

支遁の逍遙論に関する考察

大角 紘 一

はじめに

『莊子』の注釈家である西晋の郭象は、『莊子』五十二篇を三十三篇に整理し、独自の見解を示したことで知られる。『莊子』本文に必ずしも忠実でないこと、政治色が強いこと、儒教よりであることなど、彼の注釈には多くの問題があるが、仏教の本格的流入直前の時代にあつて、仏教受容の土台的役割を果たした点において、その歴史的意義は認められてきた。

『世説新語』文学篇には、次のような記述がある。

莊子逍遙篇、舊是難處、諸名賢所可鑽味也、而不能拔理於郭、向之外。支道林在白馬寺中、將馮太常

共語、因及逍遙。支卓然標新理於二家之表、立異義於賢之外、皆是諸名賢尋味之所不得。後遂用支理。

(『世説新語』文學篇)

これによれば、当時における『莊子』逍遙遊篇の内容解釈は難解で、多くの賢人が吟味しようとしたが、向秀、郭象の理解に勝ることはできなかったようである。向秀、郭象の『莊子』理解が、この当時既に広く世に知られ、尚且つ、一定の評価を受けていたことを物語っている。

しかし、「後遂用支理。」とあるように、後には向秀や郭象の見解ではなく、支道林、すなわち支遁の見解が良しとされた。ここに、『莊子』解釈における向秀・郭象から支遁への変遷が確認できる。なぜ支遁の解釈が良し

とされたかということについては、ここには言及されていないが、『世説新語』文学篇、劉孝標注には、郭象の「逍遙義」と支遁の「逍遙論」が引かれており、支遁の「逍遙論」を、「此向・郭之注所未盡」と評価している。劉孝標は、支遁が、『莊子』逍遙遊篇解釈において、向秀と郭象が解明できなかった所を解明したと認めているのである。

では、支遁はどのような点で、「此向・郭之注所未盡」と評されたのであろうか。

向秀の注釈は断片的に残るのみで、その全容は分からないので、本稿では、郭象と支遁を考察の対象としたい。

『莊子』、郭象、支遁に関しては、それぞれにすでに多くの先行研究があり、また『莊子』、郭象、支遁の比較に関する研究も多い。『莊子』、郭象、支遁に関する比較研究がなされたもののうち、特に優れているものは、福永光司「支遁と其の周圍」、「郭象注と向秀注」、玉城康四郎『中国仏教思想の形成』³⁾、蜂屋邦夫『中国の思惟』⁴⁾などであろう。これらの論考は、郭象と支遁の思想を解明することはもちろん、両者の相違点、或いは共通点を明らかにし、仏教受容後の中国思想の展開を踏まえ、両者が中国思想史の観点から、如何なる歴史的意義を有す

るかということを明らかにする。言い換えれば、『莊子』、郭象、支遁の思想が、後の世に如何なる影響を与えたかという立場に立つものである。

これらの先学研究の成果は大変な意義を持つばかりではなく、仏教的真理や思想、或いはその体系が、未だ不明な点が多い『莊子』思想に対し、新たな研究の視点をもたらすという期待をも覚えさせる。そこで本稿では、

『世説新語』文学篇や、劉孝標注に引かれる支遁自身が著した「逍遙論」、或いは『高僧伝』支遁伝に見える記述を検討し、支遁の逍遙理解が如何なるものであるかを明らかにする。そして、郭象の逍遙理解、或いは『莊子』本文と対照し、沙門の立場から『莊子』を理解すること、あるいは仏教的に『莊子』を理解するということが、『莊子』思想研究にとって意義があるということを示したい。

一、郭象の逍遙遊篇に対する理解

本稿で問題とする支遁の「逍遙論」は、『莊子』逍遙遊篇の要旨を明らかにしようとしたものであるが、その内容には郭象の『莊子』解釈に対する批判が見受けられる。従って、支遁の「逍遙論」の大意を明確にする為に

は、郭象の『莊子』理解、或いは逍遙遊篇に対する理解を明らかにすることが必要である。そこで、本項では、『世説新語』文学篇、劉孝標注に引かれる郭象の「逍遙義」や、『莊子』逍遙篇に対する郭象の注釈を検討し、郭象の『莊子』解釈、或いは逍遙解釈が如何なるものであるかということを概観したい。なお、支遁の「逍遙論」は短文であり、彼が言及するのは、『莊子』逍遙遊篇の冒頭に見られる鵬と蜩・学鳩の説話の解釈のみである。郭象の逍遙理解に関しても、鵬と蜩・学鳩の説話を中心に考察するものとする。

『莊子』三十三篇中、最初の篇である逍遙遊篇は、鵬と蜩・学鳩の説話に始まり、以下、堯と許由の問答、肩吾と連叔の問答、恵子と莊子の問答と続く。まず、『莊子』本文において、鵬と蜩・学鳩は如何なるものとして描写されるであろうか。

『莊子』本文における鵬は、「鵬之背、不知其幾千里也」、「怒而飛、其翼若垂天之雲」、「搏扶搖而上者九萬里」などと描写され、その体軀が何千里あるかも分らないほど大きく、飛び立てばその翼は雲を覆うかのようになり、突き抜けるほどの大きさであり、つむじ風にのって九万里にも舞い上がるのである。九万里もの高さ

に上ってはじめて青空を背負って妨げるものは何もなく、南に行こうとするのである。雄大な存在として描写されている。

一方、蜩・学鳩は、南に向かおうとする鵬を、「我決起而飛、搶榆枋而止、時則不至而控於地而已矣、奚以之九萬里而南為。」とあざ笑う。決起して飛び立ったとしても、榆枋にたどり着くのがやっとであり、時には、この短い距離すらもたどり着くことができず、地面に落ちることさえある。

では、郭象は、鵬と蜩・学鳩をどのように解釈するであろうか。

まず、逍遙遊篇篇題に、次のように言う。

夫小大雖殊、而放於自得之場、則物任其性、事稱其能、各當其分、逍遙一也。豈容勝負於其間哉。

（『莊子』逍遙遊篇注）

ここにおける、「小大」とは、大なる者の象徴である大鵬と、小なる者の象徴である蜩・学鳩を指す。小なる者である蜩・学鳩と、大なる者の象徴である鵬は、「小さい」と「大きい」という意味では異なるが、「自得之

場」から見れば、「任其性、事稱其能、各當其分」とあるとおり、己の分限に見合う活動をしているので、共に逍遙している、と郭象は考える。⁽⁵⁾この記述によれば、郭象が考える逍遙とは、物それぞれが有する固有の「性」に安んじることと理解できるだろう。郭象は、鵬と学鳩・蜩が、それぞれ大きいという「性」、或いは小さいという「性」に安んじる逍遙を次のように説明する。

・苟足於其性、則雖大鵬無以自貴於小鳥、小鳥無羨於天池、而榮願有餘矣。故小大雖殊、逍遙一也。

〔莊子〕逍遙遊篇注)

・各以得性爲至、自盡爲極也。向言二蟲殊翼、故所至不同、或翱翔天池、或畢志榆枋、直各稱體而足、不知所以然也。

〔莊子〕逍遙遊篇注)

・夫大鳥一去半歲、至天池而息。小鳥一飛半朝、搶榆枋而止。此比所能則有閒矣、其於適性一也。

〔莊子〕逍遙遊篇注)

これらの記述によれば、鵬においては、「大鵬無以自

貴於小鳥」、「翱翔天池」、「一去半歲、至天池而息。」が逍遙の具体的内容である。学鳩・蜩においては、「無羨於天池」、「畢志榆枋」、「一飛半朝、搶榆枋而止」が逍遙の具体的内容である。郭象は、鵬や学鳩・蜩は、それぞれが有する固有の「性」に安んじることと逍遙とみなすのである。

一方で、郭象は次のようにも言う。

自此已下至於列子、歷舉年知之大小、各信其一方、未有足以相傾者也。然後統以無待之人、遺彼忘我、冥此群異、異方同得而我無功名。是故統小大者、無小無大者也。苟有乎大小、則雖大鵬之與斥鷃、宰官之與御風、同爲累物耳。齊死生者、無死無生者也。苟有乎死生、則雖大椿之與蜉蝣、彭祖之與朝菌、均於短折耳。故遊於無小無大者、無窮者也。冥乎不死不生者、無極者也。若夫逍遙而繫於有方、則雖放之使遊而有所窮矣、未能無待也。

〔莊子〕逍遙遊篇注)

ここでは、「統小大者、無小無大者」とある。先に述べたように、鵬と学鳩・蜩は、それぞれ大なる者、或い

は小なる者の象徴であり、それぞれの「性」に安んじること、逍遙とみなしていたが、大と小をも統べる者の存在を提示している。「遊於無小無大者、無窮者也。冥乎不死不生者、無極者也。若夫逍遙而繫於有方、則雖放之使遊而有所窮矣、未能無待也。」とあるとおり、真に逍遙する者とは、「無窮者」であり、「無極者」なのである。

さらには、

天地者、萬物之總名也。天地以萬物爲體、而萬物必以自然爲正、自然者、不爲而自然者也。故大鵬之能高、斥鴳之能下、椿木之能長、朝菌之能短、凡此皆自然之所能、非爲之所能也。不爲而自能、所以爲正也。故乘天地之正者、即是順萬物之性也。御六氣之辯者、即是遊變化之塗也。如斯以往、則何往而有窮哉。所遇斯乘、又將惡乎待哉。此乃至德之人玄同彼我者之逍遙也。苟有待焉、則雖列子之輕妙、猶不能以無風而行、故必得其所待、然後逍遙耳、而況大鵬乎。夫唯與物冥而循大變者、爲能無待而常通、豈自通而已哉。又順有待者、使不失其所待、所待不失、則同於大通矣。故有待無待、吾所不能齊也。至於各安其性、天機自張、受而不知、則吾所不能殊也。夫

無待猶不足以殊有待、況有待者之巨細乎。

〔莊子〕逍遙遊篇注

とあり、ここには、「至德の人」の境涯として「乘天地之正者、即是順萬物之性也。御六氣之辯者、即是遊變化之塗也。如斯以往、則何往而有窮哉。所遇斯乘、又將惡乎待哉。」と述べられており、「無窮者」や「無極者」、或いは、「無待者」が、「至德」の者であることが示されている。そして、「苟有待焉、則雖列子之輕妙、猶不能以無風而行、故必得其所待、然後逍遙耳、而況大鵬乎。」とあり、ここにおいては、鵬は列子とともに「有待者」とされ、「至德の人」と明確に区別されているのである。すなわち、郭象は、逍遙には「有待者」の逍遙と、より高次元な「無待者」の逍遙があると考えていることが分かる。

このように、郭象が考える逍遙には、「有待者」の逍遙と「無待者」の逍遙の二つの立場が存在し、「無待者」の逍遙をより高次元な逍遙と解釈しているようである。先に述べたように、鵬と蜩・学鳩は、一応は逍遙に至る者として考えられているようだが、それはあくまでも「有待者」の逍遙であり、己の分限を超えることができない

点で限定性を有している。これは郭象の逍遙解釈の特徴と言えるであろう。

二、郭象の「自得」の問題点

『莊子』逍遙遊篇に対する郭象注を見る限り、郭象の逍遙には「有待者」の逍遙と「無待者」という二つの立場が存在する。この事實は、『莊子』逍遙遊篇に対する郭象の解釈がやや煩雑なものであるという印象を与える。しかし、郭象の「自得」思想が有する問題点はこれだけではない。本項では、郭象の「自得」思想が有する問題点について述べたい。

郭象の「自得」の思想は、逍遙遊篇の解釈にのみに見られるのではなく、彼の『莊子』解釈全篇に展開されている。⁽⁶⁾『莊子』郭象注には、「莊子之大意」「莊生之旨」など、『莊子』を要約的に説明していると見られる箇所が数箇所あり、郭象の『莊子』解釈を概観する上で重要である。特にこれらの記述には「自得」の思想、すなわち「己の性に安んじる」という思想が、『莊子』の核心であることが一貫して述べられていることが分かる。中でも最も彼の意図が明確に現れるのは逍遙遊篇の注であろう。

夫莊子之大意、在乎逍遙遊放、無爲而自得、故極小大之致以明性分之適。達觀之士、宜要其會歸而遺其所寄、不足事事曲與生說。自不害其弘旨、皆可略之耳。

〔莊子〕逍遙遊篇注

前半部からは、『莊子』に展開される思想やその真理の根幹を、「無爲にして自得することであると、郭象が考えていたと結論できる。また、「極小大之致以明性分之適」からは、彼の「自得」が「己の性に安んじる」という意味であることが分かる。注釈内の数箇所に見られるこれらの要約的解説を見る限り、郭象は『莊子』の本意を「自得」にあるとみなしていることは疑いようが無い。

郭象が「自得」を重んじていたことは上記要約的解説を見るだけでも十分に知られようが、さらに付け加えるならば、『莊子』三十三篇中、内篇七篇全ての郭象注には「自得」の語が見られ、外篇・雜篇全二十六篇中、「自得」の用例が見当たらないのは、馬蹄篇、胠篋篇、達生篇、讓王篇、盜跖篇、說劍篇、漁父篇の七編のみである。このことから、相当に「自得」という点が重視

されていたと判断できる。

一方、『莊子』原文に見られる「自得」という語は、大宗師篇、天地篇、天運篇、秋水篇、庚桑楚篇、駢拇篇、在宥篇、讓王篇に見られるが、その全てが郭象が主張するところの「己の性に安んじる」という意味として用いられているわけではない。

例えば、大宗師篇の記述は以下のようなものである。

何謂真人。古之真人、不逆寡、不雄成、不謨士。若然者、過而弗悔、當而不自得也。若然者、登高不慄、入水不濡、入火不熱。是知之能登假於道者也若此。

〔『莊子』大宗師篇〕

これは、内篇に唯一見られる「自得」の語である。

『莊子』における最高の人（真人）を説明するくだりであるが、本節における「自得」は、「安んじる」という意味でも通用しなくもないが、「うぬぼれる」と訳す方がより適切であり、郭象の言うところの所謂「自得」の意味では用いられていない。

このように、『莊子』原文における「自得」の意は、必ずしも郭象の「自得」とは一致しない。「己の性に安

んじる」という意味で用いられる「自得」としては、駢拇篇、在宥篇、讓王篇の僅か三箇所である。

① 『莊子』駢拇篇

「且夫屬其性乎仁義者、雖通如曾史、非吾所謂臧也。屬其性於五味、雖通如兪兒、非吾所謂臧也。屬其性乎五聲、雖通如師曠、非吾所謂聰也。屬其性乎五色、雖通如離朱、非吾所謂明也。吾所謂臧者、非仁義之謂也、臧於其德而已矣。吾所謂臧者、非所謂仁義之謂也、任其性命之情而已矣。吾所謂聰者、非謂其聞彼也、自聞而已矣。吾所謂明者、非謂其見彼也、自見而已矣。夫不自見而見彼、不自得而得彼者、是得人之得、而不自得其得者也。適人之適、而不自適其適者也。夫適人之適、而不自適其適、雖盜跖與伯夷、是同爲淫僻也。餘愧乎道德、是以上不敢爲仁義之操、而下不敢爲淫僻之行也。」

② 『莊子』在宥篇

「人大喜邪、毗於陽。大怒、毗於陰。陰陽並毗、四時不至、寒暑之和不成、其反傷人之形乎。使人喜怒失位、居處無常、思慮不自得、中道不成章、於是乎、

天下始喬詰卓鷲、而後有盜跖曾史之行。故舉天下以賞其善者不足、舉天下以罰其惡者不給、故天下之大、不足以賞罰。自三代以下者、匈匈焉終以賞罰爲事、彼何暇安其性命之情哉。」

③『莊子』讓王篇

舜以天下讓善卷。善卷曰、餘立於宇宙之中、冬日衣皮毛、夏日衣葛絺。春耕種、形足以勞動。秋收斂、身足以休食。日出而作、日入而息、逍遙於天地之間、而心意自得。吾何以天下爲哉。悲夫、子之不知餘也。遂不受。於是去而入深山、莫知其處。……(中略)

……孔子謂顏回曰、回來。家貧居卑、胡不仕乎。顏回對曰、不願仕。回有郭外之田五十畝、足以給飢粥、郭內之田十畝、足以爲絲麻。鼓琴足以自娛、所學夫子之道者、足以自樂也。回不願仕。孔子愀然變容曰、善哉、回之意。丘聞之、知足者不以利自累也、審自得者、失之而不懼、行修於內者、無位而不怍。丘誦之久矣。今於回而後見之、是丘之得也。

①は仁義が人に生まれつき備わった「性」を損なうものであることを主旨とする記述である。「夫不自見而見

彼、不自得而得彼者、是得人之得、而不自得其得者也。適人之適、而不自適其適者也。」に「自得」の内容が示されている。「自らが本来満足すべきこと(性)に満足すること」が「自得」であり、これを差し置いて他のことに振り回されることを戒める。ここによれば、生まれ持った自ずから備わる「性」に安んじることが「自得」であり、郭象のそれと一致する。

②は「性」を損なうものとして、政治を批判をしている。「使人喜怒失位、居處無常、思慮不自得、中道不成章、於是乎、天下始喬詰卓鷲、而後有盜跖曾史之行。」に「自得」の語が見られるが、これだけでは内容が分からない。しかし、この一節の最後、「彼何暇安其性命之情哉」と合わせてこの節の文意を読むと、ここにおける「自得」も「其の性命に安んじる」という意味であると解すことができる。「性命之情」は内的な自ずから備わった分を意味する⁹⁾。

③の舜と善卷の問答における善卷の言葉は、「自得」の説明となっている。「餘立於宇宙之中、冬日衣皮毛、夏日衣葛絺。春耕種、形足以勞動。秋收斂、身足以休食。日出而作、日入而息」が「自得」のある種の内容となっており、「逍遙於天地之間、而心意自得。」ということをも

可能にしている。

孔子と顔回の問答に於いては、孔子が顔回の如何なる面を評したかということは、直前の孔子の「家貧居卑、胡不仕乎」という問いに対する顔回の「不願仕。回有郭外之田五十畝、足以給飢粥、郭内之田十畝、足以為絲麻、鼓琴足以自娛、所學夫子之道者、足以自樂也。回不願仕。」という返答からわかる。この問答においては、孔子の言葉からは「自得」を得た者の概略がわかり、顔回の言葉からは「自得」をした者の具体的な身の処し方が分かる。

このように、郭象が考える「自得」は、『莊子』本文中、駢拇篇、在宥篇、讓王篇の三箇所に確認できるが、『莊子』本文において「自得」の語は、重要視されていないと思われる。その意味では、郭象が「莊子之大意」が「自得」にあるとまで言っていることには疑問が残る。『莊子』本文の内篇七編にはどこにも「自得」の語が見当たらないが、中嶋隆蔵氏が「自得の思想」⁽¹⁰⁾において、「郭象が、その注釈の中で『莊子の大意』について言及する逍遙遊篇それ自体には、「自得」といった文字がまるで見えないばかりでなく、そこで説かれるところも、相異なるものとの間の同一性についてのことではなく、こ

れとはまるで逆の上下優劣のことであって、郭象の解釈がかなり無理をしていることを窺わせる。」と指摘するとおり、郭象の『莊子』の大意が「自得」にあるとして、『莊子』全篇を理解しようとする彼の思想に無理があることは事実であろう。

このように郭象の『莊子』理解には無理があるが、『世説新語』文学篇に「不能拔理於郭、向之外。」とあるように、郭象の理解は、当時においては支持されていた。では、支遁は、『莊子』逍遙遊篇をどのように解釈するのであろうか。次に支遁の理解について検討したい。

三、『高僧傳』に見える支遁の逍遙理解

支遁の逍遙理解が窺える記述は少ないが、まずは、『高僧傳』支遁伝を挙げねばならない。ここには、当時主流であった『莊子』逍遙理解、すなわち、郭象の逍遙理解に対して、支遁がどのように考えていたかが明示される。彼の逍遙理解を知る上で重要な手がかりであるのでここで検討しておきたい。

『高僧傳』支遁伝⁽¹¹⁾には、

「遁嘗在白馬寺、與劉系之等、談莊子逍遙篇云、各

適性以為逍遙。遁曰、不然。夫桀跖以殘害為性、若適性為得者、從亦逍遙矣。於是退而注逍遙篇。」

〔高僧傳〕卷四 支道林傳

とある。支遁（支道林）が白馬寺にいたとき、劉系らと『莊子』逍遙遊篇について談じた。「各適性以為逍遙」という意見に対し、支遁は「不然。夫桀跖以殘害為性、若適性為得者、從亦逍遙矣。於是退而注逍遙篇。」と反論する。「各適性以為逍遙」は、前項における郭象の「自得」を意識したものである。「桀跖」は、暴君として知られる夏の桀王と、大盜賊盜跖である。「桀跖」の「性」は「殘害」であり、「もし「性」に適用すること（自得）を以って得たとするならば、勝手気ままに振舞うことが逍遙というのか（そうではない）」というのが支遁の言い分である。ここでは、「自得」そのものを批判しているようである。確かに郭象の『莊子』注には、聖天子とされる堯も、暴君とされる桀王も、「自得」している点において齊しいとみなす記述がある。

・物皆自然、故無不然。物皆相非、故無不非。無不非、則無然矣。無不然、則無非矣。無然無非者、堯也。

有然有非者、桀也。然此二君、各受天素、不能相為、故因堯桀以觀天下之趣操、其不能相為也可見矣。

〔莊子〕秋水篇郭象注

・天下皆以不殘為善、今均於殘生、則雖所殉不同、不足復計也。夫生奚為殘、性奚為易哉。皆由乎尚無為之迹。若知迹之由乎無為而成、則絕尚去甚而反冥我極矣。堯桀將均於自得、君子小人奚辨哉。

〔莊子〕駢拇篇郭象注

郭象は「然此二君、各受天素、」堯桀將均於自得」と言い、本来対極にある堯と桀を、「自得」の思想のもとに統一してしまう。聖天子とされる堯はともかく、暴君とされる桀王をも認めているのであるから、「若適性為得者、從亦逍遙矣」という支遁の批判は適切であろう。また、郭象注には、おおよそ『莊子』全篇を通して「性」の字が見られ、支遁の批判を裏付ける記述が見られる。

・言自然、則自然矣、人安能故有此自然哉。自然耳、故曰性。
〔莊子〕山木篇注

・不知其然而自然者、非性如何。〔『莊子』則陽篇注〕

・以性自動、故稱爲耳。此乃眞爲、非有爲也。

〔『莊子』庚桑楚篇注〕

山木篇注、則陽篇注は、「性」とは「自然」であるということを述べている。「性」が「自然」であるという記述は随所に見られるが、庚桑楚篇注は、「性」は自動性を有しており、一見すると「爲す」ので無爲に反するようであるが、これは「性」（自然）に即した「爲」であるから「眞爲」であるとして認めている。「性」が「自然」であり、「自然」に即す行爲が「眞爲」として認められるのであるから、支遁伝における桀王と盜跖が、残酷な「性」に従って残酷な振る舞いを爲したことも「自得」として認められることになり、支遁の批判が正当なものであるということが認められる。

福永氏は郭象を擁護する形で、郭象の『『莊子』理解が必ずしも正確に理解されていなかったという趣旨のことを述べられているが、前項で述べたとおり、郭象の「自得」には二つの立場があり、支遁が批判する「自得」は、「有待者」の「自得」のみ。「無待者」の「自得」に対

しては言及されていない。この問題については次項で考察するとして、少なくとも、郭象注には支遁に「夫桀跖以殘害爲性、若適性爲得者、從亦逍遙矣。」と言わしめる要素が含まれるということは認めねばならないであろう。

四、支遁の「逍遙論」

支遁が『『莊子』思想に言及している記述は多くない。しかし、彼の般若理解と『『莊子』理解がその真理と体得の論理において相通じるということは、福永光司氏の「支遁とその周囲」で考察されている。また福永氏は「郭象の莊子解釈」において郭象の思想について詳細な考察をされているが、郭象の『『莊子』理解の問題点を抑えながら彼を擁護するような立場をとっているように見受けられる。玉城康四郎氏の『中国仏教思想の形成』第一巻、南部松雄氏の「支遁における佛教理解の性格」¹³⁾、蜂屋邦夫『中国の思惟』などには、両者の思想の相違点を強調されているが、両者の思想に深い関連があることは認められている。少なくとも支遁の思想に『『莊子』の影響が見受けられることは確かである。

ここで問題とする支遁の「逍遙論」は、『『莊子』逍遙

遊篇に見える逍遙の境地に対する論である。支遁の見解は如何なるものであろうか。彼が影響を受けたと思われる『莊子』原文と郭象注の記述と対照しながら考察を加えたい。

支遁の「逍遙論」の全文は次の通りである。

「夫逍遙者、明至人之心也。莊生建言大道、而寄指鵬・鷦。鵬以營生之路曠、故失適於體外。鷦以在近而笑遠、有矜伐於心内。至人乘天正而高興、遊無窮於放浪。物物而不物於物、則遙然不我得、玄感不爲、不疾而速、則道然靡不適。此所以爲逍遙也。若夫有欲當其所足、足於所足、快然有似天真、猶饑者一飽、渴者一盈、豈忘烝嘗於糗糧、絕觴爵於醪醴哉。苟非至足、豈所以逍遙乎。」（世説新語 文學篇注）

冒頭に、「夫逍遙者、明至人之心也。」とあるように、支遁は、『莊子』における逍遙を至人の境地を明らかにするものであると考へる。「至人」とは、『莊子』に見られる「道」の体得者であり、理想の人格者である。

「莊生建言大道、而寄指鵬・鷦」とあるが、「鵬・鷦」は、『莊子』逍遙遊篇に登場する鵬と蜩・学鳩、或いは

斥鳩を指す⁽¹⁴⁾。第一項で述べたように、『莊子』本文においては、鵬は、「鵬之背、不知其幾千里也」、「怒而飛、其翼若垂天之雲」、「搏扶搖而上者九萬里」などと描写され、その雄大さが描かれている。一方、蜩・学鳩は、南に向かおうとする鵬を、「我決起而飛、搶榆枋而止、時則不至而控於地而已矣、奚以之九萬里而南為。」とあざ笑う者であった。郭象は、鵬に対して「翱翔天池」、「一去半歲、至天池而息」、「大鵬無以自貴於小鳥」と述べ、蜩・学鳩に対しては「無羨於天池」、「畢志榆枋」、「一飛半朝、搶榆枋而止」と述べ、「自得」の思想によって、鵬と蜩・学鳩の両者を、「大きい」、或いは「小さい」という生まれ持った「性」に適う（自得している）という意味において逍遙する者であると解釈していた。但し、郭象は、「有待者」と「無待者」を明示し、真に逍遙する者を、「無待者」とする。郭象において鵬と蜩・学鳩は「有待者」であり、自らの「性」に安んじる意味では逍遙する者とみなすが、未だ至徳の者ではなかった。

支遁は、鵬を「以營生之路曠、故失適於體外。」と解し、自らの適性を外界に失う者と理解している。『莊子』逍遙遊篇本文における大鵬は、「風之積也不厚、則其負大翼也無力。」であった。支遁は、外界の風を待む必要

がある意味において、鵬は逍遙するに至らない者と解釈している。一方、蜩・学鳩に対しては、「鵬以在近而笑遠、有矜伐於心内。」と述べ、鵬は自らの適性を心内に失う者と解釈している。「以在近而笑遠」とは、『莊子』逍遙遊篇本文における蜩・学鳩が、大鵬を「決起而飛、搶榆枋而止、時則不至而控於地而已矣、奚以之九萬里而南為反。」とあざ笑うことにあたる。己の心の中に慢心がある（「有矜伐於心内。」）点で逍遙するに至らない、と支遁は解釈する。郭象は、逍遙に「有待者」と「無待者」の二つの立場を示し、鵬と蜩・学鳩を「有待」の逍遙に至る者と解釈していたのに対して、支遁は、鵬と蜩・学鳩の両者を、逍遙に至らぬ者として完全に退けているという点が異なる。

では、支遁は何を以って逍遙と考えるのか。

まず、「至人乘天正而高興、遊無窮於放浪。」とあるように、支遁は、至人の境涯は、「天正」に乗じて無窮にのびのびと遊び、自由無碍の境涯であることを述べている。『莊子』逍遙遊篇本文に見られる、「若夫乘天地之正、而御六氣之辯、以遊無窮者、彼且惡乎待哉。故曰、至人無己、神人無功、聖人無名。」に基づいた解釈であろう。

そして「逍遙論」における最も重要な記述が、「物物

而不物於物、則遙然不我得、玄感不爲、不疾而速、則道然靡不適。此所以爲逍遙也。」である。

「物物而不物於物」とは、『莊子』在宥篇に「物物者之非物也」とあり、山木篇に「物物而不物於物」などとあるのに通じるものである。

・夫有土者、有大物也。有大物者、不可以物。物而不物、故能物物。明乎物物者之非物也、豈獨治天下百姓而已哉。出入六合、遊乎九州、獨往獨來、是謂獨有。獨有之人、是謂至貴。〔『莊子』在宥篇〕

・莊子笑曰、周將處乎材與不材之間。材與不材之間、似之而非也、故未免乎累。若夫乘道德而浮遊則不然。無譽無訾、一龍一蛇、與時俱化、而無肯專爲。上一下一下、以和爲量、浮遊乎萬物之祖。物物而不物於物、則胡可得而累邪。此神農黃帝之法則也。〔『莊子』山木篇〕

・物物者與物無際、而物有際者、所謂物際者也。不際之際、際之不際者也。謂盈虛衰殺、彼爲盈虛非盈虛、彼爲衰殺非衰殺、彼爲本末非本末、彼爲積散非積散也。〔『莊子』知北遊篇〕

・再求未對。仲尼曰、已矣、未應矣。不以生生死、不以死死生。死生有待邪。皆有所一體。有先天地生者物邪。物物者非物。物出不得先物也。猶其有物也、猶其有物也、無已。聖人之愛人也終無已者、亦乃取於是者也。
〔莊子〕知北遊篇

これらの記述によれば、『莊子』中において「物而不物、故能物物」（在宥篇）、「物物而不物於物」（山木篇）、「物物者、物物者非物」（知北遊篇）などと説明される場合、そこには、山木篇に見られる「萬物之祖」や、「萬物之祖」のはたらき、或いは、『莊子』的真理の一つでもある「道」の存在を明らかにしようとする主旨が見て取れる。当然、支遁の「逍遙論」における「物物而不物於物」という言葉にも、同じ主旨があると見るべきであろう。

「逍遙論」は、「物物而不物於物」を受けて、「則逍然不我得、玄感不爲、不疾而速、則逍然靡不適。此所以爲逍遙也。」と続く。支遁は、「萬物之祖」そのものや、「萬物之祖」のはたらきを自覚（体得）すること、或いは一体となることで、深く感応して恣意的な為を超え（「玄感不爲」）、疾くしようとせずとも自ずから早くな

れば（「不疾而速」）、何者にもとらわれない自由無碍の状態となることができると考えている。そして、これが「逍然靡不適」の根拠であり、「此所以爲逍遙」なのである。これが支遁が考える至人の境地、すなわち、逍遙の境地なのである。

「若夫有欲當其所足、」から「絶觴爵於醪醴哉。」には、郭象の「自得」思想に対する批判が述べられている。「天真」は『莊子』原文には見えない。郭象齊物論篇注に「死灰槁木、取其 莫無情耳。夫任自然而忘是非者、其體中獨任天真而已、又何所有哉。」とあるのを意識しているであろう。郭象注によれば「天真」は天から与えられた自然な「性」と解することができる。

「若夫有欲當其所足、足於所足」とは、「満足すべきことに満足することを求める」という意であるから、郭象のいう「己の性に安んじる」ということであり、郭象の「有待者」の「自得」（逍遙）を指すと思われる。支遁によれば、郭象の主張する「有待者」の「自得」は、確かに天真（己に与えられた自然性）のようではあるが（「快然有似天真」）、飢えたものが一時的に腹を満たし（「猶饑者一飽」）、渴いたものが一時的に喉を潤す（「渴者一盈。」）ようなものであって、酒があっても杯を捨て

〔「絶觴爵於醪醴哉。」〕、ほしいいや酒で十分に満足がで
きるわけではない（「豈忘烝嘗於糗糧」）。やはり、支遁は、
郭象の「有待者」の逍遙を退けているのである。「苟非
至足、豈所以逍遙乎」とあるように、支遁は、「至足」、
すなわち、至人としての「自得」が真の逍遙であると結
ぶのである。

以上が、支遁の「逍遙論」の大意であるが、前項にお
ける『高僧傳』卷四、支遁伝「若適性為得者、従亦逍遙
矣」に関して、玉城氏は、この逍遙論の内容を踏まえ、
「支遁によれば、逍遙とは、生来の性質に従って行動す
るのではなくて、その生来のものを何か越えたものがな
ければならない、ということを表示しているようであ
る。」と指摘する⁽¹⁵⁾。確かに、『高僧傳』支遁伝や「逍遙
論」を見る限りにおいて、支遁は郭象の逍遙を退けてい
るが、『高僧傳』支遁伝や「逍遙論」で批判される郭象
の逍遙は、あくまでも「有待者」の逍遙であり、「無待
者」の逍遙に対しては言及されていない。支遁の逍遙解
釈が、郭象の逍遙解釈を超えたと判断するには、なお問
題が残るのである。すなわち、郭象の「無待者」の逍遙
と、支遁の逍遙理解の関連について検討せねばならない。

「逍遙論」における、「物物而不物於物」の考察にお

いて、『莊子』本文には「萬物之祖」なるものが明示さ
れていることを述べたが、実は『莊子』には、この「萬
物之祖」に相当する「真宰」や、「造物者」なる者の存
在が認められている。

喜怒哀樂、慮嘆變熱、姚佚啓態。樂出虛、蒸成菌。

日夜相代乎前、而莫知其所萌。已乎、已乎。旦暮得
此、其所由以生乎。非彼無我、非我無所取。是亦近
矣、而不知其所爲使。若有真宰、而特不得其朕。可
行己信、而不見其形、有情而無形。百骸、九竅、六
藏、賅而存焉、吾誰與爲親。汝皆說之乎。其有私焉。
如是皆有爲臣妾乎。其臣妾不足以相治乎。其遞相爲
君臣乎。其有真君存焉。如求得其情與不得、無益損
乎其真。
（『莊子』齊物論篇）

ここに見られる「真宰」や「真君」は、「不見其形、
有情而無形」であり、人が知覚できるものではない。し
かし、その働きは確かに存在するものである。「真宰」や
「真君」が、「萬物之祖」に相当するものであるという
ことは明らかである。また、先に考察したように、「物
物者之非物也」、「物物而不物於物」という理論とも一致

し、『莊子』本文においては、「真宰」や「真君」が存在（但し現実には知覚はできない）しているということが認められている。この齊物論篇の記述に即して考えるならば、「真宰」や「真君」のはたらしを自覚するということが、支遁が考える逍遙であるということが、より一層明確になるように思う。

ところが、郭象は、この齊物論篇の記述に注釈して、「萬物萬情、趣舍不同、若有真宰使之然也。起索真宰、而亦終不得、則明物皆自然、無使物然也。」と述べ、「真宰」「真君」なる者の存在を否定する。郭象の「無待者」の逍遙とは、例えば「統一大小」、「無窮者」、「無極者」というものではあったが、「真宰」や「真君」の存在を認めないということから考えるならば、支遁の逍遙の方が、郭象の逍遙よりも、より高次元なものであると理解するのが妥当であろう。支遁の逍遙は、郭象の「無待者」の逍遙よりも、より高次元であるということを確認することが出来る。すなわち、玉城氏が、支遁が郭象よりも高次元な逍遙の境涯を明示したとする見解は肯定できると思われる。

以上、支遁が著した「逍遙論」の内容から、支遁が

『莊子』における逍遙をどのように解釈していたかを考察してきた。

支遁は、まず、冒頭に「夫逍遙者、明至人之心也。」と述べ、逍遙が至人の境地を明かすものであることを明示する。

次に、『莊子』逍遙遊篇に描かれる鵬と学鳩・蜩が、如何なる者であるかを示す。支遁は、「鵬・鷦」を共に逍遙に至らぬ者と解している点においては郭象の解釈と共通しているが、逍遙に「有待」と「無待」という二つの立場を示し、「鵬・鷦」に一定の評価を示す郭象に対し、支遁は「鵬・鷦」を完全に退ける点において決定的に異なる。

また、支遁が考える逍遙は、「物物而不物於物、則達然不我得、玄感不爲、不疾而速、則道然靡不適。」というものであり、『莊子』における「真宰」や「真君」という、万物の造物者の働きを自覚するものであった。そして、郭象の「有待」の逍遙を批判して退け、逍遙は、至人の境地であるということを強調する。

そして、支遁が逍遙を「真宰」や「真君」という万物の造物者の働きを自覚するものと解釈しているということと、郭象が「真宰」「真君」の存在を否定していると

いうこととを考慮すれば、支遁が考える逍遙が、郭象の「有待」の逍遙だけでなく、「無待」の逍遙をも超える、より高次元なものであるということが明らかとなった。『世説新語』文学篇注に「向・郭之注所未盡。」といわれる所以は、ここに求めることが出来る。

おわりに

以上、支遁の逍遙理解について、先学の見解を辿りながら、若干の私見を交えて考察してきた。

郭象の『莊子』逍遙遊篇の解釈は、「不能拔理於郭、向之外。」と評価されながら、論理的矛盾も見られ、必ずしも『莊子』本文の原意に忠実でないと思われる。また、ある種の『莊子』的真理である「真宰」や「真君」を否定する点においては、大変現実的である。

一方、支遁は、「逍遙論」を見る限りにおいては、鵬、学鳩の解釈など、郭象との若干の共通点は見受けられるとしても、基本的には『莊子』本文の原意を逸脱するものではなく、『莊子』本文に見られる理論に即しており、「真宰」「真君」など、『莊子』に見られる種の真理に対しても、郭象よりもより深い自覚を有しているように思われる。本稿で考察した限りでは、支遁の逍遙理解

が、郭象の逍遙理解を超えたと評された要因として、支遁が、郭象よりも、より高次的、超越的なものを『莊子』に見出したということが言えるであろう。

では支遁が、郭象よりも、より超越的な見地を『莊子』に見出したという事実は、如何なる意味をもつのかそれは、本来仏教受容の媒体と成ったと位置づけされる『莊子』であるが、逆に、仏教的立場から『莊子』を理解していくことに意義を見出せるように思えるのである。支遁の沙門としての仏教的思惟が、彼の『莊子』解釈に何の影響もなかったとは思えない。そして仏教的立場から『莊子』を解釈することは、今までに明らかにされてこなかった『莊子』の真理を見出す一つの手がかりと成るといえることが期待されるのである。支遁以後、老莊思想が仏教と融合していく展開を追うことは、中国思想史、或いは仏教思想史上に意義があるのみでなく、『莊子』の思想研究においても重要な意義があるように思えるのである。

註

(1) 郭象の伝記は『晋書』卷五十にある。ただし、『晋書』の記述は、『世説新語』にみられる断片的記述に基

づいていとされる。

「郭象字子玄、少有才理、好老莊、能清言。太尉王衍每云、聽象語、如懸河瀉水、注而不竭。州郡辟召、不就。常閑居、以文論自娛。後辟司徒掾、稍至黃門侍郎。東海王越引爲太傅主簿、甚見親委、遂任職當權、熏灼内外、由是素論去之。永嘉末病卒、著碑論十二篇。」

(2) 福永光司

・「郭象の莊子解釈」〔『哲学研究』第四二四号・四二五号 一九五四年〕

・「支遁と其の周圍」〔『仏教史学』第五卷第二号 一九五六年〕

・「郭象注と向秀注」〔『東方学報』第三十六冊 一九六四年〕

※いずれも『魏晉思想史研究』(岩波書店 二〇〇五年) 所収。

(3) 玉城康四郎『中国仏教思想の形成』(筑摩書房 一九七一年)

(4) 蜂屋邦夫『中国の思惟』(著法藏館 一九八五年)

(5) 『世説新語』文学篇、劉孝標注には、郭象の逍遙遊篇解釈を評したとされる「逍遙義」が見られる。

「向子期、郭子玄逍遙義曰、夫大鵬之上九萬、尺鷃之起榆枋、小大雖差、各任其性。苟當其分、逍遙一也。然物之芸芸、同資有待、得其所待、然後逍遙耳。唯聖人與物冥而循大變、爲能無待而常通。豈獨自通而已。又從有待者不失其所待、不失則同於大通矣。」

(6) 郭象の思想に関しては、前述のように多くの先行研究があるが、中嶋隆蔵「郭象の思想について」〔『東洋学』第二十四号 一九七〇年〕においては、郭象の思想における「理」「命」「分」「性」「化」「治」「乱」の内容だけでなく、これらの概念の相互関係について詳細な考察がなされている。

或いは、堀池信夫氏の『漢魏思想史研究』(明治書院 一九八八年) 第三章、第三項 郭象思想の研究にも詳しい。漢から魏晉の思想の変遷について考察し、老莊思想と関わりの深い何晏や王弼の解釈との比較もなされており、郭象の思想の特徴をつかむのに参考になる。

(7) 「莊子之大意」「莊生之旨」「莊子之書」「夫莊子」などの要約的解説は、逍遙遊篇、大宗師篇、馬蹄篇、在宥篇、天地篇、秋水篇、至樂篇、山木篇、徐無鬼篇、讓王篇、列禦寇篇、天下篇に見られる。

『莊子』本文に見られる「自得」の語は以下の篇にも見られるが、郭象の言うところの「自得」、「己の分に満足する」という意味では用いられていない。

(8)

・天地篇

・「子貢卑陳失色、瓊瓊然不自得、行三十里而後愈。」天運篇

・「北門成問於黃帝曰、帝張咸池之樂於洞庭之野、吾始聞之懼、復聞之怠、卒聞之而惑。蕩蕩默默、乃不自得。」

・秋水篇

・「北海若曰、否。夫物、量無窮、時無止、分無常、

終始無故。是故大知觀於遠近、故小而寡、大而不
多、知量無窮。證鄰今故、故遙而不悶、援而不歧、
知時無止。察乎盈虛、故得而不喜、失而不憂、知分
之無常也。明乎坦塗、故生而不說、死而不禍、知終
始之不可故也。計人之所知、不若其所不知。其生之
時、不若未生之時。以其至小求窮其至大之域、是故
迷亂而不能自得也。由此觀之、又何以知豪末之足以
定至細之倪。又何以知天地之足以窮至大之域。」

・庚桑楚篇

「南榮趯曰、目之與形、吾不知其異也、而盲者不能
自見。耳之與形、吾不知其異也、而聾者不能自聞。
心之與形、吾不知其異也、而狂者不能自得。形之與
形亦辟矣、而物或間之邪、欲相求而不能相得。今謂
趯曰、全汝形、抱汝生、勿使汝思慮營營。趯勉聞道
達耳矣。」

(9) 此の節は以下のように続く。「自得」と「性命之情」
の関係がより明確になるであろう。

「而且説明邪。是淫於色也。說聰邪。是淫於聲也。
說仁邪。是亂於德也。說義邪。是悖於理也。說禮邪。
是相於技也。說樂邪。是相於淫也。說聖邪。是相於
藝也。說知邪。是相於疵也。天下將安其性命之情、
之八者、存可也、亡可也。天下將不安其性命之情、
之八者、乃始鬻卷擔囊而亂天下也。而天下乃始尊之
惜之、甚矣天下之惑也。豈直過也而去之邪。乃齊戒
以言之、跪坐以進之、鼓歌以儺之、吾若是何哉。故
君子不得已而臨天下、莫若無爲。無爲也、而後安其

性命之情。故貴以身於爲天下、則可以託天下、愛以
身於爲天下、則可以寄天下。故君子苟能無解其五藏、
無擢其聰明、尸居而龍見、淵默而雷聲、神動而天隨、
從容無爲而萬物炊累焉。吾又何暇治天下哉。」

(10) 中嶋隆藏「郭象の思想について」(『東洋学』第二十四
号 一九七〇年)

(11) 『大正新修藏經』第五十冊、三四八頁。

(12) 福永氏は「支遁と其の周囲」において次のように言わ
れる。

「ここで一言つけ加うべきことは、支遁の逍遙遊の解
釈が、この一条に関する限り、果たして郭象の解釈と根
本的に異なるものであるかということである。確かに書
く郭象の自得の解釈には支遁の批判するような点が見ら
れないでもない。しかし、逍遙遊の『莊子』原文に即し
て解釈する限り、郭象の説明もある程度限定されるので
あり、郭象の解釈が必ずしも安易な本能主義を肯定する
ものではないことは、莊子の思想が本来安易な快樂主義
を肯定するものでないのと同様であろう。このことは、
郭象の思想を『莊子注』全体から総合的に考察すれば明
らかとなるが、一方また東晋における郭象の思想の理
解が必ずしも正確でなかったのではないかと考えられ
る。」

(13) 『龍谷史壇』第四十五号(龍谷大学史学会 一九五九
年)所収。

(14) 『莊子』逍遙遊篇には、鵬と斥鴳の説話も見られるが、
鵬と蜩・学鳩の説話とほぼ同じ内容である。支遁の「逍

(15) 遙論」における鵬と鷖は、鵬と、蝸・学鳩・斥鳩を指す。或いは、蜂屋邦夫『中国の思惟』や、解婷婷氏「从对道遙义的大阐释看康支道林对向郭独化论的超越」(『东方论坛』南京大学 大学院 二〇〇八年)においても、支遁の解釈が、郭象や向秀のそれよりもより超越的であることを指摘する。玉城氏や蜂屋氏、或いは解婷婷氏は、『世説新語』文学篇注に引かれた、支遁の著であるとされる「善思菩薩讚」や、「大小品对比要鈔序」など、仏典の解釈をも対象として、支遁の般若の空に対する解釈と道遙解釈について考察し、支遁の道遙解釈が、郭象のそれよりもより超越的であることを指摘する。

(本学研修員)