

張衡『靈憲』の天文理論と尙水思想

前原あやの

はじめに

中國では古來天文曆算の學が發達した。『尙書』にもとづく「觀象授時」という言葉が示すように、天體の現象を觀測し正確な曆を作成することは、國家の體制を維持する上で重要な仕事の一つであった。

また、『易』繫辭上傳には「仰以觀于天文、俯以察于地理。是故知幽明之故」(仰ぎて以て天文を觀、俯して以て地理を察す。是の故に幽明の故を知る)とあり、中國古代の人々は、天文や地理を觀察することであらゆる存在の根本原理を知ることができると考えていた。

このような天文曆算の學を筆頭に、中國において術數(あるいは數術)と呼ばれる學術が發達した。術數は、天文曆算などの自然科學と占術などの要素を兼ね備えたものであったが、その主眼は占術に置かれていたといえよう。數や統計を基礎として、吉凶の判斷を下すことを目的とする分野だったと考えられる。

術數に精通したとされる人物の一人に、後漢の張衡(七八〜一三九年)がいる。『後漢書』張衡傳において、同時代の崔瑗が張衡を「數術窮天地、制作侔造化」(數術は天地を窮め、制作は造化に侔す)と稱したよ

うに、張衡は當時術數に通じた人物と評されていた。また、張衡傳に「衡善機巧、尤致思於天文、陰陽、曆算」(衡機巧を善くし、尤も思いを天文、陰陽、曆算に致す)という記述もあり、張衡の興味が特に天文や陰陽、曆算にあつたことがわかる。張衡は一一五年から一二一年、ついで一二六年から一三三年、二度太史令の職に就き、『靈憲』や『渾天儀』といった宇宙論に関する著述を残している。このほか、『文選』に収録された「東京賦」や「西京賦」(合わせて「二京賦」という)、「思玄賦」、「歸田賦」など多くの賦を著わした文學者としても知られ、水運渾天儀や候風地動儀、參輪などの機巧も制作した。著書は多分野に及ぶが、その多くは現存しない。

本稿では張衡の著作のうち、『靈憲』を中心にとり上げる。『靈憲』は渾天説の宇宙論に関する重要文獻でありながら、その難解さからこれまで思想的分析が十分になされていなかった。しかし、唐の李淳風『乙巳占』の冒頭で「論天體象者凡有八家。一曰渾天、即今所載張衡『靈憲』是也」(天體の象を論ずる者に凡そ八家有り。一に曰く渾天、即ち今載せる所の張衡『靈憲』是れなり)と述べられるように、『靈憲』は渾天説を代表する重要な文獻である。その記述内容や思想的背景は、検討

する價值が十分にあると考える。

『靈憲』も佚書であり、類書や正史の注に佚文が傳わるに過ぎないが、しばしば類書の冒頭部分に引用されている。『藝文類聚』や『初學記』、『太平御覽』といった類書の多くが冒頭に天の項目を立てていることからわかるように、中國古代における天への思索は、國家の體制維持のためばかりでなく、人々の關心を引く大切な要素であった。『靈憲』もまた天を把握するための重要文獻と考えられていたのである。

そこで本稿では、まず張衡の天文に關する記述を、『淮南子』や『論衡』などの關連文獻と比較しつつ論じたい。そして、『靈憲』の思想的背景に關して、その尙水思想を他の文獻と比較し論じることとする。

『靈憲』に關するこれまでの研究の中で、堀池信夫氏の研究は、漢代の宇宙的思想の流れから張衡の『靈憲』をとり上げた好例であり、示唆に富む。また、南澤良彦氏の論考は、爲政への參画という立場から張衡の天人相關思想を論じている。いずれも張衡の天文學的記述について觸れているが、堀池氏は宇宙生成論を中心に検討し、南澤氏は政治との關係から張衡の思想を検討している。本稿では、これらの研究をふまえつつ、前述したような視点から張衡の渾天説をとり上げることで、宇宙論の思想的繼承關係を考察したい。とりわけ水を尙ぶ尙水思想との關係は、張衡の宇宙論の位置づけに新たな意味を與えるものと思われる。

一、天文理論の繼承と發展

中國古代の宇宙構造論については蔡邕の「天文志」(『後漢書』天文志の劉昭注所引)や『晉書』天文志に記述があり、張衡が主張した渾

天説は、蓋天説や宣夜説と並ぶ中國古代の主要な宇宙論として知られる。

そもそも「渾天」の語は、現存資料の中では揚雄の『法言』重黎篇に初めて現われる。

或問渾天。曰、「落下閔營之、鮮于妄人度之、耿中丞象之、幾乎、幾乎。莫之能違也。」

(或るひと渾天を問う。曰く、「落下閔之を營み、鮮于妄人之を度り、耿中丞之を象る。幾きかな、幾きかな。之に能く違ふもの莫きなり」と。)

この記述は天文を觀測する渾天儀について言及していると考えられる。落下閔は漢の武帝期の太初曆制作にたずさわった人物であり、鮮于妄人と耿中丞(耿壽昌)も漢代の人物である。漢代にはすでに天文觀測儀器である渾天儀が用いられていたことがわかる。

渾天説と蓋天説は理論を異にするものの、互いに大きな影響を與えた宇宙論である。渾天説は蓋天説を發展させたものといわれており、揚雄は初め蓋天説を支持していたが、渾天説へと見解を變え「難蓋天八事」を著わした。さらに蓋天説を二種類に分けて考える場合、第二次蓋天説は渾天説の影響を受けて發展したとされる。雙方は眞つ向か対立するというわけではなく、互いに理論の一部を繼承しあいながら發展したといえよう。

蓋天説の思想を傳えるときられる『周髀算經』や、蓋天説とも渾天説ともいわれる『淮南子』にも、『靈憲』と類似的箇所がいくつもある。これらは陰陽五行思想や氣の思想など共通の思想的基盤に因つて見ることができよう。そこでまず、『靈憲』と『周髀算經』、『淮南子』、

『論衡』といった天文に關する文献を比較し、『靈憲』の特徴を考察してみたい。

共通點としてたとえば、いわゆる「一寸千里」の法がある。一寸千里の法とは、髀（あるいは表、圭表ともいう。ノームンのこと）を地面に立てて影の長さを測ると、千里離れた地點では、延びた影の長さに一寸の差が生じるという考え方である。實際にはこの理解は正しくないが、當時この考えに基づいて天地の大きさが求められた。『靈憲』に「懸天之景、薄地之儀、皆移千里、而差一寸得之」^①（懸天の景、薄地の儀、皆移ること千里にして、差一寸にして之を得）というが、これは『周髀算經』の「周髀長八尺、夏至之日晷一尺六寸。髀者股也。正晷者句也。正南千里、句一尺五寸。正北千里、句一尺七寸」^②（周髀は長八尺、夏至の日の晷は一尺六寸。髀は股なり。正晷は句なり。正南すること千里にして、句は一尺五寸。正北すること千里にして、句は一尺七寸）の考え方を受け継いでいる。『淮南子』天文訓にも「欲知天之高、樹表高一丈、正南北相去千里、同日度其陰。北表二尺南表尺九寸、是南千里陰短寸」^③（天の高さを知らんと欲すれば、表の高さ一丈なるを、正南北の相去ること千里にして、日と同じくして其の陰を度る。北表二尺、南表尺九寸なれば、是れ南すること千里にして、陰の短きこと寸なり）と、同様の理論が用いられる。

このように、『周髀算經』、『淮南子』と、『靈憲』の記述を比較すると、蓋天説と渾天説との間には天文理論の繼承が見られるが、一方で、これらの文献には理論の違いや發展を示す箇所も見られる。その相違が對比できる例をいくつか挙げよう。

まず、『靈憲』には日月に棲む生き物に關する記述がある。

日者陽精之宗、積而成鳥、象鳥而有三趾。陽之類、其數奇。月者

張衡『靈憲』の天文理論と尙水思想

陰精之宗、積而成獸、象兔蛤焉。陰之類、其數偶。其後有馮焉者。羿請不死之藥於西王母。姮娥竊之、以奔月。將往、枚筮之於有黃。有黃占之曰、「吉。翩翩歸妹。獨將西行、逢天晦芒、毋驚毋恐。後且大昌」。姮娥遂託身於月。是爲蟾蜍。

（日は陽精の宗、積みて鳥を成し、鳥に象りて三趾有り。陽の類にして、其の數は奇。月は陰精の宗、積みて獸を成し、兔・蛤に象る。陰の類にして、其の數は偶。其の後、焉に馮る者有り。羿は不死の藥を西王母に請う。姮娥之を竊みて以て月に奔る。將に往かんとして、之を有黃に枚筮す。有黃之を占いて曰く、「吉。翩翩として歸妹。獨り將に西行して天の晦芒に逢わんとするも、驚く母かれ恐るる母かれ。後且に大いに昌えんとす」と。姮娥遂に身を月に託す。是を蟾蜍と爲す。）

ここにとり上げられる日月に棲む生き物については、『淮南子』でも精神訓に「日中有踰鳥、而月中有蟾蜍」（日中に踰鳥有りて、月中に蟾蜍有り）と述べられ、姮娥が不死の藥を手に入れるエピソードは、覽冥訓に「譬若羿請不死之藥於西王母、姮娥竊以奔月、悵然有喪、無以續之」（譬えば羿は不死の藥を西王母に請い、姮娥竊みて以て月に奔り、悵然として喪有りて、以て之に續くこと無きが若し）とある。『靈憲』は『淮南子』の記述を組み合わせて一つの物語に發展させたと考えられる。また『淮南子』に見られない占術の場面が『靈憲』で描かれる點も異なる。『靈憲』において、占術は姮娥が月に奔る際の決め手となった。占術に關しては、張衡の「思玄賦」でも遊行に赴く際、易占や龜卜、占夢を行なう場面が描かれている^④。

王充は張衡と同時代の人物であるが、日月に生き物が棲むという説に對し、『論衡』説日篇で次のように述べる。

儒者曰、「日中有三足鳥、月中有兔蟾蜍」。夫日者、天之火也。與地之火、無以異也。地火之中、無生物、天火之中、何故有鳥。火中無生物、生物入火中、焦爛而死焉、鳥安得立。夫月者、水也。水中有生物、非兔蟾蜍也。兔與蟾蜍、久在水中、無不死者。

(儒者曰く、「日中に三足の鳥有り、月中に兔・蟾蜍有り」と。夫れ日は天の火なり。地の火と、はなはだしくは異なる無し。地火の中に生物無く、天火の中、何の故に鳥有らん。火中に生物無く、生物火中に入れば、焦爛して死するに、鳥安くんぞ立つを得ん。夫れ月は水なり。水中に生物有るも、兔・蟾蜍に非ざるなり。兔と蟾蜍とは、久しく水中に在れば、死せざる者無し。)

日月に生き物があるという想像を王充が否定する點は、『淮南子』や『靈憲』の記述と異なり、現實的である。ただし、その根據として「日者、天之火也」、「月者、水也」と述べる點には、他の文獻との繋がりがうかがえる。日月を火と水に對應させる考え方については後述する。

次に、月食に關する説がある。『淮南子』説林訓では、「月照天下蝕於詹諸」(月は天下を照らして詹諸に蝕まる)と、月食が先ほどの蟾蜍(詹諸)の説話とからめて説明される。また、天文訓には「麒麟鬪而日月食」(麒麟鬪いて日月食す)という記述もある。これに對して『靈憲』では、月食は「闇虛」という言葉を用いて、より事實に即して説明される。

當日之衝、光常不合者、蔽於地也。是謂闇虛。在星則微。遇月則月食。

(日の衝に當たり、光常に合せざるは、地に蔽われるればなり。是れを闇虛と謂う。星に在りては、則ち微かなり。月に遇えば、則ち月食す。)

張衡は、日の眞向かいの位置にある空間は地に覆われており、光が届かないと考へた。その空間、すなわち「闇虛」に月がさしかかると月食が起きるといふ。地球の影に入ると月が缺けるといふ天文現象を、張衡は正確に把握し説明していた。地球の影が太陽と逆の方向に生じるといふ事實を、實際の觀測をもとにして構造的に把握していたといふよう。日と月の間に地が位置するといふ考へは、渾天説だからこそ出てくる發想である。月食の要因に關して、王充は『論衡』説日篇で「無蝕月也。月自損也」(月を蝕する無きなり。月自ら損す)、つまり月自身に缺けるのだと述べており、全く異なる見解である。このように、月食の要因については各々異なる考へ方を持つており、思想の繼承は見られない。『淮南子』の想像上の生き物が月を蝕むといふ考へから、さらに『論衡』の生き物を排除する見方、そして『靈憲』の「闇虛」へと、次第に現實的な思考に發展したことがわかる。

次に、「魄」に關する『靈憲』の記述を見てみよう。

夫月端其形而潔其質。向日稟光。月光生於日之所照、魄生於日之所蔽。當日則光盈、就日則光盡也。

(夫れ月は其の形を端たまたして其の質を潔くす。日に向かいて光を稟く。月光は日の照る所に生じ、魄は日の蔽う所に生ず。日に當たれば則ち光盈ち、日に就けば則ち光盡くなり。)

この記述から、月が日の光を受けて光るといふ事實を張衡が認識していたことがわかる。また、日の當たる所が光り、日が覆うところは「魄」であるといふ。この魄は、おそらく地球照をいふものであろう。地球照とは、月の、太陽の光が直接當たつていない部分に、地球から

反射した光が当たりぼんやりと光ることである。たとえば三日月の場合、本来ならば見えないはずの部分が淡く光る現象をいう。「魄」が地球照を示しているとすれば、日の当たっていない、月の缺けた部分にも實體があるという事實を張衡は正確に理解していたということになる。ここではまた、月が日の向かいにあれば満月となり、日に近づけば新月になることにも言及している。

「魄」という文字は、『淮南子』では魂魄の魄という意味でしか用いられず、『論衡』も魂魄、あるいは魄然（物が破裂するような激しい音）という意味で用いているが、いずれも『靈憲』とは異なる意味であり、月の現象を示すものではない。揚雄が『法言』五百篇の中で「月未望則載魄于西、既望則終魄于東」（月未だ望ならざれば則ち魄を西に戴き、既に望なれば則ち魄を東に終う）と述べ、晉の李軌注で「魄光也」（魄は光なり）とあるのが、『靈憲』に比較的近い用法といえる。これは、張衡が『法言』の記述を受けて、魄を實際の現象に當てはめた例と考えられる。

さらに、『靈憲』における「兩儀」の意味は他の文献と大きく異なり、張衡の特徴が表われている。

兩儀は『易』繫辭上傳に「是故易有太極、是生兩儀、兩儀生四象、四象生八卦」（是の故に易に太極有り、是れ兩儀を生じ、兩儀は四象を生じ、四象は八卦を生ず）とあり、太極から生じるといふ。兩儀について、孔穎達疏では天地を意味すると説明される。同様に、兩儀を生成の過程で位置づけた例として、『呂氏春秋』仲夏紀・大樂篇の「音樂之所由來者遠矣。生於度量、本於太一。太一出兩儀、兩儀出陰陽。陰陽變化、一上一下、合而成章。」（音樂の由りて來たる所の者は遠し。度量に生じ、太一に本づく。太一は兩儀を出だし、兩儀は陰陽を出だす。陰陽は變化して、

一上一下、合して章を成す）や、『潜夫論』本訓篇の「上古之世、太素之時、元氣窈冥、未有形兆、萬精合併、混而爲一、莫制莫御。若斯久之、翻然自化、清濁分別、變成陰陽。陰陽有體、實生兩儀、天地壹鬱、萬物化淳、和氣生人、以統理之」（上古の世、太素の時、元氣窈冥、未だ形兆あらず、萬精合併し、混じりて一と爲り、制する莫く御する莫し。斯くの若きこと之を久しくし、翻然として自ら化し、清濁分別し、變じて陰陽を成す。陰陽に體有り、實に兩儀を生じ、天地壹たび鬱れ、萬物化淳し、和氣を生じ、以て統べて之を理む）がある。また、生成論ではないが、『太玄』玄數篇では、著について「旁擬兩儀、則觀事」（旁ら兩儀に擬して、則ち事を觀る）と述べる。晉の范望注ではここにいう兩儀を天地とし、『呂氏春秋』や『潜夫論』でも同様に天地を意味していると考えられる。兩儀の語は『淮南子』や『周髀算經』には見られない。一方、『靈憲』では兩儀は生成の過程には現われないが、宇宙構造を示す際に用いら

れる。

天有兩儀、以儗道中。其可觀、樞星是也。謂之北極。在南者不著。故聖人弗之名焉。

（天に兩儀有り、以て道中に儗う。其の觀るべきは、樞星是れなり。之を北極と謂う。南に在る者は著われず。故に聖人之に名づけず。）

樞星がどの星を指すかについては諸説あり、一般には北極星、あるいは北斗七星の第一星を指すといわれる。いずれにせよ天の北極に近い星であることに間違いなく、この記述は天の北極を回転軸の中心として、天が回転する様を述べていると考えられる。そして回転軸の反対側である天の南極は常に地の下に隠れており、地上に現われないと

いうことであろう。つまり兩儀とは、天の北極と南極を指しているといえる。同じ兩儀という言葉を用いても、張衡の場合は渾天説の理論に立つて、より具體的に宇宙構造を説明する用語へと意味を變化させているのである。

以上のように、日月に棲む生物や月食に關する記述、魄、兩儀の用法を見ていくと、張衡が先人の知識を繼承しただけではなく、實際に天體を觀察し、自身の言葉でそれらを表現しただけがわかる。『靈憲』の天文理論の特色が表われているといえよう。ほかにも張衡の天文學上の特徴を示す記述はあるが、このことだけを見ても『靈憲』の記述の新鮮さが看取されよう。

二、尙水思想の系譜

次に、『靈憲』に見られる尙水思想について考察する前段階として、中國古代において水がどのようにとらえられていたかを確認しておく。古代文明の多くが大河の畔に形成され、洪水の後の肥沃な大地を活用して發展してきたことは周知のとおりである。中國でも治水が國家の大事とされ、禹の治水傳説は廣く語り繼がれている。また古代ギリシアでは、イオニア學派の開祖とされるタレス (Thales) が水を萬物の根源 (アルケー、Arche) であると主張するなど、思想面でも水が言及されてきた。

中國古代においても、水はとりわけ重視された要素であつた。『老子』や『管子』水地篇に水を尙ぶ尙水の記述が見られることはよく知られており、出土文獻『太一生水』⁽²⁶⁾における水の役割についても近年盛んに研究されている。そこで本章では、これらの研究に依據しつつ尙水思想の系譜をたどり、次章で、『靈憲』に代表される渾天説が水を重

視する思想の一端を擔つていたことを明らかにしたい。

中國の思想史において、水は諸子文獻でとり上げられている。儒家文獻では、『論語』子罕篇に、孔子が川の畔で「逝者如斯夫。不舍晝夜」(逝く者は斯の如きか。晝夜を舍かず)と述べた記述がある。『孟子』でも、離婁篇上の「民之歸仁也、猶水之就下」(民の仁に歸するや、猶お水の下きに就くがごとし)をはじめとするいくつかの記述がある。これらは水を比喩的に用いた例である。兵家の文獻にも水に關する記述が見られ、『孫子』虚實篇では軍の陣形を水に喩えて「夫兵形象水。水之形避高而趨下、兵之形避實而擊虚。水因地而制流、兵因敵而制勝」(夫れ兵の形は水に象る。水の形は高きを避けて下きに趨き、兵の形は實を避けて虚を撃つ。水は地に因りて流れを制し、兵は敵に因りて勝ちを制す)と述べ、水の變化する様を讚えている。

さらに、道家系文獻の記述は、より水に注目したものとなつている。周知のように、『老子』には水の性質が人の則るべきものであるという思想がある。第八章の記述がその代表例である。

上善若水。水善利萬物而不爭。處衆人之所惡。故幾於道。
(上善は水の若し。水は善く萬物を利して争わず。衆人の惡む所に處る。故に道に幾し。)

水が低い位置に居り、ほかのものと衝突することなくしなやかに流れるさまを賛美している。また、第七十八章では、

天下莫柔弱於水。而攻堅強者、莫之能勝。其無以易之。弱之勝強、柔之勝剛、天下莫不知、莫能行。

(天下に水より柔弱なるもの莫し。而も堅強を攻むる者、之に能く勝るもの莫し。其れ以て之に易わるもの無し。弱の強に勝ち、柔の剛に勝つは、天下知らざる莫きも、能く行なう莫し。)

と、同様に水の柔弱さを讃えている。ただしこれらは、水の柔弱なあり方を貴んでいるのであって、水自體を重視しているわけではない。『莊子』天道篇では、「靜」を表現する際に水を用いる。

聖人之靜也、非曰靜也善故靜也。萬物無足以鏡心者、故靜也。水靜、則明燭鬚眉、平中准、大匠取法焉。水靜猶明。而況精神聖人之心靜乎。

(聖人の靜や、靜や善なるが故に靜と曰うに非ざるなり。萬物以て心を鏡すに足る者無し、故に靜なり。水は靜なれば、則ち明は鬚眉を燭し、平は准に中り、大匠は法を取らん。水靜なれば猶お明かなり。而るを況んや精神なる聖人の心の靜なるをや。)

水が靜かな状態であれば、髭や眉を映す鏡のように明るくなり、水平を確かめる水準器にもなり得ると述べる。水準器としての役割は、後述の『管子』水地篇に見られるような、「準なる者」としての水の働きと合致している。準なる者としての水の役割は、他に『說文解字』でも言及される。『莊子』では、さらに刻意篇、田子方篇で水が比喻として用いられるほか、「淵」に關する記述も多く存在する。ただし、これらも水の靜かな状態を心の平靜さに喩えて貴んでいるのであって、水そのものを重んじているのではない。

『管子』水地篇では、地と水の重要性を次のように説く。

張衡『靈憲』の天文理論と尙水思想

地者萬物之本原、諸生之根苑也。美惡賢不肖愚俊之所生也。水者地之血氣、如筋脈之通流者也。故曰、「水具材也」。……人皆赴高、己獨赴下、卑也。卑也者、道之室、王者之器也。而水以爲都居。準也者、五量之宗也。素也者、五色之質也。淡也者、五味之中也。是以、水者萬物之準也。諸生之淡也。雖非得失之質也。是以、無不滿、無不居也。集於天地、而藏於萬物、產於金石、集於諸生。故曰、「水神」。

(地は萬物の本原、諸生の根苑なり。美惡賢不肖愚俊の生ずる所なり。水は地の血氣にして、筋脈の通流するが如き者なり。故に曰く、「水は材を具うるなり」と。……人は皆な高きに赴くに、己れ獨り下きに赴くは、卑なり。卑なる者は、道の室にして、王者の器なり。而して水は以て都居と爲す。準なる者は、五量の宗なり。素なる者は、五色の質なり。淡なる者は、五味の中なり。是を以て、水は萬物の準なり。諸生の淡なり。雖非得失の質なり。是を以て、満たざる無く、居らざる無きなり。天地に集まり、而して萬物に藏せられ、金石に産し、諸生に集う。故に曰く、「水は神なり」と。)

水は地を血管のように流れ、萬物の中に存在するという。水地篇には「人水也。男女精氣合、而水流形」(人は水なり。男女の精氣合して、水形を流く)という記述もあり、水が人を含めた萬物の生命の源であるところらえられている。これらの視點は、實體としての水そのものに意義を認めるもので、『老子』や『莊子』の尙水思想を發展させた記述となつている。

一方、郭店楚墓から出土した竹簡(郭店楚簡)の『太一生水』は、「太一生水」(太一水を生ず)という特徴ある書き出しで始まる。

太一生水、水反輔太一、是以成天。天反輔太一、是以成地。天地「復相輔」也、是以成神明。神明復相輔也、是以成陰陽。陰陽復相輔也、是以成四時。四時復相輔也、是以成冷熱。冷熱復相輔也、是以成濕燥。濕燥復相輔也、成歲而止。⁽²⁶⁾

(太一水を生じ、水反りて太一を輔け、是を以て天を成す。天反りて太一を輔け、是を以て地を成す。天地復た相輔くるや、是を以て神明を成す。神明復た相輔くるや、是を以て陰陽を成す。陰陽復た相輔くるや、是を以て四時を成す。四時復た相輔くるや、是を以て冷熱を成す。冷熱復た相輔くるや、是を以て濕燥を成す。濕燥復た相輔くるや、歲を成して止む。)

『太一生水』の記述によれば、まず太一が水を生じ、水が太一を輔けることで天が、天が太一を輔けることで地が生成される。天地の生成後は、天地が輔けることで神明が生まれ、その後の生成も次々と互いに輔けあうことで進められる。生成の順序を簡単に示すと、「太一↓水・天・地↓神明↓陰陽↓四時↓冷熱↓濕燥↓歲」となる。

そもそも宇宙の生成過程は、中國では古くから論じられてきた。先に挙げた『易』繫辭上傳では、「太極↓兩儀↓四象↓八卦」という二分法的な生成過程が示され、『老子』第四十二章では「道生一、一生二、二生三、三生萬物」(道は一を生じ、一は二を生じ、二は三を生じ、三は萬物を生ず)と述べる。『太一生水』ではそれらを發展させ、より複雑な生成プロセスへと發展させていることになる。

このほか宇宙生成論に関する文献には、先述の『呂氏春秋』や『潜夫論』以外にも、『禮記』禮運篇や『淮南子』原道訓・俶眞訓・精神訓・本經訓・詮言訓の諸篇、『易緯乾鑿度』や『孝經鉤命訣』といった緯

書などが知られ、これらはおおむね陰陽や天地、四時といった用語が共通して用いられるが、水について言及した文献はこの中にはない。⁽²⁷⁾

また水に關しては、『太一生水』に「是故太一藏於水、行於時。周而又「始、以已爲」萬物母」(是の故に太一は水に藏せられ、時に行る。周りて又始め、以て已に萬物の母と爲る)という記述がある。ここでは「太

一藏於水」と同じく、「藏」という語を用いる。藏には、内に備えるとか隠れるといった意味があり、「太一は水に備わっている」ということを意味する。根源者である太一が水の中に存在しているというのである。これは、水を比喩的に用いていた『老子』や『莊子』に比べ、水自體の根元的な役割を述べるものである。また「行於時。周而又「始」というのは、水が天地をめぐるという循環性に着目した記述である。

ちなみに『呂氏春秋』仲夏紀・大樂篇の「渾渾沌沌、離則復合、合則復離、是謂天常。天地車輪、終則復始、極則復反、莫不咸當」(渾渾沌沌として、離るれば則ち復た合し、合えば則ち復た離る、是を天常と謂う。天地は車輪のごとく、終われば則ち復た始まり、極まれば則ち復た反り、咸な當たらざる莫し)という記述は、氣の離散集合やそれにもとづく天地の循環について言及しているが、このような氣の性質は、『太一生水』における水の性質と酷似する。

『太一生水』において、水は太一からあらゆるものが生じるために不可欠な要素であり、『呂氏春秋』など他の文献でいう氣に相當する概念になつているといえる。先ほどの『管子』水地篇の記述は、『太一生水』のように形而上的ではなく、より現實的であるが、これも氣と同様の役割を果たしていると思われる。氣は變化を生ずる觸媒でもあり、萬物の生命を支えるエネルギーでもある。

『淮南子』には水に關する記述が多く見られるが、特に原道訓で水の重要性を述べている。

天下之物、莫柔弱於水。然而大不可極、深不可測、脩極於無窮、遠淪於無涯、息耗減益、通於不訾。上天則爲雨露、下地則爲潤澤、萬物弗得不生、百事不得不成。……有餘不足、與天地取與、授萬物、而無所前後。是故無所私而無所公、靡濫振蕩、與天地鴻洞。無所左而無所右、蟠委錯紜、與萬物始終。是謂至德。

(天下の物、水より柔弱なるは莫し。然れども大なること極むべからず、深きこと測るべからず、脩なきこと無窮を極め、遠きこと無涯に淪り、息耗減益、不訾に通ず。天に上れば則ち雨露と爲り、地に下れば則ち潤澤と爲りて、萬物は生ぜざるを得ず、百事は成らざるを得ず。……有餘不足、天地と取與し、萬物に授けて、前後する所無し。是の故に、私とする所無くして公とする所無く、靡濫振蕩して、天地と鴻洞たり。左する所無くして、右する所無く、蟠委錯紜して、萬物と始終す。是を至徳と謂う。)

この書き出しは『老子』第七十八章の「天下莫柔弱於水」を踏襲している。また、天においては雨や露として水が存在し、地においては河や海を潤す存在であることを述べ、天上にも地上にも水が充滿する様子を記述する。後半は天地の様々な場面に水が存在し循環することに觸れ、『管子』や『太一生水』と同様、萬物を構成する要素としての水が描かれる。『老子』や『莊子』の思想を超え、水そのもののはたらきをより重要視しているといえよう。『淮南子』においても、水は氣と類似のはたらきを擔っていたことがうかがえる。

三、渾天説における尙水思想

さて、前章に引いた尙水思想の記述で、『管子』水地篇や『太一生水』、『淮南子』の記述は、水のはたらきを氣になぞらえたものであった。これと同様に、『靈憲』においても水を氣と類似の性質ととらえる記述が見える。

凡至大者莫如天、至厚者莫如地、至質者曰地而已。至多莫如水。

水精爲漢。漢周於天、而無列焉。

(凡そ至大なる者は天に如くは莫く、至厚なる者は地に如くは莫く、至質なる者は地を曰うのみ。至多は水に如くは莫く、水精、漢と爲る。漢は天に周りて、列すること無し。)

ここでは宇宙の重要な構成要素として、天を最も大きなもの、地を最も厚いものと述べた後、最も多いものとして水を擧げる。水精とは水の精なるもの、清らかで純粹なものを指す。水が天において漢、すなわち天の川になったといい、地では、水は河を流れ海を満たしていることから、水が天と地を巡り流れるイメージを彷彿とさせる。水が天と地を繋ぐものとして描かれているということもできよう。ここでは水は、天地に充滿し變化や循環をつかさどり、氣と同様のはたらきを擔っている。このような水の役割は『管子』や『太一生水』、『淮南子』と共通している。

また、『靈憲』では星の光にも水が關係すると述べる。「衆星被耀、因水轉光」(衆星耀きを被り、水に因りて光を轉ず)とあるように、星々は光を受け、星が持つ水の要素によつて光を反射し、輝いているとい

う。水が鏡のように光を反射させる存在であるという説は、前述した『莊子』天道篇の「水靜則明燭鬚眉」という記述とも一致する。『靈憲』にはさらに「地有山嶽、以宣其氣、精種爲星」（地に山嶽有り、以て其の氣を宣べ、精種星と爲る）という記述もあり、張衡が星と水、そして氣を關連づけていたことがうかがえる。

張衡の「西京賦」（『文選』卷二所收）にも、水と宇宙の關係が讀み取れる箇所がある。

廼有昆明靈沼、黑水玄趾。……日月於是乎出入、象扶桑與濛汜。
 （廼ち昆明の靈沼、黑水の玄趾有り。……日月是に於いて出入し、扶桑と濛汜とに象る。）

日と月が「昆明靈沼、黑水玄趾」に出入りするということから、昆明池、すなわち水を中心として一つの小宇宙が形成されているとらえることができる。神話の色彩が強いが、ここには日月が地の下をめぐるといふ、渾天説の宇宙論にもとづいた世界觀が表現されている。

張衡の記述以外にも、渾天説と水との關わりがうかがえる記述もある。渾天説の理論を説明した『渾天儀』は、張衡が著わしたとされるが、實際に張衡の著作であるか否かは議論が分かれていた。筆者は『渾天儀』の著者について検討した結果、『後漢書』天文志に引用された部分は張衡の作であり、『開元占經』にのみ引用された箇所は後人の手によるものと判断した。⁽²⁰⁾今ここに後者に該當する文を引用するが、この部分が張衡の著わしたものでないにしても、渾天説の支持者によって書かれたことは間違いないと思われる。

この『渾天儀』にも、水と深く關わる記述があるのである。それは

次の通りである。

天表裏有水。天之包地、猶殼之裏黃。天地各乘氣而立、載水而浮。⁽²⁰⁾

（天の表裏に水有り。天の地を包むこと、猶お殼の黄を裏むがごとし。天地各おの氣に乗りて立ち、水に載りて浮く。）

球狀の天の外側にも内側にも水があり、天地はそれぞれ氣に乗り水に載っているという。世界全體が水に包まれているのである。また、ここで水が氣と同様の形状をはたらきをしていることが注意される。氣と水はいずれも特定の形状を持たず、變化や成長を促す。さらに、氣は天地をめぐり循環する性質を持つが、水もまた河川から海、そして氣體となつて天に昇り、雨となつて地上に返るといふ循環性を有する。これらの點から、氣の具體的なイメージとしての役割を水が果たしていることがわかる。⁽²¹⁾

また、同じく渾天説に基づくと考えられる『黃帝（書）』では「天地外、水在天外。浮天而載地者水也」⁽²²⁾（天は地の外に在り、水は天の外に在り。天を浮かべ地を載せる者は水なり）、『玄中記』でも「天下之多者水焉。浮天載地」（天下の多き者は水なり。天を浮かべ地を載す）、さらに『物理論』では「所以立天地者水也」⁽²³⁾（天地を立つる所以の者は水なり）と、天地と水の關係について言及している。これらの記述は、後世の人々が張衡の宇宙論を受け継ぎ、水が天地に遍く存在し、天地を構成する重要な要素ととらえていたことをうかがわせる。

渾天説を批判した王充の語の中にも、宇宙論と水との關係を示唆する箇所がある。『論衡』説日篇に次のようにいう。⁽²⁴⁾

或曰、天北際下地中、日隨天而入地、地密鄣隱。故人不見。然天地夫婦也、合爲一體。天在地中、地與天合。天地并氣。故能生物。北方陰也、合體并氣。故居北方。天運行於地中乎。不則、北方之地低下而不平也。如審運行地中、鑿地一丈、轉見水源、天行地中、出入水中乎。

(或ひと曰く、「天の北際は地中に下り、日は天に隨いて地に入り、地は密にして鄣隱す。故に人に見えず」と。然れども天地は夫婦なれば、合して一體爲り。天は地中に在りて、地、天と合す。天地氣を并す。故に能く物を生ず。北方は陰なれば、體を合し氣を并す。故に北方に居る。天は地中を運行せんや。不れば則ち、北方の地低下して平ならざるなり。如し審に地中を運行すれば、地を鑿つこと一丈にして、轉じて水源を觀天の地中を行るに、水中を出入するか。)

王充は、渾天説を批判する根據として地下に水が豊富に存在することを擧げ、「太陽が水の中を潜るはずはない」と述べる。これは地と水の關係を念頭においた發言といえる。いずれにしても、中國における宇宙論においては、水の存在が重要な鍵となつていたことがわかる。このように、中國古代の思想において、水と宇宙は密接に關係していた。『管子』では水は地を遍くめぐる血管のようなものと述べられ、地が萬物を生み育むために不可欠な要素としていた。『太一生水』では、それは宇宙生成論に用いられ、天地を生ずる手助けをするものとして、根源者である太一から生じる。『淮南子』における水は、天地に偏在し、萬物を生ずるために不可欠な要素となつている。このような水の思想が、『靈憲』をはじめとする渾天説の理論に繼承されているといえよう。また、尙水思想と關連して、水と火を二元的に對立させる見方があ

る。『靈憲』には、天地の對比とともに日月を對比させる記述が隨所にあり、それぞれ火と水に對應している。たとえば、次のような記述である。

夫日譬猶火、月譬猶水。火則外光、水則含景。
(夫れ日は譬えば猶お火のごとく、月は譬えば猶お水のごとし。火は則ち光を外にし、水は則ち景を含む。)

ここで日は火に、月は水に喩えられるが、自ら光を發する日と、日の光を受けて輝く月の性質をよく言い表わしている。

日月を火水に對應させる方法は、蓋天説を主張した王充も『論衡』説日篇で「夫日者火之精也。月者水之精也」(夫れ日は火の精なり。月は水の精なり)、亂龍篇で「日火也、月水也」(日は火なり、月は水なり)と述べ、『淮南子』でも天文訓の「積陽之熱氣生火、火氣之精者爲日。積陰之寒氣爲水、水氣之精者爲月。日月之淫氣、精者爲星辰」(積陽の熱氣は火を生じ、火氣の精なる者は日と爲る。積陰の寒氣は水と爲り、水氣の精なる者は月と爲る。日月の淫氣、精なる者は星辰と爲る)など、隨所に見られる。水と火を對比させる思想は中國では傳統的であり、宇宙論においては特に日月と結びつけられたことがわかる。水と月を結びつける考え方は、まず、それらが火や日に比べて暗いということが關係していよう。『靈憲』には次のような記述が見える。

日之薄地暗其明也。絲暗視明、明無所屈。是以望之若火。方於中天、天地同明。絲明瞻暗、暗還自奪。故望之若水。
(日の地に薄るや、其の明を暗にするなり。暗より明を視れば、明屈する

所無し。是を以て之を望むに火の若し。中天に方^たりて、天地明を同じくす。明より暗を瞻れば、暗還りて自ら奪う。故に之を望むに水の若し。」

ここでは、暗い場所から明るい場所を視れば強い光に感じ、一方、明るい場所から暗い場所を見ると、光の強さが抑えられると述べる。火は暗い場所から見ると赤々と輝き、水は明るい場所から見ると、水面は光を反射してきらめくが、奥底は暗く覗けない。その様をそれぞれ日と月に喩えたのである。このほか、水と月が結びつけられた理由として、月の満ち欠けの變化や循環が、特定の形状を持たず變化し、遍く循環する水の性質を彷彿とさせたものと推測される。

これら水火を二元的に對比させる思想は、五行説に繋がる見方でもある。現在よく知られる五行の循環は、相生説の「木火土金水」や相勝説の「土木金火水」である。しかし、『尙書』洪範篇には「一曰水、二曰火、三曰木、四曰金、五曰土」（一に曰く水、二に曰く火、三に曰く木、四に曰く金、五に曰く土）といい、『禮記』月令篇の鄭玄注には「五行自水始。火次之、木次之、金次之、土爲後」（五行は水より始む。火は之に次ぎ、木は之に次ぎ、金は之に次ぎ、土は後に爲る）とある。『漢書』律曆志上でも「天以一生水、地以二生火、天以三生木、地以四生金、天以五生土」（天は一を以て水を生じ、地は二を以て火を生じ、天は三を以て木を生じ、地は四を以て金を生じ、天は五を以て土を生ず）というように、元來五行のうちで水と火は第一と第二に擧げられる。張衡も對策で「水者五行之首」（水は五行の首）と述べるように、五行の中で、水はまず第一に擧げられる最も重要な要素であった。

『靈憲』は、以上に見てきたような尙水の思想を背景として、渾天説の宇宙論を體系づけたと考えられる。特に、『太一生水』に見られ

るような、水を天地に内在する要素としてとらえ、世界の變化や循環を掌る氣と同様のはたらきをもたせる思想を繼承していることは注目される。また尙水思想の流れは、その後の渾天説の理論にも受け継がれた。渾天説の重要な思想的基盤だったからこそ、王充も渾天説を批判する際に、日が水の中を進むイメージを提示したのであろう。このほか、日と火、月と水を對比させる點も、漢代以前の伝統的思考を繼承するものとして記憶にとどめておく必要があるだろう。

おわりに

以上、天文理論の繼承と發展、尙水思想の系譜について考察し、『靈憲』と尙水思想の關わりについて検討してきた。最後に本稿の論點を改めて整理しておきたい。

宇宙生成論が中國において上古から存在することはよく知られており、『易』や『老子』がしばしば引き合いに出される。しかし、宇宙構造を論じる際にも、中國思想文獻が大いに影響を與えていることは明らかである。

天文に關する記述について、『靈憲』は『周髀算經』や『淮南子』などの理論を繼承していた。しかし、張衡は先行の知識を繼承した上で、實際に天體を觀察し、自身の言葉でそれらを獨自に表現したことがわかる。特に、『淮南子』とは共通點が多くある一方で、『淮南子』にはない、「魄」や「兩儀」といった語を用いて天文現象を説明しており、理論の發展をうかがうことができる。

本稿では次に、水を尙ぶ思考、すなわち尙水思想の系譜をたどった。『靈憲』において、水は天地と同列、あるいは天地に次ぐ重要性をもっている。『靈憲』では水は天地を繋ぐものと考えられていた。こう

した水のとらえ方は儒家とも異なり、水を比喩的に用いた『老子』や『莊子』とも異なり、『管子』や『太一生水』、『淮南子』に見られる記述と類似した傾向がある。ここでは、水は萬物に遍在し、事物の生成と變化を促すという點で、「氣」と同様の性質を擔うものとされている。水は『靈憲』において、宇宙構造論の重要な要素となつているのである。こうした尙水思想は、『渾天儀』においていつそう明確な形をとる。『渾天儀』（おそらく張衡の渾天説を繼承した記述）では、水は氣と併記されるからである。中國古代の宇宙を考える際には、氣と水の雙方の役割に注意する必要がある。

張衡は、觀測による正確な天の把握を目指すと同時に、『管子』や『太一生水』、『淮南子』など、既存の思想を受け継ぎつつ、それらを發展させ、渾天説という宇宙論を主張したといえる。その思想は後の渾天説にも繼承される。また「渾」の文字に付與される、水が流れ循環するイメージも、水を重視する思想と無關係ではないだろう。³⁸⁾渾天説の宇宙論については、尙水思想との關係を十分に考慮する必要があるのである。

なお、天地水を並べる記述は、『靈憲』に見られる特徴である。『太一生水』は、水が天地に先んじて生じるという宇宙生成論を説き、『靈憲』とよく似た記述ではあるが、水天地の順になつており、順序が異なる。また『管子』水地篇では、主に地と水の關係について觸れ、水が人を構成すると述べており、天にはさほど言及していない。『淮南子』の記述は、水の重要性を強調し天地との關係についても述べているが、天地水を並列するわけではない。このように、細かい點を比較してみると、『靈憲』は他の文献と異なる見方を持ち合わせている。天地水を並列して擧げるといふこの記述は、後に道教の神學において、天と

地と水を三官としてとらえる見方と共通するものである。三官信仰の始まりは、一般に後漢末の五斗米道の『三官手書』とされるが、この記述はそれより早い時期のものである。同じ思想的土壌のもとで天地水を並列する考えが發達したとも考えられ、こうした思想的系譜についても今後考察の餘地があると思われる。

注

(1) 本稿における自然科學とは廣義の科學であり、対象の理論的、思辨的考察を指す。

(2) 術數に關しては、木村英一「術數學の概念とその地位」（京都大學支那哲學史研究會編『東洋の文化と社會』第一輯、教育タイムス社、一九五〇年）や溝口雄三・丸山松幸・池田知久編『中國思想文化事典』（東京大學出版會、二〇〇一年）、宇佐美文理「術數類小考」（武田時昌編『陰陽五行のサイエンス思想編』、京都大學人文科學研究所、二〇一一年）に詳しい。また川原秀城氏は『中國の科學思想』（創文社、一九九六年）の中で、術數學を廣義の「數」の學術のこととする。

(3) 年譜は孫文青「張衡年譜」（商務印書館、一九三五年）による。

(4) 清光緒陸心源校刊十萬卷樓叢書本「乙巳占」（百部叢書集成所收）卷一、一葉表。

(5) その代表例は『後漢書』天文志と『開元占經』である。他にも『太平御覽』、『初學記』などに佚文がある。また、輯本として『玉函山房輯佚書』子編天文類、『問經堂叢書』所收の『經典集林』、『漢唐地理書鈔』、『說郛』、『漢魏六朝百三名家集』所收の『張河間集』、『全後漢文』卷五十五、『續脩四庫全書』集部總集類の『七十二家集』があるが、互いに文字の異同がある。

- (6) 尙水思想は、崇水思想や頌水思想、水思想や水哲學など様々に稱されるが、本稿では尙水思想と呼ぶことにする。
- (7) 堀池信夫『漢魏思想史研究』(明治書院、一九八八年)。
- (8) 南澤良彦『張衡の宇宙論とその政治的側面』(『東方學』第八十九輯、一九九五年)。
- (9) 『後漢書』天文志上の劉昭注「蔡邕表志曰、言天體者有三家。一日周髀、二日宣夜、三日渾天。宣夜之學絕、無師法。周髀數術具存、考驗天狀、多所違失。故史官不用。唯渾天者近得其情」。また『晉書』天文志上「古言天者有三家。一日蓋天、二日宣夜、三日渾天」。
- (10) 落下閔と鮮于妄人は『漢書』の律曆志上に、耿壽昌は食貨志などに記述がある。
- (11) 「難蓋天八事」は『隋書』天文志上に引用されている。
- (12) 能田忠亮『漢代論天攷』(『東方學報』京都第四冊、一九三四年、後に『東洋天文学史論叢』(恆星社厚生閣、一九四三年、復刻版は一九八九年)所收)参照。『周髀算經』の記述のうち、上巻は第一次蓋天説、下巻は第二次蓋天説の特徴を有するという。
- (13) 『淮南子』天文訓の「天圓地方」、倣真訓や脩務訓の「天之所覆地之所載」などの記述は蓋天説の特徴を表わしている。ただし、呂子方『中國科學技術史論文集 上』(四川人民出版社、一九八三年)二二二頁、王巧慧『淮南子の自然哲學思想』(中國科技思想研究文庫、科學出版社、二〇〇九年)二六九頁などによると、『淮南子』には渾天説の原初形態が述べられているという。
- (14) 經典集林本『靈憲』(百部叢書集成所收)二葉表。以下、二葉裏、三葉表、三葉裏、三葉表、二葉表、二葉、三葉表、三葉表、三葉表から引用。
- (15) 武英殿集珍版本『周髀算經』(中國科學技術典籍通彙所收)卷上之二、六葉。
- (16) 清光緒二年浙江書局刻莊逵吉校勘本『淮南子』による。ただし、一部楠山春樹『淮南子』(新釋漢文大系、明治書院、一九七九年)に従い文字を改めた箇所がある。
- (17) 『周禮』の鄭玄注にも「凡日景於地、千里而差一寸」という記述がある。また張衡が『淮南子』の影響を受けていることは、張衡の「思玄賦」において『淮南子』の記述が数多く典拠とされていることからもうかがえる。
- (18) 張衡が占術をどのようにとらえていたのかについては、拙稿「張衡と占術」(『關西大學東西學術研究所紀要』第四十五輯、二〇一二年)で考察した。
- (19) 通津草堂本『論衡』(四部叢刊所收)による。ただし一部、漢魏叢書本に従い補った箇所がある。
- (20) 『淮南子』や『靈憲』では日月をそれぞれ「火氣之精」と「水氣之精」、「猶火」と「猶水」と述べる。ただし、王充は日を火そのもの、月を水そのものにとらえていたようである。
- (21) ただし、月と關わる「魄」の語は古くから用いられてきたようで、余英時『中國思想傳統的現代詮釋』(聯經出版、一九八七年)には、周初の甲骨文字の中に「既魄」や「既死魄」といった月相を表わす語が用いられているという指摘がある。
- (22) 明萬曆宗邦等校本『呂氏春秋』(四部叢刊所收)卷五、三葉。以下、卷五、三葉裏を引用。
- (23) 『老子』の尙水思想に關して、孟凱「《老子》崇水思想探究」(『上海道教』二〇〇七年第二期)などの論考がある。『管子』に關しては、町田三郎「管子水地篇について」(『集刊東洋學』第三十五號、一九七六年)や金谷治「管子の研究」(岩波書店、一九八七年)、久富木成大「管子」における頌水思想をめぐって」(『金澤大學教養部論集』人文科學篇第二十九葉)。

卷第一號、一九九一年）などがある。『太一生水』に關しては、陳鼓應主編『道家文化研究』第十七輯（生活・讀書・新知三聯書店、一九九九年）や丁四新主編『楚地出土簡帛文獻思想研究』（一）（湖北教育出版社、二〇〇二年）に多くの論考が収録されている。また、水の思想に關しては、蜂谷邦夫「中國における水の思想」（『理想』六一四、一九八四年七月號、理想社）や堀池信夫「氣と水のコスモロジー」（三浦國雄、堀池信夫、大形徹編『道教の生命觀と身體論』講座道教第三卷、雄山閣、二〇〇〇年）などがある。

(24) 第六章の「谷神不死、是謂玄牝、玄牝之門、是謂天地之根、綿々若存、用之不勤」の記述は、谷神を水神と見て、水の生成力を謳っているという見方もある。注(23)所掲の町田三郎「管子水地篇について」十八頁参照。

(25) 清光緒二年浙江書局據明趙氏本『管子』を用いた。ただし、遠藤哲夫『管子』（新釋漢文大系、明治書院、一九八九—九二年）に従い、一部改めた箇所がある。

(26) 以下『太一生水』の記述は、主に荆門市博物館編『郭店楚墓竹簡』（文物出版社、一九九八年）による。

(27) 『禮記』禮運篇「是故夫禮、必本於大一、分而爲天地、轉而爲陰陽、變而爲四時、列而爲鬼神」。また『淮南子』天文訓には「天墜未形、馮翼翼、洞洞瀾瀾。故曰太昭。道始于虛霽、虛霽生宇宙、宇宙生氣。氣有涯垠。清陽者薄靡而爲天、重濁者凝滯而爲地。清妙之合專易、重濁之凝竭難、故天先成而地後定。天地之襲精爲陰陽、陰陽之專精爲四時、四時之散精爲萬物。」という生成過程がある。『淮南子』は要略に示されるように、篇目自體が道家系の宇宙生成論に基づいて構成されている。

(28) 『靈憲』にも宇宙生成に關する記述があり、重層的に生成過程を説明しているが、そこでも直接水については觸れていない。『靈憲』の宇宙

張衡『靈憲』の天文理論と尙水思想

生成論について、詳しくは注(7)所掲の堀池信夫『漢魏思想史研究』三二二—三二六頁を参照。

(29) 拙稿「張衡『渾天儀注』考」（『關西大學中國文學會紀要』第三十二號、二〇一一年）。

(30) 經典集林本『渾天儀』（百部叢書集成所收）一葉表。

(31) 水と氣の關わりについては『太一生水』や『管子』においても見られ、『管子』の氣と水の循環性については、注(23)所掲の久富木成大「管子」における領水思想をめぐって」でも指摘されている。

(32) 上海涵芬樓影印宋本『太平御覽』卷五十八、七葉表。後半部分は、『晉書』天文志上では「水浮天而載地者也」に作る。

(33) 重刻宋淳熙本『文選』卷十二、二葉裏の李善注に引用される。『文中記』は『藝文類聚』などにも佚文が残る。

(34) 『太平御覽』卷二、七葉裏、また卷五十九、一葉裏。

(35) 類似的記述は『晉書』天文志上にもある。

(36) ただし王充は、本稿第一章で述べたように、日は火そのもの、月は水そのものと考えていたようで、『淮南子』や『靈憲』とは少し異なる。また、『淮南子』では星辰を日月の氣の精なるものから成ると述べているが、『靈憲』では「地有山嶽、以宣其氣。精種爲星。星也者、體生於地、精成於天」と述べ、星は天と地によつて形成されるという。ここには日月から生じるのか、天地から生じるのかという考え方の違いが見られる。

(37) 『後漢書』孝桓帝紀の李賢注や五行志三の劉昭注参照。

(38) 渾天説の「渾」がもつ意味については、拙稿「渾」の用法にみる渾天説の原義」（『關西大學中國文學會紀要』第三十三號、二〇一二年）で論じた。