

人間への厳しくも温かい眼差し

——王船山の『尚書引義』と『詩廣傳』の世界——

小川 晴久

問題の所在

王船山の著作に細々とではあるが40年接してきた。最近の新たな発見は管仲の「衣食足りて廉恥興る」(いわゆる「衣食足りて禮節を知る」)の說に對する鋭い批判であり、「鷄鳴いて起き、孳^じ孳^じとして利の爲にする者は耻の徒なり」(『孟子』盡心上)に對する彼の強い共鳴である。衣食足りるとはいっても限度がない、禮節はいつ知るのだ、それよりは廉恥の心を養うのが先決であるというのが、前者の趣旨であるが、卓見であることに深い感銘を受けた。しかし廉恥の心を現代にあつてどう養うかは重い課題として残った。後者の命題には「鷄鳴きて起き、孳孳として善の爲にする者は舜の徒なり」が對置されている。王船山は朝早くから利のために熱心に働く者は「人の理」を亡ぼしてしまうと述べている。萬事金のかゝる現代にあつて、この生き方は經濟的自立をはかる(自分のことは自分でして、人に迷惑をかけない)道で、肯定されていいように思えるが、利をかせぐだけで貴重な一生を終えていいのかという(有限の生涯では「一勤」はできるが「二勤」はできない)批判が根底にある。財を必要以上に蓄えるのは、本來の「人の欲」ではなく、「人の理」を失つて禽獸に化していくという「流

人間への厳しくも温かい眼差し

俗」批判が本來の批判である。

なんでもお金の現代にあつて、王船山のこの二つの批判は、とても新鮮であり、時代を導くテーゼであると思う。しかし、その實踐の手がかりと根據をどこに求めたらよいのであろうか。

現代はスペインの哲學者オルテガが『大衆の反逆』(一九三〇年)で告發した大衆化が社會の全面で進行している。みんな同じという大衆の發想と感覺は完全に定着し、手續き(間接性)を嫌い、ストレート(直接性)を好む大衆の志向性は止まるところを知らない。人間は間接性という衣服を脱がされ、また進んで脱ぎ、裸になりつゝある。羞恥心はますます薄れていく。禮義というものは人間の手續きであり、間接性を代表とすると思うが(結婚に至るまでの手續きは昔は六段階^③あった)、禮義はますますかなぐり捨てられていく現代である。この大衆化の中に私自身もいる。

このような現代の、そして私の状況下にあつて、王船山は「才」能よりも「性」の方がはるかに大事なものであることを十三年前に教えてくれた。最近「命日々に受け、性日々に生ず」という發想に親しみと慰めを覚え、勵まされている。そして昨年「人間の中で神より貴いものはない」という命題に出會い、この一年私を考えさせてきた。

以下に記すのは人間にとって性とは何か、神はなぜ最高のものか、王船山は禮というものをどのようにとらえ、實踐したのか、の私なりの理解である。三百年余の時空を超えて王船山（一六一九—一六九二）が、人間とは何か、人間の誇りとは何か、人間の品格とは何か、明らかにしてくれたものを、理解し、受け継ぎ、實踐したいという問題意識からである。

一、人間とは何か

王船山も近代以前の人らしく、人間を萬物の生の中で最も貴いものと考えた。

「萬物の生、人より貴きは莫し。」（『詩廣傳』卷五、商頌）

現代では人間の思ひ上がりとして説得力を缺くかもしれないが、現代自身が禽獸化してレベルを落してきているため、このレベルを回復せんとする本稿では、この前提を素直に受け入れたい。

その根拠を王船山は三つ上げる。

一つは、人間が「天地の中」を受けて生まれてきたというものである。

「夫れ民は天地の中を受けて以て生ずる者なり。」（『尚書引義』卷三、仲虺之誥）

「天地の中」とは、端的に「中」とされたり、「衷」と言われたり、その内實が「誠」とされるものである。人間の心には人心のほかに道心があること、人間が天命として受けた性の内實は仁義禮智であるという彼の性論も、みな「天地の中」に關わる。

第二の根拠は、人間だけが五行という資源を人間生活と自分自身の内實を豊かにするために活用できる存在であるというものである。こ

れは彼の道器論を貫く人間の能動性の高い自覺である。「權」という他の生物にはない働きをもつことも、これに關わる。

第三の根拠は、外界の物にだけ引きづられない、内なる天にたち返り、向う志向性である。

以上の三つの根拠はみな關連しあっているが、第一の根拠は、所與として人間だけに天地の中で一番大切なものである「中」（衷、誠）が始めから與えられているという考えであり、第二、第三はその大前提に助けられながらも、それを生かし、活用していく人間の後天的能力（能動性）に關わる。第一の根拠は天であり、第二、第三のは人である。

以上の三つの根拠は、人間を天地の生の中で最も貴いものと考ええる根拠であるが、彼は人間を美しいものとしてだけ描いていない。彼は人間を二つに大別する。これらの根拠を自覺して活用できる民と、内在する天にたち返る力が弱く、外界の物に引かれ、物と化してしまう民とである。

「凡そ目ある者はみな視るべきの靈を載せ、凡そ耳ある者はみな聽くべきの靈を載す。民の特にその秀でる者は、固より與して縁をなすなり。聖人はその化裁を體し、その聲色を成し、以て民の性を盡す。君子はその神を凝らし、その聲色を審らかにし、以て民の則を立つ。而して萬有不齊の民は未だ與るを得ざるなり。」

是に於て不度の聲、不正の色、物變雜生、以てその耳目を搖動して、その初秉の靈を移易す。是に於て眈眈の視、憤憤の聽、物氣の薰蒸、その耳目を漸漬して、その固有の精を遺亡す。則ち民と雖も、物に化す。」（『尚書引義』卷四、秦誓中）

民のうちの特に優秀な者とは、ここに擧げる聖人と君子である。天

地の化裁のはたらきを體したり、人間の五官に與えられたすぐれたはたらき(靈)を善用できない「萬有不齊の民」は、物欲に引かれて、本來與えられているすぐれたもの(靈や精)を變質させたり、失って、物そのものとなってしまふ。物化の民には小人と庶民が含まれるが、兩者を含めて王船山は禽獸と規定し、とくに後者に絶望感を示す。

「人の禽獸と異なる所以の者は、君子は之を存し、則ち小人は之を去る。小人と言はずして庶民と言ふ。害は小人に在らずして、庶民に在ればなり。小人の禽獸たるや、人得て之を誅す。庶民の禽獸たるは、たゞに誅するに勝ぶべからざるのみならず、且つ能くその惡たるを知る者なし。たゞにその惡たるを知らざるのみならず、且つ樂しんで得て、之を稱して相い與に崇尚して、敢て讞越せず。……庶民は流俗なり。流俗は禽獸なり。」(『俟解』)

庶民を禽獸と言つたのは孟子であるが、王船山の時代には貨幣經濟の發展と共によるこんで物欲の固りと化していった民は數多く、王船山の深い絶望感が傳わってくる。王船山が現代の大衆を見たら何と言うだろうか。

孟子の時代からであるが、民は分裂している。聖人・君子的民と禽獸的庶民と。民を單純に肯定できない現實から「天の視聽は民の視聽よりす」(『天視聽自民視聽』)『尚書』泰誓中)という命題は、王船山によつて「民視聽自天視聽」とひっくり返される(『尚書引義』卷四、泰誓中)。流俗化した民、禽獸化した民の視聽が天の視聽とされては、流俗や禽獸の肯定となつてしまふからである。王船山は17世紀の現實を前にして、改めて天から出發する必要を痛感していたのである。

二、天の要素—中、衷、誠

先の王船山の「夫民受天地之中以生者也」という規定は、『左傳』成公13年の「劉子曰吾聞之、民受天地之中以生。所謂命也。」を踏まえたものである。この天地の中を性と置き換えれば有名な「天命之謂性」(『中庸』)の規定となる。この天地の中や性の中身が何であるかについては、いくつかの見解があると王船山は指摘するが、彼がその中で注目するのは「衷」と「誠」である。

「性の有を顯らかにし、目して之を言ふに、易は之を纏と謂ひ、書は之を衷と曰ひ、詩は之を則と謂ひ、孟子は之を塞と謂ふ。その實を求むれば、則ち中庸の所謂誠なり。故に曰く、誠は物の終始なりと。終りと與に之を終りとし、始めと與に之を始めとし、終りは密を以て始めと合し、始めは綿を以て終りに亙り、相い依りて貳せず。その文を著はさずして已に盈つ。靜と與に存して皆安らかに、動と與に行きて滯らず。官過ぎずしてその量の如く、神周流して恆失はれず。故に衷と曰ふ。」(『尚書引義』第三、湯誥)

性の内實は誠であるという。王船山の哲學の中で誠は「實有」するもの、「固有」するものとして何度も登場し、老莊の「無」や佛教の「寂滅」に對置して、氣の哲學の有の立場を表わすものと解してきたが、今回はもう少し價值意識をもつた概念として注目してみたいと思う。今回は誠の概念から出發するのではなく、「衷」の概念から入り、「衷」に當るものとして王船山が何を意識し、念頭を置いたかを調べて行き、その歸結として誠に至らうと思う。

「衷」は「内なるもの」の意である。形に對しては氣が衷とされ、

氣に對しては性が衷とされる(『尙書引義』第三、湯誥)。しかし人間に天から降された衷は「恆にして遷らず、善にして惡なく、塞がりて餒へざる者」とされるから、善にもなったり惡にもなったり、一杯になつたり、不足したりする氣は、その任に堪えないという。やはり氣に内在する性が人間に賦與された衷である。

(1) 性としての衷

人間が所與として誕生時に天から與えられ、授けられたものは、みな純粹にして精なるものであったという。

「生の初め、人いまだ權あらざるなり。自ら取り自ら用ふ能はず。惟れ天の授くる所は、則ち皆それ純粹にして以て精なる者なり。」

天はその化を用いて以て人に與ふ、則ち固より之を命と謂ふ。」

(『尙書引義』第三、太甲二)

純粹にして精なるものが何を意味するかは、大變興味深い。後に示す「仁義禮智の根」もその一つである。今は次の二つの指摘を、橋渡しとして擧げておこう。

「人の生や、氣以て形を成し、形以て氣を載す。交はる所形氣の中を徹して、緜密にして充實し、成す所以、載す所以は、理ありて、之を存存と謂ふ。」(同、湯誥)

「古の性を知る者は、それ惟に自らその衷を見るのみか。仁義禮智以て實と爲すなり。大中至正以て則となすなり。」(同)

(2) 理としての衷

「天、民に顯はれて、民必ず天に依りて以て命を立つ。天人を一理に合す。天は理のみ。」(『尙書引義』第四、泰誓中)

天命としての性は天理とされた。

天理は人間の中で二つの意味を擔う。一つは自然物としての人間のからだの各器官のはたらきを意味する自然法則的なものである。

「目ありて能く視る。耳ありて能く聽く。孰れか之をして能く然らしむるや。天の理なり。」(同)

人間が見たり聞いたりするはたらきは、人間のものではなく、天から賦與されたものであることを次の一文はより明快に言う。

「夫れ視て能く見、聽きて能く聞くは、人の能く之を有するに非ずして、天なり。天に顯道あり。之を聲色に顯はして、視聽ここに麗く。天に神化あり。神以て化と爲りて、人秉りて靈と爲し、聰明ここに啓く。」(同)

視聽と聰明とは同一と解するとき、このはたらきは萬人に自然性として平等に賦與されている。しかし聰明を、よく聽くことと、ハッキリ視ることと解したとき、先に見た民の二分がここから始まる。

人間のからだの各器官のはたらきとしての天理のほかに、天理には社會法則的、道德的なものが、もう一つカウントされている。

「視聽ありて聰明あり、聰明ありて好惡あり。好惡ありて徳怨あり。情の必ず速ぶ所、事の必ず興る所、理ありて存せざるなし。」(同)

好惡から人間の社會關係が出發すると言つてよい。

「夫れ聖人の一を幽に履む所にして、以て明に嚮ひて天下を治むる者、その會歸する所は、好惡のみ。好惡は性の情なり。……聖人の好惡は道に安んず。賢人の好惡は徳に依る。才人の好惡は功に因り、智人の好惡は名に生じ、愚不肖の好惡は習に移る。……好の興りて、側隱、恭敬は、兆民の心に生じ、以て仁讓を成し、

惡の興りて、羞惡、是非は、兆民の心に著はれて、以て邪辟を遠ざく。」〔『尚書引義』第四、洪範四〕

好惡は性の情とされた。人間が天から賦與された自然の感情である。この感情をどのように律するかで、聖人、賢人、才人、智人、愚人、愚不肖が分れると言う。しかし、好惡の情から、惻隱・恭敬、羞惡、是非の四端が萬人の心に宿り、仁讓即ち仁禮、(義智)などの端緒が萬人に植えつけられたと説明される。これが仁義禮智が性(所興)として人間に與えられているという王船山の確信である。仁讓を成し、邪辟を遠ざく社會法則としての理である。

(3) 心としての衷

性を衷とみる指摘と重なるのであるが、心を衷とした規定も押えておこう。

「皇いなるかな、道の離るべからざるや。天は以て衷を降し、而して人之を乗りて以て心と爲す。故に志は之を宅として以て寧らかなり。」〔『尚書引義』第四、旅獒〕

志が宅とするのは心のようにであるが、「寧志者道也」(同)とあるので、それは道である。衷が人間の心となっている、心の本質が衷であることを右の規定はハッキリと述べている。しかし、心は性情を統ぶと張載は言った。王船山は勿論その立場に立つが、才を加えて、心は性と情と才を呑む統合した名であるという(「心者函性、情、才而統言之也」〔『尚書引義』卷五、康誥〕)。心の中には性があり、この性が衷に當るのだから、それを含む心は衷と言ってよいのである。しかし心に關して次のような注目すべき指摘がなされる。心にはその本があると言ったあと、次のように言う。

人間への嚴しくも濫かい眼差し

「本とは何ぞや。天下の大本なり。心の天下の本を爲す者は三あり。三者は一に貫く。而して體用の差等も固より泯すべからざるなり。誠なり。幾なり。神なり。」〔『尚書引義』卷五、康誥〕

この三者の關係は、「幾は裁きを誠を受け、而して神は誠に依りて以て人に凝る者なり」(「幾者受裁於誠、而神者依誠以凝於人者也」と規定される。因みに幾には善惡があるという(「幾則有善惡矣」)。性、情、才から成る心の規定に對して、幾、神、誠から成る心の規定は、心のはたらきを明らかにした機能的なものである。幾や神が絶えず動いて止まない細やかなはたらきを感じさせるのに比し、誠はどことなく安定感がある。心に康らかさを與えるのが誠とされるからである。

「夫れ君子の以て乃の心を康らかにする者は誠のみ。」(同) 心が衷とされ、誠が心の大本を爲すとすれば、衷は實は誠であるというのが衷の最後の規定になる。

(4) 誠としての衷

ここから誠が主役となる。

「誠にして而る後洵に天下の大本となるなり。故に曰く、志は道を以て寧かなりと。誠と道は、異名にして同實なる者なり。道を修めて以て誠を存す。而して誠は固より天人の道なり。奚を以てその然るを明らかにするや。」

今夫れ道は、古へ之に由る、今も亦之に由る。己之に安んず、人も亦之に安んず。古今人己を歴て異なるなき者、惟だそれ之を實有するなり。之を一室に施しても宜しく、之を一國に推しても準たり、之を天下に推しても得ざるなし。遠邇逆順を概べて容れ

ざるなき者、惟れその實有なるもの然るなり。」(同)
 道が古今人己、遠近順逆すべてを貫いて道としての役割を果すこと
 ができるのは誠という實有があるがためであると。

「誠は固より天人の道なり」とあるのは言うまでもなく『中庸』の
 「誠は天の道なり。之を誠にするは人の道なり」を指す。この命題を
 踏まえ、誠が天人をも貫き、時空を超えて満天下の道とされた理由は
 なんであろうか。端的に「妄りが無い」という点にあるであろう。信
 頼は人間関係の根本である。自然界にあっては、自然の變らない營み
 (恆常性) のことである。『中庸』における誠は息むことない間斷性の
 なさ(積の論理)であった。私は植物の論理としてそれを讀みといた
 ことがあった。しかし王船山は、「恆」常性にその本質を見、「恆」だ
 から實有であると絶えず説いた。

「衷や、それ外著はれず、その内滞らず、柔と與に柔、剛と與に
 剛、動きて遺さず、忤ふ所なくして柔順と與に親しみ、撓む所な
 くして剛健と與に幹たり。化流れずして居失はれず、則ち亦奚ん
 ぞ恆ならざるの咎あらんや。恆とは何ぞや。曰く誠なり。誠の神、
 誠の幾、物に於いて胥動く。誠の通誠の復、己に於いて皆眞なり。
 こゝに以て屈伸變化、終始離れず、恆あらざるなし。」(『尚書引
 義』卷三、湯誥)

「誠なるや實なり。之を實有し、之を固有す。」(同、卷四、洪範
 三)

王船山にとって誠とは恆常性という實有と解したが、この規定は少
 しばかり冷さすぎる。誠には「心としての衷」のところで見たような
 大きさと安らかさがある。すべての存在がその根據(「宅」)にしうる
 安定性である。

誠が天の道であり、人間以外のものの存在の根據であるためには、
 眞實無妄性、いつわりのなさ、恆常性だけでよい。

ところが誠が人間の心の大本となったときには、人間としての温か
 さが宿ってよい。本考察中に私はそれが王船山にあって仁であること
 を發見した。

孟子の「仁也者人也。合而言之、道也」(盡心下)の訓義(『四書訓
 義』卷三八)の中ではあるが、彼は次のように論じていた。

「夫れ行うべく由るべきは道にして、道には必ず自りて生ずる所
 あり。乃ち理の必ず出づる所にして、心の必ず安んずる所爲り。

則ち道を一原に統べて、萬事萬物皆此に由りて立つは則ち仁のみ。」
 行うべく由るべき道は、人間に限定されていると言つてよいであろ
 う。萬物の由りどころとしての仁と言っているから、廣く生物(いの
 ちをもった物)に廣げてもよい。しかし天(地)の道としての誠と仁
 を等置することは行き過ぎであろう。現に天のもつ「不私の理」と
 「不已の誠」(やまざる誠)を受けて人間の心ができていると言つてい
 るので、誠が人間(生物)の心に宿ったものが仁であると解すべきで
 であろう(「天有其不私之理、以與人而各得。天有其不已之誠、以生人
 而不吝。因所受者而爲心、以函萬物而皆備」同上)。

仁と誠の関係はこの訓義の結びの次の命題でも明らかである。

「君子の學は仁を求むるを以て要となし、身を誠にするを以て本
 とす。」

誠身が本とされている。そして誠身とは、善を明らかにすること
 あることを孟子は離婁上で明らかにしている。

三、權と「人の幾」

王船山の思想の中で「命日々に受ければ則ち性日々に生ず」という「命日受、性日生」思想に近年親しみと慰めと勵ましを受けてきたことは前述した。この命題、この思想の魅力は、人間が日々リフレッシュしている、毎日毎日自分が再生産されているという點にある。人間の肉體は幼、少、壯、老と確實に變化し衰えていく。しかし人間の道理の感覺は新鮮さを維持することができる。このことを王船山は次のように言う。

「それ性は生理なり。日々生ずれば則ち日々成るなり。則ちかか天命は、あに但に初生の頃のみ之を命ぜんや。これ一物を持ちて之を一日に予へ、終身牢持して以て失はざらしめば、天すら且つ心ありて以て給與に勞々として、而して人の之を受けるや、一たびその成形を受けて損益すべきなし。

それ天の物を生ずるや、その化は息まず。初生の頃、命ずる所なきにあらず。何を以てその命ずる所を知るや。命ずる所なければ、則ち仁、義、禮、智その根なきなり。幼にして少、少にして壯、壯にして老、亦命ずる所なきにあらざるなり。何を以てその命ずる所を知るや。更に命ずる所あらざれば、則ち年逝きて性も亦日々に忘れるなり。」〔尙書引義〕卷三、太甲二

仁義禮智の感覺を學習、實踐、思索によって益々豊かなものにし、鋭いものにしていけることを、右の論は保障してくれる。

この命題で注目される所は、初生の後の人間の後天的な營み、努力が「性日生」のところにどのように反映されるかである。王船山は權というものを擧げ、人の幾を説く。

人間への嚴しくも温かい眼差し

「生の初めは、人未だ權あらざるなり。自ら取りて自ら用ふ能はざるなり。惟れ天の授くる所は、則ち皆それ純粹にして以て精なる者なり。天その化を用ひて以て人に與ふ、則ち固より之を命と謂ふ。已に生じて以後、人既に權あり。能く自ら取りて自ら用ふるなり。自取自用は則ち習の貫く所に因り、その情の歆ぶ所と爲る。ここに於て純疵擇ぶなし。」〔同〕

權とは一般に經に對し、臨機應變の處置のことを言う。人間はもの心ついてからは自分の判斷で何を取り何をを用いるかを決める。人間の判斷を「權」と言う。この判斷による自取自用が習慣となり、その人の攝取に純ならぬ雜駁さが出てくる。初生に賦與される性は純・精そのもので善であるというが、それが後天的な人間の權の加味によって、善により磨きがかけれもするが、雜駁になつて惡を生み出すことにもなるという。次の一節はその見事な説明である。

「乃ちその取る所の者と用ひる所の者は、他に取り別に用ひるにあらず。二殊五實の外に亦取用する所なし。一たび天地の施主より稟受すれば、則ち又之を命と謂はざるべけんや。天命之を性と謂ふ。命日々に受ければ則ち性日々に生ず。目は日々に視を生じ、耳目に聽を生じ、心日々に思を生ず。形は受けて以て器を爲し、氣は受けて以て充を爲し、理は受けて以て徳を爲す。取ることの多く、用ひることの宏くして壯。取りことの純にして、用ひることの粹にして善。取ることの駁にして、用ひることの雜にして惡。その自りて生ずる所を知らずして生ず。是を以て君子は自強して息まず。日に乾にして夕に惕たり。而して之を擇び、之を守りて、以て性を養ふなり。是に於て有生以後、日々生ずるの性益ます善にして惡あるなし。」〔同〕

人間が取用するものは二殊五實の外にないというこの二殊五實とは、健順と五常の正（これは體とも規定される）のことである。健順とは陰陽の徳（はたらき）のことであるが（陰陽健順の徳は本より善なり）『張子正蒙注』誠明篇）、天地、乾坤の特性とされたものでもある。五常の正（五常の體）とは、五行の精・粹たるものである。人間が生を享け、日々その生を維持・再生産している糧（資）は天地（陰陽）と五行の精・粹（これを體という）そのもので、これ以外にないといふのである。人間は天地自然の粹を集めて出来ているといふのである。人間は自然以外のものから出来ていないといふ重要な確認である。王船山にあっては自然の粹を集めているという點に力點はある。

日々視力、聴力、思考力を發揮できるのは二殊五實のお陰であるといふ。今日の言葉で言えば日々の榮養である。榮養と共に、しっかりとした休息、とりわけ睡眠が人間の感覺機能や身體機能を縦横に發揮する上で不可欠であるが、この要素は健順のうちの「順」のカテゴリーに入っているのである。人間には落着きが大事である。落着き（順）を靜—からの靜止（休息）が根底で支えていると思われ。理や徳の感覺まで二殊五實が養っているという所が我々の注目點である。

權がはたらくのは、二殊五實を「取ることの多く、用ひることの宏く」また「取ることの駁にして、用ひることの雜」という所からである。

人間の志向性がどちらに向うのか。

「孟子曰く、鶏鳴きて起き、孳孳として善を爲す者は舜の徒なり。鶏鳴きて起き、孳孳として利を爲す者は跖の徒なり。」（『孟子』

盡心上）

日々善をなすことに心掛けるのか、利を追求することに心をくだくか、この區分は極端であるが、君子と小人を分ける義利の分の根據ともなる規定で、明快である。

孟子には次の指摘もある。

「孟子曰く、人の禽獸と異なる所以の者は幾んど希なり。庶民之を去り、君子之を存す。」（同、離婁下）

孟子にとつては四端（惻隱の心を始めとする）がこの「希」なるものであったが、『尚書』大禹謨の「微」とされた道心でもよい。この道心を日々擇び、日々守つて、性を養っていくか、それとも耳目の官（感覺器官）に負けて、物に引きづられ、「小體」（身體）の欲望を充たす方に關心が向かうか、君子と小人、君子と庶民（流俗、禽獸、オルテガのいう大衆）の分かれ目である。後者の成立過程を王船山は次のように描く。

「若しかの二氣の施齊しからず、五行の、器に滯りて、之を善用せざれば、則ち疵なる者を成す。人日々に與に媮（と）暱（じ）苟合し、之に據りて以て不釋の欲と爲せば、則ち之と浸淫披靡し、以て性と相成り、而して性も亦不義と成る。」（『尚書引義』卷三、太甲二）披靡とはそちらになびくさま、不釋の欲とは解消できない強固な欲のこと。げに不釋の欲とは恐ろしい規定である。そして後天的にできた習いが性となり、ついに性が不義となつてしまふという恐ろしい結末である。

墮落への途は速やかである。

「それ聖や登るが如し、それ狂へるや崩れるが如し。」（『尚書引義』卷一、大禹謨）

しかし、絶望するのは少しはよい。孔子は「上智と下愚は移らず」

とは言ったが、下愚でない限り「移」ること、變る可能性を述べている。太甲の性が不義から義に變つたように「未だ成らざるは成るべし、己に成るは革るべし」と王船山は性の可變性を述べ、「善を擇ぶこと必ず精に、中を執ること必ず固」なる實踐をすれば、小人の君子への移行は可能であると強調したのである。「人の幾」の善用を介してである。

「人に在るの幾あり、天に在るの幾あり。之を成すは性とは、天の幾なり。初生の造、生後の積、俱に之あるなり。精を取り物を用ひて性と與になる（性と成る）は、人の幾なり。初生の無き所、少壯日々に増すなり。」（太甲十一）

幾とはきざしである。本来「氣幾」、氣のきざしである。先に心を構成する三要素の一つに擧げられたが、生きて運動している氣が陰陽に自らを開示するとき、その分岐をなすのが幾であるとの考察もある。幾は機と表現されるときもある。氣の哲學者王廷相のいう氣機である。王船山は天の幾、人の幾の論で、「幾とは善惡なり」（幾、善惡也。）と言っているので、善惡兩方に向かうきざし、分かれ目と解しておいてよいであろう。人の幾とは人間の志向性のことである。これは誕生の時は皆無であったが、少年から壯年にかけて日々増大する。目的意識性である。これを惡ではなく善の方に向けること、性を養うことはこれ以外にない。

四、己（躬）の機能

儒者の中では「私」は否定されるが、「己」は別である。王船山も同様である。王船山が己を重視するのは、彼における人間の能動性、後天性の重視（道器論を見よ）から来るが、『論語』顔淵篇の「仁を

人間への嚴しくも温かい眼差し

爲すは己に由る」という大命題があるからである。

「子曰く、仁を爲すは己に由ると。仁を爲すを志す者は、必ず己に由るなり。仁の熟するに迫んで、聖たり。尤も惻惻乎としてそれ惟だ己に由らざるを恐るるなり。……いはゆる己とは、則ち視、聽、言、動これのみ。この四者は、均しく己のその仁の體を保ち固め、その仁の用を發揮する者なり。」（『尚書引義』卷一、大禹謨二）

己とは視聽言動の四つであるとは、實に簡潔な規定である。己に良貴（天爵）があるという孟子の見を彼は前提にするので、己の内實は視聽言動のみではないが（以下の威儀論を見よ）、今は己の認識機能に注目する。第一は心の内的な視聽言動の機能である。

(1) 心は目の内景、耳の内牖、貌の内鏡、言の内輪

耳目の官は小體、心の官は大體として、孟子では耳目の役割を警戒した。耳目が物欲の牖となるからである。だからと言って耳目を否定したら老莊や佛者の身體否定になってしまう。王船山は小體の耳目の官を大體の心の官の機能に包攝する形で、心の内的な視聽機能に光を當てた。

「耳目の心に於る、截然として小大の殊あるにあらず。……その合に當りて本に従へば、則ち之を心官と名づく。その分に於いて末に趨れば、則ち之を耳目の官と名づく。官に主輔あり、體に疆畔なし。是の故に心は即ち目の内景、耳の内牖、貌の内鏡、言の内輪なり。」

心は目の内なる景、耳の内なる牖、貌の内なる鏡、言の内なる輪とは何と見事な規定であるか。私たちは自分の心をこのように意識した

ことがあったらどうか。これは心は見えないものを視、聞こえないものを聴き、姿にならないものを映し、言葉にならないものを感じとるはたらきがあることを意味する。私たちは心のこのようなはたらきに注意深く心を寄せたことはあったであろうか。十二分に心にこのようなたらきを果させたことがあったであろうか。孟子の言う心の官の思(思う)というはたらきはこれらすべてを意味するのである。

心には耳目の官が一つの物にとらわれてしまうことを防ぐ廣さがあることを『詩經』大雅「文王」の詩を鑑賞する所で明らかにする。詩中の「爾の躬を遏すことなかれ」というメッセージに注目して。

(2) 躬を遏してはならぬこと

「不肖者のその血氣を縦にして以て物を用ふるは、能く縦にするにあらざるなり。之を遏すのみ。その目を一色に縦にして、而して天下の群色隠る。況んやその未だ色あらざる者をや。その耳を一聲に縦にして、而して天下の群聲闕さる。況んやその未だ聲あらざる者をや。その心を一求に縦にして、而して天下の群求塞がる。況んや求を以て求むべからざる者をや。乃若の目は、則ち以て無色を視るべし。内目あるが故なり。乃若の耳は、則ち以て無聲を聴くべし。内耳あるが故なり。乃若の心は、則ち以てその求を以て求むべからざる者を求むべし。心を洗ひて之を密に藏するなり。」

故に天下に人の躬より大なるはなし。大に任せても憚れず、小を擧げても遺さず。前知するも疑はず、疾に天に合しても慙せず。之を遏す者なければ、達せざる所なし。故に曰く、形色は天性なりと。その形を形にして、無形なる者宣び、その色を色にして、

無色なる者顯る。内耳内目徹りて血氣靈となり、密心後入して血氣化す。……一朝の念、一念の欲、一意の往、馳せて反らず、その郷を知るなきは、皆唯だそれ之を遏せばなり。』(『詩廣傳』卷四、大雅三)

ここでいう躬とは先に見た己のことである。我と言ってもよい。

「形色は我の函なり。…聖人我ある者なり。』(『詩廣傳』卷五、周頌十九)、「我は徳の主、性情の持する所なり」(同、卷四、大雅十五)と言っているからである。心と言ひ換えてもよい。ともかくも躬を、我を、心を、遏し、外界から己を閉ざしてはならぬと言っているのである。目や耳は一つのことには囚われると、他のものが見えなくなってしまう、念いや意欲も同じであるという。一朝の念に驅られてそれまでの努力を臺なしにすることがある。一念の欲に驅られて身を滅すことがある。考えてみれば恐ろしいことである。

「爾の躬を遏すなし」とは「己に求むるの道」であると言ふ(『無遏爾躬、求己之道也』『詩廣傳』卷四、大雅二)。先に見た心の内的な機能をはたらかすことなのであろう。これは意識して實踐するしかない。

さて以上で天と人の二つの兩域のものを考察したが、この二つを結びつけているのは「天命これを性と謂ふ」の「性」であり、天人の際の「繼」という營み(實踐)である。そこに入る前に王船山の注目すべき威儀の論に一章をたてておこう。本来なら己の機能の中に位置づけてもよいものであるが、あえて別建てにする。禮というものが何であるかとう大きなテーマにも關わるものであるからである。

五、内なるものとしての威儀

(1) 己の内にある威儀

現代人には威儀というものがわかりにくいものになっている。威儀は禮の昭なるものという規定はわかる。しかしそれに續く以下の論は私の理解を超えるものであった。

「威儀は、禮の昭なり。その發見や、五官四支に於てし、その攝持するや惟れ心なり。それ相い用を爲せば、則ち色、聲、味の品節なり。色、聲、味相い授けて吾が情に稱ふを求むる者は文質なり。視、聽、食相い授けて物に當るを得る者は威儀なり。文質は著見の迹にして、以て威儀の則を定む。威儀は心身の察する所に在り。己と物と相い得て禮成る。之を成すは己なり。故に曰く、克己復禮仁を爲す、仁を爲すは己に由る、而して人に由らんやと。君子は諸を己に求むのみ。」(『尙書引義』卷六、顧命)

威儀という言葉は「禮儀三百、威儀三千」という形で『中庸』に出る。これある故であるう、威儀とは禮の細かい細則というイメージがある。しかし「威儀を正す」と言ういい方では威儀はもう少し内面化している。廣辭苑では「作法にかなった立居振舞」とある。威儀で思ひ起すのは『禮記』玉藻の君子の九容である。

「足容重、手容恭、目容端、口容止、聲容靜、頭容直、氣容肅、立容德、色容莊。」

このようにありたいと思つたことはあつたが、一度も實踐してみようと試みたことはなかつた。これを想起するときにも、この容は禮儀にかなつて訓練されたものだというイメージである。

ところがどうであろうか。先の威儀論では、威儀は五官や四肢に現われるが、その威儀を攝持する(保つ)のは心であるというのである。威儀とはあくまでも心の要求ということになる。内面的な要求が五官

人間への厳しくも温かい眼差し

や四肢を借りてその姿を現わしたものの、それが威儀であるという。その人が視るもの、聴くもの、求めるもの、そのすべてには對象がある。その人の情に稱つたものが對象の質(文質)を決める。その人の目の付け所、關心の向け所が、即物的なものか(色欲、物欲)、それとも精神的に昇華されたものかによって、その人に威儀があるかないかが決まってくる。基準が外にあるのではない。内にあるのである。その人の品格というものはこうして決まってくる。品格というものは内からにじみ出てくるものである。こう考えると王船山の説く威儀論も説得力を帯びてくる。

しかし「威儀は己に在り」という規定の理解を阻んでいたものは一體何であろうか。王船山に指摘されて氣づいたのであるが、禮を外在的なものと考えてきた禮觀である。王船山は禮を外在的なものとして禮論を以下のように厳しく批判する。

(2) 禮の内實は仁

王船山は義や禮を外とする見解に反對する。義の内なることは「智を以て諭る」ことができるからであり、禮の内なることは「仁を以て顯らかにする」からだと言ふ(「義之内也、以智而諭、禮之内也、以仁而顯」)。禮の内なること、仁がそれを顯らかにすることの立證として、彼は次の例を擧げる。

「喪の哀しみ、祭の敬、食の兄臂を糝らず、色の處子を攫かず、亦惟だに以て心に歉を求むればなり。必ず求むること此の如くして、而る後に心に慊る。則ち心之を固有す。故に曰く、禮に復ると。」(『尙書引義』卷三、仲虺之誥)

肉親を失つた哀しみ、兩親や先祖の位牌を前にしての敬しみ、食を

前にして兄の臂をねじつてまでそれを奪おうとはしない長幼の序の感覺、たとい隣の家の處女が美しくても、親迎せずして強引に妻にすることはしないたしなみ（後者の二例は『孟子』告子下に出る）、それらはみな仁の心の顯れであるというのだ。

たしかに「禮は外より作る」という規定は『禮記』樂記篇に出る（樂由中出、禮由外作）。しかしこれは「禮を言うことの駁たる者」の言にして、「聖人の旨に背」いているとまで斷言する。王船山は大著『禮記章句』の樂記の題言において次のように言う。

「乃ち此の篇の説、傳説雜駁、その性情文質を論ずるの際、多く荀卿氏の説に淫して聖人の旨に背く。」

問題の「禮自外作」の注では、
「此の章乃ち禮自外作と云ふ、これその告子任人の言と趣旨略同じ。而して禮を誣ること甚し。」と。

彼は『尚書』仲虺之誥篇に「義を以て事を制し、禮を以て心を制す」と出るので『易經』の「敬以て内を直くし、義以て外を方にす」（坤卦文言傳）と同じ趣旨であると高く評價し、『尚書引義』の中で次のように立證する。

「それ民は天地の中を受けて以て生ずる者なり。耳、目、口、體は、形は實に著はれ、來るを受くるに、虚を以てす。視、聽、言、動、幾は虚に發し、往は實に麗く。その互ひに相ひ入る者は、中に居りて以て之を宰する者あり。之に凝る者を以て之を行へば、斯に以て事は宜しからざるなくして、心も憊あるなし。卓然としてその直あり、卓然としてその方を爲す。此に居りて以て彼を治む。故に制と曰ふ。それ然り。中を受けて以て生ずれば、則ち直ならざるなく、方ならざるなし。之を内にすれば則ち既に然り。」

乃ち中、天下に建ちて、定理あり。直の、方の、よりて著はる所なり。之を外にする亦既に然り。」（卷三、仲虺之誥）

人間は耳目口體を以て視聽言動を行う。耳と視、目と聽、口と言、體と動の關係は形と幾（はたらき）の關係であり、外界の實なるに反應してそれを虚として迎え入れ（耳目口體の例）、視聽言動のはたらきである幾が内（虚）から發して外界の實に付着して視聽言動が成立する（視聽言動の側）。この外と内なる、實と虚なる相互の反應には必ず、中にあるそれを主宰するものがある。それが天地の中の凝固した直であり方というものだと言うのである。「凝」という字はいつも神や性にふさわしい。直なる感覺、方なる感覺が人間には先天的に賦與されているというのである。天地の中を受けて生まれたという前提において。

かくてもう一度宣告が下される。

「故に告子の言に義外と曰ふ。禮を言ふの駁なる者も亦禮自外作と曰ふ。それ内の既に卓然として凝るべきの直方あれば、則ち義禮の俱に外に非ざるや亦明らかなり。」（同）

終章 生命としての「命曰受性曰生」論

以上人間の中における天（先天性）と人（後天性）の二つを考察してきた。両者は性として一つであるが、人の權なるはたらきで先天的善が一層磨きをかけられて聖人、君子になることもできれば、先天的善が悪になり不義に化していくこともわかった。本稿の最後として人間の生の中で何が一番貴いものか、何が一番美しいものか、また人間の使命とは一體何であると王船山は考えたかを明らかにしたい。

(1)「人の生や、神より貴きはなし」

以上の考察から「人の生や、神より貴きはなし」という王船山の次の論はどう解することができるであろうか。この一年考えてきたことである。

「天地の生、人より貴きはなし。人の生や、神より貴きはなし。

神とは何ぞや。天の美を致す所の者なり。百物の精、文章の色、休嘉の氣は、兩間の美なり。美を函みて以て生ず、天地の美ここに藏す。天は美を百物に致して精と爲す。美を人に致して神と爲す。一のみ。之を求むる者はその類を以てし、之を發する者はその物を以てす。この故に精は神を生み、而して神盛んなり。神躬に盛んにして、神明通ず。神明通じて鬼神と交はる。養ふに匪ざれば盛んならず。盛んならざれば交はらざるなり。君子多く百物の精を取り、以てその氣を充たし、その盛を發して、慙じざるなり。」〔詩廣傳〕卷五、商頌(二)

この論は孝子が先祖を祭るに當って、百物の精を取り、それを神に凝らして神を盛んにし、先祖の鬼神と交わることを論じたものであるが、王船山の人間讃歌の論として讀みたい。

王船山は七四歳の生涯の大半を自然の中で過ごした。景勝の地ではない。しかしいかに見すばらしい自然とはいっても、それはそれで自然にみちたものであった。王船山は天地の美、兩間の美を満喫した筈である。百物の精は食物のみに限られない。五行の所でみた五者の正(體)もみなこれに入るであろう。人間の中に生まれる神は食物の精から生まれたもののみではないであろう。神は單なる精神的營みではない。すでに見たように「神は誠に依りて人に凝る者」であった。人間の中に生まれた天の美としての神は誠というものの洗禮、浸透を受

人間への嚴しくも温かい眼差し

けていた。その神は誠といってよく、仁と言ってよい。だからこそ人の生の中で神より貴きもの、美しきものはないと言えるのである。天の美を集めてできた神であるからには、百物の精が凝集し轉化した神であるからには、そしてその内實が誠や仁であるのなら、これは多ければ多いほどよい。己という躬を通して、躬という腑を通して、天地自然の素晴らしきもの、人間の素晴らしきものをふんだんに攝取し、吸収する。性を養うとは、仁義禮智を養うとは、このような營みを意味したのである。とりわけ大事なものは仁の心の涵養である。食物としての精が人間の内部で仁の心としての神に變るのであれば、その殺生性も少しは許されるというものである。

ここで孟子の浩然の氣の集義性も想起しておきたい。孟子にあって義は外なるものではなく内なるものであったから、あくまでも心を盡し、性を知ることであった。しかしイメージとしては天下の義をすべて集めて自らの義に凝集し、自らの義を養うと解することもできる。

兩間の美、天の美を己に不斷に凝集させ仁を涵養することは、天下の義を集めることと王船山に於て同義(同一)ではなかったであろうか。だが兩間の美、天下の義をできる限り吸収し、集めようとしても、條件がある。何が美であり、何が義であるか、たしかな目や感受性が必要である。それは誠や仁の心である。これが先の引用文にあった「之を求むる者はその類を以てす」という意であると思う。このことは人間に内在すると言われた「仁義忠信、善を樂しんで倦まず」という資質を貴いもの、美しいものと見る目、感受性が大切であることを教える。美や義を外に求める、否それは自己の内であった、この内外の呼應が大切である。誠や仁は内外一體のものであり、誠や仁は天人において合一であると孟子や王船山は考えたのである。彼らの人間

讚歌をこの形で押えておく。

だが人間がこのように素晴らしい存在であるとして、それはどのように立證されるのかという問題が最後まで残る。王船山の答えはそれは自分が立證するしかないと言うものである。

(2) 「克く終りあること鮮し」

人間がいかに天地の最良のもの（中、衷、誠）を享けて生まれたとしても、それを信じていることができるか、それは信じたい。それを立證して生涯を終える人は鮮いからである。この問いと答えは中國古代人のものであった。『詩經』大雅「蕩」はそれを示す。

「天蒸民を生ず、その命讜（信）ならず。初あらざるなし、克く終あること鮮し。」

天は民に善なる命を賦與したと言うが、信じ難い。善を全うした人が少いからだと解釋されている。

この難しい問いに對し、王船山は「命日々新なり」で立ち向かう。「命日々に受け、性日々に生ず」という王船山の思想が眞に力を發揮する場面である。『詩廣傳』（卷四、大雅三三）で彼は大略次のように天命の正しさを立證する。

禽獸は初に受けた命を死ぬまで用ひて身を終える。ところが人間には日新の命がある。

「人の道ありて、天を謹とせず。命の日々新たに於て、その初を謹とせず。」（『詩廣傳』卷四、大雅三三）

人間は日々命を受け、その命を受けること呼と吸の相い應じて息まざるが如きである。終始天命の富有さを受け、「仁義禮智參互して以て徳信を成し」ていく。この實踐は君子の營みである。

「嗚呼、不謹の謹を以て知る者は、終を知る者か。之を終るに人を以てして、天の初を估ます。人之を誠とすべからざるなし、而る後天の誠ならざるなきを知るなり。」（同）

以上の論は理解に難くはない。『詩經』の「蕩」や『尚書』咸有一徳での例は天子が初めの天命を守り通すことの困難さを語っているのであるが、これを一人一人の人間に一般化すれば、初命の善を最後まで守り通せるか否かの問題である。それを守り通すためには初命の善を頼みにするだけでは足りず（この意味で天は謹し難し）、初命の善を擴充していく必要がある。日々性を養っていく努力が不可缺であるというのである。克く終りを全うしなければ性善は證明されたことにはならないと言うのである。

「誠は天の道なり、之を誠にするは人の道なり」（『中庸』）と言う。人間も天道である誠を實踐することによって人の道を發揮できると私は解してきた。しかし、先の引用の最後は次のようであった。

「人無不可誠之、而後知天之無不誠也。」

天の道が誠であること、天はいつわりをつかないことは、人間が誠を貫き通すことによって立證されることなのである。

性善説にたち返ろう。性が善であることはその人が善を守り通すことで立證されるという論理。人間が天から中、衷、誠、仁などを賦與されているという大前提は、個々の人間によって證明されなければならないという論理である。もちろん王船山にとってはそれは證明済みであった。孔子をはじめ堯舜禹などの聖人の存在と教えが何よりの證據である。性善説の反證となる人間が一杯いても王船山の確信は微動だにしない。彼自身の船山記の小文が立證するように、何よりも本拙論で紹介した彼の天人合一論が證明するように、彼も性善説を身を以

て證明した君子であつた。それ故に人間と禽獸の一線を崩していくと見た王陽明や李卓吾たちを王船山は許すことができなかった。オルテガの言葉で言えば、人間を大衆化、孟子の言葉で言えば流俗化させるものを、彼は許せなかつたのである。

天道の證明は人道によるという厳しいメッセージに接すると、命日受性日生論は慰めから一變して生命に變わる。その意味はこうである。

自分が墮落しているのであるから性善説は半分しか立證できない。しかし孟子や王船山がこれだけ人間に期待をかけている。自分は墮落している面はありながら、現代社會の巨惡を許せないという道理の感覺は失っていない。せめて巨惡には最後があることを一つでも立證して、性善説に加擔して一生を終えたいと思う。このように姿勢を正すとき、日々命を受け、日々性を生ずる説は私の生命となる。すべての人間らしさから力を得て、自分の性を養ひ、何よりも自分の性の中にある道義の感覺を尊敬し、「繼」の實踐を通して、巨惡の息の根を止めることに努めたい。

王船山の禮が仁の顯現であることがわかつて氷解したものである。大著『禮記章句』の序の中で「人の禽獸と異なる所以は、仁のみ。中國の禽獸と異なる所以は、仁のみ。君子の小人と異なる所以は、仁のみ。」と述べているのはなぜかである。禮を内なるものであつて仁と等しいと見るとき、この三命題が『禮記』の精神とされたことに得心がいく。王船山は天においては誠、人においては仁を何よりも重んじた思想家であつた。何よりも禮を大切にされた思想家であつた。そして何よりも禮に濫かい眼差しを注いだ思想家であつた。

注

人間への厳しくも濫かい眼差し

(1) 前者は『詩廣傳』(卷三、小雅10)、後者は『俟解』の末尾において。
(2) 中央公論社『世界の名著』68所収。19世紀にヨーロッパの人口は一舉に三倍になり、それまでのしつけ教育がまにあわず、それを受けない野蠻人が大量に文明社會に出現したと言ふ。

(3) 六禮。納采、問名、納吉、納徵、請期、親迎。

(4) 拙稿「疎外と自然」(一九九三年) 拙著『南の發見と自立』(花傳社) 所収。

(5) 『詩廣傳』は一六七一〜七二年(52〜53歳)完成と推定されている。

(6) 『尚書引義』は一六六五年(47歳)頃の作と推定されている。

(7) 拙稿「王船山と易學」(『中國古代史研究』第四、一九七六、雄山閣)、同「王夫之―中華の道を志す實踐家」(『中國思想史』下、一九八七、ベリカ出版社)

(8) 「凡有目者皆載可視之靈、凡有耳者皆載可聽之靈、民特其秀者而固與爲緣也。聖人體其化裁、成其聲色、以盡民之性。君子凝其神、審其聲色、以立民之則。而萬有不齊之民未得與焉。

於是度之聲、不正之色、物變雜生、以搖動其耳目而移其初秉之靈、於是眊眊之視、憤憤之聽、物氣之薰蒸、漸漬其耳目而遺忘其固有之精、則雖民也、而化於物矣。」

(9) 『俟解』の題詞は一六八四年(66歳)の作。

(10) 「官不過而如其量」とは、人間の五官の働きが正常である意。

(11) 拙稿「王船山の詩論―その「性の情」概念を中心に」(東京女子大學『日本文學』44・45合併號、一九七六)で「性の情」について考察したことがある。

(12) 「誠者眞實無妄之謂」(朱子注)

(13) 拙稿「誠の概念の植物性」(『尙虛安炳周教授停年紀念論文集I、東洋哲學の體系と認識』一九九八年、ソウル) 所収。

(14) 「有在人之幾、有在天之幾。成之者性、天之幾也。初生之造、生後之

積、俱有之也。取精用物而性與成焉、人之幾也。初生所無、少壯日增也。」
 (15) 拙文「天地への窓を閉すなかれ—王船山の詩經論—」『新釋漢文大系季報96號』(二〇〇〇年、明治書院) 所收。

(16) 「不肖者之繼其血氣以用物、非能繼也、過之而已矣。縱其目於一色、而天下之群色隱、況其未有色者乎。縱其耳於一聲、而天下之群聲闕、況其未有聲者乎。縱其心於一求、而天下之群求塞、況其不可以求者乎。乃若目、則可以視無色矣、有內目故也。乃若耳、則可以聽無聲矣、有內耳故也。乃若心、則可以求其不可以求者矣、洗心而藏之密也。」

故天下莫大於人之躬。任大而不懈、舉小而不遺。前知而不疑、疾合於天而不慙。無過之者、無所不達矣。故曰形色天性也。形其形而無形者豈、色其色而無色者顯。內耳目徹而血氣靈、密心浚入而血氣化。…一朝之忿、一念之欲、一意之往、馳而不反、莫知其鄉、皆唯其過之也。」

(17) 「威儀者、禮之昭也。其發見也、於五官四支、其攝持也、惟心。其相爲用也、則色聲味之品節也。色聲味相授以求稱吾情者、文質也。視聽食相受而得當於物者、威儀也。文質者、著見之迹、而以定威儀之則。威儀者、心身之所察而以適文質之中。文質在物而威儀在己。己與物相得而禮成焉。成之者己也。故曰克己復禮爲仁、爲仁由己、而由人乎哉。君子求諸己而已。」

(18) 「喪之哀、祭之敬、食之不糝兄臂、色之不摟處子、亦惟以求歡乎心也。必求如此而後慊於心、則心固有之。故曰復禮。」

(19) 「夫民受天地之中以生者也。耳目口體、形著於實、受來以虛。視聽言動、幾發於虛、往麗於實。其互相入者、有居中以宰之者也。以凝之者行之、斯以事無不其、而心無有僭。」

卓然而有其直、卓然而爲其方。居乎此以治乎彼。故曰制也。未然。受中以生則無不直而無不方。內之則既然。乃中建於天下、有定理焉。直之方之所自著也。外之亦既然矣。」

(20) 口頭發表「人間の生の中で最も貴きもの—王夫之の教え—」二松學會

大學人文學會第九一回大會、二〇〇五年六月。

(21) 「天地之生、莫貴於人矣。人之生也、莫貴於神矣。神者何也。天之所致美者也。百物之精、文章之色、休嘉之氣、兩間之美也。函美以生、天地之美藏焉。天致美於百物而爲精、致美於人而爲神、一而已矣。求之者以其類、發之者以其物。是故精生神、而神盛、神盛於躬、而神明通焉。神明通而鬼神交焉。匪養弗盛也。匪盛弗交也。君子所以多取百物之精、以充其氣、發其盛、而不慙也。」

(22) 去くなる一年前に書いた「船山記」を見よ。

(23) 小さい農業の現代的意義を説く農學者津野幸人氏(『小農本論』)「小さい農業」共に農文協刊)は、なるべく生き物を殺さない姿勢を現代の有機農業に見、それを「最大收穫を抑制する腹八分目農法」へ繋げようとされている。津野幸人「農業技術の原點を探る」(八が嶽山體の實踐農業大學での講演)参照。百物の精が人間に攝取されて仁の神(心)に變るためには、仁への志向性を絶えず持つ必要がある。この點は急ぎ研究課題としたい。

(24) 「嗚呼、知不謹之以謹者、知終者與。終之以人而不怙天之初。人無不可誠之、而後知天之無不誠也。」

(25) 擴充であれ、養であれ、その営みは、天の要素や営みを人が受け繼ぎ實踐する「繼」、先人(親も入る)の志を繼ぐ「繼」、自分の初志を日々實踐する「繼」であるというのが、王船山の思想である。「無形之可以有形接也。天以之繼而生之。人以之繼而成性、故繼之者善也。匪繼弗善。」(『詩廣傳』卷四、大雅37)。注(7)の二篇の拙稿参照。