「現代新儒家と鵝湖學派」

―その道統と思想を中心に―

水　野　厚　志

概　要

現代新儒家（臺灣では當代新儒家と呼稱される）は臺灣ではよく知られた研究グループであり，鵝湖學派とは，その現代新儒家の巨頭である牟宗三後學の起こした一大研究グループである．しかし，日本では中國學の研究者の間ですら，鵝湖學派はおろか現代新儒家の存在は，殆ど認知されることがなかった．當論文では，東アジアにおいて京都學派と同じように西洋の近代哲學と對峙し，超克しようとさえしている現代新儒家と鵝湖學派について，その特徴や道統，思想的背景を紹介した上で，グループ内での解釋の違いなどにも注目し，今後の現代新儒家の在り方や課題を導き出すことを目的とする．

Abstract

The Modern Neo-Confucians is a well-known research group in Taiwan, and the E hu（鵝湖）Academic Group is another major research group founded by Mou Zong-san（牟宗三）, the leader of the Modern Neo-Confucians. However, even among scholars of Chinese studies in Japan, the existence of both these research groups has gone largely unrecognized. This paper introduces the characteristics, lineage, and ideological background of the Modern Neo-Confucians and the E hu（鵝湖）Academic Group, which, like the Kyoto School, seeks to confront and even transcend modern Western philosophy in an East Asian context. The study also draws conclusions concerning the future of the Modern Neo-Confucians and the issues they face, focusing on their master’s tradition and thought within the group. This program aims to draw conclusions concerning the future of modern neo-Confucianism and its challenges.

Keywords: 現代新儒家，鵝湖學派，牟宗三，內聖外王，存在論的圓（Ontological Yuan）

Ⅰ．現代新儒家

1．現代新儒家とは何か

中國學の分野では，朱子學・陽明學を中心とする宋明理學（理氣學・義理の學，或いは性理の學とも呼ばれる）を「新儒教」と稱した．宋明時代は，學術の中心は儒教であったが，道家（道教）・佛教思想をもその中に取り込んで，新たな解釋が示された（三教合一）．

現代新儒學（當代新儒學）は宋明の新儒教と同様に，儒教を中心としつつも，儒家だけでなく，釋家（佛家）・道家の三家に對しても新たな解釋を示し，カントやヘーゲル，現象學やハイデガーに至るまでの西洋哲學と融合させ，圓滿な心性の成就と閉塞狀態から民主主義・科學への扉を開ける內聖（開出）外王の道を目指す學問であり，その擔い手たちを現代新儒家（當代新儒家）と呼稱する．

2．現代新儒家と內聖外王

現代新儒家は，內聖外王を究極の目標・目的としている．そもそも內聖外王は，『莊子』「天下篇」に現れている言葉であるが，その言葉は莊子の注疏（郭象注・成玄英疏）を除けば，宋代まで使用例は見當たらない．そして，現行本『莊子』を編纂した郭象の活躍した魏晉南北朝時代は，玄學に見られる道家思想が主流の時代だと見なされがちだが，玄學を代表する三玄は『老子』・『莊子』・『易』であり，儒家の經典である『易』が含まれている（この『易』は，現代新儒家に於いても最初期の熊十力の『新唯識論』に非常に大きな影響を與え，熊十力の考えを踏襲した牟宗三によって現代新儒家は一應の完成を見る）．また，『論語』の新注は，南宋 朱子の『論語集注』を指すが，舊注は魏 何晏の『論語集解』である．あくまでも箇人的な見解であるが，魏晉南北朝時代は，儒家の考え方が主流であって，道家思想は儒家の經典に深みを持たせるための添え物であったにすぎないと考えてよいのではないだろうか．

次に擧げる『世說新語』「文學」の下線部にあるように，『老子注』で名前を殘した魏の王弼も，裴徽の「聖人も敢て言い及んでいないのに，老子が他に選擇の餘地なく無について述べているのはどうしてか」という問いかけに「聖人は無を體得しているが，無は說明出來ないので，必ず有について言及する．老子・莊子は有から逃れることが出來ないので，いつも自分に足りないところを說いている」と答えている．ここでは儒家が上位なのであり，王弼の言葉はそのことを明らかにしている．

『世說新語』「文學」

王輔嗣弱冠詣裴徽．徽問曰，「夫無者，誠萬物之所資，**聖人莫肯致言，而老子申之無已，何邪**」弼曰，「**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**．」[1]

『世說新語』「文學」

王輔嗣 弱冠にして裴徽に詣る．徽問いて曰く，「夫れ無なる者は，誠に萬物の資る所，**聖人肯て言を致す莫くして，老子之を申べて已む無きは，何ぞや**」と．弼曰く，「**聖人無を體するも，無は又以て訓ずべからず．故に言必ず有に及ぶ．老 莊は未だ有を免れず．恆に其の足らざる所を訓ふ**」と．

「禮教（儒教）を廢して自然へ」と說いた嵇康については，もう少し精査する必要があるが，從來の儒教の禮教性を廢して，自由闊達な儒家の世界を目指したのだと取れなくはない（從來の儒教の禮教性を廢して文學を重視するというのは，嵇康と緣のある魏　曹家の建安文學で主張されたことでもある）．魏晉南北朝時代は道家思想全盛の時代として捉えるのではなく，三教合一のもと，新儒教の黎明期であったと考えても良いのではないだろうか．

先に述べたように，「內聖外王」の語句が現れるのは，現行本『莊子』の注疏を除くと，管見の及ぶ限りにおいては，宋代にまで下る．そしてどうして宋代になって突然「內聖外王」が使われるようになったのか．その一因は，科擧の官吏登用試驗制度が，趙匡胤によって軌道に乘せられたことにある．周知のように科擧は九品中正法に替わって，隋の文帝が有能な人材を高級官僚に登用できるようにとの考えで，官吏登用試驗制度として始めたが，本格的に始動したのは北宋に入ってからである．また，明代以降には一部地方では科擧合格者の官吏が，箇人の裁量によって今日の地方分權に近い統治を行っていたようである．(2) こうした背景も，政治思想を多分に含んだ思想を持ち，下手をすると異端者として危險視されかねない非常にナイーブな語である「內聖外王」を使えるようになった一因ではないかと思われる．もっとも，科擧は元代に 40 年ほど中斷されるが，その間の「內聖外王」の使用例は本當に皆無なのか，或いは『四庫全書』に代表される公的資料ばかりではなく，私的に流通していた資料にも目を通さなければならない．そしてそこまで手を盡くさなければ，『莊子』「天下篇」から以降，注疏を除いて，宋代まで「內聖外王」は見當たらないことの證明にはならないため，この點については今後，調査・研究をしていきたい．(3)

そもそも，「內聖外王」が含まれている『莊子』「天下篇」の成立は，漢代初期まで遲れる可能性がある．更に，何より「內聖外王」は儒家の「安身立命」に依るところが大きい．そしてこの考えは，漢代に成立したと考えられ，より具體的に表現されている『禮記』「大學篇」の八條目（格物・致知・誠意・正心・修身が內聖，齊家・治國・平天下が外王）は，その考えを細分化したものである．從って成立當初から儒家の性質を備えていたと考えることが出來る．(4)

また，現代新儒家も內聖外王を重要なスローガンに揭げているが，當初から內聖が現代の外王に當たる民主主義・自由・科學技術を直接導き出すことができるのか，內聖（開出）外王が可能かどうか問題とされてきた．熊十力は，「直通」を考えていたのに對して，當代新儒家の巨頭 牟宗三は「盡心・盡性・盡倫・盡制」から，ストレートに外王を導き出せる物ではないとして，內聖「曲出」外王の形を取っている．そしてこの「曲」の考えは，牟宗三の中心的な考え方である「無執から有執」・「道德理性の自我坎陷（自己否定）」に直結している．(5) さらに，牟宗三の弟子たちの中には，內聖から外王ではなく，外王から內聖への方向で捉えるべきだという考えを持つ學者も存在する．(6) 以上のような，內聖外王の思想が現れるのは，自由闊達な意見交換が出來る狀況でありながら，國の體制が急變したり學問思想の背景が一變するような社會變革期であることが分かる．現在臺灣で內聖外王の思想が引き合いに出されるのは，大陸の共產主義であり，自由や社會科學が外王としていかにして獲得できるかが，その考えの

究極の目標でもある．大陸においても，近時「內聖外王」に關する單著や，科學分野に亙る論文を見掛けるようになってきたが，激しい言論統制の中，その使用例に變化はあるのかどうかを調査研究することは，非常に有意義なことである．

３．現代新儒家の道統と「存在論的圓」

現代新儒家の道統は，一般的に三世代に分けられる．例えば劉述先は三世代四グループを提案し，第一世代第一グループの代表は梁漱溟・熊十力・馬一浮・張君勱，第二グループの代表は馮友蘭・賀麟・錢穆・方東美とした．また，第二世代第三グループは，唐君毅・牟宗三・徐復觀であり，第三世代第四グループは，餘英時・劉述先・成中英・杜維明としている．さらに，杜維明の三世代の分類によると，第一世代は梁漱溟・馮友蘭・熊十力・張君勱，賀麟，第二世代は牟宗三，徐復觀，唐君毅，第三世代は成中英・劉述先・杜維明・霍韜晦・餘英時等であり，凝集力と自己同一性を有したのはこの第三世代だからこの世代を新儒家の眞の第一世代とするべきだという意見もある．(7) この中でも當代新儒家が精神的支柱としているのは，牟宗三と唐君毅であり，劉述先は２人を二程子に擬えている．(8) 佛教哲學では牟宗三は天臺宗を唐君毅は華嚴宗を選擇し，儒佛道三教と對應させている西洋哲學も，牟宗三はカントを，唐君毅はヘーゲルを對象とし，それぞれ異なっていながら，お互いに切磋琢磨してきた關係は，確かに二程子に擬える事が出來るかも知れない（華嚴宗，ヘーゲルともに天臺宗，カントよりも後發なので，牟宗三は歴史を無視した哲學重視であり，唐君毅は歴史的背景を教判に活かしていると言えなくもない）．何れにしても，現在の現代新儒家研究者は，二人の中でもより哲學的で深い造詣を備えた牟宗三の哲學を中心に据えている．現代新儒家の後繼者として一大勢力を誇っている後述の「鵝湖學派」のメンバーも同樣である（例えば，臺灣國立中央大學の楊祖漢名譽教授も隔週で研究者達と唐君毅『生命存在與心靈境界』の輪讀會兼研究會を行っているが，その研究の主體は牟宗三である）．

次に，多くの新儒家が自身の研究テーマに据えたり援用している牟宗三の天臺圓教についての考え方をまとめていく．牟宗三の直弟子である楊祖漢の「魏晉玄學與天臺圓教的互證」には，難解な天臺圓教の考えを平易な文章で說明している箇所があるので，些か長文になるが引用する．

> 牟宗三氏は「存在論的圓」について，天臺宗の圓教（圓環の教義）は，般若の智慧によって虛無が達成されることを證明しさえすれば，どのような狀況であろうと，自由にアクセスすることができ，肯定する必要のあるいかなる法（ダルマ）も，無知と法性のケースであり得ることを表現している．さらに，あらゆる法の存在（あるいは九法界のいずれかの存在）を肯定する必要があるが，それは無知と法性が相卽する情況になる可能性があるので，佛陀の法界の意味を本來の存在という觀點から表現するために無知を破る必要がある．しかし，すべてが佛陀の法界の現れである可能性があるため，いかなる法も取り除くことはできないとする．このような圓の教義の知惠は，實際，現代の倫理的狀況に大きなインスピレーションを與えている．存在論的圓については，存在論の集合を通して天地萬物を說明しても決して理解されることはないので，天地萬物に對して一揃いの說

明をするのに「存在論的圓」をいうのである．牟氏の考えでは，「存在論的圓」という言葉を使うのは，すべての存在を省くことができないという考えを表すためであり，天臺圓論の文脈で「佛は九界の衆生であり，佛になる」，「九界の衆生の本性」，「不斷斷（不斷不斷）」，「無智と法性の依り代とその本性への復歸」という意味について，この言葉を用いている．なぜなら，すべての法は法の注意と救濟の對象として存在し，可能なかぎりすべての衆生の煩惱と苦惱を考慮して變化させ，すべての衆生が佛になる可能性を持つようにするためである．あらゆる法の存在が佛の注意と救濟の對象であり，人間のありとあらゆる煩惱と苦惱は，衆生のありとあらゆる煩惱と苦惱を考慮して變容されるのであるから，人間界のあらゆる異なる狀況，いわゆる九法界に佛の注意によって立ち向かい救濟されるのであり，もしこれらの異なる九法界が存在しなければ，いわゆる現實の煩惱と苦惱は存在しないのであり，もしこれらの可能性のある無限の異なる煩惱と苦惱が存在しなければ，なぜ佛が救濟に來る必要があるのであろうか．したがって，佛は特定の生きとし生けるもの，この世のありとあらゆる惱みや苦しみに共感できなければならないので，九法界の生きとし生けるものが佛になったという佛の言葉があり，九法界の違いも，特定の生きとし生けるものの惱みや苦しみも，すべてその中に含まれ，一點の漏れもない，佛自身の悲しみと願いによって決められたものである．

また，一切の衆生を成佛させるためには，一切の衆生が現實生活の可能性を離れることなく悟りを開き，現世で衆生が遭遇するあらゆる生活狀況を，佛性の智慧によって佛の法身の內容に變化させ，あるいは法身・般若・解脫の三德を顯現させ，一切の衆生の成就の條件を滿たすようにしなければならない．煩惱と苦惱に滿ちた衆生の現實の生活に代わって，佛陀のような徹底して淸らかで明るく照らされた生活のような別の生活をするのであれば，それは衆生が目指している高邁な理想に過ぎず，衆生すべてが成佛できる保證はない．たしかに成佛への道は遠いが，衆生の日常生活の中で途切れることなく（不斷斷）成佛していくのであれば，成佛の領域と衆生の領域との間に隔たりはなく，そのようにして初めて，衆生の生活の中で成佛が保證されるのである．もちろんこの考え方はまださらに討論するべきではあるが，天臺宗の圓教は當然この考えを表現したいだけではない．いわゆる存在論の圓とは，ある種自分で作り出すものでも，存在界に對して說明する存在論によって，ある種の人生の意味を發明するものでも，或いは衆生にある種の存在の意味を與えるためのものでもない．存在論はここではすべての存在論の說法を含む作爲であるから，天臺宗の「一念三千」や「性具」は，その中に固より存在論の意味を含んでいるが，完全な佛陀の法身の內容となるために，すべての法を含み，何一つ省くことができないのである．ここでのいわゆる存在論の意味は，すべての法を一組の存在論で說明することではなく，すべての法は佛と不可分であると述べることである．つまり，牟氏が存在論を用いた圓は，衆生が持ちうる一切の境遇は，すべて佛陀の法身が所有するものであり，一つの法身も取り除くことはできないということを說明するためである．これは，衆生の苦しみを思いやることのできる佛陀の大慈悲の願いと大慈悲の心による要求である．一切の衆生の苦しみとは，過去・現在・未來の生きとし生けるもののありとあらゆる苦しみ

を包含するものであり，これがいわゆる「存在論の圓」あるいは「一切の衆生を包含する圓佛（佛の輪廻）」の意味であり，一部の人々が理解するような，存在論によって道徳的意義を與える（佛の領域を包含する）祝福の意味ではないはずである．牟氏によれば，三千法は佛と聖靈の德が存在するという意味で，無限の祝福を現すものであり，「授ける」というより「現す」，すなわち人間本來の意味と存在する幸福を現すものである．

「詭譎的（神妙な）相卽（自己否定を經て得られる逆說的成聖・成佛）」については，存在論の圓と結びつけて理解しなければならない．つまり，世界とは人生の可能性の世界，いわゆる九法界の差別世界であり，人生の可能性はすべて九法界の範圍內にあり，いつこの九法界の差の存在を顯現させるかは，業因から生じる事情による．これがいわゆる「理具事造（原因と條件の出現をもって現象を創り出すこと）」であり，業因（生死の苦果をまねく因となる行爲）によって創造されなければならないが，創造されるのは原則としてすべての生きとし生けるものに可能な九つの法界であり，世界はそのような世界，すなわち九つの法界の違いの存在であり，それ以上でもそれ以下でもないともいえる．九法界はそのようなものであるから，迷いか悟りかの違いはあっても，すべて九法界の差異化された法である．九法界の差異化の原因はもちろん無明（無知）であるが，九法界の存在は法性の場でもあるから，同じ法，同じものでも，迷いの無知の法にも，悟りの法性の法にもなる．無知と悟りの違いが同じ法に現れることがあり，これを「詭譎的相卽」と言う．無明（無知）と法性は異なるが，同じ法，同じ事柄の中に顯現することができる．したがって，「病を取り除けても法は取り除けない」と言え，佛の領域は衆生と同じように九法界に顯現することができる．したがって，佛の領域，すなわち佛の本心は淸淨または解脫の領域であり，どの法界にも顯現することができ，どの一法界でも，あるいはどの一法でも，般若波羅蜜，解脫，法身の三德を顯現することができ，「煩惱は菩提であり，生死は涅槃である」と言える．（天臺宗の敎義では）佛陀は衆生と同じ九つの法界に住むことができるが，もちろん衆生の九つの法界の問題である煩惱や苦惱はなく，これらの問題はないが，これらの法の現れはある．このように言うことができれば，佛の領域は人生のあらゆる可能な存在から切り離されたものではなく（人生のあらゆる存在や出會いは九つの法界に屬し，佛の領域となりうるから），佛の領域は九つの法界から切り離されたものではないので，人生のあらゆる存在や狀況は佛の領域を現すことができる．問題は迷いから悟りに至ることであり，「迷いは三道の流れ，悟りは成道の勝利」の意味である．そして，悟りの條件下で，もちろん佛の領域となりうる九つの法界の存在を保つことができるが，悟りは人生の本當の可能性を斷ち切る必要はない．そこで（天臺宗の第六祖）荊溪湛然と（第九祖）四明知禮は「佛性惡」の義を強調した．つまり佛の法門は九つの法界によって顯現されるが，九つの法界は汚染された邪法を含んでおり，そこで法を取り除くことなく病氣を取り除くことで，人はあらゆる汚れた邪惡な法門も分離できない狀態にすることができ，佛法を顯現できる．これは天臺宗の智者（高祖智者大師＝天臺智顗），湛然と知禮の文獻に基づく牟氏の解釋であり，天臺宗の圓敎（完全な敎え）の「絕對的な智慧」を示すものである．つまり，固より人生は長い道のりを旅する努力を通して，初めて意識

を智慧に變えることができると説明したが，最も圓滿な教法とは，相對的な主觀・客觀の分別を離れた眞實の智慧の顯現の下，善惡 染淨の區別がなくなって初めてすべての法を貫くことができ，初めて一般大衆のニーズを滿たすことができ，一人ひとりの具體的な人生の價値と意味を成就できるよう手助けすることができるのである．一般大衆のニーズを滿たし，すべての人體の價値と意義を滿たすために，すべての法を貫くことができる教えである．(9)

以上が楊祖漢のまとめた牟宗三の天臺圓教に對する考え方である．そして，現代新儒家の學者達はこの天臺圓教と儒家や道家に對する教判を中心に議論研究を進めてきたのである．他ならぬ楊祖漢自身も，牟宗三の天臺圓教に對する考え方に基づいているが，牟宗三の考え方を深化させ，場合によっては修正（ご本人の言葉では補足）を加えてきた．

例えば，牟宗三は程伊川・朱子について，儒家の主流から外れた傍流であるとの評價を下したのであるが，楊祖漢は反證を擧げている．

伊川の說く「常知」とは，道德の理は人々が本來持っている物だから所謂「眞知」であるといえる．もしも朱子が言う「因其己知之理而益窮之，以求至乎其極（其の己の知の理に因りて益ます之を窮め，以て其の極に至るを求む）と同じならば，もともと道理の意義とは，外に「窮理」を求め，理を知る方法を知っていたことになる．「常知」から「眞知」に至る說では，伊川・朱子について，決して「心卽理」であるとは認められないが，理を心の外に置いてはいないと言うことが出來る．そこで，伊川・朱子については，牟宗三が言うような「心理爲二」・「理は心の外にある他律の形態である」とは見なしてはいけないのである．(10) 楊祖漢は，「眞知」によって，朱子を儒家の傍流と見なした牟宗三の考え方を修正している．

また，道家思想についても楊祖漢は牟宗三の考えに反駁している．

牟宗三は，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內容は存在論に基づく圓教にはまだ到達しておらず，それは主觀的な行爲の圓であって，存在的な意味を持つ客觀的な圓ではないとする．それに對して楊祖漢は，「道家」には，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，郭象注解釋「大小の逍遙は一なり」・「與物冥」を中心にまとめ，王弼注の「自然に法り違う無き」は，「物に順って應じる心境」であるという存在論的側面はそのまま郭象に繼承されていると考えている．(11)

Ⅱ．鵝湖學派

1．鵝湖學派とは何か

鵝湖學派の鵝湖とは，そもそも「鵝湖之會」であり，1175 年朱熹と陸九淵といった當時思想的に對立していた二人が鵝湖寺で議論したその場所の名に由來している．牟宗三の後學を中心とする鵝湖學派ではあるが，會の名稱通り，幅廣く多方面に亙る現代新儒家の研究を發表する場となっている．

2．沿革と構成メンバー

牟宗三の影響下，1975 年に月刊『鵝湖』が創刊，1988 年に季刊誌『鵝湖學志』が創刊され，現代新儒家の論文發表の場が得られる．そして，鵝湖學派の形が整うと，一九八八年に財團法人「東方人文學術研究基金會」が設立され，2003 年には，「鵝湖人文書院」の創設および『鵝湖學術叢刊』の發行が行われる．「鵝湖人文書院」の創設によって，研究發表や著書の出版記念發表會が實施できるようになり，學會で「鵝湖學派」，或いは「鵝湖系」と呼稱される程の學術グループとなる．(12)

以上が沿革であるが，鵝湖學派は發展の歴史に從って，三代に分けることが出來る．第一代は「鵝湖學派」の基礎を固め，方向性を定めた先驅者である「蔡仁厚・載璉璋・王邦雄等」，第二代は革新的な理論により，學派の主力となった「李瑞全・王財貴・高柏園・岑溢成・楊祖漢・李明輝・林安梧等」，第三代は「周博裕・邱黃海・潘朝陽・林日盛・林月惠・霍晉明・魏美瑗・黃漢忠等」といった後繼者で構成されている．なお，ここでは名前は擧がっていないが，臺灣東海大學教授で鵝湖出版社社長の蔡家和や臺灣國立清華大學の游騰達も第三代に入れることができよう．(13)

林安梧は，牟宗三の後學は，中央研究院の載璉璋・東海大學の蔡仁厚・成功大學の唐亦男，さらに臺南師範學院の周羣振，その後に王邦雄・曾昭旭，その後に我々の世代，自身と楊祖漢・袁保新・李明輝・王財貴・高柏園・顔國明・陳德和・周博裕がおり，他に 20 人以上の學者がいるとしている．こうしたグループは早くから學會で注視されてきた．宗志明は，牟宗三の弟子或いはその弟子によって組織されたのが「鵝湖學派」であり，新しい新儒學者のグループであり，熊十力哲學の後繼者でもあるとみている．そしてこのグループの代表格として「蔡仁厚・載璉璋・王邦雄等・李瑞全・王財貴・楊祖漢・李明輝・林安梧」等を擧げている．『臺灣“鵝湖學派”研究』の著者である程志華もこの八名を取り上げて解說を加えている．(14)

また，程志華は牟宗三哲學に對する姿勢によって，鵝湖學派の代表を三種類に分けている．

一つは新儒學の教えを護るグループ（護教）で，蔡仁厚・李明輝・楊祖漢がそれに當たる．二つめは牟宗三を批判することによって，新しい理論を作り出そうと考えるグループ（轉折）であり，執と無執の存在論的圓を說く牟宗三に對して，存在三態論を展開する林安梧がそれに當たる．三つめは生活化の新儒學であり，實生活で特に青少年が，儒學と社會の現實の生活を緊密化させることを推し進めるグループである．王邦雄・王財貴がそれに當たる．

次に，この中でも，牟宗三の考えをもっとも忠實に繼承している人物の一人で，「護教」に位置する「鵝湖」の創設時からのメンバーである楊祖漢の郭象注解釋を擧げ，同じ鵝湖學派の他の學者と比較することによって，その特質を見ていきたい．

3．鵝湖學派における「逍遙一也」に對する視點・論點

初めに，楊祖漢は「比較牟宗三先生對天臺圓教及郭象玄學的詮釋」の中で，次のような「逍遙一也」に對する視點・論點を持っている．(15)

・郭象所說的「與物冥」或「無心玄應，唯感之從」，就是對王弼注的合理發展，表達了與外物完全

合一，隨著外物的動靜而動靜的自然而然的心情.

郭象の「物と渾然一體化している」あるいは「無心に反應し，ただ氣持ちだけがついてくる」は，王弼の說を合理的に發展させたものであり，外界の物と完全に一體化し，その動きや靜止と一緒に動いたり靜まったりする自然な心情を表現している.

・案支道林是分解的言逍遙者的心境，而保留了逍遙與不逍遙的分別；而郭象是卽俗而眞的逍遙，由於是卽俗而眞，故保住了大小，長短等種種的不同，又渾化了逍遙與不逍遙者的分別.

支道林の場合は，逍遙の心境を分解して表現したものであり，逍遙と不逍遙の分別を殘している.郭象の場合は，實在する逍遙であるがゆえに，大きさ，長さなどの差を保ち，逍遙と不逍遙の分別を渾然一體化している.

・郭象所說的大小逍遙一也，就是用道家的言詞，表達了與天臺圓敎同樣的圓境.

郭象の「大小の逍遙は一つである」という言葉は，道家の言葉を用いているが，天臺圓敎と同じような圓境を表現している.

以上のように，天臺圓敎についての考え方に基づいて，郭象注解釋を捉え，支道林の方が優れているという『世說新語』に付けられた南朝梁の劉孝標の注を批判している．三千世界で煩惱痛苦と對峙しつつ，全ての生きとし生ける物が成佛を目指す中，大小の差別はあってはならないのである.

續いて鵝湖學派第一代の王邦雄の解釋を見ていく.

・郭象注的年代，正是儒家理想失落的年代，希聖希賢，成聖成賢，幾近不可能，大鵬怒飛的超拔與飛越，已成絕響．蜩與學鳩的決起而飛，才是苦悶年代無可奈何的生命出路吧！故**郭象「小大雖殊，其逍遙一也」的獨特觀點，可能臧有知識分子自我救贖的一點微意吧！**(16)

郭象の注釋の時代は，儒敎の理想が失われ，聖人や德人になることがほとんど不可能で，大鵬の猛烈な飛翔の超越が途絕えてしまった時代である．蜩と小鳩の決起と飛翔こそが，退屈な時代の人生の出口ではないか．だから，「大小は違えど，みな同じ」という郭象のユニークな視點は，インテリの自己救濟の意味も少しはあるのではないだろうか.

・郭象注的論據在「物各有性，性各有極」，且「各以得性爲至，自盡爲極也」，是**卽各得其性，各盡其極，雖有小大之性殊，亦可安於小大之殊異，郭象就由此說其逍遙一也**．問題在，才是苦悶年代無可奈何的生命出路吧！故**郭象「小大雖殊，其逍遙一也」的獨特觀點，可能臧有知識分子自我救贖的一點微意吧**！(17)

郭象の注釋「物に各おの性有り，性に各おの極有り」，「各おの性を得るを以て至ると爲さば，自ら盡く極と爲すなり」は，すなわちそれぞれが本性を得れば，それぞれすべてがその極りであり，本性に大小の差はあれども，その大小の差に安んじることもできる（ということである）．郭象はこの觀點から，「逍遙は一つである」と述べている．問題は，これが退屈な時代の人生の出口だということだ．だから，「大小の差はあっても，みな同じ」という郭象のユニークな視點には，知識人の自己救濟の意味も少しはあるのではないだろうか.

〈逍遙遊〉所說的「小知不及大知，小年不及大年」是從生命本身的破局視野說小大，而〈齊物論〉

所說的大言小言，大知小知，是從心知執着的二分說小大．故〈逍遙遊〉立生命的小大，而〈齊物論〉破心知的小大．而破小大正所以立小大，心知破而生命立，「大而化之」的「化」，就是其間的輔關，它既是解消，又是轉化．[18]

「逍遙遊」にある「小知は大知に及ばず，小年は大年に及ばず」は，人生そのものから大小を語るものであり，「齊物論」は，大言と小言，大知と小知に對する「心知」の執着という二項對立から大小を語るものである．したがって，「逍遙遊」は人生の小と大を確立し，「齊物論」は「心知」の小と大を打破する．そして，大小を破ることは大小を確立することであり，「心知」は破れて生命が確立することを知り，「大にして之を化す」という言葉の「化」はその間の補助的な關係であり，解消であると同時に變容の兩方でもある．

王邦雄は，「生活化の新儒學」に分類されていたが，確かに實生活での現實の生活に卽して『莊子』および郭象注を解釋している．また，楊祖漢の說く支道林の「融化（渾然一體化）說」とは異なり，分別說に從って解釋していることから，楊祖漢の解釋とは眞っ向から對立していることが分かる．[19]

もう一例，朱建民の解釋を見ていくことにする．

・撇開逍遙之詮釋，單就小大問題而言，郭象理解可取．依之，莊子不在褒大貶小或褒小貶大，而是根本去除對於小大的褒貶．如此，莊子主旨不在說「小大之辯」．[20]

逍遙の解釋はさておき，郭象の「小」と「大」の問題についてだけ言うと，郭象の理解は取りやすい．それによれば，莊子は大を褒めて小を切り捨てるのでもなく，小を褒めて大を切り捨てるのでもなく，小や大を褒めたり切り捨てたりすることを一切排除している．このように，莊子の本意は「小と大の論爭」を語ることではない．

・至此可見，不宜將「小大之辯」視爲莊子主旨．憨山糾結於此，而提出完全違背莊意的褒大貶小之說．郭象未落入此中糾結，而另闢蹊徑，擺脫小大之分．[21]

したがって，「小と大の論爭」を莊子の主要な思想とみなすのは適切ではない．憨山はこれに絡め取られ，大を贊美し小を輕んじる理論を提唱しているが，これは莊子の意味とは全く逆である．郭象はそのような揉め事に陷らず，小と大の區別をなくす別の方法を見出したのである．

・**總之，「此小大之辯也」，做爲本段結語，竝不符合莊學主旨**．一種可能的狀況是，此一結語竝非出自莊子，而係**後人注語雜入**．[22]

結論として，「この小と大の論爭」は莊學思想の本旨に沿わない．考えられる狀況としては，この結論は莊子のものではなく，後世の注釋が混じったものだということである．

以上のように解釋しているが，基本的にその考えは楊祖漢と同じである．しかし朱建民は更に一歩進めて，郭象注の分別說が正しいのであって，大小の差別を說く莊子の本文には缺陷があると結論づけている．こうした兩者の解釋に對して，臺灣での道家思想研究の大家と目されている王邦雄の解釋は至ってオーソドックスな，從來の莊子解釋に近いものである．以上のことから，「逍遙一也」というたった一つの郭象注解釋によっても，解釋の違いが浮かび上がってくることが理解できた．

まとめ

現代新儒家と鵝湖學派について，沿革や道統を中心にまとめ，郭象の「逍遙一也」を手掛かりに，同じ鵝湖學派のメンバーでも，考え方にそれぞれ大きな違いがあることを示すことができた．しかし，それはまだ研究の入り口に立ったに過ぎない．現代新儒家の巨頭牟宗三の流れを汲む鵝湖學派に關する總合的な研究は，現況では，程志華の『臺灣“鵝湖學派”研究』に限られているが，他ならぬ臺灣において，道家思想研究の大家と目されている王邦雄についても，當該書には道家思想による研究成果や紹介はなされていない．本來 現代新儒家の特質が儒・佛・道の三教と西洋哲學とを融合させ，佛教や老莊思想などについて新たな解釋を示し，そこから內聖外王の思想へと展開するはずのものである以上，これでは不完全と言わざるを得ない．また，內聖外王の思想についても，漢代初期と魏晉南北朝時代，そして宋・明の時代の社會の狀況と新儒學との關わりについて非常に密接に結びついていたのだと考えているが，この點については大陸の研究機關を訪問して，四庫全書以外の當時流通していた書籍についても調査する必要がある．鵝湖學派に關する道家思想研究と近世以前の內聖外王の思想についての研究は今後の課題である．

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) 劉義慶著・劉孝標注『世說新語箋疏』「文學」を參照（華正書局有限公司，1989）

(2) 溝口雄三『中國の衝擊』（東京大學出版會，2004）pp.90-91

(3) 管見の及ぶ所では，『四庫全書』には，『莊子』・『莊子注』を除けば，宋代まで「內聖外王」の使用例は見當たらない．そこで，民間で流通していた書籍等を精查するために，大陸・臺灣の蔵書の現地調查する必要がある．

(4) 水野厚志「『莊子』の政治思想とその展開（『東京國際大學論叢　人文・社會學研究』２號所收，2017）

(5) 牟宗三『政道與治道』「序」（『牟宗三先生全集』所收，聊經出版事業股份有限公司，2003）pp.3-35
中島隆博『中國哲學史－諸子百家から朱子學，現代の新儒家まで』「第 19 章現代新儒家の挑戰」（中央公論新社　中公新書，2022）pp.289-305

(6) 林安梧『牟宗三前後：當代新儒家哲學思想史論』「序言」（臺灣學生書局有限公司，2011）p.8
熊十力にインスパイアされた牟宗三は執（執着）と無執の二層の存在論を說くが，同じ熊十力の考えを元に林安梧は存在三態論を展開する．そして「曲通」には無理があるとして「外王から內聖へ（由外王而內聖）」の考えを導き出した．

(7) 杜維明は三期に分類する（『杜維明文集』第１卷 , 武漢出版社，2002 年１月）pp.295-296.
『中國文哲研究集刊』，第二十期（中國文哲研究所（臺北），2002 年３月）pp.375-376.
劉述先「論儒家哲學的三箇大時代」のモデル圖を加工．（香港：中文大學出版社，2015）pp.193-194。

分類	代表人物及び其の生卒年
第一代第一羣	梁漱溟（1893 年至 1988 年）熊十力（1885 年至 1968 年）馬一浮（1883 年至 1967 年）張君勱（1887 年至 1969 年）
第一代第二羣	馮友蘭（1895 年至 1990 年）賀麟（1902 年至 1992 年）錢穆（1895 年至 1990 年）方東美（1899 年至 1977 年）

第二代第三羣	唐君毅（1909 年至 1978 年）牟宗三（1909 年至 1995 年）徐復觀（1904 年至 1982 年）
第三代第四羣	余英時（1929 年至 2021 年）劉述先（1934 年至 2016 年）成中英（1935 年至）杜維明（1940 年至）

なお、梁漱溟から牟宗三に至るまでの思想史的な流れを概括したものに，中島隆博「新儒家と仏教―漱溟，熊十力，牟宗三―」（岩波書店　思想 No. 1002, 2007 年 10 号）pp.80-104 がある。

(8) 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）p.3
劉述先『黃宗羲心學的定位』（允晨文化，1986）pp.131-132

(9) 楊祖漢が要約した天臺圓教に關する文章は，牟宗三の『現象與物自身』『才性與玄理』『佛性與般若』等を基にまとめられている．牟宗三『牟宗三先生全集』にそれぞれ所収．（聊經出版事業股份有限公司，2003）
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）pp.1-2

(10) 楊祖漢「程伊川，朱子『眞知』說新詮－從康德道德哲學的觀點看」（臺灣東亞文明研究學刊第 8 巻第 2 期，2011）pp.177-203

(11) 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）pp.203-221
前掲：「魏晉玄學與天臺圓教的互證」pp.1-12
所謂「護教派」楊祖漢の牟宗三に對する修正の中でも，朱子の立場の修正は，鵝湖學派の中でも大きな反響があったものと思われる．初版の『牟宗三先生全集』には，各巻に楊祖漢の「序文」が付いていたが，再版の『牟宗三先生全集』には見られない．あくまでも箇人的な見解だが，鵝湖學派內部での批判非難が大きかったことの證左になっていないだろうか．

(12) 前掲：『臺灣“鵝湖學派”研究―牟宗三弟子的哲學思想―』「前言」pp.3-4

(13) 前掲：『臺灣“鵝湖學派”研究―牟宗三弟子的哲學思想―』「前言」p.4

(14) 前掲：『臺灣“鵝湖學派”研究―牟宗三弟子的哲學思想―』「前言」p.6

(15) 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）pp.203-221

(16) 王邦雄『莊子―內七篇・外秋水・雜天下的現代解讀』（遠流，2013）p.28

(17) 前掲：『莊子―內七篇・外秋水・雜天下的現代解讀』p.32

(18) 前掲：『莊子―內七篇・外秋水・雜天下的現代解讀』p.71

(19) 前掲：「比較牟宗三先生對天臺圓教及郭象玄學的詮釋」pp.205-206

(20) 朱建民『莊子札記』（月刊鵝湖出版社，2022）p.12

(21) 前掲：『莊子札記』p.12

(22) 前掲：『莊子札記』p.12

参考文献

牟宗三（2003）『牟宗三先生全集』聊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
郭慶藩 撰（1961）『新編諸子集成 莊子集釋』中國北京・中華書局