

「無」：道家的宇宙論の展開

メタデータ	言語: jpn 出版者: 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/10.14945/00000419

「無」——道家的宇宙論の展開

荒 川 紘

二〇世紀は宇宙論の時代でもあった。宇宙を時間・空間の連続体にとらえたアインシュタインの相対論的な宇宙論は、一九四〇年代後半にジョージ・ガモフのビッグバン説を誕生させた。原子核物理学の成果も適用して超高温・超高密度の火の玉宇宙の爆発的な膨張から天体の形成にいたる生成過程を説き明かしたこの理論は、そこで予言されていた宇宙背景輻射が一九六五年に見えられたことで強い支持を獲得する。だが、つねに「その前」を考えようとするのが人間である。火の玉以前についても熱い議論がつづけられてきた。そのなかで一九八二年には、アレキサンダー・ビレンキンによって原始宇宙は量子論的な「無」から創造されたという宇宙の生成論が提唱された⁽¹⁾。宇宙以前の世界は無、つまり量子論的な真空の状態にあり、そこからトンネル効果によって最初の宇宙が偶然に出現したというのだ。アウグスティヌスは『旧約聖書』創世記の神による天地万物の創造を「無からの創造」と解釈したが、このキリスト教世界を支配した「無から創造」の教義が現代の宇宙論にもよみがえったかのである。

しかし、無からの宇宙はヨーロッパのみに現われた思想でも、キリスト教に特有な観念でもない。中国でも、キリストが生れるよりも数百年前の戦国時代に、無からの宇宙の生成が哲学のテーマとなっていた。そこにはキリスト教の神のよくなものは認められないが、孔子とならんで中国最初の哲学者となった老子は宇宙の原理である道を無にむすびつけ、天

地万物は無から生成されたとする宇宙論を唱えていた。この老子の無は莊子以下の道家にひきつがれ、道家哲学の基礎的な観念となり、中国哲学を底流する。

孔子を祖とする儒学の宇宙論の基礎にあつたのが天であつたのにたいして、道家のそれは無。権力に対抗する思想として、あるいは権力から逃避するための思想として、無は中国の思想史を生きつづけた。前稿でものべたように、天の思想は全ユーラシヤ的な広がりをもつのであつて、中国土着の思想というよりも西方から伝えられた可能性が大きい。それについて、道家の無は中国の地にはぐくまれた思想であつた。隱逸の思想もこの無に支えられて中国人の心を強く捉えたのであり、無の思想を土壌としてインドから伝来した大乘仏教の空の観念がそれほどの困難がなく移植された。浄土教や禪が中国に根をおろしたのもそれを抜きにしては理解できない。

しかし、この古代中国に生まれた無のもつ意味はそれほど単純でない。無のうけとめかたも道家たちのあいだで異なつていた。そこで、ヨーロッパの思想史に現われた無とも比較しながら、道家の代表的な著作である『老子』『莊子』『淮南子』で説かれる無の性格と、その変容の歴史を明らかにしたい。それが、有の氾濫する科学技術社会の病根をさぐるための一助となると思われるからである。

一 『老子』の「無」——宇宙生成論と「無為自然」

老子がどのような人物であるのか、はっきりしていない。司馬遷の『史記』は孔子と同時代の人間、楚の苦県に生まれ周の宮廷の書庫を管理する役人をしていたと記しているが、この記事をそのまま信用する人は少なく、老子という名の人物の実在すら疑問視する意見も根強い。それでも、おそらくは戦国時代のある時期に、だれかの手によって『老子』とい

う書物が著わされたのは確かである。そのだれかを老子とよんでおくことにするが、「無」について老子はなにを語ろうとしていたのか――。

宇宙の根源的な原理である道とそれにもとづく人間の生き方を説いて道家の祖となる老子は、その道について、『老子』の第一章で「道の道^いう可きは常道に非ず。名の名づく可きは常名に非ず。名無し、天地の始には」とのべるように、これが道であるといった答えを示すのは難しいと考えていた。道が語りうるものであり、名づけうるものであれば、それはほんとうの道ではないというのである。

そういいながらも、老子は道についてさまざまな語り方をする。たとえば第四十二章には、「道は一を生じ、一一を生じ、二三を生じ、三万物を生ず。万物陰を負ひて陽を抱き、冲氣以て和を為す」とあるように、道は「一」である元気を陰陽の氣に分離して万物を生み出した宇宙の生成の原理でもありとみていた。第一章の「名無し、天地の始には」に重なる主張である。そして、「反は道の動、弱は道の用なり。天下の万物は有より生じ、有は無から生ず」（第四十章）ともいう。道の働きのついて、反復と柔弱さ特徴とするが、ここでも、万物の生成の原理であることをかたり、究極的には無が始原であるとのべていた。こうして、道は無とむすびつく。

その無について老子は、「三十輻は一轂^{こく}を共にす。その無に当りて車の用有り」（第十一章）ともものべる。車輪の轂（こしき）には空隙があるからその働きのするように、存在の欠如としての無は有が働くための条件であると説くのである。老子とあまり変わらない時代の人間であるギリシアの自然哲学者デモクリトスが世界の多様性と変化を説明するための原子の運動を可能とするための空虚 to kenon を導入したのと似ている。

事物の作用に無が不可欠であるだけでない。前に引用した「天下の万物は有より生じ、有は無から生ず」の無は有の生成の条件、始原と考えられていた。しかし、この始原の無を存在の欠如としての無と理解してよいのか。デモクリトスの

空虚と原子の説はエピクロスに、そしてローマのルクレティウスにうけつがれたが、原子が無からは生ずると考えられることはなかった。というよりも、いかなるものも無からは生じないというのがギリシア哲学者の共通の認識であった。

始原の無をより明確に理解するには、『老子』をもう少し広く見ておかねばならない。たとえば、「之を視れども見えず。名づけて夷と曰ふ。之を聴けども聞こえず。名づけて希と曰ふ。之を搏へんとすれども得ず。名づけて微と曰ふ。此の三者は致詰す可からず。故より混じて一と為る。……是を無状の状・無物の象と謂ふ。是を忽恍と為す」（第一四章）というくだりも認められる。夷・希・微は小さくてぼんやりしていて、人間の五感では捕らえがたいこと。忽恍は恍惚とおなじ。それが混ざりあい「一」となるということから、この道は始原の意味でつかわれていたのであって、それは無形、物とよべるもののない状態であると理解できる。この天地・万物以前の状態を老子は「混成」ともよべていた。「物有り混成し、天地に先立つて生ず。……吾、其の名を知らず。之に字して道と曰ひ、強ひて之が名を為して大と曰ふ」（二五章）。

これらの老子のことばを斟酌すれば、「有は無から生ず」の無も、存在の欠如としての無から有の出現というよりも、無形あるいは無限定の状態から有形で限定された物の生成という意味でつかわれているように思われてくる。世界は無形な混沌にはじまるのだ。創造主の神にかんしてだけでなく、この点でも老子の無とアウグステイヌスの無とのあいだにも明白な差異が存在する。アウグステイヌスは、創世記の冒頭の「地は形なく、むなしく、やみが淵のおもてにあり」にみられる闇と淵（水）を神の天地創造の材料と解釈、それが文字どおりの無、非存在としての無から創造されたと主張していた。それでも、アウグステイヌスは闇と淵を「無形の質料」*materia informis*とよび、「ほとんど無にちかいもの」としていたのであって、この無形の「ほとんど無にちかいもの」についていえば、老子の「無」から遠くない⁽²⁾。そして、老子の無により近いものをさがせば、時代的には老子よりすこし前、ギリシア・ミレトスで活躍した自然哲学者アナクシマンドロスが始原として提唱したト・アペイロンがある。「無限なもの」と訳されることが多く、無限の大きさをもつものともされ

るト・アペイロンは、老子の無とおなじく「無限定」なものとも理解されねばならない。⁽³⁾ アナクシマンドロスはこの無限定のト・アペイロンから「暖かいもの」と「冷たいもの」が分離して天体と大地が生成されたと考えていたが、この宇宙生成論は『老子』第四十二章でのべる、陰の気と陽の気への分離による万物の生成に類似しているのは明らかである。しかも、陰陽の気という観念も水（冷たいもの）と火（暖かいもの）の気にさかのぼれる。⁽⁴⁾

老子のいう「無名」も無形・無限定としての無との関連で考えねばならず、これらは道の否定的な表現といつてよい。それを肯定的に表現しようとしたのが「一」である。「道は一を生じ」（第四十二章）、「混じて一と為る」（第十四章）。無と一は同義語とはいえなくても、接近した意味の術語としてつかわれていた。無につづいて最初に現われるのが一であり、未分化である意味での一である。一はパルメニデスの「一者」*ἓν*を想起させるが、パルメニデスの「一者」は変化を拒否する宇宙の全体、この点で老子の一から遠いところにあるといわねばならない。老子の「一」に近いのは、アウグスティヌスが強い影響をうけたプロティノスの「一者」であろう。それはキリスト教の神と同一視された超越的な存在であり、その点では老子の一からは距離があるのだが、万物をそこから流出させ「一者」という点では老子の一との距離の近さを感じさせる。

ところで、道家哲学の核心は人間の生き方としての道にあるが、老子はこの道を「無為」とした。「道は常に無為なれども、^{しか}而も為さざる無し」（第三十七章）、道は無為であっても、それによってなされないことはない。為政者の理想については、「聖人は無為なり」（第六十四章）とも「聖人は無為の事に処り、不言の教えを行ふ」（第二章）ともいい、民衆にたいしては、「常に民をして無知無欲ならしめ、かの知ある者をして敢えて為さざらしむ。無為を為さば、則ち治まざるなし」（第三章）とする。政治のない政治こそが、最良の政治なのである。

無為とは人為を排すること、自己のうちにある意識的な作為を捨て、知や欲を無にした真の自己に従うことである。い

まあげた「聖人は無為なり」には、「万物の自然を輔^{たす}けて、敢えて為さず」とつづくが、この「自然」は「無為」と同義的につかわれている。日本語でいえば、「おのずからしかること」。「自然」の「自」は「みずから」の「自」ではなく、「おのずから」の「自」である。⁵⁾人間が自然であるとは、「みずから」の意識的な行為でなく、むしろそれを排除した「おのずから」の生き方を人間の理想とする。知や欲を捨て、自己を無にする。否定的な表現である無為を肯定的にのべれば「自然」、だから「無為自然」とのべられもする。

しかし、「無為」にしても「自然」にしてもはたして実践可能であるのか。老子は、「無為を為し、無事を事とし、無味を味わう」(第六十三章)というが、「無為を為す」とはそもそも自己矛盾であろう。司馬遷の『史記』老子韓非列伝も老子の哲学は微妙でその意が通じにくいところもあると述べていたが、たしかに、「無為自然」の哲学から晦渋さを払拭するのは難しい。

だからでもあろう、老子は「無為自然」について、「素を見^{あら}わし、樸を抱く」(第一九章)といったようないかたをする。樸は粗木のこと。素朴であることが理想であるという。老子はこの素朴さの比喻に赤子の例もあげ、たとえば、「氣を専らにして柔を致して、能く嬰兒たらん」(第一〇章)ともいう(二〇章、二八章、五五章にも)。ときには、女性を比喻にあげる(二八章)。

この女性の特性とされるのは柔弱、「柔弱は剛強に勝つ」(第三十六章)のである。あるいは水にも譬えられ、「天下の柔弱は、水に過ぐるはなし。しかも堅強なる者を攻むるに、これに能く勝るあると知るなし」(第七八章)、「上善は水の若^{ごと}し。水善く万物を利して争わず」(第八章)とものべられる。老子の無為自然は水のような生き方なのだ。女性、柔弱、水——陰陽的にいえば老子は陰の思想家といえる。

これまでのべてきた宇宙生成論の無と人生論の無為、二つは別個でのものでない。第二十八章では、人間が嬰兒のよう

な状態に立ち返るのを理想とするのべたところで、それを「無極に復帰する」とのべていた。「無極」とは始原の無。無とおなじ意味での一について、「聖人は一を抱き」(第二十二章)ともいう。「無為自然」とは宇宙の始原への回帰でもあった。「無為自然」を女性、柔弱、水に比喻することは、宇宙の始原を水や母で比喻するのと一連のものである。中国哲学の一般的な特徴なのではあるが、老子にも宇宙と人間は不可分であった。

儒家と比較すれば、儒家が道の根拠を空間的な上空の天にもとめたのにたいして、老子は道を時間的な過去にもとめたのだといえよう。その過去も、孔子のような「先王の道」にもとめるのではなくて、天地万物のぎりぎりの始原の無にまで回帰し、そこに人間の理想を見いだそうとした。⁶⁾老子にとっては聖人であった先王もこのような無を生きた人間、「聖人は無為なり」なのである。

そうすると、神話的思考を排する老子ではあるのだが、老子の無の源泉は神話的な世界にあつたのではないか。老子が始原の比喩にあげる水や母は豊饒のシンボルである蛇龍の神・女媧にもつながるのであり、それらの神話を育んだ新石器時代の農耕民の豊饒の信仰にもさかのぼれると思われる。無為の哲学にしても、風土的自然と四季の変化に逆らわれなかつた農耕者の知恵が基礎にあつたと推察できるよう。といつて、自然や四季を支配するのは『詩経』の詩人たちや孔子・孟子が考えたような天でない。老子にあつては天も無為である。「天は長く地は久し。天地は能く長く且かつ久しき所以の者は、其の自ら生きんとせざるを以てなり」(第七章)というように、天地が長久であるのは、それがみずから生きようとする意識がない、つまり無為だからなのである。老子の無の哲学は天の思想に触発されて生まれた可能性はあつても、その種子は天以前のもの、農耕の文化のなかで胚胎されたといえよう。

そうであれば、老子は農耕の生活を背景として生まれた神話的な水の始原を哲学化、「無形」としての無の宇宙論を唱えたとの推察がゆるされよう。世界は水にはじまるといふ宇宙生成についての理論は水・火・木・金・土の順序をとる洪範

の五行説（『書経』洪範篇）や水からの人間の生成を説く『管子』の水地篇にもみられるなど、中国思想の古層を流れていたのである。

たしかに老子の無には晦渋さがつきまとう。しかし、その起源にさかのぼれば、古代の水の宇宙論に行き着く。それは農耕民の生産と生活に密着した生の思想といえるものであったが、大地を耕すことのなかった老子には、無為といった逆説的な哲学でしか語れなかつたのである。

農耕文化を基礎とする水の宇宙論は世界的な広がりをもつのであつて、古代メソポタミアでは水の神マルドゥクを二分して天と地がつくられたという神話が伝えられていた。前述の「創世記」もこのメソポタミアの神話にさかのぼれると考へられている。⁽⁷⁾ギリシアの最初の自然学者タレスによつて唱えられた水を始原とする宇宙論もメソポタミアの水の神話に由来すると推察されている。⁽⁸⁾ト・アペイロンを始原とする宇宙論を唱えたアナクシマン드로スはタレスの弟子、ト・アペイロンは水のアルケーを批判的に受け止めて生み出されたアルケーであるとみることができるともいえる。このことについては以前に議論した。⁽⁹⁾

二 『莊子』の無——「万物斉同」の宇宙論

莊子は殷の遺民である宋国の蒙の人、前四世紀後半を生き、老子よりも後輩、孟子と重なる時代の人間である。莊子には楚の威王から宰相の誘いがあつたがそれを断わり、蒙の地の漆園を管理するの役人をしたほかは、悠々自適の生活を楽しんでいたと伝えられている。その莊子が著わしたとされてきた『莊子』は内篇、外篇、雜篇に分けられるが、そのうち莊子じしんの手になると考えられているのは内篇、つまり逍遙遊・斉物論・養生主・人間世・徳充符・大宗師・応帝王の

各篇、外篇と雜篇の多くは莊子学派の人々によると見られている。

莊子は老子の道の哲学を継承、無為の思想をうけついで。莊子も人間の理想を、「茫然として塵垢の外に彷徨し、無為の業に逍遥す」（大宗師篇）という。なにも考えずに、俗塵の世の外に身をおき、無為のままに逍遥する。政治のありかたについて、「物の自然に順ひて、私を容るる無くんば、而ち天下治まらん」（応帝王篇）という。自然にしたがい私心をさしはさまないようにすれば、天下は自然におさまる。

しかし、莊子は老子が無為の根拠とした宇宙生成論的な無はうけいれない。そもそも始原の存在について、齊物論篇は、「始なる者有り。未だ始より始有らざる者有り。未だ始より夫の未だ始より始有る有らざるもの有らずといふ者有り」という。始めがあれば、その前に、「まだ始めがなかった時」があらねばならない。さらに、『まだ始めがなかった時』がなかった時」があらねばならないであろう。こうして、始原はかぎりない過去に遡行せねばならず、結局のところ真の始原をつきとめることはできない。

老子は始原を無としたのだから、おなじ議論は無にもなりたつ。前の文につづけて莊子はいう。「有なる者有り。無なる者有り。未だ始より有無せざる者有り。未だ始より夫の未だ始より有無せざるもの有らざる者有り」。有があれば、有のなかった状態である無があらねばならない。そうであれば、その前に「無のなかった状態」があらねばならず、さらに『無のなかった状態』がなかった状態」があらねばならない。無についても、無限遡行を迫られるのであるから、究極の始原としての無を措定することできない。

莊子が無為の根拠としたのは、宇宙の始原ではなく、現実存在する現象世界、つまり「物」の世界であった。もちろん、莊子にとっても意志をもたない「物」は無為、「天地は無為なり」（至楽篇）である。同時に、人間の理想も無為、人為の否定である。そうであれば、物には賢と愚、美と醜、善と悪といったような差別はありえない。だから、莊子にとつ

て「無為」であることは「万物斉同」、この「万物斉同」を莊子は原理にすえた。老子との比較でいえば、老子は差別的な物は無からの分化によって生まれたとしたが、莊子には差別は人間の人為によると見たのである。有と無の差別さえなく、したがって、無から有の生成論は無意味となる。⁽¹⁰⁾

一般的にいえば、「物は彼に非ざる無く、物は是に非ざる無し」（斉物論篇）、物がどう見えるかは見る人間の立場によって異なる。「天地は一指なり、万物は一馬なり」、極大のものと極小のものあいだにさえ、本質的な差別がない。同様にして、宇宙と自己とも斉同、「万物は我と一たり」（斉物論篇）、人間と万物は一体なのである。

これらのことは、莊子にとって道が「万物斉同」であったことを意味する。道は物が物としてあることそのものである。知北遊篇では、東郭子という男の、道はどこにあるのか、との問いに、「在らざる所無し」、と答え、もっと具体的にどの問いには、「螻蟻（ケラやアリ）に在り」「稊稗（シイナやヒエ）に在り」「瓦甕（瓦や瓶）に在り」、そしてついには「屎溺（糞尿）に在り」と答えている。

このような道の理解にたつ莊子は「一」の解釈についても老子とは違ってくる。老子にとって一は始原の無とはほとんど同意義につかわれていたのであって、無との一体化の意味で、「聖人は一を抱き」（第二十二章、第十章にも）とのべていた。それを莊子も引用するが、莊子にとっての一は「万物斉同」である渾一体、人為の加わらない未分化の統一体という意味での「一」である。

この無と一についてのべたことは、つまり老子と莊子とのあいだに見られた相違は「渾沌」の理解のしかたにもみとめられる。老子には世界の始原が混沌だったが、莊子にはこの世界そのものが渾沌、「万物斉同」の謂でつかわれる。それが、応帝王篇の最後にあげられる「渾沌」の寓話。南海の帝の儵と北海の帝の忽は中央の帝の渾沌にもてなされたが、渾沌には人間のような耳・目・鼻がない、そこで渾沌にもてなされた儵と忽は毎日ひとつずつ穴を開けて耳・目・鼻をつくって

やろうとしたところ死んでしまう。分別されない「万物斉同」の世界こそが理想であることをかたる。

同様のことは気についてもなりたつ。気の觀念は戦国時代以降に学派を問わず流行するのであつて、老子も万物の生成を元氣から陰陽の氣が分離した結果であると考へていた。それによつて莊子は、世界に存在する万物には本質的に差別がないことの根拠を氣にもとめようとした。「天下を通じて一氣のみ」(知北遊篇)である。人間も氣からの構成物、「人の生は氣の聚あつまれるなり。聚まれば則ち生と為り、散ずれば則ち死と為る。若し生死、徒とたらば、吾又何をか患うれへん。故に万物は一なり」(知北遊篇)ともいう。生と死の相対性さえが氣によつて説明されていた。そして、氣と一体となることが人間の理想、無為自然の姿である。莊子は「万物は我と一たり」(齊物論篇)というが、おなじ意味で「造物者と人どもと為りて天地の一氣に遊ぶ」(大宗師篇)ともいう。もちろん、ここで莊子がつかう「造物者」はキリスト教の神とは異質のもの、道の擬人的表現である。キリスト教の神がこの世界から超越したものであるのにたいして、道は物そのもの、内的存在とされた。

莊子は老子の哲学を受けついたので、全面的に受けついたのでではなかつた。二人はあわせて老莊と称され、道家の哲学者とされながらも、宇宙論的ないしは認識論的にみると、そこには明白な相違点が存在する。宇宙生成論に依拠した老子にたいして、莊子は現前する事物にたつ。老子の時間的な認識にたいして莊子のそれは空間的な認識といえよう。そのようなことから、莊子の哲学は老子と独立に成立したとの見方もされる^(四)。ただ、事物を生成から説明する神話的認識から現象の關係を問おうとする科学にむかつた人類の知の歴史を反省すれば、老子の哲学から莊子の哲学への展開は自然な知の發展史といえよう。

そのようななかで、後漢代以降に中国に伝えられた仏教が中国人の心を惹きつけるようになる。大乘仏教の中心的な教理である空が道家の無をとおして理解されるようになった。わけても、莊子が万物斉同としてとらえた無は『般若經』の

一切を縁起のはたらきと見る空の境地に通ずるとみられた。『涅槃經』で説かれた「一切衆生悉有仏性」の精神は、『莊子』知北遊篇で説かれた道の「在らざる所無し」と重ねて理解されていた。ここに中国には小乗仏教ではなく大乘仏教が広く浸透した大きな理由があると見ることができ、浄土教と禅宗が中国に深く根をおろしたのもこのような道家の思想的土壤を抜きにしては考えがたい。⁽¹²⁾

三 『淮南子』の無——自然学の成立

莊子から三〇〇年ほどくだった前漢代に淮南王であった劉安によって編纂された『淮南子』のなかに、当時の道家の哲学的見解が収められていた。劉安は高祖・劉邦の孫、淮南（淮河の南の九江郡で、いまの安徽省北部、戦国時代は楚の領地）の王となったが、謀反の罪に問われて自殺する。その劉安が多くの食客をあつめてつくった『淮南子』は哲学、天文学、地理学、歴史、神話伝説などをふくむ百科全書的な書物である。

そこには儒家、法家をふくむさまざまな思想が混在、それゆえ雑家の書とされているが、全体的には道家の思想が濃厚であり、道にたいする見解の特徴は、老子と莊子を統一的に理解するところにあつた。⁽¹³⁾ 卷頭の原道訓は、「夫れ道は天を覆い地を載せ、四方を廊り、八極に析け、高きこと際むべからず、深きこと測る可からず。天地を包裹し、無形に稟授する」と書き出す。道は宇宙全体を包み込むとともに、無形なものに形を付与することで万物を生みだす。『淮南子』の道は莊子の「万物斉同」的な道と老子の無からの宇宙生成的な道を包括的にとらえる。道は時間的空間的な広がりをもつといえるのであつて、だからであろう、ほんらい空間的な広がりを意味した「宇宙」について、斉俗訓では「往古来今、之を宙と謂ひ、四方上下、之を宇と謂ふ。道は其の間に在りて、其の所を知る莫し」とのべていた。「宙」は時間的な延長、「宇」

は空間的な広がり、あわせて「宇宙」は時間かつ空間的な広がりであると解釈し、道はそのような「宇宙」に浸透しているという。この宇宙の理解の仕方がアインシュタインの相対性理論的な宇宙にかよるのは面白い。

もうひとつの特徴は宇宙にかんする議論が詳細になった点にある。老子の宇宙生成論と荘子の「万物斉同」を継承しながら、具体的な宇宙の生成と構造が語られるようになる。宇宙生成論から見ておこう。

『淮南子』も「無形は物の太祖なり」（原道訓）ともいつているが、この「無形」は老子でもそうであったように、ただ無とも称され、「有は無より生じ、実は虚より出ず」（同）ともべられる。このことばからは、ビレンキンの無からの宇宙創造をスティーヴン・W・ホーキングが虚時間によつて説明をしたのを想起する人もいるだろう。さらに、無は一ともされた。「所謂無形とは、一の謂なり」とのべるが、これも老子を継承したものである。そして、天文訓には「道は一に始まるも、一にしては生ぜず。故に分れて陰陽と為り、陰陽合和して、万物生ず。故に曰く、一は二を生じ、二は三を生じ、三は万物を生ず」と老子の生成論を揚げ、精神訓にも「一、二を生じ、二、三を生じ、三、万物を生ず。万物、陰を背にして陽を抱き、冲氣以て和を為す」とある。宇宙創成論にかんして『淮南子』は老子を全面的にうけついでいる。

椒真訓は無との関係から世界の始まりを論ずる。「始なる者有り。未だ始より、始有ること、有らざる者有り。未だ始より、夫の未だ始より有る有らざること、有らざる者有り」とのべ、つづけて、「有なる者有り。無なる者有り。未だ始より、無有ること、有らざる者有り。未だ始より、夫の未だ始より無有る有らざること、有らざる者有り」という。すでに見た『莊子』の斉物論の始めと無の議論をふまえたものであるが、『淮南子』は莊子とはちがつて無の始原とみとめようとする。老子の主張にたちかえつたといえよう。

そして天文訓では、天地の創成についての具体的な説明がみとめられる。「天墜未だあらざるとき、馮馮翼翼、洞洞瀾瀾たり。故に太始と曰ふ。太始、虚瀾を生じ、虚霏、宇宙を生じ、宇宙氣を生ず。氣に涯垠有り。清陽なる者は、薄靡して

天と為り、重濁なる者は、凝滞して地と為る」。天墜は天地、馮翼、洞瀾は混沌の状態の形容、虚靈、宇宙は空無の状態をあらわす。ここでの宇宙は前述の斉俗訓の宇宙とは異なり、空間的な宇宙を意味する。その宇宙から気が生じ、気は陰陽に分化、上下に分離、凝集して天と地が形成された。さらに気からは日月星辰をはじめとする万物が生成された。

つづけて、『淮南子』はこうして生まれた天地万物の具体的な構造の説明につとめる。その宇宙構造論として採用されるのは蓋天説、天は円形で地は方形、いわゆる天円地方の宇宙である。天文訓と地形訓には、天の大きさ、高さ、大地の大きさなどの天文地理、あるいは氣象などの自然現象が詳述される。

これは哲学的議論というよりも科学的議論といってよい。老子や荘子には見られなかった新しい段階、中国における自然学の成立をここに認めることができる。

そして、『淮南子』を特徴づけるのは、この自然学とくに宇宙構造論が荘子の万物斉同的な道によって理解されるようになることである。たとえば、天地の構造が明確になるとともに、天と人の相似性が強調されるようになった。人間は小宇宙とみられる。精神訓には、「精神は天より受くる所にして、形体は地より稟くる所なり」、「頭の円なるや、天に象り、足の方なるや、地に象る」とある。人間の精神と肉体は天と地に対応、肉体についていえば、頭は天に足は地に対応する。気による天と人の統一だけでなく、形態的にも天と人は不可分、万物斉同が宇宙と人間のあいだにも敷衍されたといつてよい。

宇宙と人間の斉同性はその起源にもみとめられる。『淮南子』も宇宙は無から形成されたとするが、「太初には、人は無に生まれ、有に形す」（詮言訓）とのべるように、人間も無から生まれたと見ていた。天人相関は空間的にだけでなく、時間的にも成立する。

『淮南子』がもつとも道家的であるのは、無為を老子と荘子から継承したところにある。「無為にして之を為して道に合」

(原道訓) するのであって、「人、無為なれば則ち治まり、有為なれば則ち傷つく。無為なれば而ち治まるとは、無を載せればなり」(説山訓)。道にしたがうとは、無為であること、無を体していることである。そして、精神訓は、道を会得した至人について「大廓の宇に処り、無極の野に遊び、太皇に登り、太一に馮り、天地を掌握の中に玩ぶ」という。「大廓の宇」とは大宇宙のこと。ここには、「無」との一体化を理想とした老子的な理解と万物斉同の荘子的な理解が包括されている。これも時間的かつ空間的な無為といつてよい。

それとともに、無為も新しい意味でとらえられるようになる。脩務訓では、無為である人間は「寂然として声無く、漠然として動かず、之を引けども来らず、之を推せども往か」ない人間であるという意見があるが、それは正しくないと力説、そうではなく、無為とは自然にしたがつて行動することである、とのべていた。たとえば、「夫の火を以て井を燃やし、淮を以て山に濯ぐが若きは、此れ己を用ひて自然に背くもの、故に之を有為と謂ふ。夫の水に舟を用ひ、沙に鳩を用ひ、泥に輶を用ひ、山に藁を用ひ、夏は瀆にして冬は陂にし、高きに因りて田と為し、下きに因りて池と為すが若きは、此れ吾が所謂之を為すに非ず」。火で井戸を乾かしたり、淮河で山を灌漑することは自然に反すること、それを無為の逆の有為である。それにたいして、川には舟をつかい、砂漠では鳩(小車)を用い、泥地には輶(そり)を走らせ、山中では藁(かご)をかりる、雨の多い夏には瀆(みぞ)に水を流し、雨の少ない冬には陂(貯水池)に水を蓄え、高いところを利用して田をつくり、低いところを利用して池をつくる。このようなことが「為すに非ず」、つまり無為のことである。自然のあるがままの状態にさかわらない、それが無為である。老子が「万物の自然(無為のこと)」(第六十四章)といい、荘子が「天地は無為」(至楽)というように、ほんらい無為である天地・万物に従うことが無為なのである。

無為には新しい性格が付与された。物としての自然との関係で、技術の観点から無為がとらえられる。反文明への回帰の逆、文明を認めようとする。ここでは、老子や荘子とは分かれる。農業を基盤としながらも、灌漑や農器具の冶金など

の技術を背景に萌芽した思想といえよう。煉丹術もそのような技術のひとつであって、それは道家と共通の文化的土壌地に生まれた道教とむすびついて、不老長生のための仙術となった。

こうして無為は自然にたいする合理的理解と表裏の関係で理解されるようになるのだが、そのとき、「自然」の意味にも変化がみとめられるようになる。「無為」と同意義であった「自然」は新たな意味を獲得する。原道訓が「夫れ萍樹（へいじゅ）の水に根ざし、木樹の土に根ざし、鳥の虚（そら）を徘徊して飛び、獸の実を蹶（ぶ）んで走り、蛟龍の水居し、虎豹の山居するは、天地の性なり。兩木の相摩して燃え、金火の相守りて流れ、員（ま）（円）き者の常に転じ、竅（うつつ）（空）なる者の主として浮かぶは、自然の勢いなり」というときの「自然の勢い」は「天地の性」とほとんど同義、「自然」は天地万物、自然界の意味をおびてくる。もちろん、それは『淮南子』に特有というものでなく、時代の趨勢であった。『淮南子』に見られた「自然」の意味の変容は古代中国に見られた一般的な自然意識の変容だったのである。⁽¹⁵⁾ 超自然的な存在であった天が物理的な対象と考えられ、一方で、天が「自然」と同一視されていたことも一連の現象であろう。⁽¹⁶⁾

この「自然」がもつ意味の変容は古代ギリシア語にも見られた。ギリシア語のピュシス *physis* も「本性」つまり「生まれたままのもの」であったのが、自然物・自然界の意味でつかわれるようになった。この訳語として採用されたラテン語のナトゥーラ *natura* も似た歴史をもつことばであった。⁽¹⁷⁾ そこには、中国の場合とおなじように、工業化にむかう社会の変容を反映した自然観の変容が読みとれよう。この点でも、ナトゥーラに由来するネイチャー *nature* などの訳語に自然をあてたのはじつに適訳であった。

しかし、中国と並行するのはここまで、創造主である神が登場するキリスト教では新しい自然の相があらわれる。『旧約聖書』創世記では、自然は神の創造物であるとともに、人間に搾取されるべき存在であるのが神の意志であると主張されていた。いうまでもなく、このことこそが中国とヨーロッパとの自然観との分岐点であった。しかし、経験に依存した技

術にかんして、中国とヨーロッパとは本質的な差異があるとはいえない。ヨーロッパの近代化にも影響をおよぼすことになる中国の技術の歴史が教えてくれるとおりでである。ヨーロッパと中国とが決定的に分かれるのは一七世紀になって自然のメカニズムを明らかにしてくれた科学が誕生、それが自然の制御のために意識的に利用されるようになったときであり、この科学の技術への応用が広い分野ですすめられるようになるのは一九世紀からである。

四 むすび

二つの大戦を経験した二〇世紀の前半には、なお科学の発展が人間の進歩の条件と見られ、技術への応用には軍事技術をふくめて大きな期待がよせられていた。科学の振興に力を注ぐことが近代国家の条件ともみられていた。ところが、技術の平和的利用に比重が移された世紀の後半になると、環境の汚染や地球の温暖化、自然環境の破壊や生物種の絶滅など生態学的・全人類的な危機の問題が大きく浮上する。人類がそれまで経験することのなかった新たな危機に襲われはじめたのである。その一方で、ビッグバン説を誕生させた相対性理論と原子核物理学の研究は原爆の開発につながり、二〇数万人の非戦闘員を殺戮したのちにもはるかに強力な水爆が開発されその大量の製造がつづけられている。現在でも地球の全住人が瞬時に滅ぼされる恐怖に晒されているのである。科学技術にたいするきびしい反省と批判がとめられるのは当然であった。自然の支配者となった人間が自然から逆襲をうけはじめた。科学という知と科学技術による有というものは単純には喜べないのだ。

道家のもとめた理想はこの知と有の時代の対極にあった。『老子』は「小国寡民」（第八十章）を理想とし、舟や車、甲や兵器を必要とほしない淳朴な社会について語る。『莊子』も、理想の生活を「蓺沢に就き、閒曠に処り、魚を閒処に釣る

は、無為なるのみ。此れ紅海の士、世を避くるの人、閒暇なる者の好む所なり」(刻意)と記す。無為の生活とは、人の住まない片田舎の静かな場所で釣りを楽しむような暮らしである。このような道家の反文明と自然への回帰の思想は山野に身を隠して、山水に遊ぶ隠者を支える思想となった。四世紀に現われた竹林の七賢がそうであり、彼らにつづいて登場する陶淵明や謝靈運も道家の精神をうけついで詩人であったが、現代ヨーロッパのエコロジー運動にもその支持者を広めている。

しかし、より原理的には道家の思想から学ばねばならないのは、彼らが人間の知的な営みを批判的に問うとしていた点にある、と私は思う。しかも、とくに惹かれるのは老子も荘子も知に否定的でありながら、知的な人間であったという点である。もつとも知的な営みである言葉を尊重してきたのも老子や荘子だった。「学を断てば憂え無し」(第二十章)とか、「知るものは言わず、言うものは知らず」(第五十六章)と考えていた老子もそれをことばに語り、『老子』のような著作を残す。荘子も、「至言は言を去る」(知北遊篇)といいながら、言を尽くしてみずからの哲学を語ろうとする。「無為」や「自然」についての主張もそうであったが、意志と言葉を所有する人間はほんらい矛盾的であることをみずからの生き方で示していたのである。

道家の哲学の魅力はこうして人間の本質を説こうとしたところにあるといつてよい。説くということが矛盾であることを認めながらもそれを説く。矛盾性が人間の本質であるのだ。だが、道家はそこに留まらなかった。老子は自己をふくむ万物の始原である無の宇宙生成論によって、荘子は宇宙のなかの万物が斉同であることによって、つまり知をもつ自己である人間を無の宇宙のなかに解消することで矛盾を克服しようとする。無の哲学は宇宙論であることで完結させようとしているのだ。

それでは、われわれは科学という知のありかたをどう反省すべきなのか。もちろん現代の問題を科学だけに収斂させて

考えることはできない。それでも、この現代を考えるためには、科学を生み出した人間の知のありかたから考え直さねばならないだろう。つまりは、道家の哲学的な視力を回復すること、自然への回帰や農業のもつ意味を探るだけでなく、知の本性を根源から問い直さねばならないのである。と行って、知を否定することだけでは問題の解明にも、ましては解決の道にはつながらない。そうではなく、始原の無から万物を考え直した老子のように、あるいは万物の斉同性から人間社会を見直そうとした荘子のように、われわれは少なくとも、人間を地球と生命をふくむ宇宙論的な視点から現代の科学技術社会のありから見直さねばならないのではないか。人間の傲慢さを心底から反省せねばならないのではないか。この意味で、二〇世紀の科学が達成した宇宙論とともに、道家の宇宙論を学ぶ意義があると私は考えているのである。そのような道の追求を怠るならば、人類はそれこそ「無」の淵に滅びなければならぬだろう。道家の思想はその根源的なところでなお生命力を維持しているのだ。

注

- (1) A. Vilenkin, 'Creation of Universe from Nothing', *Physics Letters*, 117B (1982), p.25-28.
- (2) アウグステイヌス『告白』一一・七。
- (3) 荒川紘『科学と科学者の条件』海鳴社、一九八九年、一〇九ページ以下。
- (4) 荒川紘「陰陽論」『形の文化誌8』工作社、二〇〇一年。
- (5) 森三樹三郎『無の思想』講談社、一九六九年、一三〇ページ。
- (6) 栗田直躬『中国思想における自然と人間』岩波書店、一九九六年、一二〇ページ。
- (7) S・H・フック『オリエントの神話と聖書』吉田泰訳、山本書店、一九七八年、一七七ページ以下。

- (8) G・S・Kirk, J・E・Raven & M・Schofield, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge U.P.1979, p.93.
- (9) 前掲『科学と科学者の条件』九一ページ以下。
- (10) 森三樹三郎『無の思想』講談社、一九六九年、四一ページ以下。
- (11) 金谷治『淮南子の思想』講談社、一九九七年、一四三ページ。
- (12) 森三樹三郎『老子・荘子』講談社、一九九四年、三八一以下。
- (13) 前掲『淮南子の思想』同箇所。
- (14) S・W・ホーキング『ホーキング、宇宙を語る』林一訳、早川書房、一九八九年、一五五ページ以下。
- (15) 笠原伸二『中国人の自然観と美意識』創文社、一九八二年、三七ページ以下。
- (16) 荒川紘『天の思想』『静岡大学人文学部論集』第五十一号の二、二〇〇一年。
- (17) 坂本賢三『自然』の自然史』『講座現代の思想4・自然と反自然』弘文堂、一九七七年。

付記

私が静岡大学で道家に接したのは一三、四年前、旧教養部の自主セミナー・科学史で福永光司の『莊子』（中公新書）をテキストにとりあげたときであった。科学史のセミナーには似つかわしくない莊子がどうしてとりあげられたのか、はっきりしたことは想い起こせないが、テーマは学生との話し合いで決めていたから、学生の希望によるものであったにちがいない。そのころの私の関心は車の技術史にあったはずである。それでも、ときには深夜までもつづく、楽しいセミナーであったことだけはよく覚えている。不消化のところも多かったであろうが、莊子の雰囲気はつかめたと思う。

二度目はそれから一〇年ほど後、人文学部に移って卒論を担当していたとき、二人の学生がそれぞれ老子と韓非子をテーマに選んだからである。このときも私が薦めたのではない。韓非子には『老子』の注釈書があるなど老子との関係が深いということ、『老子』を輪講形式で読

むことから始まり、卒論のまとめに入っていた。それまでも老子に目を通す機会があったが、韓非子は名前しか知らなかった。正直のところまったく手探りの指導、というよりも、韓非子については学生から教えてもらうほうが多かった。

そして、学生とのつきあいでは三度目となるが、昨年の一〇月からの人間学演習Ⅱで道家の思想をあつかった。テキストは森三樹三郎の『無』の思想』、今回は私が決めた。講義や演習につかうテーマが枯渇、道家にまで手を広げねばならなかったからである。ここ数年大学院をふくめて九、一〇本の講義と演習を担当しているが、おなじ学生が受講をする可能性があるので、内容を重複させることはできない。しかも、学部専門の講義と演習では新しい科目も加わるので、昨年もいくつかの新しいテーマを捜さねばならなかったのである。

それにしてもなぜ古代中国思想の道家を選んだのか。中国の科学史には関心があり、本誌にも「天の思想史」を寄せていたのだが、道家のやっかひさは承知していた。それでも、学生とのつきあいのお陰で、多少は道家に馴染めるようになっていたのが、道家を選ぼうとしたひとつの理由である。もうひとつの理由は、私が専攻する科学史との関連で知というものの性格をヨーロッパ的な知とは別の観点から考えてみたかったからである。科学史とは「知の探求」なのだ。そして、演習の準備をしながら私の頭に蘇ってきたのは、ロスアラモス研究所長として原爆製造を指導しながら水爆の開発には強く反対した物理学者のJ・R・オッペンハイマーが、一八四七年におこなった講演で、「物理学は罪を知ったのだが、なおこの罪ある物理学を捨ててはならない」、とのべていたことであった（『現代世界における物理学』『原子力は誰のものか』美作太郎・矢島啓二訳、中央公論社、一九五七年）。この現代科学にたいするオッペンハイマーの問題意識は老子や荘子の知にたいする態度と重なるところが少なくない。わけでも、原水爆の開発の後に起った爆発的な科学技術の拡大とそれによる自然環境と人間精神の破壊を考えたとき、自然と人間の哲学をそのぎりぎりのところから追求した道家を学ぶ意味は十分にあるはずである。

このような私の個人的な事情と動機から生まれた演習であったが、気持ち良く進めることができた。スタンフォード大学からの留学生も参加してくれた。コンピュータ科学を専攻する学生であるが、現代における東洋思想の意義を考えてみたいというのである。よく書かれたレポートを提出し、しばしば核心を衝いた質問もする。それに触発もされて、日本人の学生も討論に積極的になってくれたのはありがたかった。とくに無為の意味と可能性をめぐっては活発な議論となった。しかし、私はどれだけ説得力のある説明ができたか。私の準備不足もあったし、

時間も足りなかった。

本稿は、この演習をおぎなう補講のつもりで認めたものである。本稿の要点は、宇宙論的な観点から無と無為のアポリアを捉え直せば、道家の思想の本質が見えてくるということにある。今回の演習に参加してくれた学生諸君だけでなく、『莊子』と一緒に読んだ学生や老子と韓非子を卒論にとりあげた旧学生の諸氏にも見てもらいたいと思っている。