

王夫之の氣一元論の形成過程に関する研究序説

陳 晟 秀

一、はじめに

明末・清初の三大儒と称される王夫之（一六一九—九二二）、黄宗羲（一六一〇—九五）と顧炎武（一六二一—一八二）は、それぞれ宋明時代の儒学思想の両学派である、理学と心学に関する諸問題を中心にして独自の学説を展開した。まず、黄宗羲は、哲學史的な枠組で六〇〇余年間の宋明儒学を整理したが、学問的には単に師である劉宗周（一五七八—一六四五、号は戢山）を継承したに過ぎない。また、顧炎武は先秦儒学の古典だけに没頭し、新たな哲学体系を構築することはできなかった。ところが、王夫之は、宋明儒学、とくに程朱学と陸王学とを対象にして徹底した思索を展開しながら、自己が異端と認識する老仏に對して、激しい批判を加えた。このような彼の批判意識は、明王朝の滅亡という歴史的事件を背景に形成されたと考えられる。王夫之の批判意識と経世思想、そしてその氣一元論は、彼の歴史意識と現実認識に基づいて展開されたのである。

さて、王夫之の思想体系は確かに氣一元論に基づくものであ

り、それは張載（一〇二〇—一七七、号は横渠）の氣論を徹底して継承したものであった。王夫之は、老仏思想だけではなく、程朱学と陸王学の諸問題を、彼の氣一元論に立脚しながら批判した。

本稿では、王夫之の生涯と彼の宋明儒学に対する反省的思想、さらには現実認識に基づいた氣一元論の形成過程を主たる検討課題とし、道器論に焦点を当てながらその特質について若干の考察を加えてみたい。

二、明王朝の滅亡と王夫之の生涯

王夫之は、晩年十七年間を高節里の湘西草堂で過し、数々の代表的な著作を著した⁽¹⁾。王夫之の問題意識には家系的な由来があり⁽²⁾、それが彼の生涯と学問とに甚大な影響を与えた⁽³⁾。このことは、彼が二十五歳（一六四三年）の時、会試を受験すべく北京に赴いたが、農民反乱の激化により途中で科挙を断念して衡陽に帰るまで⁽⁴⁾、一貫して自己の理想を表現しようとした行跡からみても理解できる。しかし、「冀わくば身を出して主

に致すことを得ん」(『蓬齋文集』、「章靈賦」、一八四頁)とした王夫之の愛國的信念は、現実的には実現されなかつた⁽⁶⁾。このような信念は、原則的には明王朝に対する大義名分の觀念に立脚したものである。それは、明王朝を否定した張獻忠の農民軍によつて官職に勧誘されたが、それを断つたことからも推測される⁽⁷⁾。

当時、国内的には明王朝初期の里甲制を中心にした社会体制が、中、後期に至り次第に解体されつつあつた時期でもある。こうした国内情勢の混乱に対する危機意識に立つ士大夫らは、積極的に政治改革を遂行すべきことを主張したが、結局は失敗に帰した。しかし、このような政治的混乱と社会秩序の崩壊は、ついに一般民衆に価値観・世界観の変化をもたらす重要な契機になつた。

かかる時代状況下で開明的な知識人らは、明王朝の無能と腐敗とに対して厳しい批判を加えながら次第に政治勢力化し、その一つが明末の書院を中心に展開された東林党の政治改革運動に連なる⁽⁸⁾。政治改革を志向した彼らは、現実に対する危機意識に基づき経世思想を主張したのみならず、学問的には儒家經典に対する実証的な研究方法を模索した。そこには、当時のマッテオ・リッチ (Matteo Ricci: 一五五二—一六一〇) を代表としたキリスト教宣教師らによつて伝来された、西洋の自然科学的な知識に基づく実用的・実証的な学問風潮が、当時の知識人らの思索に直接的影響を与えたことも考えられる⁽⁹⁾。

このような背景から、結局は一六四四年(崇禎十七年)、李

自成が指揮する農民軍によつて北京が陥落し、崇禎帝が自殺したことにより、二七七年間の明王朝の統治は終焉を告げた⁽¹⁰⁾。王夫之は、当時の時代状況を、「長夜」と表現しながら自らの悲哀を吐露している⁽¹¹⁾。

三、当時の批判意識の形成過程

明王朝末期には、陽明学左派である泰州学派を中心に、当時の統治理念である程朱学に基づいた礼教に対して直接的に反対した思想家らが登場した。その代表者は李贄(一五二七—一六〇二、号は卓吾)であつた。

李贄は、宋代の陸九淵(一一三九—一九二、号は象山)と明代の王守仁(一四七二—一五二八、号は陽明)ばかりか、さらに遡及して程朱学そのものをも激しく攻撃するに至つた。その修養論に着目すると、彼の主張によれば、心の中の頓悟を通してみずから正しいと感じるとき、「人欲」はもはや除去すべき対象ではなく、かえつて保持すべきものとなり、「去人欲」という宋明儒学に共通する修養の徳目は完全に否定されている。ただし、彼は人欲に対する肯定に止まらず他方では、「濇街の人これ聖人なり」「濇街人は聖人」「伝習録」下」という陽明の思想を継承し、「天下に一人として、生れながらに知らざるはなし」「天下無一人不知」「焚書」「答周西巖」といった特異な理論を展開した。李贄は、「夫れ六経語孟は、其の史官過ぎて褒崇の詞となすに非ざれば、則ち其の臣子、極めて贊美の語と為

す。又、然らざれば、則ち其の迂闊の門徒、懵懂なる弟子、師説を記憶す（「夫六経語孟、非其史官過爲褒崇之詞、則其臣子極爲贊美之語、又不然則其迂闊門徒、懵懂弟子記憶師説」同上、「童心説」と主張し、儒家經典に対して絶対的な価値をおくことにも反対した。このように、泰州学派を中心に展開された既存の伝統的な価値観および思想体系に関する批判は、当時の時代状況全体に対する社会的・政治的な不満に起因したものであった。

また、こうした李贄の思想を過度の主観主義的な傾向と規定し、程朱学的修養方法を部分的に受容しつつ、陽明左派の思想を批判したのが、陽明右派であった。浙東地域を中心に活動して後代から浙東学派と称された彼らの中で代表的な思想家としては黄宗羲を挙げることができる。

しかし、泰州学派の極端な主張に反対した黄宗羲も、儒家經典に関する既存の教条化・硬直化した解釈に対しては批判的立場を堅持し、当に身を以て理解し、それを体得し、ついには伝注を捨てて、遺経のみに依るべきである（「当身理会、求其着落、殿去伝注、独取遺経」孟子師説「題辭」と主張している。これは、『四書』と『五経』とを、權威と認めてきた程朱の解釈に拘泥せず、自由に主体的に考究すべきであるとする主意であった。このような黄宗羲の儒家經典に対する新たな態度は、程朱学の過度の嚴格主義が国家的な危機状況をもたらしたという思想的反省に起因するもので、また彼の批判意識は、腐敗した専制君主制に対する直接的な批判にまで敷衍されたのである³²⁾。

このような明末・清初の危機意識と現実批判意識とは、当時の知識人において思想的な共通点であったと考えられる。王夫之の問題意識も、まさにこうした基底に立脚したものであった。

四、王夫之の現実認識と經世思想

王夫之は基本的に陽明学、とりわけ李贄を始めとする泰州学派の無分別な論説と程朱学の非現実的な理論とを主とする学問風土が、明王朝の崩壊をもたらしたと批判している。こうした見解は、彼の『誠道鑑論』³³⁾と『尚書引義』³⁴⁾の言辭に散見される。

さて、明王朝の滅亡（二六四四）の後も戦乱は絶えなかつた。こうした時期、王夫之は二十六歳になる頃から六十七歳（一六八五）に至るまで四十余年にわたって『周易』の研究に没頭した³⁵⁾。彼がこのように『周易』に対して深い関心を抱いていた理由は「伏羲氏、始めて卦を画し、而して天人の理は尽く其の中に在り」（『周易内伝発例』、六四九頁）とする、『周易』に寄せる深い信頼に起因する。当時の混乱した時代状況を、『周易』を通して理解し、また未来を眺望しようとしたのである。彼は『周易』に関する自己の態度とみずからの生きてきた半生とを結合させ、「夫之、隆武丙戌（隆武三年、一六四六年、二十八歳）より、始めて易を読むに志有り。戊子（隆武五年、一六四八年、三十歳）、戎（戦乱）を蓮花峰に避け、益々之を講求せり。初め觀卦の義を得て、其の理を服膺し、以て險阻に出

人するもみずから靖んず(『周易内伝卷例』、六八三頁)と述べている。これは、易理を自己の人生に具現することで、平心を獲得しようとする意図の表われであったと考えられる。王夫之が『周易』解釈に心を傾けたのは、たんに『周易』の抽象的な理解のためではなく、混乱した当時の世相にあって己を靖んずる道を求めるためであった。このような彼の現実認識は、『周易外伝』に觀卦の意味を説明した以下の部分によく示されているであろう。

夫れ陰逼り陽遷りて、虚しく天位を擁すれば、これを救うに夙やかならざるべからず。而して、尤も其の善くせざるを懼る。其の救いを善くする者は、其の時に因る。觀の時爲る、陰は富みて陽は貧しく、生は衰えて殺は王(旺)んに、上は陵えて下は固く、邪は盈ちて正は虚しく、人は耗して鬼は靈たり。凡そ此は、威は用う可き無く、之を用うれば牀は且に剥せられんとす(剥の初六と六二と六四の文辭)。恩は感ぜしむ可く無く、之を感ぜしむれば膏は毎に屯まるに逢う(屯の九五の文辭)。然も且つ、夔りに其の恩威を試みて、以て与に一勝敗を力争すれば、敗れて乃ち速やかに亡び、勝つも亦自ら敵る。此れ、既に其の明驗なり。

〔周易外伝〕「觀卦」、八七二頁

これは、四つの陰文と二つの陽文で構成された觀卦の象を解釈しながら、自己の処する現実的状况を比喩的に表現したものと

である。王夫之によれば、このような「觀卦」の世に在っては、君子はかの四陰を忘れて我が陽の徳を守り、我が陽を以て四陰を治めるには、不言の教と無用の徳を以てしなければならぬという⁸⁵⁾。したがって、時代状況を『周易』を通して理解した王夫之は、直接的な現実参与よりも学問的な活動によって未来に備える態度に、自己の立場を転換しつつ⁸⁶⁾、さらにこれを契機にして、絶望的な現実状況を克服して自己の理想を実現すべく、より現実批判的な經世思想を構築することになる。

王夫之の經世思想の核心は、主に『諸通鑑論』・『宋論』・『黃書』・『噩夢』・『侯解』などを通して現れる⁸⁷⁾。とくに、『資治通鑑』を論評する爲に著述した『諸通鑑論』と後の『宋論』とにおいて、彼の現実視と經世論が力説されている。また王夫之の現実認識は、歴史觀にも表白されている。彼によれば、宋代以前までは一治一乱、統一と分裂の交替であり、宋代以後は純雜の交替すなわち漢族王朝と異民族王朝との交替であった。さらに、彼が生きた明末・清初の時代状況は、仁義に言及することもできないほどに極めて混乱した時代として把握された。しかも、彼が、当時の状況を「今、族類の自ら固まること能はずして、而して何ぞ他に仁義を云々するや」(『黃書』「後序」、五三八頁)ということばの背後には、実はより現実的で具体的な学問の必要性が説かれていたとみるべきであろう。同時に、王夫之は「資治とは、治を知り、乱を知るのみに非らざるなり。力行して、治の資を求むる所以なり」(『黃書』「後序」、五三八頁)とも述べ、自己の学問が現実的な効用に重点を置いている

ことを主張している。そして、このような現実批判的な経世論は、彼の氣一元論を通して思想的に構築されているのである。

五、王夫之の氣一元論と道器論

(一) 張載を継承した氣一元論

王夫之によれば、漢代以降において、人々は事跡の探求(經学)に汲々として聖学が人道の根本であることを蔑ろにしてきたが、周敦頤(一〇一七—一〇七三、号は濂溪)がはじめて『太極圖説』を作り「天人合一」の根源を考究し、人の「一生」の来因を明らかにした⁹⁴。換言すれば、濂溪が『太極圖説』を通して太極、陰陽、人道、生化の始終を明らかにしたことは、王夫之にとっては、始めて儒学の宗旨を体系化したものであったし、張載がこれを継承して従前の道仏の所説を論弁する端緒となった(『張子正蒙注』「序論」、一〇頁)。また、彼は、「張載の学は、上は孔孟の志を承け、下は米茲の失を救い、皎日、天に麗り、幽として燭さざることなきが如し。聖人ふたたび起れども、未だよくこれを易うる者有らざるなり」(『張子正蒙注』「序論」、一一頁)と言を極めて称賛した。さらに王夫之は、張載について「生死を貞して以て人道を尽すは、乃ち張子の絶学なり。前聖の蘊を発して以て仏老を闢きて人心を正す者なり」(『張子正蒙注』「太和」、二二頁)と評価している。このように、王夫之は、張載の思想が幽明・死生・鬼神などの奥義を闡明した卓越せる学であり、前聖人の叡智を究明したことにより、儒家は道仏

への従順から完全に抜け出すことができたと考えたのである。

その一方で、王夫之は、周濂溪を嚆矢とする宋代程朱学の流れに對して批判的な立場をも堅持していた。すなわち、周濂溪が明らかにした聖人の道は、程朱以後、表面的には儒家であるが裏面では仏家(陽儒陰釈)である王陽明のような邪惡な学説により中道が定立されないため、不善を矯正しようとしても結果的には善から乖離してしまう(中道不立、矯枉過正、という状況がもたらされた)と述べる(『張子正蒙注』「序論」、一〇—一一)。宋明理学に對するこのような批判は、彼が私淑した張載の氣哲学に關する深い造詣相俟つて、その氣一元論に基づく思想体系の性格に相応する。すなわち、王夫之は、宇宙の究極的な本質を「氣」と規定し、それは「陰陽二氣」として相即しながら「錯綜」しかつ調和のとれた存在であるとす。さらに王夫之は、「氣」について次のように説明している。

陰陽二氣は太虚に充滿し、此の外、更に他物無く、亦た間隙も無し。天の象、地の形、皆其の範を圍む所なり。(『張子正蒙注』「太和」、二六頁)

人を見る所太虚なる者は、氣なり。虚に非ざるなり。虚、氣を涵し、氣、虚を充す。所謂無なる者は有るなし。

(同前、三〇頁)

上述の通り王夫之は、氣が充滿している空間が「太虚」であるとす⁹⁵。その氣とは「陰陽二氣の外に更に他物を」く、「亦た

間隙もな¹⁾い、唯一の存在であると説明する。しかし、人々は「氣」をそのまま感覺器官で明らかに把握することができないことにより²⁾、「氣」が充滿している「太虚」を「虚空」として誤解するようになる³⁾と指摘し、「虚空とは氣の量なり。氣、彌綸無涯たりて希微たりて形れざれば、則ち人、虚空を見て氣を見ざるなり」(張子正蒙注「太和」、一三頁)と述べる。すなわち、人々は目で具体的な現象である事物だけを見るのみであり、宇宙万物の本体である「氣」そのものは見ることができない。王夫之における「氣」とは、変化の空間である「太虚」に充滿している実在する宇宙の本質であり、現象的に「有形」と「無形」の区分があるのみであり、根本的な「有・無」の区分はありえないものであった。このような氣中心の宇宙論は、「正学」と⁴⁾程子、規模は直にして広大なり、魁柄の処に到り、自ずから横渠の正しきに如かず⁵⁾(説四書大全説「告子上」、一〇八四頁)と述べるほどに、王夫之において張載の氣哲学は、唯一の基準であった。

さらに補足すると、王夫之は、張載の氣哲学の性格について、「周易」を中心にして開陳された聖人の教えが天地人「三才」の原理として統一されたものであるとする⁶⁾。「周易」は、天地の運行原理と人間の道理を包摂した聖人の典籍として理解された。王夫之は、こうした「周易」に依拠しながら、自己の哲学思想を、「張子正蒙注」のなかでより細分化して概念化するに⁷⁾より、独自の氣一元論を完成することになる。より勝義にいへ

ば、王夫之は、「張子正蒙注」を著述した背景について、「正蒙」特に陰陽の固有、屈伸の必然を掲げて以て中道に入る。而して至当百順の大経、皆、此に率うて以て成る。故に曰く、性に率う、之を道と謂うなりと。天の外に道なく、氣の外に神なく、神の外に化なし。死は憂うに足らずして、生は罔うべからず⁸⁾(張子正蒙注「序論」、一一頁)とも述べている。この氣こそ天地人の原理を説明することができる唯一の本質であり、この氣がなければ如何なる存在もありえないと主張している。

(二)「物」を媒介とした道器論

王夫之の立場からみると、宇宙万物は氣の二つの性質である陰陽変化の結果物であった⁹⁾。しかるに、王夫之は、陰陽のこうした運動・変化過程だけでは宇宙の秩序を説明することができないと考へ、ある意味では程朱学を継承した彼の思想的限界ともいえるが、ともかく「道」の概念をもつて「氣」と「陰陽」の関係をより明確に説明しようとしたのである。この「道」とは、程朱学の理氣論という万物を超越して存在する「所以然の道」ではなく¹⁰⁾、「陰陽」は氣の運動・変化であり、その氣は「条理」すなわち「道」をその内に備えている¹¹⁾。したがって、実体として道理なるものは存在しない。

道・器すなわち、易の論理からいへば、「形而上」と「形而下」について、王夫之はどのように説明しているのか。

(一)形而上なる者、其の未だ形せずして隠然たる当たりて、

踏るべからざるの天則あり。天これを以て化す。而して人_レ以て心の作用と爲す。形の自ずから生ずる所、隠にして未だ見はれざる者なり。…形而上の道、隠たり。乃ち必ず其の形有り。かくして、これを成す所以の者に前だちて、良能著れ、これを用うる所以の者に後れて、功効定まる。故に之を形而上にして形を離れずと謂うなり。道は器と相離れず。…民の用は器なり。鼓舞して以て事業を興す者は道なり。聖人の意を載する所なり。道と器を合して上下の理を尽せば則ち聖人の意見るべし。

- (2) 形而上なる者とは、无形の謂いに非ず、既に形有り。形有りて後、形而上有り。

〔周易外伝〕「繫辭伝上」十二章、一〇二八頁

行論の便宜上、(2) から検討を加えてみよう。(2) において、まず注目されるべきは、「形而上者」がたとえ直接的には感覚にのぼらないとしても、現実の個物のなかに内在していることとされたことである。翻していえば、これは、「形而上者」と「形而下者」とを存在論的に截然と分離する程朱学的な論理をもつては、具体的な事物の形成過程を説明することができない、という反駁を含むものであった。しかも王夫之は、(1) において見たように、「形而上」の道そのものが「形ある」こととさえ強調する。すなわち、ここでは、「形而上なるもの」が感覚されえないといひながら、同時にそれを「形ある」と説明

されている。では、彼の所説に表白された一見矛盾とも思われる言辭の背後にある論理とは、いったい如何なる構造を有するものであろうか。

周知のように、程朱学的な「理」の実体性を否定し、これを「氣」に内在するものと捉えた王夫之において、「理」はあくまで実有の次元における存在原因(理由)であった。たとえば、人の理(ことわり)は、人の人たる所以ではあつても、個々人という現実世界を超えたところの実体ではなく、あくまで「氣」に含まれてある、すなわち実有の世界に存在する。この場合の「形ある」とは、理の虚無性、虚空性、非有性を意味するだけである。この点において、彼の論理は、程朱学の「理」に「形而上者」に超越者の論理とは、明らかに乖離している。

また他方で、王夫之の道器論は、認識論における一般(普遍)と個別(特殊)の關係としても説明できるであらう。すなわち、一般者は、それ自身として実在するものではなく、ただ個別者において存在する。一般者に対する認識も個別者に対する認識を経なければならぬ。これを換言すると、一般(道)は常に特殊(器)の中に存在し、特殊を逸脱した一般は存在しない。ここに、上文に引用の「道は器と相離れず」の真意があると思われる。このように、「道」は、普遍と特殊の両面性を同時に備えている。つまり、具体的な存在である「器」の内部における「道」は、一般的性格を持ちながらも、同時に個々の「器」としては様々な形態をとって存在する。これは論理形式からみれば、一見したところ程朱学の「理一分殊」の論理と似ている

ように思われる。しかしながら、程朱学の「理一分殊」は、詳論するまでもなく、理の超越的根源性を説明するために用いられたものであったが、王夫之の論理は、ただ自己の氣二元論の中で道(理)を説明するために、程朱学の理氣論体系を単に形式的・部分的に援用しているだけである⁹⁹。というのも、王夫之における「道」は、あくまで「器における道」であつて、程朱学でいうところの超越的な存在的原理(つまり実体)としての「道」ではないからである。

この点について、さらに詳しく考察してみよう。王夫之は、「道」と「器」について、認識論的な視点から次のように説明している。

蓋し形而上の道、見るべからず、聞くべからず。則ち唯だ思のみ、独り効を為す。形而下の色有り、声有る者は、本より耳目の司どる所なり。…故に見るべき、聞くべき者は、これを物と謂う。而るに仁義これを物と謂うべからず。…夫れ食色等のときは則ち皆物なり。この故に唯だ仁義を思うは思と為すのみ。而るに食色等を思うは思に非ざるなり。
〔讀四書大全説〕「告子(上)」、一〇九二—三頁)

すでに明らかなように、「道」は、超感覺的な対象であるから思惟を通じてはじめて認識される。他方で、「有色有声なるもの」は、感覺作用を通じて「物」として認識される。ここでいう「物」とは、声色がある具体的な事象・存在を指している。

しかも、この現実世界は、実は「物」を媒介として「形而上者」と「形而下者」、つまり「道」と「器」が存在しているのである。これを要するに、この論理は、「器」||「形而下者」||存在全般は、直接の感覺対象としての個物(「物」)を通して捉えられる。この「形而上者」と「形而下者」とは、さきに「道」と「器」の關係において述べたように、実質的には不可分の關係にあるから、両者は、いい換えれば「物」を媒介として一元的に統合されていたのである。これが王夫之の道器論の核心であつた¹⁰⁰。

ちなみに、陸王心学の「心即理」論における「物」とは、身体の主宰である心が外に発現したという謂いに留まる。すなわち、「身の主宰は便ちこれ心なり、心の発する所は便ちこれ意なり。…意の在る所は便ちこれ物なり」(「身之主宰便是心、心之所発便是意…意之所在便是物」〔伝習録〕上)である。したがつて、陸王心学における「物」とは、自己の意識とは關係せず、自ずから存在するものではなく、自己の意識が志向している、あるいは認識している対象だけが「物」なのである。このような心を中心とする認識論は、王夫之が陸王心学を批判するに際して最も重要な部分になると考えられる。

以上で述べたように、確かに王夫之は、道器論において程朱学の理氣論を部分的には採用している。しかし、そこにはやはり程朱学との根本的な差異がある。それは、王夫之の道器論において、宇宙の本質は程朱学のように「三元的な構造」として把握されずに、一元的な構造として理解されていたことである。

彼においては、氣(靈)そのものに理(道)が含まれる、と同時に氣こそが唯一の實在(実体)であり、理は氣のすじみち(条理)にすぎない。この理論は、王夫之の氣一元論を一貫する論理であった。

そして、そこには、北宋以降の宇宙論においては、氣(器)より理(道)を重要視する空疎な学問風潮が次第に顕著になり、やがて明王朝の滅亡をもたらしたとする王夫之の歴史認識があったのである。王夫之の氣一元論は、形而上学的な原理(理・道)よりも、より具体的な事象・存在(氣・器)を中心に据えた論理であり、当時の現実問題に対して実際的に対応し、問題解決の糸口をみいだそうとする思索の現れであったといえよう。

六、程朱学的知行論への批判

氣一元論に基づいた王夫之の論理は、程朱学の知行論を批判する過程の中で、その特徴がいつそう明かに示されている。

周知のように、程朱学においては、宇宙万物の根本的な「理」を体得するために、「格物致知」の過程が提示され、究極的には「豁然貫通」という論理によって完成される(『大学章句』「伝五章補伝」)。この場合の「理」とは、高橋進氏のことばを援用すれば、事々物々のことわり(理)を窮めるといふ連続的積みあげによって量的拡大ないし総和として出てくるのではなく、そのような積み上げの量もしくは総和を超越し、およそ存

在するもの・ことの理全体として把握されるに至ったものである。王夫之は、程朱学の「豁然貫通」説に対して、それが仏教的な「頓悟」と同じ論理で、先秦儒家の論理とは一致しないという主旨の批判を加えている。

いま、「下学而上達」(『論語』憲問)の一文を例として、この点を検討してみよう。

只だ、下学の処に聖功在ること有るのみ。上達に到れども、かえつて力を用うるも得ず。故に朱子云く、「下学して上達する能わずとは、只だ下学に縁りて得てこれ当らざるのみ」。この説、最も分明なり。乃ち朱子抑も「忽然上達」の語有れば、則ち愚未だ安んぜざる所なり。若し時節の因縁を立て、迷悟の関頭を作さば、則ち已に釈氏の窠臼に入る。三「忽然上達」は、既に下学と兩片を打作(な)す、上達以後、便ち一切無地なるべし、正に釈氏の「磔子(かむら)をもつて門を敲けば、門忽ち開きて磔の用なし」の旨なり。釈氏、頓滅を以て悟となす。故にその教え然る者あり。聖人は「己をかえりみて自ら修め」、而して「天と一たり」。歩々これ実にして、科に盈ちて進み、豈にそれ然らんや。故に曰く、天は衆陽を積みて以て自ら剛なり。天の已まざるは聖人の純なり、と。「発憤して食を忘れ、薬しみて以て憂を忘れ、老の將に至らんとするを知らず」、聖人の上達、一旦に忽然たるを得ざるは、明らかなり。

(『誠四書大全説』「論語憲問」、八一—一二頁)

このように、王夫之は、経験的な知識（「下学」）と超経験的な知識（「上達」）が両立、断絶されるという、朱子学的・二分法的な知識論の論理を否定する。程朱学の知識論においては、究極的な目的である「上達」の段階に到達するために、日常的実践（学問）の段階から飛躍すべきことが強調されるが、これこそはまさに仏教の「頓悟」に等しいとされた。彼によれば、「上達」の強調は、日常的・経験的な認識の段階を蔑ろにし、一瞬の覚り（頓悟）を主張する論理を単純に変形させたものに過ぎない。彼は、後に詳論するように、実践に即した持続的な知識習得過程の重要性を強調したのである。このような程朱学の知識論に対する王夫之の批判は、より深究すれば二つの側面から解釈することができよう。

まず第一に注目すべきは、現実問題を等閑視し空虚な理論として展開された程朱学に対する学問的評価の側面である。換言すれば、王夫之の批判は、程朱学の知識論が主知主義にかたよりの、実践的な問題解決を度外視したことの弊害を指摘したものである。そして第二には、王夫之が異端とみなした仏教の論理体系を、部分的にせよ摂取した程朱学に対する批判である⁹⁴。王夫之は、明王朝滅亡の原因が、思想的には老仏の異端学説によって惹起された社会秩序観の混乱にあると考えた。原則的に先秦儒家的な名分論を重視した王夫之が、部分的に肯定する程朱学においてすでに、出世間などを高調する仏教理論により、その本質がなれば失われていたという危惧を持っていたのも当然で

あった。

上述の通り、当時の現実問題に対してより能動的・積極的に対処できると彼によって見なされた気一元論に基づいて、その哲学体系が展開されたのである。そこで明らかにすべきは、王夫之における「認識」と「実践」との関係である。王夫之は、

知、良しと雖も能、逮ばざれば、猶おこれを知らざるがごとし。近世、王氏の学、能を捨て而して孤り知を言い、宜しくそれ疾かに異端に入るべし。

〔張子正蒙注〕「誠明」、一三二頁

と批判している。王夫之は、陽明学の良知説については、これを単に「良知」だけを重視する理論であると指摘したのである。そして「知（認識）」と「能（実践）」が並行すべきことを強調し、さらに「知」と「行」の関係について次のように述べている。

知なる者は、固より行を以て功と為す者なり。行なる者は、知を以て功と為さざる者なり。行ないて以て知を得べきなり。知るも未だ以てこれを行なうの效を収むべからざるなり。將に格物窮理の学たるは、抑も必ず勉々孜々して而る後これが精を摂び、これが詳を語る。これ知は、必ず行を以て功と為すなり。…行は知を兼ねべし、而るに知は、行を兼ねべからず。…君子の学、未だ嘗て行を離れて

以て知を為さざるは必なり。

〔尚書引義〕「說命中二」、三二四頁

以上の所説によれば、「知る」(「知」)は、「行う」(「行」)によつて検証される。「行う」は「知る」を兼ねるが、「知る」が「行う」を兼ねることはできない。

では、王夫之において「行う」ことに結果をもたらす(「功」)こと、すなわち真に「知る」とは、いったい如何なる実態であろうか。また、彼における「知る」とは、果たして何を対象とするのであろうか。

知とは礼を知ることなり。礼とはその知を履むことなり。その知を履みて、礼、皆節に中り、礼を知れば則ち精義入神す。高明に日進して窮せず。故に天地交りて泰となり、天地交らずして否となる。ここを以て良知の説をなす者は、物我相い拒して、初終相い反して、心行相い戻る。否の道なり。

〔思問録〕「内編」、四二五頁

このように、「知」は必ず「行」を通して始めて真の「知」に到達できるのであり、「行」とは、「知」そのものにとどまらず、「礼」を行爲において具現化することである。このようなく、「行は知を検証する基準である」という見解は、「礼の客観性」を承認するという点において、陽明学とも異なる王夫之思想の独自性を物語るものであり、また彼の哲学が全般的に実事求是

的な性格を帯びる主な理由であつたと考えられる。

これを要するに、王夫之は、程朱学の知識論が一元的に存在する「氣」を分裂させる論理であると考へたのである。程朱学における「下学」と「上達」という構図の中で「理」を把握しようとする営みは、方法的には経験的知識と超経験的知識とを両立させざるをえない。しかしながら、ひたすら「下学」を唱え、認識(知)と実践(行)の問題に全関心を傾け、結果的には氣一元論に到達したのも、彼の「上達」に対する完全なる否定と軌を一にしていたと思われる。認識について語りながらも、同時に実践をその基準とするという知行観を持した王夫之は、実践を欠乏している程朱学流の飛躍的な方法論——一旦豁然として貫通するという論理——は、否応なしにそれを異端思想とみなさせざるをえない。王夫之の氣一元論の特質は、このように実践を中心とする知行観に、如実に示されている。

七、あとがき——結論に代えて——

王夫之は、明末・清初の時代状況を、「黄地既に裂けて、昊天も復た傾く」(『春秋家説』「殺」、一〇七頁)ということばで表現した。当時の危機と混乱とに直面しながら、現実の政治・社会問題を解決するためには、王夫之においては、より具体的な学問方法の確立が焦眉の急として追求されねばならなかつたのである。

そして、王夫之の批判意識は、とくに彼の先秦儒家に対する

肯定的な態度と密接な関連があつた。その態度とは、單なる思想的復帰ではなく、明王朝崩壊の原因を、先秦儒家と思想の乖離のなかにみいだそうとした彼の歴史觀を背景としている。他方、王夫之にとつて、彼自身における現実の問題——具體的には、明王朝の滅亡という絶望的な状況を如何に乗り越えるかということ——を解決するために、新たな価値觀あるいは世界觀を構築する必要があつた。これが「六經、我を責めて生面を開きて、七尺、天に従いて活理を乞う」(『薑齋公行述』、八一頁)と述べているように、彼が經学研究に使命感を持つて生涯を賭した理由である。

こうして、王夫之の問題意識は、徹底的に張載を継承した氣一元論を通してより高次の論理体系を生み出したのであるが、その内容はほぼ三つの側面を持つと考えられる。

第一に、繰り返すが、程朱学の理を中心にした「理氣二元論」を批判しつつ、「氣一元論」という新たな世界觀(宇宙論)を完成した。王夫之はとくに、程朱学が氣を理の従属的存在として把握し、理を抽象的な概念とすることにより、遂に空疎な論理体系に容納したとみなしてこれを批判したのであつた。すなわち、程朱学の理氣二元論的な思考は、性情二元の心性論において展開され、人性の中で人欲を抑え、天理を回復すべきという理(性)中心の修養論となつた。このような程朱学の学問態度は、遂に觀念的な天理だけを重要視し、現実的な人事を度外視する形式重視の嚴格主義的性格をもたらしつたことになつたのである。王夫之は程朱学の理氣論に基づいた宇宙論、人性論およ

び道徳修養論に対して検討を加え、既存の性理学を部分的に修正し、さらに全般的にその再構成を企図し、遂には氣一元論に基づく実践(行)を中心とする新たな価値觀を構築したのである。

第二、老仏の「有生於無」の思想と陸王学の「心即理」論を批判しつつ、「有・無」と「心・物」の關係、すなわち認識論的問題について論述している。

まず、老仏に対する批判内容を見ると、彼らが主張する「有・無」の問題について王夫之は、宇宙には「有形」と「無形」の区分があるのみで、決して「無」から宇宙が生ずることはありえないと反駁している。とくに、太虚は少しも間隙なく氣が充滿している空間で、宇宙には氣以外に他物がないと主張しつつ、宇宙の本質である氣の根源性を強調している。これは、一つの解釈としては、宇宙の全ては「無」に起源し、遂に「無」に帰すといつた宇宙論に対してこれを真正面から批判する論理であつた。

なお、陸王学に対する批判内容から見れば、彼らが主張する「心・物」すなわち、「認識主体」と「認識対象」との問題に関して、王夫之は「認識」とその「対象」について、「対象」は自己の意識(認識作用)とは關係なく独立して存在するものである、と主張している。これは、陸王学が述べているような、自己の「心」から発する志向・認識によつて対象物が構成される、いわば唯識論的な認識のあり方を根本的に否定するものであつた。このような老仏と陸王学に対する王夫之の批判は、す

で述べたように彼の道器論を中心に展開された。

第三、先秦儒学に対する全面的継承と程朱学に対する批判的継承によって、「実事求是の学問観」を完成した。

王夫之は、自己が価値基準とした明王朝の滅亡以降、先秦儒学に新たな価値基準を求め、本来の儒学思想に関する研究の必要性を提起することにより、清代経学の発展に影響を与えた。

一方、社会倫理秩序の回復を願って程朱学を部分的に継承した王夫之は、論理構造としては、「理一分殊」的な程朱学の論理を採用し、老仏と陸王に対する批判を試みている。王夫之は、このような過程を通して自己の氣一元論を体系化した。これは決して程朱学流の理氣二元論に立脚したものではなく、氣一元論を中心にしたものであった。

ただし、王夫之は、程朱学の「下学而上達」あるいは「豁然貫通」の論理に対しては、自己が異端として判断した老仏思想が浸透していることを激しく批判しつつ、異端の学説によって程朱学がその本質を失う可能性がある」と指摘している。このことは、明王朝の滅亡と政治・社会的な混乱を経験した彼が、社会倫理秩序を重視する程朱学を、部分的に肯定したということになる。この問題に関する究明は他日を期したい。

注

(1) 引用文末尾の頁は、船山全書編輯委員会編校『船山全書』（全十六冊、嶽麓書社、一九九六年）の頁である。王夫之の著作からの引用は、とくに断りが無い限りこの『船山全

書』による。その他の引用資料は、李贄の『焚書』、黄宗羲の『孟子師説』と『明夷待訪録』、王陽明の『伝習録』などである。

(2) 王夫之は、四十二歳の時（一六六〇年）からおよそ三十年間、衡陽県金蘭郷（現在の曲蘭郷）にある石船山麓で隠遁生活を送った。このため、後代の人々は、彼を「船山先生」と呼ぶ。王夫之の生涯は、三つの時期に区分できる。第一期は二十六歳以前の学習と科挙試験の時期であり、第二期は二十六歳から五十歳までの反清的政治活動と隠遁の時期である。そして第三期は、三十五歳から七十四歳までの期間で、民族敗亡の教訓を総合して人材養成に希望を抱き、本格的に著述活動に没頭した時期である（張岱年主編・衷爾鉅著『大儒列伝 王夫之』、吉林文史出版社、一九九七年、三四九—三六九頁参照）。

(3) 王夫之の家門に伝わっている族譜と様々な年譜などを通して一世祖として推定できる驍騎公（武官に属する）王仲一は、元代の末期に江蘇の高郵州に住む人であった。王仲一の兄弟は九人（七人であるという主張もある）で、元代の末期に群雄が割拠して反元戦争を起した時、彼らは皆、明太祖である朱元璋を助けた。以後、朱元璋が中原を統一した時、彼らは様々な戦争で多く武勲を立てたが、その過程で兄弟のうち六人が戦死した。王仲一の子である王成も武職を受け継いで功を立て、最終的には衡陽王氏の始祖祖になった。王夫之は王仲一の十一代孫で、始祖代から明王朝

とは緊密な関わりがあった(王夫之春「船山公年譜」〔船山全書〕、二七六一―二八五頁)。

(4) 王夫之は、彼の父親である王朝聘に自己の現実参与のあり方について尋ねた。その時、王朝聘は「君子の道」について明らかに強調した。その対話内容は次のようである。「王午冬、夫之上計階、請于先君曰、夫之此行也、將督贊于今君子之門、受詔志之教、不知得否、先君佛然曰、今所謂君子者、吾固不敢知也、要行己自有本末、以人為本而已末之、必將以身殉他人之道、何似以身殉己之道哉、憤之、一人而不可止、他日雖欲殉己而無可殉矣、嗚呼、先君之訓、如日在天」〔羅齋文集〕、「家世節錄」、二一九頁)。

(5) 当時、李自成(一六〇六一―一六四五)の農民軍が承天(現在、湖北の安陸)を陥落させ、張獻忠(一六〇六一―一六四六)の農民軍が蕪水(現在、湖北の浠水)を陥落させたことにより、王夫之は南昌まで至ったが、そこで引き返し、吉安、雲陽、涑水を経て衡陽に戻った。

(6) 王夫之は、明王朝の敗亡に悲憤慷慨して清王朝に対抗するため、三十歳(二六四八年)の時、管嗣裘、夏汝弼、性翰(僧)らと共に衡山で挙兵するが失敗してしまう。また彼は、三十二歳(二六五〇年)の時、梧州に遷した南明政府で「行人司行人」に就任して自己の理想を表現しようとするが、かえって苦痛を経験することになる。結局、王夫之のこうした積極的な現実参与は、挫折してしまうこととなる。当時、王夫之は現実で実現できなかった自己の理想を

学問的に昇華させた。こうした彼の努力は、最初の著述である「周易外伝」(二六五五年、三十七歳―一六八六年、六十八歳完成)と「黄書」(一六五六年、三十八歳)から最後の著述である「宋論」(一六九二年、七十三歳)に至るまで、文献上記録されたものだけでも一百余种四百余巻八百万余字であり、現存する著述は、七十三種四百一巻四百七十余万余字になる膨大な量である(蕭蓬父著「船山哲学引論」、江西人民出版社、一九九三年、二二三―二四八頁)。

(7) 張岱年主編・袁爾鉅著「大儒列伝 王夫之」(吉林文史出版社、一九九七年)三五七頁参照。

(8) 東林党は、明末政治の中心である内閣派との紛争の結果、排斥された顧憲成を始めとした一部の官僚らが、江蘇省常州府の無錫に東林書院を建立(万曆三十二年、一六〇四年)し、講学を始めたことが最初である。王夫之は二十一歳の時、東林党の復社の流れを汲む政治結社である匡社に参加する。

(9) 陶清著「明遺民九大家哲学思想研究」(洪業文化事業有限公司・中華發展基金管理委員会聯合発行、一九九七年)三二―三六頁参照。

(10) 農民軍が中心になった政権は、国家政策の不在と統治力の不足により、呉三桂が率いる軍隊に北京を奪われ、中原には一六四四年遂に清王朝が始まることになった。

(11) 「羅齋文集」一章靈賦、「甲申春、李自成陷京師、思朝自靖、

五行汨災、橫流滔天、禍嬰君上、普天無興動王之師者、草野哀痛、悲長夜之不復旦也」一八五頁。

(12) 黄宗義は、当時の混乱した状況と腐敗した政治を批判しながら「明夷待訪録」「原君」で次のように述べている。「古者以天下為主、君為客、凡君之所舉世而經營者、為天下也、今也以君為主、天下為客、凡天下之無地而得安寧者為君也……為天下之大害者、君而已矣」

(13) 「說通鑑論」一殺論三、「聞其說者、震其奇詭、飲其纖利、驚其決裂、利其响嘯、而人心以儼、風俗以淫、彝倫以數、廉恥以墮、若近世李贄鍾惺之流、導天下於邪淫、以釀中夏衣冠之禍、其非逾於洪水、烈於猛獸者乎」一一七八頁。

(14) 「尚書引義」「說命中二」、「知也者、固以行為功者也、行也者、不以知為功者也、行焉可以得知也、知焉未可以收行之效也、將為格物窮理之學、抑必勉勉孜孜、而後挾之精、語之詳、是知必以行為功也……行加兼知而知不可兼行……君子之學、未嘗離行為知也必矣」三三四頁。

(15) 「周易内伝笺例」、「夫之自隆武丙戌、始有志於說易……乃深有感於聖人畫象繫辭、為精義安身之至道、告於易簡以知險阻、非異端竊盈虛消長之機……乙未、於晉軍山寺、始為外伝、丙辰始為大象伝、亡國孤臣、寄身於穢土……歲在乙丑、從游諸生求為解說」(丙戌は一六四六年(二十八歳)、戊子は一六四八年(三十歳)、乙未は一六五五年(三十七歳)、丙辰は一六七九年(五十八歳)、乙丑は一六八五年(六十七歳)である)一六八三頁。

(16) 高田渾著「王船山易學述義(上)」(汲古書院、二〇〇〇年)二二五—二六七頁参照。

(17) 「周易外伝」「觀卦」、「是故觀者我也、觀者彼也、忘彼得我、以我治彼、有不言之教焉、有无用之德焉、故樂鹿與前而不視、疾雷破柱而不驚、雖然、又豈若屏主羸國之懷晏安而遺存亡也哉、以言起名、以用起功、大人所以開治也、言以不言、用以不用、君子所以持危也」一八七二頁。

(18) 「說通鑑論」と「宋論」には、王夫之の歴史観と現実観がよく示されている。とくに歴代王朝の歴史的な事件に對しても論評しながら、明末・清初の時代状況に關する自己の見解を明らかにしている。「黄書」「噩夢」「侯解」には、それぞれの法令・土地・交通・租税・任官・宰制などの具體的な經世理論と改革案がある。なお、書名からも窺えるように「黄書」は、中原が安定してから実施すべき制度に關する著作である。「噩夢」は、まるで驚くべき夢であるかのような絶望的現実から抜け出て、せめて夢の中に実現しようとしたあるべき制度について記録した著作である。「侯解」は、将来に自己の志を理解できる人を待ちながら、当時の異端學說である陽明學を批判した簡略な著作である。

(19) 「張子正蒙注」「乾称」、「抑考君子之道、自漢以後、皆涉獵故迹、而不知聖學為人道之本、然漢漢周子首為太極圖說、以究天人合一之原、所以明夫人之生也、皆天命流行之実、而以其神化之精粹為性、乃以為日用事物当然之理、無非陰

陽變化自然之秩序而不可違」三五二頁。

(20) 王夫之は、張載が「太虚」を「氣の体」としたことについて、その理由は氣であると注解している（『張子正蒙注』「可状」、三七七頁参照）。これは、本体として「太虚」を認めていない端的な証拠であると思われる。

(21) 『張子正蒙注』「太和」、「陰陽未分、二氣合一」、綢繆太和之真体、非自力所及、不可得而見也」三五頁。

(22) 王之春「船山公年譜」「船山全書」、「董齋文集補遺自題墓名：銘曰、抱劉越石之孤憤而命無從致、希張橫渠之正学而力不能企、幸全帰於茲邱、固衡恤以永世」三七九頁。

(23) 『張子正蒙注』「序論」、「張子之学、無非易也、即無非詩之志、書之華、礼之節、樂之和、春秋之大法也、論孟之要歸也；張子言無非易、立天、立地、立人、反経研幾、精義存神、以綱維三才、貞生而安死、則往聖之伝、非張子其孰与帰」十二頁。

(24) 『周易内伝』「繫辭伝上」十二章、「變化、陰陽交動而生成万物也」五六四頁。

(25) 程朱学における道の意味は、理の意味と大きくは異なっていない。つまり道と理とは、道器論と理氣論とを通して統一されているが、それを要略すると、第一は存在原理、第二は統制原理、第三は道德原理、第四は常識的な道理あるいは条理である。とくに、理は「所以然」、「所当然」、「主宰」などの言葉としても表現されている。したがって、程朱学において理を論じる場合には、その理には純粹至善と

いう性格が付与されているため、基本的には「理先氣後」の立場に立つと考えられる。

(26) 『説四書大全説』「告子上」、「一陰一陽則道也、錯綜則變化也」一〇七六頁。

(27) 宋代程朱学が成立してから「理一分殊」の論理は、道仏に對抗する儒家の代表的な論理であった。王夫之も「形而上者」の性格を説明しながら、程朱学の論理を部分的に採用している。

(28) 王夫之における「物」の意味と「物・器」の關係については、張立文著『正学与開新——王船山哲学思想』（人民出版社、二〇〇一年）二一八—二二八頁参照。

(29) 高橋進著『朱熹と王陽明——物と心と理の比較思想論』国書刊行会、昭和五十二年、四二頁。

(30) 王夫之の異端に対する批判意識は、先秦儒家に関する肯定に基づいている。これは、王夫之が孔子の教えを相対化する見解を否定し、時間と空間に限定されない普遍的道德律として「論語」を理解していることから明らかである（松川健二編『王夫之「説四書大全説」——集注』支持と『集註大全』批判、『論語の思想史』汲古書院、一九九四年、三四六—三四七頁参照）。

（ちん・そんす）

筑波大学外国人研究者、韓国成均館大学助手