

研究ノート 肉体から道へ : 莊子思想の一考察

著者	石田 志穂
著者別名	ISHIDA Shiho
雑誌名	中国文化 : 研究と教育
巻	58
ページ	79-89
発行年	2000-06-24
URL	http://doi.org/10.15068/00150308

肉体から道へ

——莊子思想の一考察——

石田志穂

(一) 矛盾——自己と「道」

「性を體し神を抱きて以て世俗の間に遊ぶ」(天地)といわれるように、莊子(神)の思索は、深山に隱棲するのではなく、夢境に逃避するのではなく、あくまでも世俗の間にあつての思索であつた。そうであるからには、人間が現実の中で個々の肉体(神)を伴つて生きつづけていることが前提でなければならぬ。肉体はその限りにおいては無価値ではない。しかし従来(神)の莊子研究は、そうした肉体の位置を必ずしも重視してはこなかつたように思える。本研究は、莊子に登場する道の体得者たちの中に、現実の肉体を活動させることで道と合一する人々が含まれていることに注目し、道との合一に肉体が果たす役割をとらえ直そうとするものである。

そもそも莊子によれば、日常において我々が下す差異や

価値に対する判断は、全て相対的で流動的なものである。したがつて、自己(神)の判断は正しく、他者の判断は誤りだと主張することは無意味である。にもかかわらず我々は、自己の下す判断の正しさに固執し、是非をめぐつて他者と対立し続け、自他の不毛な論争に陥っている。

與物相刃相靡、其行盡如馳、而莫之能止、不亦悲乎。(齊物論)

このような日常的・世俗的な判断により指定される自己は忘却されねばならない。我々が自己に替わつて真に因らねばならぬ境地とは、是非の対立を無意味とする境地である。その境地とは、存在と変化の根本法則に身を委ねることであり、その根源的な法則は、「道」と呼ばれる。莊子が目指すのは、「其の道に化す」(大宗師)こと、すなわち普遍的な道と合一することであつた。

莊子は、「道に化す」ことに成功した者を次のように描

写する。

南郭子綦隱机而坐、仰天而嘘、荅焉似喪其耦。顔成子游立侍乎前、曰、何居乎。形固可使如槁木、而心固可使如死灰乎。今之隱机者、非昔之隱机者也。(齊物

論)

夫虚静恬淡寂寞无爲者、天地之平而道德之至、故帝

王聖人休焉。(天道)

枯れた木(槁木)や火の消えた灰(死灰)のようであり、静かで安らかであつてひっそりとして作爲がない(虚静恬淡寂寞无爲)。このような境地が実現するとき、人間は自己という足かせから解放され、普遍にして無限なる道と合一を果たすことができる。

以上のような荘子の合一に関して、先達たちはさまざまな方向からその実相をより具体的、明証的に解釈しようとしてきた。数例を挙げれば、まず津田左右吉氏は次のように述べる。

形は生の全體ではなく生において大なる價値は無いが、それはことさらに棄て去るべきではなく、むしろ養はねばならぬものである、形に拘束せられるのはよくないが、さうせられないやうにするには世事を棄てればよいので、世事を棄てることから更生が來され、

更生すれば、ことさらに世事を棄てずともおのづから棄てられ、ことさらに生を遺れずともおのづから遺られるから、形のあるのが生の害とはならなくなる、といふのであらう。この更生は即ち虚静無爲の心境を得ることである。^(註1)

津田氏は、世事、すなわち世俗的な快樂や欲求(相対的価値判断に由来する)を棄てること、自己への固執をやめることという、欲を離れた虚静無爲の境地を、「心境」と表現する。これは、それがあくまでも精神上の問題としてとらえられていたことを示している。^(註2)

また、松田弘氏は、「自己の立場への固執、こだわりを去る」という精神的構えにおいて、肉体をもつたままでも道に合一しようとす。^(註3)

さらに福永光司氏は、「囚われることのないもののみが、あらゆる場合にあるがままに振舞うことができる。あるがままに振舞うことのできる人間だけが、動揺し崩れることのない自己の主体性をもつ」と述べている。^(註4)つまり自己の立場に固執しないという精神的境位に在ることが、翻つて自己の強靱な主体性として自己を支えるとするのである。

これらの主張は、いずれも道との合一を、「自己への固執をやめる」という精神的な出来事として語っている。そ

してそのこと自体は不当ではない。確かに莊子は人間の内面における虚静恬然たる境地を力説し、精神における自己への固執を去るようにと繰り返し訴えているからである。だが、道との合一を完全に精神的な出来事として捉えてしまふことは、精神的に道との合一が果たされるためには肉体は無意味ではない、という論理をその根底に潜在させているのではないか。

人間には現実的に個々の肉体がある。肉体は他者との差異を意識しながら生きている。確かに「槁木死灰」「虚静恬淡寂寞无爲」と表現された至高の境地においては、肉体は忘れられ、欲望や争いから解放された揺るぎなく安定した精神的状況がある。しかし莊子はこの境地への安住のみが全てであるとはしていない。莊子の決して現実の生活から逃避することのないその姿勢は、次の文の、漢陰丈人を批判する孔子の言に託されて示されている。

彼假脩渾沌氏之術者也。識其一、不知其二、治其内、而不治其外。夫明白入素、无爲復朴、體性抱神、以遊世俗之間者、汝將固驚邪。（天地）

漢陰丈人は、文明の利器の使用を拒み、「神氣を忘れ」「形骸を墮ち」て道の体得者を自任する人物である。すなわち、肉体を忘れた、精神の世界の居住者である。しかし、

莊子はこの漢陰丈人を否定する。莊子によるならば、理想の生とは、むしろ世俗にまみれて生きる生、すなわち現実
に他者と分かれた肉体をもちながら生きる生である。

とすると、ここに避けられない一つの問題が現れてくる。人間は個別の肉体を持つて現実に生きている限り、常に何らかの有限性ないし相対性に縛られる。そうした肉体を持つが故に有限な存在である人間が、無限の道と合一することは、果たして可能なのだろうか、という問題である。

（二）道との合一への回路としての肉体

莊子の中には、しばしば兀者や佝僂者が登場する。橋本敬司氏は、そうした兀者や佝僂者の肉体を積極的に意味づけ、「形に囚われない内面の重要性を説くためだけであったならば、グロテスクなカラダは、単なる語り部として表層的な意味しか担わされていないことにならないだろうか」という問いから、「グロテスクなカラダ」が自己の解放に果たす役割を考察している。すなわち、儒教的な礼と徳の文化によって、混沌であるところの世界は人為的に分節化・秩序化されてしまっている。人々は通常その分節化された共同体の中で生きている。そして、その共同体の中

に位置づけえない兀者や佝僂者のグロテスクなカラダを否定し排除することで、自己の身体を秩序化された共同体の中で正当化している。だが荘子によれば、秩序に組み込まれた身体こそが本来的な己の生を忘れ生を損なうてしまった身体である。そこで荘子はあえてグロテスクなカラダをもつ者たちこそが実は秩序の抑圧から解放されていることを示そうとする。それによつて秩序に組み込まれた身体のほうが本当は無価値であることを逆照射する。グロテスクなカラダを、外形的なものから内面的な価値へと視線を転換させる契機とするのである。この契機によつて秩序から解放された身体は、自己の作為のかわりに造物者の意思に従つて変化する（遊ぶ）。そのとき人間の身体は造物者の遊ぶ身体そのものとなる。人間に「与えられたカラダそのものが遊ぶ身体への回路」となるのである。橋本氏の、この肉体が道への回路となるという点については筆者も賛同したい。ただ、橋本氏の「遊ぶ身体」は、人間の生としては主に至人・真人・神人のものとして論じられている点の一つの問題である。^(註10) 彼らは荘子の理想を語るために登場させられるが、既に世俗における肉体を失い、純粹に「遊ぶ身体」となつてしまつてゐるものたちである。橋本氏の言葉を借りれば、彼らは既に「人間の感覚欲望によつて分

節、形成された肉体としてのカラダから解放された身体を生きてゐる」ものたちである。とするならば、そこでの道との合一は、既に精神の上で成就されてしまつてゐる。というよりもむしろ、道との合一において、肉体は結局、精神の優位の下に放置されてしまつてゐる。従つて橋本氏の論理では、肉体の回路を通じた道との合一の実現プロセスは問題にされなくなる。しかし荘子は、実は、世俗にある肉体という回路を通じて自己と道との合一が実現する場合を語つてゐるのである。そして、世俗にまみれて生きる生を重視する荘子の立場からすれば、世俗にある肉体を通じての道との合一という回路こそ、むしろ根本的なものだったのでないだろうか。

(三) 職人たちの技術

さて、荘子によつて語られる達道者の中に、神技かと思ふ紛うばかりの技術を身につけた職人たちの一群がしばしば登場する。彼らにおける道との合一は、熟達した技という形で実現されており、その技を実現するためには、行為する肉体を必要とする。それらは、まさに行為する肉体こそが道との合一の通路であるという荘子の思想の根本を指示してゐると考えられるのである。

そこでこのような職人たちがどのようにして道との合一を実現するのか、以下彼らの技を読み解くことで、莊子における肉体のもつより積極的な役割を探ろうと思う。

莊子にいくつか見える職人の説話は、互いに類似したパターンをもち、ひとつの説話群を形成している。佐藤明氏は、養生主篇の構造を分析し、そこから養生主篇の成立について考察しているが、氏はその論中で、養生主篇の庖丁の説話に類似した説話として、天道篇の桓公と輪扁の説話、達生篇の仲尼と罔取りの説話、達生篇の孔子と泳ぎの名人の説話、達生篇の魯侯と木細工師の説話の四つを挙げている。そしてこれらの説話は収録されている篇は異なるものの、類似した思想と形式をもつため、同じ思想を共有するグループの人々により著述された説話群であろうとみている。氏のいうようにこれらの説話に共通の思想的範型があるとすれば、その範型こそが実は肉体を回路とする道との合一という思想を示すものではないだろうか。そこでこれら五つの説話について、とくに具体的な肉体の活動に注目しながら検討していくことにする。

養生主篇 文惠君と庖丁

最初は庖丁の説話である。この説話において注目すべき

は、庖丁が技術を習得する過程が段階的に語られている点である。「始臣之解牛之時、所見无非全牛者。」始めに牛を解体したときは、牛の全体しか見えなかった。「三年之後、未嘗見全牛也。」三年後には、もう牛の全体は目に付かなくなつた。「方今之時、臣以神遇而不以目視、官知止而神欲行。」そして現在では、庖丁は神によって対処しており、目で見ているのではない。そこでは感覚知は停止し、神が思うままにはたらいっている、というのである。

神とは普遍的な道のはたらきを体内へと呼び込む媒体である。神が道の身体におけるはたらきであるならば、庖丁が「臣以神遇而不以目視、官知止而神欲行。」と語る状態は、まさに道との合一が果たされた状態である。しかもそこに至るまでには修行という段階を踏まなければならぬ。このことは、修行という肉体的修練を経ることによつて、道との合一に到達しようということを示している。肉体の活動としての技術が研ぎ澄まされていく過程において、それに反比例するかたちで次第に人為的な感覚知覚活動が抑えられ、かわつて神という、身体における道のはたらきと呼び覚まされるのである。しかも重要なことは、道に達した庖丁が決して現実には肉体を放棄することはないということである。「提刀而立、爲之四顧、爲之躊躇滿志、

善刀而藏之。」というくだりは、明らかに庖丁が肉体を持つ世俗的存在であることを示しており、そのとき彼には通常の感覚知覚活動は回復している。

天道篇 桓公と輪扁

この説話では輪扁によって、最高の技術的達成、すなわち道と合一した境地は言語化不可能であることが語られている。

斲輪、徐則甘而不固、疾則苦而不入。不徐不疾、得之於手而應於心、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。

遅くも速くもない車輪の削り方は、口で言い表すことはできない。また、我が子に教えることも、我が子が親から学ぶこともできない。つまり言葉や知で道との合一をとらえることはできない。ではいかにして道との合一を得るかといえば、「得之於手而應於心」、まずは手、すなわち肉体の活動を通じて、肉体そのものにじかに得られるのである。そしてそののちに、それが内面と共鳴するのである。

達生篇 仲尼と螭取り

ここにもやはり段階的に技術の頂点へと近づく修行の様

子が描写されている。

五六月累丸二而不墜、則失者鎗錐。累三而不墜、則約半年の修行の中で、竿に鳥もちを二個つけて落とさなければ、失敗はわずかである。三個つけて落とさなければ、十のうち一しかしくじらない。五個つけて落とさなければ、あたかも拾うように簡単に螭を取ることができる。このように修行を重ねていくと、

吾處身也、若厥株拘。吾執臂也、若槁木之枝。という境地に至る。これは一見肉体が切り株や枯れ枝の如く停止したかのようだが、実際には肉体は動いて螭を取っている。肉体そのものがじかに道と合一しているのである。そのとき、

雖天地之大、萬物之多、而唯螭翼之知。

その知はまるで螭の側に移ってしまったかのように、主体からは喪失している。「槁木之枝」とはそういう意味である。この対象への集中がいかなる状態を指すのかは、さらに次の説話の中でいつそう明らかになる。

達生篇 孔子と泳ぎの名人

泳ぎの名人によれば、彼が神鬼かとも思える水泳術を行

うとき、

與齊俱入、與汨偕出、從水之道而不爲私焉。

出入を水の流れと共にし、水の道に従つて自己の作為をそこにはさまない、という。道が万物に普遍的に一貫している以上、水にも当然道がある。一方、泳いでいる人間にも、その技術の極点においては、もはや私心は喪失され、そこには道が獲得されている。そのときには、水も道であり、人もまた道である。全く別の物体である水と人間が、道という根源的なあり方において、等しくなっている。つまり水は対象、泳ぐ自己は主体という主客の壁は、ここでは失われている。先の鯛取りの例にしても、鯛のみに集中しているとき、鯛と自己との境界は越えられている。そしてこの主客を越えた境地は、次のように導かれる。

吾始乎故、長乎性、成乎命。

吾生於陵而安於陵、故也。長於水而安於水、性也。

不知吾所以然而然、命也。

「故」とは生まれた環境であり、「性」とは水と慣れ親しんで育つたことであり、なぜ自分が泳げるのかもわからないまま泳ぐことが「命」である。生まれた環境は個々人で異なる。そのためにいかなる技術が各人の身に付くかも異なる。しかし与えられた性に従つて技術の極に到達すれ

ば、そこには道との合一が、おのずから実現する。個別の肉体に個別に与えられた性を十全に發揮することが、個別の肉体によつて分かれた他者との、道における一体化を可能にするのである。個々に限定された有限な肉体であるからこそ、道との合一、他者との一体化が可能であるという、興味深い逆説がここにある。

達生篇 魯侯と梓慶

この説話にも修行の段階のことが記されているが、ただここでは技術の前段階である「齊」の問題として説かれているので、その内容については次章で検討したい。修行のちの木材加工という実際の技術についての記述を見れば、木材から鑿を彫り出す行為が、「以天合天」と形容される。天は道と言ひ換えてもよいと思うが、すると、ここにも自己に実現された道と木材の中の道が、木工技術の極点において呼応し合っているということが読みとれる。

以上五つの職人の説話について、まず確認しておくべきは、彼らの技術は全て個別の肉体の運動だということである。肉体なくして技術は不可能である。この肉体の運動を通じて、職人たちは道との合一を果たしている。その場

合、道は認識知で把握しうるものではないのだから、技術を行う前に既に道は認識されており、技術はそこを旨指して前進する営為である、という理解は適當ではない。道が出発点において目標として掲げられることはない。

技術の向上は、肉体の活動（自己からの対象への働きかけ）の精緻化を意味する。それにつれて対象とのかかわりは円滑になり、対象と自己との間の摩擦は次第に払拭される。摩擦を解消する作業を行ううちに、対象と自己との間に道という共通の本質が見いだされ（現れ）、ついには対象の道と自己の道とが融合し、技術は道に則った活動として完成する。

つまり道との合一の基本的構造はこうである。肉体の運動が精緻化するに伴って、その運動を妨げていた対象との摩擦（すなわち自己への執着）という抵抗が減少する。肉体の活動と、肉体の忘却とは矛盾しない。肉体の活動への集中は、肉体の忘却をもたらすからである。そして結果的に技術の極致において、人は道との合一を果たす。これが肉体を通路とする道への合一である。そのとき、精神もまた自らの主体性を忘却して、道との合一を果たしている。「身体」が肉体と精神の統合体であるとすれば、まさにこのとき、人間は全き肉体と全き精神とを兼ね備えた「身

体」を生きている。かくて人間が道と全き合一を果たすために、精神の営為のみでは完全ではない。これらの説話は、そのためには個々の肉体の全き活動こそが不可欠であることを示唆しているのである。

（四）心齋と坐忘

同じく道との合一を果たしていながら、生き生きと躍動する職人たちの生の姿とは対照的なのが、心齋や坐忘を経験した人々である。職人たちの技術が肉体の運動性を伴うのに比べ、心齋や坐忘における合一状態は静謐さを特徴としている。そのためこれらは肉体を超越した精神のみの操作であるかのようにみえる。しかし本^{注13}当にそうなのであるか。ここでは、心齋と坐忘という技法を改めて読み直し、そこに肉体がどのように位置づけられているかを考察したい。

「心齋」という言葉は人間世篇の顔回と孔子の問答の中にあらわれる。酒を飲まず臭い野菜を食べなければ、齋したといえるのか、と問う顔回を、孔子は「それは祭祀の時の齋であり、心齋ではない」とたしなめつつ、次のように言う。

若一志、无聽之以耳而聽之以心、无聽之以心而聽之

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、心齋也。

ここでは、「聴く」という行為を通じて、心齋が段階を追って達成されていくことに注目しなければならぬ。はじめは耳によつて聴く。この段階では、耳(肉体)はまだ自己を他者と分かつ心(精神)にとらわれているので、自己の耳と外物としての音は接触面でなじまず、摩擦を生じている。自己に固執する心を他者へと近づけるためには、心を耳に優越する位置から、耳と同じ地平に引きずりおろさねばならない。次の段階の心によつて聴くということ、は、心を耳と共働させることで、自他を区別している当の心を、他者とのせめぎ合いの渦中に投ずることを意味する。心は自己にとつて異質な外物である音を、自己に理解可能なカテゴリーに収まるように削つて整形しようとする。これでは自己の認識に音を適合させた(符)にすぎず、ありのままの音をとらえたことにはならない。しかし実は、耳と音との摩擦の間ですり減つてゆくのは、音ではなく、むしろ心のほうなのだ。耳と音との接触がより緊密になり、やがて心が完全にすりつぶされたとき、もはや耳と音を区別する障害はなくなる。したがつて最後に気によつて聴くとき、音はすでに外物として認識されることはな

い。自己に固執する心という摩擦が消え、耳が自ずから音を聞き、耳と音は滑らかに一体化しているのである。

また、斉物論篇において、坐忘に似た境地を説明するために、天籟を「聞く」という行為が述べられている。

子綦曰、偃、不亦善乎、而問之也。今者吾喪我、汝知之乎。女聞人籟而未聞地籟、女聞地籟而未聞天籟。夫。

子游曰、地籟則衆竅是已、人籟則比竹是已。敢問天籟。子綦曰、夫吹萬不同、而使其自己也、咸其自取、怒者其誰邪。

諸々の人籟や地籟は聞くことができるが、それらをそうあらしめている天籟自体は、聞こうと意識しても聞くことができない。人籟・地籟を聞くという感覚器官(肉体)の活動のなかで、感覚器官そのものが人籟・地籟に肉迫すればするほど、区別を意識していた精神のはたらきは小さくなる。こうして万音に共通して流れる天籟が聞こえてくるのである。

「聴く／聞く」という行為は^(注1)知覚活動であるが、そもそもは肉体の活動である。肉体を持つが故に他者との差異を意識せざるを得ない人間のものとして出発する。そして、「聴く／聞く」という肉体の行為は、肉体そのものが対象

とより密接に接触することによって充実してゆく。その極において、肉体的には万物との円滑な一体化が可能になり、精神的には自他を区別する意識は抹消され、道との合一が果たされるのである。しかも心齋・坐忘を果したあとの南郭子綦や顔回が、再び日常的な感覚に戻って対話を行つてゐる。これは前章でみた、職人たちが肉体の運動をとおして道との合一を果たすプロセスと全く同じなのである。

最終的に目指される終着点は肉体に束縛された自己を忘れることである。だがその具体的方法は肉体を静止させたり、肉体を忘れようと意図的に努力することではない。肉体を忘れようと意識しているうちは、決して真に肉体を忘れることはできないのだ。したがって、魯侯と梓慶の説話の、

齊三日、而不敢懷慶賞爵祿。齊五日、不敢懷非譽巧拙。齊七日、輒然忘吾有四枝形體也。當是時也、无公朝、其巧專而外骨消。(蓬生)

墮肢體、黜聰明、離形去知、同於大通、此謂坐忘。

〔大宗師〕

という記述は、肉体の具体的な活動に伴って漸次獲得され

ていく境地を表現したものであり、実際に肉体をぐつたりさせることを指示しているわけではない。莊子は、人間は肉体に縛られざるを得ないが、しかし肉体に縛られているからこそ、その肉体の活動を通して、肉体に固執する意識を滅殺しようとしていたのである。

目指される境地は莊子において幾度となく描写されるのに、そこに至る方法は目的と一見背反していた。だが、この方法によれば、真人や至人、兀者や侏僂者ではなくとも、世俗の秩序にあるがままの人間でありつつ、道との合一を果たすことができる。そして、その境地を保持したまま再び世俗の中に戻ってくることもできる。莊子が世俗にまみれての生を肯定したのは、このような裏付けがあつたことであつた。

注

〔注一〕「莊子」のテクストの変遷については、武内義雄『老子原始』所収「莊子攷」(弘文堂 一九二六)、津田左右吉『道家とその思想の展開』(津田左右吉全集第一三卷 岩波書店 一九六四)、金谷治『「莊子」内篇について』(日本中国学会報五一九五三)等を参照。ただし小論では、金谷氏前掲論文に述べられているように内篇を莊子の思想の精髓としつつも、『莊子』

という書物全体をひとまとまりの思想をもつものにとらえる。

以下単に「莊子」と呼ぶときは、莊周という個人ではなく、書物としての「莊子」を指す。底本としては郭慶藩「莊子集釋」(中華書局 一九六一)を用いた。また訳出にあたっては福永光司「莊子」(朝日新聞社 一九六六)、金谷治「莊子」(岩波文庫 一九八三)を主に参考にした。以下の引用箇所も同じ。

(注2) 莊子を含めて中国思想における「身体」は、一般的に「精神」といわれるものと「肉体」といわれるものとの統合的な有機体である。このことは石田秀実「氣／流れる身体」(平河出版社 一九八七)に詳しい。小論で問題にしているのは、精神と肉体の統合体としての「身体」ではなく、莊子において「形骸」と呼ばれる、精神に対する純粹な肉体のことなので、「身体」ではなく「肉体」と表現する。

(注3) 小論で「自己」というとき、単に自我や主体といった精神的要素のみを指すのではなく、肉体(形骸)によって常に他者との境界を意識することを余儀なくされている、個人的人間存在を指す。

(注4) 津田前掲書 三二七頁

(注5) 津田氏は、「形を枯槁にし心を死灰にする」という考えにおいて、「形が生において重きをなさぬのは自然の傾向である」とし、かつ「生には形が無くてはならぬ」以上、「形を軽んずるのは即ち生を軽んずるものだともいへよう」と述べて、以後の道家思想においては「生よりも死を希望するやうな思想も生じて」きたといっている。しかしもとより莊子は生を重んずる

のであるから、形にも何らかの重きを置いていたと考えるべきである。津田前掲書三三三～三三五頁

(注6) 松田弘「莊子内篇の論理構造」(倫理学研究二〇 東京教養大 一九七三) 八頁

(注7) 福永光司「莊子 古代中国の実存主義」(中公新書 一九六四) 一七一頁

(注8) 橋本敬司「莊子の遊ぶ身体—グロテスクなカラダの意味—」(中国学研究論集 創刊号 一九九八) 八一頁

(注9) 同九五頁

(注10) 橋本敬司「莊子の遊びのトポス—身体、大樹—」(中国学論集二〇 安田女子大中文研究会 一九九八)

(注11) 同五四頁

(注12) 佐藤明「『莊子』養生主篇をめぐって」(九州大学文学部哲学年報四八 一九八九 六八～七〇)頁

(注13) 心齋について、福永氏は「あらゆる人間的な作為を放下して、人間が本来それと同質である宇宙そのものと一つになること」と解し、市川安司氏は「精神の統一を計っていくこと」と解している。福永(注2) 前掲書内篇一四七頁、市川安司「莊子書に見える心齋と坐忘について」(東京大学 人文科学科紀要五五 国文学・漢文学一六 一九七二) 三頁

(注14) 「聴／聞」とは肉体にまつわる知覚を代表していわれているのであり、他の知覚に置き換えても同じである。同様に、「耳」を目や鼻や舌などに置き換えることもできる。

(筑波大学大学院)