

張湛「列子注」における玄學諸説

中野 達

序 言

—本稿の課題—

本 論

一 張湛注の基本思想

—その宇宙と存在に關する論—

二 何晏と王弼の所説の引用

三 向秀と郭象の所説の引用

結 語

—魏晉玄學と張湛「列子注」—

序 言

—本稿の課題—

中國の傳統思想は、魏晉の時期に、高度に思辨的で形而上學的性格に富むいわゆる玄學を産出する。それは外來の佛教思想の浸透を受け、境目での、傳統思想獨自による極限的な結實とみなされ、中國思想史上における玄學の役割りや意義もその點に認められよう。その魏晉玄學の主流は、魏の正始の何晏（一九〇—二四九年）、王弼（二二六—二四九年）から、向秀（約二二七—二七七年）を介して、西晉の郭象（二五二—三二二年）へと展開したが、その終焉は東晉中期の張湛によつて

告げられたとみてよいであらう。

魏晉玄學家は、三玄（老・莊・易）を中心とする經典の注解を通じて自己の思想の表出を圖つたが、張湛もその例に漏れず、「列子注」によつて、その思想を表出している。ところが、張湛の場合に注目すべきは、周知のように、その「列子注」が處々に先行する玄學家の何晏・王弼・向秀・郭象の經典注解や論説を名指して引用していることである。

引用は自説の明確化・正當化の補強のために施される。引用箇所には張湛が特に意識し主張したい先行玄學家との異同が示されており、それは張湛の思想の核心に觸れているはずである。しかも、張湛の「列子注」を魏晉玄學の終局における所産とみなすならば、その引用には、魏晉玄學諸家及び玄學全體に對する一つの總括的見解が反映されていると考えられよう。

そこで、本稿は、張湛「列子注」における先行玄學家の論説や經典注の引用を「列子注」に表出された張湛の思想構成の中に位置づけて検討することを試みることにした。それは張湛の思想自體の解明にとつてはいりまでもなく、玄學諸家の思想の相互關係及び玄學全體の綜合的把握にとつても必要かつ有意義であらう。

なお、検討は經文と張注とをできる限り詳細に對照させ、經文と注の全體の中で實證的に解析する方法によつた。玄學における經典注解は、一つの思想哲學論であり、細部の字句から文章全體にわたつて、概念や論理の上での一貫性・整合性・體系性が求められているからであり、玄學の經典注解の検討には、このような方法は不可缺ではないかと考える。張湛「列子注」における先行玄學からの引用については、すでに従來の研究の中でしばしば論及されている。しかし、このような實證的な検討考察は、まだ十全とはいひ難いように思われる。それが果たされれば、張湛の「列子注」を巡る諸問題はより正確に解明されることになるのではないだろうか。

一 張湛注の基本思想

— その宇宙と存在に關する論 —

課題の検討に先立つて、「列子注」に表出された張湛の思想構成の基幹が明確にされなければならないであろう。「列子」書では、「天瑞篇」や「湯問篇」を中心として、宇宙と存在にかかわる氣、太易・三始、生化、有無などの諸論が展開されているが、張湛の思想構成の基幹は、その部分の張注に示されているとみられる。先行玄學家の所説の引用も核心的なものは、そこに施されている。そこで、その部分を逐次検討し、張注の思想構成の基幹を明確にすることから始めたい。まずは、より具體的な宇宙の構造と生成の論、すなわち宇宙論に直接的な面から検討に入ることにする。宇宙の構造については、經文も張注も同様に無限の宇宙空間を考える宣夜説の觀點に立つ。

A①天積氣耳。亡處亡氣。……、日月星宿、亦積氣中之有光耀者。「氣亦何所不勝。雖天地之大、猶自安於太虛之域、況乃氣氣

相學者也。」……………。夫天地空中之一細物、有中之最巨者、……。(天は積氣のみ。處として氣亡きは亡し。……………、日月星宿は、亦積氣中の光耀有る者なり。「氣はまた何の勝えざる所あらん。天地の大といへども、猶ほ自ら太虛の域に安んず、況んや氣と氣と相學ぐる者をや。……………。夫れ天地は空中の一細物、有中の最も巨なる者なり、……………) (天瑞)

②含萬物者、亦如含天地。「夫含萬物者天地、容天地者太虛也。」含萬物也、故不窮。含天地也、故無極。朕亦焉知天地表、不有大天地者乎。「夫太虛也無窮、天地也有限。以無窮而容有限、則天地未必形之太者。……………」。(萬物を含むは、亦天地を含むが如し。「夫れ萬物を含む者は天地、天地を容るる者は太虛なり。」萬物を含む、故に窮せず。天地を含む、故に極まり無し。朕亦焉くんぞ天地の表、天地よりも大なる者有らざるを知らんや。「夫れ太虛は窮まり無く、天地は限り有り。窮り無きを以つて限り有るを容るれば、則ち天地は未だ必ずしも形の大なる者に非ず。……………) (湯問) 以下、各經文にはA、B、……、文中には①、②、……………の記號を付した、

「……………」内が張注であるが、必要な部分のみにとどめた。無限の宇宙空間は、經文では空中といわれるにすぎないが、張注では太虛といい、その領域を「太虛の域」という。その宇宙空間の中には氣が充滿して、氣から成る天地及び日・月・星宿がその中に包含されていることでは、經注ともに同様である。ただし、經文では、空中即氣であるか否かについては検討を要する。張注では、太虛即氣とは解されていないとみるべきであろう。

では、このように構成されている宇宙は、いかにして生成されたとするのであろうか。次の經文における、いわゆる太易・三始の説がそ

の中樞となる。

B①夫有形者生於無形〔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。不知其所以生、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。〕。則天地安從生〔天地無所以從生、而自然生。〕。②故曰太易、有太初、有太始、有太素。③太易者、未見氣也〔易者、不窮滯之稱。凝寂於太虛之域。將何所見耶。如易繫之太極、老子之渾成也。〕。④太初者、氣之始也〔陰陽未判、即下句所謂渾淪也。〕。太始者、形之始也〔陰陽既判、則品物流形也。〕。太素者、質之始也〔質、性也。既爲物矣、則方員剛柔、靜躁沈浮、各有其性。〕。⑤氣形質具、而未相離〔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。渾淪者、言萬物相渾淪、而未相離也〔雖渾然一氣不相離散、而三才之道、實潛兆乎其中。……〕。

①夫れ有形の者は無形に生ず。則ち天地安れより生ずるや。②故に曰く、太易有り、太初有り、太始有り、太素有り。③太易は、未だ氣を見ざるなり。④太初は、氣の始めなり。太始は、形の始めなり。太素は、質の始めなり。⑤氣形質具はつて未だ相離れず。故に渾淪と曰ふ。渾淪は、萬物相渾淪して、未だ相離れざるを言ふなり。〔天瑞〕

C①視之不見、聽之不聞、循之不得、故曰易也。易無形埒〔……、老子曰、視之不見、名曰希、而此曰易。易亦希簡之別稱也。太易之義如此而已。故能爲萬化宗主。冥一而不變者也。〕。②易變而爲一〔所謂易者、窈冥惚恍、不可變也。一氣恃之而化。故寄名變耳。〕。一變而爲七、七變而爲九。③九變者、究也。乃復變而爲

張湛「列子注」における玄學諸説

一。一者、形變之始也〔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。〕。④清輕者上爲天、濁重者下爲地〔天地何耶。直虛實清濁之自分判者耳。此一章全是周易乾鑿度也。〕。冲和氣者爲人、故天地含精、萬物化生。〔①視れども見えず、聽けども聞こえず、循へども得ず。故に易と曰ふなり。易に形埒無し。②易變じて一と爲り、一變じて七と爲り、七變じて九と爲る。③九變は究するなり。乃ち復變じて一と爲る。一は形變の始めなり。④清輕なる者は上つて天と爲り、濁重なる者は下つて地と爲る。冲和の氣なる者は人と爲る。故に天地精を含み、萬物化生す。〕〔天瑞〕

ここに示された太易—太始—太初—太素の宇宙生成過程は、經文では、太易は氣が顯現する前の無形で、それが太始・太初・太素の三始未分の渾淪での氣の形象化を経て、有形の天地・萬物が生成されるに至ると一應は解されよう。だが從來の理解は一定していない。太易については、無形の氣または原始的な無形の物質とし、あるいは虚無などとする。おそらくは、無形の氣ないし氣の原質的なものと解すべきではなからうか。

では、張注はどうか。まず太易については、

B③〔太易者、未見氣也、注〕易なる者は、窮滯せざるの稱なり。太虚の域に凝寂たり。將た何の見る所あらんや。易繫の太極、老子の渾成の如きなり。

C①〔易無形埒、注〕易はまた希簡の別稱なり。太易の義かくの如きのみ。故に能く萬化の宗主と爲る。冥一にして不變なる者なり。

C②(易變而爲一、注) いはゆる易なる者は、窈冥惚恍にして、變ず可からざるなり。一氣之を恃んで化す。故に名を變に寄するのみ。

太易は、宇宙空間である「太虚の域」に凝寂(獨立不動)、冥一不變、すなわち不變の絶對者とされる。しかも、萬化の宗主、すなわち生成變化の根源者とされ、「一氣之を恃んで化す」、一氣がそれに依據して變化するとされる。太易は宇宙の本體として位置づけられ、宇宙における生成變化は三始以下の氣の領域のこととされる。

B④(太初者、氣之始也、注) 陰陽未だ判かれず、即ち下句のいはゆる渾淪なり、(太始者、形之始也、注) 陰陽既に判かれ、則ち品物形を流く。(太素者、質之始也、注) 質は性なり。既に物爲り。……………。

⑤(故曰渾淪、注) 渾然たる一氣相離散せずといへども、……………。三始からが氣の展開とされ、まず太初が渾然たる一氣として渾淪に當てられる。太初の渾淪では、陰陽未分で氣の分化はまだ起こっていないが、太始で、始めて氣が陰陽に分化し、物が形象化され、太素で、性質が付與され、個別化して物の生成が果たされるとする。物の生成の基本展開は、三始で完結することになる。

さて、張注の思想構成の基幹について、宇宙論的側面から迫り、その宇宙の構成や生成に關する見解をみてきたが、張注において注目すべきは、太易は太虚の域に嚴存するとされ、氣とは峻別されることである。太易の性格は、宇宙論的な始源、根源としての面から存在論的な本體としての面へと移ることになる。次の生化論では、その存在論的な面が一層顯著に表出されることになる。「列子」書は、第一の「天瑞篇」で、太易・三始の生成論に先んじて、冒頭に以下の生化論

を掲げるが、張注では、この部分について向秀や王弼の所説を引用する。

D①有生「今塊然之形也。」不生「生物而不自生者也。」有化「今存亡變改也。」不化「化物而不自化者也。」②不生者能生生「不生者、固生物之宗。」不化者能化化「不化者、固化物之主。」③生者不能不生、化者不能不化。故常生常化「涉於有動之分者、不得甄無也。」④常生常化者、無時不生、無時不化「生不相因、存亡復往、理無間也。」陰陽爾、四時爾「陰陽四時、變化之物、而復屬於有生之域者、皆隨此陶運。四時改而不停、萬物化而不息者也。」⑤不生者疑獨「不生之主、豈可實而驗哉、疑其冥一而無始終也。」不化者往復。⑥往復、其際不可終「代謝無間、形氣轉續、其道不終。」疑獨、其道不可窮「亦何以知其窮與不窮哉。直自疑其獨立而不改、周行而不殆也。」

①生ずるもの、生ぜざるもの有り。化するもの、化せざるもの有り。——有生と不生とあり、有化と不化とあり。——②生ぜざる者は能く生生し、化せざる者は能く化化す。③生ずる者は生ぜざる能はず、化する者は化せざる能はず。故に常に生じ常に化す。④常に生じ常に化する者は、時として生ぜざる無く、時として化せざる無し。陰陽のみ、四時のみ。⑤生ぜざる者は疑獨し、化せざる者は往復す。⑥往復すれば、其の際終ふ可からず。疑獨すれば、其の道窮む可からず。

E①黄帝書曰、谷神不死「……夫谷虚而宅有。亦如莊子之稱環中。至虚無物、故謂谷神。本自無生。故曰不死。」②是謂玄牝「老子有此一章、王弼注曰、無形無影、無逆無違、處卓不動、守靜不衰。谷以之成而不見其形。此至物也。處卓而不可得名、故謂之玄

牝。③玄牝之門、是謂天地之根。綿綿若存、用之不勤〔王弼曰、門、玄牝之所由也。本其所由、與太極同體。故謂天地之根也。欲言存邪、不見其形。欲言亡邪、萬物以生。故曰綿綿若存也。無物不成而不勞也。故曰不動也。〕④故生物者不生、化物者不化〔莊子亦有此言。向秀注曰、吾之生也、非吾之所生、則生自生耳。生者豈有物哉。〔無物也〕、故不生也。吾之化也、非物之所化、則化自化耳。化化者、豈有物哉。無物也。故不化焉。若使生物者亦生、化物者亦化、則與物俱化、亦奚異於物。明夫不生不化者、然後能爲生化之本也。〕⑤自生自化、自形自色、自智自力、自消自息〔皆自爾耳、豈有尸而爲之者哉。〕。謂之生化形色智力消息者、非也〔若有心於生化形色、則豈能官天地而府萬物、瞻羣生而不遺乎。〕。

①黃帝書に曰く、谷神死せず。②是を玄牝と謂ふ。③玄牝の門、是を天地の根と謂ふ。綿綿として存するが若く、之を用ふれども勤めたりとせず、と。④故に物を生ずる者は生ぜず、物を化する者は化せず。⑤自ら生じ自ら化し、自ら形はれ自ら色し、自ら智あり自ら力あり、自ら消し自ら息す。之を生化形色し、智力消息すと謂はば、非なり、と。

經文では、「不生」すなわち疑獨（獨立）不窮であり、「不化」すなわち往復（往返）無終である。「不生・不化」者と、常に生滅變化する「生・化」者とが對置される。「不生・不化」者は、それ自體は生成變化しないが、「生・化」者を生成變化させる。ただし、それは自生自化であり、必然的で自然であるとする。「不生・不化」者は、不變不窮の絶對者であるとともに生成變化の根源者である。「不生・不化」者は、存在論的な本體としての性格を有するものとみなされよう。

ところが、經文Eでは「黃帝書」が引用され、「不生・不化」者は、「谷神（谷のがらんどう）」にもたとえられる。しかも、それは玄牝の働き、生成の作用を遂げるときされる。「不生・不化」者は、宇宙論的側面の性格をも有していることになる。この場合、「生・化」者は氣の形象化である有形の萬物に違いなからうが、對する「不生・不化」者は何なのか。虚無ではなく、（元）氣ないし氣の原質的なものとみるべきであらう。

張注はどうか。經文Dでは、「不生・不化」に對置されているのは、「生・化」とみられるが、張注では「有生・有化」とされる。その「有生」は、①「今の塊然の形なり」とされ、④ではその領域を「有生の域」（太虚の域）に對置される（と）呼んでいるから、形象化しての現存とするのであらう。「有化」は、「今の存亡改變なり」とされるから、形象化しての現化とするのであらう。對する「不生・不化」は、「物に生あらしめて自らは生あらざる者なり」「物に化あらしめて自らは化あらざる者なり」D①とされ、「固より物に生あしむるの宗」「固より物に化あらしむるの主」D②とされる。また、「疑として其れ冥一にして始終無きなり」D⑤、「直だ自ら疑として其れ獨立して改めず、周行して殆ふからず」D⑥とされる。「不生・不化」は、「生・化」の現存と現化を主宰し、その根據となる不變不窮の唯一絶對者ということになる。

要するに、張注は、形象化して現存現化するあり方をする（必然性を有する）「生・化」と、その現存・現化の主宰・根據とはなるが、それ自體は現存・現化することのないあり方をする「不生・不化」とがあるとするのである。「不生・不化」は、まさに存在論的な本體である。

とすると、經文で「不生・不化」者が具備しているとされる、「谷神」「玄牝」にたとえられる生成作用の側面はどう解されるのか。

E①(黃帝書曰、谷神不死、注)夫れ谷は虚にして宅有り。亦莊子の環中を稱するが如し。至虚無物、故に谷神と謂ふ。本より自ら生ずること無し。故に曰く、死せず、と。

「不生・不化」は、「至虚無物」だから「谷神」、「本自無生」だから「不死」というので、經文における「谷神」のたとえは、「不生・不化」の非現存性、非現化性をいうものだとするのである。張注は續く②③で、先行文學家王弼の「老子注」を引いて、「不生・不化」の生成作用の側面を否定し、さらに④で向秀の「莊子注」における生化論を引いて、生化についての注解を締めくくるが、それについては後で検討することとする。

さて以上、宇宙の構成と生成の論及び生化論について検討した結果、張注には、太虚と氣、太易と三始・萬物、「不生・不化」と「有生・有化」と、一貫して二者對立があることが認められる。魏晉玄學の辯論において、有無、本末、體用は中心となる重要主題とされるが、如上の二者の對立は、これらの主題とかわかって、いかに總括されるのであろうか。次の經文と張注を検討してみたい。

F①有生者、有生生者。有形者、有形形者。……。有味者、有味味者。「形、聲、色、味皆忽爾生、不能自生者也。夫不能自生、則無爲之本。無爲之本、則無當於一象、無係於一味。故能爲形氣之主、動必由之者也。」②生之所生者死矣、而生生者未嘗終。形之所形者實矣、而形形者未嘗有。……。味之所味者嘗矣、而味味者未嘗呈。「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。」③皆無爲之職也。「至無者、故能爲萬變之

宗主也。」①生ある者有り、生を生あらしむる者有り。形ある者有り、形を形あらしむる者有り。……。味ある者有り、味を味あらしむる者有り。②生の生ある所の者は死す、而るに生を生あらしむる者は未だ嘗て終はらず。形の形ある所の者は實なり、而るに形を形あらしむる者は未だ嘗て有らず。……。味の味ある所の者は嘗めらる。而るに味を味あらしむる者は未だ嘗て呈はれず。③皆無爲の職なり。——皆無之が職たればなり。」(天瑞)

G能陰能陽。能柔能剛。能短能長。能圓能方。能生能死。能暑能涼。……。無知也、無能也、而無不知也、而無不能也。「知盡則無知、能極則無能。故無所不知、無所不能。何晏道論曰、有之爲有、恃無以生。事而爲事、由無以成。夫道之而無語、名之而無名、視之而無形、聽之而無聲、則道之全焉。故能昭音響而出氣物、包形神而章光影。玄以之黑、素以之白、矩以之方、規以之員。員方得形、而此無形、白黑得名、而此無名也。」

(能く陰、能く陽。能く柔、能く剛。能く短、能く長。能く圓、能く方。能く生、能く死。能く暑、能く涼。……。知る無く、能くする無くして、知らざる無く、能くせざる無し。)

H萬物皆出於機、皆入於機。「夫生死變化、胡可測哉。生於此者、或死於彼。死於彼者、或生於此。而形生之主、未嘗暫無。是以聖人知生不常存、死不永滅、而一氣之變、所適萬形。萬形萬化、而不化者存、歸於不化、故謂之機。機者、群有之始、動之所宗。故出無入有、散有反無、靡不由之。」

(萬物皆機より出でて、皆機に入る。)

I①黃帝書曰、形動不生形而生影、聲動不生聲而生響、「夫有形必有影、有聲必有響。此自然而並生、俱出而俱沒。豈相資前後之差

哉。郭象注莊子論之詳矣。而世之談者、以形動而影隨、聲出而響應。聖人則之以爲喻、明物動則失本、靜則歸根。不復曲通影響之義也。」②無動不生無而生有。「有之爲有、恃無以生。言生必由無、而無不生有。此運通之功、必賴於無。故生動之稱、因事而立耳。」③形必終者也。天地終乎。與我偕終。終進乎。不知(始)也。「進當爲盡。……………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。」④道終乎。本無始。進乎。本不久。「久當爲有。無始、故不終。無有、故不盡。」⑤有生則復於不生、有形則復於無形。「生者反終、形者反虛、自然之數也。」⑥不生者、「此不生者、先有其生、然後之於死滅。」非本不生者也。「本不生者、初自無生無滅。」⑦無形者、「此無形、亦先有其形、然後之於離散。」非本無形者也。「本無形者、初自無聚無散者也。夫生生物者不生、形形物者無形。故能生形萬物、於我體無變。今謂既生既形、而復反於無生無形者、此故存亡之往復爾、非始終之不變者也。」

①黃帝書に曰く、形動いて、形を生ぜずして影を生じ、聲動いて、聲を生ぜずして響きを生じ、②無動いて、無を生ぜずして有を生ず。③形あるものは必ず終はる者なり。天地は終はらんか。我と偕に終る。終はりは進きんか。知らざるなり(知あらざるなり)。④道は終はらんか。本無始なり。進きんか。本不久なり。⑤有生は則ち不生に復し、有形は則ち無形に復す。⑥不生なる者は、本不生なる者に非ざるなり。⑦無形なる者は、本無形なる者に非ざるなり。〈天瑞〉

まず、經文についてであるが、「列子」書全體を通して、存在論的

な概念としての有と無が明確に認められるのは、I②の「無動不生無而生有」と「無則無極、有則有盡(無は則ち極まり無く、有は則ち盡くる有り)」(湯問)の二例にすぎないようである。存在にかかわる二者の對立は、經文では「有と無」よりは、「有形と無形」、「生・化と不生・不化」、「有生と不生」などで示される。しかも、上掲の經文では、無・無形・不生・不化は道を指している。

とすると、如上の検討から、對立する二者の一方は、無形(太易)Ⅱ不生・不化Ⅱ無形(道)Ⅱ無、他方は、有形(天地・萬物)Ⅱ生・化Ⅱ有生Ⅱ有といふことになる。特に、前者は、存在論の側面からすれば、存在の本體、根據であるが、宇宙論の側面からすれば、宇宙の始源、根源で、それは元氣あるいは氣の原質とみられる。無存在無作用の虚無ではない。I⑥⑦に「非本不生」「非本無形」とあるのは、それを表現したと解される。つまり、道氣一體の複合的統一體とみなされ、本末、體用の點では、本用一如ともいふべき性格を持つとされる。對する後者は、いふまでもなく氣の形象化による天地・萬物である。

このような經文に對して、張注はどのような見解を示すか。經文と異なり、張注では、有と無は主要概念として要所要所で提示される。しかも、無については、「至無」(F③)をいい、相對性の有無の上に、絕對性の無を立てるかにみえる。Iの注に注目したい。

まず、「本不生」と「本無形」について、

I⑥本不生なる者は、初自より生あることなく滅することなし。

⑦本無形なる者は、初自より聚ることなく散することなき者なり。夫れ生ある物を生あらしむる者は生あらず、形ある物を形あらしむる者は形ある無し。故に能く萬物を生あらしめ形あらしむ

るも、我が體に於いて變ずること無し。

この「本不生」「本無形」は、不滅不變の絕對者であり、生成變化の根源者であり、まさに生化論における「不生・不化」である。また、不聚不散、つまり、宇宙生成における三始以下の氣の生滅過程から峻別された「太易」でもある。

では、「本不生」「本無形」に對する「不生」「無形」と「有生」「有形」はいかに説明されるのか。

I③(形必終者也。……注)聚れば則ち形を成し、散すれば則ち終はりを爲す。此れ世の所謂終始なり。然らば則ち聚る者は形實を以つて始めと爲し、離散を以つて終はりと爲す。散ずる者は、虛漠を以つて始めと爲し、形實を以つて終はりと爲す。故に迭に相與に終始を爲し、理は實に終はり無く始め無きなり。

I⑤(有生則復於不生、有形則復於無形、注)生ある者は終はりに反り、形ある者は虛に反るは、自然の數なり。

I⑥此の不生なる者は、先づ其の生有りて、然る後に死滅に之く。

I⑦此の無形なる者は、亦た先づ其の形有りて、然る後に離散に之く。

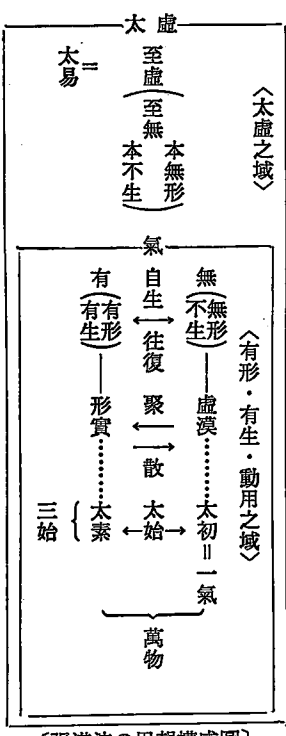
ここでは、「無形」「不生」と「有形」「有生」の間の終始生滅が聚と散、虛漠と形實とによつて説明されている。これは明らかに氣の域内の氣化をいうものである。氣が聚集して「有形」「有生」となり、氣が離散して「無形」「不生」となる。しかも、氣が聚集した形實の「有形」「有生」が始めとなるものは、離散しての「無形」「不生」が終わりとなり、虛漠の「無形」「不生」が始めとなるものは、形實の「有形」「有生」が終わりとなる。「有形」「有生」と「無形」「不生」の間には、氣による形象化、現存化の往復循環關係が成立する。そこ

で、「有形」「有生」は「無形」「不生」に出て、また「無形」「不生」に反る、という。Hでは、これを「無に出でて有に入り、有に散して無に反る」と端的に表現している。ここでいう「有形」「有生」の有と「無形」「不生」の無は相對性の有無であり、それに對する「本無形」「本不生」は「至無」といわれる絕對性の無といふことになる。

とすると、宇宙生成論における太易と三始は、ここに明らかにされた至無及び有無とどう對應するのか。「太虛の域」に嚴存する「太易」は、「本無形」「本不生」の絕對性の無、至無(至虛ともいふ)に當たることになるが、「有生の域」「有形の域」、すなわち氣の領域における三始と相對性の有無とはどうなるのか。おそらく「太初」を紹介して、「太始」が「無形・無生」、「太素」が「有形・有生」に當てられるのであろう。一氣から天地・萬物への生成は、その具體化にすぎないことになる。

だが、ここで重要問題が残される。それは、張注における太易||本無形・本不生||至無(至虛)と三始||氣||無形不生(無)・有形有生(有)との二者はどうかかわるのかといふことである。その解答の要約は、太虛の域の前者と氣の域の後者は峻別され、前者は後者の本であり主であるが、後者に對する用は伴わず、後者は氣の域で自生自化する、といふことになる。この解答は、宇宙と存在に關する諸論にみられた張注の思想構成の基幹についての關鍵ともいえよう。生化論における王弼の「老子注」の引用、向秀の自生論の引用、上の抜粋の有無論における何晏の「道論」の引用、郭象の所説の指摘など、それらがすべて本質的にはこの問題にかかわっていることが、それを立證しよう。そこで、その先行玄學家の諸説の引用の検討に移ることにす

その前に、以上の検討に基づいて、張湛「列子」注の思想構成の基幹について次に圖示することとした。とともに、本稿の課題に對する結論の先取りとなるが、各先行玄學家の所説の引用の要點について、圖に添えて明示することにした。玄學家名の下の「○」の中は、その所説の要點で、○は張注による採用を、×は不採用を表わす。



〔張湛注の思想構成圖〕

何晏 ○有恃無以生
 王弼 ○以無爲本
 ×以無爲用
 郭象 ×無主
 向秀 ○生化之本

郭象 ○氣化
 ×自造
 ×獨化
 向秀 ○自生

二 何晏と王弼の所説の引用

魏晉の玄學の第一段階である魏の正始の玄學において、何晏と王弼は「無を以つて本となす(以無爲本)」思想、いわゆる貴無論を創立した。當然のこと、張湛はこの兩先行玄學家の所説を引用するが、兩者の思想の何をどのように自己の思想體系へ關連づけるのであろうか。何晏に關しては、張注は、「大璣篇」でその「道論」を、「仲尼篇」でその「無名論」を引用する。實は、何晏のこの二論は、いずれも存

張湛「列子注」における玄學諸説

在あるいは宇宙に關する論であるが、張注の思想構成の基幹にかかわる核的な部分では、「道論」を引用するのみである。「無名論」については、當面の検討對象とはならない。

(G注) 知盡れば則ち知ること無く、能極まれば則ち能する無し。故に知らざる所無く、能くせざる所無し。何晏の「道論」に曰く、有の有爲る、無を待んで以つて生あり。事の事爲る、無に由つて以て成る。夫れ之を道ふに語無く、之に名づくるに名無く、之を視て形無く、之を聽いて聲無ければ、則ち道全きなり。故に能く音響を昭らかにして氣物を出し、形神を包みて光影を章らかにす。玄は之を以つて黒く、素は之を以つて白く、矩は之を以つて方に、規は之を以つて員なり。員方は形を得て、此は形無く、白黒は名を得て、此は名無し。

これは道が全知全能であることをいう經文についての注で、全知全能は無知無能によるという逆説の論證として、何晏の「道論」は引用されている。「道論」は、「有——有形有名の存在や事象は、無——無形無名の道に依據して(待んで)存在し成立している。道は無、すなわち無形無名であることによつて、萬有の根據となる完全性を保つことができる」という趣旨だ。

この何晏の「道論」は、確かに經文Gに對しては、道の完全性を論證するための引用となっている。しかし、張湛がこの「道論」を引用したならいはむしろ別にあつたのではないか。果たして、後出のI②の經文「無動いて無を生ぜずして有を生ず」に、次のように注する。

「有の有爲る、無を待んで以つて生あり。」言ふところは生は必ず無に由るも、而も無は有を生ぜず、と。此の運通の功は、必ず無に賴る。故に生動の稱は、事に因つて立つるのみ。

記名なしで、「道論」の「有の有爲る、無を恃んで以つて生あり」の句を再度引いている。張注の思想構成においては、(至)無は有(相對の有無)の本、主となるが、有を直接生成使動する用は果たさない。そこで、「道論」の言を論證として、經文は現象面だけから「生動」と表現しているにすぎない、とするのである。

王弼に關してはどうであるか。記名の引用が五條あるが、張注の思想構成の基幹の核心に觸れるものは、生化論におけるE②③の注の引用である。Eの經文は、「①黄帝書曰、谷神不死。②是謂玄牝。③玄牝之門、是謂天地之根。綿綿若存、用之不動」である。「谷神」以下は、王弼が注する「老子」書の第六章に當たり、道は本體としては谷神(谷のがらんど)のごとく虚靜だが、始源としては玄牝のごとく不斷の生成作用を果たすことをいうものである。「列子」書では、「不生・不化」者の性格を明確にするために引用されていると考えられる。

この經文に對する張注の①についてはすでに検討した。「不生・不化」は、「至虚無物」なので「谷神」、「本自無生」なので「不死」という。つまり、「谷神不死」は「不生・不化」の非現存性と非現化性をいうのだと解するのである。では、②③についてはどうか。

E②老子に此の一章有り。王弼の注に曰く、形無く影無く、逆ふ無く違ふ無く、卑きに處りて動かず、靜を守りて衰へず。谷之を以て成りて其の形を見ず。此れ至物なり。卑きに處りて名づくを得べからず、故に之を玄牝と謂ふ、と。

このE②の張注は、王弼の「老子注」の現行本(宇佐美瀧水、明和本)と對照すると、第六章の王弼注の前半に當たり、冒頭に「谷神、谷中央無谷」者「也」の一句を缺くだけで、基本的に差異は認められない。

王弼注は、この前半部分で、「谷神」を成立させているもの(道)は、玄牝のような至無卑靜の性格をもつことをいう。張注では、それはそのまま至虚無易の説明とされていることになる。

では、E③の張注はどうか。王弼の「老子注」の第六章の後半に當たるが、張注と現行本の王注とを對照すると、微妙な差異があることが認められる。次のE③の注文中で、 $\langle \rangle$ 内が、張注で脱落している文字、 $\langle \rangle$ 内が、張注で付加されている文字である。

E③王弼曰、門、玄牝之所由也。本其所由、與《太》極同體。故謂 $\langle \rangle$ 之 $\langle \rangle$ 天地之根也。欲言存邪、 $\langle \rangle$ 則 $\langle \rangle$ 不見其形。欲言亡邪、萬物以 $\langle \rangle$ 之 $\langle \rangle$ 生。故曰綿綿若存也。無物不成、 $\langle \rangle$ 用 $\langle \rangle$ 而不勞也。故曰 $\langle \rangle$ 用而 $\langle \rangle$ 不動也。

(王弼曰はく、門は玄牝の由る所なり。其の由る所を本づくれば、《太》極と體を同じくす。故に $\langle \rangle$ 之 $\langle \rangle$ を $\langle \rangle$ 天地の根と謂ふなり。存すと云はんと言せんか、 $\langle \rangle$ 則ち $\langle \rangle$ 其の形を見ず。亡しと言はんと言せんか、萬物 $\langle \rangle$ 之 $\langle \rangle$ を $\langle \rangle$ 以て生あり(生ず)。故に綿綿として存するが若しと曰へるなり。物として成らざる無くして、 $\langle \rangle$ 用ふれども $\langle \rangle$ 勞とせず。故に $\langle \rangle$ 用ふれども $\langle \rangle$ 勤めたりとせずと曰へるなり。

張注における脱落と付加の中で、思想表現の上で明らかに問題と思われるのは、「用」の字が二箇所とも脱落していることと、「極」に太が付加されて「太極」となっていることであらう。

「老子」第六章の王弼注は、この後半部分で、究極(極)のもの、すなわち道は、無形で具體性をもたないが、萬物の始源(「天地之根」として不斷の生成作用を果たすことをいい、經文の「用之不動」之を以て勤めたりとせず)を「用而不勞」と釋している。ところが、

張注の思想構成では、至無^二太易は、本體として生化の根據とされるが、直接生成作用を果たす始源とはされない。端的にいえば、王弼の思想における「以無爲本」(四十章注)の面は肯定されるが、その「以無爲用」(二十八章注)の面は肯定されない。「用」の字の脱落は、その差異から出た意圖的な削除によるものと考えるべきではないか。

また、「極」が「太極」となっていることであるが、王注の「極」を張湛の思想構成における「太易」と置換するための付加と考えられる。というのは、張注でこれ以外に「太極」の語を見出せるのは、太易・三始説の部分であるが、B③で、「太易」には「易繫の太極、老子の渾成(張注では、「渾淪」と區別する)の如し」と注され、「太易」は「太極」にたとえられているからである。

なお、この「極」と「用」について、樓宇烈の「王弼集校釋」(上册、中華書局)のように、張注引用の王注に依據して、現行本の王注を補正しようとする向きがあるが、それは主客轉倒というべきではなからうか。王弼「老子注」では「極」は多用されるが、「太極」は一箇所も使用されていないのである。

ともかく、張湛「列子注」における何晏と王弼の所説の引用は僅少であるが、主要なものは、何晏及び王弼と張湛のそれぞれの思想構成の基幹における本質的な異同にかかわっていること、また、そこには張湛の思考・論理が厳しく働いていることが明確になったといえよう。それについては、一層踏み込んで論じなくてはならないが、本稿にはその餘裕はないので、別に稿を起こしたい。

三 向秀と郭象の所説の引用

張注がその所説を引用する玄學家は、玄學の發展に従えば、何晏・

張湛「列子注」における玄學諸説

王弼に續いて、まず竹林期の向秀であり、次に西晉の郭象である。張注は兩者の「莊子注」を引くが、周知のように、郭象注は向秀注の盜竊とする説、あるいは向秀注を「述べて廣めた」ものとする説がある。向秀注の方は亡失して、他書の引用からその概略を察するしかないのだが、張注は兩者の「莊子注」を引用しているもので、向秀「莊子注」と郭象「莊子注」の關係を明確にする上での貴重な資料とされている。

張注の兩注に關する引用で記名のあるものは、向秀注で三十五條、郭象注で二十三條であるが、本稿の課題の検討對象となるような引用は、ごくわずかである。だが、その引用は、それぞれの思想の基幹、本質にかかわるものなので、その検討は本稿にとってはもちろんのこと、玄學全體の考察にとっても有意義と考えられる。

さて、向秀については、まずE④の「故生物者不生、化物者不化」の注が問題となる。

向秀の注に曰はく、吾の生ずるや、吾の生ずる所に非ざれば、則ち生は自(おのづか)ら生ずるのみ。生を生とする者は、豈に物有らんや。「物無きなり」。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、則ち化は自ら化するのみ。化を化とする者は、豈に物有らんや。物無きなり。故に化せざるなり。若し物を生ずる者をして亦た生ぜしめ、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ぞ物に異ならんや。夫の生ぜず化せざる者にして、然る後に能く生化の本たるを明らかにするなり。

存在物は、自生自化する、自然に生化する。その生化を成立させている「生化之本」は、生化する物と異なる「不生不化」者だ、という

のである。この向注における自生自化する物と生化の本の不生不化者の關係が、とりもなおさず張注における現存現化する有（相對的な有無）と至無と太易の關係と、いうことになるのであろう。

ここで、「黃帝篇」の次の經文の張注に注目したい。

J①凡有貌像聲色者、皆物也。②物與物何以相遠也。③夫奚足以至乎先。是「形」色而已。「向秀曰、同是形色之物耳、未足以相先也。以相先者、唯自然也。」④則物之造乎不形、而止乎無所化。

「有既無始、則所造者無形矣。形既無終、則所止者無化矣。」①凡そ貌像・聲色有る者は、皆物なり。②物と物と、何を以て相遠しとせん。③夫れ奚ぞ以て先に至るに足らん。是れ「形」色なるのみ。④則ち物は不形に造りて、化する所無きに止む。）

J③の注は、次のような向秀の言を引く。

同じく是れ形色の物のみ、未だ以て相先とするに足らざるなり。以て相先とする者は、唯自然のみ。

存在するものは、すべて有形象の物だが、「自然が」その存立前提となつてゐる、というのである。前のE④で向秀が「生化の本」とは、この「自然」を指すことにならう。

しかも、④の張注がこの向秀の引用に續く。

J④有は既に始め無ければ、則ち造す所の者は形無きなり。形既に終り無ければ、則ち止ましむる者は化無きなり。

有は始終なく、生滅は無形無化に依據するといふのであつて、張注が向秀の自然と生化の本を、自己の思想構成における至無と太易に結び付けて、この引用をしていることは明らかであらう。

それはまた、この引用に際しての、張湛の次の對應によつても裏付けられよう。「莊子」書の「達生篇」には、このJの經文と同一の經

文があり、J③に當たる「夫奚足以至乎先。是「形」色而已。」の郭象注は、

同是形色之物耳。未足以相先也。

となつてゐる。つまり、張注に引用された向秀の注の後半の「以相先者、唯自然也。」が脱落してゐる。この脱落部分は、向秀「莊子注」にはあつたが、郭象「莊子注」では削除し、張注はもとの向秀注を採用したといふことになる。これは向秀の「生化の本と自然」が自己の思想構成とかかわる意味を十分にわきまえての對應に違ひなからう。

ここで、すでに問題となつてゐる郭象の所説からの引用の検討に移ることしよう。張注の郭象の所説の引用については、向秀注の「相先自然」の句の對應にその傾向はほゞ示されてゐるが、かなり微妙な引用のしかたをしてゐる。そこで、まず次の郭象注の二條について、その思想構成の基幹を確認しておくことにする。後の一條Jについて、張注は、郭注を具體的に引かず、I①に「郭象、莊子に注して之を論すること詳かなり」とし、張湛の私見を付け加えてゐるので、經文と併記することにする。

K 咸其自取、怒者其誰邪。「無既無矣、則不能生有。有之未生、又不能爲生。然則生生者誰矣。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。」

無既に無なれば、則ち有を生ずること能はず。有の未だ生ぜざる、又生ずることを爲す能はず。然らば則ち生を生ずる者は誰ぞや。塊然として自生するのみ。自生するのみ、我の生ずるに非ざるなり。我既に物を生ずること能はずして、物も亦我を生ずること能はざれば、則ち我自ら然るなり。《齊物論》

L 罔兩問景曰、曩子行、今子止。曩子坐、今子起。何其無特操與。

景曰、吾有待而然者邪。吾所待又有待而然者邪。吾待蛇蚺蝮翼邪。惡識所以然。惡識所以不然。「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。」

世或は謂ふ、罔兩は景を待ち、景は形を待ち、形は造物者を待つと。請ひ問ふ、夫の造物者は、有なるか無なるか。無ならば、則ち胡ぞ能く物を造らんや。有ならば、則ち以て衆形を物とするに足らず。故に衆形の自ら物たるを明らかにして、而して後に始めて與に造物を言ふ可きのみ。是を以て、有物の域に涉れば、復た罔兩と雖も、未だ玄冥に獨化せざる者有らざるなり。故に造物者主無くして、物各自ら造る。物各自ら造りて、待つ所無し。此れ天地の正なり。……《齊物論》

郭象注は、無（不存在）は無だから、有（存在）を生成存在させることはできないし、生成存在させられたものでない有が、有を生成存在させることもできない。あらゆる事物象はそれぞれ、他者に依據することなく、それ自體で、無原因無目的に現存現化する、すなわち「自生」「自造」する、とする。これを注では、端的に「造物者は主無くして、物各々自ら造る」と表現している。しかも、上注では、さらに各事物象の生化の獨自性、無因性、無依據性を強調して、「獨化」という。

この郭象注における「無主」「自造」「自生」、さらには「獨化」の論が、存在の本體、根據としての至無＝太易＝不生不化を立てる張注の思想構成の中に、受容されるはずはない。果たせるかな、郭象注に

おいて、これらの論が展開されている部分は、一切引用されていない。「自生」を除いて、「自造」「獨化」の語は、注文中に見出すことはできない。

ただ、郭注しについて、張湛は、經文Iの「黄帝書曰、形動不生形而生影、聲動不生聲而生響」と「無動不生無而生有」の間で、次のように注している。

夫れ形有れば必ず影あり、聲有れば必ず響有り。此れ自然にして並び生じ、俱に出でて俱に没す。豈に相資前後の差あらんや。郭象、莊子に注して之を論すること詳かなり。しかるに世の談者おもへらく、形動いて影隨い、聲出でて響應すと。聖人は之に則つて喩をなし、物の動けば本を失い、靜かなれば根に歸るを明らかにす。復た曲まがに影響じやうえいの義を通とおべざるなり。

これについては、すでに觸れたが、經文が有に對する無の生動を引き出すために擧げている、影に對する形の生動、響に對する聲の生動についての張注の見解である。張注は、有に對する無の生動を否定したので、形影と聲響はともに並行して生滅するとし、聖人はこの例を動によつて本が失われるたとえとしたにすぎない、とする。張注は、そこで、自説の論證として、「郭象、莊子に注して之を論すること詳かなり」という。その詳論という部分の經文と注が、上の部分であるが、ここではたしかに形影が並起することは説明されている。しかし、それは「造物者無主」のもとにおける「自造」に因ること、さらには「無待」「獨化」に因ることとされている。ここに展開されている郭象の論説は、すでに明らかのように、張注の思想が容認できないものである。張注が指摘にとどめて、具體的に引用しないのは、そのためではないか。思想表出の一貫性とその論證を求める張注の注解に

おける破綻と、その糊塗とみるべきであらう。

では、張注の思想構成の基幹にかかわる具體的な引用はそのほかにないのかということになるが、それはかろうじて次の一條のみである。

M①舜問乎丞曰、道可得而有乎。②曰、汝身非汝有也。汝何得有夫

道。〔郭象曰、夫身者非汝所能有也。塊然而自有耳。有非所有、

而況無哉。〕③舜曰、吾身非吾有、孰有之哉。④曰、是天地之委

形也。〔是一氣之偏積者也。〕生非汝有、是天地之委和也。〔積和、

故成生耳。〕⑤性命非汝有、是天地之委順也。〔積順、故有存亡耳

郭象曰、若身是汝有、則美惡死生當制之由汝。今氣聚而生。汝不

能察也。氣散而死。汝不能止也。明其委結而自成、非汝之有也。〕

孫子非汝有、是天地之委蛻也。〔氣自委結而蟬蛻耳（也）。……〕

《天瑞》

②郭象曰はく、夫れ身は、汝が能く有する所に非ざるなり。塊然として自ら有するのみ。有すら有する所に非ず、況んや無をや。

⑤郭象曰く、若し身は是れ汝が有なれば、則ち美惡死生は當に之を制するは汝に由るべし。今氣聚つて生ず。汝禁する能はざるなり。氣散じて死す。汝止むる能はざるなり。其れ委結して自ら成り、汝が有に非ざるを明らかにするなり。氣自ら委結して蟬蛻するのみ。

この郭注は、身體の生死は氣の聚散によるもので、それは自己の意志と無關係に必然的で、身體はそれ自體として無原因無目的に現存することをいうものである。張注は、郭象注の思想構成の中心概念と考

えられる、また、そう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つさい引用せず、意外にもその氣化

説を採り上げていたのである。

張注は、その思想構成の基幹において、本體として生化の根據とされる至無^{II}太易から峻別された、有形・有生・動用の域における氣化に關係付けることによつて、かろうじて郭象の所説を具體的に引用し、生かすことができたといえよう。

結語

——魏晉玄學と張湛「列子注」——

本稿は、魏晉玄學の終局に位置する東晉の張湛が、その「列子注」の處處で引用する先行玄學家の經典注や論説に着目し、それを張湛注の思想構成の中に位置付けて、實證的に検討考察することを試みた。

張湛「列子注」の思想の解明にはもちろんのこと、玄學諸家の思想の相互關係及び玄學全體の綜合的把握にとつても、必要かつ有意義と考へたからであるが、検討考察の結果は、この課題の設定が誤まっていなかつたことが實證されたのではないだろうか。

まず、宇宙と存在に關する諸論に焦點を絞つて、張湛「列子注」の思想構成の基幹を解明したが、その概略は圖示した通りである。歴然としてゐるのは、宇宙空間の「太虛の域」と、それに包含される氣の領域とが峻別されることである。「太極の域」の究極には、「至無（至虛）^{II}本無形・本不生（化）^{II}太易」が存在や變化の本、根據として嚴存するとされる。これは存在論的な本體である。氣の領域では、無（無形・不生）と有（有形・有生）、虛漠と形實、太初（一氣）と（太始を經た）太素、この兩者の間で自生往復、あるいは聚散が反復される。これは宇宙論的な現象である。存在論的側面と宇宙論的側面との峻別が見られる。その整合性を求めるあまり、牽強附會を免れなかつた。

た。

このような張湛「列子注」の思想構成の中へ、先行玄學家の所説はどのように引用され位置づけられていたのだろうか。検討の結果は、魏晉玄學の展開をめぐりに反映してはいなかっただろうか。魏晉玄學の展開の視點から、張湛の引用を振り返ってみよう。

まず、王弼と何晏であるが、貴無論を創立して、漢代の宇宙論的思考から存在（本體）論的思考への轉向を圖つた。何晏の「有の有たる無を恃んで以て生あり」の説、王弼の「無を以て本と爲す」の説は、存在論的側面では張湛と齟齬しなかつた。しかし、王弼の「無を以て用をなす」の説は、宇宙論的側面を残していたから、両面を峻別する張湛は、整合性を求めて、引用に際して作爲するしかなかつた。實はその指摘はしなかつたが、何晏の「無名論」には、存在論と宇宙論の両面の混在（「無所有」と「有所有」を巡つて）があつて、張湛は差し障りのない箇所に、それを引用している。

次に、向秀と郭象であるが、兩者の時期になると、宇宙論的思考は希薄の度を増し、存在論的思考でも、本體としての無の面よりも、有の面、現象の面が重視され、「自生」が強調されるようになる。向秀は、「生化の本」と「自生」を兩立させたので、張湛は存在論的側面の本體を「生化の本」に、「自生」を宇宙論的側面に關係づけて、向秀の所説を引用した。

ところが、郭象は、「無主」をいい、存在論的側面での有無一切の本體を否認して、「自造」「獨化」を提起強調した。張湛にとっては、到底受容できないものであつたので、郭象の「自造」「獨化」の前提に潜んでいた、宇宙論的な氣化に接點を見出すしかなかつた。

結局のところ、魏晉玄學は、漢代の神秘主義的色彩の濃い宇宙論的

張湛「列子注」における玄學諸説

思考から合理主義的な存在論的思考への轉向を圖かり、郭象においてその轉換は頂點に達したが、次に續いた張湛において、宇宙論的思考が復活し、存在論的思考と分裂並存するという形態で終結することになった、ということになる。

この魏晉玄學の推移は、いうまでもなく魏晉における中國傳統社會の變化や外來の佛教の浸透開始に伴う中國傳統思想の對應の表れにはかならないであろうが、その點に關しては、課題の考察に焦點を絞つたために、いさゝか論及することができなかった。ただ、張湛の「列子注」には、一方では絶對不變の超越者に、他方では氣化による永遠の生滅往復の中に、安心立命のよりどころを求めようとする意識が表出されている、ということだけ述べておきたい。

(付記)

本稿は、次の二つの口頭發表を基に作成したものである。

『列子』張湛注と「莊子」郭象注の關係

昭和五十七年十月三日（會場、日本大學、文理學部）、日本中國學會

第三十四回大會

『列子』張湛注と王弼所説との關係

昭和六十二年十月十日（會場、名古屋大學）同學會三十九回大會

紙幅の關係から註は省略し、次に、テキスト、主要な参考及び關連する著書と論文を列挙する。

〔テキスト〕

楊伯峻撰『列子集釋』（新編諸子集成本、中華書局）

『列子』（世德本、延享覆刻本）

『沖虛至德真經』（漢文大系）

宇佐美澗水考訂『王汪老子道德經』（明和本）

樓宇烈校釋『王弼集校釋』（中華書局）

郭慶藩『莊子集釋』(新編諸子集成本、中華書局)
『南華真經』(續古逸叢書本)

〔主要參考・關連著書〕

小林信明『列子』(新釋漢文大系、明治書院)

福永光司『列子』(中國古典文學大系、平凡社)

嚴北溟、嚴捷譯注『列子譯注』(上海古籍出版社、一九八六年)

蕭登福『列子古注今譯』(文津出版社、一九九〇年)

侯外廬等『中國思想通史、第三卷、魏晉南北朝思想』(人民出版社、一九五七年、五月)

加賀榮治『中國古典解釋史、魏晉篇』(一九六四年、三月、勳章書房)

任繼愈主編『中國哲學發展史、魏晉南北朝』(一九八八年、四月、人民出版社)

許抗生、陳戰國等『魏晉玄學史』(一九八九年、七月、陝西師範大學出版社)

湯一介『郭象與魏晉玄學』(一九八三年、十月、湖北人民出版社)

王曉毅『中國文化的清流』(一九九一年、三月、中國社會科學出版社)

王葆玟『正始玄學』(一九八七年、九月)

餘敦康『何晏王弼玄學新探』(一九九一年、七月、齊魯書社出版)

趙書廉『魏晉玄學探微』(一九九二年、十二月、河南人民出版社)

嚴靈峯『列子辯證及其中心思想』(一九八三年、十月、時報文化出版事業有限公司)

北原降樹篇『老子王弼注索引』(北九州中國書店、一九八七年、九月)

同篇『莊子郭象注索引』(同右、一九九〇年、二月)

同篇『列子張湛注索引』(同右、一九八八年、三月)

〔主要參考・關連論文〕

內山俊彦『列子注』にあらわれた張湛の思想—東晉玄學の一考察—(山口大學文學會志、一九九卷、一號、一九六八年)

中島隆藏『張湛の思想について』(日本中國學會報、二十四號、一九七二年、十月)

福永光司『郭象の「莊子注」と向秀の「莊子注」—郭象盜竊說について—の疑問—(東方學報、三十六冊、一九六四年、十月)

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、一九七九年、三月、講談社)

湯一介『從向、郭《莊子注》看魏晉玄學發展』(中國哲學、四輯、一九八〇年十月)

湯用彤(遺作)『貴無之學(下)—道安和張湛』(哲學研究、一九八〇年、第七期)

湯一介『從張湛《列子注》和郭象《莊子注》的比較看魏晉玄學的發展』(中國哲學史研究、一九八一年一月)

湯一介『略論魏晉玄學發展的四箇階段』(中國哲學史研究集刊、第二輯、一九八二年七月、上海人民出版社)

陳戰國『略論張湛的哲學思想』(中國哲學史研究、一九八三年四月)

坂出祥伸『張湛「養生要集」佚文とその思想』(東方宗教、六十八號、一九八六年、十一月)

丁懷軫・丁懷起『張湛與魏晉玄學的終結』(蘇州大學學報、一九八七年、二月)

中野達『莊子』と郭象「莊子」—齊物論天籟寓話を例として—(國學院大學漢文學會會報、第三十三輯、一九八八年、一月)