

王夫之『大學』解釋

松野 敏之

一 前言

宋代以降、『大學』は重要な經書として多くの士人の注目を集めるようになった。程子・朱子は『大學』を「初學入徳の門」と位置付け、初學者のための經書として提示したのである。¹⁾以來、『大學』は聖賢を指す士人にとって、吾儒の學者がまず取り組むべき修養（工夫）の要が説かれた經書となり、その解釋は忽せに出来ない問題となつていった。

明朝の覆滅に際して、華夏の文化を後世に遺すことを己の責務とした王夫之も、『大學』を聖賢の修養が説かれた重要な經書と位置付け、『大學』の修養法に基づいて聖賢に至るための修養論（工夫論・作聖之功）を明らかにしていった。王夫之の『大學』に關する著述には、『四書考異』、『四書稗疏』、『讀四書大全説』（四十七歳重訂）、『禮記章句』（五十五歳序）、『四書訓義』（六十一歳）、『四書箋解』（六十一歳前後）、『船

『山經義』(六十五歳) などがあり、これ以外にも張載『正蒙』に注釋を附した『張子正蒙注』などにおいて『大學』の修養論を採り上げて解説している。それぞれの著書は執筆方針が異なるものではあるが、王夫之の生涯にわたる著述の中で『大學』に説かれた修養論は聖賢を目指す眞儒にとって重要なものとして提示されていったのである。その解釋においては、いくつかの觀念や議論で異なる見解を提示することもある王夫之であるが、『大學』解釋の背景には通底した問題意識が見えてくる。その一つは「正心」の重視であり、筆者はかつて王夫之の修養論を『大學』八條目に即して見た場合、主張の力点は「正心」にあることを論じた³。王夫之は「正心」とは善を把持する修養であるとしたが、それは過去未來の連續性を意識した上で、豫め善への志向を確立しておくことによつて、善不善が分れる對應の際に適切な對應が出来るという主張であつた。朱熹の「敬」や王守仁の「致良知」のような修養法におけるスローガンを立てることのない王夫之であるが、「正心」を重視したのは單に先儒とは異なる學説を提示しようとしたからではない。王夫之には王夫之の把握した聖學があり、自身の思想に基づいて『大學』の「正心」を解釋していったのである。しかし、『大學』で説かれた修養論全體の構造としては、正心を核として見た場合いくつかの疑問も生じてくる。

まず、王夫之は正心を核とすることにより、正心誠意の修養は正心が主となつて善への志向を維持し、誠意が発現した意識をつかまえて、その適不適を省みることと主張した。誠意を正心に從属する修養法として提示したわけであるが、誠意とは正心で確立した善意識を自身の内に充たすことにより、對應の場において現れる意識を善にしていくというものであり、ここに不善の除去に關することは論じられていなかった。不善の除去は修養の重要な問題であり、誠意において論じられることも多いが、王夫之は誠意の修養を正心を

補うものとして提示したのである。これが正心の強調によるためなのか、王夫之の修養論全體に關わるものであるのか、即ち正心を核とするために強いて提示した解釋だったのか、『大學』以外の議論でも不善の除去は強調されていないのか、これを考察する必要があると考える。そのための一助として王夫之の「存天理、去人欲」の見解に注目したい。『大學』の「明德を明らかにする」ことは、「天理を存し、人欲を去る」とともにまとめられるが、歴代の道學者が自覺的に論じてきたこのテーマは、王夫之の研究においても異なる見解が提示されている問題である。二十世紀の研究では、王夫之は明末の思潮動向の中で人欲を肯定した思想家として注目されたために、王夫之を反理學・反明學の思想家として總括する研究は、王夫之が「存天理、去人欲」を否定したとも見なしてきたのである。正心誠意での議論を明確にするためにも、この「存天理、去人欲」の問題を再考し、不善の除去に關する見解を明らかにしていきたい。

また、今一つの疑問は、『大學』の爲學の序に關してである。朱熹は『大學』の本文を經一章・傳十章に組み替え、格物補傳を附すことよつて、格物より平天下に至る『大學』の爲學を整序した。もし、王夫之が主張するように、不善を自覺し修養に努める主體を「正心」に認めるとするならば、修養はまず「正心」より着手することになるであろう。そうであれば、「格物」と「正心」の關係、延いては『大學』八條目の序はどのように解釋し得るのか。これは『大學』が提示する修養論の構造にも關わる問題となる。そもそも王夫之の研究において、格物や致知など個々の概念研究は多いが、『大學』や修養論全體の統合的な解釋となると、朱熹或いは朱子學的な理解を踏襲しているに過ぎないようである。この反省も含めて、王夫之が自覺的には朱熹の解釋に従いながら、『大學』を再構築しなおそうとした争點に注目すべきであると考えられる。

本稿では、以上の點に注目して王夫之が『大學』解釋で提示した修養論の構造を明らかにすると共に、王夫之の解釋に通底する主張の考察を目的とする。王夫之が『大學』で論じた個々の概念などは、研究の蓄積も多くあるため、本稿では従來見逃されてきた「正心」に注目し、王夫之がいかに正心を核として『大學』を解釋したか、まずは「去人欲」の問題から検討していく。

二 去人欲——正心誠意の關係から

王夫之の論じる正心が善の把持であれば、誠意はやはり不善なる意を誠にしていくことと考えられるかもしれないが、王夫之は誠意を正心の補助的修養法として提示するだけで、不善の除去については論じない。誠意とは「意を誠にする」ことであるが、王夫之は意そのものを不善とは見ない。意の問題はその場その場において現れては消え現れては消えることを繰り返すことにある。そのため、意は善に適つていれば善であり、惡に染まってしまうば惡となるだけで、單にその場その場で出現しては消滅していくものなのである。また、王夫之はそもそも不善を外物との交わりの際に發生してくるものと主張し、人の知覺行爲が外在事物と交わる「對應の場」において、その交わりの適不適に善不善を見出したのである。それ故に、王夫之は正心による善への志向を恒常的に把持することを求め、誠意については以下のように解釋した。

心が存する対象は、善であつて悪ではない。意が動いた以上、時には悪が現れて、本來正しいはずの心を陵奪してしまう。これが「自ら欺く」ことである。「其の意を誠にする」とは、此の心の善を充たして、動いた意にそそいでいつて全てを實にしていふことであり、そうしてこそ自身が存している心はあまねく流行して満ち足りるものとなる。これが「自ら謙あきたる」ことである。

心之所存、善而非惡。意之已動、或有惡焉、以陵奪其素正之心、則自欺矣。唯誠其意者、充此心之善、以灌注乎所動之意而皆實、則吾所存之心周流滿愜而無有餒也、此之謂自謙也。

〔『讀四書大全說』大學（六¹⁰）415〕

誠意は過ちを見つけては改めていくという修養ではない。意が動いている以上、時として悪が現れる。その悪を見つけたら、善への志向の不十分さを自覺し、より善意識を「充たす」ことに努めていくことが誠意なのである。言い換えれば、誠意は自身の心の働き（知覺認識・判斷行爲）が善に適っているかどうかをチェックすることであり、ここに不善を除去することは説かれていない。この正心誠意における王夫之の主張が正心を強調するためのものか、それとも修養論全體に關わるものであるのか、王夫之の主張を明確にするためにも、先行研究で解釋に揺れのある「存天理、去人欲」の議論を見直していきたい。

『大學』の八條目、中でも格物・致知・誠意・正心・修身は「明德を明らかにする」ための具体的な修養法である。明德を明らかにするとは、自身に本來備わっている性（善）を顯すことであり、道學者達が修養のテーマとした「存天理、去人欲」とも總括される。通常、理氣の相即を提唱したいわゆる「氣の思想家」

や宋明理學を批判した啓蒙思想家によつては、「存天理、去人欲」のスローガンは否定されることが多い。理氣相即の發想に立つ士人は、氣によつて構成される身體・欲望の實在性を重視して、人欲を否定對象としないからである。王夫之を反理學・反明學の視點から捉えようとする研究においても、程朱が主張し、王陽明も積極的に説いた「存天理、去人欲」は否定したものと捉えられた。確かに王夫之は積極的に「存天理、去人欲」を主張していくことはないが、『中庸章句』一一章にて「道に入る門」とした知・仁・勇の三達徳について、「知・仁は以て天理を存し、勇は以て人欲を遏む。欲重き者は、則ち先ず人欲に勝^たへて而る後に能く理を存すること、干戈を以て太平を致し而る後に文教修む可きが如し。」「(六四²)」と説く。「存天理」(知・仁)は聖人の修養、「勝人欲(去人欲)」(勇)は欲望の強い者がまず取り組む修養の一つであると言ふのである。そして次のような「存天理、去人欲」に關する議論がある。

慶源は「是れ人欲 淨め盡すを須^ちて、然る後に天理 自然に流行す」と述べるが、この語には大いに弊害がある。本體の觀點から言えば、もし天理が(自身の)中に充實していなければ、どうして(自身に)主となるものがあつて人欲が起るのを拒もうとするだろうか。あるいは作用の觀點から言えば、天理が流行していないところでも、人事は接觸しないわけにはいかない。もし一度接したならば、必ず人欲によつて接することになるであらう。こうして人欲が淨め盡そうとすることを望むならば、必ず數えることの出来ないほどの量となるであらう。

慶源云、須是人欲淨盡、然後天理自然流行、此語大有病在。以體言之、則苟天理不充實於中、何所爲

主以拒人欲之發。以用言之、則天理所不流行之處、人事不容不接、纔一相接、則必以人欲接之、如是而望人欲淨盡、亦必不可得之數也。

〔『讀四書大全說』論語（六六）〕

ここの議論に基づいて、王夫之は「存天理、去人欲」を否定したと見られることもあるが、それは全くの誤讀と言えるであろう。王夫之の全體的な議論や正心誠意で提示した修養論と共に概観するならば、王夫之が「存天理、去人欲」を否定していかないことは明らかである。ここでは、正心において善を把持することがまず何よりも求められる修養であるように、「存天理、去人欲」も天理を存して中に充實させることを主張しているのである。天理が充實していなければ、人欲を拒もうとする主體もないし、また天理が流行していないところで人欲を浄め盡くしていこうとしても、人の向き合う量を超えた人欲があるだけとなる。それではもし人欲をひたすら浄め去っていったとしても、人の扱う量を超えたものとなり、心が善のみになることはないというのである。鏡の譬喩を用いるならば、聖賢の修養とは鏡に付着したほこりを取り除いていきさえすれば、いずれ綺麗な鏡があらわれる、という類いのものではないという主張である。

あるいは逆に、欲望を防ぐとはいかなることか。王夫之は「遏欲」（欲を遏めること）について次のように論じている。

遏欲（欲を遏めること）には二層（の方法）があるが、これはともに存理の域には到達していないものである。一つは、事境が現前した時、ある取捨の分を立てて、ひたすら抑壓に努め續けていくこと。

これは富貴を願ひ、貧賤を憎む心があつたとしても、また抑え付けて起こさないようにさせるだけとなる。……いま一つは、ひたすら欲惡における情が染まることを輕度にし、かの高明・透脱なる境地に向かつて行こうとして、この心を恆に虚の状態に保ち、富貴の樂しみや貧賤の苦しみがまだ現前してない時であつても、空空洞洞と（心をカラにして反應させないように）しておくこと。これは富貴に得るべき好機や貧賤に去るべき趨勢が現れたとしても、このような人は全く念を起こすことはない。……聖學はそうではない。當然の理を奉じて欲惡を壓して抑え付けて起こさせないということを不充分であるとするが、とはいえ欲惡の情に染まることを輕度にし、あの高明・透脱なる境地に向かつていこうなどともしない。結局、ただ當然の理を奉じることによ據していくだけで、淺いところから深いところへ、偏りから全體へ、生より熟へ、有事の選擇・固執より無事の精一へと努めていくだけである。

退欲有兩層、都未到存理分上。其一、事境當前、却立著個取舍之分、一力壓住、則雖有欲富貴、惡貧賤之心、也按捺不發。……其一、則一向欲惡上情染得輕、又向那高明透脱上走、使此心得以恆虚、而於富貴之樂、貧賤之苦未交心目之時、空空洞洞著、則雖富貴有可得之機、貧賤有可去之勢、他也總不起念。……聖學則不然。雖以奉當然之理壓住欲惡、按捺不發者爲未至、却不恃欲惡之情輕、走那高明透脱一路。到底只奉此當然之理以爲依、而但繇淺向深繇偏向全、繇生向熟、繇有事之擇執向無事之精一上去。

〔讀四書大全說〕論語（六六28）

この退欲の二種の方法は、共に佛教批判として論じられ、存理に到達していない者の修養として説かれた

ものである。異端の修養で重視される「過欲」であるが、これは聖賢へと至る永續的な修養ではない。善への志向を確立せずに欲をいくら遏めようとしても、それは欲望を無理矢理抑えつけるか、最初から心をカラにして反應しないようにするか、いずれかになってしまふというのである。無理矢理抑えつけたなら、好ましい心情までも抑えつけることになるし、外界に反應しないようにしたなら、どんな好機が訪れたとしても、ただ時機を逸して見過ごすだけとなる。そのため、吾儒の學は過欲に力を注ぐのではない。ただ「當然の理」を奉じていくだけであり、欲（不善）に意識を向けないことを目指すのである。王夫之のこの見解を卑近な例で喩えるとすれば、たとえば道に金品が落ちていたとする。その金品を私物化しようかどうかどうしようかと悩み、それはいけないことだと思ひ止まることが重要なのではない。始めから善意識を確立している者ならば、私物化しようとする思わないのであり、吾儒の學が目指すのはこの境地であるということになる。當然、あれはしてはならない、これもしてはならない、と自制し續けていったとしても、數限りない禁止事項が増えるだけで、對應し得るものではなく、また効果も得られないというのである。だからこそ、王夫之は善意識の確立を聖賢の學に見出したと考へ得る。

『大學』は、聖賢となるべく修養に努める者の方法を説いた書である。そのため、そこに説かれる修養は一貫して、善への志向を確立することによって、不善（人欲）を意識しなくなることを求めるものである。これは「去人欲」や「過欲」などの議論においても同様の主張を展開しており、少なくとも正心を強調するが故の見解ではない。王夫之は一貫して「去人欲」や「過欲」に力を注ぐことよりも善への志向を確立することを重視するのである。「存天理、去人欲」も天理を存することが確實であれば、人欲は意識されること

はないことを説いたものと王夫之は解釋しているのであり、この状態を「去人欲」と言う。王夫之は「存天理、去人欲」を否定したわけではない。ここで争われていた見解とは、「存天理、去人欲」は「一方で天理を存し、一方で人欲を去っていく」という兩の修養を説いたものではなく、また「人欲を去り盡くせば、天理が存されている」というものでもない。王夫之は「天理を存することを確實なものにすることによって、おのずと人欲も去っている」と解釋していくのである。こうして王夫之は「存天理、去人欲」を自身の把握した聖賢の修養として組み込んでいたのである。『大學』解釋で不善の除去を積極的に論じることがないのは、吾儒の修養とは善への志向を確立することにあるという王夫之の見解の反映なのである。

三 至善

正心を重視した王夫之は、『大學』解釋において重視される爲學の序についてはいかに考えたであろうか。殊に朱子が「格物」を始めに位置付けたこととの關係が問題となってくる。朱熹が格物を提示したのは、心の働きに對する考え方に基づく。人にはもとより心に神明の働きが備わっているが、ただそれだけではうまく發揮することは出来ない。變動して定まらない我が心を安定させるには、外在事物の理を窮め、我が性を知る必要があるというのであり、それは事物の理を窮めていくことにより、心の働きを回復していくことができることとなる。そのためにまずは格物に基づいて致知・誠意・正心へと進み、我が心の安定を

圖ることを表明したのである。このように捉えてこそ、『大學』の格物から平天下に至る爲學の序も意義を持つものとなる。ところが、王夫之はテキストとしては朱熹の『大學』經傳に従いながら、正心を核として捉えた。これは『大學』をどのように解釋していくことになるであろうか。この問題を検討するために、まずは王夫之の説く格物・致知・誠意・正心・修身の序と修養の着手の問題から確認していき^{1,2}たい。

格致誠正修は、王夫之はそれぞれ対象を異にする修養法であることを強調した。その上で、『大學』の爲學の順序を固定的には捉えないのである。「『大學』の修身・正心・誠意・致知・格物は、初めより前日之を爲すを之れ「先」と謂ひ、後日之を爲すを之れ「後」と謂ふに¹あらず」(六八¹⁹)、「經に「先後」と言ふも、「前後」と言はず。「前後」とは、昨今の謂ひなり。「先後」とは、緩急の謂ひなり。」(六四¹⁰)と説いた。これは、『大學』に提示された爲學の序は、修養を順番通りに進めていくことを説いたものではないとの意味である。修養における「先後」とは時間的な前後のことではなく、修養の力の入れ具合としての緩急を説いたものであるとした。すなわち、格致誠正修それぞれの修養は、まず格物に努め、その次に致知、更に誠意と努めていくことではないというのである。

では修養とはいかに着手していくべきか。「前日に修めることを「先」、後日に修めることを「後」と言ったのではない」という文章は以下のように續いていく。

必ず明德を「本」とし、(至善に)止まるを知ることを「始め」とするものであって、暫く末事に從事した後に根本を獲得できると願うなどということではない。

而必以明德爲本、知止爲始、非姑從事於末而幾七獲其本也。

〔『讀四書大全說』論語（六八）〕

まずは明德に本づき、至善に止まるを知ることを最初とすることを重視するのである。あるいは下學上達の議論や「初學入徳之門」の注釋でも次のように論じていく。

これ（下學・上達）は『大學』の格物・致知・誠意・正心・修身・齊家・治國・平天下と（同じく）、效が相因しながら獲得されるもので、事の始終には必ず「至善に止まるを知る」ことを先ず務めるべき一理とする。

此與大學格致、誠正、修齊、治平、效以相因而至、而事之始終必以知止至善爲先務一理。

〔『讀四書大全說』論語（六八）〕

（朱熹注）程子曰く、「大學は、孔氏の遺書にして、初學入徳の門なり」と。

（王夫之衍）要を言えば、至善に止まるを知ることが、「入徳の門」なのである。

（注）子程子曰、大學、孔氏之遺書、而初學入徳之門也。（衍）以要言之、知止於至善乃入徳之門。

〔『禮記章句』大學（四一）〕

修養への着手として、王夫之は「至善に止まるを知る」ことを重視する。聖賢の修養とはまず「至善に止

まるを知る」ことから着手し、自身の内に自覺したその至善に基づいて（至善に止まり續けて）努めていくことが、『大學』の提示した修養だというのである。あるいは『大學』經文の「志に定向有り」の句では、「是れ志學の時、便ち至善の上に向いて工夫を下すなり」（『四書箋解』（六108））とも解釋する。「至善に止まる」べきことをまず理解し、その至善の意識において修養に努め續けることを主張するのである。王夫之にとって「至善に止まる」とは、修養の最終到達の目標を意味するだけのものではない。王夫之は修養に努めるその最初に把握することもまた「至善」であると強調するのである。王夫之の言う「至善」とは、自身の内にある、確實なる善意識のことであり、決して深遠なる世界の眞理などを意味するようなものではないであろう。そして『讀四書大全說』では、自身の不善を自覺して修養に着手する主體、その善意識に基づくことが「正心」の問題として論じられており、これによっても王夫之の『大學』解釋としては、「正心」が核となつてくることは明らかとなる。

こうして爲學の序の解釋からは、八條目は時間的な順序にあるものではないとした上で、「知止至善」を重視し、至善に基づいて修養に努めることが主張されたのである。修養としてはまず至善を自覺することから着手し、その至善に止まること、即ち正心による善意識の把持が重視されていた。では、王夫之が重視する「正心」と朱熹が八條目の始として強調した「格物」とは、いかなる關係にあると論じることになるのか。

四 格物

大學の經文において「至善に止まるを知る」ことを重視し、善の把持を「正心」の修養に見出した王夫之であるが、『大學』の經文は八條目を次のように提示している。

古の明德を天下に明らかにせんと欲する者は、先づ其の國を治む。其の國を治めんと欲する者は、先づ其の家を齊ふ。其の家を齊へんと欲する者は、先づ其の身を脩む。其の身を脩めんと欲する者は、先づ其の心を正す。其の心を正さんと欲する者は、先づ其の意を誠にす。其の意を誠にせんと欲する者は、先づ其の知を致す。致知は格物に在り。物格りて而る后に知至り、知至りて而る后に意誠となり、意誠となりて而る后に心正しくなり、心正しくなりて而る后に身脩まり、身脩まりて而る后に家齊ふ、家齊ひて而る后に國治まり、國治まりて而る后に天下平らかなり。天子自り以て庶人に至るまで、壹是に皆脩身を以て本と爲す。

古之欲明明德於天下者、先治其國。欲治其國者、先齊其家。欲齊其家者、先脩其身。欲脩其身者、先正其心。欲正其心者、先誠其意。欲誠其意者、先致其知。致知在格物。物格而后知至、知至而后意誠、意誠而后心正、心正而后身脩、身修而后家齊、家齊而后國治、國治而后天下平。自天子以至於庶人、壹是皆以修身爲本。

經文では「先」「后」の語を用いて、明德を天下に明らかにしようとする者は、まず格物・致知から努めていくこととなるというのである。しかし、王夫之は先にも述べたように、これら八條目を固定的な順序と

は考えない。八條目は時間的な順序でならんでいるのではなく、修養に取り組む緩急の順であるというのである。この經文の解釋については、「先」「后」の意味を説き明かすことによって自説を展開していく。

『大學』では「後」「后」の二字が異なる意味で用いられている。「後」とは、急ぐことはなく姑く他日を待とうとするこの意味。「後」の字は「前」の字と對になるもので、この場合の（經文の）「先」の字は「前に在る」の意味として解釋することになる。しかし、「后」とは「始めて得る」の意味である。よつて（「物格りて而る后に知至る」とは）物が格ればそこで始めて知が至ると言つたものであり、「他の例も同様である。」そこで初めて致知の功夫がものになつたことをいう。「后」の字は「前」の字とは對になるものではなく、また時間を言つたものでもない。この場合の（經文の）「先」の字は、彼（甲）の工夫に着手することが、此（乙）の工夫を行うことになるといふ意味である。そのため「物格りて而る后に知至る」云云と言うのは、修養効果の必然を説いたものであつて、決して物が格つてそれから後に知が致するという順序があり、後にすべきことを知っておかなくてはならないなどと言つたものではなく、あるいは先に致知には努めたりせず、物が格されるのを待つてからその後で致知に努めていくなどということでもないのである。

大學後后二字異用。後者、且勿急而姑待異日之意。對前字、則先字作在前解。而后者始得之意、言物格知始得至、「餘倣此。」纔完了致知之功。不對前字、不以時言、則先字亦是從彼處下工夫、爲此工夫地之意。況云物格而后知至云云、乃以効之必然者言之、非云物格而后知致有次序、不可不知所後、且勿

致知、待物已格而後求致知也。

〔四書箋解〕大學（六 109）

「後」と「后」、基本的に同義に用いられるこの二字を、『大學』は實に意圖的に使い分けていると言っているのである。「後」はいわゆる「あと」「それから」などの意。もし大學の經文が「後」の字を用いていたなら、時間的な序として八條目を解釋することになるのであるが、しかし、『大學』の經文は「后」の字を用いている。これは「始めて得る」の意であり、格物によつて物の理を把握すると知も至る、という類の修養成果の必然を説いたものと言うのである。これもやはり八條目は時間的な順序ではないという主張であるが、「先」の字に注目した『讀四書大全說』では次のように明言していく。

『大學』はもとより格物を始教とするものであるが、經文では「修身を以て本と爲す」と説いており、「格物を本と爲す」とは言わない。『章句』に「本と始めとは先とする所」と言うが、どうして二つの「先」があるのか。格物・致知というのは、一修身の事である。經文に「其の身を修めんと欲する者は、先づ其の心を正しくす」云云とあるのは、必ず先ずそれを願ひ、それから先とするとところがあるということであり、差し迫つて最も重要な修養とは修身であり、それはむしろ正心・誠意のことである。正心・誠意の修身に對する關係は、下地となる修養である。致知・格物の誠意・正心に對する關係は、（誠正の）成果に基づいて廣益していくことである。卷頭にて「明德を天下に明らかにせんと欲す」と説くのは、「（至善に）止まるを知るを始めと爲す」ということである。これより六度「先」と述べるとは

いえ、その内外・本末、主輔はおのずと分かれるものとなる。

大學固以格物爲始教、而經文具日以修身爲本、不曰格物爲本。章句云本始所先、夫豈有二先哉。格物致知、一修身之事也。經云、欲修其身者、先正其心云云、必先欲之而後有所先、喫緊頂著修身工夫、却是正心誠意。正心誠意之於修身、就地下工夫也。致知格物之於誠正、借資以廣益也。只劈頭說欲明明德於天下、便是知止爲始。從此雖六言先、而内外本末、主輔自分。

（『讀四書大全說』論語（六19））

『大學』の八條目は緩急の序のことであり、經文にある「先」の字は、それぞれの意志に應じて優先すべき修養法を提示したものと言うのである。しかし、總じて見た場合、やはり不善を自覺し修養に努めようとする意志は「修身」にこそ認められるものであり、それ故に修身が本となる。無論、經文に「壹是に皆修身を以て本と爲す」とあるのを踏まえる。「先」とは、まずそう願って、それから努めようとすることであり、經文でも六度「先」の字を用いているとはいえ、修養としての主・輔はおのずと分かれるものである。つまり、『大學』の爲學は「至善に止まるを知る」ことを「始め」とし、「修身」を本となすものであり、そしてその「修身」とは、正心・誠意のことであると提示するのである。

ここで注目すべきは、修身・正心・誠意・致知・格物の構造的な関係も明言していることである。經文にある通り、まず「本」となるのは「修身」である。しかし、「修身」とは実に正心・誠意のことであり、格物・致知はこの正心・誠意の成果を更に廣めていく修養であると説く。やはり、優先すべきは正心（・誠意）であり、格物と致知は、これを補い擴充していく修養として位置付けられている。あるいは『禮記章句』に

おいては、格物と致知・誠意・正心の関係を、植物の根の育成に喩えて次のように言う。

正心・誠意・致知は、根を培うもの。格物とは、水や土の養いであり、根を育たせるもの。水土による育成を棄てて生長する理などないように、格物を棄てては、本も立たないし道も生じてはこない。

正心誠意致知、培其根也。格物者、水土之養也、根之所自滋也。舍水土之滋無生理、舍格物而本亦不立、道亦不生矣。

〔『禮記章句』大學（四₁₄₇）〕

致知・誠意・正心が、人の心を涵養する修養であるとすれば、格物とはその涵養を助成する、水や土のよ
うな修養であるという。王夫之がこの比喩で強調しているわけではないが、當然王夫之の主張からすれば、
根のないところに（善への志向がないところで）水土の養（格物）を與えても、何も育つものでないことと
なるであろう。ここでの譬喩には修身が入れられていないが、次に致知に視點を當てた場合、誠意・正心・
修身との關係について以下のようにも説いている。

致知とは、意においては誠としていく對象を、心においては正していく對象を、身においては修める
對象をそれぞれ知ることである。

夫致知、則意知所誠、心知所正、身知所修矣。

〔『四書訓義』大學（七₄₈）〕

致知によつて辨別された善惡は、誠意・正心・修身の修養に供されるものである。そして「致知」の「知」は、善を知り惡を知るのみ。善を爲し惡を去るを知るは、則ち其の心を正さんと欲するの心なり。」〔四1485〕とも説くことからすれば、致知とは吾が心に是非善惡をわきまえることであつて、善を爲し惡を去ることに主體的に努める修養はやはり正心であるという。つまり致知とは、正心・誠意・修身が努めるべき善を明らかにしていくこととなる。こうして、格物・致知は、正心・誠意（・修身）を補い、擴充していく修養として提示されていったのである。「正心」を核として把握した王夫之は、八條目を時間的な順序ではないとして爲學の序を解體した上で、格致誠正修の構造を組み替え、格物・致知を擴充の修養として正心・誠意を補うものと位置付け、『大學』を再解釋していったのである。

五 小結

先儒による『大學』の注釋は數多く、様々な見解が見られる。王夫之の『大學』解釋も、ただ朱熹の解釋との差異を指摘・並列するだけでは何等意味を持つことはなく、王夫之の主張を把握することも出来ない。王夫之が正心を核として『大學』を解釋した背景には、王夫之の主張が存在しているのであり、その背景をこそ問題としなくてはならないであろう。

王夫之の『大學』解釋を改めてまとめるならば、聖賢の學に努めることは、まず自身のうちの至善を自覺

することから始められる。そして正心によつて善を把持し、誠意によつて善不善をチェックして善への志向を確立していくのであるが、その上に求められるのがその善意識を擴充させていくことである。ここに格物・致知の修養が求められることになる。格物・致知は、朱子後學においては、心の理認知能力に對する不信から、外在事物の理を窮めることを通して、心の完全性を取り戻す手段とされた。王夫之の格物・致知論も、先行研究ではこの方向性のもとに理解されてきたと言える。格物・致知が個別の修養として強調されていることや、格物の物は人としての理（人道）に限られ、あらゆる事々物々を對象として認めているわけではないという王夫之の獨自の見解を指摘する一方で、修養としては格物による窮理がまず想定されてきたのである。⁽¹⁷⁾しかし、これまでに述べてきたように、王夫之が強調するのは、まず善への志向の把持と確立——正心（・誠意）であり、格物も致知もこの善意識の志向に基づいて行なわなければならない。むしろ、善への志向なしにまず格物に努め、ある程度の外在事物の理が窮められ蓄積されたなら、何等かの認識や境地に到達するという類いの見解は無い。⁽¹⁸⁾これは王夫之と朱熹の主張の力點の相違ともなってくる。例えば、程頤の説いた有名な「今日 一件を格し、明日又た一件を格し、格し得て多くなりし後、自ら脱然として貫通する處有り」というような見解を王夫之は強調してこないのである。⁽¹⁹⁾格物・致知は、まず正心（・誠意）の修養を前提として行なわなくてはならないのであり、その格物・致知に努めることによつて善意識を擴充していくのである。つまり、王夫之は、まずは自身の至善を把握し、それを把持しながら自身の善意識を擴充させていくという「善意識の自覺↓擴充」が聖賢の修養であると考えているのである。⁽²⁰⁾全てはこの發想のもので、『大學』は再解釋されているのであり、正心の重視、爲學の序、格物致知と誠意正心の關係、善不善の問題、

存天理、去人欲解釋などはこの構造を提示するために説かれており、またこの構造においてこそ意義を持つものとなっている。

王夫之自身は明言しないが、『大學』を始めとする王夫之の修養論は朱熹の様々な見解の中から心に關する見解に焦點をあてて精練していったものとなっている。⁽²¹⁾先の「水土の養」という比喻によって王夫之の修養論の要處を譬えてみるならば、まず確實な一本の苗を植えること（至善をつかむこと）を重視し、その上でその苗に水や土を與え（格致誠正修に努め）、一本の大木を育てようという發想である。朱熹の論じた修養論は、幅の廣い様々な議論を包括するものであり、朱熹自身はやはり己に切實なことから着手すべきことを説いているのであるが、王夫之が問題視した朱子後學の弊害は必ずしも切實なることを重視しなかつたことにあつた。多くの士人によって注目されたが故に、その解釋は複雑多岐に展開していき、王夫之はそのよ
うな中で「善意識の自覺↓擴充」を吾儒の要として、異端俗學の弊害を正しながら、『大學』解釋を提示していったのである。⁽²²⁾

〔注釋〕

(1) 『大學章句』冒頭に「子程子曰、大學、孔氏之遺書、而初學入德之門也」とある。

(2) 『四書箋解』の執筆年代に關しては概ね二説がある。陳來氏のように『四書箋解』の内容が『讀四書大全說』の補説のようになって注目した場合は、『讀四書大全說』よりやや後の王夫之の四十代頃の執筆と推定される。また、鄧輝氏のように『四書訓義』との類似性を重視した場合は、『四書訓

義』の執筆と同時期頃の六十一歳前後の執筆と推測されることになる。陳來『詮釋與重建——王船山の哲學精神』（北京大學出版社、二〇〇四年一月）、鄧輝「王船山四書學著作與《船山經義》年考」（《湘潭大學學報（哲學社會科學版）》第三二卷第二期、二〇〇八年三月）參照。

(3) 王夫之の四書に關する著作について言えば、『四書考異』と『四書稗疏』は、四書に見える字句の校異と事物の考證をそれぞれ行なつた著書であり、内容解釋には深く踏み込まない。『讀四書大全說』は王夫之が『四書大全』を通して疑義を抱いたことに對する解説であるが、『四書』全篇にわたるものではない。『禮記章句』は『禮記』解釋の中で大學篇も併せて論じており、大學篇の本文は朱熹の『大學章句』を朱熹の注釋ごと採用して、王夫之の見解を敷衍していく。『四書訓義』は四書全てにわたる解説であり、『四書箋解』は『四書』各章の要點のみを端的に摘出した書。全ては王夫之の意に基づいて解釋されているが、朱熹の意を敷衍することを重視したものもあれば、要點のみを提示しようとしたものなどそれぞれに分かれている。

(4) 例えば、後注でも採りあげるが、朱熹が格物を始教としたことを『讀四書大全說』や『禮記章句』では異端や陸子の學を正すためであつたと肯定的に論じる一方で、『張子正蒙注』では否定的に捉えることもある。しかしこれは王夫之の見解が変遷したとは一概に言えるものではない。王夫之のテキストとの向き合い方の問題とも考え得るからである。これは老莊など否定的に捉えているはずのテキストに對する著述にも見られる執筆姿勢であり、この點に關しては本間次彦氏が、王夫之は「その（老莊への）注解には、一見した限りでは、テキストの内容そのものに對する批判はまったく讀みとれない」としな

がら、「テキストとの批判的對話を行いながら、必要に応じてそれを敷衍し、何よりその論理展開とそれを支える論拠を浮かび上がらせ……、テキストの論理展開を支えているはずの論據の無根據性を暴露」する、と誠に示唆に富む指摘をしている。本間次彦「儒教の境界——彼はなぜ『老子』を注解するのか——」『明治大學教養論集』通巻四〇〇號（二〇〇六年一月）参照。ただし、壯年期と晩年期とで王夫之の用いる觀念で異なるもののあることを指摘した研究もあり、これらは今後より慎重な検討が求められてくる問題であろう。

(5) 拙稿「王夫之「正心」論」『東洋の思想と宗教』二六号（二〇〇九年三月）参照。

(6) 例えば、朱熹には「孔子所謂克己復禮、中庸所謂致中和、尊徳性、道問學、大學所謂明明徳、書曰人心惟危、道心惟微、惟精惟一、允執厥中、聖賢千言萬語、只是教人明天理、滅人欲」〔『朱子語類』卷一二・71條〕という發言がある。

(7) 蕭箏父氏は「書中〔『讀四書大全説』…筆者注〕一「反宋明道學「存天理、滅人欲」的説教、……力駁朱熹等「人欲淨盡、天理流行」的學説」〔『中國大百科全書』「讀四書大全説」〔蕭箏父執筆〕（二六433）と指摘する。また、章啓輝氏も同様に「存天理、滅人欲」を否定して、理欲合一を主張したとの見解を提示している（章啓輝『曠世大儒——王夫之』（河北人民出版社、二〇〇一年一月）235頁参照）。

(8) 数多くの王夫之の研究の中で、王夫之の倫理・修養の問題に焦點を充てた優れた研究として以下の論著を挙げておく。

・唐君毅『中國哲學原論（原教篇）』（臺灣學生書局、一九九〇年九月）

・曾昭旭『王船山哲學』（遠景出版、一九八三年二月）

・馬淵昌也「王夫之倫理學の基本構造——惡の發生とその克服を中心に」（上）（下）『學人』三輯・四輯（江蘇文藝出版社、一九九二年二月・一九九三年七月）

・陳來『詮釋與重建——王船山の哲學精神』（北京大學出版社、二〇〇四年一月）

このうち例えば、『大學』に基づく修養論を精緻に整理・考察した馬淵氏は、王夫之の格物・致知・誠意・正心を「思を前提に耳目の使役による外物の理の攝取・集積を行い（格物）、同時に思の理認識機能を、自己内證的なものを含めて最大限に活性化しながら（致知）、その理の把握を間斷することなく持續し（正心）、意・情等の發動におけるその理による整序を行ってゆくこと（誠意）」とまとめる（578頁）。心的機能の「思」を確立するためには、格物による外物の理の集積の上に、正心によってその理の把握を求めることを想定しているのであり、朱熹の解釋に従うものとなっている。

（9）例えば王夫之は「天地無不善之物、而物有不善之幾。物亦非必有不善之幾、吾之動幾有不善於物之幾。吾之動幾亦非有不善之幾、物之來幾與吾之往幾不相應以其正、而不善之幾以成。故唯聖人爲能知幾。」〔六963〕と説く。

王夫之の惡・不善の來源に關する研究は、曾昭旭氏前掲書、馬淵昌也氏前掲論文が優れたものであり、本稿も大いに裨益を受けている。特に馬淵氏は惡の來源について精緻に考察した上で、王夫之は「最終的に惡の發生の根據を、氣質自體ではなく、むしろ氣質が外物と交渉をもつところで生ずる幾の適當不適當に求めていった」（575頁）とまとめる。ただし、曾氏・馬淵氏の研究は共に王夫之の考える不善の

來源を明らかにすることによって、その克服のための理論を考察したものであり、王夫之が自覺的に論じた不善の克服を追ったものではない。また、王夫之の正心論を核とした場合の對應の場における善不善の位置付けについては拙稿前掲論文参照。

(10) 引用原文の後に附した「漢數字・算用數字」は、『船山全書』（嶽麓書社、一九八八～一九九六年）の「冊數・頁數」を示す。引用文中の「」は王夫之の自注、（ ）は筆者による補注である。

(11) 前注（7）に引く蕭箴父氏の見解などを参照。

(12) 格物・致知・誠意・正心・修身が對象を異にする修養であることについて、王夫之は「此心字在明德中、與身意知各只分得一分、不可作全體說」（六42）、「明德、身心意知之德也。……明之者、格致誠正修以著其全體大用也」（六108）と明言する。

(13) 知止至善については、次のような見解も見られる。「『大學』經」物有本末、事有終始、知所先後、則近道矣。「朱熹注」知止爲始、能得爲終。「王夫之衍」知止至善者、内盡其心意知之功而外窮物理、善乃至也。心意不妄而物理未窮、雖善而不至、不踐迹則亦不入於室矣。自其備美大之盛則曰止、自其初學即必以此入德則曰始。蓋大學之始即以至善爲始、故終以殊於後世俗儒異端之自暴棄也。」（四147）

(14) 山口久和氏は王夫之の「善」について、「所謂善とは、こうした當爲の意識の下に爲される行爲の總稱、又はその目標であると言えるであろう。……しかし當爲の意識を缺き、善そのものの意義を知らずして爲される行爲は、たとえ一々の行爲が個々の善行となり得たにしても、行爲に首尾一貫するものがなく、その倫理は全くの便宜主義的なものとして終始するであろう。」（「存在から倫理へ——王夫之『尚

書引義』の哲學——『東方學』五七號、一九七九年、58頁）と指摘する。自覺した善意識（至善）と當爲の意識が結びついていると認める時、山口氏の見解は大いに賛同し得るものである。

(15) 拙稿前掲論文参照。

(16) 王夫之の論じる修身には、いわば廣義の修身と狹義の修身とがある。廣義の修身とはこれまでの議論にも出てきたように、格物・致知・誠意・正心の集成としての「修身」であり、王夫之も「格致誠正、其報成在身修」（六41）と説く。これは『大學』の經文「修身を以て本と為す」という時の修身でもある。ところがその一方で、王夫之は「纔有所辟、言必過言、行必過行、動必過動。抑言有過言、行有過行、動有過動、而後爲用情之辟。辟者偏也、非邪也。邪生心而偏在事。非施之言行動而何以云辟哉。故修身者、修其言行道之辟也。」（六42）と説き、言行動など行爲として外に現れる際にそれが善に適っているかどうかをチェックし、修めることが「修身」だとも言うのである。このような「修身」は、王夫之の『大學』解釋においてはむしろ「誠意」と對になる修養として位置付けることが出来る。誠意が心の働きにおける不善のチェックと善意識を満たすことであるのに對し、修身は言行道など身體の働きにおける偏りのチェックとその偏りを修めることとなるのである。これは正心による善への志向の把握が「主」の修養とするならば、誠意と修身がそれぞれ内外・心身を分けて善への志向をチェックする「輔」の修養という構造になつていくのであり、ここに提示される修身はこの狹義の修身として解釋すべきである。

(17) 前注（8）に引く馬淵氏の見解などを参照。

(18) この問題は王夫之の『論語』「一以貫之」解釋の争點でもあった。拙稿「王夫之の修養論に關する一考察―「一以貫之」解釋を中心にして―」『日本中國學會報』六〇集（二〇〇八年一〇月）参照。

(19) 朱熹も程頤のこの發言を肯定して自説によく用いる。例えば、「曰、程子謂今日格一件、明日又格一件、積習既多、然後脫然有貫通處。某嘗謂、他此語便是眞實做工夫來。」（『朱子語類』卷一八・9條）、
「今說格物、且只得一件兩件格將去、及久多後、自然貫通信得」（同卷一〇四・46條）とある。

なお、王夫之と朱熹の「格物」ではその位置付けが異なるものであるが、王夫之は朱熹が『大學』解釋において格物を重視することを批判的には受けとめていない。格物の重要性を重視していたということでもあるが、王夫之は朱熹が格物を『大學』の始教とした背景については次のように解釋している。

「（朱子）以格物爲始教者、爲異端之虛無寂滅、高過於大學而無實者言也。彼未嘗不有求於心意、而以理不窮、知不致之故、則心之所存、益託於邪、意之所察、益析於妄。此則過在擇執之未精、物累心而知蕩意也。」（六620）、
「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、而槩括學者於頭道之中。」（一一二10）朱熹が格物を始教として提示するのは、異端・俗學の徒が心性の修養にばかり意を向けて、外物との關係を蔑ろにしているためだからであると
いうのである。しかし、王夫之の主張の力點がいずこにあるかという点、やはり格物よりも正心が重視されることになる。『張子正蒙注』では、「抑張子以博文之功在能立之後、與朱子以格物爲始教之說有異、而大學之序、以知止爲始、修身爲本、朱子謂本始所先、則志道強禮爲學之始基。」（一一二172）と説いて、張載がまず「能立」（善意識の自覺）を重視し、その後「博文」（善意識の擴充）を説いてい

ることを評価し、朱熹が格物を始教としてしていることとは異なることを指摘しているのである。

(20) 善意識の自覺↓擴充については、『大學』の議論以外にも當然認められるものであり、王夫之の修養論に關する議論全體に關わるものである。一例を挙げれば、孟子と告子の仁内義外の議論において、「大要須知。道是志上事、義是氣上事。告子貴心而賤氣、故内仁而外義。孟子尊氣以盡心、故集義以擴充其志之所持。於此辨得分明、更無混亂矣。」(六930)と概括していることである。

(21) 例えば、朱熹は「敬」の修養に、外形を整齊嚴肅にすることによつて、内面の心を培うことも重視しているが、王夫之は外形的な問題を強調することはない。また朱熹が提示したように、小學による反復習慣化によつて規範を培い、その上で大學に進んで自身に培われた規範を再確認し確固たるものにしていく、ということも強調することはない。王夫之はあくまで、心の涵養に注目して修養論を説き明かしていくのである。

(22) 朱熹と王夫之の『大學』解釋、延いては修養論における主張の力點の違いは、土田健次郎氏が、宋儒が自意識を消滅しようとしていくのに對し、明代では自意識を軸に外界を取り込むことが自覺されたと指摘したことに當てはまるものである。王夫之の『大學』解釋に通底する問題意識を「善意識の自覺↓擴充」にあると認めた時、筆者は土田氏のこの指摘に大いに賛意を表する。土田健次郎「萬物一體の仁」再考『宮澤正順博士古稀記念 東洋—比較文化論集—』(青史出版、二〇〇四年一月) 参照。また、このような王夫之の問題意識からは、實に王夫之が否定したはずの王守仁の主張が想起されてくることにもなる。