

清代漢易學者の道器説について¹⁾

陳 江 月

はじめに

「道器」は『易経』繫辭上伝にある「是故形而上者謂之道、形而下者謂之器」（形而上なる者 之を道と謂ひ、形而下なる者 之を器と謂ふ）という記述からくる概念であり、今は中国哲学研究における重要な議題の一つとなっている。しかし、現代の哲学研究では本体論が強調されているため、「道器」を検討する際には、「道」と「器」を「無形・有形」としてとらえ、「道」を本体として、「器」を現象として捉える傾向がある。陳贇は、研究者が宋明理学の影響を受けて「道器」を「理氣」で理解しているが、「道器」が提起される文脈を見落としてしていると指摘する。彼は、「道器」が宇宙観を論じる概念ではなく、人間の生き様を描くものだと考える。陳屹はさらに、漢・唐の宇宙論のパラダイムである「道先器後」説、宋・明の本体論のパラダイムである「道器不離」説、明・清の生存論のパラダイムである「器先道後」説の三つのタイプが存在すると指摘する²⁾。そして夏芬によれば、歴代の学者は「無・有」、「体・用」、そして「言

語規則」という三つの方法によって「道」と「器」を議論してきたと纏めている⁴⁾。彼らはいずれも、全体的な視点に基づき、「道器」をめぐって論を展開していると言えよう。

しかし、清代の漢易学者たちは、「道器」について、上の指摘とは別の考えを展開していると見られる。それらの考えは従来の説とは異なる独特なものであり、漢代と清代の考え方を合わせ持つものだと考えられる。先人の「道器説」を再検討した上で、これからその内容を詳しく考察していきたい。

一、従来の道器説

「形而上なる者 之を道と謂ひ、形而下なる者 之を器と謂ふ」は、『易経・繫辭上』に示されたテーゼである。はじめて「形而上」と「形而下」をはっきり分けて論じるテーゼとして、中国古典思想の一里塚的な論断であり、中国哲学の最も中心的な命題の一つでもある。「形而上」と「形而下」をどのように区別するか、その間にどのような関係があるかは、中国哲学研究の重要な論題となっている。

この二つの問題について、張岱年は『中国哲学大綱』において、「形而上すなわち形を超して、有形の義なし」と指摘する⁵⁾。つまり「形而上」の者は形体をもたず、形のないものであるということである。現代易学の大家である余敦康も「形とは、形のことである。形而上とは、形体の外にあるもの、すなわち超経験界あるいは本体界を超えた、抽象的で感性で知ることのできないものである。」と述べている。この二つの説は共に形を持つかどうかを、「形而上」と「形而下」を区別する鍵だと見ており、そこで「形而上」の「道」は抽象的なものであり、感覺的にとらえることのできない存在である。

この「形而上」の「道」とはいつたいどのような存在なのか。宋明理学ではそれを「抽象的な原則・理体」と解釈している。「形而上」と「形而下」の限界を分別するため、横渠を批判することによって、程頤は、「清虚一大」を以って「天道」とすれば、則ち「器」に言及し、「道」に涉ることはない⁶⁾と考える。この「清虚一大」説は張載の持論だと言われるが、程頤は「形而上の道」は無形であるばかりか、まだ分化していない「元氣」「太虚」のような物質的存在ではなく、抽象的な物理体でしかない⁷⁾と考える。程頤の「道」と「器」の統一性を示すことに重きを置くのと違い、程頤は「一陰一陽之謂道」を解釈する時、特に「所以」の二字をつかみ出し、それによって形を持つ陰陽二気を「形而下」⁸⁾だと言い、「所以陰陽」者を「形而上」⁹⁾だと言う。したがって、「道」と「器」の関係において、陰陽は「形而下」の「氣」であり、「道」は陰陽が存在・作動する所¹⁰⁾である。「形而上」の「理」である。

程頤と程頤の「道・理・形而上」と「器・氣・形而下」の枠組みを受継ぎ、理学の集大成者である朱熹は天地万物が悉く「形而上」

の「理」と「形而下」の「氣」の結合によって構成されると考えるようになった。ここで、「道・理」は「物の本」であり、すなわち万物が発生する根拠、理則であるのに対し、「器・氣」は「物の具」であり、すなわち万物は物質的気を材料に初めて生成するのである。「道」は根拠・本体として優先的、主導的な位置にあり、「氣」の働きの原則であり、万物生成の理拠である。程・朱の視点において、「形而上」の「道」は無形の「元氣」ではない。そこで宇宙論的解釈方向は徹底的に否定され、本体論的方法で「道」を「理体」と解釈しないのである。

張載は「形而上に形体なし」「道に形跡なし」と説明し、ここでは「形がある」ことは依然として「形而上」と「形而下」を分ける鍵となっている。それは二程・朱熹との違いとして、張載は「有」と「無」が「氣」によって統合され、「氣」を自然に発生させる「無」を「道」¹¹⁾だと考えた。「氣」は「形而下」の「有」に止まらず、「形而上」の「無」を含むのである。したがって、張載が理解する「形而上」は程・朱が見る「氣」に独立する「理体」ではない。一方、形のある「氣」はその形が生成する前の状態を「無」と称し、また「道」とも称する。ゆえに、この「形而上」のものは形のある物質(氣)だけを排除する必要があり、形のない物質(太虚)を排除する必要はない。そこで、張載のいわゆる「形而上」は無形であるが、物質であり、「形而下」との違いは、目に見えるか見えないかという隠見の別だけである。そして、有形の「氣」は無形の「太虚」からくるから、「太虚」は有形の「氣」の本源となり、形而上の「道」は依然として優位に位置するのである。現代哲学研究の枠組みからすれば、張載の理解は宇宙生成論に属するのである。

このように、関学の宇宙論的議論と、洛学の本体論的議論を整理してきてから、孔穎達の説を再検討すると、それを宇宙論だと言つてよからう。彼の注釈は次のように述べている。

是の故に「形而上なる者、これを道と謂い、形而下なる者、これを器と謂う」とは、道は是れ無体の名、形は是れ有質の稱。凡そ有無よりて生じ、形道よりて立つは、是れ道を先にして形を後にし、是れ道 形の上在り、形道の下在り。故に形外より已上なる者 之を道と謂ふなり、形内より下なる者之を器と謂ふなり。形道器兩畔の處に処ると雖も、形は器に在り、道に在らざるなり。既に形質有れば、器用に為すべし、故に「形而下なる者之を器と謂ふ」と云ふなり。¹²⁾

孔穎達はやはり「形体」を分別の基準とし、「有・無」で解釈しているのである。しかし、彼は「有は無から生まれる」ことで「道」と「形・器」の関係を説明する際、「形而上」の「道」が「形而下」の「器」を生んだと言ふことは、確実的な宇宙生成論的考え方である。このように、「形而上なる者 之を道と謂ひ、形而下なる者 之を器と謂ふ」に対する二つの理解を考察してきた。一つは程・朱による本体論的理解であり、もう一つは孔穎達と張載による宇宙論的理解である。両方の理解において、「形而上」の「道」の意味理解について意見は分かれているが、形を持つかどうかを「形而上」と「形而下」を区別する、また「道」が主導的地位にある面において、意見が一致した。そこで、中国哲学史にはそれに反対する意見があったのか。答えは肯定的であり、例えば明清時代の王夫之は異なる解

釈を展開していた。

『周易外伝』のこの句に対する注釈に、二つの要点が示されたと思われる。一つは、「形而上」の「道」と「形而下」の「器」とは全く対立する二つの物として捉えていないことである。そこで「形而上」と「形而下」を区別するのは論題や視点の違いからのものであり、「道」と「器」との間に実質的な限界はないのである。そして、「道」は「器」の「道」であるが、「器」は「道」の「器」ではない。したがって、「道」は「器」を主導し支配する優越性まで失い、かえって「器」の制約を受けることになってしまう。二つは、「道」は「形」に依存する。「形而上」とは形質を超越するものではなく、むしろ「形」によつて「形而上」と「形而下」の区別が初めて存在するのである。古今を窮め、万物を考察し、形に超越する「道」は存在しない。¹³⁾そこで、王夫之は従来の「形に超越する」ことで「形而上」を解釈する基本方法を転回し、「道」を「器」に依存するものだと理解する。しかしながら、王船山による「道」とはまたどのようなものなのか。彼によれば、「道」は「器」と同体的であり、形体の生成に依拠するものである。張岱年の説に従い、それを「事物の理則」「箇体存在の法則」¹⁴⁾と解釈するのは正しいと言えよう。ならば、「道」は「器」の法則・理則であり、必ず「器」に依拠して現れ、具体的事物から離れる理則は存在しないのである。そこで、王夫之は程・朱の本体論とも異なり、横渠の宇宙論とも異なる第三の解釈を提示した。それは、「道」が規律であるが、物質ではないという視点から、宇宙論の「元氣」と区別し、「道」が「器」に依存し、「器」によつて限定されているという視点から本体論的理体と区別する。ここで注目すべきことは、「道」は形が生成してはじめて現れるものとして、「器」

とは別体ではないことから、やはり無形のものではなかるうかと思われる。万有引力や質量不変の法則などの法則のように、それはコップや石のような形のあるものではなく、「器」の法則としての「道」も、特別的な「器」ではないのである。

上に述べてきたように、中国哲学における従来の解釈には、「形而上なる者 之を道と謂ひ、形而下なる者 之を器と謂ふ」に対する理解が三種類ある。程・朱によつては、「道」は無形的で、独立的に存在する本体であり、「器」と「氣」の移り変わりを主導するものである。孔穎達と張載は「道」がまだ形になっていない「氣」あるいは「太虚」であり、有形の万物を生成する本源だと説明する。これらに対し、王船山は「道」が「器」の規律・理則であると主張し、「道」と「器」とは互いに規制し合うという。王夫之のいう「道」は有形なものに依存するが、理則あるいは規律である以上、やはり無形であると言えよう。

二、空間概念としての道器説

「道器説」について、清代の漢易を研究する学者は「上・下」を空間の概念として本義に回帰し、上記の説とは異なる解釈を行ったのである。「上」と「下」は本来、空間の方位を示す言葉であるが、繫辭では「道」や「器」の存在状態を説明する言葉として使われる。そこで、「形而上」と「形而下」という言い方に素朴な空間概念が込められていると思われる。宋代以降、「形而上・形而下」が論理上の「前・後」「無・有」として理解されるようになること、そこににおける空間概念は消えてしまったようである。しかし原文を読めば、

この最も素朴な空間概念は、やはり見逃してはいけなないと考えられる。

乾坤 其れ易の蘊か。乾坤 列を成して、易 其の中に立つ。
乾坤 毀るれば、以て易を見るなし、易 見るべからざれば、乾坤 或いは息むに幾し。是の故に形而上なる者、之を道と謂ひ、形而下なる者、之を器と謂ふ。化して之を裁する、之を爻と謂ふ、推して之を行ふ、之を通と謂ひ、擧げて之を天下の民に錯く、之を事業と謂ふ。¹⁶⁾

原文にある「是の故」（是故）は非常に重要な接続詞であると思われる。この言葉によつて、この句と前の文との関係性がはっきりと示されていると読み取れよう。¹⁷⁾「乾坤列を成して、易其の中に立つ」というのは、「乾」と「坤」はそれぞれの位置につくという空間秩序を意味すると読み取れる。「乾」は「天」を象徴し、「坤」は「地」を象徴することから、「乾坤列を成して」ということは、「乾」と「坤」はそれぞれ自分の位置にあり、天地が形成して万物が生じ、「易」もこの過程の中に現れ、そして空間の秩序も生成される。この空間概念によれば、「形而上の道」が「乾」と、「形而下の器」が「坤」と関連する可能性が出てくる。これはまさに清代の漢易学者の解釈方法である。

清代の学者である惠棟は、漢代の易学研究を開く第一人者として挙げられるが、彼は『周易述』において、『易緯・乾鑿度』の観点を引用し、次のように説明を展開している。

註…『易』説く「易に形畔無し、易変へて一に為し、一変へて七に為し、七変へて九に為し、九は氣變の究めなり。乃ち復た變へて一に為し、一は形變の始め」と。①清軽なる者上りて天に為し、故に形而上なる者之を道と謂ふ。濁重なる者下りて地に為し、故に形而下なる者之を器と謂ふなり。

疏…清軽なる者上りて天に為し、濁重なる者下りて地に為す、亦た『乾鑿度』の文。②乾息まれて二に至り、剛坤五に昇り、故に清軽なる者上りて天に為す。乾道に為す、故に形而上なる者之を道と謂ふ。坤消して五に至り、則ち乾二に降り、故に濁重なる者下りて地に為す。坤は器に為し、故に形而下なる者之を器と謂ふなり。¹⁸⁾

彼は『易緯』の宇宙観を用い、形のない「易」は変化を経て、具体的な形が現れていると考えた。そして、形が現れた時に、①「清軽なる者は上りて天と為」って、「道」となり、「濁重なる者は下りて地と為」って、「器」となる。「道」が「形而上なる者」であるのは、「清軽」だからであり、それゆえに上昇して「天」になる。「器」が「形而下なる者」であるのは、「濁重」だからであり、それゆえに下降して「地」になる。ここでの「上」と「下」は、はっきりと空間的な意味を持っていて、それぞれ「天」と「地」に属するものである。だから、「道器」は、形が生じた後に、宇宙空間に関連するものなのである。

ここでの「上」と「下」は、はっきりと空間的な意味合いを持つようになり、それぞれ「天」と「地」、及び「乾」と「坤」に属す

る。そして、「清」と「濁」は「氣」の二つの状態を表している。「清氣・濁氣」は「太極」をもとに分化してきたと惠棟は考える。「清氣」が上昇して「天」となり「乾」となるが、「濁氣」が下りて「地」となり「坤」となる。そして「乾」と「坤」の二氣が交互に移り変わることによって、万物が生成していくのである。陳伯適は、ここでの「乾・坤」は「太極」の二種の勢いであると指摘し、「乾」は「太極」の生成する勢いを表し、「坤」は「太極」の凝集する勢いを表すという。生成の始まりから見れば、「乾」はもつと重要であるが、「坤」の凝集する機能によって万物を生成させたのである。前後の別があつても、「乾・坤」は互いに補い合う関係をもつという。¹⁹⁾

したがって、「乾・坤」が対応する「道・器」は、いずれも「太極」から生まれた性質の異なる二種の「氣」に変わった。その違いは、「道」には生成する勢いを持ち、「器」には凝縮する勢いを持つだけなのである。論理的には、「易」が「乾坤」に先立つのである。「道・器」は氣が生成した後、内容を持つ変化を遂げたものである。このような考えは、その後の清代漢易の研究者の多くに受け継がれていった。例えば、張惠言と李道平は、次に記しているように、同様の考えを見せていた。

天 上に成位し、象を垂らして道に為し。地下に成位し、五行の用器に為す。²⁰⁾

乾 道に為す、天 上に成位し、象を垂らして道に為し、故に「形而上なる者之を道と謂ふ」と。坤 形に為し、器に為し、地下に成位し、五行の用器に為し、故に「形而下なる者之を器と謂ふ」と。²¹⁾

彼ら二人とも「乾坤」を用いて「道器」を解釈し、「形而上なる者」と「形而下なる者」を「天」と「地」の区別と理解する。また、彼らは「道」は「天」が上に成位して象を垂らすことで成り立ち、「器」は「地」が下に成位して具体的な五行の変化と応用であると考えている。

張惠言は、太極を「有形無質の氣」とし、天地は太極の氣が分かれてできたものだと考えている。そこで、「道」は「器」の論理的な前提ではなく、「器」と同じように「氣」で構成された存在なのである。これにより、「乾坤」は「道器」を取って代わり、より基礎的な範疇となる。惠棟と違い、張惠言は「乾元」説を強調し、「坤」は「乾」から生まれたとする。「道器」はすべて「乾坤」の氣であるが、「太極」はあくまで「乾元の氣」であることを強調したため、「乾」に対応する「道」は相変わらず基礎的位置を有する。²³ その後の姚配中はまた次のように指摘する。

①形而上下は、易の形而上下なり。②易の形而上、天に在り象を成し、見れば乃ち之を象と謂ふ。易の形而下、地に在り形に成し、形乃ち之を器と謂ふ。道、陰陽の道なり。形上形下、言ふところは易の見るべきは、乾坤息まざる所以なり、所謂『周易』なり。²⁴

姚配中の哲学体系において、「易」は氣である。即ち太極であり、道本である、元なのである。²⁴ だから上の記述で、姚配中は、「易」を天地の間に絶えず移り変わっている運動的で変化する氣として描

いている。①「形而上下」は「氣」として「易」が上下を周遊する状態を指す。これによって、②「易」が上を運動すると「天に在り象を成し」となり、「易」が下を運動すると「地に在り形に成し」となる。即ち道と器である。惠棟と比べて、姚配中は乾坤の氣が周遊して変化していく過程を描いている。彼は「乾元」を基本だと考えず、「太極」より「陰陽」二氣を生じ、その変合より万物が順次に発生したと考えたのである。²⁵

曹元弼はこのような考えを受け継いでいる。彼は『周易集解補釈』の中で、上記の考えを引用し、さらに「形上形下、一元氣の周流する所、乾坤に之を見る。」と付け加えている。つまり、彼は姚配中の言う周遊變動の「易」を「元氣」に理解し、「形上の道」も「形下の器」も、「元氣」が周流してできた状態であり、つまり「乾坤」であると言う。そこで、「元氣」によって、彼は「道器」を「乾坤」に対応させたのである。「形而上」と「形而下」は「元氣」の止まない周流によって、互いに通じ合う関連状態にある。このような「元氣」の止まらずに周流する状態が、「乾坤」で構成された天地空間に現れたのである。

上に述べてきた解釈はいずれも、「形而上」と「形而下」を空間概念と関連づけ、「氣」からなる異なる状態だと考えている。「形而上」は「天」と「乾」、「形而下」は「地」と「坤」に対応する。「形而上・形而下」が指し示すものは、天地の生成とその存在状態である。そこで、彼らは「道器」を中身のある存在とみなし、物質性を含む存在である。また、「天地」あるいは「乾坤」が、「氣」の上昇と下降によって形成される。だから、それにかかわる道器も、「氣」によって関係し合っていると考えられていたのである。「道」も「器」

も「天地」ができた後の状態であり、「氣」によって構成され、「乾坤」と関連するのである。これによって、「道器」は空間に関する概念となり、物質的な意味合いが含まれ、「天地」あるいは「乾坤」の範疇に入れられるようになる。このようなとらえ方は、漢代の思想と強く関連しているが、清代の学者はそれをさらに整理して統合した。ここからそれら議論をさらに詳しく考察していく。

三、清代の漢易道器説は漢代の「氣論」、 「元論」に対する継承と発展

清代漢易を研究する学者は、「道器」を「氣」とする観点は、すべて漢代にあつている。「氣」で宇宙の生成と変化を論じる言い方は、先秦の時期にすでに存在した。たとえば、周幽王二年（前780年）に起きた地震の原因を記した『国語・周語』では、「天地の氣」という観念で説明している。天地の間には「陰氣」と「陽氣」に分けられる「氣」があり、この二つの「氣」の間に一定の秩序がある。この秩序が乱れると、地震や川原洪滞などの問題が生じる。上博簡『恒先』篇では、「氣」を「清氣」と「濁氣」に分け、「濁氣 地を生み、清氣 天を生む」としている。²⁸『莊子・至樂』ではさらに「氣」の変化によって生命が生まれる過程を描いている。「混沌」の中で、「氣」が生まれて変化して形が生まれる。その変化によって、生命が生まれるとする。要するに、この時期の氣論の重点は、「氣」に対して区分することにある。

漢代の思想は、それを宇宙全体の生成と結びつけたのである。たとえば、『淮南子』は、「虚廓」から「宇宙」を生み、「宇宙」は「氣」

を生み、「氣」の中で「清陽者」は上昇して「天」になり、「重濁者」は下りて「地」になり、ここから天地と万物を化生する過程を指摘する。²⁹『易緯・乾鑿度』は宇宙の生成過程を「太易」、「太初」、「太始」、「太素」の四段階に分けている。「太易」にはまだ氣がないが、「太初」には氣が生じ、「太始」には形があり、「太素」には質がある。形があると、清軽の者は上昇して天となり、濁重の者は下降して地となる。³⁰つまり、この時期の宇宙論では、陽氣と陰氣を区別した上で、氣を形のないものに遡って、形のある宇宙の万物を含みようにするのである。

総じて言えば、漢代の「氣論」は、宇宙の万物は「氣」の生成の変化から生じ、無形から有形になると考える。その過程において、「天地」も「氣」の動きによって生まれる。「天」は上に位置し、陽性の力を代表するため、「清氣」と「陽氣」に一致し、清軽と剛健の特質を持つ。また、「地」は下に位置し、目に見える具体的な形を持ち、従順的で陰性の力を代表するため、「濁氣」と「陰氣」に一致する。³¹つまり、先秦時代の清濁と陰陽の論じ方は氣論と結びつけ、一つの纏まった宇宙生成観を生み出したのである。この枠組みは清代の漢易を研究する学者たちに広く受け入れられ、彼らの易学的宇宙観を構成する基礎となった。³²

清代漢易を研究する学者は、漢代の「氣論」を継承したばかりでなく、漢代の「元論」も継承し発展させる。「元」ということばは漢代にすでに見え始めたが、経伝的な解釈では、「始まり」や「基礎」となる重要な意味を持つ。例えば、『春秋』で言う王の統治の始まりとしての「元年」は漢代になると、すでに重要な基礎的意味を持つようになった。董仲舒は「元」を「始まり」と「万物の本」と解

積した。⁽³⁴⁾『周易』では、『乾・文言』が「元亨利貞」を四つの徳目としており、「元」は「善」を内包している。『彖伝』では「乾・坤」を説くとき、「乾元」は万物を創始させ、「坤元」は万物を生成させたとほめ、「乾元」と「坤元」を天地の始まりとしている。これらの意味で、「元」は生成論的な意味しか持たず、本体論的な意味はないのである。

惠棟は『易微言・元』の中で、漢代の文献を多く引用し、「乾」を初めとし、よって万物は「乾」を「本」とする。しかし乾坤を「一元」に合わせ、「乾」を「天」とし始とし、「坤」が「氣」の初めである。そして、万物の生成は「乾」を核心にするため、故に「乾」が主導的な役割を果たしている。同時に、乾元と坤元とは「一元」に合わせたものであるが、この「一元」が乾元と坤元との本質的な違いを示していないので、生成論として理解すべきでしょう。⁽³⁶⁾

惠棟が乾元の重要性を強調し、乾坤を一元に合わせた上で、張惠言は、「乾元」を「本」とする考えを明確に提出するのである。彼は「坤」に「元」がなく、「乾元」に依存してできたものであり、「太極」は「乾元の氣」であると考ええる。その上で彼は独自の易学体系を構築する。しかし、彼は「元」を宇宙の本体としてではなく、宇宙生成論の視点で「易」の「消息」変化を語ることが多かった。⁽³⁷⁾

姚配中はさらに「元」の觀念を深化させ、「元」が「天地の始まり」であると同時に「天に立つ本」⁽³⁸⁾でもあり、生成論と本体論の両方を内包していると彼は指摘する。彼は老子の言葉を用い「元」を描き、「元」が本体として把握できない神妙な状態であると同時に、「元」が「氣」を生み出してから万物が進化していく状態を示している。本体である「元」が「氣」の変化によって「乾元・坤元」と

なり、上下が交感して万物が形成されていく。同時に、本体論的な意味では、「形而上の道」としての「乾元」も、創始の働きによって、より根本的な位置にあると論を展開する。⁽³⁹⁾つまり姚配中は、「元」の觀念を考えたの中核として、「元」を本体とする思想体系を構築したのである。陳泳琳が指摘するように、姚配中が構築した「易元」の理論は、孔子易伝から始まった「易元」の説を受け継ぎ、漢魏の儒者の解釈を混ぜ合わせたものであり、継承と開拓の功を併せ持っているのである。⁽⁴¹⁾

要するに、清代の漢易を研究する学者たちは漢代の「氣論」と「元論」を継承した。「氣論」について、元氣が生成された後、天地に分けられ、「形而上」を「乾元・天・道」とし、「形而下」を「坤元・地・器」としたのである。これによって「道」は実体的な意味合いを持つようになり、「氣」だけでなく、「象」を持つようになったのであり、孔穎達や張載の「無形の氣」とは区別される。「元論」について、「道」が「乾」につながり、「乾」が易学の中で主導的な地位を持つため、「道」は依然として「坤」としての「器」を含み、論理的に優先される立場にある。そして「元論」の視座に基づいて、「道」が抽象的な理則に変化して、それによって徹底的に「器」を支配する可能性がある。要するに、「元氣」の変化によって、天地が位置され、万物が生成されていくのである。

終わりに

中国の古典哲学の中で、「形而上なる者 之を道と謂ひ、形而下なる者 之を器と謂ふ」という重要テーゼに対して、三種類の理解

が呈示されてきた。程・朱によると、「道」が無形的な、独立的存在とする本体である。孔穎達と張載は「道」が有形の万物を生成する本源だと考える。王船山は「道」が「器」の規律・理則であり、「道」と「器」は互いに規制し合うものだ主張する。

清代の漢易を研究する学者は、漢代の文献の収集と総合を通じて、「道器」と「乾坤」を結びつけ、「天地」あるいは「乾坤」が「氣」の上昇と下降によって形成されると指摘する。そのため、それにかかわる道器も、「氣」によって関係し合っていると考えていたのである。「道」は天が形成する後に垂れる「象」であり、「器」の拠る準則でもある。この解釈では「道器」は空間に関する概念として、物質的な内包をもち、「天地・乾坤」の範疇に入れられているのである。

清代の漢易を研究する学者たちは漢代の「氣論」と「元論」を継承した。前者は氣化の「天地」としての「道器」のあり方を描き、後者は「道」の支配的な地位を示している。そこで、漢代の文献を整理して総合することによって、清代の漢易を研究する学者たちは、本質的な違いがない「道器」の根源は同じであり、それぞれが変化し、生き生きとした世界を描き出されたのである。

注

- (1) 本論文は、渡邊義浩先生、張懷慈、長谷川隆一、伊藤涼などの方々のご助力をいただきました。
- (2) 陳寶『道器之辨与理氣之辨——一種思想区域劃分的嘗試——宋明儒家形上学之批判』（聊城大学学报「社会科学版」二、二〇〇三年）を参照。

- (3) 陳屹『道器之辨中的三種範式及其轉換』（《周易研究》六、二〇一〇年）を参照。
- (4) 夏芬『道「器」三種詮釋視角——基于「形而上者謂之道、形而下者謂之器」的歷代注釈』（《文化發展論叢（中國卷）》一、二〇一五年に所収）を参照。
- (5) 張岱年『中國哲學大綱・上』（中華書局、二〇一七年）を参照。
- (6) 余敦康『周易』（國家圖書館出版社、二〇一七年）を参照。
- (7) 「形而上者謂之道、形而下者謂之器。若如或者以清虛一大為天道、則乃以器言、而非道也」（『二程遺書』卷十一 師訓）。
- (8) 「形而上為道、形而下為器、須著如此說。器亦道、道亦器」（『二程遺書』卷一 端伯伝師説）。
- (9) 「一陰一陽之謂道。道非陰陽也、所以一陰一陽道也」（『二程遺書』卷三 謝顯道記憶平日語。「離了陰陽更無道、所以陰陽者是道也。陰陽、氣也。氣是形而下者、道是形而上者」（『二程遺書』卷十五 入關語録）。
- (10) 「天地之間、有理有氣。理也者、形而上之道也、生物之本也。氣也者、形而下之器也、生物之具也。是以人物之生、必稟此理然後有性、必稟此氣然後有形」（『朱文公文集』卷五十八 答黃道夫）。
- (11) 「形而上」は無形体者、故形以上者謂之道也。「形而下」是有形体者、故形以下者謂之器。無形跡者、即道也、如『大德敦化』是也。有形跡者、即器也、見於事實、如禮義是也……凡不形以上者、皆謂之道、惟是有無相接与形不形处知之為難。須知氣從此首、蓋為氣能一有無。無則氣自然生、是道也、是易也」（『橫渠易説』卷三 繫辭上）。
- (12) 「是故『形而上者謂之道、形而下者謂之器』者、道是無体之名、形是有質之稱。凡有從無而生、形由道而立、是先道而後形、是道在形之上、形在道之下。故自形外已上者謂之道也、自形内而下者謂之器也。形雖処道器兩畔之際、形在器、不在道也。既有形質、可為器用、故云『形而下者謂之器』也」（『周易正義』卷七 繫辭上）。

- (13) 『上下』者、初無定界、從乎所擬議而施之謂也。然則上下無殊眇、而道器無異体、明矣。道者器之道、器者不可謂之道之器也。〔周易外伝〕卷五 繫辭上傳第十二章。
- (14) 「形而上者、非無形之謂。既有形矣、有形而後有形而上。無形以上、亘古今、通万変、窮天窮地、窮人窮物、皆所未有也。……器而後有形、形而後有上。無形無下、人所言也。無形無上、頓然易見之理」〔周易外伝〕卷五 繫辭上傳第十二章。
- (15) 注5前掲書一三六頁を参照。また、張岱年『中国古典哲学概念範疇要論』（中華書局、二〇一七年）八三頁を参照。
- (16) 「乾坤其易之蘊邪。乾坤成列。而易立乎其中矣。乾坤毀。則無以見易。易不可見。則乾坤或幾乎息矣。是故形而上者。謂之道。形而下者。謂之器。化而裁之。謂之變。推而行之。謂之通。舉而錯之天下之民。謂之事業」〔周易〕卷七 繫辭。なお、本田濟『易』（朝日新聞社、一九六六年）を参照。
- (17) 史寧中はこの接続詞の重要性に注目し、「所以」と「原因」の二通りの解釈が可能であると示唆した。彼は春秋戦国時代の文献に「故」が「原因」を表すことが多かったことを根拠に、「形而上なる者、これを道と謂い、形而下なる者、これを器と謂う」という判断は、「乾坤と易との関係」を含む、より一般的なテーゼであると指摘する。史寧中『「形而上者謂之道、形而下者謂之器」評析』〔古代文明〕四一三、二〇一〇年）を参照。
- (18) 「注・易說・易無形畔、易変而為一、一変而為七、七変而為九、九者氣変之究也。乃復変而為一、一者形変之始。①清輕者上為天、故形而上者謂之道；濁重者下為地、故形而下者謂之器也。」一疏・清輕者上為天、濁重者下為地、亦乾鑿度文。②乾息至二、剛升坤五、故清輕者上為天。乾為道、故形而上者謂之道。坤消至五、則降乾二、故濁重者下為地。坤為器、故形而下者謂之器也」〔周易述〕卷十六 繫辭上傳。
- (19) 陳伯適『惠棟易字研究・第四冊』（花木蘭出版社、二〇一一年）を参照。
- (20) 「天成位於上、垂象為道。地成位於下、五行之用為器」〔周易虞氏義〕卷七。
- (21) 「乾為道、天成位於上、垂象為道、故『形而上者謂之道』。坤為形、為器、地成位於下、五行之用為器、故『形而下者謂之器』」〔周易集解纂疏〕卷八 繫辭上第八。
- (22) 「有形而無質、是為太極。」二麗於一、乾有元、而坤凝之以為元。其元、坤無元也。」「乾元之氣、正乎六位則謂之道、即太極之正也」〔周易虞氏消息〕卷一 易有太極為乾元第一。
- (23) ①形而上下、易形而上下也。②易形而上、在天成象、見乃謂之象。易形而下、在地成形、形乃謂之器。道、陰陽之道也。形上形下、言易可見、乾坤所以不息也、所謂『周易』也」〔周易姚氏學〕卷十四 周易繫辭上傳。
- (24) 林忠軍『論姚配中的「二」哲学建構与乾嘉易学哲学』（湖南大学学报「社会科学版」一、二〇一二年）を参照。
- (25) 「蓋陰陽之生物、必陰自為陰、陽自為陽、而後二者合、物乃生焉。若本自和合、則不能生。此太極所以必分為二、二乃復合也。」「陰陽合而後万物生、孤陰孤陽不能生物也」〔周易姚氏學〕卷第十四 周易繫辭上傳。
- (26) 「形上形下、一元氣之所周流、於乾坤見之」〔周易集解補釋〕卷第十四 周易繫辭上傳。
- (27) 「周將亡矣！夫天地之氣、不失其序、若過其序、民乱之也。陽伏而不能出、陰迫而不能蒸、於是地有地震。今三川地震、是陽失其所而鎮陰也。陽失而在陰、川源必塞。源塞、國必亡」〔國語〕卷第一 周語上。
- (28) 余紹宏、張青松『上海博物館藏戰國楚簡集釋』（社会科学文献出版社、二〇一九年）を参照。
- (29) 「察其始而本無聲、非徒無生也、而本無形。非徒無形也、而本無氣。雜乎芒苴之間、變而有氣、氣變而有形、形變而有生。今又變而之死、是相与為春秋冬夏四時行也」〔庄子集釈〕卷六下 至樂第十八。
- (30) 「道始於虛廓、虛廓生宇宙、宇宙生氣、氣有涯垠、清陽者薄靡而為天、

- 重濁者凝滯而為地、清妙之合專易、重濁之凝竭難、故天先成而地後定。天地之蘊精為陰陽、陰陽之專精為四時、四時之散精力万物」(『淮南子』卷三 天文訓)。
- (31) 「夫有形生於無形、乾坤安從生？故曰…有太易、有太初、有太始、有太素也。太易者、未見氣也；太初者、氣之始也。太始者、形之始也。太素者、質之始也。氣形具而未離、故曰混沌。混沌者、言万物相混成而未相離、視之不見、聽之不聞、循之不得、故曰易也。」林忠軍『易緯導讀』(齊魯書社、二〇〇四年)を参照。
- (32) 『說文解字』では「元氣初分、輕清陽為天、重濁陰為地」と説明している(『說文解字』卷十三 土部)。「清氣」を「陽氣」に結びつけて天に配して、「濁氣」を「陰氣」に結びつけて地に配する傾向が見られる。
- (33) 注意しなければならないのは、漢代の文献はこの宇宙觀を論述するところは、「道器」の枠組みを直接採用しなかったことである。したがって、少なくとも現存する文献をもとにすれば、上記の説は清人の推測あるいは改造によるものもしくは考えられないのである。
- (34) 「元者、始也、言本正也」(『春秋繁露』卷第四 王道第六)。「惟聖人能屬万物於一、而系之元也、終不及本所從來而承之、不能遂其功。是以『春秋』變一謂之元。元猶原也、其義以隨天地終始也。故人惟有終始也而生、不必応四時之變、故元者為万物之本、而人之元在焉」(『春秋繁露』卷第五 重政第十三)。
- (35) 「元、始也。乾初為道本、故曰元。」(『策取始於乾、猶万物之生本乎天。』「乾坤相竝俱生、合于一元、故万一千五百二十策、皆受始於乾、由坤而生也。天地既分、陽升陰降、坤為順、故順承天」(惠棟『周易述・卷二十一』易微言上・元)。
- (36) 惠棟はここで先人の説を集めて註解しただけで、自分の考えを体系的に述べていない。だから、惠棟は「元」の思想を体系的に説明していないのである。
- (37) 蘇建強、於洋「從『自然生化』之視域到『易學消息』之視域——論張惠言『太極』觀矛盾兩面向之統一」(山東大學學報「哲學社會科學版」二、二〇一八年)を参照。
- (38) 「元、為天地之始、乃所以立天之本」(『周易姚氏學』卷一 周易上經 象上 象上 象上 傳)。
- (39) 「蓋元者、視之不見、聽之不聞、範圍不過、曲成不遺。在天成象、在地成形、見乃謂之象、形乃謂之氣、皆元也」(『周易姚氏學』序 贊元第一)。
- (40) 呂相國は、「主宰の意味では、元は乾元なり」といつている。呂相國『姚配中「元」視域下「象數」与「義理」的統一』(『周易研究』一、二〇一五年)を参照。
- (41) 陳泳琳『姚配中周易姚氏學研究』(花木蘭文化出版社、二〇一三年)を参照。