

天の思想史

メタデータ	言語: ja 出版者: 静岡大学人文学部 公開日: 2008-01-25 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 荒川, 紘 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.14945/00000405

天の思想史

荒川 紘

科学の定義にもよるが、科学の歴史は天の理解の歴史にはじまる、といってもそれほどずれるはずはないと思う。ミレトスの自然哲学者からアリストテレスにいたるギリシア科学の中心テーマは天地の生成と構造を明らかにしようとする宇宙論にあったし、ニュートン力学に結実する近代科学もアリストテレスの天文学を批判、太陽中心説の確立をまつて生み出された。現代を制覇したギリシア・ヨーロッパ科学は天の思想によってつらぬかれていたのである。

天の現象には規則性があり、しかも、天体の運行が地上での人間生活と密接に関係すると考えられていたからであろう、天にたいする強い関心は古代の文明のどこにでも認められる。ミレトスの自然哲学者以前のギリシア人もまた注意深く天体の動きを観察していたことはホメロスやヘシオドスが伝えてくれている。

西のギリシアにたいしてユーラシア大陸の東の地に生まれた中国文明でもそうであった。殷墟から出土した甲骨文からも天の下に生きた中国人の姿がうかがわれるが、漢代までには蓋天説や渾天説といった天の構造とメカニズムにかんする理論が唱えられるようになった。ギリシアの宇宙論にみられた宙に浮かぶ球体の大地という観念には至らなかつたもの

の、中国人も天の科学とよべる理論を手にしていたのである。

しかし、古代人にとっての天は自然の天だけでなかった。天は超自然的な存在でもあった。天を聖なる世界としていたアリストテレスは天球の外部に天球を動かす第一動者を措定していたし、天地万物を創造した超越的なユダヤ・キリスト教の神は「天なる神」と見られていた。中国人にとっても、天は超自然的な力を有する存在であった。殷周時代には大地に慈雨をもたらすとされていた天の神は、王権をさえ交替させる政治的な権能を有するようになり、やがて、中国思想を主導した孔子や孟子によって人間の内的な仁や善ともむすびつけられた。漢王朝に仕え、儒学の国教化に力のあった董仲舒はみずからの哲学の基礎を天人相関においた。こうして、天は中国哲学の源泉ともなった。

本論でとりあげるのは、この中国における天の科学と天の哲学である。とくに、中国人の世界観を底流しながらその意味の曖昧さが払拭されなかった天の思想の歴史を顧みることによって、自然と人間を包括する宇宙論が形成された過程を明らかにしたい。そこから、中国の科学と哲学の特質についても考えてみたい。

一 帝から天へ

中国で天の思想が高揚したのは西周時代である。黄河をさかのぼった渭水盆地を中心に周辺の遊牧民と抗争をくりかえしながら軍事力を強化、前一一〇二七年に殷の帝国を滅ぼした周の王朝は、その王権を正当化するため、天によってくだされた命令、つまり「天命」の説を唱えていた。周代につくられた『詩経』や『書経』は、徳を失った殷の紂王から天命が奪われ、かわりに周の文王と武王に天命が授けられた結果、王権は周に移ったと伝えている。

しかし、天の神が地上を支配するという信仰は周独自ものとはいえない。殷代に信仰されていた「帝」も地上を支配す

る天の神であった。周は文字や青銅器や曆法などの文化とともに、天の神の信仰を殷から受け継いだのである。

黄河の中・下流を支配していた殷は前一三〇〇年ごろ、初代の王・大乙（湯王）から数えて一九代目の盤庚王のとき安陽に遷都するが、そのころから使われはじめた甲骨文のなかに天の神である「帝」が見いだされる。たとえば、第二二代の武丁の時代のものである卜占の文書には、「帝は佳（唯）れ癸（の日）に其れ雨ふらさんか」、「帝、それ饑を降さんか」、「王邑を封ずる（都城を建設する）に、帝、若（諾）せんか」といったようにである。

これらの文がしめすように、帝は意志をもつ天の神、雨を降らすことも、旱魃を起こして飢饉をもたらしこともでき、都市の建設の可否も決定できる。自然と人事にたいして絶対的な力をもつと考えられていた。この帝の意志を予見できるのが殷の王、亀の甲や牛の骨を焼いたときのひびによる卜占をおこなっていた。山や川の神、動物の神も降雨や稔りを左右するとみられ、その祭祀がおこなわれていたが、人間のもっとも恐れていた旱魃を引き起こすのは帝であった。自然神でありながら帝は別格の存在、殷の王はその直系の子孫であるとされていた。

周代になって殷の帝の位置を占めるようになるのが「天」であった。帝も戦争の帰趨や都城の建設の諾否に関わる神であったが、天は王朝の交替をも決定する。「天命」は徳ある者に王位を付与するが、徳を失った王からは王位を奪う。天は天子の権力の根拠であると同時に、それを制限する根拠ともなるのである。

『詩経』の古い部分に載る文王と武王をたたえる詩では、「天命」が周の文王と武王に授けられ、周の王朝が樹立された旨を詠う。「昊天有成命」もそのひとつ、「二后」とは文王と武王のことである。

昊天に成命有り 二后之を受く 成王敢へて康んぜず 其の命を夙夜し宥た密む 於緝熙ならん 厥の心を単くして
肆に其れ之を靖んぜよ

大いなる天からくだされた命を文王と武王はうけた。もちろん、武王は武力をもって王権を殷の紂王から篡奪したのだが、「天命」はこの篡奪を正当化するための政治的なイデオロギーとなった。史書の形をとる『書経』の歴史思想の根幹も天命にあった。たとえば、「康誥」は「天乃ち大いに文王に、戎殷を殪し、誕いに厥の命を受くを命ぜり」とし、こうして、一族や功臣や土豪に封土をあたえて世襲の諸侯とする封建制度を採用した周の王朝が諸侯を支配する根拠に置いたのが天命であった。新興の周は新しい統治の原理を必要としていたのである。

『詩経』「烝民」には「天 烝民を世に生じて」とみられるように、天は庶民の創造主とされるが、周王との系譜的な関係は薄くなる。『詩経』の「生民」は、周の始祖である后稷は女神の姜嫄が天の恩寵をうけて身ごもった子であるとされるのみである。むしろ、天と王との関係は「文王」が、「文王天に在り」と詠いだし、「文王陟降し 帝の左右に在り」とのべているように、文王を天の臣下であるかのようにみている。このように『詩経』や『書経』でも天とおなじ意味で殷の時代の「帝」や「上帝」もつかわれる。

天も地上の自然を支配、旱魃をひきおこし、飢饉をもたらす神であった。『詩経』「雲漢」は詠う。

倬たる彼の雲漢 昭り天に回る 王曰く於乎 何の辜ある今の人 天喪乱を降し 饑饉薦りに臻る 神として挙げざる
は靡く 斯の牲を愛む靡し 圭壁既に卒くるも 寧ち我に聴ふ莫し

周の天は雨を降らし、作物を潤し育ててくれる一方、帝の権能をうけついで、旱魃というおぞましい禍いもする。王は天を祭り、犠牲を捧げて雨を祈るが、天はそれを聞いてくれない。怨嗟の声が天にむけられる。

ただ、災害は天が一方的にくだすのではない。『詩経』「十月之交」によれば、その年の一〇月には日食につづき、洪水、山崩れがなどの天変地異が発生したが、それは政が失われたためであった。このような権力者の心を糺そうとする詩も少なくない。地上の政治は天の意志にも反映する。王権にたいする批判が読みとれる詩である。

天が人格的な神であっても、その姿形は語られない。天はあくまでも大地を覆う天空である。だから、『詩経』でも、「天」は物理的な天の意味でもつかわれていた。前掲の「雲漢」の「昭り天に回る」の「天」がそうである。「綢繆」は、「三星は天に在り」とオリオンの三つ星を詠い、「大東」では、牽牛・織女、明けの明星・宵の明星、北斗七星、箕星の名が見えるように、天は天体の運行するところであった。もっとも多いのは天を飛ぶ鳥である。「鳶飛び天に戻り 魚淵に躍る」(旱麓)、「苑たる彼の鳴鳩は 翰く飛んで天に戻る」(小苑)、「鳥有り高く飛ぶも亦天に傳る」(菀柳)といったようにである。

そうではあっても、この物理的な天を人格的な天と別のものと見てはならない。人間の頭上を覆う圧倒的な存在である天空そのものが意志をもち、ときには超自然的な力を振るう人格的な神であった。

このような天を至上的な存在とする信仰の起源はどこにもとめられるのか。中国の農民も天の現象に注意を払ってはいたであろうが、ただちに天を至上神とする信仰が中国自生であるとはいえないだろう。たとえば夏の始祖である禹は龍蛇の形をした洪水神と考えられていたのである。世界的にも、天の信仰以前には大地的な豊饒の神の信仰が広がっていた。水のシンボルである龍蛇や豊饒の神である大地母神の信仰である。そこで、石田英一郎は、天の信仰は、はてしない大空のもとでの広野を放浪していたユーラシアの遊牧民のあいだに生まれたものと主張、起源的には、ユダヤ・キリスト教の神、イスラム教の神とも共通するという。これらの天はがんらい人格的要素は希薄であるが、人格化されるときには、遊牧民の家父長的な社会構成に規定されて、男性神とみられるようになる。

郭沫若も天の信仰を外来のものとする見解をのべていた。彩色土器や十二支の起源とも関連させて、殷の帝の観念はバビロニアの天の神との接触からえられたという。⁽⁵⁾ 中国の天はメソポタミアを代表する天の神であるアヌと根がおなじだと見ていたのである。

天の信仰が西方からの伝来をしめす有力な状況証拠としては、バビロニアの粘土板文書に記された占星の記録とよく似た記事が『史記』「天官書」に収められていることがあげられよう。『史記』は前漢代に太史令であった司馬遷によって編纂されたが、そこにはずっと以前の伝承が含まれている。⁽⁶⁾ もうひとつが、殷周時代に最強の兵器であり、それゆえ王権のシンボルであった馬の戦車である。『史記』も周の武王と殷の紂王とが戦った牧野の会戦では、武王は三〇〇乗の戦車を率いて戦ったと記事がみられる。じじつ、殷の王墓をはじめ周の遺跡からもメソポタミアやヨーロッパやインドで出土するのと同型の馬車が出土しているのである。そのルーツは不詳でも、中国にはこの馬の戦車によって運ばれてきた可能性は大きい。⁽⁷⁾ だからであろう、中国の天とおなじく、バビロニアのアヌ、インドのディアウス、ギリシアのウラノスも擬人的な神であるとともに頭上の天空をも意味した。

二 天の内面化と理法化

西からの異民族の侵入で都を洛陽に移し春秋・戦国時代をむかいた周の王朝は国家としての権威と権力をいちじるしく衰退させた。その一方で、鉄製農具の使用拡大による農業生産力の向上とそれを基盤する商工業の発達によって各諸侯たちの国力は強化された。その結果、諸侯の居住地を中心として都市化が進み、そこに登場した諸子百家たちにあいだて天にたいする哲学的な議論が活発化する。

春秋末期に魯の国に生まれた孔子ものちに『詩経』『書経』とよばれるようになる「詩」と「書」を愛読、そこから天の思想を学んでいた。しかし、孔子の関心は人間個人の生き方と理想の政治にあった。その倫理規範を礼にもとめた孔子は、その礼を人間の内的な徳である仁の現われとするとともに、その根源は天にあるとした。『論語』には、「天、徳を予われに生ぜり」（述而）という孔子のことばが認められる。

孔子にとっても、天の働きによって四季の変化がおこり、万物は生ずると理解されていた。「天何をか言はんや、四時行はれ、百物生ず。天何をか言はんやと」（陽貨）との孔子のことばが示すようである。しかし、地上に雨をめぐみ、ときには旱魃をもたらす『詩経』の天をうけつぎながらも、孔子の天はなにもいわない。怪力乱神を語らなかった孔子の天はその人格性を薄める。天は世界を統御する理法、地上の現象はその理法による必然の結果と認識されるようになる。

ただ、孔子は、宇宙論や形而上学的な問題を積極的にはとりあげなかった。天とはなにか、についてでもある。「夫子の性と天道とを言ふは、得て聞く可からざるなり」（公治長）という、子貢のことばどおり、弟子たちも、天と性についての議論は滅多に聴くことができなかつた。それでも、人間と自然の全存在を根底で支える天にたいする孔子の信頼はゆるぎない。孔子は人間の力ではいかんともしがたい天を信じて疑わなかつた。それは議論以前の問題だったのである。

天と性との関係を哲学的に深化させたのが、戦国時代を生き、孔子の思想的後継者となった孟子である。孟子にとっても天の存在は議論の余地がない。しかも、『孟子』が「天言ものいわず。行と事おこなひこととを以て之これを示すのみ」（万章上）という孟子のことばを伝えているように、孟子にも天は理法的なものとみられていた。

しかし、孔子とはちがつて、天と性の関係という形而上学的な議論にも踏み込む。孟子は、孔子の孫の子思を中心にも編まれた『中庸』の「天の命ずる、之を性と謂ふ。性に率ふ、之を道と謂ふ」（第一段）の性をうけいれ、生得的な心である性は天より授けられたものとみる。「其の性を知れば、則ち天を知る。その性を養ふは、天に事ふる所以なり」（尽心上）

である。天は内面的な存在となる。さらに、孟子は性を本来的に善、人間は他人を憐れむ「惻隱」の心をもつとし、古代の王はその善に支えられた政治をおこなったと考えていた。この性善説も「仁遠からんや。我仁を欲すれば、斯に仁至る」(述而)という孔子にさかのぼれよう。『孟子』にも「仁は人の心なり」(告子上)という孟子の言がみられる。

天は理法的・内面的な存在となった。その一方で、『孟子』には「天の高きや、星辰の遠きや」(離婁下)といったような、自然の天についての言辭も見られるようになる。『詩経』にも詠われた、星が廻り、鳥の飛ぶ天である。天は人間の理性でとらえられる対象となった。自然の天でありながら、理法的なものであるとともに内面的な天——天は哲学的な主題となる。

それでいて、孟子は政治的天命にも無関心でない。『詩経』『書経』を教養の書としていた孟子は、堯から舜への禪讓による帝位継承について、堯が舜を天に推薦、天もそれを受け容れた結果であるとのべていた。殷の湯王が夏の桀王を、周の武王が殷の紂王を討った放伐もそうで、仁や義を失った桀王や紂王からは天命が去った結果であるという。そこでは、『詩経』の「天の威を畏れ、于時に之を保んず」を引用し、「天を樂しむ者は天下を保ち、天を畏れる者はその国を保つ」(梁惠王下)ともいう。

しかし、孟子には、天命についての新しい視点がみとめられる。天命はただ天の恣意的な意志で降されるのではない。結局は人民の意志によるのである。堯から舜への禪讓でも人民がそれを喜んだからなのであって、孟子は、『書経』(泰誓中)のことばを引用、「天の視るは我が民の視るに自ひ、天の聴くは我が民の聴くに自ふ」(万章上)とのべていた。前述の理法的な天についての言もここに見られるのだが、孟子は人民の意志を前面にうちだした「革命」の論理を説いていたのだ。

『詩経』で詠われていた詩的・神話的な思考から孔子・孟子に代表される哲学的な思考への転換は、商工業の発達によ

る都市社会の産物といえよう。それは、天の信仰が全ユーラシア的な現象であったように、このような思考の転換もまた古代文明に共通する現象であった。ギリシアでは、ホメロスやヘシオドスらの詩人が活躍した時代につづいて、商工業を発達させた都市ミトレスには、タレス、アナクシマンドロス、アナクシメネスらが登場した。彼らミレトスの自然哲学者は、神話的な世界観を脱却して、合理的な自然の説明法を追求していたのだが、その自然哲学の種子は、ホメロスやヘシオドスによつて詠われていた神話的な宇宙論に胚胎されていた。孔子や孟子の哲学の源泉が『詩経』にもとめられるようである。ミレトスの自然哲学者に共通していだかれていた円形の大地の観念も始原アルケーからの宇宙の生成もホメロスやヘシオドスの叙事詩の世界にもとめられる。これについては、以前に議論した⁽⁸⁾。

詩的・神話的な思考から哲学的への転換は、インドのヴェーダにも、ユダヤ教にもみられた。神話的なヴェーダは前五世紀ころになると、ブラフマンとアートマンの一体化を説くウパニシャド哲学が生まれる。『旧約聖書』では、「詩篇」の時代が終わった前六世紀ごろに、絶対的な神による天地万物の創造を説く「創世記」が成立する。ヤスパースのいう枢軸の時代に、世界と人間を詩に詠っていたユーラシアの人々のなかから哲学的な宇宙論を語る人々が現われはじめたのである。

三 天の自然化

儒家が自然と人間の原理を天としてのにたいして、道家は「道」を原理とした。この道という思想は天の批判から生まれたとの見方もあるが、石田英一郎は、新石器時代の農耕民の大地の信仰にねざすとみていた。⁽⁹⁾ 前述のように、天は外来の信仰だった。

だからであろう、『老子』の道は大地的である。水のシンボルである龍蛇の信仰についての直接的な言及はないが、道は「水」に譬えられた。また、新石器時代の大地母神の系譜にあるのだろう、「万物の母」とか「天下の母」とものべられていた。しかし、「道」というときには人格性はみとめられない。ここには、人格性を希薄化させた孔子・孟子の天と並行した現象といえよう。この老子の「道」の思想をうけついでなのが戦国末の人間である莊子であった。

その老子も莊子も天を否定はしない。天の人格性と至高性は捨てられるが、天はなお道につぐ地位を有していた。『老子』はいう、「人は地に法り、地は天に法り、天は道に法り、道は自然に法る」（象元）。そして、天に代わる位置を占めるのが「自然」となる。ただ、この「自然」は自然物というよりも自然性の意味で理解されねばならない。人為を排することは、天の人格性の排除と表裏の関係にある。

そうではありながら、天はこの「自然」の意味でもつかわれた。たとえば、『莊子』は人間は相対的な是非の判断によるべきでないとして、「是を以て聖人は由らずして之を天に照らす」（斉物）とのべるが、この天の立場から事物を見ねばならないという「天」は「自然」や「道」と置き換えてよい。あるいは、「其の夜旦の常有るは、天なり」（大宗師）の「天」もそうである。儒家は、非人格的であれ、人間と自然を支配する天を認め、それに従った倫理的な統治を追求するのだが、道家は自然である天に従うのを理想とする。したがって『莊子』の「知と故とを去りて、天の理に循ふ」（刻意）が意味するところは、「物の自然に順ひて私を容るる無く」（応帝王）というのと変わりがない。

天の人格性が否定されるとともに、『莊子』には、自然物としての天への言及が多くなる。「天を仰いで嘘く」（斉物）とあったようにである。そのため、天は地とおなじ範疇に属し、「天地なる者は形の大なる者なり」（則陽）などと、天地という表現も多く見られようになる。自然性を意味する天と自然物としての天——二重の意味で、天は自然化される。

この自然である天は性悪説にたつ礼治を説いた儒家の荀子にもみとめられる。そして、天と性との関係から性善説を説

いた孟子にたいして、荀子は性と天との関係を否定する。天は人間とは独立した自然物でしかない。この点では、道家の影響がみとめられるのであって、孟子に見られた「天人合一」的な見方を退け、「天人之分」を主張する。

『荀子』はいう、「天行常有り。堯の為に存せず、桀の為に亡びず」（天論）。堯の出現や桀の滅亡は天には無関係である。瑞祥や災害もおなじである。災いがあっても天には意志がないのであるから、それを憎んではならない。天は物理的な存在でしかないのである。聖人とは、この「天人之分」をわきまえ、人間としての努力を怠らない人間のことで、この人間の主体性の表明に道家との対立点がある。荀子は「自然」への従順ではなく、人間の「作為」を重視するのである。荀子が「人の性は悪、その善なるものは偽なり」（性悪）というときの「偽」とは人為のことであり、嘘偽りの「偽」ではない。善は人間の後天的な努力（教育）によつて獲得可能なもの、『孟子』との比較でいえば、孟子が孔子の仁を継承したのにならして、荀子は孔子の礼を基礎とする。善は人間に内在する性からではなく、礼という行為に立脚する。

もちろん、荀子は孟子とちがつて『詩経』『書経』いらいの天命的な天は退ける。が、天を全面的に排するのではない。『荀子』には「列星随旋し、日月遞炤し、四時代御し、陰陽大化し、風雨博旋す。万物各々其の和を得て以て生じ、各々其の養を得て以て成る。……夫れ是を之れ天功と謂ふ」（天論）という言葉もみえるように、荀子も、道家の天を受け継いで、天地にくりひろげられる自然の現象を「天」と称していた。本質的に悪であるとする人間の「性」についても、「凡て性なる者は天の就^なせるなり」（性悪）といったいいかたをするが、この天は自然であること、人為を超えたものであることを意味する。『荀子』は、「天蒸民を生ず」（榮辱）「人の命は天にあり」（彊国、天論）などともいうように、この「天」は「自然」とおなじ意味でつかわれている。

荀子は儒家でありながら、天についての理解は道家と共通していた。そして、道家がそうであったように宇宙の説明原理として「氣」を重視する。道家と荀子によつて天の自然性が強調され、天と人間との関係を断ち切られるのであるが、

それとともに「氣」が中国思想のなかに登場するのである。天と人間をその関係よりも、氣という物質—エネルギー的な原理をもってそのメカニズムを説明しようとする。

すでに、『老子』は、「道一を生じ、一二を生じ、二三生じ、三万物生ず。万物陰を負ひて陽を抱き、冲氣を以て和をなす」(道化)とのべて、万物の生成を陰陽の氣から説いていた。『莊子』も、「人の生まるるや、氣の聚まるなり、聚まれば則ち生を為し、散ずれば則ち死を為す」(知北遊)と人間の生死を氣で説明する。人間だけでない、「陰陽錯行すれば、則ち天地大絀す」(外物)ともいう。天地万物の変化が氣によって生起する。莊子は、天地と人間の宇宙全体を氣の集まりと考え、それによってその多様性と変化を説き明かそうとした。

氣は『論語』には見えず、『孟子』で氣の議論が見られるのは「浩然の氣」(公孫丑)の個所だけであるが、道家の影響の濃い『荀子』になると、万物の根源を氣とし、その氣をもとに万物の変化を説明するようになる。たとえば、「水火は氣有るも生無く、草木は生有るも知無く、禽獸は知有るも義無し。人は氣有り生有り知有り亦且つ義有り、故に最も天下の貴と為すなり」(王制)とのべて、自然界を、水火、草木、禽獸、人に分類、そこに共通して存在するのが「氣」であるとみているのである。そして、自然の生成変化は莊子とおなじように陰陽の氣の循環をよるとして、前掲の「陰陽大化し、風雨博施す」とか、「天地合して万物生じ、陰陽接はりて変化起り、性偽(本性と人為)合して天下治まる」(礼論)という。

氣は戦国時代が生んだ新しい思想であるが、この万物の原質としての氣は、豊饒の水にさかのぼることができよう。『老子』では道の比喻につかわれ、道家とのつながりも認められる『管子』(水地)では万物の始原とされたが、水の抽象化とみることができよう。ちょうど、タレスがアルケーとした水からアナクシメネスの空氣への展開に相当しよう。いずれにしても、氣の素性は大地的、反天的であった。

陰陽の氣という觀念したいが地上的であるが、天地が陰陽に配当される点では天と地を対等視する思想であった。さらには、陰陽説ののちに発生、前漢代には陰陽説と結合する五行説もがんらいが四方（中央と）や四季に起源することを考慮するならば地上的な思想といわねばならない。⁽¹⁰⁾ こうして、地上的な要素が中国思想を全面的に覆うようになる。

四 古代宇宙論の成立

高祖・劉邦によって築かれた漢の王朝は、当初、秦の郡県制の失敗を反省、封建性を併用した郡国制採用した。思想的にも、秦代の法家思想（韓非子）にもとづく嚴罰主義の反動で道家思想（黄老の術）が流行、その風潮のなかで、大地的である龍蛇の信仰が王権と結合する。「史記」の「高祖本紀」は、「天命」によって天下を取った高祖の出自について、母が龍と交わって誕生したと記す。帝王の系譜をのべた「史記」の「五帝本紀」は黄帝にはじまるが、前漢の初めに成立してと考えられている『易』の「繫辭伝」では、龍蛇の神である伏羲を祖とする帝王の系譜を伝えている。女媧も龍蛇の神とされ、伏羲と対にされて宇宙を開闢した神であるとの信仰も広まる。

その一方で、前漢は中国の天の科学と哲学が頂点をむかいた時代であった。それを代表する書が、高祖の孫で淮南王となった劉安が食客を集めて編集した『淮南子』である。思想的には道家色を濃くする雑家の書であるが、古代宇宙論の集大成とよべるものであった。そこでは、道家や荀子とおなじく天の自然性が強調され、氣を原理として天地の創成と構造についての理論が説かれる。

宇宙の生成については、「氣に涯垠がいぎん有り。清陽なる者は薄靡して天と為り、重濁なる者は、凝滯して地と為る」（天文訓）とあるように、清陽と重濁の氣、つまり陽と陰の氣が上下に分離、凝縮して天と地が形成されたという。天体も陰陽の氣

からの生成物、陽気からは火が生じ、陰気からは水が生じたが、火の純粹なものが太陽に、水の純粹なものが月になった。季節の変化や万物の生成については、「天地の襲精は陰陽と為り、陰陽の專精は、四時と為り、四時の散精は万物と為る」(天文訓)という。『老子』の「一」からの万物生成論の天地万物への具体的な適用といえる。風、雨、雷、雪などの気象も天と地の氣に起因する。もちろん、洪水も旱魃も陰陽の氣の生み出す現象である。

陽の氣と陰の氣から天と地が生成された天地の構造について、『淮南子』は、「天道を圓(円)と曰い、地道を方と曰ふ。方は幽を主り、圓は明を主る」(天文訓)とのべていた。これは前漢代に發達した蓋天説の宇宙、円形の天が方形の静止する大地の上空を回転する。その幾何学的な構造については『淮南子』の「天文訓」でも触れられており、おなじく漢代になった『周髀算經』にはより詳しい議論が載る。^(註)

この宇宙論では天は固体の天と考えられている。そうであるから、宇宙の幾何学的な構造も議論可能であった。『淮南子』が、「天を以て蓋と為し、地を以て輿と為し」(原道訓)と、天を馬車の輿に立てられた蓋で比喻できたのも、天が固体であったからである。この堅い天の觀念は漢代になって生まれたものではない。堅い天にまつわる説話はその觀念の古さを伝えてくれる。『列子』(天端)に載る杞憂の説話もそのひとつ。ある杞の国の人天が崩れ落ちるの心配する話であるが、天が崩れ落ちるといふのは、天が堅いものと考えているからにはかならない。前述の『淮南子』(天文訓)の宇宙生成論につづく、共工が天を支える八本の柱のうちの一本を折り、そのため天が西北に傾いたという説話も堅い天を示唆する。「覽冥訓」には、女媧が五色の石を練ってこの天を補修したとの話を載せているから、天は石でできていると推察される。後漢の王充の『論衡』(説日)も天を石臼に準えていた。

固体の天でも、『淮南子』の宇宙生成論にもべられているように、氣から生成された。『列子』でも、杞の国の人天はもとより日月・星辰も氣の集まりであるから落ちてくることはない、と諭され、安心をえたと語られている。氣の導

入によって、中国の宇宙論は生成論と構造論との統一がはかられていたのである。

堅い天の觀念も中国特有のものではない。すでに、前三〇〇〇年ころメソポタミアに都市文明を築いたシュメールでは天は金属の錫からなる丸天井と考えられていた¹²。シュメールの後にメソポタミアを支配したバビロニア人にとっての天は緑色がかつた碧玉からなる¹³。このバビロニアの天の觀念はユダヤ人にも伝えられたとみられている。たとえば、『旧約聖書』「出エジプト記」には、青色の宝石ラピスラズリでできた天が描かれている¹⁴。ギリシア人もそうである。ホメロスによれば、ギリシア人も天は青銅あるいは鉄でつくられていた¹⁵。空気から生成されたとみるミレトスの自然哲学者アナクシメネスの天は透明な水晶体であった¹⁶。この水晶体の天はアリストテレスの宇宙論にもひきつがれ、中世ヨーロッパを生きつづける。

『淮南子』でも天は「自然」と同一視された。「所謂天とは、純粹樸素、質直皓白にして、未だ始より與に雜糅すること有らざる者なり」(原道訓)、とものべているように、そしてすぐ後では、「天に循ふもの道と遊ぶ者なり、人に隨ふ者は俗と交はる者なり」ともいうように、天は自然の意味でも用いられていた。自然の天に人の作為を対置させ、天との合一を理想とするのである。

むろん君主は天に従わねばならない。それを怠ると天に異変が生ずるとして、「人主の情は上に通ず。故に誅暴^{ちやう}なれば、則ち飄風^{へうふう}多く、法令を枉^まぐれば、則ち蟲螟^{ちゅうめい}多く、不辜^{ふこ}を殺せば、則ち国赤地となり、令をもて収めざれば、則ち淫雨多し」(天文訓)とのべていた。人間は天と自然にも作用するのである。ここに、雨乞いの原理もある。『淮南子』にも、土龍(粘土でつくった龍)による雨乞いについての記事が載る(墜形・説山・説林訓)。

『淮南子』では、宇宙の構造についての詳しい議論がなされるのを背景に、天人相関が小宇宙―大宇宙の対応として具體的にとらえられるようになったのも見落とせない。「天地宇宙は一人の身なり」(本経)であるが、それは、「頭の円なる

や、天に象り、足の方なるや地に象る」(精神訓)であるからである。この「精神訓」、そして「天文訓」では、天の四季・五行・九野・三六六日を人の四肢・五臓・九穴・三六六節(関節)に対応させている。プラトンも『ティマイオス』(44D)で球形の宇宙を人間の頭に対応させているが、このような細かな対応関係は認められない。

中央集権的な国家体制を確立する武帝の時代となると、国家統治の理論として儒学が唯一の正統思想の地位を獲得する。道家に好意をよせていた淮南王の劉安が謀反の廉で自殺に追いやられたのにたいして、儒学者の董仲舒は、君主の専制的権力を意義づけるために、天人相関による新しい統治のイデオロギーを提示した。この王権と結合した儒学とともに天の思想が強力に浮かびあがる。

董仲舒の天は、儒家の伝統にしたがって倫理的な規範であるとともに、政治の監視者であった。この点では『詩経』『書経』への回帰であるが、同時に、君主は天に作用する。君主の主体性を強調することで、君主の権威と神聖性を正当化したのである。しかし、それを君主の内面の性と関連させるのではない。董仲舒がよって立つのは災異説である。君主が道を失って政治が悪化すれば、天はそれを咎めて災害を起こす。それでも反省がなければ、奇怪な現象を起こして警告す。したがって、君主は天のもたらす自然現象の変異にたえず注意して、君主は天の意志にかなった政治につとめねばならないというのである。

天の意志を端的にしめすのが、天体の異常、とくに惑星の不規則な運動は政治の乱れの反映であると見られていた。そのため、天体観測は王朝にとっての重大事となり、武帝の時代に仕官、太史令となった司馬遷は『史記』『天官書』に天の異常現象のもつ意味を詳細に記述した占星の記事を収めたのである。

劉安による『淮南子』の編纂が権力から距離をおいた仕事であったのとは対蹠的に、董仲舒は権力の内部にあって君主権力の正当性を明らかにしようとした。それにもかかわらず、宇宙論的な理解は共通する。天人相関のメカニズムを気に

よって説明、また、天地の構造を人体の構造と対応させていた（『春秋繁露』人副天数）。人間の気は天の気へ感応するのであって、だから、降雨も止雨も人間の行為で可能である。それを原理として董仲舒も土龍による雨乞いをのべていた（『春秋繁露』求雨）。最新の宇宙思想が国家権力に取り込まれる。

宇宙思想と国家権力の結合が中国の天文学的な宇宙論の発展をうながしたのは否定できない。漢王朝の確立によって蓋天説や渾天説などの宇宙論をめぐる議論も活発化したのである。しかし、科学と哲学が国家権力とむすびついたとき、そのほんらいの生氣は失われる。諸子の時代は終焉した。

五 天の思想の後退

前漢の天の科学は後漢にもひきつがれた。安帝・順帝に仕え太史令となった張衡も『靈憲』では蓋天説を、『渾天儀』では渾天説をのべ、『靈憲』のなかでは『淮南子』と同様な宇宙生成論を紹介していた。¹⁷ 宇宙の構造をめぐる議論は後漢の王朝でもつづけられたのである。

天の哲学にかんしても、董仲舒の儒学が正統的な位置を維持した。ただ、その思想の核にあった災異説は五行説と融合、より神秘性の色濃い讖緯説が生み出される。災異を、自然と人間を木火土金水と配当された五行の循環から解釈、未来を予言しようとする。¹⁸ ここでは、人間の内的性への思索に向けられていた儒学の哲学性は失われ、天の意志は否定はされないものの、しだいに背後に追いやられた。王莽が前漢を倒して新の王朝を樹立したときもそうであったが、光武帝がその新を倒して後漢を興したときも、その根拠とされたのは讖緯説であった。

天の主体性を明確に否定したのが、張衡よりも前、光武帝の時代に下級役人をつとめた王充であった。役人を辞したの

ちに著わした『論衡』で明言する、「天動いて以て物を生ずるを欲せずして、物自ら生ず、これ即ち自然なる」(自然)。物はひとりてに生まれるのであって、天は関係がない。そして、宇宙論では蓋天説を支持していた。万物の生成については、「天地の気を合はせ、万物の自ら生ずるは、猶ほ夫婦の気を合はせ、子の自ら生るがごとし」(自然)、と中国思想の共通財産となっていた気の相互作用で説明される。王充じしんものべているように、その自然観は基本的には道家の系譜にあった。

さらに讖緯説を排斥する王充は同書のなかで盜賊横行、戦争が多発する真の理由は、食糧の欠乏にあるとの合理主義的な見解を披瀝する(治期)。高祖は龍の子ではありえないともいう(怪奇)。龍と雲の関係はあるとしても、董仲舒の土龍による雨乞いを批判する(死偽)。ただ、この点については、曖昧なところがあって、別のところでは土龍による雨乞いを弁護もしている(乱龍、龍虚)。ともかく、天の思想の後退した後漢には龍についての議論が活発化していた。

後漢の滅亡後には天の思想の後退は加速する。三国時代には天の思想である道家が流行した。王朝の権力の衰退、知識人が貴族化したのを背景とした現象である。¹⁹⁾六朝時代には、中国人に仏教が受容され、三論・天台・法相・華嚴が成立するが、中国仏教を席卷することになるのは禅宗と浄土教であった。この中国の仏教では、インド仏教では重要であった天の観念は問題にされない。とくに禅宗と浄土教には天の要素はみとめられない。

この禅宗と浄土教が隆盛する宋代に登場したのが儒学の復興を図った朱子学である。朱子は、渾天説を採用するが、天は九層からなると考えた。²⁰⁾その天地の生成は『淮南子』の生成論を採用する。気の上下への分離を回転による分離に代えて回転する気の分離と濃縮から天とそのなかに静止する大地の形成を説明する。²¹⁾この朱子の天も自然物でしかない。

もちろん、朱子学の基本は理気の理論にある。物質的原理である気とともに自然と人間の内面をつらぬく原理である理を措定する。これは、アリストテレスの形相・質料論に近く、理をより重視する点ではプラトンのアイデアが想起されよう。

この理は理法としての天の普遍化と見ることができるが、理は周濂溪の『大極図説』の「無極にして太極」―陰陽―五行―万物という道家的な生成論の「無極にして太極」でもある。儒学の復興をめざした朱子学でも、漢代以前の天の思想が復活はしなかった。

しかし、中国人の意識から天が消え去ることはなかった。歴代の皇帝によって豊饒を祈願して天の神である昊天上帝が祀られ、民間宗教の道教でも、北極星を神格化した北極紫微大帝が信仰されていたように、人格的な天さえもが中国の歴史を生きつづけた。朱子も、弟子の質問に、「いま、天に誰かがいて人間の罪惡を裁いているというのは、勿論いけないが、主宰するものが全くいないというのもいけない」（『朱子語類』巻一）と答えている。

六 むすび

中国の科学と哲学は西周時代に高揚した天の思想の解釈の歴史であったといつてよい。天とは独立に生まれた気の世界をとりこみながら、漢代には天地の構造と生成を説く宇宙論と天と人の関係を説く哲学を成立させた歴史を学ぶことになった。が、そこにはひとつの限界が存在したことも認識させられた。共通の源泉に発すると考えられ、あるところまではギリシアの科学と哲学との並行関係が認められても、中国の科学と哲学はついに乗り越えられなかった限界に達していたのである。

その理由の議論は本論の範囲の外にあるのだが、中国人の天の思想の受容の仕方の一因があったとはいうことができよう。ヨーロッパの科学の歴史におけるキリスト教の神を想起するれば、中国でも天の觀念が世界認識の軸となる可能性はあったように思われる。しかし、人格的な天が信仰されても天が宇宙の立法者として科学法則を生み出す力となったキリ

スト教の神のような超越的な存在とはならなかった。逆に、天の觀念を排除もできなかった。だから、アリストテレスの自然学がそうであったように、内在的な自然の法則を生み出す方向にもむかわなかった。

中国人は天を超越的なものにはせず、といって廃棄もせず、世界をつねに天を包み込んだ個々の事物の相関的な関係として理解していた。ニーダムのことばを借りれば世界は「大有機体」だったのである。天人相関だけでない。陰陽説も、五行説も、世界を自然と人間にかかわる事象が相互に共鳴しあっているという認識にたつ。

とくに、ヨーロッパの近代科学の成立を考えてみれば、それは人間と自然を切り離すことで成立した。自然を機械的な物として、つまり没価値な存在としてあつかうことで近代科学は可能となった。つねに自然と人間とを相関的な目で見ていた中国人とは異質な、むしろ対極的な自然観を前提としたのである。中国の科学と哲学が出会っていた限界は簡単には超えられない限界だったといわねばならない。

といって、この中国の天の歴史を停滞の歴史としてのみ理解されるべきでない。人類の全歴史、つまり人間の過去のあらゆる経験は現在に生きる人間の財産である。そして、現在の科学技術が圧倒的な力を有し、それによって人間の存在と大地の自然が脅威にさらされている現在に生きる人間の視点にたてば、つねに自然を人間との相関的關係から理解しようとしてきた中国人の自然観は真剣に学ばねばならないと思う。この反ヨーロッパ的な、中国人に抱かれつづけてきた自然観を無視しては、現代の強力な科学技術に対抗しうる哲学の構築は難しい。中国の歴史が逢着したのとは逆の方向の限界をうち破ることができないであろう。

注

『詩経』『書経』『論語』『中庸』『孟子』『荀子』『老子』『莊子』『淮南子』『論衡』からの引用はすべて『新釈漢文大系』（明治書院）によった。
『朱子語類』については『朱子学大系』（明德出版社）を利用した。

- (1) 郭沫若「先秦天道観の進展」『郭沫若選集13・青銅時代』雄渾社、一九八二年。
- (2) 貝塚茂樹・伊藤道治『中国の歴史1』講談社、一九七四年、一二二ページ。
- (3) 白川静『中国の神話』中央公論社、一九七五年、五九ページ以下。
- (4) 石田英一郎『文化人類学ノート』『石田英一郎全集第二巻』筑摩書房、一九七〇年。
- (5) 前掲、「先秦天道観の進展」。
- (6) ショセフ・ニーダム『中国の科学と文明3』思索社、一九九一年、三五九ページ以下。
- (7) 荒川紘『車の誕生』海鳴社、一九九一年、九六ページ以下。
- (8) 荒川紘『科学と科学者の条件』海鳴社、一九八九年、七六ページ以下。
- (9) 前掲、『文化人類学ノート』。
- (10) 赤塚忠『中国古代文化史』『赤塚忠著作集第一巻』研文社、一九八八年。
- (11) 簀内清編『科学の名著2・中国天文学・数学集』朝日出版社、一九八〇年、三〇〇ページ以下。
- (12) J. Edward Wright, *The Early History of Heaven*, Oxford U.P., 1999, p. 29.
- (13) *ibid.*, p. 35.
- (14) *ibid.*, p. 56.
- (15) D.R. Dicks, *Early Greek Astronomy to Aristotle*, Cornell U.P., 1985, p. 30.
- (16) *ibid.*, p. 47.
- (17) 前掲『中国天文学・数学集』、三五二、三六四ページ。
- (18) 武内義雄『中国思想史』岩波書店、一九七八年、一三八ページ。
- (19) 森三樹三郎『無』の思想』講談社、一九六九年、一四三ページ。

- (20) 山田慶児『朱子の自然学』岩波書店、一九七八年、一三九ページ以下。
(21) 同書、一二四ページ以下。