

琉球大学学術リポジトリ

天地精義：空間概念としての天地（一）

メタデータ	言語: 出版者: 琉球大学国際地域創造学部地域文化科学プログラム 公開日: 2023-05-09 キーワード (Ja): 天地, 空間, 東洋地理学, 空間論, 地理学史 キーワード (En): 作成者: 益田, 理広 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24564/0002019807

[論 文]

天地精義：空間概念としての天地（一）

益 田 理 広

(琉球大学国際地域創造学部)

Examination of Tian-Di: Tian-Di as a concept of space in Eastern Philosophy (1)

Michihiro MASHITA

(Faculty of Global and Regional Studies, University of the Ryukyus)

要 旨

本稿は天地なる概念の東洋に於ける空間の典型たることを議す。古今の諸書より天地の空間と定義されたる事例を徴し、以て之を証するのである。且つは各々の天地概念の定義と異同とを論じ、其の内実の解明に努むる。何となれば則ち、未だ知られざる東洋地理学理論の中枢に坐す東洋独特の空間概念を求むるがためである。是の故に本稿は自づから一篇の天地論史を為す。されど字数の限りも有れば、本篇の録するは周代より隋唐に至る間の所説に止まる。先づⅡ章では先秦の天地即空間の論の淵源を求め、『周易』『管子』『老子』を参照した。殊に『周易』は天地に空間の義を認むる最古の例として注意を惹く。同書は天地を以て無際限の規模を有する万物共在の処と為すが、此れは空間の定義として過不足なき者として大なる意義を有し、既に『管子』も其の類例の一と為すべき所がある。或は『老子』の天地論も後代の議論の先蹤と目さるるが、其の文章の玄妙は注釈に依らずしては解するに難い。是に於てⅢ章では『老子』を能く説ける漢魏晋の玄学を検め、其の天地論を分析した。同章に例示せるは漢の河上公、魏の阮籍、晋の葛洪の所説である。此の内、河上公は『老子』の天地に『周易』の論を合して明瞭な定義を与うるに於て画期を為す。阮籍、葛洪の両氏も亦た『周易』『老子』を併せ論を為すが、天地を以て非空虚の空間と為すに於て河上公と論を違える。されば此の新説はいづこより生ずるか。之を知るべくⅣ章では漢儒の天地論を参観する。ここでは董仲舒、揚雄、王充の所説を確認し、其の天地論が『老子』を介さず空虚としての定義を欠くこと、更に、天地を以て万物の所在にして其の根源と見ることを論じた。是を以て、魏晋の玄学の非空虚の説も蓋し漢儒より生ぜりとの知見を得るに至る。Ⅴ章では隋唐の天地論を概括した。当代は諸教の共に興隆する所であれば儒道仏の三教の全てを考慮したが、外来の仏教は固より天地論を説く所僅かであった。然るに本稿の論ずるは道教に連ぬる王玄覽、王冰、玄宗、並びに儒学に通じ訓詁を能くする孔穎達、李善らの所説である。此の二教は共に天地を以て空間と為す所有ると雖も、其の定義に於ては対立を見る。即ち道教の諸家は天地を有限と為すこと屢々であるに対し、儒家は往々にして之を無際限と説くのである。就中、孔穎達の所論は詳密を極め、天地を以て時空間と為し、一なる無より万物を生成する局限と固定との要件と論ずる者であった。又た李善らによる『文選』の注釈が詩歌を介して天地即空間の論を経学の外に知らしむるも均しく見るべき変化である。以上の論議に由り、本稿は先秦より唐代に亙る期間に於て、天地が常に空間の義を内包することを証明するに至った。無論、天地の定義は各人各代一様ならざる所もあるが、それは一貫して空間と解するに不足なき概念である。

キーワード：天地、空間、東洋地理学、空間論、地理学史

I. 序

1. 研究目的

夫れ地理学は空間を以て理論の樞紐と為す。是れは洋の東西を問わざる斯学の性向として、西洋に於ては空間を以て諸事の統合の根拠と遇するカント以来の近代地理学により説かれ(Hartshorne 1958 ; 益田 2021,2022)、又た東洋に於ては「地理」と空間との同一を説く唐宋以来の易学により伝えらるる所である¹⁾(益田 2018)。且つ、これらの空間概念は各々定義を異にしながらも、“事物の所在”たりしことは常に一貫する(益田 2015,2018)。それは宛ら、諸事諸物のいづこにあるやを求め記したる斯学の本源を一言を以て蔽うが如くである。而してかくも意義深長なる地理学中の空間に関する研究は必ずしも盛んならず、殊に東洋のそれに就ては拙著(益田 2018)の他に類例も絶無と言わざるを得ぬ程には不興を極めて居る。為めに東洋地理学は其の外貌の粗描さえ未だ適わずして今に至る。本稿は此くの如き現状を鑑み憂い、東洋地理学に関する知見を補填すべく其の理論の樞紐に坐すべき空間論の剖析を試みるのである。

案ずるに、東洋の学に於て空間の如き一概念を論ずるに当たりては、古今の間に生ずる表現の異同に就き細心の注意を払わねばならぬ。凡そ東洋旧風の文献に在りて一種の概念を指示する語彙は、必ずしも現今に至りて其の名を変えておらぬとも限らぬが故である。それは空間も亦た然りであって、今の所謂空間に相当する概念を古に求むるは可なるも、古典籍が空間を号して一様に「空間」と称すると断ずるは不可であろう。いかにしても往古の表現裡に空間に相当する語彙を求めねばならぬ所以である。

而して此れはいかなる古文の読解にも通ずる階梯でもある。時と処とを隔てながらも特定の概念を論ぜんと欲する以上、当該概念と内実を同じくする当地当代の術語の比定は避くる能わざる所がある。若し之を怠るならば、言説は何をも述ぶるに至らず、書字も無に帰せざるは莫い。是の故に、本研究は「正名」即ち概念内容の精査検証により、東洋に於ける空間に相当する語彙の究明を試みる。此の「正名」は筆者の常に準拠する所であれば仔細な解説は旧稿を觀られたいが(益田 2015,2018,2021,2022)、其の方術は簡約至極、畢竟ずるに名辞に依らず其の内実によりて概念の異同を論ずるに

¹⁾ 本稿は中国文明を基層と為す文化を継承する地域、即ち所謂漢字文化圏と相同の範囲のみを以て敢えて東洋と称する。此れは少なくとも本稿の論ずる学術乃至は思想の系譜に於て、同地域こそが西洋学術と根本より異なる伝統を有するものと思わるるがためである。或は一般には東洋と目さるるアラビア、インドの学術思想を鑑みるに、前者は明らかにギリシャ哲学を其の淵源に有し、後者も亦た之と相互盛んに交流して已まぬ所がある。されば此の両地域は精神上西洋の一端を為すものと考えねばなるまい。且つ復た、本稿は東洋地理学に関しても同様に漢字文化圏と相同の領域に於て培われたる地理学の総称とする。或は、此れが中国文明由来の学術を其の基層と為すことを思えば中国地理学、乃至は中国伝統地理学の語も想定され得るであろう。然り而して西洋地理学なる語の範囲を考うるならば、現今の西欧乃至は米国のみならず、其の基層となるべきギリシア、ローマ或はアラビアの地理学までもを含み、更にはストラボンやエラトステネス、プトレマイオスら欧州に生を享けたりとは言い難い学者をも其の列に加うるを憚らぬのである。然らば則ち東洋地理学に就てのみ敢えて中国地理学と限定の辞を与うる道理もあるまい。寧ろ之を以て広く東洋全体の学術として東洋地理学の名を用いるべきであろう。抑も筆者には中国の伝統のみを扱ふ意図は無い。本稿の論及も唐代までにとどまるものの、筆者としては今後東洋に産する文献全般を検証する用意がある。

過ぎぬ。之に加え地理学の本質と目さるる空間が“事物の所在”としての性質を共有せること上述の如くであれば、或語彙が空間であるか否かを判別する「正名」の基準は既に掌中にある。されば先づ問うべきは、いつこに其の空間に相当するの語彙を尋ぬるかの一事に尽きよう。筆者は之に対し、其の学術の対象たるの概念を検むべしと答うる。抑も研究の対象は学術の境界を画する所以の最たる者である。筆者は既に西洋の地理学が其の対象たるの概念を以て学術理論の根幹に遇し、己が領域の成立せる論拠と為すを示して居る(益田 2021,2022)。而も其の対象たるの概念は必ずや空間を内包せる者であった。之に従うならば、東洋の地理学も亦た斯学の一類として、空間たるべき其の対象を以て、自らの独立を諸学に対し宣する者と考えねばならぬであろう。是を以てこそ、本稿は東洋地理学の対象概念に関する「正名」を行うのである。

然らば東洋地理学の対象とは何か。其の候補として挙ぐべきは他ならぬ「地理」である。『周易』の「繫辭上傳」には

「仰ぎては以て天文を^み観、俯しては以て地理を^み察る。是の故に幽明の故を知る (仰以觀於天文、俯以察於地理、是故知幽明之故)。」²⁾

とあり、斯学の名称の典拠たる「地理」が、対偶を為す「天文」と共に「観察」の対象となる「明」なる者であることを簡潔に記す³⁾。同文に於て観察可能の事物、即ち現象として定義さるる所の「地理」は、既にして地理学の対象と為すに不足はない。しかのみならず、同語が空間に相当する概念であることは筆者の予て示す所である(益田 2018)。此くの如きであれば、東洋地理学の対象の一边を空間概念が占有せしことは既知の事実であったと言うべきであろう。

然りと雖も、本稿の企図する所は東洋地理学の空間論の一層の究明にある。既に「地理」が空間に相当するとの一事が知らるるのであれば、次いで為すべきは同語の検証の他にはあるまい。かくて案ずるに、抑も此の「地理」は其の半身たる「天文」と共に、事物の観察可能なる部分「明」のみを言う語である。而して東洋地理学の本来の研究対象は、此の「明」にのみに局限されず、寧ろ直接の観察に与かる能わざる「幽」

²⁾ 『周易』《繫辭上》本稿に於て『周易』を含む『五経』の本文は、特に断りのない限り、十三經注疏本の各種『正義』に依拠する。なお、本稿では読解の便を図るべく、注記に於ては書名を『』に、篇乃至は項目名を《》にて囲み記し、卷章の番号は篇名を伴わぬに於てのみ併記するが、其の示す所分明であれば特に記号を用いず付記するにとどめた。

³⁾ 本稿に於て漢籍より引用を行う際にはまづ古語による伝統的な翻訳たる所謂訓読文を提示し、其の直後に原文を付す。これは①日本の中等教育の内容に照らし和文論文の読者に於ては訓読文の読解を十分に期待し得ること、②原文との対照により翻訳の是非の判別が可能となり、且つやはり和文読者には原文に用いられる漢字の識別を期待し得ること、③現代口語文での翻訳は引用の後に行う解説と内容が重複するのみならず、漢文特有の表現のために翻訳を外れた文意の補足が不可欠であること、の三つの事由による判断である。又た、短い名辞に就ては翻訳の要なしとして単に括弧「」内に引用するが、本稿の主題でもあり頻出する「天地」「天文」「地理」等の語に関しても、視認上の簡便を考慮し括弧「」を附し表記する。なお、本稿に於ける漢籍の訳文は筆者によるものである。

なる残余にも及ぶ。「明」を介し「幽」をも窮め、「天文」「地理」の実体の全貌に迫ることこそが斯学の本務である。故に「天文」「地理」は、「文理」即ち文様条理の名を有する。要するに此の両語は、幽明に互る一実体の表面に現れたる文様に過ぎざること、従って其の実体は別に有ることを、己が名によって伝えて居るのである。

されば、其の実体を為すという東洋地理学元来の研究対象とは何か。此れは両語の頭字を見れば瞭然と察せられよう。「天文」「地理」の実体とは「天地」である。「天地」とは観察の可不可を問わぬ実体の全貌である。或は、「天文」「地理」の両概念こそが、此の茫漠たる「天地」を能く解すべく、観察者の認識の限界を以て其の「幽」より「明」を分離し造作されたる観念に過ぎぬのである。是の故に東洋地理学の真の対象とは為すべきは此の「天地」である。本稿の「天地」を専論する所以もここにある。

但し、「天地」は必ずしも学問の術語たるを常とせず、現代に於ても卑俗高遠の別なく頻用される所であれば、一語中に多義を含むことは避けられぬ。且つ、学術用語としての歴史も長期に互る。二千年を超ゆる用例の蓄積は「天地」に一義のみ有りと決する安直を許さぬであろう。されど、既に其の表層たる「天文」「地理」に空間の義が認めらるる以上、実体たる「天地」にも亦た、自づから空間としての性質の具有を予想せねばならぬ。のみならず、いかに多義なると雖も其の内に空間の一義を有する限り、「天地」は地理学の対象と規定するに十分であることは、西洋地理学の対象として論ぜらるる「地域」「景観」「空間関係」等の語が名を違えつつ空間の義を共有することと同じくである(益田 2015,2021,2022)。即ち、表現の正確を期すならば、東洋地理学の理論の一端の開示せんとするに当たりては、「天地」の空間と同義なるを証するを要せずと言わねばならぬ。寧ろ之を為さんと欲する者は、惟だに「天地」が空間を内包することを知らしむればよいのである。是を以て本稿は、「天地」が空間概念としての定義を含むことを東洋の諸書に徴し証明する。それも特定の時代に限らぬ用例の蒐集により、「天地」を以て空間なりとする理解が新旧に互り共有されたる事実を明らかにする。之に加え、空間としての「天地」の定義を具に記し其の概念の諸相を審らかにする。かくして、不幸にも世に聞こゆること幽かなる東洋の空間論並びに地理学理論を、天地論として宣揚せんと欲するのである。以上が本稿の目的であるが、紙面の都合もあれば先づ以て周代より隋唐に至るまでの「天地」に就き論ずる次第である。

2. 一概念としての天地

上述の如く本稿は空間概念としての「天地」の性質を記述するが、それに先立ち必ずや生ずると思しき一種の疑義を予め解消すべきであろう。其の疑義とは即ち、「天地」概念は東洋思想の伝統に於て実際には共有されておらず、「天地」なる語も実は単に「天」と「地」という二個の概念の並称に非ずや、と問う者である。現況を鑑みるに、東洋の地理学理論が衆目に悦ばるることもなく、其の内容も知らるる所無きに等しければ、かく疑われようとも驚く理由はない。既往の地理学研究を周覽するに、「天

地」に就て論ずる者は実に二例を数うるに止まる。而も其の孰れもが「天」と「地」との形状に関する古代通俗の観念である「天円地方」(天は円形であり地は方形であるとの謂)の研究に終始するのである。此れは「天地」なる概念の实在そのものが周知されておらぬ証左であろう。さてこれら希少な先例は何を論ずるのであるか。其の一例たる Zhao 氏の論考は「天円地方」を簡易に紹介すると共に、古代の地図や地域区分が方形に描かれたるを以て此の観念の影響なりと説く者である(Zhao1992)。同論文はあくまでも概説に過ぎぬのであるから細を穿つ批評は不要であるやもしれぬが、大地の形状を以て方形と為す「地方」の観念が通用せぬ現代であっても大半の地図が猶方形たるを思うに、其の所論は強解の誹りを免れぬであろう⁴⁾。之に対し、残余の一例たる郭氏の著述は一定の精度を具うる研究である。同氏は清代を通じ「天円地方」の観念が廃れ、学界巷間を問わず「地」を以て球状と為す所説の浸透せしことを説き明かす。しかのみならず、当時の認識の主流が所謂天動説より地動説に交代し、世界を「九州」に区分する古代中国の観念が「五大洲」に変わる様相を仔細に記すのである(郭1999)。氏は要するに、西洋近代の唱道する天文学説が清末にいかなる形で受容されたるかを詳論するのであって、是に於て氏の所論の意義も明白である。而して天地論として之を觀るならば、「天」と「地」とを個々に研究する限りは「天地」への論及はなされず、更に言えば特別の議論もなく「天」と「地」とを以て天空及び大地を言う語と速断しており、総じて西洋学術の概念に牽累さるるの憾みがある。孰れにしても、地理学界に於て先行する此れら二例は「天地」に非ず「天」並びに「地」の研究であって、それも実態としては相当に「地」に偏る論考である。

地理学の知見の及べる所、此くの如きに停まれば、「天地」なる概念の独立は愈々疑わしき者となる。それにもかかわらず、「天地」は決して「天」と「地」との並称に非ざる一個の独立する概念である。此れは後述するが如き地理学外の諸領域に於ける既往研究が往々にして「天地」を以て一概念として扱うことによっても証されよう。然るに真に「天地」なる概念の实在を示さんと欲するならば、現代ならぬ古代に於ても、既に同語が確たる独立を保つ例を挙げねばなるまい。然るに、其の最たる例は『禮記』

⁴⁾ 更に言えば、此の「天円地方」なる観念も古代に於て素朴に信ぜらるる所ではなかった。例えば『呂氏春秋』「圜道」篇には「何を以てか天道の圓なるを説けるや、精氣一たび上り一たび下り、圓周して復た雜はり、稽留する所無し。故に天道は圓と曰ふ。何を以てか地道の方を説けるや、萬物類を殊にし形を殊にし、皆分職有り、相為はること能はず。故に地道は方と曰ふ(何以説天道之圓也。精氣一上一下、圓周復雜、無所稽留、故曰天道圓。何以説地道之方也。萬物殊類殊形、皆有分職、不能相為、故曰地道方)」とあるが、此れは当時既に「天円地方」を安易に天は円形、地は方形との謂とは為さず、寧ろ「天」「地」の本質とでも換言さるべき「天道」並びに「地道」の説明と解せる好例である。同書に基づくならば、「天円地方」の語は、天空に於ては大氣が上下に循環して「円」通し、地表に於ては諸物が種類や形状を各々一定の「方」向にて固定され、互いに代替し得ぬことを言う者であった。此の記述は、天と地との形状を何らの根拠もなく円形方形と為す俗説が、当時の学術の一部に於ては受容されておらなかったことを伝えておる。且つ復た、同文の直後には「円」と「方」との具体例が記され、非物質的な循環乃至は方向の固定に至る概念の拡張をも確認し得る。なお類似の文は『大戴禮記』「曾子天圓」にも見ゆ。

の一篇にして宋代には四書の一にも列せられたる『中庸』にある。『中庸』は其の劈頭第一章を「天の命ずるを之性と謂ふ(天命之謂性)」なる一文にて飾り、「中和を致して天地位し萬物育す(致中和、天地位焉、萬物育焉)」⁵⁾と結ぶが、其の一章句中には「性」、即ち人事百般に内在する形而上の本性を「命」じ決定する所の「天」と、形而下の「萬物」と共に「天」の造化の功用を甘受する「天地」とが並存する。而も其の「天地」の状況を決定するは他ならぬ「天」であれば、此の經典に於て「天」と「天地」とは明白に異なる意義を有する別個の概念と為されて居ることは明らかである。是の故に『中庸』中の「天地」は一概念として独立すると確信されるのである。

又た、後漢の班固の『白虎通徳論』には

「男女の總名を人と爲す。天地の總名無き所以は何ぞや(男女總名為人、天地所以無總名、何)。」⁶⁾

とある。此れは男女の総称として「人」なる語を認むるに対して、「天」と「地」との総称には別語なく単に「天地」と称する所以を問う者である。是に於て班固は、「天地」に関して、「男」「女」が「人」の属性でありながら、「人」なる概念を考うるならば男女の別を問わざる如くに、「天」と「地」との並称にあらず両者の合一せる者として別名を与うべきように思案する。其の論の是非は且らく措くも、「男」「女」と「人」とが固より別個の概念であるからには、「天」「地」と「天地」とを較ぶるに当然同一とは為されまい。されば此の「天地」の独立するも亦た確実であろう。

又た、『莊子』の次の文章は「天」「地」の各々と一概念たるの「天地」との相異を説くこと愈々分明である。

「今、計物の數、萬に止まらず。而して期して萬物と曰へるは、數の多き者を以て號して之を讀べば也。是の故に、天地は形の大なる者也。陰陽は氣の大なる者也。道は之を公と爲すも、其の大に因りて號して以て之を讀べば則ち可也(今計物の數、不止於萬。而期曰萬物者、以數之多者號而讀之也。是故天地者、形之大者也。陰陽者、氣之大者也。道者為之公、因其大而號以讀之、則可也)。」⁷⁾

是に於て『莊子』は、「萬物」の「萬」が文字通りに一万なる數量を表す語に非ざることと同じく、「天地」及び「陰陽」或は「道」の語も、字句そのままに解するべからざることと言う。事物の全てを言う「萬物」の數量が僅か一万に収まり得ぬことは誰の目にも明らかである。されど敢えて「萬」の字を用いるは、単にそれが日常に頻用さ

5) 『禮記』《中庸》

6) 『白虎通徳論』《天地》

7) 『莊子』《則陽》

れて已まぬ大数の表現であるからに過ぎぬ。然るに、「天地」も此の「萬物」と同様の語であって、「天」と「地」とが「形の大なる者」として何よりもよく知らるる者であればこそ、事物中の最大者の呼称に好適と判断され、其の名を得るに至ったのである。これは亦た、「陰陽」と言うも陰影と陽光、つまりは「かげ」と「ひなた」とに非ず、「道」と言うも道路としての「みち」に非ず、各々其の原義に借りて、廣大なる氣質と公理とを、其の性質も併せ簡潔に名状せんとするが如くである。「萬物」「天地」「陰陽」「道」、蓋しこれらは日用の語彙の意義を拡張して直感に与からぬ事象を表現すべく考案されたる概念であり、各々の字義に拘泥して読むは断じて不可である。此く『莊子』は説くのであるが、孰れにしても、其の所論が「天地」の独立を認め、「天」並びに「地」と截然たる区別を為すは論を俟たず明らかであろう。

而してこれらはあくまでも一例である。古書を顧みれば、随所に「天地」の一概念としての独立を証する典拠のあることを知らざるを得まい。例えば『周易』の「十翼」⁸⁾には、「天地之心」⁹⁾「天地之道」¹⁰⁾「天地之情」¹¹⁾等、明らかに「天地」を以て一者と為し、且つ之に深遠なる意義を附す文言が頻出する。其の文意に就ては一考の余地も有ろうが、少なくともかような「天地」の用例に「天円地方」の如き物質としての性質、乃至は形状を見るは困難であろう。或は『禮記』には「天地之性」¹²⁾「天地之和」¹³⁾「天地之序」¹⁴⁾「天地之道」¹⁵⁾「天地之神」¹⁶⁾、『荀子』には「天地者、生之始也」¹⁷⁾「天地者、生之本」¹⁸⁾『老子』には「天地之始」¹⁹⁾「天地不仁」²⁰⁾、『莊子』には「天地之正」²¹⁾「天地之一氣」²²⁾等々、其の用例を蒐めれば枚挙に暇もなく、之を以て当時より独立せる概念として通用せしことを容易に察し得るのである。

しかのみならず、「天地」の概念としての独立は、「天」との比較に於ても窺うに足る。既に『中庸』の例に於ても示したる如く、抑も「天」は古来極めて重んぜらるる

8) 『周易』は上下の經文と「象傳(上下)」「象傳(上下)」「繫辭傳(上下)」「文言傳」「說卦傳」「序卦傳」「雜卦傳」の十種の注釈たる「十翼」により成る。此の内「十翼」に就ては孔子が記せる者と伝わるが、古来其の撰者に就ては無数の疑義の呈さるる所でもある。本稿の論旨とは関与せぬため、此の議論に就ては一旦措く。

9) 『周易』《復・彖》

10) 『周易』《恆・彖》；《繫辭上》《繫辭下》にも重出。

11) 『周易』《大壯・彖》

12) 『禮記』《郊特牲》

13) 『禮記』《樂記》

14) 『禮記』《哀公問》

15) 『荀子』《王制》

16) 『荀子』《禮論》

17) 『老子』第一章・第五章

18) 『莊子』《逍遙遊》

19) 『莊子』《大宗師》

20) 『莊子』《天道》

21) 『列子』《天瑞》

22) 『列子』《楊朱》

所ある概念であり、其の語義も多にして況、「天地」の一語より想定さるべき内容を遙かに超出する。是の故に「天」を云々する文献は固より夥しいが、其の意味内容の梗概を簡約に記すものとしては、北宋の程頤の『易傳』の一文が著名である。同書には

「夫れ天は之を専らに言へば則ち道也。天すら且つ違はずとは是也。分かちて之を言へば則ち、形體を以て之を天と謂ひ、主宰を以て之を帝と謂ひ、功用を以て之を鬼神と謂ひ、妙用を以て之を神と謂ひ、性情を以て之を乾と謂ふ（夫天、專言之則道也。天且弗違是也。分而言之、則以形體謂之天、以主宰謂之帝、以功用謂之鬼神、以妙用謂之神、以性情謂之乾）。」²³⁾

とある。程頤の説く所は次の如くである。「天」の一字の意味する所を専ら包括して言うならば、形而上の原理たる「道」と言うべきであるが、翻って之を分析して考うるならば、「天」は併せて五義を認めねばならぬ。即ち、第一には宇宙の形体としての天空、第二には絶対者としての天帝、第三には天然の作用としての鬼神、第四には天恵として嘉ばるる神、第五には『周易』の術語として純陽の性質を示す乾である。然るに、ここで程頤の専らに言う所の「道」とは、分析されたる天の五義に一貫して内在し、各々を成立せしむる根拠である。故に「天」の全貌として「専らに」言及さるべき者となる。之に対し「分かちて」言う所の五義に就ても、其の全てが「天」の本質の一端であることには相異なく、決して同名異義の別実体を指す語ではない。かく言える程頤の所説は、宋代儒学の入門書『近思錄』にも採録され、後世一種の定説として広く受容さるるに及ぶ。其の是非はともかくとしても、「天」の内包する諸義の広範なることは明らかに「天地」に過ぐる所があるろう。少なくとも之が「天円地方」の如き通俗の觀念と相容れざるは炳乎として疑うべくもない。更に此の「天」と「天地」との弁別の受容に就ては、例えば上述の『近思錄』の編纂者にして宋学（所謂朱子学）の大成者たる朱熹の述作にも認むべき所である。朱熹は「天」を論ずるに当たりては屢々程頤の説を引き、原理や主催者としての諸物を超越する性質を語る一方で²⁴⁾、「天地」には

「天地は陰陽形氣の實體なり（天地者、陰陽形氣之實體）」²⁵⁾

と、一見すれば「陰陽形氣」の各々に分離せる形而下の事物の本来の様相たる一全体の名としての定義を与うる如く、両者の相異は明瞭である。或は「天地」を「天」と

²³⁾ 『程氏易傳』《乾》

²⁴⁾ 例えば『朱子語類』卷二十五《論語七》「天之所以為天者、理而已。天非有此道理、不能為天、故蒼蒼者即此道理之天。」或は卷七十九《尚書二》「天固是理、然蒼蒼者亦是天、在上而有主宰者亦是天。」等。

²⁵⁾ 『周易本義』《繫辭上》

対比する於て、

「天地は只だ形を以て言ふ (天地只以形言)」

「天地を將て日月鬼神と對して説くは、便ち只だ是れ形而下者を指して言ふ (將天地對日月鬼神説、便只是指形而下者言)」²⁶⁾

と、其の形而下者たるの性質を強意するも此の為であろう。かく朱熹は「天」と「地」とを形而上下の別により画然と分かつか、是に於ても「天地」は「天」より独立して意味を違うる一概念なることが知らるるであろう。

他方、「地」に就て見れば、此の語は「天」或は「天地」に比しても単に物質としての性質を呈すること顕著である。前述の『白虎通徳論』にも

「土の時に名づけざる所以は、地は土の別名なれば也。五行に比べて最も尊し。故に自ら部職に居らざる也 (土所以不名時、地土別名也。比於五行最尊。故不自居部職也)」²⁷⁾

とある如く、五行の「土」と同一とする説が伝わる。かような「地」が、形而上者として重んぜらるる所の「天」と定義を異にするは無論であろう。而して、形而下者と為さるること屢々である「天地」も亦た、萬物と関与する所あれば此の「地」の如く単に一物質と為し難きは上述の如くである。されば「地」と「天地」とも概念として乖離せるものと言わねばならぬ。

此くの如くであれば、単独の概念としての「天」及び「地」は、前者は形而上者にして絶対者であるに対し、後者は単なる物質という相容れぬ性情を呈しており、並称として「天地」の語を成すには余りに定義の相異甚だしきと考うべきである。仮にかくも完全ならざる並称を強いて認むるにしても、之を以て古書に通用する「天地」の語義を一貫する能わざるは論を俟たぬであろう。是を以て、「天地」は「天」及び「地」の並称ではあり得ず、寧ろ別個の一概念として其の独立を保つ者と結論せざるを得ないのである。

ここで地理学を離れ諸学に視線を転ずれば、抑も一概念たる「天地」の独立を前提と為す研究の稀ならざる事実を知るに至る。之を専論する者こそ多数とは為し難いものの、今尚「天地」に関する考究は矻矻焉として蓄積さるるを已めざる所がある。

然るに、其の輓近の事例として挙ぐべき者の一に石橋氏の論考がある。石橋氏は日本の儒者山鹿素行の『周易』解釈に於て「天地」が極めて重んぜらるることを指摘する(石橋 2017)。氏の

26) 『朱子語類』卷六十九《易五》

27) 『白虎通徳論』《五行》

「素行が「一」なる「天地」に対応するものだからこそ、『易』を評価していることが明らかになった。だが、「天地」が「一」であるとは、果たしてどういうことなのか。そもそも「天地」が複数存在することなどあり得ないのではないか。」(石橋 2017:218)

との言は「天地」が一概念なることへの強固な確信を窺わしむるに十分であろう。復た、氏の“「天地」が「一」である”との所説を看るに、素行自身も同じく「天地」を以て二者以上の概念の複合とは考えて居らなかったことになろう。事実、其の著書を読すれば同様の論を認むるに容易である。素行の『聖教要録』は儒学の主要概念の簡約な定義集であるが、同書には「天地」の項が設けられ、

「天地は陰陽の大形也 (天地者、陰陽之大形也)」²⁸⁾

云々とある。此の一語を以てしても、素行が「天地」を一概念と為して以て其の独立を信ぜることは分明である。

又た、李氏の研究(李 2019)は、「天地」を以て空間と為す解釈の表明として本稿と揆を一にしており注意を惹く。氏は『老子』に附されたる初期の注釈たる『河上公章句』に関する研究に於て新説を示す。乃ち、『河上公章句』研究にて従来主流であった、同書中の「天地」を以てあらゆる物質の根源たる「元氣」と同義と為す見解を、「実質上の曲解」(李 2019:112)と断じ、却て之を「万物化成の場所」(李 2019:114)と解釈すべしと言うのである。『河上公章句』に於ける「天地」が空間概念と解し得ることに就ては堀池氏の既に指摘する所でもあるが(堀池 2019:106-107)、李氏は之に加え同じく前漢の老子注釈たる嚴遵の『老子指歸』に於ける「天地」をも空間に類する概念であるとして、「明確に天地が万物を生ずるとする解釈を否認し、天地を以て場所とする結論に至った」(李 2019:114)と述ぶる。しかのみならず、かような「天地」概念は、両注釈が著された漢代より魏晋に及んで共有されたる所の、『周易』に基づく『老子』解釈によりもたらされたることをも論ずるのである。要するに李氏は当時の學術に於て既に「天地」を以て空間と為す解釈が通用する事実があったと言うのであるが、更に氏は其の証左として、如上の『老子』注の他、後漢の許慎『説文解字』の「五」の項目、並びに東晋の葛洪『抱朴子』内篇の記述を挙げ、殊に後者を以て天地即空間の論を詳らかにせる好例と見る。殊に『老子指歸』或は漢魏の『老子』注と、『周易』の関係に就ては、高橋氏の一連の研究に於ける詳細な検証を踏まえれば疑いを挟む余地も無く、李氏の指摘は一考に値しよう(高橋 2007,2008,2009)。之に就ては下文にて詳述する。

又た、橋本氏の論考(橋本 2008)も「天地」を以て空間と見るが、必ずしも之と「天」とを峻別せざるに於て特異である。氏に依れば、「天地」とは「春秋戦国時代に至ると、この天は地をともなって「天地」となり空間的に分節」さるるに至ったのであって完

28) 『聖教要録』中

全に別個とは言い難く、寧ろ「天に関する新たな概念」と考うべき者である(橋本2008:12)。即ち同氏は「天地」を以て「天」より派生し、其の内の一義を精密に継承せる概念と為すのであるが、然りと雖も、氏の議論も亦た「天地」なる概念の独立する意義の在りしことを確信するに於てのみ成立する。其の緻密な検討は「天地」と「天」との関係を仔細に解明せんとする試みであって、之を単なる並称として斥くるが如き安直とは一線を画すのである。

且つ、是に於て意を払うべきは、近年に為されたる上記の研究が、往々『周易』をこそ「天地」解釈の淵源と目する事実である。『周易』は「天文」「地理」の典拠にして東洋学術に於ける概念整備の根幹であったことは拙著の示す所であるが(益田2018)、「天地」に関しても其の典拠を同じくしておるとなれば、「天地」「天文」「地理」の三概念は『周易』に於て既に相関するのであって、其の内の一者の研究は他の二者をよりよく照らすと言わねばならぬであろう。即ち、「天地」の語義の解明は斯学の根源たる「地理」の理解にも亦た、欠くべからざる所となるのである。

以上により、筆者は一概念としての「天地」の独立に対する疑義は解消されたるものと信ずる。「天地」が「天」と「地」との並称に非ず、其の孰れとも区分明瞭なる一語であることは、古代の典籍であると現代の論著であるとを問わず一貫する所であった。のみならず、近年の研究にも既に天地即空間の説を採る者を認むるのである。然りと雖も、此の「天地」が空間であるとしても、空間概念としていかなる性質を有するか、いかなる意味に於て空間であるかの究明には未だしき所ありと言わざるを得ぬであろう。是の故に、本稿は以下、「天地」が東洋学術に於ける空間概念の一類たる事実を新旧の用例より実証し、且つ其の定義の内実に関し仔細に論ずるのである²⁹⁾。

II. 先秦の天地即空間論

1. 『周易』『管子』の天地

「天地」が現今にいわゆる空間に相当せる概念なりしことを真に伝うる用例を古書に求むるならば、先んじて繙くべきは「天文」「地理」の典拠たる『周易』を措いて他に莫い。『周易』は陰陽を其の原理に迎え、万物の生成変化を闡明する書として儒家並びに道家の形而上学を支えたる「五経」「三玄」の筆頭に数えられるばかりか、現代に於てさえ「天文」「地理」「人文」「原始」「範囲」「観察」「独立」等の語意の出典として顧慮されること少なからぬ文献である。『周易』がかく重んぜらるる所以の者は、何よりもこれらの術語が同書を俟って初めて厳密な語義を獲得することに在る。要する

²⁹⁾ なお、語彙として「天地」に類似し、且つ同様に儒学に於て重んぜらるる概念に、「天地人」或は之を約して「三才」と称する者がある。然れども、此の「三才」とは、主として宇宙万物たる「天地」に対する「人」の合一を言い、「天地」そのもの以上に「人」の性質を論ずる所愈々大である。且つ、同概念が「天地」を前提として「人」との関与を説く以上は、先んじて「天地」の究明を要することも疑いを容れぬであろう。かような事由に加え紙数の限界もあれば、「天地人」或は「三才」に就ての議論は別稿に譲りたい。

に『周易』に対する解釈こそが、東洋に於ける学術理論の整備の一端を担って居ったのである。蓋し前章に引く先行研究に於て『周易』が悉く参照に与かるも之に因る。然るに、本稿の考究する「天地」は『周易』の思想の根幹を為す語の一である。抑も儒家の古説に於ては『周易』中の「天地」は孰れも孔子の述と信じらるる。何となれば則ち、同書中の「天地」の語は全て孔子による『周易』の古注釈であるとの伝承を有する『十翼』の文中に見ゆるのである。即ち、上古の文体にて綴られ而も暗示と神秘とに満ちる『周易』の本文の晦渋に対し、孔子自身がその真意を解説すべく用いたる概念こそが「天地」なのである。かくなれば東洋の学術に於て同語の重んぜらるるは自然であろう。孔子の語であるや否やの真偽はしばらく措くも、『周易』に於ける「天地」を含む各章が孰れも深遠にして独特の示唆に富むは事実である。既に引用せる「天地之心」「天地之道」「天地之情」等の語句を参観するに、其の意味する所が「天円地方」の如き安易な観念に泥まぬことは明らかであろう。此くの如くであればこそ、『周易』は「天地」の研究に於て等閑に附すべからざる文献である。

さて、かような『周易』の「天地」が空間の義を含む事実を明快に伝うるは、件の『十翼』の一、「序卦傳」冒頭の一文である。

「天地有りて然る後に萬物生ず。天地の間に盈つる者は唯だ萬物のみ（有天地然後萬物生焉。盈天地之間者唯萬物）。」³⁰⁾

同文は、「天地」が「萬物」つまりはあらゆる形而下の事物の生成に先行することを宣べ、之に加えて其の「萬物」が「天地」裡に充満し内在するを言う。それは「天地」こそが事物百般たる「萬物」生成の条件であり、且つは他に求むべくもない所在であることの端的な叙述である。即ち、「序卦傳」は、屢々之に俱う空虚なるや否や、形状の有りや無きやの紛々たる議論に言を費やさず、「天地」に事物の所在としての性質のみを認むるのである。されば此の「天地」は、謂わば純粹な空間としての定義を有すると言ふべきであろう。而して、ここで注意すべきは、「天地」への内在者が「唯だ萬物のみ」と限定されておることであろう。抑も「萬物」が事物の一切を指す語である以上、其の内在者はありとある事物の全てであり、そこに何ら限定は為されぬはずである。それにもかかわらず「唯だ」と限定の辞を用いるは尋常の表現とは思われぬ。ことによらば意味を為さぬ衍字のようにも感ぜられよう。

一読後のかような印象に反し、此の「唯だ萬物のみ」なる一句は「天地」の内在者に就き重要な限定を与うる者である。同文は、「天地」が「萬物」に非ざる個別の事物に因りては決して満たされ得ぬことを明言する。「唯だ萬物のみ」と言えばこそ、「天地」の内在者は必ず常に「萬物」即ち事物の全てであつて、いかなる事物として包含されざるは莫く、一部の事物ばかりが内在者となることも亦たあり得ぬのである。さ

³⁰⁾ 『周易』《序卦傳》

れば「天地」の廣大長久に際限は無く、故に一事一物は自己の性情にかかわらず「天地」の外部に位置を有することは許されぬ。抑も「天地」に外部は無く、且つ其の外部に認むるべき事物も絶無である。是れこそ「天地」が「萬物」に先行する所以である。此くの如くであれば、「天地」の内在者が「唯だ萬物のみ」と奇妙な制限の意義も解さるるであろう。此れは「天地」の「萬物」ならざれば之を占有すること能わざるが如き無際限を言う語に他ならぬのである。

「序卦傳」は「天地」に就きかく伝うる。是に於て『周易』の「天地」は（一）“無際限の規模を有する”、（二）“万物共在の処”たる空間であることが知られよう。それは、或は「天円地方」の如き、或は「天」と「地」との並称の如き、一定の形状や内外の別を有する事物現象の類とは根本より異なる概念である。今、其の相異を一層明白に把握すべく、此の（一）（二）の定義の双方より演繹し得る「天地」の性質に就ても付言せねばなるまい。即ち、『周易』の「天地」は、“無際限の規模”を有し且つ“万物共在の処”なりと定義さるるが故に、之に加えて（甲）唯一（乙）不可分（丙）無形（丁）無大小なる四性質を有する事実を考慮せねばならぬのである。

先づ、「天地」が（二）“万物共在の処”である以上、それは全事物に關与する唯一の空間である。其の内部には個物により占有さるべきいかなる小空間も生じ得ぬ。若し「天地」中にかよふの小空間有りと為すならば、万物中に共在せぬ一物の有るを認めねばならぬ。而して此れは自己の定義たる“万物共在の処”と矛盾する。且つ復た「天地」は（一）“無際限の規模を有する”のであるから、其の外部に何らの事物もいかなる空虚をも求むる能わざるは疑いを容れぬ。況や「天地」を包む大空間をやである。是の故に「天地」は（甲）唯一なる空間である。

更に、かく「天地」が空間として唯一である以上、之を分割して複数の小空間に変ずることも亦た不可となる。若し「天地」の分割を可と為すならば、内在する万物の外部に別物を認めねばならぬであろう。外部に別物あると為せば、既に「天地」の内在者は万物に非ざる何者かである。無論、此くの如きは（二）“万物共在の処”なる定義と撞着する。しかのみならず、其の別物は既に「天地」の外部にあればそれによって「天地」は劃限され、（一）“無際限の規模”をも拋棄せねばならぬであろう。されば「天地」は（乙）不可分である。

又た、「天地」が（一）“無際限の規模を有する”為めに無外であれば、それを圍繞する外形、或は形状の如き者も認め難い。「天地」が（丙）無形なる所以である。

かくして唯一、不可分、無形なる性質を呈する「天地」は、外に大天地を成すべからず、内に小天地を分かつべからず、之と比すべき空間は固より無く、いかなる比較も為す能わざる所がある。是を以て「天地」は（丁）無大小である。即ち比すべきもの無きが故に、自づから大小の別を有たぬのである。

以上が「天地」に付加すべき四性質であるが、これらは（一）（二）の両定義より演繹されたる限りは、此の種の無際限の空間には必ず伴う所となる。是を以て、『周易』

「序卦傳」の「天地」は唯一無際限にして一切の変化も分離も為す能わざる全事物の所在であることが知られよう。それは空間の定義として既に完成されたる者であった。数句にも満たぬ文中に宛ら空間の本質を直に剔出するの觀を呈し、而も贅言を弄せず空虛の如き性情に敢えて触れざるは誠に過不足無きと評すべきである。たとい簡約が読解を阻もうとも、之を懼れず純一のみを求めたる其の定義は、必ずや古代學術の精華の一に数えらるるであらう。

然るに嘗て、儒教の學識を前提とせる時勢に在っては、空間概念に此くの如き性質の具有を見るは一種當然の理として特別の注目を集むることは稀であった。而して西洋哲學を學術上の常識として共有せる現今に於ては事情も異なる。少なくとも昨今の諸學に論ぜらるる所の「空間」の定義の大半は、アリストテレスに其の淵源を有しておる。是の故に、現今の「空間」は形而下の物体を圍繞するものとして屢々無数に想定され、且つ容易に分割を許し、且つ物体の「形相」乃至は「延長」として常に有形であり、且つ物体に従って大小の別を認めざるを得ざる概念であること、奇しくも上記の「天地」の四性質に悉く反するのである(益田 2015)。無論、東西兩洋の空間はそれが空間概念である以上は、あらゆる事物の所在なる本質に於て一致し、其の内在する事物の性情を問わぬことも同じである。而して実はこれに就てさえも、東洋の空間が全ての事物の所在であるを以ていかなる事物であれ内在者たるを得るに對して、西洋のそれは任意の事物の所在であるが故に同様の本質を獲得するという明瞭な相異を呈する。此くの如きを思えば、『周易』の伝うる所説は忘却に沈みつつある東洋の空間論を恢復する典拠として一層の注意を惹くのである。若し此の「天地」の性質に関する記述を怠れば則ち、西洋と東洋との空間の両者が、単に事物の所在であるを以て混同さるる虞も拭われまい。更には西洋の空間論のみが學術を席卷しては自らに對立する所説を失い、以て一種の定説乃至は常識として固着するに至り、空間の本質に関する議論そのものの停滯に陥ることさえ免れぬであらう。此れは實際に現今の地理學が、空間を大いに尊重すると自称しながら其の定義に関しては一貫して西洋説に追従し、以て尽く無数、可分、有形、有大小なりと解するを觀れば、断じて一蹴すべからざる憂慮である。地理學に関する空間論の現状に就ては拙著(益田 2015)を参照されたいが、とかくかような事態にあつては「天地」の具有せる性質の記述は為さざるを得ぬ所であった。煩雜を畏れず如上の論證を為す所以である。

いづれにしても、『周易』の示せる「天地」は純粹なる空間と定義さるるのみならず、東洋獨特の空間論を既に呈する者と言わねばならぬであらう。同書あればこそ、東洋の空間概念、即ち唯一不可分にして規模無際限の万物の所在としての「天地」は、古代の學術に共有さるるに至つたのである。

されば『周易』に於けると同じく空間としての定義を有すると思しき「天地」の語は先秦の書に屢々収録されておる。ここで顯著なる類例として『管子』が挙げられよう。『管子』は「天地」を論ずること頗る多く、之に空間の義を与え且つ具論せるは『周

易』を過ぐ。然るに同書「白心」篇は、唐の房玄齡に帰さるる注釈と共に、其の典型を為す一文を録する。

『管子』「物の衆きを苞むは天地より大なるは莫し（苞物衆者、莫大於天地）。」

『房玄齡注』「萬物、天地の中に共在す（萬物共在天地之中）。」³¹⁾

同文が「天地」を以て（一）“万物共在の処”と為すは「萬物、天地の中に共在す」との注釈より自明であり、復た其の規模の諸物を絶することも「天地より大なるは莫し」と言うよりは疑うべからざる所である。蓋し之のみに依りて『管子』の「天地」は『周易』と同様の空間概念であると推すも可であろう。而して同書中最も詳密な天地論を陳ぶる「宙合」篇を観るならば、かような推論の妥当なるも愈々鮮明となる。

『管子』「天地は萬物の橐なり、宙合は天地を橐する有りとは、天地は萬物を苴むなり。故に萬物の橐と曰ふ。宙合の意、上は天の上に通ひ、下は地の下に泉し、外は四海の外に出で、天地を合絡し、以て一裹と為す。之を散らして無間に至る。名づくべからずして山たり。是れ、大の外無く、小の内無きなり（天地萬物之橐、宙合有橐天地。天地苴萬物、故曰萬物之橐。宙合之意、上通於天之上、下泉於地之下、外出於四海之外、合絡天地、以為一裹。散之至于無間。不可名而山。是大之無外。小之無内。）」

『房玄齡注』「宙合の道は教へて以て天地に先んじて善を行ふ。故に天地を橐する也（宙合之道、教以先天地行善、故橐天地也）」「萬物を苴裹して天地の中に在り。故に橐と為す也（苴裹萬物、在天地之中、故爲橐也）」「宙合は廣く善を積み、以て天上に通ひ、地下に入り、天地を包絡しては一裹と為す也（宙合廣積善、以通天上、入地下、包絡天地、為一裹也）。」³²⁾

「宙合」篇は其の冒頭に於て、「天地」を以て「萬物の橐」と為し、又た篇名たる「宙合」を以て「天地の橐」と為す。然るに、所引の文は其の意を自ら引伸する者である。されば「橐」とは何か。同字は元来布袋の類を示し、ここでは「天地」が袋の如く萬物を内包することの譬喩に用いられておる。「天地は萬物を苴む」と言う所以である。此の譬喩は後述する如く『老子』にも見え³³⁾、「天地」の有する（一）“万物共在の処”としての性質を平易に表すが、『管子』は之に加え、「天地」をも包み込む「橐」を想定し、以て「宙合」と称する。其れ「宙合」の広がれること、天よりも更に上に、地よりも更に下に、四海よりも更に外に、各々及ぶ所有りて、遂には「天地」を「合絡」しては「一裹」即ち一物に纏めてしまうと言う。のみならず、「宙合」は之を分かつな

31) 『管子』《白心》（房玄齡注）

32) 『管子』《宙合》（房玄齡注）

33) 『老子』第五章「天地の間、其れ猶ほ橐籥のごとき乎（天地之間、其猶橐籥乎）。」

らば、間隙を認めぬ程の名状し難き微小にも散るとも言う。故に「宙合」は巨大にして其の外部無く、微小にして其の内部も無い、かく『管子』は説くのである。

此くの如くであれば、『管子』は「天地」に非ず「宙合」にこそ、無際限の規模を有する空間を見るのであろうか。是に於て其の注釈を参照すれば、「宙合の道は教へて以て天地に先んじて善を行ふ」とある。又た、「宙合は廣く善を積み」以て天上と地下とに及びては「天地」を包むとある。此れは要するに「宙合」はあくまでも其の「善」に於て「天地」を包むのであって、「萬物」の如き形而下の事物に関与せず、寧ろ形而上者として遍在する「道」であるとの補足である。為めに、「宙合」は単に巨大であるばかりでなく、内部を認めぬ極小にまで分散し得る旨が記され其の規模も一貫せぬのである。畢竟、此の「宙合」とは形而上者を示す語である。其の規模に就き無限大にして無限小なりと説くは、之を形而下者と見れば矛盾を含みほとんど意味を為さぬ言明となろう。然るに却て之を形而上者と見れば、一者としてあらゆる規模の事物に均しく関与するを簡明に表現する修辞として十分に意を通ずる所となる。抑も同様の修辞は形而上者を説くに当たり古代の諸書の用いる常套の形容であり、例えば『淮南子』劈頭の句には

「夫れ道なる者は天を覆ひ地を載せ、四方に廓き八極に析き、高くして際くべからず、深くして測るべからず、天地を包裹して無形を稟授す…之を舒ばせば六合を幪ひ、之を巻けば一握に盈たず (夫道者、覆天載地、廓四方、析八極、高不可際、深不可測、包裹天地、稟授無形…舒之幪於六合、卷之不盈於一握)。」³⁴⁾

とある如く、形而上者たる「道」を以て、「天地」を「包裹」し、其の規模は大なること「六合」即ち上下四方無際限の空間をも「幪」いながら、同時に小なること「一握」にも「盈」たざる微細を守る者なりと為す。且つ、次節に述ぶる如く此の「道」は無際限の空間とも峻別さるる所あれば、『淮南子』に於ける形而上者は『管子』の「宙合」とは著しい類似を呈すると言わねばならぬであろう。

然らば、『管子』は「宙合」を説くと雖も、此れは空間に非ず、其の規模の大小を超越する形而上者の謂であって、形而下の事物を内包する空間としては惟だ「天地」のみが想定されて居るのである。ここで改めて「白心」篇に「天地より大なるは莫し」とあるを觀れば、此の「天地」が(二)“無際限の規模を有する”空間であることも明らかとなろう。かくして『管子』の「天地」は空間概念として『周易』と相同の定義を共有するとの理解を得るのである。

なお如上の『管子』の天地論に於ける形而上下の区別は一定の注意を要する議論である。『管子』は「宙合」と「天地」とを論ずるに当たり、「天地」をあくまでも形而下者として定義するが、前章にて示せる如く、諸書に於ける「天地」の語義は広範で

³⁴⁾ 『淮南子』《原道訓》

あり、屢々形而上の原理、或は天神地祇の異称として用いらるる所がある。此れは空間として「天地」を説く『周易』に於ても例外ではなく、「天地之心」「天地之道」等、空間と為すよりは何かしら形而上の超越者と考うるが妥当な「天地」が、寧ろ用例の過半を占むるのである。是の故に『管子』が形而上下の別に留意し、而も「天地」を以て形而下者と限定せるは、先秦の天地即空間の論に於て一つの画期を為すものと評さねばなるまい。

2. 道家の「宇宙」と老子の天地

『周易』『管子』の説く「天地」が先秦の空間論の一端を占めたるは既に動かぬ事実であり、其の意義の深長に疑うべき所はない。然りと雖も、かような規模無際限なる万物の所在としての空間が、必ずしも「天地」の名に於て論ぜらるる者とも限らぬことにも留意せねばなるまい。

殊に『淮南子』『莊子』『文子』等の道家の学統を継ぐ諸書に頻出する「宇宙」は、名前こそ『管子』に於ける「宙合」に似るものの、無際限の時空間として定義さるるに於て寧ろ「天地」に類する概念である³⁵⁾。此の「宇宙」は、『淮南子』に於ては先づ「天文訓」に

「道は始め虚廓を生じ、虚廓は宇宙を生ず（道始生虚廓、虚廓生宇宙）。」³⁶⁾

とあり、次いで「齊俗訓」に

「往古來今之を宙と謂ひ、四方上下之を宇と謂ふ。道は其の間に在りて其の所を知る莫し（往古來今謂之宙、四方上下謂之宇。道在其間、而莫知其所）。」³⁷⁾

とある如く、「往古來今」「四方上下」、即ち時間と空間との複合としての定義を有する。或は『文子』『自然』篇にも『淮南子』と相同の文章を認め³⁸⁾、或は『莊子』『庚桑楚』にも「宇宙」に関して

「出づる所有りて竅无き者は實有り。實有りて處に无き者は宇也。長有りて本剽无き者は宙也（有所出而无竅者有實。有實而无乎處者、宇也。有長而无本剽者、宙也）。」³⁹⁾

³⁵⁾ 時空間としての「宇宙」に就ては橋本氏、劉氏、尚氏、李氏の各論に詳説する所であれば参照されたい(橋本 1980 ; 劉 1980 ; 尚 2003 ; 李 2015)。一方でこれらの研究に於ては、「天地」が時空間たる「宇宙」とは峻別さるる傾向を認めるが、『淮南子』等道家一般の説に倣えば当然のことでもある。

³⁶⁾ 『淮南子』《天文訓》

³⁷⁾ 『淮南子』《齊俗訓》

³⁸⁾ 『文子』《自然》「往古來今謂之宙、四方上下謂之宇。道在其中而莫知其所。」

³⁹⁾ 『莊子』《庚桑楚》

と論ずるを見る。其の文意は一見して測り難くもあるが、『莊子』の注釈者の代表たる晋の郭象の説に照らせば一転簡明な理解を得るであろう。郭象は同文に

「宇は四方上下有りて而も四方上下の未だ窮まる處有らず…宇、實有りと雖も定める處求むべきは無し（宇者、有四方上下而四方上下未有窮處…宇雖有實而無定處可求）。」
「宙は古今の長き有りて而も古今の長き極まる無し…宙、増長有りと雖も亦た其の始末の至る所を知らざる者也（宙者有古今之長而古今之長無極…宙雖有増長、亦不知其始末所至者也）。」⁴⁰⁾

と注を附すが、之に従えば、「宇」とは四方上下に広がりながらも其の限界が無く、実体を伴いながら其の位置を確定できぬ者、「宙」とは古今に亙りながらもやはり其の限界が無く、肇始と終末とを認識し得ぬ者と、各々の語義は分明に知られよう。是を以て『莊子』に於ける「宇宙」も『淮南子』同様の無際限の時空間であることが明らかとなる。此くの如き「宇宙」を『周易』『管子』の「天地」と比すれば、「天地」が万物により充滿する空間であるからには両者は近似する性質を呈し、特に「宇」と「天地」とは無際限の空間であるに於て相同の概念と目されるのである。

かく『淮南子』『莊子』『文子』等の道家の諸書は、時空間の表現として「宇宙」の語を用いる。そのゆえか、これらの文献の論ずる「天地」は往々単なる物質の一形と定義され、それ以上の意味を有たぬのである。

例えば『淮南子』「天文訓」には

「氣には涯垠有り。清陽なる者は薄靡にして天となり、重濁なる者は凝滯して地となる（氣有涯垠、清陽者薄靡而為天、重濁者凝滯而為地）。」⁴¹⁾

とある如く、「天地」は「氣」に過ぎぬ。此の「氣」とは即ち形而下の事物であれば、自づから物質としての限界を有し、或は其の「氣」の内の清澄なる部分が発散しては「天」と化し、或は重濁なる部分が凝固しては「地」と変ずる。要するに「天地」とは「天」と「地」との並称であり、只だ其の輕重に従い高所低所に散逸集合した物質塊としてのみ記述されて居るのである。且つ、「天地」が単に「天」と「地」との並称に止まることも、『周易』『管子』に於ける一概念としての「天地」とは相容れぬ所であろう。

又た『列子』「天瑞」篇にも

40) 『莊子注』《庚桑楚》

41) 『淮南子』《天文訓》

「夫れ天地は空中の一細物、有中の最も巨なる者なり（夫天地、空中之一細物、有中之最巨者）。」⁴²⁾

とあり、「天地」が諸物に於ては最大者であることを認めつつ、「空中」即ち無際限の空間に於ては微細な一物に過ぎぬとして、「宇」の如き空間との対比の内に一物たる「天地」の矮小を強調する。此くの如く、道家の諸書に見ゆる「天地」はいかに巨大を誇ろうとも有限の事物の域を出づる能わざる概念であり、『周易』の如く万物の内在を許すことはない。此の一物としての「天地」は、無際限の空間としての「宇」や「空」に屢々比較され、事物一般の卑小を証するべく言及されて已まぬのである。

然りと雖も、かような道家の諸書に於ても「天地」に対し空間の義を附す者がある。是れこそは道家本源の書、『老子』である。『老子』は「五千言」の異名の如く本文は約五千字、之を八十一章の短文に分かつものであるからには決して大部の書ではない。而して同書は簡約の中に「天地」の語を十箇所、六章に互り再三する⁴³⁾。復た其の用例の孰れに於ても、「天地」は単なる物質として扱われては居らぬのである。之に加え、同書中「宇宙」の語に就ては一切使用する所無きを併せ見れば、『老子』の天地論、或は時空間に関する所見は疑いを容れず他の道家と異なるものと考えねばなるまい。

さて同書に於ける用例を具に見れば、先づ、冒頭第一章には

「無名は天地の始、有名は萬物の母（無名天地之始、有名萬物之母）。」⁴⁴⁾

とある。此れは『周易』の如く「天地」の「萬物」への先行に関する議論と解し得るもので、『列子』『淮南子』の如き「天地」を以て一物と為すの論との類似はない。或は第五章の

「天地は不仁、萬物を以て芻狗と爲す。聖人不仁、百姓を以て芻狗と爲す。天地の間は其れ猶ほ橐籥のごときか（天地不仁、以萬物為芻狗。聖人不仁、以百姓為芻狗。天地之間、其猶橐籥乎）。」⁴⁵⁾

との条に於ては、「萬物」に対する「天地」を以て、「百姓」に対する「聖人」に相当する者とするが、是に於ても「天地」と諸物との区別は明瞭である。更に同条が「天

42) 『列子』《天瑞》

43) 『老子』第一、五、六、七、二十三、二十五、三十二章。これらは孰れも『老子』の上巻「道經」に当たる（『老子』は『道德經』との書名を有し八十一章中、三十七章までを上巻と為し「道經」、それ以降を下巻と為し「德經」と称する）。なお、此の内の一箇所就ては「天長地久」（第七章）と「天地」の形を取らぬが、此れは所謂「互文」であり、元來「天地長久」と称すべき所を交互に記載する修辭技法であれば、「天地」の用例の一に数えた。

44) 『老子』第一章

45) 『老子』第五章

地」の内部に就き「天地之間」と言うは『周易』と同じくであり、而も之を「橐籥」に譬うるは『管子』に近しき所であれば、『老子』に於ける「天地」を以て『周易』『管子』の説く万物の所在たる空間に近しい概念と推すも亦た可である。同書の天地論は之にとどまらぬ。第六章に

「谷神は不死、是を玄牝と謂ふ。玄牝の門、是を天地の根と謂ふ（谷神不死、是謂玄牝。玄牝之門、是謂天地根）。」⁴⁶⁾

とあるは難解ながら、空虚を以て成立する地形である「谷」の本質たる「神」の「不死」なる性質を説き、且つ之と「天地」との関係を論ずるに於て天地即空間の論を思わせる所がある。又た第七章に

「天地の能く長し^{とこ}へにして且つ久しき所以の者は、其の自づから生ぜざるを以てなり。故に能く長しへに生ず（天地所以能長且久者、以其不自生、故能長生）。」⁴⁷⁾

とあるに於ては、「天地」が「自づから生ぜざる」が故に恒久不変であると弁ずるが、之も亦た「天地」の諸物と為し難き性質を言わんとする者であろう。

かくみれば、『老子』の「天地」とは、形而下の万物の所在でありながら、自らは其の万物より独立し恒常を保つ空間であると推測され、是に於て他の道家書よりも『周易』『管子』に通ずる所論を伝うるものと推定し得る。然れども他方では『老子』の筆法は簡素にして玄妙、文意の確定に窮せざるを得ぬことは、古来よりの幾多の注釈相互の齟齬を見れば疑うべくもない。是の故に『老子』に於ける「天地」の性質は、漢魏以降の注釈を俟ちて初めて厳密に知らるる所となる。現に李氏も論ずる如く、『老子』の「天地」を空間なりと断ずる解釈を求むるならば、漢代の注釈に依らねばならぬのである(李 2019)。

Ⅲ. 玄学の天地即空間論

1. 漢代『老子』注釈に於ける天地

前章に述べたる如く『老子』に於ける「天地」は規模遠大なる万物の所在であり、自づから空間に類する性質を有することを予想せしむるものであった。然りと雖も同書の玄妙なる筆致よりは其の定義の判明を得るは難く、強いて本文のみに依拠して『老子』の「天地」は空間なりと為せば学問の厳正を害うは必至である。然るに『老子』に於ける「天地」の定義を判明ならしめんと欲するならば、漢代以降、続々と著されたる『老子』の注釈を参照するに若くは莫い。殊に、魏晋に至り熾んとなる所謂

46) 『老子』第六章

47) 『老子』第七章

玄学は『老子』『莊子』に加え『周易』を以て「三玄」と称揚し、其の註解に努め自家の思想の源泉と為すに於て知られ、『老子』中の語彙にも明白な定義を与うる所があれば注意を要する。これら漢魏晋の『老子』解釈には『周易』の思想の流入を認むべしとの指摘もあれば(李 2019)、前章にて論じた先史諸家の天地即空間の論との関与も考慮せねばなるまい。孰れにしても「天地」の考究に当たり、玄学の伝うる『老子』注の検討は必須である。

かような『老子』注の内、漢の河上公による注釈である『老子道德經河上公章句』(以下『河上公章句』と表記)は特に古き一例である。河上公は杳として捉うるに難い『老子』の「天地」を簡明に空間として定義する。例えば『老子』第五章に対する次の注を見れば

『老子』「天地の間、其れ猶ほ橐籥のごとき乎 (天地之間、其猶橐籥乎)。」

『河上公注』「天地の間は空虚、和氣流行す。故に萬物自づから生ず (天地之間空虚、和氣流行、故萬物自生)。」「橐籥の中は空虚なり。人能く聲氣有り (橐籥中空虚、人能有聲氣)。」⁴⁸⁾

とある如く、河上公が『老子』に於ける「天地之間」を以て空虚と解せることが明らかとなる。此の一文のみに依っても『河上公章句』に於ける「天地」が空間に当たることを証するに不足はあるまい。而して同書は之に重ねて、其の「空虚」の内部に「和氣」が流動運行し、之を以て万物の生成も自然に為さると説く。此の「氣」とは形而下の事物全般の呼称として先秦の諸学の共に用いる語彙であり、意味に於ては今の所謂物質に類するが⁴⁹⁾、ここで「和氣」と言うは、特に形而下の諸物を構成する最も単純な要素としての「氣」の「和」せる者である。即ち、河上公に於ける「和氣」とは相互に調和し既に統合するに適せる「氣」に他ならぬのである。此の「和氣」が「流行」することにより大小の事物の各々は「天地」中に生ずる。されば、此の「和氣」の流行する「空虚」たるの「天地」とは、外部より何らの干渉も受けず「自づから」生成せる「萬物」の所在であることが知られよう。然るに、此の万物の所在としての「天地」が、前章に述べたる『周易』『管子』と同じく空間としての性質を呈すること

⁴⁸⁾ 『老子道德經河上公章句』第五章

⁴⁹⁾ 例えば『朱子語類』卷一には「理は未だ嘗て氣より離れず。然れども理は形而上者なり。氣は形而下者なり(理未嘗離乎氣、然、理、形而上者、氣、形而下者。)」とある。「氣」の定義に就ては論者により異同があるが、必ずしも「物質」と同義ではなく、現今に於ける物質の運動や作用、或は「エネルギー」の類までをも含むことにも留意されたい(土屋 2019:62-63,70-71)。但し此れは、西洋学術に於ける「物質」の定義が現代に至りてもなお議論の分かることに係る混乱であり、決して「氣」の曖昧を示すものではない。「氣」の研究は古今に蓄積されること無数であるが、それが形而下者を言う語であることは殆ど一貫する。為めに本稿に対し「氣」の定義上の相異が研究に与うる影響は僅かであり、引用文の解釈に於て特別な注視を要する箇所を除いては詳論を差し控えた。なお「氣」を概観する研究として『氣の思想』(小野沢・福永・山井 1978)がある。併せて参観されたい。

も其の定義の類似より明白である。但し河上公は「天地」に内在する「萬物」生成の様相をも説明し、それが「天地」内部に於て完結することを示す。是に於て河上公は、「天地」が一個の空間として、其の外部にいかなる事物も想定し得ず、更にはそれが諸物の生成にも一切関与し得ぬことを審らかにするのである。此れは蓋し「天地」の規模の無際限なる所以を論ずるものであろう。「天地」は空間である限り、絶えず生成する事物に常に新たな所在を与うる。其の際限は事物の付加増殖とともに愈々拡大され止まる所を知らぬであらう。是の故に其の規模に際限を認めぬのである。

此くの如く、『河上公章句』の「天地」は無際限にして無干渉なる、万物の所在としての空間であった。然るに同書に於ける「天地」への言及は一処にとどまるものではない。例えば巻頭第一章に目を移すならば次の如き注を見る。

『老子』「無名は天地の始なり（無名、天地之始）。」

『河上公注』「無名は道の謂ひなり。道は無形、故に名づくべからざる也。始は道の本也、氣を吐き布化し、虚無より出づ。天地の本始と爲す也（無名者謂道。道無形、故不可名也。始者道本也、吐氣布化、出於虚無。為天地本始也）。」⁵⁰⁾

是に於て河上公は、『老子』本文に於て「天地」の始原に比せらるる「無名」を以て形而上者たる「道」と為す。それが「無名」と称さるるは、単に形而上者の無形の爲めに名状し難ければである。然れば此の「無名」は原初にあっては「虚無」に等しいが、それは決して単なる無に非ず、万物の生成を準備する「氣」を産出し拡散する。故に此の「無名」は「天地」の「本始」、即ち根本始原である。

かような注より知らるるは、河上公が「天地」の内在者たる「氣」の出自を原初の「虚無」にまで遡り求めたる事実である。此れは要するに、形而下の事物は其の根源を一にし、「天地」中の「氣」の他にはいかなるものも想定され得ぬことの表明であらう。河上公に於ては「天地」こそが、其の外部に事物はおろか其の原因となる虚無さえも有する能わざる唯一の空間であったのである。

之に加え、「虚無」よりの「氣」の出現を以て「天地」の始まりと為す其の解釈は、「天地」の有する空間としての本質が何よりも“万物の共在”にあることを強調する。河上公に従うならば、「天地」が空間たるべき条件は、空虚に非ず無際限に非ず、只だ全事物の内在にのみある。或はたとい何らかの茫漠が広がろうとも、其の内に一物さえ認め得ぬとすれば、それは未だ「氣」を発せざる「虚無」に過ぎぬ。かような「虚無」が空間たるを得ず、又た「天地」たるをも得ざるは無論であらう。河上公は斯く論じ、「天地」なる空間と、往々にして之と混同されて已まぬ「虚無」とを截然と分かつのである。

又た、同じく第一章の後続の文に附されたる注も天地論として参観すべき所がある。

⁵⁰⁾ 『老子道德經河上公章句』第一章

『老子』「有名は萬物の母なり (有名、萬物之母)。」

『河上公注』「有名を天地と謂ふ。天地に形位有り、陰陽有り、柔剛有り、是れ其の有名也。萬物の母なるは、天地氣を含み萬物を生じ、長大成熟すること、母の子を養う如くなれば也 (有名謂天地。天地有形位、有陰陽、有柔剛、是其有名也。萬物母者、天地含氣生萬物、長大成熟、如母之養子也)。」⁵¹⁾

所引の「有名」とは上記の形而上者たるの「無名」に対し、名状すべき“名の有る”者の称である。而して河上公は、此の「有名」を以て「天地」なりと断ずる。其の所以の者は何か。答えて曰く、「天地」に「形位」「陰陽」「柔剛」の有るが故である。此の「形位」とは字の如く形状と位置との謂いであり、「形位有り」とは即ち「天地」内の諸物が形而下者として其の形状と位置とを保持することを言う。対する「陰陽」「柔剛」は元来『周易』の術語であるが⁵²⁾、ここでは事物の氣質の多様を形容するにとどまる。されば「陰陽有り」「柔剛有り」とは、「天地」内の諸物が一に非ず多数に分化し、而も其の性情を各々異にするを言う者であろう。是れは要するに「天地」の内在者が多種複数の事物の集合であることの記述である。此の内在者あればこそ、其の所在たる「天地」は名状すべき「有名」たり得るのである。而して先述の如く、其の内在者は「虚無」より自づから生ずる「氣」であって外より来ることはない。「天地」は此の未分化の「氣」を包含しては之をして分化せしめ、遂には「萬物」を生ずるに至る。「天地」が其の内在者を「長大成熟」する様は宛ら母の如くである。是の故に『老子』は「天地」を以て「萬物の母」と為す。かような河上公の注は「天地」の内在者に就き詳しく論じ、“万物の共在”こそ空間たるの要件を成すことを一層強く説く。かくして、其の多様に分化せる形而下の事物の内在を以て定義さるる所の、外部を有さぬ唯一無際限の空間としての「天地」は、『老子』の「無名、天地之始、有名、萬物之母」なる簡潔なる一文より抽出さるるのである。

更に言えば、河上公に於ける「天地」は形而下の事物のみならず形而上の「道」に対しても一なる空間である。此れは『老子』第二十五章の注により知られよう。同章は「有物混成、先天地生 (物の混成する有り、天地に先んじて生ず)」との語より始まり、一見すれば「天地」以前の物質生成を認め、先述の定義と撞着するの感さえ与えしむ。而して河上公は次の如くに注し、かような読解を拒む。

『老子』「物の混成する有り、天地に先んじて生ず (有物混成、先天地生)。」

『河上公注』「道の無形なる、混沌にして万物を成し、乃ち天地の前に在るを謂ふ (謂道

⁵¹⁾ 『老子道德經河上公章句』第一章

⁵²⁾ 『周易』《繫辭下》「陰陽合德、而剛柔有體」等。なお、「陰陽」「剛柔」も「氣」と同じく易学に於ては重要な概念ではあるが、文中の解釈に影響を及ぼさぬ限りは詳論を差し控えたい。

無形、混沌而成萬物、乃在天地之前。』⁵³⁾

同注に於て「天地に先んじて生ず」と表現さるる者はあくまでも形而上にして無形の「道」である。之に従えば、『老子』の文言は「物の混成する有り」と併せて、此の「道」が形而上者として混沌虚無の裡に万物形成の起因となるとの謂と解されよう。此れのみでは第一章の注にて「虚無」を以て「氣」を産出し「天地」の本源なりと為す所説とほとんど変わる所も無きようである。而して本章では

『老子』「周行して殆うからず (周行而不殆)。」

『河上公注』「道は天地に通行して入らざる所無し。陽に在りて焦がれず、陰に託されて腐らず、貫穿せざるは無くして危殆^{あやう}からざる也 (道通行天地、无所不入。在陽不焦、託陰不腐。无不貫穿、而不危殆也)。」⁵⁴⁾

と注を継ぎ、かの「道」が「天地」中に遍在せること、形而上者ゆえにいかなる影響も受けず不変なることを説く。且つ復た、

『老子』「故に道は大なり、天は大なり、地は大なり、王も亦た大なり (故道大、天大、地大、王亦大)。」

『河上公注』「道の大なるは天地を包羅し容れざる所無き也。天の大なるは蓋^{おほ}はざる所無き也。地の大なるは載せざる所無き也。王の大なるは制せざる所無き也 (道大者、包羅天地、無所不容也。天大者、無所不蓋也。地大者、無所不載也。王大者、無所不制也)。」⁵⁵⁾

と「道」が「天地」を包含網羅しつつ、「天地」もまた諸物を覆載する空間であるとも記す。河上公は「道」が「天地」の隅々にまで遍在することを「包羅」と称しており、それは「天地」の外部に非ず寧ろ内部の各処に受容さるる所ありと為す。是の故に、『列子』の如く「天地」をも凌ぐ巨大な虚空が想定さるることはなく、「天地」も亦た「蓋はざる所無き」「載せざる所無き」万物共在の処としての空間であると改めて語らるるのである。然るに、此の「道」の性質は明らかに『管子』の「宙合」に類すれば、河上公に於ても空間と形而上者との間に区別あるは認めざるべからざる事実である。

之に加え、同文に「王」の「制せざる所無き」旨の並び説かるるは、法律文化の如き人事に於ては、「王」こそが其の制定の権限を有するが故に、宛らに空間の如く、それら人事の所在となるとの謂である。此れに由りて之を觀れば、則ち河上公は、「道」

⁵³⁾ 『老子道德經河上公章句』第二十五章

⁵⁴⁾ 『老子道德經河上公章句』第二十五章

⁵⁵⁾ 『老子道德經河上公章句』第二十五章

を以て形而上者の所在、「天地」を以て形而下者の所在、「王」を以て人事百般の所在と為す。是に於て「道」と「天地」と「王」とは、「大」なる所在として併記される者と言うのである。

以上、『老子』各章に附されたる注釈を見るに、河上公が「天地」を以て空間と為すことは明らかであろう。且つ相互に矛盾を来さぬ天地論よりは、同書の有する論理の一貫が窺われる。さてここで河上公に於ける「天地」の性質を確認すれば、それは(一)“無際限の規模を有する”(二)“万物共在の処”にして、而も(三)“内在する形而下の万物に対して無干渉”なる、(四)“形而上者たる道さえも遍在する”所の空間と言うべき概念であった。是の「天地」は『周易』『管子』と系譜を同じくしながらも、内在者たる「萬物」、更には形而上者たる「道」との関係に於てより精密な議論を付加せるものである。且つ、「天地」を説くこと『周易』と同様であれば、既に論ぜる(甲)唯一(乙)不可分(丙)無形(丁)無大小の四性質の具有に就ても愈々明らかとなる。乃ち、河上公は玄学の天地即空間論の端緒を飾るに相応しい内実を伴う議論を伝うるのである。

なお、かく解さるる限りは、李氏の指摘に違わず(李 2019)『河上公章句』の「天地」を物質の類とする旧来の解釈は誤読と考えねばなるまい。

而して李氏は勢い『河上公章句』と同じく漢代に著さるる古注、『老子指歸』に就ても、「天地」を以て空間と為せる者と論ずるが、此の読解に関しては一考を要する。『老子指歸』は確かに「天地」の語を頻用する文献ではある。然りと雖も、其の用例を見るに「天地は物の大なる者(天地、物之大者)」⁵⁶⁾等とあれば、『列子』の如く一物として「天地」を定義せる者と考うべきであろう。同書を通覧するも「天地」を空間と考うべき根拠は認むるに難ければ尚更である。抑も李氏が此く断ずる論拠として引く文章は、北宋の道士、陳景元の『道德真經藏室纂微篇』に所載の『老子指歸』の逸文であるが、此の逸文の文献としての由緒はともかくとしても、ここに見ゆる

「君平曰く、天は高くして清明なり、地は厚くして順寧なり、陰陽交通して和氣流行す(君平曰、天高而清明、地厚而順寧、陰陽交通、和氣流行)。」⁵⁷⁾

との文言よりは、同書の「天地」を以て河上公の論ずる如き空間と見るは困難であるように思う。のみならず、李氏はいかなる字句に依拠せる判断であるかを明らかにしておらぬのである。高橋氏も『老子指歸』の宇宙生成論に於ける「天地」は万物に先行する有形の物体と解さるべきことを論ずるが(高橋 2007:32 ; 2008:179,189)、其の所説は出典を明示し正確であり、且つ『淮南子』との比較を介し概念を精緻に描写することは李氏の比ではない。されば『老子指歸』に関する李氏の説は強解と言わざるを

56) 『老子指歸』《道得一》

57) 『道德真經藏室纂微篇』卷一 なお「君平」とは『老子指歸』の著者嚴遵の字である。

得ぬであろう。

斯様な『老子指歸』の「天地」概念は、寧ろ魏晉玄学の祖、所謂「正始の音」の一人である王弼による『老子注』の先蹤と為すべき者である。王弼の注は『老子』注釈史上に於ても殊に著名であり、漢代道家思想の転換点とさえ評さるるが(堀池 2019:5)、予てよりある『老子指歸』を承くるとの指摘に違わず(高橋 2009)、「天地」解釈に於ても類似の傾向を示す。王弼は『老子』第一章に対し

『老子』「無名は天地の始なり。有名は萬物の母なり (無名、天地之始。有名、萬物之母)。」

『王弼注』「凡そ有は皆、無より生まれり。故に未形無名の時を則ち萬物の始と爲す。其の有形有名の時に及びて、則ち之を長じ之を育し、之を亭し之を毒す。其の母と爲す也。言へらく、道は無形無名を以て萬物を始め成す。以て始め以て成すも、其の玄の又た玄なる所以を知らざる也 (凡有皆始於無。故未形無名之時、則爲萬物之始。及其有形有名之時、則長之育之、亭之毒之、爲其母也。言道以無形無名始成萬物、以始以成而不知其所以玄之又玄也)」⁵⁸⁾

と注するが、『老子』の「無名は天地の始なり」なる句を「未形無名の時を則ち萬物の始と爲す」と解せるを觀れば、王弼に於ては「天地」とは「萬物」そのものに他ならぬのである。然るに「天地」を以て「萬物」と為すは単に修辭を目的とせる換言に過ぎず、概念としては同一であると言はねばなるまい。即ち、王弼は「天地」を以て事物の総称と見ては「萬物」との間に區別を与えぬのである。それが『老子指歸』に異ならず「天地」を以て物質の類と為すは疑いを容れまい。此の王弼の所説は同書中に一貫しており、或は第二十五章には

『老子』「物の混成する有り、天地に先んじて生ず (有物混成、先天地生)。」

『王弼注』「混然として得て知るべからず。而して萬物は之に由りて以て成る。故に混成と曰ふ也。其れ誰の子なるやを知らず。故に天地に先んじて生ず (混然不可得而知。而萬物由之以成。故曰混成也。不知其誰之子。故先天地生)。」⁵⁹⁾

と、「混成」の語を以て「混然」つまりは明瞭ならざる「物」が既に有り、之に由り「萬物」の生成さることと解し、更に此の「混然」たる「物」の出所が不明であるが故に「天地に先んじて生ず」と言わざるを得ぬとの注を附して居る。是に於ても王弼は「萬物」と「天地」とを分かつた全く同義の語意として用いるのである。かくなれば、此の「天地」を“万物共在の処”と為すは不可である。又た、王弼の『老子微旨例略』

58) 『老子注』第一章

59) 『老子注』第二十五章

には「天地之外」なる文言を認むるが⁶⁰、此れは其の「天地」が外部を有する、つまりは限界を有することを示せるものである(堀池 2019:45-46)。為めに之を以て“無際限の規模”を具うると為すも亦た不可である。

かく「萬物」と区別されず、又た“万物共在の処”に非ず、又た“無際限の規模”も具えぬ王弼の「天地」は、『老子指歸』の言えると同じく単に一物と見るべき概念であろう。それは『河上公章句』、或は『周易』『管子』の論ぜる空間としての「天地」とは定義に於て一線を画すのである。

此くの如く漢魏の『老子』注釈は、「天地」を物体と為すの説を採ること『列子』『淮南子』の如き道家の諸書と異ならざる者であった。されば『河上公章句』の天地即空間の論は、当時に於て異彩を放つ注解の一であったのである。

2. 魏晋玄学の天地

当時の諸家の説を参観するに、『老子』解釈に於て天地即空間の論は主流を為すには至らざりしことは上述の如くである。然りと雖も、玄学の流行が同様の所説を等閑に付し去った事実はない。或は其の隆盛を担う所謂「竹林七賢」の首魁、魏の阮籍の述作中にも「天地」の空間たるを証するを見れば、河上公以降の玄学の徒に於ても同説が絶えず伝わるを知るであろう。

さて此の阮籍は既に述べたる「三玄」、即ち玄学に於て經典と目さるる『周易』『老子』『莊子』の三書に深く通じ、其の各々の要諦と言うべき「通易論」「通老論」「達莊論」の三篇を残しておる。尤も「通老論」は夙に散逸しており類書の引用より一部が復元されるにとどまるが、和久氏の評する如く、同三篇は阮籍自身の「三玄」への「理知的思弁的な通達を企図」(和久 2013:24)としての性格を有し、玄学の思想の一斑を知るに好適である。されば魏晋の「天地」の一端を概観するに足るものと期待されよう。

然るに、阮籍が「天地」を以て空間と定義せるは「達莊論」に於てである。阮籍の「天地」が空間に相当することは既に橋本氏の専論もあれば氏の論考も参観されたいが(橋本 2008)、抑も「天地」は阮籍の重んずる概念であり、殊に思索に関わる論述に於ては用いらるること再三ならぬ所があった⁶¹。就中「達莊論」は「天地」を論ずること篤く注意を惹く。同篇は渡邊氏も指摘する如く、其の「天地」を介して「独自の宇宙生成論」を唱え(渡邊 2015:29)、更に橋本氏の言を借りれば、「天地」を以て「天から主宰性、意思性、災異性を排除して空間」と為すに因りて、空間としての「天地」をより広範な語義を内包する「天」より厳然と弁別せるなど、精緻な議論を伝うる者

⁶⁰ 王弼『老子微旨例略』「夫欲定物之本者、則雖近而必自遠以證其始。欲明物之所由者、則雖顯而必自幽以叙其本。故取天地之外、以明形骸之内。」

⁶¹ 他方、阮籍の詩作に於ては此の傾向は見られぬことも留意すべきであろう。阮籍が詩を其の思想表現に用いることは主著たる『詠懷詩』『詠懷』によって知らるるが、「天地」への言及は稀である。されば「天地」の論中に多用されるは何らかの意図の介在を想定するも可であろう。此れに就ても橋本氏の論考を参照されたい(橋本 2008)。

である(橋本 2008:24)。而して「達莊論」に於ける天地論は凡そ次の一文に約さるる。

「天地は自然に於て生じ、萬物は天地に於て生ず。自然は外無し、故に天地と名づく。天地は内有り、故に萬物生ず。其の外無きに當ては誰か異なると謂はんや。其の内有るに當ては誰か殊なると謂はんや (天地生於自然、萬物生於天地。自然者無外、故天地名焉。天地者有内、故萬物生焉。當其無外、誰謂異乎。當其有内、誰謂殊乎)。」⁶²⁾

是に於て阮籍は、「自然」裡に「天地」が生じ、更に「天地」裡に「萬物」が生ずると為す諸物生成の過程を前提とせる議論を披歴する。彼の所謂「自然」は外部を有さざるが故に、之に生ずる所の者は「天地」の名を有すると言ひ、且つ此の「天地」は内部を有するが故に「萬物」の生成も為さると説くのである。ここで見るべきは、「天地」なる名の由来を以て「自然」の外無きに求むることであろう。夫れ「自然」とは字の如く“自づから然る”者、即ち外部にいかなる原因をも有さず自己を能く完成する者に他ならぬ。此れこそは「自然」が其の外部を有たぬ所以であるが、阮籍はかような「自然」の性質を以て、「自然」裡に生ずる者を「天地」と呼ぶのである。されば其の「天地」とは、其の外部を考うるに一切の事物ばかりか、何らの原因の先行さえ認むる能わざるに於て初めて成立する者と察せられよう。然るに、事物に就ても原因に就ても「外」を認めぬ以上は、阮籍の「天地」の際限を有さざるは自明である。而も其の無際限は、単に空間の延長に於てのみならず、時間の先行に於ても考慮さるる所あるは留意すべきであろう。而して此の外無き「天地」は、一方の内部に就ては之を有する者とされ、為めに「萬物」を生成すると説かるるは所引の如くである。此れが「天地」に対し“万物の所在”としての性質を認むることの表明であるは論を俟つまい。「天地」がいかなる原因もなく自づから生じ、且つ其の外部を有たぬと為すならば則ち、其の内部に後続する事物はいづれにしても「天地」裡に在らざるを得ぬのである。かくみれば阮籍の「天地」の空間たるは避け難き帰結である。

ここで阮籍の天地論を検むるならば、其の「天地」は(一)“無際限の規模を有する”(二)“万物共在の処”としての空間であったことが明らかとなる。此れが『周易』以来の空間としての「天地」と概念として一致することも疑うべくもない。阮籍は天地即空間の論の前緒を継ぐのである。

更に論を附せば、阮籍の所論中特異であるのは、「天地」を空間としながらも、空虚としての性質を之に加えぬことである。現今の理解よりすれば凡そ空間が空虚と分かたれることは稀であるが、阮籍は之に与する所がない。是の故に「達莊論」は既に見る如く「其の外無きに當ては誰か異なると謂はんや」「其の内有るに當ては誰か殊なると謂はんや」と説く。即ち、「天地」は外部無きが故に「自然」と一であり、且つ内部に之を有するが故に「萬物」とも一である。阮籍は、空間としての「天地」、事物とし

⁶²⁾ 『阮籍集』《達莊論》

での「萬物」、更には諸物生成の根源としての「自然」の三者は、本来一者として区別し得ぬと考ふる（なお、ここでの「萬物」は其の全体を指すのであって、個物と「天地」とは劃然と分かれたれておる）。かくあればこそ、決して「自然」乃至「萬物」が、空虚としての「天地」に受容さるるとは説かぬのである。蓋し、阮籍の「天地」は、無際限の規模を有し、且つは万物が内在する空間でありながらも、「虚」に非ず、寧ろ形而上の根源と連続し、形而下の万物の内在せるがために「実」と為すべきである。かような「天地」と原理並びに万物との関係に就ては、『管子』『河上公章句』にも「宙合」「道」「萬物」の語に基づく議論の在りしことは既に見たが、これらの斉を一層強調し、敢えて「天地」に（三）“空虚に非ざる”空間としての性質を与うるは、凡そ阮籍の創見に掛かるものであろう。但し、「天地」に就き空間非空虚の説を唱道する例としては後述する董仲舒及び王充ら漢儒の所説がより古く、玄学と異なる伝統に於ては既存の理解であったと見るべきである。而して、董仲舒の所説を伝える『春秋繁露』は散逸復元を経ており、其の真贋に就ては一考を要する。或は其の全部または一部を偽書なりとし、六朝以降の文言の竄入の疑う者も有れば（廣松 1958; 田中 1969）、或はやはり董仲舒の自著と見るべきとする論考（近藤 1999）も有り、更に古くには姚際恆の如く単に書名のみ誤てる真作なりとの弁⁶³も有るが如き諸説紛々の現状に泣む以上は、安易に董仲舒を以て阮籍の先蹤なりと断すべきではあるまい。王充に関しては其の撰となる『論衡』を疑う者は稀にして、後述する葛洪との関係も明らかであるからには、玄学との交渉を否定する余地もない。然るに王充の天地論は阮籍のそれとは異なる論理に基づいて居れば、空間非空虚の説の継承を論ずるは慎重を期すべきであろう。詳細は次章に譲るが、確実であるのは、漢魏晋の学术界に於て「天地」の名を有する非空虚たるの空間概念が用いらるる一事のみである。

ともかくも、阮籍の「天地」は以上の如く、（一）“無際限の規模を有する”（二）“万物共在の処”にして、（三）“空虚に非ざる”空間としての定義を有する概念であった。此の「天地」が（甲）唯一（乙）不可分（丙）無形（丁）無大小の四性質を備うることは先行する「天地」との相同により自明である。其の唯一なることは、「自然」「萬物」全体との一致に於てより強固に示されよう。且つ「天地」と内在者たる「萬物」の一致が説かれようとも、「萬物」全体の規模は「天地」とともに無際限にして無外であり、復た之を分割すれば個物となり「萬物」たるの本質を失う以上は、不可分にして、無形、無大小であることも分明である。

さて既に其の名に触れてはおるが、阮籍に次ぐ玄学者流にして天地即空間の論を継ぐ者として、晋の葛洪に就ても一言を付さねばならぬ。葛洪は仙道や金丹の術に通ずる道士として著名であるが、李氏も既に注意を払う如く、其の書『抱朴子』は玄学の所説を伝え、河上公に淵源する「天地」空間説を継ぐ所あると言う（李 2019:115）。李氏は其の証左として次の一文を引く。

⁶³清の姚際恆は『春秋繁露』を以て「有書非偽而書名偽者」と分類する（『古今偽書考』子類）。

「渾茫剖判し、清濁以て陳べ、或は昇りて動き、或は降りて静かなり。彼の天地は猶ほ然る所以を知らざる也。萬物氣を感じ、並びて亦自づから然り、彼の天地と與に各々一物と爲る。但だ成に先後有り、體に巨細有り。天地の大有り、故に萬物の小を覺ゆ。萬物の小有り、故に天地の大を覺ゆ。且つ夫れ、腹背は五臟を包圍すると雖も、而も五臟は腹背の作す所に非ざる也。肌膚は血氣を纏裏すると雖も、而も血氣は肌膚の造す所に非ざる也。天地は萬物を含囊すると雖も、而も天地の爲す所に非ざる也。譬ふるに猶ほ草木の山林に因りて以て萌へ秀で、而も山林、事有るに非ず焉。魚鱉の水澤に託して以て産み育て、而も水澤爲す有るに非ず焉。俗人、天地の大を見るや、萬物の小を以てするや、因みて曰く、天地は萬物の父母たり、萬物は天地の子孫たり。夫れ虱の我に生ずるや、豈に我の作す所ならん。故に虱の我に生ぜざるに非ざりて、而も我は虱の父母に非ず、虱は我が子孫に非ず。蟻蠓の醢醋にはぐ育まる、芝樺の木石に産まる、はぐ、蝸屈の汚瘡に滋る、翠蘿の鬆枝に秀づる、彼の四物の創匠する所に非ざる也。萬物の天地の間に盈つるも、豈に斯に異なること有らん哉（渾茫剖判、清濁以陳、或昇而動、或降而靜。彼天地猶不知所以然也。萬物感氣、竝亦自然、與彼天地、各爲一物。但成有先後、體有巨細耳。有天地之大、故覺萬物之小。有萬物之小、故覺天地之大。且夫腹背雖包圍五臟、而五臟非腹背之所作也。肌膚雖纏裏血氣、而血氣非肌膚之所造也。天地雖含囊萬物、而萬物非天地之所為也。譬猶草木之因山林以萌秀、而山林非有事焉。魚鱉之託水澤以産育、而水澤非有為焉。俗人見天地之大也、以萬物之小也、因曰天地為萬物之父母、萬物為天地之子孫。夫虱生於我、豈我之所作。故虱非我不生、而我非虱之父母、虱非我之子孫。蟻蠓之育於醢醋、芝樺之産於木石、蝸屈之滋於汚瘡、翠蘿之秀於鬆枝、非彼四物所創匠也、萬物盈乎天地之間、豈有異乎斯哉。）⁶⁴」

葛洪の言は例示に富み、却て煩瑣の感も否めぬが、それが『周易』以来の“万物の所在”としての「天地」を説くことも愈々鮮明である。葛洪に依れば、宇宙開闢より物質の聚散上下の運動は衆目の認むる所なるも、「天地」はいかに生ずるかに関してはなお不明である。対する「萬物」は形而下の「氣」の感応により自然に生起する。「天地」も「萬物」も各々一物を為すに於ては同様であるが、而して諸物の生成には先後巨細の別がある。ここで葛洪は、「天地」の大と「萬物」の小とは双方の比較により知らるれば、「天地」中に「萬物」が内在することは自明であるとする。然るに、骨格が其の内に包む臓器を作らず、皮膚が其の下に通う血液を造らぬが如く、「萬物」の内在を以て、「天地」が之を生成することの根拠と為すは非である。此れは、草木が山林に於て育ち、水棲生物が湖沼に繁殖するとして、山林湖沼がそれらを産むに非ざることと同じくである。規模の大小、所在の内外を見て「天地」は「萬物」の父母、「萬物」は「天地」の子孫などと言うは浅慮の甚だしきもの、自身に寄生する虱を以て自らの子孫と称するに均しいのである、云々。葛洪は此く述べては、「萬物」の「天地」の間への充

⁶⁴ 『抱朴子』内篇《塞難》

満と、小虫雑草の類の諸処への出現に何か異なる所があろうかと結ぶ。かような議論の是非はしばらく措くも、其の「天地」が（一）“万物共在の処”としての空間であることは所引の文より明らかであろう。且つ「天地」が臓器に対する骨格、草木に対する山林に譬えらるるを観れば、此の空間に空虚たるの性質の附随せぬことも窺われよう。即ち葛洪は、阮籍に同じく「天地」に対し（二）“空虚に非ざる”空間としての定義を与うるのである。但し、其の空間非空虚の説が阮籍と論拠を同じくすると速断すべきではない。葛洪の「天地」は、従前の諸説に似ず、“無際限の規模を有する”外部無き概念としての定義を欠く。たとい「天地」生成の由来が不明であったとしても、それに先んずる聚散上下する物質が想定され、且つ巨細の別はあれど「萬物」と同様の一物と為さるるを鑑みれば、それはあくまでも物質の範疇を超ゆる者とは思われぬ。さればそれは、「自然」「萬物」と本質を一とするがために空虚に非ずと断ぜらるる阮籍の「天地」とは、異質な推論より生ぜる非空虚としての空間と考えざるを得ぬのである。

のみならず、『周易』より「天地」を説くに一貫せる“無際限”の定義を失える以上は、必ずしも空間として唯一とも不可分とも言い難く、無形か否かも判然とせぬ所がある。少なくとも無大小であり得ぬことは「體に巨細有り」の一語に於て明らかであろう。此くの如く、葛洪の「天地」は空間でありながらも、阮籍以前のそれとは異なる定義を有する概念であった。されば葛洪と『河上公章句』とを直系として結ぶ李氏の解釈は皮相の判断として斥くるも亦た可であろう⁶⁵⁾。然りと雖も其の「天地」が空間の一類に属することは確実である。寧ろ其の所説の不同は、玄学に於ける天地論並びに空間論の一樣ならざることを伝うるものと評すべきであるように思う。⁶⁶⁾

IV. 漢儒の天地即空間論

以上に述べたる如く、天地即空間の論は『周易』『管子』『老子』を発端とし、特に『老子』の諸注を介しては漢魏の玄学に連なり展開さるる所があった。而して、『周易』に淵源しながら『老子』を経ずして「天地」に空間の義を与うるに至った学統のあることも忘るべきではない。此れ乃ち漢代儒家の流であって、其の所論は『老子』の「有物混成、先天地生」の如き生成論を承服せず、且つ『列子』の如く「天地」を虚空中の一細物と為すも非と斥くるに於て、前述の玄学とは異なる趣を示す。本章は、かような儒家者流にあってその天地論の肇始を為す漢代諸家の言を採集する者である。

⁶⁵⁾ 寧ろ葛洪は後述する王充の所説を継承する。詳しくは次章を参看されたい。

⁶⁶⁾ かような葛洪の論は来る隋唐道家に於ける天地即空間論の低迷を予感させて已まぬが、それが奇しくも虚を嘉ぶ玄学の式微と空を尊ぶ仏教の盛隆との狭間にあることは興味を惹く事実である。或は両者の虚空に対する理解が「天地」の解釈にも何らかの影響を与えたることも推量されようが、之を詳論するは本稿の期すべき所に非ざれば、一注を付すにとどめたい。

1. 董仲舒『春秋繁露』の天地

空間として「天地」を論ぜる漢儒の内、先んじて顧みるべきは董仲舒である。董仲舒は前漢屈指の大儒として今尚其の名を残すが、其の声聞にもかかわらず『春秋繁露』を除く著作は孰れも亡失を免れて居らぬ。のみならず此の『春秋繁露』さえ真贋に疑義あるは前章に触れたる如くである。然るに、同書を以て偽書と疑う者も、其の内容までをも怪しむには非ず、概して『春秋繁露』は漢魏の間、或は遅くとも晋代の儒家の思索を保存せる著述なりと言うに止まるは注意すべき事実であろう(廣松 1958)。苟も『春秋繁露』が当時の天地論を含む学説を現代に伝うる限りは、其の著者の誰何を知らざると雖も価値を減ずるには及ばぬのである。されば本章では同書の真贋は敢えて問わず、仮に其の著者の名を董仲舒として稿を進むる者である。

さて『春秋繁露』を通覧するに、董仲舒の「天地」への的然たる関心を窺うは容易である。此れは同書中、「天地」の語を用いる箇所一百を超え、更には複数の篇名にも「天地」を冠する(「天地之行」「天地陰陽」)所あれば明らかである。或は、

「禮は天地を繼ぎ陰陽を體す(禮者、繼天地、體陰陽)。」⁶⁷⁾

「名號の正しきは之を天地に取る。天地は名號の正しきを爲す也…是れ天地に於て名號を正す者なり。天地の生ずる所、之を性情と謂ふ(名號之正、取之天地、天地為名號之大義也…是正名號者於天地。天地之所生、謂之性情)。」⁶⁸⁾

等々の文章に於て、「天地」は「禮」「名號」の如き儒学上重んぜらるる概念の根拠と遇さるるが、此れ等も亦た董仲舒に於ける「天地」の意義を知らしめよう。而して彼は「天地」の性質に就ても述ぶる所雄弁である。『春秋繁露』「觀德」篇を見るに、

「天地は萬物の本、先祖の出づる所也。廣大極まり無く、其の德は昭明なり。年を歴ること衆多、永永疆り無し(天地者、萬物之本、先祖之所出也。廣大無極、其德昭明。歴年衆多、永永無疆)。」⁶⁹⁾

とあり、「天地」が万物生成の根源であること、其の延長の規模が空間に於ても時間に於ても無際限であることが端的に説かれて居る。是に於て既に、董仲舒は「天地」を以て(一)“無際限の規模を有する”と定義すること分明である。而も其の規模の無際限は単に空間の「廣大無極」を言うのみならず、「永永無疆」、即ち時間の久しきにも及ぶ。蓋し董仲舒は、時空間のいづれにも無際限なる「天地」の大を説くとともに、万物のこれより逃れ得ぬことを強意するのである。かように時間に関する「天地」の

67) 『春秋繁露』《奉本》

68) 『春秋繁露』《深察名號》

69) 『春秋繁露』《觀德》

無際限を説くは道家の「宇宙」、更には前章に引く阮籍の所説を思わしむる所があるが、「宇宙」が空間たるの「宇」、時間たるの「宙」の併記であるに対して、董仲舒の「天地」は一体を以て時空間を成すに於て異なる。又た阮籍も時間に就て明言するには至らざると較ぶるならば、董仲舒の天地論は時間にまで拡張するに於ても特異と
言うべきである。然るに、其の「天地」は時間に於ける極大を根拠に、全事物の原因として「萬物の本、先祖の出づる所」とも形容されておる。してみれば此の「天地」は既に万物の所在と為すも可なる如く思われるが、次の文言は之を確信に變うるに足る者である。『春秋繁露』「如天之爲」は言う。

「天地の間に陰陽の氣有り。常に人を漸^{ひた}す者、水の常に魚を漸^{ひた}すが若き也。水と異なる所以の者は、見る可きと見る可からざるとのみ。其れ澹澹也。然らば則ち人の天地の間に居するは、其れ猶ほ魚の水に離^つくがごとくして一也。其の間無きは氣の水よりも淖たるが若し。水の氣に比するや、泥の水に比するが若き也。是れ天地の間、虚の如くして而も實なり。人、常に是の澹澹の中に漸^{ひた}さる(天地之間、有陰陽之氣。常漸人者、若水常漸魚也。所以異於水者、可見與不可見耳。其澹澹也。然則人之居天地之間、其猶魚之離水、一也。其無間若氣而淖於水。水之比於氣也、若泥之比於水也。是天地之間、若虚而實。人常漸是澹澹之中)。」⁷⁰⁾

同文は、「天地」の内部への「陰陽の氣」の充満に就き、人の常に此の内に在ること宛ら魚類が水中に棲息するが如きであるとの譬喩により之を説かんとする者である。なお、ここで董仲舒は「人」と言うが、これは人性人事を論ずる前文を承けての限定であり、「陰陽の氣」は他の諸物をも包蔵する広範な語義を有する。而して「人の天地の間に居る」ことが、「魚の水に離^つく」⁷¹⁾ことと同様であると為さるるからには、自づから「天地の間」と「陰陽の氣」との一致が説かれておることも分明であろう。此の「陰陽の氣」とは、既に述べたる「氣」の一類、即ち不可見の形而下者であって、当然ながら単に大気や空気の謂に非ざる概念である。是の故に、或は人も或は魚も、或は水も或は大気も、此の「陰陽の氣」により生成され、之に圍繞されざるは無い⁷²⁾。かくして「陰陽の氣」とは「天地」の内部そのものであり、(二)“万物共在の処”であるとともに、万物そのものを形成する元素にも類することが明らかとなる。されば「天

⁷⁰⁾ 『春秋繁露』《如天之爲》なお、此の箇所は前後の文章との連続がやや疎であり、是を以て清の蘇興は同文を「天地陰陽」篇に移動すべきなりと、自著『春秋繁露義證』に記す。但し同文は元來文脈の上で独立すれば、此の移動の有無によりて文意に相違が生ずることはない。為めに本稿では四部叢刊本に従い「如天之爲」篇の一篇として扱った。

⁷¹⁾ 「離」字は附着を以て古義と為し「つく」と訓ずる。例えば『釋名』には「離は麗也。物の皆陽氣に附麗して以て茂る也(離、麗也。物皆附麗陽氣以茂也)」とある如くである。然らば举例に於ては魚が水に附随することを言うものと解さるる。

⁷²⁾ 「見」字は視認のみならず感官全般による知覚の一切を意味する。然るに所謂大気の如きは聴覚触覚等によりその有無を明察し得る物質であり、古來不可見と考えらるることは稀である。

地」とは此の「氣」の全体、即ち元素の全体であって、いかなる事物も此の「天地」の介在なくしては形成さるる能わざる者となる。或は如上の「天地は萬物の本、先祖の出づる所也」なる句も、かような「天地」の性質を前提してこそ発せらるるのである。且つ、広大長久なる「天地」の全体が元素に等しきことを考うれば則ち、時処を問わず生成する万物の根源はいつこに在りや、と問うに対しても、いつこにも在りとの簡易な回答を与うるを得るであろう。此くの如く、董仲舒の「天地」は（三）“元素の全体”としての性質を有するのである。

更に、所引の文は「天地の間は虚の如くして實」と続く。これは一見空虚の如く思われる「天地の間」が実は「陰陽の氣」であり、為めに其の本質に於て空虚に非ず、寧ろ充実せりと説く者である。「天地」が無際限の規模を有する万物共在の処として空間の分類と認識さるる限りは、之に空虚の性質を付加するも屢々であるが、董仲舒に於ては上述の如く、「天地」とは元素の全体であり空虚と為すべき所以は無い。蓋し董仲舒の「天地」は（四）“空虚に非ざる”空間なのである。

董仲舒は「天地」を斯く定義する。それは阮籍に於ける「天地」にも似て、（一）“無際限の規模”（二）“万物共在の処”の両性質を共有する時空間であり、加えて（四）“空虚に非ざる”性質をも備うる。而して阮籍が「自然」「萬物」と、空間たる「天地」とを同一と捉うるに對し、董仲舒は「天地」たる「陰陽の氣」の全体を以て元素の類と解し、之と既に一物と化せる諸物の集合たる「萬物」との區別を明確にする。此の（三）“元素の全体”としての「天地」の性質は、董仲舒が玄学の如く『老子』に依らず、寧ろ『周易』に類することを示唆するものである。或はここに尚虚の氣風を纏わぬ儒家特有の天地論の端緒を見るも可であろう。又た『周易』と同論を為す以上、此の「天地」が（甲）唯一（乙）不可分（丙）無形（丁）無大小の四性質を備うるも無論である。なお、其の（三）“元素の全体”なる定義は、既に生成する「萬物」が「天地」より生ずる点に於て（乙）不可分と矛盾するが如き印象をも与うるであろう。而して此れも、「天地」が常に普き時空間として遍在するからには、「萬物」が生成さるるに於ても其の内部より分離する能わず、依然「天地」は確乎たる無二の全体として其の一を保つのである。然らば董仲舒の「天地」はやはり（乙）不可分である。

2. 揚雄『法言』の天地

董仲舒よりやや後るる揚雄も亦た「天地」に空間を見る。揚雄は『周易』『論語』に倣い『大玄經』『法言』を藻せるが、両書とも「天地」に就き一言を附す所がある。然るに『法言』には、

「大いなる哉、天地の萬物の郭たるや、五經の衆説の郭たるや（大哉、天地之爲萬物郭、五經之爲衆説郭）。」⁷³⁾

⁷³⁾ 『法言』《問神》

とあり、儒家の正典『五経』の内容広大なるを譬うるに当たりて「天地」に言及する。揚雄は『五経』が数うるに勝えぬ無数の学説の「郭」たること、「天地」の万物の「郭」たることと同じくであることを説くのである。「郭」「郭」は孰れも外壁の謂であり、衆説万物を外壁の如く圍繞するを言う。即ち同書は、『五経』への諸学説の内在を以て、「天地」による万物の圍繞に比況するのである。是に於て「天地」が（一）“万物共在の処”としての空間と認識されておることが察せられよう。又た、同文への李軌の注を見れば

「其の内に存せずして其の外に能く出づる者は有る莫き也（莫有不存其内而能出乎其外者也）」⁷⁴⁾

とあり、揚雄が「天地」中への万物の内在、並びに「天地」の外部の不在を説けることを能く伝うる。揚雄は其の筆法に滔滔たらざる所あれば「天地」の説明も之にとどまるが、それが『五経』の大的譬喩に用いらるる以上は其の空虚ならざるを確信せしむる者であつて、道家の空虚を基調とする天地論とは撰を異にするであろう。又た、儒家の通念に準じ『五経』が衆説の根源と為さるるならば、其の対比に於て「天地」が万物生成の根源と予想するも難くない。蓋し揚雄も董仲舒の如く、老荘に基づかず専ら儒家として「天地」を論ずるのである。

3. 王充『論衡』の天地

此の他、特筆すべき天地論を伝うる漢儒に王充がある。王充は在世当時の通説俗信に対する修正を期す『論衡』の一書により著名である。笠原氏によれば、同書は当世流行せる天人感応の説への批判を事とするもので、為めに「天」の一語より宇宙の主宰者としての性格を排し、寧ろ「上天蒼蒼之體」⁷⁵⁾即ち天空として観察さるる所の「天」の本質に関し細論する傾向を有すると言う(笠原 2018)。或は此くの如き関心により王充が天文を大いに論ずることは流王氏の詳述する所である(流王 1992)。且つ、笠原氏は斯様の議論の背景に儒家及び道家の思想上の融合と衝突とを認め、王充こそは魏晋の学を準備せりと指摘する(笠原 2018)。此れに従えば、王充の所論は「天地」の理解に於ても漢儒と玄学との交渉を窺わしむる者であろう。事実『論衡』中に董仲舒の引用さるること再三に及び、且つ董仲舒並びに揚雄の両氏を宣揚する所少なからざれば⁷⁶⁾、王充が漢儒の一統を飾るは明白である。復た『晋書』「天文志」には、王充によ

74) 『法言』《問神》

75) 『論衡』《譴告》「六経之文、聖人之語、動言天者、欲化無道、懼愚者。之言非獨吾心、亦天意也。及其言天、猶以人心、非謂上天蒼蒼之體也。」

76) 『論衡』《述文》「孝武之時、詔百官對策、董仲舒策文最善…玩楊子雲之篇、樂於居千石之官。挾桓君山之書、富於積猗頓之財。」なお楊子雲とは揚雄を指す。其の姓たる楊は揚と通用す

る「渾天説（地球球体説の一種）」批判に対する葛洪の反論も記録されておれば⁷⁷⁾、玄学との関与も疑いを容れぬであろう。然るに、王充も亦た、「天地」を以て空間と為すことに於ては、先進たるの漢儒二氏とも同じく、又た後進たるの葛洪とも異ならぬのである。

さて、王充は「天」のみならず「天地」を語るに際しても饒舌である。例えば『論衡』「物勢」篇は此く記す。

「儒者論じて曰く、天地^{ことさら}に人を生ず。此の言妄也。夫れ天地は氣を合し、人^{たまたま}自づから生ずる也。猶ほ夫婦の氣を合すれば、子則ち自づから生ずるがごとき也。夫婦の氣を合するは時に当たり子を生ずるを得んと欲するに非ず、情欲動きて合し、合して子を生ず矣。且つ夫婦すら^{ことさら}故に子を生ぜず。以て天地の^{ことさら}故に人を生ぜざるを知る也。然らば則ち、人の天地に於て生ずるや、猶ほ魚の淵に於けるがごとく、蟣虱の人に於けるがごとき也。氣に因りて生じ、種類相ひ産む。萬物の天地の間に生ずるは、皆一實也（儒者論曰、天地故生人。此言妄也。夫天地合氣、人偶自生也。猶夫婦合氣、子則自生也。夫婦合氣、非當時欲得生子、情欲動而合、合而生子矣。且夫婦不故生子。以知天地不故生人也。然則人生於天地也、猶魚之於淵、蟣虱之於人也。因氣而生、種類相産。萬物生天地之間、皆一實也。）」⁷⁸⁾

『論衡』は辨惑の書なれば則ち、所引の如く既存の所論に対する反駁を以て自説を陳ぶること屢々である。而して同書は是に於ても俗論を斥けんとする。即ち、当時行われたる人類の起源に関する「天地^{ことさら}に人を生ず」との説、つまりは「天地」は自らの意志に依って人を生成せりとの見解に就き、之を排して「妄」なりと一蹴するのである。王充は同説を辨ずるに当たり、先づ人類の生成一般を考慮する。抑も人は生物の一類として「天地」に由らず、只だ人に由りてのみ新たに生を受くる。されば人を生む者も亦た人である。ここで王充は問う。其の人が復た人を生むに於て、即ち子を成すに於て、何か別物の殊更の造作が介入しようか。確かに人が「情欲動きて合」するは是と為すべきであろう。然りと雖も、子を成す所の者が、殊更の意志を以て細胞の分化や器官の形成を行うなどとは考うるに難いのである。寧ろ胎児は胎内にて自然に成長する。無論、胎児自身も亦た、自己の骨骸を殊更に形成する者ではない。其の生育成長はただ自然なるのみである。

王充は更に類推を深めて已まぬ。若し人の生まるること此くの如くであれば、「天地」中に人が生ずるに於ても何か異なる所があるろうか。「天地」は一切の造作を加うること

る。子雲とは揚雄の字である。

77) 『晉書』《天文志》「自虞喜、虞聳、姚信皆好奇徇異之説、非極數談天者也。至於渾天理妙、學者多疑。漢王仲任據蓋天之説、以駁渾儀云…故丹陽葛洪、釋之曰…云々。」なお仲任とは王充の字である。

78) 『論衡』《物勢》

なく、只だ此の間に充満する「氣」の混合によりて、偶然にも人類を生ずるのである。是に於て彼は自づから発する問いに斯く譬喩を用い答うる。「然らば則ち人、天地に於て生ずるや、猶ほ魚の淵に於けるがごとく、蟻虱の人に於けるがごとき也。」王充は、人が「天地」中に生ずることは、或は魚類が水中に、或は虱が人の表皮に於て生を享くると同じくであると言うのである。此の魚や虱に譬うる諸物生成の論は、前章にて示せる葛洪の所説と酷似し、其の先蹤たることは論を俟たず知られよう。然るに王充は、更に言を継ぎては「氣に因りて生じ、種類相ひ産む。萬物の天地の間に生ずるは、皆一實也」と記す。人であれ魚であれ虱であれ、ひとえに「天地」中の「氣」より自然に生じ、同一種の生物間で産出さるるとすれば、「天地」の間に生ずる「萬物」は、事物として各々異なる様相を呈しながらも、本来区別する能わざる一個の実体たる性質を失わぬであろう。されば「天地」は決して主宰者に非ず又た造物主にも非ず、唯一の実体たる「萬物」の所在である。蓋し王充は、「天地」中の「萬物」の各々に就てはいづれも滞ることなき「氣」ならざるは莫く、為めに常に能く複合しては現実に観測さるる所の個々の事物として生成変化することを認むる者である。然りと雖も、「萬物」の全体は個々の諸物とは区別されねばならぬ。若し其の全体を考うるならば、それは同一の「氣」より成りて常に一者であり且つ本質に於て一定であると為さねばならぬ。是を以て王充は「天地」の自らの意志による人類諸物の創造のみならず、「天地」中へのあらゆる事物の新生さえも斥くるのである⁷⁹⁾。

かくみれば、王充に於ける「天地」とは、『周易』以来の(一)“万物共在の処”として定義されたる空間に異ならざる概念である。のみならず、王充の所謂「萬物」が「天地」と同一であることも証されよう。更に言えば、此の一実体としての「萬物」、並びに諸物の根源としての「氣」に関する議論は、王充の所説が董仲舒より玄学に連なる天地論の系譜の中途にあることをも示唆して居る。然らば『論衡』には、「天地」と、之に内在する一個の「萬物」との相同を説く箇所が散在する。「變虚」篇に

「夫れ天は體也。地と異なる無し。^{もろもろ}諸の體有る者は、^み耳の咸な首に附するなり。體と耳と殊なるは未だ之れ有らざる也 (夫天、體也。與地無異。諸有體者、耳咸附於首。體與耳殊、未之有也)。」⁸⁰⁾

とあるは其の一例である。ここで先づ説かるるは「天」が「體」即ち実体であり、「地」と区別する能わざることである。即ち王充は「天」並びに「地」が相互に独立し得ず、畢竟一実体たる「天地」であると為す。而して彼は此れを耳介と頭部との関係に譬うる。耳介は頭部に附随する一器官として明瞭に認識され、当然頭部との区別は容易で

⁷⁹⁾ 類似の所論は『論衡』中に幾度となく認められ、「變動」「卜筮」「祀義」等の諸篇に重出する。此の事実は王充に於て「天地」と「萬物」との関係に関する議論がいかに重きを占むるかを窺わしむる者である。

⁸⁰⁾ 『論衡』《變虚》

ある。然れども之を以てに耳介が頭部より独立する一実体と為すは無論不可であろう。それは単に区分され得るのみであり、耳介が頭部の一部であり実際には一体を成すことには議論の余地もあるまい。然るに、王充は「天」並びに「地」に就ても之と同様であると言う。「天」は確かに上空に明瞭に認めらるるも、其の実体は「地」と連続しており実には不可分である。更には他の諸実体たる「萬物」とさえも分離するを得ず、常に諸物は「天」と俱にある。さればこれらは一体と為すべきである。畢竟、「天」と称する者はかような「天地」或は「萬物」より一部を強いて区分し認識せるに於て生ずる觀念に過ぎぬ。それは耳介と頭部との関係と何ら異ならぬのである。

王充は斯く論じ、「天」と「地」とが実体として一なる「天地」であり、更にはそれに内在する全事物とさえ一体であることを、敢えて「天」も「地」も独立し得ずと言うに因りて証する。是を以て、個々の事物と全体としての「萬物」とを峻別しつつ、「天地」を以て（二）“万物の実体”と為すのである。其の所説は、「元素の全体」として「天地」を定義せる董仲舒より更に進んだ万物一体の論と評されよう。なお、これは一見すれば“万物共在の処”としての定義と撞着するかの如くにも思われようが、耳介と頭部との例の如く、其の一部が各々別個に認識され、其の全体に所在することは実は何らの矛盾をも含まぬことにも留意されたい。頭部が耳介の所在であるが如く、一身が耳介や頭部を含む諸器官の所在であるが如くに、王充に於ける万物は「天地」に所在するのである。

且つ、かような王充の天地論は、「天地」と其の内在者との間に生成の段階の相異を見ず、「天地」そのものを「萬物」と為すに於て『老子』に發する所説と異質であることが窺われる。其の「天地」は董仲舒と同じく（三）“空虚に非ざる”空間であり、愈々漢儒の説を継ぐことが明瞭である。

或は、此くの如き実体としての天地論は同箇所のみならず、「道虚」篇の

「天と地とは皆體也。地に下無ければ則ち天に上無し矣（天之與地皆體也、地無下、則天無上矣）。」⁸¹⁾

との文言にも見ゆ。然るにここで注意すべきは続く一条である。王充は「天地」は実体なりと再説するに続けて、此の「天地」なる実体には其の上下の限界の認め得ずと言う。此れは「天地」の規模の無際限を説き、同時にそれが「萬物」の一切を包含し得る所以を示す者である。いづれにしても、是に於て王充が先行する漢儒に異ならず、「天地」を以て（四）“無際限の規模を有する”空間と見ることが明らかとなる。

且つ、此の“無際限の規模”が、あくまでも実体である所の「天地」に就て論じられて居ることを忘るべきではない。例えば、「談天」篇に在る次の条は、「天地」が正に実体たる「萬物」の一類として無際限の規模を獲得せることを説く者である。

⁸¹⁾ 『論衡』《道虚》

「含氣の類に長ぜざる有るは無し。天地は含氣の自然也。始め立ちてより以來、年歳甚だ多ければ、則ち天地相ひ去り、廣狹遠近、復た計るべからず (含氣之類、無有不長。天地、含氣之自然也。從始立以來、年歳甚多、則ち天地相去、廣狹遠近、不可復計)。」⁸²⁾

「含氣の類」、即ち「氣」によって構成さるる諸実体は、全て均しく成長し得る。王充は此く陳ぶると共に「天地」をさえ「含氣の自然」なりと断じ、其の諸実体の一に数うるのである。而して宇宙開闢より現在に至るまで莫大な時が経過しておる以上は、「天地」も「含氣」の実体として、過ぎ去りし殆ど無限の時間と共に非常な成長を遂げておるであろう。或は今も、其の際涯を拡張し一層規模を増す所であろう。為めに「天地」の規模は計測する能わざるの無際限に達すること上述の如くである。王充は斯く論じ、「天地」が無際限の規模を有するとの古説の根拠として、(五)“絶えざる拡張”の為さるるを論ずるのである。

かような議論は、王充の所説が「天地」の様相を描くにとどまらず、其の様相を生ずる所以にまで推演を及ぼす程に深められておることを伝うるであろう。是に於ても王充の天地論は董仲舒の所説の精緻な祖述と見て然るべきである。

此くの如く、王充の「天地」は、往々にして之に伴う主宰者乃至は造物主としての性格を予め排し、実体としての空間という漢儒の伝統を継ぎ、此れを定義する者であった。或はより多義且つ高遠の語義を認むる「天」であろうと、或は却って鬼神に比せらるるは稀なる「地」であろうと、王充に於ては皆、「萬物」とさえ分かれぬ一実体たる「天地」である。

ここで彼の「天地」の定義を検むれば、先づ以て「天地」は(一)“万物共在の処”であり、あらゆる事物の所在ではあるがそれら事物の生成に直截に関与せざる者であった。又た、王充は「天地」中の事物に就き、個々の事物とそれらが合して一となる其の全体とを峻別し、後者こそ事物の真なる実体であることを説く。然るに、「天地」が此の(二)“万物の実体”であることこそが、事物が尽く其の内部に包蔵さるる所以でもあった。而して此の双方の定義を併せ見れば、「天地」は万物の所在たる空間にして万物そのものたる実体であり、自づから(三)“空虚に非ざる”空間であることが示さるのである。且つ復た王充は、「天地」の規模に関しても上方下方のいづれにも限界を認めず、(四)“無際限の規模を有する”者と為す。此れは『周易』以来の古説に循う所であるが、王充は此の規模の由来と、自己の天地即実体説とを統合する。全実体が時の過ぐると共に成長増大し、複雑の度を増して今に至ると考うるならば、則ち“万物の実体”たる「天地」も亦た、只管に拡張して已まぬはずである。且つ現在までの時間の経過の総量は無限に達するであろうから、其の規模も亦た無際限と言うより他あるまい。かく推す王充は「天地」に(五)“絶えざる拡張”のあることを付言す

⁸²⁾ 『論衡』《談天》

るのである。即ち、王充は「諸事物の全体たる万物の実体として、常に拡張を続けて已めざるがために、遂に無際限の規模を有するに至った万物の所在」として「天地」を定義する。漢儒は『周易』に発しながらも『老子』の虚無を受容せず、それゆえに万物の所在に実体のあることを認むるに至った。是を以て王充の「天地」こそは其の空間実体論の完成とも評すべき概念である。

なお、王充の「天地」は万物の全体としての性質を強く有するために、『周易』の天地論の如く（甲）唯一（乙）不可分（丙）無形（丁）無大小の四性質を完備する者ではない。如上の定義より（甲）唯一（丙）無形ではあるものの、区分し得る諸事物を要素として有するからには（乙）不可分とは言い難く、拡張を以て無際限の由来とするからには（丁）無大小でもあり得ぬのである。或は、此くの如き王充の所説を以て、『周易』に於ける空間としての「天地」と、『列子』『淮南子』等の道家に於ける物質としての「天地」との両者に対する折衷と案ずるも可であろう。少なくとも後続する玄学の諸家、殊に阮籍と葛洪とが伝うる空間非空虚説との一致に就ては、王充に応ずる所無しと為すは免れぬように思う。

V. 隋唐の天地即空間論

空間としての定義を有する「天地」の概念は、前章までに論ぜる如く、古代より漢魏晋の諸代を経るに従い、『周易』を擁する儒家、並びに『老子』を奉ずる道家の両者の交流により一形を成せるものであった。それは『晋書』に於て葛洪が王充の天文説を批判せる例よりも察せらるる如く、儒家道家の別を問わぬ共通の関心の下に為された議論の産物であったと考うべきであろう。さればこそ「天地」を論ずるに際しては、固より相容れぬはずの漢儒と玄学とに於て、少々の相異こそあれ其の結論の一致を見るに至ったのである。

然るに、これより更に下る時代、即ち南北朝より隋唐五代の間に於ては、玄学の火の伝わるに窮する所あれば希夷の論は暫く已み、代わって経書の正確な読解を旨とする訓詁の学が擡頭する。他方、其の裏面には道仏二教が控え、嘗て玄学の擁せる羽化登仙の気風に一層神秘の度を増した流行を認むるのである。本章では、かような時勢の変化に在って述べられたる天地即空間説の諸相を概観する。

1. 仏教に於ける天地論の不在

隋唐の諸学を論ずるに当たり、先づ注意を払うべきは仏家の教理であろう。当時、仏教がこと絢爛たる繁栄を得るは活発な經典の翻訳並びに諸宗の成立により広く知らるる所である。此の外來の宗教は儒家道家とは根本に於て異質であり、漢訳を経た上でさえ隋唐の思想を新風にそよがしむるに足る者があった。然りと雖も、本稿の主題たる「天地」に関する所説に限っては、其の風力に靡くこと微かに過ぎぬと言わねばならぬ。此れは抑も外來思想たる仏教が「天地」の概念を有して居らず、精密に之

を説く能わざるに因る。「天地」を独立する一概念として解するは本稿初章にて確認せる如く、先秦より続く儒家道家の伝統である。されば翻訳により成る仏典に於て、「天地」の独立を確信せる上での定義、或はそれに関する議論が為さるるは自然ではない。況や、「天地」を一と見た上に之を空間と解することなどは凡そ考うるも難きことである。

之に加え、仏教に於ては「天」と「地」とが儒道二家の用法とはほとんど無縁の意味を付与することにも留意せねばならぬ。即ち、仏家に於ける「天」は、或は「非相非非想天」の如く三界を細分せる階層の一名として、或は「大黒天」の如き神格の名號として、各々頻用されて已まざるに対し、一方の「地」は、万物を構成する元素である「五大」、即ち「地水火風空」の一を為す物質の分類として扱われるに止まるのである⁸³⁾。此くの如く仏書の「天」と「地」との定義さるる所、旧来の伝統と甚だしく乖離すれば、其の並置を以て一名と為す「天地」の概念も成立するの機を有たぬであらう。更に、「地」とは別個に「空」が「五大」の一に数えらるることを鑑みれば、少なくとも仏教に於て「地」を空間と同義の語と為す理解の生ずる余地は無かつたのである。かくみれば、「天地」なる概念が仏書に稀なるは必然である。況や空間としての定義を附さるるに至らざるはずもない。実に、仏家の「天地」の語を用いるは管見の限り悉く修辞に止まり、学術上の意義を認むべき者はほぼ皆無である⁸⁴⁾。強いて例外を挙ぐるならば、六朝より唐初に互り三論宗の理論の形成に功ある吉蔵の『中觀論疏』序に次の一文を見る。

「天地上下を宇と曰ひ、往古來今を宙と稱す (天地上下曰宇、往古來今稱宙)。」⁸⁵⁾

同文は明らかに『淮南子』等の「四方上下曰宇、往古來今日宙」に基づく句にして、「四方」を以て「天地」と換言せる者である。蓋し吉蔵は、「天地」を以て空間と為し、時間たるの「宙」が「往古」「來今」の一对により定義さるるに倣い、「宇」に就ても「天上」「地下」の一对により成る空間と整理せる所あるように疑われるが、いづれにしても仏書に於て「天地」を空間と認むる一例に数うべきことは確かであらう⁸⁶⁾。然

⁸³⁾ 「地水火風、能持自相及所造色。」『阿毘達磨具舍論』(大正 29・3 中)

⁸⁴⁾ 付言すれば、仏家の「天地」は往々にして諸物のはかなきを強調し、其の滅ぶべきを言うに用いらる。例えば『大方廣佛華嚴經』に「譬如火劫起、天地靡不燒」(大正 9・428 中)などがあるが如く、「天地」はいかに巨大であろうと有限の事物の一に過ぎぬ者として其の永遠ならざるを語るに於て言及を受くるのである。かような文言の内には、儒家道家に於けるが如き、或は万物を内包し、或は万物に先行するが如き、無際限の空間としての「天地」の性質など認むるべくもなく、況して「天地」とは何かという性質の議論は絶えて為されぬのである。要するに仏教に於ける「天地」とは、規模の大小はともあれ特別の定義も与えられぬ程度の概念であり、諸物の分類とのみ解されておるに過ぎぬのである。

⁸⁵⁾ 『中觀論疏』《序》(大正 42・4 上)

⁸⁶⁾ なお此れとよく似た「天地四方を宇と曰ひ…」なる文言が、後述する『六臣注文選』にも頻出する。且つ之に就ては同処にて詳述するが、此の種の類句は『尸子』に淵源するとの指摘が清の汪繼培によって為されて居ることにも留意されたい。

りと雖も、吉蔵は「天地」に就き此れ以上の説明を加えておらず、漢儒玄学の如く一論を為すとは言い難い。かく仏教は「天地」への関心甚だ薄き教学である。是の故に、「天地」を論ずる限りに於ては、仏教は多言を要すべきものではなく、旧来の儒家道家を顧みるに若かざるのである。

2. 唐代道士の天地

道教は隋唐の絢爛を飾ること仏教と並び称さるる宗教である。こと唐朝に於ては、李姓の一致より老子が帝室の祖として尊崇さるるに伴い、空前の勢力を獲得するに及ぶ。又た、老子を重んずるに違わず、道教の源流は先秦の道家に遡るとされ、玄学をも其の系譜の一斑として包含するは既に葛洪に見る如くである。而して道教の思想は単に老荘の學術を継ぐに非ず、寧ろ仙術と医薬とに関する知識をも集積しては之に合するに於て独特である。されば道教の流は諸教に比しても混濁するの感を与えしむるが、此れは之を専修せる所謂道士の残す所説に就ても変わる所はない。其の言は第一に老荘の談を宗と為しつつも、或は儒家の学を嗜み、或は仏家の伝を呑み、或は内外の丹術により曉る諸物の情状さえ一心に雑うるに於て発せらるる。然るに、此れは天地論に就ても同じくである。唐代の道士の伝うる「天地」は、以下に示す如く、常に諸教の混淆の内にある。

(i) 王玄覽『玄珠録』の天地

「天地」を以て空間と説ける道士として先づ挙ぐべきは、初唐の王玄覽である。王玄覽は当節通行の修行を経ぬ独学の道士であり、特に仏教の「般若的中道觀」に依拠せる『老子』の解釈により、傑出せる思索を残す所あると言う(堀池 2019:191,202)。其の「天地」に関する所説は語録たる『玄珠録』に見ゆること次の如くである。

「天地は道に^{のつと}法り、萬物に於て以て等行す。聖人は天地に法る。百姓も亦た然り。等行するの中、傷なふに遭ふ者有るも、廻行して之を制せず。功利有る者も亦た然り。虚にして屈せず、動きて愈々出づ。天地は空虚、正に行きて竭くる無し(天地法道、於萬物以等行。聖人法天地、百姓亦然。等行中有遭傷者、不廻行制之、有功利者亦然。虚而不屈、動而愈出。天地空虚、正行無竭。)。」⁸⁷⁾

王玄覽の用字は独学の徒に相応しく特有の者があり、之が為めに文意も少しく難解である。然りと雖も、所引の言を見るに、『老子』を聖典と仰ぐ道士の例に洩れず、「天地」に対し形而上者たる「道」に次ぐ地位を与うることは判明であろう。而して王玄覽は之にとどまらず、「天地」に「道」と同等の普遍を認めんとする。即ち、「天地」は「萬物に於て以て等行」する所有ると為すのである。且つ此の「萬物に於て」との

⁸⁷⁾ 『玄珠録』 卷下

表現には少々の注意を要する。先行する天地論は寧ろ「萬物」こそが「天地」に於て云為せりと言うが大半である。「天地」が往々にして万物の所在と定義されるも凡そ是の故であった。然るに「萬物に於て」「等行」という王玄覽の「天地」は、万物中に其の処を得ると言うのであろうか。若し之を是と為せば「天地」の「道に法る」との高遠なる性質に合わざるように思われる。案ずるに、此く難解なる同句に穩当なる解釈を与えんと欲すれば、先づ「等行」の意を審らかにせねばならぬのである。

さて、此の「等行」とは蓋し字の如くに均等に行き広がるを言う語であろう。王玄覽は、「天地」の「萬物」に於けるや、「萬物」を成す事物各々の性情にかかわらず、それらと一樣均等に関係しつつ行き広がるを説くのである。されば此の「天地」の「等行」せるの所以の者は、「道に法る」という其の性情に他ならぬ。夫れ「道」は形而上の原理として、形而下の事物の一切たる「萬物」に臨むに当たり一樣均等の関係を有する。此れは形而上者がいかなる形質をも伴わず、且つ時と処とに局限される能わざる限りは当然の帰結である。而して王玄覽は「天地」を以て此の形而上者たる「道」に「法る」、つまりは之を範として其の性質を継承せる者と為す。かるがゆえに「天地」も亦た「萬物」との関与に於て一樣均等を損なわぬままに「等行」する。之に続く「天地」は、たとい「萬物」中に有害の事物あれど之を回避し抑制することはなく、翻つて有益の事物に就てもやはり何ら与することもあり得ぬ、との説明も、正に「等行」に於ける一樣均等の関係を陳ぶる者である。

王玄覽の「天地」の普遍なるは此くの如くであるが、其の形而上者とも見紛う「等行」は何に因りて得らるるのであろうか。王玄覽はここで『老子』の「虚にして屈せず、動きて愈々出づ」との句⁸⁸⁾を参照し、此の疑義に一言を以て応ずる。「天地は空虚、正に行きて竭くる無し」、それは「天地」は本質に於て空虚であり、いかに等しく行き広がろうとも「竭くる」所も「無」いと謂である。要するに王玄覽は、「天地」が際限無き広大無辺の空虚であるが故に、之に関与する「萬物」の全てと一樣均等の関係を保ち得ると答うるのである。

かく見るに、王玄覽が「天地」が無際限の空虚であることは論を俟たず、それが(一)“無際限の規模を有する”空間であったことは明らかであろう。是に於て王玄覽も亦た、『周易』『老子』以来の空間としての「天地」の概念を継承することが知らるるが、他方で(二)“形而下の諸物と一樣に関与する”との定義を与うるに於て新奇である。既に見たる諸家の「天地」が往々にして「万物共在の処」であり、事物の内在を以て本義と為すに対して、寧ろ其の関係の等質不偏を根拠とする所あれば、王玄覽に於て「天地」に関する議論に隋唐の新風を見るも亦た可であろう。尤も無際限の規模を有し、且つ形而下の諸物と一樣の関係を保持するとの両定義は、「萬物」の所在が「天地」の内部に想定されて初めて成立するものではある。しかれども王玄覽の「天地」は只に「萬物」の外部に茫漠と広がる空間に非ず、必ずや其の「萬物」との関係に於ての

⁸⁸⁾ 『老子』《第五章》「天地之間、其猶橐籥乎。虚而不屈、動而愈出。」

み生ずる。或は仮に「萬物」を欠く「天地」を考うるならば、それはもはや「天地」たる所以を失える「空虚」に他ならぬと言うに同じである。此れは『玄珠録』の次の条よりも察すべきであろう。

「天地は自づから生ぜず。萬物の合するを待ちて乃ち成る。故に天地は萬物の總名なり…是の故に、天地は萬物を先にして其の身を後にす (天地不自生。待萬物合而乃成。故天地者、萬物之總名…是故、天地先萬物而後其身)。」⁸⁹⁾

なお同文中の「天地は萬物の總名なり(天地者、萬物之總名也)」との句は晋の郭象『莊子注』より引用せるものであるが、郭象は之に

「天地は萬物を以て體と為す (天地以萬物為體)。」⁹⁰⁾

と加うるが如く、元來は「天地」を以て諸事物の総称として定義する句に過ぎぬ。而して王玄覽は此の一句を以て自己の天地論を補う。「天地」は決してそれ自体に因りて発生せず、形而下の「萬物」が周囲の「空虚」中に「合する」を待ちて漸く生成さるのである。即ち王玄覽の所謂「總名」とは総称の謂に非ず、「萬物」と「空虚」、此の両者の綜合である。此くの如くであれば、王玄覽に於ける空間としての「天地」とは必ず形而下の事物の内在を伴う者であって、「空虚」なる語は「萬物」を尽く受容し得る一方で、それ自体としては事物たり得ぬ「天地」の性情を示しておると解するより他あるまい。かく王玄覽は、「天地」なる事物との一様均等の関係を有する空間と、それを有する能わざる無内容の空虚とを別個の概念として峻別する。従って、王玄覽に於ける「天地」は、「天地空虚」と言いつつ「空虚」そのものとは異なる、宛ら漢儒玄学の系譜を継ぐ(三)“空虚に非ざる”空間であったと考うるを要するのである。

かくして王玄覽の「天地」は、(一)“無際限の規模を有する”者であり又た(二)“形而下の諸物と一様に関与する”、(三)“空虚に非ざる”所の空間としての定義を有する概念であることが明らかとなる。就中、「天地」を万物と空虚との綜合の内にのみ有る可きと為すは従前の天地論に比して特異である。何となれば則ち、隋唐以前の「天地」は概して形而下の事物に先行して生じ「萬物」を内包するものの、此の「萬物」の有無は絶えて「天地」の存続に関与し得ぬと為すが一般であった。而して王玄覽は却て「萬物」生成の後にのみ「天地」の成立を見る。いかに「天地」が「道」を範とする至大至公の事象であろうと、内在者を欠いては瞬息の存続も適わぬ、王玄覽はかく説くのである。

かような王玄覽の所説に認むべき天地論の轉換は、当時の道士の学風として窺わる

⁸⁹⁾ 『玄珠録』 卷下

⁹⁰⁾ 『莊子注』《逍遙遊》

るものでもある。殊に「天地」の如き全体の成立を「萬物」の如き微細の内在に帰す其の議論は、地水火風の元素を以て万象の根本と為す仏教思想の介在を思わしむる所がある。既に述べたる如く、道士も仏学を摂受する限りは、其の説く所の「天地」が旧来の儒家道家に比して超越の度を減ずるとしても奇異と観ずべくはない。此れは王玄覽のみならず他の道士に於ても同じくである。例えば隋唐の道士として令名遍き司馬承禎は、其の一著『服氣精義論』の冒頭より「天地」の諸物と異ならざるを説く。

「夫れ氣は道の幾微也。幾にして之を動かし、微にして之を用み、乃ち一を焉に生ず。故に混元、太易に全きなり。夫れ一は道の沖凝也。沖にして之を化し、凝りて之を造る。乃ち二を焉に生ず。故に天地は太極に分かれ、是を以て形體焉に立ち、萬物之と與もに稟を同じくす。精神焉に著き、萬象之と與もに齊しく受く（夫氣者、道之幾微也。幾而動之、微而用之、乃生一焉。故混元全乎太易。夫一者、道之沖凝也。沖而化之、凝而造之、乃生二焉。故天地分乎太極、是以形體立焉、萬物與之同稟。精神著焉、萬象與之齊受）。」⁹¹⁾

同書に拠れば、「天地」は「一」なる「太極」より分化して「二」なる「形體」と成りし者である。此の「一」とは形而上者に他ならず数量による区分の為す能わざるを言い、対する「二」とは形而下者であり、複数に分かれ且つ形状を有する実体たり得るを言う。即ち司馬承禎は「天地」を諸物と區別せぬのであって、之を以て「萬物」と「稟」、つまりは天賦の性質の稟受を同じくせる者と説くのである。是に於て司馬承禎の「天地」は既に王玄覽に比しても重きを置かれぬ物質に類する概念であることは明らかであるが、殊に其の前提として示す「道」と「氣」とに関する所論を觀れば、当時の道士の元素説に傾けるをも能く知るに至る。即ち、司馬承禎は、形而上者たる「道」の機微なる作用として「氣」を定義するのである。而して、此の「氣」の発動こそが「一」なる「混元」或は「太極」を生じ、更には「一」の拡散凝集による変化造作に於て、「天地」を含む「二」なる形而下者の生成の端が開かると為す。かくなれば、「萬物」も亦た「道」の作用たるの「氣」の所産であるが、其の「氣」の微細を以てあらゆる形而下者の根源に配する同説の仏教との近似は、先述せる漢儒玄学の生成論に比すれば明瞭である。且つ、「天地」に就ても之を空間と見ぬばかりか、「氣」中への溶解を論じては諸物にさえ先行する微小の一に数うるは、天地即物質説を採りつつも其の廣大を陳ぶる『列子』や『淮南子』、或は上述の郭象の如き玄学家も伝えざる所であれば、愈々仏家と類する者と為さねばならぬであろう。是の故に、司馬承禎の天地論は『周易』『老子』の伝統よりも新興の外来思想の流れを汲む者と思わるるが、ここに隋唐道士の学風の典型を認むるは難からぬことである。寧ろ、王玄覽の如く「天地」を以て空間と為すの説を受容せるこそ、当時の道教に於て特異であったと評すべ

⁹¹⁾ 『服氣精義論』

きであろう。

(ii) 王冰『黄帝内経素問注』の天地

或は此の種の古説は、当節最新の学説を嘉ぶの理論家に非ず、寧ろ医術や冶金に通ずる応用の徒の保存する所であった。其の好例として挙ぐべき者に王冰がある。王冰は古代の医書『黄帝内経素問』の編纂により聞こえ、且つ之に注(以下『王冰注』と表記)を付しては自説を開陳せる医学者であるが、丹薬の精製の如き医術を尊ぶ道士の流に於ても重んぜられるれば、其の所説も自づから微かならぬ道教の気風を帯びておる。然るに王冰は『素問』を解するに、空間たるの「天地」を以てすること次の如くである。

『黄帝内経素問』「器なる者は生化の宇なり。器散ずれば即ち之を分かち、生化息む矣(器者、生化之宇。器散則分之、生化息矣)。』

『王冰注』「器は天地及び諸身を謂ふ也。宇は屋宇を謂ふ也。其の身形を以て臟腑を包藏し、神靈を受納すること、天地と同じくす。故に皆器と名づくる也。諸身なる者はせま小き生化の器宇、太虚なる者はひろ廣き生化の器宇也。生化の器は自づから小大有り、散ぜざるは無き也。夫れ小大の器、皆生じて涯分有り、散じて遠近有る者也(器、謂天地及諸身也。宇、謂屋宇也。以其身形、包藏腑臟、受納神靈、與天地同。故皆名器也。諸身者、小生化之器宇。太虚者、廣生化之器宇也。生化之器、自有小大、無不散也。夫小大器、皆生有涯分、散有遠近者也)。』⁹²⁾

『素問』は書名宛らに上古の帝王たる黄帝の問うに答うるを以て本文と成す。所引の文も亦た諸物の生成変化の状況に就て思いを巡らす黄帝に対する、医聖岐伯の応答である。是に於て岐伯は、「生化の宇」、即ち諸物の生成変化が為さるる領域に「器」なる名を与うる。一見すれば常に変化して已まぬ諸物の無常も、実は此の「器」に依拠するのであって、若し「器」の散失することがあれば内部の諸物も亦た離散するを免れず、為めにいつれは終息せざるを得ぬと言うのである。

而して王冰は此の「器」を以て「天地及び諸身」と解し、復た「宇」を以て「屋宇」となりと注する。是れ即ち、「天地」と人身との孰れもが諸物の生成変化の将に行わるべき「器」であり、諸物を内包することは「屋宇」の如くであるとの謂である。此の「屋宇」とは家屋の外壁を言う語であれば、之が其の内部に事物を容るる有限の空間の譬喩なるは容易に察すべきであろう。かような王冰の理解は、一身が「臟腑」並びに「神靈」を其の内部に包含すること「天地」と同じくである、との注釈が之に続けば一層の確信を以て知らるる所となる。蓋し「天地」中の万物は、臓器や精神の如き諸物が一身中に共在し、其の外部に漏れ出でざる如く、其の内部に留まるのである。

⁹²⁾ 『黄帝内経素問』《六微旨大論》

且つ、王冰は此の直後に「諸身」と「太虚」を並置し、両者には小大狭広の相異あると雖も等しく「生化の器宇」とであると説く。此れにより「天地」が「太虚」とさえ性質を同じくすることも示さるるに至る。即ち、「天地」は虚なればこそ諸物の「器」たり得るのである。王冰の所謂「天地」が空間を以て其の本義と為すは是に於ても明瞭である。

此くの如くであれば、王冰の「天地」が、(一)“有限の空虚”にして(二)“万物共在の処”なる空間として定義さるるは論を俟たぬであろう。空間を以て有限と為す其の所説は、常に「天地」の無際限を説きて已まざりし旧説に比し特筆すべき所がある。殊に王冰は空間有限の説に徹しており、単に「天地」を「器宇」と称して其の延長の限界を論ずるのみに非ず、此の「器宇」は規模の大小にかかわらず必ずや崩壊に至ると断じ、時間に於ても有限なりと言うのである。此れは先行する董仲舒並びに阮籍に見られたる時空間にも及ぶ無際限の「天地」と鋭く対立する所説と評すべき者である。更に王冰は此の「天地」の時間に於ける有限、即ち「器」或は「器宇」の生成と崩壊こそが諸物の遠近の相異有る所以であるとも附しておれば、「天地」の有限の空虚としての性質も、此の時間に於ける有限に従属すると考えて居るようである。孰れにしても、王冰に於ては、「器」乃至は「器宇」こそが諸般の空間を指示する語であり、而もそれは有限かつ複数想定され得る概念に他ならぬ。故に「天地」とは畢竟此の「器」或は「器宇」の内の巨大なる一例に過ぎず、いかに規模を大にすると雖も其の本質に於てはより小なる空間、例えば血氣臟腑の共在する人身の如きとも区別し得ぬ、と断ぜらるるのである。

此く観れば、王冰の天地論は之を以て空間と為すの古説を継ぎながらも、当節の氣風に牽かれては其の際限の有るを強く認むること司馬承禎と同じくであったようである。蓋し隋唐の道士は仏家の虚無に動ずる余り、識らず知らず「天地」の小を語るに至ったのであろう⁹³⁾。

(iii) 玄宗『老子』注疏の天地

上述の如く、「天地」を以て空間と為すの説は隋唐道士の系譜に於て一般に共有されたる見解に非ず、之を伝うる王玄覽、或は王冰も、当時の道家者流に比して特殊の経歴を有する所があった。若しここで、同様の天地即空間論が唐代に最も流布せる『老

⁹³⁾ なお、同じく『黄帝内経素問』《六微旨大論》には「氣の升降は天地の更用也…くだ 升り已みて而して降る。降る者を天と謂ふ。降り已みて而して升る。升る者を地と謂ふ(氣之升降、天地之更用也…升已而降、降者謂天。降已而升、升者謂地)」と、一見して「天地」を以て物質の類の上昇下降と為すが如き文言を見る。而して王冰は之を注するに「氣の初は地氣升る。氣の中は天氣降る。升り已みて而して降るより以下は、天氣の下流を彰はし、降り已みて而して升るより以上は、地氣の上應するを表はす。天氣は下降し、地氣は上騰す。天地交合、泰の象也(氣之初、地氣升。氣之中、天氣降。升已而降以下、彰天氣之下流、降已而升以上、表地氣之上應。天氣下降、地氣上騰。天地交合泰之象也)」と言ひ、此の「天」と「地」とを「天氣」「地氣」、つまりは「天地」中の物質の一類と解して居る。然らば同文に於ける「天地」と空間たるの「天地」との区別は瞭然である。かく王冰は「天地」を空間と定義すること一貫する。

子』の注釈にも発見さるるという事実を加えて記すならば、其の印象も一転するであろうか。然りと雖も、此の『老子』の注釈者もやはり其の経歴に於て特殊の観を禁じ得ぬ人物と言わねばならぬ。何となれば則ち、其の注釈者、李隆基とは、唐の第九代皇帝、玄宗其の人に他ならぬのである。

玄宗は道教を尊崇する唐帝室に在って此の教学に親しむこと頗る篤く、殊に『老子』を重んずることは、同書への二年の沈潜を経て自ら之に注を作りて附したるを見れば明白である。更に当該の注の脱稿の同年には、同書に示せる自家の所説を敷衍すべく、臣下に対し疏文の編纂を命ずるに至る(堀池 2019:267)。かくして完成せる書が『道德眞經注』並びに『道德眞經疏』である。堀池氏に拠れば、前者『道德眞經注』は玄宗の親述に相違なく、後者『道德眞經疏』に就ても玄宗自身宛ら監修者の如く関与し、配下の学識者の意見を総合しながらも皇帝の御意を一層明瞭ならしむるべく典故や論理の整備を期せる者と推定し得るという(堀池 2019:294)。されば此の両注疏は玄宗の自著と為すに不足なき面目を具うことは疑いを容れまい。本稿が両注疏を併せて玄宗に帰すも之に拠るのである。

然れども、両書の内、天地即空間の説を見得するは孰れも注に非ず疏に於てであることには留意を要する。此れはたとい同疏が玄宗の自注を補足するとしても、固より配下の学者の所説であることを知らしむる者である。以下、簡略を期し両注疏に『玄宗注』『玄宗疏』との表記を与うるが、かような事情のあることを予め諒解されたい。

さて玄宗の「天地」を以て空間と解するは『老子』第二十五章への疏に認めらるること次の如くである。

『老子』「故に道は大なり、天は大なり、地は大なり、王も亦た大なり。域中に四大有りて、而も王は其の一に居る焉(故、道大、天大、地大、王亦大。域中有四大、而王居其一焉)。」

『玄宗注』「王なる者は人靈の主なり。萬物其の興亡に繋がれば、將に其の鑒戒を^{しめ}申さんと欲さんとす。故に、而も王は其の一に居る、と云ふ。王を^{いま}警しめて法る所あらしめんと欲するは、下文に謂ふ也(王者、人靈之主。萬物繫其興亡、將欲申其鑒戒。故云而王居其一。欲警王令有所法、謂下文也)。」

『玄宗疏』「域中は限域也。今、玄は域中の大道なるも只に域中に在らず。若^も云し見る所を約して言へば、即ち天地は自づから限域と為り、道も亦た域中に在らず矣(域中者、限域也。今玄域中之大道、不只在域中。若云約所見而言、則天地自為限域、道亦不在域中矣)。」⁹⁴⁾

玄宗の注疏を見るに、其の注が『老子』本文の大意を解説するに対して、疏は文中の語彙の闡明を専らにすることが窺われよう。所引の一文に於ても、注が「道」或は「天

⁹⁴⁾ 『道德眞經注』『道德眞經疏』第二十五章

地」の大にあくまでも人たるの「王」を並べ説く『老子』の意図を深く攷うるに比し、疏は「域中」の語義のみに執して之を審らかにしておれば、注と疏との関係は思い半ばを過ぐる所がある。但し、本稿の求むるは『老子』の本意に非ず、徒だに玄宗の天地論である。且つ其の議論が「域中」を語る疏の一文にこそ見ゆる限りは、参照すべきは同疏を措いて他にはない。

然るに、玄宗疏に拠れば「域中」とは「限域」、字のままに限界を有する領域を指す語である。且つ「天地は自づから限域と為る」とある如くに、玄宗に於ては此の「域中」「限域」こそ「天地」そのものでもある。而して同疏は、此の「限域」を説くべく、『老子』の中樞概念たる「玄」に言及する。「玄」とは形而上者の形容の一であるが、玄宗は此の「玄」を以て「域中」の「大道」と見る。のみならず、『老子』本文の「域中に四大有り」の語にも反し、「道」の如き形而上者は「域中」には内在し得ぬと言うのである。是れは要するに「域中」「限域」は形而上者たるの「道」を局限する能わず、ひとえに形而下者のみの所在となり得る空間であることを伝うる者であろう。或は玄宗の注疏に更なる解説を重ねる晩唐の杜光庭『道德真經廣聖義』は、此の「限域」の義を説く所仔細である。同書に拠れば、「限域」とは固より空間一般を総称する概念の名称であり、ここで「域中」と同一と論ぜらるる「限域」に就ては「生化之域」なる陰陽の二気による諸物生成の領域に該当する⁹⁵⁾。之に従うならば、玄宗の言う「自づから限域と為る」所の「天地」は、形而下者の所在にして諸物生成の処たるの空間としての性質を有すると結論せねばなるまい。

付言すれば、玄宗疏に於ては此の「天地」に対する「道」こそが、一種無際限の空間として解され得ることにも注意すべきである。上述の杜光庭は、此の「道」を以て「無體」にして「能く萬物を包含する者」と為すが⁹⁶⁾、之は「無際限の規模を有する」「万物共在の処」としての空間と同義である。或は又た、「域中」の「道」に関する同様の解釈は玄宗以前にも認めらるる所であり、晩唐より五代の強思齊『道德真經玄德纂疏』の引く初唐の成玄英『老子義疏』には、此の「道」を以て「不域而域」、即ち局限されざる「域中」であって万物を包含網羅して而も「無外」であるとの説が伝わる⁹⁷⁾。かくみれば、玄宗の所謂「天地」とは数ある空間概念の一種であることが知られよう。畢竟、此の「天地」とは、諸般の空間と広範に定義さるる「域中」「限域」の内、限界を有する一群に与えられたる別号に過ぎぬのである。

⁹⁵⁾ 『道德真經廣聖義』卷二十一「義曰、夫限域之域、理自多途。大約有四。其一生化之域、二氣之内、陰陽所陶之所也。其二妙有之域、在二氣之外、妙無之間也。其三妙無之域、居妙有之外、網緼始凝、將化於有也。其四妙無之外、謂之道域、非有非無、不窮不極也。此域中者、言道之所化自無生有、分別二氣而天地生焉。」同文に拠れば、「限域」には①生化之域②妙有之域③妙無之域④妙無之外(道域)の四種があり、後者ほど物質と関与の薄い空間となる。

⁹⁶⁾ 『道德真經廣聖義』卷二十一「義曰、夫物有體、則能包含於物。故大能容小、外能藏内者、物之常也。今道無體而能包含萬物者、以其無體之體、體大無邊也。」

⁹⁷⁾ 『道德真經玄德纂疏』卷之七「莊云、夫道、未始有封。而此言域中者、欲明不域而域。雖域不域、不域而域。義説域中、雖域不域、包羅無外也。」

然りと雖も、玄宗の「天地」は旧来の道家とは異なり形而下者そのもの、単に巨大なる物体とは区別されて居る。『老子』第四十章の疏には

『玄宗疏』「虚は天地の根、無は萬物の源（虚者天地之根、無者萬物之源）。」⁹⁸⁾

とあるが、之よりは玄宗が「天地」の由りて出づる本体を空虚と解せることが明らかである。是の故に、玄宗の「天地」とは「虚」を本体として他物に依らず「限域」を為す（一）“有限の空虚”であると考えらるべきであろう。又た、「天地」が有限であることに就ては、『老子』第一章の疏にも

『玄宗疏』「天地は有形の大者なる爾（天地、有形之大者爾）。」⁹⁹⁾

とある如く、玄宗の注疏に於て一貫する理解であった。之に加え、上記の「域中」「限域」の所説に於ては、「道」のみが「天地」の外に在り、其の内には「萬物」つまりは形而下者百般を認むると言うのであるから、「天地」が（二）“万物共在の処”としての定義を有することも明らかである。

是を以て、玄宗は「天地」を以て有限の空間と為す王冰と同系の説を継ぐ者と考えるべきである。両者は近似せる天地論を説くのみならず、規模を問わざる広義の空間として「器宇」「限域」なる概念を認め、「天地」を其の特殊なる一例に与えられる名称と為すに於ても揆を一にする。無論、大唐に君臨せる玄宗を以て一介の道士と為すは不可であろうが、抑も『玄宗疏』が配下の道士の学説を綜合せることを想起すれば、かような概念の継承が窺われるとしても何ら訝しむべき所はない。其の「天地」に関する学説は、却て道教の学統に顕著なる功績を残すこと此くの如くである。

なお、隋唐の道士の学に於ける天地即空間の論の不興は既に述べたる如くであるが、是を以て直ちに当時の天地論そのものも沈滞せりと為すは非である。例えば晩唐の陸希聲は、やはり『老子』の注釈書たる『道德真經傳』を撰し、特に『周易』との折衷を期す解釈を示す。此れは『老子』第二十五章の「物の混成する有り、天地に先んじて生ず(有物混成、先天地生)」なる一句に対して

「易に曰く、太極有りて是れ兩儀を生ず、則ち混成の物の天地の先に生ずるを知る也（易曰、有太極是生兩儀、則知混成之物、生于天地之先也）。」¹⁰⁰⁾

98) 『道德真經疏』第四十章

99) 『道德真經疏』第一章

100) 『道德真經傳』第二十五章

と注するに於て明瞭に認めらるる所で、『老子』本文の「物」を以て形而上の「太極」と解し、且つ「天地」に就ては「兩儀」即ち陰陽と同義と為すなど『周易』の術語の導入に努むるのである。陸希聲は復た、第一章の「無名は天地の始、有名は萬物の母(無名、天地之始。有名、萬物之母)」を注しては

「夫れ道は體也。名は用也。夫れ用は體に因りて生じ、而も體は本用^{もと}無し。名は道に因りて立ち、而も道は本より名無し。…所謂無名なる者は道の體、動靜の先也。有名なる者は道の用、善惡の元也。體を名の本と為す。故に能く動靜より離る。之を^{たづ}原ぬれば則ち天地の始也。名は用に因りて立つ。故に能く善惡を生ず。之を極むれば則ち萬物の母也(夫道者體也。名者用也。夫用因體生、而體本无用、名因道立、而道本无名。…所謂無名者、道之體、動靜之先也。有名者道之用、善惡之元也。體爲名本、故能離動靜。原之則天地之始也。名因用立、故能生善惡。極之則萬物之母也。)」¹⁰¹⁾

と、隋唐の易学に發する体用の説を以て天地論の整備を図るが、かような『周易』との接合、及び体用論は、儒家仏家の諸学にも大いに用いらるる所であり、殊に宋代に顕著である。されば、之は強氏も指摘せる所であるが(強 2015:7)、陸希聲の天地論は当に宋代に大成さるる理学の先蹤と評すべき者であり、且つは当代の学の何ら停滞せざる実情の証左でもある。

或は更に、八世紀頃に成立したと推測さるる(鎌田 1963)著者不明の道教書『三論元旨』にも

「相は天地萬物一切有為の形相也。是を以て應に能く萬物を生ずべくして能く生ずるに非ず、能く萬物を成すべくして能く成すに非ず、能く萬物を有すべくして能く有するに非ず、能く萬物を空しくすべくして能く空しくするに非ず(相者、天地萬物一切有為之形相也。是以應能生萬物而非能生、能成萬物而非能成、能有萬物而非能有、能空萬物而非能空。)」¹⁰²⁾

とあり、当時無名の道士の天地論を伝うる。此れは「天地」を以て万物の一切と並列せる「有為の形相」と為すものであるが、其の語彙の仏教に由来するを見れば、其の所論が道士特有に非ず儒仏の論の併用により獲得さるることは明らかであろう。

此くの如くであれば、隋唐の道家による天地論は、それ自体に於て宋の理学を準備するに足る洗練を得て居るのであって、安易に低迷に陥れるものと速断するは非である。本稿も惟だに道士の間に「天地」を以て空間と為すの説の流行せざることを記すに過ぎぬ。其の学の優劣を批するが如きは本意ではない。

101) 『道德眞經傳』第一章。なお体用論は玄宗の注疏にも散見さるる如く通用せる所があった。

102) 『三論元旨』《眞源章》

3. 隋唐儒家の天地

既に論ぜる如く、隋唐の儒家は訓詁学を以て特色と為す。其の成果は何よりも経書の厳密精緻なる読解に顕著であり、後の學術の形成に功有るは疑いを容れぬ所である。一方で此の経学が、字句の音義を逐いては多少の異同を云々するとの印象に覆われるがために、深遠幽玄の郷に高談する道仏の二教に比して今人の関心を惹かぬも亦た事実であろう。夙に此の訓詁学を軽視する風潮の生ぜるは、北宋の程子に

「今の学者に三弊有り。一には文章に溺れ、二には訓詁に牽かれ、三には異端に惑ふ。苟も此の三者無くば、則ち將た ^{いづくに} 何か歸さん、必ずや道に ^{おもむ} 趨かん矣 (今之學者有三弊。一溺於文章、二牽於訓詁、三惑於異端。苟無此三者、則將何歸、必趨於道矣。)」
103)

との言有るに鮮明である。而して注意せねばならぬのは、程子の如き宋儒の訓詁を譏るは必ずしも其の無味凡庸の故に非ざることである。藤原氏も指摘する如く、抑も訓詁学の淵源する所は南北朝の義疏、即ち北朝の論家並びに南朝の疏家の二流に在る。且つ、此れ等義疏は元来王弼の如き玄学の所説を敷衍せるものであれば、訓詁学は玄学の直系とも言うべき内実を具うるのである(藤原 1959;1960)。或は道家仏家も隋唐に於て玄学義疏の術語を吸収せるは同じくではあろうが、然れども其の思想に於ては医術や祈祷と分かち難き道教、西域の異学に基づく仏教は亜流に過ぎぬ。されば、宋儒の筆鋒は自づから訓詁学中に潜む清談の残余を刺すのであって、嫌う所は其の独創にあり、決して無内容を難ざる者ではなかった。かような理解は、例えば朱子の評にも、

「書、易の疏は道を亂せり。易の疏は只だ是れ王輔嗣の注を將て虚説一片を來す (書易疏亂道。易疏只是將王輔嗣注來虚説一片)。」¹⁰⁴⁾

とあるに窺われよう。此れは訓詁学を代表する『尚書正義』『周易正義』の二疏、特に後者が王輔嗣つまりは清談玄学の祖たる王弼の注に依拠して「虚説」を展開するがために「道を亂す」と断ずる者であり、訓詁学を以て玄学の後継と見て居ることは明らかである¹⁰⁵⁾。或は『四庫全書總目提要』『經部總叙』も亦た、魏晉隋唐より北宋初期の学風に就き

「王弼、王肅、稍や異義を持し、流風の扇ぐ所、或は信じ或は疑ひ、孔賈啖趙を越へ、以て北宋孫復劉敞等に及ぶ。各自論説して相ひ統攝せず。其の弊に及ぶや雜なり (王

103) 『二程遺書』卷十八

104) 『朱子語類』卷八十六《禮三》なお輔嗣は王弼の字である。

105) 宋儒による『周易正義』への批判に就ては土田氏の所論に詳しい(土田 2002:235-255)。

弼王肅、稍持異義、流風所扇、或信或疑、越孔賈啖趙、以及北宋孫復劉敞等、各自論說、不相統攝、及其弊也雜)。」¹⁰⁶⁾

と述べ、王弼ら玄学の徒の「異義」が、孔穎達や賈公彦、啖助や趙匡の如き唐儒を経て北宋にまで及ぼさるるとして、其の通弊を「雜」と一括する。其の言は程朱と変わらず、儒教に虚無の説を加うる雑駁を憂うのみである。ここに清代の認識さえ宋儒と遠からざるを知る。訓詁学は古今を通じ、其の瑣末よりも寧ろ玄学との混淆を歎ぜらるるのである。

然り而して今より以て之を觀れば、玄学の継承の故に訓詁学の価値を減ずる事情は既に潰え、当時の批判も意義を失しておる。他方で、訓詁学への認識の実情を顧みず、俗見に追従して之を愚直な注解の集積と斥くるも亦た非と為さねばならぬ。事を論ずるに於ては常にそうであるが、唐儒の「天地」を見るに於ても、虚心を以て之に臨むに若くは莫いのである。

(i) 『周易正義』の天地

さて訓詁学を論ぜんと欲すれば、先づ自づから顧慮さるべきは『五經正義』である。『五經正義』は唐の太宗の勅を承け鴻儒孔穎達を主として編纂せる『五經』の注釈であり、且つは南北朝の義疏学の集大成である。其の名は訓詁学の最大の成果として固より高く、經文を整理しつつ漢魏の諸家の良説を選び附し、之に加え孔穎達の所見たる疏を添うるに於て既に十分な意義を認むるが、決して之に終始するを潔しとせず、其の疏は屢々自ら基礎に迎えたるの漢魏の注をさえ批し、又た南北朝の諸派の是非を定めては、遂には其のいづれにも抛らざる自説を開陳する。就中、此の傾向の最も甚だしきは『周易』の訓詁を期す『周易正義』である。同書に於て孔穎達は自家の思想を披歴すること随所に及び、其の要あらば同書の依拠する王弼、韓康伯兩氏の注との乖離さえ畏るる所ではない。それは朱氏の『易学哲学史』に見ゆる「自らの易学觀を提出し、唐宋時代の易学の発展に深甚なる影響を与え、漢易より宋易への橋梁を為す」(朱 2005, 卷一, 393)との評にも違わず、正に独自の見解を疏に託す者であった。

此くの如き『周易正義』が、或は「天文」「地理」を解するに於ても旧来と一線を画することは、既に拙著の示す如くである(益田 2018)。されば「天地」に就ても同書の所説は非常な注意を以て考究さるべきであろう。夫れ『周易』は天地論の根源である。唐儒の内に「天地」を以て空間と為すの説を求むるならば、『周易正義』の措くべからざるは自明である。

然るに、『周易正義』の天地論は、主として孔子による『周易』本文への古注釈と伝えらるる『十翼』の一篇、「繫辭上傳」に附されたる疏に記さる。孔穎達は以下の如く、深遠難読の「繫辭上傳」に於ける「天地」を解して空間と見るのである。

¹⁰⁶⁾ 『四庫全書總目提要』《經部總敘》

『周易』繫辭上「天地位を設け、而して易は其の中に行はる矣 (天地設位而易行乎其中矣)。」
『孔穎達疏』「正義に曰く、天地は位に於て陳設す…若し實象を以て之を言へば、天は上に在り、地は下に在り。是れ天地の位を設くるなり。天地の間に萬物は變化す。是れ易の天地の中に行はるゝ也 (正義曰、天地陳設於位…若以實象言之、天在上、地在下。是天地設位。天地之間、萬物變化。是易行乎天地之中也)。」¹⁰⁷⁾

所引の「繫辭上傳」経文は、「天地」と「易」との関与を言うが、語る所簡略に過ぎ文意は杳冥に沈むの感もあろう。而して孔穎達は之を次の如く補う。「繫辭上傳」には「天地」が「位を設く」とあるが、此れは「位」に於て何かしらを設くるとの謂であって、特に「天地」の「實象」、即ち実体たる事象に就て言うならば¹⁰⁸⁾、「天地」が自づから万物の上下に位置することに同じい。更に、直後の「易」の「行はるる」とは、「天地」の間の万物が変易して順行することと解さる。されば「繫辭上傳」の同文の伝うるは、「天地」中に万物が内在し、而も絶えず変化して已まざる様相である。

かく説ける孔穎達の言を見るに、其の疏が「天地」を以て(一)“万物共在の処”と為すは明らかであろう。彼の所謂「天地」は、あらゆる事物の各々、其の微小の変異さえをも能く包含するのである。此れのみにして孔穎達の「天地」を以て空間と為すも可であるやもしれぬが、而して其の天地論の本領はここに竭くる者ではない。寧ろ孔穎達は「天地」と空虚との関与に就て思慮を費やすに於て他を絶するのである。之を示す次の一文も同じく「繫辭上傳」の疏に見ゆるが、此れは経文に非ず韓康伯の注を補足せる者であれば、ここでは韓氏の所説も併記する。疏とは此くの如く先行する注に重ねて附されたる注釈なることを諒解されたい。

『周易』繫辭上「陰陽不測、之を神と謂ふ (陰陽不測之謂神)。」

『韓康伯注』「嘗試に之を論じて曰く、夫れ兩儀の運、萬物の動を原ぬれば、豈之をして然らしむる有らん哉。太虚に獨化せざるは莫し。故に兩にして自づから造る矣。之を造るは我に非ず、理の自ら玄に應ずるなり。之を化すに主無し、數の自ら冥に運ぶ。故に然る所以を知らずして之神の況し。是を以て兩儀の太極を以て始と爲すを明らか

¹⁰⁷⁾ 『周易正義』《繫辭上》

¹⁰⁸⁾ 孔穎達は同文の大意に就き「繫辭上傳」の直前の語、「知崇禮卑、崇效天卑法地」を承くる者として「知」と「禮」との中に「易」が行わるとの解釈を併記する(『周易正義』《繫辭上》疏「正義曰、知既崇高、故效天。禮以卑退、故法地也。」「正義曰、天地陳設於位、謂知之與禮而效法天地也。而易行乎其中矣者、變易之道、行乎知禮之中、言知禮與易而並行也)。逐一「天地」の「實象」に関して論ずるとの注記が為さるも此れが為めであり、孔穎達は「天地」中に万物が共在するが如く、各人の行為百般も天地に效う「知」「禮」中に其の変形として内包さる旨を述ぶるのである。但し此れはあくまでも「天地」の空間としての性質を想定せる譬喩であり、「繫辭上傳」の文意を説明すべく付加されたる議論である。従って、孔穎達に於ける「實象」としての「天地」の概念そのものは、空間と定義さるること一貫するものと理解せねばならぬ。

にし、變化を言ひて而も神に極まると稱する也（嘗試論之曰、原夫兩儀之運、萬物之動、豈有使之然哉。莫不獨化於太虛、故兩而自造矣。造之非我、理自玄應。化之无主、數自冥運。故不知所以然而況之神。是以明兩儀以太極為始、言變化而稱極乎神也。）『孔穎達疏』「正義に曰く…之を造るは我に非ず、理の自ら玄に應ずと云ふは、此れ神力を言ふ也。我とは宰主の名を謂ふ也。物の造作、我の宰主の為す所に非ず、其の造化の理は自然にして玄空と相ひ應じ、而して自然にして造作する也。是を以て兩儀の太極を以て始と爲すを明らかにすと云ふは、兩儀天地の體、必ず以て太極虚无を以て初始と爲し、何をか將て始と爲すか、然る所以を知らざるを明らかにせんと欲するを言ふ也（正義曰…云、造之非我、理自玄應者、此言神力也。我謂宰主之名也。言、物之造作、非由我之宰主所爲、其造化之理、自然玄空相應而自然造作也。云、是以明兩儀以太極為始者、言欲明兩儀天地之體、必以太極虚无爲初始、不知所以然、將何爲始也。）」¹⁰⁹⁾

「繫辭上傳」の本文は短く、只に「陰陽」は測り難く、為めに「神」と称さるるとのみ言うにとどまる。然り而して韓氏孔氏の注と疏とは、此の七字を説かんと欲して数条を連ぬるに至る。先づ韓康伯は「兩儀」の運行と「萬物」の運動との原因に就て攷うるに、之を外部に求むるべきではなく、それらそのものが自ら単独で「太虚」の内に変化すると注する。此の「兩儀」とは「陰陽」と同義の語であるから、其の所説は「繫辭上傳」の「陰陽不測」の実相を論ずる者であるが、韓康伯は更に続けて、かような「陰陽」「萬物」の造作は「我」に由らず、「理」が「玄」に自ら応じたるの結果であると為す。是の故に「繫辭上傳」の「兩儀」即ち「陰陽」は、「理」たる「太極」を以て始原と為すと解さるる。其の變化の測り難き所以も亦た之に因るのである。

但し同注は「天地」に関する記述を欠く。「天地」そのものに関する議論は、孔穎達の疏を俟たねばならぬ。同疏に於て孔穎達は、所引の如く韓康伯の注に自己の思想を加味し、「繫辭上傳」の数句の意義を一層伸長する。乃ち「我」を「宰主」と、「太虚」を「玄空」と、「兩儀」を「天地」と、「太極」を「虚无(無)」¹¹⁰⁾と各々換言し、次の如く論ずるのである。曰く、韓康伯の所謂「我」とは「宰主」、我が造物主の謂である。故に「之を造るは我に非ず」とは、造物主の類による創造を否定し、万物は外部より一切の作用を受けず、或は原因さえ有たず、自づから発生変化するとの謂いである。又た「理の自ら玄に應ず」とは、かような自然なる万物生成の原理に就ての説明である。韓康伯は造化の原理が「玄空」、即ち知覚する能わざる幽玄の空虚たる「太虚」に直截反応し、事物の生成が自然に為さるるを説くのである、云々。

孔穎達は此くの如き解釈に基づき、「兩儀」即ち「陰陽」の始原を以て「太極」の理と為す韓康伯の所論の深層に潜在する「天地」と「虚无」との関係への洞察を発見す

¹⁰⁹⁾ 『周易正義』《繫辭上》

¹¹⁰⁾ 「无」は「無」と同義であるが、『周易』は「无」字を用いる。孔穎達も之に従うのである。

る。孔穎達に於ては、韓康伯の所謂「兩儀」とは「天地」に他ならざれば「兩儀天地」と一語を以て記さるるが、此れこそは「繫辭上傳」にいわゆる「不測」なる「陰陽」である。且つ其の「兩儀天地」の「體」即ち本質は、「太極虚无」を始原とする者にして元来空虚である。為めに此の「體」は元来「太虚」「玄空」として遍在するが、「造化の理」に応じてそのまま万物へと変成する。而して之に伴い、其の所在としての「天地」も自づから顕現すると言うのである。或は次に引く一文に拠らば、「天地」と其の本質に関する孔穎達の見解は愈々判明となろう。

『周易』繫辭上「易に太極有り、是れ兩儀を生ず（易有太極、是生兩儀）。」

『孔穎達疏』「正義に曰く、太極は天地未分の前を謂ふ。元氣混じて一と爲る、即ち是れ太初、太一也。故に老子に、道、一を生ずと云ふ。即ち此れ太極、是れ也。又混元既に分かるれば即ち天地有り。故に曰く太極兩儀を生ず、と（正義曰、太極謂天地未分之前。元氣混而為一、即是太初、太一也。故老子云、道生一。即此太極、是也。又謂混元既分、即有天地。故曰、太極生兩儀）。」¹¹¹⁾

「繫辭上傳」の文言は「太極」が「兩儀」を生ずるを伝うるのみであり簡潔を極むるが、孔穎達は之を以て「太極」が「天地」の発生以前に在りしことを言える者と断ずる。のみならず、上記の疏と同じく「兩儀」を以て「天地」と同語と解し、「太極虚无」をこそ「兩儀天地」の本質であり始原と為すのである。

さてかような「太極」「天地」双方の明白な区別よりも窺われる如く、孔穎達は「太極虚无」「玄空」「太虚」などと称する空虚の類と、「天地」の名を有する万物共在の処とを、生成の序に於て別個の実体に分かち。即ち、前者を以て始原に認むべき本質と為し、後者を以て現状かくあるべき作用と為すのである。是に於て、純粹なる空虚そのものと、内在者を有する万物の所在との別が審らかとなる。此の両者は本源に於ては一なるも、生成の先後に因りて体用を異にする。それは宛ら、鶏は卵より生ずるも、既に鶏なれば卵に非ざる如くである。之と同じく、孔穎達は「天地」を空虚より生じ、且つ空虚をこそ本質と為すと論じながらも、「天地」は生成の過程に於て既に単なる空虚に非ず、諸事諸物を包含する万物の所在と成れる者と解するのである。

かくみれば、孔穎達が『周易』の訓詁を介して「天地」への理解を新たにすることは疑いを容れぬ。其の疏の伝えたる「天地」は万物の所在であると同時に、空虚なる本質を以て万物裡に潜在し、形而上の原理との呼応によりそれらを生成する（二）“万物の根源”たる概念である。此れは「天地」を以て「陰陽の氣」の全体と同一と見る董仲舒ら儒家の系譜を継ぎつつも、緻密な論理による洗練を経てこそ得られたる結論であった。

然れども上記の議論には少しく尽されぬ所もなお有ろう。孔穎達は「天地」の遍在

¹¹¹⁾ 『周易正義』《繫辭上》

する所以を其の空虚たるの本質に求むるも、それのみでは論拠として十全とは思われぬのである。抑も空虚である所の「太極虚无」「玄空」「太虚」に対し、「兩儀」「陰陽」に等しき「天地」が、生成の序を異にする別個の概念と目されておるのであれば、空虚と「天地」とがそれぞれ遍在せるは同一の事態と解すべからざるように思う。案ずるに、此の疑義を払拭せんと欲すれば、空虚並びに「天地」に関するより仔細な議論を併せ見ねばならぬ。而して孔穎達は、之を解消するが如き空虚への考察を、やはり「繫辭上傳」の疏に記すのである。

『周易』繫辭上「一陰一陽、之を道と謂ふ（一陰一陽之謂道）。」

『孔穎達疏』「正義に曰く、一とは无の謂ひ也。无陰无陽、乃ち之を道と謂ふ。一の得て无たるは、无は是れ虚无、虚无は是れ太虚、分別すべからず、唯一なるのみなればなり。故に一を以て无と為す也。其の有境の若きは、則ち彼と此れと相形^{あらは}れて二有れば、有は一と爲すを得ず。故に陰の時に在りて陰の功を為すを見ず、陽の時に在りて陽の力を為すを見ず、自然にして陰陽有り。自然は營為する所無し。此れ則ち道の謂ひ也。故に以て之を言ひて道と為す。數を以て之を言へば、之を一と謂ひ、體を以て之を言へば、之を无と謂ひ、物の得て開通するを以て之を道と謂ひ、微妙不測を以て之を神と謂ひ、機に應じ變化するを以て之を易と謂ふ。總じて之を言へば、皆虚无の謂ひ也。聖人は人事を以て之を名づけ、其の義理に随ひて其の稱號を立つ（正義曰、一謂无也。无陰无陽、乃謂之道、一得爲无者、无是虚无。虚无是大虚、不可分別、唯一而已。故以一爲无也。若其有境、則彼此相形有二。有不得爲一。故在陰之時而不見爲陰之功、在陽之時而不見爲陽之力。自然而有陰陽、自然无所營為、此則道之謂也。故以言之爲道。以數言之、謂之一。以體言之、謂之无。以物得開通、謂之道。以微妙不測、謂之神。以應機變化、謂之易。總而言之、皆虚无之謂也。聖人以人事名之、隨其義理、立其稱號。）」¹¹²⁾

「一」とは「无(無)」である、孔穎達は斯く断ずる。惟うに此れは、何がしかの存在論に親しむ者であれば驚嘆を禁じ得ぬ所説である。凡そ尋常の理解に於ては、有とは一より生じ、復た一に帰す者であろう。一とは言わば純粹な有であり、有の最たる者である。其の一さえも欠如するが故に非有と為さざるを得ぬ者をこそ、人は無と称するのではないか。然り而して孔穎達は敢えて一を以て無と為す。曰く、「无」とは「虚无」であり、「虚无」とは「太虚」である。此の「虚无」「太虚」は其の性質上、複数の部分に分割する能わず、内外の別も古今の変も認むべからざる者である。要するに「虚无」「太虚」は唯一不可分である。是の故に無とは一である。孔穎達に於ては、虚無であることこそが唯一不可分の要件となる。是れ即ち無の一なる所以である。

されど此の論は有の一に非ざるを言うに及んでは居らぬ。同疏は之を補うべく、翻

112) 『周易正義』《繫辭上》

って「有境」、即ち、無に非ず、有を認めざるを得ぬの境に就ての思案に移る。曰く、若し今、何らかの有を認めざるを得ざる状況を考慮するならば則ち、必ずや彼と此れとの相異が其の有なる事物のいづこかに^{あらわ}形るであろう。此の有なる者は、自己の内に生ずる彼我の為に、唯一に非ず不可分にも非ざる二者たるを免れぬであろう。是の故に有は一たるを得ぬのである。此くの如く、孔穎達は一の無にして有に非ざることを論証する。

但し之にも補足を要する所がある。上述の所論のみでは、「有」に必ず彼我の別の生ずる所以のなお不明なればである。然るに之を知るには、所引の疏文の直前に記さるる、有と無とに関する詳密なる議論を参照せねばならぬ。孔穎達は是に於ても韓康伯の注を交えつつ有無を語る。以下、少々冗長の感もあるが精細な論理を含むため略するに難い。就ては通覧を希いたい。

『周易』繫辭上「神は無方にして易は無體（神无方而易无體）。」

『韓康伯注』「此れより以上は、皆神の為す所を言ふ也。方體は皆形器に係る也。神なれば則ち陰陽不測、易なれば則ち唯だ^ゆ適く所を變ず。一方一體を以てすべからざるは明なり（自此以上、皆言神之所爲也。方體者、皆係於形器也。神則陰陽不測、易則唯變所適、不可以一方一體、明）。」

『孔穎達疏』「神なれば則ち寂然として虚無たり、陰陽は深遠にして求むべからざること難し。是れ一方の无きことを明らむべき也。易なれば則ち物に随ひて改變應變して往けり、一體の无きことを定むべき也。…方體は皆形器に係ると云へるは、方は是れ處所の名、體は形質の稱なり。凡そ處所形質は是れ虚無に非ず、皆器物に係著す。故に云ふ、皆形器に係る也と。神なれば則ち陰陽不測と云へるは、既に幽微にして測度^{はかる}べからざればなり。測るべからざれば則ち何れか處所あらん、是れ神无方也。易なれば則ち唯だ適く所を變ずと云へるは、既に是れ變易すればなり。唯だ之を變じて適きて定め有らざるのみ、往きて何ぞや體の有るべき。是れ易无體也。一方一體を以てすべからざるは明なりと云へるは、无方无體を解する也。凡そ无方无體は各々二義有り。一には神なれば則ち其の處所云爲を見ず、是れ无方也。二には則ち周遊運動して常に一處に在らず、亦た是れも无方也。无體は、一には是れ自然にして變じて而も變の由る所を知らず、是れ无形體也。二には則ち随ひ變じて往くに、定まりて一體に在る無し、亦た是れも无體也（神則寂然虚無、陰陽深遠不可求難、是无一方可明也。易則隨物改變應變而往、无一體可定也。…云方體者皆係於形器者、方是處所之名、體是形質之稱、凡處所形質、非是虚無、皆係著於器物。故云、皆係於形器也。云神則陰陽不測者、既幽微不可測度。不可測則何有處所、是神无方也。云易則唯變所適者、既是變易、唯變之適不有定、往何可有體、是易无體也。云不可以一方一體明者、解无方无體也。凡无方无體、各有二義。一者、神則不見其處所云爲、是无方也。二則周遊運動、不常在一處、亦是无方也。无體者、一是自然而變而不知變之所由、是无形體也。二則隨變

而往无定在一體、亦是无體也)。」¹¹³⁾

所引の「繫辭上傳」に見ゆる「方」「體」の二語は、「形器に係る」と韓康伯の注する如く、形而下に於ける事物個々の様態の表現である。対して主語を為す「神」「易」とは、先に引く経文に「陰陽不測、謂之神」とある如く、或は、既に孔穎達が之を以て「兩儀天地」と解せるが如く、形而下の事物の根源を為し且つは遍在するという「天地」の性質を示す者である。且つは所引の経文が「神」「易」以て「无方」「无體」と為す如く、「形器」たる形而下の事物に附随する様態の欠如を説く文言でもある。之に従えば、同文は「天地」の情状の端的なる説明と目すべき者である。而して孔穎達は之に疏を附し、個物たる「形器」と全体たる「天地」との双方、即ち「有」の諸相に関し詳述し、以て個物と全体との区分を明瞭にする。此の疏文こそは、彼が一を以て無と為し、復た有を以て彼我を分かつ者と為す所以を説く者である。

同疏を見るに、孔穎達は先づ、「陰陽」即ち「天地」に就て、之が「神」なれば本質に於て「虚無」であり、「深遠」にして認識し得ぬことを述ぶる。為めに「天地」には「一方」も無しと言う。又た、之が「易」であれば変化して已まず、やはり此の為に「一體」も無しとも言う。而して此の「一方」「一體」とは一処一様に固定されたる「方」「體」の謂いである。要するに孔穎達は、「繫辭上傳」の「神无方而易无體」なる一文を以て、「天地」が一処の「方」に定まらず、且つ一形の「體」にも停まらざることを形容せりと解するのである。蓋し此の「方」「體」の有無こそは、「有」中に個物と全体とを分かち基準である。

然らば、孔穎達の所謂「方」「體」とは何か。曰く、「方」とは「處所」の名、即ち一物の所在の局限である。「體」とは「形質」の称、即ち一物の性質の固定である。凡そ「有」が個物と成るの条件は、畢竟此の「方」「體」即ち個々の事物の所在と性質との限定に在る。若し然にあらず、「有」にして所在と性質とに何らの制限さえ認め得ぬのであれば、此れは固より遍在する者と考うるより他あるまい。是の故に「陰陽」なる「天地」は「无方」にして「无體」である。

更にここで、孔穎達は「无方」「无體」の各々に二義の有ることを説く。「无方」とは一つには其の局限の不在である。事物そのものの所在、或は其の作用の及ぶ所に就ても局限さるる無きを以て「无方」と為す。二つには事物が決して一処に滞らずに周遊して已まざるも亦た「无方」である。之に対して、「无體」とは一つには別物の作用に因らず生ずる不斷の変化である。之に因りて形質と形態とのいづれも固定されざるを以て「无體」と為す。二つには別物の作用に随う変化に因りて固定を免るる者もやはり「无體」である。

孔穎達の「方」「體」を説くは此くの如くである。其の所論を見るならば、両語が空間と時間とに於ける限定として解されておることは明らかであろう。之に拠れば、「有」

¹¹³⁾ 『周易正義』《繫辭上》

は空間の一方に所在を局限され、且つ時間の変化の内に実体を固定さるるに於て初めて、個物としての様態を獲得するに至る。若しさにあらず、「有」として局限され固定さるる所なければ、乃ち個物たる能わず、遍在せざるを得ぬのである。

然りと雖も、空間と時間とに限定を受けぬ「有」とはいかなる者か。既に述べたる如く、孔穎達は形而上の一者を以て「无」と定義する。為めに形而上者を以て遍在する「有」と考うるは不可である。されば、かような限定されざる遍在する「有」とは、空間並びに時間そのものを措いて他には莫い。無に非ず、亦た一にも非ざる有でありながらも、それが空間時間そのものであるとすれば、当然自らによる局限と固定との一切を免れ、更には万物との一定の関係の内に遍在するのである。然るに、此の遍在する空間と時間との綜合こそが「天地」であることは、所引の諸条より明白である。

なお、「天地」を以て「无方」「无體」の時空間と為す此の議論は、孔穎達が「陰陽」「兩儀」を「天地」と同義の語と遇せる所以をも説明する。「陰陽」とは即ち一なる「太極」が二に分かたれ、複数となることを示す概念である。時間も空間も、形而上の一に彼我の区別を与え、其の諸部分を局限するによって形而下者と為す者と解されて居たことは既に見たる如くであった。而して「陰陽」はあらゆる事象に認めざるを得ぬ彼我の区別を「陰」と「陽」との相異を以て表現するが故に、非一の語義を有するのである。されば、「天地」に対する「陰陽」との換言は、それが彼我の別を有しながらも、未だ局限さるることなく「无方」「无體」を保てるを表すべく為さるる者で、ひとえに「天地」の時空間たることの明弁である。

又た、「陰陽」がかく解さるるならば、孔穎達が「一陰一陽、之を道と謂ふ」なる経文の疏に於て「一とは无の謂ひ也」との所論を展開せる所以も分明となる。既に見る如く、彼は「一」を以て「无」と訓ずるのであるから、此の「一陰一陽」は「无陰无陽」、乃ち「陰陽」の欠如を言う句となる。更に「之を道と謂ふ」と続くからには、同文は「陰陽」の未だ有らざるを以て「道」、乃ち形而上者であると宣言せる者であることが知られよう。而して「陰陽」とは空間と時間とを表すのであるから、孔穎達の解釈に拠れば、「繫辭上傳」は空間時間の未だ生ぜざるを以て形而上の「道」と定義しておることになる。即ち、孔穎達は一見奇異なる一即無の説を用い、純一なる形而上者と彼我を分かち時空間との不同を説かんと欲したのである。

以上を承け、今一度上述の一即無の議論に立ち返るならば、孔穎達が「有」を以て一に非ざる複数者と為せる事由も亦た的然と判明する。「無」、或は「虚无」「太虚」の唯一にして不可分なるは、何よりも空間並びに時間、即ち「天地」の生成以前の者であることに由る。空間と時間とが未だ生じておらぬのであれば、此の一者はいかにしても内外にも区別する能わず、先後にも変化する能わざる者である。

抑も此の一者とは決して一物の宇宙に浮遊するを言うものではない。一物が周囲の空間と分かたるるようであればそれは既に二である。或は其の周辺宇宙を除き去り、一物のみが充満するを考慮するも猶、一と為すは不可と言わざるを得ぬ。空間に局限

さるる一物は必ずや二方に区分し得るが故にである。それでは此れ以上の分割の有り得ぬ一物のみを想像するは如何であろう。此れは所謂原子であるが、宇宙に唯だ一個の原子あると雖も、やはり之を以て一者とは為すべからざる所がある。孔穎達を含め儒家は一般に物質の根源に際限無き分割を可能とする「氣」を置く以上は此の種の議論も無用であるやもしれぬが、若し単一の原子が宇宙に充満し二物となり得ぬとしても、それは個物としての分割があり得ぬにとどまり、其の原子そのものに中心と周縁との別を認め得ぬことにはならぬ。然るに、中心周縁の別の有る以上は既に二にして一に非ざるは明白である。之には外形もあれば規模もある。空間に局限さるればこそである。是の故に、一者が其の一を保つには先づ空間の欠如を要する。空間未だ有らずして前後内外、上下本末の別の一切が不在であればこそ、一者はなお一者たり得るのである。而して此の一者も時間に於て変化するならば既に二である。今の之と古きのそれとを認むるといふのであれば、此の者は古今を通じ一を保つ能わざる所がある。空間を欠く一者は、其の一を守るべく時間をも欠くを要する。時間未だ有らずして往古來近、昼夜春秋の別も不在であればこそ、一者は遂に一者たり得るのである。

さて此くの如く空間及び時間より離れたる一者の性情や何如。凡そ規模も性質も伴わぬ無形であるは無論であろう。されば疏に言う如く、「虚無」の名がある。或はそこには事物も心情も内在する余地はあるまい。故に「太虚」の名がある。而して、之に「造化の理」の呼応するによりて万物の生ずるは上述の如くである。此の「造化の理」に就ては更なる説明こそ伝わらぬにせよ、如上の孔穎達の所論に基づくなれば、是に於て万物が生成すると俱に空間と時間とに於ける局限固定が行わるるは確実である。斯く限らるるに於てのみ、事物は其の所在を定め氣質を固むるに至る。これこそが万物生成の経緯であるが、空間と時間とを始め諸物が生じておる以上、嘗ての一者は既に一たるを失へる複数者である。然れども、局限の為されたる事物を包圍する空虚は猶残存するであろう。此の局限を受くる諸物の所在の名こそは「天地」である。

かくして、「天地」の以て「太虚」を本質と為し、処を問わず遍在する所以も明らかとなる。「天地」とは元来、真に一者たる「太虚」が方々に局限さるるに於て生じたる事物の残余なるが故に、いつこにも遍在するのである。「太虚」の残余なれば元は形而上の一者であり、其の性質上、形而下の個物の各々と関与すること必ずや均一である。是の故に「天地」は遍在する。而して既に万物を内包するに於て一者に非ざるも明らかであれば、之は形而下者である。是の故に「天地」は「无」に非ず、之と生成の序を違える「有」である。然るに、此の「天地」の如き、空間及び時間との限定に洩るる残余であり、且つ万物の所在として遍在する空虚たる者が、空間並びに時間そのものを措いて他に有り得ぬことは、上に述べたる如くである。

以上の錯綜せる議論を概括すれば、孔穎達は一者たる「无」より万物の生成する過程に於て「天地」を定義せる者であった。一者たる「无」はいかなる彼我の別をも有さぬ純粹なる一である。此の「无」中に、一に非ざる複数者たるの「有」と称さるる

所の雑多なる万物が自づから生成するとは考えられぬ。さればこそ、先づ一を二と為し、形而上者を形而下者と為す条件として、上下四方の区分を与うる空間、並びに先後古今の経過を与うる時間とを要するのである。のみならず、此の空間と時間との内の方々に、既に在る一者が局限固定されねばならぬ。此の空間と時間とにより、「无」の限定が行われ、遂に万物の生成が達せらるる。万物は個々に所在を局限され、其の間に「无」の残余としての空虚が広がるのである。此の空虚は嘗ての形而上者の性質を保存し、之に因って各個の事物の全てを均しく内包する。それは個物と異なりて局限固定されざるの「有」、即ち空間と時間そのものである。然り而して、此の万物の所在たる空虚としての時空間こそが「天地」と称さるるのである。

是を以て、孔穎達の「天地」は（一）“万物共在の処”、（二）“万物の根源”であることに加え、（三）“万物生成の条件としての空間及び時間”、或は（四）“始原の一者に次ぎ生じ、其の本質を保持する空虚”としての定義を有することが知らるるであろう。それは万物の在るべき時空間にして、其の本質たる「太極虚无」とも内在する個物とも生成の序を異にする、「有」の全体である。

此れに由りて之を觀れば、或は「象傳」の疏に

『孔穎達疏』「天地、復た形有ると雖も、常に能く永く保ちて虧くる無く、物の首と為る（天地雖復有形、常能永保無虧、為物之首）。」¹¹⁴⁾

と言ひ、或は「繫辭上傳」の冒頭に

『孔穎達疏』「易は萬象を含む。天地は最も大いなり（易含萬象。天地最大）。」¹¹⁵⁾

と附するも、自づから上記の所説と符合する。此の両節も亦た、「天地」こそが既に「有」と化しながら、万物の所在にして根源たるを説くのである。かく、孔穎達の「天地」の定義は『周易正義』一書中、処を変えようとも一義を以て貫かれて居る。其の天地論は断じて通俗に懸念さるる程度の訓詁学の弊には陥らず、寧ろ儒学と玄学とを混淆せるが如き独特の学説を伝うるのである。中途言及したる如く、其の所論は董仲舒に合流し、或は韓康伯の注を介して玄学とも接続する。而して之を支うる一即無の哲理は、宋学の樞紐たる「無極而太極」説の先覚と考うるに足る風格を具うる。隋唐の仏家道家に於ける天地論の不興の之に比すべくもなきを思うならば、『周易正義』の精緻なる議論は、唐儒に於ける幽遠なる思惟の継承を雄弁に知らしむるのである。

114) 『周易正義』《象傳・乾》

115) 『周易正義』《繫辭上》

(ii) 『禮記正義』の天地

上述の如き孔穎達の「天地」は、「繫辭上傳」の解釈の為に造作されたるに非ず、書を違うるとも同一の定義を以て論ぜらるる概念である。而して此の定義の一貫を明白に知らしむるは、『禮記正義』「樂記」篇であろう。同書は『五經正義』の一として漢の鄭玄の注を掲げ、之に疏を附す者であるが、以下の天地に関する所論に就ては、『周易正義』に於けると同様、採用せる鄭玄注との矛盾さえ厭わず、空間としての「天地」を論じて已まぬのである。

『禮記』樂記「樂は大いに始むるに著きて禮は物を成すに居る。著きて息まざるは天也。

著きて動かざるは地也。一動一靜は天地の間也。故に聖人曰く、禮樂云ふと（樂著大始、而禮居成物。著不息者、天也。著不動者、地也。一動一靜者、天地之間也。故、聖人曰、禮樂云。）」

『鄭玄注』「著の言ふは處る也。大いに始むるとは百物の始めの主也。著、猶ほ明白なるがごとき也。息、猶ほ休止するがごとき也。易に曰く、天行は健、君子以て強めて息まず。間は百物を謂ふ也。禮樂の天地に法るを言ふ也。樂靜にして禮動、其の並びて事を用ゐるは、則ち亦天地の間のみ（著之言、處也。大始、百物之始主也。著、猶明白也。息、猶休止也。易曰、天行健、君子以強不息。間、謂百物也。言禮樂之法天地也。樂靜而禮動、其並用事、則亦天地之間耳。）」

『孔穎達疏』「…一動一靜は天地の間也とは、動とは、或は一物の飛走し蠢動せる、天の陽氣を感じる也。靜とは、或は一物の安伏して止靜せる、地の陰氣を感じる也。天地の間也とは、此の一動一靜の天地の間に在るを言ふ。百物を所有する也。動とは則ち、周禮の動物及び雷風日月の屬、是れ也。靜とは則ち、植物山陵の屬、是れ也（…一動一靜、天地之間也者、動者、或一物飛走蠢動、感天之陽氣也。靜者、或一物安伏而止靜、感地之陰氣也。天地之間也者、言此一動一靜、在天地之間、所有百物也。動則周禮、動物及雷風日月之屬是也、靜則植物山陵之屬是也。）」¹¹⁶⁾

「樂記」篇は其の名の如く主として音楽に関する議論を収録するが、之に止まらず広く芸術を弁じ更には芸術に関与する人心諸物に就ても深慮を以て臨む。為めに其の文勢は高遠にして、或は儒家より外ると為すの評もあるが¹¹⁷⁾、儒書としての評価はともかくとしても、同篇の思弁に長ずるは所引よりも判明であろう。

然るに、同文は儒家の修むるべき「禮樂」の性質に就き「天地」との呼応を以て説く。「樂」とは万物の肇始に類し、「禮」は万物の完成に似るが、此の「樂」の肇始に於ては、天は動きて已まざる者であり、「禮」の完成に於ては、地は静まりて動かざる者である。而して其の動靜の両極に偏することのない「一動一靜」は、「天地之間」で

¹¹⁶⁾ 『禮記正義』《樂記》

¹¹⁷⁾ 『朱子語類』卷八十七《禮四》「儒行樂記非聖人之書、乃戰國賢士為之。」

ある、経文は斯く約されよう。かような文意と表現とには、既に触れたる「繫辭上傳」にも通ずる所も僅かならざるものがある。

而して鄭玄は此の「天地之間」を天地中の諸物と解する。鄭玄の注に依れば、「間」とは「百物」、事物百般の謂であり、「一動一靜」とは、それら諸物中、「天地」の如く動靜の一方に偏らぬ者、即ち「天地之間」を指すのである。されば鄭玄が「天地之間」に空間の義を認めぬことは無論である。

之に反して、孔穎達は「天地之間」を以て空間と為す。「間」を鄭玄の如く事物の総称とは解さず、正に字の如く、諸物の介在を許容する「天地」中の間隙と見るのである。故に同疏に於ては「一動一靜」こそが事物百般そのものに当たる。孔穎達は『周禮』「地官司徒」篇に準拠しつつ¹¹⁸⁾、動植物より天体、氣象、地形に至る事物の諸々を總べて「一動一靜」と解するのである。且つ同疏は、其の「動」なる者の天の陽氣と相応じ、其の「靜」なる者の地の陰氣と相感ずるを説く。是れは即ち「一動一靜」なる事物百般が、「天地」の「陰陽」と呼応して生ずるを言う者であるが、其の所論が『周易正義』に於ける万物生成論と一致することは察するに容易である。而して孔穎達は「一動一靜」が「天地の間」に在り、其の「天地の間」こそが「百物」を「所有」と結ぶ。同文が「天地」裡への万物の内在を言うは蓋し論を俟つまい。是に於て、『禮記正義』の「天地」とは、「間」と附さるる所の(一)“万物共在の処”であるとともに、「陰陽」の氣として造化に關与する(二)“万物の根源”としての性質を呈する概念であることが明らかとなる。『禮記正義』に於ける空間としての「天地」の記述は此くの如くであって『周易正義』の如き詳論こそ見られぬものの、兩疏に於ける定義に矛盾が無く、且つ孰れもが漢魏の注に敢えて背きてまで提出されたることを踏まうるならば、『禮記正義』の天地論は『周易正義』と揆を一にせる者と考うるが妥当であろう。かくして、孔穎達の「天地」は『周易正義』に於てのみ特殊なる定義を有するに非ず、諸書に於ても一貫して空間乃至は時空間と目さるる語であることが知らるのである。

(iii) 『六臣注文選』の天地

隋唐の訓詁は必ずしも經学のみに繫縛さるる者ではない。それは詩歌文藻にあつても顯著たりし流行であつた。殊に『文選』への注釈は其の最たる例である。梁の昭明太子により撰されたる『文選』は周代より南北朝までに著された詩文の雅健の集成であり、当時より文学の範として尊ばるる所であつた。然る故に初唐の李善は之に仔細な注を施し、更にやや下る玄宗の臣下五名、即ち、呂延濟、劉良、張銑、呂向、李周翰は此の『李善注』を補い『五臣注』を著すに至つたが、此の兩書を合して成る『六

¹¹⁸⁾『周禮』《地官司徒》は、山林・川澤・丘陵・墳衍・原濕の五地に就き、動植物の産品と当地の民の性情とを分類する(以土會之法辨五地之物生、一曰山林、其動物宜毛物、其植物宜阜物、其民毛而方…)。即ち、孔穎達の所謂「一動一靜」とはまづ此の種の動植物であり、更には之を敷衍して雷風日月山陵の如き無生物にまで定義を拡張せる概念である。

臣注文選』こそは、正に経学の外に洩れたる訓詁の習を伝うる一書である。同書は一語を注するに際し引用する文言頗る多く、其の浩瀚を極むるは詩文集としてのみならず一種の辞書として用いらるるに及び(池田 2021)、一方では訓詁学へ差し向けらるる通俗の印象にも違わぬ雑然の觀をも呈して居る。此くの如き『六臣注文選』は、「天地」を論ずるに於ても再三ならず、典拠を多用しては其の語義の闡明に努むるのである。但し『文選』は元來詩文集であり、其の注は採録さるる個々の作の理解を期するのみにして、其の博引の内に『五經正義』の如き細密の論を認むるは難い。且つ固より引用の過剰なる李善注に対し、更に五名の注釈を重ねたる同書は自づから定義の重複や混在も散見され、天地論も其の例外ではない。然らば以下に参照する空間として定義さるる所の「天地」も亦た、同書の引く所説の一面を為すに過ぎぬことを予め諒解されたい。

さて『六臣注文選』は雜録の書ながら、注釈そのものは平明であり読解に迷う所は僅かである。たとい「天地」の如き難解の概念を論ずると雖も其の簡潔を害う者は無く、後世に於ける用途にも似て、同書は辞書を思わせる字句の説明に終始する。次の条などは其の好例である。

趙至『嵇茂齊に與ふる書』「崑崙を蹴りて西に倒れしめ、太山を蹋りて東に覆さしめ、九區を平滌し、宇宙を恢廓す。斯れ亦た吾の鄙しき願ひ也 (蹴崑崙使西倒、蹋太山令東覆、平滌九區、恢維五臣本作廓宇宙、斯亦吾之鄙願也)。」

『六臣注』「銑曰く、崑崙太山は權臣を喩ふる也。滌とは除也。九區とは九州也。恢は大、廓は空也。宇宙は天地の謂ひ也。鄙は小也 (銑曰、崑崙、太山、喩權臣也。滌、除也。九區、九州也。恢、大。廓、空也。宇宙謂天地也。鄙小也)。」¹¹⁹⁾

同注は張銑の撰にして、趙至『嵇茂齊に與ふる書』が權臣を政治の中樞より一掃すべきことを「東西の巨嶽を蹴り倒し、九州即ち全国より汚れを洗い、宇宙を一旦大いに空にする」と壮烈に譬うる一文中の語句を解説である。然るにここで見るべきは「宇宙」に対する語釈である。其の文面より明白ながら、張銑は「宇宙」に就き「天地の謂ひ也」と断ずる。即ち、同注は「宇宙」を以て「天地」と同義なりと説くのである。

抑も此の「宇宙」とは、II章にて述べたる如く、道家の文献に頻出する語であって、『淮南子』「齊俗訓」の「往古來今、之を宙と謂ひ、四方上下、之を宇と謂ふ。道は其の間に在りて、而も其の所を知る莫し(往古來今謂之宙、四方上下謂之宇。道在其間、而莫知其所)」¹²⁰⁾との定義を以て知らるる無際限の時空間である。のみならず、『淮南子』に於ては「宇宙」と「天地」とは画然と弁たれており、時空間たる「宇宙」に対

119) 『六臣注文選』卷四十三《與嵇茂齊書一首》なお本研究では張銑の注を参照するため、訓詁に於ては五臣本の表記に従った。

120) 『淮南子』《齊俗訓》

して、いかに巨大であれ「天地」は一物に過ぎぬと解さるる。然り而して『六臣注文選』は此の二語を同義と為す。更に「宇宙を恢廓す」なる句に就ても「恢は大、廓は空」と訓ずるよりは、「宇宙」の内部を空虚に帰すことが既に想定されており、同語はなお時空間としての原義を失わざることが窺われる。されば張銑が「天地」を以て「宇宙」即ち（一）“無際限の規模を有する”時空間と定義することは分明である¹²¹⁾。

或は此の天地即宇宙の論は班固の『賓の戯むるゝに荅ふ』への注にも重出する。

班固『賓の戯むるゝに荅ふ』「獨り意を宇宙の外に^の據べ、思を毫芒之内の内に^{くはし}鋭くす（獨據意乎宇宙之外、鋭思於毫芒之内）。」

『六臣注』「銑曰く、據は舒ぶる也。宇宙は天地也。鋭は精也。毫芒は細小也。文史を造制して、則ち意を天地の外に舒べ、思を細小の内に^{くはし}精くして、以て其の文章を成す也（銑曰、據舒也。宇宙、天地也。鋭、精也。毫芒、細小也。言造制文史、則舒意於天地之外、精思細小之内、以成其文章也。）。」¹²²⁾

同注も亦た張銑によるものであり、上記と同じく「宇宙は天地」との注を附すこと所引の如くである。なお班固の文には「宇宙の外」なる句を認むるが、これは極大を誇張する文学上の修辞に過ぎざれば固より「宇宙」の無際限なる性質を害うには及ばぬであろう。是に於ても「天地」は単純に「宇宙」と同義とさるのみである。

又た、任昉の「蕭太傅に^{たてまつ}奪禮を固辭するを^{いた}上るの啓」への注には

任昉『蕭太傅に^{たてまつ}固辭奪禮を^{いた}上るの啓』「明公の功、區宇に^{いた}格り、感じ通じて塗有り（明公功、格區宇、感通有塗）。」

『六臣注』「良曰、格は至也。區宇は天地也。塗は道也（良曰、格、至也。區宇、天地也。塗、道也。）」¹²³⁾

と、「宇宙」に非ず「區宇」を以て「天地」と為す劉良の説が記さるる。「區宇」とは区画に当たる「區」と、「四方上下」たる「宇」とを合せたる一語であれば、時空間である「宇宙」に比するに時間としての意味の内包を欠く概念である。されば「區宇」とは無際限の空間たる「宇」と同義と考うるべきであろう。是を以て之を觀れば、『六臣注文選』に於て「天地」を「宇宙」と同義とする説が行わると雖も、其の定義は

¹²¹⁾ なお『六臣注文選』に於ては複数の注釈者により『淮南子』を出典として「淮南子云、虚廓生宇宙、宇宙生天地」（『六臣注文選』卷五《呉都賦》、及び卷二十《大將軍宴會被命作詩》）。前者は劉良、後者は李善による注）なる文言が引用されておる。而して同文は現行の『淮南子』には認め得ぬものである。案ずるに之は「天文訓」の「道始生虚廓、虚廓生宇宙」に続く文章として当時共有されたる所であり、「天地」を以て「宇宙」と同義と為す解釈を一層補強する意図があったのであろう。

¹²²⁾ 『六臣注文選』卷四十五《荅賓戲 并序》

¹²³⁾ 『六臣注文選』卷三十九《上蕭太傅固辭奪禮啓》

多分に「宇」、即ち空間の側に重きを置けるものと推察されるのである。

無論、かような「天地」への理解を示唆する文言は同処にのみ見出さるるに止まらぬ。例えば、揚雄の『劇秦美新』に附されたる注を見れば、

揚雄『劇秦美新』「玄黄は剖判して上下は相ひ^{やしな}嘔ふ(玄黄剖判、上下相嘔)。」
『六臣注』「善曰く、天地は既に開きて玄黄分判す。故に天地上下、相ひ與に萬物を嘔養するを言ふ也。…向曰く、剖判とは分かる也。上下は天地也。天地の氣、相ひ蒸して萬物を生ずるを言ふ也。嘔は蒸也(善曰、言天地既開、玄黄分判、故天地上下、相與嘔養萬物也。…向曰剖判分也。上下、天地也。言天地之氣、相蒸而生萬物也。嘔蒸也)。」¹²⁴⁾

とあり、李善、呂向の兩名が「上下」の語に就き「天地」と説いて居ることが明らかである。単純な語釈ながら、そこに天地即空間の論を発見するのは容易であろう。又た、班固の『典引』には、

班固『典引』「神靈は日照なり。光六幽に^{およぼ}被す(神靈日照、光被六幽)。」
『六臣注』「蔡邕曰く、六幽は上下四方を謂ふ也。尚書に曰く、光四表に^{およぼ}被^{いた}し、上下に格る。向曰く、天子の神靈、日の天下を照らすが如きを言ふ也。六幽は天地四方、幽遠の處を謂ふ(蔡邕曰、六幽謂上下四方也。尚書曰、光被四表格于上下。向曰、言天子神靈、如日照天下也。六幽謂天地四方、幽遠之處)。」¹²⁵⁾

と、漢の蔡邕の古注、班固の典拠とせし『尚書』「堯典」篇の文言とともに呂向の所説が並列さるるが、固より『典引』は「堯典」より堯帝の故事を引用して漢の徳を述べたるものであるから、同篇が『尚書』を引くは自然である¹²⁶⁾。ここで蔡邕は「六幽」の語に就き、「上下四方」と『淮南子』の「宇」と同様の定義を与え、『尚書』を引いては、堯帝の徳を喩うる「光」が「四表」「上下」に及ぼさるるとの文言を提示する。而して呂向は此の「六幽」を「天地四方」と換言し、「幽遠の處」、つまりは其の限界を認識し難き遠方である、と言を紡ぐのである。かかる呂向の説に於て「天地」が「上下」と同義と為さるるは明らかであろう。且つ、敢えて「宇」と定義を同じくする「六幽」を「天地」を含む「幽遠の處」と解するからには、呂向が此の『典引』に於て、上記『劇秦美新』にも況して、「天地」に空間としての性質を見ておることが察せらるる。加えて言えば、かような「六幽」の語釈は『六臣注文選』の注釈者間に共有されており、或は南朝の沈約の『齊故安陸昭王碑文』には

¹²⁴⁾ 『六臣注文選』卷四十八《劇秦美新》

¹²⁵⁾ 『六臣注文選』卷四十八《典引》

¹²⁶⁾ 李周翰の注に依る。『六臣注文選』卷四十八《典引》注「翰曰、典者、堯典也。漢為堯後、故班生將引堯事、以述漢徳。是命曰、典引。」

沈約『齊故安陸昭王碑文』「六幽^{まこと}允^あに洽^{たが}ひて、一徳は爽^{たが}ふ無し (六幽允洽、一徳無爽)。」
『六臣注』「善曰く、典引に曰く、神靈は日照なり。光六幽^{およぼ}に被^{およぼ}す。尚書に曰く、徳は
惟れ一、動きて吉ならざるは罔^なし。翰曰く、六幽は天地四方也。允は信、洽は合ふ也。
一徳は法令畫一なるを謂ふ也。爽は差ふ也 (善曰、典引曰、神靈日照光被六幽。尚書
曰、徳惟一、動罔不吉。翰曰。六幽、天地四方也。允、信。洽、合也。一徳、謂法令
畫一也。爽、差也)。」¹²⁷⁾

と他ならぬ『典引』を参照する李善、並びに「六幽」を「天地四方」とする李周翰の
兩名の注を見るが、後者は呂向の所説と字句をさえ違えず、解釈を踏襲しておること
が窺われる。また、漢の張衡『東京賦』の注にも類似の所説を認め、

張衡『東京賦』「顯宗^{およ}に逮^{およ}び至り、六合殷昌なり (逮至顯宗、六合殷昌)。」
『六臣注』「綜曰く、逮は及ぶ也。殷は盛也。昌は熾也。顯宗は明帝の號也。六合は天地
四方也。善曰く、呂氏春秋に曰く神六合に通ず。高誘曰く、四方上下は六合と爲す也
(綜曰、逮及也。殷盛也。昌熾也。顯宗明帝號也。六合天地四方也。善曰、呂氏春秋曰、
神通乎六合。高誘曰、四方上下為六合也)。」¹²⁸⁾

とある如く、「六合」なる語を以て「天地四方」と為す三国は呉の薛綜の注を引き、李
善は之に重ねて「六合」を「四方上下」とする漢の高誘による『呂氏春秋』注を参照
する。是れ則ち、李善の理解に於て「六合」が上記の「六幽」と相同の概念であり、
「天地」に就ても其の一部を為す空間であることを示す記述である。是を以て、李善
も亦た、「天地」を以て「上下」に広がる無際限の幽遠と見たることが知られよう。且
つ既に述べたる如く、先行する吉蔵が「天地上下」を以て「宇」と為す類似の表現を
用いておることを鑑みれば、同様の理解は隋唐に広く浸透せる者と考うるべきであろ
う¹²⁹⁾。

此く觀れば、『六臣注文選』に於て「天地」は空間と定義されること三様である。先
づ李善、呂向、李周翰の三名は之を以て「六幽」の一端を為す「上下」に限りなき空
間と捉うる。次いで劉良は之を「六幽」と同じく「四方上下」に開ける「區宇」と為
す。而して張銑は之に時間をも加え「宇宙」に等しき時空間と為す。つまり、『六臣注

¹²⁷⁾ 『六臣注文選』卷五十九《齊故安陸昭王碑文》

¹²⁸⁾ 『六臣注文選』卷三《東京賦》四部叢刊本では篇名に『東都賦』とあるが誤である。

¹²⁹⁾ 吉蔵への言及に於て既に指摘する所であるが、此の「天地四方」を以て「宇」と為すの説は古
くは『尸子』に出づ。但し『尸子』を輯せる清の汪繼培によれば、同書は夙に散逸しており、
「天地四方」の句は『世説新語』の注釈に発見されるのみであるという。されば後世への定義
の流布に於ては、『六臣注文選』と比すべき者ではない。汪繼培は復た、同句は一書に於ては
「上下四方」とあり、『文子』『淮南子』『莊子』等と同形を取る故に、元來は同一の文言であ
ったと説き、而して此れ等は孰れも『文子』に本源を有すると推測する(『尸子尹文子合刻』尸
子卷下)。斯く「天地四方」なる句の出自は分明ならざる所少なしとせざる所がある。之に就て
は『尸子』と『六臣注文選』、更には吉蔵『中觀論疏』との関係より再考を要するであろう。

文選』の注釈者六名の内、呂延濟を除く五名が「天地」を以て空間と為すの説を採るのである。のみならず、各々の所説には少々の相異はあれど、いずれの「天地」も一貫して(一)“無際限の規模を有する”空間としての性質を内包する。此くの如き一語に対する定義の重複は、注釈者の各々が、既に当該の語彙、即ち「天地」に関し一定の認識を共有せることを窺わしむるものである。或は同書の各語に対する注釈の簡素を想起するならば、如上の天地即空間の論は、隋唐に普及せる「天地」の概念を構成する最小の要素の抽出によって成立せる者とも考えられよう。要するに、当節の巻間に「天地」を以て漠然たる空間と為す理解の流布すればこそ、かような語釈も受容され得たのである。然らば、『六臣注文選』は隋唐流俗の天地論を伝うると評すべきであろう。

なお案ずるに、「天地」を「宇宙」と解する張銑の所説に就ても、必ずしも「天地」を以て時空間と為すの説と専断し難い所がある。例えば、左思の『呉都賦』に附されたる注には

左思『呉都賦』「萬物は蠢生すること芒芒たり^き既既たり…般、宇宙に動く、胡ぞ^{たづぬ}源るに勝ふべけんや(萬物蠢生、芒芒既既…般動宇宙、胡可勝源)。」

『六臣注』「翰曰く、蠢は動也。萬物天地の間に蠢き生じ、皆氣色有り。芒芒たり既既たりとは、氣の不明なる^{かたち}兒也。又曰く、般とは聲也。宇宙とは天下也。聲、天下に動き振るふを謂ふ。何ぞ其の本源の由る所を説くに勝ふべけんや(翰曰、蠢動也。萬物蠢生於天地之間、皆有氣色。芒芒既既、氣不明兒也、又曰、般聲也。宇宙、天下也。謂聲動振於天下、何可勝説其本源之所由也)。」¹³⁰⁾

とあり、李周翰による「宇宙」を以て「天下」と為すの語釈を認むるが、之を觀るに、当時の「宇宙」の語には、既に『淮南子』に於ける時空間としての定義を離れ、寧ろ「宇」或は「區宇」と同様、空間と解されたる者もあつたようである。されば、張銑の用いたる「宇宙」を以て単に空間の謂と為すも亦た可であらう。現に他の四名の注釈者が天地即空間の説を採る以上、かく考うるも妥当であるように思う。

又た、同文に「天地の間」に「萬物」が「蠢き生じ」、更にそれらが皆「氣色」を有す、とあることにも注意されたい。これは「天地」中に物質としての「萬物」が内在することと同義である。是を以て『六臣注文選』に於ける「天地」には(二)“万物共在の処”としての性質も認め得るのである。且つ之が『周易』の古きより論ぜらるる「天地」の一性質であることは既に再三せる如くである。

以上、『六臣注文選』は「天地」に対し(一)“無際限の規模を有する”、(二)“万物共在の処”たる空間としての定義を与うる者であつた。其の定義は『正義』の高雅精密に比すれば粗略でありながらも概ね内容を同じくする。且つ同時代に拮抗する道家

¹³⁰⁾ 『六臣注文選』卷五《呉都賦》

の天地有限説とも相容れざるを觀れば、『六臣注文選』の天地論が儒家の系譜を継ぐは疑いを容れぬと言わざるを得ぬであろう。即ち同書は、通俗に受容されたる訓詁学の所説を反映するのである。

4. 小括：隋唐天地論の趨勢

以上、本章に於ては隋唐の天地論を儒仏道三教の文献に依りて概観した。既に示せる如くであるが、隋唐の時世に説かれたる「天地」は、往々にして漢魏の儒学乃至は玄学を継承せる者である。是の故に、当時の主たる天地論は儒家と道家とに於て行われ、一方で仏教には稀であった。抑も仏教は其の本質に於ては異域の教学たるを已めず、いかに盛行せると雖も固より「天地」の語を有して居らぬのである。されば此の宗教が天地論そのものを欠いておるとしても何ら驚くべき所はない。而して道家も亦た仏教と思想を接すること密であれば、同じく「天地」を説くこと篤しと言うは難く、殊に之を以て空間と為す者は僅かの事例のみに認むべきものであった。且つ其の事例たる王冰や玄宗の所説も、より遠大なる事象との比較に於て「天地」の有限を説くにとどまれば、嘗て其の無際限を讃えた漢魏の学とは趣を異にすると云わねばならぬであろう。然らばかような漢魏の「天地」を伝うべきは儒家を措いて他には莫い。訓詁学と後に称さるる隋唐の儒家は、其の通俗に於ける印象に反し「天地」に関する思索を深め、当節最も完成せる所説を残す。孔穎達の編纂となる『周易正義』こそは其の精華に他ならず、同書の説く天地論は緻密にして高遠、「天地」を以て万物の所在にして其の根源たる時空間と為すに当たり、其の所以を独特の論理を以て詳述するは諸書を絶する所があった。又た、『六臣注文選』に見ゆる李善ら六名の注釈は、甚だ簡素ながらも一貫して「天地」を以て無際限の空間と為すもので、当時儒家の天地論が經学の専門に滞らず文人の硯滴にまで浸透せることを知らしむるのである。

かく、隋唐の天地論は儒家に於て論を極め、詩歌に乗じて世上にも共有されざるは無かった。されば李白は

「夫れ天地は萬物の逆旅也、光陰は百代の過客也（夫天地者、萬物之逆旅也。光陰者、百代之過客也）。」¹³¹⁾

と今や衆口の諳んずる句を序しては、「天地」を「萬物の逆旅」に譬え、以て「光陰」の対偶と為す。「萬物の逆旅」が万物の所在の謂であれば、しかのみならず、時間を言う「光陰」が其の一对とさるるを思えば、同句中の「天地」が純粹なる空間であることは疑いを容れまい。此れは李白の如き文人が靈感のままに詩句を撰ぶに臨みてもなお「天地」が空間と意識さるる程に、儒家の所論の流布せる証左である。

或は劉禹錫の如く、「天地」に内在する諸物に就て思案を巡らす者もあった。劉禹錫

¹³¹⁾ 『李太白詩文』卷二十八《春夜宴從弟桃花園序》

は友人である韓愈と柳宗元との間に生じた「天」に関する議論に自説を挟むべく『天論』を著す。特に柳宗元が形無き無際限の空間として「天」を論ずることは、既に複数の研究による指摘を認むるが(劉 1980;橋本 1980)、劉禹錫は之に反し、寧ろ「天」さえも有形の一物として計量にさえ堪え得る者と断じ、一物であるからには真の空間たる「天地」の内在者の一に数うるのである。為めに同書はかく言う。

「問ふ者曰く、天は果たして以て形有りて數ふるを逃るゝ能はざらんや。彼の形無き者、子安くにか其の數ふるに寓する所あらんや。答へて曰く、^{なんぢ}の所謂形無き者は空に非ざるや。空なる者は形の希微なる者也。…吾固より曰く、目を以て視るを得るは形の粗き者也。智を以て視るを得るは形の微かなる者也。烏に天地の内、無形の者有らんや。古の所謂無形とは、蓋し常の形無きのみ。必ず物に因りて後^{あらは}見るのみ。烏に能く數ふるを逃れんや(問者曰、天果以有形而不能逃乎數、彼無形者、子安所寓其數邪。答曰、若所謂無形者、非空乎。空者、形之希微者也。…吾固曰、以目而視得、形之粗者也。以智而視得、形之微者也。烏有天地之内、有無形者邪。古所謂無形、蓋無常形爾。必因物而後見爾。烏能逃乎數邪)。」¹³²⁾

劉禹錫は、「天」の無形なるを計量する方法を問われるに對し、世に所謂無形とは単に感官の認識の及ばぬ「空」に過ぎず、「天」は有形なれば計量するに堪うと駁す。彼は事物にして「天地」中に其の処を占むる者は、「天」の如きであつても例外なく、尽く有形であると言うのである。若し其の内に視認する能わざる者を認むるにしても、それは単に感覚の及ばぬばかりで、決して無形の事物の有ることを証するには足らぬ。且つ其の形状は、「智」と「物」、つまりは理知に基づく推論と、照明の如き器具とによって必ずや捉うるに至るのである。而して形状さえ知らるる所あれば其の大小も測るべく、又た多少も數うべきであろう。されば「天」は有形であり計量し得る、劉禹錫は斯く論ずるのである。

同論の是非はともかくとしても、劉禹錫が「天地」を以て万物の所在たる空間と爲し、且つ其の内在者を有形の物体、則ち形而下者と定義しておくことは明らかであろう。無論、彼の所謂「天」とは天文の本体を爲す天空であつて、天理天則の如き形而上者と混同さるべきではないが、少なくとも劉禹錫が「天地」の内在者にまで及ぶ天地論を表明し、「天」と「天地」との間に厳密なる区分を与え、而も「天地」を以て「天」よりも大と爲すは、道教に非ず仏教に非ず、漢魏より「天地」の至大を論じて已まぬ儒家の所説に基づくと考えざるを得ぬのである。且つ其の字義に囚われず空間と其の内在者との關係を慮るは、訓詁学の緻密を介し、更に之を補わんと欲するに発しよう。然るに、かような劉禹錫の所説は、『正義』にも飽き足らぬ好學の士により洗練されゆく當節の天地論の様相を録する者と言わねばならぬ。凡そ隋唐の天地論は、

¹³²⁾ 『劉夢得文集』卷十二《天論・中》

此く間断なき議論に依りて昼夜を舍めざる趨勢を呈する。それはやがて宋学なる大川に合する大支流の一脈に他ならぬのである。

VI. 結

本稿は東洋地理学理論の根幹たるべき概念を発見すべく、空間としての性質を具有せる「天地」に就き通覧せる試論である。分量の限界から一旦筆を焉に停むるが、既に論ずる所のみを以てしても、「天地」が空間の義を内包することは認めざるべからざる事実の如く思われる。概して言えば、此の天地即空間の説は、『周易』『老子』の二書に淵源し、『老子』の注釈より漢魏晋に連なる玄学、並びに『周易』を奉じ且つ独自の見解を加えたる漢代の儒学を介して鮮明な論理を具うるに至り、儒仏道の三教の鼎立する隋唐に及びては、道士の内丹と儒者の訓詁とに於て深遠を極むるのみならず、詩歌に依りては人口に膾炙したのである。是に於て「天地」を以て空間概念と為すは時代を問わざる東洋普遍の理解なりしことも明らかとなる。此くの如くであれば、本稿のみにしても、「天地」こそが東洋の空間概念であることの証明は半ば完了せりと為すも亦た可であろう。

又た、本稿は各者の論ずる「天地」の定義に就ても審らかにした。今之を顧みれば、「天地」は総じて“万物共在の処”と為され、且つ“無際限の規模”を有し、更には往々にして万物の根源と目さるるに於て一貫する空間概念であった。一方で必ずしも空虚とは為されず、物体の延長との関与に至っては僅かにも説かれぬことを鑑みれば、「天地」は空間概念でありながらも、西洋諸学の伝うる空間論とは相容れぬことも分明である。然らば、此の「天地」は単に空間なるのみならず、東洋独特の伝統に依拠する空間概念と称すべき者である。是の故に、「天地」は空間概念の一類たると雖も、安直に「空間」と名状すべからず、元来の「天地」なる名のままに用いられねばならぬであろう。さもなくば其の独自の性情は「空間」の名の下に損なわれ、果ては西洋の空間論中に溶解し、現今と同じく其の有無さえも忘らるるに終わるのである。

或は東洋地理学の対象を論ずるに際しても、「天地」は其の空間の義を内包するに於て其の対象と為すに不足はないが、一方で西洋地理学の空間、乃至は之に基づく地域や景観の如き概念との厳密な区別を必須とする。「天地」は其の名を代うべからざる概念である。それはあくまでも「天地」そのものとして遇さるべきである。

而して本研究は未だ途上より脱しておらぬ。「天地」の空間たるは明白なりと雖も、天地論として蓄積されたる東洋の空間論の全貌は宋代以降の議論の吟味を俟たずしては決し得ぬであろう。或は同じく中国の学術を継ぐ日本や琉球の如き東洋諸国に於ける天地論に就ても考慮を要するも無論である。

案ずるに、東洋地理学の理論の復興もかく古今の学説の蒐集に於てのみ為され得るのである。来今の学術は既に判明なる往古の「天地」の上にこそ立つ。抑も西洋の地理学理論の首座に迎えられたる「空間」も亦た、護衛の如く空間論の伝統を引き連れ

て居る。さればこそ、いたづらに論を逞しくせずとも、「空間」の一語を用いれば輒ち、或は古代より或は近代より、種々の学説が馳せ参じて定義を簡易ならしむる。「地理学は空間の学なり」、斯く言えば忽ち古代ギリシャの弁舌と中世スコラの論争とが空間とは何かを語り、合理論の省察と観念論の批判とが其の定義に就て精査する。本来ならば天地論も亦た此くの如くあるべきである。「地理学は天地の学なり」、かような言明には必ず、『周易』『老子』、漢儒、玄学、或は訓詁学、そして本稿の未だ及ばぬ後世に於て為されたる「天地」に関する議論が附随せねばならぬ。而して読者が之を共有して居らねばならぬ。

然るに、本稿は現状、「天地」の内に時間を含むべきや否や、「宇宙」の如き類似の概念との関与は如何や、なお問うべき疑念も僅かならず残す。此くの如くであれば、結論は急ぐべからざる所がある。就ては続編を俟たれたい。

文献

【漢籍】

- 『阿毘達磨具舍論』世親 撰 大正新脩大藏經 29 卷
『管子』房玄齡 注 四部叢刊本
『阮籍集』阮籍 撰 (陳伯君 1987. 『阮籍集校注』中華書局.)
『古今偽書考』姚際恆 撰 (黃雲眉 1982. 『古今偽書考補証』齊魯書社出版.)
『三論元旨』著者不明 正統道藏本(太玄部：第 704 冊)
『四庫全書總目提要』四庫全書本
『尸子尹文子合刻』汪繼培 輯 湖海樓叢書本
『釋名』四部叢刊本
『周易正義』王弼・韓康伯 注・孔穎達 疏 十三經注疏本
『周易本義』朱熹 撰 (『朱子全書』上海古籍出版社・安徽教育出版社.)
『朱子語類』黎靖德 編 (『朱子全書』上海古籍出版社・安徽教育出版社.)
『周禮正義』鄭玄 注・賈公彥 疏 十三經注疏本
『荀子』四部叢刊本
『春秋繁露』董仲舒 撰 四部叢刊本
『春秋繁露義證』蘇輿 撰 (鍾哲 点校 1992. 『春秋繁露義證』中華書局.)
『晉書』房玄齡 撰 百衲本
『聖經要錄』山鹿素行 撰 (廣瀬豊編 1940. 『山鹿素行全集』岩波書店.)
『莊子註』郭象 撰 四庫全書本
『大戴禮記』 四部叢刊本
『大方廣佛華嚴經』佛駄跋陀羅 譯 大正新脩大藏經 9 卷
『中觀論疏』吉藏 撰 大正新脩大藏經 42 卷
『重廣補註黄帝内經素問』王冰 注 四部叢刊本

- 『程氏易傳』程頤 撰 (王考魚 点校 1981.『二程集』中華書局.)
- 『道德真經注』李隆基 注 正統道藏本(洞神部玉訣類：第 355~358 冊)
- 『道德真經疏』李隆基 疏 正統道藏本(洞神部玉訣類：第 358 冊)
- 『道德真經玄德纂疏』強思齊 撰 正統道藏本(洞神部玉訣類：第 407~432 冊)
- 『道德真經廣聖義』杜光庭 撰 (周作明 2020.『道德真經廣聖義校理』中華書局.)
- 『道德真經藏室纂微篇』陳景元 撰 正統道藏本(洞神部玉訣類：第 418~420 冊)
- 『道德真經傳』陸希聲 撰 正統道藏本(洞神部玉訣類：第 369 冊)
- 『二程遺書』程頤・程顥 撰 (王考魚 点校 1981.『二程集』中華書局.)
- 『白虎通德論』班固 撰 陳立『白虎通疏證』本(楊家駱主編 1973.『白虎通疏證等二種』鼎文書局.)
- 『服氣精義論』司馬承禎 撰 正統道藏本(洞神部方法類:第 571 冊)
- 『文子』 守山閣叢書本
- 『法言』揚雄 撰 四部叢刊本
- 『抱朴子』葛洪 撰 四部叢刊本
- 『禮記正義』鄭玄 注・孔穎達 疏 十三經注疏本
- 『六臣注文選』蕭統 纂・李善・呂延濟・劉良・張銑・呂向・李周翰 注 四部叢刊本
- 『李太白詩文』李白 撰 四部叢刊本
- 『劉夢得文集』劉禹錫 撰 四部叢刊本
- 『呂氏春秋』 四部叢刊本
- 『老子指歸』嚴遵 撰 正統道藏本(洞神部玉訣類：第 375~378 冊)
- 『老子注』王弼 撰 正統道藏本(洞神部玉訣類：373 冊)
- 『老子道德經』河上公 章句 四部叢刊本
- 『老子微旨例略』王弼 撰 正統道藏本(正一部：998 冊)
- 『論衡』王充 撰 四部叢刊本
- 『淮南鴻烈解』(『淮南子』) 四部叢刊本

【論文】

- 石橋賢太 2017. 山鹿素行と『易』. 国文学研究資料館紀要(文学研究篇)43, 211-229.
- 池田昌広 2021. 藤原敦光の文選学. 京都産業大学日本文化研究所紀要 26, 1-21.
- 大島 晃 1975. 張横渠の「太虚即氣」論について. 日本中国学会報 27,113-128.
- 小野沢精一・福永光司・山井湧編 1978『氣の思想—中国における自然観と人間観の展開』東京大学出版会.
- 郭双林 1999. 晚清地理学研究与传统天地观念的变异. 清史研究 1999-4,85-97.
- 笠原祥士郎 2018.王充における天と人. 北陸大学紀要 45,27-43.
- 鎌田茂雄 1963. 寶藏論と三論元旨. 印度學佛教學研究 11,638-641.
- 強昱 2015. 陆希声《道德真经传》の形上学. 宗教学研究 2015-1,1-7.
- 近藤則之 1999. 董仲舒の五行に関する考察. 中国哲学論集 25, 19-35.

- 朱伯崑 2005. 『易学哲学史』崑崙出版社.
- 尚永亮 2003. 自然与时空—漫议中国古代时空观及文学表现. 长江大学学报(社会科学版) 2003-1,13-20.
- 高橋睦美 2007. 『老子指帰』の思想について. 集刊東洋学 97,20-39.
- 高橋睦美 2008. 『老子指帰』の思想的位罫—『淮南子』との比較を手掛かりに—. 文化 71,177-197.
- 高橋睦美 2009. 『老子指帰』と王弼『老子』注における差異. 日本中国学会報.61,29-43.
- 田中麻紗巳 1969. 『春秋繁露』五行諸篇についての一考察. 集刊東洋学 22, 66-81.
- 土田健次郎 2002. 『道学の形成』創文社.
- 土田健次郎 2019. 『朱熹の思想体系』汲古書院.
- 橋本敬司 2008. 阮籍の天と空間. 広島大学大学院文学研究科論集 68.11-32.
- 橋本敬造 1980. 古代中国人の宇宙観:その無限性の認識について. 関西大学社会学部紀要 1,171-182.
- 慶松光雄 1958. 春秋繁露五行諸篇偽作考—董仲舒の陰陽・五行説との関連に於て—. 金沢大学法文学部論集・哲学史学篇 6, 25-46.
- 藤原高男 1959. 王弼繫辭伝註の存否について:講周易疏論家義記を資料として. 漢文學會々報 18,11-17.
- 藤原高男 1960. 王弼易注の体裁とその形而上学的意義. 漢文學會々報 19,19-28.
- 堀池信雄 2003. 徐敬徳「太虚」説試探. 哲学・思想論集 29, 31-54.
- 堀池信雄 2019 『老子注釈史の研究』明治書院.
- 益田理広 2015. プラグマティズムに基づく地理学的空間概念の弁別. 地理学評論 88: 363-385.
- 益田理広 2018. 唐宋易学における「地理」の語義の変遷. 地理空間 11,19-46.
- 益田理広 2021. 地理学に於ける正名:空間関係と地域(前)—シェーファー対ハーツホーン論争に関する解釈の系譜—. 地理歴史人類学論集 10,119-132.
- 益田理広 2022. 地理学に於ける正名:空間関係と地域(後)—ハーツホーンよりシェーファーへの理論継承—. 地理歴史人類学論集 11,17-38.
- 三浦国雄 1983. 張載太虚説前史. 集刊東洋学 50, 55-75.
- 李晓春 2015. 中国古代时空观与道观念的演变. 兰州大学学报(社会科学版)2015-3,27-33.
- 李若暉 2019. 元气与天地—河上公宇宙生成论再鞠. 江淮论坛 2019-6, 111-115.
- 刘文英 1980. 『中国古代时空观念的产生和发展』上海人民出版社.
- 流王法子 1992. 王充の「蓋天説」支持をめぐって. 論叢アジアの文化と思想 1, 162-170.
- 和久 希 2013. 阮籍の三玄論:言外の恍惚の前に. 青山語文 43, 42-53.
- 渡邊義浩 2015. 阮籍の『莊子』理解と表現. 東洋の思想と宗教 32, 24-42.
- Hartshorne, R. 1958. The Concept of Geography as a Science of Space, from Kant and Humboldt to Hettner. *Annals of the Association of American Geographers* 48:97-108.
- Zhao, Z.1992.Round Sky and Square Earth(Tian Yuan Di Fang):Ancient Chinese Geographical Thought and its influence. *Geojournal* 26 149-152.