

徐敬徳「太虚」論試探

堀池 信夫

緒 論

徐敬徳は李氏朝鮮初期の哲学者である。成宗の十九〔二十〕年〔一四八九〕誕生。字は可久、号は花潭、あるいは復齋。晩年に開城（ケソン）郊外の花潭に隠棲し、明宗の元年（一五四六）、五十八歳で卒した。

徐敬徳の生きた李朝成宗期は、堯舜の王道のごとき道学政治を理想とする士林派の台頭があり、次いで燕山君の時期の奢侈と淫楽の弛緩した政治の時代があり、さらに中宗期の王道思想による政治の復興があった。その後の仁宗・明宗の二人の天折王が続く期間には、外戚間の権力闘争の勃興があり、時代はまさに波瀾万丈の上昇下降をくり返していた。殊に、徐敬徳が生まれてから約十年後にはじまる士林への弾圧は、波の寄せ引き的な変化はあったものの、その後約七十年間にわたって持続する長く暗い事件であった。この事件は、当代の知識人たちに政治や道徳といった直接人間に関わる思索から、窮理を中心とする抽象的あるいは哲学的な思索の追究の方向に目を向けさせることになった。この思想的潮流は、徐敬徳の哲学の形成に大きな影響を与えたと思われる。

学者たちの眼が主に窮理方面に向かったとはいうものの、この時代は一方で、儒教が政治思想の前線に立った時期でもあった。そして政治思想としての儒教が伸張した結果として、宋学（朱子学）的道義が知識人の特権的所有から流出しはじめ、社会の隅々まで行き渡ること

になつたのである。すなわち（宋学的）儒教が普遍化・日常化し、風俗・習慣のレベルにまで浸透したのである。また著名な学者を祀り、在郷の子弟を教育する機関である書院が初めて創建されたのが、中宗の三十八年（一五四三）年、すなわち徐敬徳の没する三年前のことであつた。こうした幅広い宋学的道義の浸透と尊崇は、やはり徐敬徳の哲学形成に大きな影響を与えていたと考えられる。

この波乱の時代に形成された徐敬徳の哲学は、「氣」を重視する主氣派として知られるが、彼の「氣」を重視する立場は、たんに「理」に対して「氣」をより重んずるというにとどまらず、「氣」の内容に独特の構造を持つものでもあつた。すなわち彼の「氣」の哲学は、朝鮮の地に宋学が広く定着してくる時代にあつて、他の朱子学者とは一線を画する独自の世界観・宇宙観を備えていた。

本稿はこの徐敬徳の、「氣」にもとづく世界観・宇宙観の内容を明らかにすることを目的とするが、なにゆえその目的を設定するかの意味は、たんに朝鮮半島の哲学思想史の研究をするためというだけではない。むしろ時間・空間問題を通じての世界の哲学史における東アジアの貢献という課題の一例としてこれを論ずるのである。

とはいえ、徐敬徳は李氏朝鮮の人である。したがつてその哲学の検討にあつて、地理的歴史的条件を無視することは好ましくないことであろう（課題の立場からすれば、無視とまで行かなくとも、それほど重視しなくとも必ずしも不可とはいえないとは思われるが）。それゆえ、徐敬徳の時代と生涯とを大筋において理解しておくことは、一応必要なことであると考えられる。そこで以下、まずは彼の生涯とその思想的傾向について見てゆくことにする。

一 徐敬徳の生涯^③

徐敬徳は李氏朝鮮成宗の十九（二十）年に平安南道松都に生まれた。家は知識人の家柄であつたが貧窮しており、幼い頃から農作業や草刈りの手伝いをさせられた。徐敬徳は作業量がいつも少なく、なぜかと問われると、野原の中で起る様々なこと、たとえば草花の発芽の状態はどんなであろうかとか、小鳥が空に飛び立てるのはどのようになのかなどを、こと細かく集中して観察し、その理屈を考えるなど、そうしたことがいつも頭のなかにあるからだと答えたという。探究心・集中力に人一倍まさる性質をもつていた。彼は幼少の頃から聡明で、また品行方正で真面目な少年であつた。目上の人のいうことにはよくしたが、性格は温順であつた。

十四才のとき、クルパン（寺子屋）に入学するが、その頃、クルパンの師匠が『書経』『堯典』に一年の日数を「三百六十六日」と記されていることに対して、なぜ一年がその日数であるのか、的確な説明ができなかったことがあった。徐敬徳少年はこのことを必死に考え続け、ついにそのわけを一人で悟ったという。

十八才のとき、『大学』を読んで「格物致知」の条に至り、学ぶということの意味を大きく悟った。部屋の壁に自分の理解できぬ事柄を書き並べ、それらについて毎日々々考え続けたのであった。彼は、学問とは古典籍を読むことだけではなく、みずから考え究めることも非常に重要であることを了得したのであった

中宗の四年、二十一才の頃から、徐敬徳は一人室内に籠もり、寝食を忘れて何日も続けて思索に耽けるということを習慣のようにするようになった。そしてその生活を三年も続けた結果、彼はとうとう神経衰弱のような病気に罹ってしまう。ところが彼はこれを大いに喜んだ。というのは、病気に罹ったのなら、もはや日常生活上の余計なことに気を遣わずに、もっぱら思索に耽れることができるから、であった。

彼は少年期から人並み外れた集中力・探求心をもち、また生活上の節義に沿った強い道義心をもっていた。青年期に至ると、強い思弁的傾向を示すようになったが、そうしたことを含めて、彼は堅固な道学者的素質と思索的な性理学者的素質とを併せもつ人物であった。

一方、徐敬徳は成年になっても、普通、知識人が望むところの官界への出仕にまったく興味を示さず、むしろそれを回避することに意を用いていたふしがあった。三十一歳の時、中宗の十四年（一五一九）、朝廷が選挙科を設けたところ、その科挙に百二十人が推挙された。そして徐敬徳はそのトップに位置していた。だが彼はこれを軽く辞退してしまった。四十三歳（中宗二十六年（一五三二））の時には、母の強い嘆願のもとに、嫌々ながら京城（ソウル）に出て科挙に応試する。ところが、まず司馬科に合格したところで、続く大科には応試せず、そのまま帰郷してしまった。五十二歳の時には、時の大提学金安国による朝廷への推挽を受けるが、応諾しなかった。五十六歳（中宗三十九年（一五四四））の時には、すでに「厚陵参奉」に叙せられていたのに、これも辞退してしまった。晩年、開城（ケソン）郊外の景勝の地花潭に隠棲し、そして五十八歳の時（明宗元年（一五四六））、病を得てその地に没するのである。

彼の生活は窮理の探究と、道学者的な厳格な生き方を守ることをもっぱらにしていた。花潭に移った後もその日常はまったくその通りのままであった。当時、開城の名妓であった黄真伊が徐敬徳に岡惚れし、花潭にまで通い詰めてあの手この手で口説き落とそうとしたが、つ

いになびかなかったという。この話柄は徐敬徳の謹厳ぶりを面白可笑しく伝えるための作り話らしいが、彼の日常的な倫理意識を伝えて余りあるだろう。

二 徐敬徳哲学の源流

① 徐敬徳の論著

徐敬徳は晩年五十六歳の時、「原理氣」「理氣説」「太虚説」等を著した。これらはいずれも短編論文であったが、執筆の時期からして彼の長年の思索を最終的にまとめたものといえる。これらは一般に彼の哲学的な主著と見なされている。今は彼の個人文集『花潭集』に収録されている。

これらの論文のうち、「原理氣」と「理氣説」とは、ともに〈理氣〉をタイトルに掲げつつも、いずれも「太虚」という語から文は開始する。そして「太虚説」はもちろんタイトル通り「太虚」を取りあげたものである。このことは、宋学の理氣説を表面に掲示しつつも、彼の根本的な思索の対象は実は「太虚」にあつたことを示すものといえる。

「太虚」はいうまでもなく宋の張載（横渠）の用いた哲学概念である。徐敬徳はこれを受容し、それに基づいて彼自身の思索を展開していたのである。彼が張横渠に拠つていたことを示すもう一つの根拠として、「太虚説」の次に「鬼神死生論」が著されていたという事実を指摘できる。張横渠『正蒙』「太和」篇の記事内容は、「太虚」を論じた次に「鬼神」が論ぜられているが、徐敬徳はその順序にしたがつて著作しているのである。

一方、徐敬徳の当時の朝鮮においては、すでに宋学は相当幅広く受容されていた。高麗時代の十三世紀末、一二八九年、安珦によって『朱子全書』が将来されてより以来、鄭夢周・鄭道伝・権近等の幾多の学者が登場し、朱子以外にも陸九淵・周廉溪・程子兄弟（伊川・明道）・張載（横渠）などの朱子周辺の哲学者たちの思想も十分に紹介・受容されていた。李朝におけるこうした多くの哲学者たちの活動は、朱子的な「理」を奉戴するにとどまらず、「理」を離れて「氣」を重視する立場に立つ学者を生み出すまでに至っていた。

「氣」の立場を明確に主張したもつとも重要な学者の一人に、徐敬徳に先立つ金時習がいた。金時習はその「太極説」において、「太極は

陰陽なり。陰陽は太極なり。……陰陽外に別に太極有れば則ち陰陽たる能わず。太極裏に別に陰陽有れば則ち太極と曰うべからず。……故に太極の道は、陰陽なるのみ」と、「太極」が陰陽の氣であることを強く主張した。^②

徐敬徳は、金時習が「太極」を主張したのに対して、「太虚」を主張した。

「太虚」概念は、張横渠の「太虚即氣」の口号によって知られるように、「氣」と深い関係をもつものであった。徐敬徳も基本的にはその「氣」の立場に立っていたわけであるが、加えて、当然ながら彼に先立つ同国人の金時習の「氣」の立場も、その視野には入っていたと見てよいだろう。

ところで、この徐敬徳の「太虚」概念を検討する前に、なすべき作業がある。それは張横渠の「太虚」概念について、少し細かな検討をしておくことである。張横渠の「太虚」の検討なくしては、それと比べて徐敬徳の「太虚」の特質が奈辺にあるのか、分かりにくいからである。

② 「太虚」解釈の方向

張横渠の「太虚」については極めて多くの研究がある。^③そしてそれらのほとんどは張横渠の論にもとづき沿いつつ、「太虚」がいかなるものであるかをパラフレーズしている。たとえば横渠の『正蒙』『太和』篇に「太虚、即氣なり」という論がある。これの普通の解釈は、無限大の「太虚」の空間は「氣」によって満たされているため、「太虚」は即「氣」とされるのである、ということになっている。こうした「太虚」という空間が「氣」で満たされているという表象による解釈説明は、そのどこがまずいのかよく分からない、真つ当なもののように思われる。実際、この解釈がなされるのには理由があるのである。同じ『正蒙』『太和』篇に、「氣の太虚に於いて聚散するや、猶を氷の水に於いて凝積するがごとし」と見えている文がそれである。^④これは「氣」が「太虚」という領域において集散するのは、ちょうど氷が水という領域において固まったり溶けたりするようなものである、というものである。つまり水という空間の中にある氷のように、「太虚」という空間の中に集散する「氣」、という表象がそこに成立しようとするのである。^⑤つまり、普通に解釈されているところにも一定の根拠はあるのである。

だが、「太虚」をこのような「空間」としてとらえることには、一つの問題があつた。筆者は、横渠の「太虚」を空間ととらえること自体には反対ではないし、実際「太虚」を空間と解するのは正当なことであると考えている。だが、それを上述のような表象においてとらえるとき、一般にそこに成立するものは、縦・横・高さの三次元方向に無限に広がる虚空間ということであろう。そして「太虚」と「氣」の関係は、その虚空間の内に「氣」が充滿しつつ集散していると、とらえられることになるだろう。いいかえれば三次元の無限大の空間である「太虚」と呼ばれる容器ないし枠組の中に、「氣」が遍く充ちつつ集散しているという表象である。この表象は我々の日常的世界の中にあつては、ごく自然なものであり、当然ながらどこにも欠陥はない。したがつて、張横渠の「太虚」はほとんど疑義なくこうした表象において解釈され続けてきたのであつた。従来の研究における横渠の「太虚」解釈はおしなべてこの方向にあつたのである。だが、それですべては解決するのだろうか。横渠の「太虚」の言及がそれですべて円満になるのだろうか。

そうではないと思う。無限大の容器的（ないし枠組的）空間という表象において「太虚」をとらえた場合、確かにその多くはこの解釈に妥当するであろう。それが「空間」であるかぎり、当然なことである。しかし、張横渠の「太虚」に関する言及において、そのすべてがそのようなとらえきれるかどうかということになると、そうではないように思われるのである。そのようにとらえるためには、どこかである種の無理が通されているということはないのであろうか。

たとえば次に引用する張横渠の二つの文である。これらを容器的空間の表象という側面から見てみる場合、うまく解することができるだろうか。あるいはまた、それを別の見方から見た場合にはどうなるのであろうか。

③張横渠自身の「太虚」言及

まず第一の文である。

太虚は、氣無きこと能わず。氣は、聚らざること能わずして、万物と爲る。万物は、散ぜざること能わずして、太虚と爲る。是れに循いて出入するは、是れ皆已むを得ずして然るなり。（『正蒙』「太和」篇）

この文章を順次見てゆくと、まず「太虚は、氣無きこと能わず。氣は、聚まらざることを能わずして万物となる」までは、一応日常的な普通の感覚で解説できるだろう。つまり「太虚」という〈空間〉には「氣」が無くてはならない、その「氣」は凝集せざるをえないという性格をもっている、と。だが、「万物は散ぜざることを能わずして太虚となる」はどうだろう。とりあえず万物が散じたら、理屈としては「氣」になるはずである。それが、これは「太虚」になるというのである。これはおかしい。もし、万物が散じたら「太虚」になるということが認められるのなら、それは、「太虚」が「氣」それ自体である、という場合においてのみである。ではその場合、先に普通に解説できるとしておいた冒頭の二句、「太虚は、氣無きこと能わず。氣は、聚らざることを能わずして、万物と為る」とは矛盾しないのだろうか。大丈夫。「太虚」が「氣」それ自体であつたとしても、これら二句はその通りに読解しても特に矛盾的になるなどということはないのである。

次に第二の文章である。

氣は塊然たる太虚なり。升降飛揚、未だ嘗て止息せず。（『正蒙』「太和」篇）

「塊然」は形容の語であるから、これをカッコに入れると、「氣は太虚なり」となる。つまり文字通り、「太虚」は「氣」それ自体である、ということである。張横渠の有名なテーゼ「太虚即氣」（『正蒙』「太和」篇）は、まさにこの「氣は太虚なり」と同じことをいっているわけである。問題は、この場合、〈空間〉はどうなっているのかということである。無限に延長されている容器的な空間としての「太虚」は、「太虚即氣」では成立しなくなるからである。だが、これに対する答えは、実は張横渠がすでに述べていた。

虚空即氣。（『正蒙』「太和」篇）

これがその答えである。

「虚空」とは文字通りならば〈虚なる空間〉である。しかしこの〈虚なる空間〉とは、張横渠自身が既に「即氣」といっているのである

から、文字通りの「虚」ではありえない。そこでここでいえるのは、この場合、「虚空」とは、われわれの言葉においてはたんに「空間」という意味にとらえられるべきものである、ということである。実際、空間というものは、それが虚であろうと実であろうと、空間それ自体としては常に有り続けるものであるからである。

そこで「虚空即気」を「空間は気である」と読んでみよう。とすると、そこにおいて成立する事態は、こういうことになる。空間とは「気」によって構築されている、あるいは空間の構成要素は「気」である、ということである。このことが意味するのは、空間は「気」が存在することによって成立する、あるいは空間は「気」の「共存的」秩序（「集散」）において成立するということ、端的にいつて、「気」の存在によって空間はある、ということである。「気」の存在によって始めて空間が成立するのであって、「気」が存在しなければ空間そのものの存在もない。あらかじめ空間があつて、その空間内に「気」が存在して凝集拡散しているのではないのである。

このような空間観は、われわれの日常的经验からしたとき、相当違和的である。だが、その違和感は、日常的空間観（あるいは日常的な空間構造、ないし容器的・枠組的空間）が、われわれの身体構造に密接に対応していることから起こってくるもの、と考えられる（あるいはわれわれの身体構造がそうした空間構造を要請している）。つまりわれわれの身体において外部を認識する主要器官は、眼と耳であるが、眼は二つあることから、三次元構造の空間（それがまさに日常的に認識する無限の容器的空間に等しいのであるが）の認識がもたらされる。また耳もまた二つあることから、やはり三次元の空間認識をもたらす。ただし耳はあわせて時間の推移をとらえる器官でもあつた。たとえば音楽は耳の芸術であり、音楽は時間の芸術であるといふが、このことは、耳が時間を把握する器官であることをよく示す。

少しいかえる。人間は主に聴覚と視覚との二大感覚（器官）を通じて世界をとらえている。そしてこれらによって得られた情報は、脳に送られて、そこで三次元的に認識される形に処理される。その視覚・聴覚にそれぞれ対応する世界分節の形式（三次元空間）が、まさにわれわれの日常的な空間なのである。その意味において、日常的空間を容器的ないし枠組的な無限の空虚なる空間ととらえるのは、（われわれの身体〔の構造〕に対応する）日常的空間観に依拠した、その意味では自然なものであつた。したがつて、「気」の存在と集積・「気」の秩序そのものが空間を形成する、あるいは空間そのものであるという考え方は、（われわれの身体構造との直接的対応が困難であるがゆえに）日常的な空間観とは確かに違和的であり、またその表象も難しいといわざるを得ないものであつた。

だがしかし、「氣」の集積・秩序による空間形成それ自体は、現にある空間そのものにとって矛盾なことではない。そうとらえても、われわれの空間そのものは何らの変容を示すものではないからである。つまり、日常的空間と「氣」の集積・秩序空間とは、空間把握の視点の差異であって、空間そのものは、そのままいつもの空間であり続けているのである。

以上を要するに、張横渠は、空間をとらえるのに、空間そのものではなく、「氣」に視線を集中し、「氣」から空間をとらえ返す、そうした認識の仕方をしていたのである。「虚空即氣」（空間は「氣」である）の言明を、余分な解釈を介在させずに、そのまま直接了解するためには、そうした見方を取る以外に方途はない。

さて、「虚空即氣」という空間観を基底において、「太虚即氣」にもう一度立ち返るなら、「太虚」とは、「氣」それ自体（「氣」の存在と集積・秩序＝集散）が形成しているもの、ということになる。要するに、「太虚」は「氣」それ自体であり、逆にいえば「氣」は「太虚」である、ということである。つまり「太虚」は「氣」の存在・集積・秩序そのものだったのである。「氣」の集散それ自体が「太虚」を形成しており、そしてまた「太虚」そのものであるということであった。

かくて張横渠の「太虚」は、「氣」へと思索を集中することにより、集散している「氣」そのものこそ「太虚」であり、「氣」の集積・秩序そのものが空間であるということを示すものであることが明確となった。張横渠は「太虚」によって、このような独創的な宇宙観・世界観を提示したのであった。その横渠の「太虚」の特質をまとめて集約すれば、それは結局次の二点であった。

- (1) 「太虚」を空間的なものとしたこと。
- (2) 「太虚」は「氣」の集積・秩序それ自体である、としたこと。

張横渠の「太虚」はその後、思想史的にさまざまに問題とされることになった。¹⁶しかし、以上の二点のような横渠の独自の表象・把握を継承し、その観点を展開させた哲学者は、中国哲学史においてはその後結局現れることはなかった。むしろ、横渠の影響を受けたとされる人々の中にこそ、「太虚」を日常的空間観においてとらえ返してしまうものたちが多かった。まずはそもそも、朱子がそうであった。すな

わち朱子は、「塊然たる太虚とは、此れ張子のいわゆる虚空即気なり。蓋し、天は四畔に在りて、地は其の中に在り。一尺の地を減じ得れば、遂に一尺の気有り。但だ、人の見ざるのみ」（朱子『正蒙註』「太和」）といっている。つまり、朱子はやはり空間を一種の虚空間として意識していたのである。さらに張横渠の最も重要な解釈者であり、継承者と見られている王夫之もまた、そうであった。

④王夫之の「太虚」

王夫之は、みずから「程子、規模は直にして広大なるも、魁柄の処に到れば、自ずから横渠の正しきに如かざるなり」（『說四書大全說』「告子上」）と述べているほど、張横渠を評価し、またそれをみずからの哲学の基盤としていた哲学者であった。その王夫之は、張横渠の「太虚の無形なるは氣の本体なり」（「太虚」とは無形であり、それが「氣」の本来の様相である）（『正蒙』「太和」）という文への注において、「太虚の中に于いて、具て有りて未だ形を成さず」（王夫之『張子正蒙注』「太和」）と、「太虚の中」という表現を行っていた。これは彼が、「太虚」を、その内部が空っぽな虚空間と意識していたから発せられたものと見られるだろう。王夫之はまた、これ以外にも同様の発言をしばしば行っている。すなわち、「太虚中を運くするものは皆氣なり」（『太和』注）、「氣の未だ太虚に聚まらざるや、希微にして見るべからず。故に清なり。……氣、太虚の中に聚まれば、すなわち重にして濁なり」（『張子正蒙注』「太和」）、「一嘘一吸、一舒一斂、升降離合、太虚の中に合す」（『張子正蒙注』「太和」）等々。これらからして、王夫之が「太虚」を一種の虚空間ととらえていたことは、もはや間違いないことと見なせるであろう。

ところが、王夫之の「太虚」を、そのまま空虚な空間としてとらえることについては、実は問題があった。王夫之には「太虚一実の氣」（『張子正蒙注』「太和」）、「太虚の氣」（『張子正蒙注』「太和」）等の、「太虚」をたんに虚空間としてとらえてしまつてはならないような表現があるからである。これに関して、王夫之はまた、「人の、見て太虚と為す所の者は、氣なり。虚に非ざるなり」（『張子正蒙注』「太和」）といっている。あるいはまた、「氣、彌綸無涯、希微にして形あらざれば、則ち人、虚空を見て氣を見ざるなり」（『張子正蒙注』「太和」）ともいっている。一般に人々が見て虚空と思つているものは決して虚空ではなく、「氣」であるとするのである。要するに「太虚」をたんなる虚空間ではなく、「氣」であるというのである。これは先に王夫之は「太虚」を一種の虚空間ととらえていたことと矛盾するも

のようと思われる。

そこで王夫之の發言をもう少しよく見てみる。すると「太虚中を遍くするものは皆氣なり」（『張子正蒙注』「太和」）のような發言を見出すことができる。これは、「氣」が「太虚」中に充滿しているとするものであり、あるいは「太虚」を「氣」の充滿してしまっている空間ととらえるものである。また、「氣」による充滿を欠いてはもはや「太虚」ではないとするものでもある。「太虚」と「氣」とは不可分一体のものであつて、その全体がすなわち「太虚」とすべきもの、そういうものが王夫之の「太虚」であつたということを示すわけである。繰り返すことになるが、厳密にいうと王夫之の「太虚」を虚空間ととらえること、文字通り虚なる空間ととらえることには、問題があるのである。

だが、それにもかかわらず、王夫之は「太虚」を一種の虚空間ととらえていたと先に指摘したことは、間違ひではないのである。まずは何はともあれ、「太虚の中に于いて」、およびそれに類似する表現がしばしば用いられていたことが、一つの重要な契機であつた。加えて、容器・枠組としての空間という見方からすれば、容器・枠組の内側が虚であるか充實しているかは、容器・枠組それ自体には影響することはない。その点については、王夫之は容器・枠組の内部が虚ではなく実であるとすする立場に立っていたと見れば、それで十分なのである。王夫之はまた、「虚とは、太虚の量なり」（『太和』注）という表現を行っているが、この表現は、まさしく「太虚」の容器性を端的に語っているものといえるだろう。結局、「太虚」の内部が虚空なのか充滿しているかにかかわらず、彼においては「太虚」は根源的に容器・枠組的性格において意識されていたのであつた。

張横渠において、「氣」の集積・秩序としての空間としてとらえられた「太虚」は、こうして王夫之においては、（王夫之独自の「氣」の充滿を伴わなければならなかつたが）一種の容器・枠組的な空間表象に転回してしまつたのである。空間表象という点からする限り、王夫之の「太虚」は、むしろ日常的・經驗的な空間表象に向かつていたのであつた。

ところでこれに対して徐敬徳は、王夫之とは異なる方向において「太虚」を受容していた。張横渠の本来の意図からすると、徐敬徳の方がむしろ純粹にそれを継承していたと考えられる方向であつた。また加えて、徐敬徳は横渠の方向性に沿いつつ、さらにそれを一歩進める思索を行つていた。

三 徐敬徳の「太虚」論

①徐敬徳の「太虚」

すでに述べたように、徐敬徳は晩年に「原理氣」「理氣説」「太虚説」等の哲學的短編論文を連続的に著した。そしてこれらはいずれも「太虚」を主要テーマとするものであった。このことからだけでも、徐敬徳の張横渠継承は明白である。しかしそれだけでは、徐敬徳が張横渠の意図をその通りに引き継いでいたか否かということについては、明確ではない。それゆえこのところは、もう少し深く追求されねばならない。ただ実際のところ、「原理氣」「理氣説」「太虚説」等はすべて短編論文であるため、短すぎて資料的には少し物足りないところがある。だがそうした零細な資料であっても、徐敬徳がどれほどまで張横渠的把握に迫っていたかについて伺っておくことは、やはり必要である。そしてそれを確認するための要諦は、徐敬徳の「虚即氣」というテーゼにある。

虚は即ち氣なり。(「太虚説」「理氣説」「原理氣」他)

このテーゼは、徐敬徳が、「虚」とは文字通りの「何もないこと」「何もない空間」その他のこととは考えていなかったことを示すものと考えられる。またそれは、「虚」を、「氣」そのものであると見ていたことを示すものとも考えられる。さらに、場合によっては、「虚」の字を「氣」と訓じてもよいということすらも含意すると考えられる。これらのことを確認するために、まずは次の文を見てみよう。

太虚は虚にして虚ならず、虚は即氣なり。虚は無窮無外、氣も亦た無窮無外なり。既に虚と曰うに、安んぞこれを氣と謂うを得んや。曰く、虚静は即ち氣の体なり。聚散は其の用なり。虚の虚たらざるを知れば、則ちこれを無と謂うを得ず。(「太虚説」)

これを解釈すると、まず「太虚」は「虚」とはいうものの、文字どおりの「虚」から「ば」なのではなく、むしろ「虚」は「氣」そのも

のことである、とする。このことは「虚即気」という徐敬徳のとらえ方が、「虚」という容器ないし粹組的空間の中に「気」が存在しているという表象をもつものではないことを証するに充分なものである。むしろそれは同時に、徐敬徳においては空間は「気」によって構成されているものとされていることを予想させる。

続いてこの文は、「虚は無窮無外、気も亦た無窮無外なり」と述べるが、これは空間的な無限大性という、「虚」と「気」とにともに属する属性を媒介として、「虚」と「気」との同一性を示すものである。そしてこれに続く「既に虚と曰うに、安んぞこれを氣と謂うを得んや。曰く、虚静は即ち氣の体なり」「虚の虚たらざるを知る」によって、「虚」とは虚空間ではなく、虚静なる「気」のあり方自体であることが確認的に示される。つまり、「虚」とは「気」であり、「気」はそのまま「虚」と称される空間そのものであるのである。すなわち、「気」は空間（「虚」）である、ということであった。

張横渠は「太虚即気」といい、「太虚」は「気」そのもの、あるいは「気」の集積・秩序による空間であるとしていたが、徐敬徳の、「太虚」すなわち「虚」は、「気」そのものであるという表象は、まさに張横渠の表象を見事に継承するものだったと評価できるだろう。

②「太虚」の時間性

「虚即気」について、もう少し議論を進める。

「虚即気」は、いうまでもなく、張横渠の「虚空即気」の言明を承けるものであった。徐敬徳は「太虚説」の冒頭で、「太虚は、虚にして虚ならず。虚は即ち気なり」といつているが、それはそれがまさに「太虚」を問題としているということから、張横渠を継承するものであることが了解できるのである。さらにそれと同時に、「虚即気」が、張横渠の「虚空即気」から「空」の字を欠いたものであることも、ただちに知られる。

とすると、「虚空」から「空」を欠いた「虚」とはいったい何を示すものか、ということが問題になる。張横渠の「虚空」ないし「太虚」は、すでに指摘したとおり「気」の集積・秩序としての空間であった。その「虚空」から空間性を指示する「空」をあえて欠くのである。それならば、それが示す事態として当然考えうるのは、「空」を欠く「虚」とは、空間性にとどまるものではないということであろう。そ

して「虚」が空間性にとどまらないということは、そこにはさらに時間性というものが現れてきているのではないかということを予測させる。すなわち、徐敬徳は「空」を欠くことによつて、むしろ張横渠の空間指向の限界を解消し、次元を拡張して時間性をも包摂する方向に向かったのではないかということが、ここに現れてくるのである。そのことは、「太虚」が空間的含意から拡張されて時間までを含むことになった、ということにほかならない。とすれば、徐敬徳は本当に、「太虚」に時間的含意を導入したのかということをも、確認しなければならぬだろう。その手がかりは、徐敬徳の「氣」概念のものにある。

無外を太虚と曰い、無始を氣と曰う。虚即氣なり。虚、本より無窮なり。氣も亦た無窮なり。(「理氣説」)

この文において注意すべきは、「無外」という空間性に「太虚」が、そして「無始」という時間性に「氣」が割り振られている点である。「太虚」の空間性は張横渠以来の属性である。徐敬徳がこれを継承している点は問題ない。問題はもっぱら「氣」に時間性が割り当てられている点である。この点に関して、徐敬徳はまた次のようにいつている。

氣は無始なり、無生なり。既に無始なれば、何ぞ終わる所あらんや。既に無生なれば、何の滅する所あらんや。(「太虚説」)

これは、「氣」の永遠性を説く文であるが、要するに「永遠」という時間的な意味の上に「氣」が位置づけられている点が重要な点である。加えて、彼はまた、「氣の性は動なり」(「原理氣」)と述べて、「氣」の本質に運動性を認める。これは明らかに、「氣」に時間性を認めていることの反映であるといえる。そして、「氣」の運動性という点については、具体的には、「虚静は即ち氣の体なり。聚散は其の用なり」(「太虚説」という発言にも示されているのである。

要するに、徐敬徳は、「氣」に時間性を込めたのである。そしてそのことによつて彼の「太虚」には時間的含意がもたらされたのである。徐敬徳は張横渠が必ずしも説き及ばなかつた時間についても、それを「太虚」の中に込めたのだつたといえるだろう。

かくて「虚即氣」という徐敬徳のテーゼにおいては、張横渠の「虚空即氣」における空間性（あるいは空間的限定）を越える、時間性もたらされていたのであった。これに関連して次のような文がある。

太虚は湛然無然たり、これを号して先天と曰う。其の大なるや、外無く、其の先なるや、始め無く、其の来たるや究むべからず。其の湛然虚静なるは、氣の原なればなり。外無きの遺きに瀰漫し、充実に逼塞し、寛闕有ること無く、一毫の容るべき間無し。（「原理氣」）

すなわちここでは「太虚」の空間・時間的な無限性（「其の大なるや、外無く、其の先なるや、始め無く、其の来たるや究むべからず」）について、「其の湛然虚静なるは、氣の原なればなり」と、「氣」によるものだとしており、「太虚」には「氣」によって時間・空間の両方が込められていることが示されている。つまりこれは、「氣」の存在によってこそ、「太虚」が形成され、それゆえ空間・時間が生ずることを、確言するものとみてよいものである。

かくして、「太虚」は即「氣」、「氣」は即「太虚」であり、また「太虚」は空間であり、かつ時間であった。時間・空間のすべては「太虚」のうちに込められたのである。時間・空間は「太虚」において統一的なものとして把握されることになったのである。徐敬徳に沿っていえば、「氣」に時間的性質が込められることによって、「太虚」は空間的なものから、さらに時間性を包摂するものになり、展開せられたのであった。

以上、張横渠以来の「太虚」が本来的にもつ空間性に対して、徐敬徳は「太虚」の内実である「氣」に時間的性格を導入することによって、「太虚」に時間性を包摂させたのである。「太虚」の思想を空間論にとどまることなく、時間論にまで拡張したのである。そしてこのことによって、「太虚」は、宇宙論としての必要な完全性に近づいたのである。日常的（容器・枠組的）時空間とは別の、物質（「氣」）の秩序としての時空間観という新しい視点が、徐敬徳において開かれたのである。この事実は従来知られることのない新しい事実である。そしてこれが明らかになったことにより、今や「太虚」の思想については、従来とは一歩進んだ立場からの、新たな検討が必要になってきたといえるであろう。

余論

日常的（容器・枠組的）時空観と「太虚」的（「氣」の集積ないし秩序的）時空観について、先には、それらはただ視点の差異にすぎず、現にある時間・空間がそれによって変化するわけではなく、時間・空間はそのまま現にあるようにあり続けている、とした。確かにそれはその通りである。問題はむしろ、現にある我々の時間・空間の実態は、本当はどちらの時空観にしたがう構造をしているのかということところにあると思われる。つまり、現にある時空構造はどちらによるのが真の姿なのであろうか、ということである。

我々の日常的な経験の範囲において時空を見る限り、当然のことながら「日常的」といつているものの構造をこそ、ひとまず真の姿をしているものとしてよいだろう。しかしそこには論理として、それでは非日常的時間空間はどのようなものか、という問題が残される。そして我々の世界は、いうまでもなく我々が「日常的」とする範囲にとどまるものではない。非日常的とされるものまでを含めて、すべてが我々の世界である。

そこでここにおいて、非日常的時空というものを考えなければならぬのであるが、それは理念としては無限の種類が存在する可能性がある。だが行論の都合上、何か一つに絞り込んで議論を進めることが、ここでは必要であると思う。

そこで今日、非日常的時空といった場合、どのようなものが想定されているかを考えると、一般にはたとえば、光速に近い早さで運動している世界とか、量子レベルの世界のことなどが非日常的なものとして考えられていると思われる。そこで今はとりあえず、非日常時空をそのようなものと考ええることにしてみる。それでは、そういった非日常的世界においては、時間と空間はどんな構造をもっているのかというと、実はそれは一般的には、物質の秩序としての時間・空間構造をもっていると考えられているのである。光速の世界や量子力学の世界を記述する相対論的時空がまさにそうしたものである。

日常的時空構造は、縦・横・高さの三次元と、不可逆的等質的に流れゆく時間という、極めてソリッドな構造をもつ。だが、相対論の説明においてよく用いられる喩えに、浦島太郎の時間とか、あるいは重力による空間の歪みなどがある。時間や空間が、伸びたり縮んだり、歪んだりするのである。このような事態はソリッドな日常的時空構造においてはあり得ない。ところが、時空の伸縮・歪みは、現にこの宇

宙で起こっている事実である。¹⁹したがって、結局、今日においては、我々の世界は、實際は相対論的構造において成り立っていると見るのが妥当のようなのである。そして今日の知見からすると、日常的世界（時空）は、相対論的世界がある種の特異な条件を備えたときに成立するものとされている。つまり、日常的世界は、相対論的世界の様々な場合における特殊な一つの場合とされるのである。

相対論的世界は、時間空間は物質の秩序によって形成されるということが前提となる世界であった。つまり、物質があつてこそ、時間空間が成り立つ世界であつて、その逆ではなかつた。ということは、それは時間・空間がア・プリオリに存在し、その時間・空間が容器・枠組となつて、その中に物質が存在している、という構造ではないということになる。

こうした物質の秩序による時空という発想は、西洋哲学の歴史においては、ライプニッツのモノダの哲学にさかのぼるものであつた。そしてライプニッツ以降、マッハ、ホワイトヘッドらによつて哲学的な探究が継続されてきたものであり、アインシュタインにおいてその時空がたんなる哲学的時空ではなく、物理的時空として実在していることが確認されたものであつた。そして今日ではその相対論的時空が我々の真の時空の姿と認識され、また今日のあらゆる自然科学はその相対論的時空の基盤の上に形成されている、そのように考えられているのである。

ところでそうした時空観の発端を紡ぎ出したライプニッツは、彼のモノダの哲学の普遍性を確信するために、西洋哲学の伝統ではなく、中国哲学の伝統にその例証を求めた。そして彼は張横渠の哲学の中に、彼の哲学と類同するものを見出したのであつた。これをいいかえるならば、張横渠の（「太虚」の）哲学は、ライプニッツの哲学に流入していたことになる。²⁰さらに大げさに話を続けるなら、張横渠の「太虚」的哲学はライプニッツに流入した後、西洋哲学の歴史上に刻々とその跡を刻み続け、ついに相対論にいたつて、紛れもなくこの世界の真の姿を構成するものという認識を受けることになつた、ということになるであらう。

「太虚」の思想がもつ世界的な意義は、以上のようなものである。中国哲学史においては、しかしながら、張横渠以降、物質の秩序（「氣」の秩序）としての空間という発想は継承されなかつたように見えた。張横渠の最大の継承者とされる王夫之においてすらも、「太虚」空間は張横渠的なものではなく、容器・枠組的空間の方向に向いてしまつていた。中国哲学史の中にあつて、物質の秩序による世界の構築という思想は、張横渠における特異な、一時的現象にしかすぎなかつたかのようであつた。²¹

だが、そこに現れたのが徐敬徳であった。彼は中国域内の人ではなかったが、しかし明らかに中国文化圏・儒教文化圏の人物であった。その哲学は、朝鮮半島の伝統を汲むとともに、中国哲学の伝統をも承けるものであったといえる。そして徐敬徳の哲学は、張横渠一人において断絶してしまつたかに見えていた「太虚」的空間観を、継承するものでもあった。しかもただ継承しただけではなかった。それをさらに時間性の方向に拡大・発展させてもいたのであった。これは「太虚」思想の中国哲学の伝統内における発展、つまり内面的な発展と見てよいものである。

「太虚」の世界観が西洋に受容されて、今日の相對論の遠い祖先となつたということは、世界的に見て重大な事件であつた。しかし張横渠以降、中国哲学の伝統においては、「太虚」の世界観は途絶えたかのようにであつた。ところがそれが実は断絶しておらず、その血脈を引くものが存在し、しかも發展の方向に向かつていたのである。このこともまた、世界的とまではゆかないが、東洋の哲学史においては非常に重要な事実であるといえるだろう。徐敬徳の哲学は、まさにそのことを今日に伝える、貴重な遺芳であつた。

注

(1) 本稿で取り扱う問題の限りにおいていえば、彼は間違ひなく「哲學者」といえる。ただし歴史的なタイムを用いていえば、彼はむしろ「文人」といふべきであろう。「文人」は明らかに「哲學者」よりも広い領野に関わる知識人である。徐敬徳は多作な詩人でもあつた。

(2) 李氏朝鮮朝は踰年称元法を採つた。「」内はよく教えまちがえる立年称元法の場合（現在、日本が採用している称元法）の年数である。念のために記しておいたが、以後は踰年称元の年数のみを記す。

(3) 徐敬徳の伝記的事項は、金学主「花潭集／思弁録一解説」（『花潭集／思弁録』（『韓国名著大全集』大洋書籍、一九七五））および宗鎬「花潭徐敬徳」（『申一澈編』『韓国の思想家十二人』玄岩社、一九七五）によつた。

ここで徐敬徳に関する研究について一言触れておく。朝鮮の哲學者としては、李退溪・李栗谷などは我が国においても非常に著名であり、専門的研究論文も相当著されている。ところが、徐敬徳は全くの無名といつてよく、日本における専門論はほとんどない。ところが彼は、韓国においては歴史上の偉人であつて、子供向けの偉人伝や、漫画にもなつていくほどポピュラーである。それゆえもあろうか、彼に関する著書や論文は韓国においては膨大な量に達している。今、近五年程度に限って検索した韓国語の論著目録を左に記して参照に供する。ただしこれら以外にも、啓蒙的書物や一般向け書物で彼について書かれたものはかなりの数に達すること、および専門的論著についても、これら以前にさかのぼるならば、当然さらに多くのものが検索しうるのである。

【專著】

① 이종호 『화담 서경덕』 일지사, 一九九八年。(李鍾浩『花潭徐敬徳』一志社、一九九八)

【單行本所載論文】

① 윤사순 「서정덕의 기철학」 『한국의 성리학과 실험』 삼인, 一九九八年二月。(ユンサスン 「徐敬德の氣哲學」 『韓國の性理學と実學』 サムイン、一九九八)

② 이상익 「화담 서정덕의 이론에 대한 재해석」 『기호성리학연구』 한울, 一九九八年十月。(李サンイク 「花潭徐敬德の理氣論に関する再解釈」 『畿湖性理學研究』 ハンウル、一九九八)

③ 박희병 「서정덕의 자연철학」 『한국의 생태사상』 들매개, 一九九九年六月。(朴ヒビョン 「徐敬德の自然哲學」 『韓國の生態思想』 톨베게, 一九九九)

④ 이동희 「화담 서정덕 유기론의 성리학적 의의」 『한국의 철학적 사유의 전통』 계명대학교출판부, 一九九九年十二月。(李ドンヒ 「花潭徐敬德の唯氣論の性理學的意義」 『韓國の哲學的思维的傳統』 啓明大學校出版部、一九九九)

⑤ 신명주 「화담 서정덕의 학풍과 현실관」 『남명학과 화담학연구』 일지사, 二〇〇〇年六月。(申炳周 「花潭徐敬德의 學風と 現實觀」 『南冥學派と花潭學派研究』 一志社、二〇〇〇)

⑥ 송영배 「서정덕의 태허선천기와 리기」 『한국 유학과 리기철학』 에문서원, 二〇〇〇年十二月。(宋ヨン배 「徐敬德의 태허先天의 氣と 理氣」 『韓國의 儒學と 理氣哲學』 芸文書院、二〇〇〇)

【學術雜誌論文】

① 申炳周 「花潭 徐敬德의 學風과 現實觀」 『韓國學報』 八四、一九九六年九月。(申炳周 「花潭徐敬德의 學風と 現實觀」 『韓國學報』 八四、一九九六)

② 黃光旭 「花潭 哲學의 性格 規定에 대한 批評的 考察」 『한국철학논집』 제五집, 一九九六年十二月。(黃光旭 「花潭哲學의 性格規定에對する 批評的考察」 『韓國哲學論集』 第五集、一九九六)

③ 黃亨植 「徐花潭 思想의 文學的 變容」 『대구어문논총』 十五、一九九七年九月。(黃亨植 「徐花潭思想의 文學的 變容」 『大邱語文論叢』 十五、一九九七)

④ 韓相美 「徐敬德之象與數思想」 『인문논총』 十六、一九九七年十二月。(韓相美 「徐敬德의 象數思想」 『人文論叢』 十六、一九九七)

⑤ 오상태·왕형식 「道敎의 氣 思想과 徐花潭」 『대구대 人文藝術論叢』 十八、一九九九年一月。(吳サンテ·黃亨植 「道敎의 氣思想と徐花潭」 『大邱大人 文藝術論叢』 十八、一九九九)

⑥ 黃光旭 「思菴 朴淳과 栗谷 李珥의 理氣論辨 考察」 『花潭 徐敬德의 理氣論과 關聯하여』 『成均館 大人文學』 二九、一九九九年二月。(黃光旭 「思菴 朴淳と栗谷李珥의 理氣論辨의 考察」 『花潭徐敬德의 理氣論을めぐ어』 『成均館 大人文學』 二九、一九九九)

⑦ 왕형식 「花潭의 道敎的 氣와 詩 考察」 『우리말글』 十七、一九九九年十一月。(黃亨植 「花潭의 道敎的 氣와 詩의 考察」 『우리말글』 十七、一九九九)

⑧ 문중양 「十六·十七세기 조선 우주론의 상수학적적성격」 『서정덕(1489-1546)과 자연관(1524-1637) 양호심(1554-1637)의 역사와 현실』 三四、一九九九年十二月。(文중양 「十六·十七世紀朝鮮における宇宙論의 象數學的 性格」 『徐敬德(1489-1546)과 張顯光(1524-1637)을 中心에』 『歷史と 現實』 三四、一九九九)

⑨ 金永吉 「徐敬德의 科學的 研究方法과 自然環境保護政策」 『韓國行政史學誌』 八、二〇〇〇年一月。(金永吉 「徐敬德의 科學的 研究方法と 自然環境保護政策」 『韓國行政史學誌』 八、二〇〇〇)

- ⑩ 황광욱 「邵雍의 觀物을 통해 본 徐敬徳 哲學의 一面」『東洋古典研究』十三、二〇〇〇年六月。(黃光旭「邵雍の觀物を通してみた徐敬徳哲學の一面」『東洋古典研究』十三、二〇〇〇)
- ⑪ 오세근 「조선 유교의 기원에 의한 페미니즘 논의의 지평 확대 가능성에 대한 연구」『화답서경덕의 사상을 중심으로』『東洋社會思想』三、二〇〇〇年十一月。(吳セクン「朝鮮儒教の氣論におけるフェミニズム議論の地平の拡大可能性に関する研究」花潭徐敬徳の思想を中心に「東洋社會思想」三、二〇〇〇)
- ⑫ 김병현 「花潭 徐敬徳의 氣概念에 대한 考察」『한국철학논집』제九집、二〇〇〇年十二月。(金ビョンヒョン「花潭徐敬徳の氣概念に関する考察」『韓國哲學論集』第九集、二〇〇〇)
- ⑬ 황光旭 「張載 哲學과 徐敬徳 哲學에 대한 比較考察」『哲學構圖의 指向點을 中心으로』『한국철학논집』제九집、二〇〇〇年十二月。(黃光旭「張載哲學と徐敬徳哲學に対する比較考察」哲學の構圖と指向點を中心に「韓國哲學論集」第九集、二〇〇〇)
- ⑭ 徐完洙 「花潭 徐敬徳의 생애와 인간성」『經營論集』제二二집、二〇〇〇年一月。(徐完洙「花潭徐敬徳の生涯と人間性」『經營論集』第二二集、二〇〇〇)
- ⑮ 成校珍 「花潭 徐敬徳의 性理學 研究」『哲學論叢』제二四집、二〇〇一年四月。(成校珍「花潭徐敬徳の性理學研究」『哲學論叢』第二四集、二〇〇一)
- ⑯ 황光旭 「徐敬徳의 道德論 및 工夫論 研究」『東洋古典研究』제十五집、二〇〇一年六月。(黃光旭「徐敬徳の道德論及び工夫論研究」『東洋古典研究』第十五集、二〇〇一)
- ⑰ 梅月堂全集 卷二十所収。
- (7) 宋學の歷史上、「太極」を「氣」であると見る見方は、朱子以後は主流ではなかった。朱子においては「太極」は「理」的なものととらえられていたし、後世の解釈ではそれをさらに「理」以上のものととらえるものも出てきたほどである(山井湧「明清思想史の研究」東京大学出版会、一九八〇、五八頁―八六頁)。
- (8) 張橫渠に関する著書・論文は相当多数にのぼる。あるデータベースによると、中国・日本における一九八〇年から一九九九年の間に八十七件の論著が生産されている。内訳は、日本生産著書〇件、日本生産論文〇十四件(うち英文論文〇一件)、中国生産著書〇四件、中国生産論文〇六十九件、である。なお英米における張橫渠の專著としては Kasoff, Ira E., "The Thought of Chang Tsai (1020-1077)", Cambridge University Press, 1984. がある。
- (9) 水と水の比喩は、古くは「論衡」「論死」に見えるが、橫渠がここで直接的に頭に置いているのは、「首楞嚴經」卷二に見えるそれである。そして、従来これは「首楞嚴經」の記述を逆手にとつての橫渠の反仏思想を明らかにする資料とされてきたものである。
- (10) ただしここで注意を喚起しておきたいことは、水と水の關係は、「氷塊が溶けて水となり、水が凝固して氷塊となる」という事態のみを閉鎖的に限定し、

水そのもの・氷そのものに即した空間と見る解釈が可能であるということである。そしてその場合は、事態の起こっているその外側にある空間という要素は捨象される（日常的な見方からするならば、もちろん凝固溶解の事態自体は、それを取り巻く空間の内できこっていることであり、「太虚」空間内に「氣」が集散している）と見る見方はこちらの見方に近い。その場合、水からは、その外側にある空間のアナロジーという方向性は回避されて、水と氷だけの閉鎖された（無限大の）特異な空間が想定されることになる。実際のところ、張横渠の見方は、この方向にあったといえると思う。

(11) ただしこのような三次元というきちつとした反省的分析的視点が、その当時すでに確定していたわけではない。たとえば上下四方というような、もう少し日常的・経験的な、あえていえばもつとアバウトなとらえ方においてとらえられていたと思われる。

(12) すでに古くは朱子がそうであった。近代の研究においても、おそらく研究者の側の時空意識が日常的なもの以外のものではありえなかったからであろうが、そうなのである。大島晃「張横渠の『太虚即氣』論について」（『日本中国学会報』第27集、一九七五年）は、近年の張横渠研究としては出色のものであるが、この点については同様であった。

(13) 空間の「虚」「実」とは、空間をとらえる視座と関係する。有の欠如としての空間ということを考える時、その空間は「虚」と見られることもできるし、そこには空氣が詰まっているから「実」だとも見られることもできる。では真空はどうかというと、確かにそこには空氣やその他のものはないから「虚」だといえるが、（空間）そのものは「実」としてやはりある。

(14) 音楽は本質的に耳に依拠する芸術である。後期ロマン派以降、ワグナーの楽劇やスクリヤピンの音と色彩との結合の試みなど、音楽に眼の芸術性を導入しようとした試みもあったが、偶発的なものにとどまったといつてよいだろう。

(15) ただ後述するように張横渠は「太虚」において時間性ということをあまり考えていなかった。以下、耳の時間性問題は一端しばらく、考慮の外におく。

(16) とくに朱子が「正蒙」に注したことは、その後の宋学者に大きな影響を与え、またそれは張横渠が宋学の流れ（道学）において常に重要な位置を占めることにつながった。

(17) 王夫之の哲学からすれば、「太虚」の内部は虚空間であつてはならず、それは「氣」によって充滿されていなければならなかった。なぜなら虚空間の存在は、「虚」「無」「空」など、道教・仏教的な概念を許容することにつながると、彼は考えていたからである。ただし、この点の論証は本稿の埒外のことになるので、ここではこれ以上触れず、それが王夫之の哲学にとって重要なことだったという点のみを指摘しておきたい。

(18) 張横渠は「氣の聚散」ということをいい、また「氣は塊然たる太虚なり……未だ嘗て止息せず」（『正蒙』「太和」）といっている。張横渠の「氣」にも根源的には運動性が込められているのであり、それゆゑ張横渠の「氣」にも潜在的には時間性は込められていたといえよう（そうでなければ、一般に存在者についての説明を行うことは不可能といつてよい）。しかし、張横渠の場合、「氣」の時間性は顕在的・積極的に問題とされることはなく、議論はむしろ空間性についての諸問題に向けて突出してゆく。横渠の場合、意識は明確に空間に向かっていたのであり、時間についてはほとんど意識されていなかったといえる。横渠においては、たとえば「氣」の「聚散」はその「聚散」的秩序において（空間的な表象としての）「氣」があることを主張するためのものであつて、運動性については氣が回っていないのである。

(19) 実際の天文観測によって確認されている事実である。

(20) この問題は拙著『中国哲学とヨーロッパの哲学者 下』（明治書院、二〇〇二、四五九頁）において論じたところであるが、その要点をまとめ、以下に参照に付す。

ライプニッツ以前においては、西洋哲学では一般に空間は根源的な実体ととらえられていた。ところがライプニッツの空間は、物質の位置の相関関係であり、位置の秩序としてあるものであった。空間は、位置の総体・集合であつて、空間という実体があつて、そこに物体が「容器に入れられているように」存在しているのではなかつた。むしろその逆で、ライプニッツの空間は、事物の存在によつてはじめて成立するものであり、事物の存在がなければ空間そのものも存在しない、そのようなものであつた。

そして、ライプニッツはみずからのこのような哲学に対応する思想を、中国哲学の著述に発見したのである。ライプニッツはその著「中国自然神学論」第7節で、次のようにいつている。

「中国人は「理」を「大いなる空虚」、つまり巨大なる収容力（空間）といつておりますが、それはこの普遍の本質（「物質」）を包含しているからです。しかし彼らはまたそれを「至高の充実」とも呼んでいますが、それはすべてを満たし、またあらゆるものを空虚にしてはおかぬからであり、世界の内と外とにゆきわたつてゐるからです」

この発言は、「大いなる空虚」と「至高の充実」とを並列し、いずれもが同時に成り立つと主張するものである。そしてこれら「大いなる空虚」と「至高の充実」とは、日常的な思惟による限り、矛盾的なものとせざるをえないものである。

実は、ライプニッツのこの発言は、在中国の宣教師ロンゴバルディの『中国の宗教に関する二、三の談論』にもとづきつつ、その原文を適宜はぎあわせたものであつた。ところが、ロンゴバルディの原文を見るかぎり、ライプニッツのいうような矛盾的なものとされてはいないのである。ロンゴバルディの原文には、「至高の充実」ではなく「至高の容量ないし充実」とあるのである。つまり、ロンゴバルディは、ここに「容量」としてゐるように、大いなる空虚を明らかに一種の無限大の（内と外とにゆきわたつた）容器的な空間と考えていたのである。ところが、ライプニッツは「容量ないし」の部分を削除してしまつた。そして彼は、「大いなる空虚」と「至高の充実」とを直列させてしまい、一見、矛盾なもののようにしてしまつたのである。ライプニッツのこの引用の仕方はいかにも恣意的であるように見える。ところがさらに、ロンゴバルディが参照したと思われる中国語の原資料に当たつてみると、どうも様相は違つてくるのである。

ロンゴバルディが用いた「空虚」と「充実」という表現は、実は張横渠の「太虚」の概念の説明にしたがつたものであつた。張横渠においては、本稿において縷々検討したように、「太虚」は「氣」であつた。すなわち、「太虚、即氣なり」（「正蒙」「太和」）、と。そして、彼の説明にはさらに、「虚空、即氣なり」（「正蒙」「太和」）、「太虚は気なきことあたわず」（「正蒙」「太和」）、あるいは「太虚は天の実なり」（「語録」中）などがあるのである。これらの表現が、ロンゴバルディの表現とよく対応することは一目瞭然であろう。ただ、張横渠の「太虚」は、決して容器的空間を意味するものではなかつた。これは本稿で論じているとおりである。ところが、ロンゴバルディはみずからのつ空間観念に限局されて、これを「大いなる空虚」「至高の容量ないし充実」として、「容量」という語を補つてしまつて、容器的空間としてとらえてしまつたのであつた。

そうして見た場合、張横渠の表現は、究極的には「空虚は充実である」ということにゆきつくわけであつて、その点においては、むしろライプニッツの「ロンゴバルディ的視点から見た場合」矛盾的表现になつてしまうものに等しいといえる。これは、「氣による充実を太虚と称する」ものにはかならないのである。張横渠の場合、もう少し具体的にいへば、「氣」の集散「遍在それ自体を「虚空」と称している、ということなのである。

さて、それではライプニッツは、この矛盾的事態をどのように解決しようとしたのであろうか。ライプニッツは次のようにいつている。やはり「中国自然神学論」第7節である。

「こうした考えに適當な意味を付与するには、空間を次のようなものとしてとらえる必要があるのです。すなわちそれは、一樣につらなる部分からなる実体ではなくして「つまり容器的な空間として把握するのではなく」、共存しているという意味においての事物の秩序であると考えるべきであります。……これら事物相互間における秩序は常識的な原則におけるそれらの関連のありかたに起因するものであります」

ライプニッツは、ロンゴバルディ的な空間把握から、空間そのものとのらえ方を根本的に転換し、物事の秩序において成立する空間を考えよ、とするのである。これが、ライプニッツの空間観の特質であることはすでに見た通りである。そしてこの空間観にもとづいて、あらためて「太虚」を見てみると、「太虚」とは、「氣」の秩序〔集散く遍在〕によつて形成されている空間、ということになる。「虚空、即氣なり」は、氣の秩序的存在が虚空であると理解することができ、すなわち虚空は容器的空間〔万物を内に包みこむ大空間〕ではなく、逆に万物の存在（氣）そのものが空間を形成している、そのよ

うな空間ということになる。「至高の充実」も、まさに文字通り、「集散する」氣の「充実こそが「太虚」そのものであることになる。かくてライプニッツにおいては、張横渠の哲学が、彼自身の哲学を補強するものとして参照されていたことが明確になったといえるであろう。そして、このライプニッツの空間観（つまり張横渠的要素といつてよいだろう）が、その後の西洋哲学の歴史において、継続して思惟されていたことは、本稿で述べた通りである。

(21) もちろん張横渠の発想は彼に独自のものであったが、ただその先蹤的な思想は存在していた。唐の劉禹錫の「天論」などに見える空間観はそうしたものの一つと考えられる。拙著『中国哲学とヨーロッパの哲学者（下）』四六二頁参照。

補遺・韓文資料の検索・読解については辛賢氏の協力を得た。記して謝意を表す。

A Study of Seo Kyeong Deok's Concept of 'Tai-xu'

Nobuo HORIIKE

Seo Kyeong Deok was a philosopher of the Korean Dynasty of *Choson*. Even though he was a philosopher of Korea, his philosophy as well as the tradition of Korean philosophy, were deeply involved in the tradition of Chinese philosophy. Seo Kyeong Deok was specifically influenced by the philosophy of Zhang Zai in Sung Dynasty.

The basic concept of Zhang Zai's philosophy is 'Tai-xu.' The characteristic of 'Tai-xu' was the epistemology of space. The space was not to be taken as three-dimensional frame consisted of length, width and height or as an infinite empty space, but as an existence of 'Qi' (=material) and an order which formed and constructed space. The three-dimensional frame or the empty space are familiar to the representation of our daily life, however, the space as an order of material was beyond the feelings of our daily life. For this reason, the epistemology of Zhang Zai to time and space seemingly was incoherent in the tradition of Chinese philosophy.

However, Seo Kyeong Deok accepted and succeeded to Zhang Zai's epistemology, moreover, Seo Kyeong Deok not only developed the character in space of Zhang Zai's 'Tai-xu' but also introduced the character of time. It was that the continuous order of 'Qi' (=material) developed and constructed time.

The understanding of time and space as four-dimensional (three-dimensional space + one-dimensional time) frame copes well with the sense on time and on space of our daily life. On the contrary, the order of material consisted of time and space is unfamiliar to our daily experiences. However, to the knowledge of natural science today, the order of material consisted of time and space is supposed to be the reality of this world.

The philosophy of Seo Kyeong Deok, the successor of Zhang Zai, was an early example toward the world outlook of science nowadays in East Asia.