

## 個物論序説

— 張載を手がかりとして —

宇佐美 文理

はしがき

## 一 「物」の問題

一— 「有形」と「物」

一—二 「有無」の問題

一—三 「形」をめぐる難問

## 二 「個」の問題

二—一 「身」の問題

二—二 「一」の問題

## 三 「偶然」の問題

おわりに

## はしがき

本稿は、「個物」なる觀念が、中国哲学においてそもそも存在するののかという疑問から出発する問いである。本稿では特に張載の「個物」に関わる議論を手がかりとして、このテーマを取りあげる上での問題点を探る。

一般に、「個物」とは、「不可分者」として考えられる。とすると、たとえば『中庸』と『莊子』の次の文章が思い浮かぶであろう。即ち

(1) 君子の道は費にして隠……故に君子は大を語れば天下に能く載

する莫く、小を語れば天下に能く破る莫し。(『中庸』十二章)<sup>①</sup>  
至大は外無し、之を大一と謂ふ。至小は内無し、之を小一と謂ふ。(『莊子』天下篇)

がそれにあたるが、彼らがそれを我々の考える意味で「個物」と考えていたとは考えにくい。しかし、「個物」が存在することはまごうかたなき事実である。ではそれを彼らは如何に表現し、思想の中で取り上げていたのか。

「個物」に関する発言として有名なものに『荀子』正名篇の以下の発言がある。

故に万物は衆しと雖も、時として偏く之を挙げんと欲する有り。故に之を物と謂ふ。物なる者は、大共名なり。推して之を共にし、共なれば則ち有た共にし、共無きに至りて、然る後に止む。時として偏へに之を挙げんと欲する有り。故に之を鳥獸と謂ふ。鳥獸なる者は、大別名なり。推して之を別にし、別なれば則ち有た別にし、別無きに至りて、然る後に止む。(『荀子』正名篇)<sup>②</sup>

この『荀子』の文の中で、「無別」に至った段階が「個物」を指すとされる。例えば「堯・舜」などの「固有名詞」によって示されるものがそれにあたるわけである。しかし、人物でなく、例えば「い

ま目前に」ころがっている「石」はどうであろうか。彼らは「個物」として存在しているのはまちがいない。我々は、「いま目前にある」「二つの石を「区別」できる。しかしこの「いま目前にある」「二つの「石」は、「無別」に至った「名」を果して持つのか。言い換えれば、思想家の思弁は「個物」にまで向いているだろうか。実は「石」（という種）でとまっているのではないだろうか。ことは「名」の問題にとどまらない。彼らの思弁一般における「個物」の意味が問われるべきである。（勿論、彼らが「いま目前にある一個の石」の存在を認めないというわけでは決してない。）

我々は、とりあえず、「石」ではなく、「いま目前にある一個の石」を「個物」と呼ぶ。そして本稿は、以上の如き問いから出発して、『荀子』にかぎらず、およそ中国哲学において、「個物」が、如何に思想の中で役割を果たしているのかを問うための、一つの準備作業である③。

## 一 「物」の問題④

### 一一 「有形」と「物」

「物」を考える際によく引き合いに出される発言に、『管子』心術篇上の次の文章がある。

物固より形有り。形固より名有り。

そこです、**「物」**より**「形」**という図式が張載において成り立つかどうかを見ていくこととする。

この「物」**「有形」**という図式は、通念的なものと言ってよく、「物」を「形」との連関で考える発想は、張載の発言の中にもかいまみられる。

気の物と為り、無形に散入す。（太和篇・三）⑤

若し万象は大虚中に見る所の物為りと謂へば、則ち物と虚と相い資らず、形は自ずから形、性は自ずから性たり。（太和篇・五）

しかし張載は有形―無形を次のようにも考えている。

氣聚まれば則ち離明施すを得て形有り。氣聚まらざれば則ち離明施すを得ずして形無し。（太和篇・七）

ここからすると「物」**「有形」**と直接考えるわけにはゆかない。つまり、有形無形は我々の感覚に対する「現れ」にすぎないことを張載は言明しているのである。もちろん、「現れ」にすぎないとはいっても、完全に人間の認識に依存して存在するわけではない。多なる認識主体に対する同一性は、あくまでも保っている。次の発言を参照。

物怪、衆く之を見れば即ち是れ理なり神なり。偏へに之を見る者は病に非ざれば即ち偽。豈に一物有りて見ざる者有り見る者有ること有らんや（語録上・六十九）⑥

また、「現れにすぎぬのなら「実体」の如き者があるのか」といえばそうではない。「現れ」にすぎないというのは、「有形―無形」という「現れかた」について言うわけであって、「物」の存在は我々の認識の如何にかかわらず、あるのである。つまり、我々の離明即ちここでは視覚が施されなくても、「物」はそこに**ある**⑦。次の文を参照されたい。

天文地理、皆明に困りて之を知る。明に非ざれば、則ち皆幽なり。此れ幽明の故を知る所以なり。万物は離に相い見る。離に非ざれば相い見ざるなり。見るとは明に由るも、見えざる者は物无きに非ざるなり。乃ち是れ天の至処なり。（易説・繫辭上

「仰以觀於天文、俯以察於地理」<sup>⑤</sup>

見えざる「物」と見える「物」の區別は、実体—現象というが如き構図ではなく、ともに「物」として扱われなければならない。つまり、有形なる存在のほかに、無形即ち「見えぬ」ところの「物」の存在を認めるわけである。<sup>⑥</sup>あくまでも「形」とは、「物」にとつて本来的な性質ではなく、我々の認識に対してのみ意味をもつものなのである。つまり、「有形」か「無形」かは、「物」自体の存在にとつては意味がなく、我々の認識に対する存在の仕方の相違にすぎない。

そしてそれはまた「神」についても同じことがいえる。「神」自体が有形だとは、無論言うべくもないが、「形」というものが、我々の認識の媒介となる要素だという考えは次の発言からもうかがわれる。張載は『繫辭上』「神而明之、存乎其人」を解して、次のように言っている。

凡そ神と言ふは、亦た必ず形を待ちて然る後に著らか。形を得ざれば、神何を以て見はれん。(易説・繫辭上)

また次の例も、先に見た「我々に対する現れにすぎない」ことを再び示すとともに、炎・蒸等が、ここでは「物」とはつきり言明されているわけではないが、「有形」なるもの以外の存在者として記述されている。

火の炎、人の蒸、影有るも形無し。能く散じて光を受くる能はざる者。(參兩篇・二十一)<sup>⑦</sup>

さらにもう一条あげておこう。

天地は一物と雖も、理は須く此に従ひて分別すべし。太始なる者は物の初めを語る。乾は全く之を体して遺さず。故に知らざる無きなり。之を先に知る者は、蓋し乾に如くは莫し。成物な

る者は、物既に形す。故に作と言ふ。已に形器に入るなり。

(易説・繫辭上「乾知大始、坤作成物」)

太始の段階は、物でありながら、まだ形無き段階なのである。つまり、「物既形」とは「物未形」を想定しており、「形スル」以前の「物」の存在が認められること、明らかである。(このいわば中間的存在に対し、張載は「象」という概念をあてて説明を試みている。<sup>⑧</sup>)ただし、先の「有形—無形」の區別は、同時に存在する二者間の區別であったが、ここでは時間的先後が考えられていることに注意しておかねばならない。それは一—三で再び取り上げられる。以上、張載においては、「物」—「有形」という単純な構図はなりたらず、「物」の存在に「有形」と「無形」(もしくは「未形」)の二形態があることを確認した。

### 一—二 「有無」の問題

「有無」については、湯浅幸孫氏に既に次のような指摘がある。

「有」と「無」とは、気が聚散する過程に於ける種の状態を意味するにすぎない。<sup>⑨</sup>

本項ではこのことを多少詳しく検証するとともに、張載における「有無」の意味するところを考察しておきたい。

「有無」については、張載には有名な二条がある。念のため示しておこう。

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」なる自然の論に入る。

所謂有無混一の常を識らず。(太和篇・五)

気の太虚に聚散するは、猶ほ氷の水に凝積するがごとし。太虚は即ち気なるを知れば、則ち無無し。(太和篇・八)

「無」を説く仏老を批判せんとしていること、いまここで説く必要はあるまい。

其の聚まるに方るや、安くんぞ之を客と謂はざるを得んや。其の散ずるに方るや、安くんぞ遽かに之を無と謂ふを得んや。故に聖人は仰いで觀、俯して察するに、但だ幽明の故を知ると云ふのみにして、有無の故を知ると云はざるなり。(太和篇・七) 張載はおよそ「有無」という対立概念をつかうことを拒否せんとするがごとくである。つまり、「有無」とは、あくまで「有形—無形」の違いにすぎないのであり、「有と無の対立」があるのではないということが言いたいわけである。しかし、世界に「有」なるものは存在する。

凡そ状すべきは、皆有なり。凡そ有は、皆象なり。凡そ象は、皆氣なり。(乾称篇・二)

かつまた有無という概念は便利なものであった。次の例は、張載が鬼神を一气の屈伸の如く考えていたことをイメージ的によく示してくれる部分だが、やはり「有無」の概念が使われて説かれている。

精氣は物と為り、游魂は変を為す。精氣なる者は、无よりして有。游魂なる者は有よりして无。无よりして有、神の情なり。有よりして无、鬼の情なり。无よりして有、故に頭にして物と為る。有よりして无、故に隠にして変を為す。頭にして物と為る者は、神の状なり。隠にして変を為す者は、鬼の状なり。大意は有無を超えざるのみ。物は是れ美と雖も、本と虚より来たる、故に之を神と謂ふ。変は是れ用って虚なるも、本と実に縁りて得、故に之を鬼と謂ふ。(易説・繫辭上「精氣為物、有魂為變」)

この部分、所謂張載の「氣の聚散」のうち、「聚」に「精氣為物」、

「散」に「游魂為變」をあてて説くものである。つまり、張載が「有無」を拒否するのは、「無」については、「ナニモナイ」ことを拒否するわけだが、「有」には、「有」でありつつけるもの、いわば「常有」が拒否されているのである。

生に徇ひて有に執はるる者は、物にして化せず(太和篇・三) 「物而不化」とは、「常有を持った「物」のレベルにとどまって、変化するという存在の真なる姿となっていない」の意であろう。存在者全体の中の「有というありかた」の存在者にとどまること、即ち「常有」を認めることを否定しようとするわけである。従って「有」は「客」にすぎないものという発言がなされる。

太虚は無形、氣の本体なり。其の聚散するは、変化の客形のみ。(太和篇・二)

つまり張載は、我々がごく日常的に考える如き「存在—非存在」もしくは「存在者—非存在者」という意味の「有無」のあることを拒否するのであり、彼にとつて認められる「有無」とは、「存在者の有というありかた—無というありかた」を示すものだけということである。つまり、太和篇に「無無」といわれるのは、実はそういうことなのである。「無」があるのではない。「無」というありかただけがあるのである。では「あるもの」は何か。勿論「氣」である。以上、張載における「有無」の意義について考察した。

### 一—三 「形」と「有無」をめぐる難問

これまで「形」と「有無」について張載の思想を見てきたが、実はこの二つの概念を結びつけるとき、ひとつの問題が生じてくるのである。『繫辭上』「形而上者謂之道、形而下者謂之器」に張載は注して、

形而上なる者は是れ形体無き者、故に形而上なる者之を道と謂ふなり。形而下なる者は是れ形体有る者、故に形而下なる者之を器と謂ふなり。(易説・繫辭上)

とする。一見なんでもない注だが、実は彼自身、この形而上下をめぐる問題に難点を認めている。

凡そ形せざる以上の者、皆之を道と謂ふ。惟だ是れ有無相い接すると形不形との処、之を知ること難しと為す。(易説・繫辭上・同右)

おそらく張載はここで、所謂「生成」を念頭において考えているのであろう。つまり「無形」から「有形」への「移行」を考えるわけである。その際、その「有無の相い接する」ところ、「形と不形」の両者のさかじめのイメージがとらえにくいわけである。有形―無形とすると、どうしてもそこに断絶が生ずる。このことは朱子の次の発言により、論点がより明確になる。朱子はこれを、

問ふ、形而上下、如何ぞ形を以て言ふ。曰く、此の言最も當。設若し有形無形を以て之を言へば、便ち是れ物と理と相い間断せん。(朱子語類 卷七十五・謨録)

と指摘する。(朱子は物―理(氣―理)という構造で考えるので多少話がずれるとしても)無形↓有形としてみようと、どうしてもそこに「連続でない―間断」が生じてしまうのである。そしてこれはとりもなおさず、「形而上下」に「有無」を持ち込んだことにより生じた問題である。朱子はこの問題を、

器も亦た道、道も亦た器。分別有れども、相い離れざるなり。(同右)

と、「相即」同時存在」として考えた。が、張載にとっては、「有無」は、「有というありかた」と「無というありかた」を意味する。

つまり、「氣」はある時ある所で「有」というありかたで存在し、ある時ある所で「無」というありかたで存在することはできるが、「氣」が同時に「有無」を兼ねることはできないのである。

この問題について、「物」の概念が重要になってくる。有形―無形とすることによる断絶は、『繫辭伝』の文章が「形」と言っている以上、「有形―無形」で考えるならば、それは免れられぬことなのである。従って張載も「凡不形以上者皆謂之道」とせざるを得ない。ところがここで「物」はいったいどこに位置づけられるか。

「物」の観点からすれば「形以上」にも「物」はあつたはずなのである。「物」は、有形無形を通じてある。つまり、「無なるありかた」と「有なるありかた」を「アル」という性格によって統べているのである。「一物両体気也」(参両篇・二)という表現が示すとおり、張載においてこの「物」という言葉は、単に「有形」なる存在を表わすのでなく、有形なるものも無形なるものをも表わすという性格、即ち「アル」を表わすという性格によって、「有無」の間を自由に往来することができるのである。つまり、

太虚は氣無きこと能はず。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。(太和篇・三)

における「万物」とは、確かに「物」には違いないが、あくまで「有」というあり方をする「物」にすぎない。「無」というありかたをする「物」もあるのである。「有」なるものは―二で見たように、すべて「氣」である。しかしまた「無」なるもの即ち「無」としてあるものもまた「氣」にすぎない。太虚を「物」と呼ぶことは張載もはばかるかもしれぬ。しかし、「一物両体気也」からすれば、「氣」は「物」であつてかまわないわけで、「氣(之本体) || 太虚」、そして太虚は「物」であつて一向かまわないのである。勿論

我々の今の感覚で言うところの「物」とは違う。しかし、ここで言えることは、「太虚」とは「氣」の「本来的あり方」なのであるから、「氣ノ物タルヤ太虚」という命題が成り立ち得るということである。つまり、我々が「アル」の名で呼ぶものに、「物」があたるということである。言い換えれば、「有無」よりも「物」のほうが、「アル」を考える際、上位にある考え方なのである。「物が有ル」とは、「アル」が「有」であるかを示している。「有」を示す、「有」とは、「有」が「有」であるかを示している。「アル」を示す。つまり、「有無」とする張載においては、「無」とは、「虚無」ではなくて、「有無」というありかたをしている。「アル」を示すのである。では、「有」なるありかたとは何か。これにはいろいろなパターンが可能である。有形・有象・有迹など、ともかく何か「有」れば、「有なる存在」といっているのである。「無」についても同様に考えうる。

では、先の「大始者語物之初」の「物之初」とは如何なる意味か。「物の初め」があるのならば、「物が無い」状態があるのではないかという疑問が生ずる。しかしここで注意しておかねばならないのは、有↓無↓有があくまで連続しているということである。安田二郎氏の見解をあげておこう。

存在の全体は連続せる一者であり、非連続的に見える有形なる存在は、かかる連続体の上に生ずる凝りの如きものであった。<sup>②</sup>  
 「物のはじまり」の前の状態即ち「物の無い状態」を「アル」のないう状態と考えることは、張載にはあってはならないものである。従ってこれは「有形なる物」の意に解すべき所であると思われる。張載の「物」は、(彼に限ったことではないが)多義的に使われる。それを認めた上で、本稿においては張載の「物」の「アル」という

性格を強調する。ここで我々は「物」という言葉の多義性を無視しようとするわけではない。ただ、思うに、思想の場でこの「物」という言葉に託された彼らの論理はどの場面においても通じるものがあるのではないだろうか。例えば、かの「無」を説いたとされる王弼の次の如き発言、

無の物為る、水火も害する能はず。(『老子』十六章「没身不殆」王弼注)

うかがわれるように、「物」は、張載のいう「無」のみならず、此の如き端的な「無」にさえ入り込むことのできるものなのである。また例えば「物」が「事」の意味を含み持つことについても、ここでは詳論するいとまはないが、「物」が「アル」の意をもたされて使われていることから帰結した必然的な結果だと筆者は考えている。

以上、普通、「アル」にたいしては「有」と考えられているが、実際には「物」のほうが近いのではないか、ということを考察した。勿論「物」に「アル」という訳語をそのままあてるわけにはいかない(勿論「存在」も然りである)。それには詳細な考察を期すとして、ここでは「物」と「有」の関係についての指摘にとどめたい。また、本稿においては、「物」の以上のような「アル」という性格を「存在」と呼ぶことにする。この「アル」という言葉が、普段の我々の思考には、なじまぬものと考えた故の便宜上の措置である。以下「存在」とあった場合は「アル」と了解されたい。

## 二 「個」の問題

次に「個」について考察する。我々が「個体」として存在するために、どうしても必要となる「身体」と、「個」たるための論理的必然である「一」がここでは扱われる。

二一「身」の問題

張載は、自分の身体を「物」と考えよと主張する。そして彼は特に、「物」と「自分」、ないし「物」と「自分の身体」とを分けて考えることに批判を加える。「物―身」を対置させ、分けて考えるパターンとしては、たとえ『繫辭下伝』の、

近くは諸を身に取り、遠くは諸を物に取り、是に於て始めて八卦を作る。

がある。これは「物・我」という、『莊子』齊物論篇・『孟子』尽心上篇<sup>②</sup>以来の構図に「身」をあてたものであり、のちに「物―外界」という注釈もあらわれる如く、<sup>③</sup>通念的な思考のパターンであったと思われる。つまり、「物・我」と対置されたとき、普通はその「物」は「自分以外」を意味する。この『繫辭伝』の場合も同様である。しかし、「私がいまここにあること」私の身体」は、張載にとっては、もはや「我」ではなく、「物」として見られるべき対象なのである。つまり、『莊子』齊物論も『孟子』も、ともに「万物」と一体となることを目指す点では張載とならかわりはない。ただ張載は、「物―我」という構図の中で、「我」を「身」と「心」に分析することによって、「物―身―心」という新たな構図を考え、且つその「身」を「物」とみなそうとしたところに注目せねばならない。これは単純な「物我の一致」を目指すものではない。それまでの「物我」の構図自体を塗り変えるべきものだったのである。<sup>④</sup>つまり、「物―我」という対立構図を考えると自体が「物―我」の分裂を予想したものである。張載の意見は以下の如くである。

物を体し身を体するは、道の本なり。身にして道を体するは、其の人と為りや大なり。道能く身を物とするが故に大。身を物

とする能はずして身に累はさるれば、則ち藐乎として其れ卑なり。(大心篇・七)

只だ天理の常在るが為に、身と物と均しく見れば、則ち自から私せず、己も亦た是れ一物。人常に己の身を脱去すれば則ち自ずから明なり。然れども身と心とは常に相い随ふ。此の身有るを奈何ともする無し。仮し以て物に接すれば則ち拳措須く是を要す。(經学理窟・学大原下・十八)

「物」として見よとは、如何なる「物」として見よということなのか。ここでは「無奈何有此身」が示唆的である。「此身」の部分で、「此」と言われていることに注目せねばならない。この我が身の「此」という性格、これはいわば「いまここに」性である。実に我々にとっては、自分が「いまここにあること」を保つが故に私があるわけだが、これを「物」と同様に見る、即ち「いまここに」を取り去って、「物」即ち「存在」と同様に見なせということになる。「私はいまここにある」ではなくて、「私はある」に変貌させようというのである。では「私はある」とは如何なる意味か。これは「個」から「全体」への飛躍を意味する。「物」は端的に「存在」であり、「連続した一者」なのである。逆に言えば、「物」自身は、「いまここに」という意味での「個」という性格を持っていないと考えているからこそ、張載は「物」と同じと見ようとしたのである。また、身の累については、張載は右の『經学理窟』の引用の部分に続いて次のようにも言っている。

意・我・固・必は、只だ身有るが為に便ち此れ有り。(經学理窟・同右)

所謂「意我固必」も「身」があることによる。あくまでも「身」が邪魔者扱いである。そして次のような意見まで現われることになる。

吾が身を成す者は天の神なり。性を以て身を成すを知らずして、自ら身に因りて智を発すと謂ひて、天功を貪り己が力と為すは、吾れ其の知なるを知らざるなり。(大心篇・六)

この部分、張載は「身」と「心」とを併せて「身」と呼んだ上で、「私の知」を否定する。ここで張載は、「個」としての人間を考える上での別の要素、つまり「私自身に起源を持つ知」をも認めない。「私」の知はあくまで「天功」のなせるわざである。ここで、あるいは身体を「物」とみなして、心だけが「個」として存在するのだという論理があるかも知れない。しかし、「知」が、本来的に主体的たりえないこと、次の発言からも説明される。

知らざる有れば則ち知有り。知らざる無ければ則ち知無し。……易は思ふ無く為す無し。命を受けて乃ち響くが如し。(中正篇・四十五)

理想的状态にある「心」は、各所で言われるように「虚」なるものである。<sup>⑤</sup>

心の要は只だ是れ平曠ならんと欲するのみ。熟するの後、無心なること天の如く、簡易已まず。今有心にして以て其の虚を求むれば、則ち是れ已に一心を起こせり。虚を得るに由し無し。

(經学理窟・氣質・二十一)

それがここではそのことを「易」と同じものとして説かれている。あくまで「響」くが如くであり、「一心」を起こしてもいけない。そこには「私という個」の入る余地はない。「いまここに」という性格が取り去られ、「私自身に起源を持つ知」を取り去られた存在は、果して「個」と呼びうるだろうか。先に「私はいまここにあり」から「私はある」への飛躍を見たが、ここではさらに端的なる「ある」へ変貌している。まさしく「物」に変貌したわけである。

しかしそれはもはや「個物」ではない。<sup>⑥</sup>

「身」の問題は、「方体」の問題ともかわる。「身」を切り離された「私」は、逆に言えば、「方体無き」つまり、「止まる場所」を持たぬ、「(定)体」を持たぬ存在である。つまり「易」に等しい存在として現われることになる。

天地と徳を合し、日月と明を合し、然る後に能く方体無し。能く方体無くして、然る後に能く我無し。(至当篇・七)

勿論この「無体」は、全く体が無いわけではない。

体に偏滞無くして、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。道の若きは則ち体を兼ねて累無きなり。(乾篇・十三)

これはそのまま「身体を持った私」に当てはまる。「私」は、「いまここに」身体をともなうて存在している。これを克服すること、つまり我々が「方体無き」理想状態に近づくことが目指される。先に見た如く「いまここにあり私」から「いまここにあり」という性格を取り除いてしまえば、これは一挙に「全体」に飛躍することになる。「私アル」に変貌する。逆に言えば、「方体」あることこそ「不完全な状態」なのである。ただし、注意せねばならないのは、その「不完全な状態」を張載は完全に否定するのではなく、先にも見たように、「免れぬこと」と考えていることである。つまり、「身体を持った私」の存在は「いまここにあり」のである。そのことに對する確信は揺るぎないものがあるのである。ではそれを如何に考えるか。問題は「一」に移ることとなる。

## 二二 「一」の問題

個体として存在する際、なんらかの意味でその存在は「一」でなければならぬ。多なる存在をその内に含んでいたとしても、なんらかの意味で「一」なることが確認できなければ、「個」ではありえないだろう。前項において「いまここに」性と「私自身に起源を持つ知」が否定された。では如何に個体は「一」性を保つのか。「一」は、次の数例を見れば明らかのように、いわば「根源的一者」としてのあり方を表わす。

一物両体なるは気なり。一なる故に神、(原注：両在るが故に不測) 両なるが故に化。(原注：一に推行す) 此れ天の参たる所以なり。(参両篇・二)

両立たざれば則ち一は見るべからず。一見るべからざれば則ち両の用は息む。両体なる者は、虚実なり、動静なり、聚散なり、清濁なり、其の究むるは一なるのみ。(太和篇・十四)

両有れば則ち一有り。是れ大極なり。一の若きは、則ち両有るも亦た在り、両無きも亦た一在り。然れども両無くんば則ち安くんぞ一を用ゐん。(易説・説卦「参天兩地而倚數、觀爻於陰陽而立卦」)

一物両体なる者、其れ太極の謂ひか。(易説・説卦「昔者聖人之作易也、將以順性命之理」)

さらに「両」との関係を加味して言うならば、存在の統一の原理としての「一」と、「はたらき」の原理としての「両」ということになる。ではこの「根源的一者」と「個別的一者」とは如何に関わるのか。「根源的一者」即ち「太虚」が「一」たりうるのは、勿論「全体」であるからである。そして「個別的一者」は、この「一者」が「存在」のありかたを変えた「存在」である。つまり、「個別的一者」は、その本来のありかたである「根源的一者」の「一」

性を変えないで、なおかつ自分の「一」性を保持しなければならぬ。張載によれば、心に関しては、

静なる者は善の本、虚なる者は静の本。静は猶ほ動に對す。虚なれば至一。(語録中・六十七)

と見えるように、先にも見た「虚」なることが要求され、それによって「至一」なる原理を獲得する。理想的状态としてはそれが「身を物とする」ことをも可能にするのだが(注⑤参照)、ただし先に見た如く、「個」の原理とはみなせない。結局、問題は「奈何ともする無し」といわれた「身」をどう考えるかということになる。張載は次のように語る。

造化の成す所、一物として相肖たる者無し。是を以て知る、万物多しと雖も、其の実は一物なりと。陰陽無き者無し。是を以て知る、天地の變化、二端のみと。(太和篇・二十)

ここで、最初に現われる「一物」とは「個別的一者」を指し、「其實一物」と呼ばれる一物が「全体的一者」を示す。つまり、あくまでも「個体」は「多様」であることよって、全体の「一」的性格を保持しようというわけである。全体の中に、同じ「物」が「ふたつ」あつてはじめて世界が一物でなくなる。即ち、世界に存在するもののなかで、たとえ一組でも「全く同じもの」が存在した時点で、世界は、そこを接点として(のみ)「二分」され得る(分裂が生じる)という発想である。「一」がたくさんある「多」なのだが、その「多」は、全部がそれぞれ違っている「多」なのである。つまり、「全体」唯一「性」が、「一物」たるための原理なのである。世界が唯一性(他の世界からのという意味ではない。それは無限の多様をもつという意味での唯一性を指す。情況は八金太郎飴の逆を考えればよい。つまりどの切り口にも「異なる」金太郎が現われるのであ

る)を持つことを「其の実は一物」とここでは表現されている。そして一方、「個別的一者」は、多様の中の「一者」として存在はするが、あくまでも「他者と相違する」という意味での「一」なる原理を以て存在しているのである。この考えが徹底していること、以下の文にも見える。

人と動植の類、已に是れ大分齊しからず。其の類中に於いても又た極めて齊しからざる有り。某れ嘗て謂ふに、天下の物、兩箇の相似たる者有る無し。一件の物と雖も、亦た陰陽左右有り。之を譬ふるに、人の一身中の両手は相似たりと為すも、然れども左右有り。一手の中の五指にして復た長短有り。直ひ毛髮の類に至るも、亦た一の相似たる有る無し。同父母の兄弟の如きに至るも、惟に其の心の相似ざるのみならず、以て声音形状に至るまで、亦た同じ者有る莫し。此を以て見る、直に一の同じ者無きを。(語録中・三十六)

実は、同じ者があると困るのは次の発言にもかかわる。

感ぜざる所無き者は虚なり。感は即ち合なり感なり。万物は一に本づく、故に能く異を合す。其の能く異を合するを以て、故に之を感と謂ふ。若し異有るに非ざれば、則ち合無し。(乾称篇・六)

同じ者の存在を、もし認めてしまうと、その二者の間の「感」が認められなくなり、その二者の間には易の神妙なる作用がはたらかなくなるという発想である。次に見られる「同」についても、

感の道は一ならず。或は同を以て感ず。聖人人心を感ずるに道を以てす。此れ是れ同を以てするなり。或は異を以て応ず。男女是なり。二女同居(睽・彖伝)するは則ち感無きなり。(易説・感)

「感」の本体としての「道」＝「性」の存在、つまり、感なる者は性の神、性なる者は感の体。(乾称篇・七)

という、「一者」の存在を説くのであって、あくまでも「感」あるためには「異」が必要となる。

まともとして次の一条をあげておこう。「繫辭下伝」「精義入神」の解釈である。

天下を通じて一物と為すのみ。惟だ是れ精義入神を要するのみ。(易説・繫辭下)

以上、世界が「一者」であること、世界は「無限な多様者」であることよって、「多」を含みながらも「一」性・「連続性」を保つこと、従って張載においては「個別的一者」は、「他」との「相違」者にとどまることを考察した。

### 三 「偶然」の問題

最後に、「個物」と密接な関わりを持つと思われる要素、「偶然」について若干述べておきたい。

天の性とする所の者は道に通極し、気の昏明も以て之を蔽うに足らず。天の命ずる所の者は性に通極し、遇の吉凶も以て之を戕うに足らず。之を蔽い之を戕うを免れざるは、未だ之を学ばざればなり。性は気の外に通じ、命は気の内に行る。氣に内外無し。形有るに仮りて言ふのみ。(誠明篇・十一)

天性・天命は最終的には「道」に通ずるものであって、「一＝全体」なるものである。しかし、「個体」には「性・命」という要素だけでは説明しきれない部分がある。そこで用意される考え方が「氣稟」と「遇」である。つまり逆に言えば、「氣稟」と「遇」が成立する場こそが「個」なのである。「個」のないところには実は「氣

稟」も「遇」もない<sup>⑤</sup>。そして「氣稟」とは、「個体」の「個別的性質」としての「偶有性」を、「遇」とは、「個体」が出会う「偶然的現象」をさす。

性は無に通極す。氣は其れ一物なるのみ。命の稟くるは性に同じ。遇は乃ち適たま然るのみ。人一にして己百、人十にして己千なるも、然れども至らざる有るは、猶ほ性を語り難し。以て氣を言ふべし。行なふこと同じくして報いること異なるは、猶ほ命を語り難し。以て遇を言ふべし。(乾称篇・九)<sup>⑥</sup>

ここでは「氣」には主に「才」にあたるものが考えられているが、次の「行同報異」との対照で考えれば、明かに「氣」は氣稟という「偶有性」を示し、「遇」は(氣稟の相違にかかわらず)同じ「行動」ができたとして、その結果における違いであるから、本人の「本有—偶有」性にかかわらず「偶然的事象」があたると考えてよからう。

ここで注意しておかなければならないのは、この引用にみられる、「性」についての考え方である。「性通極於無、氣其一物爾」として、「氣」は、存在的絶対者たる位置を「性」に譲ってしまっているように見える。実は、完全な「連続」でありつづけることが本来の姿であった「氣」についての論理、つまり先に見た如く、「同じ」ものの存在を認めない連続的世界は、現実の「個体差」(あくまで「種差」ではない)の説明のために「氣稟」を考える。そしてここで明らかに氣の性格が二分されることになる。

形して後、氣質の性有り。善く之を反せば則ち天地の性存す。故に氣質の性、君子性とせざる者有り。(誠明篇・二十一)<sup>⑦</sup>

張載はここで「形」を媒介として「前後」を考えているが、本来、「形する前」も「氣」であったはずである。つまり氣の「一—全体」

的部分である(「天地の」性)と、氣の「個別」的部分である「氣稟」との二つに分かれることになるのである。

則ち人の性は同じと雖も、氣は則ち異有り。天下に兩物の一般無く、是を以て同じからず。(語録下・十五)

「氣稟」による個体差は右に見えるように、あくまで「氣」に原理が求められる。先に見た「無限なる多様者」がここにも見えている。ただし、ここで重要なことは、氣稟による個体差とは違って、「遇」によって個体が受ける「個別的状況」は、「個体」としての「違い」をもうひとつ超えたところに設定されていることである。つまり「個体」の違いに還元されないもの、つまり「氣稟」のレベルでの「相違」からは説明されない、「相違」した報いを受ける。要するに「同じもの」であるはずなのに、報いが違うわけである。これは先に述べた「無限なる多様者」であるはずの中における「同じもの」の出現である。つまり、「行同報異」における「同じ」という自覚があつて初めて、「個物」は「偶然」の自覚、「必然ならぬ自己」の自覚を持つことになる。

さて、中国哲学で「偶然」といえば、登場願わねばならないのは王充である。王充の偶然論は次の一文がよく示す。

文王当に興るべくして、赤雀適たま来たる。魚躍り鳥飛び、武王偶たま見る。(論衡 初稟篇)

人間の行為はすべて必然性(初稟の命)のもとにあるが、ある事象とある事象の「出会い」つまり「遇」には因果性(他からの力、例えば天、と言った方がいいかも知れない)を認めない。「命自ずから然る」(論衡 偶会篇)のである。つまり、「事象間の連関」の否定が、王充のポイントであり、「ひとつの事象」自体は完全に必然的なものとなる。「偶然」の実体は彼には問題ではない。従つて

結局は「決定論」の如きものとなる。個物自体の中に、「偶然」の  
 入る余地（意味）がないのである。「個体に起きる出来事」を必然  
 的と考える限りは決定論にしかならない。つまり、「必然」でない  
 「自分」がある（ありうる）という自覚、例えば

今、人、過ぎて盜賊禍難を憂ひ、妄りに動きて之を避けんとし、  
 多く自ら傷つくる者あり。又た禍の未だ必然ならずして自ら禍  
 ひする者なり。此れ溺るるを悪みて河に投ず（淮南子）  
 汎論訓）るの類なり。（語録上・五十八）

に見られるような自覚、つまり、「可能世界の存在」の自覚が、  
 「個」としての自覚につながっていくのである。（「可能世界の存在」  
 の自覚が、「置換不可能性」としての「個」の自覚へと進むことに  
 なる。つまり、「なぜ、いま、ここに、このものが存在するのか」  
 という問いが現われることになる。が、ここでは単に指摘するにと  
 どめる）

多少注釈的に述べておこう。彼らが「氣稟」と考えた部分のうち、  
 例えば「背が高い」とか、「指が長い」とかいう部分を、我々は  
 「偶有性」と呼ぶことがある。しかし彼らにとってそれは「偶然」  
 では全くないのである。これは勿論彼らに「基体」とか「実体」と  
 かの観念がないことによる違いなのだが、ここでは詳論する用意が  
 ない。ただ、これに関わる議論として、先にも引用した、有名な

氣の太虚に聚散するは、猶ほ氷の水に凝釋するがごとし。太虚  
 は即ち氣なるを知れば、則ち無無し。（太和篇・八）

があるが、「基体」を、変化を通じて不変なものとして考えるなら  
 ば、それは「性」であり「アル」であるということになる。以下参  
 照。

天性の人に在るは、正に猶ほ水の性の氷に在るがごとし。凝釋

異なると雖も、物為るは一なり。（誠明篇・十三）

また、ここにみられる構造を、「普遍—個物」（—個物）として  
 普通考えられる構造としてみる場合、指摘しておくべきことは、  
 「個物」には、——個物が実在するか普遍が実在するかを抜きにし  
 て——「普遍」が、△そのまま▽で現われているのではなく、張載  
 の言う「氣質の性」は、その根源を「天地の性」に求め得るとして  
 も、あくまでも「変質」すべきものとしてあり、「天地の性」に  
 「復原する」ことが求められているということである。つまり、  
 「普遍」の「不完全態」としての存在ということになる。この不完  
 全性は、次に見えるように「氣の偏」として説かれる。

人の剛柔、緩急、才有ると不才とは、氣の偏なり。（誠明篇・  
 二十三）

不才は才の不完全態と考えられ、剛柔緩急は、「完全」たる「中」  
 の偏りである。

### おわりに

本稿においては、張載に見える「アル」としての「物」の観念、  
 さらに「アル」に還元されてしまう「個」と、「無限なる多様者」  
 たる「—」について考察した。そして張載において、我々の考える  
 「個物」は、「個」たることを免れぬ「不完全者」として考えられ  
 る。しかし、「性」の議論をはじめると、「氣」が、「全体」の位置  
 から降りて、「個物」の原理として現われる。しかしそれもまた  
 「不完全態」にすぎない。そして、「他と違う」ではなく、「同じも  
 の」たることの自覚、さらには「必然でない自分・さらには物体・  
 世界」の自覚が新たな「個」への展望としてあることが示された。  
 ただし、最初に述べたように張載は「個物」の存在を否定したわけ

では決してない。例えば次の諸文に見られる「物」は、明らかに我々の言う「個物」についての記述と言つてよからう。

序卦は聖人の蘊に非ずと謂ふべからず。今一物を安置せんと欲するにすら、猶ほ処を審かにせんことを求む。況や聖人の易に於けるをや。(易説・序卦題注<sup>①</sup>)

一物を観ても又た此の心を敲点し着し、一事に臨みて又た此の心を記念し着し、常に物の牽引し去る所と為らず。(経学理窟・氣質・二十)<sup>②</sup>

之を譬ふるに、昏なる者の一物を観れば必ず目を一に貯ふるは、明なる者の挙目皆な見るに如かず。(経学理窟・自道・一)

さて、程子、朱子には、明らかに体系の中に「個物」が取り上げられているように見える。

一人の心、即ち天地の心。一物の理、即ち万物の理。一日の運、即ち一歳の運。(『程氏遺書』卷二・二先生語)

然れども一草一木も亦た皆な理有り。察せざるべからず。(『大學或問』「此謂知之至也(伝五章)」の条)

しかし、これらにおいても果して我々の「個物」という觀念がそのまま当てはまるかどうか、これが次の課題となる。さらに、先に問題とした「此」性は羅欽順において大きな問題となる。<sup>③</sup>

氣聚まりて生じ、形して有と為る。此の物有れば即ち此の理有り。氣散ずれば死し、終に無に帰す。此の物無ければ即ち此の理無し。安くんぞ所謂死して亡びざることを得んや。(『困知記』卷下二十三條)

確かにこの「此物」は、「具体的な、現実存在するモノ」を指していることは明白だが、どこまでこの「此」が「個」という性格を示すか。さらに解決すべき問題である。

## 注

① 「不可分者」たること、次の『朱子語類』の発言を参照。

問、語小天下莫能破……今以一髮之微、尚有可破而為二者。所謂莫能破、則足見其小……曰、然。(『朱子語類』卷六十三・至録)

如云天下莫能載、是無外。天下莫能破、是無內。謂如物有至小、而尚可破作兩辺者、是中著得一物在。若云無內、則是至小、更不容破了。(同上・齋録)

ただしこの部分、張載は、

語大天下莫能載焉、語小天下莫能破焉、言其体也。言其大即天下莫能載、言其小天下莫能破。是所以見其虛之大也。(語録中・四十)

と述べるのみで、「小」のほうをどう考えていたかはよくわからない。

② 「共則有共」・「別則有別」の有字、王念孫の説「共則有共之有、読為又」(『讀書雜誌』荀子第七)に従つてよむ。

なお「荀子」のこの条については、栗田直躬氏「上代シナの典籍に於ける「物」の觀念」(同氏『中国上代思想の研究』岩波書店一九四九年所載)、並びに内山俊彦氏「荀子名実論の性格について」(『池田末利博士古稀記念東洋学論集』池田博士古稀記念事業会一九八〇年、のち同氏『中国古代思想史における自然認識』創文社一九八七年所載)参照。

③ 張載についてその思想の概観を与えられるものに、湯浅幸孫氏「宋学に於ける自然と人倫——張載の唯物論——」(『京都大学文学部研究紀要』第十六号一九七六年)のち同氏『中国倫理思想の研究』同朋舎一九八一年所載)、友枝龍太郎氏「中国近世思想史上に於ける張横渠の地位」(『西日本史学』第八号)、大島晃氏「張横渠の「太虚即氣」論について」(『日本中国学会報』第二十七集)などがある。また特に張載の宇宙論については、山田慶児氏「朱子の宇宙論序説」(『東方学報』京都第三十六冊、のち同氏『朱子の自然学』岩波書店一九七八年

に「宇宙論前史」と改題して所載）を参考にした。

- ④ 一般的な物の観念についての概観を与えてくれるものに、栗田氏前掲論文、艾力農氏「先秦哲学」物、範疇的發展」（『中国哲学史研究』（一九八五—）天津人民出版社所載）がある。さらに主題をしばったものとして、市川安司氏「朱子哲学における物の意義」（『日本中国学会報』第三集のち同氏「朱子哲学論考」汲古書院一九八五年所載）赤塚忠氏「中国古代思想史」四・道家の思想・（十）・物を中心とする思弁の展開（二松学舎大学中国文学研究室一九八三年油印のち同氏「赤塚忠著作集」第二巻「中国古代思想史研究」研文社一九八七年所載）池田秀三氏「物と心」（『岩波講座東洋思想第十四巻「中国宗教思想2」』岩波書店一九九〇年所載）がある。あわせて参照されたい。

- ⑤ 張載の文章の引用は、『張載集』（中華書局一九七八年）による。テキストの校訂も同書に従うこととし、特に従わないときのみ注記する。『正蒙』については篇名のみを記す。示した漢数字は『張載集』の条だてによる条数を示す。『易説』については、卦名のみを記し、『繫辭伝』、『説卦伝』の部分は、原則として当該伝文の二句程度を記し、本文中に伝文を掲げた場合は注記しなかった。

- ⑥ 張載の「神」に関して小笠智章氏「邵雍と張載の思想における〈神〉の意義」（『中国思想史研究』第八号）参照。

- ⑦ 「氣」があるといっても無論よい。

- ⑧ 所謂氣也者、非待其蒸鬱凝聚、接於目而後知之。苟健順動止浩然湛然之得言、皆可名之象爾。（神化篇・七）

- ⑨ 次の発言も同じ発想に本づく。  
須知耳目外更有物。（語録上・四十三）

- ⑩ 無形なるものを物とよぶことが張載の独創というわけではない。例えば韓愈「原鬼」に次のように見える。

曰、有形而無声者、物有之矣、土石是也。有声而無形者、物有之矣、風霆是也。有声与形者、物有之矣、人獸是也。無声与形者、物有之

矣、鬼神是也。（『朱文公校昌黎先生文集』卷十一）

形と声に関しては張載にも興味深い意見がある。

声者、形氣相軋而成。両氣者、谷響雷声之類。両形者、桴鼓叩擊之類……是皆物感之良能、人皆習之而不察者爾。（動物篇・十二）

- ⑪ この「人之蒸」の「人」字について、『正蒙会稿』には「或謂人為水之誤」と記され、『宋元学案』卷十七は、何の注釈もなく「水」字に作る。ただ、例えば王夫之は「蒸、謂身之暖氣」と注し、意味も通じるので、テキストクリティック上からは、「水」に変える必要はないが、前後の分脈から、あるいは「水」字に作っていた可能性もあると思われるので注記しておく。

- ⑫ 以下の発言参照。

有変則有象。如乾健坤順、有此氣則有此象可得而言。若無則直無而已。謂之何而可。是無可得名。故形而上者、得辭斯得象。但於形中得以措辭者、已是得象可状也。……若以耳目所及求理、則安得尽。如言寂然湛然、亦須有此象。有氣方有象。雖未形、不害象在其中。（易説・繫辭下「夫乾、天下之至健也」）

- ⑬ 湯淺氏前掲論文（単行本一八〇頁）  
また次の発言を参照。

大易不言有無。言有無、諸子之陋也。（大易篇・一）

- ⑭ ここに見えるように、「物」に「実」つまり「なかみ」というイメージがあることは否めない。ただしここからもわかるように、「物」の対立概念は、ここでも「無」ではなく、「変」であり、「物」はあくまでも「物」であり続ける。

- ⑮ この部分に続けて、張載は次のように解決しようとしている。しかし、「氣が有無を一にする」のはよいとして、「氣が生ずる」と解釈してしまつては張載の説明としては論理的でない。

- ⑯ 須知氣従此首、蓋為氣能一有无、无則氣自然生、氣之生即是道是易。張載は、「はたらき」にも「道一器」即ち「形而上下」の区別を考えるが、この際には問題はおこらない。

無形迹者即道也。如大徳教化是也。有形迹者即器也。見於事実、即礼儀是也。(易説・繫辭上「是故形而上者謂之道」)

①⑦ 朱子の「間断」については、三浦國雄氏「間断のない思想」(『中国哲学史の展望と模索』創文社一九七六年所載)を参照。

①⑧ 「某之為物」という表現において「為物」が「あり方」と訳される例を参照。例えば金谷治氏『中庸』訳注(『大学中庸孟子』(世界古典文学全集第十八卷)筑摩書房一九七一年)第二十六章「天地之道、可一言而尽也。其為物不式、則其生物不測。」の訳に「天地のあり方は純一」とある。

①⑨ ただし「はたらき」と対置されたとき、「物」は「はたらき」をカバーできず、「常」有」として現われる。それはとりわけ「神」と対置されたときに顕著に現われる。その意味では「氣」は「物」よりも上位にある。ただ、「物」には「事」の意味もあるので、「はたらき」を数えることはできる。乾稱篇十三条で「道・神・易」を「一物」とし、易説・繫辭上「故神无方而易無体」の注では「神・易」を「一事」としているのを参照。

②⑩ この「太始者語物之初」という発想がもと以下の『周易乾鑿度』に見られる如き伝統的な生成論に基づくことは否めない。

故曰、有太易、有太初、有太始、有太素也。太易者、未見氣也。

鄭注 以其寂然無物、故名之為太易。

太初者、氣之始也。

鄭注 元氣之所本始、太易既自寂然無物矣。焉能生此太初哉、則

太初者、亦忽然而自生。

太始者、形之始也。

鄭注 形見此天象、形見之所本始也。

太素者、質之始也。

鄭注 地質之所本始也。

しかし、あえて本稿は張載は「物の無い」状態を認めないという立場をとって論を進める。因みに、ここで「鄭玄注」とされている部分に

従えば、太易までが物のない状態、太初からが物のある状態と解しているが如くであるが、やはり「焉能生此太初哉」からもわかるように、この部分の断絶は大きな問題なのである。(とりあえず王充・郭象の如く「自生」と説明されてはいるが。)さらに「列子」天瑞篇にその

まま見えるこの文章に対して、張湛は、「太易」に対して「易者、不窮滞之称、凝寂於太虚之域、将何所見耶、如易繫之太極、老氏之渾成也。」と注し、「太素」に対して「質、性也。既為物矣、則方員剛柔、静躁浮沈、各有其性。」と注する。「老氏之渾成」とは無論「老子」二十五章「有物混成、先天地生」であり、「有物」であるにもかかわらず、「太始」から「物」と考えているかの如き錯綜を見せる。論は

『老子』の「物」観にも関わるが、今は指摘するにとどめる。なお戸川芳郎氏の所説(『氣の思想』東京大学出版会一九七八年、第一部総論)を参照。

②⑪ 安田二郎氏『中国近世思想研究』筑摩書房一九七六年・三十七頁)以下の言を参照。

天地与我並生、而万物与我為一。(『莊子』齊物論篇) 万物皆備於我矣。(『孟子』尽心上)

②⑫ 物我については、興膳宏氏「我と物」(『岩波講座東洋思想第十四卷』中国宗教思想2) 岩波書店一九九〇年所載)を参照。

②⑬ 例えば、『礼記』樂記篇「其本在人心之感於物也」の孔穎達『正義』に「物、外境也」と見える。

②⑭ 「物我」という構図を張載が全く無視しているわけではない。あくまでも出発点はそこにある。以下の発言参照。

人当平物我、合内外。(『經学理窟』学大原下・十八) さらに、この方向を極端にすると、

理不在人皆在物、人但物中之一物耳、如此觀之方均。故人有見一物而悟者、有終身而悟之者。(語録上・六十四)

②⑮ 張載の考えでは、「虚」と、「身」を「物」とすることは直結して

いる。

虚則事物皆在其中、身亦物也。治身以道与治物以道、同是治物也。

(『經学理窟・学大原下・三十』)

②6 ただし、「私」が「物」にひきずられる構造は張載も勿論否定する。

徇物喪心、人化物而滅天理者乎。(神化篇・二十六)

②7 この部分、テキストは『張子全書』本・『横渠易説』本に従う。本

来「若一則有兩亦在、無兩亦在」とあったのではないかと推定される。

②8 「太虚」は無論「至一」であるが、同時に「至夷」でもある。

金鉄有時而腐、山岳有時而摧。凡有形之物即易壞。惟太虚無動搖。

故為至夷。(語録中・六十五)

またこれは以下に見えるような独特な「至」観とも関わる。

至夷之虚、夷而不固。至静之動、動而不窮。夷而不固、則一而散。

動而不窮、則往且来。(乾称篇・八)

②9 この部分、句読から既に問題があること、木下鉄矢氏「『正蒙』太

和篇の一条について——「氣」の認識形態——」(『中国思想史研究』

第九号所載)を参照されたい。句読については木下氏の説に従うが、

その解釈は異なる。

③0 心の万殊は次のように説かれるが、心の問題の考察は別稿に期した

い。

心所以万殊者、感外物而不一也。(易説・繫辭下「天地絪縕、万物

化醇」)

③1 発想としては、以下の孟子の言を参照。

夫物之不齊、物之情也。(『孟子』滕文公上)

③2 次に見える「兩」も勿論「一物兩体」の兩に通じ、あくまで「同

者」が二つあることではないと考えられる。

有兩則須有感。然天之感有何思慮、莫非自然。(易説・觀)

③3 張載も、程伊川と同様な性命についての考え方をもっていたよう

ある。つまり、「見方の相違」にすぎぬという考え方である。

張子曰、天授於人則為命、人受於天則為性。(『性理大全』卷二十九

『張載集』不載。『濂洛閩書』は語録文集として引く。)

ちなみに程子の発言は次の如くである。

天之付与之謂命、稟之在我之謂性、見於事業之謂理。(『程氏遺書』

卷六・二先生語)

なお、市川安司氏『程伊川哲学の研究』(東京大学出版会一九六四年

(特に第七章第二節第一項「理・性・命の關係」)参照。

③4 ここでは、敢えて「普遍」という言葉を用いない。我々が「普遍」

として通常割り当てて考えているもの(例えばここに言う「性」)は、

単に「一」という性格を持つにすぎないのではないかと発想から

である。つまり、「普遍—個物」という思考自体の存在に対する疑問

がそこにはある。

③5 「遇」の「理」との関連は次のように述べられる。

沢無水、理勢遇然。故曰「相遇」。(易説・雜卦「井通而困相遇也」)

「沢無水」は、困卦の大象。また『莊子』秋水篇「時勢適然」。

③6 この部分の「氣其一物」は、前文の「無」を受けて、「アル」でな

く、「有」たることをここでは意味するようである。以下に見る如く、

氣が二分された結果である。語録下・十五「性則分明在外、故曰氣其

一物爾。」参照。また、この乾称篇の文の前半は語録下・二十二にも

見え、「智愚之識殊疑於有性。善惡之報差、疑於有命。」という問いに

対する答えとされている。「人一己百云々」は中庸二十章。

③7 人間が天から「定」として受けるものは二つ有るが、

人之氣質美惡与貴賤天寿之理、皆是所受定分。如氣質惡者、即能移、

二)

そのうち、氣質は変化可能なもの。ただし天寿は、

氣之不可變者、独死生修夭而已。(誠明篇・二十四)

といわれるように、氣に受けるものではあるが、変化不能なものとし

てある。

③8 この比喩については、大島晃氏に詳細な考証がある。「水氷の比

喩「試探(上)(下)——張載の比喩の淵源をめぐって——」(『上智  
 大学国文学科紀要』第一号・二号、一九八四・一九八五年連載)また  
 大島氏前掲論文参照。

③⑨ 『張載集』は「是為程頤語、蘊字依精義改」とするが、『程氏遺書』  
 卷六・二先生語六では「序卦非易之蘊。此不合道。(原注：韓康伯  
 注)」と見え、所謂韓注は(阮元本)「凡序卦所明非易之蘊也」と作る  
 勿論これは『繫辭上伝』「乾坤其易之蘊邪」に本づく。両箇所ともテ  
 キストにより蘊・蘊の異同があり、必ずしも改める必要はないと思  
 うが、しばらく『張載集』に従う。

④⑩ 「敲点」も「記念」も氣に掛けてチェックすることであろう。

④⑪ この「有此某則有此某」という表現は、張載においても、

有爰則有象。如乾健坤順、有此氣則有此象可得而言。(易說・繫辭下

「夫乾、天下之至健也」)

として現われる。ただしこれは「個物」とは考えられず、「ともかく  
 氣があれば」というほどの意であろう。さらに朱子においても、

未有天地之先、畢竟也只是理。有此理、便有此天地。若無此理、便

亦無天地。(『朱子語類』卷一・淳録)

有是理便有是氣。(同上・夔孫録)

と見え、さらに朱子には「此物」を先に持って来る例もある。

天下無無性之物。蓋有此物、則有此性。無此物、則無此性。(『朱子

語類』卷四・若海録)

朱子は、「此」もしくは「是」と限定しているかに見えるものの、例  
 えは

有理而後有氣。(『朱子語類』卷三・閔祖録)

と見えるように、この「此・是」という文字は、必然的に加えられる  
 べき文字とは考えられない。張載において上文に続いて「有氣方有  
 象」として「此」と限定されていないことも同じ事情である。これら  
 の場合、「此」は必ずしも「個物の個」を表わす必要はない。しかし  
 羅欽順の場合は「個物」でないと切り切れることは、ここではひかえた

い。朱子においてはさらに次の例を参照。ここでも「個物」を指すか  
 どうか、今は速断を避けたい。

問、枯槁有理否。曰、才有物、便有理。天不曾生箇筆。人把兎毫來  
 做筆。才有筆、便有理。(『朱子語類』卷四・節録)

羅欽順については山下龍二氏「羅欽順と氣の哲学」(『名古屋大学文学  
 部研究論集』XVIII(哲学)6所載)より示唆を受けた。

(一九九一・九・三〇)