

王夫之の死生観

— 氣の善惡をめぐって —

序

晩年の孤居によって船山先生と呼ばれる王夫之（1619—1692）は、明末清初の動乱の中、中国文化の重い伝統を承け継ぎつつ、如何にして人間らしく生きるか、を模索した思想家の一人であった。本稿は王夫之の思想の中の死生観について、その一端を考察してみたい。もとよりそれは、世界観における根元的な有機体論と機械論、循環論や目的論、あるいは弁神論的問題等々、より精細広範に論ずべき問題をはらんでいるが、この小論では手に余るものである。ここでは、資料として晩年の定論とも言える『張子正蒙注』の太和篇第三章の注などによって、氣の循環における善惡の問題を中心に考察するに止まろう。

一 唯心主義的雜質について

海老江 康 二

清末の滅満興漢運動期における「華夷論」への影響を除き、歴史的影響力は皆無に近い王夫之であるが、今日の中国では、中国思想上、宋明学の止揚者として、また唯物論的弁証法的思想の持ち主という観点から、王夫之は、前近代中国の思想家の中では、第一ともいべき極めて高い評価・位置づけが与えられてきた。しかしまた、王夫之の思想に含まれる、中国十七世紀という科学の未発達などによる所の、いわゆる時代的制約や、中小地主階級出身ながらの階級的制約と呼ばれるような問題点も指摘されている。これらの一端を、王夫之研究の古典の一つである嵇文甫氏の『王船山學術論叢』に収められている「王船山の唯物主義思想及其唯心主義的雜質」の要旨を挙げて、紹介しておく。

嵇文甫氏は、王夫之の「唯物主義思想」として、次の四点をあげている。

第一は、三統五徳説や天人感應論等の迷信的な神秘思想に反対したこと。第二は、万法唯心説や虚無を主張する仏教・老莊思想を批判し、物質世界の真实性と永恒性を肯定したこと。第三は、道と器・理と氣において、唯器論・唯氣論の立場をとっていること。第四は、絶欲を説かぬ理欲論、また理勢合一・体用合一・常変合一の主張など、が八唯物主義 \vee として評価された。

嵇文甫氏による王夫之の八唯心主義的雜質 \vee としては、第一は、王夫之の「氣」が非物質的要素を含んでいること。第二は、社会制度から治乱の歴史にいたるまで、天理の支配をみるといふ、天理史觀が認められること、の二点があげられている。

以上の嵇文甫氏の指摘は、八唯物主義・唯心主義 \vee 等の概念規定や価値評価の観点の導入は別として、王夫之の思想の特質を明示していると言えるであろう。もとより王夫之の思想内容としては、これに加えて、綱縊化生論と性命の日生論、また人禽の異を説き人間の主体性・能動性を強調する人性論乃至人間論、或いは主客統合の認識論、さらにまた倫常秩序の確立をめざす絶対専制君主制的政治論なども重視しなくてはならないのだが……。

ところで、嵇文甫氏の言う八唯心主義的雜質 \vee の第一点の前半——「善氣・悪氣」の問題——について、やや立ち入って考察してみることが、本稿の目的である。

2

嵇文甫氏の批判の概略は、次のようなものである。

中国の伝統哲学において、「氣」は物質の範疇に属するもので、「氣」を根元とする思想を唯物論とみなしている。がしかし、過去の思想家が用いている「氣」の概念は、我々が用いている物質という概念とは必ずしも同じではない。その中には、非物質的な要素をまじえ、神秘的な意味をもっている。

王夫之は、生滅なき「氣」によって、物質不滅論を説くが、そこにおいて「善氣」「悪氣」「治氣」「乱氣」と言い、また「堯舜の神・桀紂の氣は不易である」等々と言うのは、人事現象と自然現象を混同して説くものである。自然界に「善氣」「悪氣」「治氣」「乱氣」のような物質は、あるといえるだろうか。

また王夫之は、世俗の迷信的な「鬼神」信仰を排斥して、「鬼神」を「氣の屈伸」の運動を指すものとするが、「鬼神」の存在は否定せず、汎神論的である。

結局、王夫之の問題点は、社会範疇と自然範疇を混同し、人間の頭脳を通して生み出された精神現象をとって、むりに直接に「氣」のうちに根拠を求めようとするところにある。

概略右の様に嵇文甫氏は述べるが、確かに氏が引用する『張子正蒙注』では、張載の本文と殆んど無関係に、王夫之の「善氣」「悪氣」等が、出現するように見える。そのことについて、以下において、若干検討してみたい〔注一〕。

二 「善氣・悪氣」

1

張載の『正蒙』太和篇の第三章は

天地の氣、聚散・攻取、百塗なりと雖も、然してその理た

るや、順にして妄ならず。……

と始まる。天地の気が、個別万殊の事物及びその生成變化の世界を現象させるが、気の聚散の運動のあり方そのものは、条理・秩序がある、という意味である。そして、張載の三章全体の趣旨は、以下の如くである。即ち、世界に無なるものはない。事物の有無・生死は、太極における気の必然的な聚散に他ならぬのであり、事物には生死があれども、太虚の気としては不滅である。その道理を達観して、太虚の気という本来のあり方を体現して生きるべきだ。仏教者の如く、ひたすらに死後の極楽往生を願ったり、道家の如く、延命長生を願うような、表面的な生死にとらわれた、個人的・利己的・快樂追求的な生き方をしないこと、これを張載は説いているのである。

このような張載の思想に対し、王夫之は右の引用文に注して、聚れば有と見、散ずれば無と疑う。既に聚りて形象を成せば、才質・性情、各々その類に依る。同じき善性は之を取り、異なる者は之を攻む。

故に庶物繁く興り、各々品彙を成す。乃ちその品彙の成るは、各々條理あり。

故に露雷霜雪、各々その時を以てし、動植飛潜、各々その族を以てす。必ず長夏の霜雪・嚴冬の露雷・人禽草木互相たがひに淆雜するの理なし。

故に善氣は善に恒に、悪氣は悪に恒に、治氣は治に恒に、乱氣は乱に恒なり。屈伸往来、その故に順いて妄ならず。

妄ならずとは、氣の清通、天の誠なればなり。

と述べている。氣は、感覚による有無を通じて普遍的な存在であるが、事物として形象をとるときは、万殊雑多の個別者として存在する。しかし、それは単なる雑多であるのではなく、万殊であり乍らも、根元の氣の本来の調和統一への傾向を繼承して、一定の秩序条理をもつ。即ち万物は、その形状や性質を共通にする「類」をもってまとまりつつ、またそれぞれの特異なあり方やたらきにもとづいて、相互にありうべき連関性をもって存在し、全体として合理的な秩序を構成しているのである。

前半の以上の様な意味の王夫之の注は、万物の個別的なあり方の説明に傾斜しつつも張載の本文をより具体的に論じて、明解懇切であるが、その後唐突に「故善氣恒於善……」の語が出てくる。ここが先に挙げた稽文甫氏の問題にした所の一つであるが、『中国哲学史資料選輯（清代之部上）』では、これについて三点に分けて次のように批判的に述べている。

「氣」は物質であり、自然範疇に属する。これで露雷霜雪・動植飛潜を説くことはできるが、これを善・悪・治・乱に分けると、神秘主義となる。

露・雷・霜・雪などは自然現象であり、いわゆる「善氣」「悪氣」「治氣」「乱氣」は社会現象である。自然現象と社会現象を並べて論ずるのは、異った概念と範疇を混同するものがある。

王夫之のいう「恒」とは、永遠不変の意味である。「善氣」「悪氣」「治氣」「乱氣」の社会現象が、すべて永恒不変的と説くのは、頭らかに形而上学的観点である。

また、『王夫之哲学著作選注』は、次の様な注を付している。

善氣・悪氣・治氣・乱氣は、王夫之が「氣」に社会的属性を賦予した、一種の歴史唯心主義の観点である。善と悪は一對の道德範疇であり、階級社会では階級性をもっており、超階級のな永恒の善と悪は決して存在しない。そして治と乱は、階級斗争の別の表現であって、階級矛盾に根ざすものであり、決してこのような気が決定するものではないのである。

以上の見解は、おしなべて、氣を純粹に客観的物質存在とみなすことから、また一方で、善惡の価値判断を階級的社会的政治的領域の問題に限定して用いることから、王夫之のこの論述を批判的に把えるものである、と言えよう。

しかし一体「善氣・悪氣・…」とは、そのようなものであろうか。そもそも氣の善惡とは、何であらうか。そして、それらがいわば循環輪回するという難題も含めて、どのように解したらよいのであろうか。

2

善惡といえは、基本的には道德的価値の問題であるが、一般的には善と呼ばれる内容は種々雑多である。日常的には好惡・快苦・良(適)否・是非等を含んで多様に用いられている。「よい天気」とか「わるいバイ菌」など(それ自体としては、恐らく価値中立的である)自然現象に対しての、また「よいナイフ」や「よくない態度」などの人工的事物ないし人間の行為に対しての、快苦・好惡の感情表現といえるものもあれば、「よきそのものとは何か」というソクラテスの問いにおける善の本質ないし

最高善を問題にして、言うときもある。善惡は、価値の問題であるから、自他等の相関的次元において生ずることであるが、あるべくしてあり、なるべくしてなっていく、自然必然の自然現象に対して善惡を唱えることは、基本的に自己の主観的感情よりする好惡の表明に他ならないとも言えるであらう。そこで自然現象に倫理を持ち込むことを避けて、善惡ということをも限定すれば、人格的存在の自由なる判断に基づいて行なわれた実践行為についての、たとえばその行為の責任が問われる時の、語とみるべきである。治乱という歴史社会的な次元での出来事も多様な条件が複雑にかかわってくるにせよ、原則的には、このような人間の営為の集積・所産であると言えるであらう。

しかし、王夫之が「善氣・悪氣」というときの善惡は、右のような人間の主体的行為についての価値判断として言っているのではないと思われる。氣に言う善惡とは、事物存在における質的区別ないし差別の事を言うのではないだろうか。「人禽草木」等、一般には氣質之性、或いは氣稟とよばれる、根本的な陰陽二氣の存在に基づく所の、清濁・通塞・厚薄・精粗・偏正・美惡などの、事物の特殊性(類)の次元における先天的な能力・形態・性質・あり方・はたらき(才質性情)の区別及び差別を意味するとみるべきであらう。

王夫之は、張載の「氣に陰陽あり」(「正蒙神化篇 第七章」)に注して、陰陽二氣綱縊を超越する存在を否定し、

……故に直ちに「氣有陰陽」と言いて、以て太虚の中、形の執るべき無きと雖も、而して温肅・生殺・清濁の体・性、

俱に一気の中に有りて、同じく固有の実たるなり。

といい、或いはまた

二気の生ずる所、風雷・雨雪・飛潜・動植・靈蠢・善惡、皆な其の必有なる所なり。故に万象万物、太和の妙を得ざると雖も、必ず陰陽を兼ね有ちて、以て相い宰制す。形状詭異し、性情区分して、一にする能わざるなり。(參兩篇第十二章の注)

化の災祥あり、物の善惡靈蠢あるは、聖人、之を憂うも、而れども天は以て憂いと為す。(天道篇 第七章の注)

と云う〔注?〕。このような善惡の用語法は、善惡の問題が、それぞれ惡・善の由来に難題を残しつつ、主として人間の性善・性惡をめぐって論じられてきた中国思想においては、それほど奇異なことではないであろう。王夫之が直接する宋学の程頤は、性に不善なし。其の不善なる所の者は、才なり。天より受くる、之を性と謂う。氣より稟くる、之を才と謂う。才の善・不善は、氣の偏正あるに由るなり。(程氏外書 卷五)と云い〔注3〕、朱熹は、

曰わく、楊氏の謂う所、陰陽は不善なくして、人得て以て生ず。故に性は不善なし、と。如何。曰わく、陰陽は氣なり、不善なき能わず。唯だ陰陽する所以の者は、則ち是れ所謂の道にして、不善なきなり。(四書或問 孟子 告子上)

と云う。惡と言わず不善と言ふ所に、一つの考えを示しているのだが、やはりこの善不善は、人間の自然的所与を問題にし

ての事であり、資質の美惡と言ふべきものであろう。

ただそこでの王夫之は、程朱と異なり、孟子の「形色は天性」(尽心上)「不善を為すは才の罪に非ず」(告子上)や、張載の「形して後、氣質の性あり」(誠明篇 第二十二章)「人の剛柔・緩急、才と不才あるは、氣の偏なり」(同 第二十三章)などを重視し、氣質の性と才を峻別している。氣質の性は、耳目口鼻の感官が声色臭味を欲するという所謂欲望であり、生命ある人として誰もが不可欠なあり方を示すものである。王夫之においては、これはむしろ「嗜欲の自りて興る所は、即ち天理の自りて出づる所」(乾称篇下、六章の注)と言われるごとく、欲望の存在そのものは、天地自然の生化を人間が繼承して更なる展開をするための必然的な契機であるに他ならない。これに対し、程頤の言う氣質の性こそ才と言ふべきで、「剛柔・緩急の質を殊にする者」(誠明篇 第二十三章の注)であり、これが荀悦・韓愈らが性三品説を建てて誤ることになった「智愚・賢不肖、自性の若く成す」(同)所の才に他ならない、と王夫之は言う。

しかし、この現実の区別ないし差別を説き明かす才も、所謂性惡説の思想とは無縁である。王夫之は、

凡そ物は、皆な太和絪縕の氣の成す所なり。質あれば、性あり。性あれば、徳あり。草木鳥獸は、無性・無徳に非ず。而して質は人と殊なれば、性も亦た殊なり、徳も亦た殊なるのみ。均しく是れ人なるが若ければ、得る所、皆な一陰

一陽・繼善の理氣にして、才は或いは偏ると雖も、而して徳は必ず同じ。故に「人、不善あることなし」と曰う。(至当

と云う如く、才の偏は区別ないし差別を示すものである。そして、これら王夫之の注意する氣質の性と才との区別も、内容的には程頭・朱熹の思想とそれ程の違いはないと思われるが、しかし王夫之が欲望充足的あり方である氣質の性も天性に含めるのは、彼のより具体的な人間的現実を尊重せんとする姿勢の一つであるともみることができよう。

以上のような王夫之の思想において、善氣・悪氣は、この世界が、それを超える何物かを待つことなく、ただちに事物の生成変化し万殊多様な姿としてある、ということを読き明かすための、区別・差別の存在原理ないし原型の一面である、と言えるであろう〔注4〕。

三 「堯舜の神・桀紂の氣」

『正蒙』太和篇第四章の張載の本文「聚も亦た吾が体、散も亦た吾が体。死の亡ならざるを知る者にして、性を言うに与かるべし」について、王夫之は

聚りて形を成し、散じて太虚に帰するも、氣は猶是れ氣なり。神とは氣の靈、氣を離れずして、相い与に体を為せば、神は猶是れ神なり。聚りて見るべく、散じて見るべからざるのみ。其の体、豈に不順にして妄なる者あらんや。

と注をつけ始める。氣と神が、人間の知覚の有無にかかわりなく、客観的・合理的・不変的実在として循環していることを説いている。循環するのは氣と神であるとはいえ、神は氣の靈妙なる働きに他ならぬから一元の氣の循環と言ってもよい。ただ

し、単に一と云うのみでは運動を示すことが難しくなり、また存在は必ず存在のあり方や働きを持っているから、存在の究極ないし循環の実体は、陰と陽や、氣と神などの二元として表現されるのである。王夫之は「氣は、其の有る所の実なり。其の綱縊して健順の性を含み、以て升降屈伸して條理必ず信なる者は、神なり」(神化篇 第一章の注)、また「太和の中、氣あり神あり。神なる者は、他に非ず、二氣清通の理なり。不可象者は、即ち象中に在り。陰と陽と和し、氣と神と和す、是れを太和と謂う」(太和篇 第一章の注)と、述べている。循環する根元の太和の氣を、いわば横観すれば陰陽であり、縦観すれば氣神である、と言えよう。

しかし、王夫之は、この太和篇第四章の注を続けて、「故に」と右の内容を承けつつ、

故に堯舜の神・桀紂の氣、綱縊の中に存して、今に至るまで易ならず。

と、堯舜としての神も、桀紂としての氣も、変質したり純化などすることなく、太虚綱縊の中に永遠に存在し続ける、と云う。本稿冒頭に紹介した嵇文甫氏が「唯心主義的雜質」として例示した所のもう一つがこれである。そして嵇文甫氏は、この「堯舜の神」は先の「善氣」「治氣」を代表し、「桀紂の氣」は「悪氣」「亂氣」を代表するとし、これは物質の不滅を講じたものであるうか、あるいは精神の不滅を講じたものであろうか、と云って、既にまとめた様な批判を行っている。嵇文甫氏の論点は、神・氣を善氣・悪氣に充たさせることを含めて、大概の所は尤もで

あると思われるが、なお王夫之自身の見解を逐つてみたい。

神・氣を、特に堯舜・桀紂の様な具體的な歴史的社会的人物事蹟に寄せて書き分けることは、もとより張載には無く、王夫之独自の見解として注釈の範囲を逸脱している。がしかし、王夫之は本章の注を次の様に説き終る。

然れども桀紂の暴なる所の者は、氣なり。之を養へば醇ならずしむべし、之を持せば正ならずしむべし、之を激むれば清ならずしむべきなり。其れ始め天より得る者は、健順の良能、未だ嘗て損なわれざるなり。其の人に存するのみ。

桀紂の氣とは、転じて濁悪の氣質として説かれるのであって、養氣等の修養によれば、極悪人たる桀紂の様な人物でも、清通への可能性が失なわれてはいず、問題の焦点は、各人の主体的な自覚・修養の如何にある、と『易』の「神而明之、存乎其人」を引いて言うのである。何のことはない、これは宋学の所謂變化氣質の主張であり、「聖人、学んで至るべし」の可能性を支える性善説の論理に他ならない。清通の神に堯舜を、濁悪の氣に桀紂を、配当して書き分けた所以である。

ところで、この「堯舜の神・桀紂の氣」がそれぞれ独立的に存在するとされたのは、先の「善氣」「悪氣」の不変と同じく、根元的な区別・差別の原理の表現であると解せよう。すなわち、根元の太和の氣は陰陽合一・氣神合一であり、それ以上にこの現実においては、不可象の神は氣に寄寓してのみあるものであれば、存在するものは原則的に濁清に比喩される陰陽や氣神を並有するものであって、偏挙すべからざるものである。即ち堯

舜の神・桀紂の氣」は、この注の趣旨とは若干齟齬するかもしれないが、基本的原則的内容としては、所謂互文とも解しうるのではないだろうか。これら清濁等の氣の循環における問題については、王夫之の比較的長文の論説二篇——『張子正蒙注』太和篇 第三章の注のいわば総論と、壮年氣鋭の作である『周易外伝』卷六 繫辭下伝第五章のいわば第一論——において、多岐にわたる世界觀の根本問題への示唆を含んで語られている。以下、主としてそれらによって、氣の循環の様態を考えてみたい。

四 氣の循環論

1

程頤や朱熹は、造化生生の立場に立って、張載の説を「仏教の輪回を批判したが、しかし氣の聚散屈伸を説くのは大輪回到他ならぬ」等と批判した（『朱子語類』卷九十九など）。程朱の場合には祖考孝養の祭祀の根柢に難題が起きる（注5）のだが、氣の循環論の場合も、死後の散氣の存在をどのようなものとして把えるかにおいて、いろいろ厄介な問題を残すことになる。

王夫之は、張載を継いで、氣の循環の立場を取る。彼は、この氣と祭祀の関係についてはあまり言及してはいない。本稿冒頭に触れた「太和篇」第三章の全体をまとめて論じた総論は、三つの部分にわけられるが、まず

此の章は、乃ち一篇の大指、生死を貞して以て人道を尽くす。乃ち張子の絶学にして、前聖の蘊を発し、以て仏老を闢きて人心を正す者なり。朱子は、其の既に聚りて散じ、

散じて復た聚ると言うを以て、譏りて其れ大輪回と爲す。

而して愚おもえらく、朱子の説は反つて釈氏の滅尽の言に近くして、聖人の言と異なる。

と云いい、『論語』や『易』の語を引いて、気の循環論の、いわば經学的論証を行う。

そして次に「天運の物象を以て之を言えは……」と、四季の循環を例示し、また

車薪の火、一たび烈え已に尽きて、燄と爲り、煙と爲り、燼と爲る。木は仍お木に帰し、水は仍お水に帰し、土は仍お土に帰す。特だ希微にして人見ざるのみ。一甌の炊、濕熱の氣、蓬々勃々として、必ず帰する所あり。若し盒蓋嚴密なれば、鬱して散せず。禾は火を見れば飛んで何こに往くかを知らざるも、地に究まり帰す。

と、五行に近きものの不滅の事例を示して、

もし散尽無餘の説の如ければ、此の太極渾淪の内、何処を其の翕受消帰の府と爲さんや。又、造化日新して其の故を用いずと云えば、此の太極の内、亦た何こ従りして此の無尽の儲を得て、以て終古に滅に趨きて置きざらんや。

と、自然学的論証とも言うべきものをしめくくっている。即ち王夫之は、事物が、この現実世界において無に帰して、寂滅涅槃などの現実世界を超えた別世界に存するという仏教的思想を批判しつつ、また一方で、本体の無よりこの有の世界が無限に生起し続けるという老莊的思想を批判した。これは、所謂物質不滅の考え方を、極めて説得力をもって論じているものである

と云えよう。

しかし、こと人間存在における氣としての永遠あるいは循環については、自然現象の明解さに比して、王夫之の論理はあまり齒切れのよいものではない。まず上文の自然学的論証に続く、いわば人間学的論証をとりあげてみるならば、全文は次の如きである。

且つ人事を以て之を言えは、君子の身を修めて命を俟つは、天に事うる所以なり。全くして之に生じ、全くして之に帰するは、親に事うる所以なり。一たび死して消散無餘ならしむれば、諺の所謂る、伯夷・盜跖は同じく一丘に帰する者にして、又た何ぞ恤いて、志を遅しくし欲を縦にせずして、亡びて以て尽くるを待たざらんや。

惟だ神を存して以て性を尽くさば、太虚と通じて一体と爲り、生じて其の常を失わず、死して適きて其の体を得べし。而して妖孽・災眚・姦回・濁乱の氣、両間に留滞せず。斯れ堯・舜・周・孔の万年なる所以にして、詩に「文王、上に在り。於天に昭らか」と云う、聖人の天と徳を合するの極致と爲す。聖賢の大公至正の道、異端の邪説と異なる者は、此を以てす。則ち張子の言を明審の昭らす所の者に非ずと謂うは、愚の敢て知らざるところなり。

ここでは、善氣・悪氣の二元的存在は出てこず、気の循環というよりも、ただひたすらに善なるものの永遠を、情熱的に説くのである。そしてこの後半に『詩経』によって經学的論証をすることはさておき、『莊子』駢拇篇などによるであろう所の諺

を引きつつ、『孟子』的立場を延長して、善なるものの消滅を拒否するという内容は、一応注目しておかなければならないであろう。

王夫之は「もし死が無に帰するのなら、伯夷は盜蹠と同じく、結局は一つ穴のムジナにすぎぬ。そうであるなら、死ぬまでの人生を楽しく気儘に過して、どうして悪いことがあろう」と、問いかけるのである。この問いは、素朴ながら、重く且つ厳しい。世にはやはり事実として、善因悪果もあれば悪因善果もあり、そして死はなお生者である自己にとって救いようのない一つの消滅であり、また死は人間にとっていわば根源的に平等である、とも言えるからである。しかしなお、死が全くの消滅であり平等であるならば、伯夷の苦悩の行爲と死は、ムダ骨であり犬死にすぎなくなる。そして、そのような観方は、時にはニヒリズムやヘドニズムを生み出しかねない。キリスト教のパウロも、コリント書Ⅰで、

死者が復活しないのなら、キリストも復活しなかったはずです。そしてキリストが復活しなかったのなら、あなたたちの信仰はむなしく、あなたたちは今もなお罪の中にあることとなります。そうだとすると、キリストを信じて死の眠りについた人々も滅んでしまったわけです。……もし、死者が復活しないとしたら、『食』たり飲んだりしようじゃないか。どうせ明日は死ぬ身じゃないか』ということになるでしょう。(共同訳による)

と、旧約のイザヤ書を引きながら、使徒たちを激励して言っ

ている。人は、ただ死んで無に帰するのではなく、キリストの復活・昇天の事実があるように、天国における永遠の生命がまっている、だからキリストを信じ希望をもって、現在における愛の実践に邁進しなければならぬのだ、とパウロは言いたいのであろう。原罪意識等は王夫之に全く無縁のものであるが、死が無に帰してはならぬという彼の問題意識と、パウロの主張は幾分か似たものがあるのではないだろうか。但し、パウロのこの場合は、天国への切符を手に入れるための信仰・実践ということのように聞こえ、それでは、奇跡目当てとは若干異なるかもしれないが、なお御利益信仰に近く、神への正しい姿勢からは、少しはずれてこよう。全ては神の意志という決定論的思想をもちつつ、なお神への信仰を説くことにおいてのみ、信仰の純粹さを見ることができるともいえない。パウロの信仰も、恐らくそのようなものであったろう。

キリスト教についてはともかくとして、王夫之のこの論にしても、単に死後の状態―地獄であれ虚無であれ―への恐怖を取り扱っているのではない、と思われる。そのようないわば終末論的問題は、第二次的消極的な事柄であって、むしろ王夫之においては厳しく批判されるものであった。仏教を批判して、「彼の累を免れんと欲する者は、死を怖るのみ。故に無生を欲す」「地獄餓鬼を以て懦夫を怖れさせ……」其の発本や、下愚の厭苦求楽の情にして、其の要帰は、則ち必ず得べからざるの真空を求むるのみ(乾称篇下 第十一章の注)等々は、屢々言つところである。王夫之は、ただ実践の究極である「存神以尽性」

において、善なるもののみが永遠に存在し続け、一方の悪なるものは存在することができないのだ、と説いているのである。これは、先の「桀紂の氣」が「其の人に存するのみ」と言われて、変化氣質の実践如何に委ねられたのに似ている。ただそこでの「堯舜の神・桀紂の氣・不易」と言われる自然の氣の不易循環の論と、必ずしも明解な一致をみないように、この総論でも「生不失其常、死可適得其体」前後の善の永遠と悪の消滅を言うところは、実はこの語が由来する張載本文の王夫之の注とも矛盾しかねないのである。即ち張載の「氣の物たる、散じて無形に入り、適きて吾が体を得る、聚りて有象と為り、吾が常を失わず」（太和篇 第三章）に注して、王夫之は

：聚りて其の常を失わず、故に有生の後、氣稟物欲、相い望ぎ相い枯ると雖も、而して克く自ら修治すれば、即ち健順の性を復すべし。

散じて仍お吾が体を得る、故に有生の善、惡、治乱、形亡の後、に至るも、清濁は、猶お其の類に依る。

と言うのである。この前半は所謂性善説ないし変化氣質論であり、後半は前に引く「善氣恒於善」の善氣・惡氣の二元的循環論である。ただここで注意すべきは「有生之後」「有生之善惡治乱」と言われ、前半後半の接点に「有生」―今現在、人間として生きてあること、をあげていることである。人間に関する氣の循環は、この△現在▽や△実践▽に大きな結節点をもつのではないだろうか。

『周易外伝』は、船山哲学の嚆矢とも言べきものであり、『読四書大全説』巻六 論語 先進篇三にも、仏教の輪回批判に關して『周易外伝』の参照を求める程だが、人間における氣の循環については、些さか荒稽な論を展開している。

王夫之は『周易外伝』巻六 繫辭下伝 第五章の第一論において（注6）、まず事物の生化は

形陰氣陽、陰と陽と合すれば、道、得て以て均和して、之を主持す。

と、本来自然的な調和をもって行われると言う。そしてこの氣の往来は、「往来、交も太虚の中に動く。太虚なる者は、本動者なり。動以て動に入り、不息不滯」と言われる不断の変動の中で、「同往同来」もあれば「異往異来」もあって、「往来不一」である。即ち、不変に見える日月も、その内実の氣は、常に代謝し補充されて異っている。しかしまた、その往来変化において「一山の雲、必ずしも其れ還た一山に雨ふらず」して水が存続するように、個別の状況を異にしながらも、それ自身として是不変なるものもある。その不変なるものは、右のような五行の如き「形質を有つ者」以上に、物質的存在である形氣陰陽を「運らす者」としての「虚明にして善動なる者」がある。前者が、先の『正蒙注』で氣と神を書き分けた場合の氣であり、後者が「二氣清通の理・不可象者」の神である。

そして、万物の往来は、所謂形化に相当する「類」の秩序に従って行われるが、なおそれは天地の無心自然の化であるがゆえ

に「人物の生化するや、誰か判然と一人の識をして、亘古にして一人と為さしめんや」と言われる如く、靈魂や個別者の循環輪回としてあるわけにはいかなのである。

人間における気の循環について、王夫之は、

清多き者は明、清少なき者は愚。清、濁に君たる者は聖。濁、清に君たる者は頑。…理数、復た以て無心なれば、或いは一人の養と性、散じて数人と為り、或いは数人の養と性、聚りて一人と為る。…故に堯の既に崩じて、再生して堯と為らず。桀の既に亡びて、再生して桀と為らず。藉し其れ再生すれば、代に一堯にして一桀あり。清聚まる者は、中人を積みて賢、賢を積みて聖。清散する者は、聖を分ちて数賢、賢を分ちて数中人。濁聚する者は、頑を分ちて数中人、中人を分ちて数賢。濁散する者は、賢を積みて中人、中人を積みて頑。…要は方往して方來の際、或いは聚、或いは散、固より以て梔を刻みて遺劍を問うべからざるなり。

と言う。ここにおける清濁聚散の形式的な分積相統それ自体は、たとえ個人的には遺伝の事を解せよとも、荒唐と言わざるを得ない。聖頑の分積相統は、このような個別的な気ではなく、後に見るように人間社会の歴史的影響として考えねばならないものであろう。ただしかし、ここで多種多様な相統の可能性を認めることは、錯雑する事物を、気の清濁以外の他の実体によることなく、説明しつくすと同時に、一義的な個物や靈魂の輪回循環の如き決定論的思考を排除することにもなる。

そして、王夫之は、結局のところは

往の或いは來たり、來の必ず往くは、其の自然に信じて以て天地の大徳と為すべし。而して往來の衝、聚散多寡の際、理数の無心に聴けば、所謂「此を過ぎて以往の者」なり。

と、個別的な氣稟の不齊や氣化の災祥を、「不可知の化」に符するのである。そして、これは、彼にとつていわば賢明なる判断停止と考えられたのである。即ち人はたとえ聖人でも、なお個別者としての人であり、全知なる神の如き存在ではない。それゆえ世界の個々の事象全体を把握することは不可能といわざるをえない。事象全体を把えきったと思うのは、往々にして世界を矮小化し自己を空想的に膨脹させた結果の独断にすぎぬものであろう。そしてこの傲慢なる独断の、実際上の無意味さと無効性は、絶望と逃避の消極的な人生態度を生み出す、と王夫之は考えたのである。

之を知らんと欲すると雖も、無心なる者を強いて以て我に聴かす能わず。徒らに眩いて憂え、憂いて妄を召く。固く將に其の往を悲しみて、其の不老〔注7〕を幸いとせんとすれば、生老病死、皆な苦なり。將に情を滅し識を絶して、長策を無生に居かんとすれば、又た何ぞ之を知るを貴とばんや。

と、王夫之が個別的情况への判断停止の賢明さを言う所である。とはいへ、

必ずしも之を知らざるも、聖人の利用して以て來を貞して往を善くするは、固より道あり。

生化の理は、一日月なり、一寒暑なり。…相い因るに類を以てすれば、往来必ず貞し。

と、事物は日月寒暑の如き、陰陽相感の一定の法則・原理にもとづいて展開するのであれば、個々の事象全体は知らざるも、その法則・原理に大凡ながらも人のよるべきあり方を見、出会う個々の事象に正しく対応できるのである。ここにおいて、神及び理が、重要な役割を荷うことになる。

神は「二氣清通の理」と言われた。二氣のあり方を示す神は、その存在において、二氣に共通なるものとして二氣を離れざるも、なお「不可象者」として存在するが、その機能ないし作用の面から見れば、二氣の存在を統一支配する者と言えよう。論理的必然性において、あり方は、あるものを規定するからである。この意味において、神は、運動変化し現象化してやまぬ氣に對して、無形の本体に擬せられ、論理的な根元者としての位置を占めることになる。

氣の未だ太虚に聚らず、希微にして見るべからざるが故に清なり。清なれば、有形有象なる者、皆な中に入るべし。而して抑つて形象の中に入りて、行かざして至るべきは、神なり。…其の人に在りて、太虚なる者は、心、神を涵むなり。(太和篇 第九章の注)

天は神を以て氣を御して、時行き物生ず。人は神を以て物に感じて、風を移し俗を易う。神なる者は、物の神に感じて類応する所以の者なり。(神化篇 第四章の注)
勿論、王夫之は極力神秘化を排除するのであり、この神の支

配者の性格も、自然界ないし自然現象においては、全体的調和への傾向として現われるのみであって、天地のひたすらなる無心自然の化を超えるものではない。自然はなおあるべくしてあり、なるべくしてなっていくしかないものなのである。ただ個別者として、陰陽氣化の不斉を憂えざるを得ず、また氣化全体については不可知であらざるを得ぬ人間は、しかしまた人間のみが、個別的事象を抽象化して、事象全体に通貫する法則・原理を自覚・認識し、自然現象に對して主体的能動的に活用することが可能なのである。これが可能なのは、あくまで無意識自然なる天地の化に對して、人間の実践行為をおいて他にない。

人物の生、皆な網縊一氣の伸聚にして、聖人と雖も太和に損益する所あること能わず。而して二氣、既に分るれば、吉凶・善不善、時位を以てして斉しからず。聖人は其の五常を貞し、神を存して以て氣を御す。則ち功を変化屈伸の際に為し、物は感ぜざるなくして、天も亦た之に違う能わず。…(太和篇 第二十二章の注)

と、孟子を承けて王夫之は言い、また
大宝は位に在りて、聰明疆力の任ずるに足れば、功を往来に為して、陰陽を節宣するは、其の人に存す。

と『易』の「神而明之」存乎其人」(繫上 第十二章)を引いて言う所である。このような「人之德行」(『周易内伝』繫上 第十章)において、陰陽の往来という自然的な氣の循環は、人間の行為の社会的歴史的影響力を受けて新たな展開をしていくのである。王夫之は、右の文に続けて、

性を充たし以て養を節すれば、他日に延び、他人に延びて、要す余清あり。養を充たして以て性を替うれば、他日に延び、他人に延べて、要す余濁あり。故に成周の刑措は百年にして、哀晋の五胡は雲擾す。善惡の積に亦た往來ありて、率ね數百年にして、一たび復さん。

と、述べている。これは、人間の主体的行為を含むところ、単なる気の循環・輪回とは異なる(注8)。そして、このような人間の営為が、歴史的事実としてはともかく、氣としてはどこまで説きつくせるかは、やはり疑問とせねばならないだろう。ただ王夫之にとって最終的に重要なことは、自ら主体的な人間として生きてあることを自覚し、そのように生きぬくことであつた。太和篇 第三章の総論では、それが善なるもののみへの永遠という、いわば要請として語られ、この『周易外伝』では、以下の如く、現在の我を始原者とする現実へのひたすらなる道徳的実践の信念が語られることになる。

必ず性を尽くして、天下の生を利しくす。我より、之を尽くして、生じて存する者は、徳、我に、存す。我より、之を尽くして、化して往く者は、徳、天地に帰す。徳、天地に帰して、清なる者、既に我において、拡充すれば、埤益する所ありて、吝留する所なし。

他日の生、他人の生、或いは聚、或いは散にして、常に以て清を扶けて濁を抑えれば、來世と群生に公たり。……且つ今日、の來は、聖人の珍とする所なり。他日の往は、聖人の慎しむ所なり。其の來に困りて、其の往を善くするは、

其の往に安んじて、其の來を善くする所以なり。物の來と己の來と、則ち何ぞ択ばん。

王夫之はまた「功は預め將來に擬はからずして、事は必ず先ず今日に崇くす」「生じては形色を踐み、没しては政教に存すれば、徳、民物に遍くして、道、天地に崇し」と言う。このような現実へのひたすらな邁進の中に自己の存在根拠と安心の確立を求めてゆく。自己の道徳的実践は、必ずや後世の社会・歴史の中に意味あるものとして残るであろう。それが我という人間の生きたあかしとなる。とはいえ自己の存在がいわば氣化の偶然であるように、その実践がどこでかなえられ実を結ぶかは、不可知の化の中でさだかではない。ただ自ら人としてあることを自覚し、人として生きぬくほかはない、というのが、王夫之のいつわらざる所ではなかつただろうか。

王夫之においては、善氣悪氣の問題も氣の循環論も、究極的にはこのような道徳的実践の根拠・意義づけという文脈の中で、語られるものであつたと言えよう。

まとめと展望

王夫之の思想を説明するためのキーワードが氣であるとは簡単に言えない事であると思うが、しかし彼の世界観において、重要な位置を占めていることは疑いない。王夫之の氣は、物質・自然・人間・社会・歴史等々、全世界を一元的に説き得る根源的な存在であつた。

さて、王夫之の『張子正蒙注』太和篇第三章の注は、稽文甫

氏らによって次の点で疑義される。即ち、(1)氣に善惡治乱がありうるのか、と(2)そのような善惡治乱の氣が永遠でありうるのか、ということである。後者は第四章では「堯舜の神・桀紂の氣」と換言されている。そして、これら全体に関連する基本的問題として、(3)物質的な自然の氣に、人間の精神的社会的現象を根拠づけてよいであろうか、という所謂自然主義的誤りに近接する問題である。これらの批判について、必ずしもその全てが妥当であるとは思われないが、しかもまた王夫之自身に、疑義を招くような混乱があることも確かである。以下、本稿の内容をまとめつつ、若干の展望を付しておきたい。

まず第一点として、①王夫之の言う善惡は宋学一般の氣質(氣化・氣稟・才氣)の偏を意味する。それは氣化の災祥や資質の美惡等、人間にとって好ましいか否かという一般的な意味での価値判断であり、所謂道德的行為における善惡よりも遙かに幅の広い内容をもつ価値の概念である。そして、これは今日、我々が日常的常識的に用いている、良し悪しの語と大してかわらないものであろう。そして先の(3)の問題と関係するが、最終的なものの考え方として、自然存在に対してもこのような価値判断を用いなければ、人間の宮為乃至人類の歴史の意義を解くことができないのではなからうか。

第二点として②万物は神氣合一・陰陽合一の太和の秩序の下に存在しているが、種類の相違・資質の美惡などの多種多様な個別性をもった事物の存在は、氣化の流行の結果である。清濁陰陽に帰結する善氣・惡氣は、この個別雑多な事物の区別・差

別の存在及び秩序の原型的ないし原理と解することができる。神氣・陰陽清濁・善氣惡氣等を存在の根元として定立することなしに、この多様にしてかつ秩序をもった世界が説明できないからである。しかし、このように不変的なものが存し、またこの氣以上の氣を主宰する有意的存在を認めないことは、また論理上、二元的相對論ないし壞疑論さらに道德的にはニヒリズムなどのような問題を招来しかねないであろう。

③しかし王夫之は、自明の如く儒家として孟子性善説を受容し張載の變化氣質の説によって、人であれば誰でも聖人の可能性を持つていることを樂天的に説く。王夫之が卓論と自負する性命日生論は、本稿では触れ得なかつたが、この變化氣質が可能であることをより強化するものであった。無心自然の化を荷い清濁不可變とされている氣も、唯一所与と形亡、つまり生と死の間の「有生」においてのみ、いわば開かれているのである。そして、この有生の「行つた所の清濁善惡」(動物篇第一章の注)の行方については、永遠性を主題としつつ、二様に説かれる。Aは歴史的影響を最終論拠とする善氣惡氣の並存である。これは遡れば多様な世界の存在根拠としての二元に照応するものである。Bは、いわば道德からの要請としての善氣の永存と惡氣の消滅である。これは遡れば性善の存在根拠としての太和という世界の本来的調和性に照応するものであろう。このA B両者は、表現上やはり不一致であると言わざるを得まい。そして又両者はたとえ二律背反であろうと、人間生存の眞実と言えるかもしれない。いわば前者は主として存在し事實を説き、

後者は実践の理念を説くと言えるからである。そして王夫之はBを重視する。即ち気の善悪は美悪の偏に他ならず、変化氣質の可能性も太和への志向も拒否するものではない。しかも気化の全体については、結局不可知の化に封じこめられ、問題は歴史の永遠性を願望する中で現実の人間の實踐に収斂されるのであった。

ところで最後に、気における所謂物質と精神の問題についてごく簡単に触れておきたい。王夫之において、気は確かに世界を構成する物質的存在である。しかし、もし気が価値に全く無機的存在であるとしたら、世界観として氣論を堅持することは、所謂ラプラスの魔のような決定論や運命論の危険がつきまとうことになる。王夫之の場合、人間の實踐と氣の形態との關係が未だ短絡的ではあるが、しかし世界における人間の道德的行為を保障するものとして、自然と倫理は切り離すわけにはいかなかったものと考えられるのである。

〔注1〕王夫之の鬼神論について一言のべておく。彼の鬼神論の問題点は、彼が無鬼論を説かず鬼神を實在すると認めるところにあると言ふよりも、むしろ鬼神の存在の論拠として「易曰、『知鬼神之情状。』然則鬼神之有情有状、明矣。」（侯解）など、經書の權威を持ち出すことにあろう。これは經学的論証ともいふべきもので、今日から見れば同語反復ないし論点先取の誤りに属する可能性がある。

〔注2〕王夫之はまた「万物靈頑之不齊・氣運否泰之相乘、

天之神化广大、不能択其善者、而已其不善者。故君子或窮、小人或泰。各因其时而受之。」（誠明篇第十六章の注）とも言っている。

〔注3〕『程氏遺書』卷二上において「事有善有惡、皆天理也。天理中物、須有美惡。蓋物之不齊、物之情也。但當察之、不可自入於惡、流於一物。」と言ふ。

〔注4〕なお善氣・悪氣の善惡が、直接には美惡を指すとしても、資質の美惡は智愚・賢不肖として、全体の普遍的調和への配慮・見通しを欠いた欲望を制御することの能・不能として、単なる知的能力よりもむしろ道德的能力を主として指すのであり、勿論のこと道德的善惡と密接な關係をもっている。

〔注5〕後藤俊瑞『朱子の實踐哲学』二六七頁〜二六九頁・二九五頁、島田虔次『朱子学と陽明学』八四頁〜八六頁、等参照。

〔注6〕以下、注記なき引用文は、すべて本章による。

〔注7〕中華書局本は「不老」を「不来」に改訂する。

〔注8〕ここで言う数百年をサイクルとする形式的な「治一乱も、思問録外篇』では「治乱循環、一陰陽動静之幾也。今云乱極而治、猶可言也。借曰治極而乱、其可乎。……方乱而治人生、治法未亡、乃治。方治而乱人生、治法弛、乃乱」と言われる如き、個別情況下においては主体の人間が荷っているものであった。