

「後新儒學」の道家思想の受容とその特質について

水 野 厚 志

東京国際大学論叢 人文・社会学研究 第10号 抜刷
2025年（令和7年）3月20日

「後新儒學」の道家思想の受容とその特質について

水 野 厚 志

The Reception of Taoist Thought in Later Neo-Confucianism and Its Characteristics

MIZUNO, Atsushi

Abstract

Among the few articles that discuss the Taoist thought of Mou Zongsan, a representative contemporary Neo-Confucian, we focus on one by his direct disciple Yang Zuhan and the Hong Kong scholar Liu Guizhi. Summarizing their ideas enables us to draw conclusions with respect to the issues that were inherited, modified, or criticized by Mou Zongsan in later studies, and what kind of considerations are needed for future researchers on the Neo-Confucians of the day. This paper derives the considerations necessary for students of contemporary Neo-Confucianism.

Keywords: 後新儒學, 當代儒家, 牟宗三, 內聖外王, 與物冥

目 次

はじめに

- 一. 「比較牟宗三先生對天臺圓教及郭象玄學的詮釋」における牟宗三の郭象に對する注釋の修正と圓教の支持
 1. 問題の所在
 2. 存在論から見た, 牟宗三の郭象の注釋に對する修正
 - (1) 「大小の逍遙は一なり」の存在論から見た, 牟宗三の郭象の注釋に對する修正
 - (2) 「冥化 (與物冥)」の存在論から見た, 牟宗三の郭象の注釋に對する修正
 3. 郭象注の天臺圓教への援用あるいは支持
 - (1) 才能の高低と限界が圓教の内容と證明になる
 - (2) 形成された心の中に眞心 (嘘, 偽りのない眞實の心) を見ること, 眞心が形成された心を消さないこと

- 二. 「論牟宗三先生的老子詮釋——〈境界形態形而上學〉說述評」における牟宗三の郭象の注釋に對する修正と圓教の支持
 1. 問題の所在
 2. 牟宗三の「不生の生」の觀點と「領域形態の形而上學（境界形態形而上學）」の觀點から見た『老子』の道の客觀的な實在性
 3. 「有爲」が「道」よりも理論的に優れているという觀點と、それを支える「儒・道」の教相判釋の學說にも理論的な難點があること
 4. 「境界形態形而上學」の意義と價值、唐君毅氏の「道の六義」の改訂と統合
 - 三. 「魏晉玄學與天臺圓教的互證——玄學與天臺佛敎的互證」における王弼注と郭象注の理解について
 1. 問題の所在
 2. 王弼の「自然に法り違ふ無し」は、「物に順って應じる心境」である
 3. 郭象的「迹冥」
- おわりに

はじめに

當代新儒家（現代新儒家）に關する著作物は、天臺宗・華嚴宗との比較、あるいは宋明理氣學や西洋近代哲學のカントやヘーゲルとの比較によるものが多く世に出ているが、儒家・道家・佛家の三家の中でも、道家思想を利用して新しい知見を創出しようというものは略々皆無である。例えば牟宗三後學の鵝湖學派についてまとめた『鵝湖學派研究』においても、各研究者の道家思想についての考察が殆ど全くといってよいほど爲されていないが、このこともその證左となる¹⁾。

そこで、當該論文では當代新儒家の代表格である牟宗三の道家思想について論證した数少ない論文の中でも、直弟子の楊祖漢の「比較牟宗三先生對天臺圓教及郭象玄學的詮釋」・「魏晉玄學與天臺圓教的互證」と香港の研究者である劉桂標「論牟宗三先生的老子詮釋——〈境界形態形而上學〉說述評」に注目し、それらの考えをまとめることによって、後學における牟宗三の繼承、あるいは修正・批判された事項は何か、今後當代新儒家の研究者にはどのような考察が必要なのかを結論として導き出したい²⁾。なお、表題の「後新儒學」というのは、當代新儒家（現代新儒家）の雙壁とされる牟宗三・唐君毅の後學を指す言葉で、林安梧が創出したものである³⁾。まずは、時系列に従って兩者の考えをまとめていく。

一. 「比較牟宗三先生對天臺圓教及郭象玄學的詮釋」における牟宗三の郭象に對する注釋の修正と圓教の支持

1. 問題の所在

楊祖漢は、牟宗三の郭象注解釋に對して、次のように考えている。

牟宗三『才性與玄理』では、すでに郭象注の解説の哲學的な内容、たとえば「逍遙」「迹冥」「天刑」の形而上學的な意味の深さなどを非常にわかりやすく分析している。また郭象注の「冥」と「天刑」の意味は、圓教の意味であると説明している。後に（書かれた）『圓善論』でも、郭象注の「即俗迹而見至德（ありふれたものの中に至德を見る）」という圓境（完全な状態）をはっきりと表現し、天刑の意味を天臺宗の「三道（煩惱道・業道・苦道）はすなわち三德（法身德・般若德・解脱德）」と同じものだと考えている。しかし、牟氏はまた、道家はすべての存在に根源的な説明がないと考え、その（道家の）圓教は一境界型態の圓境にすぎず、ただ玄智によってのみすべて

の痕跡とそのはたらきを成し遂げ、すべての存在を保っているのは、佛教の般若がすべての法（ダルマ）を成就させるのと同じであって、これは般若の作用の圓であり、やはり存在論の圓ではないとする⁴⁾。

しかし、牟氏は天臺宗の思想に對して佛教中の眞の圓教であると評價し、智慧の教相判釋に對して、開權顯實（眞理の教義は、權威や教えへの執着を取り除くことによって明らかにされる）、發迹顯本（佛が假の姿を拂い、本來の境界を顯すこと）、一念三千（一念の瞬間的な心に三千の諸法を具えることを觀ずること）、佛即九法界衆生而成佛（佛は九法界の衆生であって成佛すること）、不斷斷（三千世界で煩惱痛苦に對峙しつつ、成佛したり聖人になれるように絶え間なく修行・修養に心を用いること）、佛性には惡がある等といった非常に理路整然とした解説をおこなった。さらに、天臺の圓教の教義によって、（カント以來の「現象と物自體」の問題や）「徳と福の一致」の問題を解決したのは、現代儒教の非常に高い哲學的成果であると圓教の面から師を高く評價しているものの、提要の中で楊祖漢は、牟氏は郭象の莊子注釋の意味をすでに深く理解しているが、郭象は「般若（知恵による）の作用の圓」を表現しただけで、まだ「存在論の圓」のレベルには達していないと述べている。また、郭象の莊子注釋に「存在論の圓」の意味が含まれていることを證明したいと述べているように、牟宗三の郭象注解釋について疑義を抱いている⁵⁾。

そこで、實際に楊祖漢の牟宗三の郭象の注釋に對する修正と圓教への支持について見ていくことにする。

2. 存在論から見た、牟宗三の郭象の注釋に對する修正

(1) 「大小の逍遙は一なり」の存在論から見た、牟宗三の郭象の注釋に對する修正

「問題の所在」で挙げたように、牟宗三は郭象注を知恵による作用としか捉えていないが、「存在論」の面から説明できると楊祖漢は考えている。實際に指摘している箇所を郭象注の原文を示しつつ、楊祖漢の考えを列記していく。初めに對象としている原文および書き下し文を提示し、それぞれのテーマに關わる楊祖漢の考えを記した箇所を出来るだけ忠實に抜き出した（一部のテクニカルタームや語句についてはアレンジを加えている）。以下の全ての文章の引用についても同様である。

まず初めに郭象注を引きつつ、郭象と支道林の優劣を論じた劉孝標の『世說新語』の注にある次の一文について見ていく。

向子期、郭子玄「逍遙義」曰、「夫大鵬之上九萬、尺鷃之起榆枋、小大雖差、各任其性、苟當其分、逍遙一也。然物之芸芸、同資有待、得其所待、然後逍遙耳。唯聖人與物冥而循大變、爲能無待而常通、豈獨自通而已。又從有待者不失其所待。不失、則同於大通矣。」支氏『逍遙論』曰、「夫逍遙者、明至人之心也。莊生建言大道、而寄指鵬、鷃。鵬以營生之路曠、故失適於體外。鷃以在近而笑遠、有矜伐於心內。至人乘天正而高興、遊無窮於放浪。物物而不物於物、則遙然不我得；玄感不爲、不疾而速、則道然靡不適。此所以爲逍遙也。若夫有欲當其所足。足於所足、快然有似天真。猶饑者一飽、渴者一盈、豈忘蒸嘗於糗糧、絕觴爵於醪醴哉。苟非至足、豈所以逍遙乎。」此向、郭之注所未盡⁶⁾。

向子期、郭子玄「逍遙義」に曰く、「夫れ大鵬の九萬に上り、尺鷃の榆枋に起つも、小大差と雖も、各おの其の性に任せ、苟も其の分に当たれば、逍遙は一なり。然れば物の芸芸、同じく待する有るを資け、其の待つ所を得、然る後に逍遙するのみ。唯だ聖人のみ物と冥して大變に循ひ、能く待つ無くして常に通ずと爲す、豈に獨り自ら通ずるのみ。又待つ有る者より其の待する所を失はず。失はざれば、則ち大道[通]に同じ。」支氏『逍遙論』に曰く、「夫れ

逍遙とは、至人の心を明かにするなり。莊生言を大道に建て、鵬・鸚に寄指す。鵬 營生の路の曠きを以て、故に體外に適を失ふ。鸚近きに在りて遠きを笑ふを以て、心内に矜伐有り。至人天正に乗りて高く興り、無窮を放浪に遊ぶ。物を物として物に物とせざれば、則ち遙然として我得ならず。玄感じて爲さず、疾くせずして速ければ、則ち逍然として適かざる靡し。此れ逍遙たる所以なり。若し夫れ其の足る所に當たらんと欲する有れば、足る所に足らせ、快然として天真に似たる有り。猶ほ饑者の一たび飽き、渴者の一たび盈たすがごとし、豈に蒸嘗を糗糧に忘れ、觴爵を醪醴に絶たんや。苟も至足に非ざれば、豈に逍遙する所以ならんや」と。此れ向・郭の注の未だ盡さざる所なり。

楊祖漢は、牟氏はすでに、郭象注とは異なる支道林の解釋について、至人の逍遙と多數の衆生の逍遙との違いを明確に表現しているが、郭象注に優るものではないと指摘している。郭象注は、「至人の逍遙は大鵬とも小鳥の逍遙とも異なる」という分別説の他に、「至人の逍遙の領域では、人は萬物を通して、存在する物がすべて逍遙であることを見ることができる」という意味もある。後者の意味は、前の區別を消し去るものではなく、さらに高い層への渾化（一體化）である。だからこれは「融化（渾然一體化）説」であり、郭象注の理論は支道林の理論よりも圓融（偏見から脱却し、完全に調和する）である。ここでさらに斷っておきたいのは、郭象注の逍遙の意味は支道林のそれとは異なるということである。「融化説」に「分別説」の意味が含まれていることを除くと、郭象注は客觀的に存在する物一つ一つが逍遙する可能性を持っているように思われる。つまり、本體との関係で「一つの逍遙はすべての逍遙」と語るだけではなく、「存在論の圓」の意味も持っているとする。ここでは、牟宗三を支持（郭象注の支持）しつつも、さらに存在論の面から郭象注を支持しようとしていることが伺われる⁷⁾。

それから、牟氏の意圖するところは、もちろん道家の玄理（奥深い道理）の領域だが、郭象注には、存在そのものの實存的な領域を考える意圖もあると思われる。つまり、すべての存在が自分の實存的な状況に適切に對處できている限り、つまり「それぞれがありのままであることを許されている」・「それぞれがあるべき姿であることを許されている」限り、すべての存在は逍遙できるということだと述べている。さらに、これは至人（至高の存在）がすべてを自然の成り行きに任せたときに起こる、物質と自己の融合の状態にとどまるものではなく、それぞれの存在において實踐することができる。もちろん、これは存在に關わることであり、存在論的な意味を持つことではあるが、すべての存在の根本的な原因を説明することは可能なのだろうか。そしてその説明は一つの「圓説」なのだろうか。これについては詳しく議論する必要があると楊祖漢は問題を提起する。そして、ここでは、客觀的存在という觀點から、郭象注の意味を強調したい。そして、この「大小の逍遙は一なり」という状態は、至人の領域であるが、この精神的状態は、すべての個々の存在に普遍的に現れることができる。各個人は、状況や自分の才能に照らして、何もなくても自然に働くことによって、逍遙の状態を現すことができる。この言葉は存在に關連しており、すべての存在をそこから排除することはできないので、「存在論の圓」を借りて「大小の逍遙は一なり」の意味を説明することができる⁸⁾と結論づけている⁸⁾。

以上のように、楊祖漢は意識して存在あるいは存在論（原文では「存在」・「存有」・「存有論」）といった言葉を多用し、存在論の觀點から郭象注を解釋していることが分かる。

次に「逍遙遊」篇の郭象注をさらに二カ所引用する。

夫莊子之大意、在乎逍遙遊放、無爲而自得、故極小大之致以明性分之適⁹⁾。（「逍遙遊」篇の「化而爲鳥、其名爲鵬」に對する郭象注）

夫れ莊子の大意は、逍遙遊放、無爲にして自得するに在り。故に小大の致を極めて以て性分の適を明らかにす。

物各有性、性各有極、皆如年知、豈歧尙之所及哉。自此已下至於列子、歷舉年知之大小、各信其一方、未有足以相傾者也。然後統以無待之人、遺彼忘我、冥此群異、異方同得而我無功名。是故統小大者、無小無大者也。苟有乎大小、則雖大鵬之與斥鷃、宰官之與御風、同爲累物耳。齊死生者、無死無生者也；苟有乎死生、則雖大椿之與蟪蛄、彭祖之與朝菌、均於短折耳。故遊於無小無大者、無窮者也。冥乎不死不生者、無極者也。若夫逍遙而繫於有方、則雖放之使遊而有所窮矣、未能無待也¹⁰⁾。（「逍遙遊」篇の「小知不及大知、小年不及大年。」に對する郭象注）

物に各おの性有り。性に各おの極有り。皆年知のごとし。豈に歧ちて之を尙ぶも及ぶ所あらんや。此れより已下列子に至るまで、年知の大小を歴舉し、各おの其の一方を信とすれば、未だ以て相傾けるに足る者有らざるなり。然る後統ぶるに無待の人は、彼を遺れ我を忘れ、此を群異に冥し、方を異にし得を同じくして我が功名無きを以てす。是の故に小大を統ぶる者は、小も無く大も無き者なり。苟も大小有れば、則ち大鵬の斥鷃と與にし、宰官の御風と與にすと雖も、同じく累物を爲すのみ。死生を齊しくする者は、死も無く生も無き者なり。苟も死生有れば、則ち大椿の蟪蛄と與にし、彭祖の朝菌と與にすと雖も、短折に均しきのみ。故に無小無大に遊ぶ者は、窮り無き者なり。不死不生に冥なる者は、極り無き者なり。若し夫れ逍遙して方有るに繫げば、則ち之を放つと雖も遊びて窮まる所有らしむ。未だ待する無きこと能はざるなり。

郭象の「小大の致を極めて、以て性分の適を明らかにす」という發言は簡潔だが、その意味は注目に値する。彼の發言は、天地の存在が極大であろうと極小であろうと、それが自然にふさわしいものである限り、逍遙でありうることを示唆している。彼の言う極大、極小には、明らかに大小、あらゆる種類の存在が含まれる。つまり、郭象の理解するような逍遙は、どのような存在であろうとも、存在界のあらゆる存在によって達成されうるということである。この意味によれば、郭象が表現しようとしているのは、賢者が萬物があるがままに許し、干渉しないことで現れている逍遙の境地とは別に、客観的な決定もあるということである。すべての存在は、「各々を其の性に任せ、各々其の分に當る」という境地に到達するための無爲自然の作業を行いさえすれば、その大きさや才能がどれほど異なっても、どのような状況でも逍遙できるのであり、逍遙の境地が現れたとしても、存在の大小の状況を變えることはない。そして、たとえ逍遙の境地が實現したとしても、存在の大小を問わず、その状況を變えることはない¹¹⁾。

小ささも、大きさも、死も、生もない、それが「冥」であり、この冥は、すべての大きさや長命短命の存在物の中で、大きさ長さ死や生がないのではない（あらゆる大きさや長さのあらゆる存在の中に表現されている）。ここで表現していることは、郭象注の「逍遙」や「冥物」は、存在の領域そのものの個々の状況や差異を、確かに満たすことはできても、變えることはできないということであり、ここでは「（無間の）不斷不斷」ということである。「逍遙」の領域に到達するには、もちろん高度な精神修養が必要であり、その精神修養のおかげで、生命を淨化することができるが、これが「斷=成佛・成聖」である。この高度な精神修養を提示しても、存在の本来の状態を變えることはできない。これが「不斷」であり、郭象注の後半の意味である¹²⁾。

「逍遙遊」篇に掲載されている存在には、非常に大きなものから小さなもの、非常に長命なもの

から短命なものまで含まれる。また、幸運、不運、不幸など、それぞれの存在に起こることの最良と最悪も含まれる。このように、郭象の考える「逍遙の領域」とは、あらゆる存在、あらゆる存在の状態に現れる理想的な領域なのである。この領域はいかなる存在からも切り離されてはいない。「小さくもなく、大きくもない」という「冥」は、あらゆる大きさの対象に現れ、「逍遙遊」篇の「方を異にし得を同じくして我功名無し」である。

そしてこれは「圓」の教義が意味するものであり、「道心玄智の知恵の妙用」という意味だけでなく、存在者の存在という意味での「圓」である。「至人だけが逍遙の状態を示すことができる」と支道林が言うだけでは不十分である。また、萬物と調和している聖人の主観的な領域でのみ「すべての逍遙である」と言うだけでは、郭象注の意味のすべてを満たしているとは思えない。物体の大きさや形、寿命の長さ、才能のレベル、出會いの浮き沈みといった観点から逍遙を例示した郭氏の説明は、明らかに物体の存在に基づくものであり、逍遙が物体のありとあらゆる状況から切り離されたものではないことを肯定している¹³⁾。そして、この意味を説明するのに、牟宗三氏の「存在論の圓」を使うことができると楊祖漢は考えており、郭象注の「與物冥」によって「大小の逍遙は一なり」を存在論の立場から表現できることを主張している。

次に「逍遙遊」篇の郭象注をもう一カ所引用する。

故有待無待，吾所不能齊也。至於各安其性，天機自張，受而不知，則吾所不能殊也。夫無待猶不足以殊有待，況有待者之巨細乎¹⁴⁾。（「逍遙遊」篇の「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊无窮者，彼且惡乎待哉。」に対する郭象注）

故に待つ有り待つ無しは、吾の齊しくする能はざる所なり。各おの其の性に安んじ、天機自ら張るも、受けて知らざるに至れば、則ち吾の殊とする能はざる所なり。夫れ待する無きは猶ほ以て待する有るを殊にするに足りず。況んや待する有る者の巨細をや。

所謂、「各おの其の性に安んじ、天機自ら張る」というのは、分化の中に同一普遍的な冥が表現されているのであり、それ故「吾の殊とする能はざる所なり」と言われている。この「冥物一如」という領域は、もちろん至高の人間の心を指しているのであるが、各存在者にも言えることであり、つまり各存在者は、それぞれの存在する立場と状況の中で、自己の領域を表現することができ、天機が自己に安んじているということであり、これは自由自在の無限の意義を示すものである。しかし一つ一つの存在者それ自身からすると、無限の意義であり、あらゆる対象が自らに安住し、自由自在の自由を表現することを意味する。天臺の教義になぞらえると、佛陀は九界の衆生であり、（衆生が）佛陀になるのだと言える。

郭象の理解する至人は、すべての存在と不可分であるとも言える。圓佛の佛は、九法界の衆生がそのまま成佛するものであり、いわゆる圓佛（完全佛）は、むしろすべての人、すべての存在にさえ現れることのできる、絶對的に普遍的な智慧と見なすことができるものである。この智慧は、すべての人々、さらにはすべての存在において顯現することができ、存在の領域において、どのような存在においても、どのような可能性のある状況においても顯現する。迷っている者を悟った者に變えることができれば、九つの法界の生きとし生けるものの違いは變わらず、目の前の特定の状況を離れることなく、佛の領域を現すことができる。佛の法界は九つの法界と同じであり、九つの法界が不自由なく解決されれば、それは佛の法界である。郭象の言う逍遙とは、智慧の普遍的で永遠の生命とも理解でき、この智慧はすべての存在から切り離されたものではない。どのような存在であれ、すべての存在は逍遙の境地を現すことができる。「無待は以て有待を殊とするに足りず」という言葉は、確かに渾化（渾然一體）の状態を示しているが、「無待」という意

味は、あらゆる存在の待つという状況の中で表現され、「無待は有待を隔てず」とも言える。また、「無待」の意味は「有待」という形で表現されているとも言えるのだと述べている¹⁵⁾。

後の項目3.でも改めて取り上げるが、楊祖漢は、郭象の理解する至人は全ての存在（物）と不可分の関係にある事を明らかにし、逍遙無待の渾（然一體）化した境地を利用して、郭象注の存在論の側面と天臺圓教との共通性にも言及している。

(2) 「冥化（與物冥）」の存在論から見た、牟宗三の郭象の注釋に對する修正

先ずは、「徳充符」篇の郭象注を四カ所引用する。

羿、古之善射者。弓矢所及爲彀中。夫利害相攻，則天下皆羿也。自不遺身忘知與物同波者，皆遊於羿之彀中耳。雖張毅之出，單豹之處，猶未免於中地，則中與不中，唯在命耳。而區區者各有所遇，而不知命之自爾。故免乎弓矢之害者，自以爲巧，欣然多己，及至不免，則自恨其謬而志傷神辱，斯未能達命之情者也。夫我之生也，非我之所生也，則一生之内，百年之中，其坐起行止，動靜趣舍，情性知能，凡所有者，凡所無者，凡所爲者，凡所遇者，皆非我也。理自爾耳。而橫生休戚乎其中。斯又逆自然而失者也¹⁶⁾。（「徳充符」篇の「遊於羿之彀中。中央者，中地也。然而不中者，命也。」に對する郭象注）

羿は、古の射を善くする者。弓矢の及ぶ所 彀中と爲す。夫れ利害 相攻むれば、則ち天下皆羿なり。身を遣れ知を忘れ物と波を同じくせざるよりは、皆羿の彀中に遊ぶのみ。張毅の出で、單豹の處と雖も、猶ほ未だ中地に免れざれば、則ち中ると中らざると、唯だ命に在るのみ。而して區區たる者は各おの遇する所有りて、命の自ら爾るを知らず。故に弓矢の害に免れる者は、自ら以て巧と爲し、欣然として己多く、免れざるに至るに及べば、則ち自ら其の謬を恨みて志傷つき神辱めらる。斯れ未だ命の情に達すること能はざる者なり。夫れ我の生や、我の生ずる所に非ざるなり。則ち一生の内、百年の中、其の坐起 行止、動靜 趣舍、情性知能、凡そ有る所の者、凡そ無き所の者、凡そ爲す所の者、凡そ遇ふ所の者、皆我に非ざるなり。理自ら爾るのみ。而して横に休戚を其の中に生ず。斯れ又自然に逆ひて失ふ者なり。

其理固當，不可逃也。故人之生也，非誤生也。生之所有，非妄有也。天地雖大，萬物雖多，然吾之所遇適在於是，則雖天地神明，國家聖賢，絕力至知而弗能違也。故凡所不遇，弗能遇也，其所遇，弗能不遇也。〔凡〕所不爲，弗能爲也，其所爲，弗能不爲也。故付之而自當矣¹⁷⁾。（楊祖漢は「徳充符」篇の本文「哀公曰『何謂才全』」の郭象注とするが、内容から見て次の「仲尼曰，死生存亡・・・」の注とすべきである）

其の理固より當にして、逃るべからざるなり。故に人の生なるは、誤りて生まるるに非ざるなり。生の有する所は、妄に有するに非ざるなり。天地大なりと雖も、萬物多しと雖も、然るに吾の遇する所 適たま是に在れば、則ち天地神明，國家聖賢，絶力至知と雖も而れども違ふ能はざるなり。故に凡そ遇せざる所は、遇すること能はざるなり。其の遇する所は、遇せざるに能はざるなり。〔凡そ〕爲さざる所は、爲すこと能はざるなり。其の爲す所は、爲さざるに能はざるなり。故に之に付して自ら當とす。

苟知性命之固當，則雖死生窮達，千變萬化，淡然自若而和理在身矣¹⁸⁾。（「徳充符」篇の「故不足以滑和」に對する郭象注）

苟も性命の固より當なるを知れば、則ち死生は窮達し、千變萬化すと雖も、淡然自若にして理を和して身に在り。

既稟之自然，其理已足。則雖沈思以免難，或明戒以避禍，物無妄然，皆天地之會，至理所趣。自思之，非我思也。必自不思，非我不思也。或思而免之，或思而不免，或不思而免之，或不思而不免。凡此皆非我也，又奚爲哉。任之而自至也¹⁹⁾。（「徳充符」篇の「既受食於天，又惡用人。」に對する郭象注）

既に之を自然に稟け、其の理已に足れば、則ち沈思して以て難を免ると雖も、或いは戒を明けて以て禍を避け、物に妄りに然ること無く、皆天地の會、至理の趣く所なり。自ら之を思ふは、我が思ひに非ざるなり。必ず自ら思はず、我が思はざるに非ざるなり。或いは思ひて之を免れ、或いは思ひて免れず、或いは思はずして之を免れ、或いは思はずして免れず。凡そこれ皆我に非ざるなり。又奚をか爲さんや。之に任せて自ら至るなり。

「徳充符」の郭象注は、「すべての出會いは正當化され、あるいは合理的である。つまり、人生における豫測不可能な出會いには、それなりの合理的必然性がある」ということを言っている。ここで述べていることは、知ることのできない、豫測不可能なもの、つまり自分の知識の限界において、自分の力の限界に達することができず、自分を解放し、心配したり悩んだりすることをやめれば、神秘的な知恵を發揮し、逍遙することができるということである。すべての出會いが正當化され、必然的なものであるということは、もちろん變更できないことであり、すべての状況に存在の必然性があり、どのような状況であっても人は逍遙できるということは、この文章で述べている郭象注の深遠な義理が、聖人の逍遙だけが全ての逍遙の状況であるとか、聖者だけが萬物と冥合できるということだけでなく、すべての存在そのものが神聖でありうるということ、そしてその存在に不足がないということを證明している。あらゆる存在との出會いの必然性と、そこから解放される可能性を肯定するこの言葉は、もちろん、完全な善の可能性を證明している。牟氏の言う徳と福の一致の（自己否定を通して冥合した）詭譎的相即とそれによって證明される圓善の可能性の意味も當然含まれている。また、上に引用した「凡そ有る所の者、凡そ無き所の者、凡そ爲す所の者、凡そ遇ふ所の者、皆我に非ざるなり。理自ら爾るのみ」は、すべての法（ダルマ）の存在が理性に内在し、不可缺であることを明らかにしており、それはすべての法の存在の根源であると言える。楊祖漢は「徳充符」篇の郭象注において、郭象注が般若の作用の圓にとどまらず、存在論の圓であるとし、「冥化（與物冥）」の立場からみて、牟宗三の考える天臺圓教に繋がると確信している²⁰⁾。

續いて「大宗師」の郭象注である。

人之生也，形雖七尺而五常必具，故雖區區之身，乃舉天地以奉之。故天地萬物，凡所有者，不可一日而相無也。一物不具，則生者無由得生。一理不至，則天年無緣得終。然身之所有者，知或不知也。理之所存者，爲或不爲也²¹⁾。（「大宗師」篇の「知人之所爲者，以其知之所知以養其知之所不知，終其天年而不中道夭者，是知之盛也。」に對する郭象注）

人の生まるるや、形七尺と雖も而れども五常必ず具はる。故に區區の身と雖も、乃ち天地を舉て以て之に奉す。故に天地萬物、凡そ有る所の者、一日にして相無しとするべからざるなり。一物具はらざれば、則ち生ずる者生ずるを得るに由る無し。一理至らざれば、則ち天年終りを得るに縁る無し。然るに身の有る所の者は、知りて或いは知らざるなり。理の存する所の者は、爲して或いは爲さざるなり。

「天地を舉て以て之に奉す」と「凡そ有る所の者、一日にして相無しとするべからざるなり。一

物 具はらざれば、則ち生ずる者生ずるを得るに由る無し。一理至らざれば、則ち天年終りを得るに縁る無し」という言葉から、郭象注には、すべての存在がここに含まれるという考え方があることがわかる。すべての存在を含み、すべての存在を説明する「存在」論である。郭象は人間の誕生にすべての存在が関わっていると言っているのだから、どの存在も取り除くことはできないと言っているのであり、この存在論も非常に特殊なものである。郭象の注釋には、同じ意味を持つ別の一節もある。

非唯無不得化而爲有也、有亦不得化而爲無矣。是以（無）〔夫〕有之爲物、雖千變萬化、而不得一爲無也。不得一爲無、故自古無未有之時而常存也²²⁾。（「知北遊」篇の「仲尼曰『昔之昭然也、神者先受之。今之昧然也、且又爲不神者求邪。无古无今、无始无終。』」に對する郭象注）唯だ無 化して有と爲るを得ざるのみに非ざるなり。有も亦た化して無と爲るを得ず。是を以て（無）〔夫〕の有の物を爲すは、千變萬化と雖も、而れども一として無を爲すを得ざるなり。一として無を爲すを得ず。故に古より未だ有らざるの時無くして常に存するなり。

すべてのものは理由があって存在するのだから、天地の存在なくして存在することはできない。もし上記の記述が正しければ、實は郭象注には、すべての存在の根本原因を説明する實存主義が缺落していないことになる。このことは、郭象が本稿で述べた「存在の圓」の意味を持っていることを證明している²³⁾。

以上、存在論から見た、牟宗三の郭象の注釋に對する修正（楊祖漢は補足と述べている）をみてきたが、繰り返して強調している内容を見れば、明らかに補足というレベルではなく、まさしく修正といえよう。

3. 郭象注の天臺圓教への援用あるいは支持

上記の「存在論から見た、牟宗三の郭象の注釋に對する修正」の中でも天臺圓教への指摘はあったが、特に項をさいて強調している箇所を幾つか列記していく。

(1) 才能の高低と限界が圓教の内容と證明になる

楊祖漢は、限界の高さ、限界の長さ、あるいは限界の吉凶も、聖なる眞の人間になる可能性の根據であるとも言えるとする。さらにこれは、誰もが本質的に善であり、それゆえに聖なる人になるための根據があるという意味とは違うが、このような「根據」という意味もあり、郭象が「性に各おの極有り」と言い、「大小の逍遙は一なり」と斷言した意味は、ここにあるのではないかと考える。そしてもし上記の言葉が正しく、聖なる智慧が才能と混ざり合い、才能という形で提示され、異なる本來の才能という形で提示され得るのであれば、これは天臺宗の「佛は九法界で相即して佛になる」という主張や、無明と法が同じ三千法で提示されるという考え方とほぼ同じであるとする²⁴⁾。

續いて「逍遙遊」篇の郭象注を引用する。

夫年知不相及若此之懸也、比於衆人之所悲、亦可悲矣。而衆人未嘗悲此者、以其性各有極也。苟知其極、則毫分不可相跂、天下又何所悲乎哉。夫物未嘗以大欲小、而必以小羨大、故舉小大之殊各有定分、非羨欲所及、則羨欲之累可以絕矣。夫悲生於累、累絕則悲去、悲去而性命不安者、未之有也²⁵⁾。（「逍遙遊」篇の「而彭祖乃今以久特聞、衆人匹之、不亦悲乎。」に對する郭象注）

夫れ年知の相及ばざること此のごときの懸なり。衆人の悲しむ所に比ぶれば、亦た悲しむべ

し。而して衆人の未だ嘗て此を悲しまざる者は、其の性に各おの極まり有るを以てなり。苟も其の極まりを知れば、則ち毫分も相跂つべからず。天下又何ぞ悲しむ所ならんや。夫れ物未だ嘗て大を以て小を欲し、而して必ず小を以て大を羨まず。故に小大の殊を擧げて各おの定分有り、羨欲の及ぶ所に非ず。則ち羨欲の累は以て絶つべし。夫れ生を累に悲しむも、累絶てば則ち悲しみ去り、悲しみ去りて性命安んぜざる者は、未だ之れ有らざるなり。

楊祖漢は、もし人が自分の限界に満足することができ、自分より優れた人に對する妬みがなく、自分の人生が波亂萬丈でなければ、差別化の限界に最大の満足を見出すことができるだろう。このことから言えるのは、優劣、短長、善悪などの違いは認識しなければならないということである。この段落で郭象は、年知（壽命の差の限界を知ること）で、比較しなくても限界を知ることができるようになり、限界の場所が自分の解脱の場所であることを明確にすることができる。これも非常に玄奥（深遠で奥深い）であると述べている。

また、人生における様々な違いを認識することが必要であり、そうでなければ聖人や眞人の境地には誰もが到達できない。そして聖人や眞人となるためには、聖なる智慧と神秘的な智慧の顯現者でもなければならぬ。天臺宗によれば、この二つの意味を合わせれば「不斷斷（無間）」と言え、（無限である）聖なる智慧は（有限であり、優劣がある）才能ある智慧の中に顯れる。才能は聖なる智慧であり、両者は同一である。才能の限界は聖なる知恵と「詭譎地相即（逆説的に兩立する）」とも言える。次の「大宗師」篇の郭注の一節に「不斷」の意味はある²⁶⁾。

理固自全、非畏死也。故眞人陸行而非避濡也、遠火而非逃熱也、無過而非措當也。故雖不以熱爲熱而未嘗赴火、不以濡爲濡而未嘗蹈水、不以死爲死而未嘗喪生。故夫生者、豈生之而生哉、成者、豈成之而成哉。故任之而無不至者、眞人也、豈有概意於所遇哉²⁷⁾。（「大宗師」篇の「若然者、登高不慄、入水不濡、入火不熱。是知能登假於道者也若此。」に對する郭象注）理固より自ら全くして、死を畏るるに非ざるなり。故に眞人は陸行して濡を避くるに非ざるなり。火を遠ざけて熱を逃るるに非ざるなり。過ち無くして當を措くに非ざるなり。故に熱を以て熱と爲さずと雖も、而れども未だ嘗て火に赴かず。濡を以て濡と爲さずして未だ嘗て水を踏まず。死を以て死と爲さずして未だ嘗て生を喪はず。故に夫の生なる者は、豈に之を生として生まんや。成す者は、豈に之を成して成さんや。故に之を任せて至らざる無き者は、眞人なり。豈に意を遇する所に概すること有らんや。

この一節に關する郭象の注釋は、眞人の行動は普通の人間のそれと變わらないが、その心の状態は同じではないという趣旨である。たとえば、生命を求めることだけが正しいのであれば、眞人も危険を避けるだろうが、それは死を恐れるからではなく、ただ理性に従ってそうするのである。したがって、普通の人と同じように、眞人も陸の上は歩くが水の中は歩かず、火からも遠ざかる。彼の行動はもちろんすべての人と同じであるが、彼の行動の意圖は自然から出たものであり、必要に迫られて行動するのではない。つまり、すべての人がそうであるように、濡れるのを避け、熱から逃れようとする考えはない。したがって、眞人は暑さを恐れないが、火を避ける。水に濡れることを気にしないが、水の中には入らない。死を恐れないが、簡単に命を捨てることはない。すべての法（ダルマ）は存在する場所を持っており、それを壊すことはできない。人が取り除く必要があるのは、内なる心の不純さと不自然さであり、これらの人生の缺點を取り除けば、病氣によって引き起こされる行動を取り除く必要はない。

佛の領域がすべての法（ダルマ）を貫くことができるのは、このようにしてのみである。つまり、

「悪の世界に到達することは実践的であることであり、間違った道を歩むことは佛の道に到達することである」。このことは、郭氏の迹冥、天刑及び天の戮民の記述にはっきりと暗示されており、牟氏はそれをうまく解明している。牟氏の説明は明快である。上記の郭象注からの引用は、行爲そのもの、すなわち法の存在についてさらに明確であり、どのような法の存在も聖人の法にも死すべき者の法にもなりうること、したがって聖人への到達も眞人への到達もどのような法によっても達成されうることを説明している。このことから、法の存在にはそれなりの必然性があることが明らかであり、郭象には「存在論の圓」という思想があると言える²⁸⁾。

(2) 形成された心の中に眞心（嘘、偽りのない眞實の心）を見ること、眞心が形成された心を消さないこと

郭象の考えは、逍遙無待の精神世界を目指すものだが、理想世界そのものから出発しているのではなく、存在者のさまざまな大きさや才能から、つまり現實から、俗世間から出発している。純粹で超越的な理想とは異なる世界から出発し、死すべきものでありながら聖なるもの、つまり内面的でありながら超越的でありたいと考えているようである。彼の持論は、理想の状態は俗世から切り離されたものではないというものである。俗から出発し、俗でありながら眞理を體得し、俗を滅することなく眞理を體得するというこの考え方は、天臺宗の「觀心論」に通じるものがある。郭象の物事の大きさや才能の限界に對する考え方も、天臺宗の形而上學に似ている²⁹⁾。

續いて「齊物論」篇の郭象注を二カ所舉げる。

物皆自是，故無非是。物皆相彼，故無非彼。無非彼，則天下無是矣。無非是，則天下無彼矣。無彼無是，所以玄同也³⁰⁾。（「齊物論」篇の「物无非彼，物无非是。」に對する郭象注）

物皆自らはとす。故に是に非ざる無し。物皆相彼とす。故に彼に非ざる無し。彼に非ざる無ければ，則ち天下に是無し。是に非ざる無ければ，則ち天下に彼無し。彼無く是無きは，玄同する所以なり。

夫自是而非彼，彼我之常情也。故以我指喻彼指，則彼指於我指獨爲非指矣。此以指喻指之非指也。若復以彼指還喻我指，則我指於彼指復爲非指矣。此〔以〕非指喻指之非指也。將明無是無非，莫若反覆相喻。反覆相喻，則彼之與我，既同於自是，又均於相非。均於相非，則天下無是。同於自是，則天下無非。何以明其然邪。是若果是，則天下不得〔復〕有非之者也。非若果非，〔則天下〕亦不得復有是之者也。今是非無主，紛然淆亂，明此區區者各信其偏見而同於一致耳。仰觀俯察，莫不皆然。是以至人知天地一指也，萬物一馬也，故浩然大寧，而天地萬物各當其分，同於自得，而無是無非也³¹⁾。「齊物論」篇の「天地一指也，萬物一馬也。」に對する郭象注。

夫れ自らはにして彼に非ざるは，彼我の常の情なり。故に我の指を以て彼の指に喩ふれば，則ち彼の指 我の指に於て獨り指に非ずと爲すのみ。此れ指を以て指の指に非ざるを喩ふるなり。若し復た彼の指を以て還た我の指に喩ふれば，則ち我の指は彼の指に於て復た指に非ずと爲さん。此れ指に非ざるを以て指の指に非ざるを喩ふなり。將に是無く非無きを明かにせんとし，反覆して相喩ふるに若くは莫し。反覆して相喩ふれば，則ち彼の我と，既に自らはとするに同しく，又相非とするに均し。相非とするに均しければ，則ち天下に是無し。自らはとするに同じければ，則ち天下に非無し。何を以て其の然るを明かにせんや。是れ若し果たして是ならば，則ち天下〔復た〕非有るの者を得ざるなり。非若し果たして非ならば，〔則ち天下も〕亦た復た是有るの者を得ざるなり。今是非主無く，紛然として淆亂し，此の區區

たる者 各おの其の偏見を信じて一致に同しきを明かにするのみ。仰ぎて観 俯して察し、皆然らざる莫し。是を以て至人 天地は一指なり、萬物は一馬なるを知る。故に浩然大寧にして、天地萬物 各おの其の分に當り、自得を同じくして是無く非無きなり。

郭象は、すべての人や物事は「自分を正しいとし、他人を間違っているとする」という事実から出発し、すべての人が正しいという観点からは世の中に間違いはなく、すべての人が間違っている（他人を間違っているとする）という観点からは世の中に正しいことはなく、「正しい」は別の観点からは「間違っている」のであり、「有」はあらゆる意味で「有」であり、「無」はあらゆる意味で「無」であると言う。この論法は、天臺宗（第六祖）湛然の「心の色と心は色と心でなく、色と心は色と心でしかない」（十不二門）、つまり、心であると言えば心は色であり、色であると言えば色は心である、だから色は色だけでなく色でもあり、心は心だけでなく心でもある、そして最後に、色であると言えば色は色であり、心であると言えば心である、という考え方と非常によく似ている。

道心は明白だが、この世から善悪の問題を取り除くことはできない。世の中に善悪は一つしかないと言われれば、「イエス」と言えばすべて「イエス」であり、「ノー」と言えばすべて「ノー」であり、まさに「色即是空、心即是空」の理論に近く、このように普通の感情から心に入って、最高の形而上學的領域まで進むことができる。自己と非自己の共通感覚から、世の中の人々はみなこのようなものと悟ることができ、この悟りは普遍的で超越的な真心の現れであるに違いないが、この真心は真心の共通感覚であって、真心の體裁をなしていない。このことは、真心が一般的な感情から切り離されていないことを示している。これは天臺宗の「無智が宿らない時、無智は法性であり、法性が宿らない時、法性は無智である。自分の心の善悪から、すべての人の善悪を悟り、この世にただ一つの善悪しかないことを見る。これは「すべての法は空であり、まったく關心がない」という意味に似ている³²⁾。

先に引用した郭象の文獻に、「指を以て指の指に非ざるを喩ふは、指に非ざるを以て指の指に非ざるを喩ふに如かず」と説明されているが、これは「齊物論」の（本文の）文脈には必ずしも合致しない。彼は指と非を、相手と自分の善悪の観点から理解しており、それは必ずしも本来の意味とは一致しないかもしれない。しかし、自分の指を相手の指に喩えることで、相手の指が自分の指の指ではないことを理解し、相手の指を自分の指の指に喩えることで、自分の指の指が自分の指の非の指であることを証明しているのである。この方法は、普通の心の中に道を見る方法でもある。心は難解な意味を表現することができる。私が他人を指さすことは指ささないことであり、他人が私を指さすことは指ささないことである。そして指は指であって指でなく、指でないものは指でなくて指であるから、私の指と私の指でない他の者の指から、すべての指が普遍的に含まれ、したがって天地には一つの指が存在する。こうして、どのような人のどのような思考においても、正しいことも間違っていることもないこと、あるいは正しいことも間違っていることもすべてあることを証明することができるのであり、したがって、すべてを止めてそれ自體に戻し、それぞれが自分の分け前を持ち、自己實現することができるのである。郭象の上記の注釋は、人は妄想から入り込み、妄想を通して眞實を見ることができるという天臺宗の言葉に近い。

以上のように、楊祖漢の牟宗三に對する見解では、存在論から見た、牟宗三の郭象の注釋に對する修正だけでなく、郭象注の天臺圓教への援用あるいは支持についても指摘していることは明らかである³³⁾。

二、「論牟宗三先生的老子詮釋——〈境界形態形而上學〉説述評」における牟宗三の郭象の注釋に對する修正と圓教の支持

1. 問題の所在

劉桂標は、牟宗三の老子解釋に對して、牟宗三氏の視點は正當ではあるが、『老子』の意味、あるいは王弼の注釋書本文に即していないなど、いくつかの限界は否定できず、また、「道」よりも「無爲」の理論が優先されるとする主張や、それを支える「儒・道」の教相判釋の學説にも理論上難點があると考えている。

また、一般的な學者の老子論とは異なり、牟氏の『才性與玄理』は老子を直接論じているのではなく、魏晉の形而上學者である王弼の老子注解を通して老子を語っているため、嚴密に言えば、牟氏の老子解釋は、王弼の老子研究を通しての牟氏の老子解釋ということになると批判しつつも、牟氏の老子解釋は實に多くの點で豊かで洞察に富んでいる。例えば、無と有を道の二重性格とすることで、道の意味を非常に包括的かつ深く理解している。牟氏の「領域形態の形而上學（境界形態形而上學）」の概念は中國哲學の理解に非常に有用であり、老子の「道」の意味、例えば道の二面性（無性と有性）、その支配性、永續性、先天性、生成性、成就性などについての彼の分析は、彼以前の他の人がまだ発見していない多くの洞察をもたらしている。従って、もし唐君毅氏の『道の六義』を改訂し、統合することができれば、現代の老子解釋の重要なモデルとなり、今後の老子研究に大いに役立つのだと一定の評価も與えている³⁴⁾。

2. 牟宗三の「不生の生」の觀點と「領域形態の形而上學（境界形態形而上學）」の觀點から見た『老子』の道の客觀的な實在性

次に牟宗三の『老子』解釋に對する劉氏の批判を抜き出してみる。

古來、多くの學者は老子の説く道を創造的な意味を持つ實在的あるいは形式的なものとしてきた。しかし、牟宗三は、老子の道は客觀的な（あるいは客體的な）實在ではなく、主觀的な（あるいは主體的な）領域であると主張した最初の人物である。牟氏は王弼の老子觀について、著書『才性與玄理』の第五章で論じている。この章は五つのセクションに分かれており、最初の四つは王弼の老子論の實現について、最後は宇宙體の實現について論じている。著者の理解によれば、第一節は道そのもの（これは「道の本體」と呼ぶことができる）に焦點を當てるが、この道の本體は究極的には實在ではなく形而上の姿にすぎないと説明する。第二部では、牟氏が道の三つの性質（主宰性、常存性および先在性）について語るとき、これらの性質は客觀的な形式的實在ではなく、人生實踐の主觀的實在であると説明する。牟氏は、老子の「道」は否定によって明らかにされる主觀的な生の領域であり、否定されるべきは人間世界の恣意的・妄想的行動、すなわち事物の創造（有爲・無爲）であり、したがって「道」は人間の恣意的・妄想的行動の否定、すなわち事物の非創造（有爲・無爲）の觀察にすぎず、客觀的な物理的實體を指すものではないと考える。その意味を考えれば、「無爲」は理論的には「道」よりも優れているのだから、老子の道家のキーワードである「無」はもともと動詞（「無爲」の實踐活動を意味する）であり主語が「無」の領域であったからこそ、「無」が名詞に變化して表現されたに過ぎない。老子が「無」を使って道を表現したのは、主に道が客觀的な實在ではなく、主觀的な領域であることを示すためだと、牟氏は考えている。また、儒教は道德（聖、智、仁、義）の觀點から道を説き、道德は唯一實在するものであるか

ら、儒教が説く道は實在するものである。しかし、道家は人生の主観的な領域から説くだけで、道徳の観点からは説かず、道徳の議論が不足しているので、道家の説法は実際ではなく、形式だけであるとする³⁵⁾。

劉氏は續いて、「道の客観的實在性」について、『老子』本文を引用しつつ、牟氏『老子』解釋は、道家は領域形態の形而上學だけで、實存形式の形而上學を缺いていると斷定する。以下の文章は當該論文第一章の冒頭の文章を要約したものである。劉氏は領域からのみ道を解釋する考えに疑義を立てている。

牟宗三氏の主張するテキスト上の論據を検討すれば、牟宗三氏の主張を立證することは困難であると言える。というのも、『老子』全篇を注意深く讀めば、老子の言う「道」が、牟氏の言うような純粹に否定的な表現として「不生の生」を意味するのではなく、それどころか、「道」が現實の一形態であり、創造の意味を持つことを明確かつ明瞭に述べているからである。實際、このテーマに関する次のような文章が数多くある。「無名は天地の始まりであり、有名は萬物の母である」(『老子』第一章)。「無名」とは、知ることのできない天の道のことであり、天地の始まり、すなわち宇宙萬物の存在の根源であり、明らかに本當の意味を持っている。『老子』第21章：道は恍惚の中にあると言われるが、それは經驗的な形を持っていないという意味においてであって、存在しないという意味ではない。それどころか、老子はそれが實在する(本質があり、眞實であり、信仰がある)と斷言している。天地の前に生まれ、混じり合っているもの。それは静かで孤獨であり、獨立していて不變であり、周到で危うくなく、天地の母となりうる。『老子』第25章：ここに道の先在性、獨立性、永遠性を見ることができ、それが天地萬物の源(天地の母)であると明言されている。道は一を生み、一は二を生み、二は三を生み、三は萬物を生む。『老子』第42章：ここで、「一、二、三」が何を意味するかは、また別の學問的なテーマであり、本稿で深く検討する必要はない。したがって、老子はその過程を省いて、「道が萬物を生んだ」と明言したのである。道はそれを生み、それを美德とし、それを形とし、それを道具とする。それゆえ、萬物は道を敬い、徳を尊ぶ。『老子』第51章：ここでも、「道」が萬物を生み出すという考え方が明確に述べられている。

以上の内容をまとめると、老子の原文は、道は形式的な存在であり、萬物の根源であると言っていることが非常に明確に理解できる。原文以外の牟氏の個人的な解釋がなければ、老子が言いたかったことは、道は客観的な形式的な存在ではなく、個人的な實踐の領域に過ぎないということを読み取ることは不可能であろう。文字通りの意味だけで古典を學ぶべきでないと行って、牟宗三氏を擁護する人がいるかもしれない。というのも、文字通りの意味に従わないこの種の解釋は、多くのテキストの文字通りの意味に矛盾しないという条件を必要とするからである。しかし、牟宗三氏の解釋にはこの問題がある。牟宗三氏は「道は實在しない」と言っているが、これは老子のテキストの多くの字義通りの記述、すなわち「道は實在する」という記述と矛盾するものであり、このような解釋は妥當なものではない。老子がしばしばAと言っているように表現しているが、彼の心の中ではA以外のことを言おうとしている、と想像してみよう。老子の表現能力に非常に問題があることを前提にしない限り、あるいは何らかの理由で彼が意圖的に言いたいことに反することをたくさん言ったことを證明しない限り、このような發言が成立する可能性は非常に低い。實際、王弼の老子解釋をさらに分析すると、王弼は道が實在しないとまったく言っていない。その理由は、第一に、王弼は『老子』の他の章の注釋の中で、道は實在しないと、それに近いことは言っていない。

第二に、原注を注意深く見てみると、「道は實在しない」という牟氏の發言に意味があるとは思えない。經典が語っているのは、道は萬物を創造し、養い（生み、育てる）、萬物（特に人間）の自律を妨げないということであることがわかる³⁶。

以上のように牟宗三の「道は實在しない」という記述について疑義を立て、『老子』本文に従って、牟宗三の「道の實在」に對する考え方について批判している。

3. 「有爲」が「道」よりも理論的に優れているという觀點と、それを支える「儒・道」の教相判釋の學說にも理論的に難點があること

劉氏は牟宗三氏は説明なしに『老子』を引用しているが、そこには、彼が「道」の實在性を否定することを正當化するための意味が込められている。つまり、『老子』の「有爲」は「道」よりも理論的に優れているので、「有」はまず動詞であり、主體の實踐活動であるのに對し、「道」は「有」の變形であり、その後名詞となり、「有爲」の域に達した人間の形式的な科學の身振りであり、實在するものではない。劉氏は、牟氏の言葉は「無」の變形であると考えている。劉氏の見解では、牟氏の主張はテキスト上の裏付けを缺くだけでなく、テキストとも矛盾していると強い口調で牟氏を批難する³⁷。

そして、第二章の中段で、次のように述べている。

無爲は道を悟る一つの方法（否定的な方法）に過ぎず、道を悟る唯一の方法ではない。つまり、道を悟るもう一つの方法（肯定的な方法、すなわち自然）を排除するものではない、ということになる。従って、「老子の道はもともと曖昧にして顯現するものだから、その状況を『無』と呼ぶ。」「『無』はまず動詞として使われる。」「『無』はもはやあるものとして積極的に表現することはできない。すなわち、もはやあるものとして現實化することはできない、徹底的に境界形態の本體である」などというのは、個人的な考えに過ぎず、「老子」の哲學的な意味に従って成立させることは困難である。その思想は、『老子』の哲學の意味からすれば、成立させることは難しい。周文の疲弊に對應して「無爲」が生まれたという記述については、少なくとも周文の疲弊が老子の「無爲」思想の臺頭の一因であることから、この記述は間違っていないと考えている。しかし、ここから「無爲」や道家思想の起源が周文の疲勞に對處するためであったとか、それが「無爲」誕生の主な理由であったとは推論できない。道家や儒教のような哲學の一大流派を單一の原因、あるいは最も重要な單一の原因に歸するのであれば、哲學的思想の起源に關するそのような説明は單純すぎる。また、周文の疲勞が道家思想の唯一の、あるいは最も重要な原因であり、無爲がその原因であったとしても、それは無爲の概念が歴史的に優れていることを證明するだけで、そこから無爲の概念が道より哲學的に優れていることを推論することはできない。上記が眞實であれば、道は形式的存在であり、無爲はその實現であり、哲學理論においては、道は依然として無爲に優先する。無爲の歴史的優先は、道の實在性を否定するものではない。理論的には、老子は無爲の状態を通して、價値の源泉としての道の存在を経験したと言えるのであり、人々が道を非實在として経験するのではなく、形式的な身振りに過ぎないと言う必要はないのである³⁸。

老子の言う「仁と義」（「聖と智」）とは、具體的には儒教の説く道德概念を指すはずである。當時、老子は儒教を、人間の本性に合わない純粋な世俗的道德規範だと誤解していたのだろう（つまり、後の律令主義の否定的な意味で、厳格な道德規範を指す）。従って、老子が誤解した儒教的な仁と義の概念（創造された硬直した道德概念）を否定した後に、眞の仁、

義、道德（第18章では「孝悌」、第38章では「上徳」と呼ばれ、創造にとらわれない眞の道德）が生まれると解釋できる。しかし、このような議論は、硬直した道德概念に對するものであって、眞の道德概念に對するものではない。つまり、老子は道德に反對しているだけでなく、道德を重視しているときえ言える。老子が重視したのは、人間の本性に即した硬直的でない道德であった。こうしてみると、儒教と道家の違いは、道德に關しては儒教の方が道家よりも包括的で深いということに過ぎず、道家が道德を語らないということではないだろう。したがって、道家は道德を語らない（というより、道德を積極的に語らない）、さらに道家は道の實在を立證できないという牟氏の主張は、ほとんど成り立たない。全體として、牟氏が儒教と道家の判断（あるいはさらに中國と西洋の宗教と哲學の判断、たとえば儒教、佛教、道家の判断など）の中で述べている價値の意味は、結局のところ儒教の道德的價値に限定され、他のすべての學派は否定されるか、あるいは否定的な意味しか持たない價値しか持たないとされており、これは一種の儒教至上主義であり、かなりの排他性を持っている³⁹⁾。

劉氏は、道家や佛教、その他の宗教・哲學の研究者の多くが、彼の判断の背景を理解すれば、この視點を受け入れることは難しいだろうと考えている。また、次のように述べている。

道の存在を肯定することは、價値觀の客觀的妥當性を示すことでもある。これが否定されれば、價値觀は主觀的な判断でしかなくなり、すべての價値觀は主觀主義に陥ってしまう。私たちが經驗する價値觀を語ることはできなくなり、結局、人間の世界は價値觀のない世界になってしまうのである。以上のことから、哲學的價値觀は道家の存在を認めざるを得ず、そうでなければニヒリズムと主觀主義に墮してしまう。もし牟氏が言うように、道家がその基礎となる對應する道を持たない純粹に主觀的な實踐領域に過ぎないのであれば、道家思想は虚無的で主觀的なものとなり、受け入れがたいものとなるだろう。牟氏によれば、道家は否定的な意味で價値觀を語っているだけで、價値觀がないわけではなく、後者は實際には儒教が語る聖、智、仁、義の道德的價値觀であると考える人もいるだろう。後者とは、實は儒教が言う聖、智、仁、義といった道德的價値觀のことである。しかし、このように言ってしまうと、筆者が前項で述べたように、儒教を推し進め道家を抑壓する儒教至上主義になってしまう。なぜなら、道家は儒教が言うような聖、智、仁、義といった道德的價値を語らないので、それだけで現實を語るができず、現實を語るためには儒教に頼らざるを得ないからである。このように、道家は儒教の臣下となり、その價値は儒教の道德を理解させ、その道德を理解するための障害を取り除くことだけになった⁴⁰⁾。

劉氏はこの後の文章で、道家の思想家にとって、儒教と道家をこのように排他的に分けることは非常に受け入れがたいことだと思う、というかなり強固な言葉で結んでいる。ここでは老子の道が客觀的な實在性に基づいていることを基底にして、いわゆる教判の中で、儒家は道家より秀でているという考え方は改めるべきだと、暗に牟宗三を批判している。

4. 「境界形態形上學」の意義と價値、唐君毅氏の「道の六義」の改訂と統合

劉桂標は、牟氏の「境界形態形上學」には限界があるとしても、中國哲學の研究にとって重要な意義と價値がある。最も重要なのは、牟氏が形而上學において中國哲學と西洋哲學を區別するために、より本格的な中國哲學用語を用いたことである、と一定の評価を與えている。近代以降、中國哲學と西洋哲學はより傳統的で緊密な接觸と交流が行われるようになり、兩者の比較と理解

がますます盛んになっているが、牟氏の中國哲學と西洋哲學の比較と理解に關する見解は、この點で最も重要なものの一つと考えられる。しかし、唐君毅がいうように、牟宗三氏の主な問題は、牟宗三氏が道の實在性を認識していないことであり、この視點を修正しなければならない。つまり、老子の道が主觀的な領域であることが確認できるほかに、それは客觀的な實在性でもあるからである。そこで、唐君毅氏の『道の六義』を改訂し、統合することができれば、現代の老子解釋の重要なモデルとなり、今後の老子研究に大いに役立つのだと述べ、統合に關しては、唐氏の道の六義を簡単に説明し、次に牟氏の領域の意味をそれらに統合することを試みている。唐氏の道の六義は、『中國哲學原論』に掲載されている⁴¹⁾。

上記の道の六義について、劉桂標は次のように説明できると考えている。

道の第一の意味——虚理の道：すなわち道の普遍的な法則や原理であり、名詞として表すことができる⁴²⁾。

唐氏は、「老子書によれば、いわゆる道の第一義は、いわゆる自然の法則、宇宙の原理、あるいは萬物の共通の理とほぼ同じである」という（今按老子書中所謂道之第一義，爲略同於今所謂自然律則，宇宙原理，或萬物之共同之理者）。

唐氏が引用している老子の原文：天之道，其猶張弓歟。高者抑之，下者舉之，有餘者損之，不足者補之。天之道，損有餘而補不足。（『老子』第七十七章）『導論篇』 p. 350

道の第二の意味——形而上の道體：すなわち道の本體がこしらえる形而上學的實體そのものとしての道であり、名詞として表すことができる⁴³⁾。

唐氏は、「老子書のいわゆる道の第二義は、實際に存在する者、あるいは形而上學的に存在する實體や現實をはっきりと指している」という（老子書所謂道之第二義，則爲明顯的指一實有之存在者，或一形而上之存在的實體或實理者）。

唐氏が引用している老子の原文：有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以爲天地母。吾不知其名，字之曰道。（『老子』第二十五章）『導論篇』 p. 352

道の第三の意味——道相の道：すなわち道の本體の外的または現象的屬性であり、形容詞として表すことができる⁴⁴⁾。

唐氏は、「老子書の第三義の道は、第二義の實際に存在する道の相を道としている。第二義の道とは、萬物の起源あるいは母體のことであり、第三義の道とは、簡単に言えば道の相のことである。（この相は佛教用語であるが、その意味は老子のいわゆる「象」や「大象」と大差はない）この道の相とは、初めからほかでもなく道の本體の相である」という（老子書中第三義之道，乃以第二義之實體義之道之相爲道。第二義之實體義之實體義之道，爲物本始或本母之道體，此第三義之道，則可簡名之爲道相。「此相爲佛家之名辭，然其義正與老子之所謂象或大象，無大殊別」此道相初即道體之相）。

唐氏が引用している老子の原文：反者道之動，弱者道之用。天下萬物生於有，有生於無。（『老子』第四十章），吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。（『老子』第二十五章）『導論篇』 p. 354

道の第四の意味——同徳の道：すなわち道の本體の内的または精神的な屬性であり、形容詞として表すことができる⁴⁵⁾。

唐氏は、「老子書中のいわゆる道の第四義は、徳の意味と同じである。老子書中では、道徳

の二つの名稱には違いがある。……徳とは、人物の一人一人がその徳を得て自己生成あるいは自己推進するものである。……しかし、もう一つの意味からすれば、道が物を産み養い育てることができるのもまた道の徳であり、……道が物に逆らったり物に順ったりするのも道の（形而上學的な）玄德である……。まとめると、老子が徳を言うのは、あるいは人や物が道を得た者の説であり、あるいは道が物に逆らって物を生み、物を養い育て、物に順ったりするといった所説は、すべて道と人物との関係についての説である。これがつまり道德の二つの名稱の違いである」という（老子書中所謂道之第四義、爲同於徳之義者。老子書中、道德二名、本有分別。……則徳爲人物之各得之以自生或自循者。……然自另一義、則道之能生物而畜物、亦爲道之徳、……道之反物而順物、亦爲道之玄德……。要之、老子之言徳、或就人物之得於道者説、或就道之反物而生物、畜物、順物等處説、此皆爲連道與人物之關係而説者。此即道德二名之別也）。

唐氏が引用している老子の原文：上徳不徳、是以有徳。下徳不失徳、是以無徳。（『老子』第三十八章）、玄德深矣、遠矣、與物反矣、然後乃至大順。（『老子』第六十五章）、生而不有、爲而不恃、長而不宰。是爲玄德。（『老子』第十章）『導論篇』 p. 358

道の第五の意味——修徳の道：すなわち道の本體の表現や活動の方法であり、動詞として表すことができる⁴⁶⁾。

唐氏は、「老子書中の道の第五義は、人が道と同じ形而上學的な徳を持ちたいと願うとき、そして徳を持つとするとときに、徳を修め徳を積む方法であり、人生における他人との付き合い方、政治や軍事における國の治め方や軍隊の使い方の道である。この（第五）義の道は、それ自體、上記の徳よりも一階層低いレベル、つまり純粹に應用上の道に屬している。現在のいわゆる修養の方法、生活様式、あるいは世間との付き合い方のテクニックの類いは、要するに人間の生き方の道である」という（老子書中之道之第五義、爲人欲求具有同於道之玄德、而求有徳時、其修徳積徳之方、及其他生活上自處人之術、政治軍事上之治國用兵之道。此義之道、就其本身而言、乃低於上述之徳之一層面之道、亦即純屬於應用上之道。如今所謂修養方法、生活方式、或處世應務之術之類、簡言之、卽人之生活之道也）。

唐氏が引用している老子の原文：上士聞道、勤而行之；中士聞道、若存若亡；下士聞道、大笑之。不笑不足以爲道。（『老子』第四十一章）『導論篇』 p. 360

道の第六の意味——人物の状態の道：すなわち道の本體が實現した状態であり、副詞として表すことができる⁴⁷⁾。

唐氏は、「老子書中のいわゆる道の第六義は、ある種の事物の状態、あるいはある種の人の心境や人格の状態を指し、「道」の一名によって、この事物の状態、あるいは心境、人格の状態の姿を表す言葉である」という（老子書中所謂道之第六義、爲指一種事物之狀態、或一種人心境或人格狀態、而以「道」之一名、爲此事物狀態或心境、人格狀態之狀辭）。

唐氏が引用している老子の原文：上善若水。水善利萬物而不爭、居衆人之所惡、故幾於道。（『老子』第八章）『導論篇』 pp. 361-362

第二の定義は道そのものであり、その他（の定義）は道の發展や顯現の普及であり、理論（原理、すなわち第一の定義）、性質（徳、すなわち第四の定義）、外見（外觀、すなわち第三の定義）、用途（發展、すなわち第五の定義）、状態（状態、すなわち第六の定義）などを含み、

これらはすべて道に従属する。したがって、第二の定義は最高の定義であり、他の五つの定義と結び付けることができる。牟氏がその著書『才性與玄理』の中で述べている道の様々な意味については、実際に上記の6つの意味に統合することができる。牟氏が道の無と有という二重の性格（無と有と呼ぶことができる）、また道の存在論的悟りについて語る時の道の優位性、永續性、先行性は、唐氏が言及した道の第二の意味、すなわち道の本體の形に統合することができる。なぜなら、これらの意味は、その本質（道の本體の存在と呼ぶことができる）によって道の本體に関係していると言われているからである。これらの意味は、唐氏の道の第二の意味である「形式的道」に含まれる。牟氏の道の宇宙論的實現については、道の生成と實現は、合理性、性質、形態、使用、状態という形で現れる道の本體の發展、すなわちその徳（道の實現）に関連しているので、他の五つの意味に含めることができる⁴⁸⁾。

結論として、牟氏の老子解釋には限界があるが、重要な貢献もある。したがって、もしも唐氏の六義を修正し、統合することができれば、現代の老子解釋の重要なモデルとなり、今後の老子研究に大いに役立つだろうとする。

劉氏の道の客観的な實在性からの牟宗三批判は、楊祖漢が郭象注を存在論の立場から捉え直し、牟宗三の考え方を修正したのと同様の趣を備えている。また、當代新儒家の二大雙壁をなすもう一人の巨頭である唐君毅の説を利用して牟宗三の考えを修正しようという點に斬新さを覚える。しかし、実際に唐氏の六義を修正し統合しているかと言えばまだその域に到達していない。詳細な統合とその成果については劉氏の今後の研究に俟ちたい。

最後に最近発表された楊祖漢の「魏晉玄學與天臺圓教的互證」に述べられている王弼・郭象に對する考え方をまとめていく。

三. 「魏晉玄學與天臺圓教的互證——玄學與天臺佛教的互證」における 王弼注と郭象注の理解について

1. 問題の所在

楊祖漢は「摘要」の中で、「牟氏の見解によれば、王弼や郭象の道家の神祕的な教えは確かに包括的であるが、そこに含まれる道家的な圓教は、天臺宗の圓教の内容である圓の存在論に基づく圓教にはまだ到達しておらず、それは主観的な行爲の圓であって、存在的な意味を持つ客観的な圓ではないとしか言いようがない」と述べている⁴⁹⁾。この見解は、「比較牟宗三先生對天臺圓教及郭象玄學的詮釋」の中で指摘されていたことであり、基本的な考え方に變更は見られない。しかし當該論文では、新たに王弼を取り上げ、「無」や「道法自然」に對する認識、郭象の「與物冥」との関係について考察している。次にこの「道法自然」「與物冥」の二點を中心にまとめてみたい。

2. 王弼の「自然に法り違ふ無し」は、「物に順って應じる心境」である

牟宗三氏は、道家の思想は「無の智慧」と「境界型態の形而上學（領域の形而上學）」によって定義できると考えている。いわゆる「無の智慧」とは、無心で自然な心の状態を實現することであり、そのような心の状態を實現する方法は、あらゆる人爲的造作と不自然な概念や觀念を取り除くことであり、こうした取り除き方は三層の構造に分けることができる。第一は、老子（十二章）の言う「五色は人の目をして盲ならしめ、馳騁田獵は、人の心をして狂を發せしむ」のように、人生を外に向かって走らせる原因となる官能的・生理的な欲望を取

り除くことであり、第二は、(老子十三章)「寵辱には驚くが若きは、大患を貴ぶこと身の若くなればなり」のように、外部からの自己評価によって引き起こされる心理的な悩みを取り除くことであり、第三は、老荘の仁義に対する攻撃のように、思想や概念、イデオロギーによって引き起こされるパラノイアを取り除くことであり、これは、善いものや概念に大きな価値を置くこともパラノイアを引き起こすという見方であり、いわゆる「概念のパラノイア」である。これは「観念の災害」、あるいは「意底牢結(イデオロギー)」であり、それゆえ(老子第十八章)「大道廢れて仁義有り」、(莊子齊物論篇)「大仁は不仁」などと唱えているのである。この三層を取り除くことで、私たちに生命の不自然な条件と意識型態の偏差を捨て去り、人間の生命はそこでやっと「道」の領域に達することができる。いわゆる「道」について、老子は「自然」という言葉を用いて定義したが、「自然」という言葉についての王弼(老子第二十五章王弼注)の説明は非常に洞察に富んでいる。「自然とは、無稱の言、窮極の辭なり」、つまり、道の領域を表す自然については、形や體で見ることができないため、定義できるような名前でも説明する方法がなく、主観に關連する言葉で形容して表現する方法がない。つまり、名前を使うことができない、いわゆる「窮極の言葉」である。いわゆる「窮極」とは、どんな言葉でもこうした状態を表現する言葉は使えないということであり、王弼のいわゆる「道は自然に法る」の「自然」に對する理解であることが分かる。また王弼(老子第二十五章王弼注)は、「自然に法るとは、方に在りては方に法り、圓に在りては圓に法り、自然に於ては違ふ所無きなり」とも言っている。これは、扱う對象に従順であること、對象と一體になること、水のようになること、容器の型に従うこと、容器の形と完全に一體になること、異なる意見など存在しないのだから、いわゆる自然とは、完全な無心なのだ、という王弼の道に對する理解を表している⁵⁰⁾。

無心のその心の状態とは、客観的な對象が、それ自身のやり方で存在し、顯現するのを、わずかな干渉もなしに、つまり、自分の考えを相手に與えることなく許す状態のことである。このような心境において、いわゆる「道は萬物を生ず」とは、道が生きとし生けるものを産むのではなく、牟宗三が言うように、萬物が自ら産むことを許し、身を引くこと、干渉しないこと、操作しないこと、しがみつかないこと、これが道の萬物に對する「生ず」である。これは否定的な誕生、つまり對象にまったく觸れない誕生、「不生の生」とも言える。つまり、誕生という行爲はないが、萬物が自由かつ自律的に成長するための空間が保たれており、これが「萬物を生ず」である。これはもちろん偉大な知恵の表現であり、道の不生とは「不生の生」であり、物事の成長の超越的な基盤である。萬物の成長にはさまざまな條件の協力が必要であり、これは「内在する生」であり、老子(第五十一章)が「物之を形づくり、勢之を生じ、之を^{かた}亭め之を^{あつ}毒くし」と言ったように、これが「内在の生」である。しかし、内在の生は、不生の生に超越される必要がある。そこで道は物を生じないながらも超越した物を生じると言うことが出来、生じないながらもそれは實は生の根據であり、これも(老子第七十八章)「正言は反するがごとし」の意味で表現できる⁵¹⁾。

しかし、道から物を生じないというだけで、道の生を理解できるのだろうか。聖人は道を體現する者なのだから、聖人はただ身を引いて萬物に干渉せず、萬物が自ら生まれるに任せることしかできないのだろうか。つまり、聖人は、自分が扱っている環境や對象を傍觀し、何らの行動も起こさず、接觸もしないことしかできないのだろうか。もしそうだとすれば、(積極的な逆説である)「無爲にして爲さざるは無し」の意味にはそぐわないように思われる。また、老子(第五十一章)「道は之を生ず」、(第四十二章)「三は萬物を生ず」、(第六十三章)

「無爲を爲し、無事を事とす」といった言葉によれば、道が物を生じるという理解を、道は現實に生み出す作爲だと理解することも、もちろん可能なはずである。ここで當代の牟宗三と唐君毅の二人の、老子の「道は物を生ず」に對する異なる解釋が登場する。では、「無爲」と「有爲」という二つの意味をどう調和させるのか。私の考えでは、道家は無爲と不干渉を主とする一方で、物事の本質に對應することも可能であり、先に引用した王弼の「道は自然に法る」の解釋は、無爲と爲を結びつける可能性を提示している。王弼によれば、「自然に法る」とは「自然に違ふ所がない」ことであり、これは當人が自然を法とし、己の内なる意思を完全に排除したとき、人とその人が對峙する人や事物は、水とその容器の狀況と同じで、水はその容器の四角さと丸さ、大小の様式を完全に表現する。すなわち「方に在れば方に法り、圓に在れば圓に法る」のであり、それは對峙する對象の狀況と完全に一體化するが、これが他ならぬ玄冥の領域であると解釋できる。王弼の注に「玄とは、冥なり、默然として有る無きなり」とある。玄とはつまり冥であり、冥とは「自然に法りて違ふ無し」の意味で、物（である對象）と一體化することであると解釋できる。沈黙して存在がないということは、物事と完全に切り離せないということである。この理解によれば、後の郭象の（多用する）「物と冥たり（事物と一體になる）」あるいは（莊子逍遙遊の郭象注）「無心にして玄應、唯だ感じて之れ従ふ」という言葉は、王弼の注釋を合理的に發展させたものであり、外界の事物と完全に一體になり、その動きに應じて動いたり静まったりする自然な氣分を表現したものである。これを基準とするならば、冥を使って（形而上學的な）玄を表現するという王弼の提案は、外的對象との一體化の狀況を表現して傳えているはずであり、それが前述のいわゆる「違ふ無し」の心の状態である。外物との冥合（外的對象との調和）の結果、自分の考えや思想で積極的に對象を支配したり影響を與えたりしようとは思わないが、對象の要求や動きに従って、玄冥の人々は間違いなくそれに従って行動するだろう。このように考えると、無心無爲で自然體である道を修得した人や聖人は、どうして「無爲にして爲さざるは無し」という結果をもたらさないことがあるのか。いやもたらすのである⁵²⁾。

引用した文章が多少長くなってしまったが、王弼の道に對する重要な視點を含んでいるので、要約して示すことにした。

牟宗三の道統を引いている「鵝湖學派」の重鎮でありながらも、牟宗三に對して「道から物を生じないというだけで、道の生を理解できるのだろうか」という疑義を立て、道は物を現實に生み出す本體と見ている。そして、「道」を現實に物を生み出す作爲であるとしていることから、ここでは唐君毅の立場にも立っていることが分かる。また、「無爲」と「有爲」の調和は、無爲と不干渉を主とする一方で、物事の本質に對應することも可能であり、王弼の「道は自然に法る」という解釋によって、無爲と爲を結びつけ、對峙する對象の狀況と完全に一體化するのが他ならぬ玄冥の領域であると解釋している。この考え方は先に劉桂標が牟宗三の老子解釋に唐君毅の六義を統合させることによって、牟宗三の領域形態の形而上學（境界形態形而上學）を修正しようと考えたのに對して、より道家的手法（老子の「無爲にして爲さざるは無し」）をとっているといえよう。

また、道が自然に法ることで得られる「無違」・「與物冥」は、王弼の最も決定的な概念である。王弼の理解する自然は、内心を通過した徹底的な無爲であり、それで物と冥合し、物に順って變化した状態であり、それは王弼と郭象の玄學を理解する上で重要なポイントでもある。王弼のいう自然とは、おそらくこのように理解することができる。つまり有爲とは、不自然さを取り除くことから無爲を言い表し、さらに無爲をも忘れることによって、爲と無爲の間に對立がない状態

になる。それが自然である。そして、この自然の心の状態では、対象や環境との間に距離や區別はなく、自然に反応して機能するようになるのである⁵³⁾。

3. 郭象的「述冥」

楊祖漢は郭象の冥について、次のようにまとめている。

郭象は、堯こそが本當に世界を治めることができる人物であり、堯が世界を治めたのは、無爲をなしたからであり、世界に関心を持たず、民衆が要求したからこそ世界を治めたのであり、日々の世界の管理において、無心と無爲を示し、そのため、廟堂で物事に對處するときも、何も心配することがない山や森にいるときと、同じ心境であった。これこそ道家政治の理想型で、牟氏が言うところの「道化の治道」であり、無心・無爲を通して表現した人民を管理する最も適切な方法なのである。ただ、牟氏の道家に對する統治方法は、無爲と一步を踏み出すことの意味を強調しているが、私がここで付け加えたいのは、自然にして物と冥すとは、物事に即した統治行爲を生み出すということであり、一步を踏み出すだけでなく、萬物に自らの意思決定權を委ねるとのことである。もしもこのようにいうことができるとすれば、道で世界を治めるということは、單なる主觀的な領域だけではなく、物事に對應するという現實的な役割がこの領域にはあると言えるのである⁵⁴⁾。

これは道家の玄理が含む内聖外王の教義であり、無爲自然の道が現實の政治行爲にも適用できることを意味する。ここで、儒教と道家の政治思想の違いを比較してみると、儒家は忍びざる仁の心で忍びざる仁の政治を行うことを強調し、仁政や王道は道德的な心が、義のための義として自らを示すという要件のもとに與えられる理想的な政治的行爲、これは道德的な心や博愛の心から直接發生する要求であり、縦貫的（垂直的）かつ積極的なものと言える。一方、道家は無爲で自然や物に順うことから出發し、消極的に無心や物と冥合することを通して、仕方なくそれに應えなければならないというものであり、儒教の政治論の形態とは異なるがお互いに補完することができる。儒教は確かに仁や王道の根源を指摘し、壇上の役割を引き受けているといえる。一方、道家は無爲に従うことには自然が含まれていて、權力者は自分が正しいと思つてはならず、必ず無心になって何もせず、干渉も操作もせず、すべてが自律的に處理されることを求めている⁵⁵⁾。

「比較牟宗三先生對天臺圓教及郭象玄學的詮釋」では、郭象注が、牟宗三の圓善論を深化させる物であることを強調しつつも、牟宗三が認めていない存在論としての描寫が爲されていることを「大小の逍遙は一なり」・「與物冥」を中心にまとめていた。「魏晉玄學與天臺圓教的互證－玄學與天臺佛教的互證」では、敢えて王弼注の存在論的側面を強調することはない（とはいえ、劉氏同様、存在論的な判斷によって郭象注を解釋する上で、牟宗三と唐君毅を對比させている）が、從來思想史的に同一視されてこなかった王弼と郭象について、その存在論的在り方を兩者ともに共通して存在させていることが理解できる。

おわりに

楊祖漢の二篇の論文には、劉氏が唐君毅の考え方を加えた上で、牟宗三の哲學を再構築しようというような斬新さはそこには見られない。しかし、從來王弼を「貴無論」として、郭象を「崇有論」或いは「物化論」として把握してきた學術界を基底に考えると、王弼に存在論的側面からのアプローチを求めるのはかなり勇氣が必要であったことと考えられる。そうであるならば、圓

善論をハイデッカーの哲學などと関連付け、「死の生命學」として捉える研究も幾つか散見される中、生命の學問として軌道修正しているのは、新儒學の今後の方向性を見極める上で、大變貴重な論文であるといえる⁵⁶⁾。また、「これは道家の玄理が含む内聖外王の教義であり、無爲自然の道が現實の政治行爲にも適用できることを意味する」と楊祖漢が述べていることは、今後、後新儒學が内聖外王の思想を再確認・再構築する上で、一つの指針となるはずである。科學には直結しないかも知れないが、内聖外王の一つの結論を導いているからであり、少なくとも自律・自由な社會の實現を求めることは出来るからである。

なお、新儒學と内聖外王との関係については、現在并行して執筆中の「現代新儒家と鵝湖學派——その道統と思想を中心に——」の中でも言及しているが、内聖外王の出現とその時代背景、今後の指針については、さらに調査研究する必要があると考えており、今後の研究テーマにしたいと考えている。

當該文章は海外研修費を受け、臺灣國立中央大學で海外研修をした研究成果の一端として報告するものである。

注

- 1) 程志華『臺灣“鵝湖學派”研究—牟宗三弟子的哲學思想—』（人民出版社，2015）
- 2) 楊祖漢「比較牟宗三先生對天臺圓教及郭象玄學的詮釋」（香港 新亞學報二十八卷，2010）PP203-221
楊祖漢「魏晉玄學與天臺圓教的互證」（杭州師範大學學報2024年一月第一期，2024）PP1-12
劉桂標「論牟宗三先生的老子詮釋—〈境界形態形上學〉說述評」（楊永漢主編『紀念牟宗三先生逝世二十周年國際學術研討會論文集』所収，萬卷樓出版社）PP385-416
- 3) 林安梧『牟宗三前後：當代新儒家哲學思想史論』（臺灣學生書局有限公司，2011）PP165-360
- 4) 牟宗三『才性與玄理』（『牟宗三先生全集』所収，聊經出版事業股份有限公司，2003）
牟宗三『圓善論』（『牟宗三先生全集』所収，聊經出版事業股份有限公司，2003）
前掲：「比較牟宗三先生對天臺圓教及郭象玄學的詮釋」PP203-204
- 5) 前掲：「比較牟宗三先生對天臺圓教及郭象玄學的詮釋」PP204-205
- 6) 劉義慶著・劉孝標注『世說新語箋疏』（華正書局有限公司，1989）PP220-221
- 7) 前掲：「比較牟宗三先生對天臺圓教及郭象玄學的詮釋」PP205-206
- 8) 前掲：「比較牟宗三先生對天臺圓教及郭象玄學的詮釋」P207
- 9) 前掲：郭慶藩撰『新編諸子集成 莊子集釋』（中國北京・中華書局1961）P3
- 10) 前掲：『新編諸子集成 莊子集釋』P11
- 11) 前掲：「比較牟宗三先生對天臺圓教及郭象玄學的詮釋」PP207-208
- 12) 前掲：「比較牟宗三先生對天臺圓教及郭象玄學的詮釋」P208
- 13) 前掲：「比較牟宗三先生對天臺圓教及郭象玄學的詮釋」PP208-209
- 14) 前掲：『新編諸子集成 莊子集釋』P20
- 15) 前掲：「比較牟宗三先生對天臺圓教及郭象玄學的詮釋」P209
- 16) 前掲：『新編諸子集成 莊子集釋』PP199-200
- 17) 前掲：『新編諸子集成 莊子集釋』P213
- 18) 前掲：『新編諸子集成 莊子集釋』P213
- 19) 前掲：『新編諸子集成 莊子集釋』P219
- 20) 前掲：「比較牟宗三先生對天臺圓教及郭象玄學的詮釋」PP218-220
- 21) 前掲：『新編諸子集成 莊子集釋』P225
- 22) 前掲：『新編諸子集成 莊子集釋』P763
- 23) 前掲：「比較牟宗三先生對天臺圓教及郭象玄學的詮釋」PP220-221
- 24) 前掲：「比較牟宗三先生對天臺圓教及郭象玄學的詮釋」P210

- 25) 前掲：『新編諸子集成 莊子集釋』P13
- 26) 前掲：「比較牟宗三先生對天臺圓教及郭象玄學的詮釋」P213
- 27) 前掲：『新編諸子集成 莊子集釋』P227
- 28) 前掲：「比較牟宗三先生對天臺圓教及郭象玄學的詮釋」PP213-214
- 29) 前掲：「比較牟宗三先生對天臺圓教及郭象玄學的詮釋」PP215
- 30) 前掲：『新編諸子集成 莊子集釋』P66
- 31) 前掲：『新編諸子集成 莊子集釋』P69
- 32) 前掲：「比較牟宗三先生對天臺圓教及郭象玄學的詮釋」PP216-217
- 33) 前掲：「比較牟宗三先生對天臺圓教及郭象玄學的詮釋」PP217-218
- 34) 前掲：「比較牟宗三先生對天臺圓教及郭象玄學的詮釋」P385
牟宗三『才性與玄理』（『牟宗三先生全集』所収，聊經出版事業股份有限公司，2003）
- 35) 前掲：「比較牟宗三先生對天臺圓教及郭象玄學的詮釋」PP386-389
前掲：『才性與玄理』P140
- 36) 前掲：「比較牟宗三先生對天臺圓教及郭象玄學的詮釋」PP396-400
前掲：『才性與玄理』P141
- 37) 前掲：「比較牟宗三先生對天臺圓教及郭象玄學的詮釋」P400
- 38) 前掲：「比較牟宗三先生對天臺圓教及郭象玄學的詮釋」P403
- 39) 前掲：「比較牟宗三先生對天臺圓教及郭象玄學的詮釋」P405
- 40) 前掲：「比較牟宗三先生對天臺圓教及郭象玄學的詮釋」P406
- 41) 唐君毅『中國哲學原論』第二冊「原道篇」（臺灣學生書局，1986）PP354-355
- 42) 前掲：「比較牟宗三先生對天臺圓教及郭象玄學的詮釋」P411
また，劉氏の道の第一義の原文は，「道之第一義——虛理之道，即道體的普遍的規律或原理；可以名詞表述」である。P415
- 43) 前掲：「比較牟宗三先生對天臺圓教及郭象玄學的詮釋」PP411-412
また，劉氏の道の第二義の原文は，「道之第二義——形上道體，即道體作為形而上的實體本身；可以名詞表述」である。P415
- 44) 前掲：「比較牟宗三先生對天臺圓教及郭象玄學的詮釋」P412
また，劉氏の道の第三義の原文は，「道之第三義——道相之道，即道體的外在的或現象的屬性；可以形容詞表述」である。P415
- 45) 前掲：「比較牟宗三先生對天臺圓教及郭象玄學的詮釋」P412
また，劉氏の道の第四義の原文は，「道之第四義——同德之道，即道體的內在的或精神的屬性；可以形容詞表述」である。P415
- 46) 前掲：「比較牟宗三先生對天臺圓教及郭象玄學的詮釋」PP413-414
また，劉氏の道の第五義の原文は，「道之第五義——修德之道，即道體的呈現或活動方法；可以動詞表述」である。P415
- 47) 前掲：「比較牟宗三先生對天臺圓教及郭象玄學的詮釋」P414
また，劉氏の道の第六義の原文は，「道之第五義——修德之道，即道體的呈現或活動方法；可以動詞表述」である。P415
- 48) 前掲：「比較牟宗三先生對天臺圓教及郭象玄學的詮釋」P416
- 49) 前掲：「魏晉玄學與天臺圓教的互證」P1
- 50) 前掲：「魏晉玄學與天臺圓教的互證」PP1-2
- 51) 前掲：「魏晉玄學與天臺圓教的互證」P2
- 52) 前掲：「魏晉玄學與天臺圓教的互證」P3
- 53) 前掲：「魏晉玄學與天臺圓教的互證」PP3-4
- 54) 前掲：「魏晉玄學與天臺圓教的互證」P5
- 55) 前掲：「魏晉玄學與天臺圓教的互證」P5
- 56) 一例として，朝倉友海「死生の學としての儒學の意義：牟宗三の〈生命の學問〉」（『死生學研究』東京大學大學院人文社会系研究科8，2006年）PP165-191・朝倉友海「〈生命の學問〉から〈死の現象學〉へ：

後期牟宗三における仏教的轉回と京都學派」(死生學研究 11, 2009年) PP147-172を擧げることが出来る。

参考文献

- 牟宗三 (2003) 『牟宗三先生全集』 聯經出版事業股份有限公司
唐君毅 (2016) 『唐君毅全集』 九州出版社
朱謙之 撰 (1984) 『新編諸子集成 老子校校釋』 中國北京・中華書局
池田知久 (1983) 『莊子上』 學習研究社
池田知久 (1986) 『莊子下』 學習研究社
王先謙 (1974) 『莊子集解』 臺灣・三民書局印行
郭慶藩 撰 (1961) 『新編諸子集成 莊子集釋』 中國北京・中華書局
周啓成 校注 (1997) 『莊子虞齋口義校注』 中國北京・中華書局
服部宇之吉 校訂 (1911) 『莊子翼』 富山房
方勇 撰 (2012) 『莊子纂要』 中國北京・學苑出版社