

張載の性説と死生観——明儒との比較を中心として——

要旨

北宋の儒者、張載の性説の特徴と彼の死生観との関連を明らかにすべく、張載と、明代の儒者、羅欽順、王廷相、王夫之との比較検討を行なった。

山 際 明 利 (助教・一般教科)

はじめに

北宋の思想家、張載の思想に関しては、従来、様々な角度からの研究がなされてきた。それらの研究の成果は、おおむね次のように要約できるであろう。張載は、気の聚散で万物の生滅を説明する、独特の存在論を唱えた。彼は気の散じた状態を太虚と呼び、気は、有形の物と、無形の太虚との、二つの状態を不断に循環するのだとした。人性論にあつては、彼は「天地の性」「氣質の性」という概念を提出し、性善説を堅持しつつ、悪の起源と修養の必要性とを説明した。この存在論と人性論とは、朱熹に大きな影響を与え、張載の思想は朱子学に重要な要素として取り入れられた¹⁾。

張載の思想中の、主要な概念に関しては、ほぼこれで言い尽くしたものの如くである。しかしながら、次の二点に関しては、従来、必ずしも充分には解明されていないように思われる。

一つは、彼の思想を生じた背景についてである。無論、張載の学の成立過程に関しては、既にいくつかの論考があり、仏教や道家思想からの影響、彼が暮らした地理的な条件などの点から研究が行われている。しかし、これらを総合的に取り扱って、思想背景の全体像に迫ろうとする試みは、今のところ充分には行なわれていない。

もう一つは、彼の思想の継承に関してである。周知の通り、朱熹は、北宋の儒者の中でも、張載と程頤とに対して深い敬意を払っており、この二人の学は朱子学の成立に多大の影響を与えた。ところが、程頤の学は多数の門弟による継承関係が比較的明らかであるのに対して、張載の学の継承関係は必ずしも明らかでない。むしろ、張載の高弟であつた呂大臨が、張載の死後、程頤に師事して、程門の高弟として知られるようになったのが好個の例となる如く、張載の学は、張載の死後比較的早く、直接の継承者が途絶えてしまったかのように見えるのである。北宋中期、程頤の学、いわゆる洛学と並んで、関中、すなわち陝西省にあつて隆盛を誇っていたと伝えられる張載の学、いわゆる関学が、何故衰退の道を歩んだのか。この疑問に対しても、従来、いくつかの研究がなされているが、必ずしも十分な解明はなされていないように思われる。

ところで、明代の思想家の中に、張載の学、特にその氣の思想を強く意識しつつ、独自の学説を唱えた学者がある。羅欽順と王廷相とは、どちらも明代中期に生き、張載の思想を意識しつつ、当時官学であつたところの朱子学とも、また同時代の流行であつた陽明学とも、少しずつ異なる、氣を中心とした存在論を唱えた。さらに、明末清初の学者である王夫之は、自らを張載の学統を継ぐ者と規定し、張載の影響を強く受けた氣の思想を述べている。

これら、張載からはやや時代の離れ、生活環境もそれぞれに異なつた学者達は、なぜ、どのようにして張載の学を意識するに至つたのである

うか。この疑問を解明しようとすることは、すなわち張載とこれらの学者達との思想の同異点を明らかにすることに繋がるであろう。さらに、これら明儒の思想背景と、彼らの張載との距離感を明らかにし得たならば、それを手がかりに、張載の思想背景と、後代への影響とに関する認識を得られる可能性がある。換言すれば、これら四者の学を比較検討することによって、上述の、張載思想に於ける未解明の点に、光を当てることが出来るように思われるのである。

本稿では、中国近世思想史において最も重要な概念と目される「性」の取り扱いに着目しつつ、人を構成している気の聚散に関する言説、換言すれば死生観を手がかりとして、張載、羅欽順、王廷相、王夫之の存在論に関する比較検討を行なってみたい。²⁾ 博雅の御教示を賜れば幸いである。

一、張載の性説と死生観

(一) 張載の略歴

張載、字は子厚、横渠先生と称される。北宋の天禧二年(一〇二〇年)陝西に生まれた。嘉祐二年(一〇五七年)登第。官歴は祁州(河北省安国県)司法参軍、丹州雲巖(陝西省宜川県雲巖鎮)県令、著作左郎、簽書渭州(甘肅省隴西県)軍事判官公事。熙寧二年(一〇六九年)、崇文院校書に任ぜられるが、翌年には辞任、陝西へ帰省している。弟子の呂大臨の手になる行状によれば、王安石との衝突が原因であるという。その後七年間、陝西で講学して過ごす。熙寧十年(一〇七七年)、召されて同知太常礼院となるが、まもなく辞任、帰郷の途中、五十八歳で客死した。著書に『西銘』『正蒙』『易説』などがあり、中華書局排印『張載集』に網羅されている。

張載の経歴として特徴的なのは、まず、生涯の多くを陝西で過ごして

いることである。孤口治氏の研究によれば、当時の陝西地方は、度重なる西夏の侵攻によって、政情きわめて不安定であった³⁾。張載自身、儒学よりも先に兵学に興味を抱き、次いで道教・仏教に沈潜し、その後ようやく儒学の研究に志したと行状にある。また、そのような事情からして、当時の陝西にあつては、貧困、餓死、流民などが半ば日常化していたものと考えてよからう。張載の生活も、貧窮に耐えつつのものであつたことが、行状から伺える。かつ、官歴には目立った顕職が乏しい。中央での顕官と呼べそうなものは、崇文院校書と同知太常礼院くらいのもので、しかも、どちらも短期間で辞職している。

以上の点からして、張載は、中央の政界からは少しく距離を置いたところで、社会の矛盾、混乱を目前にしながら生涯を送ったことが推測できる。

(二) 張載の性説と死生観

張載の名著『正蒙』の太和篇第三章に、「太虚は気無き能はず、気は聚まりて万物と為らざる能はず、万物は散じて太虚と為らざる能はず。是に循ひて出入するは、是れ皆、已むを得ずして然るなり」とある。張載は、万物の生滅を気の聚散によって説明し、かつ、気の散じた状態を太虚と呼んで、万物は、目に見える物の状態と、目に見えない太虚の状態との、二つのあり方を循環するのだとしている。この「太虚」という概念について、太和篇第二章に、次のような言説がある。

太虚無形は、気の本体なり。其の聚まり其の散ずるは、変化の客形のみ。至静無感は、性の淵源なり。識有り知有るは、物交の客感のみ。客感客形と無感無形と、惟だ性を尽す者のみ之を一にす。

ここで張載は、気が散じた太虚を「気の本体」であるとし、気が聚散して物が生滅している状態を「客形」と呼んでいる。「本体」と「客」

とは、価値判断を伴った表現であると考えられる。つまり張載は、気の散じた太虚の状態の方が、気のより根本的な状態であり、いわば望ましい状態であると考えていると思われるのである⁴⁾。

このことをふまえた上で、人の根本であるところの持ち前、すなわち性に関する張載の意見を見てみよう。『正蒙』誠明篇第二十三章に、

「人の剛柔・緩急・有才と不才とは、気の偏なり。天は本、参和にして偏ならず、其の気を養ひ、之を本に反して偏ならざらしむれば、則ち性を尽して天なり」とある。現実の人間に善悪の諸相があることが、古代以来続く性善性悪の論議の根元となっているわけだが、張載は、人間の悪の要素を、気の偏向に関連づけ、気の修正によって、本来の性に立ち戻ることができる⁵⁾と説いている。いわば、性善説の立場から、性が本来善であることを前提としつつ、悪の由来を説明したものである。これを別の表現で述べたのが、誠明篇第二十二章の、「形ありて後、氣質の性有り。善く之に反れば、則ち天地の性、存す。故に氣質の性は、君子性とせざる者有り」である。ここで張載は、本来の性のあり方を「天地の性」と表現している。前引の誠明篇第二十三章では、本来の性を天に関連づけていた。そして太虚は、現象としては天空の謂であるから、つまりところ、張載は、人間が本来的に持っている存在の背景としての性を、太虚に関連づけていることになる。

このことと、前述の生滅論とを考え合わせてみれば、張載は、人間の本来のあり方を、目に見える形態を保っている、この肉体を備えた生の様相ではなく、この肉体を構成する気が散った状態、いわば生前でもあり死後でもある、太虚の世界に求めているのである。太和篇第四章には、「聚も亦た吾が体なり、散も亦た吾が体なり。死の亡ならざるを知らば、与に性を言ふべし」とある。肉体は、気の聚散に伴って生滅するが、気自体には生成も滅亡もない。そのことを理解して初めて性のなん

たるかが会得できる、と説いているのであるから、張載にあつては、性は、人の生死の埒外に超然として不滅なものであるということになる。

誠明篇第九章の、「性を尽して然る後、生きて得る所無ければ則ち死して喪ふ所無きを知る」は、これとは逆の方向から、性のなんたるかを会得すれば、生死にまつわる煩悶を脱却できる、と説いている。いわば、生死を超越したところに、存在の根本を見出そうとしているのである。

『西銘』の末尾に、「存するときは吾、順にして事へ、没するときは吾、寧んず」という言辭が見られる。上述の、生死を超越した性、という概念と、この言辭とを重ね合わせてみると、張載が、一個の人間としての生死を離れたところ、いわば現世を越えた観念的などこかに、存在の根本を見出し、それを支えに死の苦悩を乗り切ろうとしている、と考えられるのである⁶⁾。

要約すれば、張載の死生観は、気の不滅を前提として、生死を気の聚散によって説明し、生も死も、気の変化の一過程に過ぎず、その意味で人に滅亡はないのだとした点に特徴がある。そして人の死を、太虚への回帰だと見做すことによって、死の恐怖を克服しようとしているように見えるのである。

二、羅欽順の性説と死生観

(一) 羅欽順の略歴

羅欽順、字は允升、号は整菴。明の成化元年（一四六五年）江西に生まれた。弘治六年（一四九三年）登第。官歴は翰林院編修、南京国子監司業。正徳三年（一五〇八年）、宦官劉瑾により土籍を剥奪されたが、正徳五年には復職。その後は順調に累進し、南京太常少卿、南京吏部右侍郎、南京吏部尚書、南京礼部尚書を歴任。嘉靖六年（一五二七年）致仕。この後、代表作である『困知記』を著す。嘉靖二十六年（一五四七

年)、八十三歳で死去した。

羅欽順の経歴で特徴的なのは、一度だけ、劉瑾の専横によって苦汁を喫した以外は、南京という都会にあつて順調に経歴を重ねたことである。前述の張載の経歴と比べれば、また同時代の王守仁(一四七二—一五二八)の「百死千難に生きる」と評される生涯と比べても、まことに平穏な環境を生きたと見る事ができよう。要するに、羅欽順の生涯は、順境にあつた官僚の生涯だったのだと考えられる。

(二) 羅欽順の性説と死生観

羅欽順の世界観は、彼の名著『困知記』巻上、第十一条に尽されている。曰く、

理は果たして何物なるや。蓋し天地を通じ、古今に亘り、一氣に非ざる無きのみ。氣は本、一なり。而して一動一静、一往一來、一闔一闢、一升一降、循環して已む無し。著に由りて復た微、四時の温涼寒暑と為し、万物の生長收藏と為し、斯民の日用彝倫と為し、人事の成敗得失と為す。千条万緒、紛紜膠轕、而も卒に乱るべからず、其の然る所以を知る莫くして然る有り、是れ即ち所謂理なり。初めより別に一物有るに非ず、氣に依りて立ち、氣に附して以て行はるるなり。

羅欽順は、世界の存在は全て氣によるものであるとしている。しかしながら、氣がすなわち世界の主宰であるのではない。世界をかくあらしめている理が万物のあり方の中から見出し得る。逆に言えば、万物のあり方は理によって統御されており、ただ、物に先立って理が存在するのではなく、物が生成されると、そこにおのずから理が付与されると考えているのである。『困知記』巻下、第三十五条に、「理は須く氣上に就きて認取すべし。然れども氣を認めて理と為さば便ち是ならず。此の処

は間、髪を容れず、最も言ひ難しと為す。要は人の、善く観て之を黙識するに在り」とあるのが、その証左となる。さらに『困知記』巻上、第十四条以降で、「理一分殊」という語句を、千古不拔の真理として扱っていることを見ると、理の、氣に対する先在を否定するとはいえ、理は統一的な概念であり、発現の仕方は物のあり方に応じて異なるものの、理そのものが物のあり方に応じて千変万化するのではないと考えていたことがわかる。

このような理氣論を前提として、『困知記』巻下、第二十三条では、張載の思想を批判している。

『正蒙』に云ふ、「聚も亦た吾が体なり、散も亦た吾が体なり。死の亡ならざるを知れば、与に性を言ふべし」と。又云ふ、「游氣は紛擾たり、合して質を成す者は、人物の万殊を生ず。其の陰陽の両端の、循環して已まざる者は、天地の大義を立つ」と。夫れ人物は則ち生有り死有るも、天地は則ち万古一なるが如し。氣聚まりて生じ、形ありて有と為す。此の物有れば即ち此の理有り。氣散じて死し、終に無に歸す。此の物無ければ即ち此の理無し。安んぞ所謂死して亡びざる者を得んや。

ここで批判されているのは、前にも引いた『正蒙』太和篇第四章、及び太和篇第十六章の言辞である。物が生滅し変化する、そのあり方の中に理を見出す以上、張載のごとく、物の生滅を超越した世界に価値を見出す思想は否定されなくてはならない。その論理的必然として、羅欽順は、張載の、人の生死を越えた性、という考えをも否定していることになる。『困知記』巻下、第四十三条では、

昔、吾が夫子、易を賛するに、性を言ふこと屢々なり。曰く、「乾道変化し、各おの性命を正す」と。曰く、「之を成す者は性」と。曰く、「聖人、易を作り、以て性命の理に順ふ」と。曰く、「窮理

尽性、以て命に至る」と。但だ此の數言を詳味すれば、性は即ち理なること明かなり。

と述べて、明白に性を理に関連づけている。そして、前述の通り、羅欽順にあつての理は、物の背後にあるのではなく、物のあり方そのものの中に見出されるものであるから、性もまた、現実の人のあり方そのものの中に見出されるものでなくてはならない。人が存在すればそこにおのずから性が付与される。その性は理である。故に人は生まれながらに理を體現し、その人が死ねばその性も無に帰することになるわけで、これは人なるものを現象を越えた高みへ向かわせることを否定する、著しく現実肯定的な性説であると考えられよう。

以上を要するに、羅欽順の思想は、性と理とを相即させる点において、朱子学の範圍内にあるものであり、ただ理の先在を否定して、理と氣とを混一的にとらえる点に特徴があると言える。理と氣とを混一的にとらえた結果、氣の相対的な価値は高くなる。そして目に見える現象を形作っているのが氣なのであるから、畢竟、羅欽順の思想は、現象を重視し、現実を肯定的にとらえる思想であつたと考えることが出来る。

三、王廷相の性説と死生觀

(一) 王廷相の略歴

王廷相、字は子衡、号は浚川。明の成化十年（一四七四年）河南儀封に生まれた。弘治十五年（一五〇二年）登第、翰林庶吉士。正徳三年（一五〇八年）、劉瑾により亳州に流謫。正徳五年、復職し、御史、按陝西鎮守。その後、正徳八年、誣を受け贛榆県丞に左遷。正徳十一年、寧国知県。以後、松江府同知、四川按察司提学僉事、山東提学副使、湖広按察使、山東布政司右布政を歴任。嘉靖七年（一五二八年）兵部右侍郎。南京兵部尚書、都察院左都御史、太子少保、太子太保と累進。嘉靖二十

年、弾劾を受けて罷免、帰郷。嘉靖二十三年（一五四四年）、七十一歳で死去した。著作は『慎言』『雅述』ほか多数に上り、『王氏家藏集』『王浚川所著書』としてまとめられている。これらは中華書局排印『王廷相集』に網羅されている。

王廷相の生涯で特徴的なことをいくつか摘出してみると、まず、宦官からの弾劾を受けること、少なくとも三度に上っている点。『明史』本伝に、「廷相、博學にして議論を好み、經術を以て称せらる。星曆、輿図、樂律、河図、洛書、及び周邵程張の書に於て、皆、論駁する所有り。然れどもその説、頗る乖僻なり」と評されていることからして、剛直で、批判精神に富み、妥協を好まない人柄であつたと推察される。また、官歴を見ると、陝西、四川といった辺地での勤務が多い。成化年間以降、正徳、嘉靖にかけて、農民暴動や民族紛争が頻発している。この時期に地方官を歴任しているということは、直接それらの暴動を見聞し、処理に当っていることになる。他方、弾劾を受け、地方での苦難を経ながらも、太子太保まで昇り、天寿を全うしている。

これらのことからして、王廷相は、官僚として榮達する中で、現実的に政治に関わる立場から、社会問題を強く意識し、明代の現実と格闘しながら生きたのだと推測できる。

(二) 王廷相の性説と死生觀

『慎言』卷十、五行篇第二十六条に、

虚なる者は氣の本なり。故に虚空は即ち氣なり。質なる者は氣の成なり。故に天地万物生ずる有り。生なる者は、「精氣、物を為す」なり、聚なり。死なる者は、「遊魂、變を為す」なり、帰なり。帰なる者は、其の本に返るを之れ謂ふなり。本に返るは、復た虚空に入るなり。

とあつて、王廷相は人の生死を気の聚散で説明している。人の死を気の散で説明し、気の散じた状態を虚と呼んで、これを虚空と関連づけているので、王廷相の気思想は、強く張載の影響を受けたものであることがわかる。

ところが、同じく『慎言』巻十、五行篇第二十九条に、「元氣なる者は、天地万物の宗統なり。元氣有れば則ち生有り、生有れば則ち道、顕らかなり。故に氣なる者は、道の体なり。道なる者は、氣の具なり」とあり、また、『雅述』上、第二十一条には、「天地の先は、元氣のみ。元氣の上、物無し。故に元氣を道の本と為す」とあつて、氣が道の本、氣は道に先行するもの、であると述べている。道とは、一般的に形而上的概念である。ところが王廷相は、物を形成する、すなわち形而下の存在である氣が、形而上の道に先行するのだと主張する。その意味で、王廷相の思想は、觀念的ではない、現象を重視した思想であるといえよう。このことは、張載が、太虚即氣と言いつつ、太虚が存在のより優れた状態であると思っていたこととは、いささか趣を殊にくる。

そこで、現象をかくあらしめている理に関する王廷相の言説を見てみると、『雅述』上、第八十六条に、

天地の間、一氣生生、而して常、而して変、万有斉しからず。故に氣一なれば則ち理も一、氣万なれば則ち理も万。世儒、専ら理一言ひて万を遺るは、偏れり。天に天の理有り、地に地の理有り、人に人の理有り、物に物の理有り、幽に幽の理有り、明に明の理有り、各各差別あり。

とある。ここで王廷相は、氣の運行によって万物の差異が生じ、万物にはそれぞれ万物固有の理があるのだと主張している。これは朱子学的な理先氣後の論と異なるのはもちろん、羅欽順の理氣混一的な考えとも異なつた、氣先理後の論である。

それゆえ、性を論ずるに当つては、『雅述』上、第二十六条に、

性は氣に生ず。万物、皆、然り。宋儒、只、強ひて孟子性善の説を成さんが為に、故に氣を離れて性を論じ、性の実をして後世に不明ならしめて、諸儒の紛弁を起こす。是れ誰の過なるや。明道先生曰く、「性は即ち氣なり、氣は即ち性なり、生を之れ謂ふなり」と。

又曰く、「性を論じて氣を論ぜざれば、備はらず。氣を論じて性を論ぜざれば、明ならず。之を二にすれば、便ち是ならず」と。又曰く、「惡も亦た之を性と謂はざるべからず」と。此の三言は、性に於て極めて明尽と為す。

と言うごとく、程顥の言葉によりつつ、性を氣に由来するものとし、氣の状態によって物の善惡があるのに応じて、性にも善惡があるのだとした。ここにいたつて王廷相の思想は、朱子学の性説の基となつた、張載の天地氣質の性説からは大きく離れたものとなつた。同時に、物の生滅の外にある不滅の性という張載の思想からも大きく離れたことになる。この点からも、王廷相の思想は、觀念的傾向を排除した、現象重視の思想であると言わざるを得まい。

以上を要するに、王廷相の思想は、現象を重視する立場から、氣を存在の根本としてとらえた点に特徴がある。敢えて性善説を捨て、性に善惡があると唱えたのも、現象を重視し、現実を直視する、その思想傾向の然らしむるところであつたと考えるのがもつとも適當だと思われる。

四、王夫之の性説と死生観

(一) 王夫之の略歴

王夫之、字は而農、号は船山先生、別号薑齋、一瓢道人など。明の万歴四十七年（一六一九年）湖南衡陽に生。崇禎十五年（一六四二年）の挙人。崇禎十七年（一六四四年）、二十六歳の時、李自成が京師を陥し、

崇禎帝死去。この年を清の順治元年とする。順治五年、衡陽で反清軍を挙兵するも、敗走、永歴政権に参加。順治七年、永歴政権の党争に巻き込まれ、九死に一生を得て逃走。変名で異民族の中に隠れ棲む等、各地を遍歴し、康熙十四年（一六七五年）、居を衡陽の船山の下に移す。康熙三十一年（一六九二年）七十四歳で没。自ら「活き埋め」と呼ぶ蟄居生活の中で書かれた多数の著作は、「船山全書」として纏められている。青年期に亡国の憂き目に遭い、祖国回復を目指す行動はことごとく失敗したのであるから、王夫之の生涯は、政治的には挫折以外の何ものも得られなかったと言える。そして後半生は、清朝への出仕を肯んぜず、隠れて生き通した。すなわち王夫之の生涯は、官僚として政治に参画するという士大夫の理想とは大きく異なった、その意味では恵まれない生涯であったのだと考えられる。

（二）王夫之の性説と死生観

王夫之の著作は非常に多数にのぼるが、本稿では、行論の都合上、検討の対象を『張子正蒙注』に絞る。はじめに、王夫之の気思想の概要を伺ってみよう。まず、本稿でも既にその一部を引いた、太和篇第三章の注。王夫之は、この章の、気は物と太虚との、両様の状態を循環するのだという張載の考えを、聖人の本意に近いものだとし、この考えを仏教の輪廻と同じものと見て排斥した朱熹の言葉を否定した上で、経書の語句を引用して、張載の考えの正しさを立証しようとしている。その上で、物の生滅と気の聚散との関係を次のように論じている。

故に往来と曰ひ、屈伸と曰ひ、聚散と曰ひ、幽明と曰ふも、而れども生滅と曰はず。生滅なる者は、釈氏の陋説なり。（中略）且つ人事を以て之を言へば、君子、身を修めて俟つは、天に事ふる所以なり。全くして之を生み、全くして之を帰すは、親に事ふる所以なり。

使し一たび死して消散余り無ければ、則ち諺に所謂、伯夷・盗跖、同じく一丘に帰する者なり。又、何をか恤ひて、志を逞しくし欲を縦にせずして、亡びて以て尽くるを待らざらんや。

物に生滅があつても、気に生滅は無い、と考えるのは、張載の気論と軌を一にしている。かつ後半部で、人を形成していた気が、死後、消滅してしまふなら、生を全うするという倫理観が無意味になってしまう、と説いている。すなわち王夫之は、張載の気思想を、存在論の観点からのみならず、倫理説の観点からも重視しているのである。さらに、これまた本稿で既に引いた太和篇第四章、「聚も亦た吾が体なり、散も亦た吾が体なり。死の亡ならざるを知れば、与に性を言ふべし」への注を併せ見れば、そのことはより鮮明になるであろう。

聚りて形を成し、散じて太虚に帰するも、気は猶ほ是れ気なり。神なる者は、気の霊、気を離れずして相与に体を為せば、則ち神は猶ほ是れ神なり。聚りて見るべく、散じて見るべからざるのみ。其の体、豈に順にして妄ならざる者有らんや。故に堯舜の神、桀紂の気、細縕の中に存し、今に至るまで易らず。

ここで王夫之は、「神」を「気の霊」と呼び、その神を具有する気は、聚散はするものの、生滅することはないのだと説いている。気と神とを一体化させ、気が不滅である以上、神も不滅であるのだとしているわけで、これは張載の、不生不滅の虚という思想と、きわめて類似したものであると言わねばなるまい。この思想は、前述のとおり、死を意識し、死後の安寧を求める思想であると考えられよう。『正蒙注』の中にしばしば「存順没寧」の語が見えることが、その証となる。そしてこのことは、王夫之の中に、なにがしか現象を離れた超然たる世界への指向があることを示しているように思われる。

次に、前引の誠明篇第二十二章、張載の性説を端的に示した「形あり

て後、氣質の性有り。善く之に反れば、則ち天地の性、存す。故に氣質の性は、君子、性とせざる者有り」の注から、王夫之の性説を見てみよう。

而して此に言ふ氣質の性は、蓋し孟子の所謂、口耳目鼻の声色臭味に於ける者のみ。蓋し性なる者は、生の理なり。均しく是れ人なれば、則ち此の生と俱に有るの理、未だ嘗て異なること或らず。（中略）若し夫れ才の齊しからざるは、則ち均しく是れ人にして差等は万殊、両を合して天下の大総する所の性と為すに非ず。性は則ち人を統べて異なる無きの謂ひなり。

王夫之は、性は生の理であると前提した上で、氣質の性を、生存に伴う生理作用のごときもの、万人の共通の、生に必須のものとして見做している。氣質の性もまた理であるとするからには、これを悪の由来と考えることはできない。悪の由来となるものは才である。続く誠明篇第二十三章、「人の剛柔・緩急・有才と不才とは、気の偏なり。云々」の注にも、性なる者は、氣、理に順ひて人を生ずるに、未だ形有らざるよりして形有り。其の人に成れば、則ち固より悪無くして善に一なり。陰陽健順の徳は本、善なり。（中略）張子、耳目口体の必ず物に資りて安き者を以て氣質の性と為し、孟子に合す。而して剛柔緩急の質を殊にする者を別して才と為す。

とあって、やはり性は、氣の聚合による生存に必ず伴うものであり、かつ全く善なるものであるのだと考えている。

しかし張載は、氣質の性という語を用いつつ、修養によってこの氣質を変化して善に向かうべきだと説いているのであり、かつ、誠明篇第二十三章の言辞も、これを平心に読めば、人に有才と不才とが、すなわち持ち前の違いがあると述べているのであって、特別に才を悪の端緒と見做しているとは思えない。これらの点から、王夫之は張載の学説に依拠

すると言いつつ、張載の性説とはややニュアンスの違った、独自の考えを述べていると思わざるを得ないのである。この点では、性は善であり、性が動いた情が悪の端緒となる、という朱熹の性説に近いものがあると言つて差し支えなからう。

以上の諸点からして、王夫之の存在論は、氣の不滅を前提として、人の死も滅亡ではないのだと考える点で、きわめて張載に近いものであると考えられる。但し、性説に於ては、張載の性説を首肯しながらも、朱子学的な人性論に近づいている点に特徴があると言えよう。

五、生涯と死生観とに関する比較検討

四者の生涯と死生観とを概観したところで、改めて生涯と死生観との関連について、一通りの考察を行なってみよう。はじめに、ほぼ同時代の人である、羅欽順と王廷相とを比較してみよう。

羅欽順の思想は、基本的には朱子学の枠組みの中にあり、ただ理と氣とを混一的にとらえる点で、朱子学的な理先氣後の論から離れ、その意味で、現象を重視し、現実に対して肯定的であるという特徴がある。吉田公平氏は、羅欽順の朱子学理解を論じて、「実践主体は超越者に拘束されることはなくなった。しかし、超越性を否定したことは、現存在を強力に牽引して本来性の実現に邁進する熱量を大幅に減殺する。勢い、羅欽順の朱子学は現状肯定・追隨に終る懼れなしとしない」と述べられた。¹⁰ 吉田氏は、羅欽順のこのような思想傾向を、陽明学の刺激を受けて、朱子学を自分なりに再構成しようとした営為に由来するものとしておられる。ここで、同氏が必ずしも充分には触れておられない点として、生涯と思想との関係という観点からも、一瞥を加えてみたい。

言うまでもなく、明代にあつては、朱子学こそ官学であつた。その意

味で、陳猷章にやや後れ、王守仁と同時代を生きた儒者が、自己流にはいえともかくも朱子学を受容したということは、それ自体、現状肯定的な姿勢であると言える。官界にあって順調に栄達した者にとって、いかに疲弊したとはいえ官学を排除する必然性はないのである。そして、その思想は、万物のあり方そのもののうちに理を見出し、人にあるのは死後に安寧を求めることを否定して、この生のあり方を肯定するものであった。いわば現状肯定的な思想である。要するに、順調な官僚生活を送った羅欽順は、現状肯定的な思想を講じているのである。

他方、王廷相の思想は、氣先理後の説を唱えた。氣が現象を構成するものであるとするならば、王廷相の思想は、觀念よりも現象を重視する思想であると言える。前述の通り、王廷相は批判精神旺盛な人であった。その彼が、世界の実相に関して考察を巡らすとき、既成の觀念にとらわれまいとするのは、むしろ当然のことであろう。また、明の人、張鹵は「少保王肅敏公伝」（『王氏家藏集』所収）の中で、王廷相が、致良知の説の流行を、すなわち陽明学の流行を嫌っていたことを紹介している。従来、王廷相の思想傾向を論ずるのに、これらの点が重視されてきたのであるが¹¹⁾、ここで彼の生きた環境をも考察の対象とすることができるとはあるまいか。

王廷相は、明代中期に官僚として生き続け、地方官を歴任して、乱れた社会の実状を目の当たりにした。彼の見た明代の現実、一理を背景とした秩序ある世界観では説明しきれないものであったと言えよう。他方、王廷相は、官僚として実績を重ね、現実の政治体制に即した立場から社会に接していた。その点からすると、彼にとっては、心をこの生を離れた他所に遊ばせることに関心を持たず、徹底してこの生のあり方に即した思想を展開することが、むしろ当然であったとも言える。そのような王廷相の性向と生涯と、彼が、氣の聚散を言って明瞭には理を言わ

ない張載の思想に傾倒し、反面、張載の、性の不滅を前提として死後に安寧を見出そうとする性説を排除して、現実の人間のあり方を肯定する性説を説いたことは、よく符合するとは言えないか。

このように見てみると、両者の思想と生涯とは、様々な相違点があるものの、ごくかいつまんで言うならば、両者とも、比較的順調な官僚生活を送ったこと、及び、現象に即した思想を説いたこと、この二点において一致していることがわかる。

この両者とは対照的なのが、王夫之の思想と生涯とである。前述の通り、王夫之は、政治的には挫折の生涯を送り、思想的には、氣を重視しつつも、現象を越えた世界への関心を表明していた。『正蒙注』の中で、王夫之はしばしば陽明学を排斥する学問観を表明している。誠明篇の序論に張載の性説を概論して、「近世釈氏の藩を竊みて、無善無悪を以て良知と為す者、其の妄亦た弁をまたずして自ら闢く」と述べているのを見て、彼が性を絶対善と考え、悪の端緒を才に求めてこれを性の外に排除したのは、無善無悪を良知と見做す者、すなわち王学左派への反発があつてのことと考えるのが、最も妥当であるように思われる。

周知の通り、理と氣とを一体に見做すのが、陽明学以降の明儒の大勢であつた。王夫之も明代の子であり、彼が生存の中に直ちに性を見出すのは、人欲を去って天理を存しようとする朱子学的な人間観よりも、むしろ陽明学的な人間観に近いと言える。しかし、陽明学の流行を深く憎んでいた王夫之は、性を絶対善と見做し、その点では心を性と情とに峻別する、宋学の性説に近づいていた。このことからして、王夫之の性説は、陽明学の影響を受けながらも、亡国の原因をその陽明学に求め、これを是正しようとする思考から導かれたものであるように思われるのである。

かつ、清朝政権に背を向けて生きざるを得なかった王夫之には、官僚

的な体制維持の思想を抱く必然性はなかったと言える。彼は、性説に於て現象としての人のあり方を肯定しつつも、生滅論に於ては、張載の説く、物の生滅を越えた太虚の世界という考えに共鳴している。彼は、特に後半生において、官僚として現実の政治に関わる機会を得られなかった。その彼が、明代學術の影響を受けて現象を肯定しつつも、現象を越えた世界への関心を表明している。生涯・思想の両面において、羅欽順や王廷相とは対照的であると言って差し支えあるまい。

ここで改めて、本稿の主題である張載の、生涯と思想傾向との関係について考察してみたい。

前述の通り、張載の思想は、中央政界からは少し離れたところで、社会の混乱に直面しながら構想されたものと推測できる。政治的な立場から言うと、張載は北宋の統治機構に直接影響を持ち得ない位置にいた。そして、これまた前述の通り、張載は、青年期に道教・仏教に沈潜しており、道家的な虚の思想や、仏教的な循環論は、張載の思想に大きく影響している。故に、張載の思想に、現実の生には背を向けて超然とした世界へ向かおうとする傾向を見るのは、あながち不自然なことではないと思われる。

張載が気の聚散によって物の生滅を説明したのは、仏教の唯心縁起説への反駁として、中国の伝統思想の立場から世界の実在を説明したものと考えられる。¹² 他方、存在の背景にある本体として、たとえば程頤や朱熹の説く理のごとき、万物の背後にある統一的な原理ではなく、太虚というむしろ拡散的なイメージを提示したのは、道家思想の影響であると考えられる。¹³ この思想は、社会的・公的な方向を指向するよりは、むしろ個人の生死の問題に全てを収斂させようとする、いわば私的な思想であるように思われる。

張載と、他の三者とを比較してみると、生活環境および思想傾向にお

いて、張載ともっとも類似しているのは、王夫之であると言える。程度の差はあるが、両者とも、政治的にはさほど恵まれた経歴を得なかった。そして思想的には、両者とも気を重視しつつ、人の死後の気の行方、換言すれば、現象としての生が終わった後の世界への関心を表明している。思想の特徴を、その思想家の行状からのみ分析するのは、必ずしも適当な研究方法ではあるまい。しかしながら、どちらかと言えば順境にあった羅欽順と王廷相には、自己の生を終えた後の状態への関心はあまり見られないのに対して、どちらかと言えば逆境にあった張載と王夫之には、その関心は露わである。前者と後者との相違点は、死後の気の行方に対する取り扱いの違いにある。この四者の経歴と思想とに徴する限り、死後の気の行方に関心を示し、その気が浮遊する虚空への洞察を試みるという思想的営為は、その思想家が負った逆境の、思想への反映であるように思われるのである。

おわりに

張載は、現世の矛盾混乱をにらみつつ、仏教や道教に対抗しうる儒家の世界観を打ち立てるべく、気の聚散によって合理的に万物の生滅を説明する存在論を提示した。他方、否定しつつも仏教や道教の影響を受け、かつ政界の主流からは少し離れた立場から、現象を越えた虚の世界へ向かう思想を述べた。そのような思想傾向を生じた背景の一つとして、本稿では、中央政界には関わりが薄く、かつ生涯の多くを閑中で過ごしたという、彼の経歴に注目してみた。

張載の太虚即気の存在論には晦渋な点があり、従来、張載の思想を、朱子学の体系と比較して、未整理、未分化なものとする考え方もあった。確かにそのような面もあることは否定できないが、思想の背景としての

彼の経歴に着目するならば、張載の存在論は、私的に死に向かい合い、これを克服しようとした思索の結果生じたもの、と整理の仕方にも可能になるのではないかと思われる。

また、同じく彼の経歴に着目するならば、本稿のはじめに指摘した、もう一つの問題、すなわち彼の思想の継承関係に関しても、次のような纏め方ができるのではあるまいか。

前述の通り、張載の思想は、いわば私的に己の死に向かい合う思想であるとも言える。この思想は、その性格上、一君万民の統治機構を支える原理としては不適當であると考えられよう。朱熹は、自己の思想を構築するに当って、張載の氣の思想や、天地・氣質の性説から大きな影響を受けながら、その世界觀の中心には、張載の虚ではなく、二程子の理を据えた。元代以降、朱子学が官学化したという一点からも明らかであり、朱熹の思想は、現実の政治に関与し、統治機構を支える働きがある。従って朱熹が、物の生滅や、性善説を、合理的に説明する具として張載の思想を取り入れつつ、虚という拡散的なイメージに換えるに理という統一的なイメージを以てするのは、必然的な成り行きであった。

換言すると、張載の虚の思想を私的思想と呼び得るとするなら、これを否定した程頤の理の思想は公的思想と呼び得ることになる¹¹⁾。すなわち北宋に於ける洛学と関学との並立は、公と私との対照として捉えられることになり、やがて宋朝南渡という危機感の中で、公的秩序確立の要請が私的思惟を圧倒して、ここに理の思想の完成型としての朱子学が成立し、その過程において関学は時代の要請に応えられず衰退した、という説明が可能になるかと思われる。

この論点に関しては、宋朝南渡期の儒学への張載の影響の如何、或は明代に於ける『正蒙』注釈書の思想傾向などの点からの、詳細な検証が必要であろう。今後の課題としたい。

【注】

- (1) 張載に関する論文については、山根三芳氏『正蒙』（明德出版社、一九七〇年）、及び同氏『正蒙』訳注（「高知大学文学教育学部研究報告」第二部第四十号、一九八八年）に於て、その題目を一覧できる。
- (2) 山下龍二氏は、「羅欽順と氣の哲学」（「名古屋大学文学部研究論集」XXVII、一九六一年）に於て張載、羅欽順、及び王廷相の三者の思想を比較検討しておられる。これは、先行する山井湧氏や張岱年氏の研究を意識しつつ、明代中期に見られる儒学者たちの氣の思想の諸相について分析され、一見同じように「氣」なる概念を重視していても、特に張載との関係において、羅欽順と、王廷相という、同時代の思想家二人の間に大きな隔たりがあることを明らかにされたものである。しかし、山下氏は、張載と、羅欽順・王廷相との間の時代の隔たり、また、羅欽順と王廷相との間の生活環境の隔たりについては、必ずしも十分に留意されているとは思われず、ために単なる羅列的比較にとどまっているとの批判もある。馬淵昌也氏は「明清時代における人性論の展開と許誥」（「中国哲学研究」創刊号、一九九〇年）の中で、山下氏の論を評して「そこには時間系列における発展・変化をみようという視点はさほど強くなく、従って結果的に叙述は羅列的な色彩を濃くし、無時間的な類型論に傾いたものとなってしまう」と述べておられる。
- (3) 「関学の特徴——特に地理的關係において——」（「集刊東洋学」第十八号、一九六七年）。
- (4) 張載の思想における虚と氣との關係については、大島晃「張横渠の『太虚即氣』論について」（「日本中国学会報」第二十七集、一九七五年）、及び拙稿「張載『正蒙』に見られる循環の思想」（「中国哲学」

第十八号、北海道中国哲学会、一九八九年）を参照されたい。

- (5) 『正蒙』太和篇第五章に「知虚空即氣、則有無隱顯神化性命、通一無二」とある。

- (6) 拙稿「張載『横渠論語説』——『虚』と死生観——」（『論語の思想史』第二部第一章、汲古書院、一九九四年）を参照されたい。

- (7) これらの事情に関しては、葛榮晋『王廷相和明代氣学』（中華書局、一九九〇年）を参考とした。

- (8) 『明儒学案』に王廷相の学を評して「先生主張横渠之論理氣」とある。

- (9) 太和篇第二章の注、「全健順太和之理以還造化、存順而没亦寧」など。

- (10) 『中国思想史』下（ぺりかん社、一九八七年）一七三頁。

- (11) 前掲『中国思想史』下、一八七～一九六頁の松川健二氏の記述など。

- (12) 藤沢誠氏は「宋初に於ける儒家の排仏論の一傾向」（『信州大学文理学部紀要』第五号、一九五五年）の中で、張載の排仏論を評して「一種の唯物論的立場から当時仏教の中心であった禪宗の根本思想たる唯心縁起に対して駁論を加えたもの」としておられる。

- (13) 張載への道家思想の影響に関しては、宮崎順子「張載の『虚心』について」（『中国学志』需号、一九九〇年）を参照されたい。

- (14) 『河南程子遺書』卷三、第八十九条に、「又語及太虚。曰、亦無太虚。遂指虚曰、皆是理、安得謂之虚、天下無実於理者」とある。

付記

本稿の要旨は、平成十一年九月十七日、「張載関学与実学国際學術研討会」（中国実学学会・陝西省社会科学院共催、中華人民共和国陝西省）に於て口頭発表済みである。

（平成十二年十一月三十日受理）