

構造と論理

— 同と異の錯綜

藤田一美

序

理解するとは他者と私との間にアナロジーを立てることである。⁽¹⁾従って私が複数の異文化を比較考察することはかかるアナロジーを重層化してゆくことに他ならない。莊子も語る⁽²⁾とおり、比較考察や判断の正当性を保証するものではなく、またそもそも何を対象として取上げるべきかの正しい処方箋もない。

我々がここに古典期といふ⁽³⁾極めて大まかな限定の下で中国とギリシアの思想の比較を試るのは、その意味で殆ど偶然的な事情に基く。しかしながら、哲学についての私の立場よりすれば、偶然にもせよアナロジーという不確かな途を重層化してゆくことも、結局は、思索という事柄に、世界と我々と

が出会う原初的な場⁽⁴⁾に自己を還元してゆくために、その意味で自己において世界学と人間学を両ながら実践してゆくために他ならない。

構造と論理という題目はある構造の主要傾向とその傾向を支える論理との間で異文化の異同を論理的に考察したいという理由に拠る。既に我々は多様な視点から複数の文化の異同を論ずることに慣れてしまっている。しかし構造を支える論理に着目してみると、相似た構造が果して同一の論理を有するか、あるいは逆に似て非なる構造を支える異なった論理が現れうるのかを考えてみなくてはならない。その意味で、構造から論理へ、論理から構造へ、あるいは同から異へ、異から同への解釈の運動を続行することが必須なのである。本論は中国哲学についての文献学的吟味が未だ余りにも不十分で

あり、本来の目的からは遠い。その意味でさしあたりギリシア哲学のタームを用いつつ比較考察の素描の段階に留まりうることをもって幸いとしなくてはなるまい。

一 同の断面としてのミーメーシス

——ノモスからフュシスあるいは多から一への移行
さて、我々が紀元前六世紀頃から四世紀頃にかけての古典期のギリシア哲学と中国哲学の一端の比較を試みるとき、さしあたり両者を同類と見做しうる主たる構造的特徴は、と言っても無論これが両思想にのみ限定されるという訳ではないし相異なる立場もなくはないが、ノモス（人爲ないし作為の体系）からフュシス（本然ないし自然）への移行という点に見られると言つて良いであらう（ギリシア哲学史においては自然哲学の先行という観点からソフィストやソクラテスを転回点として逆にフュシスからノモスへとという捉え方もある）。この移行は更に、人間的実存の聖化（神への類似としてのホモイオオーシス、ミーメーシス⁽⁵⁾）と、人間的認識の明瞭化としてのドクサ（思惑）からエピステーメー（真の知）への移行（神の知のミーメーシス⁽⁶⁾）として説明しうる。そしてまたこの二つの契機は、前者は実存の人格的な統一、後者は体系

的全体的な知の獲得あるいは全体の把握という意味において、共に多から一へという方位を有する。

しかし、私がここでミーメーシスという概念を持出したことについてあるいは訝しく思われるかも知れない。ひとつにはこの概念が特に創作に關してのみ用いられているという通説（？）があるからである。この点については別稿に記したので、本論ではミーメーシスという概念が認識と行為の領域にも及びうるものとして、特に立入って論じない。さて、次の疑問は、とりわけ真似るという意味においてプラトンやアリストテレスによって用いられているミーメーシスというギリシア語が、果して中国の思想の構造的特徴を考察するのに役立つものであるうか、そもそも中国の思想の中に原象—模倣—という二項によって捉えうるものがあるのだろうか、という間である。

ミーメーシスという語によってプラトンの考えているのは、むしろ本来的なあり方（フュシス）と未だかゝる完全現実態^{グレイア}には到達していない日常的なあり方の対比であり、その意味ではミーメーシスとは本来的なものの根源的なものへの復帰、自己還元（解脱）という意味に解することができる（注（5）の『パイドロス』参照）。もしそう考えて良ければ、中国

の思想において、その根拠の存在論的位相や実体性(substantiality)はさしあたり別として、人やもののありようが何らかの根拠とでも呼ぶべきもの、ある意味でそこから発出しそこへと自己を還元するものとの関係において測られ、しかもその根源的なあり方へ、個としての自己(あるいは自我)という存在の形式が残るか否かは知らず、自己を本来的な自己ないし存在へと現在を超越しつつ近づけてゆくという思想があるとすれば、それはもしかすると形而上学的に捉え直されたミームシス概念によって類を同じくすることになるであろう。それは果して可能であろうか。このことを通俗的にはあるが屢々ソクラテスと比肩される孔子に探ってみようと思う。

学而篇に「君子務本、本立而道生」(二)とある。ここで言う本とは日常的な意味での人の基本的な徳のあり方(ここでは孝と悌)であつてさらに根拠と呼ぶべきものではない。それでは、知を問われて「務民之義、敬鬼神而遠之」(雍也、二三)と答え、あるいは、仁を問われて「愛人」(顔淵、二三)、知を更に問われて「知人」(同)と答える、吉川幸次郎の言う人本主義に立つ孔子にとって更なる根拠は全く無縁であるのだろうか。

そうとも言えないのである。公治長篇において「夫子之言

性や天道、不可得而聞也已矣」(二三)とあつて、性や天道

と対比されているのは夫子之文章であるが、この文章が朱子

『四書集注』論語三、五、一八七頁)の解する如く(「威儀

文辭皆之也」)徳が具体的に外化した形態一般を意味すると

すれば、あるいはまた徳が何らかの事例について明示的に語

られることを意味するとすれば、性や天道についての言及

は、性や天道がまさしく朱子が「性者、人所受之天理。天道

者、天理自然之本体、其實一理也」と言う如く(同)、事象の

根本に関与するものであるが故に、容易には聞くことのでき

ないものであるということを意味していると考えられるので

ある。たとえ「子不語怪力乱神」(述而、二〇)と書かれて

も、また季路に対し「未能事人、焉能事鬼」(先進、一二)

と答え、先にも引用したが、「敬鬼神而遠之」と語られてい

るとしても、所謂鬼神とは何か異なる位相で形而上的ななるも

のが、性や天道が、問うべきものとして立ち現われていた、

と考えることができる。と言うのも、君子の三畏とは「畏天

命、畏大人、畏聖人之言」(季氏、八)とあり、また「獲罪

於天、無所祈也」(八佾、一三)とあつて、その実体は知ら

ず、王孫賈が引合に出した部屋や竈の神とは比べることので

きぬものとして、窮極に人を裁き人がそれを祈りつつ仰ぐ天

が確かなものとしてあるように見えるからである。

我々はここに朱子学において体系的に明瞭となる天人相関の萌芽を認めて良いように思われる。八佾篇に於いて儀の国の役人が語ったこととして、「天將以夫子為木鐸」(二四)と孔子が称されているし、子貢の言葉として「固天縱之將聖、又多能也」(子罕、六)とある。人が天の命に従うべきものであれば、道を外すとき「天厭之」(雍也、二八)ということになる。天が厭つとは、窮極には、天が人や文化を喪すことである。顔淵の死に際して孔子は異例に慟哭したことが伝えられているが(先進、一〇)、そのとき「噫天喪予」(同、九)と孔子は嘆いたということである。しかし、それのみでは、それらの言葉が語られた状況のこともあり、孔子が、老子が道に信を認めたように(二二章)、自らの確たる存在の根拠として天を思惟していたのかどうか疑わしいとの反論もある。しかしながら、「不怨天、不尤人、下学而上達」という自己認識を有する孔子が「知我者其天乎」(憲問、三七)と語っていることは重要であらう。と言うのも、天のありようを、その存在の形式は別として、究極にはその存在を天が認め社会へ木鐸として贈った君子が、学問と実践両面において自らを見守るものとして語る、という仕方、

ソクラテスにおける神との関係における自己規定に良く似ているからである。

ソクラテスは、自己を、唯一智者の名に相応しい神と未だ知の本来に思いを致さず惰眠を貪る馬の如きアテナイの民との中間に位置づけ、自らを安逸な眠りを妨げ知の根源へ喚起する蛇に譬えている(『弁明』三〇e—三一b)。孔子が子路に対して「誨女知之乎、知之為知之、不知為不知、是知也」(為政、一七)と語るとは、ソクラテスの所謂無知の知(『弁明』二三a b)に通ずるところであらう。更にまた「善人之道」について「不踐迹、亦不入於室」(先進、二〇)と答えるのは、「見賢思齊焉」(里仁、一七)と同じく、またソクラテスと同時代のデモクリトスも語る如く(『断片』B三九) 現実的には善き者たらんとすれば善き者(先哲)に倣うこと(ミイメーシス)であらうが、それは正しくその志向する方位を見極め、そして言わば「上達」の極に於いて堯の如く「大なる」天に則る」ことであらう(泰伯、一九)。天を大なりとし、その大いなる天とそれに倣わんとする人の関係は、また仁の限界を越えて「能博施於民、而能濟衆」という聖の境地(雍也、三〇)——堯や舜でさえも難しかった境地についての言及からも知れる。即ち、人倫の道におけ

最高の徳とされて良い仁は、「己欲立而立人、己欲達而達人、能近取譬、」(同)という方であつて、自己より発して他者に及ぼす徳、誤解を恐れずに言えば、「己所不欲、勿施於人」(顔淵、二)とも言うように、「於此觀之」(朱子)とあるように他者を自己に近づけて自己とのアナロジーに置く自己中心的な徳である。それに対して、聖は、かかる仁の人為的、自己中心的限界を越える大いさ、博さに則つて、一層天に近づくと云える(泰伯、一九、雍也、三〇)。

かくして人倫の道と言へども、人間においてのみ考えられる訳ではない。言わば天の広大無辺の遍在性が人徳の究極の範型となるのである。それは更に言えば「天地の徳」としての人間が人倫の道、モスを天然自然の道、フュンスに還元しようとする志向、聖化、神化の途であると言えよう。

孔子が「下学而上達」と言うとき、上の位相を天道に置くことが許されるか否かは解釈の分れるところである。しかし、三畏の説(季氏、八)にも見えるとおり、大人——聖人——天の關係は言わば存在の類比を形成しており、上達の上が聖人更には天と関与していないと考えるのは不合理で古注が正しいようである。この文脈において我々が最も注目する言葉は、「天生徳於予」(述而、二二)であり、プラトンの對話

篇『メノン』冒頭の問に対する答となつてゐる。徳は教えられるものでも知識でもなく天与のものであり、その意味では作為や人為をこえる自然のものに他ならない。そして、すでに孔子においても、政治の大局における無為が舜禹の治政について語られてゐる(泰伯、一八、衛靈公、五、『老子』一〇)。孔子は天の何たるかはその大いなることを除いては語らない。しかし、人倫の徳の最高位とも言える仁を越える聖の措定、天命への畏れ、そしてミームシスのひとつの形とも言える則天としての「人相関」は、大なるものが命名の限界を超えることを暗示しつつ(泰伯、一九)、ミームシスがより一層明らかなる形をとる「道——人相関」とも類を同じくすることになる。

「道——人相関」は、多様に語られてゐるが、その契機を文言上分類して要約すると、「一」にして大なる者「二」に、

- 1) 同化、或いは效うこと——「故從事於道者、道者同於道」(『老子』二三)、「古之真人。……其一、与天爲徒」(『莊子』大宗師、二五九頁)、「与其譽堯而非桀也。不如兩忘而化其道」(『二六五頁)、「故聖人……人猶效之(聖人)。又況萬物之所係。而一化之所待乎」(『二六七頁)。

- 2) 参与あるいは則ること——「是以聖人。抱一、爲天下

式」(『老子』二二)⁽¹⁶⁾「故道大。……人法地。地法天。天法道。道法自然」(同、二五)、「猗韋氏得之(道)。以挈天地」(大宗師、二七一頁)、

ということになる。典拠は老莊の何れにもあり、拠るべきものの大きさ、一性についての記述は豊かである。また天道との関係は、「其一与天爲徒」とあるが、天は他の引用箇所からも知れる通り、道の下位に存する。また「道法自然」は、何か実体的な自然が道の上位にあるということではない。福永光司は「上の三句に表現をそろえて『法る』といったまでである」と解している。穩当であろう。何れにしても『老子』二五章における人から天地を介した道、自然への移行は正しく入ノモスからフユシスへVの移行としてのミーメーシスの典拠として十分に相応しい。

二 名を立てる途——光の形而上学

前章に於いて我々はミーメーシスという実存の理念の包括性を確認した。しかし、この実存の理念は常に知の理念でもあった。一方は「知之爲知之、不知爲不知、是知也」(爲政、一七)をもって、他方は入無知の知Vをもって、名を正すこととして言行を一致させることこそが、全体的な秩序の

把握(とりわけ政治としてのノモスの場における全体の知)にとって必然の途(「必也正名乎」)であるとし(子路、三)、あるいは美しきもの、善きものを始めとして全ての事象を「言葉によって区別している」(『国家』五〇七b三)という日常の命名の正しさを吟味し存在論的根拠の上に立つ正しき名と定義(ホリスモス)をもってポリスやノモスの建設を企てる。

子路篇に言う、△正名一言順一事成……有所措手足Vは正しく両者(孔子とソクラテス)に共通するところである。しかしながら、その名を正し事を成してゆく道について、子夏の言う「博学而篤志、切問而近思、仁在其中矣」(子張、六)は同の相を語るものであろうか。博学、篤志、切問についてソクラテスにさしあたり異存はあるまい。博学が、かつてヘラクレイトスの貶しめたポリュマチエーでない限りは。しかし、近思が『集注』にあるように「以類而推」(十、一四三頁)という先にも言及した自己より発する類比の途であるとすると、思索の射程は正しく「仁在其中矣」とされるように仁に留まって、それに達してこそ全体への展望が可能となる入一にして大なる者Vは遠くにあると言わざるを得ない。程子の言う「徹上徹下之道」もこの観点よりすれば大

きな限界を有する（同）。孔子の説く仁に相当する徳の名はプラトンの『国家』の中にはない。その中で真に支配的な最高原理として登場してくるものは、あらゆる存在者の存在と認識の原因としての善である（五〇九b六一〇）。その包摂性と権能において善に相当しうるのは仁ではなく聖である。

善の何たるかは、このことは別稿において存在・論的な検討を試みたが、名を正す途、実体のロゴスを把握する途としてのデアレクティケーが明らかにしうるとソクラテスは期待している。それとは対照的に孔子においては、聖人は存在の類比によって君子の延長上に措定されると見えつつ、近思という方途によってその類比の連鎖を断たれている。善という名は例えば述而篇に「多聞沢其善者而從之、多見而識之、知之次也」（二七）とあるが、子罕篇二や或いは雍也篇二七に於ける博、学の博とここで言う多は通じていると考えられ、孔子においては善や聖の相ないし位相が八一にして包摂的なものとして形而上学的に析出されてくるとは考え難いのである。孔子の切問、近思が常に日常の場にあつて具体的に即するため、仁と他の徳目との境界も必ずしも明らかでないところがあり、定義もその普遍性もソクラテスの言う嚴格さから

は遠いように思える（雍也篇三〇の聖と仁の俊別には厳しさが感じられるが）。仁について、例えば「仁遠乎哉、我欲仁、斯仁至矣」（述而、二九）という如き明快にして簡潔な徳論は、問うことによって更にアポリアーに行暮れ対象を更に遠ざけるかに見えるソクラテスの方法には思いもつかないものであらう。

ソクラテス・プラトンの正名（ガリスモス）の途は博学、切問、近思の方法に変更を加えて「神の如き超越」と評される善の絶対的地位をあくまでロゴスによって保とうとする。それに比して、孔子は「下学而上達」（憲問、三七）という言葉の内に恐らくは天道や聖を望見しつつ、切問・近思の方法の射程の内に留まる。しかも、「下学而上達」する我を知る天が、「天何言哉」（陽貨、一九）とある如く、言葉（ロゴス）をもたないものの、万物の生成（四時行焉、百物生焉）の内にそれを予感するに過ぎないものであれば、天人相関と言わば善を体現する神と人の相関はミーム（ミーム）シスという構造の中で、義的なものとなる。神と人とは思惟（ノグマタス）という黄金の糸で結ばれているとも語られているからである（『法律』六四五a一）。ただ、博学に関して附言すれば、博が一方ではやはり多へと拡散する傾きは有するものの、孔子自身が子貢に対して、

「女以予爲多学而識之者与」と問いかけ、然りとする子貢に「予、以貫之」(衛靈公、三)と語っていることは銘記すべきである。その一について『メノン』に於けるように徳とは何かと名を正すことはなくとも、その一があつてこそ始めて『ゴルギアス』風に言えは心に調和と秩序が生じ、その徳をもつて一人身を修めるのみならず国家においても指導的な役割を果しうるようになる。爲政篇に言う「爲政以德、譬如北辰居其所、而衆星共之」(二)の、徳の不動の中心性と、朱子の言う「衆星四面旋繞而帰向之也」(『集注』)に明らかなる求心性は、プラトンが太陽に譬えた善の役割に良く似てゐる。ただ北辰の光明は太陽程に明らかではなく存在を顕在化させる程の力は感じられないし、それ自身実体として姿を明らかに現わすと言うよりは「天之枢」(『集注』)としての位置を示すに留まるようである。

さて、一をもつて貫く孔子の実存を見守る天はその無辺の広大さをもつて自らも語ることなく(陽貨、一九)、名をもつて語り出すことも出来ない。泰伯篇に「子曰、大哉、堯之爲君也、巍巍乎唯天爲大、唯堯則之、蕩蕩乎民無能名焉」(一九)とある。堯の治政は、巍巍即ち「高大之貌」(『集注』)を有するが、それは天の広大無辺を認めてその徳がそれに則る

からである。蕩蕩も「広遠」「高大」の意である(同)。従つて、堯の治政についてすら、その高大さの故に「無能名」ということであれば、堯の範とする天あるいはその下の聖(雍也、三〇)、子張、十二参照)は、当然名をもつて語るこゝとができない。それはただ民にとつてのみならず堯あるいは孔子にとつても原理的になしえないことである。とすれば、聖あるいは天の実体を問うことは正名の途あるいは切問・近思の途の外にある。しかしだからと言って別の方法が考えられる訳ではない。正名ですら、子路には「子之迂也」(子路、三)ということであつた。そもそも知には「学而知」るものとこれに優越する「生而知」るものがあり(季氏、九)、正名の途も徳が天から与えられる(述而、二二)という意味において生得の知に支えられていると言える。その意味では魂の転生に知の源を求めるソクラテス・プラトンの存在論的認識論とも共通するところがあるが、ディアレクティケーが究極(善)の知を求めてゆくのに對して、正名の途はノモスの次元の知のあり方の吟味に留まる。ただ述而篇においては「若聖与仁、則吾豈敢、抑爲之不厭、誨人不倦」(三三)とあつて、仁そして聖へのあくなき志向と共に教育の情熱が語られている。しかし、たとえ「有徳者必有言」(憲問、五)とは言

われても、仁はともかく大いなる聖の名状し難さを思えば、ここでの「誨人」は、恐らくはその実存のありようをもって示唆するものであり、正名の途によるものではなからう。

しかし、もし仮に、正名の途が何らかの仕方では形而上学的な領域へと踏込む志向轉換を準備し、同時に自己自身の方法論上の限界をも示唆しているとしたらどうであらうか。ソクラテスは究極の認識対象としての善のアイデアについて、これについても原理上は共通の方法であるディアレクティケーによつてその何たるか（実体性）をロゴス的に把握しうるとする一方で、事実上正名の途による切問を中断し、北辰ならぬ太陽の比喩を用いてその独特のありよう（？）を語っている。アリストテレス流に言うならば、それは日常の論理的拘束を無視した詩的比喩への轉換、まさしく位相を轉移して空語するものである。善のアイデアについて正名の切問は少くとも著作に於いては実現されなかったが、命名をそして正名という基礎の上に現れてくる論理的（？）予感を比喩という間接的なロゴスの姿（エイコーン）によつて、善のアイデアなる最高原因のありようを存在論的差別をもつて語り出した。ソクラテス・プラトンにおいては、正名の切問の途は止揚されないが（『国家』五九六a五—七）、かかる方法的轉換

に照応する如き途——各々の徳から仁をして聖、さらには天へと迫る方途は果して人本主義者（？）孔子にはないのであるうか。

思索が究極には天の下で天道に叶つて行われるとすれば、ソクラテスのなロゴスからミュートス（としてのロゴス）への轉換に照応する切問的形式とは異なる言葉の姿によつて形而上的なものが語り出されてくることがあるかも知れない。例えば、詩について、「不学詩無以言也」（季氏、一三）と言われるからであり、陽貨篇に於いては「詩可以興、可以觀、可以群、可以怨、邇之事父、遠之事君、多識於鳥獸草之名」（九）と語られている。「学詩之法。此章尽之」との朱子の註はしかし予想される如く余りに常識的である。しかしながら、『論語会箋』も註する如く「所謂發乎情、止乎礼義」とが詩の教えるところであり、觀るとは、人のありようについて「考見得失」（朱子）に留まるのであれば、詩的想念も徹底して人倫之道の中を巡る。「辞達而已矣」（衛靈公、四一）とは詩文についても妥当するのだから。それではただ詩もその達意の明快さをもつて知識を提供するに留まるのだからか。もしそうであるとすれば、正名の方式によつては語り出せないものを想像力によつて形成してゆく力を詩に（孔子の

考える詩に) 求めることは考えられてはいないようである。

一方、善なる最高原理の無上の包括性をロゴスによって捉えようとする切問の正名の途は原理的には保持しつつも事実上は一旦放棄されていた。プラトンの流れを捉むプロティノスは、それに対して最高原因者についての正名の切問——名指しによる対象の限定と定義的把握の途を原理的に放棄した。即ち、方法をもって捉えんとする自己を大いなるものに引渡し、大いなる光に包まれるかのようにそれと合一することをもって究極の途としたのである(『エネアデス』六・九・十一) それは我々の考える処、光源によって照明されるものへの志向を転換し光の源そのもの(善のイデアや神)を直接に見ることを望む光の形而上学の必然の帰結のように思える。

一方、やはり正名の途ディアレクティケーの継承者の一人であるアリストテレスは、形相の内在性に執して目的因としての善や美という価値の超越を出来る限り抑制しつつ、正名の厳密性をも通常の経験的真實性の領域に留め置くようとしている。最高原因者に関するこのアリストテレスの態度はプラトンよりはむしろ天や聖についての孔子の態度に近いと言えるかも知れない。

ただ、孔子においては天や聖の大なることがそしてそれへ

の接近が予感されつつも、例えば子罕篇において「子絶四、毋意、毋必、毋固、毋我」(四)とあるように、その大いなるものへの接近、ノモスからフュシスへの転移についての方法論的自覚、問題意識の持続、知る我の意識は断たれていく。むしろ如何せんとする心や自我が自と断たれる処にこそ方法の作為性を超越する自然への道が開けるといふことになるのかも知れない。方法に執するソクラテスとの大きな相違となろう。先にも引いた「北辰の比喩」(為政、一)は人々(衆星)が自と徳の在る処に向くことを述べるが、この比喩には「太陽の比喩」が徹底して有していた認識論的契機が欠けていると言つて差支えなからう。『集注』に「范氏曰。為政以德。則不動而化。不言而信。無為而成」とあるのも知を介さずして信を喚起する徳の自然(「程子曰。為政以德。然後無為」)の力を示すものである。それ故同じく名を正す途とは言え、ノモスからフュシスへの転移において一方は少くとも原理上は認識論的方法に固執し、他方は方法論的自我を方法論の問題を意識せずに超越してゆくということになる。

三 名を越える道——闇の形而上学

知は如何なる意味においても暗から明を志向する。そのこ

とを最も強く表明したのはギリシア哲学ではパルメニデスであり、そしてそれを承けるプラトンそしてプラトン主義の系統であつて、この流れは「光の形而上学」 $\vee$ と呼ばれている。

光の形而上学においては明らかな光の下で存在の形象をそれとして認め、更には認識論的及び存在論的原因を求めて光源そのものへと迫ることが究極の知の形態である。それ故、認識の完全現実態においては正しく光が充ちている。

孔子について言えば、全体として光のイメージに欠けており、徳の力を象徴するものは真昼の太陽ではなくて夜の北辰である。星の光が太陽に比すべくもないとしても、少くとも正名の途——それをそれとして明らかに認める途をとる以上、やはり光の形而上学の方に位置づけられるべきかも知れない。しかるに、先にも引いた「子絶四」（子罕、四）によつて、プロティノスとは逆に、敢えて言えば何か無差別の闇の形而上学に踏みみかけているように思われる。

フュシスへの道において名が存在理由を喪失することは、明らかな照明の下でのものの姿、差異が意味を失うことであり、それがそもそも知の探究の当初よりであるとすると、かかる知の探究は知の成立のために光を必要とはしない闇の形而上学 $\vee$ と呼ぶべきものとなるらう。

ここで我々は孔子の思想体系をある意味では補完するとも言える老子や莊子の思索の道の概略を考えてみようと思う。

老子には夙に「玄の哲学」 $\vee$ という呼称が与えられていた。この呼称は、「暗い人」 $\vee$ あるいは「泣く哲学者」 $\vee$ とも呼ばれていた人、「自然は隠れることを好む」（『断片』B一二三）という謎めいた言葉を遺したヘラクレイトスを想起させる。

さて、『老子』一章の「故常無欲以觀其妙、常有欲以觀其微」は敢えて言えば、孔子の「絶四」の——それが執着や関心から解脱してゆくものである以上、ひとつの論理的帰結であるとも言える。アリストテレスは『形而上学』冒頭に於いて「人間はその本然において知ることを欲する」と述べ、その端緒が感覚（とりわけ視覚）の捉える差異にあるとしている。しかし「子絶四」に暗示され、『老子』一章に明らかとなるのは、むしろ無差別の態度、無欲こそが徳であり、富や榮譽、快樂への無関心、自足が心の平安をもたらすという小ソクラテス学派キニコス派のアンティステネス（四四四—三六九）にも似た言わば無差別の哲学である。

客体への無欲、無関心は客体の相の無差別となり、その意味で、名や概念の存在理由が消失すると同時に、客体もまた差異のもたらず明らかなさを失って個的存在の存在、実体性が

意味を失う。即ち、名（思惟）と存在の相応（adaequatio）という真理の理念も無意味となるのである。

老子の言う欲が差異に拘泥するものであれば、無欲は差別化の超克であり、莊子の言う「古の真人」における「其心志」（大宗師、一五六頁）とは、客体的には個的現象に追従することなく、主体的には自己の個的存在に固執して「行名失己」（同）ということのないよう、より本来的な自在の実存の姿に還歸することに他ならない。文献学上の問題を別にすれば、そして「志」がそのように解されれば、その意味であえて「志」を「忘」に読替える必要はないように思われる。

もともと差異をもって形相的に認識してゆくディアレクティケーの途として正名の途は、その分析的（分析的）性格の故に、如何にしてあらゆる個や差別を包括するものへ到達しうるのか、という先にも言及した認識論上のアポリアーを有していた。孔子には是非は別として正名の途を採りながらそのアポリアーの方法論的自覚はない。後にプロティノスはあくまで形相を意味するアイデアやエイドスという語を棄て切れなかったソクラテス・プラトンの形相の哲学を「無形相」という言葉を持込むことによって乗り越えようとした（六・九・三）。しかしながらプロティノスの哲学は、方法論的に見れば、多を析

出するディアレクティケーを包越して全体的な合一を説く論理はそれとして合理的に見えはするものの、かかる方法論上の要請と個的実存における究極の現実態の達成との間にはなお何か架橋し難い溝があるように思われる。

ここでの問題は、孔子的切問ないし正名に対し、無欲によって主客双方の名を棄て「妙」を見ようとする老子や莊子の道が如何なる方法論上の或いは体系上の要請を有するのか、ということである。そのことを端的に証示するのは次の言葉である。即ち、『老子』二章に言う、「天下皆知美之為美、斯惡已」である。

既に述べたとおり、ソクラテスの正名は、例えば、美という名をもって呼ばれる「美」という言葉によって区別される、という日常的経験としての命名の事実——それも疑うべからざる事実を基礎にしている。即ち、美しいと判断されるものがある以上、その美という名の定義（美とは何か）、そして美という名の成立の根拠を問いうとするのが、ソクラテス・プラトンの存在論的カテゴリー論である。しかし、先の引用文で美と醜が全く置換可能であればなおのことであるが、老子においては、美という名の果敢なき、相対性のみが強調される。従って、比較を介して美は醜となり、逆に醜は美と化

しうるから、美というカテゴリーによる集合を考えると自体、そしてそこに「共通するもの（普遍）」を探ることに意味がないのである。現象的变化に應ずることはまた名が移ろうことであり、命名という事実の意味を軽くする。それは命名する主体の情態によっても言えることであり、例えば人間世篇に「言者風波也」（一八八頁）とあり、言葉の動き易さ、我々の言う存在との照応を欠いた不安定さが語られる。名が風波の如く移ろい易きものであれば、正名が天下の秩序をもたらずなど、子路の言う迂遠どころか夢想の如きものとなる。その意味で認識論的にも倫理学的にも名に執することは無意味であり正名の途は棄てられ、孔子においても暗示のあった無為に拠る「不言之教」が登場する。

孔子の正名の途がソクラテスと同じく人間学的政治学の中で主として倫理的価値をめぐっているのに対して、老子も莊子も名を総体的に総括する。「老子」二章には、先の引用に続いて「皆知善之為善。斯不善已。故有無相生。難易相成。長短相較。高下相傾。音声相和。前後相隨。是以聖人。処無為之事。行不言之教」と言われている。莊子は湿気の適不適、木の上の居住性、食物の好みなどを問題としたあと、毛嬙、麗姫という美女を例に出し、人の美とする所は魚や鳥や

鹿にとってどうかは分らず、即自的に言つて「天下之正色」と定めることはできない（齊物論、一一四頁）として、「自我觀之」の認識から名の客觀的妥当性、存在論的根拠を否定している。「自我觀之」である以上、「仁義之端。是非之塗。樊然殽亂。吾惡能知其辯」（同）とは正名による定義の不可能を説くものである。しかし正名の定義や有言の教授の不可能性は命名を切問の発端とすることは放棄しても名の總体を廃棄してしまふ訳ではない。と言うのも、命名の相対性は、ヘラクレイトスの場合のように、相互依存性として両者をひとつの視野の内に見る態度をも要請するからである。それは引用した箇所を典拠としてほぼ次のように要約しうる。

- (1) ひとつのもののについて相反する名（特に性状のカテゴリー）をひとつの視野（時の推移ないし視点の移動）のうちに見ること——美醜、善惡、難易、長短、高下、先後、そして存在判断を示す有無、
- (2) ひとつの視野のうちに相異なる名（実体のカテゴリー）の同時的調和的共存を認めること——音声（樂器の音と肉声）、

この(1)(2)は、アリストテレス的に言えばカテゴリーとしての區別が問題となるが、結局、莊子は、「和之以天倪」（一二

八頁) という方式によって△兩行√(八五頁)を成立させ、相異なる(あるいは相反する)名をひとつの場に調和的に共属せしめるのである。それは命名の相対化によって反立するものの存在を許容することであるが、それは換言すれば、先にも述べた是非の差別に対して天鈞の無差別を立てることである。従って、そのことを要約して言えは、

- (a) 存在(対象)を名によって画定しそれとして際立せるよりは、存在と名の関係を、名の述定性を緩やかにしてむしろ存在の無差別相を見る、

- (b) 命名し述定する主体が多様な関与によって分裂することなく、むしろ客体の無差別を生む無関心によって心の平静、統一を保つ、

ということである。

正名の途が言わば陽の名の総括を善ないしは聖あるいは天の下で企てたのに対し、無差別化(無欲)の途は名と存在の間の緩やかな関係に遊んで、陰陽双方の名そして名一般の総括によって、△無爲√の位相、△不言の相√を現わす。老子の文脈では、無差別の位相において△心の静√(無私||昏)と△万物の静√(無物之象)が全的に照応する△命√の形である。即ち一六章の「致虚極。守静篤。萬物並作。吾以觀

復。夫物芸芸。各歸其根。歸根曰靜。是謂復命。復命曰常。知常曰明。」の意味するところは、己の心の虚||静において万物の静に相応すれば、かかる全的な照応において心も物も命に順い、心は常の明らかさ(十章)をもって道に叶うということである。多様な形姿をとりつつ転変する世界の中で万象と自己が全的に相応することによって本然に復するは、哲學的精神の希求するところと言っても良いかも知れない。

しかし、かかる存在と知の照応の構造は、老子においては、これまで見たところ(1)、(2)、一方では、相反する性、状のカテゴリの相対性を確認しつつ名の無差別を説き、他方では、声と音の如く実体のカテゴリにおける異なる系列の相互補完と先と後のように性状のカテゴリ間の相互補完を説いている。しかし無差別から全体へ赴くのと相互補完から全体の調和を論ずるのとは論理的手続が異なる。後者は名の対立をある程度までであるにしても保持しているからである。この相互補完の論理は、分別の否定から一切を肯定する△万物斉同√の論理とは直接の脈絡を有さない。しかし、莊子においては対立物の相互補完の論理は影を潜め、実体と性状の何れを問わず斉同の論理が支配的であると考えられる。それは先ず否定的に言えは、「自我觀之。仁義之端。是

非之塗、樊然殺乱。吾惡能知其辯」(齊物論、一一四頁)ということであつたし、端が分明でないということは、 Δ 曼衍 ∇ 即ち Δ 無限定 ∇ としての全体がその限りで暗さの内に顯つたことである。「置其滑滑、以諫相導。……聖人愚菴。參万歳而一成純。万物尽然。而以是相蘊」(同、一二〇頁)とあつて Δ 辯 ∇ による明を Δ 曼衍 ∇ によって超越した Δ 菴 ∇ によつて Δ 滑 ∇ に身を置くことが語られている。ソクラテスも自らをソフィスト流の知者に対比して Δ 愚者 ∇ とするが、先述したとおりこの愚者は正名による知の明るさ信じて太陽の比喩が示すごとくむしろ全き光明の内に自己を置こうとする。

たとえソクラテスが知それ自体を希求する者として正しく純一に知の完全現実態に到達することをめざし、自己の名譽を放棄する者であつても、その個的実存は愈々際立つてゆくに違いない。かかる人にあつて、「不知周之夢為胡蝶与。胡蝶之夢為周与」(一三六頁)という風に Δ 物化 ∇ を享受し、自己と他者の分別を超越してゆく境地が存しうるであらうか。夢と現の譬えはプラトンの著作にも現れるが、現の明らかなさは夢のそれに常に立ち勝り、また、その実存は魂の転生の掟からも知られるとおり、正名の知のあり方とそれに従つた行為のあり方によつて常に他者から區別される。存在の位

階秩序(例えば、神—人—猿)が明らかな処では、人と蝶の、即ち実体の區別への執着が忘却されてゆくような Δ 万物 ∇ 齊同 ∇ の地平における Δ 物化 ∇ は考へるべくもない。 Δ 万物は流転する ∇ と言うヘラクレイトスも、無論自己自身における変化は許容しても、自己と他者の自在な交錯としての Δ 物化 ∇ は認むべくもなかったと言える。

このように考へてくると、名の無差別化としての齊同の論理が正名の途をとるアリストテレスの定義する矛盾律とどのように関わるのか、ということが確かに比較考察的興味を喚起するであらうことは想像に難くない。矛盾律の問題については別稿に論じたのでここでは要点を記して論を進めたい。

四 齊同の論理と矛盾律

矛盾律とは一言で言えば、存在者がしかじかのものとして存在すること語り出すきまりであり、述定の場において存在を顯在化するものである。即ち、それは、

(A) 相反する述語(P)が同一の主語(S)に同時に帰属することは不可能である(『形而上学』一〇〇五b一九

—二〇参照)

ということであるが、逆に言えば、

(B) Pである限りのSがあり、かつない、と語ることは不可能である、

ということになる。従つてこの述定の掟を破ると、

(X) もしも相反するPが同一のSについて全て同時に真であるとするならば、明らかに全てはひとつになる、

という結果を招来する。即ちPの無差別化によって全く否定的な意味において全てのSが無差別となる。かかるSの無差別化は基本的には感性的知覚を重んじ実体の自己同一性、個別性を軽視する態度から生れる。しかし矛盾律は事実上、個別的存在を無視しえない我々の存在経験を律していると思えるから、理論的興味は、例えばプロティノスのように方法論的に矛盾律を否定して新たな存在経験の道を開くことができるのか、それとも矛盾律そのものがそれ程に必然的でも普遍的でもないのか、と問ふことにある。それは、アリストテレスが我々に遺した命題の意味、述定における矛盾律を破ることは、ただ単に真に存在しているものを無差別の闇に帰するばかりではなく、存在者について語ることをもって自らの存在を示す語る者の存在を無意味とする、ということを吟味してみることである。と言うのも、名を正しくする途はまさしく名の述定性、規定性を重んじ、存在するものをそれとして或

いはし、かじかのものとして顕わにするものであったからである。従つてそのことへの言及はなくとも矛盾律は正名の途に生きている。

アリストテレスは、少くとも人はとりわけあることがその人にとって善いか悪いかの判断をしていると指摘しているが(一〇〇八b二七)、例えば日常のこととして自分の父親について、これは父でありかつ父ではない、という如き判断をする者があるとは思えない。しかし、これは私の父である、との如き確固とした日常的命名も所詮は関係の一形式、あるいは志向性の問題であるとしたらどうかであろうか。

アリストテレスにおいて矛盾律が思索の論理として成立してくるのは、あるものをそれとして把握し、しかじかのものとして述定することの意味と真理性を論理的に存在・論的に確認する文脈においてである。プラトンの超越的志向を非難するアリストテレスは主語となつて述語とならぬ第一実体に殆ど徹底して執着した。

しかしながら、個別の実体についての命名がその差異性や規定性を喪失してくるとしたら、即ち、方法論的に無差別化をするのではなく、むしろ事実上、志向上、無差別ないし無関心(あるいは無欲)が生起してくるとしたら、矛盾律も存

在論も変容せざるを得なくなるであろう。もしアリストテレスが、「以馬喻馬之非馬。不若以非馬喻馬之非馬也」という莊子の言を聞くとしたら果して反矛盾律的命題として論難するであらうか。もしそうであるとすると、矛盾律の存在・論的基盤の差異を無視することにならないであらうか。

さて、「これは馬であり、かつ非馬である」というのは確かに形としてはアリストテレスの言う矛盾である。しかし、この場合、既に馬という名そのものが実体の差異を示すものとしては、換言すれば分類語としては機能していない。その意味で馬と非馬は既に相反するPではない。それ故にこそ矛盾律の世界では成立しえない「万物は一指である」という如き言わば論理的に逆転した命題が成立する。

しかし、そもそも莊子自身が「大道不称」（齊物論、一〇七頁）「至言去言」（知北遊、二四五頁）と語るように、無論のこと論理的に矛盾した（かの如き）命題を立てることが目的ではない。しかしまた老子が道について「自古及今。其名不去」（二二）と言うとおり、徹底して名が捨て去られる訳でもないし従ってまた命題が放棄される訳でもない。ただ名の使用が道枢の境、斉同という存在経験の反省を媒介としていること、その意味で正名の途とは異なることが肝要なので

ある。例えばもし名が如何なる意味においても何ら存在との対応を有しえないとすれば、莊子が「無物、不然。無物、不可」（齊物論、八一頁）と語り、あるいは老子が二十一章で「道之為物。惟恍惟惚。惚兮恍兮。其中有象。恍兮惚兮。其中有物。窈兮冥兮。其中有精。其精甚真。其中有信」と言うとき、この物という言葉、その物としてのありようそのありようを受けとめる心のさまを語る恍惚、窈冥、象、精、真、信という語群は、何も暗示すらしえないことにならう。少くともここには対立概念が同等の相反性をもって登場してくる余地はないように思える。そしてその限りで矛盾律が守られている。即ち再び「彼是莫得其偶」という道枢の論理（七六頁）によって止揚される可能性はないのである。

とすると、個々の実体について名の規定性や正名に固執することを超克した形而上学的な地平において、名がたとえ暗示的であるにせよ肯定的な意味において何かを語り出すべく登場していることの意味を考えざるを得ないであろう。ただ、莊子は「可行已信而不見其形。有情而無形」（齊物論、六七頁、大宗師、二六九頁）として、老子の「其中有象」と信、精ないし情に關しては同じだが形象については対立している。無形と有象の何れがその思索のあり方として徹底して

いるのかは直ちに決定できないが、例えば、プラトンは形相と訳出されるイデアやエイドスという語は維持しつつイデアを「色もなく形も無く触れることもできない」ものとして通常の物との類比を断ち、プロティノスはイデアという言葉も否定しようとしている。しかし無形という規定にせよそれは依然として名を介した規定であり、日常的位相での述定方式を形而上学に変容したものであるとも言えよう。

形而上学的思索の各々の極点において、あるいは正名の途から名状し難き大いなるものへ、またあるいは正名を越える道枢そして斉同の論理から大いなるものへ到ろうとする。その大いなるものは相似た名によって呼ばれつつも、一方は光の無辺無限の照明力に譬えられ、他方はむしろ一切の分別の光を吸収してゆく無差別の闇の如く語られる。

闇の形而上学、玄の哲学を語るとき、我々はやはり $\wedge$ 全ては $\vee$ 一なり $\vee$ と言ったヘラクレイトスの論理に言及しなくてはならない。と言うのもヘラクレイトスはアリストテレスによって矛盾律を破った者として論難されているからである。ちなみにヘラクレイトスの言葉は断片的に伝承されたものであり疑わしいものも含めて百三十余り、老子とはほぼ同じ量である。ヘラクレイトスについての詳細は別稿に譲ったが、ヘラ

クレイトスが正名の途を捨て矛盾律を冒したと解される断片はない。即ち、一見、 $\wedge$ SnはPnであると同時にPnでない $\vee$ あるいは $\wedge$ あらゆるものは実体の定義において $\vee$ である $\vee$ という如き形式を有するものがなくはないが（とくに四九a）、それとても例えば「美醜はひとつ」という如き相反する述語の無差別的同一性を証しするものではない。ヘラクレイトスはやはり名によりつつ全体（一）への途を採ったのである。斉同の論理によらず一なるものを言わば $\wedge$ 逆向きの調和 $\vee$ としての $\wedge$ 顛わならざる調和 $\vee$ （『断片』B五一、五四）として見て取ろうとした。それはまた無論のこと最高原理の照明の下に全てを觀照する途でもない。

このヘラクレイトスの言葉「神にとっては全てが美であり、善であり、そして正である。然るに人はそのあるものを不正と考え、他のものを正と信じた」（二〇二）は、彼の遺した言葉の中でも $\wedge$ 全ては一なり $\vee$ と並ぶ程の重要なものであるが、究極の存在の全的肯定を語るものとして、斉同の論理から語られる莊子の「無物不然。無物不可」と軌を同じくするとも言えるであろう。それ故にまた両者の思索の途を一方は名を立てる途、他方は名を越える途と大別はしたが、先にも引用した『老子』二章の言葉における相反する言葉の相對

的、相互依存的調和という思想は、例えば「相反するものが同調し、不協和なものから最も美しい調和が生ずる」とする『断片』B八他、二六、五一、六七、七六、一一一などに見出されると言つて良い。ただ、ヘラクレイトスの場合、八逆向きの調和√という言葉に象徴される如く、相反する名の方位即ち意味は失われない。対立によってこそ調和ないし一が成立するという意味で、ヘラクレイトスはやはり斉同一道極の論理に反立する。

名の厳密性を失わぬヘラクレイトスの道がソクラテスや孔子の道と異なるのは、両者が言わば陽極を志向するのに対し、ヘラクレイトスは老荘と同じく負の意味を同等に認める、即ち陰陽の両極を統一的視野の内に見ようとするることによつて八玄の哲学√へと傾斜するからである(例えば、『断片』B一一「病氣は健康を、飢餓は飽食を、労働は休息をそれぞれ心地よいもの、有難いものにする」(田中美知太郎訳))。莊子の場合、大宗師篇には「外物」、「外生」の境地に「朝徹」そして「見独」の悟りが成立すると語られているが(二七六頁)、朝明けは言わばなお未分化の状態を残しているある種の全体とも言えるのである。

結

我々がここで試みたことは、さしあたりほぼ同じ古典期に位置するギリシアと中国の代表的な思想家の思想の構造的傾向とその論理を比較考察することであつた。

しかしながら、本来の目的は同時代の思想の靜的な比較対照表を作成することにあるのではなくて、あくまでも存在あるいは何かに関与してゆく思惟の現実(例えば、老子の言う真や信)を確めてゆきつつ自らを試みることである。その意味で我々は未だ端緒に居るに過ぎない。

かかる目的より与えられるひとつの重要なしかも今日のテーマは、ヘラクレイトスをも含めた陰陽の論理が示唆するものであり、存在と思惟の照応に關して、「果して世界は自らに相反する或いは多様な述語(名)の共属を許容するのか」というものである。統一的な原理あるいは理念の衰微と共に、究極存在へのミーメシス、フュシス(本然)の実現という実存形式の変容が生じ、真理の唯一性、名の普遍性が疑われて久しいからである。即ちさしあたり真理と見える多極化という世界的現実の中で、我々は如何なる意味で世界と自己に名(あるいはカテゴリー?)を与えることができ、

また如何なる根拠をもつてその名とそして名づける我々の存在を保持しあるいは変容してゆくことができるのか、そして、この世界に共属すると見える他者と我々の関係にあるいは相反すると見える名相互の関係をどのように考えるべきか、原理的に反省する必要は常にあると思われる。そして更に翻つて、そもそもテーマと見えたものが実は余りにも矛盾律の拘束を受けている結果であり、存在と名の間を夢と現実の交錯を楽しむように遊動するゆとりを有さないためであるのか、更にはまた、 $\wedge$ 神は死せり $\vee$ という言葉は西洋の形而上学の歴史の中でのみ語られうるのであって、倣うべきもの(天、道)がペルソナもロゴスも有さない思想風土の中では、ミーム・シスやフュシスの実現は尚依然として存続しうる実存の形式であるのか、問うてゆかねばならないであろう。それは一言で言えば、同と異の終りなき弁証法を引受けつつ何かとの関係に立つ実存の形式を模索することである。

注

本稿は昭和六一年六月二十八日の中国学会で口頭発表した「構造と論理——同と異の断面」に若干の加筆を行ったものである。なお矛盾律の問題については本稿を補完する意味もあって、東京大学文学部美学芸術学研究室紀要5(一九八六)、一

九八七、三に「形而上学的思索と矛盾律——ヘラクレイトスとプラトン」を発表したので参照された。なお本稿で莊子に関して用いている頁数は、福永光司『莊子』、中国古典選、朝日新聞社、一九七八による。特に記さない限り、「内篇」である。

(1) と言うのも、言葉はそれ自体知の現実でも、事象の記憶でもなく、それによって自己自身の存在経験へと内向し、自己において存在と思惟(あるいは言葉)の同一性を回復する機縁である。従つて、理解とは根拠の同一性への希望の下にさしあたり同一の言葉を仲介とした複数の存在経験の呼応(resonantia)と同一の共同体への共属(の試み)に過ぎない。我々はそれをアナロジーと呼ぶ。この問題については、Kazuyoshi FUJITA, *Problem der Philologia in der Dimension der vergleichenden Philosophie*, Journal of the Faculty of Letters, The University of Tokyo, Aesthetics, vol. 4, 1979, 及び拙稿「内向の形而上学における $\wedge$ 語ること $\vee$ と $\wedge$ 聞くこと $\vee$ 」、研究室紀要4(一九八五)を参照されたい。

(2) 莊子は齊物論篇において、相反する判断の是非について言わば第三者的に公平に判定しうるものはないと説いている(一二六頁)。

(3) ギリシア哲学に関してはアリストテレスを含むそれ以前を指す。

(4) 私の念頭には常に思惟と思惟されるものの同一性を説くバルメニデスの言葉がある(Diels-Kranz, *Fragmente der*

Vorsatzlicher, 28 B 3) (『断片』)。問は同一性が破られることであり、探究はその回復の試みである。ただその同一性のありよう、回復の方途は多様であり、本稿では多様な思索の道の同異を探ることをさしあたりの目的としている。

- (5) cf. Platon, *Theaetetus* 176b1-2, *Phaedrus* 252d2, 253d5 etc.

- (6) cf. *Memo* 97e2-98a8, *Respublica* 511c3-e4, 611e1-3 etc. 最後の引用箇所は「心」がもっている愛、知（の営みに目を向けるべきである）——心が神的にして不死かつ永遠なる存在と同一族であることによって触れようとするもの、懂れる交わりの何たるかを心に留めなくてはならない」となる。

- (7) 「ミームスとポイエーシス」、新岩波講座、哲学 13 『超越と創造』、一九八六所収。

- (8) 吉川幸次郎述、黒川洋一編『中国文学史』、岩波、一九七四、二一四頁参照。吉川は『孝経』の「子曰、天地之性、人為貴」、『礼記』の礼運篇にある「故人者、其天地之徳、陰陽之交、鬼神之会、五行之秀氣也」を典拠とし、これを更に進めた考えとして『後漢書』の劉陶伝の「人非天地、無以為生。天地非人、無以為靈」をあげている。しかし人本主義という命名は後述する如く適切ではないように思える。

- (9) 『四書集注』に「程子曰。人多信鬼神惑也」とあり、むしろその意味では日常的生活に近いものとも言える。

- (10) 「天獸之」を金谷治（『論語』岩波）は「天これを厭た

ん」、貝塚茂樹（中央公論『孔子、孟子』世界の名著 3）は「天これを厭てん」と読む。『集注』に「厭。棄絶也」とある。この言葉や子罕篇六の「天縱」と共に子罕篇二「歎天乎」は逆に人の天への関心を示すものとして注目すべきである。

- (11) 『莊子』内篇、大宗師篇「夫道。有情有信。無為無形」。

池田知久『莊子』上、中国の古典 5、学習研究社、一九八三、一五八頁は、「一体、道というものは真に実在し信に作用しているけれども、無為の作用であり形なき実在である」とし、福永は、「情」すなわち真実のはたらきと『信』すなわち、はたらきを確め得る徴表」としている（二六九頁）（尚、池田、四三〇頁の補注七九参照）。ただ福永が敢えて「はたらき」とするように、「実在」という語を道について使うことができるか、使うとすれば慎重な定義が必要となる。逆にはたらきということから見れば、孔子の天はかかるはたらきを有していないのかと考えることができる。

- (12) 泰伯篇一八には「巍巍乎、舜禹之有天下」、同一九には「大哉、堯之爲君也、巍巍乎唯天爲大」とあって、雍也篇三〇の聖の境地から見た堯舜への評価より積極的であるが、貝塚（前出）はこの章を戦国以降のものかとも疑うが（一五八頁）、私はこの雍也篇三〇に於ける聖と仁との区別はさしあたり正名という見地からも貴重なものと見る。朱子が「則雖堯舜之聖。其心猶有所不足於此也」と註するのは妥当であらう。倫理に対する孔子の原理的には厳しいそして実践的には現

実的な見方と考える。老子や荘子の道、孔子の天をフニシスの極におけば、かかる仁の限界は言わば人為、作為の限界を示しているとも考えられる。注(19)参照。

(14) 注(8) 参照。

(15) 『四書集注』にも「程子曰……蓋凡下学人事。便是上達天理」とある。ただし方法が問題となる。注(19)参照。

(16) 福永光司『老子』上、中国古典選10、朝日文庫、一九七八、九二頁参照。『莊子』外篇、在宥篇「我守其一」(二三三頁)。

(17) 前掲書、一九五頁。

(18) *Über das Problem der Kategorie „Schön“ im Rahmen der Ontologischen Kategorientheorie 2*, Journal of the Faculty of Letters, The University of Tokyo, Aesthetics, vol. 11, 1986.

(19) 福永、二五六—九頁、池田、一五二、四二六—七頁。参照。
なお人有親。非仁也。…利害不通。非君子也。という境地は、自己より、発する仁のありよう(雍世、三〇)を逆転して超越するものである。程子の「下学而上達」の解釈は(注(15))、その意味で天理への到達について、「故樂通物。非聖人也」とする莊子に比して樂天的に見えるのである。

(東京大学助教授)