

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

松野敏之

序

明末清初に生きた王夫之（一六一九—一六九二）は、膨大な著述を遺した。その多くは聖人の書たる六經四書に對する注釋であり、王夫之は經書と向き合うことよつて、聖賢の言を我が事として考へてゐる。それはまた、人はいかに聖賢のように修養に努め、世と向き合つていくべきかを考へることでもある。修養（工夫）とは「聖人になること（作聖）」を指すものであり、王夫之もまた修養論（工夫論）を主たる問題意識の上に置いて經書に注釋を附している。

王夫之の修養論が倫理學の基礎の上に提唱され、人の主體を重視していること等は既に諸先學によつて指摘され、その修養論も多岐に涉つて論じられてきた。早くは、王永祥が「克己復禮は、先生（王夫之）の修養論の要である」と、心をいかに顯現させるかということに主眼を置いた「克己復禮」に注目し、唐君毅は「（王夫之の）修養の工夫は思誠に在り」と、その要を「思誠」に見出した。「思誠」とは、知を致し、行を盡して、眞實無妄に至らせる修養とまとめられるものである。その後、曾昭旭氏は、王夫之が『孟子』にみえる「思」とい

心の働きを重視したことにもとづき、王夫之の修養論を「思」との關連を測りながら詳論した^①。また日本でも馬淵昌也氏が「思」に集約させながら、不善の來源とその克服を併せて王夫之の修養論を精緻に論じている^②。近年では、陳來氏が王夫之の思想を宋明理學思想との距離を測りながら研究し、修養論においては「正心誠意」が王夫之の立論の核となつてゐることを指摘する^③。

これらは主な研究を挙げたのみであるが、その修養論の要が諸先學によつて異なるのは、王夫之が「敬」や「致良知」などのスローガンを提示しないことと、その著述の多くが各經書に對する注釋であるためそれぞれの書において力點が異なることによるものであろう。多方面より論じられてきた王夫之の修養論であるが、諸先學の指摘を總合すれば、王夫之が説いた修養論の全體像に近づけるかというところ、いまだ不十分であるように思われる。例えば、『大學』の八條目について、王夫之は次のように言う。

學問を修める方法に八種あり、それらは互いに因りあい（相因）、實現させていくものである。

其爲學之方有八、互相因以相成。^④

これは『大學』の八條目（修養法）が「相因」關係にあることを指摘したものである。確かに王夫之は、「格致相因」「修身齊家相因之理」、あるいは「相資」と言つて「誠正相資」「知行相資」と表現して修養を説くことがあり、從來の研究でもこれらは指摘されている。しかし、王夫之はまた「終始相因」（七四六）とも説く。この「終始相因」は『大學』解釋の中でまとめられた語に過ぎないが、これに通底する議論を王夫之は各處で述べる。その一つが、『論語』の「一以て之を貫く（一以貫之）」解釋である。「一以貫之」は、朱熹においては豁然貫通と相即して解釋され、孔子が修養の要を説いた言葉とみなされるものである。王夫之もまたこの言を重視して詳細な解釋を加えているが、ここに「終始相因」と表現した考えも内包されているのである。

王夫之の説いた修養論を總合的に考察するためにも、本稿ではこの王夫之の「一以貫之」解釋の検討を試みる。それはこの解釋に王夫之の修養に對する基本的な姿勢が表れているからでもある。まずは王夫之の修養論を整理してから、「一以貫之」の検討に入りたい。

一、王夫之における修養論

王夫之は修養の核たる心をどのように捉えていたか。王夫之によれば、人の心・身は性が凝集されたものであり、性が形として現れているのが身、内に密藏されているのが心である。故に心とは心臓などの一器官のことではなく、人の身體全てが心であり、それはそのまま性でもある（『讀四書大全說』大學（六三九・四〇））。その性とは、人が誕生する際に附與されただけの生まれつきではない。日々天より稟け生成され続けているものである。一方、知覺認識や行爲などの心の働きとは情のことであるという。『尚書』に見える道心・人心を擧げて説

き明かしたことを例にすれば、心には二種の働きがある。人の心の働きは全て情によって外に表されるものであるが、それが性から發せられ性が主宰となつていけば道心。性とは無關係に外物に反應して起る心の働きが人心（『尚書引義』（二二五九・二六六））。この道心・人心は、四書においては仁義の心・知覺の心、心官（思）・耳目の官（知覺）等と同義に説かれるものである。

また人が向き合う外在事物は、人の意識や認識を超えて確かに存在するものとされ、王陽明のように事物の存在意義を、修養論における存在意義にのみ限定してはいない。しかし、王夫之は事物には事物固有の理も存在するが、主體者たる人が事物と向き合う際には、己と事物との關わりにおける理（人にとっての理）を把握し得るだけだといふ（『讀四書大全說』中庸（六四五・四五七））。これは客觀世界が實在することを認めながら、人は主體者たる我を超えて事物とは關われないといふことである。こうして王夫之もまた、心という場に全てを集約させているのである。以上を要するに、人の心・身は日々生成される善なる性によって構成され、その知覺・行爲などの働きは性に起因し性が主宰となることが求められることになる。聖人とは心の働きが恆に性を主宰として働いている人のことであり、修養とはその聖人のように心を働かせるように努めることとなる。

では、具體的に人はどのような修養に努めるべきであるか。『大學』に見える格物・致知・誠意・正心・修身によってまとめてみたい。この五條を採り上げるのは、修養に關する多くの命題が、王夫之においては相互に同義的に解釋され、おおむねこの五つにまとめ得るものだからである。格物・致知・誠意・正心は修身のための修養であるが、この五者は對象を異にする個別の修養とされる。

明德とは、身・心・意・知の徳である。……この明德を明かにするとは、格・致・誠・正・修の修養に務めていって、心の完全なる本體と大いなる作用を顯現させることである。

明德、身心意知之徳也。……明之者、格致誠正修以著其全體大用也。(六108)

明德は、身心意知それぞれの徳であるため、格物・致知・誠意・正心・修身それぞれの異なる修養に努めるべきことを強調する。修養に關する解釋は、王夫之自身は朱熹の意を敷衍したとするが、當然ながら王夫之の思想によって貫かれてゐる。

格物致知

格物とは窮理、すなわち事物の理を窮めていくこと。致知とは、知(善惡を知ること)の擴充⁽⁶⁾。王夫之は「格物・致知は互いに因る(格致相因)」「(六403)」と二者が共働關係にあることを前提とした上で、朱子後學が格物と致知を混同していることを指摘し、改めて「格物と致知は二種であつて、片方だけ放棄することはできない(格物致知亦自爲二、而不可偏廢矣)」「(六404)」と二者の差異を強調する。「吾が心の知には、格物によらずに得るものもある(吾心之知、有不從格物而得者)」「(六403)」とは、外在事物との關わりから理を窮めていく格物によらなくても、已に知っていたり、類推したりして、善惡を辨えることが出来ることを言つたものである。そのため、格物致知は共働しあいながら我が心に是非得失を涵養し、學問(格物)を主、思辨(致知)を輔として得るものもあれば、思辨が主、學問が輔としてしか得られないものもあると説く。それは、格物によって獲得した理を致知によって擴充する、という一つの方向だけでなく、致知によって知り得たこ

とを格物によって確かめていく、という方向のあることをも主張することになる(『讀四書大全說』大學(六402~404))。致知より格物へという方向については、例えば親に對する孝を擧げる。孝は學はずとも知つてゐること(致知)であるが、實際に親に事える方法となると、人により時によつて異なるため、最も妥當な方法といふのを摸索していかなくてはならない(格物)。そうでなければ、自分勝手な押しつけをして、結果的に不孝に陥つてしまうこともあり、これが「格物とは、致知の實踐の學である(格物者致知實踐之學)」「(四1504)」ともまとめられ、格物・致知は相因であると主張することである。

誠意正心

誠意正心は、克己復禮、省察存養等と同義とされるもので、心の本體と大いなる作用を明らかにする修養である。先の王夫之の性情觀より言えば、心の働き(情)を性に基つき性が主宰となつて發揮させること、それを恆にそうなるようにするための修養である。その修養法をまとめるならば、誠意とは意の已發に際して我が心に方向性を附與すること。正心とは意の未發已發を通して我が心を持つること。この二者は相資關係(それぞれの成果が相互に助けとなる關係)にある修養法ではあるが、格物致知の相因關係とは異なり、明確な主輔關係をもつとされる。すなわち、正心が主、誠意が輔である。何故なら、「存養(正心)には動靜の隔てなどないが、省察(誠意)は必ず動時を待つ(存養無間於動靜、省察必待於動時)」「(六640)」と説かれてゐるように、正心は動靜を貫く恆なる修養であるが、誠意は動時だけの修養だからである。それ故に「正心は根本的な實踐修養、誠意はそれに累加する修養(正心爲本務、誠意爲加功矣)」「(四1485)」、「誠意とは、正

心が（已發の際に）戒めを加える修養（誠意者正心加警之功）〔四150〕と説かれる。

また王夫之は、正心の心を『孟子』にいう「志」に相當すると言つて重視した。そもそも誠意と正心を混同する者が多いのは、正心の心を誤解しているからであると言ふ。「正す」というのは、「不正」があるから正すのであって、「不善の無い心」を對象とはしない。正心の心とは「志」に相當するものであり、不善なき心とも、起滅を繰り返す恆體なき意とも異なる。志とは心に恆に存して、人はこの志があるから我が心の不正を自覺でき、またその不正を正そうと思ふのである（『讀四書大全説』大學（二六四）¹¹）。

格物致知と誠意正心の關係

格物致知と誠意正心の關係については、格物と致知それぞれから見る必要がある。まず格物と誠意正心の關係については、植物の根の育成に例えて、以下のように言ふ。

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。（四147）¹²

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。また致知と誠意正心の關係については、以下のように説く。

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。（七48）

致知によっ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・惡を知ることには他ならない。「善を行ない惡を去ることを知る」のは、その正そうと願う心（志）である。（致知之知、知善知惡而已。知爲善去惡、則欲正其心之心也。）〔四148〕¹³とも説くことからすれば、致知とは吾が心には非善惡をわきまえることであつて、それを心身に發揮させる修養（誠正修）とはおのずと異なるものと考えられている。つまり、格物致知とは共働し補いあいながら、善惡の辨別を我が意・心・身に培う修養のこと、誠意正心とはその自身に培われた理（性）に基づいて心を働かせる修養のこととなる。

ただし、格物致知は誠意正心に對して下地となる修養ではあるが、ここに優劣を見出して格物致知を輕視することはできない。王夫之は格物致知の重要性を改めて強調しているからである（『讀四書大全説』論語（二六2）、「禮記章句」大學（四146）¹⁴）。陽明後學や佛學等いわゆる異端の學に流れてしまつてゐる人々も、修養に努めていないわけではない。しかし、その努力は自己の心意の顯現に向けられるばかりで、格物致知による義理（倫理規範）の涵養を疎かにしているために、邪佞に流れてしまつてゐると説く。つまり、自己に義理を十分に養わずに、ひたすら心の顯現にばかり努めることへの戒めとして、王夫之は改めて格物致知を強調しているのである。

修身

修身とは、格物・致知・誠意・正心の集約であり、「修身とは、これ（培った理）を言・行・動に修めること（修身者、修之於言行動）」〔四147〕と言つて、それ以前に培つたことを我が行爲に發揮していくことである。朱子後學を始めとして格物から正心までを知の修養、修身以降を行の修養と考えられることも多いが、王夫之はそのような見解を正し、「致知・格物にも行があり、誠意から平天下までもまた知がある（致知格物亦有行、誠意以下至平天下亦無不有知）」〔六409〕と、八條目の修養全てに知行が認められることを説いている。その知行については以下のように説明される。

知行の分を大略から區別すれば、義理を講求することが知であり、事物に對應することが行となる。しかし、講求において、その講求した事に努めれば、それはまた行であるし、對應の際にも詳かに思慮する努力を怠らなければ、やはり知となる。結局、知行は終始離れられないものであり、存心にも知行あり、致知にも知行あり、ということになる。

知行之分、有從大段分界限者、則如講求義理爲知、應事接物爲行是也。乃講求之中、力其講求之事、則亦有行矣。應接之際、不廢審慮之功、則亦有知矣。是則知行終始不相離、存心亦有知行、致知亦有知行。〔六562〕

理解し培つたことを行なつてこそ眞に知り得るものであるため、知行は分けることのできないものである。知はそれを行に移してこそ確實な知となりうるのであり、「知によつて行なうべきことを知り、行によつて行なつたことを確實な知としていく（繇知而知所行、繇行而行則知之）」〔六598〕と説くものである。これは人が格致誠正修によつて知り得たことを、やはり格致誠正修の行によつて着實に我が身に體し

ていくことである。王夫之は知行を格致誠正修すべてに関わるものとした上で、知行とは理解と玩味、實踐と定着の緊張關係によつて深化させていくことであり、知は行を伴うことによつて益ます眞知へと深められ、行は知の反省を経ることによつて益ます實感として定着していくことととらえた。それ故に、「知と行は互いに助けとなりながら働いていく（知行相資以爲用）」〔四1256〕と説くのであり、また王夫之の説く修養は實踐の中で性を涵養し、心の顯現に努めていくことも了解されるのである。その集約が修身となる。

以上、従来の研究を踏まえながら、王夫之が對象ごとに修養の差異を強調し、「相因」「相資」という發想によつて連關させたことに注目して整理を試みた。これに「一以貫之」解釋の検討から王夫之の修養論の特徴を見直してみたい。

二、一以貫之

「一以貫之」という表現は、『論語』の中で二箇所に見える。一は、里仁篇15章に見えるもので、ここでは孔子が「參（曾參）よ、吾が道一以て之を貫く（參乎、吾道一以貫之）」と説いている。朱熹によれば、この一語によつて曾子は豁然貫通することができたといふ。いま一つは、衛靈公篇2章に見えるものである。

子曰く、「賜（子貢）や、女（な）予（ち）を以て多く學びて之を識る者と爲すか。」對へて曰く、「然り、非なるか。」曰く、「非なり、予一以て之を貫く。」

子曰、賜也、女以予爲多學而識之者與。對曰、然、非與。曰、非也、予一以貫之。

これは孔子が子貢に一貫を教えたとされる問答である。朱熹の解釋に

よれば、子貢が一事一物に理を求め、その研鑽も久しいものであったが、まだ萬理が一つに貫かれていることを知らずにいたので、孔子はこの問答を通して子貢に一貫を傳えたという。⁸¹⁸ 朱熹に問學した方誼は、朱熹の解釋をふまえながらこの「一以貫之」について以下のように言った。

學ぶ者は、格物窮理して博學に努め、主敬力行してこれを集約に努め、それが長い間蓄積され、豁然と貫通するに及んだならば、それ以前の多く學んで自得したことが、根本が唯一無二であったと初めて分かる。

學者必格物窮理以致其博、主敬力行以反諸約、及夫積累既久、豁然貫通、則向之多學而得之者、始有以知其一本而無二矣。

〔論語或問〕衛靈公篇⁸¹⁸

格物窮理・主敬力行に努め、それを長い間蓄積して豁然貫通に及ぶと、それまで集積した學識の根本が一であったことが分かるという。この方誼の解釋は、朱熹も「此の説も亦た善し」と認めたものであるが、王夫之はこれを否定して、「朱熹の『大學』補傳と似通っているようであるが、これを聖人の言葉から考えてみると道理に悖っている（此雖與大學補傳相似、而揆之聖言、則既背戾）」⁸¹⁸と言った。この「一以貫之」解釋は王夫之の重視したものであり、ここに王夫之の修養に對する姿勢も表れている。この問題の争點について、王夫之は以下のように説く。

「格物窮理して博學に努め、主敬力行してこれを集約に努める」と言うのは、もとより孔子の博文・約禮の教えと合致するものである。しかし、「主敬力行してこれを集約に努める」と言った後

かる」と言ってしまうと、既に敬が主となっているのに、これ以外に別に一なる本があつて後日の理解を待つことになる。これは始めの「一なる本」以外にも、別にまた「一なる本」があることになる。いわゆる矛盾であらう。

其云格物窮理以致其博、主敬力行以反諸約、固與夫子博文約禮之訓相符合、乃既云主敬力行以反諸約、又云積累既久、始有以知其一本而無二、則敬既爲主矣、於此之外而別有一本以待他日之知、是始之一本、而既之又一本也。此所謂自相刺謬者也。⁸¹⁸

つまり、修養に着手した時の「一本」と、長い間蓄積した末に理解する「一本」との二つが在ることになるのが問題であるというのである。このことを誤解すると、「これより學問に取り組む者は、最初から何が「一」であるかを知らず、(佛者のいう) 因^か地の光明(參禪して頓悟見性した後の境地)、芥子が須彌を納め、粒粟が世界を藏するなどというありもしない境地がいつの日か立ち現れるのではないか、などと妄りに思って、暫く繁雜なことから求めていってしまう(繇此問者初不知有何者爲一、妄億他日且有因^か地光明、芥子納須彌、粒粟藏世界之境、而姑從繁重以求之)」⁸¹⁸ことになる。道はどこか遠いところにあるのではなく、また超越的なるものでもない。修養して到達する境地を、日用から乖離した超越的な何かに求めるのは、佛老異端の修養であつて聖賢の説く修養とは異なる。

その聖賢と異端の差異を、王夫之はまた「一以貫之」と「以一貫之」の違いであるとも説明する。

聖賢の道は「一以て之を貫く」ことであり、異端は「一を以て之を貫く」ことである。彼らの「一」の字は小であるが、聖賢の「一」の字は大である。彼らは「一」を修養のこととして、物の

理を不當に扱い、貫いていないことを愁えることもない。聖賢は「一」を自得の指標となし、貫いた時には全てに通じている。

聖賢之道則は一以貫之、異端則是以一貫之。他一字小、聖賢一字大。他以一爲工夫、屈抑物理、不愁他不貫。聖賢以一爲自得之驗、到貫時自無不通。(六八102)

何か一なるものに無理やり合致させるように牽強附會していつてしまふことを「一以貫之」と表現したのである。これらの異端批判からは、超越的なる何かを夢想しながら修養に着手することや、物の理を不當に扱って「一」に無理やり合致させるような修養に努めることを誡めていることが分かる。これが「一以貫之」によって正したことのひとつであるが、まだここには王夫之にとってより重要な問題がある。先の方誼の解釋に對して、以下のようにも説くのである。

(方誼が)「一體が萬殊をおさめていく」と説いたのは、その通りである。しかし「萬殊が一原に還歸していく」と説いたことは(誤りであり)、聖賢の道にはこのような顛倒はない。

其曰、一體該攝乎萬殊、則固然矣。抑曰、萬殊還歸乎一原、則聖賢之道、從無此顛倒也。(六八11)

「萬殊が一原に還歸していく」と考えることを誤りであるとする。これは、王夫之が聖人の修養をいかに考えているかとも関連することであり、以下節を改めて検討する。

三、十五志學

そもそも王夫之は、聖人の修養をいかに捉えているのか。「聖人は生まれながらに知っており、多く學んで識るまでもない」(方誼の語)とは、私がよく言う荒唐無稽の邪説である(曰聖人生知、固不待

多學而識、則愚所謂荒唐迂誕之邪説也)(六八11)との言からは、王夫之が聖人を「生まれながらに知る(生知)」とすることを否定しているのが分かる。そしてまた「孔子は志學以來、「一以て之を貫く」に従事していたのであり、その修養は「多」にあるのではなく、「一」を悟ることにある(夫子自志學以來、既從事於一以貫之、而非其用功在多、得悟在一也)(六八11)と言つて、孔子は十五歳で學に志して以來、「一以て之を貫く」の修養に従事していると言つのである。では聖人の修養とはいかなるものであるか。『論語』爲政篇の十五志學、三十而立を解釋して以下のように説く。

(十五歳以降の)この十五年間こそ、孔子の重要な聖功である。

「學に志す」とは、博文・約禮のことである。この段階では聖人も學ぶ者と異ならない。……聖人が(三十歳で)立つて以降、その知は致すまでもなく、豁然と貫通した後には、心の本體は全て明らかに大いなる作用は流行する。

只此十五年、是夫子一大段聖功在。志於學者、博文約禮之謂也。

聖人於此、不容與學者有異。……聖人既立之後、其知也、非待於致也、豁然貫通之餘、全體明而大用行也。(六八11)

孔子が學に志した十五歳の段階では、まだ他の學ぶ者とは何等異なるものではなかった。それが三十而立の後には、聖人の心體は明らかとなり、働きもすみずみまで行きわたることになる。先の「孔子は志學以來、「一以て之を貫く」に従事している」との發言と併せて考えるならば、十五志學とは、孔子が學問に志して「一以て之を貫き始めた」ことをいい、それ以降は「一以て之を貫き續けた」こととなる。王夫之によれば、「孔子は十五歳で志學した時には、本源を察することもできず、茫然と求めながら、まだ歸趨先も分らないでいた(夫子在

志學之年、且應不察本原、質質然求之、而未知所歸也」〔六八1〕とされるが、『四書訓義』において晩年の孔子の口吻を借りて説いた際には、

今から思えば、私が自得しているものは、すべて十五歳以降に志したもので、學んできたことである。

由今而念、大凡吾今之所得、皆十五以來之所志也、則皆十五以來之所學也。〔七284〕

となるのである。孔子は十五歳以來、學に志してきたわけであるが、その志し學んできたものは、後になってから思えば全て始終一貫するものであったというのである。すなわち「一以て之を貫く」とは、修養においてまず一を悟り、始終一貫させていくことである。そのため、次のことが求められる。

およそ人というものは、始めにあっては必ず終りを思い、終りに及んでは全て始めのようになる。

凡人之事、於其始必念其終、及其終皆如其始。〔七46〕

これは『四書訓義』大學において修養のことを説いたものである。始めにあっては終わりを思い、終わりにあっては始めのようになることは、「やはり、始に求めたものが小成の美であれば、ついには至善に止まるべきことも知らず、一生涯何の徳業も樹立し得ない（蓋始之所求者小成之美、則終不知至善之當止而終身無可成之徳業矣）」〔七45〕とも説かれるものであり、王夫之は修養における始終一貫の重要さを隨處に説いている。これが「終始相因」〔七46〕ともまとめられることである。そしてこのことは同時に、「末は本から生じているのだから、まず本を立ててから末まで通じさせるべきである（夫末生於本、則先立其本而後末可通焉）」〔七46〕と説くことにも通じる。末を蓄積して

いっても本に還元されるものではない。まず本は本として立てるものであり、それからその本に従って末に向き合っていくべきであるとの主張である。先に挙げた方誼が「萬殊が一原に還歸していく」と考えることの誤りとは、闇雲に個別的な理を集積していても、それが還歸するのは無理やり打ち立てられた「一原」でしかないこと。聖賢の修養とはそのようなものではなく、「一以て之を貫く」という始めにあっては終りを思い、終りに及んでは始めのようになり、また本を立ててそれを末に貫いていくことであるというのである。

以上を要するに、聖人は生まれながらに知る者ではなく、志學の歳以來、「一以て之を貫く」という修養に努め続けている者のことになる。それ故に、學ぶ者としてはその「一」を立てて、始終一貫させることが要求され、修養としては「一以て之を貫き續ける」ことになる。逆に「一」を立てることなく超越的な境地を夢想しながら修養に努めたり、手当たり次第に學識を積み重ねて、無理やり物の理を不當に扱いながら一つに集約させようとしたりするものが異端の學である。王夫之はこの區別を嚴にした。

しかし、始めにあっては必ず終りを思い、終りに際しては始めのようにするとはいかなることであるか。當然、明示できる問題ではないが、王夫之が「ついには至善の止まるべきことも知らない（終不知至善之當止）」〔七45〕と言い、また「（至善に）止まるを知ることを始めとする（知止爲始）」〔六八1〕とも言っていることからすれば、始終にあって意識すべき問題に「知止至善」が考えられていたことは指摘し得る。これは理解の一つに過ぎないが、至善を志す規範意識を始終を通して持續すること、すなわち規範意識を自覺し續けることが強調されていたことは確かであろう。いずれにしろ、王夫之の自身は聖賢の

言から終始相因を切實に考え、「一以貫之」解釋によって明らかにしたわけである。

四、志

王夫之が「一以貫之」解釋によって、修養においては先ず本を立て、始終の一貫を主張したことは、第一節で紹述した王夫之の修養論といかに関わってくるであろうか。一連の「一以貫之」議論において、「大學」の格致誠正修を以下のように説く。

『大學』の修身・正心・誠意・致知・格物は、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。必ず明德を本とし、(至善に)止まるを知るところを始めとするものであって、暫く末事に従事した後根本を獲得できると願うなどということではない。

故大學修身正心誠意致知格物、初不以前日爲之之謂先、後日爲之之謂後、而必以明德爲本、知止爲始、非姑從事於末而幾弋獲其本也。(二六八)

「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」とは、『大學』における八條目の序は、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」については、「經書は「先後」と表現するが、「前後」とは表現しない。前後とは、昨今のこと。先後とは、緩急のこと。(經言先後、不言前後。前後者、昨今之謂也。先後者、緩急之謂也。)(二六四)と云う。これは、「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のことであると言ったものである。すなわち、格致誠正修それぞれの修養は、時間的な前後関係にはなく、明德に本づき、

至善に止まるを知るところを最初とすることを重視するのであって、間違っても、暫く末事に従事していけば、いつか根本を理解できると考へることではないというのである。

では、修養に着手する以前についてはいかに説くのであろうか。

そもそもいまだ爲學(修養)を知らない者は、身を除外すればあとは全て意でしかなく、そのうえに心はない。

若夫未知爲學者、除却身便是意、更不復能有其心矣。(二六八)

ここに言う「心」とは、「大學」は身と意とを差し挟んで(心と)言う(大學夾身與意而言)と説明されており、正心の心のことである。正心の心とは第一節で既述した如く、我が心が不正であることを自覺し、不正を正していこうと欲する心のことであり、それは『孟子』で言う「志」に相當する。志とは意のように起滅を繰り返すことなく、恆に心に存している。それ故に「心なる者は身の主る所」と言うのは、視聽言動を主るものごとで、それはただ志をいったのである(曰心者身之主、主乎視聽言動者也、則唯志而已矣)(二六四)とも説かれて、視聽言動を主る主體性を認められるものである。また次のようにも説く。

道とは、吾が志を正すものである。道に志し、道によって志を正していけば、志に持する對象が現れてくる。やはり、志とは初終一貫するもので、靜に處りながら事物に對應していくものである。故道者、所以正吾志者也。志於道而以道正其志、則志有所持也。

蓋志、初終一揆者也、處乎靜以待物。(二六九)

王夫之は、志に恆體を認めた上で、その志を初終一貫するものであり、志によってこそ道に志し、また道によって志を正し、志を執持していくことができるというのである。

先に「爲學(修養)を知らない者には、心がない」と言った「心」とは正心の心、即ち志のことであった。その志とは、意の起滅に關らずに恆に在って視聽言動を掌り、心の不正を自覺して道に志していくものである。つまり、修養に努めるとは、志(正心の心)を持つこととであり、それは不正を自覺して道に志す志を、初終一貫させて事物に對應していくことである。これら志(正心の心)を重視する見解からも、「一以貫之」解釋で主張したことは、修養における前提とみなすべき重要な問題であったと了解されるであろう。王夫之の説く聖賢の修養とは、志を持つこと(正心)を要しながら、格致誠正修それぞれの修養を緩急に應じて行うこととあり、それは本末・始終を意識しながら努めるものでなくてはならないということである。

五、豁然貫通

このように修養に始終一貫を説くことは、ある到達點ともされる豁然貫通をいかに考えることになるのか。王夫之が直接豁然貫通について言及することは多くないため、十全に検討し得ないものではあるが、「一以貫之」解釋と王夫之の説いた世界觀との關係について考察を試みたい。

周知の通り、王夫之は理氣の相即を前提とした上で、陰陽二氣によってこの天地萬物が成り立っていることを説いた。そして、それに加えて「無」というものを徹底して否定し、全てを有の次元に措定している。これは陰陽二氣が錯綜變化することを「幽」「明」と表現して説いたことによって明確化されるものである。人がいま見聞できないことを「幽」、できることを「明」と假に表現し、この幽明は往來屈伸して變化し続けているという²¹⁾。見聞の及ばないところにも理氣はあり、

それは確かに存在する、というのは幽明は共に有であることを説いたものである。これは單なる「無」の否定ではない。徹底して「無」を否定して幽明の往來屈伸全てを有の次元に措定することによって、天地萬物の生成變化を強調しているのである。それ故に「氣は日々生じ、故に性もまた日々生じている(氣日生、故性亦日生)」「²²⁾六八〇」と、人の性も恆に生成されると主張されるのである。これによって學者が日々修養に努めなくてはならないのはもちろん、聖人すらいまだ得ざることがあり、無窮に修養に努めていると説く。人は日々立ち現れる我が性や事物と向き合わねばならないのである。このような世界觀からは、修養の無窮性が強調されることになるが、修養においてある到達點とされる豁然貫通はいかに考えられることになるのか。

王夫之は、朱熹が「大學補傳」において「一旦豁然貫通」と記したことについて、以下のように説く。

朱子は「大學補傳」において「一旦豁然貫通」と記したが、この「一旦」の二字は輕率である。思うに、朱子は一生の間でこのような日があったのかもしれないが、これに據ることはできない。『孟子』に「是れ義を集めて生ずる所の者」(公孫丑上)とあるこの「生」の一字が最も適切であろう。(義を行うことによって)次から次へと生じてくるものは、日々生成し、豁然と貫通することとは、もとより晝期ではない。「一旦」と言えば、自身でその晝期を知ったことになる。みづから貫通した時の「一旦」を知っているということは、恐らくその一旦はまだ合致したのではない。朱子於大學補傳、亦云一旦豁然貫通焉、一旦二字亦下得驟。想朱子生平、或有此一日、要未可以爲據也。孟子曰是集義所生者、一生字較精切不妄。循循者日生而已、豁然貫通、固不可爲期也。曰

一旦、則自知其期矣。自知爲貫通之一旦、恐此一旦者、未即合轍。
〔六八1〕

豁然貫通は一時的な晝期のことではなく、「一旦」と表現すると、ある日突然、意識的に悟ることみなされてしまう。これは「一旦」と表現したことに對する疑義であり、豁然貫通そのものに對しては「表裏精粗がすっかり豁然と貫通した時には、ただ事物において理を見得するだけではない。我が心に備わる萬物も全て現前のものとなる。

（至於表裏精粗無不豁然貫通之日、則豈特於物見理哉。吾心之皆備夫萬物者固現前矣。）〔六10〕と述べて否定することはない。しかし、朱熹が提示した「豁然貫通」は、個別的理を窮め續けていくことによつて、ある時期に全體の認識へと轉回することとまとめられる要素を有している。これは王夫之が「一以貫之」解釋によつて正した考え方である。

その豁然貫通と「一以貫之」については以下のように言う。

もとより孔子は「予一以て之を貫く」と言つたのであつて、「予既已に能く之を一に貫く」とは言つてない。このことは聖人が（「一以貫之」のこを）修養として發言しているのであつて、豁然貫通という速やかに得られた成果のことではない。

子固曰予一以貫之、而不曰予既已能貫之於一也、則聖固以爲功焉、而非豁然貫通之速效矣。〔六八19〕

孔子は「一以貫之」を修養として發言したのであつて、豁然貫通を説いたものではない。聖人たる孔子も、十五歳で學に志して以來、「一以貫之」に従事し續けているのであるから、豁然貫通以前も以後も「一以貫之」という修養に努めているだけとなるであらう。

また王夫之は、天地萬物は恆に生成變化していることを強調し、豁

然貫通の後にある聖人であつても未だ得ざることがあると説く。これは人が無限に迫り來る事に對處する際に、それに應じる心（知行）の働きが恆に性が主宰となつて働くようにすることが求められるものである。王夫之が豁然貫通に言及することは多くないが、朱熹のように一以貫之と豁然貫通を相即させることはない。王夫之は豁然貫通の前にも「一以貫之」の修養に努め、豁然貫通後にある聖人であつてもただ「一以貫之」の修養に努めていると説くのである。このように本末・始終を意識した上で、事に對する心の働きごとに修養に努めることを説き、修養の議論を心と事の對應に集約させていること、自ら晝期を知るとするような「一旦」に疑義を提示したことからは、相對的に豁然貫通の位置付けが後退されると共に、より主體的持續的な修養が意識されることになる。つまり、主體的意識の働きを重視するからこそ、ある到達點ともなる認識轉回の要素を否定したのであらう。「一以貫之」解釋によつて提示したことが修養の基本姿勢であるが故に、豁然貫通に對する明確な言及がなかったと考えられる。王夫之にとつて聖賢の修養とは、豁然貫通の前も後もただ「一以貫之」の修養に努めると説くのであるから。

結

王夫之の修養論は、從來の研究において「克己復禮」「正心誠意」など具體的な心の顯現に重點を置いて論じられたり、また「思」「思誠」など包括的な修養に注目しながら個別的修養法が論じられたりしてきた。これらはそれぞれ優れた研究ではあるが、その議論を統合するならば、性の涵養と心の顯現について検討したものとまとめられよう。これに加えて、王夫之は「一以貫之」解釋の議論で明らかにして

いるように、始終一貫、本が末を貫くようにしていくことを主張していた。本稿はこれを検討したものである。

王夫之によれば、聖人たる孔子も生まれながらに知る者ではなく、十五志學以來、「一以貫之」という修養に努めていたのである。それ故、學ぶ者は聖人のようにまず「一以て之を貫く」ことに着手することが求められ、手当たり次第に學識を積み重ねたり、いつの日か一なる境地を悟ることができるなど考えることは誠めるべきことであつた。「一以て之を貫く」とは、本を立てた上で個々の事象に對處していき、始終一貫させることであり、これが「終始相因」とも表現されることである。

修養において始終を意識することは、王夫之の議論においては志〔正心〕の心〕が要となる。志は、恆に心に存し、不正を自覺して正そうと願う主體のことである。また王夫之が無を徹底的に否定し天地萬物の生成變化を強調したことは、修養としては常に自己の前に立ち現れる事象への對處を求めるところとなる。そのため、聖人も豁然貫通の前後を通して、ただ「一以貫之」という修養に努めていると説く。

その豁然貫通に關しては、王夫之の言及が少ないものであるが、一以貫之の議論などから考察を試みた。朱熹が「一旦」と表現したことに對して王夫之が疑義を呈したのは、豁然貫通とはある日突然、自覺的に悟るといふようなことではないとの主張である。これに王夫之の説いた世界觀と修養の關係、そして豁然貫通以前も以後も「一以貫之」に努めると説いたことからすれば、主體的意識を重視するが故に豁然貫通の位置付けが相對的に後退されているということである。これらの検討によつても、王夫之が「一以貫之」解釋で説き明かしていることは、その修養論の前提となることであつたと考え得る。

最後に、「一以貫之」解釋を踏まえた上で改めて王夫之の修養論をまとめてみたい。王夫之における修養とは、人の知覺認識や言行動など全ての心の働き（情）が、恆に性が主宰となるように努めることであり、それは常に立ち現れる事象に對處する心の働きごとに義理（倫理規範）の實踐が求められているということでもある。この具體的な修養が格物致知・誠意正心などである。格物致知とは、性を涵養するための修養、誠意正心とは性に基づいて心を働かせるための修養とまとめられるもので、これらの修養は行による實踐と定着を繰り返すことによつて深化させていくことになる。つまり、王夫之にとつて修養とは、主體者が常に立ち現れる事象に對處するという實踐の中で、義理（倫理規範）を認識・確認し定着させていくことである。しかし、それは當然ながら無自覺のまま放縱になされることを誡めた上でなければならぬ。そのため王夫之は、聖賢の修養とは「一以て之を貫き続ける」ことであるという前提を説いたのである。それは、先ず本を立ててから無限の事象へと向き合い、「始めにあっては必ず終りを思い、終りに際しては全て始めのようにする」と修養における始終の一致を強調したものであつた。始終一致の一つの理解として「(至善に)止まるを知る」が挙げられるが、それは善へと向かう規範意識を自覺し、その意識を維持し続けることが考えられているということである。この方向性の上で、恆に本末・始終を意識しながら、規範の構築と實踐に努めるべきことが強調されるのである。

王夫之がこのように説くのは、明末當時の弊害とも無縁ではない。格物を改めて強調したのは、陽明後學が心の本體の顯現にばかり努めて、義理の涵養を疎かにしていると見たからであり、「一以貫之」の解釋を争つたのは、朱子後學がただ學識を積み重ねることに努め、佛

者が日常性から乖離して超越的な境地を夢想していると見たからである。それはまた義理に對して一貫した意識を向けずに、中途にて變節しても羞むることがない者にも向けられたものであろう。これらの弊害もあって、改めて義理（倫理規範）に意識を向け、その意識の持續を修養の前提とすることを「一以貫之」解釋を正すことによって明示したのである。

注

- (1) 王永祥『船山學譜』（廣文書局、一九七五年四月）卷四・修養論（345頁）。
- (2) 唐君毅『中國哲學原論（原教篇）』（唐君毅全集卷十七）（臺灣學生書局、一九九〇年九月）595頁。「思誠」については「思誠者致其知、盡其行、使知行爲眞實無妄之知行」とまとめる。
- (3) 曾昭旭『王船山哲學』（遠景出版、一九八三年二月）。
- (4) 馬淵昌也「王夫之倫理學の基本構造（上）」『學人』三輯（江蘇文藝出版社、一九九二年一月）、「王夫之倫理學の基本構造——惡の發生とその克服を中心に（下）」『學人』四輯（江蘇文藝出版社、一九九三年七月）。
- (5) 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）で、「總之、船山『讀大學說』、已呈現出其獨特的心性工夫論、其中以正心說和誠意說爲核心」（69頁）とまとめる。なお、陳來氏は思想的に概観した場合は、朱子が格物を、陽明が致知を、劉宗周が誠意を重視したことと比べて、王夫之は正心を重視したと整理する（54頁）。
- (6) 引用原文下の「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」を示し、書名は省略した。また引用文中の（ ）は筆者補注。以下、同様。

王夫之の修養論に関する一考察

(7) 朱熹が『四書集注』をまとめて以来、修養は四書を通底する主題であり、王夫之も四書解釋において多角的に修養を説き明かしている。王夫之が四書に言及した主な著作には『讀四書大全說』、『四書箋解』、『禮記章句』大學篇・中庸篇、『四書訓義』がある。これらはそれぞれ著述の傾向を異にし、いくつかの差異も認められるものであるが、修養の根幹に関わる議論そのものがぶれているわけではなく、これらは總論的に検討すべきであると考ええる。

- (8) これら王夫之の心性論については、序で挙げた先行研究および拙稿「王夫之の「人心道心」說」『早稻田大學文學研究紀要』五〇輯・第一分冊（二〇〇五年二月）等を参照。
- (9) 『中庸』に見える存養省察は、「中庸之言存養者、即大學之正心也、其言省察者、即大學之誠意也」（六58）と誠意正心に置き換えられ、『論語』に見える克己復禮は存養省察に置き換えられている（『讀四書大全說』論語（六76）参照）。また心の働きである思は、「思之一字、是繼善、成性、存存三者一條貫通梢底大用、括仁義而統性情、致知、格物、誠意、正心、都在者上面用工夫」（六109）と、格致誠正によって顯現されることになる。これら修養法の同義性については、馬淵氏前掲論文（下）597頁にも指摘がある。
- (10) 王夫之は「蓋云知行者、致知力行之謂也」（六59）と場合のように廣義に解される致知も説くが、ここで言う致知は格物・誠意・正心と並列される、いわば狹義の致知である。
- (11) 以上の格物致知・誠意正心の整理に關しては、序で記した先行研究を参照しているが、特に曾昭旭氏前掲書および馬淵昌也氏前掲論文は詳細に整理されており、多大なる裨益を受けた。
- (12) 『朱子語類』卷二七43章・46章等参照。吾妻重二『朱子學の新研究』（創文社、二〇〇四年九月）337頁にも指摘がある。
- (13) 『論語或問』衛靈公篇に「蓋子貢之學固博矣、然意其特於一事一物之

中、各有以知其理之當然、而未能知夫萬理之爲一、而廓然無所不通也。……聖人以此告之、使之知所謂衆理者本一理也、以是而貫通之、則天下事物之多、皆不外乎是、而無不通矣。」とある。また朱熹は、孔子が子貢に對して言った「予一以貫之」(衛靈公篇)は知について説いたもので、曾子に對して言った「吾道一以貫之」(里仁篇)は行について説いたものであるという。

(14) 方誼の説は朱熹の書簡「答方賓王」其九(『朱熹集』卷五六)に收める。陳來氏『朱子書信編年考證』(上海人民出版社、一九八九年四月)に依れば、同書簡は紹熙二年(一一九一年)、朱熹六二歳の晩年にやりとりされた書簡になる。

(15) 王夫之の修養論に「本から末を貫く」ことが説かれていることは曾昭旭氏に指摘がある。曾氏は宋明諸儒が「末より本を探る(由末探本)」ことを主とする學問であるのに對し、王夫之は「本より末を貫く(由本貫末)」ことを重視したとまとめるが(曾氏前掲書292頁)、修養論においては僅かに資料を擧げるのみで詳しい考察は加えられていない。

(16) 一以貫之の「一」については、「天地之道、所性之德、即凡可學可識者、皆一也」(六八19)、「夫子之所謂一者、未嘗言之、而但言一、即已盡矣。至大者一也、無與爲偶、無出其外者也。」(七829)と説明する。また、「縣忠恕者、曾子之所得於一、而聖人非執忠恕以爲一」(六656)とも説くことからすれば、「一」の内實をどう捉えるかは人それぞれによって異なるものとなろう。

(17) 『讀四書大全説』大學に「惟夫志、則有所感而意發、其志固在、無所感而意不發、其志亦未嘗不在。」(六401)とある。

(18) 王夫之が志を重視したことを指摘する研究はいくつかあるが、專論としては寺内清裕「王夫之の「志」について」『國學院中國學會報』四二輯(一九九六年二月)がある。

(19) このような「一以貫之」解釋からは、王夫之が『讀四書大全説』で重

視した孟子に言う「思」についても検討する必要が認められよう。「思」については、曾昭旭氏前掲書、本間次彦「王船山における「思」概念の思想的射程をめぐって——『讀四書大全説』を中心に——」『中國社會と文化』第一號(一九八六年六月)、馬淵氏前掲論文など優れた研究があり、近年でも季蒙『主思的理學——王夫之的四書學思想』(廣東高等教育出版社、二〇〇五年二月)等「思」に注目した研究がある。この「思」と修養の問題は多岐に渡るものであるため、稿を改めて論じることにした。

(20) 無を徹底して否定したことは、例えば『思問錄』内篇に「至于不可謂之爲無、而後果無矣。既可曰無矣、則是有所而無之也。」(十一415)とある。これは、人が無と表現できることはまだ眞の「無」ではなく、無であると言ふことすらできないことが「無」なのであると説いたものである。故に無と表現している時點で、すでにそれは「無」ではない、ということになる。

(21) 『張子正蒙注』大易に「明有所以爲明、幽有所以爲幽。其在幽者、耳目見聞之力窮、而非理氣之本無也。老莊之徒、於所不能見聞而決言之曰無、陋甚矣。易以乾之六陽、坤之六陰大備而錯綜以成變化爲體、故乾非無陰、陰處於幽也。坤非無陽、陽處於幽也。……屈伸者、非理氣之生滅也。自明而之幽爲屈、自幽而之明爲伸。」(十二272)とある。

(22) 『讀四書大全説』論語に「天無究竟地位。今日之化、無缺無滯者、爲己得。明日之化、方來未兆者、爲其未得。觀天之必有未得、則聖人之必有未得、不足爲疑矣。」(六705)とある。

(23) 『讀四書大全説』論語(六811)では、「下學而上達」(憲問篇)に對して朱熹が「忽然上達」と表現したことについても疑義を呈している。これは、「下學して上達す」とは、下學を積み重ねることによって、ある時突然に上達するものではなく、聖賢の修養は下學することがそのまま上達であるとの主張である。ここにもまた「一以貫之」と同じように修

養の基本姿勢が解釋されている。

- (24) 朱熹の豁然貫通については、吾妻重二氏前掲書318頁、垣内景子『「心」と「理」をめぐる朱熹思想構造の研究』(汲古書院、二〇〇五年八月) 116頁が参考となる。

(25) このように王夫之の修養論をまとめた場合、朱熹の提示した修養論との差異が注目されるかもしれない。王夫之は意識的には朱熹の解釋に従うものであるし、本稿の企圖する所も王夫之の敘述からその修養論を考察することにある。しかし、その差異を一つだけ挙げておけば、それは例えば『小學』の位置づけなどになる。朱熹は小學による行爲の反復習慣化から義理を涵養することを重視し、「敬」は小學・大學を貫く修養とみなした。王夫之は決して小學を否定するものではないが、小學の位置づけは相對的に後退されている(例えば、『讀四書大全說』孟子(二六108³)参照)。これは王夫之が、事物に對處する行爲そのものへの修養に議論を集中させたためであろう。

また、王夫之の「一以貫之」解釋に言及した研究には、佐藤鍊太郎「王夫之『讀四書大全說』——『集注』支持と『集註大全』批判——『論語の思想史』(汲古書院、一九九四年二月)に言及があり、先儒の「一以貫之」解釋については、幸田露伴「一貫章義」『露伴全集』二八卷(岩波書店、一九五四年一〇月)、松川健二「論語」曾子一貫章について『中國哲學』二〇號(北海道中國哲學會編、一九九一年一〇月)を参照されたい。