

宋學に於ける自然と人倫

——張載の唯物論——

湯 淺 幸 孫

一

シナ思想史の中の特異な教説のひとつに、天一合一論がある。

天人合一論は、宇宙と人生と、或は、自然の物理的秩序と人間の倫理的秩序・社會的秩序とを、相通、または相類の關係で捉えて説明しようとする所にその特色がある。

相通の關係とは、「天」と「人」との間は、一貫した自然の法則によって結ばれていると考えることである。天地（宇宙）という最も包括的な存在の構造を規定する原理は、天地の内に在る特殊的存在としての「人」に於いては善なる本性として現われる。宇宙の構造原理（本根）は人倫道德の根源であり、人倫道德は宇宙の本根の流行發現にはかならないとされた。かくて、人倫道德は宇宙的意義を帯びるとともに、宇宙の本根も道德的意義を持つ。それ故しば、天地が萬物を生々化育する機能が「仁」と云われ、或はまた、天地の間に在る萬物と我とは、ともに生類であつて、類に貴賤はないが、智力に大小があるために、互に制し、互に食み、云わば、弱肉強食の状態になるのは、「天地の不仁」の例とされる。人の肉體について、手足が麻痺して生氣がかよはないのを「不仁」といった。一般に、人は天より稟受した道德性をその生得的な本

性としてそなえている。人が禽獸に異なる所以は、人の本性が天と相通ずるからであると考えられた。

このような天人相通の見解が、始めてまとまった教説として現われるのは『孟子』である。『孟子』のいう天は、一義的ではなく、時に宇宙の主宰者とか、われわれの力ではどうすることもできない運命、の意に用いられるが、いわゆる「性善」を説く場合の天は、人倫道德の根源としての天を意味した。周知のように、孟子は、人にはみな惻隱・羞惡・辭讓・是非の四端があるという個々の經驗的事實から擴充して、「人」一般について、人はみな仁・義・體・智の四端を有する、それ故に、人の性は善なりと説いた。そして、人がこの四端を固有し、性の善なる所以は、正に性が「天の我に與えた所のもの」だからである。此れがいわゆる性善説の形而上學的根據である。盡心篇の首章にいう、「その心を盡すものは、その性を知る。その性を知れば、則ち天を知る」と。性は心の中に存在するのであるから、心力を盡くして考えるものは、人間の本性を理解することができる。人間の本性を理解できれば、天命を悟ることができるというのも、人の性は天より稟受したものであるからである。以上のような意味での天人合一論は、長く後世に承け繼がれ、宋學にも大きな影響を及ぼした。

次に、天人相類とは、天と人との形體性質に相類する所があり、「人は天の數に副^{かな}う」と説く、牽強傳會な思想である。例えば、人體について、小さな骨に小節三百六十六があり、大きな骨に大節十二があるのは、それぞれ日數の三百六十六と月數の十二に副^{かな}い、人に五臟・四肢があるのは、天に五行（木・火・土・金・水）の數あり、四時（春夏秋冬）の數あるに副^{かな}う。また、人の行いに倫理があるのは天地（天尊地卑）に副^{かな}い、心に計慮があるのは天の度數に副^{かな}うと説かれた。このような考えは、すでに秦漢の際に現われた『呂覽』・『淮南子』等に散見し、前漢の董仲舒（前一二七—前八七）の作と傳えられる『春秋繁露』には、やや詳しく説いている（董仲舒の生卒年月は『漢書』本傳には言及していない。姑く清末の蘇輿の『董子年表』に従う）。南宋の朱熹は『春秋繁露』を疑って、董仲舒の作ではないと考えていたようであるが（『語類』八三）、それはともかく、すでに天人相類が説かれ、「人の形體は、天數より變化して成る」（『爲人者天』）ものとすれば、人がその

身を養うためには「天の道に循う」ことが求められる（「循天之道」）。これは戰國末以來、特に著しく説かれるようになった「養生」の説を思わせる。後世、このような天人相類説は、むしろ醫家に繼承され、儒學の徒は殆ど説く所がなかった。

二

十一世紀に入って興起した新しい儒學は、宋の中葉に輩出した、周敦頤・張載・程頤・程頤を開祖とし、南宋の朱熹に至って此の四派の學説を集成したところから、一般に宋學と云われる。宋學の主流である程朱の學は、世界觀上、最高の範疇として「理」を立てたので、宋學のことを理學とも云う。また、張載や程頤が、みづからの儒學のことを道學と稱したので、宋學のことを道學とも云った。道學とは、孟子の没後、後世に傳わらなくなった「聖人之道」を遺經に得て、この「聖人之道」を世に明らかにすることを己の任とするという意味を含んだ語である。なお、宋代の道學の徒は、「道學」と「政術」とは二事ではなく、「學」によって自ら得たものは、「政」を爲す上でも現實化され得るものと考えた。云わば、「學」は體、「政」は用である。經書を讀んで義理を明らかにし、史籍を讀んで古今の成敗の迹を論じて是非を分つことと、われわれが現實の社會生活の中のあるこれらの事物について義理を考え、是非を分つこととは、ひとつのことと見做された。これが「實學」の思想で、程頤が、「經を治むるは實學なり」とか、「國家に九經及び歷代聖人の迹（歷代王朝の史）あるは、實學にあらざるなし」（『遺書』一）というのもこれで、經史を讀んで「理」を自得したということと、われわれが日常生活で、食事の作法、挨拶の仕方、交通法規等々、總じて云えば日常生活に必要な禮制を心得ているということとは、その「事」がらには大小高下の別はあっても、それぞれの事物に固有な「理」を知っている點では、同じだと考えられたからである。（因に、漢語の「實學」は「眞實之學」の意で、わが國語で用いるような意味ではない。）

さて、この理學とか道學と稱せられた宋代の新儒學も天人合一論を説いた。それは一種の天人相通説で、宇宙と人間と

を、一大有機體としての大宇宙（「天地」）と、大宇宙の生成過程に出現し、大宇宙と構造原理を同じくする小宇宙として捉えている。そして、自然の存在學と人間の倫理學とが、同じ範疇や概念を用いて説明された。言うまでもなく、有機體は、それ自體の内に生成・運動の規律をもつ自足的全一體であり、現實在は過去のなもの生成の結果として現われ、過去のものに制約される。有機體の比喩が、具體的に何を意味するのか、次を追うて述べる所によって自ら明らかになるであろう。

三

張載（一〇二〇—一〇七七）は道學の創始者の一人で、程顥・程頤兄弟とは親戚の關係にあり、かつてともに洛陽に居住し親密に往來した。しかし張載の學説は、後來、理學の正宗となった程朱の學派とは、顯然として不同の所がある。[※]

程頤・朱熹等の理學の正宗が、世界觀上、最高範疇として「理」を提起したのに對し、張載の説では「理」はただ、物質（「天地之氣」）に内在する運動變化の規律と考えられ、張氏はむしろ「氣」を強調し、氣一元の唯物論を説き、その主著『正蒙』の中で、「太虛」と「氣」と「萬物」（萬有）の關係を詳細に論述している。彼はいう、「太虛は氣なき能はず、氣は聚まりて萬物とならざる能はず、萬物は散じて太虛とならざる能はず。」「太虛の無形なるは氣の本體。その聚りその散ずるは、變化の客形のみ」（太和）と。張氏のいう「太虛」は天空お、おぞらで、そこには氣が充滿している。この氣は無形無狀で散じて未だ聚まらない本來の状態にある。この氣が聚合凝結して萬物となり有形のものが形成されるが、その氣が分裂解散すると、また太虛の氣となり形はなくなる。聚ると散ずるとはすべて氣の變化であって、有形の物は氣の變化の過程に於けて客形（かりの形）にすぎない。氣は、本來、無形であるが、氣が聚合凝結すると形象あるものとなる。故に、「凡そ狀あるものは皆な有なり、凡そ有は皆な象あり、凡そ象は氣なり」（乾稱）という。すべての有形のものは氣の聚散に隨つて變化するから、形象あるものは、氣の聚散變化の過程に於ける暫時的な客形であると考えられたのである。客形は無形に

對する語で、氣の本來の形態は、無形の太虛であり、つまり、太虛は永恒的に氣が散って存在する無形の狀態にあり、これが氣の本然の形態とされた。

従つて、「有」と「無」とは、氣が聚散する過程に於けるある種の狀態を意味するにすぎない。一切の有形のものゝ氣の聚散に隨つて變化し、氣が散ると形は遺え、氣は本來の太虛の氣に還る。この變化の過程を「由有、到無」(有より無に到る)という。また、太虛の未聚の本來の狀態にある氣が聚まつて有形のものとなると、これを「由無、到有」(無より有に到る)という。「無」はなにもないという意味での虛無の意ではなく、氣が解散して無形の狀態にあることを言う語である。太和篇の「氣之聚散於太虛、猶冰凝釋於水、知太虛即氣、則無無」(氣の太虛に聚散するは、猶ほ氷の凝釋の水に於けるがごとし。太虛は即ち氣なるを知れば則ち無なること無し)とは、這般の事情を説明する。故に張載は、『老子』の「有は無より生ず」(四十章)の論と、佛家の一切の存在を虛幻と見做す説とを妄説として斥けた。「もし虛よく氣を生ずと謂はば、則ち虛は無窮なるに、氣は限り有り、體と用と殊絶して、老子の「有生於無」の自然の論に入り、いわゆる有無混一の常を識らず。もし萬象は太虛中に見る所の物なりと謂はば、則ち物と虛とは相い資らず、形は自ら形、性は自ら性、形と性と、天と人と、相い待たずして有り、浮屠の山河大地をもつて見病となすの說に陷る」(太和)と。虛が氣を生ずるとすると、太虛は氣であることを否認することとなるし、「無から有が生ず」という老子の論は、有と無とはともに、氣の流行變化の過程に於ける一種の形態の表現であることを識らないことを示している。また、一切の物はすべて太虛に出現した事物であるとするならば、物と虛とはそれぞれ獨立して把握され、相互に依存せず、形と性と、天と人と、これらは互に無關係なものとなる。これでは恰も佛教徒が山河大地を見病の成す所と言うのと一般である。佛説では、「例へば汝今日、目を以つて山河國土及び諸の衆生を觀見れば、皆な是れ無始の見病の成す所なり、見と見縁と、現前の境に似たり」(『首楞嚴經』二)と、——人は生れぬ前から具有する眼病のために、幻象を見ても實在の事物の如く見えると説いた。(性・天・人のことは後述する。)

さて、太虚は氣であり、一切の有形のものは氣の聚散に随つて變化するとすれば、氣それ自體は生滅するのか、ということが問題となるが、張載は氣は不生、不滅であると考えていたようである。乾稱篇に「太虚は、氣の體。……形聚りて物と爲り、形遣えて原に返る」とはこのことをいう。太虚の實體は氣である。氣は未だ象を成さず、その時、太虚には充周無間あまねく氣が充滿している。氣は聚つて物となり形を成すが、形が遣え氣が散ると、その氣は原初の太虚の氣に返る。また太和篇にいう。「氣聚まれば則ち離明施し得て形あり。聚まらざれば、離明施し得ずして形なし。その聚まるに方つて、安ぞこれを客と謂はざるを得ん。その散ずるに方つて、安ぞ遽にこれを無と謂うを得ん。故に聖人は仰いで觀、俯して察し、但だ幽・明の故を知る」と云い、入有・無の故を知る」と云はず。天地の間に盈つるものは法象のみ」と。離は易の卦名で、人に於いては目にあたる。離、明は視覺器官と光線との結合を指す。氣が聚つて物が形を成しても、われわれがその形を知り得るのは、目があり光線があるからである。もしそれがなければ物があつても、形を知り得ない。氣が聚まつて物となると言つても、それは氣の變化の過程に於ける客形であり、氣が散つて物は無くなつても、氣そのものは依然として存在する。故に『周易』繫辭傳に、「幽明の故を知る」と云い、「有無の故を知る」とは云わぬ。天地の間に充滿しているのは「氣」という物質である。法象は佛家の術語で、具體的事物と形象を指すが、ここでは天地の間には氣が充滿しており、決して空虚ではないことをいう。張載の『易說』によると、「幽明」の「幽」は形を見ることのできないもの、「明」は形を見ることのできるものの意で、「見るは明に由り、見へざるも物なきに非ず。乃ち是れ天の至處なり。彼の異學（佛教）は則ち皆なこれを空虚に歸す。蓋し徒だ明を知るのみ、夫の幽を察せず、見る所は一邊なるのみ」（『張子全書』十二）と佛學の徒を貶している。

要するに張載の學說では、「有」と「無」とは、氣の流行變化する過程で、「聚」の状態から「散」の状態、またはその逆の状態に到ることを言うにすぎず、太虚中の氣そのものは不生不滅であると考えられた。自然の存在に對するこのような考え方は、その生死觀にもよく表われている。太和篇にいう、「聚亦吾體、散亦吾體、知死之不亡者、可與言性矣」（聚まるも

亦た吾が體、散ずるも亦た吾が體、死の亡ぶるにあらざるを知るものは、ともに性を言う可し」と。「吾が體」の體は、身體の意味ではなく、實體、即ち「氣の本體」をいう。既に述べた所から明かなように、太虚、氣、萬物は、同一實體の不同の状態である。これらはすべて氣の一種の状態として存在する。張載にとっては、氣の無い状態を考えることはできない。故に誠明篇で體を定義して、「未嘗無之謂體」とする。「未だ嘗て無いことのないもの」、これを體という。われわれの生死について言えば、氣が聚って形（身體）を成すと、これを生という。形が潰れて氣が散ると、これを死という。人の生死ともやはり氣の聚散の表現であつて、死んでも氣が亡びるのではない。實體としての氣は聚散生死にかかわりなく實在して未だかつて無くなることはないのである。

次に「可與言性矣」の「性」は、張載の用いた特殊な術語で、自然の存在學では、氣に固有する所のもので、氣を離れては存在しない、萬物變化（氣の聚散）の能動的主体をいう。これは「太和の氣」（陰陽未分の氣）に普遍的に内在しているので、「天地之性」とも言う。「天地之性」は氣が聚って形成される萬物に、「性」として先天的に内在する。「性」は普遍的、永恒的で、個物の生死に隨つて存亡するのではなく、個物の形態的消滅の後にも、依然として氣に内在している。氣は不生不滅であり、性は氣に固有する「天地之性」であるから、「死の亡ぶるにあらざるを知るものは、ともに性を言う可し」とか、「性を盡して（天地の性）をよく理解すれば）、然る後に生も得る所なければ、則ち死も喪う所なきを知る」（誠明）といわれた。生も得る所なく、死も喪う所なければ、生に執着して長生久視を求めることも、死後の世界をあれこれ思い煩うこともない。『西銘』の末尾を結ぶ、「存すれば、吾れ順^{したが}つて事え、没すれば、吾れ寧^{やす}し」——わが身の生きている限り、わが身を生んだ天地に對し、父母に對して事えてその志に違わず、死すべき時がくれば、心やすらに世を去る——という天に對する畏敬の念と、自然の命運に隨順しようとする敬虔の情となつて現われた。このような境地は張載の生死觀に由來する。

佛教に對する攻撃にしても、從來シナ社會史上の排佛は、堂塔伽藍の建立、佛像の鑄造、その他の造形美術が、民力を土

木の功に勞し、民利を奪つて金飾の寶となすとか、多數の僧侶の得度が、生産人口を化して游民となし、國庫收入に打撃をあたえるとか、主として國家財政の上から論ぜられた。儒學の徒の排佛は出家の習俗が、シナ社會に固有な「家の宗教」としての祖先崇拜と、これからくる「孝」の教説と扞格することが根柢にある。宋代以後、知識人の間に流行した禪學や明代知識人の居士佛教は、禪籍の哲學的または訓詁學的研究であつて、儒者の側から、彼我の教理を對決させ、それを克服しようとする努力は甚だ稀薄であつたようである。

呂大臨の「横渠先生行狀」によると、張載はもともと佛典や道家の典籍に親しみ、後にこれを棄て儒學の研究に没頭したという。張載の著作で今日に傳わるものは少く、佛教を論じた簡編は一層少く斷簡にとどまるが、唐宋以來、儒者の排佛論として有名な、韓愈の「原道」、歐陽修の「本論」、孫復の「儒辱」、石介の「怪説」等が文章の堂々たるわりには内容が空疎であるのに反し、張載はともかくも教理の面で佛教を捉え、これを駁斥した。例えば、大心篇に「釋氏は天命を知らず、心法を以つて天地を起滅し、小を以つて大を緣し、末を以つて本を緣し、その窮むること能はざれば、これを幻妄と謂うは、眞に所謂ハ冰を疑ふVものなるか」(釋氏不知天命、而以心法起滅天地、以小緣大、以末緣本、其不能窮、而謂之幻妄、眞所謂疑冰者歟)とは、佛家のいわゆる「心生種種法生、心滅種種法滅」——あらゆる法象の起滅は、すべて自己の心の作用であり、一切はすべて幻妄であるという唯心論を批判した。故に言う、「佛家は天(氣)が萬物を造成することを知らず、天地間の法象の起滅を心の作用としている。太和の氣が大であり本であり、人の心は小であり末であるのに、佛家は却つて天地は心の生ずる所とする。これは小なるものを大なるものの根源とし、後來的のものを根本的なものの原因とすることであつて、かの夏虫は冰を知らずそれを疑うのと同じである」と(夏虫云々は『莊子』秋水篇の寓話)。また、呂祖謙『宋文鑑』一一九に引く「呂微仲に與える書」^{てがみ}に、佛家のいわゆる六道輪廻の思想を駁している。「浮屠は鬼を明らかにし、有識の死、生を受けて循環すと謂うは、亦た莊説の流に出づ。遂に厭苦して免れんことを求むるは、(鬼を)知ると謂うべ

けんや。人生を以って妄見と爲すは、人を知ると謂うべけんや。天人は一物なるに、輒ち取捨を生ずるは、天を知ると謂うべけんや。孔孟の所謂天は、彼の所謂道なり。惑えるものは、游魂變を爲すを指して輪回と爲すは、未だこれを思わざるなり。大學はまさに先づ天徳を知るべし、天徳を知れば、則ち聖人を知り、鬼神を知る。今、浮屠の極論の要歸に、必ず死生の流轉は、道を得るに非ざれば免れずと謂う。これを悟道と謂うは、可ならんや」と。漢語の鬼は、『禮記』祭義に「衆生必ず死す、死すれば必ず土に歸す、此れを鬼と謂う」とあり、人の死後の精氣をいう語である。張載はしかし、「鬼神は二氣之良能」（太和）といい、陰陽の二氣が往來屈伸する自然の本能を鬼神とした。『正蒙』動物篇に、「物の初めて生ずるや、氣日ごとに至りて滋息す。物生じて既に盈ち、氣日ごとに反りて游散す。至る之れを神と謂う、その伸ぶるを以ってなり。反る之れを鬼と爲す、その歸るを以ってなり」とは、この意を説明する。神はがんらい『周易』に用いられた語で、「陰陽不測之謂神」（繫辭）とか、「神也者妙萬物而爲言者也」とあるのに由來し、萬物の變化は微妙で予測しがたいことを形容する。張載はこれを借用して、氣の能動的本性、即ち一切の物體の運動變化の內在的根源を神と謂った。それは氣に内在し、氣の外に在るものではない。これは自然（天）の氣に固有なもの（徳）という意で「天徳」ともいう（天徳も『周易』文言傳の語）。また、氣の運動變化の過程は、氣の運動變化の必然的軌則であるから、「天道」とか「道」と謂はれた。そして、「氣」の能動的本性（「神」）は根本的、「氣」の運動變化の過程（「化」）は從生的で、「神」と「化」とはすべて「氣」に於いて統一されるから、「神は天徳、化は天道。徳はその體、道はその用。氣に一なるのみ」（『正蒙』神化）という。

「游魂變を爲す」は、『周易』繫辭傳に、「精氣は物を爲し、游魂は變を爲す。是の故に鬼神の情狀を知る」とある。東晉の韓康伯の注に、「精氣綱縊し、聚まりて物を成し、聚まること極まれば則ち散じ、游魂は變を爲す。游魂は、その游散するものを言う」と。張載もこの注によって、「氣の人に於けるや、生れて離れず、死して游散するものを魂と謂う」という（『正蒙』動物）。「死して游散するもの」とは、無形の氣である。ところが佛を信ずるものは、「游魂爲變」を誤解して、

「游魂」を人の死後の鬼魂、「變」を六道輪廻として、張載は攻撃する。故に言う、「佛教では幽鬼の存在を信じ、人が死ぬと幽鬼となって六道を輪廻し、痛苦を受けるが、遂に輪廻より脱離して痛苦を免れようとする」と説く。これは彼等が、鬼は氣が散って太和の氣に歸ることであるの知らないからである。人生を幻妄とみなし、人生を厭苦するのは、人の生死の理を知らないからである。人は天地の氣の生成する所で、死後はまた太虚中の氣に歸ってゆく。天人はもとより一物（氣）であるのに、日用の人事を捨てて成佛を求めるのは天を知らないからである。孔孟のいわゆる天は道の由って出づる所であるが、佛教では太虚（空）を道とし、一切の人事を屏絶して悟を求める。彼等の惑えるものは、『游魂變を爲す』を解して、死後に鬼が六道を輪廻することとする。全くの誤解である。學問に深いものは、先づ天徳を知らねばならぬ。天徳を知れば、聖人を知り、鬼神を知るであろう。佛家の極論の要旨に、生死の流轉は、道を得たものでなければ免れることはできないという。生死は天命であることを悟らずして、どうして道を悟ったということができよう」と。

四

性、天徳、道等、自然の存在學で用いられた術語は、そのまま倫理學の術語として用いられる。先づ「性」とは、人に於いては、何であるかを見ていこう。張載は『正蒙』太和篇で、天・道・性・心の四字を定義して、「由太虚、有天之名。由氣化、有道之名。合虚與氣、有性之名。合性與知覺、有心之名」という。「天」は言うまでもなく「太虚」で、これは廣大無限の氣の世界である。「道」は太虚中の氣が變化運行する自然の過程で、「道」という名稱は、氣の運行から來ている。故に「太虚」に由り、天の名あり。氣化により道の名あり」という。「虚」と氣と合せて、性の名あり」とは、「性」に太虚の性と氣化の性との兩種があることをいう。第一の太虚の性は、既に述べた「天地之性」のことで、これは太和の氣に固有な、もっとも根本的で普遍的な性であった。これは「萬物之性」の共有の來源で、個々の人の私有し得るものではない。その意

味で、「性は、萬物の一源、我の私するを有るに非ず」（性者、萬物之一源、非有我之得私也）と云われる（誠明篇）。またこの「天地之性」は、氣に固^こ有^こなものであるから、氣が如何なる状態にあらうとも、つまり未聚の虚（無）の状態にあらうが、既聚の實（有）の状態にあらうが、氣の聚散にかかわりなく、氣に内在する。このことを張載は、「有無・虚實通爲一物者、性也。不能爲一、非盡性也」（有無・虚實を通じて一物となすは、性なり。一となす能はざれば、性を盡すに非ず）という（乾稱）。「有」と「實」とは、既に聚った時の氣を指し、「無」と「虚」とは、氣が未だ聚まらぬ時の太虚の氣を指して言う。「盡性」は、『周易』説卦傳の「窮理盡性以至於命」から來た語で、性の根源を窮^{きわ}める意である。第二の氣化の性は、「氣質之性」と言われ、人が形體を成して後、その形體に因^よつてある性である。誠明篇に、「形而後有氣質之性、善反^{かえ}之、則天地之性存焉。故氣質之性、君子有弗性者焉」（形よりして後に氣質の性あり、善く之れに反^{かえ}れば、則ち天地の性存す。故に氣質の性は、君子は性とせざるものあり）というのは、「氣質之性」と「天地之性」との別を、倫理の問題として取り上げたのである。人が形體を成して後、「氣質之性」を具有するが、形體を成す以前に、已に「天地之性」を具有している。後者は、具體的な個々の人が私有し得るのではなく、「人」一般に内在する「萬物之一源」としての「性」であるが、前者の「氣質之性」は、人が形體を成すことに由^よつて有る、人それぞれの具體的個性としての「性」である。そして、「天地之性」には不善が無く、もし人に不善があるとすれば、それは「氣質之性」に由^よ因^よすると考えられた。「反之」とは、『孟子』盡心章句下に「堯舜、性者也。湯武、反之也」（堯舜は性のままなるものなり。湯武は之れに反^{かえ}るなり）の「反之」で、「反之」とは、「修爲してその性に復^{かえ}り聖人に至るなり」と朱熹の注に見える。孟子の言は「堯舜の行ないは、その本性から自然に出ているが、湯武の行ないは、わが身を反省して身を修め努力して行なったのである」の意である。引用の誠明篇の句意も明白であろう。やはり誠明篇に、「性於人無不善、繫其善反不善而已。過天地之化、不善反者也」（性の人に於けるや不善なし、その善く反^よると善く反^{かえ}らざるとに繫^かるのみ。天地の化を過^すぐれば、善く反^よらざるなり）とは、人生の二元論を

説く。即ち、性（「天地之性」）には不善はないが、現實に具體的な甲某乙某について見ると、善あり不善あるのは、「氣質之性」に因ることである。善・不善は彼等が反省修爲して、本然の性である「天地之性」に「よく反る」か否かに繫^{かか}っている。しかし、既に述べたように、「氣質之性」は氣化^{きけ}の性であるから、不善の程度が、天地の化（氣化）の可能な範圍を越えていると、本然の性に反することはできないとされた。故に、「天地の化を過^すぐれば、善^よく反^{かえ}らざるなり」という。（「天地の化を過ぐ」とは、『周易』繫辭傳に「（易は）天地の化を範圍して過^すぎず」とあるのによる。）

張載は、以上みてきたように、人性について二つの範疇を立て、經驗的な個々の人間の資性を「氣質之性」とし、超經驗的な人間性一般を「天地之性」とした。後者は、人間相互間の一切の差別性を捨象した本性と考えてよい。しかし、兩者は別々に離れて存在するのではなく、「天地之性」が具體的な現實の個人の性として存在する限りに於いて「氣質之性」といわれたのである。というのも、「天地之性」は、太和の氣に固有のもので、「萬物の一源」であり、「有無虛實を通じて一物となすもの」で、無形の太虚の氣にも、一切の有形の物にも、凡そ氣の有る所、常に必ず氣に内在するが、氣が人としての形象を成した時、そこにはじめて「氣質之性」があると考えられていたからである。

人はすべて「天地之性」をもって生れついている點では同じであるが、それにも拘らず、われわれのひととなり、智能などに差異があるのは、各自が稟受する所の氣に「偏」（かたより）や「通・蔽・開・塞」があり、これによって、「氣質之性」が齊一でないことによると考えられていたようである。「凡^{すべ}て物はこの性（「氣質之性」）あらざるなし。通蔽開塞に由^より、所以^{ゆえ}に人物の別あり。蔽に厚薄あるに由り、故に智愚の別あり。塞^{ふさ}がれるものは牢として開く可からず。厚きものは以って開く可くして、これを開くや難^{かた}く、薄きものはこれを開くや易^{やす}し。開けば天道に達し、聖人と一なり」（『張子全書』十四、性理拾遺）とは、人はすべて天地の性を稟^うけて性とし、天地の氣を受けて形となるが、氣には通開蔽塞の別があるところから、人それぞれの差異のあることをいう。人は「天地之性」を具有していても、蔽塞して通じなければ、自己の本性を認識する

ことはできない。しかし人は後天的な修治の努力により、蔽を開き塞を通じ、聖人と一になり得ると考えられたのである。『正蒙』誠明篇に、「人の剛柔・緩急、才と不才とあるは、氣の偏^{かたよ}れるなり。天は本と參和して偏^{かたよ}らず。その氣を養い、これが本に反^{かえ}りて偏^{かたよ}らざれば、則ち性を盡して天のままなり。性はまだ成らざれば則ち善惡混^{まじ}ず、故に疊^ひ疊^ひとして善を繼^つぐものは、斯^こに善なり。惡ことごとく去れば則ち善も困^よって以^もつて亡^なし、故に∧善∨と曰^いうを舍^やめて∧之れを成^なす者は性なり∨と曰^いう」とあるのも、人の偏^{かたよ}った氣（「氣質之性」）を培養して、本然の性にたち返えれば、純粹無雜の善となることをいう。「參和」とは、陰陽の二氣と性とが混然と和合して一つになっている状態をいう語。「性いまだ成らざれば則ち善惡混^{まじ}ず」以下は、張載の『易說』にも見え、繫辭傳の「一陰一陽之謂道。繼之者善也、成之者性也」の注である。——或は陰（氣）となり或は陽（氣）となつて無窮の變化をくりかえす過程、これを道という。その道の作用を繼承するたゆまざる人の努力が善であり、その善が人に於いて完成されたものが性（「天地之性」）である。故に、性がいまだ完成されないうちは、性に善惡が混^{まじ}っているが、疊々として努力をつづけるならば善となる。元來、惡は善に對する名稱であるから、惡がことごとく無くなれば、よつて善という名稱も無くなる。故に『周易』では「善」と言わず、「成之者性也」と言つたのであると。

人は後天的な努力によつて、「氣質之性」から「天地之性」に反^{かえ}り、惡より善に移ることができる。しかしこのような理に順^{したが}わざるものは、もはや如何ともし難い。「彼自蔽塞而不知順吾理者、則亦末如之何矣」（彼の自ら蔽塞して吾が理に順ふことを知らざるものは、則ち亦た之れを如何ともする末^{すえ}し）と誠明篇に言うのは、この意味である。けれども、たとえ惡であろうとも、われわれが天地自然の氣化に因^よつて稟受した「性」（「氣質之性」）であるから、それを絶滅することはできない。故に、「飲食・男女はみな性なり。これなんぞ滅すべけんや」（乾稱）という。シナでは「飲食・男女、人の大欲はこれに存す」（『禮記』禮運）と言われ、食欲と色欲とは人欲の大なるものと考えられ、これより先、『孟子』に引く告子の言にも、「食と色とは性なり」と見える（後述するように、告子の「性」は、張載のいう「氣質之性」にあたる）。すでに

食色が性であるとする、それを撥無することはできないと考えられたのは當然である。ただ人は足ることを知り、嗜欲によってその心が累せられず、「天地之性」に^{かえ}反るべきことが説かれたのである。誠明篇に、「湛一、氣之本。攻取、氣之欲。口腹於飲食、鼻舌於臭味、皆攻取之性。知德者屬厭而已、不以嗜欲累其心、不以小害大、未喪本焉爾」というのもこのように解すべきであらう。湛一は清靜で純粹。攻取は外物を拒絶することと接受すること。「氣之本」と「氣之欲」とは、『禮記』樂記篇の「人生れて靜なるは、天の性なり。物に感じて動くは、性の欲なり」に本づく語で、「天地之性」と「氣質之性」とを指す。前者は「大」であり「本」である。後者は「小」であり「末」である。「徳を知るものは満足して、嗜欲によってその心を亂されず、小をもって大を害し、末をもって本を喪^{うし}なうことはない」ことをいう。

五

一般的に言えば、人の性は善か悪かを論ずることは、先秦の孟子・荀子以來、シナ哲學に於ける重要な課題であった。問題の立て方に従ってこれを二つに分けることができる。第一は、現實の具體的な人の性は善か悪かということで、告子の「性に善なく不善なし」(『孟子』告子篇)の説とか、「人の性は惡、その善なるは僞(『人爲』)なり」という荀子のいわゆる性惡説がこれである。第二は、超經驗的な人間性一般について善惡を論ずることで、孟子のいわゆる性善説はその古典的代表である。

張載は、告子の性説について、「生を以って性と爲すは、既に晝夜の道に通ぜず、且つ人と物とを等しくす、故に告子の妄は詆^そらざる可からず」(誠明)という。告子は「生之謂性」(生のまゝを性という)と、具體的な生きている人間の肉體に即して性を考えた。これは『荀子』正名篇に、「生之所以然者謂之性」の性と同じで、生存する所以の欲望が性である。故に告子はまた、「食色、性也」という。食は個體の生存を維持し、色は種の生存を維持する所以である。孟子はこれに對し

て「然らば則ち犬の性は猶お牛の性のごとく、牛の性は猶お人の性ごときか」と評した。生存の欲望は獸類にもあるから、それでは人性と獸性との別はないということになる。張載が「人と物とを等しくす」というのはこの意味である。「晝夜の道に通ず」とは『周易』繫辭傳の句で、人に「天地之性」と「氣質之性」とがあることは、恰も時間に晝と夜とがあるが如くで、もし「氣質之性」あるを知って、「天地之性」あるを知らぬものは、「晝夜の道に通ぜず」と詆つたのである。

張載の性説は、これまでシナ思想史上に現われた單純な孟荀の折衷説（漢の楊雄の性論に於ける善惡混在説とか唐の韓愈の性三品説など）と異って、自然界に存在する、もつとも原初的な物質としての太和の氣から演繹して性の二元論を立て、在來の性論を統一するとともに、後來の朱子學に繼承された。

周知のように、朱子學的思惟によれば、この宇宙には氣が充滿しており、この氣が聚まれば萬物が形體を成し、散ずれば形體は消滅してまたその氣も消滅する。即ち、氣の聚散離合によって、萬物が生成し消滅すると考えられたのであるが、この氣の聚散離合を主宰する窮極の原理は、宇宙の氣に内在する「理」である。この「理」は、張載の用語では、太和の氣に固有な「性」に相當する。そして、「理」はまた一切の個物に内在して、その構成の原理と見なされた。「理」は宇宙間に存在する一切の個物に内在して、それに窮極的價值を與えらるとともに、この「理」は同時に個物を超越して、宇宙そのものに價值を賦與する世界の根本原理である。このことはしかし、宇宙と個物の數に應じて無數の「理」が存在するということではない。「蓋し合せてこれを言え、萬物の總體（全體）は一太極（理）なり。分ちてこれを言え、一物ごとに各々に一太極（理）を具う」と朱子は説明している（『太極圖說解』）。このような理の在り方を「理一分殊」というが、わが江戸時代の儒者は、これを「田毎の月」に喩えた。この面かの面に月は影を宿しているが、月自體はただ一つである。

張載が「天地之性」と名づけた太虛の性を、朱子は「天命之性」（又、「義理之性」、「本然之性」、「天理」、「道心」とも稱した）と言ひ、氣化の性をやはり「氣質之性」（又、「人欲」、「人心」とも稱した）と言った。朱子は門人の鄭可學に與えた

書^{てがみ}の中で、「氣はこれを性命と謂う可からず、ただ性命は此に因^よつて立つ（成立する）のみ。故に『天地之性』を論ずれば、専ら『理』を指して言い、『氣質之性』を論ずれば、則ち以つて『理』と『氣』とを雜^{まじ}えてこれを言う。氣を以つて性命となすに非ず」（文集五六「答鄭子上書」）と説明している。（ここで「性命」というのは、「性」と同義語。性命を分訓してはいけない。「天この理を以つて人物に命ず、これを命と謂う。人物この理を天より受く、これを性^{せい}と謂う」とか、「命は、天の人物に賦與する所以なり。性^{せい}は、人物の天に稟受する所以なり」という。天が人物に與えたという意味で命^{めい}と言ひ、人物が天から受けたという意味で性^{せい}と言う。）「性」（性命・理）が氣を離れては存在し得ないことは、張載の場合と同じであつて、故に「性命は此（氣）に因つて立つ」という。そして「性」は「理」であり、「極好至善」、即ち善そのもの、一切の罪惡の根源は「氣質之性」に因ると考えられた。これは張載と同時代の程頤（程伊川）が、「性は即ち理なり。天下の理、その自^よる所を原^{もと}ぬるに、未だ不善あらず」（『二程遺書』二二上）、「性は天より出で、才は氣より出づ。氣清^{きよ}ければ則ち才清く、氣濁^{にご}れば則ち才濁る。才は則ち善あり不善あるも、性は則ち不善なし」（同上、一九）と言うのと一般で、朱子の性論は、基本的には全く張・程の性論を繼承したのである。（「才」は、『説文』に「草木の初生なり」とあるが、これを引伸して人の生れた初めにすでに具有している氣質をいう語である。）そして、朱子が自然の存在論に於いて用いた「理」（「道」、「天理」、「天」ともいう）という概念も、程顥程頤の兄弟の用語に由來することは、すでによく知られている。ただ、朱子學に特徴的なことは、大宇宙としての自然の構成に見られた「理一分殊」の法則は、自然の云わば壓縮模寫である小宇宙としての人にもたち歸り、人のもろもろの道德範疇はすべて「理一分殊」の表現と見做された、ということである。例えば、子の親に對する「孝」、臣の君に對する「忠」、妻の夫に對する「貞」等は、それぞれの徳目に固有な倫理的義務は異なるが、すべて一理の分殊的表現である。そののみか、天人合一の原理により、仁義禮智は自然界の四時に、五常は自然界の五行に比附され、自然の物理的法則も人間の倫理法則も、すべては天理に基づきそれに支配される、一理の萬殊的表現とされた。張載や二程の

天人合一的思惟にも、「一理分殊」は曖昧な形で前提されているが、それを明確にし、「一理分殊」という概念を提起し、自然と人倫とを説明したのは朱子の功績である。

六

さて、張載によれば、「性」は萬物變化（氣の聚散）を主宰する能動的主體であったが、人に内在して「心」の主體となるものと考えられた。さきに引用した誠明篇に「……合性與知覺、有心之名」（性と知覺と合せて、心の名あり）とは、われわれの「心」は、「知覺」と「性」との合一體であることをいう。

いったい、「性」は、太和の氣（陰陽未分の氣）に「性」として在る限りに於いて、いまだ知覺作用をもたない。しかし氣化によって人が形成されると、人の「性」として内在し「心」の主體となるが、人の「心」は外物と接觸すると知覺作用が始まり、知識を生ずる。太和篇に、「至靜無感なるは、性の淵源。識あり知あるは、物交の客感のみ」とは、このことをいう。そして「性」に、「天地之性」と「氣質之性」とがあるのに對應して、「知覺」に「天德良知」と「聞見之知」とがある。「聞見之知」は、感覺器官を通じて、心の主體である「性」（「氣質之性」）が外物と接觸（「物交」）することによって生ずる感性的認識で、その認識の對象は人が耳聞目撃し得る範囲内に限定されるが、「天德良知」は、見聞に基づかない先驗的な、云わば、「無感」によって直覺する認識である。というのも「至誠無感」である「性」（「天地之性」）に萌す認識だからである。故に、「誠明の知る所は、乃ち天德良知、聞見の小知に非ず」（『正蒙』誠明）、「見聞の知は、乃ち物交はりて知る、德性の知る所に非ず。德性の知る所は見聞に萌さず」（大心）という。「誠明」とは、『禮記』中庸篇に「自誠明、謂之性」（誠より明なる、これを性という）からきた語で、「性」（「天地之性」）を言い、「德性所知」とは、「天德良知」を言う語である。『正蒙』大心篇に、「大其心、則能體天下之物。物有未體、則心爲有外。世人之心、止於聞見之狹。聖人盡性、

不以聞見梏其心、其視天下、無一物非我」(その心を大にすれば、則ちよく天下の物を體す。物いまだ體せざるあれば、則ち心外ありと爲す。世人の心は、聞見の狹に止まる。聖人は性を盡して、聞見を以ってその心を梏せず、その天下を視るこ
と、一物として我に非ざるなし) と言うのは、われわれが心を廣大にして私意を放ち、一家の偏見に拘われなければ、天下の物と心とは一體となる。もし、心が天下の物と一體とならなければ、物と心とは間隔が生じて合一せず、心の外に物があ
ることとなる。世人の心は、「聞見之知」の範圍に止まっているが、聖人は先驗的な「天德良知」によって、必ずしも外物
と接觸せず、萬物と心とを一體ならしめることができることを述べている。「體」は、相手の身になってよく考える、細心
に考察する等の意に用いられる。體察・體會・體認・體究・體驗も細心考察の意。恐らく宋代の俗語であろう。また、「用」
の對として事物に内在する本質を「體」ということから、宋學ではこれを動詞化して用い、ある事物に内在してその本質と
なる意に使うこともある。)。

われわれの耳目の聞見によって生ずる感性的認識は、その範圍が狹小であるけれども、先驗的な天德良知(德性の知る所)は必ずしも外物と接觸せずして萬物を體認することができる。従って德性知は聞見知に依存しないが、却って聞見知に束縛
される。人が私意成心に執われている限り、德性知は聞見知の束縛を受けて活動できない。故に道を知ろうとすれば、私意
成心を除去せねばならぬとされた。『易說』に、「須放心寬快公平以求之、乃可見道。況德性自廣大、易曰窮神知化、德之
盛也。豈淺心可得」——人は須らく私意を去り偏見を棄て、心を寬快公平にして道を求めるとよい。このような心にしては
じめて道を知ることができる。まして、人の天より受けている德性は、がんらい廣大であるから、我執によってさまたげな
ければ、道を知ることができる。『周易』繫辭下傳に、「神を窮め化を知るは、德の盛んなるがためである」という。心の狹
陋なものが、どうして道を知ることができよう(『張子全書』十一易說下繫辭下) と言うのも、德性の認識をさまたげる私意我執を
去るべきことを説く。また『正蒙』大心篇に、「成心忘れられて、然る後に與に道に進む可し」(成心忘。然後可與進於道)、

「化すれば則ち成心なし。成心とは意を謂うか」（化則無成心矣。成心者、意之謂與）、「成心なきものは、時中するのみ」（無成心者、時中而已矣）と言うのも、成心を忘却することの効果を述べている。「成心」とはがんらい『莊子』齊物論の、「夫隨其成心而師之、誰獨且無師乎」に基づき、唐の成玄英の疏に「夫域情滯著、執一家之偏見者、謂之成心」という「成心」で、『正蒙』自注には、「成心とは私意なり」という。もし成心を忘れ一家の偏見に執とらわなければ、われわれは萬物の變化と一體となることができる。故に「道に進む」という。「時中」とは『中庸』の「君子而時中」の語を用いた。「中」は不偏の意。成心あるものは、一家の偏見に執れているから、當然、偏差を生ずる。しかし成心がなければ、何時でも中道に合致する。「成心なきものは、時中するのみ」と言う所以である。大心篇の「體物體身、道之本也。身而體道、其爲人也大矣。道能物身、故大。不能物身而累於身、則藐乎其卑矣」という章は、分りにくい表現であるが、やはり、われわれは成心を忘れ、身に累おそわされなければ、道に進むことができることを言ったのであろう。「道」とは、張載の用語では、萬物變化の過程及びその普遍性を表示する語で、萬物變化の能動的主體を「性」ということは、既に述べた。「道之本」とは、このような「性」をいう。性はわが身にもそれ以外の物にも内在して、萬物變化を主宰する。もしわが身にして私意を棄て、道と一體となり、萬有の變化に身をゆだねるならば、その爲人ひととなりは大なりと言わねばならぬ。また道は身を物とし、萬物をすべて變化の過程に置く。故に道は大なりという。ところがもし身を物とすることができず、身に累おそわされるならば、かかる人は藐乎として卑小なるかなの意である。「物に體し身に體するは、道の本なり。身にして道を體すれば、その人と爲なりや大なり。道は能く身を物とす、故に大なり。身を物とする能はずして身に累おそわさるるは、則ち藐乎として卑なるかな」と訓むのが妥當である。

「成心を無くする」ことを、張載はまた「放心」（心を放つ）とか「大心」（心を大にする）と言ったが、このような考え方は、系譜的には『莊子』大宗師篇に顔回の言として引く「肢體を墮ち、聰明を黜け、形を離れ知を去り、大通に同ず、こ

れを坐忘と謂う」とある「坐忘」に對する郭象の解釋に由來する。郭注にいう、「それ坐忘するものは奚ぞ忘れざる所あらんや。既にその迹を忘れ、又たその迹となる所以のものを忘る。内、その一身を覺えず、外、天地あるを識らず、然る後に曠然として變化と體と爲り通ぜざるなし」と。坐忘するものは、我の偏見なく、わが身も天地もともに忘れ、萬物の變化と一體となつて、運動變化の内在的根源とその過程を認識することができる。

さて、張載の認識説では、以上みてきたように、感性的認識としての「聞見之知」と、先驗的な「天徳良知」とが考えられてゐるが、人に私意成心があるために、後者は前者によつて束縛されるという。このことはしかし、先驗的な天徳良知を重視して、經驗的な聞見知を輕視することを意味しない。むしろ張載は、客觀的事物を認識するためには、それ以前に於ける直接經驗（聞見）の堆積がなければならぬという意味で、聞見知を重視したのである。（格物窮理を説く朱子學でも、知識を重視した。がんらい格物窮理ということとは、旺盛な知識欲なしには成り立たない。しかし、近世シナ社會の知識人が、哲學・史學・文學から自然科學に至るまで、幅の廣い知識欲のとりこであつたということは、いわゆる「中國人式博識」は、むしろ近代化へのさまたげとなつた。なぜならば、近代社會の必要としたのは専門化された職業人であり、その歸結としてファウスト的な多面的人間性を放棄することは、近代社會に於いて價值ある行爲の前提條件であつたからである。）例えば、『張子語錄』にいう、「若し聞見を以つて心と爲さば、則ち止だ是れ聞見する所を感得するのみ。亦た聞ず見ず、自然に感を靜生するもの有るは、亦た昔の聞見に緣自なり。事勿く空感すること有るなし」と。われわれの知識の來源は、聞見にたよる限り、その感得するところは、直接經驗した聞見の域を出ない。しかし、直接に見たり聞いたりすることができなくても、ある事象を靜思回憶し、想像し得るのは、この種の聞見を過去に經驗したことが緣となつてゐる。われわれの過去の聞見と關係なく、空に憑つて知識を得ることはできない。或はいう、「聞見は以つて物を盡くすに足らざるも、然れども又た他を須要す。耳目することを得ざれば、則ち是れ木石なり。要ず他は便ち内外を合得するの道。若し聞かず見ざれば、

又た何ぞ驗たづさん」と。——われわれの經驗する聞見は限られているから、無限に生起し得る現實の事象を、すべて認識することはできない。けれども、聞見する能力は、人にとって缺くことのできないものである。もし耳聞目撃する能力がなければ木石と同じである。この聞見する能力によって、われわれは主體と客體とを統合し、知覺することができ、もし聞見することがなければ、認識したことと實際とが合うか否かを驗することはできないであろう。ここで「内外を合得するの道」（合得内外之道）と言うのは、張載の認識說に於ける特殊な用語で、「合内外」、「内外之合」、「内外合」とともに、主體と客體とが統一されること、つまり「知覺」をいう。大心篇に、「人謂己有知、由耳目有受。人之有受、由内外之合。知合内外於耳目之外、則其知也過人遠矣」（人、己れ知る有りと謂うは、耳目の受くる有るに由る。人の受くる有るは、内外の合に由る。内外を耳目の外に合あすことを知れば、則ちその知るや人に過ぐること遠し）と。「耳目の受くる有る」とは聞見をいう。聞見によって認識されるが、それは内なる心の主體、即ち「性」と外なる物とが、感覺器官を通じて結合されるからである。こうして「聞見之知」が得られる。「内外を耳目の外に合す」とは、感覺器官（耳目）の媒介を必要とせぬ主體と客體との統一、即ち「聞見に萌さざる」認識、つまり「徳性の知る所」である。聞見の知る所は、耳聞目撃する所のものに限られるけれども、徳性の知る所は、「その極を究むる莫なし」ともいわれ、無限の遠きに及ぶと考えられたのである。

總じて言えば、張載の氣一元の唯物論では、自然の存在も人間の倫理も、「氣」とそれに内在する「性」とによって説明された。太虚の氣は絶えず不斷の運動を續けているが、それは無目的な無意志的な氣の自己運動である。「兩（陰陽の二氣）有れば則ち須かならず感あり、然れども天の感は何の思慮あらん。自然に非る莫なし」（『易說』觀）、「陰陽の氣の若きは、則ち循環して迭に至り、聚散して相盪たうき、升降して相い求め、綱縕まじはとして相い糅ある。……これを使せむるもの或ある莫なし」（『正蒙』參兩）と言われた。萬物が陰陽の二氣の感應によって生成されるという考えは、古くからあるが、張載のように體系的な唯物論は後にも先にもその例を見ない。

（初め宋學全般にわたって、どのように自然と人倫とを説明しているかを書くつもりであったが、宿痾のため果さず、張載について述べるに止めた。日限がせまり十日餘りで書き上げたため、意餘って言足らぬは、いかんともし難い。）

※ 張載は「氣」は不生不滅であると考えたのに對し、程朱は「氣」は絶えず生産されているが、一旦散じた「氣」は再び聚まらず、天地の間に游散して遂に消滅すると説いた。

