

# 莊子の「坐忘」について

—比較文化論の一—

梅 崎 光 生

(要旨) 西洋における思考の基本は、事物を対象化して、ロゴスによってこれを解明するという方法をとるのに対して、東洋に於ては、事物を体得するという基本的な方法のちがいがあったことを、その一例として、莊子の「坐忘」の追究によって明らかにしようとした。勿論その功罪は別問題である。

## 一

莊子の生歿年代ははっきりしないが、司馬遷の「史記列伝」によると梁の恵王(前三七〇〜三三五在位)、齊の宣王(前三四二〜三二四在位)と同時代人だとい<sup>(1)</sup>う。だとすれば古代ギリシャのプラトン(前四二八〜四四七)、アリストテレス(前三八四〜三二二)とほぼ同時代人と考えてよからう。ところでプラトンが対話法を使っているとはいえ、理詰めに行文をはこんでいるのに対して、「莊子」の方は同じ問答でも比喩が多く、必ずしも論理的でなく、捉えにくい<sup>(2)</sup>。

プラトンにおいて永遠なるものは誰も知る如くイデアであり、感覚で捉えることのできるこの現実の世界は、イデアの模写、あるいは影

であるという二元論をなしている。われわれの魂はかつてはイデアの世界に住していたが生れた瞬間肉体という牢獄にとじ込まれたのである、死ねばまたイデアの世界にかえる。そしてイデア(という対象)は純粹な思惟によって捉えられるという。これは單純明快のように見えるがいろいろ問題を含んでおり、先ず直弟子のアリストテレスが反旗をひるがえしてイデアを地上に引き下したし、イデア説の後継者たちも、新プラトン派のようにこれを克服あるいは発展させようとする試みをした。ニーチェなどは、プラトンを「悲劇時代」の哲学の雜種であると貶している。しかし、それは今問わないとして「莊子」という捉えにくいものを捉える手がかりとしてイデア説を一応念頭におき、存在を存在たらしめる根源としての「道」(Tao)と、それを捉え

る「方法」について考察してみたい。

莊子の「道」は老子のそれを継承したものと考えられ、万物の始源、生成発展の理法、宇宙に遍満する気（いわば超次的エネルギー）という性格をもつが、老子とはいくらか違うニュアスをもっている。それは次の文章を比較してみれば分る。

「天下の万物は有より生ず、有は無より生ず」（老子第四十章）「道は一を生ず、一は二を生じ、二は三を生じ、三は万物を生ず」（老子第四十二章）以上老子の文は、はじめに無があった。それが万物の始源としての「道」であり、そこから万物が生じた、という風に読みとれる。

ところが莊子には万物の始源について、あたかも老子の右の言説を皮肉っているかのような行文がある。現代文になおすと次のようになる。

〈万物にはその「始め」がある筈である。「始め」があるとするならば、更にその前の「まだ始めがなかった時」がある筈である。更にはその『まだ始めがなかった時』がなかった時』がある筈である。また有があるからには、まだ有がなかった状態、即ち無がある筈である。更にその前に「まだ無がなかった状態」がある筈である。更にはその『まだ無がなかった状態』がなかった状態』がある筈である。

このようにして、ことばに頼って有無の根源をたずねようとする、それは果てしなく続き、結局その根源をつきとめることはできない。

い。それにもかかわらず、われわれは確実な根源を知らないままに、いきなり有とか無などを口にする。このような不確実な有無のとりえ方では、その有無のどちらが有でどちらが無であるか分ったものではない。<sup>(4)</sup> V

以上はことばで以て確実な根源をとらえることのできないことを言ったのであるが、そう「言った」こと自体、果してあるのかどうか分ったものではない、とつけ加えている。「万物の根源」といえばわれわれは古代ギリシャの自然哲学者たちを思い出す。それは例えばデモクリトスのアトム（原子）の如く、いわば万物の原質であった。自然を対象化し、それを論理の刃物で分析するというやり方であった。しかし老荘の「道」はそうでなく、万物を包み、万物がそこから生じ、万物がそこにかえる母体なのである。従って対象化されない、つまり客体的なものでなく、主體的なものであった。そしてそれは、莊子によれば、ことばでは捉え難いものであった。

## 二

「はじめにロゴスありき」というのが、ヘレニズムとヘブライズ（ヘブライズム）の合成から出発した西洋哲学の発想である。ロゴスはもとことばという意味で、ヨハネ伝のその文句は、神光あれと言いたまひければ光ありき、という、神のことば即存在という所から来ていると考えられる。それはやがてことばを結合する論理、更に存在の理法といった意

味にも使われる。さかのぼって「万物は流転する」と言った自然哲学者ヘラクレイトスは、また「万物はロゴスにしたがって生成する」更に「私にはではなく、ロゴスに耳を傾けて万物が一であることを認めるのが知恵である」とも言う。<sup>(5)</sup> ロゴスへの信頼、それは西洋の哲学を一貫して流れる基調である。それは万物の根源、乃至宇宙の最高原理を対象化し、それを論理で捉え得るとする、いわば信仰から発している。しかし莊子はさきにも述べたように、ことばに対する不信を表明する。例えば「天道篇」に次のように述べている。

「世の人は書物を貴ぶが、その中味はことばである。ところでことばにおいて貴ぶべきはそれが表わす意味である。その意味には指向する対象即ち事実がある。ところが実はそれはことばで伝えることができないものなのである。

人が眼で見るのは形と色であり、耳で聞くのは物の名と声である。しかしそれらで以て物の本質を知ることばでできない。

物の本質を知る者ことばで説明しようとしな。これば言う者は本質を知らない者である」

たしかにマンゴーは甘い、と言ったところで体験しない者にはその甘さは分らないだろうし、バラの花の美しさ、ショパンの名曲は「ことば」だけではその本質を把握することはできないであらう。

更に莊子は次のような話をのせている。(天道篇)

桓公が書物を読んでいると、車輪の細工をしていた船大工が堂にの

莊子の「坐忘」について(梅崎光生)

ぼって来て、その書物は誰のことが書いてあるのか、と問うた。

聖人のことばだよ、と答えると、「然らば則ち君の読むところのものは古人の糟魄のみなるかな」と言う。桓公が怒ると、船大工は、車輪の細工のこつは、ことばで説明できず、従って自分の子にも分らせることができない。だから七〇のこの年まで仕事を続けている。昔の人も真理をことばで伝えられずに死んだのであらう。即ち「君の読む所のものは古人の糟魄なるかな」と言ったという。

莊子が言いたいのは、究極の真理は「ことば」ではなく、体験、即ち「行」によって会得するほかない、ということである。ではそれはどんな方法か、ということ論ずる前に、莊子の基本的な考え方についてさぐってみよう。「さぐる」という言い方をしたのは、莊子自身が不信をおいている、ほかならぬ莊子の「ことば」、即ち莊子の「糟魄」を辿るほかないからである。

### 三

莊子の思想の中心は万物斉同の論だとふつう言われているが、これは西洋哲学の論理では把握しにくい。まとめていえば次の如くなるであらう。

われわれは人為的な相対、差別、対立の世界に住んでいるが、それを超えた宇宙的な(道の)立場に立てば、それらは消え、万物およびその変化はひとしく同じるつぼの中に調和して溶け込んでしまう。即

ち生死一如の世界である。その「道」に従って生きるのが達人の生き方である。<sup>(6)</sup> 以上のようなことをいろんな比喩、怪異な表現を用い、手をかえ品をかえして述べているのである。

例えばここに生死一如と書いたが、われわれはふつう生の終りに死があり、それは恐ろしく悲しいものである。という想念をもっている。しかし莊子はそうではない。親友や肉親が死んでも平気で歌など歌っているという叙述がある。(例えば大宗師篇、子貢の話、顔回の話) 至楽篇に次のような話がある。

莊子の妻が死んだので恵子が悔みに行くと、莊子は足を投げ出し、盆を叩いて歌っていた。長年つきそった仲なのにひどいではないかと言うと、莊子は次のように答えたという。

「はじめは私も胸ふさがる思いがした。しかしよく考えてみると、人間は生のない所から出て来た。生がないだけでなく、形もなかった。いや形を構成する気もなかった。

はじめ混沌の中に変化が生じ、気が生れた。それが形を構成し、生となった。それが遂にあたかも春夏秋冬の循環をくり返すように、もとの混沌にかえったのだ。

この宇宙という巨室でいい気持で寝ようとする人間に向かって、未練がましく泣きわめくのは天命を知らないわざだと思われる。だから泣くのをやめたのだ」

読み方によっては莊子は、死は安楽であり、生は憂苦であることを

強調しているようにも見える。しかし、要するに生死は宇宙の気(いわば宇宙エネルギー)の離合集散、永遠の化(変化)のあらわれに過ぎないのである。その《道》そのものになれば「方生方死、方死方生」即ち生と死は並んであるということになる。(斉物論篇)。庚桑楚篇の「生有り、死有り、出有り、入有り。入出して、其の形を見る無し。是を天門という。天門とは有ること無きなり。万物は有ること無きより出ず。有は有を以て有と為すことを能わず。必ず有ること無きより出ず。而して有ること無きは、一に有ること無きなり。聖人は是に藏る」も同じことである。

しかし、こういう風に書いて行っても実はもどかしく、空しい感じがする。というのは、こういう境地は、莊子自身が実はことばで表現できぬものだと言っているからである。ことばで表現し、伝えることができないとすれば、それを体得する他はない。

#### 四

体得した境地とはどんなものか。また体得するにはどうしたらよいか。というのが次の問題である。

前者については、例えば斉物論篇の最初に、次のような話がでてくる。

南郭子綦が机に隠りて坐し、天を仰ぎ、うそぶいている。ぼう然として一切を忘れてはてているように見える。顔成子游がこの様を見

て、「どうされたのでしょうか。どうすれば身を枯木の如く、心を死灰の如くできるのでしょうか。今見る先生は、以前の先生とちがっているように見えますが」

その答は「今、吾、我を喪う」なのであるが、人は恐らくこれで、道元の「身心脱落」を思い起すであろうと思う。そしてその後南郭子綦は子游に向かって「人籟、地籟、天籟」の話をする。よく風の音というが、実は風そのものに音はない。しかし風のない所では大木のほら穴も音を立てない。風の音というのはさまざまな形をしたほら穴が自らえらびとったものである。万物の根源にある無は、いわばこの風の如きものであり、それに応じて人間の心は喜怒哀楽さまざまにゆれ動く、そこには真の主宰者があるようにみえるが、その形を見ることができない、という。

にもかかわらずその「真宰」は近くにあり、しかもはたらきをもっていること（可行）は疑えない事実（已信）であるという。つまりそれは体得する他はないのである。

そこで《道》を体得する方法としての坐忘ないし心斉が問題になる。大宗師篇の坐忘の部分（ここはこの論文のポイントであるから原文によって）記すと、

他日復見日、回益矣。曰、何謂也。曰、回坐忘矣。

仲尼蹵然曰、何謂坐忘。顔回曰、墮肢体、黜聰明、離形、去知、同於大通。此謂坐忘。仲尼曰、同則無好也。仁則無常也。而果其賢

莊子の「坐忘」について（梅崎光生）

乎。丘也請、從而後也。

これは、坐忘ができるようになった顔回が孔子に坐忘を説明し、ついに孔子の方が教えを乞う、という形になっているが、更に同じ大宗師篇に、聖人となる素質をもっているが聖人の道を知らぬ卜梁倚に、女偶が聖人の道を教えてやったその結果が、次のように述べてある。

吾猶守而告之。三日而後能外天下。已外天下矣。吾又守之。七日而後能外物。已外物矣。吾又守之。九日而後能外生。已外生矣而後能朝徹。朝徹而後能見獨。見獨而後能無古今。無古今而後能入於不死不生。殺生者不死、生生者不生、其為物、無不將也、無不迎也。無不毀也、無不成。

三日後に天下の存在を忘れ、七日後に外物の存在を忘れ、九日後には己自身の存在を忘れ、ついに不生不死の境地にいたるその段階は、森三樹三郎氏の言われるように、<sup>(7)</sup>「ちょうど禪家のさとりを経過を思わせる」ものがあるが、にもかかわらず森氏は次のように解説されている。

《莊子の坐忘が、はたして坐禪のような修行としてあったかどうか疑わしい。「莊子」全体を通じて、無為自然に至るための修行法は、まったくといってよいほど説かれていない。むしろ修行とか努力といったことは、不自然な人爲として排斥されるものであると考えられる。したがって坐忘というのも、いっさいの差別を忘れ去る境地を、象徴的に表現したとみてよいであろう。<sup>(8)</sup>》

森氏は他の書物でも、<sup>(9)</sup>

「心斉や坐忘は「莊子」において取扱いが冷淡である。それは無為自然になるための工夫ではなく、むしろ無為自然になったときの状態をさしていったものではないであらうか。」と強調されている。

莊子学者大浜皓氏などもほぼ同じ意見で、〈坐忘は世に有徳といわれる仁義を忘却し、礼樂も忘却する立場であった。〉<sup>(10)</sup> 〈坐忘という究極最高の境地〉<sup>(11)</sup> 更に〈坐忘といわれるものは、高次の忘却、自由の極致であった。〉<sup>(12)</sup> 即ち、立場、境地、極致と解しておられる。

心斉というのは、やはり顔回の問に対して孔子が答える形になっている。

回曰、敢問心斎。仲尼曰、若一志。無聽之以耳、而聽之以心。無聽之以心、而聽之以氣。聽止於耳、心止於符。氣也者虛而待物者也。唯道集虛。虛者心斎也。

この文は顔回が「私は貧乏で、もう何ヶ月も酒も肉も口にしていません。それでも〈斎〉していることになりませんか」と問うたのに対して孔子が「それは祭りの〈斎〉であって、心の〈斎〉ではない」と答えたのに続く。

この文の最後の所を森三樹三郎氏は

「この心の空虚な状態が、ほかならぬ心斎だよ」<sup>(13)</sup>

と訳されているが、私は岩陽子氏の

「心の斎戒とは、この無心の境地をわがものとする事なのだ」<sup>(14)</sup>

の方が妥当と見る。というのは〈心斎〉は状態ではなくて行為と解するからである。それは右に述べた各文の内容が示していると考え

六

右にあげた私の所論のうち、莊子には「坐忘」「心斎」などの叙述が少ないので、これを「方法」と考えるのは無理だという指摘には同じかねる。たしかにインドのヨガにおける「ヨガ・ストラ」の如く、方法として体系化はされなかったであらう。というのは「坐忘」といっても、「坐り方」そのものについて何の叙述もないからである。むしろ「坐忘」は体系化されない以前の、ヨガの原初形態に近いものであったろうと解するのが無難と思われる。その点で白樂天の「行禪と坐忘とは、同歸にして黒路なし」<sup>(15)</sup> はうなずくことができる。

この点について森氏は「もし坐禪が努力を必要とし作為を伴うものであるとすれば、それは莊子の坐忘とは異なったものであらう。なぜなら莊子はあくまで無為自然の立場を貫き、作為を強く拒否するからである」<sup>(16)</sup> と述べておられるが、これにも異論がある。

「莊子」にはいろんな動物の比喩がでてくるが、鳥が空を飛び、魚が泳ぎ、獸が森林を彷徨するのは皆自然の姿である。彼らが生存を全うし、種族を維持するためのいとなみは、「作為」とはいわない。それは人間に於ても同じである。更に人間はよりき生のために努力向上する、これも「自然」であって、「作為」とはいえない筈である。坐禪

は努力を要するであろう。しかしそれが最も安定した姿であり、人間の本来の姿——仏——にかえるものとすれば、それは「作為」ではない。むしろ他を犠牲にして富や権力や名声を追う行為こそ「作為」というべきであろう。「至人無己、神人无功、聖人無名」<sup>(17)</sup>はそういう作為の否定に於て真の自由がえられることを示したものだといえる。

ところで莊子の外篇、雜篇になると、努力を通じて無為自然にいたるという叙述がでてくる。森氏は前文に続いて、「とはいえ、莊子のうちにも作為を伴う自然——努力の積み重ねの果てに得られる自然という觀念が、まったくないわけではない。たとえば達生篇の蟬取りの名人の話をもても、熟練の極に達するともはや作為を必要としない自然の境地にはいるのであるが、しかし、ここまでくるためには練習という作為を積み重ねているのである。それは単なる無為自然ではなくて、人為の積み重ねによって得られる自然であるから、むしろ有為自然とでもいうべきものであろう。このような有為自然の思想が莊子にないわけではない。しかし、それはきわめて微弱な程度にしか認められないのである。」

私見によれば右の文の作為は努力におきかえられるべきであり、森氏の所謂「有為自然」は「無為自然」の前提となるべきだと考える。従って「達生篇」の註<sup>(19)</sup>で森氏が言われているような「無為自然」から「有為自然」への転換が行われたのではなく、補足が行われたにすぎないのである。

莊子の「坐忘」について（梅崎光生）

ところで修行によって「道」と一体となる叙述は、坐忘という文字は使っていないが他にもある。例えば、知北遊篇には、被衣が齧欠に「道」を体得する方法を次のように教えている。訳によって示すと、  
 「まず全身から力を抜き去り、視線を自然のままに保つことだ。そうすれば、おのづからなる調和が身に備わるだろう。更にその上で思慮分別をとりはらい、心を無にしたならば、万有の実相はおのずと感得されよう。それがつまり「道」と一体になり「道の働き」と合致した状態なのだ。生れたこの子牛のような心、しかもなぜそうなったのか意識もせぬ状態がそれなのだ」<sup>(19)</sup>

## 五

西洋においては自然ないし究極者（例えばイデア）を対象化し、真理をロゴスによって解明しようとするのに対して、東洋では究極の真理を「行」によって主體的に捉えようとするものだと思えば、インドにおいてもこれは例外ではない。

釈尊は苦行を捨てて禪定を修め、悟りを開いたと言われるが、実は禪定はヨガの一種にほかならぬ<sup>(20)</sup>。ヨガというのは一定の坐法で、呼吸を調節し、感覚器官を制御し、心を集中して、ブラフマンと一体になる実修法であるが、五世紀ごろまとめられたというヨガ・スートラには詳細な説明が見られる。これがやや形を変えて、仏教に生かされたが、その八正道の正定は、正しい精神統一あるいは瞑想であり、要す

るに禅定に他ならぬ。

「莊子」の坐忘がこういう形でまとめられなかったのは、莊子の教えそのものが宗教として成立しなかったからであろう。宗教は究極者に人格神（仏教でいえば阿弥陀如来乃至大日如来）をおくが、莊子における「真宰」は人格的なものではなかった。従ってその後継者たちは宗教団体として成立しえなかった。坐忘という修行はエトスとしてのみ存在したのであった。

仏教が中国に入ったのは後漢の初期といわれるが、この頃はまだ仏教は西域人が信仰していた程度であり、知識人の中に浸透して行ったのは六朝から隋、唐にかけてであった。そしてこの頃はまた、老莊思想が儒教思想を押しつけて全盛期だったのである。両者は結びつき、禅定と坐忘は融合して坐禅という形となっていた。唐の詩人白楽天が行禅と坐忘とは同帰にして異路なし、と言ったのはこのことである。

勿論、仏教と老莊の思想の間には共通点があったから融合しえたのである。森三樹三郎氏なども指摘していられるように、「不立文字」などがそれである。それは要するに「真理」は文字によっては伝えられず、捉えられない、ということである。

# 注

- (1) 司馬遷「史記列伝」第三、老子韓非列伝参照。
- (2) 現在伝えられる「莊子」は内・外・雑篇計三十三篇からなり、その中、内

- (3) 篇七篇が莊子の自筆で、他は後人の思想がまじっているのではないかとされている。ここではひつくるめて論ずることにする。
- (4) 幾徳工業大学研究報告A人文社会科学編第三号・拙稿「道」(Ta)とロゴス・参照。
- (5) 齊物論篇、中央公論社版「老子莊子」森三樹三郎訳による。
- (6) Diels, *Fragmente Heraclitos*, fr. 50
- (7) ここにはかりに「達人」としたが、逍遙遊篇には「至人無巧、神人無功、聖人無名」などいろんな名称を出している。
- (8) 中央公論社版「老子・莊子」二六六頁。
- (9) 同前、二七八頁。
- (10) 森三樹三郎「無の思想」講談社。
- (11) 大浜皓「莊子の哲学」勁草書房、一九六頁。
- (12) 同前、二三二頁。
- (13) 同前、二七八頁。
- (14) 中央公論社版・前掲書・二二七頁。
- (15) 中国の思想「莊子」岸陽子訳・徳間書店。
- (16) 白楽天「楽睡起晏坐詩」
- (17) 中央公論社版・前掲書・五一頁―五二頁。
- (18) 中央公論社版・前掲書・四一〇頁。
- (19) 岸陽子氏の訳による。「莊子」徳間書店二五五頁。
- (20) 「バラモン経典・原治仏典」中央公論社三十七頁、其他。