

『莊子』の孔子物語

はじめに

『莊子』は、前三〇〇年を中心とする戦国後期に活躍した莊周とその後学の言説を戦国末期ごろにまとめた書物である。『淮南子』には百一条も引用され、『老子』と共に「老莊思想」と並称されるに至るが、司馬遷のころにも、まだ雑然とした「十余万言」の書物であった。前漢末の劉向が五十二篇に整えたのち、晉代に崔譔（注）十卷二十七篇、向秀（注）二十卷二十六篇、司馬彪（注）二十一卷五十二篇などの注が付され、それらを整理した東晉の郭象（注）三十三卷三十三篇が現在に伝わっている。『莊子』には、全部で四十九例の孔子物語が記されている。老聃はもとより、莊周本人の三十一例よりも遥かに多い孔子物語を『莊子』が掲げる理由はどこにあるのだろうか。

方勇は、『莊子』の孔子への態度を「詆訛」・「助孔」・「尊孔」の三つに分け、司馬遷の『史記』・蘇軾の『莊子祠堂記』・清の劉鴻典の『莊子約解』をそれぞれの代表的な議論として掲げ、後二者を排

して「詆訛」説を是とする⁽²⁾。これを受けて、中国ではそのように孔子を批判し、また賛美する『莊子』の多面的な孔子像について、『莊子』の成立過程の複雑さを示す、あるいは矛盾性を表現する⁽³⁾と考える研究が多い。

一方、日本では、沼尻正隆は、劣位にある道家が末流の儒家を批判するため孔子を取り上げたと考えるが、赤塚忠が、『莊子』は孔子と顔回を改宗させ、自家の説中の人物とした、と理解することの影響が大きい⁽⁴⁾。『莊子』物語の登場人物として、孔子を捉えるのである⁽⁵⁾。石本裕之は、こうした孔子説話を五種に分類し、孔子を上位・下位、その言葉を貶辞と讃辞に分類する⁽⁶⁾。それを二項対立の図式であると批判する橋本敬司は、物語論の視座から、記号化された孔子は先秦の言説空間における言説編制の一つの文法であり、孔子は様々な学派の人々に共有されていた、と主張している⁽⁷⁾。

『莊子』はなぜ、莊周よりも多く、孔子の物語を収録するのであるのか。そして、儒家は、そうした『莊子』の孔子物語にいかなる対応を見せたのであろうか。本稿は、物語を利用した諸子間の自説応酬の事例として、『莊子』の孔子物語を検討するものである。

渡 邊 義 浩

一、孔子への批判

『莊子』の孔子物語の中には、『論語』と共通するものがある。『莊子』では、楚に行つた孔子の門を過つた狂接輿が、次のように孔子を批判する。

孔子 楚に適く。楚の狂接輿、其の門に遊びて曰く、「鳳よ鳳よ、何如ぞ徳の衰えたる。^① 来世は待つ可からず、往世は追ふ可からず。天下に道有れば、聖人は成る。天下に道無くんば、聖人は生く。今の時に方たりては、僅かに刑を免れんのみ。福は羽よりも軽きに、之を載するを知ること莫し。禍は地よりも重きに、之を避くるを知ること莫し。^② 已みなん已みなん、人に臨むに徳を以てす。殆きかな殆きかな、地を画して趨る。迷陽よ迷陽よ、吾が行を傷つること無かれ。吾が行くこと却曲なれば、吾が足を傷つること無かれ」と。

『莊子』人間世は、鳳に譬えられる孔子の徳を衰えたとし、^① 未来に待つものも過去に追うものもないのであるから、^② 人に「徳」で臨み、地に「画」する、すなわち秩序を付けようと奔走することを止めよ、と説く。『莊子』の思想に基づく孔子批判である。

一方、『論語』は、孔子と狂接輿の物語を次のように伝えている。楚の狂接輿、歌ひて孔子の門を過ぐ。曰く、「鳳よ鳳よ、何ぞ徳の衰へたる。^① 往く者は諫む可からざるなり。来たる者は猶ほ追ふ可きなり。已みなん已みなん、今の政に従ふ者は殆し」と。^② 孔子 下りて、之と言はんと欲す。趨りて之を避く。之と言ふを得ず。

『莊子』人間世が、未来も過去も否定することに対して、『論語』は^① 「来たる者は猶ほ追ふ可き」、これからのことはまだ間に合う、と前向きに狂接輿が語る。また、孔子も^② 「下りて」狂接輿と語るうとする。

朱熹『論語集注』微子篇は、「孔子の車を下りるは、蓋し之に告ぐるに出処の意を以てせんと欲す。接輿、自ら以て是と爲す。故に聞くを欲せずして之を辟くなり（孔子下車、蓋欲告之以出処之意。接輿自以爲是。故不欲聞而辟之）」と述べて、孔子が車を下りたのは、接輿に出処進退の考え方を教えようとしたからである。接輿は自分を正しいと思つていたので、孔子の話聞くのを望まず避けた、と説明する。また、荻生徂徠『論語微』微子篇は、「孔子の与に之と言はんと欲するは、亦た其の佯狂たるを知りて与に之と言はんと欲するなり。接輿の趨りて辟くるは、遂に其の狂態なり。遂に其の狂態なる所以の者は、人をして其の佯狂を爲すを覺らしむるを欲せざればなり（孔子之欲与之言、亦知其佯狂而欲与之言也。接輿之趨而辟、遂其狂態也。所以遂其狂態者、不欲使人覺其爲佯狂）」と述べて、孔子が接輿と話そうとしたのは、その狂人のふりを見抜いており、接輿が走つて避けたのは、狂人のふりを悟られなくなつたからである、と解釈する。いずれも、狂接輿に対する孔子の優位を説く。『論語』の孔子物語への解釈が、『莊子』の物語による孔子批判を切り返していることを理解できよう。

それでも『論語』において、孔子が『莊子』の思想に興味を持つているように表現されていることは動かない。他方、『莊子』は、狂接輿の歌が楚人であるのに、『詩経』と同じ「四言」に整えられている。『論語』と『莊子』は、相互に影響関係を持つことが窺える。

ただ、長い編集期間を持つ『論語』と『莊子』の物語の前後を確定することは難しい。ここでは、『莊子』が収録する孔子物語の中に、孔子を直接批判する物語があることだけを確認しておこう。

次に掲げる物語は、老子の教えを孔子が聞くといい、『史記』卷六十三 老子列伝にも記される設定のもとで、孔子が老子に「道」を尋ねる物語である。

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 来たれるか。吾 聞くなり、子は北方の賢者なりと。子も亦た道を得たるか」と。孔子曰く、「未だ得ざるなり」と。……（老聃曰く）「仁義は先王の蘧廬なり、止だ以て一宿す可くして以て久しく処る可からず。覲りて責め多し。①古の至人は、道を仁に仮り、宿を義に託して、以て逍遙の虚に遊び、苟簡の田に食らい、不貸の圃に立てり。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。古者はを采真の遊びと謂ふ。富を以て是と為す者は、禄を讓る能はず。頭を以て是と為す者は、名を讓る能はず。権に親しむ者は、人に柄を与ふる能はず。之を操れば則ち慄え、之を舍つれば則ち悲しむ。而して一も鑒みる所無くして、以て其の所を闕きて休まざる者は、是れ天の戮民なり。②怨・恩・取・与・諫・教・生・殺の八者は、正の器なり。唯だ大變に循ひて湮ぐ所無き者のみ、能く之を用ふと為す。故に曰く、「正なる者正すことなり」と。其の心 然らずと以為ふ者には、天門 開かざらん」と。

孔子が五十一歳になっても道に達しなかったという、「五十にして天命を知る（五十而知天命）」（『論語』爲政篇）を批判しながら始まる文章の中で、『莊子』は老聃の口を借りて、①「古の至人（聖人）」

は、道路として仁の教えを拝借し、仮り寝の宿として義の教えに一泊しながらも、囚われなき自由な逍遙の丘に遊び、簡素な生活に甘んずる苟簡の田から食を得て、根源の道を不貸の畑に立ち続けた。このような生き方が、「采真の遊び」（道の真実を把える自由な遊び）であった、と仁義を批判して、自らの思想を主張する。そして、②八つの天下を治める政治の道具は、道把えた至人でなければ、使いこなせない。このため、「正（天下を治める政治）というものは（我が身を）正すことなり」と言うのである、と述べている。

このように『莊子』は、『史記』などで孔子が老聃に道を探ねたという設定を生かして、老聃の口を通じて『莊子』の主張を孔子に聞かせていく。

次の物語は、そうした老聃の教えに孔子が納得する話である。

夫子 老聃に問ひて曰く、「人有り、①道を治むること相放らうが若く、不可を可とし、不然を然とす。辯者 言有りて曰く、「堅白を離すこと宇に異くるが若し」と。是の若くんば則ち聖人と謂ふ可きか」と。老聃曰く、「是れ胥易技係にして、形を勞し心を怵れしむる者なり。執留の狗 思ひを成し、猿狙の便山林より来たるがごとし。丘よ、予 若而の聞く能はざる所と、而の言ふ能はざる所とを告げん。凡そ首有り趾有りて、心無く耳無き者は衆し。②形有る者の、形無く状無きと与にして、皆存する者は尽く無し。其の動止や、其の死生や、其の廢起や、此れ又 其の以ひる所に非ざるなり。治有るは人に在り。③物を忘れ、天を忘る、其の名を己を忘ると為す。己を忘るるの人は、是を之れ天に入ると謂ふ」と。

『莊子』天地では、孔子は老聃に、①道を修めるやり方が、すべ

て世間に逆らうかのように、世間の不可としているものが実は可であり、世間の不然としているものが実は然である、というものが「聖人」ですか、と初期道家の主張の正しさを問う。老聃は、それを詭辯と見なし、『莊子』の「聖人」像を明示する。その前提として、②「形無く状無き」とは「道」であり、『老子』第十四章、それと一体になり、永遠の生を生き長らえられる存在はない、と確認する。その後、真の聖人とは、③有形の物を忘れ、立ち返るべき天も忘れるもので、己の存在すら忘れ果て、巧まずして天に没入できる、とするのである。

ここで老聃が述べる「忘己」は、『莊子』内篇逍遥遊の「無己」、『莊子』在宥の「無己」と同じである。『莊子』内篇逍遥遊は、「至人は己無く、神人は功無く、聖人は名無し（至人無己、神人無功、聖人無名）」と述べ、自己の無い「至人」（道に到達した人）を功績の無い「神人」（靈妙な能力の人）、名譽の無い「聖人」（最高の境地の人）の上に置いている。すなわち、語っているのは老聃とされているが、その主張内容は『莊子』の理想としての「至人」である。それを儒家の孔子が、まことの「聖人」として受け入れる、という構図になっている物語なのである。

この構図の興味深いところは、単に孔子を『莊子』の主張に屈伏させるのではなく、孔子の口から『老子』の主張を語らせた後に、それを老聃が否定することで、孔子を批判するだけでなく、『老子』をも批判する点にある。『淮南子』以降、老莊思想と総称される『老子』と『莊子』が、明確な主張の差異を持つことを示す物語なのである。ただし、こうした構図は、四十九例ある孔子物語の中では、多くはない。多数を占めるものは、二で挙げる『莊子』の思想を孔子自

らが語る物語である。

二、『莊子』の思想を語る孔子

『莊子』の主張を孔子の口から語らせる物語は多いが、儒家の中心的な思想である義・孝・忠・命を扱う物語を掲げよう。春秋末期の楚の王族で、『春秋左氏伝』定公五年・哀公四年や『論語』述而篇・子路篇にも登場する葉公子高が、齊に使者となつたので、孔子に使者として心得を尋ねた。それに対して孔子は、次のように答えたという物語である。

天下に大戒は二有り、其の一は命なり、其の一は義なり。①子の親を愛するは、命なり。心に解く可からず。臣の君に事ふるは、義なり。適きても君に非ざるは無し。天地の間に逃がるる所無し。是を之れ大戒と謂ふ。②是を以て夫の其の親に事ふる者、地を扱ばずして之に安んずるは、孝の至りなり。夫の其の君に事ふる者、事を扱ばずして之に安んずるは、忠の盛んなるなり。③自ら其の心に事ふる者、哀樂前に易施せず、其の奈何ともす可からざるを知りて、之に安んじ命に若ふは、徳の至りなり。人の臣子為る者には、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。何の暇ありてか生を悦びて死を悪むに至らん。……且つ夫れ物に乗りて以て心を遊ばせ、己むを得ざるに託して以て中を養えば、至れり。何をか作して報ずることを為さんや、命を致すを為すに若くは莫し。此れ其の難き者なり。④孔子は、この世の「大戒」として、①子として親を愛する命、臣下として君主に仕える義を挙げ、前者は心から除き去れない必然の

命であり、後者はどこでも君主はいるので当為の義であるという。これは、『論語』微子篇に、「長幼の節は、廃す可からざるなり。君臣の義は、之を如何ぞ其れ廃す可けんや（長幼之節、不可廢也。君臣之義、如之何其可廢也）」とあるのと同じで、孔安国は、「言ふところは汝は父子相養ひて廃す可からざるを知る。反りて君臣の義を廢す可けんや（言汝知父子相養不可廢。反可廢君臣之義邪）」と説明している。儒家として、基本的な主張である。

しかも、『論語』微子篇のこの章は、隱者の荷篠丈人に子路が、四肢を働かせず、五穀の種まきもしない（ような男について）、誰を先生といふのかと孔子を批判され、それを聞いた孔子が子路に老人に告げさせようとした言葉の一節である。すなわち、道家に対する儒家の反論と考えてよい。

そのうえで、『莊子』の孔子物語は、道家に対する儒家の反論の中で②「孝の至り」「忠の盛」と説く行為以上に、さらに優れたものがあると孔子自らが述べる。それが③自ら己の心に仕えることである。親子関係・君臣関係の中に身を置きつつ、喜怒哀楽の感情を転変させず、命と義が人の力ではどうにもできないと心得て、心安らかに従うこと、それこそが「徳の至り」である、と述べている。

これは、『莊子』内篇「徳充符」にも、「奈何とす可からざるを知りて、之に安んじ命に若ふは、唯だ有徳者のみ之を能くす（知不可奈何而安之若命、惟有徳者能之）」とあるように、『莊子』の主張である。この『物語』で孔子は、儒家の尊重する「孝」「忠」よりも、命に従うことを「徳の至り」とする『莊子』の主張の代弁者とされているのである。

そして最後に、世間のあらゆる事物の上に立ち、心を伸びやかに

解き放って、已むを得ぬ必然に身を委ねつつ、ひたすら内面の心を豊かにしていく。そうした『莊子』の主張する生き方を「至れり」として、この孔子物語は終わる。

このように『莊子』に収録される孔子物語には、孔子が『莊子』の主張の代弁者となり、儒教思想よりも上にあるものとして『莊子』の思想を宣揚するものがある。孔子の主張を批判するだけでは、単に他派からの攻撃となり、儒家の受ける打撃は少ない。孔子の口を借りて、儒家思想を肯定した後には、さらなる上の境地として『莊子』の思想を述べることで、儒家に対する批判を有効にして、自らの宣伝をしているのである。莊周よりも多くの孔子の物語を『莊子』が掲載しているのは、儒家の思想が周知のものとなり、優勢であった戦国後期以降の社会状況に適応した書物の作り方であると言えよう。

『莊子』は、さらに儒家の道家への転向を狙う。そのために、孔子が老聃に導かれて道家へと転向する物語を次のように描いている。

孔子 老聃に謂ひて曰く、「^①丘詩・書・礼・楽・易・春秋の六経を治め、自ら久しくして、其の故を孰知すと以為へり。以て奸むる者七十二君、先王の道を論じて、周召の迹を明らかにするも、一君も鉤用する所無し。甚だしきかな、人の説き難く、道の明らかにし難きや」と。老子曰く、「幸いなり。子の治世の君に遇はざるや。」^②夫れ六経は、先王の陳跡なり。豈に其れ迹する所以ならんや。今子の言ふ所も、猶ほ迹なり。夫れ迹は履の出だす所にして、迹は豈に履ならんや。夫れ白鳩の相視るや、眸子運らずして風化す。蟲雄は上風に鳴き、雌は下風に応じて風化す。類は自ら雌雄を為す、故に風化するな

り。^③性は易ふ可からず、命は変ふ可からず、時は止む可からず、道は壅ぐ可からず。苟も其の道を得れば、自りて可ならざるは無く、焉を失へば、自りて可なるは無し」と。孔子 出でざること三月、復た見えて曰く、「丘之を得たり。鳥鵲は孺し、魚は沫を傅け、細要なる者は化し、弟有りて兄啼く。^④久しきかな、丘の化と人と為らざりしこと。化と人と為らざれば、安んぞ能く人を化せん」と。老子曰く、「可なり。丘之を得たり」と。

孔子は、①「詩・書・礼・楽・易・春秋の六経を治」め、「先王の道を論じ」、周公旦と召公奭の治績を七十二君に説明してきたが、誰一人用いることがない、と老聃に相談する。老聃は、②六経など古の聖王たちが残した古くさい足跡に過ぎず、聖王たちの生き方やかれらが抱いていた道とは違う、と一蹴する。『莊子』外篇 天道にも、「然らば則ち君の読む所の者は、古人の糟魄なるのみ(然則君所読者、古人之糟魄已夫)」とある、『莊子』の主張である。

そして、③物の生まれついた本性は取り換えられず、与えられた天命は改められない。移りゆく時の流れは引き止められず、万物の中に貫通する道は壅ぎ止められない、それが真実であると主張する。これも、『莊子』外篇 達生に、「生の情に達する者は、生の以て為す無き所を務めず。命の情に達する者は、知の奈何ともする無き所を務めず(達生之情者、不務生之所無以為。達命之情者、不務知之所無奈何)」とある『莊子』の主張である。

老聃の教えを受けた孔子は、三ヶ月間も外に出ず、その教えを考えた。そして④私が万物のこの自律的な変化を友とする、真の生き方に背いていたのは久しい。万物の自律的な変化を友とせず、人々を教化できようか、と述べて、老聃の説く『莊子』の道を得たと描

くのである。

この物語において、孔子は六経に基づく政治を実現するために、君主に遊説して歩く儒者から、経典を学ぶ意義を老聃に否定され、『莊子』の「道」と仲間になり「氣」の中で遊ぶことを「得た」とする『莊子』学派に転向させられている。

このように『莊子』は、孔子の口を借りて、儒者に対して儒家の思想を捨て、『莊子』学派に転向することまでを勧めるに至っている。こうした『莊子』の孔子物語に対して、儒家はどのように対抗したのであるうか。

三、儒家からの反論

『莊子』に展開される、孔子の口から老荘思想への共感を説く物語は、強い影響力を持つ。このため儒家は、それへの反論を物語により行った。それが顕著に見られるのは、前漢の文帝の博士で、景帝の時に常山憲王劉舜の太傅となった韓嬰の『韓詩外伝』である。儒家の反論の対象となった、『莊子』大宗師に記される孔子批判から掲げよう。

子桑戸・孟子反・戸琴張という交遊関係にある三人の「方外の士」のうち、子桑戸が死去した。孔子が子貢を弔問に行かせると、孟子反と戸琴張は、声をあわせて歌っていた。子貢が、礼に反する、と批判しても、二人は聞き入れない。事の次第を報告する子貢に、孔子は、かれらは「方外の士」で、「方内の士」の子貢を行かせたのは配慮が足りなかつたと謝る。それでは先生は、「内」「外」どちらの世界に属しているのかと聞かれた孔子は、次のように答えている。

孔子曰く、「丘は、^①天の戮民なり。然りと雖も、吾汝と与に之を共にせん」と。子貢曰く、「敢て其の方を問ふ」と。孔子曰く、「魚は水に相造り、人は道に相造る。水に相造る者は、池を穿ちて養ひ給る。道に相造る者は、事無くして生定まる。故に曰く、『^②魚は江湖に相忘れ、人は道術に相忘る』」と。

子貢曰く、「敢て畸人を問ふ」と。曰く、『^③畸人なる者は、人に畸なりて天に侔し。故に曰く、『天の小人は、人の君子なり。人の君子は、天の小人なり』』と。

孔子は、^①「天の戮民（刑罰を受けた民）」であるから、方内に留められているが、おまえと共に方外の道に進みたい、という。そして、子貢がその方法を問うと、孔子は魚が豊かな大川・広湖の中で、互いを忘れて泳ぎ回っているように、^②人も「道術（大いなる道そのもの）」の中に溶けこんで、互いの存在など「忘」れてゆったりと暮らすとよい、という。さらに、子貢が子桑戸ら三人のような「畸人」とは、どのような人であるかと問うと、孔子は、^③「人に畸なりて天に侔し」、すなわち、世間内の人とは異なつて、世間の天にも等しい存在である、と答えている。

孔子の口を借りてなされる発言は、二で検討した物語と同じように、いずれも『莊子』の思想に基づいており、この物語のままでは、孔子も子貢も、「方外」の世界に行くことを理想としながら、方内の儒家にやむを得ず止まっていることになる。

そこで、韓嬰は、『莊子』のこの物語を受けて、『韓詩外伝』のなかに次のような物語を描き、孔子を救い出す。

孔子 聖人の心を抱き、道德の域に彷徨し、^①無形の郷に逍遙す。天理に倚りて、人情を觀、終始を明らかにして、得失を

知る。故に^②仁義を興し、勢利を厭ひて、以て之を持養す。時に于て周室は微へて、王道は絶へ、諸侯は力もて政して、強は弱を劫し、衆は寡を暴ぐ。百姓は安きこと靡く、之を紀綱すること莫し。礼儀は廢れ壞れて、人倫は理まらず。

是に於て孔子^③東より西より、南より北よりし、^④匍匐して之を救ふ。

韓嬰によれば、孔子は聖人の心を抱き、道德の域に彷徨い、さらに『莊子』の説くような^①「無形の郷」にも逍遙した。しかし、無形の郷（方外の道）そのものに行くことはなく、天理に依拠して、人情を觀て、^②仁義を興して、勢利を退け、仁義を持ち養った。周室が衰えて王道は絶え、人々に安寧がなく、礼儀は廢れ壞れて、人倫に道理がなくなつていたためである。このため孔子は、^③東から西から南から北から、^④匍匐して人々を救つたのである、という。

『韓詩外伝』は、^③大雅 文王有声、^④邶風 谷風という『詩経』を物語により解釈しながら、『莊子』の描く孔子像を「方外」から救い出している。ただし、その際、『莊子』を受けて、^①無形の世界と関わる孔子像を残していることも興味深い。韓嬰の生きた文帝・景帝期には、いまだ黄老・老荘思想の影響力が強く、『莊子』の主張を正面から全否定をできなかったことを理解し得るためである。

すでに別稿で明らかにしたように、『韓詩外伝』は、卷一の冒頭第一章から『莊子』寓言の曾子物語を改変し、卷一の第九章でも『莊子』讓王の原憲物語を改変している。

親が在命の時には、「三釜」の薄給でも仕えることが楽しく、親の亡き後には「三千鍾」（三釜の一万倍）の厚給でも悲しいとする曾子の「孝」について、『莊子』は「孝」という観点ではなく、利

禄に心が囚われる罪の有無という基準により、孔子に曾子は利禄に囚われていると判定させる(『莊子』寓言)。「莊子」の思想を尊重して弟子の曾子すら批判する孔子の物語により、儒家を批判しているのである。これに対して、『韓詩外伝』は、曾子が俸禄を重視するのは、親を養う必要があった時だけで、親の死後は自分の身を重視して俸禄を軽視したという物語を提示する(『韓詩外伝』卷一)。

また、『莊子』は、世に頭れて栄華を求める儒者の代表である子貢が、同じく儒家でありながら隠逸・守貧の士である原憲に批判される物語を掲げ、そこに曾子が貧苦の中で清節を保ったという物語を加える。そして、こうした人々は、天子も臣下とできず諸侯も友にできないとした上で、志を養う者は身体の安楽を忘れ、身体を安らかに保つ者は物の利益を忘れ、道を究めた者は精神をも忘れる、と『莊子』の「道」を体現する重要性を孔子の弟子たちの物語により説いている(『莊子』讓王)。これに対して、『韓詩外伝』は、身を養う者は家を忘れ、志を養う者は身を忘れる。身すら愛さなければ、だれがこれを辱められようか、と儒家の士としての節義を説く物語で対抗する(『韓詩外伝』卷一)。

黄老・老荘思想の優位な中で、韓嬰に代表される儒家は、『莊子』の物語を改変することで、孔子像、そして儒家思想を守ろうとしたのである。

それでは、『莊子』の儒家批判に対して、すべて反論に成功しているのか、というところではない。孔子の物語ではないが、『莊子』の儒家批判への反論の難しさを示すために、『韓詩外伝』の『莊子』への対応を見ていこう。『莊子』天道から掲げていきたい。

桓公 書を堂上に読み、輪扁 輪を堂下に斲る。椎鑿を積きて上

り、桓公に問ひて曰く、「敢て問ふに、公の読む所の者は、何の言たるや」と。公曰く、「聖人の言なり」と。曰く、「聖人は在りや」と。公曰く、「已に死せり」と。曰く、「然らば則ち君の読む所の者は、古人の糟魄のみなるかな」と。桓公曰く、「寡人 書を読むに、輪人 安んぞ議するを得んや。説有らば則ち可なるも、説無くんば則ち死さん」と。輪扁曰く、「臣や、臣の事を以て之を觀ん。輪を斲るに、徐ろならば則ち甘くして固からず、疾やかならば則ち苦にして入らず。徐ろならず疾やかならず、之を手にて得て心に応ず。②口に言ふ能はざるも、数有りて其の間に存す。臣は以て臣の子に諭す能はず、臣の子も亦た之を臣より受くる能はず。是を以て行年七十にして老いて輪を斲る。古の人は其の伝ふ可からざるものと与に死せり。③然らば則ち君の読む所の者は、古人の糟魄のみなるかな。」

『莊子』は、車大工の扁に、桓公が読んでいる「聖人の言」を①「古人の糟魄」、すなわち、古人の精髓のただの絞り粕に過ぎない、と批判させる。文末③にもう一度①が繰り返されるように、これがこの文章の主張である。そしてそれが、たとえば『尚書』のような「聖人の言」をまとめた古典の学習に努める儒家への批判であることは言うまでもない。

この主張を分かり易くするために、車大工が削る車輪の緩い・きつい、手で覚えて心に落としこむしかない。②口で説き明かすことはできなくとも、「数(わざ)」というものがある。それは親子であっても口では伝えられないという物語を描く。言葉で伝えられないものがある以上、聖人の言葉を伝える書物は、ただの絞り粕ではない。こうして根源の「道」は、「言」や「書」では捉えられない、

と『莊子』は主張するのである。

儒家としては、このままでは經典の学習が無意味になるので、反論の必要がある。逆に道家としては、この物語を利用して、さらなる主張を展開できる。まず、道家の『淮南子』がこの物語をどう利用したのかを検討しよう。物語の内容は、細かい相違があるものの同じであるため省略して、最後の主張だけを掲げよう。

今聖人の言ふ所の者は、亦た以て其の実を懐き、窮して死す。独り其の糟粕在るのみ。故に老子曰く、「道の道ふ可きは、常なる道に非ず。名の名づく可きは、常なる名に非ず」と。

『淮南子』は、このように『莊子』の物語を継承して、『老子』第一章の「道の道ふ可きは、常なる道に非ず。名の名づく可きは、常なる名に非ず」という有名な文章を説明している。『老子』と『莊子』を「老莊思想」として同系統と捉える『淮南子』らしい物語の展開である。本来的には異なるとしても、思想が近似するため物語の転用は易しい。

これに対して、反論を試みる儒家が『莊子』の物語を使うのは難しい。『淮南子』に比べると、もとの『莊子』の物語をかなり直して、『韓詩外伝』は、次のように儒家の主張に物語を組み込もうとしている。

楚の成王 書を殿上に読む。而して倫扁 下に在り、作きて問ひて曰く、「審らず、主君 読む所は何の書なるや」と。成王曰く、「先聖の書なり」と。倫扁曰く、「^①此れ真に先の聖王の糟粕なるのみ。美なる者に非ざるなり」と。成王曰く、「子 何を以て之を言ふ」と。倫扁曰く、「臣の輪を以て之を言ふ。夫れ^②規を以て円を為し、矩 方を爲す、此れ其の子孫に付す可き者なり。若し夫れ三木を合して一と為すは、^③心に応じて、体に動き、

其の得て伝ふ可からざる者なり。則ち凡そ^④伝ふる所は真に糟粕のみ。故に^⑤唐虞の法は得て考ふ可きなり。其の人心に喩すは及ぶ可からず」と。

詩に曰く、「上天の載は、声も無く臭も無し」と。其れ孰れか能く之に及ばん^⑥。

車大工の扁が、「先聖の書」を^①「此れ真に先の聖王の糟粕なるのみ」と言わないことには物語が始まらないので、それは入れざるを得ない。そのうえで、『韓詩外伝』は、^②規により円をつくり、矩により方をつくることは子孫に伝えられる」と車大工の扁に言わせて、規範となるものは残せる、すなわち「先聖の書」が「規」や「矩」であることを主張する。しかし、^①を残した以上、^③心に応じて体が動くように、伝えられないものがあるという主張も残さざるを得ず、^④伝わっているものが糟粕であることは、認めざるを得ない。したがって、^⑤唐虞の法を書物から考えられると言いながら、人の心に喩すのは書物では難しい、と言わざるを得ず、きわめて中途半端な反論に終わっている。

もちろん、『韓詩外伝』は、引用する『詩経』大雅 文王の「上天の載は、声も無く臭も無し」を説明する書籍であるため、これでもよいのかもしれない。しかし、『礼記』中庸篇で、「子曰く、「聲色の以て民を化するに於けるは末なり。詩に曰く、「徳の輪きこと毛の如し」と。毛は猶ほ倫^⑦有り。上天の載は、聲も無く臭ひも無し（子曰、聲色之於以化民末也。詩曰、徳輪如毛。毛猶有倫。上天之載、無聲無臭至矣）」と、『詩経』周頌 烈文について、声色によつて民草を教化することは末の方法で、徳は毛のような軽さで教化をし、天が万物を教化するには、声も匂もない、という物語用いる

説明方法には、遙かに及ばない。『韓詩外伝』は、『淮南子』の『老子』の説明のように、きちんと物語が嵌まっておらず、聖人の書物が古人の糟粕である、という儒家への批判に対して、対抗しきれないものである。

物語には固有の文脈がある。このため、物語を借用してきて反論し、自らの思想に合わせようとすることには限界がある。儒家が経書を『韓詩外伝』や『尚書大伝』のような物語だけでは解釈しきれず、經典に合わせた訓詁により、その義を解釈する注釈が大勢を占めていく一因であろう。『莊子』の孔子物語は、このように物語による対抗とその限界を儒家に知らしめるほど、大きな影響を与えているのである。

おわりに

『莊子』の孔子物語の特徴は、儒家の祖である孔子を直接批判する物語は少なく、孔子の口を借りて、『莊子』の主張を語らせる物語が圧倒的に多いことにある。『莊子』の中で、孔子物語が莊周の物語より多い理由は、戦国末期に隆盛していた儒家の思想を孔子の口を借りて肯定し、そのうえで孔子により、さらなる次元の高い思想として『莊子』の主張を語らせるためであった。それによって、儒家への優越性を主張するとともに、儒家の『莊子』学派への転向も促すものであった。孔子物語の中には、経書を学ぶ意義を老聃に否定され、『莊子』の「道」と仲間になり「氣」の中で遊ぶことを「得た」とする孔子も描かれ、孔子が『莊子』学派に転向した、との主張もされているのである。

こうした『莊子』の自派への攻撃に対して、儒家は物語を改変して自己の主張を防衛する。『荀子』に物語が多く、『韓詩外伝』が『莊子』の曾子物語を改変する物語を巻頭に置くことは、こうした『莊子』の孔子物語への対抗が急務であったことを示す。ただし、反論は成功しないこともあった。儒家に物語による対抗とその限界を知らしめるほど、『莊子』の孔子物語は、大きな影響を与えているのである。

注

(1) 池田知久(全訳注『莊子』講談社学術文庫、二〇一七年)。なお『莊子』の成立については、池田知久『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)、津田左右吉『道家思想と其の開展』(東洋文庫、一九二七年、『津田左右吉全集』第十三卷、岩波書店、一九六四年に改題のうえ所収)も参照。

(2) 方勇『莊子註評』(巴蜀書社、一九九八年)、『莊子学史』(人民出版社、二〇一七年)。

(3) 李振綱『『莊子』文本対孔子的双重借用』(『中共寧波市委党校学报』三六・二〇一四年)は、多面的な孔子像は儒家を批判する反面教材である、とする。楊笑茵『『莊子』内篇中的儒者形象』(『濮陽職業技術学院学报』二七・二、二〇一四年)は、『莊子』に描かれる孔子は、儒家を批判し道家を宣揚するために描かれた、とする。一方、秦瑞『論『莊子』内篇『中的孔子』』(『語文学刊』二〇〇八—一、二〇一八年)は、『莊子』が孔子を批判したとするのは誤りである、としている。

(4) 楊儒賓『儒門内的莊子』(聯経出版事業股份有限公司、二〇一六年)は、孔子を『莊子』内篇の典範となる人物であるとし、孔子への老莊思想の影響を重視する。鄭雲瀟『論『莊子』内篇中的孔子形象』(『文化集萃』二〇二四—二、三、二〇二四年)は、『莊子』の孔子像を孔子賛美である、

- という。崔樹芝『《莊子》内篇孔子形象弁析』、『孔子研究』二〇二四—四、二〇二四年）は、『莊子』内篇の孔子賛美は、莊子が儒門に属するわけではなく、儒家と道家の影響関係を示す、という。洪迪『《莊子》中的孔子』、『台州学院学报』四一—五、二〇一九年）、胡穎佳『從《莊子》内篇看莊子眼中的孔子形象』、『西南農業大学学报』社会科学版九一—八、二〇二一年）、李琴・朱倩『《莊子》中的孔子形象及其意義』、『安康学院学报』二二—五、二〇二〇年）なども参照。
- (5) 張俊梅『論莊子眼中的孔子形象』、『山西煤炭管理幹部学院学报』二六—二、二〇二三年）は、『莊子』の篇ごとの編纂時期の違いが孔子像を多面的にした、といい、唐萌『《莊子》中的多面孔子』、『讀書』二〇二一—六、二〇一六年）は、『莊子』の多面的な孔子像を『莊子』の成立過程の複雑さに求めている。
- (6) 黄浩然『《莊子》中的孔子形象与道儒之爭』、『中国文学研究』二〇一五—三、二〇一五年）は、矛盾した孔子像に儒家と道家の学説の論争を設定し、馬天良『浅析《莊子》中的孔子形象』、『絲綢之路』三四九、二〇一七年）は、多面的な孔子像を『莊子』の矛盾性の表現である、とする。吳小洪『《莊子》寓言中的孔子形象探析』、『河沢学院学报』三二—三、二〇一〇年）も参照。
- (7) 沼尻正隆『《莊子》に見える孔子説話』、『漢学研究』四、一九六六年）、赤塚忠『《莊子》集英社 全釈漢文大系、一九七四年）。また、山室三良『孔子と老莊—孔子学派と老莊 第一部』、『哲学年報』二二、一九六〇年）は、儒家と道家の「柔」の相互作用を論ずる。
- (8) 町田三郎『莊子における思想と文学』、『東方学』三五、一九六八年）は、『莊子』の説話に見られる文学性を高く評価する。張家国『《莊子》双重重本建構下的孔子形象考論』、『懷化学院学报』三八—二、二〇一九年）は、孔子の形象を『莊子』の虚構と理解する。また、黒田秀教『諸子百家の語る孔子—《莊子》』、『懷徳』八九、二〇二二年）も参照。
- (9) 石本裕之『《莊子》の中の孔子説話の類型について』、『中国哲学』一九、一九九〇年）、石本裕之『《莊子》の中の孔子』、『響文社』二〇〇五年）も参照。また、邵漢明『論《莊子》中的孔子』、『中国哲学史』二〇〇九—四、二〇〇九年）は、孔子の形象を四種に区分している。
- (10) 橋本敬司『《莊子》の孔子寓言研究—物語的アプローチ』、『広島大学大学院文学研究科論集』六七特輯号、二〇〇七年）、『記号化される孔子』、『哲学』五八、二〇〇六年）、『人間性とは何か—中国思想のダイナミクス』、『汲古書院、二〇二〇年』の第五章「莊子論」も参照。
- (11) 孔子適楚。楚狂接輿、遊其門曰、鳳兮鳳兮、何如徳之衰也。①来世不可待、往世不可追也。天下有道、聖人成焉。天下無道、聖人生焉。方今之時、僅免刑焉。福輕乎羽、莫之知載。禍重乎地、莫之知避。②已乎已乎、臨人以徳。殆乎殆乎、画地而趨。迷陽迷陽、無傷吾行。吾行却曲、無傷吾足（『莊子』内篇 人間世）。
- (12) 楚狂接輿、歌而過孔子之門。曰、鳳兮鳳兮、何徳之衰也。①往者不可諫也。来者猶可追也。已而已而、今之從政者殆而。②孔子下、欲与之言。趨而避之。不得与之言（『論語』微子篇）。
- (13) 孔子行年五十有一而不聞道。乃南之沛、見老聃。老聃曰、子来乎。吾聞子北方之賢者也。子亦得道乎。孔子曰、未得也。……（老聃曰）仁義先王之蘧廬也、止可以一宿而不可以久处。觀而多責。①古之至人、佞道於仁、託宿於義、以遊逍遥之虚、食於苟簡之田、立於不貸之圃。逍遥無為也。苟簡易養也。不貸無出也。古者謂是采真之遊。以富為是者不能讓祿。以顯為是者、不能讓名。親權者、不能与人柄。操之則慄、舍之則悲。而一無所鑿、以闢其所不休者、是天之戮民也。②怨・恩・取・与・諫・教・生・殺八者、正之器也。唯循大變無所滯者、為能用之。故曰、正者正也。其心以為不然者、天門弗開矣（『莊子』外篇 天運）。
- (14) 孔子が老聃の教えを受けた話は、現行の文献では、『呂氏春秋』当染篇に、「孔子學於老聃・孟蘇夔・靖叔」とあることを初出とするほか、

多くの書物に記されている。

- (15) 夫子問於老聃曰、有人、^①治道若相放、不可、然不然。辯者有言曰、離聖白若鼎宇。若是則可謂聖人乎。老聃曰、是胥易技係、勞形怵心者也。執留之狗成思、猿狙之便自山林來。丘、予告若而所不能聞、与而所不能言。凡有首有趾、無心無耳者衆。^②有形者、與無形無狀、而皆存者盡無。其動止也、其死生也、其廢起也、此又非其所以也。有治在人。^③忘乎物、忘乎天、其名為忘己。忘己之人、是之謂入於天。〔『莊子』外篇 天地〕。
- (16) 許形「名」与「言」的困境与突破一試論〔『莊子』中的孔子形象〕〔『商丘師範學院學報』三三一、二〇一七年〕は、孔子の口を借りて儒家を攻撃することが最も効果的である、と分析している。
- (17) 天下有大戒二、其一命也、其一義也。^①子之愛親、命也。不可解於心。臣之事君、義也。無適而非君也。無所逃於天地之間。是之謂大戒。^②是以夫事其親者、不圯地而安之、孝之至也。夫事其君者、不圯事而安之、忠之盛也。^③自事其心者、哀樂不易施乎前、知其不可奈何、而安之若命、德之至也。為人臣子者、固有所不得已、行事之情而忘其身。何暇至於悅生而惡死。……且夫乘物以遊心、託不得已以養中、至矣。何作為報也、莫若為致命。此其難者。〔『莊子』內篇 人間世〕。
- (18) 孔子謂老聃曰、^①丘治詩・書・禮・樂・易・春秋六經、自以為久矣、孰知其故矣。以奸者七十二君、論先王之道、而明周・召之跡、一君無所鉤用。甚矣夫、人之難說也、道之難明邪。老子曰、幸矣。子之不遇治世之君也。^②夫六經、先王之陳跡也。豈其所以迹哉。今子之所言、猶迹也。夫迹、履之所出、而迹豈履哉。夫白鴉之相視、眸子不運而風化。蟲雄鳴於上風、雌應於下風而風化。類自為雌雄、故風化。^③性不可易、命不可變、時不可止、道不可壅。苟得其道、無自而不可。失焉者、無自而可。孔子不出三月、復見曰、丘得之矣。烏鵲、魚傅沫、細要者化、有弟而兄啼。^④久矣夫、丘不与化為人。不与化為人、安能化人。老子曰、可。丘得之矣。〔『莊子』外篇 天運〕。
- (19) 孔子曰、丘、^①天之戮民也。雖然、吾与汝共之。子貢曰、敢問其方。孔子曰、魚相造乎水、人相造乎道。相造乎水者、穿池而養給。相造乎道者、無事而生定。故曰、^②魚相忘乎江湖、人相忘乎道術。子貢曰、敢問畸人。曰、^③畸人者、畸於人而侔於天。故曰、天之小人、人之君子。人之君子、天之小人也。〔『莊子』內篇 大宗師〕。
- (20) 孔子抱聖人之心、彷徨乎道德之域、^①逍遙乎無形之鄉。倚天理、觀人情、明終始、知得失。故^②興仁義、厭勢利、以持養之。于時周室微、王道絕、諸侯力政、強劫弱、衆暴寡。百姓靡安、莫之紀綱。禮儀廢壞、人倫不理。於是孔子^③自東自西、自南自北、^④匍匐救之。〔『韓詩外傳』卷五〕。
- (21) 渡邊義浩「韓嬰と韓詩外傳」〔『中国文化—研究と教育』八二、二〇二四年〕。
- (22) 桓公讀書於堂上、輪扁斲輪於堂下。積椎鑿而上、問桓公曰、敢問公之所說者、何言邪。公曰、聖人之言也。曰、聖人在乎。公曰、已死矣。曰、^①然則君之所說者、古人之糟魄已夫。桓公曰、寡人讀書、輪人安得議乎。有說則可、無說則死。輪扁曰、臣也、以臣之事觀之。斲輪、徐則甘而不固、疾則苦而不入。不徐不疾、得之於手而心於心。^②口不能言、有數存焉於其間。臣不能以喻臣之子、臣之子亦不能受之於臣。是以行年七十而老斲輪。古之人与其不可傳也死矣。^③然則君之所說者、古人之糟魄已夫。〔『莊子』天道篇〕。
- (23) 今聖人之所說者、亦以懷其美、窮而死。独其糟粕在耳。故老子曰、道可道、非常道。名可名、非常名。〔『淮南子』道应訓篇〕。
- (24) 楚成王讀書於殿上。而倫扁在下、作而問曰、不審、主君所說何書也。成王曰、先聖之書。倫扁曰、^①此真先聖王之糟粕耳。非美者也。成王曰、子何以言之。倫扁曰、以臣輪言之。夫^②以規為圓、矩為方、此其可付乎子孫者也。若夫合三木而為一、^③應乎心、動乎体、其不可得而傳者也。則凡^④所傳真糟粕耳。故^⑤唐虞之法可得而考也。其喻人心不可及矣。詩曰、上天之載、無聲無臭。其孰能及之。〔『韓詩外傳』卷五〕。