

張 湛 の 思 想 に つ い て

中 嶋 隆 藏

- 一 はじめに
- 二 『列子』注釋の態度
- 三 張湛の思想
 - (1) 有と無について
 - (2) 形と神について
 - (3) 情と性について
 - (4) 萬物と聖人について
- 四 張湛の思想の位置づけ

一 はじめに

東晉(三一八―四二九)の中期から後期にかけて生存したと推定される張湛は、『列子』に注釋を施したことによって、その名を今日にまで傳えられている。彼の事蹟は必ずしも明瞭ではないが、先人⁽¹⁾によって、その概略のところは明らかにされている。

さて、彼の手に成る『列子』序文によれば、張家には、その先人が、それぞれに不完全な三種類の『列子』を對照し、それぞれの有無同異を校合した結果、はじめて完全な體裁を備えることのできた、校定本の『列子』が存在し、彼はそれを閱讀してその大旨を把握したと

云う。その大旨は、「群有は至虚を以て宗と爲す」「萬品は終滅を以て驗と爲す」「神恵は凝寂を以て常全たり」「想念は著物を以て自喪す」「生覺と化夢とは情を等しくす」「巨細は一域に限らず」「窮達は智力を假る無し」「治身は肆任を貴ぶ」「性に順へば則ち之く所みな適ひ水火も踏むべし」「懷を忘るれば則ち幽として照らさざる無し」の各條にまとめられるが、このような大旨は「おうおう佛經と相い參じ」てはいるものの、矢張りその「大歸は老莊に同じ」いものである。そしてこの『列子』は、列子以後、『莊子』『慎子』『韓非子』『尸子』『淮南子』『玄示』『旨歸』など、歴代の書物にしばしば引用されて、思想として重視されている。それ故に、この注釋を試みたのである、と云う。

以上が、張湛が『列子』に注釋を施した理由であるとするれば、まさしく、彼は、『列子』の大旨が歴代の人々の思想に強い影響を與えたものであることをはっきり認識した上で注を施そうとしたのであり、また、同時代の主要思潮であった佛教思想や老莊思想などと深くかわる重要な思想であると認識した上で注を施そうとしたのであると言うことができるであらう。

ところで注釋と言えば、それは飽くまでも、注釋者が、自己の位置

する「時」「處」「位」と「對象」との間に、何らかの隔たりを意識し、その隔たりを狭めようとするところにこそ生まれるものであるが、その場合、隔たりをどう捉えてどう狭めようとするかは、一に注釋者にかかっており、そのことから注釋のあり方にも多様性が生じよう。もちろん、どこまでも突き詰めていけば、對象と注釋とは所詮、別ものでしかありえず、たとい注釋者が對象に即して忠實に注釋せんと主觀的には意圖しても、出來上った結果を客觀的に見ると、單に自己の思想を語る手懸りとして對象を利用しただけに過ぎないことが大部分であろうし、またそうでもあった。

それでは當面問題とすべき張湛の場合はどうであろうか、彼の『列子』注釋の態度を検討してみなければならぬ。

二 『列子』注釋の態度

一見したところ、彼の注釋の施し方は、きわめて冷靜で客觀的であるように思える。たとえば「濁重者、下爲地」に「此の一章は全て是れ『周易乾鑿度』なり」(天瑞篇4P)香港太平書局出版・楊伯峻撰『列子集釋』による。以下同じ」と注釋し、あるいは「後世其追數吾過乎」に「此れより已上、命駕八駿之乘に至るまで、事は『穆天子傳』に見ゆ」(周穆王篇61P)と注釋しているように、本文の一章がほとんどそのまま他の書物からの引き寫しであることを指摘したり、また一方「豈爰之獸自孕而生曰類」に『山海經』に云へらく、豈爰の山に獸あり、其の狀は狸の如くして髮あり、其の名を類と曰ふ。自ら牝牡と爲り相い生ずるなり」(天瑞篇10P)と注釋し、あるいは「伊尹生乎空桑」に「傳記に云へらく、伊尹の母……既に孕み夢に神ありてこれに告げて曰はく、白水出づれば而ち東走して顧みること無かれと。明日

白水の出水を視……東走し十里にして顧みる、……身因りて化して空桑と爲る。有莘氏の女子、桑を採りて嬰兒を空桑の中に得たり。故にこれに命づけて伊尹と曰ふ……」(天瑞篇10P)と注釋しているように、本文の記載が他書の記録にもとづいている可能性を指摘していることなどから考えると、彼は『列子』の典據を冷靜に明らかにしようとしているように見える。

次に注目すべきは、數種の異本をつき合わせて文字の異同を指摘し、あるいは文字の訂正を試みていることである。たとえば「罪乎不誼不止」に「罪あるいは萌に作る」(黃帝篇44P)と注し、また「子之先生坐不齋」に「あるいは坐の字無し」(黃帝篇45P)と注しているのは、文字の異同を指摘したものであり、一方「進乎、本不久」に「久は當に有と爲すべし」(天瑞篇11P)と注し、あるいは「朕之過淫矣」に「淫は當に深に作るべし」(黃帝篇24P)と注しているのは、句義の點からして文字の訂正を提案したものである。しかし又、文字の正誤についての考察は慎重を期すべきもので、字句の意味や人物の事跡に對しての斷案は、軽々しく下すべきでないこと勿論である。まさしく「易無形埒」に「此の下の一字を知らず」(天瑞篇4P)と注し、また「孤犢未嘗有母、非孤犢也」に「此の語は鄙に近く解すべからず」(仲尼篇89P)と注し、あるいは「林類年且百歲」に「書傳に聞く無し、蓋し古えの隱者ならん」(天瑞篇14P)と注する如く、彼の注釋の施し方は慎重を極めていた。

注釋におけるこのような客觀的で實證的な態度を突き詰めていけば、列子の自著と考えられている『列子』の中に、その自著なることを疑わせるいくつかの表現を見出すのは事の當然でもあろうし、また、記録されている人物が、年代や事蹟の面からして歴史的事實に合

致しない場合もあることに氣付かざるを得なくなろう。たとえば「子列子」に「子を姓の上に載するは、首章あるいは是れ弟子の記する所の故ならん」(天瑞篇1P)と注釋し、また「而悦趙人公孫龍」に「公子牟・公孫龍は列子の後に在るに似たり、而も今これを稱するは恐らくは後人の増益して以て書義を廣むる所ならん」(仲尼篇86P)と注釋しているのなどは、『列子』が單に列子自身の叙述だけで成り立っているのではなく、彼の弟子の手が加わったり、後人の増廣があるものであることを指摘したものであり、一方「晏子曰、善哉、古之有死也、仁者息焉、不仁者伏焉」に「晏子は儒墨を家と爲し形生を重んずる者なり。此の言あるを辨ぜず、稱する所を假託するのみ」(天瑞篇16P)と注釋し、また「至梁而遇老子」に「『莊子』に楊子居と云ふ。子居はあるいは楊朱の字ならん。また老子と時を同じくせず。此れ皆な寓言なり」(黄帝篇49P)と注釋しているのは、所記の人物が、思想や時代の點で歴史的事實と相違していることを指摘したものである。

以上見て來た限りでは、張湛の注釋の態度は、客觀性・實證性・合理性を追求しているという點からして、まさしく科學的なものであると言つてよいのかも知れない。

ところが、字義・人名・年代・事蹟などのいわゆる訓詁考證的な事柄に對してのこのような科學的な注釋の態度も、その對象が、訓詁考證的なものから一轉して、一纏りの内容をもつ句・章・篇などのいわゆる義理に關する事柄、つまり達意が要求される事柄に移ると、そうした態度は必ずしも貫徹されないままに放置され、ややもすると所記の事柄を無視した恣意的解釋に終始することになるのである。

その第一は、本文が歴史のあるいは地理的事實とは明らかに符合せぬことを指摘しながら、しかも敢へてそれを記録しているところに著

者の意圖があるのだとする態度である。たとえば先に引用した、晏子は本來肉體や生命を重視する儒家的墨家的思想の持主なのであるから、死を讚美する發言をなす筈がないと考えられるのに、「仁者は息不仁者も伏す」などと叙述しているのは、死を生よりも善しとする説を晏子に假託したのであるとする注釋や、あるいは「華胥氏之國、在兪州之西臺州之北」に「必ずしも便ち此の國あらざるなり。至理の必ず此くの如きを明らかにするのみ」(黄帝篇25P)と注釋しているのなどが、それである。

第二は、各章の主旨や各篇の主旨が乖離し背反しているように見える場合、そのことを指摘しつつも、尙お、それは見かけのことに過ぎぬとして折衷案を提示せんとする態度である。たとえば「至爲無爲、齊知之所知、則淺矣」に「あるいは丈人の爲形に假りて以て蟬を獲ると、海童の和心に任せて鷗游ぶと、二情相背きて而も同じく物に忤はざるを疑ふものあらん。夫れ立言の本、おのおの趣^{ちか}ふ攸あり。乖互せるも會歸は異ならざる若き者に似たり。……」(黄帝篇41P)と注釋しているのは、同一の篇の中で各章間の主旨が不一致であることを解消し折衷せんとしたものであり、また「朕豈能識之哉」に「此の篇は萬物に皆な命あれば則ち智も力も施すこと無きを明かす。揚朱篇に言へらく、人皆な情を肆まますれば則ち制は命に由らずと。義例一ならず、相違反するに似たり。……」列子、其の二端を叩き萬物をして自ら其の中を求めしむ。……發言の旨それ斯に在り」(力命篇12P)と注釋しているのは、各篇間の論旨の矛盾をどうにかして解消せんとする苦心の試みであろう。

こうした態度は、述作の意圖が、記載の虚構の中にこそこめられており、また、諸章や諸篇などの間の食い違ひの背後には、それらを同

時に成立せしめる共通の場が確乎として存在するのだという、言わば經典信仰的考え方に立つものであって、その點から觀れば實證的客觀的態度とは大きな隔たりを持つてゐるものだと云わざるを得ない。しかし一方、述作の意圖や共通の場を探り出すに先立つて、その記載の虚構であること、あるいは論旨の間に矛盾が存在していることなどを、見逃すわけにはいかない事實としてまず指摘しているという點から觀れば、實證的客觀的精神を全く缺如した態度であるとも簡單には言えないであらう。言わば實證精神の不徹底な態度であると見られよう。

それでは次の場合はどうであらうか。「天生萬物、唯人爲貴、而我得爲人、是一樂也」に「此れを推して言へば、人の神氣は衆生と殊ならざるも適ふ所の者異なる故に形貌一ならざるを明らかにす」(天瑞篇13P)と注釋し、また「而五山之根、無所連箸」に「此くの若きの山も猶ほ海上に浮かぶがごとし。此れを以て之れを推せば則ち凡て有形の域は皆な太虚の中に寄る。故に根蒂する所なし」(湯問篇95P)と注釋しているのを見ると、そこには先の如き實證的精神は一片も見えず、本文の所記をそのまま肯定し、その上に立つて「これを推す」として、自己の抱懐するところを開陳しているのである。このような態度は、そのゆきつくところの當然の極として、本文の主旨を自己の考へに即して曲解したり、あるいは更に一步を進めて、本文の叙述をまったく無視して自己の所懐を開陳する態度を導き出すであらう。たとえば「易變而爲一」に「いわゆる易なる者は窈冥惚恍にして變ずべからざるなり。一氣これを持んで化す。故に名を變に寄するのみ」(天瑞篇4P)と注釋しているが、これは本文で「變ずる」と表現しているところを「變ぜず」と注釋することの不自然さを、彼自身が明瞭に

意識した上で、その不自然さを「名を寄する」という操作によって、とにもかくにもとりつくりおうとする曲解の迹を示しているものであり、また「夫禾稼土木禽獸魚鼈、皆天之所生、豈吾之所有」に「天すら尙お自ら生ずる能はず、豈に能く物を生ぜんや。人すら尙お自ら有する能はず、豈に能く物を有せんや。此れ乃ち其の自ら生じ自ら有するを明らかにするなり」(天瑞篇22P)と注釋しているのなどを見ると、彼は本文と注釋との間の食い違いを全く無視しており、本文に對する自己の立場の自由を、はじめから確保しているとしか理解できないであらう。

以上によつて、張湛の注釋態度がほぼ明らかになつたであらう。彼は『列子』なる書物が列子の自著では必ずしもなく、その中には弟子や後人の手が加わつてゐるものが少なからずあることを指摘する。またその記述は列子學派の獨創に成るものでは必ずしもなく、他書を典據としたり轉寫したようなものがあり、また諸篇諸章の論旨が乖離背反し、記述にも歴史的地理的あるいは思想的事實を踏まえない虚構があることなどを指摘する。こうした點から言へば、彼は、歴史的存在としての列子が一定の意圖の下に纏めあげたものが、この『列子』に他ならぬとする所謂經典信仰の呪縛からは一往解放されてゐると見られる。しかし反面、ことが外なる表現から内なる論旨に向かうや、事態は一變するのである。すなわち虚構の裏に述作の意圖を問ひ、矛盾撞着の間に聖人の眞意を探り、わずかの手懸りを針小棒大に擴張して自己の思想を陳べ、あるいは本文を曲解し無視することによつて自己の信念を述べるに至つては、先の批判的で實證的な態度は何處へやら、そこには、ただただ自己主張あるのみである。おもうに、本文を曲解し無視してまでも主張せねばならなかつたもの、それこそが張湛

の思想體系の核心を占めるものであり、注釋の中核をなすものである。とすれば、『列子』を注釋せんとする張湛の立場は、まさに、この本文を手懸りとした自己主張の開陳にこそあると言うべきで、批判的實證的態度は、あくまでも自己の主張に有利であるか、あるいはは關わらない限りにおいて追求されたに過ぎないものと言えよう。

そしてまた、このような態度は、張湛に至ってはじめて鮮明に打ち出されてきたものではなく、彼に先行する幾人かの人々によつてすでにかんがりの程度にまで醸成されていたのであることも記憶にとどめておく必要があるであらう。

たとえば、訓詁的立場が後漢の通儒達によつてほぼ確立されていたことは周知のことながらに屬するが、一方、義理的立場の方も、三國魏の王弼などによつて大筋の方向はすでに定められていたと言つてよいであらう。すなわち彼は、『易』の「子曰く、書は言を盡くさず、言は意を盡くさず、然らば聖人の意は其れ見るべからざるか、と。子曰く、聖人は象を立てて以て意を盡くし、卦を設けて以て情偽を盡くし、辭を繋げて以て其の言を盡くし、變じてこれを通じ以て利を盡くし、これを鼓しこれを舞して以て神を盡くす、と。」(繫辭傳上)という考えと『莊子』の「荃なる者は魚を在ふる所以、魚を得て荃を忘る。蹄なる者は兔を在ふる所以、兔を得て蹄を忘る。言なる者は意を在ふる所以、意を得て言を忘る。」(外物篇)という考えとを折衷して、『周易略例』に「夫れ象なる者は意を出だす者なり。言なる者は象を明らかにする者なり。意を盡くすは象に若くは莫く、象を盡くすは言に若くは莫し。言は象より生ず、故に言を尋ねて以て象を觀る。象は意より生ず、故に象を尋ねて以て意を觀る。意は象を以て盡き、象は言を以て著わる。故に言なる者は象を明らかにする所以にして象を得て言

を忘る。象なる者は意を存する所以にして意を得て象を忘る。猶お蹄なる者は兔を在ふる所以にして兔を得て蹄を忘れ、筌なる者は魚を在ふる所以にして魚を得て筌を忘るるがごときなり。然らば則ち言なる者は象の蹄なり、象なる者は意の筌なり。是の故に言を存する者は象を得る者に非ざるなり、象を存する者は意を得る者に非ざるなり。象は意より生ずるも、象を存すれば則ち存する所の者は乃ち其の象に非ざるなり。言は象より生ずるも、言を存すれば則ち存する所の者は乃ち其の言に非ざるなり。然らば則ち象を忘るる者は乃ち意を得る者なり。言を忘るる者は乃ち象を得る者なり。意を得るは象を忘るるに在り。象を得るは言を忘るるに在り。故に象を立てて以て意を盡くせば象忘るべきなり。書を重ねて以て情を盡くせば畫忘るべきなり。：：(明象)と述べている。この精細緻密な見解は、易の象を説明する目的から展開されているもので、必ずしも一般論として述べられたものではなく、その點からして限定的なものであることを免れ得ないが、しかしまたそのことを考慮した上で検討してみると、それを、意志と表象との關係という一般的問題と密接に關わるものとして考へることもそれほど無理ではないであらう。ともあれ、ここには、聖人の眞意を把握し體得するには、ひとまず、それを盡くすところの言象に上らなければならぬが、しかしそれに拘泥して逆に束縛されないよう、それを超出し忘却することが必要である、という解釋態度が如實に示められていると見ることができぬ。

この方向がより一層徹底されるのは西晉の郭象による『莊子』解釋においてである。彼は、逍遙遊篇の劈頭に見える鵬鯨を釋して、「鵬鯨の實は吾れの未だ詳かにせざる所なり。夫れ莊子の大意は、逍遙遊放し無爲にして自ら得るに在り。故に小大の致を極めて以て性分の適

を明らかにす。達觀の士は宜しく其の會歸を要めて其の寄する所を遣すれ、事に曲さに與て説を生ずるに足らざるべし。其の弘旨を害せざるよりは、皆なこれを略すべきのみ。」と述べているように、多岐亡羊の状態に陥ることなく聖人の述作の大意を把握するには、寄する所としての一字一句に拘泥し穿鑿吟味することなく、その底に流れる會歸するところを把握し、寄する所を超出遺忘することが必要であるとし、更に一步を進めて、大意をより鮮明に感得するには、枝葉末節的な字句のくさぐさは「皆なこれを略すべきのみ」と主張する。そして「自然」なる考えにもとずいた「造物無物」にして「有物之自造」(莊子序)という考えから導き出された「逍遙遊放、無爲而自得」なる思想によって『莊子』全篇を強引に體系的に解釋しようとしたのである。

こうして、王弼によって、魚兔すなわち意志を得た後には忘るべきものとされた筌蹄すなわち表象は、郭象に至って、忘るべきであることは勿論のこと、場合によっては、當初から無視されることもあり得るものとして位置づけられる傾きを見せはじめていたのである。

『列子』を解釋する際の張湛の先の如き義理を主とし訓詁を従とした態度も、おおよそ以上の如き背景の中で理解されなければならぬのであって、それは、決して、彼だけに見られる注目すべき態度であると同價すべきではないが、かと言って、また、それとは逆に、いつの時代にもあり得るまことに普通の態度にすぎないものと評價すべきものでもない。つまり、彼の立場は、この時代特有の傾向に立脚しつつそれを一步進めたものなのである。

三 張湛の思想

張湛の思想について

以上のように、彼の注釋の本領が、本文の難解の箇處を實證的に明らかにするということに在るといふよりは、自己の思想を一貫した形で強引に主張するところにこそ在ると考えられるとすれば、次に問題となるのは、かくまでして主張せねばならなかった彼の思想とは一體どのようなものであるのかということであろう。この際、有力な手懸りとして、本文を曲解したり無視したりした注釋をとりあげるのには、そこにこそ曲解し無視してまでも主張せねばならなかった張湛の思想的核心が伏在していると考えらるからに他ならない。

さて「易は變じて一と爲る」と本文に表現されているが、實は「窈冥惚恍で變化しないのである。一氣がそれを恃んで變化するので、變ずると表現しているのだ」と「寄名」の論理によって曲解しているが、「變ずる」と表現される「易」をわざわざ「變じない」とし、「一氣がそれを恃んで變化するので」という具合に、本文の「變じて一と爲る」の「一」を「變じて……爲る」から切り離して、獨立した「一氣」の運動として説明しようとしていることから推すと、彼は、「變わらないもの」である「易」と「變わるもの」である「一氣」との二つの要素によって世界は成り立っており、「變わるもの」である「一氣」は「變わらないもの」である「易」によってはじめて「變わる」ことができると考えているようである。つまり、世界は、不變者の易を本とし、可變者の一氣を末とする二者によって成り立っている二元的構造であるというのが、彼の思想の基本的立場の一つであると考えることができようである。

一方「そもそも禾稼・土木・禽獸・魚鼈などの地上のすべての存在は、みな天が生じたもので、どうして人の恣慾にまかせようか」という本文に對して、「天は自分で自分すら生じえないのだから、まして

や萬物を生じうるはずはない。人は自己すら思うにまかせないのだから、ましてや萬物を己の恣意のままになぞできない。萬物はおのずと生まれおのずと所有されているのだ」とと注釋を加えているが、このように、天が生じたが故に人欲のままにならぬのだと、人に對する天の絶對性を主張する論旨を、一轉させて、窮極者と考えられている天でさえも他はもとより自己すらも生じ得ず、人も、他はもとより自身すらも自由にできないのであつて、してみると、萬物はすべておのずからにして然く在るのだ、と讀み換えるところに、萬物に對する唯一者の目的的支配を認めないことはもちろん、萬物それぞれの意志的能動的行爲や自己の存在に對する主體性を認めようとしな、彼の立場が窺えるであろう。とすれば、唯一者の目的的支配を否定し、同時に個物者の主體性を否定する、これが彼の思想の基本的立場の第二であると考えることができよう。

かくして、張湛思想の核心は、世界は「不變者」である「易」と「可變者」である「一氣」とのおのずからなる關わり合ひによつて成り立っているとする二元論的世界解釋に在ると言うべきであり、他の諸々の事柄はすべてこれを核として組み立てられていてと考えることができるであろう。そこで以下に「有と無」、「形と神」、「性と情」、「聖人と萬物」の各論について、彼の抱懷する二元論の具體的有様を見ていくことにしよう。

(1) 有と無について

張湛は「天瑞篇」の篇首に、まずその篇の論旨を總括して次のように述べている。

「夫れ巨と細と舛錯し、修と短と性を殊にす。天地の大、群品の衆と雖も、有生の分に涉り動用の域に關わる者の、存亡變化するは自然

の符なり。夫れ唯だ寂然として至虛、凝一にして不變なる者のみ、陰陽の終始する所、四時の遷革する所に非ざるなり。」と。

およそすべての物は、物である限りみな大小・長短・衆寡などという相對的差別の相を持つている。それらはたとい相對の場において群を抜き比べる者のないものであつたとしても、生を享けて運動する物である限り、存亡し變化することを免れるわけにはいかなないのである。しかもそのことわりは、おのずからなるもので、決して他者による意圖的なそれではない。だからこそ「自然の符」と言われるのである。とすれば、終始する陰陽や遷革する四時のことわりの外にあつて、存亡變化を超越したものは全く無いのであろうかと言へば、そうではない。ただ、ひたすらに寂然至虛、凝一不變なる者にしてはじめ、存亡變化のことわりを超え得るのである。それは言わば「物でないもの」である。

以上が、天瑞篇の篇首に掲げられた總括の意味するところであらうが、この一文によつても、世界は不變なる唯一者と可變なる無数の物とのおのずからなる關わり合ひによつて成り立つ二元的構造であるとすのが張湛思想の基本的立場の一つであるとした先の指摘が承認されるであろう。このことを確めた上で、この兩者の關係を、張湛がどう捉えているかを見てみると、兩者は單に同列のものとして并存しているのではなさそうで、「生ずるもの」と「生ぜられるもの」という上下關係にあるらしい。もちろんそうは言つても、飽くまでも括弧つき上下關係に過ぎないことを注意すべきで、普通のいわゆる上下關係とはよほど違つたものなのである。

そもそも萬物は、それ自身「生ぜず化せず」して唯一絶對である「生物之宗」「化物之主」「生化之本」によつて生じ化せられるもので

あつて、自己の意志によつて生じ化するものではない、そう言つた存在に過ぎないのである。では、なにゆえに「生化」の「宗」「主」「本」たる唯一者は「生じ化する」ものであつてはならず、「生ぜず化せざ」るものでなければならぬのであろうか。張湛は上の疑問に對して次の如く答ふるであらう。すなわち「若し物を生ずる者をして亦た生じ、物を化する者をして亦た化せしむれば、則ち物と俱に化して亦た奚んぞ物に異ならんや。夫の不生不化なる者にして然る後ち能く生化の本たるを明かにするなり。」(天瑞篇3p)とか、「本より不生なる者は初自より生ずること無く滅すること無し」「……本より無形なる者は初自より聚まること無く散すること無き者なり。夫れ生ある物を生ずる者は生ぜず、形ある物を形あらしめる者は形ある無し。故に能く萬物を生じて形あらしむるも、我が體に於いて變ずること無し。」(天瑞篇11p)とあるのによれば、已むことなく存亡し窮まることなく變化し續ける萬物を、生じ化するものが、もしそれ自身限りなく存亡し變化するものであるとすれば、まさにその「變化する」ということに於いて萬物と同次元にあることになり、自己と萬物とを區別する境界が見失われることになるであらう。それ故に唯一者は「生じ化する」ものではありえず、逆に「生ぜず化せざ」るものであつてこそはじめで、萬物を限りなく「生じ化する」ことができるという理屈である。これは、唯一者が不生不化であることに對しての積極的な説明といふよりも、むしろ消極的な、あるいは背理法的な説明であるが、このことは、唯一者の性格が、消極的な説明の中でこそはじめてその姿を見せるものであり、積極的な説明では、逆にその姿を把握できないようなものであることを示していると見えよう。

一方、萬物の方とは言へば、確かに不生不化なる唯一者によつて生

じ化せられるのであるとは言つても、その反面で「向秀注に曰はく、吾の生ずるや吾の生ずる所に非ざれば、則ち生はおのずから生ずるのみ。生を生ずる者、豈に物あらんや。「物なきなり。」(原文缺るも王叔師の說に従つて補う)故に生ぜざるなり。吾の化するや物の化する所に非ざれば、則ち化はおのずから化するのみ。化を化する者、豈に物あらんや。物なきなり。故に化せず。」(天瑞篇3p)とか「皆なおのずから爾のみ。豈に尸にしてこれを爲す者あらんや」(天瑞篇3p)などとも言われているように、それは、生を生ずるものや化を化するものが、尸主としての立場から、萬物を生じ化するということの意味するものではないのであつて、飽くまでも萬物それぞれが、おのずと生じおのずと化しおのずと爾くある、ということではなければならないのである。先に、絶對者の目的的支配の否定と個物者の主體性の否定とが張湛思想の基本的立場の第二であると述べたが、そのことは、この説明でも十分領けるであらう。

かく一方で萬物を生じ萬物を化する「宗」「本」「主」なるものを設定し、それは「不生不化」なる唯一者であるとし、他方でまた、萬物はそれぞれ皆なおのずと生じ化し爾るのであつて、その間に尸主なるものは存在しないと主張する。一見する限り、この二つの命題は相互に對者を否定するものであり、明らかに矛盾撞着の關係に在ると言ふべきである。にもかかわらず、張湛はこのことに對して一向に無頓着であるように外からは見える。あれほど「列子」本文の章ごとの矛盾や篇ごとの撞着に細心の注意を拂い、それを解消すべく折衷案を捻出せんとした張湛がである。それは考えられぬことである。とすれば、この二つの命題は、張湛の思想體系の内部においては決して食い違ふものとして存在していたのではなく、逆に、全く圓滿に兩立しうるも

のとして在ったことになるであらう。では、彼はどのような場においてそう考へていたのであらうか。これが次の問題である。

さて、唯一者が萬物を化生するということが、萬物がおのずと化生するということが、圓滿に兩立しうるとすれば、その表面上の矛盾撞着を解き放つ鍵は、「萬物を化生する」というそのし方、及び「おのずと化生する」というそのし方の中に潛んでいるはずである。つまり唯一者が萬物を化生するとはどういうことか、萬物がおのずと化生するとはどういうことか、このことを検討することによって先の疑問は氷解するであらう。

たとえば「形・聲・色・味は、皆な忽爾として生じ、みずから生ずる能はざる者なり。夫れみずから生ずる能はざれば、則ち無これが本たるなり。無これが本たれば、則ち一象に當たる無く一味に係わる無し。故に能く形氣の主たりて、動の必ずこれに由る者なり。」(天瑞篇6 P)という一文によれば、形・聲・色・味などの形氣や動に屬する物は、すべて自己以外の他の物に依據することなく、わけも知らず忽爾として生ずるものであるが、しかし、だからと言って自己を原因として生じて来たわけでもない。とすれば、すべての物は、自己はもちろん自己以外の他なる物をも超えた、物ではないもの、すなわち無を根據として生じたものであると言わざるを得ないであらう。根據としての無は、物を超えた、物ではないものであるが故に、あらゆる物に對して無限定に對處し得る、つまり應變無窮なのであり、まさしく形氣の主たるにふさわしい。すべての物は、なるほど「自生自化、自形自色、自智自力、自消自息」(天瑞篇本文)すると言われるが、そのことは、物が自己の意志、自己の原因にもとづいて「みずから」生化形色智力消息するということを決して意味しない。自他のすべての物を超

えた、超越者である無をまつて、そこではじめて「おのずから」生化形色智力消息するということの意味するのである。かく、萬物が、自己の存在の不可缺絶對の根據として、超越者である無を考へざるを得ないという點から觀れば、まさしく、萬物は生化の「宗」「本」「主」たる無によって生じられ化せられるものであるとも言ふことができよう。

また一方「若し生化形色に心あれば、則ち豈に能く天地を官め萬物を府め群生に贍んで遺さざらんや」(天瑞篇3 P)とか「有の有たる無を待みて以て生ずとは、言ふは、生は必ず無に由りて而かも無は有を生ぜざるなり。此れ運通の功は必ず無に賴るなり。故に生動の稱、事に因りて立つるのみ。」(天瑞篇11 P)という一文がある。これによれば、生化の「宗」「本」「主」である無が、有を生ずるとは言つても、字義どおり「宗」「本」「主」の立場に立つて自己の意志を貫徹すべく、能動的意志的に生化の行爲をなすわけではないのである。能動的意志的行爲は、そのことの故に限定的である他はなく、無限の物事に無窮に對應していくには不十分なものとならざるを得ないのである。また「有は無を待んで生ずる」という表現にしたところで、それは決して「無が有を生ずる」ということを意味するものではなく、有が有として成立するには無なるものが不可缺絶對の存在として要請されるということの意味しているに過ぎない。つまり無は、意志的能動的に萬物をして生化形色あらしめる主宰者では決してなく、萬物が萬物として運通し存在するための不可缺絶對の根據として在るに過ぎないものなのである。かく、無が萬物に對して主宰者たり得ないという點から觀れば、萬物はおのずと化生するものであるとも言ふことができよう。

おおよそ以上のように考えて來ることによって、「不變なる者が可變なる者を化生する」という命題と、「可變なる者はおのずから化生する」という命題とを、字句の表面上の矛盾を乗り越えて、統一的に把握できることになるわけである。

しかしまた、以上によって、「不變者」と「可變者」とに關する問題がすべて落着を見たかと言え、そうではないこと勿論である。

「可變者」である有がおのずから化生する場合に、「不變者」である無が不可缺の根據として要請されるとは言っても、その場合の「根據」とは、果たしてどのように理解されるべきであろうか。たとえ、無は「造物者として有を生み出す」わけではもちろんないが、しかし無から有が生じてくる、つまり無は、有がそこから生じてくるころの「根源」あるいは「始源」であるとも解せるであろうし、また別に、有は無と同様に始め無く終り無き存在で、永遠に有としてありつつも、それが展開する際に必ず無がかかわってこざるを得ないという、つまり無は、有が展開する際の法則でありまた場所でもあると解せるであろう。このことについて張湛はどう考えているのであるか。これが残された問題である。

まず、有と無についての第一の解釋について張湛の言うところを掲げればおおよそ左記のとおりである。

「夫れ生なる者は一氣の暫し聚まり一物の暫し靈なるものなり。暫し聚まる者は終には散じ、暫し靈なる者は虚に歸するなり。」(楊朱篇13 P)

「此れに生ずる者は或ひは彼れに死し、彼れに死する者は或ひは此れに生じて、形あり生あるものの生は、未だ嘗て暫くも無くんばあらず。是を以て聖人は、生も常存せず死も永滅せず、一氣の變ずるや適

ふ所萬形なるを知る。」(天璣篇11 P)

「今、既に生じ既に形ありて、復た無生無形に反ると謂ふは、此れ故より存亡の往復のみ。始終の變ぜざる者に非ざるなり。」(天璣篇12 P)

「此れを生ずと謂へば、則ち無くんばあらず。無なれば則ち生ぜず。故に有と無と相い生ぜざる、理すでに然り。」(天璣篇4 P)

これらによって、張湛の考えを組み立てて見よう。一體、形あり生ある者は、例外なく氣がしばし聚結し、しばし靈性を帯びたものであるに過ぎず、ついには散解して虚に歸らなければならぬものである。しかし熟慮してみると、確かに、氣が聚結して形生をなし、氣が散解して形生を失うとは言っても、ここでの散解はあちらでの聚結であり、あちらでの散解はこちらでの聚結の筈であり、聚結し散解する氣を、氣全體として觀察してみれば、何ら生成し消滅し變化してないことに氣づかざるを得ない。言い換えれば、ある具體的な個物を形成している氣が散解して、その物が自己の形を失い生を亡うという點から見れば、その個物は有形から無形へと變化したのであり、反面、散解していた氣が聚結してある具體的個物を形成し、それをして形あり生あらしめるという點から見れば、無形なるものから有形なる具體的個物が生じると考えることもできるであろうが、しかし、これは一つ一つの個物に即した相對的部分的觀點よりして言えることであるに過ぎないのであって、よろずの形あり生あるものをなすところの、氣全體という絶對的全體的觀點からすれば、氣は常に變換することなく有であり續けているのである。

このように見てくると、「有形」の語に對する「無形」の語は、前には形があり生があったものが、その前の形や生を失って、具體的個

物であることを止めた状態を指す言葉であつて、「あるものが有る」に對する「何ものも無い」という意味の言葉では全くないのである。つまり「有形」とは具體的個物がある状態を指し、「無形」とは具體的個物はなく名狀しがたい物がある状態を指すのであり、言わば、永遠に存在し續けて始めも終りも無いものである絶対的有すなわち「一氣」の兩側面を形容する言葉であつて、絶対的有である「一氣」の對極にある絶対的無である「易」とは、次元を全く異にしたものであると言わざるを得ないのである。⁽⁴⁾

以上のことからして、無を有がそこから生じて來るところの根源であるとする考え、つまり無から有が生じるとする考えは、否定されることになる譯である。

ところで一方、有と無についてのもう一つの解釋は、無を有が有として成立し展開するための法則および場所として考えようとする立場に立つものであるが、これについての張湛の考えは、左記のとおりである。

「夫れ生は必ず理に由り、形は必ず生に由る。未だ生ありて理なく、形ありて生なきものあらざるなり。」(周穆王篇62P)

「理おのずと成り、物おのずと従ふ。理おのずと明かにして、化おのずと行ふ。」(說符篇106P)

「天地は三光を籠罩し四海を包羅す、大は則ち大なり。然れども形器の物は會ず限極あり。其の限極を窮むるは虚に非ざれば如何ん。天地を太虚の中に計れば、則ち有るが如く無きが如し。故に凡べて有方の域に在るものは、皆な巨細相いに形あり多少相いに懸たるも、これを至無の極に推せば、豈に一天に窮まり一地に極まり……んや」(湯問篇93P)

これらによれば、形は必ず生を須つて形たりえ、生は必ず理を須つて生たり得るわけであり、その意味からして、理は形生の根據であると言える。この形生の根據である理と、形あり生ある物とのかかわり合いは、おのずからなるものであつて、ことさらなるものではない。そして、物は大は天地より小は昆蟲の類に至るまで、一つ残らず、至大にして至無の極である太虚の中に包み込まれて存在しているのである。この太虚は、また「眞宅とは太虚の域なり」(天瑞篇12P)とも言われて、物が物として存在し得る根據すなわち眞宅であるとされている。そこで、この「生は必ず理に由る」ということと、物は至無の極である太虚の中に存在するということを、先に引いた「生は必ず無に由る」もので「運通の功は必ず無に頼る」ということに、對照させて考えてみると、絶対的無である易は、理と太虚とをその内容としており、理は物が物として成立するための存在の法則に、太虚は物が物として運動するための存在の場所に、それぞれ比定されるものであると言ふことができるように思われる。

こうして、絶対的有である「一氣」は、太虚という存在空間と理という存在法則とを自己の内容とする絶対的無たる「易」を不可缺絶対の根據として、おのずからに化生し存亡して、有形から無形へ、無形から有形へと、始めなく終りなく、永遠不斷に運動し、展開して已むことがないのである、とされる。

以上が、有と無とに言及した張湛の言葉を集め、再構成することによつて得られた彼の有無論のあらましである。

(2) 形と神について

そもそも一氣が、太虚の中で理に由つておのずからに展開する過程で、おのずからに化生して來るのが、陰陽・四時・天地・山川・日月

星辰より以下鳥獸昆蟲に至るまでの、諸々の物であることは、先の有無論よりして明瞭な事實であろう。この展開して陰陽となりまた萬物となる氣は、その展開の當初においては、もちろん「渾然」として「相い離散せざる」ところの一なる氣であるわけだが、その時點において既に「三才の道、實に兆を其の中に潛め」(天瑞篇4 P) ているのであって、單なる物としてだけの氣ではない存在である。従って、このことからして「陰陽の氣が徧く交會して氣が和し、氣が和して爲」ところの「生」(天瑞篇5 P) を稟けて存在する萬物は、まさしく「何の生か形なからん、何の形か氣なからん、何の氣か靈なからん」(天瑞篇12 P) と言う如く、「陰陽の一體にして徧積の一氣」(同) であるところの彼等の「心智形骸」(同) の中に、「道」と言われ「靈」と言われるあるものを、その存在の當初より付帶しているということになるであろう。ところでこの靈は、神と同義であり、その神は心と通じ無と通じて使われ、そして無が理とも同義とされていたことを思い起こせば、これらの言葉は、時には例外があるとは言え、同一のあるもののそれぞれの局面における異なった呼稱、すなわち同體異名であると考えることが許されよう。かくて理は、萬物のそれぞれの形骸にとって密接不離なものとして、その存在の當初より關わっているのであり、それを神と通稱するのである。もちろん、そうは言っても、絶對的無たる易と個物者であるそれぞれの物に内在する神とが、まったく同一のものである筈のないことは至極當然のことであって、たとえ「至理は物理を絶せざる者のみ」(仲尼篇73 P) と言うように、絶對者である易の内容としての「至理」と個物者に神として備わる「物理」とを畫然と分別した上で、しかも「絶せず」と兩者の不可分離の關係を主張しているところから考えると、無限定なる「至理」は具體的個

張湛の思想について

物をとおして、「物理」として限定された形態としてのみ發現するのであり、逆に言えば、至理は個物に分有されているものなのである。

さて萬物は、以上のように「神」と「形」とによって成立しているわけであるが、それでは、「神」「形」兩者の關係はどのようなものであろうか。言うまでもなく、至理が個物に分有されたものが物理であり神であって、他方、一氣が個物に分有されたのが形である上、しかも一氣は至理によって展開して具體的個物の形態をとり得るのであるということからして、神と形との兩者の關係を想定することは容易である。しかし、よりはっきりした説明として「神は形を役する者なり」(仲尼篇78 P) と記されていることによって、神が形に對して主動的立場に在って形を役するものであることが分かる。とは言え、無の有に對する關わり方と同様、ここでの神は、なるほど形に對して主動的立場に在るとは言っても、元來「恍惚にして行かずして至る者」(黄帝篇25 P) であり「存するが若く亡きが若き」(周穆王篇56 P) もので、且つ「獨り運りて形器を假らず、圓通玄照にして寂然凝虛なる者」(周穆王篇58 P) が、他ならぬ神なのであるから、その形を役する働きは、能動的積極的なそれではなく、その反對の極に位置する受動的消極的なそれであることも容易に推察できるのである。

「心に思慮なければ則ち貌に動用なし」(仲尼篇78 P)

「心虚しければ則ち形全し」(仲尼篇77 P)

「夫れ形質は心智の室宇、耳目は視聽の戸牖なり。神苟しくも徹すれば則ち視聽は戸牖に因らず、さまた照察は牆壁に闕げられざるのみ」(仲尼篇73 P)

「夫れ眼耳鼻口はおのおの司る伎あり。神をして凝らせ形をして廢せしめ、外に待つこと無からしめば、則ち視聽も眼耳に資らず鼻味も

鼻口に頼らず。故に六藏七孔、四肢百節は塊然として尸居し、同じく一物たり。則ち形に奚んの倚る所あり、足に奚んの履む所あらんや。……」(黄帝篇29P)

右に掲げたように、ことさらの思慮を働かせず、本然の態に擬止することによって、形あり生ある者をして、その形や生などの限界から生ずる束縛から解放せしめ、「爲す無くして爲さざる無し」(黄帝篇29P)という状態におくことこそが、まさに神の働きに他ならないのである。言ってみれば、形質が自己の束縛を脱出して自在無礙に運動するための根據として、神が考えられているのである。

さて、以上の如き神と形との兩者の關係が、まさしく、有無論における「至無||易」と「至有||一氣」との關係に對應していることは、改めてくり返す必要もないであろう。

(3) 情と性について

それぞれの個物は、それが一個の物であるためには、必ず、至無を分有した神と至有を分有した形生とを併せ備えていなければならぬ。従って、神形の具備という點から言えば、それぞれの物の間には如何なる區別も見られない。では、物それぞれが、互いに自他を區別して、まさしく他者ではなく自己であることを確認させるものは何なのであるか。物のすべてが形神とともに備えている以上、それを他に求めねばならない。そこで考えられるのが、命・性・分などであるが、先ず以て、これらについて張湛の言うところを見ておこう。

一體、「萬物には皆な命が有る」(力命篇11P)のであって、物である以上、一つとして例外の物はない。そして「おのずから然るの理」(力命篇10P)であり「必ず然るの期、素より定まれるの分」(力命篇10P)であり、且つ「然る所以を知らずして然る者が命である」(力命篇

121P) からして、そのような命に對して、個物はどうにも「智力の施しようが無く」従って「豈に以て制す可けんや」(同)と言わざるを得ないのである。しかし、かく言えばとて、この命が個物の存在の全局面を限なく覆い盡くしているわけではない。それは主に、生命の長短すなわち壽夭と、世俗的地位の上下すなわち窮達との、二つの局面から個物を規定するものであり、仁智凶愚や勤儉奢惰などのいわゆる人の人格および實踐的側面には關與しないものようであるらしい。すなわち「若し其れ命に非ざれば、則ち仁智なる者は必ず壽、凶愚なる者は必ず夭なるべきも、而も未だ必ずしも然らざるなり」「若し其れ時に非ざれば、則ち勤儉なる者は必ず富みて、奢惰なる者は必ず貧なるも、亦た未だ必ずしも然らず」(力命篇13P)と言ひ、「若し壽夭の御養に存し、窮達の智力に係ると以ふは、此れ天理に惑ふなり」(力命篇120P)と言ひように、天の理法として、物の壽夭と窮達とを絶對的に規定する命と、仁智凶愚、勤儉奢惰、御養智力などの人格・思慮・才能・行爲とは、晝然と峻別されているのである。してみれば、個物にとって、外から如何ともし難く規定し、自己がそれに對してどうにも責任がとれないものとして關わっているのが、まさしくこの命に他ならないと言えるであろう。

これに對して、内から自己を規定するものが性である。たとえば「生の質を稟く、これを性と謂ふ」(黄帝篇24P)といい、「質とは性なり」(天瑞篇4P)というように、性とは生の質であるから、物それぞれをして自己の特質を表現し自他を區別せしめているものである。従って物の性質、たとえば「修と短」(天瑞篇1P)、「方と員と剛と柔、靜と躁と沈と浮」(天瑞篇4P)、「能く言ふも行ふ能はざるものと能く行ふも言ふ能はざるもの」(說符篇11P)などの種々様々の特質は、こ

の性をまっしてはじめて發現し得る。そこでそれぞれの物は自他を區別し、他者とは異なる自己であり得るわけである。かく性と、物の内に在って物をして個性あらしめる所以の者であると考えられる。

こうして、外からの命と内からの性に規定されて、物は自身としての獨自性を持って存在するのだが、その際、物全體の中での自己の相對的位置關係を示す言葉が、いわゆる分に他ならない。あるいは物をおして外に表現され、そのことよってその物をして他と區別あらしめている性と命とが、まさしくその物の分であるとも言える。このことは「尊卑長短おのおの其の分に當たる」(黃帝篇27P)という如く、命に規定されるものとしての尊卑と、性に規定されるものとしての長短とが、ともに分にかかわっているとされ、また「命なる者は：素より定まれるの分」(力命篇120P)とか、「我の性分」(黃帝篇30P)などと言われていることからしても領けるであろう。

こうして、それぞれの物は、自己に備わる「おのずから然るの分」がいささかも「虧けざ」ることよって、「形神全一にして憂患奚んに由りて入らんや」(黃帝篇31P)と言わなければならない。自己を全うできるというわけなのであるが、しかし、事はそううまくは運ばない。というのも、この「おのずから然るの分」すなわち「性命」は極めて損傷され易いもので、あるいは「心智を役し」(黃帝篇24P)、あるいは「五情に係著す」(黃帝篇42P)ることよって、容易に全一性を失うものとされているからである。この性命を損い自然の分を虧くところの心智や五情が、一體何を根據として生じるものであるのかについては、張湛は一言だに説明を加えていない。ただ、それに關するいくつかの言葉から推し測れば、おおよそ次の如くなるであろうか。

そもそも至有の限定されたものである個物は、限定されたものであるというそのことよって、既にその心耳目鼻口の五官の働きは無限ではあり得ず有限である。ところが、それを取り巻くところの物が實在する世界は、無限に深く深く滲み透らない。その故に「智の限知する所は、其の知らざる所に若く莫き」(湯問篇92P)ものであり、「夫れ心智を用い耳目に頼りて視聽する者は、未だ能く至微の物を見ざる」(湯問篇98P)者と言わねばならない。しかるに、世の人々はこれを悟らず、自己の「所見に齊しくして以て物を限らん」(湯問篇92P)とするのが常である。つまり有限を以て無限を判斷せんとするのである。かくして、五官によつて認識できたことと、物の實在する世界とは、五官を働かせれば働かせるほどかえって逆に分裂し離開してゆかざるを得ないのである。それにもかかわらず、この實在の世界と分離した認識のみを唯一の根據として執着し、實在の世界に對處していこうとすれば、自己の性命、自然の分は、當然のことながら物に自在無礙に對處し切れず「物に遇へば斯ち滯り」(黃帝篇24P)、物を傷つけ物に損われることになるのである。ひとこと言え、有限なる物が無限の實在世界に對した時、自己の對處し得る能力に限界のあることを忘れて、有限なる官知の働きをふりしぼって無限なる實在を自己の中にとり込もうとするのが、まさしく情であり、それによつて逆に自他の性命が損傷されると言わねばならない。

しかしまた、本来「寂然として意想無く」、その「極に順へば則ち是非無き」ものが心であり、また「默然としておのずから吐納し」て、その「理に任ずれば則ち利害無き」ものが口である(黃帝篇29P)というように、眼・耳・鼻・口・心の五官のすべてが本来おのずからなる「極」「理」を備えていて、作爲的な、分際を越えた働きをする

ものではなく、従つて情欲を生み出すところの積極的な根據とはならないのではないかと考えられよう。そして、もしそう考えると、やはり、有限なる働きしか持たない五官が、無限の實在世界に對處せんとするところに必然的に生ずるのが、他ならぬ情であるとも言い切れない憾みが遣らう。いずれにしても、自然の分としての性命によって規定されている物が、何故に情を發動して自己の分際を踏み越え損傷するのであるかという問題は、飽くまでも張湛の檢討の俎上にのせられず、先ず情のそなわっているのが物であり、その對策をどうするか、というところから彼は出發していると考えるよりし方がない。

従つて彼によれば、五官は、それが物であることを示す證しではあつても、決して情を生み出すものとして否定されねばならないものではない。その本來備わつた「理」「極」すなわち「性命の分」に「順」「任」ずることによつて、情欲や作爲の束縛から逃れ、その「働き」を全うし、「働き」を「働き」として意識することなく「自在」に作用するものなのである。まさしく「心既に念ふ無く、口既に違ふ無きが故に、能く其の念ふ所を恣にし、其の言ふ所を縦にす。：終日念ふも我れの念ふに非ず、終日言ふも我れの言ふに非ず。若し無念を以て念と爲し、無言を以て言と爲さば、未だ極に造らざるなり。いわゆる爲す無くして爲さざる無きなり。斯くの如くんば則ち彼此の異、何れに求め、師資の義、何れに施す所あらんや」(黃帝篇29P)と云うべきである。もちろん、この場合でも、情によつて分がそこなわれるはずの性命に順任することこそが、情の束縛から離れて自在になれる方途だとする、堂堂巡りの陥穽があるが、そのことも張湛の意識には上つていないように思える。

(4) 萬物と聖人について

以上見てきたような形神によつて成り立ち性情をそなえて生活を營むものが人であり、その人が集まって人間社會なるものを作るのである。この社會は、治者である聖人が被治者である百姓を統治することによつて、その秩序が保たれている。聖人が百姓を統治すると言ふが、どう統治し、結果としてどう治まるのであらうか。

そもそも聖人とは、その「心が元氣と玄合し」その「體は陰陽と冥諧し」ていて、「方も員も一象に當たらず、温も涼も一器に値たらず」(黃帝篇43P)、精神も肉體も、ともに如何なる限定もつけぬ存在である。故に「神は定まり氣は和して、乗る所は皆な順ふ」(同)のであつて、五官と性命、自己と他物との間に何らの乖離も存在しない。だからこそ「目の見る所を視、耳の聞く所を聽き、體の能くする所に任せ、心の識る所に順ふ。故に智は萬物に周くして、終身全具なる者なり」(仲尼篇83P)と言るのである。かく心身融解し自他玄同なる境界に在つて、實在世界に自在無礙に對應し切れるのが聖人であるのに對して、他方、百姓はと言へば、「剛柔炎涼のおのおのに宜とする伎がある」(黃帝篇43P)とは言へ、それぞれ「一域に安んじ」(同)「一方に滯おり」(天瑞篇6P)、「一を守りて變ぜず、權智以て物に應ずること無き」(仲尼篇76P)故に、常に「餘方に困しん」(黃帝篇43P)で、たとへば「辯にして訥なる能はざれば、必ず忠信の實を虧く。勇にして怯なる能はざれば、必ず仁恕の道を傷ふ。莊にして同ずる能はざれば、和光の義に違へる有り」(仲尼篇76P)と言ふように、實在世界に自在に對處し切れず自他の性命を損傷しているのが常態である。従つて聖人は「天地の道に順ひ、萬物の性に因り、其の適く所に任せ、其の逆順を通じ、群異をしておのおの其の方を得しめ、壽夭をして威ごとく其の分を盡くさしめる」(湯問篇111P)こと、言い換えれ

ば、「群生を養育し、澤が萬物に周く」(天瑞篇6P)ゆきわたるよう
することによって、萬物をその困しみから免れさせるのである。

とは言え、前述の如く、それぞれの物は本来自生自化し得る存在
であり、且つその數その態は無數なのであるから、「養育する」とは言
つても、尸主としての積極的な統御ではなからう。尸主であれば自生
自化を妨げ、積極的であれば遣ちこぼれを免れまい。それは「變に應
じて窮まり無き」ものでなければならぬ。受身なるが故に無限定な
のである。それ故に、聖人の心は「夫れ水は一なり。而して高下夷險
に隨ひて洄激流止の異あるは、至人の心、外物の難易に因りて動寂進
退の容あるに似たり」(黄帝篇45P)と水の應變無窮、千變萬化の態に
沉えられるが、また「至人の心は豁然として洞虛、物に應じて言ふ
も、我れの言ふに非ず、物に即して知るも、我れの知るに非ず。故に
終日言はざるも玄默の稱なく、終日知を用ふるも役慮の名なし。故に
言はざる所なく知らざる所なきを得」(仲尼篇78P)とも言われる。ま
さしく「物往けば亦た往き、物來たれば亦た來、物に任かせて出入
す。故に礙ある莫き」(力命篇10P)ことが、聖人の聖人たる所以なの
である。そこで聖人の萬物を統御するし方を、この物に「應じ」物に
「即し」て言い知るといふ點から見れば、「聖人は萬物の性に逆らはず」
(天瑞篇6P)、萬物は自生自化すると言るのであり、他方、物
に應じ物に即しつつも、やはり「言い」「知る」といふ點から見れば、
「萬物は聖人の化を犯さず」(天瑞篇6P)、聖人は萬物を化育すると
言えるのである。かくして、「冥絶にして灰寂なる者は固り泊然とし
て動かず」(仲尼篇73P)と言われる聖人が、「密用して顯さず」(周穆
王篇62P)、「日ごとくに用ひて、百姓知らざる」(同)聖人の道にもとず
き、「治めざる」を以て治めることによつて、萬物が自生自化するこ

の社會に、「殊塗融通し動靜澄一なる」(天瑞篇6P)知足安分的太平狀
態が現出するというわけなのである。

四 張湛の思想の位置づけ

魏晉の玄學は、存在論での有と無、處生論政治論での有爲と無爲と
を中心として展開し、その端緒は、王弼や何晏などによつて拓かれた
と言われている。彼等の世界觀は、「有は無に始まる」とか「有が有
であるのは無にもとづく」という考えを土臺としているが、無を有の
根源となすにせよ理法となすにせよ、無本有末の無一元論であると考
えられる。また、彼等の唱える無は、時の人々におおむね、「有る」
に對する「無い」という次元で理解され、理法というよりは根源とい
う方向で把握されたようである。後に續いたいわゆる竹林の君子達の
中には、名教によつて傷われた自然の人間性を回復せんが爲に、有爲
としての名教を廢し豁達無爲ならんと主張した者もいたが、その末流
は、名教を廢棄することのみを至上とし本末を轉倒するに至つた。こ
れに對して西晉末期の裴頠は、「無い」ものは「有る」ものを生み出
せず、「始めて生ずる」ものは、ひとりで生成するのだと言ひ、有
の根源として無を考へることを否定して有一元論を主張し、またそれ
より演繹して有爲論を唱へた。ほぼ時を同じくして郭象は、無とは
「何もない」ということで、老莊のいわゆる「無から有が生じる」と
か「無が有を生ずる」などの言葉も、「物を生ずるものは何もなく、
物はおのずと生ずる」ということを意味するものだと言へて、裴頠と
同様の立場に立ちつつも、また、物は理にもとずいておのずからに化
生するのであるから、それに無心に隨順すべきだと、理・命・分・性
・化の考えを根底に据へた有無相即論を説いて、有無の問題を存在論

の場から主に處生論の場へと移し、それにもとづいて、無待者である至人の逍遙と有待者である萬物の逍遙という二段構えの逍遙論を説いたのである。

この郭象の逍遙論は、卓抜なものであったらしく、時の諸名賢もそれを乗り越えることができなかつたとされる。しかし、彼の「聖人と萬物」という考えは、物を生ずるものは何もなく、物はおのずと生ずるのだという彼の基本的立場からするならば、その存在論的根據をほとんど持たないのに等しいものであると言ふべきで、従つて、この二段構えの逍遙論の中から、聖人の逍遙という面が脱落し、萬物の逍遙という面のみが残されて、それが大寫しにされるといふ傾きを持つものであったのではないかと考えられる。かくして、後人による彼の逍遙論理解の中から至人の逍遙という點が脱落し、萬物の自足安分的逍遙論のみが強調されることになつたのであらう。そこでこの後人による逍遙論の誤まつた理解をふまえて、「逍遙とは至人の心のことで萬物の自足安分のことではない」といふ、郭象にとってはもちろん自明であつたと推定されるころの、いわゆる支遁の卓説が導き出されることになつたわけである。しかも、ここでは至人の逍遙の面が大寫しにされた反面、萬物の逍遙の面が排除されてしまふのである。

一方、生成論や政治論處生論について見ても、郭象の考えは、時人に正當に受容されなかつたのではないかと思われるふしがある。郭象とほぼ同じ時期に、紀瞻と顧榮とが『老子』と『易』とを根據として「太極」と「天地」との先後同異を議論している(『晉書』卷68紀瞻傳)ことや、東晉中期に孫盛が『老子』を批判して、道は無物か有物か判然としなかつたことあらためて問題にしている(『廣弘明集』卷5『老子疑問反訊』)ことなどを見ると、「物に先んずるものや物を生ずるものは

ない」といふ郭象の考えが、尙、當時の一般の知識人の間では普遍的なものとなつていなかつたことを豫想させるであらう。また東晉中期の王坦之が、莊子は百害あつて一利なく世人をして禮樂より遠ざけ放達に趨らせるだけであると批判し(『晉書』卷75王坦之傳、『廢莊論』)ていることや、孫盛が、裴頠の有を崇んで無を卑しむ態度や、老子の無によつて有を統御せんとする態度を、ともに圓化の道に達せずとして退け、因應無方にして唯だ適する所に變ずる立場を提唱している(『廣弘明集』卷5『聖賢同軌老聃非大賢論』)のを見ると、郭象の有無相即の處生論政治論も、時人の間では必ずしも一般化してはおらず、老莊と言へばすぐ放達という具合に短絡的に考えられていたが故に、郭象的論理を驅使した王坦之や孫盛らの老莊批判がことあらためて提出されたのであらうと思われる。

このような思想的情況の中で著わされたのが、この張湛の列子注釋である。彼の思想の多くの部分、たとえば理・命・性・分・變化などについての考えは、郭象の思想に負うところ大であり、ほとんど重なり合つて言つても過言ではない。しかしまったく獨自性がなかつたと言へばそうではないこともちろんで、彼は、その體系の根底のところを大きく變えたのである。すなわち彼は、至無である「易」を至有である「一氣」とともに先ずあるのだとし、「易」の化生作用と「一氣」の自化自生の運動とを、「易」の内容を「理」と「太虛」すなわち物が存在するための法則と空間とすることによつて統一し、それを個物における「神」と「形」、「性」と「情」、社會における「聖人」と「萬物」という關係にまで演繹し敷衍することによつて、郭象が物を生ずるものをまつた認めず、根據としての無を否定したことから必然的に生じたと考えられる、存在論的根據を缺如した聖人論に、新たに存

在論的根據を與え、⁽⁹⁾ 聖人と萬物の兩者が逍遙するといふ郭象本來の目的を一往なりとも遂げたことは注目しなければならぬであらう。

次に命定論と肆情論とについて言えば、命定の論は、萬物をして自己の分際を忘れて肆情に趨ることをなくさせる爲のものであり、肆情の論は、群生をして自己の自然の情を缺いてまで名教的榮譽を追求することがないようにさせる爲のものである(力命篇11P)と云うように、郭象が、命定論は事實を述べたもので要請としての教説ではないとしながらも、他方で、定められた分を越える情の存在をも認めざるを得ないという矛盾に陥つたのに對して、張湛は、情が本來、性命の分を越えて過度の自由あるいは抑制へと向かうものであると認めたと云で、それを中庸に導くために、聖人が命定論や肆情論を説くのだと言ふ。もちろん、この場合でも、情の根據は必ずしも明瞭でなく、また五官の働きには本來おのずからなる極や理があるとして情の生ずる餘地が無さそうにも思えるという矛盾した考えも見受けられるのであるが、それにしても、郭象命定論の一段の後退と言えよう。仁義禮樂のいわゆる聖人の學を、郭象が無視しないまでも輕視したのに對して、張湛が、亂れた世を治めるのに必須であるとしてそれを重視したことにもそのことが窺えるのであって、有無相即の處生論、政治論は、ここに至つてより一層きわめられたと言ふことができよう。

注(1) 内山俊彦氏「列子注」にあらわれた張湛の思想——東晉玄學の一考察

——(山口大學文學會志19の1) なお筆者が目をとおした論文は、内山論文にも掲げる容肇祖「魏晉的自然主義—何啓民「魏晉思想與談風」侯外廬等「中國思想通史」第三卷であるが、その中でも、内山論文が網羅的體系的に張湛の思想を扱ったものである。

(2) 以上の結論は、魏晉の義理の學においては言わば常識とも思えるが、

張湛の思想について

注釋が、思想の面から言つて、本文とは畫然と獨立していることを、必ずしも首肯されない向きも有るかと思ひ、煩雜ながら、注釋を本文とは獨立して検討できる積極的な根據を示した積りである。

(3) 張湛は、その注の中に易その他の經書や、老子、莊子その他の子書やそれらの注釋家達の注釋やその他のものを引用したり、あるいは、必ずしも明言せず、それらの重要語句を使用しており、張湛注を考察する場合、そのことを念頭におかねばならないが、そのほとんどの場合は、彼の論旨を補強するためのものか、または、彼の思想體系の中にくみ込んでいふことからして、それらを張湛の思想を論ずる根據としてとり扱うことにする。

(4) 内山氏は、無形と絶對的無である「本無形」「本不生」すなわち易とを同一視し、ともに無ととらえ、萬物を有として、有と無の兩者を一氣に從屬させ、この氣に對するものとして理を考へておられるが、その理解が不正確であることは以上の行論、以下の行論によつて明らかである。

(5) 「近世の人に人の靈は機關に因りて生ずと言ふ者あり、……或ひは此の言(本文の記載)に依りて此の説を生ずるに似たり。而も此の書既に自ら爾らず。……豈に物に神なきを謂はんや。斯れ失ふこと遠し。」(湯問篇113P)とあって、靈と神とが同義のこと、また「形質は心智の室宇、目は視聽の戸牖、神苟くも徹すれば則ち視聽は戸牖に因らず……(仲尼篇73P)とあって、神と心は通用され、また「無に同じければ則ち神なり、神に同じければ則ち無なり。二者豈に形あらんや」(仲尼篇74P)とあって神と無は同義とされていることが知られよう。なお、この對比が必ずしも一定でないことは、「心智形骸」と熟して、心が道や理に對立するものとして使われていることから知れる。

(6) 蜂屋邦夫氏「莊子逍遙遊篇をめぐる郭象と支遁の解釋」(東京大學教養學部紀要比較文化研究第八輯所載) 71Pに、「然らば郭象は、物の安

分による個別的な逍遙こそ、窮極的理想と考えたのであろうか。否、これは、次に展開する眞の理想境の、前提に過ぎない。彼の意圖は、無待者たる聖人の統治する、完結した世界の描寫にあり、そこに始めて、自然に基づくばらばらのものは、一つの統一體を構成し、逍遙遊篇への施注態度の全貌も、限なく眺望されて来る。」と述べ、以下「有待者の逍遙がそれ自身に限られるのに對し、有待者の逍遙を可能としつつ、その全體を自己の内容として包含した逍遙」が無待者のそれであることを論證し、また「無待者は、自己が無限に擴がり、限定性をもたない。そして、有待者の條件である所に、無待者は君として現實性を帯びて來るのである。」と述べている。

(7) 『高僧傳』卷四支遁傳に「遁嘗つて白馬寺に在りて劉系之などと莊子逍遙篇を談す。(系之)云ふ。各おの性に適ふを以て逍遙と爲すと。遁曰はく。然らず。夫れ桀も跖も殘害を以て性と爲す。若し性に適ふを得たりと爲さば、從つて亦た逍遙ならんと。」とあり、『世說新語』文學第四に引く『支氏逍遙論』に「若し夫れ其の足るとする所に~~適~~て足る所を足るとするを欲する有らば、快然として天真に似ること有るも、猶ほ飢者一たび飽き渴者一たび盈すがごとし。豈に丞管を糗糧に忘れ觴爵を醜體に絶つものならんや。苟しくも至足に非ざれば豈に逍遙する所以ならんや。」とあり、その下に續けて、「此れ向郭の注の末だ盡くさざる所なり」と言っていることからして、この想定は無理ではなからう。

(8) 拙稿「郭象の思想について」(集刊東洋學24號所載)

(9) 「上は聖人に至り下は昆蟲に及ぶまで、皆な形聲の物なり。形聲を以て相い觀れば則ち殊絶無き者なり」(黃帝篇30P)と云うように、聖人はたとい「働き」の點で萬物とは異なっているにしても、形聲をもつて存在するという點では同様である。從つて名や形によって把握され得ず説明され得ないのが聖人であるという時、それは「はたらきそのものであつて存在ではない」ということを意味するのではなく、その働きの應變無

窮であるのが聖人であるからしてその働らきを限定的に把握できないということを意味するに過ぎず、聖人も他の物と同様に存在であることに變わりはないのである。從つて、無と有とが、その働きのにおいては異なつてはいても、ともにあるものでなければ、無と有との關係を、演繹して聖人と萬物との關係に敷衍できないことにならう。郭象の論理に従えば、有以外のものはないのであるから、萬物以外の聖人があること自體がおかした事になるのである。しかしまた、郭象は理なるものを世界の根據として考えているふしもあり、それを聖人へと敷衍すれば、あるいは不可能ではないかも知れない。この點で郭象の考えは曖昧なのである。

(10) この點で、内山氏が「命に安んじ樂惡を超越するという觀念的思考をなしながら同時に現實における享樂に固執すること……が彼らの生のあり方であつた」(内山論文39P)と言ひ、命定を精神に、肆情を肉體にとわりわけることによつて矛盾を感じないで済むことができたと評するのはどうであろうか。世人が命定と肆情とは矛盾すると考へるのは誤りであり實は統一されるのだと調和論を説くのが張湛の觀念的意圖であつただから。

(11) 戸川芳郎氏「郭象の政治思想とその『莊子注』」(日本中國學會報第十八集所載) 151P、上段に「郭象の人性論には、人性の教導とか改變、學知の効果といった後天的な主體的な努力の要素について、以上のことから當然の歸結として無視されている」とあり、以下に論證されている。