

## オスカー・ワイルドの 道家的傾向

——特に、莊子との関連について——

上 條 真 一

序

オスカー・ワイルド (Oscar Wilde, 1854-1900) の莊子論——

「中国の聖者」(“A Chinese Sage,” *Speaker*, February 8, 1890) は、一八八九年に英国で二番目の英訳『莊子』として、ハーバート・ジャイルズ訳の『莊子—神秘主義者、道学者、そして社会改革者』(*Chuang Tzu: Mystic, Moralist, and Social Reformer*. Translated from the Chinese by Herbert A. Giles, H.B.M.'s Consul at Tamsui. Quaritch, London, 1889; 2nd ed., rev., Kelly & Walsh, Shanghai, 1926) の書評である。

この書評は、約三千字のものであるが、たまたま、中国の道家、莊子 (369-286 B.C.; 馬叙倫推定) の思想に深くわすることによって、ワイルドは、当初、オクスフォード大学時代よりの熱烈なラスキンの社会主義者としての、そのローマン主義的理想主義のナイーブなものより脱却した<sup>3)</sup>。今や、ワイルドは無政府主義的の社会主義者として、この世の道德を離脱、超脱して、芸術こそ、この世の道德を導く「道」(TAO) であることの哲理を莊子の思想

によって得た。芸術を本としたワイルドの唯美主義は、突然の成熟した社会批評を展開し、「社会主義下の個性<sup>3)</sup>」(一八九一年) では、「新個性主義即ち新ヘレニズム<sup>4)</sup>」を達成するための社会改造論を唱え、「芸術家に最も適した政体は全く政治なき政体である<sup>5)</sup>」とする。この無政府政体への変容は正に莊子のものである。

儒教の仁義に挑む莊子の「無」なる「道」を本とする弱者の絶体絶命の「虚」(passivity) の批評精神にワイルドは驚嘆し、「莊子は非常に危険な作家であることは明瞭である。彼の本の英訳の出版は、彼の死後二千年を経た今日でも明らかに時期尚早のものである。」とした。ワイルドは莊子の思想を、人間社会への批評精神として捉え、これによって、己れの唯美主義思想を深化させ、ビクトリア朝の道德、俗物性への批判、さらに、キリスト教社会への批評を展開させていった経緯について論究したい。

### 一 ワイルドの莊子論の構成

「中国の聖者」の冒頭では、「偶然、見いだした近代生活の最も辛辣な批評が、博学の莊子の著作の中に含まれていることを率直に認めなければならぬ。この著作は、タムスイ(淡水)の英国領事、ハーバート・ジャイルズ氏によって、最近、自国語に翻訳されたものである<sup>6)</sup>」とし、「この評論を掲載したスピーカー誌が、読者によって、この危険な後退の異説を持っているのではないかと疑われることを懸念している<sup>7)</sup>」と前置きしている。「初期のギリシャ的思索の無名の哲学者のように彼は、矛盾の自己同

1 (the identity of contraries) を確信していた<sup>9)</sup>。莊子は「無為の信条を追求して、あらゆる有用なるものの無用さを指摘して己れの人生を費した<sup>10)</sup>」。さらに、莊子は「人生の目的は自我意識を超脱して、より高い啓示を無意識に媒介するものとした<sup>11)</sup>」。「事実、莊子はヘラクレイトスからヘーゲルに至る欧州の形而上学、または神秘主義思想の殆どあらゆる情調を彼自身の中に要約したと言えるかもしれない<sup>12)</sup>」とし、「純粹無と深淵 (“the *purum nihil* and the *Abyss*”) を熱烈に愛慕した<sup>13)</sup>」。莊子は「形而上学者や啓蒙主義者以上の何者かであった<sup>14)</sup>」と言っている。

さて、前記のことは、英訳『莊子』のジャイルズの序文の老子と莊子の思想との関連についての解説など、さらにオクスフォード大学のテューター、オーブレイ・ムーア (Aubrey Moore) 僧官の『莊子内篇七篇の哲学に関する覚書』(Note on the Philosophy of Chaps. i-vii.) をワイルドは参照している。この覚書には儒家の確立した国教である儒教に反抗する道家がその神秘性を増し、反逆の知謀をそれ自体が帯びていく経緯を、後世、キリスト教哲学として、容認されるに至ったアリストレス哲学に対立するプラトン主義の哲学が神秘的、汎神論的傾向を帯びていくことによつて、己れの懐疑を正当化しようとしたことになぞらえている。さらに、莊子の思想がヘラクレイトスの方法一如 (All things are ONE.) の思想に類似している点を比較評論している。これらを参照しながら『莊子』の次の各篇を引用し、この書評を構成している。「逍遙遊篇 第一」、「馬蹄篇 第九」、「胠篋篇 第十」、「天運篇 第十四」、「知北遊篇 第二十二」、「盜跖篇 第二十九」より各一箇所、「在宥篇 第十一」より七箇所、「天道篇 第十三」

より二箇所、「天下篇 第三十三」より九箇所、計二十四箇所。これらを引用しながらワイルドは莊子の思想を、次の順序で解説している。

『莊子』原文は「中国古典選」の『莊子』(福永光司訳 朝日新聞社発行) に依り、傍点はその引用箇所であり、他はワイルドが莊子を語る内容の一部である。

### 1 仁義 (charity and duty to one's neighbour) への反駁。

仁義を職業とする者が他人に善を施すために「森の中で家出人を探すために大鼓をたたく」ような偽善行為とその愚、その自己喪失を揶揄する。

又何偈偈乎搥仁義若擊鼓而求亡子焉<sup>15)</sup>。

(天道篇 第十三)

### 2 古代、斉国の桃源郷への思慕。

人道主義的行為の皆無な古代の小国寡民社会の個の自由に基づく簡素にして平和な生活への復帰を促す。

昔者齊國。鄰邑相望。雞狗之音相聞<sup>16)</sup>。罔罟之所布。耒耨之所刺。方二千餘里。

(胠篋篇 第十)

### 3 博愛主義者 (Philanthropist) の「治める」思想による混乱。

人々を支配する政府という有害な思想は、人の自ずから為る環

境を変え、個人に干渉することによって、己れの我欲を求める形態を生む。

聞、在宥天下。不聞治天下也<sup>17)</sup>。在之也者。恐天下之淫其性也。宥之也者。恐天下之遷其德也。  
(在宥篇 第十一)

#### 4 黄帝、堯、舜の失政。

黄帝は慈善を人に課することによって、人の天与の善に干渉し、堯舜は仁義の政治をなし、礼法制度を正すために努力したが、すべてが失敗であった。

昔者、黄帝始以仁義、撻人之心。堯舜於是乎、股無胈。脛無毛。以養天下之形。愁其五藏以爲仁義。矜其血氣以規法度。然猶有不勝也<sup>18)</sup>。  
(在宥篇 第十一)

5 堯の善政、桀の悪政の失敗は、人・天下を在るがままに在らしめず、かつ、人の心を撻るにある。

老聃曰。汝慎無撻人心。人心排下而進上<sup>19)</sup>。上下囚殺。

(在宥篇 第十一)

#### 6 儒家、墨家の擡頭と知を好むの過ち。

而儒墨畢起。於是乎喜怒相疑。愚知相欺。善否相非。誕信相譏。而天下衰矣。大德不同。而性命爛漫矣。天下好知<sup>20)</sup>。而百

姓求竭矣。  
(在宥篇 第十一)

#### 7 儒家・墨家のもたらした抑圧政治の結末。

故賢者伏處大山、岷巖之下。而萬乘之君、憂慄乎廟堂之上<sup>21)</sup>。

(在宥篇 第十一)

8 世の混乱の元凶たる憐れな社会改革者―儒墨の厚顔無恥なる再出現への批判。

而儒墨乃始離跂攘臂乎桎梏之間。意甚矣哉。其無愧而不知恥也甚矣<sup>22)</sup>。  
(在宥篇 第十一)

9 15 恵施の論理学のうち、いわゆる「辯者二十一カ事」の五つを挙げ、その詭辯的論証命題に対する荘子の批判。

(9) 恵施多方。其書五車。其道舛駁<sup>23)</sup>。其言也不中。(10) 卵有毛。<sup>24)</sup> (11) 犬可以爲羊<sup>25)</sup>。(12) 鏃矢之疾。而有不行不止之時<sup>26)</sup>。(13) 一尺之捶。日取其半。萬世不竭<sup>27)</sup>。(14) 黃馬驪牛<sup>28)</sup>。(15) 借乎。恵施之才。駘蕩而不得。逐萬物而不反。是窮響以聲。形與影競走也。悲夫<sup>29)</sup>。  
(天下篇 第三十三)

16 真の道徳である「道」(TAO)を破壊して、仁義の教えを作った聖人(孔子)に対する批判と挑戦。

及至聖人。斃、遽、爲、仁、。踉、跄、爲、義、<sup>30)</sup>。而天下始疑矣。澶漫爲樂。摘僻爲禮。而天下始分矣。故純樸不殘。孰爲犧樽。白玉不毀。孰爲珪璋。道德不廢。安取仁義。……毀道德以爲仁義。聖人之過也。  
(馬蹄篇 第九)

17 至人は宇宙を見つめる以外には何もしない。彼は絶対的に完璧な立場を採ることなく、外界のことは、それ自体に処理させる。

關尹曰。在己無居。形物自著。其動若水。其靜若鏡。其應若響<sup>31)</sup>。芴乎若亡。寂乎若清。同焉者和。得焉者失。未嘗先人而常隨人。  
(天下篇 第三十三)

18 「最善の言葉は、決して語られないように、最善の行為は、必して為されないものである」。至人は虚静にして、人生の理法を受け入れる。無為にして、この世界は自ずから為る価値を顕現するものであることを莊子は知っている。

至、言、去、言、。至、爲、去、爲、<sup>32)</sup>。齊知之所知。則淺矣。

(知北遊篇 第二十二)

19 「而の義を成すことなかれ、將に而の爲す所を失わんとす。したがって、「而の天」(the Heaven within you)を棄つるなど、莊子は説く。

無轉而行。無成、而、義、<sup>33)</sup>。將失而所爲。無赴而富。無殉而成。將棄而天。  
(盜跖篇 第二十九)

20 勞して、己れを損なうことをせず、道德的榮譽には煩わされない聖人の心は「万物の鏡」(the Speculum of Creation)のように終始、平和であった。

而況精神聖人之心靜乎。天地之鑒也。萬物之鏡也<sup>34)</sup>。

(天道篇 第十三)

21 莊子はダーウイン以前の進化論者として、種から人間の足跡を突き止め、人間と自然との一体性を理解している。人類学者としても、莊子は「有巢氏の民」、「知生の民」を知っていて、神農の世を「至徳の隆」と称えている。プラトンのように、対話体を借りて、見解の広さを得るために、「寓言を以て広と爲す」の意をもって、莊子は語っている。

且吾聞之。古者禽獸多而人民少。於是民皆巢居以避之。晝拾橡栗。暮栖木上。故命之曰有巢氏之民。古者民不知衣服。夏多積薪。冬則煬之。故命之曰知生之民。神農之世。臥則居居。起則于于。民知其母。不知其父。與麋鹿共處。耕而食。織而衣。無有相害之心。此至徳之隆也。  
(盜跖篇 第二十九)

莊周聞其風而悅之。以謬悠之說。荒唐之言。無端崖之辭。時恣縱而不儻。不以綺見之也。以天下爲沈濁。不可與莊語。以卮言

爲曼衍。以重言爲真。以寓言爲廣<sup>35)</sup>。獨與天地精神往來。而不敖倪於萬物。不譴是非。以與世俗處。(天下篇 第三十三)

22 莊子の語り手としての卓拔さを、盜跖と孔子との会見、雲將と鴻蒙との出会いについて例証し、さらに、語られる動物は比喩が物語にその所を得ている。神話と詩情と空想が、莊子の不思議な哲学に音楽的な言葉を与えている。

孔子再拜趨走。出門上車。執轡三失。目茫然無見。色若死灰。據軾低頭。不能出氣。(盜跖篇 第二十九)

叟、何、人、邪。叟、何、爲、此。鴻蒙拊脾雀躍不輟。對雲將曰。遊。雲將曰。朕願有問也。鴻蒙仰而視雲將曰。吁<sup>36)</sup>。(在宥篇 第十一)

23 風が吹きたいところに吹くように、徳 (Virtue) も、己れ自体で立つようにさせよ。乱の本たる仁義を捨て、其の朴に帰れ。

蚊、虻、嚼、膚。則、通、昔、不、寐、矣。夫、仁、義、慤、然。乃、憤、吾、心。亂、莫、大、焉。吾、子、使、天、下、無、失、其、朴。吾、子、亦、放、風、而、動。摠、德、而、立、矣。又、奚、傑、然。<sup>37)</sup> 若負建鼓而求亡子者邪。(天運篇 第十四)

24 莊子の思想の信条は「自己修養と自己発展の理想」(the ideal of self-culture and self-development) である。莊子の信条は「至人は己れなく、神人は功なく、聖人は名なし」とワイ

ルドは結語する。

若夫乘天地之正。而御六氣之辯。以遊無窮者。彼且惡乎待哉。故曰。至人無己。神人無功。聖人無名<sup>38)</sup>。(逍遙遊篇 第一)

以上、二十四箇所を引用して、ワイルドが述べる莊子の思想を次のよう要約したい。

一、政治無き政体の古代自然社会への回帰。

支配者は個人に干渉し、己れの我欲を求める形態を生む。さらに、人の隣人に対する仁義(慈善と義務)を強要し、人の天与の善と真の知恵を破壊する。この元凶は、儒家、墨家の仁義、兼愛の教えである。

二、仁義を棄て、真の道徳である「道」(TAO)の循守。

宇宙を見つめる以外は何もしない境地に至った聖人の心は「万物の鏡」のように平和である。しかも「而の天」を棄てるなど説く。この個人の心情の絶対的な自由と平静を求める莊子の信条は、「自己修養と自己発展の理想」にあるとした。

三、「為すなくして為さざるなし」の如く無為を有為に自ずかを転換させる「無」の絶対境によるその批評精神。

この無の哲理を成立させるものは、万物が「一」なるを説く「齊物論篇 第二」(CHP. II, The Identity of Contraries)の「矛盾の自己同一」の論理に基づくものであることをワイルドは知った。

莊子の信条は、師老子の“Do nothing, and everthing will be done.”(「無爲而無不爲」『老子』第四十八章)の継承であるとし

ながらも、無為にして、この世界が自ずからなる価値を顕現し、徳も己れ自体で立つためには、宇宙の運行に象徴される道徳に復帰することであり、儒家、墨家の説く道徳を破壊することであった。このことをワイルドは知って、「荘子は非常に危険な作家であることは明瞭である<sup>39)</sup>」とした。しかし、ワイルドは、この「荘子の危険な批評」を己れの芸術に試みた。特に、芸術がこの世の道徳から超脱出来得る論理の根拠を、荘子が儒教に反逆する批評精神より啓発され、独自の社会批評的芸術論を形成するに至った。

## 二 ワイルドの芸術論の原理

ワイルドの芸術論を支える三つの原理——「芸術は己れ自身の他は何事も表現しない<sup>40)</sup>」、「すべての悪い芸術は人生と自然にかえること、さらに、それらを理想にまで高めることによって生じる<sup>41)</sup>」、「芸術が人生を模倣する以上に、はるかに人生は芸術を模倣する<sup>42)</sup>」。即ち、第一は「芸術の自足自律」、第二は「芸術の道徳からの離脱」、第三は「芸術の批評精神」である。

第一の原理はペイター (Walter Pater, 1839-94) の美的人生哲学の継承であり、プラトンの「すべての芸術はそれ自身の完成のほかにはどんな目的もない」(『国家』第一巻 三四一)と云う「芸術の為の芸術」の予見<sup>43)</sup>に負うものであり、これはワイルドの芸術論の原点である。

第二の原理「芸術の道徳からの離脱」は『ドリアン・グレイの肖像』(一八九〇年)の序文の警句「善も悪も芸術家にとっては芸

術の素材にすぎない<sup>44)</sup>」、「すべての芸術はまったく無用である<sup>45)</sup>」に表現されている。「芸術家としての批評家」(一八九一年)の中で「悪辣な慈善家のことは、あの黄河のほとりに生れた、細長い切れ目の賢者の荘子に任せておけばよい。彼は、こうした善意であるが、いやなおせっかいな連中が、人間に在る素朴な、自ずから為る美德を破壊してしまったことを証明した<sup>46)</sup>」とする道徳否定の論理は、芸術の批評精神の本となるものである。

第三の原理「芸術の批評精神」は、ワイルドの芸術論の精華である。「芸術家としての批評家」における芸術論は「批評の第一条件は、批評家が芸術の世界と道徳の世界とは全く別のものであることを認めることだ<sup>47)</sup>」として、「批評は一つの創造的芸術だ<sup>48)</sup>」、「創造はいつも時代に遅れている。我々を導くものは批評なのだ。批評精神と宇宙を動かす精神とは同じ一つのものである<sup>49)</sup>」に要約できよう。

世の道徳は行為の領域のものであって、芸術は行為の道徳を導く松明の火であるとした。「すべての芸術は不道徳なのだ。……なぜなら、行為は如何なる種類のものでも倫理の領域に属している、芸術は単にある気分を作り出すことを求めるのだからだ<sup>50)</sup>」。「教育の本当の目的は美を愛することであり、教育が行なはれるべき方法は気質の啓発と趣味の洗練と批評精神の創造だ<sup>51)</sup>」。この美を愛する思想はプラトンのものであり、この世の道徳を否定する論理を形成する反逆精神は荘子のものである。

プラトンの対話体とは異った荘子風の説話的対話体<sup>52)</sup>で語る「芸術家としての批評家」の第一部の副表題は「何事も為さざることの重要さを説く意味もあって」(With Some Remarks upon

the Importance of Doing Nothing) と記し、等二部のそれは「あらゆることを論ずることの重要さを説く意味もあつて」(With Some Remarks upon the Importance of Discussion Everything) と記され、第一部は第二部で芸術の批評精神をさらに追求するための序曲をなしている。

「選ばれた人間が存在するのは何もしないためである。行為は制限され、相対的なものだが、ただ坐って観察し、孤独と夢の中をさまよう人の視力は無限であり、絶対的である<sup>53)</sup>」とし、プラトンもアリストテレスも、中世の聖者、神秘主義者も人生を「観照」(contemplation) することによって得た境地は批評精神であったことを、ワイルドは論じている。この批評精神は、自己を完成することによって得られ、この世の道徳に縛られない叡知を獲得し、「この世で知られ考えられている最上なるもの」(“the best that is known and thought in the world”) に達するための原点である。ワイルドはこの「観照の生活は為すのではなくして、在ること、単に在るのではなくして、為ることを目的とする生活<sup>54)</sup>」であるとす。これは、『莊子』の書評で言う、老子の「為す無くして為さざるなし」の思想の変容である。

「プラトン派の哲学者が、すべての時とすべての存在を観る人」となる世界は、決して理想的な世界ではなくて、抽象的観念の世界にすぎない<sup>55)</sup>」とワイルドは言い、今や、彼は、アリストテレスの ‘theoria’ (見ること) の思惟を超越して、「見るもの」を具体的な「存在」と化した。ここには、老子の説く道——「無<sub>レ</sub>爲而無<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>爲」への見事な変身がある。観照によって培われた偏見のない無縫の批評精神は、宇宙を動かす世界精神でもあり、創

造的な芸術であり、これによって、「見るもの」を「存在」に顕現すべきであることをワイルドは「芸術家としての批評家」の中で繰り返し論じているところである。

しかし、ワイルドの美を本とする芸術論は、美と道徳との対立を孕み、この道徳を否定することによって美の存在を実証していく逆説の様式美に墮していく。この両者の相対論的論理は、美は道徳をも超越して道徳を導くイデア的な力の喪失を招き、道徳をこの世から排除していく結末を招く。したがって、莊子の宇宙の循環を本となす絶対無の道をもって、道徳と対決し、これを否定する哲理より遠ざからざるを得なくなった。このことは次章で述べることとしたい。

### 三 ワイルドの美的批評と莊子の道徳批評

ワイルドは批評を生み出す根源を美とし、「美は倫理学よりも上だ<sup>56)</sup>」とした。「美学は雌雄淘汰のように人生の愉しさと進歩と、多様性と変化をもたらすものである<sup>57)</sup>」に比して、「倫理学は自然淘汰と同じく生存を可能にするだけである<sup>58)</sup>」として美を道徳の本とした。

ワイルドは単なる道徳律廢棄論者<sup>59)</sup>ではない。道徳を道徳たらしめるには、美の燃える浄化力をもって道徳を浄化しなければならぬことを説いているのである。美が道徳への奉仕者であることを拒絶して、美の自足自律の原理を確立して、美が道徳を改善でき得ることの論拠を執拗に模索したのが「芸術家としての批評家」の評論である。道徳は我々を完成させるものではなく、「我

々は芸術を通して、芸術を通してのみ、実生活の幾多の愚劣な危険から我々自身を防護できるのだ<sup>60)</sup>」と言う。

ワイルドは美を観念的な「見るもの」から、実存としての「存在」へ引き降ろし、美を道德的存在に化するためには、先ず、美によって「自己完成」を果たすことであった。この自己完成こそが批評精神を生み、この批評精神が、世界精神としての力を持ち得ることによって、始めて、この世の道德の仕組みが白日の下にさらけ出され、その俗物性が究明されるべきものであった。この世俗の道德に支配されることのない無私の自己を完成するために、荘子が観照することによって得られた聖人の絶対的無の心境が必要であった。ワイルドは荘子の心境を自己完成の姿として捉え、「自己修養と自我発展の理想こそ、荘子の人生の信条の狙いであり、己れの哲学を構成する基盤である」と『荘子』の書評で結語している。これは、荘子の思想の一面である自我的個性主義の本色を、ワイルドは、己れの本来の自我的個性主義的唯美主義理論に吸収し、己れの芸術論の正当性を荘子を通して確認したに過ぎない一つの言葉であり、荘子の哲学の本質的なものとは言えない。荘子の哲学は美を超越した非情の立場なき「虚」である。

ワイルドの言う「無知こそ唯一の罪悪だ<sup>61)</sup>」とは道德に縛られた無知を追放して、道德の社会より超脱した自己完成をはかることである。これは荘子が道德に反逆した姿勢である。ワイルドは己れをこの世から超脱したものと見做し、己れを阻害する社会のあらゆるものを否定し、擲擻していく。「実生活に拉ぐ人々<sup>62)</sup>」、「騒々しい政治家<sup>63)</sup>」、「がなりたてる社会改革論者<sup>64)</sup>」、「哀れな、偏狭な僧侶<sup>65)</sup>」、「慈善家<sup>66)</sup>」、「感傷家<sup>67)</sup>」、「他人を教育するのに

忙しくて自分を教育する暇のなかった人間<sup>68)</sup>」、これら、職業をもつこと自体が、すでに偏見を意味し、美という無用のものの効用を知らない愚を嘲笑し、「英国人の場合、思想は常に実行と結び付けられているために墮落している<sup>69)</sup>」と嘆く。まさに、ワイルドは、美のための殉教者たらんとした。

このワイルドの批評は、先に述べたように、美を倫理化し実存化するためには、美を「凡ての時代と存在を眺める<sup>70)</sup>」アリストテレス的観念の世界からの脱皮であった。美そのものを美として存在化するためには、芸術の表現様式が必要であった。この様式こそ否定の論理による表現美であった。したがって、「神の都は色褪せていて、神の摂理は意味がない。形而上学は我々の性に合わず、宗教的な恍惚感はずでに時代遅れだ<sup>71)</sup>」と否定の様式を借りて、神の世界への批評に展開していく。

荘子が儒墨の治めるといふ思想に基づく抑圧政治を批判をするように、ワイルドは美をもって、この現世のあらゆるものを徹底して批評した。

この批評のあり方は荘子のものである。荘子は無なる道を以って、この世の道德を批評し、ワイルドは美を以って、この世の道德を批評した。ここに、両者の批評の基盤の相異が明らかである以上、ワイルドがたどりつく批評の限界があることは明白である。このことは、さらに、次の章において究明されるであろう。

#### 四 オスカー・ワイルドの劇作品への荘子の影響

ワイルドの戯曲、『ウィンダムミア卿夫人の扇』（一八九三年）、



『何んでもない女』(一八九四年)、『理想の夫』(一八九五年)、『誠が大切』(一八九五年)は新しい風俗喜劇(a comedy of manners)として、悲劇『サロメ』(一八九四年)と共に世の喝采を博した。台詞は、逆説、機知、諷刺、皮肉、比喩、諧謔で鏤められ、人の語る言葉ではないほどに彫琢され、独自の芸術美を醸し出している。これらの劇において、ワイルドが狙いとした上流社会の退廃ぶりを社交界を舞台として描き出し、ビクトリア朝的な合理主義、良識、有用なもの、美德とされていたもの、慈善説法など、ほとんど一切のものを戯画化し、批評した。登場人物は新しい個としての自覚と理性をもった人物とワイルドの大きな分身、ダンディーとに分けられ、双方の立場で、ともども社会風習への「派手やかな抗議」(picturesque protest)を繰り広げる。この両者は相対する思考をもちながらも、結局、悲劇的な筋書きをも、めでたし、めでたしの大団円への美的効用を果たす道化にすぎない。幕切れのドンデン返しの趣向は良識を諷刺する美的瞬間を構成している。これらの抗議を次に区分して取り上げたい。

(1) 政治——法律、政治家への冷笑。

「イリングワース卿 人を法令で良くするわけにはいかない。それはちょっとした慰めですよ<sup>72)</sup>。」 (『何んでもない女』)

「ゴーリング卿 ねえお父さん、下院に入るの間抜けな顔をした連中だけですよ。そして、そこで成功するのはその間抜けの連中だけです<sup>73)</sup>。」 (『理想の夫』)

(2) 富——英国社交界の富による墮落への罵倒。

「ヘスター あなたの方の英国社交界は……黄金で塗りたいくらいに死者のように坐っている<sup>74)</sup>。」 (『何んでもない女』)

「キャヴァッシュ卿 いったい、よくもお前は、ロンドンの社交界なんぞに我慢しておられるんじゃない。何もかも腐ってる。ろくでなし奴が、みんな、ろくでなしのことを喋ってる<sup>75)</sup>。」 (『理想の夫』)

(3) 教育——人の天与の知に干渉する教育への批判。

「ブラックネル卿夫人 生まれながらの無知におせっかいをやることは、何によらず私は不承知です。無知はいたみやすい舶来の果物みたいなもので、手をふれるとその新鮮味が消えてしまいます。現代の教育理論はすべて根本から間違っていますよ<sup>76)</sup>。」 (『誠が大切』)

(4) 慈善——慈善を害悪の施しとする皮肉。

「ゴーリング卿 公共の慈善事業にだって。おや、おや、君はたくさんの害悪を施したにちがいない<sup>77)</sup>。」 (『理想の夫』)

「セシリー ……慈善事業に興味を持つ女の方って、とても好きになれないわ。随分出すぎていますみたいだわ<sup>78)</sup>。」 (『誠が大切』)

(5) 無為——何もしないこと、無用なるものへの賛美。

「アロンビー夫人 わたしたちが有用なるものの効用を知っているなんて、その理想の男は、決して信じないでしょうよ。それは許せないわ。……<sup>79)</sup>。」 (『何んでもない女』)

「ハンスタントン卿夫人 なんて賢明なんでしょう。あなたって。おっしゃっている言葉には一言も何の意味もないんだから<sup>80)</sup>。」 (『何んでもない女』)

これらの台詞は、今まで善とされている良識の一つ一つに挑戦し、これを逆説的に風刺し、否定していく手法をもって構成され

ている。このワイルドの美をかざして世俗に反逆する情熱は、追いつめられて絶体絶命の境地に立たない限りは燃えないものである。いわゆる「美的服装」(Aesthetic Costume)なる扮装を工夫し、ヒマワリの花を襟元に挿すワイルドの変身は、世俗との戦いの序曲とも言うべきであろう。

この境地は正に、ワイルドが『莊子』の書評で、理解した莊子の思想(要約)——政府は人間の自然的善を破壊し、富の累積は悪の源であり、真の知恵は決して学ばれるものではなく、慈善は個性に干渉する。最上の行為は決して為されないものである——の基盤に立って、ワイルドは莊子の批評精神の反逆性とその否定のもつ合目的性への論理を理解し、これを己れの文学に様式化していった。この世の世俗に挑む莊子の齊物論(矛盾の自己同一)の逆説の論理を駆使して、大胆に、奔放に、自由に、徹底的に、本物の人生を語り、批評する新しい風俗喜劇を生み出す母体が『莊子』の中に見いだされる。

一方、悲劇『サロメ』は、サロメと言う「神の都の庭」のアガペー(Agape)の世界のものを、ワイルドは、己れの批評の材料となし、これに美的価値を与えた。美の世界を思慕し、憧憬するエロース(Eros)への方向で、サロメは捉えられている。『サロメ』を通して、ワイルドは「神の都は色褪せていて、神の摂理は意味がない」ことの証しを立てた。「神の世界」を「美の世界」に変貌させ、そこに妖しい美を奏でること自体、神への挑戦であり、揶揄である。ワイルドの虚無がサロメの魔性を創造させたのである。サロメの魔性が自己実現を遂げた瞬間、兵の楯の下に圧戮される。この「死」こそ、この劇を最高の美的価値に、否、「本

当の意味での倫理的価値」に転換した瞬間でもあった。美を、死によって、その豊かな完成を企てることの手法は、彼の『幸福な王子、その他』(一八八八年)及びその外、一連の童話の最後の結末のいずれにも貫かれていたものであり、ワイルドは、単に、道徳を廃棄しようとしているのではなく、内なる美的批評によって、美を実存化しようとしているのである。現実の社会のあらゆるものを否定することによって、肯定される文体の象徴美を追い求めた。したがって、ワイルドの台詞の言葉は現実の人のものでなく、美を象徴する様式として作られた言葉である。道徳を否定することによって、そこに醸し出される妖しい反逆の美こそ、ワイルドが創造した美であった。この美がワイルドにとって、実存であり、ワイルドの「道」でもあった。これは、莊子が「道」を以って、儒墨の道徳を批評した手法である。ワイルドは個を以って美の本とし、美によって道徳を批評した。莊子の個の思想を巧みに反映させた『社会主義下の個性』で「未来こそ芸術家の世界である<sup>81)</sup>」から、「芸術家に最も適した政体は全く政治なき政体である<sup>82)</sup>」に発展し、「芸術家は民衆と一緒に住めない<sup>83)</sup>」とする個人主義の政治論となる。この「芸術家だけの世界」、「政治なき政体」の思想は、個性を完成すべき美のアイデアが個として孤立し、道徳をも導くべきアイデアとしての美の崇高な意義を消失していく。ここに至って、ワイルドの唯美主義理論は破綻と終焉への道をたどることになる。これは、ワイルドの末路を象徴するかのようでもある。英国文芸史上、美の革命がその美の華やかさに比して、いかに、儂く、脆いものであったかは、次の結論において言及されるであろう。

## 結 論

ワイルドの芸術論には、道德の否定は有るが、神の否定は無く、また絶望も無かった。かえって、新しい道德へ、人間である基督へ近よろうとする限りない憧憬があった。弱い浪漫的ニヒリズムの芽はあったが、彼のヒューマニティーは、ビクトリア朝の安定を維持してきた良識という悪風と、これを支える知性の欠如を打破し、新しい道德を甦らせようとした。

『獄中記』(一九〇五年、完本・一九五〇年)における基督の賛歌は己れの悲哀を基督の悲哀になぞらえ、さらに、ヴェルレーヌとクロポトキン<sup>84)</sup>を獄中で幾年かを過ごした基督者として描くことによって、己れの「罪と苦悩」をも「完全さの様式<sup>85)</sup>」とし、これを美的に合理化した。さらに、最後の傑作『レディング監獄の唄』(一八九八年)における一死刑囚は、悔恨の心のみでは基督に救われなかった。

あの男は手を、刃を持ったその手を、血の  
涙で浄めた。

なぜなら血のみが血を拭い去ることが出来、

涙のみが癒すことが出来るのだから。

カインのものであった深紅の汚点<sup>86)</sup>が

基督の雪白の証印<sup>87)</sup>となった<sup>88)</sup>。

この死刑囚の心の平和と平静を基督教の贖罪思想とその倫理性

を借りて、全く贖い潔められた人間の象徴として唄い上げていく。ワイルドにととって「死」は最高の美に、その価値を転換するかなめであり、その倫理性を復活させる瞬間でもあった。この唄にも、「死や生の始め<sup>89)</sup>」を説く荘子の万物斉同の哲学が脈打っている。

ワイルドは、荘子のように自我意識を超脱した高い啓示を美に求め、美の象徴性を文学として存在化した。「美は象徴というもの象徴なのだ。美は何ものも表現しないから、あらゆるものの本体を明らかにするのだ。美が出現すると、それは炎色をした世界全体を我々に示すのだ<sup>90)</sup>」とも言っている。この逆説に基づくワイルドの芸術論は、荘子の思想の影響を無視しては語れないものを多く持っていることを論じてきた。

さて、ここで、幾多のワイルド研究書誌の中で、特に、ワイルドと荘子との関連において論じられたものが稀少である。ヘスケス・ピアソンは『The Life of Oscar Wilde (1946)』の中で、「十九世紀後半の作家は、東洋からの知恵を導入し始めていた。ワイルドは、中国の聖者、神秘主義者についての本に関してスピーカ誌に素晴らしい評論を書いた<sup>91)</sup>」。その哲学はワイルド自身のもので多くの共通したものがあった。というのは、荘子は無為の信条を唱導し、今まで多くの大衆によって、高尚で、正しいと思われるあらゆるものの愚かさを指摘し、人が有用と考えていたあらゆるものの無用を確言した<sup>92)</sup>」と言い、ワイルドのこの書評の冒頭と最後の結語を紹介している程度であって、ワイルドと荘子の思想との深いかかわり合いについては追求されていない。

しかし、エドワード・ロディティの『Oscar Wilde (1946)』は、

ワイルドに及ぼした荘子の影響を、特に、「芸術家としての批評家」、「社会主義下の個性」の政治論を中心に論じられている稀有な評論である<sup>91)</sup>。この評論によって筆者は多くの同意が得られたことをなよりの喜びとしている。たしかに、一八八四年には莊子は『南華聖経』の表題で、F・H・バルフォアによって初めて英訳され、さらに、道家の著作が翻譯されている<sup>92)</sup>。次いで、ジヤイルズ<sup>93)</sup>の名訳『莊子』が生れ、ワイルドの東洋への興味はこれを丹念に読ませ、自己の芸術論の正当性を莊子によって確かめているのが、「中国の聖者」である。この莊子論が、ワイルドの芸術論を大きく飛躍させる契機となったことを論究してきた。

目に見える己れの美を創作した画家、バジル・ホールワードと、己れの良心 (conscience) を象徴する肖像を己れの手で抹殺する瞬間、ドリアン・グレイの自我が顕示される。ここでも、現実の人生と道徳を否定することによって果される象徴美を顕現する。目に見えない良心の美をドリアン自らに抹殺させたヘンリー卿は無為 (inaction) にして無為を勝ち得た<sup>94)</sup>。このトリオの二人は死によって自我意識を超脱し、一人は無為によって、より高い啓示を媒介した。このトリオを無為の美の園に飛躍させることによって、ワイルド自身、無為の立場を確立し、道徳を否定することが出来たのである。この道徳より超脱した美の世界は、莊子の無の世界のものでもある。ワイルドはこの世の道徳を否定することによって、この人生より超絶した美の世界を具象化することが出来たのである。

今や、ワイルドは芸術が、それ自体で立ち完成するエゴイストだけのユートピアを創造した。莊子もエゴイストであった。「汝

の義をなすなかれ」と説き、虚無恬淡無為清静にして道と冥合して生きる処生法をも説いた<sup>95)</sup>。ワイルドはプラトンの哲学の外に莊子を学ぶ。莊子は道を以って、道徳と対決し、ワイルドは美を以って道徳と対決した。ワイルドの美は、美の世界に孤立し、道徳を導く力を喪失した。しかし、美を創造するために燃えたワイルドの批評精神の炎は世界精神ともなって、燃え尽きることはないであろう。(一九八一・一〇・一〇)

## 注

ワイルドの作品よりの主たる引用は *Complete Works of Oscar Wilde* (Collins, 1977) をよりの、これからの引用は *Works* と略記した。

<sup>91)</sup> 一番目の莊子の英訳『南華聖経』は *The Divine Classics of Nanhua* (Frederic Henry Balfour, F. R. G. S., Shanghai and London, 1881) である。この訳者の中国語の知識の不備をジヤイルズは、彼の英訳『莊子』の序文の最後に述べている。

<sup>92)</sup> Edouard Roditi, *Oscar Wilde, The Makers of Modern Literature Series* (Norfolk, Conn., 1947), p. 86 を参照。

<sup>93)</sup> 'Gandhi and his followers responded to Kropotkin's populist message and his idea of natural village communities spontaneously springing up. Oscar Wilde was impressed by his personality and message: 'Two of the most perfect lives I have come across in my own experience', he wrote while in prison himself, 'are the lives of Verlaine and of Prince Kropotkin: both of them men who have passed years in prison: the first, the one Christian poet since Dante; the other, a man with a soul of that beautiful white Christ which seems coming out of Russia.' And, in his *Soul of Man under Socialism*, Wilde produced a pamphlet which linked his own aestheticism and religiosity with ideas bor-

- rowed from Kropotkin.' (James Joll, *The Anarchists*, London, 1964), pp. 161-162 [萩原延壽・野水瑞穂訳『アナキスト』岩波書店、一九七五年]を参照。なお、中野好夫著「イギリス文学とアナキズム」(『英文学夜ばなし』新潮選書、一九八〇年所収)をも参照。
- 4) "The Soul of Man under Socialism" (*Works*, p. 1104).
- 5) *Ibid.* (*Works*, pp. 1098-1099).
- 6) "A Chinese Sage," *Essays by Oscar Wilde*, ed. Hesketh Pearson (Methuen, 1950), p. 294. この原文は注 89) を参照。
- 7) *Ibid.*, p. 286.
- 8) *Ibid.*
- 9) *Ibid.*, p. 287.
- 10) *Ibid.*
- 11) *Ibid.*
- 12) *Ibid.*
- 13) *Ibid.*
- 14) *Ibid.*, pp. 287-288.
- 15) *Ibid.*, p. 288.
- 16) *Ibid.*, p. 289.
- 17) *Ibid.*
- 18) *Ibid.*
- 19) *Ibid.*
- 20) *Ibid.*, p. 290. 「天下好知。而百姓求竭矣。」は 'It is quite clear that something must be done; they said to each other, and there was a general rush for knowledge. の引用として掲げた。しかし、この引用箇所は、シャイルズ訳の『莊子』(一九二六年、第二版、改訂版)には見当たらない。この箇所と思われるシャイルズ訳は、次のようになっている。この箇所と思われる Confucianists and the Mihists arose; and then came exultation and anger of rivals, fraud between the simple and the cunning, recrimination between the virtuous and the evil, slander between the honest and the dishonest, — until de-
- cadence set in, men fell away from their original virtue, their natures became corrupt, and there was a general rush for knowledge.' (『而儒墨畢起。於是乎喜怒相疑。愚知相欺。善否相非。誣信相譏。而天下衰矣。大德不同。而性命爛漫矣。天下好知。而百姓求竭矣。』在宥篇)したがって、ワイルドの引用した 'It is quite clear that something must be done.' 4) There was a general rush for knowledge. の誤りであろうか。それとも、初版本(一八八九年)の改訂によるものであるか。初版本は今、手元には無いので不明確のまま記載した。
- 21) *Ibid.*
- 22) *Ibid.*
- 23) *Ibid.*, p. 291.
- 24) *Ibid.* 注 24) ~ 28) の原文は引用符は無いが、引用文と見做す。
- 25) *Ibid.*
- 26) *Ibid.*
- 27) *Ibid.*
- 28) *Ibid.*
- 29) *Ibid.* この引用文は『莊子』第二版本と表現がやや異なる。
- 30) *Ibid.*, p. 292.
- 31) *Ibid.*
- 32) *Ibid.*
- 33) *Ibid.*
- 34) *Ibid.*
- 35) *Ibid.*, p. 293.
- 36) *Ibid.*
- 37) *Ibid.*, p. 294.
- 38) *Ibid.*, p. 295.
- 39) *Ibid.*, p. 294. 注 6. 89) 参照。
- 40) "The Decay of Lying" (*Works*, p. 991).
- 41) *Ibid.*
- 42) *Ibid.*, (*Works*, p. 992).
- 43) Walter Pater, *Plato and Platonism* (Messrs. Macmillan,

- 1910), p. 268 を参照。同書は一八九三年 初版刊行。〔内館忠蔵訳『ペリクレスとペリクレスの哲学』理想社、一九三一年〕
- 44) *The Picture of Dorian Gray* (*Works*, p. 17).
- 45) *Ibid.*
- 46) "The Critic as Artist" (*Works*, p. 1044).
- 47) *Ibid.* (*Works*, p. 1048).
- 48) *Ibid.* (*Works*, p. 1054).
- 49) *Ibid.* (*Works*, p. 1058).
- 50) *Ibid.* (*Works*, p. 1042).
- 51) *Ibid.* (*Works*, p. 1050).
- 52) 'Of the Platonic dialogues there are two most general types, the one adapted for instruction and the other for inquiry. And the former is further divided into two types, the theoretical and the practical. And of these the theoretical is divided into the physical and logical, and the practical into the ethical and political. The dialogue of inquiry also has two main divisions, the one of which aims at training the mind and the other at victory in controversy. Again, the part which aims at training the mind has two subdivisions, the one akin to the midwife's art, the other merely tentative. And that suited to controversy is also subdivided into one part which raises critical objections, and another which is subversive of the main position.' (*Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers*, with an English Translation by R. D. Hicks, M. A. (2 vols., London, 1959), vol. I, pp. 320-1; D. L. III 49. この語句は、廣川祥一著『ペリクレスの生涯と政治』岩波書店、一九八一年版を参照。なお、邦訳の E. Roditi の訳書 p. 91 では 'With but two participants, Wilde finds himself involved, in his two dialogues, in expounding his own philosophy in the words of one participant, who acts as "magister," which is what Plato generally avoided, while the other participant listens most of the time as a mere "discipulus." Wilde's philosopher thus tends to lecture, as the master does in the dialogues of the *Upanishads* or as the Gautama Buddha does in the ancient Indian dialogues, more often than he forces his listener, by dialectical questioning, to formulate and modify his opinions.' また、ペリクレスの「審判の要請」は「禁煙家」の「禁煙家」の校語本を踏ってのこと。
- 53) "The Critic as Artist" (*Works*, p. 1039).
- 54) *Ibid.* (*Works*, p. 1041). この和訳の傍註の原文は「タリット体」。
- 55) *Ibid.* (*Works*, p. 1039).
- 56) *Ibid.* (*Works*, p. 1058).
- 57) *Ibid.*
- 58) *Ibid.*
- 59) 'Morality does not help me. I am a born antinomian. I am one of those who are made for exceptions, not for laws. But while I see that there is nothing wrong in what one does, I see that there is something wrong in what one becomes. It is well to have learned that.' (*De Profundis*, *Works*, pp. 914-915). 'ERNEST: Ah! what an antinomian you are!' (*De Profundis*, *Works*; pp. 914-915). ("The Critic as Artist," *Works*, p. 1057) また、ペリクレスの「禁煙家」の校語本を踏ってのこと。
- 60) "The Critic as Artist" (*Works*, p. 1038).
- 61) *Ibid.* (*Works*, p. 1057).
- 62) *Ibid.* (*Works*, p. 1042).
- 63) *Ibid.*
- 64) *Ibid.*
- 65) *Ibid.*
- 66) *Ibid.* (*Works*, p. 1043).
- 67) *Ibid.*
- 68) *Ibid.*
- 69) *Ibid.* (*Works*, p. 1042).
- 70) *Ibid.* (*Works*, p. 1039).
- 71) *Ibid.*
- 72) *A Woman of No Importance* (*Works*, p. 437).

- 73) *An Ideal Husband* (*Works*, p. 539).
- 74) *A Woman of No Importance* (*Works*, p. 449).
- 75) *An Ideal Husband* (*Works*, p. 490).
- 76) *The Importance of Being Earnest* (*Works*, p. 332).
- 77) *An Ideal Husband* (*Works*, p. 507).
- 78) *The Importance of Being Earnest* (*Works*, p. 361).
- 79) *A Woman of No Importance* (*Works*, p. 447).
- 80) *Ibid.*
- 81) "The Soul of Man under Socialism" (*Works*, p. 1100).
- 82) *Ibid.* (*Works*, pp. 1098-1099).
- 83) *Ibid.* (*Works*, p. 1099).
- 84) 注を参照。
- 85) 'But in a manner not yet understood of the world he regarded sin and suffering as being in themselves beautiful, holy things, and modes of perfection.' (*De Profundis*, *Works*, p. 933) 参考。
- 86) *The Ballad of Reading Gaol* (*Works*, p. 859).
- 87) 「生世死之理。死世生之始。孰知其紀」〔知北遊篇〕第二十一)
- 88) "The Critic as an Artist" (*Works*, p. 1030).
- 89) 'THE SPEAKER. A Review of Politics, Letters, Science, and the Arts. [Edited by Thomas Wemyss Reid.] London: 115 Fleet Street, E. C., [260] Vol. I, No. 6, February 8, 1890, pp. 144-146. A CHINESE SAGE. Review of *Chuang Tzu*. Translated from the Chinese by Herbert A. Giles, H. B. M.'s Consul at Tamsui (Bernard Quaritch). "Chuang Tsü", whose name must carefully be pronounced as it is not written, was born in the fourth century before Christ. . . It is clear that Chuang Tsü is a very dangerous writer, and the publication of his book in English, two thousand years after his death, is obviously premature, and may cause a good deal of pain to many thoroughly respectable and industrious persons.'
- 90) Reprinted in *Reviews*, 1909, pp. 528-538.
- \* Throughout the article in *The Speaker* the name is misspelled Tsü instead of Tzū, which is the spelling adopted in the book.' (Stuart Mason, *Bibliography of Oscar Wilde*, With a Note by Robert Ross, London, 1914, p. 207).
- 90) Hesketh Pearson, *The Life of Oscar Wilde* (Penguin: 1960), pp. 135-136.
- 91) 邦文の E. Rodin の同書 pp. 68, 86, 150, 165-167, 183-184, 216 を参照。
- 92) E. H. エルンスターの道家の著作の翻譯の Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, 5 vols. (London, 1977), vol. 2, p. 617 の「西歐文獻」の項に次のように記載されている。 邦文を参照。 Balfour, F. H. (tr.). *Taoist Texts, ethical, political, and speculative* (incl. *Tao Te Ching*, *Yin Fu Ching*, *Thai Hsi Ching*, *Hsin Yin Ching*, *Ta Tung Ching*, *Chih Wen Tung*, *Ching Ching Ching*, *Huai Nan Tzu* ch. 1, *Su Shu* and *Kan Ying Pien*). Kelly & Walsh, Shanghai, n. d. but probably 1884. 邦文を参照。 *Waifs and Strays from the Far East* (Shanghai, 1876) に「中国」日本語訳の註に「二十篇の収録を参照」。
- 93) Giles, Herbert Allen [英] 羅理漢 1845. 12. 8-1933. 2. 13. 邦文を参照。 Burton Watson, (tr.). *The Complete Works of Chuang Tzu* New York, 1968), p. 27, 'Giles, who produced the first complete English translation, is very free in his redering, and again and again substitutes what strike me as tiresome Victorian clichés for the complex and beautiful languages of the original. In spite of his offensively "literary" tone, however, he generally gets at what appears to me to be the real meaning of the text.'
- 94) Edouard Roditi, *Oscar Wilde*, (1947), pp. 183-184 を参照。 邦文を参照。 Rodney Shewan, *Oscar Wilde: Art and Egoism* (London, 1977), pp. 112-113 を参照。
- 95) 狩野直喜著『中国哲学史』岩波書店 一九七五年 二一〇—二一一頁を参照。 この書の「老荘学派の哲学」第五節 第二款 莊子

## オスカー・ワイルドの道家的傾向

—特に、莊子との関連について—

## 正 誤 表

(頁)	(段・注)	(行)	(誤)	(正)
57	上	23	道	道
57	下	9	大	太
59	下	10	莊	莊
59	下	19	莊	莊
60	上	10	朕願有問也。	に傍点。
60	下	3	道	道
67	1)	1	<i>Classics</i>	<i>Classic</i>
67	3)	1	Kropotkin's	Kropotkin's
68	6)	2	Methuem	Methuen
69	52)	2	inquiry	inquiry
69	52)	15	M. A. (2 vols.,	M. A., 2 vols.,
69	59)	3	is	is
59	59)	6-7	( <i>De Profundis, Works</i> ; pp. 914-915).	を削除。
70	87)	1	孰知其紀	の末尾に句点。
70	93)	2	Watson, (tr.).	Watson, (tr.).
70	93)	3	New York,	(New York,
70	93)	3-4	produced	produced
70	93)	5	redering	rendering
70	93)	7	languages	language
			Chuang Tzu	<i>Chuang Tzŭ</i>
裏表紙の英文タイトル				

の学説「(二〇四—二〇七頁)には、ジャイルズ訳『莊子』冒頭のムーアの説く「莊子内篇七篇の覚書」について論評している。