

中國魏晉玄學思想史研究

趙ウニル

中國魏晉玄學思想史研究 目次

序論 1

第一章 王弼の始終論 5

始めに 5

第一節 萬物の生成變化における始まりと終わり 6

第二節 循環における終わりと始まり 13

第三節 王弼における「歸終」「反終」と「本」「母」の関係 17

終わりに 22

第二章 『莊子』郭象注の始終論 31

始めに 31

第一節 郭象における「氣」と「始」「終」 31

第二節 「始」「終」に関する基本的な理解 35

第三節 「相因」と「非待」の思想 41

終わりに 44

第三章 『列子』張湛注の始終論 48

始めに 48

第一節 『列子』張湛注の「始」 49

第二節 『列子』張湛注の「終」	54
終わりに	60

第四章 王弼の聖人論・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・64

始めに	64
第一節 聖人における「心」のはたらきと「情」の不可視性	65
第二節 「天地の心」のはたらき	69
第三節 聖人の「徳」	73
終わりに	80

第五章 『莊子』郭象注における「心」について・・・・・・・・・・・・・・87

始めに	87
第一節 「心」に関する基本的な理解―「成心」「無心」	87
第二節 「心」と「氣」	92
第三節 「心自生」と「理」「徳」	96
終わりに	101

結論・・・104

参考文献一覽・・・107

序論

研究の目的と背景

本論文は、王弼・張湛・郭象の注釋を、大きく「始終論」と「聖人論」を通して検討することによって、中國思想史のなかでも魏晉玄學の思想を新しい視點から再考することを試みるものである。

哲學において「始」「終」の問題は宇宙の始原とその終局を考えると、普遍的なテーマであり、存在論においての「始」「終」は、死生觀とも直結する問題である。しかし、「未知生、焉知死」(『論語』先進篇)や「古之眞人、不知說生、不知惡死」(『莊子』内篇・大宗師篇)のように、中國の思想は、生死の問題について言及はするものの、深く觸れずに議論することを避ける傾向があるようにも見える。思想史の中で、「始」「終」を思想の對象として議論することはほとんどなかったように思われる。しかし、文献を検討してみると、「原始反終、故知死生之說」(『周易』繫辭上傳)のようにはつきりと「始」「終」が注目すべきものとして示されている。そうであるとすれば、中國思想史において、「始」「終」に關する思惟が存在しなかったということではなく、その議論が要求されなかった點、または重視されていなかった點に問題があるのではないかと、このように考えるが及ぶ。本論文の主要テーマである「始終論」はそのような疑問から出發する。なぜ「始」「終」が重視されていなかったかという前に、まず必要な作業は、「始」「終」を思想の概念として考察し、中國思想史の中で議論として組み立てることである。そのため、本論文は考察の對象時代として、中國思想史のなかでも魏晉時代を對象として考える。それは有無論を含め、中國思想史においても際立つ哲學的な議論が魏晉時代の玄學思想において行われ、本論文の重要テーマである「始」「終」を議論する上で豊富なベースを提供しているためである。

始終論のほか、本論文のもう一つのテーマは、理想的な人格像を考察するための「聖人論」である。聖人論における本論文の主な關心は、「聖人」のみならず、「凡人」に向かっている。聖人の理想的な姿を前提としながらも、凡人において立派な人間になる可能性が示されるの

か、示されるとすればどのように示されているかに焦点がある。また、本論文では、この時代の聖人論を考察するときに主に挙げられる既存の「性」「情」の議論を踏まえながらも、聖人と凡人が同じく「人間」であり、その「人間」に内在する「心」「情」「徳」を、新しい題材として設定し検討したい。中國思想は我々凡人において諸々の教えを伝えるが、それを成し遂げる理想的な人格は、凡人には甚だ遠い存在として提示されることが多い。人間が到達しきたい理想像に凡人がどのようにして向き合うことができるかという問題について、本論文は、凡人が理想的な人格を目指すことを可能とさせるきっかけを思想史のなかで考察したく、その構造や方法がどのように提示されるのかについての関心を考察の根底におく。聖人も凡人も人間なら持っているといわれる「心」「徳」「情」というテーマを用いて、その思想的な展開の考察を圖るのは、そのためである。そういう意味では「人間論」という範疇で考察することも考えられるが、本論文の関心は、人間そのものでなく「理想的な人格を目指す凡人」であるため、理想像として提示される「聖人論」のカテゴリーのなかで議論を進めることにする。「聖人論」において、人間がより良い生き方や意味を得ることができるとかを問う時に、その問題は、有限と無限と關わる人間存在の「始」「終」の問題になる。人間が何かを目指す目的的存在であるためには、存在の「有限性」が前提されるためである。存在における「始終」の議論はこのように「聖人論」と關係する。

研究対象と方法

研究対象と研究方法としては、魏晉玄學を代表する注釋家のうち、主に王弼・郭象・張湛の思想を、綿密な注釋比較を通して行う。彼らの注釋に基づいた本文との比較や注釋家の注釋の相互比較をすることで、思想の展開や推移を把握することは勿論、玄學というグループのなかでの類似性や差異をも考察することができると考える。このような研究方法は、古勝隆一氏の「あたかも中立的な装いを呈する近代以降の注釋と異なり、漢唐における古書の解釋は注者の個性を色濃く反映させる。そこで注釋を専門に讀む場合、おのおの注がもつ独自の思想をたしかめることが肝要である。そして注の思想を知った上で、さらに一歩進んで注釋と正文の間のこまやかで密接なやりとりを注意深く窺わなければならない」という問題意識を踏まえたものである。本論文では、主に王弼注と『老子』『周易』本文、郭象注と『莊子』

本文、張湛注と『列子』本文を綿密に比較検討することを研究方法とし、考察を進める。それによって、各注釋者の思想がより具體的なものとして理解でき、相互關係を比較することで玄學思想における注釋の傾向および、その展開まで理解することができると考える。

先行研究を踏まえた本論文の見通し

本論文は「始終論」「聖人論」「心」論という構成でできているが、「心」論は、本論文で人間のもつ「心」を、人間の理想像としての聖人論の延長として議論することと考ええると、大きく「始終論」「聖人論」という範疇において、思想史の展開を考察するものである。

まず、「始終論」において、中國思想史における「始」と「終」とを、ともに思想のテーマとして議論した先行研究は、麥谷邦夫氏の研究がある²。麥谷氏の研究では、「始」を宇宙論や存在論の面において説明しており、道家や道教の生成論を究明する上で重要な考察を示している。また、麥谷氏によると、「始」と「終」は「主としてこの世界の中で自然の變化の法則や人事の變遷を意識したもの」「五徳終始説は、……易の循環論を補強するための理論として採用された」³のように中國思想における「變化」や「循環」を示すものである。しかし、「終」については、「天地の崩壊を説く思想が道家系の思想の中に見られはするが、それは永遠不滅の道の存在に對して物の世界の有限性を主張する」という文脈で副次的に現れる極くまれな例であった。しかし、このような状況も魏晉南北朝における佛教思想の受容と道教教理の形成にともなう大きく變化していく⁴とし、「終」を主に宗教の面で考察している。本論文は、麥谷氏の考察を踏まえながら、「始」のみならず「終」を一つの思想概念として注目し分析しようと試みる。そのため、本論文の第一章「王弼の始終論」では、生成論と循環論の側面から「始」と「終」とを各々検討し、とくに「終」における王弼の「歸終」「反終」の語を検討する。第二章『莊子』郭象注の始終論⁵では、郭象思想のベースにある氣論に觸れながら、「始」「終」を考察する。第三章『列子』張湛注の始終論⁶では、「始」と「終」とに分けて、その生成變化論を検討し、張湛の始終論を王弼・郭象との關連のなかで考察する。

このような考察を通して、魏晉時代における「始」「終」という哲學の概念をよりはつきり示すことができ、また、その思想的な展開を探ることによって魏晉時代の思想を一層豊富に理解することも可能になると考える。さらには、「始終論」を哲學の範疇である生成論・變化論・循環

論及び、本體論という思想分類を用いて検討することで、中國思想の哲學としての普遍性を示すことができる。

さて、宇宙や存在の「始」と「終」への關心は、「始」と「終」に限られる時空間を生きる存在、とくに人間とは深く関連する。なぜならば、存在自體は必然としてその存在の「始」「終」を持つことになるためであり、人間においては、それが「生」「死」の問題になるからである。人間において、理想的な状態へ至る可能性やその姿を體現できる方法について議論することは、人間存在の目的性を考えることと深く関わっているため、廣くは中國思想史における存在論を考察する上でも重要な作業であると考えられる。

「聖人論」において、聖人の特色の述べる議論は様々であるが、とくに本論文の考察対象時代である魏晉時代において、「凡人」と「聖人」の違いを考察して明らかにした先行研究としては、徐大源氏の王弼に関する研究がある⁵。徐氏は、「有無」における「聖凡」について考察し、両方の違いについて、凡人は「不通無」「不體無」、聖人は「通無」「體無」とまとめている。本論文は、徐氏の研究を踏まえながら、本論文の第四章「王弼の聖人論」において、聖人と凡人の共通する人間としての要素を、「有無」との関連性ではなく、人間に内在する「心」「情」「徳」に關連づけて検討することを試みる。そして、その延長として、第五章「『莊子』郭象注における「心」について」では、さらに「心」にしばって、聖人と凡人について考察する。このような考察を通して、王弼のみならず、魏晉のほかの注釋者の聖人や凡人について考察することができ、新しい議論を示すことができる。さらには、聖人と凡人の違いのみを示すことから一層進んで、凡人が理想像を體現できる方法を探る土臺を示すことが期待できる。

1 古勝隆一「郭象による『莊子』刪定」『中國中古の學術』、研文出版、二〇〇六、二二五頁（初出、『東方學』第九一輯、一九九四年一月、五九頁）を參照。

2 麥谷邦夫「始と終」『中國宗教思想』1、岩波書店、一九九〇、二二四～二二二頁。

3 麥谷氏、前掲書、二二九頁を參照。

4 麥谷氏、前掲書、二二〇頁を參照。

5 徐大源、北京大學博士研究生學位論文『王弼刑名與經論的研究』、北京大學、二〇〇〇年六月。

6 徐氏、前掲學位論文、七一～七八頁を參照。

第一章 王弼の始終論

始めに

世にあらわれた存在の「始まり」と「終わり」について、東西古今を問わず人類は考えてきた。中國思想では、とくに「始まり」に關しては、『莊子』齊物論篇¹とそれを踏まえた『淮南子』俶眞訓「始めがあり、その始めがある以前の始めがあり、その始めの始めがある以前の始めの始めがある」²のように、早くから存在の「始まり」に對する考えがあった。また、『易緯乾鑿度』³や『列子』天端篇⁴は「太易」「太初」「太始」「太素」のように萬物の始原を細分化し、各々を「まだ氣が顯れていない状態」「氣の始まり」「形の始まり」「質の始まり」のようにも説明している。

中國思想においての「始」、そして「終」をテーマにした先行研究には、麥谷邦夫氏の研究がある⁵。麥谷氏の研究は、まず、「始まり」について、「宇宙の始原、天地生成の原初についての思考を集成したもの」⁶とする『淮南子』俶眞訓、及び様々なテキストに含まれている「始まり」を分析し、形式論、生成變化論、循環論の側面で考察している。

それでは中國思想史において「終わり」とは、どのように考えられたのだろうか。萬物の「終わり」は、「終わりの終わり……」のように無限の「終わり」にはならなかったようで、『周易』彖傳では、「終われば則ち始まる有るなり」⁷のように、萬物の存在の「終わり」の次に、また何か「始まる」という宇宙の循環が示されている。また、中國思想史における「終わり」と關連して麥谷氏は、道教の終末説が佛教との關係の中から展開され、佛教から影響を受けながらも、中國独自の終末説として形成されていると論じられている⁸。

このような「始まり」と「終わり」に關する古代思想とその先行研究を踏まえて、本章では、とくに王弼（二二六―二四九）の思想を「始まり」「終わり」をテーマにして分析してみたい。

本章は主に『周易注』『老子道德經注』を對象とするが、王弼の注釋は、『周易』と『老子』のそれぞれの經文に基づいて忠實に注釋されるものもあるが、その一方、『老子』で『易』を解釋しようとする「以老釋易」や『易』で『老子』を解釋する「以易釋老」などの面も見える⁹⁾。そこで、本章はとくに『老子』と『周易』という齟齬あるテキストを王弼がどのように消化したのかを、改めて綿密に考察することを目標とする¹⁰⁾。

第一節 萬物の生成變化における始まりと終わり

そもそも王弼の思想は、「本」「末」議論に代表される本體論的な側面が強く、いわゆる「本末」論を主としたと思われてきた。その中で、王弼思想の生成論的な側面についてはさまざまな見解がある。松村巧氏は王弼の生成論的な側面を肯定するが、それとは逆に、澤田多喜男氏・堀池信夫氏のように、生成論的な面が少ないとみる見解もある¹¹⁾。本節では、王弼思想の持つ生成論的側面を明らかにすることを主題とする。ただ、本節では、松村氏の論考からさらに進めて、「始まり」「終わり」を通して検討することで、王弼の生成論的側面に關して新たな見解を提示する。

1 『周易注』の生成變化における始まりと終わり

それではまず、『周易注』の「始まり」と「終わり」について考察してみよう。屯卦の象傳の王注には次のようにいう。

象曰、屯、剛柔始交而難生、動乎險中。大亨、貞。〔王注、始於險難、至於大亨而後全正。……〕天造草昧、宜建侯而不寧。〔王注、屯體不寧、故利建侯也。屯者、天地造始之時也。造物之始、始於冥昧、故曰草昧也。處造始之時、所宜之善、莫善建侯也。〕（『周易注』屯卦象傳）

象に曰く、屯、剛柔始めて交わりて難生じ、險中に動く。大いに亨りて、貞し。「王注、險難より始まり、大いに亨るに至りて而る後に正を全くす。……」天は草昧を造り、宜しく侯を建つべくして寧しとせず「王注、屯の體は寧しとせず、故に侯を建つるに利しきなり。屯なる者は、天地の造始の時なり。造物の始めは、冥昧より始まる、故に草昧と曰うなり。造始の時に處り、宜しき所の善、侯を建つるより善きもの莫きなり。」。

ここで王弼は「險難より始まり、大いに亨るに至りて、而る後に正しきを全くす」といい、「……より始まり、……而る後に……（始於……而後……）」という生成の方向性を示している。また「造始之時」「造物之始」「始於」「處造始之時」を用い、象傳よりも一層「始まる時點」を強調しているようにみえる。ここでの王弼の言い方は、『老子』第一章の王注の「始物之妙」と類似しており、王弼はとくに「物」が「生」じて「成」という文脈で、しばしば「始」を使っている。

上記、王注に見えるように、『周易』注釋において王弼が用いる、「始於……而後……」という時間軸の先後構造は、初爻から始まり、それが徐々に進行し顯現して上爻に至る、という卦の生成變化における時點を意識していると思われる。これは、また、王弼『周易略例』辯位篇において、最も明確に述べられている。

然則初上者、是事之終始、无陰陽定位也。……初上者、體之終始、事之先後也。故位无常分、事无常所、非可以陰陽定也。尊卑有常序、終始无常主。（『周易略例』辯位篇）

然らば則ち初上なる者は、是れ事の終始にして、陰陽の定位无きなり。……初上なる者は、體の終始、事の先後なり。故に位に常の分无く、事に常の所无く、陰陽を以て定む可きに非ざるなり。尊卑に常の序有るも、終始に常の主無し。

王弼は生成變化していく易卦という考え方を受け入れるが、その上、「初爻」「上爻」に固定された位はないという「无

陰陽定位」をいい、ほかの『周易』注釋者とはまったく異なる主張をしている。このような王弼の「爻」認識を簡単に圖示すると次の通りである。

生成變化の「始まり」——初爻——固定された位はない

←

生成變化の「終わり」——上爻——固定された位はない

このように、とくに始まる爻である初爻と終わる爻である上爻に固定された位はないということは、一つの卦にある六爻において、王弼が「始まる」時點と「終わる」時點にある爻を、ほかの爻とは別格として考えたことを示す。そしてこのような考え方は、「爻」の變化が重視されている『周易略例』明卦適變通爻篇にも如實にみえる。

夫卦者、時也。爻者、適時之變者也。……一時之制、可反而用也。一時之吉、可反而凶也。故卦以反對、而爻亦皆變。……初上者、終始之象也。……雖後而敢爲之先¹₂者、應其始也。物競而獨安靜者、要其終也。（『周易略例』明卦適變通爻篇）

夫れ卦なる者は、時なり。爻なる者は、時の變に適う者なり。……一時の制、反りて用う可きなり。一時の吉、反りて凶とす可きなり。故に卦は反を以て對し、而して爻も亦た皆變ず。……初上なる者は、終始の象なり。……後にありと雖も而れども敢えて之が先と爲る者は、其の始に應ずればなり。物競うも獨り安靜なる者は、其の終を要むればなり。

ここでも爻は、時點の變化をあらわしている。王弼が「初上なる者は、終始の象なり」といい、「始」「終」を用いて「初爻」「上爻」を説明するのは、卦の生成消息を説明するためにそれぞれの爻の時點をはっきりさせることが重要であ

るためであり、また各文のうち「初」「上」は固定された位がない状態にあるため、その時点を示す「始」と「終」がより重視された。

そこで重要な点は、王弼において「始まり」と「終わり」とは、存在の有限性を示すものではないという点である。王弼は「无〇〇定位」という語を「始まり」と「終わり」という時点に取り入れて語ることで、存在に無限性を與えているのである。

「始まり」と「終わり」を通じて検討した結果、松村巧氏が「事物を生成し、活動せしめ、その営みを成就するのは、……それは「無形・無爲」すなわち知覚による認識を越え、作爲を越えてはたらくものと見なしている」¹³と、王弼生成論の性格について述べるように、「无〇」の語を用いて生成變化を説明するという王弼生成論の特徴が、王弼の『周易』注釋にもあらわれるということが明らかである。とくにその生成論には王弼の爻解釋によって、有限な存在の無限な時点として「始まり」と「終わり」が提示されているのである。

2 『老子道德經注』における始まりと終わり―「始」と「母」を中心に

次に、存在の始まりと終わりに關連して、『老子』第一章とその王注を中心に検討してみたい。

無名天地之始¹⁴、有名萬物之母〔王注、凡有皆始於無、故未形無名之時、則爲萬物之始。及其有形有名之時、則長之育之、亭之毒之¹⁵、爲其母也。言道以無形無名始成、萬物以始以成、而不知其所以、玄之又玄也。〕。故常無欲、以觀其妙〔王注、妙者、微之極也。萬物始於微而後成、始於無而後生。故常無欲空虛、可以觀其始物之妙。〕、常有欲、以觀其徼〔王注、徼、歸終也。凡有之爲利、必以無爲用、欲之所本、適道而後濟。故常有欲、可以觀其終物之徼也。〕、此兩者同出而異名、同謂之玄、玄之又玄、衆妙之門。〔王注、兩者、始與母也¹⁶。同出者、同出於玄也。異名、所施

不可同也。在首則謂之始、在終則謂之母。玄者冥也、默然無有也、始・母之所出也。不可得而名、故不可言、同名曰玄。……」（『老子注』第一章）

無名は天地の始、有名は萬物の母なり。「王注、凡そ有は皆無より始まる、故に未形無名の時なれば、則ち萬物の始と爲る。其の有形有名の時に及べば、則ち之を長じ之を育て、之を亭め之を毒し、其の母と爲るなり。言うところは道は無形無名を以て始めて成し、萬物は以て始まり以て成り、而して其の所以を知らざるは、玄の又た玄なり。」。故に常に欲無く、以て其の妙を觀る「王注、妙なる者は、微の極なり。萬物は微より始まりて而る後に成り、無より始まりて而る後に生ず。故に常に欲無く空虚にして、以て其の始物の妙を觀る可し。」、常に欲有りて、以て其の微を觀る「王注、微は、歸終なり。凡そ有の利を爲すは、必ず無を以て用と爲し、欲の本づく所は、道に適いて而る後に濟る。故に常に欲有りて、以て其の終物の微を觀る可きなり。」此の兩者は出づるを同じくするも而れども名を異にす、同じきを之れ玄と謂う、玄の又た玄、衆妙の門なり。「王注、兩者は、始と母となり。同じく出づる者は、同じく玄より出づるなり。名を異にするは、施す所同じくす可からざるなり。首に在るは則ち之を始と謂い、終に在るは則ち之を母と謂う。玄なる者は冥なり、默然たりて有る無きなり、始・母の出ずる所なり。得て名づく可からず、故に言う可からず、同じく名づけて玄と曰う。……」。

『老子』第一章は、道の非命名性と天地の始原について述べる箇所であるが、ここの王注を注意深く理解することで、存在の始まりと終わりに關する王弼の考えが得られる。

まず、『老子』第一章の「始」と「母」について、王弼は、「凡そ有は皆無¹⁷より始まる、故に未形無名の時なれば、則ち萬物の始と爲る。其の有形有名の時に及べば、則ち之を長じ之を育て、之を亭め之を毒し、其の母と爲るなり」とい、「未形無名之時」の無定形の分別できない時を萬物の「始まり」とし、萬物が有形有名になりつつある時を「母」として説明している。

ここで王弼が「時」によって「未形無名之時」「及其有形有名之時」を分けているのは、前節で検討した、『周易』解釋において生成變化の「時點」としての爻を重視した王弼の方針が『老子』解釋においても見られる部分であり、王弼は『周易』解釋にも『老子』解釋にも「時」を重視していたということを描きおきたい。

次に、王注「萬物は微より始まりて而る後に成し、無より始まりて而る後に生ず」を見ると、萬物は「微」「無」から「始まる」段階と、「而る後に」「生」「成」する段階に分けられており、これは、上述した『周易』屯卦象傳の王注の「：より始まり、而る後に：」というパターンが『老子』の注釋にもあらわれており、これは『周易』『老子』両方における王弼の生成論の構造の特色である¹⁸。以上、『周易』と『老子』という異なるテキストにおいて、王弼は統一性を持つ注釋文を施していたことが分かる。

一方、王弼の注釋には、もともとなるテキストに對して、そのテキストの文脈から離れて、自身の思想を展開して解釋する場合がある¹⁹。『老子』第一章の注釋はその代表的な例であり、『老子』のいう「兩者」を、王弼は「始」と「母」と解釋している。ところが、「兩者」の解釋は、様々な議論がある箇所であり、たとえば、河上公注は、「兩者」を「有欲」「無欲」としており²⁰、『老子』解釋において王弼注とは大いに異なる理解を示している。

では、この箇所において、王弼はなぜこのように注釋したのであるうか。それを把握するために、王注の展開を分析してみよう。王注の「兩者は、始と母なり。同じく出る者は、同じく玄より出ざるなり。名を異にするは、施す所同じくす可からざるなり。首に在るは則ち之を始と謂い、終に在るは則ち之を母と謂う。玄なる者は、冥なり、默然たりて有る無きなり、始・母の出ざる所なり」を見ると、王弼は、「兩者」を、直前に出ている『老子』の「始」と「母」であるとし、そのうえ、興味深い説明を加えている。つまり、玄から出て「首に在る」ものが「始」、同じく玄から出て「終に在る」ものが「母」というのである。

それでは、この王注における、「母」と「始」との関係について考えてみよう。まず「母」について、普通に考えれば、「母」は萬物の先に存在しており、萬物を「生み出す」存在として考えられる。そこで王弼は萬物の先にある「始」

と、萬物を生み出す「母」とを、生成において時間的に區別する。つまり、王弼は『老子』の「始—母」の関係を、生成の「始—終」という、時間ないし順序関係として把握し、そこで「母」を「終わりに在る」ものとしている。『老子』の本文からみると、ここで「終」という概念があらわれることはいささか唐突であり、特殊な読みである。

ここで注目すべき点は、萬物の存在、何かの誕生のその時点を、王弼が「始」と「終」とで分けていることである。そしてその分かれ目は、「形名」の有無である。また、王弼に存在の生成には「始まり」と「終わり」という一定の時間差がある²¹。このように萬物の「生成」自體にも時點變化の過程があると考えてみると、その過程の最初には、萬物は形もなく名もない「始まり」の段階、それが進んでいき、萬物が形と名を持ちつつある状態に及ぶ段階として「終わり」があり、その「終わり」の時點に「母」があるということになる。

以上をまとめると、『老子』第一章王弼注の生成の過程は、次のような構造をもつ。

生成の「始」——「未形無名之時」——生成過程の「首に在り」

←

生成の「母」——「及有形有名之時」——生成過程の「終に在り」

これは『老子』生成論の「天下の萬物は有より生じ、有は無より生ず」（第四十章）の「無↓有↓天下の萬物」という構造において、王弼が「天下の物は、皆有を以て生を爲す。有の始まる所、無を以て本と爲す。……」²²と注したことも通じる。要するに、王弼は『老子』の存在の「有無」生成論を繼承しており、「無↓有」生成の間に、「生成の過程」を設定した。その上、その過程の「始まり」と「終わり」として、「始」と「母」とが加えられているのである²³。そこで、存在以前の、生成の段階は「本」として本質的な状態であり、これを強調する點が王弼を本體論者と稱する根據になるのである。



以上、『周易』『老子』の王注の考察から、王弼生成論において「始まり」と「終わり」が有限な存在の「本質的な時点」として提示されることが分かった。さらに、『老子』の「無から有へ」の生成論に加え、王弼は「生成過程の始まりと終わり」を設定し、そこに各々「始」と「母」があると考えたことも確認した。

また、存在自體の「始まり」と「終わり」は、通常考える萬物の終極ではなく、生成變化の「無限定の時点」である。それは『周易』『老子』そのいずれとも異なる、明らかに發展を成し遂げた生成變化論である。

第二節 循環における終わりと始まり

前節では、王弼の萬物存在の生成變化にかかわる始まりと終わりについて考察した。本節では、循環とかかわる「復」「歸」「反」と「始」「終」との關係を王弼がどのように理解したかを考察してみたい。

1 『周易注』の循環における終わりと始まり

まず、『周易』とその王注を検討してみよう。

天地之道、恆久而不已也。利有攸往、終則有始也。〔王注、得其常道、故終則復始。往无窮也。〕（『周易注』恆卦象傳）

天地の道、恆久にして已まざるなり。往く攸有るに利あり、終れば則ち始まる有るなり〔王注、其の常道を得、故に終れば則ち復た始まる。往きて窮まる无きなり。〕。

ここで、恆卦象傳の「終われば則ち始まる有り」とする部分に注目してみよう。王弼は、象傳の「終」「始」の関係を「終わった後にまた始まる」という連続性として捉え、「復」を積極的に循環として用いている。ここで「復」とは「また」²⁴の意であり、「復」を通して「終」から「始」へと存在が循環するということは確かであろう。このような「終わりから始まりへ」とつながる循環の考え方は、蠱卦象傳とその王注にも確認できる。

先甲三日、後甲三日、終則有始、天行也。〔王注、……終則復始、若天之行用四時也。〕（『周易注』蠱卦象傳）

甲に先んずること三日、甲に後ること三日、終れば則ち始まる有り、天行なり〔王注、……終れば則ち復た始まり、天の行四時を用うるが若きなり。〕。

本章第一節で検討した王弼思想の生成論的な側面と関連付けて象傳の王弼注釋を考えると、これは、上文の「終わり」の時点で固定された位がない状態になり、そこから「また（復）」固定された位がない初爻の「始まり」へ「轉換」され、さらなる「生成」に繋がるといふ「循環」をあらわすと考えられる。そこで「復」とは、各存在の間を媒介して循環させる「つなぎ」としてはたらくと考えられる。要するに、象傳にみえる「終わりから始まりへ」の循環思想は、王弼においても「また（復）」を通して繼承される。

したがって、次の節では、象傳の循環的な要素に忠實した王弼が、『老子』注釋においてどのような姿勢をとったかを

考察し、循環論に對する王弼思想の全貌を把握してみたい。

2 『老子道德經注』の「反」「歸」

次に、循環における『老子』王注を考察してみよう。そのためには『老子』第四十章が参考になる。

反者、道之動〔王注、高以下爲基、貴以賤爲本、有以無爲用、此其反也。動皆知其所無、則物通矣。故曰、反者、道之動也。〕、弱者、道之用〔王注、柔弱相通、不可窮極。〕。天下之萬物生於有、有生於無〔王注、天下之物、皆以有爲生。有之所始、以無爲本。將欲全有、必反於無也。〕。

反なる者は、道の動なり〔王注、高は下を以て基と爲し、貴は賤を以て本と爲し、有は無を以て用と爲す、此れ其の反なり。動は皆其の無となる所を知れば、則ち物通ず。故に反なる者は、道の動なりと曰うなり。〕、弱なる者は、道の用なり〔王注、柔弱同じく通じ、窮極す可からず。〕。天下の萬物は有より生じ、有は無より生ず〔王注、天下の物、皆有を以て生と爲す。有の始まる所、無を以て本と爲す。將に有を全くせんと欲すれば、必ず無に反るなり。〕。

『老子』「反者、道之動」の「反」については、王注は「高下」「貴賤」「有無」など對概念をいっており、『老子』の「反者」を「反對」として理解しているようにみえる。ただ、續く『老子』本文の「天下の萬物は有より生じ、有は無より生ず」については、「將に有を全くせんと欲すれば、必ず無に反るべきなり」と注し、「返る」の意にとっている。すでに第一章でも指摘しているが、ここで重要な點は、王注「有の始まる所、無を以て本と爲す。將に有を全くせんと欲すれば、必ず無に反るべきなり。」をみると、無を「本」、本質としている點である。このような王弼の本體論的な面は『老子』に根ざしているものであり、以下『老子』第十六章にて確認できる。

夫物藝藝、各復歸其根（王注、各返其所始也）。（『老子注』第十六章）
夫れ物の藝藝なる、各おの其の根に復歸す（王注、各おのその始まる所に返るなり）。

『老子』本文の「各おの其の根に復歸す」は、「根本にかえる」ということであり、王弼はそれを受けている。ここで王弼のいう「始まる所」とは、『老子』の「根」、すなわち「根本」である。そうであるならば、前章で検討した『周易注』において、萬物變化の「始」が本質的な状態の無定位と関わったことに似て、この『老子』王注の「所始」とは、「無」を本質とするものと考えられる。それは、王注第四十章「必ず無に反るべきなり」とも通じるものであり、「有道者務欲還反無爲」（『老子注』第三十章）、「反其眞」（『老子注』第六五章）とも通じるものである。だとすると、王弼の「反」「返」というのはたらしきの先にある目的地は、「無」「無爲」「眞」といった本質的な状態であろう。始終無
ここで、また興味深い點は、王弼の「歸」の用法を通じて、王弼における「かえる」の性格があらわれるという點である。

『老子』第四二章「道は一を生じ、一は二を生じ、二は三を生じ、三は萬物を生ず。萬物陰を負いて陽を抱き、冲氣以て和を爲す。（道生一、一生二、二生三、三生萬物。萬物負陰而抱陽、冲氣以爲和。）」は、『老子』の生成論を代表する箇所である。そこに、王弼は以下のように注釋する。

萬物萬形、其歸一也。何由致一。由於無也。由無乃一、一可謂無。已謂之一、豈得無言乎。有言有一、非二如何。有一有二、遂生乎三。從無之有、數盡乎斯、過此以往、非道之流。故萬物之生、吾知其主、雖有萬形、冲氣一焉。……（『老子注』第四二章）

萬物萬形なるも、其の歸するは一なり。何に由りて一に致るや。無に由るなり。無に由りて乃ち一なるも、一は無と謂

う可し。已に之を一と謂えば、豈に言う無きを得んや。言有り一有れば、二に非ずして如何。一有り二有れば、遂に三を生ず。無従り有に之き、數は斯に盡し、此を過ぎて以往は、道の流に非ず。故に萬物の生ずるや、吾れ其の主を知り、萬形有りと雖ども、冲氣は一なり。……」

この王注は『老子』の生成論的な性格に比べて、生成論でなく本體論を主張する箇所としてしばしば挙げられる部分であるが、とりわけ、ここで王弼は、「萬物萬形なるも、其の歸するは一なり」といい、「歸」の目的を「一」としている。今までの考察とあわせて考えると、「一」に「歸る」根據は「一」が本質的なものであるためである。

以上をまとめると、王弼において「反」「返」「歸」の語の「かえる」というはたらきは、「無」「無爲」「眞」「一」をその目的とするものであり、目的地は「本」すなわち本質的なものである。

第三節 王弼における「歸終」「反終」と「本」「母」の関係

本節では、まず『老子』王注の「歸終」「反終」を検討し、次に王弼における「終」と「母」、そして「本」との関係について考察してみよう。

1 王弼の「歸終」「反終」

本章第一節の2にあげた『老子』第一章の王弼注には、以下のように「歸終」という語が出てくる。

故常無欲、以觀其妙（王注、妙者、微之極也。萬物始於微而後成、始於無而後生。故常無欲空虛、可以觀其始物之妙。）、

常有欲、以觀其徼〔王注、徼、歸終也。凡有之爲利、必以無爲用、欲之所本、適道而後濟。故常有欲、可以觀其終物之徼也。〕。(『老子注』第一章)

故に常に欲無く、以て其の妙を觀る〔王注、妙なる者は、徼の極なり。萬物は徼より始まりて而る後に成り、無より始まりて而る後に生ず。故に常に欲無く空虚にして、以て其の始物の妙を觀る可し。〕、常に欲有り、以て其の徼を觀る〔王注、徼は、歸終なり。凡そ有の利を爲すは、必ず無を以て用と爲し、欲の本づく所は、道に適いて而る後に濟る。故に常に欲有りて、以て其の終物の徼を觀るべきなり。〕

「歸終」、つまり「終わりにかえる」という表現は、『老子』第二八章の王注にも「常反終」と出てくる²⁵。そもそも『老子』第二十八章には「復歸於嬰兒」「復歸於無極」「復歸於樸」とあり、ここで『老子』「復歸於」に對して、王注は「常に終わりに反る(常反終)」という²⁶。

ここで、王弼の「歸終」および「反終」、すなわち「終にかえる」ということは、少し變わった考え方のように思われる。通常、「かえる」というと、「もとの場所」に歸ることを考えるが、ここで王弼は、何かの終わりの状態にかえるという奇妙な言い方をしている。

では、王弼はどうして「終わりにかえる」といつているのだろうか。『老子』本文においては萬物の「復歸」する目的が「嬰兒」「無極」「樸」であるが、王弼注は、根元性を示すそれらを、なぜか「終」としているのである。

しかも『老子』本文には「母」は言及されていないのに、王弼は「功不可取、常處其母也」という。これはおそらく第一章の注釋の「在終則謂之母」の發想がここにも適用されたものだと思われる。「終」と「母」を關連付けるといふ王弼の一貫性があらわれる。この「終わり」と「母」のさらなる關係については後節で考察することにしよう。

さて、このように「返(反・復・環)」²⁷という表現は、すでに検討したように、本質的な状態を志向するということであり、その状態が「根本」であるということである。そして『老子』王注第一六章「各返其所始也」を踏まえると、「始

まり」に向かうということを内包している。そうだとすると、王弼において「終わり」は、「始まり」と同様、「本質的なもの」になる。「始まり」と「終わり」とは、生成の時間軸でははつきり異なる段階のものであるが、その本質性からすると、同じく重要であり、「歸る」目的地になるのである。この点は、すでに本章第一節でふれたように、易卦の始まりと終わりが「固定された位がない状態」として同等な状態であるのとも通じるものである。

ところで、このような王弼の「反終」は、おそらく『周易』繫辭上傳の「原始反終」を踏まえたものと思われ、そして、王弼以後、以下のように『列子』張湛注においてもあらわれるようになる。

黄帝書曰、……形、必終者也。天地終乎、與我偕終。終進₂乎、不知也。道終乎、本無始、進乎、本不久₂。有生則復於不生、有形則復於無形〔張湛注、生者反終、形者反虛、自然之數也。〕。（『列子』天瑞篇）

黄帝書に曰く、……形は、必ず終わる者なり。天地は終わるか、我と偕に終わる。終わりに進つきんか、知らざるなり。道は終わるか、本より始まる無し、進あきんか、本より久あざるなり。生有るは則ち不生に復り、形有るは則ち無形に復る〔張湛注、生ある者は終に反り、形ある者は虚に反るは、自然の數なり。〕。

『列子』張湛注は、生まれるものは必ず終わりに向かうといっており、繫辭上傳や王弼の「反終」とは文脈が異なるが、「終わり」が本質であるという点では同様である。「終わりに行く」でなく、「終わりに反る」という表現になっているのは、「終わり」がもどるべき「本質的狀態」であるということを意味しているだろう。このように、「反終」「歸終」を通して、王弼は「本質」を追求することを強力に要求している。そして「終わり」とは「始まり」と同様、「根本」として目指すべき対象になるのである。

よって、「反終」「歸終」には、王弼の生成論・循環論・本體論的な側面がすべて組み込まれているように考えられる。有限な存在が時間の流れによって向かう「終わり」の時点が無限定の「根本」とあるという点は今まで検討してきた王弼

の生成論的な側面を、「終わり」から「また始まり」への循環は王弼思想の循環論的な側面を、そして存在が出てくる目的地も、返る目的地も同じく「本」であるという本體論的な側面を、「反終」「歸終」はすべて具えている。

2 「母」と「本」の意味―生成の「終」と存在の「始」

ここでは、「母」を、王弼がどのように理解したのかを検討してみたい。

そもそも「母」に言及しているのは『老子』であり、『老子』には「食母」「天下母」などがみえる。まず『老子』第二十章について、王弼は、以下のようにいう。

我獨異於人、而貴食母。〔王注、食母、生之本也。人者皆棄生民之本、貴末飾之華。故曰我獨欲異於人。〕（『老子注』第二十章）

我れ獨り人に異なりて食母を貴ぶ。〔王注、食母は、生の本なり。人なる者は皆生民の本を棄て、末飾の華を貴ぶ。故に我れ獨り人と異ならんと欲すと曰う。〕

ここで王弼は「食母」について、衆人は「生民之本」である「食母」を棄てているということ的前提としており、「母を棄てない」ようにと強く主張している。

また、『老子』の「天下母」は第二十五章³⁰と第五十二章に見える。第五十二章において、王弼は、以下のようにいう。

天下有始、以爲天下母³¹。既得其母、以知其子。既知其子、復守其母、沒身不殆〔王注、母、本也。子、末也。得本以知末、不舍本以逐末也。〕。（『老子注』第五十二章）

天下に始有り、以て天下の母と爲り。既に其の母を得て、以て其の子を知る。既に其の子を知り、復た其の母を守れば、身を没するまで殆うからず〔王注、母は、本なり。子は、末なり。本を得て以て末を知り、本を捨てて以て末を逐わざるなり。〕。

こここの『老子』「母―子」関係において、王弼は「本―末」としており、「母―子」を、「本質的なもの」とそこから「派生したもの」として價值的に區別する。それは、前述したように、「本」を棄ててはならないという強い主張であり、「母」とは、ほぼ「本」、根本の意味に近いものになる。このようなパターンは、『老子注』第三十八章にも反復される。

本在無爲、母在無名。棄本捨母、而適其子、功雖大焉、必有不濟、名雖美焉、僞亦必生。……守母以存其子、崇本以舉其末、則形名俱有而邪不生、大美配天而華不作。故母不可遠、本不可失。仁義、母之所生、非可以爲母。（『老子注』第三十八章）

本は無爲に在り、母は無名に在り。本を棄て母を捨て、而して其の子に適けば、功大なりと雖も、必ず濟さざる有り、名美なりと雖も、僞も亦た必ず生ず。……母を守りて以て其の子を存し、本を崇びて以て其の末を擧ぐれば、則ち形名俱に有りて邪生ぜず、大美人に配され華作らず。故に母は遠ざく可からず、本は失う可からず。仁義は母の生む所なるも、以て母と爲す可きに非ず。

ここで「仁義」とは、「母の生む所」すなわち「子」である。これは、生成論ではなく、道德論を述べる部分であるが、このように王弼は「母―子」を述べるときには、「本質的なもの」と「派生したもの」には差があることを示そうとしている。『老子』第五十二章の本文「既に其の母を得て、以て其の子を知る。既に其の子を知り、復た其の母を守らば、身を没するまで殆うからず」のように、『老子』の「母」「子」は、「母」と「子」の関連性に注目しているのに對して、

王弼は、「母」と「子」の差異について注目しているようにみえる。王弼においては、「子」よりも「母」が本質的なものであるため、「母」を棄てたりしてはならないという王弼の見解がここにも反復される。

また、「本は無爲に在り、母は無名に在り」をみると、母は「無名」という性格をもっているが、「無爲」とはいわれない。おそらく、母が「生む」という生成のはたらきをしているため、母について「無爲」とはいわず、「無名」にしているのではないだろうか。

次に、王注「功不可取、常處其母也」（第二十八章）の「母」について考えてみよう。王弼によると、この「母」も「功」より本質的な「本」であり、生まれてきた存在が目標とする地点になる。そこでさらに、『老子注』第一章の「首に在るは則ち之を始と謂い、終に在るは則ち之を母と謂う」の議論に戻ると、この「母」は、存在以前の、生成過程の終わりにある根本的な状態である。本章第一節ですでに述べたように、王弼は「始」と「母」を並べ、「始」は「首に在る」、「母」は「終わりに在る」といい、生成の過程を示しているが、またそこで「母」とは、食べさせて成長させる「食母」として、「有形」なる萬物以前の根本である。そうであるので、王弼は根本を棄ててはならないという強い主張を繰り返すわけで、それは、「母を知ってその子を知る」という『老子』の態度以上に強い要求である。これは『老子』の「治之母」³²の側面にも通じる。

繰り返すが、王弼は「始まり」も「終わり」も同じく「本」として強調した。王弼が強調する「母」の姿は、『老子』がいったそれよりも、よりはっきりとした、生成のプロセスにある「根本的状态」である。

終わりに

本章は、第一節では、萬物の存在の生成変化における「始まり」と「終わり」について検討し、『周易』においては、存在の無限な時点としての「始まり」と「終わり」が提示され、『老子』解釈においては本體論的な性格が加えられ、と

くに『老子』の無から有への生成において、王弼は時間軸段階の「始め」に「始」を、「終わり」に「母」を設定し、『老子』よりも生成の段階を細かく分け、過程として理解したことが王弼生成論の特徴であることを明らかにした。

第二節は、『周易』象傳とその王注を通して、王弼思想の循環論的な要素を確認したが、『老子』の王弼注において、「反」「返」「歸」を検討してみると、その目的は「無」「無爲」「眞」ないし「一」の「根本」であることを確認した。おそらく、循環において王弼は宇宙の循環と本體論をもに用いており、王弼の中ではその二つが兩立されていたと思われる。

第三節は、王弼の『老子』注釋における「歸終」「反終」を検討し、それが『周易』繫辭上傳に基づく議論であり、そこで「終わり」は「始まり」と同等な根本的な状態であり、本質的な価値をもつということを述べ、独特な言い方である「歸終」「反終」には王弼の生成論・循環論・本體論的な性格がすべてあらわれるとみた。さらには王弼における「終わり」と「母」そして「本」の関係について考察し、王弼の「終わり」が、生成の過程に設定されたのみならず、「始まり」と同様、「本質的なもの」として提示される特徴があるということを示した。

本章は、王弼が『老子』や『周易』といった、性格の異なるテキストを対象にしてどのように一貫性ないし體系を保ったのかを考察する方法として、「始まり」「終わり」を通じて考察した。とくに「終わり」を通して考察してみると、王弼思想には「反終」や「在終則謂之母」などの奇妙な論理が展開された。「始まり」「終わり」を通してみると、王弼は、『老子』、『周易』象傳・繫辭傳等テキストから生成變化論と宇宙循環論的要素および本體論的な特質を選び、それらを巧みに組み込み、とくに『老子注』において「反終」や「在終則謂之母」という独特な注釋を著した。

有限な存在の「始まり」と「終わり」は、「生」「死」の問題でもあるが、王弼における萬物存在の始まりと終わりは、存在の生死の問題とかかわるよりも、その本質としての性格の方により重点があった。一方、『列子』テキストは、存在の始終と生死が関連づけられており、王弼の影響をも受けている『列子』張湛注を考察すると、魏晉における始終論の展開がより把握できると考えられるため、第三章で考察することにする。

1 『莊子』齊物論「有始也者、有未始有始也者、有未始有夫未始有始也者。（始めなる者有り、未だ始めより始めなる者有らざること有り、未だ始めより夫の未だ始めより始なる者有らざること有らざる有り。）」

2 『淮南子』俶眞訓「有始者、有未始有有始者、有未始有夫未始有有始者。（始めなる者有り、未だ始めより始め有ること有らざる者有り、未だ始めより夫の未だ始めより始め有ること有らざること有らざる者有り。）」

3 『易緯乾鑿度』卷上「有太易、有太初、有太始、有太素也。太易者未見氣也。太初者氣之始也。太始者形之始也。太素者質之始也。（太易有り、太初有り、太始有り、太素有るなり。太易なる者は未だ氣を見ざるなり。太初なる者は氣の始まりなり。太始なる者は形の始まりなり。太素なる者は質の始まりなり。）」

4 『列子』天瑞篇「有太易、有太初、有太始、有太素。太易者、未見氣也。太初者、氣之始也。太始者、形之始也。太素者、質之始也。（太易有り、太初有り、太始有り、太素有るなり。太易なる者は未だ氣を見ざるなり。太初なる者は氣の始まりなり。太始なる者は形の始まりなり。太素なる者は質の始まりなり。）」

5 麥谷邦夫「始と終」『中國宗教思想』1、岩波書店、一九九〇、二二四～二三三頁。
6 麥谷氏、前掲論文、二二四頁。

7 『周易』恆卦象傳「天地之道、恆久而不已也。利有攸往、終則有始也。（天地の道、恆久にして已まざるなり。往く攸有るに利あり、終れば則ち始め有るなり。）」
8 蠱卦象傳「……先甲三日、後甲三日、終則有始、天行也。（甲に先んずること三日、甲に後るること三日、終れば則ち始まる有り、天行なり。）」

9 麥谷氏、前掲論文、二三二～二三三頁。
とくに、王弼における主流研究の「以老釋易」的な傾向を批判し、王弼の「以易釋老」の側面や儒家的な側面を指摘し

た研究は田永勝氏、金是天氏（田永勝『王弼思想與詮釋文本』光明日報出版社、二〇〇三年九月、北京、一一一—一二二頁。金是天「，老學」에서，易學」으로…王弼『老子注』의，以易釋老」적 성격을 중심으로（老學から易學へ——『老子注』の「以易釋老」的な性格を中心に）『道教文化研究』十九、韓國道教文化學會、二〇〇三。）を参照。本章はこれら先行研究を踏まえながらも、王弼思想が『易』や『老子』のどちらの視点に重みがあるを問うよりも、王弼思想が内包する『易』や『老子』的な要素がどのように組み込まれ、どのように王弼全体思想を構築するかについて焦点を当てて考察する立場を取る。

大形徹氏は、「『論語釋疑』にあらわれる重要概念である「仁」、「道」、「本」は、『論語』と『老子』に共通してあらわれる語である。これらの共通項を巧みに利用し」という。この言及は、主に『論語釋疑』の分析について言っているが、筆者は、大形氏の各テキストの共通項に注目する考察方法は王弼の『周易注』『老子道德經注』分析にも有効であり、王弼の注釋全般にも該當するものと考えられる（大形徹「王弼の『論語釋疑』——『老子』の思想で解釋した『論語』——」「人文學論集』一九八六年、一二頁。）。また、仲畑信氏は「老莊思想による解釋が全てではない。『論語釋疑』には、傳統的な儒家の立場に立つ解釋もあり、老莊的な解釋とは相矛盾する解釋もある。さらには、『周易』や『論語』に基づいた注釋もあり、史書や『荀子』に據る解釋などもある。これらは、多くが老莊思想とは何ら關係しない」といい、『論語釋疑』において分析しているが、このような觀點は、王弼注釋全般に當たるものと考える（仲畑信「王弼『論語釋疑』について」『中國思想史研究』第十九號、一九九六年、一一一頁。）。

松村巧氏は、王弼において「「無」を萬物の生成の根源と見なすとともに」（松村巧「有と無」『中國宗教思想』2、岩波書店、一九九〇、八八頁。）といい、王弼思想の生成論的要素について言及している。一方、王弼の生成論的な側面に否定的な見解については、「（『老子』）（四十章）は、『老子』にみえる殆ど唯一の生成論的な「有」「無」の用例であるが、その注に、……「有」が「無」から生ずるといったような生成論的な解釋ではなさそうである。」（澤田多喜男『「老子」考索』、汲古書院、二〇〇五、三九三—三九四頁。初出、『東洋文化』六十二號、東京大學東洋文

化研究所、一九八二年。)及び「傳統的な「道」の生成論的色彩を脱色し、具體的時空世界とは直接關與せず、それに對して超然たる論理的理念が設定される必要があった。そして彼の「無」は、この要請を十分に満足するものと評價してよいと思う」(堀池信夫『漢魏思想史研究』明治書院、一九八八、四八三頁。)を参照。

^{1 2} 『老子』第七章「天長地久、天地所以能長且久者、以其不自生、故能長生。是以聖人後其身而身先、外其身而身存。非以其無私耶。故能成其私」、第六十六章「江海所以能爲百谷王者、以其善下之、故能爲百谷王。是以欲上民、必以言下之。欲先民、必以身後之。是以聖人處上而民不重、處前而民不害、是以天下樂推而不厭。以其不爭、故天下莫能與之爭」を参照。

^{1 3} 松村氏、前掲書、同頁。

^{1 4} 「天地之始」、馬王堆帛書甲乙本作「萬物之始」。「長之育之、亭之毒之」、宇佐美瀧水本『老子道德真經』は、『老子』第五十一章「故道生之、德畜之。長之、育之、亭之、毒之、養之、覆之」の王注を、「謂成其實、各得其庇蔭、不傷其體矣」と作るが、按語に、『初學記』に「亭謂品其形、毒謂成其實。各得其庇蔭、不傷其體矣(亭は其の形を品すを謂い、毒は其の實を成すを謂う。各おの其の庇蔭を得、其の體を傷わず)」と作ることを引用する。今これに従う。

^{1 5} 宇佐美瀧水本『老子道德真經』は、『老子』第五十一章「故道生之、德畜之。長之、育之、亭之、毒之、養之、覆之」の王注を、「謂成其實、各得其庇蔭、不傷其體矣」と作るが、按語に、『初學記』に「亭謂品其形、毒謂成其實。各得其庇蔭、不傷其體矣(亭は其の形を品すを謂い、毒は其の實を成すを謂う。各おの其の庇蔭を得、其の體を傷わず)」と作るのを引用する。今これに従う。

^{1 6} 「兩者、始與母也」の「母」、道藏本・宇惠本作「無」。樓宇烈校注本・蜂屋邦夫氏・R. J. Lynn氏作「母 (mother)」(樓宇烈『王弼集校釋』、中華書局、一九八〇年、蜂屋邦夫譯注『老子』、岩波書店、二〇〇八年、Translated by Richard

John Lynn, *The Classic of the Way and Virtue : A New Translation of the Tao-te ching of Laozi as Interpreted by Wang Bi,*

Columbia University Press, 1999, New York.)。

¹⁷ この「無」とは、戸川芳郎氏によれば、佛教が入る前の中國思想史における「無」の古い用法、つまり、「何もものに限定されない無規定の本體・理法」を意味しており、何も存在しないという意味ではないことを確認しておくべきであろう（戸川芳郎「生成論と「無」」（初出『古代中國の思想』放送大學教育振興會、一九八五年三月。）『漢代の學術と文化』研文出版、二〇〇二年一〇月、二二九頁。）。

¹⁸ このような分け方と關連して、王葆玹氏は『老子』第一章注を、「始」「成」及び「生」「成」を用いて説明する。すなわち、王弼の老學的萬物生化は、「物之始生↓物之養育↓物之品形↓物之成質」のように展開するとし、その構造を明らかにした（王葆玹『正始玄學』、齊魯書社、一九八七年、二〇一〜二〇二頁。二〇四〜二〇六頁。）。「この「始」「成」については、王曉毅氏も言及しており、『老子』第一章注において、「始」「成」の兩概念をあげ、「始」は「生出」、「成」は「完善」であるという（王曉毅『王弼評傳』南京大學出版社、一九九六年、二八四頁。）。

¹⁹ この點について、堀池氏は「王弼の『老子』解釋は、忠實な祖述ではなく、『老子』本來の思想からは逸脱する傾向があった。だから當然本文との間に齟齬をきだす」とする。堀池氏、前掲書、四八四頁を参照。

²⁰ 河上公注「兩者、謂有欲無欲也（兩者は、有欲無欲を謂うなり）。」また、成玄英『老子義疏』「兩、謂無欲有欲二觀也（兩は、無欲有欲二觀を謂うなり）。」とする。

²¹ 王曉毅氏は、王弼の「物の始」（『老子』第一章注）、「古始」「太始」（『老子指略』）、「屯者、天地造始之時也。造物之始、始於冥昧」（屯卦象傳王注）をあげ、漢代の宇宙生成論が天地萬物生成の前にかくつかの段階を設定したことを、王弼も同様に行ったとしており、王弼の「以無爲本」的な側面、そして「天地萬物の生育の母」としての「本」について説明している（王曉毅氏、前掲書、二四八〜二四九頁。）。「始」と「母」の關係については言及されていない。

2
2

『老子』第四十章「天下之萬物生於有、有生於無」（王注、天下之物、皆以有爲生。有之所始、以無爲本。……）。

2
3

樓宇烈氏は、『老子』第五二章「天下有始、以爲天下母」の王注を「善始之、則善養畜之矣。故天下有始、則可以爲天下母矣」と、古逸叢書本道藏本道藏集注本により補っている。古逸叢書本道藏本道藏集注本の「故天下有始、則可以爲天下母矣」をみると、「天下母」の前提として「天下有始」が提示されており、第一章王注の「始」「母」議論と類似しているように思われる。樓氏の注1を参照（前掲書、一四〇頁）。

2
4

『周易』の「始」と「終」の意味について、麥谷氏は、恆卦象傳の「終則有始」の「有」を「また」と訓じており、恆卦象傳「終則復始」と繫辭上傳の「原始要終」を用いて、「主としてこの世界の中で自然の變化の法則や人事の變遷を意識したものである」という（麥谷氏、前掲論文、二二九頁）。

2
5

知其雄、守其雌、爲天下谿。爲天下谿、常德不離、復歸於嬰兒。「王注、雄、先之屬。雌、後之屬也。知爲天下之先者必後也。是以聖人後其身而身先也。谿不求物、而物自歸之。嬰兒不用智、而合自然之智。」知其白、守其黑、爲天下式。爲天下式、常德不忒、復歸於無極。「王注、不可窮也」。知其榮、守其辱、爲天下谷。爲天下谷、常德乃足、復歸於樸。「王注、此三者、言常反終、後乃德全其所處也。下章云反者道之動也、功不可取、常處其母也」、（『老子注』第二十八章）其の雄を知りて、其の雌を守らば、天下の谿と爲る。天下の谿と爲らば、常德離れず、嬰兒に復歸す。「王注、雄、先の屬。雌、後の屬なり。天下の先と爲る者は必ず後るを知るなり。是を以て聖人其の身を後にして身先んずるなり。谿は物を求めず、而ども物自ら之に歸す。嬰兒は智を用いず、而れども自然の智に合す。」其の白を知り、其の黒を守らば、天下の式と爲る。天下の式と爲らば、常德忒わず、無極に復歸す。「王注、窮まる可からざるなり。」其の榮を知り、其の辱を守らば、天下の谷と爲る。天下の谷と爲らば、常德乃ち足りて、樸に復歸す。「王注、此の三者、常に終に反り、後に乃ち徳は其の處る所を全うするを言うなり。下章に云う、反者は、道の動なりと。功は取る可からず、常に其の母に處るなり。」

ここで「常反終」とは、「常に終に反る」或いは、「常に反（反対）に終わる」の二通りの読みが可能であるがそれをより明確にするため、前章で検討した『老子』第四十章の王注を参考にしてみよう。『老子』の本文が、「雄」「雌」のように反対概念として理解しやすい對を言っているため、『老子』と王弼における「反」の意味解明は難しいが、王弼は「雄、先之屬。雌、後之屬也。知爲天下之先者必後也」といい、「先後」として把握しており、その相反性は無視しているように見える。また、『老子』本文の「復歸」「反」の解釋について、蜂屋邦夫氏は、『老子』第二十八章の「復歸」について、ある「状態に立ちかえる」とし（蜂屋邦夫氏、前掲書、一三一―一三二頁。）、『老子』第四十章「反者、道之動也」の「反」を、「『老子』の中では、「反」には對立・反對の意味と循環・回歸の意味があるが、こゝは楚簡に「返」とあるように回歸の意味」としている（蜂屋氏、前掲書、一九四頁。）。『老子』第二十八章の「嬰兒」「無極」「樸」は、「雄」「雌」、「白」「黒」、「榮」「辱」のような對的な概念を超えて、「無」的なものである。第四十章の王注「必ず無に反る」という文脈を参考にとすると、第二十八章王注「反終」の「反」は、「反對」の意味よりも「反る」という読みが適切である。結局、王弼注「反終」は「終わりにかえる」と解釋することができると思われる。

27 神塚淑子氏は、環（かえること）の同義語として「復」「歸」「返」「反」を含めている（神塚淑子「往と環」『中國宗教思想』2（一九九〇、岩波書店）、二六二頁の注(1)を参照）。

28 『列子』張湛注「進當爲盡。此書盡字例多作進也。（進は當に盡と爲すべし。此の書盡字、例多く進と作すなり。）」これに従う。

29 『列子』張湛注「久當爲有。無始故不終、無有故不盡。（久は當に有と爲すべし。始無きが故に終らず、有無きが故に盡きず）」これに従う。

30 『老子注』第二十五章「有物混成、先天地生（王注、混然不可得而知、而萬物由之以成、故曰「混成」也。不知其誰

之子、故先天地生。」、寂兮寥兮、獨立不改（王注、寂寥、無形體也。無物〔匹之〕、故曰「獨立」也。返化終始、不失其常、故曰「不改」也。）、周行而不殆、可以爲天下母（王注、周行無所不至而〔不危〕殆、能生全大形也、故可以爲天下母也。）。」

³
¹ 通行本には王注がない。樓宇烈氏補注、「善く之を始むれば、則ち善く之を養畜す。故に天下に始有れば、則ち以て天下の母と爲る可し（善始之、則善養畜之矣。故天下有始、則可以爲天下母矣）。」（樓氏、前掲書、一三九―一四〇頁。）

³
² 『老子注』第三十二章「始制有名、名亦既有、夫亦將知止。知止所以不殆（王注、始制、謂樸散始爲官長之時也。始制官長、不可不立名分以定尊卑、故「始制有名」也。過此以往、將爭錐刀之末、故曰名亦既有、夫亦將知止也。遂任名以號物、則失治之母也、故知止所以不殆也。）」において、王弼が「始制有名」の注釋に用いている「官長」は、上に擧げた『老子』第二十八章「樸散則爲器、聖人用之、則爲官長。故大制不割」にみえる語であり、これから推測すると、おそらく、王弼は『老子』の「始制」「大制」を同じ文脈として理解しており、「始制」にも「官長」を用いたと考えられる。そこで、興味深い點は、兩章の注釋には、同じく「母」が用いられるということである。『老子注』第三十二章には「遂任名以號物、則失治之母也、故「知止所以不殆」也。」といい、「治之母」についていっており、「治之母」とは文脈上「官長」と類似している。そこで、王弼の主張は「失治之母」であり、その主張は『老子注』第三十九章にも「失其母」「爲功之母不可舍」と反復される。

第二章 『莊子』郭象注の始終論

始めに

玄學思想史における「始」「終」の展開を探るために、本章では郭象の「始」「終」について考察することにする。郭象の注釋には王弼と比べると比較的「始」や「終」の語が出る頻度は増えているが、それだけでなく「始」「終」の理解についても王弼とは異なる様子をみせているように思われる。

本章は郭象の「始」「終」を考察するため、『莊子』郭象注を對象とする。『莊子』テキストは内篇・外篇・雜篇の著者及び著作時期について諸々の議論があるが、すべての篇において郭象の注釋が施されている點や、郭象思想の統一性を考察するという點を考慮し、『莊子』郭注の内篇のみならず外篇・雜篇をも検討することにする。

なお、『莊子』そのものとの違いを注意深く検討し、また郭象以前の王弼や以後の張湛とを綿密に比較し、注釋にあらわれる郭象の思想の特徴を明らかにすることによって、玄學の始終論の展開における郭象の位置づけを考えてみたい。そこで郭象の始終論における生成論や本體論との關係を検討し、思想的な範疇における考察も行うことにする。

第一節 郭象における「氣」と「始」「終」

郭象の「始」「終」は、「生」「死」と同一の意味として用いられる場合が多く、とくに萬物のなかでも生命あるもの、そのなかでも「人閒」の生死を指す場合が多い。本節では、郭象の「始」「終」と「生」「死」について考察し、それと「氣」との關係について探ることにする。

まず、「生」と「死」の関係について述べる『莊子』とその郭象注を検討してみよう。

生也死之徒「郭象注」、知變化之道者、不以死生爲異。」「死也生之始、孰知其紀「郭注、更相爲始、則未知孰死孰生也。」「〔莊子〕郭注・外篇・知北遊篇)

生や死の徒なり「郭象注、變化の道を知る者は、死生を以て異と爲さず。」、死や生の始めなり、孰か其の紀を知らんや「郭注、更いに相い始めと爲り、則ち未だ孰か死し孰か生ずるを知らざるなり。」。

郭注「變化の道」をみると、生と死が變化の一連の過程にあるものであるということが分かる。また、郭注「更に相い始めと爲り」をみると、『莊子』は「死は生の始め」といい、生と死の関係性を「始」を通して語っているが、それに比べると郭象は『莊子』の原意に加え、「生は死の始め」をいい、死と生の相互性を補足して語っているようにみえる。そして死生の相互性のみならず、「生」「死」とは變化の過程において互いの「始」になるものであるという郭象の理解が述べられている。ここで生と死は、郭注「死生を以て異と爲さず」のように、變化の過程にあるものとして、異なるものではないことになる。このときの生死は、宇宙の始終を語るといふより、「人間」の始終に焦點を當てているように思われる。續く『莊子』や郭象注には、人間の生死に関する根本認識が示されている。

人之生、氣之聚也。聚則爲生、散則爲死「郭注、俱是聚也、俱是散也。」。若死生爲徒、吾又何患「郭注、患生於異。」。故萬物一也「郭注なし」。〔莊子〕郭注・外篇・知北遊篇)

人の生は、氣の聚まるなり。聚まれば則ち生と爲り、散ずれば則ち死と爲る「郭注、俱に是れ聚まるなり、俱に是れ散ずるなり。」。死生徒と爲るが若きは、吾れ又た何ぞ患えんや「郭注、患は異にするより生ず。」。故に萬物一なり「郭注なし」。

ここで、『莊子』も郭象も人の生を氣の離合聚散としてみており、『莊子』と郭象の死生觀が基本的に氣論に基づいていることが明白に示

されている。郭象における「氣」について、麥谷邦夫氏は「氣にはそれほどの關心を拂ってはならず『莊子』本文に見える氣をほぼそのまま繼承敷衍しているといえよう。ただし、郭象は安分自得の哲學と萬物の自生自化の觀點からその注を一貫させており、彼の氣論もその枠内で獨自性を持つと思われる」²、「郭象における氣は、概ね先秦道家の氣を踏襲して萬物の構成要素であるとともに、その齊一性と多様性を支える原理であると考えられた。ただ、生成論的氣に關して、氣それ自身のうちに聚散の自ずからなる契機が内在するということを繰り返し強調したところにその特色があるといえよう」³という。郭象が、氣論的な側面が強いか否かについては、基準によつて異なる判断ができるが、郭象の生死觀が氣論の上に立っているという點で、郭象における人間の始終の氣は重要な要素であるといえることはいえる。郭象において、人間の始終である生と死とは、氣の變化によるものであり、人間感情とは別の原理によつてはたらくものである⁴。

また、麥谷氏は「これらは、萬物生成の原初段階を一氣として捉えようとするもので、『莊子』大宗師篇の「天地の一氣に遊ぶ（遊乎天地之一氣）」（…中略…）などの一氣が萬物齊同の原理とされているのは趣きを異にするといえよう」⁵といい『莊子』の「一氣」と張湛の「一氣」との違いについて指摘しており、そこで『莊子』の一氣が「萬物齊同の原理」であるとまとめている。それでは、果たして『莊子』の「一氣」⁶に關する郭象の解釋はどうであろうか。次を検討してみよう。

彼方且與造物者爲人、而遊乎天地之一氣「郭注、皆冥之、故無二也」。彼以生爲附贅縣疣「郭注、若疣之自縣、贅之自附、此氣之時聚、非所樂也。」、以死爲決⁶塚潰癰「郭注、若⁶塚之自決、癰之自潰、此氣之自散、非所惜也。」、夫若然者、又惡知死生先後之所在「郭注、死生代謝、未始有極、與之俱往、則無往不可、故不知勝負之所在也。」。假於異物、託於同體「郭注、假、因也。今死生聚散、變化無方、皆異物也。無異而不假、故所假雖異而共成一體也。」。忘其肝膽、遺其耳目「郭注、任之於理而冥往也。」。反覆終始、不知端倪「郭注、五藏猶忘、何物足識哉。未始有識、故能放任於變化之塗、玄同於反覆之波、而不知終始之所極也。」（『莊子』郭注・内篇・大宗師篇）

彼方に且に造物者と與に人と爲りて、天地の一氣に遊ぶ「郭注、皆之に冥し、故に二無きなり」。彼は生を以て附贅縣疣と爲し「郭注、疣の自ずから縣け、贅の自ずから附くが若きは、此れ氣の時に聚るものなり、樂しむ所に非ざるなり」、死を以て決塚潰癰と爲す「郭注、塚の自ずから決（えぐ）り、癰の自ずから潰すが若きは、此れ氣の自ずから散ずるものなり、惜しむ所に非ざるなり」、夫れ然る

が若き者は、又た惡ぞ死生先後の在る所を知らんや「郭注、死生は代謝し、未だ始めより極まる有らず、之と與に俱に往き、則ち往きて可ならざるは無く、故に勝負の在る所を知らざるなり。」。異物に假り、同體に託し「郭注、假は、因るなり。今死生聚散し、變化に方無く、皆異物なり。異なるものを假らざる無く、故に假る所異なると雖ども而れども共に一體を成すなり。」。其の肝膽を忘れ、其の耳目を遺れ「郭注、之を理に任せて冥く往くなり。」。終始を反覆し、端倪を知らず「郭注、五藏すら猶お忘れ、何の物識るに足らんや。未だ始めより識る有らず、故に能く變化の塗に放任し、反覆の波に玄同し、而れども終始の極まる所を知らざるなり。」

物のなかで生命ある存在、とくに人間、そのなかでも凡人には、生と死に關して、『莊子』や郭象が語っているような態度で生死を把握することはとても難しい。人間がもつ死を恐れ生を喜ぶ感情は普遍的ともいえるものであり、中國思想において死生同一を深く取り入れた神仙思想こそが長壽のための技術に勵んだということは、いうまでもなく「生」を増やしたい人間の根本感情である。ところが、郭象は生死が氣の聚散によるものであり、「樂しむ所に非ざるなり」「惜しむ所に非ざるなり」という。郭象は『莊子』を踏まえながら、死を憎む人間感情に對してそのようなことが無駄であるという態度をとっている。それは「變化の塗」であり「反覆の波」であるだけだからである。では、郭象が提示する氣について、より詳細に考察してみよう。

泰初有无、无有无名「郭注、無有、故無所名。」。一之所起、有一而未形「郭注、一者、有之初、至妙者也。至妙、故未有物理之形耳。夫一之所起、起於至一、非起於無也。然莊子之所以屢稱無於初者、何哉。初者、未生而得生。得生之難、而猶上不資於無、下不待於知、突然而自得此生矣。又何營生於已生以失其自生哉。」。『莊子』郭注・外篇・天地篇

泰初に无有り、有る无く名無し「郭注、有る無きが故に名づくる所無し。」。一の起こる所、一有りて未だ形れず「郭注、一なる者は、有の初なり、至妙なる者なり。至妙なるが故に未だ物の理の形有らざるのみ。夫れ一の起こる所、至一に起こるも、無に起こること非ざるなり。然らば莊子の屢しば無を初に稱する所以の者は、何ぞや。初なる者は、未だ生ずるも生を得ず、生を得るの難にして、而して猶お上に無に資せず、下に知を待たず、突然にして自ずから此の生を得、又た何ぞ生を已生に營みて以て其の自生を失うか。」。

この『莊子』の「泰初有无、无有无名」は、句の切り方や解釋において議論のある箇所である。『莊子』の泰初について、生成の根源に「无が有る」といい、有すなわち萬物はまだ存在しない段階として設定している。しかし、これに對して郭象は有と關わる無を想定せず「一」を擧げている。郭象は氣論に基づくも、その一氣は無でなく「有」を構成するものとする。王弼の生成論と比べると、氣論の側面が王弼より強く、そして生成が「無」と關わらず「有」の領域と關連するものとした點が郭象生成論の特徴であるといえる。

郭象が「有之初」すなわち「萬物の始め」が「一」というのは、注目したい部分である。なぜならば、この「一」は萬物を構成する氣を「一氣」とした郭象の氣論が生成の原理としてあるためである。また、生成する「有」の根據として、「無」を前提にしない點で非本體論であるという郭象の立場が「無に起こること非ざるなり」においてはつきりと示されているためでもある。

第二節 「始」「終」に關する基本的な理解

それでは、郭象の生死における氣論的な側面を前提にして、この節では郭象が始や終についてどのように考えていたを考察してみたい。まず、次を検討してみよう。

子綦曰、夫吹萬不同、而使其自己也〔郭注、此天籁也。夫天籁者、豈復別有一物哉。即衆竅比竹之屬、接乎有生之類、會而共成一天耳。無既無矣、則不能生有。有之未生、又不能爲生。然則生生者誰哉。塊然而自生耳。自生耳、非我生也。我既不能生物、物亦不能生我、則我自然矣。自己而然、則謂之天然。天然耳、非爲也、故以天言之。……故物各自生而無所出焉、此天道也。〕。〔莊子〕郭注・内篇・

齊物論篇)

子綦曰く、夫れ吹くこと萬に同じからず、而れども其をして自ずから己とせしむるなり〔郭注、此れ天籁なり。夫れ天籁なる者は、豈に復た別に一物有らんや。即ち衆竅の比竹の屬、生有るの類に接し、會して共に一天を成すのみ。無は既に無なれば、則ち有を生ずる

能わず。有の未だ生ぜずんば、又た生を爲すこと能わず。然らば則ち生を生ずる者は誰か。塊然にして自ずから生ずるのみ。自ずから生ずるのみ、我生に非ざるなり。我既に物を生ずること能わず、物も亦た我を生ずること能わざれば、則ち我は自ずから然る。自ずから己となりて然らば、則ち之を天の然りと謂う。天の然るのみ、爲すこと非ざるなり、故に天を以て之を言う。……故に物各おの自ずから生じて出づる所無し、此れ天の道なり。」

「無は既に無なれば、則ち有を生ずる能わず」は、存在の始原としての「無」を強く否定している。だとすると、郭象において「有」の存在はどのようなにして「有」として存在しうるのか、とすぐ浮かぶこのような質問について、郭象は次のように問答する。「然らば則ち生を生ずる者は誰か。塊然にして自ずから生ずるのみ。自ずから生ずるのみ、我生に非ざるなり」というのである。これは麥谷氏が前節で指摘した通り、存在の根拠は存在の内部にあるという、郭象の一貫性が生成にも適用されるということである。

次は「我生に非ざるなり」に注目してみよう。「我生」が「自分の母」。だとすると、存在の生成は、はつきりはしていない氣の離合集散によって自ずから生成するものであり、存在以前の始原にある「母」によって生成するものではないということになる。そして、これは存在生成のプロセスに「母」をおき、さらに「母」をすてないことを強調した王弼の生成論と比べると、大いに異なる態度であり、興味深い。

このように、生成において「自ずから」を強調する郭象の特色は以下の『莊子』との違いからも如實にみえる。

萬物出乎无有。有不能以有爲有、必出乎无有、而无有一无有。（『莊子』雜篇・庚桑楚篇）

萬物は有る无きより出づ。有は有を以て有を爲すこと能わず、必に有る无きより出でて、而して有る无きは一にして有る无きなり。

ここで『莊子』雜篇の本文は、有である萬物は必ず有でない何か（无有）から生成するものであるというが、これは『老子』第四〇章の「天下萬物生於有、有生於無」と類似している。しかし、これに對して郭象は次のように注しており、「有」が生成の根拠とするはたらきは「自ずから」であることを繰り返し強調するのである。

夫有之未生¹⁰、以何爲生乎。故必自有耳、豈有之所能有乎（『莊子』郭注・雜篇・庚桑楚篇）

夫れ有の未だ生ぜざるは、何を以て生を爲すや。故より必ず自ずから有るのみ、豈に有の能く有る所あらんや。

このように氣論に基づく「自生」という郭象の生成論によつて、玄學の生成論は轉機を迎えることになると考えられる。それは郭象が提示した生成論が、「有」が存在の根據および始原として關係した「無」から生成するとし、「無」を必要とした王弼の生成論とは大きく異なるためである。

それでは、郭象の生成論における「自生」から少し話しを變えて、郭象における「始まり」と「終わり」に關する基本認識を考察してみたい。

そもそも『莊子』内篇には「有」以前、存在の始原を遡る發想が次のようにあらわれている。

有始也者（郭注、有始則有終。）、有未始有始也者（郭注、謂無終始而一死生。）、有未始有夫未始有始也者（郭注、夫一之者、未若不

一而自齊、斯又忘其一也。）。（『莊子』郭注・内篇・齊物論篇）

始めなる者有り（郭注、始め有れば則ち終わり有り。）、未だ始めより始めなる者有らざること有り（郭注、終始を無くして死生を一にするを謂う。）、未だ始めより夫の未だ始めより始めなる者有らざること有らざる有り（郭注、夫れ之を一にする者は、未だ一にして自ずから齊しくせざるに若かず、斯も又た其の一を忘るるなり。）。

ここで『莊子』内篇の本文は、始まりにおいて、「始めなる者有り」「未だ始めより始めなる者有らざること有り」「未だ始めより夫の未だ始めより始めなる者有らざること有らざる有り」のように始原を段階的に設定する。時間軸を溯って展開してはいるが、これは宇宙の生成

を論じるというよりは理屈上の始原、物の「始まり」の以前を論理的に展開しているものである。これに對して、郭象の「始め有れば則ち終わり有り」「終始を無くして死生を一にす」をみると、「始まりがあれば終わりのある」状態と、「終わりと始まりのない死生同一」の状態という異なる段階を設定しているようにみえる。それが生成論というよりは段階を論理的に設定している點で、『莊子』と似ているが、ただし、『莊子』が「有」以前について論理を展開しているのに對して、郭象はそれには觸れず、「有」に限って「終始」を論じている。

勿論、郭象は「有始」「有終」の段階より先に「無終始」の状態をおき、より根本的な状態として述べているようにみえるが、「終わり」については省略している『莊子』の態度と、「終わり」を明記する郭象の注釋の差は明らかである。このような郭象の理解は、個別の「始」「終」への認識を示しているものであり、張湛の必然性としての「理」理解に繼承されているようにみえる¹¹⁾。

このように郭象の注釋は一見当たり前のようにみえるが、「始」があるものには必ず「終」があるという存在の必然性を明確にしているものである。必然性としての始終をあらわす概念としての「理」は、以下の郭注にて確認することができる。

生有爲、死也〔郭注、生而有爲則喪其生。〕。勸公、以其死也、有自也〔郭注、自、由也。由有爲、故死。由私其生、故有爲。今所以勸公者、以其死之由私耳。〕。而生陽也、无自也〔郭注、夫生之陽、遂以其絕迹無爲而忽然獨爾、非有由也。〕。而果然乎〔郭注なし〕。惡乎其所適。惡乎其所不適〔郭注、然而果然、故無適無不適而後皆適、皆適而至也。〕。天有曆數、地有人據、吾惡乎求之〔郭注、皆已自足。〕。莫知其所終、若之何其无命也〔郭注、理必自終、不由於知、非命如何。〕。莫知其所始、若之何其有命也〔郭注、不知其所以然而然、謂之命、似若有意也、故又遣命之名以明其自爾、而後命理全也。〕。有以相應也、若之何其无鬼邪〔郭注、理必有應、若有神靈以致之也。〕。无以相應也、若之何其有鬼邪〔郭注、理自相應、相應不由於故也、則雖相應而无靈也。〕。〔『莊子』郭注・雜篇・寓言篇〕
生じて爲す有れば、死するなり〔郭注、生じて爲す有れば則ち其の生を喪う。〕。公を勸むるは、其の死なるや、自る有るを以てするなり〔郭注、自は、由るなり。由りて爲す有るが故に死す。由りて其の生を私とするが故に爲す有り。今公を勸むる所以の者は、其の死の私に由るを以てするのみ。〕。而して生陽なるや、自る无きなり〔郭注、夫れ生の陽、遂に其の迹を絶ち爲す无きにして忽然として獨りを以てするのみ、由る有るに非ざるなり。〕。而して果たして然らんか〔郭注なし〕。惡くにか其の適する所ぞ。惡くにか其の適せざる

所ぞ「郭注、然して果たして然るが故に適無く適せざる無くして後に皆適す、皆適して至るなり。」。天に曆數有り、地に人據有り、吾れ悪くにか之を求めんか「郭注、皆已に自ずから足る。」。其の終る所を知る莫し、之を若何ぞ其れ命无からんや「郭注、理として必ず自ずから終る、知るに由らず、命に非ずして如何。」。其の始まる所を知る莫し、之を若何ぞ其れ命有らんか「郭注、其の然りて然る所以を知らず、之を命と謂うは、意有るが若きに似るなり、故に又た命の名を遣して以て其の自ずから爾るを明らかにし、而る後に命の理は全きなり。」。以て相い應ずる有るや、之を若何ぞ其れ鬼无きや「郭注、理として必ず應ずる有り、神靈有りて以て之を致すが若くなり。」。以て相い應ずる无きや、之を若何ぞ其れ鬼有らんや「郭注、理として自ずから相い應ず、相い應ずるは故に由らざるなり、則ち相い應ずと雖ども而れども靈無きなり。」。

ここの郭象注で興味深い點は「理」と「自終」である。まず「理」について考えてみよう。

そもそもこの箇所テーマである「命」「鬼」の存在については有るとも無いともいえないという『莊子』の立場が郭象にも受け継がれる。ただし、郭象は『莊子』雜篇の本文が用いていない「理」を使っている。郭注「理として必ず自ずから終る」「理として必ず應ずる有り」「理として自ずから相い應ず」をみると「自終」「有應」「自相應」が「理」によって必然的なはたらきとして成立するように思われる。

とくに本章の本題である「終」について言及する「自終」に注目してみると、郭象の「理として必ず自ずから終る」において、「終わり」は、存在が「自ずから」はたらくものであり、そのはたらく自體は必然的な「理」として成立するものである。

郭象注には「自始」という語はない。それは、おそらく郭象がよく用いるタームである「自生」が「自始」と似たような意味で使われるためであると考えられる。そして前節の「自生」の考察から考えると、「自生」は主に人間の生死と關わるものであった。それでは、「自生」と對にして考えられる「自終」を郭象はどのようなときに用いたのであろうか。

『莊子』内篇・應帝王篇には、列子が壺丘子林に教化して大いに悟ったという話がある。『莊子』内篇の本文の最後は「一に是れを以て終る（一以是終）」、つまりひたすらこの境地にいて生涯を終えたという話で終わる。『莊子』内篇・應帝王篇のこの箇所は、『列子』黄帝篇にも出ており、張湛はそこに、次のように向秀の注を引用する。

壹以是終「張湛注、向秀曰、遂得道也。」（『列子注』黃帝篇）
壹に是れを以て終わる「張湛注、向秀曰く、遂に道を得るなり。」

向秀も張湛も『莊子』内篇の本文の内容を「遂に道を得るなり」と理解しており¹²、話の主人公の列子が獲得した境地について述べている。それでは、同じ箇所について、郭象はどのように理解しているだろうか。次の郭象注をみてみよう。

一以是終「郭注、使物各自終。」（『莊子』郭注・内篇・應帝王篇）

一に是れを以て終わる「郭注、物をして各おの自ずから終わらせしむ。」

郭象は、『莊子』本文や向秀の理解とはいささか離れた独特な見解を述べる。今まで検討した通り、郭象が「自ずから」というのはたらしきを強調するのは、郭象思想がもっている一貫性であるが、とくに生涯を終えるという話としての『莊子』のもとの文脈において、「自ずから終る」という独特な概念を組み込んでいるのである。このようにほかの注釋と比較してみると、郭象の独特な『莊子』理解がより明らかになる。

大形徹氏は『莊子』のいう「死」は他の思想家たちの考えた「死」とは異なっている¹³。といい『莊子』の「死」の特徴について述べ、また『莊子』内篇の胡蝶の夢に出る「物化」について、「郭象の解釋によれば、「胡蝶の夢」の話は「生と死の比喩としてとらえられるのである」といい¹⁴、『莊子』「化」と「生死」の關連性について述べるところで郭象に言及している。大形氏は『莊子』には生死と關連して物の質的變化を述べる話が多くあり、次のように「縣解」という「化」の方法をも提示される。

安時而處順、哀樂不能入也「郭注なし」。此古之所謂縣解也、而不能自解者、物有結之¹⁵。「郭注、一不能自解、則衆物共結之矣。故能

解則無所不解、不解則無所而解也。」(『莊子』郭注・内篇・大宗師篇)

時に安んじて順に處れば、哀樂入ること能わざるなり「郭注なし」。此れ古の謂う所の縣解なり、而れども自ずから解くこと能わざる者は、物之を結ぶ有るなり「郭注、一に自ずから解くこと能わざるは、則ち衆物 共に之を結ぶ。故に能く解くは則ち解かざる所無く、解かざるは則ち而して解く所無きなり。」。

『莊子』のいう「縣解」とは「絶対の自由者―天帝の縛めから解放された人間―」¹⁶や「人間に下された逆さ吊りの苦刑からの解放」¹⁷等で理解される。「縣解」を、結ばれていた状態から逃れる、自由になるという意味で取ることが『莊子』の「死」「終」に對する立場である。ここで、大形氏がいうような「死」「終」の「化」は「縣解」の機會でもあると思われる。ただ、そこで、『莊子』は「物之を結ぶ有るなり」といい、結ばれた状態であるため「自ずから解く」ことができないという。存在の世界が結ばれている束縛の状態を想定する。郭象も『莊子』の「自ずから解く」の理解を受け入れようと思われる。郭象の理解が「自ずから」のはたらきによる「自ずから生じ」「自ずから終わる」に基づいている点から考えると、郭象における「自解」とは、存在自ずからの質的變化として理解することができる。それでは、郭象が「衆物 共に之を結ぶ」状態にいる萬物個別同士についてどのように考えていたのかについて、次節で検討してみよう。

第三節 「相因」と「非待」の思想

ここまで考察してきたように、郭象において存在が存在として成立することができるのは、「自ずから」というはたらきによるものであった。それでは、郭象は「自ずから生じ」「自ずから終わる」個別同士がどのような關係を結んでいると考えたのだろうか。『莊子』内篇・齊物論篇の「罔兩」と「景」の寓話において、福永氏は「萬物は人間の因果的把握を超えて、ただ自生自化する。……形も影も罔兩もただ自然として存在し、ただ自然として變化するのであって、そこには何らの因果關係もなく、互いに依存することもないのである。莊子はこの萬象の自生自化を、常識が最も密接な相待關係に在ると考える影と罔兩との問答に借りて説明する」¹⁸という。この箇所郭象は次のよう

に注釋する。

世或謂罔兩待景、景待形、形待造物者。請問、夫造物者、有耶無耶。無也、則胡能造物哉。有也、則不足以物衆形。故明衆形之自物而後始可與言造物耳。是以涉有物之域、雖復罔兩、未有不獨化於玄冥者也。故造物者無主、而物各自造、物各自造而無所待焉、此天地之正也。故彼我相因、形景俱生、雖復玄合¹⁾、而非待也。(『莊子』郭注・內篇・齊物論篇)

世に或ひと罔兩は景に待ち、景は形に待ち、形は造物者に待つを謂う。請うて問う、夫れ造物者は、有なるか無なるか。無なるや、則ち胡んぞ能く造物するや。有なるや、則ち以て衆形を物とするに足らず。故に衆形の自ずから物たりて後に始めて與に造物と言う可きを明らかにするのみ。是を以て有物の域を涉り、復た罔兩なりと雖も、未だ玄冥に獨化ある者有らざるなり。故に造物は主無く、而して物各おの自ずから造り、物各おの自ずから造りて待つ所無し、此れ天地の正なり。故に彼我相い因りて、形と景とは俱に生じ、復た玄合すと雖も、而れども待つに非ざるなり。

福永氏の「因果關係」「互いに依存する」という語は、『莊子』の「待」という言葉に對する解釋である。そして郭象は世間では「罔兩」「景」「形」「造物者」を「待」すなわち依存關係として把握するとまず論を立てて、その依存關係の始原にあるとされる「造物者」について眞つ先に考察する。郭象によると、造物者が無であれば、造物の動力が内在していないため、造物できない。もし有だとしたら、すでに形が限られている有がほかのあらゆる形を生み出すことはできない。そうであるならば、存在はどのように世にあらわれることができるのか。郭象は「衆の形の自ずから物となる」ことこそ「造物」だという。造物には根本的な存在としての主體を設定せず(造物者無主)²⁾、萬物の存在は「自ずから」生成するものであり(物各自造)、萬物の存在は互いに依存しない(無所待)。生成の主體がないという面でやはり本體論を否定する郭象の非本體論的な生成論が構成されているのである。

ただ、郭象の萬物同士の關係性についての見解は、もう少し考察しなければならぬ部分がある。それは郭注「彼我相い因りて、形と景とは俱に生じ、復た玄合すと雖も、而れども待つに非ざる」にみえる「彼我相因」と「而非待」の論理關係を考察することにより説明され

と思われる。郭象において「因」と「待」はどのように理解され、どのように使い分けがされているだろうか。ここでは、「相因」を「獨化」の對としてみた既存の議論²を踏まえて、「相因」と「非待」との関係について考えてみたい。該當『莊子』内篇の本文では物の「相因」は出ていないのに、郭象はなぜ「相因」を用いたのだろうか。その手掛かりとして、以下の『莊子』内篇・齊物論篇を検討してみよう。

物无非彼、物无非是。自彼則不見、自知則知之。故曰彼出於是、是亦因彼。彼是方生之說也、雖然、方生方死、方死方生。方可方不可、方不可方可。因是因非、因非因是。是以聖人不由、而照之於天、亦因是也。〔『莊子』・内篇・齊物論篇〕

物は彼に非ざる無く、物は是れに非ざる無し。彼よりすれば則ち見え、自ずから知れば則ち之を知る。故に曰く彼は是より出で、是れも亦た彼に因ると。彼と是れと方びに生ずるの説なり、然りと雖も、方びに生じて方びに死し、方びに死して方びに生ず。方びに可にして方びに不可にし、方びに不可にして方びに可にす。是に因り非に因り、非に因り是に因る。是を以て聖人は由らず、而して之を天に照らすも、亦た是に因るなり。

ここの『莊子』本文「故に曰く彼は是より出で、是れも亦た彼に因る（故曰彼出於是、是亦因彼）」に郭象は次のように注する。

夫物之偏也、皆不見彼之所見、而獨自知其所知。自知其所知、則自以爲是。自以爲是、則以彼爲非矣。故曰彼出於是、是亦因彼、彼是相因而生者也。〔『莊子』郭注・内篇・齊物論篇〕

夫れ物の偏なり、皆彼の見る所を見ず、而して獨り自ずから其の知る所を知る。自ずから其の知る所を知るは、則ち自ずから以て是と爲す。自ずから以て是と爲すは、則ち彼を以て非と爲す。故に曰く彼は是より出で、是れも亦た彼に因ると、彼と是れと相い因りて生ずる者なり。

ここの「彼と是れと相い因りて生ずる者（彼是相因而生者）」をみると、郭象は彼と是との関係を「相い因りて生ずる者」としてみている

ことが分かる。ここをみる限り、罔兩と影の「彼我相因りて、形と景とは俱に生ず（彼我相因、形景俱生）」の萬物同士の関係性は、「彼と是れと相因りて生ずる者（彼是相因而生者）」と同じ構造をしていることが分かる。そして萬物の個體各々は各自お互い因りて内在的に生成するものであるが、依存して存在しない。言い換えれば、生成の面では互いに内在的な動力によって相因りてともに生成する（相因而生）関係性をもつが、存在としては「依存しない（非待）」ということがいえるのではないだろうか。

終わりに

本章は郭象の始終論を『莊子』や王弼・張湛との比較を通して考察し、郭象の生成論は氣論に基づくという點や非本體論という點を明らかにし、とくに王弼との違いを示した。

郭象において始終はとくに人間の生死として論じられ、生死の變化過程において、死と生とは互いの「始」になる相互性をもつ。このような郭象の生死観は基本的に「一氣」からなる氣論に基づくものであり、一氣に関する解釋は『莊子』と郭象において各々異なる。郭象における人間の始終である生死は、氣の離合集散によるものであるため、人間感情や認識で把握できる對象ではない。また、郭象は萬物存在である有の生成において無を想定せず、始終もまた有とのかかわりに基づいている。この點もまた有の根據として無をあげる王弼との明らか違いである。

郭象の「始終」に関する基本認識は、「始」も「終」も「自生」するものであり、なにかを契機にして「我生」するものではないということである。また、「有終」と必然性の理を強調し、生死の化を通して「自解」という「終わり方」も郭象の「終わり」の議論の注目すべき一部分である。

郭象には、氣の離合集散による「自ずから」というはたらきが、生成や存在の大前提となる。そこで萬物存在各々同士の関係性について、依存関係として扱われる個別の因果関係について『莊子』の論を踏まえながらも、生成においては内在的な動力による「相因る（相因）」が、存在としては「依存しない（非待）」という論理を見せる。

まとめると、始終を通して考察した郭象の思想は、玄學思想史の生成論と本體論において、王弼とは大いに異なる變曲點になった點、そして以後張湛の思想に「自ずから」というはたらきや「理」「氣」の側面で大きい影響を与えたことが明らかである。そして宇宙の構造や生成よりは人間の生死、その始終に集中し、變化無雙の有の世界において、人間のもつ内面、例えば「心」「徳」「情」などを議論することができるベースとなったといえよう。

1 以下、郭注とする。『莊子』や郭注の校勘は、主に郭慶藩『莊子集釋』（中華書局、一九六一年第一版、二〇〇四年第二版、二〇〇六年第一〇次印刷版）に従った。

2 麥谷邦夫「魏晉南北朝の道家・道教における氣」『六朝隋唐道教思想研究』岩波書店、二〇一八年、五〇六頁（初出の原題「道家・道教における氣」小野澤精一他編『氣の思想』東京大學出版會、一九七九年、二六五〜二六六頁。）。

3 麥谷氏、前掲書、六頁（初出書、二六七頁。）。

4 しかし、「死」「生」が對等であるという態度とは別として、「死」を省察する態度が、内篇にはみえるように思われる。これは「心」のはたらきに關する『莊子』と郭象の立場にみえるが、郭象の「心」に關しては第五章で論じることにする。

5 麥谷氏、前掲書、七頁（初出書、二六七頁）を参照。

6 劉榮賢氏は、『莊子』の内篇と外雜篇とを分けてその思想特質を考える作業をしており、内篇にみえる「一氣」については、「生成原質」として取り上げている。ただ、劉氏は内篇より外雜篇において氣が「明確化」されるとも述べ、内篇と外雜篇の氣を區別する。劉榮賢『莊子外雜篇研究』聯經出版、二〇〇四、一九一〜一九三頁を参照。

7 池田知久譯注『莊子』（上）、講談社、二〇一四年、七一八〜七一九頁を参照。

8 『後漢書』崔駰傳「豈無熊僚之微介兮。悼我生之殲夷。」「李賢注、我生、謂母也。」を参照。

9 本論文の第一章「王弼の始終論」の「王弼は『老子』の存在の「有無」生成論を繼承しており、「無↓有」生成の間に、「生成の過程」を設定した。その上、その過程の「始まり」と「終わり」として「始」と「母」とが加えられているのである。そこで、存在以前の、生成の段階は「本」として本質的な状態であり、これを強調する點が王弼の本體論者を稱する根據になるのである（二二頁）。「王弼においては「子」よりも「母」が本質的なものであるため、「母」を棄てたりしてはならないという」（二二頁）を参照。

10 「未生」は、成玄英疏によって、「未生之時」（外篇・秋水）「歸於未生」（外篇・田子方）「已生未生」（雜篇・庚桑楚）のように概念的なタームとして用いられる。

11 本論文第三章「張湛『列子注』の始終論」を参照。

12 「一以是終」の解釋について、福永光司氏は「ひたすらこの境地を自己の境地としながら、その安らかな生涯を終ることができた」と譯し（福永光司『莊子』内篇、朝日新聞社、一九六六、三一―一頁を参照）、池田知久氏は、林希逸の「言其終身常如此也」に基づき、「ひたすらこの境地を守り續けて生涯を終えたのである」と譯す（池田知久譯注『莊子』（上）、講談社、二〇一四、五〇〇、五二―一頁を参照）。

13 大形徹『『莊子』にみえる「化」と「真人」について』『人文學論集』一九九四、四七頁を参照。

14 大形氏、前掲書、同じ頁を参照。

15 『莊子』内篇・養生主篇にも「縣解」について述べている。「安時而處順、哀樂不能入也、古者謂是帝之縣解。」

16 福永氏、前掲書、一二五頁を参照。

17 池田氏、前掲書、四三〇頁を参照。

18 福永氏、前掲書、一〇五頁を参照。

19 「玄合」解釋の手掛かりとしては、『莊子』内篇・齊物論篇「物は彼に非ざる無く、物は是れに非ざる無し（物无非彼、物无非是）」の郭象注「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。」の「玄同」を参照。

20 このような郭象の「造物者無主」の考え方は、王弼の『周易』解釋における「終始无常主」（本論文第一章「王弼の始終論」（七頁）や、

王弼の『老子』解釋における「吾知其主、雖有萬形、冲氣一焉」（本論文第一章「王弼の始終論」（一六〇―一七頁）と比較してみる）ことができる。

²¹ 湯一介氏は、「獨化」と「相因」とを對にし、そして「無待」と「有待」とを對にして論じており、とくに「相因」においては、「外因論」や「目的論」に反する郭象の立場について詳細に説明している。湯一介『郭象與魏晉玄學』（第三版）、北京大學出版社、二〇〇九、二八七―二九〇頁を参照。また、王曉毅氏も基本的に「相因」と「獨化」を對に論じる湯氏の立場に立って説明している。王曉毅『郭象評傳』南京大學出版社、二〇〇六、二二八、二四五頁を参照。

第三章 『列子』張湛注の始終論

始めに

魏晉玄學思想を考える上で、『列子』張湛注は欠かせないテキストである。中野達氏は、張湛と彼が引用する何晏・王弼・郭象とを比較検討し、玄學思想史のなかに張湛思想を位置づけた。中野氏は、おおむね「宇宙論」と「存在論（本體論）」の側面で玄學思想史を分析している¹⁾。本章は、「宇宙論」「存在論（本體論）」の観点から玄學思想史における張湛の位置づけを把握する中野氏の先行研究の方法論を踏まえた上で、張湛の始終論を考察する。それは、王弼思想の分析にも通じる方法論であり²⁾、この方法論を軸にすることで、玄學思想史の展開を理解することができると思われるためである。

また、張湛における既存の研究では、主に「有」と「無」の問題、「理」と「氣」の問題、『列子』と張湛『列子注』の違いの問題、張湛の中心思想としての「至虚」等について議論されてきた³⁾。そこで、田永勝氏は張湛思想の宇宙生成論的「元氣説」と宇宙本體論的「貴無論」が相容れない矛盾を持っていると指摘しており⁴⁾、田氏と似た問題意識として、坂下由香里氏は「何晏・王弼の貴無論に表面上は一致する。つまり張湛は「自生」する「有」に先行する「有」の本來態としての「無」をおくことによつて、貴無論を崇有論に調和させたのである」というも「しかしながら、貴無論と崇有論とは、兩者の論理をありのままに受け取る限り、相容れないものである⁵⁾」とした。兩氏の指摘を考えると、張湛思想の整合性を獲得し、全體像を把握するためには、張湛が以前の思想をどのように取捨選擇したか、そしてどのように全體體系を組み立てたのかについて綿密に検討しなければならない。

そこで本章は先行研究が残した問題意識と、その方法論を踏まえて、玄學思想史の展開を考える上で有意義な「本體論」と「宇宙論」の二つを手を持って張湛思想を把握してみたい。そのため、存在の根源と生成消滅に關して重要なテーマであるにもか

わらず、玄學思想史においてはさほど注目されていなかった、「始」と「終」に着目し、それを中心とした張湛の注釋を『列子』そのものや以前の思想と比較検討し、綿密に考察することにする。そこで、「宇宙論」を考える上では、より詳細に「生成論」「變化論」「循環論」の側面に分けて考えてみることにしたい。

第一節 『列子』張湛注の「始」

張湛以前の「始」に關して、戸川芳郎氏は、前漢後期の生成論について、「陰陽説の基礎にある萬物生成の二元の氣は、始元の重視に伴い「元」をも「氣の始め」として、具象世界の陰陽二氣のもつ活源力の根源に、氣の始元である“元氣”を想定した。それと同時に「易傳」の太極—兩儀の、または禮樂説の太—兩儀の、本體論的な系列に、元氣—陰陽の生成論的な段階説をパラレルに適合させて、太極・元氣—宇宙始元の體系を成立させた」といい、「元氣」を「氣の始め」として（生成論）、そして萬物の始元として（本體論）説明している。戸川氏によると、また「兩漢の際をへて後漢にはいるころから、“三氣”の説が出現したとされ、根源としての氣は、太初・太始・太素として三分化され、さらには、現行本「乾鑿度」（鄭玄注）の、三氣（太初・太始・太素）の前に「太易」を置くという、四分化された萬物生成の始原の構造が示されるようになったとするのである⁷。このような漢代の元氣説およびの氣の分化説は、『列子』および張湛とも深く關係する。それは次のように萬物存在の生成にかかわる「始」について述べる『列子』天瑞篇とその張湛注にみえる⁸。まず『列子』は次のようにいう。

夫有形者生於無形則天地安從生。故曰、有太易、有太初、有太始、有太素。太易者、未見氣也。太初者、氣之始也。太始者、形之始也。太素者、質之始也。（『列子』天瑞篇）

夫れ有形なる者は無形より生ずれば、則ち天地安く從り生ずる。故に曰く、太易有り、太初有り、太始有り、太素有り、と。太易なる者は、未だ氣を見ざるなり。太初なる者は、氣の始めなり。太始なる者は、形の始めなり。太素なる者は、質の始めなり。

ここで『列子』の「始」は、萬物生成の始原を太易・太初・太始・太素の四段階に分け、状態によって異なる各々の「始」を設定している。すなわち「まだ氣が見えない段階」↓「氣の始め」↓「形の始め」↓「質の始め」へと分化する四段階の始が示されているのである。したがって、張湛の「始」も『列子』の「始」概念に基づいて四段階で構成されている。そこで張湛は次のようにいう。

氣・形・質具而未相離（張注、此直論氣形質、不復說太易。太易爲三者宗本、於後句別自明之也。）、故曰渾淪。（『列子注』天瑞篇）

氣・形・質具わりて未だ相い離れず（張注、此れ直だ氣形質を論ずるのみにして、復た太易を説かず。太易は三者の宗本爲り、後句に於いて別に之を自明するなり。）、故に渾淪と曰う。

張湛は「太易爲三者宗本（太易は三者の宗本爲り）」といい、太易を太初・太始・太素とは別格として扱う。とくに「宗」「本」の語が王弼によく用いられる本體論的なタームであることに注目してみると、張湛において太易はほかの始にとって、より根本的な段階であることになる。

さて、『列子』が提示した四段階の變化について、張湛は次のようにいう。

有太易、有太初、有太始、有太素（張注、此明物之自微至著、變化之相因襲也。）。（『列子注』天瑞篇）
太易有り、太初有り、太始有り、太素有り、と（張注、此れ物の微より著わるに至り、變化の相い因りて襲うを明らかにするなり。）。

張湛はこの四つの「始」の段階が「變化の相い因りて襲う」とし、各々の段階が超越的な何かを背景にするのではなく、各々段階が「相い因りて」進行するものであるという。生成における張湛の變化論は、四段階の「始」を設定するも、その関係や連續性については詳しく説明していない『列子』の變化論とは區別される。氣の變化による段階の各々が「相い因る」という張湛の考え方は、興味深い發想である。超越的ななにか（たとえば「無」）に由らずに萬有が「自生」して存在することを可能にする

ために、張湛は分化した氣の段階を設け、その各々の氣の段階が「互いに働きかけて變化する」という過程を考えたのかもしれない。

次に、生成について、戸川氏は、鄭玄注『易緯乾鑿度』について述べ、「後漢後期、すでに“無形から有形へ”の「無」を絶対の本體とする觀念が浸透していったと考えられる。『淮南子』には『老子』を受けて「有（有形）」は、「無（無形）」に生ず……」といった表現がみえるが、これが以上のような宇宙生成の論と結びついて、その生成の原理を問うことを自覚した存在論」や「後漢後期に一般化したと思われる、この“有形は無形に生ず”とする存在論は、宇宙生成の根元を問う生成論といかにからみあっていたか。…この設問に答えたのが、ほかでもなく「忽然として自生する」説の提起であった」。という見解を示している。これはまさに張湛にも値する評價であり、張湛の「始」の生成論が、後漢から続く「氣」の生成論の流れを汲むということを示している。ここで次の張湛注を考察してみよう。

夫有形者生於無形（張注、謂之生者、則不無。無者、則不生。故有無之不相生、理既然矣、則有何由而生。忽爾而自生。忽爾而自生、而不知其所以生。不知所以生、生則本同於無。本同於無、而非無也。此明有形之自形、無形以相形者也。）。（『列子注』天瑞篇）

夫れ有形なる者は無形より生ず（張注、之れを生ずると謂うは、則ち無とならず。無は、則ち生ぜず。故に有無の相い生ぜず、理既に然り、則ち有何くに由りて生ずるや。忽爾にして自ら生ず。忽爾にして自ら生じて、而して其の生ずる所以を知らず。生ずる所以を知らず、生は則ち本より無に同じ。本より無に同じく、而れども無に非ざるなり。此れ形有るもの自ら形づくり、形無きもの以て相い形づくるを明らかにする者なり。）

『列子』本文が「夫れ有形なる者は無形より生ず」といい「有形」の存在が根本としての「無形」から生成するものだとするのに対して、張注「故に有無の相い生ぜず、理既に然り、則ち有何くに由りて生ずるや。忽爾にして自ら生ず。忽爾にして自ら生じて、而して其の生ずる所以を知らず。」は、「有（形）」は「無」によらず「忽爾にして自ら生ず」とはっきり示している。ここで、「有」すなわち萬物は超越的ななかに「由る」のではなく、「忽爾にして自ら生ず」るもの、つまり「自生」するものであるという張湛の生成論は、郭象からの影響がうかがえるものである。中野氏は「張注は、郭象注の思想構成の中心概念と考え

られる、またその一般に認められている「無主」「自造」「自生」「獨化」などに關する所説はいっさい引用せずに、意外にもその氣化説を採り上げているのである¹⁰。という。中野氏の見解を踏まえて考えてみると、「自生」の語自體は、郭象からきているが、張湛はそれを氣の生成の側面で用いているというということになる。

さて、氣による生成論・變化論のほかに、張湛が、王弼が展開した本體論のような變化・循環の説明をも意識している點を窺うことができる。續く『列子』天瑞篇の本文は、次の通りである。

渾淪者、言萬物相渾淪而未相離也。視之不見、聽之不聞、循之不得¹¹、故曰易也。易無形埒、易變而爲一。一變而爲七、七變而爲九。九變者究也¹²。一者、形變之始也。(『列子』天瑞篇)

渾淪は、萬物相い渾淪として未だ相い離れざるを言うなり。之を視れども見えず、之を聽けども聞こえず、之を循えども得ず、故に易と曰うなり。易に形埒無し、易は變じて一と爲り、一は變じて七と爲り、七は變じて九と爲る。九は變ずる者究まるなり。乃ち復た變じて一と爲る。一なる者は、形の變の始めなり。

ここで『列子』本文は「渾淪」の未分化の状態を「易」という。「易」は變化をその特徴とするものであり、變化して「一」となる。そこで「易」自體は「形埒」がないものではあるが、「一」に變化することによって、萬物として分化することができる。變化というはたらきに基づいて、一から九まで萬物は分化していき、その分化が終わった後、萬物は「一」になる。その過程には「變化」がずっと作用している。「氣」とは言っていないものの、このように氣の變化によって萬物が生成し、分化し、消滅してまた「氣」に循環して戻る過程について『列子』は説明している。しかし、とくに「易」について、張湛は『列子』とは異なる意見を以下のように示す。

所謂易者、窈冥惚恍、不可變也。一氣恃之而化、故寄名變耳。(『列子注』天瑞篇)

謂う所の易は、窈冥惚恍にして、變ず可からざるなり。一氣は之を恃にして化し、故に名に寄りて變ずるのみ。

『列子』が易は變化するものとするのに對して、張湛は易は變化しないものだとしている。『列子』が易が變化して一(氣)に

なるというのに對して、張湛は易は變化せず、一氣が易を頼りにして變化するものだとする。張湛によると、易は一氣の頼る對象ではあるが、易そのものは變化しないものである。張湛が易の性格をこのように考えた理由としては、『列子』が易は「形埒が無い」ものとしたのに基づく發想であることが考えられる。これは前で既にふれた「まだ氣が見えない段階」である「太易」を、氣の始め（太初）・形の始め（太始）・質の始め（太素）とは別格である根本（宗本）とする、張湛の生成論がもつ本體論的な側面をあらわしている部分であり、張湛思想全般に通じる論理でもある。

そして萬物の變化が終わった後、元の一（氣）に戻る循環について、張湛は次のようにもいう。

既涉於有形之域、理數相推、自一之九。九數既終、乃復反而爲一。反而爲一、歸於形變之始。此蓋明變化往復無窮極。〔『列子』天瑞篇〕

既に有形の域を涉り、理の數相い推し、一自り九に之く。九數既に終わり、乃ち復た反りて一と爲る。反りて一と爲るは、形の變の始めに歸るなり。此れ蓋し變化往復の窮極無きを明らかにす。

ここで、興味深い點は、一（氣）への循環について、張湛が「反る」「歸る」というはたらきで説明している點である。張湛の「反而爲一」の理屈は、おそらく王弼『老子注』第四章にみえる「萬物萬形、其歸一也」の「一に歸る」に似たもののように思われる¹³。しかし、王弼の「歸一」を氣の側面で理解することは難しい。それは王弼は「一」を本質的なものとして扱っているものの、それに對する氣の宇宙論的な説明が缺如しているためである。しかし、張湛における「一」は「氣」であり、王弼とは違う循環論になるのである。そもそも『列子』の「九」という數字は「氣の變化の極點」であり、そこからまた「變化」して「一」の「氣」に戻るといふ循環論であるのに對して、張湛は、有形になった時點で、萬有は變化し細分化していき、その分化が終わると、「形の變化の始め」の段階に「歸る」という。有形の存在が「一」の「氣」の状態に戻るといふ點では、『列子』本文にもみえる觀點であるが、「かえる」對象である「本來の状態」が「無形」でなく「形の變化の始め（形變之始）」であるといふ點は、張湛の循環思想の特色ともいえる。張湛によると、變化する存在の「循環」は「氣」によるものであり、變化の段階が互いに作用するものであるため、一つの段階が終わった後は、必ず次の始まりに繋がることになる。

以上をまとめると、ここでみる張湛の「始」と生成・變化・循環に關する考え方は、基本的には漢代の元氣説と分化説、『莊子』

にみえる氣の離合聚散による萬物などから影響された氣論の文脈で理解できる。ただ、その氣のほかに生成・變化・循環しない根本を設定するという點で氣一元とは言い難く、とくに王弼の「宗」「本」のような本體論的な要素からの影響も、變容された形どうかがある。ただ、王弼における「始」概念は「無」の觀點に立つ本體論ではあるが、氣が關與する餘地が少ない概念であることと比べると、張湛における萬物の「始」は氣の側面から理解できる生成論・變化論・循環論の要素が強いということは間違いない。

第二節 『列子』張湛注の「終」

さて、既存の研究では列子の中心思想を「至虛」とみるものが多く¹⁴、それは以下のように『列子注』の序文にみえる「群有は至虛を以て宗と爲し」に基づくものである。

其書大略明群有以至虛爲宗、萬品以終滅爲驗……（『列子注』序）

其の書の大略は群有は至虛を以て宗と爲し、萬品は終滅を以て驗と爲す……を明らかにす。

ただ、張湛が「萬品は終滅を以て驗と爲す」といい、「終滅」を「至虛」と並べている點について、既存研究ではあまり注目されていなかった。したがって、これを念頭におきながら、本章では「終」に關する張湛の注釋を綿密に検討してみたい。

生之所生者死矣、而生生者皆未嘗終。形之所形者實矣、而形形者未嘗有。……（張注、夫盡於一形者、皆隨代謝而遷革矣。故生者必終、而生生物者無變化也。）。（『列子注』天瑞篇）

生の生ずる所の者は死す、而れども生を生あらしむる者は皆未だ嘗て終わらず。形の形ある所の者は實あり、而れども形を形あらしむる者は未だ嘗て有らず。……（張注、夫れ一形に盡くる者は、皆隨つて代謝して遷革す。故に生ずる者は必ず終わり、而れども生物を生あらしむる者は變化無きなり。）。

この張湛注「生ずる者は必ず終わり、而れども生物を生あらしむる者は變化無きなり」において、「生ずる者は必ず終わる」は『列子』本文「生の生ずる所の者は死す」を受けたものであり、生成の産物である生物は、生成變化過程にあるものであり、いったん生じると死するものであるというごく当たり前の自然法則について語っている。ただ、これは、續く「而れども生物を生あらしむる者は變化無きなり」と對比する部分でもある。張湛は有限な存在と、有限な存在を生成する根本的な存在を區分し、根本的な存在は「無變化」の状態であるということを確認している。『列子』本文も「生之所生者」と「生生者」とを區別しているが、その違いを「變化」「無變化」として把握したのは、張湛の特色であり、そして、「生生物者」を「無變化」という張湛の立場は、前章で「易」を「不可變也」といつたのと通じる一貫した態度である。これは、張湛と同じく生と死を氣の變化の観点からみた郭象が「死生之變」¹⁵や「與變化爲一」¹⁶といい、變化の側面を強調するも「無變化」にはあまり觸れないことは對比的である。

さて、張湛が「生者必終」の必然性を強調するのは、以下にみえる『列子』本文の「生者、理之必終者也」に基づいたものである。

生者、理之必終者也。終者不得不終、亦如生者之不得不生（張注、生者不生而自生、故雖生而不知所以生。不知所以生、則生不可絶。不知所以死、則死不可禦也。）。而欲恆其生、盡¹⁷其終、惑於數也（張注、盡、亡也。）。（『列子』天瑞篇）

生ずる者は、理として必ず終わる者なり。終わる者は終わらざるを得ざるは、亦た生ずる者の生ぜざるを得ざるが如し（張注、生ずる者は不生にして自ら生じ、故に生ずると雖も而れども生ずる所以を知らず。生ずる所以を知らずんば、則ち生絶ゆる可からず。死する所以知らずんば、則ち死禦ぐ可からざるなり。）。而るに其の生を恆にし、其の終わりを盡くさんと欲するは、數に惑えるなり（張注、盡は、亡くすなり。）。

張湛は、生死を「理」の観点からみており、それは『列子』本文「生者、理之必終者也」にみえる必然性の原理としての理を踏まえるものである。ここで興味深い點は、『列子』が生成された存在は必ず終わるといつているところに、張湛は「生者不生而自生」といい、存在は「自ら生成する（自生）」といい、萬物存在の「自ら」という生成原理の獨立性を明らかにしている部分で

ある。

また、この必然性は『列子』思想のなかで「命」、すなわち受け入れなければならない対象として理解される。そのような『列子』の態度は、「力命篇」の内容にあらわれているが、これはいわゆる「運命至上主義」¹⁸の考え方である。ただ、「力命篇」の篇目に對する張湛の注釋をみると、必然性を『列子』そのものとは違う方向へもつていく張湛の姿勢がみえる。

命者、必然之期、素定之分也。雖此事未驗、而此理已然。若以壽夭存於御養、窮達係於智力、此惑於天理也。（『列子注』「力命篇」）

命は、必然の期なり、素定の分なり。此の事未だ驗せずと雖も、而ども此の理已に然り。以て壽夭は御養に存し、窮達を智力に係るの若きは、此れ天理に惑ふなり。

張湛は、存在の必然的な原理である「理」を用いて「命」を理解しようとする。なぜ「道」でなく「理」であるのだろうか。それは、「命」も「理」も、張湛には「道」のように萬物の根本に存在するものというよりは、氣の生成によって自ら存在してしまつた以上受けざるをえない、生成・變化という氣のメカニズムによる自然法則や原理という意味に近いものであつたからではないだろうか。そのため、張湛が考える存在の必然性は、有限な存在の無力感を語る「運命論」や、従うべき對象を示す「道德論」の方でなく、萬物の生成と消滅の變化を氣の側面からみた「生成論」「變化論」を説明するために用いられるものに近い。このように萬物の構成原理やその根源を「氣とかかわる理」で説明する張湛の見解は、それらを「道」、または「無」で説明していた以前の思想と異なる流れであると考えられる。したがって、張湛における「終」は、「理」や「命」といった自然法則に支配されるものの、自ら生成する存在の變化の始末としてのありさまであるため、氣の生成論・變化論と深く關係する。

さて、『列子』「生者、理之必終者也」を踏まえた張湛の「生者必終」は、以下にみえる「生者反終」のように變容される。

道終乎、本無始。進乎、本不久（張注、「久」當爲「有」。無始故不終、無有故不盡。）。有生則復於不生、有形則復於無形（張注、生者反終、形者反虛、自然之數也。）。不生者（張注、此不生者、先有其生、然後之於死滅。）。非本不生者也（張注、本不生者、初自無生無滅。）。（『列子』天瑞篇）

道終わるか、本より始め無し。進すすきんか、本より久おとざるなり（張注、「久」當に「有」と爲すべし。始め無きが故に終わらず、有る無きが故に盡きず。）。生有るものは則ち不生に復かえり、形有るものは則ち無形に復かえる（張注、生なる者は終に復かえり、形ある者は虚に反るは自然の數なり。）。不生なる者は（張注、此れ不生なる者は、先ず其の生有りて、然る後に死滅くわいに之く。）。本より生ぜざる者に非ざるなり（張注、本より生ぜざる者は、初めより自ら生ずる無く滅する無し。）。

「生者反終、形者反虚」では、『列子注』序文で張湛が並べて強調した「虚」「終」が重要タームとして繰り返して使われている。これをみても「終」が「虚」のように張湛には重要であり、また張湛には「終」と「虚」が並列でありながら對概念であることが分かる。この張湛注「反終」と「反虚」は、『列子』の「復於不生」「復於無形」の言い換えであるが、そこには張湛思想の中心思想が含まれている。

とくに張注にみえる「反終」という表現は、そもそも『周易』繫辭上傳「原始反終」等にもみえるが、張湛の「反終」は、實は王弼の『老子』を踏まえた本體論的な「歸終」「反終」¹⁾という表現を踏まえたものである。「王弼において「反」「返」「歸」の語の「かえる」というはたらきは、「無」「無爲」「眞」「一」をその目的とするものであり、目的地は「本」すなわち本質的なものである²⁾。王弼における「反終」「歸終」の「終」は本質的なものであつて本體論的な性格が強く、一方で王弼の「終」を萬物の氣的側面から理解することは難しい。これに對して、張注の「生者反終、形者反虚、自然之數也」には、王弼とは異なり萬物の生成變化消滅にまでも觸れていて興味深い。

まず、張湛の「反」の用法は、王弼が『老子注』で用いた「反」の用法に似ている²¹⁾。そして『老子』の「復」用法を踏まえた『列子』本文の「復於不生」「復於無形」²²⁾において、「かえる」對象とする「不生」「無形」は、根源的なものであり²³⁾、『列子』においては「道」と並ぶ、根源的なものである。これを張湛は「終」「虚」と言い換えているのである。張湛が「かえる」目的地として「終」「虚」をあげているのは、王弼の本體論的な「歸終」用法に近く、張湛の「終」概念に王弼の本體論の影響がうかがえるところである。

しかし、張湛の「終」概念はほかのニュアンスも帯びている。それは「自然之數」の語で萬物の生成變化のはたらきを説明していることからあらわされる、氣論の観点である。

上記「道終乎く非本不生者也」の段落の直前に、『列子』は「形、必終者也。天地終乎。與我偕終。終進乎、不知也。（形は、必ず終わる者なり。天地終わるか。我と偕に終わる。終わりにて進まりて進まりならず。知らざるなり。）²」⁴といい、そもそも始も終もない道（道終乎、本無始）と形・天地・我を區別している。天地も我も、「形」あるものであるので、必ず終わるといふ『列子』本文に張湛は以下のように注する。

聚則成形、散則爲終、此世之所謂終始也。然則聚者以形實爲始、以離散爲終。散者以虛漠爲始、以形實爲終。故迭相與爲終始、而理實無終無始者也。（『列子注』天瑞篇）

聚れば則ち形を成し、散れば則ち終りを爲す。此れ世の謂う所の終始なり。然らば則ち聚る者は形實を以て始めと爲し、離散を以て終わりと爲す。散る者は虚漠を以て始めと爲し、形實を以て終わりと爲す。故に迭いに相い與に終始と爲るも、而れども理は實に終わり無く始め無き者なり。

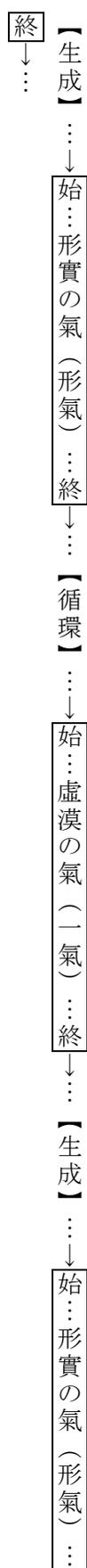
『列子』が提示した「形」「天地」「我」の「終わり」の問題について、張湛は氣の離合聚散による「始」「終」を説明している。この離合集散による生成變化論は、福永光司氏が『莊子』のながで人間を含む萬物の生滅變化を「氣」の集散離合で原理的に説明している文章としては、知北遊篇の「生や死の徒、死や生の始め、孰か其の紀を知らんや。人の生は氣の聚まりなり。聚まれば則ち生と爲り、散ずれば則ち死と爲る。若し死と生と徒たらば、吾れ又た何をか患えんや。故に萬物は一なり」が擧げられる²⁴というように、そもそも『莊子』によるものである。ただ、氣の變化と關連して、張湛は「終」「始」をあげて自分の見解を示す。張湛は氣の離合聚散による變化する萬物の生成・循環を、「形實」「虚漠」という語で説明しており、その「形實」になったり「虚漠」になったりする氣の状態に、各々「始」「終」があるということである。氣の變化状態をどこで區切るかは思想家各々によるものであるが、張湛は「形實」の「始」「終」、「虚漠」の「始」「終」として説明しているのである。張湛の論理によると、「形實」の「終」は「虚漠」の「始」へ繋がり、「虚漠」の「終」は「形實」の「始」へ繋がる。ここで「始」と「終」は、氣の

聚合の時点をあらわしながら、存在の生成と循環を媒介する時点になるのである。

そしてその状態は「迭いに相い與に終始と爲り」て變化するものである。前節に既出した「太易」「太初」「太始」「太素」という生成の始まりが互いに「相い因りて」變化するという氣論の文脈と通じる。このように張湛は氣の離合聚散の状態により氣を「形實」「虚漠」のように二層化し、その始終を明確に區切ることで、『列子』より氣の體系を一層細分化した。ここで「形實」の氣の「終」は、虚漠の氣の「始」につながる循環の場面となり、氣の變化の上に成立するのである。この點で張湛の「始」「終」は漢代とも『莊子』とも『列子』そのものとも異なる氣の變化論を形成する。

ところが、張湛はここで「而るに理は實に終わり無く始め無き者なり」といい「理」を取り入れており、氣一元論ではない様子を見せる。つまり、張湛において「終」と「始」は氣に屬し萬物と關係するものであるが、「理」はそのようなはたらきとは關係なく、「始終」に限定されないものであるということである。ここでも「氣」の生成・變化・循環と、別途に設定された「理」を兩立させる張湛の思想體系が一貫してあらわれる。

張湛の「形實」「虚漠」と關連して、元正根氏は「張湛は「太虚」が「氣」で充滿な状態であることを暗示し」「張湛が氣を有形の「形氣」と無形の「一氣」とに分けている」といい、形氣と一氣（または元氣）は氣の聚散によって分けられるとする²⁵。元氏の分類に基づいて、以上を反映して簡単に圖式化すると以下のように表現できる。



以上をまとめると、張湛において「始」「終」は、『莊子』からの影響により、「氣」の離合聚散によってあるものであるが、氣を「形實」「虚漠」に分けてその「始」「終」を設定することで氣の變化に基づく生成論と循環論を明確に説明した。そこで張湛のいう「反終」とは王弼の表現と似ているものの、そこで「終」は王弼のように根本としての本體の性格を強くもつというよりは、氣の状態を示す表示として、そして「終から始へ」と氣の循環を繋ぐものとして理解することができる。一方、氣の根底ではたらく自然法則としての「理」は「無終無始」なものであり、氣とは嚴密に明らかに區分される。それは「命」のように自然原理の必然性を示すものであり、「道」のように目指すべき當爲として提示されてはいないものの、不變なものとして本質性をあ

る程度もっているもののようにみえる。その点で、張湛の理には本質としての本體論的要素を考慮することができると考える。

終わりに

張湛の思想には漢代の氣の生成論の影響が大きく、また王弼や郭象等からも影響を受けた。ただ、特徴的なのは、語を借りて自分の體系にあうように意味を變容させることである。萬物の「始」「終」を考える際に、王弼の「始」「終」は氣論としては理解しにくいものと考えられる本體論的側面が強いのに對して、張湛の「始」「終」は、「形實」と「虛漠」という異なる氣の状態を繋ぐ時點として存在する。張湛の「始」「終」は氣の變化により、生成論と循環論を形成する概念である。そこで萬物は「自生」により生成し存在しており、存在の連続性は「終始の相因る」はたらきによって整合性を保つ。ただ、張湛の思想體系には「理」が原理・法則として設定されている。その「理」は、「本(宗)」として代表される王弼的な本體論とは異なり、生成・變化・循環する「氣」と兩立するものである。張湛の理は始まって終わる生成・變化・循環と関わってはいいるが、「理」自體は、生成・變化・循環のはたらきはしない。そして根本としての「理」を通して張湛思想の本體論的な要素がうかがえる。

「始」「終」と通して考察した張湛の思想を、玄學思想史のなかで説明すると次のようなことがいえる。一、「始」を分析することで、張湛が漢代の「元——(氣)」の始元性(本體論)と生成論を受け継ぎながら、郭象の「自生」、王弼の「宗本」等の玄學概念を生成・變化論に組み込んだことが明確になった。二、「反終」という表現は王弼とも共有するものの、張湛の「終」は氣の文脈で説明されるものであり、「無」と關連する王弼の「終」とは大いに異なる。三、漢代の氣の生成論や『莊子』の氣の離合聚散説を受け入れながらも、その氣は「形實」と「虛漠」という異なる状態に區別され、その状態各々の「始」「終」が、氣の連續性をたもつという氣の循環論を構成する。四、「始」「終」で反復する氣の生成・變化・循環とは別格に、「無終無始」の理をおき、張湛の思想體系は「理」「氣」の二重構造をもつ。

蜂屋邦夫氏は、「魏晉南北朝における氣概念の變遷を考察する場合、まず明瞭に豫見しうることは、この時代が、隋唐時代を含めて、これまでに検討されたところの先秦から漢代にかけて一應の完成をみた氣概念のさまざまな側面(これを傳統的な意味としておく)を繼承しつつ、やがて宋代の理氣哲學として體系化される概念への深化を徐々に準備していた時代であろう、という

ことである」²⁶というが、張湛の氣に基づく生成・變化・循環論と、それを理と兩立させた思想體系は、まさに蜂屋氏の指摘通り、後の思想史に繋がる兆しとして重要であるといえよう。

¹ 中野達「張湛『列子注』における玄學諸説」『日本中國學會報』四六、一九九四。しかし、玄學思想史のなかで、該當思想の本體論と生成論的な側面について、部分的な指摘はしばしばあったものの、本體論と生成循環論を主なツールとして検討した先行研究は少ない。

² 本論文第一章「王弼の始終論」を参照。この章では、王弼思想はとくに本體論的な側面が強いが、生成・循環論的な側面をもっていることについて考察した。

³ このようなテーマについて議論する研究は、次の通りである。内山俊彦『列子注』にあらわれた張湛の思想―東晉玄學の一考察―『山口大學文學會誌』第一九卷一號、一九六八。中島隆藏「張湛の思想について」『日本中國學會報』二四、一九七二。中野達「張湛における有無と氣」『加賀博士退官記念中國文史哲學論集』講談社、一九七九。松村巧「張湛の『列子注』の思想（その一 思想の構造と特質）」『和歌山大學教育學部紀要』人文科學、第四一集、一九八二。中野達「張湛『列子注』における玄學諸説」『日本中國學會報』第四六集、一九九四。田永勝「論『列子注』與張湛思想」『哲學研究』、一九九九、一期。元正根「張湛の宇宙論」『魏晉玄學』（鄭世根編）、藝文書院（ソウル）、二〇〇一。坂下由香里「『列子』張湛注における「理」について」『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。王光照・卞魯曉「20世紀『列子』及張湛注研究述略」『安徽大學學報』（哲學社會科學版）、二〇〇八、二期、等。

⁴ 田永勝氏、前掲論文、三二頁を参照。

⁵ 坂下由香里氏、前掲論文、一九四頁を参照。

6 戸川芳郎「生成論と“無”」『漢代の學術と文化』研文出版、二〇〇二、二一九頁。(初出『古代中國の思想』放送大學教育振興會、一九八五・三、第十四章。)

7 戸川氏は、現行本『易緯乾鑿度』と區別される當時の『易緯乾鑿度』は「太初・太始・太素の三氣で一まとまりの概念を表していた」とする。前掲書、二一九～二二〇頁、二二七頁。

8 この『列子』天瑞篇と『易緯乾鑿度』の前後關係及び影響關係については、鈴木由次郎氏の「前期の乾鑿度の文とほぼ同文のものが列子の天瑞篇にも見える。これは乾鑿度が列子の文を取って多少改作したものとされる。」が参考になる。(鈴木由次郎『漢易研究』(増補改訂版)、明德出版社、一九六四、三五二頁。)

9 戸川氏、前掲書、二二六～二二七頁。

10 中野氏、前掲論文、四四頁を参照。

11 『老子』第十四章「視之不見名曰夷。聽之不聞名曰希。搏之不得名曰微。此三者不可致詰、故混而爲一。」『淮南子』源道訓「是故視之不見其形、聽之不聞其聲、循之不得其身。」『莊子』知北遊「光曜問乎無有曰、夫子有乎。其無有乎。光曜不得問、而孰視其狀貌、窅然空然、終日視之而不見、聽之而不聞、搏之而不得也。」。「循之不得」の解釋について、麥谷氏は『老子』に従い、「手で打つてみて手應えがない」と譯すが『易緯乾鑿度』本文は「循之不得」であり、『淮南子』源道訓も「循之不得」にしているため、『老子』に合わせない。(麥谷邦夫譯『老子・列子』學習研究社、一九八三。)

12 『易緯乾鑿度』は「九者氣變之究也」とする。

13 本論文第一章「王弼の始終論」(一六～一七頁)を参照。

14 富田繪美「張湛『列子注』における神仙思想の受容」、『東洋の思想と宗教』33、早稻田大學東洋哲學會、二〇一六、注(2)を参照。

15 「夫死生之變、猶春夏秋冬四時行耳。」(『莊子』内篇・齊物論)、「人雖日變、然死生之變、變之大者也。」(『莊子』内篇・德充符)のように、郭象は「死生之變」を内篇だけでも六回用いて強調している。

16 「與變化爲一」は内篇・齊物論篇や大宗師篇にみえる。

17 楊伯峻氏は、「藏本、北宋本、盧重玄本作「盡」、今從世德堂本正」といい、「晝」に直しているが、従わない。（『列子集釋』二〇を参照。）。

18 麥谷氏は「ここで説かれているのは一種の命定論—人間の主體的努力を一切否定する運命至上主義の論である」という。前掲書、三四七頁を参照。

19 王弼の「歸終」「反終」については、本論文第一章「王弼の始終論」第三節「王弼における「歸終」「反終」と「本」「母」の關係」（一七〇頁）を参照。

20 本論文第一章「王弼の始終論」第二節「循環における終わりと始まり」（一七頁）を参照。

21 本論文第一章「王弼の始終論」第二節「循環における終わりと始まり」（一五〇—一七頁）を参照。

22 「復」は、『老子』第一三章「復歸於無物」第一六章「各復歸其根」第二八章「復歸於嬰兒」「復歸於無極」「復歸於樸」における「復歸」を参照。

23 麥谷氏は「不生」を「生命をもつ以前の根源」という。前掲書、一七四頁。

24 福永光司『氣の思想—中國における自然觀と人間觀の展開—』、東京大學出版社、一九七八、一三一頁を参照。

25 元正根「張湛の宇宙論」、鄭世根編『魏晉玄學』、藝文書院、ソウル、二〇〇一、一九六—一九七頁を参照。

26 蜂屋邦夫『氣の思想—中國における自然觀と人間觀の展開—』、東京大學出版會、一九七八、二四四頁。

第四章 王弼の聖人論

始めに

王弼の聖人に關する議論は、先行研究において、「情」の問題をめぐる行われる傾向があつた。湯用彤氏は、「王弼聖人有情義釋」¹において、『三國志』鍾會傳裴松之注に引く何劭「王弼傳」をあげ、その問題を初めて議論した²。

何晏以爲聖人無喜怒哀樂。其論甚精、鍾會等述之。弼與不同、以爲聖人茂於人者神明也、同於人者五情也、神明茂故能體沖和以通無、五情同故不能無哀樂以應物。然則聖人之情、應物而無累於物者也。今以其無累、便謂不復應物、失之多矣。（『三國志』魏書卷二十八鍾會傳裴松之注引何劭「王弼傳」）

何晏以爲らく、聖人喜怒哀樂無し、と。其の論甚だ精たり、鍾會等之を述ぶ。弼は與に同くせず、以爲らく聖人人にまさる者は神明なり、人に同じくする者は五情なり、神明茂るが故に能く沖和を體して以て無に通じ、五情同じきが故に哀樂無くして以て物に應ずること能わず。然らば則ち聖人の情、物に應ずれども物に累せらるる無き者なり。今其の累せらるる無きを以て、便ち復た物に應ぜずと謂うは、之を失すること多し。

何劭「王弼傳」をみると、何晏は、聖人は喜怒哀樂などの感情を持っていないという「聖人無情」を主張しているのに對して、王弼は、聖人は凡人と同じく五情を持っているので、「聖人有情」を主張したという。また、聖人の「情」は、

それを通じて「物に應ずる」ものであり、凡人の情と異なる特徴は「物に累せらるる無き」ものであるという点であるという。王弼における「聖人」と「情」の関係は、湯氏に見られたように、王弼の聖人論を議論する上で重要な点である³。また本田濟氏は、何晏と王弼の情に對する見解の違いを述べつつ、「中世に於て、聖人と凡人を分かつのに、情欲を絶ち切り、或いは自ら節する能力の有無ということをもって規準としたということ自體が重要」であるとし⁴、情のコントロール能力の有無が聖人と凡人の違いであるとした⁵。

ここで筆者が考えてみたいのは、何晏は、聖人には「情」が無く、凡人には「情」があり、それ故に両者は異なる、つまり「情」の有無をもって聖凡の區別とした一方で、王弼の場合は、聖人にも「情」が有るとしたのであるが、では一體、同じく「情」という共通点を持つ聖人と凡人の區別はどこにあるのかという点である。

本章では、王弼が聖人をどのように認識していたのかを検討し、共通点を持つ存在である聖人と凡人を分かつ点について、王弼がどのように考えたかを考察してみたい。

また、先行研究では、王弼の聖人觀について主に「情」を用いて説明しているが、本章は、「情」の他に、聖人觀を知らる上で重要な概念である「心」、「徳」について王弼がどのように理解していたのかも検討し、王弼における聖人において、より廣く議論してみたい。

第一節では、王弼が聖人の「心」と「情」をどのように理解していたかについて考察する。第二節では、王弼思想における「天地の心」を考察し、聖人と天地の關係をも明確にしたい。第三節では、聖人の「徳」を天地の「徳」とともに考察し、さらに王弼が聖人と凡人の「徳」についてどのように考えたのかについても考える。これら「情」「心」「徳」を考察し、聖人と天地の關係、および聖人と凡人の關係を王弼がどのように考えていたのかを把握し、王弼の聖人觀を明らかにしてみたい。

第一節 聖人における「心」のはたらきと「情」の不可視性

まず、王弼において聖人の「情」と「心」がどのようなものであるのかを検討してみよう。

颺颺兮若無所歸〔王注、若無所宅。〕。……我愚人之心也哉〔絶愚之人、心無所別析、意無所好欲、猶然其情不可觀、我頽然若此也。〕。……俗人昭昭〔耀其光也。〕、我獨昏昏。俗人察察〔分別別析。〕、我獨悶悶。澹兮其若海〔情不可觀。〕、颺兮若無止〔無所繫繫。〕。衆人皆有以〔以、用也。皆欲有所施用也。〕、而我獨頑似鄙〔無所欲爲、悶悶昏昏、若無所識。故曰頑且鄙也。〕。（『老子』第二十章）

颺颺として歸する所無きが若きなり〔王注、宅する所無きが若し。〕。……我れ愚人の心なるかな〔絶愚の人、心は別析する所無く、意は好欲する所無く、猶お然りて其の情は觀る可からず、我れ頽然として此の若きなり。〕。……俗人は昭昭たり〔其の光を耀かすなり。〕、我れ獨り昏昏たり。俗人は察察たり〔分別別析なり。〕、我れ獨り悶悶たり。澹として其れ海の若し〔情は觀る可からず。〕、颺として止る無きが若し〔繫繫する所無し。〕。衆人皆以^{もち}うる有り〔以は、用なり。皆施用する所有らんと欲するなり。〕、而れども我れ獨り頑^なにして鄙に似たり〔欲爲する所無く、悶悶昏昏として、識る所無きが若し。故に頑^なにして且つ鄙なりと曰うなり。〕。

『老子』本文のこの箇所は、聖人にあたる「我愚人」と、凡人にあたる「俗人」「衆人」が對比されており、ここで、聖人は「昏昏」「悶悶」という暗くぼんやりしたイメージである一方、俗人は「昭昭」「察察」という明るく明白なものとされ、『老子』特有の思想が表れる部分である。

王弼において、聖人は「心」を持っており、それ自體は凡人との共通点であるが、ここで注目したいのは、王弼は注釋において、聖人の「心」のはたらきを表すために、『老子』本文の「歸する所無し」（歸る所がない）という「無所…」の表現を用いて、「心無所別析」「意無所好欲」「無所繫繫」「無所欲爲」「無所識」などといい、聖人の「心」や「意」

は「何も…しない」（無所…）というはたらきであると強調している。また、王弼は、「何も…しない」（無所…）聖人に對して、『老子』の「衆人皆有以」については、「以は、用なり。皆施用する所有らんと欲するなり」と注し、「衆人」つまり凡人は、何か人爲的なはたらきを「…する」（有所…）存在であるとしており、聖人と衆人の「心」のはたらきを明確に區別しているのである。

王弼の聖人の「心」の理解を知るためには、『老子』第四十九章の注釋も重要である。『老子』第四十九章は、「聖人は常心無く、百姓の心を以て心と爲す」（聖人無常心、以百姓心爲心）で始まり、聖人の「心」について言及しながら、聖人が百姓に對してどのようにすべきであるかを論じている。

信者吾信之、不信者吾亦信之。徳信。聖人在天下歛歛焉、爲天下渾其心、百姓皆注其耳目。⁶〔王注、各用聰明。〕聖人皆孩之〔皆使和而無欲如嬰兒也。夫天地設位、聖人成能、人謀鬼謀、百姓與能⁷者、能者與之、資者取之。能大則大、資貴則貴⁸。物有其宗、事有其主。如此則可冕旒充目而不懼於欺、黈纁塞耳而無戚於慢。又何爲勞一身之聰明、以察百姓之情哉。夫以明察物、物亦競以其明避之、以不信求物、物亦競以不信應之。夫天下之心不必同、其所應不敢異、則莫肯用其情矣。…是以聖人之於天下歛歛焉、心無所主也。爲天下渾心焉、意無所適莫¹⁰也。無所察焉、百姓何避。無所求焉、百姓何應。無避無應、則莫不用其情矣。〕。（『老子』第四十九章）

信なる者は吾れ之を信とし、不信なる者も吾れ亦た之を信とす。徳は信なり。聖人の天下に在るや歛歛焉たり、天下の爲に其の心を渾じ、百姓皆其の耳目を注ぐ〔王注、各おの聰明を用う。〕。聖人皆之を孩にす。〔皆和して欲無きこと嬰兒の如くせしむるなり。夫れ天地は位を設け、聖人は能を成し、人謀り鬼謀り、百姓は能に與^{くみ}すという者は、能なる者は之に與し、資する者は之に取る。能大なれば則ち大なりとし、資貴なれば則ち貴ぶ。物には其の宗有り、事には其の主有り。此の如くんば則ち冕旒目を充^{ふさ}ぐも欺を懼^{おそ}れず、黈纁耳を塞^{ふさ}ぐも慢を戚^{うれ}うること無かる可し。又た何爲ぞ一身の聰明を勞し、以て百姓の情を察せんや。夫れ明を以て物を察すれば、物も亦た競いて其の明を以て之を避け、不

信を以て物を求むれば、物も亦た競いて不信を以て之に應ず。夫れ天下の心必ずしも同じからず、其の應ずる所敢えて異にせざれば、則ち肯て其の情を用うる莫し。……是を以て聖人の天下に於けるや歛歛焉たり、心に主とする所無きなり。天下の爲に心を渾じ、意に適莫する所無きなり。察する所無ければ、百姓何をか避けんや。求むる所無ければ、百姓何ぞ應ぜんや。避ける無く應ずる無くんば、則ち其の情を用いざる莫し。」。

この章において、『老子』の「聖人の天下に在るや歛歛焉たり」¹¹と「天下の爲に其の心を渾ず」について、王注は各々「心に主とする所無きなり」「意に適莫する所無きなり」と解釋し、聖人の「心」について説明している。ここにみえる王弼の「心」と「意」のセットは、先に引用した『老子注』第二十章「絶愚の人、心は別析する所無く、意は好欲する所無く、猶お然りて其の情は覩る可からず」と同じである。つまり、王弼において、聖人の「心」は「(心の)主體がない」(無所主)¹²、「何も分別しない」(無所別析)とされる。さらに、聖人は、百姓に對しても「何も分別分析しない」(無所察焉)¹³、「何も求めない」(無所求焉)という「何も…しない」(無所)はたらきによって百姓と接するのである。

王弼は、「天下の心は必ずしも同じではないので、聖人がその心に合わせて應ずることができない(一律な基準を強要する)と、天下の人びとが自分の眞情をあらわそうとはしない」(夫天下之心不必同、其所應不敢異、則莫肯用其情矣)¹⁴という。そして、聖人がそのような多様な凡人の心に應ずる方法は、「歛歛焉」であり、「渾心」であるが、聖人の心のあり方は「心に主とする所無き」「意に適莫する所無き」もの、つまり、心に主體がなく、意に肯定や否定のこだわりがないとする。

ところで、『老子』本文は「(聖人)百姓の心を以て心と爲す」といい、聖人の「心」については言っているが「情」については言っていない。ところが、王弼は、「(聖人)又た何爲ぞ一身の聰明を勞れしめ、以て百姓の情を察せんや」「(百姓)肯て其の情を用うる莫し」といい、百姓の「情」について言っており、その百姓の「情」は、聖人の「心」の

「…しない」はたらしきによって自然にあらわれるという。

そこで、第二十章の王注に戻って、聖人の「情」について考えてみると、ここでは『老子』の「愚人」の「心」を説明するために、王弼は「情」を用いており、聖人の「情」について言及している。『老子』第二十章「我れ獨り悶悶たり。澹として其れ海の若し」（我獨悶悶。澹兮其若海）に對して、王弼は「情は觀る可からず」（情不可觀）といい、その「情」は「他者からは見ることができない」不可視性を持つものであるとされている。つまり、明るく明白な俗人（俗人昭昭、…：俗人察察）とは違って、聖人は暗くてぼんやりとしており（我獨昏昏、…：我獨悶悶）、海のように静かであるという『老子』に對して、王弼は、そのような聖人の「情」は他者からみることができないとする。

このように、「情は觀る可からず」ということによつて、王弼が、既に觸れた何晏のように聖人は情が無いという説は受け入れていないことは確かである。王弼において、聖人の情は凡人の情とは異なり、感覺・認識では捉えられず、他者からみることができないという特徴をもつものとされる。ところが、王弼は聖人の情について、これ以上のことについては言っていないので、王弼注における聖人に「情がある」とは斷言し難く、ましてその具體的な内容については知り難い。寧ろ、王弼が聖人において比較的明確に言っているのは、以上の考察によると、「情」よりも「心」である、と筆者は考えている。ただし、王弼は「情は觀る可からず」と言っているだけなので、聖人の「情」について、さらには聖人の「情」と聖人の「心」の関係については、王弼自身が明確にしておらず、有るとも無いとも言っていないという點を指摘しておきたい。

加えて、王弼がいう聖人の「心」と「情」の特徴から、百姓の「心」と「情」の性格を考えて見ると、百姓の「心」は、「別析」「繫繫」「欲爲」「識」「察」「求」など、作爲のはたらき「をす」（有所）ものであり、また百姓の「情」は他者からも見ることができると考えられるだろう。

第二節 「天地の心」のはたらき

前節では、聖人の「心」の「何も：しない」（無所：）はたらきと、聖人の「情」の不可視性について考察した。本節では、王弼の聖人の「心」を考える際に重要な概念となる「天地の心」¹⁵を考察してみよう。そもそも「天地の心」は、『周易』復卦の彖傳にみえるものである。

復其見天地之心乎。（『周易』復卦彖傳）

復其れ天地の心を見るか。

これに對して、王弼は次のようにいう。

復者、反本之謂也。天地以本爲心者也。凡動息則靜、靜非對動者也。語息則默、默非對語者也。然則天地雖大富有萬物、雷動風行、運化萬變、寂然至無、是其本矣。故動息地中、乃天地之心見也。若其以有爲心、則異類未獲具存矣。（『周易』復卦彖傳王注）

復なる者は、本に反るの謂いなり。天地は本を以て心と爲す者なり。凡そ動息めば則ち靜にして、靜は動に對する者に非ざるなり。語息めば則ち默たり、默は語に對する者に非ざるなり。然らば則ち天地大なりて萬物を富有し、雷動き風行き、運化し萬變すと雖も、寂然至無は、是れ其の本なり。故に動地中に息めば、乃ち天地の心見あらわるるなり。若し其れ有を以て心と爲せば、則ち異類未だ具に存することを獲ず。

ここで「至無」「靜」「默」は、「有」「動」「語」の相對項のように一見みえるが、王弼はそのようには考えてはいないようである。「寂然至無、是れ其の本なり」の「寂然至無」は、有の相對項でなく、有のはたらきである「動」や「語」

の状態が終わったときに到達する根本的な状態である。そこで王弼は「有」「動」「語」が終わった後にはじめて「天地の心が見わる」という。ここで「若し其れ有を以て心と爲せば、則ち異類未だ具さに存することを獲ず」というのは、「有」の状態に止まらない、「有」が終わった後の「寂然至無」、つまり「無」を以て心と爲すことに繋がると思われる。そのときの「無」は、「有」より根本的なものであり、相対的なものではない。

「静」「黙」のはたらきの末にあらわれる「寂然至無」、つまり「動」「語」のはたらきが止まった状態になってようやく天地の心があらわれるという独特な主張は、王弼においては、次のように繰り返し見られる。

『論語』陽貨篇「子曰く、豫れ言うこと無からんと欲す。子貢曰く、子如し言わざれば、則ち小子何をか述べん。子曰く、天何をか言わんや。四時行われ、百物生ず。天何をか言わんや。」（子曰く、豫欲無言。子貢曰く、子如不言、則小子何述焉。子曰く、天何言哉。四時行焉、百物生焉。天何言哉。）に對して、王弼の『論語釋疑』は以下のようにいう。

豫欲無言、蓋欲明本。舉本統末、而示物於極者也。夫立言垂教、將以通性而弊至於湮。寄旨傳辭、將以正邪而勢至於繁。既求道中、不可勝御。是以修本廢言、則天而行化。以淳而觀、則天地之心見於不言。寒暑代序、則不言之令行乎四時。天豈諄諄者哉。

豫れ言うこと無からんと欲すは、蓋し本を明らかにせんと欲す。本を舉げ末を統べ、而して物を極に示す者なり。夫れ言を立て教を垂るるは、將に以て性に通ぜんとするも、而れども弊湮に至る。旨に寄せ辭を傳うるは、將に以て邪を正さんとするも、而れども勢繁に至る。既に道中を求むるは、勝^あけて御す可からず。是を以て本を修め言を廢し、天に則りて化を行う。淳を以て觀れば、則ち天地の心言わざるに見^あわる。寒暑代わるがわる序すれば、則ち言わざるの令四時に行^あわる。天豈に諄諄なる者ならんや。

ここで、「本を修め言を廢す」「天地の心言わざるに見わる」「言わざるの令四時に行われ」は、『周易』復卦象傳の

王注にも見えた「至無」を「本」とする思想、そして「靜」「默」の状態に「天地の心」があらわれるという王弼の思想と軌を一にする。

また、『老子注』をみてみると、『老子』第三十八章は、「上徳」「下徳」「上仁」「上義」「上禮」を分けて、「仁」「義」「禮」よりも「徳」を重視し、いわゆる「徳經」の始めとなる部分であるが、王弼はこの章に長文の注釋を施している。特に「上徳」を説明する王注を考察してみると、今まで検討してきた『周易』復卦注や『論語釋疑』の議論が繰り返されていることが分かる。

徳者、得也。常得而無喪、利而無害、故以徳爲名焉。何以得徳。由乎道也。何以盡徳。以無爲用。以無爲用、則莫不載也。故物無焉則無物不經、有焉則不足以免其生。是以天地雖廣、以無爲心、聖王雖大、以虚爲主。故曰、以復而視、則天地之心見、至日而思之、則先王之至觀也。故滅其私而無其身、則四海莫不瞻、遠近莫不至。（『老子注』第三十八章）

徳は、得るなり。常に得て喪う無く、利して害う無し、故に徳を以て名と爲す。何を以て徳を得るや。道に由るなり。何を以て徳を盡くすや。無を以て用はたらきと爲す。無を以て用と爲せば、則ち載せざる莫きなり。故に物無なれば則ち物として經おさめざる無く、有なれば則ち以て其の生を免るるに足らず。是を以て天地廣しと雖も、無を以て心と爲し、聖王大いなりと雖も、虚を以て主と爲す。故に曰く、復を以て視れば、則ち天地の心見あらわれ、至日にして之を思えば¹⁶、則ち先王之至觀あらわるるなり。故に其の私を滅ぼして其の身を無くせば、則ち四海瞻みざる莫く、遠近至らざる莫し。

ここで、王注の「復を以て而して視れば、則ち天地の心見わる」は、『周易注』「動地中に息めば、乃ち天地の心見わるるなり」や、『論語釋疑』の「淳を以て觀れば、則ち天地の心言わざるに見わる」にも見えたものであり、王弼が『老子』『周易』『論語』において自己の思想を構築する上で、「天地の心」を重視したということが分かる。

また「天地廣しと雖も、無を以て心と爲し、聖王大いなりと雖も、虚を以て主と爲す」をみると、聖人と天地の關係に

ついで、「天地」と「聖王」（すなちわ聖人）が並列されており、ここでは聖人は天地に近い存在である。

加えて、前節で検討したように、王弼において、聖人の「心」は「何も：しない」（無所：）というはたらきをするものであるが、王弼によると、「天地の心」は、「寂然至無」「不言」の状態であらわれ、「静」「黙」のはたらきによるものである。またそれは「無を以て心と爲す」「無を以て用と爲す」という大原則によるものである。そこで「無」とは、論理矛盾にみえるが、「はたらき」（用）である。これこそが「天地の心」のはたらきである。天地に擬える聖人の「心」の「何も：しない」（無所：）というはたらきも、「無」に本づくという点で、「天地の心」と近いものであると考えられる。

第三節 聖人の「徳」

聖人が徳を持っているということはいまでもない。『周易』乾卦文言傳には、聖人の徳について、「大人なる者は、天地と其の徳を合す」（大人者、與天地合其徳）という。

これについて、既に堀池信夫氏が指摘するように、何晏は『論語集解』において、この文言傳を踏まえて次のように注している¹⁷。

知我者其天乎（集解、聖人與天地合其徳、故曰唯天知己）。（『論語』憲問）

我を知る者は、其れ天なるか（集解、聖人天地と其の徳を合す、故に唯だ天知るを曰うのみ）。

畏大人（集解、大人即聖人、與天地合其徳。）」（『論語』季氏）

大人を畏る（集解、大人は即ち聖人なり、天地と其の徳を合す）。

ここで何晏は「大人」を「聖人」として理解している。このような天地と聖人の徳の関係は、王弼『論語釋疑』泰伯篇に「聖人天に則るの徳有り」（聖人有則天之徳）といわれており、さらに『老子注』においても次のように言われる。

天地不仁、以萬物爲芻狗（王注、天地任自然、無爲無造、萬物自相治理、故不仁也。仁者必造立施化、有恩有爲。造立施化、則物失其眞。……）、聖人不仁、以百姓爲芻狗（聖人與天地合其徳、以百姓比芻狗也。）。（『老子』第五章）
天地は仁ならず、萬物を以て芻狗と爲す（王注、天地は自然に任せ、爲す無く造る無く、萬物自ら相い治理す、故に仁ならざるなり。仁は必ず造立施化し、恩有り爲す有り。造立施化すれば、則ち物 其の眞を失う。……）、聖人は仁ならず、百姓を以て芻狗と爲す（聖人は天地と其の徳を合し、百姓を以て芻狗に比するなり。）。

天乃道（與天合徳、體道大通、則乃至於窮極虛無也。）。（『老子』第十六章）

天乃ち道なり（天と徳を合し、道を體して大いに通ずれば、則ち乃ち虚無を窮極するに至るなり。）。

天之道（與天地合徳、乃能包之如天之道……）（『老子』第七十七章）

天の道（天地と徳を合すれば、乃ち能く之を包むこと、天の道の如し。）

これについて、堀池氏は、「「聖人」と「天」との「徳」の合致は、何晏においてもみられたところだが、そこでの「聖人」「天」の関係は論理的にもたらされていたものであったのに對し、王弼の場合は、當爲としての方向がいつそう強くなっている」¹⁸⁾とし、つまり、王弼において「天地」と合致する「聖人」の「徳」とは自然に備わっているというよりも、そのようにしなければならぬ志向・目標として提示されていたとみることができるとする。確かに、第十六章や第七十章をみると、王弼は「窮極虚無」や「天の道」のような志向點に對して、その前提として「天地と合す」ることを提示していると考えられる。このような王弼の態度は、『周易』の文言傳や『老子』とは異なるものであり、さらに、王弼において、聖人の徳は、『周易』文言傳や『老子』が述べた徳以上の意味があると思われる。そのため、王弼は文言傳の意

味に、『老子』第五、第十六、第七十七章の文脈を加えて、徳の意味を擴充させていると考えられる。

さて、ここで興味深い點は、『老子』が「聖人不仁」といい、「仁」に對して否定的な態度を取るのに對して、王弼は「聖人與天地合其徳」といい、あえて「不仁」と言わないで「徳」を用いて「不仁」を説明する方法を取ったことにある。そこで、徳をめぐる『老子』とその王注についてさらに検討してみよう。

すでに前節でも觸れた通り、『老子』第三十八章は「上徳」「下徳」「上仁」「上義」「上禮」という價値のヒエラルキーを設けている。ところが、王弼は價値の差等を強調するよりも、その價値をもつ「人」について述べている。まず「上徳」について、王弼は次のようにいう。

上徳之人、唯道是用、不徳其徳。無執無用、故能有徳而無不爲。不求而得、不爲而成。故雖有徳而無徳名也。

上徳の人、唯だ道を是れ用とし、其の徳を徳とせず。執る無く用うる無し、故に能く徳有るも爲さざる無し。求めずして得、爲さずして成す。故に徳有りと雖も而れども徳の名無きなり。

それに對して、「下徳」については次のように説明する。

下徳求而得之、爲而成之、則立善以治物、故徳名有焉。求而得之、必有失焉。爲而成之、必有敗焉。善名生、則有不善應焉。故下徳爲之而有以爲也。

下徳は求めて之を得、爲して之を成せば、則ち善を立てて以て物を治む、故に徳の名有り。求めて之を得るは、必ず失う有り。爲して之を成すは、必ず敗るる有り。善の名生ずれば、則ち不善の應ずる有り。故に下徳之を爲して以て爲す有るなり。

王弼は、『老子』の「上徳」と「下徳」の差異を明らかにしながら、さらに次のようにいう。

無以爲者、無所偏爲也。凡不能無爲而爲之者、皆下徳也。仁義禮節、是也。將明德之上下、輒舉下徳以對上徳。以て爲す無き者は、偏りて爲す所無きなり。凡そ爲す無きこと能わずして之を爲す者は、皆下徳なり。仁義禮節、是れなり。將に徳の上下を明らかにせんとし、輒ち下徳を擧げて以て上徳に對す。

ここで、興味深い點は、『老子』においては、上徳∨下徳∨上仁∨上義∨上禮という圖式が成立するのに對して、王弼は、大きく「上徳」「下徳」を分け、「下徳」に「仁」「義」「禮」「節」が含まれているとし、『老子』の設定とは異なっている點である¹⁹。

つまり、「仁」「義」「禮」が「徳」より貴重な價値ではないという『老子』の態度を踏まえつつ²⁰、王弼の「徳」は、『老子』のように「仁」「義」「禮」の上位にあるのではなく、それらを含む範疇になっているということである²¹。

『周易』文言傳や『老子』の文脈からみると、聖人の徳は、人間らしいものというよりも、天地の徳に近いものであった。しかし、王弼は、それらを用いながらも、徳に、人間らしい内實を與えた。その内實のなかには「仁」「義」「禮」という人間が行うものが「下徳」という範疇に含まれており、人間の行爲がそこに盛り込まれているのである。

聖人が行う「上徳」、凡人が行う「下徳」を分けつつ、「徳」という共通點があると設定することは、王弼が凡人に聖人との接點を與えた方法であろう。

また、「徳」を「道」との関係から考えてみると、第三十八章において、『老子』は「道を失いて而る後に徳あり、徳を失いて而る後に仁あり、仁を失いて而る後に義あり、義を失いて而る後に禮あり」（失道而後徳、失徳而後仁、失仁而後義、失義而後禮）といっており、『老子』において「徳」の状態とは、「道」が失われたことを前提としている。「有」すなわち天地萬物が生じた状態とは、すでに「道」そのままの状態ではない。徳は道によるものではあるが、徳を行うの

は天地萬物である。それについて、王弼は次のようにいう。

夫大之極也、其唯道乎。自此已往、豈足尊哉。有雖德²盛業大、而有萬物、猶各得其德。雖貴、以無爲用、不能捨無以爲體也。捨無以爲體、則失其爲大矣、所謂失道而後德也。

夫れ大の極なるや、其れ唯だ道なるかな。此より已往、豈に尊するに足らんや。有に徳の盛業大いなりて萬物有りとも、猶お各おの其の徳を得るのみ。貴しと雖も、無を以て用と爲し、無を捨てて以て體と爲すこと能わざるなり²。無を捨てて以て體と爲せば、則ち其の大爲るを失い、謂う所の道を失いて而る後に徳あるなり。

王弼によると、徳を行う天地萬物は、自分にふさわしい徳を持つてはいるとされる。そこで「無を以て用と爲す」ことが大原則として示されるが、無のはたらきを捨てたら、徳の根據である道を失ってしまうということである。續いて王弼は次のようにいう。

以無爲用、則²徳其母。故能己不勞焉、而物無不理。下此已往、則失用之母。不能無爲而貴博施、不能博施而貴正直、不能正直而貴飾敬。所謂失徳而後仁、失仁而後義、失義而後禮也。

無を以て用と爲すは、則ち其の母を徳るなり。故に能く己勞れずして物理まらざる無し。此を下りて已往、則ち用の母を失う。爲す無きこと能わずして博く施すことを貴び、博く施すこと能わずして正直を貴び、正直たること能わずして飾敬を貴ぶ。謂う所の徳を失いて而る後に仁あり、仁を失いて而る後に義あり、義を失いて而る後に禮あるなり。

このように、王弼においては、「無を以て用と爲す」という大原則、つまり「上徳」のはたらきだけが根元たる「母」であり、「下徳」とそれに屬する「仁」「義」「禮」は、次々と無から離れていくと説明している。

しかし、王弼において「仁」「義」「禮」は、聖人に屬する徳行ではないが、それでも「下徳」であり、否定されたわけではない。王弼は『論語釋疑』において、特に「仁」について次のようにいう。

子曰、君子而不仁者有矣。夫未有小人而仁者也〔王注、假君子以甚小人之辭。君子無不仁也。〕。（『論語釋疑』憲問）
子曰く、君子にして不仁なる者有り。夫れ未だ小人にして仁なる者有ざるなり〔王注、君子を假りて以て小人を甚だしくするの辭なり。君子に不仁なるもの無きなり。〕。

これに對して、大形徹氏は、「『論語』の本文は、「君子であつても、仁でないものはあるだろうね。」という意味である。王弼は、これに對して異議を唱えている。王弼は、「君子を例えにだして、小人は尚更だということをおうとした言葉だ。君子は仁でないことはない。」と、君子は必ず「仁」であると強調している。…王弼は、老子流の「大道廢れて仁義有り。」（『老子』第一八章）といった見方は全くしていない²⁵という。確かに『老子』は「仁」を否定する傾向がある。しかし『論語』においては、「仁」は重要な徳目である。「仁」に對して、『老子』と『論語』の態度が異なる點は、道家と儒家との決定的な違いといえるが、それでは、このようなズレに對して、王弼はどのように考えたのだろうか。

『論語釋疑』において、王弼が「仁」を持っているといったのは、「君子」であり、聖人ではない。また、そこには「仁」を認めた王弼の態度と、『老子』の「聖人不仁」をどのように理解できるかという問題が残る。おそらく、王弼の次の注をみると、王弼において聖人と君子は異なるものである。

子曰、聖人吾不得而見之矣。得見君子者斯可矣。〔王注、此爲聖人與君子異也。然徳足君物、皆稱君子。亦有徳者之通稱也。〕（『論語釋疑』述而）

子曰く、聖人は吾れ得て之を見ず。君子者を見るを得れば斯れ可なり。〔王注、此れ聖人と君子の異爲り。然れども徳物に君たるに足らば、皆君子と稱す。亦た徳有る者の通稱なり。〕

これを、既述した『論語釋疑』憲問篇の「君子に仁でない人はいない」と合わせて考えてみると、王弼において、君子は仁者であると考えられる。これは『老子注』式にいうと、君子が持っている「仁」は「下徳」である。一方で、『老子』第五章「聖人不仁」において、王弼は、聖人の「徳」を語ったが、聖人は「仁」を持っていないので、その「徳」は「下徳」でなく、「上徳」に相當するはずである。

以上をまとめると、王弼は、聖人と君子は、「徳」を持っている点では同じであるが、嚴密にいうと、聖人は「上徳」を、君子は「下徳」を持っており、君子の持っている「下徳」は「仁」であると考えているようである。このような論理によって、「聖人不仁」という『老子』の「仁」否定の思考と、『論語』の「仁」重視の思想が、王弼のなかで整合性を保ちながら融合することができたと考えられる。このことから、『老子』の「聖人不仁」についての王注「聖人は天地と其の徳を合す」（聖人與天地合其徳）の「徳」とは「上徳」であるということが理解できる。

王弼は、聖人のものとして「上徳」を、聖人には及ばないが立派な人である君子のものとして「下徳」、すなわち「仁」を與えたと考えられる。君子の「下徳」である「仁」は、凡人が目標にすることができるものであり、意圖的に努力すれば得られるものである。

王弼は、聖人を凡人の至る對象として考えていないが、聖人と凡人の間に「君子」を設定し、凡人が君子になるためには、「下徳」の徳目である「仁」「義」「禮」が必要であるとした。

要するに、聖人の「上徳」は、天地の徳とは合致するものであり、「其の徳を徳とせず」（不徳其徳）を通して聖人の姿を説明している。王弼によると、このような聖人の徳は凡人がすぐ實現できるものではないようにみえる。しかし、聖人と凡人とに共通して存在する「徳」において、「君子」の「下徳」を示すことによって、凡人には「徳」を實現する必

要があるという方向性が示されたと言えよう。

終わりに

従來の研究では、王弼の聖人論を「情」の問題と関連付けて説明することが多かったのに對して、本章では「情」と同時に「心」、「徳」の觀點から考察を加えて、王弼の聖人論について新たな面を見出し得たと考える。それぞれの節で考察されたことを再度まとめると以下ようになる。

まず、聖人の「情」については、王弼が聖人の「情は觀る可からず」（情不可觀）という不可視性を示すだけであり、情の有無について明確にしない特徴があることを示した。王弼は、ただ、聖人の情は他者には見えないものであるとし、その點で凡人と區別しているのに止まる。従つて王弼の聖人論を考える際には、さらに聖人の「心」と「徳」を考察する必要がある。王弼が考える聖人の「心」の特徴は、「何も…しない」（無所…）というはたらきをすることである。王弼は、聖人の「心」を凡人の「心」や百姓の「情」とは離れたものとしたが、「天地の心」とは近いものとした。

次に、「天地の心」について考察した。王弼によれば、「天地の心」は「寂然至無」「不言」の状態であらわれ、それは「靜」「默」のはたらきによる。またそれは「無を以て心と爲す」「無を以て用と爲す」という大原則によるものである。この點から、聖人の「心」の「何も…しない」（無所…）というはたらきは、「無」のはたらきに本づくという點で、「天地の心」と同じ性質をもつものであると考えられる。さらに聖人と天地は、「心」において重要な関連を持つが、それは「徳」においても同様である。

そして最後に、「徳」について考察した。『周易』文言傳や『老子』において、聖人の「徳」は、人間よりも天地により近いものであり、人間的な性格は持っていない。しかし、王弼は、聖人と凡人の間に「君子」を設定し、その「徳」について述べている。つまり、「仁」「義」「禮」という、凡人が行動の目標とするものを「下徳」として定義し、「上徳」

に對置させている。特に、聖人と凡人の間に「君子」という段階を設けることにより、聖人と凡人とに共通して存在する「徳」において、聖・凡の區別を守りながらも、君子へ至る道程を示した點から、王弼には、凡人が君子に至る可能性が内包されていたものと考えられる。

以上のように、王弼の聖人論において、聖人の「情」について再検討し、聖人の「心」と「徳」とが凡人よりは天地に近いという點、さらに、「君子」を設定し「下徳」と關連づけることで、聖人の「上徳」と、凡人が目指す目標として「下徳」とを區別して示した點などが明らかになったと考えられる。

¹ 湯用彤『魏晉玄學論稿』、生活・讀書・新知三聯書店、二〇〇九年。初出は『魏晉玄學論稿』、人民出版社、一九五七年。

² 湯用彤、前掲書、七九頁。その他、本田濟氏は、聖人と「情」の問題について述べ、特に王弼については「何晏は聖人に情なしと言い、王弼は情はあるが外物に惹かれぬだけだと言う」という。『東洋思想研究』第一部、二「聖人」、創文社、一九八七年一月、八〇頁。初出は「聖人」、大坂市立大學文學部紀要『人文研究』一九卷一〇號、一九六八年三月。

さらに、王葆玟氏は、王弼の成人論における「情」の問題を、老學と易學の兩方面に分け、王弼の老學は「聖人無情」、易學は「聖人有情」とするが（王葆玟『正始玄學』、齊魯書社、一九八七年、三七九〜三八〇頁）、王弼の聖人論は、主に湯氏が觸發させた「聖人有情」の立場を中心に論じられた。王光松・吳潤儀氏は、聖人の情の問題と有無との關係について有意義な議論をしており（王光松・吳潤儀「論王弼的聖人論」、『廣東教育學院學報』二十三、二〇〇三年一期）、程遼氏は、「聖人有情」の政治思想的な側面に注目する（程遼「“聖人有情”——論王弼政治論理的行為主體」、

『重慶師範大學學報』、二〇〇六年二期)。餘樹萃氏の研究(餘樹萃「王弼的聖人觀」、『求索』、湖南省社會科學院、二〇一〇年第三期)や、王光照・仲曉瑜氏の研究(王光照・仲曉瑜「性・情及聖人―王弼性情理論探析」、『南昌大學學報』四十二(人文社會科學版)、中國科學技術大學人文與社會科學學院、二〇一一年五期)も、湯氏の研究をベースにしたものである。特に、王光照・仲曉瑜氏の論文は、王弼の「性其情」に觸れ、聖人における「性」「情」の關係について考察している。

王弼において聖人は、「無」を體得した存在である。『世説新語』文學篇には、「王輔嗣弱冠にして裴徽に詣る。徽問うて曰く、夫れ無は、誠に萬物の資る所、聖人肯て言を致すこと莫し。而るに老子之を申べて已む無きは、何ぞや」と。弼曰く、聖人は無を體するも、無は又た以て訓ず可からず、故に言必ず有に及ぶ。老莊未だ有を免れず、恆に其の足らざる所を訓ずと。」(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。)という。ここで「無」とは言語で説明できるものではないので、それを名づけてしまうと、必ず「有」になってしまう。老子や莊子は、「無」を體得できず、まだ「有」から免れていないため、いつも自らの足りない部分、すなわち「無」を語るものの、結局「有」に留まってしまふという論理である。よって、老子や莊子はまだ聖人とはいえないということになる。

これについて、吉川忠夫氏は、「何晏とあいならぶ玄學家の王弼が、いみじくも「聖人は無を體す」と述べているように(『世説新語』、文學篇)、儒教の聖人を道家の「無」ないしは「道」の體得者と認める、それ以前にはまったく思ひも及ばなかつた新たな性格付けを前提としている」と評價している。吉川忠夫「本と末」、『中國宗教思想』2、岩波書店、一九九〇年、一五四頁。

また大形徹氏は、「孔子こそが「無」の體得者で、老子は「無」を理解しないもの、という轉倒した結論は、あきらかに詭辨であるが『論語』や『老子』にその根據を見出せるものであった。……ただし、これはあくまでも老子の思想

の枠組みの中で孔子を理解しようとしたものであった」としている。大形徹「儒道を融合しようとした思想家―王弼」、橋本高勝編『中國思想の流れ（上）』、晃洋書房、一九九六年、一三九頁。

4 本田氏、前掲書、八〇〜八一頁を参照。

5 これを、凡人が聖人になり得るかという観点から考えると、王弼はどのような答えを出しているだろうか。田永勝氏は「王弼にはどうやって凡人から修養して聖人になるかという提示がない。彼の全體的な思想からみると、彼は、凡人は聖人になることはできないと考えているようである」（他沒有提到如何由凡人修養到聖人。從他整個思想看，他似乎認為凡人是不能成為聖人的。）とし、王弼において、聖人とは凡人が至ることができない存在であると指摘している。田永勝『王弼思想與詮釋文本』、光明日報出版社、二〇〇三年、北京、二四五頁。筆者は基本的には田氏の意見に同意する。

6 「百姓皆注其耳目」の句は、現行本王弼本にはないが『道德眞經註』道藏本にみえる。今、『道德眞經註』に従って補った。樓氏『校釋』は、補ってはいないものの、注の中でこのことを指摘している。『校釋』、一三〇頁、注二を参照。

7 王注の「天地設位、聖人成能、人謀鬼謀、百姓與能」は『周易』「繫辭下傳」の引用である。

8 「成能」の解釋について、王弼は「聖人が能力を發揮する」と理解していると思われる。王注の「能者與之、資者取之。能大則大、資貴則貴」は、「繫辭下傳」に對する王弼の解釋と言えるが、「聖人の能力を百姓が自分のものにし、聖人が提供するものを百姓が取って利用する。聖人の能力が大きければ大きいと認め、持っているもの（資）が高貴であれば高貴であると認める」ということである。韓康伯注は、「聖人乘天地之正、萬物各成其能」（聖人は天地の正に乗り、萬物各おの其の能を成す）という。

9 現行本は「物亦競以其明應之、以不信察物」に作るが、前掲樓氏『校釋』、一三〇頁、注一〇、一一の校訂に従う。

1 0 『論語』里仁「君子之於天下也、無適也、無莫也、義之與比」とある。『釋文』「適、鄭本作敵。……鄭音慕、無所貪慕也」を参照。

1 1 「歛歛」の意味について、主に二つの解釈がある。河上公本は、テキストを「聖人在天下忱忱」に作り、「聖人在天下忱忱常恐怖、富貴不敢驕奢」と注釋しており、「恐れる」の意である。もう一つは、馬敘倫が「歛借爲合」（『老子校詁』）としているもので、「調和している」の意である。樓宇烈氏は、馬氏の解釋を取っているが、筆者も馬氏の訓詁に従う。前掲樓氏『校釋』、一三三頁、注二十を参照。

1 2 「主」の解釋は、同じ四十九章注の「物には其の宗有り、事には其の主有り」（物有其宗、事有其主）や、四十七章注「事に宗有りて物に主有り」（事有宗而物有主）が参考になる。

1 3 『老子』第二十章「俗人察察」において、王注が「分別別析」とすることを踏まえて解釋した。

1 4 「用情」の語は、たとえば、『史記』卷六十七「仲尼弟子列傳」に「上好禮、則民莫敢不敬。上好義、則民莫敢不服。上好信、則民莫敢不用情。」（上禮を好めば、則ち民敢て敬まざる莫し。上義を好めば、則ち民敢て服せざる莫し。上信を好めば、則ち民敢て情を用いざる莫し。）とあり、その集解に「孔安國曰、情、實也。言民化上各以實應（孔安國曰く、情、實なり。言うこころ民化され上各の實を以て應ず）。」という。ここでは「真情を示す」という意味である。王弼のこの場所でもほぼ同じ意味で用いられている。R. J. Lynn氏は、王弼『老子注』の英譯において、「この「情」を「傾向」「風潮」を意味する「tendencies」と譯しているが（Richard John Lynn, *The classic of the way and Virtue : a new translation of the Tao-te ching as interpreted by Wang Bi*, Columbia University Press, 1999, New York, 144pp）、筆者は同意しない。

1 5 「天地の心」は、後に、程伊川によって「先儒皆以靜爲見天地之心。蓋不知動之端乃天地之心也（先儒皆靜を以て天地の心なるを見ると爲す。蓋し動の端乃ち天地の心を知らざるなり）」（『伊川易傳』復卦）といわれる。このよう

に、「天地の心」議論の契機となった点からも王弼の「天地の心」を考察することは重要であると考えられる。

1 6 「至日」は、樓氏によると、冬至あるいは夏至のことである。『周易』復卦象傳「方、事也。冬至、陰之復也。夏至、陽之復也。故爲復、則至於寂然大靜。先王則天地而行者也、動復則靜、行復則止、事復則無事也。」という。前掲樓氏『校釋』、九六頁、注六。

1 7 堀池信夫『漢魏思想史研究』、明治書院、一九八八年、四五二頁。

1 8 堀池氏、前掲書、四九一頁。

1 9 「下徳」に對して、堀池氏は、「三十八章（および注）においては、「徳」の後に「仁・義・禮」などが論じられているが、これらは「下徳」の意圖性がさらに擴大したものととらえられるのである」といい、「意圖的な徳行」であるとす。堀池氏、前掲書、四九〇頁。おそらく、堀池氏は『老子』と王弼の意見を分けていないようであるが、筆者は、下徳に對して『老子』と王弼の違いがあるため、分けて考えるべきであると考ええる。

2 0 大形徹氏は、王弼が、「仁」を完全に否定しているわけではないという観點から「王弼にとって、「仁」もまた容認さるべき道德であり、ことさらに否定する必要のないものであった」という。大形徹氏「王弼の『論語釋疑』―『老子』の思想で解釋した『論語』―」、『人文學論集』四、一九八六年三月、六一七頁。

2 1 このような獨特な論理のもとで、第三十八章の「（上）仁」を説明する際に、王弼は「以て爲す無きに至るは、下徳の量を極む、上仁、是れなり」（至於無以爲、極下徳之量、上仁、是也）いっており、「上仁」が「下徳」に屬していることがさらにはつきりする。

2 2 「徳」字は、前掲樓氏『校釋』、一〇一頁、注三三の校訂に従う。

2 3 ここで「體」は「本來あるべきあり方」と理解する。池田秀三氏が「この文章の意味は、萬物は無の働（用）によつてはじめておのおののあるべきあり方（體）を實現し得るのであり、無の働（用）がなければ萬物の存在意義もまたな

いということである。無はやはり用として捉えられ、體は依然として形體ある個物についていわれているのである」というのに従う。池田秀三「體と用」、『中國宗教思想』二、岩波書店、一九九〇年、二二二―二三三頁。

2
4

「則」字は、前掲樓氏『校釋』、一〇二頁、注三九の校訂に従う。
大形徹、前掲論文、五頁。

2
5

第五章 『莊子』郭象注における「心」について

始めに

本章では、郭象思想の「心」を考察することによって郭象における理想的な人間の要素について考えてみたい。理想的な人間と関連して、本論文の第四章「王弼の聖人論」で筆者は理想的な人間像である聖人を理解する概念として「心」「情」「徳」の問題を考察した。そこで王弼において「心」「情」「徳」は各々理想的な人間を理解するために重要なキーワードであった。その考察の延長として、本章では、郭象思想における「心」にしばって、理想的な人間像を考察することにす。また「心」を考察する際に、とくに「徳」との関係をも検討し、郭象の「心」と「徳」がどのような関係にあるかについて考えてみたい。王弼に續いて郭象の心を理想的な人間像と關連して考察することで、玄學思想史のなかで「心」がどのような意味を持ち、どのように展開されたのかを理解することができ、またそれが理想的な人間を構成するものであるという點で郭象思想の人間觀を考察することに繋がると思われる。

考察對象は主に『莊子』郭象注であるが、郭象以前の王弼や以後の張湛との比較を通して玄學の展開における郭象の「心」の位置づけを考えてみたい。

第一節 「心」に関する基本的な理解―「成心」「無心」

それでは、まず郭象が「心」について基本的にどのようなように考えたのかについて考察してみよう。『莊子』テキストは、生死を齊同なものとしており、生や死を超えて生きる態度を基本的に提示している。しかし『莊子』内篇・齊物論篇には、話者が死を人生の具體的な問題として意識し、悩み悲しむ姿がうかがえる。

一受其成形、不忘以待盡。與物相刃相靡、其行盡如馳、而莫之能止、不亦悲乎。……人之生也、固若是芒乎。其我獨芒、而人亦有不芒者乎。〔『莊子』内篇・齊物論篇〕

一たび其の成形を受くれば、忘ぼさずして以て盡くるを待つ。物と與に相い刃らい相い靡き、其の行き盡くすこと馳するが如く、而して之を能く止むる莫く、亦た悲しからずや。……人の生くるや、固より是の若く芒たるか。其れ我れ獨り芒にして、而るに人亦た芒ならざる者有るか。

續いて、生じて死ぬという人間の生涯の現實について困惑する『莊子』内篇の話者の態度は次のような問題を提議する。

夫隨其成心而師之、誰獨且無師乎〔郭注、夫心之足以制一身之用者、謂之成心。人自師其成心、則人各自有師矣。人各自有師、故付之而自當。〕。奚必知代而心自取者有之。愚者與有焉〔郭注、夫以成代不成、非知也、心自得耳。故愚者亦師其成心、未肯用其所謂短而舍其所謂長者也。〕。未成乎心而有是非、是今日適越而昔至也〔郭注、今日適越、昨日何由至哉。未成乎心、是非何由生哉。明夫是非者、群品之所不能無、故至人兩順之。〕。是以無有爲有。無有爲有、雖有神禹、且不能知、吾獨且柰何哉〔郭注、理無是非、而惑者以爲有、此以無有爲有也。惑心已成、雖聖人不能解、故付之自若而不強知也。〕。〔『莊子』郭注・内篇・齊物論篇〕

夫れ其の成心に隨いて之を師とすれば、誰か獨り且た師无からんや〔郭注、夫れ以て心の一身の用を制するに足る者、之を成心と謂う。人自ずから其の成心を師とすれば、則ち人各おの自ずから師有り。人各おの自ずから師有るが故に之を付して自ずから當る。〕。奚ぞ必ず代わるを知りて心自ずから取る者之有らんや。愚者と與に焉有り〔郭注、夫れ成すこと代りて成さざるを以て、知るに非ざるや、心自ずから得るのみ。故に愚者も亦た其の成心を師とし、未だ其の謂う所の短を用いて而して其の謂う所の長を舍つるを肯んぜざる者なり。〕。未だ心を成さずして是非有るは、是れ今日越に適きて昔至るなり〔郭注、今日に越に適きて、昨日何に由りて至るや。未だ心を成さずして、是非何に由りて生ずるや。夫れ是非なる者は、群品の無くすこと能わざる所を明らかにする、故に至人は兩つながら之に順う。〕。是れ有る無きを以て有を爲すなり。有る無き有と爲すは、神禹有りと雖も、且つ知ること能わず、吾れ獨り且た柰何せんや〔郭注、理に是非無く、而るに惑ふ者は有る爲すを以てし、此れ有る無きを以て有るを爲すなり。惑いは心は已に成し、聖人と雖もよく解

すること能わず、故に之を付して自若して強いて知らざるなり。」。

ここから『莊子』の焦點は「成形」より「成心」へと移る。「成心」の解釋について、森三樹三郎氏は「天成の心。自然にそなわる心のはたらき。『莊子』のうちで、成心ということばは、二つの意味に用いられる。いま一つは、既成の心、先入の偏見の意である。たとえば人間世篇の「師心」すなわち、「心」を師とするというのは、後者の用法である。なお、一般の用法としては、後者の方が多い」とする¹。「成心」を、「自分に自然にそなわっている心」²とした森氏のほか、「人間が本来自己の内に持っている心という」とする福永光司氏³、「あるがままの心」⁴とする興膳宏氏、「the mind given」⁵とする Burton Watson 氏、「completed heart」⁶とする Angus C. Graham 氏の解釋は前者であり、人間なら誰でもその天成の心をもっているという。しかし、池田知久氏は「夫れ其の成心に隨いて之を師とすれば、誰か獨り且た師无からんや」について「眞宰は人間の精神の中に求められるかもしれない。一體、身體の誕生とともに形成された精神を先生として、これを眞宰に充てるならば、人間は誰でも自分の内に眞宰を持っていることになる。しかし、……」⁷と譯し、ほかの譯者とは見解を異にする。そして Victor H. Mair 氏は「prejudices」⁸として解釋している。森氏の分類のうち、池田氏と Mair 氏は、「成心」を「既成の心、先入の偏見」とみている立場であるといえよう。

それでは、郭象は「成心」をどのように理解しただろうか。

其形化、其心與之然。可不謂大哀乎「郭注、言其心形竝馳、困而不反、比於凡人所哀、則此眞哀之大也。然凡人未嘗以此爲哀、則凡所哀者、不足哀也。」。〔『莊子』郭注・内篇・齊物論篇〕

其の形化し、其の心と與に之れ然り。大哀と謂わざる可けんや「郭注、其の心と形と竝びに馳し、困るも而れども反らず、凡人の哀れむ所に比べて、則ち此れ眞に哀の大なるを言う。然らば凡人は未だ嘗て此を以て哀と爲さず、則ち凡の哀むる所の者は、哀れむに足らざるなり。」。

郭注「夫れ心の一身の用を制するを以て足る者、之を成心という」をみると森氏があげる二つの「成心」理解のうち、後者の方に近い見

解のように思われる。身體が駆け足で走るように、心もかけ走ることによって疲れてしまう。そして體も心も死んだら戻らないものである。郭象はこれを大の哀れみとしているのである。走りかける心、疲れさせる心とは認識によって固定した判断を起す心のことである。このように疲れさせる「走る心」が郭象の「心」に對する一つ目の理解であり、このときの心は否定的なものとしてよいだろう。

そこで議論をもとに戻すと、郭注は愚者にも成心を師とすることができる前提として「心自ずから得るのみ」という。そこから考えてみると、郭象には萬物存在の自生自化のみならず、心も「自ずから」はたらくのである。聖人にも凡人にも、心の作用が発生する原理として「自ずから」を提示するという面で郭象思想の一貫性がみえる。

このように、「成心」の考察からみると、郭象において「心」は、存在に内在するものであり、心を発生させ消滅させる原動力も外から與えられるものでなく、「存在がもつ力」になる。このような心の性格上、「心」自體は理想的なものとはいえない。その點、主に理想的な心のあり方についていう王弼の心の理解と比べると郭象が前提する心の基本性格は存在と離れて外に外在するものではないという點、そして「形」とともに駆け走って疲れさせる「心」の否定的な性格が明らかである。

それでは、郭象において理想的な心のあり方はどのようなものであろうか。次には「無心」を検討し、郭象が考える理想的な「心」について考えてみたい。

「無心」という言葉は『莊子』には三カ所しか出ない語であり、それも内篇では全く用いられていない。しかし、郭象注には「無心」が多くみえる。そこで郭象注に「無心」が用いられるときの「心」は、どのようなものだろうか。まずは「無心」の「心」を「無」くすべきものとしてみる場合を考えてみよう。「心を無くす」という無くすべき対象としての「心」は、「成心」の文脈においての「心」のように、ネガティブなものとしての「心」として理解できる。「無心」は、「成心」とは異なっており、次の「聖人無心」「天地亦無心」のように「理想的な心の状態」を語るときに用いられる。

聖人無心、任世之自成。成之淳薄、皆非聖也。聖能任世之自得耳、豈能使世得聖哉（『莊子』郭注・外篇・繕性篇）

聖人は無心にして、世の自ずから成すに任す。之を淳薄と成すは、皆聖に非ざるなり。聖は能く世の自ずから得るに任すのみ、豈に能く世をして聖を得さしめんや。

天地亦無心而自動。(『莊子』郭注・外篇・天地篇)

天地も亦た無心にして自ずから動く。

次に郭象の「無心」の「無」について考えられるのは、「無爲」としてのはたらきという理解である。「世の自ずから成すに任す」や「自ずから動く」という聖人や天地の心は、外からの人爲的な作用でなく、「無爲」のはたらきをするものであると考えると、このときの「心」は必ずしもネガティブなものではない。

「成心」「無心」を見る限り、「心」をみる郭象の見方は、二つの層位をもっているように考えられる。一番目は、「成心」にみえるように、心を、形とともに駆け走って疲れさせるもの、是非の判断にこだわる偏見をもつものとしてみる理解であり、それは「無心」においても、無くすべき対象としての「心」である。いま一つは、「無心」を「無爲の心」と理解することである。この見方だと「心」自体は「無爲」という理想的なはたらきをすることが可能になる。「無爲の心」は理想的な心のあり方として提示できる。

ここで「無」について王弼と比較してみると、王弼の「無」解釈は「無」を超越的な本質的な本體とし名詞として理解したり(「無を以て心と爲す」)、「心」を主語にして「何も…しない」(「無所」)¹⁰という、はたらき自体を消去する方法を提示するものであった。これに對して、郭象は「無」という、存在の外部に超越的にある本體を想定しない。この非本體論的な側面は郭象思想を構成する一本柱である。よつて、郭象の「無心」は「無」という本體」を前提にするものではなく、「心を無くす」または「無爲」というはたらきをする心」であると考えられる。そこで、「心を無くす」においての「心」の否定的な性格によって、「無くす」という「積極的な心のはたらき」を要求することになる。それは心の性格が元來「心自得」のものであることと關連する。「心」は存在に内在しおこるものであるが、「心」そのもの自体には、いままで検討したように両面性があるため、そのままだと心の理想的なあり方に達せないためである。言い換えると、凡人であっても「無心」の「無爲の心」を成し遂げることで聖人の心のような状態を目指すことができるという、凡人にも理想的な心への方法が提示され、郭象の「無くす」という積極的な心の修養面での意味をたらきが示しているのではないだろうか。

なお、このように「心」のはたらきを多様にみる郭象の態度を張湛と比べてみると、郭象の「心」に對する理解のうち、ネガティブな心

理解は、以後の張湛には繼承されていないようにみえる。「無心」という語の使用に關しては、影響がうかがえるものの、張湛の心に對する基本理解は郭象とは異なり、「心」自體を理想的な状態を示すものである。

夫心者何。寂然而無意想也。（『列子注』黃帝篇）

夫れ心とは何ぞや。寂然にして意想無きなり。

夫心寂然無想者也。（『列子注』仲尼篇）

夫れ心は寂然にして想無き者なり。

張湛の「心」の基本理解は、次の『周易』繫辭上傳を踏まえたものと考えられる。

易、無思也、無爲也、寂然不動、感而遂通天下之故。非天下之至神、其孰能與於此。（『周易』繫辭上傳）

易は、思う無きなり、爲す無きなり、寂然にして動かず、感じて遂に天下の故に通ず。天下の至神に非ざれば、其れ孰か能く此と與にせんか。

『周易』繫辭傳やそれを踏まえた張湛の「心」は、聖人のはたらきを指すものであり、凡人のものではない。それに比べると、郭象の「心」は聖人のみならず凡人にもおこるものである。郭象と張湛の「心」の基本理解の違いは何に起因するものだろうか。郭象において、個々の凡人に關する存在論と「心」とはどのような關係であるのか。このような疑問を考察するために、次の節では「心」と郭象の存在論の重要概念である「氣」について検討してみることにする。

第二節 「心」と「氣」

本節では、「心」と「氣」の關係を通して郭象の存在論と「心」の關係について考えてみたい。

寇莫大於陰陽、無所逃於天地之間〔郭注なし〕。非陰陽賊之、心則使之也〔郭注、心使氣、則陰陽徵結於五藏而所在皆陰陽也、故不可逃。〕。

〔『莊子』郭注・雜篇・庚桑楚篇〕

寇は陰陽より大なる莫く、天地の間に逃がる所無し〔郭注なし〕。陰陽之を賊するに非ず、心則ち之を使うなり〔郭注、心は氣を使い、則ち陰陽は五藏に徵れ結びて在る所皆陰陽なり、故に逃がる可からず。〕。

郭象において、心は陰陽の氣をその原動力としているものである。よって、「無心」のはたらきも氣の運用によって可能になるものになる。「無心」のはたらきによる作用を、郭象は以下のようにいう。

夫與物冥者、故群物之所不能離也。是以無心玄應、唯感之從、……〔『莊子』郭注・内篇・逍遙遊篇〕

夫れ物と與に冥き者は、故に群物のよく離るること能わざる所なり。是こを以て無心にして玄に應じ、唯だ之に感じて從う、……。

郭象は「無心にして玄妙に應ずる（無心玄應）」という。それではまず「應ずる」對象が何かについて考えてみよう。張立文氏等は、心と氣の關係について、『管子』における心と精氣、董仲舒思想における心と陰陽の氣、そして王充思想において心と元氣について述べている¹¹¹。

そして、郭象の心については「無心應物」「心與物化」¹¹²というタームでその特徴を示している。これを踏まえると、郭象が提示する「玄に應ずる」對象は、人間に内在する「心」を無くすはたらき、または無爲のはたらきの状態において、存在外部の「物」と應ずるということが考えられる。そしてその應ずる作用は、「玄妙に（玄）」行われるのである。この郭象の「無心玄應」の「心」は、誰の心なのか。聖人なのか、または凡人なのか。郭象は「聖人無心」といつているので、すぐに理想的な人間として「聖人」と答えることはできるが、では、このような「心」を凡人もめざせばその状態に及ぶことができるだろうか。それを考察するために、張湛の「心」と「玄妙（玄）」のはたらきについてみてみよう。

こういった郭象の「玄」という作用は、張湛『列子注』にもあらわれる。また、張湛『列子注』には、心のはたらきについて氣と關連して、よりはつきり示す箇所があり、興味深い。

至於至人、心與元氣玄合、體與陰陽冥諧。(『列子注』黃帝篇)

至人に至りて、心は元氣と與に玄合し、體は陰陽と與に冥諧す。

ここで張湛は「至人」すなわち理想的な人間の心について、いつている。「心」は「體」が對になっており、各々元氣と陰陽の氣に對應する。至人の「心」は「元氣」という、より根本的なものと、「體」は陰陽の二氣と關わっており、「心」が「體」よりは根本的なもの、または時間的に先行するものであるとみなされていることが分かる。そこで、「玄合」「冥諧」において「玄」「冥」は副詞として使われているが、ここではとくに張湛が「心」と「元氣」との融合を説明するために用いた「玄合」¹³が、郭象の『莊子』郭注・にも用いられる語であることに注目してみたい。そもそも「玄合」は、郭象の『莊子』郭注・内篇に三カ所出てくる。次の箇所は「聖人」の「玄合」について述べている。

夫物有自然、理有至極。循而直往、則冥然自合、非所言也。……故聖人付當於塵垢之外、而玄合乎視聽之表、照之以天而不逆計、放之自爾而不推明也。(『莊子』郭注・内篇・齊物論篇)

夫れ物に自ずから然る有り、理に至極有り。循いて直ちに往き、則ち冥然として自ずから合い、言う所に非ざるなり。……故に聖人は塵垢の外に付當して、視聽の表に玄合し、之を照すに天を以てするも逆計せず、之を放つに自爾にしても推明せざるなり。

また、『莊子』郭注・内篇・徳充符の篇名に關する郭象注にも次のように「玄合」が用いられている。

徳充於内、物應於外、外内玄合、……。 (『莊子』郭注・内篇・齊物論篇)

徳は内に充ち、物は外に應じ、外内玄合し、……。

「玄合」は、篇名の説明に用いられるほど、郭象にとっては重要なタームであるといえよう。ここでは「内」なる「徳」と、「外」なる「物」が「玄合」するという。ここまでみる限り、郭象は「玄合」自體を聖人や至人など理想的な人間に限定してはいないように思われる。

また、『莊子』内篇・齊物論篇の「罔兩」と「景」の寓話において、郭象は次のように注釋する。ここでは、「形」とその「影」は、生成するときともに生ずるものである。その相關關係は「玄合」ではあるが、互いに依存關係ではない¹⁴。

故彼我相因、形景俱生、雖復玄合、而非待也¹⁵。〔『莊子』郭注・内篇・齊物論篇〕

故に彼我相因りて、形と景とは俱に生じ、復た玄合すと雖も、而れども待つに非ず。

これを見ると郭象は「玄合」というはたらきが立派な存在のみならず、個別存在すべてのはたらきとして理解しているようにみえる。そこから考えると、郭象の「玄合」は、「無心玄應」における「玄應」のように、個別存在同士の玄妙なはたらきとして「玄」を用いており、そのときの「心」は「氣」を用いるものである。そのような郭象の「心」と「氣」の關係が、張湛に至っては「心」と「元氣」の結合としてよりはつきり示されているように思われる。

郭象において「心」は「心自得」により誰もが持つものである。ただし、凡人の自然のままの「心」はその認識判断による偏見を生ずるものである。そこで郭象は、心は氣に基づいており、その心を聖人だけに限定しないことで、結果的には凡人にも「無心」つまり「心を無くす」「無爲の心」という心のあり方を示すことになるのではないだろうか。そしてそれが可能なのは、氣によって凡人の内部の心が外部の物などと「玄妙に」「應じ」「合す」ることによる。

まとめると、後の張湛が「心」と「元氣」を結び、その心を至人のものとはつきり限定するのに對して、郭象は「氣」による「心」がもつ「玄妙」なはたらきを聖人に限定しないことで、そのようなはたらきによって理想的な心、すなわち「無心」の状態への可能性を凡人にも與えていたといえよう。

第三節 「心自生」と「理」「徳」

本節では、「心」と郭象の存在論において重要概念である「理」と「心」について、そして人間観を考える上で重要な「徳」について考察してみよう。

『莊子』内篇・徳充符篇では「全才」について説明する箇所がある。次をみてみよう。

仲尼曰、死生存亡、窮達貧富、賢與不肖、毀譽、飢渴、寒暑、是事之變、命之行也。「郭注、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、絶力至知而弗能違也。……」。日夜相代乎前「郭注省略」、而知不能規乎其始者也「郭注、……是以知命之必行、事之必變者、……」。故不足以滑和「郭注、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。」、不可入於靈府「郭注省略」。使之和豫、通而不失於兌（郭注、苟使和性不滑、靈府閒豫、則雖涉乎至變、不失其兌然也。）。使日夜无卻¹⁶。「郭注省略」、而與物爲春「郭注、群生之所頼也。」、是接而生時於心者也「郭注、順四時而俱化。」。是之謂才全「郭注なし」。『莊子』郭注・内篇・徳充符篇

仲尼曰く、死生存亡、窮達貧富、賢と不肖と、毀譽、飢渴、寒暑、是れ事の變、命の行りなり。「郭注、其の理は固より當り、逃ぐべからず。故に人の生くるや、誤りて生くるに非ざるなり。生の有る所、妄りに有るに非ざるなり。天地は大と雖も、萬物は多と雖も、然れども吾れの遇する所にして適たま是に在れば、則ち天地神明、國家聖賢、絶力至知と雖も、而れども違うこと能わざるなり。……」。日夜相い前に代わりて「郭注省略」、而して知も其の始めを規る能わざる者なり「郭注、……是を以て命の必ず行り、事の必ず變ずるを知る者、……」。故に以て和を滑すに足らず「郭注、苟も性命の固く當るを知れば、則ち死生窮達し、千變萬化すと雖も、淡然自若にして和理身に在り。」、靈府に入る可からず「郭注省略」。之をして和豫し、通して兌びを失わず「郭注、苟も性を和せしめて滑さず、靈府は閒豫すれば、則ち至變に涉ると雖も、其の兌然を失わざるなり。」。日夜に卻无からしめて「郭注省略」、而して物と與に春と爲る「郭注、群生の頼る所なり。」、是れ接して時を心に生ずる者なり「郭注、四時に順いて俱に化す。」。是れ之を才全と謂う「郭注なし」。

『莊子』本文は「死生存亡」を自然現象のように「事の變化、命のめぐり（事之變、命之行）」としてみている。そこに郭象は「其の理は固より當に逃ぐべからず（其理固當、不可逃也）」といい、「理」を用いて説明している。さらには、「是を以て命の必ず行り、事の必ず變ずるを知る者、……」という。これは、その理が「必然性」であることを「必」を通して強調しているものである。このような郭象における「理」について、堀池信夫氏は「まず存在者は、造物者などはなくして、自然的に存在している。そしてさらに、その自然的存在のあり方の内實は、「性」に支えられ、全體的な關係性からすると、「理」において存在していた。これが郭象の存在論の全體構造の見取圖であるといつてよからう」¹⁷といい、「理」を存在の「全體」を示すものとする。また堀池氏は「必然の理」の不可避性について、とくに「理」は「性」と同じく不可避であり、人間の作爲のおよばぬものであつて、また是非善惡の價值的評價を絶するものであつた」¹⁸という。これを踏まえると郭象の存在論において「理」と「心」はどのような關係にあるだろうか。『莊子』本文「故に以て和を滑すに足らず」に對する郭注は「淡然自若にして理を和し身在り。」といい、一連の變化を必然的な「理」が個々の存在とかかわる。そして、『莊子』内篇と郭象において、このような理の必然性は次のように「心」へとつながるのだが、『莊子』本文「靈府に入る可からず（不可入於靈府）」について、郭象注と成玄英疏は次のようにいう。

靈府者、精神之宅也。夫至足者、不以憂患經神、若皮外而過去。〔『莊子』郭注・内篇・徳充符篇〕
靈府は、精神の宅なり。夫れ至りて足る者は、以て憂患經神せず、皮外の若くして過去す。

靈府者、精神之宅、所謂心也。經寒暑、涉治亂、千變萬化、與物俱往、未當槩意、豈復關心耶。〔『莊子』成玄英疏・内篇・徳充符篇〕
靈府は、精神の宅なり、謂う所の心なり。寒暑を経て、治亂を涉り、千變萬化し、物と與に俱に往き、未だ槩意を當たらす、豈に復た心と關わるや。

「靈府」の意味について、郭象は「精神之宅也」というが、成玄英疏はそれに加えて「靈府」が「心」を指すという。とりわけ、「精神之宅」

である「靈府」は、あらゆる變化にもかかわらず必然性としてある「理」のように、「憂患經神」しない安定的な休息の状態である。「理」が個別の全體的な關係についていうのならば、「心」は個別存在に内在する理想的な状態といえよう。このような心の安定した奥深い状態としての「靈府」は、『淮南子』にも言及されている。

是故聖人託其神於靈府而歸於萬物之初。(『淮南子』俶眞訓)
是の故に聖人は其の神を靈府に託して萬物の初に歸す。

『淮南子』に用いられる「靈府」は存在の終局と関わっているものである。『淮南子』では聖人は神を靈府に依託してから萬物の初に歸するというのが、ここで萬物の「初」とは、根本たる初期状態という意味であろう¹⁹。しかし『莊子』内篇や郭象は各々「靈府に入る可からず」、「夫れ至りて足る者は、以て憂患經神せず、皮外の若くして過去す」といい、「精神の宅」としての「心」を説明しているが、郭象の氣論に基づいた存在論は、死以後の魂魄や精神などを認めないため、『淮南子』の存在論とは異なる。ほかに、「靈〇」の語が「心」を指す例としては、次の『莊子』本文のように、「靈臺」という語が出る。

備物以將形「郭注、因其自備而順其成形。」、藏不虞以生心「郭注、心自生耳、非虞而出之。虞者、億度之謂。」、……不可内於靈臺「郭注、靈臺者、心也、清暢、故憂患不能入。」。(『莊子』郭注・雜篇・庚桑楚篇)
物を備えて以て形を將(やしな)い「郭注、其の自ずから備えるに因りて其の成形に順う。」、虞わざるを藏して以て心を生じ「郭注、心は自ずから生ずるのみ、虞つて之より出ずるものに非ず。虞は、億度之を謂う。」、……靈臺に内る可からず「注、靈臺は、心なり、清暢し、故に憂患は入ること能わず。」。

『莊子』本文「靈臺」の郭注「靈臺者、心也」をみると、成玄英の「靈府」解釋は、郭注を踏まえたものであることが分かる。また、ここで郭象は心について「心は自ずから生ずるのみ(心自生耳)」とっており、以前の章で検討した「心は自ずから得る(心自得)」と同じ

文脈で心が語られていることが分かる。

次には、「心」のはたらきと「徳」について郭象がどのように考えたのかを考察してみよう。「心」について言及した『莊子』内篇・徳充符篇は、心と関連して、次のように「徳」の話に移る。

何謂徳不形。曰、平者、水停之盛也。其可以爲法也、内保之而外不蕩也。徳者、成和之脩也。徳不形者、物不能離也。〔『莊子』内篇・徳充符篇〕

何をか徳形われずと謂うや。曰く、平は、水停の盛んなるなり。其の以て法と爲す可きや、内に之を保ちて外に蕩せざるなり。徳は、成和の脩まるなり。徳形われざる者は、物離るる能わざるなり。

「徳不形」について森氏は「心の徳が表面に出ない」²⁰、池田氏は「徳を心の奥底に深く湛える」²¹としており、兩解釋ともに「徳」を「心のはたらき」としてみている。そこで以下の郭注をみてみよう。

事得以成、物得以和、謂之徳也。……無事不成、無物不和、此徳之不形也。是以天下樂推而不厭。〔『莊子』郭注・内篇・徳充符篇〕
事得て以て成り、物得て以て和す、之を徳と謂うなり。……事に成さざる無く、物に和せざる無し、此れ徳の形われざるなり。是こを以て天下樂しく推して厭たず。

「事得て以て成り、物得て以て和す、之を徳と謂うなり」のように、郭象は「事」や「物」において各々「成し」「和す」ことを「得る」ことを「徳」という。要するに、物事や萬物に對して、成して調和することができる「心のはたらき」として「徳」を理解するのである。そこで「心のはたらき」としての「徳」についてもう少し考えてみよう。すでに本論文は郭象の心には、誰もがもっているが認識作用による先入観をもたせるのでネガティブな「心」と「無爲の心」という二層があり、凡人も理想的な心をもつことができるということ考察し

た。では、「徳」の場合はどうなるだろうか。郭象において理想的な徳はどのようなものであるだろうか。

『莊子』雑篇・列禦寇篇には以下のように「心」と「徳」について言及している。

賊莫大乎徳有心而心有睫。及其有睫也而内視、内視而敗矣。凶徳有五、中徳爲首。何謂中徳。中徳也者、有以自好也而吡其所不爲者也。

（『莊子』雑篇・列禦寇篇）

賊は徳に心有りて心に睫有るよりも大なるは莫し。其の睫有るに及ぶや而ち内に視、内に視れば而ち敗る。凶徳に五有り、中徳首と爲る。何をか中徳と謂うや。中徳なる者は、以て自ずから好む有りて其の爲さざる所を吡る者なり。

『莊子』本文では、「徳」における問題は、まず「心」があつてまたその心に認識に繋がる「睫」があり、内面を視ようとするが、そうすると徳は破れてしまうという。そして「凶徳」、そのなかでも認識による是非判断によつて、他を誹る「中徳」を批判する。これに關する郭注は以下の通りである。

有心於爲徳、非眞徳也。夫眞徳者、忽然自得而不知所以得也。……率心爲徳、猶之可耳。役心於眉睫之間、則僞已甚矣。（『莊子』郭注・雑篇・列禦寇篇）

心有りて徳と爲すは、眞徳に非ざるなり。夫れ眞徳なる者は、忽然として自ずから得て得る所以を知らざるなり。……心を率いて徳を爲すは、猶お之れ可なるのみ。心を眉睫の間に役すれば、則ち僞り已甚だし。

ここで『莊子』のように、郭象にも「心」のはたらきはネガティブなものであり、その心の認識作用による徳は、「本來のあるべき徳（眞徳）」ではないとされる。ここで郭象は『莊子』本文の「凶徳」「中徳」についての説明を省いて、直接「眞徳」を提示している。郭象によると、本來あるべき徳とは、存在が「自ずから得る」内在的なものであり、またどのようにしてそうなったのかについては分からないものである。郭象が「心」について「心自得」をいうように、「徳」についても「自得」をいっており、郭象の存在論を貫通する「自ずから」と

いうはたらきが、存在に内在する「心」とも「徳」とも関係していることがここで確認される。そして、「心」において郭象が「ネガティブな心」の状態と「無爲の心」の状態とを分けたのと同じく、「徳」においても「凶徳」「中徳」と區別される「眞徳」を示して、「徳」をランク付けしていることも確認できる。張立文氏等は、郭象において、「心」と関連する「徳」を、道徳を實踐して心に得られたものとみる²²。しかし、本論文の考察によると、郭象において「心」と「徳」の関係は實踐の面のみならず、存在論の側面でも「存在に内在するもの」として、また「ネガティブな面と理想的な面をとにもつているもの」という類似性を共有しながら深く関係している。進んでいうと、ここで「徳」は、張氏のいう「道徳」というよりは、「心のはたらき」と関連する「能力」として理解してみることが可能である。「能力」としての「徳」は、凡人が理想的な「心」の状態をめざすことを可能にさせる眞の能力であり、凡人にはその徳によって、理想的な心を手に入れるができると考える。

終わりに

「心」に関する郭象の基本的な理解は「成心」や「無心」によって分析できる。両方において、心とは「自得」「自生」するものであるため、人間なら誰にでもあるものであるが、その状態の心とは理想的なものではない。よって、人間が基本的に持っている心を、郭象はネガティブなものとしてみていたと思われる。その一方で、心の理想的な状態も提示しており、『莊子』本文にはあまり出ない「無心」を用いているが、「無心」を「無爲の心」として理解することで郭象の「理想的な心」を理解することができる。

郭象の「心」理解の特徴をとくに王弼の「心」認識と比較してみると次のようにまとめることができた。一、王弼の心が聖人の理想的な「心」に焦点を当てているのに對して、郭象は聖人のみならず、人間なら凡人でも皆がもっているものという認識があり、それは「心自得」「心自生」という自生の原理からなるものである。これによって、結果的には凡人も聖人のもつ理想的な心を志向することは可能であると考察した。二、「心」と「無」について、王弼の心に關する「無」の用法は、名詞化を通じて「無」の本質的な「本體性」を強調し、また「…しない（無所…）」という無爲の側面をもつていた。これに對して、郭象の「無心」を「心を無くす」と理解した場合には、「無くす」という動詞を通して積極的な「心のはたらき」を示していることに王弼との違いがみえる。

「心」に關するこのような理解は、また郭象の存在論が基づく「氣」との関係によって、人間に内在する「心」が外部の「物」と通じるようになり、その融合は「玄妙(玄)」なものとする。また、「理」という必然性において「心」は「徳」とつながり、そこで「心」は自ずから生じる(心自生)ものであった。また郭象は認識判断し、先入の偏見をもたらす「心」と關係する「徳」を、「本来のあるべき徳(眞徳)」ではないとし、「徳」においても「自得」を強調した。そのときの「徳」とは、道徳というよりは「心のはたらき」とかわる「能力」として理解できるものである。そこで凡人は理想的な「心」と「徳」への接近可能な存在になり、この可能性を通して、郭象の人間論は聖人や至人の理想的な人間だけのものではなく、理想的な状態をめざす「凡人」に注目することができるようにし、凡人がどのようにしてその理想を成し遂げるかを議論する土臺を作ったと思われる。この點で郭象の「心」の議論を玄學思想史のなかで位置づけることができよう。

1 森三樹三郎譯注『莊子』(内篇)、中公文庫、一九七四年、三八頁を参照。森氏のこのような分類のように、李鍾晟氏も「成心」を「人間が本來的に持っている眞の心、または天然の自然的心」と「一定的に固まった心」の、二つに分けて歴代の注釋者を分類している。李氏は、郭象の成心解釋を前者として分類するが、本論文はその點について考えてみたい。李鍾晟、「莊子哲學における「成心」に關する省察(장자 철학에서의 성심에 대한 성찰)」『大同哲學』第三輯、大同哲學會、二〇〇三年、一一頁を参照。

2 森氏、前掲書、同頁。

3 福永光司『莊子』内篇、朝日新聞社、一九六六、四五頁を参照。

4 福永光司・興善宏譯『莊子 内篇』筑摩書房、二〇一三年、四九頁。

5 Burton Watson, *The Complete Works of Chuang Tzu*, New York: Columbia University Press, 1968, 38pp.

6 Angus C. Graham, *Chuang-Tzu: The Inner Chapters*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2001, 51pp.

7 池田知久譯注『莊子』(上)、講談社、二〇一四、一二八頁を参照

8 Victor H. Mair, *Wandering on the way: early Taoist tales and parables of Chuang Tzu*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1998, 14pp.

9 本論文第四章「王弼の聖人論」第一節「聖人における「心」のはたらきと「情」の不可視性」の「聖人は……「何も…しない」(無所)

はたらきによって百姓と接する」「聖人の心のあり方は「心に主とする所無き」「意に適莫する所無き」もの、つまり、心に主體がなく、意に肯定や否定のこだわりがないとする」(六八頁)を参照。

1 0 本論文第四章「王弼の聖人論」第二節「天地の心」のはたらき(七三頁)を参照。

1 1 張立文主編、『心』(中國哲學範疇精粹叢書) 中國人民大學出版社、一九九三、五四〜五五頁、八六頁、九一頁を参照。

1 2 張氏、前掲書、一〇九〜一一一頁を参照。

1 3 張湛は『列子注』仲尼篇においても「其道玄合」のように「玄合」を用いている。

1 4 「非待」や「相因」については、本論文第二章第四節を参照。

1 5 この箇所については、本論文第二章『莊子』郭象注の始終論」第三節「相因」と「非待」の思想」(四一〜四四頁)に詳しい。

1 6 「郤」について、郭慶藩氏は「敦煌本郤作陳」と校勘している。

1 7 堀池信夫『漢魏思想史研究』、明治書院、一九八八年、五九〇頁を参照。

1 8 堀池氏、前掲書、五八八〜五八九頁を参照。

1 9 「初」「始」を根本性として見なし、戻る目的地としたのは『老子』であるが、『老子』を踏まえて、循環論と本體論の要素を含んだ複雑な議論を展開したのは、王弼である。本論文第一章「王弼の始終論」第三節「王弼における「歸終」「反終」と「本」「母」の関係」(二一〜二二頁)を参照。

2 0 前掲書、一四三頁を参照。

2 1 前掲書、三五九頁を参照。

2 2 張立文主編、前掲書、一一二頁を参照。

結論

宇宙の「始」と「終」自體は、個々の凡人の意志とは離れたはたらきである。しかし、生命や人生の意味を問う存在である人間において、存在の始終や宇宙の始終を把握することは重要な哲学の論題である。そして、その始終を把握することによって、個々の理想像や理想像を説明する仕方が変わる。

本論文は、魏晉時代の玄學思想において、王弼・張湛・郭象の注釋を、主に「始終論」と「聖人論」を通して検討し、中國思想史のなかでも魏晉玄學の思想をいくつかの新しい視点から再考したものである。

本論文は、まず、魏晉玄學思想史における「始終論」において、各思想家の間の影響關係や特色を明らかにした。その大概を挙げると以下の通りである。

王弼の思想體系では、生成自體にプロセスがあり、「始」「終」は、まずその生成のプロセスと關係する。本論文の考察からすると、王弼は生成の「始」「終」を、「始」「母」に對應させ、存在を生む母とは、生成のプロセスの終わりにあるものという獨特な見解を示している。また、王弼における「始」「終」は、「有」よりは「無」と關係するものであり、「無」という外部の本質によるという王弼の始終論は、以後の郭象や張湛の始終論とは大いに異なる。そして、王弼の「始」「終」は存在の外部にあるものとする特徴から、王弼思想の本體論的な側面をみせており、このような考察を通して明らかになった王弼の始終論の特徴は、生成の「終」への獨特な解釋のほか、生成論と循環論の要素が本體論と組み込まれていると評價することができる。

次に、郭象の始終論における第一の特徴は、生成や存在における外部の本體を拒否するものであるということであり、郭象の始終論は王弼の始終論の本體論的な性格を明らかに否定する觀點を持っているといえる。郭象の始終論では、萬物存在の生成、變化、循環のすべてが氣論に基づいており、「おの自ずから」というはたらきが強調される。その構造のなかで、「始」「終」は宇宙の構成や生成よりは、人間の生死の

問題とつながり、「自ずから生じ（自生）」「自ずから終わる（自終）」という人間存在の生成消滅の原理として提示される。その考え方からすると、個々の存在は、とくに生成の際に、外在からの力ではなく、存在がもつ内部の原動力によって「互いに因って（相因）」、生成する。ただ、個々は存在するときには、独立したものとして「依存しない（非待）」という特徴を持つ。また、王弼の始終論には「氣」の要素はあまり示されていないが、郭象や郭象を踏まえた張湛の始終論は氣論をベースにするものであることが考察により分かった。そして郭象の「相因」が張湛においては「終始相因」になり、各存在の生成消滅に「始」「終」が関係することが示されている。

さらに、張湛の始終論の考察より、郭象において「必然の理」が強調されたように、張湛においても「理」は「命」を變わる必然性として提示される。この「理」は「氣」と兩立するものであり、そこで「始」「終」は、「始」「終」の有る層と、「始」「終」が無い層とで二分化された層位が存在することになる。また、張湛は、王弼のように「反終」という語を用いるが、「無」の領域に「終」を歸屬させる王弼とは異なり、張湛の「反終」は「無」でなく「有」の「一氣」に戻る特徴を持っていることも明らかにした。

次に、魏晉玄學思想史における「聖人論」の考察を通して得た結果の詳細は以下のようなものである。

まず、王弼の聖人論において、聖人と凡人との関係を「情」「心」「徳」を通して考察し明らかになった点は次の通りである。王弼は、凡人と聖人の間に距離をおき、凡人には聖人のような理想的な人格になる方法を提示しているようにはみえない。ただ、方法は示さないものの、聖人の人間的な特徴である「情」「心」「徳」を通して理想的な人間像を提示する。そこで、聖人は「情」をもっているが、その情とは不可視的なものとして提示されている。そして聖人の「心」は、人間の心よりは天地の心に近いものであり、「無」をそのはたらきのもとにする。また聖人の「徳」は、「心」と同様、凡人よりは「天地」に近いものである。しかし、ここで王弼は「君子の徳」という凡人が目指すことができる「徳」への方法を提示するのである。

郭象においては「心」を中心に考察し、郭象の心は「成心」と「無心」を考えることで次のような考察を得た。一、郭象は「心」をネガティブなものとして認識した。つまり、形とともに駆け走って疲れさせる心、是非の判断にこだわる偏見としての心、無くすべき対象としての「心」。二、理想的な心の状態である「無爲の心」。とくに郭象の「心」は王弼と比較すると、よりその特徴がみえてくるが、そこで明らかになった点は次の通りである。一、王弼の心が聖人の理想的な「心」に焦点を当てているのに對して、郭象は聖人のみならず、人間な

ら凡人でも皆がもっているものという認識があり、それは「心自得」「心自生」という「自ずから生じる(自生)」の原理からなるものである。「自ずから」という心の発生原理によって、結果的には凡人にも聖人にも理想的な心を志向することは可能になる。二、「心」と「無」について、王弼の心における「無」の用法は、名詞化を通じて「無」の本質的な「本體性」を強調するのに對して、郭象の「無心」は積極的な「心のはたらき」を示している。郭象の「心(自生)」は氣に基づく郭象の存在論と關連する。そして、「徳」について郭象は「眞徳」を提示し、道德の意味よりは、心の能力としての徳を示しているのである。郭象思想における「自ずから」というはたらきは、宇宙や個々の存在は勿論、人という存在の「心」の成立原理でもある。

以上のように、魏晉玄學思想史において、本論文は、王弼、郭象、張湛を、「始」「終」や「心」「徳」(「情」)という範疇を用いて「始終論」と「聖人論」というテーマで考察し、思想家各々の特色について明らかにすることは勿論、その比較検討を通して魏晉玄學の思想史的な流れを汲むことができた。とくに「始終論」を通してみる魏晉玄學は、既存の有無論や自然と命教などの視線とも異なる魏晉玄學の特色を示すといえる。その具體的な考察結果が可能であったのはそれが注釋比較という方法によるものであるためであると考えられる。魏晉玄學時代の注釋を綿密に検討した以上の考察を通して、先行研究では十分に究明しきれない「始」「終」の思想的な意味や展開、理想的な人格としての聖人に向かう凡人に提示される條件としての「情」「徳」とくに「心」についてより理解できた点などに意義があるのではないかと考えられる。

始終論という觀點から魏晉玄學史、進んでは中國思想史を再考するという點で、道教・佛教との関わりのなかでの魏晉玄學の始終論と聖人論の考察を續けていくことが考えられるが、今後の課題として記しておくことにする。

參考文獻一覽

【學術論文】

○王弼關連

加賀榮治 「魏・晉に於ける古典解釋のかたち―王弼の「周易注」について―」『人文論究』八、一九五三。
加賀榮治、「王弼より韓康伯へ（續）―王弼の「周易注」について―」『人文論究』九、一九五三。

大形徹 「王弼の『論語釋疑』――『老子』の思想で解釋した『論語』――」『人文學論集』一九八六。

大形徹 「儒道を融合しようとした思想家―王弼」、橋本高勝編『中國思想の流れ（上）』、晃洋書房、一九九六。

仲畑信 「王弼『論語釋疑』について」『中國思想史研究』第十九號、一九九六。

田永勝 『王弼思想與詮釋文本』光明日報出版社、二〇〇三年九月、北京。

金是天 「老學」에서, 易學, 으로: 王弼 『老子注』의, 以易釋老, 적 성격을 중심으로 (老學から易學へ――『老子注』の「以易釋老」的な性格を中心に) 『道教文化研究』十九、韓國道教文化學會、二〇〇三。

王光松・吳潤儀 「論王弼的聖人論」、『廣東教育學院學報』二十三、二〇〇三年一期。

西川靖二 「王弼易學における彖傳と繫辭傳の意義」『周易略例』中の「彖」「繫辭」の解釋を中心として『龍谷紀要』二十八、二〇〇六。

程遼 「“聖人有情”―論王弼政治論理的行為主體」、『重慶師範大學學報』、二〇〇六年二期。餘樹萃 「王弼的聖人觀」、『求索』、湖南省社會科學院、二〇一〇年第三期。

王光昭・仲曉瑜 「性・情及聖人―王弼性情理論探析」、『南昌大學學報』四十二（人文社會科學版）、中國科學技術大學人文與社會科學學院、二〇一一年五期。

趙ウニル 「王弼の聖人論」、『中國思想史研究』第三六號、京都大學文學部中國哲學史研究會、二〇一五年六月。

趙ウニル 「王弼の始終論」『中國思想史研究』第三九號、京都大學文學部中國哲學史研究會、二〇一八年三月。

○郭象關連

大形徹 『莊子』にみえる「化」と「真人」について『人文學論集』、一九九四。

李鍾晟、「莊子哲學における「成心」に關する省察(장자 철학에서의 성심에 대한 성찰)」、『大同哲學』第二三輯、大同哲學會、二〇〇三。

○張湛關連

内山俊彦『列子注』にあらわれた張湛の思想―東晉玄學の一考察―、『山口大學文學會誌』第一九卷一號、一九六八。

中島隆藏「張湛の思想について」、『日本中國學會報』二四、一九七二。

中野達「張湛における有無と氣」、『加賀博士退官記念中國文史哲學論集』講談社、一九七九。

松村巧「張湛の『列子注』の思想(その一 思想の構造と特質)」、『和歌山大學教育學部紀要』人文科學、第四一集、一九八二。

中野達「張湛『列子注』における玄學諸説」、『日本中國學會報』第四六集、一九九四。

田永勝「論『列子注』與張湛思想」、『哲學研究』、一九九九、一期。

元正根「張湛の宇宙論」、『魏晉玄學』(鄭世根編)、藝文書院(ソウル)、二〇〇一。

坂下由香里『列子』張湛注における「理」について、『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。

福永光司『魏晉思想史研究』岩波書店、二〇〇五。

王光照・卞魯曉『20世紀『列子』及張湛注研究述略』、『安徽大學學報』(哲學社會科學版)、二〇〇八、二期。

富田繪美「張湛『列子注』における神仙思想の受容」、『東洋の思想と宗教』33、早稻田大學東洋哲學會、二〇一六。

【單行本・譯書】

○總論

湯用彤『魏晉玄學論稿』、生活・讀書・新知三聯書店、二〇〇九年。(初出『魏晉玄學論稿』、人民出版社、一九五七年。)

本田濟『易學』サーラ叢書13、平樂寺書店、一九六〇。

牟宗三「才性與玄理」、『牟宗三先生全集』二、聯合報系文化基金會、二〇〇三。(初出「才性與玄理」香港人生出版社、一九六三。)

加賀榮治、『中國古典解釋史』魏晉篇、勁草書房、一九六四。

- 鈴木由次郎『漢易研究』（增補改訂版）、明德出版社、一九六四。
- 狩野直喜『魏晉學術考』筑摩書房、一九六八。
- 小野澤精一他編『氣の思想』東京大學出版會、一九七九。
- 本田濟『東洋思想研究』、創文社、一九八七年一月。
- 王葆玟『正始玄學』、齊魯書社、一九八七。
- 堀池信夫『漢魏思想史研究』明治書院、一九八八。
- 『中國宗教思想』1、岩波書店、一九九〇。
- 『中國宗教思想』2、岩波書店、一九九〇。
- 張立文主編、『心』（中國哲學範疇精粹叢書）中國人民大學出版社、一九九三。
- 朱伯崑『易學哲學史』華夏出版社、一九九五。
- 『中國思想文化事典』、東京大學出版會、二〇〇一。
- 鄭世根編『魏晉玄學』、藝文書院、ソウル、二〇〇一。
- 戸川芳郎『漢代の學術と文化』研文出版、二〇〇二年一〇月。
- 古勝隆一『中國中古の學術』、研文出版、二〇〇六。
- 志野好伸・内山直樹・土屋昌明・廖肇亨『聖と狂―聖人・真人・狂人』法政大學出版局、二〇一六。
- 和久希『六朝言語思想史研究』汲古書院、二〇一七。
- 麥谷邦夫『六朝隋唐道教思想研究』岩波書店、二〇一八。

○王弼關連

- 林麗眞『王弼及其易學』國立臺灣大學文學院、一九七七。
- 樓宇烈『王弼集校釋』（上・下）、中華書局、一九八〇年。
- 王曉毅『王弼評傳』南京大學出版社、一九九六年。

Translated by Richard John Lynn, *The Classic of the Way and Virtue: A New Translation of the Tao-te ching of Laozi as Interpreted by Wang Bi,*

- Columbia University Press, 1999, New York.
- 田永勝『王弼思想與詮釋文本』、光明日報出版社、二〇〇三、北京。
- 澤田多喜男『「老子」考索』、汲古書院、二〇〇五。
- 蜂屋邦夫譯注『老子』、岩波書店、二〇〇八。
- 蔣麗梅、『王弼《老子注》研究』、中國社會科學出版社、二〇一三。
- 郭象・張湛關連
- 福永光司『莊子』(內篇・外篇)、朝日新聞社、一九六六。
- 福永光司『莊子』(外篇雜篇)、朝日新聞社、一九六七。
- Burton Watson, *The Complete Works of Chuang Tzu*, New York: Columbia University Press, 1968.
- 森三樹三郎譯注『莊子』(內篇・外篇・雜篇)、中公文庫、一九七四。
- 楊伯峻『列子集釋』、中華書局、一九七九(第一版)。
- 福永光司『列子』(1・2)平凡社、一九八一。
- 小林勝人『列子の研究-老莊思想研究序説-』、明治書院、一九八一。
- 麥谷邦夫譯『老子・列子』學習研究社、一九八三。
- Robert E. Allinson, *Chuang-Tzu for Spiritual Transformation: An Analysis of the Inner Chapters*, State University of New York Press, Albany, 1989.
- Victor H. Mair, *Wandering on the way: early Taoist tales and parables of Chuang Tzu*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1998.
- Richard John Lynn, *The classic of the way and Virtue : a new translation of the Tao-te ching as interpreted by Wang Bi*, Columbia University Press, 1999, New York.
- Angus C. Graham, *Chuang-Tzu: The Inner Chapters*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2001.
- 郭慶藩『莊子集釋』(上・中・下)、中華書局、二〇〇四。
- 劉榮賢『莊子外雜篇研究』聯經出版、二〇〇四。
- 王晓毅『郭象評傳』南京大學出版社、二〇〇六。
- 小林勝人譯注『列子』(上・下)、岩波書店、二〇〇八。

湯一介『郭象與魏晉玄學』（第三版）、北京大學出版社、二〇〇九。

池田知久譯注『莊子』（上・下）、講談社、二〇一四。

【學位論文】

古勝隆一、博士學位申請論文『漢魏兩晉注釋學と『莊子』郭象注』、東京大學、一九九九。

徐大源、博士研究生學位論文『王弼刑名與經論的研究』、北京大學哲學系、二〇〇〇年六月。

趙ウニル、碩士學位論文『『장자』에서의 유(遊)와 체현의 미학』(『『莊子』における「遊」と體現の美學』)、梨花女子大學一般大學院哲學科、ソウル、二〇〇八年二月

趙ウニル、修士學位論文『王弼の『易』認識について―『老子注』を中心に』、京都大學大學院文學研究科、二〇一三年三月。