

# 起源と痕跡

—「聖人」と『莊子』の「道」について—

和田和子

はじめに

「聖人」という理念（イデア）。あるいは理念としての「聖人」。

およそ到達不可能でありながら、彼方にあつて導くものを理念であるとすれば、「聖人」とはまさに理念に他ならない。理念としての「聖人」が要請されるのは、それによつて、共同体の慣習や道徳、知性のあり方のみならず、世界とその内部の一切の対象の認識の仕方を正当化し、根拠づける為であり、それはおよそ政治的當為と、またそれを保障するような思想的當為と、密接なかかわりを持つ<sup>(1)</sup>。

このような「聖人」の理念性は、例えば、経学と称される古典解釈学をその軸として、経書の解釈とその伝襲のうちに求められてきたものであり、言い換えればそれは、共同体の間における言語的コミュニケーションと、その歴史的反復の過程において生成される理念性であると言えよう。

しかし、「聖人」が現行の政治や思想、システムにとつての「理念」である一方で、その聖性、徳性や事跡は、つねに過ぎ去つた対象としてしか把握されえない。ゆえに「聖人」解釈のもつとも素朴な態度は、固有名を持つ

た過去の実在として、歴史的な一回性の中にそれを認めることであろう。そして、「聖人」が共同体にとつて、「理念」として導く存在であればこそ、その個別性、一回性は必然的に、必ず回帰するべき「起源」となる。古典解釈によつて、「聖人」のオリジナルな「意」（思考内容）を追求しようとするとする態度も、言い換えれば、そのような「起源」への欲求に他ならない。

「起源」とは何か。それは、そこがあたかも遡及するべき場所であるかのように、彼方から呼ぶものである。たとえばわれわれがある書物を読むとしよう。われわれは必ず、その書かれた記号の送り主の思想や心理、その記号が発せられた諸条件やコンテクストを明らかにしようと試みるだろう。そして、それがさもわれわれの知的営為であると考えている。「起源」への欲求は、絶ち難く、おそらく消えることはない。

だが、そのようにして明らかにした「起源」とは、本当にはじめからそこにあつた「起源」なのだろうか。経書の問題が、書かれた記号一般のそれと違つて困難なのは、「聖人」が経書の「起源」と同時に、「理念」でもあるからだ。「起源」は「理念」とどう重なり、どう異なるのか。

われわれがこれから読解していくとする『莊子』のテクストは、まずこのようないい「理念」としての「聖人」と、過ぎ去つた「起源」としてのそれとの差異を指摘する。そして言う。経書は「聖人」の過ぎ去つた「痕跡」に過ぎず、「痕跡」はただの「痕跡」である以上、そこから「起源」へはけつして辿り着くことはできない、と。

『莊子』の言ふことは示唆的である。「起源」は、辿り着けないばかりか、恐らく初めからありはしないのだ。少なくとも、今日のことばをめぐる問題領域においては、「起源」を問うことは、すでに逃れ続けているもの、限りなく死んでいるものを追い求める行為そのものでしかない。だが、「起源」があるかないかということと、「起源」を求めてしまうこととは、別の次元の問題として語られるべきだろう。そしてわれわれが問うべきなのは、彼方

にある「起源」そのものの有無ではなく、もはや「起源」でないものをそれでも「起源」として差し出そうとする企てそのものであり、そのようにして差し出された「起源」なのだ。

先取りして言えば、この『莊子』のテクストは、「起源」や「理念」としての「聖人」を否定・排除する代わりに、別の新たな目指すべき対象——「道」を提示する。いや厳密にはそれは、目指すという形であらかじめ到達しているような「起源」であり「理念」であると言つていいだろう。そこでわれわれが注目するのは、このような「道」が、多くは「道家」と称されるテクストにおいて、「聖人」「至人」「一」「真宰」という名称を伴う究極的な「一」者として語られている事実である。そして同じ現象は、この『莊子』のテクストの内部にも起こっている。反共同体的思考や、アナーキズムへの解釈へと、もはや単純に結び付けることはできないような「道」。そして「聖人」との関係。それをこの『莊子』のテクストの読解を通して示唆することが、われわれの思考の、最終的な到達目標である。

### — 「起源」と「痕跡」——『莊子』のテクストから

「聖人」は目指すべき「理念」であると同時に、すでに過ぎ去った者の別名である。その事跡や思想は、経書をはじめとする書かれたことばや、あるいは語り継がれた伝説によつてしか知る術がない。しかし、もはや言語によつて語られたそれは、語られる前のそれ自身ではない。「聖人」もまた、ことばで語られる限りにおいては、すでに過ぎ去った者、もはや不在の者としてしかこれを認めることはできない。

『莊子』はまず、このことを指摘する。確認してみよう。

孔子謂老聃曰、丘治詩書禮樂易春秋六經、自以為久矣、熟知其故矣。以奸者七十二君、論先王之道而明周

召之迹、一君无所鉤用。甚矣夫、人之難説也、道之難明邪。

老子曰、幸矣子之不遇治世之君也。夫六經、先王之陳迹也、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。(『莊子』「天運」)<sup>(2)</sup>

孔子が老聃に話しかけた。「わたくしは詩・書・礼・樂・易・春秋の六經を学びましたが、自分では長い間の勉強で、その内容がよくわかつていてると思つています。わたくしは七十二人の君主に任用を求め、古の先王の道を論じたり、周公や召公の業績を説明したりしてきたのですが、一人として用いてくれる君主はありませんでした。ひどいものですな、人の説得しにくいことや、道の明らかにしにくいことは。」

老子は言つた。「あなたが名君に遇わなかつたのは幸せでした。六經は先王の残した迹です。どうして迹の出る元のものでありますよう。迹とは履物が作り出すものです。迹がどうして履物でありますよう。」

「先王之道」「周召之迹」を七十二人の君主に説くが、聞き入れられないと嘆く「孔子」と、古臭い理論や現状にそぐわない形式に拘泥するかれの姿勢を批判する「老子」。通常このように評価・解釈されているこのテクストは、一方で興味深い言語哲学的問題を提起している。それは「経書」すなわち「書かれたことば」に対する不信の表明であり、その表明の仕方である。「老子」の使用しているメタファーに注目してみよう。

「老子」は「六經」、またはそれに記されている「先王之道」や「周召之迹」について、それは単なる「迹」に過ぎないと言う。「迹」とは足跡、すなわち今は不在であるところの「先王」の「痕跡」であり、それは「所以迹」すなわち「痕跡をつけた原因」である当の本人ではないという意味において、無価値の古びた対象に過ぎない、と言うのだ。

履物によつて作られた「迹」は、もはや過ぎ去つてしまつた者の「痕跡」である。言い換えればそれは、もは

や過ぎ去ってしまった者の不在の現前である。また「痕跡」は、「痕跡をつけた原因」ではないという否定性の上にその存在根拠を持つという意味で、われわれはエドモン・ジャベスの次のような言葉を想起することができます。<sup>(3)</sup>

神は書物の不在であり、書物は神の不在の緩やかな解説である。

「書物」、すなわち書かれたことばは、それ自体すでに、そのことばを発した主体の経験や思想そのままではない。われわれが読書によって経験するのは、その書かれたことばの特権的な創造主・送り主という意味での、まさにジャベスの言う「神」の「不在」である。そもそも言語は、それを発した主体の不在を超えて機能することを、その根本的な成立条件とする。<sup>(4)</sup> ゆえに「書物」の存在は同時に、「神」の「不在」であり、死を意味するのである。

書かれたことばに先行する主体の心理や思想、またはそれが発せられたコンテクストとしての出来事や事象を含む一切のもの——これを「起源」と呼ぶとすれば、「老子」の言う「所以迹」はまさにその「起源」である。「起源」と「痕跡」。それは同一ではあり得ず、どちらかの不在がどちらかの成立の条件となるという意味で、また共存もあり得ない。「老子」の使用した「所以迹」と「迹」ということばは、そのことをメタフォリカルに語つている。

では「老子」は、結局「孔子」に何を諭そうとしたのだろうか。「老子」にしてみれば「孔子」は二重の失敗を犯している。まず、かれが「迹」(痕跡；六經)について、それがあたかも「所以迹」(痕跡をつけた原因；起源)の代理・表象であると見なしていること、さらには、もはや痕跡に過ぎないようなものに対して、それを到達すべき理想として掲げていることである。痕跡(書かれた記号)は「起源」の現われではない。ましてやそれは到達すべき場所ではない。

そして「老子」は、真に到達すべき理想を「孔子」に提供する。それは何か。

## 二 「道」、あるいは「まつるわぬもの」の「まつる」もの

夫白鷂之相視、眸子不運而風化。蟲、雄鳴於上風、雌應於下風而風化。類自爲雌雄、故風化。性不可易、命不可變、時不可止、道不可壅。苟得於道、无自而不可、失焉者、无自而可。（同上）。

いつたい、白鷂という水鳥は、雌雄が見つめ合い、互いにじつと瞳をこらしていると、やがて感じあつて身ごもる。また虫の類は、雄が風上で鳴くと、雌が風下でそれに応えて、やがて感じあつて身ごもる。このように、どんな類の生き物にも、自ら雌雄の交わりがあるので、だからこそ感じあつて身ごもりもする。（以上のことから明らかなるおり）物の生まれつきの自然の本性は取り替えることができず、与えられた必然の運命は変えることができない。移りゆく時の流れは引き止めることができず、万物を万物としてあらしめる道の働きは塞ぎとめることはできない、というのがことわりだ。だから、仮にもこの道を捉えておりさえすれば、どんな場合にも万事うまく運ぶが、それを手放すと、どんな場合にもうまくいかないのだよ。

もはや聞き慣れた「真理」かも知れない。同じように「道」を言い、またそれを体得したであろう人物がそれを誰かに暗示しかつ導くというパターンは、こと『莊子』においては繰り返し反復されているからだ。だが、その反復が語るものに対しても、われわれは明晰でなければならぬだろう。「老子」が「孔子」に論し導いたことは何であつたか。

「老子」は、「孔子」の視座を、人間中心の政治・社会の問題から、自然界の不可思議な現象と併せて「性」「命」「時」「道」という、いわば人知人力の及ばない対象へと転換させようとしている。それは、これまで「孔子」が

依拠し安定していた構造的枠組みから、そうではない、別の可能な枠組みへの位相転換を意味する。「構造的枠組み」とは、この場合、「孔子」が属している社会・制度といった外的な秩序のみならず、かれ自身の内的秩序までをも形作っているところの、差異と弁別の体系のことである。それに対し、「別の可能な枠組み」とは、「老子」あるいは「道家」と呼ばれる思想集団の提示する異種の規則であり、世界のことである。坂部恵氏の言葉を借りるならば、それは「まつろわぬもの」達が誘い込む「異端」の世界である。

坂部恵氏は、論考「神々の反照」の一節「『まつろわぬもの』の『まつり』—異端の考古学のためのノート」の中で、古代の王制における「まつり」と「まつりう」とによって「秩序づけられ聖別され」る「階層的秩序の宇宙」と、それに帰順しない「異端」者としての「まつろわぬもの」の意義について考察している。氏によれば、「階層的秩序の宇宙」とは、聖なる超越者としての「王」の「のり（宣=法・ロゴス）」を「まつ」ことで意識される「直線的時間」と、その「聖なる」「ロゴス」と秩序への帰順（まつらうこと）で意識される「序列化」された「空間」とで構成されるところの、人間の「生存の場」のことであるという。そして、いかなる集団も個人も、「ある特定の『聖なるもの』の『まつり』にあげて帰順すること」を原点としながら、そのような「生存の場」あるいは「みずからの宇宙」を「体制化」するのだというのである。

坂部氏の考察を手がかりに考えるならば、「所以迹」と「迹」との関係は、それが「原因」と「結果」との関係のみならず、「過去」と「現在」との関係に類比することにおいても、まさに「孔子」が生存の場としている「直線的時間」を構成するものに他ならない。このことは儒家が一般に信奉する「先王」について考えてみると一層明らかであろう。「先王」とは、秩序づけられ体制化された宇宙を形成するために求められる、「直線的時間」の「起源」であり、またそのようにして形成されたところの、階層的宇宙の頂点の象徴に他ならない。

「孔子」はいまや、「老子」の導きのままに、自らが属していた構造的な枠組み—階層的秩序の宇宙から、別可能な枠組み—「まつろわぬもの」達の導く世界への転位をはからうとしている。「まつろわぬもの」達と共にされる新たな規則。そして、「まつろわぬもの」達が「まつる」もの。それが「老子」の言葉にすでに見えるところの、「道」である。

だが、「道」はそもそも、言語化や概念化を拒む。それはこのテクストにおいても同じはずである。言語化や概念化を拒むものを掲げるということは、「王」の言語（「のり」）を「まつ」ことで成立する階層的宇宙を認めないことを意味することはもちろん、それが言語や概念による同一化を拒むということをも、あらかじめ承知しているということだ。なぜなら同一性とは、言語的反復を通じて事後的に（つまり直線的時間のうちに）獲得されるものであり、その意味では言語という契機を欠いて成り立つことはありえないからである。

「道」をそのようなものとして認めるならば、では、それを「まつり」の対象とすることは、果たして可能なのだろうか。可能だとすれば、それはどのようにして行われるのか。言うまでもなく「まつろわぬもの」とはけつして「まつり」自体を行わない者達のことではない。それは「異種の神をまつる」（坂部）者、すなわち、異なる規則（ゲーム）を持つ者たちの謂いに過ぎないのである。われわれはもう少し立ち止まって、「道」およびそれと相關する概念であると思われる、「性」「命」「時」について、そして「同一性」の問題について考えてみよう。

### 三 「道」、あるいは同一性の全貌

「老子」は「迹」と「所以迹」との非同一性を述べていた。繰り返すようにこれは、「書かれたことば」が、もはや不在であるはずのものの再現前であると見なすことへの批判である。つねにその「起源」へと誘う「書かれ

たことば」は、「直線的時間」を作り出す。それが経書であるならば、その「起源」に遡ろうとする共同体の當みによつて、「聖人」を「起源」（頂点）とする階層的秩序の宇宙が作り出されることだろう。もはや不在であるものが、絶対に再現前化されないこと。つまり「孔子」がこれまで属していた直線的な時間が切断され、別の可能的な、時間の、そして世界の枠組みが編成し直されること。そのため「老子」は、もはや不在であるものが、取り返しよろしく不在であるということを強調しなければならない。「性」や「命」や「時」、そして「道」という概念の導入は、その意味で、「所以述」の個別性、単独性、一回性を示すのに十分に効果的であつたと考えられる。

このことをもう少し説明する為にも、このテクストにおける「性」「命」「時」「道」の意義について考えてみよう。言うまでもなくこれらの概念に対する先行研究は今日まで枚挙に暇がない<sup>(6)</sup>。ただ『經典釈文』や郭象、成玄英などの古い解釈を見る限りでは、「性」とは、万物自身の、他と代替不可能な個別のもちまえを示し、「命」とはその「性」の改變不可能性を、「時」とは万物や事象の生滅を永遠無窮に促す外在的要素を、それぞれ示すと考えられる。そして万物は、自己の存在をこのような「性」「命」「時」に負つているが、それらはいずれも、万物のあり方を内外で決定する不可知の契機であるがゆえに、その根拠を最終的に問うことはできない。その根拠を問えぬ理（ことわり）こそが、「老子」が言うところの「道」であろう。

最終的に根拠を問えぬ理、あるいはそれ自体根拠を問えぬ何か（それを働きと言つても実在と言つて構わないが）として「道」があるとすれば、その意味でも「道」はつねに同一化を免れている。だが一方で、万物は、こうでしかありえないという同一性の中で生起せざるを得ない。九鬼周造は言う、

与へられた自己が与へられたままの自己を保持して自己同一の形を取つてゐる場合に、さういう同一者は

他者ではあり得ないから、自己の在り方を必然的といふのである。<sup>(7)</sup>

自己自身が自己自身との間に「必然的」を持つ関係を、同一性という。またその関係は論理学で言えば、 $\wedge A \equiv A$  の同一律の形式（トートロジイ）に等しく、それはすでに必然的であるとしか言いようがない関係である。そしてその同一性は、自己がその存在を「与へられ」るという契機が無ければ当然成り立たないものであるが、しかしそれを「与へ」るもののが何であるかということについては、最終的には知ることができない。

従つて、「老子」の「所以迹」に対する評価は、次のように要約できるだろう。「所以迹」はイコール「所以迹」であつて、それ以外の何者でもありえない。そのことは必然的でありかつ自明であるが、その根拠を知ることはできない。そしてそれはもはや取り返しよもなく過ぎ去つてはいること。これは古くは前述の郭象が、万物のあり方について、「物各自然、不知所以然而然」（「齊物論注」）と言ひ、また経書と過ぎ去つた生身の「聖人」との関係について、「當古之事、已滅於古矣、雖或傳之、豈能使古在今哉」（「天道注」）と説明している通りである。

「道」は「同一化」を拒むかわりに、万物の万物自身への自己同一化を強いるのだ。と同時に、自己が自己に同化するということが、パラドキシカルにも、その万物自身の「道」への「同」化を意味するということになる。しかし、この「同」化のプロセスにおいては、「他（者）」を志向する<sup>(8)</sup>言語は、当然必要とされえない。「道」は、「聖なる」「ロゴス」の否定において各々の「まつり」の対象となる。そうであれば、この場合の「まつり」とは事实上、万物がただ自己のままで在ること、与えられた代替不可能の「性」や不可変の「命」または所与のシステムを、自明のこととして生きることに他ならない。そして「老子」は、一切の万物がそのようにして在るような「またき（全き）」（坂部）宇宙の全容を、「孔子」に示したのである。

ではなぜこのような意味での「まつり」が説かれるのであろうか。このことは、自己や世界が、そもそも同一

的であり続けることができるのか、という問いを含む問題もある。

たしかに、自己や世界はたえず喪失や崩壊の危機に脅かされている。例えば『莊子』においては、精神の統合を欠いた者や、身体に畸形が生じる者が繰り返し現れる<sup>(9)</sup>。かれらは、同一性を喪失しつつあるという意味では「道」のすがたの反照であり、しかし同時にまた、その喪失の危機において自己が自己によつて不斷に与え返されるところの同一性の中で生きているのである。この様態を『莊子』は「化」と言い、郭象は「自生自化」と説明する。「化」とはけつして「他」へ「化」すことを言うのではなく、自己が、その脆さや壊れやすさの中で、たえず自己に同化していくことを意味するのである。「まつり」とは、そのような同化の繰り返しの謂いに他ならない。

そして、世界の同一性もまた、万物すべてが、繰り返しそのよだな「まつり」を行うということの中において持続される。さらには、「道」が覆うものの例外のなき、その意味での普遍性が、「一」としての世界を形づくり、万物はたえずその中に回収されていくのである。

だが、このような「またき（全き）」宇宙、すなわち「孔子」が新たに編成し直した世界の構造的枠組みにおいては、聖なる「王」に「まつろう」ことによる序列化された空間や、それを「まつ」ことによる直線的な時間は存在しないのであろうか。そうではない。繰り返すように、世界や個人の内的秩序の構成に関わらない「まつり」はありえない。われわれは、テクストの最後の部分から、「まつろわぬもの」達のまつる、頂点であり「起源」である「道」と、その生存の場にふたたび回帰してくる「聖人」について考えることにする。

#### 四 むすびにかえて—「道」、あるいは「教化」の法と「聖人」

孔子不出三月、復見曰、丘得之矣。……久矣夫丘不與化爲人。不與化爲人、安能化人。

老子曰、可。丘得之矣（同上）。

孔子は、それ以来二ヶ月外出することなく思索にふけつた。そして再び老子を訪ねると、こう言つた。「ついにわたしは道をとらえました。……思えば長い間のことでした。わたしがこの万物の自らの変化に、自身をゆだねることをしなかつたのは。万物の自らの変化に自身をゆだねることなしに、どうして人々を教化することができましょう。」

老子は言つた。「それでよいのだよ。丘君、ついに道をとらえたね。」

ここでは、「與化爲人」と「化人」との一一つの「化」の相違に注目したい。この相違を明らかにしているのが、郭象の解釈である。郭象は前者の四文字について、「任其自化」と説明する。つまり万物はみずから（また変化の根拠を知りえないという意味では同時にのんびり）「化」し、それに対して「孔子」はその万物自身の「化」に「任」<sup>(10)</sup>する（まかせる、ゆだねる）というのである。なお、この解釈に疑義を唱えた王引之は、「爲人」の「人」を「偶」の意、すなわち「（万物の「化」と）仲間となる」と解釈する。しかし、前者の「化」が自己を対象にした万物自身の「化」であるのに対し、後者の「化人」が明らかに人（百姓）を対象にした「化」であるから、いざれにせよ対象を「化」する立場である「孔子」は、万物・百姓の世界から構造的に一步抜きん出でいる存在であることが理解されよう。郭象はこのテクスト内（「類自爲雌雄、故風化」条下、第一節参照）において、すでに「故至人皆順而通之」という注釈を施し、ここでの「孔子」が無為の「教化」を行う究極者としての一者であることを意識した解釈を行つてゐる。

そうであればこのテクストもまた、「道家」のテクストに多く見えるところの、「道」や「無」が、究極者である一者と一体となつてゐる、あるいは何らかの形で結び付けられているパターンのそれとして、認めることがで

きるだろう。そしてそのような究極者は多くの場合、「聖人」、「至人」、「一」、「真宰」と称される。

いつたい、「まつろわぬもの」達の「まつり」の中に、かれらがいつたん否定したはずの「聖なる」「王」とその「階層秩序の宇宙」が、このようにあたかも回帰的に生成されてくるのはなぜだろうか。最後に考えなければならないのは、このことの意味である。

まず、「まつろわぬもの」達の夢想する共同体とは、自己が自己にたゞ同化することで、パラドキシカルにも成立するような共同体であつたと言える。「道」は、あるいはそれに対する「まつり」は、そのような共同体を成立させるために、共同体が要請したひとつの装置であつたと、ひとまずは言えるだろう。それ自体は同一化を免れつつ、万物に対しても自己同一化を強いる「道」は、一方でその原理があまねく万物を貫くという意味で、世界を、宇宙をひとつ全体とする。ひとつの全体—これこそが共同体の目指すものである。ではなぜそれがときに「聖人」「至人」と併称されるのか。

おそらく、「聖人」が「道」の「ペルソナ」（人格＝仮面）であるという可能性が挙げられるかもしれない。これは、池田知久氏が、その考察「中国思想史における『自然』の誕生」において、「道—万物」の「比擬」としての「聖人—百姓」の構造に言及していること<sup>(1)</sup>と、ほぼ一致する可能性である。しかし、われわれが併せて指摘したいのは、その逆の、「聖人」の「比擬」としての「道」の可能性である。すなわち、共同体や個人の、外的または内的秩序を形づくり体制化するところの「聖なる」「王」の、その支配力に擬えたものが「道」であるという可能性である。

共同体の同一性を支えるものとして、またその共同体が認める世界の、その統一性を支えるものとして、「一」者はたえず要請される。たとえその「一」者が共同体の、ある特殊な事情によつて一時的に否定・排除されたと

しても、それが共同体を成り立たせるという意味においての否定・排除である限り、そこからは結局、何も失われることにはならない。「一」者は繰り返し現れるだろう。「聖人」、「道」と、そのときどきに名称を変えて。

「道家」の「道」と「儒家」の「聖人」とは、構造的にも、またその成立の仕方においても、同一であるといふこと。これが本稿の導き出した結論である。しかし一方で『莊子』においては、とある自己の自明性の足場を払うような、また共同体の原理ではなく個人の実存に向かうような、まさに「異端」と呼ぶべきラディカルな思想が垣間見えることも、併せて指摘しておかなければならない。そしてわれわれがこれまで、「道家」と呼ばれる思想集団を、あえて「儒家」に対する「異端」（まつろわぬもの）の相で論じてきたのは、ひとえにその理由からに他ならない。

## 注

(1) 拙稿「聖人、言語、そして反転する〈世界〉—聖人の『言』『意』をめぐる荀粲と荀侯の議論について—」(『お茶の水女子大学中国文学会報』第二十一号) を参照されたい。

(2) テクストは郭慶藩撰『莊子集釋』(中華書局・1997)を使用した。なお『莊子』の解釈については、郭象『莊子注』および成玄英、郭慶藩疏の他、以下の解釈・研究を参考にした。陳鼓應『莊子今注今釈』(中華書局・1983)張恒寿『莊子新探』(湖北人民出版社・1983)福永光司『莊子』中国古典選(朝日新聞社・1967)金谷治『莊子』(岩波文庫・1986)市川安司・遠藤哲夫『莊子』新釈漢文大系(明治書院・1966)池田知久『莊子』中国の古典6(学習研究社・1994)中嶋隆蔵『莊子』中國の人と理想5(集英社・1993)福永光司『莊子』(中公新書・1993)森三樹一郎『「無」の思想』講談社現代新書1995、同『老子・莊子』講談社学術文庫・1998)金谷治『老莊を読む』(大阪書籍・1988)蜂屋邦夫『老莊を読む』(講談社現代新書・1994)、同『莊子=超俗の境く』(講談社選書メチエ・2002)

(3) エドモン・ジャベス『問ひの書』鈴木創士訳(書肆風の薔薇・1988)

(4) ジャック・デリダ『声と現象—フッサール現象学における記号の問題への序論』高橋允昭訳（理想社・1970）177頁  
「書字——これが、主觀の死による（また、死後の）主觀の全面的不在にもかかわらず機能する記号の通常の名称である。」

(5) 坂部恵『「あれ」の哲学—人称的世界とその根底』（岩波書店・2000）

(6) 『莊子』の「性」「命」「時」「道」については、（注2）で挙げたといふの解釈・研究書の他、以下の考察を参考とした。

三上誠治郎「莊子に於る『性』の観念に就て」（『漢学研究』復刊第一号 日本大学中国文学会 1963）松田弘「莊子」の思想的特質—外篇を中心として—（『筑波大学哲学・思想学系論集』・1978）  
(7) 『九鬼周造全集』（岩波書店・1982）所収「偶然の諸相」なお、野矢茂樹『同一性・変化・時間』（哲学書房・2003）にも同様の説明がある。

(8) 抽稿（注1）を参照されたい。

(9) 例えば、『莊子』「齊物論」において「吾喪我」の状態となる南郭子綦、「大宗師」において「坐忘」の境地に達した顔回、「人間世」の支離疏、「德充符」の王駘、申徒嘉、叔山無趾、哀駘它、闔跋支離無脈、齰益大癪などの畸形の人物を挙げることができる。

(10) 『老子』第四十九章「聖人無常心。以百姓爲心。」同「五十七章」「聖人之言曰、我无爲也、而民自化、我好静、而民自正、我无事、而民自富。我欲不欲、而民自樸。」『淮南子』「本經訓」「至人之治也、……隨自然之性、而緣不得已之化。洞然無為、而天下自和、憺然無欲、而民自樸。」『管子』「形勢解篇」「明王之治天下也、靜其民而不擾、佚其民而不勞。不擾則民自循、不勞則民自試。故曰、上無事、而民自試。」

(11) 池田知久「中国思想史における「自然」の誕生」（『中國社會文化學會報』第8号 1993）参照。

（わだ かずい・お茶の水女子大学大学院博士後期課程）