

# 宇宙的思惟から内的思弁へ

堀池信夫

はじめに

方格規矩鏡は宇宙鏡である<sup>(1)</sup>。それは戦国末期から铸造されはじめ、王莽の新的ころ(A. D. 8~A. D. 25)もっともさかんとなるもので、漢代の鏡としては、もっともポピュラーなものである。わが国にも伝わって、しばしば古墳などから発掘されている<sup>(2)</sup>。それが宇宙鏡だというのは、そのデザインの意味が、宇宙をあらわしているからである<sup>(3)</sup>。まずデザインを説明しよう(図1参照)。

鏡の背の中央に方形のわく(方格)がえがかれ、その外側には円がえがかれている。その円の内側にL字形の突出が四ヶ所ある。それぞれのLにむきあってT字形の突出が方格から出ている。方格のかどの部分に対応する円の内側にV字形の突出がある。方格規矩鏡の重要な要素は、以上の円と方格とTLVとである。

では、この円と方格とTLVとが、どのように宇宙をあらわしているのか。まず、周囲の円があらわしているのは、天である。中央の方格があらわしているの

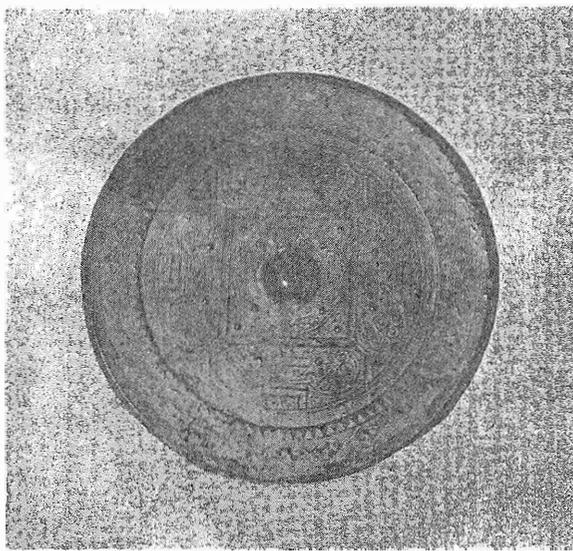


図1 方格規矩鏡

宇宙的思惟から内的思弁へ

は、地である。これらは、丸い天が四角い地の上をおおっているという、伝統的な蓋天的宇宙構造観を反映している。つぎにTは四極である。極とは梁のことである。Tの形は柱と梁とを示している。Tは天をささえている四方の柱と梁である。Lは大工の使う墨つほの形である。墨つほは長い直線を引く道具である。Lは東西方向と南北方向におかれている。すなわち子午線と卯酉線を示している。Vは鉤の形をしている。ものをつりさげるもの、つまり天と地とをつなぎとめる役割をはたすものである。

このように円と方格とTLVとは宇宙を象徴するものである。ゆえに方格規矩鏡は、宇宙鏡とよぶのにふさわしいものであるといえる。ところで、鏡は物や人の姿をうつすものである。人の姿をうつしだすと同時に人の心をも吸いとってしまふかのように思える。古代の人々が鏡に呪術的威力をみとめたのは当然のことである。鏡の呪術性は漢代の緯書思想では、ひとつの特徴的事実を示す。それは鏡を手にすることが天下を支配する政治権力の象徴とされることである。

人有り、卯金刀、天鏡を握る。

〔文選「広絶交論」李善注引「春秋孔録法」〕

「卯金刀」とは「劉」の字を分解したもの、つまり漢帝室の姓を示している。ここに「天鏡」というのは、じつに示唆的であって、これはあるいは宇宙鏡のこととも考えうる。とすれば、それを手中にすることは、その鏡のもつ宇宙を手中にすることである。そしてそれは畢竟天下を手中にすること、天下を支配することなのである。この場合、手中にする「人」がほかならぬ「卯金刀」であるとなれば、これはもちろん漢朝賛美ないしは正統化のため以外の何物でもない。この、鏡の呪術において、天下支配の象徴として宇宙がアナロジーとしてもちいられていることは十分注意するに足る。これは、超自然的な天人感応ないし災異説などが猛威をふるった時代であるからこそ、といえるからである。しかも、宇宙鏡はたんに超自然的「天」とか災異とかに尽きるものではない。それは天円地方の宇宙構造観に示されているように、自然科学的な宇宙論につらなる要素をもっている。すなわち宇宙鏡は、自然的と超自然的との全般にわたって、宇宙的思想がおこなわれていたことを示している。

この宇宙鏡の鑄造は、隆盛をきわめた王莽新より以後、しだいにおとろえ、後漢末期（～A. D. 220）から魏晋期にかけて（A. D. 220～）<sup>1)</sup>おもに神仙の姿などの鑄込まれた鏡が鑄造されるようになる。この鏡のデザインの意味は方格規矩鏡のTLVよりよほど明快である。それは神仙思想より以外のものではない（図2）。<sup>2)</sup>そしてこの宇宙鏡から神仙鏡への変化は、漢代から魏晋期にかけての思想史展開に対応しているのである。

それはたんに宇宙的思想から神仙思想へ変化したということのみならず、より広く見るならば、この時代の人々の思想的関心が、天地宇宙という外的自然の最大なるものをもって人間をとらえてゆこうとするものから、神仙に象徴されるような宗教的ないしは哲学的な追及、内的な思弁へ変化したのであった、といえよう。

ところで従来、漢から魏晋にかけての思想史上の変遷の説明としてなされているのはつぎのようなものである。東漢の繁鎮なスコラの文献学を中心とする五經の解釈学、すなわち經学に、人々はいやげがさし、道家思想を根底とする哲学的な議論（玄学）に清新なものをみとめたがために、魏晋には玄学の隆盛をみたのだ、と。また、なぜ議論が哲学的であったのかという問題——文献的解釈学への反動としたならば時事政への政治思想的議論の方がよりいきいきしたものであるはずだから——に関しては、魏朝の施政方針が反政府的言論の圧殺をこととしたがため、抽象的な議論をすすめることに活路を見出そうとしたのだ、と説明されている。<sup>(6)</sup>しかし、たんなる学問的反動とか、あるいは説明に政治的な要因を導入することなしに考えるとどうなるだろうか。小論で論ぜんとするのはまさにこの点である。すなわち、漢魏間の思想史を人間の理性の有機的展開の歴史としてとらえる時、それは宇宙的思想から内的思弁への進展としてあった、ということである。かかる観点からの論及は漢魏思想を全体的に明らかにするうえで、重要なことであると思う。



図2 神仙鏡のデザインの一例

## 二 董仲舒と「淮南子」

### 一 天——超自然と自然

宇宙鏡には自然と超自然とにわたって宇宙的思想がおこなわれていたことが示されている、と前項で指摘したが、自然と超自然とに関する思惟は、まったく別々の次元を異にするものが、並列的に、相互に没交渉的に存在したのではなかった。むしろ、自然と超自然とは楯のうらとおもてのようなもので、この時代としては、ともに重要なものだった。漢代をひとまず全体的に宇宙的思想の時代としてとらえる

にあたり、このことはまず明らかにしておかなければならぬことである。

漢代の天人感応・災異休祥の説はぶつう非合理的・呪術的なものと考えられている。「天」が統治者の治政に不満をもつとき、天変地異をおこして警告をあたえたり、「天鏡を握る」ことが権力を獲得することである、などと考えるのはたしかに非合理的であり、呪術的である。こうした思想について語ろうとするとき、董仲舒の名をあげぬわけにはゆかない。彼は前漢の武帝のとき（B.C.140～B.C.87）、賢良を用いよとの三回の対策（政事上・経義上の試問への回答）を帝にたてまつり、儒教が国教化するうえで、大きな役割をはたした人物である。その彼はまた災異思想の大家であった。彼はいう。

天地の物に、常ならざるの変あるは、これを異といい、小さきものをば災という。災は常に先に至り、而して異はすなわちこれに随う。災は天の譴なり。異は天の威なり。  
〔春秋繁露、必仁且智〕

災と異とをこのように区別するのは注意するに足る。人間の側で現実に発生する天変地異を解釈して天の意志を知り、それへの対応をなすためには、このような段階的区別、ないしは基準はどうしても必要だからである。

天は災害を出してもってこれに謹告し、これに謹告するも変うるを知らざれば、すなわち怪異を見してもってこれを驚駭せしめ、なお畏恐を知らざれば、その殃咎すなわち至る。  
〔春秋繁露、必仁且智〕

まず、国家の失政などがあって、災がくだされる。このときあらためる猶予がある。あらためねばさらに怪異現象がある。このときにもあらためる機会がある。どうしてもあらためなければ、そこでようやく滅亡にいたる。ここで、もしもいきなり滅亡のどんぞこにおちいってしまうならば、もはや謹告などは意味をもたない。問答無用の一発破壊では、天は全く人為の及ばぬものである。有意志の天として、人間との交渉の可能性をもつからこそ、それは人倫・為政のために意味をもつ。董仲舒においてかかる天は、人間を生みだし、その人間の生き方をも支配するものであった。

天の人を生ずるや、人をして義と利を生ぜしむ。

〔春秋繁露、身之養重於義〕

こうした天こそ、超自然的「天」である。そして、この超自然的存在としての「天」と、その威力とをみとめることそれ自体は、非合理であり、また呪術である。しかし、このような超自然的存在をみとめることによって天変地異の意味を、しかも一定の基準を立てて説明しようとする

るいとなみは、非合理に尽きるものとはいえない。むしろ合理的な考えといふべきである。なぜ合理的であるのかを、天変地異ならぬ、より一般的な水準において明らかにするため、以下、天文学と関連させながら説明してゆこう。

天文学はまず経験科学である。したがって、超自然的「天」とは対極的に天を自然としてとらえる。そしてその学は観測からはじまる。

その観測において、古代の人々の注意をもっともひいたもののひとつに惑星があつた。歳星（木星）、熒惑（火星）、鎮（填）星（土星）、太白（金星）、辰星（水星）の五つの惑星は、五星とよばれて、それぞれ天（蓋ないし球）上において順行・留・逆行という不規則な運動（惑行）をすることが知られていた。この運動は古代ギリシャ人たちも知っており、彼らがこの説明のために導円——周天円という幾何学モデルを導入したのはよく知られていることがらである。ところが中国では、惑行の知識は占星術のために利用された。ここにおいて経験科学からやや変質する。簡略に検討する。

歳星出でて東行十二度、百日にして止まり、反りて逆行す。逆行八度、百日にしてまた東行す。歳行三十度十六分度の七、率、日行十二分度の一、十二歳にして周天す。

〔史記、天官書〕

填星出でて百二十日にして逆に西行す。西行して百二十日にして反りて東行す。見るること三百三十日にして入り、入りて三十日にして復た東方に出ず。

〔史記、天官書〕

このように惑行自体はもろんのこと、さらにくわしいデータも知られていたわけである。「淮南子、天文訓」では歳星についてはほぼ右の文と同じデータを示し、填星についてはよりくわしく、

日行二十八分度の一、歳行十三度百一十二分度の五、二十八歳にして周れり。

という。これらは観測のつまかさねによって惑星周期を知っており、さらに惑行に一定の規則性を見出していたことを示している。しかしながら、その規則性を引申展開して、全体として完整的な自然法則として体系立て、科学的宇宙論の方向へさらに進むことはなかった。填星を例にとろう。

填星は中央、季は夏、土を曰い、信なり、思心なり。仁義礼智は信をもって主となし、貌言視聽は心をもって正となすがゆえに、四星みな失するも填星は乃ちこれがために動く。填星の居る所、国は吉。未だ居るべからずしてこれに居り、もしすでに去るもまたこれに還居すれ

熒	惑	鎮星	太	白	辰	星	歲	星	五星										
軫・翼・張	七・柳	輿鬼	參	胃	畢	昴	壁	室	危	虛	箕	尾	心	房	星宿				
軫	翼	張	七	柳	輿	鬼	參	胃	畢	昴	壁	室	危	虛	箕	尾	心	房	星宿
交州	荊州	楊州	霍山	予州	嵩山	益州	雍州	涼州	華陰山	并州	幽州	冀州	恒山	兗州	青州	徐州	泰山	地方	

「後漢書、天文志」劉昭注引「星經」による

図3 惑星・星宿・地方の関連

「漢書 天文志」

「ここに「居るべき」とか「居らざるべき」とかいうのは星宿のことである。それは、  
 歳いちねんに填みは一宿いっしゆくを行く。居るべきに居らざればその国、土を失う。いまだ居るべからずしてこれに居ればその  
 国、地を益し、歳とし 熟みる。」

〔淮南子、天文訓〕

というところより明らかである。これらは、ある星宿に填星がちょうど位置するならば、その星宿に関連する地域は吉となるといっているのである。要するに惑星の惑行は、占星術にもいられるものとして観測されているのである。ところで、この惑星・星宿・地域の配当関係はおおむね一定のものとして定まっていた(図3参照)。これが定まるについての推測もなされているけれども、結局のところ全く合理的な根拠を見出しにくい。さらに国々の運命の判断にいたっては、根拠どころか、むしろ超自然的「天」の威力をそのままあたえられたものとして受けいれるしかない。

ところで、今、ここで、これらの超自然的前提を、その根拠をうかがうなどの気持をおこさずに、そのまま疑う余地のない自明なこととしてみとめてしまうと、どうなるであろう。そうすると、惑星と星宿との位置関係がこれこれであれば、某国某地域はこのようになる、ということが、きわめて合理的にひきだせることになる。そう、惑星の運動のある程度の規則性が知られていたのだから、あたるかどうかはともかく、予言すらもまったく合理的になしうるのである。そのためのデータはつきかさねられればつきかさねられるほど精度がよくなる。かくして天の自然科学的観測と超自然的「天」とは決して矛盾するものではなかった。

以上は惑星についての一つの例にすぎない。このほか、日・月・慧星等さまざまの天文現象についての理論が形成されていたわけである。「天」の讒告の解釈はもちろん天象にとどまりはしないけれども、天象にかぎってもかなりの量の解釈理論が用意されていたであろうことは、右のことから簡単に推測できることである。前提の超

自然的不合理性さえみとめてしまえば、そののちに構築される理論・体系はきわめて合理的である、というこのような構造は、全体として

それ自体合理的なものである。<sup>(8)</sup>董仲舒の天人感応の災異思想も、またいわゆる五行思想の相生・相勝の説なども、なぜ天と人とが感応するのか、なぜ木火土金水の五行が相生したり相勝したりするのかさえ、合理的な答えを要求しなければ、そのちに構成される理論と体系とは、じつに合理的なものである。そしてこうしたものこそ、漢代の思潮の根底をなしていたものであることは疑いない。

以上のことは、結局のところ、客観的事実をなんとかして合理的に理解しようとする、人間精神のもつとも基本的な点となみであった。そして、こうした精神のもとに、げんにある客観事実の根源、宇宙生成の根源へとさかのぼりきわめんとする思惟はどのようなものであり、またそれはどのような方向に進もうとしていたのか、がつぎの問題である。

## 二 「淮南子」の宇宙論

宇宙論に象徴されている蓋天宇宙の生成理論としては「淮南子、天文訓」(B.C.二世紀ごろ編纂)の冒頭が著名である。それは、つぎのようにはじまる。

天地のいまだ形あらざる、馮馮翼翼、洞洞漚漚、ゆえに大昭という。道、始めて虚霏を生じ、<sup>(9)</sup>虚霏、宇宙を生じ、宇宙、気を生ず。氣に滯<sup>べつ</sup>垠有り、清陽なるものは薄く靡きて天となり、重濁なるものは滯<sup>とどま</sup>り凝りて地となる。清妙の合専は易く、<sup>(10)</sup>重濁の凝塌は難し。ゆえに天、先に成りて、地、後に定まる。

これは古代において宇宙論はそのまま形而上学であったことを如実に示しており、その哲学的性格は道家思想にもとづいている。また、これはすくなくとも我々が日常的にもつ宇宙生成への疑問をきわめてわかりやすくみごとに説明しつくしている。そして指摘すべきことは、この生成論の哲学的側面は、天地より以下の実体的(蓋天)宇宙の存在、その天文観測の成果をより根本から説き明かすために道家思想を採用したがためであって、決してその逆ではないという点である。事実「天文訓」の文章は右に引用したものにづづけて「天地の精を襲するや陰陽となり、陰陽の精を専<sup>あつ</sup>むるや四時<sup>しじ</sup>となり、四時の精を散ずるや万物となる」と、万物の存在、さらに日月星辰の存在までを説き、つぎになぜ日月星辰が運行するかということの説明のために神話を導入して、太古、共工が顛頊との争いによって不周山にぶつかり天柱地維が折れ絶たれたため、「天、西北に傾くがゆえに日月星辰移り、地、東南に満たざるがゆえに水潦塵埃歸す」という。そしてその後さらに前項で一部指摘したごとき天文観測に関する記述がつづくのである。この生成論に採用された形而上的思惟は、それ自体は科学的でも実証的でもない。しかし、宇宙の生

成から現実の天の観測成果までをそれなりに論理的整合的に全体として統一的に解釈しようとするものである。そこでこれを基本線として、以下、生成論の分析にうつろう。

宇宙はその始源においてものあやめもさだかならぬなにものかであった。「大昭」の状態である。そこにおいて「道」が「虚霏」を生み出す。「虚霏」とはささぎるものなきひたすらなるひろがりである。その「虚霏」から「宇（＝空間）宙（＝時間）」が生まれ、「氣」が生まれ、軽重の「氣」がわかれて天地が生まれる。「大昭」はこの宇宙天地の母体である。一方、「道」は母体ではない。そうならば「大昭」は存在意義をうしなう。また、「道」は根源的母体的「大昭」に下位して、生成の系列に組みこまれてくるもののようにみえない。すくなくとも「大昭」に下位するものとは一言も記されていない。とすると、「道」とは、「大昭」に関与して「虚霏」を生み出すもの、と考えるのがもっともすなおな読みかたである。

「大昭」は、たしかに、我々の概念的把握をこえ、ただ直観しうるのみの状態、といってもよい。そしてそれは「虚霏」となる可能性をその内に含んでいる。このように「大昭」をひとつの可能的存在であるとみるならば「道」はそれを現実的な存在者に立ちいたらしめるものである。「大昭」をひとつのカオスと考えるならば、そのカオスは「道」によって「虚霏」すなわち「ひろがり」というひとつの性格をあたえられる。カオスから展開して全体的秩序としてのコスモスへの移行は、このようにしてはじまった。

「道」はコスモスの直接の母体ではない。カオスからコスモスへ、「大昭」から宇宙天地への、存在的展開に関与するところの存在論的理法である。「道」はたしかに理法である。なぜなら、それは存在者を普遍的につらぬいてはじめる、すじめるようなものだからである。

それ道は経紀ありて条貫く。一の道を得て、千枝万葉を貫くなり。〔淮南子、俶真訓〕

しかも「道」は、始源たる「大昭」において、いまだそれに関与してはいないが、それに相即しつつ、その背後において展開をあらかじめ規定している。なぜなら「道」はつぎの文のように「無形に稟授する」という表現をなされるものであり、（秩序）コスモスとしての天地宇宙も「道」という理法において定まっているからである。

それ道とは、天を覆い地を載せ、四方に廓りて八極に析き、高きこと極むべからず、深きこと測るべからず、天地を包裹み、無形に稟授する。〔淮南子、原道訓〕

ところで、ここで「無形」ということに注意したい。というのは、「大昭」は、ものあやめもさだかならぬなにも、かであり、またコスモス以前のカオス、可能的存在と考えてきたが、それは決して「無」ではなかった。私のいう「無」——真の「無」——とは、カオス・可能的存在のようには存在性をもたぬものである。さらに、有に對する無のごとき相対的なものでもない。具体的空間を超えて、まったく何も無い、と直観する以外にないものである。とすれば、ここに「無形」というのは「大昭」と同様のもの、真の「無」ではなく、たんに形状がないのにすぎぬものをいっているのである。この点で「淮南子」の形而上学はひとつの特徴を示す。つまり、宇宙の始源は決して真の「無」ではなくして、「無形」ないしは可能的存在であったということである。この問題について、もっとも精細な考察が「淮南子、俶真訓」の冒頭にあるが、結局、右の結論を出るものではない。すなわち、それは「莊子、齊物論」の文を借用して、つぎのようにふたつの表現を始源として提起し、それぞれに説明を加える。まずその一として「有未始有夫未始者有有始者」なるものをあげている。何が何やらわからぬようなものだが、いってみれば「始の始めのそのまた始め」というような意味である。それについての説明は、

天は和を含みていまだ降らず、地は氣を懷いていまだ揚がらず、虚无寂寞、蕭条霄冥、仿佛も有る无く、氣はついに大通して冥冥たるものなり。

という。その二は「有未始有夫未始有有无者」である。これは「無の無のそのまた無」とでもいえようか。これについては、

天地いまだ割れず、陰陽いまだ判れず、四時いまだ分れず、万物いまだ生れず。

という。その一の場合、「虚无寂寞」ともいうのであるが、「天は和を含みていまだ降らず」という内容の表現にすぎず、「無の無のそのまた無」といっても、天地・陰陽・四時・万物の未始動の状態をいっているにすぎない。いずれも可能的存在としての、つまり「いまだくせざる」ものとしての「無」にすぎないのである。こうした結論にいたったのは、形而上学が現実の宇宙生成の説明理論であったということに帰因する。現実的存在者にいたるまでの生成の過程の、その始源がどうしてまったく何も無いものでありえよう、あるいは、どうして具体性を超えているものでありえよう、と。これは、見方をかえるなら、宇宙論が形而上学を規制してしまっただともいえるだろう。

以上を要約するならば、「淮南子」の形而上学は、宇宙生成の始源から科学的客觀的事実にいたるまでを、ひとつの体系として統一的に説明せんがためのものであり、そのために、あるいはそれゆえにこそ、宇宙の始源は「無形」ないし可能的存在と考えられたのであり、また、生成

のあり方には「道」という存在論的理法がつけぬいている、と考えられたのである。全体的にみて、それは、宇宙論の大きな影響ないし制約を受けたものであった。

### 三 「一」について

「淮南子」の形而上学が宇宙論に結合したためにもった意味を、同時代的によりいっそう明らかにするために、ここでもういちど董仲舒を登場させ、「淮南子」と比較してみることにしたい。たまたま「一」という概念が、董仲舒においても「淮南子」においても重要な位置をもつため、これを比較の対象としてみよう。まず承知しておきたいことは、董仲舒の主要著作の名称が「春秋繁露」であることから考えられるように、彼の議論は、おもに「春秋」に関連してなされることである。さて彼において「一」は「元」ともいわれる<sup>(10)</sup>。

臣（仲舒）、謹んで案ずるに、春秋は一元の謂を謂う。一は万物の従りて始まる所、元は辞のいわゆる大なるものなり。一と謂いて元と為すは、始めを大ぶを視して本を正さんと欲するなり。

〔漢書、董仲舒伝〕

また、

ただ聖人のみよく万物を一に属せしめ、これを元に繋ぐ。終り、従りて来る所に本づいてこれを承くるに及ばざれば、ついにその功を遂ぐるあたわず。ここをもつて春秋は一を變じてこれを元と謂う。

〔春秋繁露、重政〕

そのほかに、なぜ「一」と「元」とが同じかという点、「春秋」の筆法では十二公即位の最初の年を「一年」とせず「元年」と書いている事実がある。またわざわざ「元」と書くのは、右の説明からは始源の意を強調せんがためである、ということであった。そしてその「元」は始源であるからして尊重される。

春秋は何すれぞ元を貴びてこれを言うや。元は始めなればなり。

〔春秋繁露、王道〕

この「元」がなぜ始源といえるのか、あるいはさらに「おおもと」でありうるのか、という理由を、董仲舒は「春秋」の経文のスタイルの中に見出す。それは十二公の即位がみな「元年、春、王の正月、公即位す」というスタイルではじまる点にある。このスタイルをよくみると「正月」の「正は王に次ぎ、王は春に次」〔漢書、董仲舒伝〕いでおり、その「春は天の端」〔同上〕であって、さらに「春秋の道は、元の深きをもつて天の端を正す」〔春秋繁露、二端〕にあるのだから、「元」は、存在者の「おおもと」すなわち「元を万物の本となす」〔春秋繁露、重政〕

ということになるわけである。

「一」ないし「元」が、なぜ始源であるのか、なぜ「おおもと」であるのかの理由は、このように一見きわめて論理的である。そしてとりわけこれは「春秋」という書物を「聖典」として、それに書かれていることすべてを絶対視するものにとっては、真理である。しかし、この「春秋」を絶対視すること自体は真理かどうかは、わからない。すなわち、これは、天人感応の合理性とまったく同じ根底から出ているものであるといえる。

董仲舒の、「一」ないし「元」を始源とか「おおもと」とかする考えは、それゆえ具体的な一般的な方向につらなるものではなく、「春秋」あるいはそれにもとづく当時の儒教の特殊な価値観においてのものであった。

「淮南子」における「一」はどうか。それは宇宙生成の始源であり、存在論的理法としての「道」とかわりあって存在者の生成・展開をかつたるものとしてある。まず「一」が生成の始源であることから論を進めよう。

いわゆる無形なるものは、一の謂なり。いわゆる一とは、天下に匹合するものなきものなり。  
〔淮南子、原道訓〕

「無形」とは、前項でみたとうり、宇宙生成の始源である。より端的にそれを示す文につきのようなものがある。

それ無形とは、物の大祖なり。  
〔淮南子、原道訓〕

それではこの「一」が「道」とどのようにかわるのか。

道〔曰規〕は一に始まるも、一にしては（ものを）生ぜず。ゆえに分れて陰陽となり、陰陽合和して万物生ず。ゆえに曰く、一は二を生

じ、二は三を生じ、三は万物を生ず、と。  
〔淮南子、天文訓〕

「一は二を生ず、云々」は「老子」の四十二章にもとづくが、その「老子」にはこの文にききだつて「道は一を生ず」の一句がある。「精神訓」にも四十二章を引用しているが、「道は一を生ず」の一句はけづられている。これは、「淮南子」においては、すでにみたように「道」は母体的根源者ではないことをものがたる。このことは同時に「道」が理法であることを明快に示している。つまり「一」から展開して「分れて陰陽となり」「万物を生ず」るまでの存在者の展開の、その理法こそが「道」である、と。またつぎの文にも明らかである。

道なるものは、一立ちて万物生ずるなり。このゆえに一の理たるや、四海に施して、一の解たるや、天地を際む。  
〔淮南子、詮言訓〕

「一」と「道」との基本的関係はすでにみたとうりだが、ただ「一の理（一之理）」が、「一」よりはじまって万物にいたるまでの展開の理法であり、また「一の達」は、その理法が遍在すること（「天地を際む」）を示していることなど、「一」は「無形」とまったく同義であるというよりも、コンテクストによって「道」といっそう緊密にかかわって、全体的なコスモスにいたるまでを、より具体的に説明するためのものとなっているといえる。

董仲舒の「一（一元）」は「春秋」絶対視という特殊な条件下における価値観によるものであった。それが儒教一尊という歴史的状況下であってそれなりの役割をはたしたことは否定できない。しかし「淮南子」の「一」は具体的存在者としての宇宙の説明理論としてあった。それは形而上学が具体的（科学的）方向において思惟されたことを示しており、それゆえ一般的普遍的な方向に開かれていた。以後、漢代において形而上学的思惟が展開するのは、「淮南子」的方向においてであって、決して董仲舒的方向においてはなかった。そして「淮南子」的それはすてにみたように宇宙論とかかわっている。漢中葉から後漢にかけて、天文学は進展し、それにより宇宙論も転変した。それゆえ「淮南子」にみた方向での形而上学的思惟もやはり転変をせまられることになるのである。<sup>(12)</sup>そして、天文学を基軸とするこの展開に関与したのは、当代を代表する合理的知性のもちぬしたちだった。

### 三 蓋天、そして渾天

#### 一 石臼と蟻——王充

蓋天説における興味ある問題として「天左旋、日月右行」があった。天が北極を中心として回転することとはべつに、日月がことなる運動をすることは、天蓋上の恒星に対する運動の観測を通じて知られていた。そしてそれに関する説明は、天は東から西へ左旋し、日月は西から東へ右行しているからだ、というものであり、この説明は観測にもとづく客観的事実と考えられていた。そして問題は、それにもかかわらず、日月は見かけは東から西へ回転しているのはなぜか、これをどのように説明するか、という点にあった。

後漢経学の標準理論を示すともいうべき「白虎通」は、この問題に触れて、

天は左旋し、日月五星は右行するは何ぞ。日月五星は天に比べて陰たり。ゆえに右行す。右行とは、なお臣の君に対するがごときなり。

と説明する。合理的説明とはとてもいえない、君臣関係のアナロジーである。こうした説明のしかたは、べつに「白虎通」のオリジナルというわけでもなかった。やはり後漢の班固の撰にかかる「漢書、天文志」には、左旋右行の問題ではないが、「およそ君行の急なれば則ち日行は疾く、君行の緩なれば則ち日行は遅し……」などの君臣のアナロジーの例が見える。これらは、もはや天文理論とはいいいがたい。その問題に天文学として（蓋天の立場から）合理的説明をほどこしたのは、王充（A. D. 27）であった。「論衡、説日」にいう。

儒者、論じて曰く、「天は左旋す、日月の行は天に繋がらざればおのおのみずから旋転す。」

（王充が）これを難じて曰く、「もし日月をしてみずから行かしめ、天に繋がらざらしむれば、日行一度、月行十三度（の分）は、日月の出ずる時に当りてまさに進みて東旋すべし。何ぞかえって始めより西転せんや。（西にめぐるのは）天に繋りて天の四時の転行に随えばなり。それ喩うれば蟻の礎の上を行くがごとし。日月の行は遅く、天の行は疾し。天は日月の転を持するがゆえに、日月、実は東行するも反って西に旋るなり。」

この石臼と蟻のたとえは、みごとなものであった。<sup>(13)</sup>日月の右行は、速度がおそいがため、天の左旋と反対方向へ動いているにもかかわらず、東から西へと動いているようにみえる、というわけである。この説明は天文現象を純粹に天文の内部で処理しようとしたことを示しており、その点で君臣のアナロジーからすれば、ずっとすぐれた合理的説明であった。この説明は、もちろん我々の現在の知識からすれば誤りである。ところがその一方、我々の知識からして正しい説明である日食理論が王充の当時存在していたにもかかわらず、彼はこれに反駁を加えている。

或るひと説く、「日食とは、月のこれを掩うなり。日は上に在り、月は下に在りて、月の形に障らるなり……」

（王充曰く）「日食、月の日光を掩うは非なり。何をもってこれを駁めん……」

として、これ以下、金環日食の例をつかって月が太陽をおおうと考えるのはまちがっていると主張する。もちろんこの時代にはスリガラスさえなかったものであり、また金環食を月がおおっていることを証明するためには二天体の大きさ、距離の知識が必要であるのだから、王充の議論への反論は不可能に近いことであつたと思われる。それでは王充自身は日・月食についてどのように考えていたのかということ、

月、おのずから損す……日蝕、光、おのずから損す……その変をなすや、気のおのずから然るなり。

（〔論衡、説日〕）

のように、月自体、太陽自体に原因があると考えていた。月が日をおおうとする機械論的考えとくらべると、我々にとっては当然説得力はすくない。しかしながら、この考えは、彼の生成についての考え方と関連して成立するものであったから、彼にとってはむしろ合理的であった。その彼の生成についての基本的考えはこうである。

儒者、論じて、天地は故らに人を生む、と曰う。この言は妄なり。それ、天地は氣を合して、人は偶たま自ずから生まるるなり。なお夫婦の氣を合して、子の自ずと生まるるがごとし。

〔論衡、物勢〕

この文の場合は人間についてであるけれども、万物についても同じことで「天地は氣を合して、万物は自ずから生ず」（「論衡、自然」というごとくである。万物の生成は天・地・氣の存在を前提とし、そのおのずからなる展開としてある。この生成をその根源のところまでさかのぼるとするならば、

儒書にまたいう、溟滓濛濛、氣の未分の類なり。その分離に及んで清なるものは天となり、濁なるものは地となる。……（王充曰く）含氣の類、長ぜざるものあるなし。天地は含氣の自然なり。……儒書の言、始ね見る所あり。

〔論衡、談天〕

と、氣の未分の状態を始源として肯定している。一種のカオス状態である。万物の生成がそのおのずからなる展開としてあることと、この始源についての把握とから、我々はつぎのようにいえる。

カオス状態からの生成展開は、真の「無」を前提していないという点とともに「淮南子」の生成論と軌を一にする。ところが、万物のおのずからなる生成展開という点では、「道」のごときものを必要としていない。つまり、宇宙の生成展開は完全に自然的なものとしてある。これが、天文内部で左旋右行を処理し、日食月食の原因を日月自体に帰する思惟と同じ線上にあることは明白である。それが「淮南子、天文訓」にみられた、共工が不周山にぶつかって天地の運行がはじまるなどの神話への徹底的批判ともなるし（「談天」）、天人感応の思想への正面からの否定ともなる（「謹告」）。この「おのずからなる」という考え方こそ、王充の思想の特徴の核心のひとつをなすものといってもよいであろう。

ところで、このすばらしい合理的知性が、星辰の占星術的解釈をうけられるのは、一見奇妙なことに思われる。

国命は衆星に繋がる。列宿に吉凶あれば國に禍福有り。衆星の推移すれば人に盛衰有り。人の吉凶有るは、なお歳の豊耗有るがごとく、命に衰盛有り、物に貴賤有り。

〔論衡、命義〕

しかし、これは彼の思想体系において必ずしも矛盾することではなかった。彼がこれをうけ入れたのは命定論の立場からである。それは一種の宿命論であって、運命に対しては人間の力はまったくおよばぬ、とするものである。この命定論は、じつはつぎのように「自生」の思想と関連するのである。

主宰者のようなものがいて、人間とか国家とかの運命を決定しているとしたなら、その主宰者にはたらきかけて運命をあらためようとする論理も成立する。しかし、それはまさに王充の当面の否定対象である天人感応などの思想にはかならない。万物が「自生」であればこそ、何かにはたらきかけて運命を変えすることもできないのである。したがってもちろん衆星の成立も「衆星有り、天、氣を施して衆星精を布く」(「命義」)のように、氣による。このようにして運命はあらためることのできぬものとしたその上ではじめて占星術は容認されるのである。

王充の合理思想は、このように物質のおのずからなる生成を基本として、完整的な構造をもっていた。彼が、日食月食などの観測にもとづく客觀的事実をうけいれなかったのは、その構造に合致していなかったからだ、というほかはない。

## 二 揚雄——夜は昼の二倍か

漢代の宇宙構造論には蓋天説のほかにもものとしては宣夜説と渾天説とがあった。宣夜説は早く失われたが「晋書、天文志」にそのアウトラインが記されている。それによると宇宙は無限の空間で、その空間に星辰がかんでおり、その運動には一定の理法はない、というものであった。この点で宣夜説は科学理論であることをみずから放棄している。

渾天説は鶏卵を比喩に使う。「晋書、天文志」と「隋書、天文志」とにともに引いている葛洪の文中に引用されている「渾天儀注」に、  
天は鶏子のごとく、地は鶏中の黄のごとく孤り天内に居る。天は大、地は小。天の表裏に水有りて、天地のおの氣に乗りて立ち、水に載りて行る。

という。渾天宇宙の基本構造がこれである。しかし、この構造はクーンのいう二つの球の宇宙ではない。<sup>(15)</sup> 鶏卵はあくまでも全体としての比喩であり、地が方形であることは渾天説においても生きていた。渾天家張衡の「靈憲」には、

天は外に成り、地は内に定まる。天は陽を休するがゆえに円もって動、地は陰を休するがゆえに平もって静。  
と明言している。

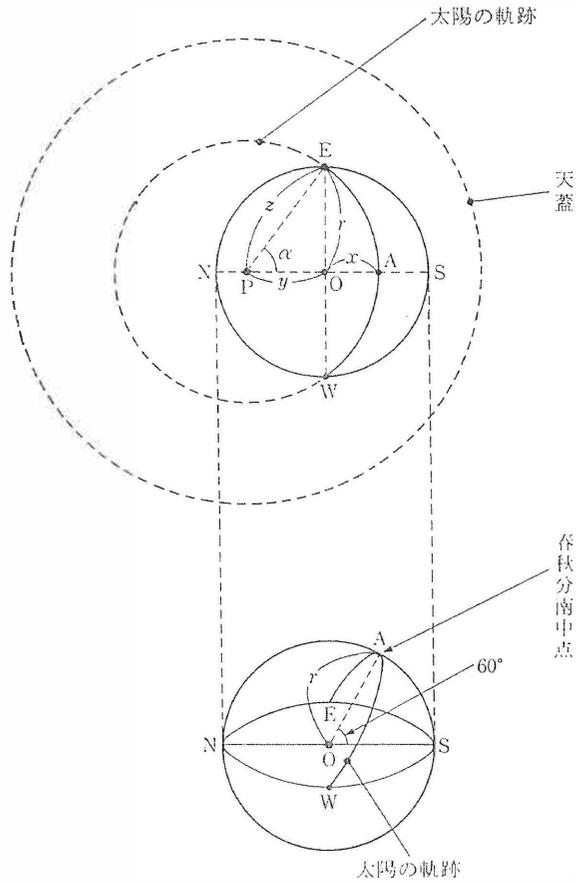


図4 揚雄の「難蓋天」その二

ここにおいて渾天家としてまずあげたいのは揚雄 (B. C. 53 ~ A. D. 18) である。彼が渾天家であるのは「太玄」の冒頭に、  
 馴たるかな玄。渾行は窮り無く、正しく天に象する。  
 というからのみではない。彼は渾天説の立場から蓋天説を批判しているのである。この批判は、彼の合理的思想をきわめて直截に反映している。とくに批判における思惟の道すじは興味深い。そこで二つほど例をあげて具体的に検討する。

揚子雲、蓋天の八事を難じてもって渾天を通ず。……その二に曰く、春・秋分の日は正しく出づること卯(東)に在りて、入ること酉(西)に在り。而して、昼刻は五十刻なれば即ち天蓋転ずれば夜はまさに倍すべし。(しかるに)今、夜もまた五十刻なるは何ぞや。……その四に曰く、蓋図をもって天河を視るに、斗より起りて、東して狼・弧の間に入りて、曲なること輪のごとし。今、天河を視るに、直なること繩のごときなるは何ぞや。…… (隋書、天文志)

まず「その二」の批判を私はこのように解する。叙述と計算の便宜上、我々の視点を揚雄の出身地である成都にさだめ、その北緯を三十度(実際は三十一度)とする。すると、この地における春・秋分の太陽の南中高度は六十度である。そしてこの日の太陽の軌跡を天蓋に投影する(図4参照)。天蓋の半径を  $r$  とする時、天蓋に投影された軌跡が南北軸に交わる位置  $A$  は、中心  $O$  から  $r$  の二分の一の距離にある。  $O-A$  を  $x$  とする。

$$\cos 60^\circ = \frac{r}{x} \quad \therefore x = \frac{r}{2}$$

$$\begin{cases} x^2 = y^2 + r^2 \\ x = y + \frac{r}{2} \end{cases} \quad \therefore \begin{cases} y = \frac{3}{4}r \\ x = \frac{5}{4}r \end{cases}$$

である。つぎに天蓋に投影した弧EAWの全円（つまり蓋天における太陽の全軌跡）の中心は次のように求められる。中心点は南北軸上にあるが、その点をPとし、P-Oをy、P-Eをxとする。この時つぎの式が成立する。

そしてその時、天蓋の南北軸とP-Eとが作る角αは、

$$\sin \alpha = \frac{r}{\frac{5}{4}r} = \frac{4}{5} \quad \therefore \alpha = 53^\circ \text{強}$$

となる。そこで角EPPWは百六度強、つまり弧EAWは円P（蓋天の太陽軌跡）の三分の一弱にあたる。

揚雄が、蓋天説ならば「夜はまさに倍すべし」というのは、こうした事実にもとづいていたのである。三角関数などのない当時のことだから、このとうりの演算をしたのではもちろんないであろう。しかし、かなり高度の数学的知識がこの批判の背後にあるのは明らかである。

「その四」の「蓋図」なるものの実体はよくわからない。ところで南宋の淳祐七年（一二四七）に蘇州の孔子廟の石碑にほられた有名な天文図の銀河はたしかに彎曲している（図5）。「蓋図」も、おそらくこれと似たものだったのではないだろうか。そうであるのなら、これは明らかに投影図法におけるひずみの問題である。天蓋への投影はひずみが大きすぎるか

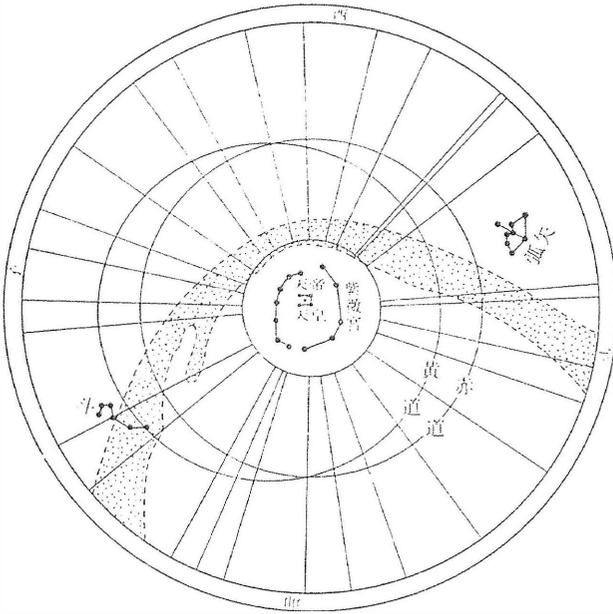


図5 蘇州天文圖による銀河の彎曲

宇宙的思惟から内的思弁へ

ら、蓋天はまちがいだとみているのである。

かかる揚雄の合理的思惟は、天を物質的なものとしたうえで成立するのであるから、彼が天譴説を批判するのは当然である。「法言」の「五百」「失知」「重黎」などの諸篇にみられるところだが、ここではひとつだけあげておく。

或るひと問う、「聖人は天を占うか。」

(揚雄曰く)「天を占うなり。」

(或るひと)「かくのごとくんば、則ち史なり。何か異ならん。」

(揚雄)「史は天をもって人を占い、聖人は人をもって天を占うなり。」

或るひと曰く、「星に甘・石有るはいかん。」

(揚雄曰く)「徳に在り、星に在らず。」

(「法言、五百」)

聖人は星辰によって人事を占うのではなく、人事によって天命を知るものであり、また伝説的な天文占星家の甘公と石申についての質問については、運命は星辰ではなく、人徳にあるのだ、と答えているわけである。しかしながらここにいう「占」について、その方法自体はすでに指摘したように合理的なてつづきによってなされるものである。揚雄が心の底からそれを信じたとは思われないが、彼の数理能力からして「占」の解釈は決して不得意ではなかったろう。

袁帝の建平二年(西暦9年)四月、……大声の鐘のごとき有り。……上、もって黄門侍郎揚雄……に問う。……揚雄、亦たもって、鼓妖なり、嗟の失わるの家なり、と為す。

(「漢書、五行志」)

これが、揚雄の「占」の解釈のひとつの実例である。

揚雄の合理性はその数理能力と結びついていて、それゆえ彼の興味は現実の数理的解釈という方向にあった。宇宙生成の根源に立ちかえて、そこから全存在者の体系的説明をなそうとする方向ではなかった。彼の宇宙生成に関する論述は皆無ではないが、

植輿、天地いまだ杜けず、睢睢たり、盱盱たり。或いは玄くして明し、或いは黄にして牙す。玄黄、剖判れて、上下、相い嘔む。爰に初めて民を生じ、帝王始めて存す。

(「劇秦美新」)

のごとく素朴であり、この場合は渾天的ですらない。彼の興味は、生成過程のことこまかな追及ではなくして、現実の運行の解釈にむく。たとえは、

天地開闢して、宇宙拓かれ担く、天元は咫尺歩み、日月は数を紀す。周運曆統、羣倫品庶、或いは合し、或いは離れ、或いは贏ち、或いは蹇む。

〔大玄 玄瑩〕

というごとく、天地が開闢したそののちに関心を集中させ、とりわけこの「玄瑩」では右の文につづけて、「玄術もてこれを瑩むれば」という枕詞のもとに、天文・ノームン・時計などの当時の最新の科学技術の知識がならべられている。

揚雄の合理性は、観念的統一体系をもって現実の解釈を進めようとするものとはことなり、もっとも常識的な、万人が疑いなく承認する数理から出発して現実を解釈してゆく方向にあった。

王充と揚雄とはともに合理的精神のもちぬしであり、その精神をもって現実解釈にたちむかった。その精神は同時代の合理性へとつらなりつ、しかもその水準をこえて、それへの批判的要素をもちはじめていた。それは天を物質的なものとみなしたことである。天が物質であれば、この自然の展開は物質の展開としてある。王充の「自生」、揚雄の数理は、その解釈の方法であった。そして彼らの関心はこの方向にあったがため、溯源的方向にむかわず、宇宙生成への思惟は「淮南子」をこえるものではなかった。しかしそれにもかかわらず、とりわけ王充の場合、「淮南子」においては重要であった存在論的「道」のごときものを必要としない生成を考えるにいたっていた。これはほんの一步の前進である。しかしこののち、この一步はおおいに重要な意味をもつであろう。なお、彼らの構造論が相違したのは、ひとつにはその合理性の差異、つまり彼らが天文観測などの経験的事実をうけいれる際のそれが、根底によこたわっていたとみるべきである。

### 三 張衡の「靈憲」

古代天文学における渾天の理論は、蓋天の理論とくらべて、科学理論としてはるかにすぐれたものであった。現代の球面天文学の立場からみてもそうである。天体の見かけの運動などをとりあつかう時には渾天とほぼ同じモデルが用いられているからである。この渾天理論の優位性が当時においてみとめられ確立されるにあたっては、つぎのような事実が決定的役割をになつたであろうことは、疑いない。

張平子すでに銅渾天儀を密室中作りて、漏水をもってこれを転ず。何者をして戸を閉めてこれを唱えしむ。そのこれを伺するもの、もつ

て靈台てんごんたいの天を觀るものに告げて曰く、璇璣せんぎの加うる所、某星が始めて見ゆ、某星はすでに中す、某星は今没せり、と。みな符わりふの合するがごとし。〔晋書、天文志〕

水力による自動渾天儀製作の機械工学的技術をもって、現実の天体の運行の理法を渾天儀によってみごとに証明してみせた張平子、すなわち張衡 (A. D. 78~139) は、梁の劉昭によって「一代に冠絶す」〔後漢書、天文志〕注) とたたえられ、崔子玉によって「數術は天地を窮め、制作は造化に倅せしく、高才偉芸、神と合契す」〔晋書、天文志〕とまでいわれたほどの天才的天文家であり、技術者であった。彼はまた文學者としてもすぐれており「文選」には彼の作品が多數おさめられている。その彼の天文関係の著作としては「渾天儀」一巻、「靈憲」などが有名である。「渾天儀」には、渾天理論にもとづく天文知識が説かれ、そこにあげられている数字もきわめて正確(16)な、純粹に科学的著作である。一方「靈憲」は、宇宙生成論・構造論を説くもので、それゆえに「渾天儀」とはことなつて形而上的記述もあり、その点で「淮南子、天文訓」以来の重要性をもつ。そして形而上的記述も、知識の進歩によつて「淮南子」とくらべてもかなり様相をことにしてしている。そもそも「靈憲」とは「むかし先王在り、まさに天路を歩まんとして靈軌をもつて本元を尋ぬ」〔靈憲〕とか、また「先靈に憲のつとりて、もつて軌を齊とよう」(張衡「東京賦」)などからして、先王の道を天文において明らかにするもの、というほどの意味と考えられる。そこには張衡がもつていたであろうところの自信がうかがわれるように思う。ともあれ、彼の天文知識がどのようなものであったのかの概略を「靈憲」によつてならべてみよう。

まず、天球の直径のことが記されている。つぎに天球は卵のようにやや楕円球であることが記され、これらの計測はノーモンを用いておこなうことが記されている(ただし実測とは思われない)。さらに、天球の外側という觀念が成立したのであるが、宣夜説の影響をうけたらしい宇宙の無限性のこと、また陰陽五行ないしは占星術的星辰・星宿の解釈もなしとはしないが、月は太陽光を反射して光るとか、さらに食の正しい解釈もある。五星の惑行については、天球に近いものはおそく、天球に遠いものはやい、という理論のもとに、天球にせまるほどに近いものは、あまりにもおそいがため、逆行するようにみえんとする。この説明は、占星術への応用にしかすぎなかつた問題について、天文内部において機械論的にあつたかたという点において、より進歩したものであつたといえる。

さて、それでは宇宙生成論はいかがであるろう。張衡は宇宙の生成を明確に三つの段階にわけて考へている。そこで以下、各段階を順次検討してゆこう。まず、第一の段階である。

太素の前は幽清玄靜にして寂漠冥默、象をなすべからず。厥の中はただ虚、厥の外はただ無、かくのごときものは永久なり。これを溟滓と  
いう。けだしすなわち道の根なり。

〔後漢書 天文志〕劉昭注引「靈憲」

「太素」は、「白虎通 天地」に「形兆すでに成れば、名づけて太素という」とある。この考えは、もとをたどれば「易緯乾鑿度」にもとづく  
ものであり「乾鑿度」では、「太素は質の始めなり」という。「太素」ということば自体はこのように緯書の思想の影響下にある。しかし、緯  
書の思想における形質のなつた段階と「靈憲」の用法とは、「太素の前」とはいいつつも、ちがいがあつた。張衡の友人である王符に「潜夫  
論」という著作がある。それに「太素」の語がもちいられており、つぎのようにいう。

上世の世、太素の時、元氣窮冥、未だ形兆あらず。万物合併して、混じて一となり、制する莫く、御する莫し。かくのごとくして、久之あ  
りて、翻然と自化し、清濁は分別して、変じて陰陽と成る。

〔潜夫論 本訓〕

王符は「太素の時」を始源としており、それを形兆のないカオス状態と考へているが、しかしそれは「無」ではない。その展開も「無」から  
「有」になるのではない。また「翻然と自化」するのも、王充の「自生」の影響なしとはしないであろう。「靈憲」の「太素」は、むしろ王符  
のそれに近い。

ところで「太素の前」は、何物もいまだ「象」をなしてはいないけれども、しかし何物かがやはりある。「厥の中はただ虚、厥の外はただ無」  
といへば、これはあるいはまったく真の「無」であるかのようにも思へる。しかしここで想いだすべきは、張衡は天球の内と外という観念をも  
つていたことである。「虚」であり「無」であるのは宇宙が生成する以前のことであるから、具体的な内と外とがそこにあるのだとはとてもい  
えないにしても、これは「太素の前」に可能的に天球形成の必然性をみとめていたことにはかならない。つづいて登場する「溟滓」の語が「論  
衡、談天」のつぎの文から借用したものであることを知る時、かりに「論衡」とまったく同義にもちいているのではないにしても「太素の前」  
を真の「無」とすることには無理があるといわざるをえない。その文はこうである。

溟滓と濛鴻とは気の未分の類なり。

つぎに第二の段階の検討。

道根すでに建ちて、無より有を生ず。太素は始めて萌えるもいまだ兆さず、并気は色を同じくし、渾沌として分かれず。ゆえに道志の言に  
宇宙の思惟から内的思弁へ

云う、物有り渾成す、天地に先んじて生ず、と。その氣・体はもとよりいまだ得て形かたちならず、その遲速はもとよりいまだ得て紀おとつべからず。かくのごときものもまた永久なり。これを虚鴻となす。けだしすなわち道の幹なり。

〔靈憲〕

いよいよこの第二の段階において「太素」はめばえてきた。しかしながらいまだ十分な形兆かたちをなすまでにいたってはいない。ともあれ完全に議論は「有」の段階でなされてはいる。ところでここで注意すべきは「永久」という語である。これは第一の段階においてももちいられていた。たんに永遠につづくというような意ではなく、むしろ時・空を超えているというひとつの性格を示すものである。とすると、この第二の段階は「有」ではあるけれども、現実的・具体的ではない。可能的存在から存在者への過程に設定された一種の抽象的な段階である。とくにこの段階だけ「道志の言」として「老子」二十五章の文をそのまま引用してカオス状態にあることを強調するのは、むしろこの段階が論理的に要請されたものであることを暗示している。

### つづいて第三の段階。

道幹みちのこすでに育はまれ、万物は体たいを成す。ここにおいて元氣は剖わかれ、剛柔も始めて分かれ、清濁は位を異にし、天は外に成り、地は内に定まる。天は陽を休するがゆえに円もつて動、地は陰を休するがゆえに平もつて静。動もつて行ゆり施し、静もつて合あひ化す。壘いん鬱として精を構えて庶類を時育す。これを太元という。けだしすなわち道の実なり。天に在りては象を成し、地に在りては形を成す。

〔靈憲〕

もはや存在者としてすべては確立し、コスモスは秩序ある運行をなしている。これで生成は完成した。

ところで、ここまで、各段階においてみられた「道」の語については触れなかったが、これは「靈憲」の生成論の構想に重要な位置を占めている。いったい、この生成論はきわめて精密な構造をもっている。すでにみたように三段階の生成であり、また用語のうえで三系列を見出す。第一に「太素」の以前と、それがめばえたのちの系列、第二に「渾滓―虚鴻―太元」の系列、第三に「道」の「根―幹―実」の系列である。これらに、必要な説明要素を加えて整理して図示すれば次のようになる。



図6 「靈憲」の生成

「太素」の系列は、すでに指摘したように「無」と「有」との問題において、「無」が真の「無」ではなくして、むしろ可能的存在としてあることを標示している。「溟滓」の系列には、漢代天文学者の系譜において、その集大成としての生成論を作ったのだという張衡の自負がうかがえるように思う。「溟滓」ということは自体は「論衡」に溯源することは先に述べた。また「太元」は、

吾れ（張衡）太玄を觀るに、方に（揚）子雲の道数を妙極せるを知る。（〔後漢書、張衡伝〕）

という、揚雄の「太玄」を暗示しているとみることができるのである。

さて「道」であるが、これは生成の根源ではないし、生成のいづれかの段階をとくに意味しているわけでもないし、存在論的性格をもっているわけでもない。それは生成の過程それ自体、ないしは生成の理法を示すものである。そしてその理法の内容が、「根—幹—実」という三段階の展開なのである。また「根—幹—実」の表現は、「それ道は經紀有りて条貫く。一の道を得て、千枝万葉を貫くなり」（淮南子、俶真訓）という理法的「道」を示す文をおもいおこさせる。そして「道」がこのような性格であるからには、「靈憲」において、万物に至るまでの生成は、もはや何らかの他動的原因によると考えることはできない。そこで、万物は自成自化しているのだから、という推測がなりたつ。

「靈憲」の生成論は以上のようなものであった。

#### 四 神仙と「無」

上來、検討してきたのは、漢代の形而上的思惟は宇宙論の發展と深い関連をもつて展開してきたということであった。「靈憲」の理論は、そのほぼ完成したものといつてよい。しかし、この段階において、ふたつのみがせない現象がおこってきた。まず形而上的思惟が展開する余地をもたなくなつたこと、第二に天文学の發展が停滞気味になつたことである。

第一の問題をもう少し具体的にいおう。ゆきづまりの根底には、なにもないところからこの宇宙がどうしてあらわれてこよう、という素朴な疑問がある。この疑問が科学的合理的な宇宙構造論と結合するとき、たとえ議論がどれほど詳細にわたろうとも、根本的アポリアであるだけに、

きわめて深刻な問題であったことは疑いない。それは結局、始源はなにもないのでなくして、カオスなり可能的存在なりのなにもものがある、というところに達せざるをえない。「靈憲」の「太素の前」が「厥の中は虚、厥の外は無」と、ほとんど「なにもない」といえるほどの表現でありながら、その「中・外」という表現自体に可能的存在としての性格をみとめざるをえなかったのは、かかる事情を反映している。そのうえ始源から秩序ある宇宙にいたるまでの展開には、存在論的「道」のごときものはや関与せずに、自成自化するものとなった。これは科学的宇宙論と結合しているかぎりでは、完成した形態であったといえる。以上の状況をきわめてみごとに象徴している実例として、後漢最末期にあたる建安期の高誘の「淮南子」への注釈がある。「淮南子」本文に「無」が登場するとき、彼はほとんどつぎのようにパラフレイズせざるをえなかったのである。

〔本文〕このゆえに有は無より生じ、実は虚より生ず。

〔注〕有形は無形より生ずるなり。

〔淮南子、原道訓〕

つぎに天文学が停滞気味になったということについて記そう。古代的天文学は渾天理論においてひとまず完成をみた。そののち新しい発見や修正などはあっても、根本的変革をせまるものはなかったし、宇宙構造論もいくつか登場したが、結局、渾天説に匹敵できるものではなかった。したがって渾天説の優位性はほぼ固まっていた。<sup>(18)</sup>そしてここで、魏晋期の天文学が停滞気味であったということについて、それを象徴するような人物をひとりあげたい。西晋の劉智である。彼は渾天説を理解し「靈憲」を読み「渾天儀」にも通じていたと思われる。

渾儀は天の円体に象りて、もつて地の方なるをふくみ、輪転して周布れり。

〔全晋文〕卷三十九、劉智「論天」

というごとくである。しかし「靈憲」にも記されているところの、月光は太陽光を反射するという考えに納得できなかった。彼はこのように考える。

もしただ形光の相い照らすのみにして相い引受することの気無くんば、則ち陽隆ふかんなれば乃ち陽明(隆)は隆んにして、陽の衰うれば則ち陰明も衰えん。

〔論天〕

すなわち、光の反射のみならば陽光が強ければ月光も強まり、その逆のこともおこるはずだが、現実にはそんなことがないのは誰でも知っている。だからそこには「相い引受する」気が存在し、「陰陽相い承けて、彼隆んなれば此れ衰う」〔論天〕という平衡状態をたもっていると考え

えたのである。そしてその気とはこの場合まさしく光のことを意味しているように思われる。というのは、彼は月自体が光をもっていると考えていたからである。

それ陰は陽を含んで明るければ（月は）陽光を待たずして明るく照せり。〔論天〕

このように天文学は、科学としての急速な進歩をとげることの少ない時期に入っていたのである。

天文学が停滞気味であること。形而上学が宇宙論に規制されて動きがとれなくなっていたこと。このふたつのことから、つぎにおこることは簡単に推測できるだろう。形而上学の宇宙論からの離脱である。ここで宇宙鏡から神仙鏡への移行をおもいだそう。鏡においてあらわれた神仙への移行も、やはり宇宙論からの離脱にはかならない。その点で、魏晋の形而上学と神仙思想とは、根底において共通したものをもっていた。あるいはまた、神仙思想に形而上学が導入されたのである。

魏晋期の神仙思想をかたろうとするとき、ただちにふたつの巨峰をあげることができる。阮籍（A. D. 210～263）と嵇康（A. D. 223～262）とである。ふたりの神仙思想は「楚辞」にはじまる神仙的辞賦の系譜において司馬相如・揚雄・班固・張衡などを通じて、しだいに色濃くなってきだ道家的傾向を、多分にもっていた。それと関連して彼らの神仙思想は、それ以前のものとはつぎのような点で決定的にことなっていた。それは、漢代の辞賦においてえがかれた神仙の飛翔は、きわめて広大とはいえ、この宇宙の範圍をこえるものではなかった。しかし阮・嵇の飛翔は宇宙という具体的・外的束縛を脱した、より広く大きな飛翔であった。それは人間精神の無限の飛翔であった。これはもはや神仙思想ではなすつくせぬものである。それゆえ彼らは道家思想を積極的に導入し、みずからの世界の拡大に対応させた。たとえば阮籍はつぎのように表現する。

それ大人とは、すなわち造物と同体なり。天地と並び生じ、逍遙として世を浮え、道と俱に成るも、変化散聚してその形を常とせず。

〔大人先生伝〕

今、吾れ乃ち天地の外に飄飄として、造化を友とす。〔大人先生伝〕

ここにいう「大人」という一語をとってみても、それは道家思想の系譜に重要な位置を占めている。たとえば「莊子」ならば「在宥・秋水・知北遊・徐無鬼」の各篇にみえている。この語は、「易・乾、文言」「楚辞、九章」などにもみえているが、これらが渾然として司馬相如の「大人賦」に継承され、阮籍にいたる間に道家的性情を濃くして、劉伶の「酒德頌」につらなる。また王弼の「老子」十七章注などもこれと関連するだら

う。「造物と同体」「天地と並び生ず」「造化を友とす」などの典拠をたどれば「莊子」の「斉物論・大宗師・応帝王」「淮南子」の「覽冥訓」「精神訓・本經訓」などを指摘しうる。

さらに阮籍を例として論をすすめるならば特徴的なこととして、飛翔を形而上的論理において説明しようとしたことが注意をひく。それはつぎのようなものである。

嗚呼、時（四季）は歳に若かず、歳は天に若かず、天は道に若かず、道は神に若かず、神とは自然の根なり。（「大人先生伝」）

これによると「神」が根本的なもので、いわゆる道家の「道」は「神」の下位にある。この点で阮籍が伝統的道家思想に必ずしも固執していなかったことがうかがえる。それでは「神」とは何か。それはまず「自然の根」であった。「自然」は、「天地は自然より生じ、万物は天地より生ず」（阮籍「達莊論」）のごとく、生成の根源である。「神」はそれをこえる。また「神は天地の馭せらるるゆえんのものなり」（「達莊論」）のごとく天地を支配するものでもある。そしてそれをみずからの身にそなえることによって全人格の完成をみるものである。

ただよく物に害されずして形はもって生じ、物の馭つ所なくして神はもって清し。形・神、我に在りて、道徳成る。（「達莊論」）

「神」はもはや、天地とか自然とかの外的なものとは同じ方向において考えられるものではない。それは主体の内面的境地なのである。天地を馭するのはみずからの精神の内において、であった。

形而上的論理は、以上のように内面的境地を説明するものとしてあった。しかし、内面的境地は論理的説明に尽くされるものではない。内面において直接経験された至高の達成は、むしろ神仙思想の伝統を承ける無限の飛翔において、じつはすでに尽くされていたというべきだろう。形而上的思惟の宇宙論からの離脱のひとつのあらわれはこのようなものであった。

つぎに形而上的思惟が、必ずしも神仙思想の伝統を承けずに、純粹に思弁的にすすめられた例を検討する。ここでとりあつかおうするのは王弼（A. D. 226～249）である。

王弼の思想の基本的特徴は理論の抽象度の高さにある。彼は「易経」を注釈するにあたって、その基本方針を「周易略例」にまとめたが、それにはつぎのように記している。

義、苟しくも健に在るに何ぞ必ずしも馬ならんや……義、苟しくも健に応ずるに何ぞ必ずしも乾を乃ち馬と為さん。しかるに或る者は馬を

乾に定む。文を案して卦に責むれば、馬は有るも乾は無し。則ち偽説は滋漫し紀すべきこと難し。互体足らざればついに卦変に及び、変また足らざれば五行に推し致る。ひとたびその原を失えば、巧偽(20)いよいよはなはだし。

(「周易略例、明象」)

彼がいわんとすることはこうである。たとえば乾の卦のうちに馬の象を見、その具体的な象に適合するように易を解釈しようとするのはよくない。もしかかる方法をすすめるならばそのために「互体」とか「卦変」とかのいろいろ複雑な技巧が必要となり、さいごにはあまりの複雑さのために何が何だかわからなくなってしまいうだろう、と。彼は、したがって、もっとも根源的な意義を直接つかみとるべきだ、と考えたのである。王弼のいう複雑な易解釈法とはいわゆる象数易のことである。王弼の右の一文によって、易解釈の歴史は象数易の時代から義理易の時代に入る**ことが宣言されたのであるが、象数易はむしろ合理的精神のゆえにこそ、より適確な解釈の方法を見出すために複雑な技巧が要求されるようになったものであるから、王弼のこの宣言は、広くいえば合理的精神の漢代的性格が示すにいたった複雑きわまりない様相への告別の辞でもあった。**さて、根源的な意義(義理)をつかみとるとするのは、象数易が**具体性**につらなることをつねに前提しているのに対して、抽象的觀念を重視するということを意味する。

屯は天地造始の時なり。造物の始めは冥昧に始まる。

(「易、屯」王弼注)

という説明にその一端がうかがわれる。天地がはじめて造られるのは「冥昧」からだ、というのは高誘の段階の生成論を踏襲しているといえるが、ここでは、具体的な生成ということに関する意識がこの程度にすぎなかったことに注意しておきたい。問題は尹氏屯に「はじめて造られる」「時」は「屯」であるということである。「屯」の以前には「易」の配列からすれば「乾」と「坤」との二卦がある。ふつう「乾」と「坤」とは、天と地とに考えられているのに反して、王弼では具体的な天地が意味されていない。「乾」は純陽の卦であり、純粹なる陽を意味し「坤」は純陰の卦で純粹なる陰を意味している。純粹なる陰と陽とがはじめて交わるのが「屯」の「時」であり、形あるものは「屯」より以後でなければありえない。したがって「乾」「坤」は形をなす以前の段階であり、むしろ抽象的なものである。たとえば「乾」は具体的な天ではないが、それでは何かといえは「天行健」(「易、乾」)の「健」という意義のことである、とする。「健」は、決して具体的に形あるものではない。一方、具体的存在者たる天にはそれ自体何らの意味も付与されず、

徳は天行に應じ、時を失わず。

(「易、大有」王弼注)

天地と徳を合すれば乃ち能くこれを包むこと天の道の如し。人の量の如きはおのおのその身を有して相均しきことを得ず。もし惟だ無身無私なれば自然なり。然るのちに乃ち能く天地と徳を合す。

〔老子〕七十七章、王弼注〕

と、人間の（内面的）行為の倫理的規範の比喻として意味をもつにすぎない。王弼にとって天は、科学的にせよ宗教的にせよ、もはや追及の客観的な対象ではなくなっていた。そして王弼の思弁は抽象的な世界解釈——あるいは形而上なるものの思弁——にむかうのである。この思弁が無窮に翔けるとき、宇宙論はむしろ桎梏であったはずである。なぜなら、それは存在者に具体的に直結するものであるから。さらに、宇宙論どころか、右にみた抽象的な「乾」「坤」すらも、それ自体が「意義」というものをもつがため、のりこえられる。彼の思弁の内容はおおむね以下のとおりである。

王弼における存在の根源としては「無」がある。その「無」は存在者を生み出すような種類のものではない。それは、この世界の根本において、世界がげんにそのようにある、そのあるがままのものをそのようにあらしめ、支え、包摂しているものである。

天地は本をもって心となす。およそ動やめばすなわち静なるも、静は動に対するものにあらず……然らばすなわち天地は万物を大いに富有せしめ、雷を動かしめ、風を行かしめ、運化万変するといえども、寂然至无はこれその本なり。

〔易、復〕王弼注〕

「静は動に対するにあらず」のアレゴリーから、「無」は有に対する矛盾概念ではなく、むしろ普遍ともいうべきものであることをみてとれる。また「無」が有をあらしめているのは、存在論的なのであることもみてとれる。したがって「無」は形があるとかないとかの存在論的議論をこえる。実際に、王弼にはそうした議論はない。「無」についての説明は、

有の利をなすゆえんは、みな無をたよりてもって用を為すなり。

〔老子〕十一章、王弼注〕

と、有が展開し運動することが、とりもなおさず「無」を示し現わすもの、とする。この「無」によって全存在者は支えられている。それゆえ世界は「無」によって安定的である。

さて、王弼はかかる「無」を体得することをもっとも重要なこととみた。

王輔嗣……曰く、聖人は無を体す。無はまたもって訓うべからず。ゆえに言えば必ず有に及ぶ。老・莊はいまだ有に免れず。恒にその足らざる所を訓う。

〔世説新語、文学〕〕

「無」を体得するとは、どういうことかを、もう少しわかりやすくするために、

聖人は自然の至に達し、万物の情に暢<sup>ちやう</sup>る。

〔老子〕二十九章、王弼注〕

のときを類例としてみよう。この「達」とか「暢」とかの表現は、心意なり境位なりを対象に一致せしめることのように解釈しうる。「無」の体得もこれと同様のことであろう。それは「無」に、内面において到達し、それに一致することといえる。それはみずから世界の根源に一致させることである。そうであれば、人間は限定的個体から一挙に普遍にむかって飛翔することになる。その人間はもはや何ものにも限定されぬ、無限定なる至高者たりうるであろう。

王弼の思想は、存在論的根源たる「無」に、論理的構想をあたえる思弁と、その「無」の直観的体得による本質的価値獲得との、二つの側面をもつ。それは漢代的象数易を義理によってのりこえんとして出発した思弁が内面の本質的価値の世界に光をむけたとき、ついに義理的な論理によっては尽くしきれぬものを観念的に設定せざるをえなかったことを示している。そして、それゆえに、王弼が実際にその価値を獲得していたか（「無」を体得していたか）、を問うならば、観念にとどまっていたとこたえる以外にないであろう。

## 五　む　す　び

漢代には、天文学・宇宙論に興味をもつ思想家は、すでにみたようにキラ星のごとくいた。本稿にとりあげなかった人でも、ただちに桓譚などをあげることができる。こうした点に注意すれば、漢代は宇宙の時代であったといえる。一方、魏晋期には、もちろん天文学家はいたが、主要な思想家とみられる人物で天文・宇宙論などに格別の興味をほらつたものはほとんどみあたらない。いったい、天文学の理解自体が、劉智にみたように、やや後退気味であった。

後漢末には、天文・宇宙論と関連した形而上学は、精緻さをきわめはしたが、行きづまりをみせ、人々の関心は外から内にむかった。漢代の宇宙（論）的思惟が、人間の内面への思索に道をゆづつたのである。王弼の存在論は、それがみずからの内面達成のための思弁にむかったとき、そこに論理をこえる要素が入りこまざるをえなくなったが、しかし、その存在論自体は、漢末の形而上学の膠着状態をのりこえたものであった。これはたしかなことだと私は思う。

阮籍の神仙思想は、論理的構想という面では王弼に一步をゆずるかも知れない。しかし内面的達成をいたすという面では、より真率なものがあつた。よく知られている阮籍の奇矯な行動も、その根底には内面的達成への真摯な志操があつた。だからこそ、それはたんなる放埒におわつていないのである。

魏晉の人々は、みずからの思案をみずからの内にむけた。そして人生の目標に、内面的達成をおくにしたつたのである。

## 注

- (1) 宇宙鏡とは、カマンのめがいた cosmic mirrors を訳したものである。Schuyler Cammann, "Types of Symbols in Chinese Art", A.F. Wright ed., "Studies in Chinese Thought" (The U. of Chicago Pr., 1953), p.202-204.
- (2) 図1の方格規矩鏡は、静岡県清水市神明山古墳から出土したもので、現在、山田昌徹氏所蔵になるものである。
- (3) 方格規矩鏡のデザインの意味は、従来、大別して三つあつた。まず宇宙のシンボルとする説、「六博」というゲームに使うゲーム盤という説、日時計の目盛りの説、である。「六博」については勞榦「六博及博局演變」(「中央研究院歷史語言研究所集刊」三五、一九六四)、水野清一「博著博碁博鎮博局」(「東洋史研究」新一・五・六、一九四七)等を参照。また日時計については、林巳奈夫「漢鏡の図柄二、三について」(「東方学報」(京都)第四四冊、一九七三、三頁以下)、およびニードム「中国の科学と文明」第五卷(高柳ほか訳、思索社、一九七六、一六〇頁)参照。  
宇宙のシンボリズムとしての解釈についてもやはり種々の説があり、注(1)論文でカマンが説く説なども有力なものと考えられているが、現在のところ私にとってわかりやすいのは、右の林氏の論文の説である。小論のTLVの解釈は氏の考えにしたがっている。なおカマン説をふくめて従来諸説への批判が同じ林論文にある。
- (4) 鏡を所有する人間は、富貴の人ではあつても、べつに天下の支配者、あるいはそうであらんとする人だけではない。したがって鏡の所有者すべてが天下を手中にすることを望むはずがない。となれば、鏡の呪術性は通俗的方向にむかう。そして鏡にきざまれる文字が「日利万金、家富千金」などとなるのは当然のことといえるだろう(前掲林論文、一〇頁)。
- (5) 林論文によれば、三段式神仙鏡、重列神獸鏡などの様式をもつ鏡が後漢から三國期にかけてつくられた(二四頁以下)。図2は三段式神仙鏡で五島美術館蔵になるものである(林論文、二五頁)。  
神仙鏡の意味については、やはり林論文、および福永光司「道教における鏡と劍」(「東方学報」(京都)第四五冊、一九七三)参照。
- (6) 青木正児「清談」(岩波講座「東洋思潮」岩波書店、一九三四、三頁～五頁)。

- (7) 一定とはいいつつも、やはり時代によるある程度のヴァリエーションは存在した。そうしたことをふくめて、橋本増吉「支那古代曆法史研究」(『東洋文庫論叢』第二十九、東洋文庫、一九四三、五〇二頁以下)、また新城新蔵「科学(天文)」(『岩波講座「東洋思潮」』一九三五、三九頁以下)等を参照。
- (8) ルドルフ・オットー「聖なるもの」(山谷省吾訳、岩波文庫)の第一章に説かれるところの合理性の意味において、とりわけ合理的といえる。
- (9) 四部叢刊本は「道始干虚鄴」に作るが、「太平御覽、天部一」にしたがって道始生虚鄴」にあらためて読んだ。
- (10) 以下の「元」の議論については重沢俊郎「周漢思想研究」(弘文堂、一九四三、一八七頁以下)にしたがった。
- (11) 「日規」の二字、王念孫にしたがって衍字とする(『讀書雜誌』九之三)。
- (12) 宇宙論の、とりわけ生成論の形而上的説明において、緯書思想がはたした役割はみのがせないが、小論ではこの問題にはあまり触れない。安井香山「緯書における生成論」(『緯書の基礎的研究』所収、漢魏文化研究会、一九六六)、および戸川芳郎「帝紀と生成論」(『中国哲学史の展望と模索』所収、創文社、一九七六)を参照されたい。
- (13) ローマのウィトルヴィウス(B. C. 一世紀)は蟻とロクロとをもちいて説明した(トマス・クーン「コペルニクス革命」(『暁石敬一訳、紀伊國屋、一九七六、七九頁])が、王充の説明がその影響をうけているかは断言できない。これは、渾天儀(そして渾天理論)が純粹に中国固有のものであったか(つまりエラトステネス(BC 三世紀)の発明したそれが伝播したものか否かという疑問)などと今後さらに究明されるべき問題と思う。
- (14) もと「日之形」に作っていたのを、黄暉の校にしたがって「月之形」にあらためた(『論衡校釈』卷十二)。
- (15) 前掲「コペルニクス革命」の用語。地球と天球とによって構成される宇宙。
- (16) 能田忠亮「東洋天文学史論叢」(恒星社、一九四三、二五一頁―二五二頁)参照。
- (17) 「後漢書」の劉昭注に引く「靈憲」では「有物成体」に作るが、「芸文類聚」に引く「靈憲」にしたがって「万物成体」にあらためて読んだ。
- (18) 宇宙構造論として、東晋の虞喜の安天論、その祖の虞登の穹天論、呉の姚信の昕天論などがあった(『晋書』天文志)。これらは宣夜説ないし蓋天説の部分的修正であった。なお、虞喜は中国の天文学史において歳差の発見者として名を留めているが、この点で、天文学は停滞気味ではあっても、まったく停滞してしまっていたわけではなかった。そのゆるやかな流れが、結局「晋書 天文志」に結晶してゆくのである。
- (19) ここでの議論は、「易、説卦伝」の「乾を馬と為し、坤を牛と為す」にもとづいてなされているため、ふつうの乾||竜、坤||馬とことなる点に注意されたい。
- (20) もと「巧態弥甚」に作るが、盧文弨の校にしたがって、「巧偽弥甚」とあらためて読んだ(『紹興先生遺書』所収)。