

## 楊泉とその思想

内山俊彦

私はかつて、「楊泉の思想——合理主義的自然觀の一道標——」（史林」五〇—一、一九六七）なる小論を発表し、三国・晋間の思想家楊泉について、私見を提出した。そして、楊泉の思想は、中国思想史における自然觀の發展のなかで先駆的な座標を占め、かつ、漢・六朝の唯物論思想の重要な一環をなす、と論じた。恐らく、この思想家に関する、わが国では最初の專論といえるとおもう。また、そのなかで述べた私見は、現在でも、根本的には変化していない。しかし、この小論には、かえりみて不十分な点や訂正すべき点が、いくつかあることをも認めねばならぬ。その後に見ることのできた資料もある。そして、この思想家は私にとり、一編の未成熟な論文で事足りりとするのできない重要性を感じさせる。前回の小論の内容を大幅に改訂し、それ以後に考えたことや調べえたことを加え、新たな論文として公表する次第である。

—

楊泉<sup>1</sup>は、三世紀ごろの呉の人であるが、その伝状の詳細は不明である。

『北堂書鈔』卷六三（設官部一五 郎中九六）に『晉録』を引いて、

會稽の相朱則上書して言ふ、「楊泉は政を為すこと清操にして自然に発す」と。吳国伝を優め、（朱則）闕下に詣りて上書し、朝廷徵聘せしも、終に心を移さず、詔して泉を郎中に拜す。

という。『太平御覽』卷八二五に引く梁の元帝の『金樓子』には、楊泉のことに触れて、彼を德淵と呼んでいる。『隋書』経籍志子部儒家（夏侯湛新論条下）には阮孝緒『七録』を引いて、「楊子物理論十六卷、楊子大元経十四卷、並びに晋徴士楊泉撰」（楊、本或は揚に作る）といい、同じく集部別集には、「晋処士楊泉集二卷（原注、録一卷）」を著録する。また、『意林』卷五『太元経』条原注には、「梁国楊泉 字德淵」とある。

これらによれば、楊泉は字は德淵、吳の會稽で地方官をしていたことがあると推定され（彼が會稽地方に住んだことがあるのは、後に挙げる、『御覽』卷五九に引く『物理論』の文によつても知られる）、二八〇年に吳が滅亡し、この地方が會稽国となつて後、その相である朱則なる人が上書して晋室に彼を推薦し、朝廷では彼を徴召し郎中に任じたが、ついに晋に仕えず、処士として終つた、と考えられる。隋志で「晋徴士」「晋処士」と称されているのは、かかる経歴にもとづくものである。『意林』原注には「梁国楊泉」といい、漢から晋にかけての梁国は、河南省東部の商丘周辺から安徽省北端にわたる地域であるが（『漢書』地理志下二・『統漢書』郡国志二・『晋書』地理志中参照）、『意林』は右の資料の中では比較的新しいものである、楊泉の本貫を梁国と定めてよいかには疑問がのこる。類書の記載を見ると、『芸文類聚』に「吳楊泉」（卷九、「五湖賦」を引く、卷二三、「贊善賦」を引く）、「晋楊泉」（卷六五、「蚕賦」を引く）、『初学記』に「西晋楊泉」（卷七、「五湖賦」を引く）としており、彼が吳の人で晋に入つても在世したという認識が、唐代に存在していたことが知られる。——以上により、楊泉

は呉の人で、三国から西晋に至る間、ほぼ三世紀に活動した、と考えるべきである。<sup>(5)</sup>

この時代、江南呉の地方は、文化的には後進地域であつて、仏教の影響は広まり始めていたが、魏晋貴族間に流行を極めていた老荘玄学の風は、なお及んでいない。そもそも、華北中原におけるごとき顕著な貴族制は、この地方では未だ形成されていなかった。ただし呉郡や会稽では、在地豪族の領主化傾向が見出されるといわれるが、<sup>(6)</sup>前掲のような資料によるかぎり、楊泉の社会的地位は豪族・高官とは考えがたい。<sup>(7)</sup>この人物は、華北の貴族社会の風尚とは無縁に、その思想世界を構築する立場にいたのである。

楊泉の著作としては、『物理論』十六卷・『太(大)元(玄)経』十四卷、『集』二卷の存在が伝えられているが、<sup>(8)</sup>現在ではその大部分は散逸しており、『北堂書鈔』『芸文類聚』『初学記』『意林』『太平御覧』『文選注』その他の書の引く所によつて、一部分を見うるに過ぎない。隔靴搔痒のうらみは禁じえないが、しかし、これら断片的に伝わった著作、特に『物理論』の内容からするに、楊泉の思想は、瞠目するに足りる独自性を持つものである。

本論に入る前に、資料上の問題について述べておく。――

『物理論』を輯佚したものとして通行しているのは、孫星衍の『平津館叢書』本と、黄奭の『黄氏逸書攷』本とである(ただし後者は前者に全く同じ)。これらには、『意林』巻五に『物理論』として載せられている文が、すべて採り入れられている。しかるに、周広業の『意林注』(巻五、『傅子』『物理論』条)や『平津館叢書』本の馬瑞辰の序がすでに注意しているように、『意林』にいわゆる『物理論』には、西晋の傅玄(二一七〜二七八)の

『傅子』<sup>(9)</sup>の書名がしばしば見え、また他書に引く『傅子』と重なる箇所が多い。嚴可均は、他書との互証により、『意林』巻五に載せられている『傅子』は実は皆『物理論』の文であり、いわゆる『物理論』はその大部分が実は『傅子』の文である、と考證している（『鉄橋漫稿』巻六「傅子敘」、『全晋文』巻四七「傅子」、嚴氏が見ている『意林』は道藏本と考えられる）。特に、葉德輝は、『傅子』の輯本を作った際に、『宋本意林』なるものによつて校勘を加え、今本『意林』（武英殿聚珍版本）巻五の『傅子』十二条はすべて『物理論』の文、また同巻の『物理論』は冒頭の三条を除いてはすべて『傅子』の文である、としている（輯本『傅子』及び同書付「傅子訂譌」）。近く嚴一萍氏は、葉氏のいう『宋本意林』についてはその實在に疑いを呈するが、『說郛』本との対照にもとづいて、葉氏の校正自体は信すべきであるとする（『意林校本序』、「意林校勘記」、王叔岷編「類書叢編」五『意林』に付す、台湾芸文印書館）。

『平津館叢書』、『黃氏佚書攷』以外の『物理論』輯佚については、まず、清末の錢保塘が孫星衍輯本を重校したものが『清風室叢書』に収められており、これは、周広業・嚴可均の説にもとづいて孫氏輯本を訂正し、他に若干の補足を加えたものである（なお錢氏は同叢書の『傅子』に、『意林』所引の『物理論』の文の大部分を付加している）。同じく清末の王仁俊の『玉函山房輯佚書統編』（稿本は上海図書館蔵、最近、他の輯佚書二種とともに『玉函山房輯佚書統編三種』として上海古籍出版社より影印刊行された）は、『物理論』の条で、『意林』に引く『傅子』の文のうち他書に『物理論』として引かれているものを掲出し、『傅子』の条で、『意林』に引く『物理論』の文につき同様の処置をとっている。わが国の依田利用の『古佚窺斑』<sup>(10)</sup>は、国会図書館に稿本が蔵されている、膨大な輯佚書であるが、その巻六七に『物理論』、『太元経』を収めており、『物理論』について見ても博採

を極め、わが国で編された『秘府略』や佚存書の『五行大義』『玉燭寶典』を利用してという特色をも有するが、『意林』所引のいわゆる『物理論』の文については、『傅子』（武英殿聚珍版本あるいはそれによる享和官版本か）と一致するもの若干につきそのことを注記している<sup>11</sup>。

以上を要するに、先に記した嚴可均・葉德輝の校正、簡略に言えば今本『意林』において『傅子』と『物理論』とが互涵している、との指摘は、従うべきものと考えられる。よって、今本『意林』に『物理論』として引かれている文は、冒頭三条を除いては、楊泉に関する資料から省かねばならぬ。現代中国では、楊泉の思想への評価は高く、中国思想史・哲学史の概説書の類も、相当の紙幅をこの思想家に割くのであるが、侯外廬氏らの『中国思想通史』（第三卷、人民出版社、三四〇頁以下）など二、三の書が、傅玄と楊泉とを結合して扱っていることは、右の意味で当を得ない。張岱年氏はつとに、嚴可均・葉德輝の説を引いて侯氏の見解を批判しており、（前掲〈注1〉論文）、任繼愈氏主編の『中国哲学史』（第二冊、人民出版社、一九三頁以下）では、この問題への注意が払われている。

なお、『物理論』のほか、『太元經』については、『意林』巻五に数条を載せるほか、『御覽』に佚文が若干あり、『玉函山房輯佚書』に収められている。また、『芸文類聚』その他に数編の賦が引かれ、『御覽』巻五二六に「請辞」なる短文が見え、いずれも隋志等という『楊泉集』に収められていたものであろうが、それらは嚴可均『全三国文』巻七五に輯されている（ただし『全三国文』は「請辞」の出典を御覽二五六に誤る）。

本稿では、『物理論』を始めとする楊泉の著作中の、今に伝わる資料に即して、彼の思想の諸側面について論じ、その特色や問題性に迫ってみたい。なお、以下、楊泉の著作からの引用のうち、書名を記さないものはすべ

て『物理論』の文である。

二

楊泉の思想を構成する諸側面のなかで最も顕著なものは、自然の世界に関する彼の見方である。彼のいう所によれば、

①天地を立つる所以の者は水なり。天地を成す者は気なり。水土の氣、升つて天と為る。(御覽二・書鈔一四九・初学記一・続博物志<sup>12</sup>)

②天地を立つる所以の者は水なり。夫れ水は地の本なり。元氣を吐き、日月を発し、星辰を経すること、皆水由りして興る。(御覽五九)

——「天地」を構成しているものは「氣」である。「元氣」の語は、「氣」が、万物の原質として(陰陽などに未だ分化していない)単一なるものであることを意味する。そして、この「(元)氣」は「水」に由来すると考えられていて、故に、「天地を立つる所以の者は水なり」といわれているのである。(右の①の文の「水土の氣」の土字は、あるいは何らかの誤りではあるまいか。)かように彼は、「天地」すなわち自然的世界の始源は「水」であり、「水」に由来する、したがって物質的な「氣」が、「天地」を構成する単一の要素であるとするが、この「氣」は、「蚕賦」に、

③惟れ陰陽の物を産むや、氣は陶化して播流し、物は氣を受けて生を含む。皆纏綿して自づから周<sup>あまね</sup>し。(類聚六

五)

のように、陰陽に分化しつつ流動し「物」を生ぜしめるものとしてイメージされている。

楊泉の自然觀の根底をなす右のような考え方は、彼自身の具体的知見、

④九州の外、皆水なり。余昔會稽に在り。南山を仰ぎ看るに、雲の瀑練の如くにして方数十丈なるを見る。其の聲破礧たり。須臾にして山下の居民驚駭し、洪水大いに至りき。<sup>(13)</sup> (御覽五九)

といい、また、

⑤夫れ土地は皆形名有り、而うして人焉れを察する莫し。龜龍の体有り、鱗(案ずるに当に鱗に作るべし)鳳の貌有り、弓弩の勢有り、斗升の象有り、……膏英の利有り、墉堦の害有り。此の十形は、氣勢の終始、陰陽の極まる所なり。(初学記五・事類賦六)

というごときに、結合されてもいる。右の④は、自然的世界の始源である「水」が大地を圍繞している、とするもの、⑤は、「氣」の流動が地形・地質の差異をもたらすことをいうものである。特に④に関連しているならば、「水」を天地万物の始源とすることは、後述するように楊泉以前にも先蹤があるけれども、水の豊かな江南に彼が居住していたことは、彼の思想において水が重視されたことの、一つの動機をなしたのであろう。「五湖賦」の、「濬として大なる哉、於此の五湖、乃ち天地の玄源、陰陽の徂く所」「太陰の惑ぐ所、玄靈の遊ぶ所」「日月是に於て出入し、天漢と相望む」(類聚九・初学記七)<sup>(15)</sup> などという敘述も、彼の思想形成の養分となった実見の一端を示すものであろう。

さて、かような根底の上に楊泉が築き上げた自然的世界の像は、次のようなものであった。すなわち、

⑥元氣は皓大、則ち皓天と称す。皓天は元氣なり、皓然たるのみ、他物無し。(御覽一・書鈔一四九)

⑦日は、太陽の精なり。<sup>(16)</sup>夏は則ち陽盛んにして陰衰ふ、故に昼長くして夜短し、冬は則ち陰盛んにして陽衰ふ、故に昼短くして夜長し。氣之れを引くなり。陽を行くの道は長し、故に卯酉の北に出入す。陰を行くの道は短し、故に卯酉の南に出入す。春秋は陰陽等し、故に日の行くこと中平にして〔故日行中平、五行大義は故行中道に作る〕、昼夜等しきなり。(御覽四・五行大義四)

⑧月は陰の精、其の形や円、其の質や清、日の光を稟けて、而うして其の体を見ず。日照らさずんば、則ち之れを魄と謂ふ。……(唐開元占經一一)

⑨月は水の精、潮に大小有り、月に虧盈有り。(書鈔一五〇)

⑩星は、元氣の英なり、漢水の精なり。氣発して升り〔毛詩疏、氣発而著に作る、御覽八に依り升到改む〕、精華浮上し、宛転として隨流す、名づけて天河と曰ひ、一に雲漢と曰ふ。衆星焉れに出づ〔末句、御覽八に依り補ふ〕。(毛詩小雅大東疏・書鈔一五〇・御覽七・同八)

⑪日月の精、星辰と為る、星辰は地より生ず。(御覽七)

⑫星は元氣の英、日の精なり。二十八宿、度数常有り、故に恒星と謂ふ。(御覽七)

⑬北極は天の中、陽氣の北極なり。極南は太陽為り、極北は太陰為り。日月五星、太陰を行かば則ち光無く、太陽を行かば則ち能く照る。故に昏明寒暑の限極為るなり。(史記天官書索隱・書鈔一四九・古文苑六黃香九

宮賦注)

のように、皓天——皓然たる、元氣そのものの集積である天に、「氣」を原質とする日・月・星辰が懸り、それらは「氣」に——元氣ないしはそれが分化した陰陽に依存して運行し、したがってすべての天文現象は「氣」の作用の結果であり、

⑭風は、陰陽の乱氣、激発して起る者なり、猶人の内氣、喜怒哀樂に因り、激越して発するがごときなり。故に春氣は温、其の風は温以て和、喜風なり。……此の八風は、方土氣を異にし、徐疾同じからず。……(御覽九・五行大義四・文選一三宋玉風賦注<sup>⑮</sup>に作る・事類賦二)

⑮積風 雷を成す。(書鈔一五二・類聚二・初学記一・白孔六帖二・御覽一三・事類賦三)

⑯熱氣散じて電と為る。(書鈔一五二・御覽一三)

⑰激氣 風を成し、湧氣 雨を成し、濁霧 雪を成し、清露 霜を成す。(意林五引く太元經)

のように、風・雨・雷・電等々の現象が、同じく「氣」を原因として生起し、

⑱地は、底なり、底の言は著なり、陰体 下著するなり。……地は形に高下有り、氣に剛柔有り、物に巨細有り、味に甘苦有り。之れを鎮むるに五岳を以てし、之れに積むに丘陵を以てし、之れに播くに四瀆を以てし、之れに流すに百川(御覽四川に作る、書鈔に依り改む)を以てす。蓋し氣の自然の体なり。地氣(氣字書鈔に依り補ふ)は黄泉に発し、周伏(伏疑ふらくは当に復に作るべきか)廻転し、以て万物を生ず。地は天の根本なり。形 西北に高くして而うして東南に下く、東西に長く、南北に短し<sup>⑲</sup>。其れ四海に尽くる者なり。(御覽三六・同五三・書鈔一五七・爾雅釈地積文・五行大義一・事類賦六)

⑲游濁(するもの) 土と為り、土氣合和して、而うして庶類自づから生ず。(御覽三七)

⑳土精石と爲る。石は氣の核なり。氣の石を生ずるは、猶人の筋絡の爪牙を生ずるがごときなり。(初学記五・類聚六・事類賦七)

のように、大地が下に固定していて、そこに山川が存在し、万物(庶類)が発生するが、これらもまた「氣」の作用の結果であり、そして、前引の文④に「九州の外、皆水なり」というごとく(右の文⑩に、地は「四海に尽く」というのも同じ意味であろう)、大地の周囲は水にかこまれている。——というのである。

右に素描した楊泉の所説には、個々には不明確な点や、時に矛盾と思われる点も含まれていて、それは一つには、彼の著作が断片の形でのみ伝わることに因るであろう。しかしながら彼において、万物の始源として「水」があり、「水」から「氣」が発生し、「氣」は流動して天と地を形成し、そして「氣」の作用の結果としてさまざまの現象が起り万物が生ずる、と考えられていたことは、以上に挙げた語文によって明らかに認められる。したがって彼にあつては、生物を含めた自然の世界のすべての存在とその運動は、「氣」の表現形態として把握される。かくのごときものが、彼における自然的世界の像であつた。

### 三

楊泉の自然観は、いくつかの先蹤を持つ。

楊泉が「水」を万物の始源としたことは、『管子』水地篇<sup>(20)</sup>や『春秋元命苞』<sup>(21)</sup>に、その原型を見ることができ

し、大地の周囲が水にかこまれているとするのは、鄒衍の九州説に連なるものである（注14参照）。その他、『老子』にいう「至柔」（第四三章）「柔弱」（第七八章）なるものとしての水、これを敷衍した『淮南子』「原道篇の一節」（「天下の物、水より柔弱なる莫し」以下）、更に、五行説（『尚書』洪範等々の）における水や、医学説での十二経水と十二経脈・五藏六府の結合（『黄帝内経靈枢』経別・経水・邪客参照）、後にいう天文学説での水、などまで視野に入れば、中国思想における水をめぐる想念は、楊泉の時代ごろまでに限っても多様であつて、それらと彼の思想との関連も考えられよう。また、楊泉の言説は、『淮南子』天文篇の、「清陽なる者は薄靡たなびきて天と為り、重濁せる者は凝滯どろどろりて地と為る」、『積陽の熱氣 火を生じ、火氣の精なる者は日と為る。積陰の寒氣 水と為り、水氣の精なる者は月と為る。日月の淫氣、精なる者は星辰と為る』、『天の偏氣、怒る者は風と為り、地の含氣、和する者は雨と為る。陰陽相薄せまり、感じて雷と為り、激して霆と為り、乱れて霧と為る』、『日は、陽の主なり、……月は陰の宗なり』などの語句に共通する所があり、他に、『大戴礼記』曾子天円篇や『春秋元命苞』などにも、風・雨・雷・電等々を陰と陽の關係をもつて説明する考え方が見られる。これらは、彼が自然的世界の像を構成する素材となつたとおもわれる。

右とともにまた、楊泉には、漢以来の天文学説あるいは宇宙構造論からの影響が、濃厚に認められる。いったい呉人には、陸續・王蕃・姚信・虞聳、更に晋に入つても虞喜・葛洪など、天文・宇宙構造を論じた人が多おほい、楊泉もそのひとりに数えられよう。漢以来の宇宙構造論として主要なものに、『晋書』天文志上のいわゆる三家、蓋天（『統漢書』天文志上劉昭注に引く蔡邕表志にいう周髀）・宣夜・渾天の三説があることはいうまでもない。楊泉が「九州の外、皆水なり」というのは、渾天説の代表者である後漢の張衡の「渾天儀」に、

渾天は雞子の如し。天体は円なること彈丸の如く、地は雞子中の黄の如くにして、孤<sup>ひ</sup>りに居る。天は大にして地は小、天の表裏に水有り。天の地を包むこと、猶殼の黄を裏むがごとし。天地各おの氣に乗りて立ち、水に載りて浮ぶ。(唐開元占經一・類聚一・御覽二・事類賦二)

という所説との繋がりを示唆している。しかし、渾天説が、天を固形的なものと考え、それが南北極を軸(地平面に対し三十六度の傾斜を持つ)として、地の上下を回転するとし、「天の転ずること、車轂の運るが如きなり、周旋して端無く、其の形渾渾たり」(渾天儀)、唐開元占經一・書鈔一・類聚一・初学記一・御覽二・事類賦一)とするのに対しては、楊泉は批判的な態度をとる。

②夫れ地は有形にして天は無体。譬へば火の如し、煙上に在りて灰下に在るなり。……渾天の説に就かば、則ち斗極正しからず。(御覽二)

すなわち、天は渾天説のいうごとく固形性を有せず、かつ天は上に地は下に在る、というのと、渾天説によれば天の北極が天頂と一致せず「不正」であることとなる、というのがその理由である。彼はまた、渾天説と対立した蓋天説(周髀説)についても、それが「天氣は辺に循ひて行き、磨石に従ふ」とするのを、「若し蓋天を用ひば、則ち日月の出入定まらず」、日月の出入を説明しえない、として斥けているのであって(御覽二)、宇宙構造、天体の運行に関する彼の見解は、宣夜説に近い。宣夜説は、後漢の郝萌<sup>28</sup>の説いたものと伝えられ、その内容は、

天は了<sup>た</sup>えて質無し。仰いで之れを瞻ば、高遠にして極まり無く、眼瞽<sup>く</sup>み精絶ゆ、故に蒼蒼然たるなり。……

日月衆星、自然にして虚空の中に浮生し、其の行き其の止まる、皆氣を須つ。是を以て七曜或いは逝き或いは住まり、或いは順、或いは逆、伏見常無く、進退同じからず。根繫する所無きに由る、故に各おの異なる

なり。故に辰極は常に其の所に居り、而うして北斗は衆星と與に西没せざるなり。……（晋書天文志上<sup>29</sup>）  
というものである。楊泉は、渾天説の、天は固形的で車輪のように回転するという主張を非とし、天は「元氣」の集積であり（前引の文⑥）、「無体」で上方に在り（⑲）、地は「有形」で下方に在り（⑳）、日月星辰は「氣」を原質とし、「氣之れを引くなり」（㉑）「氣発して升り……宛転として隨流す」（㉒）「太陰（太陽）を行かば……」（㉓）などのように「氣」の運動によって運行する、と論じたのであるから、彼の宇宙構造論は、明らかに、宣夜説に最も近いのである。彼が、天は「無体」、地は「陰体」にして「下著」（㉔）せるもので「有形」（㉕）、とし、兩者を煙と灰にたとえている（㉖）のは、前引の『淮南子』天文篇を始め多数の書に見られる、輕清の氣が天となり重濁の氣が地となったとする考え方を受けつぐものであるが、彼にあつてはそれが、宣夜説的宇宙論を構成するものとなつてゐる。

以上のように、楊泉の所説は、いくつかの先蹤を持つのであるが、しかし、彼が、「水」↓「氣」↓天地万物、という枠組によつて自然的世界の像を築き上げ、すべての自然現象をそのなかで把握しようとしてゐることは、彼の独自の思想的業績というべきものである。彼は、ひとつの基本的論理——「氣」の論理とも呼ぶべき——に貫徹された、自然解釈の体系を提示したわけであり、そしてこの体系は、「水」「氣」という物質的なものを世界の始源・原質であるとし、それに優位、超越する存在を認めないことにおいて、唯物論的なものといつて可い。

「氣」の概念にもとづいて自然の世界を解釈した重要な思想家として、楊泉より前に、後漢の王充がゐることはいふまでもない。王充は、天地間の万物は「氣」によつて形成されるとし、したがつて、万物の生成・存在は

いわゆる「自生」「自然」なるものと考えた。<sup>(32)</sup> 楊泉は、万物は「氣」から成るとし、更に、

②此の八風は、方土氣を異にし、徐疾同じからず。和平ならば則ち慎、違逆せば則ち凶、之れを使ふ者有るに非ざるなり。氣積みて自づから然り。怒らば則ち沙を飛ばせ礫を揚げ、屋を発き樹を抜き、喜ばば則ち枝を揺らせ草を動かさず〔編珠引いて揺枝動花に作り、揺字の上に不字無し〕、物に順ひ氣を布く。天地の性、自然の体なり。(御覽九・五行大義四・編珠一・文選一三謝惠連雪賦注・事類賦二、⑭の文より続く)

地は形に高下有り、氣に剛柔有り、……蓋し氣の自然の体なり。(前引⑩)

と、「氣」の表れた形態としての万物の存在・運動のすがたを「自然」と呼んでいることにおいては、まさしく王充を継承する位置にある。しかし王充にあっては、「氣」は天地(物理的意味での)から生ずるとされていて、そこから、「氣」を天文に結合したり、<sup>(34)</sup> 人の「貴賤貧富」の原因を、「氣」に含まれる「衆星の精」に求めたりする、非合理的要素が導き出されていた。これは論理的には、天地↓「氣」という考え方に起因する。一方、楊泉にあっては、前述のように「氣」↓天地という考え方がなされており、天体の現象も「氣」の表現形態としてのみ捉えられたから、王充の場合のような非合理性の迷路に入りこむことを免れている。王充が天の物理的構造について蓋天説に依っているの<sup>(36)</sup> に対し、楊泉が宣夜説に近い考え方に立っていることも、天とは皓然たる元氣の集積に過ぎぬとする、「氣」↓天の論理を徹底せしめている、といえよう。

さて、自然的世界を前述のように解釈した楊泉は、人間の生命・生活についても、同じく「氣」を中心とする論理にもとづいて、その思想を展開している。人間の精神と身体との関係について、彼は、

⑳人は氣を含みて生れ、精尽きて死す。死は猶漸のごとくなり、滅なり。譬へば火の如し。薪盡きて火滅せば、即ち光無し。故に滅火の餘、遺炎無し、人死するの後、遺魂無し。(初学記一四・御覽五四八)

というが、これは、後漢の桓譚(『弘明集』卷五所収『新論』形神参照)や王充(『論衡』論死参照)の説——彼らも身体と精神との関係を、燭と火あるいは光とのそれに比喻している——を継承して、身体から分離した精神の存在、したがって人の死後の靈魂の存在を否定する思想の系譜に立つものであり、その意味では、魏晉南北朝の佛教批判者、何承天・范縝などの神滅論に繋がるものでもある(ただし楊泉が佛教を意識していた證據は見出されない)。楊泉は、人をいわゆる「庶類」(⑱)と等しく「氣」の所産とし、その生死を「氣」の集散によるものとする考え方に立脚しつつ、人間の生命・生活を、「氣」の表現形態の一つとして、自然の現象として、したがって火の燃焼にも比喻されうるものとして、把握するのである。こうした人間への見方も、唯物論的といえるものである。かくて、彼の自然解釈の体系は、人間をも自然の一環として、その対象に包含するものとなっている。

楊泉は、かかる人間への把握にもとづいて、

㉑穀氣 元氣に勝たば、其の人肥えて寿ならず。元氣 穀氣に勝たば、其の人瘠せて寿なり(元氣以下二句御覽

七三九に依り補ふ)。養性の術は、常に穀気をして少なからしむ、則ち病生ぜず。(初学記二七・御覽三七八・同七三九・同八三七)

と、養性術のなかに「氣」を位置づけてもいる。<sup>(39)</sup>これは、彼に、疾病・医療・身体器官に関係する言説<sup>(40)</sup>が見られる事実と並んで、彼が「氣」の概念を媒介としつつ、自然存在としての人間の生理的な諸相に関心を寄せていたことを、示唆するものである。

更に注目されるのは、楊泉が、

②⑤姦は天地と俱に生ず、自然の氣なり。人主政を以て人(疑ふらくはもと民に作り唐太宗の諱を避けて人に改む)を御す。政寛ならば則ち姦禁じ易く、政急ならば則ち姦絶ち難し。(文苑英華六一九及び全唐文三二二 九李彭年論刑法不便表第二・書鈔二七)

のように、「姦」と呼ばれるごとき人民の反秩序的行為をも、人を形成する「自然の氣」にもとづくことから、「政寛」を要請する論法を引き出している事実である。彼によれば、「姦」は「氣」に起因し、その意味では「天地」と発生を等しくし、人にとっては生理的現象と同様「自然」なものであるから、政治はこれを考慮して行われねばならぬ、とされる。彼には、

②⑥人主の民を養ふをして、蚕母の蚕を養ふが如くならしめば、其の用豈徒絲繭のみならんや。(齊民要術五種桑柘四五・御覽八二五)

②⑦威行はれ法明らかにして、吞舟の魚を漏らす。法の明らかならざるは、則ち細櫛<sup>こま</sup>よりも数かし、細櫛は(疑ふらくは細櫛の上に数於の二字を脱す)則ち苛慝生ずるなり。(御覽七一四)

などのように、苛政を批判する愛民論的主張が見られるが、それは、「姦」についての見解に認められるごとく、「氣」の論理により根根づけられているのであって、「氣」の概念にかような役割が与えられていることは、王充などと比較しての、彼の思想の特色の一つをなすものである。

楊泉の思想における人間への見方の、重要な一面として、また、技術への関心を挙げる事ができる。彼は、  
②種作を稼と曰ふ、稼は猶種のごときなり。收斂を穡と曰ふ、穡は猶収のごときなり。古今の言なるのみ。稼は農の本、穡は農の末。本は軽くして末は重く、前は緩にして後は急、稼は熟ならんことを欲し、収は速やかならんことを欲す。此れ良農の務なり。(齊民要術一種穀三・御覽八二三・同八二四)  
などという農耕を論じた言葉ものこしているが、特に、手工業技術に着眼した発言が際立つ。

②夫れ蜘蛛の羅を作り〔作字意林に依り補ふ〕、蜂の巢を作る、其の巧亦〔亦字意林に依り補ふ〕妙なり。而るに況や人に於てをや。故に工匠の方規円矩、心巧に出で、手迹に成る。睿敏精密なるに非ずんば、孰か能く勲を著はし形を成し、以て器用を周へんや。(御覽七五二・意林五引く傅子)

③夫れ工匠の江海を經渉するに、舳舻を為り以て大淵に浮かぶ。皆巧手に成り、聖意に出づ。(書鈔一三八・類聚七一・御覽七七〇)

というのがそれである。また「織機賦」(類聚六五)には、織機の精巧さが、「伊れ百工の伎為る、機巧より之れ最長なるは莫し。人君の列位に似、百官の設張に象る。匡郭の制度を立て、城隔の員(円)方の如し」と表現され、工匠の織機製作が、「名匠工を聘せ、利器を美しくし、心暢び体通じ、膚合し理同じく、規矩法を尽し、事に

因り容を作す」と敘述され、そして織女の労働過程が、「足は踏躡ふみまたに閑まどひ、手は檻匡かこひに習ひ、節奏相應じ、五聲激揚す」「物の宜を事とし、天の常に法り、既に利用に合ひ、道の方を得たり」と描寫されている。なお、「蚕賦」(類聚六五)には、養蚕の過程が詳しく述べられている。

楊泉はかように、農業や特に手工業の技術を『物理論』や賦のなかでとりあげ、工人の技術的能力を、「睿敏精密」等々の語を連ねて賞賛している。とりわけ彼が、「工匠の方規円矩、心巧に出で、手迹に成る」「皆巧手に成り、聖意に出づ」と、工人の「手」をもつてする営為に、「心」「聖意」の営為を結合している事実(それは、技術による生産実践の過程のなかに、人間の主体的意識の機能を見出す発想の萌芽といえる)は、彼が、技術をば、人間精神の活動の一面として、すなわち独立せる価値を持つものとして、捉えうる視覚を有していたことを、示唆するものである。儒教を中心とする伝統的価値体系のもとでは、技術はおおむね、独立せる価値としては意識されず、人間の精神的営為(倫理・政治等)の埒外に、かつそれよりも低位にあるもの、とされていた<sup>(44)</sup>。このことと対比するとき、楊泉の技術への関心が、先進的な位置を占めることが理解されよう。

楊泉において、かかる技術への関心が形成されたことは、前述した彼の自然観と密接に関連するものである。總じて技術なるものの特質は、人間の主体的意識が、社会のなかにあつて、生産(広義の)を目的として、客体としての自然(客体としての人間自身を含めた)に働きかけること、そして自然のなかに存在する法則性をその生産実践に適用してゆくこと、にある<sup>(45)</sup>。とすれば、技術への関心は、人間の主体的意識が生産実践の過程で機能することへの関心(彼の「心巧に出で」「聖意に出づ」という考え方が、この機能を見出そうとする発想を萌芽させていることは前述した)と、また同時に、客体としての自然への関心、いいかえれば自然の客観的把握の思

考とを、前提とするといえる筈である。彼は、先に見たように、「氣」の論理に貫かれた、自然的世界の解釈の体系を提示したのであったが、このことは、彼において、自然を客体として捉えようとする姿勢（右に挙げた、技術への関心の前提の後者）が存していたことを意味するであろう。彼における技術への関心も、かく、「氣」の論理との深い繋がりのもとにあつた。<sup>(46)</sup>

なお、楊泉は、技術に関心を寄せる反面、方士の錬金術についてその欺瞞を指摘しており<sup>(47)</sup>、かかる、非合理的な偽技術というべきものを批判する態度もまた、自然を客観的に把握しようとする姿勢に根ざすものといえよう。

## 五

以上に眺望してきた、自然、人間、それらに関連して技術、についての楊泉の考え方は、彼の思想の独創的ないし先進性をよく證するものであり、現代中国での、彼を唯物論思想家とする評価<sup>(48)</sup>も、根拠を有するものである。しかし、そこにはまた、彼の思想の方法に起因するものとしての、負価、弱点、限界というべきものも遺されている。以下、それらに立ち入ってみたい。――

楊泉は前述のように、宇宙構造については宣夜説に近い見解に立ち、渾天説を批判している。その理由の一つとして彼が挙げるのは、

④斗極は天の中なり。<sup>(49)</sup> 天を言ふ者は、必ず之れを人に擬す。故に臍<sup>よ</sup>自り以下は、人の陰なり。極自り以北は、天の陰なり。（御覽二）

北極星が天の中心であるのに（そのこと自体は、渾天説でももちろん認める、張衡「渾天儀」参照）、「渾天の說到就かば、則ち斗極正しからず」（⑲）、極が天頂と一致せず「不正」であることとなる、という点である。かような論法は、明らかに、主観的・観念的であることを免れまい。そしてこのことの根底には、「氣」の思想の性質の問題がある。

楊泉における「氣」は、万物を形成する原質であるが、それはいわゆる「元氣」として、本来的には単一、一様なものである（現象的分化として陰陽が考えられているが）。その働き方は、「氣発して升り、精華浮上し、宛転として隨流す」（⑩）「陰体下著す」（⑱）「游濁土と為る」（⑲）「周伏廻転」（⑳）「天氣は左転し、星辰は右行す、陰陽の運度、報返相迎ふ」（意林五引く太元經）のような、上下運動もしくは周転運動、また、「夏は則ち陽盛んにして陰衰ふ、……冬は則ち陰盛んにして陽衰ふ」（㉑）のような周期的変動、あるいは、「人は氣を含みて生れ、精尽きて死す」（㉒）のような集散の反復、であるとされている。すなわち、「氣」は、万物を生滅せしめるものであるけれども、それ自体は質的に変化することなく、等質の、主として循環的な運動・変化（空間的な周転や時間的な回帰・反復<sup>㉓</sup>）を続けるもの、とされている。ここでは、「氣」の働きに一定の方向性（上下運動や、特に循環という形での）は考えられているが、「氣」の、法則性にもとづいた質的变化は発想されていない。楊泉における「氣」が、本来「元氣」として単一、一様であり、かつ質的に不変で、一定の方向性を持つ働き方をする、とすれば、それは、「氣」が、内部に矛盾・不整合を含まない、調和・均整あるもの、一言でいえば自己完結的なものである、ということの意味しよう。陰陽の分化は、「氣」の質的变化をもたらさず、陰陽相互が交代し循環を続けるものにはすぎないから、矛盾に属さない。そして、「氣」がかように捉えられているとすれば、「氣」

によつて形成される自然の世界の万物もまた、調和せる、不整合を含まぬもの、として考えられるであろう。「蚕賦」に、「氣は陶化して播流し、物は氣を受けて生を含む。皆纏綿して自づから周し」(③) というのは、この考え方を暗示する。かかる、「氣」の調和—自己完結性が、たとえば宇宙構造論に振り向けられるとき、極は「正しく」天頂に位置せねばならぬ、といった、主観的、観念的な論法が結果されるのではあるまいか。

楊泉の「氣」の思想における、調和—自己完結性、そこに生ずる観念的な思想傾向は、人間に対する彼の見方、特に道德観の側面にも、實は現れている。

「贊善賦」なる作品で楊泉は、

③伊れ善惡の施す所、乃ち禍福に之れ階を為す。徳を行はば安くして身を保ち、為すを忘れれば害ありて自づから危し。……夫れ死生の命有るは、神明の規る所に非ず。故に積善の家は、厥の福惟れ昌んにして、積惡の門は、必ず餘殃有り。……古人善に従ふこと及ばざるが如くし、惡を去ること湯を探るが如くす。福徳の値ひ難くして、禍惡の当り易きを恐る。(類聚二二三)

といい、「顔(回)冉(耕)の遭命」については、この「二賢」の生前の不遇は死後の名声によつて償われている、とし、更に、趙武は善を好んでその子孫が長く続き、三郟は勝を好んでその身が亡んだ、という例をも挙げ

る。ここで、楊泉が説いているのは、人の善惡の行為に対して福・禍が結果することを認める、いわば応報論的見解(彼は応報の語を用いていないが)である。彼によれば、人の「死生」には「命が有り」(『論語』顔淵)、人の

行為にはそれに対応した福・禍がもたらされるから、人は「及ばざるが如く」（同季氏）に善をなさねばならぬ、というのである。前述のように彼は、自然の一環としての人間の生命・生活をも、「氣」の論理にもとづいて解釈するから、彼のいう「命」とは、何らかの超越のないし神秘的存在によって規定されるもの（「神明の規る所」）なのではなく、人間の生命・生活を形成する「氣」の働き——固体としての人間の内部における、あるいは人間社会の内部における——それ自体である筈である。したがって右の応報論は、この「氣」の働きとしての「命」に、善悪に対する福・禍という因果性を認定するものであることとなる。

かかる、これはまた主観的・観念的というべき考え方は、やはり、「氣」の思想の性質の問題を根底に潜ませている。「氣」、またそれによって形成された万物が、前述のように、調和せる、不整合を含まぬ、自己完結的なものとされるとき、「氣」の表現形態の一つである人間の生活にしても、そこに調和・整合が存せねばならぬこととなる。調和・整合が、人間の生活を貫く「命」なるものに即して考えられたものが、善悪に対する福・禍という因果性、それを通しての、人間の行為に対する正当な応報、という觀念であつたらう。これが、彼の思想が応報論に導かれてゆく回路だつたのではあるまいか。「贊善賦」では「論語」や「易」文言伝を引き、顔冉・趙武・三郟といった事例を挙げるが、かような論法が實證的追究から遠いことは言をまたぬ。——応報論的思考は、漢代儒教にもあり、三国・晋末ごろからの佛教にもあつて、後者のそれはいわゆる神不滅論と結合しているのであるが、楊泉の場合、身体から分離した精神の存在を否定する神滅論的見地に立ちつつ、右のような応報論の回路に入りこんでいるのであり、かく応報を肯定する点では、彼に先行する王充<sup>24</sup>よりも、彼はかえって後退してしまつたといわねばなるまい。

右に指摘した、楊泉の思想の負価、弱点というべき二つの事柄は、ともに、彼の自然解釈の基本をなす「氣」の概念の性質、その自己完結性に帰着すると考えられる。「氣」の思想は、彼にあって、前述したごとき唯物論的な自然・人間観、技術への関心を成立せしめていたとともに、他方、右のような主観的・観念的な思想傾向をも産み出しているのであって、この事実が孕む問題性は、更に若干の検討を要するであろう。

すだにも見たとおり、楊泉においては、人間は、「氣」の所産、自然の一環として把握されていた。しかしここで、人間と自然との関係は、主体たる前者と客体たる後者との間の、相互の作用と反作用、ないし相互媒介の關係として、認識されていたのではない。すなわち、人間が自然に働きかけ自然を変化させること、そのことが更に人間を変化させること、主体と客体との動的・發展的な繋がりが<sup>(5)</sup>、認識されていたのではない。人間を自然の一環として見る見地だけがあつて、人間と自然との間の不断の相互関係を考える視座は、なお生れていない。技術への関心は、楊泉の思想の顕著な特色であるが、ここでもそれは、技術という場での人間の主体的意識の機能と客体としての自然とへの関心、というレベル（主体と客体との間の一方的で単調な關係という認識レベル）に止まり、人間と自然との相互媒介の過程までが彼の視野に入っていたのではない。

こうした、思想史の発達段階からいえばむしろ自明なことを、ここで敢えて説くのは、私としては次のようにおもうからである。——思想家において、自然と人間とが、相互媒介の關係から切り離され、その意味で孤立的に捉えられている限り、この關係から生ずる両者の質的变化が認識されないから、両者はともに、思想家の目には、静的・自己完結的なものとしてのみ現れてくるであろう。楊泉の思想における、「氣」の、また自然の世界や

人間の生活の自己完結性は、このあたりの問題との脈絡において、理解すべきものではあるまいか。自然や人間を自己完結的に捉えることは、もちろん楊泉のみでなく、中国の多くの思想家に見られることであろう故に、この問題は重視し、執着しておく必要があるのではないか。そしていうまでもないが、自然と人間とを相互媒介の問題のもとに認識することの重要な前提は、両者を社会的に考察する観点なのである。

——自然や人間が、自己完結的な、調和・整合せるものとして捉えられるとき、この捉え方は、自然の世界や人間の社会に存在する客観的な法則性を把握しうるものではないから、調和・整合は、主観的・観念的に発想された、外面的・形式的なそれであるに止まる。外面的・形式的な調和・整合が、自然や人間に適用されるときに生ずるのが、極は天頂に位置せねばならぬといい、善悪の行為に福・禍が結果するというごとき、外面的・形式的な「正」しさを説く論法なのである。

## 六

楊泉の思想に見出される、負価・弱点というべき側面について、やや立ち入って考えたのであるが、それらは、すでに論じた所によって明らかのように、彼の思想の独創的・先進的な諸側面と別個にあるのではない。彼の思想の全容をなすすべての面は、「氣」の論理を基本とする、彼の思想の方法によって形成されているのである。

楊泉の思想を唯物論的と規定し、彼以前の荀子や桓譚・王充・仲長統、彼以後の范縝・柳宗元・劉禹錫、等々の人びとともに、中国の唯物論思想の系譜のなかに位置づけることは、正当であろう。しかし、思想史の考察に

當つて、特定の思想家を唯物論的と「診断」してことが片づくのではもちろんないし、また、これこれの唯物論的な要素と観念論的な要素とが混在していると「分析」してことが済むのではない。唯物論的思想の質と、それが孕んでいる問題性が、個々の思想家に即して深く検討されねばならぬのであり、それを積み重ねること、中国の唯物論思想の歴史的な特質が解明されてゆかねばならぬのであることは、いうまでもあるまい。楊泉の思想は、「水」↓「氣」↓天地万物という枠組、自然・人間の解釈における「氣」の論理の貫徹、技術への注目、そしてまた、「氣」の思想の性質に由来する、自己完結的・調和的な自然・人間への捉え方、更に、多種の先行思想との共通性とそれらに対する独自性、といった様ざまな面において、右のごとき検討の対象たるべき重要性を十分に持つこと、本稿ですでに論述した所によって明らかであろう。このことは、中国唯物論思想の歴史における彼の存在意義を、保證するものである。

始めに見たように、楊泉は呉人であり、晋に徴されたが就かず、処士として終つた人であり、かつ、豪族・高官といった特権層に属さず、華北の貴族社会の風尚と無縁であつた。彼自身、

③③夫れ虚无の談は、其の華藻を尚ぶも、此れ青蛙秋蟬に異なる無し。耳に聒かまはずしきのみ。(御覽九四九・同六一七・

海録碎事九上)

と、老荘的な「虚無」の談論に批判を示しているように、何晏・王弼らに代表されるごとき、貴族的・観念的な玄学思想とは、彼の思想は鋭く対立するものであつた。文化上では後進的な地域にあり、しかも特権層に属さず、したがつて皇帝・上層貴族から成る統治者集団の外側にいた彼の社会的地位こそは、彼をして、貴族的イデオロギーから自由に、時俗に囚われぬ思想を構築せしめた力源であつたといえよう。こうした事柄も、彼の思想を理

解する上のみでなく、中国の唯物論思想を歴史的に考察してゆく上で、重視されねばなるまい。

注

- (1) 楊泉に関する研究文献として、中国では、容肇祖『魏晋的自然主義』（国学小叢書、商務印書館、第六章）・劉大杰『魏晋思想論』（台湾中華書局重印、第三章）のほか、近くは、杜国庠『楊泉の水二元論』（『杜国庠文集』）、人民出版社、一九六二・張岱年『《物理論》和《傅子》是否“一家之学”？』（『文史』三、中華書局、一九六三）・鄭文光、席沢宗『中国歴史的宇宙理論』（人民出版社、一九七五、第三章）・屈志清『楊泉思想淺談』（『中国哲学』三、三聯書店、一九八〇）・夏甄陶『楊泉』（『中国古代著名哲学家評伝』続編二、齊魯書社、一九八二）・程宜山『中国古代元氣学説』（湖北人民出版社、一九八六）、日本では、蜂屋邦夫『儒家思想における氣と佛教』（小野沢精一・福永光司・山井湧編『氣の思想』、東京大学出版会、一九七八）・同『水の思想』（『中国の思惟』、法蔵館、一九八五）・橋本敬造『ひらかれた宇宙論』（『科学の名著』二、中国天文学・数学集、朝日出版社、一九八〇）・東條榮喜『中国物理論史の伝統』（モナド・ブックス、海鳴社、一九八三）、などがあり、ジョセフ・ニーダム、東畑精一・藪内清監修邦訳『中国の科学と文明』第五卷（思索社、一九七六）にも言及がある。
- (2) 黄爽『黄氏逸書考』（子史鈎沈、衆家晋史）に、この書を郭季産の著ではないかとする。『隋書』経籍志（史部古史）に『統晋紀五卷 宋新興太守郭季産撰』を著録、郭季産の名は『宋書』蔡興宗伝に見える。ただし、虞預や何法盛にも『晋録』なる書があったこと、黄爽自身もいふごとくなので、断定はしがたい。
- (3) 『通典』卷一八二（州郡一二）に、晋が会稽郡を会稽国に改めたとする。なお、嚴耕望『中国地方行政制度史』上編三（中央研究院歴史語言研究所云刊四五）に、魏晋の地方制度が概述されている。

- (4) 趙翼『陔餘叢考』卷三六「徵君徵士」に、「学行有るの士、詔書もて徵召するを経て仕へざる者、徵士と曰ひ、之れを尊称して則ち徵君と曰ふ」として、数例を挙げる。趙翼の挙げる例の他にも、たとえば鄭玄は「故徵士北海鄭玄」(『三國志』虞翻伝注引く「虞翻別伝」と呼ばれ、陶潜も「有晋徵士尋陽陶淵明」(『文選』卷五七顔延之「陶徵士誄」)「宋徵士陶潜」(『詩品』卷中)と呼ばれている。
- (5) 隋志集部に『楊泉集』を、羊祜(二二二)〜二七八)・杜預(二二二)〜二八四)・皇甫謐(二二五)〜二八二)・薛瑩(二二〇)〜二八二)らの集の後、張華(二三三)〜三〇〇)・裴頠(二六七)〜三〇〇)・華嶠(二三〇)〜二九三)・司馬彪(二四〇)〜三〇六)らの集の前に置いていることも、一つの目安となる。( )内の年代は陸侃如『中古文学繫年』(人民文学出版社)による。
- (6) 川勝義雄『六朝貴族制社会の研究』(岩波書店)第II部第2章・第3章。
- (7) 楊泉が拜せられた官である郎中第八品(『通典』卷三七職官一九)、宮崎市定『九品官人法の研究』(同朋舎、第二編第二章)によれば、郷品四品、秀才・孝廉・賢良のいずれも丙下に相当する、とされる。
- (8) 『金樓子』雜記下にも「揚雄に太元経有り、楊泉にも又太元経有り」(『御覽』卷六〇二にも引く)と。正史の著録としては前引の隋志のほか、『舊唐書』経籍志子部儒家「物理論十六卷 楊泉撰」「太元経十四卷 楊泉撰劉緝注」、集部別集「楊泉集二卷」、『新唐書』芸文志子部儒家「楊泉物理論十六卷 又太元経十四卷 劉緝注」、集部別集「楊泉集二卷」。正史については百衲本に従ったが、大と太、元と玄はテキストにより一定せず。なお『太元経』劉緝注については未詳であるが、『御覽』卷三六・卷九六二に引く『物理論』の文には、何びとかの注が付されている。
- (9) 隋志子部雜家に百二十卷を著録、舊・新唐志も同じ。
- (10) 依田利用の伝記については、福井保「依田利用の履歴」(『汲古』一四)に詳しい。
- (11) なお、『物理論』佚文を抜粋したものに、『中国歴代哲学文選』兩漢—隋唐編下(中華書局)があり、これは嚴可均・葉德輝の見解に従っている。

(12) 以下、引用文には便宜上番号を付する。出典を( )内に記す場合、主として拠つたものを最初に記し、出典(類書その他)自体の成立の前後には必ずしも従わない。なお、北堂書鈔↓書鈔、芸文類聚↓類聚、太平御覽↓御覽、のように略記する。重要な異同等は( )内に記す。

(13) 「元氣」の概念については、原田正己「元氣考」(『漢魏文化』三)・小野澤ほか編前掲書(特に一九一―二〇五頁)・程宜山前掲書がある。

(14) 九州の外が水だとする事、『史記』孟子荀卿列伝に見える鄒衍の九州説の影響が考えられるほか、『毛詩』小雅北山の「率土之浜」疏に、「古先聖人中国を謂ひて九州と為すは、以へらく水中の居る可きを洲と曰ふ、言ふところは民居の外皆水有るなり」というのが参照される。原文に「余在昔会稽」とあるのは恐らく「昔在」(あるいは「在昔在」)の誤りであろう。「瀑練」は「瀑布」と同じ。

(15) 「五湖」については諸説があるが、ここでは、この賦の序(初学記引く)にいう「具区」とともに、太湖をいうと見るべきである。『太平寰宇記』卷九四(江南東道六湖州)引く虞翻『川瀆記』に「太湖……凡五道、謂之五湖」と、他に『国語』越語下章昭注、『文選』卷一二郭璞「江賦」注及び『事類賦』卷六引く張勃『呉録』等。また『山海経』南山経郭注に「具区、今呉県西南太湖也、尚書謂之震沢」と。

(16) 「精」は精氣(純粹な氣)、氣のエッセンスの意であろう。

(17) 以下、春夏秋冬の「四正の風」、東北・東南・西南・西北の「四維の風」について述べる。これらがいわゆる「八風」。

(18) 地が東西に長く南北に短いという考え方は、『山海経』中山経・管子「地数・同軽重乙」・呂氏春秋「有始覽」・淮南子「墜形」・尸子(御覽三七)・春秋命歴序(御覽七八)・河図括地象(類聚六・御覽三六・唐開元占経四)・洛書甄耀度(唐開元占経四)・広雅「积地にある。なお海野一隆「中国古代地理思想考」(『大阪学芸大学紀要』A2)を参照。

(19) たとえば、引用文⑦で昼夜の長短の説明のためにいわれている、季節による、すなわち時間的な陰陽の盛衰と、⑬で日月五星の光の有無の説明のためにいわれている、南北における、すなわち空間的な陰陽の分布とが、いかに関係しているか、明確でない。またたとえば、⑧では、月は日の光を受けて照るとし、⑬では、日月五星は太陰・太陽の気中を行くときに光を失いあるいは照るとすること、また⑩では、漢水の精(精氣)が上昇して天河となり、そこから衆星が出たとするが、⑪⑫では、日や月の精が星辰となったとすることに、矛盾が見られる。

(20) 「水とは何ぞや、万物の本原なり、諸生の宗室なり」。なお水地篇については、羅根沢『管子探源』(九一〜九三ページ)・ニードム前掲書第二卷(四九〜五四ページ)・町田三郎『管子水地篇について』(『集刊東洋学』三五)・金谷治『管子の研究』(岩波書店、二八五〜二九一ページ)・黄釗『浅論《管子・水地》篇成文的時限』(『管子研究』一、山東人民出版社)、等がある。

(21) 「水は、五行焉に始まる、万物の由つて生ずる所、元氣の湊液なり」(水経河水注・文選二二江賦注・五行大義一、なお初学記六には引いて「水は、天地の包幕、……」に作る)。

(22) 津田左右吉『日本の神道』(『津田左右吉全集』九、岩波書店、七六〜七七頁)・蜂屋前掲論文(一九八五)、医学の場合については加納喜光『中国医学の誕生』(東京大学出版会、一一四〜一二七頁)を参照。

(23) 「淫氣」はもと「淫為」に作る。王引之(『読書雑誌』巻九之三に引く)が『廣韻』星字注に依り改めるのに従う。なお王引之は、『初学記』巻一・『御覽』巻四等により、「熱氣」「寒氣」の下に「久者」の二字を補う。

(24) 王念孫(『読書雑誌』巻九之三)は、上句の「天」の下に「地」字、下句の「地」の上に「天」字を補ひ、「含氣」を「合氣」に改める。

(25) 安居香山・中村璋八編『重修緯書集成』春秋上(明德出版社)四三〜四五頁参照。

(26) 唐長孺『説抱朴子推論南北朝史論叢』(『魏晋南北朝史論叢』三、聯書店)は、孫呉時代の江南の學術において天体論が流行していたことを指摘し、このことと、陸績・虞翻・姚信の易学が孟喜・京房系のものであることとにより、

江南の学风は漢代の學術を継承した「保守」的なものであった、と論ずる。しかし、江南において天文・宇宙構造論が盛んであったことには、他にも理由が存するであろう。科学史の専家の示教を請いたい。

(27) 『晋書』天文志上にも周髀家の蓋天説を紹介して、「天の旁転すること、磨を推すが如くにして左行す」という。

(28) 邠(或いは邠に作る)萌の名は、本文に引いた『晋書』天文志等のほか、班固の「典引」の序に見え、同一人とするれば後漢初めの人であるが、確かではない。この人物について、『隋書』経籍志経部異説に、その撰にかかる『春秋災異』十五巻が著録され、かつ、「凶緯讖雜占を集めて五十篇と爲し、之れを春秋災異と謂ふ」と記され、同子部五行家引く『七録』にも、その撰として「秦災異」一巻を録している。また『唐開元占経』には、この人物の説なるものが数多く引かれている。緯書の思想が宇宙構造論と関係深いことは『易乾鑿度』『書考靈曜』『春秋元命包』『河図括地象』等々に明らかで、楊泉の宇宙論にも緯書の説と共通するものがあること、本稿で触れるごとくであるが、邠萌をめぐる右の所伝と、彼が宣夜説を説いたとされることも、あい関連しよう。なお安居香山『緯書の成立とその展開』(国書刊行会、前篇第三章)に邠萌について論ぜられており、安居氏は、隋志の記事により後漢末の人とする。

(29) 他に、『隋書』天文志上・『抱朴子』佚文(御覽二・事類賦一・書鈔一四九引く)にも見える。

(30) 蓋天・渾天・宣夜の各説については、能田忠亮「漢代論天放」(『東洋天文学史論叢』、恒星社)・藪内清「支那の天文学」(恒星社)・ニーダム前掲書第五巻・鄭文光、席沢宗前掲書、等を参照。ちなみに「宣夜」の語義について、『尚書』舜典疏に引く虞喜の説には、「宣は明なり、夜は幽なり。幽明の数、其の術之れを兼ね、故に宣夜と曰ふ」と(御覽二にも引くが脱字有り)。虞喜は、宣夜説にもとづいて「安天論」を作っており(『晋書』天文志上・『宋書』天文志一・『隋書』天文志上七、右の文も「安天論」にあるものである(御覽二))。

(31) 『大戴礼記』少閒・『黄帝内経素問』陰陽応象大論・『論衡』談天に引く儒書の言・班固「典引」・『説文』地字・張衡「靈憲」(統漢書天文志上注・唐開元占経一引く)・『易乾鑿度』・『詩推度災』(御覽三六引く)・『河図括地象』(初学記一・爾雅釈天疏等引く)、等々。なお緯書の場合について、安居香山・中村璋八「緯書の基礎的研究」(国書刊行会、

第一篇第五章）を参照。

(32) 『論衡』に、「天地気を合し、物偶たま自づから生ず」（物勢）「天地は気を含むの自然なり」（談天）「天の行くや、気を施きて自づから然るなり、気を施かば則ち物自づから生ず」（説日）「天動くも以て物を生ずるを欲せず、而うして物自づから生ず、此れ則ち自然なり」（自然）「夫れ天上に覆ひ、地下に偃す、下気蒸上し、上気降下し、万物自づから其の中間に生ず」（同）等々という。

(33) 王充は、「夫れ天は体なり、地と異なる無し」（『論衡』変虚）「天と地と皆体なり」（道虚）のように、天地はともに体（固体）をなしているとし、そして前注に引いたように、この天地は「気」を含み、天地より生ずる「気」によつて万物が形成される、と考えた。

(34) 『論衡』訂鬼で、「鬼」といわれる現象について論ずるなかに、「凡そ天地の間、氣皆天に統べらる（統、もと純に作る、黄暉校釈・劉盼遂集解に従つて改む）。天文象を上垂れ、其の氣降つて物を生ず、……本象を天に有す、則ち其の降下するや、形を地に有す。……」と、地上の「氣」から成る物の形状を天文に結合して説明する考え方が見られる。

(35) 王充は人の運命を「死生壽夭の命」と「貴賤貧富の命」とに分けるが（『論衡』命祿）、後者については、「富貴に至つては、稟くる所猶性のごとし、稟くる所の氣、衆星の精を得」「天に百官有り衆星有り、天気を施きて衆星精を布く、天施く所の氣、衆星の氣、其の中に在り。人氣を稟けて生れ、氣を含んで長ず、貴を得ば則ち貴く、賤を得ば則ち賤し。……皆星位の尊卑小大の授くる所なり」（命義）のように、その原因を、天から流出する「氣」に含まれた「衆星の精（氣）」に求めた。人の貴賤貧富の多様性に説明を与えるためであつたろうが、これにより、天文（星位）と人の運命との間に因果関係を設定することになった。

(36) 『論衡』説日に、「天の平なること正に地と異なる無し」とし、日月は天に付着して運行するという。能田氏（前掲論文）や藪内氏（前掲書）のいう第一次蓋天説に近い。『晋書』天文志上にも、彼が蓋天説に拠り渾天説を駁したこと

を記す。

(37) 『新論』形神に「精神の形体に居るは、猶火の燭に然ゆるがごとし。……」、『論衡』論死に「人の死するは、猶火の滅するがごときなり。……火滅し光消えて燭在り、人死し精亡びて形存す。人死して知有りと謂ふは、是れ火滅して復光有りと謂ふなり」と。

(38) 『意林』巻五に引く『傅子』(実は『物理論』、本稿一節参照)に、「土は是れ人の母なり、故に人に恋土の心有り」といのは、『易』説卦伝に坤を母とするのからの影響もあること、『物理論』に「地は、其の卦を坤と為し、其の徳を母と曰ひ、……」(書鈔一五七・御覽三六・事類賦六)といふのからもうかがわれるが、また、「土氣」より生ずる「庶類」(19)に人を含める考え方を示している。

(39) 「穀氣」については、『黄帝内經靈樞』營衛生会に「人氣を穀に受け、穀胃に入り、以て肺に伝与し、五藏六府、皆以て氣を受く。……」、『後漢書』方術伝下の華佗の言に「(人体)動揺せば、則ち穀氣銷くるを得、血脈流通し、病生ずるを得ず。……」といふのなどが参照される。なお楊泉には「養性賦」の作もあつた(文選三八任昉為齊明帝讓宣城郡公第一表注に断片を引く)。

(40) 「凡そ病ひは治む可きなり、人は治む可からざるなり、……」という疾病論(御覽七三九)、「夫れ医は、仁愛に非ざれば託す可からざるなり」で始まり、具体的な診断・治療法に及ぶ医師論(初学記二〇)、扁鵲が趙簡子を診察する説話(御覽七三八)、齒(御覽三六八)咽喉(御覽同)・胃(御覽三七六)についての記述。

(41) 繆啓愉『齊民要術校釈』(農業出版社、六三頁)に、『御覽』八二四の引用文を挙げ、『本輕而末重』是指少種多収、提高產量」といふ。

(42) 『意林』引く『傅子』については本稿一節を参照。

(43) 『広雅』釈水に「鞣、舟也」、なお王念孫疏證参照。

(44) いわゆる「力を勞する」「小人」(『孟子』滕文公上)に属するものとして。なお、『莊子』養生主編の庖丁説話や天

道編の輪扁説話が技術論として考えられることがあるようだが、そうとはいいたくないこと、拙著『中国古代思想における自然認識』（創文社、六四～六五頁）に私見を述べた。

中国・日本において技術がいかに考えられたかを大づかみに論じたものとして、つとに島恭彦「技術思想における東洋と西洋」（『東洋社会と西欧思想』、筑摩叢書）がある。

(45) 技術の思想的取扱いについては、戸坂潤「技術の哲学」（戸坂潤選集）七、伊藤書店・武谷三男「技術論」（『辯証法の諸問題』、勁草書房）・三枝博音「技術の哲学」（岩波全書）・星野芳郎「技術の論理」（『戦後日本思想大系』九『科学技術の思想』、筑摩書房）等を参照。

(46) ただし、自然の法則性の捕捉という点では、彼の思想は、当然ながらなお未成熟であった。むしろ後に述べるように、自然は、等質で主として循環的な運動・変化をするものと考えられている。

(47) 『意林』五引く『傅子』に、「黄金を作る者は、是れ方士草屑を取り金と合し之れを焼く、故に草屑燃えて金落下す」と。

(48) 各種の中国哲学・思想通史類、杜国庠・屈志清・夏甄陶前掲論文など。

(49) 前引の文⑬にも「北極は天の中」と。

(50) 「氣」の空間的な周転と時間的な回帰とは、恐らく、季節の循環などとして統合されていたであろうし、⑦⑬の文はそれを暗示するが、現存資料ではその詳細は不明。

(51) 王充の『論衡』命義に、「遭命」（善を行ひて悪を得る）もの（の例として、顔淵・（冉）伯牛を挙げている）。

(52) 趙武（趙文子、趙孟）は晋の趙盾の孫、戦国の趙の祖、『左伝』・『史記』趙世家に見える。三郤（郤）は晋の郤錡・郤犇・郤至、『左伝』成公十七年・『史記』晋世家に見える。

(53) 拙稿『漢代の応報思想』（『東京支那学報』六）に、不十分ながら私見を述べた。

(54) 王充は『論衡』命義で、その「命」論にもとづき、善行に「吉福」、悪行に「凶禍」が結果するという「隨命」を否

定する。累害・命禄・幸偶・福虚・禍虚等にも同旨のことをいう。

(55) 人間自身、自己の内部に生理的・自然的要素、いわば内的自然を有するから、この関係は人間の内部にも存在する。

(56) 唯物論的思想家とされ、かつ楊泉の先行者というべき荀子や王充をも含めて。荀子の場合についての私見は、拙著

『荀子——古代思想家の肖像——』（評論社、一九七〇頁）に述べた。また私は、「氣」の概念において、循環や集散を超えた質的發展（自然や歴史のなかでの）が発想されにくかったことにつき、簡略ながら私見を述べたことがあるが（小野澤精一ほか編『氣の思想』書評、拙著『中国古代思想史における自然認識』附論）、もちろん、ここでいう自己完結性に関連することである。

(57) 「夫れ事を論じ類を比し、其の体を得ざるは、飾るに華辞を以てし、文るに美言を以てすと雖も、錦繡もて掘株に衣せ、管絃もて土梗を樂しましむるに異なる無く、其の趨に非ざるなり」（御覽八一五・秘府略八六八、土梗は莊子田子方司馬彪注釈文及び一切経に土人へ土偶なりと）、「夫れ解すること小にして引くこと大、了すること浅くして伸ぶること深きは、猶牛刀を以て雞を割き、長笏もて齋を苴るがごとし」（御覽九八〇）というのも恐らく同旨のことを意味するであろう。