

老莊思想の欲望論

——その理想社会への基礎理論として——

村 上 嘉 実

はじめに

老莊思想は無欲であり恬淡であると、一般に考えられている。しかし言うところの無欲恬淡は、決して単純なものではない。老莊の否定は行為的否定であり、物の中に入って、その物の性を成就せしめる。無心順物（郭象の語）である。汎神論的であり、神秘主義的である。それゆえに如何なる穢れをも浄化せしめる。主体的であり、しかも物我一体である。これを自然という。宇宙の根源（道）は生命であり、道の作用に随順して万物の生命を延ばすことが、老莊（乃至は道教）の目的である。私はこの意味において、老莊（乃至は道教）は、欲望を肯定し浄化するはたらきを有するものであり、その無欲恬淡は浄化の思想を意味するものであると思う。

がんらい中国には、禁欲主義は育たなかった。かの墨子の思想が早く中絶したのは、そのためである。中国は欲望肯定の国である。ただ欲望肯定の方法に、種々の異同が見られるだけである。中についても、欲望浄化の思想が現わ

れたことは、人間の精神史の上に特筆されなければならないことである。

一

道教の思想的根拠は道家思想、特に老荘哲学に求められる。

水善利万物而不争、処衆人之所惡、故幾於道、（第八章）

人之生也柔弱、其死也堅強、万物草木之生也柔脆、其死也枯槁、（第七十六章）

老子の思想の根本は、柔弱ということである。老子は道の性格が柔弱であることを説くために、水の喩えを以てする。道が柔弱であるのは、それが宇宙万物の生命の根源だからである。人の生まれたときは柔弱であるが、老死するときは堅強となる。草木やその他の万物について見ても同様である。しかもこの柔弱なる水が、堅強なるものに勝つことを、

天下莫柔弱於水、而攻堅強者、莫之能勝、（第七十八章）

柔弱勝剛強、（第三十六章）

という。右の数ヶ条を見ただけでも、老子の無欲ということが、ただ単なる欲望の否定ではないことが分る。その無為は、「無為にして為さざるなし」（第四八章）の無為であり、老子においては、つねに否定をへて大なる肯定が用意されているのである。

つぎに老子の思想の特徴は、汎神論と神秘主義である。老子の道が汎神論的であることは、「道は自然にのっとる」

(第二章) といひ、「道は一を生じ、一は二を生じ、二は三を生じ、三は万物を生ず」(第四章)とあるなど、全篇を通じてよく示されている。また人が、この道と神秘主義的に合一することについては、

致虚極、守静篤、万物並作、吾以觀復、夫物芸芸、各復歸其根、歸根曰靜、是謂復命、復命曰常、知常曰明、(第一章)

「虚を致すこと極まり、静を守ること篤し」というのは、道と合一した主体の働きである。そのことが同時に、「万物並びに作る」という大自然の動きとなって現われる。「物が芸芸」として茂り榮えるという大自然の営みが、そのまま「明」という叡智の作用となっている。これは神秘主義の経験語るものである。

有物混成、先天地生、寂兮寥兮、独立不改、周行而不殆、可為天下母、(中略)人法地、地法天、天法道、道法自然、(第二章)

執大象天下往、(第三章)

これらの語も、みな神秘主義から出てきたものである。

右ののべた老子の思想の特徴は、そのまま荘子にも当てはまる。たとえば汎神論的思想については、「莊子」知北遊篇に、東郭子が荘子に問うて、「いわゆる道はいずこにありや」と言うと、荘子は答えて「在らざるところなし」と言い、それより次第に限定して、「螻蟻に在り」「稊稗に在り」「瓦甓に在り」と言い、最後に「屎溺に在り」と言ったので、東郭子は啞然として黙してしまつたという。後に中国に禅が興つてくるとき、唐末から宋代の語録に、このような思想がよくあらわれてくる。たとえば雲門は、「如何なるか是れ清淨法身」と僧に問われて、「花葉欄(便所を囲む生垣)」と答え、また「如何なるかこれ仏」と問われて、「乾屎橛(尿を拭うヘラ)」と答えた。この話の中には、老荘と禅との共通性がよく示されている。即ち徹底した聖の否定によって、汎神論的思想をあらわしているの

である。

老荘の汎神論的思想においては、世界が道の変容として考えられるから、どのように汚れたものの中にも救いがある。「老子」第一章に、無名と有名、常無欲と常有欲をあげ、道と天地万物との関係を説いている。常無欲によって道の妙用を觀、常有欲によって万物の微（差別）を觀る。その文につづいて、

此兩者、同出而異名、同謂之玄、玄之又玄、衆妙之門、

とある。「此の兩者」とは何を指すか、解釈もいろいろなされているが、私は、無名と有名、従って主体的には、常無欲と常有欲を意味するものと解したい。道は天地万物を生みながら、みずからの姿をかくして天地万物の現象の中に入りこんでいる。それだからこそ無名であり、玄である。道と天地万物とは、二にして一、一にして二である。しかもその道には、人間の主体が神秘主義的に合一している。それゆえに玄の又玄である。あらゆる衆妙の出ずる門がここにある。有欲と無欲とは、かくして融合している。このような境地を私は、欲望の浄化というのである。

「莊子」養生主篇に、庖丁が牛を解く物語りがある。その習熟した技術は、欲望の浄化をあらわしている。庖丁の語にいわく、

私は神を以てやるので、肉眼で視るものではありません。官覚知覚は止まって神欲がゆく。天理(牛の生理)に依って大いなる卻に刃をふるう。かの關節には間があつて、刃には厚みがない。厚みのない刃が間に入ってゆけば、恢恢乎として、充分に刃を遊ばせることができます。

右に「神欲」と言っているのは、欲望の浄化とみられる。神とは、心の中の叡知的なはたらきをいう。道と神秘的に合一するような叡知である。後に朱子学で「性」といわれるものは、この神に当たる。官覚知覚を超えていて、しか

も実践的にはたらく。それは無心の心となつて、対象の理法に順つてゆく。肉と骨との間隙にも、自由自在に入つてゆく。「恢恢乎として、其れ刃を遊ばすにおいて、必ず余地あり」と。欲望が自由にのばされて、しかも自他ともに傷つくところがないのである。

右の庖丁の語に「問」という文字がつかわれているが、最近の精神病理学にも、「問」ということが、治療法として考慮されていると聞く。思うに、自己の存在が四面壁に閉ざされたような状態が、精神病者の心理状態なのであるうか。若し閉ざされた壁に一点の間を見出すことができたならば、精神病の治療に解明の手がかりが得られるであろう。しかし考えてみれば、人間存在はすべて、到るところに突き当たる壁をもっている。大きな壁もあり、小さい壁もある。莊子がもし今日に生きていたならば、庖丁の代りに、街上でハンドルを握る車の運転手を登場さすであろう。熟練した運転手は、どのようにはげしい時においても、悠悠ハンドルを遊ばせる自由がある。この自由は、間髪を入れないような間隙を縫うて、全く無心に、ひたすら対象の中に没入してゆくところに生じる。これは行為的な否定である。観念ではない。行為的な否定によって、歴史と生きた現実が肯定される。この主体が神欲であり、技術を通して為される欲望の浄化である。

欲望の浄化は、超現実の世界を成り立たしむ。「莊子」齊物論篇の天籟も、現実を踏まえながら、しかもその上に超越したところに聞かれる声である。天籟という声があるのではない。人籟を人籟とし、地籟を地籟として、無心に受け入れるとき、その一つ一つの声が天籟となる。物はおのおの自然であり、真宰なくして、自己原因によって生成するのである。郭象が「自物」「自造」というのもこれである。欲望が、自他一致の上に遂げられている。相手に順うことが、自己の満足なのである。相手ばかりではない。自分自身にも順う。無心になったときは、自己も他者

であり、他者も自己なのである。世界が融合している。愛の極致である。

老莊哲学を無の論理として深めたのは、西晋の郭象（252—312）である。郭象の無の論理があらわれるについては、その背後に広範な知的活動（多くは清談によって討論された）があった。この点については、今は略す。

老莊哲学は柔弱という実践的な否定法を武器とするもので、初めは対象の力に随順する方法として、即ち乱世に処する人生の戦術として起こった。老子の立場がそれである。つぎに荘子の立場はもっと内面的に、自己の志に順うという面を強く打ち出している。随順の対象が、外より内に向かってきたのである。蓋し外と内とは、がんらい別なものではない。外を内に奪って外内を貫通し、無心による無の論理を確立したのが郭象である。郭象の「傷に安んずる」という行為的無心の法は、この論理の上になされている。その他、郭象において、

任性直通、無往不冥、（「荘子」人間世篇注）。自然耳、故曰性、（同、山木篇注）

など、いずれも本性のままの欲望が、そのまま自然という宇宙的法則に一致することをいうので、無心による欲望の浄化を示すものである。

「荘子」齊物論篇に、胡蝶の夢の話がある。荘子は夢に胡蝶となり、楽しくとび廻って、それが自己であることを忘れている。ふと目が覚めれば、まぎれもなく自分である。いったい私が夢で胡蝶になったのか、胡蝶が夢で私になったのか、両者の間には確かに区別がある筈であるのに、二つが一つになっている。この境地を「物化」というとべている。

この物化の境地は、現実であって、同時に現実から超脱している。これこそ超現実の世界なのである。老莊思想において、さらには道教において、欲望の浄化が成り立つのは、このような超現実の世界においてである。

老荘思想の神秘主義については、前節で触れたが、そのことを取り扱っているマスペロとウェーバーの説を紹介しよう。

アンリ・マスペロ (Henri Maspero, 1883—1945) はその著「Le Taoïsme」〔道教〕川勝義雄訳、一七六頁以下)において、およそ次のようにのべている。(筆者の意訳)

老子・莊子・列子の学問上における重要性は、かれらだけが道教のすべてを尽しているわけではない。かれらは道教のなかで、神秘主義的・哲学的な傾向をもった一分派であり、一つの小さなサークルであった。その宗派の鄙俗な要素の多い教えを、哲学に変形したのは、学識ある文人であった。かれらは比類なくすぐれた書物を残したが、きわめて知的な人たちであったから、たぐさん輩出することはなかった。

とて、老子 (マスペロによれば前四世紀のはじめ)・莊子 (前四世紀の終わりから三世紀のはじめ)・列子 (前三世紀の七十年代から五十年ごろまで)らは、当時の鄙俗な道教を知的に変形し、神秘的・哲学的な傾向をもった一分派であったと断じている。

マスペロはさらにつづけて言う。この時代からすでに不死の探求は、道家的な宗教においては、中心的な地位を占めていた。道を得た道士や真人、ましてや聖人といわれる人々は、みな永生者である。莊子は不死の探求を二義的なものとしてしか認めなかったけれども、その莊子でさえ、長生は聖人の属性の一つであることを忘れなかった。そのために逍遙遊篇の藐姑射の山の神人の話や、天地篇の「千歳世を厭えば去りて上遷し、彼の白雲に乗じて帝郷に至ら

ん」等の句を引いている。

マスペロはさらに「莊子」の中の神秘思想について、

それは永生者たちのいる天国への昇天という外見をとった所の神秘的合一の象徴的な記述であって、この昇天ということは、もっと洗練されていないサークルの人々が想像していたものである（『道教』一七七頁）。

とて、莊子にとつて昇天とは、神秘的合一の象徴であるとのべている。この点についてもつとマスペロの文を引用すると、

莊子と列子の場合、神秘的合一は当時一般の道教信仰における用語、すなわち永生者の住む天国への上昇という用語でのべられている。（中略）かれらの学派の創始者で「老子」という題の著書を残した人は、道と冥合することによって、他の諸派のくだしい実践などしないですませる近道を、忘我（恍惚）のなかに見いだした。神秘的に道と冥合することによって、不死に及ぶことができるのである。冥合は、実は単なる手段にすぎなかったのであるが、ある人々の目には、おそらく目的そのものとして映った。（中略）しかしこのことから、不死による救済の教義が莊子には存在しなかったなどと、せっかちに結論してはならないのである（同、一七九頁）。

とて、冥合による忘我そのものが目的ではなく、それによって体験する永遠（不死）が目的であり、その永遠性の把握が昇天という形で表現されたのであるという。この点をさらに引用すると、

修道者が不死に達するのは、精神的ないろいろの術、すなわち精神集中、忘我、道との冥合、による。物質的な実践はたしかに役に立つし、偉大な永生者（仙人）たちはそれにより穀物を絶ち、呼吸術を修める。しかし本質的なものは精神的実践である。

道は永遠であるが故に、道と合一するものは、まさにそれによって永遠となる。忘我によって、人は上帝の国にのぼり、「永生者たちのなかに昇る」。このことから、とくに列子と屈原がのべた、かの精神の^{ニエスプリ}遍歴が重要となるのである。神秘的な道との合

一と、不死とのあいだには、あまりはつきりした区別がない。つきつめていえば、不死とは神秘的合一の副次的な結果にしかすぎない。道家にとっては、あらゆる宗教における神秘主義者と同様に、神秘的経験というものが、その鋭さ、その激しさ、体験した超越的実在の感銘の深さによって、唯一の大事なことであり、ほかのことはすべて、単に言葉のうえでの解釈にしかすぎない。かれらはただ、自分たちの得た経験を道家の言葉で、すなわち不死を探索する一宗教の言葉で、解釈したにすぎないのである(同、一八五頁)。

まことにマスペロの言う如く、神秘主義者にとっては、かれらの体験した超越的実在が大切なのであって、ほかのことは言葉の上の解釈なのである。マスペロによれば、神秘主義者が世俗的な生経験から窮極の神秘的経験へと進んでゆく一連の経験を「神秘の道」(Voie Mystique)と云ふ。神秘の道の出発点は回心(Conversion)で、そのときから浄化(Katharsis)がはじまる。かくて長い、苦痛にみちた修業ののち、精神は忘我の状態において直接無媒介に絶対者を見るのである(絶対者をどう理解するかは別として)。これは自己の再構成であり、回心者の全価値体系はくつがえされる。主体が自己の中に、よく知っていると思っっている自分自身とはちがったような、本質的なものの真の現前を、鋭く感じるのである。道家の先師たちも、この神秘的経験を逸話のなかでのべている。回心ののちに、荘子が「心齋」とよぶ浄化の時期がくる。この浄化につづいて、いろいろな忘我が経験され、そして絶対者との合一、道との冥合へと導いてゆくのである、とマスペロはのべている。

右にかかげたマスペロの道教理解は、まことに優れているといわなければならぬ。老荘哲学と道教との関係、老荘の神秘主義、神秘主義的体験と不死、超越的実在の世界、等に関する見解が、実に見事に道破されている。

右の文中の「浄めの道」において、マスペロは、長く苦痛にみちた修業のことを説いている。人はその点のみて、

直ちに禁欲主義と判断するのは早計である。何れの宗教も、修業を伴わないものはない。大いなる自由を獲得するには、長い苦闘が必要である。苦闘は手段であって、目的ではなく、本質でもない。殊に道教の本質は、人間の欲望の解放である。それは現実から超現実への解放を意味する。マスペロが「超越的實在」といつているものがそれである。そこに入るためには、浄化が必要である。この浄化は自己否定を通してなされる。老荘では無心という。ただし老荘の無心は実践的な否定である。行為的に物の中に無心随順することによって、物の世界から超脱するのである。私にさきへのべた「遊刃」であり、「天籟」であり、「胡蝶の夢」でもある。そのとき欲望が浄化され、解放される。官知止って神欲が行くのである。

つぎはマックス・ウェーバー (Max Weber, 1864—1920) について。

ウェーバーも、老子・荘子が神秘主義者であることを、十分に認めている。しかしこの問題についてはすでにマスペロの条においてのべたので、いまは省略する。くわしくはウェーバーの *Konfuzianismus und Taoismus* (木全徳雄訳「儒教と道教」) を参照されたい。ここでは同訳、第七章「正統と異端」により、老荘の欲望論について、ウェーバーがどのように見ていたかを紹介しよう。それも紙幅の都合で、ただウェーバーが老荘思想を禁欲的でないと考えていた点を、紹介するに止める。蓋し老荘を禁欲的でないと見ることは、東方の学界にとっては異例なことに属するからである。

左にウェーバーの説を引用しよう。

(a) 老子の上徳は絶対的に完全性の倫理ではあるが、禁欲的帰結へも、社会的倫理へも導くことはなかった(木全訳前掲書、三〇〇)

五頁)。

(b) 中国的教養にとっては(孔子・老子)、聖的・超世俗的・人格的な創造神、兼世界統治者は認められない。故に禁欲的倫理(神と被造物との対立を基準として方向を合わせる)への道は閉ざされた(同、三〇九頁)。

(c) 瞑想的神秘主義……(老子)……において、真欲は瞑想によって制約されたものであり、寿命を延すということによって動機づけられていた。神聖なるものと被造物的なものとの間の緊張状態はない。老子も性善であり、世俗的行為の最小限化であって、世俗拒否ではない。故に単に、事実上は、儒教の経済的功利主義を、快樂主義的なものへ一層高めるということにすぎなかった(同、三二〇頁)。

(d) 中国的な、くわしくは道教的な自由放任主義(Manchesterium)には、その基礎が瞑想的・神秘的であったから、職業倫理(Berufsethik)という積極性がない。この積極的特性は、神の意志と、この世の秩序との間の緊張対立に由来する所の、禁欲的志向をもつ俗人道徳だけしか、(この特性を)呈し得なかつたであろう。だから儉約という徳目も、禁欲的性格をもたなかつたのであって、むしろ本質的には觀照的な性格をもつていた(同、三二二頁)。

(e) (太平天国の乱の)洪秀全には、儒教や道教の影響があつた。しかし彼が半ば禁欲的な倫理に走つたのは、ひよっとすると、一部は、プロテスタントの伝道や聖書の影響と刺激とがあつたかもしれぬ。(中略)彼は永年、幻覺的忘我と、閨房生活との中で宮殿にとじこもつた(同、三五八頁、三六一頁)。

以上はウェーバーの説の中から、老荘や道教にはほんらい禁欲主義がないこと、また世俗拒否がなくてむしろ快樂主義的な傾向さえもつていたこと、などの考えを抜き出したものである。

老子や荘子の思想は、多くの学者によつて、無欲恬淡であり、乃至は禁欲主義的であるとさえ考えられがちであつた。私は以前から、このような考え方に疑問を感じていた。私がここでマスペロやウェーバーの説を多く引用したのは、私の立場から反駁するための参考にしたいからである。老荘や道教は欲望肯定の思想を有し、その中にある否定

は肯定のための否定であって、この否定によってこそ、欲望の浄化がなすとげられている、というのが私の立場である。

三

中国思想史の上で、欲望肯定の歴史は古い。いま古代・中世は問わないことにして、宋学いらいの代表的な欲望肯定論者を尋ねてみるに、張横渠・李卓吾・王夫之・戴震らの名が浮かんでくる。そのうち戴震の「孟子字義疏証」にあらわれた欲望論を探ってみよう。ただしここでは、戴震その人の欲望肯定論を論ずるのではなくて、彼が老荘の無欲恬淡を禁欲主義であるとして斥けようとする点を取り上げて論じてみたいと思う。

戴震の「孟子字義疏証」(第一〇)に言う。宋学では理と欲とを峻別し、理は君子で欲は小人とするが、戴震の説では、情を失わないことが理であると主張する。すると理は欲のうち存することになるから、無欲はかえってよくないことであるか、と質問者が問う。それに対し戴震は次のように答える。

曰、孟子言、養心莫善于寡欲、明乎欲不可無也、寡之而已、人之生也、莫病於無以遂其生、欲遂其生、亦遂人之生、仁也、欲遂其生、至于戕人之生而不顧者、不仁也、不仁実始於欲遂其生之心、使其無此欲、必無不仁矣、然使其無此欲、則於天下之人、生道窮促、亦將漠然視之、己不必遂其生、而遂人之生、無是情也、

自分の生を遂げようとする欲があればこそ、他人の生をも遂げさせようとする心が起こってくる。この生命欲がなければ、他人の窮乏を見ても知らぬ顔でいるに違いない。この欲が己れのみ偏れば不仁になるが、反対に仁というも

のもこの欲が本で成り立つのである。このことを戴震は、孟子（尽心下）の「養心莫善于寡欲」に拠り、欲は絶対に必要なもので、ただ制限すればよい、と解している。つまり戴震は人間の欲望を肯定し、その思想史上の根拠を儒教の孟子に求めているのである。

戴震はこれにつづいて曰う。

自老氏貴于抱一、貴于無欲、莊周書則曰、聖人之靜也、非曰靜也、善故靜也、万物無足以撓心者、故靜也、水靜猶明、而況精神、聖人之心靜乎、夫虛靜恬淡、寂寞無為者、天地之平、而道德之至、周子通書曰、聖可學乎、曰、可、有要乎、曰、有、請問焉、曰、一為要、一者無欲也、無欲則靜虛動直、靜虛則明、動直則公、公則溥、明通公溥、庶矣哉、此即老莊積氏之說也、

ここでは老子の「抱一」（第一〇章、一二二章）、「無欲」（第三章）、莊子の「虚静恬淡、寂寞無為」（天道篇）、周敦頤の「一」「無欲」（通書）等を引合いに出して、それらは老莊・仏徒の説であるとして、一概に斥けようとする。

つぎには朱子の説を引いて攻撃する。

朱子亦屢言人欲所蔽、皆以為無欲則無蔽、非中庸雖愚必明之道也、有生而愚者、雖無欲、亦愚也、凡出于欲、無非以生以養之事、欲之失為私、不為蔽、自以為得理、而所執之妄謬、乃蔽而不明、天下古今之人、其大患、私与蔽二端而已、私生于欲之失、蔽生于知之失、欲生于血氣、知生于心、因私而答欲、因欲而答血氣、因蔽而答知、因知而答（心）、老子所以言常使民無知無欲、彼自外其形骸、貴其真宰、後之積氏、其論說似異、而実同、

戴震によれば次の如くなる。朱子はしばしば「人欲に蔽われる」と言うが、それならば無欲でさえあれば蔽われることもないということになる。およそ欲というものは、生命を養う根本なのである。ただ欲の過失を「私」という。同様に知の過失を「蔽」という。ところが欲の本は血氣であり、知の本は心である。「私」や「蔽」があるからとい

って、血気や心まで悪として斥けようとするのは間違っている。老子が「常に民をして無知無欲ならしむ」というのがそれである。老子は肉体を外なるものと見、真宰を貴んでいるのであって、釈氏の理論と同じである、と言う。

朱子学は、清初に考証学が起ると、それによって全面的に批判を受けた。それは独り戴震の攻撃に止まるものではない。中国思想史においては、新しき時代の思想が勃興するときは、必要以上に過激に、前代の思想を攻撃する傾向がある。たとえば六朝の仏教が儒・道を否定し、宋学が仏教を批判し、今また考証学が理学を攻撃するが如くである。そのことは先秦の思想界において、諸子の論争を見ても明らかである。これらのことは思想の弁証法的な発展においてやむを得ないことであるが、中国の思想史においては特に顕著な現象である。六朝の仏教思想の中には儒・道の思想が入っており、宋学や陽明学には仏教思想が入り、考証学には宋学や陽明学の精神が深く止揚されていることは、誰の目にも明らかなことである。

朱子の説の源は周子に出ているが、周子の説はその「太極図説」に見るが如く、道教の理論に拠っている。一般に宋学の宇宙観や生命観、ないしは聖人論には、道教(老莊を含む)の理論が強く作用している。宋学の学説には、人間の生命欲を根本的に重視する傾向がある。人間ばかりでなく、万物の生命欲を根本にして考えている。程明道の「万物一体の仁」は、そのことを示している。朱子は程伊川の系統に属するものであるが、宋学の根本にある生命観においては、程明道と格別の相違があるとは考えられない。この根本の事実を見るならば、周子や朱子の言う「無欲」という語が、決して単なる欲望の否定でないことは明らかである。中国の思想史に出てくる「無」とか「一」「無欲」という語は、決して単純なものではなく、何れも内在的に超越的な意味をもっていることは、改めて考えてみる必要がある。

戴震は右の文で、老子が肉体を外にして真宰を貴び、仏教と論を同じゅうするものであると言っている。この真宰は「莊子」斉物論の語で、宇宙の主宰者を意味し、老莊哲学は汎神論的な立場にあるから、無論これを否定している。その点は仏教とても同じである。尤も仏教の中にも、後には大衆向きの理論がつくられ、宇宙の主宰神に当たるような阿弥陀仏信仰などが現われてくる。同様に民間信仰の道教でも、万能の元始天尊が生まれてくる。しかしそれらは道教や仏教の本質的な思想ではない。戴震が若し徹底的に朱子や道・釈を批判するならば、この本質的な思想について論すべきである。老子が真宰を貴ぶというが如き議論は、全く当を得ていないと言わなければならぬ。

わたくしは戴震の積極的な欲望肯定論を多とするものである。それ自身は非常に優れた思想であると思う。ただ彼が自説を強調するのあまり、老莊の否定的肯定の欲望論に深慮を払わず、これを一瞥のもとに排擠しようとする態度を惜しむ。