

邵雍的帰謬法

——「死生吟」について——

森 博 行

まえがき

朱子（一一三〇～一二〇〇）哲学の体系化に、少なからず重要な影響をあたえた北宋の邵雍（一〇一～七七。字は堯夫）は、易学の専門家であるけれども、千五百首あまりの詩をも残している。哲学者が同時に詩人でもあることは、過去の中国において、取り立ててめずらしい現象ではない。むしろ知識人と呼べる人間で詩を作らないものは、ほとんどいない、といったほうが実情にあっている。

江戸時代の日本では、朱子学が輸入されて以後、朱子の思想に影響をあたえたということもあって、邵雍も関心がもたれ、彼の哲学ばかりでなく、詩もよく読まれた。その一端は、拙稿「詩仙堂の邵雍―丈山と羅山^①」に取りあげて論じた。江戸時代の朱子学隆盛の余波は、明治、大正、そして戦前の日本にも及んでいた形跡があ

る。たとえば、昭和十一年に東京アトリエ社から発行された、監修 国分青厓『漢詩大講座 第七卷 名詩評釈（宋代）』に収録されている詩人とその詩数は、次のとおりである。^② 欧陽修2首、蘇軾4首、司馬温公（光）1首、黄庭堅4首、陸游27首、范成大8首、楊万里5首、邵康節（雍）5首、朱熹1首、謝翱1首、文天祥2首、謝枋得1首。邵雍と司馬光のごときは、諡で記されている。

しかし、戦後になると、邵雍は新儒学創設者の一人として注目をあび、哲学方面の研究はすすめられてきたが、中国文学の専門家からは、皆無とはいわないが、ほとんど顧みられることがなく、現在でも邵雍の文学に関心をもつ人は、ほとんどいない。比較のために引用すると、一九八六年（昭和六十一年）に岩波書店から出版された松枝茂夫編『中国名詩選 下』（岩波文庫）には、『漢詩大講座 第七卷 名詩評釈（宋代）』に収録されている詩人は、欧陽修3首、蘇軾14首、司馬温公（光）0首、黄庭堅5首、陸游12首、范成

大8首、楊万里7首、邵康節（雍）0首、朱熹0首、謝翱0首、文天祥2首、謝枋得0首が採られている。宋末元初の金履祥（一二三二～一三〇三）がもつばら道学者の詩をあつめて『濂洛風雅』を編纂して以来、「道学の詩と詩人の詩とは、千秋楚越になりぬ⁽³⁾」という状態があらわれた。『中国名詩選 下』の編集方針は、「詩人の詩」をのみ採録するということであつたかもしれない。

もう一つ面白い現象は、邵雍は儒家なのかそれとも道家なのか、あるいは別の何家に属する人物なのか、という議論がやかましく行われ、どの家に属するかによって邵雍の価値を判断しようという傾向が、朱子や陸九淵（一一三九～九二二）のむかしから、特に哲学の専門家の間でみられることである。たとえば陸九淵のごときは、「堯夫は是れ箇の閑道人、聖人の道は有用、無用は便ち聖人の道に非ず」（『語録・上』⁽⁴⁾）と言いきっている。儒家中心の中国人にとって、異端の問題は避けることができないうと同時に、政治に積極的に参与したかどうかは、その人物の評価に大きくかわるからである。今日、邵雍を高く評価する学者の中に、従来の説を否定し、邵雍は隠者でも道家でもないという新説を提出する、きわめて意欲的な人がいる⁽⁵⁾のは、理由のあることだ。

しかし、文学を専門とする筆者は、このような中国の議論の動向や、中国文学の日本の傾向とまったく無関係に、ここ十数年、筆者自身にもなぜなのか、正直なところ、その理由がよくわからないまま、邵雍文学の魅力に取りつかれ、個々の邵詩の解説にいそしんで

きた。この邵雍かぶれは、現在に至つても一向に衰える気配がない。このような次第で、今回は邵雍の「死生吟」を取りあげ、解説することにした。「死生吟」は、邵雍の仏教観のみならず、邵雍という人物をかんがえるうえで興味をそそられる作品であるにもかかわらず、これまで十分に納得のいく解釈がなされているように思われないからである（本論の注（12）を参照）。なお、本稿は、拙稿「邵雍「歓喜吟」をめぐって⁽⁶⁾」の姉妹編である。あわせて参照されたい。

注

- (1) 『大阪大谷大学国文 第四十二号』所収（平成二十四年三月）。
 (2) 蘇軾と陸游が宋代における最大の詩人であることは定説であるといつてよいが、陸游の詩が蘇軾に較べても、著しく目立って多いのは、「名詩評釈（宋代）」の評釈者・岩垂憲徳の好みなのであるうか。あるいは陸游の特徴である愛国の情熱が、当時の時代的好尚にあつたのであろうか。范成大の8首は、范陸と併称される陸游に引きずられてのことであろう。なお、岩垂憲徳は積清潭、久保天随とともに蘇軾の全詩『蘇東坡詩注』（続国訳漢文大成 国民文庫刊行会 昭和三年～五年）の注釈者である。
 (3) 『四庫全書提要』卷一百九十一「集部四十四 存目二」。
 (4) 『象山先生全集』卷三十四。
 (5) 王誠『先天後天―邵雍哲学思想研究』（北京大学博士研究生学位论文 二〇〇五年六月）「前言 二、生平与正名」。
 (6) 『中国文学報 第八十二冊』所収（二〇一二年四月）。

序 文

北宋の欧陽修（一〇〇七～七二）は、文学・史学・経学・金石学・目錄学・考証学・それに図書館学など、様々な分野において大きな功績を残した。^①このような博学は、欧陽修ひとりにかぎられない。北宋時代になると、知識人は一般に多種の学問に興味をしめして博学である。欧陽修ほどの博学ではないけれども、新儒学者・邵雍は、易学家・道家・歴史家・書法家・教育家・観物論者・宇宙論者・数学者・言語学者・唯心主義者・経験主義者・快樂主義者・神秘主義者・預言者、隱者、占い師、*numerologist*（^②数秘術師）として詩人など、七つの顔の男・多羅尾伴内や怪人二十面相も顔負けするほど、種々様々な顔をもつてわれわれの前にあらわれる。このような複雑な個性と豊富な学問を有する詩人の全貌が、一首の詩の解説によって浮かびあがるとは思えないけれども、多種多様な顔をもつ詩人の一面が、鮮明に抉り出されることはあり得るであろう。邵雍に「死生吟」（『伊川擊壤集』卷十八。熙寧九年 一〇七六 六十六歳）と題する、次のような詩がある（この詩の場合のみ、訓読は、『^③和刻近世漢籍叢刊 思想初編 擊壤集』（中文出版社）が依拠した山脇重頭の訓点による。519頁。以後、『擊壤集』と称す）。

学仙欲不死 仙を学んで不死を欲し
 学仏欲再生 仏を学んで再生を欲す

再生と不死と 再生と不死と

二者人果能 二つの者 人 果たして能くせんや

設使人果能 設使ひ 人 果たして能くすとも

方始入于情 方に始めて情に入る

賞哉林下人 賞なる哉 林下の人

不為人所惜 人の為に惜しまれず

哀哉公与卿 哀しひ哉 公と卿と

重為人所惑 重ねて人の為に惑はさる

「再生と不死と、二つの者 人 果たして能くせんや」、「再生」（仏）と「不死」（仙）に対する批判、そして否定である。

ところで「設使ひ 人 果たして能くすとも、方に始めて情に入る」の一聯は、現代日本語に訳してみると、理解しがたい奇妙な表現（論理）であることがわかる。しかし、奇妙な表現であるゆえにかえって、筆者の好奇心を不思議に刺激する。果たしてこの一聯を分析した結果、筆者の知るかぎり、これまで一度も呼ばれることのないなかつた帰謬法家としての邵雍が、突如あらわれた。「設使」一聯を説明することが、本稿の目的である。

一 邵雍の修辞法と仏・仙に関する第一の見解

「死生吟」の「設使」一聯は、奇妙な論法（表現）である。まず前句の「設使」。「擊壤集」には、この二文字で「たとひ」と訓読さ

れている。つまり逆接条件をしめす表現である。邵雍には「為客吟四首・その一」（巻十九。熙寧十年 一〇七七 六十七歳）にもう一例ある。

忽憶南秦為客日

忽ち憶う 南秦に客と為る日

洛陽東望隔秦川

洛陽 東に望めば 秦川に隔たれしを

雲山去此二千里

雲山 此を去ること二千里

歲月于今十九年

歲月 今に于いて十九年

柳色得非新婀娜

柳色 新たに婀娜たるに非ざるを得んや

江声应是旧潺湲

江声 應に是れ旧の潺湲たるべし

衰軀設使能重往

衰軀 設使い 能く重ねて往くとも

疇昔情懷奈杳然

疇昔の情懷 杳然たるを奈せん

熙寧十年（一〇七七） 六十七歳からさかのぼって十九年前といえ

ば、嘉祐三年（一〇五八）四十八歳。この「南秦」への旅行の目的

は、邵雍の偉大な先祖・召公姬奭の封地への探訪でもあったよう

だ。この旅行の記録である最初の作品「過陝」（巻二）に「吾が祖

道 何ぞ光く、二南 一方を分かつ」とうたわれているからであ

る。それはさておき、右の詩にうたわれている「南秦」と「秦川」

は、どこをさして表現されたのだろうか。一つは、現在残されてい

る邵雍の詩からいえば、このとき彼は鳳州（長安から西方に向かっ

てやや南より、およそ二百二十キロメートル）にまで足を伸ばして

いること（鳳州郡の樓上にて見る所を書す）巻二、二つは、この

旅行の折に作られた作品に「鳳州から還りて秦川に至る」云々と題

する詩（巻二）があること、そして三つは、彼の「秦川二首・その二」（巻十五）に「秦川は西漢の帝王の区、今日の關東は帝都と作る」とうたわれていることから判断して、「秦川」は長安を中心とする地帯、「南秦」は鳳州をさすのではないかとおもわれる。ちなみに「鳳州郡の樓上にて見る所を書す」の最後の四句に、「目を塞いで煙岑は密に、都城は天外の若し。如何せん 久客の心、東望して欄に憑殺するを」とうたわれている。「都城」は、「關東」の「帝都」（北宋の都・汴京と洛陽）である。

ところで右の詩において検討すべきは、最後の一聯「衰軀 設使い 能く重ねて往くとも、疇昔の情懷 杳然たるを奈せん」である。この一聯は、たとえ衰えた身でもう一度（南秦に）行くことができるとしても、かつての「情懷」（南秦にたいする思い）が今ではるか彼方のうすいものとなってしまっていては、どうしようもない、結局、南秦に行くことはできない、という意味である。したがって「設使」は、提起された問題を最終的に否定する修辭法といえる。「死生吟」の場合も同様であつて、最終的結論は、「人果能」の否定、つまり人が仏や仙になることは不可能である。これは、「死生吟」に見られる邵雍の仏と仙に関する第一番目の見解である。

つぎに「方始」。「擊壤集」には「方に始めて」と送り仮名がつけられている。つまり「まさにはじめて」とよむ。この表現について、邵雍に影響をあたえた白居易の「及第後、帰觀せんとして諸同年に留別す」（『白氏長慶集』巻五）と邵雍「生男吟」（巻一）から引用

すると、それぞれ次のとおりである。

擢第未為貴 第に擢せらるるも未だ貴と為さず

賀親方始榮 親を賀して方に始めて榮なり

我本行年四十五 我れ本と行年四十五

生男方始為人父 男を生んで方に始めて人の父と為る

この二例から「方始」に関して、二つのことがいえる。第一に「方始」は、上文（白詩は「賀親」、邵詩は「生男」）を受けて、「（それで）はじめて」というニュアンスをあらわす強調表現、第二に「方始」に続いて下文には上文と関連して、論理上、必然的に帰結する内容をしめす表現（白詩は「榮」、邵詩は「為人父」）がおかれる。「方始」が論理上、必然的に帰結する内容をしめす表現であるとすれば、順接表現と理解しなければならない。釈題常『文語解』^③（卷二）に次のような説明がある（一部表記を変えた）。

設^{モシ}タトヒ マフクルトイフ意ヨリシテ語辞ニ転ズ モシトタト
ヒト義異ナルコトナシ 下句ノ意順ナレバモシトヨム 下句ノ
意反スレバタトヒトヨム

「もし」と訓読しても、「たとい」と訓読しても、意味に違いはないけれども、順接であれば「もし」、逆接であれば「たとい」と訓読する。したがって

設使人果能 設使い 人 果たして能くすとも

方始入于情 方に始めて情に入る

の一聯の訓読は、「方始」に重点をおけば、

設使人果能 設使し 人 果たして能くすすれば

方始入于情 方に始めて情に入る

とよまなければならない（「設使」は、意味的には「設」を二文字にした表現）。したがって「設使」一聯は、

（A）もし人に二者（再生や不死）が可能であるならば

（それで）はじめて「情に入る」

と訳することができる。しかし、この訳文を抵抗なく理解するには困難がある。問題は、次の三点である。その一、「方始」の上文に当たるものが欠如している。それは何か。その二、「情に入る」とはいかなる意味か。その三、「情に入る」の主体は何か。

まずその一。先ほど引用した白詩の「賀親」、邵詩の「生男」は、ともに「方始」の直前におかれている。これと同様に「死生吟」の「方始」の直前にある「人果能」と考えるべきである。ちなみに邵雍「演繹吟四首・その一」（卷十八。熙寧九年 一〇七六 六十六歳）に、次のようにうたわれている。

万事入沈吟 万事 沈吟に入らば

其来味更深 其来ら 味いは更に深し

雖然曾過眼 曾て眼を過ぐと雖然も

須是更經心 須らく是れ更に心を経べし

過眼未尽見 眼を過ぐるは 未だ尽くは見ず

經心肯俛尋 心を経れば 肯く俛に尋ぬ

假尋能得見 假に尋ねれば 能く見るを得
方始是真金 方に始めて是れ真金なり

最後の一句「方始是真金」は、「死生吟」における「方始入于情」と類似の表現である。そして「方始是真金」一句は、この句の直前の句「假尋能得見」の「能得見」をうけ、「能く見ることができることによって、はじめて真実の黄金である」という意味になる。以上より考えて、(A)の文は、次のように言い直すことができる。

(B) もし人に二者(再生や不死)が可能であるならば

人に二者(再生や不死)が可能であることによって、はじめて「情に入る」

なお、第2句の「其来」を「おのずから」とよんだのは、筆者の暫定的な処置にすぎない。ここには省略するが、邵雍の詩には「由来」や「従来」の意味(もともと)で使用される場合もある。また「真金」は、認識能力のたとえである。

二 邵雍の人情論と仏・仙観

つぎにその二、「情に入る」の意味。何時ごろから使われ始めたのか、正確なことは知らないが、「入情入理」(情に入り理に入る)という成語がある。人情や道理に合う、というニュアンスである。しかし、ここでは邵雍に特殊な事情を考えるべきであろう。

第一に「情」。「死生吟」と同年の作に「人霊吟」(卷十八。熙寧

九年 一〇七六 六十六歳)と題する詩があり、次のような作品である。

天地生万物	天地 万物を生み
其間人最靈	其の間 人 最も靈なり
既為人之靈	既に人の靈為れば
須有人之情	須らく人の情を有すべし
若無人之情	若し人の情無ければ
徒有人之形	徒らに人の形を有するのみ

このエピソードのような作品は、次のような意味である。天地は万物を生み、この万物の中で、人がもつとも靈妙な存在である。そして「人の靈」(人が万物の靈)である以上、かならず「人の情」(人間の感情。喜・怒・哀・懼・愛・悪・欲―『礼記』『礼運』)を有していなければならない。もし人の情を有していないならば、それはただ人の形を有した存在、形骸にすぎない。このようにうたわれる右の作品は、二つの点できわめて重要である。

まず一。人は万物の靈であるという考えは、ふるく『尚書』(『泰誓上』)にみられ、邵雍の独創ではない。「人霊吟」における特徴は、「莊子」「徳充符」篇の(『莊子』的聖人は)「人の形有れども、人の情無し」を逆用して、優れたものを「有情」、劣つたものを「有形」と対比して表現した点、そして「有人情」こそ人である証であるという点である。なぜ「有人情」は人である証であるといえるのか。邵雍は「人物吟」(卷十七。熙寧九年 一〇七六 六十六

歳)の中で、次のようにうたっている。

…… ……

人有人之情 人には人の情有り

物有物之理 物には物の理有り

人物類不同 人と物と 類は同じからざれども

情理安有異 情と理と 安んぞ異なること有らんや

「理」という言葉は、新儒学における重要な概念であるが、邵雍はこのようにしばしば「人の情」と対比する形で「物の理」という言い方をする。もつとも典型的な例は、「物理窺開後、人情照破時」という表現を、すべて前半二句におく十三首連作の「窺開吟」(巻十九)である。ところで「人物吟」において述べられていることは、「人」は「物」と範疇は異なる、しかし、「人の情」と「物の理」は違わない、ということであるが、違わないのは、次のような事情による。『皇極経世書』巻十二「観物篇五十九」に

天地尚由是道而生、況其人与物乎。人者物之至靈者也。物之靈、未若人之靈、尚由是道而生、又況人靈于物者乎。是知、人亦物也。以其至靈故、特謂之人也。(天地すら尚お是の道に由りて生ず、況んや其れ人と物とをや。人なる者は物の至靈なる者なり。物の靈は、未だ人の靈に若かざるも、尚お是の道に由りて生ず、又た況んや人 物より靈なる者なるをや。是れ知る、人も亦た物なり。其の至靈なるを以つての故に、特にこれを人と謂うなり。)

とあり、「道」が生んだという点では、「人」も「物」も同じであるからである。さらに「伊川擊壤集序」には「性なる者は、道の形体」と表現されており、朱子は弟子の質問「性は如何ぞ是れ道の形体なる」に対して、「道は是れ泛言なり、性は是れ自家身上に就いて説けり。道は事物の間に在り、如何ぞ見得んや。只だ是れ這裏にこれを験す。性の在る所は、則ち道の在る所なり。道は是れ物に在るの理、性は是れ己に在るの理」(『朱子語類』巻一百「邵子之書」)云々と答えている。「道の理」は「性の理」であるということだが、「情」は「性」の発動したものと考えていいであろう。『皇極経世書』(清・王植『皇極経世書解』巻十四「観物外篇之十」)による)に、次のように述べられている。

有性則有情、情者分乎性而已。(性有れば則ち情有り、情は性より分かるのみ。)

施乃綺氏は、『観物与詩…邵雍観物思想研究』⁽⁵⁾の注55(31頁)において、「此所謂的「人情」、不是指世俗之情、而是指人生而有的本然之情、也就是人性」といい、本文の中で「人情与物理実為一、皆是天理」と指摘する。

つぎに二。「徒らに人の形を有する」にすぎないもの、単に形態的に人に類似しているにすぎないものとは、いったい何か。邵雍にとって想像上の妄想にすぎない仏や仙を想定していいのではないか。

道士前曰、吾子之心、喜怒哀懼惡慾、皆忘矣。所未臻者、愛而

已。(道士前みていわく、吾子の心、喜怒哀懼惡慾は、皆な忘る。いまだ臻らざるところは、愛のみ。)

この文は、七情のうち「喜怒哀懼惡慾」の六情は忘れることができたが、子にたいする母親としての「愛」の情を忘れることができなかつたため、仙になり損ねた人物の物語『杜子春』(『太平広記』卷十六)の結びの一節である。邵雍と『杜子春』の作者とは、仙にたいする考え方が根本的に違う。しかし、有情は人である証、それに対して無情は仙、という点において違いはない。仏にたいしても、仙と同様に考えてよい。(かりに実在するとしても) 仏や仙は無(人)情、(つまり実際には実在しない)、これが邵雍の仏・仙に対する根本的観念である。

なお、邵雍は「情」に対して、正反対のニュアンスをもつ両様の捉え方をすることも指摘しておかなければならない。一つは、「人靈吟」にみられる「形」に対する「情」。人である証であり、積極的な意味をもつ。もう一つは、「性情吟」(卷十八。熙寧九年 一〇七六 六十六歳)における「情」に典型的な形でみられる。

君子任性 君子は性に任せ

小人任情 小人は情に任せ

任性則近 性に任すれば則ち(道に)近く

任情則遠 情に任すれば則ち(道に)遠し

「性」は至善なるものとして人間が生来的にもっているもの、それに対して、「情」は「性」をおおってしまう情欲である。したが

って「情」は「性」に対立する場合があり、そのときの「情」は否定的ニュアンスをもつ。⁽⁶⁾

三 邵詩における仏典的表現と

邵雍の仏・仙に関する第二の見解

その二の第二に「入于〇」という表現。これを考える前に、「死生吟」には仏典に特徴的な表現を意識的に模倣している表現があることを指摘しておく。伝統的な詩にはあまり見られない「賞哉」である。これは、仏典にしきりに現れる「善哉」のもじりではあるまいか。周祖謨氏は、『皇極経世書』の「声音唱和図」を重要な資料とする「宋代汴洛語音考」(『問学集 下』所収 中華書局 北京・1966)において「宋代の汴洛の方音は広韻と大いに異なり」、「元明以降の音と相近し」(六五四頁)と指摘する。要するに邵雍当時の「賞」字と「善」字の発音は、現代音(shang^③とshan^④)にかなり似た発音で、両字の発音はよく似ているのである。邵雍の「賞哉」は、仏典の「善哉」をいわば茶化した表現ではあるまいか。

ここで「入于〇」である。これは、仏典に特徴的表現の一つである。たとえば「入于三昧」(于闐国三藏実叉難陀 奉制訳『大周新訳大方広仏華嚴経』卷第七「普賢三昧品」)。「大正新修大藏経」卷九)とか、「入于涅槃安樂之処」(北涼天竺三藏曇無讖訳『大般涅槃経』卷第四「如来性品第四之一」)。「大正新修大藏経」卷十二)など。

これらの表現は、質的に次元の高い境地に進むことをあらわす。ここで仏典の「入于〇」を「入于情」にあてはめると、「入于情」は、「情」という質的に次元の高い境地に進む」という意味になる。「情」という質的に次元の高い境地」とは、いかなることであるか。思い当たるのは、前節に触れた邵雍の観念の中にある「形」と「情」との関係である。これを「情に入る」に援用すると、「情に入る」は、「形」より質的に高い「情」という境地に進む」ということになる。そして「形」とは「人の形」である仏や仙、「情」とは人である証、つまり人である。したがって「情に入る」とは、「人の形である仏や仙より高い次元の境地（存在）である人に入る」という意味になる。なお、中国側の資料にも、『莊子』「天地」篇に「忘乎物、忘乎天、其名為忘己。忘己之人、是之謂入於天」（物に忘れ、天に忘るる、其の名を忘己と為す。忘己の人、是れを之れ天に入る」と謂う）とある。「天」とは、絶対的眞の世界である。

結局、「情に入る」は、「（仏や仙）から人になる」と解釈することができ、そしてその三、「情に入る」の主体は、文脈から判断して仏や仙とかがえられる。

以上の分析結果から、(B)の文は、次のようになる。

(C) もし人に二者（再生や不死）が可能であるならば

人に二者（再生や不死）が可能であることによって、はじめて仏や仙は人になる

「再生」は仏、「不死」は仙と言い換えることができるから、(C)

は、さらに次のように言いあらわすことができる。

(D) もし人が仏や仙になることが可能であるならば、

人が仏や仙になることが可能であることによって、はじめて仏や仙は人になる

(D)の文は、簡略に表現すると、

(E) もし人が仏や仙になることができるならば

そのことによって、はじめて仏や仙は人になる
となる。(E)の文をさらにいっそう簡略にすれば、

(F) もし人が仏や仙になることができるならば

仏や仙は人になる

と表現できる。

以上、「設使ひ 人 果たして能くすとも、方に始めて情に入る」に対して、そぎ落としを重ねてゆくと、最終的に(F)の文にたどり着く。しかし、(F)の文の意味が、常識的論理では成立しがない、奇妙なものであることは、一見して明らかである。「人が仏や仙になること」は、「仏や仙は人になる」という結果に、単純につながるわけではないからである。(F)の文は、どのように解釈すればいいのであろうか。節を改めて卑見を述べることにする。

四 邵雍の論法と帰謬法

そもそも邵詩における「設使」は、第一節で指摘したとおり、本

来「提起された問題を最終的に否定する修辭法」(本稿93頁下段)であった。それに対して、「方始」は、「上文を受けて、「(それで)はじめて」というニュアンスをあらわす強調表現」(本稿93頁下段、本稿94頁上段)であり、「方始」に続いて下文には上文と関連して、論理上、必然的に帰結する内容をしめす表現がおかれ、「方始」が論理上、必然的に帰結する内容をしめす表現であるとすれば、順接表現と理解しなければならない」(本稿94頁上段)というものであった。つまり「設使……、方始……」という表現は、一つの文の中に逆接と順接が同時に表現され、共存するという、きわめて奇妙なものである。その結果、(F)のごとき「常識的論理では成立しがたい、奇妙なもの」が生まれることになった。果たして、(F)の一文を破綻なく解釈することなど可能なのだろうか。

インドの論理学に帰謬法という論法がある。梶山雄一氏は次のように説明する。⁽⁷⁾

ある立言Aが真であることを証明したいとき、まずAが偽であること、言い換えれば非Aを仮定し、この仮定から不合理な結論—明らかに偽であることが知られていたり、自己矛盾である結論を演繹する。偽なる結論が非Aという仮定から妥当に論証されるのだから、この非Aという仮定は偽であったはずである。非Aが偽であるから、最初に証明したかったAが真であることが決定される。

ナーガルジュナ(龍樹)の『中論』は帰謬法の宝庫であるといわ

れる。この『中論』における論述は、四句からなる偈、いわば五言絶句をつみ重ねて展開される構造になっている。次に引用する例文が典型的な帰謬法といえるかどうか、門外漢の筆者にはわからないが、たとえば『中論』巻第二「観三相品第七」。この中で第四の偈に龍樹の「反対派」の論が、次のように記されている。

生生之所生 生於彼本生 本生之所生 還生於生生(生生の所生は、彼の本生を生ぜしめ、本生の所生は、還つて生生を生ぜしむ。101頁)

青目の釈に次のような説明文がある。

生生能生本生、本生能生生生(生生は能く本生を生ぜしめ、本生は能く生生を生ぜしむ。101頁)

ところが龍樹は、この第四の偈にたいし、第五の偈と第六の偈において、それぞれ次のように表現して批判する。

若謂是生生 能生於本生 生生従本生 何能生本生(若し是の生生が能く本生を生ぜしむと謂はば、生生は本生従りするに、何ぞ能く本生を生ぜしめん。)(第五偈)

若謂是本生 能生於生生 本生従彼生 何能生生生(若し是の本生が能く生生を生ぜしむと謂はば、本生は彼従り生じたるに、何ぞ能く生生を生ぜしめん。)(第六偈)

第五の偈は、次のような意味であろう(第六の偈は、論理的には「本生」と「生生」を入れ替えたにすぎない)。

もし生生が本生を生むことができるというならば

生生は本生によって生まれるのに

どうして生生が本生を生むことができるであろうか

すでに述べたとおり、邵雍の仏と仙に関する原理的見解は、一つは「仏や仙という実体は存在しない」（本稿第三節）、二つは「仏や仙になることは、人には不可能である」（第一節）であった。つまり邵雍の仙・仏に対する本当の勘がえは、

(G) 仏や仙という実体は存在しない

だから仏や仙になることは、人には不可能である

というものである。したがって (F) の文

もし人が仏や仙になることができるならば

仏や仙は人になる

と、(G) の文を内容的に矛盾をきたすことなく統合するとすれば、次のような論理を想定することができる。

(H) もし人が仏や仙になることができる（という）ならば

仏や仙という実体は存在しない（のに）

(どうして) 仏や仙は人になる（ことができるであろうか）

だから仏や仙になることは、人には不可能である

最後の「仏や仙になることは、人には不可能である」を除けば、この文が『中論』とまったく同じ形式の論法であることは、一目瞭然である。もつとも、右の論法は、あくまでも筆者の想定によるものであるにすぎない。しかし、中村元氏は『ナーガルジュナ』（101・102頁）において、帰謬法を次のように簡明に説明する。

ブラサンガ（帰謬法―引用者）とはけつして自説を主張することではなくて、論敵にとって願わしからざる結論をみちびきだすこと（中略）である。

「もし人が仏や仙になることができるならば」、邵雍の「死生吟」における「設使」の用法も、「自説を主張することではなく」、また同様に「方始」の表現も、（人が仏や仙になるのではなく）「仏や仙は、人になる」、「論敵にとつて願わしからざる結論をみちびきだすこと」であった。邵雍が『中論』を読んでいた、あるいは龍樹の論法を知っていた、という証拠は、筆者の知るかぎり、現在のところ発見されていない。多羅尾伴内や怪人二十面相の探偵小説の世界にならつていえば、ただ状況証拠がかんがえられるだけで、物的証拠は何もない。またこういう論法が、古来、中国にも存在したかどうか、浅学にして知らない。しかし、「死生吟」における「設使……、方始……」の表現は、『中論』にみられる論法を援用することによつて、「破綻なく解釈すること」（本稿99頁上段）ができる。仏教の論法を逆手にとつて仏教を批判したのではないかという誘惑を、筆者はどうしても断ち切ることができないのである。それは、邵雍ならこういうこともしかねない人物である、と思われるからである。

結 語

邵雍は後半生を古都・洛陽で送った隠者である。中国における隠

者といえは道教・道家（以後、道教と表現する）が連想される。道教は隱者の処世に理論的根拠をあたえる思想であるからである。実際、邵雍の先天易学は、道教徒の陳搏を起源にして発展したものであることは、よく知られており、邵雍の思想における道教的色彩は、きわめて濃いものがある。ちなみに邵雍の著書『皇極経世書』や詩集『伊川擊壤集』は、道教の一大叢書『道藏』（太玄部）にも収められている。道家者流にとつても、邵雍は重要な人物であると認識されていた。⁽¹⁰⁾しかし、邵雍は少なくともある本質的な一点で、一般の道教徒と一線を画している。道教における終局の目的である不老長生⁽¹¹⁾、つまり仙の存在に対する否定である。邵雍は「鮮歡吟」（卷十一。熙寧七年 一〇七四 六十四歳）の中で次のようにうたっている。

白日升天恐虚伝 白日 天に升る 恐らく虚伝ならん

金貂換酒何曾醉 金貂 酒に換う 何ぞ曾て酔わん

「金貂」の一句は、晋の阮孚は金貂（皇帝の側近がかぶる冠）を酒に換えて酔ったというが（『晋書』卷四十九）、そんな「非理」（『鮮歡吟』中の語）なことはありえない、という意味。「白日升天」は、不老長生の道を得て、天上の仙界に入ることである。邵雍が「白日升天」や不老長生に対して否定的なのは、これらが超感覺的な現象であるからだ。「子、怪力乱神を語らず」（『論語』「述而」）。邵雍は正統の儒家思想を信奉する者でもある。道教の超感覺的神仙思想に対して否定的である邵雍は、仏教の超感覺的彼岸思想に対し

ても、当然、否定的である。この点については、拙稿「邵雍「歡喜吟」をめぐって」において略述した。

結局、「死生吟」においてははっきりしているのは、次のようなことである。「死生吟」の前半は、邵雍にとって感覺的実在の対象としては、まったく問題にならない無情の形骸である仏と仙の批判であり、後半は、欲情に「惑」わされ、「公」や「卿」（大臣、高級官僚）を追い求める「哀しい」人生ではない生き方、「賞なる哉 林下の人」、つまり隠逸に対する賛美である。したがって「死生吟」創作の目的は、単に仏と仙を批判することばかりでない。それは、無情の（実在しない）仏や仙をもとめるのではなく、また名利に対する欲望にとらわれて役人になることもなく、世外に超然として生きる隱者である優越と歡喜、つまり己れの処世に対する自画自賛である。「死生吟」の制作は、熙寧九年（一〇七六）六十六歳のとき、邵雍の死の前年である。邵雍は最期までおれの生き方に、少しの疑念も持たなかった。もつとも、隱者の人生を全うした邵雍も、「少かりし時、みずからその才を雄とし、慷慨して大志あり⁽¹²⁾」。「慷慨して大志あり」とは、天下を経綸するをもつておのが任とすることである。邵雍も有情の人である。六十七年の生涯の間に、苦悩がまったくなかったとは、常識的に考えてあり得ない。また邵雍は、自分が役人にならなかった、あるいはなれなかったことで、郷里の人々に対して後ろめたさのような感情をもっていたふしがある。これらの点に関しては、別に機会を得て述べることにする。

注

- (1) 林素芬「北宋儒学道論研究—以范仲淹・歐陽修・邵雍・王安石為探討對象」(國立台灣大學中國文學研究所博士論文 中華民國九十四年一月)の「第二章 歐陽修知古通經的為道論 前言」(96頁)を参照。
- (2) Michael D. Freeman 「From Adept to Worthy: The Philosophical Career of Shao Yung」(*Journal of the American Oriental Society* 102.3 (1982))。
- (3) 『漢語文典叢書 第一卷』所収267頁下b (汲古書院 昭和五十四年二月)。
- (4) 邵雍の詩における「情」と「形」の対比は、拙稿「邵雍の詩と白居易・二題」(『大阪大谷大学紀要 第43号』所収 二〇〇九年二月)を参照。
- (5) 『国立成功大学中国文学研究所碩士論文』(中華民國九十三年六月二十八日)。
- (6) 蘇基朗氏も「邵康節的「以物觀物」致聖說」(『宋史研究集』第二十五輯 所収 二五二頁 台北・國立編譯館 一九九五年。原刊「崇基歷史學刊」第一期 一九八〇年)において、「通觀康節之情、取勝義者似指人生而自然蓋具之情感(emotion)、其取劣義者則以有「我」作崇其間」と述べ、「情」に見られる「勝義」と「劣義」の二重性を指摘する。
- (7) 『仏教の思想 3 空の論理(中観)』(角川書店 昭和46年6月)の梶山雄一「第一部 瞑想と哲学」(149頁)。
- (8) 原文の引用は、龍樹菩薩造 梵志青目釈 姚秦三藏鳩摩羅什訳『中論』(『大正新脩大藏經』卷三十)、訓読は、羽溪了諦訳『中論』(『国訳一切経 中観部一』大東出版社 昭和五十一年十一月改訂)による。
- (9) 中村元「ナーガルジュナ」(人類の知的遺産13 講談社 1980年)所収の翻訳『中論』中の表現(278頁)。
- (10) 邵雍と道家・道教の関係については、孔令宏『宋代理学与道家・

道教』(北京・中華書局 2006年8月)の「第三章 邵雍与道家・道教的关系及其史料分析」に詳しい。また孔氏の指摘するところによれば、明末の道士・徐道が一六五四年に完成した(同書146頁注の(2))ところの『歴代神仙通鑑』(第三集卷十九)に、邵雍は、内丹の經典である『悟真篇』の著者・張伯端(九八七〜一〇八二)と、洛陽において二度会見したという記述がある。これが事実かどうかは別にして、邵雍の道家・道教との関係の深さをしめす一例である。

(11) 林素芬「北宋儒学道論研究—以范仲淹・歐陽修・邵雍・王安石為探討對象」第三章 邵雍觀物循環的尽道論 第一節 由先天到後天之道」(172頁)に、「邵雍追求的並不是一個不死的境界、他講求的是順天道、追求的是尽道」とある。

(12) 「死生吟」を取りあげた研究に、廖添洲氏の『邵雍処世思想探求』(東興大学中国文学系碩士論文 中華民國八十六年七月)がある。廖氏はこの論文の「第一章 時代背景与生平事略」の「第二節 生平事略 三、學術淵源 (三) 仏家思想之影響」において、「一般士人(包括大部分理学家)、对仏教思想之深意未得真解、只於通俗之教義來批評、甚至誤解；但又於仏学思想有所採用而不肯承認、實乃蔽於門戶之見深矣(註十三)。比起其他理学家、邵雍受仏教思想影響並不算多、其排仏態度亦較不激烈」(20頁)と述べ、註十三において「死生吟」を引用した後、「仏学之真諦、豈為欲再生、此乃一般之誤解、士人公卿亦不例外、誤人多矣」(25頁)と論評する。廖氏が「死生吟」をどのように解釈したのか、引用した文面からは正確に判断できない。が、廖氏はこの詩を邵雍の仏教批判と理解したうえで、邵雍をふくむ理学者たちの態度は「蔽於門戶之見」と考えているようだ。ただ、「設使人果能、方始入于情」に言及していないのは、まことに遺憾なことである。また林素芬氏は、前掲「北宋儒学道論研究—以范仲淹・歐陽修・邵雍・王安石為探討對象」第三章 邵雍觀物循環的尽道論」の注236(216頁)において、「学仏吟」とともに「死生吟」を取りあげ、「他曾経質疑

某士大夫学仏是由于看不透生死」というように解釈する。「死生吟」は、士大夫（公卿）の学仏の態度に対する批判の詩とするのである。なお、「学仏吟」は、白居易に対する批判である、というのが卑見である。拙稿「白居易を批判した隠者の詩 邵雍の「放言」詩について」（『白居易研究年報 第七号』所収 二〇〇六年）を参照。

（13）程顥「邵堯夫先生墓誌銘」（『二程文集 明道文集』巻四）。

あとがき

最後に個人的事情を記し、本稿のあとがきにする。学生時代から中国の古典文学を勉強していて、仏教や道教を避けて通れないのではないかという気がなんとなくしていた。先輩のK氏も同じようなことを言っておられた。そういうことが誘引になったのである。か、大学院生のとき人文科学研究所にまで出かけ、牧田諦亮先生の講義を一年間、拝聴したことがある。一年間といっても、現在のようなきゆうぎゆうづめの息苦しいスケジュールではなく、一年に講義は十回もあったであろうか、のんびりしたものであった。その当時、じつは牧田先生が中国仏教の高名な学者であることなどまったく知らなかった。いまでは記憶が薄れてはつきりとは覚えていないが、諦亮というお名前がなんとなく仏教的であり、講義概要（今いうところのシラバス）に明代の謝肇淛の『五雜俎（組）』と仏教というようなことが記されていて、好奇心がわいたようである。牧田先生は、しかしながら、なにを血迷って中国文学専攻の学生が、と

戸惑われたのであろう、いつもは仏教学専攻の院生と二人、研究室の先生の前にちよこんと座って、お説を拝聴していたのだが、出席者が私一人のときは、講義をさつときりあげられ、そしてお茶とお饅頭という仕儀であった。ああ、これも仏教のふかい教えなのだ、としみじみ感じながら、おいしくご相伴させていただいたことであった。肝心の牧田先生の講義の自身は、ほとんど忘れてしまったが、僧侶の自焚のくだりだけは、なぜか印象に残って、今でも覚えている。この話は、『五雜俎（組）』巻八にある。

こういう調子であるから、仏教についてまともに勉強したことは、これまでに一度もなかった。ところが邵雍の文学世界を逍遙するうちに、いつとはなしに仏教の文献も手にするようになっていった。しかし、本稿に述べたことは、ほとんど一夜漬けの勉強によるものである。したがって専門の方からみれば、幼稚な誤りを随所に犯しているかもしれない。だがしかし、ここに取りあげた「死生吟」は、邵雍の文学と人となりを考えるうえで、きわめて興味深い作品である。にもかかわらず、これまで必ずしも正当に解説されてきたとは思われない。仏教に対する無知をさらけだすだけの結果に終わるかもしれないが、邵雍を通じてみた仏教ということで、自分を納得させ、公表することにした。博学の教示をこう次第である。