

## 郭象の思想における聖人統治

— 魏晋玄学史を理解する一助として —

伊藤 涼

## はじめに

郭象(二五二～三二二年)は、西晋の恵帝期に活躍した人物である。その前半生は辟召に応じなかったが、ある時期より官職に就き、司徒掾・黄門侍郎を経て、東海王越の太傅主簿として権勢を振るった。そのことを『晋書』郭象伝は、「(東海王越に)甚だ親委せられ、遂に職に任せて権に当たり、熏は内外に灼く」と伝える<sup>(1)</sup>。

ただ、思想史上では、郭象は魏晋南北朝時代に流行した「玄学」の旗手として名高い。「玄学」とは、魏・正始年間(二四〇～二四九年)の何晏・王弼を契機として流行した学問思潮であり、『老子』や『莊子』の概念・理論を取り込むことに特徴がある。郭象は、時人からも「王弼之亜」と評され、とくにその『莊子』注は後世にも大きな影響を与えた。

郭象の『莊子』注は、『莊子』の注釈でありながら、本文から意

図的に読み換える箇所や、本文そのものを否定する箇所もあり、『莊子』に対する注釈というよりも、郭象独自の思想を提示する側面が強い。とくに先行研究においても、そうした郭象の特徴をなす思想として、「物」あるいは「存在者」に対する理解は多く取り上げられてきた。郭象は、万物がそれぞれに「性」を有し、「性」に沿って存在・活動を行っているとし、そうした万物を支える根源者としての「造物者」の存在については否定したのである<sup>(4)</sup>。

ただ一方で、『莊子』本文には、「聖人が万物を治める」ことをいう箇所が多くある。しかし、郭象の主張によれば、万物それぞれがそれ自身を根拠として存在・活動するのであるから、それを治める存在というのはそもそも必要ないのではないだろうか。すなわち、郭象の主張を突き詰めていった場合、「聖人」という万物を統治する存在を認める『莊子』本文と齟齬が生じてしまうのではないだろうか。こうした疑問から、本論文ではまず郭象の「物」理解と聖人による統治について検討を行っていく。

そして、そうした聖人による統治に関する郭象の理論を確認したうえで、さらに郭象に先行する王弼の聖人による統治の理論を確認しそれと比較することで、郭象の理論をより理解する一助としたい。これらの検討を通して、「玄学」という学問思潮がどのような思想的傾向を持つのかを明らかにすることが本論文の目的である。

### 一、郭象の想定する物のあり方と聖人

郭象の特徴をなす思想として先行研究でも注目されてきたのは、物に対する理解である。たとえば、堀池信夫は次のように述べる。

さて、その郭象の思想の特徴の第一は、存在論において、至高者ないし形而上的な根源を一切排除した点にある。王弼の場合、「無」という至高者、あるいは存在論的根源者が指定され、それがその思想構成の基盤となっていた。郭象は、むしろそうした存在者に先立つ何らかのものの指定を排除する。(堀池信夫『漢魏思想史研究』、明治書院、一九八八年)

郭象に先行する王弼は、「無形無名なる者は、万物の宗なり」(『老子』第十四章王注および『老子指略』)として、「無形無名」なる「道」を万物の根源として設定していた。<sup>(6)</sup>しかし、郭象は、「凡そ之を得る者は、外は道に資らず、内は己に由らず、掘然として自得して独

化するなり」(『莊子』大宗師の郭象注)というように、物が「道」に基づくことを否定する。そうした郭象の根源者に対する理解を最も端的に窺えるのは、「造物者」について述べる次の『莊子』斉物論の郭象注である。

景曰く、「吾は待つ有りて然る者か①。吾が待つ所又待つ有りて然る者か②。吾は蛇蚺・蝮翼を待つか③。悪んぞ然る所以を識らん。悪んぞ然らざる所以を識らん」と④。

「郭注④」世或いは謂ふ、罔両は景を待ち、景は形を待ち、形は造物者を待つ、と。請ひ問はん、夫れ造物者は、有なるか無なるか。無なれば、則ち胡ぞ能く物を造さんや。有なれば、則ち以て衆形を物とするに足らず。故に明らかなり、衆形の自づから物たりて而る後に始めて与に造物と言ふ可きこと。是を以て有物の域に涉れば、復た罔両と雖も、未だ玄冥に独化せざる者有らざるなり。故に造物者は主たること無くして、物は各々自造す。物各々自造して待つ所無し。此れ天地の正なり。故に彼我 相ひ因り、形景 俱に生ずるは、復た玄合すと雖も、而れども待つに非ざるなり。斯の理を明らかにするや、將に万物をして各々体中に宗たる所に反りて外に待たず、外は謝する所無くして内は矜む所無さしむ。是を以て誘然として皆生じて生ずる所以を知らず、同焉として皆得て得る所以を知らざるなり。今罔両の景に因るは、猶ほ俱に生じて待つに非ざる

を云ふがごときなり。則ち万物は聚まると雖も而れども共に天に成りて、皆歴然として独り見はさざるは莫し。故に罔両は景の制する所に非ずして、景は形の使しむる所に非ず、形は無の化する所に非ざるなり。則ち化と不化と、然と不然と、人に従ふと己に由るとは、自づから爾らざるは莫し。吾は安んぞ其の所以を識らんや。故に任せて助けざれば、則ち本末内外は、暢然として俱に得、泯然として迹無し。若し乃ち此の近因を責めて其の自づから爾るを忘るれば、物を外に宗び、主を内に喪ひて、愛尚生ず。推して之を齊しくせんと欲すと雖も、然れども其の尚ぶ所は己に胸中に存す。何ぞ之を夷らぐる可ること有るを得んや。<sup>(8)</sup>（『莊子』齊物論）

この箇所では、郭象が『莊子』本文に対する解釈を超えて自身の議論を展開している。すなわち、『莊子』本文は、罔両（影の周囲にできる薄い影」と景（影）の問答であるが、郭象は、「世の中の人々は、罔両は景を頼む（ことで存在し）、景は形を頼む（ことで存在し）、形は造物者を頼む（ことで存在する）」という<sup>(1)</sup>（一重傍線部）として、『莊子』本文にはない「造物者」の議論を持ち込むのである。

そして、「造物者」というのは有なのか無なのか。無であれば、どうして物を存在させることができるのか。有であれば、多くの形を物とするのには十分ではない<sup>(2)</sup>（二重傍線部）として、「造物者」が

無であることも有であることも否定する。「造物者は（万物の）主となることはなく、物はそれぞれ自身で成り立つ。物それぞれがそれ自身で成り立ち頼むところがない」（波線部）と述べられるように、郭象が構想するのは万物がそうした根源なるものに頼らない世界、すなわち、万物それぞれがそれ自身を根拠として存在・活動する世界なのである。

ただし一方で、『莊子』本文では、たとえば『莊子』天地に、「古の天下を畜<sup>やぶ</sup>ふ者は、無欲にして天下 足り、無為にして万物化し、淵静にして百姓定<sup>さだ</sup>まる<sup>(9)</sup>」とあるように、万物を治める理想的な統治者の存在が想定されている。しかし、郭象がいうように、万物それぞれがそれ自身を根拠として存在・活動する場合、そもそも万物を治める存在など必要ないはずである。つまり、郭象が自身の思想を突き詰めていくと、そうした『莊子』本文の内容とは齟齬をきたす可能性があると云えるのである。

この問題について、郭象の態度が最もよく分かるのは、次の『莊子』応帝王に対する注釈である。

陽子居 蹶然として曰く、「敢て明王の治を問ふ」と。老聃曰く、「明王の治は、功は天下を蓋へども己に自らざるに似<sup>①</sup>、化は万物に貸せども民は持まず<sup>②</sup>。有れども名を擧ぐる莫く、物をして自ら喜ばしむ<sup>③</sup>。不測に立ちて<sup>④</sup>、無有に遊ぶ者なり」と<sup>⑤</sup>。

「郭注①」天下若し明王無ければ、則ち能く自得せざる莫し。之をして自得せしむるは、実に明王の功なり。然れども功は無為にして還た天下に任すに在り。天下皆自ら任すを得たり。故に明王の功に非ざるに似たり。

「郭注②」夫れ明王は皆就ち物の性を足らしむ。故に人人は皆我は自ら爾りと云ひて、明王に恃頼するを知る莫し。

「郭注③」天下の功を蓋ふこと有りと雖も、而れども挙ぐるに己の名を為すを以てせず。故に物は皆自ら以て得ると為して喜ぶ。

「郭注④」変化の塗に居り、日新して無方なる者なり。

「郭注⑤」万物と体を為せば、則ち遊ぶ所の者は虚なり。物に冥する能はざれば、則ち物に注ひて暇あらず。何ぞ虚に遊ぶに暇あらんや。〔『莊子』 応帝王〕

郭象はここで、「天下にもし明王がいなければ、(万物が) 自得することはできない」(一重傍線部)と述べ、万物の統治者の存在を明確に認めている。つまり、郭象は統治者のいない、万物それぞれが自造するだけの世界は構想しないのである。それだけでなく、「万物を自得させているのは、実際には明王のはたらきなのである」(二重傍線部)と述べ、万物の自得に何らかの仕方で明王が関わっていると述べている。さきに見た郭象注で「物各々自造して待つ所無し」と述べられていたことを考えると、ここで「人人は皆我は自ら爾り

と云ひて、明王に恃頼するを知る莫し」(波線部)と述べられ、人々が明王に「恃頼」していると言われているのは、一見すると矛盾するように感じられるが、少なくとも郭象が積極的に「明王」という存在をその構想のなかに取り込んでいることが指摘できよう。郭象は、「理想的統治者が万物を治める」という『莊子』本文の思考枠組みを保存したまま注釈を行っているのである。

## 二、郭象の「無為」の理論

では、なぜ「万物がそれぞれ自造している」という世界で「理想的統治者が万物を治める」ことが認められるのだろうか。その理由は、郭象が「無為」を次のように定義していることによる。

故に君子は已むを得ずして天下に臨み莅めば、無為に若くは莫し。無為にして而る後に其の性命の情に安んず①。故に身を以ふるを天下を為むるよりも貴べば、則ち以て天下を託す可し。身を以ふるを天下を為むるよりも愛すれば、則ち以て天下を寄す可し②。故に君子は苟に能く其の五蔵を解くこと無く、其の総明を擢くこと無ければ③、尸居して龍見し、淵黙して雷声あり④、神は動きて天は随ひ⑤、従容無為にして万物は炊累す⑥。吾又何ぞ天下を治むるに暇あらんや⑦。

「郭注①」無為なる者は、拱黙の謂ひに非ざるなり。直だ各々

其の自為に任す。さすれば則ち性命は安んず。已むを得ざる者も、威刑に迫るに非ざるなり、直だ道を抱き朴を懐き、必然の極に任せて、天下は自づから賓たり。

〔郭注②〕若し夫れ身を軽んじて以て利に赴り、我を棄て物に殉へば、則ち身すら且つ安んずる能はず。其れ天下を如何せん。

〔郭注③〕解擢すれば則ち傷ふなり。

〔郭注④〕出処して黙語なり。常に其の心を無にして之を自然に付す。

〔郭注⑤〕神は物に順ひて動き、天は理に随ひて行く。

〔郭注⑥〕游塵の自づから動くが若し。

〔郭注⑦〕其の自然に任すのみ。<sup>(11)</sup>〔莊子〕在宥

理想的な統治者が無為によって万物を治めること、いわゆる「無為の治」は、『老子』や『莊子』本文、さらには『論語』などにも見られる議論である。そして、郭象は、そうした天下に臨むような君子における「無為」とは、「拱黙(ただなにもしないこと)」を言っているのではなく、「直だ各々其の自為に任す」ことであるという(一重傍線部)<sup>(12)</sup>。「無為(なにもしない)」そのものの字義からすれば、「拱黙」ではなく「自為に任す」というこの説明は、積極的な定義づけがなされていると言えよう。

そして、このように「無為」が定義づけられると、「聖人が無為によって万物を治める」ことは、「聖人が物の自為に任せて万物を

治める」と理解されることになる。実際に郭象は次のように述べている。

天下を在宥することを聞くも、天下を治むることを聞かざるなり<sup>(1)</sup>。

〔郭注①〕宥<sup>ほ</sup>いに自ら任らしむれば則ち治まり、之を治むれば則ち乱るるなり。人の生まるるや直なるも、之を蕩にする莫ければ、則ち性命は欲を過ぎず、爽<sup>さわ</sup>はざるを惡む。上に在る者無為なる能はざれば、上の為す所にして民は皆之に赴く。故より誘慕好欲有りて民の性は淫らなり。故に聖王を貴ぶ所の者は、其の能く治むるを貴ぶに非ざるなり、其の無為にして物の自為に任すを貴ぶなり。<sup>(13)</sup>〔莊子〕在宥

天根は殷陽に遊び、蓼水の上に至りて、適々無名人に遭ふ。而して焉に問ひて曰く、「請ふ天下を為むるを問はん」と。無名人曰く、「去れ。汝は鄙人なり。何ぞ問ふことの不豫なるや<sup>(1)</sup>。予方に將に造物者と人を為め<sup>(2)</sup>、厭げば則ち又夫の莽眇の鳥に乗りて、以て六極の外に出でて、無何有の郷に遊びて、以て壙垠の野に処らんとす<sup>(3)</sup>。汝又何に帛<sup>よ</sup>りて以て天下を治めて予の心を感じしむるや」と<sup>(4)</sup>。

〔郭注①〕天下の為に問へば、則ち大初より起こりて、玄冥に止まるるなり。

〔郭注②〕人の自為に任す。

〔郭注③〕莽眇は、群碎の謂ひのみ。群碎に乗じ、万物に馳す。故に能く出処して常に通じて、狹滞の地無し。

〔郭注④〕言ふところは皆之を自得の場に放てば、則ち治めずして自づから治まるなり。<sup>14</sup>〔『莊子』 応帝王）

このように郭象は、「聖王を貴ぶ理由は、聖王が治められる点を貴ぶのではなく、聖王が無為のまま物自身の活動に任せる点を貴ぶのである」、「天下を自得する状態にさせたならば、治めずにおのずと治まる」と述べる。つまり郭象は、「無為の治」を物の「自為に任す」ことと考えるのである。

そして、こうした郭象の「無為の治」の理解を見ると、万物がそれぞれ自造しているという郭象の物理解が、「聖人が万物を治める」理論の土台となっていることを指摘できる。すなわち、万物が何にも頼らずそれ自身で存在・活動しているからこそ、聖人は手を加えずに物のあり方に任せるだけで万物を治めることができるのである。つまり、これまで本論文では、「万物が自造すること」と「聖人が万物を治めること」には齟齬が生まれる可能性を示唆してきたが、郭象の理論を辿ると、「万物が自造すること」は、むしろ「聖人が万物を治めること」を補強する理論となっていることが分かるのである。

### 三、王弼の「無為の治」の継承

以上のように郭象は、万物それぞれが自造しているという物理解をもちながらも、「無為」という概念に操作を加えることで、聖人が無為によって万物を治めることがすなわち万物が自造している状態であるという理論を構築していた。しかし、ここで疑問となるのはなぜ郭象が自身の物理解を突き詰めて、万物それぞれが自造しているだけの世界を想定しないのか、ということである。実際に、郭象の思想から影響を受けた鮑敬言は、いわゆる「無君論」という統治者のいない世界を構想している<sup>15</sup>。郭象がそのように「無君論」の方向に進まず、あくまで理想的統治者としての聖人をその思想のなかに積極的に組み込んでいるのはなぜなのだろうか。この理由を考える手がかりとして、ここからはさらに郭象に先行する王弼の思想と郭象の思想を対比してみることにした。

そもそも理想的統治状態としての「無為の治」は、郭象以前の玄学の旗手である何晏や王弼にも見られる議論である。もちろん、「無為の治」自体は、『論語』・『老子』・『莊子』のいずれの本文にもすでに見られるものだが、何晏や王弼はさらに詳しい注釈を施している。たとえば、王弼は次のように、『老子』本文には見られない「因」という表現を用いて「無為の治」について述べることがある。

是を以て聖人は甚しきを去り、奢ぎたるを去り、泰いなるを去る。

〔王注〕……聖人は自然の至に達し、万物の情に暢ぶ。故に困りて為さず、順ひて施さず、其の迷ふ所以を除き、其の惑ふ所以を去る。故に心は乱れずして物の性は自づから之を得るなり。<sup>(16)</sup>

〔老子〕第二十九章

是を以て聖人は行かずして知り、見ずして名づけ、為さずして成す。

〔王注〕物の性を明らかにするは、之に因るのみ。故に為さずと雖も、而れども之をして成さしむ。<sup>(17)</sup>〔老子〕第四十七章

この「因」という表現は、王弼の想定する理想的な統治を表す常套表現であり、万物に因循し、万物のあり方をそのまま肯定し受容することを意味すると考えられる。<sup>(18)</sup>王弼以前にも、『莊子』・『呂氏春秋』・『淮南子』などに見られる表現であり、『史記』太史公自序に、「道家は無為にして、又為さざる無しと曰ふ。其の実は行ひ易く、其の辞は知り難し。其の術は虚無を以て本と為し、因循を以て用と為す<sup>(19)</sup>」とあることから、黄老思想に淵源をもつ表現と考える研究者もいる。<sup>(20)</sup>ただ、いずれにしろ『老子』本文には見られない表現が王注には二十例ほど見られ、王弼の理論の特徴をなす表現となつていることが指摘できる。

そして、郭象も次のようにこの「因」という表現を用いる。

諄芒曰く、「聖治か。官施して其の宜しきを失はず、拔擧して其の能を失はず。畢く其の情事を見て其の為す所を行ひ①、行言は自づから為して天下は化す②。

〔郭注①〕皆因りて之に任す。

〔郭注②〕物をして之を為せば、則ち化せざるなり。<sup>(21)</sup>〔莊子〕天地

而るに人の国を為めんと欲する者は、此れ三王の利を攬りて其の患ひを見ざる者なり①。此れ人の国を以て僥倖するなり。幾何か僥倖して人の国を喪はざるや。其の人の国を存するや、万分之一無くして、人の国を喪ふや、一も成らずして方に余喪有り。悲しいかな、土を有する者の知らざることは②。

〔郭注①〕夫れ人の国を為めんと欲する者は、衆の自為に因らずして己を以て之を為むる者なり。此れ徒に三王の物を主るの利を求めて己の為むるの患を見ざるが為なり。然らば則ち三王の利する所以は、豈に之を為さんや。天下の自為に因りて任すのみ。

〔郭注②〕己と天下とは、相ひ因りて成る者なり。今一己を以てして天下を専制すれば、則ち天下は塞ぐ。己は豈に通ぜんや。故に一身は既に成らずして、万方に余喪有り。<sup>(22)</sup>〔莊子〕在

宥)

もちろん、先に述べたように、『老子』本文とは違って『莊子』本文には「因」という表現が用いられることはあるが、これらの例も含めたほとんどの例が本文とは関係なく「因」という表現を用いており、郭象においても「無為の治」と万物に因循することとは密接に結びつけられている。そうであれば、郭象は、王弼の「無為の治」の理論を継承して注釈を施していることが予想されるのである。

そして、このことはさらに王弼の「無為の治」に関する理論と郭象の「無為の治」に関する理論がほとんど一致していることから裏付けられる。たとえば、王弼や郭象が万物に因循する統治を理想的な統治状態と考えるのは、手を加えられていない本来的な状態こそが物の十全な状態と考えるためである。

天地は仁ならず、万物を以て芻狗と為す。

〔王注〕天地は自然に任せ、無為無造なるも、万物自づから相治理す。故に仁ならざるなり。仁なる者は必ず造立施化し、有恩有為なり。造立施化すれば、則ち物其の真を失ふ。有恩有為なれば、則ち物具存せず。<sup>(23)</sup>……〔『老子』第五章）

肩吾 狂接輿に見ゆ。狂接輿曰く、「日ヒに中始は何を以て女に語るや」と。肩吾曰く、「我に告ぐらく、人に君たる者は己を以

て經式義度を出だせば、人孰か敢て聴きて諸に化せざらん、と」と。狂接輿曰く、「是れ欺徳なり。……」

〔郭注〕己を以て物を制すれば、則ち物其の真を失ふ。<sup>(24)</sup>〔莊子』応帝王)

つまり、物に作為を施せば物はその「真（本質）」を失ってしまうため、物に手を加えず因循する必要があるというのである。そして、万物に因循した統治を行った場合、必然的に次のような現象が起る。

是を以て聖人は無為の事に処り①、不言の教へを行ふ。万物作るも辞せず、生ずるも有せず、為るも恃まれず②、功成るも居らず③。

〔王注③〕物に因りて用ふれば、功は自づから彼に成る。故に居らざるなり。<sup>(25)</sup>〔『老子』第二章)

夫れ帝王の徳は、天地を以て宗と為し、道徳を以て主と為し、無為を以て常と為す。……天は産まずして万物は化し、地は長ぜずして万物は育し①、帝王は無為にして天下は功あり②。

〔郭注①〕所謂る自づから爾る。

〔郭注②〕功は自づから彼に成る。<sup>(26)</sup>〔『莊子』天道)

すなわち、万物に因循した統治は、功績がおのずと統治の主体である聖人ではなく、被統治者である万物のものとなる。これによって、聖人の統治は人々に気づかれない統治、すなわち「功は成り事は遂ぐるも、百姓は皆我は自然なりと謂ふ」(『老子』第十七章)と言われる統治となるのである。<sup>(28)</sup>

以上の二例は、王弼と郭象で表現が完全に一致している例を挙げたが、これらの例以外も、王弼と郭象の「無為の治」に関する理論は基本的に一致している。つまり、ここから王弼と郭象が、以上のような「無為の治」に関する基本的な思考枠組みを共有していることを指摘できるのである。

#### 四、「無為の治」の理論的基盤の更新

ただし、郭象が王弼の「無為の治」の理論を継承し、その思考枠組みを共有しているとはいっても、その理論をどのように根拠づけるかという点については、王弼と郭象で大きく異なっている点がある。このことを確認するために、ふたたび王弼の議論から確認したい。たとえば、『老子』第二十三章の王注には次のようにある。

故に道に従事する者は、道者にして道に同じく①、徳者にして徳に同じく②、失者にして失に同じ。

〔王注①〕従事とは、挙動道に従事する者を謂ふなり。道は

無形無為を以て万物を成済す。故に道に従事する者は無為を以て君と為し、不言を教へと為し、緜緜として存するが若くして、物は其の真を得たり。道と体を同じくす。故に「道に同じ」と曰ふ。<sup>(29)</sup>(『老子』第二十三章)

王弼はここで、「道は(それが)無形無為であること」によって万物を成り立たせ治めている。そのため道に従う者は、無為を立場とし、不言を教えとし、綿綿と存在しているかのようであって、(それによって)物はその真を得る。(道に従う者は)道と性質を同じくするのである」と述べる。すなわち、「道が無形無為であること」によって万物を成り立たせ治めている」ことから、道に従事する者も道と性質を同じくして、「無為」・「不言」によって統治を果たすとするのである。

この議論を見ると、王弼の「無為の治」の理論では、聖人が「道」に基づいて政治を行うことで無為の統治が果たされる、と考えられており、その理論が成り立つためには「道」が万物の根源者として万物を支えているという王弼固有の世界像の設定が必要不可欠となっている。すなわち、王弼の特徴をなす思想である、「道」が万物を支えるという世界のあり方が、「聖人が無為によって万物を治めること」を理論的に支えているのである。このことはまた、他にも『老子』第十四章注などから端的に窺える。

古の道を執りて、以て今の有を御す<sup>①</sup>。能く古始を知る、是れを道紀と謂ふ<sup>②</sup>。

〔王注<sup>②</sup>〕無形無名なる者は、万物の宗なり。今古は同じからず、時は移り俗は易はると雖も、故より此に由らずして以て其の治を成す者莫きなり。故に古の道を執りて以て今の有を御す可し。上古は遠しと雖も、其の道は存す。故に今に在りと雖も以て古始を知る可きなり。<sup>(30)</sup>〔老子〕第十四章)

ここでも、「無形無名なるものは、万物の根源である。今と古は同じではなく、時代は移ろい風俗は変わるといつても、そもそもこれに基づかずに統治を果たさなかつたものはいない」として、王弼は「無形無名なる者は、万物の宗なり」という「道」についての設定を述べたうえで、「これに基づかずに統治を果たさなかつた者はいない」と述べている。つまり、同じく「道」が万物の根源であるという理解に支えられて、聖人の「無為の治」が説明されているのである。<sup>(31)</sup>

そして、先にも指摘したように、この構造は郭象においても同様である。改めて、郭象の議論を確認すると次のようにある。

天下を在宥することを聞くも、天下を治むることを聞かざるなり<sup>①</sup>。

〔郭注<sup>①</sup>〕宥おほはいに自らおほは在らしむれば則ち治まり、之を治むれば

則ち乱るるなり。人の生まるるや直なるも、之を蕩にする莫ければ、則ち性命は欲を過ぎず、爽はざるを悪む。上に在る者無為なる能はざれば、上の為す所にして民は皆之に赴く。

故より誘慕好欲有りて民の性は淫らなり。故に聖王を貴ぶ所の者は、其の能く治むるを貴ぶに非ざるなり、其の無為にして物の自為に任すを貴ぶなり。<sup>(32)</sup>〔莊子〕在宥)

郭象の「無為の治」の理論は、このように物の「自為」に任すことで万物はおのずと治まるといふものである。つまり、ここには物がそもそもそれ自身で何にも頼らずに存在・活動している必要がある。すなわち、郭象の特徴をなす思想である、万物それぞれがそれ自身だけで活動する世界も「無為の治」を理論的に支えるものとなっているのである。

そうであれば、郭象の「無為の治」に関する理論は、基本的には王弼の思想を継承し、また、その自身の設定した物理解を土台として聖人が物を治める理論を構築するという議論の構造も一致しているが、肝心の「無為の治」の理論の土台となる部分に変更されたものであったと言える。

では、なぜ郭象は「無為の治」の理論の土台であった物への理解を変更したのだろうか。その理由としては、王弼の構想した物のあり方よりも「無為の治」に適合する物のあり方を構想しようとしたということが考えられよう。具体的に言えば、「無為の治」という

理論が成立するには、「統治者が何もしないこと」と「万物が治まること」という相性の悪い二つの事がらを何らかの仕方では結ぶ必要があるが、王弼の場合は、その問題に対して、「道」を万物の根源として設定し、さらに聖人がその「道」に基づき統治を行う存在であると設定し、そうして設定を重ねることによって「無為の治」のための理論を完成させていたのである。それに対し、郭象は、その物のあり方が設定されるだけで「無為の治」が成立する理論を構築している。郭象の提示した物のあり方が、物それぞれがそれぞれ成り立つというものである以上、聖人が無為、すなわち何もはたらきかけなくとも、万物はもちろん治まるのである。

つまり、郭象の思想は、王弼の提示した世界像を変更することで王弼よりも理解しやすい「無為の治」のあり方を提示した思想と言える。「聖人が万物を治める」というこの思考枠組み自体は、おそらく王弼や郭象ら「玄学」の旗手においてある種疑いようのない思考枠組みとして共有されていたものだったのだろう。郭象の思想は、それを王弼よりも分かりやすい形式で理論づけているのである。

## 結 論

郭象は『莊子』注において、万物はそれぞれ自身を根拠として存在・活動する、という物理解を提示しているが、一方で、『莊子』本文の「聖人が万物を治める」という思考枠組みを保存したまま注

釈を行っている。そして、そのように「万物がそれぞれ自造している」にもかかわらず、「聖人が万物を治める」ことが認められるのは、郭象が「無為」の定義を「拱黙」ではなく「直だ各々其の自為に任す」と定義したことによる。これにより、「聖人が無為によって万物を治める」ことは、「聖人が物の自為に任せて万物を治める」ことになるのである。

そもそも「無為の治」の議論それ自体は、郭象に先行する何晏や王弼にも見られるもので、とくに王弼の「無為の治」に関する理論と郭象の「無為の治」に関する理論には共通点が多くある。しかもそれは、「無為の治」に関する表現や理論が一致するというのにとどまらず、自身の設定した世界のあり方が土台となって聖人が物を治める理論が成り立っているという議論の構造も一致することには注意したい。つまり、王弼と郭象は自身の設定した世界のあり方をもとに「無為の治」を根拠づけるという議論の構造が一致しており、さらに最終的に「無為の治」という理想的な統治状態が説明されるという議論の終着点も一致しているが、郭象はその説明を支える最も重大な要素である万物のあり方を変更したのである。その理由は、おそらく王弼よりも分かりやすい形式で「無為の治」の理論を補強するという思想上の試みであったのだろう。

こうした本論文の検討を踏まえると、「聖人が万物を治める」とことは郭象にとってある種疑いようのない前提であったと考えられる。そうであれば、物それぞれが自造する世界には必要のないはずの聖

人という存在が郭象においても認められ、むしろ積極的にその思想のなかに組み込まれ理論づけられていたことも納得できる。また、

さらに視野を広げて見れば、王弼や郭象だけでなく何晏や張湛といった人物にも「聖人が万物を治める」という思考枠組みは共有されている。つまり、そもそも「玄学」という学問思潮において、「聖人が万物を治める」という世界のあり方は議論の前提であり、そうした全体の構想は保存されたままそれを補強するようにそれぞれが理論を打ち立てていることが想定され得るのである。

「聖人が万物を治める」ことを仮に「聖人統治」というのであれば、そうした「聖人統治」が彼らに共有されていた背景の一つには、「玄学」が儒教の影響下にあったことが挙げられる。<sup>(33)</sup> 郭象の想定する聖人が「儒教的聖人」であることはすでに福永光司が指摘しているが、<sup>(34)</sup> そもそも「玄学」の一つの流れには、そうした儒教的聖人が無為によつて万物を治めるといふ儒教的世界観を補強する意図があったと考えられるのである。またもう一つの背景には、君主が統治するといふ現実の世界のもつてその思想が構築されていることがあっただろう。中国において、君主という存在がいなくなる世界が考えられない以上、「玄学」も鮑敬言のように完全な「無君論」へと進むことはないのである。もちろん、そこで「君位は無為にして百官に委ね、百官は司る所有りて君は焉に与らず」<sup>(35)</sup>（『莊子』在宥の郭象注）というように、臣下が実際の職務に携わつて君主がそれに関与しない、というような政治思想が述べられるのは、君主統治という状態

は保存しつつも、いわゆる貴族の立場が強くなっていた当時の社会状況の影響があるだろう。

魏晋玄学史は、従来、王弼と郭象の思想の異なった点を強調し、それに基づいた「貴無」から「崇有」へとという転換を基軸とした思想史を構想されることが多かったが、<sup>(36)</sup> 「玄学」がそのように「聖人統治」という共通の思想的土台をもち、「無」や「道」あるいは「無為」や「自然」という概念を定義づけてそれを根拠づけているのであれば、「玄学」は「聖人統治」に対してその補強の仕方を競つていく、いわば「聖人統治」の解釈史としての大きな流れを想定することができるのである。

#### 注

(1) 甚見親委、遂任職当權、熏灼内外。

(2) 『文士伝』（『世説新語』文学所引）に、「郭象字子玄、河南人。……時人咸以為王弼之亜」とあり、『晋書』列伝第二十 庾敳伝に、「豫州牧長史河南郭象善老莊、時人以為王弼之亜」とある。

(3) 郭象の『莊子』注は、たとえば『世説新語』文学など、向秀の『莊子』注を剽窃したものとする指摘がある。しかし、郭象が向秀の『莊子』注にさらに自身の議論を加えて、『莊子』注全体で体系性を持たせていることから見れば、現行に伝わる郭象の『莊子』注は、郭象の思想として検討すべきである。こうした郭象『莊子』注の剽窃問題については、福永光司「郭象の『莊子』注と向秀の『莊子』注——郭象盜窃説についての疑問——」（『東方学報』京都三十一、一九六四年）、「魏晋思想史研究」、岩波書店、二〇〇五年所収）、古勝隆一「郭象による『莊子』刪定」（『東方学』九十二、一九九六年）、「中国中古の学術」、研文出版、二〇〇六年）を参照。

(4) こうした郭象の思想については、福永光司「郭象の莊子解釈」(『哲学研究』三十七、一九五四年)、『魏晉思想史研究』、岩波書店、二〇〇五年所収)、湯一介「郭象与魏晉玄学」第三版(北京大学出版社、二〇〇九年、初版は一九八三年)、堀池信夫「郭象思想の研究」(『漢魏思想史研究』、明治書院、一九八八年)、楊立華「郭象《莊子注》研究」(北京大学出版社、二〇一〇年)等を参照。

(5) 無形無名者、万物之宗也。

(6) 拙稿「王弼における「物」と「道」——「老子」に対する注釈態度に触れて——」(『東洋の思想と宗教』三十七号、二〇二〇年)を参照。

(7) 凡得之者、外不資於道、内不由於己、掘然自得而独化也。

(8) 景曰、吾有待而然者邪①。吾所待又有待而然者邪②。吾待蛇蚶・蝸翼邪

③。惡識所以然。惡識所以不然④。

〔郭注④〕世或謂、罔兩待景、景待形、形待造物者。請問、夫造物者、有耶無耶。無也、則胡能造物哉。有也、則不足以物衆形。故明、衆形之自物而後始可言造物耳。是以涉有物之域、雖復罔兩、未有不独化於玄冥者也。故造物者無主、而物各自造、物各自造而無所待焉。此天地之正也。故彼我相因、形景俱生、雖復玄合、而非待也。明斯理也、将使万物各反所宗於体中而不待乎外、外無所謝而内無所矜。是以誘然皆生而不知所以生、同焉皆得而不知所以得也。今罔兩之因景、猶云俱生而非待也、則万物雖聚而共成乎天、而皆歷然莫不独見矣。故罔兩非景之所制、而景非形之所使、形非無之所化也、則化与不化、然与不然、從人之与由己、莫不自爾、吾安識其所以哉。故任而不助、則本末内外、暢然俱得、泯然無迹。若乃責此近因而忘其自爾、宗物於外、喪主於内、而愛尚生矣。雖欲推而齊之、然其所尚已存乎胸中、何夷之得有哉。

(9) 古之畜天下者、無欲而天下足、無為而万物化、淵靜而百姓定。

(10) 陽子居蹴然曰、「敢問明王之治。」老聃曰、「明王之治、功蓋天下而似不自己①、化貸万物而民弗恃②。有莫舉名、使物自喜③。立乎不測④、而遊於無有者也⑤。」

〔郭注①〕天下若無明王、則莫能自得。令之自得、実明王之功也。然功在無為而還任天下。天下皆得自任。故似非明王之功。

〔郭注②〕夫明王皆就足物性。故人人皆云我自爾、而莫知恃頼於明王。

〔郭注③〕雖有蓋天下之功、而不舉以為己名、故物皆自以為得而喜。

〔郭注④〕居變化之塗、日新而無方者也。

〔郭注⑤〕与万物為体、則所遊者虚也。不能冥物、則造物不暇、何暇遊虚哉。

(11) 故君子不得已而臨莅天下、莫若無為。無為也而後安其性命之情①。故貴

以身於為天下、則可以託天下。愛以身於為天下、則可以寄天下②。故君子苟能無解其五藏、無擢其総明③。尸居而龍見、淵默而雷声④、神動而天隨

⑤、從容無為而万物炊累焉⑥。吾又何暇治天下哉⑦。

〔郭注①〕無為者、非拱黙之謂也、直各任其自為。則性命安矣。不得已者、非迫於威刑也、直抱道懷朴、任乎必然之極、而天下自賓也。

〔郭注②〕若夫輕身以赴利、棄我而殉物、則身且不能安、其如天下何。

〔郭注③〕解擢則傷也。

〔郭注④〕出処黙語、常無其心而付之自然。

〔郭注⑤〕神順物而動、天隨理而行。

〔郭注⑥〕若游塵之自動。

〔郭注⑦〕任其自然而已。

(12) 同様の表現は、他にも「莊子」大宗師に、「所謂無為之業、非拱黙而已」とある。また、「莊子」天地の「玄古之君天下、無為也、天德而已矣」に対する郭注には、「任自然之運動」とある。

(13) 聞在宥天下、不聞治天下也①。在之也者、恐天下之淫其性也。宥之也者、恐天下之遷其德也。天下不淫其性、不遷其德、有治天下者哉②。昔堯之治天下也、使天下欣欣焉人樂其性、是不恬也。桀之治天下也、使天下瘁瘁焉人苦其性、是不愉也③。夫不恬不愉、非德也。非德也而可長久者、天下無之④。

〔郭注①〕宥使自在則治、治之則乱也。人之生也直、莫之蕩、則性命不過、

欲惡不爽。在上者不能無為、上之所為而民皆赴之、故有誘慕好欲而民性淫矣。故所貴聖王者、非貴其能治也、貴其無為而任物之自為也。

〔郭注②〕無治乃不遷淫。

〔郭注③〕夫堯雖在有天下、其迹則治也。治亂雖殊、其於先後世之恬愉、使物爭尚畏鄙而不自得則同耳。故譽堯而非桀、不如兩忘也。

〔郭注④〕恬愉自得、乃可長久。

(14) 天根遊於殷陽、至蓼水之上、適遭無名人而問焉、曰、「請問為天下。」無名人曰、「去。汝鄙人也、何問之不豫也①。予方将与造物者為人②、厭、則又乘夫奔眇之鳥、以出六極之外、而遊無何有之鄉、以处曠垠之野③。汝又何昂以治天下感予之心為④。」

〔郭注①〕問為天下、則非起於大初、止於玄冥也。

〔郭注②〕任人之自為。

〔郭注③〕奔眇、群碎之謂耳。乘群碎、馳万物、故能出処常通、而無狹滯之地。

〔郭注④〕言皆放之自得之場、則不治而自治也。

(15) 渡邊義浩「郭象の『莊子注』と貴族制―魏晉期における玄学の展開と君主権力―」(『六朝學術学会報』十三、二〇一二年)。鮑敬言の「無君論」については、黒岩嘉納「鮑敬言の無君論考ノート」(『茨城大学文理学部紀要』人文科学十、一九五九年)、内山俊彦「鮑敬言―無君論の異端性―」(『中国の文化と社会』十二、一九六五年)、下見隆雄「鮑敬言の思想」(『哲学』二十一、一九七〇年)等も参照。

(16) 是以聖人去甚、去奢、去泰。

〔王注〕聖人達自然之至、暢万物之情。故因而不為、順而不施、除其所以迷、去其所以惑。故心不乱而物性自得之也。

(17) 是以聖人不行而知、不見而名、不為而成。

〔王注〕明物之性、因之而已。故雖不為、而使之成矣。

(18) 王弼の「因」については、板野長八「何晏王弼の思想」(『東方学報』東京十四、一九四三年)、澤田多喜男「老子」王弼注考察一斑」(『東洋文

化』六十二、一九八二年)、湯城吉信「王弼の因循」傍注」、許建良「王弼『因』的释义」(『学术探索』、二〇〇三年)を参照。

(19) 道家無為、又曰無不為。其实易行、其辞難知。其術以虚無為本、以因循為用。

(20) たとえば、王曉毅「王弼評伝」(南京大学出版社、一九九六年)は、「玄学」が黄老思想の影響を受けていたことを指摘する。

(21) 諄芒曰、聖治乎。官施而不失其宜、拔舉而不失其能、畢見其情事而行其所為①、行言自為而天下化②。

〔郭注①〕皆因而任之。

〔郭注②〕使物為之、則不化也。

(22) 而欲為人之国者、此攬乎三王之利而不見其患者也①。此以人之国僥倖也、幾何僥倖而不喪人之国乎。其存人之国也、無万分之一。而喪人之国也、一不成而万有余喪矣。悲夫、有土者之不知也②。

〔郭注①〕夫欲為人之国者、不因衆之自為而以己為之者、此為徒求三王主物之利而不見己為之患也。然則三王之所以利、豈為之哉。因天下之自為而任耳。

〔郭注②〕己与天下、相因而成者也。今以一己而專制天下、則天下塞矣、己豈通哉。故一身既不成、而万方有余喪矣。

(23) 天地不仁、以万物為芻狗。

〔王注〕天地任自然、無為無造、万物自相治理。故不仁也。仁者必造立施化、有恩有為。造立施化、則物失其真。有恩有為、則物不具存。……

(24) 肩吾見狂接輿。狂接輿曰、「日中始何以語女。」肩吾曰、「告我君人者以己出經式義度、人孰敢不聽而化諸。」狂接輿曰、「是欺德也……。」

〔郭注〕以己制物、則物失其真。

(25) 是以聖人処無為之事①、行不言之教。万物作焉而不辭、生而不有、為而不恃②、功成而弗居③。

〔王注③〕因物而用、功自彼成。故不居也。

(26) 夫帝王之德、以天地為宗、以道德為主、以無為為常。……天不產而万物

化、地不長而万物育①、帝王無為而天下功②。

〔郭注①〕所謂自爾。

〔郭注②〕功自彼成。

(27) 功成事遂、百姓皆謂我自然。

(28) 郭象も、「莊子」天地の「季徹曰、「大聖之治天下也、揺蕩民心、使之成教易俗、舉滅其賊心而皆進其独志、若性之自為、而民不知其所由然」」に対する郭注に、「夫志各有趣、不可相效也。故因其自揺而揺之、則雖揺而非為也。因其自蕩而蕩之、則雖蕩而非動也。故其賊心自滅、独志自進、教成俗易、閤然無迹、履性自為而不知所由、皆云我自然矣」として、この『老子』の句を引用している。

(29) 故從事於道者、道者同於道①、德者同於德②、失者同於失③。

〔王注①〕從事、謂拳動從事於道者也。道以無形・無為成濟万物。故從事於道者以無為為君、不言為教、緜緜若存、而物得其真。与道同体。故曰同於道。

(30) 執古之道、以御今之有①。能知古始、是謂道紀②。

〔王注②〕無形無名者、万物之宗也。雖今古不同、時移俗易、故莫不由乎此以成其治者也。故可執古之道以御今之有。上古雖遠、其道存焉。故雖在今可以知古始也。

(31) ここまでのことは、拙稿「王弼における「道」と理想的統治」(『日本中国学会報』七十三集、二〇二一年)で詳しく述べている。

(32) 聞在宥天下、不聞治天下也①。在之也者、恐天下之淫其性也。宥之也者、恐天下之遷其德也。天下不淫其性、不遷其德、有治天下者哉②。昔堯之治天下也、使天下欣欣焉人樂其性、是不恬也。桀之治天下也、使天下瘁瘁焉人苦其性、是不愉也③。夫不恬不愉、非德也。非德也而可長久者、天下無之④。

〔郭注①〕宥使自在則治、治之則乱也。人之生也直、莫之蕩、則性命不過、欲惡不爽。在上者不能無為、上之所為而民皆赴之、故有誘慕好欲而民性淫矣。故所貴聖王者、非貴其能治也、貴其無為而任物之自為也。

〔郭注②〕無治乃不遷淫。

〔郭注③〕夫堯雖在宥天下、其迹則治也。治乱雖殊、其於失後世之恬愉、使物爭尚畏鄙而不自得則同耳。故堯堯而非桀、不如兩忘也。

〔郭注④〕恬愉自得、乃可長久。

(33) たとえば、堀池信夫は「玄学」について、「魏晉・南北朝時代に、道家思想に基づく形而上学によつて漢代儒教の閉塞状況を乗り越え、新たな儒教思想を樹立しようとした思潮をいう」と述べる(溝口雄三・丸山松幸・池田知久編『中国思想文化事典』、東京大学出版会、二〇〇一年)。また、何晏・王弼・郭象の思想がそれぞれ儒教のもとで形成されていたことも従来より多く指摘されている。

(34) 福永光司「郭象の莊子解釈―主として「無」「無為」「無名」について―」(『魏晉思想史研究』、岩波書店、二〇〇五年)は、「郭象は伝統的な儒家が

最高の政治的倫理的人格とする聖人を、このような莊子の究竟者―神人もしくは至人として性格づけるのである」と述べる。

(35) 君位無為而委百官、百官有所司而君不与焉。

(36) 馮友蘭『中国哲学史新編』第四冊(人民出版社、一九八六年)、湯一介『郭象与魏晉玄学』第三版(北京大学出版社、二〇〇九年、初版は一九八三年)、戸川芳郎「貴無」と「崇有」―漢魏期の経藝―(『漢代の学術と文化』、研文出版、二〇〇二年)、康中乾「有无之辨―魏晉玄学本体思想再解读―」(人民出版社、二〇〇三年)