

張橫渠の天人合一思想

山 根 三 芳

はじめに

凡そ、中國民族の諸思想の根底には、その意識の表現形態こそ異なる、天人合一（天人感應）の觀念及び思想が判然とかがわれる。これは、特色ある中國民族の本質的宗教觀念や生活意識から派生・醸成されるもので、中國思想の本質的一類型を形成すると考えられる。本稿は、宋學中ユニークな思想をもつといわれる張橫渠（A. D. 1020～1077）の天人合一の思想を考察することによって、張子の思想の本質を説明する一助とするものである。⁽¹⁾周知の如く、一般に宋學は、その思想の根底に天人合一の思想を本質としてもち、天と人間との存在を一體觀・連續觀の下に認識し、その合一の可能性（根據）などを哲學的體系的に、むしろ形而上學的に説明しようとした學風であったともいえる。そのことは、宋學の實質的開祖と見なされる周濂溪（107～1073）の著作「太極圖說」や「通書」などに力説される「誠」の形而上學（實踐哲學）即ち聖人の道や主靜・無欲の思想の中に、體系的に認知されるものである。⁽²⁾——勿論、この思想は、周子の直觀的體認による觀念の思想化であるが。——とところで、張子の思想を考究するには、勿論彼の著書によるべきであるが、ここでは、彼の晩年の著「正蒙」に據

ることとする。その理由は、この「正蒙」中には、彼の他のすぐれた著書就中「易說」、「經學理窟」などに見られる所の主要な本質的觀念・概念・思想などが、可成り整理されて、採用編纂されているからである。⁽³⁾周知の如く、張子の思想は、宋史・道學傳に、

諸生講學・每告以知禮成性變化氣質之道・學必如聖人而後已・以爲知人而不知天・求爲賢人而不求爲聖人・此秦漢以來學者大蔽也・故學者尊禮貴德樂天安命・以易爲宗・以中庸爲體・以孔孟爲法……（卷四二七）

「易をもって宗となし、中庸をもって體となし、孔・孟をもって法となす。」という如く、易（即ち、特に繫辭傳・文言傳）⁽⁴⁾・中庸・論語・孟子に依據することはいうまでもなく、廣く詩・書などの經書、更には、老・莊や佛典などに見える多くの諸觀念・概念を援引敷衍し、自らの直觀的體験の思想化の論述・構成に巧に採用している。故に、彼の思想表現の語句は、全くこれらの諸書に見られるものを多く使用しているのである。

ここで、本論に入る前に、天人合一の思想を概観しておこう。

一般に、中國の宗教はもとより、政治・經濟・道徳などあらゆる精神文化の基底に天人合一の思想が、容易に認められるのである。天人

合一とは、いうまでもなく、天と人間との關係である。その場合、天及び人間の概念内容が當然問題とされなければならない。とりわけ、天はその内容とするものが複雑多岐である。ところで、天を宇宙の外に超越する絶対者で、世界・人間を創造し、支配するところの人格的なものと解すれば、人間とはあくまで對立的・不連續的な天となる。その天は Theismus の性格と考えられ、キリスト教的・西歐的な考え方のものとなる。更に、天は人間にとって内在的超越的で、人間はその天と本質を一にするとすると、その天は Pantheismus の性格となる。中國の天に對する思想の本質は、基本的には後者のそれと規定され得る。(ここにも、周知の如く、中國には天地創造の神話がなく、天地生成の神話が存するとする觀念とも、相い貫通するものがある。)即ち天は、人間社會をもふくむ世界の根本的觀念として自覺されたのである。ところで、天人合一とは、人間界の現象はすべて内在的超越者としての天の意志によって支配されるから、人事の凡ては、天意(天道・天命・天理・天徳等)に合致して行なわれるべきだとする連續觀念をその本質とするのである。それ故、天と人間とは、その根底において本質を異にしたのでは、合一の可能根據を喪失してしまうことになる。その觀念・思想の根底には、天人同性の本質が實在しなければならぬのである。中國民族は、政教的目的のためにも、生活の知慧として、その本質を自覺したのである。天が宇宙の根本であるとともに、人間の本質でもあることになる。世界や人間性・道徳性の根底を天におくことは、必ずしも第一義的に天を宗教的に理解したとはいえないが、我々の現在の合理的解釋の立場からも、宗教的なものに通ずるものがある事はむしろ當然であるばかりか、道徳的觀念の奥底には、崇高なる宗教的なものの自覺が要請されるのである。別言すれば、天人合一の要

求こそは、人間存在の本質的要求でもあり、目的でもあった。その意味で、人間が自己存在の本質へ歸えらうとする主體的本質觀念の表われでもある。儒教では、徳治主義による政教一致を強調する故に、具體的人倫としての枠内における道徳的主體と政治的主體とは究極的には同一内容のものとして自覺された。その立場で、主體的道徳的修養、實踐が力説された。そこで、道徳的主體性が明確に自覺されたことになる。この主體性の根據として天が等置要請されたといえる。換言すれば、主體的に天と合一する事が強く要請され、その哲學的根據として天地萬物一體觀・連續觀・物我一理の世界觀・人生觀が用意されたのである。故に、人倫内における主體(人間・己・身)が天命のままに即ち天理に従って實踐する様相が、天人合一の境地である。また、天の法則性(自然)に合一して生きようとする思想は、思考の立場の立場こそ異なれ、老・莊等の思想の本質でもある。孔子が「我を知る者は、それ天のみか。」(憲問)、「天何をか言はむ、四時行はれ、百物生る。天何をか言はむ。」(陽貨)といい、孟子が「萬物皆我に備れり。」(盡心・上)、「夫れ君子の過ぐる所の者は化し、存する所の者は神なり。上下は天地と流を同じうす。」(同前)といい、易に「それ大人なる者は、天地とその徳を合はせ、日月とその明を合はせ、四時とその序を合はせ、鬼神とその吉凶を合はす。」(乾)といい、更に、中庸に「中和を致せば、る地位し、萬物育す。」、「大なるかな聖人の道、洋々乎として、萬物を發育し、峻く天に極る。」などというものは、皆、天人合一の思想を表現したものである。聖人の境地即ち天地の化育を賛げ、天地の徳と一體となる天人合一の境地は、易の「天を樂しみ、命を知る。」(繫辭傳・上)という主體の究極的理想的な境地である。

宋儒の中で「天人合一」の語を判然と表現した者に張子がいる。即ち、

釋氏語實際・乃知道者所謂誠也・天德也・其語到實際・則以人生爲幻妄・有爲爲疣贅・以世界爲陰濁・遂厭而不有・遺而弗存・就使得之・乃誠而惡明者也・儒者則因明致誠・因誠致明・故天人合一・致學而可以成聖・得天而未始遺人・易所謂不遺不流不過者也・（正蒙・乾稱）

この文章は、儒・釋の思想的立場を對比考察して、釋氏の實際（實相・眞如）は、儒家の誠・天徳の境地を説いたものと考えられるが、天人合一の境地に到達するには、如何にすべきであるかという認識の問題が缺如しているとして、釋氏の思想性の缺陷をつきながら、張子自身の立場と思想とを端的に表現しようとしたものである。（横渠の排佛の考えも、儒・佛兩思想の限界性によるものである。即ち儒は天を中心に佛は心―解脱という人生―を本とする世界觀・人生觀の相違である。）ところで、この外、張子の文獻に見える「天人」又は「合一」の語を連熟使用したものの主要なものは、次の如くである。

氣與志・天與人・有交勝之理（正蒙・大和）天人交々勝・天人不須強分（易說・繫辭下）形性天人不相待而有（正蒙・大和）天人異用……天人異知……（同上・誠明）天人一物（同上・乾稱）合一不測爲神（同上・神化）大徳敦化・仁智合一・厚且化也（同上・至嘗）義命合一・存乎理……動靜合一・存乎神・陰陽合一・存乎道・性與天道合一・存乎誠（同上・誠明）

これらの諸表現からも、張子の天人合一の意味内容が如何なるもの

であるか、一應概括的には容易に理解出来るのであるが、今は、彼の思想全體の中で、如何なる意味内容・思想構造をもつかを詳察することにする。それには、先ず人間存在を如何に考えているのであろうか。

太虚不能無氣・氣不能不聚而爲萬物・萬物不能不散而爲太虚……（正蒙・太和）

太虚は氣無きこと能はず。氣は聚まりて萬物と爲らざること能はず。萬物は散じて太虚と爲らざること能はず。……

太虚無形・氣之本體・其聚其散・變化之客形爾……（同上）

太虚にして形無きは、氣の本體なり。其の聚り其の散ずるは、變化の客形のみ。……

凡狀皆有也・凡有皆象也・凡象皆氣也・氣之性・本虚而神・則神與性・乃氣所固有・皆鬼神所以體物而不可遺也・（同上・乾稱）

凡そ狀あるは皆有なり。凡そ有は皆象なり。凡そ象は皆氣なり。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。此れ鬼神の物に體して遺すべからざる所以なり。

左記の諸表現の如く、人間存在をもふくめた一切の有形的萬物の存在は、素朴的觀念として把握された物質的な意味内容をもつ氣の集散によつて可能となるとする。無形・無感・無窮等と表現される太虚は、本質として太和の能力（親和力）を内具し、氣の本體と考えられる。この太虚を所謂天空即ち實體的天と理解する者もあるが、これは太虚の意味する本體的性格を十分に理解したものではなく、皮相的見解と思われる。太虚は空間的全體性で、時間性をその可能體として内包する無限的な内包的全體者（世界の一切の有が、その場―太虚に於いて可能となる究極的な場とも考えられる。）と考えられるものである。そ

の意味で、太虚は萬物の存在・生成變化の根據となり得る性格をもつものであり、すべての生命力の統一者的性格をもつものである。ところで、人間存在は、この太虚に根據をおく氣の集・散によって生・滅するのである。

凡氣清則通・昏則壅・清極則神・故聚而有間・則風行而聲聞具達。清之驗與・不行而至・通之極與・(正蒙・太和)

凡そ氣は、清きときは則ち通じ、昏きときは則ち壅がる。清極まるときは則ち神なり。故に聚まりて間あれば、則ち風行いて聲聞具に達するは、清の驗か。行かずして至るは、通の極か。

現實の人間存在の具體的な諸内容に、種々の差異相が見られるのは、氣質の相違によるものであり、人間の認識能力の差異も、氣稟の差異に根據をもつ事がわかる。故に、「人の氣質に美惡・貴賤・夭壽の理あるは、受くる處の定分なり。」(經學理窟・氣質) という所以である。更に、西銘に、

乾稱父・坤稱母・豫茲藐焉・乃混然中處・故天地之塞其體・天地之帥吾其性・民吾同胞・物吾與也。

乾を父と稱し、坤を母と稱す。豫が茲の藐焉たる、乃ち混然として中に處れり。故に天地の塞は吾が其の體なり。天地の帥は、吾が其の性なり。民は吾が同胞、物は吾が與なり。

という。これは、周易說卦「乾天也・故稱乎父・坤地也・故稱乎母」や、孟子公孫丑上「我善養吾浩然之氣……其爲氣也・至大至剛・以直養而無害・則塞於天地之間」、又は「夫志氣之帥也・氣體之充也・夫志至焉・氣次焉・故曰持其志・無暴其氣」等の諸觀念や語句を援引敷衍して、自説を展開させたものである。ここに、存在論の立場から、儒教の傳統的觀念を敷衍發展させ、その觀念を更に合理的に

構成した萬物一體觀・連續觀・物我一如の世界觀・人生觀が、如實に積極的に認められるのである。この思想は、張子の全思想の本質的・基本的類型を形成するものである。この一體觀は、天地間の萬物が、同一に氣化の生成・變化によるものであるが、萬物の現實的具體相は、皆同一に平等ではなく、差異をもっているが、その存在の本質においては、同一な根據(原理)に基因するとするのである。この思想は、程伊川の理一分殊説に影響するものであった。更に、ここで附け加えておかなければならない事は、張子の生・死に關する考え方である。即ち、

聚亦吾體・散亦吾體・知死之不亡者・可與言性矣。(正蒙・太和)

聚まるも亦吾が體にして、散ずるも亦吾が體なり。死するも亡ぶるにあらざるを知る者は、與に性を言る可し。

という如く、人間の肉體は、氣の集によつて形成され、又、氣の散によつて消滅するものだとする。しかし、「性を盡くして然る後に、生れて得る所なければ、則ち死して喪ふ所無きことを知る。」(同上・誠明) という如く、人間の本質と考えられる道德性命は、長生不死であるとともに、生死一如であると主張している。これには「靈性」等認識論の問題と、太虚の意味内容との問題が關連附けられているのである。しかし、この生死論は、張子の人間存在、生成論に關する形式論的な思维形式及び内容から理解するには、思想的・論理的に不整合な本質的問題を孕んでいるが、この事を端的に、張子の思想の矛盾と一概に決定するには、多くの問題が残ると思われる。この不整合と考えられる問題は、考論の進行過程上自然に解消され得るであろう。

ところで、合一する主體となる人間存在の存在の在り方は、判明したのであるが、その主體の内容についての説明は、詳細には、彼の表

現からは容易に見る事は不可能である。が、その主體の根據となる道徳的主體性の積極的主張が十分に認められる。即ち、

己不勉明・則人無從信・道無從弘・教無從成矣。(同上・至嘗)

己明に勉めざるときは、則ち人も從つて信ふることなく、道も從つて弘まることなく、教も從つて成ることなし。

神而明之・存乎其人・不知上天之載・當存文王・默而成之・存乎德行・學者常存德性・則自然默成而信矣・存文王・則知天載之神・存衆人・則知物性之神。(同上・天道)

神にしてこれを明らかにするは、其の人に存り。上天の載を知らざれば當に文王を存ふべし。默してこれを成すは、德行に存り。

學者常に徳性を存すれば、則ち自然に默成して信あり。文王を存うときは則ち天載の神を知り、衆人を存うときは則ち物性の神を知る。

心能盡性・人能弘道也・性不知檢其心・非道弘人也。(同上・誠明)

心の能く性を盡くすは、人能く道を弘むればなり。性のその心を檢することを知らざるは、道人を弘むるに非ざればなり。

という諸表現の如く、儒教の傳統的な思想を基底として、一段と自覺的に深化されている。彼の主體性の強調は、徳治を中心とする爲政者の自覺の立場から、禮の實踐にもとづく政治的主體の本質として、道徳的主體の在り方を要請するのである。かくして、道徳的主體の確立と、その實踐の必要性を強調するのであり、その道徳的主體に即して意識主體も當然考えられるべきである。所謂、具體的な人倫としての枠の中で、一段と理論的に分析され抽象化された自己の本來性の自覺が、主體性を確立する事になる。ところで、ここにも、人間の道徳的意志の純粹性を優位におかんとする考え方が見られるが、ただ純粹な意

志・實在のみでは、天人合一の立場は可能とならず、その意志を實現可能にする所の主體の積極的な實踐が強調されるのである。

二

次に、認識する意識主體(人・己・身・心)が「合一」する所の「天」又は「神」とは、如何なる概念内容のものであり、果してそれは實體として存在し得るものであるうか。天については、一般に、(a)地に對する物質的天、(b)主宰的天、(c)人格的天、(d)運命的天、(e)自然的天、(f)宇宙最高の原理としての義理的天などが、類型的に分類把握されている。ところで、張子の場合、ここに分類されている天の諸觀念は、一應すべて認められ、素朴な宗教的信仰の對象としての天や、非人格化された天などの觀念が多く知られるのである。ところで、

由太虛有天之名・由氣化有道之名・合虛與氣有性之名・合性與知覺有心之名。(同上・太和)

太虛に由つて天の名あり。氣化に由つて道の名あり。虚と氣とを合せて性の名あり。性と知覺とを合せて心の名あり。

日月得天・得自然之理也・非蒼蒼之形也。(同上・參兩)

日月天を得たりとは、自然の理を得たるなり。蒼蒼の形には非ざるなり。

という如く、張子の思想體系中で、主要な本質的觀念・概念をもつ天は、ただ単に、自然現象たる客觀的な實體的天ではなくて、そういう意味をも内包する所の萬物の存在・生成・變化の窮極的根據、變化の道||天道、神の所爲(作用)の原理・法則性としての天である。その天の實在が、きびしく思索され、要請されている。そこで、前述の如く、存在論の範疇において、氣の本體たる太虚が天と等置されてお

り、形式論理の立場から、當然、太虚＝天と考ふる思惟形式が採用されてゐる。この思惟内容には、多くの問題點がふくまれる事になる。が、その意味で、存在（現象）界の自然、必然の理即ち天道の高次の最高の統一者（原理）としての天の性格が容認される。

人間をもふくめて一切の自然現象を、陰陽二氣の集散・升降・凝聚等の傳統的諸觀念と思惟方法及び形式によつて、一應の限界をもちながらも、可能な限り合理的圖式的に説明し、天地日月星辰などの運行の必然性・整合性・恒常性・無限性・發展的循環性・相互依存性などを強調する彼の存在論の立場からのみでは、人間は、ただ單に、氣の本體たる太虚即ち天に根據付けられる存在物とされる事になる。即ち、「理は人にあらず、皆物に在り。人もただ物中の一物だ。」（語錄）といわれるのである。そこで、現象における萬古不變性・循環性・相對的相互依存性・不息性等を性命の理として規定するから、その人間に内在する理の普遍性や道徳性は即物的に解釋強調される事となる。それでは、人間存在も、その自然、必然の理＝天道の支配下に生かされる自由なき物質的存在者と理解される。換言すれば、主體性なき單なる客觀的對象的存在者に過ぎない事になる。ところで、張子は、他方この天道を道徳・人倫の説明原理として類推的に擴大援引し、人間の精神界にその原理を導入し來て、道徳性命の理の根據に、人倫の枠組の中で一段と抽象化されたところの人格の象徴としての天（天徳）を強調するのである。ここに、至善の根據（價値の根據）と、天地の根據（存在の根據）とを兼備統攝する所のものとして、虚なる天が思索されたのである。故に、天地の徳は虚であり、虚は天地の祖で、天地は虚中より來ると考えられるのである。人倫界における當爲・規範たる義理の根據としての天又は天理・天道が認められて來る。その結果、張

子の思想にも當然、道徳・自由の原理としての天の優位性が説かれるようになる。ところで、天を本質として人間の本質を考えて來ると、天は人間存在にとつて、超越しながら内在する本質となり、人間の本來性という性格をもつ事になり、そこには、所謂汎神論（Pantheism）の思想が、うかがわれる事になる。換言すると、「太虚は性の淵源である。惟、性を盡くす者のみがこれを一にする。」（正蒙・太和）というように、存在論の立場での本體と、道徳形而上學の立場での本體とが——これは張子にとっては、別のものとして思索されているのではない。——天の名において混然一體的に高次の統一をもつて、何の抵抗も矛盾もなく理解されていたのである。従つて、太虚の概念内容も、一樣、分析的理論的には二つの異質的性格のものを内包していた事になる。このように、張子は氣の生成變化發展に即して、理の實在を考へ、それを天理又は天と表現し、その必然性・法則性等を性命の理といい、理の當爲的・必然的作用能力に天徳・天道（神・化）の名を冠し、「神は天徳たり。化は天道たり。徳はその體、道はその用なるも、氣に一たるのみ。」（同上・神化）というのである。張子の存在論が、氣の概念を中心として、あく迄限界をもちながらも、思惟可能な極限まで整然と理論的に解釋されている事は、中國の傳統的な唯物的な諸概念や思想に根底をおきつつ、現象の存在や生成變化などに對する合理的思惟の發展、更には、天文自然現象などに對して幾分發達した科學的思想や、合理的生活態度などの向上發展の影響を受けた所の必然の結果であらう。ところが、氣を中心とする彼の思想性が、一應説明不可能な論理的限界に出くわすと、今迄折角高められて來た一元的思想とは、全く一應異質的な觀念（思想）と考えられるものを導入して、思想的綴合統一を圖るのである。ここで考え得られる事は、張子は、

傳統的な觀念の場に、合理的立場で理解された天の概念を使用する事によつて、人間そのものに焦點をおく倫理の當爲的立場で、思想を總的に統一しようとした事である。かかる思想論述の理由には、民族思想の特色的傾向として、日常生活の體驗の中に——それは自由の生活をより具體的現實的に直觀する場所として——經驗的なもの、傳統的なものに強く支配される傾向が存するからであり、張子もその例外ではなかつたのである。他面、積極的には、張子の生存した北宋國家・社會の政教的理念的立場から、道德的主體性の確立がきびしく要請された當然の結果でもあつたであらう。これは、直觀（體驗的直觀もふくむ）から理論を導出し得る大膽な民族的英知と、豊かな想像力の働きによるものである。

張子の天に對する思想の中には、對象的に把握された天即ち主體に對して認識對象として對象化された自然天文現象たる天があり、それは客觀的自然必然の法則に従つて起因する天である。更に、これ等の諸現象を規定する法則性・必然性 \parallel 天の道として原理的に把握する義理としての天がある。ところで、この理的天は、主體が十全に理解し得ない諸要素たる精神的觀念的な内容を、その天の觀念の中に混在させているのであり、主觀的な生の體驗、自由の論理の中に思想の飛躍が認められるのである。形式論理の立場では、原則的に相い排除し、矛盾するかのように思える二様の天が、現實的には、同時に容認される事になる。ところで、我々は、一般に、現在の諸科學的知識をもつて合理的思维方法を使用するので、太虛 \parallel 天と思索する事の可否が問題となる。それは、存在の根據で思维可能な太虛と、主體的に把握可能な價值の根據・性の本源としての太虛とを、同次元で同一内容として思索することに、問題があるとともに、これ等の太虛と天とを

連續的に思维する所にも問題が存する。これ等太虛間、または、太虛と天との間には、種々雑多な觀念や思想が重層的に夾雜されているのが、信實の姿であり、現實の問題である。その間には、思维の飛躍があつて、究極的には、天のもつ權威性の觀念の中に（その觀念の中には、宗教的な權威も十分認められるが）すべてが組み込まれたのである。故に、直觀的又は觀念的に把握した天によつて、すべてが思想化されたのである。この思维内容は、「心統性情」（性理拾遺）（心は性と情とを統ぶ）と同一の思维方法によるものである。

存在と道德的價值認識との根據が、傳統的な天の觀念（宗教的權威性・全體性・絶對性等）によつて内包され、一段と深化された事には、十分の意義がある。かかる天の觀念の原型素材となるものには、中國民族の古代の神話傳説などに見える「混沌」の觀念や、祖先神・自然神などとみなされる「神・大・上帝・天」などに對しての崇拜の觀念等が、即ち敬天思想に集約され保存されていると考えられる。そこに、四書五經などに見える種々の天の觀念を援引して、天の理論的絶對性の基礎付けとするのである。故に、天は實體としてでなく、義理の天としての地上最高の權威と價值とをもつものとして、自覺され強調されたのである。宋學の基本的思维である、宇宙界と人間界とは天の名において構造的に、一體的・連續的である事を明確に提唱したのである。我々にも、張子の思想が、一般に唯物的立場から唯心的觀念的立場へ移向し、そこに、論理上・思想上矛盾が存し、更には、神秘主義的、反動的の思想であると解する立場を、容認しようとする傾向もあるが、然し、張子自身にとつては、その思想は矛盾ではなく、天の觀念・理念によつて、時代に生きる自由な思想として十分な存在價值を認めた調和のとれた思想であつたのではないだろうか。かかる天の觀念の下に

思索し、生活する事は、中國民族にとっては、最も自然の事であつたのではなからうか。そこで、人を知るためには（知人）、天を知（知天）らなければならぬとし、天と人間存在の本質とは同一のものであつて、人を知る事は、天（即ち、天の性命・天の徳）を知る事である。「性を知り天を知るときは、則ち陰陽鬼神も皆吾が分の内のみ。」（正義・誠明）と、天を知れば、天と人との良知・良能は、一物にして二でなるとする天人一體觀・連續觀が自覺されてきたのである。

次に、「神」も「天」とほぼ同一内容とも考えられるものであるが、太虚爲清・清則無礙・無礙故神・反清爲濁・濁則礙・礙則形（同上・太和）

太虚を清と爲す。清なるときは則ち礙ること無し。礙ること無きが故に神なり。清に反するを濁と爲す。濁なるときは則ち礙る。礙れば則ち形あり。

鬼神者・二氣之良能也・聖者・至誠得天之謂・神者・太虚妙應之目・凡天地法象・皆神化之糟粕爾（同前）

鬼神とは二氣の良能なり。聖とは至誠にして天を得たるの謂、神とは太虚妙應の目なり。凡そ天地の法象は、皆神化の糟粕のみ。

天之不測謂神・神而有常謂天（同上・天道）

天の測られざるを神と謂い。神にして常有るを天と謂う。

谷之神也有限・故不能通天下聲・聖人之神惟天・故能周萬物而知（同前）

谷の神たるや限有り。故に天下の聲に通ずること能はず。聖人の神は惟れ天なり。故に能く萬物に周くして知る。

動物本諸天……物生既盈・氣日反而游散・至之謂神・以其伸也・反之爲鬼・以其歸也（同上・動物）

動物はこれを天に本づき……物生して既に盈るときは、氣日ごとに反りて游散す。至る之を神と謂う。其の伸ぶるを以てなり。反る之を鬼と爲す。其の歸るを以てなり。

心存・無靈性之理・故聖不可知謂神（同上・大心）

心存するときは、性を盡くすの理なし。故に聖にして知る可からざるを神と謂う。

可欲之謂善……塞乎天地・之謂大・大能成性・之謂聖・天地同流・陰陽不測・之謂神（同上・中正）

欲すべき、之を善と謂う。……天地に塞るを、之を大と謂う。大能く性を成す、之を聖と謂う。天地と同流し、陰陽測られざる、之を神と謂う。

等という如く、これ等神、鬼神・魂魄などについては、先秦時代の諸文獻、左傳・孟子・禮記等に見える傳統的な諸觀念を素地として踏襲しながらも、それ等を一段と合理的に發展解釋したものである。天地間の法象・形色など一切の現象も皆神及び神化の糟粕であり、天下の動は皆神の所爲であるとする。従つて神は、天徳の可能的な内容であり、屬性とも考えられ、「物性の神」・「天載の神」・「天道の神」・「神の道」・「聖人の神」などと表現される所以である。故に、道も易も神も、實際は皆一物であつて、その具體的（作用の）立場から、その名を異にしているだけなのである。とすれば、神は本體たる太虚即ち天に内在する所の靈妙なる作用因（動力因）と考えられ、太虚をして太虚たらしめる認識根據でもあり、太虚即ち天の本質的屬性であつて、究極的には、太虚及び天と本質を同一にするものと考えられている。そこで、神も天と同じく、實體として存在し得るものではないのである。

三

次に如何にして合一は可能となり、その可能根據は何であらうか。

萬物の生成・變化は、天地・乾坤・陰陽の二端の交感によるものと考えられる。換言すれば、陰陽二氣の作用による事となる。ところで、

兩不立・則一不可見・一不可見・則兩之用息・兩體者・虛實也・動靜也・聚散也・清濁也・其究一而已・(正蒙・太和)

兩立たざれば、則ち一見るべからず、一見るべからざれば、則ち兩の用息む。兩體とは、虚と實となり。動と静となり。聚と散となり。清と濁となり。その究まるところは一のみ。

感而後有通・不有兩則無一・故聖人以剛柔立本・乾坤毀・則無以見易・(同前)

感さて後通することあり。兩あらざれば、則ち一も無し。故に聖人は剛柔を以て本を立つ。乾坤毀るときは、則ち以て易を見ること無し。

等という如く、現實の具體的存在物には、孤立的なものではなく、必ず同異・屈伸・終始などの相對的な差異の對立の形で存在すると考えられる。これ等の對立は、あく迄相對的な差異對立(矛盾)であつて、絶對的な矛盾對立ではないから、それぞれに本來一になる素材(可能性)を本質的に内具しているのである。それ等は、皆豫定調和的な生命力と考えられる親和力(太和(所謂道と考えられるもの))によつて、更により高次のものに總合統一される事になる。その事は、それ等相互の感應によつて可能となるときされる。この太和は、太虚の内的様相とも、本質的屬性とも考えられるものである。ところで、その感應・合一の作用を可能にする根據とは、

凡物能相感者・鬼神施受之性也・不能感者・鬼神亦體之而化矣・(同上・動物)

凡そ物の能く相感する者は、鬼神施受するの性なり。感ずること能はざる者も、鬼神は亦之に體して化するなり。

と、存在論の立場からは、たしかに氣・陰陽の氣の本來的な作用・相感によるものである。更に、その作用の根據は、

凡可狀皆有也・凡有皆象也・凡象皆氣也・氣之性・本虚而神・則神與性・乃氣所固有・此鬼神所以體物而不可遺也・(同上・乾稱)

凡そ狀とすべきものは皆有なり。凡そ有は皆象なり。凡そ象は皆氣なり。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。此れ鬼神の物に體して遺すべからざる所以なり。

感者性之神・性者感之體・惟屈伸動靜終始之能一也・故所以妙萬物・而謂之神・通萬物・而謂之道・體萬物・而謂之性・(同前)

感なる者は性の神にして、性なる者は感の體なり。惟れ屈伸・動靜・終始の能く一たるなり。故に萬物に妙にして之を神と謂い、萬物に通じて之を道と謂い、萬物に體して之を性と謂う所以なり。

という如く、現象に即自的に内在する虚にして神なる氣の本性的な作用である。その氣の本性は、またその本體たる太虚と等置されるものであつて、その太虚に根據をおく事となる。ところが、他面、

屈伸相感而利生・感以誠也・……(同上・誠明)

屈伸相感して利生ずるは、感ずるに誠を以てすればなり。……氣有陰陽・推行有漸爲化・合一不測爲神・……中庸曰・至誠爲能化・孟子曰・大而化之・皆以其德合陰陽・與天地同流・而無不通也・……(同上・神化)

氣に陰陽あり。推行して漸あるを化と爲す。合一して測られざる

を神と爲す。……

といい、これ等は易や中庸や孟子などに見える神や誠の觀念を援引して、認識論の立場で、主體が誠である事が、合一の可能根據であるとする。主體が誠明である事によつて、神・天徳の良知が體認・體得・了悟され得るとするのである。

有無一・内外合・此人心之所自來也・若聖人・則不專以聞見爲心・故能不專以聞見爲用・無所不感者・虛也・感即合也・感也・以萬物本一・故一能合異・以其能合異・故謂之感・若非有異・則無合・天性乾坤陰陽也・二端故有感・本一故能合・天地生萬物・所受雖不同・皆無須臾之不感・所謂性即天道也・(同上・乾稱)

有無の一にして内外の合するところ、此れ人心の自つて來る所なり。聖人の若きは、則ち専ら聞見を以つて心と爲さず。故に能く専ら聞見を以つて用と爲さず。感ぜざる所無き者は虚なり。感は即ち合なり、感なり。萬物は本一なるを以つての故に、一能く異を合す。其の能く異を合するを以つての故に、之を感と謂う。若し異有るに非ざるときは、則ち合無し。天性は乾坤陰陽なり。二端なるが故に感あり、本一なるが故に能く合す。天地、萬物を生じ、受くる所は同じからずと雖も、皆須臾の感ぜざること無し。所謂性は即ち天道なり。

と、感應(合一)の可能なる根據は、「體」である「性」の屬性の作用で、それは性と同質で、萬物に妙なる「神」の作用によるのであるが、神も性ともに氣の固有する本性であつて、それは太虚に根據をおき、究極的には天に根據をとる事になる。かくて「性と天道と合一するは、誠に存す。」(同上・誠明)、「天の長久にして止まざる所以の道は、乃ち所謂誠なり。」(同前)と、氣の立場で、一應十分理解できる合

一の可能根據に、張子は更に、誠即ち心の問題・道徳的認識の立場を持ち込んで來るのである。この場合、考え得られる事は、張子は、祖先の祭祀儀禮における來格、感應を可能にする原理を、存在論の範疇での生成變化の原理と本質的に一致するものと考へており、彼の太虚及び氣についての思惟内容は、この祭祀を原理的に可能にする觀念と相い整合するものであつたのである。

祭社稷五祀百神者・以百神之功・報天之徳爾・故以天事鬼神・事之至也・理之盡也・(同上・王禘)

社稷五祀百神を祭る者は、百神の功を以つて天の徳に報ずるのみ。故に天を以つて鬼神に事ふるは、事の至りなり、理の盡くるなり。

幽贊天地之道・非聖人而能哉・詩人謂・后稷之穡・有相之道・贊化育之一端也・(同上・樂器)

天地の道を幽贊するは、聖人に非ずして能くせんや。詩人、后稷の穡は相くるの道ありと謂えるは、化育を贊くるの一端なればなり。

という如く、張子においては、その宗教的觀念(儀禮をふくむもの)の哲學化・倫理化が強調されているのである。かくして、人間の道徳性・人間の自由意志の優位性が力説されているのである。ここにも、道徳的主體性の強調が、觀取される。かくて、氣に固有する本性たる「神・性」も、氣の本體的な太虚にその存在根據をおくと同時に、他面、優位的立場で強調される道徳の究極根據たる天が、固有する所の本質でもあり、人間存在を當爲的に作用せしめ得る内面的生命力(親和力)太和。この内容には、道徳的判斷力・道徳的意志・道徳的實踐力等をふくむ)の原理ともなり得る性格をもつものである。ここに、氣の唯物

的性格が稀薄化され、その究極的限界の所において、その生命力を實現可能ならしめる原理が考えられているのである。氣のもつ唯物的臭氣が、全く捨象されて終った所に、理的性格をもつようなもの即ち天とか太虚とかの概念についての思索が、嚴然と存するものと考えられる。ところで、

見幾則義明・動而不括則用利・屈伸順理・則身安而德滋・窮神知化・與天爲一・豈有我所能勉哉・乃德盛而自致爾・(同上・神化)

幾を見るときは則ち義明らかにして、動いて括ぢざるときは則ち用ひて利し。屈伸理に順うときは則ち身安んじて德滋んなり。神を窮め化を知れば天と一たり。豈我有るもの能く勉むる所ならんや。乃ち德盛んにして自ら致せるのみ。

といい、易・孟子などの語句を使用して、主體が本體の本質的屬性である神・化(天徳・天道)を認識する事によって、

萬物皆備於我・言萬物皆有素於我也・反身而誠・謂行無不慊於心・則樂莫大焉・(同上・至當)

萬物皆我に備われりとは、萬物は皆我に素づくこと有るを言えるなり。身に反みて誠ならばとは、行うて心に慊らざることなければ、則ち樂しみ焉より大なるは莫きを謂えるなり。

と、萬物と主體(人間存在)との一體觀・連續觀、個即普通の立場を自覺し、天と主體との一體となる事を主張したのである。即ち、主體が能く神・化の道(法則)を知り、天地の徳・神の本質・作用を體得する事が出来るとする。「物欲に徇て心を喪うは、人物に化せられて天理を滅する者か。神を存して過ぐるところ化するは、物の累を忘れて性命に順える者か。」(同上・神化)と、人間が、人間をもふくめる自然界の法則性の自覺を通じて、人間の内面的本質たる無限の可能性

(人間性・自由性)を發展させる事によって、天(神)と一體となる事が、天人合一である。この境地こそ、「至誠にして天徳を得たる聖の立場」(同上・太和)であり、人間の世界に存在し得るあらゆる善と真理と自由等の源泉となる場であり、これこそ共感の本質といえるものである。そこに存在の本質や、人間の本来性の自覺・認識が存するのであり、張子のいう心解・心悟・心通・了悟・體認・體得等の意味は、天人合一の事を表現したものである。この立場に立つ者は、「聖人の性と天道とを語るの極も、參伍の神の變易することを盡くるのみ。諸子は淺妄にして有無の分有るは、窮理の學に非ざるなり。」(同前)と、太和を保合し、天道を理解し、性||天道を自覺した聖人の境地である。所以に「聖人の神は、惟れ天なり。故に能く萬物に周くして知る。」(同上・天道)のである。この合一の境地は、莊子の「神人」・「真人」・「至人」等の境地と本質的には相一致するものである。

この合一の立場に達する事が、張子の學の目的であり、その境地に到達する方法が、彼の爲學・認識の問題として提起されるのである。それは、

天人異用・不足以言誠・天人異知・不足以盡明・所謂誠明者・性與天道・不見乎小大之別也・(同上・誠明)

天と人と用を異にするときは、以って誠をいうに足らず。天と人と知を異にするときは、以って明を盡くすに足らず。所謂誠明なる者は、性と天道とに小大の別を見ざるなり。

形而後・有氣質之性・善反之・則天地之性存焉・故氣質之性・君子有弗性者焉・(同前)

形れてより後に、氣質の性あり。善くこれに反れば、則ち天地の性存す。故に氣質の性は、君子は性とせざる者あり。

誠明所知・乃天德良知・非聞見小知而已。(同前)

誠明を知る所は、乃ち天德良知にして、聞見小知に非ざるのみ。

窮理盡性・然後至於命・盡人物之性・然後耳順・與天地參・無意必
固我・然後範圍天地之化・從心而不踰矩・老而安死・然後不夢周
公。(同上・三十)

理を窮め性を盡くして、然る後に命に至る。人物の性を盡くし
て、然る後に耳順う。天地と參わり、意・必・固・我無くして、
然る後に天地の化を範圍し、心のままに従つて矩を踰えず。……

といい、氣質の變化即ち氣質の性を、本来の天地の性に復歸させる事
や、意識の純粹性を存養するための「絶四」即ち意・必・固・我の四
つの私意を排除する事や、禮を知る事や、感覺的經驗的知——聞見の
小知——を否定して、先驗的な性命に根據をおく徳性の知——聞見の必
要性などを力説するのであるが、これ等は、究極的には「知天」の具
體的方法を説明したものである。故に、易說で「天道は即ち性である。
故に人を知らんとせば天を知らざるべからず。能く天を知ると、こ
れ人を知るなり。人を知ると、理を窮め、性を盡くして、命に至ると
は、同じ意味である。」(説卦)と、いう所以である。しかし、これ等
の思想内容については、すでに他所で論及したので、ここでは一切論
考をさける事にする。⁴⁴⁾

四

張子の思想中このような天(神)の觀念や、天人合一の思想など
は、彼自身の生存した現實社會や、その時代思想・思潮即ち佛教哲學
や道教的の世界觀などと全く無關係ではなかつた事はいうまでもない。
この思想は、宋代社會の要請する政教的立場での價值と意義とを十全

になつているのである。即ち、

爲天地立心・爲生民立道・爲去聖繼絕學・爲萬世開太平。(語錄)

天地のために心を立て、生民のために道を立て、去聖のために絶
えし學を繼ぎ、萬世のために太平を開く。

陽偏體衆陰・衆陰共事一陽・理也・是故二君共一民・一民事二君・
上與下・皆小人之道也・一君而體二民・二民而宗一君・上與下・皆
君子之道也。(正蒙・太易)

陽の偏く衆陰を體し、衆陰の共に一陽に事ふるは、理なり。是の
故に、二君の一民を共にし、一民の二君に事ふるは、上と下と皆
小人の道なり。一君にして二民を體し、二民にして一君を宗とす
るは、上と下と皆君子の道なり。

と、繫辭下の經文を援引敷衍し、宋代專制君主制度下で、封建的中央
官僚集權化の強化維持進行過程において、政教的立場から爲政者(士
大夫階層を中心とする官僚)に如何に生くべきかという人倫の當爲的理
念・實學の精神を強調するのである。張子の政教一致の哲學的自覺は、
儒教の本質的觀念であつて、周子などにも容易に認められるもので
ある。張子の學は、天を知る(知天)事であり、體認・心悟を通じて
主體の内面的認識・自覺の在り方を強調するのは、宋代精神・宋學の
理念の表現である。この表現内容は、民族的觀念として潜在し得る呪
術的・宗教的・儀禮的共感的觀念(天人合一)を基底として、傳統的な
氣の觀念を一段と合理的立體的に構成した氣の哲學思想によつて、そ
の時代的要請たる統一國家の基本的理念をきびしく追求したものであ
る。ここに、新儒教としての實踐哲學・形而上學が樹立されたのであ
る。張子のこの思想の本質が、最も顯著に表現されているのは、「西
銘」である。この書も、社會・人倫の基本的構成を家族共同體にお

き、その家族共同體に社會・人倫の當爲的維持の本質的理念を求めつつ、天人合一の思想の上に、その理念が統一的に構築されたものである。この理念は、二程子を經過し、朱子によって更に一段と深化され、合理的體系化の方向へと進んだのである。

神天徳・化天道・徳其體・道其用・一於氣而已・(同上・神化)

神は天徳で化は天道である。徳はその體、道はその用なるも、氣に一たるのみ。

世人知道之自然・未始識自然之爲體爾・(同上・天道)

世人は道の自然たるを知るも、未だ始めより自然の體たることを識らざるのみ。

雷霆感動雖速・然其所由來亦漸爾・能窮神化所從來・徳之盛者與・

(同上・參兩)

雷霆の感動すること速すみかなりと雖も、然も其の由つて來る所のものは、亦漸なるのみ。能く神化の従つて來る所を窮むるは、徳の盛んなる者か。

右の諸表現の如く、張子は、あく迄氣の立場即ち生成・存在論の立場で可能な限り、世界を人間を理解説明しようとしたのであったが、その氣のもつ思想性を現代の科學的知識をもつてのみ合理的に解釋しようとし、氣のもつ觀念・概念内容の多様性を、十分に理解する事がなければ、多くの不整合な問題點に逢着する事となる。ところで、從來張子の思想中、相い矛盾する要素、神秘主義的で神學的傾向、更に論理的に不整合な點等が存すると、しばしば指摘されているが、この問題意識の根本的な解決は、既述のような天及び太虚の觀念や概念を本質とする天人合一の思想——一段と哲學的に合理化された宗教的觀念——を導入して解釋する事によって、これ等の不整合・矛盾なども

容易に解消されるべきだと思われる。同時に、天や天に根據をおく太虚及び氣などの意味内容の類型的・系譜的考察に再検討を加える事によって、彼の思想は、宋代に積極的な價值と意義とをもって、統一的に理解されて來るのである。

以上不十分なながらも、張子の思想に見える天人合一の思想に焦點をあわせて論述したのであるが、かかる天人合一の思想は、中國の各思想家には普遍的に見られるものである。就中、宋學思想の基本的思想・觀念類型を形成するものと信じられる。その意味で、この天人合一思想の研究課題は、各時代の思想家に共通に考えられる普遍的問題であり、この課題の歴史的體系的の研究は、中國思想の本質的解明と、思想史の本質的類型的系譜的解決の重要な鍵となるものである。

註(1) 從來、張子の天人合一思想を積極的に論じたものに、馮友蘭著「中國哲學史」(一九六一年)第二章「張橫渠及二程」の(6)天人合一(p. 863)がある。

(2) 周知の如く、周子の思想は、周易・中庸・(老・莊)等の思想を中核とし、更に、論・孟や經書等に見える關連文獻を援引して自説を述べている。主要なものを列挙しておく。「……五行之生也・各一其性・無極之眞・二五之精・妙合而凝・乾道成男・坤道成女・二氣交感・化生萬物・萬物生生而變化無窮焉・唯人也・得其秀而最靈・形既生矣・神發知矣・五性感動而善惡分・萬事出矣・聖人定之・以中正仁義・聖人之道・仁・而主靜。故靜・立人極焉・故聖人與天地合其德・日月合其明……」(太極圖說)、「誠者聖人之本」(通書・誠上)、「聖、誠而已矣・誠、五常之本・百行之源也・靜無而動有・至正而明達也……」(同、誠下)、「寂然不動者誠也・感而遂通者神也……」(同、聖學)、「聖希天」(同、志學)、「聖同天」(同、聖鑑)、「至誠則動・動則變・變則化……」(同、擬議)、「聖人之道・至公而已矣……天地至公而已矣」(同、公)、「道徳

高厚・教化無窮・實與天地參・而四時同・其惟孔子乎」(同、孔子)、
「天以陽生萬物・以陰成萬物・生仁也」(同、順化)、「天以春生萬物・…
…聖人之法天・…」(同、刑)、「天何言哉」(同、聖謐)、「天下勢而已
矣・…力而不競・天也・不識不力・人也・天乎人也・何尤」(同、勢)、
「惡者天惡之」(同、愛敬)、「…不善之動・妄也・…无妄則誠矣」
(同、家人睽復無妄)、「聖可學乎・曰・可・…一爲要・一者無欲也」
(同、聖學)。

(3) この間の経緯についての考證學的研究には、菰口治氏「正蒙の構成と
易説について—その文獻學的考察—」(東洋學12)、戸田豊三郎氏「横渠
易學小論」(廣島大學文學部紀要19號)などがある。

(4) 市川安司氏が「張横渠によって立てられた氣の哲學は、周濂溪と違っ
て易の繫辭傳の力を借りず、五行説の助けを求めず、獨自の立場で一家
の説を作りあげている。」(中國思想史p.141、東京大學中國哲學研究室
編)といわれ、繫辭傳の力を借りずとされるが、直接には氣の問題を繫
辭では論じていないが、その傳の底流にある觀念と、張子の存在論とは
無關係ではないのであつて、その氣の哲學の觀念・概念をただ單に、現
在科學思想の範疇で、合理的に理解して、唯物論的だと把握する所に問
題があるのであつて、氣のもつ複雑な觀念・概念内容や、中國人の思惟
方法を考へる場合、一概にそのように表現されるには問題があり、むし
ろ、繫辭傳に見える諸觀念をふまえての立論であると思はれる。

(5) 中國哲學史資料選輯・宋元明之部上p.82(中國科學院哲學研究所)
に、太虛は所謂普通の天空で、氣が散じて未聚の原始状態であるとい
い、天空に充滿するものはこの氣だとする。太虛は勿論空間の意味をも
つものであるが、それが直ちに、天文自然現象の天空と等置理解される
事には問題がある。張子が生の體驗を通じて、直觀的に太虛を天空と把
握しても、それは自然現象としての天空を指すのではなく、その天空の
中には多くの觀念が混在されていると考えられる。即ち、氣を存在可能

ならしめる場所的根據として考えられるものである。この點について
は、別に論及しなければならぬ。

(6) 正蒙中に見える天について、主要なものを分類的に例擧しておく。(a)
天地之間(太和)、動物本諸天(動物)、有思者根於天(同前)、峻極于
天(大易)、有隕自天(同前)、有地斯有天(參兩)、(b)(c)天體物不遺(天
道)、天不言(同前)、天之知物・天聽視以民(同前)、詩書所謂帝天之
命(同前)、昊天曰明(且)(同前)、天之化也(神化)、天之生物也有序
(動物)、天之明・莫大於日(天心)、天以道養萬物(至當)、上天之載
(作者)、天獨知之(三十)、默順帝則(作者)、在帝左右(樂器)、而詩
人稱帝爾(同前)、(d)天與人交勝之理(太和)、語富貴、則曰在天(誠
明)、(e)晝夜者天之息乎(太和)、天浮陽、逆天而行、繫於天、天左
旋、天地之常體也、及其中天也、周天之氣(以上參兩)、(f)天大無外、
天人不相待而有、由太虛・有天之名(以上太和)、天所以參、天神也、
神與形・天與地之道與、日月得天・得自然之理也(以上參兩)、天之不
測謂神・神而有常謂天、上天之載(以上天道)、神化者天之良能、鬼神・
往來屈伸之義・故天曰神・地曰示・人曰鬼(以上神化)、天所以長久不
已之道・乃所謂誠、天能爲性・人謀爲能、天所性者…天所命者、知性
知天、天良能本吾良能、天所自不能已者・謂命、天本參和不偏(以上誠
明)、樂天安土、大達於天・則成性成身矣、天聰明之盡者爾(以上至當)、
如天・亦仁也、易一物而三才・陰陽氣也・而謂之天(大易)等が見え、
この外、天道・天性・天德・天子・天下・天地等と連熟された語も多く
見え、天地之氣、天地之大義、天地之化等の語も見え、とくに天理につ
いては、反天理、所謂天理也者・能悅諸心・能通天下之志之理也、在帝
左右・察天理而左右也・天理者時義而已(以上誠明)、天理一貫・則無
意必固我之鑿(天心)、循天下之理・之謂道(至當)等の語が見える。

(7) 木村英一氏は「老子の新研究」で、「絶對者・無限者としての眞實を、
經驗や論理を越えた體驗的眞實において見ようとする。」(p.331)と、

また「道」は單に絶對的存在であるばかりでなく、絶對價值でもあるのだ、……存在と價值とが混同して説かれていたのであって、これは現代人の思考から見て奇異に感ぜられる點があるが、中國の思想では珍しい事ではない。中國的な思考の特色の一端が、ここに現はれてゐると言つてよいであらう。(p. 553)といわれるが、張子の思考の本質と相一致すると思われる。

(8) 重澤俊郎氏は「中國哲學史研究—唯心主義と唯物主義の抗爭史—」p. 313に、「張載の正蒙に見られる唯物主義の傾向は重要視されるべきであるが、唯心主義に對する自覺された批判と評價するには、なお不十分のようと思われる。」といわれる。尤もな主張だと思われる。又、前掲「中國哲學史資料選輯」では、世界觀で素朴的唯物主義と辨證法的因子が見え、物質的氣が宇宙萬物生成の本原、事物間に對立矛盾・相互依存の相互闘争・運動變化のある事を認めたのは進歩的で、性を二分し、知を二分した事は、反動的であるとしているが、この決定は一應公式主義的理解に走っている感が認められる。これ等に對する批判として參考にすべき考え方は、赤塚忠氏「張岱年の『張橫渠の哲學』と『哲學研究』」(東京支那學報第3號)に見える。この批判は、張子思想研究にとつては、最も傾聴すべき意見である。

(9) 正蒙中に見える神の表現の主なるものを次に例擧しておく。太虚爲清・清則無礙・無礙故神、凡氣清則通・昏則壅・清極則神、鬼神者二氣之良能也……神者太虚妙應之目、倏而生・忽而成・不容有毫髮之間・其神矣夫(以上太和)、能窮神化所從來・德之盛者與、地物也・天神也・物無踰神之理、神與形・天與地之道與(以上參兩)、誠於此・動於彼・神之道與、天不言而信・神不怒而威、天之不測謂神・神而有常謂天、神而明之・存乎其人、聖人之神惟天、天道之神(以上天道)、神天德、神無方、虛明照鑒・神之明也、天下之動・神鼓之也、神者不測、合一不測謂神、不可致知謂神・故神也者・聖而不可知、窮神知化、神不可致思、聖不可知

謂神・莊生繆妄・又謂有神人焉、唯神爲能變化、神其幾矣、知幾其神、精義入神・豫之至也、存神過化、義入神則無方(以上神化)、鬼神亦體之而化矣(動物)、利者爲神(誠明)、天地同流・陰陽不測之謂神(中正)、其應非思慮聰明可求・故謂之神(乾稱)等が見え、多く神化の語も見える。正蒙中に見える神の語は、周易に多くよるが、孟子の「聖而不可知之謂神」(盡心下)とか「夫君子所過者化・所存者神・上下與天地同流」(同前)に由る所が多い。

(10) 神人は、逍遙遊篇、人間世篇、眞人は、大宗師篇、至人は、齊物論篇、德充符篇等に見える。神人について、正蒙中に「聖不可知謂神・莊生繆妄・又謂有神人焉(神化)が見える。更に、易説で「若大人則學可至也・位天德則神・神則天也・故不可以神屬人而言・莊子言神人・不識義理也・又謂・至人眞人・其辭險窄・皆无可取・孟子六等・至於神則不可言人也」(乾)といい、莊子に見える神人等の概念に、儒教の實踐的主體の立場から反論しているが、本質的には同質のものである。他方、張子は孟子の「凡六等」(萬章下)の概念に、天・神の概念を採入して理解しようとしている。

(11) 張橫渠の思想研究としては、多く見るべきものがあるが、拙稿「張橫渠思想研究序説」(廣島大學文學部紀要第22卷1號)、「張橫渠思想研究—その一—」(哲學第15輯)及び「張橫渠の禮思想研究」(前掲紀要第24卷1號)参照。これ等に必要な説明を施したので、本稿では各項にわたる詳論をさける。
(一九六七・三・二八稿)

〔附記〕 本稿は池田末利教授を代表者とする文部省科學研究費による「中國における天人合一思想の系譜」に参加し、課題研究「宋明の形而上學的天人思想」の研究成果の一部である。