

邵雍と張載の思想における

△神▽の意義

小笠智章

一、序

二、邵雍における△神▽

三、張載における△神▽

四、結語

一、序

邵雍と張載とは、宋学―所謂程朱学―の流れの上からすれば異端的な存在であると言われる。邵雍の思想はその荒唐無稽とも思われるほどの分類と、「心為太極」に象徴される所謂唯心論的性格の故に、そして張載の思想はその所謂唯物論的性格の故に、それぞれ「理氣」の二元を立てるに至る程朱学派から区別される。尤も、筆者は邵雍の思想を唯心論とは捉えていない。彼もまた△氣▽を哲学的思索の前提とする伝統の中にあるのである。ただ張載

が自覚的に「氣」の理論を展開したのに対して、邵雍はその思想の中心を「認識すること」に置き、「氣」に関しては張載ほどの哲学的反省を加えなかったことは確かである。しかし、存在を論ずるに当たっては、「氣」の運動変化に深く「神」を関与させている点において、両者はその軌を一にする。そして「神」はまた、両者の思想において、存在論のみならず、人性論や認識論にも関わっているのである。前以て言ってしまうれば、両者の思想において、「神」は「氣」の運動変化の原因・能力として立てられている。広く言えば現象の変化の原因を「神」に求めているのである。また人性論的・認識論的にも「神」は重要な概念であり、邵雍と張載とそれぞれ異なった仕方ではあるが、「性」に密切に関わっている。同時に「神」は天人合一を説く場合の核心的な概念となっている。そこで、朱熹哲学において「氣」とともに立てられるに至る「理」に対しても、「神」が深く関与することが予想される。言い換れば、「氣」と朱熹の「理」との間に、相当重要な概念として「神」を介在させることができるのではないかと考えられるのである。このような展望の下に、邵雍と張載の思想における「神」の意義を明らかにするのが本稿の目的である。

本論に入る前に、「神」の一般的な意味について触れておきたい。津田左右吉氏によれば、「神」の意味用法は次のように分類される。⁽¹⁾すなわち

名詞としての「神」

(1) 宗教的な神——人力以上の力もしくははたらきを有っていて、何らかのしかたで人の生活を動かす或るもの。例えば靈魂。

(2) 宇宙間の、或は宇宙そのものの、玄妙な力もしくははたらき——例えば「易」繫辭伝の「神無方而易無体」「知

變化之道者、其知神之所為乎」に見える神。

(3) 人に在るものとしての神——今日「精神」によって表現される概念の由来。

形容詞としての∧神∨

(4)——例えば『易』繫辭伝の「陰陽不測之謂神」に見える神。これは陰陽不測なるものをさしていったのならば(2)の神。不測なことをさしていったのならば形容詞としての神。

津田氏は(2)(3)(4)の∧神∨はすべて(1)の宗教的∧神∨から転化したものだとしている。

宋学の存在論の中核となる『易』繫辭伝には、右に引用されているように、(2)と(4)の∧神∨が見出される。同じく宋学の重要な典拠となった『中庸』にも見られる∧鬼神∨⁽²⁾は、(1)の「宗教的な神」としてよいであろう。邵雍も張載も、まさしくこれらの∧鬼神∨∧神∨に拠っており、更には「人に存するものとしての神」を論じている。本稿に論ずる所は、これら四つの∧神∨を、邵雍と張載とがどのように思想中に位置づけ、相互を関連づけるかという問題、換言すれば、これら四つの∧神∨をどのように哲学的に統一するか、もしくは統一していないかという問題でもある。

テキストは、邵雍『皇極經世書』は性理大全本を主とし、道藏本を参照した。『伊川擊壤集』は四部叢刊本を用いた。張載では北京中華書局『張載集』(一九七八年刊)を主とし、和刻本『周張全書』を参照した。引用には篇名と条数とを付した。『觀物外篇』からの引用は、篇名としては上下の別のみ記した。

二、邵雍における「神」

a 生成論

邵雍の生成論には、 \wedge 太極 \vee 型、 \wedge 一氣 \vee 型、 \wedge 道 \vee 型の三つが見受けられる。今、これら三つの生成論相互の関係を確認し、彼の生成論の特徴を判然させてみよう。

(1) 太極既に分れて両儀立つ。陽上りて陰に交わり、陰下りて陽に交わりて、四象生ず。陽、陰に交わり、陰、陽に交わりて、天の四象を生ず。剛、柔に交わり、柔、剛に交わりて、地の四象を生ず。是に於て八卦成る。八卦相錯して然る後に万物生ず。(上159)

言うまでもなく、『易』繫辭上に拠るもので、「太極 \downarrow 両儀 \downarrow 四象 \downarrow 八卦 \downarrow 万物」という生成論である。⁽³⁾

(2) 一氣分れて陰陽と為る。判じて陽を得ることの多き者は天と為り、陰を得ることの多き者は地と為る。(上161)
(3) 本一氣なり。生ずれば則ち陽と為り、消すれば則ち陰と為る。故に二者は一なるのみ。(上172)

これらが \wedge 一氣 \vee 型生成論である。陰・陽、或いは天・地の二者までを語るのみであるが、先の \wedge 太極 \vee 型生成論と考え合わせれば、邵雍は \wedge 太極 \vee を \wedge 一氣 \vee とし始源として、以後は「両儀 \downarrow 四象 \downarrow 八卦 \downarrow 万物」という生成を想定していると思ふべきであろう。また、ここで \wedge 一氣 \vee の生消により陰陽が判ずる(分れる)と言うが、他にも「陰、陽の母たり、陽、陰の父たり」「陰陽相生ずるなり」(上66・上105)とも言っているように、陰陽は互根的に循環すると考えられている。その陰陽の互根的循環により万物が生成されると考えているのである。

さて、邵雍はこの陰陽の互根的循環を「道」とする。「易」繫辞上の「一陰一陽之謂道」に拠って、

(4) 一陰一陽を之れ道と謂ふ。道は無声無形、得て見るべからざる者なり。故に道路の道に假りて名と為す。人の行く有るは必ず道に由る。一陰一陽は天地の道なり。物は是に由りて生じ、是に由りて成る者なり。(下158) と言う。「一陰一陽」すること、すなわち「一氣」の生消運動を「道」とする。ところで、この引用において、「道」を人の行く道路に喩えていることと「由る」の意義とに注意する必要がある。

(5) 天、道に由りて生じ、地、道に由りて成し、物、道に由りて形れ、人、道に由りて行ふ。天地人物は則ち異なるれども、其の道に由るに于けるは一なり。(内篇之九)

「其の道に由るに于けるは一なり」と言うのであるから、人に関しての「道」もここでは道路の意味ではなく、従って「行」を「行ふ」と読んでよいであろう。「人、道に由りて行ふ」の「道」は、所謂道徳的倫理的規範を意味するのであるから、生成における「道」も、単に「一氣」の生消運動を言うに止まらず、生成の筋道・法則、すなわち、「一氣」の運動法則を意味していると考えられる。

ところで、「道」型生成論には

(6) 道、天を生じ、天、地を生ず。(上114)

(7) 是を知る、道は天地の本たり、天地は万物の本たるを。(内篇之九)

のように、「道」を始源として生成を説くものがある。「道→天地→万物」という生成論である。しかし、(7)に続けて

天地を以て万物を觀れば、則ち万物は万物たり。道を以て天地を觀れば、則ち天地も亦万物たり。

と言っていることや、先の引用(4)の「道は無声無形、得て見るべからざる者なり」、或いは

(8)其の体を語れば則ち天分れて地と為り、地分れて万物と為る。而れども道は分つべからず。(上174)

などの言葉から明らかなように、 \wedge 道 \vee は「道 \downarrow 天地 \downarrow 万物」という生成の始源であるとされながらも、天地万物とは次元を異にするものであり、更には「太極既に分れて、両儀立つ」(引用(1))と言われた \wedge 太極 \vee とも本来異なる概念である。 \wedge 道 \vee は生成の「由る」所であるという点で「法則」と解されたが、更にここに見た始源性をも含めて、便宜上「原理」と呼ぶことにする。すなわち、 \wedge 道 \vee は、広くは \wedge 一氣 \vee の運動であり、更にはその運動法則であり、そして運動原理である。「太極は道の極なり」(下244)という言葉は、 \wedge 道 \vee を生成の全過程(すなわち \wedge 一氣 \vee の運動)と見て、 \wedge 太極 \vee をその始源とするものと解される。一方、「道を太極と為す」(上172)とも言っているが、これは \wedge 道 \vee 型生成論を説く場合の \wedge 道 \vee の生成における始源性、或いは論理的先行を、 \wedge 太極 \vee 型生成論を以て表現したものと考えてよいであろう。邵雍の学は「先天易」と言われるように「易」を中心にするものであるから、 \wedge 太極 \vee 型生成論を基本にすると考えられるが、一方では道家系の \wedge 道 \vee を始源とする生成論をも用いているのである。「太極は道の極なり」「道を太極と為す」といった言葉は、 \wedge 太極 \vee 型生成論と \wedge 道 \vee 型生成論とを整合させようとする努力の表われであると解し得る。しかし、 \wedge 太極 \vee が運動の法則や原理という意味で万物に内在するのではないことは、

(9)万物各々太極両儀四象八卦の次有り。亦古今の象有り。(上133)

という言葉からうかがわれる。万物には各々「太極 \downarrow 両儀 \downarrow 四象 \downarrow 八卦(\downarrow 万物)」という生成の順序がある。それに対し、 \wedge 道 \vee は、c節に触れるように、天地万物に内在すると考えられているのである。従って、先の \wedge 太極 \vee

型生成論と \wedge 道 \vee 型生成論とを整合させようとする努力は、邵雍にあつては \wedge 道 \vee の原理的意味での始源性と、 \wedge 一氣 \vee に比定された \wedge 太極 \vee の物質的意味での始源性とが、判然と反省区別されていない、ということの意味するものと解される。そういう意味で、生成の始源として \wedge 道 \vee と \wedge 太極 \vee とを等値であるとするのは、所謂「道氣」の概念の影響下にあるとも考えられる。

以上に見たところによれば、 \wedge 道 \vee は生成の始源として \wedge 太極 \vee と等値とされるが、 \wedge 氣 \vee の運動原理として生成の全過程を通じて存在するのである。

b 生成における \wedge 神 \vee の実体化

\wedge 太極 \vee を以て生成を説くものに、前節で触れたものとは別の型がある。

(10) 太極は一なり。不動にして二を生ず。二ならば則ち神なり。(ト195)

(11) 神、数を生じ、数、象を生じ、象、器を生ず。(ト197)

これらは、同じく外篇下に

(12) 太極の動かざるは性なり。発すれば則ち神。神ならば則ち数あり。数あらば則ち象あり。象あらば則ち器あり。

器の変ずるは復た神に帰するなり。(ト198)

とあることから、連続させてよいのかも知れない。引用(12)は \wedge 太極 \vee を \wedge 性 \vee とすることから、認識論的に解すべきであろう。引用(10)(11)を連続させることの可否、連続させた場合の引用(12)との類似をも含めて、引用(12)については次節で論ずる。ここでは引用(10)の「太極 \downarrow 二」に注目して、これを生成論と看做し、「二則神」を通して \wedge 神 \vee を

論究したい。

前節において、「太極は道の極なり」「道を太極と為す」といった言葉が、始源として \wedge 道 \vee を \wedge 太極 \vee と等値として見るのを見た。これらは \wedge 道 \vee 型生成論と \wedge 太極 \vee 型生成論とを整合させようとするものと解された。従って、「太極 \downarrow 両儀」の両儀すなわち陰陽の二者と、「道 \downarrow 天地」の天地の二者とが等値と看做されると考えられる。邵雍は「一気才かに分れて両儀已に備はる。円なる者は天と為り、方なる者は地と為る。…」⁽⁵⁾（擊壤集卷一 観物吟）と言っている。天は乾・純陽であり、地は坤・純陰である。更に「乾坤は天地の本」（上112）と言う。また

(13) 夫れ易は乾坤を根として姤復を生ず。蓋し剛、柔に交わりて復と為り、柔、剛に交わりて姤と為る。姤よりして無窮。（下59）

と言う。乾坤を根本に剛柔（陽陰）が動いて復姤を生じ、以後無窮に変化する。これは直接には『易』の卦の変化生成を言うものであるが、そのまま万物の生成に結びつけられている。復卦象伝に「復其見天地之心乎」とあるが、邵雍はこれを解して「天地の心なる者は万物を生ずるの本なり」（下212）と言っている。ここに「二則神」の表わす事象を、乾坤の二を根本とする陰陽の動きと見ることが出来る。復の義を説明したのを見てみると、

(14) 「寂然として不動」は、本に反り静に復す。坤の時なり。「感じて遂に天下の故に通ず」は、陽、中間に動きを髪を容れず。復の義なり。（下67）

すなわち、坤から復への変化において、陽が瞬間的に（髪を容れずに）動くこと、これが邵雍の言う \wedge 神 \vee の具体的な姿である。邵雍においては

(15) 陰、陽に対して二と為るも、然れども陽来らば則ち生じ、陽去らば則ち死す。天地万物の生死、陽に主らる。

則ち之を一に帰するなり。(上32)

と言われる如く、生死変化は陽の動きを中心に語られる。陽の動きは、広く言えば \wedge 一氣 \vee の運動であり、従つて \wedge 道 \vee に関わる。

(16)陽尊にして神。尊故に物を役す。神故に用を蔵す。是を以て道、天地万物を生じて自らは見れざるなり。天地

万物も亦法を道に取る。(上34)

(17)陽は道の用、陰は道の体。(上35)

\wedge 一氣 \vee の運動原理である \wedge 道 \vee の現実的な表われは陽の動きであり、しかもそれは陽が「神故に」すなわち瞬間的に動き得るからである。従つて、 \wedge 神 \vee で表わされる事象は、天地万物の生成の根本に関わるものであり、

(18)夫れ一動一静なる者は天地の至妙なる者ならんか。夫れ一動一静の間なる者は天地人の至妙至妙なる者ならんか。(内篇之五)

と、感嘆の意を込めて表現されるのである。

以上に見た「二則神」の \wedge 神 \vee は、『易』繫辞上の「陰陽不測之謂神」に拠ると考えられる。 \wedge 神 \vee は「一動一静の間」の、すなわち \wedge 一氣 \vee の運動の瞬間的であることの、神妙至妙な様を表現する。しかし、邵雍は同じ「陰陽不測之謂神」と、「神无方而易无体」(繫辞上)とに拠りながら、 \wedge 神 \vee を \wedge 氣 \vee とは別の存在として語る。

(19)氣は一のみ。之を主る者は乾なり。神も亦一のみ。氣に乗りて有無生死の間に變化出入す。無方にして不測なり。(上160)

\wedge 神 \vee は \wedge 氣 \vee に「乗る」とされるのである。また、「氣は神の宅なり」(上166)⁽⁶⁾とも言う。これらは、 \wedge 氣 \vee と

は別の実体的存在としての \wedge 神 \vee が \wedge 氣 \vee に内在化することを表現していると解し得るであろう。また、先の引用(16)の「神、故、蔵用」にも既にうかがわれるように、 \wedge 神 \vee は \wedge 氣 \vee の運動の原因・能力として語られる。「神无方面易无体」を解して次のように言う。

(20) 神は易の主なり。無方なる所以なり。易は神の用なり。無体なる所以なり。(下117)

邵雍は「易なる者は一陰一陽の謂なり」(上111)とも言っているから、 \wedge 神 \vee は『易』に尽される変化運動の主宰者として、すなわち \wedge 氣 \vee を変化運動せしむる存在として実体化されているのである。従って、生成論上 \wedge 神 \vee は天地万物の「由」って生成し来る所の \wedge 道 \vee の実質的機能を果たすものである。ただ \wedge 道 \vee が \wedge 氣 \vee の運動の必然的法則であるのに対して、 \wedge 神 \vee は \wedge 氣 \vee の運動の能力である。そして、 \wedge 神 \vee は本来 \wedge 氣 \vee に外在するものが内在化するかにように語られている。それは、ある意味での \wedge 神 \vee の \wedge 氣 \vee に対する超越性を表わしている。

c 観物における \wedge 神 \vee の実体化

前節で生成論として論じた「太極一也。不動生二。二則神」(引用(10))に「神生数、数生象、象生器」(引用(1))を連続させることの可否と、連続させた場合の引用(12)との展開の類似とを含めて、引用(12)について論究する。今一度引用(12)を(原文で)挙げておこう。

(12) 太極不動、性也。発則神。神則数。数則象。象則器。器之變復歸於神也。(下198)

「太極 \downarrow 神 \downarrow 数 \downarrow 象 \downarrow 器 \downarrow 神」という展開であるが、 \wedge 太極 \vee を \wedge 性 \vee とし、更に「発則神」としていることから、主体論的・認識論的に解釈すべきであると考えられる。 \wedge 性 \vee — \wedge 神 \vee の関係は、邵雍の \wedge 観物 \vee 思想に大きく関

わるのである。

邵雍は認識能力の故に人を「万物に靈なり」として、観物思想を展開している。前節で論じたように、 \wedge 道 \vee を天地万物の「本」とし、更に天地もまた \wedge 道 \vee の前では \wedge 物 \vee に過ぎないとした（引用(7)(7)）のに続いて

(7)道の道は之を天に尽す。天の道は之を地に尽す。天地の道は之を万物に尽す。天地万物の道は之を人に尽す。

人能く天地万物の道の人に尽る所以の者を知り、然る後に能く民を尽す。（内篇之三）

と言う。 \wedge 道 \vee は天地万物に尽されており、天地万物の \wedge 道 \vee は人に尽されている。このような \wedge 道 \vee の天地万物及び人への内在故に、人は天地万物の \wedge 道 \vee を知り得る。これはそのまま観物思想を表明するものと解される。引用(7)(7)の前に、『易』説卦の「窮理尽性以至於命」を解釈して、 \wedge 理 \vee は「物の理」、 \wedge 性 \vee は「天の性」、 \wedge 命 \vee は「理性に処る」こととし、「能く理性に処る所以の者は、道に非ずんば何ぞや」（内篇之三）と言う。「理性に処る」ことを \wedge 道 \vee とするのである。 \wedge 性 \vee \wedge 理 \vee はまた『中庸』の「天命之謂性」（章句第一章）を襲い敷衍して、次のように定義される。

(21)天の我をして是有らしむるを之れ命と謂ふ。命の我に在るを之れ性と謂ふ。性の物に在るを之れ理と謂ふ。（下206）

このように \wedge 命 \vee \wedge 性 \vee \wedge 理 \vee の同一性を前提にして

(22)人の類、万物の性を備ふ。（下44）

と、人に万物の \wedge 性 \vee すなわち \wedge 理 \vee の備わっていることを言う。 \wedge 道 \vee の天地万物及び人への内在を、『易』『中庸』を襲って、 \wedge 性 \vee \wedge 理 \vee が同一性を保ちながら観る側と観られる側とに内在すると表現しているのである。こ

のように認識主体と客体とに本質的同一性を保証した上で、「之を観るに理を以てす」（内篇之二）といわれる認識
△観物▽が成立する。「理を以てす」というのは、物の△理▽を、真白な心で客観的にそのまま受け入れるという
のではなく、認識主体にも備わっている△理▽や△性▽で以て外的存在を捉えようとするものであると考えられ
る。すなわち、△理▽を認識の範疇として物を捉えるのである。認識成立の根拠となる物我の本質の同一性を、認
識主体にあつては△性▽とするのであるから、彼の認識△観物▽は△性▽の立場として表現される。更には同一性
に支えられた物我一体観を基に、「物を以て物を観る」という△反観▽となる。

(23)物を以て物を観るは性なり。我を以て物を観るは情なり。性ならば公にして明。情ならば偏にして暗。(下29)

(24)我に任ずれば則ち情なり。情なれば則ち蔽はる。蔽はるれば則ち昏し。物に因れば則ち性なり。性なれば則ち
神なり。神なれば則ち明らかなり。天に潜み地に潜み、行かずして至る。陰陽の攝る所と為らざる者は神なり。

(下16)

△我▽を去った△性▽の立場での認識こそ△神▽、すなわち陰陽の△二▽に制御されない、陰陽の動きという物の
次元を超越したものとなる。こうした△性▽の立場での認識こそ邵雍の「先天学」なのである。すなわち、『中庸』
に「自誠明謂之性」（章句二十一章）、「唯天下至誠為能尽其性。能尽其性、則能尽人之性。能尽人之性、則能尽物
之性。能尽物之性、則可以贊天地之化育。可以贊天地之化育、則可以与天地參矣」（同）と△性▽の立場を説いて、
△誠▽であつてこそ人物の△性▽を尽し天地と参となり得るとしているが、邵雍は自らの学を語つて

(25)先天の学は誠を主とす。至誠にして以て神明に通ずべし。誠ならずんば則ち以て道を得べからず。(下119)
と言っているのである。

このように、邵雍の〈観物〉は、認識主体が〈誠〉であることを前提しながら、天地万物に内在する〈性〉を、認識主体に備わっている〈性〉という範疇で以て認識することによって〈神〉となる、或いは〈神明〉に通ずるのである。そこでこの節の初めに挙げた「太極不動、性也。発則神。…」の意味が明らかになる。〈太極〉を〈性〉とし、〈性〉を根拠とする認識能力が発動して〈神〉となる。また

(26) 心を太極と為す。(上172)

としたり、或いは

(27) 先天の学は心法なり。故に図は皆中より起る。万化万事は心より生ずるなり。(下118)

と、自らの「先天易」が心法であり、すべての変化生成が〈心〉より生ずるとしていることなどから、「発則神」に続く「神↓数↓象」という展開は、〈心〉からの万化万事の生成展開に伴った〈観物〉の展開としての「先天易」の捉える「象数」であると解し得る。それは具体的には、『観物内篇』に示される〈時〉や存在の類型化を意味するものと考えられる。そしてまた、これらの言葉は、前節で論じた生成論「太極一也。不動生二。二則神」(引用(10))に続けて、「神生数。数生象。象生器」(引用(11))という展開を予想していることを示唆するものである。〈心〉は何よりも邵雍自身が万化万事を認識し得ることの根拠とすべく、〈太極〉と等値とされたのであろうが、一方で〈心〉を生成の始源である〈太極〉としたことは、〈太極〉からの生成の通りに認識が展開してゆくことを言うのであり、生成もまた「太極↓神↓数↓象↓器」と展開する、とする考え方を前提にしていると考えられるからである。これは必ずしも邵雍が所謂唯心論者であることを意味するものではない。

(28) 先天の学は心なり。後天の学は迹なり。有無死生に出入する者は道なり。(下23)

と言うように、自らの「学」の体系、すなわち△観物▽が、△心▽を本に演繹的に万化万事を認識したものであることを言いたいのである。⁽⁸⁾「万物各々太極兩儀四象八卦の次有り」（引用(9)）と言うのも、何を観るにつけても自分は始源からの生成すべてを順を追って認識し得る、ということを表明しているのである。△道▽が天地万物及び人に内在するとしたことを見るように、そしてそれを△性▽△理▽の同一性として表現し、△性▽を△観物▽における認識範疇としたことを見るように、人には、従って「性の郭郭」（擊壤集序）である△心▽には、本来すべての変化生成が（可能的に）備わっているのである。これを逆から見れば、△心▽の、意識の展開する通りに生成が展開することになる。△観物▽においては、存在の展開と意識の展開とは本来同一事なのである。従って、こと△観物▽に関する限り、△太極▽と等値とされる△心▽とは、すべてがそこから起り生ずる場として想定されているのである。それはいわば存在と意識とが未分の状態であって、そこから「二心↓数↓象↓器」と存在が展開するようになり、「神↓数↓象↓器」と意識が展開する。生成の通りに認識が展開する。認識も△太極▽∥△性▽という始源からいわば演繹的に展開されるのでなければ、すべての変化生成・「万物の性」を備えているものとしての明らかなる認識ではない、と考えているのである。

さて、このように、△観物▽において存在の展開と意識の展開とが同一であると解し得るのならば、生成論上の「二則神」の△神▽が、神妙至妙を言うことから、△氣▽に内在化する変化運動の能力として実体化され、すべての変化運動の主宰者のように語られたように、認識論上の「発則神」の△神▽もまた、認識の神妙至妙なことを言うことから、認識能力として実体化されるのではないかと考えられる。生成論上の△神▽は、△道▽の実質的な機能を果した。認識能力として実体化された△神▽もまた、△心▽の実質的な機能を果すであろう。

(29) 神は人の主なり。(下28)

(30) 人の神は則ち心に存す。(下35)

などの言葉に見られる \wedge 神 \vee は、明らかに人の心の神妙な働きを実体的に語ったものであり、邵雍にあっては何よりも認識能力をいうものであろう。この \wedge 人の神 \vee は、生成論上の \wedge 神 \vee と同一のものとされる。

(31) 人の神は則ち天地の神なり。人の自ら欺くは天地を欺く所以なり。慎まざるべけんや。(下47)

\wedge 天地の神 \vee とは、「易の主」とされた \wedge 神 \vee 、変化運動の主宰者である \wedge 神 \vee であり、それは「二則神」の \wedge 神 \vee を実体的に語ったものである。この \wedge 天地の神 \vee が \wedge 人の神 \vee と同一であるとすれば、 \wedge 人の神 \vee は「発則神」の \wedge 神 \vee の実体化されたものであると考えられる。 \wedge 人の神 \vee を \wedge 天地の神 \vee と同一とすることによって、先の存在・生成の展開と意識・認識の展開との同一性も保証されるのである。存在と意識・心とを \wedge 神 \vee で結びつける考え方は、次のようにも表現される。

(32) 神は在る所無く在らざる所無し。人と他と心通するに至るは、其の一に本づくを以てなり。道と一とは神の強名なり。神を以て神と為すは至言なり。(下24)

既に \wedge 道 \vee の実質的機能が \wedge 神 \vee であることは見てきた。生成と認識と、その実質は \wedge 神 \vee である。ここに至って \wedge 神 \vee の絶対視は極まったと言うべきであろう。

d \wedge 神 \vee と \wedge 鬼神 \vee

前節で \wedge 人の神 \vee を \wedge 天地の神 \vee とするのを見た(引用(31))が、この同一視がそのまま「慎独」に結びつけられ

ていることに注目したい。今一度引用(31)を挙げると、

(31)人の神は則ち天地の神なり。人の自ら欺くは天地を欺く所以なり。慎まざるべけんや。

これは次の言葉と同内容であろう。

(32)思慮一たび萌さば鬼神得て之を知る。故に君子は独りを慎まざるべからず。(下252)

(34)凡そ人の善悪は言に形れ行ひに発して始めて得て之を知る。但かに諸を心に萌し慮に発すれば、鬼神得て之を知る。此れ君子独りを慎む所以なり。(下42)

邵雍は、自分以外に自分の心のうちを知る者を想定し、そのようなものが存在するからこそ「慎独」しなければならない、としている。その自分の心を知る者が△天地の神▽であり、△鬼神▽なのである。△天地の神▽は△人の神▽であるのだから、己れの心の動きが通じてしまうのは、当然と言えば当然である。しかし、△天地の神▽にはなお人に対し外在的で超越的であるというイメージが色濃いのであり、このイメージと「知る」という擬人的な能力とをより一層強く有するものとして、畏怖されるべき△鬼神▽が語られているのである。要するに、△鬼神▽は△天地の神▽の擬人化されたものとして語られているのである。或いは逆に、△鬼神▽の哲学化されたものとして△天地の神▽が語られているのである。

△鬼神▽と△天地の神▽との関係について、なお見てゆこう。

(35)鬼神なる者は形無けれども用有り。其の情状は得て知るべきなり。用に於ては則ち之を見るべし。人の耳目鼻口手足、草木の枝葉華実顔色の若きは、皆鬼神の為す所なり。「福善禍淫」、之を主る者は誰ならんか。「聡明正直」、之有る者は誰ならんか。「疾くせずして速かに、行かずして至る」、之に任ずる者は誰ならんか。皆鬼

神の情状なり。(下152)

人の感官の働き、身体運動、草木の生長色艶、すべて△鬼神▽の為す所である。これらは目に見える例として挙げられているのであり、実際にはすべての運動変化は△鬼神▽の為す所であると考えているのであろう。「用」とされる「福善禍淫」というのは、祭祀の△鬼神▽を語るものであり(『尚書』湯詁の原文は「天道福善禍淫」⁽⁹⁾)、また「聡明正直」も、出典の『左伝』(莊三十二)の当該箇所「神聡明正直而一者也」の正義は△神▽を解して「鬼神之神」としており、擬人的な△鬼神▽を語るものである。が、「不疾而速、不行而至」は、『易』(繫辭下)の△神▽により、『易』に尽される宇宙の玄妙な働きのことである。運動変化を為すという点からも、この△鬼神▽が単に宗教的道徳的な畏怖の対象であるに止らず、先に論じてきた生成変化の主宰者としての△神▽ (天地の神) の性格をも有するものと思われるのである。△天地の神▽とは、万物の生成変化において△氣▽に内在化して運動変化の能力となるもので、復卦象伝の「天地之心」を言うものであった。(↓P 60)

(36) 天地の心なる者は万物を生ずるの本なり。天地の情なる者は情状なり。鬼神の情状と同じ。(下212)
「天地の心」といい「天地の情」というも、万物を生ずるものであり、それを「鬼神の情状と同じ」とするのである。従って、△鬼神▽は△天地の神▽のイメージで捉えられていると見てよいであろう。

このように、△鬼神▽は擬人的で祭祀の対象としての△鬼神▽と、△天地の神▽との両方の性格を有するのである。擬人的で人に対し外在的超越的な△鬼神▽が語られるということは、邵雍の思想において△鬼神▽が尚お充分に哲学化されていないことを意味する。何よりも△氣▽との直接の関連において語られないことが、△鬼神▽が存在論中に組み込まれ切れていないことを表わしている。

以上に論じたことを簡単にまとめておこう。△神▽は△太極▽からの展開中に神妙至妙を表わすものとして現われるが、実体的に捉えられて、存在と△心▽とを通じて重要な機能を果す。存在においては△天地の神▽として生成変化の能力・主宰者となり、△心▽においては△人の神▽として「人の主」となり、認識能力を言うものとなる。△人の神▽は△天地の神▽であり、△神▽は殆ど絶対視される。

一方、△鬼神▽は尚お哲学化され切れずに、擬人的な存在と△天地の神▽との両性格を有している。想像を逞しくすれば、△神▽が神妙至妙を表すものから哲学的に実体化されるについて、その橋渡しの働きをしているのではないかと思われる。

三、張載における△神▽

a 存在論における△神▽

張載は万物の存在・変化を、端的に△氣▽の聚散を以て説明している。

(1) 太虚は氣無き能はず。氣は聚まりて万物と為らざる能はず。万物は散じて太虚と為らざる能はず。是れに循ひ

て出入するは、是れ皆已むを得ずして然るなり。(太和)

すなわち、△太虚▽―△万物▽という必然的な循環が考えられており、そして△太虚▽は△氣▽の散じた状態であって、全くの△無▽ではない。

(2) 太虚は即ち気なるを知れば、則ち無は無し。(太和8)

(3) 若し虚能く気を生ずと謂はば、則ち虚は無窮、気は有限にして体用殊絶し、老氏の「有は無より生ず」の自然の論に入る。所謂有無混一の常を識らず。(太和5)

△気▽は△太虚▽から生ずるものではなく、△太虚▽と連続し一体をなしている。「太虚は気の体」(乾称15)、「太虚にして無形なるは気の本体」(太和8)とも言うから、△太虚▽は本来の状態の△気▽、本来の△気▽と解してよからう。△太虚▽―△万物▽の連続性はまた、△気▽が生ずるものとすれば体用が殊絶することから、体用関係を以て捉えられていると考えられる。万物は△気▽の聚まったものであるから、△太虚▽として本来の状態にある△気▽と、聚まって万物となっている△気▽とが体用関係を以て捉えられているのである。

△気▽が聚まって万物となるということを、今少し詳しく見てみよう。

(4) 気は之を虚に本づくれば則ち湛⁽¹⁰⁾無形、感じて生ずれば則ち聚まりて象有り。(太和19)

湛一無形な△太虚▽の状態にある△気▽が、「感而生」を契機として聚まり、万物となる。「生ずる」とは、△太虚▽の状態にある△気▽が、聚散という現象に入ることと言うのであろう。「感じて」とはどういうことか。

(5) 太虚は気の体。気に陰陽有り、屈伸相感すること無窮、故に神の応ずるや無窮。其の散すること無数、故に神の応ずるや無数。無窮なりと雖も其の実は湛然たり。無数なりと雖も其の実は一のみ。陰陽の気、散ずれば則ち万殊し、人、其の一なるを知る莫し。合すれば則ち湛然とし、人、其の殊なるを見ず。(乾称11)

すなわち、△気▽の陰陽が屈伸相感することである。張載においても

(6) 陰陽無き者無し。是を以て天地の変化、二端のみなるを知る。(太和20)

と言われるように、陰陽は聚散変化の根本的条件である。また「其れ陰陽の兩端循環して已まざる者は天地の大義を立つ」(太和⁵)に見るように、屈伸相感することは陰陽の兩端の循環とも言われる。ところで、引用(5)において、 \wedge 氣 \vee の陰陽の屈伸相感すること、散ずることに、 \wedge 神 \vee が「応ず」と言われていることに注目しよう。 \wedge 神 \vee はどのように定義されるか。「易」繫辞上に拠つて \wedge 道 \vee \wedge 神 \vee \wedge 易 \vee を説いて次のように言う。

(7) 体して偏滞せざるは乃ち無方無体と謂ふべし。昼夜陰陽に偏滞する者は物なり。道の若きは則ち兼体して累無きなり。其の兼体するを以ての故に一陰一陽と曰ひ、又陰陽不測と曰ひ、又一闢一闔と曰ひ、又昼夜に通ずと曰ふ。其の推行するを語るが故に道と曰ひ、其の不測を語るが故に神と曰ひ、其の生生を語るが故に易と曰ふも、其の実は一物、事を指して名を異にするのみ。(乾称³³)⁽¹⁾

張載は「一陰一陽は是れ道なり」(『易說』繫辞上)と、一陰一陽の変化を直ちに \wedge 道 \vee とする立場を取る。 \wedge 氣 \vee が一陰一陽し推行するとは、すなわち屈伸相感し聚散することであり、「推行して漸有るを化と為す」(神化¹)に見る如く \wedge 化 \vee と言われる。 \wedge 化 \vee は \wedge 氣化 \vee とも言われ、「氣化に由りて道の名有り」(太和²)と言われるように、 \wedge 道 \vee である。張載はこの \wedge 道 \vee と \wedge 神 \vee と \wedge 易 \vee とが実は一物であり、名称を異にするだけだと言う。一物とは

(8) 氣に陰陽有り。推行して漸有るを化と為し、合一して不測なるを神と為す。(神化¹)

に見る如く、 \wedge 氣 \vee である。すなわち、 \wedge 氣 \vee に陰陽有ることを、推行するという点で、すなわち \wedge 化 \vee という点で捉えたのが \wedge 道 \vee であり、陰陽不測という点で捉えたのが \wedge 神 \vee であり、生生という点で捉えたのが \wedge 易 \vee である。名称は異なるが、すべて \wedge 氣 \vee における事象である。 \wedge 氣 \vee の推行・運動と陰陽不測との関係、換言すれば

△道▽（化）と△神▽との関係は、次の言葉にうかがわれる。

(9) 一物にして両体なる者は氣なり。一なるが故に神。（両在るが故に不測） 両なるが故に化す。（一に推行す）

括弧内原注（参両2）

△神▽は△氣▽の陰陽を合してどちらとも言い得ない不可思議な様子、神秘的な様を言う。それは「両」を含む在り方であり、「両」であるからこそ「化す」。従って、△神▽は△化▽の、広く言えば△氣▽の運動の、原因として語られることになる。

(10) 天下の動を鼓する者は神に存す。天下の動は神之を鼓するなり。神は則ち動を主る。故に天下の動は皆神の爲す所なり。（『易説』繫辞上）⁽¹²⁾

(11) 唯だ神のみ能く変化すと爲す。其の天下の動を一にするを以てなり。（神化2）⁽¹³⁾

このようにすべての運動変化の原因として実体的に語られる△神▽が、△氣▽に外在的で超越的な宗教的△鬼神▽でないことは、

(12) 鬼神は二氣の良能なり。（太和2）

と明確に規定する言葉によって明らかである。張載にあつては、△氣▽を超越する外在的な△神▽は払拭されていると言ひ得る。従つて、△氣▽が一物でありながら陰陽の両体を有すること自体、そういう存在様態自体が△化▽の原因になると解し得る。神秘的な存り方故に変化運動の原因となり、実体的に△神▽の名を以て語られるのである。従つて、△氣▽は△神▽という自動能力を有する存在である。

このように、△神▽が△化▽の原因であり、且つ△神▽も△化▽も同じ△氣▽における事象であるならば、

△神▽と△化▽とは体用関係を以て捉えられることになる。

(13) 神は天徳、化は天道。徳は其の体、道は其の用。氣に一なるのみ。(神化一)

△氣▽の自動能力は△天徳▽、自動運動は△天道▽で、両者は体用である。△神▽―△化▽は△氣▽の運動という側面での体用である。ここで、△太虚▽と現象中の△氣▽とが体用関係を以て捉えられていたことが思い起こされる。

(14) 太虚を清と為す。清なれば則ち無礙。無礙なるが故に神なり。清に反するを濁と為す。濁なれば則ち礙る。礙らば則ち形す。(太和一)

(15) 神は太虚妙応の目。(太和二)

△太虚▽の状態にある△氣▽は「清」であり神秘的である。神秘的な在り方を△太虚▽からの聚散運動の原因として実体的に語ったものが△神▽である。先の「神応」も同じ考え方である。一方、「推行して漸有るを化と為す」と言われたように、△化▽は△氣▽が聚散運動をすることであり、現象中の△氣▽に配される。従って、△神▽―△化▽の体用関係は、△太虚▽―△氣▽(現象中の氣)の体用関係によく対応しているのである。この二つの体用関係は、張載の存在論の中核を為すと言ってよい。

b △性▽と△感▽と△神▽

次に△性▽と△神▽との関係を考察する。

(16) 太虚にして無形なるは氣の本体。其の聚まるも其の散ずるも、変化の客形なるのみ。至静にして無感なるは性

の淵源。識る有るも知る有るも、物交の客感なるのみ。客感客形と無感無形と、惟だ性を尽す者のみ之を一にす。(太和二)

「至静にして無感なるは性の淵源」とは、

(17) 氣の性は本虚にして神なれば、則ち神と性とは乃ち氣の固有する所なり。(乾称二)

と言っていることから、「至静無感」なる \wedge 太虚 \vee が \wedge 性 \vee の根源であることを示す。 \wedge 太虚 \vee は「無感無形」である。「客感」は「物交之客感」と言われるように、「客形」と共に \wedge 氣化 \vee の過程において生ずる仮りのものである。今ここで「客感客形と無感無形と、惟だ性を尽す者のみ之を一にす」と言うのは、張載が二つの \wedge 性 \vee を想定していることを背景にしている。二つの \wedge 性 \vee とはすなわち、

(18) 形よりして後氣質の性有り。善く之に反れば則ち天地の性存す。故に氣質の性は君子性とせざる者有り。(誠明22)

に見る如く、 \wedge 天地の性 \vee と \wedge 氣質の性 \vee とである。 \wedge 天地の性 \vee とは、引用(17)に言う本来の「虚にして神」なる性であり、 \wedge 太虚 \vee 、「無感無形」に対応する。しかし、 \wedge 天地の性 \vee は \wedge 氣 \vee の固有するものであるから、 \wedge 氣 \vee の聚まったもの(客形)のうちにも本来備わっているのである。 \wedge 氣質の性 \vee とは、 \wedge 氣 \vee が聚まって形を成して始めてあるものであり、「客感客形」に対応する。そこで、引用(16)の「惟だ性を尽す者のみ之を一にす」とは、 \wedge 氣質の性 \vee を有する者が、善く \wedge 天地の性 \vee を尽し窮めることによって、「客感客形」のうちに「無感無形」なる本来の在り方を窮める、というのであると解される。

このように、「感」は \wedge 性 \vee との関連で、しかも「識る有るも知る有るも、物交の客感なり」と言われる如く、

認識論的に解釈されるが、既に a 節に見たように、「感而生」「屈伸相感」と言われており、存在論的にも重要な概念であった。これは \wedge 性 \vee の位置付けの仕方による。

(19) 感ぜざる所無き者は虚なり。感は即ち合なり。感なり。万物を以て一に本づく。故に一能く異を合す。其の能く異を合するを以ての故に之を感と謂ふ。若し異有るに非ずんば則ち合する無し。天性は乾坤陰陽なり。二端故に感有り。一に本づくが故に能く合す。天地万物を生ずるに、受くる所同じからずと雖も、皆須臾の感ぜざる無し。所謂性は乃ち天道なり。(乾称 9)

\wedge 性 \vee と言えば已に人に近づけた表現であり、 \wedge 感 \vee と共に認識論的に理解されるが、そもそも \wedge 性 \vee は \wedge 氣 \vee に固有のものであり、 \wedge 天道 \vee であり、陰陽の二端を有するものである。 \wedge 感 \vee はその二端を条件とするものとして存在論的に語られるものである。寧ろその存在論上の \wedge 感 \vee が、人にあつては認識となるのである。

\wedge 性 \vee と \wedge 感 \vee との関係は、

(20) 感は性の神、性は感の体。(天に在るも人に在るも其の究は一なり) 括弧内原注(乾称 1)

(21) 感は皆性より出づ。性の流れなり。(『易説』繫辞上)

といった言葉に窺われるように、体用的に捉えられている。「感は性の神」というのは、一見、 \wedge 感 \vee と \wedge 神 \vee とを同格とし、「天に在」¹⁵⁾ っては(存在論では) \wedge 神 \vee といい、「人に在」¹⁶⁾ っては(認識論では) \wedge 感 \vee というかのようである。しかし、 \wedge 神 \vee が \wedge 氣 \vee の存在形態自体を言い、それがそのまま変化運動の原因・能力となるのに対し、 \wedge 感 \vee は、「其の能く異を合するを以ての故に之を感と謂ふ」(引用(19))と言われたように、それ自体運動であり、また「二端故に感有り」(同前)と言われたように、寧ろ「両なるが故に化す」(引用(9))の \wedge 化 \vee に相当すると考

えられる。△性▽は、引用(19)に「天性は乾坤陰陽なり」「性は乃ち天道なり」と言われるが、本来「虚にして神」であり、△神▽と共に△氣▽の固有する△天地の性▽であった(引用(17))。従って、存在論の△神▽に相当するものと考えられる。すなわち、△神▽―△化▽が△氣▽の運動の体用であり、△性▽―△感▽はそれに対応し、且つ伴う認識の体用である。「感は性の神」とは、△感▽が△性▽の神秘的な働きであることを言うと言と解される。

このような△性▽△感▽△神▽の関係の難解さは、△神▽が名詞としても形容詞としても用いられることと共に、△性▽が純粹な認識論上の用語としてでなく、同時に存在論上の用語として用いられることに起因すると考えられる。「神は天徳、化は天道。徳は其の体、道は其の用。」(引用(13))に見るように、△道▽を「用」と表現するのは、氣一元論の立場の帰結として張載の思想を特徴づけるものであるが、その△道▽と同一視される△性▽は、人性論における位置付けに対する配慮からであろうが、決して「用」とされることはないのである。△神▽は△化▽の、すなわち△道▽の上位概念であるが、△性▽に対しては「氣の性は本虚にして神」と言われるように、体用関係ではないが、いわば下位概念となっているのである。

c △心▽と△神▽

張載の認識論を更に追求し、△心▽における△神▽の意義に触れたい。
張載は△心▽を次のように定義している。

(22) 性と知覚と合わせて心の名有り。(太和(二))

これを解するために次の言葉を吟味したい。

(23) 有無一にして内外合す。(庸聖同じ) 此れ人心の自ら来る所なり。括弧内原注(乾称の)

先ず「有無一」。同じく「乾称篇」に、「有無虚実を通じて一物と為す者は性なり。一と為す能はざれば性を尽すに非ず」(一)と言う。これは前節に論じた引用(16)(17)と同内容で、無形(無・虚)と客形(有・実)とに通極する天地の性√を窮めることが∧性√を尽すことだとするものである。従つて引用(23)の「有無一」とは∧天地の性√のことである。とすれば、引用(22)の「知覚」が引用(23)に言う「内外合」に相当することになる。『大心篇』に内外を合することについて次のように言う。

(24) 人の己れ知有りと謂ふは、耳目の受くる有るに由るなり。人の受くる有るは、内外の合するに由るなり。内外を耳目の外に合するを知らば、則ち其の知るや、人を過ぐることを遠し。(3)

すなわち、内外を合するのに、耳目によるものと耳目の外に合するものとの二つを挙げるのである。これは同じく『大心篇』に、∧徳性所知√と∧見聞の知√とを挙げていることに対応する。

(25) 見聞の知は乃ち物交わりて知る。徳性の知る所に非ず。徳性の知る所は見聞に萌さず。(一)

∧見聞の知√が耳目によって内外を合することであるのは明らかである。それは「物交わりて知る」のであるから、引用(16)に言う「客感」に相当し、∧気化√に伴つた感覚知に基く経験的認識である。一方、∧徳性所知√はすなわち内外を耳目の外に合することであり、感官に由らない認識である。『誠明篇』に言う「誠明の知る所は乃ち天徳の良知、聞見の小知に非ざるのみ」(一)の∧天徳の良知√も同じ∧徳性所知√のことであろうから、これは先験的認識と言い得る。

以上で、引用(22)に言う「知覚」が∧見聞の知√と∧天徳の良知√(徳性所知)、換言すれば、経験的認識と先験

的認識とであることが明らかになった。経験的認識は「物交の客感」であり、 \wedge 氣化 \vee に環元される。 \wedge 氣 \vee の運動に伴う認識であり、 \wedge 性 \vee — \wedge 感 \vee の体用で捉えられたから、その体は \wedge 性 \vee である。尤も、経験的認識は「物交の客感」であるから、その体である \wedge 性 \vee は、「形よりして後氣質の性有り」（引用(18)）と言われた \wedge 氣質の性 \vee である。一方、 \wedge 天徳良知 \vee は先験的で \wedge 氣化 \vee に環元されない認識である。それはどういふことだろうか。

『誠明篇』に次のように言う。

(26) 心見聞に禦^{まも}らば、性より弘からず。(25)

\wedge 見聞 \vee に対して単に \wedge 性 \vee というのみであるが、明らかにこれは \wedge 見聞の知 \vee に対する \wedge 徳性所知 \vee / \wedge 天徳良知 \vee を言うものである。また、引用(23)は引用(22)と同じく、 \wedge 心 \vee は \wedge 性 \vee と \wedge 知覚 \vee とより成るとするものであるが、これに続けて次のように言っている。

(27) 聖人の若きは則ち専らは聞見を以て心と為さず。故に能く専らは聞見を以て用と為さず。感ぜざる所無き者は虚なり。∴（以下引用(19)が続く）（乾称(6)）

これは、 \wedge 天徳良知 \vee が「感ぜざる所無き者」であり、 \wedge 虚 \vee に本づくものであることを示している。ところで、「氣の性は本虚にして神」であった。以上から、 \wedge 天徳良知 \vee は \wedge 天地の性 \vee の有するはたらきであると解される。換言すれば、現実的個的存在として \wedge 氣質の性 \vee を有する者が、 \wedge 天地の性 \vee に「反」った状態にある時の認識である。

是に於て、「性と知覚と合わせ」た \wedge 心 \vee とは、 \wedge 天地の性 \vee と、その本来のはたらき（ \wedge 天地の性 \vee に反った状態での認識）である先験的認識と、 \wedge 氣化 \vee に環元される経験的認識とより成るものと解することができる。

△氣質の性▽は△天地の性▽が形体有るものにおいて始めて存するものであり、△天地の性▽と隔絶したものである。従つて、△心▽のすべては「性の淵源」である△太虚▽に本づく。そこで、「太虚は心の実なり」（語録中55）と言われる。

さて、以上に見た所から、△心▽において、△神▽は、「虚にして神」とされる△性▽のはたらしき、すなわち△天徳良知▽について語られるものであることは明らかであろう。では、存在論でそうであったように、△神▽は認識論においても認識能力として実体的に語られるであろうか。

引用⑵で△天徳良知▽を暗示して、「感ぜざる所無き者」としたが、これと同内容を「易説」繫辞上で次のように表現している。

⑳ 無知は其の知らざる無きを以てなり。若し知有りと言はば、則ち知らざる所有るなり。惟だ其の無知なるが故に能く両端を竭す。易の所謂「寂然として不動、感じて遂に通ず」なり。無知なれば則ち神なり。¹⁶⁾

すなわち、無知なればこそ「両端を竭」し、「無不知」たり得る状態を△神▽と言う。これは△天徳良知▽の全能性を言うものであり、△神▽はその全能性を表現するものである。また、△天地の性▽に反つた△心▽の全能性を、「但だ放じ来りて平易なれば、心は便ち神なり」（『理窟』詩書6）と表現する。この△神▽は、邵雍の言う△人の神▽ではない。このような△天徳良知▽の全能性は、△太虚▽の△気▽が△神▽とされたことによる。

㉑ 凡そ気は清ならば則ち通ず。昏ならば則ち壅る。清極まらば則ち神なり。（太和③）

すなわち、△気▽の極度に澄んで「通ず」る状態である。この状態が存在論においては、△気▽の自動能力として実体的に語られたのであるが、認識論では認識の全能性を表現するに止まり、能力として実体化されないのである。

これは \wedge 性 \vee が陰陽の二端を有するとされ、且つ「本虚にして神」とされたように、 \wedge 神 \vee であることをその内に含む概念であることよると思われる。存在論における \wedge 神 \vee に相当するものが、認識論においては \wedge 性 \vee であることは、既に前節で見た所である。

以上、張載の \wedge 神 \vee について論じた所を簡単にまとめておこう。

\wedge 神 \vee は \wedge 太虚 \vee の \wedge 氣 \vee の陰陽を合して不測なることを形容する語であるが、その存在形態自体が \wedge 氣化 \vee の原因となる。そこで \wedge 神 \vee は \wedge 氣 \vee の自動能力として実体的に語られる。 \wedge 性 \vee は \wedge 神 \vee であることを含む概念であり、認識論上、また \wedge 心 \vee の、体となる。そこで、存在論の \wedge 神 \vee に相当するのは、認識論では \wedge 性 \vee であることになる。認識論において、 \wedge 神 \vee は認識の全能性を言い、実体的には語られない。 \wedge 性 \vee と \wedge 神 \vee とが \wedge 氣 \vee に固有のものであるとすることで、 \wedge 心 \vee を存在に環元しており、その意味で \wedge 氣 \vee に外在的で超越的な存在は想定されていない。 \wedge 鬼神 \vee も「二氣の良能」とすることによって氣一元論的存在論中に位置付けられている。

四、結語

以上に見てきたように、邵雍・張載ともに、 \wedge 氣 \vee の運動変化の原因を \wedge 神 \vee に求めている。存在論においては、序に挙げた(1)宗教的神、(2)宇宙の玄妙な力、(4)形容詞として陰陽不測を言うもの、の三つが問題になる。邵雍は、(4)の陰陽不測を「陽の動き」を中心に捉え、動きの瞬間的なこと、その神妙至妙を言うものとし、(2)の宇宙の玄妙

な力に結びつけて実体的に語った。しかし、なお \wedge 氣 \vee に対し外在的超越的な \wedge 神 \vee が内在化するかのようには語られる。これは \wedge 天地の神 \vee が \wedge 人の神 \vee と同一であるとされながらも、人に対して超越的な \wedge 鬼神 \vee がその \wedge 天地の神 \vee の性格をも有していることと軌を一にする。すなわち、邵雍にあつては、なお \wedge 鬼神 \vee が \wedge 氣 \vee の存在論中に位置づけられていないのである。それに対し、張載は、 \wedge 神 \vee を \wedge 氣 \vee の陰陽合一不測の在り方とし、それがそのまま運動能力となると考え、(2)の宇宙の玄妙な力を確実に \wedge 氣 \vee に本来備わった自動能力として位置づけたのである。 \wedge 鬼神 \vee を「二氣の良能」とした張載においては、 \wedge 氣 \vee に外在的超越的な \wedge 神 \vee は払拭されている。これは \wedge 大虚 \vee — \wedge 万物 \vee の連続性を強調することと無縁ではない。認識論においては、邵雍は \wedge 性 \vee を \wedge 心 \vee の体とし、それが発すれば \wedge 神 \vee であるとした。この \wedge 神 \vee は神妙を言う。一方では \wedge 人の神 \vee という実体を語り、 \wedge 人の神 \vee は \wedge 天地の神 \vee であるとし、存在と \wedge 心 \vee と、通じて絶対的なものとした。これが邵雍の天人合一思想の核であると考えられる。張載は認識論においては \wedge 神 \vee を実体的に語ることはしない。それは恐らく、 \wedge 神 \vee を \wedge 性 \vee と共に \wedge 氣 \vee の固有する所としながら、 \wedge 心 \vee の体である \wedge 性 \vee に対しては、その属性的なものとしたためであると考えられる。認識においては、 \wedge 神 \vee は全能性を表現するに止まった。それは邵雍の「発則神」の \wedge 神 \vee に相当する。

\wedge 注 \vee

- (1) 『津田左右吉全集』第九卷「日本の神道」第一章 以下は筆者がまとめた。
- (2) 「子曰、鬼神之為徳、其盛矣乎」（章句第十六章）「質諸鬼神而無疑」（同第二十九章）がその用例。

- (3) 『易』繫辭上「是故易有太極。是生兩儀。兩儀生四象。四象生八卦。八卦定吉凶。吉凶生大業。」
- (4) 道藏本「一氣分而陰陽判得陽之多者…」に作る。性理大全本「一氣分而為陰陽判得陽之多者…」に作る。
- (5) 以下は「變化生成、動植類起。人在其中、最靈最貴。」
- (6) 引用(9)の上「60」の上「66」の前後十一條は道藏本にはない。道藏本は觀物外篇全体で性理大全本より二十條程少ない。また、例えば性理大全本上卷の「七稀九千五百八十六万六千一百一十垓九千九百四十六万四千八百三十九万一千九百三十六兆(之數也)」、上卷の「二千六百五十二万八千八百七十垓三千六百六十四万八千八百京二千九百四十七万九千七百三十一兆二千億」という大きな數は道藏本には抜けている。
- (7) 引用(23)(24)に見える性情の対比に、唐の呉筠の影響のあることは既に指摘されている。例えば大島晃 邵雍における氣の思想 (小野沢精一 福永光司 山井湧 『氣の思想』所収 東京大学出版会一九七八年刊) 『玄綱論』性情章に「以性動情、情反於道」とある。
- (8) 外篇上「57」に、「凶雖無文凶歟、吾終曰言而未嘗離乎是。蓋天地万物之理尽在其中矣」と言う。これは引用(27)(28)と合せて考えれば、邵雍自らの先天凶の内に、万化万事を見出すことが出来ることを言うと言と解される。「心法」「心より生ず」とは凶の内に「認識する」ということであると思われる。
- (9) 呉筠 『玄綱論』畏神道章にも引く。「未有善惡、不謀於心者。既謀於心、則神道所察、無逃於毫分。無逃於毫分、則福善禍淫其不差矣。」
- (10) 『周張全書』は「湛本云々」に作る。『張載集』は誠明篇「湛一氣之体」(一)によって改めている。今これに従う。
- (11) 『易』繫辭上「一陰一陽之謂道」「通昼夜之道而知」「生生之謂易」「陰陽不測之謂神」「一闔一闢謂之變」「推而行之謂之通」

による。

- (12) 『横渠易説』繫辞上「鼓之舞之以尽神」の注。
- (13) 同じく「子曰、知变化之道者、其知神之所為乎」の注。
- (14) 『張載集』はこの「神与性」の「性」を「虚」に改めるべしとするが、以下に論ずる如く、∧神∨と∧性∨とを同格的に扱
う点から、「性」のままを採る。
- (15) 『易説』説卦「窮理尽性以至於命」の注に「言性已是近人言也」と言う。
- (16) 『易説』繫辞上「易无思也、无為也、寂然不動、感而遂通天下之故」の注。