

阮籍の『莊子』理解と表現

はじめに

曹魏の後半期、權力者の司馬昭と對峙しながら、魂の呻吟を續けた阮籍は、「達莊論」⁽¹⁾を著して、その『莊子』理解を表現している。福永光司は、「達莊論」⁽²⁾の執筆目的を自己の精神と天地宇宙との合一の根據を、莊子の萬物齊同の老子的易的解釋によつて論證することにあつた、と理解する。しかし、すでに「通老論」を著している阮籍が、「達莊論」においても、『老子』的解釋に基づいて『莊子』を理解する必要があるのだろうか。その際、注意すべきは、阮籍の見た『莊子』が、郭象刪定の現行本『莊子』とは異なることである。郭象が解釋する『莊子』ではなく、阮籍の『莊子』解釋そのものを「達

渡邊義浩

莊論」には、求めていかなければなるまい。阮籍は、「大人先生傳」を著して、自らの『莊子』理解をそこにも反映させている。兩者に現れる阮籍の『莊子』理解は、いかなる特徴を持つていたのであろうか。

また、阮籍に先行する建安文學では、揚雄以降、儒教的文學觀に取り込まれていた賦が、近代的文學觀を持つ曹植によつて「小道」と位置づけられ、「小道」であるが故に抒情のための假構を容認されるに至つてゐる。⁽⁴⁾後半部を韻文で綴り、賦としても位置づけ得る「大人先生傳」は、こうした表現の展開といかなる關わりを持つのであろうか。

本稿は、「達莊論」と「大人先生傳」の分析により、阮籍の『莊子』理解とその表現との關係を論ずるものである。

一、「達莊論」の『莊子』理解

「達莊論」および「大人先生傳」の文學性を追究する大上正美によれば、⁽⁵⁾「達莊論」は以下の四部により構成される。第一は、先生が時空を超えた世界に生きることの紹介である。第二は、先生の所へ「縉紳好事の徒」が訪れ、今の良き時代に生きる「至道の要」から見て、萬物齊同思想を實踐する先生への批判を聲高に展開する。第三は、先生が萬物齊同思想を縦横に展開して反論を繰り廣げる。ここで展開される『莊子』理解が、「達莊論」の主要部である。第四は、論破された「縉紳好事の徒」の動搖と混亂を描く。このような構成を持つ「達莊論」の中で、本稿は、そこに表現された宇宙生成論と萬物齊同論を中心に分析を進めたい。

「達莊論」は、宇宙生成論を次のように表現している。

天地は自然より生じ、萬物は天地より生ず。自然なる者は外無し、故に天地に名あり。天地なる者は内有り、故に萬物生ず。其の外無きに當たりては、誰か異なると謂はんや。其の内有るに當たりては、誰か殊なると謂はんや。⁽⁶⁾

『阮籍は、「達莊論」の中で、宇宙生成の根源に「自然」を置

『阮籍の「莊子」理解と表現（渡邊）』

く。⁽⁷⁾それは、現行本『莊子』の宇宙生成論とは一致しない。池田知久によれば、⁽⁸⁾『莊子』には本来、本格的な宇宙生成論は存在しない。それでも、⁽⁹⁾『莊子』大宗師第六に、「夫れ道は、……天を生じ地を生ず（夫道、……生天生地）」とあり、『莊子』達生第十九に、「天地なる者は、萬物の父母なり。合すれば則ち體を成し、散ずれば則ち始めを成す（天地者、萬物之父母也。合則成體、散則成始）」とあり、『莊子』にも、「道」が「天地」を生じ、「天地」が「萬物」を生ずる、という記述はある。しかし、かかる『莊子』の宇宙生成論は、「自然」から「天地」が、「天地」から「萬物」が生まれるとする「達莊論」の宇宙生成論とは異なる。

そこで、注（2）所掲福永論文は、『阮籍が『老子』を媒介に『莊子』を理解していたと考える。『阮籍の「通老論」に、「道なる者は、自然に法りて化を爲す（道者、法自然而爲化）」とあり、『老子』象元第二十五に、「人は地に法り、地は天に法り、天は道に法り、道は自然に法る（人法地、地法天、天法道、道法自然）」とあることから、福永は、『老子』の宇宙生成論において、「自然」とは「道」と同じ概念であるから、『達莊論』の「自然は外がない」とは、「道は外がない」というのと同じであろう、と解釋したのである。

しかし、後掲する「大人先生傳」には、「時は歳に若かず、歳は天に若かず、天は道に若かず、道は神に若かず、神なる者は自然の根なり（時不若歳、歳不若天、天不若道、道不若神、神者自然之根也）」とあり、阮籍の場合、「自然」と「道」とは同一概念ではない。そもそも戦國末期の『老子』を起源とする「自然」は、當時の道家の主流派からその「道—萬物」の二世界論の反對を行くものとして否定的な評價を受けている。⁽¹⁰⁾福永のように、『老子』に依據して阮籍の『莊子』理解を解釋することは、誤りなのである。「天」よりは「道」を上置き、その上に「神」を置き、「神なる者は自然の根」である、と述べる阮籍の宇宙生成論は、王弼の『老子』解釋と同じように、「道」を「無」の下に置くものである。⁽¹¹⁾

一方、現行本の『莊子』を定めた郭象『莊子』注の宇宙生成論は、王弼の『老子』注が「無」と設定した至高者ないしは、形而上的な根源という性格を一切排除している。⁽¹²⁾郭象は、『莊子』則陽第二十五の注に、「皆物の有る所は、自然にして然るのみ。無の能く之を有らしむるに非ざるなり（皆物之所_レ有、自然_レ而然耳。非無能有_レ之也）」と述べ、存在者は、それぞれ「自然」に生ずる、とする。「無」がそれを存在させているわけではないのである。それでは、存在者はどのようにして

生まれるとされるのであろうか。郭象は、『莊子』田子方第二十一の注に、「初め未だ有らずして歟として有り。故に物初に遊びて、然る後に物の爲さずして自ら有ること有るを明らかにするなり（初未有而歟有。故遊於物初、然後明有物之不爲而自有也）」と述べ、存在者は突然「歟」と「有」る、とする。堀池信夫の表現を借りれば、「ボン」あるいは「ポツ」と、因果關係もなく、無媒介的に存在するのである。それでは、すべて「自然」に成立する存在者が多種多様になるのはなぜか。その理由を郭象は、『莊子』天運第十四の注に、「物の自然_レ各_レ性有るを言ふなり（言物之自然_レ各有_レ性也）」と述べ、物には、それぞれ「自然」に所與の「性」があり、それが異なることで、存在が多種多様になると説明する。⁽¹⁴⁾ここに、儒教の性三品説の影響を見ることができ、郭象は、「無」は「道」の萬物に對する存在論的な主宰者としての役割を否定する一方で、それらとは無關係の「萬物」の「自化自生」つまり「自然」を強調し、かつそれを「道」の内容である、と主張した（注（10）所掲池田論文）。この結果、かつての「道—萬物」の二世界論は完全に消滅する。

このように、阮籍の「自然」と郭象の「自然」、それぞれの宇宙生成論には、大きな隔たりがある。阮籍が宇宙の根源を

「自然」と捉え得る記述が、『莊子』の本文に存在したとすれば、郭象の「自然」理解は成立し難い。もちろん、全く同一の本文から、それぞれ異なった解釋が生じた可能性は否定できない。それでも、阮籍も見たであろう五十二篇本の『莊子』を三十三篇に刪定した郭象が、五十二篇の『莊子』には存在した自らに不都合な宇宙生成論を削除した可能性も考えられるのである。¹⁶ いずれにせよ、郭象本以前の『莊子』を讀んだ阮籍が、『達莊論』において郭象注『莊子』とは異なる宇宙生成論を説いていることは、注目すべきである。

續いて、郭象注以降、『莊子』の中核的思考と見なされていく萬物齊同論を検討しよう。⁽¹⁷⁾ 阮籍の「達莊論」には、次のような萬物齊同論が見られる。

人は天地の中に生まれ、自然の形を體す。……生を以て之を言はば、則ち物に壽ならざるは無く、之を推すに死を以てすれば、則ち物に夭ならざるは無し。小より之を視れば、則ち萬物小ならざるは莫く、大より之を觀れば、則ち萬物大ならざるは莫し。^② 殤子を壽なりと爲し、彭祖を夭なりと爲し、秋毫を大なりと爲し、泰山を小なりと爲す。^③ 故に死生を以て一貫と爲し、是非を一條と爲すなり。^④ ……彼の六經の言、分處の教なり。莊周の云、致

阮籍の『莊子』理解と表現（渡邊）

意の辭なり。大にして之に臨まば、則ち至極にして外無く、小にして之を理めば、則ち物に其の制有り。⁽¹⁸⁾

阮籍の「達莊論」によれば、人は、天地から生まれた萬物の一つであり、天地を生んだ自然を體現している。したがって、自然の立場から見れば①長壽と短命には差がなく、大小（事實）は相対的で、死生（存在）も一で、是非（價值）も一で差別がない。六經（儒教）は、分處（區別）する教えであり、『莊子』は致意で、至極で外無（自然）の教えである。このように、阮籍の「達莊論」は、萬物齊同の立場から事實・存在・價値の相対性を主張して、儒教を齊同に至らない區々の教えと位置づけ、『莊子』を自然を表現したものとするのである。

宇宙生成論とは異なり、「達莊論」の萬物齊同論は、その主張に現行本『莊子』との一致を求めることができる。

①の壽命の長短については、『莊子』知北遊第二十二に、「老聃曰く」壽夭有りと雖も、相去ること幾何ぞ。須臾の説なり。奚ぞ以て堯・桀の是非を爲すに足らんや（老聃曰く）雖有壽夭、相去幾何。須臾之説也。奚足以爲堯・桀之是非」とあり、老子の言葉として、ほぼ同様の主張がなされている。

②の大小の相対性については、『莊子』齊物論第二に、「天

下に秋毫の末より大なるは莫く、而も大山を小なりと爲す。殤子より壽なるは莫く、而も彭祖を夭なりと爲す。天地は我と並び生じて、萬物は我と一爲り（天下莫大於秋毫之末、而大山爲小。莫壽乎殤子、而彭祖爲夭。天地與我並生、而萬物與我爲一）とあり、「達莊論」は、これを踏まえた記述であることが分かる。

③の死と生、是と非の相對性については、『莊子』徳充符第五に、「老聃曰く、『胡なぞ直ちよく彼の死・生を以て一條と爲し、可・不可を以て一貫と爲す者をして、其の桎梏を解かしめざる、其れ可なるか』と（老聃曰、胡不直使彼以死・生爲一條、以可・不可爲一貫者、解其桎梏、其可乎）とあり、これも老子の言葉として、存在と價値の相對性が説かれる。阮籍の『莊子』理解を『老子』に基づいて行おうとした福永説が長らく定説とされてきた理由は、これらの『莊子』の記述が老子の言葉を踏まえることも一因であろう。

④「莊周の云」が「致意の辭」で、「六經の言」が「分處の教」に過ぎないことについては、『莊子』天下第三十三に次のような記述がある。

古の人其れ備はれるかな。神明に配し、天地に醇し、萬物を育し、天下を和して、澤百姓に及ぶ。本數を明らか

にし、末度を係けて、六通四辟し、小大精粗、其の運在らざるは無し。其の明らかにして數度に在る者は、舊法世傳の史、尙ほ多く之を有なつ。其の詩・書・禮・樂に在る者は、鄒魯の士・摯し紳先生、多く能く之を明らかにす。詩は以て志を道みちひ、書は以て事を道みちひ、禮は以て行を道みちひ、樂は以て和を道みちひ、易は以て陰陽を道みちひ、春秋は以て名分を道みちふ。⁽¹⁹⁾

阮籍の「達莊論」は、萬物齊同論を踏まえたこうした『莊子』の儒教への批判の要諦を「分處の教」と把握した。なお、『莊子』においても、『詩經』が「詩は以て志を道みちふ」と理解されていたことは注目してよい。阮籍が「詠懷詩」に志を言う理由である。

このように、『莊子』の中心的思想を萬物齊同論に求める阮籍の「達莊論」は、郭象に先行する『莊子』理解には見られなかった阮籍の特徴である。郭象は、『莊子』の最終巻である天下篇注で次のように述べている。

昔吾未だ莊子を覽ず、嘗て論者の夫の尺極連環の意を爭ひ、而も皆莊生の言と云ふを聞く。遂に莊生を以て辯者の流と爲す。此の篇を案ずるに、諸子を較評し、此の章に至りて、則ち曰く、「其の道は舛駁にして、其の言

は中らず」と。乃ち道聽塗説の傷實なるを知るなり。⁽²⁰⁾

郭象は、自らが『莊子』を讀む前、人々の莊子への評價を聞いて、莊子を「辯者の流」(論理學者)と考えていた、とする。『莊子』に多く述べられる寓話の論理性、あるいは詭辯にも見えるその逆説的な表現に囚われることが多かったであろう。これに對して、阮籍は『莊子』の中心思想を萬物齊同論に求める。阮籍の思惟の深さが『莊子』の思想に共感したと考えてよい。

阮籍の『莊子』理解は、宇宙生成論では現行本『莊子』とも、郭象注とも異なる、『老子』王弼注に近い解釋をしている。一方、萬物齊同論は、現行本『莊子』と同一の論理展開が行われ、儒教を批判して、『莊子』の言説を優れたものと評價する。ただし、今日では當たり前となっている萬物齊同論の重視は、郭象注以前の『莊子』解釋の中では特異なものであった。したがって、阮籍の『莊子』解釋の特徴は、自然から天地、天地から萬物が生まれたとする独自の宇宙生成論を主張することに加えて、萬物齊同論を『莊子』の中心思想と理解することにある。

それでは、こうした『莊子』理解は、「大人先生傳」にも見られるのであろうか。また、「達莊論」と比較した場合の「大

阮籍の『莊子』理解と表現(渡邊)

人先生傳」の特徴は、どこにあるのだろうか。

二、萬物齊同と「大人先生傳」

「大人先生傳」は、中島千秋によれば、⁽²¹⁾遊戯的な性質を持つ論體を構想の背景にもちつつ、「列傳風の物語形式」をとり、「韻散合成の賦形式」をも用いた假設の人物の物語で、雜傳の「高士傳」などの延長に位置する、という。前半は、設論形式をとりこんだ列傳體、後半は「離騷」に始まる遊歴、そして最後に論贊が書かれている。注(5)所掲大上論文は、「大人先生傳」を六部構成とする。第一は、大人先生の紹介、第二は、君子からの攻撃と大人先生の反論、第三は、隱士への理解と批判、第四は、薪者への共感と批判、第五は、大人先生の飛翔、第六は、大人先生への賛である。

同じく、大上論文によれば、「大人先生傳」に對する思想的な研究は、到達した論理體系そのものとして思想を捉え、現實を超えるものとして阮籍の恍惚の哲學を評價する注(2)所掲福永論文と、現實に組み込まれていく自然觀念の陷穽を指摘する西論文とに二分される、という。また、大上自身は、「大人先生傳」を實録であることを前提とする傳の文體を逆手にとった假構の場で超人の對話劇を實現し、そこで阮籍の

内面の思想における自己劇化の世界を展開したものと把握する。方外の生はどのように可能か、時空を超える思想はどのように獲得され豊かに壓倒的か、作者の自己劇化の過程そのものが、作品世界として物語られた、と主張するのである。これに對して、中國の研究は、君子・隱士・薪者・大人という登場人物それぞれの主張に、阮籍の思想的な發展を見るものが多い。⁽²³⁾ 本稿は、それぞれを阮籍の思想的變遷とする中國の諸研究の立場を取らず、福永・西とも異なり、『莊子』の記述の中で「大人先生傳」の解釋を行う方法論を取る。

「大人先生傳」は、大人先生の紹介から始まる。それでは、現行本『莊子』において、「大人」は、どのような存在とされているのであろうか。⁽²⁴⁾

『莊子』における「大人」は、世間的な高位・厚祿も勵みとせず、刑罰・恥辱も辱めとしない存在である。

世の爵祿も以て勸と爲すに足らず、戮恥も以て辱と爲すに足らず。是非の分を爲す可からず、細大の倪を爲す可からざるを知ればなり。聞くに曰く、「道人聞こえず、至徳は得あらず、大人は己無し」と。分を約するの至りなり。⁽²⁵⁾

このように「大人」は、是と非の價值、小と大の事實を齊

同とする立場にいたるため、自己が無となる境地にある。したがって、「大人」は、さまざまなるものを超越することができる。

无嚮に處り、无方に行き、汝を挈へて、之が撓撓たるに適復して、以て无端に遊ぶ。出入旁无く、日と與に始め无く、頌論・形軀、大同に合す。大同にして己無し。己无ければ、惡くんぞ有るを得ん。有を觀かにする者は、昔の君子、无を觀かにする者は、天地の友なり。⁽²⁶⁾

大人は、「出入旁无く」空間を超越し、「日と與に始め无く」時間を超越する。その「頌論」(精神)・「形軀」(身體)ともに、「大同」(大いなる齊同の萬物)に合體している。ここで、「有を觀かにする者」としての「昔の君子」の存在意義をそれなりに認めていることは、『莊子』としては新しい思想を表現している。阮籍の「大人先生傳」は、『莊子』と同様、「君子」に對して、それなりの存在意義を認める一方で、「大人」が空間・時間を超越することを『莊子』から繼承しながら、「君子」のあり方を批判していく。

阮籍は、君子を禮教を遵守し、儒教理念によつて王の治世を輔佐する者と位置づけ、萬物齊同論に基づく三つの超越と相對化により、そのあり方を批判する。

第一は、空間の超越と相對化である。

夫れ大人なる者は、乃ち造物と體を同じくし、天地と並び生ず。浮世に逍遙し、道と與に俱に成る。變化散聚し、其の形を常とせず。天地は内に制域し、而して浮明は外に開達す。天地の永固なるは、世俗の及ぶ所に非ざるなり。……往者、天は嘗て下に在り、地は嘗て上に在り。反覆顛倒して、未だ之安固ならず。焉んぞ度式を失はずして之を常とするを得んや。……汝獨り見ざるか、虱の褌の中に處りて、深縫に逃れ、壞絮に匿れ、自ら以て吉宅と爲すを。行くも敢へて縫際を離れず、動くも敢て褌襠を出でず、自ら以て繩墨を得ると爲すなり。饑うれば則ち人を嚙み、自ら以て食に窮すること無しと爲すなり。然れども炎昕火流し、邑を焦き都を滅ぼさば、羣虱褌中に死して出づる能はず。汝が君子の區の内に處ると、亦た何ぞ夫れ虱の褌中に處ると異ならんや。悲しいかな。而るに乃ち自ら以爲へらく、禍を遠ざけ福に近づき、堅きこと窮まり無しと。⁽²⁷⁾

阮籍の「大人」は、「天地と並び生ず」るものであるため、「達莊論」の宇宙生成論に據れば「自然」から生じたもので、萬物の根源ではない。それでも、「造物主と體を同じく」し、「其の形を常と」しない空間を超越する者でもある。かかる

阮籍の『莊子』理解と表現（渡邊）

「大人」の視座から見れば、「君子」が右往左往する「區の内」は相對化され、「褌」と同一化し、君子の安泰は「褌中に處る」虱の安全に過ぎなくなる。いつ禍が至るか分からない不安定な状況なのである。こうした「君子」の危険性を現實化させる存在として、司馬昭はある。人間として生きていくことの不安、儒教を中心とする社會の價值觀への不満と不信を理論的に解決し、人間としての眞實の生を定立していく究極の目標に大人は置かれる。

したがって、阮籍の「大人」は第二に、時間を相對化する。

至人未だ一顧もせざるに而るに世代相酬^かはる。厥の居未だ定まらざるに、他人已に有す。汝の茅土^は、將た誰か與に久しくせん。是を以て至人處らずして居り、修めずして治む。日月を正と爲し、陰陽を期と爲す。豈に情を世に希み、累を一時に繋がんや。東雲に乗り、西風に駕し、陰と與に雌を守り、陽に據り雄を爲す。志は得て欲は從ひ、物之に窮する莫し。又何ぞ自ら達する能はずして、夫の世の笑ふを畏れんや。⁽²⁸⁾

ここで記される「至人」は、「大人」と同義である。先に掲げた「莊子」秋水第十七の「大人は已無し」は、『莊子』逍遙遊第一では、「至人は已無し」と述べられる。ここでの「無

「私」も、主體としての自己が世界の中に融即して、無化されていることであるから、ここの「至人」は「大人」と同義となるのである。⁽²⁹⁾「至人」と言い換えられた「大人」は、時間を超越した存在である。「至人」が振り返ってもいないうちに、國家が交替するほどの時間が過ぎる。そうした相對化された時間の中では、「茅土」を久しく保とうとすることに意味はない。したがって、君子が尊重する現世での報奨は、無意味なのである。

そして、阮籍の「大人」は第三に、君臣關係を相對化する。

蓋し君無くして庶物定まり、臣無くして萬事理まらん。
身を保ちて性を修め、其の紀に違はず。惟だ茲れ^{かんのと}若

く然り、故に能く長久す。……汝が君子の禮法は、誠に
天下の殘賊・亂危・死亡の衡なるのみ。而るに乃ち自ら
以て美行・不易の道と爲す、亦た過たずや。⁽³⁰⁾

君主がいなくとも庶民は安定し、臣下がいなくても萬事はうまく治まろう。君主を必要としないという阮籍の主張は、やがて鮑敬言の「無君論」に結實する（注（12）所掲渡邊論文）。君主すら必要としない世界であれば、君主に仕えることを第一義とする「君子の禮法」は、天下に殘虐と混亂を引き起こし、危険な死へと追ひ込む術に過ぎない。

このように「大人先生傳」は、「萬物齊同」の立場から、時間と空間と君臣關係を相對化することにより、君子の禮教を批判し、自己が無化していくような眞實の世界は、儒教では辿り着けないのである。儒教を掲げて台頭する司馬氏への批判がここにある。⁽³¹⁾

「大人先生傳」は、續いて隱士への批判を行う。その際、阮籍は新たに「真人」という概念を提示する。そこで、『莊子』における「真人」の特徴を把握したのちに、「大人先生傳」を分析しよう。『莊子』において「真人」は、隱遁者の批判と共に現れる。

何をか真人と謂ふ。古の真人は、寡きに逆らはず、成るを雄^ほらず、士を諷^{はか}らず。若るが然き者は、過てど悔いず、當たれども自ら得たりとせざるなり。……然るが若き者は、其の心志^{さだ}まり、其の容寂かに、其の類^{ひい}類たり。凄然として秋に似、煖然として春に似て、喜怒は四時に通ず。物と宜しき有りて其の極まりを知る莫し。……身を亡ぼして眞ならざるは、人を役するに非ざるなり。狐不偕・務光・伯夷・叔齊・箕子・胥餘・紀他・申徒狄が若きは、是れ人の役を役とし、人の適を適として、自ら其の適を適とせざる者なり。⁽³²⁾

『莊子』大宗師第六は、「物化」の思想が多く現れる篇であるが、これは萬物の存在や變化・運動の形態に注目しながら、存在論の側面から萬物齊同を主張するものである。その中で、「真人」は、「士を護らず」萬物があるがままに任せて、思慮をめぐらすことがない存在であるとされる。したがって、「真人」の「喜怒は四時に通じるような自然なものであった。これに對して、「伯夷・叔齊」をはじめとする隱者たちは、「自ら其の適を適と」しない、すなわち自らの樂しみを味わうことを忘れてしまった者として批判の對象とされているのである。

「大人先生傳」は、こうした『莊子』の「真人」批判を繼承する。

太初真人は、唯れ天の根なり。氣を専らにし志を一にし、萬物以て存す。……是を以て物を避けずして處らば、親る所は則ち寧し。物を以て累と爲さざれば、適る所は則ち成る。⁽³³⁾

「大人先生傳」の「真人」は、「天の根」であり、いかなるものも避けず、どんなものも煩わしくない存在である。ここには、「隱士」批判の前提となる、避けること、関わらないこととの相對化が見られる。そのうえで、萬物齊同の立場から、

阮籍の『莊子』理解と表現（渡邊）

是非・善惡が相對的であることが確認され、「隱士」が批判される。

故に至人は宅無くして、天地を客と爲す。至人は主無くして、天地を所と爲す。至人は事無くして、天地を故と爲す。是非の別無く、善惡の異無し。故に天下は其の澤を被りて、而して萬物熾んなる所以なり。夫の彼を惡みて我を好み、自らを是として人を非とするが若きは、忿激して以て爭ひ求め、志を貴びて身を賤しむ。……子の心を用ふるや、利を安んじ、薄じて以て生を忘れ、名を求め求めて以て體を喪ふ。誠に彼と其れ詭ふこと無し。何ぞ枯槁して適死せんや。⁽³⁴⁾

ここでは、君子の批判でも用いられていた「至人」が、是非の分別なく、善惡の差異もないことを確認する。そのうえで、「隱士」を「夫の彼を惡みて我を好み、自らを是として人を非とするが若き」者と位置づける。「隱士」は、「至人」のように是非や善惡を超越することがない。したがって、「忿激して以て爭ひ求め」ることになり、「真人」のように、喜怒哀樂を自然の中に調和させることができない。その結果、「隱士」は「真人」とは異なり、「生を忘れ」「體を喪」い、自らの樂しみを味わうことを忘れてしまった者となる。阮籍の友

人である嵇康が入れ込んだ孫登⁽³⁵⁾という隱者への批判をここに
見てもよい。いずれにせよ、「大人先生傳」は、『莊子』の「眞
人」の隱者批判をそのまま論理的に繼承して、「隱士」が世を
避けることは、自己肯定と名譽欲のためであり、「萬物齊同」
の立場からは無意味なものと述べているのである。

このように「大人先生傳」の前半では、「君子」と「隱士」
への批判が見られた。それは、『莊子』の儒者と隱者への批判
を、難解な「莊子」の文章そのものではなく、大人先生の言
葉として語らせ表現の次元に高めることで、『莊子』の理解を
傳えようとしたものであると言えよう。

三、時空を翔ける表現

君子と隱者を批判した「大人先生傳」は、續いて「薪者」
への共感と批判を述べる。「薪者」は、時節の到來を待つ者と
されている。

是れもて我を終はるか、是れを以て我を終へざるか。且
つ聖人は懷^{おも}ひ無し。何ぞ其れ哀まん。夫れ盛衰變化は、
常に茲に于てせず。器を身に藏し、伏して以て時を俟つ。⁽³⁶⁾

時節の到來を待つことについては、『周易』繫辭傳下に、「君
子器を身に藏し、時を待ちて動く、何の不利か之有らん。

動きても括^{くわ}はれず、是れを以て出でて獲る有り（君子藏器於
身、待時而動、何不利之有。動而不括、是以出而有獲」とあ
る文章を典據とする。しかし、時節を待つ者が『周易』で「薪
者」とされることはない。「薪者」と『莊子』との関係も、現
行本からは見出し難い。現行本『莊子』の中で「薪」と關わ
る篇は、老萊子の弟子が薪を取りに行き孔子と出會う外物
第二十六と養生主第三である。前者は薪を取りに行った弟
子に思想的役割を負わせていないため、關わりがあるとすれ
ば、後者である。

窮まりを薪爲るに指すも、火の傳はるや、其の盡くるを
知らざりしなり。⁽³⁷⁾

注（24）所掲池田著書に従つて讀むことにより、前の文章
との繋がりの中で解釋できるようになったが、古來、この部
分にはテキストの亂れが指摘されている。⁽³⁸⁾こゝまで、阮籍は、
『莊子』に現れる「至人」「真人」の概念を繼承しながら、「大
人先生傳」を展開してきた。となれば「薪者」もまた、『莊子』
に典據を求めたと考えるべきであらう。しかし、現行本『莊
子』からは、それを想定することはできない。あるいは、阮
籍が見た五十二篇本『莊子』には、「薪者」の定義が含まれて
いたのかもしれない。

大人先生は、時節の到来を待つという「薪者」の主張を次のように評價する。

先生之を聞き笑ひて曰く、「大に及ばずと雖も、小を免るるに庶^{ちか}し」と。……慨然として歎きて曰く、「嗚呼、時は歳に若かず、歳は天に若かず、天は道に若かず、道は神に若かず、神なる者は自然の根なり⁽³⁹⁾」と。

大人先生の「薪者」への言葉の中には、神（自然の根）↓道↓天という宇宙生成論が含まれる。天と自然との間に道が入ること、および「神なる者は自然の根」とすることが、「達莊論」の宇宙生成論とは異なる。注（24）所掲堀池論文は、「自然」の「根」として「自然」を限定する「神」は、「詠懷詩」にうたわれる「道眞」と同じで、「道」「天地」「萬物」などを超える至上なるものである、という。首肯し得る見解である。『莊子』との関わりで言えば、『莊子』齊物論第二には、「至人は神なり（至人神矣）」という字句がある。「大人」と同義とされている「至人」が「神」であるとの『莊子』の記述を背景に、大人先生を「自然の根」と位置づけるための文章である可能性を持つ。

また、大人先生は、「小を免るるに庶^{ちか}し」と述べて、薪者の生き方を否定しない。注（24）所掲堀池論文は、「薪者」を阮

阮籍の『莊子』理解と表現（渡邊）

籍自身の現實における心情を象徴する人物と理解する。日常的自我・現實的自我を越えようとして越えられなかった象徴と捉えるのである。「薪者」が「大に及ば」なかった理由は、日常的・現實的自我の超越、あるいは救済の契機としての「時」を超えられなかったことにある。宇宙生成論からみる時間の相対化により「薪者」を批判した大人先生は、時空を超えて自らの世界に飛翔していく。

大人先生の飛翔のモチーフを提供するのは、『楚辭』の遠遊篇を踏まえた司馬相如の「大人の賦」である。⁽⁴⁰⁾大人先生が飛翔する際に、彗星を旗とし、雷が鳴り響くという描寫には、⁽⁴¹⁾「大人の賦」を踏まえた描寫が見られる。また、眞人と共に崑崙山をめぐり、堯・舜の都を望みながら、西王母に出會うという「大人の賦」に描かれる傳統的な神仙世界も、⁽⁴²⁾「大人先生傳」に見ることができる。しかし、「大人の賦」はあくまで武帝という現實世界の皇帝を「大人」とするものであり、その住居はあくまでも「中國」に置かれて、⁽⁴³⁾皇帝の支配すべき廣い空間を描寫するものであった。⁽⁴⁴⁾

これに對して、大人先生の飛翔は、時空を超越する。

直ちに太初の中に馳驚して、無爲の宮に休息す。太初とは何如。後るること無く先んずること無く、其の極を究

むること莫し。誰か其の根を識らんや。邈渺綿綿とし、乃ち反復するか。大道の存する所、其の究に暢^{うちやう}すること莫し。誰か其の根を曉^{さと}らんや。⁽⁴⁶⁾

「太初」とは、現實の生成以前であり、「其の極を究むる」ことができず、誰も「其の根を識」ることができない生成を超える時のことである。大人先生は、時を超え自由にその中を飛翔する。そこは、「大道の存」するところであり、「其の極」や「其の根」に到達することはできない。それでも、「太初」を行き來することにより、「虜は無外に周流し、志は浩蕩して自ら舒^のぶ（虜周流於無外、志浩蕩而自舒）」（『阮籍集』大人先生傳）、すなわち、心は無限のあなたに周流し、志はひろびろと廣がり解き放たれる。大人先生は時間を超越することにより、心と志を解き放つ理想郷に到達することができたのである。

また、大人先生は、時間だけではなく空間をも超越する。

先生變に應ずるを以て順和し、天地を家と爲す。……

先生以爲へらく、中區の天下に在るは、曾て蠅蚊の帷に着くに若かず。故に終に以て事と爲さず。而して意を異方・奇域に極⁽⁴⁷⁾む。

大人先生は、「中區」（中國）を「天下」と比べ、蠅や蚊が

蚊帳の中にくつついている大きさにも及ばないとする。⁽⁴⁸⁾ 大人先生は、空間を超越し、中國を相對化することで、どこにでも歩く道を見つける。「浮霧は天を凌ぐも、經る所を恣にす。往來は微妙なるも、路傾くこと無し（浮霧凌天、恣所經。往來微妙、路無傾）」という自由な道がそこには廣がる。天を覆うほどの霧が立ち込めても、通りが暗く見えなくなっても、道に迷うことなく自由自在に歩いていけるのである。「〔阮籍〕時に意に率ひて獨り駕し、徑路に由らず、車迹窮まりし所、輒ち慟哭して反⁽⁴⁹⁾る」と傳わるように、現實には、阮籍の志のままに歩くことができる道はなかった。空間を超越した大人先生が歩む道は、阮籍が理想とする志のままに歩み得る道なのである。

大人先生が時空を超えて飛翔したのは、司馬昭の壓迫のもと、自己が自己として生きることのできない人間疎外の狀態を克服して、人間としての眞實の生を定立するためであった。『莊子』の理解と思索を通じて、阮籍は現實の桎梏からの解放を「大人先生傳」という表現の中に打ち立てたのである。

おわりに

「達莊論」に表現された阮籍の『莊子』解釋の特徴は、自然

から天地、天地から萬物が生まれたとする独自の宇宙生成論を主張することに加えて、萬物齊同論を『莊子』の中心思想と理解することにある。

阮籍は、「大人先生傳」にも自らの『莊子』の理解を援用し、「大人」を萬物齊同を體現し、時空を超越した存在とする。そして、禮教を遵守する「君子」に對して、「君子」が右往左往する「區の内」を「禪」と同一視し、「君子」の安泰は「禪中に處る」「虱」の安全に過ぎないとする。また、『莊子』の「真人」の隱者批判をそのまま論理的に繼承して、「隱士」が世を避けることは、自己肯定と名譽欲のためであり、萬物齊同の立場からは無意味なことで述べる。さらに、時節を待つ「薪者」に對しては、共感しながらも、その限界を指摘する。「薪者」の限界は、日常的・現實的自我の超越、あるいは救済の契機としての「時」を越えられなかったことにある。

大人先生は、時空を超えて自らの世界に飛翔していく。大人先生は、時を超え自由にその中を飛翔する。そこは、「大道の存」するところであり、心は無限のあなたに周流し、志はひろびろと廣がり解き放たれる。また、空間を超越し、中國を相對化することで、志のままに自由自在に歩み得る道を手に入れた。司馬昭の壓迫のもと、自己が自己として生きるこ

とのできない人間疎外の状態を克服して、人間としての眞實の生を定立するため、阮籍は、『莊子』の理解と思索を通じて、現實の桎梏からの解放を「大人先生傳」という表現の中に打ち立てた。揚雄以來、儒教を典據としてきた賦は、ここに大きな變革を迎えるのである。

阮籍の「大人先生傳」は『莊子』の世界觀の中に、現實からの解放、理想郷を求め、それを賦の中に表現したものである。時空を超えた絶對的な世界の中に大人先生として自らが一體化するという「大人先生傳」の表現は、佛教受容の背景ともなろう。ただ、佛教受容と玄學、あるいは儒教との關係については、稿を改めて論ずることにしたい。

《注》

(1) 阮籍の生涯と司馬昭との對峙については、渡邊義浩「呻吟する魂 阮籍」(『中華世界の歴史的展開』汲古書院、二〇〇二年、『三國政權の構造と「名士」』汲古書院、二〇〇四年に所收)を参照。

(2) 福永光司「阮籍における懼れと慰め」(『東方學報』(京都)二八、一九五八年、『魏晉思想史研究』岩波書店、二〇〇五年に所收)。

(3) 渡邊義浩「揚雄の「劇秦美新」と賦の正統化」(『漢學會誌』

五二、二〇一三年。

- (4) 渡邊義浩「經國と文章——建安における文學の自覺(一)」(『林田愼之助博士傘壽記念三國志論集』(三國志學會、二〇一二年)。

- (5) 大上正美「達莊論」と「大人先生傳」(『青山學院大學總合研究所人文學系研究センター研究叢書』一三、一九九九年、『阮籍と嵇康の文學』創文社、二〇〇〇年に所收)。

- (6) 天地生于自然、萬物生於天地。自然者無外、故天地名焉。天地者有內、故萬物生焉。當其無外、誰謂異乎。當其有內、誰謂殊乎(『阮籍集』達莊論)。なお、『阮籍集』は、陳伯君『阮籍集校注』(中華書局、一九八七年)に依據した。

- (7) 古代中國における自然と天との關係、自然觀については、栗田直躬『中國思想における自然と人間』(岩波書店、一九九六年)を參照。

- (8) 池田知久「萬物一體の思想」(『道家思想の新研究——『莊子』を中心として』(汲古書院、二〇〇九年)。

- (9) 『莊子』は、郭慶藩(撰)、王孝魚(點校)『莊子集解』(中華書局、一九六一年)を底本とした。

- (10) 池田知久「聖人の「無爲」と萬物の「自然」」(『道家思想の新研究——『莊子』を中心として』(前掲)を參照。

- (11) 王弼の『老子』解釋の特徴が、「道」を「無」の下に置くことにあることについては、堀池信夫「王弼の思想」(『漢魏思想史研究』明治書院、一九八八年)を參照。

- (12) 郭象の思想については、渡邊義浩「郭象の『莊子』注と貴族制——魏晉期における玄學の展開と君主權力」(『六朝學術學會報』一三、二〇一二年)を參照。

- (13) 堀池信夫「郭象思想の研究」(『漢魏思想史研究』前掲)。

- (14) 渡邊義浩「魏晉南北朝における「品」的秩序の展開」(『魏晉南北朝における貴族制の形成と三教・文學』汲古書院、二〇一一年)。

- (15) 郭象による『莊子』刪定については、古勝隆一「郭象による『莊子』刪定」(『東方學』九一、一九九六年、『中國中古の學術』研文出版、二〇〇六年に所收)を參照。

- (16) 郭象は五十二篇本から十分の三を削った。池田知久「道家の諸テキストの編纂」(『道家思想の新研究——『莊子』を中心として』前掲)によれば、それらは鄰近にすぎ荒誕にすぎた功難な、莊子の意に合わない奇説であるという理由によって、具體的には、『山海經』や『占夢書』に類似しているもの、『淮南子』から取ったものや「形名」を辯じているもの、閑弈・意脩・危言・游覽・子胥の凡そ五篇を削っている、という。

- (17) 萬物齊同については、池田知久「萬物齊同」の哲學」(『道家思想の新研究——『莊子』を中心として』前掲)を參照。

- (18) 人生天地之中、體自然之形。……以生言之、則物無不壽、推之以死、則物無不夭。自小視之、則萬物莫不小。由大觀之、則萬物莫不大。② 殤子爲壽、彭祖爲夭、秋毫爲大、泰山爲小。③ 故以死生爲一貫、是非爲一條也。……彼六經之言、分處之教也。

莊周之云、致意之辭也。大而臨之、則至極無外、小而理之、則物有其制（『阮籍集』達莊論）。

- (19) 古之人其備乎。配神明、醇天地、育萬物、和天下、澤及百姓。明於本數、係於未度、六通四辟、小大精粗、其運无乎不在。其明而在數度者、舊法世傳之史、尙多有之。其在於詩・書・禮・樂者、鄒魯之士・搢紳先生、多能明之。詩以道志、書以道事、禮以道行、樂以道和、易以道陰陽、春秋以道名分（『莊子』天下第三十三）。

- (20) 昔吾未覽莊子、嘗聞論者爭夫尺極連環之意、而皆云莊生之言。遂以莊生爲辯者之流。案此篇、較評諸子、至于此章、則曰、其道外駁、其言不中。乃知道聽塗說之傷實也（『莊子』天下第三十三注）。

- (21) 中島千秋「阮籍の『論』と『賦』について」（『日本中國學會報』九、一九五七年）。

- (22) 西順藏「竹林の士とその『自然』について」（『一橋大學研究年報社會學研究』一、一九五六年、『西順藏著作集』第一卷、內山書店、一九九五年に所収）。

- (23) 黃田子「從《大人先生傳》看阮籍的精神」（『求索』二〇〇二一六、二〇〇二年）、朱敏芳「從《大人先生傳》看阮籍的心靈之路」（『和田師範專科學校學報』漢文總合版二八一、二〇〇八年）、王少傑「從《大人先生傳》看阮籍的思想變化」（『絲綢之路』二〇一三一、二〇一三年）を参照。

- (24) 「大人」は、池田知久「莊子」講談社學術文庫、二〇一四

「阮籍の『莊子』理解と表現（渡邊）

- 年）によれば、『莊子』では秋水・知北遊・徐无鬼・則陽の諸篇に見えるほか、『論語』・『孟子』や『墨子』にも見え、もととは儒家の言葉である、という。なお、本稿の『莊子』解釋は、池田知久譯に依據している。また、堀池信夫「阮籍の思想」（『漢魏思想史研究』前掲）は、『阮籍の「通易論」における規定から、「大人」を至高なるものと直接冥合できるものとし、「大人」のイメージの典拠を『周易』の文言傳に求めている。

- (25) 世之爵祿不足以爲勸、戮恥不足以爲辱。知是非不可爲分、細大之不可爲倪。聞曰、道人不聞、至德不得、大人无己。約分之至也（『莊子』秋水第十七）。

- (26) 處乎无嚮、行乎无方、挈汝、適復之撓撓、以遊无端。出入无旁、與日无始、頌論・形軀、合乎大同。大同而无己。无己、惡乎得有有。觀有者、昔之君子、觀无者、天地之友（『莊子』在宥第十一）。

- (27) 夫大人者、乃與造物同體、天地並生。逍遙浮世、與道俱成。變化散聚、不常其形。天地制域於內、而浮明開達於外。天地之永固、非世俗之所及也。……往者、天嘗在下、地嘗在上。反覆顛倒、未之安固。焉得不失度式而常之。……汝獨不見乎、虱之處乎禪中、逃乎深縫、匿乎壞絮、自以爲吉宅也。行不敢離縫際、動不敢出禪褶、自以爲得繩墨也。饑則嚙人、自以爲無窮食也。然炎听火流、焦邑滅都、羣虱死於禪中而不能出。汝君子之處區內、亦何異夫虱之處禪中乎。悲乎。而乃自以爲、遠禍近福、堅無窮已（『阮籍集』大人先生傳）。

(28) 至人未一顧而世代相酬。厥居未定、他人已有。汝之茅土、將誰與久。是以至人不處而居、不修而治。日月爲正、陰陽爲期。豈希情乎世、繫累於一時。乘東雲、駕西風、與陰守雌、據陽爲雄。志得欲從、物莫之窮。又何不能自達、而畏夫世笑哉（『阮籍集』 大人先生傳）。

(29) 津田左右吉『道家の思想と其の展開』（東洋文庫、一九二七年、『津田左右吉全集』一三、岩波書店、一九六四年に所收）が指摘するように、『莊子』徳充篇においては、孔子を「至人」とする節と「至人」ではないとする節が同時に存在するように、『莊子』における「至人」の位置づけは安定していない。あくまで、この「至人」が「大人」と同義なのである。

(30) 蓋無君而庶物定、無臣而萬事理。保身修性、不違其紀。惟茲若然、故能長久。……汝君子之禮法、誠天下殘賊、亂危、死亡之術耳。而乃自以爲美行・不易之道、不亦過乎（『阮籍集』 大人先生傳）。

(31) 渡邊義浩「司馬氏の台頭と西晉の建國」（『漢學會誌』四六、二〇〇七年、『西晉「儒教國家」と貴族制』汲古書院、二〇一〇年に所收）を参照。

(32) 何謂真人。古之真人、不逆寡、不雄成、不護士。若然者、過而弗悔、當而不自得也。……若然者、其心志、其容寂、其顙頰。凄然似秋、煖然似春、喜怒通四時、與物有宜而莫知其極。……亡身不眞、非役人也。若狐不偕・務光・伯夷・叔齊・箕子・胥餘・紀他・申徒狄、是役人之役、適人之適、而不自適其

適者也（『莊子』 大宗師第六）。

(33) 太初真人、唯天之根。專氣一志、萬物以存。……是以不避物而處、所視則寧。不以物爲累、所迫則成（『阮籍集』 大人先生傳）。

(34) 故至人無宅、天地爲客。至人無主、天地爲所。至人無事、天地爲故。無是非之別、無善惡之異。故天下被其澤、而萬物所以熾也。若夫惡彼而好我、自是而非人、忿激以爭求、貴志而賤身。……子之用心也、薄安利以忘生、要求名以喪體。誠與彼其無詭。何枯槁而道死（『阮籍集』 大人先生傳）。

(35) 小林昇「孫登の傳について」（『フィロソフィア』四八、一九六四年、『中國・日本における歴史觀と隱逸思想』早稻田大學出版部、一九八三年に所收）を参照。

(36) 是終我乎、不以其終我乎。且聖人無懷。何其哀。夫盛衰變化、常不于茲。藏器於身、伏以俟時（『阮籍集』 大人先生傳）。

(37) 指窮於爲薪、火傳也、不知其盡也（『莊子』 養生主第三）。

(38) たとえば、曹礎基「莊子淺注」（中華書局、二〇〇七年）は、この一文を切り離して別の一章としている。

(39) 先生聞之笑曰、雖不及大、庶免小矣。……慨然而歎曰、嗚呼、時不若歲、歲不若天、天不若道、道不若神、神者自然之根也（『阮籍集』 大人先生傳）。

(40) 堀池信夫「神仙の復活」（『筑波大學哲學・思想學系論集』五、一九八〇年）は、「大人の賦」と「遠遊」とを比較し、大人自らが神をも超える至高者になろうとする指摘な意志があ

る、と指摘している。また、「大人の賦」を漢代の賦の流れの中に位置づけるものに、中村昌彦「漢代辭賦の推移——大人の賦」の變貌を中心に」（『中國文學論集』一五、一九八六年）がある。また、「大人の賦」と老莊思想については、福永光司「大人の賦」の思想的系譜——辭賦の文學と老莊の哲學」（『東方學報』四一、一九七〇年）、「大人の賦」がもとになっている『楚辭』遠遊篇との關係については、竹治貞夫「遠遊の成立」（『楚辭研究』風間書房、一九七八年）、矢田尚子「楚辭「遠遊」と「大人の賦」——天界遊行モチーフを中心として」（『集刊東洋學』九四、二〇〇五年）がある。

(41) 「大人の賦」に、「旬始を垂れて以て幃と爲し、彗星を曳きて髻と爲す。……菰蕪し歸歛として焱のごとく至り電のごとく過ぐ、煥然として霧のごとく除き霍然として雲のごとく消ゆ（垂旬始以爲幃兮、曳彗星而爲髻。……菰蕪歸歛焱至電過兮、煥然霧除霍然雲消）」（『漢書』卷五十七下 司馬相如傳）とある。

(42) 「大人先生傳」に、「遂に去りて遐かに浮び、雲疊を肆にし、氣蓋を興す。徜徉して滂濊の外を回翔す。長星を建てて以て旗と爲し、雷霆の鑄礪を撃つ（遂去而遐浮、肆雲疊、興氣蓋、徜徉回翔兮滂濊之外。建長星以爲旗兮、擊雷霆之鑄礪）」（『阮籍集』大人先生傳）とある。

(43) 「大人の賦」に、「邪に少陽を絶ちて太陰に登り、眞人と與に相求む。……唐堯を崇山に歷し、虞舜を九疑に過る。

『阮籍の「莊子」理解と表現（渡邊）

……吾乃ち今日西王母を觀る（邪絶少陽而登太陰兮、與眞人乎相求。……歷唐堯於崇山兮、過虞舜於九疑。……吾乃今日觀西王母）」（『漢書』卷五十七下 司馬相如傳）とある。

(44) 「大人先生傳」に、「大人先生、被髮して鬢を飛ばし、方離の衣を衣、絳陽の帶を繞らす。奇芝を含み、甘華を嚼み、浮霧を嚼ひ、霄霞を食ふ。朝雲に興り、春風に颺り、太極の東に奮ひ、崑崙の西に遊ぶ。轡を遺れ策を隕とし、唐虞の都に流盼す。（大人先生、被髮飛鬢、衣方離之衣、繞絳陽之帶。含奇芝、嚼甘華、嚼浮霧、食霄霞。興朝雲、颺春風、奮乎太極之東、遊乎崑崙之西。遺轡隕策、流盼乎唐虞之都）」（『阮籍集』大人先生傳）とある。

(45) 「大人の賦」に、「世に大人有り、中州に在り（世有大人兮、在乎中州）」とあり、顏師固の注に、「大人は、以て天子を諡ふるなり。中州は、中國なり（大人、以諡天子也。中州、中國也）」（『漢書』卷五十七下 司馬相如傳）とある。

(46) 直馳驚乎太初之中、而休息乎無爲之宮。太初何如。無後無先、莫究其極。誰識其根。邈渺綿綿、乃反復乎。大道之所存、莫暢其究。誰曉其根（『阮籍集』大人先生傳）。

(47) 先生以應變順和、天地爲家。……先生以爲、中區之在天下、曾不若蠅蚊之着帷。故終不以爲事。而極意乎異方・奇域（『阮籍集』大人先生傳）。

(48) なお、ここで表現された「異方・奇域」への興味は、西晉の張華が『博物志』を著す動機となっていく。渡邊義浩「張華

東洋の思想と宗教 第三十二號

『博物志』の世界觀（『史滴』三七、二〇一五年）を參照。

（49）（阮籍）時率意獨駕、不由徑路、車迹所窮、輒慟哭而反（『三

國志』卷二十一王粲傳附阮籍傳注引『魏氏春秋』）。

（キーワード）阮籍、莊子、達莊論、大人先生傳