

道家思想における「知ることと存在の同一」をめぐる

リアナ・トルファシュ

至高なるブラフマンを知る者は、まことにその者がブラフマン自身となる。

Mundaka Upanishad, III.2.9.

神は唯一の一者なるもの。神において知るものがあるなら、自らがそのものにならねばならない。

わたしはその本質の中に真の光を見なければならぬから、わたしは光そのものにならねばならない。さもなくば見ることはできない。

Angelus Silesius, Cherubinscher Wandersmann, I. 285, II: 46.

被造物の彼方に憧れる者は主に達する。主に達することは、主を知ることである。

Al-'Arabi ad-Dargawi, Rasail

序

冒頭に掲げた引用文(ヒンドゥー教、キリスト教、イスラーム教)は、伝統哲学や神秘思想における「知ることと存在の同一」(the identity of knowledge and being)と呼ばれている教えを平易に要約している。ところで道家思想の研究者たちはこの主題にはあまり目は向けられていないように筆者には思える。本稿では道家思想における「知ることと存在の同一」という思想についての考察を試みるが、この問題を探るに当たってまず主題をより明確に述べる必要がある。

「知ることと存在の同一」という教えの意味するところは、知るといふ行為において、知る者の内的状態と知られるものが同一であることである。「知られるもの」とは、知る者が内的に到達し実現した存在段階における實在である。知る者の内的状態は、この實在そのものになるのである。ここでは主体としての「知る者」と、客体としての「知られるもの」の間の二元性は超えられている。そしてその逆も真である。二元性が存続する限り同一は得られない。

知る者が内的に到達し実現した存在段階に従って、この「同一」には多くの段階がある。その最高段階は、存在の根源との合一である。人は存在の根源に達し、それを自らの存在の状態とすることにより、存在の根源そのものを知りようになる。言い換えれば、このような人の内的存在状態と、彼が知っていることは、根源においての顕現全体の総合である (the synthesis of all manifestation in Principle)。

以上が「知ることと存在の同一」という教えの要約である。多くの伝統がこの「同一」について説いているが、それを語る際、各伝統はそれぞれの文化やその特徴に応じて異なる表現を用いているが、その主旨においては一致している。さらにその表現にも様々な段階があり、あるときは明示的に、またあるときは暗示的に述べられている。またそのことにかかわる文献は、主として根源における「同一」について語るものが多い。従って本稿もまたこの「同一」のみを扱う。そして本稿の目的は、この「同一」が道家思想のプリズムを通してどのように表現されているかを明らかにすることにある。具体的に言えば、『老子』、『莊子』、『淮南子』などの道家思想を代表する原典から、この教えに関連する文章を引用し、これらの文章を解説しつつ、その教えのいくつかの側面に光を当てたい。これらの文章は、既に広く知られているものではあるが、筆者の知る限り、「知ることと存在の同一」という観点からの考察はあまり見られない。この観点からの考察に

より、これらの文章の新たな解釈の糸口が見付けられることが筆者の期待である。

この問題を取り扱うに当たり、便宜上、四つの問題点を定め、その順に従って論述を展開したい。これらの問題点は互いに密接な繋がりをもち、それぞれ異なった観点から同じ一つの「知ることと存在の同一」という教えを説くものである。従ってそれに関する考察を行なう際、このような問題点に分けた「系統的」な扱いは筆者の暫定的なものに過ぎないのである。

- (1) 「大知」と「小知」…根源的知と理性的知
- (2) 「無形への復帰」…「知ることと存在の同一」の前提
- (3) 「一を抱く」…「知ることと存在の同一」の実現
- (4) 「大通」…「二」における「知ることと存在の同一」の総合的表現

ところで引用する原典では、主題に関する主要な概念、つまり「知る者」、「知られるもの」と「知ること」(the knower, the known, and the knowledge)について、様々な術語が当てられている。本稿の流れにおいてこれらの術語が混乱しないよう、ここでその意味を確認しておく方が良いであろう。

「知る者」を表わす用語として、原典では「聖人」、「至人」、「達者」、「真人」、「通人」などの語が用いられる。だが、これらの名称間の相違は、原典においては必ずしも明確に述べられているとは限らない。「知る者」を決定するのはその名称ではなく、「知る者」が内的に実現した存在段階なのである。本稿は「知る者」の名称の如何を問わず、実現された存在段階の中で、最高段階に至ったとされている者だけを取り扱う。

「知られるもの」とは「知る者」が内的に実現した、つまり合一した存在の最高段階である。それは形而上の「一者」、つまり存在の根源(顕現全体の原理など)であり、原典の言葉に従えばそれは「二」、「万物の母」としての「常の道」などである。従って「知る者」が知っているのは、その根源における顕現全体、言い換えれば万物の不変なる本質の総合である。原典の言葉を用いるならば、それは「物之極」、「恒

物」、「物之真」、「無物之象」などである。

「知ること」とは、「一」との合一により「二」を知ることであるが、それは直接的、総合的、包括的知である。換言すれば、知的直観により、そして知的直観によつてのみ「全体性」、顕現全体をその本質において、「一挙に」知ることである。根源との合一により根源を知ることの意味するという理由で、この知を「根源的知 (principal knowledge)」と呼ぶことにする。これは原典では「明」、「大知」、「真知」などと呼ばれているものである。

(一) 「大知」と「小知」…根源的知と理性的知

ある伝統思想が「知ることと存在の同一」を説くためには、存在の根源を知ることが可能であることが前提である。道家思想ではこの可能性がどのように語られているであろうか。

常「不変なる道」を知ることを明と言う。…常を知れば容となり「すべてをその本質において包容し」、…天となる。天となればすなわち道となる「常の道と合一する」。(『老子』十六章¹⁾)

「心に」一を抱いて、それから離れないようにできるか。…無為により四方の明白に達する「すべてに通じすべてを知る」ことができるか。(『老子』十章²⁾)

「常の」道を知る者は、必ず物事の道理に達する。(『莊子』秋水篇³⁾)

真人がいてこそ、初めて真知がある。…古の真人は、知は道に登り、到ることができた。(『莊子』大宗師篇⁴⁾)

これらは、万物の根源である「一」や「常の道」を知る可能性を言明する。それは「一を抱く」、「道と合一する」ことによつて達成される。「常の道」における「無為」によりすべてを見、すべてを知ることができる。また道を知れば、換言すれば根源における事物を知れば、必然的に宇宙の秩序を把握することができる。この知の源泉は道の頂点⁵⁾、つまり「常の道」にあり、そこに達して初めてこの知が得られる

のである。この知はまた唯一の「真知」であり、あるいはまた「明」、すなわち知的直観による知である。

このように、道家思想では「一」は知り得るものである。ただし「一」に達するとか、それと合一すればという条件の下でのことである。一方、「知」それ自体に関して、『莊子』は「大知」と「小知」とを区別しつつ次のように述べる。

大知は閑閑「包括して総合的知」であり、小知は間間「こま切れで分離する知」である。（『莊子』齊物論篇⁽⁵⁾）

大知「ですら」、⁽⁶⁾「形而上の」虚無無限の境地に入り、普く遍歴するとき、その際限を極めることはない。（『莊子』知北遊篇⁽⁶⁾）
小知を捨て去れば、すなわち明によって大知に達する。（『莊子』外物篇⁽⁷⁾）

以上から明らかなように、その「場」が「無限域」であり、知られるものを「包括」する大知は、知的直観による根源的知である。それに対して知られるものを「分離」する小知は、理性による知である。前者は総合的知であり、後者は分析的知であり、これらの二種の知は、以下の引用が示すように、根源に合一した人の二つの側面に対応する。

聖人とは、人間に属して小なるもの、独りその天を成して「常の道に合一して」大なるものである。（『莊子』徳充符篇⁽⁸⁾）

根源的知に対比して、理性やその表現手段である言葉、思考、推論などの役割について、『莊子』は次のように明快に述べている。

言葉の尽くす所、人知の至る所は、物に極まるのみである。道を見る「道に達する」人は、物の廃滅する所を追求しない、物の起こる所を尋ねない。それらは義「思考」の止まる所である。…道と物の極「一」は、言葉や黙考により載せることはできない。それは言葉や黙考によらずに、人の義「思考」の極まる「超える」ところにある。（『莊子』則陽篇⁽⁹⁾）

そもそも、博学は必ずしも道を知ることではない。弁論は必ずしも道に通じることではない。だから聖人はこれらを捨て去る。（『莊

子「知北遊篇」¹⁰

これらの引用によって明らかのように、言葉や思考などは、「無限の境地」、つまり形而上の領域や根源的知に達する能力をもたない。それに関連してイザベル・ロピネは次のように述べている。「道家思想はその起源の当初から言葉と思考の無力をその思想の根底においており、言葉によるイメージ表現を恣意的、定式的表現手段に過ぎないと見なし、それを超えなければならぬとした」¹¹。つまり道家思想は理性や言葉を「超えねばならない」とするのであるが、その理由は、「言葉によるイメージ表現は恣意的、定式的表現手段に過ぎない」からであるとする。これは十分な説明理由と言えるだろう。この点に関して、些か謎めいた以下の引用は、重大な意味を秘めていると考えられる。

世人の知「理性」は、遭遇するものを知り得るが、遭遇しないものは知り得ない。∴「世人の」知の知り得る限界においてすべてを知ろうとするのは、浅はかなことである。（『莊子』知北遊篇¹²）

人の知は少ではあるが、「人は」その知り得ない所に頼ることによって、はじめて人は天道「宇宙全体」を知り得る。（『莊子』徐無鬼編¹³）

以上の二つの引用から重要な疑問が生じる。人間の知性あるいは理性とその表現手段、換言すれば「小知」は「遭遇する」、つまり達することのできるもののみを知り得る。言い換えれば、理性にはそもそも達し得る、従って知り得るものもあれば、達し得ない、従って知り得ないものもある。これは理性の本質そのものに起因する結果に他ならず、それ故に理性やその表現手段が「無力」であることの真の理由もまたその本質によるものに他ならない。既に見たように「知ることと存在の同一」の実現は根源的知すなわち「大知」を通してのみ可能である。従って理性すなわち「小知」の場合は、それに達し得ない理由、言い換えればその本質が何であるのかを明らかにすることが必要であろう。

(2) 「無形への復帰」：「知ることと存在の同一」の前提

前節に提起された問いに答えるためには、その根拠を原典に求めなければならない。

泰初には無がある。…そこに一が起る。一はあつても形はない。万物はこの一を得ることによって生じる。(『莊子』天地篇¹⁷)

亡きがごとくにして存し、…形なくして神であり、…これを根本という。有倫「有形の連鎖」は無形より生じる。…物を物とする者

「一」は物ではない。(『莊子』知北遊篇¹⁸)

物を物とする者は万物の中にはない。…「一」において物は「同一であるが、一より出て、「物は」異なった「個々の」物となる。これを分物という。物は皆有形となり、分かれて万物となる。…人も無より生じ、有形となる。有形となることは、存在物として制せられることである。(『淮南子』詮言訓¹⁹)

本に反るとは、すなわち無形に淪むことである。いわゆる無形とは、一のことである。…道は、一が立つと万物が生じる。(『淮南子』原道訓²⁰)

万物とは、すなわち形をもつものである。(『淮南子』精神訓²¹)

以上から分かるように、「形」とは万物の分隔され、区別された存在を可能にするものである。言い換えれば何らかの限界をもたらしものである。限界をもつかもたぬかによって、「有形」つまり「形而下」の領域、あるいは「無形」つまり「形而上」の領域という存在上の二つの根本的領域のいずれに属するかが定まる。原典では前者に属するものは「物」、「万物」、「有倫」、「流形」、「器」、「天下」などという語によって、後者は「常の道」、「一」やそれと同意である語によって表現されている。もしある事物がその本質において有形であるならば、それは永久に有形の領域に止まる。

以上の考察を経て上記の主題に戻るならば、「小知」あるいは理性の「無力」とは、理性が無形には「遭遇する」ことができないこと、従っ

てそれを決して知ることができないことを意味するものと理解される。理性とその表現手段が「遭遇する」ことのできるもの、従って知ることのできるものは、それに「類似する」ものあるいは同質性のもので、すなわち有形を本質とするものに限定される。ただし理性の知り得る範囲は、有形を本質とするものすべてに及ぶのではなく、理性が属するのと同じ存在段階に属するものに限られているのである。要するに理性の能力の及ぶ範囲は有限である。無形や形而上の世界は、理性にとって「禁断」の領域である。

このように理性が根源に達することができないのは、理性の用いる表現手段が「慣用的な言葉」であるからではなく、理性とそれらの表現が有形であることに由来する。言い換えれば、理性はその本質そのものが原因で根源に「遭遇する」ことができず、従って知ることでもできない。有限で万物の一つに過ぎない理性は、無形に達する「術」をもたない。しかし既に見たように、道家思想は「常の道」や「一」を知り得ると見なしている。ではどのような条件でそれが可能なのであろうか。

「知る者」が「一」という「知られるもの」に「遭遇する」ことを可能にする唯一の条件は、両者の存在上の類似あるいは同質性である。人が内的に「無形」となることである。そしてこの条件を満たす唯一の方法は、「無形より生じ、有形となった」人が、再び内的に無形に復帰することである。しかし人自身の中にその本質により無形に向かって開かれた「何ものか」がなければ、この復帰は決して行なわれ得ない。後に明らかになるのであるが、この「何ものか」は「心」において他にはないのである。存在根源の無形なる状態に復帰し、それによって「一」において「一」を知る場は、「存在の梯子 (ontological ladder)」とも呼ぶことができる人の「心」のみである。

無形に復帰するためには、人は「心」の中で存在の梯子の諸段階を「登り」、「登る」につれてそれぞれの存在段階に合一し、有形と無形の境である「天門」(『老子』十章)を「通過」せねばならない。そこで人は初めてそれまで根源に達することの妨げであった「形」(その限界とそれがもたらす「物」としての存在状態を限定するすべての存在条件)という「衣」を脱ぎ捨てる。「関門」であり「関所」である「天門」(『淮南子』原道訓)において、形という「衣」を脱ぎ、それを「通関税として支払った」者のみに初めて「天門」はその扉を無形界に向かって開く(『莊子』庚桑楚篇)。

ところで復帰がひとたび実現されるや否や、もはや言葉通りの意味での「類似」はなくなる。復帰を境に、無形との類似は「無形との合一」となるのである。

至人はその精神を無始に帰して、無何有の郷に甘暝し、無形に水流して、大清に發泄す。(『莊子』列禦寇篇)¹⁹⁾

その生じた所に反り、未だ無形であるがごとき者を真人という。真人は未だ始めより太一から分離したことはないような者である。

〔淮南子〕詮言訓²⁰⁾

ところで、「無形との合一」に達することは、「知ることと存在の同一」に達することでもある。以下の引用が示すように、無形に達した者、その「心」の中で「無形」となった者は、「万物の始まりとその終わり」、言い換えれば根源におけるすべての「形」を掴み取って知るのである。

形を形とするものを知る者は、形をもたない。(『莊子』知北遊篇)²¹⁾

物の形なきところに至る者〔至人〕は、変化するところなきに止まる。これを得て、これを弱める者は、…万物の終始するところに遊ぶ。(『莊子』達生篇)²²⁾

このように「天門」において自らの「形」を「通関税」として支払った者のみに「扉」は開かれ、無形の領域に入り、彼自身が「無形」となり、有形物を有形物にするものを、換言すれば根源を知るのである。彼こそは「知る者」であり、その知の「内容」との「同一」を遂げた者である。

(3) 「一を抱く」：「知ることと存在の同一」の実現

「一を抱く」という象徴的な表現は、道家思想において最も特徴的表現、かつ最も頻繁に用いられる表現の一つである。ただしこの「一」は、様々な存在段階に対応し得ることに注意を要する。最高の段階においては、「一」は形而上的で完全なる根源的「一」(Principal Unity)を意味する。これに対して実践的道教がしばしば語る他の様々な「一」は、大宇宙及び小宇宙(人間)に関する様々な存在段階における根源

的「一」の反映であり、つねに不完全である。

本稿で問題とするのはもっぱら根源的「一」であり、「一を抱く」とは、この根源的「一」との存在上の合一 (ontological identification) のことである。ところで原典は「一」と並べて、その同意である「母」、「太一」、「根」、「宗」、「天機」、「造化者」などの表現をも用い、また「一を抱く」と同意である「玄同」、「一」を「守る」、「執る」、「一」に「戻る」、「復帰する」、「参与する」、「よりかかる」、「一」と「合をなす」などの表現をも用いている。

実現という観点からすると、「一を抱く」とは、内的に「一」となるのと同時に「一」を知ることである。「一を知る」ということなしに「一を抱く」ことはあり得ず、そしてこの逆もまた真である。この点については『老子』十章で述べられていることを既に見たが、以下に他の原典からの引用を根拠にしてこの主題をさらに展開する。

聖人は太陽や月と肩を並べて、宇宙を小脇に挟んで、万物と合一をなしてその混沌「同一の根源的状态」に置かれ、…万歳をなす純粹一にあずかっている。…聖人は万物の「根源状態」の中にいて相互に包みあっている。(『莊子』齊物論篇⁽²⁾)

至人は万物を捨て去って利害の外におき、大廓「宇宙」を住処としながら無極の原に遊び、太皇に登り、太一に馮り、天地を掌の中に遊ぶ。(『淮南子』精神訓⁽³⁾)

聖人があずかっている「純粹一」あるいは至人がよりかかっている「太一」は、「万歳をなす」、つまり根源的「混沌」の状態において一切の物、一切の時間の可能性を秘めている根源的「一」に他ならない。聖人が宇宙を「小脇に挟み」、至人が天地を「掌に握ってそれを遊ぶ」のは、この「一」と合一したからである。一挙に「挟む」ことができ、一挙に「握る」ことができる宇宙は、自然界にある現実の宇宙ではなく、その根源における「宇宙」、その根源的存在状態 (principal mode of being) である。そこでのみ「万物と合一する」ことができるのである。従ってこの「一」を、「世界や万物の総体」、「宇宙の単一体」などとして扱うことはできない。「一を抱く」を「自然との合一」、「宇宙との融合 (fusion with the Cosmos)」、「宇宙的道との合一 (union with the cosmic Tao)」などと解釈すること、言い換えれば自然主義

的に解釈することは、「一を抱く」のみならず、ひいては道家思想のすべての教えを誤解するに等しい。(もし「万物との合一」を、あるがままの自然界との合一と解釈するなら、「自然との合一」はいったい何を意味し得るのであろうか。)

以上の引用でも見られるように、「万物と合一をなす」、「天地と合一をなす」などというような表現が原典で用いられているのは事実ではあるが、ここでいう「万物」や「天地」とは決してあるがままの自然界ではなく、根源における「万物」や「天地」を意味するのである。原典が言明しているように、それらとの合一はつねに「一」、「無形」、「虚」などに合一して初めて得られるのである。この問題に関して、『莊子』の特に重要で謎めいた一箇所は次のように語っている。

天下を天下に隠せば、すなわち逃れる所を得ない。これは恒物の大情〔大美〕である。∴故に聖人は、まさに物の逃れることを得ざる所に遊んで、「それによって」皆を存とする。(『莊子』大宗師篇)

天下、つまり宇宙全体を、宇宙そのものの「どこかに」しっかりと「封じ込める」とは、どういうことなのであろうか。引用から明らかのように、このようなことができるのは聖人であり、より厳密に言えばこのようなことが可能なのは聖人の「心」においてである。聖人といえども「天下」に現存することには変わりはないが、内的には、その「心」においては「天下を隠す」ことができるのである。ただし引用が明らかに示しているように、ここで述べられている「天下」とはあるがままの自然界ではなく、万物の「恒物の大情(Immutable essences)」なのである。言い換えれば、聖人がその「心」において「隠している」、つまり包含しているのは、根源的狀態における「天下」、一切を「恒物」として包含している根源的「一」なのである。であるからこそ、天下にある一切のもの「個物」も、恒物としては何一つとして聖人から「逃れる」ことはない。他方、「その根源における天下を自らの内に隠す」とは、それに合一するということをも意味する。また根源的「一」に関する限り、ものをその本質において「逃す」ことはないという表現は、その本質に達する、またそれを知るという意味に解釈されるのである。

『淮南子』からの次の引用は、この解釈を十分に支持してくれるものと考ええる。

万物の總よまが一となる。もし「一」を知るならば、万物は「一」におけるその真、あるいは恒物として、「何一つ知られないものはない。一を知らなければ、如何なるもの「個物」をも「一」におけるその真として」知ることはない。〔淮南子〕精神訓②）

「一」を表わすのに「淮南子」は象徴的かつ詩的で含みのある「万物の總」という表現を用いる。ここで強調されているのは「知ること」そのものであり、この点で上記の「莊子」の文章とは多少違うのではあるが、その全体の意味内容からすれば両者は同様のことを述べている。「一」を知る者からは、つまりその根源的「知」からは、天下にある一切のもの「個物」は恒物として、何一つも「逃れる」ことはできない。すなわち「天下を天下に知れば、「恒物として」知られないもの「個物」はない。」

かくして「一」と同様に、「一を抱く」者は自分の「心」が無際限の「器」となり、自らの内に万物をその根源状態において包含するのである。より厳密に言えば、このような者は万物の根源における存在状態を、自分自身の存在状態の様相として実現する (realizes the principal mode of being of all things as modalities of his own mode of being) 者であり、換言すれば、内的にそのものになるのである。そしてそれによって、あるいはむしろそれと同時に万物をその根源状態において知るようになる。

原典においては、「一を抱く」という表現によって「一」における「知ることと存在の同一」を語る箇所は数多い。既に幾つかを挙げた（特に「大知と小知」について考察したとき）が、以下に更に幾つかを引用する。

〔天下の〕母を知る者は、さらにそれによってその子どもたち「万物」を知る。〔老子〕五十二②章）

大一を知れば、…至高の知に至る。〔莊子〕徐無鬼②編）

本「根源、一」を見て「觀照して」末「万物」を知り、…一を執って万「物」に応じ、要かなら「常の道、一」を握って詳細「天下」を治める、これを術という。〔淮南子〕人間訓②）

大丈夫「至人」は造化者と共になり「合一」し、…枢「不変の軸、常の道」に帰還して反る。四支「手足」を勤めず、聰明を損せずして、〔天地間の〕形勢を知るのはなぜであろう。それは彼が道の要かならの柄つかを執って、無極の場に遊んでいるからである。…万物の変化を「人知

は「究めることができないが、その要趣「一」をとらえれば、それに帰して、「できることとなる」。(『淮南子』原道訓)⁽²⁰⁾

唯だ「一に」達した者のみ一を知り、…そのために聖人は「世の意見を」用いずして「中」庸に遇する。それを、明を用いるという。

(『莊子』齊物論篇)⁽²¹⁾

これらの引用がそれなりに語っている知は、まさに「一」における根源的知であり、この点に注意深く眼を注ぐならば、その根底には「知ることと存在の同一」の教えがあることは、十分に理解できる。

しかしこれらの引用は、もう一つの見逃してはならないことを秘めている。それは聖なるシンボリズム、つまり伝統思想の真の「言語」の使用、とりわけ「中心」と「世界の軸」のシンボリズムの使用である。「道の要を握る」、「道の要の柄を執る」、「道枢に反る」、自らを「中庸に遇する」などということによって「玄同」に達せられるのである。

そして以下の二つの引用が示すように、道の「枢」やその「要」への復帰の場とは、人間の「心」のみである。

一端より発して無限に散じ、八極にあまねくし、それ「すべての物」を一点に總すくにするもの、それを心という。(『淮南子』人間訓)⁽²²⁾

その同一により「万物を」見れば、万物皆一なり。それと然くのごとき者は、…物をこの一なる所を見て、…その知によりその心を得て、またその心により常の心「常の道、その中心」を得る。(『莊子』徳充符篇)⁽²³⁾

人間の心とは、既に述べたように理性と異なり、根源に達する場、それに合一しそれを知る唯一の場であるが、その理由は、「心」がそもそも「一端に発し」、つまり人間それ自身を出発点とし、「八極」、つまり宇宙全体に伸び、「無限」、つまり根源にまで延長しているからである。また、「心」が「存在の梯子」として、潜在的に存在の梯子を全体を内包するからである。

(4) 「大通」：「一」における「知ることと存在の同一」の総合的表現

道家思想において用いられている術語の中で、「通」という語は極めて重要な術語であることは広く認められているが、本稿の主題にとても特に重要である。

以下に「通」は、「知ることと存在の同一」の教えを表現する最も総合的な語であることを明らかにしたい。ただし根源におけるこの「同一」での「知」、つまり根源的知あるいは「大知」と同じように、ここでは「通」もまた根源における通 (communication in Principle) あるいは根源的通 (principal communication) の意味である。

そのためにまずは、「通」その語について若干の指摘が必要である。

この語は「自由な交流、浸透、交わり、発散、普遍など」の広い意味領域を覆う。そして他の術語の場合と同じように、「通」もまた形而上の、また大宇宙及び小宇宙の様々な存在段階において用いられている。最高の存在段階、すなわち「常の道」、根源つまり「一」における「通」は、「大通」と呼ばれることもある。

「通」を論じて、イザベル・ロピネは次のように述べている。「究極の真実、あるいはより正確にはその真実の表現は、自由な交わり (free communication) を意味する「通」によって表現されている。…道は超越的でありながら、その普遍性、伸展性、偏在性(通)の故に内在的でもあるのである。⁽⁴⁶⁾」

この解釈を更に突き詰めれば、次のように言えるであろう。「通」が「道」に関して用いられている場合、「道」の区別されねばならない二つの異なる側面に応じて、「通」も二つの側面をもつ。第一の側面は、道の超越性に対応する超越性の表現であり、第二は、全顕現における「道」の内在性に対応する内在性の表現である。上記の引用では「究極の真実」を表現する「通」は、道の超越性に対応し用いられている。当然、このような「真実」が存在し得る唯一の場は超越的「道」、すなわち「常の道」あるいは「一」に他ならない。「道」の超越性に関して、原典には「恒物としての」物が通じる、「道に通じる」、「一に通じる」などの表現が数多く見られるが、それらの意味内容については後に述べることにする。

「道」の内在性、つまり「虚」なる「道」が一切のものに通じ合い、それによってすべてを存在させ存続させる「道」に対応するとき、「通」は、「道はあらゆる所に通じる」というような表現をとることが多い。たとえば、「道は虚にして通ずる。至道でないものはない。これが道は在らざるところはない所以である。道はあらゆる所に通じる」(成玄英『老子道德経序訣』)。本稿の主題は「道」の超越性を中心として、その内在性に関してはこの指摘に止めることにする。

「道」の超越性に対応する場合、「通」はまた二通りに用いられる。そしてこの二つの用法は互いに密接に結ばれているが、しかしそれぞれは区別しなければならない。

第一は、後の引用が示すように、「二」そのものあり方を示す用法である。

第二は、「常の道」、あるいは「一」に合一した者を示して用いられる。上記の引用でロビネが強調するように、「通」は「究極の真実の実現」、つまりその「実現者」を示す。

以上をまとめて繰り返すと、形而上的領域においては、「通」が一方では「二」の在り方、もう一方では「一」に合一した者の内的存在状態を示している。これを考慮に入れて次ぎの原典に耳を傾けよう。

大一是、「すべてが」通じる「ところのものである」(『莊子』徐無鬼編³⁶)

物が通じるところは無である。…一は無であると言える。万物は万形であるが、無に帰ることによって一となる。(『老子王弼注四十・四十二章』)

およそ物は有に形をとり、太一に隔たれて通ぜず、分かれて万物となる。(『淮南子』詮言訓³⁷)
未だ始めよりその宗を出でざる「太一から離れた」がごとき「状態」は、大通と言う。…未だ始めよりその宗を出でざるがごとき「状態に勝る」ことはない。すなわち大通がそれである。(『淮南子』覽冥訓・精神訓³⁸)

以上の引用から、「通」が「道」の形而上的側面の一つ、つまり「無」における「二」の状態を述べていることは明らかである。「一」に

おいてそして「一」においてのみ、すべては「通じる」。「一」から離れると、もはや「通じない」。従って「通じる」ものは、顕現か自然界における事物ではなく、根源における事物すべての不変の本質（「恒物」、「物之真」など）なのである。言い換えれば、「ものが通じる」という場合の「通」は、「一」における事物一切の本質の不可分（朴、樸など）な、個別化され得ない状態、それらの「混沌（渾沌、渾淪）」としていながらも混乱してはいない、根源的状态を意味するのである。この状態こそ「玄通」とも呼ばれ（『老子』十五章）、それは根源的「玄同」（『老子』五十六章）の一面なのである。

このように存在論的に言えば、「ものが通じる」は、「一」においてのみ可能である。それ故、上に述べたようにこの場合の「通」は根源における、あるいは根源的「通」とも言うべきであろう。通常の意味での「通」は、個別的な要素の間の交流を前提とするため、常に何らかの運動や個別性を伴うものであるが、これに対し、形而上的領域における「通」は、運動や個別性を伴うものではあり得ない。それ故、「一」における「通」は、その通常の意味としてではなく、形而上的領域における意味として解釈しなければならない。

『莊子』知北遊篇の表現、「至言は言を去り、至為は為を去る」に倣うならば、「至知（大知）は知（小知）を去る」、更には至通（大通）もまた、通（小通）を去ると言えよう。要は、これらの語（言、知、通）は、それが形而上的領域にあるか、それとも形而下的領域にあるかにより、全く異なる内容をもつのである。

次ぎの引用に見るように、「通」が「道」の形而上的側面のもう一つ、つまり「常の道」や「一」に通じること、言い換えれば「一」との合一を意味することは明らかなことである。そしてこのような「一」に通じ、「一」との合一を実現した者は「通人」とも呼ばれ、この場合「通」が同時にその者の内的存在状態をも意味するのである。

古のすぐれた士「道に合一した者」は、「内的に」微妙で玄通「を実現した」者である。（『老子』十五章³⁹）

唯だ無に反ることよってのみ、「二つも」失わず、「一つも残さず自らの内に」容れて「恒物としての」万物を包み、万物に通じることができる。（『老子王弼注十六章』）

道に通じる者は、車軸が己は運らずして、しかも轂「不変の道枢」とともに千里に到るが如く、無極の野原を駆け回る者である。（『淮

南子「齊俗訓」⁽⁴⁰⁾

聖人は内「心」が天織「常の道」に通じる。(『淮南子』原道訓)⁽⁴¹⁾

至人は、不拔の柱「不変の道樞」に倚りかかり、不関門の塗^{かち}を行き、不竭の府^{こみぞ}より稟^りけ「一」の包含する無限の可能性を得て、「不死の師」⁽⁴²⁾「常の道」に学び、往く所遂げざることはなく、至る所通ぜざることはない。(『淮南子』精神訓)⁽⁴²⁾

至人は柄「常の道」を得て、天下が奮つても、それと偕にせず、天地を外にし「道の柄を得ることによって有形を超越し」、道に通じる。

〔『莊子』天道篇⁽⁴³⁾〕

「至人は」物が形のない「所」にいたって、化するところのない「不変の」所に止まる。…この域を得、それを窮める至人は、万物の終始する所に遊び、それによって物のなるところ「一」に通じる。(『莊子』達生篇)⁽⁴⁴⁾

唯だ嚮^{むか}う所なき「絶対的中心である常の道を得た」者のみ、通ぜざる所は無い。(『淮南子』汎論訓)⁽⁴⁵⁾

天樂を知る者は、心が一に定まって、…天下「万物」の王となる。…「聖人がその心において一を回復して得た」虚静によって天地を推し支えし、「恒物としての」万物に通じることを言う。これこそ天樂という。(『莊子』天道篇)⁽⁴⁶⁾

以上の引用に、これまでの考察を加えれば、次のことが明らかである。つまり「通人」(聖人、至人など)とは、根源へ復帰してそれと合一する者であり、「玄通」あるいは「至通」を実現した者である。「通人」こそが「常の道」あるいは「一」に通じ、よって「恒物」としての「万物に通じる」のである。また「常の道」あるいは「一」は「無形」であるため、それに「通じる」ための必要十分な条件は、「無形」への復帰なのである。また以上の引用においても「中心」のシンボリズムが見られるが、人間が「常の道」、あるいは「一」に通じるとは、「絶対的中心」である「道樞」を得る、つまり自らの「中心」である「心」を「道樞」に同一することなのである。そしてその「通」が示しているのは、「通人」の得た根源的存在状態なのである。

このように形而上の領域において「通」が至る根源的存在状態は、一方では「一」それ自体であり、もう一方では、「一」に合一した者の内的存在状態である。だが、両者は決して区別される実在ではなく、合一により達成された同体である。

この点に関しては『老子』の四章と五十六章にある「挫其鋭、解其紛、和其光、同其塵」という有名な言葉が、注目に値する。つまりこの同じ言葉が、一方では「常の道」（あるいは「一」）の根源的存在状態に関して、他方では、それを実現する者の内的存在状態に関して用いられているからである。

ところで「知ることと存在の同一」という思想に戻ると、次のことが言えると思われる。「一」に通じる者こそ、同時に「一」との合一を実現し、この合一により「一」を知る者である。以下の『莊子』からの引用は、この点を更に明らかにする。

「常の」道の一において「すべてが」通じる。…唯だ「一」の「達者のみ、[それに]通じて一を知る。〔『莊子』齊物論篇〕^(註)

「通」と「知」の密接な関係は、文字の通常の使用においても明らかである。実際、「通」は「通曉」、「貫通」など「知る」と同意の語が当てられることが多い。しかし「存在」、つまり「内的存在状態」という場合の「通」については、それが「なる」あるいは「在る」という意味をもっていることは必ずしも明言されているとは限らない。しかし以下の引用が示すように、この意味での「通」も、原典では十分に明らかである。

天〔常の道〕に通ずる者は、道となる。〔『莊子』天地篇〕^(註)

「真人は一に」通達して一に耦なまぶ〔合一して内的に一となる〕。

「通」に関する以上の考察を要約すれば、道家思想においては「知ることと存在の同一」という教えを表わす表現の中で、「通」が最も総合的であったと言えよう。なぜなら他の表現と比べて「通」は根源的存在状態を実現するという「存在」にかかわる側面と、同じ根源的存在状態を「知る」という側面を同時に、そして明らかに示しているからである。

結び

以上から、道家思想においても「知ることと存在の同一」という教えが説かれていることが納得できよう。そしてこの教えには、「知ることと存在の同一」の場である形而上の領域において二元性はない、という前提があることを見逃してはならない。二元性がないからこそ、「一」と合一を実現した者の内的存在状態が、まさに「一」の根源的存在状態「となる」のである。事実、この合一を語る時、原典は「一なる」という言葉それ自体を用いることは少なく、その代わりに「一を抱く」、「一を守る」、「一に耦ぶ」、「一と共となる」などという詩的な表現、または「一」に達する、至る、到達するなどの表現を用いることが多い。しかしこれらの表現すべては常に同一の意味をもつ。つまり、形而上の存在段階においては二元性がない故に、合一を実現した者は内的に「一」そのもの「となる」のである。そしてこのような者の内的存在状態が「一」の根源的存在状態となるからこそ、彼はそれを知るのである。彼の「内的存在状態」と、彼の「知ること」が「同一」である、という意味において、「知ることと存在の同一」の思想は理解されねばならない。

道家思想における「知ることと存在の同一」に関する考察の締め括りとして二つの原典を引用する。一番目は、「知ることと存在の同一」の様々な展開の様相を語る注目すべき論説であり、二番目は、この思想の巧みな要約である。

いわゆる真人とは、その本性が道と合一した者をいう。故に、真人は有形の中にありながら、「内的に」無形のようにであり、現実においてながら、「内的に」虚無のようである。一に居て「合一して」、二「二元性」を知らない。自己の内的存在を治め、外的存在には無頓着である。明白の光のように、太素、始原の素なるものに復帰する。無為にして、始原の樸なるもの「不可分の一」に復帰する。本「一」と一体となり、神を抱くことよって天地の間に遊ぶ。…宗を守り…耳目をわすれて心志をもつばその内に集め、一に達しそれに通じて、一に並ぶ。…学ばずして知り、眺めずして見る。太清の本に同一化し、…大渾の樸に契符を合わせて「それに合一して」至清の中に立つ。それ故に…無形の野原に遊ぶ。(『淮南子』精神訓^④)

一を得る者は、この一において物を見る。…天地を治め、万物を包含し、…その知と知る所「知られるもの」を「自分自身の心におい

て「同一化する。〔莊子〕徳充符篇」⁽³⁰⁾

凡例

文献引用際としては、日本人研究者による「書き下ろし文」を用いた。また彼らの通釈と平行してフランスの道家思想学者の仏訳も参照した。若干の箇所については両者の訳に納得できないところもあったが、総じてこれらの訳に大いに助けられた。特に指示のない限り、以下は引用や参照を行なった書物とその略号である。

- 【老子】—阿部吉雄 山本敏夫『老子』(新釈漢文大系7 明治書院一九六六年)。
- 【莊子】—市川安司 遠藤哲夫『莊子』(新釈漢文大系7、8 明治書院一九六六、一九六七年)。
- 【淮南子】—楠山春樹『淮南子』(新釈漢文大系54、55、62 明治書院一九七九、一九八二、一九八八年)。
- Lao zi — *La Voie et sa vertu : Tao-té-k'ing*, trad. par François Houang et Pierre Leyris (Editions du Seuil, 1979).
- Zhuang zi — *Le Chien Complète de Tchouang-tseu*, trad. par Liou Kia-Hway (Gallimard, 1969).
- Huanan zi — *Les grands traités de Huanan zi*, trad. par Claude Larre, Isabelle Robinet, Elisabeth Rochat de la Valée (Editions du Cerf, 1993).

注

- (1) 【老子】三七・三八頁参照。
- (2) 【老子】二六頁参照。
- (3) 金谷 治『莊子』第二冊(岩波書店一九七五年)二六三頁参照。
- (4) 【莊子上】二四六・二四七頁。
- (5) *Zhuang zi* p.36.
- (6) 【莊子下】五八七頁。
- (7) 【莊子下】六九六頁参照。
- (8) 【莊子上】二四三頁参照。
- (9) 【莊子下】六八一・六八五頁。See *Zhuang zi* p. 213, 214.
- (10) 【莊子下】五八二頁。See *Zhuang zi* p. 178.
- (11) Isabelle Robinet, *Histoire du Taoïsme* (Editions du Cerf, 1991) p. 252, 253.
- (12) 【莊子下】五九八頁参照。See *Zhuang zi* p. 184.
- (13) 【莊子下】六五七・六五八頁参照。See *Zhuang zi* p. 205.

- (14) 『莊子下』三七六頁。
- (15) 『莊子下』五七六・五八一・五九五頁。
- (16) 『淮南子中』七六三・七六四頁。
- (17) 『淮南子上』六一・六二頁。
- (18) 『淮南子上』三二一頁。
- (19) 『莊子下』七八九頁。
- (20) 『淮南子中』七六四頁。
- (21) 『莊子下』五九一頁參照。
- (22) 『莊子下』五〇四頁。
- (23) 『莊子上』一七八頁參照。
- (24) 『淮南子上』三五三頁。
- (25) 『莊子上』二五五・二五六頁。See *Zhuang zi* p. 68.
- (26) 『淮南子上』三三九頁。
- (27) 『老子』九一頁。
- (28) 『莊子下』六五八頁。
- (29) 『淮南子下』一〇二一頁。
- (30) 『淮南子上』三八・三九頁。
- (31) 『莊子上』一六四・一六七・一六八頁。
- (32) 『淮南子下』一〇二一頁。
- (33) 『莊子上』二二八頁參照。
- (34) Isabelle Robinet, *Les commentaires du Tao To King jusqu'au VIIe siècle* (College de France, Institut des Hautes Etudes Chinoises, 1978) p. 247.
- (35) *Ibid.*, p. 190-191.
- (36) 『莊子下』六五八頁。
- (37) 『淮南子中』七六四頁。
- (38) 『淮南子上』三〇一・三四八頁。
- (39) 『老子』三五頁。
- (40) 『淮南子中』五七二頁。
- (41) 『莊子上』七四頁。
- (42) 『淮南子上』三四三頁。

- (43) 『莊子下』四一四・四一五頁。
- (44) 『莊子下』五〇四頁。
- (45) 『淮南子中』七二三頁。
- (46) 『莊子下』四〇一頁。
- (47) 『莊子上』一六四頁。
- (48) 金谷治 『莊子』第二冊九六頁。
- (49) 『淮南子上』三三三頁。
- (50) 『莊子上』二二八・二二九頁。

L'identité du connaître et de l'être dans la doctrine taoïste

Liana TRUFAS

哲学思想論集第二十九号

Dans la mystique et la philosophie traditionnelle on trouve des affirmations comme les suivantes:

“He, verily, who knows the Supreme Brahman becomes Brahman himself.” (*Mundaka Upanishad* III.2.9.)

“That which one knows in God, one must oneself become...Because in its real nature, the true light I should see, Itself I must become, or else this cannot be.” (Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann* I 285, II 46)

“Celui dont l'aspiration spirituelle s'élève au-dessus des choses créées, atteint le Seigneur, et l'atteindre c'est Le connaître.” (Al-'Arabī ad-Darqāwī, *Rasā'il*)

De telles idées sont résumées sous le nom de «l'identité du connaître et de l'être». Cette doctrine affirme l'identité de deux termes: (1) ce que l'être *connaît* et (2) ce qu'il *est*, c'est-à-dire l'état ontologique qu'il a atteint intérieurement. En d'autres mots, elle implique qu'entre le «sujet connaissant» et l'«objet connu» il n'y a plus de dualité. Elle peut avoir un nombre indéfini de degrés, degrés qui correspondent à autant d'états ontologiques acquis intérieurement, son degré le plus haut correspondant à l'identification au Principe de la manifestation. En atteignant le Principe, en faisant sien l'état ontologique de celui-ci, on est à même de le connaître. Ce qu'on *est* et ce qu'on *connaît* à ce degré c'est la synthèse de la manifestation universelle dans sa racine métaphysique.

Résumée en quelques mots, c'est en cela que consiste la doctrine de «l'identité de l'être et du connaître». En général, on la trouve dans les traditions dont le but de la quête spirituelle est l'identification au Principe. Du fait que chaque tradition a sa «couleur» spécifique, l'identité du connaître et de l'être au niveau principiel peut se couvrir d'expressions parfois différentes mais toujours concordantes quant à l'essentiel. En plus, elle peut être formulée plus ou moins explicitement.

Le but de cet article est de mettre en évidence la doctrine de l'identité du connaître et de l'être dans son expression spécifiquement taoïste. Pour ce faire, je vais présenter et commenter quelques aspects de la doctrine taoïste exposés dans trois de ses textes classiques des plus représentatifs: *Lao zi*, *Zhouang zi* et *Huainan zi*. En eux-mêmes, ces aspects sont assez bien connus mais je vais les aborder d'un point de vue moins abordé, celui de la doctrine de l'identité du connaître et de l'être, ce qui peut aider à étendre le champs de leur interprétation.