

楊泉の思想

——合理主義的自然觀の一道標——

内山俊彦

【要約】 三國・晋の人楊泉は、合理主義的・唯物論的自然觀を展開した思想家であった。彼は、自然的世界の始源は「水」であり、「水」に由来する「氣」が万物を形成する、という觀念のもとに、自然的世界の客觀的解釈を提出した。彼においては、自然的世界はすべて「氣」の表現形態として把握される。彼はまた、この自然觀を人間にも適用することによって、肉体から離れた精神の存在を否定した。さらに彼は、技術について深い関心を示したが、彼の技術觀も、その自然觀から導かれている。

楊泉の思想には、限界・弱点というべき面も存在する。彼が渾天説について、それに従えば斗極が天頂に一致しなくなる、と非難し、また、人の善・悪の行為に対して福・禍が結果するという応報論を肯定していることは、彼における非合理的思想の存在を示している。これらは、彼の思想の合理主義的性格の未成熟にもとづく。

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驅的な座標を占め、かつ、漢・六朝の唯物論的思想の一環をなしている。

史林 五〇卷一号 一九六七年一月

三國・西晋間の人楊泉は、かならずしも著名な思想家ではない。しかしながら彼の思想には、本稿で以下に説いてゆくごとき鮮明な独自性が確かに存在し、そしてその独自性は、彼の思想的な重要性を十分に保証する。とりわけ、やはり本稿でのちに説明するとき、中国思想史における

自然觀の發展という問題史的観点から見れば、彼の思想の持つ意義は特に大きい。論ぜられることの多くないこの思想家について、私見を提出する理由はそこにある。^①

「北堂書鈔」卷六十三に引かれた「晋録」・「意林」卷五・「隋書」經籍志によれば、楊泉は字は德淵、呉の人で、呉

の滅亡後、晋に徴されて郎中となつたがつかず、処士としておわたつたといわれ、著わすところ、「物理論」十六卷・「太元経」十四卷・集二卷がある。著作の多くは逸し、現在は、「物理論」「太元経」の断片、および数篇の賦と短文を、「北堂書鈔」「芸文類聚」「初学記」「意林」「太平御覽」その他によつて見うるにすぎない。しかしそれら彼の著作、とりわけ「物理論」の内容は、思想的に注目するに足りるものである。本稿は、これらの資料にもとづいて彼の思想のなかからいくつかの問題を発見し、その検討を通じて、彼の歴史的位づけを導き出すことを意図している。

敵可均は、「全晋文」卷四十七「傅子」の序で、「意林」に引かれた楊泉の「物理論」に言及しながら、つぎのようにいつている。「……以各書互証之、知意林所載傅子、乃楊泉物理論也、……所載物理論、僅前四条是物理論、其第五条至第九十七条、乃傅子也、其第九十八条至末、乃（徐幹）中論也」（カツコ内筆者。本稿における「物理論」の引用は「平津館叢書」および「漢学堂叢書」の輯佚本によるが、敵氏が楊泉の作にあらずとするものはそれから除くこととする。また「太元経」は

「意林」卷五に、その他の楊泉の著作の引用は「全三國文」卷七十五による。ただし一部分、「平津館叢書」・「漢学堂叢書」および「全三國文」のテキストの字句を、それらが依拠した原典によつて改めたところがある。なお、以下、楊泉の著作の引用のうち、書名を記さないものはすべて「物理論」の文である。

I

楊泉の思想を構成する諸側面のなかでもっとも顕著なものは、自然的世界に関する彼の見地である。

所以立天地者、水也。成天地者、氣也。水土之氣、升而為天。

（「太平御覽」2）

所以立天地者、水也。夫水、地之本也、吐元氣、発日月、経星辰、皆由水而興。（「太平御覽」59）

かように彼は、「天地」の自然的世界の始源は「水」であるとし、そして、「水」に由来する（したがって物質的な）

「氣」が、「天地」を形成する単一の具象的要素（「元氣」という語は、その元素性・単一性をあらわす）⁶⁵であるとした。

かつ、「氣陶化而播流、物受氣而含生」（「蚕賦」・「芸文類聚」⁶⁶）のように、この「氣」を、流動するものとして考えた。彼の自然観の根底をなすかのような観念は、

九州之外、皆水也。余昔在会稽、仰看南山、見雲如瀑練、方數十丈、其声破礫、須臾山下居民驚駭、洪水大至。(「太平御覽」59)

夫土地皆有形名、而人莫察焉。有龜龍體、有鱗鳳貌、有弓弩勢、有斗升象、有張舒形、有塞閉容、有隱真之安、有累卵之危、有膏英之利、有墜墮之害、此十形者、氣勢之始終、陰陽之所極也。

〔初學記〕5)

といった具体的知見(前条は天地が水に囲まれていること、後条は気の流動が地形・地質の差異を形づくること、をいう)に結合されている。そしてこの觀念の上に彼が構築した自然的

世界の像は、

元氣皓大、則称皓天、皓天元氣也、皓然而已、無他物焉。(「太平御覽」1)

日者、太陽之精也。夏則陽盛陰衰、故昼長夜短、冬則陰盛陽衰、故昼短夜長、氣引之也、行陽之道長、故出入卯酉之北、行陰之道短、故出入卯酉之南、春秋陰陽等、故日行中平、昼夜等也。

〔太平御覽〕4)

月、水之精。潮有大小、月有虧盈。(「北堂書鈔」150)

星者、元氣之英也。漢、水之精也。氣發而昇、精華上浮、宛轉

随流、名之曰天河、一曰雲漢、衆星出焉。(「毛詩」小雅大東正義・「北堂書鈔」150・「太平御覽」8)

日月之精、為星辰、星辰生於地。(「太平御覽」7)

風者、陰陽亂氣、激發而起者也。猶人之内氣、因怒喜哀樂激越而發也。(「太平御覽」9)

積風成雷。(「北堂書鈔」152・「芸文類聚」2・「初學記」1・「太平御覽」13)

熱氣散而為電。(「北堂書鈔」152)

といい、

地者、底也。底之言、著也。陰体下著也。(「爾雅」釈地積文・「太平御覽」36)

地、形有高下、氣有剛柔、物有巨細、味有甘苦。鎮之以五岳、積之以丘陵、播之以四瀆、流之以百川、蓋氣自然之体也。地發黃泉、周伏回轉、以生万物。地者天之根本也。(「北堂書鈔」157・「太平御覽」36)

游濁為土、土氣合和、而庶類自生。(「太平御覽」37)

土精為石。石、氣之核也。氣之生石、猶人筋絡之生爪牙也。

〔芸文類聚〕6・「初學記」5)

というごときものであった。すなわち彼によれば、万物の始源として「水」があり、「水」から「氣」が発生し、

「氣」は流動して天と地とに分れ、さらに「氣」の運動の結果として、天には日・月・星がかかり、風・雨・雷・電等がおこり、地には庶類が生ずる、(そして、「九州之外、皆水也」というように「水」は地の周囲をかこんでいる)とされているのであり、したがって、万物の存在・運動はすべて「氣」の表現形態として把握されることとなる。

かような楊泉の自然観は、淮南子天文篇に(時に逐語的に)先蹤を持っており、「管子」水地篇や「春秋元命苞」〔水經注〕1・「文選」12郭璞「江賦」李善注・「初学記」6所引)にある「水」を万物の本源とする觀念、さらには鄒衍の九州説あたりにつながるものでもあるが、同時に、渾天説・宣夜説のような漢以来の天文学説の影響を受けていると見られる。(呉人には、陸績・王蕃・姚信・虞聳など天文を論じた人が多い^⑥が、楊泉もそのひとりである)。渾天説の代表者としての後漢の張衡は、「渾天儀」に、

渾天如雞子、天体円如彈丸、地如雞中黃、孤居于内。天大而地小、天表裏有水。天之包地、猶殼之裏黃。天地各乘氣而立、載水而浮。(「金後漢文」55による)

と論じているが、楊泉の「九州之外、皆水也」という所説

には、張衡との関連が示されている。しかし張衡が、天を固形的なものと考え、「天転、如車轂之運也、周旋無端、其形渾渾」(同)のように、それが南北極を軸として地の上下を回転するとしたことに對しては、楊泉は、「夫地有形、而天無体、譬如火焉、煙在上、灰在下也」(「天」は渾天説のいうごとき固形性を持たない)、「就渾天之説、則斗極不正」

(渾天説では、天の回転軸が地平と三十六度の角をもって傾斜しているとするから、天の北極が天頂に一致しないことになるが、それは誤まっている)、の二点を理由としてこれをしりぞけている(「太平御覽」2)。彼はまた、渾天説と対立した蓋天説をも、「若用蓋天、日月出入不定」と、それが日月の出入を説明しえないことを理由に、非としているのであって(同)、天体の運行に関する彼の見解は宣夜説に近い。宣夜説は、後漢の鄒萌の説いたものと伝えられ、その内容は、

天了無質。……日月衆星、自然浮生虛空之中、其行其止、皆須氣焉。是以七曜或逝或住、或順或逆、伏見無常、進退不同、由乎無所根繫、故各異也。(「晉書」天文志上)

というものであり、東晋の虞喜も宣夜説にもとづいて「天論」を作り、

天確乎在上、有常安之形、地塊焉在下、有居靜之体、当相覆胃。……其光曜布列、各自運行、猶江海之有潮汐、万品之有行藏也。

(同)

と論じて、葛洪に「苟辰宿不麗於天、天為無用」(同)と非難された、といわれる。楊泉は、渾天説の、太陽が天球面上を運行するという主張(「渾天儀」にみえる)を非とし、日月星辰のような天体はいずれも「氣」によって生じ、「氣引之也」「行陽(陰)之道長(短)」「氣発而昇、……宛転随流」のごとく「氣」の運動によって運行する、と論じたのであるから、明らかに鄒萌や虞喜と一致する面を持っている。^⑧

以上に考えてきたところによれば、楊泉における自然的世界の像は、「水」→「氣」→万物、という基本的觀念の上に構成され、そしてすべての自然現象を包括するところのものであった。かかる自然的世界像を構成したことによって、彼は、ひとつの基本的論理(いわば「氣」の論理)に貫徹された、自然的世界の客観的解釈の体系を提出したわけであり、この解釈体系は、合理主義的とも、(上述の諸点に明らかのように)唯物論的とも、規定することの出来る

ものである。このことは、彼の思想の科学性あるいは進歩性を意味するものといつてよい。(彼が、天体を「氣」の表現形態として見る宣夜説的観点をとるのは、この解釈体系の基本としての「氣」の論理を徹底させようとしたことのあらわれでもある。このことについては後にまた触れる。)

「氣」の觀念によって自然を解釈することは、楊泉より以前、たとえば後漢の王充などによってもなされている。王充は、天地間の万物は「氣」から成ると考え、したがって、「天地、含氣之自然也」(「論衡」談天、劉盼遂集解本)、「天地合氣、万物自生」(同、自然)、「天動不欲以生物、而物自生、此則自然也、施氣不欲為物、而物自為、此則無為也。謂天自然無為者何、氣也」(同、自然)、「天之行也、施氣自然也、施氣則物自生、非故施氣以生物也」(同、説日)のように、「万物」は作為の結果としてでなくおのずから存在するもの——彼のいわゆる「自然」なるもの、と考えた。楊泉は、万物を「氣」によって形成されるものとし、さらに、

此八風者、方土異氣、徐疾不同、和平則愷、違逆則凶、非有使

之者也、氣積自然、怒則飛沙揚礫、瓮屋拔樹、喜則不播枝動草、順物布氣、天地之性、自然之体也。(『太平御覽』9)

地、形有高下、氣有剛柔、……蓋氣自然之体也。(前出)

と、「氣」の表現形態としての万物の存在・運動を「自然」と呼ぶのであるから、まさしく王充を継承する位置にある。しかし王充にあつてはなお、前引の文にも見られるように、「氣」は「天」から流出する(「天」→「氣」とされてい、そこから、

凡天地之間、氣皆統於天、天文垂象於上、其氣降而生物。……

本有象於天、則其降下、有形於地矣。(『論衡』訂鬼)

という、「氣」を天文と結合する見解、また、

天有百官有衆星、天施氣而衆星布精、天所施氣、衆星之氣在其
中矣。人稟氣而生、含氣而長、得貴則貴、得賤則賤、貴或秩有
高下、富或資有多少、皆星位尊卑小大之所授也。(同、命義)

と、人間の貴賤貧富の原因を、「天」から流出する「氣」に含まれた「衆星」の「精」に求める、非合理的思考が導出されていた。楊泉においては、「天」そのものが、「氣」から形成される「皓然」たるもの(「氣」→「天」と考えられ、天体(日月星辰)も「氣」の結果としてのみとらえ

られたから、王充のごとき、人間と天象とを結合する思考におちこむ途からはまぬがれていることとなる。この点については、王充の唯物論的な「氣」の思想が、楊泉においてさらに徹底化されていることが認められるであろう。

王充は、「天」は単に分散した「氣」ではなく固定した「体」をもなすと考え(『論衡』談天・自然)、その物理的構造については蓋天説的見解に立っていた(同、説日)ので、固形的な天から「氣」が流出し、それが地上に降って万物を形づくる、とすることになった。「天」→「氣」という前述の彼の観念は、そこに理由を持つ。これに反し楊泉は晝夜説的見解に立つので、「氣」→「天」として、「氣」の論理を徹底させることが出来たのである。

II

さて自然的世界を上述のように解釈した楊泉の思想は、自然の一部分としての人間の生活についても、上述したと同じ「氣」を基本とする論理のもとに展開されていた。彼の解釈した自然的世界は、かくて人間をもそのなかに含むこととなる。

人含氣而生、精尽而死。死猶漸也、滅也。譬如火焉、薪尽而火

滅、則無光矣。故滅火之餘、無遺炎矣、人死之後、無遺魂矣。

〔初學記〕14・「太平御覽」548

精神と肉体との關係についてのこの主張は、後漢の桓譚

の

精神居形体、猶火之然燭矣。〔新論〕形神、弘明集〕5所収

人既稟形体而立、……其肌骨血氣充強、則形神枝而久生、惡則

絶傷、猶火之隨脂燭多少長短為遲速矣。〔同〕

という論や、王充の

人之所以生者、精氣也。……人死血脈竭、竭而精氣滅、滅而形

体朽、朽而成灰土、何用為鬼。〔論衡〕論死

人之死、猶火之滅也。火滅而耀不照、人死而知不惠。〔同〕

という論を継承して、「形」から分離した「神」の存在を

否定する思想の系譜に立つものであり、人間を「庶類」一

般とひとしく「氣」の所産とする前提の上で、人間の生

命・生活を自然的（物理的）現象として把握するものであ

る。この人間への見かたも、合理主義的・唯物論的といえ

るであろう。そして楊泉はかような把握にもとづいて、

穀氣勝元氣、其人肥而不壽、元氣勝穀氣、其人瘦而壽。養性之

術、常使穀氣少、則病不生矣。〔初學記〕27・「太平御覽」378・

739・837

と、養性論のなかに「氣」を位置づけてもいるが、より注目されるのは、

姦、与天地俱生、自然之氣也。人主以政禦人、政寬則姦易禁、

政急則姦難絶。〔文苑英華〕

と、「姦」は人間の反秩序的行為をも、人間を形づくる「自然之氣」に属せしめることによって、「政寬」を要請する

論法を引き出していることである。「使人主義民如蚕母之

養蚕」〔太平御覽〕825、「威行法明、漏吞舟之魚、法之不明、

則教於細櫛、細櫛則苛慝生也」〔同、714〕とも説く楊泉には、

苛政を批判する愛民論的観点（原始儒教的な）が見られるが、

「氣」の論理がこの観点に連結され、その根拠とされて

いる事實は、王充のような、「氣」の思想における彼の先

行者に比較しての、彼の特色をなすものといわねばならぬ。

楊泉の思想における重要な問題のひとつとして、さらに、

彼における技術への関心を挙げることが出来る。「物理論」

には、

稼借種也、穡猶収也、古今之言云爾。夫稼、農之本、穡、農之

〔同〕

末、農、本輕而末重、前緩而後急、……耨欲熟、收欲速、此良農之務。(「太平御覽」823・824)

のような農耕に着目した発言や、

夫蜘蛛之羅、蜂之作巢、其巧妙矣、而況於人乎。^④故工匠之方規
円矩、出乎心巧、成於手迹、非容敏精密、孰能著黜成形、以周
器用哉。(「太平御覽」752)

夫工匠經涉河海、為胸臆、以浮大淵、皆成於巧手、出乎聖意。

(「北堂書鈔」138・「芸文類聚」71・「太平御覽」770)

のような手工業技術に関する発言が見出だされるのであり、「織機賦」でも、織機の精巧さが「伊百工之為伎、莫機巧之最長」、「名匠騁工、美乎利器、心暢体通、膚合理同、規矩尽法、因事作容」と叙述され、織女の労働過程が「足閑蹈躡、手習檻匡、節奏相庇、五声激揚」、「事物之宜、法天之常、既合利用、得道之方」等々と讚美的に描写されている(「芸文類聚」65)。また「蚕賦」には、養蚕の過程の記述がある。楊泉がかように農業・手工業技術の意味を重く考へ、工人の技術的能力を「容敏精密」「法天之常、得道之方」とたえ、特に、「……方規円矩、出乎心巧、成於手迹」「皆成於巧手、出乎聖意」と、「手」(技術)をもって

する営為に、「心」「聖意」(精神)による営為を結合している(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はたらき存在を見出だす発想といえる) 事實は、彼が技術をば、人間精神の活動様式のひとつの面として、すなわち独立せる価値として、とらえうる視点を持っていたことを示唆している。儒教を中心とする伝統的世界観では、技術はおおむね独立せる価値としては認められず、人間の精神的営為(政治・倫理のごとき)の埒外に、かつそれよりも低位にあるもの(いわゆる「力を勞する」小人に屬するもの)として考えられていた。このことに対比するとき、楊泉の技術観の特筆すべき先進的位置が理解されよう。

かような技術への関心が楊泉において形成された理由については、現在ではそれを知るための十分な資料的手がかりがない。しかしそれにしても彼の技術観が、前述した彼の自然観と、関連するものであることは推察にかたくない。総じて技術なるものの特質は、人間の主体的意識が、生産を目的として、客体としての自然(客体としての人間を含めた)にはたらきかけ、自然のなかに客観的に存する法則性をその生産実践に適用してゆく、ということにある。と

すれば、技術への関心は、主体としての人間の精神が生産実践のなかで機能することへの関心（楊泉の技術観が、この機能を見出たそうとするものであることはすでに説いた）を前提し、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、を前提する、といえるはずである。

楊泉はさきに見たように、「氣」という基本的論理のもとに自然的世界（人間をも含めた）の解釈の体系を提示したのであったが、このことは、彼が自然を客体化して考えようとする姿勢をとっていたこと、右の後者の意味での技術への関心の前提が彼のなかに形づくられてあったこと、を意味するであろう。

さらに付言しておく——楊泉において、自然的世界を形成すると考えられた「氣」は、「氣勢之始終、陰陽之所極」という言葉があるように、「勢」は運動力を有するとされ、かつ「氣陶化而播流」（蚕賦）というように流動的なものとされていた。「氣」ががように運動力を持つつつ流れうごくものとして考えられるならば、さらに、この「氣」の運動そのもののなかに、一定の方向性の存在をみるとめる考えかたも生じうるであろう。楊泉は、「氣発而昇、

精華上浮、宛転随流」、「陰体下著」、「游濁為土」と、「氣」が上下の運動をすることをいい、「夏則陽盛陰衰、……冬則陰盛陽衰」と、「氣」の内部における周期的な運動の変化をいい、あるいは、「天氣左転、星辰右行、陰陽運度、報返相迎」（太元経）と、天上の「氣」と星辰とがおのの運行の方向を持つことを説いているが、これらは彼にあって、「氣」（そして、それによって形成される自然）の運動にある決定された方向性が存すると考えられていたことを証すると見てよい。（二十八宿、度数有常、故謂恒星）（太平御覽）7、「歳行一次、謂之歳星、則十二歳而星一周天也」（史記天官書素隠）のような天文知識を彼が記していることも、自然の運動に内在する方向性への彼の注意を示している。ただし、彼において考えられた自然の運動は、前引の文から明瞭なように、質的変化をとまなわぬ等質的な運動である。この点は、あとで述べることに関連する。）さてかように、自然の内部に方向性を見出だすとすれば、この方向性に適応する人間の営為としての技術への着目がなされることは当然であろう。^⑤

かくして、楊泉の技術への関心は、彼の自然解釈（自然の客体化）、そして「氣」の観念から、導かれたものである

ことが知られる。(自然の運動の方向性という問題には、後に
もう一度触れるはずである。)

III

今までに論じてきた楊泉の自然(人間)観や技術観は、彼の思想における、いわば先進性・優秀性をなす側面であった。けれどもまた、こうした側面とともに、かつそれと不可分に結合しながら、限界性あるいは弱点・負働というべき側面も存在する。その二、三について、つぎに考えよう。

楊泉は前記のように、その、自然的世界への解釈のなかで、渾天説を(それが天体の運行を説明するためにはすぐれているにもかかわらず)排し、宣夜説に近い観点に立っており、かつその理由のひとつとして、

斗極、天之中也。言天者、必擬之人、故自臍以下、人之陰也、
自極以北、天之陰也。(「太平御覽」2)

——極(天の北極)が天の中心であるのに、渾天説では極が天頂になく地平面に対して傾斜していることになる、「就渾天之説、則斗極不正」、という点を挙げている。こ

うした論法は明らかに、非合理的、主観的であることをまぬがれない。ところで、楊泉がかように論じたことの根底には、彼の自然観の基本的論理としての「氣」に対する、いわば調和論的な捉えかたがあつたとおもわれる。

彼における「氣」は、万物を形成する要素であるが、それは単一なるもの(いわゆる「元氣」)、万物を生滅させるけれどもそれ自体は質的に変化することなく、等質の運動(前記のような、決定された方向性を持った)をなすもの、として把握されていた。したがってそれは、内部に不整合を含まないもの、——調和・均整あるひとつの原理、とされていたこととなる。「氣」がそう捉えられるとすれば、「氣」が形づくる自然的世界の万物もまた、やはり調和せるものとして考えられねばならぬ。(「蚕賦」に「物受氣而含生、皆纏綿而自周」というのは、この考えかたを示す。)彼はさきに見たとおり、「氣」の論理を徹底させ、「天」をも含めた万物を「氣」の表現形態としたのであり、この思考は合理主義的・唯物論的といえるが、そのことのみで同時に彼は、「氣」における調和性を「天」にあてはめることになった。「天」の斗極は「正しく」(すなわち調和・均整ある状態に)

あらねばならぬ、故に渾天説は誤まっている、という論法が、こうして成立するのである。さてこの過程は、一見、合理主義的思考をおしつめる所から非合理的思考が生ずるという様相を呈しているが、しかしこの過程についてはより詳しい検討が必要である。

自然的世界を把握することの意味は、自然のなかに客観的に存在する法則性を捕捉する、ということである。人間は、自然の諸法則を理解し、自然現象をば、原因と結果との連関から成る法則的なものとして認識しようとする。はじめ、自然の世界の正確な像に近づくことが出来る。そしてそれによってのみ、自然的世界における調和や対立（自然の内面に存在する諸法則にもとづいて実現されるものの）は理解されうる。法則性の捕捉を欠いた思考にとつては、自然的世界の調和とは、自然現象の外面的均整・形式的統一（因果性の脈絡を持たぬ）であるにすぎない。——楊泉は前述のとおり、自然の運動のなかに、ある決定された方向性を考えていたが、それは、感性的ないし空想的に発想されたままの外面的なものであって、自然の内面に作用するものとして原因・結果の連関のもとに認識された法則性で

はない。したがって彼が、「氣」から形成される自然的世界を調和せるものとして考えたとき、彼における調和とはやはり外面的なそれであった。そこから、自然現象の外面的均整、「斗極」は天の中心だから天頂にあらねばならぬといった、自然現象の外面的均整の觀念が導出される。自然を外面的、形式的に捉える（法則性の認識を欠いた）視角は、かくて非合理的自然像に収斂してゆくのである。

合理主義的、唯物論的性格をそなえた「氣」の論理が、非合理的思考を生ぜしめてゆく理由を右のように考えたのであったが、それは約言すれば、「氣」の論理における法則性の捕捉の欠如、自然への外面的な見かた、のあらわれということになろう。合理主義的思考が非合理性に転ずるのは、実はかような、合理主義自体の不完全（未成熟）性に起因するものにほかならない。

「氣」の論理の不完全性にもとづく非合理的思考は、楊泉の思想における他の面にも姿を見せている。「贊善賦」に

伊善惡之所施、乃禍福之為階、行德安而保身、忘為害而自危。

……夫死生之有命、非神明之所規、故積善之家、厥福惟昌、積

惡之門、必有餘殃、是以趙武好善、厥胤以長、三郟好勝、厥身以亡。^⑧ 古人從善如不及、去惡如探湯、恐福德而難值、而禍惡之易当。(芸文類聚一23)

と述べられた、善・悪の行為に対して福・禍が結果することを肯定する、いわば応報論的思想がそれである。彼によれば右のように、人間の死生には「命」があり、この「命」は、人間の行為の善・悪に対応した福・禍の生起を含む、それ故に人間は善をなさねばならぬ、とされている。——楊泉は自然(人間を含めた)を「氣」の表現形態として解釈するのであるから、彼における人間の「命」とは、超自然(超人間)的¹神的存在に由来するもの(いわゆる「神明之所規」)ではなく、人間の生命・生活を形づくる「氣」の運動それ自体であるはずである。したがって彼における応報論は、この「氣」の運動(「命」)のなかに、善・悪——福・禍の因果性を設定する思考であることになる。

かような思考が成立した基底には、やはり、前述した「氣」の論理の性格がある。楊泉は「氣」の運動について一定の方向性を考え、そして、「氣」によって形成される自然的世界を調和せるものと見た。しかも、「氣」につい

て考えられた方向性は内面的法則性ではなかったから、彼における自然の調和は、外面的均整・形式的統一となった。さてかかる外面的、形式的調和観が、「氣」の運動によって形づくられる自然現象の一部分としての²人間の生活にあてはめられることによって発想されたものが、応報論的思考なのである。人間の「命」は「氣」の表現形態のひとつであるから、「氣」の外にある超自然的存在によっては規定されない。しかし「氣」は方向性をもって動き、その運動によって形づくられる「命」は調和あるものでなければならぬ。「命」における調和、それは、善・悪に応じた福・禍の生起(を通しての、人間の行為に対する正当な応報の完成)ということでなければならぬ、——これが、楊泉の思考が応報論に導かれてゆく回路であったとみられる。彼の応報論提出は、外見においては、善・悪——福・禍という因果性の形式をとっているけれども、それを裏づけるものは、「趙武」「三郟」といった任意の歴史的事例を挙げることによる証明(?)であって、かような論法が因果関係の実証的追求(それによる法則性の捕捉)から遠いものであることは言をまたぬ。自然(人間)的現象の内面にはたらく法則の

認識の不在の上に、こうした外面的な偽因果性、それによ
 おわれた「命」の外面的調和、が觀念されるのである。

⑩ 応報論的思考は漢代儒教にもあり、晋宋ごろの仏教思想
 のなかにも存在した。漢代儒教におけるそれは、人間の行
 為に依じて禍福をもたらず主体として「天」を設定してお
 り、他方仏教のそれは、「神不滅」論を前提していた。楊
 泉は前述のとおり、自然（「天」を含めた）を「氣」から成
 るものとして唯物論的に解釈し、したがってまた、「形」
 から離れた「神」を否定する観点に立つから、漢代儒教や
 仏教にみられるような神秘的・宗教的性格からはまぬがれ
 ているわけであるが、にもかかわらず彼の思考が、前記の
 ごとく回路を経て、それら神秘的・宗教的性格をもつ思想
 と結果的に一致する非合理的觀念にはまりこんでいったこ
 とは、これまた、彼の自然解釈の合理主義性の不完全さを
 語るものである。そして、かように応報を肯定する点にお
 いては、彼に先行する王充の応報論批判^⑪よりも、彼はかえ
 って後退してしまったといわねばならぬ。

IV

楊泉の思想の諸側面を論じて、その先進性・優秀性の面
 と、限界あるいは弱点をなす面とを検討してきたのである
 が、この検討の過程で見出されたように、彼の思想の諸
 側面の根底をなすものは、自然的世界への客観的把握の姿
 勢、そしてその基本的論理としての「氣」の觀念であった。
 「氣」は、万物を形成する単一の要素（物質的な）とされ、
 その運動は一定の方向性を有する、と考えられており、彼
 の思想の優秀性をなす諸面——合理主義的自然（人間）解
 釈や、それに結びついた技術への関心——はこの觀念の上
 に構築されているのであるが、また同時に、この「氣」の運
 動のとらえかたが、方向性的思考に止まって法則性的思考
 にまで高められず、それ故に自然的世界が外面的調和とし
 てしか見られなかったことが、彼の思想の限界性の面——
 ⑪ 自然（人間）観における非合理性——を生み出しているの
 である。こうして、優秀性と限界性との両者は相互媒介的
 である（多くの思想家においてそうであるように）ことが明ら
 かであろう。合理主義的・唯物論的な自然的世界の像に対
 して、渾天説への反対論にみられるごとき非合理的自然観、
 肉体と精神との関係を論ずるときの人間観における合理主

義性に対して、応報論的思考の非合理性、というように、一見あい反すること様相を持つ彼の思想の諸側面は、実はいずれも、右の基本的觀念が、思考対象となる諸問題と結合することによって呈する相貌なのであって、その意味でこれら諸側面はすべて、楊泉という思想主体にとって必然的なものであったといえる。さはさりながら、楊泉の自然(人間)觀をその合理主義的性格の故に評価するばあい、非合理性の面が負価として割引きされねばならぬことも、客観的にいって当然であろう。(彼の技術への関心にしても、「氣」の運動の方向性の視角から導出されたものであり、法則性の捕捉が欠けていたことが、負価となっている。前述のように技術の特質には、自然のなかに客観的に存在する法則性を生産実践に適用する、という面があるが、彼が技術による生産過程を文法的に描写するに止まり、それを科学的に分析するに至っていないこと、その意味で彼の技術への関心が技術の思想化にまで高まっていないことは、この法則性の認識の不在にもとづくと考えてよからう。)

自然觀、あるいは自然的世界像を思想史の考察対象とす

るばあい、中心的課題とされるべきものは、自然と人間との関係がいかに考えられてきたか、という問題であろう。

人間は、彼らをとりまく自然に規制されながら、同時に、自然に対してはたらきかけつづける。この、自然に規制されたそれにはたらきかける相互作用の過程を、人間は、社会を形づくることによって継続する。相互作用のもっとも主要な場はいうまでもなく生産のための労働であり、社会(人間)は、この相互作用の過程の変化のなかで、——基本的には生産様式の進歩を原因として、たえず変動し発展してゆくが、それによって、人間の自然に対する見かたもまた発展してゆく。かくて、自然觀の歴史は社会そのものの歴史を原因とし、それと対応しつつ発展することとなるが、この自然觀の歴史の最初には、自然が人間にむかつて「まったくよそよそしい、全能の、かつ不可侵な力としてたちあらわれ、それに対して人間は純粹に動物的にふるまう」^②段階、人間の独自性の認識が存在せず、人間が盲目的に自然に従属している段階がある。自然觀の発展とは、この素朴な「自然宗教」^③的意識の段階から、自然と人間との関係の合理的、分析的把握へ、——人間はそれ自体客観的

な自然的世界の一部分であるとともに、主体的に自然と關係を結ぶものである、という認識へ、と進んでゆく發展である。したがってこの發展は、人間の自然に対する独自性の意識の確立、すなわち人間の主体化と、自然（人間自身を含めた）の客觀的把握、すなわち自然の客体化と、を人間の思想のなかに生み出してゆく。したがってまたこの發展は、自然の内面にある客觀的法則性の追求を促がしながら進んでゆく。（自然觀のかかる發展は、哲学や社会思想における自然觀の変遷といった形であらわれるのみでなく、自然科学や技術の歴史のなかにも表現される。そのことは、自然科学や技術が人間の自然觀を變革し、かつ、變革された自然觀が新しい自然科学や技術を創出してゆく事情に明らかであろう。）

右の状況は、中国思想史のなかでも発見されるはずである。中国伝統社会の歴史におけるいわゆる「停滞」性は自然觀の歴史にもあらわれ、たとえば中国における自然科学の發達の不完全さといった結果をもたらしただのであるが、しかし停滞が固定ではなく、中国社会の歴史のなかに矛盾と發展とがある以上、自然と人間との關係についての思想的發展もまた、隠微な形でこそあれ、たどられえねばならぬ。

——本稿でとりあげた楊泉の思想が注目されるべき理由は、とりわけて、この自然觀の發展における彼の位置にある。彼の思想は、自然的世界の客觀的解釈の体系を提出し、さらにそれに関連して、技術（主体たる人間の、客体たる自然に対するはたらきかけ）への関心を表明することによって、自然の客体化と人間の主体化という認識を萌芽的に形成している。そして、そのことにおいて彼は、自然と人間との關係についての合理主義的思想の發展のなかでの、プログレッシヴな方向、あるいは先駆的位置を示しているということが出来る。前述した、法則的思考の欠如、それにもとづく非合理的側面という、彼の思想が荷なう負荷は、根本的には、彼の時代における生産様式の未成熟性を原因とする自然觀の歴史の限界として、理解されねばなるまい。自然觀の歴史が社会の歴史と対応する以上、前者が後者をはるかに跳びこえることはありえぬのである。^②

思想的脈絡からいうなら、楊泉のかような思想は、さきに触れたとおり桓譚・王充や張衡ら漢代の唯物主義的思想家を繼承するとともに、一方、宋の何承天や齊梁の范縝、

さらには唐の柳宗元・劉禹錫あたりにつらなってゆく地点に立っているが、「氣」の論理の徹底性や技術への着目といった特徴において、彼は、この唯物論的思想の系列のなかでも顕著な個性を認められるべきであろう。他面、ほぼ同時代の王弼などに代表される、道家系の唯心主義的自然観（「無」の思想）に対しては、彼の思想はいうまでもなく鋭く矛盾する。彼自身、

夫虚无之談、尚其華藻、此無異於春蛙秋蟬、聒耳而已。（太平御覽）617・949

と、道家（玄学）の「虚無」の思想を、形式のみ華美で内容の貧しいものとして批判しているし、

夫論事比類、不得其体、雖飾以華辭、文以美言、無異錦繡衣掘株、管弦葉土梗、非其趣也。（太平御覽）815

夫解小而引大、了浅而伸深、猶以牛刀割雞、長及刈齊。（太平御覽）980

の語も、おそらくは同じことを意味する。楊泉のかような玄学批判は、彼の唯物論的立場からすれば当然であったが、さらに、彼が呉人であって、魏晋貴族階層の思想発表形態としての（同時にその思想内容を規定する環境としての）玄学・

清談から疎外される立場にあったであろうことが、作用していると考えられる。——よりひろくいって、晋に徴されたが就かず処士として終ったと伝えられる楊泉の境涯は、彼の社会的地位が、皇帝・上層貴族から成る統治者集団の外側にあったことを示すものであり、かような権力の外にある（ないし権力から阻まれた）位置に、彼の合理主義的・唯物論的思想は、その主要な力源を持つと見てよからう。彼の時代の、権力と密着した貴族的・正統的イデオロギーの非合理的・唯心論的性格から、彼を自由にしたものは、ほかならぬ彼の右のような権力外的位置だったであろうから。

さて以上に論じてきたところによって、楊泉の思想史的位相はほぼ明瞭にされたとおもう。簡略にいうならば、彼の思想は、その自然解釈の合理主義的・唯物論的性格において、中国思想史における自然観の発展のなかで先駆的な座標を占め、かつまたそのことによって、漢・六朝から唐へと連鎖する唯物論的思想の系列の、ひとつの重要な環をなすのである。魏晋思想史の研究は、おおむね、何晏・王

「彌ら玄学の徒や阮籍・嵇康ら竹林の名士たちを中心に置くのを常とするが、楊泉のような、それらの蔭にかくれたいわば裏側の思想家もまた、正当なとり扱いを受けるべき充分な資格を有するであろう。彼の思想における合理主義性と非合理性との共存は、決してその資格を減じはしない。また、彼の思想がその時代の思想史の表面で有力でなかったことは、この資格を弱めるのでなしに、彼の思想の先駆的地位の微証として、逆にそれを強めるであろう。

① 侯外廬はか「中国思想通史」第三卷 (P. 340? 344) は楊泉をとりあげているが、傳文と彼とをあわせ「傳文『楊泉の学派性』という扱いかたをしていることには疑問がある。「意味」にのせられた楊泉の「物理論」に「傅子」の文が多く見られるのは、あとに引く敵可均の説のように、楊泉のしわざではなく「意味」の錯乱の結果であり、したがって傳・楊泉の思想的共通性を意味するものではないから。なお他に楊泉の思想に触れたものとしては、容肇祖「魏晉的自然主義」(第六章・劉大杰「魏晉思想論」(第三章)があり、また「中国歴代哲学文選」兩漢—隋唐編は、「物理論」の一部を収め、解説・注を付している。

② 「中国歴代哲学文選」兩漢—隋唐編の「物理論」解説によれば、宋本「意味」には、敵氏の指摘した錯乱はないという。

③ なお「元氣」の語については、原田正己「元氣考」(『漢魏文化』三)参照。

④ 「五湖賦」における五湖の描写に「……乃天地之玄源、陰陽之所徂」

「太陰之所愆」「日月於是出入」とある叙述(『芸文類聚』9・「初学記」7)も、この考えかたに関連する。

⑤ このことについては、津田左右吉「日本の神道」(『全集』九、p. 76)を参照。

⑥ 唐長孺「説抱朴子推論南北朝學風の異同」(『魏晉南北朝史論叢』所収)も、この事実を指摘している。

⑦ 渾天説を支持した晉の葛洪や宋の何承天にも、類似の所論がある。(『晋書』・「宋書」・「隋書」各天文志)

⑧ 渾天・蓋天・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』所収)・敵内清「支那の天文学」を参照。ちなみに、「宣夜」の語義については、「尚書」舜典正義に引く虞喜の説に「宣明也、夜、幽也、幽明之教、其術兼之、故曰宣夜」とある。

⑨ 春・夏・秋・冬の「四正之風」と、東北・東南・西南・西北の「四維之風」。

⑩ 王充は、人間をも「氣」によって形成されるものと見、人間の寿夭や貴賤貧富——いわゆる「命」は「氣」の禀受のしかたによって決定されるとした。これが、しばしば彼の思想の否定的側面として指摘される命定論である。そして彼は、貴賤貧富の命(彼のいう「禄命」)については、本文に引いたように、その原因を「天」の「氣」のなかに含まれる「衆星」の「精」に帰した。彼がこう考えたのは、人間の貴賤貧富の多様性を、「衆星」の「尊卑大小」の差異の結果として説明づけるためであらうが、これによって彼は、「所禀之氣、得衆星之精、衆星在天、天有其象、得富貴象則富貴、得貧賤象則貧賤」(『論衡』命義)のように、天象と「命」との間に因果關係を設定する非合理的視点をとるハメになった。かかる視点は、「氣」が「天」から流出するという觀念に起因する。王充における「天」は、自然的・物質的なものとしてとらえられているから、漢代儒教におけるそのこと

き神秘性からは脱却しているが、しかしなお右のような形で、非合理的要素を生む契機となっていることも注意されねばならぬ。拙稿「漢代思想史における異端的なるもの」(『山口大学文学会誌』一七——一)に述べた王充についての私見に、このことを補足しておく。

⑪ なお「意林」巻五にのせられた「傅子」に、「智慧多則引血氣、如燈火之於脂膏、炷大而明、明則膏消、炷小而暗、暗則膏息、息則能長久也」とあり、前引の跋可均の説によれば「物理論」の一節であることになるが、生命を燈火にたとえている点で本文に挙げた条と共通する。

⑫ 侯外廩ほか前掲書第三卷P.330を参照。

⑬ 「中国歴代哲学文選」兩漢——隋唐編に、「借」を「猶」の誤まりとするのが正しいであろう。

⑭ 「意林」巻五にのせる「傅子」には、「蜘蛛作羅、蜂之作窠、其巧亦妙矣、況復人乎」に作る。

⑮ 楊泉は医術についても記述しているが、それらのなかにも、「名医遠脈者、求之寸口、三候之間、則得之矣。度節氣而候温冷、參脈理而合輕重、量葉石皆相応、此可謂名医」(『初学記』20)のごとき、生理・氣候の動きに適應して医療を行なう、という考えかたが見られる。なお、技術の思想的なとり扱いかたについては、三枝博音「技術の哲学」(『岩波全書』)を参照。

⑯ 楊泉は「北極、天之中、陽氣之北極也」(『史記』天官書索隱)ともいう。

⑰ 晋の趙武と郤至・郤縠・郤縠、「左伝」・「史記」(晋・趙世家)参照。

⑱ 拙稿「漢代の応報思想」(『東京支那学報』六)で論じた。

⑲ 晁遠「明報応論」(『三報論』(弘明集)5)・孫綽「喻道論」(同) 3)・周統之「難釈疑論」(『広弘明集』20)・劉少府「答何衡陽書」(同)

20)・宗炳「明仏論」(『弘明集』2)・顔延之「釈達性論」(『重刊何衡陽』(同4)等。また釋皎の「高僧伝」巻七によれば、宋の僧舎は「神不滅論」「業報論」を作り、法惑は「顯驗論」を著わして因果を明らかにしたという。

⑳ 「論衡」命義篇で王充は、その「命」論にもとづいて、「戮力操行而吉福至、縱情施欲而凶禍到」という「宿命」の観念(応報論的運命観)を否定し、累害・命禄・福虚・禍虚の諸篇でも同旨のことを述べている。なお前掲拙稿(注10)を参照。

㉑ Marx-Engels: Die Deutsche Ideologie, Dietz Verlag, Berlin, 1960, S. 27. 邦訳『ドイツ・イデオロギー』古在由重訳、岩波文庫版、p.38。

㉒ 自然観の歴史的考察については、特に、ボルケナウ『封建的世界像から市民的の世界像へ』(水田洋ほか訳、みすず書房)を参照。

㉓ 王弼は、「無」が万物(「有」)の根源であり統体であるとし、この論理から專制的政治論(たとえば「老子」三十八章注・「周易略例」明象)をも抽出している。この思想が唯心論的であることはいうまでもない。さらに、王弼は「無」のありかたを「自然」とも規定しているが、彼の用語としての「自然」は自然的世界という意味をも包含しているから、彼における「自然的世界」は、「無」が「有」を生むという彼の観念が現象としてあらわれてゆく場であることになる。人間も「無」から生ずるものとしてこの現象に含まれる。かような観点からは、自然の客観的・合理的把握、人間の主体性の認識はなされたい。こうした面にも、王弼の自然観の唯心性があり、楊泉の思想がそれに対応する理由がある。なお、王弼や、彼以後に玄学を展開させた向秀・郭象については、拙稿「鮑敬言——無君論の異端性——」(『中国の文化と社会』十二)で触れた。

㉔ 「土梗」は土偶、「莊子」田子方篇釈文に引く司馬彪注に見える。

⑦ 当時の支配階級内における呉人の地位、呉人が玄学・清談から排除されていたこと、については、石川忠久「陶淵明論——南人として見たる陶淵明——」(『中国文学研究』二)を参照。なお楊泉の、「夫五経則四海也、伝記則四瀆也、諸子則涇渭也」(『北堂書鈔』95・「太平御覧」608)「論語、聖人之至教、王者之大化、郷党篇則有朝廷之儀・聘享之礼、堯曰篇則有禪代之事」(『意林』)のとき、儒家への支持

を示す言葉も、本文に述べた彼の反道家的立場のあらわれとして見るべきであろう。

(山口大学助教授)

付記——本論文は、池田末利氏を代表者とする総合研究(四十一年度)による研究成果の一部を含む。

The so-called *Ryukyuan* Settlement was nothing but the urge of the will on the part of the Japanese government. It was alert to suppress any turmoils that were against the government policy. As a matter of fact we are of the one and the same race and the unification of the people is beyond question. But the analysis of the political situation a century ago at this juncture will throw some light on the problems in the future.

The Idea of *Yang-ch'üan* 楊泉

—A Milestone of Rationalistic View of Nature—

by

Toshihiko Uchiyama

Yang-ch'üan 楊泉 in *San-kuo* 三国 and *Chin* 晉 period was a philosopher who developed the rationalistic and materialistic view of nature; on the basis of his idea that the origin of natural world is "water" and *Ch'i* 氣 derived from "water" constitutes all things, he offered a objective interpretation of natural world. In his thought natural world all was grasped as a expressive form of *Ch'i* and also he denied the existence of spirit separated from body, applying this view of nature to the human being, and again he had a keen interest in technique which was led by his view of nature.

Yang-ch'üan's idea has some weak points or limit; it is in his irrational idea, for instance, that he accused *Hun-t'ien* theory 渾天說 for inconsistency of *Tou-chi* 斗極 with zenith and affirmed the retribution theory of fortune or misfortune as a result of human deed with good or evil, which is due to immaturity in the rational character of his idea. *Yang-ch'üan's* thought takes a pioneering co-ordinate in the development of the view of nature in the Chinese history of ideas, and constitutes a link of materialistic idea in the period of *Han* 漢 and *Liu-ch'ao* 六朝.

Development of the Buddhist Art in Gandhara

by

Nakao Kotani

It is an important problem, with the study of formation of Mahayanist