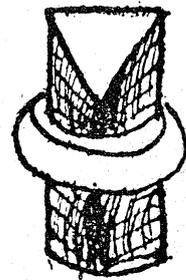


『展望』一九七五年九月号 筑摩書房
より再録

空間・分類・カテゴリー

——科学的思考の原初的、基底的な形態——



山田 慶 児

1 南海の帝を儼と為し、北海の帝を忽と為し、中央の帝を渾
沌と為す。儼と忽と、時に相与に渾沌の地に遇う。渾沌、之
を待つこと甚だ善し。儼と忽と、渾沌の徳に報いんことを謀
りて、曰わく、「人みな七竅有りて以って視聴食息するに、
此れ独り有ること無し。嘗試みに之を鑿たん」と。日に一
竅を鑿つに、七日にして渾沌死せり。

——『莊子』応帝王篇——

2 莊周の語る渾沌神話、いや、神話でなく寓話だ、とひとは
いうだろう。だがわたしは、それを抽出された神話と考えて

いるのだ。一見とりとめもなく拡散してゆく物語のなかか
ら、人類学者がその要素と構造をひきだし、その意味をあら
わにして、神話的思考の世界をわたしたちのまえに、またわ
たしたちのなかから開くように、莊周もやはり、おそらくは
いりくんだ物語の小枝や葉っぱを切り落し、三つの要素とそ
の関係をひきだして、短いストーリーに定着したのである
う。それをとおして、かれは中国的思考の構造をあざやかに
照明してみせたのである。

むろんわたしは、莊周の神話がわたしの想定するその原型
と意味論的に等価である、というつもりはさらさない。抽出
がそのまま新たな意味づけであるからばかりではない。人類
学者とちがって、かれの意図は神話の意味を解くことではな
く、神話をおのれの思想とすることにあつたからだ。この神

話は、『莊子』のなかでも莊周そのひとの手になるといわれる内篇の末尾をかざっている。それは渾沌の神話がただちに渾沌の哲学、いいかえれば莊周の哲学でもあったのを、なによりも直截にしめす。事実、『莊子』天地篇のなかで、孔子は莊周の哲学を「渾沌氏の術」とよんでいるのだ。

神話をおのれの思想とするために、莊周がたしかにおこなったであろう操作は、ふたりの脇役に名づけることであった。儻と忽はいずれも瞬時を意味する。つかの間の時に、かれは南海と北海を支配させたのである。それにたいして、中央にすむ渾沌（渾敦あるいは混沌とも書く）は古い神話の主人公であった。人と神と獣と、三つの相貌をもって、渾沌はわたしたちのまえにたちあらわれる。

『春秋左伝』文公十八年によれば、帝鴻氏、つまり、黄帝の息子である渾敦は、おなじく少暉氏の息子の窮奇、顓頊氏の息子の檮杌、縉雲氏の息子の饕餮とならんで、四凶とよばれた悪漢であった。黄帝・少暉・顓頊は堯・舜にさきだつ神話的な聖王、いわゆる三皇五帝にかぞえられる人物、縉雲は黄帝の官である。ところが息子たちは、親とは肖てもつかぬできそこないであり、窮奇が口先き屋、檮杌が天の邪鬼、饕餮が欲張りだとすれば、わが渾敦はやくざの大親分であった。まともな奴をいじめて悪人をかばう。悪徳のかぎりをつくす。つきあうのはやくざやすね者ばかり。時とともに、かれらの悪行はつってゆく。さすがの堯も手をつけかねた。だがついに、その配下の舜がかれらを平らげる。四凶を世界

の涯てに追放し、魍魎の番人にしたのである。堯の死後、天下のひとが一致して舜を帝位におしたのはそのためだ、と。

この人間くさい渾敦が、ほかの聖王伝説とおなじく戦国時代の思想家たち、とりわけ儒家による創作であるのは、あきらかだ。堯舜伝説の脇役として、渾敦が必要だったのである。『山海経』西山経に伝える渾敦のほうか、おそらく神話の原型を、すくなくともその相貌にかんするかぎり、はるかによく伝えていよう。天山に神がいる。その名は、渾敦、姿は黄いろい袋みたい、火のように赤い光をはなち、六本の足と四枚の翼をそなえている。この渾敦には面目、つまり、顔や目がない。だが、歌いかつ舞うことができる。渾敦は実は帝江である、というのだ。帝江は帝鴻、すなわち黄帝にほかならぬ。『春秋左伝』では黄帝の子であったが、『山海経』では黄帝そのひととされているわけだ。

黄色い袋みたいにぶざまな渾敦の神も、そこではまだ六足四翼の偉容をたもっているが、時代が下ると、まぬけな犬のたぐいにおとしめられてゆく。東方朔の『神異経』によれば、渾沌は崑崙の西に住み、姿は犬みたい、目はあれども見えず、耳はあれども聞えず、腹はあれども五臓がなく、まっすぐな短い腸では食物もすっぽぬけてしまう。善人にであえばつかかり、悪人にであえば体をすりよせてゆく。またの名を耳無しといい、べつに心無しともいう。住所は転々として定まらず、おのれの尻尾をくわえてぐるぐる回り、上をむ

いて笑うくせがある、と。これでは渾沌の面目いづくにありや、と怒ってみたところではじまるまい。もともと渾沌は「面目無し」なのだから。

ともあれ、この三つの話は三つのことを、たしかにわたしたちに語っている。『山海経』と『神異経』によれば、渾沌には感官がなかった、あるいは感覚の働きをそなえていなかった。莊周ふうにいえば七竅、つまり目が二つ、耳が二つ、鼻が二つ、口が一つという七つの感官をもたなかったのである。だから、かれは外の世界の存在を知覚できなかったし、さまざまな存在のあいだの関係を認識できなかった。『春秋左伝』と『神異経』は、渾沌が悪者であった、あるいは善人の敵であった、と語る。外の世界に生きるひとびとにとって、そこがいかなる世界であるかを知らない、あるいは知覚できないということが、すでに悪であった。かくて、『春秋左伝』によれば、かれは世界の涯てに放逐される。だが、殺されたのであってもかまわない。すくなくともこの世界にとつて、渾沌は死んだのだ。

渾沌の生とそれがもたらす不安とその死、この三つの要素を、莊周はみごとに抽出してくる。渾沌は無秩序の、あるいは、秩序に属しないことのシンボルである。秩序に属しないものは、ただ秩序に属しないというだけで、秩序に安らぐひとびとの生を足もとからおびやかす。かれは秩序の認識と秩序への帰属を強いられる。秩序が善であるならば無秩序は悪であり、秩序が世界を支配するためには、渾沌は死ななければならぬ。

ばならぬ。あらためてことわるまでもなく、莊周は渾沌にプラス価値をあたえていたのだが、ここでかれの哲学を語るつもりはない。しかし、わたしはもうしばらく、かれの神話にこだわらう。

中央にいる渾沌を殺したのは、空間的にいえば北海と南海の支配者であり、時間的にいえばつかの間の時だ、と莊周はいう。マザー・グースの唄をもじっていえば、

コントンがころされた

黄いろいかおに

七つの穴をうがたれて

たれがコントンをころしたか

それはあたしと

つかの間の時がいった

北と南のあたしのノミで

あたしがころした コントンを

なぜそれは南北を支配するつかの間の時なのか。

『莊子』大宗師篇は、「北極に立つ」神を禹彊ぐきやうとよぶ。『山海経』大荒東経によれば、北海の神の禹彊ぐきやう（禹京とも書く）は黄帝の孫であり、その父の東海の神である禹虢ぐくわくと、支配する領域を分けたという。禹彊はのちにいたるまで、海神ないし風神として、その名がみえる。そしてしばしば、四方神のひとつ

りであり、北方の神である玄冥と同一視される。しかし、四方の神と禺虢・禺彊父子とは、もともと別の体系に属する神であろう。大荒北経によれば、禺虢は禺號とも書く。ところが、海内経は、帝俊が禺號を生んだという。『山海経』に注した清の郝懿行は、帝俊を黄帝だと考えたが、大荒東経によれば、帝俊は帝鴻すなわち黄帝の父でもある。いまでは、帝俊は殷の最高神であり、宗祖神であった帝と同一神である、とみなされている。とすれば、その混乱は、殷の神統譜のなかに黄帝一族がくみこまれたさい、生じたものにちがいない。ともあれ、禺虢すなわち禺號の名は『山海経』にしかみえないから、たしかめるすべもないのだが、東海の神というのは、おそらく南海の神のあやまりにちがいない。『莊子』のひとつの展開である『淮南子』が、それを示唆する。

『淮南子』説林訓によれば、まだ天地が存在しないとき、ほのぐらい世界には形あるものとてなかつた。そのなかに、ふたりの神がいっしょに生まれてきて、天と地をいとなんだ。かくて陰と陽が分かれ、さらに分離して八つの方位ができた。ふたりの神とは陰の神と陽の神である、と高誘は注する。おなじく詮言訓によれば、天地の形が定かでないとき、世界は渾沌であり、まだ物は存在しなかつた。すでに述べたように、『山海経』西山経では渾敦が黄帝であった。さらに『淮南子』説林訓は黄帝を、対立する性を生んだ神であった、と証言する。人間に陰陽、つまり、男女のシンボルをあてたのは黄帝であつた、というのである。要するに、黄帝

から生まれた対立する性格の二神、そのもとの名が禺號・禺彊であり、かれらは南北の海神であつた、とわたしは考えているのだ。

とすれば、渾沌神話の原型はおのずとあきらかであろう。たとえば、それはこんな物語であつたらう。はじめ世界は黄帝によって支配されていた。息子と孫が生まれると、黄帝は周辺の南海と北海をかれらに治めさせることにし、禺號には南海を、禺彊には北海をあてた。この分割支配の体制は、しかし、ひどく不安定だつた。のっぺらぼうの黄帝には、とりきめた境界線など目にはいるはずもなく、たえずそれを犯して息子たちをおびやかしたし、息子たちのことばに耳をかすいわれもなかつたからだ。歌や踊りの好きな黄帝の宴にまねかれたとき、かねてしめしあわせていた息子と孫は黄帝を殺し、世界をふたりに半分ずつ支配することにした。こうして秩序ある世界ができあがつた、と。そのばあい、莊周の示唆にしたがえば、かれらは空間だけでなく、時間のほうもふたつに分けて、南海の禺號が昼と夏を、北海の禺彊が夜と冬を、それぞれ受け持つことになったにちがいない。一日や一年というつかの間の時が、まさに渾沌を殺したのである。

渾沌神話はもともと宇宙生成神話である。この神話から、あるいは、この神話をふくむ神話群から、のちに気の無限宇宙論、ないし、宇宙進化論が発展してくる。いちばん通俗的なかたちでは、それは『西遊記』の冒頭に、世界のはじまりから孫悟空が誕生するまでの宇宙の歴史としてえがかれてい

る。ちなみに、明末清初のジュスイットが氣の宇宙論を、完全に「粒子哲学」のことで近代ヨーロッパに伝えたとき、それはデカルトの宇宙論と奇妙に通いあうものをもっていたのである。

3

わたしが莊周の渾沌神話をとりあげて原型をさぐり、かなり乱暴にその復元を試みたのは、実をいえば、それを宇宙生成神話だと証明するためではなかった。その指摘なら、すでにいくつもある。そしてたとえばその起源を、貝塚茂樹は聖劇にもとめている。⁽²⁾「歌舞が上手だ」という渾沌は、じつは耳目鼻口のないのっぺら顔の仮面をかぶって歌舞する神人であって、天帝江の尸^{かたしう}であったと見るべきである。帝江は帝鴻にほかならず、天地未分以前の渾沌たる状態にある根源の帝の一名にあたるのであろう。この仮面神人が七つの穴をうがたれ、面目をそなえたところで突如として倒れ、そこで天地の分立、世界の創造が一段落をつけることを仕組んだ聖劇が演じられたのであり、これを知っている莊子が寓話に仕立てあげたのだと解釈される。あるいはそうかも知れない。中国の神話をとりあげるばあい、是非とも視野にいれておきたい仮説だ。しかし、いまのわたしの関心はそこにはない。

わたしが注目するのは、渾沌神話にあらわれる空間分割の三つの型、あるいは、空間の三つの構造だ。はじめに世界は、渾沌という単一の要素によって支配される、単一の空間

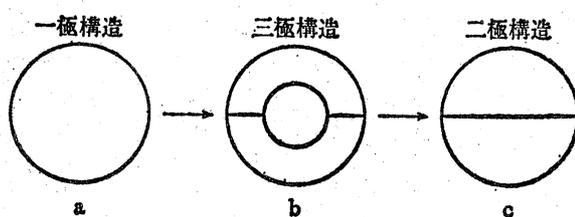


図1 渾沌神話にあらわれる空間の三つの構造

であった。それを一極構造とよび、そのモデルにはひとつの円を選ぶことしよう(図1a)。ついで世界空間は三つに分割され、中央の空間を渾沌という要素が占め、南北の空間を儼ないし禹號、忽ないし禹彊の二つの要素がそれぞれ支配する。それを三極構造と名づけよう。そして、ひとつの円が内部空間と外部空間に同心円状に分かれ、外部空間がさらに上部空間と下部空間に二分されるモデルで表わすことにしよう(b)。そのばあい、一極構造から三極構造へは支配権の分与によって移行したのであろうが、ひとたび三極構造が成立すると、支配者たちのあいだに対立が生じ、闘争が起ってくる。莊周によれば、その主要な対立関係は渾沌と儼および忽とのあいだに、いいかえれば、内部空間と外部空間とのあいだに存在する。そして、内部空間の消滅がその闘争を終焉させる。最後に、渾沌の死によって、世界は二つの空間に分割され、儼ないし禹號と忽ないし禹彊という二つの要素によって支配されるにいたる。それを二極構造とよび、ひとつの円を直径によって上部空間と下部空間に二分したモデルで示すことにしよう(c)。ここでは、かつて副次的にすぎなかった儼と忽のあいだの、いいかえれば、上部空間と下部空間のあいだの対立が、主要

なそれに転化する。かくて北と南の、夜と昼の、冬と夏の、陰と陽の、いわば永遠の対立と闘争がくりひろげられるであろう。

わたしはいま、対立あるいは闘争といった表現をつかったが、あらかじめ注意しておきたいのは、三極構造と二極構造とにおけるその違いについてである。渾沌神話において、三極構造の外部空間の儼と忽は秩序のシンボルであり、内部空間の渾沌は無秩序のシンボルであった。いいかえれば、外部空間はコスモス(秩序)空間であり、内部空間はカオス(混沌)空間であった。コスモス空間がそのなかにカオス空間を包みこんだとき、三極構造があらわれたのである。だから、両者の対立は、秩序と無秩序ないし混沌とのそれであり、秩序を解消もしくは否定しようとする混沌にたいして、秩序が世界をすみずみまでおのれに従わせようとするとき、そこに闘争が発生する。三極構造とちがって、二極構造はすでに、もしくは、はじめからカオス空間をふくまない、純然たるコスモス空間であり、上部空間と下部空間の対立と闘争は、あくまで秩序のなかのそれにすぎない。いいかえれば、その対立・闘争そのものが秩序を形成しているのである。そこに三極構造と二極構造の決定的な違いがある、といっている。すでにことわるまでもなく、単一の要素ないし空間からなる一極構造は、いかなる対立や闘争も存在しない構造である。

これらの構造は、渾沌神話が示唆するように、社会集団のなんらかの行動がつくりだす原初的かつ基礎的な構造を、お

そらくはしめしているだろう。いかにしてこうした構造が生まれるか、それを考えるために、ここでメタファーとしてベクトル場を借りることにしよう。社会集団の行動についても、わたしは内面的行動をもふくめてこのことばをつかっているのだが、それはつねになんらかの方向と大きさをもっていきなり、とみなすことができよう。定量的(量的)にしめすことはできないけれども、すくなくとも定性的(質的)にはそれを想定することができる。たとえば、支配の体系を考えたばあいの、働く支配力の方向と大きさである。そして、それを表現するには、ベクトルがもっとも適当だからである。ことばをかえていえば、これらの空間の構造を、メタファーとしてベクトル場の構造とみなすのである。

中国の宇宙論は、ふたたびわたしにとって示唆的である。古代中国には、天文学的なうらづけをもつ二つの宇宙論があった。ひとつは漢代以前に支配的であった蓋天説、文寧どおり、蓋み^かたいな天がうらがえした皿み^かたいな大地のうえを覆っている、という説である。もひとつは漢代に生まれ、蓋天説にとって代って永く定説となった渾天説である。その名のごとく、渾^まい^る天がその中心にある大地を包んでいる、と主張する。蓋天説は原始的な、しかしなかなか有用な天文観測装置である表(西洋のノーモン)、つまり、地上に垂直に立てた棒に、渾天説は地平環、子午環、赤道環、黄道環などを球状にくみあわせた、近代の望遠鏡に相当する精密な装置である渾儀(西洋のアーミラリ・スフィア)に、それぞれ結びついて成

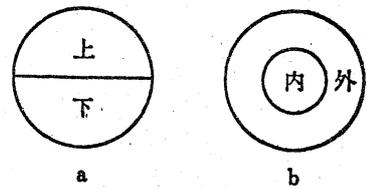


図2 中国の宇宙論における空間の構造
a: 蓋天説, b: 渾天説

立した。この二つの説は、宇宙空間の構造の把握において、きわだった対立をしめず。蓋天説は天地を上下の観点からとらえ、渾天説は内外の観点からとらえるのである。宇宙空間はもちろん三次元の拡がりをもつが、二次元のモデルをつかえば、それは図2のように表現できよう。

レヴィ・ストロースによれば、北アメリカのウィンネバゴ族は「高くにいるもの」と「地上にいるもの」とよばれる二つの半族から成っており、それぞれの半族の成員に部族の村落空間の構造を描かせると、まったくちがったふうに表示する。一方の半族の成員は図2 aのように、他方はbのように描くのである。レヴィ・ストロースはaを直径的構造、bを同心円構造と名づけることにしよう。ところで、異なる半族の成員は、同じ対象とみえるものを異なった構造として把握している。そうした概念化におけるちがいを生み出すのは、村落のなかでしめる半族の空間的位置のちがいが、したがって社会的機能のちがいである。逆にいえば、村落におけるその空間的位置は、半族のあいだに成立つ社会的関係のなかで、それぞれ担う異なった機能の空間的具体化である。そのちがいが、概念化された空間構造のちがいとして表現されているのだ。そして、レヴィ・ストロースによれば、この二つの構造は必

ずしも両立しないものではない。それは複雑な関係の単純化された二つの表現にほかならないからである、という。だが、はたしてそうであろうか。複雑な関係を捨象して単純化してゆくさいの概念化のちがいにすぎず、対象はあくまで同一なのだろうか。ある体系の構造とは、その体系に属する要素間の関係である。要素が同じであっても、要素間の関係が異なれば、その構造は異なる。いいかえれば、体系そのものが異なる。村落空間という同じ対象を表現しているようにみえながら、二つの半族は実はちがった体系をとりだしている。対象そのものがちがっているのだ。二つの構造が両立するとすれば、次元を異にする体系においてにすぎない。

中国の宇宙論にもどれば、天地 \parallel 上下、天地 \parallel 内外という構造は、それぞれの説が依拠する観測装置の構造に、みごとに対応している。地上に垂直に立てた表、つまり垂直軸によって宇宙空間を把握するとき、そこにどうぜん天地 \parallel 上下の構造があらわれてくるだろう。いや、別にそんなものに依拠しなくても、天地は上下として概念化される、とひとは反論するかも知れない。そのとおりだ。だからこそ、垂直軸をつかって観測しようという着想も生まれたのであろう。わたしがいうのは、そのことではない。表による観測をどこまで精確にすすめても、天地はついに上下として把握されるにとどまる、ということである。蓋天説が描きだした天地の形体は、二つの合同な曲面が平行に、上下に位置している、というのであった(図3 a)。そのばあい、天と地は垂直軸によっ

空間・分類・カテゴリー

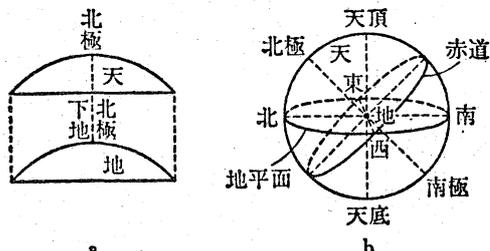


図3 中国の宇宙論 a: 蓋天説, b: 渾天説

て、要素や要素間の関係もまたちがってくるからである。

天地はいかなる形体をもつか、という問いをはなれて、天地はいかにして形成されたか、という問いにうつろう。蓋天説と渾天説のいずれをとるにしろ、原初の宇宙にはまだ天地はなかった。渾天の宇宙論を完成した南宋の朱熹によれば、はじめ宇宙には連続的な物質「エネルギー」である一つの気が充満していた。かれはその原初的狀態を「混沌未分」とよぶ。そして、あらかじめ気の全体

て厳密に対応させられている。一次元のモデルでいえば、垂直軸の上端が天、下端が地である。これは表（ノーマン）の構造そのものにほかならぬ。そこからは決して、天が地を包んでいるという観点は生まれない。天地「内外」という構造の把握は、渾儀の出現によってはじめて可能であった。渾天説を天文学体系として最初に叙述したのは、中国の生んだもつとも偉大な科学者のひとり、後漢の張衡だが、その文章「渾天儀」では、渾儀の構造の記述が、実はそのまま天の形体の記述となっているのである（図3b）。いかなる道具をつかって自然を認識論的に切断するかによって、そこにあらわになる構造もまた異なってくる。なぜなら、道具のちがいによ

て、空間の内外への分岐をもつ同心円構造が生じる（b）。渾天説でいえば、一つの連続的な気からなる空間が、全体的な回転によって外部の軽い気と内部の重い気に分かれ、それぞれ天と地を形成するわけだ。朱子によれば、天地形成ののち、ある時間がたつと、逆の過程をたどって天地は消滅し、もとの混沌未分にかえる。そしてそこから、天地形成の新しいサイクルがはじまるのである。かれの宇宙生成論が語るのは、いまの主題にかんするかぎり、そこまでだが、その原型である渾沌神話はさらに、外部空間に支配の中心が二つ生まれたと示唆する。ベクトルの比喩をつかえば、外部空間の回転するベクトルの流れが二つの点にむかって集中してゆき、外

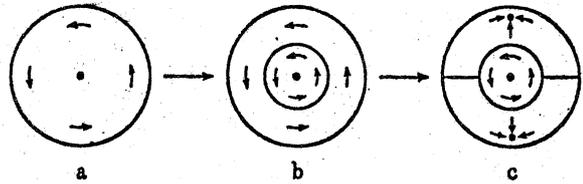


図4 空間の分化(1)

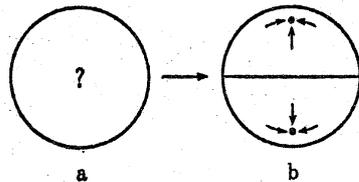


図5 空間の分化(2)

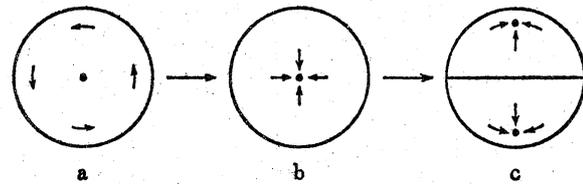


図6 空間の分化(3)

部空間を上下に二分するのだ(図4c)。これが回転構造から同心円構造へ、さらには三極構造への空間分化の力学である。他方、蓋天の宇宙論をはじめて体系的に表現した『淮南子』天文訓によれば、原初の宇宙(「天地未形」)が全体として二つに分かれ、軽い清んだ気は上昇して天となり、重い濁った気は下降して地となった。ペクトル場のメタファーをつかって、形成された天地の構造を図5(b)のように表現しよう。そのばあい、先立つ原初の宇宙(a)は回転構造であるうか。天文訓にいう、むかし共工が顛頊と帝位を争い、怒って西北隅にある不周山にぶつかってしまったために、天をささえる柱が折れ、地をつなぐ綱が切れて、そこで日月星辰が動くに

たった、と。天の回転は天地形成ののち、神話的英雄たちの闘争によって生じたのであり、原初の宇宙は回転していなくなったのである。

ついでながら、『淮南子』墜形訓ちけいによれば、東南の風を景風というが、共工は景風の生ずるところであり、高誘の注によれば、共工は天の神であった。おなじく、隅強は不周風の生ずるところであり、高誘の注によれば、隅強もまた天の神であった。不周風は、いうまでもなく、不周山の方向から吹いてくる風、西北の風である。また、天文訓の高誘の注では、顛頊は黄帝の孫であるという。一般に、顛頊は北方の帝であり、その神がすでにふれた玄冥とされているのだから、いずれも黄帝の孫である顛頊と隅強すなわち禹彊とは同一神にちがいない。とすれば、不周山まで攻めこんだ共工は黄帝の子禹彊にはかならないことになる。もちろん、別の系統の神話のちに同一化したのであってもかまわない。さきにわたしが復元した渾沌神話とのちがいは、内部空間に黄帝がないこと、つまり、一元的に世界を支配していた黄帝の死後、その子と孫が世界を二元的に分割支配していること、いかえれば、一極構造からただちに二極構造に移行していること、そして、ふたりの支配者が正北・正南でなく、西北・西南に住んでいることである。いずれにしろ、これが渾沌神話のひとつの変形であることに、かわりはない。

ここで支配の中心をもつ一極構造を考え、求心型一極構造、あるいは簡単に求心構造と名づけよう。この構造は、回

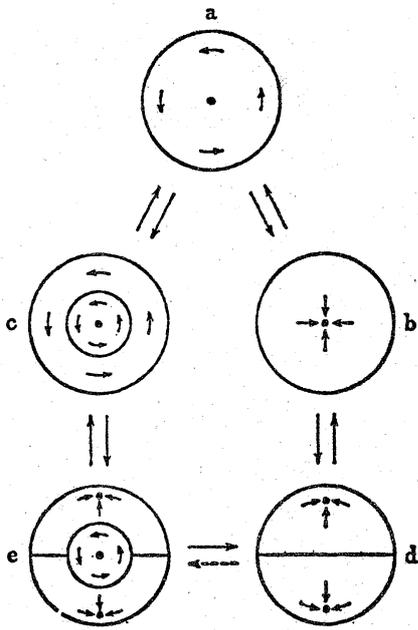


図7 五つの構造

- a: 一極構造 (回転構造)
- b: 一極構造 (求心構造)
- c: 同心円構造
- d: 二極構造
- e: 三極構造

転型一極構造のベクトルの流れが一点にむかって集中してゆくとき、生じる(図6 a b)。はじめに回転を仮定しない蓋天系の宇宙生成神話では、この求心構造が黄帝の一元的支持に相当する、とみなしてさしつかえあるまい。それでは、さきに混沌にふさわしいとよんだ回転構造に対応するものは、そこにはないのだろうか。別のかたちでは、ある。『淮南子』天文訓にいう、「虚霫、宇宙ヲ生ジ、宇宙、気ヲ生ズ」と。虚霫は要するに無、宇宙は時空、気は物質 \equiv エネルギー、その気が分かれて天地になる(c)、という構図だ。あらかじめ気存在を、その全体的な回転とともに仮定する朱子の宇宙論とのちがいが、そこにある。にもかかわらず、虚霫 \downarrow 宇宙 \downarrow 気 \downarrow 天地の四段階のうち、第三段階の気が黄帝の一元的支持の段階だとすれば、第二段階の時空をあえて渾天系の宇宙論の混沌未分に対応する段階とみなすのは、それほど妥当性

にかけられるわけではない。つけくわえておくなら、『淮南子』には逆の過程の記述はないけれども、ここではそれも自然的過程と考えておこう。

いわば「渾沌氏の術」を手がかりに、わたしは空間の五つの主要な構造を導きだした。その関係をしめせば、図7のようになる。このなかでわたしがふれなかったのは、三極構造と二極構造との関係である。だがそれはすでに、渾沌神話そのもののなかに示されている、渾沌の死によって三極構造は二極構造へ移行する、と。ひとたび死んだ渾沌は、ふたたび甦えらぬ、すくなくとも甦えらそうとする自覚的な試みがないかぎり。そのばあい、示唆的なのは、蓋天的宇宙に回転をもちこむために神話的英雄の闘争を必要とした、いいかえれば、回転は自然的過程としてはおこらず、なんらかの自然的でない力が必要であった、という神話だ。蓋天説では天の回転といっても、地と平行に位置する天が上のほうで回転するにすぎず、回転によって三極構造に移行するわけではない。にもかかわらず、それは二極構造がきわめて固定的な構造であり、変動のおこりにくい構造であることを示唆する。それから三極構造への移行は、自然的でない過程としてのみおこりうるだろう。事実、ベクトル場では、ある特殊な条件がみたされるときしか、二極構造から三極構造への移行はおこらないのである。

さきに渾沌神話から三つの構造をひきだしたとき、「社会集団のなんらかの行動がつくりだす原初的かつ基礎的な構造」を、これらの構造がおそらくはしめしているだろう、とわたしは書いた。その想定にたてば、二極構造と三極構造、および、そのあいだの関係は、重要な意味をおびてくるはずである。なぜなら、五つの構造のうち、この二つの構造だけが、三極構造から二極構造への移行は自然的過程としておこなうが、二極構造から三極構造へは自然的には移行しないという、いわば「非可逆的」な関係で結ばれているとすれば、ここでは構造の変動が、時間をパラメータとするなんらかの「歴史」法則にしたがうだろうからである。ここで「歴史」とは時間の向きにかかわる概念であって、長さにかかわる概念ではない。

二極構造と三極構造のあいだのこの法則を、一極構造の作用を考慮しながら命題化しようとしたのが、わたしの「極構造理論」である（『中国の工業化とその構造——極構造理論序説』、鶴見和子・市川三郎編『思想の冒険』所収、筑摩書房、一九七四年）。そのばあい、わたしがえらんだ「空間」は、「思想的」空間でなくて「社会的」空間であり、「構造」は、社会集団の行動のなんらかの形態にあらわれる構造であった。だからそれは、社会変動の理論となった。とはいえ、「極構造理論」をはじめから、わたしは社会変動の理論として構想したわけではない。中国の自然哲学の基礎理論である気の理論、あるいは、陰陽五行説の構造とその歴史的な展開を解明するため

の理論、渾沌神話を手がかりに、それをわたしは追求したのである。陰陽五行説は、社会集団の「集合意識」が生みだした思想である。その分析に極構造の理論を適用できるとすれば、内面的行動をふくむ社会集団の行動の体系そのものにも適用できるはずだ、とわたしは考えたのだった。この文章の意図は、そのものと主題にかえて、とりわけ陰陽五行説の構造を明らかにする、いいかえれば、中国的思想空間における科学的思考の原初的、基礎的な形態を明らかにするにある。

主題にかえるまえに、ここでとりあえずことわっておきたい。ペクトル場のメタファーは、かつて明確でなかった、あるいは不正確であつたいくつかのことを、わたしに気づかせる。たとえば一極構造である。かつてわたしは回転構造と求心構造を区別しなかった。社会集団の行動のある形態を体系としてえらび、その体系の構造を考えるかぎり、一極構造はその体系をになう社会集団の価値理念としてしかあらわれてこないから、わたしは単純化して考えていたのだ。価値理念の体系をとりあげるなら、二つの型の区別がどうしても必要である。のみならず、おなじ一極構造の理念といつても、たとえばカリスマ的指導者のもとで一元的にすみずみまで支配される社会と、万人が完全に平等であるアナキーな社会とは、社会集団の行動においてはたす価値理念の役割は、決定的に異なってくる。かつてわたしは求心構造でなく回転構造だけを考えていたために、一極構造を三極構造とだけ結び

つけたのだが、二極構造もまた、それと親近な一極構造をもつのは明らかである。だから、二極構造は求心型一極構造と親近であり、三極構造は回転型一極構造と親近である、といった命題を導入する必要があるだろう。

また、かつてわたしは三極構造をこう定義した、「三極構造は空間を内外に分割する、外部空間はさらに上下空間にわかれる」と。にもかかわらず、同心円構造をひとつの構造として抽出しなかった。この構造は、「社会的」空間においてしばしばあらわれる重要な構造ではない、とわたしは考えているのだが、「思想的」空間において無視できる構造ではない。したがって、構造は一極構造、二極構造、三極構造の三つに帰着する、あるいは、それしかない、と書いたのも訂正したい。「社会的」空間においてしばしばあらわれる主要な構造はこれこれである、と表現すべきであった。事実、ここで五つの構造をひきだしたが、ほかにも構造はありうる。しかしながら、その構造がいかなる「社会的」空間のモデルでもありえないならば、とりあげる必要はない。問題は、可能なすべての構造がつくられているかどうかでなく、なにがとりあげている体系の主要な構造かなのである。しかし、社会変動の理論としての極構造理論を、ベクトル場をメタファーとして解釈する試みは、別の機会にゆずりたい。

5

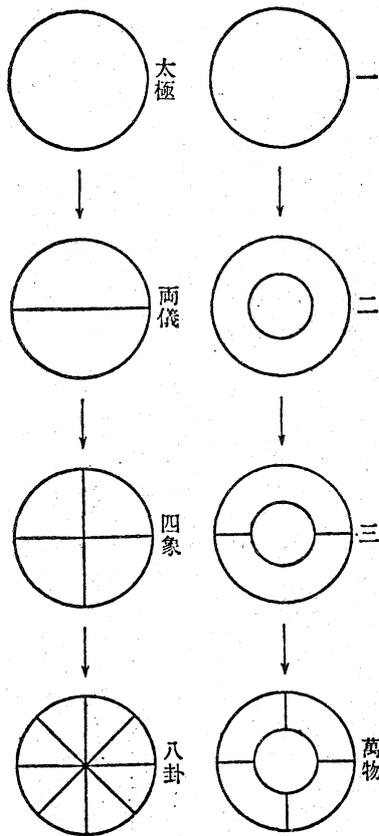


図8 宇宙論的図式
a:『易』, b:『老子』

カオス(混沌)からコスモス(秩序)へ、あるいは、単一なものから多様なものへ、という宇宙論(コスモゴニー)の普遍的な主題について、古代中国には二つの異なった哲学的表現がある。ひとつは儒家の古典である『易』繫辭伝、もひとつは道家の古典である『老子』第四十二章だ。『易』にいう、「易ニ太極有り、是レ兩儀ヲ生ズ。兩儀ハ四象ヲ生ジ、四象ハ八卦ヲ生ズ」と。太極は原初的な未分化の世界、兩儀は天地、したがって上下、四象は四季、したがって四方、八卦は八方である。この分化の過程は、図8aのように表現できる。あらためてことわるまでもなく、『論語』にしる『孟子』にしる、人間学の書であって、初期の儒家には自然学(フィジカ)や形而上学(メタフィジカ)が欠けている。それはなによりも道家のもの、『老子』や『莊子』のものである。『易』繫辭伝は、いわば陰陽哲学原論ともいうべき書だが、それが道家の気の哲学に由来するのは、疑いをいれない。その原型となったであろう『老子』の表現は、「道ハ一ヲ生ジ、一ハ

二ヲ生ジ、二ハ三ヲ生ジ、三ハ万物ヲ生ズ」である。従来の解釈は、これを『易』とおなじ二分法的原理の表現とみなす点で、すべて一致している。しかし、わたしはその解釈をうけられることができない。「道ハ一ヲ生ズ」の道は無であり、無から有が生じる、というのはいとして、「一ハ二ヲ生ズ」とは、空間の上下への分割でなくて内外への分割であり、「二ハ三ヲ生ズ」とは、外部空間の上下への分割である、とわたしは考えるのだ。外部空間がさらに分割されて、そこに万物を生じるが、内部空間はつねに単一のままにとどまる(図8b)。

その論証はいまの主題からはなれすぎるけれども、わたしたちは『老子』のいたるところにみえる内部空間の重視に目を注ぐべきだろう。二、三の例をあげよう。第十一章に、「三十輻、一轂ヲ共ニス。其ノ無ナルニ当ッテ車ノ用有リ。云々」ということばがみえる。福永光司の訳をかりれば、「三十本の輻が一つの轂に集まっている。轂の真ん中の穴になったところに車の動くはたらきがある。粘土をこねて陶器を作る。陶器の中の空っぽの部分に物を容れる使いみちがある。戸や扉をくりぬいてその奥に居室を作る。その何も無い空間に部屋としての用途がある」。これは、「故ニ有ノ以ッテ利ヲ為スハ、無ノ以ッテ用ヲ為セバナリ」と結ばれているところからわかるように、無すなわち道の作用の重要性を説いた文章である。老子にあっては、その無はつねに中央にある空虚な空間としてイメージされていた。またたとえば、第五章にい

う、「天地ノ間ハ、其レ猶オ橐籥ノゴトキ乎。虚ニシテ屈キズ、動キテ愈イヨ出ズ」と。橐籥は鞴である。鞴の内部の空虚な空間の働きによって、金属が融かされ、そこからさまざまの物が作りだされるように、空虚な宇宙空間のなかから万物が限りなく生じてくる。またたとえば、第六章には、「谷神、死セズ。是レヲ玄牝ト謂ウ。玄牝ノ門、是レヲ天地ノ根ト謂ウ。綿綿トシテ存スルが若ク、之を用イテ勤レズ」という、有名な一節がみえる。ふたたび福永光司の訳をかりれば、

谷間の神靈は永遠不滅

それを玄妙不可思議なメスという。

玄妙不可思議なメスの陰門は、

これぞ天地を産み出す生命の根源。

綿く綿く太古より存えしか、

疲れを知らぬその不死身さよ。

そこに一貫してつきまとうイメージは、中央ないし内部に位置する空虚な空間である。この内部空間は、外部空間がいか分化し多様化しようとも、つねに「綿綿トシテ存スルガ若ク」、原初的な単一性を保持しつづける。そして、無である道、あるいは、未分化の存在である一を内面に保持すること、「一ヲ抱ク」(第十章)ことこそ、『老子』の根底を流れる思想であった。とすれば、「道、一ヲ生ジ、云々」につづけて、「万物ハ陰ヲ負ウテ陽ヲ抱キ、冲気、以ッテ和スルコト

空間・分類・カテゴリー

ヲ為ス」といわれるとき、その構造はもはや明らかである。沖気は陰陽の中和した気とも、また陰陽とは別の第三の気とも解釈されているが、それはいずれでもかまわぬ。要するに、万物生成の核となる気であつて、『老子』のいう「三」は、外部空間に陰陽を、内部空間に沖気を配した三極構造にほかならなかつたのである。

空間分割の基本的構造は二極構造と三極構造である、とわたしは考える。さらに分割がすすみ、構造が複雑化していても、それらはすべて、原理的には二極構造と三極構造に帰着させることができる。副次的な分割を重ねることによって生まれる構造の二つの系列を、それぞれ二極構造系列および三極構造系列とよんでおこう。そして、これらの系列の構造はすべて、基本的な構造に還元してその意味を考えることにしよう。

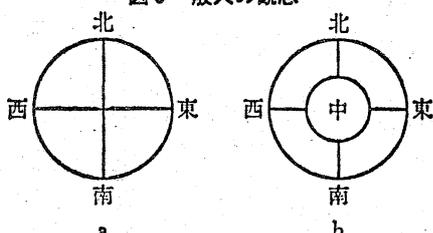
そのばあい、わたしが依拠しているのは、空間分割の概念化のなかから、分類の原理と思考のカテゴリーの原初的な形態が発生してくる、という仮説である。デュルケムとモース⁶⁾は、最初の論理的なカテゴリーは社会的なカテゴリーであつた、という観点から、もっとも基礎的な社会組織、とりわけその形態学的な表現である部族の居住空間の構造を枠組みとして編成された、分類活動の形態を分析した。かれらがそこでとりあげたのは、オーストラリア体系、アメリカ体系、および中国体系である。わたしの仮説はかれらの示唆に負っているし、部分的には共通している。しかし、さしあたって必

要なかぎりでは、二つの点でかれらと異なっている。

ひとつは、デュルケムとモースが論理的な分類の起源を社会組織に、したがって経験的なものに求めるのたいし、わたしはそこに、いわば「先験的」なものの存在を予想していることである。そのいわば「先験的」なものが具体的に、分類の原理や思考のカテゴリーとして概念化されるとき、社会組織やその社会の価値体系が決定的な役割をはたす、とわたしは考える。もひとつは、わたしの概念をつかえば、かれらがすべてを三極構造型の思考空間に還元してしまっているのたいし、わたしが三極構造型の思考空間を設定していることである。中国体系を分析して、かれらが五行説の把握に完全に失敗したのは、三極構造を抽出できなかったからにはかならない。空間分割の二つの型は、すでに殷人の概念のなかにあらわれている。かれらは殷の地を中商ないし中土と呼び、四周の



図9 殷人の観念

図10 殷人の空間分割の型
a: 方位, b: 領域

地を東土・南土・西土・北土と呼んだ。また、四つの方位を東方・南方・西方・北方と呼んだ(図9)。領域が中をもつのにたいし、方位は中をもたない。しかも、その

中には拡がりがあるのだから、この二つの型の構造は、図10のようにあらわせる。aの基本構造は二極構造、bのは三極構造にほかならない。

ここでまず、三極構造が領域の觀念のなかで成立しているのに注目しよう。周知のように、殷の都は城壁でかこまれていた。広漠たる華北平原にあって国を建てることは、そのままみずからの地を城壁で限ることであったのだらう。「國」の字は、城壁都市を武器で守る形である。世界を内と外に區別すること、武力によって内を支配しつつ外に敵対すること、国家とはなによりもそうしたものとして、原初的に觀念されたのであらう(同心円構造)。世界を内外の観点からとらえるとき、内の単一なる自己にたいして、外は多様な他者としてたちあらわれる。内はあくまで分裂をふくまぬ単一の民族であり、外は異なる関係をとり結ぶ多様な異民族の世界である。そうした外なる世界を空間的に秩序づける原理は、とり結ぶ関係によってとうぜん異なる。その一つである四方の觀念は、敵対という関係による秩序づけをあらわす。事実、方はたんに方向を意味するだけではない。それは異民族のなかでも、とりわけ殷には服属していない、敵対する異民族をさすことばなのである。いいかえれば、空間的に秩序づけられた異民族の敵対する世界が、ことばの本来の意味における四方なのだ。のみならず、敵対関係のなかにあっては、自己も他者と同格である。すくなくとも敵対するという関係にしばれば、その両極に位置するものとして同格である。そこでは内なる

自己、内部空間は消滅し、二極構造があらわれる。

三極構造はそれと異なる。内部空間を圍繞する外部空間は、異民族の世界にはちがいないが、かれらは敵対しているのではなく、いわば服属しているのだ。土はもともと殷の国土を意味し、四方の土は征服された領土であった。ことばをかえていえば四土は中土とともに稔りの占いをうける資格をもつ領域であった、⁽⁸⁾ ちょうど渾沌の招宴にあずかった儼と忽のように。外部空間の支配の中心どうしのあいだの関係は、内部空間と外部空間の関係の下に覆われてしまふ。内部空間は、外部空間をそのように存在させる根拠として、おのれを自覚する。おのれを通さない外部空間の支配の中心だけのあいだの関係は、反逆の可能性をふくむがゆえに、解消ないし否定すべきものとなる。内外の区別に固執するかぎり、外部空間が支配の中心をもたずに内部空間のまわりを回転する同心円構造こそ、内部空間にとって望ましい構造であらう。ともあれそこには、教化すべきものとしての中華と教化されるべきものとしての東夷・南蛮・北狄・西戎という、あの古典的な觀念の萌芽が、すでにほの見えている。こういえば、あるいはさきに述べた、外部のコスモス空間によって否定されるカオス空間、という表現に抵触するようにみえるかも知れない。だが、それは裏返された関係、裏返された意識にすぎぬ。外部空間が内部空間を消滅させるのは、三極構造から二極構造へ移行するのは、自然的傾向である。その傾向にさからって、おのれの無力さを自覚しつつも、なおかつおのれを貫こうと

空間・分類・カテゴリー

四方	東	南	西	北
四時(日)	朝	昼	夕	夜
(一四時年)	春	夏	秋	冬

表1 時空の対応

なかれ正確な認識は、空間への写像によってはじめて可能となる。それは機械時計だけでなく、日時計や水時計や線香時計にも、あるいは原子時計にも共通する性質である。とりわけ時間測定的基础となる太陽の運行にもっぱら依拠しているばあいには、四方の正確な

するとき、たとえば道家の思想が生まれる。おのれの力を自覚して、外部空間をおのれとの関係においてのみ把握しようとするとき、たとえば中華思想が生まれる。それは内外空間の強弱関係の逆転によって逆転する、連続的な思考である。二極構造と三極構造は、決してたんなる概念化のちがいをあらわすのでなく、異なった構造として異なった体系ないし対象をもっている。にもかかわらず、殷人の四方と五土の觀念には、たしかに概念化のちがいにすぎないのではないかと思わせる要素、両者を混同させる要素、したがって、中国の思想空間において長い課題となってゆく要素が、ふくまれている。そのいずれにも東南西北という要素が存在していることだ。それがどのような意味をおびてくるかは、あとで述べよう。ここではただ、四方と四土のいずれも、東↓南↓西↓北の順序に配列されているのに注意しておきたい。この順序は方位と時間との緊密な結びつきをしめしている。わたしたちは時計の文字盤に時間を読むとき、実は空間を読んでいるのだ。時間の多かれ少なかれ正確な認識は、空間への写像によってはじめて可能となる。それは機械時計だけでなく、日時計や水時計や線香時計にも、あるいは原子時計にも共通する性質である。とりわけ時間測定的基础となる太陽の運行にもっぱら依拠しているばあいには、四方の正確な

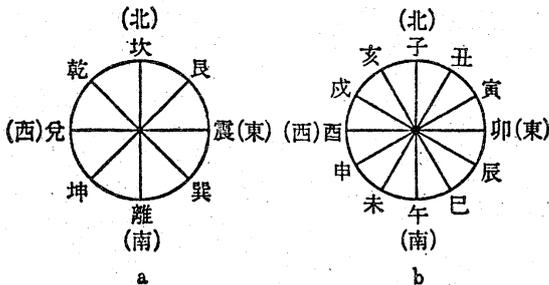


図11 二極構造系列
a: 八卦, b: 十二支

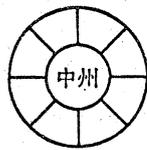


図12 三極構造系列 九州説

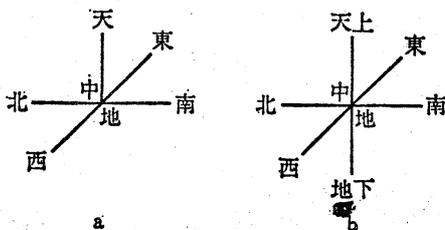


図13 価値空間の座標軸
a: 六方, b: 七方

決定こそ、時間を測る前提条件となる。方位はノーモンによって測定できる。ノーモンはきわめて有効な時空測定装置なのである。そのばあい、東↓南↓西↓北の順序は、太陽の一日の運行をあらわすシンボルであると同時に、一日の気温や明るさの変化がよびおこすイメージ連鎖によって、四季の变化をもしめすシンボルとなる(表1)。これが荘周のいわゆる儼と忽、南と北のつかの間の時にほかなるまい。いま、地上の方位にもとづいて、天の方位を区分するとしよう。そのとき、地すなわち内部空間の方位は固定されているが、天すなわち外部空間の方位は回転するだろう。空間分割を基礎に、おなじ原理によって時間を分割する可能性が、そこに開けて

くる。殷人の配列した四方の順序には、すでにその方向への展開が内包されているのである。

四方に分割された空間は、そのそれぞれの部分空間をくりかえし二分もしくは三分してゆくことよって、原理的にはどこまでも細分化されてゆく。そこに二極構造系列が生まれる。とりわけ重要なのは、四方の四つの象限を二分および三分した、八卦と十二支である(図11)。十二支の起源は殷にあるが、八卦はおそらく周と結びついている。三極構造系列の空間分割も、外部空間を同様に細分化してゆくことよって生まれる。代表的なものとして九州説をあげておこう。中州を中心に、中国全土を九つの区域に分けるのである。この観念も、おそらく周代のものであろう(図12)。

6

これまでわたしはすべて二次元で考えてきた。そして、垂直方向と水平方向を区別しなかった。たとえば、二極構造系列の空間分割において、二分割を垂直方向の天地に、四分割を水平方向の四方に対応させた。二次元の構造を考えるかぎり、その区別を必要としない。だが、ここで三次元の空間をとりあげよう。すると、これまでとは異なった原理にもとづく空間分割、あるいは方位があらわれてくる。四方軸に天地軸を組み合わせた六方、および、天地軸を地下にまで延長した七方である(図13)。そして、きわめて特徴的なのは、古代中国人に七方の観念が欠如していることだ。六方は六合とも

いう。かれらにとつて世界は六合であつて、七合ではなかつた。それはなにを意味するだろうか。

地下はいうまでもなく黄泉の国であり、死者の世界である。黄泉といふことは、『春秋左伝』隠公元年にみえる。鄭の莊公は母武姜の溺愛する弟を伐ち、母を幽閉した。かれは母にいった、「黄泉までゆかなければ、お目にかかりません」。やがてそのことを悔いる莊公に、ある男がいった。「地を掘って泉にとどいたら、そのトンネルでお会いなさい。誓いを破つたとはたれもいけませんよ」。かれはその忠告にしたがい、トンネルに入って歌つた。

大いなるトンネルの中

なごやかに その楽しみ

武姜も出てきて唱和した。

大いなるトンネルの外

のびやかに その楽しみ

こうして母子は仲直りした、というのだ。親子の和解という場面のせいもいくらかはあるだろうが、死者の世界につきまとう暗いイメージは、いささかもそこにない。黄泉のほかの用例にしても、その点にかわりはない。しかも、それは黄土の下に湧き出る地下水にすぎないのである。水はたしかに死

者の世界につねにつきまとうイメージである。とはいえこれは、黄泉をひとつの国と呼ぶには、あまりに貧弱すぎるイメージであろう。

芸術学の基礎として、抽象的形態と色彩の科学を追求したカンディンスキーは、「黒を死の象徴、白を誕生の象徴」と名づけ、「西欧人の黒い喪服と中国人の白い喪服」のいちじらしい対照を指摘している。

色彩感覚において、おそらく、これほど大きな対立はありえない——《黒と白》は、西欧人のあいだでは、《天上と地上》と同義で通用しているのだから。ただし、この例のみでも、底にひそみ、したがってまた、すぐには認識しえぬ二色の類縁関係を、認識することができるのである——両者はともに沈黙の色。中国人と西欧人とが、それぞれに抱く内面的な内容の差異。それが、この例にあっては、とくに歴然と現われているのではなからうか。われわれキリスト教徒は、キリスト教信仰数千年の歴史を経て、死を最終的な沈黙、と感じている。もしくはわたしの形容にしたがえば、《無限の穴》と感じている。これに対し異教徒たる中国人は、沈黙を新たな発言の準備、と解釈する。乃至は、わたしの形容を用いるなら、《誕生》と解釈しているのである。実をいえば、中国人の死後の観念について語る用意も興味も、いまのわたしにはない。それでも、画家のすぐれた直観にわたしは惹かれる。すくなくとも古代中国人にとって、死が「最終的な沈黙」でもなければ「無限の穴」でもなかった

のはたしかだろう。墓室のなかに生前とおなじ調度、おなじ食事さえととのえて旅立つ死者たち、そこには死後の世界は生前の世界のたんなる延長、あるいは、より適切にはおそらく新たな「誕生」であったにちがいない。死者の生きる空間は、垂直方向に《無限の穴》を下りつめたところにあるのでなく、生者の空間とおなじ平面に、すくなくともほとんどおなじ平面にあったにちがいない。

ちょっとみると地獄らしい相貌をそなえているのは、『楚辞』招魂の幽都である。

魂よ 帰ってこい

君よ 下りるな 幽都には

土伯が九頭 入口をかため

角はするどく

盛りあがった背肉 鮮血したたる親指

ばっばつと人間を追いかけ

三つの目 虎の首

からだは牛もどき

こいつら 大好物が人間とくる

帰ってこい きつと酷い目にあうぞ

土伯は后土の手下の怪物たち、后土は土の神、すなわち、四方神とならぶ中央の神である。幽都へ下りるといえば、いかにも地獄へ行くみたいだが、后土はあくまで地の神であっ

て、地下の神ではない。のみならず、天の九つの門にも虎や豹がいて、下界の人間を噛み殺すという。つづけて詩人が、

天地四方には

悪い奴が多すぎる

と歌っているように、『楚辞』の世界もやはり六方空間なのである。また、漢代の緯書『河図括地象』などには、崑崙の下にあるという地下の世界の記述がみえる。『博物志』はそこを幽都とよぶが、それは要するに、ちょうど大地の四隅にそそりたつ柱が天をささえているように、地下の四隅の柱が大地をささえ、さらに三千六百本の軸がたがいに牽制しあっている、といった類の、地上の世界のまことに殺風景な写像にすぎず、しかもそこには死者たちの影すらなくて、とうていひとつの独自の世界を構成しているとはいえない。のみならず、そうした記述さえ稀有に属する。地下の世界、死者の世界はついに、神々の世界である天や生者たちの世界である地と区別された、それと並ぶ固有の世界ではなかった。孔子のあの「未ダ生ヲ知ラス、焉^{イナ}ソ死ヲ知ラン」(『論語』先進)ということば、あるいは、「祭ルコト在スガ如クス」(同、八佾)ということばも、こうした精神的風土からはじめて発せられた、というものがわたしの予想である。ともあれ、七方の觀念の欠如が、地下に死後の世界の觀念の稀薄さに結びついているのは、疑いをいれない。中国人に死後の世界の明確なイメージをあた

えたのは、後漢末以後に伝来した仏教であった。それにもかかわらず、世界は最後まで六合でありつづけたのである。

六方と七方のちがいは、しかしながら、たんに地下の世界の有無にとどまるのではない。地下の世界が死後の世界であるということは、六方や七方といった空間の把握が価値体系にふかかかっているのを示唆する。そして事実、それは価値体系における水平志向と垂直志向の決定的なちがいを表現しているのである。六方と七方の座標軸は、その意味で、価値空間の座標軸とよぶことができる。

まだ区切られていない空間を区切って、わたしたちは好みにあった空間をつくりだす。わたしたちが構成する好ましい空間のなかで、いちばん身近なのは家だろう。どんな家を好むかは、もちろん個人によってもちがうが、とりわけ文化的伝統を異にする社会集団のあいだにみられる異なった好みは、その集団の価値体系の表現として、注目に価する。ヨーロッパの家の重要な構成要素に、地下室と屋根裏部屋がある。そこに¹⁰⁾つらぬいているのは、垂直性の原理だ。パシユラールによれば、「鉛直性は地下室と屋根裏部屋という極性によって裏づけられる」。ヨーロッパの家は、まさしく「地下室と屋根裏部屋によって対極化された空間」にほかならない。そしてしばしば、垂直方向へ伸びてゆく傾向をしめす。中国の家は異なる。それは一般に平屋であり、特殊な建築をのぞけば、地下室も屋根裏部屋もたない。二階すらも好まれないようにみえる。そして、水平性の原理にしたがって、

どこまでも水平方向に拡がろうとする。単体の建築物ではみ
たせないものを、群体として解決してゆくのである。

中国古代の建築群体の平面配置は、(中略)一般にすべてい
くつかの共通の規則性をもっている。すなわち、敷地の周囲
の三面あるいは四面のそれぞれに単体の建築物を建て、そ
の中央に中庭を形成する。(中略)中庭の左右の建築物は、
一般に対称的な配置をとる。(中略)敷地の四周は、囲牆あ
るいは回廊などをめぐらして、閉鎖的な空間を形成する。
建築の規模をもっと大きくするときには、常にいくつもの
中庭群をはめこんで、縦方向に長く展開してゆく。(中略)
この群体配置では、常に敷地の主要軸線上に主要建築物を
配置し、付属的な住居は二次的な位置におく。群体の周囲
には、また常に門、廊、塀などの小建築を配する。⁽¹¹⁾

木造建築の特性からくる、それは自然な展開だ、と建築史家
はいう。それもあつた。だが、それだけではあるまい。なによ
りもそれは、好ましい空間の構成の問題なのだ。ついでなが
ら、建築群体のこの構造は、都市の構造にもみごとに対応し
ていることを、指摘しておこう。好ましい空間は、価値選択
のかかるところ、いたるところにおのれを表現してゆく。

カンディンスキーによれば、⁽¹²⁾垂直線は「高きに昇るもの」、
水平線は「横たわるもの」である。天上―地―地下軸が水平
軸をつらぬく七方空間においては、価値志向はつねに上へと
向う。天上が価値なら地下は反価値である。地上に存在する
ものの価値は、天上と地下からの距離によって測られるのみ

ならず、価値の原点は上昇してやまない。無限の高みにまで
おのれを高めつけ、ついには究極的絶対的な存在と化し
て、あらゆる価値をそこから放射しはじめ。地をよぎる水
平軸も、この価値の上昇運動をさまたげることにはできない。
ちなみに、古代ギリシア人が、さらには中世ヨーロッパ人
が、宇宙空間を内外の観点から区分しなかったのは、興味ぶ
かい。四元素と諸星を同心球状に配列したにもかかわらず、
かれらにとって、天地は上下であつて内外ではなかった。た
とえばアリストテレスは、宇宙空間を物質も運動法則も異な
る二つの領域に区分したが、それは月「下」界と月「上」界
であつて、月「内」界と月「外」界ではなかった。価値の垂
直志向が、あくまでかれらをとらえていたからである。

ところが、水平軸のうえに天―地軸をのせた六方空間で
は、逆にこの「横たわるもの」こそが、価値空間の土台とし
て、決定的な意味をおびてくる。ここでは、価値の原点は二
本の水平軸の交点、すなわち中心に置かれる。中心から遠ざ
かるにつれ、その距離の大きさに逆比例して、価値は小さく
なつてゆく。「周礼」⁽¹³⁾夏官には、王城を中心の方五千里の地
を同心状に九畿にわかつて区分がみえる。それによれば、方千
里を国畿、方千五百里を侯畿といい、以下五百里ずつふえ
て、甸畿・男畿・采畿・衛畿・蛮畿・夷畿・鎮畿・蕃畿とつ
づく。畿とは界域を意味する。名称からすぐわかるように、
この内から外への空間の区分は、そのまま価値序列でもあ
る。しかしながら、価値の分布は連続的ないし段階的であ

り、その落差は相対的なものにすぎない。中心は最高の価値ではあっても、絶対的な価値ではない。

もちろん、六方空間においても、「天ハ尊ク地ハ卑クシテ、乾坤定マル」(『易』繫辭伝)とみなされるのは、たしかだ。しかし、それはあくまで相対的な尊卑にすぎない。二極構造系列の空間分割において、垂直的な天地の二分割が、副次的な分割を加えることによって、ただちに水平的な四方に移行したのを想起しよう。天は高いところに写像された、もうひとつの地にほかならない。天上―地―地下軸では、天上と地下が対になる。価値と反価値という反転した関係ではあっても、天上と地下のあいだに写像関係がなりたつ。天国は裏返された地獄なのである。天―地軸では異なる。天と地が対であり、天が価値なら地も価値だ。そして、天と地は正確な写像関係で結ばれる。

地上における空間の区分をそっくり天に投影して、中国人は天を区分した、あるいは、秩序づけたといってもいい。天の領域、つまり星座の体系的な秩序づけは、司馬遷の『史記』天官書にはじめてあらわれ、後世までひきつがれる。星とその現象の記述が天官書とよばれたのは、一つひとつの星がすべて天の官僚や官職や官庁などであり、それは全体として国家的規模の官僚制をなしている、と考えられたからである。地上の官僚制がそっくり天に投影されて、天が秩序づけられたのである。まえにふれたように、宇宙空間を内外に区分したのは渾天説だが、その基礎となる渾天儀はじめてあ

らわれ、観測につかわれたのは、天文台長司馬遷のもとで、漢代最初の改暦がおこなわれたときであった。それとおそらく無関係ではあるまい、とわたしは考えるのだが、天はまず全体として内外二つの空間に区分される。いわゆる中官(『史記』では中宮)と外官である。中官とは、北極を中心に、そこからの距離が三十六度の圏内にある、決して沈まない星座をさす。その外側をとりかこむ、季節によって見え隠れする星座が、外官である。外官はさらに四方に分けられる。それは『史記』では東宮・南宮・西宮・北宮、のちには東方宿・南方宿・西方宿・北方宿とよばれる。いいかえれば、天は全体として五土ないし五方に分割されるのである。四方にはそれぞれ七つの宿が属して、二十八宿を構成する。

天の五方を副次的に分割すれば、九分野になる。いうまでもなく、それは地上の九州の投影である。そして、天のある分野における現象は、それに対応する地上のある州における現象と、なんらかの密接な感応関係にあるとみなすことによつて、中国の国家占星術にその基本図式を提供する。いわゆる分野説である。天に写像されたのは、三極構造系列だけではない。二極構造系列の四方、八卦、十二支なども、もちろん天に投影される。たとえば、天の十二方への分割によって生まれる区域が十二分野であるが、やはり地上の十二の地域と感応関係にあるとして、占星術の基礎となる。漢代以後、主流をなしたのは、九分野説よりもむしろこの十二分野説であった。ことわっておくなら、二十八宿の分割は、ここでわたしが

とりあげている空間分割とは、異なった原理にもとづいている。宿とは月の宿る場所を意味する。およそ二十八日で一周する月の、英語流に言えばマンションである。十二支と組み合わされて六十の時間サイクルをつくりだす十干も、おなじく原理を異にする。十干の起源はおそらく十進法のそれとおなじところにあり、なんらかの要請にもとづいて、その基本数に特殊な名称をあたえたのであろう。十二支についても、ふつうは時間分割に由来するとみなされている。しかし、わたしはそうは考えない。時間分割の基準は、あらためてことわるまでもなく、太陽と月の運動である。太陽の公転、月の公転、地球の自転の周期が、すべての時間分割の基準となる。一日を単位として、一年の日数、一月の日数、一年の月数がそうだ。それはわたしたちの認識にとつての事件であつて、動かすことができない。そのばあい、太陽の運行を基準にするか(太陽暦)、月の運行を基準にするか(太陰暦)、両者を折衷するか(太陰太陽暦)によって、編成される暦の体系は異なってくるが、いずれにしろ、事件としてあたえられた数値の大きな枠から自由ではありえない。しかし、それ以外の時間分割は別の原理、別の体系にもとづいている。たとえば、ひと月を十日ごとに区分するか(旬)、七日ごとに区分するか(曜)は、天体の運行とは関係がない。中国の常用暦では一日を十二刻にわけ、天文学の専門家たちは百刻にわけたが、その分割は目的と便宜に依じて、どのようなでもありうる。ただひとつの例外は、六十進法による時空の分割であ

る。古代メソポタミアの天文学者は一年を三百六十日とみなし、周天を三百六十に分割して、太陽が一日にすすむ弧を一度とよんだ。そして、半径のはさむ弧の長さ六十度を単位にえらび、時間と空間を分割したのである。いいかえれば、角度の計算法はもともと時間の計算法だったのである。わたしたちはいまでも、時間と角度の計算にだけ、六十進法をつかっている。しかし、厳密に太陽の運行を基準にすれば、円はおよそ三百六十五度と四分の一度にしなければならぬ。事実、中国の暦計算では、その暦が採用する一年の日数と円の度数とはつねにひとしい。そうすれば天象と一致するけれども、きわめてかぎられた目的にしか役立たないのは、明らかであらう。だからかれらは、一日の時間分割には十進法を用いた。逆にいえば、たとえ一時間を六十分に分けるといった、時間分割を六十進法で統一する必然性はどこにもなかったのである。それでは、事件としての時間分割以外の分割は、なににもとづいておこなわれたのか。ひとつは十進法、もひとつは空間分割の原理の適用だ、とわたしは考える。とりわけ、一日の十二刻がそうである。太陽が真南(午)にくるときを午時、地(水)平線にあるときを卯(東)時・酉(西)時とすれば、昼の時間の六分割が生まれる。夜の時間も等間隔に六分すればいい。これは真太陽時における一日の分割であるが、一日を十二等分すれば、平均太陽時のそれとなる。さらに、ある星を天の方位における、たとえば子(北)ときめ、それが地の子の方位にくるときを子時とすれば、恒星時における一日の分割が可能

となる。のみならず、わたしが強調したいのは、すくなくとも中国において、空間分割の原理が思考の原理として抽出されてくると、時間が全体としてそれによって体系化されたという点である。この点にはまた立ち帰るときがあるだろう。

わたしが価値空間の座標軸と名づけた三次元空間の六つの方位は、中・東・南・西・北の五方を水平面に横たえ、天地の垂直軸を中に立てたものである。空間分割の構造からいえば、それは二極構造と三極構造の組み合わせからなりたっている。この価値空間をみごとに象徴化した祭祀用具が、古代中国にあった。『儀礼』観礼にみえる方明である。観礼とは天子が諸侯に謁見する儀礼をさす。それによれば、謁見は宮とよばれる、三百歩(百八十丈)四方に壁みたいに土を盛った場所でおこなわれる。そこには四つの門があり、中央に三重の壇を設ける。いちばん下の壇は十二尋(一尋は八尺)、各壇の高さは三尺である。壇上には方明を置く。方明は木で作った、一辺が四尺の正六面体で、各面は六つの色でぬりわけられている。東方が青、南方が赤、西方が白、北方が黒、上が玄、下が黄である。玄とは、赤い染料でなんども布を染めあげていったときの、あの赤味をおびた黒をさす。鄭玄の注によれば、六色は六方の神のシンボルである。各面にはさらに、それぞれ異なった種類の玉が一つずつはめこまれている。鄭玄によれば、天子はまず方明に祭祀をおこない、方明をしまつてから諸侯にまみえる。諸侯と盟約するときには、あらためて方明を壇上に置く、という。これはまさに象徴的

な儀礼である。土壁にかこまれた正方形の空間は天子の支配する領域であり、内部空間であって、四つの門から四方の外部空間に通じている。中央の壇は六方神の座であるとともに、天子の座でもある。六方神を象徴する六色をいろどった正六面体は、六方神が価値の座標軸なのだから、まさしく価値空間そのものにほかならない。天子は外部空間の諸侯にまみえるまえに、内外空間を包含する価値空間を祭るだけでなく、諸侯と盟約をかわすときには、あえて価値空間をもちだしてきて壇上にすえる。のみならず、この方明は、諸侯との謁見の儀礼にのみ登場する祭祀用具なのである。古代中国人にとっての世界空間の構造と価値体系の根拠とを、これほどあざやかに表現する象徴行為は、おそらくほかにあるまい。ともあれ、この六方の座標軸のなかに、世界は包含される。世界は存在するすべての物が、包含される。それはそのまま、万物が二極構造と三極構造の空間を組み合せたなかに包含されることを意味する。

7

空間を分割し、秩序づけることは、同時に、そこに存在する物を分割し、秩序づけること、万物を分類することである。殷人がどんな分類体系をもっていたかは、いまのところ明らかでない。しかし、おそらく周人のきわめて古い分類体系を伝えている文献がある。『易』説卦伝の数節がそれだ。後人の手も加わっているかも知れないが、ほぼ原型をうかが

わせるに足るとみていいだろう。それは二極構造系列の八卦による分類体系である。それによれば、乾は天、坤は地、震は雷、巽は風、坎は水、離は火、艮は山、兌は沢のシンボルであり、乾坤は天地、震巽は雷風、坎離は水火、艮兌は山沢がそれぞれ対をなす。これらの対はいずれも、垂直軸において対をなすもの、上にあるものと下にあるもの、あるいは、上昇するものと下降するものであるのに注意しよう。垂直軸において対立するものが四つの水平軸の末端に配されて、八卦は八方ができあがる。そのばあい、あらかじめ注意しておきたいのは、南北軸に坎離は水火の対立するものが配されているほかは、乾巽は天風、艮坤は山地、震兌は雷沢のように、むしろ類縁関係にあるとみられるものが、上にあるものと下にあるものの関係で結ばれ、対立する位置におかれていることだ。それぞれの卦にはさまざまな物が属する。その一覧表をかかげておこう。

乾 天——円、君、父、玉、金、寒さ、氷、真紅色、良馬、老馬、瘠せ馬、気の強い馬、木の果実。

坤 地——母、布、釜、吝嗇、等しき、子持ち牛、大きい車、文様、多さ、柄、黒土。

震 雷——竜、黒と黄の雑色、花、大きな道路、長男、決断力にとむ人、若竹、荻や葦の類、美しくいなく馬、後足の白い馬、額の白い馬、殻をつけて芽を出す植物、健かさ、繁茂。

巽 風——木、長女、張った墨繩、大工、白色、長さ、高さ、進んだり退いたりするもの、ぐずな男、匂い、髪の薄くなった人、額の禿げ上った人、白眼の多い人、がめつい商人、騒々し

き。

坎 水——溝、地下にひそむもの、たわむもの、弓、輪、悩める人、胸を病む人、耳を病む人、血、赤色、背筋の美しい馬、気ぜわしい馬、首を下げる馬、事故を起しやすい車、貫通、月、泥棒、堅くて芯の多い木。

離 火——太陽、稲妻、次女、甲冑、矛や刀の類、太鼓腹の男、乾燥、すっぱん、かに、たにし、はまぐり、亀、幹が空ろになつて上のほうが枯れた木。

艮 山——小道、小石、城門、草木の実、門番や官宦、指、犬鼠、虎や豹の類、堅くて節くれだった木。

兌 沢——末娘、巫、口や舌、折断、剝離、塩分の多い土地、妾、羊。

これはおそらく、厩大な一覧表の一部にすぎないであろう。事実、別のテキストでは、たとえば坤に、さらに牝、迷い、四角、袋、スカート、黄色、絹布、ジューズが属しており、別の節では、八卦に人体の各部分および種々の動物をわりあてている。

この一覧表には、人や物や色や状態やある種の抽象的性質までがふくまれていて、状態や性質は、もともとはそれをそなえた物を一般的にさしていたのだから。後世の注釈家は、なぜそれがある卦に属するかを、もっともらしく説明する。理屈をつけやすいように整理しなおされたものも、あるかも知れない。たとえば竜は、現存するテキストでは震に、失われた別のテキストでは乾に属している。だが、そんなことを気にする必要はない。すべての物について、ある物がある卦

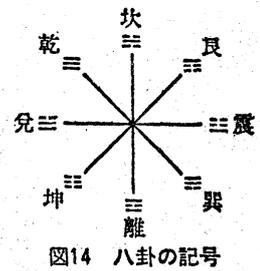


図14 八卦の記号

に属する理由を十分に説明できるほど、わたしたちが古代人の心性に深く入りこむことは、決してできないだろう。万物が八卦に分類されたことを理解すれば、わたしたちにはさしあたって十分だ。

八卦は八方は、まず分類の原理であった。しかし、分類することは秩序づけることの、万物を体系的に把握することの、第一歩にすぎない。物と物のあいだの関係がとらえられてはじめて、体系的な認識といえる。そのばあい、同じ方位ないし空間に属する物は、とうぜん同類とみなされるであろう。異なった方位ないし空間に属する物、いわば異類間の関係は、それではどうか。全空間の二分割なら、とりあえず同類・異類関係だけですませることもできる。だが、八分割になれば、もっと複雑な関係づけが必要になる。かくて発明されたのが、八卦の記号化と記号間の関係づけであり、その体系的表現が『易』にはかならない。

八卦は爻とよばれる二つの記号、一と二を三つ組み合せて表示される。その卦の性質、あるいは、内包している意味は、縦に並んだ三つの要素をどの爻がしめているかによって決まる。ある卦のある爻を別の爻に置き換えれば、それは別の卦に移行する。それが卦のあいだの関係づけである。図14をみればすぐわかるように、その記号を八方に配したばあい、南北軸の離_☲火と坎_☵水三においてのみ、一と二の並

びかたがまったく逆になっている。いうまでもなく、南北軸に基本的対立があるのを、それはしめす。南北軸は、すでに述べたように、上下の垂直軸でもあり、そこに二極構造があらわれたのであった。副次的な分割によって生まれるほかの軸では、一つの爻を置き換えるだけで、対立する位置にある卦に移行する。つまり、その対立もまた副次的であり、むしろ類縁関係によって結ばれているのである。隣接する卦のあいだには、規則的な関係は存在しない。

これだけの単純な規則にもとづいて、八卦に属するさまざまな事物のあいだの関係を、したがって、そこに内包されている意味を考えるとしよう。そのとき、八卦は思考の大きな枠組みとして働く。いいかえれば、分類の原理が思考のカテゴリとなる。この展開、この転換をおしすすめ、カテゴリの体系を築きあげていったのは、おそらく周の宮廷占師の集団であった。しかしかれらは、それを抽象度の高い、一般性をもつ概念へと高める努力はしなかった。かれらの目的は、あくまで占いにあった。占いはつねに個別的、具体的になければならない。複雑かつ多様な現象をとりあつかえるようにするために、かれらが選んだのは卦の体系を複雑化し、多様化する道であった。八卦を二つ重ね合わせた、六つの要素からなる、いわゆる六十四卦がそれである。たとえば、乾と坤を重ねたのが否_☶、巽と坤を重ねたのが觀_☶の卦である。その卦の内包する意味は、上下の卦の組み合わせによって決まる。たとえば、坤_☷地のうえに巽_☴風がのった観は、風

が地上をあまねく吹きわたって恵みを万物にほどこすのを意味する、という。占いは二つの卦の關係づけによっておこなわれる。まず筮竹でいわゆる本卦を求め、それにさらにある操作をくわえて之卦(之は行くという意味、本卦から移行した卦)を出し、両者の關係からことがらを判断するのである。『春秋左伝』莊公二十二年に、こういう記事がある。周の史官(占師)が陳公に会ったとき、公は子の敬仲について筮を立ててもらったところ、觀(本卦)が否(之卦)に移行するとでた。史官の解釈の一部を引用しよう。

坤は土で、巽は風で、乾は天です。風が天にゆくにつれて、土の上に山がある形となります。山の材木があるとこゝろに、天の光が照りわたる、こうしたときに土の上にいるのですから、國の光を見る立場であり、王の客分となるに利があると申します。(中略)風が吹いていって土に着くというのですから、よその國でのことと申します。

觀(本卦)は、上の巽(風)が乾(天)に移行することによって、否(之卦)に移行する。「風が天にゆく」とは、それをさす。さらに上下の三つの爻だけでなく、中間の三つの爻の組み合わせも、補助的な判断の材料としてつかう。觀(本卦)の下の三つの爻は坤(土)であるが、下から二、三、四番目の爻の組み合わせをとりだすと、艮(山)になる。「土の上に山がある」わけだ。以下の解釈については、説明を要しないであろう。史官の予言は、敬仲の子孫の建てる國が、やがて陳を圧して強大になるだろう、というのであった。

ここにあげたのは、ごくわかりやすい例である。『易』には、六つの爻の一つひとつについても、その内包する意味がしめされている。易占いと是要するに、二種類の六つの爻の組み合わせ、幾種類かの三つの爻の組み合わせ、一つひとつの爻、これらの關係とそれぞれが内包する意味について、ある種の総合的な判断を下す作業にはかならない。このように複雑な六十四卦の体系を理解し操作するのは、ただ専門職業集団、占師集団にのみ可能であった。分類原理としての八卦(八方)は、もともと占師集団と必然的な結びつきをもつものではなかったはずである。しかしながら、占師集団によって体系化されたために、八卦は思考のカテゴリーとしての一般性を獲得できず、ただきわめて限定された、特定の目的にのみ役立つカテゴリーにとどまったのである。八卦は一般化の可能性を奪われたカテゴリー、失敗したカテゴリーであった、といっていいたいだろう。それにかわって、春秋から戦國に轉じて体系化されていったのが、陰陽と五行のカテゴリーである。

	中	東	南	西	北
動物		竜	鳥	虎	亀
色彩	黄	青	赤	白	黒

表2 動物の色彩

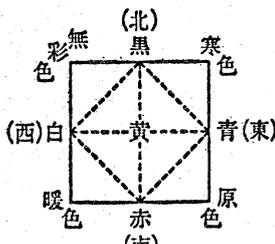


図15 五色の配置

殷人には四方と五方、空間の四分割と五分割の觀念が存在しており、東南西北というそ

の順序は、時間分割との結びつきを示唆していた。さまざま
な事物が、その空間ないし方位に属していたであろう。よく
知られているのは風である。『山海経』にみえる四方の風の原
型が甲骨文のなかに発見されて、中国の神話学にとつての光
を投げかけた。四方や四方風は、同時に祭祀をうける神でも
あった。動物や色彩との結びつきが殷代までさかのぼるの
か、周代に入ってからのものかは、まだ明らかにされいな
い(表2)。このばあい、動物の選択はわたしたちには恣意的
にみえるが、黄・青・赤・白・黒の五色は、わたしたちの色
彩感覚の経験において、もっとも基本的な成分であるのに注
意しよう。カンディンスキーの概念⁽¹⁵⁾を借りて図式化すれば、
その配置は図15のように表現できる。この配置には、とうぜ
ん別の選択肢もありえたらう。いずれにしろ、四方や五方が
分類原理として殷人から周人へ受け継がれ、体系化されてい
ったのは、疑いをいれない。

四方と五方は異った構造をもっていた。四方空間は二極構
造に副次的分割を加えたものであり、基本的な対立は南北軸
にあった。そして、さらにそれに分割を加えた八卦がしめし
ているように、南北軸の対立は火の要素と水の要素の対立で
あった。『易』の占いには、この対立、離と坎の対立がとり
わけ強調されている形跡はない。卜筮家たちにとっては、八
つのカテゴリーはほとんど同じ重さをもっていたのだから。
しかし、かれらとは別に、天文学者ないし占星術師の集団
は、水火の対立を重視した痕跡を残している。『春秋左伝』

昭公九年に、鄭の裨竈のことばがみえる。かれは魯の梓慎な
どとともに、春秋時代の代表的な天文学者と伝えられる人物
である。その年の四月、陳に火災があった。かれは予言す
る。陳は五年で立ち直り、五十二年で滅亡するだろう、と。
実をいえば、この記事は、『春秋左伝』の成立年代を決める
有力な手がかりのひとつとして、重視されているものだ。そ
れによれば、子産に予言のわけを問われた裨竈の答えにみえ
る天文現象は、前四世紀の半ばごろのそれだといふ⁽¹⁶⁾。すでに
戦国時代に入っている。昭公九年は前五四九年である。一般
に、『左伝』の天文記事が前四世紀のものだとして、それは
現存する『左伝』の成立年代を決める手がかりにはなっ
ても、そこに古い伝承がふくまれているのを否定するものでは
ない。わたしの注目する、つぎの裨竈のことばも、そうした
古い伝承のひとつであろう。

陳は水に属しています。火は水の妃であり、楚を治めるも
のです。

大火(アンタレス)の動きによって陳の未来を占おうとする
このことばは、天象と人事の相関を考える点で分野説とその
思想的基盤を共有するが、分野説そのものではない。あるい
は、まだ分野説にまでは体系化されていない。その国の支配
者の宗祖神が火の神であるか、水の神であるかによって、関
連づけているのである。また、昭公十七年の冬、彗星が大火
の西にあらわれ、その尾が天の川までとどいた。梓慎は、宋
・衛・陳・鄭に火災がおこるだろう、と予言する。彗星はも

空間・分類・カテゴリー

の活動を一新するゆえんである。彗星が大火を掃いて、水のシンボルである天の川までとどいたからには、大火が司る宋・陳・鄭、天の川にある大水（ベガサス座のα星か）が司る衛に、きつと火災があるだろう、というのである。水火がでてくるのは火災の予言だからだ、といえなくもない。しかし、黄河をはさんで衛が北側に、宋・陳・鄭が南側に位置しているのは、やはり象徴的であろう。のみならず、梓慎は禘廟とほまつた逆の表現をつかって、「水は火の牡である」と述べている。水と火が夫と妻、牡と牝として関係づけられているわけだ。五行（木火土金水）のほかの要素のあいだに、すくなくとも古い時代には、こうした関係はみられない。

南と北の対立は、火と水、妻と夫、女と男の対立であった。色彩でいえば、スタンダールの小説を思い出させる赤と黒の対立である。すでに卜筮家たちは、対立する要素を一一に記号化していた。しかも、それらは容易に、天地の対立に置き換えるものだった。残された問題は、二極構造空間における対立の原理をあらわす二つの要素に、その一般化を可能にする抽象的な概念をあたえること、カテゴリー化することである。選ばれたのは、気象現象をあらわすのに古くからつかわれてきた、陰陽の概念であった。はじめて概念化したのがたれか、それは春秋時代であったか戦国時代であったか、いまのわたしにはどうでもいい。『漢書』藝文志によれば、陰陽家は天文学者の系譜をくむという。その可能性はおおいにある。ともあれ、四方空間ないし二極構造空間の対立

の原理が、陰陽としてカテゴリー化されると、それは「易」の記号に結びつけられた。おそらくそのとき、水Ⅱ男、火Ⅱ女が、火Ⅱ男、水Ⅱ女に逆転した。万物を陰陽のカテゴリーのもとに分類し関係づけてゆくという、陰陽説の発展を最後に集大成したのは、五行説とおなじく、伝えられるように鄒衍一派の思想家たちであったのだろう。

五方空間ないし三極構造空間の関係づけの原理は、二極構造空間よりも複雑である。三極構造のベクトル場による表現（図4、図7）をみればすぐわかるように、そこには循環と対立の二つの原理がふくまれている。内外空間の関係づけの原理が循環であり、外部の上下空間のそれが対立であって、対立の原理を二極構造と共有している。この複雑な性格に応じて、五方のカテゴリー化にあたっては、二つの異なった説があらわれた。いわゆる五行相生説と五行相克（相勝）説である。

木・火・土・金・水の五つの概念が、いったいどうして選ばれたかは、まだ明らかにされていない。『春秋左伝』襄公二十七年に、「天、五材ヲ生ジテ、民、並ビニ之ヲ用ウ。一ヲ廢スルモ不可ナリ」ということばがあり、古注は五材を五行とみる。そこから、人間の生活に必要な五つの素材が五行である、という解釈が生まれた。だが、わたしには納得できない。『左伝』の文章は、「誰カ能ク兵ヲ去ラン。兵ノ設ケテラレタルヤ久シ」とつづいている。五材は武器をつくるのに必要な五つの素材にちがいない。一方、『周礼』考工記には、工匠は「以ッテ五材ヲ飭エ、以ッテ民器ヲ辦ウ」とみえ、鄒

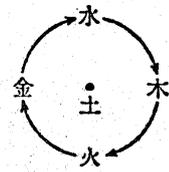


図16 五行相生の順序

玄は五材を金・木・皮・玉・土と注す。玉は別として、武器の素材としてなら、火や水より竹や皮や骨角などのほうが、はるかにふさわしい。五つの要素になぜ木・火・土・金・水が選ばれたかを解く鍵は、水・火および木・金の対立とその両者を土に組み合わせた体系とがなを意味するか、にあるとわたしは考える。しかし、わたしの考えも十分に熟していない。いつ、たれが五行の概念を提出したかも、やはり定かではない。とにかく、いつか、たれかが、五方を五行とカテゴリー化し、中々土、東々木、南々火、西々金、北々水の概念を提出した。そして、時間をふくむあらゆる事物が、五つの概念のもとに分類されてゆく。そのばあい、カテゴリー間の、したがって事物間の関係づけについて、二つの説があらわれたのである。

相生説は、木から火が生じ、火から土が生じ、といったぐあいに、一つの要素から別の要素が生じる、と考える。なにからなにが生じるか、その生成の順序には、古典に三つの異った記述がある。土木火金水、木火土金水、および、木火金水土である。土をとり去ってみると、ただちに相生説の意味するものがわかる。三つとも木↓火↓金↓水の順序にならんでいる(図16)。これは東↓南↓西↓北、すなわち、春↓夏↓秋↓冬の四季循環の順序にはかならぬ。いいかえれば、三極構造にふくまれる二つの原理のうち、循環の原理だけを抽出したのが、相生説であったのである。循環にはとうぜん回転

		南北軸	
		火→水	水→火
東西軸	木→金	火水木金	水火木金
	金→木	木金火水	木金水水
		火→水	水→火
		火水金木	水火金木
		金木火水	金木水水

表3 五行相克の可能な順序

の中心がある。中心だから、それは最初にきても、真中や最後にきても、別にかまわぬ。生成の順序が三通りに記述されたのは、ごく当然であろう。その順序が、後世、木火土金水に固定していったのは、おそらく中央の土を真中に置こうという、平衡感覚によるのであろう。

それについて、むしろ対立の原理を基軸にすえながら、循環の原理をも組み入れてゆこうとしたのが、相克説であった。この説では、水が火に勝ち、火が金に勝ち、といったぐあいに、一つの要素が別の要素を克服する、と考える。克服の順序については、古典の記述はさまざまであるが、そこにははっきりとした規則性がある。ひとつは、土が最初か、たいいは最後に置かれ、真中にくることは決してない、ということである。土が最初にこようと最後にこようと、いずれ一回りするのだから、克服の順序には変りはない。もひとつは、水と火、木と金がかならず対になってあらわれる、ということである。それが南北軸と東西軸の両端をしめる要素なのは、いうまでもない。そこで土をとり去ってみると、その組み合わせには八通りしかないことがわかる(表3)。この組み合わせがすべて、古典のなかにあらわれるわけではない。しかし、その可能性はあった、とわたしは考える。いま、どの要素か

空間・分類・カテゴリー

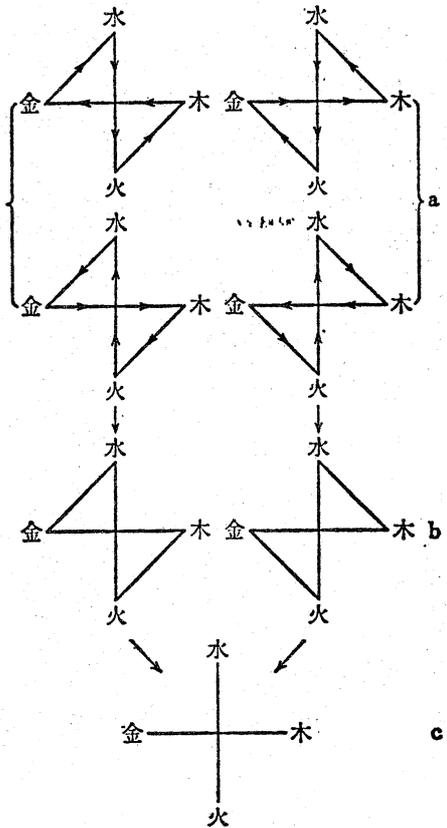


図17 五行相克説の構造

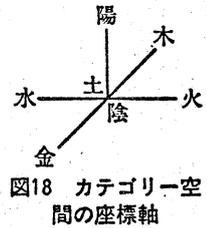
一化には、はっきり異なるところが二つある。ひとつは、選ばれた概念の抽象度のちがいである、陰陽にくらべれば、木火土金水のほうがずっと抽象度が低い。陰陽とちがって、それにはどうしても特定の具体的なイメージがつきまとう。カテゴリーとしての一般性にとぼしいのである。もひとつは、それに対応して、四方空間からは南北の両極がとりだされ、二極構造が抽出されたのに、五方空間では副次的な分割が捨象されず、したがって、三極構造が明確に浮びあがってこなかったことである。構造の抽象度が低い、といってもいい。二極構造と三極構造のちがいが、そのため十分に把握されず、しばしば混同をひきおこすことになる。もし三極構造の三つの要素が、より抽象

らはじめまるかを無視して、関係づけの道筋と方向だけをとれば、四通りに帰着する(図17 a)。方向を無視すれば、二通りの道筋に帰着する(b)。この二つの型の共通成分をとりだせば、南北軸および東西軸上の対立だけが残る(c)。このことは、相克説の基軸があくまで対立の原理にあり、それに副次的に循環の原理を組みこんだものであるのを、明瞭に示めす。対立する要素間の関係には存在しない。しかし、循環には中を必要とする。かくて、中は克服の始発点すなわち終着点に置かれたのである。後世、相克説といえ、水火木金土に決ってしまうが、それは『尚書』洪範にみえる五行の順序であった。

対立と循環の二つの原理をふくむという意味において、たしかに五行相克説のほうが、五方空間の構造をより忠実に表

現している。しかしながら、二つの原理を結合しているために、一つの原理だけをとりだした五行相生説より、適用可能な範囲はどうしても狭くならざるをえない。簡単にいえば、使いにくいのである。それに、対立の原理なら、別に陰陽説がある。それと相生説とを組み合わせれば、相克説によるよりもはるかに自由に、事物間の関係づけをおこなうことができ。自然哲学的思索において、陰陽説と五行相生説が主として使われるようになったのは、そのためであった。とはいえ、特定の目的のためなら、相克説のほうが役に立つこともある。たとえば、吉凶判断がそうである。こうして五行相克説は、主に占いや、あるいは医学のなかに生きのびてゆく。

四方空間(二極構造)と五方空間(三極構造)のこのカテゴリー化には、はつきり異なるところが二つある。ひとつは、選ばれた概念の抽象度のちがいである、陰陽にくらべれば、木火土金水のほうがずっと抽象度が低い。陰陽とちがって、それにはどうしても特定の具体的なイメージがつきまとう。カテゴリーとしての一般性にとぼしいのである。もひとつは、それに対応して、四方空間からは南北の両極がとりだされ、二極構造が抽出されたのに、五方空間では副次的な分割が捨象されず、したがって、三極構造が明確に浮びあがってこなかったことである。構造の抽象度が低い、といってもいい。二極構造と三極構造のちがいが、そのため十分に把握されず、しばしば混同をひきおこすことになる。もし三極構造の三つの要素が、より抽象



度の高い概念としてとりだされ、二極構造の二つの要素とともにカテゴリー体系を構成していったら、中国の自然哲学は、おそらくもっともつちがった展開をみせたであろう。そのときには、五行はカテゴリーで

なく、物質を構成する元素とみなされるようになったかも知れない。中国の自然哲学の歴史にそれが幸いしたかどうかは、もちろんわからないけれども。ともあれ、陰陽と五行は事物を分類する原理であるとともに、事物と事物を関係づける思考のカテゴリーである、いいかえれば、認識の枠組みである、という二重の性格を、最後まで維持しつづけるだろう。陰陽五行のカテゴリー体系を図式化すれば、図18のように表現できる。

このカテゴリー空間の座標軸が、価値空間の座標軸(図13)の正確な写像であるのは、あらためて指摘するまでもない。

司馬遷が『史記』曆書の序論において、「蓋シ黄帝ハ星曆ヲ考定シ、五行ヲ建立シ、消息(陰陽)ヲ起シ、閏余ヲ正シ」たと書いているのは、やはり象徴的であった。「歴史的」起源でなく、すくなくともいわば「論理的」起源としてなら、それほどまちがってはいまい。陰陽五行的思考の原型は渾沌¹¹ 黄帝神話のなかにくっきりと浮き彫りされており、陰陽五行説の成立には天文学者がかんでいる気配もあるのだから。

9

事物を分類し、事物間の関係づけをおこない、認識の枠組みとしてのカテゴリーを設定して、体系的な認識を構成してゆくのは、ひとつの科学的な思考である。陰陽五行説はそうした科学的思考の産物であり、その原初的な形態をもっとも高度に完成されたかたちで表現している。そして、陰陽五行的思考は秦漢以後、つねに中国の自然哲学における思考の基本的な形態でありつづけた。陰陽五行説がなまのかたちでその理論のなかに組み入れられているかどうかにかかわらず、陰陽五行的思考をぬきにして、中国の伝統的な科学はありなかつたのである。

たしかに、陰陽や五行は抽象度の低いカテゴリーである。だが、そのことは単純に、科学的思考のいわば「進化」における、「下等」な段階をしめしているのだろうか。秦漢以後、陰陽五行説をもっとも精緻に展開していったのは、いまや革新的再生をとげて現代医学に革命をひきおこしつつある中国の伝統医学、いわゆる中医学であった事実を想起しよう。認識の道具、認識の枠組みが異なれば、とうぜん把握される対象の要素と要素間の関係も異なってくる。中医学が人体を西洋近代医学のそれとは異なった構造をもつ体系としてとらえていたこと、しかもその認識が西洋近代医学とは異なる有効性をもっていたことはいまでは明らかである。

西洋近代の自然哲学と中国の伝統的な自然哲学との価値的な優劣を、わたしは論じようとしているのではない。また

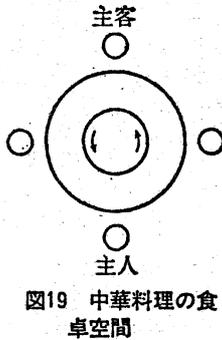
く反対に、異質だからこそ価値的にはまったく等しい、という考えかたの重要性を強調しているのだ。わたしたちは人類が生みだした異質のさまざまな文化を、すべて等しい価値をもつものとみなさなければならぬ。そうしてこそはじめ、わたしたちはそこから異った「価値」をひきだして、それをわたしたちのものとすることができ、人類の共有財産にくわえることができるだろう。また、わたしは陰陽五行説の今日的な有効性を説いているでもない。それとは逆に、陰陽五行的思考によって把握された自然の体系が有効性をもつならば、陰陽五行的思考そのものの構造を明らかにし、それをわたしたちのことに置き換え、わたしたちのものにしなればならない、と主張しているのである。わたしのこの文章は、そのひとつの試みである。もちろん、まだ試みの端緒にすぎない。さらに陰陽五行的思考がとらえた自然の体系とはなにかを説明するには、秦漢以後の陰陽五行説の展開を、

とりわけ中医学を中心に、分析する必要があるだろう。その課題を、わたしはいつか果たしたいと考えている。さしあたってここでは、ひとつの見透しをしるすにとどめよう。

陰陽五行説が成立して以後のその歩みは、一言でいえば、陰陽がいわば五行化され、五行がいわば陰陽化されてゆく方向にあったように、いまのわたしには思える。もっと正確に言えば、第一に、陰と陽の関係づけに循環の原理が導入されていったことである。二分法はきわめて自然な、しかし、ある意味ではたいへん窮屈な思考の原理であろう。対立するものがいつまでも対立したままであるならば、結合したり転化したりしないならば、関係づけは簡単だ。しかし、概念の指示する対象は変化する。そのばあい、概念の内包を変えないで、変化した対象には異った概念をあたえるか、同じ概念をつかいながら、その内包を対象とともに変化させてゆくか、二つの選択肢がありうるだろう。すくなくともそのどちらか

に重点のなかった選択がおこなわれるだろう。中国人はむしろ後者を選択した。それによって、二分法の窮屈さをのりこえようとした。

陰陽についていえば、もともと氣象現象をあらわすことばであったところからうかがえるように、それははじめから氣(要するに、空気みたいなもの)と結びついた概念であった。陰氣と陽氣である。そして、陰陽は氣として統一的に把握され、その二つの異なった状態をしめす概念だと考えられるようになる。つまり、氣の後退と前進、収縮と膨脹、それが陰陽だといふのである。しかも、前進・後退といふところ、なにか絶対的な座標軸を設定するわけではなく、一方を基準にしていうのだから、それはより陰なるもの、より陽なるものという比較概念になる。このカテゴリーをつかえば、同じ概念によって、対象の変化をたやすく表現できる。たとえば、たれそれは昔は陽気な男だったが、あのことがあったからすっかり陰気な男に変わってしまった、といったぐあいに。むしろ、一般的な概念にそれを適用するのである。



社会変動にかんする極構造理論においてわたしが導入した概念をつかえば、実体的構造としては二極(陰陽の二つの氣)になり、それを表現できる。社会変動の

理論としては、わたしはこういう構造をとりあげなかった。「社会的」空間において、そうした構造は出現しないからである。このことは、「思想的」空間にたいしては、「社会的」空間をとりあげるばあいと異った命題群を構成する必要があるのを示している。ことわっておくなら、極構造理論の根本的な命題は、わたしがききに、三極構造と二極構造のあいだになりたつ歴史法則とよんだものであって、それ以外の命題は、いかなる空間を対象とするかによって、とうぜん変わってくるものもあるはずだ。

それはともかく、前進する氣は、やがて極点に達すると、一転して後退しはじめる、その前進と後退のくりかえしというかたちで、陰陽のカテゴリーに循環の原理が導入されたのである。この循環は一次元における単振動型の「循環」であって、二次元における円運動型の循環とは異なる。しかし、それは容易に変換できるし、それによって陰陽説は五行説となじみやすいものになったのである。ついてながら、五行もまた氣と考えられるようになったのを、つけ加えておこう。いかえれば、陰陽と五行は、分類の原理であり、思考のカテゴリーであるとともに、物質IIエネルギーの状態を表現する概念でもある、という三重の性格をになうことになる。

第二に、土がしだいに重要性を失い、五行が実質的には四行へと変わっていったことである。いかえれば、三極構造から二極構造へ移行する自然的傾向をしめしたのである。この

過程は、まんなかに回転盤のついた、中華料理のテーブルをか
りて説明するのが、いちばん手っとりばよい。もっとも、この
型のテーブルは中国人の発明でなく、どうやら日本人の発明
らしいのだが。テーブルには主客を奥に図19のように着座す
る。対座した主客と主人がいわば南北の基軸であり、水火に
相当する。同席するふたりが木金、回転盤のうへの御馳走が
土にあたる。この食卓空間をなりたせる「根拠」は御馳走
にある。御馳走は回転しながら、あるいは回転することによ
って、四人と同じ関係をとりむすぶ。つまり、とりわけら
れ、それぞれの口のなかにおさまる。完全におさまってしま
えば、もはや回転盤はなきにひとしい。土とほかの四行の関
係についても、これとまったく同じことがおこる。土は四行
をなりたせる根拠であると同時に、四行それぞれのなかに
包含されて存在する、と考えられるようになったのである。
そのいちばんわかりやすい例は、四季＝四行にそれぞれ十八

日ずつ土を配分した、いわゆる土用であろう。そうなれば、
土の存在はたしかに前提されているものの、あえてとりあげ
る必要はなくなり、五行は実質的に四行化する。いいかえれ
ば、陰陽説に帰着する。

事実、宋代には五行の概念を棄て去った、明確な「四行」
論者があらわれる。三極構造はカオス空間をふくむ構造であ
る。そのままでは秩序化しにくい。秩序化しようとするれば、
カオス空間を否定するほかはない。思想がみずからを秩序
(コスモス)として表現しようとするとき、どうしても二極
構造型の思考空間のなかで、二分法的原理にもとづいて、そ
れを果たそうとする志向が生まれるのである。のみならず、
五行から四行へのこの移行は、わたしがさきに述べた、三極
構造と二極構造のあいだになりたつ「歴史法則」のひとつの
証左となりうるであろう。この方向を徹底していったのは、
中国の思想家でなく、わが三浦梅園であった。かれは真向か

ら五行説を否定し、陰陽説のみにもとづく、群論的思考の大きな体系を築きあげた。その思考の精緻さと明晰さは、ほとんど中国的思想空間をつきぬけていた。だが、それは同時に、三極構造型の思考空間の拒絶をも意味していたのである。

付記

かつて桑原武夫氏は、『現代の世界』（世界の歴史24、河出書房新社、一九七〇年）のなかで、わたしの「フィルター論」（『中国の文化と思考様式』、岩波講座『哲学』13、一九六八年、および、『革命と伝統』、『中国』一九六九年一〇月号）にふれつつ、「山田氏のいう意味（フィルターのこと、引用者）と構造学派の構造とはどういう関係にあるのか。構造の観点から中国、日本の思考のあり方を考究してほしい」と書かれたことがある。この文章は、桑原氏にたいするひとつの回答でもある。ちなみに、構造主義へのわたしの批判は、その「構造」があまりにも静的だ、という点にある。

ベクトル場をメタファーとして極構造理論を解釈する試みを提唱してくださったのは、数学者の宇敷重広氏である。いまわたしたちは共同でひとつの文章を準備している。ここではカクストロフ理論にもとづく、もっと数学的な、しかし直観的な説明がなされるだろう。

注

(1) 郭沫若「天の思想とその発展」（岩波講座『東洋思潮』、一九三五）。

(2) 貝塚茂樹『神々の誕生』（筑摩書房、一九六三）、一六〇ページ。

(3) レヴィ・ストロース「双分組織は存在するか」（『構造人類学』、みすず書房、一九七二）。

(4) 福永光司『老子』（朝日新聞社、一九六八）、六四ページ。

(5) 同、三九―四〇ページ。

(6) デュルケム、モース「分類のいくつかの原初形態」（山内賢美夫訳『人類と論理』、せりか書房、一九六九）。

(7) 胡厚宣『甲骨学商史論叢初集』（一九四四）。

(8) 伊藤道治『古代殷王朝のなぞ』（角川新書、一九六七）。

(9) カンティンスキー『点・線・面』（西田秀穂訳、美術出版社、一九五九）、六五、八一―八二ページ。

(10) バシユラル『空間の詩学』（岩村行雄訳、思潮社、一九六九）、五三―五四ページ。

(11) 中国建築史編集委員会編『中国古代建築簡史』（一九六二）、一〇頁（田中淡他訳「中国建築の歴史」その2、『建築知識』一九七五・二）。

(12) カンティンスキー、前掲書、六五ページ。

(13) 方明の存在を教えてください、上山春平氏である。

(14) 訳文は、竹内照夫訳『春秋左氏伝』（平凡社、一九五八）、三七ページによる。

(15) カンティンスキー、前掲書。

(16) 新城新蔵『東洋天文学史研究』（一九二八）。

(17) この文章のなかで、わたしは要素ということばを、つねにメタ言語としてつかっている。陰陽や五行の概念そのものは、要素論的な意味での「要素」ではない。

(やまだけいじ・科学史)