「自然」の意味について――王充の「自然」論を中心に

鄧　紅

1.「自然」という語の由来と意味

「自然」という言葉はもともと中国語で、しかも最も古い中国語の二字熟語の一つである。その最初の出典は『老子』に遡る。

> 人法地、地法天、天法道、道法自然。
> 人は地に法り、地は天に法り、天は道に法り、道は自然に法る。（『老子』第二十五章）

この「自然」の意味について、日本の『一語の辞典　自然』では「ここでは老子が最も究極的な根源として、外ならぬそうした『自然』の状態にあることを言っている。老子はこうした『自然』の状態を究極の理想としており、他によって規制されたり、引きずり回されて他律的にあることをよしとしなかった」[1]と解説している。

さて、すでに定着した「自然」という現代熟語の意味を見てみよう。日本の『広辞苑』（岩波書店、第四版）は次のように言う。

> し - ぜん【自然】
> ①（ジネンとも）おのずからそうなっているさま。天然のままで人為の加わらないさま。あるがままのさま。
> ②㋑［哲］（physis ギリシア・natura ラテン・nature イギリス・フランス）人工・人為になったものとしての文化に対し、人力によって変更・形成・規整されることなく、おのずからなる生成・展開によって成りいでた状態。超自然や恩寵に対していう場合もある。
> ㋺おのずからなる生成・展開を惹起させる本具の力としての、ものの性（たち）。本性。本質。
> ㋩人間を含め、山川・草木・動物など、天地間の万物。宇宙。
> ㋥精神に対し、外的経験の対象の総体。すなわち、物体界とその諸現象。
> ㋭歴史に対し、普遍性・反復性・法則性・必然性の立場から見た世界。
> ㋬自由・当為に対し、因果的必然の世界。
> ③人の力では予測できないこと。
> ㋑万一。
> ㋺（副詞として）もし。ひょっとして。

[1] 伊東俊太郎、三省堂、1999 年、51 頁。

また、『大辞林』（三省堂、第二版）は次のように言う。

しぜん【自然】
一（名）
①おのずから存在してこの世界を秩序立てているもの。山・川・海やそこに生きる万物。天地間の森羅万象。人間をはぐくみ恵みを与える一方、災害をもたらし、人間の介入に対して常に立ちはだかるもの。人為によってその秩序が乱されれば人間と対立する存在となる。（例を省略）
②人や物に本来的に備わっている性質。天性。
③《哲》〔nature〕古代ギリシャで、他の力によるのではなく自らのうちに始源をもち生成変化するものの意。ここから人為・作為から区別されたありのままのものの意にもなり、事物に内在する固有の本性ないしは本性的な力の意ともなる。また中世では、被造物一般のことであり、さらに神の恩寵（おんちょう）に対して人間が生まれつき具有するものを指す。
二（形動）
行為や態度がわざとらしくないさま。
三（副）
①（「に」や「と」を伴うこともある）ひとりでに。おのずと。
②万一の事態の起こるさま。ひょっとして。

では、中国の辞書は「自然」をどう解釈しているのか。『辞源』（商務印書館、1984 年版）は次のように言う。

①天然、非人為的。（形容詞。天然的、非人為的である。以下例を略す）
②不造作、非勉強的。（形容詞。わざとらしいことをしないこと。無理を強いないこと、強制しないことを表す）
③猶当然。（猶当然の如し）[2]

『中国哲学大辞典』の「自然」の条[3]は、次のように言う。

中国古代の重要概念で、老子が最初に言及し、その意味は「自己如此、自然而然」（自己此れの如く。自然にして然りなり）。『老子』第六十四章に「是を以て聖人は、欲せざることを欲す。得難き貨を貴ばず。学ばざることを学ぶ。衆人の過ぎたる所に複し、以て万物の自然を輔けて、而も敢(あ)えて為(な)さず」とある。『荘子』は基本的に老子の「自然」思想を継承し、「之を為すこと莫くして常に自然なり」（『荘子』繕性篇）という。

[2] 台湾で出版された『中文大辞典』(中国文化大学出版部、1973 年初版) と中国大陸の『辞海』（上海辞書出版社、1979 年版）の「自然」一条は、『辞源』と比べてもっと簡単なので、取り上げないこととする。ちなみに、中国の辞書は殆ど「自然」と「nature」の関係について言及していない。
[3] 中国社会科学出版社、1994 年版。原文は中国語、日本語は著者の訳。

『老』『荘』の「自然」説の共通点は、自然を無為と繋ぎ、無為して自然になると考えること、また、自然を人為と対立させ、いかなる人為も自然に対する破壊とすることにある。漢代では、「自然」思想はさらに進歩して、幾つかの唯物主義哲学者は自然を天神の意思と対立させるが、人為には反対しなかった。王充が言うには、「天動いて以て物を生ずるを欲せずして、物自から生ず、此れ則ち自然なり」「然れども、自然と雖も、亦須からく輔助を為す有るべし。耒枱耕耘し、春に因って播種する者は、人之を為すことなり」（以上『論衡』自然篇）、と。

なお、中国の古典の用語を日本語で解釈する『大漢和辞典』では次のように言う。

①人為の加はらない義。天然。本来のまま。おのづから。（以下例）②詩文の彫鑿を加へぬをいふ。（以下例）③道をいふ。（以下例）④当然。勿論。固然。（以下例）⑤論衡の篇名。（前掲の「自然篇」のこと、著者注）

では、以上の辞書にある「自然」の意味をまとめよう。「自然」はもともと老荘哲学思想の重要概念で、「おのずからそうなっているさま。天然のままで人為の加わらないさま」というような状態、あるいは「天然的、非人為的なもの」を指す。その後、「自然」について、何人かの思想家が様々な角度から捉えて、中国哲学史上の重要な哲学概念にしてきた。また、日本では中国語の「自然」とほぼ同じ意味で把握されながら、客観性と主観性により、「おのづから」か「みづから」に分けて、訓読される。

一方、18 世紀末期から日本人は西洋の「natuur」（オランダ語）、「natura」（ラテン語）、「physis」（古代ギリシア語）ないし「nature」（英語）を「自然」と訳した[4]。のち、漢文の「自然」には「nature」の意味が無いにもかかわらず、中国人が「nature」を中国語に訳した時に、和製訳語「自然」を中国に逆輸入したのである[5]。

前掲の伊東俊太郎『一語の辞典　自然』（113 ～ 115 頁）では、上記の二つの意味を持つ現代二字熟語として『広辞苑』に収められた「自然」の内容を次のように検討している。

まず①の「おのずからそうなっているさま」「天然のままで人為の加わらないさま」というのは、中国の老荘にはじまる道家の系統の思想で、日本にとり入れられ、独特な発展をして根付いたものである。

②㋑の「人工・人為になったものとしての文化に対し、人力によって変更・形成・規整されることなく、おのずからなる生成・展開によって成りいでた状態」というのは、ギリシア語の「ビュシス」、ラテン語の「ナートゥーラ」、ヨーロッパ語の「ネイチュア」などに共通するもので、「人為によらない」という点では、①の意味と部分的に一致する。

②㋺の「おのずからなる生成・展開を惹起させる本具の力としての、ものの性（た

[4] その定着までのプロセスと内容変化については、柳父章『翻訳の思想』（ちくま学芸文庫、1995 年）が詳しく論述しているので、参照されたい。

[5] 現代中国語の「自然」は現代日本語の「自然」とほぼ同じ意味で、少々の違いがあるかもしれないが、小論の主旨には支障がないので特に論じない。

ち)。本性。本質」というのは、やはりギリシア語の「ビュシス」、ラテン語の『ナートゥーラ』、ヨーロッパ語の「ネイチュア」などを貫いている特徴的な意味で、「本具の力」という面は特にアラビア語の「タビーア」において著しい。古来の日本語の「自然」も、この「本性」という意味をもっているとして、『広辞苑』は『太平記』巻二の「物相感ずること皆自然なれば」を例として挙げているが、これも「皆おのずとそうなる」ということで、「本性」という意味になっているかは大いに疑わしい。「ネイチュア」の訳語として「自然」が用いられるようになっても、「本性」の意味で「自然」を用いることは日本語ではすくないと思われる。これに反し、nature は「万物」の意味と並んで「本性」という意味で多用される。

②㈠の「人間を含め、山川・草木・動物など、天地間の万物。宇宙」というのは、まさにギリシア語の「ビュシス」にはじまって、ラテン語の「ナートゥーラ」、ヨーロッパ語の「ネイチュア」にうけつがれたものである。日本ではこの意味での「自然」は、ヨーロッパ語「ネイチュア」の訳語として一九世紀末に用いられ、一九〇〇年ごろはじめて定着した。中国語にも伝統的にはこの意味での「自然」はなく、一九世紀末に「ネイチュア」の訳語としての「自然」を、日本から逆移入したのではないかと思われる。

②㈡の「精神に対し、外的経験の対象の総体。すなわち、物体界とその諸現象」というのは、デカルト以後の近代ヨーロッパの思想、とくにカントやヘーゲルのそれである。

②㈢の「歴史に対し、普遍性・反復性・法則性・必然性の立場から見た世界」というのは、近代ヨーロッパ、とくに新カント派の考え方をあらわしている。

②㈣の「自由・当為に対し、因果的必然の世界」というのも、近代ヨーロッパ、とくにカントの思想を下敷きにしている。

③「人の力では予測できないこと」というのは、日本で平安末期以降起こった特殊な用法で、現在ではまったく廃(すた)れてしまった。

従って③は無視してよいとして、日本伝来の①の意味での「自然」とヨーロッパ出自の②の意味での「自然」が、現在共存していることになる。しかしこの二つの意味の「自然」が単に並存し、混在しているという状態に、なお止まっているべきであろうか。あるいはこの混在が日本の思想の混乱をもたらしていると指摘するに止まるべきであろうか。否、むしろこの系統を異にする二つの伝統が、あらためて自覚的に結びつけられ、新しい「自然」概念が融合形成さるべきときが到来しているように思われるのである。

ここで、「自然」と「nature」を比較してみたいところだが、前掲の柳父章『翻訳の思想』（575 ～ 575 頁）は、すでにこのような比較をしている。次で、柳父氏の論述の全文を引用しよう。

まず、「自然」と nature の意味の共通点は、繰り返し述べてきたように、一口で言えば、「人為」と対立する、という意味をもつことにある「自然」と nature との意味の対立点は、いろいろとある。一般に、この面は無視されがちであるが、まさにその

ことが翻訳語の問題なのである。

まず、ことばの文法上の面からみると、nature は必ず名詞である。が、「自然」は、名詞でもあり、副詞でもあり、かつては形容詞や動詞でさえあった。今日でも形容動詞の語幹として使われる場合が少なくない。このことから、nature はいつもある実体、実質的なものを指している。その輪郭ははっきりしている。が、「自然」は、むしろある状態であって、その輪郭を明瞭に捉えにくい場合が少なくない。

次に、意味の面で言うと、nature は、物質界、物質的存在を意味している場合が多い。人間の精神や意識と対立する意味である。「自然」には、このような意味はもともとない。「自然」ということばは、むしろこのような意識的な区別を拒否する意味である。nature は人間主体と対立する客体的な世界を意味する場合が多い、ともいうことができよう。同じ言い方をすれば、「自然」は、これに対して、いわば主寄未分の状態、境地を語っているのである。このことから、nature は知識の対象と考えられる場合が普通だが、「自然」はそうではない。「自然」はむしろ知識を否定するとも言える。

nature は、主観に対する客観、人間主体に対する客体世界、という意味の場合が多い。が、人間自身もまた nature と捉えられる。特に生物として、動物としての人間である。「自然」にはこのような意味はない。主客未分の「自然」における人間は、「無為」であり、動物的に対して、いわば植物的とも言えよう。

nature に対する人間主体とは、すなわち「人為」である。あるいは、「人工」とか、「作為」の主体である。したがって、nature は、「人為」と対立しつつ、「人為」を不可欠の対立者として持っている。しかし、「自然」が「人為」と対立するという意味は、全く否定することである。つまり、nature は「人為」と対立するが、両立する。必ず両立する。これに対して、「自然」は「人為」と対立し、これと全く両立しない。「自然」も nature も、ともに「人為」とは対立する、と言う時、このもう一つの側面を見落としてはならない。

nature は、「人為」、「精神」、「意識」などと対立するとともに、他方 nature を超えた存在に対しても対立する。nature が、「人為」と対立しつつ両立するように、また nature を超えた存在とも、対立しつつ両立するか、中世の神学思想を中心として、やはりそうであった、と言えよう。近代における nature の主張者も、nature を超えた存在を一概に否定していたわけではない。ところで、私たちの「自然」は、「自然」を超えた存在を、何ら前提とせず、また認めない。このような事情は、哲学や政治思想の根拠を深く探ろうとする時、否応なく直面する問題であるが、後に詳しく述べる。

2. 王充の「自然」——もう一つの「自然」

筆者は言語学者ではなく、中国哲学史を学ぶ者であるので、「自然」という語彙の変化より、語彙という媒体に載せられたナカミに関心を持つ。「自然」という熟語に関して提起したい問題は、すなわち上記の辞書、あるいは先学たちの研究では、「自然」という言葉の意味と変化を究めたのか、ということである。つまり、「おのずからそうなっているさま」「天然のままで人為の加わらないさま」(『広辞苑』)、中国の「天然、非人為的」「不造作、非勉強的」(『辞源』)という「自然状態」観と、「nature」という二つの意味の外に、

第三の意味があるのかどうか、ということである。

前掲の『一語辞典　自然』、『中国哲学大辞典』および『大漢和辞典』にもしばしば登場するが、中国の後漢時代に王充（約西暦 27 年～ 97 年）という大思想家がいて、『論衡』という書物を著し、その中に「自然」と名付けた文章がある。私の統計によれば、『論衡』の中で「自然」は 66 回に上り、また「自然」以外に、「みずから」と「おのずから」とも読める「自」という語が数百回使われている。彼はおそらく「自然」という熟語を最も多用した中国古代の思想家であろう。

さて、この 66 個の「自然」[6] は、どういう意味で使われたのだろうか。

まず、中国の他の古代思想家と同じく、王充の言う「自然」は「nature」という方面の意味を持たない。ただ、『論衡』の「談天篇」に「天地とは含気の自然なり（天地含気之自然）」という一文がある。「天地は『気を含む』『自然』」という意味で、「自然」は「nature」に近いと理解してよかろう。「気を受けている自然的な存在」と理解しても「自然」は名詞になり、「nature」とほぼ同義であろう。ちなみに、『論衡』の中で「nature」に相当するものとしては、「天地」「万物」「天道」「人性」などが用いられている。

次に、王充は「自然」を「おのずからそうなっているさま」「天然のままで人為の加わらないさま」、あるいは中国語の「天然、非人為的」「不造作、非勉強的」の方面で、よく使っている。『論衡』にしばしば出てくる「天道自然」（「命禄篇」、「乱龍篇」、「商虫篇」、「自然篇」、「験符篇」等）、「自然之道」（「遇会篇」、「自然篇」）などがそれである。

また、「自然を天神の意思と対立させるが、人為には反対しない」という方面でもよく使っている。前掲した『中国哲学史大辞典』に引用した「天動いて以て物を生ずるを欲せずして、物自から生ず、此れ則ち自然なり」「然れども、自然と雖も、亦須からく輔助を為す有るべし。耒枱耕耘し、春に因って播種する者は、人之を為すことなり」（以上『論衡』自然篇）というのがそれである。

しかし、以下の「自然」の意味、あるいは「自然」の使い方はどうであろうか。『論衡』には「説日篇」があって、日食の原因について次のように解説している。

> 使日月合、月掩日光、其初食崖當與旦（其）復時易處。假令日在東、月在西、月之行疾、東及日、掩日崖、須臾過日而東、西崖初掩之處、光當復、東崖未掩者、當復食。今察日之食、西崖光缺、其復也、西崖光復、過掩東崖復西崖、謂之合襲相摘障、如何？

> もし日と月とが合し、月が日光を掩うとすれば、その最初の日食の部分は、その回復した時と場所が変わるはずだ。もし太陽が東に、月が西にあるとすると、月の運行は速く、東方の太陽に追いつき、太陽の端を掩うが、忽ち太陽を通り過ぎて東へ向かうから、西の端の最初掩った部分は、光が回復するはずで、東の端のまだ掩われていない部分は、再び欠けるはずである。ところが今、日食を観察すると、西の端の光が欠けても、日食が回復すると、西の端の光も回復する。東の端を通りすぎて掩い、西の端の光を回復しているのに、これと重なりあい掩い遮って日食が起こるというのは、一体どんなものか。[7]

[6]「自」については別問題として今後の課題にする。

[7] 非常にわかりにくい内容の文章であるので、ここでは漢文の訓読をやめて現代日本語に訳すこととした。以下同じ。

王充の解説が正しいかどうかは別として、上記の解説は彼なりの天文学上の観察に基づいたものであった。しかし、王充は同じ「説日篇」において、日食の原因について全く違う解説を行っている。

> 日蝕、謂月蝕之、月誰蝕之者？無蝕月也、月自損也。以月論目、亦知（知）日蝕、光自損也。大率四十一二月、日一食；百八十日、月一蝕。蝕之皆有時、非時為変変、及其為変、気自然也。

> 日食を月の蝕だというなら、月の侵蝕者はだれか。月を侵蝕する者はいない、月が自（おの）ずから損するものである。月の例で日を論ずれば、日食もやはり光が自（おの）ずから損することがわかる。大約四十一月か四十二月で一度日食が起こり、百八十日で月食が一度起こる。食が起こるにはみな一定の時期があるが、時期が変を起こすのではなく、その変が起こるのは、「気」の「自然」によるものだ。

月食の原因は「自損」であるので、日食の原因も日の「光」の「自損」である。そもそも月食も日食も定期的に現れる現象である。もし不規則に発生した場合は「変」というが、その「変」も「気」が「自然」に起こった結果であり、何の不思議もない。

この日食に対する「気自然」の解説は、明らかに先の「月は日を掩う」の解説とは全く違ったものである。「月掩日」の日食説は彼の天文学上の観察によるもので、「自然（nature）あるいは天文学上の天地説」を論議するものである。

一方、「気自然」の日食説は、彼の「気」の思想を中心とする哲学上の解説であり、天文学の問題を哲学問題にすり替えた、あるいは天文学上の問題について哲学的に答えた、ということになる[8]。

もしこの「自損」を、日本式に「みずから（おのずから）損」したと読むならば、「気自然」を「気」が「みずから（おのずから）然る」ために、日食が起こったと解説してよいだろうか。そうであれば、「おのずからそうなっているさま」「天然のままで人為の加わらないさま」（『広辞苑』）、中国の「天然、非人為的」「不造作、非勉強的」（『辞源』）でも、王充のこのような「自然」の意味、あるいは「使い方」を網羅できたと言えるだろうか。多分できなかったと思われる。なぜならば、彼は日食だけでなく、ほかの気象現象の原因についても、「気自然」あるいは「自為之」で解釈しているからである。

たとえば、王充は雨について「前は旱、後は雨たるものは、気自然なり」（「前旱後雨者、気自然也」、「感類篇」）といい、雨が降るか降らないかは、全く「気自然」の所為だという解釈である。

また霜が降るのは、「霜はタマタマおのずから降る」（「霜適自降」、「変動篇」）であり、暑くなったり寒くなったりすることも「寒きと温き、自（おの）ずから時有り」（「寒温自有時」、「感虚篇」）という。とにかく、これらの気象現象は「物の性」であり、その原因については、「物の性は亦た自然有り」（「物性亦有自然」、「龍虚篇」）という解釈である。

このような「自然」解釈は、「おのずからそうなっているさま」「天然のままで人為の加

[8] この問題については、拙著『王充新八論』の「王充“天地論”新議」で詳しく論じたので参照されたい。

わらないさま」（『広辞苑』）、中国の「天然、非人為的」「不造作、非勉強的」（『辞源』）という「自然」の意味とそれほど離れていないものの、確かな変化が見られる。この変化とはすなわち、ある「天然的、非人為的」状態を形容し表現しているというよりも、その「天然的、非人為的」状態をならしめる原因を解説するものである。つまり、「自然現象の原因は自然である」という理屈的な解釈法である。

もし以上の「気象」現象の原因に関する解釈例は全部「nature」の範囲に属するもので、何となく通じるとするならば、次の例はどうであろうか。『論衡』「自然篇」に、次のような文章がある、

> 趙簡子夢上天、見一男子在帝之側。後出、見人當道、則前所夢見在帝側者也。論之以為越国昌之状（妖）也。黄石授書、亦漢且興之象也。妖氣為鬼、鬼象人形、自然之道、非或為之也。
>
> 趙簡子が夢で天上に昇って、一人の男が天帝の側にいるのをみた。後に（夢から）出て、道を遮っている男を見ると、以前に夢の中で天帝の側にいた人だとわかる。わたしはこれを越国が盛んになろうとする兆しだと断言したい。黄石公が兵書を授けたのも、やはり漢朝の勃興しようとする兆しである。怪しい気配が鬼に化け、鬼が人のさまになるのは、「自然の道」つまり自（おの）ずからそうなったものであって、決して誰かがことさらに造り出したものではない。

趙簡子とは春秋時代晋国の大夫であった。彼が天上で見た男は、天から帰ってきた現実の道を遮っている。王充はそれを晋が分裂して趙国が盛んになる兆しだと解説する。黄石で化けた老人「黄石公」は張良に神の兵書を授けて、張良はその兵書によって劉邦を補佐し、ついに漢王朝を興した。王充はこの「黄石授書」も、やはり漢朝が勃興する兆しだと解説する[9]。

以上の二つの例はもちろん神話であるが、王充はそれらを「妖」の現象として記録した上で、「自然の化、固より疑わしくて知り難く、外に為すこと有るが若きも、内実は自然なり」（「自然之化、固疑難知、外若有為、内実自然」）と言い、「自（おの）ずからそうなった」と解釈した。

このような「自然」の意味、あるいは「使い方」については、明らかに「おのずからそうなっているさま」「天然のままで人為の加わらないさま」（『広辞苑』）、中国の「天然、非人為的」「不造作、非勉強的」（『辞源』）では解説できないし、概括もできない。

まず、「おのずからそうなっているさま」「天然のままで人為の加わらないさま」（『広辞苑』）、中国の「天然、非人為的」「不造作、非勉強的」（『辞源』）の「自然」状態に対する叙述だけである。しかし、王充の「外若有為、内実自然」は、どうしてそうなったかという動態の現象に対して、その原因を解説するものである。

また、「おのずからそうなっているさま」「天然のままで人為の加わらないさま」（『広辞苑』）、中国の「天然、非人為的」「不造作、非勉強的」（『辞源』）の「自然」は、現実の世

[9] 以上の二例については、『論衡』「紀妖篇」がさらに詳しく解説している。なお、張良の話は『史記』の「留侯世家」による。

界では通じるが、神話妖怪の世界、死後の世界といった様々な神秘現象を解説できないため、超自然の現象や神秘の世界を排除するものである。一方、王充の「外若有為、内実自然」という自然観は、その超自然の現象、神秘の世界を見事に解説して見せたのである。

要するに、この解釈は「自然現象の原因は自然である」という解釈から脱皮し、「妖気為鬼、鬼象人形」という鬼妖神話あるいは神秘現象の原因も「自然」で、何の不思議もないのだ、という解釈法である。いわば、「鬼妖神話あるいは神秘現象の原因も『自然』である」、ということである。

実際のところ、『論衡』の中ではこのような用例が数多く見られ、この解釈系統の有する適応範囲の幅広さを物語っている。たとえば、「富貴」と「貧賤」の「命」（運命、宿命）について、王充は次のように言う。

> 是謂従富貴為貧賤、从貧賤為富貴也。夫富貴不欲為貧賤、貧賤自至。貧賤不求為富貴、富貴自得也。春夏囚死、秋冬王相、非能為之也。日朝出而暮入、非求之也、天道自然。
>
> いったい富貴の身分であれば、貧賤の身分になりたくないのに、なんとなく貧賤になるものだし、貧賤であれば富貴になろうと思わないのに、なんとなく富貴になるものだ。春夏の時に囚人の身なのに、秋冬になるといきなり王相になるということは、ことさらそう望むからできるのではない。太陽が朝出て暮れに没するのも、わざとそうしたいからそうなったのではなく、天道は自ずから然りなるものだ。（命禄篇）

人間が「富貴」になるか「貧賤」になるかは、「人為的に」そのようにした、そう求めた結果ではなく、一年の春夏秋冬四季の循環のように「自（おの）ずから然り」になるものだ、という解釈法である。

それと同様、人が災禍にあうのは「禍気自然」である（異虚篇）。人の善悪の本性と性格も「性は本もと自然なり、善悪に質有り」（「性本自然、善悪有質」）である（本性篇）。「蝦蟆は化して鶏となり、雀は水に入りて蜃蛤となる。自然の性を稟け、道を学んで能く為す所にあらざるなり」（「蝦蟆化為鶉、雀入水為蜃蛤、稟自然之性、非学道所能為也」、「道虚篇」）というように、蝦などが鶏に化けたり、雀が水に入って蛤になったりするという奇怪現象にしても、「自然の性」を受けてからそうなったもので、真似できないものである。

国の運命に関する「天命」も「自然」である。「恢国篇」は次のように言う。

> 儒者論曰、王者推行道徳、受命於天、『論衡』「初稟」以為、王者生稟天命、性命難審。且両論之。酒食之賜、一則為薄、再則為厚。如儒者之言、五代皆一受命、唯漢独再、此則天命於漢厚也。如審論衡之言、生稟自然、此亦漢家所稟独厚也。
>
> 儒者の言い分では、「王者は道徳を進展させ、その結果として命を天から受けることになるものだ」と。『論衡』の「初稟篇」は次のように考える。「王者は生まれつき天命を受けるが、性や命のことははっきりわからない」。ともかく二つの問題を分けて論じてみよう。酒や飯のご馳走が一通りだとお粗末だとし、二回目のご馳走になる

と、やはり厚遇である。儒者の言う通りだとすると、堯・舜・高・湯・文武の五代はいずれも一度だけ天命を受けたが、わが漢は二度も受けた。天が漢に与えた命は手厚かった。もし『論衡』の言い分をはっきりさせれば、生まれながら「自然」に（天命を）受けたということになり、これも漢家の受け方が厚いことになる。

『論衡』には「自然」に言及したところが計66カ所あり、王充の「自然」論を述べる時、それらを全部取り上げて論ずるべきだが、小論では紙面の関係でそれを省く。しかし、上記に取り上げた幾つかの例からみても、王充のいった「自然」は、今まで辞書あるいは先学たちによってまとめられた「自然」の意味や「使い方」とは全く違うことがはっきりわかる。

概括すると、「おのずからそうなっているさま」「天然のままで人為の加わらないさま」（『広辞苑』）、中国の「天然、非人為的」「不造作、非勉強的」（『辞源』）という意味を持つ「自然」は、ある物事の状態、形、あるいはその状態の非人為性を形容し表現するものである。ならば、王充の「自然」解釈法は、すでにあるものの状態、形から変化して脱皮し、「妖氣為鬼、鬼象人形」という神話、神秘現象、つまり「上天」という神の世界および「妖」という奇怪の世界を含むあらゆるものに対して、みな「自然だ」という解説を施そうとする道具に変身したと言える。

したがって、彼は今までとは全く違う「自然」という名の新しい解釈系統を作り出した、と言うことができよう。

言い換えれば、王充の「自然」は、あるものの形、構成、運行、発展の状態を形容し説明するものではなく、あらゆるものに対して彼なりの解釈を施す道具であり、特に原因究明の解釈系統であった。王充はこの「自然」という方法論を提起し、「自然」をもってあらゆるもの、現象、世界を解釈しようとしたのである。

3. 二つの「自然」の相違について

本節ではまず、王充が解釈の道具あるいは方法論として提起した「自然」（以下「自然方法」と略称する）と、「おのずからそうなっているさま」「天然のままで人為の加わらないさま」（『広辞苑』）、中国の「天然、非人為的」「不造作、非勉強的」（『辞源』）という「自然」（以下、「自然状態」と略す）との共通点と相違点を比較したい。

両者の共通点として、まず「自然方法」は「自然状態」の意味から発展したものである。つまり、「自然方法」とは、あらゆるものの形、構成、運行、発展の状態、特に原因を、すべて「おのずからそうなっている」こと、王充の言葉でいうと「自然而然」で概括し説明をする、ということである。「自然状態」は「自然方法」の基礎であり、前提でもある。両者は「非人為的」の面では一致している。

ただし、この「自然方法」の由来は「nature」に対する観察によるものではない、ということを付け加えたい[10]。

[10] これについては、別の文章で説明したいと思うが、池田秀三氏「実事求是の批判哲学―王充」（橋本高勝編『中国古代思想の流れ』上、「両漢・六朝」晃洋書房、1996年）では、王充の気一元論ならびに無為自然説、宇宙論もしくは存在論は命定論の要請から持ち出されたものではないかと述べている。

両者の相違点は、まず、名詞と不確定詞の質の差という点である。方法としての「自然」は名詞であり、すべてのものごとの原因は「自然」である。しかし、この「自然」の中身は解説の都合によってしばしば変化する。一方、「自然状態」は名詞であると同時に、形容詞でもあり、動詞でもあり、副詞（日本語では形容動詞）でもあるが、その中身はほぼ変わらない。

次に、原因究明と状態説明の差という点である。「方法」としての「自然」は、主にあらゆるものごとの原因究明に使われる。一方、「自然状態」はある状態を形容し、言葉で表現する時に使われる。ここから自然方法が発展していき、両者の根本的な違いが出てくる。

「自然方法」はあらゆるものごとの原因を究明しようというよりも、最初からその原因を「自然」に想定してから、一応究明の努力をするものの、出る結論は結局「自然」しかないのである。また、あらゆるものごとの原因究明という重荷を背負うことになっているので、「自然状態」では想定外の世界――神祇あるいは妖怪の世界（例えば前掲の趙簡子と黄石公の世界）、あるいは超自然や恩寵の範囲の問題（例えば「禍気」「天命」）、あるいは人間の主導性を認めざるを得ない人間社会（例えば人の運命と人性、国の運勢いわゆる「国命」）――「自然方法」が使われ、それらを解決してみせる。結局、出した結論は「自然」だというものの、問題は何も解決していないようにも見えるが、しかし、神秘と超自然の世界のものごとは、このような解釈によってあたかも存在しているかのように見えることになる。

ゆえに、「自然状態」は「おのずからそうなっているさま」「天然のままで人為の加わらないさま」（『広辞苑』）、中国の「天然、非人為的」「不造作、非勉強的」（『辞源』）という一つの状態、形、あるいはその状態の非人為性を言葉で表現するものである。一方、「自然方法」はその「自然状態」をどこでも、いつでも、あらゆるものごとについて説明するパターンとして抽象化し、方法論の役割を果たさせるのである。

4. 結語

小論を通じて、王充の言う「自然」は、あらゆるところのあらゆるものごとを解釈する道具であり、解釈系統でもあることが明らかになっただろう。しかし、中国古代思想史を通観すれば、「自然」を方法論として取り扱ったのは、王充が初めてではないと思われる。

哲学史の研究において、思想家たちが用いる方法は、常に問われる重要問題である。言い換えれば、哲学思想の展開は、哲学方法の研究と応用に尽きる、といっても過言ではない。方法としての「自然」は、中国古代思想史上の「陰陽」「五行」「八卦」「気」などの概念と非常によく似ている。

「五行」説を例として説明しよう。五行はもともと「金」「木」「水」「火」「土」という五つを指し、その後、それらは世界を構成する根本的な元素として考えられ、互いに「相勝」あるいは「相生」の関係があるという「原則」を付加され、それぞれの分野に五味、五星、五常、五方、五臓、五季などの内容を持つ五つの系列に発展し、ついに世界のあらゆるものごとを「五」という系列で解釈してしまう系統が築かれたのである。そしてその「五行」は、「陰陽」「八卦」ないし「気」などと一緒に、古代中国人の思惟方式の一部になり、世界を解説し認識する模型と系統になったのである。

「自然」をその仲間に入れようとしたのは、王充の自然観であり、その根源に老子荘子を代表とする思想家たち一派の考えがあったと考えられる。老子の言った「道は自然に法る」（「道法自然」、『老子』第二十五章）とは、そもそも「自然」を普遍的な方法と恒久的な原則として意識し、言い出したものであろう。

また、荘子による「之を為すこと莫くして常に自然なり」（「莫之為而常自然」『荘子』「繕性篇」）という言葉は、社会と人生に対する認識方法上の問題で、個人の社会に対する主観的な依頼および社会から個人に加える束縛を排除すれば、精神上、個人的に完全な自由を得られる、ということを意味するものであろう。

魏晋の思想家たちの間に起こった「名教」（倫理道徳）と「自然」の関係についての論争も、究極のところ、どのように「名教」を認識するか、という問題に等しい。王弼は「本を崇き本を挙く」（「崇本挙末」）といい、「名教」は「自然」より出ると主張する。嵇康は「名教を越えて自然に任す」（「越名教而任自然」、『釈私論』）といい、「自然」のままで人間の社会関係を処理することを主張する。郭象は「自然」はすなわち「性」であり、「名教」であると主張する。つまり、みな「自然」という方法を使って、個人と社会の関係を考え、「自由」な角度から「名教」との関係に対処するということである。

しかし、「自然」を方法論として取り上げ、何でも「自然」で解釈してしまう認識方法をもつ王充の「自然」は、はるかに荘子の精神自由の追求を超えて、完全な「解釈自由」を求めるものである。おそらく中国古代思想史上、このように徹底した方法論を追求する思想家は彼以外にだれもいないために、中国古代思想の発展史において特筆するべきものと考える。

したがって、辞典類の「自然」の一条に、今までの二通りの意味のほか、第三の意味を付け加えなければならない。そこには、「自然とはあらゆる世界のあらゆるものごとを解釈しようとする一つの方法、解釈系統である。その方法と解釈系統の特徴は、あらゆる世界のあらゆるものごとの原因は『自然』だ、とすることにある」というような一文を入れるべきだと考える。