

アトミズムの東西(一)

——古代中国に原子論は存在したか——

序章 方法としての中国

本稿は、アトミズムが古代中国に存在したか否かをギリシアとの対照をとほして問ふものであるが、本論に入る前にそもそも中国学が現代にも原理的に可能であるかといふ問いに応へておかねばならない。それは我々の考察が真に哲学の名に価するか否かを問ふことである。その問い無くしては思索も無意味な饒舌と化すことになる。論究を始めるにあたつて、かかる方法論上の検討を必要とする所以である。

「人類は現在どこに立つてゐるのか」*Wo steht heute der Mensch?*¹⁾ 我々の課題は、このピカートの問いを自身の問いとすることに他ならない。それは自らが、そもそも何処^{いづれ}に居り、現代文明が如何なる終局に向はうとしてゐるのかを曇り無き眼を以て見極めることである。この濁濁の時にあつては、地球さへもがすでに「不動の大地」ではなく、我々の住

山口 惠 三

居が限りある資源と爆発的に増へつづける人口を抱へて宇宙をさまよふこの「宇宙船地球号」を描いて無いことは、自明の理と云つてよからう。良くも悪しくも、我々が「ここに、今」*hic et nunc* 立たされてゐるといふ動かし得ない現実を可能性とすりかへ、虚構の世界へと逃避することは、許されることではない。洵に、可能態 *possible* と現実態 *effective* との峻別を説いたアリストテレスは、その限りでは言葉本来の意味に於ける哲学者であつたと云へよう。可能性を以て現実に替へることが虚妄であり、許されぬことであるならば、現代文明を成立せしめた根柢そのものへの問いが、哲学にとつて不可避の課題となることは云ふまでもない。井上忠氏の云ふ「哲学の現場」に立つこと能はず、単なる学説史の祖述のみに安住する如きものは、哲学以外の何ものかではあり得ても、決して哲学の名に値するものではないのだから。

さて、そのやうに我々がその中に生きて働いてゐる現実が、

好むと否とにかかはらず、西欧近代に端を発する自然認識の一応用態としての科学技術の支配下にあることは自明であらう。想ふに、西欧近代による非西欧世界への文化侵攻の成功も、その根柢に力としての科学技術が有つたとするトインビーの指摘には、もはや疑念を差挟む余地もない。現代世界が、非西欧世界の西欧化の過程に於ける文化衝突によつて惹起された拔差しならぬ事態を根柢として有してゐると云ふこと、すなはちコラールの云ふ意味での「ヨーロッパの略奪」によつて成立した世界であることは論を俟たないであらう。

世界を支配してゐるのは、科学それ自体とはあくまでも區別された謂ひに於ける科学技術なのであつて、政治的イデオロギーではなく、その意味では、所謂「東西陣營の対立」等仮象ではない。資本主義体制と社会主義体制との対立、あるいは先進諸国と開發途上国との間の矛盾等と云ふも、人間が自然を科学技術の力によつて支配し、環境汚染や生態系の破壊を敢て行つてまで自然からの収奪を続けてゐると云ふ事態そのものには、何の変わりもないからである。このことを逆から云へば、西欧近代科学それ自体が恒久不變の真理などではなく、時代的地域的制約の下に現れた、ひとつのイデオロギーなのだ、といふラディカルな主張ともなるのであるが、いづれにせよ、我々が今ここに生きてゐるこの現実を直視する限り、その根柢たる西欧近代との妥協なき対決を避けて通る

ことは出来ない。そして西欧近代をして西欧近代たらしめてゐるものが科学技術に他ならないことは先にも述べたとほりである。しかし、科学技術の齎す惨禍を科学によつて制御しようとする全ての試みは科学による科学の認識、すなはち科学の自己認識をその前提とするため、完全に不毛なものとなる。青木隆嘉氏が明確に指摘してゐるやうに、科学には自らの研究主題の設定と云ふ限界が存在してゐる以上、科学についての科学的認識は本質的な認識に達する見込みが最初から失はれてをり、その役割は科学の学としての哲学が担ふことになるからである。⁽⁵⁾つまり現代哲学は、自らにとつて不可避の課題として西欧近代の科学技術による世界支配に対する内在批判、端的に云ふならば近代批判を迫られてゐるのである。ハーバーマスやピヒトに代表される、現代哲学の最前線に立つ知的営為が、その主要な部分として科学論を内包する所以である。⁽⁶⁾

このやうに好むと否とにかかはらず、我々が西欧近代の所産としての科学技術によつて惹起せしめられた事態の連鎖の只中に生きてゐることが、疑ひやうもないものである以上、その出現を可能ならしめたものを如何なる想ひ込みにも左右されることなく直視せねばならない。一言で云へば、近代科学成立の根柢を問ふときにのみ、我々の思索が哲学の名に備するものとなるのである。しかし、我々がその問ひを虚心に

問ふことは、実は左程た易いことではない。それには幾つかの理由が挙げられ得ようが、その最たるものは、我々のうちなるナシヨナリズムに起因してゐる。我々の倨傲なる心情は他の文化圏に、自己には原理的に欠けてゐる何ものかを認めようとはしない。過去にアジアナシヨナリズムと称せられたものも、主として本来西欧近代の世界支配に対抗すると云ふ動機から生じたものであつたが、それらは一見全く異なる立場に立つと想はれる思想集団にさへも共通して見られたものであり、今もなほ形を変へて存し続けてゐるものなのである。

さうしたナシヨナリズムが、特に近代科学成立の根拠に就ての認識を隠蔽する力として現れる好個の事例として毛沢東ナシヨナリズムを挙げることが出来る。所謂「毛沢東思想」なるものが、名目としてはマルクシズムを掲げながら、その實質は寧ろ徹頭徹尾中国の伝統思想に根差したものであつたことは今日では明かである。例へば、毛沢東思想と墨家思想との明白な類縁を指摘した新島淳良氏は、林彪によつて強制された「毛主席万寿無疆!」「毛主席万歳、万歳、万万歳!」といふ呼称が本来皇帝に対してのみ用ゐられるものであつたことを指摘してゐる。⁽⁷⁾このやうに實質的には中国古来の伝統思想に過ぎないものが形式としてはマルクシズムを奉戴せねばならなかつたといふことは、単に「近代の受容に先駆けて

訪れた反近代」といふやうな通常云はれてゐる定式以上の意味を有してゐる。それはアジアの他の地域とは異なる中国文明の特殊事情によるものである。西欧近代文明と中国の伝統文明とが共に自己の原理を直ちに普遍原理とする一種の中華思想に基くものであることは論を俟たないが、近代中国の悲劇は畢竟かかる二つの中華思想の激突の悲劇に他ならなかつた。没落史観を説いた中国の歴史家雷海宗は、中国文明のみが現代に至るまで滅亡を免れた唯一の古代文明であることを論証してゐるが、所謂文化大革命なるものもこれら二つの中華思想の本質的な相違を糊塗し、それらの共存を図らうとする歴史の狡智であつたのである。当時、無名の紅衛兵によつて叫ばれた「洋学源流出中学」(西洋の学問の源泉は中国の学問に発する)といふ口号は、そのことを端的に物語つてゐる。

これは、「洋奴哲学」とされた西洋哲学の一分派であるマルクシズムを中国人が信奉するといふことが伝統的な中華思想に抵触するものではないとする自己弁明であるのは無論であるが、この口号の内に潜む美しい誤解には単なる詭弁としては片付けられ得ない、比較文化論上の深刻な意義が存してゐる。ここで「洋学」と云ひ「中学」と云ふときの「学」が端的に科学それも自然科学を意味してゐたことから分るとほり、「学」が即ち科学技術をも含めた謂ひに於ける「科学」へと無前提に飛翔し得ると云ふ想ひ込みには、火薬や紙や羅針盤等

の「中学」の単なる量的蓄積によつて近代科学を現出せしめ得るといふ或る種の形而上学が潜んでゐるのである。確かに中国に於てヨーロッパよりも遙かに早い時期にそれらの科学上の成果が存在したことそれ自体は紛れもない事実である。しかし、その事実の認識と同時に問はるべきは、何故その中国に近代科学が誕生せず、却つて個々の科学的所産に於ては寧ろ未発であつたヨーロッパに於て、而もそこに於てのみ近代科学が出現し得たのかといふことであらう。我々の課題は、この云ひ旧された問ひを今一度自らの問ひとすることに他ならない。

古来、中国人が科学的精神に富み、個々の科学上の産物が数多く中国に由来してゐることは史家の認めるところである。例へばバナールは、種々の文明の利器が「東方、それも結局のところ殆ど中国から」from the East and most of them ultimately from China⁽⁶⁾来たものであることを指摘してゐる。しかし、バナールにも先の疑問は解けなかつたやうで、中国に近代科学が出現しなかつたことに就ては問題提起に留り、明確な解答が与へられてゐるとは云ひ難い⁽¹⁰⁾。

この問題を解決するには、「多にして一」といふプラトン以来の根本概念を了解せねばなるまい。我々が生きてゐる現実には、けして一がであり、多が多であるやうな世界なのではなく、多様性が根源の一者による統一を経てゐる世界であることは、我々が日常生活に於て、外物を指示し或は同定す

る際のことを想ひ起すだけでも明かであらう⁽¹¹⁾。それどころか他ならぬこの「我々」といふ人称代名詞の構造自体が多様性の統一といふ事態を何よりも雄弁に物語つてゐることは、ドイツ語の再帰動詞の存在に注目すれば足りる。例へば、wir freuen uns. や Ihr fürchtet euch. といった場合に、wir & ihr のやうな「人称代名詞複数形」が事実上単数として機能してゐることは、これらが所謂再帰代名詞を必要とせず、構文上 Ich freue mich. や Du fürchtest dich. と完全に同一であることから見てとることが出来る。つまり wir や ihr は常に単数として機能し得る「複数形」なのであり、そこに「多にして一」といふ事態の明瞭な例証を見ることが出来るのである⁽¹²⁾。

さて、西欧近代科学がインドや中国の古代科学と異なる普遍性を獲得し得た理由は、そのみが「個物」すなはち「多」を、「法則」すなはち「一」によつて統一せしめることに成功したことにある。より具体的に云ふならば、前者に関するものは実験であり、後者に関するものは数学であるが、両者の総合によつてのみ近代科学は生まれ得たのである。このことを最初に指摘したのはホワイトヘッドであるが、一九二五年に執筆されその翌年に出版された『科学と近代世界』⁽¹³⁾は、個々の史実の指摘に多少の誤りが存する他は、今もその価値を失つてはゐない。本書の最大の功績は、近代科学成立のその根柢にキリスト教があつたといふことを明晰に論証した点であ

らう。ホワイトヘッドがその論拠として挙げているのは「事物の秩序、とりわけ自然の秩序が存在してゐることに對する本能的な確信」instinctive conviction in the existence of an Order of Things, and, in particular, of an Order of Nature⁽¹⁴⁾であるが、この「本能的」instinctive 確信が超越論たるキリスト教に顯著なものであり、徹底した内在論である儒教の与り知らぬものであることは、云ふまでもない。自然の合法則性に対する盲目的とさへ云へる確信は、内在論からは現れる筈もないのである。中国に於ける老莊思想の自然觀や日本古来の一種の汎神論的自然觀からは、この確信は絶対に生れ得ない。この間の事情を精神医学の立場から考察した石田春夫氏は次のやうな興味深い指摘を行つてゐる。

キリスト教的思想が、また、キリスト教会が、自然科学者とその思想に對していかに激しい弾圧と攻撃を加えたかを知る者は、キリスト教と自然科学とは不倶戴天の敵同志であつたと言ふだらう。確かに、コペルニクス、ケプラー、ガリレイ、ニュートン、近くはダーウイン等、偉大な自然科学者は、ことごとく、キリスト教によつて手痛い「無神論者」の刻印をうけた。デカルトは迫害を恐れて、着手しかけた科学的な仕事を断念してしまつたし、ジョルダノー・ブルーノは、コペルニクスの地動説を擁護したか

どで、六年間投獄された上、焚き殺された。キリスト教世界における殉教者は、科学者だつたといつてもよい。

だが、それにも拘らず、西欧の神は、西欧の科学の父である。西欧の自然科学は、「自然の支配者たれ」という神の意志の忠実な遵奉を、その心情的な起源として持つてゐるのである。人間の精神と自然とを峻別する神の思想は、西欧的自然科学の底にも、連綿として流れてゐる。(中略)科学は父なる神の支配力に真似て、自己の支配力を養つた。だが、この神の子である科学者は、長い間子たることを認知されず、かえつて異端視されつづけた。(中略)神の私生児であつた科学は、現代においては、ほとんど神そのものである。現代の異端者とは、科学を信仰しないものの謂であらう。⁽¹⁵⁾

石田氏はここで歴史的事実をやや單純化し過ぎてゐる嫌ひがあるとはいへ、キリスト教と西欧近代科学との不可分の關係をはばの確に捉へてゐる。近代科学がキリスト教を母体として誕生しながらも、その近代科学によつてキリスト教信仰それ自体の相対化が惹起されたといふこと、より端的に云ふならばヘーゲルやボンヘッファーが宣告したやうな意味での「神の死」の翌日に我々が立つてゐるといふことは疑ひやうもない。さて、以上のやうな事柄は、科学史家の間では、すでに常

識に属するが、その常識が専門を異にする領野では非常識と化するのが我が国の知識人の常態であるので、敢て少しく紙面を割いたのである。実際、近代科学とキリスト教が云はば親子の關係にあり、近代世界が両者の近親憎惡にも似た相剋のドラマに巻込まれてゐるといふことが、我が国の一般の知識人に十分に理解されて来たとは云ひ難いであらう。それどころか専門家を自認する人々の中にさへ、この問題に関する驚くべき無知と誤解とがあつたことを指摘せねばならない。先述したホワイトヘッドの『科学と近代世界』は我が国に於ては、当初余り良く理解されなかつた。昭和四十年代に発行された『科学の哲学』と題する一般人を対象にした教養書¹⁶には、同書の抄訳が収められてゐるが、冒頭に置かれた市井三郎氏の四十頁近い「解説」は、今まで述べて来たやうな、近代科学成立の根拠に関するホワイトヘッドの指摘が、氏には全く理解されてゐないことの告白でしかない。例へば、

もろもろの超人間的作用者（神々）を否定ないしは制御するかたちで、「唯一神」という宗教的独断を創造した人間は、少なくとも呪術的世界観における個別主義的思考に、かなりの制限を加えて統一的世界像への一歩前進を確実に歩んだ点で、注目に価するといつてよいだらう。古代ヘブライのそうした宗教ばかりではなく、古代中国の儒教思想

においても、「天」、「天帝」、「天命」、といった概念によるさまざまな諸現象の統一的解釈原理が出現した点も、この意味で同様の意義を担うと考えねばならない。

いや、ある意味では古代儒教思想の方が、古代ヘブライの宗教思想に優越していた、とみなすべき理由がある。なぜならヘブライ人達の信仰した「唯一神」は、あくまでいわゆる人格神なのであつて、人間類似の復讐や仁愛の感情をもつ神であつたに反して、儒教が説く「天」はおよそ人格神的な特性を賦与されず、抽象的な理法の象徴だったからである。

呪術的世界観をどれほど脱却したかの距離で測れば、明らかに、「怪力乱神」を語らぬ儒教の方が、科学的思考により一歩近づくものであつた。¹⁸

ヘブライズムといふ超越論と儒教といふ内在論とが何の断りもなく並列されてゐること自体問題であるが、そのこと自体は今では問はないにしても、唯一神とゐふ「宗教的独断」があつたからこそ、自然の斉一性に対する「本能的」確信が生まれ得た、といふことが理解されていないことは指摘されねばなるまい。孔子と儒教とを混同してゐる点も問題で、「天」は殷代には一種の人格神であつた。周代になると人格神ではなくなるがやはり宗教的概念であつたことに変わりはない。孔子

に至つて初めて抽象的な觀念と化したと云へるが、それをしも「科学的思考により一步近づく」とは云ひ難いであらう。

更に、中国に近代科学が生まれなかつた理由として、「近代科学なるものが生まれるためには、その過渡的世界觀として、ある意味で徹底した目的論的世界觀が生まれる必要があつた」⁽¹⁹⁾（傍点原著者）「中国における目的論的な思想体系が、中世末期のヨーロッパのそれにくらべて、目的論としての徹底性が足りなかつた」⁽²⁰⁾（傍点原著者）といふ認識に達してゐながら、目的論の背後にある歴史觀に就ての理解の欠落によつて、中国に於ける「目的論としての徹底性」の不足を説明し得てゐないのである。本来この問題は「自然」と「歴史」といふ二概念の対立に於て考へねばならないであらう。「歴史」はあくまでも「自然」には還元不能なものであつて例へば「自然」科学である生物進化論やその分子生物学上の發展形である所謂「分子進化論」が一見「歴史」を問題にしてゐるかに見えながら、その実やはり「自然」をしか捉へてゐないことは、例へて云へば所謂「数学的帰納法」が論理の形式としては演繹であるのと同じである。しかし、それにも関わらず近代の機械論的自然觀成立の背後に或る種の目的論的歴史意識が存したことは思想史の背理である。無論、近代が世俗化の時代であるとか、進歩史觀がキリスト教歴史神学の世俗版に他ならない、といった俗説は「宗教はこの世ならぬ彼岸

や超越に関るものだ」とする想ひ込みを前提としてゐる以上正しいものではないとの指摘もあり⁽²¹⁾、事柄を過度に單純化することは慎まねばならぬが、少くとも、市井氏が「目的論」に注目しながら、それと不可分の歴史神学の問題を回避したために、正当な理解に至り得なかつたことは明白であらう。そして何よりも、ここに見られる一種樂天的とも云へる進歩に対する幻想自体が極めて西欧中心的な発想なのである。朱子学の問題にも若干触れられてゐるが、それはここではこれ以上問題にする必要はない。いづれにせよ、近代科学成立の根拠といふ大問題が、かかる不十分な理解に於てしか捉へられてゐなかつたといふことは銘記されて然るべきであらう。

しかし、また一方ではキリスト教と近代科学との不可分の關係自体は明確に把握しながら、結果的には重大な誤謬に陥つてゐることも有り得るのである。そのやうな一例として、佐藤全弘氏の所説⁽²²⁾を挙げる事が出来る。ここで援用されてゐるのは、ホワイトヘッドの他にはリン・ホワイト・ジュニアである⁽²³⁾。佐藤氏は「科学と技術との結合」といふ事態（所謂「聖俗革命」）をルネサンスを全く顧慮することなく「西洋で十九世紀中頃の民主主義革命によつて、社会階層間の障壁が破られたこと」⁽²⁴⁾に直結させてゐるなど、事実の誤認がわづかながら認められるが、それは本質的なことではない。西欧近代科学がキリスト教の所産であり、近代がカトリックの逸脱によつて

生じたことは疑ひやうも無いのであり、佐藤氏が仏教、回教、ジャイナ教、ヒンドゥー教等は、「西洋近代科学の基礎となつたものでなく、その衝撃をうけて崩壊しようとしているものであつて、それらから救済策が出るとは考えられない」としてゐる態度それ自体は正しいものである。しかし、氏が「現代の誤つた自然観を正し、人間と自然を正しい位置におく唯一の自然観を求めて、聖書へむかわざるをえなくなつた」とか、「科学技術を先立てて全地をおおい、その結果、全地の各民族の固有文明は崩壊に瀕し、その科学技術によつてなお勢を増す公害から、聖書の真理へのたちかえりの必至であることが、ますます明瞭になつてきた」と記すとき、歴史が過去を取戻すことが可能であるとの前提が隠されてゐることを見逃してはならない。そのやうに云ふことは、歴史を自然へと還元し、歴史からその独自性を奪ふことに他ならず、さうした発想自体が氏の主張する聖書の歴史観とは全く異つた日本的な思考様式に他ならないのである。ここにはニーチェの「同一者の永劫回帰」の意味を誤解しがちな日本的歴史意識が根柢に存してゐると云つてよい。近代科学がキリスト教を母胎として生れたといふことと、その母胎への回帰とは全く別の次元の問題であることを識るべきである。前者は事実判断であり、後者は価値判断だからである。存在を以て當爲に易へることは出来ない。

今や明らかであらう。好むと好まざるとにかかはらず、我が西欧近代の惹起した事態から目を反らし、自己の觀念の世界に逃避することは許されることではない。ナシヨナリズムへの逃避が意味をなさないのは無論であるが、取返し不能な歴史の一回性を無視して恰も過去に回帰することが可能であるかに想ひ惑ふのも現実と願望とを混同する態度であることに變りはない。要するに、木に竹を継ぐ如く西欧近代に儒教倫理や日本の自然観を繋がうとすることも、今は失はれた近代科学出現以前の聖書の信仰に立歸らうとすることも、共に虚妄であると云はねばならない。

してみると、中国に就ての研究が、現代にもそれ自体で学として存在し得ないことは明白であらう。よしんば政治学や社会学や文献学としては存り得ても、哲学としては中国学はあくまで西欧学との対比に於てのみ存立可能なものである。何故なら西欧近代の科学技術による世界制覇を考慮せずしては、もはや複雑怪奇な現実を説明する術は無く、そしてそもそも現実を説明し得ざるものは、哲学ではないからである。端的に云へば、その意味では中国学といふものは存在しない。ただ西欧学の一特殊分野として、西欧近代を映す鏡としての「中国学」が存在するだけである。それは所謂比較文化論やまして「比較哲学」等ではない。今道友信氏も指摘してゐるとは「比較哲学」とは形容矛盾だからである。⁽²⁸⁾我々

が採るべき唯一の途は「比較を絶する比較の立場」⁽²⁹⁾でさへなく、純粹に方法としての比較であらう。本来、比較とは方法であり手段であるのであつて、比較方法が自己目的化するならば手段の目的化といふ誤謬に陥ることは云ふまでもない。

思想の比較を言語研究とのアナロジーで云へば影響關係の考察は比較言語学に、影響關係を考慮しない対照研究は対照言語学にそれぞれ対応するものであるが、思想の比較は言語研究を自己目的としない点で言語学とは異つてゐる。しかし思想の比較であれ、言語の比較であれ学問上の基本原則に變りはない。「存在するのは比較方法だけである」⁽³⁰⁾といふ言葉は決して言語学にのみ通用するものではないのである。

従つて、我々はここに「方法としての中国」といふ中国研究に対する定式化を試みなければならない。これは云ふまでもなく、本質はあくまで西欧研究に他ならず、その意味に於て竹内好が甚だ無前提な進歩史觀をとほして規範化した「方法としてのアジア」⁽³¹⁾と對極に立つものである。何故に「アジア」でなく「中国」なのか。第一に、「アジア」といふものは曖昧なものでしかなく「大東亜共栄圈」や毛沢東ナショナリズムに見られたやうな極めて恣意的な概念であり、その實在は疑はしいものであるからであり、第二に、先にも触れたやうに西欧近代と伝統中国とは、共に自己の原理を直ちに普遍原理とする一種の中華思想に立つてゐる点に於て共通して

ゐるからである。そのことは同時に古代ギリシアと中国との比較考察が何程かの意義を有する所以でもある。いづれにせよ、「方法としての中国」を描いて、中国学が哲学たり得る方途は無い。

さて、西欧近代と所謂古典古代とを含めた謂ひで「西洋」と云ふとするならば、それと中国との幾つかの相違点の中でも、最大の問題は「存在」理解の問題であらう。無論、ここで「西洋文化は有の文化で、東洋文化は無の文化である」とする西田幾多郎の定式⁽³²⁾を踏襲する必要はないが、中国に於ける「存在の欠如」とも云ふべき事例をここで垣間見ておくのも無駄ではあるまい。

旧約聖書の『エクソドス』に、モーセに応へた神の言葉として、通常「我はありであるものなり」と邦訳されてゐる箇所があるが、この部分の独訳にはおよそ次の三とほりが存する。

(A) ich bin, der ich bin.⁽³³⁾

(B) ich werde sein, der ich sein werde.⁽³⁴⁾

(C) ich werde dasein, als der ich dasein werde.⁽³⁵⁾

このうち(A)の“bin”、および(B)の“sein”は主文、副文共に繫辭であるのに比して(C)の“dasein”のみは二つ共存存在詞であるが、これらを今仮に聖書の翻訳史からもヘブライ語の原典からも故意に切離して純粹にドイツ語内部の現象として眺めてみると、(B)や(C)

に於ける *werden* が未来形の指示の他に *sein* といふ不定形を露はにするといふ機能を有してゐることが分る。とりわけ (C) のブーバーによる訳は、その意味での人称変化形の呪縛を言語構造の許す限り最大限に逃れた「存在そのもの」を示唆してゐるとも云へるのである。このやうに繫辞から存在詞へと、更には人称変化形から「存在そのもの」へと自在に表現を易へることが可能な西洋語に比して、古典中国語や現代中国語に於てはそれが不可能であることは、この箇所が「我是自有永有的」⁽³⁷⁾ としか訳され得ないことをみても明瞭であらう。すでに今道友信氏も西尾幹二氏との対談で「シナ語になれば存在のときは、在、やむしろ、有」という言葉を使って、何々であるというときには、也、や、矣」という言葉を使つたりするから、いわゆる存在の形而上学というときの出発点がアナロジア・エンティス（存在の類比）⁽³⁸⁾ の言語的構造とは、やはり全然違ふところがあると思うんです。」と述べてゐるし、大橋良介氏の報告によれば、中国の老大家さへもハイデッガーの Sein を中国語訳することは出来なかつたといふ⁽³⁹⁾。現代中国語の繫辞「是」は、本来指示詞から派生したものである⁽⁴⁰⁾。以上そこに存在詞との類縁を見出すことは不可能である。古典中国語に於てはそもそも繫辞といふ概念そのものが希薄であつた。要するに中国の言語は、存在と同一性との不可分の⁽⁴¹⁾ 関連を言語構造に内在させることが出来ないのである。こ

のことは中国的思惟に或る陰りを与へてゐると云へる。

中国に就て語ることは、西欧近代に就て語ることに他ならない。影響関係の考察たると対照研究たるとを問はず、それは現代の中国研究者が無意識裏に行つて来たことである。「方法としての中国」とはそれを文明論を基礎として意識化することに過ぎないが、様々な想ひ込みに遮られてゐたために不可能であつたその意識化を可能にするものは、我々の自己否定にまで至る徹底した自己吟味を描いて無いと想はれる。

我々は哲学が「死の練習」であり、現実に対する真の認識が自己諦観の上にししか有り得ぬことを如何なる執着をも捨てて明確に認めねばならないのである。「東洋への回帰」にせよ「聖書への回帰」にせよどこか現実以外の場所に安住の地を索めることが実り無きものであることは識られねばならない。「回帰」より先に我々は自らの立つ処を弁へねばならないのであつて、「方法としての中国」とはその意味では困難な、しかし不可避の方途なのである。

第一章 墨経に於ける「端」の概念に就て

(1) 予備的考察

論理学、倫理学、形而上学の三部門のうち、古代中国に於

て形而上学が欠落してゐたことは、アリストテレスのやうな思惟方法が見られないことから容易に推測される。中国に於てアリストテレスに対比されるのは荀子であるが、そこにはアリストテレスが定式化したやうな *dynameis* と *epistēria* との峻別は有り得なかつた。「中国に於ける形而上学」とはあくまで一種の比喻に過ぎない。さて、さうだとするならば「中国に於けるアトミズム」はどうであらうか。本稿の目的はこの問題に應へることに他ならない。

古代中国に原子論の存在を認める説には、多様なものがあるが、それが原子論そのものの存在を主張してゐるのか、単なる説明の便宜のための比喻に過ぎないのかに留意する必要がある。例へばフォルケは、古代中国哲学の術語の説明に「Atom」といふ言葉を何度か用ゐてをり、場合によつては「非物質的な原子」*immaterielle Atome* ⁽²⁾ といふ表現さへ行つてゐるが、「Atom」が語源的にはギリシア語の *átomos* に由来するにせよ、かかる表現を過大に解することは危険である。後に詳しく観るとほり、「原子」といふ語はこれ以外にも様様に表現され得たものであり、更にはギリシアに於けるアトミズムとは時空の概念と不可分に結び付いたものであつたからである。また、説明者は単なる比喻として用ゐてゐるにもかかはらず、その説明者が学界に及ぼす権威のために、實際以上に深刻な意味を担はされることもある。吉川幸次郎の言及

などその好例であらう。吉川には「氣」の思想に対する次のやうな発言がある。

もう一つ儒家の行つた改革は「理氣説」という哲学を組み立て、それを「五経」「四書」尊重の理論として役立てたことであります。「理氣説」の概要を、その完成者朱子の説によつて申しますと、大体次のようであります。すなわち、万物は「氣」というものから構成されている。「氣」というものが何であるかは、はっきりした説明がありませんが、物を構成する原子のやうなものと推せられます。無論、完全に原子というやうな考えではありませんまいが、要するに単位の平均した極く微小なもの、その「氣」がぎつしりと凝集したのが、人間を始め、もろもろの固体であり、「氣」の凝集し方が希薄なものが雲だとか霞であると説明されております。⁽³⁾

一読して分るとほり、ここで吉川は「氣」が即ち原子だと云つたのではなく、説明の便宜のために単に「原子のやうなもの」と云つたに過ぎず、極めて慎重に「完全に原子というやうな考えではありませんが」と予防線を張つてゐるのである。然るに吉川ほどの大家の発言となると後の人々もそれを意識するやうになる。例へば、島田虔次氏が「氣」の概

念を解説して次のやうに云ふとき、多分に吉川説が念頭に置かれてゐるやうに想はれるのである。

人が性を内在しているということは、要するに、理を内在しているということに他ならない。人間における性は、内容的に言えば、仁義礼智信の五つ（いわゆる五常）で総括されるものであり、聖人とは、理そのものであるやうなつまり、性を完全に実現しているやうな、そのような人格をいうとすれば、人間はもとも平等に聖人であるはずであるが、しかし現実には決してそうっていない。（中略）人間は一方で理・性を受けていると同時に、他方ではまた氣・質を受けているからである。氣とは、一切の物質的存在の原理をなすもの、具体的に言えばガス状の物質であり、その相当コンデンスせられた場合を質―木・火・土・金・水のいわゆる五行は質である―と呼ぶこともある⁽⁴⁾。

「氣」が極めて物質的であるといふことそれ自体は正鵠を射てゐると云つてよからうが、「一切の物質的存在の原理」とか「ガス状の物質」とか言はれるときの「物質」が如何なる謂ひに於て用ゐられてゐるのが問はれねばならない。現代日本語で普通に「物質」と言ふときには、意識すると否とにかかはらずデカルト的な物心二元論が影を落してゐると考

へられるからである。

五行説および「氣」の思想に就ては次章で考察するが、いづれにせよ説明の便宜上なされた西洋との比較が、その本来の意図を離れて別の意味を有するやうになるといふ危険があることは了解されねばならないであらう。西欧近代の世界制覇によつて、非西洋世界の遺産さへも西洋との類推に於てしか捉へられないことは、止むを得ぬことではあるが、似てゐるといふことは、云ひ換へれば同じではないといふこともある。比喻をあたかも実体であるかに想ひ做することがあつてはならないのである。

なほ、本稿では影響関係の考察は一切行はないが、それだけに対照研究の陥りがちな牽強附会を避けるため、原典の巨視的次元の理解のみならず、微視的な次元からも分析を行ふことにする。ここで云ふ巨視的次元とは表現の集積からイデオロギヤや思想が表明されるレヴェルであり、微視的次元とは個々の語彙や文構造のレヴェルのことである。中国の伝統的な術語で云へば、前者が「大学」的次元であり、後者が「小学」的次元である。

(2) 王謙説とその周辺

さて、本章では後期墨家思想集団の所謂『墨經』中の「端」

の概念に就て考察する。この概念が原子であるとする説を明確に主張したのは王謙氏であつた。⁽⁵⁾氏は「墨經」中の原子論「猶端」と題する文章に於て次のやうに述べてゐる。

墨家は、古代ギリシアのデモクリトスと同じく、物質を無限に分割して行くことは不可能であり、分割を続けて行けば最後には、其れ以上分けることの出来ない微粒子が残ることになると考へた。墨家はそれを名付けて「端」と言つたのである。⁽⁶⁾

また、麦群忠氏等もこれよりは遙かに簡単な表現ではあるが、やはり『墨經』の中の「端」に言及して、これが原子であると明記してゐる。

この書物（『墨經』を指す。訳者註。）には我が国の古代の素朴な原子（「端」）の概念と素朴な時間（「久」）と空間（「宇」）との概念が論じられてゐる。⁽⁷⁾

これらの説明からすると『墨經』そのものが一貫した体系を供へてゐたものであるかに想像されるが実際には無論さうではない。『墨經』はプラトンのそれとは無論異なるにせよ、一種の定義集であり、かつそれらは首尾一貫したものとは云

へない。『墨經』の成立年代を「兼愛・非攻の中篇より以後、恐らくは下篇の著作年代とほぼ同時である」と想定した渡邊卓氏は、「經上」と「經下」との記述方式の相違から、学風の変遷もしくは学統の対立を考へてゐる。⁽⁸⁾また、氏は「經説」の中にはかならずしも内容的に「經」と一致しないものがあることから、「經」と「經説」との間に「時間の経過と説明の変遷とがあつた」と推測してゐる。⁽¹⁰⁾

従つて麦群忠氏等が指摘してゐる「原子」「時間」「空間」の三者が内的連関を有してゐるのではないことは留意されねばならない。「久」および「宇」は「經上」39・40に見られるのに比して、語としての「端」は「經説下」1・2に現れてゐるからである。⁽¹²⁾

さて、王謙氏が根拠としてゐる箇所は「經下」60およびその「經説」であるが、それは次のとおりである。

（經）「非半」弗漸則不動。説在端。

（經説）漸半、進前取也。前則中無爲半、猶端也、前後取、則端中也。漸必半。「無」與「非半」、不可漸也。⁽¹³⁾

王謙氏の参照したテキストでは「經下」62となつてをり、「經説」が「前則中無爲半、猶端也」⁽¹⁴⁾と独立に読まれてゐる他は全く同じである。

王謙氏はこの「経」と「経説」とを解説して云ふ。

これは「分けて(新)」行つて「分けることが出来ない(非半)」ところまで来たといふことで、物質を構成する堅固な最小の微粒子すなはち「端」に到達してしまつたといふことである。(以上「経」の説明。括弧内の『墨経』の原語は王謙氏。訳者註。)

経説では、墨家は更に一步を進めて「端」を獲得するための二種類の方法を提示してゐる。最初の方法は「斲半、進前取也。前則中無爲半、猶端也。」すなはち物体を二つの切片に分割し、然る後その前方の切片を再度二つの切片に分割する。更にそのうちの前方を取る、といふ方法を絶へず用ゐて前方の切片を取り続けたならば、遂には物体を二の切片に分けることができなくなる。このやうにして「端」を得るのである。

次の方法は「前後取、則端中也」であつて、つまり同時に物体の両端から、その物体の縁から中点迄の丁度半分のところで切り取り続けて、それ以上切り取れなくなつたとき「端」を得たのである。この場合「端」は物体の中間に有るので、「端在中」といふのである。

これらの思考実験によつて、墨家は更に次のやうな結論をのこしたのである。すなはち「斲必半、無與非半、不可

斲也。」がその結論である。この意味は、二分出来るものだが、二分できるのであつて、実体のないものと二分出来ないものとは、分割することは出来ないといふことである。⁽¹⁵⁾では、この箇所を他の解説者達はこのやうに観てゐるであらうか。譚戒甫はこれを「自然類」に分類してゐる。彼の現代語訳を邦訳すると以下のやうになる。

「非半」の木片は切落すことが出来ない。

それ以上、動かなくなつたのだ。

それが極微の点であるからである。

木片を半分に分けて行くと中央で二分できなくなつて、まるで点のやうに小さくなつてしまふ。また、前後から切取つて捨てて行くと、極微の一点が丁度真ん中に残ることになる。

切落すときには必ず中点から切らなければならない。

「無」と「非半」とはともに切ることは出来ない。⁽¹⁶⁾

譚戒甫は、この箇所を「経上」61との関連で捉へてゐる。⁽¹⁷⁾その箇所の原文は次のとおりである。

(経) 端、體之無序而最前者也。

(經説) 是。無同也。⁽¹⁸⁾

この箇所も譚戒甫の現代語訳を邦訳しておく。

極微の粒子は物質を分けて行つた終局であると同時に今新たに生じた一点でもある。(以上「經」の訳。訳者註。)

それは生れたばかりの芽生へのやうなものだ。

何故ならそれと全く同じものは存在しないからである。⁽¹⁹⁾

なほ、これを解説して譚戒甫は、「端は端の繁文である。

《説文》に「端、物初生之題也。」とありここで「是」は「題」の省文に他ならない。本条は「題」を用ゐて「端」に例へたもので、《説文》が「題」を用ゐて「端」を解釈したのと同じである。⁽²⁰⁾と記し「題」が人体の頭部や草木の先端を意味することに触れてゐる。

更には、譚戒甫は「物体を分割して行つて極微に達すると物質の究極に行着くことになる。現在の用語で云へば「元素」といふことになるのである。」⁽²¹⁾と述べてゐる。

ここでは譚戒甫は、王謙説にかなり近い処にゐるやうであるが、これが脱稿した一九五七年には著者は既に七十歳の高齢であつた。⁽²²⁾一九三五年に初版が出た『易解』に於ては「陳豊が(ユークリッドの)『原論』に《線の端は点である。》と

あるが、点は線の終るところであり、最先端である、と云ひ、梁啓超が、およそ形あるものは総べて点から始まる、と云つてゐるが、私はこの二者の説を共に正しいと思ふ。」⁽²³⁾と述べてをり、その見解は後の『發微』(一九五八年初版)まで引継がれてゐることを考へ併せると、譚戒甫は当初、「端」を寧ろ幾何学的点として考へてゐたことが分る。

ところで、この「經上」61をフォルケは次のやうに独訳してゐる。

Die Spitze ist dasjenige am Körper, welches keine Fortsetzung hat und das vorderste.⁽²⁵⁾

(「先端」とは、物体の表面で、そこから先が無くて一番前にあるやうなもののことである。)

フォルケはこれを数学の項に分類してをり、この場合「體」の訳語の Körper が生命体としての「身体」ではなく「物体」を意味してゐることは、この箇所の直後に次のやうに記してゐることから明かである。

Die Winkel, welche von den Ecken eines Quadrats gebildet werden, sind gleich den um den Mittelpunkt eines Kreises gelegten Winkeln, nämlich vier Rechte.⁽²⁶⁾

(正方形の「頂点」によつて出来る角は、円の中心を取囲むやうに置かれた角に等しい。これらはすなはち四つの直角である。)

つまり、フォルケは「端」を正方形や立方体の「角」のやうなものと解釈してゐるのであつてこの点が『説文解字』を根拠にして、「端」を人間の頭部や植物の芽のやうに捉へた譚戒甫とは大きく異つてゐる。フォルケの論拠は、「経上」59であるが、これが「経上」61の直前にあるため一括して考へたものと思はれる。「経上」59の原文は次のとおりである。

(経) 方、柱隅四謹也。
(経説) 矩完交也。⁽²⁷⁾

フォルケは「経」本文の「四謹」を「四圓」と讀んだ上で次のやうに訳してゐる。

Die vier Ecken eines rechtwinkligen Pfeilers machen
einen Kreis aus.⁽²⁸⁾
(角が直角の柱の四隅は、円を形成する。)

このフォルケの訳の当否は別として、先の「経上」61が数学

とりわけ幾何学上の概念規定と見做されてゐることは重要である。

先に見たやうに、譚戒甫は「経下」60と「経上」61を一括して考へたが、この点に関する限りニーダムも同じである。ニーダムは「経上」61と「経下」60とを‘Atomic’ definition of the geometrical point⁽²⁹⁾ (幾何学的点の「原子的」定義)と題して紹介し、それぞれ「経」と「経説」とを訳してゐる。先づ「経上」61の訳を検討することにするが、理解し易いやうに原文を併記する。

(経) 端、體之無序而最前者也。

The definition of ‘point’(tuan) is as follows: The line is separated into parts, and that part which has no remaining part (i. e. cannot be divided into still smaller parts) and (thus) forms the extreme end (of a line) is a point.⁽³⁰⁾

(「点」(端)の定義は次のとおりである。線は部分に分けることが出来るが、その部分は残された部分を有してゐない(つまり、それ以上小さい部分に分けられ得ない)。(従つて)(線の)最先端をなしてゐるもの、それが点である。)

(経説) 是。無同也。

A point may stand at the end (of a line) or at its beginning like a head-presentation in childbirth. (As to its indivisibility) there is nothing similar to it. (51)

(点は(線の)末端に位置し得るか、出産の際に赤ん坊の頭部が現れるときのやうに発端に位置し得るかのどちらかである。(点の不可分性に就ては)比較するものは何も無い。)

ここでニードムも譚戒甫のやうに「是」を人間の頭部と考へてゐることが分るが、特に出産の際の赤ん坊の頭部と考へてゐる点は興味深い。ここでは一読して分るやうに「経」の本文から言葉を補つて訳してゐる。

次に「経下」60の訳を見ておきたい。

(経)「非半」弗漸則不動。説在端。

That which is not (able to be separated into) halves cannot be cut further and cannot be separated. The

reason is given under 'point' (tuán). (32)

(半分(に分割することが出来)ないものはそれ以上切ることもできず、分割することも出来ない。その理由は「点」(端)に存する。)

(経説) 漸半、進前取也。前則中無爲半、猶端也。前後取、則端中也。漸必半。「無」與「非半」、不可斷也。

If you cut a length continually in half, you go on forward until you reach the position that the middle (of the fragment) is not big enough to be separated any more into halves; and then it is a point. Cutting away the front part (of a line) and cutting away the back part, there will (eventually) remain an indivisible point in the middle. Or if you keep on cutting into half, you will come to a stage in which there is an 'almost nothing', and since nothing cannot be halved, this can no more be cut. (33)

(或る長さのものを半分に切り続けると、(その断片の)真ん中がもはやそれ以上二分することの出来ない大きさになるに至る。それが点なのである。(線の)前方と後方を切り続けると(最後には)真ん中に(不可分な)点(が残る)。更に半分に切ることを止めないでいくと「殆ど無」といふ段階に達する。無は二分出来ないのです。これは分割不可能である。)

以上を総括してニードムが 'Atomic' definition of the geometrical point に題してゐることは既に触れたが、この引用符を施し

た 'atomic' といふ表現に注意せねばなるまい。これは atomistic (原子論的) とは全く意味するものが違ふのである。'Atomic definition' は「原子的√定義」としか日本語には訳し得ないが、ニードムの意図は「不可分割の」といふ言葉本来の意味を生かして用ゐることにあつたのであらう。いづれにせよニードムが「経上」61と「経下」60とを共に幾何学の項に分類してゐることからも分るとはり、これを原子論そのものと見なしてはゐなかつたことは明白であらう。

ニードムの解釈は、「端」を幾何学上の点であると明言した点に於て、フォルケの立場をさらに進めたものと云へるであらうが、余りにもユークリッドに引寄せ過ぎてゐる嫌ひがあると云へる。特に「経上」61を解説して 'This seems to be identical with Euclid's first and third definitions.'⁽³²⁾

(これはユークリッドの第一定義および第三定義と同一であるやうに想はれる。) 等といふところにはかなり無理が感じられる。

以上で王謙説の根拠となつた「経下」60をめぐる諸説のうち主要なものには触れ得たと想はれる。内容の検討およびギリシアのアトミズムとの比較は次節以降に譲る。

註

序章

- (1) Max Picard, *Wo steht heute der Mensch.* in: H. Walter Bähr (hrg.), *Wo stehen wir heute?* C. Bertelsmann, 1960.
- (2) Toynbee, A. J., *The World and the West.* 1953.
- (3) ディエス、デル、コラルル 小島威彦訳『ヨーロッパの略奪』(未来社)一九六二年。
- (4) Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als <Ideologie>.* 1968., Suhrkamp 1975.
- (5) 青木隆嘉「ドイツにおける哲学の転回」(『理想』第五八七号、理想社)一九八二年四月、三頁参照。
- (6) vgl. Georg Picht, *Struktur und Verantwortung der Wissenschaft im 20. Jahrhundert.* in: *Der Gott der Philosophen und die Wissenschaft der Neuzeit.* Ernst Klett, 1966.
- (7) 新島淳良『歴史のなかの毛沢東』(野草社)一九八二年、四十頁。
- (8) 雷海宗『中國文化與中國の兵』(良友印務公司)一九四〇年、(香港龍門書店、影版)一九六八年、一九八頁。
- (9) Bernal, J. D., *Science in History.* Watts, 1954, p. 230.
- (10) Bernal, *ibid.* p. 230
- (11) vgl. Tomonobu A. Imamichi, *Betrachtungen über das Eine-Gedanken aus der Begegnung der Antipoden.*, Institut der Ästhetik, Tokio Universität, 1968.
- (12) 木村 敏『異常の構造』(講談社現代新書)一九七三年)百八

頁以降参照。但し、木村氏が依拠してゐるのは、内在論的な立場を採る西田哲学であるために、「多にして」のみならず逆の「一にして多」といふ定式までも肯定されてゐることは留意されねばならない。

- (13) Whitehead, A. N., *Science and the Modern World*, Cambridge, 1926.

- (14) Whitehead, *ibid.* p. 4

- (15) 石田春夫『不安のエチュード』（塙新書 No 31、塙書房）一九七〇年、二百十五—二百十六頁。

- (16) 市井三郎編『科学の哲学』（「現代人の思想」No 20、平凡社）一九六八年。

- (17) これは、上田泰治、村上至孝訳 河出書房版『科学と近代世界』（「世界の思想」No 16、一九六六年）から、第一章「近代科学の起源」、第三章「天才の世紀」、第四章「一八世紀」、第五章「ロマン主義的反動」、第六章「一九世紀」を収録したものである。

- (18) 市井編前掲書、十頁。

- (19) 市井編前掲書、十五頁。

- (20) 市井編前掲書、十八頁。

- (21) 青木隆嘉「歴史と社会」（久野 昭編『西洋思想史』、晃洋書房）一九八二年、五十九頁。

- (22) 佐藤全弘（共著）『現代への問い—自然・人間・歴史』（理想社）一九七四年。（同書「あとがき」（二五五頁）によると、第一部「自然—正しい自然観確立のために」は佐藤氏の単独執筆となつてゐるので、この部分は佐藤氏個人の見解として扱ふ。）

- (23) 佐藤前掲書、四十四頁。cf. White, Lynn, Jr., *Machina ex Deo*. MIT, 1968.

- (24) 佐藤前掲書、四十五頁。

- (25) 佐藤前掲書、七十五頁。

- (26) 佐藤前掲書、八十八頁。

- (27) 佐藤前掲書、八十八頁。

- (28) 今道友信『東西の哲学』（TBSブリタニカ、一九八一年）四十頁。

- (29) 森本和夫『反西洋と非西洋』（春秋社、一九八一年）二十三頁。

- (30) Meillet, A., *Vendryes, Traité de grammaire comparée des langues classiques*, Paris 1924, introduction.

- (31) 竹内 好「方法としてのアジア」（全集第五巻、筑摩書房）一九八〇年。

- (32) 西田幾多郎「形而上学的立場から見た東西古代の文化形態」（全集第七巻、岩波書店）一九四九年。

- (33) Die heilige Schrift, übersetzt von Hermann Menge, Württembergische Bibelanstalt, 1949, S. 75.

- (34) Lutherbibel von 1545. Die faksimilierte Ausgabe, Württembergische Bibelanstalt, 1967.

- (35) Die Schrift (II), Das Buch Namen, verdeutsch von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig.

- Lambert Schneider, 1956, Berlin.

- (36) この点に関しては、ボーマン、植田重夫訳『ヘブライ人とギリシア人の思惟』（新教出版社、一九八四年）参照。

- (37) 亜州婦主協会中国聖經出版社編「当代聖經」一九七九年。

- (38) 今道友信、西尾幹二（対談）「比較研究の陥穽」（『理想』、No 第五九号、理想社）一九七九年四月、三十四頁。

(39) 大橋良介「異文化への適応と創造—中国の西洋哲学事情から」
〔朝日新聞一九八六年二月七日夕刊、第七面〕。

(40) 王力『漢語史稿』(中冊)(科学出版社)一九五八年、三百四十八頁。

(41) 存在と同一性との関連に就ては、今道友信『同一性の自己塑性』
(東京大学出版会、一九七一年)を参照されたい。

第一章

(1) Alfred Forke, *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*(Cram, de Gruyter, 1927 zweite Aufl. 1964) S. 329.

(2) Forke, A. a. a. O. S. 414.

(3) 吉川幸次郎「支那人の古典とその生活」(全集第二卷、筑摩書房、一九七〇年)三百二十九頁。

(4) 島田虔次『大学・中庸』(上)(中国古典選6、朝日古典文庫、一九七八年)二十六頁。

(5) 王謙編『中国古代物理学』(香港商務院書館、一九七七年)。
(本書は、『墨経』、『考工記』、『論衡』、および『夢溪筆談』の中の物理学に関する部分に就ての解説書であり、内容も力学、光学、電磁気学、音響学、色彩論等多種多様に互つてをり、複数の人々の執筆によるものと想はれるが、個々の執筆者名は明記されてゐないため便宜上王謙氏の説として取扱ふ。)

(6) 王謙編前掲書、六頁。

(7) 麦群忠、魏以成編『中国古代科技要籍簡介』(山西人民出版社、一九八四年)三十四頁。

(8) 渡邊 卓『古代中国思想の研究—孔子傳の形成—と儒墨集

團の思想と行動—』(創文社、一九七三年)五百三十三頁。

(9) 渡邊前掲書、五百三十三—五百三十四頁。

(10) 渡邊前掲書、五百三十四頁。

(11) 譚戒甫『墨辯發微』(中華書局、一九六四年)百十九頁。(今後『墨経』からの引用は全てこの版本により『發微』と略記する。)

(12) 『發微』七十四—七十五頁。

(13) 『發微』三百十八頁。

(14) 王謙編前掲書、六頁。

(15) 王謙編前掲書、七頁。

(16) 譚戒甫『墨経分類訳注』(中華書局、一九八一年)三十四頁。
(今後『訳注』と略記する。)

(17) 譚戒甫『墨経易解』(新文豐出版公司、一九三五年)百八十三頁。(今後『易解』と略記する。)

(18) 『發微』百四十二頁。

(19) 『訳注』三十三頁。

(20) 『訳注』三十三頁。

(21) 『訳注』三十三頁。

(22) 『訳注』一頁参照。

(23) 『易解』五十四頁。

(24) 『發微』百四十三頁。

(25) Forke, A., a. a. O. S. 415.

(26) Forke, A., a. a. O. S. 415.

(27) 『發微』百四十頁。

(28) Forke, A., a. a. O. S. 415.

(29) Joseph Needham, F. R. S., *Science and Civilisation*

in China, vol.3. Mathematics and the Sciences of the Heavens and the Earth, Cambridge. 1959, p. 91.

(30) Needham, J., *ibid.* p. 91.

(31) Needham, J., *ibid.* p. 92.

(32) Needham, J., *ibid.* p. 92.

(33) Needham, J., *ibid.* p. 92.

(34) 因みに、この箇所中国語訳は「幾何点的“原子”定義」である。(李約瑟 (Needham, J.) 著『中國科學技術史』翻譯小組譯『中國科學技術史』第三卷「數學」, (中華書局香港分局一九八〇年)二〇三頁参照。)

(35) Needham, J. *ibid.* p. 92.