

## 「父母」という名前

—王夫之による「西銘」読解—

林 文孝

王夫之がその晩年、六百年の時を隔てた先人、張載の思想に傾倒したことは、中国「思想史」上の有名な事実である。そして、張載から受け継がれた思想的要素として従来指摘されてきたのは、いわゆる気の哲学、とくに、万物を構成する気の不滅性を特徴的要素とするそれであった。しかし、その「事実」が確認されることにどれだけの意味があるだろうか。このことは、確認されたその「事実」にどのような「思想史」上の意味付けや解釈を施したとしても同じである。思想史的事実の認定は、過去の思惟を、ある文化圏の時間軸上の一点へと回収してしまうものだからだ。むしろ我々は、異なる文化圏の過去の思惟、すなわち異なる時間における思惟が読解可能なものとして現に差し向けられており、その思惟をめぐってさらに思惟し得ることにこそ、思想「史」の意味を見いだすべきなのではないか。おそらくそのことが、テキストに畳み込まれた歴史性の尊重であり、そのテキストへと我々が（決して恣意的にはなく）関わる関わり方の可能性を開放することなのだ<sup>1)</sup>。

それでは、王夫之による張載祖述とは、いかなる思想的営為なのであり、いかなる意味で「歴史」に、そして「我々」に関わるもの

であるのか。その具体的態様が最もよく示されるのは、何よりも張載の名著『正蒙』の読解、すなわち『張子正蒙注』（以下『注』と略称）においてであろう。ところが、そこでのかれの読解は、ある微妙な点で決定的に、張載から距離をとっているように思われる。しかも、ある意味では『正蒙』のクライマックスともいえるべき「乾称篇」、通称「西銘」においてである。微妙な点でというのは、そのテキストの価値自体は王夫之にとっても称揚のだからである。おそらくかれの意図は、ここでも一貫して張載の原意の闡明にあつたに違いない。しかし、我々が読むとき、その読解が示す方向が「西銘」自体の方向性からは決定的に遠ざかっているのを示すことができる。この距離に畳み込まれているものこそ、張載と王夫之の両者を隔てながら結びつける歴史性なのである。それは六百年という時間軸上の距離ではない。「西銘」あるいはそのありふれた解釈に畳み込まれた危機、より正確には、危機の回避をめざす読解を通してかえって王夫之がそこに畳み込んでしまった危機が、両者を隔てている。その危機は王夫之にとって、回避を迫られるほどに現実的で緊急なものだったのだろう。そこから隔たるために王夫之が

行なったのは、現実的危機を成り立たせている思惟にまで遡行し、その論理を批判することだった。その意味で読解は「歴史的」営為となる。そして我々は、その王夫之の読解を読解することで、さらなる危機を畳み込み距離を生み出していくことになるであろう。

## 一 父母に代理される天地

### 1 父母からの開始

「西銘」それ自体は周知のとおり、万物の構成要素を気に求める張載の思想の一帰結として、万物一体觀を強力に表明するものとなっている。天地万物はすべて気という同一物によって構成されており一体であるがゆえに、その一体性を各主体が血縁的同一性、身体的一体感において意識すべきであり、その延長上に天下すべての人々に対する友愛が可能となるとするのである<sup>②</sup>。こうした全体性把握は、張載個人の思想であるのみならず、中国における思考の強力な一範型といえる。そして、『周易』「説卦伝」を典拠とする冒頭の一句「乾称父、坤称母」は、天地という全体世界に直接、「わたし」という主体の起源を求める万物一体觀の典型的表明として読むのが素直であろう。

ところが、この一句に対する王夫之の解釈は、次のようなものである。

窃嘗沈潜体玩而見其立義之精。其曰「乾称父、坤称母」、初不曰「天吾父、地吾母」也、從其大者而言之、則乾坤為父母、人物之胥生、生於天地之德也固然矣、從其切者而言之、則別無所謂乾、父即生我之乾、別無所謂坤、母即成我之坤、惟生我者其德統天以流形、故称之曰父、惟成我者其德順天而厚載、故称之曰母。(『注』「乾称篇」題下注、『船山全書』十二—三五二頁)<sup>③</sup>

私はかつて心の中で沈潜しよく玩味して、その主張の精細さを理解した。「乾を父と称し、坤を母と称す」といい、ついぞ「天は吾が父、地は吾が母」などっていないのは、大なる観点からいうならば、乾坤が父母であり、人や物が生まれるのはすべて、天地の徳から生じていることはもちろんであるが、切実な観点からいうならば、ここでいう乾が別にあるのではなく父こそ私を生み出した乾なのであり、ここでいう坤が別にあるのではなく母こそ私を形成した坤なのである。私を生み出したものは、天を主宰して形を与えるという徳をもつゆえにこそ父と称せられ、私を形成したものは、天にしたがって万物を載せるという徳をもつゆえにこそ母と称せられるのだ。

この読解は、「沈潜体玩」して「立義之精」を見たとき自ら誇るとおり、かなり独自の深読みとなっている。この点は、程・朱による「西銘」読解に功績を認めながらもなお完全とはいえないとする立

言を、「乾称篇」注だけで二度までもしていることから窺われる<sup>4)</sup>。その出発点は、天地がわたしの父母だという直接的表現をとらずに、「称す」と表現していること、さらにいえば天・地と直接名指さず、乾・坤という用語を使っていることの発見である<sup>5)</sup>。この一節に即してみても、問題とすべき点はいくつかあり、それらは順次扱われることになるだろう。たとえば、「大」と「切」というレベル分けと「大」についての立言の含意、「わたし」を生・成する原理に対して「父・母」と名付けるといふことのもつ意味など。

しかし、何にもまして問われるべきなのは、天地<sup>1)</sup>父母という等式ではなく「称す」であるという事実がなぜこれほどまでに強調されなければならなかったか、であろう。それに対して王夫之が与えている答えは、次のようなものだ。

人之与天、理氣一也、而繼之以善、成之以性者、父母之生我、使我有形色以具天性者也。理在氣之中、而氣為父母之所自分、則即父母而溯之、其德通於天地也、無有間矣。若舍父母而親天地、雖極其心以拡大而企及之、而非有惻怛不容己之心動於所不可味。是故於父而知乾元之大也、於母而知坤元之至也。此其誠之必幾、禽獸且有覺焉、而況於人乎。(同前、三五二頁)

人と天とは、理・氣の点で一つであるが、これ(天道)を継ぐのに善を以てしこれを成すのに性を以てする(『易』繫辞上伝第四章にもとづく)とは、父母が私を生み出すさいに、私に

形体容貌を与えて天性を具備させたということである。理は氣に内在するが、氣は父母が分化してきたもとであり、とすれば父母に即して遡っていくと、その徳は天地にまで間断なく通じることになる。もし父母をさしおいて天地に親近しようとするなら、その心を極度にまで拡大してなんとか及ぼそうとしても、痛ましいと思う己むを容れざる心がくらましようもなく動いているというのではない。それゆえ、父において乾元の大きさを知り、母において坤元の周到さを知るのである。このことはその誠が必ず萌すもので、禽獸ですら感じるのだ。まして人ならば言うまでもない。

ここで斥けられているのは、天地という実体に自己を直接関係づけることの、いわば性急さである。このことは重大な意味をもつと思われる。というのも、中国の思想的伝統において天地とは、全世界を生命的連関のもとに包含する至高の実体というべきものであり、自己がそのなかに位置を占めるべき全体性を端的に表現するものだったといえるからである。そして事実、この「わたし」にも天地という全体性による生成の作用が貫いていることは、王夫之自身が認めることでもあるのだ。

しかし、それはあくまでも直接ではありえない。順序が厳然としてある。天地<sup>1)</sup>父母でなく「称す」であることの意味はそこにある。父母という具体的な実体を跳びこえて「わたし」が天地と関係する

ことは、不可能であるし、また禁止されるべきなのだ。その理由はここでは、天地に親しむ心情にある種の弛緩が忍びこむからだいわれる<sup>(9)</sup>。このことに王夫之が見いだした危機とは何であったかについては、第四章が答えることになる。ここで注目すべきなのはむしろ、もっとも近くてかつ具体的な父母という関係の強調それ自体であろう。直接「わたし」を生み育てたのは父母であり、それゆえ父こそ「わたし」にとっての天であり、母こそ「わたし」の地である。「天地」は「父母」において代理されているのだといってもいい。「わたし」と天地との関係は、もっとも近しい父母との関係を遡ることをとおしてのみ可能になるのである。

## 2 最初の隔たり

「わたし」の側からする天地との関係を父母との関係の延長上に、その意味では未だ遂げられないものとしてのみ認めるこの発想は、すでに「西銘」原テクストの天地万物一体観からのながしかの離脱を告げるものとして興味深い。そして、天地が全体性の表現として諸関係の総体を意味するものであった以上、王夫之においては、すべての他者との関わりが、父母との関係の延長として捉えられることになるのではないか。さきの引用の直前にいう。

尽敬以事父、則可以事天者在是、尽愛以事母、則可以事地者在是、守身以事親、則所以存心養性而事天者在是、推仁孝而有

兄弟之恩・夫婦之義・君臣之道・朋友之交、則所以体天地而仁民愛物者在是。(同前、三五二頁)

敬を尽くして父に事えるならば、天に事えるための条件はそこにある。愛を尽くして母に事えるならば、地に事えるための条件はそこにある。身を守って親に事えるならば、心を存し性を養って天に事える(『孟子』尽心上第一章)手立てはそこにある。仁孝を推し及ぼして兄弟の恩、夫婦の義、君臣の道、朋友の交わりが確立されるならば、天地を体現して民をいづくしみ物を愛する(『孟子』尽心上第四十五章)手立てはそこにある。

兄弟、夫婦、君臣、朋友といった五倫における父母以外の関係は、「仁孝」という父母への関係の拡大として捉えられ、かつそれは天地を「わたし」において体現する儒教的博愛(「仁民愛物」)が達成されるための条件なのである。この限りでいうならば、王夫之の「西銘」読解は、万物一体観との微妙な齟齬ははらみつつも、親疎遠近の序列を尊重する儒教的人間関係観に関しては力強く宣明している、取り敢えずいうことができよう。

しかし、そうしたありふれた宣明が、「西銘」解釈を万物一体観から引き離す文脈では、独特な意味の過剰さを帯びるように思われる。「西銘」自体をはじめ儒教の万物一体観は、すべて親疎遠近を同時に主張していたはずだからである。一体観と区別された親疎の

倫理においては、読解の強調点は関係が未成立であることに置かれることになろう。上の引用においてすべての関係の出発点に位置すべきものとされる父母との関係もまた、「わたし」からする関係が未だ遂げられていないという点では、他のすべての関係と同様である。「わたし」は、敬を尽くし、愛を尽くすことによって父母に事えるとされるのだが、逆にいえばそうした行為を實踐しない限り、父母に対する関係はまっとうされない。そして、父母への関係が成立しないとき、すべての関係が不可能ということになるだろう。

このことは、もっとも親しくもっとも近い父母との関係が、同時に「わたし」にとっては最初の隔たりであることを示す。そしてそれは、より隔たった他人たちへと関わるための前提なのだ。父母は「わたし」を生・成する。すなわちこの世界に生み落とす、この世界の脈絡へと馴致する（世界への馴致ということからいえば、実の父母でなくても父母と呼ばれうる人がいるだろう）。この世界に「わたし」があるという事態に「わたし」にとっては不可抗なし方で決定的に関わっているという意味で、父母は「わたし」にとって最大の他者である。他者性を代表するといってもいい。そして、この父母との隔たりこそ、「わたし」にすべての関係を可能にさせるという意味では、特異な他性である。このとき、「わたし」からする父母へのありうべき関係、すなわち敬を尽くし愛を尽くして事えるということの内実は、この代表的にして特異な他性において彼らを尊重することなのではないか。

このことが「西銘」解釈において別のかたちで表現されたのが、次の一節であろう。

化者、天地生物之事、父母之必教育其子、亦此事也。善述者必至於知化、而引伸之以陶成乎万物。（「知化則善述其事、窮神則善繼其志」注、三五五頁）

「化」とは、天地が物を生み出すことであり、父母が必ずその子を教育するのをもまたこうした事態である。「善く述べる」ものは必ず化を知るところまでいき、それを拡張して万物を陶冶形成する。

父母が「わたし」をこの世界へと馴致した「教育」の営為を、万物に対する関係においてよく祖述すること。この文脈では、それは同時に天地の「化」を知ることでもあり、父母を媒介とした天地との関係の実現なのだが、重要なのは、「教育」という暴力的でさえある関係が、すべての対他者関係において祖述されるべきモデルとなっており、それを「わたし」に示すのが父母の役割とされていることである。このさい、「わたし」から父母への関係を他の関係へと拡大するという先に描いた図式ではなく、父母から「わたし」への関係を「わたし」から他への関係において反復することになる。

「わたし」もまた父母と同様のしかたで他者を教育しなければならぬ。このことは、父母の「わたし」への決定的な関わりと隔た

りとを、他の他者に対しても見いだすこととはたしかに方向が違う。しかし、両立不可能なことだろうか。むしろ、この二つの方向性の同居こそ、他者との関係という事態に不可避なものではないか。なによりも、教育が必要であること自体、他者との隔たりを前提にしている。さらに、「教育」であることを絶対的に免れた対他関係があり得るかどうかを考えてみるべきであろう。他者と具体的に関わることにおいて、他者との隔たりはながしかずつ縮減されざるをえない。いいかえれば、すでにこの世界の成員である「わたし」の側へとかれらを回収しようとする行為においてしか、他者との関わりは実現されない。しかし同時に、その行為の暴力性を少しでも緩和すること、隔たりを隔たりとして尊重することを、他者性はつねに要請するのではないか。その要請にできるだけ開かれてあることが、倫理性なのだと思う。そしてその延長線上には、文字どおり父もしくは母となった「わたし」の、子に対する倫理が問題になるであろう。しかし、このことは本稿の及び得る範囲をはるかに超えている。

父母からの出発。王夫之がここで要請したのは、天地と直接に関係することによる他者との空想的な一体化を排し、「わたし」にとってもっとも具体的かつ決定的な他者性を尊重するという第一の倫理ではないか。父母こそは、天地という全体性に与えられる名として、すべての他者を代理し（この点は後で批判的に読み替えることになるが）、かれらへの関係を開くものなのだ。

しかし、この読解はすでに王夫之から隔たってしまったであろう。王夫之における父母を他者性のもとに捉える点で。なぜなら、他者に重点を置くかぎり、それは究極的には知ることのできない彼方にあるものとして、全体性という閉じたシステムとは背反せざるを得ないからだ。そして、王夫之の父母はあくまでも全体性の代表である。ただし、まさにこのことを語る王夫之のテクストに、我々は次章で他者性への可能性を読むことになるのだが。

## 二 名前としての「父母」

もっとも近くて具体的な関係としての父母を、天地の原理たる乾坤に名付けるべき名として王夫之が見いだしていく論理とは、どのようなものだっただろうか。それが「生・成」という作用を共有することに基づいていたことは、すでに最初の引用において語られていた。しかし、それが自明なのかどうか、さらに問うことができるだろう。その手がかりを得るために、また別の箇所を引用することにする。

謂之父母者、亦名也。其心之必不忍忘、必不敢背者、所以生名之実也。惟乾之健、故不敢背、惟坤之順、故不忍忘、而推致其極、察乎天地、切求之近以念吾之所生成、則太和綱緼、中含健順之化、誠然不可味。故父母之名立、而称天地為父母、迹異

而理本同也。(「乾称父、坤称母」注、三三三頁)

父母と呼ぶのは、やはり名である。心において絶対に忘れるに忍びず、絶対に背くわけにいかないということが、名を生み出す根拠となる実である。乾は健であるからこそ背くわけにいかず、坤は順であるからこそ忘れるには忍びない。そしてその極致まで推しきわめて天地を観察し、身近な所に切実に求めてわたしが生成された由来を思念すれば、陰陽が作用しあう調和した気のなかに健順の化が含まれていることは、くらしようもない真実である。されば父母という名が成立するのであって、天地を父母と称するのは、現象形態は異なるけれども理はもとと同じだからである。

ここでは「天地」に「父母」と名付ける根拠として、両者に共有される実質が見いだされている。それは、天・父に共通する「不敢背」と地・母に共通する「不忍忘」である。そして、その共通性は「わたし」に関わる原理としてそれぞれ、「健」なる「乾」・「順」なる「坤」という形で認識されている。

しかし、この箇所の重要性はそうした関係規定よりも、むしろ名付けにあたっての論理的先後が示されている点にある。「身近な所に切実に求めてわたしが生成された由来を思念すれば」という。そして、その結果見いだされる「健・順」なるものとは、第一には父母に他ならないのだ。さればこそ、健・順なるものの代表として父

母という名が探り当てられる。「わたし」を生み出した力強さそのものであり、背くわけにはいかない父、「わたし」を育成したやさしさそのものであり、忘れるに忍びない母。

だが、注意しなければならないのは、その名をもって名付けられるべき対象が、ここではすでに与えられていることである。すなわち、天・地の原理としての「乾・坤」ということは、天と地とがそれぞれ父母と共通に「健」であり「順」であること、「わたし」ととって背くわけにいかず忘れるに忍びない対象であることまでも、あらかじめ与えられていることになる。表現のうえでは、身近な所から出発した類推の極、陰陽の相互作用のもとにある天地の全体性に健・順が見いだされると語られるにしても、この発見が可能だったのは、「不敢背」「不忍忘」という父母の特質が、乾坤の作用を規定する「健・順」へとあらかじめ重ねられていたからである。父母と天地の両者が「現象形態は異なるけれども理は同じなのである」と語られ得るのも、そのためだ。

これとの関連において、「大なる観点からいうならば、乾坤が父母であり、人や物が生まれるのはすべて、天地の徳から生じていることはもちろんである。」と最初の引用で語られていた「大」というレベルも問題にすることができよう。「わたし」の究極的根源が「天地」であることを、かくもあっさりとも「もちろん」だと語り得るこの「大」なるレベルとは、どのような権利根拠のもとに成立可能なのだろうか。「わたし」と「天地」との関係を見つめる視

点は、どのようにして得られたのだろうか。「大」という問題のレベルは、同じ箇所でも王夫之がもう一つの問題レベルとして立てていた「切」のレベルがもっていた可能性を、ある意味で無効にしてしまふのではないか。「大」のレベルから語るとき、父母そのものも天地に名を与えながらかえって天地という全体性の側に回収されてしまい、「わたし」を成り立たせている全体性の全面的な代表者という意味を与えられることになる。そこでは、父母が「わたし」からの独自の距離をもつ関係として成り立つ契機が奪われているのだ。

我々は「切」のレベルにとどまる必要があるだろう。我々がさしあたり語り得る関係とは、もっとも身近で切実な関係としての「父母」以外ではない。「天地」に対しては、先行する「父母」関係との類比が読み込まれてはじめて、我々との関係が認識できるのである。「天地」との関係こそ根源的だと語る語りは、身近さの順序を転倒した回顧的な視線のもとに成り立っている。

しかもこのとき、類比の軸となる共通の特質なるものは、だれもが父母と天地の両者から抽出できるような自明のものであろうか。両者の共通性として「乾・坤」の二原理があらかじめ与えられていることの問題が、ここでも絡んでくる。天地という、具体的人間関係のすべてを包含する最大の（と見なされる）関係は、その意味ではあらゆる関係にもまして「わたし」から遠い。したがって、身近な関係から始めよという王夫之の要請に従うかぎり、いつまでも語り得ぬままにとどまるであろうし、そうあるべきなのだ。ところが

それは、あらゆる関係に通底するものとしてあらかじめ語られている。そのように語るためには、天地との関係を含めてあらゆる関係の特質が一举に把握されていなければならない。とすれば、天地との関係は先取りされているのであり、その内実は恣意的な設定に基づくほかはないだろう。

父母から始めることを徹底するかぎり、天地はもはや全体性であり得るのかどうかすら測りがたい何物かへと変容する。父母と天地をいわば両極とする全体性のシステムのもとでは、すべての関係が両者に共通の原理を軸として語り得た。そのようなものとして前章で見いだされているのは、「生・成」であり「教育」である。しかし、いまや我々は天地という関係の自明性を失っている。では、我々はすべての関係について、父母についてすら、何事も語り得なくなってしまったのだろうか。

この問いに然りというならば、すべての倫理性を放棄することにつながるだろう。すべての関係についてなにかは語らなければならぬとすれば、父母と次なる近き他者性との類比において語るほかはない。そして、さしあたりチャンスが見込めそうな方向性としては、「生・成」と「教育」に我々が読み取った内容、すなわち「わたし」を生み出し世界へと馴致する不可抗なたらき、一言でいえば「わたし」をいまかく在らしめている他者性を焦点として語ることができないのではないか。王夫之の「父母」が、語るべき倫理を指し示す名としてなおも有効であるとするならば、その内実は、



こうした他者性を隔たりとして成り立たせることと捉えることができるだろう。

全体性という点に関して我々はすでに、「西銘」からも王夫之からも遠く隔たってしまった。そもそも「西銘」自体が、「父・母」と名付けられるべきものとして「乾・坤」という全体性の原理をあらかじめ語っていた。そして、この全体性は王夫之においても、それとの直接的関係は危機として回避されるにしても、「大」のレベルでは維持されるべき前提であった。「大」のレベルの設定は、父母という最初の関係すら語りがたくなるという事態を回避し、それをめぐる語りを安定的に保証する効果をもたらすものだったといえるだろう。問題があるとすれば、その保証を自明性にまで強めようとしたことである。すべての関係を自明なものとして回収する全体性は、他者の他者性を否認するものであり、我々にとってはそれこそが回避すべき危機となる。そして、王夫之の読解が設定する「切」のレベルは、たとえ王夫之の意図をはるかに逸脱してでも擁護すべき可能性を示しているのである。

父母から始めること。しかし、そこから開けるものはもはや全体性との自明な関係ではない。だから、前章末に記したような、父母の名のもとに語られる天地において（そしてもっとも身近な天地としての父母において）すべての関係が代理されるといふ事態はありえない。父母から始めなければならぬのは、父母は最初の隔たりとしてすべての隔たりを開くからだ。だとすれば、「わたし」から

の関係ですべての他者にまで届かせるためには、父母からより遠くへと隔たりの連鎖をたどらなければならないのではないか。そしてこのとき、全体性に代わるどのような仕方でも他者との関係が語り直されなければならないのだろうか。

### 三 隔たりの連鎖、そして「無告」の人々

隔たりの連鎖の彼方にある他者への関係を、王夫之はどのように表現しているか。それを見る前に、「乾称篇」注自体から周辺の資料へと目を移し、父母というもっとも近い関係ともっとも遠い他者との関係の両者を媒介する関係の連鎖について、王夫之自身が語るところをもう少し詳しく見ておこう。それはもちろん、おおむね「天地」との関係の基底性を前提としており、「切」のレベルよりは「大」のレベルに即したものとなっている。したがって、厳密には、他者との関係を論じているとはいえないものである。しかし、ここでの論はかなり精密に進められており、そうであればあるほど、「大」なる全体性からの離脱につながるブレを、肝腎なところではらむに至っているのだ。

#### 1 固有性の連鎖

「万物皆備於我矣」という『孟子』尽心上第四章のことばは、「わたし」における万物の原理的具在（その限りで、「わたし」によ

る全体世界の代理の完全性)を語った万物一体観的な言明として読むことができるし、事実そのように利用されてきた。しかし、王夫之はこれに異を立てる。『四書大全』巻十三に引く程復心の説が標的である。しかもその駁論は、「西銘」の名を引くことで行なわれるのだ。

其曰「万物之生同乎一本」、此固然矣。乃其為之一本者何也。天也。此則張子西銘之旨也。然同之於天者、自其未有万物者言也、抑自夫万物之各為一物、而理之一能為分之殊者言也。非同之於天、則一而不能殊也。夫天、未有命而固有天矣。理者天之所自出、命者天之所与。天有命、而非命即天矣。故万物之同乎一本者、以天言也。(『読四書大全説』巻十・孟子、尽心上篇・一〇、『船山全書』六一一一七頁)

かれ(程氏)が「万物の生は一つの根源を共有する」といっているのは、もちろんそのとおりである。ところで、それらの一つの根源となっているものは何かといえ、天である。このことは張子「西銘」の主旨である。しかし、それを天において共有しているというのは、まだ万物が存在しないところから表現したのか、それとも、万物がそれぞれ一つの物となり、一なる理が多様な分となることができたところから表現したのか。天において共有しているのでなければ、一ではあっても多様にはなり得ない。そもそも天は、「特殊性を与える」命がない時

点でもともと天があるのだ。理とは天が出てきた根拠であり、命とは天が与えたものだ。天に命があるのであって、命がそのまま天のではない。だから、万物が一つの根源を共有するのは、天について言うのである。

万物の根源が天という同一物であること、これが「西銘」の主旨だという。しかし、議論のポイントはむしろ、それがあくまでも万物それぞれに固有な特殊性以前に関わるものであることだろう。ここで持ち出されるのは、王夫之が愛用する「理一分殊」という伝統的術語である。天それ自体は一なる「理」に基礎付けられたものとして特殊性以前の共通性であるが、天が下す「命」こそ、「分殊」に対応するものとして万物の特殊性を基礎付けるものであり、個別具体的な実体はこうした「命」による差異としてのみ現実化しているのだ。こうした、万物における「天」という全体性の通底とそれぞれの具体的個別性の双方を、一挙に「尊重」しようとする語り方は、「乾称篇」題下注に見られた「大」と「切」のレベル分けに照応するものといえるだろう。

「西銘」読解においては「切」のレベルの設定こそ王夫之の創見であったように、程氏批判の文脈でも、やはり重点的に展開されるのは具体的個別性のほうである。程氏の「一物之中莫不有万物之理(一物のなかにはすべて万物の理がある)」という、程朱学の伝統においてはいきわめてありうべき見解が、王夫之にとっては「異端」的

とみなされる。その背後には王夫之なりの「特殊」の生成論が横たわっている。

天之所以生此一物者、則命是已、夫命也而同乎哉。此一物之所以生之理者、則性也、性也而同乎哉。……夫在天則同、而在命則異、故曰「理一而分殊」。「分」者、理之分也。迨其分殊、而理豈復一哉。夫不復一、則成乎殊矣。其同者絀緼化醇之氣、而異以理。乃生成性、而性亦主生、則性不同而生亦異、理別氣、而氣必有理、則理既殊而氣亦不同。(同上、六一一一七～八頁)

天が具体的個物を生じる根拠といえ、命に他ならない。いったい命である以上共通ではありえない。具体的個物が生じる根拠となる理といえ、性である以上共通ではありえない。……そもそも天においては共通であって、命においては異なる。だから「理一にして分殊なる」というのだ。「分」とは、理の分化である。分殊の段階となると、理はもはや一でありえようか。もはや一ではないとすれば、特殊性を形成したことになる。共通なるものは相互作用しつつ変化生成する気であり、差異は理による。そこで、生出は性を完成させるが、性もまた生出したものを規定する。とすれば、性には違いがあり、生もまた異なる。理は気を分化させ、気には必ず理がある。とすれば、理は多様であり、気にもまた違いがある。

この前提のもとでは、さきの程氏の見解は、万物における生・性、気・理、すべての面での同を帰結するとされる。言い換えれば、すべての差異を成立不能に陥れるのだ。この点が、以下のように反問される。

將此物之中有彼物、則附子有大黃之理、虎狼有蝦蛄之理乎。抑蠹物之中有靈物、則梟獍有麟鳳之理、犬牛有堯・舜之理乎。且靈物之中有蠢物、則龜鶴有菌耳之理、周・孔有豺虎之理乎。(同上、六一一一八頁)

はたして、この物の中に別の物があるとすれば、毒草トリカブトに葉草大黃の理があり、虎や狼に蝦や蚯蚓の理があるのだろうか。そもそも、愚かしい物の中に靈妙なる物があるとすれば、梟(母を食う)や獍(虎に似、父を食う)に麒麟や鳳凰の理があり、犬や牛に堯・舜の理があるのだろうか。それに靈妙なる物の中に愚かしい物があるとすれば、龜や鶴に短命なきこの理があり、周公や孔子に狂暴な山犬や虎の理があるのだろうか。

差異の尊重は、それ自体としては擁護すべき重要な論点である。ただし、この反論には、すべての差異をそれぞれの個物の固有性へと回収しようとする傾きがある。むしろ王夫之の特殊性論は、個物

の間に關係秩序を確立し維持するために、それがすでに成り立ってしまった地点から回顧的に構成されているとはいえないか。そのために、關係すべき個物と個物との間は、さしあたり通約不可能な固有性どうしの關係において考えられる必要があった。それが例えば

「靈物」と「蠢物」という固有性である。そして、主題であった「万物皆備於我矣」の読解についても、「万物を備える」すなわち主体的に他の物を認識しかつ対応することが、「人」（もしくは「性」）を知りかつ尽くしうる「君子」の固有性とされるにいたる。また、「万物」といっても文字どおりすべての物を知り尽くすことを意味するのではないという。この点にも、「人臣」でありながら「湯・武放伐之理」を備えたいと思うならば天理が破壊されるとして、「人臣」の固有性に基づいた倫理実践を要請する論理がともなっている。

しかし、こうした固有性はどのように発見されたのだろうか。むしろ固有性なるものは、それが帰せられるべき類の認定ともあわせて、人間（あるいはむしろ王夫之）からの価値判断によってはじめて成り立っているというべきである。そして、この固有性の秩序を基礎付けるものとして、これらすべての差異を超越した共通の根源である天が要請されているのである。その意味では、万物共有の本性の存在を主張するよりもはるかに巧妙な全体性の主張であり、これはまた、具体的人間關係からの出発を要請しながらそこに「天地」という全体性をあらかじめ読み込んでいた「西銘」読解とも共通の

構造をもっている。そして、この節最初の引用で「西銘」の主旨とされていたのは、まさにいま述べたような共通の根源としての天の要請であった。

別の仕方では差異の内実を考へること。つねに全体性とともにより、その充分な發揮が同時に全体性の活性化でもあるような「固有性」とは別の仕方である。しかし、そのためにも、上述の王夫之の思惟が具體的關係をめぐって展開したあとをたどって更に迂回することにしよう。

## 2 「親疎遠近」と「推」

「わたし」を中心とした具體的關係は、儒教においてはいうまでもなく「親疎遠近」の原理により差異化される。そして、王夫之の全体性において要請されているのも、このように差異化されたそれぞれの關係の固有性を、親から疎へと隔たりの連鎖をたどることにより全うすることだといえるだろう。父母という具體的關係から出発する彼の「西銘」読解において、より遠い一般的他者である「民」との關係が、実の兄弟同胞との友愛の拡大として次のように表現されるのは当然のことである。

繇吾同胞之必友愛、交与之必信睦、則於民必仁・於物必愛之理、亦生心而不容已矣。（「民、吾同胞、物、吾与也」注、三五

四頁）

私の同胞に対しては必ず友愛を抱き、交際する友に対し必ず信じ親しむことを手がかりとすれば、民に対し必ずいつくしみ、物に対して必ず愛するという理もまた、とどめようもなく心に生じてくるのだ。

しかし、王夫之には他のテキストの読解のなかで、別の仕方での「民」との関係を語っているところがある。『孟子』梁恵王上第七章の「推恩足以保四海」の「推」に関してである。彼によればこの字の解釈に「親疎遠近」を持ち込むことはできず、また「西銘」の「一本万殊」の意を混入させている朱熹『集註』の解釈は妥当ではない。では、どう解せよというのか。

所云「推」者、拡充也、所云「拡充」者、則「以不忍人之心、行不忍人之政」也。……老老幼幼之心、発政施仁、而使民得仰事俯畜、則推矣。（『読四書大全説』巻八・孟子、梁恵王上篇・一二、『船山全書』六一九〇四頁）

ここでいう「推」とは、拡充（公孫丑上第六章にもとづく）である。ここでいう「拡充」とは、「人に忍びざるの心を以て、人に忍びざるの政を行なう」（同上）である。……老者・幼者に然るべく接する心が、政治において仁として実施されて、民が目上には事え目下のことは養うことができるようにしてやるならば、それが推ということだ。

恩、心也、推之者政也。恩、仁也、推之者術也。（同上）  
恩は、心である。それを推すのは政治である。恩は、仁である。それを推すのは術である。

いふなれば、ここでの「推」とは、親疎遠近の序列にしたがっての推及という「わたし」個人から出発した倫理的営為ではなくて、一定の方策（「術」）に基づいた政治的行為なのである。ここで重視されているのは、主体の心にある仁が実際に民のうえに施されるかどうか、具体的には、民が近親者に関係することのできる条件を与えられるかどうかであり、それが達成されないかぎり「推」という行為がおよび民との関係は成り立たない。このことは、『孟子』本文で同じ文脈に置かれている「老吾老、以及人之老、幼吾幼、以及人之幼」「拳斯心加諸彼而已」との関連で明瞭に説かれている。

夫老吾老、幼吾幼者、豈徒有心哉。必有以老之・幼之矣。則及人之老・及人之幼、亦豈徒心恤之哉。必実有以及之矣。此所謂「拳此心而加諸彼」也。若徒此心之憐其老而恤其幼、而無以加諸彼、則是不推恩不足以保妻子。非其心之相及、無術、則欲保而不足也。（同上）

そもそも、自分の老者・幼者にしかるべく接するとは、心があるだけではありえない。必ず老者・幼者として接する実践があるのだ。とすれば、人の老者、人の幼者に及ぼすというの、

やはり心で憐れむだけではありえない。必ず実際にかれらにまで及ぼす実践があるのだ。これがここでいう「此の心を挙げて諸を彼に加える」である。もし、この心が老者や幼者を憐れむばかりで、それをかれらに加えるすべがないならば、それは「恩を推さないなら妻子を保つのにさえ不十分」(梁惠王上第七章)というものである。心が届かないというのではなく、術がないと、保全しようとしても不十分なのである。

心が向けられるだけでは不十分であり、行為として及ばなければ完結しない関係。この関係を成り立たせる政治的行為として、「推」はすべての他者に対して一挙に遂行されるのだ。この言明の重要さは次の点にある。つまり、この論理を主張するかぎり、「わたし」の実際の老者・幼者には行為が及びながら人の老者・幼者には心しか向けられていないといった状態は、他者との関係が未成立だとして否認されるのである。この一挙性において、「推」は「親疎遠近」の漸進的な関係とは対立する<sup>(9)</sup>。

### 3 「無告」から「父母」へ

しかし、より重要なことには、行為によってはじめて実現されるという「推」の他者関係の特徴は、『孟子』読解だけではなく『正義』ひいては『西銘』の読解においても読み取ることができるのであり、ここに強調点を置くならば、「親疎遠近」的關係についても

読み直しが迫られるのである。

そもそも、第一章で見たとおり、敬を尽くし愛を尽くすという行為によりはじめて父母との関係が全うされると読むべき文言が、「乾称篇」注には存在している(『注』、三五二頁)。父母との関係の拡大としてのその他の関係についても、このことは同様であろう。『注』書の別の部分では、主体が万物を認識しそれに対応する可能性の問題に関連して、次のようにも述べている。

尽性者、極吾心虚靈不昧之良能、舉而与天地万物所従出之理合、而知其大始、則天下之物与我同源、而待我以応而成。故尽孝而後父為吾父、尽忠而後君為吾君、無一物之不自我成也。(『注』卷四「大心篇」「世人心、止於聞見之狭。……」注、一四四頁)

性を尽くすとは、自分の心の靈妙にして明らかなる良能を最高度に發揮し、すべてを天地万物が出来してきた根拠である理と合致させ、そうして、そもそもその始めにおいては、天下の物は私と共通の起源をもち、私が応じるのを待つて成就されるということを理解するのだ。だから、孝を尽くしてこそ父は私の父となり、忠を尽くしてこそ君は私の君となるのであって、一つとして、私をとおして成就されるのでない物はないのである。

やはり、理を軸とした全体性のもとでの「わたし」と万物との同源

を前提としたものではあるが、父あるいは君、そしてそれらに代表されるあらゆる関係は、「わたし」からの関わりが全うされてはじめて成り立つものとされていることがわかる。「親疎遠近」の図式のうえで考えるとき、もっとも近くて最初の関係である父母との関係が行為として尽くされないかぎり、あらゆる関係が未完成のままに残されることになる。とすれば、あらゆる関係の充足を要請される主体は、目前の父母への孝を尽くすことへと、ますます駆り立てられることになるのであろうか。

ところが、父母との関係は、本質的な意味で全うされ得ない。まず、行為として尽くすということの基準が不明瞭である。事実、父母に事えるという行為の要請が解除されるのは、「わたし」の死を待たなければならぬとされる。

順事以没、事親之事畢、而無擾陰陽之和以善所婦、則適得吾常而化自正矣。(「存、吾順事、没、吾寧也」注、三五七頁)

従い事えつつ死没し、親に事えるという仕事が完遂されて、陰陽の調和を乱すこともなく行き着くべきところに帰するならば、あたかもよく己れの恒常なるあり方を得て、生成変化も自然と正される。

それどころか、父母を含めあらゆる関係の未完成は、「西銘」読解のなかで宿命的である。というのも、次のような一句が書き込まれ

ているからだ。

顛連無告而無惻隱之心、則兄弟亦可不恤。(「凡天下疲癯殘疾……」注、三五五頁)

苦しみに喘ぎ告げるべき相手もない人に対して惻隱の心をもたないならば、兄弟さえも憐れまないことがありうる。

『孟子』梁惠王下第五章に出典をもつ「無告」は、苦しみを訴えるべき相手のない孤立者を意味する。「わたし」からすれば、直接の関係が届きようもない、考えられるかぎり(いや、考えられる範囲をこえて)遠い他者である。しかし、かれらに対して痛ましく思う心がないならば、実の兄弟との関係もまた充分に成立しているとはいえない。このさい、「惻隱の心」といっても、行為を伴わなければ(どのような行為かは措くとして)関係として成り立たないことは、ここまで見てきた議論から推測していいだろう。そして、この連鎖を逆にたどっていくならば、父母との関係にまで「無告」との関係が浸透することになる。もっとも近いはずの父母との関係は、もっとも遠い他者との関係が行為的に全うされないかぎり完結しないのである。

こうして王夫之の構築する倫理は、ほとんど墨家の兼愛説と評されてもおかしくないものに見えてくる。しかし、後で見ると、それ自身は墨家を異端として自らと一線を画するし、その一線こそ重

要なのだ。その一線を越えているかどうかにより、上記の引用に示された、遠くから近くへの逆向きの浸透というべき同型の論理が、別の事態をもたらしてしまう。やはり『孟子』の墨家批判に即していう。

親其鄰之子如兄之子、則亦將漠視其兄子如鄰之子、而兄子可同於鄰人、人肉亦可同於獸肉矣。（『読四書大全説』巻八・孟子、滕文公下篇・五、『船山全書』六一九八〇頁）

隣の子に兄の子同様に親しむならば、兄の子のことも隣の子と等し並に見て、兄の子も隣人と同じでかまわず、人肉も獣肉と同じでかまわないことになってしまふであらう。

墨家にとっては最も遠い他者との関係といえども可能なのであり、それゆえそこでは、父母から始めることは意味をもたない。そこに王夫之が見て取るのは、次章に述べる無差異化の危機である。それに対して王夫之では、親疎の連鎖はあくまでも維持される。というのも、最も疎遠な関係は、同時に不可能な関係でもあり、そこから始めることはできないからだ。そして、『張子正蒙注』の一節は、この関係の可能性をあらゆる関係へと呼び込むことになるのである。

あらゆる関係の可能性。しかし、それゆえにあらゆる関係を放棄するのではなく、それでもあえてその可能性に踏み止まり、もつ

とも近い具体的な関係から始めようとする。王夫之の「西銘」読解が指し示す倫理は、全体性からの限定を解除したとき、こうしたものとして読むことができる。そこでは、出発点となる具体的関係においてつねにすでに、法外の他者との関係までも賭けられていることになるのだ。

そして、最後に問うべきなのは、こうした関係に対する態度をどのように考えるか、である。全体性に基礎をもつ関係であれば、主体たる「わたし」は、その固有性を「理解」し、それにふさわしい態度を決定することができるであらう。ここでは、関係が結ばれるべき他者性は、全体性の一部として本質的に「理解」可能である。しかし、あらゆる関係に法外な、「理解」を超えた他者性が浸透するとすれば、それは別の仕方に関係への態度をとらなければならぬだろう。そのためには何を考え直す必要があるのだろうか。

#### 四 「わたし」との関係

またもや迂回しなければならない。王夫之が、天地との直接的関係ではなく父母から始めなければならぬとしたその動機は、注6の引用で「西銘」を称える根拠として語られるように、具体的人間関係を破壊する異端の危機なのだろう。「乾称篇」注だけでは、この間の事情について多くは語られない。それが詳しく語られるのは、『孟子』滕文公上第五章で孟子が「墨者夷之」の思想を評した「二



本」という語をめぐってである。つまり、儒家の差等的な愛は「わたし」の父母だけに「わたし」の起源を求める「一本」であり、このことは天に根拠をもつ自然だとされるのに対し、愛に差等無しとする教説は「二本」すなわち起源を複数化しているというのが『孟子』の文脈である。王夫之はこれを承けて、天・地と父・母を乾・坤の二原理が貫通しているというお馴染みの論理を述べ、「一本」という儒教の本質を張載が深く理解していたことの証として「西銘」の名にも言及したあと、異端的教説を特徴づける「二本」の内容について独自の分析を展開する。

若墨之与仏、則以性与形爲二矣。性与形二者、末之二也。性受於無始、形受於父母者、本之二也。以性爲貴、以形爲賤、則一末真而一末妄。末之真者、其本大而亦真。末之妄者、其本寄託和合以生、不足以大而亦妄。性本於天、人所同也、亦物所同也。人所同者、兄之子猶鄰之子也。物所同者、則釈氏所謂万物与我共命也。故從其大本而真者視之、無所別也、安得異愛親於愛人物也。……要其所謂二本者、一、性本天地也、真而大者也。一、形本父母也、妄而小者也。（『読四書大全説』卷八・孟子、滕文公上篇・一三、『船山全書』六一九七四〜五頁）

墨家と仏教の場合、性と形とを別々の物とするわけだ。性と形が別々であるとは、末が別々なのである。性が無始から授けられ、形が父母から授けられているのは、本が別々なのである。

性を価値あるものとし、形を無価値なものとするなら、末の一方が真実で一方が虚妄なのだ。末が真実であるものは、その本が大であって、やはり真実である。末が虚妄であるものは、その本が寄せ集めの混ぜ合わせで生じたもので、大とするには不十分であり、やはり虚妄なのだ。性は天に本づいていて、人に共通のものであり、物にも共通のものである。人に共通のものは、兄の子でも隣の子と同様である。物に共通のものは、仏教で言う「万物我と命を共にす」である。そこで、真実な大いなる本から見ると、区別は立たず、親への愛を他人や物への愛と別のものとすることはできないのだ。……要するにそこでいわれる二本とは、一つには、天地に本づく性であり、真実で大なるものである。一つには、父母に本づく形であり、虚妄で小なるものである。

問題とされるのは、一言でいえば無差異化の危機である。そして、この危機は墨家と同じく仏教にも見いだされている。この無差異化は次のようにしてもたらされる。すなわち、人の起源を共通性の部分（天地に由来する性）と具体的個別性の部分（父母に由来する形）の二つに分かち、かつ前者だけを真なるものとして価値づけることによって、言い換えれば、共通性においてのみ人の本質を捉えることによってである。性という、具体性を払拭したレベルにおいて捉えるかぎり、人はすべて同一であり、親と他人、ひいては物との間

にすら差異は成立しないのである。そうである以上、具体的人間関係、もしくは他者との間の隔たりなどというものは、本質的に空無となってしまうだろう。王夫之がこれに対して擁護しようとしたのは、やはり倫理を可能にする条件としての他者との差異であるに違いない。

そのために王夫之がとった方法は、形という具体的個別性こそ天に由来する性なのだとして、形と性の二項対立化を拒否することであつた。

形色即天性、天性真而形色亦不妄。父母即乾坤、乾坤大而父母亦不小。順而下之、太極而兩儀、兩儀而有乾道・坤道、乾坤道立而父母以生我。則太極固為大本、而以遠則疎、父母固亦乾道・坤道之所成者、而以近則親。繇近以達遠、先親而後疎、即形而見性、因心而得理。此吾儒之所謂一本而万殊也。(同上、六一九七五頁)

形体容貌すなわち天性であり(『孟子』尽心上第三十八章に「もとづく」、天性は真実であつて形体容貌もまた虚妄ではない。父母すなわち乾坤であり、乾坤は大であつて父母もまた小ではない。順を追つて下つてみると、太極において陰陽の兩儀があり、兩儀において乾道・坤道があり、乾坤の道が確立して父母がそれにより私を生んだのだ。とすれば太極がもちろん大いな本であるが、遠いので疎い。父母もまた乾道・坤道により形

成されたものであることはもちろんだが、近いので親しい。近いものを經由して遠いものに達し、親しいものを先にして疎いものを後にし、形に即して性を見、心をおして理を得る。これが我が儒家でいう「一本にして万殊」ということである。

父母の尊重に帰着するここでの論旨が、「西銘」注に見られた主張を繰り返していることは見易い。したがって、「大本」を太極あるいは天地に遡らせる前提を我々が受け入れることはできないことも、すでに論じたとおりである。

我々が見て取るべきなのは、王夫之が他者との差異を可能にする条件として注目したのが、「形」という身体性であつたことである。いまここにある「わたし」の具体性と言い換えてもよいだろう。そして、「性」は「形」を離れたところにはないとすれば、ここでいう「わたし」とは、身体性も精神性も不可分一体のものでなければならぬ。この「わたし」を世界にもたらしたことに於いて、父母という他者性は尊重されるのだ。

それでは、こうして見いだされた「形」・「性」不可分の「わたし」は、はたしていかなる分裂をも許さない絶対的な主体なのだろうか。我々が他者との間に取り結ぶ関係とは、このような自己同一的な「わたし」を基点としたものとして理解してよいのだろうか。おそらくそうではない。形・性不可分の具体的な「わたし」は、まさにそうであるがゆえに、自身のうちに他なる者を含み込んではい

ないか。それは、そうした「わたし」を成立させた条件に関わるという意味で、いま現在の「わたし」の主體的意識にとつては如何ともしがたい異なる時点の「わたし」である。何よりも父母という最大の他性に対応して、父母に生み落とされ教育される絶対的受動性としての幼い「わたし」があるだろう。そしてその延長上にある以上、現在の「わたし」自体が主體的意識の同時性には回収しきれない。「わたし」には時間が畳み込まれている。そして、それぞれ異なる時点において関わった他者により浸透されているのだ。

「わたし」という他性。最も身近なところから始めよという王夫之の要請に忠実であるならば、「わたし」が「わたし」自身から隔たっていることの承認から始めるべきなのかもしれない。しかし、「わたし」に対する関係は、けっして自己の閉域で完結するものではなく、そこに浸透している他者との関係と相関的である。「わたし」は他者「理解」の主体として決して自明なものではなく、それ自体が他性を包含し隔たりのもとに成り立っている。この隔たりの承認が、その隔たりを成り立たせている他者との隔たりを開くのではないか。「父母」とは、この「わたし」に浸透し成り立たせているすべての他者性を代表する名前であり、それゆえ、倫理の起点でもあるのだろうか。

王夫之が「父母」の名のもとに、「西銘」読解において擁護しようとした具体的関係性を、一方の可能性において拡張解釈すること

により全体性への包摂から解放すること。万物一体的な全体性から隔たった王夫之から、さらに隔たること。本稿が試みてきたことは、結局そのように表現できる。しかし、問われるべきなのは、ここでの隔たりが、擁護すべき具体性にどの程度とどいているか、である。「父母」を真に尊重するために必要なのは、さらなる隔たりなのかもしれない。

#### 注

(1) 張載と王夫之との思想的継承関係については、比較的初期の指摘としては張西堂『王船山(夫之)学譜』(崇文書局、一九七二(一九三八初版))四〇〜四八頁があり、その後も多くの研究で繰り返し指摘される。なお、荒木見悟「王船山における理と気の問題」(同『中国思想史の諸相』(中国書店、一九八九)、初出は木村英一博士頌寿記念会『中国哲学史の展望と摸索』(創文社、一九七六))は、王夫之の進歩性を強調する既存の思想史的评价に疑問をなげかけ、宋明思想史の延長線上における進歩的立場なるものをむしろ「心学」に認めようとする別個の「思想史」的前提から出発した考察ではあるが(二七四〜五頁)、かれが張載を祖述したことの意味を深いレベルで問い直しており、本稿も大きな示唆を受けた。

(2) 土田健次郎「程伊川における「理一」の性格」(『フィロソフィア』六四、一九七六)一五二〜一五七頁は、張載を含む北

宋道学に共通の思想的特徴として万物一体観にもとづく天人、物我、内外合一の論を挙げ、その一体の具体的内容はそれぞれの思想家で相違していたという注目すべき指摘をしている。その他、島田虔次「中国近世の主観唯心論について——万物一体の仁の思想——」（『東方学報 京都』二八、一九五八）一六七―一七頁では、程明道の万物一体の仁の派生として「西銘」をとらえている。

(3) 以下、出典注記は、『注』「乾称篇」については省略。また、頁数は断りのないかぎり『船山全書』第十二冊（岳麓出版社、一九九二）のもの。

(4) 「惜乎程・朱二子引而不発、未能洞示来茲也。」（題下注、三五三頁）、「程・朱二子發明其体之至大、而未極其用之至切、蓋欲使学者自求之、而非可以論說窮其蘊也。」（篇後注、三五七頁）。

(5) 後者に気付いた人としては、朱熹という先蹤がいる。その「西銘解」の一節は、王夫之も本文「乾称父、坤称母」注で引用し取り入れている。その主旨は、「天地」が現実世界に形体をとった実体を指しその限りで「父母」と異なるのに対し、「乾坤」は両者に共通する原理的な部分（「性情」「理」）を指すということにある。

(6) そして、この懸念は仏・老という、具体的人間関係をなみするものと観念された異端の教説への危機感に結び付けられている。張子此篇、補周子天人相継之理、以孝道尽窮神知化之致、

使学者不舍閨庭之愛敬、而尽致中和以位天地・育万物之大用、誠本理之至一者以立言、而闢仏・老之邪迷、挽人心之橫流、真孟子以後所未有也。」（題下注、三三三頁）。『読四書大全説』では、墨家と仏教の教説が「西銘」に代表される儒家の説といかに交錯し、かついかに峻別されるべきかについて、より徹底した分析が示される。この点についてはあとでまた触れる。

(7) 荒木氏前掲論文は、王夫之の「理一分殊」が、朱子学におけるように単に理の一貫性とその個物における分散性を意味するにとどまらず、「分殊性そのものの（ママ）に客観的情勢の節度屈折を読みとり、……外界そのもののもつ特殊な理の存在形態を掘り起こして行く」（二七九頁）ものであったことを指摘する。そして、程復心批判の議論も、王夫之が朱子学の枠から離脱し、気の哲学に向かった論理を跡付ける文脈で取り上げている（二八一頁）。

(8) 『船山全書』六一―一八九頁。さらに、『孟子』公孫丑上第六章の有名な「不忍人之心」がまさに「人」に忍びざるものと表現されているところから、それが「人」という類の固有性に関わることを述べた議論もある。『読四書大全説』卷八・孟子、公孫丑上篇・一九、『船山全書』六一九四―一頁。

(9) 「推」字不可添入「親疎遠近」立義。集註攬入張子西銘一本万殊意、大非所安。（『読四書大全説』卷八・孟子、梁惠王上篇・一二、『船山全書』六一九〇―四頁）。

(10) この対立は、さしあたり政治的行為の領域と私的倫理の領域の対立として捉えることができる。王夫之においては、この二つの領域は、さきにも述べたかれ独自の「理一分殊」説を抛り

それにもかかわらず、かれの「西銘」読解には順序の要請が強く打ち出されていることである。

所に、別個の原理によるものとして区別されている。そして、『読四書大全説』巻一・大学では、家庭内倫理の単純な拡張において国・天下の政治を捉える形での『大学』八条目解釈が批判された。この点、荒木氏前掲論文(二七九頁)に指摘がある。また、『大学』八条目における「理一分殊」について言えば、個人の修養(「明明徳」)と他者関係(「新民」)とに最も大きな断絶が想定され、単純な「修己治人」モデルは拒否されている。このさい、『大学』というテキストそれ自体が表現している徳治主義を、個人的徳性の拡大ではなく、それぞれの独自性をもった人間活動の諸領域に即して再構築する必要に迫られるであろう。ただし、そのさい、王夫之が「分殊」の一方に「理一」という前提を温存していることも考慮しなければならない。諸領域の特殊性の承認は、かえって理の同一性を深層において強化している可能性もあるのだ。こうした王夫之の理論構成において、徳治という伝統的政治原理がどのように徹底され、また破壊するのは、別個に考察を要する主題である。なお、「西銘」解釈では、上述のような他者関係のレベル差は顕著ではない。これは、「西銘」というテキスト自体が、あらゆる関係を一体性に解消する傾きを持っていることによるだろう。重要なのは、