのも『莊子』の立場である。従つて、ここでは丈夫が寓言の主旨即ち『莊子』的世界について語る語り手であるとともに、『莊子』的世界を生きる人物であり、孔子は丈夫に問いその答えを聞き聞き手として機能している。

さてここで指摘しておきたいことは、孔子のような師が『莊子』的世界に生きる丈夫を発見し出会いその言葉を聞くという物語が『莊子』の重要なモチーフの一つだということである。この事に関しても、稿を別にして論じたい。

1 寓言篇曾子再仕寓言

語り―弟子―仲尼によつて構成される。「曾子再び仕へて心再び化し、曰く、吾親に及びて仕ふるや、三釜にして心樂しむ。後仕ふるに、三千鍾にして泊ばず、吾心悲しむ、と。」と、曾子が二度の出仕について回顧したことが語り手によつて示され、このことの評価を巡つて弟子と孔子の間答が交わされる。

曾子再び仕へて心再び化し、曰く、吾親に及びて仕ふるや、三釜にして心樂しむ。後仕ふるに、三千鍾にして泊ばず、吾が心悲しむ、と。弟子仲尼に問ひて曰く、參の若き者は、其の罪に懸かる所無しと謂ふべきか、と。曰く、既に已に縣かけり。夫れ縣かる所無き者は、以て哀しみ有るべけんや、彼三釜三千鍾を視て、雀蚊虻の前に相過ぐるを觀るが如きなり、と。

曾子が二度仕えて親の不在によつて心が變化したことについて語つたことを聞き、弟子が曾參は縁高といった物に囚われる罪を犯して

ないと言えるところか、と問い、仲尼が答えるものである。孔子は、曾子はどつくに罪を犯しているよ。罪の無いものは悲しむことはないし、三釜三千鍾などは、雀鼠蛇が目の前を飛びすぎるべからいにしか思わず、心を動揺させられることもないと言つ。そもそも『莊子』における理想の心の在り方は、「哀樂入る能はざるなり（養生主）」「哀樂前に易施せず（人間世）」と、哀樂の感情によつて左右されないことであつた。天運篇において、莊子が次の言葉を引用している。「敬を以て孝するは易く、愛を以て孝するは難し。愛を以て孝するは易く、以て親を忘るるは難し。親を忘るるは易く、使親をして我を忘れしむるは難し」と。これは、敬から愛、そして親を忘れること、更に親に子が居ることを忘れさせること、というように孝行のレベルが述べられている。親を忘れ、親も子を忘れるという『莊子』的孝の立場からすれば、孝行すべき対象の親がいななことで悲しむ曾子を罪有るものとして批判するのは当然であろう。孔子はこのよつな『莊子』的孝の立場に立つ語り手なのであつた。

③ 評判問答Ⅱ登場人物あるいは語り手の語りが後置される

単純型と同様に「〇〇問〇〇曰」で寓言は始められるが、後半部分に孔子の対話相手あるいは寓言の語り手の孔子に対するコメントが記されるものを、評判型として分類した。これは、寓言構成の点から言えば、対話型とコメント型が混在したものであるが、孔子の焦点を当てる単純に問答が繰り返されるものである。

m 徳孝符篇哀駘で寓言

魯哀公―仲尼―哀公―仲尼―哀公―仲尼―語り―哀公と構成されるものである。

魯の哀公仲尼に問ひて曰く、衛に惡人有り、哀駘と曰ふ。丈夫之と處る者は、思ひて去る能はざるなり。婦人之を見て、父母に請ひて人の妻と為らん與りは、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ざるに、常に人に和すのみ。人に君たるの位にして以て人の死を濟ふ無く、祿を聚めて以て人の腹を望たす無し。又た惡を以て天下を駭かす。和して唱せず、知は四域より出でず、且つ而して雌雄前に合するは、是れ必ず人に異なる者有るなり。寡人召して之を觀るに、果して惡を以て天下を駭かす。寡人と處ること、月を以て數ふるに至らずして、寡人其の人と為りに意有るなり。期年に至らずして、寡人之を信ず。國に宰無く、寡人國を傳へんとす。悶然として而る後應じ、汜然として辭するが若し。寡人醜乎たり。卒に之に國を授く。幾何も無くして、寡人を去りて行き、寡人卹焉として亡ふもの有るが若く、與に是國を樂しむ無きが若きなり。是れ何人なるか、と。仲尼曰く、丘や嘗て楚に使ひし、適たま豚子の其の死母に食まんとする者を見る。少焉くして胸若として皆な之を棄てて走る。己を見ればのみ、類するを得ざればのみ。其の母を愛する所の者は、其の形を愛するに非ざるなり、其の形を使ふ者を愛するなり。戰ひて死する者は、其の人の葬や娶を以て資らず。別者の履は、之を愛するを為す無し、皆其の本無ければなり。天子の諸御と

為るは、爪を翳らず、耳を穿たず、妻を取るは、外に止めて、復た使ふを得ず。形全きすら猶ほ以て爾るを為すに足る、而るを況んや全徳の人をや。今哀駘它未だ言はずして信ぜらり、功無くして親生まれ、人をして己の國を授け、唯だ其の受けざるを恐れしむるなり。是れ必ず才全くして徳形はれざる者なり、と。哀公曰く、何をか才全しと謂ふ、と。仲尼曰く、死と生存と亡、窮と達貧と富、賢と不肖と毀と譽、飢と渴寒と暑、是れ事の變、命の行なり。日夜前に相代はりて、知も其の始めを規する能はざる者なり。故に以て和を滑すに足らず、靈府に入るべからず。之をして和豫し、通じて免びに失わざらしめ、日夜をして卻無く物と春を為さしむるは、是れ接して時を心に生ずる者なり。是れを之れ才全しと謂ふ、と。何をか徳形はれずと為すか、と。曰く、平なる者は、水停まるの盛んなるなり。其の以て法と為すべきは、内之を保ちて外蕩かざればなり。徳なる者は、成和の脩まれるなり。徳形はれざる者は、物離るる能はざるなり、と。哀公異日以て閔子に告げて曰く、始めや吾れ南面して天下に君たりて、民の紀を執りて其の死を憂ふるを以て、吾れ自ら以て至通と為せり。今吾れ至人の言を聞き、吾れに其の實無きを恐れ、輕けいに吾が身を用ひて其の國を亡ぶ。吾は孔丘と、君臣に非ざるなり、徳友のみ、と。

ます哀公が自ら、惡人(醜男)哀駘它がどのような人物かを紹介し、哀公のもとを去ってしまった経緯を示す。このような国譲り、権力委譲の物語は、逍遙遊篇の堯が許由に譲るものから、田子方篇の文王が

臧丈人に、讓王篇の舜が善卷・石戸之農・北人無擇に譲るものなど、『莊子』にしばしば見られるものである。しかし、譲られたものが無言で立ち去るのは、この哀駘它と臧丈人だけであり、これ以外は、譲られることに正当性がないことをしっかりと語っている。

さて、哀公の、結局哀駘它とはいかなる人物かという問に、孔子は「才全而徳不形」と評する。「才全」とは死生存亡、窮達貧富などの外的現象に心が乱されることなく、春のような心で全ての現象に接し、「時を心に生ずる者」即ち時の変化を自らの心から生み出す時がその心に具わった者、言い換えれば時に安んじる者をいう言葉であった。「徳不形」については、びたりと停止した水のように内に法を保って外は動かされることなく物事が成就し調和するようにでき、万物がそのもとを離れることができな、というようなことである。このような内面重視は、既に津人操舟寓言で示したように、『莊子』の基本的立場であると言える。

具体的表現を見てみると、「故に以て和を滑すに足らず、靈府に入るべからず」は庚桑楚篇の「以て成を滑すに足らず、靈臺に内るべからず」に類似している。靈府はここにしか見られないが靈臺は達生篇にも見られ、ともに人間の内面を指すものと考えられる。靈臺は『詩経』、『左伝』、『孟子』、『晏子春秋』、『管子』、『韓非子』、『呂氏春秋』に見られるが、これらは全て神靈を降ろす高台のように建造物を指すものであり、『莊子』のように人間の内面を意味するものではない。

以上のことから、政治権力の場から姿を消す哀駘它について語る孔子の言葉は、政治の表舞台とは無関係に『莊子』的に生きる人物に對

する称賛であり、孔子は語り手として機能していることが分かる。

さらに、この問答の後、n 寓言の語り手の言葉「哀公異日以て閔子に告げ」が挿入され、孔子の言葉を主人の言として聞き、孔子を徳友だという孔子を評価した哀公の言葉が示される。これは、n 寓言において『莊子』的世界を語る者を、同じ登場人物が称賛しているという点で非常に重要である。

n 山本篇孔子子桑雎寓言

孔子—子桑雎—孔子—語り—子桑雎と展開する構成で、孔子と子桑雎の問答があり、語りによって場面が転換し、最後に子桑雎の言葉で結ばれるものである。

孔子子桑雎に問ひて曰く、吾れ再び魯より逐はれ、樹を宋に伐られ、迹を衛に削られ、商、周に窮し、陳、蔡の間に圍まる。吾れ此の數患を犯し、親交益ます疏く、徒友益ます散るは、何ぞや、と。子桑雎曰く、子獨り假人の亡ぐるを聞かざるか。林回は千金の璧を棄て、赤子を負ひて趨る。或ひと曰く、其の布のためか。赤子の布は寡なし。其の累のためか。赤子の累は多し。千金の璧を棄て、赤子を負ひて趨るは、何ぞや、と。林回曰く、彼は利を以て合ひ、此れは天を以て屬けばなり、と。夫の利を以て合ふ者は、窮禍患害に迫られて相ひ棄つるなり。天を以て屬く者は、窮禍患害に迫られて相ひ收むるなり。夫の相ひ收むるの相ひ棄つると亦た遠し。且つ君子の交はりの淡きこと水の若く、小人の交はりの甘きこと醴の若し。君子は淡くし

て以て親しみ、小人は甘くして以て絶つ。彼は故無くして以て合ふ者は、則ち故無くして以て離る、と。孔子曰く、敬しめて命を聞けり、と。徐行翔伴して歸り、學を絶ち書を捐て、弟子前に抱する無く、其の愛益ます進むを加ふ。異日、桑雎又曰く、舜の將に死せんとするや、真に禹に浴して曰く、汝之を戒めよ。形は縁るに若くは莫く、情は率ふに若くは莫し。縁れば則ち離れず、率へば則ち勞せず。離れず勞せざれば、則ち文を求めて以て形を待たず、文を求めて以て形を待たざれば、固より物を待たず、と、と。

危難体験によつて弟子たちとの親しい交わりが失われたのは何故かを問う孔子に、子桑雎は、危難によつて断ち切られる利による交わりではなく、危難によつて却つて結びつく天の交わりがあることを言ひ、その君子の交わりは水のように淡いのだと説き聞かせる。ここでは、子桑雎が語り手であり、孔子はその聞き手の立場にある。これまで分析検討してきた問答、対話は全く、答え手である語り手の言葉で結ばれていたが、この寓言では、問答は一日問い手であり聞き手であった孔子の「敬しめて命を聞けり」という自戒と反省で結ばれる。この対話が孔子の言葉で結ばれることは、孔子の機能がただ聞くだけの聞き手に止まらないことを表している。また、寓言の語り手は、孔子の言葉に続けて、学を捨てて書を棄てて弟子に恭しく礼することもなく、愛が深まっていくという孔子の行動の変化を語ることで、孔子が考え・思想を転換し『莊子』的世界を生きるようになったことを示す。

そして更に、「異日、桑雎又曰く」という時間の経過と場面転換が

示され孔子桑雝の言葉で結ばれる。これは、孔子に向けて発せられた言葉であると設定されていると思われるが、孔子のより一層の変化を狙ったものである。

この寓言における孔子は、孔子桑雝の言葉を聞くことで反省し内面を変化させるものとして機能している。ところが、この孔子は、自ら孔子桑雝に問うものの、その答えによって反省し変化することまでを前もって戦略的に意図してはおらず、予期せぬままに反省変化させられたものであり、また『莊子』的世界を語ってもいない。このような単なる聞き手とも語り手とも分類できない孔子の機能を、非戦略的聞き手として分類したいと思う。孔子の機能が非戦略的聞き手であることは、実は孔子の内面変化に連なるものであることを示している。これは、寓言の構成が、登場人物の内面変化言い換えれば物語の内容意味と連動しているということであり、物語言説から物語内容への架橋とも言えよう。とするなら、『莊子』は、既に見たように、言葉が道を持ち表せないことを繰り返し主張するものの、言葉が人を動かす力を持っていることは認めていたと言っていることである。これは、『莊子』というテクストが、言葉の力によって人が反省し変化することを意図した言説戦略のテクストであることを示している。

2 対話的寓言

① 単純的寓言

Ⅰ 一場面構成

「○○謂○○曰」「○○曰」で問答が始まり、対話の間に寓言自体

の語り手の語りが入り挿入されるものである。以下の三例がこれに該当する。

○ 讓士篇の顔回不仕寓言

孔子顔回一語り一孔子によって構成される。

孔子顔回に謂ひて曰く、回よ、來たれ。家貧しくして居卑し、胡ぞ仕へざる。と。顔回對へて曰く、仕ふるを願はず。回に郭外の田五十畝有り、以て饘粥を給するに足り、郭内の田十畝は、以て絲麻を爲るに足る。琴を鼓するは以て自ら娛しむに足り、夫子に學ぶ所の道は以て自ら樂しむに足るなり。回は仕ふるを願はず。と。孔子愀然として容を變じて曰く、善きかな回の意や。丘之を聞く、足るを知る者は利を以て自ら累はさず、自得を審らかにする者は之を失ひて懼れず、行なひ内に修まる者は位無くして作じず。と。丘之を誦すること久しきも、今回に於ひて而る後ち之を見る、是れ丘の得なり。と。

孔子の「どうして仕官しないのか」という問いかけに、顔回は郭外郭内に所有する農地から生活するに十分な収穫があり、琴を弾いたり、孔子から学んだ道を楽しんでいるのだから、仕官は望まないと答える。これを聞いた孔子の様子を、語り手は「愀然として容を變じ」と表現する。そして孔子は、顔回は素晴らしいと称賛した上で、自ら長い間口すさんできた言葉を引用し、顔回がその「知足、自得、修於内」を実践するものであると言つ。顔回の生活に必要な収入があるのだから「自娛・自樂」を棄ててまで出仕することは望まないという発言から、顔回が『莊子』的世界を語る語り手であり孔子が聞き手であること

とが分かる。ところが語り手の「愀然として容を變じ」によって、聞き手であった孔子は「知足、自得、修内」といった『莊子』的世界を語る語り手へと転じる。孔子は、単なる語り手でも聞き手でもなく、顔回の言葉によって予期せず語るよう導かれる。つまり、孔子は、何ら戦略性を持つことなく聞き手から、予期せず語られる語り手へと機能転換しているのである。このような孔子の機能を、非戦略的語り手と呼びたいと思う。この重層化される孔子の機能は、同時に、仕官に関する自らの問いを反省し、「足るを知る者……」を實踐する者を顔回に見出して喜ぶ孔子の心の変化と運動している。『莊子』の対話は、単なる言葉の遣り取り、意味の交換ではなく、人間の内面を動かせる言葉の力を示すものであることが窺える。

ii 二場面構成

p 天運篇孔子老聃六經傳言

孔子と老聃の対話の一つであるが、物語は孔子―老子語り―孔子―老子と構成されている。

孔子老聃に謂ひて曰く、丘や詩・書・禮・樂・易・春秋六經を治め、自ら以て久しと為す。其の故を孰知せり。以て好むる者七十二君なり。先王の道を論じて周、召の迹を明かにし、一君すら鈎用する所無し。甚しきかな。人の説き難きや、道の明らかにし難きや、と。老子曰く、幸ひなるかな、子の治世の君に遇はざるや。夫の六經は、先王の陳迹なり。豈に其れ以て迹ふ所ならんや。今子の言ふ所は、猶ほ迹のときなり。夫の迹は、

履の出す所にして、迹豈に履まんや。夫れ白鴟の相ひ視るや、眸子連らさずして風化す。蟲は、雄上風に鳴き、雌下風に應じて風化す。類は自から雌雄を為す、故に風化す。性は易ふべからず、命は變ずべからず、時は止むべからず、道は獲ぐべからず。苟も道に得れば、自りて可ならざる無く、焉を失ふ者は、無自りて可なる無し、と。孔子出でざること三月、復た見へて曰く、丘之を得たり。烏鵲孺し、魚は沫を傳て、細要なる者は化し、弟有りて兄啼く。久しきかな、丘化と人と為らざること。化と人と為らざして、安くんぞ能く人を化せんや、と。老子曰く、可なり。丘之を得たり、と。

長い間六經を学び、先王の道、周・召の事跡を七十二名もの君主に説いたけれど、誰も採用せず、人を説得することと、道を明らかにすることは難しい、と言う孔子に、老聃は「六經は、先王の陳迹なり」とその学問を切つて棄てる。これは、輪扁の「君の讀む所の者は、古人の糟魄のみ」(天運)に共通する言葉であるが、このことを、白鴟、蟲の自然の交合を例に出し、六經を学ぶというような人為的で余計なことをせず、あるがまま即ち道によつて生きれば全てが可となると教誨する。ここでは老聃が『莊子』的立場に立つて語る語り手であり、孔子はその聞き手である。さて、この傳言は、傳言の語り手の「孔子出でざること三月、復た見へて曰く」という語りを挿入する。これによつて孔子は外出せず家の中で沈思すること三月。この三月という時間が経過し、孔子の「丘之を得たり……」の言葉によつて、孔子が反省し「化と一体とならずして、人を化すことなどできない」という

『莊子』的世界の生き方に覚醒し転向したことが示される。それに対し老子の、「よし、丘は理解した」という評価によって寓言は結ばれる。

この寓言における孔子は、まずは聞き手として機能するが、老子の答えを聞いた後、語り手の「孔子不出三月」によって、三ヶ月外出できないほどの衝撃を受けたことが示され、結果『莊子』的世界を語る語り手へと転向する。これは、孔子が単なる聞き手でも語り手でもなく、何の意図も戦略もないままに予期せず聞き手から語り手へ転じる非戦略的語り手であることを示している。顔回不仕寓言同様、孔子の機能の重層化はそのまま、孔子の自己反省、覚醒、転向という内面の変化に連動している。逆に言えば、孔子の変化転向を示すためには、このような機能とプロットを必要としたのである。

iii 二場面構成

q 大宗師篇坐忘寓言

顔回 仲尼 顔回 仲尼 語り 顔回 仲尼 顔回 仲尼 語り
顔回 仲尼 仲尼 語り 仲尼 顔回 仲尼と展開する構成である。

顔回曰く、回益せり、と。仲尼曰く、何の謂ひぞや、と。曰く、
回は仁義を忘れたり、と。曰く、可なるも、猶ほ未だし、と。他曰く、
復た見へて曰く、回益せり、と。曰く、何の謂ひぞや、と。曰く、
回禮樂を忘れたり、と。曰く、可なるも、猶ほ未だし、と。「他
曰く、復た見へて曰く、回益せり、と。曰く、何の謂ひぞや、と。

曰く、回坐忘せり、と。仲尼蹶然として曰く、何をか坐忘と謂ひ、
と。顔回曰く、肢體を墮ち、聰明を黜け、形を離れ知を去り、大
通に同ず、此れ坐忘と謂ふ、と。仲尼曰く、同すれば則ち好む無き
なり、化すれば則ち常なきなり。而果して其れ賢なるか。丘や請
ふ而の後に從はんことを、と。

この寓言は、孔子と顔回の単純な対話であるが、寓言の語り手による
二度の「他曰復見」によって時間の推移と三つの場面によって構成さ
れることが示される。そしてまた「仲尼蹶然」によって孔子のおそれ
つつむ様子が表される。時間経過と場面の転換が、内面の変化に連
動することは既に指摘したが、ここでも、顔回の理解の深まり、ステ
ージの上昇と連動するものとして構成され、また一方の孔子の内面も
また「蹶然」によって劇的に変化していることが明確に示されている。
この寓言では、『莊子』に特徴的な「忘れる」「この高まり深化が顔
回の体験として示されるが、孔子は常に師の立場から評価していた。
ところが、顔回の「坐忘」の発言によって、孔子はむしろ教えを請う
聞き手へと転換する。そして、顔回が坐忘について説明した後、孔子
は賢者である顔回到教えを請いたいと、心情を吐露するのである。こ
の寓言は、顔回がまず、「回は進歩しました」と発言することから始まる
のであるが、この発言そのものに、学ぶ顔回のある積極性と、徐々に
レベルアップする先への見通しが内包されていると読みとらねばなら
ない。つまり、常に「回は進歩しました」と切り出す対話で、こ
れ、寓言の主眼である坐忘について顔回が語るにすぎないに任じられ
ているのである。とするならば、語り手である顔回は自らが坐忘を語る

將に之に平らかならんとし、口は將に之に警まんとし、容は將に之に形さんとす、心は且之に成らんとす。是れ火を以て火を救ひ、水を以て水を救ふ、之を名づけて益多と曰ふ。始に順ひて窮まり無く、若は殆んど不信を以て厚言せば、必ず暴人の前に死せん。——以下略——

孔子は顔回の身の危険性を説く。しかし「然りと雖も、若必ず以てする有らん、嘗みに以て我に語け來たれ」と言つ。顔回は「端にして虚勉めて一ならば、則ち可なるか」と外には態度を正しくして内は虚しくし、努力して心を專一にすればよいでしょうか、と言つ。孔子は次のように言つ。

曰、惡ぞ、惡ぞ可ならん。夫れ陽を以て充てりと為さば、孔だ揚がりて、采色定まらず、常人の違はざる所なり。因りて人の感ずる所を案へ、以て其の心を容與するを求むるか。之を名づけて曰漸の徳成らずと曰ふ。而るを況んや大徳をや。將に執りて化せず、外合つも内警らざらんとす。其れ庸詎ぞ可ならんや、と。

そのように意気込んで、相手は変わりもしなければ、表面上は合わせても内面は何も思っていないのだから、やはりだめだよ、と言つ。顔回はまた次のように言つ。

然らば則ち我内直くして外曲にして、成れども上に比す。内直きとは、天と徒と為る。天と徒と為る者は、天子の己と皆な天の子とする所なるを知る。而して獨り己の言を以て而の人の之を善しとするを斬むるのみにして、而の人の之を善しとせざるを斬めんや。然るが若き者は、人之を童子と謂ひ、是れを之れ天と徒と為

ると謂ふ。外曲なりとは、人と之れ徒と為るなり。警疎曲拳は、人臣の禮なり。人皆之を為して、吾れ敢へて為さざらんや。人の為す所を為せば、人亦た焉を疵づくる無し、是れを之れ人と徒と為ると謂ふ。成れども上に比すとは、古と徒と為る。其の言教誦の實ありと雖も、古の有なり、吾が有に非すとするなり。然るが若き者は、直なりと雖も病あらず、是れを之れ古と徒と為ると謂ふ。是の若くんば則ち可なるか、と。

「天と徒と為る」内直、「人と徒と為る」外曲、「古と徒と為る」成れども上に比す(成功したとしても上古のやり方に倣っただけだとする態度)の三つのやり方を顔回は挙げるのであるが、孔子は次のように答える。

仲尼曰く、惡ぞ、惡ぞ可ならんや。大だ政多く、法あれども謀たらず、固なりと雖も亦た罪なし。然りと雖も、止だ是れのみ。夫れ胡ぞ以て化に及ぶべけんや。猶ほ心を師とする者なり。

と煩雜であり、なお自分の心を師とする自分勝手であつて駄目だとする。窮した顔回は「吾以て進む無し、敢へて其の方を問ふ」と言つ。ここからがこの寓言の主眼である心齋を巡る問答である。

仲尼曰く、齋せよ、吾將に若に語けんとす。有りて之を為すは、其れ易きか。之を易しとする者は、曝天宜しとせず、と。顔回曰く、回の家貧しきも、唯だ酒を飲まず、葷を茹せざる者數月なり。此の如くんば、則ち以て齋と為すべきか、と。曰く、是れ祭祀の齋にして、心の齋に非ざるなり、と。回曰く、敢へて心の齋を問ふ、と。仲尼曰く、若空を二にし、之を聽くに耳を以てする無く

して之を聴くに心を以てせよ、之を聴くに心を以てする無くして之を聴くに氣を以てせよ。聴くこと耳に止まり、心は符に止まる。氣なる者は、虚にして物を待つ者なり。唯だ道は虚に集まるのみ。虚は、心の齋なり、と。顔回曰く、回の未だ始めより使むるを得ざりしは、實に自ずから回なり。之を使むるを得るや、未だ始めより回有らざるなり。虚と謂ふべきか、と。

最後に孔子は次のように言う。

夫子曰く、盡くせり。吾れ若に語けん。若、能く其の樊に入り遊びて其の名に感ずる無く入れば則ち鳴き、入らざれば則ち止め、門無く毒無く、一宅にして已むを得ざるに寓すれば、則ち幾からん。迹を絶つは易く、地を行く無きは難し。人の使と爲りては以て偽り易きも、天の使と爲りては以て偽り難し。翼有るを以て飛ぶ者を聞くに、未だ翼無きを以て飛ぶ者を聞かざるなり。知有るを以て知る者を聞くに、未だ知無きを以て知る者を聞かざるなり。彼の鬪者を瞻るに、虚室に白を生じ、吉祥は止まるものに止まる。夫れ且つ止まらざる、是れを之れ坐馳と謂ふ。夫れ耳目の内に通ずるに徇ひて心知を外にすれば、鬼神將に來たり舍らんとす。而るを況んや人をや。是れ萬物の化なりて、禹、舜の紐とする所なり、伏羲凡蓬の行ひ終はる所なり、而るを況んや焉より散なる者をや、と。

この寓言は、問いかける孔子がまず聞き手の立場に立つが、常に顔回の発言を否定し、次第に関係は逆転し、答えられなくなった顔回が聞き、孔子が答えるようになる。この孔子の機能の転換は、孔子に教わ

ったことで衛の国の乱れを治めようとする語り手顔回が、「吾以て進む無し、敢へて其の方を問ふ」と言葉を継ぐことができなくなり、聞き手へ転じることによるものであるが、この結果「天と徒と爲る」など『莊子』的発言をしていた顔回は、更なる「心齋」への深みへと導かれることになる。このように孔子が聞き手から語り手へ、顔回が語り手から聞き手へと機能を転換させるという物語構成が、顔回に考えを転換させることに連動している。登場人物の機能と寓言の構成が、その登場人物の内面世界に連動していることをこの寓言も如実に示している。この寓言においては、孔子がまず口を開いて問いかけているのであるが、これは顔回を返答不能に追い込んで「心齋」を説き聞かせると言つ戦略的意図の下になされたものであると考えられる。つまり、後に自らが語ることを想定しての戦略的問いかけに他ならず、この寓言自体の戦略性を証明しているといえよう。孔子は、自らが語ることを見越して問いかけ語るとどう戦略的語り手としての機能を担い、うまく誘導されていく顔回は被誘導的聞き手の機能を担っていると言えよう。これは先の坐忘寓言と全く同じ構成で、孔子と顔回の立場即ち機能が入れ替わっただけなのである。

S 天運篇孔子老子采真寓言

語り—老聃—孔子—老聃—孔子—老聃—孔子—老聃—展開する寓言である。

五十一年道を理解できない孔子が沛に老聃を訪ねたということが語り手によって示され、老聃の発言から対話は始まる。

孔子行年五十有一にして道を聞かず、乃ち南のかた沛に之き老聃

に見ゆ。老聃曰く、子來たるか。吾子を聞くに、北方の賢者なり。子亦た道を得たるか。と。孔子曰く、未だ得ざるなり、と。老子曰く、子悪くにか之を求むる、と。曰く、吾れ之を度數に求め、五年にして未だ得ざるなり、と。老子曰く、子又悪くにか之を求むる、と。曰く、吾れ之を陰陽に求め、十有二年にして未だ得ず、と。老子曰く、然り。道をして獻すべからしめば、則ち之を其の君に獻せざる莫し。道をして進むべからしむれば、則ち人之を其の親に進めざる莫し。道をして以て人に告ぐべからしむれば、則ち人其の兄弟に告げざる莫し。道をして以て人に與ふべからしめば、則ち人其の子孫に與へざる莫し。然り而して可ならざる者は、佗無きなり。中に主無くして止まらず、外正無くして行かざればなり。中より出づる者は、外より受けずして、聖人は出でず。外より入る者は、中に主無くして、聖人は隠れず。名は公與奪なり、多く取るべからず。仁義は先王の遺慮なり。止だ以て一宿とすべくして久しく處るべからず。觀るれば而ち責め多し。古の至人は、道を仁に假り、宿を義に託し、以て逍遙の虚に遊び、苟簡の田に食らひ、不貸の圃に立つ。逍遙は無為なり。苟簡は養ひ易きなり。不貸は出だす無きなり。古は是れを采真の遊と謂ふ。富を以て是と為す者は、祿を讓る能はず。顯を以て是と為す者は、名を讓る能はず。權に親しむ者は、人に柄を與ふる能はず。之を操れば則ち慄へ、之を舍つれば則ち悲しむ。而して一として鑿みる所無く、以て其の休まざる所を闕ふ者は、是れ天の戮民なり。怨恩取與諫教生殺の八者は、正の器なり。唯だ大變に循ひて湮がる所無き者

のみ能く之を用ふると為す。故に曰く、正なる者は止なり。其の心以て然らずと為す者は、天門開かず、と。

まず發言内容についてみると、老聃が、仁義は先王の仮の宿であり長居するようなものではなく、「古の至人」が無為である逍遙に遊ぶなどといった「采真の遊」を説き、これが『莊子』的世界を示す言葉であるから、老聃が寓言の主題を語る語り手であることは明かである。この寓言の構成を見てみると、老聃の發言に始まって孔子の自己回顧と反省を引き出す簡単な問答が二度交わされ、最後に老聃の長い言葉で結ばれる。対話の構成によるこれまでの分析に基づけば、ここでは老聃が最後の自分の發言を目的として先ず口を開く戦略的語り手として機能していると考えられる。とすれば、一方の聞き手である孔子も単なる聞き手に止まらないはずである。たしかに、この問答においては孔子の心あるいは思想の転換が明示されることはないが、「未得」という孔子の言葉が二度引き出されることで、自己反省を通してその内面に向き合わせ、最後の老聃の語りを聞き入れることができる状態に導くものであると言えよう。これもやはり孔子を内面的変化へと誘う言説戦略が仕掛けられた寓言であると考えられる。このような孔子の機能を被誘導的聞き手と呼ぶ。

t 秋水篇子路孔子窮通寓言

語り—子路—孔子—語り—將甲者の順で展開する構成である。

孔子が匡に遊説に行き、宋人に圍まれた時、絃歌してやまなかつたという状況が語り手によって示された後、よく先生は楽しめますね、という子路の皮肉から対話が始められる。

孔子匡に遊び、宋人之を圍むこと數匝なれども、而も絃歌して憐めず。子路入りて見へて曰く、何ぞ夫子の娛しめるや、と。孔子曰く、來たれ、吾れ女に語けん。我窮を諱むこと久しきも、免かれざるは、命なり。通を求むること久しきも、得ざるは、時なり。堯・舜に當たりて天下に窮人無きは、知の得たるには非ざるなり。桀・紂に當たりて天下に通人無きは、知の失へるには非ざるなり。時勢適たま然り。夫の水行して蛟龍を避けざる者は、漁父の勇なり。陸行して兕虎を避けざる者は、獵夫の勇なり。白刃前に交わり、死を視ること生の若き者は、烈士の勇なり。窮の命有るを知り、通の時有るを知り、大難に臨みて懼れざる者は、聖人の勇なり。由處れ。吾が命に制せらるる有り、と。幾何も無くして、甲を將ふる者進みて、辭して曰く、以て陽虎と爲し、故に之を圍めり。今非なり、請ふ辭して退かんことを、と。

子路の言葉に孔子が答えて對話は結ばれる。この孔子の言葉には、窮を免れることができないのは命であり、通を得ることができないのは時であると語り、大難に遭遇して懼れないのが聖人の勇氣であり、私の命は、私の知らないところで定まっているのだ、といったものが見られる。この人間の能力ではどうすることもできない命について語る孔子の言葉は、葉公子高に語った「自ら其の心に事ふる者は、哀樂泰前に易施せず、其の奈何ともしべからざるを知りて之に安んずること命の若くするは、徳の至りなり」、申徒嘉の「奈何ともしべからざるを知りて之に安んずること命の若くするは、唯だ有徳者のみ之を能くす」(徳充符)に通じるものであり、『莊子』的世界を明らかにした

ものと解することができる。孔子がこの寓言の主題を語る語り手であることは間違いない。またこの寓言は、『論語』を意識したパロディであると思われ、また「窮通」、「命時」に関しても先秦のテクストとの関わりの中で論じられる必要がある。

さて、孔子の言葉が終わった後、「幾何も無くして、甲を將ふる者進みて、辭し」という語り手の語りがあつて、孔子を陽虎と間違えた云々という言葉によって、孔子の自分の力ではどうすることもできない命、窮を巡る発言の正当性が示される。意味的には蛇足のようにも思えるが、物語の構成とおもしろさからすれば重要な構成要素である。

u 山木篇大公任孔子陳蔡寓言

これは、語り大公任―孔子―大公任―孔子―大公任―孔子―語りで構成される、孔子危難遭遇寓言の一つである。

孔子陳・蔡の間に圍まれ、七日火食せず。大公任往きて之を弔ひて曰く、子幾んと死せんとするか、と。曰く、然り、と。子死を惡むか、と。曰く、然り、と。任曰く、予嘗みに不死の道を言はん。東海に鳥有り、其の名を意怠と曰ふ。其の鳥たるや、粉粉糝糝として、能無きに似たり。引援せられて飛び、迫脅せられて棲む。進むに敢へて前と爲らず、退くに敢へて後と爲らず。食らふに敢へて先に嘗めず、必ず其の緒を取る。是の故に其の行列斥けずして、外人卒に害するを得ず、是を以て患ひを免る。直木先づ伐られ、甘井先ず竭く。子は其れ意者に知を飾りて以て愚を驚かし、身を脩めて以て汗を明かにし、昭昭乎として日月を掲げて行くが如くし、故に免れざるなり。昔吾れ之を大成の人に聞ける

に曰く、自ら伐る者は功無く、功成る者は墮れ、名成る者は虧く、と。孰か能く功と名とを去りて眾人に還し與へんや、と。道流るるも明に居らず、得行はるるも名に處らず。純純常常として、乃ち狂に比す。迹を削り勢を捐て、功名を為さず。是の故に人に責むる無く、人も亦た責むる無し。至人は聞こへず、子は何を喜むや、と。孔子曰く、善きかな、と。其の交遊を辭し、其の弟子を去り、大澤に逃げ、裘褐を衣、杼粟を食へ、獸に入るも群を亂さず、鳥に入るも行を亂さず。鳥獸すら惡まず、而るを況んや人をや。

陳蔡危難體驗であることが語り手によって示される。對話は大公任の問から始まるが、次第に孔子が答える側から問へ転じ、大公任が問う側から答へ語る側へ転じる。そして、孔子の「善哉」で對話は終結し、最後に寓言の語り手の語りによって、大公任が、孔子が人との交遊を断ち弟子のもとを去り、自然の中で質素な生活をし、鳥獸と共に生きるという、『莊子』的世界に生きるよう誘導転回させたことが示される。このことから、大公任が、自らが「至人は聞こへず」と『莊子』的世界を生きる至人について説き、孔子を教誨教導しようとする戦略を持った戦略的語り手であることが分かる。一方の孔子は、大公任によつて教誨され導かれる被誘導的聞き手として機能している。さらに、登場人物の對話から寓言自体の語り手の語りへとという叙述の転換が、孔子の思想的転換と運動するという物語技法も見出せる。

Ⅴ 山本篇仲尼顏回陳蔡寓言

『莊子』に数例見られる陳蔡寓言の一つであり、語り手仲尼・顏回

―仲尼・顏回―仲尼・顏回―仲尼・顏回―仲尼と展開する。物語は、語り手の次の長い語りによって始まる。

孔子、陳・蔡之間に窮し、七日火食せず、左は橋木に據り、右は橋枝を撃ちて、森氏の風を歌ひ、其の具有るも其の數無く、其の聲あるも宮角無く、木聲と人聲と、犁然として人の心に當たる有り。顏回は端拱し目を還らして之を窺ふ。仲尼其の己を廣くして大に造り、己を愛して哀しみに造らんことを恐るるなり。

陳・蔡之間に窮し、七日も火の通つた食べ物を口にしていない状況と、そこでもその様な苦しみを意に介さずに歌を歌う孔子の態度、それに対してそつと孔子の様子を窺う顏回の様子が描写され、それを見た孔子の顔回を心配する内面が示される。

問答は孔子の言葉によって始められる。

曰く、回よ、天損受くる無きは易く、人益を受くる無きは難し。始めにして卒りに非ざる無きなり。人と天と一なり。夫れ今の歌ふ者は其れ誰か、と。回曰く、敢へて天損を受くる無きは易しを問ふ、と。仲尼曰く、飢渴寒暑、窮極して行かざるは、天地の行なり、運物の泄なり。言ふところは之と偕に逝くの謂ひ、となり。人臣と為る者は、敢へて之を去らず。臣の道を執ること猶ほ是の若し、而るを況んや以て天に待つ所においてをや、と。何をか人益を受くる無きは難しと謂ふ、と。仲尼曰く、始めて用ひられて四達し、爵祿並び至りて窮まらざるは、物の利する所にして、乃ち己に非ざるなり。吾が命は其れ外に在る者なり。君子は盜を為さず、賢人は竊を為さず。吾れ之を取るが若くなるは、何ぞや。

故に曰く、鳥鵲より知なるは莫し、と。目の處々に宜しからざる所は、視るに給らず。其の實を落とすと雖も、之を棄てて走る。其れ人を畏るるも、而も諸を人間に襲るるは、社稷焉に存するのみ、と。何をか始めにして卒りに非ざる無しと謂ふ、と。仲尼曰く、其の萬物を化して、其の之を禪へる者を知らず。焉くんぞ其の終はる所を知らんや。焉くんぞ其の始まる所を知らんや。正しくして之を待つのみ。何をか人と天と一なりと謂ふ、と。仲尼曰く、人有るは天なり、天有るも亦た天なり。人の天を有する能はざるは性なり。聖人晏然として逝を體して終はる、と。

この寓言において顔回の發言は全て孔子の發言を受けての問である。人と天は一つであるとか、正しくして之を待つとか、「人有るは天なり、天有るも亦た天なり」といったこの寓言の主旨は孔子によって語られており、孔子が語り手として機能していることは明かである。また、この問答は、孔子の顔回に対する問いかけから始まるが、顔回が口を開いたときには既に顔回が聞き手で孔子が答える語り手になっている。つまり、この場合の孔子は、顔回の問いを誘発するために語りかける戦略的語り手として機能している。すでに論じたように、戦略的語り手という機能は、対話の相手の内面が変化するように誘導するものである。顔回は淡々と問うだけで、寓言は顔回の内面の変化を何も言わないが、孔子の發言の狙いが、顔回の内面の変化を求めたものであったことは、孔子が問を發する以前の語り手の長い語りによって示されていた。顔回の一瞥によって仲尼は、孔子に囚われている顔回の心を見抜き、それから顔回を解放するためにこの対話は仕組まれた

のである。

W 田子方篇溫伯雪子寓言

この寓言は、語り―溫伯雪子―語り―溫伯雪子―語り―其僕―溫伯雪子―語り―子路―仲尼と展開する構成である。

溫伯雪子が齊への行き帰りに魯に宿泊し、魯人と面会する物語が語り手によって示され、孔子が待望していた溫伯雪子と対面しながらも一言も発しなかつたことで、子路と孔子が問答するものである。

溫伯雪子齊に適かんとして、魯に舍る。魯人の之に見へんと謂ふ者有り。溫伯雪子曰く、不可なり。吾聞く、中國の君子は、禮義に明かにして人心を知るに陋く、吾見ゆるを欲せざるなり。齊に至り、反りて魯に舍り、是の人や又た見へんことを請ふ。溫伯雪子曰く、往に我に見へんことを斲め、今や又た我に見へんことを斲む。是れ必ず以て我を振かす有るなり、と。出でて客を見入りて歎す。明日客を見、又た入りて歎す。其の僕曰く、之の客を見る毎に、必ず入りて歎るは、何ぞや、と。曰く、吾固より子に告げたり、中國の民、禮義に明かにして人心を知るに陋し、と。昔の我に見へし者は、進退一ひは規を成し、一ひは矩を成し、從容として一ひは龍の若く、一ひは虎の若く、其の我を諫むるや子に似、其の我を道くや父に似、是を以て歎するなり、と。仲尼之に見ゆるも言はず。子路曰く、吾子溫伯雪子に見へんと欲するや久し、之に見ゆるも言はざるは、何ぞや、と。仲尼曰く、夫の人の若き者は、目撃して道存す。亦た以て聲を容るべからず、と。この溫伯雪子が面会した魯人は、やはり想像通りの中國の君子で礼義

一点張りの人間であり、温伯雪子を我が子であるかのように諫言し、実の父親であるかのように導く、人心を解さない人物であった。このような温伯雪子に久しく会いたいと願っていた孔子だが、会つても一言も話さない。これを不思議に思う子路がその理由を問う。孔子は、あの人は一目見ただけで道を備えていることが分かった。言葉などは必要なかったのだ、と答える。道存である温伯雪子が『莊子』的世界を生きる人物であることは明かであり、孔子の発言はそれを称賛するものである。このように、温伯雪子を『莊子』的世界に生きる人物であると見抜きなわかつ「目撃して道存す」という短い言葉で的確に表現する孔子が語り手として、弟子の子路が聞き手として機能しているのである。

X 徐無鬼篇楚王仲尼喙三尺寓言

語り―楚王―仲尼と展開する構成である。語り手により、仲尼が楚に行き、楚王が酒宴を開き、そこに孫叔敖、市南宜僚が同席する状況が示される。そこで楚王が孔子に適当な発言を求め、孔子が答えるものである。

仲尼楚に之き、楚王之を饒、孫叔敖爵を執りて立ち、市南宜僚酒を受けて祭る。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。未だ之を嘗て言はざるも、此に於ひてか之を言はん。市南宜僚丸を弄びて兩家の難解け、孫叔敖甘寢し羽を秉りて郢人兵を投ぜり。丘願はくは喙の三尺を有せん。彼をこれ不道の道と謂ひ、此れを之れ不言の辯と謂ふ、故に徳は道の一とする所に總べられて、言は知の知らざる所に休むは、至れ

り。道の一とする所は、徳も同じきこと能はざるなり。知の知る能はざる所は、辯も擧ぐる能はざるなり。名につくること儒・墨の若きは而ち凶なり。故に海は東流を辭せず、大の至りなり。聖人は天地を并せ包み、澤天下に及びて、其の誰氏なるかを知らず。是の故に生きて爵無く、死して諡無く、實は聚まらず、名は立たず、此れを之れ大人と謂ふ。狗は善く吠ゆるを以て良と為さず、人は善く言ふを以て賢と為さず、而るを沉んや大と為すをや。夫れ大を為すは以て大と為すに足らず、而るを沉んや徳と為すをや。夫れ大ひに備はるは、天地に若くは莫し。然れども奚をか求めて、大ひに備はらんや。大ひに備はるを知る者は、求むる無く、失ふ無く、棄つる無く、物を以て己を易へざるなり。己に反りて窮らず、古に循ひて摩せざるは、大人の誠なり、と。

楚王に促された孔子の、「不言の言」「不道の道」といった語や、儒墨批判などが見られ、最後に「求むる無く、失ふ無く、棄つる無く、物を以て己を易へざるなり」が大備を知る者であり、「己に反りて窮らず、古に循ひて摩せざる」という、自らを顧みて窮まるることなく古の在り方に順つて軋轢がないのが大人の誠であると言つ。この言葉は、『莊子』の立場からの発言に他なるまい。孔子が寓言の主題即ち『莊子』的世界を語る語り手の機能を担っている。

Y 則陽篇陸沈寓言

市南宜僚についての子路と仲尼の対話で、語り―子路―仲尼―語り―孔子―語りと展開する構成である。

―孔子―「孔子楚に之く、蟻丘の漿に舍る。其の鄰に夫妻臣妾の極に登

る者有り」と寓言の語りによって状況が設定され、子路と孔子が対話する。

孔子楚に之く、蟻丘の弊に舍る。其の鄰に夫妻臣妾の極に登る者有り。子路曰く、是の穰穰たるは何爲る者ぞや」と。仲尼曰く、是れ聖人の僕なり。是れ自ら民に埋まれ、自ら畔に蔽るるなり。其の聲は銷ゆるも、其の志は窮まる無く、其の口は言ふと雖も、其の心は未だ嘗て言はず。方且に世と違ひて心之と俱にするを肩よしとせず。是れ陸沈する者なり、是れ其れ市南宜僚か」と。子路往きて之を召さんことを請ふ。孔子曰く、已めよ。彼丘の己に著かなるを知り、丘の楚に適くを知り、丘を以て必ず楚王をして己を召さんしむと為さん。彼は且に丘を以て佞人と為さんとするなり。夫れ然るが若き者は、其の佞人におけるや其の言を聞くを羞じ、而るを況んや親から其の身を見るをや。而何を以て存ずると為すか」と。子路往きて之を視るに、其の室虚しかりき。

孔子の「自ら民に埋もれ、自ら畔に蔽るるなり。其の聲は銷ゆるも、其の志は窮まる無く、其の口は言ふと雖も、其の心は未だ嘗て言はず。方且に世と違ひて心之と俱にするを肩よしとせず。是れ陸沈する者なり」といつ市南宜僚に対する評はまさに『莊子』的世界の住人について語るものである。「其の聲は銷ゆるも、其の志は窮まる無く、其の口は言ふと雖も、其の心は未だ嘗て言はず。」は、寓言篇が「言ひて言無きは、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」と規定する寓言に他ならず、『莊子』的言説を語ったものである。後半の語りは、そのような市南宜僚は私仲尼を佞人

だして話をするのも恥ずかしいことだと考えるだろうと言つ。市南宜僚即ち『莊子』的世界の住人から見ても孔子批判を自ら分析している。この言葉も勿論孔子が『莊子』的世界の理解者であり、それを評価するものであることを示している。そして、最後の寓言の語り手の「子路往きて之を視るに、其の室虚しかりき」という語りは、孔子の言葉が正しいことを証明するものである。

この寓言は、赤塚氏が「『論語』荷篠丈人をめぐる子路・孔子の問答と相似た趣向がある。孔子の遊歴に托する伝説の一つか」「『莊子研究雜記』」と指摘されるように、「『論語』微子篇の丈人物語との関係をインターテクスチュアリティの点から考えられなければならないまい。」と指摘し、津田左右吉氏も「長沮桀溺や篠を荷なつたもの話、また憲問篇の石門の晨門の話、篠を荷なつたもの話も、道家の書からとられたもの、またはそれに本づいて作られたものであらう」と『論語と孔子の思想』岩波書店一九四六年）と推測している。

2 外物篇仲尼老萊子寓言

語り―老萊子之弟子―老萊子―語り―老萊子―語り―仲尼―老萊子と展開する。

老萊子の弟子が仲尼を見かけ、誰か分からぬままにその容貌を老萊子に告げたところ、老萊子は、それは孔丘だ、呼んでこそせぬ、と言つて、孔子が老萊子のところへ出向いたことで、老萊子と孔子の問答が交わされる。

老萊子の弟子出でて薪とり、仲尼に遇ひ、反りて以て告げ、曰く、彼に人有り、脩上にして趨下、未僂にして後見、視ること四海を

管むが若く、其の誰氏の子なるかを知らず、と。老萊子曰く、是れ丘なり。召して來たらしめよ、と。仲尼至る。曰く、丘や、汝の躬矜と汝の容知とを去れば、斯ち君子と為らん、と。仲尼揖して退き、蹙然として容を改めて問ひて曰く、業進むを得べきかと。老萊子曰く、夫れ一世の傷を忍びずして萬世の患ひを驚(あなど)る。抑そも固より寔なるか。亡そも其の略及ばざるか。患むに歡を以て驚と為すは、終身の醜なり。中民の行も焉より進めり。相ひ引くに名を以てし、相ひ結ぶに隱を以てす。其の堯を譽めて桀を非らんよりは、兩つながら忘れて其の譽むる所を閉ざすに如かず。反すれば傷に非ざる無きなり、動けば邪に非ざる無きなり。聖人躊躇して以て事を興(こ)し、以て毎に功を成す。奈何ぞ、其の焉を載せて矜に終わらんや、と。

この寓言においては、老萊子の弟子は見かけた人物が誰か分からなかったのだが、語り手はすでに老萊子の弟子が「仲尼に遇ひ」と記していることから、語り手の情報量が老萊子の弟子より優っていることが示され、語り手が寓言に入り込んで自己主張すると共に、寓言の虚構性物語性を高めている。老萊子の弟子の発言は、後に孔子だと知るその人物の風貌の描写と四海即ち天下を経営しようとするかのようにであると批判するものであり、孔子に先だつて口を開く老萊子は、お前の傲つた態度と知つたかぶりを捨ててしまえ、そうすれば君子となるだろう、と言葉を突付ける。ここで、寓言の語り手は「仲尼揖して退き、蹙然として容を改め」と孔子は一礼して退き恐れ入りながら様子を改めたたと描写し、当の孔子は何も自己を主張することなく、ただ業

を進めることができずか、とお伺いを立てただけである。そして、老萊子がそれに答えることで寓言は結ばれる。老萊子の発言には大宗師篇の「其の堯を譽め桀を非らんよりは、兩つながら忘れて其の道に化すに如かず」に類似した言葉があり、聖人にも言及していることから、老萊子が『莊子』的世界の語り手であることは明白である。

さて、この寓言では、老萊子がまず孔子に対して発言するのであるが、これは老萊子が孔子の問いを誘発し自らの語りを導くための戦略であり、以上に見てきた戦略的語り手の機能を備えている。戦略的語りという物語技法と思想あるいは内面・心の転換が連動していることに鑑みれば、孔子は単なる聞き手として機能しているのではなく、思想的転換が行なわれるであろう被誘導的聞き手として登場させられていると考えざるべきである。老萊子の教誨によって孔子の思想的反省と転向を狙った寓言だと考えられる。

3 まとめ

以上分析してきたことから、孔子には以下の七つの機能が認められる。まずは、明確に『莊子』の世界を語る単純な語り手、あるいはそれを聞く単純な聞き手として機能するものである。語り手として機能する寓言は十四例あり、その問答対話の相手は「顔回、顔淵二例、子路三例、冉求、堂季、子貢、弟子、魯哀公、楚王、葉公子高」である。聞き手として機能するものは二例有り、この場合の語り手は老聃が二例、呂梁の一丈夫が一例である。次に、孔子が先に問い語りかけ、最後に自ら『莊子』的世界について語って問答対話が結ばれる場合、こ

の孔子は戦略的語り手の機能を担っていた。この問答対話の相手は、顔回が二例のみである。次は、対話相手の言葉から始まり、孔子は聞き手の立場にありながら、最後には『莊子』的世界の理解者へと転向するもので、『莊子』的世界を語る場合は被誘導的語り手、語らない場合は被誘導的聞き手として機能している。これは四例あり、孔子は、問答対話の相手が、顔回の場合は被誘導的語り手、老聃、大公任、老萊子の場合はそれぞれ被誘導的聞き手として機能し、対話相手が戦略的語り手の機能を担っていることが分かった。次に、何ら戦略性を持つことなく聞く聞き手から、予期せず『莊子』的世界を語る語り手へと転換する場合は非戦略的語り手に分類した。これは二例見られ、対話の相手は、顔回、老聃それぞれ一例であった。それから、孔子自ら反省し変化することまでを戦略的に意図することのないままに予期せず反省変化させられ、また『莊子』的世界を語ることもなく、だからといって単なる聞き手でも語り手でもないものを非戦略的聞き手として機能するものと分類した。子桑雎との対話における孔子がそれである。

寓言の類型について言えば、単純な語り手と聞き手は表裏の関係にありそのような問答対話を単純問答型とし、対話問答する一方が戦略的語り手の場合もう一方が被誘導的聞き手として対応することからこの問答対話を戦略的問答型とし、更に、非戦略的語り手と非戦略的聞き手は『莊子』的世界を語るか語らないかの違いであり、問答対話構成は基本的に同じであるので、これは非戦略的問答型と分類できよう。整理すると以下のようになる。

単純問答型Ⅱ話し問いかける人物と答え語る人物の役割が明確に区別された問答対話形式。

A—B—A—B

(AⅡ聞き手、BⅡ最後に答え、寓言の主題を語る語り手)

戦略的問答型ⅡAが先に問い話しかけて、Bの変化転向を誘う仕組み

また問答対話形式。

A—B—A—B

(AⅡ寓言の主張を語る戦略的語り手、BⅡ被誘導的語り手あるいは聞き手)

るいは聞き手)

非戦略的問答ⅡAが先に話しかけ、予期せず反省転向し、『莊子』的世界を語る場合と語らない場合の問答対話形式。

世界を語る場合と語らない場合の問答対話形式。

A—B—A

(AⅡ反省転向して『莊子』的世界を語る非戦略的語り手、語らない非戦略的聞き手、BⅡ『莊子』的世界を語る語り手)

らない非戦略的聞き手、BⅡ『莊子』的世界を語る語り手)

孔子の機能から寓言の数をまとめると以下のようになる。⑥

単純問答型 十七寓言(語り手Ⅱ十四例、聞き手Ⅱ三例)

戦略的問答型 六寓言(戦略的語り手Ⅱ二例、被誘導的語り手Ⅱ二例、被誘導的聞き手Ⅱ三例)

非戦略的問答 三寓言(非戦略的語り手Ⅱ二例、非戦略的聞き手Ⅱ一例)

手Ⅱ一例)

手Ⅱ一例)

4 考察

以上孔子が登場する一対一対話の寓言を分析してきた。これらに如何なる共通点が見出せるのか考察したい。

まず孔子が単純な語り手である寓言に関して見てみたい。この場合聞き手としては、顔淵二例、子路三例、顔回、冉求、子貢、弟子が各一例というように孔子の弟子たちと、魯哀公、楚王、葉公子高各一例といった為政者たちのグループに分けることができる。このことから徳充符篇の兀者干駘を巡る対話の相手である常季は、現在伝わる先秦のテキストには存在しないものの、彼は孔子の弟子に類する存在だと言うことができよう。

次に、顔回は孔子の弟子であるが、孔子が単純な語り手として機能していない寓言が四例有る。人間世篇の心齋寓言、山木篇の仲尼顔回陳蔡寓言、諺王篇の顔回不仕寓言では、まず孔子が顔回に問いかけ、顔回の言葉を引き出し、最終的には孔子が語る構成になっている。心齋寓言、仲尼顔回陳蔡寓言では、孔子は顔回を導きつつ語ることを意図して問いかける戦略的語り手であり、この孔子の語り手としての戦略性に連動して顔回の内面の変化が示されるのである。顔回不仕寓言では、問いかける孔子が、顔回の言葉に啓発されて顔淵を称賛し『莊子』的世界を説く非戦略的語り手として機能する。また、大宗師篇の坐忘を巡る対話は、顔回の言葉から始まり、これを契機に孔子が問い評価し、時を隔てて再び二度同じことが繰り返され、最終的に孔子が顔回に啓発され『莊子』的世界を語り顔回を賞賛する言葉で終わるもので、ここには、先の三つの寓言には見られない時間の経過が取り入れられ、それがそのまま顔淵の修行の進歩、ステージのレベルアップ

とパラレルになっており、最終的には孔子の転向にまで繋がっていくのであるが、これは寧ろ戦略的語り手である顔回によって孔子が導かれる被誘導的語り手として機能する寓言である。登場人物が孔子と弟子のみの寓言においては、基本的には孔子は単純な語り手としての機能を背負っていた。しかし、このように感慨との問答対話においてのみ、孔子が戦略的語り手、非戦略的語り手、被誘導的語り手と機能が見られ、孔子あるいは顔回といった登場人物の内面の変化が連動する問答対話が交わされている。これは一体何を意味するのであろうか。郭沫若は『十批判書』において「我懷疑他本是顔氏之儒、書中徵引顔回与孔子対話很多、而且差不多都是很關緊要的話」と、白川靜氏は、『孔子伝』において「莊周は儒学に精しかつたとされるが、その学はあるいは顔氏の儒から出ているかも知れない」（二五四頁）と、

莊子と儒学、特に顔淵との共通性を指摘した。これに対し、衣笠勝美氏は、「現象面に於ける相関は見られるものの、思想的な関連は希薄であり、直接的なる道統関係にはなかつたのではないかと思われる」（「孔子・顔回と莊子」―その思想に於ける共通性と影響について―）『沼尻博士退休記念中國學論集』汲古書院 一九九〇年）と疑義を提出しておられる。用語など表現といった現象面は似ているが、楽しむととする道など思想内容が異なることを指摘するのである。しかし、以上見てきたように、物語構成、機能、内面の変化と言った、表現と内面双方において、顔回が特別な存在であることを指し示している。顔回は孔子とその弟子の中で特別に『莊子』に近い親和的な存在だったのであろう。

次に、孔子が語り手である場合の発言内容であるが、「天二に入る」「忘己、入天」「至言は言を去り、至為は為を去る」「心齋」のように、常に必ず『莊子』の世界を語る立場にあり、それを肯定し称賛するものである。従って、言及され話題とされる人物に関して、哀駘它から兀者王駘、孫叔敖、市南宜僚、津人、孟孫才、子桑戶、孟子反、子琴張、温伯雪子、顔淵に至るまで、『莊子』的世界に生きる者として評価賞賛されるのである。つまり、『莊子』において、孔子の語り手には、『莊子』的世界とその住人を評価賞賛する機能が担わされていたのである。このことを、孔子寓言に一般化することが可能だとすれば、コメント型のところで分析した漢陰丈人に対するコメントも間違いないと評価したものであると言つことができよう。

一方、孔子が単純な聞き手である場合、語り手としては、忘己寓言、至道寓言の老聃、呂梁丈夫寓言における呂梁一丈夫であるが、彼ら自身が『莊子』的世界を生き、『莊子』的世界を語る人物であった。また、孔子がまず聞き手として機能を開始する孔子子桑雎寓言、孔子老聃六経寓言の二例は、先の顔回不仕寓言と同様非戦略的問答型に分類される寓言である。子桑雎寓言においては、子桑雎の言葉を聞いて予期せず自ら反省しその教えを敬んで聞くという非戦略的聞き手、孔子老聃六経寓言においては、老聃の言葉を聞き衝撃を受け三ヶ月外出もできなかつたが、その時間的推移を導入することで、孔子がその間に反省し考えを改訂し改めて『莊子』的世界について語るといふ非戦略的語り手の機能を担うものである。

この他、大公任孔子陳蔡寓言、孔子老子采真寓言、仲尼老萊子寓言

においては、まず言葉を発するのは孔子ではなく老聃、大公任、老萊子であるが、最終的に語るのも彼らであり、彼らが戦略的語り手として機能している。その戦略性が最も明瞭に表されているのが大公任孔子陳蔡寓言であるが、ここでは、大公任の言葉に対して孔子は「善哉」といって、その行動を改めるのである。つまり、孔子は大公任に誘導され啓発される被誘導的聞き手として機能している。孔子老子采真寓言、仲尼老萊子寓言においては、孔子の言葉が最後に示されてはいないが、これらの寓言が、孔子の思想的・心理的変化転向を意図する戦略的問答であることに相違なく、孔子が被誘導的聞き手として機能していると言つことができる。

このように、孔子が聞き手である寓言における語り手は、老聃四例、呂梁一丈夫、子桑雎、大公任、老萊子であり、『莊子』の世界を語りながら皆『莊子』的世界に生きるものたちであり、孔子の弟子、諸侯はこれには含まれていない。

八つの寓言の内五例がその心理、思想の変化転向を表していることから、聞き手としての孔子の重要な機能は、『莊子』的世界に生きる者の言葉を聞くことで自ら反省し思想的・心理的に転向を演じることにある。ここであつたと云わなければならない。そのために孔子は召還されたのである。そしてもう一つ大切なことは、呂梁の一丈人との対話があるように、政治を離れた民間において『莊子』的世界を生きる民を発見しその声を聞くことができるということである。このことの重要性は他の先秦のテクストと比較しながら論じられる必要があるだろう。ところで、聞き手である孔子は、思想的には如何なる世界を背負わ

されているのであろうか。孔子が単純な聞き手である三つの寓言における孔子の問の内容は、所謂辯者は聖人なのか、至道とは何か、泳ぐ方法はあるのか、と問うもので、孔子がいかなる思想的立場に立つ者が明確ではない。

孔子老聃六経書言では「丘詩・書・禮・樂・易・春秋六經を治め、自ら以て久しと為す」と、孔子が六經を学ぶ者であることが明言され、これは間違いなく儒家の立場に立つかのようであるが、果たしてそうであろうか。『荀子』勸學篇に「學は惡くにか始まり、惡くにか終る。曰く、其の數は則ち經を誦するに始まり、禮を讀むに終る」とあり、やはり「禮の敬文や、樂の中和や、詩・書の博きや、春秋の微なるや、天地の間在る者畢せり」と言われる五經を学ぶことを「學」であるとする。しかし、一方で、「學は其の人に近づくとより便なるは莫し。禮・樂は法りて説かず、詩・書は故にして切ならず、春秋は約にして速かならず」とも言い、その人物だと思える人について学ぶのが一番で、經書を学ぶことの欠点にさえ言及している。儒家だから五經を学ぶ、五經を学ぶから儒家だと単純には言えないことがこれで分かる。従って、この寓言における孔子の六經を長い間学んで熟知したという発言は、『荀子』も恐らく批判の対象とする学の在り方であったと言えよう。つまり、この寓言における孔子は儒家を代表するものではなく、ただ經書をのみ学ぶという「學」の立場に立つ者を『莊子』的の世界へと導き転回させる転回物語を作り上げるために孔子を召還したのである。他の寓言においては、「死を惡む」「五十二年道が理解できない」「親しい者や友が去っていった」「業が進むか」といっしょに

明確に『莊子』的世界を解さざるもの、あるいは未だ『莊子』的世界に入らざるものとして造形されている。だからこそ、聞き手である孔子は、『莊子』的言説を聞くことで、反省し転回し『莊子』的世界へ入ることが可能となるのである。このように孔子が反省し『莊子』的世界を生きるものへと作り替えられることが、テクストの内部において言説を通して行われることに、『莊子』テクストの言説戦略を見出すことができる。『莊子』というテクストは、対話によって登場人物の思想的心理的変化と転回へ導き、『莊子』的世界へ取り込む、言葉の力を信じる言説戦略のテクストである。

以上の一対一対話の考察から、いくつかの規則が抽出できる。まず一つ目は、孔子が語り手(戦略的語り手を含む)であるとき、聞き手は全て顔淵などの弟子あるいは魯の哀公などの為政者であり、孔子の語りは全て『莊子』の世界を語ったものである。二つ目は、孔子が戦略的語り手、非戦略的語り手、被誘導的語り手であるとき、その対話の相手は弟子の場合通常に顔回であり、顔回あるいは孔子の思想的心理的変化が示される。三つ目は、孔子が聞き手であるとき、語り手は、老聃、老萊子、大公任、子桑雎、吕梁一丈夫であり、孔子の弟子も為政者ではなく、彼らは全て『莊子』的世界に生き、『莊子』的世界を語っている。孔子は決して儒家的発言をすることはなく、彼らに教導され反省し『莊子』的世界に転回させられるものとして機能している。四つ目は、聞き手から語り手への転換する戦略的語り手、場面の転換時間の経過、対話から語り手の語りへという叙述手法、他者の体験などによって寓言にプロットを作り出している。これらの物語技法は、

単に別の話題・事件への移行ではなく、登場人物の内面世界の転換と密接に関連しており、これによって人間の内面を表わす物語が生み出されたと言えらる。

五 一対多対話寓言分析

孔子が複数の登場人物と問答対話する寓言は全てで九例あるが、ここでは一対一対話の分析によって得られた孔子の機能と物語技法及び規則が妥当なのかどうかを見ていながら、個々の特色を析出していききたい。まず孔子が語り手となっている寓言から見えていききたい。

1 孔子が語り手となっている場合

これに当てはまるのは以下の陳蔡窮通寓言だけである。寓言の構成は、語り―子路、子貢―語り―孔子―語り―子路―孔子―語り―子貢―語りという展開である。

孔子陳・蔡の間に窮し、七日火食せず、藜藿糝せず、顔色甚だ應るるも、室に弦歌す。顔回粟を擇り、子路・子貢相ひ與に言ひて曰く、夫子再び魯より逐はれ、迹を衛に削られ、樹を宋に伐られ、商・周に窮し、陳・蔡に圍まるるも、夫子を殺さんとする者罪無く、夫子を藉(はずか)しむる者暴無し。弦歌鼓琴して、未だ管て音を絶たざるや、君子の恥無きや此の若きか、と。顔回以て應ずる無く、入りて孔子に告ぐ。孔子琴を推して喟然として歎じて曰く、由と賜とは、細人なり。召して來たらしめよ、吾之に語けん。と。子路・子貢入る。子路曰く、此の如き者は窮すと謂ふべ

し。と。孔子曰く、是れ何の言ぞや。君子は道に通するを之れ通と謂ひ、道に窮するを之れ窮と謂ふ。今丘仁義の道を抱きて以て亂世の患に遭ひ、其れ何の窮することか之れ為さんや。故に内に省みて道に窮せず、難に臨みて其の徳を失はず、天寒既に至り、霜雪既に降り、吾れ是を以て松柏の茂るを知るなり。陳・蔡の陰は、丘において其れ幸ひなるかな、と。孔子削然として琴を反して弦歌し、子路拏然として手を執りて舞ふ。子貢曰く、吾れ天の高く、地の下きを知らざるなり、と。古の道を得る者は、窮するも亦た樂しみ、通するも亦た樂しむ。樂しむ所は窮通に非ざるなり。道此に徳らるれば、則ち窮通は寒暑風雨の序たり。故に許由は潁陽に娛しみて共伯は共首に得たり。(讓王)

これも陳蔡寓言の一つである。まず寓言の語り手により状況が示される。子路と子貢が孔子を批判する言葉聞いた顔回がそのことを孔子に告げ、孔子が二人を呼べと顔回に命じ、子路、子貢が孔子の所に入つていき、子路が「このような状況を窮すといひます」と言ひ、孔子が答えるものである。孔子は、君子は道に通じることが通であり、道に窮するのが窮である、命の危険にさらされるのが窮ではないと否定する。そして、仁義の道を抱いていたから亂世の危難に遭遇したままで、これは「窮」ではないと言つ。そして、自ら省みて道に行き詰まってもいなければ、危難に遭遇しても徳を失つてはいない、と。窮に關して、孔子が匡に遊説に行き宋人に圍まれた時には、孔子は「窮の命有るを知り、通の時有るを知り、大難に臨みて懼れざる者は、聖人の勇なり」と言ひ、困窮するのは命であると言つていた。また、

徳充符篇には「死と生存と亡、窮と達貧と富、賢と不肖と毀と譽、飢と渴寒と暑、是れ事の變、命の行なり」とあり、政治的に困窮することと采達が対応させられてはいるものの、死生存亡、寒暑同様、事象の変化であり命の行われであると説かれていた。このように「窮通」を巡る思考は、『莊子』の他の寓言においても展開しているが、このような窮は、『論語』に「陳在りて糧を絶つ、從者病み、能く興つ莫し。子路愠り見へて曰く、君子亦た窮する有るか」と。子曰く、君子固より窮す、小人窮すれば斯し溢る」と(衛靈公)とある。現実生活における困窮、窮乏、窮地といった身に迫った危険である窮とほほ等しい。ところが、ここで孔子が語る窮とは、道に通じているか窮しているかと道との関係で捉えられた新たな概念である。従って、孔子が「仁義」の道を抱くと「言つもの、仁義は『莊子』の至る所で「道徳を毀ちて以て仁義を為るは、聖人の過ちなり(馬蹄)」「昔者黃帝始めて仁義を以て人の心を櫻す(在宥)」と、否定され、すでに相対化されて戯画化された表現であり、孔子は間違ひなく『莊子』的世界に回収され、そこに立っているとと言える。そして、これは、最後の寓言の語り手の「窮するも亦た樂しむ、通するも亦た樂しむ」によつて、一層『莊子』的に捉え返され、窮通それぞれの状況のあるがままを受け容れ樂しむことが提示される。^⑤

以上のことから、一対一対話の分析で得た、語り手孔子は弟子たちを聞き手に『莊子』の世界を語るという機能が、この寓言においても有効であると言えらる。この寓言において、主題に関わる主要な対話は、孔子と子路との対話で、形式的には子路の「此の如き者は窮すと謂ふ

べし」に始まり、孔子の答に終わる単純対話型である。しかし、この子路の発言の前に、子路と子貢の孔子批判の言葉があり、顔回に對して「由と賜とは、細人なり。召して來たらしめよ、吾々に語けん」という孔子の言葉があったりと、メインの対話に至る導入の部分において二度ほど場面の転換が行われるなど構成が複雑化する中で、孔子の子路と子貢への批判が語られている。また、孔子の語りの後に、子路の場合は「技然として手を執りて舞ふ」と語り手がその行動を示し、子貢の場合は「吾れ天の高く、地の下きを知らざるなり」と自らの言葉によつて反省と覚醒が示される。子路が行動の人手貢が言語の人手ということを踏まえての、周到な修辭がみられ、さらに念押しのように寓言の語り手の語りで結ばれる。

このことから、形式は単純対話型でありながら孔子は単なる語り手ではなく戦略的語り手として機能していることが分かる。これは先の一対一対話には見られなかつた、新たなパターンであり物語の構成の複雑化と修辭の巧みさを見ることが出来る。

さて、この孔子の陳蔡寓言に関しては、『呂氏春秋』慎人との相似性が言われるのであるが、このような孔子存難遭遇体験は『墨子』を始め先秦の様々なテクストに収載されている。それらの間に、単純に前後関係、影響関係を決定するのではなく、物語言説と物語構成を分析しながら、また窮通と窮達の違いにも配慮し、インターテクスチュアルな視点から考察されなければならないが、稿を改めて論じたい。

2 孔子が聞き手である場合

孔子が単なる聞き手である寓言は、天道篇の蔵書寓言と則陽篇の衛靈公寓言との二例である。

寓言構成の単純な衛靈公寓言から見ていきたい。これは仲尼の問に、大駁―伯常騫―猪韋の順に答える単純問答である。

仲尼大史の大駁・伯常騫・猪韋に問ひて曰く、夫の衛靈公酒を飲み樂に湛りて、國家の政を聴かず。田獵畢して、諸侯の際に應ぜず。其の靈公と爲す所以の者は何ぞや、と。大駁曰く、是れ是に因るなり、と。伯常騫曰く、夫の靈公に妻二人有りて、濫を同じくして浴す。史鮒奉御して所に進めば、幣を搏りて扶翼す。其の慢は彼の若きの甚しきなるも、賢人を見ては此の若く其れ肅しむなり。是れ其の靈公と爲す所以なり。猪韋曰く、夫の靈公や、死して故墓に葬るを卜するに吉ならず、沙丘に葬るを卜するに吉なり。之を掘ること數仞にして、石槨をたり。洗ひて之を視るに、銘有りて曰く、其の子に馮らずして、靈公奪ひて之に里(うす)む、と。夫の靈公の靈たるや久し。之の二人何を以て之を識るに足らんや、と。

酒と音楽に耽溺して政治を行わず、狩りをして諸侯との外交もしない駄目な衛の君になぜ靈公という諡が与えられたのかを、史官である大史の大駁、伯常騫、猪韋に問う。大駁は孔子の言つようにその無道に對して与えられた名だと答へ、伯常騫は靈公は駄目なところもあつたが、賢人には謹んで対応していた所を評価して与えられた名だと答へる。そして、最後に猪韋が、靈公という名が与えられることは、その現実社会に於ける行動に對して与えられたのではなく、ずっと以前

から決つていたことなのだと答へ、大駁、伯常騫一人には分らないと批判して終わるものである。孔子が衛靈公の生活の乱れと政治にまじめでなく遊んでいたことを批判的に言つところは、政治的な立場からの発言であり、非『莊子』的であることは間違いない。猪韋が『莊子』の世界の語り手かどうかは、ここに記された言説だけでは必ずしも明確ではない。しかし、生まれる以前から靈公と名つけられるように命が定まつているとする語りは、やはり『莊子』の世界からのものであると理解すべきであろう。ただ、大駁、伯常騫、猪韋と、徐々に政治的なことから離れ『莊子』化しているとは言えよう。

蔵書寓言は、語り―子路―孔子語り―老聃―孔子―老聃―孔子―老聃―孔子―老聃で構成されている。

孔子西のかた書を周室に藏めんとす。子路謀りて曰く、由聞けり、周の徵藏中に老聃なる者有り、免めて歸居すと。夫子書を藏めんと欲すれば、則ち試みに往きて焉に因れ、と。孔子曰く、善し、と。往きて老聃に見ゆるに、老聃許さず、是に於て十二經を繙きて以て説く。老聃其の説くを中ばして曰く、大だ謾なり。願くは其の要を聞かん、と。孔子曰く、要は仁義に在り、と。老聃曰く、請ひ問ふ、仁義は人の性か、と。孔子曰く、然り。君子仁ならざれば則ち成らず、義ならざれば則ち生きられず。仁義は眞に人の性なり。又た將に奚をか為さんや、と。老聃曰く、請ひ問ふ、何をか仁義と謂ひ、と。孔子曰く、中心より物と愷しみ、兼愛して私無き、此れ仁義の情なり、と。老聃曰く、意あ、幾なきかな後言。夫の兼愛は、亦た迂ならずや。私無からんとするは、乃ち

私なり。夫子若し天下をして其の牧を失ふ無からしめんと欲するか。則ち天地固より常有り、日月固より明有り、星辰固より列有り、禽獸固より群有り、樹木固より立つ有り。夫子亦た徳に放ひて行き、道に循ひて趨れば、已に至らん。又た何ぞ僂傷乎として仁義を掲げ、鼓を撃ちて亡子を求むるが若くせんや。意、夫子は人の性を亂すなり、と。(天道)

まず、語りにより、孔子が書を周の王室に収めようとするという状況が設定され、子路と孔子の問答がる。次に、また語りによつて、孔子が出かけていって老聃に会つたが、書物を収めることを許してもらえず、十二經を繕いて説いたところ、老聃が途中で遮り、老聃と孔子の對話がなされるといふ、二つの場面で構成される。始めの場面で、孔子は弟子の子路と對話してはいるが、子路の提案を「善」と受け入れるだけで、これは老聃との對話に到る状況設定であり、聞き手語り手の機能についてはあまり重要ではない。重要なのは後半である。孔子が持参した書物を十二經と語り手は言うがそれが儒の書であるかどうかは不明である。ただ、書の要旨を聞いた老聃に対して、「仁義だ」と答えることから儒の立場に立つと言へるかも知れない。しかし、「仁義は人の性か」といふ老聃の問いを発端に、ついに孔子は「心の底から物と楽しみ、すべてを兼ね愛し私が無いことが、仁義のあるべき在り方である」と言つ。この兼愛は、墨翟のそれではなく博愛とする解釈が一般的であるが、赤塚氏は、『荀子』の富国篇の「兼而愛之」と儒家においても兼愛が説かれることと関連するだろうと指摘している。これに関して言えば、『荀子』は非常に類聚的「兼」といふ言葉

を用い、天論篇では「墨子齊に見る有りて、畸に見る無し」と、墨子を「齊」といふ平等だけを見て、異なりに目をやることはない」と批判する。この「齊」が『莊子』の万物斉同の「齊」であるなら、これは、『荀子』が既に墨家の「兼」を回収して取り込んで差別化を図り、兼及び兼愛が『荀子』の思想を構成する骨組みとなつていたことを示している。『韓非子』五蠹篇に「今儒・墨皆先王を稱し天下を兼愛するは、則ち民を視ること父母の如し」と儒墨が兼愛で括られていることは、まさにこの状況を言つたものである。この孔子の言葉が指し示すコンテクストは、当時の儒墨が共に十二經を学び兼愛を説いていたと言ふことであり、とすれば、孔子は儒と墨両方を指していたと言わねばならないのだろうか。いずれにせよ、この兼愛無私を、老聃は危険だとし、「天地固より常有り……徳に放ひて行き、道に循ひて趨れば、已に至らん」と『莊子』的世界の在り方を語っている。そして、最後に、どうして仁義を掲げて道に迷つた子を探そうとするのか、と孔子を徹底的に批判しているように、この寓言は、確かに、孔子が儒家の主張をする儒者として設定され老聃が孔子批判をするものである。しかし、寓言の意図は、儒と『莊子』を具体的に捉えて二項対立を尖锐化するものではない。本稿は、直接話法を登場人物の発言とする立場で分析してきたが、これに則れば、老聃が先ず問う聞き手であり、孔子が答え手である。しかし、最後の発言は老聃であり、そこでは『莊子』的世界が語られる。これはつまり、一対一問答の分析で明らかのように、老聃が戦略的語り手であることを指示している。とすれば、孔子は被誘導的聞き手として機能していると考えねばならない。

訪ねてきた孔子に対し、老聃は孔子を思想的転換へ導くために問を重ねたのである。このように非『莊子』的立場孔子を『莊子』的世界へ転向させることがこの寓言の狙いであったことが分かる。それは、前章の考察において、孔子老聃六経傳言が学ぶ者を『莊子』的世界へと転向させる者であると論じたように、この寓言も、当時流行していた仁義兼愛を旨とする十二経を学ぶもの達を『莊子』的世界へ引き入れ転向させることを意図したものであると言えよう。

3 孔子が聞き手から語り手へ転換する場合

①非戦略的語り手

老聃遊物初寓言の構成は、語り―孔子―老聃―孔子―老聃―孔子―老聃―孔子―老聃―孔子―老聃―語り―孔子―老聃―語り―孔子というものである。

孔子老聃に見へ、老聃新たに沐し、方將に被髮して乾かさんとし、熱然として人に非らざるに似たり。孔子便して之を待ち、少焉して見へて曰く、丘や眩めるか、其れ信に然るか。向は先生の形體は掘として橋木の若く、物を遺れ人を離れて獨に立つに似たるなり、と。老聃曰く、吾れは心を物の初めに遊はず、と。孔子曰く、何の謂ぞや、と。曰く、心困焉として知る能はず、口辟焉として言ふ能はず。嘗みに汝の為に其の將を議せん。至陰は肅肅たり、至陽は赫赫たり、肅肅は天より出で、赫赫は地より發す。兩者交通して成和して物生ず。或は之が紀を為して其の形を見ること莫し。消息滿虛、一晦一明し、日ごとく改まり月ごとく化す。日に

為す所有りて、其の功を見ること莫し。生は萌すに所有り、死は歸するに所有り、始終は無端に相ひ反りて其の窮まる所を知る莫し。是れに非ざれば、且に孰か之が宗たらんや、と。孔子曰く、請へて是れに遊ぶを問ふ、と。老聃曰く、夫れ是れを得れば、至美至樂なり。至美を得て至樂に遊ぶ、之を至人と謂ふ、と。孔子曰く、願はくは其の方を聞かん、と。曰く、草食の獸は藪を易ふるを疾まず、水生の蟲は水を易ふるを疾まず、小變を行へども其の大常を失はざれば、喜怒哀樂は胸次に入らず。夫の天下なる者は、萬物の一とする所なり。其の一とする所を得て同じければ、則ち四肢百體は將に塵垢たらんとして、死生終始は將に晝夜たらんとして之を能く滑す莫し。而るを沉んや得喪禍福の介する所をや。隸を棄つる者は泥塗を棄つるが若きは、身の隸より貴きを知れなばり。貴きもの我に在れば而ち變に失はず。且つ萬化して未だ始めより極有らざるなり。夫れ孰か以て心を患はずに足らんや。己に道を為むる者は此に解かる。孔子曰く、夫子の徳は天地に配し、而して猶ほ至言を假りて以て心を修む。古の君子、孰か能く焉より脱せんや、と。老聃曰く、然らず。夫の水の洑に於けるや、無為にして才て自ずから然り。至人の徳に於けるや、修めずして物焉を離る能はず。天の自ずから高く、地の自ずから厚く、日月の自ずから明らかなるが若し。夫れ何をか脩めんや、と。孔子出でて、以て顔回に告げて曰く、丘の道に於けるや、其れ猶ほ醯醢のごときか。夫子の吾が覆ひを發くこと微なかりせば、吾れ天地の大全を知らざるなり。田子方

この寓言は「孔子出でて、以て顔回に告げ」という語り手の語りによつて二つの場面に分けられる。大半を占める前半部分での孔子の、老聃を形容する最初の発言は齊物論篇の天籟寓言の「南郭子綦机に隠りて坐し、天を仰ぎて嘘し、蒼焉として其の耦を喪ふに似たり。顔成子游立ちて前に侍し、曰く何居や。形は固より椅木の如からしむべく而して心は固より死灰の如からしむべけんや」に酷似している。これに対し、老聃は心を物の初めに遊ばせると言ひ、孔子はこの言葉の意味などを順次聞く聞き手として機能している。この孔子が非『莊子』的世界にとどまっていることは、場面が転じて、顔回に対する「私の道に対するありようは、まるで瓶に湧く虫のように、小さな世界に閉ざされるものであつた」という語りを表されていゝ。老聃の『莊子』的世界を語る言説によつて反省し、「老聃の啓発がなければ、大いなる天地の全てを知ることはなかつただらう」と顔回に語る孔子は、まずは非『莊子』的立場に立ち老聃の言葉を聞き手から、反省し転向し『莊子』的道の大ききについて弟子である顔回に語る語り手へと転じるものである。孔子は、老聃と顔回という異なる相手に聞き手と語り手の機能を振り分けてはいるが、孔子自身を通じてみた場合、非戦略的語り手として機能してゐると言えよう。従つて、「孔子出でて以て顔回に告げ」といふ場面転換も、孔子の反省覚醒といった内面の転換と連動している。これは止しく前章で見えてきた孔子の機能がそのまゝま当てはまる構成となつてゐる。

天運篇には、孔子老聃見龍寓言は、語り―老聃―語り―弟子―孔子―子貢―語り―子貢と老聃の問答の順で展開する。

孔子老聃に見へて仁義を語る。老聃曰く夫れ糠播目を眯ませば、則ち天地四方位を易ふ。蚊虻膚を嗜せば、則ち通背寐ねられず。夫の仁義は憺然として乃ち吾が心を憤し、亂焉より大なるは莫し。吾子天下をして其の朴を失ふ無からしめ、吾子亦た風に放りて動き、徳を總べて立て。又た奚を傑然として建鼓を負ひて亡子を求むる者の若くせん。夫の鵠は日ひ浴せざるに白く、鳥は日ひ黔めざるに黒し。黒白の朴は、以て辯を為すに足らず。名譽の觀は、以て廣と為すに足らず。泉涸れ、魚相ひ與に陸に處り、相啣するに溼を以てし、相ひ濡すに沫を以てするも、江湖に相に忘るるに若かず。と。孔子老聃に見ゆるより歸り、三日談せず。弟子問ひて曰く、夫子老聃に見へ、亦た將た何をか規ふ。と。孔子曰く、吾れ乃ち今是に於ひてか龍を見る。龍は合して體を成し、散じて章を成し、雲氣に乗じて陰陽に養はる。予口張りて嗜す能はず、予又た何に老聃を規さんや。と。子貢曰く、然らば則ち人固より尸居して龍見し、雷聲して淵黙し、發動すること天地の如き者有るか。賜も亦た得て觀るべきか。と。遂に孔子の聲を以て老聃に見ゆ。――以下略――

この寓言では、語り手の間接話法によつて孔子が仁義を語つたことが示されるが、寓言において始めに口を開いたのは老聃である。語り手である老聃は、仁義は自分の心をくらます物で、これよりひどい乱れはないと、孔子を痛烈に批判し、大宗師篇の「泉涸れ、魚相ひ與に陸に處り、相ひ啣するに溼を以てし、相濡すに沫を以てするは、江湖に相ひ忘るるに如かず」と同じ言葉を語り、『莊子』的世界を語る。

この老聃との対話において孔子の声は示されていない。しかし、この言葉を聞いた孔子がショックを受け、会見から帰って三日間何も話さないことが語り手によって示される。そして、弟子に「老聃に一体何を教えたのですか」と問われたときに、老聃を雲氣に乗じ陰陽に養われる龍だと賞賛し、何も老聃に教えることなどないと、語る。その後は、孔子の仲介で子貢が老聃に会いやはり言葉を忘れてしまつたという展開になっており、寓言の構成が独特で、孔子より子貢に重点があるかのようである。しかし、いずれにせよ、機能としての孔子は、寓言の語り手によって仁義を語られ、老聃に対しては聞き手の立場に立たされる。これは、『莊子』が否定する立場を背負いながら、弟子に対しては、『莊子』的世界を生きる老聃を龍たとして、その偉大さについて語る語り手となる必要があつたのと同じだと考えられる。孔子が『莊子』的世界へ転向することの鮮明さを示すには、『莊子』の至る所で否定する仁義を主張する孔子を立てる必要があつたのである。ここでも前章で分析した聞き手語り手の機能が孔子に妥当していると言えよう。また、孔子が老聃に仁義を語る時点では、まさか自分が老聃を龍であると評価称賛するなど想像だにしていな。従つて、ここでも孔子は対話の相手を取り替えての非戦略的語り手として機能している。そして、時間推移と場面転換が孔子の内面の変化と連動していることもやはり前章の分析で抽出された法則に妥当する物語構成である。ただし、孔子の老聃に対する直接話法の間が示されていない。にもかかわらず、この様に考えられるのは、やはり、孔子の声に替わり寓言の語り手の声の間接話法によって孔子に重ねられていくこと

を示しているのである。⑥
これまでも間接話法がいくつも見られたが、『莊子』にはこの様な寓言の語り手の自らの声と存在をそこに滑り込ませようとする語り手の戦略も見られるのである。

次の漁父篇は語り手の声が響き渡る典型度である。これはあまりに長編であるので、概略のみ示すことにしたい。まず表現の特色としては、語り手の語りが非常に多いこと、また「左手は膝に據り、右手は頤を持して以て聽く」というように漁父の形姿までも描出し、さらに漁父の登場から退去までが非常にドラマティックに仕立てられており、物語としての完成度が高いことが挙げられよう。場面は、孔子が弟子と共におり、先ず弟子が漁父と話し、次に孔子が漁父と対話し、最後に子路に説き聞かせるという構成である。この間の孔子は、漁父に対しては聞き手として、漁父が去った後子路に対しては語り手として機能し、孔子が語る内容は、漁父に対しては非『莊子』的であり、真を説く漁父の言葉を聞いた後の孔子の子路への語りは、漁父を道に備えたものとして評価する『莊子』的言説だと読み取れる。従つて、孔子は漁父の言葉によって予期せず『莊子』的へ引き込まれ転向させられる非戦略的語り手であり、まさか、これまでも論じてきた通りの機能を背負っているのである。

孔子纒帷の林に遊び、杏壇の上に休坐す。弟子書を讀み、孔子絃歌鼓琴す。曲を奏すること未だ半ばならずして、漁父なる者有り、船を下りて來たり。須臾交白、被髮揄袂し、原を行きて以て上り、陸に距りて止まる。左手は膝に據り、右手は頤を持して以て聽く。

曲終はりて子貢・子路を招き、二人俱に對す。客孔子を指して曰く、彼何爲る者ぞや、と。子路對へて曰く、魯の君子なり、と。客其の族を問ふ。子路對へて曰く、族は孔氏なり、と。客曰く、孔氏なる者は何を治むるや、と。子路未だ應へざるに、子貢對へて曰く、孔氏なる者は、性忠信を服し、身仁義を行ひ、禮樂を飾り、人倫を選び、上は以て世主に忠に、下は以て齊民に化し、將に以て天下を利せんとす。此れ孔氏の治むる所なり。又た問ひて曰く、士を有するの君か、と。子貢曰く、非なり、と。侯王の左か、と。子貢曰く、非なり、と。客乃ち笑ひて還り、行ゆく言ひて曰く、仁は則ち仁なり。恐らくは其の身を免れざらん、心を苦しめ形を勞して以て其の真を危なくす。嗚呼、遠きかな、其の道より分かるるや、と。子貢還りて、孔子に報す。孔子琴を推して起ちて曰く、其れ聖人か、と。乃ち下りて之を求め、澤畔に至り、方將に撃を杖として其の船を引き、顧みて孔子を見、還り郷ひて立つ。孔子反走し、再拜して進む。客曰く、子將に何を求めんとするか、と。孔子曰く、曩者に先生は繕言有りて去らんとし、丘は不肖にして、未だ謂を所を知らず。竊に下風に待ち、幸ひに咳睡の音を聞き、以て卒に丘を相けんことを、と。客曰く、噉、甚しきかな子の學を好むや、と。孔子再拜して起ちて曰く、丘少くして學を脩め、以て今に至り、六十九歳。至教を聞くを得る所無し、敢へて心を虚しくせざらんや、と。

これが、漁夫と子貢・子路の出会いと、漁夫と孔子の出会いの場面である。漁夫と孔子の對話は「子將に何を求めんとするか」という漁夫

の言葉で始められ、孔子の「竊に下風に待ち、幸ひに咳睡の音を聞き、以て卒に丘を相けんことを」という言葉で、孔子が漁夫の教えを讀う對話が本格化するのである。既にこれだけで、漁夫が語り手で孔子が聞き手であることは明かであるが、以下においては、孔子の様子の記述と言葉を中心に見ていきたい。

孔子愀然として歎じて、再拜して起ちて曰く、丘再び魯より逐はれ、迹を衛に削られ、樹を宋に伐られ、陳・蔡に圍まる。丘失ふ所を知らず、而して此の四謗に離る者は何ぞや、と。客悽然として容を變じて曰く、甚しきかな子の悟り難きや、と。……子仁義の間を審らかにして……

また

孔子愀然として曰く、請ひ問ふ何をか真と謂ふ、と。客曰く、真とは、精誠の至れるなり。

更にと続く。

孔子又だ再拜して起ちて曰く、今丘や遇ふを得たるや、天幸の若く然り。先生羞じずして之を服役に比し、身ら之を教ふ。敢へて問ふ、舍の在る所を。請ふ、因りて業を受けて卒に大道を學はんことを、と。客曰、吾れ之を聞けり、與に往くべき者は之と與に妙道に至り、與に往くべからざる者は其の道を知らず、慎みて之と與にする勿くば、身乃ち益無し、と。子之を勉めよ。吾は子を去らん、吾は子を去らん、と。乃ち舟に刺して去り、葦の間に延縁す。

このように、孔子は最初は自らの危難体験を語るのであるが、その後

は漁夫の言葉にそつて問う聞き手であり、漁夫が孔子を仁義に生きるものと批判した『莊子』的世界を表す重要な概念である。「真」について語る語り手であることは明かである。そして、ついに漁夫は孔子は共に生きて行くべきものではないと、後に残して船で去って行く。

以下は漁夫が去つた後の子路との対話である。

顔淵は車を還らし、子路は綏を授くるも、孔子は顧みずして、水波定まり、擘の音聞かざるを待ちて後敢へて乗る。子路は車に旁ひて問ひて曰く、由は役と為るを得ること久し。未だ嘗て夫子の人に遇ひて此の如く其れ威るを見ざるなり。萬乘の主、千乘の君も、夫子を見るに未だ嘗て庭を分かちて仇禮せずんばあらず。夫子猶ほ倨敖の容あり。今漁父擘を杖て逆ひ立ちて、夫子要を曲げて撃折し、言ふことに拜して應ず。太甚だしきこと無きを得んや。門人皆な夫子を怪しめり。漁人は何を以て此を得たるかと。孔子軾に伏して歎じて曰く、甚だしきかな由の化し難きや。禮義に湛るごとく聞有るも、而も樸鄙の心今に至るも未だ去らず。進め、吾れ汝に語けん。夫れ長に遇ひて敬せざるは、禮を失ふなり。賢に見へて尊ばざるは、仁ならざるなり。彼至人に非ざれば、人を下す能はず。人に下りて精ならざれば、其の真を得ず、故に長く身を傷ふ。惜しいかな。不仁の人に於けるや、禍ひ焉より大なる莫し。而も由は獨り之を擅まます。且つ道なる者は、萬物の由る所なり。庶物之を失ふ者は死し、之を得る者は生く。事を為すに之に逆へば則ち敗れ、之に順へば則ち成る。故に道の在る所聖人之を尊ぶ。今漁父の道に於けるや、有りて謂ふべし、吾れ敢

へて敬せざらんや、と。

孔子の漁夫に對するあまりに丁寧で恭しい態度を訝る子路に對し、孔子はお前だけは本当に物分かりが悪いな、長い間礼にふけていたのに粗野な心はまだ抜けきれない、と批判した上で、教諭す單純問答である。孔子は、漁夫が至人だから自分をこのように謙らせ、全ての物の根源である道に生きる者だから、自分は敬意を示したのだと言う。漁夫が去つた後の孔子は、弟子である子路に向かつて、『莊子』的世界に生きる至人である漁夫を稱賛し、その在り方について語るのである。漁夫傳言は長編ではあるが、孔子はやはり『莊子』的世界に生きるものである漁夫の語りを聞く聞き手から、場面が転じて、弟子である子路に『莊子』的世界を語る語り手へと転じている。勿論、この孔子は自ら子路に説き聞かせることを意図して漁夫に問いかけたわけではないから、一対一傳言で抽出した非戰略的語り手として機能するものである。前章で見出した機能をそのままに、孔子は傳言の語り手によつて演じさせられていると言つべきかも知れない。

②曖昧な語り手

次の徳充符篇の叔山無趾傳言は、比較的特殊な筋立ての傳言である。語り―仲尼―無趾―孔子―語り―孔子―無趾―老聃―無趾と展開し、孔子の発言の後の無趾と老聃の対話は孔子に對する評価コメントである。これは哀駘を傳言と似た構成であるが、孔子に對する評価は全く正反対である。

魯に兀者叔山無趾有り、踵して仲尼に見ゆ。仲尼曰く「子謹し
ず、前に既に患を犯して是の若し。今來たると雖も、何ぞ及ばん
や。無趾曰く「吾れ唯だ務めを知らずして輕がるしく吾が身を用
ひ、吾れ是を以て足を亡へり。今吾れ來たると、猶ほ足より尊
き者存する有ればなり。吾は是を以て之を全くせんと務むるなり。
夫の天は覆はざる無く、地は載せざる無く、吾は夫子を以て天地
と為す。安くんぞ夫子の猶ほ是の若きなるを知らんや」と。孔子
曰く「丘は則ち陋なり。夫子胡ぞ入らざるか。請ふ講するに聞く
所を以てせん」と。無趾出づ。孔子曰く「弟子之を勉めよ。夫の
無趾は兀者なるも、猶ほ務め學ひて以て前年の惡を復補せんとす
而るを況んや全徳の人をや」と。無趾老聃に語りて曰く「孔丘の
至人に於けるや、其れ未だし。彼何ぞ寶寶として子に學ぶを以て
為すか。彼且に詭譎幻怪の名を以て聞こゆるを斬め、至人の是
れを以て己の桎梏と為すを知らず」と。老聃曰く「胡ぞ直だ彼の
死生を以て一條と為し、可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。其れ可ならん」と。無趾曰く「天之を刑せ
り。安くんぞ解くべけんや」と。

魯の兀者叔山無趾が踵を引きずりながら孔子に見えた。孔子が無趾に
足を失う刑罰を受けたあなたが今頃何をしに来たのか、という言葉か
ら對話が始まる。これに対し無趾は、天地のごとく大きな存在だと思
っていた孔子に絶望したと答へ、孔子は「私が愚かでした。お入り下
さい、聞き知っていることをお話ししましょう」と返す。ここで、寓
言の語り手は「無趾出」と言う。孔子を置き去りに無趾は去ってしま

う。これによって無趾のいない空間が出現し、場面が転じ、孔子は、
弟子に「無趾は兀者だけれども、さらに務め学んで、先の間違つた行
いを取り返そうとするのだから、五体満足な人は言うまでもない」と
語るのである。ここまでは、先の老聃遊物初寓言、孔子老聃見龍寓言
の構成と似通っている。ところが、寓言はここでは終わらず、孔子と
の面会を終えた叔山無趾は、孔子に対する評価を逆転させ、老聃に会
い、至人からはほど遠い孔子が何故老聃に学ぼうとしているのか。恐
らく至人が手枷足枷だとみなしている名声を求めたことであろう
と言う。老聃は、死生や可不可が実は同一のことであると考えている
者にはその桎梏を解かせることができるのではないかと言う。無趾は、
孔子は天の刑罰を受けるものでありこれを救済することはできない
と痛烈に批判する。蔵書寓言においても、孔子は「夫子は人の性を亂
すなり」と批判されていたが、それは孔子を反省させ転向させるため
であった。しかし、ここではそれが不可能だという批判である。この
ような寓言はこれまでにはなかった構成であるが、とすれば、孔子の
機能もこれまでにはなかったものと言わねばなるまい。

寓言自体は、無趾と孔子の對話、孔子の弟子への発言、無趾と老聃
の對話に三場面で構成され、孔子に焦点を当てて類型分析すると、孔
子が登場する前二場面の對話型と孔子に言及する最後の場面の言及
型が合わさった形式である。寓言の主題は、後半の無趾と老聃の對話
にあり、この寓言は言及型に分類することも可能なものである。従っ
て、この無趾が孔子の救い難さを痛烈に批判することは、言及型の分
析と一致するものである。このことから、寓言の構成が複雑であって

も、これまで分析した寓言の種類と構成として孔子の機能にブレは見られないと言えよう。

しかし、この寓言においては、これまでとはかなり異なった事柄がいくつも見られる。一つは、孔子が『莊子』的世界に生きる無趾を見誤ったことである。二つ目は、無趾の言葉を聞き反省し、弟子に対して無趾を評価するのであるが、その主眼は「兀者なるも、猶ほ務め學びて以て前行の惡を復補せんとす」という未だ『莊子』的とは言えない学問を奨励する発言であり、『莊子』的世界を理解しているとは言えないものである。この孔子の不完全不徹底さが後の批判を呼び込むのであるが、ここまでの孔子の機能は、自ら語りかけながら、無趾の言葉によって自己反省させられる聞き手から、場面の転換によって弟子に語る語り手へと転じる非戦略的語り手であった。しかし、この孔子の語りは、無趾を評価してもそれは非『莊子』的立場からの評価であり、『莊子』的とも非『莊子』的とも言える曖昧な発言にしか過ぎない。だからこそ、無趾の痛烈な批判を甘受せざるを得ないのである。孔子は前半においては非戦略的語り手として機能しているが、その曖昧な発言によって批判非難されることから、これを非戦略的語り手のなかの曖昧な語り手として分類したいと思う。

4 新たな機能——戦略的聞き手

達生篇の痾僂丈人寓言は、語り——仲尼——痾僂丈人——語り——孔子と展開する。

仲尼楚に適き、林中に出で、痾僂者の蝸を承るを見るに、猶ほ之を掇ふがごときなり。仲尼曰く、子は巧みなり。道有るか、と。曰く、我に道有るなり。五六月丸二つを累ねて墜ちざれば、則ち失ふ者錙銖なり。三つを累ねて墜ちざれば、則ち失ふ者斗に二。五つを累ねて墜ちざれば、猶ほ之を掇ふがごときなり。吾れ身を處くや、厥株拘の若く、吾れ臂を執るや、楫木の枝の若し。天地の大、萬物の多と雖も、而るも唯だ蝸翼のみ之れ知る。吾反せず側せず、萬物を以て蝸の翼に易へず。何為ぞ得ざらんや、と。孔子顧みて、弟子に謂ひて曰く、志を用ひて分かつず、乃ち神に凝るは、其れ痾僂丈人の謂ひか、と。

先ず寓言の語り手が孔子が蟬捕り名人である痾僂丈人に出会った状況を示し、孔子の問に対し、痾僂丈人が答え、それを聞いた孔子が弟子に語るというものである。孔子は、痾僂丈人に対しては聞き手の立場にあり、語り手の「孔子顧みて弟子に謂ひ」を転換点に、痾僂丈人の素嗜らしさを弟子に語る語り手となる。これは短い寓言ではあるが、孔子の機能はやはり前半で分析したものに当てはまる。孔子を聞き手から語り手へと転じさせる語り手の短い言葉は、孔子が振り返るつまり眼差しを転じることを示し、このことが機能の転換と運動している。ただし、この寓言においては、孔子が最初どのような思想的立場に立っていたかが不明であることから、語り手の語り手が孔子の変化を指し示すかどうかは不明である。ただ、弟子に語る言葉が、心齋の基本である「若志を一にし」、層吾が接輿から聞いた神人に関する言葉に「其の神凝る」(逍遙遊)に共通することから、それが『莊子』的世界を

説くことは明らかである。とするなら、この場合の孔子は、側にいる弟子に語るために痴儂丈人に戦略的に聞いたものと考へられる。これまでは、この様なプロットにおいては、孔子が驚いたり外出しなかつたりと自ら反省し転向することが示されていたが、ここではただ「願」だけが語り手によって示され、孔子の反省転向というほど強い意味はないと思われる。そこでこの孔子の機能を戦略的聞き手と呼ぶことにしたい。今までにない新たな機能である。

5 挫折する語り手

次は、盗跖の兄柳下季との対話、盗跖との対話、再び柳下季との対話と二つの場面から構成される盗跖寓言である。

孔子柳下季と友り。柳下季の弟、名を盗跖と曰ふ。盗跖卒九千人を従へ、天下に横行し、諸侯を侵暴す。室に穴し戸を樞り、人の牛馬を驅り、人の婦女を取る。得を貪りて親を忘れ、父母兄弟を顧みず、先祖を祭らず。過ぐる所の邑、大國は城を守り、小國は保に入り、萬民は之に苦しむ。孔子柳下季に謂ひて曰く、夫れ人の父たる者は、必ず能く其の子に詔げ、人の兄たる者は、必ず能く其の弟を教ふ。若し父其の子に詔ぐる能はず、兄其の弟を教ふる能はざれば、則ち父子兄弟の親を貴ぶ無し。今先生は、世の才士なるも、弟は盗跖たり。天下の害と爲るも、教ふる能はず。丘竊かに先生のために之を羞づ。丘請ふ、先生のために往きて之に説かん」と。柳下季曰く、先生人の父たる者必ず能く其の子に詔

げ、人の兄たる者必ず能く其の弟を教ふと言ふ。若し父子の詔を聴かず、弟兄の教へを受けざれば、今の先生の辯と雖も、將た之を奈何せんや。且つ跖の人と爲りや、心は涌泉の如く、意は飄風の如く、強は以て敵を距々に足り、辯は以て非を飾るに足る。其の心に順へば則ち喜び、其の心に逆へば則ち怒り、易人を辱しむるに言を以てし易し。先生必ず往く無かれ、と。

これが、最初の場面。寓言の語り手の語りと孔子の発言と柳下季の発言である。この語りは、後に登場する孔子、柳下季、盗跖三人の相関関係から始まるもので、まるで聞き手を眼前にして物語るかのようである。さて、孔子が友と対話するのはこれだけであることから、ここでは語り手でも聞き手でもないと言つことがきようが、ただ、孔子の発言内容は、父と子、兄と弟の関係に有れば、父が子に言い聞かせ、兄が弟に教えるのが当然だという立場で、決して『莊子』的立場には立っていないことは明かである。とすれば、柳下季は孔子よりは『莊子』的世界に近い存在であると言えるかもしれない。

さて、柳下季の忠告を振り切つて孔子は盗跖を訪ねる。

孔子聽かず。顔回駁と爲り、子貢右と爲り、往きて盗跖に見ゆ。盗跖乃ち方に卒徒を大山の陽に休ませ、人肝を膾にして之を餽ふ。孔子車を下りて前み、謁者を見て曰く、魯人孔丘、將軍の高義を聞き、敬しみて謁者に再拜す、と。謁者入りて通す。盗跖之を聞きて大ひに怒り、目は明星の如く、髪は上りて冠を指す。曰く、此れ夫の魯國の巧偽の人孔丘か、非ざるか。我がために之に告げよ。爾は言を作り語を造り、妄りに文、武を稱す。枝木の冠を冠し、死牛の脅を

帶とし、多辭繆説し、耕さずして食ひ、織らずして衣、脣を搖かし舌を鼓し、擅まかに是非を生じ、以て天下の主を迷はせ、天下の學士をして其の本に反らざらしめ、妄りに孝弟を作りて封侯富貴に倣倖する者なり。子の罪は大にして極めて重し、疾く走り歸れ！然せざれば、我將に子の肝を以て晝餽の膳を益さんとす、と。孔子復た通じて曰く、丘幸を季に得たり、願はくは履を幕下に望まん、と。謁者復た通す。盜跖曰く、來たり前ましめよ、と。孔子趨りて進み、席を避けて反り走り、盜跖を再拜す。盜跖大ひに怒り、兩ながら其の足を展べ、劍を案じ目を瞋らせ、聲は乳虎の如く、曰く、丘來たり前め。若の言う所、吾意に順へば則ち生き、吾が心に逆らへば則ち死せん、と。孔子曰く、丘之を聞く。凡そ天下に三徳有り。生まれて長大、美好雙ふ無く、少長貴賤見て皆な之を説ふは、此れ上徳なり。知は天地を維ぎ、能く諸物を辯するは、此れ中徳なり。勇悍果敢にして、眾を聚め兵を率ふるは、此れ下徳なり。凡そ人此の一徳有る者は、以て南面して孤と稱するに足る。今將軍此の三者を兼ね、身長八尺二寸、面目光有り、脣は激舟の如く、齒は齊貝の如く、音は黃鐘に中る。而るに名づけて盜跖と曰ふ。丘竊かに將軍のために恥じ焉を取らず。將軍臣に聽くに意有らば、臣請ふ南は吳、越に使ひし、北は齊、魯に使ひし、東は宋、衛に使ひし、西は晉、楚に使ひし、將軍のために大城數百里なるを造り、數十萬戸の邑を立て、將軍を尊びて諸侯と爲さしめん。天下と更始し、兵を罷め卒を休め、昆弟を收養し、共に先祖を祭らん。此れ聖人オ士の行にして、天下の願ひなり、と。

これが、孔子と盜跖の出会いの場面であるが、ここで、まず孔子が盜跖を諸侯に立てようとして申し出る。これに対し、

盜跖大ひに怒りて曰く、丘よ、來たり前め。夫れ規むるに利を以てすべく、諫むるに言を以てすべき者は、皆愚陋恒民の謂ひなるのみ。

と大いに怒り、利益で釣り言葉で諫めようとするものは皆愚かで無知な常民にすぎない、と言つ。この後、盜跖の長広舌が展開されるが、そこでは歴史觀が示され、また孔子と子路の關係に言及し、更に黃帝、堯、舜など世の中の人々が尊ぶ人たちを尊ぶに値しないと否定し、最後に次のように言つ。

天と地とは無窮にして、人死するは時有り。時有るの具を操りて無窮の間に託するは、忽然として騏驎の馳せて隙を過ぐるに異なる無きなり。其の志意を説ばせ、其の壽命を養ふ能はざる者は、皆な道に通ずる者に非ざるなり。丘の言ふ所は、皆な吾れの棄つる所なり。亟やかに去り走り歸れ。復た之を言ふ無かれ。子の道は、狂狂汲汲、詐巧虚偽の事なり。以て真を全くすべきには非ざるなり。奚ぞ論するに足らんや、と。

この言葉から、真を説く盜跖が『莊子』的世界を語る語り手であり、孔子がその聞き手であることは明かである。盜跖の言葉を聞き終わつた孔子の様子は次のようである。

孔子再拜して趨走し、門を出で車に上り、轡を執らんとして三たび失し、目は茫然として見無く、色は死灰の若く、軾に據りて頭を低れ、氣を出だす能はず。歸りて魯の東門の外に到り、適たま

柳下季に遇ふ。柳下季曰く、今者闕然として數日見ざるや、車馬に行色有り、往きて跖を見る微きを得んや、と。孔子夫を仰ぎて歎じて曰く、然り、と。柳下季曰く、跖汝の意に逆らふこと前の若くなる無きを得んや、と。孔子曰、然り。丘は所謂る無病して自ら灸するなり、疾走して虎の頭を料で、虎の須を編む。幾んど虎口を免れざらんや、と。

盗跖の言葉を聞いた孔子は、周章狼狽しながら這々の体で逃げ帰る。町の東門外に到着したとき柳下季に会い、危つく虎の餌食になるところでしたと、余計なことをしてしまった反省の言葉を漏らす。この孔子が盗跖のところから逃げ帰り、東門で柳下季に会ったという語り手の描写は、場面の転換を示すものであり、ここでは孔子の余計なことをした自己への反省という心理的転換と連動している。

この寓言の最初の場面では、孔子が柳下季を相手に語る語り手として登場し、盗跖を誘導し説得しようとする戦略的語り手として盗跖に会いにゆく。しかし、盗跖との対話の場面では、盗跖の「吾意に順へば則ち生き、吾が心に逆らへば則ち死せん」という一喝から対話は始まり、対話構成上すでに孔子の戦略性が失われていることが示され、孔子は盗跖の長広舌を聞かされる聞き手となっている。最後の場面では再び柳下季と出会い、柳下季に予想すらしなかった自己反省を吐露する語り手になっている。このように孔子の機能が二転三転する寓言はこれまでに見られないものである。個々の場面での機能はこれまでの分析を逸脱するものではないが、物語構成の複雑化の中で、孔子の機能も心理状態も変化し複雑化する。ここでは、孔子が始めの戦略的

語り手としての狙いを達成できずに挫折していることから、このような語り手を挫折する語り手として分類したいと思う。

6 まとめ

寓言の構成に関して言えば、一対多対話は、場面が増え、登場人物と語る者が増え、それだけ構成が複雑になるということであるが、それに関わりなく、対話の相手によって孔子の機能は明確に二分されると言うことができる。つまり、弟子や諸侯王に対しては、孔子は『莊子』的世界を語るものとしての機能と、老聃などとはっきりとした『莊子』的世界の語り手が存在する場合は、却って非『莊子』的立場に立つてその言葉を聞き、批判教誨されて、反省・転回するものとしての機能であった。従って、一対一対話の寓言分析から抽出した孔子の語り手聞き手としての機能が、一対多対話の寓言においても基本的には同じであることが分かった。叔山無趾寓言からは曖昧な語り手、盗跖寓言からは挫折する語り手を抽出したが、これらは基本的には非戦略的語り手、あるいは戦略的語り手の範疇にあると考えられる。しかし、物語構成の点からすれば、痴儂丈人寓言では戦略的聞き手という新たな機能が抽出された。これは、語り手から聞き出すことを狙って問いかけ、聞いたことを根拠に別の者に語るものである。これを戦略的対話として分類する。対話形式は以下のようになる。

戦略的対話型Ⅱ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対話形式。

A—B—A（ⅡC）に対する発言

（AⅡ戦略的聞き手、BⅡ語り手、寓言の主題を語る。）
以上の一対多対話を分類すると、単純問答五例、戦略的問答五例、戦略的対話一例となり、一対一対話で抽出した、非戦略的問答五例を加えると、『莊子』における孔子寓言からは、四つのタイプの問答対話形式を抽出することができた。

終章

以上、『莊子』に見られる孔子寓言四十九例を物語論の視点から分析考察してきた。それぞれの寓言分析と各章の末尾でまとめと考察を行ったので、ここでは従来の研究の孔子理解に対する答えを示して結びとしたい。

『莊子』における孔子が、一方で儒家的発言をし、また一方では道家的発言をすると考える従来の研究は、この矛盾する発言を思想史の展開へ還元することによって乗り越えようとしてきた。しかし、以上見てきたように、孔子が儒家の立場に立ち、儒家の説を主張するとされるかに見える孔子老聃六経寓言、蔵書寓言、孔子老聃具龍寓言であるが、既に指摘したように、孔子は儒家の象徴として立てられたのではなく、『莊子』ならざる「字」の世界にあるもの、つまり経書などを読むことによって仕官の道を進むものへの批判とその転回へと誘うために召還されたのである。このことから、孔子を、従来のように儒家と道家のという二項対立的枠組で捉えることにはあまり意味が

ないことが証明されたと思う。

また、既に繰り返し指摘したことであるが、『莊子』というテキストの目的は孔子を転向させ再構成することであった。例えば、孔子が聞き手の場合は、語り手によって教誨され、非『莊子』的立場を反省して『莊子』的世界へと転向させることが狙いだったのである。先に言及した寓言、引用型寓言、独語型寓言、コメント型寓言で明らかにしたように、孔子は『莊子』的世界と必ずしも一致しない方向で既に評価されつつあった。この孔子を『莊子』というテキストの中で新たに『莊子』的な存在として記号化することが『莊子』の狙いであり、『莊子』というテキストの言説行為であった。だからこそ、孔子は登場人物として召還され、その寓言の中で語らなければならなかったのである。そして、その自らの語りによって、自らを新たに作り上げていく言説的存在となるのである。このような『莊子』こそは、内面や心理の変化を構成によって表し、登場人物が変化し転向する心理の変化を表した最初の文学だといえることができるかも知れない。こういった物語構成は、所謂儒家である『荀子』や所謂法家である『韓非子』といった先秦のテキストにも共通することであり、それらは孔子に語らせることでそれぞれのテキスト内において孔子を再生産するのである。これは、孔子の記号化が先秦の言説空間における言説編制の二つの文法だったことを示唆していると言えよう。

このような言説編制は、孔子が儒家の祖だと考えられるのはあくまで後世のことで、先秦の言説空間においては様々な学派の人々に共有されており、結果的に儒家がその勝利を得た、ということを示してい

るのかも知れない。ただし、このことは先秦の様々なるテクストが有る一つの事件・出来事をめぐってどのようにそれらを言説化しているのかを明らかにすることによって徐々に証明されて行くであろう。

以上のように、本稿は、物語論的視点から孔子寓言を分析してきたのであるが、この分析に基づいて孔子寓言の意味内容の再検討が始められなければならない。それは孔子が何を語り、その中にどれだけのコンテクスト性が刻印されているかを見出すことである。ここからしか、思想史の再構築はできない。また、ここで指摘した戦略的語り手、場面転換、叙述の転換、時間経過といった物語技法が『莊子』全体においても妥当するのかを分析し、『莊子』というテクスト内における寓言の発生の先後を問うて行かなければならない。更に言えば、陳蔡寓言のように、孔子危難寓言は『莊子』は勿論『莊子』以外のテクストにも見られ出来事事件をめぐって、インターテクスチュアルなアプローチが今後必要となるだろう。先に、『莊子』が所謂『詩経』『書経』の知識を共有しないもの達の言説であった可能性を指摘しておいたが、このことは孔子が何故丈人と出会うのかを考えることを通して明らかにされなければならない。課題は山積している。

注

① 拙論『『莊子』の厄言戦略—ポリフォニーと沈黙—』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

② 「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 一九八二年)

③ 福田一也氏の「孔子を斉同論の境地に達せぬ者として描写したり、

逆に良き理解者として登場させたりと、両者における孔子の位置づけは全く正反対である。ただし、後者は孔子にわざと道家的言説を語らせて風刺したものと考えられ、結局、孔子は眩められているといえる」(『帛書系『老子』の成立事情—莊子後学との關係を中心に—」(『中国研究集刊』雲号(二十五号)二〇〇四年)とするのも、赤塚氏の評価とほぼ同様の線上にあると言えよう。

④ 「莊子人間性篇小考」『東洋の思想と宗教』第六号 一九八九年『物語のディスクール 方法論の試み』シエラール・ジュネット

(水声社 一九八五年)、『言説のフィクション』パトリック・オニール (松柏社 二〇〇一年) 参照。

⑤ この分類は孔子に焦点を当てたものであって、寓言それ自体の構成とは必ずしも一致しない。このことは『莊子』の寓言における表現の問題として改めて論じてみたい。

⑥ 本稿ではそれぞれの寓言を、登場人物あるいは主題となる鍵語を用いて命名した。

⑦ テキストは、中華書局諸子集成『莊子集解』を用いた。

⑧ 『論語』微子篇には「楚狂接輿歌而過孔子曰、鳳兮、鳳兮。何德之衰。往者不可諫、來者猶可追。已而、已而。今之從政者殆而。孔子下、欲與之言。趨而辟之、不得與之言」と非常に近い言説がある。これらの關係については稿を改めインターテクスチュアリーティの観点から論じたい。

⑧ 拙論「記号化される孔子」(『哲学』第58集 二〇〇六年) 参照。

⑨ 則陽篇には、「薄伯玉行年六十而六十化、未嘗不始於是而卒詘之以非也、未知今之所謂是之非五十九非也」と薄伯玉と同様の寓言がある。恐らく、『莊子』に関わる人々において「六十而六十化……」がしばしば語られていたのだろう。

⑩ テクスト外部で既に構成された儒家、道家といった対立の図式を相対化する意図のもとに、またに『莊子』テクストに忠実であると言ふことを示すために、『莊子』が肯定する、という意味で用いている。

⑪ 注⑨前掲拙論参照。

⑫ この解釈に関しては橋本昭典「『莊子』天地篇「漢陰子又人説話」に見る解釈の変容」『日本中国学』第五十二集 二〇〇〇年 参照。

⑬ 拙論「莊子の遊びのトポス—身体、大樹—」『中國學論集』20 中國文學研究会 一九九八年) 参照。

⑭ このことに関しては、既に、武内義雄氏は、『論語』微子篇の言説を「老荘の文献から採択されたもの」(『論語の研究』岩波書店 一九二九年)と言っている。

⑮ 拙論「『莊子』の厄言戦略—ポリフォニーと沈黙—」(広島大学大学院文学研究科論集 第六六号 特輯号二 二〇〇六年)において分類したものを語り手聞き手の機能の対応性を考えて三類型に分類し直した。

⑯ 渡辺卓氏はこの寓言に関して、「一見この説話は儒家の陣営に於

て生誕したかのごとく思われる。しかし上引した主題の内容は窮達の彼岸に道を楽しむことを認めたもので、いわば相対を超越した場に絶対を把握しようとする道家の思想である。」(『中国古典思想の研究』一九七三 初出『山梨大学文学部研究報告』七 一九五六年)と論じておられる。相対絶対の解釈には問題があるが、この寓言が道家とされる『莊子』の思想であることは間違いない。

⑰ ジェラール・ジュネットは次のように言う。

自由間接話法においては、語り手が作中人物の言説を引き受ける、というかむしろ、作中人物が語り手の声によつて話すのであって、かくしてこれら二つの齎級は、渾然、一体と化する。
『物語のディスクール』(203頁) (書肆風の薔薇 一九八五年)

庄子的孔子寓言—物语论的研究—

在于《庄子》的寓言，最屡次登场的人物是孔子。关于这个孔子，从来的研究重视孔子说话的意味内容。结果，根据孔子的发言内容，有的把孔子作为儒家，有地把他作为道家。各个研究者为了解决这个矛盾，让孔子的发言位置在历史演变上。可是，这个研究究竟用于儒家和道家的图式掌握《庄子》里的孔子。在于这图式，把《庄子》里的孔子作为儒家和道家的折中主义者，有还是他在《庄子》里被嘲笑而讥讽。还有些研究者说，《庄子》把他作为儒家的象征批判当时的儒家。这些研究都是本文以外的知识来解释《庄子》寓言里所存在的孔子的意义。

可是，我们，不做分析物语言说，不能解释物语内容、物语意味。我要从物语论的观点来分析孔子寓言。就是说，把对话形式，讲话的人，听者，登场人物，直接叙述法，间接叙述法，时间，场所转换，时间推移作为分析项目，明确孔子的机能。由于这个分析结果，我们抽出以下的孔子的机能。孔子，他是讲话的人的时候，他经常说《庄子》思想，而且听者是他的弟子或者为政者。他是听者的时候，讲话的人是老子，大公任等等道家，他们都说《庄子》思想。还有些孔子的机能，但是其中最重要的是，他听《庄子》思想后，自己反省，而且把他自己改变自己的思想。换句话说，孔子把他自己变成提倡《庄子》思想的人。这就是《庄子》里的孔子寓言的目的。

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 准教授)

編集委員 (広報・社会連携委員会)

岡橋秀典 (委員長)、井内太郎、妹尾好信、
中村裕英、衛藤吉則、近藤博明

広島大学大学院文学研究科論集 第67巻 特輯号

平成 19 年 12 月 20 日 印刷 (非売品)

平成 19 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 株式会社タカトープリントメディア
〒730-0052
広島市中区千田町3丁目2-30