

魏晋における太極論の展開

仲 畑 信

はじめに

王弼（二二六―二四九）の『周易注』は、漢代以来の易学とは大きく異なる新しい易学であり、その王弼易注が世に出て以後、当時の老莊思想の盛行や、玄学・清談の流行とも相俟って、その説き方が非常に受け、続く南北朝時代には、北方では鄭玄易が中心であったが、南方では王弼易が行なわれたとされる。^{〔1〕}そして、唐代に『五経正義』が編纂されるに至り、王弼注が、王弼の旨を継承すると考えられた韓康伯の繫辞伝以下の注とともに採用された。このような易学の歴史から考えるならば、王弼の易学は、次第に漢代以来の易学を押し退け、易学における主流を占めていった、ということになるであろう。

しかし、王弼以後の易学の展開を、現在に残されている文献などに照らして考えてみると、漢代以来の易学も依然として根強く残っているように思われる。もちろん王弼の新しい易学の影響も充分に認めることはできるが、王弼の易学のみが大きな影響力を持ち、漢代以来の易学が影響力を失ったとは、必ずしも思われない。

そこで本稿では、漢代以来の旧説と王弼の新解釈とが特に根本的な相異を示している繫辞上傳の「太極」に関

する解釈を取り上げ、両者の相異なる解釈のうち、どちらが後世により大きな影響を与えたのか、どちらがより継承されたのか、この点を王弼以後の魏晉時代を中心に解明して行き、当時の易学の傾向を考える端緒⁽²⁾としたいと思う。

一

王弼以後の太極論の展開を考察する前に、その前提として、「太極」に関する漢代以来の旧解釈と王弼の新しい解釈との根本的な相異を明らかにしておく。

漢代以来の「太極」に関する旧説としては、まず、『漢書』律曆志上に、

太極元氣、三を函^くみて一為り。極は、中なり。元は、始なり。

とある。魏の孟康は、

元氣は始め子に起き、未分の時、天地人混合して一為り。

と注す。同じく『漢書』律曆志上には、劉歆の説として、

太極は中央の元氣。

ともある。また、『文選』卷十九、張華「勵志」の「大儀幹運、天迴地游」に対する李善の注は、まず、「大儀は、太極なり」とし、その後で、「鄭玄曰く」として、

極中の道、淳和未分の氣なり。

と言う。また、鄭玄は、『易緯乾鑿度』の「易始於太極」に注して、

氣象未分の時にして、天地の始まる所なり。

とも言う。これらの解釈はいずれも、「太極」を未分の元氣とし、その「太極元氣」から天地（人）が始まるとする解釈である。

また、『文選』卷四十八、班固「典引」に、

太極の元、兩儀始めて分かれ、烟烟焜焜として、沈みて奥^ほれる有り、浮きて清き有り。沈浮交錯し、庶類混成す。

とある。蔡邕はこれに注して、

烟烟焜焜は、陰陽和一し相扶くるの貌なり。奥は、濁なり。言ふところは、兩儀始めて分るるの時、其の氣 和同し、沈みて濁れる者は地と為り、浮きて清き者は天と為る。地は体沈みて氣昇り、天は道浮きて氣降り、升降交錯すれば、則ち衆類同じ。

と言う。この班固の「典引」及び蔡邕注は、「太極↓天地↓万物」という生成の過程を、「太極」の元氣に基づく氣により説くものである。

このように、漢代の太極論は、「太極」を未分の元氣とし、その「太極元氣」から天地万物が生まれ出てくるとする、生成論的な解釈、いわば太極元氣生成論が中心である。

一方、王弼の太極論は、『周易』繫辭上伝「大衍之数五十、其用四十有九」に対する韓康伯注に、「王弼曰く」として引かれている。

天地の数を演ぶるに、頼る所の者は五十なり。其の用は四十有九なれば、則ち其の一は用ゐざるなり。用ゐずして用は之れを以て通じ、数に非ずして数は之れを以て成る。斯れ易の太極なり。四十有九は、数の極なり。夫れ无は無を以て明らかにすべからず、必ず有に因る。故に常に有物の極に於いて、必ず其の由る所の宗を明らかにするなり。

王弼は大衍の数五十のうちの不用の一を「太極」とする。この不用の一、つまり「太極」そのものは、はたらくものでも、数でもないが、全てのはたらき、全ての数は、この「太極」に由り通じ、この「太極」に由り成る。そして、「太極」を「無」と言い換え、万有が由る所の宗であるとする。

また、王弼は『老子』六章の「谷神不死、是謂玄牝、玄牝之門、是謂天地根」に対する注においても、「太極」に言及している。

谷神は、谷の中央の無なる者なり。形無く影無く、逆らふ無く違ふ無く、卑きに処りて動かさず、静を守りて衰へず、物は之れを以て成り、而して其の形を見ず、此れ至物なり。卑きに処り静を守り、得て名づくべからず、故に之れを玄牝と謂ふ。門は、玄牝の由る所なり。其の由る所に本づけば、太極と体を同じくす、故に之れを天地の根と謂ふなり。

王弼はまず、「谷神」を「無」とし、その「谷神（無）」を、物を物として成立させる「至物」とし、それを「玄牝」と呼ぶ、とする。また、「玄牝之門」とは、「無」である「玄牝」の由る所であり、それを「天地の根」とする。そして、「太極」は、「其の由る所に本づけば、太極と体を同じくす」るのであるから、物を物として成立させている「無（玄牝）」の由る所であり、「天地の根」ということになる。つまり、

谷神 || 無 || 至物 (物を物として成立させるもの) || 玄牝

玄牝の由る所 || 玄牝の門 || 天地の根 || 太極

となる。

「大衍」章の王弼説は、明らかに「太極」を「無」と言い換えているが、『老子』六章注は、「太極」を「無」の由る所とする。矛盾するようにも思われるが、六章注で「太極」を物を物として成立させる「無」の由る所とするのは、「太極」が万物の由る所の宗であることを強調するものと考えられる。したがって、王弼の所謂「太極」とは、万物万有の由る所の宗であり、その意味で「天地の根(天地万物の根本)」とされ、また、物を物として成立させる「無(至物)」とほぼ同一の概念、ということになる。

以上のように、漢代以来の旧説は「太極元氣」から天地万物が生まれ出てくるとする太極元氣生成論であり、一方、王弼の新解釈は、「太極」を万物万有の由る所の宗とし、物を物として成立させる「無」とほぼ同一の概念とするのである。

二

さて、右の二つの太極論がいかに継承されているかを考えて行くこととする。

はじめに述べたように、易学一般の歴史から推測すれば、王弼易学の継承者は数多存在するものと予想される。その中でも韓康伯は、『周易正義』に「王弼の旨を承く」とあるように、王弼易学の継承者と目され、また、その

言説が豊富に残されている。そこでまず、韓康伯の太極解釈を検討し、魏晋の世に、王弼の太極論がどのように継承されているかを探ることとする。

韓康伯は「太極」を次のように解釈する。

夫れ有は必ず无に始まる。故に太極 兩儀を生ずるなり。太極なる者は、无称の称、得て名づくべからず。有の極まる所を取り、之れを太極に況ふる者なり。

また、同じく繫辭上傳の「陰陽不測之謂神」に対する注においては、是を以て兩儀を明らかにするに、太極を以て始めと為す。

とも言う。韓康伯は繫辭伝の「太極」を解釈するのに、まず「夫有必始於无」と言う。これは『老子』四十章の「天下万物生於有、有生於無」に基づく。『老子』は「無↓有↓万物」という生成を説き、韓康伯はこれを基に、「太極生兩儀」を解釈するのである。すなわち、「太極」を「无」とし、その「无」なる「太極」から「有」なる「兩儀」が始まる、「无」なる「太極」から「有」なる「兩儀」が生ずるのである。

王弼の太極論と、この韓康伯の太極論とを比較すると、「太極」を「無」とする点で両者は共通する。しかし、王弼は、万物の由る所の宗、物を物として成立させる「無」を「太極」とする。一方、韓康伯は、『老子』の生成論を基に、「有」の始めであり、「有」を生み出す「无」、いわば生成の始源としての「无」を「太極」とする。

ところで、『老子』には、四十章の「天下万物生於有、有生於無」以外にも、二十五章「有物混成、先天天地生」、四十二章「道生一、一生二、二生三、三生万物」など、万物の生成を説く章がいくつかある。そこで、王弼と韓康伯の太極論の異同をより明らかにするために、王弼の『老子注』が、これら万物の生成を説く章をいかに

解釈しているかを見ることとする。

王弼の『老子』四十章注は次のように説く。

天下の物、皆有を以て生を為す。有の始まる所、無を以て本と為す。將に有を全くせんと欲せば、必ず無に反るなり。

この注の意味する所は、天下の万物は全て「有」から生まれ出てくる。そしてその万物を生み出す「有」は「無」を本とする。本とするというのは、「有」が「無」から生まれ出てくるという意味ではなく、「有」が「無」に由る、「無」の働きによる、という意味と思われる。したがって、その「有」を「有」として完全な状態に保つためには、その本、いわばその成立根拠である「無」に反ることが要請されるのである。王弼は「無」を、「有」を生み出す始源とはせず、「有」の由る所の本（成立根拠）とする。「無」から「有」への生成を説く『老子』本文を、このように読むのである。

また、二十五章「有物混成、先天地生」の王弼注には、

混然として得て知るべからずして、万物之れに由りて以て成る、故に混成と曰ふなり。其の誰の子なるかを知らず、故に天地に先だちて生ず。

とある。『老子』本文の意は、混成している物があり、それは天地の成立以前から存在する、ということであり、混成している物と天地との時間的先後関係を説く。しかし、王弼は、その混成している物を、万物がそれにより成立し得る根本、いわば成立根拠とする。続く「其の誰の子なるかを知らず」とは、その物が何により生み出されたかわからない、つまり、その物はあらゆる存在を超越し、あらゆる時間的先後関係を超越したものであると

いうことを説くものと思われる。ところで、二十五章の本文は、天地に先だつ物について、「吾不知其名、字之曰道」と言う。つまり王弼が万物の成立根拠とし、あらゆる存在を超越したものとする「物」とは、「道」に他ならない。そして、王弼はその「道」について、『老子』三十四章注で次のように言う。

万物皆道に由りて生ず、既に生じて其の由る所を知らず。

この「道」は、万物がそれに由りて生ずるものであり、万物の由る所なのであるから、王弼にとつて、万物の由る所の宗である「太極」と近い概念である。ということは、王弼においても、万物の生成と「道」、つまり「太極」とは無関係ではない。しかし、「道」が万物を生み出すのではない。万物は「道」からではなく、「道」に由り生成するのである。

要するに、『老子』本文が「無」から「有」への、混成している「物（道）」から「天地」への生成を説く章において、王弼は、その「無」や「物（道）」を、万有万物の本、あるいは「由りて以て成る」所、つまりは存在根拠とし、しかもそれを、万物の生成変化を超越した、生成変化の由る所とするのである。王弼の「太極」を「無」とし、万物の由る所の宗とする太極論は、この考え方を基本にしている。

したがって、韓康伯の「有」を生み出す生成の始源としての「无」を「太極」とする太極論は、王弼太極論を忠実に継承するものとは言えない。王弼の「太極」は、万物の生成変化を超えた所にあり、万物の生成変化の由る所であるが、韓康伯の「太極」は、「有」を生み出す生成の始源であり、生成変化するものである。このように、万物の生成と「太極」との関係の捉え方において、両者の太極論に相異が見られる。

もっとも、王弼の『老子注』に「無」を生成の始源とする解釈が全くないとも言えない。例えば、一章の王弼

注には、

凡そ有は皆無に始まる。…万物は微に始まり而る後に成り、無に始まり而る後に生ず。

とある。これは、韓康伯の太極論と同じく、『老子』四十章の「有生於無」に基づくものであり、「無↓有」という生成を述べたものとも思われる。⁽⁷⁾

また、韓康伯の易伝の注全体を見ると、その「道」の解釈は王弼に共通する。例えば、

道なる者は何ぞや。无の称なり。通ぜざるなきなり、由らざるなきなり、これを況へて道と曰ふ。(繫辞上傳「一陰一陽之謂道」注)

夫れ物の通ずる所以、事の理むる所以は、道に由らざるなければなり。(繫辞上傳「盛徳大業至矣哉」注)

この「道」は、「无」の称であり、万物に通じ、万物が由る所であり、万事を理めるものである。なお、「一陰一陽之謂道」に対する韓康伯注は、王弼の『論語』述而篇注とほぼ同文である。⁽⁸⁾

以上のように、易伝の注全体を見れば、韓康伯は王弼の「道」や「無」を万物の由る所とする解釈を継承している。また、「大衍」章において、王弼の「太極」を万物の由る所の宗とする説を引用しているのである。これらから考えれば、韓康伯自身が王弼の太極論を継承しようという意図を持っていたことは明白である。

しかし、韓康伯の太極論は、その意図とは裏腹に、王弼太極論を必ずしも継承してはいない。王弼は「太極生兩儀」とあるにもかかわらず、あえて「太極」から万物への生成を説かず、「太極」を万物の生成変化を超越した、万物の生成変化の由る所とする新解釈を前面に打ち出したのである。韓康伯はこの王弼太極論の意図を必ずしも継承してはいない。王弼があえて説かなかった「无」から「有」への、「太極」から万物への生成を、その太

極論に、おそらくは意図的ではなく、「太極生兩儀」の「生」に引きずられて、持ち込んだのである。

それでは、一方で「道」や「無」を万物の由る所と解釈し、一方で「道」や「無」に類似する概念である「太極」を生成の始源と解釈することに、韓康伯自身、何ら矛盾を感じなかったであろうか。おそらく、矛盾を感じてはいなかったと思われる。もし矛盾を感じていたなら、その矛盾を埋めようとするはずであるが、その痕跡はない。ということは、韓康伯の中に、我々には矛盾すると思われる二つの解釈が、何ら矛盾を感じることなく共存していたということになる。

次に、『周易正義』の太極解釈を見ることが出来る。⁹⁾『周易正義』は唐代の成立ではあるが、そこには魏晉南北朝時代の易学の様相が反映していると思われ、『周易正義』の太極解釈を考察することが、魏晉における太極論の展開を探る上で有効であると考えられる。また、『周易正義』は「専ら王註を崇ぶ」（『四庫提要』）とされており、王弼太極論の継承を検証するのにも有効と思われる。

『周易正義』は繫辭伝の「太極」章において次のように説く。

太極は、天地未分の前、元氣混じりて一たるを謂ふ、即ち是れ太初・太一なり。故に老子に道は一を生ずと云ふは、即ち此の太極、是なり。又た混元既に分かれ、即ち天地有るを謂ふ。故に太極 兩儀を生ずと曰ふは、即ち老子に一は二を生ずと云ふなり。

また、『礼記』月令篇題の『正義』は、

按ずるに、老子云ふ、道は一を生じ、一は二を生じ、二は三を生じ、三は万物を生ず、と。易に云ふ、易に

大極有り、是れ兩儀を生ず、と。礼運云ふ、礼は必ず大一に本づき、分かれて天地と為る、と。易乾鑿度云ふ、大極は未だ其の氣を見ず、大初は氣の始め、大始は形の始め、大素は質の始め、と。此の四者は同じく天地の前、及び天地の始めを論ず。…

道は一を生ずとは、一は則ち混元の氣、大初・大始・大素と同じく、又た易の大極・礼の大一と、其の義殊ならず、皆氣形の始めたるなり。

一は二を生ずとは、混元の氣、分かれて二と為るを謂ふ。二は則ち天地なり。易の兩儀と、又た礼の大一に分かれて天地と為ると同じきなり。

と言う。『正義』は、天地未分の前の元氣が混じりて一たる状態である「混元」を、あるいは「混元の氣」を、「太極」とする。そして、その「太極」を、『老子』の「道は一を生ず」の「一」に当て、その「一」である「太極」が分かれて、「二」である天地が生ずるとする。この太極解釈は、『老子』の生成論に基づきつつ、「太極」を「混元の氣」、つまり未分の元氣とし、その未分の元氣が分かれて天地が生成する、とする解釈である。『正義』の太極解釈が、漢代以来の太極元氣生成論の影響を大きく受けていることは、きわめて明らかである。

一方、『正義』は「大衍」章において、

其の一の用るざるは、其の虚无にして、用ゐる所に非ざるを以てなり。

と、王弼が「太極」とする不用の一を「虚无」とする。また、王弼の「斯易之太極也」を、

言ふところは、此の其の一の用ゐざる者は、是れ易の太極の虚无なり。

と説明する。さらに、繫辞上傳の「陰陽不測之謂神」に対する韓康伯注の「是以明兩儀、以太極為始」を、

言ふところは、両儀天地の体、必ず太極虚无を以て初始と為すを明らかにせんと欲す。

と敷衍する。このように、『正義』は「太極」を「虚无」とするのであり、「太極」を「無」とする王弼の解釈を継承しているように思われる。しかし、『正義』は、繫辞上伝の「一陰一陽之謂道」を、

一は無を謂ふなり。陰无く陽无し、乃ち之れを道と謂ふ。一を无と為すを得るは、无は是れ虚无、虚无は是れ大虚にして分別すべからず、唯だ一なるのみ。故に一を以て无と為すなり。

と解釈する。これによれば、『正義』の所謂「虚无」は、その太極解釈における元気が混じりて「一」たる状態、つまり「混元」を指す。そして、「混元」が分かれて天地を生ずるように、その「虚无」は「両儀天地の体」の「初始」である「虚无」であり、生成の始源としての「虚无」である。同じく「太極」を「無」「虚无」と解釈はするが、『正義』の言う「虚无」は、王弼の言うような万物を成立させ、万物の由る所である「無」とは異なり、韓康伯の「无」なる「太極」が「有」なる「両儀」を生ずるとする、生成の始源としての「无」に近い。

以上のように、『周易正義』の太極解釈は、「太極」を「虚无」とする点で、王弼太極論を継承しているかに見えるが、その「虚无」の意味する所は異なっており、全体として、『老子』の生成論に基づきつつ、漢代以来の太極元氣生成論を継承している。王弼太極論を継承するものでは決してない。

三

「王弼の旨を承く」とされる韓康伯と、「専ら王註を崇ぶ」とされる『周易正義』ではあるが、少なくとも太極

論においては、王弼の忠実な継承者とは必ずしも言えない。それならば、魏晉時代の他の人々の大極解釈はどのようなものであるのか。「太極」に関する言説の伝えられている人々の解釈を、以下に検討することとする。

まず、王弼とほぼ同時代の阮籍（二一〇—二六三）の大極論を取り上げる。阮籍は、その「通老論」において、次のように言う。¹⁰

道なる者は、自然に法りて化を為す。侯王能く之れを守らば、万物將に自ら化せんとす。¹¹易は之れを太極と謂ひ、春秋は之れを元と謂ひ、老子は之れを道と謂ふ。

なお、『文選』卷十一、「孫綽「遊天台山賦」の李善注には、

阮籍通老子論に曰く、道なる者は自然。易は之れを太極と謂ひ、春秋は之れを元と謂ひ、老子は之れを道と謂ふなり。

とある。「道者法自然而為化」か「道者自然」か、いずれに作るべきかは速断しがたいが、いずれにせよ、これが『老子』二十五章の「道法自然」に基づくことは確かである。また、阮籍の「大人先生伝」には、
故に自然に通ぜざる者は、以て道を言ふに足らず。

とあり、阮籍において「道」と「自然」とが極めて近い概念であることは明らかである。要するに阮籍は、「大極」を、『老子』の「道」に同じとし、自然に法って変化を為すもの、つまり、自然に法った変化の根元、もしくは「自然」そのものと解釈するのである。¹²

それでは、阮籍の言う「自然」とは、いかなる意味であろうか。阮籍の「楽論」には、
五声に自然有り、…自然有り、故に乱すべからず。

と、五声は自然に法つたものであるから、乱れないとある。また、「達荘論」には、

夫れ山の静かにして谷の深きは、自然の道なり。

とあり、「詠懐詩」その四十八には、

死生は自然の理、消散すること何ぞ繽紛たる。

と、その五十三には、

自然には成理有り、生死は道として常無し。

とある。さらに、「通老論」には、

聖人は天人の理に明らかにして、自然の分に達す。

ともある。以上から考えるに、阮籍の言う「自然」とは、万物の存在、万物の変化に自ずから備わる法則性を言うように思われる。そしてその「自然」を、あるいはその自然に法つた変化の根元である「道」を「太極」とする阮籍の太極論は、「太極」を万物の法則性として捉えているように思われる。

しかし、「達荘論」には次の一節もある。

天地は自然より生じ、万物は天地より生ず。自然なる者は外無し、故に天地ここに名づく。天地なる者は内有り、故に万物ここに生ず。

これは、「自然↓天地↓万物」という生成を説いている。阮籍においては、勿論その使い分けはあるにしても、「自然」は「道」に、したがってまた「太極」に類似する概念であるから、「自然↓天地↓万物」という生成の過程は、「太極↓天地↓万物」という生成の過程に読み換えることもできる。また、阮籍の「詠懐詩」その四十に、

混元は両儀を生じ、四象は衡璣を運らす。

とあり、「孔子誄」には、

混元を無形に考へ、造化を太初に本づかしむ。

とある。この「混元」という言葉は、後の『周易正義』では、天地未分の元気が混じりて一たる状態を表わす言葉として使われており、阮籍の言う「混元」も、「両儀」を生じる元であり、無形にして未分のものを指すと思われる。また、「大人先生伝」には、

昔者、天地開闢し、万物並び生ず。

とある。このように、阮籍には、「自然（道・太極）」から天地が始まり、万物がそこに生じるといふ、生成論的な思考も存在している。このように考えれば、阮籍が「太極」とする、自然に法った変化の根元とは、万物がそこから生み出されてくる始源を意味するようにも思われる。

要するに、阮籍においては、万物の法則性としての「太極」と、生成の始源としての「太極」とが、混在しているように思われる。言い換えれば、「太極」を万物の由る所の宗とする王弼の太極論に類似した考え方と、漢代以来の太極元氣生成論に近い考え方が、混在しているように思われる。

次に、王弼以後から西晋の時期に作られた詩賦に見られる「太極」の用例を検討してみたい。まず、成公綏（二二一—二七三）の「天地賦」には、

惟れ自然の初載、道は虚無にして玄清、太素紛れて以て溷淆し、始めて物有りて混成す。何ぞ元一の茫昧た

る、廓として開闢して形を著はす。爾して乃ち清濁剖分し、玄黄判離す。太極既に殊なり、是れ兩儀を生ず。
〔『晋書』文苑伝〕

とある。この賦は、『老子』二十五章の「有物混成、先天地生」に依拠しつつ、その自然の初載の混成している物を、また、芒昧たる「元一」を「太極」とし、それが開闢することにより、清濁が分かれ、玄黄、つまり天地が分離するとする。また、張華（二三二—三〇〇）の「詩」には、

混沌として形氣無し、奚に従りて兩儀を生ぜん。元一是れ能く分かれ、太極焉に離るるを得。〔『太平御覽』卷一、太極〕

とある。この詩の「元一」も「太極」を指す。その混沌として形も氣もない「元一」「太極」が分離して兩儀が生まれるとする。この二篇の詩賦はともに、「太極」が剖判分離することにより兩儀天地が生ずるとするが、同様の内容を持つ賦として、陸機（二六一—三〇三）の「雲賦」の「太極の初めて化するを覽るに、玄黄を乾坤に判かつ」（『太平御覽』卷一、太極）や、左思（二五〇頃—三〇五頃）の「魏都賦」の「夫れ泰極剖判し、造化權輿す」（『文選』卷六）を挙げることができる。このように、魏から西晋にかけての詩賦には、「太極」が分かれて天地万物が生成する、とする考え方が広く見られる。このような生成論的な太極観は、言うまでもなく、漢代以来の太極論を受け継ぐものである。

また、太極論の展開において注目すべきは、成公綏の「天地賦」が『老子』二十五章の「有物混成、先天地生」に依拠し、その混成している物を「太極」とすることである。また、成公綏の「天地賦」と張華の「詩」に見える「元一」は「太極」を指し示す言葉であり、その「元一」が開闢分離して天地が生まれるというのは、『老子』

四十二章の「一生二」を「太極生兩儀」に当てるものとも考えられる。このような『老子』の生成論に基づく太極解釈は、既に述べた韓康伯の太極論（四十章の「有生於無」を「太極生兩儀」に当てる）や、『周易正義』の太極論（四十二章の「一生二」を「太極生兩儀」に当てる）へと繋がるものである。

四

続いて、西晋末に行なわれた、顧榮と紀瞻の「太極」に関する議論（『晋書』紀瞻伝）を取り上げる。¹⁵ この議論は、顧榮が先に自説を述べ、それに対して紀瞻が反論するという形を取るもので、まず、顧榮の太極論から検討する。

太極なる者は、蓋し混沌の時の矇昧未分を謂ふ。日月其の輝きを含み、八卦其の神を隠し、天地其の体を混じへ、聖人其の身を蔵す。然る後に廓然として既に変じ、清濁乃ち陳なり、二儀象を著し、陰陽交泰し、万物始めて萌し、六合闡拓す。老子云ふ、物有り混成し、天地に先だちて生ず、と。誠に易の太極なり。：老子又た云ふ、：一は二を生じ、二は三を生じ、三は万物を生ず。以て資りて始まり、沖氣以て和を為す、と。元氣の本を原ね、天地の根を求むるに、恐らくは宜しく此れを以て準と為すべきなり。

顧榮の論は、内容的に三つの部分からなり、右の引用は、その第一と第三の部分である。ここに顧榮の「太極」に関する基本的な考え方が述べられている。顧榮は、「混沌の時の矇昧未分」を、あるいは『老子』二十五章の天地に先だつ混成している物を、「太極」とする。また、その混沌とした矇昧未分である「太極」が変化することに

より、天地陰陽万物の生成が始まるとする。そして最後に、「元氣の本」「天地の根」については、『老子』四十二章を基準とすべきとする。顧榮の太極論をこれにあてはめれば、混沌とした矇昧未分である「太極」は「一」なる元氣であり、それが変化して、「二」なる天地が生まれるということになる。要するに顧榮は、「太極」を未分の元氣とし、その元氣より天地陰陽万物が生成するのであり、漢代以来の太極元氣生成論を継承しているのである。ただ異なるのは、『老子』二十五章と四十二章に見られる生成論に結びつけて、「太極」を解釈していることである。

顧榮の論のうちの残る第二の部分は、王氏の太極天地説に対する顧榮の批判である。

而るに王氏云ふ、太極は天地と。愚謂へらく、未だ当らずと。夫れ両儀の謂ひ、体を以て称と為さば、則ち是れ天地、氣を以て名と為さば、則ち陰陽と名づく。今若し太極を謂ひて天地と為さば、則ち是れ天地は自生し、天地を生ずる者無きなり。老子又た云ふ、天地の能く長く且つ久しき所以の者は、其の自生せざるを以て、故に能く長久たり、と。

矇昧未分の元氣を「太極」とする顧榮は、当然のことながら、王氏の「太極は天地」とする説を否定する。「太極生両儀」の「両儀」とは天地の意でもあるから、「太極」を天地とすると、天地が天地を生む、つまり天地が自生するということになる。しかし、『老子』七章によれば、天地は自生しないからこそ能く長久なのである。¹⁵したがって、天地が自生することとなる王氏の太極天地説は成立しない。以上が顧榮の論証である。

これに対する紀瞻の反論は、顧榮に比して難解である。今、三段落に分けてその全文を引用し、その意味を探ることとする。

昔、庖犧 八卦を画き、陰陽の理尽くせり。文王・仲尼其の遺業に係り、三聖相承け、共同一致し、易を称して天に準ぜしめ、復た其の余無きなり。夫れ天は清く地は平らかにして、両儀交泰し、四時推移し、日月其の間に輝くは、自然の数にして、諸聖を経と雖も、孰か其の始めを知らん。

易は、庖犧・文王・仲尼の三聖が天（天地）¹⁶を基準としたものであり、天地の道を余す所なく描き尽くしている。しかし、天地両儀四時日月は自然の数であり、聖人でさえも天地の始め（「其始」）を知ることとはできない。これがこの段の趣意である。

吾子云ふ、蒙昧未分と。豈に其れ然るか。聖人は、人なり。安くんぞ混沌の初を得て、能く其の身を未分の内に蔵さんや。老氏の先天の言は、此れ蓋し虚誕の説にして、易なる者の意に非ざるなり。亦た謂へらく、吾子の神通体解は、疑ひに応ぜざる所たり。¹⁷

右の部分は、顧榮に対する紀瞻の直接の反駁である。顧榮の「太極」を「蒙昧未分」とする説を、天地の始めは不可知であるという前段の主張に拠り否定し、顧榮がその太極論の拠り所とする『老子』二十五章の「有物混成、先天地生」を、同じく天地の始めを不可知とする立場から、「虚誕の説」として斥け、また、その『老子』の言を天地を基準とする易の意ではないとする。

意ふに直だ謂へらく、太極は極尽の称、其の理の極を言へば、復た外形無し。外形既に極まり、而して両儀を生ず。王氏の指向は之に近しと謂ふべし。古人は至極を挙げて以て驗と為し、二儀の此に生ずるを謂ふ。復た父母有りと謂ふに非ず。若し必ず父母有らば、天地に非ずして其れ孰か在らん。

最後のこの部分は、王氏の太極天地説に対する紀瞻の解釈を中心とする。古人が「太極生両儀」と言うのは、「二

儀（天地）が「至極」において生ずることを言うものであり、天地にその天地を生ずる何者かの父母が存在するという意味ではなく、もし父母があるなら、それは天地以外の何者でもない、とするのである。紀瞻自身は「自生」という言葉は使っていないが、天地の父母は存在しない、存在するとしても天地の父母は天地である、と言うのであり、また、顧榮の天地は自生しないから王氏の太極天地説は成立しないという論に反駁して、王氏の太極天地説を説明するのである。したがって、紀瞻には、天地は自生するという考え方があったと思われる。

以上のように、漢代以来の太極元氣生成論を継承しつつ、『老子』の生成論に基づき「太極」から天地万物への生成を説く顧榮に対し、紀瞻は、天地の始めは不可知であるとして、顧榮の太極論を否定し、『老子』二十五章の「先天の言」を、「虚誕の説」であり、天地を基準とする易の意ではないとするのである。

次に、西晋末から東晋初期の人である干宝（？—三三六）の所説を取り上げる。干宝は序卦伝の冒頭の「有天地、然後万物生焉」に、次のように注す。

物の天地に先だちて生ずる者有り。今正だ始めを天地に取る。天地の先は、聖人之れを論ぜざるなり。故に其の法象する所、必ず天地より還なり。老子曰く、物有り混成し、天地に先だちて生ず、吾其の名を知らず、彊ひて之れに字して道と曰ふ、と。上繫に曰く、法象は天地より大なるは莫し、と。莊子曰く、六合の外は、聖人存して論ぜず、と。春秋穀梁伝曰く、知るべからざる所を知るを求めざるは、智なり、と。而るに今後世浮華の学、彊ひて道義の門を支離し、求めて虚誕の域に入り、以て政を傷つけ民を害す。豈に讒説殄行、大舜の疾む所の者にあらずや。

この注釈は、易が乾坤（天地）を始めとし、易の法象する世界が天地以還であることの理由を述べるものである。しかし同時に、天地に先んずるものに対する見解をも述べている。繫辭伝の「太極生兩儀」という一文に照らせば、その天地に先んずるものとは「太極」に他ならないから、この注釈から、干宝の太極觀を窺うことができるであろう。

さて、干宝は、天地に先んずるものの存在そのものを否定はしない。むしろ『老子』二十五章を引用して、その存在を証明さえしている。それにもかかわらず易が天地を始めとするのは、『莊子』齊物論篇にあるように、天地の先について、聖人は論じないからである。では、なぜ聖人は天地に先んずるものを論じないのか。それは、『穀梁伝』隱公三年に、不可知なことを不可知なこととして認識するのが本来の「智」である、とあるように、⁽¹⁹⁾ 天地に先んずるものは知るべからざるものであり、それを論じないことこそ「智」とされるからである。先に見た成公綏の「天地賦」や顧榮の太極論は、『老子』の混成している物により「太極」を解釈した。干宝も同じく混成している物を天地に先んずる存在として認めはする。しかし、それにより、あえて「太極」や天地以前のことを論じようとはしない。それを不可知なこととし、それを論じないことこそ、取るべき態度であるとするのである。⁽²⁰⁾

そして、この取るべき態度の逆を行く後世の「浮華の学」を、不可知なことについて、あれこれ「虚誕」などと述べているとして、激しく非難する。干宝の当時の学風に対する非難は、『晋紀総論』にも見られる。

学ぶ者は莊老を以て宗と為して六経を黜け、談ずる者は虚薄を以て辯と為して名儉を賤しむ。⁽²⁰⁾（『文選』卷四

ここに非難されているのは、老莊思想を基とし、「虚薄」を尊ぶ学問であり、王弼や何晏などを源とし、魏晋の世に大いに流行した所謂玄学を指すことは明白である。

ところで、この干宝の所説は、先の紀瞻の思想に似たところがある。紀瞻は、聖人でさえも天地の始めは知ることができないとし、干宝は、天地に先んずるものを知るべからざるものとする。そして、この天地の始めを不可知とする説から、紀瞻は『老子』二十五章の「先天の言」を虚誕とし、干宝は天地に先んずるものを求めようとする当時の「浮華の学」を虚誕とする。また、易という書物について、紀瞻は、易は天地を基準とし、天地以前のことには関与しないとす。干宝は、易が法象するのは天地以還であるとす。

ここで注意したいのは、紀瞻の「老氏の先天の言は、此れ蓋し虚誕の説にして、易なる者の意に非ざるなり」という言葉である。紀瞻は、『老子』の先天の言を虚誕として否定するのであるが、続いてそれが易とは関係の無いものであるという。虚誕として否定するのなら、それが易と関係有ろうが無かるうが、ただそれを否定すればよいはずである。それなのにわざわざ「易とは関係ない」と言っているのは、「私自身は易という学問をやっているものであり、『老子』の先天の言などは所詮いい加減なものであり、私としてはそんなものにはかかわらない」という決意表明のようでもある。干宝が天地に先立つものを認めつつ、それを議論することを虚誕として避けているのも、玄学という虚誕な学問もあるが、私はそんな虚誕な領域にはあえて踏み込まない、ということであろう。自らがフィールドとしている正統な学問領域の他に、もちろん虚誕なものではあるが別の学問領域があることを認知し、しかし自分自身は正統な領域に留まり、決して虚誕な領域には踏み込まない、という学問的姿勢と見る

ことができる。このような姿勢は、時代はやや降るが、北魏の李業興にも見られる。『魏書』儒林、李業興伝によれば、天平四年（五三七）、李業興が梁の武帝のもとへ使者として出向いた時、武帝が、

易に太極と曰ふ、是れ有か無か。

と問うたのに対し、李業興は、

伝ふる所の太極は是れ有なり。素より玄学せざれば、何ぞ敢へて輒ち酬いん。

と答えた。この李業興の態度も、自ら正統と考える学問領域に留まり、玄学という別の学問領域があることは認めるが、決してそこには踏み込まない、というものである。

要するに、紀瞻と干宝とに共通するのは、天地の始めを不可知とし、天地に先だつものに関する議論を虚誕とし、その虚誕な領域へ踏み込まない姿勢を示すことである。これは天地を重視し、天地以還の「有」の世界を重視する考え方と言ふことができよう。

このように考えてくると、紀瞻と干宝の太極論は、当時の所謂崇有思想と深くかわるのではないかと予想される。なお、崇有思想とはいっても、様々な展開があり、一まとめに論ずることはできない。しかし、崇有思想の展開を追いつつ、紀瞻と干宝の太極論とのかかわりを考察するのは、本稿の手には余る。そこで崇有思想の一つとして、裴頠の「崇有論」を取り上げ、紀瞻と干宝の太極論とのかかわりを指摘してみたい。

裴頠（二六七―三〇〇）の「崇有論」⁽¹⁾（『晋書』本伝）は、

夫れ至無なる者は、以て能く生ずる無し。故に始めて生ずる者は、自生するなり。自生して必ず有を体す。

と、「無」が「有」を生ずることを否定し、「有」は自生する、とする。⁽²⁾したがって、「崇有論」はまた、

老子の書を観るに、博く経る所有りと雖も、而れども有は無より生ずと云ひ、虚を以て主と爲し、一家の辞を偏立す、豈に以て而然ること有らんや。

と、『老子』四十章の「有は無より生ず」とする説を批判する。さらに、結びの文章には、

有を済す者は、皆有なり。虚無は、奚ぞ己有の群生に益あらんや。

とあり、「無」を斥け、文字どおり「有」こそ崇ぶべきものとする。

裴頠が「崇有論」を著わした目的について、『晋書』本伝は、

頠深く時俗放蕩にして、儒術を尊ばざるを患ふ。何晏・阮籍は素より世に高名有りて、口に浮虚を談じ、礼法に遵はず、尸禄して寵に耽り、仕へて事を事とせず。王衍の徒に至りては、声誉太だ盛んにして、位高く勢重きも、物務を以て自ら嬰らさず。遂に相放効し、風教陵遲す。乃ち崇有の論を著し、以て其の蔽を釈く。

と云う。『晋書』の王衍伝には、

魏の正始中、何晏・王弼等、老莊を祖述し、論を立てて以為へらく、天地万物、皆無を以て本と爲す。…衍甚だ之れを重んず。惟だ裴頠以て非と爲し、論を著し以て之れを譏る。

とある。また、『三国志』裴潜伝、裴松之注には、

（裴頠）崇有・貴無の二論を著し、以て虚誕の弊を矯む。

とあり、『世説新語』文学篇注引く『晋諸公贊』には、

頠世俗の虚無の理を尚ぶを疾む。故に崇有・貴無の二論を著し、以て之れを折く。

とある。以上から明らかのように、裴頠が「崇有論」を著わした目的は、儒術を尊ばず、老莊に基づいて「無」

を貴ぶ、当時の虚誕な学風を批判是正することにある。

この「崇有論」と、紀瞻と干宝の太極論とを比較すると、まず、「崇有論」は「有」の自生を説き、紀瞻の太極論も天地という「有」の自生を説く。また、「崇有論」は、『老子』の「有は無より生ず」とする説を批判し、老荘に基づいて「無」を貴ぶ当時の虚誕な学風を批判する。これは、紀瞻の『老子』の「先天の言」に対する批判や、干宝の虚誕の学に対する批判と、軌を一にするものである。しかし、「崇有論」と、紀瞻と干宝の太極論との何よりの共通点は、「有」を重視するということであろう。紀瞻と干宝は、天地に先んずるものを知るべからざるものとして、天地以還の「有」の世界を重視する。これは、「無」を斥け、「有」を崇ぶ「崇有論」の思想とまさに一致する。

また、この「有」を重視する思想は、魏晋の「無」を貴ぶ所謂玄学に相対するものであり、このような考え方が生まれてきたのは、「無」を「太極」とする王弼の太極論に対する反動、反作用とも、より広く言えば、王弼・何晏らに始まる「無」を貴ぶ学風に対する反動、反作用とも考えられる。²⁵⁾

結語

王弼以後の太極論の展開について、まず、王弼の易学を継承すると目されている韓康伯と『周易正義』の太極解釈を検討し、次いで、王弼より韓康伯に至る時期の阮籍・成公綏・張華・陸機・左思・顧榮・紀瞻・干宝の太極論を、個々に考えてきた。そこで最後に、王弼以後の魏晋時代の太極論の全体的な傾向をまとめておく。

一、魏晉においても、漢代以来の太極元氣生成論が依然として根強く、生成論的な解釈が主流を占めている。
二、そのような生成論的な太極解釈が、老莊思想の流行もあって、『老子』の生成論と結び付けられている。
三、「太極」を万物の由る所の宗とする王弼の太極論は、漢代以来の太極元氣生成論ほどには、継承されていない。

四、紀瞻や干宝のような、天地の始めを不可知とし、天地に先だつものに関する議論を虚誕として斥け、天地以還の「有」の領域に留まろうとする考え方が見られる。

以上の四点を魏晉における太極論の全体的な傾向として指摘しておく。なお、阮籍や韓康伯のように、一方で王弼太極論の影響を受け、それを継承しながら、また一方では漢代以来の生成論的な太極解釈を受け継いでいる例もある。したがって、個々の思想家を、漢代以来の太極論を継承する人と、王弼の太極論を継承する人とに、截然と分けることはできない。しかし、全体的な傾向としては、王弼の太極論よりも漢代以来の太極論が継承されていることは明らかである。

それでは、なぜ王弼の太極論が忠実に継承されず、漢代以来の太極論が大きな影響力を持ち続けたのであろうか。一つには、王弼の「太極」を万物の由る所の宗とする所謂体用論的な考え方が、生成論的な太極解釈が主流であった当時の思想界に受け入れられなかつたからと考えられる。しかし、より根本的な原因は、王弼の易学そのものにあるのではないかと思われる。東晉の孫盛は、王弼の易学について、次のような批判を加えている。

六爻の変化、群象の效ふ所、日時歲月、五氣の相推に至りては、弼皆擯落し、闕せざる所多し。（『三国志』鍾会伝注）

王弼の易学は所謂義理易である。象数を全く説かないわけではないが、孫盛が批判を加えているように、漢代の所謂象数易（漢易）が説く占いや暦といった内容を「擯落」している。しかし、この王弼が「擯落」した内容は、当時の易学の一部として重要な意味を持っており、当時の易学そのものが、そのような内容を欠落したままには成立し得なかつたのではないか。魏晋においても、従来の占いや暦といったものと深く結びついた漢易が根強かつたのではないか。太極元氣説は、『漢書』の律曆志に見られるように、漢代の暦や占いをその内容とする象数易と深く結びついたものである。だからこそ、魏晋以降も、太極元氣生成論は継承され、当時の易学にとって欠くことのできない内容を欠落した王弼の易学は、そしてその太極論は、もう一つ浸透しなかつたのではないだろうか。

注

(1) 『北斉書』、『隋書』及び『北史』 儒林伝参照。

(2) 魏晋における太極論については、湯用彤『魏晋玄学論稿』（北京、人民出版社、一九五七）六二頁以下、関正郎『王弼の無について』（『日本中国学会報』十、一九五八）、加賀栄治『中国古典解釈史・魏晋篇』（勁草書房、一九六四）二九七頁以下、福永光司『儒道仏三教交渉における氣の概念』（東京大学出版会『氣の思想』第二部総論、一九七八）また『道教思想史研究』所収）、同『中国宗教思想史』（『岩波講座東洋思想』十三『中国宗教思想』一九九〇）八二頁以下、湯一介『郭象与魏晋玄学』（湖北人民出版社、一九八三）四三頁以下、朱伯崑『易学哲学史 上册』（北京大学出版社、一九八六）三二七頁以下、二八二頁以下、及び二二六頁以下参照。また、易学の歴史については、本田濟『易学—成立と展開—』（平楽寺書店、一九六〇）、鈴木由次郎『漢易研究』（明德出版社、一九六三）、戸田豊三郎『易経注釈史綱』（風間書房、一九六八）を、魏晋の学術一般については、狩野直喜『魏晋学術考』（筑摩書房、一九六八）

を参照した。

- (3) 『太平御覽』卷一「太極」引く班固「典引」は、「太極之元」を「太極之先」に作る。
- (4) 王弼に関する引用は、樓宇烈『王弼集校釈』（北京、中華書局、一九八〇）による。
- (5) 『周易正義』は、韓康伯が「大衍」章において王弼説を引用していることを説明して、「韓氏親受業於王弼、承王弼之旨。故引王弼云、以証成其義」と言う。しかし、韓康伯が「親しく業を王弼に受け」たというのは、『困学紀聞』卷一、易に「愚攷、王弼終於魏正始十年、韓康伯東晉簡文帝引為談客、二人不同時、相去甚遠。謂之親受業、誤矣」とあるように、歴史的事実としては誤りである。
- (6) 『老子』四章に「道沖而用之或不盈、淵兮似万物之宗。挫其銳、解其紛、和其光、同其塵。湛兮似或存、吾不知誰之子、象帝之先」とある。
- (7) 湯用彤氏前掲書七一頁は、この王弼注について、「論理上の先後であり、時間の先後ではない」と言う。
- (8) 王弼の『論語』述而篇注は「道者、無之称也、無不通也、無不由也、況之曰道」と言う。
- (9) 『周易正義』については、龔鵬程「孔穎達周易正義研究」（『台灣師範大學國文研究所集刊』二四上、一九八〇）参照。
- (10) 阮籍に関する引用は、原則として陳伯君『中國古典文學基本叢書 阮籍集校注』（北京、中華書局、一九八七）による。なお、『阮籍』については、福永光司『阮籍における懼れと慰めー阮籍の生活と思想』（『東方學報』二八、一九五八）、松本幸男『阮籍の生涯と詠懷詩』（木耳社、一九七七）参照。
- (11) 『老子』三十七章に「道常無為、而無不為。侯王若能守之、万物將自化」とある。
- (12) 『阮籍』はまた、『答伏羲書』において「總文網于太極」と言い、「大人先生伝」において「奮乎太極之東」と言い、「詠懷詩其三十五」において「太極可翱翔」とも言う。しかし、これらの「太極」は、その意味するところが必ずしも明白ではなく、また、繫辭伝の「太極」とは別の概念の「太極」と思われるものもある。

(13) 二人の太極論は、紀瞻伝によれば、紀瞻が召されて、顧榮と共に洛陽に赴く途中で行なわれた。その年代は、顧榮伝に記されている永嘉の初(三〇七年頃)であると思われる。なお、劉汝霖『漢晋學術編年』は、二人の太極論を光熙元年(三〇六)のこととする。

(14) この「王氏」が王弼か否かは、議論の別れる所であるが、いずれにしろ決定的な証拠を欠く。したがって本稿では、この「王氏」が誰であるかの詮索は省略する。なお、湯用彤氏前掲書七一頁は、王弼であるとする。朱氏前掲書三二九—三三二頁は、湯用彤氏の説を否定し、王肅を指すかもしれないとする。

(15) 『老子』七章には「天長地久。天地所以能長且久者、以其不自生、故能長生」とある。

(16) 紀瞻の論には「稱易準天」とあるが、これが繫辭上伝の「易与天地準」に拠ることは明らかである。また、次の一段では、『老子』二十五章の「有物混成、先天地生」を「老氏先天之言」と言う。

(17) 最後の一句は「応に疑ふべからざる所たり」と訓読すべきかもしれない。

(18) 干宝については、朱氏前掲書二八七—二八八頁、拙稿「干宝易注の特徴」(『中国思想史研究』十一、一九八八)参照。なお、没年は『健康実録』巻七による。

(19) 『穀梁伝』隱公三年の原文は「知其不可知、知也」である。なお、『論語』為政篇に「子曰、由、誨女知之乎。知之為知之、不知為不知、是知也」とある。

(20) 『晋書』卷五引く「晋紀総論」は「学者以老莊為宗而黜六經、談者以虛蕩為辨而賤名檢」に作る。

(21) 「崇有論」を始めとする崇有思想については、湯一介氏前掲書六三頁以下、任繼愈主編『中国哲学發展史・魏晋南北朝』(北京、人民出版社、一九八八)一八三頁以下、戸川芳郎「貴無と崇有—漢魏期の経芸」(『中国哲学研究』四、一九九二)参照。

(22) 自生を説くのは、『易緯乾鑿度』卷上「太初者、氣之始也」に対する鄭玄注「則太初者、亦忽然而自生」に先例がある。

(23) 中華書局の標点本『晋書』の校勘記に従い、「皆以無為為本」を「皆以無為本」に改める。

(24) ここにあげた二点の文献は、いずれも裴頠が「崇有」「貴無」の二論を著したとするが、「貴無論」は今に伝わらない。

(25) 顧榮と紀瞻の論争において引用されている王氏がもし王弼ならば、本稿のこの見解は、王弼の太極天地説を認める紀瞻の太極解釈は王弼太極論に対する反動、反作用である、という一見矛盾したものとなる。しかし、もし王氏が王弼だとしても、紀瞻が「太極天地」の意味を忠実に理解したとは限らず、王弼の説に拠りつつ、王弼に反する解釈をすることも、充分にあり得ると思われる。

また、例えば『風俗通義』皇霸篇に「蓋天地剖分、万物萌毓、非有典芸之文、堅基可拠、推当今以覽太古、自昭昭而本冥冥、乃欲審其事而建其論、董其是非而綜其詳略、言也実為難哉」とあるように、天地の始めを知りたいものとする考え方は漢代にもあり、紀瞻や干宝の考え方はこれを受け継ぐものでもある。