

# 物類相感をめぐる 中国的類推思考

武田時昌

## 一 二物間の同類相感現象

天地の間に存在する事物を類別的に把握し、その生成変化する現象や相互関係の摂理を洞察することで、人間の生き方、社会のあり方を考えようとすれば、「類推」という思考様式に主軸を置くことになる。当時の人々が自然をどのように把握し、そこに何を見いだそうとしたのかは、類推に援用する具体的な事象とその根拠づけの言説に示唆的に語られている。

自然界の様々な存在と現象は、「物類」としばしば総称される。物類とは主には人間をも含む動植物であるが、薬用に用いられた鉱物をはじめとする無生物および日月星辰、

山川、風雨等々、自然界の事物、現象を幅広く包含した意味で用いられる。物類の関係性に着目して、類推思考を大いに展開している代表的著作は、『淮南子』であろう。

『淮南子』という書物は、天地の構造や動植物の生態などの自然に関する知識を満載する。その論説は、自然をありのままに記述するという博物誌の立場で書かれたのではなく、自然界の関係性をアナロジーとして人間社会での統治法や処世術を分析的に論じようとしたものである。だから、体系的な自然認識が語られるというわけではなく、様々な知見が断片的に書き散らされているだけであるが、物類の定式的な理解と自然哲学的な思索を方向づけるうえで、大きな作用を発揮したように思われる。

類推思考の基盤となった最も中心的な考え方は、物類相

感説である。<sup>(1)</sup>天文訓では、物類を陰陽二類に大別し、同類の相互關係を論じる。羽毛のある鳥獸は飛んだり走ったりする類であるから、陽に属し、殻鱗のある虫魚は地に伏し水に潜る類であるから、陰に属する。日は陽の宗主であり、そのために群獸は春から夏にかけて毛が抜け、夏至、冬至に麋（大鹿）・鹿の角が脱け落ちる。月は陰の宗主であり、そのために月が虧けると魚の腦（はらわた）は減り、月がすっかり晦くなると羸虻（大蛤）の肉はやせる、とある。

そして、陽燧（銅製の凹面鏡）は日にかざすと、艾が燃えて火を得、方諸（大蛤製の杯盤）は月にかざすと、露滴がついて水を得ることができるとは、「物類が相動し、本末が相応じる」からであると、さらに次のような具体例を挙げる。

虎が嘯くと谷風が吹き、龍が高く舞い上がると景雲（瑞雲）が連なり、麒麟が鬪うと日月食がおこり、鯨魚（大魚）が死ぬと彗星が現れ、蚕が糸を吐くと商音の弦が切れ、賁星が落ちると勃海（大海）が溢れる。

覽冥訓にも、類似した論説がある。ここでは、天文訓の蚕糸と商弦、鯨魚と彗星の感応に加えて、「東風が吹くと酒が発酵する」（蘆草を焼いた灰に円を描き、一部を欠くと）、描いた灰の円に従って（月の周りにできる）月暈が欠ける」という例を挙げる。そして山にかかる雲は草叢、河川にかかる雲は魚鱗、早天の雲は煙火、雨天の雲は水波のよう

あるのは、形象が似ていることで類応するためである、また手に持った陽燧、方諸が遥かに離れた日月から水火をたちどころに招き致すことができるのは、陰陽の「同氣相動」であるからだ、と説明する。

月の満ち欠けと魚介類とを結びつけるのは、地形訓に「蛤蟹珠龜は、月とともに盛衰する」、説山訓に「月が上で盛衰すると、羸虻は下に応じる、氣を同じくするものが相動くのに、（二物の距離が）遠すぎるということはない」とあるように、天体と地上の生物との相動關係に一般化される。

『呂氏春秋』精通篇でも、「月というのは群陰の本である。月が満ちれば蚌蛤は充実し、群陰が満ちる。月が晦くなると、蚌蛤は虚脱し、群陰が欠ける。いつたい月が天に現れると、群陰が淵に化生する」とあり、月に従う群陰の魚介類を蚌蛤が代表すると見なしている。

日月の運行が陰陽の推移を主宰し、それで季節がめぐり、その循環サイクルに従って物類が生成変化するとするのは、中国における自然観の最も基本的な考え方である。そうした見地で言えば、東風が吹き始め、蚕が糸を吐くのも、しかるべき時節の現象を取り扱ったものと見なすこともできる。しかし、覽冥訓の高誘注が、蚕が新しい糸を吐く頃には古い糸はもろくなつており、商音は五音のなかで最も細く、きつく張られているからその弦が切れると説明するのは、時節の到来によつて同時に生起する自然発生的な現象

というだけではない。その言説が成立した当初はそうであったかもしれないが、漢代の解釈では、新旧の糸が互いに感応しあう有意性を明らかに想定している。さらに、『博物志』になると、

麒麟が鬪うと日食になり、鯨魚が死ぬと彗星が現れ、  
嬰兒が泣くと母の乳が出、蚕が糸を吐くと商音の弦が切れる。

とあり、嬰兒の泣き声で条件反射的に母乳が出るという一節が挿入されることで、季節のめぐりによる自然の変化という視点を離れ、日常的な実感を伴ったものとして二物間の呼応する関係性が強調される。

つまり、陰陽の作用による自然循環的な変化を基盤にした立説ではあるが、自然現象の枠外にあつて、どう考えても因果関係が希薄であると思えるもの、一見不合理に見えるものでも、対句的表現によつて羅列することで、実際に生起する現象であるかのような錯覚を感じさせる仕掛けがある。日月食、彗星、賁星や雲気に対する天文占の知識を援引してきて、観測データと占断に横たわる科学性と非科学性の微妙な関係をうまく活用し、二物間の感応関係に相互の意志が本当に働いているかのようなイメージを喚起させているのである。もしも現実には生起する現象ということを確認するならば、不思議なことであるが二物が互いに引き合う「意志」があるとしたか考えられない、しかしながらそ

れに日月の運行による季節の推移に示される明理から類推すれば、十分に把握できる事態である、つまり物類の間に横たわる道理とはそのような関係性においてははっきりと示されるのだ。そうした言説を成立せしめるのが、物類相感説の最大の特徴である。

だから、二物間の感応は実際に生起する自然現象である、だが陰陽の同類感応であるとする以上に因果関係のメカニズムはわからない、それでも類を以て推せば物理の存在は確かなものである、という前提がある。そこで、覽冥訓の冒頭に言う、

いったい物類の感応というのは、玄妙深微で、いかなる叡智でも論じ尽くすことはできず、いかなる雄弁でも解き明かすことができない。

これは、神秘的現象に対する単なる不可知論ではない。二物間の相感関係を成り立たせている物理は深淵で奥深く理解したいが、そうした感応現象が確かに存在するのであるから、物類相感という自然界の法則性を正しく認識し、それらの関係性から類推して物事のあり方を明察すべきであるというのである。

## 二 災異思想への方向性

『淮南子』の同じような物類相感説は、『呂氏春秋』『春秋

繁露』にも見られる。『呂氏春秋』召類篇には、

類が同じであれば引き合い、気が同じであれば合し、  
音声と同じであれば響き合う。だから、宮音を弾くと  
(他の)宮音が呼応し、角音を弾くと角音が動く。龍に  
祈って雨を降らせ、形によって影を追う。

とあり、応同篇にもほぼ同じ論説がある。『春秋繁露』同類  
相動篇には、『呂氏春秋』『淮南子』の論説を敷衍し、

天が陰雨を降らそうとすると、人の病いがそのために  
先に動きだす、これは陰が相応じて生起したためであ  
る。天が陰雨を降らそうとすると、また人に眠たくなつ  
て横に臥したくなるのは、陰気である。憂いがあると  
また寝たくなるのは、これは陰気が相求めたためであ  
る。喜びがあると、人は寝たいとは思わなくなるのは、  
これは陽気が相求めたためである。……病人は夜にな  
ると病状がますます重くなり、鶏は夜明けになると、  
みんなが鳴いてひしめき合う。その気が精を益すから  
である。だから、陽は陽を益し、陰は陰を益す。陰陽  
の気は、類をもって相損益することができるのである。  
と述べ、さらに陰陽の気が類に従って相感することを、天  
候や時刻によって人が病気になったり、状態が悪化したり  
することで説明しようとする。

さて、『呂氏春秋』『淮南子』『春秋繁露』の三書は、物類  
相感現象に関する当時の言説を集約的に記載しているが、

それらが二物間の関係性に着眼してどのような主張を繰り  
広げたのであろうか。三書それぞれの思想的立場があつて、  
強調する点は異なっているが、互いに重なり合う部分も大  
きい。物類相感説がもたらした思想内容を大別すれば、三  
つの方向性がある。その三方向は、三書で最も遅く著され  
た『春秋繁露』同類相動篇に端的に示されている。以下で  
は、それを手がかりに、それぞれの論点を詳しく考察したい。

一つの方向性は、自然現象から逸脱した災害、異変ある  
いは瑞祥を、国家の存亡、革命に関わる天意として把握し  
ようとする、災異思想への展開である。同類相動篇に、

美事は美類を招き、悪事は悪類を招く、類が相応じて  
起るのである。……帝王がまさに興起しようとして  
いる時には、美祥が先だつて出現し、まさに滅亡しよ  
うとしている時には、妖孽が先だつて出現する。

と述べるのが、それである。『春秋繁露』が災異思想の主旨  
者である董仲舒の著作とされているから、災異思想への方  
向性が最も強調されるのは当然のことである。

『呂氏春秋』応同篇の冒頭でも、

そもそも帝王がまさに興起しようとする時には、天は  
必ず先だつて瑞祥を人民に示す。

と述べ、黄帝、禹、湯王、文王の時に瑞祥が出現したこと  
を記す。しかも、その王朝交代を五行相克説で理論づける。  
例えば、文王受命の際には、火が起り、赤鳥が丹書を口

にくわえて周王朝の社に集まる瑞祥があり、文王は「火気が勝とうとしている」と言ったが、それは殷王朝の金気に周王朝の火気が勝とうとしているからである、という具合である。

同類相動篇の末尾では、『尚書大伝』を引いて周王朝が興起しようとした時に、大きな赤鳥が王屋の屋根に集まり、武王以下が大いに喜んだ故事を論述する。また、有名な董仲舒の賢良対策においても、その冒頭で武王受命の符に言及している。すなわち、武王が策問した夏殷周の三代の王が授かったという受命の符の所在や災異の変の起因理由について、『書経』（『今文尚書』秦誓篇）を引用し、

私は聞いている、天が大いに奉じて王とならせる場合には、必ず人力で招き致すことのできない、ひとりだけでやって来るものがある、それが受命の符である。天下の人々が心を同じくして帰服することが、父母に帰服するようであるから、天の瑞祥がその誠に感応してやって来る。『書経』に「白魚が王の舟に入る。火が王屋を覆い、流れて鳥となる」とある。これはおそらく受命の符である。周公が（それを見て）「覆えるかな、覆えるかな」と言い、孔子が「徳は孤りではない、必ず隣がある」と言ったが、いずれも善を積み、徳を重ねた効験である。後世になって、淫逸にふけり、衰微するようになると、万物を統治することができなくな

り、諸侯が背反し、良民に乱暴をはたらいて領地を略奪し、徳教を廢して刑罰に任じるようになった。刑罰が適正でないで邪気が生じ、邪気が下に積ると、憎悪が上に蓄わえられ、上下が和合しないと、陰陽が調和せず、妖孽が生じる。これが災異の生起するところである。

と述べる。善事、悪事が瑞祥、災異を招く感応メカニズムと社会的興廢の推移が、気の感応によつて明瞭に語られているから、それ以上に説明する必要はないだろう。

災異思想は、聖王出現の瑞祥と対比させて、その逆現象である自然の災害、異変に同類相感的な類推を当てはめることで成立する。聖王出現の瑞祥思想は、『墨子』非攻下篇に、

赤鳥が珪玉を口にくわえて、周の岐社に降り立った。そこには「天は周の文王に命じて、殷を伐ち、国を有たせる」と記されていた。

とあり、文王受命の瑞祥を語っているから、その起源は古く遡る。『墨子』から『呂氏春秋』『今文尚書』を経て『春秋繁露』に至る過程で、鄒衍の唱えた五徳終始説によつて理屈づけされ、さらに春秋公羊学の災異説へと変容していった。その流れを生み出すのに、物類相感説が大いに関与しているのである。

ところで、前掲文では、瑞祥や災異は国家の興起、滅亡

に先だつて現れる前兆であつたが、董仲舒の主張した災異説では、災異現象を誘発したのは、人間社会の失道行為に起因し、天が為政者の政治的過失を戒め、それを無視すればさらなる異変を起こして、亡国の危機を警告したものであると考へる。そこで、『春秋』に示された事例を判断基準として、災異の原因を探つて悪政批判を繰り広げようとするのである。

したがつて、既往の出来事が考察の対象であつて、これから生起しようとする悪事を予言しようとするわけではない。前漢末から後漢初めになると、王朝交代の革命イデオロギーとして災異思想が讖緯思想に変容し、天から下された凶讖、符命によつて王莽や光武帝が帝位に就くことを予言するようになる。その社会的動向において、儒生が過去だけではなく、未来を占うようになったのは、儒教の枠外を逸脱した災異思想の「墮落」と評される。

しかしながら、物類相感説の立場から言えば、災異思想の依拠する天人感応説は、ある事が起こつてそれに感応して別の事が起こるとする同類相感の因果関係を反転させ、過去の解説へと向かわせたものである。とりわけ、緻密な天体観測データから常軌からの乖離現象を推算し、定式化した吉凶の占断を行う天文占の方法論を逆手に取つたことになる。司天官の側に立つならば、災異思想というのは、天文占の理論を失政批判へと政治思想的に改変し、政敵を

糾弾することを目的として災異現象の恣意的解釈を企てた世俗的な「悪用」にほかならない。

前漢の武帝期に国家公認の学問となつた儒教は、実践的な政治思想から総合的な学問体系を持つ国家学への成長を遂げるために、方術と絡み合つた自然学の理論を、次第に科学知識として儒家的に純化して撰取していった。災異思想、讖緯思想の流行は、儒家的な自然哲学の形成とパラレルな関係にある。やがて天文曆数学の専門知識が人々の間で広く浸透するようになると、将来の出来事の予測をも考察対象に含むようになるのは、自然の趨勢である。張衡のごとき儒学者の凶讖批判は、政治的な意図を持つて神異な「自然現象」を捏造したことへの非難であつて、数理天文学の社会的応用である占星術を根底から否定した科学批判と読み替へてはいけないのである。

董仲舒の春秋公羊学が、『春秋』に示された事例から孔子の微言大義を洞察することを基軸にした歴史哲学であつたことは確かである。しかし、彼が主張した災異理論が天文占の科学知識を借用したものである経典解釈学の枠組みを堅持しようとして、未来を語る天文占の方法論を非科学的な當爲として否定するのは、論理基盤を失いかねない自殺行為であるし、またそのような思想的背景があつたわけではない。聖人の道を学んで政治的改革を志す儒生の最大の関心事は、意図的にそれを拒むどころか、瑞祥や災異によつ

て示される国家存亡の微かな兆候を鋭く察知して、来るべき事態を予測し、しかるべき方向に変革しようとするところにあつたように思われる。

当時において、旱魃や水害等の自然災害が人々を大いに苦しめていたことは言うまでもない。政治的な過失を暴露するだけでは事態が片づくはずがない。したがって、災異説を唱えた儒学者には、むしろ災害をいかにして消沈させるか、言い方を変えれば、人間がいかにして能動的に自然へ働きかければよいのかという大きな問題意識があつたにちがいない。

物類相感説が董仲舒によって災異思想へと変容したことで、天人合一の自然哲学を儒家的なものに作り替えることに成功したことは言うまでもない。しかし、災異の解説と失政批判にとどまらずに、さらに異質な主張も織り込まれる契機がそこに生じたことが、未来を語ることを拒否したとするこれまでの通説では、ほとんど見逃されているのである。

### 三 董仲舒の求雨術

災異に関するもう一つの異質な主張というのは、物類相感説によつてもたらされる自然への働きかけ、自然操作への方向性である。同類相動篇の次の文によれば、それが董

仲舒の災異説の段階ですでに主張されていたことが窺える。

天に陰陽があり、人にも陰陽がある。天の陰気が起ると、人の陰気がそれに応じて起る。人の陰気が起ると、天の陰気がまたそれに応じて起るにちがいない。その道は、一つである。この道理に通じている者は、雨を降らせようと思うならば、陰を動かして陰を生起させ、雨を止ませようと思うならば、陽を動かして陽を起す。

すなわち、同類相感の関係性を活用すれば、自在に雨を降らせたり、上がらせたりすることができると考えているのだ。『春秋繁露』には、さらに求雨、止雨の両篇があり、その方法を詳論する。

天の降雨現象を人間の手で自在に操作しようとするのは、方術に限りなく接近した考え方であり、正統儒学の立場からだと違和感があるかもしれない。しかし、『史記』『漢書』の董仲舒伝には、「春秋災異の変によつて、陰陽が錯行する理由を推す。だから雨を求めるならば、諸陽を閉じて、諸陰をほしのままにし、雨を止ませるにはその反対にする」として、江都相になつた董仲舒がその術を活用し、大いに成功したことを記している。人々が懐いた災異学者としての董仲舒のイメージは、降雨現象を自在に操る人物のほうであつた。

董仲舒の求雨術に、当時の人々が強い関心を示していた

ことは、王充の『論衡』に明証がある。それによれば、董仲舒の求雨術とは、『春秋』の雩祭（雨乞いの祭）を敷衍して、土龍（土製の龍）を供えて雨を招来しようというものであった。そして、劉歆も雨乞いの雩祭を掌り、土龍の事を統轄していたが、桓譚に「琥珀や磁石が本物でなければ、針を引き寄せ、芥を拾えない」として、作り物の龍で雨を降らそうとすることを詰問され、返答に窮したという逸話を引き、そこで、王充は乱龍篇を著して、董仲舒の土龍説に決着をつけようとした、という。

『続漢書』礼儀志、劉昭注が引く『桓譚新論』では、

劉歆は雨を降らせようとして、土龍を作ったり、律を吹いたり、様々な方術をすべて備えさせた。桓譚が「雨を降らせるのに土龍を作るのはどうしてか」と尋ねると、「龍が現れるたびに、風雨が起る。風雨を招き寄せたいので、龍の形に似せて作るのだ」と答えた。とあって、少し違う話になっているが、いずれにせよ劉歆も求雨術を行った人物として語られているのである。

土龍を用いた求雨術は、董仲舒の発案というわけではない。『淮南子』地形訓、説山訓、説林訓等にすでに見られる。高誘注には、殷の湯王が早魃に遭遇したときに土龍を作って龍に象った、という故事を記載する。また、『山海經』大荒東経にも、凶犂土丘にいる応龍の形状に似せたものを作ると大雨が得られることを記す。郭璞注に「今の土

龍はこれに本づく。気が自然に冥感したものであり、人の為せるわざではない」とある。董仲舒は、その求雨術を『春秋』の雩祭と関連させ、物類相感説で理論づけたのである。董仲舒や劉歆といった漢代を代表する経学者が方術めいたものにまで手を染めるように仕向けたところに、物類相感説が巻き起こした問題圏の広がり認めなくてはならないだろう。

ところで、王充と言えば、災異思想が主張した自然現象と人為との因果関係を俗信として真っ向から否定した学者として知られる。ところが、乱龍篇では、董仲舒の求雨術を論駁するどころか、求雨術が実効あるものであることを、一五の証拠、四つの道理を挙げて力説し、その正当性を証明する擁護論を積極的に展開する。

土龍で雨を降らせることができる理由として、『易』文言伝の「風は虎に従い、雲は龍に従う」の一文を引証し、「陰陽は類に従うので、雲雨が自然にやって来る」と述べる。また、第一の証拠として「東風が吹くと酒が発酵し、鯨魚が死ぬと彗星が現れる」という物類相感現象を引き、それが「天道自然、人事に非ざるなり」とし、「その事は、彼が雲が龍に従うというのと、同一の事実である」と断ずる。さらに土龍が作り物であって本物の龍ではないとする批判に、陽燧、方諸が日月から火水を取るのと同じとする。

つまり、同類の感応関係が自然現象の支配原理として働



いていることを認め、たとえ作り物の龍であつても雨雲を招き致すこともできると言い切る。物類相感説に依拠して、求雨のメカニズムを証明してみせたのである。

「風は虎に従い、雲は龍に従う」は、『易』乾卦の文言伝に見られるほかに、『楚辞』哀命にも「物類の相感」として語られており、古くから唱えられた感応説である。王充が是認するのは、それが由緒正しき古説であるからという程度のものではない。なぜならば、乱龍篇のみならず、他篇においても随所で物類相感説や董仲舒の求雨術を肯定する論述を行い、しかもそれを災異説や俗信の批判の論拠に活用しているからである。

物類相感説をどのように理解したかを確認しておく、寒温篇では人間の賞罰喜怒が寒温の変化を起こすという説を論駁するが、ある人の意見として、

虎が嘯けば谷風が吹き、龍が高く舞い上がると景雲が起こるのは、気と同じくし類を共にし、まますると互いに招き合うことがあるからである。だから「形によって影を追い、龍に祈つて雨を降らせる」というのである。雨は龍に感応して降ってくるし、影は形とともに去つていく。それが天地の性であり、自然の道である。

と述べ、同類相感現象を論拠にして、寒気が刑罰に随行することも、同類が招き合うからであるとする。その意見に対して王充は、「同気共類」によって互いに招き合い、竜虎

が風雲を起こすことは、「可である」と認め、それを賞罰にまで及ぼす非を論じる。

また、偶会篇では、物事、吉凶が時を同じくして起こつたとしても、それらの間に感応関係があつたとするに何の根拠もないことを力説する。ところが、「月が天で欠けると螺貝が淵で消え、風は虎に従い、雲は龍に従う」という関係は、「同類が気を通じ、性が感動しあう」自然現象として容認する。

以上の例から明らかなように、王充は自然と人間の間に何らかの関係性を読み取るうとした様々な言説を、恣意的な解釈によつて作り上げた虚言、俗説として斥ける。それも、災異説のよう自然現象を人事に直結させる場合だけではなく、偶発的に起こる事物間に人間の生死、善悪、吉凶等をからめた因果関係を想定することまでも、経験的な認識に基づいて徹底的に論駁する。しかし、物類相互の関係性を認めないわけではない。災異説と區別して、董仲舒の求雨術を是認し、その自然操作性を物類相感説の応用として理論的に有効であると支持することからわかるように、気の感応を基軸にした自然学を本格的に構想しているからこそ、人為的な解釈を差し挟んで自然現象を曲解することを拒んだのである。

経験的認識や科学精神による俗信批判が高く評価される王充が、物類相感説の二つの方向性に、是非の明確な線引

きをしているのは、漢代における自然哲学の展開を考えるうえで実に興味深い。災異思想や求雨術というのは、物類相感説の言説において、儒家と道家の天人合一の思想が、交錯し、混ざり合うことで形成されたものである。後漢以降には、国政の善し悪しを判断する基準として災異を考えるか、自然操作の方向性を強く意識するかで、再び経学的な政治思想と道教的な自然哲学に分かれていく。王充の自然哲学は、ちょうどその分岐しはじめの境界線上に位置する。それゆえに、物類相感説に立脚しながら、自然界と人為の間に横たわる様々な迷信、俗信を打ち破るといふ異色の批判哲学を構築しえたように思われる。

#### 四 吉凶禍福の類推思考

災異思想や求雨術は、物類相感説を儒家的な政治思想に応用したものであるが、物類相感説の本領は、類を同じくする二物の相感関係によって、吉凶禍福、存亡興廃がどのような道理で成立しているかを類推しようとするところにある。『春秋繁露』同類相動篇で、

陰陽の気だけが類によって進退できるばかりではなく、不祥、禍福が生じてくるところも、またこれによるのである。

といい、『呂氏春秋』応同篇でも、

禍福が到来するのは、多くの人々は運命であると考え、それでどうしてその由来を知っていると云えようか。

とあるのは、吉凶禍福というのは、天によって定められた運命でもないし、偶然でもない、同類相感によって招き寄せているのだ、という主張であり、そうした自然哲学的な思索を行おうとする方向性が窺える。

吉凶禍福が見極めたいものであるが、自然界に生起する現象から類推して、その道理を深く洞察し、そして物が極まれば必ず衰え、周れば始めに復るといふ循環的な自然の摂理に従い、禍を転じて福となす生き方、考え方をしなければならぬ。そのような言説は、諸書において、老荘や易の自然哲学に依拠してしばしば語られるが、物類相感説が実際のな理論基盤の一つとなっているのである。

吉凶禍福の哲理を最も議論しているのが『淮南子』であることは言うまでもない。そこには、類推思考の特色的な位相が存在する。

人間訓には、吉凶禍福が表裏関係にあることを述べて、禍と福は門を同じくし、利と害は隣り合わせである。神聖の人でなければ、それを見分けることは困難である。

とし、存亡の枢機、禍福の門戸が、いかに推し量りがたく、深察しなければならぬものであるかを多くの事例を列挙

して明述する。その中には、孔子が『易』を読んで嘆息して説いた損益の道、老子の持満の戒、あるいは塞翁が馬の故事等が含まれるが、物類相感現象の言説も多用する。『呂氏春秋』応同篇が同類相感として引いた事例である老子や荀子（または『易』文言伝）の言、すなわち軍隊が駐留した所には必ずイバラが生える、水火が燥湿に赴くということとは、人間訓では禍いはいち早くつみ取らなければすぐに蔓延してしまうことの喩えで用いる。

そこには、類を以て推す思考様式が遺憾なく發揮されているのであるが、篇末には類推という方法論への論及もある。すなわち、

物類が互いに近接していて門戸を異にしているものは、数多くて識別しがたい。

とし、識別しがたい四つの場合を指摘する。四つの場合は、同類であるようでそうでないもの（「類之而非」）、同類でないようでいてそうであるもの（「不類之而是」）または「非類而是」、そうであるようで実はそうでないもの（「若然而不然」）、そうでなさそうで実はそうであるもの（「不若然而然」）である。そして、人格者であると思われた白公勝が乱を起こしたこと、呉王夫差に礼辞を尽くして服従したかに見えた越王勾践が離叛したことなど、四つの場合それぞれに適合する具体例を歴史的な出来事から一つずつ取り上げて説明し、さらに次のように締めくくる。

これらの四つの方策は、深察しなければいけない。いったい事物が知りたい理由は、その端緒や痕跡を隠匿し、私を公に立て、邪を正に寄りかからせ、人心を惑わすことができるからである。……いったい狐が雉に襲いかかるうとする時には、必ず先に体勢を低くし、毛をねかせて、やつて来るのを待つ。雉はそれを見ても信じて疑わないから、捕まえることができる。もしも狐が目を見からせ、尾を突つ立てて、必ず殺してやろうとする勢いであれば、雉も亦た察知して驚き怖れ遠くに飛び去り、その怒りを避けようとするにちがいない。そもそも人が悪智恵で欺き合うのは、禽獣の詐術どころではない。物類が相似ていてそうであるかのようにあつても、外面からは論じることができないことは、数多くあつて識別しがたい。だから深察しないわけにはいかない。

人事に引きつけて議論しているので、人偽の術策がいかにも巧妙であるかの論説になつてはいるが、物類が似て非なるものであつたり、その逆であつたりする、識別しがたいものであるから、外面から論じることができず、その関係性の類推を慎重に行わないといけないう認識論を述べる。覽冥訓では、物類相応の関係性が、知りがたく、論じがたい道理であるという前提で議論していることをすでに指摘したが、その後の論説で「利害の路、禍福の門は、求め

て得られるものではない」ということを論証するのに、次のような物理現象を喩えて用いる。

夫燧（陽燧）が火を太陽から取り、磁石が鉄を引きつけ、蟹が漆を壊敗させ、葵が太陽に向かうのは、どんなに聡明な智慧があつても、明らかにすることのできないことである。だから、耳目による明察も、物理を見極めるには足らず、心意を尽くした議論も、是非を定めるには足りない。

自然現象の物理や是非は、どんなに子細にわたつて観察し、綿密に考察してもわからないことがあることを、磁石、蟹、葵の物性によつて示す。そして、そのゆえに智慧で政治を行おうとしても国は保ちがたく、「(天地の) 太和に通じて、自然の感応を保つ」ことのできる者だけがそれができる、という老荘的な自然哲学を主張する。

凹面鏡の点火、磁石の引力、葵の向日性が、観察される自然現象であつて、その物理は類推しがたいものであるとするのは、今日的に見ても十分に首肯できるところであろう。ところが、それらに加えて蟹が漆を壊敗させるところと、呪術的な不合理を感じてしまうかもしれない。高誘注によれば、蟹を漆の器の中に入れると、漆が壊敗し、乾燥しなくなる、と説明される。『太平御覧』九四二に引く『博物志』、『証類本草』巻二に引く陶隱居説によれば、蟹（の膏）が漆と合成すると水に変化すると考え、長生の仙薬に

用いていたことがわかる。

『春秋繁露』郊語篇でも、同様の論及がある。

人の言に、醜（醜）が煙を除去し、鴟の羽が眯（目に入ったゴミ）を除去し、磁石が鉄を引きつけ、（太陽にかざした）頸金（真金）が点火し、蚕が糸を室で吐くと絃が堂で切れ、禾が田野で実ると粟が倉庫で欠乏し、蕪萸が燕で生じると橘枳が荊で枯れる、とある。これらの十物（後の三條をそれぞれ二物として数える）は、いずれも不思議なもので怪しむべきであり、人が思念しうるものではない。いったい人が思念しうるもの存在するのだ。あるいは吉凶禍福、不利が生み出されるころも、奇怪なところがあつて、人が思念しうるものではないのは、それらと同じではないのか。これらは慎むべきものである。

物類の關係性を類推しようとして、その考察対象に類推しがたい物理現象をも含ませていることが、類推思考のユニークさを際立たせている。なぜならば、物類を類型的に把握しようとする、綿密に観察すればするほどに、推察の及ばない事態や現象に気づくからである。その場合には、日月による季節循環的な現象に適用された陰陽の同類というカテゴリーは成立しがたく、限りなく異類に接近していく。異類という概念も、類推しがたい物性から導き出され

る場合がある。例えば『淮南子』説林訓に、

蚕は食べるだけで何も飲まず、三十二日で姿を変える。

蟬は飲むだけで何も食わず、三十日で脱皮する。蜉蝣

は食べもせず、飲みもせず、三日で死ぬ。人は礬石を

食べると死ぬが、蚕はそれを食べると飢えることがな

い。魚が巴菽を食べると死ぬが、鼠がそれを食べると

肥える。必ずしも類推できるとは限らない。

とあり、物類それぞれで相反する類推しがたい事例を挙げ  
る。『大戴礼記』易本命篇にも同じ言及があるが、そこでは

「萬物の性は、各々類を異にする」とある。つまり、異類と  
いう概念で、その相反現象を捉えようとする。

しかし、物類相感説の基本的な考え方は、陰と陰、陽と  
陽の同じ気からなる同類の感応である。取り上げられた事  
例は、一見ただけで同類とわかるわけではなく、むしろ  
異類に近いと思われるしまうものばかりである。それでも、  
感応しあうのであれば同類と見なさないわけにはいかない。  
類推しがたくても物類相感の理は、同類とした二物の関係  
性のなかに潜在するという理念が形成される。つまり、異  
類に見えても同類である、と推察することで、類推しがた  
い不可知な物理をそのままにして、類推思考の枠組みを保  
つのである。物類相感説に發揮される類推思考の特色は、  
同類という把握方式にある。

では、類推しがたい相感、相反現象があり、その物理は

知ることができないことを、同類、異類で把握して、そこ  
から何を導き出そうとしたのであろうか。『呂氏春秋』別類  
篇に、一つの帰着点が表示される。すなわち、類の弁別が推  
察しがいなことを述べて、

いつたい葦や藁という草があるが、それだけを単独で  
食べると死んでしまうが、両方を一緒に食べれば寿命  
を延ばすことができる。萬や莖は（毒草であるが）、一  
緒に食べれば）死なない。漆や水は液体であるが、そ  
の二つの液体を合わせれば凝固し、湿らせると乾く。

金や錫は柔かいが、その二つの柔かい金属を合わせ  
れば堅くなり、熱すると液体になる。湿らせれば乾く  
ものもあれば、熱すると液体になるものもある。類は  
もともと必ずそうなるわけではなく、推して知ること  
はできない。

と述べる。そして、駿馬が太陽を背に西走しても、いつの  
まにか（太陽に迫り越されて）夕陽が前方にあるという喩  
えのように、目には見えず、知恵をしぼってもわからず、  
術数でも及ばないことがある、どうしてそうなるのか理由  
はわからないがそうなる事物がある、そこで聖人は制を興  
し、（あれこれと穿鑿しようとして）心を差し挟んだりはしな  
い、という。類推しがたい物理現象があるから、聖人は制  
度、法則を定めた、というのだ。不可知論と自然現象の定  
式化への志向とは背反しているようでいて、実のところ表

裏関係にある。

『論語』為政篇には、孔子が語つた有名な言葉「周を継ぐ者は百世と雖も亦た知るべきなり」に対して、馬融注は「物類は相招き、勢数は相生じるから、その（制度的な）変革には常がある。だから（百世先のことまで）予知できる」と述べる。質文改制や三統説といった循環史観とともに、物類相感現象に依拠した類推によつて自然や社会の法則性を把握する考え方が、後漢にははつきりと現れてくるのである。前者は観念的な天文曆数と結びつくが、後者は実践的な天文占や医薬学の知識を活用する。中国における自然哲学が、術数学の数理と博物学的な知識を基盤としているのは、そうした二層構造からなっているからである。

## 五 薬理の把握方式

物類相感説は、災異思想、讖緯思想にあまり興味を示さなくなつた三国時代以降においても諸書に散見する。ところが、『劉子』のように比較的まとまつた論を展開しているものでも、『淮南子』等が記載する物類相感現象の事例を列挙して「物は類によつて互いに感じ、神は氣によつて互いに変化する、まして人情をもつてすればなおさらである」（類感章）と結論づけるだけで、内容的には大差がない。他書においても同様で、議論をさらに深め、発展させたと言

うるほどのものは見あたらない。

したがつて、陰陽五行説、天人相関説、災異思想といった類縁関係にある思想に比べて、注目度は低く、物類相感説という言葉すらあまり取り上げられることはない。しかし、『劉子』というなら審察章、命相章、殊好章、禍福章等に類推による陥りやすい誤謬や類推しがたい事象への考察が繰り返されているように、物類の關係性に着眼した類推思考は人々に広く浸透しており、自然学の基礎概念の形成に果たした役割は無視できないように思われる。

その影響が最も顕著であるのは、医薬学の分野である。薬物療法の歴史はきわめて古く、本草学と呼ぶ独自の分野を形成したが、様々な疾病の処方、解毒から丹薬の錬成にいたる幅広い医薬学の知識は、試行錯誤的な臨床体験によつて得られたものである。薬効に関する理論を追究し、体系化してきたわけではない。だから、病状がよくなれば何でも処方薬となりうるし、今日的に薬効があるとは思えない偽薬も多く存在する。しかし、無作為に生み出されたものばかりというわけではない。薬効成分わからない分だけ、何らかの類推を働かせて工夫を凝らしてきたにちがいない。『淮南子』説山訓にある次の文は、そうした類推思考の一端が窺える。

狸頭は瘋（鼠に嚙じられた傷）を癒し、鶏頭は瘻（頸の腫れ物）を癒し、虻（あぶ）は積血（鬱血）を散ら

し、野木(きつつき)は齧(虫歯)を癒す。これらは類推でわかるものである。

ところが、すでに見たように、毒草と一緒に食べれば長寿薬となったり(『呂氏春秋』別類)、漆が蟹膏で水に化した(『淮南子』覽冥訓)、葉草の調合や仙薬の錬成を多様に試みていると、類推したい物性の発見が得られることがある。だから、上文に続けて、

膏は蠶(すっぱん)を殺し、鵠の矢(糞)は蝟(はりねずみ)を中毒死させ、腐った灰は蠅を生じ、漆は蟹が近くにいると乾かない。これらは、類推できないものである。類推できるものと類推できないものは、間違っているようで正しく、正しいようで間違っており、誰がいったいその微妙な物理に精通することができようか。

とある。二物の間に類推したい物理が作用していることに気づいた時に、物類相感的な類推が生まれる。つまり、物類相感説は、技術操作的な色合いの濃い自然探究の副産物であるが、明確な把握方式として機能できるのである。

様々な薬物は、『神農本草経』のような本草書や疾病ごとの処方をもとめた経方書に系統的に整理されていくが、それを生んだ理念や類推思考は語られることはない。だから、物類相感説に示された物理が、それを推察する唯一の手がかりとなった。

『抱朴子』対俗篇に、説山訓の論説を老子の言として引用し、

狸頭は鼠漏を治し、啄木は齧歯を護るが、これは類推で求めることができるものである。蟹は漆を変化させ、麻は酒を壊すが、これは類推できないものである。理で推すことができないものである。

と述べ、さらに、

物は千差万別で、心意で極めることができるものではない。もしも危篤の病にかかつていて、良薬の助けを必要とするときに、服用することをよしとせず、神農や岐伯がこの草を用いてこの病を治したのは、どのような原理にもとづくのかを知らなければならぬとするのであれば、愚かであると笑われても仕方がないと諭える。この薬理観は、『証類本草』巻二になると、さらに明確に物類相感の言説を引証して、薬理が不可知なものであっても必ず存在し、実際に利用可能であるという明確な主張となる。

万物の性を尋求すると、みな離合がある。虎が嘯くと風が生じ、龍が吟ずると雲が起り、磁石は針を引きよせ、琥珀は芥を吸いよせ、漆は蟹を得ると散じ、麻は漆を得ると湧き、桂は葱を得ると軟かくなり、樹は桂を得ると枯れ、戎塩は卵を重ね合わせ、獾の膽は盃を二分する。気が爽然として互いに感応するのは、多く

はこれらの類と同じである。その理は考えることはできない。諸薬が互いに利害をなすことができるのは、先聖がすではつきりと解き明かしているので、どうして薬理が不詳であるからといって利用することを避ける必要があるか。

薬理探究の方法論として用いられたのは、陰陽五行説というのがこれまでの通説である。しかし、中国における自然学の理論としばしば持ち上げられる陰陽五行説は、注釈の道具としては便利であっても、物類の關係性を体系的に把握したり、帰納的に類推をめぐらせて現象を考察するには限界がある。物類相感説のような形で、具体的に薬理の關係性を示すことができたわけではない。

もちろん、物類感応のメカニズムは陰陽同類の感応關係で説明されるから、素朴な陰陽説の一つであるし、二物の陰陽配当が確定的でない場合には、五行説で注解するものがある。例えば、王充が「同氣共類」「同類相招」で解釈した虎龍と風雲の感応關係について、天文訓の高誘注では、虎は土物、風は木で、木は土から生じるからと五行相生關係で、龍は水物で、雲は雨水を生じるからと水性の感応關係によると説明する。

虎を土物とすることについては、『尚書』洪範の孔穎達正義が引く鄭玄注にも、同説が見られる。ところが、鄭玄注では「風は土氣である。およそ氣は風がなければ進んで行

けない。それは金木水火は土がなければ存在する場所がないのと同じである」とし、風は木でなく、土氣とし、虎と同類とする。さらに鄭玄注は、「雨は木氣である、春に始めて生を施す、だから木氣は雨である」と述べているから、高誘注で雲が雨水を生じるから水性とすることと合致しない。龍を水物とするのは、『左伝』昭二九年に龍が絳郊に出現した際に、蔡墨が『易』を引用しながら、「龍は水物である」と述べている。孔穎達正義では、水が木を生じる母子關係であることから龍は水官の物であるとしながら、水の中で成長するからと別説を示し、疑問があることをコメントしている。

そのように、五行説では、龍は木（東方）、虎は金（西方）であるから、水物、土物としたのでは合わない。だから、高誘注のように相生關係を引き合いに出して苦しい説明せざるをえなくなる。

物類相感説では陰陽五行配当に拘泥することはしない。陰陽五行によって図式的に単純化することで、現実から遊離した系統づけを行うことは、類推しえない物理の解説よりも物類の關係性に焦点を当てている物類相感説が目指すところではない。換言すれば、物類相感をめぐると類推思考は、自然への眼差しを硬直化させないで、ありのままに自然を見つめようとする。それが、博物誌的な数多くの発見と言説を生み出すうえで、大きな作用を及ぼしているよう



に思われる。

## 六 精誠、天を感動せしむ

近世での自然探究の方法論にも、物類相感説とその類推思考の影響が指摘できるだろう。宋明理学では、物類の存在や関係性を考察した多彩な議論が展開されているが、いずれも陰陽五行説に距離を置きつつも、陰陽の相互作用に同類相感的な類推をめぐらし、物性と心性の間に天人合一的な自然哲学を主張した。ここでそれに論及するには、紙面が足りないが、自然哲学の近世的な展開を考えるならば、これまで述べてこなかった物類相感説の重要な考え方が浮かび上がる。それは、天界の自然現象と地上の物類、人間と繋ぎ、相互に感応させているものがあったい何であるのか、という命題である。

物類相感説では、実に明解な答えが当初から唱えられている。それは、「精誠」である。

『淮南子』覽冥訓では、晋の師曠が白雪の曲を演奏すると、神異なものが天から舞い降り、にわかには風雨が降り、平公の病は重くなり、早魃で作物は枯れたこと、斉の卑しい寡婦が天に叫ぶと、雷電が宮殿に落ちて、景公は台から落下して大けがをし、海水が溢れ出たことについて、盲目の楽師や卑しい寡婦の気持ちだが、天に通じ、至精を揺り動

かしたのであり、それは「精を専らにし、意を励まし、務めに委ねて神を積んだ」からであるとす。

さらに、周の武王が紂王を伐とうとして、孟津を渡ろうとした時に、荒波や疾風に襲われたのを鎮めたり、魯陽公が韓と戦って、日が暮れそうになるのを、太陽を逆戻りさせた故事を引用し、次のようにいう。

いったい性を全うし、真を保ち、身を損なうことがなければ、突然の難事に遭遇しても、精は天に通じる。つまり、誠心誠意、力を尽くすと、人間の「精」が天に通じ、その至精を感動せしめることができる。

『呂氏春秋』精通篇では、月の満ち欠けと蚌蛤の実虚の關係や磁石が鉄を引きつける物類感応現象を引きながら、類を同じくする物類は、二つの「精」が相通じること論じている。それは、天と人だけではなく、例えば人君と人民のように、物類同士でも共通するものである。つまり、心の中から発した精気あるいは精神のエッセンスが、類を同じくする物類間の相感關係を生ぜしめるとするのだ。董仲舒の賢良対策では、武王受命の際に瑞祥が出現したのは武王の「誠」に天が感応したためであると説かれていたが、天を感動させる物類の「精」は、人間では「誠」と同一視される。

『淮南子』泰族訓では、それを「精誠」と併称する。すなわち、殷の高宗が一言言葉を発しただけで、大いに天下を

動かしたように、聖人というのは、天心を懐いて天下を動かす、感化させることができるとし、さらに「精誠が心の内に感じ、形気が天に動く」と、景星、黄龍、祥鳳等々の瑞祥が出現するという。

『論衡』感虚篇では、『淮南子』覽冥訓の師曠等の故事を始め、天を感動させた説話が虚言であると批判するが、ここでも「精誠」二字を用いて、天の感応を喚起したものを表現している。王充は、太陽を逆戻りさせたりすることは聖人でもできないありえないことと否定するが、董仲舒が求雨術で雨を降らせることができたのは「これ（土龍）を用いて精誠を致した」（死偽篇）からであるとするように、「心意を専一にして、任務に励み、神を積み重ねると、精誠が天に通じて、そのために天が変動する」（感虚篇）ことを認めている。

また明雩篇では、董仲舒の求雨術が依拠する雩祭を行う必要があることを詳論するが、「雩祭で請祈するのは、人君の精誠であり……」とあり、やはり「精誠」が天に通じて雨を降らせるといふ考え方が見られる。変動篇に風が吹くとそれに感応して盜賊を働こうとする心が生じるとする六情風家の説を引いて、「盜賊の人、精気が天を感ぜしめ、風を至らせる」と言い換えているのと対比させると、善良な心に発する精気を「精誠」と表現しているのである。

『春秋公羊伝』僖公三年の何休注でも、『春秋感精符』に

記された逸話を引用して、旱害を憂えた僖公が佞臣を放逐し、冤獄を理めるなどして天を感動させ、雩祭しないのに大雨を降らせたことを述べているが、それは「精誠が天に通じた」ものであるとする。『後漢書』周举伝にも、この公羊説は「魯僖早に遭い、自ら責めて雨を祈る」として引かれ、「精誠を以て禍いを転じて福と為す」例の一つとしている。

以上の事例から、後漢になると、「精誠」が天人感応を引き起こす特有の概念が広く用いられるようになったことが理解されるだろう。しかも、この「精誠」は、これまで述べてきた物類相感説の三つの方向性のいずれにも共通して用いられていること、他の徳目は適用されないことも、一貫した理念として興味深く思われる。

「精誠」の初出文献は、『莊子』漁父篇であり、「真」というのは、精誠の至りである。精でなく誠でなければ、人を動かすことはできない」とある。そこに道家と儒家の折衷的な感じがするといっても仕方がないのであるが、物類相感説に直結するものとしては、『中庸』二四章の次文が指摘できる。

至誠の道であれば、前もって知ることができる。国家が興起しようとする時、必ず禎祥があり、国家が滅亡しようになると、必ず妖孽があり、著竹や亀甲の占いに現れ、身体の動きに現れる。禍福がまさ

にやつて来ようとする時には、善いことも必ず先に知り、善くないことも必ず先に知る。故に至誠は神のようである。

この論述は、前掲した『春秋繁露』同類相動篇の瑞祥、災異説の素型である。聖人の道を体現する「至誠」とは、天の「至精」に通じるピュアな心の働きであり、だから究極的な存在原理である真や神に限りなく接近できる。物類相感説は、先秦の『莊子』や『中庸』における精や誠（または聖）を基礎概念とする天人感応の自然哲学を、自然界の物類一般にまで敷衍したものである。

『中庸』『莊子』等において、誠、聖、精あるいは神、真といった概念を用いて展開された自然哲学的思索を自分たちの言葉で再読しようとする試みは、宋明理学の大きなテーマであった。物類相感説がその議論を先取りしているというのは少し言い過ぎかもしれない。しかし、先秦から漢代にかけて多様に展開した自然哲学の精華を取り込んだ物類相感説の言説が、物性と相互関係を把握し、様々な類推を發揮する中国的な自然探究の初期モデルを提供したように思われる。その具体的な考察は、今後の課題としておきたい。

## 注

〔1〕 物類相感現象に間接的に言及したものは少なくないが、直接に考察した論考としては、山田慶兒「物類相感志の成立——呪術と技術のあいだ——」（『篠田統先生退官記念論文集』「生活文化研究」一三、一九六五、後に「制作する行為としての技術」朝日新聞社、一九九一、所収）があるくらいである。

〔2〕 「類同相召、氣同則合、声比則応」とあるのは、『莊子』漁父篇に「同類相從、同声相應、固天之理」、『易』乾卦の文言伝に「同声相應、同氣相求……則各從其類也」とある。

また、応同篇で「平地注水、水流濕、均薪施火、火就燥」とあるのは、『荀子』大略篇（『易』乾卦、文言伝にも同類文がある）、「師之所処、必生棘楚」とあるのは『老子』三〇章の所説を、それぞれ同類相感の例として引用する。

〔3〕 文王受命の瑞祥について、他書の多くは「赤鳥」は「朱雀」に作っており、『呂氏春秋』の記載は、火が流れて赤鳥となったという武王受命の故事と混同があるのかもしれない。

〔4〕 日原利国「災異と讖緯——漢代思想へのアプローチ——」（『日本中国学会』二四、一九七二、後に『漢代思想の研究』研文出版、一九八六、所収）参照。

〔5〕 拙稿「損益の道、持満の道」（『中国思想史研究』一九、一九九六）参照。

〔6〕 後世の注釈家には、同類と異類の概念を十分に理解せ

ず、異類相感説と解するものがある。すなわち、『易』文言伝「雲從龍、風從虎」の孔類達正義は、それを「同類相感」とするが、「磁石引針、琥珀拾芥、蚕吐糸而商弦絶、銅山崩而洛鐘応」という物類相感現象の典型的事例について、「異類相感」であると注釈する。また、『周易略例』「同聲相應不必均高卑也、同氣相求不必齊形質也、召雲者龍、命呂者律、故二女相違而剛柔合體」の正義でも「二女是陰類而相違、剛柔雖異而合體、此明異類相感」とあり、「異類相感」として注解する。また、劉孝標の「広絶交論」で、友人間の交感を喩えて、虎が嘯くと清風が起きるという例とともに、『詩経』召南、草虫、鄭箋の「草虫鳴、阜螽跳」を引用するが、鄭箋はそれを「異類同類」であり、また「天性」(『詩経』小雅、出車の鄭箋)と説明する。草虫と阜螽は、異種の虫であるが、共鳴する感応関係があるから「同類」なのであり、なぜそうなのかはわからないが本能的な呼応関係だから「天性」である。つまり、鄭玄注は、物類相感説を正しく認識している。ところが、『文選』李善注では、「異種同類」が「異類相感」に置き換わっている。いずれも認識不足から表面的な整合性だけにとらわれて理屈づけした注釈家の誤謬を免れない。だから、これらによって異類相感説が唱えられたと錯覚してはならない。

(7) 物類の感応関係を成立させるものとしては、「精誠」とともに、「氣」があることは言うまでもない。物類相感説では、因果関係が想定しえない異類とほとんど思われるものを、陰陽二氣によって同類とするところに特色があるが、

「二氣」はさらに概念化して、「二氣」「元氣」になっていく。『論衡』『潜夫論』等の漢代の著作には、その萌芽がすでに存在する。また、陰陽二氣が一氣になる中間的過程に、太極図説などでしばしば唱えられた「陽中の陰」「陰中の陽」の考え方がある。それについては、『淮南子』許慎注に「虎は陰中の陽獣で、風と同類であり、龍は陽中の陰虫で雲と同類である」(『太平御覧』卷九二九所引)、類書に引用された、『春秋元命苞』にも「龍の言は萌である、陰中の陽である。故に龍挙がりて雲興ると言う」(『太平御覧』卷九二九所引)、『呂氏春秋』仲冬紀「虎始交」條の高誘注でも「虎は乃ち陽中の陰である、陰気が盛んになり類を以て発する」とあるように、物類相感を説明する原理に適用された先駆的な例がある。