

王船山『正蒙注』思想研究

陳 来

(訳) 松野 敏之

- 一、生死に貞にして以て人道を尽す
- 二、人道を明らかにして以て実学を為む
- 三、安身立命の基点
- 四、聖学正統の重建
- 五、小結

王船山(王夫之、号は船山、一六一九〜一六九二)の『張子正蒙注』(以下、『正蒙注』と略称する)は、六十七歳の時に著し、七十二歳の時に修訂された書で、船山晩年の思想を代表するものである。船山は壮年以來、様々な著述を行なうことによって自身の思想を表明してきたが、この『正蒙注』ではそれらが融合・

綜括されるにいたり、また新しい展開をも生んでいる。『正蒙注』が基づく学問は、当然ながら「横渠学」であるが、これは単に船山が晩年にたまたま選んだ『正蒙』というテキストによって制約された学問ではない。あくまで船山の思想に基づいて自覚的に選択された学問（テキスト）だったのである。換言すれば、横渠学の議論とは、船山にとって外在的・偶然的なものではなく、生涯に渡って思考・選択を経て確立した学問を投影すべき対象だったということである。これは船山自身が墓碑銘に「張横渠の正学を希ふ（希張横渠之正学）」と記したことからも明らかであろう。

『正蒙』は、張載（一〇二〇～一〇七七、横渠先生と称された）が晩年に編集した書であるが、その中には壮年時の著作である『易説』に基づく見解も少なからず見受けられる。『易説』から引用した文章は、『正蒙』に収録する際に改訂が加えられたものもある。張載の死後は、門人の蘇昞（字は季明）等がこの『正蒙』の書を十七篇に分け、南宋前期にはすでに定本が出来上がっていた。朱子（朱熹、一一三〇～一二〇〇）は『正蒙』全てに注を附すことはなかったが、その中の一篇である『西銘』には注釈を施しているし、また朱子の生涯において『正蒙』に関する議論は少なくない。明清時代になると、多くの学者が『正蒙』に注解を施しており、その多くは朱子学者であったと言える。

船山は生涯に渡って、横渠のことを最も尊崇しているが、その横渠に対する理解は主に『正蒙』に基づいている。晩年に『張子正蒙注』を著したことと「張横渠の正学を希ふ」と明言したことは、船山の学術思想上における自我の確立定位というだけでなく、その学術の要旨と帰趨先とを表明したものであった。

一、生死に貞にして以て人道を尽す

現在では、『正蒙』第一篇「太和篇」は、天道を論じた宇宙論を開陳したものであるとされ、基本的に自然哲学の観点から張載の思想を理解しようとされている。

船山の理解はこれとは大いに異なる。我々は『正蒙注』を読むと、船山が人道論をはっきりと重視していたことを見てとることができるのである。これは船山『正蒙注』の思想的特徴として重要なことであり、注目に値することであろう。

『正蒙注』太和篇の緒言^とでは以下のようにいう。

此の篇〔太和篇〕は、首めに道の自りて出づる所、物の自りて生ずる所、性の自りて受くる所を明らかにす、而して作聖の功・下学の事は、必ず此に達して、而る後に異端の惑ふ所と為らず。蓋し『太極図説』の旨に即きて其の函する所の蘊^{ひら}を發^{なり}く也。

此篇首明道之所自出、物之所自生、性之所自受、而作聖之功、下學之事、必達於此、而後不爲異端所惑。蓋即太極圖説之旨而發其所函之蘊^{ひら}也。

船山がまず指摘するのは、太和篇は道・物・性という宇宙論の根源を明らかにすることに力を注いでいる

ことである（即ち道は何処から出て、万物は何処から生まれ、性は何処から受けるか）。次いで、その道・物・性の生まれてくる根源を明らかにすることは、単なる独立された哲学理論の構造を表明するものではなく、儒家の下学上達・成聖成賢の学と密接不可分にして内在的な関連を具えたものであることを表明するためである。それは聖人となるための修養の基礎であり、「下学の事」の前提でもある。これによって宇宙論の根源に対する議論は、「聖学」の一部としてその意義を獲得し得るのである。そして道・物・性の根源を明瞭にしてこそ、仏教・道教に惑わされなくなると強調する。それ故に、『正蒙』は仏教・道教の弊害を除き去しようとした書であるとも言えよう。船山の理解においては、張横渠の『正蒙』は周濂溪の『太極図説』を敷衍・解明したものであり、張載・周敦頤（一〇一七—一〇七三、濂溪先生と称される）の二人は理論的・思想的に追究すべき源流となっているのである。

「太和篇」の最初の二章（即ち「太和所謂道」章と「太虚無形、氣之本体」章のこと）の末尾では次のように言う。

此の上二章は、動静・生死を兼ねて言ふ。動静の幾は、尽性の事なり。死生の故は、立命の事なり。而して一動一静、一屈一伸、理の必ず有る所にして一に通ずれば、則ち一也。⁴⁾

此上二章、兼動靜生死而言。動靜之幾、盡性之事。死生之故、立命之事。而一動一静、一屈一伸、理所必有而通於一、則一也。⁴⁾

動静は、純粹な自然哲学の運動範疇としてのみ見做すべきではない。動静を把握することは「尽性の事」に属し、「尽性」の一語は『周易』説卦「窮理尽性、以て命に至る」と『中庸』「惟だ天下の至誠能く其の性を尽すと為す」に基づく、死生を理解することは、単に自然の過程について説明することにあるのではなく、「立命の事」に努めることにこそある（「立命」の説は『孟子』「身を修めて以て之を俟つは、命を立つる所以なり」に基づく）と表明しているのである。船山の理解によれば、「太和篇」冒頭のこの二章は、人の「安身立命」という人道より理解されるべきものとなる。

第三章「天地之氣、聚散攻取百塗」章の末尾に、船山は長文を著わしているが、これは『正蒙注』序論と共に重要な文章である。

此の章は乃ち一篇の大指、生死に貞にして以て人道を尽す、乃ち張子の絶学は、前聖の蘊を發きて、以て仏・老を闢きて人心を正す者也。……且つ人事を以て之を言へば、君子身を修めて以て命を俟つは、天に事へる所以なり。全ふして之に生じ、全ふして之に帰するは、親に事へる所以なり。一死をして消散して余り無から使むれば、則ち諺に所謂伯夷・盜跖も同じく一丘に帰する者なり、又た何ぞ恤みて志を逞しくし欲を縦にせず、亡ひて以て尽すを待たざらん乎。惟だ存神して以て尽性すれば、則ち太虚と通じて一体と為り、生には其の常を失はず、死には其の体に適ひ得可し……。

此章乃一篇之大指、貞生死以盡人道、乃張子之絶學、發前聖之蘊、以闢佛老而正人心者也。……且以人事言之、君子修身俟命、所以事天。全而生之、全而歸之、所以事親。使一死而消散無餘、則諺所謂伯

夷盜同歸一丘者、又何恤而不逞志縱欲、不亡以待盡乎。惟存神以盡性、則與太虛通爲一體、生不失其常、死可適得其體……⁽⁵⁾

「太和篇」は『正蒙』一書の概要と云い得るものであり、船山は「太和篇」の要旨を「生死に貞にして以て人道を尽す」ことであるとす。これは、「生死に貞にして以て人道を尽す」ことが『正蒙』の要旨であり、延いては横渠学の主題でもあると船山が理解していることを意味する。横渠の思想は、聖学に対する解明である以上、仏老を批判し、人心を正していくものである。船山が重視するのは、抽象的な哲学議論などではなく、人道を尽す儒家聖学そのものにある。儒家聖学を明らかにし、仏老の弊害を除去することは、船山が主題とする二つの側面であり、また横渠が主題とする核心でもある。つまり、船山は横渠の思想を更に進めているのである。船山の理解においては、「太和」「参両」等の各篇から『正蒙』全書まで全てが聖学の一部であり、これらは単に宇宙の実有を肯定し、仏老の虚無説に反対しているというだけではない。より重要なのは、「生死に貞にして以て人道を尽す」ことを主たる内容としてしていることである。これらの議論は、船山の「生死—人道論」は、一個人の行為における善と悪が、その死によって消散して無くなってしまうものではないということを意味している。そうでなければ、善悪の区別は意味を持たないことになる。一個人の善悪がその死後の帰趨先にも影響を与えるからこそ、船山は「存神尽性」の修養に努めるべきことを主張し、死後は「全て（太虚に）帰する」ことを保証するのである。よって、「存神尽性」と「全而归之」は、『正蒙注』の結論なのである。これは従来の王船山研究において完全に見落とされてきたことである。

故に「太和篇」の「昼夜者、天一息乎」章の後に、また以下のような説明を加える。

此の篇の旨、以て存神して全て其の従りて生ずる所の本体に帰す。

此篇之旨、以存神而全歸其所從生之本體。

これは『正蒙』太和篇の要旨が「存神して全て其の従りて生ずる所の本体に帰す」にあることを、改めて強調したものである。そして事実上これは『正蒙注』の要旨でもある。「存神」は君子の工夫、「従りて生ずる所の本体」とは人の身体と生命の来源のことであり、船山の理解では太和の本体に帰趨しようと求めることであるとも言い得よう。こうして、『正蒙注』の要点は「工夫—本体」を転倒させ、「生死—善悪」の問題を船山思想の核心問題としてくるのである。後文にて再び見ることになるが、「存神尽性」・「全而帰之」は船山が晩年に形成した思想体系の最終見解であると言えよう。

「存神」は、『正蒙注』の重要な概念である。経書における「存神」の出典は、『孟子』尽心上「君子の過ぐる所の者は化し、存する所の者は神、上下は天地と流れを同じくす」に基づき、また「存神」の解釈は『孟子』以外では、『周易』繫辞伝の「精義入神」「窮神知化」「神にして之を明かにするは其の人に存す」などの意味を援用している。しかし、船山が用いる「存神」の概念は直接的には『正蒙』に基づく。『正蒙』に、「聖人は道を其の間に尽くし、兼ね体して累はされざる者は、存神すること其れ至なり」「性を性とす

れば能く神を存することを為す、物を物とすれば能く過化することを為す」「存神して然る後に物に応ずるの感に妙なり」「既に夫の神を存する能はず、又た夫の化を知る能はず」とあるのがそれである。船山は「存神」と「尽性」を併用して、基本的な一對の心性工夫の概念としたのである。

「太和」以下の各篇では、船山は可能な限り読者に人道のことを喚起していく。例えば、「参両篇」の注では「無形有象の性を体して以て天に達し、而して其の清虚一大の神を存す、故に存心養性して、太和を保合す（體無形有象之性以達天、而存其清虚一大之神、故存心養性、保合太和）」とある。これは読者に「清虚一大」と「存心養性」とが結びついていることを提示しているのである。また、「此の上二章は、天化に因りて以て心徳の主宰を推す（此上二章、因天化以推心徳之主宰）」といい、「天道篇」緒言で「前二篇は具さに天道を明かにす、此の篇は天道に因りて以て聖徳を推し、而して聖人の学を見す……（前二篇具明天道、此篇因天道以推聖徳、而見聖人之学……）」と説くのは、『正蒙』が随所において「天地神化」と「聖学心徳」とを密接に関係付けて言及していることを、読者に喚起するためである。「神化篇」緒言で、「此の篇は備さに神化を言ふも、其の存神・教化の義に本づき、上達すること無窮にして下学すること実有るに帰す（此篇備言神化、而歸其存神教化之本於義、上達無窮而下学有實）」と説くのは、天地陰陽の化をよく論じたものではあるが、やはり「存神教化」のことに帰結させ、上達と下学とが徹頭徹尾密接に関連していることを説いているのである。

「動物篇」「誠明篇」ではこの傾向はより強い。例えば、「誠明篇」緒言では以下のように言う。

前篇〔動物篇〕は人・物を統べて言ひ、天の降す所の命を原ぬる也。此の篇は専ら人に就きて発し、性の人の受くる所に蘊して切に之を言ふ也……張子神化を推本し、動植を人に統べて万物の之源を謂ふ。切に人性を指して、尽性とは天能を以て能と為さず、同歸・殊塗、両つながらに其の義を尽すを謂ふ、乃ち此の篇の要旨なり。

前篇統人物而言、原天所降之命也。此篇專就人而發、性之蘊於人所受而切言之也……。張子推本神化、統動植於人而謂萬物之一源。切指人性、而謂盡性者不以天能爲能、同歸殊塗、兩盡其義、乃此篇之要旨。

人は天の自然・無為を模倣することはできず、必ず人道において性を尽す努力をしていかななくてはならない。人性が天道に来源していると理解することは、人が自覺的に性を尽くしていくために必要なことなのである。そして「誠明篇」注の最後と「大心篇」緒言とでも次のように説いていく。

此の章は『易伝』の旨を繹べて之を義理の分に決し、天道物理の恒、人禽存去の防と為す、其の言深切なり。学ぶ者は近く取りて吾が心の応感の端に驗し、之を幾微に決し、善惡得失判じて両塗と為し、当に疑う所無かるべし。

此章繹易傳之旨而決之於義理之分、爲天道物理之恒、人禽存去之防、其言深切。學者近取而驗吾心應感之端、決之於幾微、善惡得失判爲兩塗、當無所疑矣。

此れ自り以下の三篇（大心篇・中正篇・至当篇）は、乃ち学ぶ者の窮理・精義の功を言ひ、道の自りて出づる所を明らかにすれば、則ち功は妄ならず。諸これを学の必ず務むる所に反かへせば、則ち理は差ちがはず。君子の道大にして実有る所以也。なり此の篇は乃ち致知の要、下二篇は乃ち篤行の実なり。

自此以下三篇、乃言學者窮理精義之功、明乎道之所自出、則功不妄。反諸學之所必修、則理不差。君子之道所以大而有實也。此篇乃致知之要、下二篇乃篤行之實。いふ

船山の『正蒙』解釈で最も重要な特徴とは、人道論の意義を強調することにある。それ故に、人々が『正蒙』を読む時にはただその天道論にのみ意を注いでしまつて、その中にある人道論の意義を蔑ろにするのを防いでいく。もとより『正蒙注』は天道論の発想を包含してはいるが、船山から言えば、天道論とは独立して存在する知識ではなく、人道論と密接につながり人道論に努めるために説かれるべきものなのである。

二、人道を明らかにして以て実学を為む

『正蒙』後半の数篇は、主に『論語』『孟子』『詩経』『書経』『易経』『三礼』についての具体的な解釈であり、船山の意見は多くなく、また必ずしも叙述を加えているわけでもない。いま我々はこれら数篇を置いて、『正蒙』最後の一篇である「乾称篇」について見ていきたい。船山はこの「乾称篇」を二篇に分け、前

半部分である『西銘』を「乾称篇」と称し、後半部分を「可状篇」と称した。「乾称篇」緒言の前半では、張載と周敦頤の理論的な連続関係を説明することに力を注ぐ。

抑そも君子の道を考ふれば、漢自り以後、皆故迹を涉獵して、聖学の人道の本為るを知らず。然れども濂溪周子首めて『太極図説』を為りて以て天人合一の原を究むるは、夫の人の生まるるや、皆天命流行の実にして、其の神化の粹精を以て性と為すことを明らかにする所以なり。乃ち以為へらく日用事物当然の理は、陰陽變化自然の秩序に非ざるは無く、而して違ふ可からず。然れども疑ふ所の者は、太極分かれて両儀と為り、運りて五行と為りて自り、乾道男と成り、坤道女と成る、皆乾坤の大徳生を資り始を資る。則ち人は皆天地の生にして、父母は特だ其の禪ふる所の幾なるのみ。則ち人以其の父を父とせずして天を父とし、其の母を母とせずして地を母とす可く、六経・語孟の言と相踈齟を為す、而して釈氏の真如縁起の説と異なると雖も而れども且た同じからん。則ち濂溪の旨、必ず天親合一を推本するを為す者有り、而る後に以て人心に合し、天理に順ひて蔽無かる可し。故に張子此の篇作らざる容からずして、程子の一本の説は誠に其の立言の奥を得て学ぶ者の疑ひを釈く。

抑考君子之道、自漢以後、皆涉獵故迹、而不知聖學爲人道之本。然濂溪周子首爲太極圖説以究天人合一之原、所以明夫人之生也、皆天命流行之實、而以其神化之粹精爲性。乃以爲日用事物當然之理、無非陰陽變化自然之秩敘而不可違。然所疑者、自太極分爲兩儀、運爲五行、而乾道成男、坤道成女、皆乾坤之大徳資生資始。則人皆天地之生、而父母特其所禪之幾。則人可以不父其父而父天、不母其母而母地、

與六經語孟之言相爲踈齟、而與釋氏真如緣起之說雖異而且同。則濂溪之旨、必有爲推本天親合一者、而後可以合乎人心、順乎天理而無敵。故張子此篇不容不作、而程子一本之說誠得其立言之奧而釋學者之疑。¹⁶

漢代以後の考証的な儒学は、人道が天道に来源していることを全く理解していないために、周子の『太極図説』は宇宙の本源から天人合一を指摘して、人の生命と本性が天命の流行に来源し、日用事物の道理が陰陽変化の秩序に来源していることを理解させたのである。しかし、もしただ「天人合一」を説くだけで「天親合一」を説かなかつたり、あるいは人の生命と本性が天地に来源することを説明するだけで父母個人に對することの意義を説明しなかつたりするならば、人々はただ天地を父母とみなすだけで、生みの親に孝行で、あることの意義を忘れてしまふだろう。それは結果として、天に事^{つか}えることを親に事^{つか}えることに代替させてしまふことになる。『西銘』の意義は、まさにこの『太極図説』の不備を補うことにあり、「天親合一」の道理を明らかにして、天道と孝道とを統一させることにあるといふのである。

そこで、「緒言」の後半では、「天親合一」の立場から孝道こそが『西銘』を理解する意義であることを徹底して説明してくる。

窃かに嘗て沈潜体玩して其の立義の精を見るに、其れ「乾を父と称し、坤を母と称す」と曰ひて、初めより「天は吾が父、地は吾が母」と曰はざる也。其の大なる者従りして之を言へば、則ち乾坤は父母^たたり、人物の胥^{みな}生まるるや、天地の徳より生ずるや固に然り。其の切なる者従りして之を言へば、則ち

別に所謂乾無し、父は即ち我を生むの乾。別に所謂坤無し、母は即ち我を成すの坤。惟だ我を生む者は其の徳天を統べて以て形に流す、故に之を称して父と曰ふ。惟だ我を成す者其の徳天に順ひて厚く載す、故に之を称して母と曰ふ。……敬を尽くして以て父に事ふれば、則ち以て天に事ふ可き者は是に在り。愛を尽くして以て母に事ふれば、則ち以て地に事ふ可き者は是に在り。……若し父母を捨てて天地を親とすれば、其の心を極めて以て拡大して之に企及すと雖も、而れども惻怛の已む容からざるの心昧む可からざる所に動くこと有るに非ず。……誰か天を継ぎて吾が生を善くせん。誰か我を成して性有ら使めん。則ち父母の謂なり矣。之を継ぎ之を成すは、即ち一陰一陽の道、則ち父母の外に、天地の高明博厚は、躡等して之と親しむ可きに非ず。而して父の乾た為る、母の坤た為る、此を離れて以て天地の徳に求むる能はざること、亦た昭然たり矣。

竊嘗沈潜體玩而見其立義之精、其曰「乾称父、坤称母」、初不曰「天吾父、地吾母」也。從其大者而言之、則乾坤爲父母、人物之胥生、生於天地之徳也固然矣。從其切者而言之、則別無所謂乾、父即生我之乾。別無所謂坤、母即成我之坤。惟生我者其徳統天以流形、故稱之曰父。惟成我者其徳順天而厚載、故稱之曰母。……盡敬以事父、則可以事天者在是。盡愛以事母、則可以事地者在是。……若舎父母而親天地、雖極其心以擴大而企及之、而非有惻怛不容己之心動於所不可昧。……誰繼天而善吾生。誰成我而使用性。則父母之謂矣。繼之成之、即一陰一陽之道、則父母之外、天地之高明博厚、非可躡等而與之親。而父之爲乾、母之爲坤、不能離此以求天地之徳、亦昭然たり矣。

哲学認識においては、人は天地の産物であり、それ故に「乾を父と称し、坤を母と称す」と言うことができる。また我を「生み」、我を「養う」という問題においては、父母は確かに直接的に天地の功德を体現している（功・徳はともに用を指して言う）。それ故に乾坤の生生なる功德について言えば、父は乾であつて、これ以外に天などはなく、母は坤であつて、これ以外に地などはない。要するに、天地は父母と称することができるというのは、認識と（天人の）境界の意義から説いたものであり、それは決して道徳実践において天地と実の父母とが同じであるとか、天地を実の父母に代替させ得るなどと説くことと同じではない。道徳実践上の「孝」とは、実の父母について言つたものであり、それは我々の父母に対して抑えることのできない惻隠の感情に基づくものである。人は天に対してはこのような感情を抱くことはない。孝道はただ人道というだけではなく、父が直接的に体現しているのは天の徳、母が直接的に体現しているのは地の徳であり、生みの親に対して孝・敬であることは人事・天事の最も根本的なことであると理解すべきなのである。

「天に事ふる」の説は『礼記』哀公問の「子曰く、仁人の親に事ふるや天に事ふるが如し、天に事ふるは親に事ふるが如し」に見え、『大戴礼記』中にも同じような話柄がある。また、『孝経』に「子曰く、昔者明王は父に事へて孝、天に事へて明」とあり、『孟子』尽心上に「其の心を存し其の性を養うは、天に事ふる所以なり」とある。孟子の「尽心知性」は天を知る方法であり、「存心養性」は天に事える方法である。宋儒の楊龜山（楊時、号は龜山、一〇五三—一一三五）は『西銘』は「只だ是れ一箇の天に事へるの道理を發明す」と言う。朱子も張載の『西銘』を論じて、「他は是れ孝を説かず、是れこの孝を將てこの仁を形容し来る。親に事へるの道理は、便ち是れ天に事へるの様子。」と云う。

『西銘』に関して、船山と朱子の見解は異なる。朱子は『西銘』が孝を以て仁を形容しており、その目的は仁を求めることであつて、孝を説いてはいないと考えたが、船山の見解では『西銘』の意義はやはり孝を強調したものであり、孝道の実践は天地に対する務めを体現したものであるとみなしている。ここにおいて、『西銘』の意義は天地の境界（うま）を建立しようとした「天道論」にあるのではなく、新たな見地から人世・孝道の意義を切実に認識することにあるという。だから船山は緒言の最後で「張子の此の篇は、周子の天人相繼ぐの理を補ひ、孝道を以て窮神知化の致を尽し、学者をして閨庭の愛敬を捨てずして、尽く中和を致して以て天地の大用に位せ使む（張子此篇、補周子天人相繼之理、以孝道盡窮神知化之致、使學者不舍閨庭愛敬、而盡致中和以位天地大用）」と説く。このような解釈こそ、船山が天を説いて人を忘れず、徹頭徹尾、人道の思想を重視したことの表明である。

古代の宗教観念では、天とは神性な存在であり、天に事える主な方法は祭祀である。古代宗教の時代では、天と人との関係の中で、人は天に対して義務があると同時に人に対しても義務があり、「天に事える」ことと「親に事える」ことは区別されるものであつた。儒家が現れると、「天に事える」ことと「親に事える」ことは内心の態度において一致していることが重視されるようになる。ところが、後の儒家思想においては、天の神性さが徐々に減退していき、とりわけ理学体系の中では、「天は即ち理也（なり）」と言つて古代の経書解釈の過程において理性化という洗礼を受けていくことになつた。そこで宋代以来、道学は『西銘』を基礎として、人は天地に対して義務を負い責任を負つていくという考えを堅持したのである。ここにおいて、いかなる方法を以て人の天に対する義務を新しく樹立し、どのようにこの義務を実現すべきか、これが新たな問題

となつたのである。船山の理解から考えるならば、道学では天に事えるべき方法にはいかなる例外もなく、ただ人は自覚的に人に対して義務を尽くし、それと同時に天に対して義務を実現していくだけとなるであろう。船山のこのような態度は、『思問録』の表現を用いるならば、「人道を明らかにして以て実学を為む」とまとめ得るものである。

三 安身立命の基礎

ここで『正蒙注』の「序論」に立ち戻るならば、その中には、これまでに論じたことと大いに関係し、かつ『正蒙』および船山思想の要旨を反映したものが見受けられる。

人の生まるるや、君子にして聖を極め、小人にして禽獸を極む。然れども吉凶窮達の数、此に於いて彼に於いて、未だ定有らず。生まるる所以を知らず、死する所以を知らず、則ち善を為し悪を為すは皆性分の固有する所、職分の當に為すべき所に非ず、焉より下き者は何ぞ彝倫を蕩棄して以て其の苟且私利の欲を遂げざらん。其れ稍恥づるの心有りて焉を厭う者は、則ち見て両間に寄生して、去來に準無く、悪は贅疣と為るも、善も亦た弁髦たり、生に従ふ所無く、而して名義は皆漚瀑に属し、両つながらに滅して余り無しと為し、以て逐ひて返らざるの頑鄙に異ならんことを求む。乃ち其の窮むるや以

て日を終ふる可からず、則ち又た必ず佚出猖狂し、縛る無く碍る無きの邪説を爲し、終に無忌憚に帰す。吾の始まる所と其の終る所とを窮むるに非ざる自りは、神の化する所、鬼の帰する所、天地の正を効して懼るるに終始を以てせざる容からず、悪んぞ能く其の惑ひを積きて学を信ぜ使めんや。

故に『正蒙』は特に陰陽の固有、屈伸の必然を掲げて、以て中道を立つ、而して至当百順の大経は皆此に率ひて以て成る、故に曰く、「性に率ふを之れ道と謂ふ」と。天の外に道無く、氣の外に神無く、神の外に化無し、死は憂ふるに足らずして生は罔す可からず、一瞬息、一宵一昼、一言一動、赫然として出で王き・遊び衍しむの中に在り、吾が伸を善くする者は以て吾が屈を善くす。然る後に聖人の存神尽性して、経に反り義を精しくして、皆性の必ず有る所の良能にして、職分の当に修むべき所と爲るを知る。……

人之生也、君子而極乎聖、小人而極乎禽獸。然而吉凶窮達之數、於此於彼、未有定焉。不知所以生、不知所以死、則爲善爲惡皆非性分之所固有、職分之所當爲、下焉者何弗蕩棄彝倫以遂其苟且私利之欲。其稍有恥之心而厭焉者、則見爲寄生兩間、去來無準、惡爲贅疣、善亦弁髦、生無所從、而名義皆屬漚瀑、兩滅無餘、以求異於逐而不返之頑鄙。乃其究也不可以終日、則又必佚出猖狂、爲無縛無礙之邪説、終歸於無忌憚。自非究吾之所始與其所終、神之所化、鬼之所歸、効天地之正而不容不懼以終始、惡能釋其惑而使信於學。

故正蒙特揭陰陽之固有、屈伸之必然、以立中道、而至當百順之大經皆率此以成、故曰「率性之謂道」。天之外無道、氣之外無神、神之外無化、死不足憂而生不可罔、一瞬息、一宵一晝、一言一動、赫然在

出王游衍之中、善吾伸者以善吾屈。然後知聖人之存神盡性、反經精義、皆性所必有之良能、而爲職分之所當修。……(21)

この「性分の固有する所、職分の当に為すべき所」とあるのは、朱子の「大学序」に「其の焉を学ぶ者は、以て其の性分の固有する所・職分の当に為すべき所を知ること有らざるは無し」とあるのに基づく。船山が強調するのは、もし生・死を知ることができなければ、生命の根源と死して後の帰宿先とを全く理解できないということであり、それは善悪の意義を理解できず、また「善を爲し悪を去る」ことが人性固有の当然であることも理解できずに、善悪の区別には意義がないと考へてしまうことである。もしこのように考へるならば、三つの好ましからざる展開を導き出す。一は縦欲主義。一切の倫理規範を捨て去つて個人の私利を追究していくことである。二は虚無主義。善悪は人の生命に対して無駄なものであり、人生の一切は死後消滅しつくし、生命と善悪は全く意味のないものとみなすことである。三は自由主義。規範も拘束もない生活を追い求め、心の欲する所に従い、最終的には猖狂の人と成り下がるものである。第一の人は世俗の小人、第二の人は仏老の徒、第三の人は王門「陽明学」の末流を指す。だから、宇宙と生命に対して「始めを原ねて終りに反る」ことの真の目的とは、「善」は人の本性に固有し、「善を爲す」ことは我々の天生の責任であると考えるようにさせ、生命とは真実、死とは恐れるべきものではないと認識させることにある。

船山は、この問題を解決する方向性として、『正蒙』から次のことを確認していく。すなわち、陰陽変化は宇宙の実体基盤であり、屈伸・生死は自然の普遍的法則である。陰陽と屈伸は人道の本源であり、人道は

陰陽の屈伸より導き出されるもの。よって人の言行や一切の人生は氣化聚散の中で完全に消滅するものではなく、天道の盛大なる流行の中でその往復を受けながら、生時における善なる対応は死後に対する善なる対応であつて、死後にも影響・作用を及ぼすものである。もしこれらの道理を理解すれば、「存神尽性」することが人性の良能であり、人生の当然であると真に理解できよう。

『正蒙注』序論のこの部分の議論は、要点をしっかりと押さえながら船山の理解する『正蒙』の要旨と意義を説明しており、事実上、船山自身の思想的要旨とその主張とを示している。ここにおいて、船山の強調する核心問題が生死と善悪の問題、即ち「生死に貞にして以て人道を尽す」ことにあることがはっきりと見て取ることができるのである。船山からすれば、もし『正蒙』の道理をはっきりと認めることができなければ、生命はついに価値目標の無いものとなり、一切の価値は大海に浮かぶ一抹の泡と同じようなものとなつて、「安身立命」することも適わないであろう。つまり、王船山思想の要旨は、儒家の死生観と善悪観とに基づいて、人の「安身立命」の問題を解決していくことにあるということである。

このような船山の思想は、ある意義においては、自然主義の特徴を備えていることになる。なぜなら、船山は善悪の問題から自然の生死および陰陽の屈伸を探求し、陰陽屈伸の自然から価値の根源を説明しようとして試みているからである。しかし、基本的な出发点から見ると、その解釈の配慮は人道および価値にこそある。つまり、船山は善悪の根源について哲学的に気学の形態から論証しているとはいつても、船山思想が総体的には自然主義であるとか、人文価値とは無関係な自然弁証法であるなどと安易に結論付けることはできないのである。

四 聖学正統の重建

『正蒙注』序論では、船山の伝統道学と宋明理学の展開に対する見解が述べられており、船山がどのように自身と伝統との関係を考えていたかを見て取ることができる。

『周易』蒙卦の「蒙」は、『正義』では「蒙とは、微昧暗弱の名」とあり、「蒙」と「明」とが対として解釈されている。『象伝』に「蒙以て正を養ふ、乃ち聖功なり」とあることについて、旧注では自らのびやかに修めていくことを指すと説くが、これは実際のところ整合的な解釈とは言い難い。張載の用いる「正蒙」の語は、『象伝』の「蒙以て正を養ふ」の語に基づくものであるが、船山は「正蒙と謂ふ者は、蒙を養ふに聖功の正を以てする也（謂正蒙者、養蒙以聖功之正也）」と解釈してくる。すなわち「正蒙」とは「聖功・正学によって童蒙を教養することと云うのである。その一方で、「蒙」は知識の始まりであり、童蒙の志を最初に正すことを意味するとも説いているが、船山が訓詁的に「正蒙」二字をいかに解釈しているようにも、その要点は当然ながら「正」にある。「正」の一語は、船山の「正学」観と意義を同じくするものである。正を動詞で捉えるならば、当然蒙昧の敝を正すことを意味する。蒙昧の敝とは仏老二氏の学を指す。また周知の通り、船山は晩年に「張横渠の正学を希ふ」と自ら墓誌銘に題して自身の学術の帰趨先を表明した。この「正学」は二種類の意味を持つ。一つは儒家聖学の正道正統のこと（聖学は船山自身が繰り返し用いる觀念である）、いま一つは少しも異端の影響に染まらない純正な儒学のこと。この二者は決して乖離するもの

ではなく、互いに補いあうものである。故に船山は序論の中で、「正」とは、「狂思陋測し、天理を蕩はらひ、彝倫を蔑み、而して自ら独悟するを矜まること、老聃・浮屠の如きの説（狂思陋測、蕩天理、蔑彝倫、而自矜獨悟、如老聃浮屠之説）」に反対する「正」であると説明している。これにより、船山は儒学史を次のように回顧していく。文王・武王以前はただ「正」のみだったが、東周に至って「邪」が現れた。そこで孔子は易の道と仁の学を明らかにした。「孔子の教えは」『孟子』と『大学』の継承・発展を経て、これより中正の人道が完備し隆盛してきた。孟子の時代にも楊・墨などの異端はいたが、当時の儒家は「邪」を論じることを潔しとせず、準備を整えながら時機を待つという態度をとった。しかし、漢唐の時代、儒者も異端の学に入出してしまい、その影響を受けることが非常に大きくなってきた。それ故に宋代儒学では、「正蒙」が現れて學術を正したのである。こうして異端の学の挑戦に応じることが、宋代道学が興起した主な背景とみなすのである。ここにおいて、宋代以来の道学の思想と船山の思想とは一致をみる。

以下は、船山が宋明儒学の展開に対して、「貞邪相競」の叙述をしたものである。

宋 周子出でて自り、始めて聖道の繇よる所、一に太極陰陽・人道生化の終始より出づるを發明し、二程子引きて之を伸ばし、而して之を実たすに静一誠敬の功を以てす、然れども游〔醉〕・謝〔良佐〕の徒、且まに岐出して以て浮屠の蹊徑に趨かんとす。故に朱子格物窮理を以て始教と為し、而して學者を頭道の中に繫括す。乃ち其の一再伝して而る後に、流れて双峰〔饒魯〕・勿軒〔熊禾〕諸儒と為り、跡を逐ひ影を躡みて、訓詁に沈溺す。故に白沙〔陳獻章〕起ちて之を厭棄し、然り而して遂に姚江王氏〔王

守仁」の陽儒陰釈・誣聖の邪説を啓く。其の究まるや、刑戮の民為る・闖賊の党為る皆争ひて焉に附し、而して以て其の無善無惡・円融理事の狂妄を充たし、流害以て相激して相成り、則ち中道立たず・矯枉正を過ぐ以て之を啓く有る也。

宋自周子出、而始發明聖道之所繇、一出於太極陰陽人道生化之終始、二程子引而伸之、而實之以靜一誠敬之功、然游謝之徒、且岐出以趨於浮屠之蹊徑。故朱子以格物窮理爲始教、而槩括學者於顯道之中。乃其一再傳而後、流爲雙峰勿軒諸儒、逐跡躡影、沈溺於訓詁。故白沙起而厭棄之、然而遂啓姚江王氏陽儒陰釋誣聖之邪説。其究也、爲刑戮之民、爲闖賊之黨皆争附焉、而以充其無善無惡、圓融理事之狂妄、流害以相激而相成、則中道不立、矯枉過正有以啓之也。

実のところ船山の論述には嚴密さが欠けていて、前後で往々にして一致しないところもあり、この叙述と結論も甚だ粗略な解釈となっている。船山の全体的な叙述からすれば、当然次のように理解されるであろう。すなわち、周子が太極と人極を明らかにし、二程子が誠敬の工夫をはつきりと定めた。ここには問題はない。ところが、二程子の弟子達が、周・程の正しい道筋から逸れていったために、朱子が彼等の誤解を訂正し、格物窮理を提示した。この朱子にも全く問題はなかった。しかし、朱門の後学は訓詁に泥んでしまい、そこで陳白沙が異議をとなえ、批判を加えた。陳白沙自身にも問題はなかったのであるが、王陽明が陳白沙を継承して格物路線に反対し、かえって仏教・禅宗の邪説に引き込まれてしまつて、明代後期の文化的混乱と腐敗を招いたというのである。要するに、周子・程子・朱子・陳白沙に不正はなく、その修正にも間

違ひはなかつたのだが、ただ程門の後学、朱門の後学および白沙の後の陽明学徒が、修正路線に沿いながら間違つた道へと向かつていつてしまつたのである。⁽²⁷⁾

もし歴史的展開より見るならば、これらの見解には遺漏がある。それは陸象山に言及していないことであるが、このことについては後節にて説いていく。

学の宋に興るや、周子・二程子を得て道著はる。程子の道広くして、一時の英才其の門に輻輳す。張子関中に教学し、其の門人に未だ殆庶なる者有らず。……貞邪相競ひて互いに畸勝を為す、是を以て百年ならずして陸子静の異説興り、又た二百年にして王伯安の邪説熾なり、其の朱子の格物・道問学の教を以て貞勝を争ふ者は、猶ほ水の火に勝つがごとく、一盈一虚して適くに定有る莫し。張子の学をして暁然として大いに明らかにして、以て童蒙の志を始めに正さ使むれば、則ち浮屠の生死の狂惑は折らずして自ら摧け、陸子静・王伯安の蕞然たる者、亦た悪んぞ能く君子の以て独り知る所を傲りて浮屠の獸に率ひ人を食らふことを作すの俚〔鬼〕と為らん乎。⁽²⁸⁾

學之興於宋也、周子得二程子而道著。程子之道廣、而一時英才輻輳於其門。張子教學於關中、其門人未有殆庶者。……貞邪相競而互爲畸勝、是以不百年而陸子静之異説興、又二百年而王伯安之邪説熾、其以朱子格物道問學之教争貞勝者、猶水の勝火、一盈一虚而莫適有定。使張子之學曉然大明、以正童蒙之志於始、則浮屠生死之狂惑不折而自摧、陸子静王伯安之蕞然者、亦惡能做君子以所獨知而爲浮屠作率獸食人之俚乎。⁽²⁸⁾

「貞邪相競ひて互いに畸勝を為す」とある。「貞」は正のこと。正学と邪説が互いに鬭争を行ない、消長を繰り返していることを指す。それは同時に正学が存在するだけで、邪説が出てきてこれと争うことになることも意味している。船山は「貞邪相競ひて互いに畸勝を為す」ことの説明に続けて陸王と朱子の教えが勝を争っていることを説く。これは朱子を「貞」、陸王を「邪」とするもので、我々が先に推論したことを明らかにするものでもある。

以上のことより、船山は仏老に対しては徹底して排斥、陸王に対しては厳しく批判し、二程・朱子には基本的に肯定、周子に対しては全く異議はなく、横渠のことは特に尊敬していることが分かるであろう。そして横渠は濂溪を継承し、船山自身は横渠を継承していると考えるのであり、これは船山が横渠・濂溪に回帰して、儒学の正統を再建しようとしたことを表明したものであり、それは同時に道学の再建をも意味している。このような再建は道統の觀念を基礎としているため、序論の最後では次のように説く。

天を立て地を立て人を立て、経に反りて幾を研ぎ、精義・存神して、以て三才を綱維し、生に貞にして死に安んず、則ち往聖の伝張子に非ざれば其れ孰与にか帰せん。

立天立地立人、反經研幾、精義存神、以綱維三才、貞生而安死、則往聖之傳非張子其孰與歸。

「反經」は、『孟子』尽心下「君子は経に反る而已矣、経正しければ則ち庶民興り、庶民興れば斯ち邪慝無し」に基づく。「経正」と「無邪慝」はともに船山の正学思想と密接な関係にある。船山は張子こそが「往

聖の伝」を継いでいると考えており、これはいわゆる「往聖の為に絶学を継ぐ」ものである。「天を立て地を立て人を立つ」と「三才を綱維す」とは「天地の為に心を立て、生民の為に命を立つ」こと。「生に貞にして死に安んず」は船山の理解する正学の核心である。これらより言えるのは、船山は伝統道学の外にいるものではなく、横渠の学を「往聖の伝」「正学の要旨」とみなした上で、周・張に回帰すると同時に程朱を吸収していったのである。これは船山の考えた当時の思想文化に対する救済方法であり、また「儒学―道学」の正統に対する明確な選択でもあった。船山の道学に対する立場は「源流への回帰、歴史認識の再構築」と言えるであろう。

五 小結

『正蒙』の要旨は、当然ながら船山の見解に基づいて解説されたものであり、ここに船山自身の思想的主張も明示されている。言い換えれば、『正蒙注』が説き明かした『正蒙』の要旨とは、船山思想を解説したものであつたということである。これまでの論述から、船山思想の主題は次のようにまとめることができよう。

始終を原ねて以て中道を立つ

生死に貞にして以て善悪を明らかにす
存神・尽性して以て全て本体に帰す

これらの思想主題の具体的な展開と意義の分析については、詳しくは別稿を参照されたい（『船山』《正蒙注》的善悪生死論」（『詮釈与重建——王船山の哲学精神』所収）。船山は具体的な解釈と説明においては、往々にして観念が複雑で、また叙述も必ずしも明晰ではなく、いたずらに読者の理解を紆余曲折させることがある。我々は今日、いまだに船山のあらゆる概念を一つ一つはつきりと解説することができていないが、その立言の主旨をとらえるならば、思想的要点とその方向性、および立論の意義を見失うことはないであろう。つまり、船山思想の主眼は、いかにして仏老の影響を除き去り、正しい儒家の人生価値観を建立するかにあるということである。そしてこれこそが道学の主題でもある。船山は単なる宋明道学運動の継承者、参与者ではない。船山の手を経ることによって道学は発展し、張載より船山に至る宋明道学の展開形態も明確にさせたのである。（『このような船山の学問は、』実際の宋明思想史より見れば、道学主題下における非主流の発展であったかもしれない。しかし、思想の特質として清代をも概観して見るならば、これは重要な潮流の一つとなるであろう。いずれにしても、船山は儒学の正統を尋ねて仏老を排斥し、人心を正した儒学思想家であること、明白である。

最後に『正蒙注』神化篇の「幾を知るは其れ神、経正に由りて以て之を貫く」の一句の解釈を引用して結びとしたい。

張子の言は、神化尽せり、一に要帰す。而して義を奉じて大正の經と爲して以て事物を貫けば、則ち又た至嚴にして至簡。蓋し義の自りて立つ所、即ち健順、動止、陰陽必然の則、其の義を正せば則ち神の理に協ふ。神を凝らし氣を専らにして以て吾が心の義を守り、動存靜養此に一にすれば、則ち存神して以て順化し、皆実の守る可くして、幾を知り神に合し、化順はざる無きこと有り。此れ『正蒙』要帰の旨、往聖と轍を合して、賢智の過に非ざる所以也。

張子之言、神化盡矣、要歸於一。而奉義爲大正之經以貫乎事物、則又至嚴而至簡。蓋義之所自立、即健順、動止、陰陽必然之則、正其義則協乎神之理。凝神專氣以守吾心之義、動存靜養一於此、則存神以順化、皆有實之可守、而知幾合神、化無不順。此正蒙要歸之旨、所以與往聖合轍、而非賢智之過也。

義は人道の原則であり、人道の原則は天道の陰陽健順に基づく。人はこの原則によつて事々物々を貫けば、人倫社会に秩序をもたらずだけでなく、天道に対しても助けを与えることになる。義は天道に基づくとはいへ、人心に存在するのである。人の修養はまさに神智を凝聚して、心の義を守り、動時には存心、靜時には養性する。これらが存神の工夫であることは明確であり、また天地の化に順応する着実な工夫でもある。換言すれば、存神・順化こそが『正蒙』一書の要旨であり、また『正蒙』は古の聖人を繼承して、聖賢の旨とまさに合致する書なのである。

注

(1) 氣を主張した学者も『正蒙』に注を施している。たとえば韓邦奇の『正蒙解結』である。しかし、韓氏は後に劉近山の『正蒙会稿』を読み、自身の注解を火にくべてしまつて、今は伝わらない。韓氏「正蒙会稿序」を参照。

(2) 王船山の『正蒙注』は各篇の冒頭に一節の文章があり、その篇の主旨を説明している。今これを「緒言」と呼ぶこととする。

(3) 『張子正蒙注』(『船山全書』第十二冊、岳麓書社) 15頁。

(4) 前掲書 19頁。

(5) 前掲書 21〜22頁。

(6) 前掲書 40頁。

(7) 「本体—工夫」の対応関係において、「本体」は明代哲学では主に心の本体のことを指す。しかし、船山思想の核心構造である「工夫—本体」の「本体」は、ここでは氣の本体のこと、すなわち宇宙の根源性の本体を指している。

(8) ここで説く「存心養性」と「保合太和」の関係については、我々は「生死善悪」章(『註釈与重建—王船山の哲学精神』第十一章「船山《正蒙注》的善悪生死論」)において明確にしていきたい。

(9) 『張子正蒙注』(『船山全書』第十二冊) 46・60頁。

(10) 前掲書 65頁。

(11) 前掲書 76頁。

(12) 前掲書 112頁。

(13) 前掲書 141頁。

(14) 前掲書 143頁。

(15) 『正蒙』第十七篇を「乾称篇」とすることについて、明清以来、『正蒙』の各テキストはおおむね二類に分かれる。一類は「乾称篇」中の「西銘」の部分を抜き出して別に一冊として刊行し、『正蒙』の中には収めないもの。いま一類は『西銘』を「乾称篇」前半の部分として『正蒙』に残しておくものである。これに対して船山は、「西銘」を第十七「乾称篇」とし、「後半部分の」「凡可状」以下の文章は第十八「可状篇」とした。

(16) 『張子正蒙注』、『船山全書』第十二冊) 351～352頁。

(17) 前掲書 352～353頁。

(18) 朱子の語は、『朱子語類』卷九十八(98条)に見える。

(19) 「天地境界」の語は、馮友蘭『新原人』に基づき、仁者と天地万物一体の精神境界を指す。

(20) 『張子正蒙注』、『船山全書』第十二冊) 353頁。

(21) 前掲書 11頁。

(22) 船山の原文「為善為悪」は、当然「為善去悪」に改めるべきであろう。「為悪」が職分の為すべきと

ころと言うことはできないからである。

(23) ここの「自由主義」の一語は代用概念であり、現代の政治理論および道徳哲学の自由主義の概念とは異なる。

(24) 「一瞬一息、一宵一昼、一言一動、赫然在出王游衍之中」の後の句は、『詩経』大雅・生民の「昊天曰に明かなり、爾と出で王く。昊天曰に旦かなり、爾と遊び衍しむ」を典故とする。船山はこれを引用して、すべては天道の往復の中にあることを説明したのである。『正蒙注』可状篇に「夫の聚散生死は皆道の中に在りて、滅尽して余り無きに非ざるを明らかにす（明夫聚散生死皆在道之中、而非滅尽無餘）」（『張子正蒙注』（『船山全書』第十二冊）376頁）というのは、ちょうどこの注釈となっている。

(25) 『張子正蒙注』（『船山全書』第十二冊）10〜11頁。

(26) 勞思光にも同様の見解がある。『中国哲学史』第三卷下冊 733・737・742・744頁等参照。

(27) ここの文章は、以上のようにしか解釈できないであろう。もしそうでなければ、周子が漢儒を矯正し、程子が周子の説を補い、朱子が程子門下を正し、陳白沙が朱門を矯正したことが、すべて是正が行き過ぎて誤ったものであったこととなってしまう。それは船山の本意ではなからう。しかし、周程朱陳は正ではなかったとはいえ、船山が張載を最も純正であるとしていることは明白である。

(28) 『張子正蒙注』（『船山全書』第十二冊）11〜12頁。

(29) 前掲書 12頁。

(30) 前掲書 93頁。

(著者 北京大学哲学系教授)

※原題 「存神尽性、全而歸之」——船山《正蒙注》的思想宗旨

〔註釈与重建——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〕

論文中に引用された原文は、『船山全書』(岳麓書社)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、〔 〕は訳者による補注である。