

# 王船山『思問録』内篇思想研究

陳 来

(訳) 松野 敏之

一、理気・動静・神化論

二、心・性・情論

三、善悪工夫論

四、有無・体用論

五、虚論批判・周張回帰

『思問録』は王船山（王夫之、号は船山、一六一九～一六九二）の晩年の著作であるが、『張子正蒙注』『周易内伝』など他の晩年の著作とは異なる重要性を持つ。『正蒙注』など注釈体の著作は注釈する原文の概念や見解に従って義理を説明していったのに対し、『思問録』は自発的直接的に論述を加えていったこと

である。『思問録』の重要性はこの点にこそあるのである。

『思問録』に関して、かつて船山の息子 王致は『思問録』内・外篇を作り、人道を明らかにして以て実学を為め、尽く古今虚妙の説を廢して之を實に返さんと欲す。」と、明解な指摘をした。これは船山による『思問録』の執筆が、古今の「虚妙の説」に向けられていることを説いたものである。宋明時代の用法に従えば、「虚妙の説」とは、主に仏教・道教の学説、および儒家内部でも仏道の影響を受けたもの、とりわけ人道・実学から乖離している学説を指すものと了解されよう。これらの学説は、天道論にも言及してはいないが、多くは心性論・工夫論に議論を集中させている。船山は仏道の学に対して厳格な態度をとり続け、晩年においては『正蒙』の思想を解明した他、『思問録』によって古今の人道・実学に背く「虚無」「妙悟」の説を批判的に検討し、世俗の蒙を正そうとした。だが、本稿の主旨は、船山の具体的な批判を追随することにはなく、『思問録』から船山晩年の思想における主要な主張の抽出を試みることにある。以上より、我々の主な関心は『思問録』内篇に向けられることになる。

## 一、理氣・動静・神化論

まず『思問録』で表明した宇宙論について見てみよう。

宇宙なる者は、積みて久大を成す者なり。二氣網縊いんぐんし、知能捨てず、故に久大を成す。二氣網縊して健順章あきむねかなれば、誠なり。知能捨てずして変合禪なれば、之を誠にする者なり。之を空洞と謂ひて虚室に物に触るるの影を以て良知と為すは、可なる乎。

宇宙者、積而成乎久大者也。二氣網縊、知能不舍、故成乎久大。二氣網縊而健順章、誠也。知能不舍而變合禪、誠之者也。謂之空洞而以虚室觸物之影爲良知、可乎。(第112条、以下ただ数字のみを示す)

『周易』繫辭上に「日月運行して、一寒一暑す。乾道 男を成し、坤道 女を成す。乾は大始を知り、坤は物を作成す。乾は易を以て知り、坤は簡を以て能くす。」とあり、船山のいう「知能」はこの句を典拠としている。船山によれば、宇宙とは気が積まれていつて久しく大となったものである。久しいとは時間性、大とは空間性を指す。宇宙が久・大となった理由は、陰陽二気が網縊いんぐんし「生成変化して漲り」、知能が捨てられないからである。「二氣が網縊する」とは、陰陽二氣の本体が和合している状態のこと、「知能が放棄されない」とは変合する(離合集散して已まない)神化の機能が絶えないことである。それ故に、「二氣網縊」とは「誠なる者」、即ち本然の実体であり、「知能捨てず」とは「之を誠にする者」、即ち変合の機能であると説く。船山は、もし「氣本論」と「変合論」を説かなければ、二氣網縊と知能捨てざることを空虚な理論とみなした末に、知覚のことを良知だと鼓吹するといふ誤りを犯すことになってしまふと言う。船山は、「虚妙の説」に反対することによって、正当な宇宙論を堅持しようとしたのである。

船山は太極および天と太虚について以下のように説く。

太極虚なりと雖も而れども理氣充凝し、亦た内外虚実の異無し。從來説く者は竟に一圓圈と作して、二殊五行を中に圍む、悖れり。此れ理は方に遇へば則ち方、円に遇へば則ち円、或いは大或いは小、細縊變化して、初めより定質無し。已む無くして円を以て之を写す者は、其の滯らざるを取る而已。<sup>のみ</sup>太極雖虚而理氣充凝、亦無内外虚實之異。從來説者竟作一圓圈、圍二殊五行于中、悖矣。此理氣遇方則方、遇圓則圓、或大或小、細縊變化、初無定質。無已而以圓寫之者、取其不滯而已。(外1)

船山によれば、太極は二氣細縊の和合した状態。太極は無限なるものであり、境界や内外などなく、太極は細縊變化して理氣を包含しているのである。

邵子の先天と言ふは、亦た氣に倚りて以て天を言ふ耳。<sup>のみ</sup>氣は、質有る者なり、質有れば則ち未だ質有らざる者有り。『淮南子』に「夫の未だ始めより無きこと有る者有り」と云ふは、所謂先天なる者此なり。乃ち天は固より質を以て求む可からず、而して並びに未だ氣有らざれば、則ち強ひて之を先にせんと欲するも、將に誰をか先にせんとする乎。<sup>か</sup>張子清虚一大と云ふは、誠を立つるの辞なり、清虚一大より先なる者有る無きなり。……天地の化、其の氣を以て我を生ず。我の生まるるや、魄氣を凝らすを以てして其の魂神を生じ、意始めて発す。若し幸に天地の我を生みて意有らば、乃ち之を窃して以て天に背きて自ら用ふ、善く天地を盗みて以て自ら養ふと雖も、生くるや涯有り、而して悪も亦た大なり。

邵子之言先天、亦倚氣以言天耳。氣、有質者也、有質則有未有質者。淮南子云「有夫未始有無者」、所謂先天者此也。乃天固不可以質求、而並未冇氣、則強欲先之、將誰先乎。張子云清虛一大、立誠之辭也、無有先于清虛一大者也。……天地之化、以其氣生我。我之生、以魄凝氣而生其魂神、意始發焉。若幸天地之生我而有意、乃竊之以背天而自用、雖善盜天地以自養、生也有涯、而惡亦大矣。(外48)

天は、氣である。だから氣のことを天と言うのは妥当である。しかし通常の気には清濁があり、これは「後天の氣」のことをいう。天というのは「先天の氣」、清虚一大の本然の氣のことである。おそらく、これは「玄家」(道教)の「之に順したがへば則ち人を生じ物を生ず」「之に逆へば則ち仏と成り仙と成る」という見解に対する批判であろう。船山によれば、道教が言う「魄氣魂神」というのは、全て「後天の氣」のことであり、道教では天地に意志があつて人や物を生みだすと考えられ、また人は天に逆らつて自から養うことができると誤解しているという。その結果は、長生できないだけでなく、自然を犯すという錯誤までしているのである。

清虚一大は、張載が「太虚」の氣について解説したことであるが、船山は以下のように説く。

太虚は、一実なる者なり。故に曰く、「誠なる者は、天の道なり」と。

太虚、一實者也。故曰「誠者天之道也」。(5)

太虚とは虚無のことではない。本然の真実のことなのである。宋代以来、『中庸』にいう「誠」を「真実」と解釈してきたが、船山もまた太虚とは『中庸』に見える天道を代表する「誠」のことであると考へた。そして「無極」と「太極」の意義については、以下のような指摘がある。

無極は、一極有る無く、不極有る無きなり。一極有らば、則ち不極有り。無極にして太極なりとは、不極有る無し、乃ち太極を謂ふ、故に君子其の極を用ひざる所無し。行ひて而る後に道有るを知る、道は猶ほ路のごときなり。得て而る後に徳有るを見はず、徳は猶ほ得るのごときなり。天下の用を儲へ、天下の得に給する者、挙げて能く名づけて之を言ふ無し。天を無極と曰ひ、人を至善と曰ひ、天人を通ずるを誠と曰ひ、体用を合するを中と曰ふ、皆な賛辭なり。知る者は之を諭ふる耳、之を諭へて而る後に与に道を知る可く、与に徳を見はず可し。

無極、無有一極也、無有不極也。有一極、則有不極矣。無極而太極也、無有不極、乃謂太極、故君子無所不用其極。行而後知有道、道猶路也。得而後見有徳、徳猶得也。儲天下之用、給天下之得者、舉無能名言之。天曰無極、人曰至善、通天人曰誠、合體用曰中、皆賛辭也。知者諭之耳、諭之而後可與知道、可與見徳。(6)

『太極図説』の第一句にある「無極にして太極」についての船山の解釈である。「無極にして太極」とは、一極点を説いたのではない。もし一極点があれば、それはその極点以外には極でないところがあることを意

味してしまふ。だから、「無極」というのは、極点でないところはなく、時・処に応じて極となることを説いたものであり、そうであつてこそ「太極」と呼び得るといふのである。それは君子は時として処としてすべてその極の基準によつて自己の行為を考慮していく必要があるといふことでもある。船山が提示したのは、「無極」は実際には一種の「賛辞」、即ち讚歎の表現であり、このような表現は一種の「喩え」の方法、その目的は「道を知り」「徳を見はす」ことを達成することにある。「道を知る」とは行なつた後の事、「徳を見はす」とは得た後の結果のこと。だから、「行ひて得る有る」ことこそが儒者の最も重要な務めとなる。この思想が「人道を明らかにして以て実学を為む」といふことである。

以上より、船山は自己の「氣を本とする」思想の詮釈を通して「虚無の説」に反対してきたことが分かるであらう。

五行の神 相ひ悖害せず、天地の間に充塞す、人心は其の尤も著はるる者なり。故に太虚に虚無く、  
人心に無無し。

五行之神不相悖害、充塞乎天地之間、人心其尤著者也。故太虚無虚、人心無無。(145)

方術家は五行相克をとなえるが、船山は、五行は金木水火土、五行の神は仁義礼智信、五行は相克したりせず、五行の神もまた互いに損なつたりはしないと考える。五行の気が天地の間に充滿しているので、太虚は虚ではなく、人心も無ではない。これは当然、道教が太虚を「虚」とみなし、仏教が心を「無」とする見解

に對して向けられたものである。船山は、「実」であり、人心は「有」であることを強く主張した。この姿勢もまた実学の立場を反映したものである。

次いで、船山の理氣思想について見てみよう。

氣とは、理の依なり。氣盛んなれば則ち理達す。天其の健盛の氣を積む、故に秩叙条理精密にして、変化して日々新たななり。故に天子の齊〔料理〕は、日々大牢〔盛大な料理〕を膳し、以て氣を充たして誠を達するなり。天地の産は、皆な精微茂美の氣の成す所。人精を取りて以て生を養ふは、天に非ざるは莫きなり。氣の自りて盛んなる所、誠の自りて凝る所、理の自りて給する所は、其の自りて来る所を推せば、皆な天地の精微茂美の化、其の醞釀變化は、初めより其の至善の用を喪はず。釈氏は之を斥して粥飯を鼓するの氣と為し、道家は之を斥して後天之陰と為す、悍にして愚なる矣。

氣者、理之依也。氣盛則理達。天積其健盛之氣、故秩叙條理精密、變化而日新。故天子之齊、日膳大牢、以充氣而達誠也。天地之産、皆精微茂美之氣所成。人取精以養生、莫非天也。氣之所自盛、誠之所自凝、理之所自給、推其所自來、皆天地精微茂美之化、其醞釀變化、初不喪其至善之用。釋氏斥之爲鼓粥飯氣、道家斥之爲後天之陰、悍而愚矣。(108)

氣は理のよりどころとしての担体〔伝達物質〕・実体・基礎であり、氣が健盛になってこそ理の通達を導く

ことができる。天地の間に積まれた氣が剛健茂盛であれば、氣の秩序条理を細密にさせたり、氣を不斷に変化し日々刷新させたりしていく。天地の間のあらゆる産物は、精微茂美の氣によつて構成されており、それ故に氣・誠・理の根源を追求すれば、精微茂美な天地の氣から發生していかないものはない。船山は精微茂美の氣の細縊（生成變化して漲ること）が、至善の作用をそなえ、且つそれこそが至善の根源であると強調するのである。だから道教が氣を指して、後天の陰とみなし、仏教が氣を貶めて、粥飯を鼓するの氣とみなすのは、氣が実体の本源にして、至善の根源である意義を全く理解していないからであると説く。

有形事物と氣との關係および事物の「理」と「性」との關係について、船山は以下のように提起する。

天氣 地氣の中に入りてあまね 浹からざるは無し、猶ほ火の煖氣 水中に入るがごときなり。性は、陽の静なり。氣は、陰陽の動なり。形は、陰の静なり。氣 形中に浹く、性 氣中に浹く、氣 形に入れば則ち性も亦た形に入れり。形の撰は、氣なり。形の理は則ち亦た性なり。形に非氣の凝無く、形も亦た非性の合無きなり。

天氣入乎地氣之中而無不浹、猶火之煖氣入水中也。性、陽之靜也。氣、陰陽之動也。形、陰之靜也。氣 浹形中、性 浹氣中、氣入形則性亦入形矣。形之撰、氣也。形之理則亦性也。形無非氣之凝、形亦無非性之合也。（35）

天は氣であり、「氣が凝集して形として現れている」地は氣の実体に通じ、天の氣は地の中にあまねく浸透

している。気は地にゆきわたるだけではない。あらゆる有形体の事物に浸透してあまねく行きわたり、そして性はその気の中に備わっている。性が気の中に備わっているとは、宝石が水の中に存在しているというようなことではなく（全ては水に溶けているようなことであり）、あまねく行きわたって気の中に含まれていることである。だから、あらゆる有形事物の実体は気であり、それは気が聚まり合して成り立っているもの。有形事物の「理」とは、まだ形として形成される以前の気の中に本来備わっている「性」のこと。故にあらゆる有形事物はすべて気の凝集であり、その中には全て性が内包されている。

船山は「幾」についても、ある特殊な観念を提起している。

「黙して之を成すは、徳行に存す」、故に「徳孤ならず、必ず鄰有り」。灼然として其の幾有りて以て臆測す可からず、他無し、理氣相ひ涵し、理氣に入れば則ち氣理に従ふなり。理氣なる者は、皆な公なり、未だ嘗て封畛〔境界〕有らざるなり。此を知れば則ち亦た生死の説、存事没寧の道を知るなり。

「黙而成之、存乎徳行」、故「徳不孤、必有鄰」。灼然有其幾而不可以臆測、無他、理氣相涵、理入氣則氣從理也。理氣者、皆公也、未嘗有封畛也。知此則亦知生死之説、存事没寧之道也。（66）

「黙して之を成し、言わずして信なるは、徳行に存す」とは『周易』繫辭伝の語であり、変化神明のことを指す。船山がこの繫辭伝の語と『論語』の「徳孤ならず、必ず鄰有り」を引用したのは、徳行の感応

能力」と「自然に関与する反応」を指摘するためで、このような反応を「幾」と称した。徳があれば、よく化変化することができ、おのずと鄰「親しい類」をもつことになる。徳行はどうしてこのような反応ができるのであろうか。船山の解釈によれば、「徳行」は理に属し、「之を成し」、「鄰有る」ことは氣に属す。理氣は互いに包含しあつて分立するものではない。このことより、船山の理氣觀は、存在論における理氣の相涵を主張しており、このような相涵は構造的な意味だけでなく、相互作用としての意味をも持っているものと理解できよう。以上のような「幾」に関する解釈は、壮年の思想をより發展させたものである。

無論、船山は「神化」の作用にも言及している。

神化の行はれざる所、理無きに非ざるなり、所謂清虚一大なり。神化の行はるる所、虚無きに非ざるなり、清虚一大なる者、未だ喪はれざるなり。清は濁を受け、虚は実を受け、大は小を受け、一は隙を受く。清虚一大なる者は之が礙げと為らず、亦た理焉これに存する耳のみ。此を函して以て量と為し、此を澄して以て安と為し、濁にして滯らず、実にして塞がれず、小にして煩ならず、隙にして乱れず、動靜各おの其の理を得て量、誦と為らざれば、則ち天地と体を同じふす。若し必ず其の神化の迹を舍きて倒景以上の天「天の更に上にあるという天」に如かかんと欲するも、奚ぞ能くせん哉や、抑おさそも亦た其の類に非ず。神化とは、天地の和なり。天地の升氣を引きて与もに神化を同じふせざれば、則ち否なり。仁智とは、貌言視聽思の和なり。思、貌言視聽の材を竭くして其の仁智を發生せざれば、則ち殆し。

神化之所不行、非無理也、所謂清虚一大也。神化之所行、非無虚也、清虚一大者未喪也。清受濁、虚受

實、大受小、一受蹟。清虚一大者不爲之礙、亦理存焉耳。函此以爲量、澄此以爲安、濁而不滯、實而不塞、小而不煩、蹟而不亂、動靜各得其理而量不爲詘、則與天地同體矣。若必舍其神化之迹而欲如倒景以上之天、奚能哉、抑亦非其類矣。神化者、天地之和也。天不引地之升氣而與同神化、則否矣。仁智者、貌言視聽思之和也。思不竭貌言視聽之材而發生其仁智、則殆矣。(29)

ここで「神化」というのは変合のことを指す。この一段はもともと「天地 交はらざるは否なり」『周易』否卦・象伝」と「思ひて学ばざれば、則ち殆し」『論語』為政』のために論証したものであるが、ここで船山は宇宙論も開陳している。太虚(清虚一大)の「先天の氣」に「神化」はないが、太虚に理がないわけではない。それが変合の段になると「神化」が起こり始めるが、変合しているからといって「清虚一大」がなくなるわけではない。清虚一大は消滅するものではなく、ただ存在の形態を変化させるだけである。それはまさに清・虚・一・大があつてこそ、濁・実・小・蹟があり、また清虚一大があるからこそ、濁・実・小・蹟それぞれがその理を得て、天(地)と体を同じくすることができるということである。

本節の最後に、船山の動静論の思想を見ておく。

故に曰く「明なれば則ち礼楽有り、幽なれば則ち鬼神有り」と、鬼神は、陰陽の幾なり、礼楽の蘊なり。幽とは明の藏、明とは幽の顕なり。此を知れば則ち太極動にして陽を生じ、静にして陰を生ず。陽

に条理有り、陰に秩叙有り。以て之を生ずること有るに非ざれば、則ち条理成らず、秩叙も亦た自りて設くる無し。静秩叙を生ず、幽謐閑寂の静為るに非ざること知る可し。

故曰「明則有禮樂、幽則有鬼神」、鬼神、陰陽之幾也、禮樂之蘊也。幽者明之藏、明者幽之顯也。知此則太極動而生陽、靜而生陰。陽有條理、陰有秩敘。非有以生之、則條理不成、秩敘亦無自而設矣。靜生秩敘、非幽謐閑寂之爲靜可知。(22)

鬼神とは陰陽變化の幾であり、幽のことである。幽と明とは完全に二分されるものではなく、<sup>〃</sup>幽<sup>〃</sup>は明の隠藏、<sup>〃</sup>明<sup>〃</sup>は幽の顕化。動静もこれと同じで、<sup>〃</sup>静<sup>〃</sup>は動と全く関係の無い状態ではなく、動の一形態なのである。このことを理解すれば、なぜ<sup>〃</sup>動<sup>〃</sup>にして陽が生じ、<sup>〃</sup>静<sup>〃</sup>にして陰が生ず<sup>〃</sup>と説いたかが分かるであろう。<sup>〃</sup>静<sup>〃</sup>にして陰が生じる<sup>〃</sup>とは静において秩序を生み出すことであり、<sup>〃</sup>静<sup>〃</sup>もまた生成の原則であることを示しているのである。静が秩序を生み出す以上、静は寂靜な死のことなどではないのである。

よつて船山は以下のように明言する。

太極動にして陽を生ずるは、動の動なり。静にして陰を生ずるは、動の静なり。廢然として動無くして静ならば、陰悪くんぞ従生せん哉。一動一静は、闔闢の謂ひなり。闔由りして闢、闢由りして闔は、皆な動なり。廢然たるの静は、則ち是れ息なり。「至誠は息む無し」、況んや天地を乎。「維れ天命、於穆として已まず」、何の静か之れ有らん。

太極動而生陽、動之動也。靜而生陰、動之靜也。廢然無動而靜、陰惡從生哉。一動一靜、闔闢之謂也。由闔而闢、由闢而闔、皆動也。廢然之靜、則是息矣。「至誠無息」、況天地乎。「維天之命、於穆不已」、何靜之有。(8)

太極が「動にして陽を生じる」とは「動」のこと、「静にして陰を生ず」というのもまた「動」のことであり、両者がともに「生じさせる」という作用をもつ以上、全ては「動」なのである。両者を比較していくならば、「動にして陽を生ず」とは「顕」、「静にして陰を生ず」とは「微」。前者は顕著な變動であり、後者は相対的な静止である。相対的な静止とは、ただ顕著な變動に対して言うものであり、變動が顕らかでないことは絶対的な静止を意味するものではない。もし「静にして陰を生ず」ことが「廢然として動くこと無い絶対的な静止であれば、「陰」はどこから「生成」されるのであろうか。「一動一静は、互いに其の根と爲る」とは、例えば門が開閉するように、開くことは「動」であり、閉じることもまた「動」であることをいう。絶対的静止とは生成の停止、即ち「息む」ことである。『中庸』の「至誠 息む無し」とは天地の間の運動は永遠に停止するものではないことを、『詩経』の「於穆として已まず」とは絶対的静止などないことをそれぞれ説いたものである。故に、船山は「静とは静なる動、不動に非ざるなり」(59)と説くのである。

つまり、『思問録』においては「気体」論と「気善」論を強く主張した上で、「主動」論を解明しているのである。船山のこれらの考え方は、壮年の思想と一致すると言える。

## 二、心・性・情論

『思問録』では、心性情欲について多くの言及がある。まず心について説いたことから見てみよう。

目の見ざる所の色有り、耳の聞かざる所の声有り、言の及ばざる所の義有るは、小体の小なり。心に至りて得ざる無し、思の至らざる所にして理未だ焉こゝを思はざること有る耳のみ。故に曰く、其の心を尽す者は其の性を知る、と。心とは天の具体なり。

目所不見之有色、耳所不聞之有声、言所不及之有義、小體之小也。至于心而無不得矣、思之所不至而有理未思焉耳。故曰盡其心者知其性。心者天之具體也。(3)

人の耳目口体の機能は全て有限なものである。だから、ある色を眼は見ることが出来ず、ある音声を耳は聞くことができず、ある意味を言語は表現することができない。我々の見ることの出来ない色・聞くことのできない音声・言うことのできない意味とは、我々がそれらを視聴できないからといって、存在していないということではない。我々は知覚の有限性と未知のものの存在を認めた上で、知覚を「尽し」、知覚の能力を発揮させようと努力する。これこそが致知である。しかし、更に分析するならば、我々の見ることのできない色・聞くことのできない音声・言うことのできない意味というのは、やはり「小体」である感覚能力に属

しているに過ぎない。心とは「大体」である。心には何の制限もなく、心思の能力は無限である。心が充分に發揮できないのであれば、思にも及ばないところ、理にも理解できないところが生じてくる。故に重要なのは「心を尽す」こと、即ち心の無限の能力を充分に發揮していくことである。このような船山の見解は、宋儒の「心に限量無し」の思想を継承したものである。

感じて後に応ずる者は、心得の余なり。感ずる所無くして応ずる者は、性の発なり。感ずる所無くして興るは、火の始めて然<sup>も</sup>、泉の始めて達<sup>こと</sup>するが若し。然る後に感じて動く、其の動は必ず中たり、私を立てて以て感を天下に求めず。「寂然として動かず、感じて遂に天下の故に通ず」とは、鬼謀なり、天化なり、人道に非ざるなり。誠必ずしも予めせず、感を待ちて通ず、惟だ天のみ則ち然り。

感而後應者、心得之餘也。無所感而應者、性之發也。無所感而興、若火之始然、泉之始達。然後感而動焉、其動必中、不立私以求感于天下矣。「寂然不動、感而遂通天下之故」、鬼謀也、天化也、非人道也。

誠不必豫、待感而通、惟天則然。(74)

人の意識活動とその状態について言えば、過去を尋ね、未来を予めすることは正常なことである。逆に過去を尋ねもせず、未来を予め想定しようとしてもしないのは、ただ「天」だけの特性である。「人」と天は異なるもので、人は決して「過去未来の心を棄てる」ことはできない。船山のこの見解は仏道教や仏道の影響を受けた儒学者に向けられたものである。船山からすれば、宋儒が「津々として道を楽しんだ」とする繫辭伝

の語「寂然として動かず、感じて遂に通ず」とは、天道の事であつて人心の事ではない。人の心は過去・未来を思わず、静時には外物が来るのを待つてから感通する。などという主張は、船山の否定するところである。人の性はもともと感ずることなくして反応し、自身でその意識を発揮できる。そして、感無くして興起する意識が主となることによつて、それ以後は再び感を受けて気が動けば、動いた気は必ず、中にして無私なるものである。

静は無にして其の有に味まざれば、則ち明遠なり（著者自注）遠、疑ふらくは達字の誤為らん。

動は有なりとは、其の静の涵する所有りて、感じて通じ、而して感に縁らずして以て生ずれば、則ち至正、乃ち以て五常の本、百行の原と為すなり。

靜無而不昧其有、則明遠（遠疑爲達字之誤）。動有者、有其靜之所涵、感而通、而不縁感以生、則至正、乃以爲五常之本、百行之原也。（38）

これは周敦頤『通書』の「静は無にして動は有、至正にして明達なり」の解釈である。これを道学より説けば、心は静の未発の時にあつて知覚をくらませず、はっきりさせることが求められていた。故に「静は無なり」とは真実の無のことではない。「動は有なり」とは、本来的に備わる志心が外物の感応によつて働くこと。しかしそれは、外観に依拠し、外物を反映するものではない。「感無くして興起する意識が主となつて」動いてこそ至正なのである。

仏教道教の「無心」説について、船山は明確に反対した。

「物に因りて無心」の教へを為す者は、亦た天下を以てして吾が無心の技倆を試す者なり。

爲「因物無心」之教者、亦以天下而試吾無心之技倆者也。(107)

無心にして用を待つ者は、器而已矣。鏡と衡とは、皆な器なり、君子は器ならず、而して聖人の心は鏡空衡平の如しと謂ふは、可なる乎。鏡は能く妍媸を顕はすも往を蔵する能はず、衡は能く軽重を測るも物に随ひて以て軽重す、本より故無きなり。

無心而待用者、器而已矣。鏡與衡、皆器也、君子不器、而謂聖人之心如鏡空衡平、可乎。鏡能顯妍媸而不能藏往、衡能測輕重而隨物以輕重、本無故也。(116)

これは朱子が心を「鏡が空で秤が平ら」と論じたことに対する議論である。船山によれば、鏡と秤（衡）とはともに心無くして働きを待つ器物である。鏡や秤それ自体に意識はなく、ただ人に使用されるものであつて、君子の心とは異なる。鏡は被写体の形象を映し出すことができるとはいつても、未来を知り過去を留めておくことはできない。それは記憶がないというだけでなく、予知もできないということである。秤は軽重を計ることはできるが、物を計ることによつてしか軽重を測定できず、秤自体に軽重はない。それは心そのものに基準があれば、事物に接するまでもないということである。これらはすべて、心は鏡や秤とは異なるということを説明したものである。ただし、指摘しておかなくてはならないこともある。それは朱子自身は、

鏡・秤を用いて心を喩えたりはしていいし、また、鏡が空で秤が平らであることを用いて、無心を求めるように主張したりはしていいことである。朱子はただ、鏡が空で秤が平らであることを用いて、心が認識主体となり、事物に接する以前から保持すべき修養を説明しただけである。

また船山は「自然」に反対しているが、それは「尽心」説において主張された。

吉凶成敗に皆な自然の數有り、而して人力を以て安排す可きに非ず。利欲に淡なる者、其の心を俯仰倚伏の間に廓ひろげて幾かまらかにす。乃ち見僅かに此に及び、而して以て天理の皆な然るを億ひ、遂に以て自然に匪ざるは莫し、而して學問・思弁・篤行は皆な増益と為して、天理と相ひ応ぜずと謂おもふ、是れ利の心を以てして義を測るなり、陋かたなる矣。故に人心は以て天道を測る可からず、道心は乃ち能く人道を知る。自然を言ふ者は物を觀・化を知るの能を極むと雖も、亦た人心の用を尽す而已のみ。其の心を尽す者は、道心を尽すなり。

吉凶成敗皆有自然之數、而非可以人力安排。淡于利欲者、廓其心于俯仰倚伏之間而幾矣。乃見僅及此、而以億天理之皆然、遂以謂莫匪自然、而學問・思辨・篤行皆爲増益、而與天理不相應、是以利之心而測義也、陋矣。故人心不可以測天道、道心乃能知人道。言自然者雖極觀物知化之能、亦盡人心之用而已。盡其心者、盡道心也。(126)

自然と人とは相對するものである。船山によれば、自然界の變化吉凶はすべて自然のもので、人為ではな

い。内心が虚静で利欲心も淡泊な人の心から宇宙事物の変化を観察したならば、事物変化の発展というのは一定の客観規律（自然の数）の支配を受けていることに気付くだろう。このような観察には見るべきところがある。しかしだからといって、一切の問題において人為を完全に否定して自然を鼓吹し、甚だしくは『中庸』にいう学問・思弁・篤行も自然に対して人為を加えるものと否定するに至ってしまつては、大いなる誤りである。他方、このような虚静なる心からは、自然の心は人心であつて道心ではなく、また道心こそが人道を理解し得るのだとも観察されるのである。故に人道「を理解するため」には、人為を貴ぶ必要があり、ただ自然に任せておくだけにはできないと船山は強調するのである。『孟子』が説く「尽心」は、道心を尽くすことであり、「尽す」とは人為的に努力して發揮することである。

次に船山の「欲」に対する考えを見ていきたい。船山はもとより欲を否定してはいない（が、以下のような議論を展開している）。

「形色は、天性なり」、故に身体髮膚は敢へて毀傷せず、毀てば則ち性を滅して以て天を戕せしなふ。……  
「形色、天性也」、故身體髮膚不敢毀傷、毀則滅性以戕天矣。……（135）

形色と天性を統一するよう強く主張することは、船山の一貫した立場である。しかし、船山は決して欲を崇拜するものではない。本体・工夫・価値においては、欲は軽視されるべきものなのである。

人欲は、鬼神の糟粕なり。好學・力行・知恥は則ち二氣の良能なり。  
人欲、鬼神之糟粕也。好學・力行・知恥則二氣之良能也。(24)

張載の見解によれば、鬼神は二氣の良能、万物は太虚の糟粕のこと。船山はこの「良能」「糟粕」を用いて「人欲を」説き明かしていく。ここでは「良」はただもとからあるだけでなく、優良な特性のことをも指す。船山の見解によれば、人欲は二氣の粗悪な部分あるいはその体現であり、好學・力行・知恥は二氣の良能、即ち二氣の最も優れた特性とその体現になる。

そしてこれを一步進めて、以下のように提示した。

食を甘しとし色を悦ぶは、天地の化機なり。老子の所謂猶ほ橐籥のごとく動きて愈いよ出づる者なり。所謂天地は万物を以て芻狗と為す者なり。天地の此を以て万物を芻狗とするに非ず、万物は自ら其の芻狗を効す爾。氣有りて而る後に幾有り、氣に変合有りて攻取生ず、此れ氣の後に在るや明甚なり。告子以て性と為す、亦た愚ならず乎。

甘食悦色、天地之化機也。老子所謂猶橐籥動而愈出者也。所謂天地以萬物爲芻狗者也。非天地之以此芻狗萬物、萬物自效其芻狗爾。有氣而後有幾、氣有變合而攻取生焉、此在氣之後也明甚。告子以爲性、不亦愚乎。(25)

幾は、気が変合・変化する動幾のことであるが、これは天道について言ったものである。人道について言えば、変合の動幾が情欲のことになる。船山によれば、まず気があつてこそ幾がある。気には変合〔変化聚散〕があり、変合は必然的に攻取（一動一静の際に現れる幾のこと）を表わすことになる。その攻取が、人においては情欲になるというのである。気は本体と本源のことであり、攻取は変合の後に起こるものであるから、幾・攻取・欲望は本源的意義を備える性のことではない。ただ氣化の過程における變動の現象にすぎないとみなされるものである。

天の人をして食を甘しとし色を悦ば使むるは、天の仁なり。天の仁は、人の仁に非ざるなり。天は以て人を仁にする有り、人も亦た以て天を仁にし万物を仁にする有り。天の仁に恃みて其の仁に違へば、禽獸を去ること遠からず。

天之使人甘食悦色、天之仁也。天之仁、非人之仁也。天有以仁人、人亦有以仁天仁萬物。恃天之仁而違其仁、去禽獸不遠矣。（26）

人の物質的欲望は生まれつきのものである。「人が食・色を喜べるという」この意義において、天の人に対する「仁」とはある種の慈愛であると見なすことが出来る。しかし、このような「天の」慈愛の仁と人道の「仁」とは異なる。もし生まれつきの本能に委ねて、人道の仁の原則に背くならば、禽獸と変わらなくなってしまう。

ところで、船山は『読四書大全説』では「公欲」に対して肯定的であつた（が、『思問録』においては否定的である）。「公欲」という考えは、もともとは孟子が梁惠王に対して説いた「大欲」に基づく。これを『読四書大全説』執筆当時の船山は、「此の声色臭味に於いて、廓然として万物の公欲を見はせば、而ち即ち万物の公理と為る。大公廓然、物来りて順応すれば、則ち之を視・之を聴きて、以て言ひ以て動き、率斯に循ひて外に求むる所無し」と解説した。いわゆる公欲とは、孟子が梁惠王に勧めた「百姓と之を同じうする」の「欲」のこと。それは、自分に「色を好む心」があることから、天下の人民の「色を好む心」を満足させたいと願うことであり、これによつて「公欲」の実現こそが公理の体現となると考えられたのである。しかし、『思問録』においては、船山は明確に「公欲」を否定した。

公理有るも、公欲無し。私欲浄め尽くして、天理流行すれば、則ち公なり。天下の理得れば、則ち以て天下の欲に給ふ可し。其の欲を以てして諸人を公にするは、未だ能く公なる者有らざるなり。即ち或いは之を能くするも、所謂道に違ひて以て百姓の譽れを干むるなり、往く所として愿人と称されざるは無きなり。

有公理、無公欲。私欲浄盡、天理流行、則公矣。天下之理得、則可以給天下之欲矣。以其欲而公諸人、未无能公者也。即或能之、所謂違道以干百姓之譽也、無所往而不稱愿人也。(27)

已に指摘されているように、「私欲浄め尽して、天理流行す」とは、朱子『論語集注』を出典とするもので

ある。船山のここでの考え方によれば、「公」とはただ「理」に対してだけ言うことができるものとされている。これを換言すれば、ただ「理」のみが「公」なのであり、「欲」にはいわゆる公などなく、私があるだけなのである。「だから人々は」私欲を除いてこそ、公に達することができ、天下が理を表現してこそ、天下の人々の欲は満足されるのである。もし自己の欲より出発して、他人にも同じような欲があると仮定した上で、全ての人の欲を満足させようと求めるならば、それは不可能なことである。このように努める人は、往々にして原則を犠牲にして庶民の称賛を求めようとするもので、結局見るべきものは何も無い。

欲する所は聚あに与へ、悪む所は施す勿れ。然れども匹夫匹婦は、速やかならんと欲して見小く、習氣の流るる所、公好公悪に類すれども其の実に非ず、正に君子に于いて之を裁成せよ。王者起ちて、必ず世に仁にするに非ざれば、習氣の扇ぐ所、天下貿貿然として胥欲みなして胥之を悪むこと、暴濼の横集、其の壑とに帰するを待たずして与俱ともに氾濫するが如く、迷復の凶、其れ長ず可けん乎。是の故に公理有るも、公欲無し、公欲とは習氣の妄なり。此を扱ばざれば、則ち胡広・譙周・馮道も亦た一時の人情に順ひて、將に其の時に因りて民に順ふと謂ふこと李贄の如き者有らんとす、酷なる矣哉。

所欲與聚、所惡勿施。然匹夫匹婦、欲速見小、習氣之所流、類于公好公惡而非其實、正于君子而裁成之。非王者起、必世而仁、習氣所扇、天下貿貿然胥欲而胥惡之、如暴濼之横集、不待其歸壑而與俱氾濫、迷復之凶、其可長乎。是故有公理、無公欲。公欲者習氣之妄也。不擇于此、則胡廣・譙周・馮道亦順一時之人情、將有謂其因時順民如李贄者矣、酷矣哉。(157)

人々には「速成を願う」心があり、見識は狭小で、習気〔習慣からくる好ましくない雰囲気〕の影響を受けやすい。そのため、人々の欲の心や習気というのは、一見すると公好・公悪のようであるが、実際はそうではない。人々の欲の心や習気は、必ず君子が規範へと導く必要があるのである。船山が再度「公理有るも、公欲無し」と唱えるのは、いわゆる「公欲」というものは実際には社会に蔓延する退廢的な習気に過ぎないとみなしたからである。今、天下の人々は盲目的に蔓延する習気に従っているだけである。もし「社会の習気や人民の人情に従順であれ」と強調するのであれば、それは李贄一派のような縱欲主義〔欲望をほしきままにするという考え方〕に流れるだけとなってしまう。これより、船山は習気・人情に対しては抑制を、流俗の大衆に対しては排斥を加えたということが分かるであろう。これらはおそらく船山自身に何か感じるこゝとがあつて提起されたものであろうが、その強烈な精英主義〔秀れた有徳者が世をリードするという考え方〕の立場をも表明している。船山がここで流俗に対しては失望と拒否を、習気に対しては批判と非難を加えたことは、当然その公欲説を改めた根本的な原因でもあろう。このような精英主義の立場は、同じく晩年の著作である『俟解』の中にも明確に示されている。<sup>(6)</sup>

しかし、船山は欲を惡の根源とは見なさない。惡とは根無きものと考えていたのである。

「苟くも仁に志せば、惡無きなり」、物の感、己の欲、各おの其の所に帰すれば、則ち皆な其の順にして矩を躰へざるを見ん、奚の惡か之れ有らん。灼然として其の惡無きを見れば、則ち之を好勇・好貨・好色に推して皆な善とす可し、所謂惡有る無きなり。惡の自りて生ずる所を疑ひて以て性かと疑ふ者

は、惡よ従りして之を測のみる爾。仁に志せば而すなはち惡無し、安んぞ惡の従りて生ずる所にして別ちて一本と為すこと有らん哉。

「苟志于仁矣、無惡也」、物之感、己之欲、各歸其所、則皆見其順而不踰矩、奚惡之有。灼然見其無惡、則推之好勇好貨好色而皆可善、無有所謂惡也。疑惡之所自生以疑性者、從惡而測之爾。志于仁而無惡、安有惡之所從生而別爲一本哉。(139)

宋明道学における程朱学派は、通常、惡の發生というものを外物への感応や己の欲に帰因させているが、船山は必ずしも物と欲が惡なのではないと考えた。もし物と欲の本体が惡ではないと明確に認識することが出来たならば、まさに孟子が梁惠王に勧めた、勇を好み・貨を好み・色を好むの欲はすべて善とすることが出来る。という「ように、欲を善としていくことができるであろう」。惡の根源が性にあるのではないかと推することなどは、荒唐無稽な見解である。『論語』に「苟も仁に志せば、惡無きなり」とあるのは、我々の心は仁に志しさえすれば、惡はなくなることを説明したものである。つまり、惡は性をその根源とするものではないのである。

再び船山の人性論に注目するならば、船山の人性論に関する議論は、性と善惡との關係に集中している。例えば、以下のように説くことである。

性の善を言ふは、其の惡無きを言ふなり。既に惡有る無ければ、則ち粹然として一善なる而已矣。

言性之善、言其無惡也。既無有惡、則粹然一善而已矣。(140)

いわゆる性善というのは、人の性に悪がないことを指すのである。人の性に悪がない以上、完全なる善と云うことができよう。しかし、また以下のようにも説く。

善有りとは、性の体なり。悪無しとは、性の用なり。

有善者、性之體也。無惡者、性之用也。(141)

“性に悪無し”とは、実際には“性の用”について言つたものである。もし“性の体”について言うならば、“性に善有り”と説くことにならう。なぜ“善あり”と“悪なし”とを分けて、“性の体”と“性の用”としたのであろうか。船山は以下のように解釈する。

善従りして之を視れば、性の悪無きを見、則ち充実して雑はらざる者顕なりか矣。悪無き従りして之を視れば、則ち將に性の善無きを見んとして、充実の体墮せり。故に必ず仁に志して、而る後に悪無し。誠は、悪無きなり、皆な善なり。

從善而視之、見性之無惡、則充實而不雜者顯矣。從無惡而視之、則將見性之無善、而充實之體墮矣。故必志于仁則無惡、而後無惡。誠、無惡也、皆善也。(142)

これは性の体について説いたものであり、船山の意図は次のようになろう。善有り〃という観点から性の体を見れば、性には悪がないことを認識でき、性の体が充実・純正であることも明らかになってくる。しかし、もし〃悪無し〃という観点から性の体を見た場合は、性の体に善があることを捉えられず、性の体が充実・純正であることは眩んで見えなくなってしまう。だから、善有り〃という観点から性の体を見なければならぬのである。心志の工夫については、孔子が説いた「苟も仁に志す有らば、悪無し」のように、仁に志向しさえすれば、自然に悪が発生しなくなるという。誠〃の内心状態こそ無悪であり、善である。船山のここでの議論には、積極的な善と消極的な善の両観点が内包されていると言えよう。このような善有り・悪無しの観点から検討を進めたのは、明代中後期の「無善無悪」説の流行と関係があり、「錢王羅李」〔錢徳洪（緒山）・王畿（龍溪）・羅汝芳（近溪）・李贄（卓吾）〕に対する批判の表れであるとも言える。

また、船山は性と氣の関係についても議論をしている。

故に人の性は習に随ひて遷ると雖も、而れども好悪靜躁多く其の父母の如くんば、則ち精氣と性と相ひ離れず。此れ由り之を念へば、耳目口體髮膚皆な性の蔵する所と為り、日々用ひて知らざる者、頭はす能はざる耳。鳶飛びて天に戻り、魚淵に躍る、道を之れ上下に察するに、吾が身に于いて之を求むれば自ら見はる。

故人之性雖隨習遷、而好惡靜躁多如其父母、則精氣之與性不相離矣。由此念之、耳目口體髮膚皆爲性之

所藏、日用而不知者、不能顯耳。鳶飛戾天、魚躍于淵、道之察上下、于吾身求之自見矣。(35)

人の“性”は社会環境や活動(習)に従って変化し得るが、稟性の好悪動静というものは往々にして父母に似るものである。これは稟性と精気に関係があることを説明したものである。人の感覚と活動器官は精気によつて構成されており、それは当然、性と関係があつて、性を体现する要素を内包している。だから、人々は日々(性が内在している吾が身を)用いているのに、その自覚はないのである。しかし、船山がここで説く“性”とは、厳密にはその内実を異にする。一は習に従つて遷る性、一は好悪静躁の性である。後者の性は、張載のいわゆる“氣稟の性”のことになる。(船山はこのように解釈することによつて)氣と性との関連性を強調したのである。

五行の和氣を得れば、則ち能く美を備ふるも力差弱し。五行の專氣を得れば、則ち美を備ふる能はざるも力較健たり。伯夷・伊尹・柳下惠は美を備ふる能はざるも而れども亦た聖なり。五行は各おの太極、専たりと雖も、而れども猶ほ相ひ備を為す、故に曲を致して能く誠有り。氣質の偏、奚ぞ以て性の病と為すに足らん哉。

得五行之和氣、則能備美而力差弱。得五行之專氣、則不能備美而力較健。伯夷・伊尹・柳下惠不能備美而亦聖。五行各太極、雖專而猶相爲備、故致曲而能有誠。氣質之偏、奚足以爲性病哉。(146)

人が誕生する際に、五行の和氣を得たならば、「金木水火土の」五行は均しく、五行それぞれの長所はすべて備わっているが、しかしその作用はやや弱くなる。一方、人が生れる際に得たものが五行の偏った氣であったならば、金・火は比較的多く、土・木が比較的少ないというように、人は五行の徳を全体的に手に入れることはできないが、その作用は比較的強健となる。\*氣質の偏り\*とはけつして聖賢となることを妨げるものではない。例えば、歴史上の伯夷・伊尹・柳下惠等はみな五行の和氣を得てないのに聖賢となることが出来たということもある。つまり、たとえ氣質に偏りがあっても、修養に力を注ぎさえすれば、誠の境地に到達することができるということであり、またそれ故に氣質それ自体は性の妨げとなるものではないということでもある。船山はここでは『読四書大全説』執筆時と同じように、\*貴理抑氣\*説（理を尊んで氣を低く見ること）に対して、氣は悪の原因でないと主張しているのである。しかし、『読四書大全説』と比べた場合、『思問録』における氣稟の作用の見解はさらに単純明解になっているのである。

当然、船山も氣質が善惡に対して一定の影響を与えることを認めてはいる。

氣質の偏は、則ち善隠れて発し易からず、微かにして克く昌よんさかならざる者これ之有り、未だ惡を其の中に雜ふる者有らざるなり。何ぞや。天下固より惡無きなり、仁に志せば則ち之を知る。

氣質之偏、則善隱而不易發、微而不克昌者有之矣、未有雜惡于其中者也。何也。天下固無惡也、志于仁

則知之。(144)

氣質の偏重が悪なのではないし、また悪を交えているものでもない。人は生まれながらにして氣質に偏りがあるので、その人の内在の善を容易には顕現させることはできないが、これは決して氣質の偏重が悪をもたらずと説くことと同じではない。悪とは根源性のないものだからである。

性とは善の藏、才とは善の用。用は皆な体に因りて得るも、用は以て（体を）尽すに足らず、故に窮せり。才に或いは窮まる有るも、誠に察せざるは無し。才の窮に干いて、其の誠を廢さざれば、則ち性尽せり。「多く聞きて疑わしきを闕き、多く見て殆きを闕く」『論語』為政、「馬有る者は人に借して之に乗らしむ」『論語』衛靈公、皆な誠を誣<sup>ま</sup>げて以て才に就けざるなり。其の類を充たせば、則ち性を尽す者の誠に窮まらざるを知る。

性者善之藏、才者善之用。用皆因體而得、而用不足以盡（體）、故窮。才有或窮、而誠無不察。于才之窮、不廢其誠、則性盡矣。「多聞闕疑、多見闕殆」、「有馬者借人乘之」、皆不誣誠以就才也。充其類、則知盡性者之不窮于誠矣。<sup>(8)</sup> (158)

“性”は善の根源、“才”は善の発用であり、用（働き）は体より起こり、体を根拠とするものであつて、用それ自体は決して「体を尽す」ことはできない。だから性を尽すことの問題とは、用の才が有限であるために、尽すことができないことである。しかし、才に窮まりがあることは大した問題ではない。重要なのは誠の工夫に努めることであると言う。誠の工夫さえしていれば、性を尽すことはできる。逆に性を尽すこと

の妨げとは、誠の工夫が窮まることなのであって、才の限界が窮まることではないのである。船山の思想における才と氣との關係故に、この一段のように氣と性・尽性の關係を説くことになったのであろう。

『思問録』内篇の第一条では、船山はこのように説いている。

「学びて時に之を習ふ、亦た説ばしからずや。朋有り遠方よ自り来る、亦た樂しからずや。人知らずして慍みず、亦た君子ならずや。」「論語」学而」人性の善は徴な矣。故に言を以て性善を徴とする者、（性を知るは、乃ち善の言を以て徴とし易からざるを知る。）必ず此に及びて而る後に之を得。誠此に及べば、則ち火の始めて然も多、泉の始めて達するが若く、道義の門啓きて常に存す。乍ち孺子井に入らんとするを見て怵惕惻隱あり、乃ち枯亡の余僅かに情を見あらはすが若き、其の存は常ならず、其の門は啓かれず、或いは用は体に逮たばず、或いは体は用に随ひて流る、乃ち孟子の權辭、性善を徴とする所以に非ざるなり。

「學而時習之、不亦説乎。有朋自遠方來、不亦樂乎。人不知而不慍、不亦君子乎。」人性之善徴矣。故以言徴性善者、（知性、乃知善不易以言徴。）必及乎此而後得之。誠及乎此、則若火之始然、泉之始達、道義之門啓而常存。若乍見孺子入井而怵惕惻隱、乃枯亡之餘僅見于情耳、其存不常、其門不啓、或用不逮乎體、或體隨用而流、乃孟子之權辭、非所以徴性善也。（一）

「言」では性善を証明することは出来ず、「惻隱」などの四端も性善を証明するものではない。四端という

のはただ孟子が性善を論じた際に仮借した話法であつて、証明ではないのである。船山によれば、『論語』巻頭の「学びて時に之を習ふ」の数句だけが性善の証明なのである。船山がここで「学習」に対しては強調を、「四端」に対してはある種の抑制を加えているのは、程朱陸王（程顥（明道）・程頤（伊川）・朱熹・陸九淵（象山）・王守仁（陽明））とは異なるところである。船山から見れば、四端は単なる情の残滓に過ぎず、常に存しているものではない。もし情（四端）に注目するだけであれば、用（情）は体の表れではないと考えるようになり、更には用を追い求めるだけで肝要な体のことを忘れるに至る。だから孟子は四端の話法を「權辭」（臨機応変としての語）としただけで、根本的な証明とはしていないのである。船山のこの考え方は、『読四書大全説』における「貶情論」と同じで、情に基づいて性を証明することに反対したものである。これは船山の哲学思想が壮年以降、基本的には変化していないことを意味するのであるが、変化した考え方も見受けられる。それは朱子に対して、ますますの同調理解を深めてきたことである。例えば、『思問録』には、『読四書大全説』に見えるような朱子学の経書解釈に対する批判は見受けられない。船山にとって朱子は「参伍」（交互に参考すること）すべき助けとなつていたのである。

本節の最後に、船山の「性日成」説を見ておきたい。

命は降ると曰ひ、性は受くると曰ふ。性とは生の理、未だ死せざる以前は皆な生なり、皆な命を降し性を受くるの日なり。初生にして性の量を受け、日々生じて性の真を受く。胎元の説を為す者は、其れ

人は陶器の如き乎。

命曰降、性曰受。性者生之理、未死以前皆生也、皆降命受性之日也。初生而受性之量、日生而受性之眞。爲胎元之說者、其人如陶器乎。(72)

「成性存存」、之を存し又た存す、相ひ仍て舍かず、故に曰く、「維れ天の命、於穆あゝとして已まず」と。命已まず、性息まず。生初の僅かに有すと謂ふ者は、方術家の所謂胎元なる而已のみ。

「成性存存」、存之又存、相仍不舍、故曰「維天之命、於穆不已」。命不已、性不息矣。謂生初之僅有者、方術家所謂胎元而已。(73)

天が命を降し、人が性を受けるのは、誕生するその瞬間だけで完成されるものではなく、全生命活動において中断することなく進行するものである。だから、「人の」性は日々受け、日々成るものであり、止むこととはない。これは『周易』繫辭伝でいう「成性存存」「天成の性が存して已まないこと」であり、また『詩経』周頌にいう「於穆として已まず」を体現したものである。この思想は船山の哲学が確立して以来、一貫していることである。また、この解釈で注目されるのは、道教の「胎元」説というものは、人の「性」が誕生する際にだけ受けて成ったと考えられていることと、船山の「性日成」説は主にこの道教の「胎元」説に向けて提示されていることである。これは我々が船山の思想の淵源を理解するための参考となるものであろう。

### 三 善悪工夫論

船山は善悪の問題に最も関心を向けていたが、それは船山のあらゆる思想の最終的な帰着が、善悪が発生する由来と、善を為し、悪を去る、ことに最も適した工夫を解明することにあるからであろう。船山は言う。

「五性感じて善悪分かる」、故に天下の悪善とす可からざるは無く、天下の悪善に囚らざるは無し。静にして觀みざること其の善を觀るが若く、聞かざること其の善を聞くが若く、動にして其の善の或いは流るるを審かにすれば、則ち恒に善たり。静にして善有るを見ず、動にして善悪に流るるの微芒を審かにせず、挙げて之を無善無悪に委ね、善悪皆な外として外あづかに与る所無く、介然として静に返りて遽かに信じて染らずと為し、身心を二と為して判然として主無ければ、末流の蕩忌憚無きの小人と為りて辭せず、悲しい夫。かな

「五性感而善惡分」、故天下之惡無不可善也、天下之惡無不因乎善也。靜而不觀若觀其善、不聞若聞其善、動而審其善之或流、則恒善矣。靜而不見有善、動而不審善流于惡之微芒、舉而委之無善無惡、善惡皆外而外無所與、介然返靜而遽信爲不染、身心爲二而判然無主、末流之蕩爲無忌憚之小人而不辭、悲夫。

(30)

これは善悪の差異は、五性が感応してから起こることを説いたものである。すなわち、悪は五性が感応してから起こり、善は氣化以前の本体が有しているもの。だから、善は潜在的、悪は後天的に起こるものであり、すべての悪は善に回帰させることができるし、悪は善によつてこそ存在し得ているのである（悪とは善が欠陥したもの）。工夫においては、『中庸』に「観ざる・聞かざる」とあるように、人は静の観ざる・聞かざるの時間においては「其の善を觀、其の善を聞く」という善への志向を保持し続けるべきであり、動の已発の時においては、心中の善が悪へと流れてしまう萌芽をつまびらかにすべきことになる。このようにしていけば永久に善を行うことができよう。逆に、もし静時には完全に善を忘れ、動時にも善から悪へと流れる萌芽に意を向けなければ、「無善無悪」という考えにとりつかれ、善悪はすべて自分とは無関係であるとして、孤立的に内実のない虚静を追求していくことになってしまう。このような人は結局は忌憚無きの小人に流れるものである。船山のこの見解は、本体論と工夫論の両面から無善無悪説に対して批判を加えたものであること明白であろう。

善悪は、人の知る所なり、善よ自りして悪、幾微の介にして、人の知らざる所なり、斯れ須らく移易すべき而已、故に独と曰ふ。

善惡、人之所知也、自善而惡、幾微之介、人之所不知也、斯須移易而已、故曰獨。（31）

明白な善や悪は、容易に弁別できる。しかし、人心が善より悪に流れる萌芽、即ち「幾」はとても幽微なも

ので、容易には察することはできない。だから人は幾の段階あるいは幾の状態において工夫に努めるのである。これこそが「慎独」であり、「独」とは幾の状態の一種のことである。

学ばずして能くするに、必ず良能有り。慮らずして知るに、必ず良知有り。喜怒哀楽の未発に、必ず大本有り。精を斂め理を存し、気を翕め敬を存して、之に遇はんと庶幾ふ。気を墮し精を黜けて以て我を喪ひて息肩する者、有を知らざるなり。

不學而能、必有良能。不慮而知、必有良知。喜怒哀楽之未發、必有大本。斂精存理、翕氣存敬、庶幾遇之。墮氣黜精以喪我而息肩者、不知有也。(32)

学ばずして能くするという良能はある。学ばずして知るといふ良知もある。喜怒哀楽未発の大本もある。しかし、これらは人がその生活において随意に巡りに会えるものではない。一定の工夫を通してしか捉えられないものなのである。船山の主張する工夫は、精・気をおさめ、理・敬を存することである。前者は氣を養う工夫、後者は理を存する工夫と言えよう。船山はこのような工夫を主張することによって陽明学や莊子が主張する修養に反対したのである。船山の見解によれば、良知は人が依拠する出発点ではなく、存理養氣の工夫によって現れてくるものなのである。明らかにこれは陽明学の良知説に対する批判であり、同時に陽明後学が「不学不慮」を主張したことに對する批判でもある。船山はまた「学ばず慮らず、意欲に因りて行へば、則ち下流同歸するなり」(11)とも言う。これは「不学不慮」を工夫だと主張することは、結局は自

身の意欲に随つて行動するだけとなり、古今の小人が最終的に辿り着く考え方であると説いたものである。

「主一を之れ敬と謂ふ」は、一を執るに非ざるなり。「無適を之れ一と謂ふ」は、物を絶つに非ざるなり。肝魂・肺魄・脾意・腎志・心神は分かれて各おの営むにあらざり。心氣交こもごも輔け、氣を帥ひ体を充たし、形神を尽して恭端、以て事とする所有るを致すは、敬一の実なり。

「主一之謂敬」、非執一也。「無適之謂一」、非絶物也。肝魂・肺魄・脾意・腎志・心神不分而各營。心氣交輔、帥氣充體、盡形神而恭端、以致于有所事、敬一之實也。(36)

二程〔程顥・程頤〕が「主一を之れ敬と謂ひ、無適を之れ一と謂ふ」と説いたことに對する船山の解釈である。「主一」とはある何か一つのことことに固執することではなく、「無適」とは外物と隔絶することではなく、また「敬一」とは心身の総合的な工夫のことである。心と氣は相互に補いあい、人は志心によつて氣を統率する必要がある。それは氣を身体に充滿させて不足の無いようにし、心神と形体はそれぞれが充分にその能力を発揮させられるようにし、また恭敬端正な態度を保つて何事にも対処していくことが求められるということである。船山のこの主張は、孟子を採り上げて二程の「主敬」説を補充解釈したものである。

主静は、以て其の時を言ふなり。主敬は、以て其の氣象を言ふなり。主一は、以て其の量を言ふなり。耳目の官をま握めて以て心に聴き、氣を盈して以て志を充たし、旁く理の昭著する所を行ひて流れず、

雷雨の動満盈するも時に先んじて以て発おこらず、三者の功を同じうするなり。

主静、以言乎其時也。主敬、以言乎其氣象也。主一、以言乎其量也。攝耳目之官以聽于心、盈氣以充志、旁行于理之所昭著而不流、雷雨之動満盈而不先時以發、三者之同功也。(91)

「動靜」とは、時の状態の區別。「主静」は、静時の工夫を指し、「主敬」は人のある態度や氣象を指す。そして「主一」は人がその注意力を集中させていることを指す。主敬・主静・主一の三者は、心を耳目〔感覺器官〕の主宰とするための工夫であり、これより氣を身体に充滿させ、志を充実させていくのである。

大匠は能く人に与ふるに規矩を以てするも、人をして巧なら使むる能はず。巧とは、聖功なり。博く之を事物に求めて以て其の得失に會通し、有形を以て無形に象りて其の条理を尽すは、巧の道なり。格物窮理して且暮の効を期せざる者之に遇ふ。

大匠能與人以規矩、不能使人巧。巧者、聖功也。博求之事物以會通其得失、以有形象無形而盡其條理、巧之道也。格物窮理而不期且暮之效者遇之。(45)

船山は格物窮理に賛成する一方、大半の人々は規範を遵守することはできても、聖人となることは出来ないと指摘する。聖人となる方法とは、博く事物に求めて得失にあまねく通じ、具体的な事物の中から事物の規律を理解していくことであり、これこそが格物窮理の方法である。しかし格物窮理して聖賢となるには長い

過程が必要であり、短時間の間に効果が現れるなど期待することはできない。これは、当然「象山陽明」「錢王羅李」に向けて説かれたものであろう。船山は「忠信」と「好學」を提唱し、「學を絶ちて心を虚に遊ぶす、吾之を知らず。天下を導きて以て其の忠信を棄つ、陸子静之を倡ふるなり。」(77)とみなしていた。

船山の誠意に関する議論を見てみるならば、以下のようにいう。

一端の意知を好み、天下以て之を嘗試こころみ、強て其の通ぜざる所に通ずれば、則ち私、故に聖人意母なし。天下に即して其の意知を尽して以て一に確然たれば、則ち公、故に君子意を誠にす。誠意とは、其の意を実みたすなり、実に之を体するの謂ひなり。

恃一端之意知以天下嘗試之、強通其所不通、則私、故聖人母意。即天下而盡其意知以確然于一、則公、故君子誠意。誠意者、實其意也、實體之之謂也。(63)

船山が言う誠意の「意」は私意ではない。自分一人の意を天下の人々の意とすることは私意であり、このような私意は聖人の否定するものであるという。「誠意」とは、真摯に天下の公意を体得理解しようとすること。公意とは普遍的な統一であり、それ故に「一」である。要するに、船山の主張する誠意とは、「意は公を求めて私を求めず、実を求めて虚を求めない」ということになる。また以下のようにも説く。

意虚なれば則ち邪を受く。忽然として物と感通し、物未だ始めより有らざるの中に投ずれば、斯三

に之を受く。其の意を誠にすとは、意実みつれば則ち邪容るる所無きなり。意誠を心知より受く、意皆な心知の素にして孤行の意無し、故に意無しと曰ふ。慎独とは、君子謹みを加ふるの功、善なる後以て其の誠を保つのみ爾。後の学ぶ者は、心知に于いて功無し（無善無悪を以て心知と為し、正致の功を加へず）、始めより専ら慎独に恃むを至要と為し、之を遏むるも遏むるに勝たへず、危かない矣。即たとひ之を遏むること已はなだ密なるも、但だ其の虚に還り、虚又た邪の壑を受く、前者撲にして後者熹なり。秦州の徒能く期月すら守る者無し、亦た宜やばしからず乎。

意虚則受邪。忽然與物感通、物投于未始有之中、斯受之矣。誠其意者、意實則邪無所容也。意受誠于心知、意皆心知之素而無孤行之意、故曰無意。慎獨者、君子加謹之功、善後以保其誠爾。後之學者、于心知無功（以無善無悪爲心知、不加正致之功）、始專恃慎獨爲至要、遏之而不勝遏、危矣。即遏之已密、但還其虚、虚又受邪之壑、前者撲而後者熹矣。秦州之徒無能期月守者、不亦宜乎。（64）

誠意とは、意を充実させるように求めることである。もし意がからつぽであれば、たやすく邪悪な事物の影響を受けてしまう。それは例えば、空のお椀を屋外に置いておけば、雨が降るとすぐにお椀の中が雨水で満たされるようなものである。もしお椀の中にもともと水が入ってあれば、雨水は入り込むことが出来ないであろう。これは二程の「主有れば則ち実」の思想に基づく。では、意はどうやって誠にしていくことができるであろうか。船山は心知こそが「誠」を意に注ぐことができると考えた。「慎独」とは実際には誠意以後に保養を加える工夫のことで、決して意を誠にする工夫ではないという。（船山から見れば、）陽明後学に

は正心・致知の工夫はない。ただ、「其の独を慎む」ことや、「私欲を止める」ことを説くだけで、意は終始からつぽで満たされることはない。意がからつぽであれば邪を受けやすく、それ故に秦州学派の工夫は一ヶ月も堅持することできず、すぐ旧態に戻ってしまうのである。「このように見てくると、」ここで『読四書大全説』との違いにも気付くであろう。それは、船山が主張する正心・致知の具体的な内容が明らかにされていないことである。しかしこれは、正心と致知の工夫は『読四書大全説』の主張のまま変更がないために、繰り返し言及しなかっただけと理解される。すなわち、「正心」はあらかじめ志心を正すこと、「致知」は是非を弁別する知を窮めることである。ここでは「専ら慎独に恃む」ことを批判した（ために、正心・致知を強調しなかった）のである。これらの議論は、おそらくは秦州学派（王棟等）に向けられたものであり、また誠意・慎独を宗旨とした劉宗周をも視野に入れていたのである。

「其の身を修めんと欲する者は先ず其の心を正す」とは、聖學提綱の要なり。「心に求むる勿かれ」とは、告子迷惑の本なり。之を心に求めず、但だ之を意に求むるは、後世学ぶ者の通病なり。蓋し釈氏の説、暗に之に中たり、七識を以て生死の妄本と為す。七識とは、心なり、此れ本一に廢すれば、則ち君を無し父を無し、皆な忌まざる所なり。嗚呼、心を捨てて講ぜず、誠意を以てして玉の鑰匙と為すは、危い矣哉。

「欲修其身者先正其心」、聖學提綱之要也。「勿求于心」、告子迷惑之本也。不求之心、但求之意、後世學者之通病。蓋釋氏之説暗中之、以七識爲生死妄本。七識者、心也、此本一廢、則無君無父、皆所不忌。

嗚呼、舍心不講、以誠意而爲玉鑰匙、危矣哉。(65)

船山は正心こそが最も重要な工夫であると強調し、異端邪説は正心の工夫に背いていると考えた。例えば、告子が「心に求めない」と主張したのは、正心の意義を理解できなかったからであるという。孟子以後、漢唐宋明の数多の学者達も心に対して工夫を加えず、ただ意に対してだけ工夫に努めようとして、弊害を助長した。仏教は七識を虚妄の本とみなしたが、これは心を「妄」の根源としたにひとしい。このように根本である心を妄として放棄したならば、それは必然的に禽獸・小人となるだけである。だから船山は、心の工夫を棄てて、専ら誠意だけを主張することに反対したのである。

また未発已発に関しては、船山は以下のように考えた。喜怒哀楽は未発の際にも節はあるもので、未発は単なる静寂ではない。もし「未発の時にはまだ節は無い」と説くならば、已発の際に節に中たるとはいつた何かが節を与えるのであろうか。だから船山は「喜怒哀楽の未発と雖も、而れども前に参し衡に倚りて節に非ざるは莫きなり。気を充たして以て志に従ひ、志を凝らして以て徳に居り、之に遇はんと庶幾ふ。」と主張するのである。よって、未発を「空寂」と考えるのは、「甚だしい誤解」となる。

克己復礼の問題についても言及がある。復礼は、克己と比較すればより重要な工夫である。そのため、船山は「礼己に復して己未だ尽くは克さず、其れ省察克治を以て自ら易ふ。克己して復礼せず、其の害終身膠<sup>い</sup>えず。玄家に煉己の術有り、釈氏は空諸所有の説を為す、皆な復礼を知らずして克己せんと欲する者なり。」<sup>(9)</sup>と言う。もしすでに復礼して<sup>(9)</sup>いてまだ克己していないということであれば、省察克治をしていけば、

比較的容易に克己し得る。しかし、克己に意を向けるだけで復礼に取り組まないのであれば、遺された弊害は終身のものとなろう。船山は、道教の「煉養」と仏教の「空心」はともにただ克己のことを説くだけで復礼には及んでいないと考えている。このことから、船山が説く復礼とは儒家の社会規範のことであると理解されよう。

以上をまとめると、船山は良知説・慎独説・主敬説・格物窮理説・誠意説などを詳細に分析した。中でも良知説・慎独説・誠意説に対しては多くの批判を加えたが、無心・無我説についてはより激しい批判を展開した。船山自身の主張はと言えば、正心・致知を工夫の要として、正心から誠意に努め、慎独から意誠を保持し、同時に存理養気、格物窮理していくことが求められている。そのようにしていつてこそ、聖賢になるという目標に近づけるのである。

#### 四 有無・体用論

「虚無高妙」の説を論駁するために、『思問録』では多くの条で「有無」および「有無」に関する問題が議論されている。これは船山の他の著作と比較しても、大きな特徴と言える。

幽明と言ひて有無と言はざるは（張子）、至なり。有は無より生じ、無は有より生ずと謂ふ（皆な戯

論なり)。幽は明より生じ、明は幽より生ずと謂ふを得ざるなり。論至なれば則ち戲論絶ゆ。幽明とは、闔闢くわんぱくの影なり。故に曰く、是の故に幽明の故を知り、始めを原もとね終りに反かへる、故に死生の説を知る、と『周易』繫辞上」。

言幽明而不言有無（張子）、至矣。謂有生于無、無生于有（皆戲論）。不得謂幽生于明、明生于幽也。論至則戲論絶。幽明者、闔闢之影也。故曰是故知幽明之故、原始反終、故知死生之説。（52）

張載は太虚は氣であり、それ故に宇宙には実在が充滿して虚無などないと考えた。その著『正蒙』には「故に聖人仰ぎては觀俯しては察して、但だ、〃幽明の故を知る〃と云ふも、〃有無の故を知る〃と云はず」と説いている。船山は張載のこの説を継承し、〃聖人は有無を説かず、ただ幽明を論じるだけであつたが、仏教道教は有無を説く〃と考へた。有と無、幽と明の間には、生成の關係など存在せず、〃有が無を生じ、無が有を生じる〃とか、〃幽が明を生じ、明が幽を生じる〃などと考へることは誤りである。船山によれば、幽明とは集散・開閉の形態のこと。船山もまた張載と同じように、「明を略さず、幽に味まざるは、善く学び思ふ者なり」（57）と強調するのである。

船山が〃有無〃を論じることには反対するのは、主に「無」に反対するからであつて、「有」に対してではない。人々が「無」を主張する理由について、船山は以下のような考察を加えている。

無を言ふ者は、有を言ふ者より激しくして之を破除するなり。有を言ふ者の所謂有に就きて其の有無な

きを謂ふなり。天下果して何者をか之を無と謂ふ可けん哉。龜に毛無しと言ふは、犬を言ふなり、龜を言ふに非ざるなり。兔に角無しと言ふは、麋を言ふなり、兔を言ふに非ざるなり。言ふ者は必ず立つ所有り、而る後に其の説成る。今使し言ふ者一無を前に立つれば、博く之を上下四維・古今存亡に求むるも得可からず、窮せり。

言無者激于言有者而破除之也。就言有者之所謂有而謂無其有也。天下果何者而可謂之無哉。言龜無毛、言犬也、非言龜也。言兔無角、言麋也、非言兔也。言者必有所立、而後其説成。今使言者立一無于前、博求之上下四維古今存亡而不可得、窮矣。(55)

尋ね求むるも得ざれば、則ち將に之に応じて無と曰はんとす、姚江〔陽明〕の徒之を以へり。天下の尋ね求むるも得ざる者衆し、宜しく其の之に樂從すべし。

尋求而不得、則將應之曰無、姚江之徒以之。天下之尋求而不得者衆矣、宜其樂從之也。(56)

人々が説く「無」は、実際には特定の「有」に対して言われたものであり、これらの「無」とはみな特定の、規定的な「無」のことである。例えば、龜に毛が無いと言ふのは、犬に毛があることから言ったのであり、兔に角が無いと言ふのは、鹿に角があることから言ったのである。これらの「無」は抽象的・普遍的な「無」ではなく、すべて特定の「有」に対して解釈と打破を加えただけのものである。船山によれば、もしある規定のない「無」を提示したとすれば、それは宇宙において根本的に尋ね求めることのできないものであり、何等意味をなさないことになる。船山はここでは充分に説き尽してはいないが、古代の道家が説いた「無」

とは、宇宙論における存在のことではなく、抽象的・一般的、規定なき「無」のことであつて、このような「無」はただ形而上学的な実体に過ぎず、宇宙の構造においては対応物をもたない（意味のない）ものである。また陽明学の無善無惡説は、実際にはこのような思惟と直接的な関連性はないが、船山の批判の矛先が向けられているのは確實である。

之を謂ひて無と為す可からざるに至りて而る後に果して無たり、既に無と曰ふ可くんば、則ち是れ有にして之を無とするなり。耳目得て見聞す可からざるに因りて、遂に之を躁言して無と曰ひ、其の小体に從ひて蔽はるるなり。善惡は得て見聞す可きも、善惡の自りて生ずる所は得て見聞す可からざるなり、是を以て之を躁言して無善無惡と曰ふなり。

至于不可謂之爲無而後果無矣。既可曰無矣、則是有而無之也。因耳目不可得而見聞、遂躁言之曰無、從其小體而蔽也。善惡可得而見聞也、善惡之所自生不可得而見聞也、是以躁言之曰無善無惡也。(82)

有は、変化して無となることがあるが、無が根本的本源的なわけではない。有が変化して無となつて以降は、耳目では見聞できないので、人はこれを「無」と呼んで、実は有などないと誤解するのである。しかしこのような無は、単なる感覺能力の限界にすぎず、見えない・聞こえないことによつて、「眞実の無」などと誤解しているだけである。善惡は誰しも見聞することができるが、善惡の根源は人々の知り得ないことである。そのため善惡の根源は「無善無惡」であるなども誤解するのである。船山が虚無説を批判するのは、終始、

王学の「無善無惡」説批判につながっていることが了解されるであろう。

無善無惡説の批判と関連するものとして、無我・無心説に対する批判がある。

無我を言ふ者も、亦た我に于いて無我と言ふ爾<sup>のみ</sup>。如し我有るに非ざれば、更に孰れに従ひて我無しとする乎<sup>か</sup>。我に于いて無我と言ふ、其の淫遁の辞<sup>こと</sup>爲ること知る可し。大抵能く我無きに非ず、特だ性を釈<sup>す</sup>て情に流れんと欲し、輕安を恣<sup>まします</sup>にして以て出入する爾<sup>のみ</sup>。否<sup>しか</sup>らざれば則ち惰帰の氣、老の未だ至らずして耄之に及ばんとする者なり。公とは、命なり、理なり、成るの性なり。我とは、大公の理の凝る所なり。吾之が子爲り、故に父に事ふ。父子すら且つ然り、況んや其の他を乎<sup>や</sup>。故に曰く、「万物皆な我に備はる」と。我有るの私に非ざること、審か矣<sup>なり</sup>。……無我とは、功名勢位の爲<sup>ため</sup>にして言ふなり、聖人物に処するの大用なり。徳に居るの体に于いて無我と言へば、則ち義立たずして道迷ふ。

言無我者、亦于我而言無我爾。如非有我、更孰從而無我乎。于我而言無我、其爲淫遁之辭可知。大抵非能無我、特欲釋性流情、恣輕安以出入爾。否則惰歸之氣、老未至而耄及之者也。公者、命也、理也、成之性也。我者、大公之理所凝也。吾爲之子、故事父。父子且然、況其他乎。故曰「萬物皆備于我」。有我之非私、審矣。……無我者、爲功名勢位而言也、聖人處物之大用也。于居徳之體而言無我、則義不立而道迷。(97)

「我」は天命・性理を受けた主体のことであり、天命・性理とは公である。この意義において、「有我」と

は「私」のことではなく、孟子の説く「万物皆な我に備はる」を意味するものである。「無我」とは、本来名利に対して言われたもので、名利の場における得失を忘れることを指す。これは聖人の処世の大道でもある。しかし、もし「無我」が「有我」の公、即ち徳性の主体に対する否定を意味するとすれば、「無我とは道徳的主体のないこととなり、」それは実質上「私」のことであつて、情欲をほしいままにすることに他ならなくなつてしまふ。

性の理有り、性の徳有り。性の理とは、吾が性の理、即ち天地万物の理なり。其の自りて受くる所を論ずれば、天に因り物に因りて渾然たる大公を仁義礼智とし、我を以て之を私する容からざるなり。性の徳とは、吾既に之を天に得て人道立ち、斯れ以て天を統べて首めて万物を出だすなり。其の既に受くる所を論ずれば、既に我在り、惟だ当に之が知能を体して不妄と為すべく、而して知仁勇の性情の効志に効して以て撰を為し、必ず実に我有りて以て天地万物の帰を受け、我無ければ則ち凝る所無し。無我を言ふ者は、此を酌みて而る後に辞に徇はずして以て道を賊ふ。

有性之理、有性之徳。性之理者、吾性之理即天地萬物之理。論其所自受、因天因物而仁義禮智渾然大公、不容以我私之也。性之徳者、吾既得之于天而人道立、斯以統天而首出萬物。論其所既受、既在我矣、惟當體之知能爲不妄、而知仁勇之性情功效效乎志以爲撰、必實有我以受天地萬物之歸、無我則無所凝矣。言無我者、酌于此而後不徇辭以賊道。(98)

船山によれば、性は二種の観点から理解することができる。一は性の理、一は性の徳である。性の理とは、天命から賦与されるもので、その根源は天地の理であり、人はこの天地の理を受けて自身の仁義礼智の性とするのである。だから性理の根源（受けてくるところ）とは、公にして無私<sup>レ</sup>なのである。一方、性の徳とは自身の稟受してきた性（既に受けたもの）を指し、我々に知能・性情・心志・徳性を備わらせ、道德の主体となるものである。この道德的主体こそが「我」なのである。もし道德的主体がなければ、天が賦与するもの「理」を受けとる方法がなくなってしまうことになる。だから、この道德的主体を否定する「無我」とは道を損なうものである。

禹の水を治むるや、其の事無き所に行ひ、地中に循ひ、其の帰する所を相<sup>み</sup>、即ち氾濫の水を以て我が用と爲し、以て濬滌の功を効<sup>た</sup>す。若し別に一空洞の壑を鑿ちて以て水を置かんと欲して、中国の長に水患無からんと冀<sup>が</sup>へば、則ち勢として必ず能くせず、徒だ妄なる而已<sup>のみ</sup>、所謂鑿なり。性を言ふ者、固有の節文条理を捨てて、一無善無悪の区を鑿ちて以て此の心の帰と爲さば、詎ぞ之を鑿と謂はざらん乎<sup>や</sup>。鑿つ者、必ず成す能はず、其の狂決<sup>ひはつ</sup>變<sup>お</sup>發<sup>よ</sup>に迫<sup>お</sup>び、善を捨てて悪に趨ること崩るるが如からん、自然の勢なり。

禹之治水、行其所無事、循乎地中、相其所歸、即以氾濫之水爲我用、以效濬滌之功。若欲別鑿一空洞之壑以置水、而冀中國之長無水患、則勢必不能、徒妄而已、所謂鑿也。言性者舍固有之節文條理、鑿一無善無惡之區以爲此心之歸、詎不謂之鑿乎。鑿者必不能成、迫其狂決變發、舍善而趨惡如崩、自然之勢也。

船山は「無善無惡」説を「鑿」と称す。それはこの説を立てている人々が人の心を本性固有の理から切り離して、本性以外の無善無惡の空間に入らせようとしているからである。船山が特に問題とするのは、このような見解はただ人の心を本性において落ち着かなくさせるだけでなく、勢として必ず善を離れ惡に向い、情欲を汨濫させてしまうことである。これは明末の社会思潮に対する船山の觀察と分析を體現したものである。このような分析は、明末清初の多くの儒家知識人が共有したものである。

“有無”説以外に、船山はまた体用・道器の問題についても議論をしている。

仏老の初め、皆な体を立てて用を廢す。用既に廢すれば、則ち体も亦た実無し。故に其の既くるや、体立たずして一に用に因る、莊生の所謂「諸を庸に寓す」、釈氏の所謂「行起解滅」、是れなり。君子は用を廢して以て体を立てず、則ち曲を致すに誠有り、誠立ちて用自ら行はる。其の用に逮ぶや、左右原に逢ひて皆な其れ真体たり。故に知先行後の説、敢て信ずる所に非ざるなり。

佛老之初、皆立體而廢用。用既廢、則體亦無實。故其既也、體不立而一因乎用、莊生所謂「寓諸庸」、釋氏所謂「行起解滅」是也。君子不廢用以立體、則致曲有誠、誠立而用自行。逮其用也、左右逢原而皆其真體。故知先行後之説、非所敢信也。(94)

ここにいう「体を立つ」とは仏道の徒が最初に工夫に着手する段において、心を修め性を養う、ことに力を入れること。「用を廃す」とは、仏道の徒が後になるとしつかりした実践を疎かにして、用が空疎であるために、体もしつかりと立てることができず、それ故に最終的には何も樹立することなく、全ては行為としての用〔働き〕に一任するだけとなる。

此の一物を統ぶるは、形而上は則ち之を道と謂ひ、形而下は則ち之を器と謂ふ、一陰一陽の和にして成るに非ざるは無く、器を尽せば則ち道は其の中に在り。

統此一物、形而上則謂之道、形而下則謂之器、無非一陰一陽之和而成、盡器則道在其中矣。(149)

道を尽すは器を審かにする所以なり、知器を尽すに至り、能形を踐むふに至れば、徳盛んなる矣哉。かな

盡道所以審器、知至于盡器、能至于踐形、徳盛矣哉。(150)

船山の哲学観は実存主義である。船山は往々にして事物を〔一側面のみから〕分析・弁別していくことを好まず、事物は統合的な存在であることを強調する。だから、たとえ我々が事物に対して形而上学的分析を加えることが出来たとしても、それは事物の形而上が道、形而下が器であるように、ただ二つの側面が事物には統合的に存在していると考えることになる。また、船山は宇宙の構成論の考察にも熟達しており、あらゆる事物は陰陽二気の和合によって成り立っていることを主張した。しかし特に注目し値するのは、船山がこ

ここで道器の弁別を強調し、その道器弁別の哲学思想から器を尽すことを重視する「重器論」の実践主張を展開していることである。〃道を尽す〃のは〃器を尽す〃ためであり、〃器を尽す〃てこそ道に対する一貫した理解が得られると言う。すなわち、〃器を尽す〃ことこそ最大の目標であり、それは孟子が説く〃形を踐む〃ことでもある。船山のこのような〃重器〃論は伝統的な道学とは異なるものである。

## 五 虚論批判、張周回帰

これまでの議論の中で、我々はすでに船山の陸王（陸象山・王陽明）および仏道に対する批判について見てきた。ここで再び、船山が『思問録』において仏道と陸王に対して批判したことをまとめたい。

船山の批判は、その範囲は広く、関連する問題も多い。老荘に対しては、特に「自然」の説（7・33）、「蹉然の静」説（8・9）と「無心」説・「無我」説を批判し、仏教道教に対しては、特に神秘体験的な工夫を批判して、「之を無抛の地に引きて、以て其の空微を得れば、則ち必ず慧有りて以て之に報ず。釈氏の悟りは止だ此れのみ、其の実功を覈とするは、老氏の所謂専気なり。」（18）と言っている。仏道の徒の人道を尽さず、飲食を廃するという禁欲主義（20）や〃貶気〃論（108）を批判し、仏教道教が「物感ずるの交はらざるを待ちて而る後に妄ならざらんと欲し、聞見の雑はらざるを待ちて而る後に私ならざらんと意ふ」（105）と言つて感応や聞見を排除しようとする修養方法を批判し、仏教の「言語道断」「心行路絶」などの

直観的方法(120)を批判した。

陸王と錢王羅李〔錢緒山・王龍溪・羅近溪・李卓吾〕に対しては、“良知良能”説を分析して(112)、重点的に王学の“無善無惡”説を批判し(55・56・127)、泰州学派の“心を捨てて意を求むる”の主張に反対し(65・121)、陸学が“学を絶ちて心を虚に游ばす”ことや陽明学の“速やかに一悟を期す”(119)の頓悟説などを批判した。

仏教道教や陸王の批判から対照して見るならば、『思問録』では周敦頤・張載の語を論拠として大量に引用し、詮釈を加えている。例えば、無極太極(6)や太極・陰陽(8・22)の解釈、「誠は為すこと無し」「幾は善悪なり」(13)、「五性感じて善悪分かる」(30)などの解明、「静は無にして動は有」の評論(38)、「伊尹の志す所を志し、顔子の学ぶ所を学ぶ」の解説(39)、「無思、本なり」「思通、用なり」論(44)、「銖のごと軒冕を視る」の解説(49)、「中とは和なり」の引証、未発論(60)、「主静」論(91)、これらはずべて周敦頤思想を詳論したものである。また例えば、「太虚」論(5)、『西銘』の「乾を父と称し、坤を母と称す」の解釈(16)、「心は能く性を檢し、性は自ら其の心を檢するを知らず」の引用(13)、「二氣の良能」の活用(24)、『正蒙』の清虚一大の神化論の詳論(29)、「天地の塞は吾の体と成り」「天地の帥は吾の性と成る」の論(34)、「幽明と言ふも有無と言はず」の提唱(52)、「兩端とは、虚実なり、動静なり、聚散なり、清濁なり、其の究むるや一なり」(59)、「太和は所謂道なり」(60)の引用、これらは全て張載に対する解説である。『思問録』では、『論語』や『周易』の引用以外には、二程が稀に引用され、更に稀に朱子が引用されている。それ故に相対的に周張の引用が多くなっているが、これは船山が晩年になると道学形成

の源流である周敦頤・張載へと回帰した意識の表明を意味する。当然ながら、このような回帰は周敦頤・張載の思想と彼等の提示した命題を、ただ同じように繰り返した述べてただけではない。〔周張の思想と命題は〕船山によつてますますの詮釈と發展が加えられているのである。

これらの論述より次のようにまとめられるであろう。いわゆる「尽く古今虚妙の説を廢す」とは、天道と人道を兼ねて言つたものであるが、これは主として人道を指すことになる。船山は『思問録』においては依然として太虚・太極・神化に多くの議論を割いているが、それは天道論におけるこれらの議論と否定すべき「虚妙」の説との区別を明確にするためである。このことについては『正蒙注』においてより明確に説かれていることであるが、船山自身は哲學的宇宙論の問題をはつきりさせてこそ、人道の問題もより明確にし得ると考えていたのである。いわゆる「古今虚妙の説」とは、「虚」は虚無説のこと、「妙」は下学工夫の境地や妙悟から乖離した直覚的修養方法のこと。具体的に言えば、「有は無より生ず」説を除外すれば、主には人道論における主無・主虚・主静・主空それぞれの主張を指し、直接的には明代心学の「無善無悪」説・「無心無我」説・「主静自然」説・「絶学外物」説・「舍言求悟」説が工夫論と境地論に集中していることをいう。これらに対する船山の批判は、明代朱子学が心学に対して行なつた批判、及び張載の影響を受けた明代理学家が王学に対して行なつた批判と一致するものである。

総じて見れば、『思問録』の思想と『読四書大全説』や『四書訓義』の思想とは基本的に一致する。しかし、異なるところもある。それは陸王を論駁することが激烈になつていふことと、朱子に対してはより同調

理解を示すようになったこと、そして周敦頤・張載への回帰が明確になっていることである。

注

(1) この一句の前には「正道を守りて以て邪説を屏しりぞけるに至れば、則ち濂洛閩閩を参伍して、以て象山陽明の謬を辟ひらき、錢王羅李の妄を斥しりぞく。」という一句がある。

(2) 本稿で用いたテキストは『思問録・俟解』（中華書局、一九八三年版）である。本稿では条数のみを附記する。

(3) 『読四書大全説』（中華書局、一九七五年九月、下巻）520頁。

(4) 『俟解』では、利は推すことはできず、「之を己に私すれば則ち自ら賊ふ、之を人に推せば則ち人を賊ふ。善恩に推す者は、止だ老を老とし・幼を幼とするに推す而已のみ、己に彼此ししの屋・藪藪きくきくの粟有るに非ずして之を推して人に之有こら使むるなり」（第7条）と述べる。

(5) 船山が公欲を否定するのは、おそらく晩年に周敦頤『通書』に注目したことと関係があるだろう。『通書』公明章には、「己に公たる者は人に公たり、未だ己に公たらずして能く人に公たること有らざるなり」とある。

(6) 船山は庶民・流俗がもたらす禍は、小人のものより激しいとした。すなわち「小人」と言はずして「庶民」と言ふは、害は小人に在らずして庶民に在ればなり。小人の禽獸た為るや、人得て之を誅す。庶民の禽獸た為るや、但だ勝げて誅す可からざるのみならず、且つ能く其の悪を為すを知る者無し。但だ

其の悪を為すを知らざるのみならず、且つ楽しみ得て之を称し、相ひ与に崇尚して敢て踰越せず。學者は但だ十姓百家の言行を取りて之を勘かんがふるも、其の禽獸に異なる者は、百に一も得ざるなり。當當として終日、生と死と俱にする者は何事ぞ。一人之を倡すれば、千百人之に和す、將に及ばざらんとするが若き者は何の心ぞ。……乃ち其の然る所以の者は、食を求め・匹偶を求め・安居を求む。しからざれば則ち相ひ闘のふ已耳。しからざれば則ち死を畏れて震懼する已耳の。庶民の終日當當として、此くの如からざる者有らん乎。……庶民なる者は、流俗なり。流俗なる者は、禽獸なり。明倫・察物・居仁・由義、四者は禽獸の得ざる所与か。」(『俟解』第3条)、「鶏鳴きて起き、孽孽として利を為す、之を勤儉伝家と謂ひ、庶民の庶民た為る所以の者、此れなり、此れを之れ禽獸と謂ふ」(同上書第4条)と言う。

(7) 『俟解』では「王龍溪・錢緒山の天泉の伝道の一事は、乃ち慧能・神秀を摹倣して之を為す、其の「無善無悪」の四句は、即ち「身は是れ菩提樹」の四句の転語。耳に附して相ひ師し、天下繁く其の徒有り、學者は当に之を遠ざくべし。」(第22条)という。また船山が王龍溪・李贄に対して厳格な批判を加えていることは、『搔首問』にも見える。

(8) この一段は、新たに校訂した『船山全書』(岳麓書社)では「性者善之藏、才者善之用。用皆因體而得、而用不足以盡體、故才有或窮、而誠無不察」(『船山全書』第十二冊428頁)としている。

(9) 『俟解』第一条。

(10) 船山は周敦頤・張載の見解に対して全く異議がないわけではない。例えば張載の「渥冰の喩」は否定し(81)、周敦頤の「静は無にして動は有」説に対しては修正を加えている(38)など、結局のところ

船山自身の個別的見解なのである。

『詮釈与重建——王船山の哲学精神』(北京大学出版社、二〇〇四年一月)所収

〔訳者附記〕

本稿の初出は、郭斉勇・呉根友編『蕭蓬父教授八十寿辰紀年文集』(湖北教育出版社、二〇〇四年七月)である。

著者が附した『思問録』内篇の条数と『船山全書』第十二冊(岳麓書社、一九九二年二月)に収める『思問録』内篇との条数は異なる。底本とした『思問録・俟解』(中華書局、一九八三年版、一九五六年初版)は、14条が13条に続けて附されているため、船山全書本より一条少ない。また著者が附した条数は、66条と67条(中華書局本)を合わせるため、さらに一条少くなっている。

論文中に引用された原文は、『思問録・俟解』(中華書局)および『船山全書』(岳麓書社)の二書によって校合し適宜改めたが、句読は著者に従い、氏の解釈に即して書き下しを施した。また本文中に附した( )は著者による注、〔 〕は訳者による補注、・・・は読解の便のために、訳者が適宜附したものである。