

張横渠の思想

——「天地」といふ世界——

西 順 藏

天地とは今日いふ宇宙・世界である。これを天地と中國人がいつたのは彼らの民族的觀念であつて一個の思想ではない、この觀念はその生活の様態に照應し生活感情に根ざしてゐる。天地とは天空と大地のことでない。世界をまた天下といふ如く天は人間の又世界の超越原理としての觀念で、地とは天下のうちなる具體的事象の具體性をいふ。天地によつて人も萬物も生成する。世界は眞如の無明起動でなく、神の無よりの創造でなく、形相に與る存在でなく、その他でなく、天地の間の天物である。人はその本質を天に有ち、その性は天の賦命せる天性、その良知は天の良知、その道徳も天性に率ふ天道であり、彼らの形成する人間關係も天倫である。かゝる人は故に天において互ひに平等であるが、更に物とも平等である。物もその本質を天に有つからである。人も物なりとは中國人の早くからの自覺であり、物はわが與^{なま}なりと横渠もいふ。かくて天道のうちに在つて、聖人塗^{なみのひと}人も人物動植も、雨風露雷水火土石に至るまで、本質的に全く平等で同じく一氣の聚散・陰陽五行の所成である。天尊地卑は君臣父子の尊卑と同一意味において天秩であり、春夏秋冬は生死治亂と比喩でなしに同じく天序である。そして天下の人物の具體的差別の原理を地とい

張横渠の思想

つて、その地は天に對當でなく天の自己限定面ともいふべく、故に天地といはれる世界も實は天に外ならぬ。かく世界を天地とも天とも觀念した中國では、あらゆる觀念が天地を主軸として配置され、又あらゆる思想は天地の解釋である意味があつた。

かゝる世界を描いた一つとして張橫渠（一〇二〇—一〇七七）の思想を述べる。彼は北宋といふ特定の時期のしかも一思想家にすぎない。しかし思想がすべてさうである如く、彼の思想も天地的世界を天地的世界のうちから解釋したもので、何らかの意味で天地を表出してゐるはずである。いま彼の思想を述べる前にそれを規定してゐるものと、この敘述の意圖とについて二三記しておく。

彼は宋學者の一人である。宋學が儒教の復活であつたのは儒教の權威の內面的根據を自證したからである。儒教の權威は、單なる法制組織や習俗の整理であることから自覺的に修己治人の人倫教となつたところに存する。漢代儒教が國教となつて以來、權威の根據を外的權力に委ねて異質的な内容となるか（陰陽學・三玄）、教義を所與とするその放肆煩瑣な直線的展開に流れた（訓詁學・禮學）。しかるに宋代は一つの劃期的時期で新しい人間觀を要求した。宋學者は、橫渠も、「道學」の名の如く己の生存を堵けて「道に志し」、儒佛道三教の傳統の粹をも外づれて之に出入し、そして人間として儒教に落着いた。^{（註一）}故にそれは「心學」であつて、心で經書を讀解し、心に會得するやうに「講學」した。聖人はその心において聖であり經書は「易」・「中庸」を主とした。宋學はかく時代に促されて儒教を人心の根柢から把握し直したところの自足的な教學である。

宋學をかく心に根柢させた機縁は老釋二教との對決で、この二教こそ時代精神の一要素であつた。老莊はもと儒教

と同一世界の對蹠的教説で、世間秩序の積極性がはらむ人間分裂の危険を生の根源への反省によつて救はうとする、むしろ天への志向に勝れたもので、故に宋學はここに自己の生命を見出す機會を有つたので、たゞ老莊の非秩序的傾向に反對する。もと儒教の歴史が老莊との混融を示してゐて、宋學において、横渠において、あらためてその影響をいふことはない。佛教は儒學の民族心と倫常主義を刺戟して來た。宋學は特にその無我説との對決において、未開拓であつた意識の省察を深くさせられ、人間の本質としての天を個人心性にまで徹底させて宋學成立のための根柢的條件をなしたが、それがまた宋學を時代的精神たらしめた條件であつた。しかるに無我説は私の否定が觀念的超越である點で天地的世界の生の立場と對立させられ、宋學はこの知的・觀念論的立場の克服に努力した。この點の横渠の成績は、以後の宋學の佛教觀の基本となつたが、また彼の天地的世界の理論の展開の重要な契機となつてゐる。(しかし又無我説は觀念的主體性の否定である點で非人格論的な天地と共通であつて、それ以後も儒學は人格論的理性主義との對決を経験してゐない。)横渠は私の省察において佛教から多くのものを得たやうで、氣習・氣質性・主宰の説など程兄弟も彼を通じて得たと考へられる。しかし宋學の老釋との對決は天地的世界乃至儒學の自己表出の機縁にすぎず、これを宋學の主題とするは當らぬ。

宋學は程伊川・朱晦庵の教説で代表されてゐるが、それは本質的には横渠と同じ天地的世界を説くが、又多分に理性主義的である。大義名分論や義利の辨の有つ道德意識の嚴肅性はこの理性主義に本づくもので、それは理論上は理氣二元觀に見ることが出来る。これは當時の個人意識・合理主義的傾向に適合する時代思想的價値を有つが、本質である天地的世界の生の立場には忠實でないところがあり、それは晦庵も苦しんだやうであるが、横渠の思想はこの點

純粹に近い。蓋し時代思潮の熟しなかつたこともあるが、又陝西に生れ洛陽に住んだことあるのみの境遇や小地主たる生活が参考せられる。彼が「易・中庸」といふ宋學初期の所依經書によつて四書の經學の基本である「大學」に注目してゐないことは、以後の程朱學が「大學」の致知を中心に展開したに對してその理性主義の缺如を見ることが出来る。

前述の天地の世界と人格論的合理主義・觀念論的超越性などの立場の相違は、天地的世界の性格の解明に重要であるが、今の主題ではない。たゞ横渠の思想を天地的世界觀として述べるのが目的である。そこで横渠が老・釋に對決した限りで、横渠の思想を明確にするために、これらの立場に言及することがある。又儒學史や宋學史のうちでの横渠の地位・特性もこの主題でなく、たゞ思想解明のために觸れるのである。

横渠の思想は他の儒學者のそれと同様に、經書の文句などについての斷片的な論述としてあるにすぎぬ。彼はその思索に體得の渾融せぬ苦心の迹があると評せられるほどの、又自らその苦心を語るほどの思索家で、又その思索は根本的であるのに、理論的體系を残してゐない。蓋し教學的學問思索はその完結を學問思索の上に求めず完結を人倫的行爲とか心徳とかの現實に期するのがその本質である。故に論述としての體系、即ち理論體系がないのはむしろ當然である。しかし現實は元來聖人教化の下的一天下として見られるから、これら斷片的論述に共通な基本原理といふべきものはあるはずで、故にこれを見出してその上に斷片を重ねれば一つの體系的の世界を構成出来るはずである。これがこの主題である。即ち横渠が考へた天地的聖王世界の基礎理論とその上の構成である。

しかるに天地的世界の基本的性格は、その自覺形態である教學的學問によつてあらはにされると考へる。これは

道は師によつて尊く、師道を尊嚴にすることが道の尊嚴であるといふことばを持出すまでもなく、道は人能く之を弘むと早くいはれ、更に端的には天地的世界は即ち聖王教化の世界であることを知ればよい。天の自覺は孟子が之を心性に求めたよりも荀子が聖人の禮樂制定に求めた方が、天地的世界にふさはしいのである。しかし横渠は、聖人の觀念を解明しようとはしたがかゝる意味での考察は、もと教學的世界裡の人であつて、してゐない。この問題も前述三四の問題とともに、別個に考ふべきことである。

天地とは天空と大地ではない。天は生命の元、地は形象の元である。そして形象は陰陽の二端を原理とし之を兩といふが、天は地の兩に對して參(三)といはれ、參とは陰陽の二と太極の一とである。故に天は形象に現はれる生で、形象以前のところを太極といふ。天の内容は形象の外にはなく、たゞ形象は實は生の形象面で、その形象は自己超越的である、その超越媒介が太極によるのである。太極によつて形象は限定の直接性を脱して天の生に超越する。太極は故に超越者でなく天の生に理論的に内屬するので、形象が形象ある者でなく生の一時的な自己限定にすぎぬ假現であるのと對應する。者といふべきものはいづこにもなくたゞ生あるのみで、その具體的を形象といひその具體性を地といひ、その自己超越性を太極といひ、その自己超越的形象の現實を天といふ。故に天の乾徳は知り且つ生ずる元とせられてゐて、知とは無知の知、周遍する無對象の知で、故に知ることが生むことである、形象を知り且つ生む。地の坤徳は作し且つ成す元とせられてゐて、作・成とは二元的形象の成立を意味し、時間的空間的である、坤は必ず乾によつてあり乾の知・生の限定面が作・成である。

太極をまた虚空・太虚といひ、虚といふとき太極が媒介性にすぎないことが明確である。これに對して形象を萬物といふ、物とは物と事である。太虚と萬物とは全一なる天地に屬する、この全一を氣といふ。氣とは一氣であるが又陰陽二端で、故に天の參であると同じく參である。氣の一であるは太虚に本づきその二であるは萬物の差別性の原理としてである。一陰一陽を道といふと「易」にあるが、陰陽は二であるがこの二は根源的でなく道の自己限定の相として道の契機である、故に一陰一陽といつて一とはいはゞ太虚の超越である。しかし道は陰陽の外に何ものもなく、たゞ太虚の一角が陰陽の對象性を非實體化し一時的ならしめてゐるところに道がある。この道が即ち氣である。陰陽と太極、萬物と太虚は、天・道・氣において一個である、現實は天・道・氣であつて形象も太虚もその構成契機にすぎず、故に形象はもとより太虚の超越性もこの現實の氣に超越せられる。太虚は形象を氣に超越せしめるのである。故に天地一物といひ又虚氣一といつて、對象性の絶對化とともに觀念の絶對化を全一なる生の現實の下に否定する。(註二)

一と兩とは一氣の理論的構成である。一氣が萬物として形象ある限り兩であるが而も太虚に媒介せられたものとして一氣であるところを神といふ。神とは、形象が對象知の限界を超えて形而上的である點で不測といはれ、形象がその形象の自己否定の上に成立する點で清通して象るべからずといはれる。神は萬物を一にし萬物に妙であるといふ。しかし一氣はまた具體的である。太虚といへども氣の太虚であり神もすでに形象性を前提してゐる。一氣が一貫する生として具體的な現實であるところを化といふ。化は故に一氣の具體性を強調するもので、神の超越性に對して生の客觀性を一氣のなかで考へた觀念である。生は形象の限定に嚴密に従ふところに現實となる。神と化とは互に相含む。兩者はともに一と兩との間に在り、一而兩なる天氣を一方から神といひ兩の方から化といふ。曰く、一物兩體が氣

である、一の故に神、兩在り故に不測、兩の故に化、一において推行す、これ天の參たる所以であると。神は虚に本づき化は萬物についていふが、虚や萬物形象が觀念論的固定によつて世界の二元觀に陥り易いのを對して、より現實的にこの二元性を一氣のうちに理解する動態學的概念である。

化は形象の具體的限定に従ふから時間的展開を有つ。しかし展開はもと太虚に媒介せられて一氣であり天地一物であるから展開は統一を有つ。統一ある展開を理といひ、理は天の自己限定である故に天理といふ。天理は氣化の順にして妄ならざるところと云つて、理である限り知的であるが、それ自體理性的でも精神的でもない。さて天理は物の關聯であるが關聯の基本は對立である。物に孤立の理なし、必ず對ありといふ。そこで物は天理の規定する關聯に起るのであるから天理の外に物はない。物の全存在は他との對立關聯に外ならぬ。物の理が物の性で物はその則とともに生ずる。その理その性は天命として天の自己限定であつて物自身となすべき何ものもない。それは天然自然の天理であり全一的生の神化のうちに規定されてゐる。故に物が物であることはその關係性につきる、その理を窮めればその性を盡すのである。物にして化せずとは、物の形象が天理の媒介を経ず抽象的に個別化する、即ち形象が偏滯することである。偏滯は天理の關聯性の阻害、生命性の喪失である。物はその形象を天の形象（天理）として踐むことによつて化する。化は形象に即した條理ある展開であるが而もその展開は太虚に媒介されて天理として展開するのである。

故に展開は一氣の展開であつて個別者間の關係でないから前後相うけ左右相よる。物を對句的に理解する方式は中國に固有である。天地といひ參兩・神化といふのがすでにさうである。これらは論理的對立でなく存在裡の對立であ

る。存在裡對立の對立者は存在によつて對立するから個々は觀念的であり、觀念的個別者は存在的には相補足的のみ眞實である。たとへば日月は日と月とでなく四時の一年晝夜の一日を相成すところに眞實である。個別者としての日・月も、それが物として眞實であるのはやはり内に對句的構成を有つからである。人は君臣父子といふ人倫において人である。それは人が自ら擇ぶ關係でなく又強制される關係でなく、山川融結して地を成し、地なくしては山川も融結せざる如くに、君臣父子たることによつて人である。君父たり臣子たることは各人の天命の性であり天理であつて、それ以外に個別的な人といふものがあるとなすのは、即ち物にして化せざる偏滯であり死である。そして又、君臣父子の各とも物としてはその内に對句的構成を有つ物である。かゝる對句的相補的對立を陰陽といふ。天下一物として陰陽なきはないといふ。陰陽は化のことで、陰陽の形象限定が具體的展開をなしつつ、その相補性によつて展開が統一を有つ、その相補の媒介が太虚の一によるのである。あらゆるものが陰陽的に成立してをり、あらゆるものが又互に陰陽としてものごとの契機となつてゐるといふことは、陰陽たるの外に本質要素といふべきものがないといふことである。時間的空間的世界において究極者となすべきものなく、たゞ相補的陰陽あるのみである。

かゝる陰陽相補の重疊が天地の體系的展開をなす。天地を大にして一といふが、大とは絶對大、一とは絶對一である。又久にして大と考へる、久とは一の純、大とは兼の富といつて、生の一個性と展開の無窮とである。世界は絶對一にして絶對多である。曰く、造化の所成には一物として肖たものなし、そこで萬物は多しといへど實は一物である、といふのは造化はたゞ陰陽二端の變化であるからと。かかる唯一なる萬殊が即ちかの天理で、いはゞ理は萬理で天はその絶對一である。これが横渠の「西銘」を伊川が理一分殊といつたところで、たゞ「西銘」は横渠自ら言へる如く

比喩的に表はしたものである。理一分殊は伊川の語でありこれを明道は一理百理といひ濂溪もすでに是萬爲一、一實萬分といつてゐるが、横渠はたゞ天理といふ。天理は形象の關聯で相互關聯して精密、時間的空間的及び位（徳の深さ）の諸條件をゆるがせにしない。しかし諸條件の萬は現實には一氣の神化である。この諸條件の現實的綜合を時といふ。時こそ現實的天理で、一理萬殊の具體である。一氣は時として生生するのである。ここに重疊する陰陽が集中され前後左右の關聯が太虚の二に媒介されて一氣流行する。時を道德的に義といひ、人は義を精しくして神に入るといふが、神によつて人は天道に化するのである。この時を一氣の絶對的具體化である點で中といひ、他との對立關聯に位置する點で正といふ。中は太虚の自由に根據し正は關聯の必然に居る。かの大にして一なる天地は時として展開し、その時は中にして正である。時において萬物は各々その性命を正しくし和して正であり、萬物が和し正しくして天地は大一を成す、これを太和といつて、太和とは天・道・氣と同一事の異名である。（註三）

化は陰陽の二が二において推行することといつたが、その一が陰陽不測の神である、神・化は一事の表裏である。陰陽は屈伸往來なりといはれ又聚散ともいはれる。屈伸往來の相互循環は何によつて起るか、それを天地の間の昇降なりとしても元來一氣昇降の極を天地に定位したのではないか。屈伸往來は相感するといふ。この感において神が明かである。感は二が二において相通じしかも二であるところに起る。曰く、感ぜざるなきは虚である、感とは合である、萬物もと一で、一の故に異を合する、この異の合を感といふ、故に又異なければ合もないと。一なるところを虚といひ感は虚に本づくのである。感は速かなりといひ、速がずして疾く、行かずして至るといふのは、虚の時空的形象からの超越による。これによつて陰陽二端が相感じて一に化するのである。そこで二端の相感はいかに虚に本づ

くのか。本である虚はそれ自體無感である。感は無感によつて感である。しかし虚は現實的生に内屬する觀念であり、無感も感の事實のうちにのみ現實的である。無感が無感であるためには相感がなくてはならぬ。無なれば畢竟無で言ふべきことはない、無感はいくまで感の無で、感なくては無感もないといふ。一方相感は、それが現實であつてもと無感の感であるから、これは客感といふ外ない。客感とは感が自體眞實でなく假りに一時に、被媒介的であることである。しかし何が自體眞實であるかといへば、一應無感であるといふ外ないが、その無感はもと感の無であつた。

歸する所を知らない。感の形象性を形といふが、形もまた無形の客形にすぎない、そして客形と無形と歸する所を知らぬ。客感客形と無感無形とはたゞ性を盡すもののみ之を一にするといふ。性もまた參であるので天・氣と同一事である。客感の二と無感の一との參を參として一にするものが神で、神とは無感なる虚の媒介性、客感なる二端の被媒介性である。無感無形と客感客形とはも一なる神化を人がその理解のために分析構成したにすぎない。そこでもこの實は神に存する、即ち虚の媒介性に存する。故に實が實であるのは虚により、虚は實であるといふ。横渠の太虚説を虚實の虚に偏するといふ批評があるが、横渠は靜は動の本、靜の本は虚であるといつて、虚は動靜の本なのである。故に又虚の故に誠であるといふ。誠ならざれば物なし、物の誠は虚によるのである。しかしかく虚による實であるから、物は自體存在でなく屈伸往來の客感に現はれた客形であつて、客形として虚に媒介されるものであることが實なのである。しかるに物がその客感客形においてのみ把握せられるとき所謂物にして化せずである。形象は神化の糟粕であるといふ。物といひ糟粕といふは相感を通じて物が虚に媒介されてゐない形象の直接性のことである。これを偽妄といひ誠ならずといふ。感なくして起るを妄といふとあつて、起つても直接性に止まるから妄である。

相感は無感の感であるが二といふ限定性を伴ふから、神の無方でなくて屈伸往來といふ方向を有ち、方向あることは形象性を意味するから神の無作用でなくてはたつきである。故に屈伸往來の相感は、天に在つては象として陰陽、地に在つては形として剛柔と形質性を帯びる。天地とは形質・作用の二元性を極を立て、定位したのである。故にこれら對立する二者はあくまで虚に起る相感のうちに把握されるので、相感の上に浮ぶ形象・位相に外ならぬ。故に陰陽は如實には一陰一陽であつて、陰陽は二端としては測り得ても一である點で不測である。剛柔も剛柔交つて利生ずで、利とは通利である。天地も天地位してその中に易が行はれるところに天地で、易の生生の位相にすぎない。しかるに相感をまた感應といふ。ここに感じてかしこに應ずとか、ここに感じてかしこに化すとか、ここに誠にしてかしこに動くとかいふ。感は對立を起すから「ここ」と「かしこ」であるが、かく彼此感應といふときこの對立は對當な對立でなく何らか本末・主客的である。即ち、感應は無感の感であるが無感の感とは絶對初發である。それは無の爲であり、外よりせずして自^{ひとも}で然るのである。無感の感とは無爲自然である。そこであらゆる爲あらゆる然^{さう}は自に屬するがその自は無に外ならぬ。この無・自を「ここ」とし爲・然を「かしこ」とする。しかし「かしこ」の爲・然は無・自から起るがやはり無・自に歸屬するのである。感が二と一、有と無の間に起るといはれるのはかゝる構造であつて、二と一とは別ものでなく、別ならば二と一とが一個の感を成し得ないはずである。横渠もかの寂然不動、感而遂通、天下之故の語を援用するが、寂然不動は不動なるまゝで感じ、感の内容が天下之故で、天下之故は寂然不動の當體である。故に、「ここ」と「かしこ」とはもと感の一事で、一であるのは無感においてであるが、感通した天下之故からいふとき無感が「ここ」であり天下之故が「かしこ」であり、「ここ」「かしこ」の二ありとする。これが感

應であつて、感は自ら感であり應は感の應なのである。「ここ」は神の無方で「ここ」「かしこ」はないが、「かしこ」は「ここ」によつて「かしこ」で故に「ここ」「かしこ」を起す。神を感通といひ、神は太虚妙應の目といふのは、太虚は太虚自身でありつつ又萬物であるので、太虚と萬物と一事であるが、万物あつて「ここ」「かしこ」ありとせられる立場に對して已むを得ず妙應・感通といふのである。

そこでのものは「かしこ」であり又「ここ」である、感應分化であり又無感寂然である。ものはかゝる二重性を構造とし、二重性が一物をなすのは虚の感通であるからで、この感通を神といふ。神は虚の感通であるから無作用・無方である。しかし神の形象・作用面即ち化においては「ここ」「かしこ」あり神の立場での二重性は循環往來として現はれる。形象・作用を氣といふが、氣は二元を原理とするからである。この循環往來を鬼神といふ。もと一氣の神であるが、二元感應としては鬼神は二氣の良能なりといふのである。神は伸で萬物に感通する生、鬼は歸で萬物の生が太虚に外ならぬことである。鬼神が形質の時空上に現はれると、神は生長展開、鬼は衰滅閉鎖で、往來・屈伸・聚散とはこれである。これが天地萬物である。この對立は對當でない。神は「ここ」の感に當り鬼は「かしこ」の應に當る。往・伸・聚があつて來・屈・散がある。死は生に屬して生の絶對的否定でなく生の停止態である。「かしこ」の應は感のうちに起つてその節をなすにすぎない。一日の化の裁は晝夜の變に存するが夜は晝の應である。晝夜の二は推行して通ずるが推行は晝の感によつて新たにせられる。感は乾の知・生で地の坤は天の知・生の内容限定である。地・死は天・生にふくまれ天地・生死は天・生のうちの對立である。これらは本末的對立といふべきであらう。そこで萬物は感應によつて起り對なきはないといふとき、その對は對當でなく本末である。それは生の本とそこに生れた

ものとて、後者は前者においてその生を得る。これが天地的世界の原理である。一般に中國において物は關係的存在である外にないといふところの關係はかゝる本末的關係である。君は臣の綱、父は子の綱、夫は妻の綱といふ「白虎通」の三綱説はその典型である。「荀子」の禮三本説は生の本である天、養の本である君、類の本である父を挙げ、「晉語」の生三本説は生の本の父、教の本の師、養の本の君を挙げる。人間關係は生の感應の本末に従つて上下的に定位せられてゐる。そこでかの天理といふものも、それが形象上の客觀的法則でなく神化の理であるから、本末上下的であつて、それに従ふことによつて生が得られると考へられてゐる。天理の具體的體制は禮であるが、禮は天秩天序で、生の先後を天序といひ小大高下を天秩といつて、この上下の間の往來が禮である。上の施し下の承けるのが感應で、感應こそ生育であるといふ。ただしかし上が上であるのは下に對してのことで上下相對するのはすでに形象のことであるから、上は天によつて上ではあつても形象としては上下ともに天の下に平等である。「ここ」「かしこ」に感應する「ここ」の感は「かしこ」の應とともに寂然不動の感通のうちに在るのである。この寂然の感通が生である。

佛教で感應とは、衆生の機感に如來の赴應することであるが、それは心・佛・衆生の三無差別により、無差別とは事事の無礙なることである。平等法性のうちなる佛と衆生との感應であつて、佛も衆生ももつと平等法性であるのがこの感應によつて分れて佛と衆生であるのである。そしてこの佛・衆生の分化は限定的機感の衆生と寂照無邊の佛との對立であるのに見られるやうに、佛は感應の當體である平等法性の應化の身で、衆生は佛に攝取せらるべきものであるから、この佛國土は二者感應して平等法性を莊嚴する國土である。横渠の感應はもとより「易」に本づくがその意は佛教の感應論に深められてゐる。「易」の疏を通じて）しかし感應が虚に媒介せられるといつても、横渠の感應

の世界は太虚の莊嚴世界でない。感應は聖人と民物との間にも考へられてをり又それが基本的な感應で天下の太和を致すのであるが、しかし聖人は應でなく感であり、且つそれは人と人、人と物、物と物との間の感應を通じてそれらの生を遂げしめるところの化である。聖人の感化は神化の天理を通じて、近きより遠きに及び、漸を逐うて進むその秩序に在るので、遠近過未を一頓に成佛せしめるのではない。天理に従つて仁義に依り禮として行はれる政教である。故に聖人は覺者でもあるが、又徳者であり且つ王者であるを本義とする。聖人の國土は王土家國である。横渠の思想においてその構成が天理に循ふ化に集約されてをる所以がここに在り、又これが彼の教化の實際が講學によりも禮制の考究とその實施に在つた所以であらう。(註四)

感應は生生である。天・易・氣・道・神化みな生生である。生生の相は左右相對しつゝ前後相うけるに在る、この前後を通じて生があるので、前が後を生むといふのは形象上の變化にすぎまい。前後を生むものは前後を超える、超えるものは前と後との被媒介性即ち神である。虚によつて否定媒介されて前後相うける。反省すれば前後であつて前は舊・死、後は新・生であるが、太虚よりすれば常に生であり新である、日新生生といふ。死とは生命の斷面、虚の否定契機の觀念固定、即ち糟粕的形象の立場のことばである。生生とは前後を自己同一的前後となす立場で、自己同一的が無感の太虚、前と後は形象、形象が前後相うけて一貫するのが太虚の感通で生生である。そこで生生は論理的には有無の間に在るといふ。無の故に日に新たであり有なる故に新舊別れる。又至靜の動は無窮なりといふ。至靜は無動以前である故に動が無窮である。氣も生生であつて、物質として對象化すべきでない。程朱の理氣説において理

は所以然の根據とせられるから氣も對象性を帯びて、極微粒子などと誤解せられるが、故に横渠は虚氣一なりと註釋し、又氣のことを氣化といひ代へた。氣は即虚であるによつて氣化である。氣化を又道といふが、道とは具體的行^{みちゆく}で一陰一陽の事實といふ、事實であるがそれは一陰一陽の一の不可知によつてである。生生は不可知である。生はまた易といはれるが、易は天地の間の昇降屈伸相感する網^{もろ}綱^{なう}とせられる、その相感も無感の感の不可知を含む。故に天地を生生となすとき、生生の天地は無感の不可知を以つて生なのである。知は陰陽二端の前後連續を知るが、それが道として流行する不測の神は知り得ない。不測の神によつて生であると知るとなしても、横渠は知り得ることはすでに象であるといつてをる。不測の神として象^{かたど}られた神はもはや形象を現實の生に媒介し得ない。

それでは生は如何にして知られるのか。横渠は天地の生生を大要上の如く考へた。しかし如何にして考へ得たのであるか。天地は天地であるが人を加へて三才といはれ、その人は天地の心であるとせられる。天地を知るのは人であるやうである。天地の生は人の生が知る。生はたゞ生のみが知るのであるが、それは人において自知するのである。自知とは蓋し工夫即本體のことで、人の工夫が天の體の開示である。工夫と開示は天地のうちにおける感應である。その意味で天地の生の自知は教學の形をとる。天人の感應は天教人學である。感應教學の間に生が成るから工夫即本體である。しかし横渠は教學のうちに在つて、教學の意義を直接問題とはしなかつた。彼はたゞ彼の學の工夫を語るのである。以下人の工夫を述べる。

人は萬物の一である、故に天理に従ふのみである、それは萬物がさうある通りの自然である。何に由つて人は萬物

のうちより獨り出て天地に並んで三才を成すのか。元來、天人は強ひて分つべからず、分別するのはかりそめのことで、人の計畫するところもすべて是れ天理といひ、又天の良能は即ち人の良能ともいつてゐる。曰く、天人も一道であるが、天が無心無憂にして萬物をうごかすに對して、聖人は憂あつて事業をなす、これは聖人も人として限りがあるに由ると。限定はすべて物にあるがひとり人において有心のもとなるのは何故か。曰く、屈伸相感じて利生ずとは感ずるに誠を以てすること、情偽相感じて利害生ずとは偽を雜へるからであると、そして利害生ずる故に事業をなすと。人が天地から分れるところは偽に在るといふ。偽は偽妄で誠ならぬことである。しかるに誠とは虚なる故の實であるから、人は虚であつて實でなく、又實であつて虚でないによつて偽妄なのであらう。しかるに前に人の限定といったものは形象であつて實に當る、その實が人においては虚に本づかないところがあるのか。従つて虚もまた實とならずして抽象的な空虚であるのか。しかしかゝる虚實の分離とは何を意味するか。

人は天とともにとも無心であるが、物に因つて心有りといふ、又心の萬殊なるは外物に感じてのことであるといふ。人と物と對立しても、對立は感應により感應はもと無感の感であるから對立は虚に歸して無心であるはづである。無感にして感ずる以上心がないのではないが、その感が偏滯しないから形はれずして無心である。有心であるのは感が無感に歸せず客感がいはゞ實感とし偏滯するからであらう。従つて限定的形象の對立も對立として偏滯し、感通神化しない、故に物は外物として實體化する。客形が無形に化せずしていはゞ實形となり、人も實體として孤立する。有心とは無心が形はれたので、形はれるとは神が形象に感通せず沮まれて神は神、形は形に分裂する、分裂してもと一個の生の感通であるから一個の心であるが、その心が形はれるのである。かく有心が無感と客感との分離と合一の

間に成立することは、心とは性と知覺とを合しての名であるといふのに明らかである。即ち、性は虚と氣を合したものの名といふ、即ち無感と客感との一體は性を盡すに在るともいはれてゐる。故に性は天・氣と同じであるから無心である。無心の性が有心の心に轉ずるのは知覺を加へるによる。しかるに知覺は客感に外ならない。動物植物にも知があるといふ知である。又性の流ともいはれる知である。故に性と知覺とを合するとは太陽と光とを合するといふが如く無意味ではないか。思ふに知覺を性の外に擧げたのは、性の流である知が體である性の流であることから分離して體用分れたのではないか、かく分れて偏滯するから特に知覺といふのではないか。ここでも生の分裂がある。そして分裂しても體用も一であるから、しかし分れたから自ら覺えて有りとして、故に有心である。

人は有心で有心は一の分裂である。その分裂は人の形象限定を機縁とするといふ。形象限定の身はもと神によつて成るといふが、そして神によつて成る身は身神一で無心であるが、その身が限定として偏滯したのは、形象限定が自ら分離したのでなく神が自己の形象性を疎外したのである。即ち神がその生の一個性を自己なりとするとき形象限定が疎外される、そして自己とされた一個性は形象に對する無形象として抽象的一个性となる。天功を食つて己の功とするといふ。そこで所謂身心が分れ自他が分れるが、その心その自が抽象的一个性として自ら疎外した身・他を自己にしようとする。これは一個の生のうちに勝手に他を疎外した自が、自他相待つてのみ自他であるもの一に促されて、他と一とならんとし、しかしすでに抽象的となつた自であるから、畢竟抽象的一しか達し得ない。かゝる一と分裂、分裂と合一の緊張が有心である。性と知覺を合した名といふのもこれである。心は性情を統ぶともいふ。心はかくの如く主宰である、そして主宰とは我であるといふ、又は自私ともいふ。一個性が自ら自己とするのが自私、自

ら疎外した他を自己とせんとするのが主宰である。私の體驗はやはり佛教に依るものが多かつたと思はれる。さて有心の我は無心の心を虚妄にして虚妄なる自他を分ける。しかし虚妄は眞實の一の上に起るから眞實の一を志向するものである。我は自ら自他を分けたが故に自他合一せんとする。分裂させるものが合一させるものである。分裂と合一はすべて一個の心に起るが分裂合一において有心となる、即ち心が形はれる。思ふは未だ得ざるからといふ。一を無の自と有の他に分離對立させるが、分離對立は即ち又二者の合一を志向する。有心の形象は、天人分裂の形象であるが、又天人合一への形象である。それはもと虚妄であるが眞實のあらはれとしての虚妄である。

有心の形象は自他・體用即ち無感の虚と客感の形質性との對立として現はれるが、之を二面において見る事が出来る。無感の虚は感通して神である、神の虚妄が知である。客感の形質性は化である、化の虚妄が氣質の欲である。欲と知は神化の精粕、即ち虚に媒介せられない生の直接性である。

勝義の知は神である。周遍して知らざるなき無知の知である。それはかの天の乾徳の如く知ることが生むことである知である。無知であるから對象がなく無對象であるから知が生であり、知生一であるからその知は周遍するといつてよからう。故にこの神知のいはゞ對象は天理である。有心の知は形象を疎外して對象化し、天理を對象的理として見る。これを聞見・耳目の知といひ又識といふ、形象知對象知である。この知は知る自己を主とし形象對象を客として知の客感と無感が分裂してゐるから、その知は無感の神から疎外されてをり、物の形象を知つても物の神を得ない。無感と客感と一なるところの性がとり失はれてゐる。故に聞見の知は物交の知といはれ、又この知は物を盡さず心を盡さずといはれ、又耳目形象の知に止まる心は外あるの心といはれる。聞見知はそれ自體神知の現はれで、故に聞見

の知るところの外に天下の形象なしと肯定せられるが、しかしそれが形象に止まつて對象化する限り虚妄である。故に耳目の外に内外を合せよといふ。外とは無感客感も一なるところで、ここにおいてのみ内外は眞に合するので、耳目の知はたゞ形象の上で合して、その眞を逸する、故に物交の知といふ。その神知に知られる形象は天理であり、天理を知る知は自ら天である。かゝる知を聞見知に對して徳性の知といふ。天理は對象的理でなく神化の理であるから徳性知も自ら神化である知即ち神知である。天理は物の生成の理であるから徳性知は物を生成せしめる知であるはずである。即ち、徳性知は内外を耳目の外に合するといふが、物を形象としてでなくその神化生成において知る。神化生成は太虚の感通であるから知る。徳性知は自ら太虚の感通である。故に徳性知は物を自ら勿生において知る、この意味でこの知は物を盡す、物を盡すのは心を盡すからである。物は對象でなく、太虚から自他もろともに生じた感應で、故に物はわが與といつてゐる。故に又われを知れば物を知るといふのである。しかるに知が太虚の感通による感と應とであるならば、物を知るのは物の生起であり故にその知はたゞ知のことでなくわが生存に關はることである。神は心知とともに身を成すものである。そこで天理を知るとき天理に従ふのである。徳性の知は即ち神で、天の知生一なるに應じて人の知は知行一がその本義である。太虚の感通は身心知行の分立以前であるから。故に徳性知即ち天理の知は、之を窮理といふが、性を盡し天命に至る。物の理を知ることによつて天道神化をなす。人にして天である。天道神化とは自己を成し物を成すことで、故に窮理せざれば人は醉生夢死であるといふ。この語は知が即ち生である所以を告げるが、又天理が生命の理であることを知らせる。

形象耳目の知は神化において見ず形象において見るから、客形と無形とを直ちに有無と見る。曰く、見えなくても

(見はれなくとも) 物が無いのではないが、異端の學は直ちに空虚となす、これは一偏の見である。氣は聚るとき離明(視覺)を施し得て形が有る、氣が聚らないとき離明では得られないで形が無い、聚は有といはなくてはならないが、散じて之を直ちに無とはいへぬ、故に聖人(儒教)は幽明といつて有無とはいはぬと。幽明隱見は無形と有形とを太虚に媒介された一氣の變化と見るいひ方である。聚もわが體、散もわが體、死しても亡くなつたのではないことを知るものこそ性を語るに値ひするといふ。生死は陰陽晝夜の道で、陰陽を一陰一陽の道において見れば一において連續する。之を形象の直接性において見るから陰陽二端で相通じない。幽明生死を有無と見るとき二者は否定しあふ矛盾對立となる。それは對象的知の立場でそれでよいが、ここに止まるとき生を虚妄にする。形象を全てとするから無はその絶對否定となる。絶對否定を自己の限界にもつ有は虚妄とせられざるを得ない。曰く、虚空即氣であることを知れば有無隱顯は通一無二である。しかるに虚が氣を生ずと考へると、虚は無窮氣は有限で體用が斷絶する、これ老氏の自然説で、有無混一の常(本態)を知らぬ。又萬象は太虚中の所現と考へると、物と虚と相資らず、形は形性は性となる、これ佛教が山河大地を幻覺となすものである。これら道に明らかならぬのは、一應虚を體として性とするは知つても、それが天道として用らくことを知らず、反つて人見(人間知)の小なるを以て天地の大を因縁するから、ゆきつまつて、世界を幻化といひなすのだと。幽明を勝手に有無となしてその矛盾を、有の否定によつて一方的に解決するといふのである。佛教はしかく單純ではあるまい。しかし知の立場はこの通りで、矛盾の解決を矛盾の直接肯定の立場から企圖する。ここに知的満足は得られても、天地神化の真相に遠いのみか、わが生、物の生が遂げられないといふ。曰く、氣は虚に本づいて湛かに無形、感じて生ずると聚つて形がある、形あれば必ず對立あり、對立は反

對し、反對は仇敵であるが、仇敵はまた必ず和解すると。和解は太虚においてする。生も滅も忽然たるものであつてなく深刻でない樂天的世界觀である。深刻にするのは人間が勝手にしてゐるといふ考がある。

横渠のいふ佛教の立場は、形象知の單純な肯定でなくむしろその否定であるが、否定である點で形象知と同一原理に立つといへる。形象知は太虚の神の自私が疎外したものであるから、この自私が自己を無として有なる形象知を否定した。故に空に溺れ靜に淪んで世界人倫を否定した。しかし形象知の直接的肯定と自私の觀念的超越とは相互に矛盾否定するがともに知的自私の所産である。横渠は之に對して、天道として用らくことを知らずと評した。本・性である虚は必ず感通して天理にあらはれるからである。そこで形象知及び觀念的超越知の自私性は自私自體によつては打破し得ない、それは矛盾を重疊させるのみである。打破は自私の盡きるところ人爲の極限に在る、そして儒教は自私の解消を公なる天理に委ねるところの行爲に在りとするのである、これが窮理で、横渠は天理をいふこと多く窮理を人の道と考へた。窮理の意義は前述の通りである。

我は神において聞見知を疎外した如く、化において氣質を疎外する。氣質の性とは、性がその聚散變化する氣を太虚から疎外した抽象的氣である。太虚に感通しないから偏滯する。氣質そのものは太虚の感通として性に本具であるので、身も神の所成である。故に性の欲として飲食男女の攻取があるのは自他通一の證であつて天性である。稟に賢愚緩急の異あり命に貴賤壽夭の別あるは物の萬殊なる必然で天命である。しかるにこの氣質が氣質の性に轉ずるのは、我が天命のうちに在つてその身の限定を執つて自私するからで、ここに性と氣質と分裂する。そのときわれは性をわれとして攻取の欲を否定し、ひいて自體人倫を否定するか、われは攻取の欲となつて徳性にあきたることなきかであ

る。又天命をわが性とするものが出来ないで、賢愚緩急を否定して必然の宿命となすか又は窮達壽夭に没頭して經營に奔走するかである。氣質はもと性の感通であり、性は無に通極する。故に氣質は性の氣質としてすべてそのまゝで太虚の感通として肯定される。それは自私による肯定否定でなく天命として肯定される。これを氣質を變化するといふ。氣質變化とは緩を急にするなどのことでないといつてゐる。氣質の變化とは開通のことである。氣質に開塞通蔽あり、塞は通じ得ず、物である。開は人で性が無に通極するのである。これに通蔽あり、蔽に厚薄あつて、厚は通じ難く薄は通じ易い。この厚を薄にして無に通極することが變化である。變化は所謂性格の變化でなく形而上的な清通である。氣質の變化を學といひ、學の反對が習であつて、習は氣質を氣質の性たらしめる自私の業である。故に學は性習の間に在りといふ。ここにも私の省察における佛教の寄與を見得る。學んで氣質を清通にするとき性は無に通極し、氣質は天の神化となる、これを氣質の性に對して天地の性といふ。しかるに氣質の變化は何によるか。やはり窮理による。しかし氣質は形質的な化に屬するから、天理もここでは具體的に禮である。窮理は禮を履むことで、禮といふ客觀的なものに身を委ねることによつて氣質の我から脱却し、身を公のものとする。知と禮とは窮理の二途であるが、知も行の化に至るべく禮も性の神通に至るべきである。神化によつて性を盡し天に至る。知禮成性といふ。自私の克服は自私を天理を通じて天道に化するに在る、知と禮によつて天性を成すのである。これが天人合一である。しかし天人合一ならば人は自らの中なる天に歸るのもある。天性を成すのは己れの性を成すことである。故に天理に従ふ他力的な途は又己れの性を盡す自力的な途と一であるはずである。横渠は性の有となすとか己が有となすといふ。この途の根據はわれ自身が太虚の感通であるに在る。感通は知であるこの知を自知する、これが根本的に自

力的な途である。横渠は、聖人は感通を知るといふ。感通を知るとは無感の太虚が知るのである。又見性・見道ともいふ。太虚から萬事に感通して知るから聞見も己が有となる。これによつて百姓たみのひとの如く性の自然に流れることなく、又老釋の如く空に枯槁することもない。自知とは反へることである、感通であるわれが感通の本に反へるのである。蓋し自力的な途は反へるに在るが、しかし反へるといへば本末體用を分けてゐるのではないか。そこでよく反へるが善、反へらざるは不善といひ、そして反へつてしまへば不善が亡ぶが従つて善もまた亡ぶ、それが成性であるといふ。善不善は體用分離の有心上のこと、道德意識であるが、横渠は之を善惡双亡の無心の上で考へるのである。意識として善惡を考へるならば、意識は超越性で、意識を超越してもなほ意識の方向に超越する、故にやはり意識に對する超越であつてこれは觀念的超越である。これは對立からしてその超越を考へる立場である。しかるに横渠の有心は一なる生からの分裂として見られてゐる。故に善惡有心は自ら自己を止揚すべきものでなく、もとの一によつて一に自己壊滅すべきものである。故に反へるとは意識の立場で、惡たることをすてゝもとの至善に反へるといふのでなく、生の立場で性が性に反へるのである。性は無心で善惡双亡であつた、善不善は道德意識とは見られてゐないで生の充實と虚妄とである。即ち徳のことである。従つて道德律は實踐理性の對象でなく神化の天理である。そこで反へるのは生に反へる、感應萬端して窮まらざる生に反へる。ここにも横渠の立場を見ることが出来る。よく反へれば氣質の性を天地の性となすといつてゐる。それは感通の自知によつて無に通極するのであるが、その無はまた感應萬端なる生で、天理に従ふ外なきものである。それを己れのこととして従ふから、聞見・禮儀すべて己が有である。善惡を意識と見ない立場は自私をもたゞ生の虚妄として意識としないのである。人のうちに天を見る人は天に媒介せられた人で

あるから、人間意識の立場をも天に媒介して考へる、即ち生として見るのである。横渠の佛教批判は天の立場からの意識の立場の批判である。そこで彼の自知説又は性有説は之を宋儒に共通な復性復初説と同一視し得ない。復性説も觀念的超越の説でなく生への復歸がその結論であるが、論の立て方がやはり意識的立場をとつてゐる。理氣を分立し性と氣とを對立的に説いて、心をこの對立で説く。これは個人的道德意識の高揚に適合して敬の反省道德を高めたがそれだけ二元觀的であつて、横渠が聖人の教と考へた生の立場を破壊する。彼の自知説は一應復性説といへるが、復性が天理を履むことによつてなされるから、存在論的で従つて宋儒に通有の敬の説はない。窮理と精義が道德の途とせられて、他の物との對立關係において神を精鍊しようとする。この點に、くりかへして言ふが、横渠の天地的世界觀の徹底性が見られる。これを時代的要求に参照するとき又別の見方もあるが、

(註五)

人が人となることは天となることである。故に人間的自私の克服は天理に従ふことによつて果される。天理は聖人が之を見て制定した禮に備はるが、しかし天理は感應變化の一一に現はれる。その一一にわれと物との生命的關係が現はれる。之を見て之を行ふ、この行ふべき天理を義といふ。天理は時義なりといふ。義は禮とともに天理である。しかるに時義は刻々一一の義であるから之を知るのは自ら神でなくてはならぬ。神であるとき物を太虚の感通として見る、この感通のところを幾といふ。幾とは動いて未だ現はれず有無の間なるところである。幾はたゞ事のきざしといふだけでなくわが生存に關はるきざし、即ち吉の先見である。幾を見るは神である。幾を見て時に中する措置をする、即ち己を正しくし物を正しくする。この中正が時義である。そこで、禮を履み義を精しくすることは天理に循ふことであるが、それが性を成し神に入る所以であるのは何によるか。又は、性は天性、神は天神であるが、人が天と

一となるとは何か。禮も義も感應對立のしかたである。感應は無感より起る。人は限定ある身として如何にして無感に與るかといへば、たゞ感應對立の規定に己をその生存を擧げて循へることによつて感應の體である無感を現實にするのみである。感應對立の限定のうちに在る人はたゞかくすることによつて天命の無感を發現出来る。人がその性を盡すのは限定ある身として他との對立を外にしては不能である。他との對立は太虚に媒介されて一個の天の生生である。故に人は限定を太虚によつて媒介して他との對立を正しくすることによつて、その天性を成す。性を成すは天理に循ふに在るとは、いはゞ太虚の媒介が天で、對立の正が理である。しかるに人は對立を通じて天の大にして一なる體系的展開に關はり、太虚を通じて天の有にして無なる深さに與る。故に人の成性は天地萬物の成性である。かゝる人を聖人といふ。曰く、性は萬物の一源にして我あるものの私し得べきものでない、たゞ大人（聖人）のみがその道を盡し得る、即ち大人は立てば必ず萬物とともに立ち、知れば必ず周（まわ）りなく知り、愛すれば必ず等しく愛し、その成るは獨り成ることなしと。又曰く、われからして物を見ればわれは大であるが、これは私の大である、君子の大は道によつて物と我とを一體となすところの大であると。又曰く、人は物と我とを平等にし内と外とを合一せしめなくてはならない、もし身でもつて物をうつし見るのはこれ偏見で、天理のうちにうつし見れば人われともに見える、わが身と物とが天理のうちにともに見えれば私己はおこらない、おのれは一物たるのみであるが、人は己が身から脱却すれば明らかとなるからである、しかしながら、身は心を伴ふものである、この身をどうしたらよいのか、この身を假りのものとして物に接すれば行ひは妥當となるであらう、又虚であれば事物はすべてその中に在つてわが身も物たるのみであると。又曰く、わが身は天の神によつて成る、性によつて身が成つてををさとらずして、わが智は

わが身から起ると考へるのは、天功をおのれの力となすものである、耳目の聞見も内外の感應であるのに、この天功を己れの知であると思ひなすのであると。

以上は横渠の思想の説明に止まるが、之によつて中國古典世界の性格付けを試み得る。それは別の機會にしたいが、いまその二三を指摘してをく。

註一 宋學の精神史上の意味は「程明道の天理」(哲學雜誌五一年三)に述べてをいたが、それは理性主義的契機を有ちながらあくまで非合理的絶對主義に屬する。

註二 現實世界に内屬する太虚の超越性は内在的超越で世界の存在統一の原理となるが斯る世界は非合理的な所與であつて實在的絶對を原理とする世界が自律的であるのと異なる。中國の無爲・自然の觀念も統一的所與としての樂天的絶對性を意味する。

註三 統一的所與(天下)の絶對性は物に秩序(天理)を與へるが自律性を奪ふ。故に物の存在は相補的關係的で、自由なる個別者としてではない。天命は必然の所與で、物は天命を己れの性とするところに觀念的自由を得るにすぎぬ。しかも性は天命のうちで分として規定せられて、人間は分といふ觀念的存在である。内在的超越の否定性は個別者を個別者として否定して全體の聯關のうちに普遍化するに止まるのである。

註四 かくる世界が聖人政教の下に成立するは必然である。民が聖人の感化によつて人となるといふ感化も存在的又は心理的であつて自覺的でない。所與の世界裡の民物はやはり所與である。

註五 善惡も畢竟存在的であり結果論的であり目的論的である。その結果・目的は世界の全體統一性に規定される。元來個別者の自由意志なきところに善論は起らぬ。中國の道德論は德論に終始する。善惡が氣質の偏正とか客觀的に中と過不足で測られ動機的には好惡といはれる。これは、程朱の思想では餘程理性性の自己立法的傾向を有つて來るが本質的には、彼らの理氣も存在的な天に内屬するので、人間存在の二元性は徹底的にされることがない。およそ中國思想には、二元論一元論といふものはない、樂天的である。