

# 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(二)

メタデータ	言語: Japanese 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: 2024-05-20 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: Faculty of Global and Regional Studies, University of the Ryukyus
URL	<a href="https://doi.org/10.24564/0002020364">https://doi.org/10.24564/0002020364</a>

[ 論 文 ]

天地精義：空間概念としての天地（二）

益 田 理 広

Examination of Tian-Di: Tian-Di as a concept of space in Eastern Philosophy (2)

Michihiro MASHITA

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

要 旨

本稿は北宋の天地論を議す。唐以前の天地なる概念が東洋に於ける空間の一典型を為すことは既に前篇の証する所である。故に本篇は次代たる宋代にも此の概念が空間の義を内包せることを示すべく、諸家の述作を閲する者である。但し紙数の限界により本稿は北宋の諸家のみを論ずるに止まる。是に於て筆者は先づ北宋初期の議論を参照した(Ⅲ章)。宋の諸家中、初めて天地を以て空間と為すは胡瑗である。胡瑗は唐の『周易正義』への反感、就中、其の虚無を尊ぶ所を駁するに於て天地論を撰す。為めに胡瑗は天地の空間にして且つ形而下の元素たることを論じ、以て『正義』の虚無に近しき天地を斥くるのである。而れども宋初に於て斯様な天地即空間の論の示さるるは稀であった。然るに、之をして主流の学説に坐せしむるは北宋五子である(Ⅳ章)。此の五子は宋学の本流として独自の学説を呈すれば後世への影響深甚なりしことで知らるるが、しかのみならず、五子中天地論を伝えぬ周敦頤を除く四名が悉く天地即空間の論を唱うるに於て、同説を宋代天地論の主流と変ずる者でもあった。然りと雖も、斯説を掲げる四子、即ち邵雍、張載、及び二程子即ち程顥並びに程頤は、唯だ天地を以て空間と為すことのみ一致するの他は各々に独自の所説を述べて居る。即ち、天地とは何ぞやと問わるるに對し、邵雍は規模に於ては無限にして本質に於ては有限なる空間なりと答え、張載は空間を本質と為し且つ之に事物及び其の元素をも統合せる形而下者の全体なりと答え、二程子は寧ろ形而上の時空間にして規模や形状の類を決して具えぬ絶対無限の理なりと答うるのである。斯くなる四子の見解は天地論の伝統に新知見をもたらすと共に、空間に関する深慮をも促す者であった。而して、北宋に天地論を唱うる一派として五子とは別に蘇軾に代表せらるる蘇門が有った(Ⅴ章)。同門は略ぼ一貫する天地論を共有し、いづれもが天地を以て空間と為すが、其の所説の諸家に長ずるは、何よりも事物の所在たる空間の性質に関する緻密なる考究に於てである。乃ち蘇門の諸子は、惟だ天地のみを純一なる実体と為すも、其の一部を分析して認識するに由りて事物が成立ことを以て、常に事物は天地より離れ得ず其の内部に所在すると説くのである。殊に事物の生成を以て概念の成立と解する蘇轍の論は明晰であった。本稿の論ずる所は以上であるが、是に於て北宋の天地も亦た空間と為さるることは明瞭に証せられた。且つ本稿の述に拠れば、北宋の諸家の唐代以前に比しても天地の空間たることを疑わず、其の関心も空間の性質そのものの何如を問うに遷れることが察せらるるであろう。

キーワード：天地、空間、東洋地理学、空間論、地理学史

## I. 序

本稿は「天地精義：空間概念としての天地（一）」(益田 2023)の続篇である。抑も本研究の目的は東洋地理学の対象たる東洋独自の空間概念の探究にある<sup>1)</sup>。且つ其の典型を「天地」に求め、同概念の分析を為すのである。然るに前篇では周代より隋唐に至る諸書より天地論を採拾し、各代に天地を以て空間と為すの論の共有せられたる事実を証するに至った。蓋し天地即空間の論は、『周易』『管子』『老子』の如き古書に発し、漢代の儒学、魏晋の玄学、隋唐の訓詁学並びに道教者流の議論を通じては、愈々精密を極めたのである。此の「天地」は今の所謂“空間”に相当するのみならず、各論に異同こそあれ、略ぼ一貫して“無際限の規模”を有する“万物共在の処”と解せられ、更には唯一にして不可分、無形にして大小の別無き性情を呈する特有の概念であった。斯様な「天地」は、事物の所在たるに於ては空間と見ざるべからざるも、一方では西洋学術の伝うる空間と大きく語義を隔てて居る。即ち、此の「天地」こそは東洋独自の空間概念と考へざるを得ぬのである。斯かれば、東洋の空間論の獲得を欲して文献を周覽せる本研究は既にして目的を果たせり、と言うも可であろう。然りと雖も、此の概念の全貌を思うに、其の解明はなお未だしき所を残す。此れは無論、前篇が唐代以降に及ばざるが為めである。是の故に、本研究は「天地」概念をなお鮮明に把握すべく、唐代以降の中国学術、或は同じく東洋の学術を継ぐ周辺諸国に伝われる所説に就き汎論せねばならぬ。而して先づ為すべきは、唐並びに五代に続く、宋代に関する記述であろう。何となれば則ち、此の記述なかりせば、「天地」が東洋独自の空間として継承せられたるや否やの確証を得るに難ければである。かるがゆえに本稿は空間たる「天地」を宋代の諸書より抽出し且つ整理しては、之を概観せんと試みる<sup>2)</sup>。但し紙数に限りも有れば、先づ北宋の天地論に就き述べたく思う。

## II. 宋代の天地論

学を論ずるの徒より観れば、歴世の一歳とて軽んずべき時代は無い。かく言うは易かれど、実際の学史を往来するにいかにしても特別の引力を認めざるを得ぬ期間の出現することがある。筆者が今將に述べんとする宋代も亦た、斯様な時世の一である。

往々記さるるが如く、儒家の学史を繙くに於て宋代の燦然たるは他を絶する者がある<sup>3)</sup>。当節を覆う学風の甚だ思辨に秀づるは、概念の厳密と論議の精細とを保ちながら宇宙万物の性情にも通ずる宋儒の言に好く残る。其の熾に道を論じ理を説くに於ては「道学」「理学」の名を戴き、又た

<sup>1)</sup> 本稿に於ける「東洋」の語は、前編と同じく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を示す。詳細は前篇、注 1)を参照せられよ。

<sup>2)</sup> 但し本稿は空間としての「天地」概念の用例を網羅せんとする者ではない。無論、空間の語義を有する「天地」に就ても同じくである。抑も宋代以降の書籍は印刷術の普及もあり数量莫大にして、固より網羅するに勝えぬ。若し網羅し得たとしても紙数の膨大は免れぬであろう。しかのみならず縦い網羅を完えずとも複数の事例を提示すれば「天地」の空間たることは証するに足る。本稿の網羅を期せざる所以である。又た「天地」の多義に就ても既に前篇に論ぜる如く、本稿は同語を以て空間と全き同一の概念と為す者に非ず、此の「天地」なる概念が空間の義を包含せしことを言うものでもある。以上併せて留意せられたい。

<sup>3)</sup> 宋代の儒学中興に就ては宋元の学史たる『宋元學案』に関する連氏の研究に詳細である。連氏は“宋元の儒学は……「百花齋放、百家相鳴」の如く數多くの學派が非常に繁榮してきた。だから『明儒學案』における十九の學案(學派)と學者(二〇八名)はあまり多くな”いが、“それに対して『宋元學案』は全祖望らの補修を経てその中に九十一の學案・當案・略案と二四二八人の學者が収められて”居ると云う(連 2013:155)。『宋元學案』の載する學者は明代の学史たる『明儒學案』の実に十倍を超ゆるのである。而も『宋元學案』一百卷中、元代の占むるは僅かなれば、宋代の学術がいかに注意せらるるやは推して知るべきである。

後世には「宋学」と直截に称せらるるも、或は其の形而上者を追う学風が、人をして悉く之を時運の産物と承認せしむる所有るが故のことであろう。さればこそ「宋学」の名は単に宋代の學術としてのみならず、広く窮理を以て宗と為す諸派の総称として東洋の学史を飾る。是れは例えば、『四庫全書總目提要』經部總敘に

「漢京より以後、二千年に垂<sup>なんいゝ</sup>とす。儒者の彼の學に沿ふこと凡そ六變す……其の歸宿を要すれば則ち、漢學宋學の兩家、互ひに勝負を爲すに過ぎず。(自漢京以後、垂二千年、儒者沿彼學、凡六變……要其歸宿、則不過漢學宋學兩家、互爲勝負。)」<sup>4)</sup>

とあるにも窺われよう。同書は、經学二千載の伝統に「六變」を見ると雖も<sup>5)</sup>、更に此の儒学史を以て約して「漢学」と「宋学」両者の「勝負」の連続、即ち双方のいつれが優勢となるやの循環と解す。要するに『提要』は、宋学を以て当節の流行に非ず、寧ろ訓詁考証を尊ぶ漢学の一対にして歴代諸学を支うる両輪の一半と言うのである。此くの如く、宋学は学史に於て極めて重んぜらるるのである。

而して、宋儒の衆目を集むる所以の者は、唯だ道理を語ることの滔滔たるに在りはせぬ。抑も形而上者に及ぶ深遠なる思惟は、既に魏晋隋唐の諸子に於て達せらるる所であった。此れは前篇の「天地」に関する議論に於ても分明である。されば宋学の顕著なる評価の生ずる所は、寧ろ此の種の思辨の外に求めねばならぬのである。

然るに宋代の學術は、隋唐の間に一定の完成を見たる道家仏家の教理に対し、儒家独自の学説を立つるに於て長ずる所が有る。是の故にこそ殊更なる注意を惹くのである。或は、屢々見ゆる道仏の二教其の本源より宋学に混淆せりとの評も適當ではない。宋学は寧ろ此の二教を謝絶の内に接收すればである。後述する如く宋儒は老仏の經典にさえ注を附し、而も激烈に之を批しては己が血気に慍かしめんとす。其れは学理の統一を極むる余り、異学の併呑をも厭わぬが如き剛強を露呈するのであって、他教との折衷と融和とを求むる所謂“三教一致”とは似て非なる者である。是を以て『四庫提要』は「宋學は精微を具有す(宋學、具有精微)」と評しつつも

「其の學、是非を別つに務むるも、其の弊に及ぶや悍(其學、務別是非、及其弊也悍)」<sup>6)</sup>

と断ず。宋儒は「悍」の一字に違わず、自らの理の一貫を示さんと欲すれば則ち強解も敢えて避けず、通釈を枉げては先学を誹り、時には經書の文言ですら改むるを恐れぬのである。此れは正に、

「漢唐を擺落し、獨り義理を研む。凡そ經師と舊説とを俱に排斥<sup>しりぞ</sup>け、以て信ずるに足らずと為す(擺落

4) 『四庫全書總目提要』卷一《經部・總敘》

5) 『四庫提要』に依れば、此の「六變」とは具には①漢、②魏～北宋初、③宋、④南宋末～明初、⑤明(特に正徳嘉靖以後)、⑥清の各代に興る学風を言う。是れ即ち、儒学の伝統が漢代經学より始まり、魏晋隋唐に互り玄学義疏学訓詁学の流を生じ、更に宋に於て道学が興り、元代には之を継ぎ詳述する党派を連ね、明代には陽明学を發し、清代には考証学を見るに至れるを総じて論ずる者である。

6) 『四庫全書總目提要』卷一《經部・總敘》

漢唐、獨研義理。凡經師舊說、俱排斥、以爲不足信。」<sup>7)</sup>

と云えるが如くである。其の最も甚だしき例は自作の文章を『大學』の本文に付加するに至りし朱子の主著『四書集注』に在る<sup>8)</sup>。之は漢学の徒よりすれば決して為すべからざる暴挙であるにもかかわらず、同書は其の果敢なる補足に因りて整然たる論理を示し、長きに亙り非難よりも賞賛を克ち得たのである。此の事實は、以て宋学の氣風を能く知らしむるであろう。其れは前代の学究の竟に達し得ぬ独創の境地であった。

但し、此くの如き漢宋の対比は後世より学史の梗概を捉うべく為されたる者に過ぎざれば、固より粗略なるを免れぬ。個々の例より之を觀れば、宋学の徒も森嚴なる文辞の檢証に従事し、漢学の徒も深沈なる思索に性理を求むるのである。宋学の考証を措かざるは、南宋末の眞德秀並びに王應麟の学風の清朝諸家に先んずる於て明らかであろう。或は上述の朱子の果敢さえも、実は『論孟精義』『四書或問』に於ける緻密なる文献分析のもたらしたる成果である。一方、漢学の決して思辨を抛棄せざることも亦た、例えば『五經正義』の独自の所説に老莊の玄妙を湛うる所有れば知るに易からう。

斯かれば、固より一代の學術を論ずるに通俗の類型は無用である。天地論に就ても之は同じくであろう。是の故に、宋学の「天地」を知らんと欲すれば則ち其の本源を尋繹するに若くは莫いのである。

然らば宋学の真に発出する所はいづこにありや。是れは意外にも自ら之より脱せんと欲する唐代の訓詁学にある。或は訓詁学の完成を破し且つ之を超ゆる新説を立てんとするに在りと言うも可であろう。夫れ唐の訓詁の精緻を極むるは前編に記せる如くである。例えば『周易正義』は「天地」を論ずるに太極虚無、陰陽方體等の概念を駆使し、以て時空間の局限より万物生成の情状を語る。其の論理の完成は幾ど空前にして、錯雑たる文章の難も相俟って、恰も登るべからざる高樓の觀を呈しよう。学者は之に臨み、此の者当に越ゆべきや、抑も其の要ありやと自問せざるを得ぬのである。

然り而して、いかに疑念を抱けりと雖も、此の種の対峙は其の必要に迫らるればこそ行わる。宋の諸家も亦た所以有れば敢えて訓詁を斥くるのである。されば其の所以とは何ぞや。其の第一の者は、儒道仏三家の思想の融解が当時愈々進行せる情況に求められよう。殊に唐代に興隆し其の勢力に恥ぢぬ高趣の論を具うるに至った道仏の二教は、五代を経て宋朝の開けるを俟つの間、儒家の学理を蠹害しかねぬ程に浸蝕を深めて已まぬ所があった。而も其の端緒は既に『正義』に玄学の雜じれるに於て見るべければ、宋儒が儒家として此くの如き訓詁を排するは自然の理と言わねばならぬ。

更に訓詁学の所説其れ自体の煩瑣難解にも宋儒の之を排する所以を見る。前編に述べたる『正義』の天地論も、精覈高明でありながら反面に於ては晦渋なること猶お陰壘のごとくであり、人は之を講ずるはおろか、自ら解するに於てさえ多々窮せるのである。かような旧説の情状も亦た、宋の諸家をして簡明なる所説を採求せしめたるの機であったらう。

<sup>7)</sup> 『四庫全書總目提要』卷一《經部・總敘》

<sup>8)</sup> 朱子は『四書集注』中の一書『大學章句』に於て、『大學』の「此謂知之至也」なる一文を以て格物致知を説く第五章と爲し、「闕文有り」と断じては「補傳」と称す自作の一文を「程子の意を取りて」挿入する。

無論、南北朝の紛々たる喧噪を治め朝廷の権威をも借りて完成せられたる唐の訓詁に駁するは、今人の夢想する程には容易ならざることである。されど敢えて『正義』に反問し、訓詁の改正を試みる者の続々と出づるは、正に時運に因れる所と言わざるを得ぬであろう。

斯く宋の學術は唐への対峙に由り興る。其の天地論も同じくである。以下に北宋諸家の天地即空間の論を記すが、是に於ても『正義』よりの離脱を説く一書の之を先導するを見れば、此の事情を悟り得るように思う。

### Ⅲ. 北宋初の天地即空間論

#### 1. 胡瑗の天地

宋儒の天地論は既に北宋の初より確認せらる。就中「天地」を以て空間と為す者として先づ挙げべきは胡瑗である。胡瑗は孫復、石介と共に「宋初の三先生」に数えられる宋学の先覚者として聞こえ、二程子の師としても知られるが、其の所説を現在に伝うる文献は『周易口義』『洪範口義』に限られて居る。此の二書は其の名の如く『周易』並びに『洪範』（『尚書』の一篇）への注釈であり、胡瑗の口述せる講義を弟子倪天隱の録するが故に「口義」と号するのである。而して其の特色は『周易正義』『尚書正義』に対する新釈の提示に在る。土田氏も指摘せる如く、胡瑗の『正義』への反感は強く、殊に其の疏に散見せらる「虚无」の説に就ては老荘玄学の混入として排斥せざるは無い(土田 2002:105)。抑も『周易正義』に於ける「虚无」は議論の中枢に坐す概念の一であり、「天地」そのものにも関与するばかりか、「一謂无」「方體」の如き特有の所説を支うるは、既に前篇にも記せる所である(益田 2023:53-62)。然らば此の経解より「虚无」を尽く駆除せんと欲する胡瑗は正に唐儒との対峙より発する宋学の氣象を備うるのである。但し一旦「虚无」より離るるならば、胡瑗は必ずしも『正義』の全体を拒まざることも亦た事実である。土田氏の言う如く、『口義』の注釈には孔穎達の疏も往々にして採られ、「太極」「道」の如き概念の解釈も類似するのである(土田 2002:104-105)。又た胡瑗は「易」の本意を「變易」「不易」「簡易」の三義に在りと為す『正義』の所説をも駁し、「變易」の一義のみに見るべしと断ずるが<sup>9)</sup>、今井氏は胡瑗が此の議論の根拠として他ならぬ孔穎達の『正義』序の見解を用いる矛盾を以て「かくの如き思想的根拠を以てしては、正義説を超克することはできない」と評す(今井 1958:106)。或は「地理」の語を論ずるに於ても、『口義』が『正義』の文言を引用し、少しく敷衍するに過ぎぬことは拙著にも録せる如くである(益田 2018:26)。斯く胡瑗は訓詁学の一新に専心する者には非ず、且つ其の所説より脱すること全からず、只に儒家經典としての純粹を守らんとするに於てのみ新奇を為す。其の特質は当に宋儒の嚆矢と称すべきであろう。

然るに胡瑗の天地即空間論は、専ら『周易口義』繫辭傳に見ゆ。此れも亦た『周易正義』と異ならざる所である。但し、『周易』こそは儒家の天地論の端緒なれば、しかのみならず繫辭傳こそは『周易』の理論を司る一篇なれば、斯様な一致は自然であろう。而れども、胡瑗は『正義』にも況して「天地」を其の思想の樞紐に遇す。『周易口義』に云う。

『周易』繫辭上「天は尊<sup>たか</sup>く地は卑<sup>ひく</sup>くして乾坤定まる矣(天尊地卑、乾坤定矣)」

『周易口義』「夫れ易の始まる所は天地に始まる。天地の判<sup>わか</sup>てるや、根元廓開して而も萬物の情、皆其

9) 『周易口義』《發題》

の間に生ずればなり。(夫易之所始、始于天地。天地之判、混元廓開、而萬物之情、皆生于其間)」<sup>10</sup>

同文は「天地」を以て「易の始まる所」と注しては、「天地」をこそ儒家經典の第一にして普遍の原理を宣示せる『周易』の本源と為す者である。而して胡瑗は「天地」の有する万物の所在たるの性質を以て其の根拠を示す。乃ち「天地之判」に因りて純一なる事物の「根元」が空間として「廓」がり「開」け、其の内部にこそ「萬物の情」も得て包含せらるればこそ、万物を論ずる『周易』の所始と考えざるを得ぬと言うのである。要するに胡瑗は「天地」は空間なるが故に普遍の原理に通ずと説くのである。之に比して『周易正義』の「天地」は空間の義を有しながらも、「太極虛無」に次いで生ずる者であった(益田 2023:55)。然らば『正義』の「天地」が万物生成の序に於て「易の始まる所」に非ざるは疑いを容れぬであろう。斯かれば両者の相異と共に、胡瑗が「天地」を重んずることも明白に知らるるのである。

或は又た、胡瑗は「天文」「地理」の出典たる経文にも類似の注解を施す。

『周易』繫辭上「仰ぎては以て天文を觀、俯しては以て地理を察(仰以觀於天文、俯以察於地理)」  
『周易口義』「夫れ易の本始は天地に於て始まる。聖人、仰ぎては以て天文を觀、俯しては以て地理を察、萬物の情を揅りて人事の理を盡す。以て至纖至悉、包まざる所無く、備へざる所無し。是れ易の道なり(夫易之本始、始於天地。聖人、仰以觀於天文、俯以察於地理、揅萬物之情、盡人事之理、以至纖至悉、無所不包、無所不備、是易之道)」<sup>11</sup>

是に於ては「天地」は「易の本始」と表現せらるるも、其の言う所は上文と同じくである。「天地」は易の本源であるが故に、聖人は之を觀察して万物人事の情偽に能く通ず。何となれば則ち、「天地」は至纖至悉、いかなる微小の事物と雖も一切を包含する万物の所在なればである。此くの如く、胡瑗は「天地」を以て(一)“万物共在の処”たるの空間と為すのである。

なお斯くなる「天地」の空間たるの性質は同書にて再三せらるれば、其の思想の一貫を能く示す所が有る。或は次の如く、

『周易』繫辭上「一陰一陽、之を道と謂ふ(一陰一陽之謂道)。」

『周易口義』「冬至の日に於ては、陽氣下施し散ず。而して春夏と為りては以て萬物を生成して、以て洪なる者、纖なる者、高き者、下き者、皆其の生ずるを遂ぐるに至り、以て天地の間に盈滿す。然らば萬物既に生じて之を成さざるべからず(於冬至之日、陽氣下施散、而為春夏、以生成萬物、以至洪者、纖者、高者、下者、皆遂其生、以盈滿於天地之間。然萬物既生不可不成之)」<sup>12</sup>

と、四時の循環と俱に生ずる事物が悉く「天地」中に盈つることを説く者もあれば、又た其の様相に就て

10) 『周易口義』《繫辭上》

11) 『周易口義』《繫辭上》

12) 『周易口義』《繫辭上》

『周易』繫辭上「之を繼ぐ者は善也(繼之者善也)」

『周易口義』「義に曰く、夫れ天地の道、陰陽の功、萬物を生成す。千變萬化して、以て天地の間に盈満す。高き者をして其の高きの分を得さしめ、卑き者をして其の卑きの理を得さしめ、聖人をして天地の全性を得さしむ(義曰、夫天地之道、陰陽之功、生成萬物。千變萬化、以盈満於天地之間。使高者得其高之分、卑者得其卑之理、聖人得天地之全性)」<sup>13)</sup>

と「天地之道」が「天地」中への万物生成と諸物の性情の決定を行うことを陳ぶる者もある。然るに孰れの議論も、「天地」が全事物を個々の性情に拘わらず例外なく内包する空間として論ずるに於ては異ならず、其の言説は何ら矛盾を呈せぬのである。

又た、胡瑗の議論の特徴として、万物の所在たる「天地」と万物生成を司る形而上者たる「道」とを明白に分かつことも見るべきであろう。上記の「天地之道」も亦た、ひとえに「道」であつて「天地」とは峻別せらるる語である。此の「天地之道」は『周易口義』に於て再三せられながらも、遂に生成の根源としての語義を失わざるは次の如くである。

『周易』「動靜常有りて剛柔斷ず矣(動靜有常剛柔斷矣)」

『周易口義』「天地の道は萬物を生成す。各<sup>おのゝ</sup>に常の度有り(天地之道、生成萬物、各有常度)」<sup>14)</sup>

『周易』「萬物を鼓して與せず。聖人憂ひを同じくす(鼓萬物而不與聖人同憂)」

『周易口義』「義に曰く、夫れ天地の道、時を以て生み、時を以て殺す(義曰、夫天地之道、以時而生、以時而殺)」<sup>15)</sup>

『周易』「盛徳大業、至れる哉(盛徳大業至矣哉)」

『周易口義』「盛徳大業、至れる哉とは、夫れ天地の道、生まざる所無く、育まざる所無きなり。生成の功を以て之を言ふ(盛徳大業至矣哉者、夫天地之道、无所不生、无所不育。以生成之功言之)」<sup>16)</sup>

此等の述に拠れば「天地之道」と「天地」との不同は論を俟たぬように思う。或は「天」なる語も亦た、「天地」とは異なる形而上者の義を有するは「天地之道」の如くである。

『周易』繫辭上「富有を之大業と謂ふ(富有之謂大業)」

『周易口義』「夫れ天の物を生じ、天地の間に盈満するは、則ち之を富と謂ふ(夫天之生物、盈満於天地之間、則謂之富)」<sup>17)</sup>

是に於て胡瑗は「天地」の間に充満する万物の「天」による生成を説くが、此れは上述の「天地之道」と同一の作用なれば、「天」と「天地之道」とは同一の概念と見るべきであろう。然らば「天

13) 『周易口義』《繫辭上》

14) 『周易口義』《繫辭上》

15) 『周易口義』《繫辭上》

16) 『周易口義』《繫辭上》

17) 『周易口義』《繫辭上》



地之道」は「天地」に非ず、寧ろ其の全体と関与する形而上の「道」或は「天」に等しき語義を有するのである。しかのみならず、「天」と「天地」との同じからざるは既に略述せる如く、『中庸』『論衡』等の文献にも認めらるる所でもあった(益田 2023)。即ち胡瑗は斯様な伝統を宋学に保ち伝うるのである。

然るに、胡瑗は形而上者たる「道」と「天地」とを分かち一方で、形而下者たる「氣」と「天地」とを必ずしも辨別せず、寧ろ相同の概念として論を成す。是れは例えば、

『周易』繫辭上「天は尊く地は卑くして乾坤定まる矣(天尊地卑、乾坤定矣)」

『周易口義』「天は尊く地は卑しとは何ぞや。夫れ天は是れ純陽の氣の上に積もり、而して尊きを為す。地は陰の氣を積むを以て下に居り、而して卑きを為す……二氣始めて交はり分かれ、剛柔と為る。是を以て交錯し、以て萬物を生成するに至りては、萬物を覆載し、大なるも包まざるは無く、細なるも其の形状を有たざるは無し。故に天地は乾坤の象たり、乾坤は天地の用たり (天尊地卑者何也。夫天是純陽之氣積於上、而為尊。地以積陰之氣居於下、而為卑。……二氣始交分、為剛柔。是以交錯、以至生成萬物、覆載萬物、大無不包、細無不有其形状。故天地為乾坤之象、乾坤為天地之用。)」<sup>18)</sup>

と在るに明らかであろう。胡瑗は「天」を以て「純陽の氣」の上方への集積、「地」を以て「陰の氣」の下方への集積と為す。此れは經文の「天尊地卑」を承くる者であって、所引の一文の末尾に見ゆる「天地は乾坤の象たり、乾坤は天地の用たり」の句の如く「天地」に関する言及であれば、自づから先に述べたる「道」としての形而上の「天」とは區別せらるるであろう。然る故に同文は「天地」を以て陰陽に分かたれたる「氣」そのものと為すに違わぬのであって、万物も亦た「天地」中の二氣の交錯により生ずることを説く。但し、上述の如く複数の箇所交互に「道」が其の原因であると為さるる限りは、是に於ける「氣」に因る万物生成とは単に「氣」が元素の如く用いらるるを言うに過ぎず、決して其の造物者たるを説く者に非ざるは留意せられたい<sup>19)</sup>。是の故に、胡瑗の「天地」は(二)“形而下の元素”としての性質を併せ有つのである。

然り而して議論はここに停まらぬ。胡瑗は「道」が其の「氣」に因り万物を生成せるに及びては、其の「氣」に他ならぬ「天地」が、嘗て「氣」なりし所の万物の所在と為る、と言を継ぐ。

「萬物を覆載し、大なるも包まざるは無く、細なるも其の形状を有たざるは無し」とは、「天地」が「氣」であると共に全事物を尽く包含する万物共在の処たるの空間でもあることの表明と考うべきであろう。即ち胡瑗は、「天地」を以て且つは万物の実体として其の生成に寄与する形而下者なりと為し、且つは空間なりしことを論ずるのである。之と類似の文言は『周易口義』中に反復せられ<sup>20)</sup>、復た『洪範口義』にも「五行」に関する議論として

18) 『周易口義』《繫辭上》

19) 例えば、「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)」の注には次の如く在る。  
『周易口義』《繫辭上》「義に曰く、夫れ天は純陽の氣を以て上に積み、地は柔陰の氣を以て下に積む。天地初めて判かれ、二位既に設くれば、則ち大易の位、萬物の情、以て天地の間に行はる矣(義曰、夫天以純陽之氣、積於上。地以柔陰之氣、積於下。天地初判、二位既設、則大易之位、萬物之情、以行於天地之間矣)」。

20) 之に就ては『周易口義』《乾》に「天、一元の氣を以て始めて萬物を生ず(天、以一元之氣、始生萬物)」と在るに分明である。「氣」はひとえに万物生成に用いらるる所の者であり、生成者が形而上の「道」乃至は「天」として之と辨別せらるるは胡瑗に於て一貫する。

「五行は即ち水火木金土を謂ふ、是れ也。夫れ天地有りて然る後に陰陽有り。陰陽有りて然る後に五行有り。五行有りて然る後に萬物有り。是れ則ち五行は天地の子、萬物の母也。然るに之を行と謂ふは、其の天地の氣を斡旋して運行すれば也(五行者、即謂水火木金土是也。夫有天地、然後有陰陽。有陰陽、然後有五行。有五行、然後有萬物。是則五行者、天地之子、萬物之母也。然謂之行者、以其斡旋天地之氣而運行也)」<sup>21)</sup>

と見ゆれば、胡瑗は確信を以て同説を陳ぶるのである。然りと雖も、斯様の所説は固より驚くべき者ではない。抑も「天地」を以て空間にして且つ一種の元素なりと為すは或は董仲舒、或は孔穎達の所論として古くより見ゆる儒家の天地論の一典型であった。畢竟ずるに、胡瑗は天地論に於ても大いに『周易正義』に依りたれば、之より虚無の説を排するの外は何らの変更をも望んで居らぬ。然れども『周易正義』の所説を想起するならば、其の「天地」は「氣」として万物を生じながらも、又た始原に於ては「太極虚無」と同一であり、「天地」と成りてもなお其の本質を「无」に置く限りは形而上者とも分ち難き者であった(益田 2023:54-55)。之に対して胡瑗は「天地」と形而上者とを区別し、厳として「虚無」を容れざれば、『正義』との相異は愈々鮮明である。或は此の「天地」を形而下者と断ずる胡瑗の所説を以て、孔穎達に於て未だ判然たらざりし問題を解決せる者と目するも亦た可である。後述の如く、実に此の「天地」を以て形而上者と為すや、將た形而下者と為すやの議論は、宋代天地論の一関心事として諸家の知を競う所であった。胡瑗は之に先鞭を著くるに於ても、正に宋学の肇基たる儒者に違わざるのである。其の是非はともあれ、胡瑗の「天地」が(一)“万物共在の処”にして(二)“形而下の元素”なる空間たるべきことは、以上に明らかとなろう。

## 2. 宋初の諸家の天地

但し、胡瑗の如く「天地」の空間たることを汎く辨ずるは必ずしも宋初の儒者の常に非ず、或は胡瑗と共に「三先生」と称せらるる孫復、石介も之を論ぜず、或は歐陽脩や司馬光、王安石の如き碩学も亦た、「天地」を以て空間と為すの説に同ぜざる所がある。先づ孫復の撰述には天地論は見えず、『易童子問』の著の有る歐陽脩も亦た、此の概念に関する議論に参する痕跡は伝わらぬ。又た石介に就ては

「天地、吾其の毀<sup>こぼ</sup>ち易きを知る也。一徳修めざれば則ち裂く……夫れ天地、日月、山嶽、河洛、皆な氣也。氣は浮き且つ動く。所以に裂<sup>ゆさ</sup>くること有り、缺くること有り、崩るゝこと有り、竭くること有り(天地、吾知其易毀也。一徳不修、則裂……夫天地日月山嶽河洛、皆氣也。氣浮且動、所以有裂、有缺、有崩、有竭。)」<sup>22)</sup>

と、「天地」を以て「日月」「山嶽」「河洛」と共に「氣」の一形なりと為すに於て、胡瑗の論と通ずるが如くである。而れども石介の「氣」を説けるは、惟だ其の浮動を已めず、恒常不変に止まる能わざる形而下の一物としての性情を言わんと欲すればである。「天地」は浮動する「氣」に過

21) 『洪範口義』卷上

22) 『徂徠集』卷十九《宋城縣夫子廟記》

ぎぬ。故にいかなる様相を呈すと雖も、容易に毀欠する一物たるを免れぬであろう。かような石介の「天地」が胡瑗と異なり一抹の空間の義をも含み有たぬは分明である。

又た、司馬光も同様の天地論を撰して居る。抑も司馬光は北宋の所謂旧法党の首魁にして『資治通鑑』と共に其の名を知らるる宋学の源流の一を成す大儒である。其の一方で唐儒の気風を継ぎ、『周易』『老子』並びに揚雄の『太玄経』への注を施し、更には自らも易を範とせる『潜虚』なる書を著す玄学者でもある。陳氏に拠れば、斯様な独特の宇宙観を説く思想家としての司馬光の性格は、必ずしも史家たるのその如き顧慮を受くるには非ざるも、其の影響は決して無視し得ぬ者で、実に北宋より南宋に至る道学の伝統を準備せりという(陳 2020:1-2)。然りと雖も其の著に天地論は殆ど見えぬ、僅かに『老子』の注釈たる『道德真經論』に於て

「天地は有形の大なる者也(天地、有形之大者也)」<sup>23)</sup>

と玄宗の疏を引きては「天地」の有形なることを言い、又た

「天地は窮り有り。而して道は窮り無し(天地有窮而道無窮)」<sup>24)</sup>

と記すのみである。且つ其の言よりは、「天地」とはひとえに有限有形なる形而下の一物たるに過ぎず、無限の形而上者たる「道」より截然と区別せらるることが窺われるに止まる。斯様な司馬光の所説が、既に自ら引用したる玄宗とも見解を異にすることは、玄宗が「天地」を以て有限有形と為しながらも之を以て事物に非ず「限域」なる空間の分類と解せるに於て明らかであろう。斯かれば、司馬光の「天地」はいかに巨大であれ一個の物である。其の天地論は寧ろ『列子』等の道家の系譜に連なる者と解せられねばならぬ。

又た、王安石の天地論も之に類する者である。政治の上では司馬光と鋭く対立する新法党の頭目も、「天地」の理解に於ては之に応ずるのである。更に言えば、王安石の「天地」への薄弱な関心は固より、其の所説が『老子』注釈に載ることも亦た司馬光に似る。羅氏に拠れば、王安石の注は明代に於て既に散逸し、今、其の片鱗を伝えるは金の李霖『道德真經取善集』、南宋の彭紹『道德真經集注』、元の劉惟永『道德真經集義』の三書のみであるという(羅 2016:143)。且つ羅氏は此等より王安石の所説を輯し『老子注』の一著に整理する所あれば、本稿は之に従う。然るに、同書中の天地論の見るべきは、実に第一章に添えられたる次の一文に限られて居る。

「天地は萬物の合<sup>あは</sup>さるなり。萬物は天地の離るゝなり(天地、萬物之合。萬物、天地之離)」<sup>25)</sup>

同文の意義は明快である。「天地」とは無数の「萬物」の糾合せの一物である。「萬物」とは一物たる「天地」の分離せる者である。これは一見すれば『莊子』注釈に見える郭象の説、即ち「萬物之總名」としての「天地」を想起せしむるが、郭象に於ける「天地」は単に「萬物」の総称で

<sup>23)</sup> 『道德真經論』卷一《第一章》なお玄宗疏は「天地は有形の大者なる爾(天地、有形之大者爾)」と略ぼ同一の文を記す(『道德真經疏』卷一《第一章》)。

<sup>24)</sup> 『道德真經論』卷一《第五章》

<sup>25)</sup> 『老子注』卷上《第一章》

あり、各個の事物の統合を要せざるに對して、王安石では真に事事物物が一個に合成せられてこそ「天地」の成立が論ぜらるれば、固より議論を同じくせざる所がある。蓋し王安石の「天地」とは諸物の集積であり、且つ「萬物」も亦た、元來は「天地」の一部分の分離せるに過ぎぬ。故に此の「天地」が空間、即ち“事物の所在”としての性質を具うることはなく、単に一物と為さるること分明である。されば王安石も亦た司馬光と違わず、道家傳來の天地論を継ぐ者と評せられよう。

且つ、斯様の天地論は王安石の周囲にも共有せらる。新法黨隨一の明辯を謳むる呂惠卿も亦た『老子』の注に「天地」を論ず。其の著『道德眞經傳』にも

「萬物なる者と天地なる者とは體を同じくする也(萬物者與天地者、同體也)」<sup>26)</sup>

と在る如く、「天地」と「萬物」との本質を同一と見るに於て、呂氏の所説は王安石に類するのである。然らば、本質を同じくする「天地」「萬物」の兩概念は何の故にぞ辨別せらるべきや。呂惠卿は『莊子』の注釈書たる『莊子全解』に於て之を論ずること次の如くである。

『莊子』「指を以て指の指に非ざるを喩すは、非指を以て指の指に非ざるを喩すに若かざる也。馬を以て馬の馬に非ざるを喩すは、非馬を以て馬の馬に非ざるを喩すに若かざる也。天地一指なり、萬物は一馬なり(以指喩指之非指、不若以非指喩指之非指也。以馬喩馬之非馬、不若以非馬喩馬之非馬也。天地一指、萬物一馬)。」

『呂惠卿注』「猶之指を以て指の指に非ざるを喩すは、名實大小の辯有り」と雖も、而も同體を出でざる也。曷ぞ以て指に非ざると爲すに足らん乎。馬を以て馬の馬に非ざるを喩すは、毛物驚良の辯有りと雖も、而も同類を出でざる也。曷ぞ馬に非ざると爲すに足らん乎。唯だ夫れ明を以てすれば則ち是非に由らず、而も天に之を照らせば則ち同體を出で同類を離る。然る後以て真に是非を爲すに足り、能く其の非とする所を是とし、其の是とする所を非とする也……是の故に、天地は大なりと雖も一指に異なるは無し。其の我と並び坐せるを以て體を同じくすれば也。我無くんば則ち其の天地爲るを知るは莫し。萬物は衆しと雖も一馬に異なるは無し。其の我と一爲るを以て類を同じくすれば也。我無くんば則ち其の萬物爲るを知るは莫し。天地萬物、猶ほ我有るを待ちて後有るがごとし。(猶之以指喩指之非指、雖有名實大小之辯、而不出於同體也。曷足以爲非指乎。以馬喩馬之非馬、雖有毛物驚良之辯、而不離於同類也。曷足以爲非馬乎。唯夫以明、則不由是非、而照之於天、則出乎同體、離乎同類。然後足以爲真是非、而能是其所非、而非其所是也……是故、天地雖大、無異一指、以其與我並坐而同體也。無我則莫知其爲天地矣。萬物雖衆、無異一馬、以其與我爲一而同類也。無我則莫知其爲萬物矣。天地萬物、猶待有我而後有)。」<sup>27)</sup>

是に引く『莊子』の一文は「齊物論」篇に見ゆる者である。同篇は元來奇想に満ちたる『莊子』の精髓にして難解を極むる理論を擁す。就中、所引の「天地一指、萬物一馬」と結ぶ一句は殊に文意杳然なれば古來解釈も岐かれ定論を見ぬ。然るに、呂惠卿の聰明は之にさえ応じては、旧説

<sup>26)</sup> 『道德眞經傳』卷一《第五章》

<sup>27)</sup> 『莊子全解』卷一《齊物論第二》

を革め端的なる説明を試みるのである。即ち、呂氏は同文を以て概念辨別に関する議論と為す。然らば其の説や如何。曰く、若し「指」なる一物が必ずしも「指」なる概念としてのみならず、亦た身体乃至は物体の一類としても解せらるることを説かんと欲すれば、先づ以て「指」と「指」に非ざる別物との比較を為すことが肝要である。何となれば、議論の対象たる「指」なる一物に拘泥して是れのみを事例と為せば、却て概念の辨別を難からしむる虞有ればである。無論ながら、例えば親指と小指との相異に拠りて個々の「指」の一様に非ざるを示し、延いては其の「指」が自づから身体や物体の如き別個の概念にも内包せられ得ることを論証せんとするも不可ではない。然れども斯様の論証は固より迂遠にして、「指」以外の身体の一部、或は身体ならぬ事物の一種を例とするには及ばぬのである。寧ろ一旦「指」より離れ、腕や頭を以て「指」と同じく身体の一部なりしことを証するならば、易々として「指」も亦た身体の末端なりと知らしむるであろう。更には其の一身より離れ、外物たる木石との比較に因りて、「指」も亦た形象を具えたる物体なることを証するは愈々容易である。此れは「馬」に関し同様の論を立つるに於ても異なる所は無い。要するに『莊子』の主旨は、概念を辨別するに際し、其の「同體」「同類」より離れ出づべしと言うに在りと、呂惠卿は注するのである。

此くの如くであれば「天地一指、萬物一馬」の文意も自づから明らかとなる。呂惠卿は此れこそが「指」「馬」が亦た「非指」「非馬」とも解すべきことを証する簡明なる実例と言うのである。曰く、「天地」とは事物中の特に規模の大なる者である。而して此れは一事物として必ずしも「指」との区別を要せぬであろう。何となれば則ち、「天地」と「指」とは規模の相異こそあれ、「我」なる観測者の前に形而下の事物として並列して居ればである。又た「萬物」とは事物中の特に数量の多なる者である。而して之も亦た「馬」との区別を要せぬであろう。何となれば則ち、「我」の観測の対象としては「萬物」も「馬」も同じく一対象に過ぎざればである。是に於て呂惠卿は、「天地」「萬物」の大より「指」「馬」の小に至るいかなる者も、「我」即ち観測者を前提して初めて、一概念として成立し、事物よりも能く区別せらるべしと結論する。仮に此の「我」なる観測者無かりせば、或は「天地」「萬物」も、或は「指」「馬」も、各々単に「事物」乃至は「有」たるを已めぬであろう。「我」無くんばいかなる概念も独立し得ず、万物は相互に渾融して一なる形而下者に還るのである。斯かれば其れそのものに於ては区別し得ぬ「有」より特定の性情を示す一群の事物を選びて、或は「天地」或は「指」と為して分かつ者は、我が観測を措いて他に無い。観測者たる「我」こそは、混然たる形而下者中に相異を与え、大小種々の概念を生ずるのである。

呂惠卿の解釈は概ね此くの如くである。此れは無論、万物一体を説く『莊子』の齊物論を補うべく示されたる者である。而して、其の論拠が一種の観念論に在ることも分明であろう。ここに説かる「天地」は観測者の心中に生ずる一観念であり、本質に於ては「萬物」とも「指」とも「馬」とも異なる所が無い「事物」の一名に過ぎぬ。規模の大に於て「天地」と称せられ、数量の多に於て「萬物」と号せらるるのみである。是を以て『老子』の注に「同體」と為されたる呂惠卿の「天地」と「萬物」とは、心中の認識に於てのみ辨別せらるることが明らかとなる。されば其の「天地」が物に過ぎざることは論を俟たぬであろう。かくして、呂惠卿も亦た王安石と同じく「天地」を以て空間と為さざりしことが知らるるのである。なお、呂氏は空間を論ぜざるには非ず、「天地」とは別に之に当たる概念を説く所があった。『莊子』冒頭に見ゆる「冥」なる語は其の一例である。『莊子全解』は云う。

『莊子』「北冥に魚有り、其の名を鯤と爲す(北冥有魚、其名爲鯤)」

『呂惠卿注』「四方上下の窮む可からざる者や、是を以て之を冥と謂ふ (四方上下不可窮者也、是以謂之冥)」<sup>28)</sup>

此の「冥」は端的に「四方上下」の無際限を言えば、古より道家の伝うる「宇宙」を想起せしむるであろう。又た、呂惠卿は此の「宇宙」に就て

『莊子』「外に宇宙を觀<sup>み</sup>ず、内に太初を知らず、是を以て崑崙を過ぎず、太虚に遊ばず(外不觀乎宇宙、内不知乎太初、是以不過乎崑崙、不遊乎太虚)」

『呂惠卿注』「宇宙を觀<sup>み</sup>ず。宇宙とは則ち時と方との自づから起こる所也。太初を知らず。太初とは則ち有無の之無き處也。宇宙を觀ず。故に崑崙を過ぎず。崑崙とは則ち形有るの最も高き也。太虚を知らず。太虚とは則ち未だ始めより物有らずして而も天地萬物の其の中に畜はれざるは莫きものなり(不觀乎宇宙、宇宙則時與方之所自起也。不知乎太初、太初則有無無之處也。不觀乎宇宙、故不過乎崑崙。崑崙則有形之最高也。不知乎太虚、太虚則未始有物、而天地萬物莫不畜乎其中)」<sup>29)</sup>

と記す。之を觀れば、呂氏の「宇宙」は従來の無際限の時空間に非ず、寧ろ「時と方との自づから起こる所」即ち時空間の本源と為さるることも知られよう。且つ同条は「太虚」を以て「天地萬物」の所在と為せば、此の「太虚」とは万物共在の処たるの空間と同義である。然らば乃ち、呂氏は空間並びに時間を論ずるに於て、其の無際限の規模を以て「冥」と言い、其の本源を以て「宇宙」と名づけ、其の事物の内容を以て「太虚」と称するのである。而して「天地」は単に「太虚」中の一事物として「萬物」に並列せらる。此くの如き「天地」が全く空間より隔たるは疑いを容れぬであろう。

さて今述べたる空間に非ざる天地論は、石氏を除き老莊の注釈を介し説かるる者であった。是に於て疑わるるは、「天地」を以て事物に歸す斯くの如きの論が、抑も道家の所説に由来せることである。而して此の疑念を証するが如く、当代の高名なる道士の天地論と揆を一にす。宋初の道士、陳景元こそは其の一例である。

陳景元は博聞にて知られ、其の学の唐以前の注釈を蒐集しつつ其の宜しきを宋に伝う。是れは山田氏の指摘するが如くである。陳氏の自説は先づ其の『老子』注たる『道德真經藏室纂微篇』に見ゆ。同書も亦た諸注を引きつつ其の取るべきを取り排すべきを排する者で、たとい当節に有力なる玄宗注と雖も従うべからざる者有れば「旧説」と為しては是れを「今解」と称する自説を附しては匡さんとす。但し徒に之を斥くるにも非ず、玄宗乃至は之を敷衍する杜光庭の説に与せる所も散見せらるという。故に学説の新旧の別に囚われず「内容自体に即した柔軟な理解」(山田 1991:48)を示し、而も「新見解を提示するのに極めて慎重」(山田 1991:40)と評せらるべき謹嚴なる学風を成すのである。其れは恰も『正義』に対峙する胡瑗にも似る。斯く剛柔の美点を俱に有

<sup>28)</sup> 『莊子全解』卷一《逍遙遊第一》

<sup>29)</sup> 『莊子全解』卷七《知北遊第二十二》「不知乎太虚、太虚則……」の一文は「不知乎太初、太虚則……」に作るべきように疑うも基づく所無ければ底本に従う。なお楮伯秀は『南華真經義海纂微』卷六十八に呂注を引くが、同書所引の文は『莊子全解』と異同多く而も文意判然たらざれば信ずるに難い。

する陳景元は自づから後の道教に深甚なる影響を残すが(山田 1991:39)、既に論ぜる王安石とも  
交わり深ければ、宋初の天地論を左右する所さえ有りとなすも可であろう<sup>30)</sup>。

然り而して陳景元の自説を伝うる撰述は『老子』『莊子』の注解に限られて居る。是れ即ち、上  
述の『道德真經藏室纂微篇』、及び『莊子』注を載せたる褚伯秀の『南華真經義海纂微』の二書で  
ある(山田 1991:40)。且つ、爰に見ゆる陳景元の所説は「天地」を以て空間と為す者には非ず、単  
に之を物と為す道家の旧説に則ることは、王呂二氏と同じくである。先づ『道德真經藏室纂微篇』  
には次の如く有る。

『老子』「玄牝の門を是れ天地の根と謂ふ(玄牝之門、是謂天地根)」

『陳景元注』「夫れ太虚は造化す。萬類之に由りて以て出入す。既に出入の名有り、故に之を門と謂  
ふ。根は本也。天地は大なりと雖も、其の形有るよりは逃るゝ能はず。有形の類、咸な虚空太和を  
以て其の根本と爲す。故に天地の根と曰ふ(夫太虚造化。萬類由之、以出入。既有出入之名、故謂之  
門。根者、本也。天地雖大、不能逃其有形。有形之類、咸以虚空太和爲其根本。故曰天地根)」<sup>31)</sup>

是に於て陳景元は『老子』の所謂「玄牝之門」を以て或は「太虚」と言い或は「虚空太和」と言  
う。此の二語こそが空間に当たる概念なりしことは論を俟たぬであろう。陳氏は「萬類」を造化  
して而も之に出入すると為せば、則ち此の「太虚」「虚空」こそが万物の所在にして其の生成者た  
る空間と解せらるるは明である。而して陳氏は亦た「天地」を以て「有形之類」と為しては他の  
萬類との区別を許さず、いかに大なると雖も「天地」は「太虚」「虚空」なる空間を根本として之  
より生じ、其の中に坐すと云うのである。然らば、其の「天地」が事物の一類なりしことは判明  
にして、之が万物の所在たる空間なりし「太虚」より辨ぜられて居ることは疑いを容れまい。

又た、陳氏の『莊子』注も同様の天地論を記す。

「天地は獨り化すの大なる者なり。儻し先んずる者あれば、物自づから先んずる<sup>のみ</sup>耳。天地に先んじ  
て生ずる者は物也と謂ふを得ず。然るに物と天地とは皆體を一にする所有り。是れ物と同じきと雖も、  
而も物物は自づから生ず。前物は後物に非ず、亦猶ほ子子孫孫の<sup>おのゝ</sup>各 同じからざるがごとき也。故に  
物物に各太極有り(天地獨化之大者、儻有先者、物自先耳。不得謂先天地生者物也。然物與天地、皆有  
所一體。雖同是物、而物物自生。前物非後物、亦猶ほ子子孫孫、各不同也。故物物、各有太極。)」<sup>32)</sup>

同文は『莊子』「知北遊」篇に在る孔子と高弟冉求との「天地」未有の際に関する問答に対し附せ  
られたる注である。抑も『莊子』本文が孔子をして「古は猶ほ今のごとき也(古猶今也)」と談ぜし  
むる以上は、爰に天地即空間の論を見るは既に難く、陳氏の言も概ね忠実なる語釈に近い。而れ  
ども、「天地」を「獨り化すの大なる者」と為し、之に先後するいかなる事物も実は「自づから  
生ずる」者にして亦た「獨り化す」ことを論ぜるに於ては、其の注は「天地」の一事物に過ぎざ  
ることを愈々明晰に示して居る。少なくとも、同文には一として「天地」を空間と解するの機を

<sup>30)</sup> なお山田氏は王安石の老莊思想への接近が陳景元の交流と関与せることを示唆する(山田 1991:51)。

<sup>31)</sup> 『道德真經藏室纂微篇』卷一

<sup>32)</sup> 『南華真經義海纂微』卷六十九《知北遊第四》

発見し得ぬのである。

陳景元の天地論は此くの如き者にして、蓋し宋初の道家の議論の一典型と言うに足る。其の述は一貫して「天地」と他の万物との間に何らの相異をも認めず、単に規模の大なる事物としてのみ解する者であった。且つ、之が新法党の王呂二氏、或は玄学に沈潜する司馬氏の所説と同帰の論を成すことは、時代に於ける儒道二教の交流の裡に古来の道家に由来せる天地即物体論の共有せられしことを予想せしむるのである。

斯く天地即空間の論の世に伏すに於て、僅かに同説を奉ずるは劉敞である。横山氏に拠れば、劉敞こそは隋唐よりの訓詁の習を一新せる経学者にして、夙に南宋の王應麟の称揚する所であるという(横山 2001:1)。されば劉氏に於て『周易』の解釈に新風をもたらす胡瑗と類似する所説有るも驚くには当たらない。劉敞の著作を通覧するに、胡瑗の如き細論こそ見られずとも、其の文中には往々にして空間と解せらるべき「天地」が録せらる。例えば其の詩には

「天地は大なる逆旅、外物は必ずべからず(天地大逆旅、外物不可必)」<sup>33)</sup>

と在る。是れは先づ李白の作として知らるる「夫れ天地は萬物の逆旅也(夫天地者、萬物之逆旅也)」の一句を想起せしめようが、而も劉氏は之に「外物必ずべからず」と加うるを看れば、同句は「天地」に万物が内在し、其の外部には何らの事物も無しとせる認識をも披瀝せるのである。劉敞は李白に倣いつつも、愈々明瞭に万物の所在たるの空間としての「天地」を詠む。

又た、劉敞は『周易』を論ずる「易本論」に於て、次の如く「天地」の空間たる所以を説く。

「易に曰く、太極は兩儀を生じ、兩儀は四象を生じ、四象は八卦を生ず。此れ何の謂ぞや。曰く、太極は天地の先也。未だ清濁有らず、未だ剛柔有らず、未だ上下有らず、未だ物を以て名づく可からず。故に之を太極と謂ふ也。太極將に判れんとすれば、則ち清き者始めて上り、濁りし者始めて下り、上下細縊たり。而も未だ天地を以て名づく可からず。其の儀有る而已矣(易曰、太極生兩儀、兩儀生四象、四象生八卦、此何謂也。曰、太極者、天地之先也。未有清濁、未有剛柔、未有上下、未可以物名、故謂之太極也。太極將判、則清者始上、濁者始下、上下細縊、而未可以天地名。有其儀而已矣)」<sup>34)</sup>

同書は「太極」を以て「天地之先」と為し、且つ「清濁」「剛柔」「上下」を欠く形而上者と為す。此等は「天地」の生成に際して備わる者と察せらるるが、特に「上下」の有無が空間の成立に関与せるは胡瑗の論にも認むべき所であった。然るに劉敞は、此の「上下」を「太極」の分化に由来する者と見る。固より形而上者たる「太極」は自づから分化して形而下者を生ず。之に際し「清濁」の両者が上昇下降し充満する。是に於てこそ「上下」の別も劃せらるるのである。而して劉敞は、此の「上下」を以てなお「天地」の名を与うべからずと言う。何となれば則ち、内在者たる万物の未だ生成せられざればである。猶且つ此の内在者の生成は五行の作用を俟ちて後、漸くに完うせらる。是の故に、惟だに「上下」の別をのみ見る形而下者生成の発端に就ては、只に「儀」、即ち陰陽の二儀有るのみと言うより他は無いのである。

<sup>33)</sup> 『公是集』卷十一《得鄰幾書》

<sup>34)</sup> 『公是集』卷三十八《易本論》



此くの如き劉敞の所論は、「天地」が空間たる要件として万物の内在を確信するに於てこそ著さるる者である。しかのみならず、「天地」が「上下」に満つる「兩儀」、即ち陰陽の二儀と同根と為すは胡瑗の議論と揆を一にしよう。かくみれば、劉敞が「天地」を以て(一)“万物共在の処”にして(二)“形而下の元素”なりと為すが如き、胡瑗と同様の所見を示せることも復た明らかとなろう。或は爰に於てこそ、宋初の天地論の大体を知るべきやもしれぬ。

然りと雖も、胡瑗と劉敞との両氏の説が、固より唐以前の議論の域を脱するに至らざりしことも亦た、否み難き事実であろう。されば宋代の天地論の真髓を窺わんと欲すれば、今少し時の過ぐるを待たねばならぬ。乃ち、世に聞こゆる「北宋五子」の智を闘わするに於てこそ、宋儒独自の「天地」も獲得せらるるのである。

#### IV. 北宋五子の天地

宋代儒家が敢えて隋唐の気風より脱却を図らんとすることは前章に見る如くである。而して『五經正義』の完備せるや、一方では句々を緻密に網羅し、他方では旧説との撞着をも厭わず、或は道家仏家の所説さえ呑噬しては一論を成す。故に之を以て訓詁に終始せりと侮るは不可であろう。其れは実に『正義』の雑に異義を唱うる胡瑗をして、自己の所説に於てはなお唐儒の所領を越ゆること能わざらしむる所以の者に他ならぬのである。此くの如くであれば、宋学が訓詁の縛より解き放たるは自ら一定の境地を關けるを俟たねばならぬ。然るに、所謂北宋五子こそは、新論の始まりを告ぐる宋儒である。是れは「天地」を考究するに於ても異なる所は無い。

若し夫れ北宋五子とは何人なりや。曰く、宋代道学の源泉たるの儒者、周敦頤、邵雍、張載、程顥、程頤の五子である。此の五子は特に朱子の学統の形成に寄与せる先達として知られ、或は司馬光を加え「六子」と数うる者も有る。且つ、邵雍を除く四名は朱子並びに呂祖謙の編纂せる宋学の入門書『近思錄』に言説を採録せられ、屢々「周張二程」として尊崇を受くるに至った。但し、此の五子は朱子の先蹤たればこそ称揚せらるれば、必ずしも当時の鴻儒と同義ではない。是れは例えば王安石や蘇軾の如き、政治上乃至は学説上の対立の故に名を連ねざる碩学の有るに於て明らかであろう。

然れども、此の五子が唐儒の学を一新せるは動かすに難き事実である。而して之は何に因れるや。惟うに其の最たる者は、五子の説く形而上下に互る宇宙論に在る。復た其の議論は『周易』に本づく。宇宙を言い『易』を語る、是の故に五子の言は「天地」に関する所説を無数に含む。為めに此の五子は天地論を稽うるに於て参照すること須要である。然るに五子の内、周敦頤は「天地」を言うこと稀にして、僅かなる用例も聖人の徳の公明を讃うる修辭に過ぎぬ。『太極圖説』『通書』の両著にて宋学特有の万物生成の論理を端的に示し、是を以て後代より五子の筆頭と尊崇せらるる彼の周子に天地論無しとは意外の感を免れぬものの、述作の伝存に限り有れば、現状に於て其の天地論を覗う術はない。或は、僅かに残されたる数篇も儒理を照らすこと皎々たる筆硯には異ならざるに、なお「天地」の影をさえ映さざれば、周子の関心は抑も「天地」に向かわざりきと案ずるも不可ではあるまい。斯かれば、本稿は五子の天地論を顧みるに当たり、周敦頤は暫く措き、先づ邵雍よりするのである。

## 1. 邵雍の天地

かく言うも、宋代道学の「天地」を論ずるに当たりて邵子より筆を進むるは少々の勇を要すと  
言わねばならぬ。邵雍、字を堯夫、後世には諡の康節にて知らるる此の人物は、思想言動共に甚  
だ奇矯、其の撰述は解するに苦しむ所僅かならず、又た五子中最も年長ながら往時より尊敬を受  
くるのみに非ずして、当今には愈々評価を定むるに難ければである。此れは『近思録』に其の言  
の採られざるに於ても察せらるるばかりか、邵子を師友と為したる二程子さへ

「堯夫は豪傑の士なり……然れども無禮不恭極めて甚だし(堯夫豪傑之士……然無禮不恭極甚)」<sup>35)</sup>

「其の為<sup>ひととなり</sup>人や、則ち直だ是れ無禮不恭、惟だ是れ侮玩す。天理(天地)と雖も亦た之が爲めに侮玩す(其  
為人、則直は無禮不恭、惟是侮玩。雖天理(一作地)亦爲之侮玩)」<sup>36)</sup>

などと云うを見れば疑いを容れまい。而して斯くも憚り無き交流が、寧ろ邵子の学識への敬服に  
こそ支えられようことも、例えば程子が邵子の純粹を以て張載、司馬光に並ぶ「不雜者」と  
贊するに明らかである<sup>37)</sup>。然らば、如上の激烈なる刺譏の言の為されたることこそが異例である。  
斯く邵子は親交深き諸子をも惑わす。今より之を測らんとするは蓋し易かるまい。

しかのみならず、此の程子の苛烈なる批評を以て単に邵子の言動のみを謗れる者と為すも不可  
である。抑も邵子の思想は儒家を以て隨唐の道家、或は漢易の術数と接合する。且つ程子が胡瑗  
の学を承くることを思えば、邵子に対する辛辣を極むる形容も、其の儒道一致への反感に由来せ  
ることを考慮せねばなるまい。

又た、斯様なる邵子の思想の形成は多分に当時の学術上の流行も関与する。三浦氏も「邵雍は  
その生活と思想において、唐末五大の隱逸的氣風を継承した北宋における最後の人であった」と  
言うが如く(三浦 1973:233)、邵子自身、道士に倣う所があり、儒家を自任しつつも老莊の儒学と  
同根たるを言いて已まなかつた<sup>38)</sup>。更に漢代易学に発する象数の術にも関心深く<sup>39)</sup>、其の撰述の

<sup>35)</sup> 『河南程子遺書』卷二上

<sup>36)</sup> 『河南程氏遺書』卷二上

<sup>37)</sup> 『河南程氏遺書』卷二上《二先生語二上・元豊己未呂與淑東見二先生語》「某接人多矣。不雜者三人、張子厚、邵堯夫、司馬君實。」

<sup>38)</sup> 例えば邵子の語録に当たる『皇極經世書』卷十三《觀物外篇上》には「老子五千言、大抵皆物理を明らかにす(老子五千言、大抵皆明物理)」「老子は易の體を知る者也(老子、知易之體者也)」の如く老子を褒め、又た「莊子が雄辯、數千年に一人なるのみ(莊子雄辯、數千年一人而已)」「莊子は善く物に通ずと謂ふ可し矣(莊子者可謂善通物矣)」と莊子を讃うる言動が散見せらる。なお同書中《觀物外篇》は諸本の異同が甚だしい。本稿に引く文言に就ては版本の相異こそあれど内容は一致すれば殊更の注意は不要ではあるものの、諸本に於て各句の配列は同じからず、微小ながら文言を違うる箇所も有ることは諒解せられたい。是を以て本稿に於ける『皇極經世書』の文言並びに引用箇所は、四庫全書本に従いながらも、正統道藏本、性理大全本、内閣文庫本、『邵雍集』(中華書局)の各本を参照した。又た、中華書局『邵雍集』の編者郭彧氏は、邵子の学を継ぐ張行成の撰する《觀物外篇》の注釈書たる『皇極經世書觀物外篇衍義』を以て最も旧態を保てりと評し、之を底本に採用して居る。為めに本稿では同『衍義』を併せ用いつつも、『皇極經世書』一書として出典を統一するの要あれば、直截には《觀物外篇》も含め四庫本に依拠する次第である。

<sup>39)</sup> 『皇極經世書』卷十三《觀物外篇上》に「揚雄の玄を作すや、天地の心を見る者と謂ふ可き也(揚雄作玄、可謂見天地之心者也)」「揚雄は歴法を知り、又歴理を知る(揚雄、知歴法、又知歴理)」と在れば、邵子は上述の老莊に並び、漢代に象数の学を極めたる揚雄に崇敬の念を有して居ることが窺われる。なお「玄」とは道藏本卷十二に「揚雄作太玄、可謂見天地之心」と作る如く、揚雄の『太玄經』の謂である。

過半も此の術数に占められて居る。一方で仏教には疑念を抱き儒道二教と別てるを見れば<sup>40)</sup>、節度無く諸家の融和を説く者と評するも当たらぬであろう。而して斯様の学風が邵子のみならず当節の人士に共有せられしことは、彼の司馬光が之と直截に厚誼を結び、或は道家の聖經『老子』を注し、或は『潜虚』の如き象数の書を著せるに於ても窺わる。即ち邵子の言行の奇異は北宋五子、乃至は朱子学の道統に列せられてこそ目を惹くのであって、北宋の学術全体の趨勢に照らすならば実は極端に常軌を逸するものとも思われぬのである。

然りと雖も、其の主著たる『皇極經世書』の晦渋は寔に諸書を絶す。同書の難解は唯に老荘の気を湛え術数の象に彩らるるが故に生ずる者ではない。先づ同書の劈頭を飾るは干支に拠り表記せられたる長大なる年表である。三浦氏は之を以て「堯帝の即位から五代末に至る事績を元会運世によって整理した、厖大にして精緻な歴史年表」と評するが(三浦 1973:252)、是に云う「元会運世」とは邵子特有の時間単位である。これは一世三十年を基数として、十二世を以て一運、三十運を以て一会、十二会を以て一元と為す者で、一元は十二万九千六百年に等しき期間となる。邵子は之を以て万物の生成より消滅までの一巡する年数なりと言うのである。然るに同書は此の万物の生滅を逐次記さんと試みる。其の規模の大なることの従来 of 史書を逸脱せるは言うに及ばぬであろう。三浦氏が同書を以て「一部の編年体の史書と称してもおかしくない……おそらく一個人の作った年表としては空前絶後のスケール」を有せりと嘆じ(三浦 1973:252)、大島氏も「壮大な宇宙歴史年表」(大島 1975:7)と記せる如くである。

然り而して、此の「元会運世」なる周期は、明快なる数値を呈しながらも殆ど意味を為さぬ者である。何となれば「元会運世」とは単に「年月日時」なる常用の周期に倣い、之を拡大せるに過ぎざればである。即ち「元会運世」とは、「一世」三十年を以て「一時」に当て、且つ「時」と「年月日」の関係に倣い導出せらるる期間である。当時の一日は十二時に分かたるのであるから、十二時は一日であるに対し、十二世は一運となる。故に一運は三百六十年に当たる。更に三十日は一月であれば、三十運は一会にして、一会は一万八百年となる。而して十二月は一年、十二会は一元であれば、一元は十二万九千六百年と計算せらるるのである。此くの如くであれば、「一元」なる期間を以て万物の生成消滅の周期と為す邵子の説は全く根拠を欠く。而も同書の年表は其の前半に於ては年数のみが連ねらるるのみにして何らの内容をも備えざれば、読者は非常なる空疎の感に苛まれて已まぬのである。

之に加え、同書は此の通読に堪えぬ年表の直後に、復たしても冗長なる韻律表を列す。此の韻律表もなお難読を極め、ここに秘められたる著者の意を求むるは一見して何人も為す能わざる如く思われる程である。此の韻律表の示さんとする所に就ては友枝氏に詳しいが(友枝 1952)、同氏も亦た、上記の年表と韻律表とを併せ「康節の思想が全くこの範囲に限定されてみたとするならば、それは単なる術数であつて、我々の理性を満足せしむべき何等の合理性を持たないのであり、漢代讖緯の学と同様全く荒唐無稽な思索より外の何者でもない」と断ずる如く(友枝 1952:22)、それのみでは一読にも堪えぬ類の者である。

かくも冗長にして空疎なる『皇極經世書』は、若し曆数と韻律とに終始するのであれば、いかにも人をして眩惑せしむる奇異の書たるを免れぬであろう。而して同書の本領は当然ながら

<sup>40)</sup> 『皇極經世書』卷十三《觀物外篇上》に「佛氏は君臣、父子、夫婦之道を棄つ。豈に自然の理ならん哉(佛氏棄君臣父子夫婦之道、豈自然之理哉)」と在る。

茲には無い。此等難読の諸篇には非ず、寧ろ其の末尾に置かれたる「觀物内篇」並びに「觀物外篇」にこそ、邵子の思想は披歴せらるるのである。且つ復た、此の両篇に補わるれば、彼の溟溟たる曆数韻律の表も変じて其の思想の一端を担う一篇と成る。是を以て、友枝氏も如上の言の後に「しかし彼はこの術数的な思索から脱皮し展開の跡を示してゐる」(友枝 1952:22)との評価を附すのである。然る故に、本稿では『皇極經世書』中、専ら此の「觀物内篇」「觀物外篇」を以て邵子の「天地」を閲するのである。其の天地論も無論同処に集中して居れば尚更である。

なお、此の両篇は同書他篇に比すれば難読に非ずと雖も決して簡易ならず、其の文のみに拠りて解するは困難を極むる所がある。故に本稿は宋代に著されたる注釈を参照して之を補う。即ち、「觀物内篇」に就ては、『性理大全書』所載の邵伯温の注解、並びに張行成の『皇極經世索隱』を、「觀物外篇」に就ては同じく張行成の『皇極經世書觀物外篇衍義』を用いるのである。邵伯温は他ならぬ邵子の実子にして其の思想を直截に継承せることにて知らる。其の撰たる「觀物内篇」解は『皇極經世書』の玄奥を能く照らす者なれば之を觀るに若くは莫い。張行成は邵子と世をこそ俱にせざれども、『宋元學案』は同学派を中興するの功を認め、其の所説の祖述に於ても最も忠実なりと云う<sup>41)</sup>。其の評に違わず、張氏の撰述する両書は邵伯温の注解に比しても遜色無く、殊に『外篇衍義』に就ては「觀物外篇」の解説に必須である。

更に言えば、「觀物内篇」「觀物外篇」に冠せられたる「觀物」とは、実の所『皇極經世書』の各篇の総称である。既に述べたる曆数韻律を記す諸篇も亦た、「觀物篇」の名を有つ。されば今より看る此の両篇は蓋し「觀物篇」中の理論篇である。而して前者「觀物内篇」は邵子の自著であるに対し、後者「觀物外篇」は弟子の記す語録の集成であるに於て、両篇は性質を大きく異にする。これは内容のみならず其の形式に就ても然りであり、斯様なる成立の経緯故か、「觀物外篇」は版本により語句の配列が一定して居らず注意を要する所がある。故に本稿は引用文こそ四庫全書本に従うも、諸本を参照し其の宜しきを取る<sup>42)</sup>。但し天地論に関する箇所に就ては語句そのものの異同は僅かにして読解に影響を及ぼさざれば、殊更の言及は差し控えたい。

### (i) 「觀物内篇」の天地論

やや長きに失せるが、『皇極經世書』の大体は以上の如くである。然るに邵子の説ける「天地」は先づ「觀物内篇」冒頭に見ゆ。同篇に云う。

「物の大なる者は天地に若くは無し。然り而して亦盡る所有る也。天の大は陰陽之を盡せり矣。地の大は剛柔之を盡せり矣。陰陽盡して四時成り、剛柔盡して四維成る。夫れ四時四維なる者は天地至大の謂也。(物之大者、無若天地。然而亦有所盡也。天之大、陰陽盡之矣。地之大、剛柔盡之矣。陰陽盡而四時成焉。剛柔盡而四維成焉。夫四時四維者、天地至大之謂也)」<sup>43)</sup>

41) 『宋元學案』卷七十八《張祝諸儒學案》に云う、「康節之學、不得其傳。牛氏父子自謂有所授受、世弗敢信也。張行成疏通其紕繆、遂成一家。」

42) 版本の相異に就ては注 32 を参照のこと。

43) 『皇極經世書』卷十一《觀物篇五十一》なお四庫全書本では《觀物内篇》は直前の曆数韻律の諸篇と分かれたれず《觀物篇》と称せられ、《觀物篇五十一》より《觀物篇六十二》までを占めて居る。本稿は四庫全書本を底本と為すが故に、出典に就ては本注の如く《觀物篇》と記すものの、本文中の引用に於ては混同を防ぐべく諸本に倣い「觀物内篇」の篇名を用いた。

邵子は先づ「天地」を以て「物之大者」と為す。且つ「天地に若くは無し」と言えるが如く、「天地」は諸物中の最大者である。然れども物たることを已めざれば、其れはいかにしても有限の形而下者たることを免れぬ。故に邵子は「盡る所有る」とも記すのである。此の議論は「天地」を以て一物と為す道家の説を想起せしめよう。されど邵子の「天地」に於ける「盡る所」とは一物の周縁を圍繞する境界、内外を分かち外形の類とは思われぬ。何となれば則ち、同文に拠れば、「天地」は「陰陽」「剛柔」により尽くる者なればである。此の両者は固より形状を有する者ではない。故に、邵子は之に続けて「陰陽盡して四時成り、剛柔盡して四維成る」と言う。「四時」とは春夏秋冬なる四季に互る時間変化、「四維」とは東南、西南、西北、東北なる四方に向かう空間分布<sup>44)</sup>である。而して「四時」「四維」は固より其の際限を知るべからざる者である。いつれの季節が過ぎ去ろうとも時の終わりは来たり得ず、又たいつこの方角へ進み行こうとも地の果てには至り得ぬ。故に「四時」「四維」は其の規模に於て無限である。「四時四維なる者は天地至大の謂也」と言う所以である。斯かれば邵子の「天地」が境界外形の如き限界を具えざることは分明であろう。故に又た、上記の「盡る所」を以て道家の如く一物の周縁と為すも非である。然らば此の「盡る所」とは何ぞや。既に無際限にして境界外形を有たざることの証せられたる「天地」が、なお「陰陽」「剛柔」により尽さるるに及びて生ずと言う限界とはいかなる者ぞや。本稿は先づ之に答えねばなるまい。

答えて曰く、邵子の謂う「天地」の限界たる「盡る所」とは、蓋し物事の変化分布の恒常一定である。夫れ「陰陽」「剛柔」は事象の相異を表す易学の術語である。而して此の両語が純粋に相異を示すのみならず、元来の字義をも保持せることも閑却すべからざる事実である。即ち同文に於ける「陰陽」は気象の陰暗陽明を、「剛柔」は物質の剛強柔弱を、各々含意するのである<sup>45)</sup>。是を以て、邵子の所謂「陰陽」とは日月の運行と共に生ずる天候気象の相異にして、又た「剛柔」とは事物の聚散と共に顕る地形地質の相異なりと解釈せらる。然らば前者の「陰陽」なる相異が連続すれば、之は間断無き変化として自づから時間と成り、亦た後者の「剛柔」なる相異が延長すれば、之は間断無き分布として自づから空間と成る。而も其等は無秩序なる変化分布に非ず、或は「陰陽」は夏暑く冬寒く、春に芽吹き秋に草枯るるが如く、或は「剛柔」は東南低く北西高く、南は土赤く、北は土黒きが如く<sup>46)</sup>、其の相異を呈すること恒常一定である。恒常一定の秩序あ

44) 「四維」の語は『淮南子』《天文訓》に出典を有す。同書には「天地以設、分而為陰陽、陽生於陰、陰生於陽。陰陽相錯、四維乃通。或死或生、萬物乃成」と在るが如く、既に「四維」は「天地」「陰陽」との関連を以て論ぜらるる概念である。且つ其れが東西南北に交わる四隅を言うことは、同じく《天文訓》に「東北為報德之維也、西南為背陽之維、東南為常羊之維、西北為蹄通之維」と在るに拠る。高誘も同篇の「兩維」の語を以て「自東南至東北、為兩維。匝四維、三百六十五度」と注す。又た『漢書』《司馬相如傳》の顔師古注には「天地四方、謂之六合。四方四維、謂之八方也」と見ゆれば、「四維」の語義の大体は理解せらるるように思う。

45) 例えば『孫子』《始計》には「天者、陰陽、寒暑、時制也。地者遠近、險易、廣狹、死生也」と在るが如く、天の陰陽は明暗寒暑に類し、地の剛柔は險易廣狹に似る。

46) 此くの如く地勢並びに土壤の分布は各々の方位に恒常一定の性情有りと為す認識は、天候気象に常有りと言うに比するば少々奇異にも思われよう。而して之は中国大陆周辺の地質の實際に由来し、現今より観ても必ずしも理の無き者ではない。されば古来さほどの抵抗も無く共有せらるる所であった。或は地勢に就ては『漢書』《溝洫志》に、「河出崑崙、經中國、注勃海。是其地勢、西北高而東南下也」と在るが如くであり、或は土壤に就ては『史記』《三王世家》の褚少孫の補伝に「春秋大傳曰、天子之國有泰社。東方青、南方赤、西方白、北方黑、上方黃。故將封於東方者取青土、封於南方者取赤土、封於西方者取白土、封於北方者取黑土、封於上方者

れば則ち、いかなる無限なる全体も、其の秩序により劃せらるる有限なる部分に分割し得るであろう。寧ろ此の全体は唯に其の部分の連続延長として規模の無際限を為すに過ぎぬと言うも亦た可である。是に於て「陰陽」「剛柔」は「天の大」「地の大」を尽す。「天地」の「盡る所」なる限界は、此の「陰陽」「剛柔」の呈する恒常一定に他ならぬのである。されば「天地」は此の両者の介在により一種有限の性質を得るに至る。

而して邵子は、此の「陰陽」「剛柔」の恒常なる変化分布の全体を以て「四時」「四維」と称す。且つ此の二者の綜合こそは「天地」である。「四時」は時間変化、「四維」は空間分布の全体であれば、其の連続と延長とに於て際涯は無い。されど之を成立せしむる変化分布が恒常にして一定の秩序を有する部分に分割し得ることは今述べたる如くである。是を以て、此の「四時」「四維」は、其の綜合たる「天地」をして無限にして而も有限なりという殆ど矛盾せる性情を具えしむるに至る。何となれば則ち、「四時」並びに「四維」は、其の全体の間断無き連続延長に於ては無限なれど、其の部分の恒常なる循環偏倚に於ては有限なりと論ぜらるればである。

かくして邵子の天地論の大略も明らかとなる。邵子の「天地」とは、先づ「至大」なる(一)“無際限の規模を有する時空間”であり、而も「盡る所有る」(二)“恒常一定の変化分布の連続延長により成立する有限の時空間”である。此の無限にして有限なる性質を説明すべく「陰陽」「剛柔」並びに「四時」「四維」なる概念を駆使せるも上記に審らかであろう。且つ「物之大者」と為さるる限りは、「物」たる(三)“形而下者”としての性質をも具有することとなろうが、此の「物」なる語は外形の附随を含意して居らぬことには留意せられたい。邵子の「天地」は惟だ形而下者であるに於てのみ「物」の一類として解すべきである。其れは形状と質量とを有するが如き一物とは自づから異なつて居る。

さて、筆者は邵子の天地論に関し以上の如く解釈するが、此れは簡素なる「觀物内篇」の言辞より抽出せるにしては些か細密に過ぎ、若し基づく所無くんば臆説との疑いは避け得ぬであろう。当然ながら筆者の解釈は論拠無き者に非ず、諸書より取る所有りて成る。然るに、我が依拠する所の第一は邵伯温の注解である。邵伯温は「觀物内篇」の一條を斯く釈す。

「陰陽は消長して寒暑を爲す。<sup>あるい</sup>一は寒く一は暑くして四時成る焉。剛柔は交錯して夷險有り。一は夷かに一は險しくして四維成る焉。四時は天の道、四維は地の理也。萬物は是れに由りて生じ、是れに由りて成る也。萬物の是れに由りて生じ、是れに由りて成るは、斯れ大爲る所以の者也(陰陽消長而爲寒暑。一寒一暑而四時成焉。剛柔交錯而有夷險。一夷一險而四維成焉。四時者天之道、四維者地之理也。萬物由是而生、由是而成也。萬物由是而生、由是而成、斯所以爲大者也)」<sup>47)</sup>

乃ち、邵伯温は「陰陽」の消長が「寒暑」をもたらし、又た「剛柔」の交錯が「夷險」を分かつと言うのである。此の「寒暑」「夷險」が氣象地形各々に於ける相異を示すことは語義に於て自明であろう。且つ同解は、此の氣象と地形とが、<sup>あるい</sup>「一は寒く一は暑く」日々に変化し、「一は夷かに一は險しく」所々に分布するに由りて「四時」「四維」が成立すると説く。此れこそは邵子の「四

取黄土」と在り、且つ又た『汲冢周書』《作雒解》「諸受命于周乃建大社于周中。其壝、東青土、南赤土、西白土、北驪土、中央疊以黄土」と在るが如くである。

<sup>47)</sup> 『性理大全書』卷九

時」「四維」が「陰陽」「剛柔」と称せらるる変化分布の全体であることを能く示す一文である。更に「四時」「四維」を以て「天道」「地理」に同じき者と為し、万物も之に由り生成せりと言うに至りては、邵伯温が邵子の「天地」に(四)“万物の根源”としての性質を認めたる事実をも察せしむるであろう。

然るに、邵伯温の注解より観れば、恰も時間たる「四時」が「陰陽」に相当し、空間たる「四維」が「剛柔」に相当する如くである。為めに天は時間、地は空間として別個の実体なりとの主張も有るべく思われよう。而れども斯様な理解は必ずしも定見とは為し難きものである。諸注を参看するに、寧ろ此の天と地とを以て、時間空間のいづれとしても観るべしとの所説が散見せらるるのである。特に、張行成の「觀物内篇」の注解たる『皇極經世索隱』は「天地」の分かつべからざることを能く伝えて居る。

「四時は陰陽の氣なり。四維は剛柔の形なり。天地相ひ依り、氣形相ひ附す。是の故に天は四中に當り、地は四季に當る。四立の交はるが若きは、則ち天地之を共にす。天は四方に當り、地は四維に當る。四隅の交はるが若きは則ち天地之を共にす。(四時者、陰陽之氣。四維者、剛柔之形。天地相依、氣形相附、是故天當四中、地當四季、若四立之交、則天地共之。天當四方、地當四維、若四隅之交、則天地共之。)」<sup>48)</sup>

なお、此の注解は邵子の撰とせらるる『漁樵問對』に見ゆる「天地相依」の説に基づく。之に拠りて張行成は「天地」が時間と空間との両面を有せりと言うのである。『漁樵問對』は其の名の如く漁夫と樵夫との間に交わされたる架空の問答を以て超俗の見地を示さんとする一篇である。同篇は

「樵者、漁者に問ひて曰く、天は何にぞ依る。曰く、地に依る。曰く、地は何にぞ附く。曰く、天に附く。曰く、然らば則ち、天地は何にぞ依り何にぞ附く。曰く、自づから相ひ依り附くなり。其の形や涯有り、其の氣や涯無し。有無の相ひ生ずること、形氣の相ひ息めること、終はれば則ち始まること有り。終始の間は、天地の存する所か(樵者問漁者曰、天何依。曰、依乎地。地何附。曰、附乎天。曰、然則天地何依何附。曰、自相依附。其形也有涯、其氣也無涯。有無之相生、形氣之相息、終則有始、終始之間、天地之所存乎)」<sup>49)</sup>

と、天と地とは相互を存続の根拠と遇しては決して離れ得ざるが為めに、「天地」の実体は一にして不可分なりと説く。且つは「天地」中の「形」と「氣」とが一方では有限、一方では無限なることをも言い、更に其の生成が循環して已まぬ所にこそ「天地」は存すると述べて居る。其の内容は如上の邵子の議論と一貫しよう。而して張行成は之を承け、「四時」「四維」とは正に此の「形」「氣」であり、各々が不可分一体なる「天地」に共有せられりと為す。されば「氣」たる「四時」は時間の終始として「四中」「四季」「四立」に分かたれ、「四中」は天に、「四季」は地に、「四立」

48) 『皇極經世索隱』卷上

49) 『漁樵問對』(『性理大全書』卷十三)

は天と地の双方に配せらる<sup>50)</sup>。又た「形」たる「四維」も同じく、空間の諸方として「四方」「四維」「四隅」に分かたれ、「四方」は天に、「四維」は地に、「四隅」は天と地の双方に配せらる<sup>51)</sup>。斯様の言が、「天地」を以て「四時」「四維」、即ち時間と空間とのいずれの性質をも有する者と為す解釈を表明せるは明らかである。是を以て邵子の「天地」の一実体たる時空間なりしことが、更に強く確信せらるるのである<sup>52)</sup>。

然りと雖も、若し「四時」「四維」の説が此くの如く解せらるるならば、抑も邵子の「天地」は真に無際限の規模を有するやとの疑念も生ずるであろう。固より「天地」の性情を以て無限にして有限なりと為す解釈は、自づから矛盾に近き印象を与うる者であり、いかに晦渋なる『皇極經世書』の所説と言うも怪しまるるは当然である。しかのみならず、如上の邵伯温、張行成の両氏の注にも確たる天地無限の説は見えざれば、筆者は之が強解に非ざることを証する責を負う。

然るに、「觀物内篇」中の「天地」の規模を無際限と為す理解は既に宋代には受容せらるる所であった。これは例えば、朱子の『語類』にも斯く在る如くである。

「天は何にぞ依る。曰く、地に依る。地は何にぞ附く。曰く、天に附く。天地は何所<sup>いつこ</sup>に依り附く。曰く、自づから相ひ依り附く。天は形に依り、地は氣に依る。重複して言ひて此の意を出でざる所以の者は、唯だ人の天地の外に別に去處を尋ぬるを恐るるが故也。天地に外無し、所謂其の形に涯有り、而して其の氣に涯無き也。(天何依、曰、依乎地。地何附、曰、附乎天。天地何所依附、曰、自相依附。天依形、地依氣。所以重複而言、不出此意者、唯恐人於天地之外別尋去處故也。天地無外、所謂其形有涯、而其氣無涯也)」<sup>53)</sup>

是に於て朱子は、先づ張行成と同じく『漁樵問對』の「天地相依」の条を引く。同条の文言は少しく異なるも、其の大意は変わらず「天」と「地」との相即、要するに「天地」の一体にして不

50) 「四中」「四季」「四立」は春夏秋冬の各々を三分せる者であり、立春仲春季春の類に当たる。一年が十二月であれば「立」「中」「季」は各々一月に当たる。

51) 「四方」が東西南北、「四維」が南東、南西、北西、北東に当たることは既に述べたる如くであるが、「四隅」も亦た普通には東西南北に交わり斜行する四方向の謂であり、通常の語彙としては「四維」「四隅」との区別は困難である。而して張行成は「四中四方、子午卯酉也。四季四維、辰戌丑未、四立四隅、寅申巳亥也」(『皇極經世索隱』卷上)と言えるが如く、「四時」「四維」を以て十二支に配当して居る。之に従えば「四方」は東西南北として十二方向中の上下左右を占め、「四維」「四隅」は残る八方を指示することが知らるるのである(「四時」が十二月に配せらるるは本文に記すが如くである)。但し本稿に於て意義を有するは、其の方向の何如に非ず「四維」が「天地」の一性質たる空間の偏移として記さるるという事実である。されば方向の仔細に就ては、ここに注記するのみに留めた。

52) なお大島氏は「四時」「四維」に関し邵伯温、張行成とは異なる見解を示す。同氏は前者「四時」を以て「太陽・太陰・少陰・少陽」に、後者「四維」を以て「太柔・太剛・少柔・少剛」に各々配当し、総じて「天地間の万物はこの四時・四維により生成され変化するとした」と言い(大島 1976:107; 小野沢ほか 1978:403)、此の両概念を時間空間とは為さず、寧ろ諸物に係る範疇の一類と解す。更には「觀物内篇」の後文と合しては「四時」を以て「日月星辰・暑寒昼夜・性情形体・目耳鼻口」と為し、又た「四維」を以て「水火山石・雨風露雷・走飛草木・声色味氣」と為しては、是に於て邵子は「その交錯の中で天地の体と変化感応を説明」せりと断ず。然れどもかく判断せる論拠は呈示せられず不明である。しかのみならず、抑も「四時」「四維」を以て「暑寒昼夜」や「走飛草木」の如き諸事諸物へと還元せる大島氏の所論は、此の両概念を以て「天地至大の謂」と直に説く「觀物内篇」本文とも合わぬ。為めに本稿は斯説を取るを憚るのである。或は類似の論として蔡元定『發微論』に「邵氏以水為太柔、火為太剛、土為少柔、石為少剛、所謂地之四象也」と在る。而して蔡氏も「四維」を説く者には非ず、且つここに所謂「四象」を以て「四時四維」と同義と為す所以も無い。

53) 『朱子語類』卷一百《邵子之書》



可分を説くに在る。然るに朱子は、同文に類義の句が再三せらるることに注意する。確かに、「天」が「地」に依り、復た「地」が「天」に付き、更には「天地」は相互に依附すと重ねる邵子の言には漫然の感を与える所がある。然れども朱子は此の重複にこそ邵子の真意を見る。即ち、人が臆断に抛りて「天地」の外部に別の「去處」を求むること、即ち「天地」外の空間を想定することを危惧せるが故に、邵子は斯くも執拗なる表現を用いきと言うのである。為めに朱子は、邵子の「天地」を以て無外なる者、一切の外部を認め得ぬ唯一不可分の空間と為す。なお前篇に示せる如く、此の天地無外の説は既に『管子』の古きに現れ、其の後も阮籍や成玄英の如き玄学道家の徒の屢々採る所である(益田 2023)。されば朱子の解は奇説の類に非ず、寧ろ此の伝統を継ぐ者でもある。

且つ又た、朱子は此の「天地」に就き「其の形に涯有り、而して其の氣に涯無き也」と張行成の言を以て形容するが、之は「天地」が形状の如き限界を有するが如く認識せられようとも、其の実体たる「氣」は無限であることを説く者である。されば朱子も亦た邵子の「天地」を以て、「無外」なる無際限の規模、並びに「陰陽」「剛柔」に由来する有限の性情の双方を具有せる者と理解したることが明らかとなる。

以上の諸家の注解により、邵子の「天地」が「物」たる形而下者でありながら、無際限の規模と有限の性情とを共に有し、且つ万物の根源でもある時空間なりとせる本稿の所論が、決して牽強付会に当たらぬことも示されたるように思う。

さて無論ではあるが、斯様な邵子の天地即空間の論は如上の「觀物内篇」冒頭一文にとどまらず、其の撰述の諸処に見ゆ。

先づ「觀物内篇」を顧みれば、邵子は

「人、或は我に告げて曰く、天地の外、別に天地萬物有り。此の天地萬物と異なれるやは、則ち吾得て之を知らざる也。惟だ吾得て之を知らざるのみに非ざる也。聖人も亦た得て之を知らざる也(人或告我曰、天地之外別有天地萬物。異乎此天地萬物、則吾不得而知之也。非惟吾不得而知之也、聖人亦不得而知之也)」<sup>54)</sup>

と述べて居る。これは字の如くに読めば、「天地」の外部に別個の「天地」「萬物」の有るべきや否やの関知し得ぬことを言わんとする一文である。然れども邵子は自らに加えて知力完全なる「聖人」も亦た其の有無を知ること能わずと附す。是れは即ち、今問う事実の無かりしことの婉曲なる表明に他ならぬ。されば同文の真意は、既に直面せる「天地」外にいかなる事物も有らざることを説くに在る。畢竟、邵子は「天地」の無外を言うのである。「天地」は固より外部を有せず無際限に延長して已まぬ。故に其の外部には別個の「天地」の如き時空間は無論、「萬物」と総称せらるる大小の事物さえ絶えて想定せられ得ぬのである。此の所説は上記の朱子の解とも符合しよう。

之に加えて、同説を敷衍せる邵伯温の注解にも見るべき所が有る。曰く、

「天地萬物は皆、本を一とす。故に萬殊なりと雖も理は異なること無し(天地萬物皆一本、故雖萬殊理

<sup>54)</sup> 『皇極經世書』卷十一《觀物篇五十二》なお同文は『漁樵問對』にも重出する。

無異)。」<sup>55)</sup>

同注は「天地」「萬物」の元来一体なることを言い、且つ此れこそが個々の諸物に同一の「理」の関与することの証左なりと為す。夫れ「理」は万物の生成存続の根拠たる形而上者である。「天地」は固より形而下者であるが、其れは形而下者の全体でもある。而して邵子は「天地」は無外にして無際限に延長し、「萬物」も悉く之に内在せりと説くは上述の如くである。されば「天地」は自づから唯一者と知られよう。然るに、形而下者の全体たる「天地」が唯一なれば、則ち之に相応ずる形而上者たるの「理」も亦た複数有る者とは思われぬ。是に於て邵伯温は、「天地」の無外を以て「理」の唯一なることを推論するのである。いづれにしても、邵伯温が邵子の語を以て「天地」の規模の無際限を言うに解せることは分明である。

又た、此の「理」の如き形而上者と「天地」との関与に就ては邵子自らの所論も伝わる。「觀物内篇」には斯く見ゆ。

「易に曰く、理を窮め性を盡して以て命に至ると。之を理と謂ふ所以の者は、物の理なれば也。之を性と謂ふ所以の者は、天の性なれば也。之を命と謂ふ所以の者は、理性に處る者なれば也。能く理性に處る所以の者は、道に非ずして何ぞや。是に道の天地の本爲ること、天地の萬物の本爲ることを知る。天地を以て萬物を觀れば、則ち萬物は萬物爲り。道を以て天地を觀れば、則ち天地も亦た萬物爲り(易曰、窮理盡性以至於命。所以謂之理者、物之理也。所以謂之性者、天之性也。所以謂之命者、處理性者也。所以能處理性者、非道而何。是知道為天地之本。天地為萬物之本。以天地觀萬物、則萬物為萬物。以道觀天地、則天地亦為萬物。)」<sup>56)</sup>

同文は『周易』説卦傳の冒頭一句を闡明すべく、同句に現るる「理」「性」「命」の三字の語義を考察する者である。是に於て先づ見るべきは、此の三語を総じて言う「道」なる形而上者が「天地之本」と為され、且つ其の「天地」が「萬物之本」と為さるることである。是れが既に示せる「天地」の唯一なる所以を説く一文と論旨を違えざるは論を俟つまい。又た「萬物之本」と称せらるる限り、此の「天地」が“万物の根源”たることも明らかである。且つ更に、同文は「天地」に対する「萬物」は当然「萬物」であるが、「道」に対する「天地」も亦た「萬物」であるとも言う。此れは邵子の所謂「物」乃至は「萬物」が、特殊なる含意を有する事実を知らしむる者である。而して其の言わんとする所は邵伯温の注に尽くされて居る。同注に云う。

「道は天地を生ず。故に道は天地の本爲り。道を以て天地を觀れば、則ち天地は道の物爲る也。天地は萬物を生ず。故に天地は萬物の本爲り。天地を以て萬物を觀れば、則ち萬物は天地の物爲る也。道は則ち邊際有る無し。天地は則ち盡ること有り。盡ること有るは則ち、道の物爲る所以也。天地は則ち覆載せざるは無し。物は則ち窮まること有り。窮まること有るは則ち、天地の物爲る所以也(道生天地、故道為天地之本。以道觀天地、則天地為道之物也。天地生萬物、故天地為萬物之本。以天地觀萬物、則萬物為天地之物也。道則無有邊際、天地則有盡。有盡則所以為道之物也。天地則無不覆載、物

<sup>55)</sup> 『性理大全書』卷九

<sup>56)</sup> 『皇極經世書』卷十一《觀物篇五十三》

則有窮。有窮則所以為天地之物也) 57)

邵伯温は、如上の邵子の言を以て「道」「天地」「萬物」の生成の序を説ける者と解す。即ち「道」は「天地」を生じ、次で「天地」は「萬物」を生ずと言うのである。而して斯様なる順序は既にして『老子』『管子』等の古文献にも散見せらる。寧ろ新味と為すべきは、之に続く此の順序の成立に関する議論であろう。邵伯温は言う、「道」は抑も「邊際」を認めざるも、「天地」には「盡ること」が有る。為めに「天地」は「道の物」と為すべきである。而して「天地」は事物を「覆載」せざることは無ければ、其の全てを内包するに至る。亦た「物」にも「窮まること」が有る。為めに「萬物」は「天地の物」と為すべきである。其の論旨に照らすならば、「物則有窮」の「物」が「萬物」に等しきことは分明であろう。

かるがゆえに、「天地」は形而上者たる「道」の無邊際に比するに於て「盡ること」有る有限の形而下者たるを免れぬ。之は本節の初に引ける「觀物内篇」冒頭一句にも、「天地」は「盡る所有り」と記さるる如くである。而して邵子は、其の有限が単に延長の限界有ることを言うには非ざることをも同処に述べて居るが、此の伯温注も亦た、「天地」と「物」とに於ける有限を劃然と區別する。「天地」と「物」とは双方共に形而下者なりと雖も、前者は全事物の所在たり得る無際限の規模を有するに対して、後者は規模に於ても「窮まること」有ればである。是を以て、両者は同じく形而下者ながらも、其の本質に於ては異なる概念とせらるるのである。

此くの如き議論は、邵子の「天地」が無外にして無際限の規模を有することを重ねて確信せしむる者である。且つ、同注は此の「天地」を以て万物を尽く内包せりと為せば、此れが儒家の天地論に連なる(五)“万物共在の処”たることも明らかとなる。

なお、同注に於て有限を表す「盡」「窮」の二字が「觀物内篇」に引かるる説卦傳に基づくことも併せて考慮せられたい。説卦傳には「窮理盡性」とある。而して「理」「性」とは往々にして「道」との相同を説かるる形而上者である。されば「窮理盡性」とは元来「邊際」無き形而上者への限界の付加とも読み得るであろう。邵子は正に「理」「性」の如き形而上者に「陰陽」「剛柔」なる形而下の制限が付加せらるるに因りて、「天地」と「萬物」との生成に至れりとの思索を示すのである。

然るに、「觀物内篇」は次の条に於ても「天地」の“万物共在の処”たることを説く。

「人、皆天地の天地<sup>た</sup>爲るを知るも、天地の天地爲る所以を知らず。天地の天地爲る所以を知らんと欲せずして則ち已む。如し其の必ず天地の天地爲る所以を知らんと欲すれば、則ち動靜を捨て、將に之を奚んせん焉。夫れ一動一靜なる者は、天地の至妙なる者歟。夫れ一動一靜の間は、天地人の至妙至妙なる者歟(人皆知天地之爲天地、不知天地之所以爲天地。不欲知天地之所以爲天地則已。如其必欲知天地之所以爲天地、則舍動靜將奚之焉。夫一動一靜者、天地之至妙者歟。夫一動一靜之間者、天地人之至妙至妙者歟) 58)

同文は「天地の天地<sup>た</sup>爲る所以」を論ずる者であり、邵子は「一動一靜」並びに「一動一靜之間」

57) 『性理大全書』卷九

58) 『皇極經世書』卷十一《觀物篇五十五》

こそが「天地」を「天地」たらしむと説く。此の「一動一静」「一動一静之間」とは元来は『禮記』「樂記」に「一動一静者、天地之間也」と在るに拠る。且つ孔穎達が『禮記正義』に於て同文に疏を附しては、之を以て「天地」中に万物が共在するの謂と解せるは前篇に述べたる如くである(益田 2023:64)。斯かれば「觀物内篇」も『正義』の積に従い、同じく万物の所在としての性質を「天地」に見ると言うも可であろう。而して之を明言せるは張行成の『皇極經世索隱』である。張行成は上記の一文に此く注す。

「夫れ物は、天地の間に盈<sup>じん</sup>切す。號して之を讀<sup>よ</sup>びて萬と謂ふ。體は既に齊しからず、用は斯く一とするに難し。若し己の偏に執すれば、同じきを是とし、異なるを非とす。安ぞ能く兼容并包すること、天の大なる如<sup>ごと</sup>き乎(夫物、盈切於天地間、號而讀之謂之萬。體既不齊、用斯難一、若執己之偏、是同非異、安能兼容并包、如天之大乎)」<sup>59)</sup>

邵子の文を受け、張行成は「物」が「天地」の間に「盈切」すと言う。且つ、其の「盈切」せる諸物を以て「萬」と号す。是れ則ち万物である。「盈切」とは充満と同義であれば、此の注解が「天地」を以て“万物共在の処”と解したることは明らかであろう。之に加え、張行成は諸事諸物の本質たる「體」と、作用たる「用」とが既に不一雜多である現実に直面するに於て、事物の所在たる「天地」が万物を尽く内包すべきことを論ず。若し然らずして、此の所在たるの「天地」に何らかの偏向有らば、必ずや自己との異同に因りて事物各々に是非を定め、其の一部のみを内包するに至るであろう。其れは決して万物を「兼容并包」すること能わざる者である。されば「物」が之に充満する限り、「天地」は万物を等しく包含せねばならぬのである。其の内容は『莊子』の齊物論を想わしむるが、いつれにしても、其の議論が「天地」に万物の所在としての性質を見てこそ成立することは疑いを容れぬであろう。茲に邵子の「天地」の“万物共在の処”たる性情を有することが確信を以て知らるるのである。

## (ii) 「觀物外篇」の天地論

以上に於て「觀物内篇」の伝うる天地論は概ね説明せられたるように思う。而して『皇極經世書』は、「觀物内篇」の後に邵子の語録たる「觀物外篇」を置く。此の「觀物外篇」は門弟の見聞する言行の集成にして邵子の自著には非ざれど、寧ろ邵子自身の晦渋なる筆致を脱すれば、却て其の思想を明瞭に窺わしむる所がある。殊に「天地」の性情を審らかにせんとするに於ては、「内篇」の及ばざる細部をも論ずる「外篇」の意義は自づから大である。之に加え、張行成の注釈たる『皇極經世書觀物外篇衍義』も忠実な後継として其の天地論を補って居れば参看するに若くは莫い。先づは次の問答を看られたい。

「易の數は天地の終始を窮む。<sup>あるひと</sup>或曰く、天地も亦た終始有り乎。曰く、既に消長有り、豈に終始無からん。天地は大なりと雖も、是れ亦た形器なり。乃ち二物也。(易之數、窮天地終始。或曰、天地亦有終始乎。曰、既有消長、豈無終始。天地雖大、是亦形器、乃二物也)」<sup>60)</sup>

<sup>59)</sup> 『皇極經世索隱』卷下

<sup>60)</sup> 『皇極經世書』卷十三《觀物外篇上》

同文は『周易』の数理の普遍にして「天地」の肇始より終極までをも悉く究明し得ることを極言する者である。而して斯様の言明は人をして抑も「天地」に「終始」有りやとの疑問を呈せしめよう。若し「天地」に「終始」を前提するならば、其れは生滅すべき可変の事物たるを免れず、自づから形而下者としての性情を具うることとなる。然りと雖も「天地」は其の規模莫大にして尋常の観測に於ては宛ら永遠不可変の形而上者の如くである。されば門人と思しき某氏は「天地」にも「終始」は有りや、即ち「天地」は形而上者か抑も形而下者かと問うたのである。是に於て邵子は、之に答えて「天地」に陰陽寒暑の如き消長の変化有れば、則ち必ずや本始終末も有るべしと云う。故に「天地」は以て「形器」にして「二物」である。是れ即ち唯一に非ざる形而下者の謂である。斯様の所説は上記の「觀物内篇」の天地を以て形而下者と為すの説と異なる所は無い。但し「天地」そのものが生成せられ且つ不滅に非ざることを言うに於ては「内篇」に比しても明瞭であらう。

然るに、邵伯温の「内篇」注解に於ては、同じく形而下者たると雖も、「天地」と「物」とは性質を異にする概念として解せらるる所があった。而して「外篇」も亦た邵子本人の言として、此の二者の別を想定せる事物生成の論を録す。

「元には二有り。天地を生ずるの<sup>はじめ</sup>始有り。太極也。萬物の中、<sup>おのゝ</sup>各始有る者有り。生ずるの本也。(元有二。有生天地之始、太極也。有萬物之中、各有始者。生之本也)」<sup>61)</sup>

確かに邵子は「天地」に生成消滅に係る本始終末の有るを認めて居る。但し其れは太極、乃ち形而上の唯一者より来たり、又た之に帰すという形而下者そのものの生滅に他ならず、諸物の各々が別物より生まれ出づることとは同義ではない。されば邵子は所引の如く、「元」、即ち生成の根元を二種に分かつ。且つ其の第一を以て「天地」の根元たる太極と為し、其の第二を以て「萬物」と総称せらるる諸事物が各自に於て有する生成の根元たる「生之本」と為すのである。かくみれば前者が形而上者よりの形而下者の出現を言い、後者が形而下者よりの別個の形而下者の生成を言うは分明であらう。此の生成の根元に依拠せる「天地」と「萬物」との区別は、如上の邵伯温の注に於て「天地」が「道之物」と為され、「萬物」が「天地之物」と為さるるにも似る。更に又た、張行成の『衍義』は此の「元」を解して

「天地の元は一の一也。萬物の<sup>おのゝ</sup>各元有るは、二の一也(天地之元者、一之一也。萬物各有元者、二之一也)」<sup>62)</sup>

と言うが、是れも同じく「天地」「萬物」の根元を以て「一之一」「二之一」に区分して居る。蓋し此の「一之一」とは一者、即ち形而上者の<sup>はじめ</sup>一と為す所、「二之一」とは二物、即ち形而下者の<sup>はじめ</sup>一と為す所の謂であらう。而して「外篇」が形而下者たるの「天地」を以て「二物」と称するは上述の如くである。然らば『衍義』も亦た、先づ「天地」は形而上者より生じ、次いで「萬物」

61) 『皇極經世書』卷十四《觀物外篇下》

62) 『皇極經世書觀物外篇衍義』卷九《觀物外篇下之下》

は「天地」なる第一の形而下者より生成することを説くのである。斯様な張行成の解釈は、「天地」を以て“万物の根源”と説く邵伯温の「内篇」注と揆を一にしよう<sup>63)</sup>。

さて此くの如き「天地」と「萬物」との関係に就ては「外篇」に

「天地の心は、萬物を生ずるの本也。天地の情は、情状也、鬼神の情状と同じきなり(天地之心者、生萬物之本也。天地之情者、情状也。與鬼神之情状同)」<sup>64)</sup>

「天地を以て萬物を生ぜしめば、則ち萬物を以て萬物と爲す。道を以て天地を生ぜしめば、則ち天地も亦た萬物也(以天地、生萬物、則以萬物爲萬物。以道、生天地、則天地亦萬物也)」<sup>65)</sup>

等と類似の所論の再三せらるるを見る。或は『衍義』は後者を注して

「道の天地を生ずるは、太極の兩儀を生ずる也。天地は大物也。萬物は皆天地の體爲り。天地の間を合すれば一物なるのみ。人能く物を體すれば、則ち天地の如く也(道生天地者、太極生兩儀也。天地者、大物也。萬物皆爲天地之體、合天地之間一物而已。人能體物、則如天地也)」<sup>66)</sup>

と言うが如く、「天地」「萬物」の生成の議論より発して、両者の元来は本質を同じくすとの議論を残す。是に於て張行成は、個々に分かれたる現状の「萬物」こそ一事物に過ぎぬものの、本来「萬物」と爲すべき者は即ち「天地」中の諸物を合したる唯一物にして、而も此れこそが「天地」の実体なりと説くのである。

或は「天地」の終極に就ても、「觀物外篇」は

「一日の物有り。一月の物有り。一時の物有り。一歳の物有り。十歳の物有り。百千萬に至り、皆之有り。天地は一物也。亦た數有り焉。雀は三年の物なり。馬は三十年の物なり。凡そ飛走の物、皆數を以て推す可し。人は百有二十年の物なり。(有一日之物。有一月之物。有一時之物、有一歳之物、有十歳之物。至於百千萬、皆有之。天地一物也、亦有數焉。雀三年之物。馬三十年之物。凡飛走之物皆可以數推。人百有二十年之物)」<sup>67)</sup>

と、「天地」が「一物」である限り形而下者たらざるを得ず、本質に於ては諸物と同じく必ずや不滅とは為すべからざることを言いながらも、一方では

63) 此くの如き「觀物内篇」「觀物外篇」及び門流の注釈に於ける「天地」に関する理解の一致は、邵子学派が同一の天地論を共有せることを示す。

64) 『皇極經世書』卷十四《觀物外篇下》

65) 『皇極經世書』卷十四《觀物外篇下》

66) 『皇極經世書觀物外篇衍義』卷八《觀物外篇下之中》

67) 『皇極經世書』卷十四《觀物外篇下》なお本文は諸本に異同があり、道藏本(『皇極經世書』卷十二《觀物外篇上》)、『皇極經世書觀物外篇衍義』卷四《觀物外篇中之上》では「雀三年……之物」を、各々原注として採録し、又た兩本とも「天地一物也」を「天地亦物也」に作る。

「天地日月は悠久なるのみ……惟だ至誠と天地とは同じく久し。天地無くんば則ち至誠息む可し。苟も天地無きこと能はざれば、則ち至誠も亦た息まざる也(天地日月悠久而已……惟至誠與天地、同久。天地無則至誠可息。苟天地不能無、則至誠亦不息也)」<sup>68)</sup>

と実際の観測に於ては其の終極を認識すること能わず、幾ど悠久不滅と考えざるを得ぬことを論じて居る。然らば邵子の「天地」に「終始」有りとの理解は、ひとえに形而下者としての本質に即し得られたる所であって、他の事物と同等の生滅変化は固より考慮せられて居らぬことには注意を要す。或は此れは、如上の「天地」の有する「萬物」とは端然と區別せられたる形而下者としての性質、乃至は「四時」「四維」として現れたる無限にして有限なる時空間としての性質を能く示して居ると言うも可であろう。「天地」の規模は観測する限りに於ては無際限である。然りと雖も既に観測せられ、而も何らかの規模を呈するに於ては形而下者と為さざるを得ぬ。是の故に、「天地」は「窮まる所」「終始」等と表現せらるる一種の限界を有するを免れぬのである。而して其の限界たるの「數」は知覚すること能わざる無際限の彼方にのみ求むべき者である。張行成『衍義』が「内篇」を引きつつ

「康節曰く、天の大は陰陽之を盡せり矣と。蓋し天は窮まること無しと雖も、而も陰陽の二端に過ぎず。此れ理を以て盡す可き者也(康節曰、天之大、陰陽盡之矣。蓋天雖無窮、而不過陰陽二端。此可以理盡者也)」<sup>69)</sup>

と言えるは最も的確であろう。「天地」は形而上の「理」を以てこそ其の限界を発見し得るのであって、形而下の認識中には只に無際限に映ずるのみである。然るに、之を総じて攷うるならば、邵子の「天地」の“其の規模に於て無際限にして、其の本質に於ては有限”なる時空間なしりことが諒解せらるるであろう。

### (iii) 『皇極經世書觀物外篇衍義』に於ける張行成の天地即氣論

「觀物外篇」の天地論は概ね此くの如き者である。然るに、既に再三引用せる張行成『皇極經世書觀物外篇衍義』は、「外篇」を注するのみならず、之を補うべく独自の天地論をも伝えて居る。為めに邵子を継ぐ学派の見解として顧慮を要するであろう。就中、「氣」を以て「天地」を説くに於て見るべき所がある。張行成は、

「天地は實<sup>た</sup>爲り、乾坤は虚爲り。天地は窮まること有り。乾坤は無極也(天地為實、乾坤為虚。天地有窮、乾坤無極也)」<sup>70)</sup>

「陰陽は太極より分かる。道に在れば則ち乾坤と爲り、氣に在れば則ち天地と爲る(陰陽分太極。在道則爲乾坤、在氣則爲天地)」<sup>71)</sup>

68) 『皇極經世書』卷十四《觀物外篇下》

69) 『皇極經世書觀物外篇衍義』卷七《觀物外篇下之上》

70) 『皇極經世書觀物外篇衍義』卷一《觀物外篇上之上》

71) 『皇極經世書觀物外篇衍義』卷八《觀物外篇下之中》

「天地萬物は虚に包まれ、而して氣に生まる。虚なる者は陰也。氣なる者は陽也(天地萬物包於虚、而生於氣。虚者陰也。氣者陽也)」<sup>72)</sup>

等の言に分明なるが如く、「天地」を以て「虚」中に生ずる「氣」より成る形而下の実体と為し、「虚」に非ざることを説く。而して此の「虚」とは虚空の空間に類する概念に非ず、寧ろ『周易』に於て「天地」の理を謂う「乾坤」に異ならずと為さるるよりも察せらるる如く、形状數量を有せざる形而上者を示す語である。斯かれば、此の張行成の論は「天地」の空間たるを害せずして且つ其の空虚に非ざりしことを明らかにしよう。即ち、其の「天地」は(六)“空虚に非ざる”空間と解せらるるのである。且つ此の「虚」は、北宋道学の術語としても知らるる「太虚」と同義の語と案ぜらる。是れは同書に斯く云う如くである。

「虚なる者は道の體なり。神なる者は道の用なり……道の天を生ずるは、太虚の中なり。(虚者、道之體。神者、道之用……道生天者、太虚之中)」<sup>73)</sup>

「太極は一也。一を指して虚と爲せば、氣は實に焉に存り。太虚の外、寧ぞ復た氣有らん。一を指して氣と爲せば、氣は猶ほ焉に潜む。太虚の中、初め未だ氣見はれず。氣に即き虚に即き、一に非ず二に非ず。故に太極は有無を兼包し、動静に倚らず。其れ元の元歟(太極一也、指一爲虚、氣實存焉。太虚之外、寧復有氣。指一爲氣、氣猶潜焉。太虚之中、初未見氣。即氣即虚、非一非二。故太極者、兼包有無、不倚動静、其元之元歟)」<sup>74)</sup>

是に於て張行成は、「虚」を以て「道之體」「一」「太極」等の形而上者と為し、而も之を迷い無く「太虚」と換言するのである。されば「虚」乃至は「太虚」の空間に比すべからざることは分明であらう。復た、「天」「氣」は唯だ「虚」中にのみ在りと言うに於ては、此の両者が形而下者と為されたることも知らるるが、此の事実を「天地」を以て「氣」と為すの論と併せ看れば愈々「虚」と「天地」との関係も明瞭に理解せらるるように思う。なお張行成の論ずる「太虚」に就ては、上の一文よりも既に窺い得るものの、他所に於てはなお截然と、純然たる形而上者たる「太極」と同一の概念と為されて居る。此れは

「太極は太虚也(太極者、太虚也)」<sup>75)</sup>

と断ずるに於ては無論、

「太極の虚は乾坤の性と爲る。太極の氣は乾坤の體と爲る(太極之虚、爲乾坤之性。太極之氣、爲乾坤

72) 『皇極經世書觀物外篇衍義』卷七《觀物外篇下之上》

73) 『皇極經世書觀物外篇衍義』卷七《觀物外篇下之上》

74) 『皇極經世書觀物外篇衍義』卷七《觀物外篇下之上》

75) 『皇極經世書觀物外篇衍義』卷七《觀物外篇下之上》



之體」<sup>76)</sup>

と云いては「乾坤」との関与に於て「太虚」を論ずることよりも明らかである。且つここで「虚」が形而上の「乾坤之性」に、「氣」が形而下の「乾坤之體」に各々配せらるれば、「乾坤之體」が直ちに「天地」を指すことも覗うべきである。

但し張行成に於ける「太極」は、厳密には形而上下の別を超出する完全究極の始原にして、先に引ける如く「一に非ず二に非ず」「有無を兼有し」「動静に倚らざる」「元の元」として、「虚」と「氣」の未だ分かれざるの根元を言う。斯様の所説は『衍義』中に散見せられよう。次の一文に

「太極は一元なり。一元は乾元坤元の本、合して未だ物と離れざる也……太一は、太極の一なり。虚に非ず氣に非ず、氣に則し虚に則す……乾坤は象也。象は器を生ず。天地は器也(太極者、一元。一元者、乾元坤元之本、合而未離物也……太一者、太極之一、非虚非氣、則氣則虚……乾坤者、象也。象生器。天地者、器也)」<sup>77)</sup>

と述ぶるが如きは其の例である。

然るに此の張行成の議論の内、本稿の検むべきは「天地」の本体と為さるる「氣」に関する所説である。而して之を最も端的に伝うるは次の条である。

「理は太虚の實義なり。孔子の所謂誠、釋氏の所謂實際、道家の所謂天真自然なり。自然なる者は、其の始めを原ね、實際なる者は其の終りを要め、誠なる者は、始終一なる若くして其の中を擧ぐるもの也。誠は實也。氣數神用の起こる所也。氣數に在れば命と爲り、神用に在れば性と爲り、而も理は其の間に行はる矣。神は盡くる無し。理も亦た盡くる無し。氣數は盡くること有るが若く疑はる。然れども大氣大數は一に合す。四旁上下、氣は盡くる可からざる也。溝潤正載、數は盡くる可からざる也。天は辰を以て體と爲す。無物の一氣也。太虚と與に相ひ無極を爲す。故に天は盡くす可からざる也。實なる者は限り有り。虚なる者は窮まる無し。神理の盡くす可からざるは、虚を以てするのみ(理者、太虚之實義、孔子所謂誠、釋氏所謂實際、道家所謂天真自然。自然者、原其始、實際者、要其終。誠者、始終若一、擧其中也。誠者、實也。氣數神用之所起也。在氣數爲命、在神用爲性、而理行乎其間矣。神無盡、理亦無盡。氣數疑若有盡、然大氣大數合乎一。四旁上下、氣不可盡也。溝潤正載、數不可盡也。天以辰爲體、無物之一氣也。與太虚、相爲無極、故天不可盡也。實者有限、虚者無窮。神理不可盡者、以虚而已)」<sup>78)</sup>

同条は、「氣」が「數」と俱に「盡くすこと有るが若く疑はる」ること、即ち之を有限と考うべき事態を論ず。且つ又た、「太虚之實義」たる「理」、並びに其の作用たる「神」は無限にして斯くなる有限者と區別せらるべしとも言うが、「理」「神」は形而上者、「氣」「數」は形而下者なれば

76) 『皇極經世書觀物外篇衍義』卷七《觀物外篇下之上》

77) 『皇極經世書觀物外篇衍義』卷八《觀物外篇下之中》

78) 『皇極經世書觀物外篇衍義』卷七《觀物外篇下之上》

当然の議論であろう。然りと雖も、「氣」「數」の両者は其の部分相互に劃する境界の類を有し得ず、往々にして統一せられたる全体たる「大氣」「大數」としてのみ認識せらるるに於て、尋常の形而下者とも異なる所が有る。夫れ「氣」は一切の形而下者を構成する者なれば、眼前の事物は皆「氣」である。或人の一身も、其の身を囲む濛氣噫氣の類も悉く「氣」であり、一見別個の事物の如く思われるも、極限の微小にまで思慮を及ぼせば、実に「氣」に濃淡有るのみにして一気の連なりに間断は無い。而して此の「氣」は、觀測せらるる「四旁上下」の限界まで連続して分布しては一塊を成す。張行成は之を以て「大氣」と稱するのである。しかのみならず、既に「天地萬物は虚に包まれ、而して氣に生まる」と言え、此の「氣」は事物そのものに非ず、寧ろ万物の所在たるの空間である。

或は「數」が連続して間断無きことも分明であろう。例えば「一」と「二」とを考うるに、此の二數の間が無際限に分割せらるるは、逐一論ずるを要せざる自明の事実である。而して其の「數」の全体を思えば、此れも亦た上限下限を有して居らぬ。されば「數」の全体は、「氣」と同じく連続しては一体を成し、且つ無際限の規模を有することになる。此くの如くであれば、「氣」「數」の両者は、其の本質に於ては形而下者にして有限なれども、其の實際に於ては無限の規模を有する概念である。然るに是れが邵子の天地論に符合するは分明であろう（『衍義』は「觀物外篇」の注釈書なれば当然ではある）。殊に此の「氣」の概念は、邵子の一物ながらも「四時」「四維」の規模を有し一定を呈する空間たるの「天地」の実体を説明するに適せりと評し得るように思う。

なお、此の「氣」を以て空間と為すの論は、次節に陳ぶる張載の太虚即氣の説を聯想せしめよう。而して張行成は上述の如く「太虚」を以て「理」と為し且つ「氣」と峻別して居れば両者には確たる相異を見る。或は後述する程子に「太虚」を形而上者と為すの論あれば、寧ろ張行成は之にこそ相類すと言うべきであるやもしれぬ。此くの如く、張行成の天地論は、邵子の所説を補うのみならず、宋代道学の太虚説とも表裏を為すのである。

#### (iv) 小括：邵雍学派の天地論の全貌

邵子の『皇極經世書』に於て論ぜらるる「天地」の内実は概ね以上の如き者である。なお、邵子の撰述としては、他に其の思想を問答の形式により簡潔に記す『漁樵問對』、並びに詩集たる『伊川擊壤集』がある。前者は特に「天地」無外を説くに於て注意せらるるものであるが、本稿も既に論ずる所にして『皇極經世書』との重複もあれば贅言は不要である。而して後者の『伊川擊壤集』は、単に詩集たるに終わらず、大いに自己の思索の開陳を旨と為す。此れは三浦氏も「もし一言で彼の詩を要約するならば、やはり思想詩というところに落ち着く」と評する如くである（三浦 1974:118）。されば同書は「天地」への言及も少なからず、今引ける三浦氏の論考にも同書中の「天地」に関する議論を見る<sup>79)</sup>。或は次の句などは「天地」の無限にして有限なる性情を謳うに於て『皇極經世書』の天地論と合致しよう。

<sup>とこし</sup>  
「長へなるは天より長へなるは莫く、大なるは地より大なるは莫し。天地も尚ほ極まる有り。自づか

<sup>79)</sup> 三浦氏は『伊川擊壤集』の説く「天地」の形而下者なることを以て、邵雍を「主觀唯心主義者」と為す当時の通説に反駁する(三浦 1974:156-161)。邵子の天地論が唯心主義の類に当たらぬことは本稿でも具に検めたる如くである。

ら餘れるは安ぞ計ふるに足らん(長莫長于天、大莫大於地。天地尚有極、自餘安足計)<sup>80</sup>

但し詩は固より詩である。同書にて「天地」は細論せられず、之に抛りて天地論を知悉するも亦た難い。然れども此の詩集は、其の著者が詩作の際も自らの「天地」に関する理解を抛棄せず、揺らがぬ語義の下に同語を用いることを伝える者である。即ち邵子は、術数と詩歌とを右往左往する奇異錯雑なる文藻の中にも、内実一貫せる天地論を保持して居るのである。

是を以て今再び邵子の「天地」を顧みれば、其れは概ね『皇極經世書』と之に対する注釈に於て論ぜられしことが知られよう。然る故に、此の天地論は邵子学派の所説として解するも亦た可である。而して其の性質は次の如く記述せらる。

- (一) “無際限の規模を有する時空間”
- (二) “恒常一定の変化分布の連続延長により成立する有限の時空間”
- (三) “形而下者”
- (四) “万物の根源”
- (五) “万物共在の処”
- (六) “空虚に非ざる空間”

邵子は、先づ自著たる「觀物内篇」に於て、「天地」が(一) “無際限の規模を有する時空間” にして(二) “恒常一定の変化分布の連続延長により成立する有限の時空間” なる性質を有せりと言う。更に此の時空間が「四時」「四維」の連続、並びに「陰陽」「剛柔」の恒常により成立することをも説くのである。且つ此れが「一物」たる(三) “形而下者” なりしことも再三せる所であれば、「觀物内篇」「觀物外篇」或は『伊川擊壤集』の孰れもが、形而上者と「天地」との相異を陳べて已まざることも想起せられよう。之に関しては邵伯温、張行成らの注釈に於て其の詳細をも把握すべきである。

然るに、此等の議論の中に於ても特筆すべきは、邵子が「天地」を形而下者と為しつつも無際限なる性質を認めたる一事である。邵子は、形而下者たるの本質に於ては恒常一定の変化分布を現すが故に、「天地」を以て有限と為すも、一実体の規模に就ては其の際涯を見る能わざれば、之を無限と為さざるを得ぬと言う。是に於て一見矛盾せる二性質の両立すべきことが証せられよう。又た、「氣」の概念を交えたる張行成の注釈は「天地」の実体をも分明に理解せしむる論述とも評すべきである。

但し、此くの如き“無限にして有限”なる天地論は、必ずしも邵子の独創と見るべからず、寧ろ儒家の伝統に即する者である。儒家の伝える「天地」は、往々にして無際限と為さると共に屢々何らかの規模を有するに於て、無限なりや有限なりやを明辨する能わざる所があった。故に、邵子は此の一種の矛盾の解消を図りてこそ如上の天地論を得たるものと案ぜらるるのである。或は「天地」を以て確然と一物と為すに於ては道家説との関与も予想せられようが、而して道家に由来する議論は概ね「天地」の規模をも有限と為し、之に空間の義を与えざれば其の本質を違えて居ると考ふるが妥当である。是の故に、邵子の奇異なる術数の背後には、蓋し整然たる儒家の天地論が潜在するのである。其の「天地」が『周易』に発する儒家の「天地」と同じく(四) “万物の根源”、(五) “万物共在の処”、(六) “空虚に非ざる空間” 等の性情を共有する所以である。

<sup>80</sup> 『伊川擊壤集』卷十二《謝傳欽之學士見訪》

斯かれば、邵子の「天地」は儒家の如くに無限の時間空間として万物を生成包含し、且つ道家の如くに何らかの規模を呈する一物であることが知られよう。此の議論は正に「天地」を以て形而上下の境界と為すに於て、同様の所説を録する『周易正義』の系譜に連なるのである。邵子は『正義』の玄妙を務めて排する胡瑗とは異なり、一貫する論理を以て之を継がんとする者であった。

さて以上より邵子が「天地」を以て空間と為すことは明らかであろう。此の「天地」は固より空間にして而も時間である。且つは無限にして有限なりという矛盾せる性情の統合に因り成立し、時空間の規模と本質に就き独自の見解を呈する者であった。其の議論は、宛ら宋代道学の発端を為す「無極而太極」なる周敦頤『太極圖説』の冒頭一文を思わしむる所がある。是に於ても邵子は北宋五子の天地論の筆頭を飾るに相応しき一説を立つるのである。

## 2. 張載の天地

本稿は北宋五子の天地即空間の論を見るべく先づ邵子の所説を閲した。然り而して斯様の順序は、東洋の空間を考究するに於ては必ずしも尋常のものとは為されぬであろう。何となれば則ち、此の五子中、独自の空間概念の提唱者として夙に聞こゆるは、「太虚」を以て己が学の樞紐と為す張載を措て他に有らざればである。

張載、字は子厚、広く知らるる横渠先生とは郷里に因む通称である。此の張子の著述も亦た必ずしも容易には解すべからざるも、其の論旨は邵子に比すれば概ね明快である。殊に其の思想を縮約せる『西銘』は「理一分殊」を説く宋学の本源を為す一書として『太極圖説』と並び称せらる<sup>81)</sup>。或は、其の学説の根幹に「太虚」なる概念の坐せることに因りても著名であり、就中『正蒙』は之を最も能く伝うる撰述として知られて居る。此の「太虚」は東洋學術に於ける空間概念の一典型であり、天地の空間たるを論ずる本稿に於ても其の意義は甚大である。此の事実は既に諸家の指摘せる所であるが、其の空間概念としての特質は、同語を以て「太虚は空間的全體性で、時間性をその可能體として内包する無限定的な内包的全體者」と為す山根氏の説(山根 1967:146)に於て審らかである。又た、三浦氏の研究に詳しく論ぜらるる如く、抑も空間概念としての「太虚」は『莊子』に端を発し、「宇宙」と並び用いらるる道家の術語であった(三浦 1983)。同氏は『莊子』に始まる「太虚」の語が、宋代に至るまで「無限の宇宙空間」(三浦 1983:56)としての語義を保持せることを、葛洪の『抱朴子』や宋の林希逸の『莊子』注、『黄帝内經』並びに之に対する王冰の注釈や『文子』『關尹子』等の複数の用例より示し、更に唐の王梵志の詩作を引きては、「太虚」は唐代に於て既に「かなり日常的な語になっていた」と付言する(三浦 1983:61)。或は之に加え、仏教の「虚空」説も張子以前の太虚説を準備するに功があったと言う<sup>82)</sup>(三浦 1983:69-70)。かくして三浦氏は、張子を以て、「太虚」なる語に対し「儒教の側から定義を与え、今までは道・仏二教に専有されていたこれらを、思想界共有の概念として定立した」(三浦 1983:71)者と評す。即

<sup>81)</sup> 例えば朱子の「或問太極、西銘。曰、自孟子已後、方見有此兩篇文章」(『朱子語類』卷九十四《周子之書》)と評するが如くである。朱子は又た『西銘解』に於て「西銘之作、意蓋如此。程子以為明理一而分殊、可謂一言以蔽之矣」と言い、『語類』にも「西銘通體、是一箇理一分殊。一句、是一箇理一分殊」等の類句が散見せらる(『朱子語類』卷九十八《張子之書》。)

<sup>82)</sup> 或は太虚説と仏教との関与に就ては、大島氏の研究(大島 1975)をも参照せられたい。同氏は特に『首楞嚴經』に依拠して之を分析すること仔細である。

ち、張子こそは「太虚」概念の儒家への輸入者なりと言うのである。

然るに筆者は、此くの如き張子以前の儒家に「太虚」の説無く、之を以て道仏の専有する所と断ずる議論を疑う者である。抑も「太虚」の語は易学を介して儒家も亦た論ずる所が有る。此れは本研究も前篇に記せるが如く『周易正義』繫辭傳に於ける韓康伯、並びに孔穎達の注疏に「太虚」が用いらるる限り認めざるを得ぬ事実である(益田 2023:54-57)。而も此の韓注孔疏の「太虚」は語義不明の孤立せる語彙の類に非ず、「天地」「陰陽」「理」「太極」「虚无」等の諸語との関係の内に細論せらるる程には重んぜらるる概念であった。特に孔穎達に至っては、明快なる論理の下に「太虚」とは「太極虚无」乃至は「理」にも等しい形而上者なりとの解釈を附して居る<sup>83)</sup>。其の論述の精密無比と共に、『周易正義』が往時に及ぼせる深甚なる影響を鑑みれば、儒家は以て「太虚」を議せずと為すべからざるは論を俟つまい。

或は寧ろ、張子が頻りに「太虚即氣」<sup>84)</sup>を言うも、『正義』の「虚无則太虚」即ち之を形而上者と為す所説への反駁を含むものであったとも推測せらる。此の事情は、宋初に胡瑗が張子に先んじて「太虚」の語を用いて居ることよりも察すべきである。前章にて述べたる如く、胡瑗は『周易正義』の纏う玄学の気風を嫌い自己の学説を形成せる儒者であり、就中其の「虚无」の排斥に徹する所があった。然れども、其の著『周易口義』は冒頭早々に「太虚」の語を置くこと次の如くである。

「六を天の上と爲す。太虚の象有り(六爲天之上。有太虚之象)」<sup>85)</sup>

此れは『周易』諸卦の爻位<sup>86)</sup>の大意を総論するに際し、特に最上部の第六爻の象る所を述べたる者である。又た乾卦象傳への言及に於て同卦の諸爻の次序を積しては、同じく第六爻に就き、

「上なれば則ち亢極まれり。太虚の中に在り(上則亢極。在太虚之中)」<sup>87)</sup>

と云うも同様の用例である。殊更に儒学への老荘の竄入を斥けたる胡瑗が、此くの如く「太虚」を用いて居るとすれば、抑も同語は道家に発する者とさえ認識せられざるようにも疑わる。且つ見るべきは、胡瑗と孔穎達との両者が「太虚」一語に附したる語義の相異である。『周易口義』より引くの二文よりは、胡瑗の所謂「太虚」が、「理」や「虚无」の如き形而上者に非ず、天空の更

<sup>83)</sup> 例えば『周易正義』《繫辭上》の孔疏に「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。」と在るを觀られたい。詳細は前篇(益田 2023)を参照のこと。

<sup>84)</sup> 『正蒙』《太和篇》「太虚即氣、則無無。」なお、張子の著作の底本に就ては『張載集』(中華書局)に従い、和刻本『周張全書』、四庫全書本『張子全書』を参照した。

<sup>85)</sup> 『周易口義』《乾》

<sup>86)</sup> 『周易』は実線を以て示す陽爻と破線を以て示す陰爻とを重ねたる「卦」により万事万物の変易を説く。此の卦は先づ爻を三重して得らるる八卦、即ち乾☰兌☱離☲震☳巽☴坎☵艮☶坤☷を求め、此の八卦に加えて更に一個の八卦を乗じ得られたる者である。然るに八種類の八卦を二個合わせたる者なれば、「卦」の総数は六十四となる。故に『周易』の本経は六十四卦を列して項目と為すのである。而して六十四卦は三爻より成る八卦を重ねる者なれば、其の爻数は六である。是を以て、『周易』は諸卦に就て其の意義を陳ぶるのみならず、各卦の六爻に就ても細論する。且つ之を論ずるに於ては最下段の爻を以て初爻と言ひ、二爻、三爻、四爻、五爻と続きては、最上部の第六の爻を以て上爻と称す。此の各爻の六段の位置を以て爻位と言うのである。

<sup>87)</sup> 『周易口義』《乾》なお文中の「上」とは『周易』の術語にして第六爻を謂う。六爻中の最上部に当たればである。注 85)をも参照のこと。

に上部に広がる領域を意味することは分明である。これは今の所謂宇宙空間に類する一種の空間に他ならぬ。是に及びて、胡瑗が「天地」を以て万物の所在たるの空間と為しつつも、且つ「道」たるの「天」と峻別せることを想起すれば(本稿Ⅱ-1を参照)、「太虚」とは「天地」の一部として其の外縁を占むる領域を指示することが知られよう。更に胡瑗は「天地」を以て形而下の「氣」の集積と為すのであるから、其の一部たる「太虚」も亦た「氣」と解せらる。是を以て之を觀れば、胡瑗の所説は張子の「太虚即氣」の論の先蹤を為すのである。然らば、胡瑗は儒家として「太虚」を排せず、寧ろ道家の「虚无」よりの分離を試みし者と見るべきであろう。是の故に、張子の著名なる「太虚の即ち氣なるを知れば、則ち無は無し(知太虚即氣、則無無)<sup>88)</sup>の言も亦た、「太虚」を以て「天地」且つ「氣」と為す胡瑗の議論を継げばこそ発せられたる者と察せらる。「太虚」が知覚せられずとも畢竟「氣」なれば、所謂「無」などはいつこにも求め得ず、其の字義通りに「無」き者と言わざるを得ぬのである。

いつれにしても、既に張子以前の儒家に如上の議論在れば、儒家が空間概念たる「太虚」を論じて居たことを疑う余地は無い。しかのみならず、張子が「太虚」を専論せることも、其の学に儒家に於ける同語の出自たる『周易』を特に尊ぶ所有れば則ち自然である。実に『宋史』も

「其の學や禮を尊び徳を貴び、天を樂しみ命に安んじ、易を以て宗と爲し、中庸を以て體と爲し、孔孟を以て法と爲し、怪妄を黜け、鬼神を辨ず(其學尊禮貴徳、樂天安命、以易爲宗、以中庸爲體、以孔孟爲法、黜怪妄、辨鬼神)<sup>89)</sup>

と評する如く、張子は易を修め之を重んずる者であった。其の主著たる『正蒙』『易説』も亦た、元は『周易』の理解を翼けんとする書である。或は張子に限らずとも、北宋五子は尽く『周易』を悦び自説の根拠と為すのであつて、各人は別個に易学に関する撰述を有して居る。又た他の北宋の諸家、例えば歐陽脩、司馬光、王安石、蘇軾も亦た易に沈潜し之を介して自説を顯すは同じくであった。されば張子が易学に専念するに於て『正義』『口義』に見ゆる「太虚」に着眼せるは当節の流行に即する者とさえ為し得るのである。然る故に、張子は「太虚」を「思想界共有の概念として定立」せるに非ず、寧ろ既に共有せられたる同概念の情状を審らかに問うたと考ふべきであろう。

### (i) 空間を本質と為す天地

然り而して、本稿の論ずる所は「天地」である。張子の天地論に就ては学史上に燦たる太虚の説に比すれば之を主として考究するは稀なるも、例えば西氏の「(張子の)天地とは今日いふ宇宙・世界である」「天地とは天空と大地のことではない」(西 1952:213)との所論を見れば、其の意義の軽んぜらるる事実の無かりしことは明らかである。且つ同氏は「太虚と萬物とは全一なる天地に屬する、この全一を氣といふ」(西 1952:218)と記しては、張子の「天地」が「太虚」を内包する者なりし事実をも指摘する。此れは既に張子を以て天地即空間の説を有する者と言明するに等しい。若し西氏の言を信するならば、張子に関しては本稿の企図する所も半ば完了するが如くであ

<sup>88)</sup> 『正蒙』《太和篇》

<sup>89)</sup> 『宋史』卷四百二十七《列傳第一百六十八 道學一》

る。然りと雖も同氏の研究の論旨は固より空間には繋がれず、之に拠りて本稿が検証の労を免ることは許されぬであろう。故に以下に張子の天地論を検むる次第である。

然るに、張子の所謂「天地」とはいかなる者であろうか。是に於て先づ引くべきは『張子語録』に在る一条である。

「天地は虚を以て徳と爲す。至善は虚也。虚は天地の祖なり。天地は虚中より来る(天地以虚爲徳。至善者虚也。虚者天地之祖、天地従虚中来)」<sup>90)</sup>

此の一文は「天地」の空間たるの性情を示すこと最も分明である。張子は「天地」の「徳」を「虚」と見る。「徳」とは本質の謂であれば、「天地」の本質は「虚」、即ち空間なりと言うに同じである。しかのみならず、「虚」を以て「天地之祖」と言い、復た「天地」は「虚中」より来ると言うのであるから、張子に於ける「天地」とは元来空間であり、且つ此の空間より生成せらるることも明らかである。之を総じて言えば、張子の「天地」は嘗て空間そのものにして、空間より生じ、今もなお空間を本質と爲すを已めぬのである。かくまでも鮮明なる述を前にして張子の「天地」の即ち空間なることを疑うは甚だ難かろう。

而れども張子の天地論はここに尽くる者ではない。先づ、此の「天地」の根源にして本質たるの「虚」が彼の「太虚」に他ならぬことを示さねばなるまい。同じく『張子語録』には

「天地の道は至虚を以て實と爲すに非ざるは無し。……金鐵も時にして腐るゝこと有り。山嶽も時にして摧くこと有り、凡そ有形の物は即ち壊れ易し。惟だ太虚のみ動揺すること無し。故に至實爲り。(天地之道、無非以至虚爲實。……金鐵有時而腐、山嶽有時而摧、凡有形之物即易壊、惟太虚、無動揺。故爲至實)」<sup>91)</sup>

と在る。是に於て張子は、「天地之道」たるの「至虚」が「實」と爲さるることを説く。是に云う「道」とは「天地」の本質根源に当たり、先述せる「徳」と遠からざる語である。且つ今見る如くに「天地」の「徳」も「虚」と爲さるれば、此の「道」が「至虚」たる「天地之道」と義を同じくするは論を俟たぬであろう。然るに張子は、此の至上の空虚たる「至虚」を以て、却て全くの「實」なりと爲すべしと言うのである。何となれば則ち、「虚」に非ざる有形の事物は寧ろ其の空虚ならざるが爲めに崩壊を避くる能わざればである。夫れ万物は離合し聚散しては相互を損益して変化を已めぬ。山嶽の広大と雖も或は風雨に削がれ、金鉄の堅固と雖も或は暑熱に溶かさるるは物質の常情である。斯く事事物物の錯綜する只中に在りて兀然と自らを保つ者が有る。此れこそは事物の所在たる空間である。張子は之を名づけて「太虚」と謂う。唯だ此の「太虚」のみが、其の「至虚」の故に、いかなる洪鈞の旋回にも、いかなる大塊の流動にも、独り動揺せず其の常を守ると言うのである。是の故に「太虚」は「至虚」にして且つ「至實」である。抑も空虚は諸物と變動を俱にするを要せず自己の実体を保つ。真に「實」なる所以である。斯かれば、「天地之道」が「至虚」にして「實」なりと言うも、何らの矛盾をも来さぬのである。

90) 『張子語録』《語録中》

91) 『張子語録』《語録中》

斯様の議論を見れば、張子に於て「天地」の本質と為さるる「虚」が「太虚」と同義なりしことも能く理解せられよう。なお此の「天地」の「虚」こそが「實」であるとの議論は、既に董仲舒にも見ゆるは前篇に述べたる所である(益田 2023)。『春秋繁露』に

「天地の間に陰陽の氣有り……是れ天地の間、虚の如くして而も實なり(天地之間、有陰陽之氣。……是天地之間、若虚而實)」<sup>92)</sup>

と在れば、張子の天地論との類似は明らかであろう。而も董仲舒は「天地之間」を以て「虚の如くして而も實」たる「陰陽之氣」を論ずるのである。是れが乃ち張子の「太虚即氣」と似るは無論である。是を以て張子の天地太虚の論を以て漢儒の継嗣と疑うも亦た可であろう。少なくとも、其の思想を以て奇異なる独創の内に卒爾として発生せる者と断ずるは困難である。

### (ii) 空間、元素、事物の綜合—形而下者の統体としての天地

然りと雖も、張子の「天地」と「太虚」なる二概念に関する議論の微に入り細を穿つ所有るは固より董子の比ではない。次の『正蒙』の一文は其の考究の迹を伝うる最たる例である。

「天地の氣、聚散して百塗を攻取すと雖も、然るに其の理爲るや順にして不妄なり。氣の物爲るや、散りては無形に入り、<sup>たまふ</sup>適吾が體を得、聚りては象有るものと爲りて、吾が常を失はず。太虚は氣無きこと能はず。氣は聚りて萬物と爲らざること能はず。萬物は散りて太虚と爲らざること能はず。是れに循ひて出入す。是れ皆已むを得ずして然る也。(天地之氣、雖聚散、攻取百塗、然其爲理也順而不妄。氣之爲物、散入無形、適得吾體、聚爲有象、不失吾常。太虚不能無氣。氣不能不聚而爲萬物。萬物不能不散而爲太虚。循是出入。是皆不得已而然也)」<sup>93)</sup>

是に説かれたるは「天地之氣」の情状の変化である。然るに、先づ以て注意すべきは、此の「氣」が「天地」に属する者と為されて居ることであろう。周知の如く張子は「氣」を重んず。而して其の所謂「氣」は固より「物」であり、聚散して千変万化する。竟に発散して微小を極むれば輒ち「無形」に至り、復た聚積して一塊を成せば輒ち「象」を得るが如くである。然らば蓋し此の「氣」とは全事物の元素である。是の故に、「氣」は事物個々の形状の有無にも依らず、認識の不可をも問わず、最小の要素として遍在せざるは莫い。形無くして認識し難きまでに散逸すれば「無形」となり、形有りて明瞭に認識せらるるまでに凝集すれば「象」となるのみである。

然り而して、張子の所謂「無形」とは「太虚」の異名であり、「象」とは「萬物」の形容である。是を以て張子は、或は「太虚」の「氣」を欠けば成立する能わざることを言い、或はいかなる「氣」も聚積すれば「萬物」と成るべきことを言い、或は「萬物」の発散すれば必ずや「太虚」に合一すべきことを言う。其のいずれもが離合聚散により形状の有無と認識の不可可とに変ずる「氣」なればである。此れに由りて之を觀れば、「氣」「太虚」「萬物」は同一の事象の様態なりしことが明らかとなろう。

<sup>92)</sup> 『春秋繁露』《如天之爲》

<sup>93)</sup> 『正蒙』《太和篇》



さてここで、上文に於て「氣」の「天地之氣」と為されたることを想起せられたい。張子の所謂「氣」は固より「天地」と不可分である。而して、若し「天地」の「氣」が離合聚散に因りて「太虚」に變じ「萬物」と化せば則ち、此の「天地」は「氣」「太虚」「萬物」の三者の綜合と考えねばならぬ。畢竟、此の三者は一なる「天地」の様態に過ぎぬのである。

然れども、此の三者を以て全くの同一物と為すは非である。「氣」「太虚」「萬物」は「天地」なるに於ては同体なれども、既に様態を異にする。即ち、元素としては「氣」、無形の全体としては「太虚」、有象の部分としては「萬物」に、各々区分せらるればである。しかのみならず、三者は自づから生成の序と性質の固定に於て異同を示す。就中「太虚」こそが「天地」の本質本源と為さることは、張子が之を以て「天地之祖」にして「徳」と為すに於て分明である。抑も「太虚」は無形の全体なれば、其の一部が「氣」として分離し、竟には凝集して「萬物」の一を成すと雖も、なお「虚」たるの自己を保持し動揺することが無い。為めに「太虚」は「至實」とせられ、且つ他の二者に先行するのである。之に対して「氣」「萬物」は變易を已めず一定の性情を有するには至らぬであろう。然らば「天地」は、此の三者の綜合なりと雖も、不變一定なる「太虚」を以て「祖」と為し且つ「徳」と為さざるを得ぬ。乃ち「太虚」は「天地」なる形而下者の統体の肇始を為すのである。縦い此の「太虚」も亦た「氣」なりと為す張子の言こそ著名なれども、是れはひとえに其の形而下者たるを説くに過ぎず、之に依拠せる甚解は謹まねばなるまい。「太虚」は無形の全体なるに於て、之より分離せる微細なる「氣」とは同じからざる者である。後述する如くに張子は「太虚」を以て「氣之本體」にして且つ「氣」の「聚散」する処と為して居れば、「太虚」と「氣」との別を疑うは無用である。

斯くみれば、張子の「天地」の内実も思い半ばに過ぎよう。其の「天地」は「太虚」なる(一)“空間を以て本質と為す”。しかのみならず、後に生成せらるる内部の「氣」「萬物」の如き事物をも合する概念である。此くの如き「天地」の性情を端的に表現すれば(二)“空間、元素、事物の綜合”となるであろう。而も此の綜合とは強いて合するには非ず、寧ろ現象として別物と認識せられたる三者の実体に於ける不可分を言うに過ぎぬ者である。

張子の「天地」は概ね此くの如き者であるが、「氣」「太虚」「萬物」の三者に就てはなお細かく論ぜらるる所もあれば更に検証が求められよう。特に「太虚」に関する精彩なる言説の伝わるは広く知らるる所である。例えば『正蒙』を見るに、

「太虚は無形、氣の本體なり。其の聚れると其の散れるとは變化の客形なる爾。至靜にして感ずる無きは性の淵源なり。識る有りて知る有るは、物の交はるの客感なる爾。客感客形と無感無形とは惟だ性を盡す者のみ之を一とす(太虚無形、氣之本體。其聚其散、變化之客形爾。至靜無感、性之淵源。有識有知、物交之客感爾。客感客形、與無感無形、惟盡性者一之)」<sup>94)</sup>

と、「太虚」を以て「氣」の本体と為す条もあれば、又た次の如く

「氣の太虚に聚散するは、猶ほ氷の水に凝釋するがごとし。太虚の即ち氣なるを知れば、則ち無は無

94) 『正蒙』《太和篇》

し。(氣之聚散於太虛、猶冰凝釋於水。知太虛即氣、則無無。)<sup>95)</sup>

と「太虛」中の「氣」を水中の氷に譬え、両者の本質に於ける同一を説く者もある。水と氷とは当然ながら同一物の融解凝結により変化せる様態の名称に過ぎぬ。是に於て張子は、「氣」も亦た水中の氷の如く、「太虛」の聚合により凝結して顕わるる密なる部分とのみ理解せし者と察せらるるのである。されば之に応じて「太虛即氣」の論を發するも自然であろう。「太虛」を以て即ち「氣」なりと為すは、現象としては相異なる両者も、形而下者たるに於ては同一なることを謂う者である。且つ未だ有象の「萬物」と化すに至らざる「氣」できえも「太虛」に比すれば水中の氷であり、上に引く如く「氣」がなお散ずれば「無形」に入るとせらるるのであるから、俗に「無」と称せらるる者も実は「氣」の本体たる「太虛」と異なる所は無い。是を以て「無は無し」なる一句の真意も理解せられよう。「無」などは文字通り「無」いのである。

或は又た、次の条も主旨を同じくす。

「氣聚れば則ち離明施すを得て形有り。氣聚らざれば則ち離明施すを得ずして形無し。方に其の聚れるや、安ぞ之を客と謂ふを得ん。方に其の散ずるや、安ぞ遽に之を無と謂ふを得ん。故に聖人は仰觀俯察して但だ幽明の故を知ると云ひ、有無の故を知ると云はず。天地の間に盈つる者は法象のみ。文理の察は離に非ざれば相ひ觀ざる也。方に其の形あらはるゝや、以て幽の因を知る有り。方に其の形れざるや、以て明の故を知る有り(氣聚、則離明得施而有形。氣不聚、則離明不得施而无形。方其聚也、安得不謂之客。方其散也、安得遽謂之無。故聖人仰觀俯察、但云知幽明之故、不云知有無之故。盈天地之間者法象而已。文理之察、非離不相觀也。方其形也、有以知幽之因、方其不形也、有以知明之故)」

<sup>96)</sup>

同文は特に「氣」の聚散こそが認識の有無を分かつことを論ず。而して本稿に於て見るべきは「天地」の間に「盈つる者」を以て「法象」のみと断ずる一文に在る。之は要するに空間たるの「天地」中に在るが如く認識せらるる者は「法象」即ち有形の現象の類に過ぎざれども、真に内在する事物は「無」と称せらるる程に認識し難き「氣」をも含むことを説く者である。なお所引の一文は『横渠易説』にも「天文」「地理」に関する所説として重出する。詳しくは拙稿(益田 2018)を参看せられたいが、「天地」との関与に於て言えば、「天文」「地理」とは正に認識し易き「萬物」に当たり、「氣」「太虛」をも包含する「天地」の一部として解せられて居る。

いづれにしても、以上の引用に於て張子の「氣」「太虛」「萬物」の関係は分明である。此等は各々現象として規模と様相とを異にするも、其の本体は形而上者としての性質を有せず、物の類と為すべき形而下者として一に帰す。而して此の三者の綜合が「天地」と為さるるは既に証せらるれば、「天地」こそが此の本体の名なりしことも分明であろう。故に張子は「天地」を一物と見るのである。

然るに、此のことは特に『周易』の注釈に於て顕著に論ぜらる。何となれば則ち、『周易』は「天地」に応ずる「乾坤」を論じ、且つ之を以て「天地」の本質乃至は性情と為しては、実体を有す

<sup>95)</sup> 『正蒙』《太和篇》

<sup>96)</sup> 『正蒙』《太和篇》なお『横渠易説』《繫辭上》にも同文を見る。

る「天地」に比すればである。而して「乾坤」とは第一には『周易』冒頭の二卦、純陽の「乾」と純陰の「坤」とを併称する者でもある。されど之より発して同語が易学中に「天地」の本質性情としての意義を呈するに至れるは、漢代以降の諸注を俟つまでもなく、既に『十翼』中に明白である。故に張子も亦た、自らの易注たる『横渠易説』に於て、次の如く「天地」と「乾坤」とを対比する。

「天地と曰はず乾坤と曰ふは、天地と言へば則ち體有るも、乾坤と言へば則ち形<sup>な</sup>無ければなり。故に性なる者は、乾坤と雖も亦た其の中に在り(不曰天地而曰乾坤、言天地則有體、言乾坤則无形。故性也者、雖乾坤亦在其中)。」<sup>97)</sup>

同文は字の如く「天地」を有形と為し、又た「乾坤」を無形と為す一例である。是に於て張子は更に、「乾坤」も亦た「性」として「天地」中に内在する旨をも述ぶるが、之に就ては仔細なる議論を要すれば下文に譲る。今検むべきは、張子が「天地」を以て実体ある一物と為し、無形なる「乾坤」或は「性」をして之に属せしめたる一事である。

然るに斯様なる理解は繫辭傳への注釈に於てなお明快に表出する。張子は「乾坤」の作用の廣大無比を説く一節に斯く注を附す。

『周易』繫辭上「乾は大始を知り、坤は成物を作す。乾は易を以て知り、坤は簡を以て能くす(乾知大始、坤作成物、乾以易知、坤以簡能)」

『横渠易説』「天地は一物なりと雖も、理は須らく此れ従り分別すべし。大始は物の始を語<sup>い</sup>ふ。乾は之を全て體して遺さず。故に知らざるは無き也。知の先んずるは蓋し乾に如くは莫し。成物は、物既に<sup>あら</sup>形はる矣。故に作すと云ふ。已に形器に入るや、初め未だ嘗て地有らずして乾漸く形はる。之を作すと謂はざれば、之を何と謂はん哉。然り而して乾は以て知るを求めずして而も知る。故に其の知や速やかなり。坤は以て爲さずして而も爲す。故に其の成や廣きなり(天地雖一物、理須從此分別。大始者語物之始、乾全體之而不遺、故无不知也。知之先者蓋莫如乾。成物者、物既形矣。故言作。已入於形器也、初未嘗有地而乾漸形、不謂之作、謂之何哉。然而乾以不求知而知、故其知也速。坤以不爲而爲、故其成也廣)」<sup>98)</sup>

是に於て張子は先づ「天地」の一物なることを断じつつ、此の「天地」より「理」の分別せらるべきことを言う。而して此の「理」とは、当然ながら「乾坤」を指し示す。其れは所引の一文の残余が「乾坤」の悉く諸物を「體」し、且つ此等を形成せることを論ずるに於て明らかであろう。即ち、張子は所謂「天地」を以て「一物」として実体を有する形而下者と為し、一方で之に対応する「乾坤」を「理」としては、之を形象を具えざる形而上者と解するのである。

又た、張子の天地論を考慮するに当たりては、此の「天地は一物なりと雖も」との表現、特に「一物」なる語の意味にも注意を要す。同文は一見すれば「天地」が「理」「乾坤」に非ざる有形

<sup>97)</sup> 『横渠易説』《乾》

<sup>98)</sup> 『横渠易説』《繫辭上》なお繫辭上傳の注には「天地と曰はずして乾坤と曰ふは、其の用を言ふ也。乾坤亦た何ぞ形せん……乾坤は則ち包む所の者廣し(不曰天地而曰乾坤者、言其用也。乾坤亦何形。……乾坤則所包者廣)」とも在り、「天地」と「乾坤」との別は分明である。

の物事に過ぎざることを謂う者の如くである。然れども、斯く解すれば続く一句「理は須らく之従り分別すべし」と文意が合わぬ。若し「天地」の一語が単に有形の「物」を指すならば、此れはいかなる規模を具うるとも個物に過ぎず、固より他物との区別は不要である。況や「理」をやである。斯くなる個物として「天地」の「理」と同じからざるは論を俟たず、爰に分別などは求むべくもないのである。而して張子は逐一「一物」たるの「天地」より「理」を須らく分別すべしと言う。斯かれば、此の所謂「一物」とは「理」と一体を為すことが想定せられ得る者と考うるが妥当である。是を以て「一物」とは一個の物に非ず、唯だ一つのみ有る物、即ち“唯一物”を謂う語と解すべきであろう。是の故に、「天地」とは形而下者の全体であり唯一にして不可分なる「一物」である。且つ、張子の「天地」とは「氣」「太虚」「萬物」の綜合なれば、固より其の外部には何らの事物も無く、本質に於て之より分別すべき「物」など有り得ぬのである。然りと雖も、形而上者の「理」に就ては此の限りではない。たとい「物」として「天地」に非ざるは莫かれども、「物」に非ざるの「理」のみは此の“唯一物”より分かたれねばならぬ。張子の論旨は凡そ此くの如くである。斯くして、其の「天地」が(三)“唯一なる形而下者の統体”なる性質を有することが分明となろう。

なお張子が此の“唯一物”たるの「天地」を説きたることは、同じく繫辭傳に附せらるる次の注よりも察するに足る。

「物物、天地を象かたどる(物物象天地)。」<sup>99)</sup>

同注は簡潔に「天地」があらゆる「物」の生成の模範たることを説く。されば此等「物」は既にして「天地」と区別せられて居るのである。而も「天地」も亦た「物」たるは上述の如くである。抑も「天地」が全事物の綜合たる「一物」として別個に成立せざる限りは、斯様の関係も生じ得まい。蓋し「天地」は他に比すべからざる「一物」なるが故に、諸物は各々之を「象」り得るのである。

### (iii) 「天地之性」—天地の一物なる所以

「天地」を以て形而下者の統体たる「一物」なりと為す解釈に就ては、「天地之性」に関する議論よりも把握すべき所が有る。予め述べたる如く、張子は『周易』を注するに際しても「性」を説く所があった。無形なる「乾坤」こそは「性」に当たり、且つ此れが有形なる「天地」中に内在すると論ずるの類である。然るに、抑も「性」とは儒家に於ては先づ以て諸人諸物の本性を謂う語である。夫れ「性」が東洋古来の関心事なりしことは、孟荀の性善性悪を説くに於て顕著に知られ、今なお議論の已まざる所である。然るに張子は、此の「性」を「天地之性」と「氣質之性」との二者に辨ち、前者をこそ真の「性」なりと説く。是を以て古来より喧しき性論を偃息せんと試みるのである。『正蒙』に云う。

「形はれて而る後、氣質の性有り。善は之に反す。則ち天地の性焉こゝに存す。故に氣質の性は、君子は性とせざる者有り焉。(形而後、有氣質之性。善反之。則天地之性存焉。故氣質之性、君子有弗性者焉)」

<sup>99)</sup> 『横渠易説』《繫辭上》

同条に明らかなる如く、「天地之性」は「氣質之性」と一対を為す。即ち張子は、先儒の決すること能わざりし「性」の善悪を、此の両者を以て辨別するのである。曰く、第一には、全事物が其の生成を俟たずして共有する唯一の本性たるの「性」が有る。之を名づけて「天地之性」と言う。第二には、各人各物の形体氣質が生成せられたる後に附随する性質たるの「性」が有る。之を名づけて「氣質之性」と言う<sup>100)</sup>。而して既に前者が普遍且つ一定なる本性とせらるれば、是れこそを真の「性」と為し、以て元来至善と解すべきである。一方其の対たる後者は固より個々に異なる性情乃至は性格を謂うの「性」に過ぎざれば、各々の「氣質」に従い善悪を混ざる如くに不定と考えざるを得ぬ。故に「君子は性とせざる者有り」と処断せらる。要するに張子は、厳密を期する議論に於て「氣質之性」に「性」の称を与うるは不可なりと言うのである。なお、前者の至善なる「天地之性」をこそ「性」と為せば則ち、張子が孟子の性善説に与することは明らかであろう<sup>102)</sup>。然るに、此くの如き張子の性論は従前の概念の混乱を能く治むる者として迎えられ、遂には宋学の根幹として受容せらるるに至った。此の事実は朱子の高弟黄榦が、張子を以て儒家の性論の平定者と評しては斯く讃うるが如くである。

「勉齋黄氏曰く、孟子の性善を言ふ<sup>よ</sup>りして、荀卿は性悪を言ひ、揚雄は善悪混ざるを言ひ、韓文公は性に三品有るを言ふ。横渠張子に及び至りて、又た分ちて天地の性、氣質の性と爲す。然る後、諸子の説始て定まる。性善は天地の性也。<sup>あまり</sup>餘は則ち所謂氣質の性也(勉齋黄氏曰、自孟子言性善、而荀卿言性悪、揚雄言善悪混、韓文公言性有三品。及至横渠張子、又分爲天地之性、氣質之性。然後諸子之説、始定。性善者天地之性也。餘則所謂氣質之性也)」<sup>103)</sup>

但し其の天地論に関与すべき「天地之性」なる語は、夙に『孝經』『禮記』『春秋左氏傳』等の典籍に見ゆれば、必ずしも張子の造作する所ではない<sup>104)</sup>。同語の出典として最も参照せらるるは『孝經』『聖治章』の

「天地の性は人を貴しと爲す(天地之性、人爲貴)」<sup>105)</sup>

100) 『正蒙』《誠明篇》

101) 以上の理解は南宋の眞徳秀『西山讀書記』卷二の引く次の如き朱子の説に従う。「朱子曰く、天地の性有り、氣質の性有り。天地の性は則ち太極本然の妙なり。萬殊の一本也。氣質の性は則ち二氣交運して生ず。一本にして萬殊也。(朱子曰く天地之性、有氣質之性。天地之性、則太極本然之妙、萬殊之一本也。氣質之性、則二氣交運而生、一本而萬殊也。)」なお同語は『朱子全書』には採録せられざるも、『性理大全書』卷五などにも録せられ、「天地之性」「氣質之性」に関する後代の通解の一となった。

102) 例えば明の王夫之『張子正蒙注』卷三下に「此の章と孟子の言は相ひ發明を爲して深切顯著なり(此章與孟子之言、相爲發明而深切顯著)」と評す。

103) 眞徳秀『西山讀書記』卷二 なお、傍点を附した「又分爲天地之性……」は、底本では「又分爲天性之性……」に作る。『性理大全書』卷五に引く同文に従い改めた。

104) 『孝經』《聖治章》「天地之性、人爲貴」『禮記』《郊特牲》「器用陶匏、以象天地之性也」『春秋左氏傳』《襄公十四年》「以從其淫而棄天地之性、必不然矣」《昭公二十五年》「哀樂不失、乃能協于天地之性」。

105) 『孝經』《聖治章》

なる一句であり、既に漢代の諸学も屢々之を引用する<sup>106)</sup>。而れども、此の『孝經』の「天地之性」は、『古文孝經』孔安國傳に

「性は生也。凡そ天地の間の含氣の類を生ずるに、人は最も其の貴き者也(性、生也。凡生天地之間、含氣之類、人最其貴者也)」<sup>107)</sup>

と在るを始めとして、従来<sup>108)</sup>の注釈の大半に於て天地の生成を謂う者と解せられて居れば、之を以て諸事物の共有する唯一の本性と為す張子の説の由来とは為し難い<sup>108)</sup>。或は隨の劉炫は其の稀なる例外である。劉炫の『孝經述議』は、之を注して

「夫れ天地の氣性を稟くる者は、唯だ人のみ最も貴しと為さるゝ也(夫稟天地之氣性者、唯人最為貴也)」<sup>109)</sup>

と云い、又た孔安國傳の「性、生也」を釈しては

「物生じて各<sup>おのゝ</sup>其の性有り。故に性を生と爲す也。中庸に曰く、天命之を性と謂ふ。易に曰く、乾道變化して各<sup>おのゝ</sup>性命を正す。又曰く、理を窮め性を盡して以て命に至る。是れ物の皆天より命を稟けて而も各<sup>おのゝ</sup>氣性有るを言ふ也(物生而各有其性、故性爲生也。中庸曰、天命之謂性。易曰、乾道變化、各正性命。又曰、窮理盡性、以至於命。是言物皆稟命於天、而各有氣性也)」<sup>110)</sup>

と云えるが如く、「天地之性」を以て「氣性」の謂と為すのである。此の「氣性」が張子に於ける「氣質之性」と相同の語義を呈するは、字句の相似は固より、事物各個に定まり而も人に於て最も貴しとせらるるという論旨に於ても窺うべきであろう。然れども、張子が「天地之性」と「氣質之性」とを峻別するは上述の如くなれば、此の劉炫の所論も其の先例には当たらずである。斯かれば、張子の「天地之性」の典拠を『孝經』に求むるは不可である。

されば張子の先蹤はいづこに求むべきか。之に最も類する所論を伝うるは孔穎達である。孔穎達は『五經正義』中に一度ならず「天地之性」の語を用いて居るが、就中『春秋左氏傳正義』に附せらるる次の疏は同語を以て唯一の本性と解する者にして張子に違ふ所が無い。

106) 例えば『漢書』《五行志》《董仲舒傳》、『白虎通德論』《誅伐》、『論衡』《龍虛》《別通》《狀留》等に同句を見る。

107) 『古文孝經』卷一

108) 張子が当時目にしたであろう『孝經』注釈には、「天地之性」を以て諸物の本性と見る所説は殆ど見えず、「氣質之性」と對置する発想も皆無である。本文に挙げたる孔安國傳、劉炫の他、張子の在世に於て最も流布せると思われるは唐の玄宗の注に宋初の邢昺による疏を合わせた『孝經注疏』であるが、其の卷五の玄宗注も「貴其異於萬物也」と注するのみで「天地之性」への言及は無く、邢昺疏も亦た「性、生也。言天地之所生、唯人最貴也」と孔傳の主旨を変えず、「性」を以て生成と解して居る。更に司馬光の『孝經指解』さえもが「人為萬物之靈」と注し、且つ同書に引く范祖禹の説に「天地之生萬物、惟人為貴。人有天地之貌、懷五常之性」と云う如くであれば、是れも亦た生成説を祖述するに止まる。此くの如く、当時の『孝經』の「天地之性」に関する所説は概ね軌を一にするのである。

109) 『孝經述議』卷四

110) 『孝經述議』卷四

『左傳』昭公二十五年「夫れ禮は天の經也、地の義也、民の行也。(夫禮、天之經也、地之義也、民之行也)。」

『孔穎達疏』「正義に曰く、民は人を謂ふ也。人は天地の性を稟け而して生まる。動作は皆な天地を象る。其の踐履は之を謂ひて行と爲す。但し人には賢と不肖と有り、行には過ぐると及ばざると有り。聖人は制して中法を爲る。之を名づけて禮と曰ふ。故に禮は是れ民の行也。……人の本性は自然ら天地に法象る。聖人も還復天地に法象りて禮を制し之を教ふ(正義曰、民謂人也。人稟天地之性而生、動作皆象天地。其踐履、謂之爲行。但人有賢與不肖、行有過與不及。聖人制爲中法、名之曰禮。故禮是民之行也。……人之本性、自然法象天地。聖人還復法象天地、而制禮教之)。」<sup>111)</sup>

是に於て孔穎達は、人の生まれながらに稟受せる「天地之性」を以て「人之本性」と爲し、且つ之を各人の賢不肖と其の行為の過不及とに対置する。其の「天地之性」に関する理解が張子に異ならざること論を俟つまい。而も此の万人に共通する「天地之性」を以て本性と爲し、之を各々相同じからざる性情と相對せしむるに於ては、既に「氣質之性」にも似たる概念の導入さえ為さるるが如くである。或は、『周易正義』に見ゆる孔穎達の本性と氣質とを分かち性論はなお端的である。

『周易』繫辭上「方は類を以て聚り、物は羣を以て分かれ、吉凶生ず矣(方以類聚、物以羣分、吉凶生矣)。」

『孔穎達疏』「正義に曰く……此の經、天地の性に因むと雖も、亦た萬物の情を廣包する也(正義曰……此經雖因天地之性、亦廣包萬物之情也)。」<sup>112)</sup>

同文は「此の經」即ち『周易』を以て、其の基づく所たる「天地之性」の究明に止まらず、広く委曲を尽くすは「萬物之情」にも及ぶことを極言する者であるが、此の各物の性質を謂うと思しき「萬物之情」が、張子の「氣質之性」と語義を等しくせることは推測するに難くない。蓋し『左傳正義』にて論ぜる各人の賢不肖も亦た、孔穎達に於ては「萬物之情」の一である。

此くの如く、孔穎達の「天地之性」は、『孝經』に似ずして張子に通ず。且つ宋代に於ける『正義』の權威を惟えば、張子が之に倣うとて何ら怪しむべき所は無い。

或は亦た、宋儒の嚆矢たる胡瑗にも「天地之性」を説く所が有る。『周易口義』は繫辭傳の「性」を論ずるに当たりて斯く注す。

『周易』「之を成す者は性也(成之者性也)」

『周易口義』「義に曰く、性なる者は天の稟ふる所の性也。天地の性は寂然として動かず。然る所以を知らずして而も然る者は天地の性也。然り而して元善の氣は之を人に受け、皆善性有り。至明にして昏からず、至正にして邪ならず、至公にして私ならず。聖人は天地の全性を得れば、純にして雜らず、剛にして暴ならず。喜べば則ち天下共に喜び、怒れば則ち天下共に怒る。仁を以て天下の人を愛し、

111) 『春秋左氏傳正義』卷第五十一《昭公二十五年》

112) 『周易正義』第七《繫辭上》

義を以て天下の物を宜くすればなり。天下の善性を繼ぎて以て己の性を成就し、既に己の性を成就すれば又た萬物の性を成就す。既に萬物の性を成就すれば則ち、天地の性に參たる可し矣。是れ、能く天地の善を繼ぐ者は人の性也(義曰、性者、天所稟之性也。天地之性、寂然不動。不知所以然而然者、天地之性也。然而元善之氣、受之於人、皆有善性。至明而不昏、至正而不邪、至公而不私。聖人得天地之全性、純而不雜、剛而不暴。喜則與天下共喜、怒則與天下共怒。以仁、愛天下之人、以義、宜天下之物。繼天下之善性、以成就己之性。既成就己之性、又成就萬物之性。既成就萬物之性、則於天地之性可參矣。是能繼天地之善者、人之性也。)<sup>113)</sup>

胡瑗の述も亦た、「天地之性」を以て寂然不動の全性と為す者にして張子に先んずる一例である。且つ胡瑗に於ては「人」のみならず「萬物之性」が尽く「天地之性」に參すべしと説かるれば、既に所謂「氣質之性」の本来「性」に非ざることを示して居る。之も亦た張子の見聞する所と疑うに足る議論である。

然るに、張子の本領は「性」に関する分類の導入には在らず、寧ろ其の分類に関する諸概念の精緻なる整理に在る。故に、本稿も先づ其の本性たるの真の「性」が「天地」の語を冠する所以を論ぜねばならぬ。

既に見たる如く、張子の「天地」は「氣」「太虚」「萬物」の三者を兼ねて成る唯一物であった。それは形而下者の統体であり、「萬物」とは異なり複数となり得ぬ者である。されど此の「天地」も亦た「物」より脱すること能わざれば、「性」を有するに於ては「萬物」と同じである。是を以て、張子は「天地」の「性」を万物の共有する本性と称せりと攷うるも可である。但し此れのみでは其の推論の階梯未だ判然たらざるの憾みも有ろう。而して之を補うは次の一条である。

「太虚に由りて天の名有り。氣の化するに由りて道の名有り。虚と氣とを合して性之名有り。性と知覺とを合して心之名有り。(由太虚、有天之名。由氣化、有道之名。合虚與氣、有性之名。合性與知覺、有心之名)」<sup>114)</sup>

是に於て張子は諸概念の關係を整理して居るが、就中、最も見るべきは「虚」と「氣」との合一に拠り「性」の名有りと為す一句である。此の「名」とは単に名称の謂にとどまらず、今のいわゆる概念に相当する。即ち同句は「性」なる概念の形成を説きたる者に他ならぬのである。然りと雖も同処には結論のみ示されて居れば、文意少しく判明ならず、後代の諸注も解するに窮せる如く見ゆ<sup>115)</sup>。されば本稿は、此く断ずるに及べる張子の推論の過程を、上述の天地論との折中により具に記さねばならぬ。以下、嘗試に之を論じたく思う。

案ずるに、張子の性論は、各人が自己の認識に基づく限り「氣質之性」を脱し得ぬとの疑問に

113) 『周易口義』《繫辭上》

114) 『正蒙』《太和篇》

115) 例えば朱子は、「太虚」を以て理と解するが為めに次の如き少々混乱せる議論を残す。『朱子語類』卷六十《孟子十》「問、張子云由太虚云云。曰、本只是一箇太虚、漸漸細分、説得密耳。且太虚便是這四者之總體、而不雜乎四者而言……又曰、合虚與氣有性之名、有這氣、道理便隨在裏面。無此氣、則道理無安頓處。」之に関して、王氏の「虚」のみならず「氣」をも“形而上之理”なりと論ずるは斬新にして注意を惹く(王 2000:37)。然れども筆者は本文に陳べたる如く、両概念の形而下者たるを信ずる者である。



発端が在る。儒家の性論が定説を有するに至らざりしことは先に引く黄榦の言の如くである。是に於て、張子は之是非を断ずべく、「性」を有する諸物を徴して其の本質を求むるも、平常の観測下に認識せらるるは唯だ「萬物」のみである。而も此の「萬物」は多種複数の事事物物の総称であるから、此等は当然、各々別個の性情を有す。然らば観測せらるる事物の呈するはいづれに於ても一定せざる性情乃至は性格としての「性」に止まるであろう。是れ即ち「氣質之性」である。且つ、事物は種々同じからず支離すれば、其の「性」の善悪も不定と言わざるを得まい。斯かれば、張子の試みたる性論の確定も為す能わざるに了るであろう。「氣質之性」を以て「君子は性とせざる」所以である。

是に至りて、張子は観測の無力を悟る。且つ人心の認識に拠りて性を論ずるを已む。斯くして真の「性」を求むべく新たに採用せるは、理を以て之を把握せんとする推理の術であった。張子は再び事物の性情を考慮するに、先づ其の本質を問うた。夫れ「萬物」の各々が物たるを脱することは有り得ぬ。故に諸事物は尽く其の物を成すの元素に還元せらるべきである。且つ、此の元素が「氣」なりしことは如上の論に明らかである。是に於て事事物物は単一の氣、則ち一氣として糾合せらるるであろう。是に於て「性」の確定を妨ぐる事物の別は解消せられた。

然れども、「性」を以て此の一氣の稟くる所と為すに於ても、観測下には「氣」の不在なる空漠たる領域が残存せぬとも限らぬ。果たして此の空漠に「性」は宿るや否や。是れは「性」の一定を阻む有無の別に他ならぬ。張子は之に答えねばならなかつた。道仏二教の盛行する当節に臨みては、此の無、乃至は虚空と称せらるる空漠を等閑に附すは議論の徹底を損なうのである。

而して張子は云う、「太虚は即ち氣なるを知れば、則ち無は無し。」張子の所説を象徴する此の句は斯くなる疑問への回答である。一見すれば何らの観測も為されぬ空虚であれ、実は単に知覚の及ばぬ微細に過ぎず、理を以て推せば其の空漠も亦た“一氣”の一部として「萬物」と連続する。「太虚」は即ち「氣」である。是に於て有無の別も解消せられよう。

此くの如く、張子は観測により生ずる事物の区別、乃至は其の有無を、推理推論を以て破す。然る後、形而下者にはいかなる区別もなく、「萬物」「氣」「太虚」と称せらるるものも亦た、様相こそ異なると雖も、実は不可分の一物たることが明らかとなる。此の三者の綜合が「天地」なりしことは既に詳論せる所である。

さて、形而下者の統体は一個の「天地」なりとの帰結を得たるからには、此の「天地」の宿す性情を見れば、自づから同じく一個の「性」が確定せらるるであろう。且つ、此の「性」は「天地」が事物の区別と有無とを超えたる形而下者の綜合なることを思えば、則ち観測下に知らるる諸事物の共有する所でもある。而れども諸事物の各々は別個に自己の性情たる「氣質之性」を有して居る。即ち事事物物は、形而下者そのものの本性として一貫する同一の「性」と、個々の性情たる「氣質之性」との二性を有するのである。然るに前者の「性」は形而下者の統体たる「天地」を俟ちて後に知るべき者である。是を以て張子は、此の「性」、形而下者そのものの本性たるの「性」を号して「天地之性」と言うのである。かつ此れこそは、古来の性論の求めたる純一の「性」にして、儒家の論争を調停すべき真の「性」であった。是の故に張子は「虚と氣とを合して性の名有り」と云う。其れは今述べたるが如き「天地之性」の確定に、「太虚」と「氣」とを合して有無の別を解消するに至る推理を要せる事情を端的に示せる者であった。

以上が張子の「天地之性」に関する所論の概略である。其の議論は「天地」が形而下者の統体

たるの一物であるとの推理無かりせば成立し得ぬ。且つ知るべきは、斯様の議論の生ずる所以が、一種の觀念論乃至は經驗論、或は今の所謂実証主義に類する思想、即ち当時の仏教への反駁に在りしことである。此れは、

「釋氏は天命を知らず。而して心法を以て天地を起滅す。小を以て大に縁り、末を以て本に縁り、其れ窮むること能はず。而も之を幻妄と謂ふ。眞に所謂氷を疑ふ者か〔夏蟲の氷を疑ふは、其の識らざるが以なり〕(釋氏不知天命、而以心法起滅天地。以小縁大、以末縁本、其不能窮。而謂之幻妄。眞所謂疑氷者與〔夏蟲疑氷、以其不識〕) 116)

との言にも鮮明であろう。張子は仏家が「心法」を以て「天地」をも「起滅」して居ると批刺する(心法とは心と其の作用とを合する仏語である)。即ち仏教には観測を以て徒に事物の有無を決するの弊有り<sup>117)</sup>と断じ、竟には「天地」を「幻妄」と謂うに至ると言うのである。張子は、此の自己の認識を事物成立の準則に遇するが如き所論にこそ、「天地」の形而下者の統体たる事実の把握を阻害するの因有り<sup>117)</sup>と為して之を斥けて已まぬ。末尾に見ゆる「氷を疑ふ者」とは『莊子』に拠る句にして、原注に在るが如く、斯様な「心法」を以てする者の理解の限界を夏の虫が冬を知らざるが故に氷の實在を疑うに譬うる痛烈なる擲諭である。其の言わんとする所は自明であろう。

今再び以上の議論を顧みれば、「天地之性」なる概念の導出に於て、「天地」は形而下者の統体たる「一物」なりとの前提の有りしことは分明である。張子は戯れに「天地」の本義を求むる者に非ず、或は従前の論争を調停し、或は現前する論敵に対処すべく、之を考察せざるを得ざりしのみである。確かに「天地」は常用せらるる語なれば、「太虚」「氣」に比して注意を惹かぬやもしれぬ。然れども其の意義は深長なることは此くの如くである。之を軽んずべき道理は無い。

#### (iv) 天地の諸性質

如上の議論に於て張子の思想中に「天地」が重きを占むることは明々であろう。此くの如くであればこそ、「天地」は其の撰述の処々に言及せらる。且つ其の言辞の各々に拠れば、一概念としての「天地」の仔細なる性質も審らに窺うに足る。されば以下に本稿の未だ論ぜざる張子の「天地」の諸性質に就て列記したい。

然るに、先づ論ずべきは此の「天地」の有する(四)“万物の生成者”としての性質である。張子の「天地」が「氣」「太虚」「萬物」を綜合して成る形而下者の統体たることは再三する所であるが、之に拠りて「天地」を単に三者の総称と観るは非である。此れは上述せる觀念論の排斥よりも明らかであろう。抑も総称とは既に独立せる個々の事物を敢えて併せて指示すべく造作せる新名である。而して張子は「天地」を以て理を推して知るべき眞の実体と為す。「氣」「太虚」「萬物」の三者は却て実体たる「天地」を認識に従い強いて区分せる者に過ぎず、張子に於ては固より独立して成立して居らぬのである。故に「天地」とは此の三者の総称に非ず、寧ろ三者の本質に於ける渾一を示す統体である。

116) 『正蒙』《大心篇》なお{}内は原注である。

117) 「起滅」は元來因縁の生起消滅を言う仏家の語である。而して文意より觀れば張子は之を“生滅をほしいままにす”との謂にて用いて居ると解すべきであろう。清の王植『正蒙初義』《大心篇》の「起滅は其の一人の私見を以て之を生じ之を滅するを謂ふ(起滅者、謂其以一人之私見生之滅之)」と注する如くである。

されど、此の統体たる「天地」の正しきを信ぜんと欲すれば、更に疑義の払拭を要するであろう。何となれば、縦い觀念論を排すと雖も、現実に「天地」に先んじて認識せらるるは「萬物」であればである。是れは即ち、其の「萬物」は何に由りて生ぜるや、換言すれば、知覚の及ばざる「太虚」より何の故にか「氣」と「萬物」とが分かたれ、特に第一の認識の対象とせらるる「萬物」は如何にして顕現せるやと問うに等しい。

然るに張子は之に応ずるが如く、「萬物」の成因を以て「天地」そのものに帰すべきことを陳べて居る。其の著『經學理窟』に云う。

「天は本無心なり。其の萬物を生成するに及べば、則ち須らく功を天に歸すべし。曰く、此れ天地の仁也(天本無心。及其生成萬物、則須歸功於天。曰、此天地之仁也。)<sup>118)</sup>

同条は「天」に因る「萬物」の生成を以て「天地之仁」と号す。要するに張子は之を「天地」の作用と為すのである。此れこそは「天地」が万物の生成者たることを伝えること最も端的なる一文であろう。且つ其の生成は「無心」に、即ち何らの意図をも介せず自然に行わるとの言も注意を惹く。

或は『横渠易説』は繫辭傳を斯く注す。

『周易』繫辭上「天地位を設く。而して易は其の中に行はる矣。性を成し存し存するは道義の門なり(天地設位、而易行乎其中矣。成性存存、道義之門。)

『横渠易説』「聖人も亦た必ず禮を知りて性を成す。然る後、道義此れ従り出づ。之を天地位を設くれば則ち造化其の中に行はるゝに譬ふ(聖人亦必知禮成性、然後道義從此出。譬之天地設位則造化行乎其中。)<sup>119)</sup>

是に於て張子は繫辭傳の「易其の中に行はる」との文言を「造化其の中に行はるゝ」ことと解す。而も、其の「造化」は「天地」が「位を設くれば」行わるる者と為すのである。造化とは事物の生成と同義なれば、之を行う者の「天地」なりしことは自明であろう。

又た、次の『正蒙』の一条は「天地」による生成を詳かに説く。

「有無は一なり。内外は合す{庸も聖も同じきなり}。此れ人心の自り來たる所也。聖人の若きは専らに聞見を以て心と爲さず。故に能く聞見を以て用と爲さず。感ぜざる所無き者は虚也。感ずれば即ち合する也。感なるや、萬物の本の一なるが以なり。故に一は能く異なるものと合す。故に之を感と謂ふ。若し異なるもの有るに非ざれば則ち合する無し。天性、乾坤、陰陽也。二端なるが故に感ずる有り。本一なるが故に能く合す。天地萬物を生じ、受くる所同じからずと雖も、皆須與の感ぜざることも無し。所謂性は即ち天道也(有無一。内外合{庸聖同}。此人心之所自來也。若聖人則不專以聞見爲心。故能不專以聞見爲用。無所不感者虚也。感即合也、感也、以萬物本一。故一能合異。以其能合異、故謂之感。若非有異則無合。天性、乾坤、陰陽也。二端故有感。本一故能合。天地生萬物、所受雖不同、

118) 『經學理窟』《氣質》

119) 『横渠易説』《繫辭上》

皆無須臾之不感。所謂性即天道也。」<sup>120)</sup>

同条は先づ、専らに「聞見」を以て心と為し且つ用と為すを斥け、「萬物」の本来は一なることより其の生成を説き起こす。此の議論が「天地之性」を究明するに際し用いたる推理の法と軌を同じくするは明らかであろう。然るに張子は、有無内外の合一を唱え、其の別を排し、「萬物」の元来一なることを示す。是に云う「萬物の本」とは「虚」即ち「太虚」である。其れは唯一ながらも「感ぜざる所無き者」である。故に、此の「虚」は唯一物であるにもかかわらず、「異なるものと合す」るのである。且つ張子は、「虚」たる「萬物の本」を以て唯一物と為しながら、必ずや「異なるもの」があればこそ「合する」こと有りと言う。然らば此の唯一物と感じて合するは何者ぞや。曰く、「天性」「乾坤」「陰陽」である。ここで想起せらるべきは、此等が張子に於ては「理」と為されたる事実である（「天地」が「一物」ながら「理」たる「乾坤」と分たれざるを得ぬことを論ぜる際に証して居れば之を看られたい）。しかのみならず、「虚」乃至は「萬物の本」とは「氣」「太虚」「萬物」の綜合たる統体、即ち「天地」そのものでもある。斯かれば、張子に於ける「萬物」の生成の機序も次の如くであると自づから知らるるであろう。

蓋し、「萬物」は元来一なる「虚」に統合せらるる「天地」である。「天地」は「太虚」の性情として他者と必ずや感応する。而して「天地」は一物なれば、物として之に異なる者は無い。然れども物に非ざる「理」のみは之と分別せらる。此の「理」は「天性」「乾坤」「陰陽」等と称せらるるが、いづれの名を用いようとも「天地」と呼応する二端に他ならぬ。かくして「天地」は「理」に感じて「萬物」を生ず。所引の条にも「天地生萬物」と明言する如くである。「性は即ち天道也」とは、是に於ては「天地」の「性」が「天道」即ち形而上者たる「理」に当たることを言う。

此くの如くであれば、張子は「天地」を以て「理」に感応して「聞見」即ち認識に及ぶ諸事物を生ずる者と為すのである。即ち、「天地」は“万物の生成者”としての性質を有するのである。

なお、先に「天は本無心」と云うが如く、「天地」は万物を生成すると雖も、意志の如きを有する者ではない。或は之に就ては『横渠易説』の次の一文も参観せられたい。

『周易』恆・象「天地の道は恆久にして已まざる也。往く<sup>ゆ</sup> 攸<sup>ところ</sup> 有るに利<sup>よろ</sup>しとは、終はれば則ち始まり有る也。日月天を得て能く久しく照らす。四時は變化して能く久しく成る。聖人は其の道に久しくして天下化成す。其の恆なる所を觀、而も天地萬物の情を見る可し矣(天地之道恆久而不已也。利有攸往、終則有始也。日月得天而能久照、四時變化而能久成。聖人久于其道而天下化成。觀其所恆而天地萬物之情可見矣)。」

『横渠易説』「書を觀るに、當に文を以て辭を害せざるべし。義を云ふが如きは、思慮付度より出づ。易は天地の大義を言へば、則ち天地固より思慮無し。天地の情、天地の心、皆此に放<sup>なら</sup>ふ(觀書、當不以文害辭。如云義者、出於思慮付度。易言天地之大義、則天地固無思慮。天地之情、天地之心、皆放此)。」

121)

120) 『正蒙』《乾稱篇》なお{}内は原注である。

121) 『横渠易説』《恆》

これは恆卦の象傳に附されたる注であるが、其の文意を解説を専らにせず、寧ろ「天地萬物之情」なる文言を字義のままに解釈すべからざることを戒めて居る。即ち、此の「天地萬物之情」なる句は『周易』の常に違わず、惟だに「天地の大義を言ふ」のみである。蓋し此の「情」とは情状乃至は実情の謂にして、決して「天地」の心情を言うものではないのである。張子は斯く説きては「天地」を以て「固より思慮無」き者と為すのであるが、是に於ても「天地」は「本無心」なく意志を有せざるは疑いを容れまい。然る故に、張子の「天地」に対し万物を生成する造物者たるの性質を見るは可なるも、是の故に西洋の創物主の如き人格をも求むるは不可である。

さて張子の「天地」が造物者なりと為さるるならば、次いで論ずべきは其の(五)“万物共在の処”としての性質である。抑も「天地」が唯一物であり万物も其の内部にてこそ生成せりと言うのであれば、既に其の内部こそが万物の所在となるは当然であるようにも思われる。されば多言を要すべからざるようにも案ずるが、張子の言にも同性質を伝える所あれば敢えて論議を欠く意味もあるまい。然るに、上に引く

「天地の間を盈たせる者は法象のみ(盈天地之間者、法象而已)」<sup>122)</sup>

なる文言も、「法象」が「萬物」の類義の語なれば則ち一論拠と為し得るであろう。而して同性質をなお判明たらしむるは次の条である。

『周易』繫辭下「往く者は屈する也。來たる者は信ぶる也。屈信し相ひ感じて利を生ず焉。尺蠖の屈するは、以て信ぶるを求むる也……神を窮め化を知る。徳の盛也(往者屈也、來者信也。屈信相感而利生焉。尺蠖之屈、以求信也……窮神知化、徳之盛也)。」

『横渠易説』「容れざること無し。然る後能く屈信の道を盡す。至虚なれば則ち信びざるは無し矣(無不容、然後能盡屈信之道。至虚則無不信矣)。」<sup>123)</sup>

同文は繫辭傳への注釈である。「屈信」とは「屈伸」に同じく屈曲と伸長とを言う語であり、經文は此の両者の如く相反する作用こそが相互を成立せしむる条件たりしことを説く者である。但し、此の「屈信」は只に事物の長短の変化にとどまらず、万物の生成化育をも含意する。然らば張子の言は、此の万物生成に係る「屈信」の原理に及ぶ。其の注釈は此くの如き「屈信」の原理が全うせらるる為めには、「容れざること無し」、即ち万物の受容こそ前提なるべしと論ずるのである。何となれば則ち、万物の生成には規模を問わざる事物の受容が求めらるればである。而して張子は、此の万全なる受容を成立せしむるは「至虚」なりと付言する。「至虚」、全くの「虚」に於て事物の伸長は自在となるが故にである。

なお此の「至虚」が「太虚」と同義なりしことは本稿の既に示す所である。先に『張子語録』より

「天地の道は至虚を以て實と爲すに非ざるは無し。……金鐵も時にして腐るゝこと有り。山嶽も時に

122) 『正蒙』《太和篇》なお『横渠易説』《繫辭上》にも同文を見る。

123) 『横渠易説』《繫辭下》

して摧<sup>くだ</sup>くこと有り、凡そ有形の物は即ち壊<sup>やぶ</sup>れ易し。惟だ太虚のみ動揺すること無し。故に至<sup>た</sup>實爲り。  
(天地之道、無非以至虚爲實。……金鐵有時而腐、山嶽有時而摧、凡有形之物即易壊、惟太虚、無動揺。  
故爲至實)」<sup>124)</sup>

なる一条を引用せることを想起せられたい。此れに由りて之を觀れば、張子は「天地」が「至虚」なる一性質を有することを説き、而も「至虚」とは事物の無限の伸長を許容するものであったことが知らるるであろう。然らば、此の「天地」の“万物共在の処”たることも分明である。其れは正しく「容れざる事無し」の言に違わず、事物の區別乃至は其の有無を問わざる、全形而下者の所在である。なお、其の内在者が形而下の事物たることは、本稿の論証を俟たずとも、『張子語録』に

「今、天地の間に盈つる者は、皆物也(今盈天地之間者、皆物也)」<sup>125)</sup>

との簡潔なる説明を見れば疑う余地もあるまい。

又た、今述べたる「至虚」が無限の伸長を許すとの議論よりは、此の「天地」が(六)“無際限の規模を有する空間”なりしことも予想せられよう。次の一文は張子が斯く「天地」を解せる証左である。

「釋氏は妄りに天性を意<sup>おも</sup>ひて天用を範圍するを知らず、反て六根の微を以て天地を因縁す。明を盡すこと能はざれば則ち天地日月を誣<sup>ゆゑ</sup>ひて幻妄と爲す。其の用を一身の小に蔽ひ、其の志を虚空の大に溺らしむ。此の所以に大を語り小を語るに流通して中を失ふ。其の大に過<sup>あやま</sup>つや、六合を塵芥とす。其の小を蔽ふや、人世を夢幻とす。之を理を窮むと謂ふは可ならん乎。理を窮むるを知らずして性を盡すと謂ふは可ならん乎。之を知らざる無しと謂ふは可ならん乎。六合を塵芥すとは、天地を謂ひて窮まり有りと爲す也。人世を夢幻とすとは、明の從ふ所を究むること能はざる也(釋氏妄意天性、而不知範圍天用、反以六根之微、因縁天地。明不能盡、則誣天地日月爲幻妄。蔽其用於一身之小、溺其志於虚空之大、此所以語大語小、流通失中。其過於大也、塵芥六合。其蔽於小也、夢幻人世。謂之窮理、可乎。不知窮理而謂盡性、可乎。謂之無不知、可乎。塵芥六合、謂天地爲有窮也。夢幻人世、明不能究所從也)」<sup>126)</sup>

同文は先にも触れたる仏教批判の一にして、張子は仏家の判断が「六根」、即ち眼耳鼻舌身意なる感覚認識の器官に依存する余り、遂には「天地」「日月」をさえ以て幻妄と為しては其の实在を疑うが如き過度の觀念論に陥って居ると難ず。張子の誹を俟たずとも、抑も觀念論に基づく仏教は其の所説に於て事物の大小を問はず其の实在を軽んずる所がある。為めに大なるは「六合を塵芥とす」るに至るのである。「六合」とは上下四方を合する者の謂にして無際限の空間そのものである。若し自家の認識を判断の根拠と為して偏重する仏家が、斯様なる無際限の空間を考慮すれば

124) 『張子語録』《語録中》

125) 『張子語録』《語録下》

126) 『正蒙』《大心篇》

則ち、之は広大に過ぎて一人一身の認識の及ばざる者と為さるるであろう。夫れ空間の如きは「六根」を以て知覚を尽す能わず、認識を根拠と為す其の思想に於ては議論の対象より外れざるを得ぬのである。斯く認識より外るるが如き無際限の空間は觀念として成立せず、仏説は其の实在を認めぬであろう。是の故に張子は、仏教は空間を以て「塵芥」と見ざるは無しと断ずるのである。

而して今見るべきは、此の「塵芥」の語義である。或は之を、字の如くに微小無用の物事と解するも可であろうが、張子自身も己が言辞の意図判明ならざるを懼れてか、「六合を塵芥とす」との一句に対し、自ら「天地を謂ひて窮まり有り」と爲す也」と補足する。要するに張子は、「六合」とは「天地」を表す修辭にして、「塵芥とす」とは此の「天地」を「窮まり有り」、即ち有限と為すことなりと言ひ添うるのである。張子は「天地」を以て有限と為すことを以て仏説の過誤の典型として譏る。然らば則ち、張子自身は「天地」を以て窮まり無き者、其の規模の無際限なる者と解したることは自づから知られよう。是を以て、張子の「天地」が無際限の規模を有することは分明である。

なお此くの如き天地無際限の説は、『横渠易説』の一条にも窺わる。

『周易』繫辭下「天地絪縕して萬物化醇す。男女精を構して萬物化生す(天地絪縕、萬物化醇。男女構精、萬物化生)。」

『横渠易説』「心の萬<sup>よるづ</sup>に殊なれる所以の者は、外物に感じて一ならざれば也。天は大にして外無し。其の感を爲す者の絪縕するのみ。物物の相ひ感ずる所以の者は、利用出入して其の郷を知る莫し。萬物の妙を一にする者歟(心所以萬殊者、感外物而不一也。天大無外、其爲感者絪縕而已。物物所以相感者、利用出入、莫知其郷、一萬物之妙者歟)。」<sup>127)</sup>

是に於て張子は「天」を大にして無外なりと言ひ、其の無際限の規模の有るべきことを陳べて居る。而れども此の一文は『周易』の「天地絪縕」への注解なれば、「天」への言明は自づから「天地」に関する者と読むが妥当であろう。故に所引の一条も亦た、「天地」の規模の無際限を論ずる一例に数え得るのである。且つ之は、「天地」を以て形而下者の統体と為す上述の議論とも内実の合致する解釈である。

#### (v) 小括：張載の天地論の全貌

以上に張子の「天地」は審らかに問われたることと信ず。本章に論ぜられたる其の性質を列すれば次の如くである。

- (一) “空間を以て本質と為す”
- (二) “空間、元素、事物の綜合”
- (三) “唯一なる形而下者の統体”
- (四) “万物の生成者” (但し意志を有せず)
- (五) “万物共在の処”
- (六) “無際限の規模を有する空間”

今、之を検むれば、張子が「天地」を以て空間と為すことは明白である。且つ其の空間概念とし

127) 『横渠易説』《繫辭下》

ての委細も十全に理解せられよう。

凡そ此の「天地」が儒家古来の天地論を継ぐことは、『周易』に発する空間としての本質、即ち“無際限の規模”を有する“万物の共在の処”の義を具うるに於て明らかである。且つ「氣」「太虚」「萬物」の関係より其の事物の原初にして全体たるを論ずるは、漢儒の伝うる万物の根源としての天地論を洗練せる者と評すべきであろう。一方で斯様の議論が、「天地」を以て有限の一事物と為し、空間に就ては「宇宙」等の別個の概念に求むる道家の所説とは些かも似ざるも疑いを容れぬ所である。されば「太虚」一語の印象に因りて張子と道家との思想の類縁を説くは正しかるまい。況や非訾の言を弄するをさえ厭わず、反目するを已めぬ仏教に於てをやである。又た、此の仏教への批判には「天地」考究の法に関する議論も見ゆれば、張子の天地論の愈々精密なることも窺わる。殊に是に於て採用せられたる推理に由る論証こそは、観測に依る実証を排し耳目に及ばざる「天地」の如き概念を得るに必須の方法として注意を要す。実に此の推理の術は、張子自らの所論のみならず、従来の天地論、延いては空間、時間、全体、総合の如き感官の認識する能わざる諸概念に関する議論の成立を支うるのである。無論、同様の論証は古来用いらるる者ではあるが、然りと雖も、此の方法こそが観測を以て準則と為し自づから実証に偏る仏教の弊を能く補うとの知見を示したるは、張子の功に挙ぐべきであろう<sup>128)</sup>。

又た、此くの如き張子の思慮は、現今に於ても往々にして混同を免れず一様に「空間」と名状せらるる諸概念を確実に辨別する。此れは万物の所在にして綜合たる「天地」と、事物とは區別せらるる領域としての「太虚」との別を觀れば自づから明らかであろう。然り而して、張子は此等の実体たる空間のみならず、今の所謂「空間関係」に当たる概念をも別個に考察して居る。『正蒙』には次の如く在る。

「生ずるに先後有り。所以に天序と爲す。小大高下、相ひ並びて相ひ<sup>あら</sup>形はる焉。是れを天秩と謂ふ。天の物を生ずるや序有り。物の既に形はるゝや秩有り。序を知りて然る後經正し。秩を知りて然る後禮行はる(生有先後、所以爲天序。小大高下、相並而相形焉、是謂天秩。天之生物也有序、物之既形也有秩。知序然後經正。知秩然後禮行。)」<sup>129)</sup>

茲に云う「秩」とは事物の小大、即ち規模と、高下、即ち位置とが相対比較せらるるより生ずる関係を謂い、且つ事物の生成の先後、即ち時間関係たる「序」と一対の概念である。此れが空間関係に当たることは自明であろう。張子は「秩序」の語を以て空間関係並びに時間関係と為し、其の「天地」「太虚」の如き空間概念との不同を明示するのである。斯く論ずれば決して難解なる所説には非ざれど、今なお此等の觀念が渾然と「空間」の名に於て分たれざるは現代地理学の空間論を見ても疑うべからざる事実である(益田 2015)。是の故に、之を「天地」「太虚」「秩序」に

128) 実証は平常の感官の知覚に基づき事物の有無を論ずれば衆人の賛を得るに易く、学説としても古今之を偏重するは珍しからぬ。為めに張子は之を警戒するのである。或は南宋の林栗の如き張子の批判者が観測に依拠する所論を立つるを見れば、此の事情もなお判明に知られよう。詳しくは『晦庵先生朱文公文集』卷七十一《記林黃中辨易西銘》に於ける林栗と朱子との間に交わされたる議論、並びに同書の引く「黃中西銘説」なる一文を参照せられたい。是に於て林栗は張子(及び邵子)への反感を強く示しつつ、『周易』の六十四卦こそが「太極」に当たることを証せんとし、既に観測せられたる万物を象徴する六十四卦こそが最も確実な実体であると言ひ、且つ此れが万事を内包すべきことが其の根拠となると論じて居る。

129) 『正蒙』《動物篇》



三分し、其の性質の別を知らしむる張子の思想は精緻と評するに不足無き者である。

なお、かくも慎重なる張子なれば、一物たるの「天地」と、「天」及び「地」の両語との別をも意識し、此等に確乎たる区別を与うる所があった。或は動もすれば、戯れに『正蒙』の書字を眺め、

「地は物也。天は神也(地、物也。天、神也)」<sup>130)</sup>

なる句を遭遇して、直ちに張子の「天地」を以て「天」と「地」との並称と解する者も有るやもしれぬ。而も同文は唯だ「地」のみを以て物と為し、「天」は物に非ざる「神」なれば、上述の天地論に反するが如くである。而して斯様なる混同は張子も自ら恐るる所にして、既に「天」「地」の両語の「天地」と異なることを注意して居る。『語録』には次の如く在る。

「訂頑の作は只だ學者の爲めに言ふ。是れ頑を訂するの所以なり。天地更に分かれて甚ぞ父母とならんや。(訂頑之作、只爲學者而言、是所以訂頑。天地更分甚父母)」<sup>131)</sup>

『訂頑』とは『西銘』の旧題である<sup>132)</sup>。これは『西銘』の一文、即ち

「乾を父と稱し、坤を母と稱す。予は茲に藐焉として乃ち混然と中に處る(乾稱父、坤稱母、予茲藐焉、乃混然中處)」<sup>133)</sup>

との文言に天地論上の誤解を招きかねぬ表現ありとして加えたる釈明である。『西銘』に見ゆる「乾坤」とは上に述べたる如く「天地」の「性」であれば、之を父と母とに配する同文は、宛ら「天地」を二者に分割して居るが如く読まれかねぬ。而して張子は読者をして斯く過たしむること無からんと欲しては、同句は固より「學者の爲め」に作る者であり、決して「天地」の本質を論ずる者ではなく、其の表現は畢竟修辞に過ぎぬと補足するのである。且つ、抑も「天地」は「更に分かれて」複数に分化し得る類の概念に非ずと言え、張子が「天地」を以て一者と為し、且つ「天」と「地」との両概念とは別物なりと理解して居ったことは明らかである。此くの如く、張子は自ら用いる諸概念の辨別に強めて已まぬ。其の学説は古来の「正名」を宋代にも継承せる者と評せらるるであろう。

さて之を総じて言えば、張子の「天地」は儒家の伝統を引く精密なる概念辨別により導出せられたる者にして、正に天地論史中の一劃期を為す。今、敢えて一言を以て此の「天地」を蔽えば、則ち“形而下者の統体たる空間”と称すべきである。然るに此れは、観測より脱する推理に拠りて形而下者の実体を看破すればこそ得られたる概念である。故に其の天地論は、儒家の議論に爾

130) 『正蒙』《參兩篇》

131) 『張子語録』《語録上》

132) 『西銘』なる書名を命名するは著者たる張子に非ず、程伊川である。伊川は其の旧題『訂頑』のやや過激にして、「争ひの端」を起こす虞有るを案ずるが故に此く名を改めたという。『程氏外書』卷十一《時氏本拾遺》「横渠學堂雙牖、右書訂頑、左書砭愚。伊川曰、是起争端。改之曰、東銘、西銘。」

133) 『西銘』

来内在する一種の矛盾、即ち無限と有限との両性質の混在を解消し、之に論理一貫せる説明を与える新説であった。斯くして張子は、胡瑗の如く「天地」の無際限を以て畢竟虚無の説に過ぎぬと斥くるにも非ず、又た邵子の如く“本質に於ては有限”なりとのやや強引なる解釈をも用いずして、『周易』以来の性質を保存せる儒家の「天地」を、再び明晰なる一概念として提示せるのである。其の所論が孔穎達や邵子に比して晦渋に陥らざるは本章に見たる如くである。且つ此れは、初めて『周易正義』の纏う隨唐の学風より脱却せる宋代の天地論でもあった。是を以て、張子の天地即空間の論は後代にも大いに受容せらるるのである。

### 3. 二程子の天地

茲に至りて、北宋五子は二程子を残すのみとなる。二程子とは即ち程顥、程頤の兄弟である。兄の程顥は字を伯淳といい、明道先生の称を以て知らる。弟の程頤は字を正叔というも、亦た伊川先生の称を以て聞こゆ。此の二程子は北宋五子中最も若く、又た後世への影響も甚大である。胡瑗と周敦頤とに師事するに於ても明らかなる如く、先んずる三子とは世代を違うれば、其の学は宋初の諸家の如く隨唐の風を帯びず、寧ろ予てより混淆せし道仏術数を払いては純儒の説を成さんとする所が有る。是の故に二程子の言は五子中に於ても簡明であり其の撰述中に難読の箇所は稀である。或は此の学風の純粹簡潔こそは、朱子を初めとする後進の諸学にも歓迎せらるる所以であろう。蓋し二程子に於てこそ、北宋道学は一旦の完成を見るのである。

斯かれば、二程子の天地論も亦た概ね明晰にして、読解に苦しむこと有りとも雖も固より邵張に比すべくは無い。而して困難は別處に存す。今見る諸書よりは、二程子の思想の出づる所、兄弟のいづれよりせるやを判然と辨ち得ぬのである。此れは周知の如く、何よりも二程子の言を伝うる『二程全書』、就中『程氏遺書』『程氏外書』等の語録の類に於て、「程子曰」と在るのみにして発言者の明記せられぬ条の少なからざるに因る。無論、在世の年歳長くして『易傳』一書を著したる程伊川の言辞が其の過半を占めようことは予想せらるべきである。然れども其の学説の内実を考慮すれば、両氏の思想は元来近似せる者も多く、伊川の明道より継ぐ所の幾許なるかは決して量るに易からぬように思う。或は伊川の撰なること確実なる『易傳』さえも、尽く明道の教と分離するは難かろう<sup>134)</sup>。

かるがゆえに本稿は、二程子を強いて分かつ、一節に総じて以て其の天地論を究明せんと欲す。以下、発言者の明らかなりし字句に就ては「明道」「伊川」の称を附するも、若し此れ明らかならざれば則ち、単に「程子」の言として引く。

なお、二程子の著作に就ては朱子の編輯せる『二程全書』に集成せられて居れば、本稿も之を用いる<sup>135)</sup>。然るに『二程全書』は性質を異にする諸書を採録する。即ち、二程の自著たる『河南程氏易傳』『河南程氏文集』、高弟の記す語録ならびに其の補遺たる『河南程氏遺書』『河南程氏外書』、此等の撰述記録を更に主題別に編纂整理せる『河南程氏經說』『河南程氏粹言』を含むのである。なお『程氏粹言』は、他書に於て俗語のままに記されたる程子の言行を文語に改めたる一書なれば、其の言動の忠実な記録より離るる所がある。同書は『四庫提要』にも云う如く、程門

<sup>134)</sup> 土田氏は『程氏遺書』に見ゆる程明道の蠱卦の解釈が『易傳』と合致せる事実を指摘し、「二程相互に易解の融通性があったと考えるのが自然であるが、いずれが先か不明であるし、また程頤は特に程顥の解釋という形での稱揚は行っていない」と云う(土田 2002:243-244)。

<sup>135)</sup> 『二程全書』の引用はいずれも『二程集』(中華書局)を底本として之に従う。

の頭目たる楊時の編と伝わる。但し土田氏も此の傳承を以て確証を欠くとして斥け、楊時の弟子の胡寅の手になる者と推測して居る如く(土田 2002:448-449)、『粹言』の程子の所説を真に述ぶるや、愈々怪しむべく案ぜらるるであろう。而れども同書が、当時用いられたるの言辞を直に解する宋人により『程氏遺書』等に見ゆる俗語を翻して成ることは疑いを容れぬ事実である。少なくとも、此の書の示す当代の学究の解釈が、現今には測り難き俗語の文意を發明し其の理解を翼けぬとは断じ得まい。本稿が二程子の天地論の考究に当たり『粹言』を参照する所以である。

### (i) 形而上の理たるべき天地

然らば程子の天地論や何如。斯く問うに、其の議論の特徴として先づ以て挙ぐべきは、此の「天地」が形而上者たる「理」「道」と同一と為さるる一事であろう。

二程が形而上の「理」を重んずることは広く知られて居る。其の学は決して形而下の「氣」を軽んずるには非ざるも<sup>136)</sup>、之を自説の樞紐に置く邵張に較ぶれば其の関心は淡泊なりと言わざるを得まい。且つ程子は同じく形而上者を言う「道」をも「理」と共に尊べば、則ち其の学統は理学乃至は道学と称せらるるのである。蓋し程子は形而上の学を立つる者である。

程子の学は此くの如き者にして、其の「天地」も亦た形而上者と関与せざるは莫い。否、此の“関与”なる表現さえ正確とは言い難き所がある。何となれば則ち、程子の「天地」は形而上者そのものであり、両者の間には相互の関与の成立し得る相異さえ見るべからざればである。且つ此の「天地」は「太虚」とも相同と解せらる。要するに、程子は「太虚」即ち空間を以て形而上者と為し、且つ之を「天地」と名づくるのである。是れ乃ち程子の天地即空間論の概略であるが、以下に於て之を具さに辯じ、如何に先儒の論より脱したるかを考えたい。

さて是の「天地」の形而上者たることを証するに先づ観るべきは『易傳』である。伊川は『周易』の首章たる乾卦に附せらるる『十翼』の一、文言傳を注して言う。

『周易』乾・文言「夫れ大人は、天地と其の徳を合し、日月と其の明を合し、四時と其の序を合し、鬼神と其の吉凶を合す。天に先んじて天違はず。天に後れて天時に奉ず。天すら且つ違はず。而して況や人をや、況や鬼神をや(夫大人者、與天地合其徳、與日月合其明、與四時合其序、與鬼神合其吉凶。先天而天弗違、後天而奉天時。天且弗違、而況於人乎、況於鬼神乎)。」

『程氏易傳』「大人の天地日月四時鬼神と合するは、道と合する也。天地は道也。鬼神は造化の迹也(大人與天地日月四時鬼神合者、合乎道也。天地者道也。鬼神者造化之迹也)。」<sup>137)</sup>

「天地は道也」爰に伊川は、「天地」の「道」なること、即ち形而上者たることを明言する。而も此の文言傳の一文は『易傳』中の「天地」一語の初出の処なれば、同注は「天地」に関する総論をも兼ねるのである。然るに此の「天地は道也」とは単に修辭に発する形容と解すべからざるの言である。或は敢えて伊川の定論の一と見るも可であろう。抑も經書への注釈は儒家の本領にして、其の発表は最も慎重を期し行わるる者である。しかのみならず、『周易』は苟も五經の筆頭た

<sup>136)</sup> なお、程子の「氣」に関する議論も少なからず行われて居る。就ては小笠氏(小笠 1993)ならびに『氣の思想』所載の土田氏の論考(小野沢ほか 1978)を参照のこと。

<sup>137)</sup> 『河南程氏易傳』卷一《乾・文言》

る大經典である。伊川の『易傳』の執筆と修正とに沈潜せる所以の一も茲に在る<sup>138)</sup>。然らば、晩年に至るまで心血を注ぎ完成せる書に於て示す「天地」は「道」なりとの積は、深慮を経て遂に得られたる確信の開示に他ならぬのである。是の故に伊川は此の天地即道の説を『易傳』中に再三する。其の議論は全く一貫するのである。果たして坤卦象傳への注には次の如くある。

『周易』坤・象「先んずれば迷ひて道を失ひ、後るれば順ひて常を得。西南に朋を得とは、乃ち類と與に行くなり。東北に朋を喪ふとは、乃ち終に慶び有るなり。貞しきに安んずるの吉は、地の疆り无きに應ずればなり(先迷失道、後順得常。西南得朋、乃與類行、東北喪朋、乃終有慶。安貞之吉、應地无疆)。」

『程氏易傳』「乾の用は、陽の爲也。坤の用は陰の爲也。形而上を天地の道と曰ふ。形而下を陰陽の功と曰ふ(乾之用、陽之爲也。坤之用、陰之爲也。形而上曰天地之道。形而下曰陰陽之功)。」<sup>139)</sup>

是に於ては「天地之道」こそが形而上者と為され、形而下の「陰陽之功」に対比せらる。伊川は変わらず「天地」を以て「道」と為し、且つ其れが形而上者なることを説いて已まぬ。且つ所引の注に於ては、形而上の「天地」に対し形而下の「陰陽」が置かれて居るが、之も伊川の常論にして、或は

「一陰一陽、之を道と謂ふ。道は陰陽に非ざる也。一陰一陽なる所以は道也。一闔一關、之を變と謂ふが如し(一陰一陽之謂道。道非陰陽也。所以一陰一陽、道也。如一闔一關謂之變)。」<sup>140)</sup>

と云うに於ても「陰陽」が「道」の一对を成すことが知られよう。復た之に加え、同文が「天地」と、(繫辭傳に「道と謂ふ」と断ぜられたる)「一陰一陽」との同一を説けるに於ても、伊川の「天地」を以て形而上者と見るは明らかである。或は又た、

「一陰一陽、之を道と謂ふ。此の理、固より深し。説くも則ち説くべきこと無し。陰陽なる所以の者は道なり。既に氣と曰へば、則ち便すなはち是れ二なり。開闔を言へば已に是れ感ず。開闔する所以の者は道なり。開闔は便ち是れ陰陽なり(一陰一陽之謂道、此理固深。説則無可説。所以陰陽者道、既曰氣、則便是〔一作有〕二。言開闔、已〔一作便〕是感。既二則便有感。所以開闔者道、開闔便是陰陽。)」<sup>141)</sup>

と云うも伊川の語であるが、之を如上の数条と併せ看れば、「陰陽」と「氣」とが異なる所無き者と為さるることも窺うべきである。且つ此の条に於て『易傳』が「一闔一關」を例示せる意図も分明となる。此の「陰陽」「開闔」に非ず、其等を成立せしむる所以の者こそが伊川に於ける「道」であり「天地」なのである。

138) 此の事情に就ては既に諸家の記せる所でもある。今井氏は「伊川がこの書に期待するところは並々ならぬものがあり、更らに十年の深究を期した」(今井 1958:108)と云い、土田氏も「程頤は、己れの易解釋を空前のものとして自負する」(土田 2002:242)と評するが如くである。

139) 『河南程氏易傳』卷一《乾・象》

140) 『河南程氏遺書』卷三《二先生語三・謝顯道記憶平日語》

141) 『河南程氏遺書』卷十五《伊川先生語一・入關語録》

更に又た、益卦象傳には「天地」の理に等しきことも説かれて居る。

『周易』益・象「象に曰く、益、上を損じ下を益す。民の説かぎび疆り無し……益、動きて巽ふ。日に進みて疆り無し。天施して地は生む。其の益は無方なり。凡そ益の道は時と與に偕行す(象曰、益、損上益下、民説无疆……益、動而巽、日進无疆。天施地生、其益无方。凡益之道、與時偕行)」

『程氏易傳』「方は所也。方所有れば則ち限量有り。无方とは廣大にして窮極无きを謂ふ也。天地の萬物を益するや、豈に窮際有らんや。天地の益の窮まり无きは、理なるのみ矣。聖人の天下を利益するの道も、時に應じ理に順ひて、天地と合して、時と與に偕行する也(方、所也。有方所、則有限量。无方、謂廣大无窮極也。天地之益萬物、豈有窮際乎。天地之益无窮者、理而已矣。聖人利益天下之道、應時順理、與天地合、與時偕行也)。」<sup>142)</sup>

夫れ「益」は増益を象徴する一卦にして「損」卦の対である。而して象傳は此の「益之道」の以て「无疆」にして「无方」なることを言う。即ち其の増益の功用の際限无きを説くのである。然るに、伊川は「天地」こそが此の無限の増益を為す者と解す。且つ其の「天地之益」の無際限なる所以を「理」に求む。伊川は、「天地」が形而上の「理」に他ならぬが為めに、いかなる事物にも「窮まり无き」増益をもたらすと主張するのである。抑も形而上者は固より一者なれば万物との関与も一様である。是れは程子の再三せる所にして、或は『程氏遺書』には

「蓋し上下、本末、内外は都て是れ一理也。方すべに是れ道なり(蓋上下、本末、内外、都是一理也。方是道)」<sup>143)</sup>

と云い、又た伊川の語に

「性は内外を以て言ふべからず(性不可以内外言)」<sup>144)</sup>

と在り、又た明道にも

「灑掃應對の便すなはち是れ形而上者なるは、理の大小無ければ也。故に君子は只だ獨を慎むに在り(灑掃應對、便是形而上者、理之無大小故也。故君子只在慎獨)」<sup>145)</sup>

なる言の有るが如くである。且つ伊川に於ては「性即理」<sup>146)</sup>なれば、此等はいづれも均しく形而上者たる「理」「道」「性」の純一普遍、不易不断を極言して居る。若し其れが上下本末内外の別に拘わらず遍在し、復た規模の大小も無く自らを保つのであれば、いかに昼夜を已めざる増益を為すと雖も、豈に焉に限界を見ようか。然るに今、『易傳』は「天地」の「理」たるを説く。故に

142) 『河南程氏易傳』卷三《益・象》

143) 『河南程氏遺書』卷一《二先生語一・端伯傳師説》

144) 『河南程氏遺書』卷三《二先生語三・謝顯道記憶平日語》

145) 『河南程氏遺書』卷十三《明道先生語三・亥八月見先生於洛所聞・劉絢質夫録》

146) 『河南程氏遺書』卷二十二上《伊川先生語八上・伊川雜録》

此の「天地」も亦た純一普遍にして、万物を益するとも決して消尽するには至らぬのである。是れ即ち、聖人さえも「天地」と合してこそ天下を利し且つ益すべしと云う所以である。

而して程子は次の如く「天地」が純一普遍の本性を有つことをも直に論じて居る。『程氏遺書』に云う、

「天地に<sup>いづくん</sup>安ぞ内外有らん。天地の外を言ふは、<sup>すなは</sup>便ち是れ天地を識らざる也。人の天地に在るは、魚の水に在るが如し。水有るを知らず、直に水より出づるを待てば、<sup>まさ</sup>方に動くを得ざるを知る(天地安有内外。言天地之外、便是不識天地也。人之在天地、如魚在水、不知有水、直待出水、方知動不得)。」

147)

是に於て「天地」に内外の別の無きことは分明である。或は又た、

「人、天地の外を多言するも、天地に如何ぞ内外を説くやを知らず。外面は畢竟<sup>すべてなん</sup>は箇甚ぞ。若し外を<sup>いへ</sup>言著ば則ち、<sup>まさ</sup>須に箇の規模有るに似たり。(人多言天地外、不知天地如何説内外。外面畢竟是箇甚。若言著外、則須似有箇規模)」<sup>148)</sup>

とも云えば、「天地」は内外に別たれざるが故に、いかなる「規模」をも有ち得ぬことをも覚るべきであろう。抑も事物が何らかの規模を呈するとすれば、是れは形而下者たることの証左に他ならぬ。程子に於ける「天地」は固より形而上者なれば断じて規模無く、又た内外も莫いのである。

此れに由りて之を觀れば、程子が「天地」を以て形而上者たる「理」「道」「性」と為すことは確乎不拔である。更に、程子が形而上者を以て静寂の裡に在らず、寧ろ形而下者に不断の作用を為す者と考へて居ることも、其の増益の無窮を説くに於て察すべきである。是を以て、程子の「天地」が第一に(一)“万物に作用する形而上者”なる本性を有することが明らかとなる。

なお、斯く「天地」を形而上者と為しながら、而も之に活発なる作用を想定するは、先儒の所説に稀なる議論である。例えば前篇に録する王玄覽も亦た「天地」を以て形而上者と為すものの、其の「等行」を言いては物事との関与均一にして何らの作用も与えざることを論ず。夫れ形而上者は尋常には斯く静謐なる者である。然るに、実に伊川自身も其の新しきを自覚せざる者ではなかった。殊に復卦象傳の注は、自説の旧を破りたるを宣言するに於て著名である。

『周易』復・象「復は其れ天地の心を見る乎(復、其見天地之心乎)」

『程氏易傳』「先儒は皆静を以て天地の心と爲す。蓋し動の端の乃ち天地の心なるを知らず。道を知る者に非ざれば、孰れか能く之を識らん(先儒皆以静爲見天地之心。蓋不知動之端乃天地之心也。非知道者、孰能識之)。」<sup>149)</sup>

茲に伊川は「動之端」を以て「天地之心」と為す見解を示し、敢えて王弼、孔穎達の如き先儒の

147) 『河南程氏遺書』卷二上《二先生語二上・元豊己未呂與淑東見二先生語》

148) 『河南程氏遺書』卷二上《二先生語二上・元豊己未呂與淑東見二先生語》

149) 『河南程氏易傳』卷二《復・象》

「靜」を主とするの説を排す。師の胡瑗に違わず、なお玄学の氣風を纏う隨唐の儒学に反感を表すのである。而して今見るべきは、伊川が形而上者たる「天地」の動靜を以て学の新旧轉換の要と為す事実であろう。之に拠りて、伊川に於ける「天地」が、形而上者そのものの本性を論ずるに止まらず、學術の全体の方向をも左右し得る重大なる觀念として重んぜられて居ることをも知るべきである。

## (ii) 形而上の空間乃至は時間としての天地

以上に於て程子が「天地」を以て形而上者と為すことは分明であるが、且つ更には、此の「天地」は以て空間並びに時間としての本性をも有して居る。以下は之を示す者である。

本研究は固より「天地」の空間たることの証明を企図する者である。而して是れは、先に引く「天地に安ぞ内外有らん」と其の形而上なる性情が説かるる一句の直後に、「人の天地に在るは魚の水に在るが如し」と「天地」に諸物の内在せることが譬喩に依りて論ぜられて居れば、既に程子が「天地」を以て事物の所在、即ち空間に相当する概念と為すは思い半ばに過ぐるであろう。

然るに、程子の天地即空間論をなお判明に伝うるは、其の「太虚」に関する議論である。既に述べたる如く、「太虚」は東洋の空間概念の一典型にして、北宋に至りて主として易学の裡に盛んに論ぜらるる者であった。而して程子も亦た『易傳』を著す易学の徒である。前代の權威たる孔穎達、師たる胡瑗、学友たる張子も皆、尽く「太虚」を論ずれば、程子も前輩を承け一説を加えずには居れぬのである。

されば其の説や何如。実に程子は、此の「太虚」を排す。復たも先儒に同調するを屑しとせず、『易傳』より同語を斥くるのである。即ち其の太虚論は太虚否定の論に他ならぬ。故に其の議論も自ら撰する所無き語録にのみ見ゆ。『程氏遺書』に云う、

「語る事太虚に及びて曰く、亦た太虚無し。遂に虚を指して曰く、皆是れ理なり。安ぞ得て之を虚と謂はん。天下に理よりも實なる者は無し(語及太虚。曰、亦無太虚。遂指虚曰、皆是理、安得謂之虚。天下無實於理者)。」<sup>150)</sup>

伊川の言は全く端的である。「太虚無し」との一言に違わず、程子は「太虚」なる概念を認めぬのである。而して今審らかにすべきは、之に続く「虚を指して」「皆是れ理なり」との数句に在る。伊川は「虚」を指す。「太虚」を排するにもかかわらずである。且つ之を以て「理」と為す。彼の「虚」を以て、伊川は己が学の樞紐たる「理」と為すのである。果たして程子の真意はいつこにありや。

さて此の一条を解さんと欲すれば、先づ其の「虚」語を記すは伊川に非ず記録者謝良佐なりしことを知らねばならぬ。伊川は謝良佐の面前にて、自己の周囲の空間を直截に指し示しつつ、是れこそは形而上の理なりと述べたのである。而れども謝良佐は伊川の指さす所を以て、自らの語彙と当時の常識とに従い率直に、且つ伊川の意に反し「虚」と記した。即ち、伊川自身は之を以て「虚」と称しては居らぬのである。故に伊川は「安ぞ得て之を虚と謂はん」と言を継ぐ。此の自己を圍繞する空間は通俗に於てこそ「虚」と称せらる。然りと雖も此の空間の本性は形而上者

<sup>150)</sup> 『河南程氏遺書』卷三《二先生語三・謝顯道記憶平日語》

と為すべき者である。故に「虚」と名づくべからず。斯く伊川は云うのである。先にも述べたる如く、程子に於ける形而上者たるの「理」は純一普遍、いかなる事物にも況して「實」なるべき者であった。されば之に与えられたる「虚」なる名は其の性質に合わず、不適と言わざるを得ぬ。即ち伊川は、当時「太虚」と称せられたる空間そのものの実在を認めざるには非ず、只に其の名の不正を指摘するのである。「太虚無し」なる一句も、要するに我を囲むは「理」乃至は「天地」なる空間にして、俗に従い「太虚」と称するは不可なりと言わんとする者であった。夫れ伊川の期するは眼前の「虚」に関する正名に他ならぬのである。

此くの如くであれば、程子に於ける「太虚」とは「天地」乃至は「理」の旧名に過ぎず、其の名こそ違えども自づから内実を同じくす。伊川の太虚論の天地論と殆ど一致する所以である。此の事情は、特に「太虚」が規模を具えざる者と為さるるに於て察すべきである。『程氏遺書』は次の如き伊川の語を録す。

「<sup>あるひと</sup>或<sup>こ</sup>謂ふ、許の大いなる太虚と。先生謂ふ、此の語<sup>すなは</sup>便<sup>こゝ</sup>ち<sup>なん</sup>是ならず。這裏に甚ぞ大と小とを論ぜん(或謂許大太虚。先生謂、此語便不是。這裏論甚大與小)」<sup>151)</sup>

同条は伊川が或人の「許の大いなる太虚」なる表現を耳にするや、輒ち之を難ぜざる能わざりしことを克明に伝えて居る。其の片言を捉うる殆ど過剰なる反応は、伊川がいかに「太虚」の「理」たることを確信せるやを知らしむるであろう。若し之に僅かであれ大小の規模を認むるの機を見れば、斯くも逐一飭正を為すのである。或は『程氏粹言』の一条も伊川の太虚論を記す。

「<sup>あるひと</sup>或<sup>あるひと</sup>謂ふ、惟だ太虚を虚と爲すと。子曰く、理に非ざるは無き也。或<sup>あるひと</sup>曰く、太虚より大なるは莫し。曰く、形有れば則ち小大有り。太虚何ぞや小大を之言う可けん(或謂、惟太虚爲虚。子曰、無非理也。惟理爲實。或曰、莫大於太虚。曰、有形則有小大。太虚何小大之可言。)」<sup>152)</sup>

同文は『程氏遺書』の一文と略ぼ同内容であるが、語句補われ而も問答としての首尾も一貫すれば、議論はなお判明に把握せられよう。是に於ても程子は、「太虚」こそ「虚」なりと説く者には、是れ実は「理」なりと応じ、又た「太虚」こそ最も大なりと説く者には、形有るが故に規模有れば則ち無形なる「太虚」に大小の別は決して存すべからず、と駁するのである。

此れに由りて之を觀れば、程子が「太虚」を以て無形無大小の形而上者と為すことは明らかである。而して既に論じたる如く、程子の所説は「天地」を以て内外無き形而上の「理」と為す者であった。然らば「太虚」と「天地」との一致は論を俟つまい。此の両概念は其の内実を同じくするのである。是を以て程子の「天地」は「太虚」と相同の概念にして即ち空間と見ざるべからざる事実が証せらるるに至る。乃ち、程子の「天地」とは(二)“形而上の空間”に他ならぬのである。且つ之に抛らば、程子が空間を以て形而上者と辨ぜることも併せて知らるるであろう。斯く「天地」と空間との双方を形而上者と為すも亦た、古今に稀なる所論である。而して程子は形而上者に関し新説を唱え先儒を誹れば、其の形而上者にして空間たる「天地」に就ての議論が通例

151) 『河南程氏遺書』卷三《二先生語三・謝顯道記憶平日語》

152) 『河南程氏粹言』卷一《論道》



に異なるは当然である。然りと雖も、其の天地即空間論は儒家の伝統より尽く断絶する者に非ざりしことも、程子が「天地」を以て『周易』以来の所説に同じく(三)“万物共在の処”と為すに於て明らかであろう。『程氏遺書』は斯く云う。

「天地の中に何の物が有らざらん。天地豈に嘗て心に善惡を揀えらび別つこと有らん。一切涵容し覆載して、但だ之に處りて道有る爾。若し善者は之を親しみ、不善者は之を遠ざくれば、則ち物の與くみせざる者多し矣。安いつくんぞ天地爲るを得ん(天地中何物不有。天地豈嘗有心揀別善惡、一切涵容覆載、但處之有道爾。若善者親之、不善者遠之、則物不與者多矣。安得爲天地)。」<sup>153)</sup>

同条は程子の「天地」の万物共在の処たるを最も良く示す一文である。程子は「天地」裡に有らざる事物の一として無きことを明言する。程子は言う、夫れ「天地」は事物の善惡の如き性質を顧慮せず一切を受容する。仮に此れが其の善不善を選別して内在の可否を問うが如き者なれば、断じて「天地」たるを得ぬであろう。斯く、伊川の所説は従来天地即空間の論に比しても其の万物の所在たるを強調する。其れは単に「天地」の性情に止まらず、之を欠けば「天地」の「天地」たる條件を失するが如き一種の本質とさえ目せらるるのである。又た『程氏經説』に在る

「乾坤は天地也。萬物あに天地の外に出づる者有らん乎(乾坤、天地也。萬物烏有出天地之外者乎)」<sup>154)</sup>

なる伊川の語も同じく「天地」の万物共在の処たるを伝うるのであろう。或は同文は程子に於て「乾坤」と「天地」とが区別せられぬ同一の概念なりしことをも窺わしむ。而して之も、「天地」が形而上者となさるれば当然の帰結である<sup>155)</sup>。いつれにしても程子の「天地」は形而上者たるの空間にして万物をして之に内在せしむる者である。

さて程子の「天地」が此くの如き空間であれば、万物は形而上者たるの「理」に所在する者とも解せらる。即ち程子は形而上者中に形而下者在りと説くのである。此の事は『程氏遺書』の次の条に判然と論ぜられて居る。

「天地の間の事は只だ是れ一個の有、一個の無なり。既に有は即ち有、無は即ち無なり。(天地間事、只是一個有、一個無。既有即有、無即無)」<sup>156)</sup>

程子は「天地」中の内在者が「一個」の「有」「無」であると言う。されど「無」は固より無きこと論を俟たざれば、只だ「一個の有」があるに過ぎぬこととなる<sup>157)</sup>。即ち伊川は、形而下者の全体が分割せられず「天地」中に所在せりと説くのである。或は又た、

153) 『河南程氏遺書』卷二上《二先生語二上・元豊己未呂與淑東見二先生語》

154) 『河南程氏經説』卷一

155) 張子の如く「乾坤」を形而上者と為し「天地」を形而下者と為すが通例である。

156) 『河南程氏遺書』卷二上《二先生語二上・元豊己未呂與淑東見二先生語》

157) 程子は「無」を単に事物の不在を示す語として解す。明道の語に「無有りと云へば則ち有字多し。無無しと云へば則ち無字多し(言有無、則多有字。言無無、則多無字)」と在る。『河南程氏遺書』卷十一《明道先生語一・劉絢質夫録・師訓》

「天地の間、有る者は只だ是れ有り。之を人の知識聞見に譬ふれば、經歷數十年、一日之を念へば、胸中に了然たり。(天地之間、有者只是有。譬之人之知識聞見、經歷數十年、一日念之、了然胸中)」<sup>158)</sup>

と云うを見るに於ても、「天地」に所在する者が「有」そのものであることが知らるるであろう。且つ之に加え、程子は此の「有」の内在を以て、數十年の過去の記憶が胸中に生ずるに譬う。此の譬喩はやや迂遠ながらも、「天地」の時間たることを説く者である。乃ち程子は、心中の記憶を以て「天地」中の「有」に比すのである。案ずるに、人の過去を想起するに於ては、其の事象の新旧を問わず、此の一瞬の内に認識せらるること判然了然たりて並列せらるる如くである。此れに似て、「有」も亦た其の生滅の先後を問わず、「天地」中に在らざるは無い。形而上者たるの「天地」より見れば、往古來近の全事物は何時に來たり何時に去ろうとも、一樣に其の内に所在するのである。或は此れは、「天地」が時間そのものとして万物を包含するを言うにも等しかろう。されば程子は、時間を以て空間と同じき形而上者と為し、且つ万物の所在と観るのである。是の故に程子の「天地」は(四)“形而上の時間”としても形而下者を内包する。

是に於て、程子の「天地」が“万物共在の処”たりしことも十全に証せらるるであろう。其の「天地」は形而上者の時空間として、万物の全体を包含して已まぬのである。

### (iii) 唯一不可分なる天地

又た、此くの如き性質を呈する程子の「天地」は、自づから唯一にして不可分である。其の「天地」の形而上者たるは上記の如くである。然るに形而上者には固より内外大小の別は無い。是れは即ち部分も限界も有せざることと同義である。故に形而上者たるの「天地」も亦た、之を分かつこと能わず、其の内に部分を觀ず、其の外に限界を察ず、全く唯一の實在と為すを免れぬ。是を以て程子は「天地」を以て唯一にして不可分なる者と為すのである。

實の所、此の事實は「天地」を以て純一普遍の「理」なりと言うに於て既に自明ではある。然りと雖も、「天地」の性情を知らんと欲すれば、直截に之を論ずる所を示すに若くは莫い。以下に実例に拠りて之を証する所以である。

程子が「天地」を以て不可分の唯一者と為すは、先づ古來より在る「天地」の實在への懷疑、即ち、「天地」は「天」と「地」との並称に過ぎざれば真に一概念に成せるや、との疑いを払わんとするに於てである。『程氏遺書』に云う、

「天地は本一物、地も亦た天也。只だ是れ人を天地の心と爲す。是の心の動くことあれば則ち、分<sup>わか</sup>了て天は上と爲り、地は下と爲る(天地本一物、地亦天也。只是人爲天地心。是心之動、則分<sup>わか</sup>了天爲上、地爲下)。」<sup>159)</sup>

是に於て程子は「天地」を以て本来「一物」なりと言いては、又た「地も亦た天也」と言う如く、所謂「天」と「地」との同一不可分を説く。無論、此の「一物」とは一事物の謂に非ず、寧ろ一

<sup>158)</sup> 『河南程氏遺書』卷二上《二先生語二上・元豐己未呂與淑東見二先生語》

<sup>159)</sup> 『河南程氏遺書』卷二下《二先生語二下・附東見録後》

者を謂う語である<sup>160</sup>。然らば俗に「天」と「地」とが別物と認識せらるるは何の故ぞや。程子は其の所以を「人」に求む。且つ其れは殊に「人」の「心」の動きにこそ在ると言う。要するに人心の認識こそが純一なる「天地」を強いて上下に分かち二者と為すと説くのである。之は明道の

「天は上に位し、地は下に位し、人は中に位す。人無くんば則ち以て天地を見る無し(天位乎上、地位乎下、人位乎中。無人則無以見天地)」<sup>161</sup>

との論にも通ずるであろう。抑も形而上者たる「天地」は人心により二物に分析せられねば形而下者と誤認することさえ適うまい。乃ち程子は、若し今「天」乃至は「地」を見ることあらば、唯に「天地」より離れたる心象を捉うるのみと断ずるのである<sup>162</sup>。

更に「天」及び「地」に関する議論に就ては次の一文も参照すべきであろう。

「天地の中、理は必ず相ひ直たれば、則ち四邊當に空闕の處有るべし。空闕の處とは如何ぞや。地の下に豈に天無からんや。今の所謂地なる者は、特だ天中に於ける一物なる爾。雲氣の聚の如くして、其の久しきを以て而も散らざる也。故に對を爲す。凡そ地の動けるは、只だ是の氣の動くなり。凡そ指す所の地なる者は、只是れ土なり。土も亦た一物なる爾。地と言ふべからず。(天地之中、理必相直、則四邊當有空闕處。空闕處如何。地之下豈無天。今所謂地者、特於〔一作爲〕天中一物爾。如雲氣之聚、以其久而不散也。故爲對。凡地動者、只是氣動。凡所指地者、〔一作損缺處〕只是土。土亦一物爾。不可言地)」<sup>163</sup>

表現の重複の爲めに一見して判ち難いが、同条の「天地之中」は「天地」の内部の謂に非ず、「天」と「地」、即ち天空と大地との中心を云う天文学上の術語である。程子は此の「地」の中心を以て必ずや「天」の中心の直下に在りと察す。若し然らば、「天」は「地」より高く隔絶せるのであるから、「地」は周囲四方を「空闕處」なる空間に圍繞せらるることであろう。而して程子は此の「空闕處」なる空間を以て「天」そのものと為す。しかのみならず、此の空間たるの「天」は「天地」に他ならず、既に「地も亦た天也」との言を引く如くに、眞の「地」と同体を成す者である。之に対する今なおざりに「地」と称する所の大地は、却て「地と言ふべからず」、寧ろ空間中に凝集せる形而下者の一類に過ぎざる「土」である。程子は斯く空間たるの「天地」を以て眞の「天」及び「地」と為しては、之を天空並びに大地と辨つ。而して此の議論には「天」と「地」とが二分し得ぬとの前提が潜む。即ち程子の「天地」は(五)“不可分の唯一者”と為さるるのである。

なお此の「天地」不可分の説は類語たる「乾坤」にも及ぶ。程子の「天地」は形而上者たるが故に「乾坤」と同一と為さるる事情は前述する如くであるが、是の故にか、其の所論は「乾坤」をさえ「乾」と「坤」とに分かつべからずと為しては其の純一を説く。『程氏遺書』には

160) 此の「一物」の用法に就ては張子の天地一物論に於て既に説く所である。前節を看よ。

161) 『河南程氏遺書』卷十一《明道先生語一・劉絢質夫録・師訓》

162) なお後述するが、一者たる「天地」の分割が人心に起因するとの議論は程子特有の者には非ず、北宋に於ては学統を違える蘇門の伝うる所でもある。

163) 『河南程氏遺書』卷二下《二先生語二下・附東見録後》

「後人の易を解するが如きは、乾は天道也、坤は地道也と言ふ。便ち是れ亂説なり。其の體を論ずれば則ち天は尊く地は卑し。如し其の道を論ずれば、豈に異なること有らん哉(如後人解易、言乾天道也、坤地道也。便是亂説。論其體、則天尊地卑、如論其道、豈有異哉)」<sup>164)</sup>

と在り、復た『程氏粹言』にも

「<sup>あるひと</sup>或曰く、乾は天道也。坤は地道也と。其の體を論ずれば則ち天は尊く地は卑し。其の道は則ち二つなること無き也(或曰、乾天道也。坤地道也。論其體則天尊地卑、其道則無二也。)」<sup>165)</sup>

と類似の文言を見るが、是に於て程子は、「乾」と「坤」とを以て形而上者と為しつつも各々「天道」「地道」に配する理解を以て、「亂説」と断じ且つ斥く。而も其の「道」を論ずるに当たりては、「乾坤」に異なる所は無く、二つなることも亦た無しと説く。即ち、「乾坤」は形而上者なれば唯一にして不可分なるべしと主張するのである。一方で『周易』繫辭傳に所謂「天尊地卑」とは固より「體」としての「天」と「地」との高下を述べたる者に過ぎぬと言う。同条の「體」とは物体の謂にして形而下者と幾ど同義である。而して斯様なる所謂「地」が「土」に等しきことは先に記す如くなれば贅言も要すまい。又た「乾坤」に就ては『程氏遺書』に

「乾坤は古に此の二字無し。易を作る者、特だ此の二字を立て以て難明の道を明らめんとす。此を以て天地の間の事を形容す。(乾坤古無此二字、作易者特立此二字以明難明之道。〔乾坤毀則無以見易、須以意明之〕以此形容天地間事。)」<sup>166)</sup>

と云うが如く、程子は之をひとえに天地萬物を分析すべく導入せられたる新造の言と解したるようである。然らば、是の二字に由りて「天道」「地道」の両者の実在を信ずるなどは本末を顛倒する議論以外の何者でもない。斯く程子に於ける「乾坤」とは、畢竟形而上者たる「天地」の諸相の形容に過ぎぬのである。故に元来之を「乾」と「坤」とに分かつ道理は無い。真に在る者は一なる「天地」のみなればである。

程子の天地不可分の論は、斯く「天地」に関与する諸概念の研覈を介し愈々堅牢となる。而して此れは「乾坤」の如き別名に止まらず、「天地」と相容れぬ形而下者との対比に於ても為さるる所である。程子は屢々諸物の相対と感応とを論じ、是れをこそ形而下者に一貫せる本質と論ず。例えば、

「天地の間、只一箇の感と應の有る而已。更に甚の事か有らん(天地之間、只有一箇感與應而已。更有甚事)」<sup>167)</sup>

「天地の間は皆對有り。陰有れば則ち陽有り。善有れば則ち惡有り(天地之間皆有對、有陰則有陽、有

164) 『河南程氏遺書』卷十八《伊川先生語四・劉元承手編》

165) 『河南程氏粹言』卷一《論道》

166) 『河南程氏遺書』卷五《二先生語五》なお同句は高弟游酢の『游廬山集』卷三《師語二》にも重出する。

167) 『河南程氏遺書』卷十五《伊川先生語一・入關語録・或云明道先生語》

善則有惡) 168)

等の発言に鮮明である。然り而して、「天地」其れ自体に就ては是の限りに非ず、他物との対比の為す能わざることが附言せらるるのである。『程氏遺書』は明道の言を伝えて居る。

「天地の化を體すと言ふは、已に一體字を剩す。只だ此れ便ち、是の天地の化は、此箇に別に天地有ると對すべからず。(言體天地之化、已剩一體字。只此便是天地之化、不可對此箇別有天地)」 169)

明道は「天地之化」を「體す」と表現することの不当を説く。何となれば則ち、「天地之化」とは別に又た「天地」有りとの過誤を招けばである。即ち明道は、「天地」の本体と其の作用たる「天地之化」とがいかにかにでも分かつべからざることを言わんとして此の論を立つるのである。斯かれば、「天地」が形而下の事物、即ち必ずや其の「對」を成し、「感」「應」を有するのみと為さるる諸事物と比するに於て、其の性質を違えて居ることは分明であろう。斯く程子の「天地」は形而上者としていかなる相対も感応も無く、いかなる分割をも拒むのである。

#### (iv) 無限なる天地

又た、此くの如き程子の「天地」は外部にも限界を見ざれば自づから無限である。然り而して、其の無限とは単なる無際限の廣大に非ず、寧ろ形而上者の本性の故に一切の限界を欠くという純然たる(六) “本質に於ける無限” である。

程子の「天地」が形而上者にして不可分なることは上記の如くである。其れは内外にも分かつ能わざるが為めに、何らの限界をも具有し得ぬ者であった。しかのみならず、程子は「天地」と同体たる「太虚」を以て大小無き者とも論じて居る。斯かれば、其の「天地」が純粹なる無限者、いかなる規模をも有し得ぬ形而上者たることは知るに易かろう。而して程子は「天地」の無限に就てなお詳論する所がある。特に其の形而下者への関与に於ては精細であれば、爰に之を参照すべきように思う。

然るに本稿は既に其の天地無限の説を上文に引用して居る。此れは『易傳』益卦象傳の注である。今再び之を見れば、

『程氏易傳』「天地の功を以て益道の大を言ふ。聖人は之を體して以て天下を益する也。天道は始まりに資し、地道は物を生ず。天は施し地は生み、萬物を化育し各性命を正す。其の益は無方と謂ふべし矣。方は所也。方所有れば則ち限量有り。无方とは廣大にして窮極无きを謂ふ也。天地の萬物を益するや、豈に窮際有らんや。天地の益の窮まり无きは、理なるのみ矣。(以天地之功、言益道之大、聖人體之以益天下也。天道資始、地道生物。天施地生、化育萬物、各正性命、其益可謂无方矣。方、所也。有方所、則有限量。无方、謂廣大无窮極也。天地之益萬物、豈有窮際乎。天地之益无窮者、理而已矣。)」 170)

168) 『河南程氏遺書』卷十五《伊川先生語一・入關語録・或云明道先生語》

169) 『河南程氏遺書』卷二上《二先生語二上・元豐己未呂與淑東見二先生語》

170) 『河南程氏易傳』卷三《益・象》

と在る。伊川は「天地之功」「天地之益」の无方无窮にして「窮極无き」ことを論ず。且つ更には、其の无窮なる所以を「理なるのみ」と為す。是れは即ち、「天地」そのものが形而上者なればこそ、其の作用も無限に及び得ることを言うのである。

而してここで見るべきは、必ずしも直截には「天地」の無限を説かざりし事実である。何れぞ程子は「天地」そのものに非ず、敢えて作用を介して其の無限を論ぜざるや。蓋し是れは、若し単に「天地」は無限なりと言え、或は人をして此の形而上者に無際限の規模を見せしむるの弊あるを恐るるが故である。程子の「天地」は先づ「理」である。其れが何らの規模をも有たぬことは程子の既に断ずる所であった。規模を有するは形而下者である。然れども先儒は往々にして「天地」に規模を認めて居る。たとい其の規模の無際限を言うも、規模を有するに於ては形而下者たるを免れぬ。程子は既に斯様の所説を排しては天地即理を唱えて居る。然らば、意を尽くさざる表現に因りて旧説と混同せらるるに陥るは最も警戒すべき事態であろう。程子が慎重を期すは当然である。

かるがゆえに、程子の天地無限の論は、常に作用の無際限に及ぶに依りてこそ記述せらる。例えば『程氏遺書』に

「天地の化は廓然として窮り無しと雖も、然り而して陰陽の度、日月寒暑晝夜の變は常有らざるは莫し。此れ道の中庸を爲す所以なり。(天地之化、雖廓然無窮、然而陰陽之度、日月寒暑晝夜之變、莫不有常。此道之所以爲中庸)」<sup>171)</sup>

と在るは其の典型である。是に於ても程子は、「天地之化」を以て窮まり無き者と為す。而して固より此の一語の示す「天地」の作用と、其の本体たる形而上者たる「天地」そのものとの不可分なりしことは前節に述べたる如くである。然らば則ち、同条の本意は「天地」其れ自体の無限を言うに在る。

又た、同文は陰陽日月寒暑晝夜の如き形而下者に「常」の有ることを陳べ、之に「天地」の無窮を対比する。即ち、程子は形而下者に有限の恒常を見るのである。程子に於ける無限者とはひとえに形而上の「天地」であり且つ其の作用たる「天地之化」である。然らば「天地之化」を受くる形而下者はいかに広大長久なりと雖も、却ていつこにか其の限界を有するであろう。同文に列挙せられたる寒暑晝夜の如き循環は、其の終始の端こそ見えねど恒常たるに於て既に有限であり、「天地」の無限とは峻別せられざるを得ぬのである。

且つ、此の循環を以て有限の根拠と為す所説は、邵子の天地論に甚だ類す。然れども、邵子は無限と有限との双方を以て「天地」の性情に帰すに対して、程子は之に内在する萬物のみを以て恒常たる有限者と為しては、無限の形而上者たるの「天地」より分かつて於て異なつて居る。斯く、程子の形而上下の別は従前の諸家に比しても明晰である。

なお、程子が「天地」の作用たる「天地之化」と、其の作用を受くる事物との辨別に努めたることは『程氏遺書』の伊川の言に於ても窺わる。

171) 『河南程氏遺書』卷十五《伊川先生語一・入關語録・或云明道先生語》

「天地の化を範圍す。天は本廓然として窮まり無し。但だ人は目力の及ぶ所を以て、其の寒暑の序、日月の行を見、此の規模を立て、以て他の天地の化を窺ひ測るも、是れ天地の化ならず。其の體、城郭の類の如きもの有るは、都て其の氣の盛んなるなり。假使、日の三萬里に升降するを言ふも、三萬里の外に更に物無しと道ふべからず。又如し天地八萬里に升降すと云ふも、八萬里の外に天地盡ると道ふべからず(範圍天地之化。天本廓然無窮、但人以目力所及、見其寒暑之序、日月之行、立此規模、以窺測他天地之化、不是天地之化。其體有如城郭之類、都盛其氣。假使言日升降於三萬里、不可道三萬里外更無物。又如言天地升降於八萬里中、不可道八萬里外天地盡)」<sup>172)</sup>

是に於て伊川は、『周易』繫辭傳の一句、「天地の化を範圍す」に因み、此の「天地」が本体としても作用としても無限なることを断じ、而も之を有限と為すは人類の認識の限界の生ぜしむる謬説なりとして之を排す。抑も伊川は「範圍」一語を以て当時俗用せらるる「模量」と同義と為す。即ち推量推測の謂と解するのである<sup>173)</sup>。されば同条は「天地之化」の全体を推し量る者に促せる警戒の辞である。然るに伊川は云う、人は自らの視覚を恃みて日月寒暑の運行を認識すればこそ、此処に一定の規模を発見する。若し之に停まるならば大過無きものの、衆人は往々にして此の規模を根拠として「天地之化」の大小の計測を試みるのである。されど物として何らかの規模を有するは、いかにしても形而下者なることの証左である。斯様の事物が決して形而上者たる「天地之化」に非ざるは論を俟つまい。縦い之に城郭の如き限界の類を認むる者が有ろうとも、其の限界とは畢竟「氣」の活動の盛んなるが為めに顯著に知覚せらるるに過ぎず、固より「天地」の規模には当たるまい。或は縦い日月星辰が一定の規模に於て運行しようとも、之も亦た感官の及ぶ所にして其の外部の物の有無を示すには非ず、無論ながら之を「天地」の尽くる果てと解するも非である。此くの如く、「天地」の限界に遭う者は只に自己の認識に迷いてここに至る。「天」は其の本質に於て無限である。「天地」も「天地之化」も亦た然りである、云々。

此の所論を見るに、伊川が「天地」の無限を確信せることは愈々明白となろう。且つ其の議論は、天地有限説への反駁としても精緻にして、其の成因を尽く感官観測に溺るる者と為すは張子の觀念論への批判にも通ずる所がある。而して程子の議論の邵子と類することは既に論ずる如くである。此の両面を併せ見れば、程子の天地論、殊に其の作用たる「天地之化」に関する見解が、邵張二子の所説を斟酌するに於て形成せられたることが察せられよう。

いづれにしても、程子の「天地」無限の説は斯く厳密に記されたる定論にして、其の撰述を検むれども矛盾せる記述を認むるは難い。是れは実に、「天地」の語を譬喩に用いるに於てさえ一貫する。次の一条は其の一例である。是に於て伊川は、人物の器量を論ずるに際し「天地」の無限を以て聖人の完全に譬うるのである。『程氏遺書』に云う。

「今人に斗筲の量有り、釜斛の量有り、鍾鼎の量有り、江河の量有り。江河の量は亦た大なり矣。然れども涯有り。涯有れば亦た時にして滿つ。惟だ天地の量のみ則ち滿つる無し。故に聖人は天地の量也。聖人の量は道也。(今人有斗筲之量、有釜斛之量、有鍾鼎之量、有江河之量。江河之量亦大矣、然有涯

172) 『河南程氏遺書』卷十五《伊川先生語一・入關語録・或云明道先生語》

173) 伊川は『河南程氏經說』卷一に「範圍は俗語に之を模量と謂ふ。天地の運化を模量して過ち差はず(範圍、俗語謂之模量。模量天地之運化而不過差)」と云う。

有涯亦有時而滿。惟天地之量則無滿。故聖人者、天地之量也。聖人之量、道也」<sup>174)</sup>

同文は、「斗筲」より「江河」に至る容量の大小を以て各人の器量の相異を示しつつも、其のいづれもが竟には「涯」有りて限界に達するに於ては一であると言う。然るに、惟だ聖人のみが決して盈滿に至らざる無限の「天地之量」を有し、正に「道」そのものに比せらるることを説くのである。此の譬喩が先に述べたる「天地」無限の論と違わず、更には之を以て形而上者と為す所説に基づき用いられたるは分明であろう。

或は『程氏外書』も同工の一文を録す。

「凡そ人に斗筲の量有り、釜斛の量有り、江海は亦た大なり矣。然れども尚ほ限り有り。惟だ聖人の量のみ天地と並ぶ。故に至多にして盈てず、至少にして虚ならず。(凡人有斗筲之量、有鍾鼎之量、有釜斛之量、江海亦大矣。然尚有限。惟聖人之量與天地並、故至多不盈、至少不虚)」<sup>175)</sup>

其の大意は『程氏遺書』に異ならざるも、此の『外書』の記述は「天地」の無限と共に、其の「虚」に非ざることをも論ずるに及び、形而上者を以て「太虚」と名づくるを厭う程子の所説として一貫する所が有る。而して此の「天地」が、嘗て「虚を指して」なお「太虚無し」と為され、且つ「理」なるが故に「實」とせられし彼の空間と同体たるは疑いを容れぬであろう。かくなる程子に於ける議論の一貫は、其の心中に確乎たる「天地」概念の存したる明証である。

#### (v) 小括：二程の天地論の全貌 附程門

程子の天地論は以上の如くである。本章は其の性情として以て次の六者を示すに至った。

- (一) “万物に作用する形而上者”
- (二) “形而上の空間”
- (三) “万物共在の処”
- (四) “形而上の時間”
- (五) “不可分の唯一者”
- (六) “本質に於ける無限”

ここに説かる「天地」とは則ち、先づ以て形而上者にして唯一不可分、且つ純粹無限の「道」「理」の一名である。其れは形而上者なるが故に形体無く復た至実である。然るに無限無形にして万物を容るるが為めに、嘗ては屢々「太虚」の名を与えられし者である。程子は此の名を非と為すも、通俗に所謂「太虚」の「天地」と同一概念たるを認めて居る。敢えて言えば「天地」とは此の形而上者に与うるに足る最も適當なる名称に過ぎぬのである。而して「太虚」と異ならざれば其の空間たることは論を俟たぬ。実に程子の「天地」は万物共在の処にして内外大小の別をも有たぬ空間である。其れは形而上者なれば限界も規模も無き純粹なる空間と為さるのである。又た、純粹無限なる万物の所在であれば、此の「天地」には古今の別も無い。至純の時間としていかなる瞬間の事物をも尽く内包すればである。是れこそが程子の「天地」である。之を総じて

<sup>174)</sup> 『河南程氏遺書』卷十八《伊川先生語四・劉元承手編》

<sup>175)</sup> 『河南程氏外書』卷十《大全集拾遺》



言えば、“唯一無限にして古今の万物全体の所在たるの形而上の時空間”と記述せらるるであろう。且つ之が、先儒の天地論を或は合し或は破して成る独自の説であることも忘るべからざるように思う。

此れに由りて之を觀るに、既に程子の「天地」の空間たることは明白であろう。其の議論は先行する宋儒に比しても簡明であり、いつれの性情の理解にも迷う所は僅かであるように思う。然り而して、其の解し易きはひとえに整然たる理路に因る者であり、「天地」並びに空間を以て形而上者と断定せる所説自体は却て稀であった。されば其の所説は天地論の系譜に於ても異質にして、程子の後継を自ら任ずる道学の諸家さえも之を必ずしも喜ばざるは、朱子すら之に順うを潔しとせざるに視うべきであろう（之に就ては続編にて詳述する）。此くの如く、程子の新説は宋朝一代に於て天地即空間の論を劃すのである。

さて程子の「天地」を論じ畢むるに当たり、其の門人の所説にも一言を附さねばなるまい。程門の諸子の多く文筆に勝ることは、先づ千載の時を隔つれどもなお克明に師の思想を伝うる『程氏遺書』『程氏外書』の如き程子の語録が、他ならぬ其の門人の手になることに由りて知らるべきである。之に加えて、呂大臨の如く初め張子に師事して後に入門せる者も有り、又た抑も二程子両人も周子邵子に学ぶ所有れば、程門こそは北宋五子の鳩合の処と解せらる。此の門下に在りて、五子の学説は一個の道統に渾ぜられ、遂に南宋の儒学の根幹を成し得たるのである。斯かれば、程門諸子の所説の顧みざるべからざるは自づから知られよう。然りと雖も、本稿の考究する天地論に就ては此の限りに非ざることも亦た事実である。程子の門下に在りし諸氏は概して「天地」への関心薄く、撰述少なからざる高弟さえも自説として天地論を残すは稀であった。中には「天地」を以て空間と為す者も有れど、師説の規模を出づるは無く、其の祖述に汲汲とするのみである。

是れは例えば、高弟の筆頭たる楊時の『尚書』「惟天地萬物父母、惟人萬物之靈」云々を釈するに於て明らかである。『龜山集』に云う、

「夫れ天地の間に盈つるは皆物也。而して人は一に居る。人なる者は物の靈なるのみ(夫盈天地之間、皆物也。而人居一焉、人者物之靈而已)。」<sup>176)</sup>

其の言は簡素ながらも、「天地」の万物の所在たることが示されて居る。或は『孟子』の所謂「浩然之氣」を論ずるに於ても

「天下を通ずるは一氣なる<sup>のみ</sup>耳。天地は其の體也。氣は體の<sup>み</sup>充てる也。人は天地の中を受け以て生ず。一氣と均しかる耳(通天下一氣耳。天地其體也。氣體之充也。人受天地之中以生。均一氣耳)」<sup>177)</sup>

と云えるが如く、楊時は形而下の諸物を以て「一氣」に歸し、且つ此等「氣」の充足する所の実体をこそ「天地」と解す。是に於ても「人」と「一氣」との均一が説かれるれば、なお議論は一貫

176) 『龜山集』卷五《經筵講義》

177) 『龜山集』卷八《經解・孟子解》

しよう。又た楊時の語録には

「溝洫の量は以て江河を容るゝ可からず。江河の量は以て滄海を容るゝ可からず。局する所有るが故也。君子の若きは則ち天地を以て量と為す。何所ぞ容れざらん。(溝洫之量、不可以容江河。江河之量、不可以容滄海。有所局故也。若君子則以天地為量、何所不容)」<sup>178)</sup>

とも在る。同文は固より譬喩に過ぎざれど、之に由りて楊時が「天地」に無限の容量を認めて居たことは分明であろう。斯かれば、楊時の「天地」とは、無限なる万物共在の処と為さるるのである。且つ此れが程子の天地即空間論と合致せることは疑いを容れぬ。但し其の論の精密は師に遠く及ばず、寧ろ前代の通説の域に停まって居る。

又た、呂大臨の所説にも程子の天地論の一端を存す。呂氏の著述は『考古圖』を除いてはほぼ散逸するものの、其の天地論に就ては石塾が編纂し朱子が刪せる『中庸輯略』中の一一条に伝わる。同書に云う。

「性の固より有する所は、内外を合して間無き者也。夫れ天は大にして外無し。造化發育、皆其の間に在りて、自づから内外の別無し。人に是の形有り。而も形の<sup>とら</sup>梏ふる所と為る。故に内外の焉に生ずること有り。内外一たび生ずれば則ち物は自づから物たり、己は自づから己たりて、天地と相ひ似ず矣。性の徳に反へれば則ち安ぞ物我の異、内外の別有らん哉。(性之所固有、合内外而無間者也。夫天大無外。造化發育皆在其間、自無内外之別。人有是形而爲形所梏。故有内外生焉。内外一生、則物自物、己自己、與天地不相似矣。反乎性之徳、則安有物我之異、内外之別哉。)」<sup>179)</sup>

是れは『中庸』の「性之徳也、合外内之道也」なる一文の注釈である。呂大臨は形而上者たる「天」の無限を言い、万物生成が悉く「天」そのものに於て行わるるに因りて、其の内外の別の有り得ぬことを説く。然るに「形」を生じ形而下者と為れば、或は「人」も亦た之に劃せられ内外を有するに至る。此の内外の別の萌芽は既に事事物物の各々に判明なる区別を与うるであろう。而して呂大臨は此の形而下の事物が生じ、内外彼我の別を呈することを以て「天地と相ひ似ず」と言うのである。同説も亦た、程子の所論、乃ち「天地」を以て形而上者と為し、且つ内外大小の別を認めざる天地論を承けてこそ成る。

此くの如く、微かに聞こゆる程門の天地論はひとえに師に準じ、創見と評すべき者は無い。然るに「天地」縁辺の諸概念への理解に於ては、遂に程子より離るる者も有った。游酢の「天地之化」に関する議論は其の一例である。其の著『游廬山集』に云う。

「之を範して常有らしむれば則ち、日月は薄食する無く、陵谷は遷易する無し。四時は常に<sup>したが</sup>若ひ、風雨は常に均し。此くの若き者は之を範する者也。之を圍して踰ゆること无からしむれば則ち、春に凄風無く、秋に苦雨無く、冬に愆陽無く、夏に伏陰無し。此くの若き者は之を圍する者也。(範之使有常、則日月无薄食、陵谷无遷易、四時常若、風雨常均。若此者範之者也。圍之使无踰、則春无凄風、

178) 『龜山集』卷十《語録》

179) 『中庸輯略』卷下《第二十五章》

秋无苦雨、冬无愆陽、夏无伏陰。若此者圍之者也。)」<sup>180)</sup>

抑も「天地之化」は『周易』の語なれば、同条は其の典拠たる繫辭傳の「天地の化を範圍す(範圍天地之化)」なる一句への注釈である。而して游酢は、「範圍」を両字に分ち、「範」を以て「常有らしむ」の謂と為し、「圍」を以て「踰ゆること无からしむ」の謂と為す。之を要するに游酢は『周易』の「天地之化」を「範圍」するとの一句に就て、「天地」の生成作用の管理、並びに其の恒常の維持と解するのである。是れ乃ち「天地」の作用は外部より能く制せらるべしとの論に等しい。ここで程子の解釈を想起すれば、「範圍」を「模量」と訓み、「天地之化」の運行に関する推量予測と解するのみであった。夫れ程子の「天地」は形而上の「理」である。斯く云う限りは、「天地」の作用の考究こそ為すべけれど、其の統御などは思いも至らぬことである。是の故に、游酢の所論は程子と合わず、既に「天地」に関する見解の相異を呈せりと考えざるを得ぬのである。然れども、游氏は自ら惟う所の「天地」に関し、此れ以上の所説を伝えて居らぬ。統御せらるべき其の性情を鑑みれば、自づから形而下者の一類なりとの予想も為し得ぬことはないが、議論も細に入らざれば甚解は避くるより他あるまい。

又た、程子の排したる「太虚」を説く高弟も有った。尹焞並びに謝良佐が是れである。前者尹焞は仏教の輪廻に関する問答に於て「太虚」を論ず。『和靖集』に云う。

「呂紫微、書に釋氏の生死輪廻の説を問ふ……呂、再び書し至して云ふ。既に輪廻無し。人何ぞや苦しみて善を為し、而も惡を為さざる。先生笑ひて曰く、只だ這裏、便ち是れ私心なり。經に曰く、天地の性、人を貴と為すと。人、天地の中に生まる。其の本、甚だ善なり。幾曾や你をして惡を為し賤を作さしめん。他れは太虚より來り得て、太虚に還へる。我が在るは何處。(呂紫微書問、釋氏生死輪廻之説……呂再書至云、既無輪廻、人何苦為善、而不為惡。先生笑曰、只這裏便是私心。經曰、天地之性人為貴。人生天地中、其本甚善。幾曾教你為惡作賤。他來得之太虚。還之太虚、我在何處)」<sup>181)</sup>

尹氏は輪廻説を斥くるも、「太虚」を以て万物の所在と為し、却て此れを「天地」と同義と為す。乃ち空間として「太虚」なる概念を受容するのである。其の程子との懸隔は明白であろう。

而して後者謝良佐の議論も亦た、輪廻に因みて「太虚」に及ぶ。『上蔡語録』に云う。

「輪廻の説は信然なるや否や。曰く、此の心は止まること有りて而も太虚は決して其の盡る無きを知れば、必ずや輪廻を爲す。之を推すに始に於てすれば、何所にぞ付受せん。其の終や、何時ぞ間斷せん也。且つ天下の人物は各數有り。(輪廻之説信然否。曰、此心有止而太虚決知其無盡、必爲輪廻、推之於始、何所付受。其終、何時間斷也。且天下人物各有數矣)」<sup>182)</sup>

謝氏は「心」の本質を「太虚」に見る。且つ此の「太虚」は無限なれば、一見有限なる心も亦た無窮の者と知るべしと言う。然れども各人各物の形体は固より有限にして、各々の存続にも一定

180) 『游廬山集』卷二《易説》

181) 『和靖集』卷六《撰師說中》

182) 『上蔡語録』卷之上

の「數」うべき限界が有る。是の故に各人各物の本体たる「心」は、今の形体の消滅と共に新たな形体を得るであろう。而して此の生滅は無限に続く。「心」は「太虚」に合して無限であれば、空間に於ける始まりも無く、其の終わりを告げる時間に於ける断絶も無ければである。斯様なる「心」の永續と形の生滅とを以て、謝氏は輪廻と称し之を認むるのであるが、其の説の是非はともあれ、「太虚」のみならず仏説をさえ疑わざる見解が、いかにしても師説に背くことは免るる能わざる所である。

斯く見るに、程門諸氏の天地論は雑駁にして師に比すべくは無い。又た、程門と交流篤き胡安國、並びに其の子胡宏も一派を成して程子の学を南宋に伝うるが、其の著作中の「天地」に関する議論は僅かである。或は胡宏の著『知言』に

「天地の萬物を生生するも、聖人の萬民を生生するも、固より其の理也(天地之生生萬物、聖人之生生萬民、固其理也)」<sup>183)</sup>

「物の天地の間に盈つるや、仁者は愛せざるは無き也(物盈於天地之間、仁者無不愛也)」<sup>184)</sup>

とあれば程子の形而上の空間たるの「天地」を継ぐと見るも可なれど、之に議論の長進を求むるは難い。されば程子の「天地」への関心は自ら所説を伝うる門人に非ず、寧ろ南宋に私淑する次代の諸家に於てこそ興復せらるるのである。

以上に於て北宋五子の天地即空間論は略ぼ記述せられしように思う。爰に至りて、五子の内の実に四子、則ち天地論を伝えぬ周敦頤を除く邵雍、張載、程頤並びに程顥のいずれもが「天地」を以て空間と為したることが示されたのである。しかのみならず、四子の所論は悉く創見に富み、従前の諸家に類せぬ新味を呈するに於ても見るべき者が有った。乃ち、空間たるの「天地」に就き、邵子の之を無限にして有限と為すも、張子の之を形而下者の合一せる唯だ一個の全体と見るも、二程の之を純一普遍なる形而上の理と解するも皆、唐より先には唱えられざる新説には違わぬのである。且つ復た、此等の新説は理論としても孔穎達以来の規模を備えながら、而も宋初より続く太虚論、乃至は周子の説く「無極而太極」の論とも相互に関わる所が有る。故に其の意義は「天地」一語の闡明を期すに已まず、寧ろ一理を以て唐宋の旺盛にして過剰なる學術の蠢動を御すべき「天地」を求めたるに在りと評し得るのである。然らば、縦い「天地」に空間の義を与うること夙に先秦より為さると雖も、其れが學術理論の一翼を担うは、此の北宋五子にこそ始まると言うも可であろう。

## V. 蘇門の天地

北宋に「天地」を説く諸家として北宋五子に並び述べざるべからざる者が有る。是れ即ち蘇軾の一門である。詩文書画の全てに秀づる蘇軾は言うに及ばず、其の父蘇洵、弟蘇轍も亦た文名高く、後世には併せて三蘇と称せらる。而して此の三蘇は、決して文学にのみ終始するに非ず、学

183) 『知言』卷一

184) 『知言』卷三

術に於ても特筆すべき成果を残す。此れは其の述作に六經諸子を論じ積すること多きによりても知らるる所である。蘇洵の『六經論』『太玄論』、蘇軾の『東坡易傳』『書傳』、蘇轍の『論語拾遺』『道德眞經注』の如き著述は、蘇門の学理を好く伝うるであろう。復た、三蘇の見解を共有することは二程子の思想の渾然として分かつ能わざるにも比すべく、之が為めに蘇門は自づから一家の説を成す。且つ同門の学は宋代に流行し、三蘇の郷里より名を借りては蜀学と号せられては、王安石に発する新学、程子に約せられたる道学と共に北宋の学界中に鼎立したのである。更に南宋に於ては愈々勢を増し、衆庶の崇敬を集むるに至ったという。此等の事情に就ては合山氏の論考に詳しければ之を参照せられたいが(合山 1972:25-28)、殊に三蘇の学説の一致に就ては、蘇軾の『東坡易傳』が之を体現する。同書は蘇軾により完成せらると雖も、『四庫提要』に

「蘇籀の欒城遺言に記す。蘇洵、易傳を作るも、未だ成さずして卒す。二子に其の志を述ぶるを屬す。軾の書先に成り、轍は乃ち解する所を軾に送る。今、蒙卦は猶ほ是れ轍の解なれば、則ち此の書、實は蘇氏父子兄弟、力を合はせて之を爲れり。題に軾の撰と曰ふは、其の成せるを要する耳(蘇籀、欒城遺言記。蘇洵作易傳、未成而卒。屬二子述其志。軾書先成、轍乃送所解於軾。今、蒙卦猶是轍解、則此書、實蘇氏父子兄弟合力爲之。題曰軾撰、要其成耳)」<sup>185)</sup>

と蘇轍の孫、蘇籀に拠りて評せらるるが如く、父の意を継ぎ、又た弟の積を取りて合したる者にして、当に家学の精髓と為すべきである。茲に示されたる所論は塘氏も「最も長期にわたり手が加えられたもので、蘇軾の思想の研究には無視することができない著作」(塘 2010:3)と言うに違わず、慎重に整備せらるれば一理を以て蔽われ、例えば蘇轍の『道德眞經注』に記さるる説と相応ずる所がある。或は又た、朱子が『雜學辨』を著しては此の兄弟の撰せる『周易』『老子』の注釈を批刺せる事実も、却て道学の徒として一貫する所説を以て隆盛せる蘇門に応ぜざること能わざりし当時の状況を思わしむるのである。

此くの如き蘇門の学術は、天地論に就ても独自の見解を呈す。今に残る蘇洵の撰述には仔細なる所説こそ見えぬものの、蘇軾と蘇轍とは「天地」を以て未だ分析せられざる万物の実体たるの空間と解するのである。其れは唐以前の諸家に類せず、又た北宋五子とも異なる新説であつた。而して先述の如く両蘇兄弟の学は父より継承せる者なれば、同説は蘇洵より発せる者とも疑わる。しかのみならず、黄庭堅の如き門人も亦た「天地」を説くに於て揆を一にする所有れば、蘇門は同一の天地論を各自補いつつ相伝うるのである。此くの如き学説の一貫は以下に引く文言の能く証する所にして、南宋に於て学界の覇を競う程門さえも及ぶべからざるものであつた。或は、程子を顕彰し蘇子を排撃せる彼の朱子さえもが、天地論に於ては寧ろ蘇説に似たる説を採る所以も、かくなる程蘇門流の伝習の相異に求むべきやもしれぬ<sup>186)</sup>。

185) 『四庫全書總目提要』卷二《經部・易類二》なお、『提要』の引く『欒城遺言』には蘇轍の見聞する所を直截伝うる事情が次の如く記されて居る。「公言、先曾祖、晩歳讀易玩其爻象、得其剛柔遠近、喜怒逆順之情、以觀其詞、皆迎刃而解。作易傳未完、疾革、命二公述其志、東坡受命、卒以成書。初二公少年皆讀易、為之解説。各仕它邦、既而東坡獨得文王伏羲超然之旨。公乃送所解、予坡。今蒙卦猶是公解。」

186) 實の所朱子は必ずしも自己の学説中より蘇學を排する者ではなかつた。此の事實は、最も注力して撰せられたる主著『四書集注』にさえ、程門諸子に紛れ、幾度も「蘇氏」の所説が引かれるれば疑いを容れまい。

## 1. 蘇軾の天地

然るに、蘇門に伝わる「天地」の諸相は、先づ蘇軾の詩文に窺うべきであろう。蘇軾は「天地」の空間なることを詩作に刻む。次の句は之を明瞭に記す一例である。

「並び生まる天地の宇、同じくみ関る古今の宙。下を視れば則ち高き有り、前無ければ孰れか後と爲さん。(並生天地宇、同関古今宙。視下則有高、無前孰爲後)」<sup>187)</sup>

是に於て、蘇軾は「天地」と「宇」とを並列して一語と爲し、「古今」「宙」と対置する。「宇」は無際限の空間の謂にして、「宙」は無際限の時間の謂なりしことは前篇にて述べたる如くである。抑も「宇宙」の語が時空間の義を有するは、其の初出たる『尸子』『淮南子』等の古籍に於て既に分明であった。更に唐代に至りては、李善らの『文選』注に「天地」と「宇」との異ならざることが再三せらるるのである(益田 2023)。然らば蘇軾の「天地」即「宇」の説は、之を承くる者と考うべきであろう。且つ所引の詩に於ては「古今」も亦た「宙」と同一と観らるれば、彼の空間たるの「天地」は、此の時間たるの「古今」と一対を爲すのである。復た之に続く「下を視れば則ち高き有り、前無ければ孰れか後と爲さん」なる句は、時空に高下前後の偏移の有り得ぬことの言明であろう。是れは即ち「天地」「古今」の局限する能わざるを説く者である。「天地」に於てはいかなる地点も必ずや四方に広がる。故にいかにか「高」き者と雖もなお之を越えて「下」に視るべき処が有る。「古今」に於てはいかなる時点も必ずや過ぎ去る。故に最も「後」れたるべき最新なる現在も、刻々と古びては次の時点の「前」へと移ろう。爲めに空間と時間とは固より其の限界を有し得ぬのである。蘇軾は此くの如く、時空間の無際限を「天地」「古今」「宇宙」の語に寄せては説く。

なお、蘇軾の高弟たる晁補之の詩にも亦た

「悠悠たり天地の宇、萬物おのゝ各聚まること有り。(悠悠天地宇、萬物各有聚)」<sup>188)</sup>

なる類句を見る。斯かれば、蘇門に於て同説が共有せられたることも覗われよう。而も晁補之は「天地の宇」に「萬物各聚まること有り」と言えば、則ち「天地」が万物の所在と爲されたることも明らかである。斯くして、蘇門の「天地」が(一)“無際限の規模を有す”(二)“万物共在の処”なる空間たるの性情を呈することも証せらる。

或は又た、蘇軾は『尚書』の注釈に於ても「天地」に言及する。『書傳』に云う。

『尚書』「光四表におよぼ被し、上下にいた格る(光被四表、格于上下)」

『書傳』「表は外也。格は至也。上下は天地也(表、外也。格、至也。上下、天地也)」<sup>189)</sup>

蘇軾は『尚書』の「上下」の語を以て「天地」と換言するが、之も亦た唐代の『文選』注に見ゆ

187) 『蘇軾詩集』卷九《次韻答章傳道見贈》

188) 『雞肋集』卷四《古詩・西歸七首次韻和泗州十五叔父》

189) 『書傳』卷一《堯典第一》

る解釈である。此く観るに、蘇軾の天地論は先行する文学の系譜に在りと解するも可であろう。是れは北宋道学が經学より發して「天地」を説くことと対比せらるべき特質である。案ずるに、蘇軾は学者としては易学を専らとしながらも、胡瑗や程子とは異なり『周易正義』への意識は好悪いづれに於ても恬然たるものがある。

然り而して、蘇軾の天地論は斯く前代の訓詁の復唱に已むに非ざるは無論である。『清風閣記』に云う。

「天地の相ひ磨すや、虚空と物有るとの相ひ推すや、而して風、是焉こゝに於て生ず。之を執りて得可からざる也。之を逐ひて及ぶ可からざる也(天地之相磨、虚空與有物之相推、而風於是焉生。執之而不可得也。逐之而不可及也)」<sup>190)</sup>

ここに論ぜらるるは風の發生の序である。而して蘇軾は其の原因として先づ「天地の相ひ磨す」ことを挙げ、直後に之を「虚空と物有るとの相ひ推す」と言い改めて居る。此の「相磨」「相推」とは『周易』繫辭傳より借用せらるる語にして、いづれも相互に更迭交替して作用干涉するを言う<sup>191)</sup>。然りと雖も、蘇軾に於ける「天地」は後述する如くに巖として一物なれば、此の一物が相ひ交わると言うのみでは文意を成さぬであろう。是の故に蘇軾は「天地」を以て「虚空」と「有物」とに分析し、此の両者の相互作用こそが大氣の運動たる「風」の成因なりとするのである。されば蘇軾に於ける空間たる「天地」は、「虚空」即ち空虚なる部分と、「有物」即ち事物を有する部分とに識別せらるることが知られよう。但し「有物」とは文字通り「物の有る」一部分であって事物そのものではない。又た一方の「虚空」も実は空間に非ず、空間中の「物」の無きが如き領域を指示する語と解すべき者である。然るに此の「虚空」「有物」両者の実体は一なる「天地」である。蓋し蘇軾の爲したる「天地」の分析は、其の形象の認識の可不可に由るのである。或は「有物」の対を以て「無物」と言わず敢えて「虚空」と爲すも、認識の上では物の無きが如き処にさえ一物たる「天地」の实在を確信すればであろう。乃ち、蘇軾は通俗には空間と區別せられぬ「虚空」を以て単に認識対象を欠く空虚なる領域の称と見て居るのである。蘇軾に於ては「天地」こそが唯一不易の空間である。所引の一文も畢竟、耳目の及ぶ所の者と及ばざる所の者との干涉こそが「風」なる現象を生ずと説くものである。

さて筆者は蘇軾の論を斯く積するも、若し基づく所無くば強解の誹りは免れぬ。此の解釈の真正を訴えんと欲すれば、其の証左の提示を要するであろう。而して其の証左とは蘇家の思想の粹を集むる『東坡易傳』である。同書に云う。

『周易』繫辭傳上「天に在りては象と成り、地に在りては形と成り、變化見あらはる矣(在天成象、在地成形、變化見矣)」

『東坡易傳』「天地は一物也。陰陽は一氣也。或は象と爲り、或は形と爲るは、在る所の同じからざる

190) 『蘇軾文集』卷十二《清風閣記》

191) 『周易』《繫辭傳上》に「剛柔相摩、八卦相盪」「剛柔相推而生變化」、《繫辭傳下》に「剛柔相推、變在其中矣」「日月相推而明生焉」「寒暑相推而歲成焉」と見ゆ。或は『爾雅』《釋木》に「木相磨、榘」と在る。而して蘇軾は之に「更迭迭作」と注す(『東坡易傳』卷七《繫辭傳上》)。是れは更迭作用の互文なれば則ち、二物が相互に更迭交替して作用干涉するを言う。

なり。故に在ると云ふは其の一を明らかにする也。象なる者は形の精華の上に發する者也。形なる者は象の體質の下に留まる者也。人は其の上下を見て、直ちに以て兩つと爲す矣。豈に其の未だ嘗て一ならずんばあらざるを知らん邪。是に繇りて之を觀れば、世の所謂變化なる者は、未だ嘗て一にして在る所に兩つなるを出でざる也。兩つなるより以往は、計ふるに勝ふべからざる者有り矣。故に、天に在りては象と成り、地に在りては形と成るは、變化の始也。(天地一物也。陰陽一氣也。或爲象、或爲形、所在之不同。故在云者、明其一也。象者、形之精華發於上者也。形者、象之體質留於下者也。人見其上下、直以爲兩矣。豈知其未嘗不一邪。繇是觀之、世之所謂變化者、未嘗不出於一而兩於所在也。自兩以往、有不可勝計者矣。故在天成象、在地成形、變化之始也)」<sup>192)</sup>

其の言は明晰である。先づ「天地」が一物なることは、「天地は一物也」と断ずるに於て疑いを容れぬ。而して蘇軾は其の論拠をも繫辭傳の「在天成象、在地成形」の注解を介して示さんとする。曰く、經文の「象」「形」とは実は別個の事物に非ず、万物の根源たる「陰陽」が認識中に呈する諸相である。且つ此の「陰陽」とは純一なる「一氣」にして、一物たる「天地」と不可分である。故に、「象」と「形」とは固より一体にして、人心に接するに於て不適切に分割せられて居るに過ぎぬ。さればこそ、繫辭傳は「在天」「在地」と云うのである。抑も「在」の一字は別物ならざる一物が「天地」なる空間中に所在することを言う。然るに其の一物とは事物の全体にして且つ実体と爲さるる「天地」「陰陽」である。是の故に、經文は「在」字を以て「象」「形」の異ならざるを顕らかにするのである。夫れ「象」「形」は同一である。「象」とは上方に昇華せる輕清なる「形」である。「形」とは下方に滞留にせる重濁なる「象」である。人は自らの上下を以て虚しく「天」「地」と名づけ、而も其の上下のいづれに於て知覚せらるるかに困りて、いたづらに事物を分かち、各々別物なりと速断するのである。かくして全ては本来一物ながらも、正からざる認識を経て人々の心中に無数に変じて個物と化す。是れ則ち万物の生成變化の原理である。

蘇軾の論ずる所は此くの如くである。之に随えば、其の空間たるの「天地」が(三)“唯一なる万物の実体”であることも明らかとなろう。縦い個々の事物が「天地」中に所在するが如く知覚せられようとも、其等は畢竟、初めに人が自らの上下に有りや否やと問いて、其の心が遂に細々と分かちたる「象」「形」に他ならぬ。却て其の実体は、「天地」そのものと何ら區別を要せぬのである。更に言えば、或は此の「象」も「形」も、或は『清風閣記』に云う「虚空」も「有物」も、皆均しく真の一実体たる「天地」を区分して得られたる心中の觀念である。「虚空」が決して「無物」に非ず、寧ろ「天地」の知覚せられざる一部と爲さるる所以の者も、爰に求めらるべきように思う。

さて斯く見るに、蘇軾の天地論は張載に似る。特に「天地」を一物にして万物の実体と爲す張子の議論は如上の蘇軾説と概ね一致すると言うべきであろう。且つ張子は「天地」を以て形而下者の統体と爲す。是れも亦た蘇軾と見解を同じくする所である。蘇軾の「天地」が形而上者に非ず、形而下者として之より劃せられて居ることは以下より知られよう。『東坡易傳』に云う。

『周易』繫辭傳上「易に太極有り。是れ兩儀を生じ、兩儀は四象を生じ、四象は八卦を生ず(易有太極、是生兩儀、兩儀生四象、四象生八卦)」

<sup>192)</sup> 『東坡易傳』卷七《繫辭傳上》



『東坡易傳』「太極は物有るの先也。夫れ物有れば必ず上下有り。上下有れば必ず四方有り。四方有れば必ず四方の間有り。四方の間立ちて八卦成る矣。此れ必然の勢なり。之をして然らしむる者無し。(太極者、有物之先也。夫有物、必有上下。有上下、必有四方。有四方、必有四方之間。四方之間立、而八卦成矣。此必然之勢、无使之然者。)」<sup>193)</sup>

蘇軾は「太極」を以て「物有るの先」と説く。此れは形而下の事物生成に先んずるの謂にして“物無し”と換言せらるべき者である。乃ち蘇軾に於ける「太極」とは形而上者であり、「有物」に非ざる始原である。是に於て蘇軾が「有物」に「虚空」を対置する所以も分明となろうが、而れども此の「太極」に関する理解は旧来の説と変わる所は無い。寧ろ見るべきは「兩儀」「四象」に関する解釈である。蘇軾は繫辭傳に寄せて「物有る」の後を記し「夫れ物有れば必ず上下有り」と注す。更に「上下有れば必ず四方有り」「四方有れば必ず四方の間有り」と言を連ぬ。ここで既に「物有れば」と述ぶる限りは、此れが形而下者を論ずる文章であることは言うに及ばぬであろう。而して「上下」「四方」「四方之間」とはいづれも空間の謂である。然らば蘇軾は、形而下の始に生ずる「兩儀」「四象」を以て空間と解するのである。しかのみならず、蘇軾は既に『書傳』に於て「上下」を以て「天地」と為す所があった。或は又た、蘇軾が「天地」と「宇」とを同義と見ることとも上述の如くであるが、元来此の「宇」字は先秦以来「四方上下」なる語義を有して居った。此れに由りて之を觀れば、蘇軾は形而上の「太極」に後れて生成する形而下の全体たるの空間を以て、「天地」と為すのである。是の故に、蘇軾の「天地」は(四)“形而下者の始原”としての性情をも有するのである。其の議論は自づから張子の空間と事物と元素との統体たる「天地」を想起せしむるように思う。

斯くも似たる蘇軾と張子との天地論ではあるが、当然ながら両者には相異も有る。例えば「乾坤」に就ては、張子に於ては形而下の「天地」に対応する形而上の理と為されたるも、蘇軾は之に同ぜず異見を示す。『東坡易傳』は云う。

『周易』繫辭傳上「廣大は天地に配し、變通は四時に配し、陰陽の義は日月に配し、易簡の善は至徳に配す(廣大配天地、變通配四時、陰陽之義配日月、易簡之善配至徳)」

『東坡易傳』「乾坤の専ら以て天地爲るに非ざるを明らかにする也。天地は其の廣大を得、四時は其の變通を得、日月は其の陰陽の義を得、至徳は其の易簡の善を得(明乾坤非專以爲天地也。天地得其廣大、四時得其變通、日月得其陰陽之義、至徳得其易簡之善)」<sup>194)</sup>

同注は「乾坤」が「天地」にのみに対応する者に非ざることを説く。夫れ蘇軾の「乾坤」は「太極」と異ならざる形而上者なれば則ち、空間たるの「天地」のみならず、其の内部に分析せられたる微小なる個物の全てに関与するのである。斯く蘇軾は其の形而上者を論ずるに於て張子と見解を岐つ。然るに其の甚だしきは、何よりも觀念を生ずる人心の認識をも「理」と為しては之を重んずるに在る。前章に見たる如く、張子は觀測に基づく判断を強く斥くれば、斯くなる蘇軾と合わざるは無論であろう。而して『東坡易傳』には

193) 『東坡易傳』卷七《繫辭傳上》

194) 『東坡易傳』卷七《繫辭傳上》

『周易』繫辭傳上「天地と相ひ似たり。故に違はず(與天地相似、故不違)」

『東坡易傳』「天地と人とは一理也。而して人の常に天地と相ひ似る能はざるは、物有りて以て之を蔽へば也(天地與人、一理也。而人常不能與天地相似者、物有以蔽之也。)」<sup>195)</sup>

と在る如く、蘇軾は「人」が「天地」と共に同じく形而上者たるの「理」たるべきことを明言する。しかのみならず、此の「人」の「理」は、「天地」より万物を分離し且つ之を生成するが如き観測に於て發揮せらるる者である。是れは蘇軾の作中殊に著名なる『赤壁賦』の明快に伝うる所である。同作には斯く見ゆ。

「蘇子曰く、客亦た夫の水と月とを知れる乎。逝く者は斯くの如くして而も未だ嘗て往かざる也。盈ち虚くる者は彼の如くして而も卒に消長する莫き也。蓋し將て其の變はる者よりして之を觀れば、則ち天地も曾ち一瞬を以てする能はず。其の變はらざる者よりして之を觀れば、則ち物と我と、皆盡る無き也。而して又た何をか羨まん乎。(蘇子曰、客亦知夫水與月乎。逝者如斯而未嘗往也。盈虚者如彼而卒莫消長也。蓋將自其變者而觀之、則天地曾不能以一瞬。自其不變者而觀之、則物與我、皆無盡也。而又何羨乎。)」<sup>196)</sup>

『赤壁賦』は蘇軾と客人との対話より成る一篇である。然るに所引の一文は、人世の無常を歎く客を一笑に附すに於て発せられたるの言である。是に於て蘇軾は、川と月とは輒ち流れ去り輒ち満ち欠くるが如き無常の者ながら、なおも恒に自らを保てることを例に挙げ、之を以て所謂無常の憂うるに足らざるを論しては且つ客を慰めんとするのである。其の大意は以下の如くである。

蘇軾曰く、川や月の一見無常に変動しつつも恒常不変なるが如きは、実は事物中の特殊なる例外に非ず、寧ろ万物の共有する普遍の性情の顕現と見るべきである。是れは苟も形而下者なれば「天地」の大より「物と我」の小に至るまで然らざるは莫い。詮ずる所、事物は変化すると言えれば何者も之を免れず、其の実体にして全体たる「天地」でさえも一瞬として不変を保ち得ぬであろう。而れども事物は変化に因りて滅ぶ者ではない。「天地」は連続する変化の中で未だ「天地」たるを已めざればである。然るに「物」も「我」も亦た之と同じくである。全事物は無窮の変化を甘受しつつなお自己を保つ。是に於ては万物は却て不変なりと為さるべきである。

斯かれば蘇軾は万物を以て変化しつつも不変なりと言うに等しく、其の議論は矛盾に陥るが如くである。然りと雖も、此の変化と不変とは実は相即する。若し流れ去らざる川有らば、果たして之を川と呼ぶべきや。若し満ち欠けざる月有らば、果たして之を月と言うべきや。寧ろ川は流れ去るが故に川なりて、月は満ち欠くるが故に月なるに非ざるや。或は他の諸物も皆同じくである。万物の恒常は変易の内に在る。夫れ恒常とは絶えざる変易を受くるも之を堪え、確然と自己を保持することに他ならぬ。抑も未だ変易せざるに於ては其の常不常の判別は適わぬであろう。且つ現存する万物は例外なく変易に堪うればこそ其の物たるを得るのである。是の故に、世の無常とは元來事物の恒常を保つ条件である。之を憂うるは浅慮である。

<sup>195)</sup> 『東坡易傳』卷七《繫辭傳上》

<sup>196)</sup> 『蘇軾文集』卷一《赤壁賦》

此くの如き蘇軾の論は、形而下者の本質を深く問い、併せて空間たる「天地」と之に内在する万物との関係を能く知らしむるであろう。殊に個々の事物に就ても「天地」に異ならざる恒常を認むるの論は前例さえ稀である。而して、此の直後に続く一文こそは此の蘇軾に特有の天地論を表すに最も鮮やかである。『赤壁賦』に云う。

「且つ夫れ天地の間は物に各<sup>おのゝ</sup>主有り。苟も吾の有する所に非ざれば、一毫と雖も取ること莫し。惟だ江上の清風と山間の明月とのみは、耳、之を得て聲と爲し、目、之に遇ひて色を成す。之を取りて禁ずること無く、之を用いて竭きず。是れ造物者の無盡藏也。而して吾と子の共に食<sup>あぢ</sup>はふ所なり(且夫天地之間、物各有主、苟非吾之所有、雖一毫而莫取。惟江上之清風、與山間之明月、耳得之而爲聲、目遇之而成色、取之無禁、用之不竭。是造物者之無盡藏也。而吾與子之所共食)」<sup>197)</sup>

是に於て蘇軾の口舌は無常を笑うを忘れ、物の出自を尋ぬるに進む。曰く、「天地」間の万物はいづれも所有者が有る。故に事物にして自ら所有せざるが如きは何であれ、僅かなりとも之を取ることには許されぬであろう。然りと雖も今直面する「江上の清風」と「山間の明月」とを見るに、我が耳目がいかに楽しみ用いようとも全く自由である。各人が之を取ると禁ずる者も無ければ、又た之を用いると枯渴することも無い。是れこそは乃ち、我等自身が「清風」と「明月」とを所有して居ることの明証である。而して何の故にぞ我等は之を能く所有せりや。答えて曰く、我等みづからが此等の事物を創造すればである。既に述べたる如く、蘇軾に於ける「人」なる者は、「天地」と其の理を同じくする。且つ形而下者の実体は唯だ「天地」のみにして、其の内部に生ずる「象」「形」の如き事事物物は皆「人」の認識の所産である。然らば万物の創造者は「人」に他ならぬ。各人は均しく造物者なのである。然る故に、蘇軾は実に我等こそが「天地」間の諸物を自ら所有し且つ創造せりという真理を客に喻らしむべく、眼前の風景を自在に能く楽しむ自己を以て「造物者の無盡藏」と爲し、更には之を以て「吾と子」とが共に「食<sup>あぢ</sup>はふ所」となりと続けては、人心の悉く万物生成を為せることを論ずるのである。

蘇軾は斯く語りては、自らを以て造物者と爲す。其の思想は奇異にして、一見すれば觀念と事物との生成を同一に論ずる仏家にも類するが如くである。抑も仏教排斥を意図せざる蘇軾に於ては、若し之に似ること有るとも憂うるには足るまい。而れども其の所論を審らかにすれば、仏説との相異は明白である。蘇軾の所謂造物とは、真の実体たる「天地」の一部が各人の認識の爲めに局限せられ独立することの称にして、觀念そのものの起滅を以て直ちに事物の有無と爲す仏説とは一致せざればである。却て蘇軾と好く似るは前章(Ⅲ章2節)に触れたる呂惠卿の所論であろう。但し呂惠卿は「天地」を他の事物と辨たず単に個物の一と爲せば、之も亦た蘇説の賛する所とはならぬ。是の故に、斯く「天地」の認識に基づく分析を以て造物を説くは、蘇軾特有の論なりしことが知らるのである。されば蘇軾の「天地」は(五)“認識中に生成せらるる事物の本体”とも解せらるるであろう。然るに、此の議論は亦た、蘇軾が「天地」中に“万物共在の処”と“万物の実体”との両義を觀る所以をも説明する。全ての事物は元來「天地」の一部にして、事物として独立し得るは各人の認識中に於てのみである。而して縦い一個の事物が造物の内に独立しようとも、其の実体はなお「天地」を離れず他物と此処に共在せざるを得ぬ。是を以て、蘇

197) 『蘇軾文集』卷一《赤壁賦》

軾は「天地」を以て万物の実体にして所在なりと為す儒家古来の天地論に潜む一種の矛盾を端的に解消する。

さて此の天地論は如上の功の故か、蘇子門流に授受せらるる所となった。例えば蘇軾門流の第一たる黄庭堅は、『老子』冒頭の章を注するに於て斯く云う。

『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)」

『黄庭堅注』「常なるもの欲すること有りて大空を生ず。大空は天地を生ず。天地は我を以て始と為す。故に強ひて之を名づけて無名と曰ふ。天地は我を以て造物者と為す。故に又た強ひて之を名づけて有名と為す。(常有欲而生大空。大空生天地。天地以我為始、故強名之曰無名。天地以我為造物者、故又強名之曰有名)」<sup>198)</sup>

同注は『老子』の「無名」「有名」を解するに当たりて、両語が「天地」の「始」にして「造物者」たる「我」に強いて与えられたる名称なりしことを言う。其の議論の蘇軾と幾ど異ならざるは明らかであろう。黄庭堅は其の本状を『老子』に寄せて仔細に語る。今云う「我」とは『老子』に所謂「常なるもの」である。然るに黄庭堅に於ける「常なるもの」は「神鬼神帝」などと称せらるる、諸物生成以前の形而上者にして「天地」にも先行する<sup>199)</sup>。されば同注は、諸物に内在する精神乃至は人心、要するに「我」そのものの形而上者たるを論ずるものである。而して此の「常なる」「我」は、何らかの「欲」を生ずるに由りて初めて「大空」を生じ、更に此の「大空」が「天地」を生ずると言う。且つ「大空」とは「太虚」の如き未だ物を包含せざる空間と解して然るべきであろう。是の故に、黄庭堅は「我」こそが万物はおろか、空間乃至は「天地」をさえも生成せりと為すのである。其の所説は蘇軾をも超える「我」の造物者たることへの揺らがぬ確信を伝うるであろう。

然るに、此くの如き黄氏が蘇門に在りて畢竟同根たるは、上文に続く『老子』注に見ゆる、元来形而上者にして造物者たるの「我」が各人の認識に局限せらるる所以に於て察すべきである。黄庭堅は云う。

『老子』「常なるもの欲すること無ければ以て其の妙を觀る。常なるもの欲すること有れば以て其の微を觀る(常無欲、以觀其妙。常有欲、以觀其微)」

『黄庭堅注』「道の常の本より欲すること無きを觀れば、則ち妙なり矣。道の常を以て世に随ふ。故に常なるもの欲すること有る也。其の欲すること有るに於て之を觀れば、全體を見ず(觀道之常、本無欲則妙矣。以道之常随世、故常有欲也。於其有欲觀之、不見全體)」<sup>200)</sup>

是に於て、かの「我」は「欲すること有る」が故に「全體」を見ず、却て各々の事物を觀る者と為されて居る。且つ其の事物とは經文に在る「微」である。「微」とは求めたる所の謂にして「我」の造物に係る者に他ならぬ。蘇軾の所謂「清風」「名月」とは正に是れである。而れども之は事物

198) 『山谷別集』卷四《箋注・注老子道可道一章》

199) 『山谷別集』卷四《箋注・注老子道可道一章》に云う。「神鬼神帝、天に先んじ地に先んじ、古より以て固より存するは所謂常也(神鬼神帝、先天先地、自古以固存、所謂常也)。」

200) 『山谷別集』卷四《箋注・注老子道可道一章》

の「全體」に非ず、或は其の真なる実体にも非ざる者である。若し「我」が恬淡無欲にして何ら求むる所無ければ則ち、自づから造りたる者に惑わずして能く此の「全體」を認識するであろう。然るに「全體」とは蘇軾に於ては「天地」そのものなるも、黃庭堅に於ては其れ以前の「妙」と為されて居る。されど此の相異は無論ながら両氏の学の依拠する所が『周易』なりや『老子』なりやに基づけば、両者に通貫するの理を害する者には当たらずであらう。蘇子と黃氏との万物生成の論は寧ろ相互に補うのである。

さて以上にて蘇軾の天地即空間の論も概ね把握せられたるものと信ず。其の性情を再び列すれば次の如くである。

- (一) “無際限の規模を有す”
- (二) “万物共在の処”
- (三) “唯一なる万物の実体”
- (四) “形而下者の始原”
- (五) “認識中に生成せらるる事物の本体”

蘇軾の所説は儒家古来の天地論を継ぎ之を空間と為しつつも、特に人心による「造物」を説き且つ「天地」中に個々の事物の生ずる所以を詳らかにせるに於て独特であった。惟うに「天地」中への万物の内在を説明するに於て、全事物を認識の所産と解し自らを以て造物者に任ずる其の議論は、奇趣有るも慮外に完成せられたる論理を具えて居る。然れども惜しいかな、此の造物の序の詳細に就ては、蘇軾の自ら撰せざる所にして、今に之を伝える著述は無い。然りと雖も筆者が此の理有りと確信せるは、蘇門中に別伝あればである。乃ち、蘇軾の実弟蘇轍こそは、此の「天地」中への万物生成の理を殊に精緻に記述する者である。蘇門に於ける天地論を知らんと欲すれば、之を蘇轍の論述に求むるに若くは莫い。

## 2. 蘇轍の天地

然らば蘇轍は如何に之を説けるか。抑も蘇轍は蘇軾と学を共に成す。是の故に、其の天地論も亦た蘇軾と軌を同じくす。此れは其の撰述を觀るに随所より窺い得る所である。例えば蘇轍は『龍川略志』に鄭仙姑なる人物との問答を録す。鄭仙姑は道士であり、ここでは道教の經典『度人經』の成立に関し蘇轍と談を交わして居る。

「曰く、此の經、元始天尊の説く所なり。天地の先に生まれ、天地の外に立つ。安ぞ得て爾<sup>しか</sup>せざらん。予曰く、姑誤てり矣。安ぞ人にして能く天地の上に出づる者有らん。曰く、此れ他に非ず、蓋し亦た道なる耳。予曰く、道なれば則ち能く爾せん(曰、此經、元始天尊所説。元始天尊、生於天地先、立于天地外。安得不爾。予曰、姑誤矣。安有人能出於地球上者。曰、此非他。蓋亦道耳。予曰、道則能爾。)」

201)

鄭仙姑は『度人經』が道教の最高神たる元始天尊の述作なりと言う。且つ元始天尊は「天地」に先んじて生じ、なお「天地」の外に在りと主張するのである。而して蘇轍は之を疑い、いかなる

201) 『龍川略志』卷十《鄭仙姑同父學道年八十不嫁》

者も「天地」外に超出すること有るべからずと駁す。対する鄭仙姑は、元始天尊とは夫れ「道」なりとの釈を添うれば、蘇轍も其の言を是と為すに至る。当の問答の是非は且く措くも、爰に所謂「天地」が、「道」即ち形而上者を除く全事物を内包する者、即ち(一)“万物共在の処”と為されて居ることは明らかであろう。是を以て蘇轍の「天地」も亦た、空間と解すべきことが知らるのである。

然るに既に述べたる如く、蘇轍の天地論の緻密なるは斯様の問答に止まる者ではない。其れは蘇軾並びに黃庭堅と同じく人心の認識に拠る万物生成論を備うるのである。先づは『易説』を看られたい。同書は『周易』繫辭傳中の「一陰一陽」を釈して云う。

「所謂一陰一陽なる者は猶ほ一喜一怒を曰ふがごとしと云爾。<sup>しかいふ</sup>陰陽喜怒と言ふは、皆是れより出づる也。散じては天地と爲り、斂しては人と爲る。……之を心に得れば、近くは四支百骸より遠きは天地萬物に至り、皆吾が有也。一陰一陽は其の遠き者より之を言ふ<sup>のみ</sup>耳(所謂一陰一陽者、猶曰一喜一怒云爾。言陰陽喜怒、皆自是出也。散而爲天地、斂而爲人。……得之於心、近自四支百骸、遠至天地萬物、皆吾有也。一陰一陽、自其遠者言之耳)」<sup>202)</sup>

周知の如く繫辭傳は「一陰一陽」を以て「道」と謂う。是れ則ち形而上の理である。蘇轍は之を以て「陰陽」の始元と爲し、且つは人心に於ける「喜怒」の出づる「一喜一怒」と相同の者と解す。要するに形而上の理たるの「道」こそが、事物と人心とが共に発生せる本源なりと断ずるのである。更に蘇轍は、此の形而上者が大小に発散収斂し、或は「天地」に変じ或は「人」に成ると言う。而も其の大小は我が「心」の遠近のいつれに認識せらるるかに於てのみ異なるのである。然らば各人の四肢も身体も、世を盈たす「天地」も「萬物」も、心中に劃せられてこそ成立する觀念にして、畢竟ずる所、此等は尽く我が心の有する所に違わぬであろう。然るに翻って各物の実体を考うれば、之は抑も認識に把握せられず且つ何ら区分せられざる一者である。其れは知覚さえ及ばず形象をも具えざれば則ち、形而上者と為さざるを得ぬ。為めに蘇轍は先の問答の如く之を「道」と異ならずと云いては「天地」とさえ辨つに至る。「天地」も亦た万物の全体として認識の内に在ればである。

蘇轍の所論は此くの如くにして、蘇軾の『赤壁賦』、或は黃庭堅の老子注に見ゆる議論と概ね類似する。殊に万物の実体を「天地」に非ず「道」たる「一陰一陽」に求むるに於て、蘇轍は黃庭堅の所説と好く一致しよう。案ずるに此の一致は、蘇黃両氏の天地論が先づ『老子』に依拠せることと無縁ではあるまい。実に蘇轍の「天地」は、其の『老子』の注解たる『道德眞經注』にこそ最も緻密に論ぜらるればである。而して、同書の説く天地論には「名」が深く関与する。就ては先づ此の「名」の語義を檢めねばならぬ。同書に云う。

『老子』「名の名たる可きは、常の名に非ず(名可名、非常名)」

『蘇轍注』「道の道たる可からず。而して況や得て之を名づく可けん乎。凡そ名とは皆其の道たる可き者也。名、既に立てば則ち、圓方曲直の同じからざるは常なる可からず矣(道不可道、而況可得而名之

202) 『樂城三集』卷八《雜説九首・易説》

乎。凡名、皆其可道者也。名既立、則圓方曲直之不同、不可常矣」<sup>203)</sup>

夫れ「名」とは「其の道たる可き者」である。此れは一定の内実を有する概念の謂にして、其の内実が一義に定まる限りは、万事を「常」に示す普遍の名称たり得ぬ者である。例えば或一物が円形たれば自づから方形たる能わず、曲線たれば亦た自づから直線たる能わざるが如く、一個の「名」は固より之に反する事物の「名」たるを得ぬのである。なお「其の道たる可き者」に就ては直前に斯く論ぜられて居る。

『老子』「道の道たる可きは、常の道に非ず(道可道、非常道)」

『蘇轍注』「道に非ざるは莫き也。而して道たる可き者は常なる可からず。惟だ道たる可からずして而る後常なる可き耳。然り而して仁は以て義と爲す可からずして、禮は以て智と爲す可からず。道たる可きの常なる可からざるは此くの如し。惟だ道たる可からざるのみにして、然る後、仁に在りて仁爲り、義に在りて義爲り、禮に在りて禮爲り、智に在りて智爲り。彼皆常ならずして道は常に變はず。道たる可からざるものゝ能く常なるは此くの如し(莫非道也。而可道者不可常。惟不可道而後可常耳。今夫仁義禮智、此道之可道者也。然而仁不可以爲義、而禮不可以爲智。可道之不可常、如此。惟不可道、然後在仁爲仁、在義爲義、在禮爲禮、在智爲智。彼皆不常、而道常不變。不可道之能常、如此)」<sup>204)</sup>

是に於ては仁義禮智の各々が「道たる可き者」として例示せらるるが、此の四者も亦た其の固定せられたる内実の故に「常」ならざるの「道」と為されて居る。斯く蘇轍は「道たる可き」者を普遍なる「常の道」より分かつのである。「常の道」は未だ内実定まらざるが故に「仁」にして且つ「義」たり得るも、「道たる可き者」は若し既に一概念として「仁」なる内実を有すれば、決して別概念たる「義」となること能わざるは自明である。或は強いて「道たる可き者」も亦た「仁」且つ「義」なりと言え、其の「仁」と「義」とは名称のみ異なる同一の概念と為さざるを得ぬであろう。されば蘇轍は其の言に違わず、此の「道たる可き者」に「名」と同一の語義を与え、以て一定の内実を具うる概念と為すのである。

是の故に、蘇轍の「天地」は、斯様なる「名」の語義を踏まえたる上でこそ理解せらる。『道德眞經注』に云う。

『老子』「名の無きは天地の始なり。名の有るは萬物の母なり。(無名天地之始。有名萬物之母)」

『蘇轍注』「其の名の無きより形はれて天地と爲る。天地位して名は始めて立つ矣。其の名の有るより播かれて萬物と爲る。萬物育ちて名は載するに勝う可からず矣。故に名の無き者は道の體なり。而して名の有る者は道の用也(自其無名形而爲天地。天地位而名始立矣。自其有名播而爲萬物。萬物育而名不可勝載矣。故無名者道之體。而有名者道之用也)」<sup>205)</sup>

203) 『道德眞經注』(蘇) 卷一《道可道章第一》なお本書は玄宗の『老子』注と同名である。故に注記に於ては混同を避くべく書名の直後に(蘇)の表記を附した。

204) 『道德眞經注』(蘇) 卷一《道可道章第一》

205) 『道德眞經注』(蘇) 卷一《道可道章第一》

茲に明らかなるが如く、蘇轍の「天地」とは「名の無き」者より初めて形象を顕現せる第一の事物である。是れ則ち、形而上にして認識すること能わざるが故に一概念として内実を確定し得ぬ始原の混沌より、遂に変じて現れたる形而下者そのものである。而も此の「天地」は形象を有するがために初めて各人の心中に生起し、最も早くに認識の対象と為りて「名の有る」一定の内実を有する概念として成立するに至る。即ち蘇轍は「天地」を以て(二)“原初の概念として認識せらるる実体”と為すのである。然りと雖も、其れは未だ諸物に分化せられず、只に認識し得る者の渾然たる全体として心中を占むるのみである。是を以て「天地」は(三)“形而下者の全体”としてのみ把握せらるるのである。

然らば現に各人の認識せる事物、即ち既に分化せられたる「萬物」はいかにして生ずるか。答えて曰く、渾然たる「天地」に固有なる「名」が「播」かれて後に「萬物」と化するのである。是れは要するに、形而下者の全体たる「天地」が心中に分析せられ、其の部分の各々も亦た認識の対象となるに及び、個々の概念たる「名」が成立して後に「萬物」が生ずるとの謂である。蘇轍は此くの如く、認識が微に入り細を穿ち、個々の事物が概念として厳に他と分かつるに於てこそ、「萬物」も心中に生成せられりと論ずるのである。而して其の様相は元来は形而下者全体に与えられたる「名」が、恰も其の各部分に広く播かるるが如くである。「播かれて」と表現せらるる所以である。是の故に、蘇轍の「天地」は(四)“未分化なる万物の本体”とも解せらるるであろう。且つ、蘇轍に於ける「萬物」の生成とは即ち概念の造成付加と同義であることも分明となる。抑も人心による一天地の分析に際限は無ければ、以て事物を無数に生成して已まぬ。而れども、此等概念は均しく「天地」の剖析により出づるには異ならぬ。蓋し老子の「名の有るは萬物の母なり」と述べたる如くである。

又た、此くの如き蘇轍の天地論は其の概念分析に基づく独特の生成論に由りて蘇軾の論を補う者でもある。蘇轍に従うならば、例えば『赤壁賦』に於て其の観測者たる「吾」と「子」とが造化するという「清風」「明月」も亦た、一定の内実を有する概念、即ち「名」と解せらる。蘇軾の所謂「清風」「明月」は「名」として「天地」より分析せられたればこそ一物として生成せらるのである。若し此等が漠然と知覚せらるるに止まれば、概念として一義を定むるには至らず、一物として生ずるも適わぬであろう。然るに此の「名」を成す者は他ならぬ「吾」と「子」とである。観測者たる各人こそが形而下者の全体たる「天地」の部分に「名」を与え一概念と為すのである。故に、観測せる人々は皆造物者である。斯く蘇轍の天地論は蘇軾の議論に理の一貫せることを鮮明に証す。

更に茲で、此の兄弟二人の「天地」の相異に就ても一言を附したく思う。両者の所説はよく似るも、蘇軾の「天地」は始原の形而下者にして唯一なる万物の実体なれば則ち、固より認識の有無を問わず厳然と焉に存す。之に比して、蘇轍は「天地」を以て形而下者の全体なりと為すも、既に形而下者なれば認識を免れざるが故に、事物の始原には別に形而上者を措くのである。「天地」は既に「天地」なる「名」を有す。「天地」は全体にして個物にこそ非ずと雖も、畢竟一概念として一定の内実を有するのである。されば他の諸概念と異なる所は無い。是の故に、蘇轍は「天地」を以て形而上者と辨ち、「萬物」と本質を同じくせる形而下者と為す。蘇轍に於ける形而上者とは観測する能わず、ために概念とも成り得ぬ渾沌である。概念ならざれば其れが「名の無き者」なりしことも無論であろう。蘇轍が之を以て「道之體」と言う所以である。然るに、蘇軾は形而上



者を以て単に「物有るの先」と釈すれば、両氏の相異は明白である。蘇轍の議論は蘇門に於ても殊に緻密である<sup>206)</sup>。

いづれにしても蘇轍の事物生成論は此くの如き者である。其れは「天地」に始まる概念分析を行う認識の作用に基づいて居る。或は之は

『老子』「天下に始<sup>はじめ</sup>有り。以て天下の母と爲す(天下有始、以爲天下母)」

『蘇轍注』「名の無きは天地の始なり。名の有るは萬物の母なり。道の方に名の無きは、則ち物の資りて始まる所也。其の名の有るに及びては、則ち物の資りて生まるゝ所也。故に之を始と謂ひ、又之を母と謂ふ。其の子は則ち萬物也(無名、天地之始。有名、萬物之母。道方無名、則物之所資始也。及其有名、則物之所資生也。故謂之始、又謂之母。其子則萬物也)」<sup>207)</sup>

とも表現せらるる所である。蘇轍は「天地」と「萬物」とを母子に譬う。而れども「天地」も亦た「名」を附せられたる概念なりしは上記の如くである。然らば「萬物」の生成以降も、「天地」の部分たる事物と「天地」そのものとはなお截然と分かれず本質に於て一体を為す。『老子』を注して云う。

『老子』「天地の能く長<sup>とこし</sup>へにして且つ久しき所以の者は、其の自ら生ぜざるを以てすればなり。故に能く長生す。是を以て聖人は其の身を後にして而も身は先んじ、其の身を外にして而も身は存す。其の私無きを以てするに非ざらん邪。故に能く其の私を成す(天地所以能長且久者、以其不自生。故能長生。是以聖人後其身而身先、外其身而身存。非以其無私邪。故能成其私)」

『蘇轍注』「天地は物を生じて而も自ら生ぜず、萬物の外に立つ。故に能く長生す。聖人は其の身を後にして人に先んじ、其の身を外にして人を利し、衆に處りて表に入る。故に能く先んじて存す。如し天地と物とをして競ひ生ぜしめ、聖人と人とをして争ひ得さしむれば、則ち天地も亦た一物なるの耳。聖人も亦た一人なる耳。何をか以て大いに之に過ぎん哉。然りと雖も、彼は其れ私無し。以て私を成すを求むるに非ざる也。而して私は之を以て道を成せば、則ち固より然る耳(天地生物而不自生、立於萬物之外。故能長生。聖人後其身而先人、外其身而利人、處於衆、入之表。故能先且存。如使天地與物競生而聖人與人争得、則天地亦一物耳。聖人亦一人耳。何以大過之哉。雖然、彼其無私、非以求成私也。而私以之成道則固然耳)」<sup>208)</sup>

蘇轍は先づ「天地」の恒常を保てる所以を、自ら生ぜず「萬物の外」に在ることに求む。是れは乃ち、「天地」は上述の如く形而下者の全体にして人心に分析せられては各々の概念を成すに於て万物の生ずると雖も、「天地」そのものはなお自若として変ぜず、事物生成の後も恒に「萬物の外

<sup>206)</sup> なお、形而下者を以て内実固定せる概念と為すの説は『老子』の玄宗疏に類例を見る。『道德眞經疏』卷二には「夫形質之物、皆有定方、在上者則明、在下者則暗、唯妙本惚恍、不可定名」と在る。「妙本」とは「道」即ち形而上者の表現なれば「定名」とは形而下者に当たる。更に杜光庭は之を釈して「陰陽有定分、明昧有定相。是則有形有質、皆有定方也」と言え、其れが形而下者の性情の固定を説けるは明瞭である(『道德眞經廣聖義』卷十四《視不見章第十四》)。

<sup>207)</sup> 『道德眞經注』(蘇)卷三《天下有始章第五十二》

<sup>208)</sup> 『道德眞經注』(蘇)卷一《天長地久章第七》

に」別個に成立して居ることを説く者である。若し「天地」も亦た「物」と同じく自ら生ずること有らば、両者に相異を探ぬるは難く、畢竟ずる所、本質に於ては一物と考えざるを得ぬであろう。夫れ「天地」は形而下者の第一にして、観測せられ概念と成ることは「萬物」と異ならざるも、其の生成は形而上者より直截に為されたる者にして各人の「造物」を介せずとも生ぜざるは莫いのである。是れこそは「天地」の自ら生ぜざる所以である。而して一方の「萬物」は各人の観測に依る「造物」を俟たずしては成立し得ぬ。其の实体は「天地」なれば「萬物」は未だ観測せられざるに於て生ずるには至らず、なお概念を成さざりし形而下者其れ自体として一を保つであろう。然るに、此くの如き蘇轍の「天地」と「萬物」とは、自ら生ずるや否やに因りて區別せらるるも、均しく形而下者と為すべき者である。其れは宛ら「聖人」がいかにか庶人に首出しようとも、なお人であることを已めざると同じくである。

斯様なる「天地」と「萬物」との関係は、次の如く端的に述べられて居る。

『老子』「玄牝の門を是れ天地の根と謂ふ(玄牝之門是謂天地根)。」

『蘇轍注』「玄牝の門とは萬物の是より出づるを言ふ也。天地の根とは天地の是より生ずるを言ふ也(玄牝之門、言萬物自是出也。天地根、言天地自是生也)」<sup>209)</sup>

蘇轍は『老子』に所謂「玄牝之門」を以て「萬物」の生成する所と為し、又た「天地根」を以て「天地」の生成する所と為す。而して『老子』本文は此の両語の同義を説く者なれば、蘇轍は「萬物」と「天地」とを同根の事物と見ることが知られよう。而して此の両者の由りて出づる「玄牝之門」「天地根」と称せらるる者は「虚にして無形なる」形而上者である<sup>210)</sup>。「天地」は形而上者の前に於てこそ他の形而下者と異ならざる一物と為さるるのである。

然らば此の「天地」は実に諸物と違わず有限である。蘇轍は同じく『老子』を注して云う。

『老子』「天は長<sup>とこし</sup>へにして地は久し(天長地久)」

『蘇轍注』「天地は大いなりと雖も、而も未だ形數より離れざれば、則ち其の長へにして久しきは蓋し量有り矣。然れども老子の言、長へにして久しきは天地に極まれり。蓋し人の見る所の者を以て之を言ふ<sup>のみ</sup>耳。若し夫れ長へにして久しきの至りは則ち所謂天地の始なる者は是れなり矣(天地雖大、而未離於形數、則其長久、蓋有量矣。然老子之言、長久極於天地。蓋以人所見者言之耳。若夫長久之至則所謂天地始者是矣)」<sup>211)</sup>

茲に明らかなる如く、『老子』には「天長地久」と在れば一見「天地」の恒常を説くが如きも、蘇轍は之を以て真の「長久」とは解せず、只に「人の見る所の者を以て言ふ耳」と断ず。即ち「天地」は人心に於てのみ長久恒常と認識せらるるに過ぎぬと言うのである。「天地」は未だ概念とし

209) 『道德眞經注』(蘇) 卷一《谷神不死章第六》

210) 『道德眞經注』(蘇) 卷一《谷神不死章第六》蘇轍は『老子』の「谷神不死、是謂玄牝」を注して「谷、至虚而猶有形。谷神則虚而无形也。虚而无形、尚無有生。安有死耶。謂之谷神、言其德也。謂之玄牝、言其功也。牝生萬物而謂之玄焉。言見其生之而不見其所以生也」と言う。是れに由りて之を觀れば、「玄牝」とは「虚而无形」なる形而上者たる「谷神」に生成の極功有るを表す語である。

211) 『道德眞經注』(蘇) 卷一《天長地久章第七》

て分析せられざれば、人の耳目の及ぶ所の全体に等しく、方に万物の所在として恰も限り無き印象を与うるであろう。而れども此の「天地」は、上述の如く万物の実体にして本質に於ては内在する事物と分かち難き形而下者である。いかに莫大なる規模を感じしむと雖も、「天地」は無限と為すべき者に非ず、必ずや一定の「量」に制せらるる有限の事物たるを免れぬのである。故に蘇轍は之とは別に真の「長久」なる者を示す。是れ乃ち、先に挙げたる形而上者である。其れは「天地の始なる者」「名の無き」「道」「玄牝の門」「天地の根」等と事毎に名状せられては、形而下の「天地」「萬物」との相異を明らかにせられたる真の無限者にして、未だ変易せざる恒常を呈する者である。斯かれば、蘇轍の「天地」は以て(五)“有限なる形而下者”と為さるるであろう。

ここで再び蘇軾の所説を想起すれば、其れは「天地」の無際限を説き、且つ事物の変易の内に恒常を觀ては世俗の無常を憂うるを一笑に附す者であった。此の実兄の論が「天地」の有限を確信せる蘇轍と相容れざるは分明である。されど案ずるに、蘇轍の言う「天地」の有限とは、其の本質に於て「形數」より離るる能わざることにして、其の規模延長の限界を認むるの謂に非ざるは推して知るべきである。是に於て蘇轍の「天地」の有限とは形而下者の本質に於ける有限と解すべくして、邵雍の所説にも比せられよう。若し然らば、蓋し兩蘇は「天地」を説くに、或は其の規模に於てし、或は其の本質に於てするが為めに意見を異にするのである。

蘇轍は此く「天地」を形而下者と論じて已まぬ。而して斯様な「天地」の性情は、形而上者との対比に於てすれば愈々鮮明となろう。蘇轍は云う。

『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)」

『蘇轍注』「夫れ道は、清きに非ず濁るに非ず、高きに非ず<sup>ひく</sup>下きに非ず、去るに非ず來るに非ず、善きに非ず惡しきに非ず、混然として體を成し、其れ人に於けるや性と爲る。故に物の混成する有りと言ふ。此れ未だ其の生ずるを知る者有らず、蓋し湛然として常に存す。而も天地は其の中に生ずるのみ耳(夫道、非清非濁、非高非下、非去非來、非善非惡。混然而成體、其於人爲性。故曰有物混成。此未有知其生者、蓋湛然常存。而天地生於其中耳。)」<sup>212)</sup>

同注は『老子』の所謂「混成」する所の「物」が、形而上者たるの「道」なりしことを論ずるものである。然るに、『老子』の「物」が形而上者と解せらるることは古来の通説にして抑も注意を惹かぬ。寧ろ觀るべきは、蘇轍が其の形而上者たるの「道」に対し、清濁高下、去來善惡の如き情状の一切を認めざる一事である。此くの如くであれば「道」に生滅は無く、常に湛然と存するのみであろう。而して蘇轍は、「天地」を以て此の形而上者中に生ぜる者と言う。既に「天地」は生ぜりと言へば、「天地」とは「道」と異なり当に生滅すべき形而下者である。是の故に、形而上に於ては悉く排せられたる清濁高下、去來善惡の如きも亦た、「天地」は包含して已まぬであろう。此の種の情状の具有は蓋し上述の「天地」の有限を証するものである。

無論、事物としての情状を欠く形而上者は固より人心の捉うること能わざる者である。蘇轍が「天地」をこそ第一の認識対象にして原初の概念と為す所以である。然りと雖も蘇轍は必ずしも此の形而上者を以て不可知の神秘と見ては居らぬ。之に就ては次の注を檢められたい。

<sup>212)</sup> 『道德眞經注』(蘇) 卷二《有物混成章第十五》

『老子』「故に身を以て見を觀、家を以て家を觀、郷を以て郷を觀、國を以て國を觀、天下を以て天下を觀る。吾何をか以て天下の然るを知らん哉。此れを以てするなり（故、以身觀身、以家觀家、以郷觀郷、以國觀國、以天下觀天下、吾何以知天下之然哉。以此）」

『蘇轍注』「天地の外は、世俗の見ざる所なり矣。然れども其の理は推して知る可き也。修身の至れるや、身を以て身を觀、家を以て家を觀、郷を以て郷を觀、國を以て國を觀る。皆吾の及びて知る所也。然るに安ぞ聖人の天下を以て天下を觀るの吾の身を以て身を觀るに若かざるを知らん乎。豈に身は身を以て觀る可くして天下のみ獨り天下を以て觀べからざらん乎。故に曰く、吾何をか以て天下の然るを知らん哉、此れを以てするなりと。亦た身を以て之を知るを言ふ耳のみ（天地外者、世俗所不見矣。然其理可推而知也。修身之至、以身觀身、以家觀家、以郷觀郷、以國觀國、皆吾之所及知也。然安知聖人以天下觀天下、不若吾之以身觀身乎。豈身可以身觀、而天下獨不可以天下觀乎。故曰、吾何以知天下之然哉、以此。言亦以身知之耳）」<sup>213)</sup>

蘇轍は先づ「天地の外」を以て「世俗の見ざる所」と言う。此れは形而下者の全体たる「天地」に外る所、即ち形而上者の認識すべからざることを説く者である。然れども蘇轍は亦た「其の理は推して知る可き也」と云う。「其の理」とは無論、「天地の外」の理の謂である。乃ち所引の注は形而上の理に就て、直截の認識こそ為す能わずと説くと雖も、推理に拠らば之を把握するも可なりと言うのである。此れは觀念論よりの脱却を含意すれば、自づから張載の所論を思わしむるであろう。いづれにしても蘇轍の形而上者を以て必ずしも不可知と為さざるは是れに由りて明らかである。但し其の理は「名」即ち一定の内実を具うる概念を形成するに至らざれば、清濁高下の如き情状を具うる者ではない。形而上者とは惟に天地万物に一貫せる理に他ならぬのである。斯く蘇轍の天地論は形而上者を陳ぶるに於ても亦た熾んである。

さて蘇轍の天地論は以上の如くである。其の「天地」は即ち以下の如き概念であった。

- (一) “万物共在の処”
- (二) “原初の概念として認識せらるる実体”
- (三) “形而下者の全体”
- (四) “未分化なる万物の本体”
- (五) “有限なる形而下者”

此くの如き蘇轍の「天地」は、万物の所在にして其の実体たる空間であるは蘇軾と違わず、又た人心の認識に由りて「天地」より万物が生成するとの所論をも共有して居れば、固より蘇門の天地論を継ぐ。殊に其の一定の内実を具うる概念の形成を以て「天地」と「萬物」との生成を説く一連の議論は極めて精緻であり、蘇門の学を完成するのみならず、屢々形而下者とせられながらも、一方では空間として事物を内在せしむる「天地」の難解なる性情を、最も矛盾なく解き明かせる者と評すべきように思う。

但し蘇門を継ぐと雖も、之を以て有限と観ては無限なる形而上者との対比を為すに於ては、蘇軾に依ぜざる所有るも確かである。此の見解の相異の生ずる所は先づ『周易』『老子』のいづれを重んずるやに拠る。然るに、此の二書は既に蘇軾と黄庭堅との所説をも分かちたる者なるのみな

<sup>213)</sup> 『道德眞經注』（蘇）卷三《善建不拔章第五十四》

らず、抑も天地即空間の論の根本として儒家道家の議論を率いたることを想起せられたい。爰に発する思想の相異は、縦い宋代に入りて儒道仏三教の混淆して熔融せるが如きに遭いても竟に相和せず、最も近しき同門の二子の所説にかくなる対立をもたらすのである。

ともあれ蘇軾、蘇轍及び其の門人の伝うる天地論は、北宋五子とは又た同じからざる理を以て「天地」の即ち空間たるを説く者であった。かくなる蘇門の学説は、意義深甚にして先行する五子に劣らず北宋儒学の精華に数うべきである。さればこそ、其の命脈は南宋に至りても尽きず、寧ろ道学中の天地論の一支流を成しては之に混融するのである。

#### IV. 結

さて本稿も聊か長きに過ぎたれば再び筆を休めたい。今改めて筆者の期する所を述べれば、其れは東洋地理学理論の根幹たるべき空間概念の探求に在る。是に於て本稿は唐代までの検討を終えたる前篇に続き、北宋の天地論を検め、当時の「天地」も亦た往々にして空間と解せらるる事実を証したのである。是れこそは本稿の成果の第一である。

然りと雖も、斯篇の紙数は此の単純なる結論を告ぐるには少しく長大である。抑も本稿の労を費やせるは北宋の學術を飾ること絢爛たる天地論の闡明にあった。惟うに之を顧み第二の成果として結論に附すを怠れば、本研究の意義も損われよう。

されば北宋の天地論は何如なりや。之を概観するに先づ悟るべき変化は、天地即空間の論が其の主流を占むるに至りし事実である。抑も唐代以前に於て「天地」は必ずしも空間と為さるる概念に非ざるは、既に前篇の示す所である。寧ろ広く通ずるは先秦に発する「天地」を以て単に巨大なる物体と見る『列子』等道家の所説であり、漢代以降も之を承くる者が多く在ったのである。しかのみならず、天地即空間論の淵源たる『周易』『老子』と雖も、古来文中の「天地」が直ちに空間と為さるることは稀であった。是れは例えば鄭玄や王弼の如き漢魏の大家の著せる注を見るに明らかである。詮ずる所、「天地」を以て空間と為すの説は常に之を伝うる者こそあれ、数ある天地論の一斑に過ぎなかつたのである。

而して同説流布の機は唐代に在る。此の時世に際して「天地」は空間なりと為す所説を掲げたるは、孔穎達の『周易正義』、玄宗の『道德眞經疏』、李善の『文選注』並びに之を補う『五臣注文選』であった。此等は儒家、道家、文学の書にして本来性質を全く異にするも、旧説を整理し充実せる内容を以て各々の学を一新し、而も朝廷の名の下に発行せられたれば、当節の人士に与えたる影響は深甚を極めしものと案ぜらる。且つ若し此くの如き大著が悉く天地即空間論に与して居るとすれば、之を以て主流の説へと変ずること有りるも何ら怪しむには足るまい。但し此等の書と天地即空間論の流布の実態は隋唐に了る前篇に於てはなお不明であった。一時代の學術の功は後世を俟たずして知る由無くんば当然である。然るに此の疑問も、北宋の諸家を前に氷解しよう。本稿に引く如く、主たる宋儒は実に其の過半が「天地」を以て空間と為し、之に“万物共在の処”なる語義を与うるのである。而も其の論述は前代に比しても愈々精細なれば、既に宋儒は、「天地」そのものに非ず、寧ろ空間たる「天地」を問うて居ったと考うるも可であろう。此れは亦た、唐代の天地論が議論の前提として受容せらるる事実を示す者とも解すべきである。而も『周易正義』『道德眞經疏』は屢々直截に言及せられ、『文選注』と字句を違えざる天地論も見ゆれば、北宋に此等の所説が流布せることは疑いを容れぬであろう。

然りと雖も、唐代の「天地」は一様に受容せらるるには至らなかった。固より宋儒は唐代の権威に追従するが如き精神を備うる者に非ず、寧ろ之に反発するを専らとす。本稿の議論を顧みれば明らかなる如く、或は之を無視し、或は之を排し、輒ち批判し輒ち匡正せんとするのみである。されば宋儒は、斯くも強き反感を有するが故に、却て其の天地論に拘泥する所ありて、知らず識らず之を自ら継ぐのである。

此の傾向は宋初より明白である。胡瑗は『周易正義』を斥け、特に同書に散見される玄学と老莊とに由りて出づる虚無を嫌った。斯くして胡瑗は「天地」を以てひとえに形而下者と説き、空間であり且つ万物の元素なりとの解を示した。此れは孔穎達の天地論の迂遠、即ち形而下者ながらも形而上者に呼応し其の性質を具有す等と言うが如き難解の論より道家に由来すると思しき者を滌除せる結果である。劉敞も亦た胡瑗と同工の説を残す。而して宋初の諸家は虚無を排せんとするを急ぎ、却て「天地」を諸物の一と為す旧来の道家説に帰るが如き論を成す者も僅かならず在った。石介は此の例である。或は司馬光、王安石が同様の説を唱うるに至りては、寧ろ直に道家の議論を継ぐ所が有る。斯かれば、北宋の初期に於ては未だ天地即空間論は主流を成しては居らぬこと分明である。

然るに、天地即空間論が真に流布せるは北宋五子の出でし後である。此の宋学の源流を成す五名の儒者の内、天地論を伝えぬ周敦頤を除く四名、即ち邵雍、張載、及び程顥と程頤の二程子はいづれも「天地」を以て万物の所在と為しては之を空間と説く。而も各人の見解は皆同じからず独自にして、更には胡瑗と異なり孔穎達の説を何ら受容せず、めいめいに新説を成す。其れは既に「天地」の空間たることを前提と為しつつ、空間そのものの性質の如何を仔細に論ぜざる者であった。しかのみならず、其の学説は門弟に授受せられ当代を覆えば、北宋五子こそは正に北宋天地論の形成者と評すべきであろう。

而して五子の天地論は均しく示唆に富み、特に各人の空間に関する考究の迹を映して已まぬ。先づ邵雍は「天地」の限界の有無を論じては、規模に於ては無限ながら本質に於ては有限なりと説く。是れは旧来対立して居った空間たる「天地」の無限なりや有限なりやの議論を調停する者である。且つ其の回答は、空間に無限の延長を認めつつも既に延長有るに於て一種の限界を呈すと為す者で、邵子の無限に関する熟慮を知らしめよう。

次で張載は「天地」の本質を空間に求めながらも、万物の生成以降の「天地」は個々の事物並びに其の元素をも包含する形而下者の統体なりと説く。此れは空間と諸物との関係の省察より得られたる結論にして、若し空間を形而下者と為すならば、いかにして他の事物と辨別せらるるかを明らかにするものである。斯く張子が「天地」を分析せるは、旧説が屢々空間たる「天地」を以て形而下者と為しながらも、他の形而下者たる諸物と区別する所以を記さざるに依ずるが故である。且つ復た、張子は空間に類する他の語に就ても整理を試みる。或は「太虚」を以て形而下者と断じては天地論と和し、或は「秩序」を以て先後上下の時空間関係と解しては事物の所在たる「天地」と分かち如くである。夙に其の性説に拠りて聞こゆる張載は、此くの如く概念の正確なる識別、即ち正名に優るるのである。

二程子の学は邵張二子を承け、且つ師たる胡瑗をも継ぎて成る者である。而れども天地論に於て先儒と相容れざるは、其の「天地」を以て形而上者の空間と為すの説に分明であろう。程子は「天地」を以て空間と為しながらも、之に何らの規模をさえ認めなかった。其の空間は決して感

知し得ず、且つ分かち得ざる純粹唯一なる無限である。更に程子は此の「天地」に空間のみならず時間としての性情をも観る。程子に於ける空間と時間とはいづれも形而上者にして真に無限なれば、固より分離する能わざる純一である。此くの如き程子の論は、嘗て以て形而上者と為されたる「天地」の本質を闡明する。其の学説は時空間を以て形而上者と專論せる稀有なる一例である。

斯く、北宋五子の天地即空間論は唐代にも況して空間そのものへの理解を深くする所が有る。而して当時に於て別流を成す蘇門の天地論も亦た、忘るべからざる功を残す。就中、蘇軾、黄庭堅、蘇轍の所説は、空間たる「天地」中に如何に万物が生成せられ且つ内在せるやを審らかにするに於て意義深長である。即ち此の一門は観測に由る「天地」の分析、並びに概念の形成を以て万物の生成を説くのである。其の空間と事物との関与に就ての考究は、北宋五子にも認め難き精緻なる理を以て北宋の天地論を飾るであろう。

本稿の記述せる北宋の天地論は概ね以上の如くである。強いて一言を以て之を蔽えば、既に述べたる如く、北宋の諸家は「天地」の空間たるを前提と為しては、空間そのものの究明に従事せる者と言うべきであろう。其の議論は南宋に於て愈々密に約せらるるのであるが、今は紙幅も足らざれば続篇に譲りたい。

## 文献

### 【漢籍】

- 『伊川擊壤集』邵雍 撰 四部叢刊本  
『横渠易説』張載 撰 (章錫琛 点校 1978. 『張載集』中華書局)  
『晦庵先生朱文公文集』朱熹 撰 『朱子全書』本  
『和靖集』尹焞 四庫全書本  
『河南程氏遺書』程頤 撰 (王考魚 点校 1981. 『二程集』中華書局)  
『河南程氏易傳』程頤 撰 (王考魚 点校 1981. 『二程集』中華書局)  
『河南程氏外書』程頤 撰 (王考魚 点校 1981. 『二程集』中華書局)  
『河南程氏粹言』程頤 撰 (王考魚 点校 1981. 『二程集』中華書局)  
『管子』房玄齡 注 四部叢刊本  
『漢書』班固 撰 武英殿二十四史本  
『龜山集』楊時 四庫全書本  
『汲冢周書』四部叢刊本  
『雞肋集』晁補之 撰 四部叢刊本  
『孝經指解』司馬光 撰 四庫全書本  
『孝經述議』劉炫 撰 清家文庫本 (京大大学図書館蔵)  
『孝經注疏』李隆基 注 邢昺 疏 十三經注疏本  
『皇極經世書』邵雍撰 四庫全書本  
『皇極經世書』邵雍 撰 正統道藏本  
『皇極經世書』邵雍 撰 内閣文庫本  
『皇極經世書』邵雍 撰 (郭彧編 2010. 『邵雍集』中華書局)

『皇極經世書觀物外篇衍義』張行成 撰 四庫全書本  
『皇極經世索隱』張行成 撰 四庫全書本  
『公是集』劉敞 撰 四庫全書本  
『洪範口義』胡瑗 撰 四庫全書本  
『古文孝經』孔安國 傳 清家文庫本（京都大学図書館蔵）  
『山谷別集』黃庭堅 撰 四庫全書本  
『史記』司馬遷 撰 武英殿二十四史本  
『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  
『周易口義』胡瑗 撰 倪天隱 述 四庫全書本  
『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』本  
『周張全書』徐必達 編（今井宇三郎解題『周張全書』1980.中文出版社）  
『朱子語類』黎靖德 編 『朱子全書』本  
『荀子』四部叢刊本  
『春秋左氏傳正義』杜預 注 孔穎達 疏 十三經注疏本  
『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）  
『上蔡語錄』謝良佐 撰 正誼堂全書本  
『書傳』蘇軾 撰 四庫全書本  
『西山讀書記』真德秀 撰 四庫全書本  
『濟南集』李廌 撰 四庫全書本  
『西銘』張載 撰（章錫琛 点校 1978.『張載集』中華書局）  
『西銘解』朱熹 撰 『朱子全書』本  
『正蒙』張載 撰（章錫琛 点校 1978.『張載集』中華書局）  
『正蒙初義』王植 撰（邱利平 点校 2021.『正蒙初義』中華書局）  
『性理大全書』胡廣 編 四庫全書本  
『宋元學案』黃宗羲 撰 全祖望 補修（陳金生·梁運華 点校 1986.『宋元學案』中華書局）  
『宋史』脫脫 編 武英殿二十四史本  
『莊子全解』呂惠卿 撰（連心達 点校 2019.『莊子全解』商務印書館）  
『莊子註』郭象 撰 四庫全書本  
『蘇軾詩集』蘇軾 撰（王文誥 輯註·孔凡禮 点校 1982.『蘇軾詩集』中華書局）  
『蘇軾文集』蘇軾 撰（孔凡禮 点校 1986.『蘇軾文集』中華書局）  
『徂徠集』石介 撰 四庫全書本  
『孫子集注』四部叢刊本  
『知言』胡宏 撰 四庫全書本  
『重廣補註黃帝內經素問』王冰 注 四部叢刊本  
『中庸輯略』石謫 撰 朱熹 刪 『朱子全書外篇』本



『張子正蒙注』王夫之 撰 船山遺書本  
『張子全書』四庫全書本  
『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)  
『道德真經注』蘇轍 注 正統道藏本 (洞神部玉訣類：第 373~374 冊)  
『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)  
『道德真經論』司馬光 撰 正統道藏本 (洞神部玉訣類：第 373 冊)  
『道德真經傳』呂惠卿 撰 正統道藏本 (洞神部玉訣類：第 369~370 冊)  
『東坡易傳』蘇軾 撰 四庫全書本  
『南華真經義海纂微』褚伯秀 撰 正統道藏本(洞神部玉訣類：第 467~488 冊)  
『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)  
『發微論』蔡元定 撰 四庫全書本  
『文子』 守山閣叢書本  
『抱朴子』葛洪 撰 四部叢刊本  
『游廬山集』游酢 撰 四庫全書本  
『欒城集』蘇轍 撰 (陳宏天・高秀芳 点校 1990.『蘇轍集』中華書局)  
『欒城三集』蘇轍 撰 (陳宏天・高秀芳 点校 1990.『蘇轍集』中華書局)  
『欒城遺言』蘇籀 撰 四庫全書本  
『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  
『龍川略志』蘇轍 撰 四庫全書本  
『老子注』王安石 撰 (羅家湘 輯『老子注』王水照 主編 2016.『王安石全集』復旦大学出版社.第四冊,139-260.)  
『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  
『論衡』王充 撰 四部叢刊本 (黃暉 2017.『論衡校釋』中華書局)  
『淮南鴻烈解』(『淮南子』) 四部叢刊本

#### 【論文】

今井宇三郎 1958.『宋代易学の研究』明治図書出版.  
王 開府 2000. 張橫渠氣論之詮釋：爭議與解決. 中国哲学論集 26,20-41.  
大島 晃 1975. 張橫渠の「太虚即氣」論について. 日本中国学会報 27,113-128.  
大島 晃 1976. 邵康節の<觀物>. 東方學 52,101-120.  
小笠智章 1993. 程伊川の“氣”をめぐる. 中国思想史研究 16,53-82.  
小野沢精一・福永光司・山井湧編 1978『氣の思想—中国における自然觀と人間觀の展開』東京大学出版会.  
合山究 1972. 朱熹の蘇学批判：序説. 中国文学論集 3,25-36.

- 陈睿超 2020. 『司马光易学宇宙观研究：以《潜虚》为核心』 北京大学出版社.
- 塘 耕次 2010 『蘇東坡の易』 明德出版社.
- 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.
- 友枝竜太郎 1952. 邵康節の思想—数より理へ. 東方古代研究 1,18-28.
- 西 順藏 1952. 張横渠の思想—「天地」といふ世界—. 一橋論叢 28,213-238.
- 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.
- 益田理広 2023. 天地精義：空間としての「天地」（一）. 地理歴史人類学論集 12,1-75.
- 三浦國雄 1973. 「皇極經世書」. 川勝義雄編 1973 『史学論集』 朝日新聞出版 229-312.
- 三浦國雄 1974. 伊川擊壤集の世界. 東方學報 47,117-190.
- 三浦國雄 1983. 張載太虚説前史. 集刊東洋学 50, 55-75.
- 山田俊 1991. 碧虚子陳景元の思想. 集刊東洋学 65,38-56.
- 山根三芳 1967. 張横渠の天人合一思想. 日本中國學會報 19,144-158.
- 横山健一 2001. 劉敞の經書解釈. 中国哲学論集 27,1-19.
- 羅家湘 輯 2016 『老子注』. 王水照 主編 2016 『王安石全集』 復旦大学出版社. 第四冊,139-260.
- 連 凡 2013. 『宋元學案』における學案表と師承關係—その内容と學術的意味について—. 日本中國學會報 65,155-170.