

養生主篇における思想及びその影響の一考察

黄 華 珍

A Study of the Thought and Influence of ‘Yang Sheng Zhu’

Huang Huazhen

始 め に

養生主篇は『莊子』内篇における七篇の一つである。かつて、養生主、そして斉物論の二つは、それぞれ弱い（飲みやすい）酒と強い（飲みづらい）酒の別名として使われたことがある [1]。その理由は、前者は理解しやすく、後者は理解しにくいというイメージがあったからであろう。しかし、それにも拘わらず、養生主篇の内容に対する皆の認識は統一されていない。分量から言えば、養生主篇は確かに比較的短い篇であり、その原文は約570字しかないが、それが確かに飲みやすい酒のように理解しやすいものであるか否かは、その中身を検討しなければわからない。

言うまでもなく、養生という思想は、道家専有のものではなく、他の学派においてもよく提唱・実行されたものである。しかし、養生主篇はそれが持つ特色のため、古今を通じて注目されている。大雑把に言えば、後世にはその影響を受けたものが多いものの、その内容は大変複雑な様相を呈している。例を挙げれば、養生主篇に見られる“庖丁牛を解く”という説話は世に広く知られ、それが本来持っているはずの養生という思想を離れ、一般の文章にも広い意味で引用されるに至ったし、また老莊思想を好んだ魏の嵇康（224 - 263）も養生主篇に何らかの繋がりがある「養生論」という文章 [2] を撰じたことがある。更には朱子学の創立者である宋の朱熹（1130 - 1200）にも「養生主説」という養生主篇の思想に対して批判した文章 [3] がある。本稿は古来の注釈及び先行研究を参考にしつつ、養生主篇の思想を理解・追究した上で、その後世に与えた影響や世間の反応をも考察してみたい。

養生主篇の内容及びその思想

養生主篇の内容及びその思想に対する理解の仕方は、様々である。まず、その篇名である養生主には、従来養生の要領とするものと、生主を養うとするものとの二説があるが、筆者は『莊子音義』 [4] にある“養生以此為主也”という解釈に基づき、前者を採っている。その文章は段落によりそれぞれの特色ある内容を持っているが、全篇の主旨としては、やはり見出しの通り養生の思想を訴えているといえよう。それを四章に分けるのは伝統的なやり方だが、ここでは六段落に分けて記しながら議論していきたい。但し、紙幅の関係上、注は一部のみを記し、その訳文も略することとする。

—

吾生也有涯，而知 [5] 也無涯。以有涯隨無涯，殆已；已而為知者，殆而已矣。為善無近名，為惡無近刑 [6]，緣督以為經 [7]，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。

ここで表しているのは、養生主篇の思想の総則であろう。我々の生命は有限であるが、知識は無限である。有限の身で無限のことを追い求めると、必ず精神が傷つき、肉体が損なわれることになる。それでいてなおくせくそれを追い求める者は、危うくなるばかりだ、という。ここに見られる“為善無近名，為惡無近刑，緣督以為經…”という文は、古来よく議論の焦点となっているが、大まかに言えば、良い意味の方向で理解しているという説と、悪い意味の方向で理解しているという説の二種類に分かれる。行文の便宜上、その議論は後文に譲るが、その“緣督以為經”における督は、中の意であるので、ここで訴えている主旨は、養生における最も重要なこととしては、世俗的な善と悪とのどちらにも偏らないように自然の発展と変化に従うということであろう。そうすれば、我が身を安全に守ることができ、我が自然の寿命を全うすることができる、という。客観的に言えば、ここの文章の主旨が悪いことをいくらでもやって良いということだとするような理解 [8] は、『莊子』における道の思想に合っていないといえよう。

二

庖丁為文惠君解牛。手之所觸，肩之所倚，足之所履，膝之所踣，砉然騞然，奏刀騞然，莫不中音；合於桑林之舞，乃中經首之會。文惠君曰：「嘻，善哉！技蓋至此乎？」庖丁釋刀對曰：「臣之所好者，道也。進乎技矣。始臣之解牛之時，所見無非全牛者。三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，臣以神遇而不以目視。官知止而神欲行。依乎天理，批大卻，導大窾，因其固然。枝經肯綮之未嘗。而況大軋乎！良庖歲更刀，割也；族庖月更刀，折也。今臣之刀十九年矣，所解數千牛矣。而刀刃若新發於硎。彼節者有間，而刀刃者無厚 [9]；以無厚入有間，恢恢乎其於游刃，必有餘地矣。是以十九年，而刀刃若新發於硎。雖然，每至於族，吾見其難為，怵然為戒，視為止，行為遲。動刀甚微，謦然已解，如土委地。提刀而立，為之四顧，為之躊躇滿志，善刀而藏之。」文惠君曰：「善哉！吾聞庖丁之言，得養生 [10] 焉。」

ここでは、庖丁が牛を解くという説話を通じて、養生のことを喩えている。牛体の構造の複雑さを示した上で、世間の複雑さをも暗喩しながら、養生の道を語っている。多くの研究論文に指摘されている通り、この説話は『管子』制分篇・『呂氏春秋』精通篇・『淮南子』齊俗訓・賈誼『治安策』等の古典にも見られる。従って、当時、これは世によく知られたものであったと思われる。しかし、それらの内容を養生主篇のそれと較べて見れば、全く同一ではないし、それに完結した生き生きとしている説話となったのは、やはり養生主篇からである。後、この説話は更に世間に広まり、後世の文章にもしばしば見られるようになったが、引用された文章の内容を見れば、それは養生の喩えに止まらず、より広い意味で用いられ、その解釈も極めて自由になされるようになった。従って、養生主篇における内容や思想に対する理解が一致しなくともおかしくないのである。一般の読者はこの説話を読んで、恐らく次のような幾つかの印象を受けるであろう。①庖丁の牛を解く技は大変優れていた、②庖丁の行動を起こさせているのは、彼自身の肉体ではなく、

精神である、③庖丁の働きは自然に従っているので、まるで歌を歌い、踊りを踊るような一種の芸術的享楽である。

とはいえ、文惠君の口から言った“得養生焉”という言葉によれば、養生主篇の作者がこの説話を通じて訴えたいのはやはり養生の道であると判断できる。“私の牛刀は十九年も使っていて数千頭の牛を解体してきたが、その刃先はまるでたった今砥石で砥いたばかりのようだ。牛の骨節には隙間があり、それに対して牛刀の刃先は大変に薄い。その薄い刃先で骨節の隙間を切り裂けば、刃先にゆとりが生じて、骨にぶち当たることもない。だからこそ、十九年も使っているにも関わらず私の牛刀の刃先はたった今砥石で仕上げたばかりのようなのだ。”庖丁が牛を解体する際使っている刀は、まさに人間の肉体の象徴であろう。複雑な環境の中で、人間は自然の節理に従うならば、穏やかに生活し、その寿命を全うすることが出来るのである。

三

公文軒見右師而驚曰：「是何人也？悪乎介也？天與，其人與？」曰[11]：「天也，非人也。天之生是使獨也。人之貌有與也。以是知其天也，非人也。」

公文軒が一本足の右師を見ると、始めに大変驚いたが、後に思うことには、普通の人間は足を二本持っているはずだが、一本足か二本足かはいずれも天によったもので、人間によったものではない。そして結局は、それを受け入れているのであると。恐らく作者がここで表現したいのは、人間の肉体つまり形は、自分が選択できなく、天によって決められたものである。この天は自然の意に近いと考えられる。従って、人間は甘んじてそれに従わなければならない。

この部分に見られる右師のような人物、いわゆる五体が不満足な人々の描写については他篇にも見られる。例えば、徳充符篇では五人の例を挙げている。しかし、徳充符篇に強く表現されているのは徳の完全さにあるようである。勿論、篇により強調しているポイントが異なるが、通用できるところがあるかもしれない。

四

澤雉十步一啄，百步一飲，不斲奮乎樊中。神雖王，不善也[12]

沢辺にいる野生の雉は、十歩歩んでほんの一口の餌にありつき、百歩歩んでほんの一口の水を飲むのだが、それでも籠の中で養われることを求めはしない、という。この描写により、自由自在な生活、束縛がない境地に憧れる気持ちや、身を安全に守って一生を十分長生きできるような願いを現している。一行の文字しかないが、よく噛みしめれば、多くの連想を引き起こさせ、大変興味深いものである。その主旨は恐らく秋水篇にある“莊子釣於濮水...願以竟内累矣...莊子曰...吾將曳尾於塗中（莊子が濮水で釣りをしていた時...国内のことすべてをあなたにお任せしたいと...莊子は...わしは泥の中で自由に尾を引きずることにすると言った）。”という説話と同じであろう。晋の葛洪（281-341）もこのように理解している。彼は『抱朴子』博喻で“故靈龜寧曳尾於塗中，而不願巾笥之寶；澤雉樂十步之啄，以違鷄鶩之禍（ゆえに神靈のやどった亀は生きながらえて泥の中で尾を引きずっているのを望んでいるが、殺されてその甲羅を残して絹で包み箱に

収めて大切にされることを願ってはいない。沢辺にいる野生の雉は、十歩歩んで一口の餌にありついた貧乏な生活を楽しみ、その鶏とアヒルをこうむる災禍を避けようとしている。"[13]と述べている。因みに、嵇康も「兄秀才公穆入軍贈詩之十九」で“澤雉雖飢，不願園林（沢辺にいる野生の雉は、たとえ餌が十分にとれなくても、園林での自由がなく贅沢な暮らしを願ってはいない）”[14]と書いている。この二人の活躍した年代を考えれば、その出典はやはり『莊子』養生主篇に違いない。しかし、嵇康は郭象（252-312）により整理された『莊子』三十三篇本を見ていないはずであるから、彼が使ったのは五十二篇本ではないかと推測する。勿論、これは別の課題として考えても良いが、本稿では以後も引き続き議論していくために、ここでただ嵇康が養生主篇の内容をよく知っていたことを指摘したい。

五

老聃死，秦失弔之，三號而出。弟子曰：「非夫子之友邪？」曰：「然。」「然則弔焉若此，可乎？」曰：「然。始也吾以為其人 [15] 也，而今非也。向吾入而弔焉，有老者哭之，如哭其子；少者哭之，如哭其母。彼其所以會之，必有不蘄言而言，不蘄哭而哭者。是遁天倍情，忘其所受。古者謂之遁天之刑。適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也。古者謂是帝之縣解 [16]。」

ここで「老聃死す」という説話をもち出して見る。言うまでもなく、これは事実ではなく、ただ生死の態度についての問題を議論するため、虚構された説話である。秦失の口から出た次のような言葉がある。「先生がたまたまこの世にやって来たのは、生まれるべき時に巡りあっただけのことだし、先生がたまたまこの世を去って行くのも、死すべき道理に従ったに過ぎない。巡りあわせたのままに身を任せて自然の道理に従っていくということなら、悲しみや喜びの感情が入りこむ余地はない。こうした境地を、古人は帝の県解と呼んだのだ。」と。これはまさしく生死如一の発想により、死に対して平然とした態度を取れば良いと訴えているのである。『莊子』に見られる同じ主旨を持つ内容には次の例がある。「莊子妻死。恵子弔之。莊子則方箕踞，鼓盆而歌...（莊子の妻が死んだ。恵子が弔いに行くと、莊子はちょうど足をくずして胡坐をかき、甕を叩きながら歌を歌っていた...）」（至樂篇）「莊子將死，弟子欲厚葬之。莊子曰：吾以天地為棺槨，以日月為連璧，星辰為珠璣，萬物為齎送...（莊子の臨終の時、弟子たちは手厚く葬りたいと思っていたが、莊子はこういった、私は天と地との間のこの空間を棺桶とし、太陽と月とを一对の大玉と見なし、群星をさまざま珠玉と考え、万物を送葬の贈り物と見立てている...）」（列御寇篇）但し、生死如一と言いながら、またなぜ養生のことを語っているのか。これは確かに大きな疑問であるが、恐らく道家の本体論に求めなければ解明できないのであろう。

『老子』第25章に「人法地，地法天，天法道，道法自然（人は地を規範とし、地は天を規範とし、天は道を規範とし、道は自然を規範とする）」とある。これによれば、宇宙に存在しているすべての物は、自然の道理を規範しなければならない。そうすると、その物の一つである人間の生と死も例外ではない。単純に見れば、生と死とは互いに対立しており、俗世界の人々をよく悩ませている問題でもある。しかし、道論における立場から見れば、それはすべて道の働きによった結果である。要するに、生でもあれば死でもあり、それは道自身によって統一されたものである。だから、人間は平然たる気持ちでこの避けられないことに対面しなければならない。結局は、

自然の道理によりこの世にやってきた人間は、その生命を大切にしなければいけないものの、この世を去っていく際も悲しいことではない。因みに、他篇に見られる“神人”などの人物像の描写から考えれば、作者はきっと生や死を超えていくことを望んでいるだろう。

六

指 [17] 窮於為薪，火傳也，不知其盡也。

従来難解とされるところであるが、「老聃死す」という内容のみ考えれば、前の五に入れても解釈できるようである。しかし、ここでは赤塚忠氏の箴言という説 [18] も考えながら、篇首における“我々の生命は有限である”という言葉によって、一歩進んでこれを全篇のまとめとして考えていきたい。“脂につける薪が燃えてしまったとしても、火の種は燃え続けていく”とは、自然現象として、特定の材料が燃えてしまったことになっても、火の種そのものは何時までも消えることなく燃え続けるということである。これは人間の肉体が無くなっても、その精神は長く続くことを暗喩するのではなからうか。

以上に述べたことを通じて、その段落ずつにそれぞれのポイントを持ってはいるが、養生という共通の前提によって論じることができるということを確認した。養生とは、病気やトラブルがないようにさせ、もとの自然の生命を守ることである。勿論、養生主篇に述べているのは、後世における養生の内容や意味と完全には同じではなく、広い意味での養生といえる。つまり、世によく知られている健康法ではなく、哲学的考えなのである。そしてその内在されているものは、確かに“保身”のための処世方法をも含んでいる。

作者は、当時存在していた社会の諸問題に対して、大変深刻に認識している。先ず、人間の寿命については、終わる時があると明言していた。これは、現代社会においては常識だが、自然科学が発達しなかった当時としては、この認識はやはり素晴らしいものである。だから、作者はこの限られていた寿命のみ持つ人間としては、自然から受けた寿命をそのまま守るため、世俗の善と悪とに近づかないように自然の道に従わなければならないと考えている。要するに、対立している生と死は、どちらも自然の道理に基づいたものであり、生命が重要視されなければならないが、他方では死も悲しいことではない。だから、寿命を守らなければならないなくても、無理やりに長生きを求めべきではなく、すべて自然の道理に従うことである。こうすれば、生死の問題を越えることができ、想定された自由自在なる道の精神境界に入ることができるようになる。

『莊子』における養生思想の全体像

ところで、『莊子』における養生思想は養生主篇のみに見られることではない。このことについては、多くの先行研究によりすでに指摘されている。言うまでもなく、それらの内容は大変豊富であり、“神人”・“至人”・“真人”・“聖人”になる神仙のような人物像の描写も存在しており、また前述した養生主篇の内容と合わせて、『莊子』全体の養生思想を構成している。そして、後世に大きな影響を与えているのである。

養生方法の考えとして、“無視無聴，抱神以静（見ようともしせず聞こうともしないで，精神を内

に守って静かにしている)”, “我守其一, 以処其和 (わしが唯一の道を守り, 万物の調和に身をおいている)。”(在宥篇) 及び “吹响呼吸, 吐故納新 (息を吐いたり吸ったりして深呼吸をし, 古い気を吐き出して新しい気を吸い込む)。”(刻意篇) などの例があるが, ここでは細述できない。その養生内容の理解を深めるため, 達生篇に見られる代表的内容を二段落に分けて, 訳文を付けてそのまま摘記していきたい。

達生之情者, 不務生之所無以為。達命之情者, 不務知之所無奈何。養形, 必先之以物。物有餘而形不養者, 有之矣。有生, 必先無離形。形不離而生亡者, 有之矣。生之来, 不能却。其去, 不能止。悲夫! 世之人以為養形足以存生, 而養形果不足以存生, 則世奚足為哉? 雖不足為而不可不為者, 其為不免矣。(訳文: 生命の真実を見極めた者は, 自分の生命にとってどうしようもないことを努めたりはしない。運命の真実を見抜いた者は, 自分の知能にとってどうしようもないことを努めたりはしない。肉体を養うには先ず物の備えが必要だが, 物は余っているのに肉体がよく養われないということがある。生命を維持するには肉体を離脱しないことが必要だが, 肉体はまだ離脱していないのに生命が失われるということがある。生命が生まれてくるのを押し戻すことはできず, 生命が消え去っていくのを引き止めることができない。哀れなことだが, 世間の人々は肉体を養いさえすれば生命を維持することもできると考えている。しかし, 肉体を養うことは, 決して生命を維持するのに十分なことではない。してみると, 世間でしていることはそれを行うには価しないことなのだ。行うに価しないと言うのにそれを行わない訳にはいかないのは, それこそ疲労を免れないことだ。)

夫欲免為形者, 莫如棄世。棄世則無累, 無累則正平, 正平則與彼更生, 更生則幾矣。事奚足棄而生奚足遺? 棄事則形不勞, 遺生則精不虧。夫形全精復, 與天為一。天地者, 萬物之父母也。合則成體, 散則成始。形精不虧, 是謂能移。精而又精, 反以相天。(訳文: そこで肉体のためにあくせくすることをやめたいと思うなら, 世間を捨てた方が良い。世間を捨てれば面倒な煩いなくなり, 煩いがなくなれば平正になり, 正平であればあの広い世界とともに新たに生まれ変わる。新たに生まれ変われば行き着いたことになる。世事を世事として捨てる値打ちがあるのに, どうして生命を生命として忘れ去る値打ちがあるか。世間の事を捨ててしまえば肉体は疲れず, 生命を忘れてしまえば精神も損なわれない。そもそも肉体が健全に保持され, 精神が本来のあり方に立ち戻れば, 天地自然の働きと一つになる。天と地は万物の父母である。結合すると万物の形ができ, 分散すると未生の始めの状態になる。肉体と精神が損なわれずに全うされていることは, 自然の推移によって更新できることだ。精神を突き詰めて更に奥の精神へと入っていくと, かえって天地自然の働きを助けることになるのだ。)

以上は、『莊子』における養生思想についてのもう一つの重要な記載である。ここでは, 肉体を養いさえすれば生命を維持することができることを否定しているし, また “肉体が健全に保持され, 精神が本来のあり方に立ち戻れば, 天地自然の働きと一つになる” や “天地自然の働きを助けることになる” 等の考えを示した。換言すれば, その養生思想には, 肉体を養うことだけではなく, 精神を養うことも含まれているし, またしばしば後者のほうを強調しているようである。この点によく注目すれば, 前述した「老聃死す」という説話や, また以下に論じている諸問題に対してより深く理解できるようになると思われる。

養生主篇の後世への影響 嵇康の「養生論」

さて、養生主篇は『莊子』における比較的古い篇の一つであり、この点についてはほぼ衆目の一致している所である。しかし、養生主篇が後世にどのような影響を与えたかについては、色々複雑な様相を呈している。ここでは取りあえず“老子莊周吾之師也(老子・莊周は吾が師である)” (“與山巨源絶交書”)と明言した嵇康の名作である「養生論」を例として検討していきたい。嵇康は、字叔夜で、六朝時代における竹林七賢の一人であり、“越名教而任自然(名教を超えて自然に任せる)” (“釈私論”)や“非湯武而薄周孔(湯武を非として周孔を軽んずる)” (“與山巨源絶交書”)[19]を提唱し、262年(魏元帝景元三年)司馬昭に殺された、世によく知られた特異な性格を持つ人物であった。その「養生論」の題名は『莊子』養生主篇とは一字の違いがあるが、全文約1230字で、養生に関する諸問題を幅広く述べている。ここでその若干の内容を摘記しながら議論していく。

夫神仙雖不目見，然記籍所載，前史所傳，較而論之，其有必矣。似特受異氣，稟之自然，非積學所能致也。至於導養得理，以盡性命，上獲千餘歲，下可數百年，可有之耳。而世皆不精，故莫能得之。

これにより、嵇康は神仙の存在を信じているに違いないと思われる。しかし、彼は神仙になった人は学問を積み重ねてなれたものであるということを実原則的に考えている早期道教と異なり、神仙になった人は“学問を積み重ねてなれたものではない”と示している。彼は、もし“導養”の道を正しく守って、天与の生命を全うするならば、人間が千歳か数百歳を獲得することは可能だと考えつつ、普通の人には出来ないとも指摘した。つまり、性命には終わりの時があると認識しているのである。この点でも、当時の不老不死を唱える神仙家達の考えとは違う。

是以君子知形恃神以立，神須形以存。悟生理之易失，知一過之害生。故脩性以保神，安心以全身。愛憎不棲於情，憂喜不留於意，泊然無感，而體氣和平。又呼吸吐納，服食養身，使形神相親，表裏俱濟也。

ここでは形と神の関係は互いに頼りあう関係であるということを示している。精神の不安定は身体健康に関わっていることを知った上で、嵇康は“心を修めて精神を安定させ、心を安らかにして肉体の健康を全うするのである。”と考え、更に“愛や憎しみが情に巣くうことなく、憂いや喜びも心に留めないように心がけ、ひっそりと静かで何者にも感応することもないようにすれば、体も穏やかである”と唱えている。そして、肉体と精神とを調和させ、表と裏をとともに完成させるため、“呼吸吐納”、“服食養身”をしようと考えている。“呼吸吐納”という言葉は、養生法として古来世によく知られた気功に関する初期の記録とされる、前文で少し触れた『莊子』刻意篇に見られる「吹呴呼吸，吐故納新，為壽而已矣。」からの出典である。なお、“服食養身”とは、当時の道教の強い影響を受けた社会風習や医学科学の発達など諸方面の事情を考えれば、恐らく丹薬を服用して身体を養うという意味であろう。ただし、丹薬は種類が多く、其の成分も大変複雑である。例えば、実は毒性が強いものの、嵇康を含む当時の人々に長生きできる薬と思われ込まれた五石散(寒食散ともいう)もその一種である。

善養生者…清虚静泰，少私寡欲。知名位之傷德，故忽而不營，非欲而強禁也。識厚味之害性，放棄而弗顧，非貪而後抑也。外物以累心不存，神氣以醇泊獨著，曠然無憂患，寂然無思慮，又守之以一，養之以和，和理日濟，同乎大順。

ここで強調されている“心が清らかで静かであり，わがままや欲望が少ない”は，道家が唱えている“清静”“無為”と似ている。“欲しいのを無理に抑えているのではない…食べたいと思いながら我慢するのではない”という考えは，やはり無理しないこと，自然に従って生きる等の思想の表れである。更に，“外物は心を苦しめるので，心にとどめないようにし，神気は純潔なので，それだけを現す。心は広々としていて，思い悩むこともなく，ひっそりとしていて，あれこれと考え込むこともない。また，道によってこれらのことを守り，和によってこれらのことを育成する。和と道理とによって日ごとに完成に向かい，天地の道と一体になる。”とも考えている。

最後に，嵇康は次のように述べている。

然後蒸以靈芝，潤以醴泉，晞以朝陽，綏以五絃，無為自得，體妙心玄。忘歡而後樂足，遺生而後身存。若此以往，庶可與羨門比壽，王喬爭年。何為其無有哉？

“靈芝を食べて体質を変化させ，醴泉を飲んで体を潤おし，朝日を浴びて体を乾かし，五絃の音楽によって心を落ちつかせる。”と述べているが，ここで強調しているのが，“無為自然のままであることに満足すれば，身も心も精妙幽玄な状態になる”とすれば，“羨門と長寿を比べ，王喬と年齢を競うこと”も可能であるという。羨門は古仙人であり，王喬，即ち王子喬は仙人となった周の靈王の太子である。勿論，仙人は非現実の存在であり，“比壽”“争年”も不可能であるが，ここで作者が強く訴えているのは長寿の可能性であろう。

以上は嵇康の「養生論」の主な内容である。よく吟味すれば，その考えは養生主篇を始めとする『莊子』の養生思想と互いに通じ合うところがあると判断できる。しかし，莊周（馬叙倫の推定によれば，前369 前286）と嵇康との間は，先秦から両漢までの数百年にも及ぶ隔りがある。この間に，道家思想自体や社会事情などは大きく変化した。特に，戦国末期・秦漢の間においてすでに相当流行していた不老不死思想は，嵇康が活躍した年代になると，後漢末に創立した道教が大いに宣伝したため，当時の士大夫階層の間に更に広まっていた。「養生論」に見られる神仙思想や服食養身思想等はまさにその時代の特徴を反映しているといえよう。概して，一部神仙思想等非現実のものの影響を除いて，「養生論」の考えには合理的なところが見られる。養生主篇と同じく，自然に従う養生思想を強く語っているものの，その“重生（生命を重んじる）”の内容は更に拡大され，しかも俗世界に近寄った傾向があり，比較的理解しやすくなったものである。魏晉六朝において重要な道家に属する養生論であると考えられる。

ところで，「養生論」には養生主篇から直接の引用は見出せなかったが，嵇康の他の詩作にはそれが見られる。一つは前出した「兄秀才公穆入軍贈詩之十九」にある“澤雉雖飢，不願園林。”という例である。もう一つは，「憂憤詩」[20]という題名の詩にある“古人有言，善莫近名（古人の言葉があり，善莫近名という。）”である。言うまでもなく，この“古人”は莊周を指し，“善莫近名”は養生主篇にある言葉である。これらの引用を見れば，嵇康はそれを良い意味の方向で積極的に理解し，養生主篇の内容を大変気に入っていたように思われる。因みに，「養生論」に対して，

嵇康の親友、同じく竹林七賢の一人である向秀（約227 約280）は「難養生論」を作り、それに対して嵇康が更に「答難養生」[21] を書いている。両方とも面白い内容であり、それぞれ神仙や自然に対する理解の違い等を示したものであるが、ここでは論じない。

養生主篇の思想への批判 朱熹の「養生主説」

“為善無近名、為惡無近刑。”という言葉は、養生主篇における重要な思想であるに違いない。しかし、その理解にはそれぞれ違いがある。要するに、すべてが前述した嵇康のような良い意味の方向で積極的に理解しているわけではない。特に道家と対立している儒家の代表人物朱熹はそれに対して激しく批判し、悪い意味の方向で消極的に理解しているようである。その思想が儒家の中庸思想と混同しやすいと思われるのか、朱熹はわざわざ「養生主説」という文章を撰じたことがあり、その思想を批判しながら、人々の注意を呼びかけた。養生主篇における思想の理解を深めるには、批判する立場に立つ「養生主説」の内容も参考として検討すべきであろう。約584字にあたるその全文を、二段落に分けて記す。

莊子曰、為善無近名、為惡無近刑、緣督以為經。督、舊以為中。蓋人身有督脈、循脊之中貫徹上下（見醫書）、故衣背当中之縫、亦謂之督（見深衣注 [22]）、皆中意也。老莊之學、不論義理之當否、而但欲依阿於其間、以為全身避患之計。正程子所謂閃姦打訛者。故其意以為、為善而近名者、為善之過也。為惡而近刑者、亦為惡之過也。唯能不大為善、不大為惡、而但循中以為常、則可以全身而盡年矣。然其為善無近名者、語或似是而實不然。蓋聖賢之道、但教人以力於為善之實、初不教人以求名、亦不教人以逃名也。蓋為學而求名者、自非為己之學。蓋不足道。若畏名之累己、而不敢盡其為學之力、則其為心亦已不公、而稍入於惡矣。至謂為惡無近刑、則尤悖理。夫君子之惡惡、如惡惡臭、非有所畏而不為也。今乃擇其不至於犯刑者、而竊為之。至於刑禍之所在、巧其途以避之、而不敢犯此、其計私而害理、又有甚焉。乃欲以其依違、苟且之兩間、為中之所在、而循之、其無忌憚亦益甚矣。（訳文：莊子は“為善無近名、為惡無近刑、緣督以為經。”と言った。督は、旧釈では中とされ、人体には督脈があり、それは脊椎の中央に沿って上下を貫いているものである（医書に見える）から、衣服の裏面の中央にある縫い合わせ目も、督と呼ばれ（『礼記』深衣注に見える）、いずれも中という意味であると思われる。老莊の学は、その義理が正しいか正しくないかに関わらず、善と悪の間に行き来をし、それに頼って己を災禍から守る方策とした。これはまさに程子の言う閃姦打訛の徒（狡いやつ）である。従ってその意図するところは；為善而近名”とは善を為したことによる過ちであり；為惡而近刑”とは悪を為したことによる過ちという意味であり、ただあまり善を為さず、あまり悪を為さず、しかも常に中に従って事を為してこそ、自らの天命を全うすることが出来る、ということである。しかしながら、その“為善無近名”という言葉は、道理があるように見えるが、実際はそうではない。聖賢の道は、善を為すことのみ人々に力説し、初めから名譽を求めることについては教えず、また名譽を逃れることも人々に教えなかったのである。学問の目的を名譽の追求と考える人は、自ずと自己の為に学ぶのではなくなるであろう。このことは論ずるまでもないことである。もし名譽が自分を煩わせることを恐れて、学問に力を入れなければ、その心は既に公正ではなく、多少悪の状態に入ったと見て良いだろう。“為惡無近刑”と言うことに至っては、甚だ理に背いていると言わなければならない。そもそも君子が悪を悪むのは悪臭を悪むよ

うなものであって、恐いと思って為さないのではない。今は、刑を受けるまでにならないことを選んで、窃かにそれを為す。刑罰や禍難に巻き込まれそうになれば、これをうまく立ち回って避け、敢えて犯さないようにする。これはその私利を計って理を害することの極みであろう。即ちそのどっちつかずははっきりしないことや、いい加減なことを中として、それに従って行けば、ますます勝手な気ままになるであろう。)

客嘗有語予者曰、昔人以誠為入道之要、恐非易行、不若以中易誠、則人皆可行、而無難也。予應之曰、誠而中者、君子之中庸也。不誠而中、則小人之無忌憚耳。今世俗苟偷恣睢之論、蓋多類此、不可不深察也。或曰、然則莊子之意、得無與子莫之執中者類耶。曰、不然。子莫執中、但無權耳。蓋猶擇於義理、而誤執此一定之中也。莊子之意則不論義理、專計利害、又非子莫之比矣。蓋迹其本心、實無以異乎世俗鄉原之所見。而其揣摩精巧、校計深切、則又非世俗鄉原之所及、是乃賊德之尤者。所以清談盛、而晉俗衰。蓋其勢有所必至。而王通猶以為非老莊之罪、則吾不能識其何説也。既作「皇極辯」、因感此意有相似者、謾筆之於其後云。(訳文：客人がかつて予に昔の人は誠を立派な人になる要としたが、それは当然実行しやすいことではないので、中を誠に替える方が良い。そうすれば、皆実行できるし、しかも難しくないと言った。予は答えて言った、誠があって中を併せ持つのが君子の中庸である。誠が無く中を持つのは、即ち小人の気ままで勝手な妄想である。昨今のいい加減で不真面目な世俗の論調は、これに類似するものが多く、このことははっきりと認識しておかなければならない。ある者は言った、莊子の考えは、魯の賢人子莫の中を執るという中道主義と類似しているではないか、と。予はそうではないと答えた。子莫が中を執るのは、臨機応変の処置ができず、一つの立場を固執するからである。恐らく義理を選んだのと同じで、固定したものとして考えすぎたのであろう。莊子の言っている意味は義理を問わず、専らに利害を計るということで、これは子莫の考えとは比較にならない。其の本心は、実は世俗の村夫子の見るところと異なるところがない。しかし、その己の為に汲々するところは世俗の村夫子は彼らに及ばないのである。これ則ち徳を損なう最大のものである。これが清談の風習は盛んになると、晋の俗が衰えた理由である。恐らく時勢が必ずこのような結果に至らしめたものであろう。しかし、隋の王通はなおもそれを老莊の罪ではないと思っていたが、そうなると、彼は何か言っているか私には分からない。「皇極辯」を書いて後、その考えに似ている所があるように思えたので、文末に記した。)

朱子のこの文章によれば、莊子の考え方は、“その義理が正しいか正しくないかに関わらず、善と悪の間に行き来をし、それに頼って己を災禍から守る方策とした。”ものとされ、かなり悪いものであると批判されたが、果たしてそうであろうか、疑問の余地が無いわけではない。実のところ、善か悪かを判断する際、立場によってその結論も違うはずである。つまり、儒家の中庸思想を守るため、朱子の批判はただその字面上によったもので、養生主篇の自然に従う思想には完全に触れられなかったのである。従って、朱子が儒家の立場により判断したことは適当であるとはいえない。人や物に接する際、偏ることなく、程良く折衷する態度を取らなければならないと唱えているのは、儒家の中庸思想である。表面から見れば、これは確かに前述した養生主篇の“為善無近名、為悪無近刑。”という考えの解釈に近く、一般の人にはなかなか区別できないかも知れない。朱子が例として挙げた“莊子の考えは、魯の賢人子莫の中を執るともいう中道主義と類似しているではないか”という疑問は、現実では存在するに違いない。両者のどちらでも“中”を

示すが、実に前提とする善と悪とを判断する条件が違う。儒家は“理”という当時儒家の道德観念によってそれを判断するのは無論のことである。特に宋代理学の集大成者である朱子は、当然“その義理が正しいか正しくないかに関わらない”とされる荘子の考えを気に入らないし、儒家の正統を守らなければならない。

“為善無近名、為悪無近刑。”という文は、確かに幾通りにも解釈できるものであるが、『莊子』全体の思想を考えれば、良い意味の方向で積極的に解釈できないのであろうか。前出した嵇康の「憂憤詩」に述べた“古人有言、善莫近名”は、現在の『莊子』通行本の原文“善無近名”と一字の差 “無”と“莫”のみあるが、そのイメージは何か違っているようである。この二字のどちらでも“なかれ”という禁止の辞として理解する場合があるにも拘らず、一般的に言えば“莫”と“無”とはそれぞれ“なかれ”と“ない”というイメージが強いと思われる。また、『文選』の注にも『莊子』曰：為善莫近名、為悪莫近刑。司馬彪曰：勿脩名也。被褐懷玉，穢惡其身，以無陋於形也（『莊子』には言っている、為善莫近名、為悪莫近刑と。司馬彪は言った、名誉を求めるといふことであり、粗末な服を着て懷に宝玉を持ち、その身が汚れて皆に嫌われても、何も持たないふりをしてわざと不恰好な身なりを現す、と。）[23]とするので、嵇康の詩に見えるそれは『莊子』原文から引用した可能性がある。但し、その文字は『莊子』通行本のそれと違う。また、陸徳明撰『莊子音義』はたまたまこの司馬注を収めていないので、参考にならない。従って、現在この文字の違う理由は不明である。“善莫近名”この半句のみは“善無近名”より理解しやすく、そのまま解釈すれば、恐らく“善を為すも名利に近づくなかれ”という意味であろう。そうであると、嵇康の引用は朱子の理解と違って良い意味の方向で比較的積極的に受け止めているようである。ところが、もし“為善莫近名、為悪莫近刑。”という全句を理解すれば、恐らく“為善無近名、為悪無近刑。”とあまり変わらないかも知れない。なぜならば、後半の“為悪莫近刑”という言葉は、“為悪無近刑”と同じく、字面上から積極に解釈できないからである。たとえ“悪を為すも刑罰に近づくなかれ”と解釈しても悪いイメージがあることは否認し難いようである。まさに朱子が指摘した通り、“今は、刑を受けるまでにならないことを選んで、窃かにそれを為す。刑罰や禍難に巻き込まれそうになれば、これを其の方法で避け、敢えてこれを犯さないようにする。”勿論、前述したように、これはあくまで字面上の理解である。養生主篇におけるこの段落が訴えているのは、この意味ではなく、恐らく世俗的な善と悪との両方とも距離を置いて、どちらも偏らないように自然の発展と変化とに従うということを語っているのであろう。もとは養生思想・処世思想として語られたものの、朱子の批判はすでにその段階を超え、政治思想となったようである。因みに、嵇康が魏王朝の権力を奪い取ることをたくらんでいる司馬氏一味に反対した結果、司馬昭に殺害された事実を考えれば、彼は恐らく朱子の理解している“避患”思想を確かには受け止めていなかったといえよう。

余論 庖丁が牛を解くという説話への理解

上記の考察を通じて、養生主篇と「養生論」と「養生主説」とのそれぞれの内容と思想については、ほぼ全面的な理解ができる。つまり、嵇康の「養生論」には、神仙思想の影響や俗世界に近づいた傾向が見えるが、やはり養生主篇と同じ系統のものだと認められる。それに対して、朱子の「養生主説」は養生主篇の思想を批判していて、完全に別の系統に属するものである。とはいえ、それらの内容を比較して見れば、養生主篇の内在している思想への理解がさらに深くなる

ことができる。同じ言葉でも、解釈はそれぞれである。勿論、どちらかが良くてどちらが悪いという問題ではなく、伝統的儒家と道家との思想が対立することを反映しているといえよう。

なお、養生主篇における思想を更に理解するため、前文の検討を踏まえて、ここで「庖丁牛を解く」という説話について改めて議論していきたい。この説話は養生主篇における大変重要なものであり、その養生思想を強く表現しているものである。これは日常生活には珍しくない場面と言えるが、作者の文才により世によく知られて生き生きとした物語となった。哲理に富むもので、これを聞いたら、必ずや文恵君と同じく感動するものが多いであろう。しかし、後世ではこれに対する理解は様々である。それを素晴らしい技の喩えとして使うのは一般的なものであるが、他の例外もある。ここで、その例を二つ挙げてみたい。

先ず、宋の大文豪蘇軾（1036 1101）の用例を見よう。彼は『文與可畫篔簹谷偃竹記』[24]という文章で次のように述べている。

子由為『墨竹賦』以遺與可，曰：「庖丁，解牛者也，而養生者取之；輪扁，斲輪者也，而讀書者與之。今夫夫子之托於斯竹也，而予以為有道者則非邪？子由未嘗畫也，故得其意而已。若予者，豈獨得其意，並得其法。（訳文：子由が『墨竹賦』を作り、與可に贈って言った、「庖丁は、牛を解体するのを仕事としている男だが、養生につとめている者（文恵君）が彼の解牛の経験から養生の道理を会得した；輪扁は車輪を作る職人だが、彼が述べた道理は読書人（斉桓公）から誉められた。今、話してくれた竹の絵についての道理から見れば、あなたも“道”のことが分かったものだと思う。まさにそうではないか。」と。子由は未だ絵を描いたことがないが、その意味だけ分かった。予はその意味だけではなく、その方法も理解した。）

蘇軾がここで持ち出したのは弟の子由（蘇轍）の『墨竹賦』に言及された『莊子』に見える二つの説話であるが、輪扁の説話はともかくとして、庖丁の説話を道（事物の道理）が分かるということの喩えとして使っていた。限定された道の内容は養生主篇のそれと全く同じではないが、比較的客観的にそれを理解したといえよう。

次は、今人関鋒の例を挙げてみよう。彼は『莊子内篇訳解和批判』[25]においてこの説話に対して、詳しく議論している。その内容には合理的な分析はあるものの、過激な言論や強引なところも多い。例えば、彼は次のように述べている。

庖丁解牛，找那“有間”之處下刀，不去碰硬骨頭，以保護刀刃。（訳文：庖丁が牛体を解く際，“隙間がある”ところを見つけて刀を入れ，刀刃を保護するためにその硬い骨に触らないようにした。）

所謂“以無厚入有間”，實質上就是鑽空子，就是他那一套滑頭主義的處世哲學。（訳文：“以無厚入有間”とは，實質的には隙に乗じて巧いことをする，彼（莊子）一流の狡猾主義の処世哲学である。）

等々。要するに、庖丁牛を解くという説話を痛烈に批判している。しかし、その論点は適当とは思えない。たとえ関鋒の考えに沿ったとしても評価は必ずしも一つとはいえない。なぜならば、人類の歴史を見れば、人間として何時もそれぞれの問題や困難に直面しているからである。それ

を巧く超えられるかどうかは、確かにその人の生死に関わる問題である。もし牛の身体を一つの社会、その骨をそれらの問題や困難、刀を人間の身体の喩えとして考えれば、骨に向かって、無理やりに刀を入れれば、当然良い結果を得られないであろう。危険を避けるのは、人間の本能であるが、絶えず問題・困難を避けているならば、それは積極的態度といえない。しかし、問題を巧みに解決するため、その困難を上手に乗り越えるため、庖丁牛を解くように巧みに乗り越えるならば、それは寧ろ人間の知恵といえるかも知れないし、それを消極的とはいえないであろう。もし実際の状況を見せず、すべて狡猾主義と批判するならば、適当ではない。関鋒の論文の成立年代を考えれば、その考え方は、恐らく60年代当時中国の政治情勢の影響を受けたためであると考えられる。

終 わ り に

以上の考察により、養生主篇における思想及びその影響について、次のようにまとめたい。

- (一) 養生主篇は『莊子』における古い篇の一つであり、他篇に見られる養生思想の内容と合わせて『莊子』の養生思想を構成している。養生主篇には様々な考えが含まれているが、養生の主旨を巡って議論したものであると思われる。その中心内容となった「庖丁牛を解く」という説話に示されているように、その全篇で唱えられている養生方法は、自然の道理に従うというものであり、その養生思想は道家に属しているが、不老不死等の神仙思想とは異なるものである。ところで、嵇康の「養生論」には、神仙思想と老莊思想との影響をはっきりと見てとれる。全体的には、「養生論」は養生主篇との間に数百年の隔たりがあり、同じく道家に属していると言ってもそれぞれの時代の特徴を持っている。両者の内容や思想を比較して見れば、道家思想における時代による変化の一側面も読み取れるのである。
- (二) 養生主篇の内容や思想に対する理解は様々であるが、朱子の「養生主説」は、その「為善無近名、為悪無近刑。」という言葉を集散的に批判したものである。しかし、それはあくまで儒家の立場より判断したものである。その文は、文面からは確かに幾通りもの解釈が出来るが、『莊子』全体の思想から考えれば、世俗的な善と悪との両方とも距離を置いて、どちらにも偏らないように自然の発展と変化に従うということである。最終に“安時処順”という境界に達するのは作者の狙いである。悪いことをやっても良いという主旨だとする意見もあるが、それは絶対ないのである。
- (三) 「庖丁牛を解く」という説話には、異なった理解や批判が存在するが、文惠君の口から言った“得養生焉”という言葉によれば、養生主篇の作者がこの説話を通じて訴えたいのは、やはり養生の道であるに違いない。庖丁が牛を解く際使っている刀は、まさに人間の肉体の象徴であろう。複雑な環境の中で、人間は自然の節理に従うならば、穏やかに生活し、その寿命を全うすることが出来るのである。

注

- [1] 唐庚『眉山詩集』(『四庫全書』所収)「瀘人何邦直…吾呼與飲為作此詩」を参照。
- [2] 嵇康『嵇中散集』(『四庫全書』所収)、『文選』(上海古籍出版社,1986年6月)第五十三巻を参照。
- [3] 『朱文公文集』(『四部叢刊・集部』所収)巻六十七「養生主説」を参照。

- [4] 陸徳明撰・黄華珍校『日蔵宋本莊子音義』(上海古籍出版社,1996年9月)を参照。
- [5] 「知」には、知識と心の働き(心思)の二説がある。曹礎基は「知,知識。」(『莊子浅注』,中華書局,2000年6月)とし、林希逸は「知,思也。心思却無窮盡,以有盡之身隨無盡之思,紛紛擾擾,何時而止!」(『莊子膚齋口義校注』,周啓成校注,中華書局,1997年3月)としている。
- [6] 「為善無近名,為惡無近刑。」という言葉は、文面によれば幾通りにも理解できる文である。『莊子』齊物論篇における「万物斉同」の考えによれば、善と悪とも無いはずで、ここでの善と悪というのはあくまで世俗的な考えによったものであろう。郭象は「忘善惡而居中,任萬物之自為,悶然與至當為一,故刑名遠己而全理在身也。」(『莊子注』)とし、成玄英は「為善也無不近乎名譽 為惡也無不隣乎刑戮。」(『莊子注疏』)とし、曹礎基は「作者認為:做了世人所謂的善事,並非為了追求名利,做了世人所謂的壞事,也無心触犯刑法。」(『莊子浅注』)とし、楊柳橋は「作好事,並不一定取得現時的名譽;作壞事,並不一定遭到現時의懲罰。」(『莊子訳註』,上海古籍出版社,1996年5月)と現代語で訳している。
- [7] 「縁」は従う,「督」は脊椎の脈で、また衣服の脊中の縫目を言うので、中という意になる。陸徳明は「李云,縁,順也。督,中也。経,常也。郭崔同。」(『日蔵宋本莊子音義』)とし、張黙生は「“督”既有中空之義,則“縁督以為経”,即是凡事当処之以虚,作為養生の常法。」(『莊子内篇新釈』,成都古籍書店,1990年8月)とし、陳鼓應は「“縁督”,含有順着自然之道。」(『莊子今注今訳』,中華書局,1991年6月)としている。
- [8] 莊子のこの言葉を悪いことをいくらでもやって良いというふうに理解しているのには、次のような最近の例がある。李叔聡「『縁督以為経』新解」(『人民日報』海外版,2003年7月7日)には「莊子曾經說過:“為善無近名,為惡無近刑,縁督以為経。”(見養生主)那意思大概是說,人可以做好事,但不可做出了名;也可以做壞事,但不可做得触犯了刑律……」と述べている。
- [9] 「無厚」とは、そのまま解釈すれば、厚みがないということであるが、関鋒は、これは形而上学の概念であり、莊子特有のものであると考えている(『莊子内篇訳解和批判』,中華書局,1961年6月)。実は無は不に相当し、その用例は古来よりある。例えば、『尚書』洪範には「無偏無党,王道蕩蕩;無党無偏,王道平平。」とある。従って、無厚は不厚と理解しても良い。厚くないとは、薄いという意味である。なお、赤塚忠は「刃に厚さがないはずはないが、その極限の薄さを無厚とし、空間の無との一致によって、無の境地を象徴的に表現しているのである。」(『莊子』,集英社,昭和49年8月)とし、池田知久は下文の「遊」と照応すると考えている(『莊子』,学習研究社,1989年6月)。
- [10] 「得養生」とは、養生の道を会得したという意である。池田知久は「養生(すなわち道。本章において道は養生に限定されている)の比喩の中心は、十九年使っても刃こぼれ一つしない庖丁の刀を、人間の肉体のたとえとしたそれである。」(『莊子』)としている。
- [11] 公文軒と右師とのやりとりではなく、公文軒の自問自答であると考えられる。
- [12] 「神雖王,不善也」の六文字は、難解である。その「王」は、旺盛の旺と解釈するのが普通であるが、王・王公・王者という意味とする説もある(関鋒,赤塚忠,池田知久)。なお、池田知久は「かごの中でたとえ王公の権勢を握ったとしても、精神は少しも自由じゃないからね。」(『莊子』)と訳している。
- [13] 葛洪『抱朴子』(『諸子集成』)所収,中華書局,1990年8月)を参照。
- [14] 前出注[2] 嵇康『嵇中散集』を参照。
- [15] 「其人」とは、難解であるが、宋・陳碧虚『莊子闕誤』に収められた文如海本には「其」を「至」に作る。(『四庫全書』)所収明・焦竑『莊子翼』による)
- [16] 「帝之縣解」とは、自然の束縛から解放される。成玄英は「帝者,天也。…天然之解脱也。」(『莊子注疏』)とする。なお、赤塚忠は「帝」は上帝,つまり天神であり、「県」は、首をつり下げる,ひいて首つりの刑を原義とする字であるから、「帝の県解く」と読むべきである。」(『莊子』)と考えている。
- [17] 「指」は、脂である。聞一多は「古所謂薪,有爨薪,有燭薪。爨薪所以取熱,燭薪所以取光。古無蠟燭,以薪裹動物脂肪而燃之,謂之曰燭,一曰薪。燭之言照也,所以照物者故謂之曰燭。此曰“脂窮於為薪”,即燭薪也。」(『聞一多全集』)所収「莊子内篇校釈」,香港遠東圖書公司,1968年2月)としている。
- [18] 同前出注[9] 赤塚忠『莊子』を参照。
- [19] 同前出注[2]
- [20] 同前出注[2]『嵇中散集』,『文選』第二十三卷を参照。

- [21] 同前出注 [2] 『嵇中散集』を参照。
- [22] 宋・褚伯秀『南華真經義海纂微』(『四庫全書』所収)にも「故衣背当之縫亦謂之督。見『礼記』深衣篇。」とあるが、『礼記』深衣篇の原文「負繩及踝以應直。」に対し、漢・鄭玄の注には「繩謂褻,與後幅相当之縫也。」とし、陸徳明音義には「綮音督。」としている(『四庫全書』所収『礼記注疏』)。なお、『周礼』考工記・匠人の原文「堂塗十有二分。」に対し、漢・鄭玄の注には「分其督旁之脩。」とし、唐・賈公彦の疏には「名中央為督。督者,所以督率兩旁。」としている(『四庫全書』所収『周礼注疏』)。
- [23] 同前出注 [20]
- [24] 『蘇東坡全集』(北京市中国書店,1986年3月)を参照。
- [25] 同前出注 [9] 関鋒『莊子内篇訳解和批判』。

参 考 文 献

- 『諸子集成』(中華書局,1990年8月)
- 『十三經』(北京燕京出版社,1991年12月)
- 章行標校『老子 莊子』(上海古籍出版社,1996年8月)
- 久保天随『莊子新釈』(博文館,昭和43年7月)
- 郎擎霄『莊子学案』(天津市古籍書店,1990年7月)
- 金谷治訳注『莊子』(岩波文庫,1993年4月)
- 王叔岷『莊子校釈』(台聯国風出版社,1972年3月)
- 陸欽『莊子通義』(吉林人民出版社,1999年12月)
- 劉文典『莊子補正』(云南人民出版社,1991年11月)
- 湯一介『郭象与魏晉玄学』(増訂本)(北京大学出版社,2000年7月)
- 竹田晃『新釈漢文大系93 文選』(文章篇)(明治書院,2001年1月)
- 張立文『朱熹思想研究』(中国社会科学出版社,2001年12月)
- 池田知久『老莊思想』(放送大学教育振興会,1996年3月)
- 黄華珍『莊子音義の研究』(汲古書院,1999年2月)