

張横渠の「太虚即氣」論について

大 島 晃

一、はじめに

北宋の人、張横渠（名載、字子厚、一〇二〇～一〇七七）の名はよく知られ、中國思想史を考えるとき必ず取り上げられる思想家であるが、その思想の構造と意味についてはまだ検討すべき部分があるように思う。

周知の如く横渠は、周濂溪・程明道・程伊川と並んで四子の一人として朱子に尊崇された。しかし、道統の尊重を一つの特徴とする道學にあつて、二程とりわけ伊川の學統を繼ぐ朱子の學は、當然周子—二程—朱子を以て「正統」とし、横渠はその「正統」から少し外れた所にあつた。⁽¹⁾ 朱子は伊川の理の思想を繼承發展させるとともに横渠の氣の思想を取り入れ、理氣論を中心に甚だ整合性のある思想體系を築きあげた。横渠は朱子から聖門に功績があつたことを稱えられたが、それは一面からすれば、彼の思想が朱子學の枠に沿って捉えられかつ位置づけられることを意味した。そしてその朱子による解釋、意味づけを以て、横渠の思想そのものを理解する向きも起こつて來た。『宋史』道學傳の總論で「張載作西銘、又極言理一分殊之情」と述べるのは、それを示して象徴的である。⁽²⁾

張横渠の「太虚即氣」論について

從來ともすると、宋學＝朱子學の觀念から、横渠の思想を考へる場合でも、先に朱子の位置に立つて捉えようとする傾向を拂拭できぬ憾みがあつた。勿論宋學の典型である朱子學樹立の過程として、北宋の諸思想家を考察することは必要であるし、朱子が横渠を如何に捉えたかを見ようとすることも大切な視點に違ひない。だがそれも、まず各々に即した研究がなされて明確になつて來る問題であらう。北宋の諸思想家を扱うに際しても、朱子の理・性・太極等の諸概念が先にあり、本體論・人性論等の分類を用意してしまふことが多いのだが、この諸概念がどのような形で出てくるのか、その思想の型はどのようなように形成されてくるのかという視點も用意されねばならない。そして宋學の發想の方向性はまさにそこに於いて明らかになつてくるのではないか。

張横渠研究について言えば、孤口治氏の一連の研究が從來の横渠研究とは異つた角度から行われているものである。⁽³⁾ すなわち所謂形而上的な觀點からでなく、その地理的環境・特色の面から、或は文獻學的な作業を通してその思想に迫ろうとしたものだが、それはやはり宋代思想史を一層確かに把握しようという方向にあるものだと思う。本論では、横渠の形而上的な部分に焦點をあてて再検討してみることにな

る。

これまでも横渠の「太虚即氣」論による氣の思想については度々論じられているが、ただその多くの場合は、それが對佛老批判を契機として言及しつつも、文字通り「太虚」は氣の「本體」で、一氣の聚散で萬物の生成存在を考えた論述するに止まっている。ところが『張子語錄』などには、「太虚」に「虚心」という心の様相を投影させているものが見える。これは何を意味しているのだろうか。また周知のように彼は、「性」を「天地之性」と「氣質之性」とに分析し、「氣質」を變化すること（氣質變化）と心を虚にすること（虚心）とを相表裏するものとしているが、これらは彼の思想の中でどのような關係を以て位置づけられているのだろうか。そこで本稿では、彼の「太虚即氣」論が、佛者の幻妄說打破を意圖したものであることを踏まえて、とくに彼が如何にして佛者を理論的に超えようとしているか、またそのときどのように彼の思想を構築していくかという點を、「太虚」の性格及び「太虚」と心性との關係を探ることにより明らかにしていきたい。

二、「太虚即氣」論の檢證とその問題點

(一)

まず基本的な「太虚」像を見てみよう。

- ① 氣之聚散於太虚、猶水凝釋於水。知太虚即氣、則無無。(略) 諸子淺妄、有有無之分、非窮理之學也。(太和8)
- ② 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。(太和3)
- ③ 知虚空即氣、則有無隱顯神化性命通一無二。(略) 若謂虚能生氣、

則虚無窮氣有限、體用殊絶、入老氏有生於無自然之論、不識所謂有無混一之常。(太和5)

①は、表題に掲げた「太虚即氣」の表現が見えるものであるが、「太虚」は氣だというその考えが、虚無・空無の否定として出てきていることを示している。②は氣の聚散と「太虚」・萬物との關係をいうもので、氣が聚まると萬物となり、氣が散じると「太虚」となるのだとする。③では、彼の説く「虚」が、「有生於無」という『老子』(四十章)に於ける無と同義の概念でなく、また『淮南子』天文訓に見えるが如き、「虚霏生宇宙、宇宙生(元)氣、(元)氣有涯垠⁽⁴⁾」という生成論を否定するものであることを示す。そして初めに「虚空即氣」とあるが、「虚空」とは文字通り空間を言うものだから、「太虚」とは太虚空、大いなる空間ということになるだろう。しかも①で、氣の聚散と「太虚」との關係を、水の凝釋と水との關係で比喩することからすれば、萬物を内に包込む大きな空間、具體的には天空がイメージされている⁽⁵⁾。

「太虚」と萬物とを氣の聚散で説く横渠にとって、有・無は絶對的固定的意味を有さず、形象の有無ということ、有形か無形かという概念になる。

④ 氣聚、則離明得施而有形。氣不聚、則離明不得施而無形。方其聚也、安得不謂之客。方其散也、安得遽謂之無。(太和7)

離明とは視覚を言う⁽⁶⁾。形象の有無、有形か無形かは結局人間の目に感覺されるかどうかにか歸着するわけである。その際とくに有形なものを指して「客」とすることに注意せねばならない。ここでは人間の感覺認識との關係を問題にしているのだから、認識主體によって認識される客體・現象物という意味で捉えられよう。ところが、

⑤ 太虚無形、氣之本體。其聚其散、變化之客形爾。至靜無感、性之淵源。有識有知、物交之客感爾。客感客形與無感無形、惟盡性一之。(太和2)

と、この條では「太虚」を氣の「本體」、氣の聚散運動の變化に伴う形象を「客形」として、「本體」に對して「客形」を言う。これは何を意味するのか。またこの條は、次に「無感」・「客感」という「感」の概念を媒介にして性・識知の問題を説き、最後に『易』説卦傳に據る「盡性」という概念によつて、前の存在と認識の問題を統べている。これはどのような意味を持ち、何を意圖したものなのか。以下本論を通じて順次検討していきたいと思う。

さて『張子語錄』には次のような條が見える。

⑥ 太虚者天之實也。萬物取足於太虚。人亦出於太虚。太虚者心之實也。(語錄中55)

⑦ 天地之道、無非以至虚爲實。人須於虚中求出實。聖人虚之至、故擇善自精。心之不能虚者、有物榛礙。金鐵有時而腐、山嶽有時而摧。凡有形之物即易壞。惟太虚無動搖、故爲至實。(語錄中65)

この兩條はストレートに「太虚」と心とを結んで説く。「太虚」を天の實とし、天地の道が至虚を以て實と爲すと言うのは、「太虚」こそがこの宇宙の眞實在であり、その「虚」に宇宙の眞の姿を見ようとするものである。同時に「太虚」はそのまま心の實だと捉え、聖人もまた至虚なるものとして、「太虚」の「虚」を「虚心」という心の様相に投影して考えている。また⑦では、金鐵や山嶽も時が経つと腐れ摧けてしまうことを擧げて、およそ有形の物は壞れ易く、「太虚」のみ動搖することが無い眞の實在するものだという。この點から考えると、先程の「客形」とは、感官で認識される存在でそれ自體客觀的な

實在だが、「太虚」からすると一時的・暫時的な現象物ということになる。それに對して「太虚」が氣の「本體」だというのは、氣が散じた形態すなわち「太虚」こそ眞實在であり、氣の本來的形態と考えるものであろう。ところでこの兩條には氣の字が見えない。固より「太虚」は氣の散じた形態であり、その氣が凝聚して萬物となることからすれば、氣の原初態と呼べるものであって、氣の無い「虚」があるわけではない。にもかかわらず、天地の道が至虚を以て實としていると言うのは、「虚」そのものに意味を認めようとする面があることを示している。「天地以虚爲徳。至善者虚也。虚者天地之祖、天地從虚中来」(語錄中69)にいたっては、「虚を以て徳と爲す」の「徳」の字に着目すれば、それは更に明らかであらう。

⑧ 至虚之實、實而不固。至靜之動、動而不窮。實而不固、則一而散。動而不窮、則往且來。(乾稱7)

この條は動靜・一而散の表現からして氣の運動について言ったものと思われるが、「太虚」は氣だという反面、「虚」に意味を見出して、氣が「虚」を満たす「實」であるからこそ、その循環運動を間斷無く行うことができるものである。

横渠以前に氣と「虚」と「實」の概念を關聯させているものには、例えば董仲舒の『春秋繁露』天地陰陽に「天地之間有陰陽之氣……是天地之間若虚而實」とあるが、これは天地の間に陰陽の氣が満ち満ちていることを言うもので、とくに「虚」に着目して意味を見ようとするものではない。横渠は生成論に於いて有無の分を設け、虚無を考へることを否定して、「太虚」は氣の散じた形態としながら、その「虚」に意味を見出そうとする。つまり彼にとつて「太虚」という概念は單に虚空をいうものではなく、その虚空を意味あるものと捉えた概念な

のである。⁽⁹⁾

(二)

横渠はまた「太虚」と有形の物(萬物)とを、清濁というカテゴリーで對比し、更に「神」という概念を關聯させる。

⑨ 太虚爲清、清則無礙、無礙故神。反清爲濁、濁則礙、礙則形。(太和9)

⑩ 凡氣清則通、昏則壅、清極則神。(太和10)

太虚―清、有形―濁となるわけだが、清濁のカテゴリーはそのまま人間の氣質を分析する概念でもあり、當然明確に價値の意識を含んだものである。従って「太虚」に清の性質を與えるのは、「太虚」の方に高い價値をみているということになる。また清と關係づけている「神」は、「化」と並んで横渠の思想に於ける重要な概念の一つで、基本的には萬物を形成する氣の神妙な働きを言う。本より『易』繫辭上傳「陰陽不測之謂神」に據るが、そのみならず横渠は、『易』の繫辭傳・說卦傳、『中庸』さらには『孟子』に見える「神」字に着目し、問題にしている。言わばそれらの經書中の「神」字に一貫した解釋を施すことを通してその思想を築きあげていくとさえ言い得る。ここでは氣と「神」との關係に絞ってその大略を見ておく。

上述した如く横渠は氣の聚散によって萬物の存在を説明するが、生成論的には一氣↓陰陽↓萬物という展開で考える。およそ一氣と陰陽の間には次元の相異はなく、あくまで同時的・共在的な存在である。陰陽とは一氣の運動形態とそれに伴う性質を相對的に呼んだものに他ならない。しかし萬物の生成を考える場合には、例えば、

陰||凝聚・閉・降(重)・濁・靜

陽||發散・遂・浮(輕)・清・動⁽¹⁰⁾

のように陰陽各々の物理的屬性を考え、それらが相感遇して様々な現象を現出し萬物を形成すると捉えるのである。すなわち人間萬物の存在の多様性は陰陽によって説かれ、従って存在する萬物は盡く陰陽であり、陰陽でない存在物は無いことになる。

⑪ 造化所成、無一物相肖者。以是知萬物雖多、其實一物無無陰陽者。以是知天地變化二端而已。(太和19)

このように一氣が陰陽兩端に循環することによって萬物を生成するこの氣の運動を、彼は「神」・「化」の概念を以て説明するのである。

⑫ 一物兩體、氣也。一故神。兩在故兩故化。推若此天之所以參也(參兩?)

⑬ 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。(太和14)

この兩條はもともと『易』說卦傳「參天兩地而倚數、觀變於陰陽而立卦」の『易說』の一節であるが、これまで判然とした説明がなされていない難解な條である。基本的には右に見た一氣と陰陽との關係を前提にして考えなければならぬ。先ず⑫、「一物兩體氣也」は一氣とその陰陽兩體について言う。「一故神」とは一氣の陰陽兩體に動靜聚散する運動の神妙さを言うものだが、「兩在故不測」と自注するように、陰陽兩體在るところからその循環して已まぬ、豫測できぬ一氣の運動を「神」と呼んだものである。また「兩故化」とは陰陽兩體に運動することにより様々な變化が生まれることを言うものだが、「推行於一」と自注するように、「一氣の側から、その陰陽兩體に動靜聚散して萬物を化生する運動を「化」と呼んだものである。従って⑬の前半の部分は次のように解釋できるだろう。「動靜聚散して陰陽が定立しなれば、一氣から萬物を生成することはできない(つまり一氣は動靜聚

散という運動によって物として顯在化(す)る。また一氣が動靜聚散運動しなければ、陰陽によって萬物を化生することも行なわれない。」

以上から「神・化」が氣の運動をいう概念であることを明らかにしてきたが、横渠はこの「神・化」の概念を更に次のように關係づける。

⑭ 神天徳。化天道。徳其體。道其用。一於氣而已。(神化1)

「天徳」(『易』乾卦文言)・「天道」(『論語』その他)は各々典據のある概念であるが、これが如何に横渠に使われるかは、このあと論を追って明らかにしていく。ここでは「神」を「天徳」、「化」を「天道」とし、更に「徳」と「道」とを體用の關係で説いているが、「由太虚有天之名、由氣化有道之名」(太和11)と定義するように、「天」は「太虚」と等置され、「道」は氣の運動變化の必然的あり方を指しているものである。要するに「神」は氣の能動性、「化」はその運動の變化過程を指しているわけで、しかも各々「天徳」・「天道」と規定されるのは、ともに「太虚」に關聯づけて普遍的な意味を與えようとするものである。とりわけ「天徳」たる「神」は、「太虚」そのものの神妙さを意味することになり、

⑮ 神者太虚妙應之目。凡天地法象、皆神化之糟粕爾。(太和12)

と云う。「神化之糟粕」とは「萬物形色、神之糟粕」(太和20)とも言い、萬物が氣の運動變化の所産であることを、「神化」の概念によって強く表現したものと考えられるが、同時に太虚―清―通、有形(萬物)―濁―壅と對稱し前者に「神」を繫ぐように、「太虚」に本來性・眞實性を見ることを示すものでもある。従つて、「氣之性、本虚而神、則神與性、乃氣所固有」(乾稱1)と、氣は「太虚」のその「虚」に本づいて「神」を有するのだ、ということになる。

これまでの検討を通じて、横渠の「太虚即氣」の主張は、ただ「太虚」は氣だという文字通りの理解では捉えきれぬ意味を含むものであることが窺える。氣の原初態たる「太虚」に本來性・眞實性を求め、しかもその「虚」そのものに意味を認めて心に投影して「虚心」を説き、聖人を至虚なる者と性格づけている。これは一體何故なのだろうか。次に「太虚即氣」論の背景を考えていくことにする。

三、「太虚即氣」論と佛者の幻妄説

(一)

横渠の氣の存在論は、佛者の幻妄説の排撃を意圖して主張されている。つまり「太虚即氣」論は佛者の幻妄説のアンチテーゼとして出されたということになる。

彼の佛敎批判の中に見える幻妄・幻化・見病等の諸語は、その批判が『首楞嚴經』を主たる對象としていることを推測させる。例えば「陷於浮屠以山河大地爲見病之説」(太和5)の見病が、『首楞嚴經』卷二「例汝今日以目觀見山河國土及諸衆生、皆是無始見病所成、見與見縁、似現前境」に據るものであらうことは、すでに度々指摘されている。

『首楞嚴經』は所謂唐代新譯佛典で、阿難(アーナンダ)と釋迦の問答の體裁をとり、特に心性の本體を明らかにしたものととして禪家に於いて好まれ、禪敎團の基本的規範と稱される『百丈清規』には「楞嚴會」の法式がある。明代には盛んに讀まれ、明末の錢謙益には『首楞嚴經疏解蒙鈔』がある。そして宋代に於いても王安石に『楞嚴經解』があったように、士大夫たち知識人に相當廣く讀まれたようである。この『首楞嚴經』で説く人生天地自然を幻妄とする考え方は、佛敎の

一つの世界觀を典型的に示したもので、とりわけ『大乘起信論』以來の如來藏等の心意識論を背景にしているが、それは言うまでもなく天地の生成、造化を重視する『易』の立場とは、眞向から相對立するものであった。

横渠の修學の過程は、彼の高弟で横渠の没後は伊川の門人となった呂大臨による「行狀」及び『宋史』道學傳などによって窺うことができるが、彼は二十一歳の頃范仲淹から「中庸」を讀むことを勧められ、以後、三十八歳進士に登第するまで、凡そ十七年餘の研鑽の時代が續いた。その間釋老の書を研究したことも見えるが、彼の修業の地であつた長安は、唐代唯識・華嚴宗の中心地である。彼は地の便も得てとくに唯識の心意識論等の知識を吸収し、それ故彼の佛教批判もその幻妄説に向けて出されているように思われる。

従来ややもすると、この佛者の幻妄説に對する横渠の實在を主張する氣の存在論という圖式のみを強調する傾向があるが、それは一面に於いて佛者の心意識論に對して心性の問題をどう扱うかが、大きな課題になつたことを見逃してはならないと思う。

その意味では、友枝龍太郎氏が宗密の『原人論』に於ける儒道批判から、その批判を超えるところに宋學の課題があつたという、宋學の思想展開のあり方を捉えるにあつた一つの視點を示されているのは、注目される。ただ友枝氏は朱子との間に座標軸を設けて、朱子の太極説樹立の過程としてその間を位置づけようとしているため、横渠についてはやはり佛教の幻妄説を打破せんとした氣論による存在の様相の解明という方向で捉えられている。

華嚴宗第五祖圭峰宗密（七八〇～八四一）の『原人論』は、その名の示す如く、人間の本性・眞實相を追究したものである。それは、儒

道二教に對する佛教の優秀性を主張しながら、同時に彼以前の佛教思想を總決算した佛教概説の體裁を取っているが、儒道二教を佛教の側から位置づけている點、その儒道に對する佛者の世界觀を見ることが出来る。

宗密は佛教諸學を淺から深へ五等に分け、その第五等に華嚴哲學の「一乘顯性教」を置く。そしてその教こそ人間の根源を説く眞實の教えだとして、他の佛教諸學や儒道二教を批判する。すなわち儒道は「萬物與人皆氣爲本」(序)と人間の根源を氣に求めるものであり、他方佛教諸學は或は「業」から或は「阿賴耶識」から人間の根源を考へるが、ともに眞實を説くには不十分だとする。彼は宇宙の本性を「唯一之眞靈性」(眞一靈心ともいう)と名づけて「不生不滅、不増不減、不變不易」だとし、そこから、批判を加えた他の四等の教と儒道をその「一乘顯性教」の下に「會通」(統一體系づける意)していく。その儒道に對するものを概観しよう。

まず儒道二教は氣から人間の根本を考えていくが、佛教では人間はまさに身と心とが和合し、「業因」によって生まれるものとする。しかして

所稟之氣、展轉推本、卽混一之元氣也。所起之心、展轉窮源、卽眞一之靈心也。(會通本末)

と、身心各々にその本源を尋究すれば、「混一之元氣」と「眞一之靈心」とになるが、

究實言之、心外的無別法。元氣亦從心之所變、屬前轉識所現之境。

是阿賴耶相分所攝、從初一念業相、分爲心境之二。(同前)

畢竟「眞一靈心」こそ眞實の本源なのであり、氣の世界はその「靈心」の起動した所謂「阿賴耶識」を以てする所の對象に過ぎない——最初

の妄念發動（業相）の所産による境（識によって現し出された対象）だと分析する。そしてこの「阿頼耶識」によって二分した心・境は、心既從細至麁、展轉妄計、乃至造業。境亦從微至著、展轉變起、乃至天地。（同前）

と、各々細より粗へ微から顯へと展開して行き、「業」を造り天地となるという。この自注の中で、太易・太初・太始・太素・太極という『孝經鈎命訣』に見える五運と『易』繫辭上傳「易有太極是生兩儀」について觸れ、

彼（儒道を指す）始自太易、五重運轉、乃至太極。太極生兩儀。彼說自然大道、如此說眞性、其實但是一念能變見分。彼云元氣、如此一念初動、其實但是境界之相。（同前自注）

と説く。儒道も又微から顯へ——太易から五轉して太極へ、太極から兩儀そして萬物へと、生成展開のあり方を考える。その元氣を生ずるという「自然大道」は佛教で説く所の眞如法性と相似しているようだが、「眞一靈心」からすれば最初の妄念の起動（業相）に據る能見相にすぎない。元氣はまた佛教で説く所の最初の妄念の起動（業相）のようだが、實は境界相にすぎない。宗密によると、「業」が成熟すると父母の二氣を受け「業識」と和合して人間ができあがる。そして「心識」と「業」とが和合しているかないかにより、人間など生きものの世界（正報の有情世間）と天地山河國邑など（依報の器世間）とに分かれる。とくに人間が靈知を持つのは「心神」と合したからだと説明する。

宗密は三教融合への足掛かりを開いたと言われるが、儒道佛について次のように整理している。孔子・老子・釋迦とも至聖だが、その教は時と所の相違で説き方を異にする。佛教は内から儒道は外から各々

人々を教導するものである。だが人間の本源を窮極的に明らかにしている点からすれば、儒道は權教（方便として設けられたかりの教）にすぎず、佛教は權教・實教を兼備する。「一乘顯性教」こそ實教である。そして「推萬法、窮理盡性、至於本源、則佛教方爲決了」（序）と、『易』説卦傳「窮理盡性」を引據しながら、佛教こそ人生の根本を明らかにするのだ、と結論している。

(二)

この『原人論』に展開される世界觀を横渠の前に對置してみると、横渠がただ氣の實在を主張しても、それは反論にならぬだろう。佛者の世界觀を理論的に超えようとする横渠にあって、幻妄説を否定してこの世界の實在を主張することは、同時に佛者から投げかけられた心意識論・心性論に對してそれなりの對應を圖つたことを意味しよう。この點横渠と佛教との關係が更めて問題になるわけで、これまでも幾つかの研究がなされている。ただこれらの多くは各々の趣きに若干の相違があるも、佛教の諸概念を直接横渠に類推してみる傾向が強い。固よりそれは様々な示唆を含むが、どうかすると影響論に終る向きがあった。ここでは彼が如何に佛者を意識しつつ、その思想を構築していくかという視點に沿って考えていくことにする。そこで『首楞嚴經』にも見え横渠も使用する、共通する二つの比喩を検討してみたい。

(イ) 比喩の一つは水と氷の比喩である。横渠のは①で既出のものだが、

『首楞嚴經』には、

阿難、如汝所言、四大和合發明世間種種變化、阿難、若彼大性、體非和合、則不能與諸大雜和、猶如虚空不和諸色。若和合者、同於變

化、始終相成、生滅相續。生死死生、生生死死、如旋火輪未有休息。阿難、如水成冰、冰還成水。(卷三)

とある。四大(地水火風)が和合して様々な現象・形象を發明するが、その際大性の本眞が和合か非和合かと、その孰れかに執して考えることの非を説くものである。水氷の比喩は形象の生滅の始終を喩え、あらゆる存在物はこのような變化の中にあることを言う。同時に水と氷とは本来同一の性である如く、大性の本眞は一貫してあり、ただ氷になると水の本性をそのまま發揮できないだけだという、眞性の問題も意味している。しかもその大性の本眞を虚空で喩えるのは注意を要する。

一方横渠の場合は、
氣之聚散於太虛、猶水凝釋於水。知太虛即氣、則無無。故聖人語性與天道之極、盡於參伍之神變易而已。諸子淺妄、有有無之分、非窮理之學也。(太和8)

氣と「太虛」との關係つまり「太虛即氣」の説明として、水氷の比喩を用いる。だが氷と水との關係をそのまま氣と「太虛」とに等置するとおかしくなる。むしろ「萬物之聚散於太虛」の方がこの比喩の關係に合うようだが、これでも水が凝るに比して「太虛」が聚るとは言えない。その點『論衡』論死「氣之生人、猶水之爲氷也。水凝爲氷、氣凝爲人」に於ける、この比喩の使いの方が自然である。横渠が「太虛」に於ける氣の聚散を氷に於ける氷の凝釋という形で對稱するのは、結局それだけ彼にとって「太虛」の有する比重が大きいということになる。そしてこの條の中に、「性與天道」の語が見えることに注目しなければならぬが、この意味する所を考える手懸かりは、同じく水氷の比喩を用いる他の一條にある。

⑬ 天性在人、正猶水性之在水。凝釋雖異、爲物一也。受光有小大昏明、其照納不二也。(誠明13)

「天性」が人に在るのはちょうど水性が氷に内在しているようなもので、凝釋の差異はあっても水と氷は本来同一性である。また光(天性)を受けけるのに大小昏明があっても光を受け納める點は同じである。ここではとくに「性」の問題で水氷の比喩を用いている。すでに『首楞嚴經』に於いてこの比喩はやはり眞性の問題を含むものであった。横渠がこの水氷の比喩を以て説こうとしている「性」の考え方には、『首楞嚴經』の水氷の比喩に示されている眞性の考え方と類似した發想を見ることができよう。また『首楞嚴經』で大性の本眞を虚空に喩え、横渠に於いて天が「太虛」に等置されることを考慮しても、横渠がこの水氷の比喩の使用に當って、『首楞嚴經』を意識することは確かであろう。しかし横渠は、その「太虛」が實は氣なのだ、と主張する。ここに於いて、この氣の存在論によって「性」の問題を如何に説明するかが、言わば彼の佛教批判、幻妄說批判の鍵となったのである。この比喩は、「太虛即氣」の主張と「性」の問題とが不可分であることを十分に窺わせる。前の「性與天道」の語はまさにそれを示したものに他ならない。

(四) 次は海と漚の比喩である。『首楞嚴經』は、

反觀父母所生之身、猶彼十方虚空之中、吹一微塵、若存若亡。如漚巨海流一浮漚、起滅無從。了然自知、獲妙本心、常住不滅。(卷三)とある。この身は虚空に吹き上がる微塵の如くにその存亡を辨ずることができない、また大海に流れる浮漚の如くにその起滅は瞬時にして定まらないものであり、本心(眞心)こそ常住不滅である。海は虚空とともに、微塵・浮漚の生滅にかかわらず不生不滅なものとして、本

心(眞心)を類推するものである。『首楞嚴經』では他にもこの海漚の喩を用いているが、海は眞心を、漚はその浮漚を目して海とする妄心を各々比喩している。

横渠の方は、

⑩ 海水凝則氷、浮則漚。然氷之才、漚之性、其存其亡、海不得而與焉。推是、足以究死生之說。(動物3)

と、水氷の比喩と併せて海漚の比喩を用いる。ここでは、海が氷・漚の存亡にかかわらず不變なることを以て、「死生之說」を究めるに十分だとする。「死生之說」とは『易』繫辭上傳に據る語だが、横渠は同じ繫辭上傳に見える「知幽明之故」と關聯させる。氣の聚散による有形・無形を以て「明」・「幽」に當て、その「幽明」の解釋をそのまま死生に當てはめて説明するのである。彼は死について「聚亦吾體、散亦吾體、知死之亡者、可與言性矣」(太和4)と言う。およそ世界は氣の聚散として存在するのだから、人間の生死もまた氣の聚散に他ならず、死といっても佛者の説くように空虛に歸すのではなく、氣の散ずることにはすぎない。氣が實在することからすれば、亡失するとされるものはない。ここで彼は、このように了解できたとき「可與言性」と、「性」を持出して来る。他にやはり生死に關して「盡性、然後知生無所得、則死無所喪」(誠明9)とも言う。この條はとくに「性」が生死にかかわらず不變不滅であることを強調する。死生の問題が單に氣の聚散でのみ説明されるのではなく、「性」に繋がる所に、横渠の窮極の意圖を探れるだろう。しかも彼は「未嘗無之謂體、體之謂性」(誠明10)と定義する。この「體」が先の「吾體」とともに、氣の「本體」たる「太虛」を意識することは言うまでもない。すなわち宇宙の眞實在としての「太虛」に「性」を考えるのである。この⑩の

「海不得而與焉」の表現は極めて重要である。横渠に於いて海は、水氷の喩からも明らかなように「太虛」を比喩する。それは氣の原初態として「太虛」が眞の實在であることを言うのは勿論だが、「氷之才」「漚之性」とあることからすれば、氷・浮漚の生滅にかかわらず、宇宙の本性として「太虛」が不變であることを意味している。(1)の水氷の喩の項で引用した、⑩の「天性」がそれである。

このように海漚の比喩の検討を通じても、『首楞嚴經』に象徴される佛教の發想をいかに意識して彼の理論が築かれていったか、窺えるだろう。つまり氣の存在論の主張はそのまま「性」の問題に密接に繋がり、しかもその間にあつて「太虛」の占める位置は最も重要かつ本質的なものになっている。右の二つの比喩は彼のその思考の過程を浮き彫りにしていると言える。

なおここで佛教側に於ける「客」と「虚空」という概念について附言しておく。

まず「客」だが、『首楞嚴經』には

譬如有客。寄宿旅亭。暫止便去。終不常住。而掌亭人、都無所去、名爲亭主(卷二)

という「客」の定義が見える。「客」は旅亭に寄宿する人、「主」は旅亭の主人となるが、この比喩は卷一の「客塵」の説明に用いられ、「如是思惟、不住名客、住名主人、以不住者名爲客義」(卷一)と、思惟を喩えるものである。北宋の子璿(？〜一〇三八)の『首楞嚴經義疏』に「此明緣心隨境往來、眞心湛然常住、以客喻妄、以主喻眞」「眞心如主、妄想如客、客有來去、主無移動」と明解する如く、妄心の起滅するのを「客」と喩えている。因みに王夫之『正蒙注』では「有去有來謂之客」と言う。『首楞嚴經』の「客塵」が横渠の「客感」

・「客形」という表現に示唆を與えたという指摘は、すでに關正郎氏からも出されており、「客」の概念に共通するものがあることは疑えない。固より前に見たように横渠の「客形」は、妄と稱されるものでなく、確かに實在するものだが、「惟太虚無動搖」(⑦)とした眞實在とも言うべき「太虚」からすれば、生滅する一時的・暫時的な存在として捉えられている。その點横渠が現象世界の實在を主張しつつ、この現象を超えて本來的なものを求めようとしていることは否めない。「客感」については後述する。

次に、すでに水氷・海溷の比喻にも見えた虚空について若干補足する。『首楞嚴經』の中には「虚空」・「太虚空」の語がかなり見える。基本的には心性を比喻するものとして使用されている。「虚空」と「心性」とのアナロジーは『首楞嚴經』に限らず、多くの經典に見えるが、とりわけ禪家は好んで用いる。例えば南宗禪に屬する『傳心法要』や『頓悟要門』には頻出する。二つほど例を擧げておく。

○此心明淨、猶如虚空、無一點相貌。(傳心法要)

○心本是佛、佛本是心、心如虚空。所以云佛眞法身、猶虚空。(宛陵錄)

ここで注意しなければならぬことは、かかる禪宗の「虚空」概念の裏に馬祖以後の「直指人心、見性成佛」という一種の現實肯定の主張が流れていることである。唐宋五代にさらに高揚するこの日常性の重視は、後にみる認識論などで横渠にも影響を與えていると思えるが、「太虚」概念について言えば、その思想は理論的になることによつて、むしろ現實を超えた性格を持つように思える。この點檢討の餘地が残ることを附け加えておく。

横渠は佛者の立場を、

⑮ 正由憍者(佛者を指す)略知體虚空爲性、不知本天道爲用。(太和5)

と、虚空を體して「性」とすることを知つていても、「天道」に本づいて用とすることを知らぬと批判する。すでに(イ)の水氷の喩に「聖人語性與天道」の語が見えた。佛者の幻妄説を排撃する彼は、同時に佛者の心性の解明は認めざるを得なかつた。水氷の喩からも海溷の喩からも、佛者の心性説を意識しかつそれを包攝しようとする彼の姿勢が窺えた。孔子が「性」と「天道」とを言うのは聞けなかつた(『論語』公治長)が、いまや聖人は「性」と「天道」との極を語つたものであり、「性與天道云者、易而已矣」(太和20)・「性與天道合一、存乎誠」(誠明3)と『易』・『中庸』こそこの「性」と「天道」とを説き統一しているのだ、とするのである。

四、心性論

(一)

「性」と「天道」との合一を目指す横渠は、『原人論』にも見えた『易』説卦傳の「窮理盡性」を重要視する。しかも「窮理」と「盡性」の間に論理的必然を考え、それで儒佛の立場の相違を對比する。

⑯ 儒者窮理、故率性。可以謂之道。浮圖不知窮理、而自謂之性。故其說不可推而行。(中止45)

儒者は「窮理」して「盡性」する。他方佛者は「窮理」を知らずして勝手に「盡性」を謂う。「不知窮理而謂盡性、可乎」(大心16)と批判するのである。「窮理」とは、①で「諸子淺妄有有無之分、非窮理之學也」とあつたが、「太虚即氣」を知ること、氣の聚散としてまさに實在する天地自然のあり方を窮めることである。それはまた「天道」

を知ることと同意である。従って本稿の最初、⑤で問題とした「盡性」も當然「窮理」を伴った概念であることが分る。そして存在論と性・識知の問題を並置して、「客感客形與無感無形、惟盡性者一之」と「盡性」で統べるのは、「性」と「天道」との合一を目指している彼の思想的意圖をはっきり示したものと考えられる。ここに於いて横渠は特色ある、かつ大きな思想史的意義を有する性論を生み出した。

横渠は水氷・海溼の喩を通して見た如く、宇宙の眞實在たる「太虚」に「天性」をみるのだが、一方佛者のように虚空のみを性とするのでなく、有無虚實を通して考えるのでなければ「盡性」でないとして、飲食男女も性と認めた(乾稱3)。そうしてこの「天性」と現實に存在するもの(客形)の性との關係を「氣質」によって説明した。飲食男女は氣の欲たる「攻取之性」(誠明17)だと氣に本づけ、現實の多様な人性を「氣質」の相違によって説く。その結果「天地之性」・「氣質之性」の性分析が生まれる。

② 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(誠明22)

現實の人間に智愚・明不明があるのは氣の偏によるものだが、天は本より不偏である。偏なる氣を養ってこれを本の不偏なる状態に反せ(すなわち氣質を變化させれば)ば、「天性」を實現できるとするのである(誠明23)。「天地之性」は「太虚」に於いて、「氣質之性」は現實の人間に於いて考えられている。

確かにこれで氣論に性論を包攝することは一應成功している。だが「天性」は氣質の變化によって實現できると説くとき、「天性」それ自體は氣質の相違によってのみ性格づけられるのだろうか。「天性」は氣質が清だということのみ根據づけられるのか。海溼の喩に於け

る「海不得而與」の表現、また「夫所性者通極於道、氣之昏明不足。以蔽之。」(誠明11)、さらには「人之性雖同、氣則有異……性猶有氣質之惡者爲病」(語錄下16)の言い方には、「性」は普遍性を帯び、ただ氣によって阻碍されるが故に、人性に於いてはそのまま發揮できないという考え方が窺える。すなわち横渠の「性」には、氣質の相違といった相対的カテゴリーでのみ性格づけられず、氣の聚散を貫通しながらその運動的變化にかかわらぬ不變絕對なるもの、換言すれば氣の如何にかかわらず絕對なるものとして措定されていく方向が見出せるのではなからうか。右に見える「性」はそのまま朱子の「性」に置き換えることが可能である。横渠に於いては、その「性」は何によって普遍性を性格づけていたろうか。水氷の喩・海溼の喩からして「太虚」そのものこそ「天性」の普遍性を性格づけるものと考えられる。横渠の「性」は言わば宇宙論と人性論と一つになった所から出てきている。「天性」を天人合一の思想の流れにおいて捉えることは可能だが、そう稱するだけでは不十分である。端的に言えば、アプリアリに天に根據づけるものであっても、それはただ人間を超えて外から支配するものではなくて、人間の本來的あり方を理念的にそれ故自覺的に求めて内から措定していったものである。

さて氣質の變化によって「天性」(天地之性)の實現を説くのだが、その氣質の變化は如何なる方法によって可能なのか。

② 學者先須變化氣質。變化氣質與虚心相表裏。(經學理窟、義理28)

氣質を變化することと心を虚しくすること(虚心)とを表裏一體としている。さらに修養法として「修持之道、既須虚心、又須得禮」(經學理窟、氣質22)と、「虚心」と「得禮」を擧げるが、その禮についても「蓋禮之本在心」(同、禮樂17)と言い、既に規範化されている

禮とともに、「無體之禮」という心と關聯させた禮を問題にしている。このように「性」の實現は要するに心の問題に歸着するのである。この點を彼は、「心能盡性、人能弘道也。性不知檢其心、非道弘人也」(誠明18)と、『論語』衛靈公の一節を引據して、心と性との關係を人と道との關係に擬して述べている。つまり「盡心」によって「盡性」が可能になるわけである。従つて次に「盡心」について——認識の問題を概観しなければならぬ。また「虚心」という、心に「虚」を説くのは、前述の通り佛者も同様であることからすれば、認識の問題は佛教批判に不可缺のものである。そして横渠に於ける「虚心」説が、禮と結びつく點にもすでに儒家としての立場が見えるが、更にどのような意味を持つて展開するかを見よう。

(一)

前出⑤の「至靜無感、性之淵源。有識有知、物交之客感」をまず検討していこう。「至靜」とは「虚者靜之本」(語録中66)との定義からして、やはり「太虚」に本づけて考えられている。これまでの検討で明らかだが、「太虚」に「性」を考えるのである。次に「物交之客感」だが、横渠は「感」という概念に、陰陽の交感の意味の「感」と、人間の感覺認識また外物との感應の意味の「感」とを重ねて考えている。そして天と人に於ける「感」の相違を次のように言う。

② 心所以萬殊者、感外物爲不一也。天大無外、其爲感者、細縷二端而已。(太和20)

人心が様々なのは、外物に感應するのが一樣でないからだ。一方天は萬物を内に包載しているから、外物とするものはない。従つて天の「感」は陰陽の交感のみで、人心と同じ意味での「感」は無いとする。

それでは、我々が現象物を感覺し認識することを通じて捉えようとする心とは一體なのか。

③ 由象識心、徇象喪心。知象者心、存象之心、亦象而已。謂之心可乎。(大心2)

横渠はここで「象を存むるの心も亦た象のみ」と言う。現象を認識するのは固より心だが、その現象を認識している心はまた「象」にすぎない、ということになる。「客形」たる現象の認識はやはり「客感」たらざるを得ぬ。「物交之客感」とはかかる意味をいうものに他ならないが、この識知を「見聞之知、乃物交而知」(大心1)すなわち「見聞知」と稱した。そしてこの耳目の認識について、

④ 耳目雖爲性累、然合内外之德。知其爲啓之之要也。(大心5)

という。耳目は「性」の累いとなるとはいへ、人間の認識に缺かせないものである。従つてこの耳目こそ「啓之」——「性」を實現するキーポイントになるものだ、とするわけである。この耳目と「性」との關聯についての説き方は、見聞覺知に無心を見る禪の立場に共通する發想があると思われる。しかし横渠は世人の心に對して天の有様を「天心」と捉え、兩者を對比する。

世人之心 物有未體——有外——聞見之狹

天心 體天下之物——大無外——大心

ここには、自己の「見性成佛」を目指す禪家とは明らかに違った、「天下」という尺度が見えることに氣づくだろう。この概念が心ないし「性」と關聯することの意味については後に觸れることにする。

彼は見聞に萌さない認識を「徳性所知」(大心1)としたが、それは、

⑤ 誠明所知、乃天徳良知。非聞見小知而已。(誠明1)

ある。「天徳」はすでに「神天徳」(14)ともあったが、『易』乾卦文言「位乎天徳」に基く。そして彼はこの「位乎天徳」を聖人に當てて解釋する。従つて「天徳の良知」とは聖人の「良知」ということになる。その「良知」は固より『孟子』盡心上「所不慮而知者其良知也」に據るが、彼はその「不慮」に着目する。また『中庸』「誠者不勉而中、不思而得、從容中道」の「不勉不思」にストレスを置いて捉える。この「不慮」・「不勉不思」に重要な意味を持たせるのである。だから横渠は聖人の有様を次のように言う。

② 無所雜者清之極。無所異者和之極。勉而清非聖人之清。勉而和非聖人之和。所謂聖者不勉不思而至焉者也。(中正12)

聖人の清・聖人の和は『孟子』萬章下を踏まえるが、「不勉不思」にその根本的性格をみているわけで、それこそ聖人は「虚之至」(7)とされるものなのである。

ではその「不勉不思」・「不慮」とは何かと言えば「毋四者則心虚」(語錄上4)と有り。四者とは『論語』子罕に見える「絶四」の意・必・固・我を指す。すなわち、

③ 意有思也。必有待也。固不化也。我有方也。四者有一焉、則與天地爲不相似。(中正18)

この四者の無いことが天地の有様を體したことになる。そしてこの四者はとくに「意」という概念で集約され、「化則無成心矣。成心者意之謂與」(大心10)と『莊子』齊物論に基く「成心」に當てて捉えられるが、「成心」とは私心・私意を意味する。要するに意・必・固・我という「私意」が無いことが「虚心」であり、「天心」となる。またここに於ける認識こそ「徳性所知」とされるものである。

さてこの「意」ないし「私意」概念の意味する所には、二つの側面

があると思われる。一つは佛者の「見性」を目指す心性説と見合う面である。横渠は、物欲を否定し、物我を設けることを斥けると同時に、何かをなそうとしてなすこと自體(たとえそれが善であっても)「意」と考え、「性」に由るものでないとする。かかる「意」の捉え方は、先の「聞見知」・心と象の關係・「客感」と「客形」の關係と併せて、佛者を意識しかつそれと對抗し得る心性論を説かんとする面をば、示していると言えよう。だが、彼の「私意」概念はもう一つ重要な面を有する。

④ 性者萬物之一源、非有我之得私也。(誠明7)

ここで、「性」を「私」の概念と關聯させて説くのは、邵康節の「性公而明、情偏而暗」(觀物外篇)の發想と共通し、更には朱子が「若曰天命之性、則是古今聖愚公共之物」(中庸或問)と言ひ、陸象山にも見える「私意」・「公理」を問題にする發想に繋がるものではないか。すなわち宋代の公私觀念の形成に係ってくる「私」の面を持つように思える。心に「天心」を説き「天下」の尺度を挾むのも、「心既虚則公平」(經學理窟、學大原上13)の發言も、かかる方向に於いて捉えることができると考えられる。

このように「私意」概念に二面性があったことは、とりも直さず彼の「虚心」説が二つの役割を持ったことを示す。すなわち宇宙の本性たる「天性」を了悟すること、そして「公」たる天の位置に立つこと。本より兩者は一體のことであった。一體を説く所に士大夫横渠の意圖があるのであり、それは「代天而理物」(至當31)という理念を導くものなのである。

五、結びにかえて

近年の中國に於ける思想史研究では、唯物主義・唯心主義等の諸概念を以て思想を解明し、中國思想の中から唯物主義の系譜を抽出しようとする試みが盛んである。例えば侯外廬主編『中國思想通史』は、總じて「氣」を重視する思想を唯物主義思想とする。横渠の「氣」の思想についても勿論それを強く指摘する。一方「性」論になると唯心主義に陥っていくと捉え、「氣」と「性」とは各々の淵源だとして切り離してしまっている。また「太虚」と「心」が關聯することに對しては、唯物主義と唯心主義の分析法を「混亂」したことによる「混同」だとする。『思想通史』等の態度は思想史を扱う上での一つの立場を示し、思想研究の本質的問題を更めて我々に投げかける。ただ初めから物差をあてて思想を分析したり分類したりすることは、かえつてその思想が含んだ様々な可能性を見逃すことに繋がるのではないか。「混亂」・「混同」とすること自體、横渠が目指したものを考える場合に、その發想の意味と方向とを見失う結果になることを、示しているように思う。

横渠の課題はまさに「性」と「天道」とを統一融合し理論化するこゝとにあった。換言すれば、佛者の幻妄說打破を意圖して氣の存在論を主張するとき、そこに如何に心性說を包攝するかということであった。そしてその包攝の窮極的な接點こそ「太虚」という概念である。彼は「太虚即氣」としながら、「太虚」それ自體に眞實性を見、意味を見、そこに於いて氣の存在論と心性論との統一を圖つたのである。それは一應成功していると言える。

この横渠の思考法を次のように見ることもできよう。——一個の人

間主體の本質を追究する過程で、「氣」という客觀的なものを通して考えることによつて、個から普遍へ私から公へという轉換が圖られている。そしてその轉換への自己否定として「虚」ないし「虚心」を説く、と。しかしこれまで見てきたことから分るように、「虚」・「太虚」はそれだけの意味で唱えられているのではない。氣という客觀存在そのものが「太虚」を本體としており、「性」もまた「太虚」にこそその普遍性をみている。従つて「虚心」も自己否定に限定したものでなく、「太虚」を投影するものである。すなわち「太虚」をこの宇宙の本來性として考えているわけだが、かかる一源性の要請はどこから來たものであろうか。唐宋五代の歴史の變動を背景に、禪學に象徴される日常性の重視から、五代の動亂を平定した宋王朝の下、その多様な人間現象を變視することによつて人間の本來性を理念的かつ自覺的に求めていったものである。ここではそれだけを指摘しておく。

『朱子語類』には、朱子が「太虚即氣」の「太虚」は「理」を指していると門人に答えたり、『太極圖說』の「無極而太極」との關係を問題にしているのが見える。今までみて來たような「太虚」の性格を考へるとき、朱子に於ける「理」的なものが、すでにそこには含まれていると言えよう。勿論朱子は伊川の理の思想を繼承發展させたわけであり、佛教思想との關係で言えば華嚴の理事等の影響があるだろう。しかし横渠もまたその思想を構築していく中で、「理」的なものを生み出していったと、捉えることができるのではないか。

「この横渠の世界觀は佛老との對決を契機としているが、それはあくまで自己表出の契機と考えるべきである。その點北宋期の思想家の世界觀を扱つたものに西順藏氏の一連の研究があるが、本稿は横渠思想の概念分析とその有機的な連關を辿るに止まった。」

〔注〕原文引用の際の條番号は、『正蒙』は各本が校合されている意味で岩波文庫本、『語錄』は四部叢刊本、その他は朱賦の『張子全書』（四部備要本）に據る。なお『正蒙』の引用については繁を避けて一一『正蒙』の名を掲げていない。本稿中に引據したものは、太和・參兩・神化・動物・誠明・大心・中正・至當・乾稱の諸篇からである。

(1) 朱子は周子の『太極圖』を以て道學の淵源とし伊川の『易傳』を受け繼ぐ立場から、周子—程子—朱子という太極圖學に由る系譜を宋代易學の主流とした。(今井宇三郎『宋代易學の研究』参照)これをそのまま道統として捉えるわけで、例えば朱門の高弟でかつ朱子の女婿、黃勉齋の『聖賢道統傳授總叙說』などでもこの流れで考え、横渠の名は見えない。また『伊洛淵源錄』の掲載の順序は濂溪・明道・伊川・康節・横渠(邵康節は後から補入)となっており、『近思錄』に於ける採録の順序もほぼ同様(康節は入っていない)であって、張子は二程より年長者であるが、後に置かれている。なお横渠の學が二程に源するといふ議論があることにも注意を要する。

(2) 『西銘』が「理一分殊」の考えを述べたとするのは程伊川であり、道學傳のこの記事は、『伊川文集』卷五「答楊時論西銘書」に據っている。この「理一分殊」という考え方は、周知の通り朱子に最も影響を與えたもの一つであるが、もとより横渠自身には「理一分殊」の考えはない。なお近年、横渠の思想を説くに當って、「理一分殊」に對して「氣一分殊」の表現を用いるものが一、二あるが、曖昧さの残る表現であり、その據る所を知らない。御教示戴ければ幸いでである。

(3) 紙數の關係で一一の論文名は省く。これまでの横渠研究については山根三芳『正蒙』(中國古典新書)・『陽明學便覽』研究文獻目録(陽明學大系十二)にまとめられている。

(4) 『太平御覽』は「元氣」に作る。

(5) 「太虛」・「氣」などの概念の、横渠に至るまでの思想的變遷に關

張横渠の「太虛即氣」論について

しては、張岱年「中國古典哲學中若干基本概念の起源與演變」(『哲學研究』第二期、一九五七)に概括されている。特に「天」を「氣」或は「太虛」とする宇宙論的な系譜に觸れるのは、山田慶兒「朱子の宇宙論序説」(東方學報、三十六)

(6) 『易』離卦、及び說卦傳「離也者明也」に據る。

(7) 西順藏氏は「太虛」を氣の原初態、形象を氣の展開形態と名づける。(岩波小辭典「哲學」神の項)

(8) 「虛」と氣を關聯させて説く者に『莊子』人間世「氣也者虛而待物者也。唯道集虛。虛者心齋也」があるが、この「莊子」の「虛」は横渠にとって大きな意味を持った。釋氏と儒者との物心關係を論じて「虛室生白」を引く條もある。(經學理窟、義理20)

(9) 一氣と陰陽の關係については、安田二郎「朱子の氣について」(『中國近世思想史研究』所收)、山田慶兒「朱子の宇宙論」(東方學報、三十七)参照。

(10) 「浮而上者陽之清、降而下者陰之濁。其感遇聚散爲風雨爲雪霜、萬品之流形……」(太和⑥)。「陽之德主於遂、陰之德主於閉」(參兩⑬)。「陰性凝聚、陽性發散、陰聚之陽必散之、其勢均散」(參兩16)等。

(11) 西氏は「張横渠は神を分けて、形象變化における太虛の普遍性を神といい、太虛の形象變化への自己運動性を化といった」とする。(7)参照)

(12) 幻妄・幻化についてもすでに藤澤誠氏の指摘がある。「宋初に於ける儒家の排佛論の一傾向」(信州大學文理學部紀要五)

(13) 横渠の成學の問題點については、藤澤誠「張子の成學過程に於ける二三の背景的考察」(『服部宇之吉古稀記念論文集』所收)がある。

(14) 横渠の佛教知識の深淺については議論がある。常盤大定氏は「張子の佛教に對する知識は廣からず、經典に於て明白なるは楞嚴のみ」という。(支那に於ける佛教と儒教道教『二四四頁)一方藤澤氏は楞嚴は勿論のこと華嚴にも相當の理解があったとする。(13)論文六〜十頁)

- (15) 友枝龍太郎『中國文化叢書③思想史』近世思想の項。『朱子の思想形成』一八九、二二四—二二五頁
- (16) 同時代の韓愈に「原道」・「原性」等と並んで「原人」篇があることに要注意。宋密の『原人論』の理解に當つては、鎌田茂雄『原人論』（中國古典新書）・『中國華嚴思想史の研究』・『禪源諸詮集都序』に多くの示唆を受けた。
- (17) 『原人論』では儒と道を嚴密に區別せず、佛に對して兩者を兼せて説く。
- (18) 『大乘起信論』の三細（無明業相・能見相・境界相）に基く。
- (19) 古くは常盤氏前掲著・久保田量遠『支那儒道佛交涉史』・『支那儒道佛三教史論』、最近では藤澤氏前記論文・久須本文雄「張橫渠思想に於ける禪的なもの」（『禪文化研究所紀要三』）・關正郎「張載の認識觀についての一考察」（『宇野哲人先生白壽記念東洋學論叢』所收）など。西順藏「佛教と中國思想」（講座佛教『中國の佛教』所收）は概括的であるが、「彼（橫渠）の心性論も一氣論も、意識の事實を認めながらこれを存在論のなかに包攝しようとしたものであろう。そして一應成功している」（二〇二頁）と指摘している。なお橫渠については直接言及することはないが、荒木見悟『佛教と儒教』は示唆を受ける所が多かった。
- (20) 朱子はこの氷水の喩が釋氏に近いと謂う。『朱子語類』卷九十九、張子書二、23・24條參照。
- (21) 關氏前記論文（注19）
- (22) 柳田聖山『禪語錄』（世界の名著）解説など。
- (23) これについての橫渠の解釋は、『經學理窟』學大原上19、『語錄』上6など參照。
- (24) 「天地之性」という語はすでに『左傳』昭公二五年・『孝經』聖治章・『白虎通』卷上五行、さらには『周易正義』の中にも見える。「天地之性」・「氣質之性」と分析したことが、『首楞嚴經』卷四に見える「本

- 然性」・「和合性」を襲うものだという議論は古くからある。（太田錦城『疑問錄』、常盤氏・久保田氏前掲著）だが二性に分けることの類似よりも、橫渠の「氣質」概念が生まれて來る過程を重視すべきであろう。
- (25) 朱子もまた「人性雖同、而氣稟或異」（中庸或問）と言う。本より「性即理」の主張の下にである。
- (26) 橫渠に於ける天人合一の問題を論じたものには、山根三芳「張橫渠の天人合一思想」（日本中國學會報十九）がある。
- (27) 「無體之禮」は『禮記』孔子閒居に據る。
- (28) 「無心論」・『傳心法要』など參照。
- (29) 大心篇1に據る。
- (30) 大心篇11自注に「成心者私意也」とある。
- (31) 中正篇16
- (32) ○其有未誠、則是猶有私意之隔、而理未純也。故當凡事勉強推己及人、庶幾心公理得、而仁不遠也」（『孟子』盡心上4集注）
○「私意與公理、利欲與道義、其勢不兩立」（陸象山全集卷十四、與包敏道書）など參照。詳細は別の機會に讓る。
- (33) 伊川は儒佛の相違を「聖人本天、釋氏本心」（程氏遺書二十一下7）という。彼が「自私自利」の學として佛教を捉え、倫常主義からの批判に終始するのも、この儒佛觀に基くのではないか。その點橫渠が「天心」を立てる所にも、佛に對して儒の立場の理論化を圖る彼の姿勢が窺える。
- (34) この展開と見合つて「感」には人心を「感化」する意味も含まれることになる。
- (35) 『中國思想通史』第四卷上、五四五—五七〇頁
- (36) 『朱子語類』卷九十九、張子書二、8・13條參照
- (37) 「太虛」に「理」的性格が含まれていたとする指摘は、山下龍二『陽明學の研究（下）』（『羅欽順と氣の哲學』一七二頁）の中にも見える。
- (38) 西順藏『中國思想論集』所收。（一九七五・三・一）