

漢代の自然觀について

—董仲舒の説を中心として—

田中麻紗巳

人間の自然に對する理解の仕方や對處の態度を問題とする自然觀を、漢代について考えるには、自然界の變動と人間の行爲とが陰陽等により關連づけられているとする感應の説を取り上げねばなるまい。

この感應説は漢代においては主として災異の解釋に、もう一つの説、主宰者の天の戒めとみる天譴説、と共に使われている。小論はこの感應説を主張した代表的な存在である董仲舒の考えを中心にして検討を行ない、その自然觀としての特質を解明することを目的とする。

ところで、漢代以前の自然觀は荀子により客觀的・合理的なものにまで高められたが、漢代に入ると董仲舒などにより主觀的・非合理的なものに逆戻りさせられ、それは更に前漢末に生じる讖緯思想の神祕的な自然觀に連なり、そして後漢で王充の科學的な立場からの批判がなされる、と一般に見られている。しかし他方、次のような解釋も既に出されている。まず儒家の合理主義は人間社會へ關心を集中した結果、陰陽家や方士などに支えられる神祕主義に比して科學の進歩に有効な役割りを果たしていないこと、そして荀子の自然觀が自然を客體化して科學的な觀察をひらく意味を持ちながら、客體化した自然を不可知のものとして残したまま人間の世界に止どまり、儒家の傳統的な合理主義に終っていること、更に科學的とされる王充の思想におい

て鬼神の存在や禱祭の意義が必ずしも否定されていないことなどである。⁽¹⁾このような指摘のなされることを考える時、客觀的・科學的とされる見方に對比されて決して高くは評價されていない漢代の感應説が備える自然觀も、その意義を改めて考察する餘地を持つのではないかと思われる。そこでまず初めに董仲舒の自然觀に關する從來の解釋と最近の中國における評價とを調べてみたい。

—

漢代の災異思想が二種の説から成ることを最初に指摘したのは津田左右吉「前漢の儒教と陰陽説」(一九三〇年發表、『儒教の研究』二所收)であろう。その一章で、災異は人格を有する天が人間に與える戒めと見る考えと、自然と人間が共有する陰陽の氣などを媒介として人事が自然に感應して起こるものとする、由來の異なる二説の混淆だと述べている。この精確な分析を含む研究は、董仲舒に關しては、しかし、『春秋繁露』と董仲舒の關係を疑問視するため、『漢書』の記述だけに依っているが、『春秋繁露』も使つて董仲舒の考えを説明したのは馮友蘭『中國哲學史』(一九三四年發行)である。まず同書は一篇第七章節で、洪範や月令に基づいて、人事の影響による自然の變動

を機械的な感動とする「機械論的宇宙觀」と、人君の舉動に對する上帝の示威とする「目的論的宇宙觀」の二つの見方が陰陽五行家にあることを述べている。そして二篇第二章一〇節で、もともとこの二説があるのに應じるものとして、董仲舒にも災異を人間の不當な行爲に陰陽の氣が機械的に感應して起こるとするものと、天の譴告とするものがあることを指摘している。

このように津田氏及び馮氏の研究によつて、董仲舒に機械論的とも稱されるような感應の説のあることが確かめられたのである。ところが馮氏は後に發表した『中國哲學史新編』二冊（一九六四年六月發行）においては、董仲舒には本質的には唯物的な陰陽五行思想に立つ機械論的傾向を備えた説明もあるが、それは唯心論である目的論の體系の中に組み込まれている（第二章四・五節）として、譴告説と感應説の關係を解釋し、感應説に素材としての役割りしか認めていない。このような見方の是非も考慮しなければならないことだが、いまま少し、最近の中國における評價を見てみたい。

『中國思想通史』は中國における正統的な見解を示すものと見られているが、その二卷（一九五七年發行）の三章で董仲舒に論及している。そこでは、董仲舒の災異の解釋としてなよりも天譴説が強調される。機械論的な説については、陰陽五行の宇宙圖式に言及しているが、これは本來は自然で非意志的なものであり機械的で非目的なものだが、極度の寛廣性を持つために神祕化され、宗教上の天と調和され政治的・倫理的に目的論化されている、といわれている。董仲舒の自然觀ではもはや機械論的なものは形態としては認め難い、とするものと解される。

『思想通史』二卷より五年後の一九六二年の『新建設』一二二期に李

民「試論董仲舒の自然觀——哲學史筆記——」という論文が發表された。これをきっかけとして以後六四年にかけて、自然觀を中心とする董仲舒の思想についての小さな論争が起こっている。この論文で李氏は、董仲舒に關して既に出されている『思想通史』その他の解釋は、いずれも彼の天に關する觀點と哲學思想が神學・宗教理論だと認めるもので、これは一定の根據を持つけれども、問題は彼の著作中に神學や宗教理論の範疇にはつきり列入できない他の部分があることだ、として、「元」「天」「神」について董仲舒の考えを説明する。その要點は次の如くである。萬物の本とされる「元」の本體は氣であり、天は氣を指したり天地を總稱したりして、天の學說の基本の内容は神祕性をおびた「天意」などの成語も使つてはいるけれども、神學あるいは宗教の範疇に列入すべきでないよう、かえつて素朴な唯物の觀點のようであり、鬼神のいることを否認はしていないが完全に信じてはいないし、神を氣の一形態と見なしてもいる。董仲舒の自然觀には非「神」論の部分があり、また「有神」論の部分があるのであり、これによつて、董仲舒の自然觀に對する評價は、前者を承認しそして後者を承認した基礎の上で、彼の主要な傾向を指摘すべきもののようにある。

李氏のこの論は孔子學術討論會（一九六二年一月）が開かれるような論争の活發に行なわれた時期に發表されたものだが、これに對しては、既に出されていた彼の董仲舒に關する他の論文も引き合ひに出されて反論される。張豈之・楊超・李學勤「怎樣理解董仲舒的自然觀的實質」（『新建設』一九六三年三期所收、尙、この三氏は別の一人と共に侯外廬主編『中國哲學史略』一九五八年發行の著者である）がその代表的なもので、以下いくつかの批判・反論が出され、馮氏も批判

をしてゐる。そして反論はほぼ『思想通史』のような解釋を正しいとする。つまり、董仲舒の自然觀に當時の自然科學の考えが使われていても、それで作り上げられた理論から見て評價できないものだ、とするのであり、その論據は、唯心主義の思想家に唯物主義の面を認めるのは階級路線の境界を曖昧にする有害無益なものだから否定されねばならない、という點に置かれてゐるようである。これに對し李氏は自己の立場を説明しそのまた反論を受けながら、「試論」から約一年半後に「再論董仲舒の自然觀——兼答張豈之等——」（『新建設』一九六四年七期所收）を發表する。この「再論」には明確な結論は見出せないが、董仲舒の自然觀に唯心主義の糟粕のあることを否定したのではないが、董仲舒の自然觀に唯心主義の糟粕のあることを否定したのではない、しかし、唯物論的な見解の存在もやはり否定はできない、といつて、基本的な解釋は變えていない。これに對する反論はもはや出されないでこの論議は終つたようである。尙、馮氏の『新編』は再論と同時期に發行されているが、董仲舒の感應說に對し素材としての程度ではあるがそこに唯物的要素のあることをはっきりと認めたのは、このような論議を背景としたものであるに違いない。もちろん、それでも大勢は『思想通史』のような説を正統とするものであつたとみられる。

とはいへ、董仲舒に機械論的とも呼ばれる感應の考えのあることは否定できない。李氏の見解は推論に不精確さも見えるが、現代の中國におけるものとして考慮してよからう。そこで次にはその感應說の底を流れる自然觀の性格を明らかにし、更にそれが中國で問題とされるように科學的（又は唯物的）と稱されうるものか否か、又、そのように判別するだけで十分なのかどうかを、考えねばならない。

二

董仲舒の感應の説は、その陰陽による感應が必然的と見なされて災異の解釋に利用されるのだが、その時、倫理的・政治的な色彩がこれに加わるのは避けられない。だから自然觀として考へるには、その色彩に染まらぬ基本的な姿を對象としなければならぬ。

『春秋繁露』同類相動篇は感應の考へをもつばら説明したものである。この篇の檢討から始めたいので、次にその主要な部分を示す。

(一) 今平地注水、去燥就濕。均薪施火、去濕就燥。百物去其所與異、而從其所與同。故氣同則會、聲比則應。其驗皦然也。試調琴瑟而錯之、鼓其宮則他宮應之、鼓其商而他商應之。五音比而自鳴、非有神、其數然也。……

(二) 天將陰雨、人之病、故爲之先動。是陰相應而起也。天將欲陰雨、又使人欲睡臥者、陰氣也。有憂亦使人臥者、是陰相求也。有喜者使人不欲臥者、是陽相索也。……

(三) 故陽益陽而陰益陰。陽陰之氣、固可以類相益損也。天有陰陽、人亦有陰陽。天地之陰氣起、而人之陰氣應之而起。人之陰氣起、而天地之陰氣亦宜應之而起。其道一也。明於此者、欲致雨則動陰以起陰、欲止雨則動陽以起陽。故致雨非神也。而疑於神者、其理微妙也。非獨陰陽之氣可以類進退也。雖不祥禍福所從生、亦由是也。無非己先起之、而物以類應之而動者也。……

(四) 故琴瑟彈其宮、他宮自鳴而應之。此物之以類動者也。其動以聲而無形、人不見其動之形、則謂之自鳴也。又相動無形、則謂之自然。其實非自然也、有使之然者矣。物固有實使之、其使之無形。

……

(一)は同類のものは互いに感應するという同類相感の考えをまず説明するが、これが董仲舒以前の文を踏まえていることは既に指摘されている。⁽⁸⁾そして董仲舒のものは「五音比」以下だと見られ、その「五音比して自ら鳴るは、神有るに非ず、其の數然るなり。」というのが重視される。これは、同質同長の弦だけに起る共鳴が神秘的なものの仕業ではなく必然としてそうなのだ、というのである。この共鳴作用が感應説の根據としての認識であるに違いない。四は共鳴に必然性があることを更に徹底させて説いている。そしてその自鳴・自然たらしめている必然があることから、一般の物事にもそれをそうあらしめていなければならないと敷衍している。つまり感應の原因としての必然の存在を指摘するのである。⁽⁹⁾それが何であるかは共鳴については説明できなかったようだが、降雨については述べている。

(二)は降雨が陰陽に本づく現象で、陰陽は人間にもあり、地上で人間の陰陽を操作すれば天空の陰陽が感動するので雨は制御できるに違いない、という。自然と人間が共有する陰陽の相感作用という一種の機構を考え、これが感應の必然を生じるとするのである。これには精華篇の「天地之所爲、陰陽之所起也。」という大旱・大水の説明や、天地陰陽篇の「天地之間、有陰陽之氣常漸人者、若水常漸魚也。所以異於水者、可見與不可見耳。其澹澹也。然則人之居天地之間、其猶魚之離水一也。其無間、若氣而淖於水。水之比於氣也、若泥之比於水也。是天地之間、若虛而實。」という陰陽の解釋の他に、四時の循環を陰陽で説く考え方などが與っているに違いない。

ところで(二)の陰雨と人との關係については、自然界の暖涼と人の身體のそれとの相互に應じる關係をいって神祕的な意味はない、ともいわれる。⁽¹⁰⁾人の肉體及び精神が自然の陰雨などの現象から何らかの

影響を受けることや、又、人が他人の喜怒哀樂の状態に何らかの影響を蒙ることは正しく、その影響を原因と同類と見る餘地もあろう。しかしこの影響は必然ではなく、しかも多様なものである。かつ、陰雨と人間の場合、それは自然から人間への一方的なものである。これらに對する考慮がなされないまま類推が進められ、(三)の降雨の解釋となっている。つまり、共鳴現象の持つ必然性と相互性から一見、演繹的に降雨と人間に共通する陰陽の感應のそれが導き出され、降雨は制御可能という結論に至るのである。科學的・客觀的に見れば、現象の質的差異の認識に缺けた、嚴密さの不足した推論といえよう。

他方、『史記』儒林傳に「今上即位、爲江都相。以春秋災異之變、推陰陽所以錯行、故求雨、閉諸陽縱諸陰、其止雨、反是。行之一國、未嘗不得所欲。」といわれるように、董仲舒は『春秋』の災異の記述からも陰陽のめぐりゆく原因を推究して、陰陽の相感作用を考えたとうで、それは同類相動篇と同一の内容と解される。推究という譯が適當と思えるこの「推」の語を、『史記』は孟子荀卿傳でも鄒衍について使っていて、そこでの「推」が經驗に立って未經験を類推することであり、客觀的で科學的な姿勢に支えられたものであることを強調した研究が發表されている。⁽¹¹⁾董仲舒の場合にも、それは一見、歸納的な推論のようであり、そこに客觀的で科學的な姿勢に近いものが見出せそうでもある。けれども、鄒衍の場合は事蹟がはっきりしないのもかくとして、董仲舒では、推究した内容は先に見た如く不精確であり、正確な意味での客觀的・科學的とはいえない難いものであった。もともと「推」の語は『法言』に「或問、五百歲而聖人出。有諸。曰、堯舜禹、君臣也、而並。文武周公、父子也、而處。湯孔子、數百歲而生。因往以推來、雖千一、不可知也。」(五百篇)というようにも使わ

れる。この文は五百年聖人出現説を否定した楊雄の合理的な面を示すもので、過去によって未來を推量することの不確實さを指摘している。儒林傳にいう董仲舒の推究もそのように不確實なものであろう。更に後漢の班固が「董仲舒治公羊春秋、始推陰陽、爲儒家宗。」（『漢書』五行志序）というその「推」は「漢興推陰陽言災異者、孝武時有董仲舒・夏侯始昌、昭宣則眭孟……」（『漢書』卷七五贊）という場合の「推」と同じものであろう。しかし後者は前漢の代表的な災異學者十名についていったもので、彼等全てが科學的・客觀的な推論をしたものとは見られず、結局、班固の用例からも「推」をそのような意味に解するのはむづかしいと思われる。

さて、董仲舒の降雨に關する實驗の具體的な内容は、『春秋繁露』求雨・止雨篇の他、『論衡』と『後漢書』禮樂志中の劉昭の注補に見える記事から知られる。それによると、地上の人間の陰陽の操作は女と男を乾濕に應じて活動の場に出すことであり、土龍も陰を招くものとして使われることがわかるが、雩祭（又は止雨の祭）の傳統的と思える儀式が多くなされるようである。そしてこの天に祈ること、その祈りの中の「陰をして陽を滅せしむることなかれ。」（止雨篇）という言葉に端的に表わされているものが問題である。これは人爲に賴れず他力を希求するものだからである。董仲舒は一方では降雨に機械的な機構を考えてこれに基づく感應で人間が制御できるとしながら、他方では天に救いを求めるのである。この相反する傾向の混在する理由を考えねばならない。

前述の如く、董仲舒は共鳴現象からその機械的な必然性と相互性を見出し、これの他の物事への適應可能性を、以前からある同類の相感への注目に基づいた陰陽と人間との關連の觀察などによって推測し

た。これには陰陽の考えが使われた。董仲舒は萬物に共通して存在する陰陽の作用に必然性と相互性を認めたのである。他方ではこれは『春秋』の事例から導き出される解釋に支えられた。そして降雨に適用された。しかし、これらの演繹的で歸納的とも紛う推論は誤謬を孕んでいる。まず共鳴のような單純な物理現象に備わる必然性や相互性は、そのままでは複雑な物理現象には當てはまらないし、まして非物理的な要素を持つ現象には當然である。次に、假りに適應ができたとしても陰陽はその役に立つまい。本來、陰陽は實質として「陰氣」「陽氣」の意味で使われる際でも、相對的な關係なしにはありえない。例えば、男は妻に對しては陽でも君主に對しては陰だが、これは男が狀況に應じて變質しているのではなく、個々の關係において陽や陰の立場にあるというだけである。だから、地上の陰を起すとして女を表面に出しても、その女は男とのいわば閉ざされた完結した關係においてのみ成立する陰であって、天空の陰陽とは全くかかわりのないものである。過去の事例からの推論も同じ結果だろう。

降雨に機構を見出して「神」ではないとしても實効は擧がらない。とすると、その効果が切實に求められていたに違いないから、他の手段、つまり人爲で効果がないのでそれを越えた存在としての天への祈り、がなされるだろう。つまり感應説の非實効性が主宰者への祈請を招致するのである。このことの理論的な理由づけは次のように考えられる。董仲舒の感應説は、人間も自然も陰陽による同質の全體だとする自然觀から成り、人間と自然の互いの働きかけは全體としての自然の枠内に止どまる。それは全體の内部の自律性に基づく自己完結的なものである。だからそれは全體の枠を越えた者の存在と働きを否定できない。つまり人間の感應による操作は内部的なもの、天の作用は

外部的なものとして、併存しうるのである。そして、董仲舒の意識としては、前者が主で後者は補助的ではしかなかった、と思われるし、また他方、一面から見れば兩者の共存は異質なものを包括する一種、総合的な考え方でもあった、と見れるのである。

ところで災異思想はもとも儒家的當爲を説く目的論的なもので、それには天譴説こそが最もふさわしい理論である。しかし、董仲舒において感應説も使われるのは、その採用で災異説が目的論として強められると考えられたためだろうから（實際には災異の解消に効果はなかったに違いないが）、感應説が目的論の要素としてそれに統一されているとすると中國での解釋は一面の妥當性を持つ。それは感應における人事に倫理的や政治的な意圖を加えることによつて、が、本來の感應の考えは、降雨に關して陰や陽として扱われる女や男にそのような意圖が全く加えられていないこととわかるように、目的論的な價值判斷を伴ふことを注意せねばならない。

自然を擬人化する古代からの態度は荀子によつて明確に否定され、自然は人間から分離されたが、それは同時に自然への積極的なかわりから人間を遠ざける結果をもたらした。これは荀子の儒家としての人間社會に對する過度な注目の他に、當時の知的水準から、自然への積極的な働きかけは神秘的・迷信的になりかねなかつたからである。つまり、自然への能動的なかわりから身を離すことによつて、荀子の自然認識は合理性を獲得しえたのである。これに對し、人間生活を脅かす旱魃・水害などの自然災害から免れたいという切實な願いに正面から答えようとしたのが、董仲舒の感應説であらう。彼には限田法の主張に見られるように現實注視の姿勢が強くあるのである。董仲舒の感應説の備える自然認識は、まずそのような積極的な姿勢から出發

している。そして陰陽による自然と人間の等質性と全體性を前提とした。それは、荀子のように人間が自然に對立する存在だとするのは、人間が本質的には自然と等質でありながら自然と違つてそのことを自覺しうる存在だ、というに過ぎず、人間を自然に對置できても自然との等質性、そして全體としての自然に内包されている事實は否定できない、というものであつたと解される。その上で董仲舒は自然と人間の相互的な働きかけが必然的に可能だと考えた。

しかし、その推論は正確な意味での演繹的・歸納的ではなく、從つてその内容は客觀的・科學的とはいえず、又それに進む過程にあるものでも、それへの萌芽を抱くものでもなかつた。つまり非合理なまま終つていたのである（合理的・科學的がそのまま唯物論的としたら、やはりこれは唯物論的とはいえず）。ただ、このような判斷はあくまでも自然科學的な合理觀に立つたものであつて、この觀點からのみ評價するのは、不十分である。

董仲舒の陰陽に基づく感應説は、異質な天への祈りと結びつく餘地を有して、災異解釋では目的論的に彩色されてもいた。しかし、災異説では豫言へ進まず、天への祈禱との結合も全體としての自然の内にある人間の營爲の限界を越えたところでのものと解された。そして、人間を包みこんだものとして自然を見ることは、閉ざされた關係、しかもそれぞれが異質な關係を陰陽で等質視することにより成立しているが、これは實効を伴ふ非合理的な見方だけれども、觀點をかえれば、一種の複合的で有機的な認識といえよう。それはしかも實踐に促された、實踐と不可合な認識である。董仲舒の感應説の基本はこのような獨自な自然觀である。そこで次にはこのような自然觀の繼承のさまを調べたい。

董仲舒の感應説を彼以後の災異學者達は他の理論を雜えて更に機械論的にするが、その一人の劉向の説をまず取り上げたい。劉向の災異説は天・陰陽の理論の他に『洪範五行傳』と『易』の説を加えている。後の二説は災異解釋を機械論的にしている點では陰陽の説と通じることが、内容はそれぞれ異なる。

まず陰陽の説は董仲舒のとはほぼ同じである。『五行傳』の説は、『五行傳』の内容が、『漢書』五行志所收の文による限り、人事とその結果としての變異を一定の根據を示さないうまま結びつけていて、陰陽の感應説が一種の自然理解に立っているのに比して、傳統的な考え方に基づくものとはいへ恣意的に見える。『五行傳』の内容を原則と見なし、それに従う災異解釋を法則性があるとする説も出されているが、これは『五行傳』の内容の理解に不足の點があるのではなからうか。

だから『五行傳』による説は（これが劉向の災異説の主要な理論だが）劉向の感應説に董仲舒とは違った公式的・圖式的な色合いを加えているといえよう。『易』の説はもろろん漢代の象數易の理論に基づくものである。『易』の本質から漢易は災異説に豫占化の傾向を與えたが、他面で陰陽の消息に基づいて四時の推移を説明するような自然解釋をなしている。劉向は後者の消息の説などで災異を説き、豫言へは進んでいない。尙、消息などの象數易説は陰陽の考えを深化させる方向にあると思われる。そして主宰者的な天の考えは劉向では陰陽説などで説明困難な前兆と災異を見ることに使われるだけである。

次に劉向の煉丹術の實驗のことを考えてみたい。『漢書』本傳によれば、彼は『枕中鴻寶苑祕書』を入手して宣帝に獻上し、黄金が作れ

ると説いたが、実際には黄金はできず、そのため、處刑されそうになったという。この時、彼は二十四歳で、その四年前に諫大夫の職に就いており五年後には石渠閣論議に参加して、分別を備えた時期にあり、従つて煉丹術のことは彼の本来の考え方から出たものと解さねばならない。この事件はその神仙術にかかわる非科學性から災異學者劉向の神祕的な面を示すものとふつうには見られているが、逆に、化學を生んだ錬金術に引き寄せて解する傾向も少しあるようだが、そのような理解のみでは不十分だと思ふ。本傳は『枕中鴻寶苑祕書』には壽命を伸ばす法と共に「神僊、鬼物を使って金を爲るの術」が述べられていたと記す。ここでいう「鬼物」は「物鬼」、更には「鬼神」とほぼ同じ意味だと思われる。漢代ではこれに對する關心が少しあつたらしく、例えば文帝は賈誼に「鬼神の本」を問ひ、武帝は公孫弘に「物鬼の變化」をたずねている。これらに對する答への内容は見えないが、一般にはそれは道義に適つた行爲を祐けるものと見られていた。つまり天と似た働きを人間に及ぼすものとされているのである。ところで劉向は、神仙が「鬼物」を使って行なうようなことを人間の手で實行することが可能だと考えたのである。これは、道義云々とはかかわりのない、災異説的な思考にまでは至らない基本的な段階で、天の作用のようなものを人間が操作できるとするもので、董仲舒の降雨の制御とは性格を異にするけれども、外物に對する積極的な態度では共通している。そして他方で、劉向は讖緯説を「鬼神」に假託して上下を惑わすものとして否定しているのである。

災異解釋や煉丹の實驗を通して見られる劉向の考えは、一面では『洪範五行傳』の説を導入して感應を恣意的ともいへそうな圖式的に解する傾向を加えてはいるが、しかし讖緯へ流れる神祕性を否定し、

董仲舒以來の能動的な姿勢を繼承しつつ、陰陽の考えを深める象數易の說を採つたものといえよう。そして災異說の全體としては、天譴說もそれにふさわしく組み込んで、結局、各理論を融合し総合的になつていて、ここに、董仲舒の一種の複合的で有機的な見方が生かされてゐるのではないかと思われる。

さて、董仲舒から劉向へと傳わる自然觀を後漢の思想に見出すには、やはり災異思想の流れを調べればよからう。まずその一つとして、極めて簡単にだが班固の說を見てみたい。班固は『漢書』卷七五の贊で、前漢の災異學者の言行を「學者の大戒」だとしている。災異思想を批判しているように見えるが、他方では、『漢書』天文志や五行志の序で、日月食などは陰陽の精の地に基づくものが天で發現したもので、それは人間の正しい行爲によって消滅するが、それこそ「自然の符」であるといい、又、災異解釋における『易』や洪範などの意義を説いて「天人の道、粲然として著わる。」と述べている。矛盾のように感じられるが、これは次のように解すべきなのであらう。班固は災異思想及びその理論としての陰陽の說を認めた。しかし災異思想によつて統治の體制と、密着し過ぎることに警告した。それは一身を危くするだけでなく、災異思想の目的の一つである、道義に基づく批判から逸脱しかねないからではなかつたらうか。今文學者であり讖緯說を多く巧用した『白虎通』の記録者ではあつたが、班固は、權力との癒着の傾向を持つ讖緯に批判的ではなかつたかと思ふのである。

次に王符について考えたい。法家的思想の持主とも評される王符は、『後漢書』では王充・仲長統と同じ傳に記載され、その思考の合理性も注目されている。しかし、その合理的傾向の内容が問題で、既に王充等との差異も指摘されている。彼の著『潜夫論』からは董仲舒・

劉向に通じる考えが見出せる。それはやはり彼の災異說の内においてである。

王符の災異說の理論は、まず主宰的な天の考えである。「故以仁義口於彼者、天賞之於後。」（『潜夫論』退利篇）「上天降災、則國危矣。」（浮修篇）などといわれる。しかし詳細に見ると、「天以民爲心。民之所欲、天必從之。」（退利篇）「凡人君之治、莫大於和陰陽。陰陽者、以天爲本。天心順則陰陽和、天心逆則陰陽乖。天以民爲心。民安樂則天心順、民愁苦則天心逆。……是故將致太平者、必先調陰陽。調陰陽者、必先順天心。順天心者、必先安其民。」（本政篇）といわれるように、傳統的な儒家の考えに立つて天の意思を人間の世界に見出すうとしてゐる。いわば天を人間の次元に降ろそうとする方向にある。更にいえば、天の存在を、陰陽を介して機械的に人爲に應じる自然のように見ようとする傾向が、王符の天の考えにはあるのである。そしてこの陰陽を主とする氣の感應の考えが、王符の災異說の中心をなす理論である。

『潜夫論』本訓篇に「四時五行、鬼神人民、億兆醜類、變異吉凶、何非氣然。及其乖戾、天之尊也氣裂之、地之大也氣動之、山之重也氣徙之、水之流也氣絕之、日月神也氣蝕之、星辰虛也氣隕之。且有晝晦、……螽蟥蝻蝗、莫不氣之所爲也。以此觀之、氣運感動、亦誠大矣。」とある。四時や吉凶は氣によるのであり、天地間の現象は全て氣のなせるものだという。氣に左右されるものとして人間を含んだ全體が同質視されている。氣はこの全體の構成要素なのでもあらう。本訓篇は人間の營爲を「天道曰施、地道曰化、人道曰爲。」として天地と並べて評價し、その内容を「爲者、蓋所謂感通陰陽而致珍異也。」といつて陰陽を感動させることとする。又、「人情通、氣感相和。」

(叙録篇)ともいわれる。しかしその具體的な起因は叙録篇の句の次が「善惡相徴、異端變化。」となつてゐるやうに人間の道義的な行爲であり、「是故道德之用、莫大於氣。道者、氣之根也。氣者、道之使也。」(本訓篇)も結局は同旨を述べたことにならう。その他、王符は「夫鬼神與人、殊氣異務。」(卜列篇)というが「天地開闢有神民。民神異業精氣通。」(同)ともいい、「鬼神人民、……何非氣然。」(本訓篇)ともいつていた。彼には鬼神を異質視しない態度も見られるのである。

すなわち、王符は陰陽を主とする氣の感應の説を災異解釋の主なる理論とした。天譴説もあるがその天を自然と解する傾向も備えていた。つまり、感應による自然の變化をそのまま主宰者のな天の意思と見ることによつて、感應説と天譴説を融合させようとするのである。これは感應説の内に天譴説を包攝せんとするものであり、倫理的には天の理念化の傾向である。そして基本的には天と共に鬼神をも人間と同じ側に位置づけようとする。その上、自然や天・鬼神などとの全體の内での人間の働きを重視するのである。ただ、その人爲を道義的に解するところに、災異説の域に止どまつてゐることを示しているのだが、これは又、王符の思考が王充的な合理性とかなりの距離にあることを意味している。王符の災異説は董仲舒などとはかなり内實が違つてゐるが、目的とするものは同一であり、そして全體的・能動的な自然觀に通じると見てよからう。

董仲舒の陰陽による感應の説は、以後も繼承され、後漢においても見出しえた。それはほぼ、讖緯の神祕主義には合流せず、しかし王充的な合理主義には至らない、災異思想の内においてであつた。繼承される間に多少の變化をしながら、しかも現實の災異の解消に依然とし

て効果を挙げえなかつたに違ひないけれども、災異解釋のための理論として存続した。この感應説の能動的、そして全體的な自然觀は感應説の變化と共に變化したが、その董仲舒以來の基本的な性格は一貫していた。この漢代に形成された獨自の自然觀のその獨自性はどのやうに評價できるものかが、残された問題であらう。

四

漢代における合理的な思考は楊雄・桓譚から王充へと連なると一般に見られている。その王充は雩祭を認めはしたが、それは主として儀禮としてのものようである。王充にも當時の陰陽觀が認められ、それによつて降雨も解されているが、陰陽の相感作用で降雨を制御できないなどは考えられていない。つまり、陰陽の操作で動かさうものとして自然を見るやうな姿勢を備えないことによつて、合理性を保つてゐるのである。鬼神についても同様で、その存在を認めはするが、それが死人の魂ではないことや神祕的な機能を持たないことを力説するのみで、それに積極的に對處するような態度は當然だがない。王充は主宰者のな天の存在と働きとを徹底的に否定し、自然現象に倫理的・政治的な意義のないことを解明したけれども、それを強調するに止どまつてゐる。荀子の自然觀と本質的に同じだと見てよからう。

他方、董仲舒が始まる漢代の他の自然觀は、荀子・王充的な合理性を放棄することによつて自然への積極性・能動性を獲得していた。ただその積極的な實踐は當然のことながら降雨の實驗において成功せず、同じ姿勢に基づく煉丹術の實驗も失敗に終つてゐる。感應説の災異解釋への應用は、その自然觀が讖緯思想とは別に存続する結果をもたらしたが、災異思想を強化することはできなかったと見るべきだろ

う。災異思想は本来、當爲を説く思想であり、人間の人格面に働きかける福善禍淫の根據としての天の考えこそ最も適合した理論であつて、人間の自然としての面で作用すると見る機械的な感應説は、その主宰者のな天の性格を理念的なものとする傾向を與へたに過ぎないのではなからうか。

ただ、漢代の感應説の基礎をなす自然觀は、實踐性を基本の性格としながら實踐の上で實効を擧げなかつたけれども、しかしこれは、漢代においてほぼ原型を整へたと見られる古代中國醫學の基本的認識に連なることによつて、効用を得ることができているのではないかと思われる。

古代中國醫學は湯液（漢方）と針灸の二部門に分かれ、前者の原典である『傷寒論』『金匱要略』は後漢末の長沙の太守の張機が著者に目され、後者のその『黃帝內經素問』『靈樞』もほぼ漢代に成立したと見られる。しかし、前二書は一旦、散佚した後に晉代に至つて撰次され、後二書も隋唐時代に再びまとめられたらしく、従つて現本が漢代以後の内容も含んでいる可能性はあるが、その基本的な考えに基づく大部分は漢代のものとされている。

古代中國醫學の基本的認識は、まず治病という實踐と不離のものである。次に人間を季節の循環の内において、つまり自然の變化との關連で理解する。人間の身體は自然との調和を保つことによつて正常たりうるとするもので、人間を自然から切り離さずあくまでも自然との全體の内での一部として見る立場をとる。更に、その自然のめぐりの中で人間をとらえる場合もそうだが、その認識は陰陽の二元論の上に成り立っている。それはまず、人體の上半身の陽に對して下半身は陰、背部の陽に對して腹部は陰、表面の皮膚の陽に對して内部の臟器

は陰、臟器では六腑の陽に對して五臟は陰、五臟では肝・心・肺の陽に對して脾・腎は陰、というように解する。これによれば、例えば腹部の皮膚は背部に對して陰だが内臟に對しては陽、肝臟は六腑に對して陰だが脾・腎臟に對しては陽であり、皮膚に對しては内臟として陰ということになる。つまり一個の器官が他の器官と陰陽の二元に基づく多様な關係の下に複合的に把握されるのである。人體は陰陽の複合的な有機體と見なされ、各部位はあくまでも全體の中で考えられるのである（従つて湯液の處方も複合的・有機的な内容となる）。病氣は體内の陰陽の不調和によるとされ、陰陽の調和のとれた平衡状態への復歸のための處置が治療だということになる。具體的な病症については、陰陽を更に太陰・少陰・厥陰と太陽・陽明・少陽の三陰三陽に分けて説明する。急性の熱病を三陰三陽の六相に分類したり、病氣の進行期を三陽と三陰で説いたりする。

以上、古代中國醫學の基本的認識の一端を概観したが、これが董仲舒以來の自然觀と連なると想定することは可能であろう。この自然觀の特色である實踐との結びつき、自然との全體での人間の理解、そして陰陽による二元的解釋は、それぞれそこに見出しうるのである。三陰三陽の考えも董仲舒や漢易の傾向と合うと思われる。

ところで針灸を説く『黃帝內經素問』の一部には五行説も見える。陰陽説だけに基づく『傷寒論』の症候論が西洋醫學の立場からの分析でも極めて精密だと判断されるのに反し、五行による考えは醫學としては全く成り立たぬことが實驗により指摘されている。これは、陰陽の二元論によるものが現象論の立場に止どまっているのに對し、實體論として五行の理論を導入した結果、現象から遊離して觀念性を増したためだと解されている。つまり古代中國醫學は觀察に基づく現象理

解の域においてだけ有効性を發揮しうるものであり、本來が西洋的な科學の方向にないものだから、その方向へ進もうとすると本質を失うということであろう。このことも陰陽に基づく感應説の自然觀が本質的に科學的でなかったことと符合すると思われる。

董仲舒に始まる陰陽による感應の説は、異質な關係を陰陽の二元で等質視する一種の複合的の有機的な自然觀を備えたが、災異思想との結合などによって、そこに倫理性・政治性や絶對者との關係を持つことになった。しかし、災異思想との結合が倫理性などを持たせただけからこそ、この自然觀の自然への積極性や自然との全體性的特質は漢代を通じて失われず生き續けたのであろう。この自然觀は感應の作用を相互的・必然的として自然へ働きかけることでは成功しなかったが、中國醫學の基本的認識として、自然である人體に對象を限定した上で可變的な方法（處方など）をとって作用することによって、獨自の効用を生んだと思われる。醫學の領域ではこの自然觀の備える獨自性が効果を擧げたのであり、この獨自性はここにおいて評價を得るものとなつたといえよう。もちろん、感應説の自然觀だけから古代中國醫學の基本的認識が成り立っているというのではなく、醫學の分野にもそれなりの思考の傳統は當然あるだろうが、漢代におけるものとして兩者の關係は考えてよからう。そして更に、感應説の自然觀がその特質である積極性・全體性・二元的思考などを醫學の認識に對して提供したのではないかと考えるのである。

西洋の近代科學の基礎である合理主義の淵源は合理的思考ではなくむしろ神祕的思考であり、一般に神祕的思考の方が科學の進歩に有効であった、としても、中國については、このことを當てはめるだけではやはり不十分ではなからうか。近代科學を結局は生み出さなかつた

中國のその獨自の思惟に對しては、獨自性を重視する努力が依然として必要だろうと思ふのである。ところで現代中國は自國固有の醫學を一旦、否定したが、一九五五年に、分析的な西洋醫學に對する中國醫學の全體性・總合性への注目とその正しい位置づけの主張をなして再評價し、以後その振興に努めている。このことを考えると、古代中國醫學の基本的認識に連なることが推測される漢代の自然觀に對しても、その科學的（唯物的）と見うる面の有無を問題とするだけでなく、中國的な獨自の思惟としての意義を検討し評價することも可能なのではなからうか、と思われるのである。

一九七四・二・二六 稿了

一九七四・四・五

補訂（金谷治先生と木村英一先生その他の方々の御意見を參考にした。記して謝意を表した）

注(1) 儒家の合理主義についてはニードム氏の説が蔽内清『中國古代の科學』七八〜八一頁・金谷治「劉禹錫の『天論』」注(9)『日本中國學會報』二二集所收)に紹介されている。荀子については金谷治「荀子の『天人の分』」について——その自然觀の特質——(『集刊東洋學』24所收)参照。王充については伊藤計「ア・ア・ペトロフ著『王充——中國古代の唯物論者と啓蒙思想家』の紹介と論評」(『中國の文化と社會』一〇輯所收)・馮友蘭『中國哲學史新編』二冊二五章四節・大久保隆郎「論衡」零條説について(『日本中國學會二五回大會要項』所收)参照。尙、小論では科學的という語を一般に使われる意味、主としてニュートン力學に本づく物理學的な意味で用い、現代物理學の新しい解釋は含めていない。新しい解釋については、例えば坂田昌一「新しい自然觀」(國民文庫)などを参照。

- (2) 小論の立場も『春秋繁露』に疑義を持つものだが、その最小限度の疑わしい部分、への配慮でよいと考える。拙稿『春秋繁露』五行諸篇についての「考察」(『集刊東洋學』22所收) 参照。尙、小論では蘇興『春秋繁露義證』を用いる。
- (3) その他は楊東蓀『中國學術史講話』と呂振羽『中國政治思想史』の説である。
- (4) 張氏等の論文では李氏の「凡物必有合」(『江海學刊』一九六二年一期所收)「略論董仲舒的認識論」(『文匯報』一九六二年三月二日所收)が挙げられている。
- (5) 馮友蘭「董仲舒哲學的性質及其社會作用」(『北京大學學報』人文科學、一九六三年三期所收)湯一介・莊印「董仲舒的哲學思想及其歷史評價」(同上所收)(以上、未見)司馬文「從對董仲舒譚嗣同哲學的某些分析談起」(『光明日報』一九六三年四月一日所收)友健「關於董仲舒思想問題的討論」(『光明日報』一九六三年四月九日所收)陳正夫「董仲舒的自然觀的唯心主義實質」(『江漢學報』一九六三年八期所收)
- (6) 李民「從〈重提哲學史方法論的一箇重要問題〉談起」(『光明日報』一九六三年一〇月一八日所收)司馬文「再談哲學史研究中貫徹黨性原則問題——答李民同志」(『光明日報』一九六三年一月一日所收)李民「談評論哲學史研究是否貫徹黨性原則的標準」(『光明日報』一九六四年四月一七・二四日所收)楊憲邦「怎樣分析董仲舒哲學思想的社會歷史作用」(『新建設』一九六四年五・六期所收)
- (7) 董仲舒の自然觀に關する論議が打ち切られたのは主として問題の重要度によるものだろうが、一方では、この頃、道德繼承・普遍性形式の問題、その次に一分爲二・合二而一の議論といった、後の文化大革命に連なる大きな論争が起こつたためでもあろう。尙、一九七三年七月發行の楊榮國主編『簡明中國哲學史』三章二は、董仲舒の思想では、もともと素朴唯物主義の陰陽五行説や物質性の概念に屬する氣が、歪曲されて完

- 全に唯心主義のものとされている、として、舊『簡明中國思想史』(一九六二年五月發行)に比してより明確に規定している。又、馮氏は一九七三年一月三日の「光明日報」轉載の「對於孔子的批判和對於我過去的尊孔思想的自我批判」で、『中國哲學史新編』の既刊分を改訂する意思を示しているので、董仲舒の部分も改まるのかもしれない。
- (8) 澤田多喜男「董仲舒天人相關說試探——特にその陰陽說の構造について」(『東北大學日本文化研究所研究報告』三集所收) 参照。尙この論文は、董仲舒の感應説を科學的な意味での合理的なものと評價するが、これは、後述するように不十分な理解だと思ふ。
 - (9) 四について馮氏の『新編』二冊は共鳴を起こすのは天だといっているとし(一〇九・一一〇頁)、板野長八『中國古代における人間觀の展開』は(二)も踏まえて、人間の働きかける餘地を認めたものだが、その人間は呪術者としての君主などの支配者階級だ、という(三九四―三九八頁)。いずれも従い難い。
 - (10) 李氏の「試論」参照。
 - (11) 金谷治「鄒衍の思想」(『東方學會創立二十五周年記念東方學論集』所收) 参照。この論文では、『史記』孟荀列傳の「其語闕大不經、必先驗小物、推而大之、至於無垠。先序今以上至黃帝、……推而遠之、至天地未生、窈冥不可考而原也。先列中國名山大川、……因而推之、及海外人之所不能睹」という「推」の語に注目する。
 - (12) 求雨篇の大部分は月令的に季節毎の求雨の儀式を、おそらく天子の行なうものとして述べたもので、董仲舒の實施したものは解し難い。求雨については梁の劉昭の『後漢書』禮樂志中の注補に引かれるものの方が参考になる。「論衡」には龍虛・明雩・順鼓・亂龍・感類その他の篇に董仲舒のことが記されている。
 - (13) 雲祭は『論衡』明雩篇に「夫雩、古而有之。」といわれるように古くからあることが先秦の諸書に見え、しかも近代まで存続したようであ

る。内田智雄「中國農村の家族と信仰」前篇九後篇三参照。

(14) 『春秋繁露』には陰陽を介せずに自然と人間の共通性を説く個所もあるが、単に自然を擬人的に見る立場はここで扱うものとは異なる。

(15) 漢代の文學では自然は客觀的に冷酷に見られていたといわれる(小尾郊一「中國文學に現われた自然觀」序章参照)。荀子的な見方がかなり定着して、それを董仲舒は十分に認識していたに違いない。

(16) 拙稿「劉向の災異說について——前漢災異思想の一面——」(『集刊東洋學』24所收)参照。但し、そこでは劉向の災異說に使われる各理論の差異については理解が不足していた。尙、漢代の災異思想一般については日原利國「災異と讖緯——漢代思想へのアプローチ——」(『東方學』四三輯所收)参照。

(17) 板野長八「災異說より見た劉向と劉歆」(『東方學會創立二十五周年記念東方學論集』所收)参照。

(18) 現象をより詳細に説明するために陰陽をそれぞれ二つに分けることは、四季に關して『春秋繁露』にも「少陰與而太陰不與、少陰在內而太陰在外。」(燮清孰多篇)など見えるが、例えば京房の易說などは「辛酉以來、蒙氣衰去、太陽精明、……然少陰倍力而乘消息、……乃辛巳蒙氣復乘卦、太陽侵色、……」(『漢書』卷七五)というように更に廣く細かく使われる。

(19) 「上復興神儒方術之事、而淮南有枕中鴻寶苑祕書。書言神僊使鬼物爲金之術、及鄒衍重道延命方、……更生効而讀誦、以爲奇、獻之、言黃金可成。上令典尙方鑄作事、費甚多、方不驗。上乃下更生吏、……」(『漢書』卷三六)

(20) 錢穆「劉向歆父子年譜」参照。

(21) 『枕中鴻寶苑祕書』は淮南王劉安の下で作られた書とされるが、同じものに『淮南子』がある。その冗論篇に當時の民間通用の考えを説明した個所があり、その中に「枕戶構而臥者、鬼神離其首。」ということ

漢代の自然觀について

解説して「使鬼神能玄化、則不待戶牖而行。若循虛而出入、則亦無能廢也。夫戶牖者、風氣之所從往來。而風氣者、陰陽相攝者也。離者必病。故託鬼神誠之也。」(『淮南鴻烈集解』に依る)というのがある。これは一見、合理的な解釋であり、それ故に同じ劉安の下で編まれたものでも『枕中鴻寶苑祕書』の説とは逆の立場にあると見られる。しかし、これはあくまでも鬼神の存在と働きを認めた上でのものである。基本的なところで『枕中鴻寶苑祕書』と通じよう。このような鬼神に關する考えの傾向が劉安の許にあり、それが劉向の實驗に連なっているものと思われる。

(22) 「上(文帝)因感鬼神事、而問鬼神之本」(『漢書』卷四八)「敢問：……物鬼變化」(『漢書』卷五八)

(23) 「五者(五常)脩飭、故受天之祐、而享鬼神之靈」(『漢書』卷五六)

(24) 「言成王常思祖考之業、而鬼神祐助其治也。」(『漢書』卷八一)

(25) 前掲拙稿「劉向の災異說について」参照。尙、後漢の高靈が「能役使鬼神」(『後漢書』卷八二上)と稱されるようなのも、劉向の立場からは認められないものと思われる。

(26) 「漢興推陰陽災異者、……仲舒下吏、夏侯囚執、陸孟誅戮、李尋流放、此學者之大戒也。」(『漢書』卷七五)

(27) 「……日月薄食、……怪雲變氣、此皆陰陽之精、其本在地、而上發于天者也。政失於此、則變見於彼、……飭身正事、思其咎謝、則禍除而福至、自然之符也。」(『漢書』卷二六)「……孔子述春秋。則乾坤之陰陽、效洪範之咎徵、天人之道粲然著矣。」(『漢書』卷二七上)

(28) 『中國思想通史』二卷二章一節(一)馮氏「新編」二册二六章二節・中嶋隆藏「王符の天人論について——後漢時代における天人論の展開——」(『文化』三三卷二號所收)参照。

(29) 小論では汪繼培「潛夫論箋」を用いる。

(30) 前掲中嶋氏論文参照。

- (30) 『論衡』感虛・感類・明尊篇その他参照。
- (31) 前掲中嶋氏論文参照。
- (32) 『論衡』論死・訂鬼篇参照。
- (33) 張機については韋庵編著『中國古代醫學家』の他、藪内清『中國文明の形成』九章三に詳しい。又、醫療を目的としない神仙家の術を説いた『神農本草經』系の藥物に關する説は、ここでは對象としない。その他、『傷寒論』系と『黃帝內經素問』系の醫學を別種のものとする見方もあるが、基礎論はほぼ通じ合っているもので、ここでは區別しては取り扱わない。
- (34) 古代中國醫學については、大塚教節『漢方醫學』、高橋昉正『漢方の認識』同「漢方と西洋醫學——現代中國醫學の現況——」(『中國』85號所收)、高橋昉正・山田慶兒・市井三郎「人間に原點をおく科學を——漢方醫學にみる中國人の認識論と實踐論——」(座談會、『中國』88號所收)の他、長濱善夫『東洋醫學概説』、藪内氏前掲書、同『中國の科學文明』を參考にする。又、藪内氏の『中國文明の形成』も有益である。
- (35) 前掲大塚氏著書四二・四三頁、高橋氏著書二七頁参照。『素問』金匱眞言論篇などに見える。
- (36) 前掲大塚氏著書一〇七〜一二三頁・高橋氏著書二七頁参照。
- (37) 注(3)参照。
- (38) 前掲高橋氏著書二〇七・二九〇・三一九〜三二二頁、『中國』85號四六・四七・五四頁、同88號一一・一八頁参照。
- (39) 古代ギリシヤやインドの四元素・四大が火水土と氣を意味するのに、中國の五行には氣が含まれていない。これは氣をも表わす陰陽の考えが既に存したからだろう。五行は生活に必須という性格に初めから缺けていると思える。それだけ觀念的になっているものに依って實體論へ向うのは、ますます實證的な科學から遠ざかるだけであろう。
- (40) 前掲高橋氏著書三五頁・『中國』88號二二頁参照。

(小論は昭和四十七・八年度文部省科學研究助成金による金谷治氏代表「中國における自然觀の變遷についての研究」の研究成果の一部である)