

司馬彪『莊子注』の養生思想

海 藤 水 樹

一、はじめに

先秦諸子のひとつであり道家思想の代表的文獻のひとつである『莊子』は、『漢書』藝文志には五十二篇として著録されているが、その中には雑駁な内容も多く含まれていたようであり、西晋のとき注釋が作られるに及んでしばしば内容の整理も試みられた。『經典釋文』序録には「崔譔注」二十七篇、「向秀注」二十六篇、「司馬彪注」五十二篇、「郭象注」三十三篇など、様々な篇數の注釋が見える。⁽¹⁾ この中で、司馬彪注は舊來の五十二篇本

に基づいており、郭象注に先立って著された。⁽²⁾ 司馬彪注はすでに散逸しているが、比較的多數の佚文が『經典釋文』や李善の『文選注』、慧琳の『一切經音義』などに保存され、清代には輯本も作られている。⁽³⁾

しかし、全體が残っていないことから、この注釋に關する專論は多くない。⁽⁴⁾ 方勇（一九五六）の『莊子學史』は初めて司馬彪注に關するまとまった概説を示したが、司馬彪注は訓詁や考證に長けている一方で義理の解釋に乏しく、當時の世相に反して玄學的傾向が乏しいとしている。⁽⁵⁾ しかし、これは佚文の中に訓詁が多いためにそう

見えるのであり、郭象が司馬彪注を参照していたことは早くから指摘されている⁽⁶⁾。さらに、近年では司馬彪注が義理に關しても注釋を施していたことが指摘されており⁽⁷⁾、司馬彪が明らかな玄學的傾向を有していたと主張する研究もある⁽⁸⁾。

司馬彪『莊子』注は魏末から晉初に成立したと考えられ⁽⁹⁾、あたかも玄學が隆盛したとされる正始年間と元康年間の間にあたる。これより先、「竹林の七賢」と稱される人々の中では、阮籍が「達莊論」を著し、向秀が『莊子注』を著したように、『莊子』に對する關心が高まっていた。このような時期に、玄學の周邊にある者として、司馬彪がどのように『莊子』を讀んだかは、玄學の廣がりと受容を考えるための材料を提供するものである。

司馬彪はふつう『續漢書』を著した歴史家として知られており⁽¹⁰⁾、いわゆる玄學家とは考えられていない。しかし筆者は、司馬彪には先行する魏の嵇康やいわゆる「竹林の七賢」と同じ思想的文脈を共有する側面があったと

考える。つまり、司馬彪注は魏末から西晉初にかけての『莊子』理解を引き繼ぎ集大成したものであり、郭象に先立つ『莊子』解釋をうかがうべき資料として注目に値すると言えよう。

郭象注の影響は大きく、五十二篇本の『莊子』を驅逐するに至っており、現行の『莊子』は郭象の三十三篇本である。よって、現在の『莊子』の解釋も基本的には郭象の枠組みをもとに發展したものとと言えるが、このために郭象以前の『莊子』理解の様態は十分明らかでなくなっている。先行研究はいずれも佚文という資料の性格上、司馬彪注を散發的に引くにとどまり、十分な検討が盡くされているとは言いがたい。本論考では司馬彪注の佚文を網羅的に檢證し、全體にわたる整合的な解釋を示した上で、その根底にある司馬彪の考えを明らかにするとともに、司馬彪注が魏晉期の思想と『莊子』注釋の間にどのように位置づけられるかを探りたい。

二、心を虚しくする

——「虚室生白」をめぐる

『莊子』人間世篇に「瞻彼闕者、虚室生白、吉祥止止」(かの闕〔空隙〕を見る者は、虚室に白を生じ、吉祥がとどまる)とあり、次のような注釋がある。

・郭象注、「夫視有若無、虚室者也。虚室而純白獨生矣。夫吉祥之所集者、至虚至靜也。」(有を見るときも無のように思うのが、虚室というものである。空っぽの室には、純白だけが生じる。吉祥が集まるところは、きわめて空虚であり、きわめて靜かである。)

・司馬彪注、「闕、空也。室比喻心、心能空虚、則純白獨生也。」(闕とは、空である。室は心に喩える。心が空虚であれば、純白だけが生じる。)(『經典釋文』引。)

・向秀注、「虚其心、則純白獨著。」(その心を空虚にすれば、純白だけが明らかにする。)(『文選』嵇康

「養生論」李善注引。

三者の注には「純白」の語が共通する。その意味は難解であるが、向秀の注は『文選』の中で嵇康「養生論」の「外物以累心不存、神氣以醇白獨著」(外なる物は心を亂すので留めおかenない。そうすれば、神氣だけが醇白のゆえに顯わたる)という句の下(1)の李善注に引かれており、司馬注も嵇康の影響下にあると思われる。(2)司馬彪注の「純白」については、人間世篇に對する篇題の注が參考になる。(3)

言處人間之宜、居亂世之理、與人群者不得離人。然人間之事故、與世異宜、唯無心而不用用者、爲能唯變所適、而何足累。(人の世であるべき場所におり、亂世のなかで治まった境遇におるとしても、人々とともに暮らす者は人を離れることができない。けれども人の世のことは、世の移り變わりとともにあるべき状態も變わる。ただ無心であつて自分の考えで動かない者だけが、ただ變化のおもむくところに従うことができるのだから、何を憂うことがあろうか。)(『文選』

潘岳「秋興賦」李善注引。」

この篇題注の「無心」と、さきほどの注の「心能空虛」とは、ほぼ同じことを言っているようである。するとその前件に對して發生する後件も、類似の内容であることが期待される。すなわち、内面における「純白獨生」は、その結果として「唯變所適」（ただ變化のおもむくところに従う）（『易』繫辭下傳の語）という状態を招來するものではないかと考えられる。司馬注の意味は、心の中を空虛清淨にすれば、作爲を去って因循にまかせることができるという意味に解釋されているのではないだろうか。

さて、嵇康の「養生論」は、さきほど引用した部分のあとに、「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」（がらんとして憂い悩むことがなく、ひっそりとして思い煩うことがない。また一を守り、和を養い、中和の理は日ごとに完成され、大いなる從順「天・道への從順」と同化する）とある。「大順」は『老子道德經』六十五章に「古之善爲道者、非以明民、將以愚

之。民之難治、以其智多……與物反矣、然後乃至大順」（古の道をおこなう者は、民を明らかにするのではなく、愚かにしようとする。民が治まらないのは、知恵が多いからだ……物（人々）とともに立ち返ってこそ、大順に至る）とあり、王弼の注には「反其真也」（その真に立ち返るのである）とある。これは作爲を去ることであり、司馬彪注のいう「唯無心而不自用者、爲能唯變所適」と近似した方向性をもつものである。また、「一を守る」ことに關しては『老子』に「抱一」の語があり、この語は『莊子』庚桑楚篇にも見える。これに對する司馬彪注は以下のようなものである。

『莊子』、「南榮趯曰、『願聞衛生之經而已矣。』老子曰、『衛生之經乎、能抱一乎、能勿失乎、能與物委蛇而同其波乎、是衛生之經也。』」司馬彪曰、「生、謂衛護其生、全性命也。」（『莊子』にいう、南榮趯が言った。「どうか養生の要を聞きたい」老子が言った。「養生の要は、一を抱いて、失うことがなく、物に従って波を同じくすることだ。これが養生の要だ。」司馬彪

はい、生は、その生を守り、性命を全うすることという。〔『文選』謝靈運「還舊園作見顏范二中書」詩の李善注に引く。ただしこの『莊子』本文は節略である。〕ここでの「能與物委蛇而同其波乎」というのは、やはり變化に従うことであろう。

以上のことから、司馬彪注の「純白」は「心」を空虚にして、意志を持たず、身を因循にまかせることで憂悶を去ることができると考えているように思われる。司馬彪の注は、嵇康の延長線上にある養生思想を『莊子』讀解に投影したものであるだろう。

三、身を忘れる

——「似喪其耦」「坐忘」と「異鵠」をめぐる疑問

司馬彪は「無心」といい、「心能空虚」という。その「心」とは何であろうか。「心」の本来の意味は「心臓」であるが、古代中國では精神作用のはたらく場を表すことが多い。⁽¹⁴⁾『文選注』によれば、司馬彪本『莊子』には

「萬惡不可内於靈臺」（あらゆる悪は靈臺に入れてはいけない）という言葉があり（現行の『莊子』庚桑楚篇にも「不可内於靈臺」とあるが「萬惡」の二字がない）、司馬彪はこれに「心爲神靈之臺也」（心は神靈の臺である）と注した〔『文選』劉孝標「廣絶交論」李善注引〕。また、秋水篇には「風憐目、目憐心」（風は目を羨み、目は心を羨む）とあり、司馬彪注には「目、形綴於此、明流於彼。心則質幽、爲神遊外」（目は、形がこちらに留まったままで、明〔光〕があちらへと移る。心はその質が幽かであり、神となつて外に遊ぶ）とある〔『經典釋文』引〕。これによれば、實體（質）のある「心」は、「神」（精神）という實體のないはたらきを収めていることになる。また、天下篇に「鶏三足」（鶏には三つの足がある）とあり、司馬彪注に「行由足發、動由神御」（進むことは足によつて行われるが、その動きは「神」によつて制御される）とある〔『經典釋文』引〕。これによれば、司馬注の「神」とは實體なくして身體を操る精神的な活動をいうようである。

司馬注は「神」に「身」を對置している。齊物論篇に

は南郭子綦が「荅焉似喪其耦」（荅焉としてその耦を失ったかようであった）とあり、司馬彪注には

荅焉、云失其所、故有似喪耦也。（荅焉とは、居場所を失うことをいう。だから耦を失うかのようなのである。）〔慧琳『一切經音義』卷八十八引。〕

耦、身也。身與神爲耦。（耦は、身である。身と神とが耦〔對〕をなすからである。）〔『經典釋文』引。〕

とある。これに對し、郭象注には「同天人、均彼我、故外無與爲歡、而荅焉解體、若失其配匹」（天と人とを同一視し、彼と我とを等しくするので、外にはともに歡びをなすことがなく、茫然として體を解放し、その配匹を失ったようになる）とある。ここでは、郭象が自己を含めた天地のすべての差異を忘れることを問題にし、あらゆる對立の概念を解消することを思い描くのに対して、司馬彪は一個の身體における「神」と「身」の對置を想定していることがわかる。

しかし、上文にならってこれを嵇康の「養生論」と比較するときは、疑問も出てくる。「養生論」には

修性以保神、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。（性を修めて神を保ち、心を安らかにして身を全うし、恩愛や憎惡を感情に住まわせず、憂いや喜びを意思にとどめず、淡泊で感動がなければ、體氣もおだやかである。また呼吸法や食事によつて身を養い、形と神とを親しませれば、内外ともに行き届くのである。）

とあり、ここでは、「神」と「形」とが對置されるとともに、兩者を調和することが必要とされている。しかし、南郭子綦は「身」を失ったかのようなさまをしていた。司馬彪において、「身」と「形」とはどう解釋されるのであろうか。

「坐忘」の說話も、司馬彪にとっては「身を忘れる」と解される。「坐忘」の話は、大宗師篇に次のようにある。

（顏回）曰、「回坐忘矣。」仲尼蹴然曰、「何謂坐忘？」顏回曰、「墮肢體、黜聰明、離形去知、同於大通、

此謂坐忘。」仲尼曰、「同則無好也、化則無常也。而果其賢乎。丘也請從而後也。」（顔回は言った。「私は坐忘しました。」仲尼は居住まいを正して言った。「何を坐忘というのか。」顔回は言った。「肢體を忘れ、聰明を退け、外形を離れ、知恵を捨て、大通と同一になることを、坐忘と言います。」仲尼は言った。「同化するれば好みは無くなり、變化すれば常〔固執〕は無くなる。おまえはやはり賢いなあ。私も後に従おう。」）

ところが、司馬彪は「坐忘」を解釋して

坐而自忘其身。（座りつつその身を忘れる。）（『文選』

賈誼「鵬鳥賦」李善注引。）

と注しており、これを見る限りでは、忘れる対象としては「身」だけが示されている。そもそも本文において、顔回自身が「坐忘」を説明する際に、身體だけではなく「聰明」や「知」を去ると述べている。しかるに司馬彪注は、佚文によって判斷する限り、「身」の一語でこれを兼ねているのである。すると、司馬彪のいう「身」は、身體だけでなく、知恵をめぐらせる賢しさをも含むの

であろうか。

これに對し、郭象は次のようにいう。

夫坐忘者、奚所不忘哉。既忘其跡、又忘其所以跡者、內不覺其一身、外不識有天地、然後曠然與變化爲體而無不通也。（いったい坐忘とは、何の忘れないところがあるか。跡を忘れ、跡する所以のものをも忘れて、⁽¹⁵⁾内には我が身を知覺せず、外には天地のあることを知らず、そうしてはじめて曠然として變化と一體になつて、通じないものはないのである。）

これは「一身」を忘れるだけではなく、内（身體）と外（天地）とを兩つながら忘れるのであり、先ほど見た齊物論篇の「荅焉似喪其耦」の注と一貫するものがある。

では、司馬彪にとつて「身」とは忘れるべき対象なのであろうか。最後にもう一つの「身を忘れる」例を挙げる。山木篇には莊子が異鵠（異様なカササギ）を撃とうとしたときに、「睹一蟬方得美蔭而忘其身、螳螂執翳而搏之、見得而忘其形。異鵠從而利之、見利而忘其眞」（見ると一匹の蟬が豊かな木陰を得て身を忘れていた。螳螂

は陰に隠れてそれを撃とうとし、獲物を得ることだけを見て自らの形を忘れていた。異鵠はそれについて利益だと思い、利を見てその眞を忘れていた」という場面がある。その司馬彪注には、「眞、身也」(眞とは、身である)とある。これに對し、郭象注には「目能睹、翼能逝。此鳥之眞性也。今見利、故忘之」(目は見ることができ、翼は移ることができ。これは鳥の眞性である。「しかし」今や利を見て、それを忘れたのである)とある。

ここでの「眞」を、郭象は「自然の性」と理解している。いっぽう、司馬彪注は聲訓のようであり、また蟬の「身」、螳螂の「形」という並行關係を考えれば當然ありうる解釋でもあるが、郭注と比較するときは、司馬彪の「身」への重視を示す一例とも受け取ることができる。

司馬彪にとって、尊重し保全すべきは「身」であり、そのため「眞」を「身」と読み換えたのであろう。

しかし、司馬彪の理解において異鵠が「眞身」を忘れたとするならば、それは南郭子綦や顔回が「身」を忘れたことと同じなのであろうか。司馬彪における「身」

とは何であろうか。この問題は次章で改めて考えることにしたい。

四、身を汚す

——「爲善無近名、爲惡無近刑」をめぐる

『晉書』司馬彪傳によれば、司馬彪は若いころ「好色薄行」(好色で素行不良)のため父親から廢嫡されてしまい、それ以後は讀書につとめて學究となり「不交人事」(世間と交わらなかった)という。方勇は『莊子學史』で司馬彪注を扱う際、この「好色薄行」や「不交人事」という態度に觸れ、「司馬彪がこのような状況下で『莊子』の注を作った以上は、かれの注釋には必ず名教禮法を超越する思想傾向を反映しているはずである」と述べ、その證據として養生主篇の「爲善無近名、爲惡無近刑」に對する注と、大宗師篇の「畸人」に對する注を引いている。⁽¹⁶⁾

しかし、『續漢書』の志には、司馬彪が煩瑣な禮教を批判的に見てはいたものの、禮教そのものに關してはこ

れをたいへん重んじたことがわかる部分がある。例えば、司馬彪の『續漢書』禮儀志の贊に「大禮雖簡、鴻儀則容」(大いなる禮は簡素であるが、立派なありさまをしている)とあり、輿服志の序に

(聖人)爲之制禮以節之、使夫上仁繼天統物、不伐其功、民物安逸、若道自然、莫知所謝。『老子』曰、聖人不仁、以百姓爲芻狗。此之謂也。(聖人が節制の禮を作つて節度を守り、かの最上の仁に天を繼ぎ物を統べさせ、しかもその功績を誇らなければ、民物は安らぎ、道に従い自然のままにあり、感謝するべき相手を知ることがない。『老子』に「聖人に仁はない、人民を芻狗とする」とあるのは、これをいうのである。)

とあるのは、簡素な禮を尊んだものらしい。しかし、禮儀志には

夫威儀、所以與君臣、序六親也。若君亡君之威、臣亡臣之儀、上替下陵、此謂大亂。大亂作、則群生受其殃、可不慎哉。(いったい威儀というものは、君臣を結びつけ、六親を順序づける手立てである。もし君

に君の威がなく、臣に臣の儀がなければ、上は廢れ下は驕る、これを大亂という。大亂がおければ、民は災いを受ける。慎まないでよいものだろうか。)

とあり、司馬彪が禮教を無くしてはならぬものとしていたこともわかる。天下の理想的な統治に禮教が關與するという考えはすでに『莊子』天下篇の「内聖外王」の一段に見られ、漢代の黃老における刑名の一致などにも受け繼がれているが、⁽¹⁷⁾魏晉期に至つて欺瞞的な禮教が批判されるようになって、やはり禮教が全く打ち捨てられたわけではない。魏晉の人士には、繁文縟禮を去り、榮達に恬淡であらうとした者が多いいっぽうで、同時に聖賢を尊崇し、眞實の禮教を求める態度を示した者も少なくない。王弼の「聖人體無、無又不可以訓、故言必及有。

老莊未免於有、恆訓其所不足」(聖人は無を體得しているので、無について説く必要がないから、有にばかり言及する。老子・莊子は有を脱しきれないので、自分に不足している[無の]ことを説くのだ)、『世說新語』文學篇」という發言が受け入れられたことはその一例である。司馬彪の處世

や禮教をめぐる態度もそのような魏晉の人士の仲間を外れるものではないと考えられる。そこで、ここでは養生主篇の「爲善無近名、爲惡無近刑」に對する注が禮教批判であるかどうかを検討したい。

養生主篇「爲善無近名、爲惡無近刑」に對する注は次の通りである。

・司馬彪注、「勿脩名也。被褐懷玉、穢惡其身、以無陋於形也。」（名を修めてはいけない。褐を着て玉を抱き、その身を汚すことで〔結果的に身を保全することになり〕、形を輕視しないことになる。）〔『文選』嵇康「幽憤詩」注引。]

・郭象注、「忘善惡而居中、任萬物之自爲、悶然與至當爲一、故刑名遠已而全理在身也。」（善惡を忘れてその中間におり、萬物がおのづから爲すことに任せ、黙つて至當と一つになるので、刑罰も名聲も己れを離れ去つて、まったくき理が身にのこるのである。）

この句の「善惡」はふつう「よいこと・わるいこと」

という對比として捉えられている。これに對し、司馬彪注は「爲惡無近刑」を注釋するのに『老子』第七十章の「聖人被褐而懷玉」（聖人は褐を着て玉を抱く）という語句を用いている。また、「惡」を「穢」と熟して「穢惡」とし、善惡の惡ではなく「汚す」と解釋している。さらに、「刑」は「形」すなわち「外形」と解釋されている。すると、ここでの「身」とは外形にあたる身體をいうのであらう。よつて、司馬彪は「爲惡無近刑」を「身を汚すことで〔結果として身を保全することになり〕、身體を輕視しないことになる」と讀んでいたのではないか。

「惡」を「汚す」と解釋するなら、「善」は「清める・修める」と解釋できる。また、「名」すなわち名譽や名聲は物質的なものではないから、物質的な「形」と緩やかに對をなすことになる。すると、物質的な「外形を汚くする」ことに對して、前半には精神的な「内面を清める」というような内容があることが想定できる。名を修めずに内面を清めるとは、名聲に對する執着心を捨て去ることである。以上を總合すると、司馬彪はこの一句を

「心を清めるのだが、名聲を揚げはしない。身を汚すのだが、身を軽んじはしない」と解釋していたことになる。これはつまり、前章で問題にした「神」と「身」の問題になるわけである。

もし「善惡」を「よい・わるい」の意味にとると、本文は善をなすけれども名譽には近づかない、惡をなすけれども刑になるようなことはしないと説いていることになるが、それでは中道を守るといよりは善惡の間をうろうろしていることになり、その解釋はかなり消極的である。⁽¹⁸⁾ 郭象注はそのような消極的な解釋とはやや異なるものの、善惡の差異を「忘れる」ということにその積極性の主眼を置いており、その結果としてはやはり善も惡も自らの意思では爲さず、自然に任せるという状態がもたらされるのであろう。これに對し、司馬彪の解釋は内面を修めることと外見にこだわらないことを説いており、比較的「善と惡とを爲すこと」に積極的である。司馬彪注の意圖はやはり身體と精神の保全にあり、一個人の處世に歸着している。

そもそも、司馬彪にあつては、「よい・わるい」のいづれを行つても危険であることになる。齊物論篇には「其發若機括、其司是非之謂也」(その發動が機械仕掛けの弓のようであるとは、是非に關わることをいう)とあり、司馬彪注に「言生以是非・臧否交接、則禍敗之來、若機括之發。」(生命が是非や善惡と交接すると、災いが機械仕掛けの弓を發射するように速やかにやつてくる)とある[「文選」鮑照「苦熱行」李善注引、ただし王叔岷の指摘によつて「死」を「以」に、「校」を「接」に改めた⁽¹⁹⁾]。司馬彪が善行・惡行のいづれも勧めないのは、この齊物論篇の注と整合している。

ここで養生主篇に立ち返ると、本文は「緣督以爲經、可以保身、可以全生、可以養親、可以盡年」と續いている。この部分に對する司馬彪注には「緣、順也。督、中也。順守道中以爲常也」(緣とは、従うことである。督とは、中である。中道を守ることが常とするのである)とある[「文選注」左思「魏都賦」李善注引]。郭象注には「順中以爲常也……苟得中而冥度、則事事無不可也。夫養生

非求過分、蓋全理盡年而已矣」(中に従うことを常とする……もし中を得て、世の中のきまりを忘れることができれば、どんな事にも失敗をしない。いったい、生を養うとは、分限に過ぎることを求めることではない。思うに、理を全うし、壽命を盡くすことだけなのだ)とあり、一見すると司馬注の訓詁を襲っているようではあるが、上述のように、司馬彪においては「名聲を離れ、外形を飾らないことで身體を保全する」ことこそが「中」である。言い換えれば、司馬彪においては、社會における榮達こそが「中」を外れる行いであつた。⁽²⁰⁾これに對して、郭象では「善も惡も自らの意思で爲さぬ」ことが「中」である。そして、すでに見たように、それは善と惡との區別を「忘れる」ことによつて達成されるものであり、司馬彪とは大いに異なっている。

以上のことから、司馬彪の注釋は自己の禮教批判を押し出したものというより、むしろ『莊子』養生主篇の趣旨から身體の保全を意圖して書かれた注釋であると言えるのではないだろうか。

このように見てくると、司馬注における「身を忘れる」には、やはり少なくとも二種類あることが考えられる。第一は、異鵠のときに見られた、身の保全を忘れるような忘れ方で、ここでの「身」は自己の生命を含んでいる。第二は、養生主篇の注に見られたように、表面上の見た目の華美を捨て去ることで、ここでの「身」は外形たる身體をいう。後者は結果としては「以無陋於形也」、すなわち身體を輕視せず、かえつて保全することになるのである。南郭子綦や顔回が「身」を忘れたのも、後者の忘れ方だったとすれば納得できる。特に顔回の「坐忘」の例で「身」に聰明や知が含まれていたことは、後者の「身」が世間における名聲や榮達を代表するものとしても扱われていることを示している。つまり、司馬彪のいう「身」には、保全すべき生命としての「身」と、世間での榮達を代表する「身」とが混在しているらしいことが窺われるのである。

司馬彪注における「身」がこのように二重の意味をもつのは、自己の身體に屬する「身」と、外界(社會)に

屬する「身」とがあるためではないかと考えられる。外界からの危難を避けるべきことは古くから言われており、司馬彪に近接した時代でもそれは変わらない。嵇康の「難宅無吉凶攝生論」には、

凡事之在外能爲害者、此未足以盡其數也。安在守一和而可以爲盡乎。夫專靜寡慾、莫若單豹、行年七十而有童孺之色、可謂柔和之用矣。而一旦爲虎所食、豈非恃內而忽外耶。（いったい、外にあつて害をなす事柄は、数えつくすことができない。ただ一つの和を守っていれば十分と言えるだろうか。いったい、専一で静かで寡慾であることでは、單豹に及ぶ者はいない。七十歳で童子のような顔色をしていたのは、柔和の作用というべきだ。ところがある日虎に食われてしまった『莊子』達生篇に見える説話）。これは内を頼みにして外を疎かにしたのではないか。）とあり、ただ自己の身體に對する養生に勵むばかりでなく、外界の環境からもたらされる危難に對しても身を守ることを疎かにしてはならないことが注意されている⁽²⁾。

司馬彪注の養生思想もこのような配慮の延長線上にあることを想定すれば、「身」の二重性が理解できるのではないだろうか。すなわち、「身」（身體）は一面においては自己の側に屬しており、生命を維持するために養い守るべきものであるが、他の一面においては外界の側に屬しており、榮達や名聲といった危険を受ける對象となつてしまうものである。このように、「身」が自己と外界との境界にあたつてゐるために、あるときは保全すべきものとなり、あるときは捨て去るべきものとなると考えれば、司馬彪注は矛盾なく理解することができるだろう。最後に、やや時代は下るが、司馬彪の立場と類似する例を見ておこう。『晉書』范寧傳に次の記述がある。

寧嘗患目痛、就中書侍郎張湛求方、湛……曰、「……凡此諸賢、竝有目疾、得此方云、用損讀書一、減思慮二、專內視三、簡外觀四、旦晚起五、夜早眠六……。」（范寧は目の痛みをわずらつていたので、中書侍郎の張湛に治療方を求めた。張湛は……言つた。「……これらの諸賢はみな目の病があり、この治療方を

得たという。第一に讀書を減らし、第二に思慮を減らし、第三にひたすら内視し、第四に外觀を簡素にし、第五に朝は遅く起き、第六に夜は早く眠ることだ……。」

張湛は『列子注』で知られる東晉の玄學家であり、また『養生要集』という著作があった。⁽²⁾ここでは、范寧が眼病を患ったとき、張湛に相談をしたところ、張湛は眼疾を治めるための要點を六つ挙げたとされている。その中に、「減思慮」とあるのはつまり心を空しくすることであり、ここには第二章であつかった「無心」との共通點が見られる。また、「簡外觀」とあるのは、つまり本章で見た容姿を飾らないようにすることと似たことのものである。これらは司馬注の記述とも符合するものであり、魏晉期の養生思想の系譜のうえに司馬彪が位置づけられることを示していると言えよう。

五、天と道——「天籟」をめぐつて

前章では、司馬彪の「身」の二重性を示し、南郭子綦や顔回が忘れたのも自己の「身」ではなく、外界の「身」

であると考えられることを述べた。では、南郭子綦や顔回の「身を忘れる」こと、即ち外形にこだわらず、榮達を避けることが究極の段階なのであろうか。それとも一歩進んで、あるいは「無心」にして「純白」が生じるような、さらにその上の段階があるのであろうか。

『莊子』齊物論篇の南郭子綦の說話は、「地籟」と「天籟」の說話に及んでいる。

子綦曰、「夫大塊噫氣、其名爲風。是唯无作、作則萬竅怒呿……。」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、而使其自然已也、咸其自取、怒者其誰邪。」(南郭子綦は言つた。「いったい、大塊の噫氣〔おくび〕は、その名を風という。起こることがなければよいが、起こればあらゆる穴が叫びだす……。」顔成子游は言つた。「地籟は多くの穴のことであり、人籟は竝べた竹のことであるが、天籟のことを伺いたい。」子綦は言つた。「いったい、よろずの異なるものを吹いて、それぞれ自らやめさせ、みな自ら取るようにする。勵ましているもの

は誰であろうか。〕

『經典釋文』には司馬彪注を引いて「大塊、大朴之貌」(大塊とは、大いに素朴なさまである)とあり、また陸徳明の言葉として「解者或以爲無、或以爲元氣、或以爲混成、或以爲天、謬也」(注釋家のうち、あるものは無であるといい、あるものは元氣であるといい、あるものは混成であるといい、あるものは天であるというが、誤りである)とある。ところが、慧琳『一切經音義』卷九十五は齊物論のこの一條を引いた後で「司馬彪注、大塊、謂天也」(司馬彪注には、大塊とは天をいうとある)としている。陸徳明がこの司馬注を削っているのは、陸徳明は「郭を以て主と爲す」(『經典釋文』序録)からであろう。郭象注には「大塊者、無物也。夫噫氣者、豈有物哉、氣塊然而自噫耳。物之生也、莫不塊然而自生、則塊然之體大矣、故遂以大塊爲名。」(大塊とは、「何かさういう」物があるわけではない。噫氣に物などあるうか。氣が塊然と〔まるごと〕自然と噫氣になるだけだ。物の生じるのも、みな塊然と〔まるごと〕それ自體で生じるのだから、塊然のありさまは

大きい。だからそのまま「大塊」と名づけた〔が、そのような物があるのではない〕とあり、「大塊」を天とは解していない。陸徳明は郭象注に資するために司馬彪注から訓詁だけを引いており、その結果としてこのような現象が起きたと考えられる。

ところで、この「大塊」という語は、地籟に關する說明の中に現れる。そして、司馬彪の注に「大塊」を天としているのを見る限り、司馬彪は天の噫氣が地の穴を吹くことを「地籟」と思っていたようだ。そもそも「塊」は土偏に従う字であり、また『說文』に「塊、璞也」とあるので、素直に讀めば「大塊」とは「大地」と解釋できる。これに對して、司馬彪が特に「大朴の貌」と説明したことは、「大塊」が地と解されることを特に避けたものではあるまいか。⁽²³⁾

それでは、司馬彪にとって天籟とは何か。續く「夫吹萬不同、而使其自已也。」の一句に對する司馬注には「吹萬、言天氣吹煦、生養萬物、形氣不同。已、止也。使各得其性而止。」(萬を吹くとは、天の氣が呼吸をして、

萬物を生じ養うが、「その萬物の」形氣は異なっている。已とは、止である。それぞれにその性質を獲得して止まらせるのである」とある〔『文選』謝靈運「九日從宋公戲馬臺集送孔令詩」李善注引〕。本來の性質⁽²⁵⁾を發揮して伸長することが、司馬彪の言う「性を得る」ということであろう。

これに對して、郭象は先述のように萬物はそのまま獨自に生じたものであり、何からも操られるものではないとした上で、「或者謂、天籟役物使從己也……天也者、萬物之總名也、莫適爲天、誰主役物乎」(ある人は、萬物は物を使役して己に従わせると言っているが……天とは、萬物の總名である。天などというものはない。誰が主として物を使役しようか)と注し、司馬彪注とは異なる獨自の見解⁽²⁶⁾を打ち出している。

まとめよう。司馬彪は

- ・ 人籟…人の息と、竹の穴。
- ・ 地籟…天の(個別的な)噫氣〓風と、地の穴。
- ・ 天籟…天の(一般的な)氣と、物の性。

としている。このように見ると、司馬彪注において、地

籟での「天」と天籟での「天」には内容に違いがあることが見えてくる。前者の「天」は「地」と對置されるが、後者の「天」は萬物の營みを興すはたらきそのものである。

司馬彪注で、この主宰をなす「天」と近いのが、「道」である。その端的な例として、大宗師篇に「彼方且與造物者爲人、而遊乎天地之一氣」とあり、司馬彪注に「造物者爲道」(造物者は道である)とある〔『文選』顏延之「三月三日曲水詩序」注引⁽²⁷⁾〕。

この「道」は、「無爲」によつて體得できるという。逍遙遊篇の篇題に對する司馬彪注に「言逍遙無爲者能遊大道也」(逍遙無爲の者は大道に遊ぶことができる)とある〔『文選』潘岳「秋興賦」李善注引〕。しかし、この「無爲」とは單に何もせずにいるということではなく、第二章で見た「無心而不自用」や人間世篇の篇題注と同様に、變化に従い因循の態度をとるということであろう。

變化にしたがうことの究極として、大宗師篇「若人之形者、萬化而未始有極也」(人の形などは、さまざまに變

化して極まりがない)の司馬彪注には「當復化而爲無」(變化に歸るにあたつて無となる)とある〔『文選』賈長沙〔鵬鳥賦〕李善注引〕。「化」は、至樂篇の司馬彪注に「人之死也、亦或化爲草木、草木之精或化爲人也」(人が死ぬと、變化して草木となるし、草木の精〔精妙なもの〕は、あるいは變化して人となる)とある〔『經典釋文』引〕。至樂篇の本文に直接に人が草木になるとは出ていないので、ここでは司馬彪が自身の解釋を示したようである。大宗師篇でも「人之形」が話題になっていることからすると、司馬彪の「化」は外形自體の變化を含めており、「天」Ⅱ「道」に従いひとつになる結果として、人は「無」になると考えていたことが分かる。南郭子綦や顔回の「身を忘れる」も、身を變化に任せる點からいえば、この「無」に至る段階であつたと見る事ができるだろう。

ここにおいて、司馬彪の養生思想はその根底に「天」を置いていたことを見せるとともに、あらゆる變化に従つた結果として人が草木にもなるという認識を示すに至つた。これはもはや處世や長生といった段階を超越してお

り、『莊子』本文に内在していた因循の方向性の延長線上にあるものではあるが、司馬彪により「無爲」「無心」の究極の状態として位置づけなおされたものと言えるだろう。

なお、第二章では「心」を扱つたが、司馬彪は、人が道に接することによって「和氣」が心に生じるとしている。徳充府篇に「是接而生時乎心者也」(これは接して心に時を生じるものである)とあり、司馬注に「接至道、而和氣在心也」(究極の道に接すれば、和氣が心にある)とある〔『經典釋文』引〕。逍遙無爲であれば大道に遊ぶことができ、至道に接すれば和氣が心に生じるのである。空虚となつた「心」を「和氣」で満たせば、道と心とがつながるのであるうか。司馬彪において、「道」と「心」との間には密接な關係があるようである。

六、まとめ

『莊子』は郭象の注釋によつて傳わっているが、司馬彪の注釋はこれに先行するものである。方勇の『莊子學

『史』は司馬彪注の特徴として訓詁・考證への偏重や禮教への批判的態度を擧げているが、ここまで見てきたように司馬彪の『莊子注』に見られる「心」「神」「身」を検討してみると、「身」や養生への關心、無心・無用のすすめ、世の變化への順應など思索的な態度や處世的な要素が見られるものであった。また、世間の變化に従う因循の思想は、天より稟けた身體の變化を受け入れるとする認識と通底しているようである。これは佚文の各所に見られることからかれの一貫した態度であつたと思われ、これに對して從來言われた禮教への批判などは顯わに見出しがたい。

司馬彪『莊子注』の認識は、もちろん五十二篇本の『莊子』という書物自體に内在していた方向性に導かれたものであり、さらに漢代までの黃老思想や養生思想と共通する面も多いが、直前の時代としては嵇康の所論と比較して一致する要素が多く見られることから、嵇康等いわゆる「竹林の七賢」によって示された『莊子』讀解の方向性を、實際に『莊子』の全體に注釋という形で展

開したのが司馬彪であつたと言えるようである。このことは郭象以前における魏晉期の『莊子』受容のひとつの方向性として養生や處世を讀み込むものがあつたことを示しており、司馬彪注・郭象注それぞれの性格を知るうえでの手がかりとなるものである。

もっとも、司馬彪は『續漢書』などの著書のある歴史家であり、五十二篇の全體にわたって訓詁・考證などを含む詳細な注釋を著したことも確かであつて、竹林の名士が『莊子』を讀む態度とは明らかに異なる。かれが『莊子注』を著した理由は不明だが、ここでは可能性のひとつとして、司馬彪が竹林七賢のひとつである山濤に仕官の斡旋を求めていたことを擧げたい。『文選』卷二十四には「贈山濤」（山濤に贈る）と題された司馬彪の詩があり、『太平御覽』卷九百二十二には「司馬彪與山巨源詩」（司馬彪の山巨源に與うる詩）があり、卷四百八十六には司馬彪の「與山巨源書」（山巨源に與うる書）がある。いずれも前途の希望が絶たれたことを嘆き、自分を引き上げてくれるように願うものである。司馬彪は素行

不良で廢嫡されたが、騎都尉に拜せられ、泰始年間に祕書郎に擧げられたのち祕書丞に轉じたというので、その間のものであろう。山濤は『晉書』本傳に「性、老莊を好む」とあり、司馬彪の著述は時流の好む所への「因循」と無關係ではなかったのではないか。

本論考での比較の對象は主に嵇康の所説に限られたが、魏晉期の他の思想家との詳細な對照や、東晉以降の展開の検討は今後の課題としたい。

注

- (1) 武内義雄「莊子攷」(『武内義雄全集 第6卷 諸子篇 一』角川書店、一九七八年所收)、古勝隆一『中國中古の學術』所載の「郭象による『莊子』刪定」(研文出版、二〇〇六年)を参照のこと。なお、『經典釋文』序録には晉の丞相參軍・李頤による「集解」もあるが、「丞相」は晉の惠帝以後に置かれた職官であり、郭象注より早くはあるまい。また、年代不明の注釋として「孟氏注」五十二篇があり、『一切經音義』卷六・卷二十七に「傭、役也。謂役力受直曰傭」という佚文はあるが、材料が不足しており考證はできない。

- (2) 司馬彪は惠帝(二五九—三〇七)の末に没し、郭象は永嘉年間(三〇七—三二三)の末に没したのでほぼ同時代人だが、郭象が司馬彪注を参照した形跡がある。注6、注9を参照。

- (3) 司馬注の輯本として、清代には孫鳳卿『莊子司馬彪注』(『問經堂叢書』所收)、荅泮林『司馬彪莊子注考逸』(『梅瑞軒逸書十種』所收)、黃奭『莊子司馬彪注』(『黃氏逸書考』所收)が作られているが、荅泮林本が優れており、黃奭本はそれを襲ったもので、その成果は郭慶藩『莊子集釋』に吸収されたという。王叔岷『荅泮林莊子司馬彪注考逸補正』(『莊學管窺』藝文印書館、一九七八年所收)を参照のこと。本論考の『莊子』本文および司馬彪注は「新編諸子集成」の郭慶藩『莊子集釋』(中華書局、二〇一二年)により、必要に応じて通志堂本『經典釋文』(中華書局、一九八三年)、胡刻本『文選』(藝文印書館、一九六七年)、『正續一切經音義』(上海古籍出版社、一九八六年)を参照した。

- (4) 從來の研究では、司馬彪注は訓詁として讀まれるほか、武内義雄(注1)や黃華珍『莊子音義の研究』(汲古書院、一九九九年)に見られるように、五十二篇本『莊子』の原形をさぐる資料として用いられることが多かった。

- (5) 方勇『莊子學史(增補版)』(人民出版社、二〇一七

年) 第一冊、五〇八頁。

- (6) 『文選注』に引く人間世篇の司馬注は、現在の郭注とほぼ同文である。孫鳳卿は輯本の序で、郭象注が向秀注からの剽竊であるとする『世說新語』文學篇の記事を踏まえて、「豈象之竊、不僅向氏耶、抑彪與秀義不謀而合耶」(もしや郭象が盗んだのはただ向秀からばかりでない)『司馬彪からも盗んだ』のであろうか、それとも司馬彪と向秀の理解が圖らずも一致したのであろうか)と言っている。

- (7) 劉濤「論『文選』李善注所引司馬彪『莊子注』的價值」(『諸子學刊』第十二輯、上海古籍出版社、二〇一五年)は唐の李善『文選注』に引く司馬注に義理の注が見られることを指摘している。方勇の『莊子學史』(注5)も増訂版で義理の注の存在を指摘している。また、古勝隆一「魏晉『莊子』注釋史における郭象の位置」(『中國中古の學術と社會』法藏館、二〇二二年所收)は、同時期の他の『莊子』注釋と同様に、司馬注にも訓詁・義理・事物の注釋が含まれていたことを指摘している。
- (8) 李毅婷「西晉前期政治思想的玄學化——以司馬彪爲中心」(『東嶽論叢』、二〇二二年第一期)。

- (9) 司馬彪が『莊子注』をあらわした時期は、『晉書』司馬彪傳によると泰始年間らしい。しかし、『經典釋文』に引く讓王篇の司馬彪注には「共伯和」についての考證

があり、その中の「干王位」(王位をおかす)という三字は『史記索隱』に引く『汲冢紀年』と一致し、太康二年(二八一)に出土した『竹書紀年』にもとづくものではないかと疑われる。『晉書』司馬彪傳には司馬彪が『竹書紀年』にもとづき『史記』の記述を訂正したとある。假に司馬彪注の成立を泰始年間としても、のちに修正を行った可能性はあるであろう。

- (10) 歴史家としての司馬彪について論じたものに、渡邊義浩「司馬彪の修史」(『大東文化大學漢學會誌』四五、二〇〇六年)がある。

- (11) 四部叢刊本『六臣注文選』は「白」字の下に「五臣本作泊」と注している。

- (12) 『世說新語』文學篇の注に引く『秀別傳』によると、向注は嵇康・呂安に絶賛されたというが、嵇康は魏の景元年間に誅殺されているので、秀注も魏の末に著されたことになる。ただし、『世說新語』文學篇には、郭象は向秀注が世間に知られていなかったために剽竊したとある。福永光司「郭象の『莊子注』と向秀の『莊子注』」(『魏晉思想史研究』岩波書店、二〇〇五年所收)は現在見ることのできる向注の佚文のほうが郭注の影響を受けているのではないかという疑いを呈しており、剽竊が事實かどうかは疑わしいが、郭象注が出たころには向秀注が知られていなかったのは事實とすると、司馬彪が向秀

注を見たとき考えるのは疑わしい。

なお、李穀婷（注8）は「純白」は「道」であり、「獨生」とは「獨化」であるとし、郭象との関連を指摘するが、郭象において「獨化」は重要な意味を持つ語であり、嵇康の「獨著」や司馬彪のいう「獨生」が郭象の「獨化」と同義かどうかは疑問である。郭象の「獨化」については、堀池信夫『漢魏思想史研究』（明治書院、一九八八年）五八〇～五八一頁、許杭生等『魏晉玄學史』（陝西師範大學出版社、一九八九年）三二八～三二九頁を参照。

(13) 郭象注とはほぼ同文であり、孫鳳卿の輯本の序に指摘がある（注6を見よ）。

(14) 石田秀實『ここから——中國古代における身體の思想』（中國書店、一九九五年）所收「擴充する精神——古代中國における精神と身體の問題——」九〇～九四頁を参照。

(15) 「迹」と「所以迹」は『莊子』天運篇に出る語であるが、郭象はしばしばこの語を用いて顯わには見えない本質と知覺可能な現象とを區別して説明する。逍遙遊篇の注に「夫堯實冥矣、其跡則堯也」（堯の實體は見えず、その跡が堯である）、馬蹄篇の注に「聖人者、民得性之跡耳、非所以跡者也」（聖人とは、民がその本性の跡を得ただけのもので、跡する所以ではないのである）など

とある。

(16) 大宗師篇に「子貢曰、敢問畸人」（子貢は「思い切つて畸人のことを伺いたい」と言つた）とあり、『經典釋文』の引く司馬彪注に「畸、不耦也。不耦於人、謂闕於禮教也」（畸とは、並ばないことである。人に並ばないとは、禮教に缺けることをいう）とあるが、同じ説話の中にはまた「孔子曰、彼遊方之外者也、而丘遊方之内者也」（孔子は「彼は方の外に遊ぶ者であり、私は方の内に遊ぶ者だ」という言葉があり、司馬彪注には「方、常也。言彼遊心于常教之外也」（方とは、常である。彼は心を常教の外に遊ばせることを言う）とあつて、ほぼ同じである（『文選』謝靈運「之郡初發都詩」注引）。また、天運篇の「彼未知夫無方之傳、應物而不窮者也」（彼は未だかの無方の教えを知らないのに、物に即應して行き詰まることのない者だ）に對する『經典釋文』の音義にも「司馬、方、常也。」とあり、「方」を「常」と解するのは司馬にとつての常訓であることがわかる。「關於禮教」は本文の前後を疎通するための注である可能性があり、このような訓詁までも司馬彪の思想の發露とするのには疑問が残る。

(17) 水野厚志『莊子』天下篇の『内聖外王』について（『東京國際大學論叢』言語コミュニケーション學部編、第一一號、二〇一五年）九七頁を参照。

(18) 朱熹はこの點に氣づき、「養生主論」という一文を著した。そこでは名譽をさけるために善に力を盡くさず、刑罰に至らない程度の惡をこそそことはたらくということの卑怯さが批判されている。黃華珍「養生主篇における思想及びその影響の一考察」(『岐阜聖徳学園大學紀要・外國語學部編』四三、二〇〇四年)を参照。

(19) 現行本『文選注』には誤りがあり、王叔岷(注3)は舊鈔本によって修正している。いま、これに従った。王叔岷「莊子校證」(中華書局、二〇〇七年)五〇頁、李晶「司馬彪『莊子注』研究」(『新國學』第五卷、二〇〇五年)にも指摘がある。

(20) 功名を去ることについては、ほかにも逍遙遊篇に「神人無功、聖人無名」とあり、司馬彪注に「神人無功、言脩自然不立功也。聖人無名、不立名也」(「神人に功無し」とは、自然を修めて、功績を打ち立てないことを言う。「聖人に名無し」とは、功績を打ち立てないことを言う)、『文選』任昉「到大司馬記室牋」李善注引)とある。また、人間世篇に「山木自寇也、膏火自煎也。桂可食、故伐之」(山の木は自ら損ない、膏の火は自ら焼く)とあり、司馬注に「木生斧柄、還自伐。膏起火、還自消」(木は斧の柄を作ることができするために、かえって自ら伐採してしまう。膏は火を起こすために、かえって自ら消費してしまう)、『經典釋文』引)とある。また、

庚桑楚篇に「其臣之晝然知者去之、其妾之挈然仁者遠之」とあり、司馬彪の注に「言人以仁智爲臣妾、庚桑悉棄仁智也」(人は仁智のせいで臣妾となるので、庚桑は仁智を棄てることを言う)、『經典釋文』引)とある。

(21) 平木康平「養生論における相宅術——嵇康の養生思想をめぐって——」(坂出祥伸編『中國古代養生思想の總合的研究』平河出版社、一九八八年所収)四五六頁を参照。

(22) 坂出祥伸「張湛『養生要集』佚文とその思想」(『東方宗教』六十八號、日本道教學會、一九八六年)を見よ。

(23) 李晶(注19)は「大樸」(李晶論文ママ。『釋文』には「朴」に作る)を「大璞」の意味であるとし、『文選』の李善注にも「大塊、謂地也」とあることから、「大塊」を「地」と解釋するのが六朝人の常訓であったとする。しかし陸德明は「或いは以て天と爲す」とは言うものの、「地」と解する注釋家がいたとは言っていない。さらに『二切經音義』の引く司馬彪注もまた明らかに「天を謂う」と言っており、李晶の説には疑問が残る。

(24) これは萬物が元氣から成るとする古來の通念を繼承しているものと考えられ、司馬彪にわずかに先んじる魏においても、例えば嵇康の「明膽論」に「元氣陶鑠、衆生稟焉」とある。

(25) 司馬彪は、天下篇の「卵有毛」(卵には毛がある)の

注で「雖胎卵未生、而毛羽之性已著矣」（胎や卵がまだ生物として生まれない先から、毛や羽の性は明らかである）と述べており、生命が本来發展する方向づけとして「性」を考えているようである。

- (26) 湯一介『郭象與魏晉玄學（第三版）』（北京大學出版社、二〇〇九年）第十章「郭象的《莊子注》與《莊子》的舊說」は、齊物論篇の「天籟」の說話に對する郭注が司馬注を意識していると指摘する。

- (27) 任昉「到大司馬記室箋」注、「宣德皇后令」注、陸倕「石闕銘」注、沈約「齊故安陸昭王碑文」注には「造物、謂道也」とする。

- (28) 堀池信夫『漢代思想論（櫻邑文稿2）』（明治書院、二〇二〇年）二二二―二四九頁所收「漢代の神仙養生説・醫學と知識人」、坂出祥伸先生退休記念論集刊行會編『中國思想における身體・自然・信仰（坂出祥伸先生退休記念論集）』（東方書店、二〇〇四年）六一九―六三四頁所收、池田秀三「後漢黃老學の特性」を參照。

執筆者紹介

海藤 水樹

東京大學大學院人文社會系研究科
博士課程

廣瀬 直記

明星大學教育學部助教

横手 裕

東京大學大學院人文社會系研究科
教授

吉田 隆英

姫路獨協大學名譽教授

劉 玉潔

關西大學博士後期課程

酒井 規史

慶應義塾大學商學部准教授

池平 紀子

大阪公立大學教授

范 倩彤

大阪公立大學現代システム科學研
究科博士後期課程

角田 志穂

大阪公立大學現代システム科學研
究科博士前期課程

The Art of Living in Sima Biao (司馬彪)'s “Zhuangzi Zhu (莊子注)”

KAITO Mizuki

Sima Biao (司馬彪)'s “Zhuangzi Zhu (莊子注)”, which consists of 52 chapters, was written in western Jin period before famous Guo Xiang (郭象)'s “Zhuangzi Zhu”, which was reduced to 33 chapters. Sima Biao's “Zhuangzi Zhu” cannot be seen now, but its fragments still remain. One research claims that Sima Biao felt it important to make interpretations of words and historical study, but he was not good at thinking about philosophical themes, so his commentary was far from Xuanxue (玄學), which was a kind of thought in fashion at that time. Another research claims that his commentary criticized etiquettes. This paper researched the words Xin (心), Shen (神), Shen (身) and Tian (天) in the commentary, and found that his idea had a lot of similarities with the discourses on art of living written by Ji Kang (嵇康), who is known as a Xuanxue philosopher. Sima Biao's commentary insists on us caring our body and getting our mind empty of desire, escaping from fame, and following any changes of the world. This may prove that Sima Biao followed the fashion of Xuanxue and had his own idea of how to read “Zhuangzi”. It can be said that Ji Kang and other Xuanxue philosophers' works partly showed a way to read “Zhuangzi”, which guided Sima Biao, and he could make the commentary on the whole book of 52 chapters of “Zhuangzi”.