

# 「大極生兩儀」に就いて

雨宮重治

「大極生兩儀」とは易繫辭傳第十一章の

易有大極、是生兩儀、兩儀生四象、四象生八卦、八卦生吉凶、吉凶生大業。

といふ冒頭の句である。多少異説はあるが、兩儀は陰陽、四象は七八九六の數（莊氏説は實象・假象・義象・用象。何氏説は天生神物等の四者。或は金木水火。又は春夏秋冬の四時）であり、これは陰陽の分化に始まり「吉凶生大業」の所以を釋したものであり、いはば易そのものの構成原理の説明であることは言ふまでもないが、又易は陰陽變易の意であり、易の哲學は究極する所陰陽二氣の感應交通屈伸消長によつて一切の現象を説明せんとするものであるから、その陰陽の由つて來る根原を説明した「大極生兩儀」の一句は、これをまた易の哲學的原理とし、その宇宙觀と見得るであらう。本論はこれを易の哲學的原理とみ、その宇宙觀とみなす方面に就いて考察を加へて行きたいと思ふのであるが、先づ最初に目的とする結論よりいへば

(1) 此の易の宇宙觀は老子哲學の影響に本づきその模倣によつてうちたてられたものであること。

(2) 老子哲學の模倣にいながら、併し其の根本精神に於ては寧ろ老子思想と對抗的なものであること。

の此の二點に就いてである。要するに本論はこれを老子との關係に於て論ぜんとするものであるから、従つて本論に入るに先だち、その準備工作として易傳一般と老子との關係に就いて一應概略なる吟味が必要ではないかと思ふ。

易傳の思想が老子と相當密接な關係にあることは、古く韓康伯や王弼等がこれに注するに老子玄虛の思想を以てして

をる事實からも大略想像し得ると思ふのであるが、今少しく先人の言ふ所に就いて見よう。

(1) 阮籍著道老論曰、道者法自然而爲化。侯王能守之、萬物將自化。易謂之大極、春秋謂之元、老子謂之道。  
(見太平御覽)

(2) 東坡蘇文忠公軾、奉詔撰上清儲祥宮碑云、臣謹按道家者流本出於黃帝老子。其道以清靜無爲爲宗、以虛明應物爲用、以慈儉不爭爲行。合於易何思何慮、論語仁者靜壽之說。……(見本集)

(3) 西塘鄭俠曰、俠聞之。老子曰、知不足不辱、知止不殆。易曰亢之爲言也、知進而不知退、知存而不知亡、知得而不知喪。知進退存亡、而不失其正者、其唯聖人乎。然則進退存亡得喪之理、其不一致乎。……(西塘集)

(4) 葉夢得曰、刪書斷自堯舜而易獨及伏羲神農黃帝。……其說曰、易無思、無爲也。寂然不動、感而遂通天下之故。非天下之至神、孰能與於此。然後知伏羲神農黃帝至於堯舜世、而相傳者皆不出乎易。退而質諸老子、則與「易異者無幾」(見經注)

右は焦竑の「老子翼」の附録中より摘出したものである。

(5) 易傳曰、乾以易知、坤以簡能。易莫易於無爲、簡莫簡於不言。孰謂孔老之旨不同歸耶。(廣瀨淡窓・析玄)

(6) 周易困之卦辭曰、有言不信。孔子釋之曰、有言不信、尙口乃窮也。此老子所本也。(太田晴軒・老子全解「多言數窮」注)

以上は主として老子學者の主張であり、皆易老の一致を論じたものであるが、右に於て、

(1)の大極は本論述べんとする大極。

(2)の「何思何慮」は下繫第五章の文。

(3)の「亢之爲言也云々」は乾文言傳の文。

(4)の「易無思無爲也云々」は上繫第十章の文。

(5)の「乾以易知云々」は上繫第一章の文。

(6)の「有言不信云々」は固卦象傳の文。

であり、すべてこれ易傳の文であるから、その言ふ所の易老一致とは易傳と老子との一致に他ならない。而して此等の主張は易傳を孔子の述作となすことを前提として出發し、その目的は孔老の思想上の軌一する所をあげ此處に立脚して以て老子を異端邪説として斥けんとする世論に對する反駁辯護の意圖に本づくものであつた。されば易傳の孔子の著作たり得ないことが略々定論と言ひ得るまでの實證を得てを今日、これら諸家の主張は殆どその意義を喪失したものと言はざるを得ないのであるが、唯老子諸家の斯かる主張を導いた點にこそ重要な意義が認められなければならないのであつて、實に易傳と老子との間に存する密接不可離なる關係は蔽ふべからざるものがあると言ひ得よう。事實以上諸家によつて指摘せられた章句以外に、所謂無爲虚靜といひ卑弱退藏といひ、又柔弱棄知といふが如き語を以て表される明哲保身的な思想は易傳全般の中に幾多散見するものを見るのである。而して易傳は本來儒家の經典であり、前代の經籍たる論孟等の中に斯かる思想を發見し得ず、易傳に於てこれあるものは易傳の成立が儒老兩教の交渉接觸せる以後に存することの明證と言はるべきであり、従つて易傳中の老子的要素は結局これを老子の影響であり、その雜入であると見なければならぬ。斯くて易老の關係は勿論兩者一致の關係ではなく、老子の易傳に對する影響關係と規定すべきものであらうと思ふ。さればこれが後世易傳の孔子著作説に對する有力な反證としてとり上げられ、且その成立年代の推定上の論據を提供してをるものとされてゐるのは當然であらう。

以上は部分的な問題に就いてであるが、この關係を究極する時、より根本的な點に就いて同様な關係が指摘せられないであらうかを考へるのが本論第一の目的であつた。初めにも述べた如く易哲學が陰陽二氣の屈伸消長を以て宇宙の成立を説明せんとする二元論的世界觀に立つものであることは既に確たる定論であるが、然らばその二元的要素たる「陰陽」なる語は果してその世界觀をうちたてた易傳の作者の新造語であつたものか、將また他に本づく所のあつたもので

あるが。何れにしても易の經文に全く見得ない此の語が、易傳中殊に繫辭の中に於て盛に使用せられ、終に其の宇宙觀を構成する根本的要素となすに至つたことは注目せらるべきことである。本田成之博士は「作易年代考」支那學卷一に於て、

五行の如きは抽象的に説明されても、元來木といひ火といひ、其の物があつて其の性質を抽象したのであるが、陰陽に至つては全くその物がなく、只廣く物に含まれてゐると想像し得る剛健と柔弱、積極と消極といふ一種の性質を抽象概括して考へたもので、五行より進歩したと謂はれねばならない。

と、陰陽なる觀念が極めて進歩的なる點を指摘し、かくて孔孟時代已に斯かる思想が存在したとすれば、性や天道に就いてより徹底した哲學的解釋がなさるべきであつたといひ、この思想の進歩的なる點より推して易傳の後代の述作たるべきを論じた後、この陰陽の二元的要素は實にこれを老子に負ふものであると述べてをる。その老子に負ふとは、老子の

萬物負陰而抱陽、沖氣以爲和。(第四十二章)

を指したものである。即ち陰陽二氣と沖氣と和をなして宇宙萬象が生ずると説くものであり、斯く陰陽二氣を構成の根元として宇宙の生成を説明するものは、前代諸書に徴して、實に老子のこの説明を以て最初とするものである。されば錢穆も「關於老子成書年代之一種考察」(燕京學報・第八期)の一文中に於て

至老子遂云、萬物負陰而抱陽、沖氣以爲和。此以前孔墨孟子都未之言。其後易繫辭出、乃汲老莊陰陽之流、而發揮之、成一系之學說。

といつてをるが、本來道の一元論に立つ老子が、その立論に當つては常に有爲と無爲、動と靜、牝と牡、剛強と柔弱等の對立形式をとつてをる點に着目した易傳の作者が、その中陰陽二氣をとつて以て自説の根元となし、剛強と柔弱、積極と消極、動と靜等の對立的觀念を二氣の屬性として抽象し、且これに屈伸消長の理法を附與し、この感應交通を以て

生々發展六虚に周流する易道を闡明したと考へることは決して不合理ではあり得ないであらう。斯くて錢穆の「一系之學說」といふ所謂陰陽二元氣に本づく二元論的宇宙觀に到達した易傳の作者は尙これを以て満足せず、更にこれを發展深化せしめることによつて一層老子の世界觀に接近を示し、終に一元論とも看做さるべき大極なる原理を設定し、此處に「大極生兩儀云々」の哲學的體系を樹立したとは解せられないであらうか。而して此の場合その思索を導く規準をなしたものは言ふまでもなく老子の

道生一。一生二。二生三。三生萬物。(第四十二章)

なる論理である。「大極生兩儀」とこれと、彼此相比する時、兩者の論理の様式は全く一致するものであり、決してこれを偶然の一致とはなし得ないであらう。かくて結論として、結局論者は易傳の哲學體系は老子のそれに本づくものであり、その宇宙觀はその模倣に出づるものであると主張するものである。

以上は初めに述べた易の宇宙觀は結局これを老子の模倣に出づるものと見得るのではないかといふ論者の主張であるが、老子の「道生一、一生二」と易傳に於ける「大極生兩儀」には、其の間思索の過程に明かなる差異がある。易傳に於ける「兩儀」が陰陽の二氣を意味することは前述の通りであるが、老子に於ける「二」も亦これ陰陽二氣を指すものと見るべきではあるまいか。成程林希逸の「林處齋口儀」には「二天地」とあり、後代この説を支持する學者も多少あるが、論者の見得た範圍に於ける諸家の解釋は殆どすべてこれを陰陽となすことに歸一するものであり、また老子に於けるこれに續く「萬物負陰而抱陽云々」の説明と照應するならば、かく解せられるべきものと思はれるのであり、従つて兩者に於ける「兩儀」と「二」とは全く相一致する要素であり、かくて其の形の上よりすれば、「大極生兩儀」は正しく老子に於ける「一生二」と相應するものと言はなければならない。然らば兩者の斯かる形式上の一致は更にこれを其の内容の上にてまで及ぼして肯定し得るものであらうか。若しまた斯かる思考が成立するならば大極は老子の道に對して如何なる關係に立つものであるか。これらの問題が當然此處に課題としてとり上げられねばならないのであるが、こ

れが究明こそやがて「易に於ける大極」の本質を明らかにすることであり、延いては儒教哲學たる易哲學の老子思想に對する地位を明らかにする仕事でもあると思はれる。

さて老子哲學に於ける宇宙構成の根本原理は言ふまでもなく「道」であり、而して其の道の「無」であることも繩々兮不可名。復歸於無物。是謂無狀之狀、無象之象。（第十四章）

有物混成。先天地生。寂兮寥兮。獨立而不改、周行而不殆。可以爲天下之母。吾不知其名。字之曰道。強爲之名曰大。（第二十五章）

等の説明をはじめ、或は「道常無名」（第三十二章）といひ、また「道隱無名」（第四十一章）といふが如きに見て、これまた贅言を要しない所である。然らば無なる本源より生ずる「一」とは何であるか。一に就いては古來諸說紛紜し、その解釋は多岐である。

萬物萬形、其歸一也。何由至一。由於無也。由無乃一。一可謂無。（王輔嗣注）

一道也。道之子也。（河上公注）

一道也。物之所以得爲物者皆道也。（蘇子由註）

等は一を以て道となすものである。併し若し道即一と解するならば「道生一」といふ文章は解釋し得ないであらう。されば「一道也」と言ふ蘇子由の如き、また俄かにして

夫道非一非。及其與物爲偶、道一而物不一。故以一名道。然而道則非一。

と言ふが如き自家撞着前後矛盾せる解釋を行つてをるのであつて、事實極めて常識的に考へても無の道より無の一を生ずるといふ論理は成立しないものであり、従つてこの無なる道より生ずる「一」は當然有でなければならぬ。莊子の天地篇に

泰初有無無有無名。一之所起、有一而未形、物得以生。

とあり、その「無有無名」の泰初は老子の道に當ることは言ふまでもないが、郭子玄はこの「一」に註して、  
一者有之初、至妙者也。故未有物理之形耳。夫一之所起、起於至一。非起於無也。

と言つてをり、司馬溫公が老子の一に註して

道生一、自無而有。一生二、分陰分陽。二生三、陰陽交而生和。三生萬物、和氣合而生物。

と言つてをるは共に従ふべき解釋である。更に太田晴軒の如き老子全解に

道生一氣。一生分爲陰陽。氣化流行于天地之間、形氣質而萬物生焉。

と、一を以て一氣と解してをるのであつて、要するに「道生一、一生二、云々」は、無なる道より有なる一氣を生じ、その一氣が分れて陰陽二氣となり、陰陽二氣相交りて和を生じ、ここに萬物を生ずるといふ意に解せられる。ここに翻つて易の「大極生兩儀」に就いて見るに、この説明では、陰陽たる兩儀を生ずる本源たる大極は有であり、勿論嚴密な意味に於てその内容は同一ではないが、その等しく有である點大極と一とは同じ範疇に屬する形式であり、かくて、其の形式の上より相應する「大極生兩儀」と「一生二」とは、またその思想の段階に於て正に相一致するものと言ひ得るのである。

然るに道が老子哲學の本源であり、大極が易哲學の根本原理である點より、これを同一範疇に置いて論ぜんとする所説がある。前掲阮籍の「易謂之大極、……老子謂之道」と言ふが如きはそれであり、呂覽大樂篇に

道也者至精也。不可爲形、不可爲名、彊爲之謂之太一。

とあり、その「不可爲形不可爲名」といふ所より、この道は老子の道と相等しきものであり、而してまた、

音樂之所由來者遠矣。生於度量、本於太一。太一出兩儀、兩儀出陰陽變化、一上一下、合而成章（右同）

とあれば、太一は正に大極に當る原理であり、従つてこれまた大極と道とを同一原理と考へたものであるが、更に一層老儒兩教とを折衷し、道と大極との一致を主張したものは宋儒である。

宋儒は所謂後世太極論と呼ばれる確たる哲學體系を樹立し、これを宇宙構成の本體とするに至つたのであるが、その先驅をなした周濂溪は大極圖説の冒頭に

無極而太極、太極動而生陽、動極而靜、靜而生陰、靜極復動、一動一靜、互爲其根、分陰分陽、兩儀立焉。陽變陰合、而生水火金土、五氣順布、四時行焉。五行一陰陽也、陰陽一太極也、太極本無極也。五行之生也各一其性。無極之眞、二五之精、妙合而凝、乾道成男、坤道成女、二氣交感、化生萬物。萬物生生而變化無窮焉。

といつてをる。即ち太極があり、その一動一靜があつて、而して分陰分陽兩儀立つと言ふ説明は明かに道——一——二といふ老子の説明と相似たものであり、而も無極而太極と究極に於て之を無極に歸する點、その大極はこれを老子の道に相對せしめられたものと言ひ得ないであらうか。また張橫渠の太極は恰も周子の太極に配し得る宇宙の構成原理であるが、既に名づくるに「虚」の字を以てしてゐる點にこれを老子の道の無なるに比してをることが想像せられるであらう。而も

虚者天地之祖。天地從虚中來。（張子全書・卷十）

太虚者氣之體。氣有陰陽、屈伸相感之無窮。（張子全書・卷三）

の如き説明によれば、その太虚が老子の道に比せられてをることは明かである。朱子は宋代學を集大成した人であるが、朱子は明かに

程大昌問道生一、一生二、二生三。先生答曰、熹恐此道字即易之大極。一乃陽數之奇、二乃陰數之耦、三乃奇耦之積。其曰二生三者猶所謂二與一爲三也。若直以一爲大極、則不容復言道生一矣。

と言つてをる。即ち道は老子哲學の本源であり、太極も亦易に於ける宇宙觀の本體であるから同じ位置に立つものと見るべきであるとの意に解せられる。斯くて朱子は、

太極只是一個理字。太極只是天地萬物之理。在天地言、則天地之中有太極。在萬物言、則萬物之中各有太極。（語類

卷一

太極理也。陰陽者氣也。動靜者所乘之機也。氣行而理亦行。二者常相依而未嘗離也。（語類卷九四）

太極未動之前便是陰。陰靜之中自有陰動之根。陽動之中又有陰靜之根。動之所以必靜者根乎陰故也。靜之所以必動者根乎陽故也。（語類卷九四）

等に於けるが如く、太極即理の一元論的宇宙觀を樹立してをる。即ち太極が動靜の機に乗じて陰陽の二氣を生じ五行を生じ萬物を生じ、理氣隨伴して無窮に至るといふのである。宇宙萬化の根を太極とし、その太極を理であるとす點勿論一元論であるが、然しその太極が陰陽五行萬物の中に遍存具存すると説く點これはまた多元論とも見られ、且また「太極未動之前便是陰」といふ所よりすれば理氣二元論とも考へられるのであり、これは朱子學說の破綻として極めて重要な問題ではないかと思ふ。然しここには此の問題はこれを措き、朱子の理の一元論も、要するに元子の道と相比する原理として打ちたてられた宇宙觀であるといふことに止めたい。以上は宋代太極論の輪郭であるが、唯單にこれだけの材料のみを以てしてこれを云々することは大膽且冒險であり、寧ろ慎むべきであらう。然しながらただこれだけのことは言ふことを許されるであらう。即ち宋代の太極論は決して易傳に於ける大極そのものではないといふことである。事實學問の進化といふ文化史的見地から見ても、漢代以前宋儒に於けるが如き斯かる哲學的思索の行はれ得たと考へることとは不合理であり、結局それは儒佛道三教の一層緊密な接觸を示した宋學による新しい大極の解釋であり、換言すれば儒道兩教の折衷によつて轉生した新しい宇宙觀の原理として大極であるといふべきであらう。

然らば易傳に於ける大極の内容はこれを如何に解すべきであらう。上繫第五章に

一陰一陽之謂道

とあるが、この道は大極の本質であり實體と解せられるが、その一陰一陽とは何を意味するか。これにも多少の異説はあるが、これは程伊川が

一陰一陽之謂道、道非陰陽也。所以一陰一陽道也。(二程遺書・卷三)

離了陰陽更無道。所以陰陽者是道也。陰陽氣也。氣是形而下者。形而上者則是密也。(同前卷十五)

といひ、又伊藤長胤が周易經翼道解に

易以道陰陽。故又以天地之間、或爲陽或爲陰、往來消長、萬古不息者、名之曰道。則天之所以爲天而萬物之所以生々不已者、實資此以爲本也。(卷十七)

と注してをるが如く、陰陽交作の作用活動と考へるのが最も妥當な解釋と思はれる。斯くて道は生々化育して萬古不易なる活動の實體であり、これこそ大極の本質でなければならぬ。然らば大極の本質たる活動の實體は何か。周易正義に

大極謂天地未分前、元氣混而爲一。即是太初太一也。

といひ、また漢書律曆志に

大極元氣。函三爲一。

とあるその元氣こそ大極のであり、それは象傳に所謂乾元坤元の混淪して未分なるものを指すものと見るべく、樂記に

「合生氣之和」とあるものであり、太田錦城が

元氣生氣非他物也。唯是言陰陽二氣混淪未分也。(繫辭詳說・卷五)

といつてをる素樸實在論的な解釋は寧ろ易哲學に於ける大極に對して最も妥當するものではなからうか。されば易の大極は決して老子の無でもなく、朱子のいふ一元の理でもなく、實に體用を兼具し理氣を具在し、乾元坤元の渾然として大和する宇宙萬象の始源的實在であり、若し言ふことを許されるならば二元論的一元とも名づくべきものであり、易哲學が陰陽二氣を要素とする二元論であるといはれる所以も此處にあるであらう。

以上は論者の易傳に於ける大極の解釋であるが、由來、人間の思想上の展開に於て、若し萬象の本源を有するならば、その「有」の本源は何かといふことは當然追究せられるべき問題であり、「有」から「有」を生ずるといふ説明では

永遠に循環して解決し難い論法に終る。かくてこれが解決の爲には終極に於て無に歸せられねばならないのであつて、此の點有なる大極を大本とした易哲學に對して、無なる道を根本原理と考へた老子の思想は易哲學より進歩的であり、更にその展開の上に構成されたものと言はなければならぬ。其の進歩的であり、更に一段の展開の上に構成されたといふことは、兩者の宇宙觀の成立先後を決定する問題とも言へさうであるが、然し論者はここにこそ兩者の對立的精神が見得るものと考へる。即ち其の宇宙觀の根本原理を無に歸する時、當然導かれるものは老子の冒頭にある「道可道非常道」といふ思想であり、かくて其の道德論は結局無爲・虚靜・卑弱・退藏・絶聖棄知等の語で表される消極的なものにならざるを得ないのである。然るに儒教は贅言するまでもなく修己治人より、進んで治國平天下を理想とする現實主義的積極主義の道德論を抱懐するものであり、從つて儒教經典としての易傳に於ても其の説く所は、「富有之謂大業。日新之謂成德。生々之謂易」〔上繫第五章〕といひ、「其易聖人所以崇德而廣業也。」〔上繫第七章〕といひ、「天地之大德曰生」〔下繫第一章〕といひ。又「天地絪縕、萬物化醇。男女構精、萬物化生」といふが如く、その説く所は陰陽の消長屈伸によつて生々發展不易流行して已まざる積極主義であり、老子に於けると正反對の立場に立つものである。斯くて易哲學に於いて陰陽交作による生々活動の實體たる大極を以て其の本源となしたことは當然であり、更に一步すすめてそれより一段の展開を果さず有の段階に止まつた所以は實に此處に存するのであつて、結局兩者の宇宙觀の相異は其の抱懐する人生觀社會觀道德觀によつて規定せられたものと解せられなければならない。而して斯く解せられる時易の宇宙觀は正に老子思想と對立的な位置に立つものであると言ひ得るであらう。思ふに儒教經典の中對老子的精神に立脚して立論せられてゐるものは中庸である。朱子は語類に

老子以聖人之道爲僞、故子思說誠而抗之。中庸實與老子爭辯之書也。（卷六十二）

といひ、狹生徂徠も亦その中庸解及辨道に於て斯かる所説を支持し

思孟而後、降爲儒家者流、乃始與百家爭衡、可自小己。夫子思作中庸與老子抗者也。（辨道）

と言つてをるが、誠を立てて道の虚無に對し、仁義禮樂を重んじ格物致知を主張して絶聖棄智に抗し、また無爲自然の主張に對して北方之強南方之強を説くなど、その全篇に亘る對老子の論法より推して、中庸著作の精神が老子との對抗争辯に本づくことは略々疑ひないと思はれるが、易傳をこの中庸に比する時この兩者の間にはまた極めて密接な關係が存するのである。今一々その實證を擧げることには省略するが、現在易傳の著作者を子思の後學と推定する議論が相當有力に行はれてゐる點等に見ても大體想像し得ると思ふ。而してその密接な關係はこれを些細に吟味すると、實は易傳の中庸に對する注脚的關係とも見らるべきものであり、此の點より易傳の著作はこれを中庸と同じく老子との對抗争辯の爲の述作とも言ひ得るのではないかと思ふ。然りとすれば兩者宇宙觀の關係は單なる對立關係ではなく、これを易傳の老子に對する對抗的關係に立つものと言ひかねなければならぬ。斯くて第二の結論として、元來易哲學はその規範を老子の體系にとつて樹立せられたものであるが、而し其の根本精神に於いてはこれと對抗的な位置を占めるものであると言ひ得ると思ふ。

以上は全く論者の大膽な試論であるが、若し斯く言ふことが許されるならば、斯かる述作を生むべき時代の思想的背景を明かにすることによつて易傳の成立年代を推定することが出來、而してその推定に本づいて、その時代の儒教思想の一般を窺ひ得るのではないかと考へるものであり、本論は結局その爲の過程的論述であることは言ふまでもないことである。