

# 批 孔 寓 話

——ひそみなら 顰に倣う ——

松 尾 善 弘

(一九九四年十月六日 受理)

## Critical fable of Confucius

——'Fàng Pín'——

Yoshihiro Matsuo

### は じ め に

世に誉れも高い美女の西施が、あるとき胸を病んでつと顔をしかめた。その顔がまたえも言われず美しいと噂し合うのを聞いた村一番の醜女が同じようにしかめ面をして歩き回るので、村人は恐れをなして逃げまどったという笑い話で有名な「顰に倣う」は『莊子』

(天運篇第十四)にある。

この、猿真似をして皆に嫌われるブスこそ外ならぬ孔子その人である。春秋の末期、すでに戦乱の世にあって必死に仁義の道を説いて回る孔子であったが、そのあまりに非現実的「理想主義的」主張のため、上は王侯貴族から下は庶民奴隷に至るまで敬遠され爪はじきされたさまを辛刺に皮肉ったものである。

1 本小論は天運篇のこのエピソードのある説話を分析しつつ、孔子

の人となり及びその思想と、翻って、ではその皮肉を飛ばす莊子の人となりや物の考え方はどうであったのかを究明しようとするものである。儒家思想と道家思想の異同の一端を探りあてられれば幸いである。

—

『莊子』外篇天運第十四(以下〈外・天運〉と略記、その他も同じ)は、冒頭の「天其運乎。」に由来する。『莊子』書全体が、言うまでもなく無為自然の道を説き、天地自然の理法の深遠さと無為の道德の偉大さを手を変え品を変え述べてやまないものである。その無為自然の道を解説し周知徹底させるための一法として、儒家思想の代表孔子を論い、『論語』の片言隻句を逆手に引用していると筆者はみるのである。従って全体を通して、時には儒家を超越し、時

には妥協し、また排斥し批判する。

天運篇もその例に洩れず、大半が孔子と老聃の問答をはじめとする対話形式の説話で成り、その中で孔子の道徳規範主義もしくは文化至上主義の矮少さ、時代錯誤性を揶揄批判するものである。以下、第三の問答の部分をも六つの段落に分け、原文・書き下し分・通釈・語釈の順で解説し、荘子の「真意」を探っていると思う。

孔子西遊於衛。顔淵問師金曰、以夫子之行為奚如。師金曰、惜乎、而夫子其窮哉。顔淵曰、何也。師金曰、夫芻狗之未陳也、盛以篋衍、巾以文繡、尸祝齋戒以將之。及其已陳也、行者踐其首脊、蘇者取而爨之而已。將復取而盛以篋衍、巾以文繡、遊居寢臥其下、彼不得夢、必且數昧焉。

今而夫子亦取先王已陳芻狗、取弟子、遊居寢臥其下。故伐樹於宋、削迹於衛、窮於商周。是非其夢邪。圍於陳蔡之間、七日不火食。死生相與鄰。是非其昧邪。(傍点筆者、以下同じ。)

孔子、西のかた衛に遊ぶ。顔淵、師金に問ひて曰く、「夫子の行を以て奚如と為す」と。

師金曰く、「惜しいかな、而の夫子は其れ窮せんか」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、盛るに篋衍を以てし、巾するに文繡を以てし、尸祝は齋戒して以て之を將る。其の已に陳せらるるに及びてや、行く者は其の首脊を踐み、蘇者は取りて之を爨くのみ。將た復た取りて盛るに篋衍を以てし、巾するに文繡を以てし、其の下に遊居寢臥す。彼、夢を得ざれば、必ず且に数々昧せん」とす。

今、而の夫子もまた先王の已に陳ねし芻狗を取り、弟子を取めて

其の下に遊居寢臥す。故に樹を宋に伐られ、迹を衛に削られ、商・周に窮す。是れ其の夢に非ずや。陳・蔡の間に囲まれ、七日火食せず、死と生と相與に鄰す。是れ其の昧に非ずや。

孔子があるとき西方の衛の国に遊説に出かけた。孔門第一の高弟顔回がそのことについて魯国の楽師金に尋ねた。「先生の今回の旅行をどう思われますか。」師金は答えた。「残念なことだ、きみの先生は行きづまるだろうよ。」顔回が「どういふことですか。」と問い返すと師金は答えた。「祭祀用のわらの犬は、神前に供えられる前、立派な箱に入れられ、美しい刺繡の施された袱紗で包まれ、神主は齋戒沐浴してうやうやしくそれを持ち運ぶ。しかし、一たび神前に供えられ用済みになってしまふと、路傍にぽいと打ち棄てられ、通行人は頭や背中を踏んづけ、粗糲とりは拾いあげて焚きつけにしてしまふ。ところが、もし物好きな男がいてその芻狗をもう一度拾いあげ、大切に箱に入れ美しい布で包み、その下で起居寢臥しようものなら、きつと悪い夢を見ないとすれば、しばしばうなされる破目に陥るでしょう。」

いま、きみの先生もまた昔の帝王たちが使い捨てた芻狗すなわち仁義礼楽の教えを拾いあげ、弟子たちを集め、その下で日常生活している。だから宋の国では切り倒された樹の下敷になりかけ、衛の国では足迹を削りとられ、商(宋)・周(衛)の地で行きづまってしまうのだ。これこそあの悪い夢を見るところではないだろうか。また、陳と蔡の国境では民兵に包囲され、七日間も火を通した食事に取りつけずに生死隣り合う状態に陥りましたが、これこそバチがあたつてうなされたということではないだろうか。

○師金 魯国の大師(楽官)金のこと。ここではもちろん荘子の

代弁者として登場している。「周礼」(春官)に盲目の楽士を配下にもつ楽団長として「大師」の名がある。「論語」(八佾)に「子、魯の大師に樂を語りて曰く、樂は其れ知るべきか云々」の記述があり、微子篇にも「大師摯は齊に適く」以下、朱子の言う「賢人の隱遁」の条がある。泰伯篇にも「子曰く、師摯の始め、関雎の乱りは、洋乎として耳に盈てるかな」とあり、名指揮者師摯が編曲したイントロと関雎の樂曲の最後の樂章は、ひろびろのびのびと耳いっぱいひびきわたるといふ意味である。

〈内・斉物〉〈外・駢拇〉〈外・胠篋〉に、春秋時代、晋の平公に仕えた竽瑟の名手師曠(古代、樂師の多くは盲人で、彼も瞽曠とも称される)の名が出てくる。無為自然の道の最高至上の音樂「至樂は無樂」であることを説くために、莊子が例によって逆説法を用いて、俗世間では有名樂師である師曠の音樂も、天地自然の妙音の前ではとるに足りないものであることをくり返し述べたものである。

〈雜・徐無鬼〉には、道にふみ迷った黄帝が馬を飼う小童に行き会い、問答を交すうちその小童こそ無為自然の道の体得者「天師」天の如く偉大な師匠」だと讃える説話がある。

また〈内・養生主〉には、右師という足切りの受刑者を登場させ、一切の必然を必然としてそのまま受けとめ、自己に与えられた一切のものを自己のものとして肯定してゆくところに、人間の眞の自由と幸福があると説く話がある。

○窮 この説話の始めと終りには「而天子其窮哉」の文が置かれ、途中に「窮於商周」と「応物而不窮者」の二文、すなわち孔子の困窮した現状を表現する語としての「窮」と莊子哲学のキーワードと

しての「不窮」を使った文を置き、心にくいばかりの文章構成法である。つまり、「窮」こそはこの説話の字眼であると同時に「不窮」は莊子の思想を端的に説明する語の一つであり、また「窮」はアンチ道家、すなわち儒家思想の現状を象徴する語ともなっているのである。

眞に自由な超越者は、天地宇宙の眞理と一体となり、大自然の生成変化とそのまま一つになり、天地宇宙の悠久なるがごとく、大自然の生成変化の窮まりなきがごとく、一切の時間と空間を越えた絶対自由の世界に逍遙して何ものにも束縛されることがない。

〈内・逍遙遊〉の「無窮に遊ぶ」を福永光司氏は上述のように解説している。「莊子」内篇、朝日新聞社14ページ)〈雜・則陽〉にも「蝸牛角上の争い」の説話の中に、「心を無窮に遊ばしむ」という同様の文がある。

福永氏は〈内・斉物論〉の「無窮に應ず」を解説して次のように言う。(同書51ページ)一切の対立と矛盾を超えた絶対の一に立脚して、実在の眞相「道枢」は千変万化する現象の世界に自由自在に應ずるのである。そして、このような道枢の境地においては、「是」もまた一無窮、非もまた一無窮——是もまた一つの窮りなき眞理を含み、非もまた一つの窮りなき眞理を含む。換言すれば、そこではもはや、「此」と「彼」、「是」と「非」など一切の対立は、その相対性の根源において一つとなるのであると。

この外に〈内・徳充符〉には「死生存亡、窮達貧富、賢と不肖、毀譽、飢渴、寒暑は是れ事の變りにして、命の行りあわせなり。」〈内・応帝王〉には「無窮を体尽し、無朕に遊び、其の天に受くる処を尽して、得るを見る無し。」〈外・在宥〉には広成子の言として、

「彼の其の物は窮り無し。而るに人は皆以て終ると為す。」「故に余將に汝を去てて無窮の門に入り、以て無極の野に遊ばんとす」の文が見える。

また〈外・知北遊〉の第六の説話では、神農以下八人の登場人物のうち「無窮」「無為」「無始」の寓名をもつ人物に無為自然の道について問答させ、<sup>1</sup>「大いなる宗師」すなわち<sup>2</sup>「道」が、人間の知覚による把握を絶し、日常的な分別知や形象概念などによって捉えることのできない根源的な実在であることを明らかにしている。

以上のように、<sup>3</sup>「莊子は「窮」や「為」の否定語「無窮」「無為」を効果的に使って、「道」の概念を説明するのに存分の能力を發揮する。だが、それらの語が実体性のない抽象概念を表現するのに得意な語であるが故に、現実を述べることに脆弱で、遂には儒家思想と混淆を来たす原因ともなっているのではないかと考えられる。そのことは、以下の事項の究明の中で次第にはつきりしてくることであらう。

○先王已陳芻狗 芻狗は祭祀用のわらの犬。用があれば用い、用がなければ棄てるものの喩としていう。『老子』(第五章)に「天地は仁ならず、万物を以て芻狗となす。聖人も仁ならず、百姓を以て芻狗となす。」とある。

先王(後段の三皇五帝など)がすでに陳列し終えた(使いつてた)礼義法度を指す。孔子がすでに陳腐になった先王の教えをふりかざして諸国をめぐる歩き、門人を集めて学ぶ時代錯誤を揶揄する。

○伐樹於宋 孔子が宋に行ったとき、門人たちと大樹の下で礼を習っていたが、宋の司馬桓魋にその樹を切り倒して圧殺されそうになった。そのとき孔子の吐いた言葉が『論語』(述而第七)の条で

ある。「子曰く、天、徳を予に生せり。桓魋、其れ予を如何せん。」時に魯の哀公三年、孔子六十歳であったという。

○削迹於衛 いくら追い払っても舞い戻ってくる孔子に業を煮やした衛の国では、みせしめのために彼の足跡を削り取ったのである。

○窮於商周 宋衛はそれぞれ商(殷)周の末裔が居住する国である。因みに孔子の祖先は宋人であり、「守株待兔」をはじめ間拔け者としての笑いの対象となる農夫などが宋人であることは、遠回りに孔子を批判している所以なのである。

○圍於陳蔡之間、七日不火食 『史記』(孔子世家)によれば、諸国を放浪中の孔子を南方の大国楚の昭王が招聘しようとした。そのことを聞き知った小国の陳蔡が、孔子の任用によって楚が更に強大化するのを恐れ、楚への入国を阻止するため軍隊を出して包圍した。そのために食糧を絶つたのだとする。

古来「固窮之節」出自の条として有名な、「陳に在りて糧を絶つ。従者病れ能く興つもの莫し。子路愠り見えて曰く、君子もまた窮することあるかと。子曰く、君子固より窮す。小人窮すれば斯に濫すと。」(衛霊公第十五)がその間の事情を如実に物語る。『論語』(先進第十一)には、「子曰く、我に陳・蔡に従いし者は、皆門に及ばざるなり」という一条もある。私と理想を同じくするために、私の理想の実現をたすけようとして、あの陳蔡二国における困難な状態のなかでも、私を見捨てなかつた弟子たちよ、かれらはみな、いつまでも私にくっついていてくれたために、就職の機会を失い、出世することができなかつた。不幸な誠実な人たちよ。と吉川幸次郎氏は古注を引いて解説する。(『論語』下 朝日新聞社4ページ)孔子は五十六歳の時に魯の執政(宰相代理)を辞し、六十九歳で

再び故国に帰るまでの十三年間、諸国を遍歴した。その間、陳には二度ほど訪れている。「子、陳に在りて曰く、帰らんか、帰らんか。吾が党の小子、狂簡にして、斐然として章を成す。之を裁する所以を知らず。」（公治長第五）はその時の述懐である。『孟子』（尽心下篇）にも、「孟子曰く、君子（孔子）の、陳蔡の間に厄しむは上下の交り無ければなり。」また「万章問いて曰く、孔子陳に在りて曰く、なんぞ帰らざる云々の条が見える。

ここで問題にしたいのは、陳蔡の厄を始めとする危難に臨んで、孔子が発した「神がかり的」言辞についてである。すなわち、先の宋国における受難の際には、「天、徳を子に生ず。桓魋、其れ子を如何にせん。」と豪語しているし、匡の災難の場では、「文王既に没す、文、茲に在らざらんや。天の將に斯の文を喪ぼさんとするや、後死者（孔子）、斯の文に与かることを得ざるなり。天の未だ斯の文を喪ぼざるや、匡人其れ子を如何せん」と嘯いているのである。ここには自信を通りこして傲慢とさえ受けとれる孔子の心情が顔を覗かせているし、何よりも危難を回避するための原因究明、現実的処理方法を放擲して、徒らに観念的言辞を弄して逃避しようとしている孔子の姿勢が伺えるのである。よく言われるところの孔子の理想主義とは、裏返していえば非現実主義であり、かかる場において、それは遺憾なく發揮されていると言つてよいであろう。

諸国遍歴の長い年月の間、孔子は到る処で壁に突き当り、生死隣り合うような危難に遭遇した。荘子は孔子のそのような受難の原因がまさに彼の「めだちたがり屋」の性格に由来し、また彼の思想（ひいては儒家の思想）の後進性、保守性あるいはアナクロニズムにあると厳しく指弾しているのである。ところがおもしろいことに、

折角孔子の如上の「窮」状の根源を指摘しておきながら、恐らく莊子自身が観念性の強い言辞を駆使してその哲学を表現するために、終局の時点で動もすれば孔子の発言と同化融合してしまう傾向を見せることである。例えば「陳蔡の厄」を記述した説話（雑・讓王）の後半部分にその混淆状況を垣間見ることができよう。いま、同話を留める『呂氏春秋』（慎人篇）と『風俗通義』（窮通篇）を比較対照しながら（『風俗通』の原文を括弧で補う）次に掲げる。なお、「孔子窮於陳蔡之間云々」の文は（外・山木）の第四、五、七の説話に重出し、（雑・盜跖）や（雑・漁父）にも記述されている。

——孔子、陳蔡の間に窮（困）し、七日火食せ（粒を嘗め）ず。藜羹糝らず、顔色甚だ慙る。而も室に弦歌（琴を室に絃）す。顔回、菜を（戸外に）扱ぶ。子路・子貢、相与に言いて曰く、「夫子（再び）魯に逐われ、迹を衛に削られ、樹を宋に伐られ（抜かる）、商周に窮し、陳蔡に圍まる。（今復た厄を此に見る）夫子を殺す者は無罪、夫子を籍る者は禁（ぜられず）ざる無し。（夫子）弦歌鼓琴（舞）して未だ嘗て音を絶たず。君子の恥無きや、此の若きか」と。顔回（淵）、以て応（対）うる無し。入りて（以て）孔子に告ぐ。孔子（恬然として）琴を推し、喟然として歎じて曰く、「由と賜とや細（小）人なり。召（せ）し来れ、吾、之に語げん」と。子路（と）子貢（と）入る。子路曰く、「此の如き者は、窮すと謂うべし」と。孔子曰く、「（由や）是れ何の言ぞや。君子は道に通ず、之を通と謂い、道に窮す、之を窮と謂う。今、丘、仁義の道を抱き以て乱世の患に遭う。其れ何の窮すと之を為さ（有ら）ん。故に内に省みて道に窮せ（疚しから）ず、難に臨みて其の徳を失わず。天（大）寒既に至り、霜雪既に降る。吾、

是を以て松柏の茂るを知るなり。(昔者、桓公、之を莒に得、晋の文公、之を曹に得、越、之を会稽に得たり。)陳蔡の厄は丘に於いて其れ幸いならんか」と。(衛より魯に反る。詩書を刪り礼楽を定め、春秋の義を制し、素王の法を著す。復た定公を相け來谷に会し旧を昭かにして以て其の礼を正し、抗辞して以て其の侮りを拒ぐ。齊人過ちを謝し來りて鄆・龜陰の田を帰す。)孔子削然として琴を反して弦歌し、子路屹然として干を執りて舞う。子貢曰く、「吾、天の高く地の下きを知らざりしなり」と。

〔古の道を得る者は、窮するもまた楽しみ、通ずるもまた楽しむ。楽しむ所は窮通に非るなり。道此に徳れば則ち窮通は寒暑風雨の序と為らん。故に許由は潁陽に娛しみて共伯は(志を)丘首に得しなり。〕(後半の( )は『風俗通』のみ、( )は讓王篇のみの文章)

放浪の旅の途中、陳蔡の間に至った孔子主従は、土民兵に囲まれて一週間というもの米粒らしきものにありつけず、わずかに野の菜のスープで飢えをしのぐという窮地に追い込まれた。がまんの限界に達した弟子の子路が「日ごろもつともらしいことを並べたてる君子でもこういう羽目に陥ることがあるんですね」と皮肉ると、孔子は「君子だつてももちろん困窮することがある。ただ小人が困窮するとはしたばたしてあらぬことでもしでかすのと異なる」とお説教を垂れたもうた。——という『論語』衛靈公篇の原話に脚色を加え作りあげたのが右の説話であろう。

子路や子貢が厳しい現実を直視し脱出口を探しあぐねてついもらった憤懣に対し、孔子はそれをはぐらかすかのように観念論で現状を解釈し削然たる態度を誇示してみせる。両書とも現実の窮状を認

めず、道という観念に逃げ口上を見出している点は共通する。違ふところは『風俗通』がむしろ窮状を固持し沈潜することにより将来の幸福を期待する考え方と、『莊子』の方は「塞翁が馬」よろしく、窮通はめぐると考えている点である。そうすると、莊子のいつもの批判的観点は、ここではすっかり鳴りをひそめ、恰も廂を貸して母屋を取られるが如く、道という語を境にすっかり儒教思想の世界へのめり込んでいつている様子が感知されるのである。ここに我々はかねて超越的言辞を弄する莊子の、己れと同様な観念語を使うものに弱いという一面をはからずも発見するのだ。

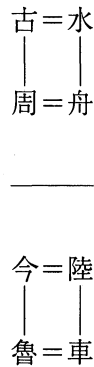
## 二

夫水行莫如用舟、而陸行莫如用車。以舟之可行於水也、而求推之於陸、則没世不行尋常。古今非水陸与、周魯非舟車与。今斬行周於魯、是猶推舟於陸也。勞而無功、身必有殃。彼未知夫無方之傳、応物而不窮者也。

夫れ水行には舟を用ふるに如くは莫く、陸行には車を用ふるに如くは莫し。舟の水を行くべくを以てして、之を陸に推さんことを求むれば、則ち世を没ふるも尋常も行かじ。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斬むるは、是れ猶ほ舟を陸に推すがごときなり。勞するも功無く、身に必ず殃あらん。彼未だ夫の無方の傳の、物に依じて窮らざるものを知らざるなり。

上段で芻狗のたとえをあげて孔子の時代錯誤を批判した師金は、本段では舟車のたとえで孔子の頑迷ぶりを指摘する。

いったい水上を旅行するには、舟を使用するのが一番であり、陸地の旅行では車を使用するのが一番である。舟は水上を行かしめるべきなのに、それを陸上で漕ぎ進めようとするれば、一生かかってももの一、二メートルも進められまい。昔と今はあたかもこの水上と陸地の違いではありませんまいか。そして、周の国と魯の国はたとえてみれば舟と車ではないだろうか。今、昔の周の時代に行われた礼義法度を現在の魯の国で実施しようとする事は、まるで舟を陸地で推し進めようとするのと同じである。くたびれるばかりかわが身に必ず災いがふりかかってきましよう。彼にはまだあの「無方の転」——どこへでも自由なところがってゆく乗り物が、「物に応じて窮せざる事」——時間的空間的な限定を超えて、自由自在に対象世界に対応してゆけることがまだよく理解できていないのだ。



舟車のたとえを図示するところなる。周の文王武王を尊崇してやまず、その政治教育制度を今の魯の国に再現しようとする孔子のやり方は、恰も舟を陸路に推し上げようとするものだと周魯を同一次元でみている孔子の時代錯誤を批判している。古今を混同して時代の進化発展を認めようとせず、仁義礼樂の教を金科玉条として強引に現代にあてはめようとする。孔子のそんな頑迷さを嘲笑する一方で師金（莊子）は物の変化に自由濶達に対応してゆく根源的な在り方Ⅱ「道」の哲学を説くのである。

○無方之伝 「伝」は「転」と同義。ここの上文中に「無方に動き、窈冥に居る」とあり、遠藤哲夫・市川安司著『莊子』下（明治書院

427ページ）はこう解説する。表面は無限の変化を示しながらも、それは始終変化の世界に在るのではなく、変化に応じるもの、または変化の母体になるものを根底に持っていることをいう。福永氏の解説ではこうなる。「無方に動き」——人間の言語や思考で方向づけることのできない無限定の世界に彷徨し、「窈冥に居る」——人間の感覚や知覚を超えた根源的な世界に休止する。（前記書291ページ）また、〈外・秋水〉では、一切万物をあまねく包容して余すところなく、これという特定の人間だけを庇い助けることのない、とらわれなき無限定の生き方を「無方」と呼んでいる。

○応物而不窮 孔子の旧制度に固執して進退窮つた状態が「窮」、何ものにも拘泥せず自由自由に対応する状態が「応物而不窮」である。〈外・知北遊〉でも、「道」に順う者は、四肢は強健、思慮は明敏、耳目は聡明で、心を用いても勞れることがなく、対象世界に自由自在に対応してゆくことができる「用心不勞、応物無方」という。

三

且子独不見夫桔槔者乎。引之則俯、舍之則仰。彼人之所引、非引人也。故俯仰而不得罪於人。

且つ子は独り夫の桔槔なる者を見ざるや。之を引けば則ち俯し、之を舍げば則ち仰ぐ。彼は人の引く所にして、人を引くに非ざるなり。故に俯仰して罪を人に得ず。

それにあなたはあのはねつるべという奴を見たことがないかね。あれは手で引っぱると頭を下げ、手を放せばはねあがる。あれはすべて人の引っぱるがままに任せて、自分から人を引っぱろうとする

ものではない。だからただ無心にあがりさがりして、人から咎めだてされるようなことはないのだ。

常に陽の当る場所を歩きたがり、役職なら最高位を、儀式は古式に法りかつちり型にはめてとり行う。やれ名君たれ君子人たれと他人を引きずり回し仁義道德を唱道してやまぬ孔子。そういうキザな人間にお灸を据えるための第三のたとは、「桔槔」はねつるべである。逆にいうと、このはねつるべのありようこそ老荘思想の象徴であり、無為自然の哲学を解くキーワードともなる。

〈雑・則陽〉に「桔槔」と同義の「橋」の記述がある。「……欲悪去就、是に於いて橋起し、雌雄片合、是に於いて庸に有り。……随序の相い現むる、橋運の相い使しむる、窮まれば則ち反り、終れば則ち始まる。……」(陰陽四時の運行推移の中で万物はつぎつぎに生成してくるのであるが、一たび生成してくれば愛欲や憎悪の感情、害を避け利に就く思慮がかわるがわる頭をもたげ、陰陽の調和を求める雌雄男女の結合が不断の営みとして成立する。……陰陽四時が大自然の秩序に従って正しく運行推移し、安危禍福、緩急聚散のシーソーゲームが互いに因となり果となつて展開するところ、一切現象は行きつくところまでゆけばまた元に返り、終ればまた新しく始まる。)

これらはまた〈外・知北遊〉の「沈浮」の言いかえでもある。「……天下は沈み浮かざるは莫く、終身故ならず。陰陽四時は運行して各おの其の序を得。……」(この世界に存在する一切万物は、沈むかとみれば浮きあがり、浮くかとみれば沈み去つて移ろい変化しないものはなく、生命果つる日まで旧態を保ちうるものは何一つ存在し

ない。また陰陽の二氣、春夏秋冬の四季は、それぞれに秩序正しく運行して、その推移には寸分の狂いもなく、大いなる秩序と調和を保つて、日に新たに日々に新たなのが天地大自然の理法なのである。) 三段のたとえとしての「桔槔」は単なる上下反覆運動を表わすこれら「橋」や「沈浮」と同義ではない。それは〈雑・天下〉に言う老聃・関尹一派の学説「濡弱謙下」の思想に通ずるものであり、更に〈内・人間世〉に言う莊子の無心と随順の哲学と重なるものである。

「濡弱謙下」すなわち柔弱謙讓の徳を標榜し、一切万物を害うことなく包容する空虚なる普遍者——。無を根本の実在として立てる学派の独り関尹は次のように言っている。——自分がこの世に処してゆく場合、己れに執着することがなければ、形をもつすべての存在(万物)は、そのあるがままの姿をわが眼前に露わにする。己れに執着することのない人間は、その行動は流れる水のように自然であり、その静かな心境は明鏡のごとく、外界に対応する態度は打てば響くように自由である。彼の外貌はぼんやりとして何か大切なものを失っているかのようにであり、心はひっそりとして水の清らかに湛えられているようである。本来、虚無寂漠である根源的な実在すなわち「道」は、人間が己れを虚しくしてこれと一体になればそこに自然の調和が実現するが、へたに思慮分別を用いてそれを己れのものにしようとするれば、却って失われてしまう。

このように語る関尹は、決して他人の先頭に立つような出しゃばった真似はせず、いつでも他人の後からついてゆく控え目な処世を己れのモットーとした(「未だ嘗て人に先んぜずして常に人に随う」)。孔子のありようと対極をなす関尹のこの処世観は、しかし、莊子



のそれと同一ではない。自己主張欲の旺盛な、人の先頭に立つことを好む孔子をたしなめる為にとりあげた「はねつるべ」の解釈は、むしろ彼の無心と随順の哲学に依らなければならぬであろう。

そこで、莊子のはねつるべの真意を探るため、人間世篇は第三説話の福永氏の解説を拝聴しようと思う。(前記書171ページ)

「莊子において無心といふ随順というのは、単なる長いものには巻かれる式の無気力な屈従や卑しい妥協ではなくして、己れを無にするところに真の己れを、対象への徹底的随順の中に大いなる実践を目ざす積極的な人生への態度であつた。いわゆる「無為而無不為」

——為すことなくして而も為さざることなし——自己放下と一切随順が莊子の究竟地なのである。単なる妥協や単なる屈従からは、一切を為さざるなき絶対者の自由無碍むげなはたらきは生まれようがない。莊子の「無為」は「無不為」のための「無為」であり、彼の随順は大いなる肯定のための自己否定にはかならなかつた。」

莊子のはねつるべの真意、すなわち無心と随順の哲学は、主体的判断を喪失した事なかれ主義ではなく、ましてや単なる盲従ではなく、無理をしないでよりよい段階に飛躍するための一種のため、より高い次元に止揚するための自己否定の行為だと理解してよいであろう。

#### 四

故夫三皇五帝之礼義法度、不矜於同、而矜於治。故譬三皇五帝之礼義法度、其猶粗梨橘柚邪。其味相反、而皆可於口。故礼義法度者、応時而変者也。

故に夫の三皇五帝の礼義法度は、同じきことを矜らず、治まることを矜る。故に三皇五帝の礼義法度を譬ふれば、其れ猶ほ粗梨橘柚のごときか。其の味は相反するも、皆、口に可なり。故に礼義法度は、時に応じて変る者なり。

そういうわけで、世にもてはやされる三皇五帝の礼楽仁義の教えや法律制度の類は、外見的にそれらが同一であることに価値があるのではなくて、実質的にそれらを使つて世の中がよく治まることに価値があるのである。そういうわけで、三皇五帝の礼儀法度を果物に譬えてみれば、ちょうど粗ぼけや梨なし、橘みかんや柚ゆずのようなものである。それぞれ持ち味は違ふけれども、どれもおいしい。そういうわけで礼儀法度もその時々でふさわしい形に様変りするものなのだ。

○三皇五帝 三皇は天皇、地皇、人皇。または伏羲、神皇、黄帝。五帝は伏羲、神皇、黄帝、堯、舜。又は少昊、顓頊、高辛、堯、舜の諸説があるが、要するに古代の帝王、前出の先王たちのこと。

孔子を祖とする儒家思想家たちは、時代の推移に伴い物事が変化するという観点に立つことができず、そのため物事を表面的に且つ自分の都合のいいように解釈するだけで、変革の観点に立つて本質を見抜くことができない。ここでも三皇五帝の「功績」のみを推戴し、時代の変化に目を向けようとしない孔子の頑迷さを檜玉にあげて、最後の寓話「傲擧」の伏線とし、「礼義法度」といへども「時に応じて変る」ものであることを重言しているのである。

○粗梨橘柚 “無用の用”を説く神木の櫟くわいの話(内・人間世)にも出ている。櫟の木の精が木こりの親方匠石の夢枕に立って、「散木(役にたたぬ木)と「文木(人の世に役立つ木)」を論う中である。そもそも人間どもの珍重する粗梨橘柚などの果(木の実)は

(草の実)の類は、実が熟れるともぎとられ、あらぬ辱めを受ける。それというのも、その実が人間どもの口を楽しませるといふ取柄があるからに外ならない。だから天然の寿命も全うできずに途中で若死にしてしまうのだ。

## 五

今取猿狙、而衣以周公之服、彼必齧鬣挽裂、盡去而後慊。觀古今之異、猶猿狙之異乎周公也。

今、猿狙を取り、衣するに周公の服を以てせば、彼は必ず齧鬣挽裂し、盡く去りて而る後慊かん。古今の異なるを觀るに、猶ほ猿狙の周公に異なるがごときなり。

いま猿を一匹つかまえてきて、周公の礼服を着せかければ、猿はきつとびっくりしてそれを噛み破り引きちぎり、全部をかなぐり捨ててはじめて満足するであろう。昔と今の時代の違いも、たとえてみれば猿が周公のありようと違うようなものなのだ。

○周公 周公旦。周の武王の弟で、周王朝の礼楽制度を整うるに功績があつた。孔子が普段の夢枕に立たなくなったのを歎くほど崇敬おくあたわざる理想的人物であつた。(「吾、復た夢に周公を見ず」述而篇)

尚古主義に凝り固まった孔子の頭を軟化すべく取り出したたとえ話である。猿と周公の取り合せは奇抜だが、周公に似合う礼服(恐らく周代の礼義法度を比喩していよう)もエテ公にとっては一文の価値もないことを、時代が変り人が変れば価値観も変ることにとたえていゝ。猿狙は〈内・応帝王〉と〈外・天地〉に出てくる。「猿

狙の便しこさは藉にいれらるるを来く」(敏捷な猿が、その才知ゆえに捕らえられて檻の中に飼われる破目になる)。「猿狙の便しこきは山林より来る」(すばしこい猿が、そのすばしこさゆえに山林から捕らわれてくる。)いづれも人間の小ざかしい知巧作爲が却つて身の破滅を招くものになることを述べ、それにひきかえ「道」の支配が天の無為無言に法る無心忘我の支配であることを明らかにする文の中で引き合いに出されている。しかも、後者の文で小ざかしさを揶揄されているのは、例によつて孔子その人である。

また、今日、「同じ内容なのに表現を変えてごまかす」という意味で使われる成語「朝三暮四」の典拠、狙公と衆狙の寓話は〈内・齊物論〉にある。ここで莊子は、世俗の人間が徒らに精神を苦しめて是非の論争に憂き身をやつし、万物の差別と対立が言論心知によつて統一されるかの如く錯覚しているが、聖人すなわち絶対者は、一切万物の矛盾と対立の相は矛盾と対立のまま両つながら行われてゆく(「兩行」)ものであることを悟り、絶対的一の世界に安住する、と万物斉同の實在の真相を説いている。

## 六

故西施病心而顰其里、其里之醜人見而美之、婦亦捧心而顰其里。其里之富人見之、堅閉門而不出、貧人見之、挈妻子而去之走。彼知美顰、而不知顰之所以美。惜乎、而夫子其窮哉。

故に、西施、心を病みて其の里に顰せしに、其の里の醜人見て之を美しとし、歸るにまた心を捧じて其の里に顰す。其の里の富人は之を見て、堅く門を閉じて出でず、貧人は之を見て、妻子を挈きて

之を去りて走げたり。彼、曠むるを美しとするを知るも、曠むるの美しき所以を知らざるなり。惜しいかな、而が夫子は其れ窮したるかな。

さて、世に双びなき美女の西施が、あるとき胸を病んで、里帰りした折りにつと顔をひそめた。えもいわれぬその美しさにうっとりとなつた村の醜女が、家に帰ると同じように胸を押え顔をしかめて村中を歩き回つた。村の金持ちはその姿を見ると堅く門をしめて外に出ず、貧乏人はそれを見ると妻子の手を引いて逃げまどつた。その醜女は、西施がひそめた顔の美しいことは分かつたのだが、ひそめた顔がなぜ美しくなるのかその理由は分からなかつたのだ。残念ながら、君の先生も（先王たちの外形だけを猿真似してなぜそれらが立派だつたかの根本原因を知らないから、皆に爪はじきされる結果になつて）思想的にも現実的にも進退窮つてしまつた状態にあると断言できるのだ。

いま、手許にある数冊の解説書を繙くと、この寓話中のいくつかの誤訳が目につく。先ず某書は、「其里醜人」を「村の醜女たち」に訳しているが、ここは美女西施一人対醜女一人の対比にこそ妙味があるのであつて、数人のブスがゾロゾロ歩き回つたのではまさに興趣を殺がれてしまう。「捧心」は下からそつと捧げるような形で胸を押える恰好。「西施捧心」は「蒙求」の標題にもなつている。

「其里之富人：、貧人：」の個所を某書は、「金持ちは、それに恐れをなして家にとじこもり、門を閉じて醜婦に会わないようにする。貧者には閉じる門がないので、ただ逃げ出すだけである。あるいは前の一句と互文をなすと見、富者も貧者も、この醜婦に恐れを

なし、外であうと恐れをなして家に逃げこみ、門や戸を閉じて家族のものも外に出さない、といった意味にも取れる」と持つて回つた解説を施しているが、当然後者のように解釈すべきである。そしてより重要なことは、この富者と貧者が、孔子が就職運動をして逆に嫌悪された王侯貴人や、仁義礼樂を説いて敬遠された庶民を想定していることに気付くべきであらう。

「美曠」を某書は、いわば勝手に集積本その他に従つて「曠美」に改めている。なるほど両者の意味はほとんど変らないが、「曠美」は修飾構造（ひそめた顔の美しさ）に対し、「美曠」は動賓構造（ひそめた顔を美しとする）という厳然たる区別がある。ここは後者を是とすべきことは、一行目に「美之」とあることから判定できるのである。村の醜女は西施のひそめた顔を美しいと判断することはできたが、なぜひそめた顔が美しい（主述構造＋補語「曠之」）「所以」美」のかその理由を分別できなかつた。つまり、もとが美人だからそれを一点くずしても却つて凄絶なほどの美しさになるのであつて、逆は真ならずなのである。

○西施 春秋時代の越の美女。西子ともいう。越王句踐は会稽に敗れるや復讐の手段として色好みの吳王夫差に美女を贈り、国政をガタガタにしてしまおうとたくらんだ。臣の范蠡が諸暨の苧羅山で薪売りをしていた西施と鄭旦をみつけ、三年間手塩にかけて磨きあげ吳王に献じた。策略は見事に成功し吳は滅ぶが、その後「西施は范蠡に歸し、従つて五湖に遊ぶ」という。一説に、「吳の滅亡後、西施を江に沈む」という。（『琅琊代醉編』卷二十一）

美女の代名詞である「傾国、傾城」は文字通り、王が美女の色香に溺れ政治を怠り国が亡ぶことを指す。夏の妹喜、殷の妲己、周の

褒姒等、すべてこの種の「傾国」の美女であった。

古来、天下の美人と称されるのはこの外に漢の元帝の宮女で匈奴に嫁がされた王昭君、後漢の王允の歌姫貂蟬、玄宗皇帝の楊貴妃などがある。

美の代表・西施と醜の代表・癩(病患者)が〈内・斉物論〉では、万物が一つであることの論理を明らかにするため引き合いに出される。常識的な立場では、西施はあくまで美しく癩病患者はあくまで醜い。しかし、美しき極みと醜き極みとを美醜に対立させるのは、人間の好悪愛憎の妄執であって、一切の差別と対立がそのまま一つである実在の世界においては、美もまた醜と斉しいのである。同篇ではもう二人絶世の美人、毛嬙と驪姫を登場させ、人間の価値判断が絶対的なものではなく相対的なものであることを説いた文章がある。「猿は狙もて雌となし、麋は鹿と交わり、鱈は魚と遊ぶ。毛嬙と驪姫は人の美しとする所なり。されど魚は之を見て深く入り、鳥は之を見て高く飛び、麋鹿は之を見て決く驟る。この四者は孰か天下の正色を知らんや。」(猿は狙という猿の一種と雌雄の交わりを営み、麋はいわゆる鹿とつがいになり睦み合う。鱈は魚と遊ぎたわむれる。ところが人間どもが絶世の美人と騒ぐ毛嬙や驪姫を彼らに近ずれば、魚は驚いて水底深くかくれ、鳥は恐れて空高く舞い上り、麋鹿は一目散に逃げ走るだろう。だから、この世の中で何が一体真に魅力ある美しさであるかを、猿と泥鰌と鹿と人間と、四者のうち誰が果して本当に知っているといえるであろうか。) 莊子は言う。かくして万物斉同の観点に立てば、人間の判断など決して絶対的なものではなく、絶対的だと考えるのは、人間の自己中心的な独りよがりか、独断的偏見であることが分かる。だから、

世俗の人間が、仁義だとか是非だとかまことしやかに言いたても、そのすじ道は入り乱れて、何が仁であり、何が義であるのか、いずれが是であり、いずれが非であるのか判別するのは至難のわざなのである、と。

### 結びに代えて

『莊子』(外篇)天運篇第十四の第三の説話は、孔門の高弟顔回と魯の国の楽師金との問答で成り立っている。内容は師金すなわち莊子が儒家の祖孔子のありようを「窮」とみたてて批判した話であるが、我われはその中で用いられた六個の比喩、芻狗、舟車、桔槔、相梨橘柚、猿狙そして西施を再度『莊子』全体の中にもどして詳細に吟味することにより、莊子哲学の概要、そして批判された孔子思想の問題点を端的に知ることができる。比喩に巧みな莊子の説法を利用して、逆照射する形で莊子の思想および孔子の思想を究明しようとして試みたのが本小論である。

このようなやり方を繰り返していけば、やがて莊子思想の全体像へ辿りつけるのではないかと思うが、今回もいくつかの点で収穫があった。一つはいうまでもなく、批判された孔子思想の欠点鮮明になったこと。曰く、時代錯誤、保守性、尚古主義、そして何よりも思考方法の一面性、頑固一徹さ。それにひきかえ、莊子哲学の柔軟さ、融通無碍でありながら弁証法的思考法、比喩の巧みさ的確さ、話題の豊富さは、文章の難解さは別としても、感服の至りとしかないようがない。二つ目に『莊子』は莊子思想を解説し紹介する為に書かれた本であることは言うまでもないが、その深遠さ、「分かり

にくさ」を救う一手段として、対照的な行動や思考法をとる儒家思想―その祖孔子を引き合いに出したのではないかということである。そういう観点に立つて眺めると、莊子は決して孔子を対等の次元で批判攻撃しているのではない。超越し止揚した次元で万物を、もちろん孔子を、睥睨しているのである。だから孔子を痛烈に批判している文の中にもどこか温い目が感ぜられてならないのである。従ってこれまで一律に「非難攻撃」の意味でのみ使われてきた「批判」という語は必ずしも適切ではないのではないだろうか。「揶揄」「嘲笑」「茶化し」等を通し、それらをひっくりくるめた中で莊子は諸人を「道」の世界へ誘い、諄諄と「道」の哲学を語ってやまないのである。

そのように考えると、ことに雑篇など後半部分で起る儒家思想との奇妙なドッキング現象もある程度説明できる。残念ながら後代の道家者たちは儒家と同一次元で取っ組み合うレベルに墮してしまい、しかもそれらが観念性の強いことばであればあるほど本来の概念を忘れて、双方の用語が融合し混淆するという現象が生じてしまったのではないだろうか。今後追求していきたい問題である。

## 注

- 1 天地自然は無慈悲な存在である。それは万物一切をわらの犬同然に取り扱い、用済みなれば情容赦もなく打ち捨てる。聖人もまた自然の非常さに徹して仁達の義など余計な介入物を加えず、人民を治め終ると彼らを祭祀の芻狗のように打ち棄ててしまう。
- 2 「天が仁徳を私に生ぜしめた。私がかくも偉大な仁徳者になったのは天命なのである。桓魋ごときが私をどうこうできるわけがない。」天命論者孔子の面目躍如たるものがある。

- 3 「待ちぼうけ」の歌でも有名なこの寓話は「韓非子」五蠹篇にある。儒家が「修古（昔のことを修得すること）」に血道をあげ、「常可（不変の真理、先王の道）」に法ることを至上命題とする愚を、宋の農民の愚行を借りて笑いとばしたものである。孔子のアナクロニズムを批判する点で「刻舟求劍」（『呂氏春秋』）「倣擧」ともども共通する思想をもつ。
- 4 「君子固窮」は「君子固より窮す」と訓むが、新注は「窮を固る」と読む。
- 5 魯の季氏の家臣で、陽虎という大将が、かつて匡の土地に侵略し乱暴をはたらいた。たまたま孔子の容貌が陽虎と似ていたため、匡の人びとは陽虎の再来かと誤認し、兵器をもって孔子をとりかこんだという事件。このあとに出てくる「夫子を籍る者は禁ぜられず」は恐らくこの事件を裏返しにして表現したものであろう。
- 6 〈外・田子方〉には、孔子学派の礼教規範主義を批判する道の体得者温伯雪子を登場させ、孔子にまたその温伯雪子の人物の偉大さを讃嘆させて、儒家思想に対する道家思想の優位を強調する説話がある。